

鈴木大拙と七里恒順

大谷大学大学院文学部文学研究科
博士後期課程仏教学専攻

谷 口 愛 沙

はじめに

鈴木大拙（一八七〇—一九六六、以下、鈴木と略称する）が一九二〇年代に発表した論考に「『七里老師語録』を讀む」（一九二四年）と“Sayings of a Modern Tariki Mystic”（一九二五年）がある。鈴木が「七里老師」あるいは“Tariki Mystic”と呼ぶのは、明治期において慈善活動に従事し、老若男女を対象に真宗信仰の教化に尽力した浄土真宗本願寺派萬行寺住職の七里恒順（一八三五—一九〇〇、以下七里と略称する）のことである。これらの論考において鈴木は、七里の言行録を引用して他力信仰を明らかにすることを試みている。

ところで、一九二〇年代は鈴木にとってどのような時期であったのか。この時期鈴木は、大谷大学に着任する。そして、大谷大学で人間関係が築かれ、その関係の中で浄土教思想が受容されていく。鈴木が大谷大学で受容していった浄土教思想は、のちに『浄土系思想論』（一九四二年）『宗教経験の事実（庄松底を題材として）』（一九四三年）『日本の靈性』（一九四四年）『妙好人』（一九四八年）として著されていくことになる。この受容期において、鈴木は七里の語録を取り上げるのである。本稿の目的は一九二〇年代の論考の分析を通して、鈴木にとって七里がどのよう

な存在であったのかを検討することである。

2、先行研究と問題の所在

『七里老師語録』を読む」は一九二四年に、「Sayings of a Modern Taniki Mystic」⁽²⁾は一九二五年に鈴木によって発表された。これらの論考で鈴木は七里の語録を多数引用しながら他力信仰の解説を試みている。その後、一九二六年の論考である「The Development of Pure Land Doctrine in Buddhism」⁽³⁾で、鈴木は『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の浄土教の基本文献を紹介し、他力信仰の阿弥陀、浄土、本願、罪業の観念、念仏について解説している。これら三本の論考を比較すると、時代を経ることにより、専門的になっていくといえる。しかし、一九二〇年代に集中するいずれの論考も、共通して他力信仰に関して述べられている。

真宗門徒である浅原才市（一八五〇—一九三二、以下才市と略称する）が記した詩と出会ったことで、鈴木が妙好人という存在をはっきりと意識するのは一九四〇年代以降のことである。鈴木は才市に関して書籍・論考・講演などで言及し、また別の数人の妙好人も取り上げている。さらに、鈴木の妙好人への関心・研究は晩年に至るまで継続された。⁽⁴⁾

鈴木が妙好人として評価する才市と七里は影響関係にあった。このことは、高木「一九九二」や新保「一九九八」によってすでに指摘されている。才市は明治十二（一八七九）年から明治四十（一九〇七）年の間に出稼ぎのため博多で生活していた。そのときに才市は、七里が住職を務める萬行寺で開催される法座会へ通っていた。そして、才市は七里から教えを受けていたことが伝えられている。つまり、才市の真宗信仰には七里の影響があったと考えられる。⁽⁵⁾

鈴木において浄土教や禅宗、あるいは宗教経験の研究において妙好人の存在が検討され、一九四〇年以降には、妙好人研究として展開されていったことは末村「二〇一七」で言及されている。⁶⁾ 鈴木は浄土教理解に関する先行研究には、鈴木によって取り上げられた七里が妙好人として扱われ言及されているものがある。⁷⁾ 鈴木が七里の語録をどのようにみていたのかを探ることは、鈴木の妙好人観を検討するためには必要であると考えられるが、鈴木の一九二〇年代の論考において七里の語録に基づき他力信仰が理解され、分析されていたことについては先行研究でほとんど言及されていない。さらに鈴木と七里の関係について検討された先行研究も見当たらない。以上のような研究状況を踏まえた上で、本稿では、鈴木によって七里の語録が中心的に扱われた一九二〇年代の論考を通して、この時期における浄土教の思想的な受容が、鈴木の妙好人観に影響があったかどうかを検討したい。

3、鈴木の妙好人観

(1) 大谷大学における真宗の学び

大正十(一九二一)年、佐々木月樵(一八七五—一九二六)の招来により鈴木は真宗大谷大学に着任している。佐々木と鈴木は長年知己の関係にあった。明治四十四(一九一)年四月、親鸞聖人六五〇回御遠忌に際し、佐々木と鈴木は覚如編『本願寺聖人伝絵』(御伝鈔)の英語版 *The Life of the Shinin Shiran (Godensho)* を共同翻訳し出版している。

佐々木と鈴木はまた、「仏教並びに真宗教義を欧米各国の人士に領解せしめ」、「毎月英文雑誌を刊行し、別に仏教に関する単行本をも発行して、これを欧米の図書館を初め有識階級に贈りて大に宣伝に努むる」ことを目的に「東方仏教徒協会」(The Eastern Buddhist Society)を一九二一年に設立する。創立メンバーには、佐々木のほかに山辺習学

(一八八二—一九四四)、赤沼智善(一八八四—一九三七)がいた。その後、鈴木は「真宗と禪宗」(一九二三年)、「真宗雜觀」(一九二八年)といった論考を発表、さらに山辺や佐々木らと『歎異抄』の勉強会を行うなどして、大谷大学という新しい環境のなかで真宗研究に取り組んでいくことになった。

(2) 妙好人とはなにか

妙好人の言葉の意味を確認しておきたい。妙好人という言葉は『觀無量壽經』の末尾にある「流通分」の「もし念仏する者、当に知るべし、この人はこれ人中の分陀利華なり」の「分陀利花」に由来している。「分陀利華」とはサンスクリット語 *pundarikā* の音写語で、白蓮華を指す。浄土真宗の七祖のうちの一人として数えられる善導大師がこの經典の注釈書として著した『觀經疏』において、「分陀利華」が以下のように注釈されている。

「分陀利」といふは、人中の好華と名づく、また希有華と名づく、また人中の上上華と名づけ、また妙好華と名づく。この華相伝へて蔡華と名づくるこれなり。もし念仏の者は、すなわちこれ人中の好人なり、人中の妙好人なり、人中の上上人なり、人中の希有人なり、人中の最勝人なり。⁽¹⁰⁾

善導の注釈によれば、「念仏の者」は「妙好人」である。親鸞著『教行信証』「行卷」の「正信念仏偈」では「一切善悪の凡夫人、如来の弘誓願を聞信すれば、仏(釈尊)、廣大勝解のひととのたまへり」「分陀利華と名づく」また、「入出二門偈」では、「煩惱を具足せる凡夫人、仏眼力によりて撰取を獲、このひとすなわち凡数の撰にあらず、これ人中の分陀利華なり、この信は最勝希有人なり、この信は妙好上上人なり」とあり、親鸞の著作において「分陀利華」や「妙好人」の語が散見される。⁽¹¹⁾「末灯鈔」には、以下のようにある。⁽¹²⁾

この信心の人を眞の仏弟子といへり。この人を正念に住する人とす。この人は、撰取してすてたまはざれば、金剛心をえたる人と申なり。この人を上上人とも、妙好人とも、最勝人とも、希有人とも申すなり。この人は、正定聚のくらゐにさだまれるなりとしるべし。⁽¹³⁾

親鸞の理解を踏まえるならば、妙好人とは煩惱をそなえる「凡夫人」でありながら、信を獲得した人である。そして、信を獲得した人、すなわち「信心の人」は「眞の仏弟子」であり、「金剛心をえたる人」であり、「正定聚の位に定まれる」人である。⁽¹⁴⁾

次に鈴木の妙好人に対する理解を確認していく。

「妙好⁽¹⁵⁾というは、もと蓮華の美わしさを嘆賞しての言葉であるが、それを人間に移して、その信仰の美わしさに喩えた」と鈴木は説明している。また「浄土宗⁽¹⁶⁾信者の中でもとくに眞宗信者のなかに『妙好人』の名で知られる一種の人達がいる」と述べ、浄土系信者のなかでも、とりわけ眞宗信者にみられると考えていた。「他力宗の生命は、実にいかめしい学匠達や堂堂たる建築の中に在るのでなくして、実は市井の人、無学文盲ともいわれ得る、賤が伏屋に起臥する人達の在ることを知った⁽¹⁷⁾」と述べるが、「市井の人」とは、社会の大多数の人々を指していると考えられる。鈴木という「市井の人」の特徴として、たとえば、「妙好人と言われる人達の最も大なる特徴の一は、彼らの比較的⁽¹⁸⁾文字に乏しいこと」が挙げられている。「比較的⁽¹⁸⁾文字に乏しい」という特徴は他力信仰においては好条件になると考えられている。

何でも心に蟠^{わたかま}りがあると、信仰の這入る余地がないのである。これはどの宗教でも同じことで、心に私念があつたり、抽象的概念で充たされて居たりすると、「他力」は素通りをする。受け入れ体系が十分に整うて居ないか

らだと云はれる。(『鈴木大拙全集〔増補新版〕』第十卷、岩波書店、二〇〇〇年、一三五頁)

鈴木によれば、学問によって得られる知識といった「抽象的概念」は信仰にとって障礙しやうがいとなる。「抽象的概念」で充たされている者には、「他力」が入る余地がない。鈴木が考える真宗信仰における救いは、他力のはたらきによるものである。真宗を信仰する者が他力それ自体を疑う限り、他力は体験され得ない。そのため、鈴木が考える妙好人の信仰の特徴は、他力のはたらきに対して疑いを持たないことだといえる。そして、鈴木は妙好人として才市を高く評価し、才市について多くのところで言及するのである。

4、浅原才市と七里恒順

一九二〇年代の鈴木による論考『『七里老師語録』を読む』と“Sayings of a Modern Taiki Mystic”では、浄土真宗本願寺派萬行寺の住職であった七里恒順の語録が扱われ、その七里と才市は萬行寺で出会っていたと伝えられている。まずは、才市に関して確認していく。

(1) 浅原才市

才市は石見国温泉津(現在の島根県)で嘉永三(一八五〇)年に生まれ、昭和七(一九三二)年に逝去している。幼少の頃から丁稚奉公に出され、明治一二(一八七九)年三十歳のときに博多で船大工屋に就職している。その後、明治四〇(一九〇七)年に九州から引き揚げ、郷里の石見で履物屋を営んでいる。⁽¹⁸⁾

才市は六十四歳の九月頃から、下駄作りの合間に出てきた詩をカンナ屑に書きとめ、それらをノートに清書してい

た。清書されたノートを才市は石見温泉津の自宅近くにある安楽寺の住職・梅田謙敬（一八六九—一九三八）に見せていたと伝えられている⁽¹⁹⁾。才市の詩を世に初めて紹介したのは寺本慧達（一八九六—一九五五）であり、梅田謙敬の甥にあたる。寺本は才市から貰ったノート数冊をもとにした「生ける妙好人・浅原才市」を富士川游（一八六五—一九四〇）主宰の雑誌『法爾』第二十二号、二十三号（大正八年十一月、十二月）に掲載した⁽²⁰⁾。これは、才市の詩が紹介された最初の論考となる。寺本の論考を読んだ藤秀瑋（一八八五—一九八三）もまた才市を含めた妙好人に関心を寄せていた人物である。

藤は、才市のノート二冊分の評論を藤自身が主宰する雑誌『莊嚴』に掲載し、その後、昭和十八（一九四三）年六月に刊行された『大乘相應の地』（興教書院）に「妙好人才市の詩」として収録した。この『大乘相應の地』を、京都大学の教授であった西谷啓治が鈴木に紹介したのは、昭和十七（一九四二）年のことであった⁽²¹⁾。

このように、多くの僧侶や学者達によって紹介されるようになるのは、才市のノートが梅田の手に渡ったことをきっかけとしている。梅田にとって才市は教化する対象であり、梅田にとって才市は教化される側といえ、また才市は梅田のことを善知識として敬慕していたようである。才市が詩を綴るようになった背景には、梅田からの影響がある。彼らの関係がこれまでに先行研究で言及されていることは理解できよう。しかし、本稿では、才市と梅田との交流よりも以前に才市が法話を聴聞していたことに注目したい。まずは才市が博多時代に通っていたとされる萬行寺と、萬行寺の住職であった七里についてみていこう。

（2）七里恒順

七里は、天保六（一八三五）年に越後国三島郡飯塚（現在の新潟県長岡市飯塚）の明鏡寺で父井上宗鏡の次男として生まれた。弘化二（一八四五）年、七里は十一歳のときに得度し、安政元年（一八五四）年二十一歳のとき、豊前

下毛郡今津村（現在の大分県中津市今津）浄光寺の勸学月珠^{げつしゆ}について学ぶ。月珠が安政三（一八五六）年に亡くなる
と、七里は月珠門下であった教順寺の助教専正^{せんしょう}に師事する。その後、長久寺の田丸慶忍^{たまるきょうにん}（一八一六—一八八三）や、
豊後国玖珠郡戸畑村（現在の大分県玖珠郡玖珠町戸畑）満福寺の住職南溪のもとで学ぶ。元治元年より光西寺の専界^{せんかい}
司教の斡旋で筑前国博多下祇園町萬行寺に入寺し、慶応元（一八六五）年に住職となる。⁽²³⁾ 明治二六（一八九三）年に
病に伏し、明治三三（一九〇〇）年に没している。

七里が萬行寺の住職となった頃は、明治元（一八六八）年に発布された神仏分離令により廢仏毀釈運動がおこり、
全国の寺院が破却される情勢にあった。当時の萬行寺は「最もさびれ昔日の面影はなかった」様子だと伝えられてい
る。⁽²⁴⁾ 七里は、こうした状況の中で寺の再興を図り、さまざまな事業に携わっていく。たとえば、孤兒院の設立、数百
人規模の児童教化事業「教童講」の展開、⁽²⁵⁾ 坊守講の開設、また元寇記念碑建設の発起人の一人としても名を連ねてい
た。⁽²⁷⁾ 萬行寺では「甘露窟」と称される私塾が開設されている。毎月の常例法座は、七里が病床に伏す明治二六（一八
九三）年五十九歳のときまで一日も休むことなく続けられた。⁽²⁸⁾ 明治九（一八七六）年には「要藉会」⁽²⁹⁾ が創立される。
毎月十日と二十五日に会が開催されると、多いときには二百人ほど集ったといわれる。「要藉会」では遠近各地より
教化を願う人々が自らの領解を述べ、あるいは不審な点を七里にたずねて教えを受けるといことが行われていた。⁽³⁰⁾
このように、多くの門信徒たちが七里の教えを受けようと萬行寺を訪ねている。七里の言葉のいくつかは記録さ
れ、言行録として刊行されることになる。言行録として編纂・刊行されたものには、三原暁照編『七里恒順言行録』
（教学報知支社、一九〇〇年）、佐竹智應編『七里和上法話聞書』（顯道書院、一九〇一年）、小泉了諦編『七里恒順師
語録』（顯道書院、一九一〇年）、清水精一郎編『七里和上遺芳』（興教書院、一九二二年）、浜口恵璋編『七里和上言
行録』（興教書院、一九二二年）・『七里恒順法話集』（百華苑、一九五五年）、赤沼智善編『七里老師語録』（無我山
房、一九二二年）がある。鈴木は、一九二四年、一九二五年両論考において赤沼編『七里老師語録』から多数引用し

ているため、数ある七里語録のなかでも、本稿では同書を中心に扱うこととする。

七里は「和上の名声はその在世から滅後にかけて全国に鳴り響いたもので、宗門の人は誰知らぬ者がないと云ふ位」⁽³¹⁾と評されるほどの人物であった。七里の法話会には、全国各地から人々が詰めかけ、そのなかには才市がいたと伝えられている。⁽³²⁾

(3) 七里による才市への影響

郷里である石見から離れて博多へ移り、才市が船大工として生活するのは、明治一二（一八七九）年のことである。才市が博多へ移り住んだ経緯が以下のように伝えられている。

石見地方は山が多く、農耕地のある平野が少ないため、職を求めて大阪や北九州方面が出る若い人々が多かった。才市も職を求めて博多へ出稼ぎに行った人々の一人であった。博多の祇園町には萬行寺があり、住職であった七里はすでに学徳の高い僧侶として知られていた。博多では萬行寺へ行き、七里より教えを受けようと才市は父の西教から勧められたようである。⁽³³⁾

才市と七里の出会いには、才市が三十歳、七里が四十五歳のときであった。七里が主催する「要藉会」^{ようじやくかい}へ参加していた才市は、三十一歳のときに、「三十一まで なにが えろうな ことさるのやうな ちゑばかり ことさるのやうな はからひやめて 南無阿弥陀仏を いふばかり」という言葉を七里から直接貰い、⁽³⁴⁾「これは七里和上というえらいお坊さんに書いてもらったもの」だと才市は妻のセツに説明したといわれている。この「三十一まで」の言葉を受けた二年後、才市が三十三歳のとき、西本願寺で帰敬式を受け、法名「釈秀素」を授けられている。その二年後、才市が三十五歳のとき、浄土真宗にゆかりのある旧跡を巡っている。巡拝寺院数は百三十七か所、約三か月に渡って旧跡を尋ねている。⁽³⁵⁾才市が四十六歳のとき、才市の妻セツもまた西本願寺で帰敬式を受けている。⁽³⁶⁾才市にとって、こ

の時期に真宗信仰への態度の深まりがあったことは、七里からの影響とは無関係であるとはいえない。それでは、才市の詩には七里からの影響があることが確認できるのであろうか。以下では、才市の詩の特徴を挙げて、七里の『語録』との関わりを検討したい。

六十四歳の頃より綴られた才市の詩のほとんどは「なみあむだぶつ」で終わるものが多く、その特徴から「念仏詩」とも表現されることがある。才市の念仏詩からは、彼が絶えず念仏を口にしていたことが想像される。このことは、念仏が真宗において中心の行であることを考えると当然だといえる。そして、念仏に関して、七里の『語録』には「口称をして居れば、その中だけは妄語の罪は造られぬ」⁽³⁷⁾「口を念佛に寄附しなさい」⁽³⁸⁾とあり、この七里の言葉から、実際に念仏を口にするのを七里が勧めていたと推測できる。才市が梅田謙敬のことを善知識として敬慕していたことは先に述べたことであるが、梅田と同じくらいに才市によって取り上げられるのが蓮如上人である。才市の詩に「才市よいへ いませ(今)京をし太わだれか へあんらく(安樂寺)しのわ上三(和尚さん)であり ます(そう)をでわあるまへ れん仁(蓮如さん)よ三であります。そを(そ)でわあるまへ み太(弥陀)のじきせつ(直説) なむあみ太ぶであります⁽³⁹⁾ というのがある。才市は蓮如が門徒に宛てた手紙として知られる『御文章』を「ごぶん正さま」、蓮如を「れん仁よさま」として詩にたびたび記している。また浅原家の所屬寺である涅槃寺には、才市が日々読んだ『御文章』が保管されている⁽⁴⁰⁾。七里の『語録』には、「御開山」として浄土真宗の宗祖親鸞の教えが語られている。「御開山」が語られるのと同頻度で、蓮如による門徒への手紙である御文からも引用されていることがわかる⁽⁴¹⁾。これまでの研究では、蓮如や梅田については才市の詩に書き記されているために、彼らが才市にとって善知識であると理解されてきたが七里もまた才市にとって善知識であったことを本稿で指摘しておきたい。このように七里が才市に対して影響を与えた人物であったことをみてきた。以下では、鈴木による一九二〇年代に著された二つの論考を取り上げ、七里の語録を通して理解される他力信仰についてどのように述べられているのかを確認していく。

5、「『七里老師語録』を読む」と“Sayings of a Modern Tariki Mystic”

(1)「『七里老師語録』を読む」

『七里老師語録』を読む』は大正一三(一九二四)年四月から五回にわたって中外日報誌上で連載された。それは、大正二四(一九二五)年に中外出版社が刊行した『百醜千拙』に収録されている。⁽⁴²⁾『七里老師語録』は、赤沼智善によって編纂され、浩浩洞の流れを汲む無我山房より明治四五(一九一二)年一月に出版されたものである。『七里老師語録』の構成をみると、赤沼による「序」があり、赤沼の編纂によって一六六篇(一、称名怠らざれば信心愈々増上す)から「一六六、火吹達磨」までの七里の語録が収録されている。赤沼は「序」において『七里老師語録』が出版された経緯を以下のように伝えている。

赤沼は、七里の法話を聞いた七里の甥の子息⁽⁴³⁾より手記を借り受け、その手記から七里の言葉を抜き出して編纂したものが本書であると序文で述べている。⁽⁴⁴⁾出版当時、赤沼は大谷大学卒業後、清沢満之(一八六三—一九〇三)を中心に結成された私塾である浩浩洞の同人となり山辺習学とともに尚羊社という結社を立ち上げている。尚羊社は一般大衆への仏教伝道を志して立ち上げられた出版社である。この時期の赤沼は、出版活動を精力的に続け、⁽⁴⁵⁾そうしたなかで出版されたのがこの『七里老師語録』であった。

『七里老師語録』の他にも、無我三房から『語録』が出版されている。⁽⁴⁶⁾鈴木は、無我三房から出版された他の語録も読んでいたようであるが、そのなかでも赤沼編の『七里老師語録』に関心を寄せるのである。その理由を鈴木は以下のように述べている。

とに角、七里老師の『語録』(赤沼智善編)なるものを読んで見ると、如何にも其の人の有難さが偲ばれる。これほどに信仰が出来れば、異安心もあつたものでない、其の人の往生は疑ひない、人間の小競合はさもあればあれである。それから又自力も他力もないのである、禪宗も真宗も問題にならぬ、耶蘇も釈迦もあつたものでない。⁽⁴⁷⁾

鈴木は語録として残された七里の言葉を通して何をみるのであろうか。まず、七里の他力信仰においては「これほどに信仰が出来れば」「往生は疑ひない」と鈴木は分析している。そして、七里にみられる信仰においては、仏教宗派の違いや、さらには、仏教あるいはキリスト教の信仰対象といえる「神」や「釈迦」の違いも問題にはならない。つまり、鈴木によって理解される七里の真宗信仰とは、他力・自力、真宗・禪宗、「釈迦」や「神」といったカテゴリーに限定されない宗教経験として捉えられていたと考えられる。

序であるが、こんな語録風のもの議論よりも深く面白。又人を感化する点多大だと思ふ。真宗の宗祖には、消息類は沢山あるが、語録は少ないの知らん。近世のものでは無我山房出版のものを二、三見た外、寡聞のわしは知らぬ。ここに亦真宗の宗風が読めると云へぬだらうか。⁽⁴⁸⁾

鈴木は「真宗の宗風」を知るために、親鸞の著作やその関連の研究書ではなく「語録風のもの」を参考にしていたことがわかる。「語録風のもの」は、「人を感化する点多大」だと鈴木は考えていた。「人を感化する点多大」とはどういうことであるのか。たとえば赤沼編の語録は具体的な話も多く、また一つ一つの語録の分量は短く、真宗信仰の要点が簡潔に述べられることを特徴とする。だからこそ七里の言葉が多くの人々によって記録され、さらに語録と

して編纂されたのである。また、こうして七里が人々を感化・教化したことを鈴木は真宗信仰の事実として捉えていたと考えられる。⁽⁴⁹⁾

次に、鈴木が「『七里老師語録』を読む」において、宗教を説明することに対して以下のように述べている。

宗教にはどうしても文字言句で云ひ頭はし得ぬところがある。神秘は宗教の極処である。仏智不思議とも云ひ、本願不思議とも云ふ。皆是れ言詮不及であるからだ、理路不到であるからだ、信も悟も此から出る。併しこれには容易ならぬ工夫がある。⁽⁵⁰⁾

鈴木によれば、宗教は言葉では言い表せない。「神秘は宗教の極処」だと鈴木が述べるのは、「信と悟」の出どころが「言詮不及」「理路不到」であるという考えに起因している。一九二四年の論考で、鈴木は『七里老師語録』から2節を引用し、「真宗」は「神秘主義」だと述べている。

「聞とは信心をあらはすみのりなり。聞其名号と聞の字を置き給ふたは考ふることに非ず。考の字を置き給はず、きいたが信心ぞよと示し給ふ也。」⁽⁵²⁾（第二十四節）

「きくとは聞即信なり。考へ出すことに非ず。きいたままなり、思惟してから定めるぢやなし。……きいたままが心に浮かんだ信心なり。」⁽⁵³⁾（第五十三節）

と云ふこと、信心が直覚なること一分の疑を容れず、真宗も亦つまりは神秘主義である。此の点では他の宗教と何等の差別がない。他力の働きは自我の意識を容れぬ本願そのものでなくてはならぬ。⁽⁵⁴⁾

「聞其名号と聞の字を置き給ふたは考ふることに非ず」「きくとは聞即信なり」「考へ出すことに非ず」という七里の語録には、信心とは「考へ出す」ことから始まるのではなく、また「思惟して定める」のでもなく、「きいたまま」のものだといわれている。この七里の言葉に依拠し、鈴木は「信心が直覚」であること、つまり「考へ」という疑いをもつことがないという点で、真宗には神秘性がみられるという。七里のいう「考へ」は「自我の意識」である。つまり真宗信仰において他力がはたらくのは「自我の意識」を容れないところにおいてである。鈴木は、さらにこの翌年に、七里の語録の英語翻訳を試みるのである。

(20) “Sayings of a Modern Tariki Mystic”

『七里老師語録』を読む』を発表した翌年、*The Eastern Buddhist* において鈴木は“Sayings of a Modern Tariki Mystic”を発表している。英文によるこの論考は第一部と第二部から成る。第一部で扱われる中心的なテーマは「真宗信仰とは何か、そして、なぜそれ〔真宗信仰〕が『自力』に対しての『他力』と呼ばれるのか」ということである。鈴木は真宗信仰あるいは他力に関して解説するために、七里の語録、福田義導（一八〇五—一八八一）による訓令、ゲルハルト・テルステーゲン (Gerhard Tersteegen 一六九七—一七六九)⁽⁵⁶⁾ による説教等を引用している。一九二四年の論考と一九二五年の論考とを比較すると、使用言語や引用数の違いから後者の英文論考は明らかに分量が多い。このことから、鈴木が日本あるいは日本仏教に精通する文化圏の読者のみならず、少なくともキリスト教文化圏の読者の手に渡ることを想定し、さらに、できるだけ読者へ理解を促すように、この論考を執筆したと推測される。第二部では、赤沼編『七里老師語録』、小泉了諦編『七里恒順師語録』（顯道書院、一九一〇年）、浜口恵璋編『七里和上言行録』（興教書院、一九二二年）から三八の語録が抜粋され英語へ翻訳されている。⁽⁵⁷⁾鈴木は七里を博識高い学者であると認めながらも、他力信仰の経験者である点に注目するのである。

七里を支持する者は大勢いて、あらゆる階層の人々に対する七里の宗教的な影響は大きいものであった。……七里は偉大な学者であり、かつかなり多くの博識高い著作集を残している。しかし、ここでわれわれの関心を惹くのは、彼を真宗の博識高い信者の人だと一般的に位置づける専門用語で溢れる学問的な議論ではなく、彼の実際の信仰である。⁽⁵⁸⁾

さて、一九二五年の論考では、阿弥陀への「絶対的な信頼 an absolute reliance」あるいは「絶対的な確信 absolute confidence」という表現が目につく。これらと同じくらい、「救済 salvation」という語が用いられていることにも気づく。鈴木が「救済」という語を用いるのは、自力による救済が説明される文脈においてである。そして、鈴木が「絶対的な信頼」あるいは「絶対的な確信」という表現を通して、他力信仰における救いについて検討していたと考えられる。先において触れたように、この論考の冒頭で鈴木が提示する第一部の中心的なテーマは「真宗信仰が他力といわれるのはなぜか」ということであった。鈴木は、七里の語録を通して、阿弥陀への「絶対的な信頼」あるいは「絶対的な確信」と、真宗信仰の救いとしての他力によるはたらきをみようとしていたことがわかる。

他力の教説は救済の手段としての「自力」を拒否し、唯一必要なものである絶対的な信頼の感情を自然に養うのである。逆にいえば、あるいは信者を主眼としてみると、おそらく自我の考えを捨てて、浄土へ生まれる条件としての道徳的な完全さを何も問わない阿弥陀による無量の慈悲で意識を満たすことによつて、この感情は抱かれやすいのであろう。反省と自己批判による影響のないこの単純な信仰が、他力信者に唯一求められていることである。⁽⁵⁹⁾

鈴木は「念仏がただ一つの救済への方法だと十分に理解しているにもかかわらず、『私は今大丈夫か？もつとすべきことがあるのでは？』と考えて念仏をためらうが、これは全く正しくない」と、七里の言葉を引用する。一九二四年の論考で引用される七里の語録中にある「考へ」は「自我の意識」だと鈴木が解釈していると先述した。鈴木は第一部の末尾で「真宗の教えの要旨」として七里の語録から以下のように引用する。

考えることは聞くために必要ではない。信仰は聞くことでわかるのだ。ここに捕らえられるな。もし反省したり、信仰をもつかどうかを尋ねることがあれば阿弥陀に対して背中を向けていることになる。⁽⁶⁾

おわりに

一九二〇年代に書かれた二つの論考『七里老師語録』を読む」と“Sayings of a Modern Taiki Mystic”で、鈴木は七里の語録を引用し、真宗信仰における救いである他力のはたらきの解説を試みている。他力について解説する際、鈴木はとりわけ七里の語録から「聞其名号と聞の字を置き給ふたは考ふることに非ず」の「考ふること」に注目する。七里のいう「考へ」を、鈴木は「自我の意識」と解釈していた。鈴木によれば、「信心が直覚」であることに對して、「考へ」、つまり「自我の意識」を容れないところに真宗信仰における救いとなる他力がはたらくのである。

一九四〇年以降に展開される鈴木の妙好人研究では、妙好人の信仰の特徴として、他力による救いに対する疑いを持たないということが挙げられる。鈴木は才市を妙好人の最たる事例として取り上げている。鈴木が注目する妙好人の特徴、つまり、他力のはたらきに対して疑いをもたないということは、七里の「考ふることに非ず」に共通するといえる。ただし、鈴木が妙好人として七里を取り上げていないことには注意が必要である。才市と七里は影響関係に

あったと考えられるが、鈴木妙好人観から才市と七里を比較したとき、両者の相違点として際立つのは七里が学者の立場にあったということであろう。本稿では、鈴木が七里を妙好人として捉えていたのかどうかということについて考察するまでには至らなかった。この問題は、鈴木と七里の関係が先行研究においてほとんど言及されることがなかったことにも繋がると思われる。とはいえ、一九二〇年代における鈴木論考の検討を通して明らかとなったのは、鈴木は七里の語録をもとにして真宗信仰を理解しようとしていたということである。

参考文献

- 赤沼智善「一九二二」「七里老師語録」無我山房（『赤沼智善著作選集』第十卷収録、赤沼智善著作選集刊行会、二〇〇〇年）
金見倫吾「二〇二〇」「七里恒順の慈善観」『眞宗研究…眞宗連合學會研究紀要』第六四輯、眞宗連合學會、八九一—一〇二頁
菊藤明道「二〇一七」『鈴木大拙の妙好人研究』法藏館
桐田清秀「二〇〇五」『鈴木大拙研究基礎資料』財団法人松ヶ岡文庫
桐田清秀「二〇一三」『大谷大学時代の鈴木大拙』『花園大学文学部研究紀要』三号、花園大学文学部、一—二四頁
佐竹智應「一九〇二」『七里和上法話聞書』顯道書院
清水精一郎「一九二二」『七里和上遺芳』興教書院
新保 哲「一九九八」『七里和上における才市の影響』『印度學佛教學研究』第四七卷第一号、印度學佛教學会、二二八—二三二頁
末村正代「二〇一七」『鈴木大拙における妙好人研究の位置づけ』『宗教哲学研究』三四卷、宗務哲学会、七二—八四頁
末村正代「二〇一八」『鈴木大拙の名号観——遍から妙好人へ』『西田哲学会年報』一五卷、西田哲学会、一一〇—一二五頁
鈴木大拙「一九九九」『日本の靈性』鈴木大拙全集（増補新版）第八卷、岩波書店
鈴木大拙「二〇〇〇」『妙好人』鈴木大拙全集（増補新版）第十卷、岩波書店
鈴木大拙「二〇〇二」『百醜千拙』鈴木大拙全集（増補新版）第十七卷、岩波書店
鈴木大拙著、楠恭訳「一九五〇」『日本仏教の底を流れるもの』大谷出版社

- 鈴木大拙著、佐藤平訳 [一九八三] 『真宗入門』 春秋社、八四頁
- 高木雪雄 [一九九二] 『才市同行——才市の生涯と周縁の人々——』 永田文昌堂
- 田鍋隆男 [二〇一九] 『博多萬行寺七里恒順師の元寇記念碑建設運動』 『人間文化研究所年報』 筑紫女学園大学・短期大学部人間文化研究所、四五―六二頁
- 名和達宣 [二〇一八] 『山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』再考——「教行信証」の近代』 発掘を目指して——、『近現代「教行信証」研究検証プロジェクト研究紀要』、真宗大谷派親鸞仏教センター、五一―八六頁
- 名和達宣 [二〇二〇] 『西田幾多郎・鈴木大拙と真宗——生涯150年に際して』、『同朋』第七二巻第一二二号、真宗大谷派宗務所、二五―二七頁
- 蓮沼直應 [二〇二〇] 『鈴木大拙——その思想構造』 春秋社
- 浜口恵璋編 [一九四一] 『七里和上言行録』 興教書院
- 三原暁照 [一九〇〇] 『七里恒順師言行録』 教学報知支社
- 安井 猛 [二〇〇二] 『pro me』 の理解をめぐる滝沢とモルトマンの対話——宗教多元主義の基礎づけ』 『日本の神学』 二〇〇二 卷四一号、日本基督教学会、四〇頁
- 吉村貫練 [一九八〇] 『極楽への近道 七里恒順和上に聞くこの世の旅も安らかに』 探求社
- 吉村貫練 [一九八九] 『七里恒順』 『親鸞に出遭った人々①』 同朋社出版、一一―二二頁
- Blum, Mark L. [2008] “Standing Alone in the Faith of Non-Obedience: Suzuki Daisetsu and Pure Land Buddhism.” *The Eastern Buddhist*. The Eastern Buddhist Society. Vol. 39, No. 2, p. 56
- Dobbins, James C. [2011] “The Many Faces of Shinran: Images from D. T. Suzuki and The Eastern Buddhist.” *The Eastern Buddhist*. The Eastern Buddhist Society. Vol. 42, No. 2, pp. 1–24
- Dobbins, James C. [2014] “D. T. Suzuki and the Construction of Modern Buddhism.” 『仏教的伝統と人間の生——親鸞思想研究への視座』 法藏館、安富信哉博士古稀記念論集刊行会、七三―九七頁
- Suzuki, Daisetz T. [1925] “Sayings of a Modern Tanika Mystic.” *The Eastern Buddhist*. The Eastern Buddhist Society. Vol. 3, No. 2, pp. 93–116
- Suzuki, Daisetz T. [1949] *A Miscellany on the Shin teaching of Buddhism*. Shinshu Otamha Shumusho

註

- (1) 高木「一九九二」では「万行寺」と表記されるが、本稿では近年の研究(田鍋「二〇一九」、金見「二〇二〇」)に倣って「萬行寺」と表記する。ただし、高木「一九九二」からの引用に限っては、原文のままとする。
- (2) この英文論考は後に楠恭により「学僧の見た真宗」(『日本仏教の底に流れるもの』大谷出版、一九五〇年、二三九-一七三頁)として邦訳される。
- (3) この英文論考は後に楠恭により「仏教に於ける浄土教理の発達」(『日本仏教の底に流れるもの』大谷出版、一九五〇年、六一-一二八頁)として邦訳される。
- (4) 晩年の鈴木に接した佐藤は「矢鱈に『なむあみだぶつ』ばかりを書きつらねている妙好人浅原才市のノートを取り出して来て、自らの法悦を語られた」(佐藤平「大行——晩年の先生の仕事をお手伝いして——」『大法輪』、九月号、大法輪閣、一九六六年、一三六頁)と鈴木の様子を述懐している。
- (5) 新保「一九九八」
- (6) 末村は、鈴木 of 浄土教理解の深化をたどりながら一九二〇年代から一九四〇年代の時系列に沿って検討し鈴木 of 浄土系思想あるいは浄土教研究において、一九二〇年代は「浄土教の受容」の時期、一九三〇年代は禅と浄土思想がもたらす宗教経験の「心理学的考察」が進められた時期、一九四〇年代は「浄土思想理解の確立」の時期としている(末村「二〇一八」一二二頁)。
- (7) 「たとえは、一九二四年に、彼(鈴木)は英語で妙好人七里恒順(一八三五-一九〇〇)に関する「近代他力神秘家のごとく」を『イースタン・ブッディスト』に刊行している」。原文は以下の通りである。「For example, in 1924 he published "Sayings of a Modern Tārikī Mystic" in English about the myōkōnin Shichirī Gōjun 七里恒順 (1835-1900) in *The Eastern Buddhist*」(Blum [2008] p. 65)。
- (8) 大正十年五月七日発行「宗報」第二三五号、五月号の記事である。(『宗報』(十一)「宗報」等機関誌復刻版一九所収、一九九七年、真宗大谷派宗務所出版部、四七三頁)
- (9) 原文は「若念仏者。當知此人即是人中分陀利花」である(『大正新脩大藏經』十二、三四六b)。

- (10) 真宗聖教全書編纂所編「観経四帖疏」『真宗聖教全書』一三、大八木興文堂、一九七二年、五五八頁
- (11) 真宗聖教全書編纂所編「入出二門偈」『真宗聖教全書』二、大八木興文堂、一九七二年、四八四頁
- (12) 「一念多念文意」(同上、六〇八頁)や「唯信鈔文意」(同上、六五〇頁)においても、親鸞が「分陀利華」を用いていたことが確認できる。
- (13) 同上、六六〇頁
- (14) 菊藤「二〇一七」七二頁
- (15) 『鈴木大拙全集(増補新版)』第十卷、一三五頁
- (16) 同上、一三五頁
- (17) 同上、一二七頁
- (18) 菊藤「二〇一七」八〇頁
- (19) 同上、八一頁
- (20) 「生ける妙好人・浅原才市」は、鈴木が昭和二十三(一九四八)年に出版した『妙好人』の末尾にある「付録」および、昭和二十六(一九五二)年発刊の寺本著『一隅を照らすもの』(千代田女学園)と昭和二十七(一九五二)年発刊の寺本著『浅原才市翁を語る』にも収録される。
- (21) 鈴木が才市の詩と出会い、『日本の靈性』で紹介するに至った経緯が以下のように述べられている。「この本(『日本の靈性』)に引用された才市の歌の資料は、広島大学の、もうお亡くなりになりました藤秀環先生のお書きになった『大乘相應の地』という本がごいますが、この『大乘相應の地』の中にノート二冊分くらいの数の歌が載っております。この本を京都大学の西谷啓治先生がごらんになって、それを鈴木先生のところへお持ちになったんですね。先生はそれをごらんになって非常に心を動かされたんです。浅原才市の歌のことを初めてお書きになったのは『日本の靈性』です。ですから浅原才市のことは『日本の靈性』に最初に出て来たと、こう言っていると思います」(楠・金光「一九九二」二〇頁)
- (22) 菊藤「二〇一七」一三二頁
- (23) 浜口「一九四二」六一七頁
- (24) 浜口「一九四二」七頁

- (25) 「明治十三年頃、博多萬行寺の七里恒順師毎月七日に少年会を、毎月四日に少女会を開き、児童に対して真宗教義を平易に講話せられた」(神根愼生「佛教日曜學校」『宗教々育講座』第五冊収録、大東出版社、一九二七年、一九頁)
- (26) 田鍋「二〇一九」四六頁
- (27) 七里が行った社会公共事業に関して、田鍋「二〇一九」や金見「二〇二〇」にまとめられている。
- (28) 高木「一九九二」二一頁
- (29) 高木「一九九二」六〇頁
- (30) 高木「一九九二」二四頁
- (31) 高木「一九九二」二一―二三頁
- (32) 七里恒順と浅原才市の交流に関しては、高木「一九九二」新保「一九九八」等にまとめられている。
- (33) 高木「一九九二」二〇頁
- (34) 高木「一九九二」二五―二六頁、新保「一九九八」二二八頁
- (35) 高木「一九九二」三一頁
- (36) 菊藤「二〇一七」八〇頁
- (37) 赤沼「一九二二」五頁
- (38) 赤沼「一九二二」七頁、浜口「一九五五」一四〇頁
- (39) 引用中の「太」には、本文では濁点が付けられている。(鈴木大拙編『妙好人浅原才市集』春秋社一九七一年、二八頁)
- (40) 菊藤「二〇一七」八七頁
- (41) 新保「一九九八」二三〇頁
- (42) 『鈴木大拙全集(増補新版)』(以下『全集』と略称する)第十七卷、岩波書店、二〇〇一年、一九三―三二六頁
- (43) 赤沼「一九二二」三頁
- (44) 同上、三頁
- (45) 名和「二〇一八」六三頁
- (46) 播磨赤穂真宗大谷派の萬福寺の住職であった「二連院秀存」の語録を佐々木月樵が撰述した『秀存語録』(一九〇八年)等も無我山房から出版されている。

(47) 『全集』第十七巻、岩波書店、二六七頁

(48) 同上、二六七頁

(49) 昭和三（一九二八）年、鈴木は「真宗雜観」において、親鸞が著した『教行信証』を批判する一方で、『歎異抄』を評価している。それは、『歎異抄』が、「別に人のために説法しようともせず、又学匠仲間て哲学の議論をやるものでもない、唯円坊なら唯円坊が、平生先生から、折にふれて偶爾にその心持ちを表白せられたのを、その耳に留めておいて、異安心のものの出来たのを嘆きつつ、その一、二を書きつけた」ものだからである。（『全集』第三十一巻、岩波書店、三八五―三八七頁）

(50) 『全集』第十七巻、岩波書店、二〇〇一年、二七五頁

(51) 同上、二七五頁

(52) 赤沼「一九二二」一八一―一九頁

(53) 同上、四〇―四二頁

(54) 『全集』第十七巻、岩波書店、二〇〇一年、二七二―二七三頁

(55) 翻訳は、「学僧の見た真宗」（楠恭訳『日本仏教の底を流れるもの』大谷出版社、一九五〇年）を参照した。原文は以下の通りである。「Though somewhat repetitions, the above sums up what the Shinshu faith is, and why it is called "Other-power" in contradiction to "Self-power"」（『Sayings of a Modern Tariki Mystic: The Eastern Buddhist. The Eastern Buddhist Society. Vol. 3, No. 2, p. 95』）

(56) テルステージェンについては「ドイツの神秘家 the German mystic」（*Ibid.*, p. 98）と記されている。鈴木がここで言及しているテルステージェンの説教がどの著作からの引用であるのかは判然としない。テルステージェンは改革派出身の覚醒説教者、牧会者、著作家、讚美歌作者かつ神秘家であり、敬虔主義的な集會を指導した人物とある。安井「二〇二〇：四〇」

(57) 楠の翻訳によると「以下に七里和上言行録の中から他力信仰の精髓を表すものとして若干の言葉を引き出し読者の参考に供しよう」（一六二頁）とあり、鈴木による三十八語録の翻訳のうち三十二の語録に限定して楠は日本語訳を充てている。その理由として、鈴木が赤沼編と小泉編の語録から順不同に抜粋して翻訳していること、楠はとりわけ赤沼編だけを参照して日本語へ翻訳していることが考えられる。楠によって三十八の語録が全翻訳されなかったことは、すでに刊行されている日本語訳の問題として指摘しておく。

- (58) 原文は以下の通りである。[He had a large following, and his spiritual influence was great among all classes of people. . . . Shichiri was also a great scholar and left quite a few learned writings ; but what interests us here is his practical faith and not his scholarly discourses filled with technicalities, which generally marks those of the learned followers of the Shin sect.] (Ibid., p. 95)
- (59) 原文は以下の通りである。[As a Tariki doctrine denies the efficacy of “self-power” as a means of salvation, it naturally cultivates the feeling of absolute dependence as the one thing that is needed. Negatively, or from the devotee’s subjective point of view, this feeling may best be cherished by abandoning all thoughts of selfhood and filling his consciousness with the infinite love of Amida, who does not ask for moral perfection as the condition of rebirth in his Pure Land. The simple faith unadulterated by reflection or self-criticism is all that is demanded of a Tariki follower.] (Ibid., pp. 95-96)
- (60) 原文は以下の通りである。[Therefore says Kōjūn Shichiri : “Even when you understand that the Nembutsu is the only way to salvation, you often hesitate reflecting within yourselves, ‘Am I all right now? Is there something more to be done?’ This is not quite right.”] (Ibid., p. 96)。
- (61) 原文は以下の通りである。[No thinking is needed here. Faith is awakened by hearing. Don’t be caught here. If you reflect and being to ask yourself whether you have faith or not, you turn your back towards Amida.] (Ibid., p. 105)。この「は赤沼編『七里老師語録』からの引用である。原文は「今は胸の穿鑿〔詮索〕して考へ出すに非ず、聞くより起る信心なり。茲にひつかかるなよ。信心があるかないか穿鑿するは阿弥陀さまにうしろむきになるなり」(五九頁)であり、引用中の亀甲括弧は引用者による補足である。