

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

Title	近代日本における霊性論 : (3) 鈴木大拙の霊性
Author(s)	宮嶋, 正子
Citation	HABITUS , 28 : 98 - 125
Issue Date	2024-03-20
DOI	
Self DOI	10.15027/55070
URL	https://doi.org/10.15027/55070
Right	
Relation	



近代日本における靈性論：（３）鈴木大拙の靈性

宮 嶋 正 子

（広島大学大学院人間社会科学研究科博士課程後期）

はじめに

飛鳥（聖徳太子の時代）以来千数百年にわたる仏教を中核とした神儒仏集合は、日本の精神的伝統であった。その意味で明治維新期の神仏分離政策は、千数百年の伝統を破壊するものであった。神仏分離の第一の契機は、黒船一開国一明治維新一文明開化の過程に由来する。つまり、幕末の黒船来航に象徴される海外勢力の日本進出は、わが国に植民地化の危機を抱かせ、国難に対処する精神的エネルギーの結集原理として、国学一天皇制神道に求めた。そのため、新政府によって、従来、平和と調和の拠り所とされてきた神仏儒習合の思想が大きく揺らぎ、「神仏分離」政策とともに、天皇制神道が特別の地位を得て国教化されたのである。西洋の学問が優先されるなか、儒教道徳はかろうじて残されたものの、仏教の国家的重要性は大幅に格下げられた。わが国が仏教排除へと進むなか、第二次世界大戦の敗戦によって、戦後、連合軍総司令部の指導の下、政府及び文部省は、「教育基本法」を定め、公教育と宗教を完全に分離させた。公立学校へ通う大多数の日本の子どもたちは、学校で神儒仏といった日本の伝統的な精神性に触れることができなくなり、代わりに欧米的な個人主義的民主主義と物質科学に基づく合理主義が子どもたちの価値観に大きな影響を与えていくことになる。

このように日本は明治維新と敗戦という二段階を経て、近代的な理性・科学が社会に浸透し、いまや「神仏儒習合」の世界観が全面的に崩壊しつつあり、

本格的なニヒリズムが社会を脅かしつつあるとする見方もある¹⁾。ただ、こうした精神基盤の喪失と見られる現象が進む一方で、近代教育の弊害は、鋭敏な頭脳をもつ若者たちの苦悩を通して、再び自然な形で宗教との接触をもたらしていくことにもなる。本論文で取り上げる鈴木大拙(1870-1966:本名は貞太郎、大拙は居士号²⁾)もまた、そうした若者のひとりである。鈴木大拙(以下、大拙)は、西田幾多郎とともに石川県専門学校を経て第四高等中学校で学んだが、経済的な困窮の中でドロップアウトし、途中退学を経験している。しかし、幸運にも大拙は、当時、一般人にも門戸を開き始めた宗教(とりわけ禅宗)によって救われ、自己の能力をその後、最大限に発揮していく(当時、専門の僧侶にしか許されなかった寺院で修行することが可能になった)。近代という新たな時代になって、伝統的な仏教がどのように変化していかねばならないかを真剣に考えた人たち(今北洪川、洪獄老師)が大拙の師匠となり、鎌倉の円覚寺に参禅することが可能になった。大拙にとってそこが大きな出会いの場所となったのである。

その後の大拙は、日本仏教多難の時代に一貫して大乘仏教と禅仏教を西洋に知らしめ、ZEN ブームを巻き起こし、「靈性」という無分別智が重要であるというメッセージを発信し続けた。大拙の思想は、『鈴木大拙全集』(新版全40巻)として著わされている。なかでも、本論文が対象とする「靈性」に関する著作『日本的靈性』(大東出版社、1944)が公刊されたのは終戦前年のことであった。大拙は経験に裏打ちされたことだけを語り、「精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越している」³⁾といった。大拙によれば、超越するとは、否定の義ではなく、包含・変容することであって、「靈性を宗教意識と言ってよい。ただ宗教というと、普通一般には誤解を生じやすいのである」⁴⁾と語りながら、靈性の目覚めが、本当の意味での「宗教」の始まりであることを明らかにしようとする。つまり、大拙によって語られる「宗教」は特定の宗派を指すのではなく、あら

ゆる宗派、経典、神学や教学が生まれる以前のものなのである。この点をふまえて日本の「靈性」を考える際、大拙の独創的思想は欠くことのできないものといえる。大拙の 96 年の長い生涯に根本的な思想の変化はない。大拙の生涯と並行してかれの思想形成を辿り、一元的な「日本的靈性」の境地に近づいてみよう。

第一章 鈴木大拙の生涯と思想形成

大拙の生涯についての成書は複数ある。とりわけ、鈴木禅学成立までの半生を直弟子として聞き取り記した秋月龍民（1921-1999）の著作は、大拙の靈性的禅学を知る上で重要な位置をもつ。以下、秋月による著、『世界の禅者—鈴木大拙の生涯—』（岩波書店、1992）と橋本峰雄（哲学者：1924-1984）編集による『日本の名著 43 清沢満之 鈴木大拙』（中央公論社、1984）をもとに大拙の生涯と思想形成を描出する。

第一節 生誕から上京まで（1870-1891）

大拙は明治 3 年、石川県金沢市本多町に生まれた。かれの生家は曾祖父の時代から金沢で藩に仕える医者（幕府付家老本多家の侍医）であった。大拙の父である柔（初め了準、のちに柔と改めた）は蘭医の一人であり、金沢第一級の知識人であった。大拙は四男一女の末子⁵⁾で、父が 54 歳でなくなる（大拙満 6 歳のとき）までは比較的恵まれた家庭で育った。大拙の記憶によると「父親は儒者」であり、父の物の考え方は日常の行為を規制するという孔孟の道に基づいていた。また、父の蔵書の中には漢方医書の他に新しい蘭学に関する筆写本、福沢諭吉による著『世界国づくし』や『窮理問答』などの本があった。父は自分で書いた『修身十二字歌』等を読んで聞かせるほど子女の教育に熱心であった。

父・柔が亡くなった翌年に次兄・利太郎が 11 歳で早世した。大拙の母・増は

二人の死に強い精神的衝撃を受け深いうつ状態を呈したという。母はもともと北陸の「篤信の人」ではなかったが、癒しを求めて様々な宗教的行動をとるようになり、自然と大拙も母の行動に感化されていった。

大拙の家は臨濟宗で、父亡きのちの家庭には、母を中心に自然に、宗教的な雰囲気がつくられた。大拙が7、8歳の頃、「秘事法門」の洗礼を受ける⁶⁾ことになった。子どもの時の禅定の体験は大拙の心深くに棲みつき、東京帝国大学選科在学中に円覚寺参禅へと向かうことになった。東京大学選科に在学するまでの大拙の経歴はまことに紆余曲折したものである。以下に振りかえってみる。

明治8年(1875)、金沢の本多町に小学校が初めてでき、大拙はそこに入学した。西洋の教科書の日本語訳『小学読本』と古い漢学「四書・五経」の素読・暗記を行うなど伝統的儒教教育と先端的西洋教育が交わるなかで大拙は育った。

明治15年(1882)、大拙12歳のとき、石川県専門学校初等中学科に入学した。明治20年(1887)に初等中学科を卒業後、学制改革にともない改称された第四高等中学校に編入した。ところが、日本では近代的な学校制度が固定される以前だったので、伝統的江戸型教育と近代的なヨーロッパ型教育が激突する過渡期の教育状況にあって、大拙は親友の西田と同じく嫌気がさしていたし、家の経済的事情もあって、第四高等中学校を中退した。四高中退前後の時期に、禅寺の門を叩くことになった。その契機となったのは、宗教心のめざめであったと見られる。すなわち、「学校をやめたころから、なんとなく人生に疑いを抱き、草木は無心に生育し花を開いて自足しているのに、人の生活はなぜそのようなにならないのか。こんな考えがおこってきたのが、宗教に入る第一歩であった。……友人たちと議論し、宗教的な哲学的な人生の問題に、目覚めた」⁷⁾と。

明治22年(1889)、大拙19歳のとき、石川県珠洲郡飯田町の小学校に高等科の英語教師として勤務、翌明治23年には同県の美川小学校高等科訓導として勤務した。美川小学校訓導時代に、母・増が亡くなった。明治24年(1891)、

大拙 21 歳のとき、美川小学校訓導を依頼免官した。翌年 1 月に東京での勉学を志して上京し、東京専門学校（現 早稲田大学）に入学するも、半年ほどで通学をやめている。その後、大拙は明治 25 年から 28 年まで、東大選科生として在籍した。在籍中には、井上哲次郎の哲学・東洋哲学、元良勇次郎の心理学、中島力造の倫理学、外山正一の社会学、ルドヴィッヒ・ブッセの哲学等々を聴講した。東大選科生時代の後半から渡米までの 4、5 年は、ほとんど円覚寺に入りびたりとなっていた。この間の心境について、大拙は「なんでも坊さんのやることが、慕わしくてならなかった」⁸⁾と語っている。宗教心にめばえてからというもの、急速に宗教意識と求道心を高め、参禅へと向かったのである。

こうして大拙は常にさまざまな制度の外側にいながら、世界的な注目を浴びる思想家になった。大拙の生涯における思想形成に大きな影響を与えたのは、まず日本での参禅であり、次に 11 年間におよんだアメリカ時代にある。以下、第二節では鎌倉参禅から渡米までを振り返ってみよう。

第二節 鎌倉参禅から渡米まで（1891-1897）

明治 25 年(1892)、大拙 22 歳のとき、鎌倉円覚寺にて参禅を始めた。このときの洪川老師との出会いが大拙の生涯を決めたのである。大拙は洪川老師に「隻手音声」の公案をもらって参禅を始める。大拙は禅の印象を次のように述べている。「禅宗は元来が仏教の知性的方面を代表している。しかし、他のいわゆる知性的というのとだいぶ次元を異にしておるといふべきものがある」⁹⁾と。大拙にとって禅は終生大事で揺るぎないものとなった。大拙は明治 24 年に上京後、通っていた東京専門学校（現 早稲田大学）をやめて、東京帝大選科入学のために東京図書館にて独学で受験勉強を開始した。この間、冬休みにも円覚寺に通参するほど、禅に没頭し、「鎌倉が主、大学は従」という生活であった。

ところが、大拙が師と仰いでいた洪川老師が明治 25 年(1892)に遷化すると、

洪獄老師（僧名：釈宗演）が円覚寺の管長となり、大拙は洪獄老師（以下、宗演）の元で参禅することになった。大拙にとって宗演との出会いは、アメリカとの縁を紡ぐきっかけとなった。宗演（1860－1919）は日本に定着した大乘仏教にはどのような価値があるのか、それを世界から考えるという関心をもっていた。同じ時期、世界の側でもキリスト教以外の宗教に対する関心が大きく高まってきた。この高まりの中で明治 26 年（1892）、世界の各宗教・各宗派を代表する者たちがシカゴに集まり、万国宗教会議が開催された。19 世紀末は、進化論¹⁰⁾が欧米を席卷し、神学は大きな打撃を受けていた。この事態を背景に息づく多様な宗教¹¹⁾の意義を再認識すべく、この大会が開催されたのである。

日本からは宗演ほか 2 名の仏教徒が参加した。大拙が宗演の命によって英訳した演説草稿は一般の聴衆にはそれほど関心と呼ばなかった。しかし、新たな哲学の確立を目指していた一部の意識的な人にはきわめて深い印象を与えたのである。その印象の内容を安藤礼二（文芸評論家：1967－）の論考から引用しよう。

デカルトの「われ思うゆえにわれあり」(cogito ergo sum) から始まるヨーロッパ的な哲学、人間的なく私>から始まる哲学ではない、逆に人間的なく私>の否定から始まるような新たな哲学を求めていた。そこに人間的なく我>を否定する教えである仏教があらわれたのだ。¹²⁾

シカゴ万国宗教会議後、アジア思想に対する関心が深まるなか、宗演たちに直接コンタクトをとってきたのがポール・ケーラス Paul Carus（ドイツ観念論宗教哲学者、1852-1919）であった。ケーラスはドイツ出身者で、キリスト教的な超越する人格神ではなく、スピノザ的な自然に内在する非人格神、神即自然にして自然即神である領域から新たな哲学を創出しようとしていた。ケーラ

スはドイツからアメリカに移住していた実業家ヘゲラー Edward C. Hegeler (1835-1910) が設立した出版社オープン・コートを手伝っており、総合的哲学誌 *The Monist* (『一元論』) (Open Court, 1890) を創刊する。さらにケーラスは新しい哲学の基盤となる仏教を知るために、英語ができて仏教思想を哲学的に考えられる人物を紹介してほしい、と宗演に依頼した。そこで、宗演が推薦したのが大拙であった。このような経緯があつて、大拙という居士名¹³⁾が与えられた直後の明治 30 年 (1897)、大拙は 27 歳で渡米することになる。

第三節 アメリカ・ラサール時代 (1897-1908)

第二節でみたように、大拙は宗演の推挙を受け、ケーラス博士の助手としてアメリカに渡り、イリノイ州ラサールのオープン・コート社でケーラスの仏教研究に協力して働くことになる。ケーラスは東洋哲学を代表する仏教論(老荘思想)を英語に翻訳し、刊行したいと考えていたので、大拙に与えられた最初の仕事は『老子道德経』を英語に翻訳することであつた。翻訳には『漢英韻府』(A syllabic dictionary of the Chinese language) という中国語の音節辞書に依る英語訳という難事業であつた。この英訳註書は翌明治 31 年(1898)に *Lao-Tze's Tao Te Ching* (『評注英訳老子道德経』) として出版された。次にやはりケーラスの命により、『大乘起信論』を漢語から英語に翻訳する。この仕事が、大拙の生涯と思想を決定づけたのであり、そもそもの発端は、万国宗教会議に参加した大拙の師たちが、なによりも『大乘起信論』に注目していたからである。彼らは極東の列島に伝わった大乘仏教の教義の核心を語ったものとして『大乘起信論』を選んだのである。万国宗教会議に向けて作成したバイリンガル版のパンフレットには「靈性」という言葉が使われている。安藤礼二(文芸評論家：1967-)によれば、このパンフレットの内容は極東の大乘仏教の根幹に如来蔵思想が位置づけられるとし、以下のように紹介している。

「靈性」とは「心」Mind のことであり、「靈性」としての心に到達するためには、人間的な汚れを払い落とし、無我の境地を実現しなければならない。そのとき、心は大空のように広く、大海のように深く、さまざまなかたちが生まれてくる「空」となる。そのような状態の心、「空」としての心、「靈性」としての心に到達したものが覚りを得た者、ブッダであり、「如来」である¹⁴⁾。

大拙は『大乘起信論』（馬鳴菩薩 造）¹⁵⁾*Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana* (Chicago. The Open Court, 1900) を英訳出版した。その内容を簡潔に纏めるならば、『大乘起信論』では潜在的には如来蔵、それが顕在化すると法身になる、それこそが真如（宇宙の真理）であるというものである。大拙は真如を Suchness（大文字の「あるがまま」）と翻訳した。そもそも真如を Suchness と最初に翻訳したのは大拙であろうと推定されている¹⁶⁾。当時まだ南方の小乗仏教しか知らなかった世界の仏教学者たちを驚かせ、また批判も浴びた三身論の内容について、安藤の論考を引用する。「法身、報身、応身からなる三身論、如来のもつ三段階の身体論の展開である。如来蔵は潜在的なもので、それが顕在化するとすべての存在の根源である法身になる。法身は一であるとともに「空」（宇宙）で、無限の変化可能性を秘めており、具体的な個物が生まれる。つまり「空」が「無限」に変化する。その「無礙」のマトリクスから具体的な個物としての身体、有限の物質と有限の精神からなる応身があらわれる」¹⁷⁾というものである。

アメリカ滞在が終わりに近づいた明治 40 年（1907）、如来蔵思想を基盤として自身の思索を全面的に展開した大拙の処女著作 *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (London. Lusac, 1907) を英語で著述するという仕事を成し遂げた。日本語訳『大乘仏教概論』（岩波書店、2004）には、すべてのものが究極的存在

としての法身 dharmakāya」の顕現だ¹⁸⁾とする考え方（個々の存在を可能とするもの。存在の規範、出来事と思想を方向づけるもの。宇宙は法身そのものの顕現である）、法身において「智慧 jñāna」と「愛 karuṇā」とが一体だという主張¹⁹⁾（法身は知的精神であり、愛の心である。一切の衆生は法身により無量の慈悲心で抱擁される）、仏教は生の終焉を美化するニヒリスティックな思想ではなくむしろ生の肯定の思想である「涅槃 nirvāṇa」観²⁰⁾（ネガティブには煩惱の破壊、ポジティブには悲心・普遍的愛。原理の両面でみれば涅槃は主観的、法身は客観的。心理学的にみれば、菩提心（智慧の心の実現）、因果全般を「業 karman」と捉える²¹⁾（世界のあらゆる存在はいくつかの因（hetu）と縁（pratyana）の組み合わせから生じる。生じてきたものは同時に、将来、結果を生み出すための活動力になる。宇宙を形成する原理）等のユニークな論点が込められている。

このように読んでいくと、『大乘起信論』が大拙の『大乘仏教概論』の一つの大きな源泉であることは間違いない。『大乘仏教概論』の訳者である佐々木閑（仏教学者：1956-）は、『大乘仏教概論』の「法身」論について大拙の考えを次のように語っている。「本書で鈴木が語る大乘の基本構造は、真如あるいは法身とよばれる汎神論的絶対存在が宇宙を包含しており、それが慈悲と知恵を顕して現実世界の個々の衆生のなかで活動する。それは『大乘起信論』から導かれるものである」²²⁾と。

以上から見ると、大拙による主著『日本的靈性』の真の源泉が『大乘起信論』にあると考えられる。『大乘起信論』を英訳した後の大拙は、「止観（禪定と知恵）および念仏（浄土）が真に覚りを得る方法（技術 art）だ」という、その確信は一貫して揺がなかった。換言すれば、「禪と浄土教（大乘仏教）を人間の靈性的立場に立って究極においてつながる、いわば同にして異、異にして同」²³⁾と大拙は考えていた。かれは止観と念仏という二つの方法を『日本的靈性』の公刊によって近代日本によみがえらせたのだ。

第四節 学習院教授時代（1909-1921）

アメリカ滞在 11 年を経てイギリス、ヨーロッパを渡り、明治 42 年（1909）、大拙 40 歳のときに帰国した。帰国後、親友の西田幾多郎や山本良吉、藤岡作太郎らのすすめで学習院講師と東京帝国大学講師を兼ね、英語を教えた。翌明治 43 年（1910）には学習院教授となった。その後、大正 10 年（1921）までの 12 年間は学習院教授職にあった。明治 44 年（1911）、大拙 42 歳のとき、アメリカで禅仏教の研究を中心に親交を深めていた神智学徒ビアトリス・レーン（Beatrice Lane：1873—1973）を日本に迎え、「東洋思想または東洋感情とでもいべきものを、欧米各国民の間に宣布すること」²⁴⁾を生活目標に定めて結婚した。筆者が『HABITUS』（西日本応用倫理学研究会、2022）のなかで論じたように、ビアトリスは実に多彩な宗教的・靈性的運動に関心をもちつつ、20 世紀初頭までは「後発の仏教」とされていた大乘仏教に真理の教えを見出し、菩薩の慈悲と愛を実践した。守屋友江（国際学：1968—）は、大拙とビアトリスの選択について次のように語っている。

ビアトリスとの出会いは大拙の宗教経験に対する認識の深まりに大いに影響している。つまり、仏教かキリスト教かという「分別」を超えて、「最も内奥」にある宗教経験の普遍性を問う方向へと彼を突き動かしていったといえる²⁵⁾。

ビアトリスが大拙の仏教思想上のパートナーとなって大拙の著述を促進させた²⁶⁾ことは疑い得ない。大拙は学習院で 10 年間、英語教育と高等科寮長をつとめ、大拙独特の超俗的な雰囲気があつて学生からの信頼は厚かつた。大拙は学生にとって別格の先生であり、大拙の授業時間だけは、誰も騒がなかつた。当時の大拙は「維摩が眼鏡をかけているようだ」という風格があつた²⁷⁾、とい

う。

大拙は学習院教授時代、スウェーデンボルグ Swedenborg（神学者・思想家：1260-1327）についての書物を出版している²⁸⁾。大拙においては、スウェーデンボルグは事事物物があるがままにとらえながらも、同時にそれを超越的なものとして見た点で、禅に比較しうるものとして理解されている（禅の境地では「事事物物があるがままにとらえよ」と解釈する）。ゆえに禅の語り経験を神秘主義に分類する一方、「悟り」や「境涯」を神秘主義と区別するうえで、大拙独自の解釈によるスウェーデンボルグが有用であったのだ²⁹⁾。禅に関する著書は大正2年（1913）から大正5年（1916）にかけて『禅学の概要』、『禅の第一義』、『向上の鉄槌』、『禅の研究』、『禅の立場から』の5冊がある。

そして大谷大学教授就任後に「即非の論理」を提唱し、「鈴木禅学」ともいふべき思想を形成することになる³⁰⁾。アカデミアに入ってからの大拙に禅学研究を構築すべきという使命感が醸成されたのである。

第五節 大谷大学教授就任から終戦まで（1921-1945）

大正10年（1921）、大拙は大谷大学の教授として京都に赴任した。京都では、大学教授として恵まれた静かな学究生活を過ごした。この時代の大拙の著作活動は衰えを知らず、大谷大学内に The Eastern Buddhist Society（東方仏教徒協会）を設立し、英語仏教雑誌 *The Eastern Buddhist* を創刊、20年にわたって刊行を続けた（編集はピアトリスが担当した）。昭和2年（1927）、大拙57歳の時に、*Essays in Zen Buddhism* vol.1（『禅論文集第一』）を刊行、次いで昭和5年（1930）には *Studies in the Lankavatara Sutra*（『楞伽経の研究』）を刊行している。そして昭和8年からは毎年、禅に関する書を出した。本研究で取り上げる概念である「靈性」については、終戦前年の昭和19年（1944）、大拙74歳の時に、「靈性」に関する直接的論究の著書『日本的靈性』を刊行してい

る。その翌年、この『日本的靈性』の第五篇に「金剛經の禪」を加え、定式化した「即非の論理」を論述した。『日本的靈性』の中で、大拙は明確に「般若（智慧）の論理」として、「AはAだというのは、AはAでない、故にAはAである」という「即非の論理」を創唱したのである（第二章第四節で詳述する）。

『日本的靈性』以後では、天皇皇后兩陛下への講演記録をもとに寄稿した『仏教の大意』（法蔵館、1947）で靈性的世界観を著わした。また昭和38年、大拙90歳の時に『東洋的な見方』（春秋社、1963）を書き、衰えないエネルギッシュな筆力で不二法界の世界を描いた。

第一章で大拙の生涯と思想形成の概要を述べてきた。次に第二章では、大拙の禪的世界の結集であり、かれが日本的靈性なるものを日本宗教思想史の上に跡付けたいと願って執筆した『日本的靈性』をもとにして大拙の靈性論を描出していこう。

第二章 鈴木大拙による靈性論

河波 昌（僧名：定昌、1930-2016）は、大拙の『日本的靈性』（大東出版社、1944）を「日本思想史の展開において最大の出来事として取り上げられることができる」³¹⁾と評する。河波はそのあたりの事情を以下のように書いている。

徹底的に近代ヨーロッパの思想的影響下にあった明治期以降の日本近代は理性に偏重し、靈性的視点をほとんど欠落させていた。日本仏教史には豊かな靈性の展開があったが、近代仏教学は教義学、文献学などに終始し、靈性の靈性的地平をほとんど欠落させていた。靈性 Spirituality という言葉自体は、仏教的用語であるというよりは、むしろキリスト教的用語である。しかし大拙はこの仏教やキリスト教の分別を超えて、より広大かつ根源的な視点から、キリスト教に流れている靈性が同様に仏教の中にも活発にはたらいっているこ

とを看取していた。³²⁾

そもそも靈性自体は、キリスト教や仏教の分別を超えており、理性が人間にとって普遍的であるように、靈性もまた人間の理性（精神）の奥に潜み現存して働く普遍的なものである。仏教において、「草木国土悉有仏性」といわれるごとく、森羅万象ありとあらゆるものは「仏性」や「如来蔵」の用語に対応させることができる。しかし、大拙はそうした仏教用語でなく、靈性という言葉を用い、キリスト教圏を包含したグローバルな視点に立っていた大拙独自の立場がうかがえるのである。

加えて大拙の「日本的靈性」は日本の特殊性にもつながる傾きを持つかのように思われるが、東洋も西洋も神の前では一つという思想に違いない。大拙は「日本精神」が台頭した時代への迎合に対する時局的な強い抵抗の拠点として「靈性」を用いたのだ。しかし、大拙が強調する「日本的」の特殊性と「靈性」の普遍性との矛盾という大きな問題が生ずる。「靈性」は個人の宗教体験に関わるだけでなく、民族の問題にも関わってくる。これが「靈性」の普遍性と特殊性の問題である。この問題を大拙は『日本的靈性』のなかで、どのように解決しようとしたのか。そこで参考にしたいのが大拙の英語著作 *MYSTICISM: CHRISTIAN AND BUDDHISM* (Greenwood Press, 1957) である。本書は『日本的靈性』刊行の13年後のものである。邦訳『神秘主義 キリスト教と仏教』（岩波書店、2004）の「序」で次のように述べている。

マイスター・エックハルトの思想は禪や真宗の思想に限りなく近い。禪と真宗は表面的には異なっている。一方は自力宗であり、他方は他力宗である。しかし、何かしら共通したものがある。そこで、エックハルト、禪、真宗の三者を神秘主義の偉大なる流れに属しているものとして同類とみなすこともできよ

う。……著者の願いとすところは、本書が西洋の学徒に働きかけて、これら三者を是非、研究主題として取り上げてみたいという関心を喚起するに足るものであってほしいということである。³³⁾

上述の「序」のなかに大拙の「靈性」思想に対する考えが明確に示されている。つまり、靈性とは3つの神秘主義、すなわち「無」の神学を唱えたエックハルト Meister Eckhart(キリスト教神学者：1260-1328頃)の神秘主義、禅、浄土真宗によって成立しているという。加えて大拙はエックハルトの神秘主義と大乘仏教(とくに禅仏教)の思考法との親近性について次のように語っている。

エックハルトは桁外れなキリスト教徒であるが、かれの懐く神は絶対空なるところから出てくる。神の行為は常に絶対現在に為される。この絶対現在とは時を超えた今である。絶対現在において、「今」は相前後した時の流れという觀念に全く支配されない。仏教徒は、この時の流れや神の觀念について違和感を覚えるようなことはなく、仏教の空(sūnyatā)の教えの反映であると納得することだろう。³⁴⁾

大拙は生涯を通して「東方」(日本)の仏教のもつ可能性を模索し続けた。エックハルトの神秘主義の根幹にある空性に強く共感した。大拙が考える東方的な「空」(無)とは不在や絶滅や空きを意味するものではなく、あらゆる形の関係(主観・客観、生・死、神・世界、有・無、肯定・否定)を超越した絶対空である。換言すれば、「無限の可能性に満たされた零」、あるいは「無尽蔵の内容をもつ空虚」である³⁵⁾。エックハルトの神秘主義は大乘仏教のそれと強く共振するのである。エックハルトの「豊かで深い宗教的人格から現れ出た独自の体験の上にたって」³⁶⁾おり、かれの思想に大拙は感銘を受けていたのだ。そうした

エックハルト思想への深い共感と信頼によって、西欧に向けて仏教と禪を英語で発信する自信を得たのであろう。大拙による靈性論の底流には神秘主義があり、「靈性」を共時的構造、つまり超時間的実在として力動的に論じ、今日の時代に「靈性」の意義を伝えようとしている。

それでは主著『日本的靈性』をもとに大拙による靈性論を描出していこう。

第一節 「精神」と「靈性」

第一項 「精神」

大拙は日本的靈性を語る時、靈性と精神を峻別した。なぜ峻別する必要があるのかについて、大拙は次のように述べている。「靈性という言葉は余り使われないが、精神は殊に多く使われている。したがって精神という言葉の中に含まれている意味をはっきりさせると、自から靈性の義も明らかになる」³⁷⁾と。当時、日本人の精神性を表す概念としては、「日本精神」や「日本的精神」が多く使われていた。そのため、大拙は、自らの考える靈性（分別を超え普遍へと通じる深い精神性）を新たな概念として特徴づけるために、当時用いられた精神の意味を明らかにしようと考えたのである。

大拙による「精神」の概念は、明治初期には「精神一到何事不成」³⁸⁾という言葉に表れる。ここでの精神は強硬な意力を意味し、この言葉の場合、そのような精神の持ち主は何でもやりとげられるということの意味した。つまり、この場合の精神は、大拙によれば、注意力を意味し、意志の義に用いられる。しかし、一般に、「日本精神」や「日本的精神」という言葉には、注意力や意志力の意味は含まれていない。大拙は、原義を考えるため、孔子が編集したとされる春秋時代の歴史・思想書『春秋』（代表的な儒教の経典）の注釈書『春秋左氏伝』にある「心之精爽、是謂魂魄」³⁹⁾という記述を取り上げている。ここで示される精爽の精は神を意味する⁴⁰⁾。このことを受け大拙は、神は形に対し、物

に対するのであるから、神は心といってよい、魂魄－精神－心、いずれも異字同義の文字と見て差し支えないだろう、精神は心、魂、物の中核ということである⁴¹⁾、と結論づける。

さらに大拙は次のように解説を加える。精神の二字は多義を含むが、日本精神というときの精神は、理念または理想である。日本精神は倫理性をもつ。故に理想はいつも同義的根拠をもっていなければならない。また精神つまり、精神的というときは、物質的なるものと正反対（対蹠的）な立場にある。すなわち、二元的思想のないところに精神はいないといえる。精神は二元的思想・分別意識を基礎としている⁴²⁾、と。ここに精神という概念の特異性を見出せる。

第二項 「靈性」

第一項で述べた精神や心には包みきれないものを靈性に含ませたい、と大拙はいう。大拙によれば、私たちの世界は一つでなくて二つであり、また一つである。そして靈性は、「宗教意識といってよい」⁴³⁾と語る。ただ当時の日本人は宗教に対して寛容ではあったが、無宗教を標榜する人が少なくなく、宗教を前面に出すと誤解を生みやすかった。そのため、大拙が抱く深い宗教性を、靈性という概念で伝えようとしたものと思われる。大拙は、深い精神性が機能するには、靈性というべきはたらきが出てこなければならない、と考えている（傍点は筆者による）。靈性は物と区別された精神と異なり、無分別智であり、靈性の直覚力は精神の作用を超えた、より高次元のものである。精神の意志力は靈性に裏付けられて初めて自我を超越したものになる⁴⁴⁾という。

二分性の論理で二つのものが対峙（たとえば善・悪、生・死、有・無、運・不運、敵・味方など）する限り、矛盾・闘争・相剋・相殺・排他性は免れない。二分性の論理は常にそのような事態を引き起こす。そういう日常的な現象世界は感性と知性の客観的世界（個己の生活）である。多くの人はこの客観的世界が実在の世界であると思っている。したがって、靈性的世界は非実在で観念的・空

想の世界であると思うわけである。もう一つの考えに至るため、大拙は宗教的立場から見て、「この靈性的立場ほど実在性をもったものはない。人生の日々は矛盾で満ちている。その矛盾に気づきだす（現実の否定）と、それから離脱しようとして努力を進める。すると、今まで送ってきた生活が如何に不真実で無意味であったかということが次第に分かってくる。この靈性的世界は客観的世界と矛盾しながらも、映発するようにならねばならない」⁴⁵⁾、という。換言するならば、靈性とは形而上学的超越とつながる、いのちの根源的なはたらきである。私たちが暮らすこの世界（現象界）の奥に「靈性的世界」があり、そこからの促しに目覚めなければならない、ということである。

この靈性の考えは、大拙の禅の論理である「即非の論理」につながっていく。

第二節 靈性と宗教意識の目覚め

第一節で「精神」と「靈性」を論じ、両者の異なる点を理解できたであろう。第二節では「宗教意識」をとりあげるが、まずはその必要性について述べておこう。「精神」と「靈性」の関係を大拙は次のようにいう。「靈性は精神の奥に潜在しているはたらきで、これが個人的経験によって目覚めると精神の二元性は解消して、精神はその本体（自己の正体）の上において感覚し思惟し意志し行為することができる」⁴⁶⁾。大拙は、「宗教というものから見ると、人間の精神がその靈性を認得する経験である。宗教意識とは靈性の経験である」⁴⁷⁾と明言している。そうであるならば、精神の奥に潜在している靈性の覚醒を経験する機会に遭遇しなければならないし、機会に遭遇したときに内的準備が十分に備わっていなければならない。大拙によれば、宗教意識とは「靈性とでもいうべきはたらきが出てこないといけない、すなわち靈性に目覚めることによって初めて宗教がわかる」⁴⁸⁾のである。このとき「靈性を宗教意識といってよい」⁴⁹⁾という説が立てられる。換言すれば、日本人の宗教観が浅薄なので、大拙は宗教

意識の代わりに「靈性」という言葉を使ったのである。

では、靈性はどのように発動し、目覚めるのか、大拙は次のように語る。

靈性の動きは現世の事相に対しての深い反省から始まる。この反省は遂には因果の世界から離脱して永遠常住のものを攫みたいという願いに進む。業の重圧なるものを感じて、これから遁れたいとの願いに高まる。これが自分の力で出来ぬということになると、何が何であっても、それに頓着なしに、自分を業縁または因果の繫縛から離してくれる絶対の大悲者を求めることになる。⁵⁰⁾

つまり、靈性の動きとは人生の困難に立ち会い、苦しみ、因果の世界にあって永遠を求めずにはいられない生の衝動なのである。大拙の言うように「業縁、因果の繫縛」という重圧を感じなければ、靈性の存在に触れられない。一度何とかして大波に揺られないと靈性を自覚する機会に遭遇しない。大拙流の説明によれば、「自己否定の経験、たとえば体が病気になって命の危機を感じたとき、肉体の否定という経験をする。この否定で、肉体の实在に逢着する」⁵¹⁾のであり、さらに「絶対の大悲者」を希求するとき、内なる靈性が目覚める。ここに至って初めて、大拙の考える宗教意識が動き始めるのである。

第三節 日本的靈性

大拙は「靈性は精神の奥に潜在しているはたらき」⁵²⁾と要約した。加えて、「このはたらきに目覚めると精神の二元性は解消して、精神はその本体の感覺・思惟・意志・行為を実現する。こうした状態に達すると、さまざまな対立相剋の悶えは自然に融消し去る」⁵³⁾、という。

このように理解すると、靈性は普遍で一般であり、それを特殊化すると靈性とはいえなくなる。にもかかわらず、大拙が「日本的」というのはなぜなのか。

大拙によれば、「靈性の日本的なるものは、もっとも純粋な姿で、浄土系思想と禪である」⁵⁴⁾という。次の文章を引用し、さらに考察をすすめよう。

漢民族の靈性も欧州諸民族の靈性も日本民族の靈性も、靈性であるかぎり、かわったものであってはならぬ。しかしながら、靈性の目覚めから、それが精神活動の諸事象のうえに現れる様式には、各民族に相違するものがある。すなわち日本的靈性なるものが話され得るのである。⁵⁵⁾

大拙はこの日本的靈性を浄土系思想と禪に求めている。この両者は外来の宗教ゆえに、純粋な日本的な靈性ではないと考えられるが、「仏教の働きかけで、日本民族の間にほんとうの宗教意識が台頭して、その表現が仏教的形態を取っても、それは歴史的偶然で、日本的靈性そのものの真体は、この偶然なるものを突きとおして、その下に見いだされなければならぬ」⁵⁶⁾と主張する。そして、大拙は自らが依拠する禪は日本的靈性を実現していると見なしている。

大拙の主張をできるだけ噛み砕いていうと、禪は鎌倉時代の武士生活のまっただ中に根を下ろし、武士精神の奥底にあるものにつちかわれて芽生えた。日本武士の生活そのものから出たものである。日本の禪生活は日本的靈性の上に花開き、禪的表現は日本人の生活の諸方面に展開していったのである。大拙の場合、このように歴史的特殊というものを認めるとき、靈性に日本的なものがあるとってよいと考えたのである。

大拙は、日本的靈性の超個己の側面からも言及する。「禪的日本靈性は超個の人の方向に、もう一つの浄土的日本靈性は個己の方向に超個を見る。いずれの一人一人が超個の人にほかならないという自覚は、日本的靈性でのみ経験される」⁵⁷⁾、と大拙はいう。

日本的靈性のはたらきとは、無分別智といえるが、仏教の語彙でいえば、成

所作智（意的直覺）で、ここに日本的といひ得る靈性の特殊を認める⁵⁷⁾のである。靈性のはたらきには知的直覺（感性と情性）と意的直覺（意欲、行為）とがある。日本的靈性のはたらきは自然法爾（あるがままに仏の大悲に身を任せること）にして弥陀の光に一切を包むのである⁵⁸⁾。これを大拙は日本的靈性的直覺と名づけた。

第四節 即非の論理

大拙の「日本的靈性」は浄土系思想、真宗的な浄土に往生する「横超経験」と「弥陀の絶対他力的救済観」に発現している。ここでの横超とは真宗の説く絶対的他力の教えをいう。禅と浄土系思想の共通点について、大拙は「日本的靈性の情性方面に顕現したのが浄土系経験である。またその知性方面に出現したのが日本人生活の禅化である」⁵⁹⁾という。浄土系思想は情性的に展開し、絶対者の大悲が善悪を超越し、かつ分別を超越している。ここに日本的靈性の特質が明瞭に現れている。一方、禅は知性的で漢民族の実証的理性と南方インド思想に源をおいており、日本的靈性と接触して禅思想となった。以上のことより、浄土系思想と禅思想との共通点は、靈性的な直覺性にある。

靈性の発現は浄土よりも、そのことを知ることにある。よって、浄土教が教える「浄土」よりも、その絶対他力の「悟り」にこの教えの本質がある、と大拙はいう。絶対他力で超因果の世界において、業からの開放は「論理的にいえば、般若（高次の智慧）の即非観である。この即非の論理が大拙の説く禅的な靈性理論である。

それでは「即非の論理」の内実を考察してみよう。『日本的靈性』の「金剛經の禅」では、次のように定式化され、簡潔な説明がある。

AはAだというのは、AはAでない、故に、AはAである。

これは肯定が否定で、否定が肯定だということである。⁶⁰⁾

上述の「AはAならず（非AまたはA[′]なり）、故にAなり」という定式は、Aと非A（またはA[′]）を同定するものであり、それはいうなれば矛盾の肯定である。このことから、大拙は「即非の論理」の本質を矛盾の同一性として規定する⁶²⁾。ここで大拙の考えを引用してみよう。

これを般若哲学の論理でいうと、「即非」の論理—当今の弁証法である。「非」とは根本の矛盾をいう。「そうだ」と「そうでない」との対立をいう。…「即」とは此の絶対に相容れぬものが、そのままに同一性という場面に動いているとの義である。同一性というもの「即」が別にあって、それで相容れぬもの「非」を包むというのでない。「非」そのままに「即」、即ち絶対に相「非」すること、それが直ちに「即」なのである。「即」と「非」とはそのままで同一なのである。一方から他方へ移るということがないのだ。移るということがあれば、「即」も「非」もなくなる。「即非」の論理は成り立たない。それ故、この論理を成り立たすのは、普通にいう知的分別を棄てててしまはなくてはならない。⁶²⁾

大拙による「即非」の論理では、「即」とは同一性、「非」とは「根本の矛盾」を意味している。つまり、「非」の原理は矛盾という観点から世界を認識していくことである。同一性を意味する「即」とは矛盾するAとBがそのままで同一であるということの意味している。矛盾するということそれ自体が同一性を有しているという主張である。これは言語によって世界をとらえようとする分別の立場に立つ限り不可能な事態である。「即」は知性の認識対象ではなく、知性によって分別される以前の「無分別」の世界を直接につかむという宗教的な認識、「靈性的自覚」によって初めて自己同一的に把握することができるのである。

それゆえ、矛盾を原理として構成された言語的な現象世界すべてを「包む」無分別の立場は、分別によってではなく、靈性的に自覚されなくてはならないのである。普通の常識がまず否定され、その否定がまた否定されて、もとの肯定に戻る、廻りくどいことができるのは、人間にのみ靈性的生活が許されているからである。生死の問題、煩惱・涅槃の問題などは人間にだけあることから、人間の悲劇と喜劇があるのだ⁶³⁾。これは人間の特権だといってよく、はっきりと認めることによって、靈性的世界が開けていくのである。

おわりに

鈴木大拙は歴史的な日本仏教の「宗派性」を撥無（否定）しようとし、日本人の宗教経験のさまざまなタイプを究極的に一元化しようとした「靈性の人」であった⁶⁴⁾。靈性を生ける実在として語った大拙の靈性論は、かつて今も私たちに大きな影響を与え続けている。かれは靈性とは何かを理解させようとするだけでなく、個人固有の経験の向こうに靈性への窓があることを示そうとしている。大拙の靈性論にみる視座はたび重なる震災後の日本、さまざまな危機や社会不安に直面する日本と日本人にとってきわめて示唆的であり、日本的靈性がわれわれの行動原理となりうることを教えている。

註

- 1) 岡野守也「コスモロジーの創出」『仏教』no.45、法蔵館、1998年、72-75頁。
- 2) 居士とは、出家した僧侶ではなく在家のまま仏教に主体的にかかわる人のこと。
- 3) 鈴木大拙『日本的靈性』角川ソフィア文庫、2010年、31頁。
- 4) 同上3)、30頁。
- 5) 大拙の家庭である鈴木家が父・良準（本名・柔、号・天山）、母の名は増、大拙は四男一女（長女・柳、長男。元太郎、次男・亨太郎、三男・利太郎、四男・貞太郎）の末っ子

であった、

- 6) 浄土真宗の異端（異安心）とされる教えの中で秘密に伝授された教義。善鸞が父・親鸞から特別に教えを受けたとされる。大拙が子どもの時の経験によると、「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と何度も称えさせられ、先達のような男が膝をついてすわっている大拙の上半身を持って、前後に揺さぶる。そしてその運動を止めると、心理的变化が起こったという。三昧という“定”にはいったときに刺激を受けると、その刹那に一種の直覚がひらめく。それが悟りだ、と語っている。（『世界の禪者』17-18頁）
- 7) 秋月龍民『世界の禪者』岩波書店、1992年、54頁。
- 8) 同上、48頁。
- 9) 同上、67頁。
- 10) 生物学では、最新の科学として進化論が注目されていた。18世紀にフランスのビュフォンやラマルク、19世紀にダーウィンやウォレスらによって説かれた。多種の生物が共通の生物を基盤として長い年月をかけて分岐してきたと考える思想。釈宗演の講演では、当時の進化論とは別の方向性から「森羅万象あらゆるものは一つに結ばれ合っており、根源的な「もの」から分化し、変化したものにすぎない」というビジョンが提示された。そうしたビジョンは、森羅万象あらゆるものへと転生するという仏教的（インド的）な輪廻転生の考えと親和性をもった主題を展開した。（安藤礼二「いま大拙を読み直すために」『現代思想』2020年、12頁）
- 11) ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教、ゾロアスター教、道教、儒教、神道、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の10種の宗教代表者が集まった。釈宗演たちの講演に関心を抱く人はあまりおらず、大きな喝采を浴びたのはヒンドゥー教代表者のヨーガという身体技法にして瞑想技法であった。ヨーガの極致においては、自分自身の内側（自我のさらに奥）にある真の自我（アートマン）に到達したとき、世界のもつ唯一の真実（ブラフマン）があらわれる、森羅万象あらゆるものは不二一元という地平から考えることが可能であると説き、新大陸アメリカに紹介し、大きな喝采を浴びた。

- 12) 安藤礼二「いま大拙を読み直すために」『現代思想』青土社、2020年、11頁。
- 13) 「大拙」という号は、『碧巖録』の「大巧は拙なるに似たり」という禅語からとられたという。わずか25歳で「見性体験」を得た大拙にとって、「大巧」は自負心の現れであり、自分を「拙」とへりくだらなくてはならぬもどかしさの表明であった。(橋本峰雄『清沢満之 鈴木大拙』、32頁。)
- 14) 前掲書 12)、13頁。
- 15) 前掲書 12)、17頁。『大乘起信論』の文献として漢訳二本が知られている。一つは馬鳴菩薩造論の漢訳である眞諦訳 (Paramatatha:499-569) であり、もう一つは馬鳴造・実叉難陀訳 (Siksananda:652-710) の二本である。前者を「旧訳」、後者を「新訳」とされているが、「中国撰述」と「印度撰述」に分かれた。日本の仏教学会では約百年のあいだ研究がなされていたが、最近になってから大竹晋によって「中国北朝人撰述」説が公式に発表された。
- 16) 前掲書 12)、17頁。
- 17) 前掲書 12)、16頁。
- 18) 鈴木大拙著 佐々木閑訳『大乘仏教概論』岩波書店、2016、62-66頁。
- 19) 同上、251-253頁。
- 20) 同上、66-68頁。
- 21) 同上、47-48頁。
- 22) 同上、455頁。
- 23) 古田紹欽『鈴木大拙 その人とその思想』春秋社、1993年、49-50頁。
- 24) 守屋友江「ビアトリスと大拙の選択」『現代思想』第48巻第15号、青土社、2020年、158頁、155頁。
- 25) 同上、161頁。
- 26) 上田閑照「三人の女性と鈴木大拙 (第1回鈴木ビアトリス夫人)」『図書』、1999年、604頁。

- 27) 秋月龍民『世界の禪者』216-217頁。維摩とは、在家者でありながら、空思想を實踐する理想的菩薩をいう。
- 28) 吉永進一「学問・経験・スウェーデンボルグ」『現代思想』青土社、2020年、188-190頁。大拙が渡米前あるいは渡米中に、スウェーデンボルグについて知っていた可能性はある。大拙の渡米中にイギリスのスウェーデンボルグ協会の資金で行われ、大拙が翻訳した。翻訳出版は1910年から1915年の間に集中し、その後も長きにわたって大拙の文章にはスウェーデンボルグの名が登場する。最初の翻訳は『天界と地獄』。
- 29) 同上、189-190頁。
- 30) 秋月龍民『世界の禪者』岩波書店、1992年、240頁。
- 31) 河波昌「『日本的靈性』について」『形相と空』2003年、137頁。
- 32) 同上、137頁。
- 33) 鈴木大拙著 坂東性純・清水守拙訳『神秘主義』岩波書店、2020年、3頁。
- 34) 同上、12頁。エックハルトは「無」について「真に無限である神とは人間から無限に遠いと同時に無限に近い。人間を遙かに超越していて、人間に親しく内在している。形あるものが死に絶えた無の場所に、無そのものとなった神が顕現してくる」という。
- 35) 同上、353頁。サンスクリット語 śūnyatā はもともと零(0)を意味する。
- 36) 同上、12頁。
- 38) 鈴木大拙『日本的靈性』角川ソフィア文庫、2010年、24頁。
- 39) 同上、25頁。『春秋左氏伝』は通称『左伝』という。『春秋』の注釈書の一つ。『春秋公羊伝』、『春秋穀梁伝』とともに春秋三伝といわれる。
- 40) 同上、25頁。
- 41) 同上、25頁。
- 42) 同上、26頁。
- 43) 同上、29頁。
- 44) 同上、30頁。

- 45) 同上、30 頁。
- 46) 同上、30 頁。
- 47) 同上、33 頁。
- 48) 同上、31 頁。
- 49) 同上、30 頁。
- 50) 同上、106 頁。
- 51) 同上、107 頁。
- 52) 同上、33 頁。
- 53) 同上、30 頁。
- 54) 同上、34 頁。
- 55) 同上、34 頁。
- 56) 同上、109 頁。直覚とは、認識に関して経験や思索に基づくのではなく、直感により本質をとらえる立場。
- 57) 同上、109 頁。
- 58) 同上、141 頁。
- 59) 同上、142-143 頁。
- 60) 同上、327 頁。
- 61) 蓮沼直應『鈴木大拙—その思想構造』春秋社、2020 年、272 頁。
- 62) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第 13 卷、274-275 頁。初出 1941 年。
- 63) 前掲書 38)、330-331 頁。
- 64) 橋本峰雄『日本の名著 43 清沢満之 鈴木大拙』中央公論社、1984 年、37 頁。

Spirituality in Modern Japan : (3) Daisetz Suzuki's Spirituality

Masako Miyajima

Graduate School of Humanities and Social Sciences

(Doctor's Degree Program)

Hiroshima University

Daisetz Teitaro Suzuki(1870–1966) was a well-known figure associated with the introduction of Buddhism, including Zen, to the West. He arrived in the US at the age of 27 on the recommendation of Zen Old Master Shaku Sōen, engaging in editing work with Paul Carus at the Open Court.

The first work he did was translating *Taō Te Ching* by Lao Tzu into English, and then he devoted himself to express Zen Buddhism to the West.

His book, *Japanese-Spirituality*, in which he discussed the differences between “reisei” and “seishin” was published in 1944. In the preface to *Japanese-Spirituality* disclosed that the latter implies a political duality that divides spirit and material, whereas the former is a nondualistic, religious consciousness or intuition. Intuitive reisei, in his opinion, does not separate material from seishin; hence, the former is more inclusive and acts as the foundation of our innermost consciousness.

In ordinary daily life, most of us vaguely assume that there is a world of sense and intellect and a world of spirit. From a genuinely religious viewpoint, the world of sense is an intellectual or conceptual reconstruction of what is immediately revealed to the spirit. In that sense, the spiritual world, not the

sensual world, is more real. Alternatively, the spiritual world corresponds to a world of non-distinction and non-discrimination. With this in mind, our search for truth eventually leads us to the spiritual world.

Suzuki made a clear statement on the logic of Soku-hi, that is, “Soku” means identity (oneness) and “hi” means the fundamental contradiction.