

新井奥邃の神学思想における「靈的」概念 ——鈴木大拙の「靈性」との対比——

那須 理香

I. はじめに

新井奥邃（1846-1922）は幕末から大正にかけて、自己の信仰に忠実に生きた宗教者であった。儒学を修めた上でアメリカに渡り、スウェーデンボルグ思想の影響を受けたトーマス・レイク・ハリス（1823-1906）のコミュニティで自給自足の生活を送り、神学的思索を深めたようである。その間にキリスト教を基盤とした独自の宗教観を形成、帰国後は少数の弟子に教えながら説教と著述を中心とした信仰生活を送った人物である。

新井は足尾銅山鉍毒事件で知られる田中正造の晩年の師であったことなどから注目され、研究され始めている。⁽¹⁾ その宗教性は「靈性論」として鈴木大拙の「靈性」概念と対比されるべきものと受けとめる研究者も出ている。若松英輔は次のように新井奥邃を評価している。

奥邃は、近代日本における極めて独創的な思想家だが同時に、もっとも高次な意味において伝統的な世界にも生きた哲学者だった。どこまでも自己の内心の出来事に忠実でありながら同時に、普遍的な宗教性、すなわち靈性の世界に開かれている人物でもあった。靈性論における奥邃の態度は、スウェーデンボリとの関係、あるいは鈴木大拙との対比においてさらに論及すべき問題が残されている。⁽²⁾

新井の神学は、スウェーデンボルグ思想の影響をうけつつも儒学を代表とする東洋思想をバックボーンとした独自の宗教性を追究し、靈的内面を深化させること

をめざしたものである。それは鈴木大拙の「靈性」概念に共通する宗教性を持っていると考えられる。

禅の立場から「靈性」を提唱する鈴木大拙の宗教概念を探る上で、キリスト教を基盤とした新井の思想における「靈的」宗教概念と比較することは、有効な研究方法であろう。また両者の靈性的宗教観の共通点は、宗教的普遍性の現われと捉えることもできる。このような立場から新井の「靈的」思想を明らかにすることがこの研究の目的である。

本稿では、まず新井奥邃の人物と宗教観を見たうえで、新井の「靈的」概念がどのようなものであったかを考察する。そして鈴木大拙の『日本的靈性』における「靈性」概念と対比し、スウェーデンボルグ神学を媒介として両者の「靈性」の共通点と相違点を捉える。

新井の神学のうち「儒基一如」⁽³⁾と呼ばれる儒学とキリスト教神学の融合がどのようなものであるかを探ることも、独創的な神学思想を構築した新井の「靈性」観を明らかにするうえで重要だと思われる。これについては小野寺功が「儒教的至誠」と「福音的靈性」が結びついたものであるとし、キリスト教が日本に定着する上で重要な役割を果たすものと論じている。⁽⁴⁾ 新井の神学思想の独創性と普遍性についても考察してみたい。

II. 新井奥邃：人物と宗教観

1. 略歴

新井奥邃の略歴は以下の通りである。⁽⁵⁾

| | | |
|------------|-----|----------------------------------|
| 1846年（弘化3） | 0歳 | 仙台藩士（元呉服商）の次男として仙台本櫓町に生まれる |
| 1852年（嘉永5） | 6歳 | 藩校養賢堂に入学 |
| 1866年（慶応2） | 20歳 | 江戸遊学一昌平黌に入学するも学風が合わず、安井息軒の三計塾に移る |

| | | | |
|------------------|-----|-----|---|
| 1868年（慶応4 / 明治元） | 3月 | 22歳 | 帰藩 |
| | 5月 | | 軍務局議事に任命さる |
| | 9月 | | 脱藩、函館へ |
| 1870年（明治3） | 11月 | 24歳 | 森有礼の紹介で米国行き決定 仙台藩脱藩の赦免 |
| 1871年（明治4） | 3月 | 25歳 | 森に伴われトマス・レイク・ハリスの「新生同胞教団」（ニューヨーク州プロクトン）のコロニーに入る |
| 1875年（明治8） | 2月 | 29歳 | ハリスとともにカリフォルニア州サンタ・ローザに移る |
| 1896年（明治29） | | 51歳 | <i>Inward Prayer and Fragments</i> （『新井奥邃著作集』第一巻1-1、横浜：春風社、2002年、工藤直太郎訳「内観祈禱書と断章録」『内観祈禱録・奥邃先生の面影』東京：青山館、1984年）を刊行 |
| 1897年（明治30） | | 52歳 | <i>Second Book of Fragments</i> （『著作集』第一巻1-2、和訳「断章録第二」同上）刊行 |
| 1899年（明治32） | 8月 | 53歳 | 帰国 |
| 1900年（明治33） | | 54歳 | 手稿本『奥邃小言』（『著作集』第一巻1-3） |
| 1902年（明治35） | 3月 | 56歳 | 小関太平治編『読者読』（『著作集』第一巻1-4）政教社より刊行 |
| 1904年（明治37） | 3月 | 58歳 | 巢鴨町の「謙和舎」に移る |
| 1906年（明治39） | 1月 | 60歳 | 刊本『奥邃語録』刊行（『著作集』第二巻2-3） |
| | 11月 | | 『奥邃語録 謙』刊行（『著作集』第二巻2-4）以後1911年10月まで24頁の『奥邃語録』をほぼ毎月刊行 |

1921年（大正10） 75歳 血管硬化症亢進、寝たきりとなる
 1922年（大正11） 6月16日 76歳 逝去

新井奥遼の生涯は大きく三期に分けられる。25歳で渡米するまで儒学を修めた時期、その後53歳で帰国するまでハリスの「新生同胞教団」で信仰生活を送った時期、そして帰国後学寮「謙和舎」^{けんわしや}で弟子たちとの共同生活のなかで「新しいキリストの道」⁽⁶⁾を追究した時期である。

新井は幕末弘化三年（1846）、元商人の仙台藩士の二男として仙台本櫓町に生まれ、6歳から藩校の養賢堂に入学、学頭の大槻磐溪（1801-1878）⁽⁷⁾らから孔孟思想と朱子学を学んだ。優秀であったため20歳の時に江戸遊学を命じられ、昌平黉に入学したが学風に満たされず、安井息軒の三計塾に移った。⁽⁸⁾これは、新井が青年期から自己の学問的姿勢や内的欲求に忠実な態度を貫く資質を持っていたことがうかがえる出来事である。

慶応4年 / 明治元年（1868）22歳で帰藩、軍務局議事に任命されるが、仙台藩が降伏すると脱藩して徹底抗戦を目指す榎本武揚のいる函館へ向かった。函館でロシア正教のニコライ神父に出会い、漢訳聖書によってキリスト教教理を学ぶ。キリスト教に魅了された新井は次のようにその感動を現わしている。

その道たるや、その高尚なること儒・仏両教の比にあらず、かつそれこの道たる、貴賤上下の別なく、これを解得するを得べきの正道なり。予（自分は）いよいよこれを聞きほとんどその教義に服せり。⁽⁹⁾

初めてキリスト教に接した新井は、それまで親しんでいた倫理規範としての儒教や葬式儀礼と化していた仏教に比べて「高尚」な教理を持ち、身分や貴賤の差別を認めない信仰に非常な魅力を感じ、自分の「正道」であると認めるようになった。新井のキリスト教との出会いは神秘主義的な傾向が強いロシア正教であった。⁽¹⁰⁾ここにキリスト教による新井の初めての「霊的触発」があったということ

ができる。⁽¹¹⁾

その後仙台に戻っていた新井は森有礼の招きに応じて上京、森が渡米した折に心酔した宗教家トーマス・レイク・ハリスの「新生同胞教団」に参加するために、明治4年（1871）25歳でニューヨーク州ブロクトンに渡った。「新生同胞教団」はスウェーデンボルグ主義やユートピア的社會主義⁽¹²⁾、ハリス自身の心靈主義的傾向を併せ持つ教団で、農業を主とした労働奉仕から各個人の「新生」⁽¹³⁾を目指して共同生活を送る組織であった。新井晩年の弟子工藤直太郎によると、ハリスの教団で新井は「昼は耕作に、夜は思索と祈祷に捧げ、信仰を内に掘り下げて行った」とのことである。⁽¹⁴⁾ また別の資料から、新井がハリスの著作や出版物の校正・印刷など教団の教義面での仕事を担当していたという報告もある。⁽¹⁵⁾

しかし現世利益的要素の強いハリスのキリスト教布教活動を嫌った新井は、ハリスの社会活動には参加せず、「ひたすらに自己を内部より改造せんとする慎独による救いの祈り」としての「内省的祈祷」に打ち込んだと工藤はとらえている。この祈祷集が後に *Inward Prayer*（1896）としてまとめられ刊行されたものである。⁽¹⁶⁾

前述工藤の説明中の「慎独」とは儒教経書、四書の『大学』による語で、明末陸王門の学者劉念台によって「我欲、私意を消尽して、無我となり、万物一体の生氣が生ずる。私我を万物一体の本源に帰寂して、主静を保つこと」としてまとめられた儒教の修養の方法のことである。⁽¹⁷⁾ 新井は青年期の儒学修学の際に、この「慎独」を自己の信仰的姿勢として身に着けたと思われる。工藤は、新井の信仰の基礎が「慎独」による「無我と無欲」であるととらえている。⁽¹⁸⁾ 新井がロシア正教やハリスの教団で出会ったキリスト教を受け入れつつも、基礎となった信仰の姿勢が儒学の「慎独」であったことは、新井の宗教観を考える上で興味深いことである。儒学によって初めて形成された新井のアイデンティティーは、キリスト教教理によっても大きく変革されることがなかった。「慎独」はまた仏教の坐禅による修養と同様のものであると考えられる。坐禅は「ひたすらに心を安定し、集中して真理の観得に努める」修行である。⁽¹⁹⁾ 儒学を基礎とする新井奥達の

靈的宗教観は、禪から発した鈴木大拙の「靈性」思想と、東洋的思想宗教という基盤を通して共通の靈的信仰の要素を持っていたとすることができる。両者ともに、自己の内面に集中することによって心の乱れを取り除き、無我の境地に達することを旨とする宗教観を持っていたのである。

渡米後28年間ハリスの教団にいる間に新井はスウェーデンボルグ思想と出会い、その神秘主義的キリスト教神学を修得したようである。ハリスは「靈界のスウェーデンボルグから直接教えを受けた」という靈能者アンドリュー・ジャクソン・デービス（1826-1910）の影響でスウェーデンボルグの著作を読破、書齋には多数のスウェーデンボルグ思想の蔵書があったという。そして新井はそれらに目を通し、スウェーデンボルグ神学に魅了されたと思われる。⁽²⁰⁾ スウェーデンボルグ神学の研究者である瀬上正仁は、「概して難解な用語や文体によって示されている新井奥邃の思想」を理解するためには、スウェーデンボルグ神学を掘りどころとすることが必要であると考えている。「スウェーデンボルグ思想が奥邃の思想の一部となっているというよりも、むしろその原点あるいは骨格部分として存在する印象をつよくもつ」とのことである。⁽²¹⁾ 新井の神学思想におけるスウェーデンボルグ神学の影響については、この章で後に考察する。

明治32年（1899）53歳の時に、新井は「二枚の着をもたず」⁽²²⁾「鞆一つ、洋傘一本を携えて」⁽²³⁾ 帰国、持ち帰った書籍は自身の著作 *Inward Prayer and Fragments*（1896）、*Second Book of Fragments*（1897）のみであったという。物質主義を極度に嫌い、自身の著述や肖像が残ることさえも良しとしなかった新井の人物については、帰国後に起こした塾の「謙和舎」と一般向け「講壇」の「大和会」のメンバー、そしてその教えを聞いた少数のキリスト教関係者にしか知られることがなかった。⁽²⁴⁾ 『新井奥邃著作集』は、謙和舎や大和会で配られたパンフレットなどを弟子の永島忠重が編んだ『奥邃広録』をもとにまとめられたものであるという。⁽²⁵⁾

帰国後4年経って横浜の篤志家、平沼延次郎の支援で巣鴨に寄宿舎「謙和舎」が完成、数人の書生たちと共同生活をしながら信仰を深め、実践していった。この学舎の名前の由来は「儒教の『謙和』の二字」であるとともに、「コリント後

書」の「謙」と「和」の信仰に基づいて名付けられたという。これも新井の儒教とキリスト教の信仰の融和がみてとれる一例である。⁽²⁶⁾

「謙和舎」で新井は朱子の『大学或問』の抄訳を『同志家訓』としてまとめ、弟子たちに講義をしていた。当時の知識層の常識であった漢文の知識を身に着けるとともに、倫理規範としての儒学の教養を体得するという教育的意図があったという。

二三の少子初等漢文を学ばんと請ふ、乃ち為めに朱子大学或問中日常の工夫に切実なる者数条を抄出して以て授く。……朱学は支離に亘るとの譏あるも、而れども亦实用の却て多く其書に存する有り。其心に於て正を期して詐なきを見る。漢籍多しと雖も其純粹にして涵養の素となる者実に鮮し。此書を採る所以なり。⁽²⁷⁾

新井は朱子『大学或問』が、日常生活の規範となる実用的な教えを正しく記しているとして高く評価し、これを教書として用いるとしている。帰国後の新井はキリスト教信仰を忠実に守り実践することを自身に課していたが、同時に弟子たちには儒学の基礎を教授することを厭わなかった。二つの相反する宗教思想が違和感なく融和し、独自の信仰意識が形成されたのが新井の宗教観であった。⁽²⁸⁾

「謙和舎」と「大和会」の読み物として、新井は毎回冊子を執筆して配布した。工藤によればそれらは「人に読ませるというよりも、奥邃自ら自立自戒の資としたものであった」という。冊子の題は次のようなものがある。⁽²⁹⁾

教訓自読・難録・二十二葉・大和会読中・参伍録・立信記・信・手控書・告別遺言・投火草・家訓補・名実閑存・静間読・不求是求等

これらは後に『奥邃広録』としてまとめられ、新井の資料として残された希少な著作として読まれることとなった。新井は1921年秋寝たきりになるまで、この

ような冊子の配布、刊行を続け、大正11年（1922）76歳で没す。世田谷森厳寺に埋葬された。

2. 「儒基一如」の宗教観

儒学は江戸から明治期以降にかけて知識階層の基礎教養として、藩校その他の教育機関で教えられていた。当時の書き言葉の基礎であった漢文を修得するとともに日常生活の倫理規範として武家の子女や裕福な商家の子弟などにも必須の修学課程であった。新井は元商家出身の仙台藩士の父の下で儒学教育を受け、6歳で藩校の「養賢堂」に入学するほどの才能を見せ、江戸で安井息軒の弟子になるなど儒家として大成できる域にまで達していた。つまり新井の思想的アイデンティティーは儒学に始まったのである。それが、函館でロシア正教に出会い心酔したことで、儒学の倫理とキリスト教の靈的神学を融合させた独自の信仰を生きることになった。ダニエル・コールはこれを「儒基一如」の思想と呼び、次のように定義している。

彼が身に着けていた儒教の人倫観や慎独の精神が動員され、キリスト教と儒教双方を捉え直し、活かし合い、己の生の糧としてのみならず、他者との共同生活の指針ともなり、社会不正と人心に潜む自己絶対視・自己美化を見抜く眼識を培ったこと（「思想的営み」）……わたしはそれを『儒基一如』と呼んでいる。⁽³⁰⁾

陽明学研究の第一人者吉田公平も、新井奥邃の著作を読むと「朱子学の概念を駆使してキリスト教神学を開示したものであるという読後感がいかにも濃厚」であるとして、西洋思想の基盤であったキリスト教を当時の日本思想の原点であった朱子学（新儒教）の用語を用いて解説していると解釈している。⁽³¹⁾ これは二つの異なる宗教思想が新井の中で齟齬なく結びつき、独創的な信仰として完成していたことを示すとらえ方だといえる。

キリスト教神学の側からは小野寺功が、新井の信仰が「儒教的至誠」と「福音的靈性」が結びついたものであるとして、新井の『『誠』の聖靈論的把握』を自身のカトリック聖霊神学の中心概念として据える新しい神学の構築を試みている。小野寺は「日本儒教の根幹をなす『誠』」が新井によって「福音的に解釈し直され」て、初めて「キリスト教が日本に根を下ろす」ことができると考えている。⁽³²⁾「誠」すなわち「神」であるとする次の引用が、端的に新井の「儒基一如」の信仰を物語っている。

誠は宇宙に貫在せざるなし。此極の胸中より、彼極の胸中に至るまで、萬方に全貫する者、是れ誠なり。乃ち至誠なり。神なり。是故に己を誠にするの道は、其始め有神の無我に向って謙然又虚然として我が胸中を開くに如くはなきなり。⁽³³⁾

ここで新井は、「神」が「誠・至誠」という靈的資質であると考えている。「誠」は全宇宙に存在し、すべての人間の胸中にある。人間が己を靈的に進化させ、神に近づくためには、自分の胸中の「誠」に対して自己の我を捨てて謙虚に心を開くことが肝要であるという。小野寺はこの靈的資質としての「誠」が、キリスト教神学の「三位一体論」における「父なる神・子としてのキリスト・聖霊」のなかの「聖霊」と同質のものであると捉えている。そして儒学倫理の浸透した日本にキリスト教が真に同化し「根を下ろす」ためには、「聖霊」が「誠」の靈的解釈であるとする立場を取る新井の神学を拠りどころとするより外に道はないと考えている。⁽³⁴⁾

新井奥遼が1868年函館でロシア正教に出会い、初めてキリスト教の教理を学ぶことになった時に用いた聖書は、当時日本で流布されていた漢訳聖書であった。聖書が中国語に翻訳される際には、宗教概念を表わすために儒教的な語彙も用いられたのではないかということが考えられる。新井が接した聖書そのものの中にも儒教の影響があったかもしれないということである。儒教的概念によって

説明されたキリスト教教理についての考察は、本稿では取り上げていない。これは今後の課題として取り組みたいと考える。

新井の著述の中で『家訓補』において「誠」をとりあげ、「神の国」の実現のために各自の「意」が「誠」となることが必要であると説いている部分があるが、これをもとに「儒基一如」の新井独特の神観をみてみたい。

『家訓補』は『朱子大学或問抄』の中から新井が講義のためにまとめた『同志家訓』を補う形で、弟子たちに語られたものであるが、キリスト教の「神観念」や「倫理道德」が儒教と矛盾なく説かれている。⁽³⁵⁾

夫れ神を思ふの道は（大学の語を以てすれば）明德を天下に明らかにするに在り。其務を勤むるの要は、其意を誠にするに在り、意若し誠ならざれば、私慾隠匿して神息を毒害す、良貴の心甚だ其中に苦む、罪惡なるもの現実を囚の証なり、若し其意を誠にして其心を正しうするを為さずんば、神の国我が身中に敗れて禍乱天下に及ぶ、故に天子より庶人にいたるまで皆其意を誠にするを以て本となす、其意能く誠なれば、家
国天下一以て貫くべきなり、⁽³⁶⁾

この一節は、『大学』第一章の一と二の論説を背景としたものであると考えられる。

『大学』第一章一：大学の道は、明德を明らかにするに在り、民を親しましむるに在り、至善に止まるに在り。

二：古えの明德を天下に明らかにせんと欲する者は先ずその国を治む。その国を治めんと欲する者は先ずその家ととのを齊ととのう。その家を齊えんと欲する者は先ずその身おさを脩おさ（修）む。その身を脩めんと欲する者は先ずその心を正す。その心を正さんと欲する者は先ずその意まことを誠まことにす。その意を誠まことにせんと欲する者は先ず

その知を致^{きわ}む。知を致^{いた}むるは物に格（至）るに在り。
 物格りて后知至まる。知至まりて后意誠なり。意誠
 にして后心正し。心正しくして后身脩まる。身脩ま
 りて后家斉う。家斉いて后国治まる。国治まりて后
 天下平らかなり。⁽³⁷⁾

新井は、朱子『大学或問抄』を解説した『同志家訓』にこれらの論説を取り上げ、弟子たちに講義していた。さらに『家訓補』で、自らの「神」への信仰を『大学』の用語を用いて語っている。

まず新井の神学で「誠」が最も重要な信仰概念であることは『大学』の倫理と一致している。そして「明德」は「意を誠にすること」であり、これを天下に明らかにすることが人の務めであるとしている。『大学』では公的概念としての「天下」から「国」、「家」、「身」、「心」、「意」という人間の私的存在の要素まで階層的に論じているという特徴があるが、新井もこれを踏襲し「意」から「心」、「身」の順で「誠」が実現できなければその「禍乱」が最上の「天下」に及ぶが、「意」が「誠」ならば「家国天下」すべてに「誠」が貫かれるとしている。新井の信仰のうち「誠」を貫くことで個人も世界も秩序が保たれ平安がもたらされるとする点は、『大学』の儒教倫理と一致している。

一方『家訓補』の引用の中で新井独特の信仰概念を表わす部分は、「明德を天下に明らかにする」目的が「神を思ふの道」を実現すると捉えていること、「意」が「誠」にならない時に「神息」が「毒害」を被り「神の国」が「我が身中に敗れることになる」という宗教観である。儒教の「明德」がキリストの「神の道」をもたらすための一つの手段として語られていることに注目したい。また「神息」はスウェーデンボルグ神学の用語の「人間の靈的成長を援助する神的活動」⁽³⁸⁾のことであるが、人の「意」が「誠」でない時にこのような「神的活動」が阻害され「罪惡」が生じてしまうという。そして「誠」が実現しない場合には、人間の内に秘められていると新井が考える「神の国」における「靈的成長」の戦いに敗れ

ることになってしまう。新井は「明德」や「誠」という儒教の用語を用いながら、自身のキリスト教神学の真髓を説明しているのである。次の節では、スウェーデンボルグ神学の影響が顕著に見てとれるとされる新井の神学概念について考察する。

3. スウェーデンボルグ神学との関連

スウェーデンボルグとの関連から新井奥邃の神学を分析した先行研究は、スウェーデンボルグ神学研究者の高橋和夫（2010年、2014年）の論考と、神道とスウェーデンボルグ神学との関連を研究している瀬上正仁（2001年）の著作など数少ない。そのうち瀬上の研究は、新井の神学思想の特徴的な概念を取り上げてスウェーデンボルグ思想と比較している。瀬上は新井の思想のなかで、次のような概念をスウェーデンボルグ神学と密接な関係を持つものとして紹介している。

「神戦」と「新生」の思想・「有神無我」の思想・「私我」についての思想・「三位一体」と「聖霊」についての思想・「日用常行」の思想・「父母神」の思想・「二而一」の思想・「愛」の思想・「度」の思想等⁽³⁹⁾

瀬上の研究によって取り上げられた上記の概念のほかにも、スウェーデンボルグと同様の観点から構築されたと思われる新井の神学的基本概念がある。それが「心」である。新井の『家訓補』の上記の引用では、「心」は「意」の次に位置する概念として紹介されており、「意」が「誠」でない時に「神息が害され、罪悪がもたらされることによって苦しめられる」ものであると解釈されている。⁽⁴⁰⁾ それに続き新井は次のように「心」を定義している。

今夫心を以て之を身の主となさば、身の主たる者は是れ心なり、故に心の主権にして能く洽く身中に行はるれば即ち心は現在して総身に充滿す、

単に所謂方寸の間に限らるる者に非ざるなり、然るに若し其主權を失へば、是れ其身に於て主宰なき者、猶廢国の君主なくして群賊乱を作すが如し⁽⁴¹⁾

「心」は「主權」として「身」を統率するものであって、「主宰」「君主」のようなものである。「心」の統率が能く行われれば、「心」の資質が「身」に「充滿」して充実したものとなる。反対に「心」が主權を失い統率が行なわれなくなると、「身」は欲望のままに動き統制がとれなくなるということである。前述の「意」との関係を見ると、「意」が「誠・至誠」などの靈的資質を持ったものであるとするなら、「心」は人間の内にあって「意」を包括するとともに「身」の核となるような「靈的存在」だと考えているようである。

このような機能を持つ「心」は以下のような構造を成していると新井は考えているが、これがスウェーデンボルグ神学における人間の内的構造と類似したとらえ方を示しているのである。

夫れ心は、本、重複なる体制なり、単一に非ず、現状に於て大別すれば、道心と人心と二体あり、然り而して其人心なる者又其靈と肉と二体に分る、夫れ所謂道心は、他言を用ゐれば、良心となる、良貴の箇心なり、人心より深くして上なり、人心は、所謂自我の箇心、人心の靈体は其我の我たる所にして強し、其外にして血氣に近き処は肉に属して弱し、今夫れ箇人の以て其箇人たる所は其靈の我に在り、然るに此の我は、以て他人と區別する所の其身の下宰にして、此は良貴、即ち所謂良心には非ざるなり、本来、一段、良心の下に位す、……⁽⁴²⁾

新井によれば「心」は重層構造になっており、単一の実体ではない。大きく「道心」と「人心」に二分されるが、「人心」はさらに「靈」と「肉」に二分されるという。またこれらは、上下、内外の関係を持って成り立っている。「道心」は

「人心」より内側で上に位置し、「人心」のうちでも「霊(体)」は「肉」よりも内側にある。「人心」は「霊の我」が表出する領域であり、人間が他人と区別される「自我」の部分と考えられている。「人心」の内側で「道心」に近いところに位置する「霊(体)」は「霊としての我」が強く働くのに対し、外側の「肉」は「霊としての我」の力の浸透が弱くなっているという。新井独特の用語である「血気」とは人間の感情的・感覚的気質のことだと考えられる。また、「霊の我」の特性は「良心・良貴」でないため「良心」としての「道心」の下・外側に位置し、区別されるものと捉えられている。⁽⁴³⁾

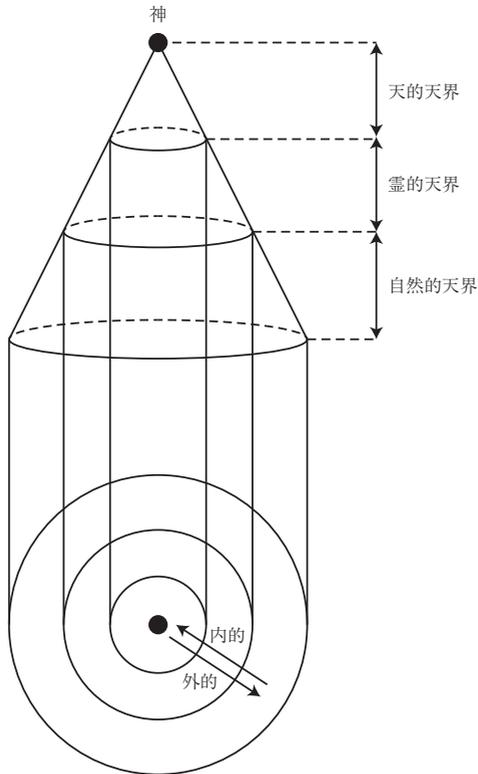


図1：「スウェーデンボルグが説く「天界」の概念図」（瀬上(2001年) p.113をもとに作成）

一読するとこれらの関係は非常に複雑で分かりにくいように思えるが、瀬上の分析によるスウェーデンボルグ思想の「天界の三層構造」の概念図にあてはめてみると、新井の「心」の構造がスウェーデンボルグ神学を踏襲したものであることが明確に見てとれる。⁽⁴⁴⁾

スウェーデンボルグ神学では、人間の内面に「インナースペース・内的宇宙」という領域が実在し、階層的に関連しあう三層から成り立つと考えられている。瀬上の概念図の下段の同心円が象徴するように「中心部には神的存在が、その外側に靈的宇宙が、そして最外部に自然的宇宙がある」⁽⁴⁵⁾としている。そしてそれぞれの「内的宇宙」はスウェーデンボルグが「靈の眼」で観察記録した「天界」（かつて地上に生まれて死んだすべての靈の世界）⁽⁴⁶⁾と「無意識の深みで緊密につながっている」いるという。⁽⁴⁷⁾「天界」は「天的」「靈的」「自然的」の階層をなしており、これが「内的宇宙」の三層と呼応した構造になっている。このため、「内的宇宙」における内外の区別と、「天界」における上下の位置構造が結び付いた形となっているのである。

瀬上の概念図下段の同心円で表わされたスウェーデンボルグの「内的宇宙」に新井の「心」の構造をあてはめると、「道心」「靈」「肉」がそれぞれ「神的存在」「靈的宇宙」「自然的宇宙」に対応していることがわかる。⁽⁴⁸⁾ スウェーデンボルグ神学では、中心に位置する「神的存在」は「神の生命」である「神の愛と知恵」を受容する靈的部分であり、その「生命」が「靈的宇宙」を経て「自然的宇宙」に伝えられることによって人間が「靈的にも身体的にも」生きていられるのであるという。新井の「道心」にも同じような働きがあると考えられる。

新井の「心」の構造の中で、「良心」の働きについては次のように説明されている。

良心は、自我の靈より更に内にして其上に位す、乃ち一身の大宰なり、其職たるや、在中の人種子靈を守護して神に事ふると共に、一方に於ては、自我を指導して天法に循はしむる者なり、所謂人中なる天国は、此

の良貴の心の範囲内に於て是れ城かる、今此の体制を総じて心と謂ふ、
身は此を以て立つ⁽⁵⁰⁾

「道心」は「良心」であり「心」の最上・最奥に位置する「一身の大宰」であるという。「大宰」として、「心」の内にある「霊」を「守護」とするとともに「我」を「天法」に従わせる役割を担っていると考えられている。これをスウェーデンボルグ神学の「神的存在」の働きと重ね合わせてみる。「道心」が「良心」をもって「霊」を「守護」とするとは即ち「神の生命」である「愛と知恵」によって「霊的宇宙」を守り育むことであり、「我」を「天法」に従わせるとは「神の知恵」である「霊的真理」を教授しそれを実践させることなのである。

スウェーデンボルグ神学ではさらに、人間が自らに内在する「神的存在」に気づき、「神の生命」である「愛と知恵」を受けて霊的に進化し「神的生命」との合一を果たすことを「新生」と呼んでいる⁽⁵¹⁾が、新井も「道心」から「良貴」の力を得ることによって、霊的生まれ変わりを果たし「天国」が人間の中に築かれるとしている。このような構造と働きを持つ総合的な「体制」が新井の言う「心」なのである。

以上新井奥邃の宗教観を、「儒基一如」とスウェーデンボルグ神学との対比の観点からみた。儒教倫理である「誠」が人中に「神の国」を構築するために重要な徳であることを『大学』の論理を用いて語り、人間の内面の「主宰」である「心」の構造がスウェーデンボルグ神学の「内的宇宙」と同じ階層を持つことが示された。次の章では、これをもとに新井の神学の宗教概念を鈴木大拙の「靈性」概念を中心とした宗教観と対応させ、それらの類似点、相違点をみしてみる。

III. 新井奥邃の神学概念：鈴木大拙の「靈性」概念との比較

新井奥邃の神学思想は、近年『新井奥邃著作集』（全九巻・別巻、春風社、2000-2006年）が発刊されて以来、ようやくキリスト教神学及び「靈性論」の立場からの研究対象として知られるようになってきた。本稿1頁、若松英輔の引用

でも指摘されている通り、新井の神学は儒教哲学の伝統を踏襲しつつ独創的な信仰思想を確立したものであり、「普遍的な宗教性」である「靈性の世界」を見据えた「靈性論」として注目されるべき宗教哲学である。新井が影響を受けたとみられるスウェーデンボルグ神学の「靈的」キリスト教思想との関係についてはいくつかの研究がみられるものの、鈴木大拙の「靈性」概念との比較研究はまだ発表されていないようである。この章では、上で考察した新井の「靈性論」的神学思想を、禅仏教の立場から論じた鈴木「靈性」思想と対比することにより、類似点・相違点を考察する。

新井がキリスト教の立場から論じた「靈的」思想と鈴木「靈性」による「靈性」に共通点が見られるとすれば、それは宗教の違いを超えた普遍的な真理を捉えていると考えることができる。新井の言葉によれば「何教にせよ何学にせよ其中に真の人道の含まるゝあればその含まるゝ限りは即ちクリスチャン（＝真の宗教）」⁽⁵²⁾なのである。鈴木にも同様の宗教観を語った次のような言葉がある。

禅宗の禅学のみ禅学にはあらざるべし、仏教の坐禅観法のみ禅学にはあらざるべし、……其時と其処との如何によりて形骸にこそ千態万状の差別はあれ、其真髓とする所に至りては畢竟禅に帰せんとするの傾きなくんばあらず。……さらば儒教も至れる所は禅に入るべく、道教も基督教も畢竟は禅に帰すべし。⁽⁵³⁾

鈴木は「禅」を「真の宗教」と考えているが、儒教・道教・基督教など宗教の形態が異なっても「真の宗教」としての「真髓」を基盤とする限りにおいて、すべての宗教は「禅」なのであるということである。新井も鈴木も「真の宗教」が普遍的真理を体現したものであるという宗教観を持っていることで一致している。これは筆者も同じく、宗教宗派の別があるとしてもその中に靈的真理をとらえ、その実践を提唱する宗教が普遍的価値を持つ「真の宗教」と呼ぶにふさわしいものであると考えている。

以下で、新井と鈴木の宗教観を「宇宙的真理とその認識」「人間の内面の靈的構造」「修養方法」「社会的貢献」の四点から考察する。

1. 宇宙的真理とその認識——「道心」と「有神無我」:「靈性」と「靈性的直覚の覚醒」

人間の最も内側にあり「靈的真理」を受容する部分を新井奥邃は「道心」と呼び、鈴木大拙は「靈性」と名付けた。両者の靈的思想では、この人間の「靈的中心部」が「宇宙的真理」と相即関係にあり、両者が同じ「靈的真理」を保持していると考える。⁽⁵⁴⁾そして人間が「靈的中心部」の働きによって「靈的真理」に目覚めることを、新井は「有神無我」、鈴木は「靈性的直覚の覚醒」ととらえた。人間の内面に「靈的中心部」があり、それが「宇宙的真理」を受容し、その存在を認識した時に人間の「靈的進化」がおこるという考え方は新井と鈴木に共通する宗教観であると思われる。

a. 新井奥邃の「道心」と「有神無我」

新井奥邃の神学思想では、「道心」が人間の「心」の内面の最奥にある「良心」であり「良貴の箇心」として「一身の大宰」としての役割を担うものとされている。⁽⁵⁵⁾「道心」の特性は「誠」であり神からもたらされた「神息」である。「神」とは即ちキリスト教から見た「靈的真理」であり、「神息」とはその「靈的真理」の恩恵である。新井は「神息」の恩恵である徳を儒教の「誠」であると捉えていた。「道心」の役割はその外側にある「人心」を経てさらにその外側の「身体」へと「誠」の徳を伝えることによって人間の靈的生命を保証することである。「道心の誠」が慾や怒りや私我などによって害されると、「一身の大宰」としての働きを果たすことができなくなり、人間は統率のきかない野獣のようになってしまう。これを新井は「神の国が身中に敗れる」と表現した。⁽⁵⁶⁾新井が「靈的真理」の恩恵を「誠」としていることに加えて、野獣のような人間によって「禍乱」が「天下」にまで及ぶと捉えている点は、新井の宗教観が社会倫理に関して儒教的であることを示しているといえる。

このような「靈的中心部」の存在と「靈的真理」の働きに気づき認めることを新井は「有神無我」と呼ぶ。「私我」の欲望を排除し「心」を虚しくする（無我）ことによって「誠」である神を受け入れる（有神）ことができるようになるのである。上記（9頁）新井の引用中の「始め有神の無我に向って謙然又虚然として我が胸中を開く」とは、そのような境地を指している。自己内部の「靈的存在」に胸を開き、謙虚にそれを受け入れることである。

瀬上は、新井の「無我」観は大乗仏教のそれに近いものと解釈している。大乗仏教の「無我」とは「人間が煩惱にまみれた自我を捨て去ったところに、仏陀に生かされている人間本来の姿と仏陀の存在そのものが見えてくる」という境地でありそれを「空」と表現している⁽⁵⁷⁾が、新井の「無我」観は「仏陀」をキリスト教の「神」に置き換えたものであると言える。新井の「有神無我」思想が日本大乗仏教である禅宗の信仰を持つ鈴木大拙の「靈性」思想に近い概念で表わされたのは、偶然の一致ではないのである。

b. 鈴木大拙の「靈性」と「靈性的直覚の覚醒」

鈴木「靈性」も「人心奥の処に深く蔵められたる一種の魔力」「自我本来具有の不可思議」⁽⁵⁸⁾などと表現されるように、人間の内面に本来的に存する「靈的」な力を秘めた部分であると想定されている。代表的著作『日本的靈性』において「靈性」は「精神の奥に潜在するはたらきで、これが目覚めると精神の二元性は解消して、精神はその本体の上において感覚し思惟し意志し行為し能うもの」であると定義され、「精神」との対比においてとらえられている。⁽⁵⁹⁾「靈性」の働きは、「精神」が正しく「感覚し思惟し意志し行為」できるようになるための基盤であると考えている。鈴木「靈性」の言う「精神」は「分別意識」であり「倫理性」のある「普通に言う『心』」であるということだが、「心」が「分別」をもって「倫理」的に機能するためには、「倫理性を超越」した「無分別智」⁽⁶⁰⁾としての宗教意識である「靈性」の裏付けがなければならないとしている。⁽⁶¹⁾これは、新井の「道心」が人間の「靈的中心」として「天法」すなわち「神の知恵」を教

授実践させる役割を担っている⁽⁶²⁾のと同等の働きを持つものであると考えられる。

鈴木「靈性」は人間の「精神」の奥に潜在するとともに、「宇宙生命・宇宙的存在・宇宙の靈氣」⁽⁶³⁾などと表現される壮大な存在でもであるとされる。これは「天地一貫の大原則」と名付けられ「其天に在りては日月星辰の運轉を支配し、地に在りては山河草木の存在を保維し、人に在りては日常道義の大綱を把握する」⁽⁶⁴⁾ものであるという。この「宇宙生命」としての「靈性」は、スウェーデンボルグ神学の影響を受けた新井の「神＝誠」の概念と同一と推測できる。新井の「誠」は「宇宙に貫在し」「萬方に全貫」しすべての人間の「胸中に」と捉えられていた。⁽⁶⁵⁾このような人間の内面の「靈的中心」の存在と役割は、鈴木「禪思想」と新井「神学」で共通の概念と考えられる。

「靈的真理」としての「靈性」に目覚めることを鈴木は「靈性的直覚の覚醒」と呼ぶ。「靈性的直覚」とは「靈性」を認識する宗教的感受性のことであるが、禪仏教を基盤とする鈴木の場合には坐禪の修行によってその感受性が鋭敏になることで「靈的真理」と一体化しいわゆる「悟り」の境地に到達するのである。これが「靈性的直覚の覚醒」である。

鈴木も新井も「靈的真理」を認識しそれと一体化することが人間の「靈的進化」に必要不可欠な過程だと考えている。

2. 人間の内面の靈的構造——「心（道心・人心）」：「靈性」・「精神」

スウェーデンボルグ神学によれば、人間の「靈的内面」は3層の同心円の構造を持つものと考えられていた。新井奥邃も同様に「心」を3層の部分に分けてとらえ、それぞれ異なる性質を持つとした。⁽⁶⁶⁾一方、鈴木大拙は「靈的内面」が「靈性」と「精神」の二つの部分から成ると考えていたようである。新井の「心」と鈴木「靈的内面」の構造をスウェーデンボルグ神学の概念図と対比することによって、類似点・相違点を明らかにしたい。

a. 新井奥遼の「心（道心・人心）」

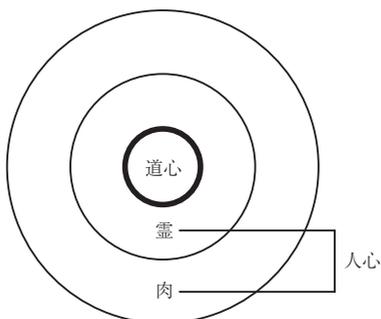


図2：「道心」と「人心」

本稿第Ⅱ章第3節でみたように、新井の「心」の「靈的内面」の構造を図示するとの上ようになると考えられる。「道心」を中心として順に「靈」、「肉」の層が外接している。新井の『家訓補』の引用（本稿 p.13）によれば「心」は大きく「道心」と「人心」に分かれるので、その区別を太線の円で表わすことにする。「道心」の本質は「良心」としての「誠」の徳であり、それを保持できるのはこの中心の層に限られている。「靈的真理」を認識し「有神無我」の境地を体現できるのもこの層のみの働きである。

一方「人心」は、「靈的我」として人間の「自我」が現れる場所である。「人心」は「靈」と「肉」の二層に分かれるが、新井はそれぞれの特徴を「本体的靈魂」と「靈魂的我」ととらえている。⁽⁶⁷⁾「靈」は「本体的靈魂」であり、「人の因りて以て人たる生命の確立する所のもの」と定義されている。これは人間の個別的性質を保持する部分であると解釈される。また「肉」は「靈魂的我」であり「自願自楽自生活の体」とあるという。つまり、自我の欲望や感覚的楽しみなどの肉体的感情に支配された「我」の現れる場所であると考えられる。

新井は「靈的我」である「人心」を、人間としての個別性を体現し感覚的な「我」を持つ「靈魂」とみている。そしてこの「靈魂」としての「人心」と、

「心」の中心である「道心」の間に厳然たる区別を設けているのである。

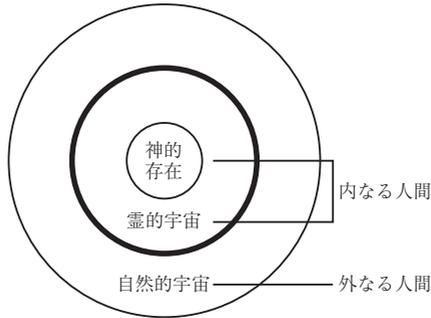


図3：「内なる人間」と「外なる人間」

新井の概念図をスウェーデンボルグのそれと比較してみると、「靈魂」のとらえかたの違いが明らかになる。スウェーデンボルグ神学でも人間の「内的宇宙」は大きく二つに分かれると考えられているのだが、その境界線が新井と異なっている。スウェーデンボルグの想定する人間の靈的三層構造は中心から「神的存在」「靈的宇宙」「自然的宇宙」である⁽⁶⁸⁾が、この三層は図中の太線で示される通り「神的存在」と「靈的宇宙」が「内なる人間」としてまとめられ、「自然的宇宙」の部分は「外なる人間」と呼ばれる。⁽⁶⁹⁾

高橋（1997年）の解説によれば「内なる人間」の部分は「最初のうちは無意識となっている、人間の本来的な宗教性や靈性」であり、「外なる人間」である「自然的宇宙」とは「人間の自然性とでもいうべき、世俗的で日常的な、非宗教意識」であるという。⁽⁷⁰⁾そして人間の「内なる人間」がスウェーデンボルグによって「靈魂」と呼ばれるものである。⁽⁷¹⁾

以上をまとめると新井の「靈魂」は「人心」、スウェーデンボルグの「靈魂」は「内なる人間」を指しており、「靈」・「靈的宇宙」の部分のとらえ方に異なりがある。新井は「靈」を人間の「我（＝欲望・執着）」の現れる場であり「有神無我」を阻害する要因を持つものとして否定的に考えていた。一方スウェーデン

ボルグ神学では「靈的宇宙」が人としての個別性や理性の働く場所として肯定的に捉えられている。この違いは、人間の「我」の捉え方における東洋的感性と西洋の思想の差から出てくるものだと考えられる。

西洋哲学思想では、デカルトの「我思う、故に我あり」が端的に表わすように、人間の内面の「我」の存在が絶対的真理として尊重されてきた。これを反映してスウェーデンボルグ神学では「我」としての「靈的宇宙」を含んだ部分を「靈魂」と考えていると推察できる。反対に東洋思想では、「無我」の境地が宗教的真理を体現するものとして尊重され、「我」は排斥すべきものと捉えられてきた。新井もそれを踏襲し「靈魂」の「我」を排し、「誠」の徳を体現するために「道心」における「有心無我」の境地を得るべく信仰生活を送っていたものと思われる。東洋と西洋の宗教観は、「靈魂」の「我」を否定的に捉えるか、尊重するかで、その基盤となる「靈的内面」の意味が大きく異なりを見せることができる。

次に鈴木大拙の「靈性」と「精神」の関係を、概念図をもとに新井奥邃と比べる。

b. 鈴木大拙の「靈性」と「精神」

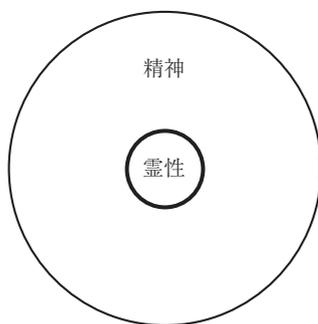


図4：「靈性」と「精神」

「靈性」と「精神」の関係を、新井やスウェーデンボルグの「人間の靈的内面」の同心円構造にあてはめてみると、中心の位置に「靈性」が存在し、その外側に「精神」が取りまく形になっていると考えて良い。鈴木は「精神」との対比によって「靈性」の特性をとらえているため、同心円は二重構造となり、新井の「心」の構造より単純である。これは鈴木のよりどころとする仏教の立場から個別的な「我」を認めず、それを体現する「靈魂」を想定しないということからくる解釈だと考えられる。

鈴木「靈性」の境界線は新井の「道心」のそれと同一であると解釈できる。両者とも宗教の「普遍的真理」を保持する部分である。これは、スウェーデンボルグ神学で「我」の特性を保持する「靈魂」を「人間の本来的な宗教性や靈性」を表わす部分であると解釈しているのと対照的である。スウェーデンボルグの「靈魂」は「普遍的真理」とともに人間の個別的な特性をも包含した靈的実体なのである。

鈴木大拙はスウェーデンボルグの著作を翻訳する際、‘soul’の訳語に「靈魂」ではなく「靈性」という語を用いたという事実がある。⁽⁷²⁾ これは、「靈魂」を認めない日本の仏教者の誤解を招くことがないようにとの配慮からだと考えられるが、鈴木にとっても「靈魂」としての「靈的実体」が自説の「靈性」概念に近いものと受けとめたからであろう。このためスウェーデンボルグ思想が「興味多き研究の主題」⁽⁷³⁾ であるとして、著作を四冊翻訳刊行、伝記も著した。しかし、禪仏教の「無我」の思想を背景とした鈴木「靈性」論では「我」を含めた「靈魂」を認めることができない。仏教における「靈魂」否定の理由は鈴木によって次のように考えられている。

仏教には仮我即ち意識の統一又は人格の相続と云ふことを許せども、実我又は神我とも謂ふべき一種の個体的、具体的靈魂なる存在ありとは許さざるなり。世の人の云ふ靈魂、即ち仏教の我と云ふものは想像の上に浮かべられたる一つの迷信にして、事実上此の實際界に存在する者なら

ずと云ふ……⁽⁷⁴⁾

仏教では「仮我（意識の統一・人格の相続）」は認められるが、「実我・神我（個体的具体的靈魂）」は否定されるべきものである。「靈魂」は即ち仏教の「我」であり、これは「想像上の迷信」に過ぎないとする立場をとっている。

1915年にスウェーデンボルグ著『神慮論』を刊行した後、鈴木はスウェーデンボルグについて言及することがなくなり、もっぱら禅籍研究に専心した。「スウェーデンボルグ離れ」⁽⁷⁵⁾が起こったと言われる所以である。しかしこれは、鈴木「靈性」とスウェーデンボルグの「靈魂」の解釈の違いを考えれば当然の帰結である。

新井の「心」と鈴木「靈性・精神」の構造を比較すると、両者の宗教観の違いが明らかになる。新井はキリスト教の立場から三重の同心円の構造を想定し、外側の二層「靈（本体的靈魂）」「肉（靈魂の我）」が、「人心」という「靈魂」であると考えている。これはやはり、西洋思想の「我」を基盤とした宗教意識をそのまま受け入れたと考えて良い。これに対し鈴木「靈性」としての「靈魂」を認めない仏教的立場から、二重の同心円構造である。「無我の境地（普遍的宗教真理）」であるとする「靈性」の外側は「精神（分析的理性）」にとらえられている。⁽⁷⁶⁾「我」に対するキリスト教と仏教の立場の違いが、そのまま「靈的内面」の構造理解の違いとなって現れたと言える。

3. 修養方法——「慎独（静坐）」：「坐禅」

「儒基一如」を信仰の旨とした新井奥邃の修養方法は、慎独による静坐であったと思われる。アメリカでハリスの「新生同胞教団」にいた折にも「内省的祈祷」として慎独に励んだということである。⁽⁷⁷⁾鈴木大拙は青年時代の挫折から立ち直るべく禅修行に打ち込んだことから、その修養は坐禅によって培われた。これらの方法はどのようなものであるのか、靈性感性の修養方法に違いがあるかをみてみたい。

a. 新井奥邃の「慎独（静坐）」

本稿（5頁）で触れたとおり、新井の修養の基本は青年期に身につけた儒学の「慎独」であり、渡米時も帰国して謙和舎で過ごすようになった後にも「慎独」の修養として「静坐」の実践を怠らなかったと考えられる。前述の工藤の『大学』の語による「慎独」の説明では「我欲、私意を消尽して、無我となり、万物一体の生氣が生ずる。私我を万物一外の本源に帰寂して、主静を保つこと」とされ、「無我」の境地に到ることで「万物一体」となり「心の静寂」を保つ修養方法ということであった。

岡田武彦（1970年）の説明では『菜根譚』の引用から「静坐」がどのようなものであるか、次のように述べられている。

この『菜根譚』中に、「夜深く人静かなるとき、独坐して心を観ずれば、始めて妄窮まりて、真独り露わるるを覚え、つねにこの中において大機譚を得」ということが述べられている。これは、深夜人が寝静まって物音一つしない時に、独り静坐して心を観ずると、始めて邪悪な妄念が消え失せて、ただ真心、即ち真実な本心だけがあらわになってくる。すると明月が天空に輝いて八面玲瓏、十方通達といったぐあいに、無礙自在な心のはたらきが生ずるといっているのである。これは禅の悟りのような心境を示したに外ならない。⁽⁷⁸⁾

独り静かに坐し、心の内面に焦点をあて集中して観想することによって、「私我」が消えて「真実な本心」すなわち「霊的中心部」である「道心」を認識することができるようになる。それによって「有神無我」の心の働きが「無礙自在」に行われるようになるのである。この行程は「禅の悟り」と同じような心境であると岡田はとらえている。新井は独り静坐する時、このように「明月が天空に輝く、無礙自在な」境地を味わっていたのではないだろうか。

b. 鈴木大拙の「坐禪」

鈴木大拙は禪仏教の修養である坐禪を次のように説明している。

沈思黙考、外物を去りて己に帰り、回光返照して深く一心の根源を探り、宇宙の秘密を知らざるべからず、此処に到らば固より感覚の煩なく、……自己に還り一切の情を去り一切の念を除き、……時間空間の差別は消滅し、原因結果の連鎖は亡失して吾人は十方世界に瀾漫し一毫頭上に密藏せん⁽⁷⁹⁾

[静かに坐り、外界への感覚を閉じて自己の中に戻り、自己の知恵の光をめぐらして心の根源を探り、宇宙の秘密である「靈性」を知ることになる。この境地では、感覚も情も念もなくなり、時間空間の觀念も消滅し、原因結果の連鎖も失われる。そして自分がすべての世界に広まり、すべてのものと一体化する。]

「静坐」と同じように、静かに坐って自己の心の根源に集中すると、個別的「自我」が消滅し、万物と一体化し宇宙の一部となる。そして「靈的真理」である「靈性」を認識することができるようになるというのである。

新井奥邃の「静坐」と鈴木大拙の「坐禪」を比較すると、ほとんど同じ修養方法をとっていると言えるのではないだろうか。またその結果として「靈的真理」である「有心無我」あるいは「靈性」を認識し、「無礙自在」の境地に到ることも両者に共通である。このような修養方法の共通性も、両者が宗教として普遍的な要素を共有している証拠ととらえることが可能である。⁽⁸⁰⁾

「静坐」と「坐禪」の違いについて、岡田は跡部良賢の説を引いて次のように言及している。

静坐は坐禅のように時を定めて結跏趺坐したり、眼は鼻端を見、心を臍下に収めて念慮を減するというように、窮屈に心を凝らしてこれを死物化してしまうようなことではなく、時を定めず、暇の時に身心をゆったりさせて凝らぬようにし、雑念がおこっても強いて押しにのけずに、そろそろ押しやって心を静にする。知覚も同様である。⁽⁸¹⁾

跡部説では、坐禅が「窮屈に心を凝らし死物化」するものであるとしているが、これは誤りである。坐禅を「時を定めて」行うのは寺院の僧堂において僧侶がおこなう行事の時のことであるが、在家信徒が各自行う坐禅については時間の規定はない。結跏趺坐し目や鼻や心の位置を定めているのは、その体勢が一番自然で理想的だからである。「身心をゆったりさせて凝らぬようにし、雑念がおこっても強いて押しにのけずに、そろそろ押しやって心を静にする」ことを心がけるのは坐禅の修養でも同じである。⁽⁸²⁾ 静坐と坐禅の修養としての方法と働きは同一と考えて差し支えないのではないだろうか。

4. 社会的貢献——「大学の道」：「四弘誓願」

岡田武彦の分析によれば、中国思想には三つの種類の伝統的人生観があるという。新井のアイデンティティとして考えられる儒者の道と、鈴木の本の道はこのうちの二種類に分類できると考えられる。

古来中国人が道として求めたものに、三つの種類がある。第一は、人間の功利性を直視して、人と社会をわが意のままに自由に制御し支配するための道。第二は、人間の苦悩と束縛を徹底的に除去して、永遠にして光明に輝く世界、絶対自由の世界に至るための道。第三は、人間の道徳性に依存して一心同体の道徳的理想社会を実現するための道である。これを仮に現実的、超越的、理想的と名づけておこう。この三つの道は皆自然を究極とし、そのために静心の要を説いた。⁽⁸³⁾

岡田による第一の道は法家・兵家、第二の道は道家・仏教、第三の道に後世の儒学者たちが入るとしている。⁽⁸⁴⁾ 新井と鈴木の社会貢献に関する倫理観の違いを、この観点からみしてみる。

a. 新井奥遼の儒教的社會倫理観「大学の道」

新井奥遼の「儒基一如」の神学思想の基盤の一つである儒者としての人生観は、岡田の分類の第三の理想主義に相当する。新井が「人間の道徳性に依存して一心同体の道徳的理想社会を実現する」ことを目指していたのは、『同志家訓』や『家訓補』において『大学』の徳である「大学の道」を理想として説いていたことでも明らかである。また新井が日本初の公害訴訟を起こした田中正造を支援していた⁽⁸⁵⁾ことをみると、「道徳的理想社会」の実現に奔走していた田中の精神的支えになることを自らの使命として感じていたといえることができる。

新井は人間の心の「靈的中心」である「道心」が、「誠」の徳を実現し「有神無我」の境地に到ることによって「心」が正され、それによって「身」が修められ、「家」が齊えられ、「国」が治められ、最終的には「天下」が平うという儒教的社會倫理観⁽⁸⁶⁾を持つ理想主義者であったと考えられる。言い換えれば、人間の「靈的」信仰が公共の社會倫理と直接的に結びついた思想を持っていたといえる。

b. 鈴木大拙の仏教的倫理観「四弘誓願」

仏教を背景とした鈴木大拙の人生観は、第二の超越主義にあてはまる。「人間の苦悩と束縛を徹底的に除去して、永遠にして光明に輝く世界、絶対自由の世界に至る」釈迦の涅槃を目標として仏教者は修行に励むのである。しかし仏教修行にあたり、出家による家族との断絶が修行者に求められることが、儒教倫理の「孝」に反するという非難がある。また、特に上座部仏教⁽⁸⁷⁾では出家者のみが涅槃に入る資格があるとする教義であるため、利己主義的な自分本位の悟りに終始しがちであるという批判もある。これらは仏教の非社会的側面であると言える。

これに対し鈴木が自己の宗教の基盤とした禅宗は大乗仏教の一つの宗派であり、自己の悟りである「自利」にとどまらず自分以外のすべてのものが涅槃に入ることを願う「利他」を強調する教義を持つものである。鈴木が好んで引用する「衆生無辺誓願度」という語句があるが⁽⁸⁸⁾、これは「四弘誓願」という仏と菩薩の「誓願」の第一にあげられた文言である。「四弘誓願」とその意味は以下の通りである。

衆生無辺誓願度 [数かぎりない人びと（衆生）を悟りの彼岸に渡そう
という誓願]

煩惱無尽誓願断 [尽きることのない煩惱を減しようという誓願]

法門無量誓願学 [量り知ることのできない仏法の深い教えを学びとろ
うという誓願]

仏道無上誓願成 [無上の悟りを成就したいという誓願]⁽⁸⁹⁾

第二以下の文言の意味するところは煩惱を減し仏法を学ぶことで悟りを開くという誓願であるが、第一の「無辺の衆生を悟りの彼岸に渡す（＝度す）助けとなる」という誓願が大乗仏教の特徴でもあるといえる。ここに鈴木は禅仏教の立場からの社会貢献の側面をとらえることができる。すなわち、個人が「靈性的直覚の覚醒」を経験することによって「靈的真理」と一体化し悟りの境地に到るとともに、すべての人間がその境地に到達できるように願い援助することが大乗仏教の本義である。そしてこれが到達できた時に社会全体も整い良くなると考える。仏教の社会貢献は、個人の宗教的救済によって間接的に社会全体がよくなるとする超越主義的思考方なのである。これは儒教的社会倫理感が直接的に社会貢献に結びついた新井の理想主義的倫理観とは対照的である。

この章で考察した四点をまとめると、新井と鈴木の「靈的」概念の類似性が明らかになってくる。両者の宗教観では共に、人間を含むすべてのものを統括する「宇宙的真理」が各個人の「靈的内面」の中心に内蔵され、修養によってこれを

認識できるようになることが「靈的進化」の道であり宗教の目的であるにとらえている。人間の「靈的構造」については、「靈魂」について肯定否定の違いはあるものの、「靈的中心部分」が最も重要な働きを担っているとする点では共通していると言える。また、個人の「靈的進化」が広がることが、直接的であれ間接的であれ社会全体が整うための必須条件にとらえていることも、宗教観の類似と考えて良い。

IV. 結び

本稿の考察の目的は新井奥邃の「靈的」概念を明らかにし、それを鈴木大拙の「靈性」思想と対比することによって、両者の類似点、相違点を確認することであった。新井と鈴木「の「靈的」思想は、キリスト教と禅という全く異なる世界観を背景としたものであるが、スウェーデンボルグの神学思想における「靈的」概念を媒介として考えることによって、宗教的根幹となる部分に共通した思想があることが明らかにできたと考える。新井、鈴木、そしてスウェーデンボルグ思想において、個人の内面にある「道心」「靈性」「神的存在」としての「靈的真理」に覚醒することが「有心無我」「靈性的直覚の覚醒」「新生」の境地に達する唯一の道であるにとらえられていた。⁽⁹⁰⁾

新井も鈴木も自己の宗教観を言葉によって説明するより、教えを実践することによって、理性を通さずに直観的に理解させることをこころがけていたという。新井の「日用常行」⁽⁹¹⁾、鈴木「の「不立文字」⁽⁹²⁾というキーワードがそれを物語っている。このために、新井も鈴木も言葉を用いてそれぞれの「靈的」概念について説明することがほとんどなく、著作から読み取ることは困難な作業である。これに対してスウェーデンボルグの神学思想は、「靈の世界」における詳細な観察⁽⁹³⁾をもとに著された「靈界」の構造、相互の関係、役割、特質など豊富な説明によって表わされている。特に瀬上の分析で用いられた「天界の三層構造」の概念図は、新井と鈴木「の「靈的」内面を考える上で参考になるものであった。

キリスト教神学として考えられる新井とスウェーデンボルグ「の「靈的」内部構

造は、ともに三重の同心円として「霊の我」を想定したものであった。これに対して「我」の排斥を趣旨とする仏教では、「霊の我」の層を含まず、二重の同心円の構造が想定されていると分析された。また東洋思想として儒教の一面もあわせ持つ新井の「霊的」構造は、中心部の「道心」が鈴木「霊性」と同等の部分を占めるものであるととらえられ、やはり「霊の我」を含まない部分が「霊的」本質として最も重要な役割を担うと考えられている。

新井奥邃の「儒基一如」の宗教観のうち、キリスト教的側面として「靈魂」を認める三重構造を持つという点と、儒教的側面として「無我」が人間の「霊的中心」の根幹を成す部分であるという宗教観が、スウェーデンボルグの同心円の構造をあてはめて見ることでうまく説明できるようになったと言える。さらに、鈴木「霊的」内面との共通点として「霊的中心」のみを「宗教的真理」と出会う場所として認識し、「霊的無我」の状態においてのみそれが可能であると考えていたことが共通点としてとらえられた。

新井奥邃の「儒基一如」の姿勢は、直弟子工藤直太郎の言葉によると「精神的にはキリスト教、日常生活の倫理は儒教」だったという。⁽⁹⁴⁾「日用常行」の実践と自己の神学思想が深く結びついた新井の生活態度は、儒教・キリスト教の宗教的違いを超えた普遍的部分を基盤とすることによって成立した「霊的」信仰に貫かれ、「宇宙的調和」に満たされたものであったと想像できる。⁽⁹⁵⁾

注

- (1) 瀬上正仁『明治のスウェーデンボルグ——奥邃・有礼・正造をつなぐもの』横浜：春風社、2001年 p.213
- (2) 若松英輔「跋文 地下水脈の巨人——新井奥邃の霊性——」春風社編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年 p.247
- (3) コール、ダニエル・金泰昌編『公共する人間5 新井奥邃 公快共楽の榮郷を志向した越境者』東京：東京大学出版会、2010年 p.5
- (4) 小野寺功「新井奥邃の信仰思想」『清泉女子大学紀要』30、1983年 p.88
- (5) 新井奥邃著作集編纂会編『新井奥邃著作集』別巻、横浜：春風社、2006年、工藤直

太郎『新井奥遼の思想』（新井奥遼の人と思想1）東京：青山館、1984年、瀬上（2001年）参照

- (6) 瀬上（2001年）p.37
- (7) 大槻磐溪は、日本初の蘭学入門書『蘭学階梯』を著した蘭学者大槻玄沢の息子で、穏健な佐幕・愛国思想の持ち主であったという。瀬上（2001年）p.21
- (8) 新井奥遼著作集編纂会編（2006年）p.11
- (9) 瀬上（2001年）pp.26-27
- (10) 工藤（1984年）pp.21, 247参照。函館で新井が出会ったロシア正教の信仰は、「新約聖書コリント前後書」のそれであったという。これは使徒パウロが記したとされるもので、人間を「霊・魂・体」の3つの領域に分けてとらえる靈的宗教観であり、スウェーデンボルグ神学にも通ずるものである。新井がハリスの教団に参加した際、その書齋でスウェーデンボルグの著作を読んだと考えられているが、そこには函館ですでに魅了されていたロシア正教の教理に類する靈的神学を、より深く学ぶ喜びもあったのではないだろうか。工藤（1984年）p.19、小野寺功「大地の人間学」『清泉女子大学紀要』40、1993年 pp.45-46参照
- (11) 「靈的触発」は筆者のことばだが、神秘主義的体験などが触媒となって靈的感性が一気に開花することを現わす。鈴木大拙も母の死の体験から「靈的触発」受け、「霊の不滅」を信じるようになった。『鈴木大拙未公開書簡』京都：禅文化研究所、1989年 pp.79-80参照
- (12) ユートピア社会主義はイギリスのロバート・オーエン（1771-1858）やフランスのフランソワ＝マリ＝シャルル・フーリエ（1772-1837）の提唱した農業主体の共同組合構想である。瀬上（2001年）pp.30-31
- (13) 「新生」はスウェーデンボルグ思想の概念で、信仰の深化や精神的成長から人間が靈的に生まれ変わるプロセスのことである。人間の内部にある宗教性に気づくことによって靈的に目覚め、仏教でいう悟りの境地に到達することができると考えられている。鈴木大拙の「靈性」的直覚の覚醒と同様の概念であると考えられる。高橋和夫『スウェーデンボルグの宗教世界』京都：人文書院、1997年 pp.84, 89、鈴木大拙『日本の靈性』（岩波文庫版）東京：岩波書店、1972年 p.17参照
- (14) 工藤（1984年）p.22
- (15) 瀬上（2001年）p.31
- (16) 工藤（1984年）p.22
- (17) 工藤（1984年）p.21
- (18) 工藤（1984年）p.21
- (19) 高崎直道『仏教入門』東京：東京大学出版会、1983年 p.151
- (20) 瀬上（2001年）pp.30, 32
- (21) 瀬上（2001年）pp.45-46

- (22) 瀬上 (2001年) p.32
- (23) 工藤 (1984年) p.26
- (24) 工藤 (1984年) pp.32-33, 245
- (25) 工藤 (1984年) p.130
- (26) 工藤 (1984年) p.28。工藤によれば、コリント後書の「謙」の信仰は「これすぐれて大いなる能力の吾等より出ずして神より出ることの顕れんためなり」(三-5)、
「和」の信仰は「神はキリストに依って、われらを和らかしめ、かつ和らかしむる
職めをわれらに授けたまえり」(五-18)によるという。工藤は晩年の弟子として、
新井の「謙和」の精神を聞き伝えていたようである。
- (27) 新井奥邃「同志家訓」『新井奥邃著作集』第五巻、横浜：春風社、2001年 p.189
- (28) 二つの相反する価値を持つものの融会的関係を新井は「二而一」という概念^{として}で表現している。これは新井の宗教観を現す重要なキーワードのひとつである。瀬上 (2001年) pp.60-61、工藤正三「新井奥邃を理解する手がかりとして」『知られざる
いのちの思想家新井奥邃を読みとく』横浜：春風社、2000年 pp.8-9。またこのと
らえ方は、鈴木大拙が『日本の靈性』で「靈性」概念を理解するために提唱した
「即非の理論」(「一即多、多即一」)と同等のものであると考えられる。
- (29) 工藤 (1984年) pp.38-39
- (30) コール、ダニエル・金泰昌編 (2010年) p.5
- (31) 吉田公平「新井奥邃と儒教」春風社編集部編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年
p.100
- (32) 小野寺 (1983年) p.91
- (33) 小野寺 (1983年) p.91、引用原典は新井 (1991年 a) p.476
- (34) 小野寺 (1983年) p.91
- (35) 工藤正三「解題」新井奥邃『新井奥邃著作集』第五巻、横浜：春風社、2001年
p.471
- (36) 新井 (2001年) pp.247-248
- (37) 金谷治訳注『大学・中庸』東京：岩波書店、2003年 pp.31-36
- (38) 瀬上 (2001年) p.54
- (39) 瀬上 (2001年) pp.47-65
- (40) 本稿 p.10参照
- (41) 新井 (2001年) p.249
- (42) 新井 (2001年) pp.249-250
- (43) 吉田 (2014年) によれば新井の「人心・道心」論は朱子のその「変奏」であり、
儒教の用語をそのまま新井の「心」論に用いて説明しているという。これは『朱子

大学或問抄』をもとに編纂された『同志家訓』の解説として書かれた『家訓補』において、新井が朱子の用語にのっとって「心」論を展開しているためにとられた表現方法であると思われる。(吉田(2014年) p.103参照)しかし新井は「人体」に関する論考のなかで「この世の人体」の「七層の構造」について説明し、それらのうち人間の靈魂が「靈魂の我・人格・種性」の三層によって構成されていると述べているという。高橋和夫「奥遼の『靈界』観と『靈魂』観——スウェーデンボルグとの関連において」春風社編集部編『奥遼論集成』横浜：春風社、2014年 pp.96-98参照。引用原典は新井(2000年) pp.186-190これは新井独自の表現であるが、朱子の「人心・道心」論と一致するとともにスウェーデンボルグ神学の「内的宇宙」の三層にも対応したものとなっている。本稿の考察では、朱子の「人心・道心」論の表現をそのまま用いた新井の分析をふまえて論ずることとする。

- (44) 瀬上(2001年) p.113
- (45) 高橋(1997年) pp.21-22
- (46) 瀬上が「天界」と呼ぶ世界について高橋(1997年)は「靈界」と表現している。
- (47) 高橋(1997年) p.31
- (48) 本稿 p.33の注10でも触れたが、小野寺(1993年)によるとキリスト教の「コリント信徒への手紙一」に示された聖書の伝統においても、人間の内的領域を「靈・魂・体」の三重の同心円としてとらえているという。スウェーデンボルグ神学は伝統からはずれた「異端的」なものであると受けとめられることもあるのだが、人間の内面の靈的構造については伝統を踏襲していると考えられる。ただ、「コリント信徒への手紙一」では瀬上の概念図に示された上下の階層を持った「天界」についての記述はなく、人間の「内的宇宙」との相互関係も想定されていないようである。これはスウェーデンボルグが「靈界」観察から知り得た独自の分析的構造と言える。
- (49) 高橋(1997年) pp.19, 21-22参照
- (50) 新井(2001年) p.250
- (51) 高橋(1997年) pp.67, 83-86
- (52) 新井奥遼『新井奥遼著作集』第二巻、横浜：春風社、2000年 p.175、()内筆者加筆
- (53) 鈴木大拙「エマーソンの禅学論」『禅宗』14、1896年 a (『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2001年所収 pp.42-50)
- (54) このように次元の異なる二つのものがその矛盾を包含しつつも一体となることを、新井は「二而一」鈴木は「即非の論理」と呼ぶ。矛盾的複合方法ともいうべきこれらの概念はそれぞれの靈的思想に独特のものであるとともに、中心的役割を担う概念である。そして両者がほぼ同一の概念を想定していることに注目する。また、西田幾多郎の「絶対矛盾の自己同一」も同様の概念であると考えられる。新井奥遼先生記念会 監(2000年) pp.150-151、鈴木大拙(1972年) pp.257-258参照
- (55) 本稿 pp.13, 15参照

- (56) 本稿 p.10参照
- (57) 瀬上（2001年）pp.50-51。瀬上は、新井の「有神無我」の思想がスウェーデンボルグ神学から影響を受けたものであろうと考えている。
- (58) 鈴木大拙「安心立命の地」『宗教』26, 28, 1894年（『鈴木大拙全集増補新版』第三十卷、東京：岩波書店、2002年所収 pp.4, 6）参照
- (59) 鈴木（1972年）p.19
- (60) 「無分別智」は仏教用語で、「主体と客体を区別し対象を言葉や概念によって分析的に把握しない智慧」のこと。『岩波仏教辞典』第二版、東京：岩波書店、2002年参照
- (61) 鈴木（1972年）pp.16-18
- (62) 本稿 p.16参照
- (63) 鈴木大拙『新宗教論』京都：貝葉書院、1896年b（『鈴木大拙全集』第二十三卷、東京：岩波書店、1969年所収 pp.19-20）
- (64) 鈴木（1896年b）p.34 仏教的世界観ではこれを「仏法」あるいは「真如」などと呼ぶ。
- (65) 本稿 p.9参照
- (66) 本稿 pp.14-15参照
- (67) 高橋（2014年）pp.96-97
- (68) 本稿 pp.14-15参照
- (69) 鈴木大拙の翻訳によるスウェーデンボルグ著『新エルサレムとその教説』（『鈴木大拙全集』第二十四卷、東京：岩波書店、1969年所収 p.91）では、「内なる人間」を人間の「内分」、「外なる人間」を「外分」と表わしている。
- (70) 高橋（1997年）p.88
- (71) 高橋（2003年）p.20「靈魂」はスウェーデンボルグ原著作の執筆用語であるラテン語では‘anima’、鈴木が翻訳時に参照した英語版の著作では‘soul’とされており、「超意識的な高次の領域」とであるとされる。伝統的キリスト教においても人間の内的領域が「霊・魂・体」ととらえられ、内側の二層をまとめて「靈魂」と呼ぶことは、スウェーデンボルグ思想の概念と同様である。
- (72) 高橋和夫「鈴木大拙の「霊性」の概念について」『人体科学』12-(1)、2003年 p.21
- (73) 鈴木大拙『スエデンボルグ』丙午出版社、1913年、『鈴木大拙全集』第二十四卷、東京：岩波書店、1969年所収 p.7
- (74) 鈴木大拙「靈魂の有無と信仰の退不退」『米国仏教』第四年第十号、1903年（『鈴木大拙全集増補新版』第三十卷、東京：岩波書店、2002年所収 p.322）
- (75) 瀬上（2001年）p.111
- (76) 上記引用中の「仮我」は仏教で認められているということであるが、これを鈴木

構造に加えると「靈性」と「精神」の間にもう一つの層として想定できる。しかし鈴木は「仮我」について『日本的靈性』でも取り上げていないので、人間の「靈的内面」の構造の部分として考えていないと推察する。

- (77) 本稿 p.5参照
- (78) 岡田武彦『坐禅と静坐』（現代の教養32）東京：桜楓者、1970年 p.9。〔〕内筆者加筆
- (79) 鈴木大拙（2002年）p.16。下線・〔〕内筆者
- (80) 鈴木大拙は、1899年師の釈宗演と共編で『静坐のすすめ』という著作を著している。内容は当時の日本青年の品性が墮落したのを憂い坐禅の修養を勧めるというものであるが、「静坐」と銘うって「坐禅」の蘊蓄を語っており、鈴木が両者を同様のものと受けとめていたことを示すといえる。
- (81) 岡田（1970年）p.140
- (82) 曹洞宗栄見山観音禅院 来馬正行住持による。
- (83) 岡田（1970年）p.16
- (84) 岡田（1970年）pp.16-19
- (85) 瀬上（2001年）pp.213-217
- (86) 本稿 pp.10-11参照
- (87) 上座部仏教とは教理・戒律の伝統を重視する部派仏教であり、現在スリランカや東南アジアに伝わっている仏教の教派である。
- (88) 鈴木（2008年）pp.371-373
- (89) 『岩波仏教辞典』第二版参照
- (90) 筆者は博士候補資格試験論文として、スウェーデンボルグの神秘主義思想と鈴木大拙の「靈性」概念の類似点と相違点を考察した「鈴木大拙の『靈性』の概念とスウェーデンボルグの神秘主義思想——鈴木大拙の『靈性』の概念はスウェーデンボルグの影響のもとに形成されたものか？——」を提出、受理された。これは「スウェーデンボルグの神秘主義思想と鈴木大拙の禅思想——スウェーデンボルグ思想は鈴木大拙の『靈性』概念形成に関わりがあったか——」という題で、2015年度東京外国語大学国際日本研究センター夏季セミナーで研究発表として公表している。スウェーデンボルグの著作を邦訳刊行し日本に紹介する役割を果たした鈴木大拙は、スウェーデンボルグ神学と比較対比することで自らの禅思想に対する理解を深め、キリスト教を背景とする西欧に禅を広めるための基盤を整えることができたと考えられる。
- (91) 新井奥遼先生記念会 監（2000年）p.101
- (92) 「不立文字」は禅宗のスローガンのひとつ。「悟りに至るためには文字(言葉)による教示は役に立たない」とする考え方。『岩波仏教辞典』第二版参照
- (93) 鈴木（1969年）『天界と地獄』pp.158-159

- (94) 新井奥遼『奥遼広録』別巻、東京：大空社、1991年 p.10
- (95) 鈴木大拙にも「日本人は儒教に生き、仏教に死ぬ」という言葉があり、幼少時から身に着けた儒学の素養をアイデンティティーの原点とした鈴木も、日常生活の指針を儒教に求めるといふ共通した倫理的姿勢が認められる。西谷啓治編『回想鈴木大拙』東京：春秋社、1975年 p.320

参考文献

[一次資料]

- 新井奥遼『奥遼広録』別巻、東京：大空社、1991年
- _____『新井奥遼著作集』第二巻、横浜：春風社、2000年
- _____『新井奥遼著作集』第五巻、横浜：春風社、2001年
- 新井奥遼著作集編纂会編『新井奥遼著作集』別巻、横浜：春風社、2006年
- 鈴木大拙「安心立命の地」『宗教』第26, 28号、1894年、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2002年所収
- _____「エマーソンの禅学論」『禅宗』第14号、1896年 a、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2001年所収
- _____『新宗教論』京都：貝葉書院、1896年 b、『鈴木大拙全集』第二十三巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____、釈宗演共編『静坐のすすめ』光融館、1899年、『鈴木大拙全集』第十八巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____「靈魂の有無と信仰の退不退」『米国仏教』第四年第十号、1903年、『鈴木大拙全集増補新版』第三十巻、東京：岩波書店、2002年所収
- _____訳、スウェーデンボルグ著『天界と地獄』東京：有楽社、1910年、『鈴木大拙全集』第二十三巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____『スエデンボルグ』丙午出版社、1913年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____訳、スウェーデンボルグ著『新エルサレムとその教説』丙午出版社、1914年、『鈴木大拙全集』第二十四巻、東京：岩波書店、1969年所収
- _____『日本の靈性』東京：大東出版社、1944年、(岩波文庫) 東京：岩波書店、1972年、(中公クラシックス) 東京：中央公論新社、2008年

[二次資料]

- 新井奥遼先生記念会 監『知られざるいのちの思想家 新井奥遼を読みとく』横浜：春風社、2000年

- 岡田武彦『坐禅と静坐』（現代の教養32）東京：桜楓者、1970年
- 小野寺功「新井奥邃の信仰思想」『清泉女子大学紀要』30、1983年
——「大地の人間学」『清泉女子大学紀要』40、1993年
- 金谷治訳注『大学・中庸』（ワイド版岩波文庫228）東京：岩波書店、2003年
- 工藤直太郎『新井奥邃の思想』（新井奥邃の人と思想1）東京：青山館、1984年
- コール、ダニエル・金泰昌編『公共する人間5 新井奥邃 公快共楽の榮郷を志向した越境者』東京：東京大学出版会、2010年
- 春風社編集部編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年
- 瀬上正仁『明治のスウェーデンボルグ——奥邃・有礼・正造をつなぐもの——』横浜：春風社、2001年
- 高崎直道『仏教入門』東京：東京大学出版会、1983年
- 高橋和夫『スウェーデンボルグの宗教世界』京都：人文書院、1997年
——「鈴木大拙の「靈性」の概念について」『人体科学』12-(1)、2003年
——「奥邃の『靈界』観と『靈魂』観——スウェーデンボルグとの関連において——」
春風社編集部編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年
- 西谷啓治編『回想鈴木大拙』東京：春秋社、1975年
- 吉田公平「新井奥邃と儒教」春風社編『奥邃論集成』横浜：春風社、2014年

Ohsui Arai's Concept of Spiritual Thoughts in his Original Theology: In Comparison with Daisetz T. Suzuki's 'Spirituality'

NASU, Rika

Ohsui Arai (1846-1922) was a follower of 'the true religion,' who lived from the last period of Edo through the Taishō Era. Completing his education in Confucianism, Arai spent 28 years in a religious community run by Thomas Lake Harris (1823-1906) in the suburbs of New York and California. Arai spent a life of self-containment and deepened his theological contemplation in the community of Harris who received great influence from Swedenborg's theology. Arai established his original theology based on Christianity there, and after coming back to Japan, he taught a few disciples and wrote some notes for lectures on his theology.

Arai's theology represents a peculiar view on religion, which was backed by Confucianism, one of the major philosophies in the East. Arai pursued the deepening of the inner spirit of human beings through his theology, called 'Juki-ichinyo' (the Unity of Confucianism and Christianity).

Daisetz T. Suzuki also pursued 'Spirituality' in his religious philosophy backed by Zen Buddhism, another major religious philosophy in the East. Comparing Arai's theology and Suzuki's philosophy of 'Spirituality,' it becomes clear that they share some common features in their understanding of the inner quality of human beings. Swedenborg's theology is useful for the analysis of Arai's and Suzuki's spiritual quality.

For the comparison of the religious concepts of Arai and Suzuki, the following four perspectives are examined. They are (1) the concept of universal truth and

its recognition, (2) the inner structure of human spirit, (3) the way of self-improvement, and (4) their contribution to society.

- (1) Arai's 'Dōshin (the Heart of Tao)' and Suzuki's 'Spirituality' can be analyzed to have equal quality and function of universal truth revealing itself. In both cases, recognition of universal truth is considered to play an important role for the religious awakening of a person.
- (2) Although the very core of human spirit, Arai's 'Dōshin' and Suzuki's 'Spirituality,' share equal features, the surrounding structures of their cores present different aspects. The difference is analyzed to follow from their religious views in Christianity and in Zen Buddhism. Arai acknowledges the presence of the 'Ego' in human spirit, while Suzuki denies it in accordance with Buddhist philosophy of 'Mu' (nothingness).
- (3) The way of self-improvement of Arai is 'Shindoku/Seiza' (quiet sitting) and that of Suzuki is 'Zazen.' Although their approaches seem different, reflecting their religious views, the actual procedures and effects can be analyzed equally.
- (4) The difference in their religious ethics results in different approaches to the contribution to society. Arai's 'Daigaku no michi' (Tao of *Daigaku*) reflects the direct contribution of men to society, in which the virtue of a spiritually awakened person is to construct ethics of his society. Suzuki's 'Shigu Seigan' (Four Vows of Buddha) is to pray for the individual enlightenment of all humanity, and the spiritually awakened would only affect the ethics of his society indirectly.

Although there are some differences in their approaches, it can be concluded that they share fundamental views of religion. Both Arai and Suzuki consider

that universal truth is hidden in the individual interior as the core of human spirituality. Recognition of this core by means of self-improvement is the key to one's spiritual evolution. They both consider that the recognition of one's spirituality is the major purpose of religion.