

循環し、競合する概念

——プラセンジット・デュアラの「対話的超越」と
鈴木大拙の「日本的靈性」をめぐる——

中 島 隆 博

一 対話的超越

プラセンジット・デュアラは『グローバル・モダニティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』（二〇一五年）において、「対話的超越 *dialogical transcendence*」という概念を用いて、アジアにおける超越の意義をもう一度考え直そうとした。

超越は、あらためて言うまでもなく複雑な概念で、神学的な含意を強く持っており、それをアジアの文脈に置こうとすると、様々な形のねじれを生じさせるものだ。循環し、競合する概念の中でも、より問題含みの概念である。たとえば、アジアの文化は、超越的な方向に向かうよりは、より内在的であるという言い方がしばしばなされる。デュアラが問おうとするのは、ではアジアの文化において超越を語るとはどういうことなのか、ということである。「対話的超越」はこうして導入される。

ユーラシアにおいて二つの超越の伝統を区別したい。一つはラディカルな超越もしくは厳密な二元論であり、もう一つはより対話的な宗教的伝統である。後者においては、超越は内在的で、多神論的で、多神教的で、複数の宗教的実践の中に繋ぎ合わされている。ラディカルな超越は、しばしばアブラハムの宗教に結びつけられるが、わたしは東対西という本質主義化された議論を避けたいと思っている。そこで、この二つの超越の伝統を区別する際に、対話的な傾向と宗派をアブラハムの伝統にも見出し、ラディカルな傾向を非アブラハム的な超越の考えの中にも見出したいのだ。(プラセンジット・デュアラ『グローバル・モダニティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』・一二〇頁)

歴史的には、よりラディカルではない「対話的超越」が多くのアジア社会に広がっていた。究極的な真理と倫理には、必ずしもエリートではない達人が、その知恵と身心の修養を通じて特別にたどり着くとされていたが、物質的、社会的、精神的な能力を有した多くの人々にもこうした真理にたどり着く可能性は開かれていた。苛酷な差別があったにもかかわらず、インド社会の不可触とされた人々や、他の社会における奴隷のような人々であっても、ある種の超越にたどり着くことができたし、それらを展開できたのだ。そうした超越は、彼らを抑圧するより広い世界観から導き出されているが、それに反対するものであった。こうした超越が対話的である。それは、その超越が、真理の異なる次元と表現の共存を許す限りにおいてである。(同・六頁)

ここでデュアラが試みているのは、「対話的超越」を、差別を生み出す世界観の中から、抵抗の実践に取り戻そうということである。しかし、いかにしてそれは可能になるのか。その例として、デュアラは、中国古典の一つである『国

語』(楚語下)を引用し、次のように読解する。

古者民神不雜。「中略」民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民置于祀，而不知其福。蒸享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。

古において、民と神は雑ざることとはなかった。「中略」しかし後に、民と神が混ざり合うようになると、それまでは巫が行っていた宗教的な儀式を、それぞれの家で勝手に自分たちのために行うようになった。その結果、民は神を冒瀆するようになり、神は民の規則を犯すようになり、災害が起きるようになった。そこで少昊の繼承者である顓頊^{せんぎよく}が、南の支配者である重に命じて、天のことを司らせて、神の適切な場所を定めた。また火の支配者である黎に命じて、地のことを司らせて、民の適切な場所を定めた。これは天地の交通を断つたという意味である。(同・一六三頁)

これは天地を分離した神話として知られている箇所だが、デュアラはそれを、中国の皇帝が天子として特権的に天にアクセスできると主張するとしても、民と神がすでに雑ざってしまった以上、一般の人々もまた同様にアクセスできると読解する。「天地の交通」を断つことはできないのだ。「多くの神や祖先が、他の人々によって崇められたのは、「生きがい」への欲望を満足させるためであった」(同・一六四頁)。こうして「対話的超越」が万人に共有されていたのである。

二 参画的超越

デュアラはここで、もし「対話的超越」が人々の生を豊かにするための「天地の交通」「民と神の交雑」であるとするならば、それは世界への「参画的超越 Engaged Transcendence」にほかならないと考える。

対話的超越は、信の複数性と開放性を強調することから、しばしば参画的超越として翻訳されもする。なるほど、この世界への参画という考えは、歴史の近代的な世界観と関連していて、そこでは、変化の真理が超越の真理に勝っている。しかし、思うに、わたしたちがいる時代ではもはや、超越の探究が絶対的で実体的な真理への希求に限定されるものではない。そうした希求は、この地域での多くの伝統にとつては馴染みのないものなのだ。今日、超越は、霊性、理想、畏敬、正義、そして希望といった、対話的な仕方では歴史を超越しようとする人間の願いのまわりに集まっている。（同・二三八頁）

「霊性、理想、畏敬、正義、そして希望」のまわりに集まる超越によつて、人々は社会的な活動に参加し、市民社会を持続可能な仕方でも維持しようとする。これがデュアラの中心的な主張である。その具体的な例として言及されたのがマハトマ・ガンディー（一八六九—一九四八年）である。

ガンディーが考えた歴史を超越する真理とは何か。それは科学的なものではなく道徳的なものであった。社会と

世界における道徳の経験のみが、『マハーバータ』に描かれたような戦争中であれ、日常の社会活動であれ、それこそが信頼に値するものが何であるかを経験させてくれる。しかし、社会に強く根差していたとはいえ、ガンディーにとって人間的であることの核心は、社会と政治の世界を越えて「真理」を抱擁することであった。そうしたものとして、それは対話的でありながらも、参画的な超越であった。(同・二二八頁)

社会に根差しながらもそれを越える真理を失わないのが、「参画的超越」である。とはいえ、問題なのは、単にアジアの伝統に戻ることはない。わたしたちはすでに、近代の宗教と世俗の複雑な関係のなかにいる。近代を経た上で、どのように「対話的超越」や「参画的超越」を考えるべきなのだろうか。デュアラはここで、「霊性」を導いてくる。

三 霊性

デュアラはガンディーの「霊性」についてこう述べる。

ガンディーが自らの思想を、グジャラートにあるサウラシュトラという故郷のヒンドゥーとジャイナのローカルな伝統から取り出してくる際に、同時に、ヴェーダーンタ学派（一元論）のヴィヴェカナンダや十九世紀の改革者の思想を吸収していた。こうして、ガンディーはグローバルな霊性に近づいていたのである。それは、すでにインドにおいて繰り返し循環していたものだ。つまり、アメリカのトランセンデンタリストの考えは、インドから西洋に流れて成立したのであるが、それが神智学者やその他を経て、再びガンディーの元に戻ったのである。

（同・二二八・二二九頁）

ここで言及されているスワミ・ヴィヴェカナンダ（一八六三—一九六二年）は、「靈性 spirituality」という近代的概念をはじめて唱えた一人である（①）。一八九三年のシカゴ万国宗教会議に参加したときに、この概念を用いて多くの参加者に影響を与えた。鈴木大拙が原稿を翻訳した釈宗演（一八六〇—一九一九年）もこの会議に参加しており、後に大拙が「靈性」を取りあげる背景になっている（鎌田東二『宗教と靈性』・三七一頁）。「靈性」もまた、循環し、競合する概念なのである。

大拙の言う「靈性」は「精神」から区別されるもので、天上的というよりは地上的な普遍を示している。『日本的靈性』（一九四四年）において大拙は大地と靈性に関して次のように述べていた。

天に対する宗教意識は、ただ天だけでは生れてこない。天が大地におりて来るとき、人間はその手に触れることができる。天の暖かさを人間が知るのは、事実その手に触れてからである。大地の耕される可能性は、天の光が地に落ちてくるということがあるからである。それゆえ宗教は、親しく大地の上に起臥する人間——即ち農民の中から出るときに、最も真実性をもつ。（『日本的靈性』・四十五頁）

靈性と言うといかにも観念的な影の薄い化物のようなものに考えられるかも知れぬが、これほど大地に深く根をおろしているものはない、靈性は生命だからである。大地の底には、底知れぬものがある。空翔けるもの、天降るものにも不思議はある。しかしそれはどうしても外からのもので、自分の生命の内からのものでない。大地と

自分は一つのものである。大地の底は、自分の存在の底である。大地は自分である。（同・四十七頁）

大拙は、近代の学者として、キリスト教の力を十分理解した上で、大地に根差した仏教の「靈性」を考えようとしている。それは決して、日本に特殊な「靈性」ではなく、どの国においても見出されうる普遍的なもので、日本の場合には、日本の経験を通じて開かれてくる。

靈性は、それ故に普遍性をもっていて、どこの民族に限られたというわけのものではないことがわかる。漢民族の靈性もヨーロッパ諸民族の靈性も日本民族の靈性も、靈性である限り、変ったものであつてはならぬ。しかし靈性の目覚めから、それが精神活動の諸事象の上に現われる様式には、各民族に相異なるものがある、即ち日本的靈性なるものが話され得るのである。（同・二十頁）

このことは、内村鑑三（一八六一—一九三〇年）が「日本的基督教」を日本化されたキリスト教ではなく、日本の経験を通じてより普遍に開かれたキリスト教として見ていたことと、構造は同じである。

日本的基督教と称して勿論基督教を変えて日本人の宗教と化した者ではない。日本人独特の見地よりして基督教の真理を闡明したる者である。基督教は世界的宗教なるが故に、各国民の寄贈貢獻を待つて初めて完全に世に顕わるる者である。日本人を通して顕われたる基督教、それが日本的基督教である。（内村鑑三「日本的基督教に就て」・十二頁 なお旧字は適宜あらためている）

そして、デュアラもまたこの構造を反復する。「靈性」についてはこうも述べている。

ピーター・バン・デル・ベールは、近代の靈性を巧みに論じ、世俗的なものと制度化された宗教の相互作用によって生じるとしながらも、両者からともに区別されているとした。靈性は空虚な概念かもしれないが、決して近代にとって周辺のものではない。それは、チャールズ・テイラーが示唆するように、ある種の個人化された宗教選択を許すもので、近代の宗教性とりわけ西洋におけるその品質保証である。同時に、靈性は国民やより普遍的な共同体にも繋ぎ止められうるものでもある。（ブラセンジット・デュアラ『グローバル・モダニティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』、一九六頁）

近代的概念としての「靈性」は「世俗的なものと制度化された宗教」から区別されている。それでも、「靈性」は「国民やより普遍的な共同体に」寄与するものでもある。もしここに大拙や内村が見たような地上的普遍性を見出すことができるならば、デュアラがなぜ長年「救世団体 redemptive societies」について研究してきたかの理由もわかるはずである。というのも、「救世団体」とは、「靈性」が大きな役割を果たしながら、わたしたちの住む世界をよりよいものにしようとする運動であつたからである。

四 救世団体

戦後日本において、大拙は日本の靈性化を熱心に唱えていた。「靈性日本の建設」（一九四六年）や「日本の靈性化」（一九四七年）などがそうである。しかし、その主張はほとんど無視されてきた。デュアラが「救世団体」の研究を通じて考えようとしてきたのは、しかし、大拙の議論とかなり近いものがある。デュアラが「救世団体」研究の現場として選んだのは中国と旧満州である。「救世」と言ったのは、「救済が彼らのアジェンダにとって不可欠」（同・一七六頁）であつたからだ。

多くの救世団体が国家とともに働こうとした。それは、彼らの靈的な義務を相対的な平和の中で実現する場所を与えられる限りにおいてであつた。別言すれば、彼らの超越という概念は、この世の活動を通じて救済を得ることを可能にするものであつた。（同・一八六頁）

「救世団体」は超越と此世の両方の特徴を有するために、中国史においては実に複雑な軌跡を辿ることになる。たとえば、満州国、中華民国、中華人民共和国において、「救世団体」はしばしば激しく攻撃されたが、それは彼らが「超越的な力へのアクセスの論理」を有していたからにほかならない（同・一八七頁）。この点では日本も例外ではない。むしろ、日本の方がより厳しい態度を取っていた。

対話的超越の多様な伝統が、明治維新の前後に存在していた。しかし、明治国家はこうした運動を「沈没」させる、もしくは自らが新しく作り上げた帝國的カルトの告白的ナショナリズムに従属させるような大きな権能を発揮した。(同・一九三頁)

アジア、とりわけ日本は、近代西洋の啓蒙を受け入れた結果、「告白的ナショナリズム」と「世俗主義」に覆われ、宗教性や超越へのアクセスが国家によって独占された。「救世団体」のような宗教活動は、カント的な意味での啓蒙の敵となったのである。

デュアラの理解がもし正しいとすれば、大拙が「靈性」を用いて「帝國的カルト」に対抗しようとした意味が理解できるだろう。それは、人々とその社会・団体に対して超越へのアクセスを回復する試みであつたのだ。しかしながら、なぜ大拙は戦後日本において、「日本の靈性化」を唱えながらも、「救世団体」の試みに失敗したのだろうか。戦後日本がさらに世俗化したからなのか、それとも「告白的なナショナリズム」がなおも強力に留まっていたからなのか。デュアラの議論は、こうした問題をも考えさせてくれる。

デュアラは次のような重要な問いを問うた。なぜ中国は日本のようなやり方を取らなかつたのか。つまり、「帝國的カルト」を發明することによって、「救世団体」を沈没させるようなやり方である。中国の伝統にある国家的な儀礼主義を再構築すればよかつたのではないか。

これに対しては二つの答えが準備されていた。一つは中国の皇帝は神とは見なされなかつたからというものだ。なぜなら、中国にはより強力な超越の伝統があつたために、それが不可能だつたからである。もう一つは、儒教や儀礼主義に基づいて「告白的国家」を作り上げるコストがかかりすぎたというものだ。中華民国のような弱い国家はその

コストを払うことができなかった（同・一九三頁）。

しかし、こうした二つの答えを、二十世紀後半以降の中国にも適用できるのだろうか。中国における「救世団体」の周辺化が、戦前戦後の日本とどれほど違うのかどうかを考えることは、多くのことを示唆する。デュアラはこれに對して次のように述べる。

中国の国家はなおも人民の超越的な希求と格闘しなければならない。人民はキリスト教であれ、仏教であれ、あるいは対話的超越の救世的伝統であれ、信仰に基づいた宗教を求めている。香港と台湾その他のケースが明らかにしているのは、国家が宗教を否定せず、人民が超越の希求を表明する権利を有する場合には、人民は、幸福にも非政治的な仕方で社会参画する傾向があるということだ。台湾では、一九八七年の後、民主化された国家が、かつて排斥した一貫道やその他の宗教が公に実践することを認めると、敬虔さと社会参画が市民宗教のモデルに則るようになった。中華人民共和国のように、こうした対話的超越の歴史的な伝統に適切な余地を与えない場合には、公正で持続可能な社会を実現することは困難になるだろう。（同・一九四頁）

「持続可能な社会」のために、デュアラは「人民の超越的な希求」のための余地を求めている。それは中国だけでなく、世界のどこにおいても同様である。新しい宗教戦争が起ころうとし、不寛容が広がり、極端なナショナリズムが再登場している今日、この指摘はきわめて重要である。

五 アジアのコスモポリタニズム

「対話的超越」がローカルなものや地域的なものに焦点を当てる際に、決して普遍性を諦めているわけではない。デュアラは、「対話的超越はパーソナルで経験的な変容に権威を与えるだけでなく、普遍的なものへの関与にモチベーションを与えるものである」（同・一八六頁）と述べる。しかし、ここではいかなる普遍性が語られているのだろうか。ここでデュアラが言及するのが最近の中国の言説である。すなわち、趙汀陽が語る「天下」という概念である。

趙汀陽は中国的普遍について次のように語っている。

もし中国が、世界において普遍化できる概念体系・デイスコースの体系・知識体系を展開できないとすれば、普遍的な意味を有した中国精神は存在しないことになる。言い換えれば、中国精神の根本は、普遍化しうる思想体系であるべきであり、ローカルな特徴を有した中国文化に満足するだけではない。文化はローカルな知識にすぎず、そのため「中国文化」もしくは「文化中国」といった言い方は、軽佻浮薄な自己満足を提供するにすぎず、中国の夢とすることはできない。世界性を備えていなければ、中国の夢は成立しえないのだ。（趙汀陽「アメリカン・ドリーム、ヨーロッパアン・ドリーム、中国の夢」、第四節「困難な時代の中国の夢」）

趙によれば、「中国の夢」はローカルな「文化」を越えた普遍性を体現していて、「世界において普遍化しうる概念体系・デイスコースの体系・知識体系を展開」できるものだ。

とはいえ、デュアラはこうした趙の普遍性についての考え方に満足していない。デュアラの批判はこうである。

天下の現代的な使用について述べると、古代のシステムを、このまったく変化してしまった世界に機械的に適用することは奇妙である。また、政治システムが民主的に選ばれたリーダーに基づいてない以上、誰がこの世界の統治とその巨大な資源を代表するのかわからない。趙がウェストファリア的、国連的な秩序に対する代案の青写真を作ろうと努力していることは称賛に値するとはいえ、予見可能な未来にとってはまったく実行不可能に見える。(プラセンジット・デュアラ『グローバル・モダンティの危機——アジアの伝統と持続可能な未来』、二十五―二十六頁)

「天下」のようなトップダウンのシステムの代わりに、デュアラは「新しい普遍」として「天」に言及する。というのも、次のように考えようとしているからである。

自己形成や自己修養というプロジェクトのなかで、儒教的な理想である義行・諫言・自制から、シンクレティズム的な理想である霊的かつ身体的なエンパワーメントや倫理的義務に至るまで、「天」はたえず強力なものであった。わたしたちは自己修養のモードや方法において、また、それをより広いレベルである共同体や世界に拡張していくことにおいて、新しい普遍の歴史的な源泉を見つけることができるかもしれないのである。(同・二十六頁)

デュアラは超越の源泉としての「天」に言及することで、下からの、自己批判的で自制的なアスペクトを、来たるべ

き普遍に見出そうとしている。来たるべき普遍は、「対話的超越」を考えることによって、差異、他者、自己批判に開かれたものになることだろう。

ここにおいて注目したいのは、デュアラが「文化的反帝国主義」と「アジア的コスモポリタニズム」を唱えた三人の近代アジアの知識人を呼び出していることだ（同・二五二頁）。すなわち、岡倉天心（一八六三—一九一三年）、ラビンドラナート・タゴール（一八六一—一九四一年）、そして章太炎（一八六八—一九三六年）である。たとえば、タゴールをユルゲン・ハーバーマスと比較して、こう述べている。

タゴールのコスモポリタニズムは、アドヴァイタ（不二元論）や一元論の哲学伝統から来ている。それは異なる伝統から出て来ている現代の思想家と思わぬ並行関係を有している。たとえばユルゲン・ハーバーマスがそうである。タゴールが理性の普遍性にコミットすることは、差異を通じて働くことによって可能となるのだが、それは、ハーバーマスのコミュニケーション的理性が、異なるグループと共同体が唱える様々な価値の主張とのネゴシエーションから出て来ているのとはよく似ている（同・二五二頁）

ここに、来たるべき普遍性に寄与するための発見的な可能性を見出すとすれば、その普遍性は「アジア的なコスモポリタニズム」において、「異なるグループと共同体が唱える様々な価値の主張とのネゴシエーション」に基づくものになることだろう。しかし、デュアラが言うように、「アジア的なコスモポリタニズム」は、過去において、容易に政治権力に奪い取られてしまった。この考えにはどうしてもある種の限界があるのだ。

しかしながら、彼らの思想はその時代に先駆けるものであつて、彼らが生きた政治社会によつては維持できないものであつた。人種、文化、反帝国主義、そして帝国主義という考えは、汎アジア主義に見出されるものだが、すべては致命的な仕方で、ナショナリズムという大きな傾向と近い関係を有してしまつた。岡倉の場合、汎アジア主義は日本帝国主義に容易に吸収されたし、章の場合も、状況のためにナショナリズムが優先された。タゴールの場合も、その時代のナショナリズムが彼の思想と制度を作り上げたことで、長期的には不適切なものとなつた。

アジアを空間的に見る見方を、これらの思想家は有していたのだが、それは異なる国の人々が実際に相互交流すること——そうしたことは多くあつたわけだが——から生まれたわけではなかつた。そうではなく、西洋的な文明概念の鑑となるイメージの中で形成された、抽象的で本質主義的な文化や文明という概念に基づいていたのである。特定の階級や地域から離れて、ある人種や宗教が優れて達成したものを称えることは、他者を支配するプログラムをさらに働かせることにもなつていつた。かくしてアジア文明という考えは、日本軍国主義に奪いつられたのである。(同・二五二—二五三頁)

もし「アジアのコスモポリタニズム」を今日考えるのであれば、「抽象的で本質主義的な文化や文明という概念に基づいて」考えるよりは、「異なる国の人々が実際に相互交流すること」から考えるほかない。それをあえて言い換えるなら、「天上の普遍」ではなく「地上的普遍」を考えることだと思われる。

いうまでもなく、マルティン・ハイデガー（一八八九—一九七六年）もまた、その哲学の核心において「大地」について語つていた。こうしたハイデガーの存在論と、大拙に体现されるような「地上的普遍」の差異をどう見出して

いくのか。わたしの考えでは、大拙のそれは決して日本の本質としての日本「精神」を領有しようとしたものではなく、逆に変形可能でトランス・ユニヴァーサルな次元を開こうとしたように思われる。「日本の靈性」においても、それは「異なる国の人々が実際に相互交流すること」に開かれていることが条件であった(2)。

結論

いかにして持続可能な社会を、このグローバル化された諸問題に直面する中で実現していくのか。デュアラが見出すとする希望は、「対話的超越」、「参画的超越」、「靈性」、「救世団体」、「アジア的コスモポリタニズム」等の概念をもう一度洗練し直すことによつて見出されうるものであった。まとめていうならば、希望は、既成宗教とは異なる「宗教的なもの」によつてサポートされる。もちろん、歴史において「宗教的なもの」はしばしば多くの政治権力に奪われ、再領有化されてきた。このグローバル近代の危機に直面している状況にどう責任を果たすのかを考える際、この「宗教的なもの」という微妙で弱い次元について考える必要があるとわたしは考えている。来たるべき希望のために、最後にデュアラの言葉をもう一度引用する。

見てきたように、聖なる場所の守護者とは、結局希望のネットワークであることがわかる。それは市民社会、地域社会、そしてその連合の協力によつて構成されるものだ。その活気に溢れぶつかりあう姿は、制度化された守護者である教会、聖職者、官僚というよりは、対話的超越の伝統により近い。制度化された守護者である教会、聖職者、官僚は超越の名によつて、純化を求めるからだ。多くの点で、聖なる場所の守護者は弱い力を代表して

いるが、十分に弾力的であるために、強いものよりも長くあることができる。その大きな力の一つが道徳的な力であり、それは聖なるものと合理的なものを媒介するものだ。科学や法律そして技術さらにはローカルな知恵を備えることで、こうした協力は原理的な希望を現すのである。（同・二八八頁）

※この論文は、拙稿 "Dialogical Transcendence and Hope" (In *International Journal of Asian Studies*, vol. 14, Cambridge: Cambridge University Press, 2017) に基づき、それを翻訳の上、加筆修正したものである。

参考文献

- 内村鑑三「日本的基督教に就て」「一九二四年」、『内村鑑三
著作集』第九巻、岩波書店、一九五三年
- 鈴木大拙『日本的靈性』、岩波文庫、一九七二年
- 鎌田東二『宗教と靈性』、角川出版、一九九五年
- 趙汀陽「アメリカン・ドリーム、ヨーロッパ・ドリーム、
中国の夢」[《美国梦、欧洲梦和中国梦》]、《跨文化对话》
十八輯、北京大学跨文化研究中心、二〇〇六年。： [http://
www.aisixiang.com/data/9764.html](http://www.aisixiang.com/data/9764.html) [最終アクセス日
二〇一六年十月七日]
- [Duara, Prasenjit. 2015. *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.]
- 稲賀繁美「Spirituality 靈性という言葉について——東西
宗教対話の概念的基礎づけのために」、『図書新聞』
三三三九号、二〇一六年一月二十三日、
[http://www.toshoshimbun.com/books_newspaper/week_
description.php?shinbunno=3239&syosekino=9012](http://www.toshoshimbun.com/books_newspaper/week_description.php?shinbunno=3239&syosekino=9012) [最

終阿克セス日、二〇一七年三月二十二日」

中島隆博『思想としての言語』、岩波書店、二〇一七年

注

(1) ヴィヴェカナンダの「霊性」概念については、稲賀繁美『Spirituality 霊性という言葉について——東西宗教対話の概念的基礎づけのために』を参照のこと。

(2) 鈴木大拙の「日本的霊性」と「大地」の関係については、拙作『思想としての言語』(岩波書店、二〇一七年)、とりわけ第五章「日本的基督教と普遍——内村鑑三」第七節「日本的霊性——鈴木大拙」を参照のこと。