

真宗における英語翻訳の研究

——鈴木大拙英訳を中心に——

嵩 宣 也

序論

親鸞著述ならびに浄土教經典の英訳事業は、明治期以降に始まる。これまでに浄土真宗正依の經典である「浄土三部経」は8回、親鸞の主著である『教行信証』は9回^①（未完、部分訳を含む）の英語翻訳が試みられている。また明治期以降、一般人にも広く読まれるようになった『歎異抄』は、最も多く16回の英訳がなされている。

このような動向を受けて、浄土真宗の英訳に関する研究は少数ではあるが行われている。たとえば武田龍精とデニス広田、マイナー・リー・ロジャーズは、「信心」をどのように英訳するかについて論争している^②。彼等の議論はそれぞれの『教行信証』の教義解釈に依拠し、その翻訳の妥当性、精確性について論じたものである。たしかに、浄土真宗の根幹ともいえる「信心」の訳語を教義解釈の視点より議論することは、必要不可欠な作業だといえる。だが、翻訳という複合的な営為は教義解釈という目線からのみ分析されるべきものではない。なぜなら「翻訳」とは、言語の変化を伴う「思想」の再構築作業だからである。それゆえ、翻訳には翻訳者のもつ日本語・英語に対する言語への意識も如実に表れる。したがって、教義解釈だけではなく、言語に焦点をあてた翻訳の基礎的研究が必要なのである。

では、具体的に言語に注目することはいかなる意味をもつのか。言語学者の牧野成一は「言語 A を言語 B に翻訳する場合、AB の言語が類型論的に近似しているか、歴史的同形関係にあれば、比較的易しい。しかし、日本語と英語のように類型的にも歴史的にも関係がない場合は相対的に難しくなる。」^④と分析している。

牧野によると、英語、日本語は類型的にも歴史的にも関係がないため翻訳は困難だという。牧野の理論に従うならば、本論文で扱う『教行信証』の英訳にも、「起点言語（日本語）」を「目標言語（英語）」に翻訳するなかで、日本語の失われる言語性が存在する。したがって、翻訳者のもつ教義解釈のみではなく、同時に翻訳者が英語および日本語をどのような言語だと考

えて、翻訳を行ったかを分析する視座も必要不可欠だといえる。

そこで、本稿では真宗における翻訳語の基礎研究として、鈴木大拙（1870-1966）による『教行信証』の英訳“*SHINRAN'S Kyōgyōshinshō—The collection of Passage Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land—*”（以下、DTSと記す）を分析対象とし、彼がどのような意図を以て真宗の教義を翻訳したのかを考察する。

周知のように、鈴木大拙は欧米への日本仏教東漸の先駆者であり、仏教学者としても世界的に広く知られている。大拙の研究範疇は原始仏教・華嚴・禪・浄土のみならず、キリスト教神智学や心理学など多岐にわたる。また、英語で仏教を海外に紹介した人物としても高く評価されている^⑤。日本仏教の海外伝道の先駆者ともいえる鈴木大拙の翻訳を分析し、再評価することには大きな意義があるといえよう。

本稿における各章の内容についても、ここで簡単に触れておこう。

第一章では、どのような視座が翻訳の分析方法として妥当かについて論じる。その基礎作業として、まずは翻訳の歴史的展開を振り返ることで、近代日本における「翻訳」の持つ意義について確認したい。なかでも明治時代における日本の英語受容の背景、日本語翻訳の問題を概観する。そうすることで、近代日本において翻訳が如何なる形で受容されたかを明らかにする。そのうえで、浄土真宗における英語翻訳ではどのような問題が論点になったかについて、特に「親鸞とアメリカ」のなかで議論された「信心」を英訳する問題に焦点をあてる。

つづく第二章では、第一章の分析に基づき鈴木大拙の翻訳の思想源泉を探る。本論ではあくまで鈴木大拙の浄土真宗教義の翻訳語に焦点を当て、分析方法として、次の二つの観点から考察を進める。

①鈴木大拙は「英語」・「日本語」をどのような言語と認識しているか、という言語観

②鈴木大拙は浄土真宗の教義をどのように解釈していたか、という教義解釈^⑥

以上の二つの観点より鈴木大拙の英訳を振り返ることで、大拙がそれぞれの翻訳語を選択した意図を明らかにする。

第三章では、第二章で確認した言語観及び教義解釈の二つを分析軸として、鈴木大拙の『教行信証』の英語翻訳について考察する。

以上の検討を通して、鈴木大拙による『教行信証』英訳の訳語選択の理由を明確にし、翻訳研究が、これからの真宗聖典の翻訳事業にどのような視座を与えてくれるのかについて論じたい。

第1章：明治初期における英語翻訳の背景

第1節：明治初期における英語の受容

1853年、ペリー率いる黒船来航の歴史的イベントは、外国語と言えは「蘭語」であった日本人を「英語」に向かわせるきっかけとなった。いち早く西洋諸国に追いつこうとした日本は、西洋の近代文明と思想を学び取るために積極的に英語を日本語に翻訳する作業を進めた。当時の状況について、翻訳語研究者の柳父章は次のように分析している。

翻訳語は、元来一つの言語体系、文化の意味の体系の中に位置づけられていたことばを、その体系から切り離して取り出されたものがもたれている。だから、切り離されたことばとしての翻訳語だけを眺めても、そのもとの意味はなかなか分からないのが当然である。しかし、およそ物事は、すっかり意味が分かった後に受け入れられる、とは限らない。とにかく受け入れ、しかる後に、次第にその意味を理解していく、という受け取り方もある^⑦。

つまり、別の言語体系、文化の意味の体系の中に位置づけられていたことばを切り離して、ともかくは受け入れ、その後にその意味を理解するという態度をとった点に明治初期の翻訳文化の特徴がある。また当時の日本の近代化政策を議論していた知識人の間では、日本における英語の活用について、「英語公用語論」と「翻訳主義」という二つの立場から議論が展開された。前者は英語を原文のまま読むという方法であり、後者は、英語を日本語に翻訳して普及させるという方法である。両者は立場は異なるが、国語に何らかの変革を行わなければ、日本が先進国の仲間入りを果たすことはできない、という共通の危機意識を持っていた。

二つの対立する立場は大きな論争を呼ぶが、最終的に「英語公用語論」は採用されなかった。その結果、日本は英語を原典で普及させることを避け、徹底的に英語から日本語に翻訳して普及させるという「翻訳主義」を採用した。加藤周一の「明治初期の翻訳」によると、この「翻訳主義」とは、「第一：蘭学者の訳語の借用。第二：中国語訳からの訳語の借用。第三：古典中国語の語彙の転用。第四：新造語^⑧。」の四つの方法を用いた翻訳方法である。

第一の「蘭学者の訳語の借用」とは、蘭学者が漢語を駆使して創出した翻訳語からの借用である。たとえば、杉田玄白が『解体新書』の訳で発明した「神経」や「門脈」、宇多川玄真が『医範提綱』で用いた「腺」「腓」という翻訳語がその例である。

第二の「中国語からの訳語の借用」とは、日本語に翻訳される以前に既に中国で中国語として漢訳されていた言葉を借用する場合である。要するに、既に漢訳に翻訳された該当単語がある場合には、その訳語をそのまま日本語として借用した。例として、「権利」という翻訳語がある。

第三の「古典中国語の語彙の転用」とは、中国の古典で用いられている語彙を使った翻訳語を転用する方法である。例えば、「自由」という翻訳語は、『後漢書』に「百事自由」という項目がある。これは、「何事にもつけてもわがまま」の意である。日本語では、その意味を少し^⑨ずらして英語“liberty”の翻訳語として使った。

第四の「新造語」による翻訳は、英語の日本語翻訳において最も注目された方法である。それは全く新しい日本語、「新造語」を作り出し、翻訳するというものであった。

このように、明治期において、英語文献は、ある言葉は西洋の概念を付した「日本語（翻訳語）」として生まれ変わり、ある言葉は全く新しい意味を付された「新造語」を用いるという方法をもって翻訳された。こうして日本の西洋化が進み、西洋の思想を理解できるようになった反面、翻訳語及び「新造語」というそれまで存在しなかった日本語ができたことで、日本語の意味のズレが生まれる原因にもなる。

では、英語の枠組みを外れ、日本語として再定義された翻訳語及び「新造語」は、どのようにその市民権を得たのだろうか。

第2節：翻訳における諸問題

第1項：翻訳語の成立と翻訳不可能性の問題

「翻訳主義」が採用されたことにより、日本の翻訳技術は、急速に発展し、翻訳者たちは東洋に存在しなかった意味を求めて翻訳語及び「新造語」を創出した。特に、当時の日本人にとって、文明の最先端の言葉である「新造語」を用いることは、その利便性だけではなく、自らの知性を示す指標ともなった。またそれらの「新造語」は、学校教育などをとおして比較的早く日本社会のなかに浸透していった。^⑩

「新造語」を生み出す過程で、多くの人々が目を見張ったのは、慣れ親しんできた「漢語」がもつ汎用性の高さであった。なぜなら、漢字は一字一字が意味をもつ言葉であるから、自由に組み合わせることによって意味の創出が容易なのである。たとえば、西周が「漢語」を組み合わせで創った「理性」、「主観」、「客観」などの新しい用語は「漢語」の汎用性の高さを示す好例だといえよう。^⑪このような「新造語」を用いた翻訳語の創出は「脱亜入欧」を目指す近代日本にとって必須のものであった。

だが、ここで目を向けなければならないのは、そのようにして生み出された「新造語」の豊かな表現力の裏には、既存の日本語のもつ意味を書き換える可能性を秘めていたことにある。その事実を柳父章は次のように鋭く指摘する。

西欧文明の到来とともに、他方、古い仏教や儒教の文明は、私たちに対する影響力をしだいに失っていった。このことは、ことばの問題にしてみれば、もともとは仏教、儒教の文

明を背景として持ち、そのテクニカル・タームとして使われていたことばが、その背景からしだいに切り離されていった、ということである。文明の背景とは、具体的にいえば、そのことばが使われていたような文脈である。古い思想的背景がしだいに失われ、文脈を見失いながら、しかし、文字は残ったのである。^⑫

つまり、西洋を見本として作られていく「新造語」の裏には忘れ去られていく「仏教」「儒教」のニュアンス、すなわち、日本語が持っていたニュアンスもあったのである。そして、「新造語」が当たり前の言葉となった現在では、この日本語の意味はほとんど忘れ去られている。それは、たとえば「自然」という言葉に顕著に表れている。「自然」の語義上の意味を『広辞苑』で引いてみると

- ①おのずからそうになっているさま。天然のままで人為が加わらないさま。あるがままのさま。
- ②(イ) (physis ギリシャ・natura ラテン・nature イギリスフランス) 人工・人為になったものとしての文化に対し、人力によって変更・形成・規制されることなくおのずからなる生成・展開によって成りいできた状態。
- ②(ロ) おのずからなる生成・展開を惹起させる本具の力としてのものの性(たち)。本性、本質
- ②(ハ) 造化の力によって成った一切のもの。即ち、人間を含めて天地間の万物。宇宙
- ②(ニ) 精神に対し、外的経験の対象の総体。
- ②(ホ) 歴史に対し、普遍性・反復性・法則性・必然性の立場からみた世界。
- ②(ヘ) 自由・当為に対し、因果的必然の世界。^⑬

となっている。ここで注目しなければならないのは、近代以前の「自然」概念は①のみによって構成され、②は近代に“Nature”という英語が輸入された時に付加された意味だという点にある。では、そもそも西洋の「自然」概念は、日本の「自然」とどのような意味のズレを有しているのか。

近代西洋における「自然」の代表的な理解として、デカルトの「機械論的自然観」^⑭とベイコンの「操作された自然」^⑮がある。両者は人間の実存に対する理解は異なるものの、人間はもはや自然とは同質ではなく、むしろ自然を支配、征服しようと試みるべきであると主張する点で共通している。このように、近代西洋では、人間と自然の関係性を「支配者」⇔「支配されるもの」のように二項対立的に捉える自然観が一般的であった。

それに対して、日本における「自然」という言葉は、漢語から輸入された「おのずから」の自然観である。たとえば、親鸞思想の上でも「自然法爾章」^⑯における「自然」は静的(static)な名詞としての“Nature”ではなく、より動的(dynamic)な「自ずから然らしむ」という動

詞の意味を持つ。すなわち、元来の日本語の「自然」は二項対立の成り立ちえない言葉だったのである。ここに、英語と日本語の間で意味のズレがすでに生まれている。

明治期の日本では、英語を日本語へと翻訳したことで、西洋の“Nature”と日本の「自然」という異なった意味を内包するハイブリットな「自然 (Nature)」が翻訳語として誕生した。だが、それ以後、日本では「自然」という言葉が西洋的ニュアンスで使われるようになり、かつての日本語の意味であった動詞としての「自然」の意味が風化することになった。つまり、日本的「自然」ではなく、西洋的“Nature”に意味をもつ市民権が与えられ、「自ずから然らしむ」という日本語本来のニュアンスが失われることになった。当時の多くの翻訳家たちは、翻訳によって、そのような日本語の意味が失われる危険性を認識せず、無批判に「新造語」を生み出し続けた^⑩。なぜなら、前述した通り、近代化を急ぐ日本にとって、西洋の思想を吸収することこそが最優先事項だったからである。しかし、翻訳の利便性の裏には失われて行く「日本語」の意味もあったのである。

このように、言葉が持つ意味が失われるという問題は、真宗教義の英訳を考える際にも避けては通れない問題である。したがって、親鸞の全著作の英訳を集めた“*Collected Works of Shinran*”（以下、“CWS”とする）の翻訳作業においても、そのことは当然議論された。次項では“CWS”の翻訳作業における「信心」という言葉の英訳をめぐる論争を取り上げよう。

第2項：真宗教義英訳における諸問題

翻訳することによって、どのような意味が失われ、また付加されるのかということは、真宗教義を英訳しようとする場合、十分に分析・検討を加えておくべき点である。本願寺国際センターの“CWS”の翻訳でも、親鸞思想の要と言える「信心」の訳語をめぐる激しい議論が行われた。

“CWS”代表編者のデニス・ヒロタは、親鸞の「信心」という言葉（日本語）を英語に置きかえないで、“shinjin”と音訳すべきだと主張し、その理由について次のように論じた。

Concerning shinjin, Prof. Ueda has written concerning the reason for transliterating rather than translating on several occasions. This solution is fraught with technical problems involving compounds, synonyms, and usage as various parts of speech. For example, we have also used “shinjin” for its synonym *shingyō*. *Shingyō* occurs in the text of the Eighteen Vow, and Shinran uses it with exactly the same meaning as shinjin, except that it holds in addition an allusion to the Vow. The Vow itself, however, mentions what are traditionally known as “three minds”—sincere mind, *shingyō* and aspiration for birth. Since shinjin refers to all three minds together, it is

impossible to use shinjin for *shingyō* when translating the Vow: in this case, we have used “entrusting.” Despite such problems, however, the continued use of shinjin seems preferable to the English possibilities.¹⁸ (傍線 引用者)

ここでヒロタは、まず「信心」という言葉を既存の英語の言葉で置き換えるべきでない理由として、翻訳全体における翻訳語の重複の問題を指摘する。「信心」を“faith”と訳すと「信楽」をどう訳語で区別して表現するか問題となり、全体の訳語の統一が図れなくなる。それゆえ、英語の言葉に翻訳せず“shinjin”と音訳すべきであると主張する。この翻訳方法は、彼自身も述べるように、親鸞言語の等価性を重視した翻訳だといえる。¹⁹

この点について、同じ翻訳委員会の中で武田龍精は、「信心」を“faith”と翻訳すべきであるという立場を取った。

Shinran’s analysis of shingyō (信楽), synonymous with ‘shinjin,’ in his careful discussion of the ‘three minds as one mind’ sets forth his unique observation from the linguistic perspective. The crux of the issue is simply to prove the witness that the three minds (sincere mind, appreciative trust, and aspiration for birth) are the one mind (single mind). Our present concern, however, lies not in Shinran’s theory of the identity between the three and one, but in his rigorous analysis of all the characters which make up the terms for the three minds.²⁰

武田は、親鸞の「三心」が「一心」におさまるという理解を軸に信心を訳すことに反対はしない。だが、そのうえで「至心」・「信楽」・「欲生」のそれぞれを親鸞は、「三一問答」のなかでより詳細に述べている点に注目しなければならないと主張し、次のように述べる。

In spite of the numerous implications involved in the three minds, Shinran recognized that what is common to all is the fact that the three minds are by nature true and real and completely free of doubt. For, Shinran, the ‘mind completely free of doubt’ is precisely what he terms ‘shinjin’. Moreover, Shinran’s definition of ‘shinjin’ as ‘the mind completely free of doubt’ is exactly same in the content as the ‘prasannacita’ of the Eighteenth Vow of Amida, that is, the mind which has completely penetrated the kernel of truth.²¹

武田は親鸞が言う「信心」の本質とは、「三心」それぞれにおける共通点であり、それは「義なきを義とす」という「一心」にあるという。それゆえ、武田は、親鸞が表現しようとした「信心」とは、「prasadacitta (心清浄)」という第18願のことである、と指摘する。武田によると、この理解に基づくとキリスト教の“faith”という言葉と浄土真宗“shinjin”は非常に近似した意味となる。むしろ、「信心」を“shinjin”として音写することは、「排他主義 (ex-

clusivism)」であり、宗教間対話の可能性を狭めている、と次のように批判する。

In the light of our discussion, it is clear that 'shinjin' is a relational concept pointing to the dynamic between Amida and sentient beings, or the Savior and the saved. This dynamic is characterized as 'becoming' or 'transformation' in a process of religious awakening to the Savior's fulfillment of salvation for the saved. If the Christian notion of 'faith' is also a relational concept pointing to the dynamic between God and human beings, or the Savior and the saved, then there must be basic, underlying characteristics similar to the Pure land notion of 'shinjin' on the cognitive level of religious experience.^②

武田によると、「凡夫」と「阿弥陀」の関係性は「救われる側」と「救う側」の間に「はたらく」動的関係性（ダイナミクス）である。キリスト教の「私」と「神」の動的関係性においても、それは同様であるから、「faith」は「信心」の訳語として用いることが妥当であると結論づける。

両者の「信心」に対する翻訳の論点をまとめると、ヒロタは、親鸞原語のもつ本質的な意味をなくさないように、「信心」を日本語で音写するという手段を取った。それは、英語にしまうと、訳語の重複により、親鸞の表現したかった「言語性」が失われてしまうと考えたからである。一方で、武田は、「信心」の「解釈性」を重視して訳語を選択した。つまり、ヒロタの翻訳方法は、親鸞思想の「言語性」を重視した翻訳であり、武田の翻訳方法は、親鸞思想の「解釈」の自由性を重視した翻訳であると評価できよう。

このように翻訳とは、教義解釈という側面のみならず、翻訳者の言語に対する意識も翻訳に如実に反映されるのである。次章では、鈴木大拙の思想に焦点をあて、彼の「言語観」及び「教義解釈」を検討する。そうすることで、大拙の翻訳語選択の根底に存在する思想源泉を明らかにしたい。

第2章：鈴木大拙における言語観と教義解釈

第1節：鈴木大拙の言語観—東洋と西洋—

鈴木大拙は生涯に亘り、多くの仏典翻訳及び真宗関連の書籍を翻訳してきた。だが、そんな大拙ですら、日本語・中国語のもつ意味を英語に翻訳することは、それぞれの言語のもつ「言語性」の相違により難しい、として次のように述べている。^③

"Translations, unfortunately, do not carry the original strength and certain nice shades of meaning. English is more intellectual than Japanese or Chinese. When Japanese read their own writings, what they understand from those words is not exactly, definitively,

expressed.^㉑

大拙は、翻訳によって原文に隠された行間を表現することは非常に困難であると述べる。それに関連して、英語及び中国語・日本語の特徴を次のように例示する。

For instance, in English I read some time ago that one of the great Christian mystics said, “God Isness is my Isness.” This is quite a highly abstract expression. When God was asked what his name was, according to the Bible, he said to Moses, “My name is, I am”—a quite abstract expression. In Japanese or Chinese such a highly intellectual abstract term would not be used. Also, in Japanese we have pronouns corresponding to your “I”, “you,” “he,” and “she,” but in many cases the subject “I,” is omitted or “you” is omitted. Sometimes the object is also omitted, and only that middle term—the verb that connects subject and object and makes a sentence—alone express it.^㉒

ここで大拙は、英語と日本語が文構造上も主語と述語の関係性に着目する。大拙によると、日本語は英語とは異なり主語と述語が単独でも成り立つ言語でもある。また、英語は主語と述語の関係性が常に成り立つ高度な抽象表現を持っているのに対し、日本語は主語も述語も省略して表記されるなど、不明瞭な言語である。だが、その不明瞭さにこそ中国語・日本語のもつ特徴があるとして次のように説示する。

So what is expressed is quite imprecise and what we hear is also quite vague, not so specifically defined as it might be in English. But this very vagueness may help in spiritual writings. Such writings belong to the spiritual life and are not so precisely definable as scientific terms, for instance. (中略) Sometimes I think Chinese is the language most appropriate to spiritual life^㉓

ここで大拙は西洋の言語である英語は、理知的な言語ではあるが、東洋独自の「靈性」を表現する上では限界があると指摘している。その一方で、東洋の言語である中国語・日本語は「靈性」を表現するには適した言語であると述べる。では、「東洋」と「西洋」の違いとはどのようなところにあるのか。その違いについて大拙は次のように説明する。

何れにしても東洋的性格なるものには曖昧としたものがある。その模倣として分別がつけられぬところ。陰陽未分のところ、混沌として何と形容も叙述も出来ぬところ、その中に何かしらと云うように、その分かれたところが、西洋的性格の根柢なのである。分別して対峙の世界が出来上る、それから西洋的思索が創まる。所謂ロゴスなるものが、それである。^㉔

大拙によると、東洋的性格は陰陽未分なもので叙述の出来ないところにあり、西洋的性格は分別対峙の世界でありロゴス（論理）の上に立っている。また大拙は、西洋の思考法は「善」

と「悪」といった二項対立を創ることを美德とするのに対し、東洋の思考法は、老莊思想がそうであるように、ほんやりとした表現を好む。^②

つまり、大拙にとっての西洋の論理とは、対象を外側に想定して価値を求めていく、いわゆる「身心二元論」である。それに対し、東洋の論理は対象を想定せず、内側に価値を求めていく、いわゆる「身心一元論」に立つものとして理解している。大拙が直面した翻訳の難しさは、そのような「東洋」と「西洋」の思考法とその論理が異なることが原因で日本語と英語の表現のズレが生まれる、と考えていた点にある。

大拙は一元論的性格を持つ日本語の表現方法は二元論的性格を持つ英語翻訳により、その意味を完全に表現することは不可能だと考えていた。この大拙の英語に対する考えは彼の翻訳にも如実に反映されている。また、この日本語と英語への意識は教義解釈においても、「靈性」、「精神」のように言葉を換えて如実に表れる。次節において確認しよう。

第2節：鈴木大拙の教義解釈

第1項：宗教観—その靈性的理解—

鈴木大拙の教義解釈の根底に何があるかを探るには、大拙の宗教に対する理解を知っておく必要がある。大拙の基本的な宗教理解に関しては、当時26歳の著作『新宗教論』に見ることが出来る。^③

信仰の宗教におけるは、猶ほ柱礎の家屋におけるが如く、骨格の生物におけるが如し。更に切言すれば、信仰即是宗教、宗教即是信仰、何となれば、宗教の目的は人をして安身立命の地を得せしむるに在りて、而して安身立命の地は信仰を外にして得べくもあらざればなり。^④

宗教の果たす役割とは、大拙にとって「安心立命の地に至る」ことにある。すなわち、大拙は個々人が安心を得ることに宗教の意義を見出していたといえる。では、その宗教の信仰構造は、どのような論理によって説明できるのだろうか。その点に関しては、1943年の「宗教経験の事実」という論考に詳しく見る事が出来る。

同書のなかで大拙は、二項対立における論理的矛盾の中にこそ宗教が持つ意義があるのだと説明する。例えば大拙は次のような例を挙げる。

<u>「無限」のなかには</u>	<u>「有限」のなかには</u>
動かぬもの	動いて止まぬもの
対を絶するもの	対を待つもの
自然、常爾、法爾	人為、はからひ
祈りをきくもの	祈るもの ^⑤

一見すると、これらの二項は互いに絶対相容れぬ概念の対峙である。だが、大拙は「両者は絶えず対立しつつ、而して、その已まぬところに人間の悩みがある、そこから宗教が生まれて来る^③」と述べる。このように、有限相対な私が無限絶対のものへ至ろうとする手段こそが、大拙にとっての宗教の役目なのであった。この相対から絶対に向おうとする過程における意識の目覚めが、「日本的靈性」という言葉で語られる大拙の思想なのである。

では、ここで大拙の言う「靈性」とは具体的にはどのような意味を持つのか。まず、注目したいのは、大拙は『日本的靈性』のなかで「精神」と「靈性」という言葉を区別している点にある。大拙によると、「精神」という言葉は多義的な意味を含んでおり、「意志」、「心」、「魂」、「物」とであると具体例を参照しつつ説明する^④。また、「精神」については「つまるところ、精神が話されるところ、それは必ず物質と、何かの形態で、対抗の勢を示すやうである。即ち精神はいつも二元的思想をそのうちに包んで居るのである。」と説明している。すなわち、大拙にとって「精神」という言葉は、二元論的に語られる（先の「有限」・「無限」で言えば、「有限」に該当する）概念なのである。それに対して、「靈性」という言葉については次のように説明する。

精神又は心を物（物質）に対峙させて考の中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることが出来ない。精神と物質との奥に、今一つ何かをみなければならないのである。二つのものが対峙する限り、矛盾・闘争・相剋・相殺など云ふことは免れない。（中略）今までの二元的世界が、相剋し、相殺しないで、互譲し、交驩し、相即相入するやうになるのは、人間靈性の覚醒にまつわる外ないのである。云はば、精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、互に矛盾しながら、しかも映發するやうにならねばならぬのである。これは靈性的直覚又は自覚によりて可能となる^⑤。

「靈性」とは、互いに矛盾しながら、しかも互いを映し合っている二元的な世界を超えるための手段である。この大拙がいう「靈性」という思想について歴史家の James. C. Dobbins は「鈴木が宗教体験を強調するのは、彼が「禪の行者」であるという点及びウィリアム・ジェイムズの『宗教経験の諸相』からくるものであろう。」と指摘している。また、批評家である若松英輔は「靈性とは、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だということです」と述べている。^⑥

つまり、大拙にとって宗教を理解するためには、言葉よりも確かな「靈性的世界」へ没入する過程（体験）を経ることが必要なのであろう。ここに一元的な「靈性」の思想を二元的な表現から離れられない英語で表現しなければならない大拙のディレンマがある。では、この「靈性」への意識は真宗解釈においてどのように影響するのかを次項において検討する。

第2項：正覚教としての真宗理解

大拙は、大乘仏教のなかで、最も注目すべきは「地理的に日本を初めとし、歴史的にも浄土教の発達^③の極致である浄土真宗である」と評価したうえで、真宗を構成する本質的要素として、「阿弥陀仏」、「誓願」、「信者の信」の三点を挙げる^④。そして、それら三点の関係性については次のように説明している。

彌陀の本願力がかくの如く強盛で、吾等を彌陀に向はしめ、ここに救済即ち證大涅槃を求めしめるのは、如何にしてであるかと問ふ者もあらう。これに對し、眞宗信者は次の如く答へるであらう、彌陀は無量の壽命である、故に吾等の生涯の如何なる時に就いても、彌陀が吾等に繫縛を脱せしめようとしていない時はない（中略）彌陀の誓願は一切衆生に對するその慈悲の表現である。（中略）何となれば、聞くことこそは受け入れること、受け入れることは信ずること、信ずることは如來がその信者に求むる條見であるからだ^⑤。

「阿弥陀仏」は、慈悲の表現である「誓願（本願）」を通して、「信者の信（信心）」を呼び起こす。大拙は、信者は「阿弥陀仏」の「誓願」を受け入れ「信心」を得ることで、「阿弥陀仏」の「はたらき」を感得できるのだとする。蓮沼直應は、このような大拙の信心理解について、「大拙はこの因としての信心と、証としての往生・涅槃を一つの事態として捉えようとする」^⑥点にその特徴があると指摘する。この「はたらき」を強調する大拙の真宗理解の根底には、大拙が真宗を「（救済の事実を）正覚する」教だと解釈している点に起因すると考えられる。たとえば大拙は、

ここで吾等は救済と正覚との區別を暫く述べなければならぬ。それは、眞宗信者の願ふところは、結局正覚に達することであつて、救済を得ることではないからである。（中略）眞宗信者は、この相對の世界に居る限り、このことが到底不可能であることを承知している、どれほど相對的存在として人間の知力・道德力を盡しても、業の必然性から遁れる術はない。だから彼等は業に随順する、業を遁れたり、業に打ち克つことを企てぬ。業をそのままにして、却ってこれを超える方法を求める。（中略）眞宗生活の窮極の目的は、正覚を達成することで、救済を得ることではない^⑦。

と述べ、眞宗信者の願うところは「救済」ではなく、「（救済の事実を）正覚」することだと指摘する。つまり、大拙にとって眞宗の信心を得るとは、この相對の世界を離れることなく、業をそのままにして「目覚められない」自分に「目覚めて」いく「機の自覚」なのである。それは、大拙の言葉を借りるならば「無分別の分別」「靈性の自覚」である。

このような、大拙の眞宗教義解釈の根底には、先に述べたような「東洋の論理」を立脚点とした「一元論的」な宗教体験に根差したものがある。この「東洋の論理」に基づく大拙の思考法は、翻訳作業においても強くあらわれていると考えられる。

第3章：鈴木大拙英訳『教行信証』の総合的分析と検討

第1節：言語観より見る鈴木大拙『教行信証』

本節では、これまで明らかにした鈴木大拙の翻訳に対する言語観および教義解釈を分析軸として、英訳『教行信証』の分析を試みる。今まで明らかにしたように、『教行信証』の英訳作業には、「英語」と「日本語」の狭間で表現のズレが起り得る。また鈴木大拙がそのことを意識して翻訳しているという訳語は随所に見受けられる。

まずは、「日本語」を音訳に留めた翻訳に焦点をあててみよう。

たとえば、「回向 (ekō)」である。

	回向
DTS	<i>ekō (merit turning-over)</i>
CWS	<i>Amida's directing of virtue to sentient beings</i>
山本	<i>merit-transference</i>
龍谷	<i>merit-transference</i>
稲垣久雄	<i>merit transference</i>

鈴木大拙は「廻向」を日本語のまま必ず音訳している。そこには一体どのような意図があったのだろうか。それについては、鈴木大拙の円環的な一元論の発想に基づいた廻向理解があったからだと考えられる。「廻向」について大拙は、

往還二相の廻向は、至るところに、時々刻々に見られる。往って還らぬ直線ではない、循環端なき円環、一円相である。二は畢竟じて並行線ではなくて、不二の円である。そしてこの円には周辺がない。(中略) 二分性の立場、並行線の観点から見て居る限りは、決して決してわかるものではない。^⑬

と述べている。大拙は、「廻向」の思想を、「往く」、「還る」のように二元的な、平行線の関係ではなく、むしろ、循環端なき一元的な円環として捉えるのである。ここに大拙の言語性を意識した一端が窺える。

同様に、大拙は、“Jinen”（自然）についても、分別できる二元的（西洋的）な「自然」ではなく、分別できない一元的（東洋的）な「自然」である、と次のように解説している。

Ji of jinen means “of itself” or “by itself.” Ji literally means “things as it is,” for it is not due to the designing of man but Amida’s vow that man is born in the Pure Land. Man is naturally, or spontaneously-this is the meaning of nen-led to the Pure Land. (中略) Jinen thus means that because one’s rebirth in the Pure Land is wholly due to the working of Amida’s vow-power, the devotee simply believes in Amida and lets his vow work itself out.^⑭

ここで大拙は、「自然」とは「おのずから」のものであり、無分別のものであると述べている。ここにも、大拙の一元的な理解が反映されている。

また、音訳しないが大拙の一元論的な理解が窺える用語も存在する。それは、英訳『教行信証』において「煩惱」及び「他力」の訳語である。

「煩惱（梵語 kleśa）」を表現する「訳語」として、“evil”, “blind”, “illusion” などのネガティブな意味を付して大拙を除く翻訳者は「訳語」を選択している。

	煩惱
DTS	passions
CWS	blind passions
龍谷	evil passions
山本晃紹	illusion
稲垣久雄	evil passions

ここで大拙は「煩惱」を“passions”とのみ訳し、ネガティブな意味を付さずに翻訳している。ここにも大拙の東洋的論理に基づいた不二的な翻訳が見られる。また、他力に関しても特徴的な翻訳が確認できる。

	他力
DTS	other-power
CWS	Other-power
山本	Other-power
龍谷	Other-power
稲垣久雄	Other-power

上記のように、『教行信証』の「他力」の概念を鈴木大拙のみが、大文字の“Other”ではなく、小文字の“other”と英訳している。ここで注目しておきたいのは、鈴木大拙はDTS以外の真宗教義の英語解説書では、“self-power”に対して“Other-power”という二項対立を立てる時のみ大文字にしている。すなわち、DTSでのみ“other-power”という小文字で他力を表現しているのである。これは、第二章で述べたように、鈴木大拙は、『教行信証』における「自力」と「他力」は二項対立の関係性ではなく、渾然一体のものであると考えていたからだと推論できる。ここにもやはり、大拙のいう日本語の特性を活かすための翻訳を窺える。

以上、鈴木大拙の言語観に基づき、翻訳語を分析した。その結果、大拙の翻訳における不翻は、脱二元論的な日本語の渾然一体の思想であることがわかる。その理由は、大拙は英語で二分性を創ると、日本語の持つ一元的なニュアンスが失われると考えたからだといえるのではないだろうか。

第2節：教義解釈より見る鈴木大拙『教行信証』

鈴木大拙の真宗における教義解釈はどのような形で英訳『教行信証』に反映されているのだろうか。大拙の『教行信証』観を知るために、“*The Eastern Buddhist Vol. 6*”の“A Preface to *Kyōgyōshin-shō(unfinished)*”を手がかりにして、そのことについて考察してみたい。大拙はこのなかで『教行信証』の果たす役割について次のように述べている。

What concerns us here most, as it did Shinran Shōnin, the founder of the Shin Sect, and the author of the *Kyōgyōshinshō*, is not the description of the Pure Land itself, but the means that leads us there, the means that frees us from all forms of worries and uncertainties that constantly torment us while on earth. This is what affects us human being more personally, more immediately, and more poignantly. What is or are the means of enlightenment and salvation, then?^⑮

大拙にとって『教行信証』とはただ場所としての「浄土自身」が語られたものではなく、「個人的な人間存在の苦悩に即時に関わる」実存的な書物である。また、大拙によれば、「本願」とは、「法蔵菩薩」自身のことを示し、『教行信証』は、「法蔵菩薩」という「一人格」をとおして、我々にその「願い」がはたらきつづけていることを述べている^⑯書物である。それゆえ、大拙は『教行信証』における「法蔵菩薩」と「阿弥陀仏」の関係性を次のように述べる。

The Supreme Enlightenment, it may be said, is something which can never come to realization until all beings including the Boddhisattva himself realize it. Or we can say this: it is we ourselves who make the Boddhisattva attain it. Or, it may be better to say: the Boddhisattva will wait for his attainment until we ourselves have it, for he wishes to share its benefit with us who are the object of his deepest and most sincere prayer and love.^⑰

衆生が、法蔵菩薩の「究極の悟り」が、自らのなかに完成されていることに気付くことがなければ、法蔵菩薩も悟りを得ることもない。逆にいえば、むしろ私達が法蔵菩薩を悟りへと導く存在だと大拙は次のように述べる。

It is from this point of view that it is best for us not to make a distinction between Amida Buddha and Hōzo Bosatsu. Hōzo Bosatsu is already Amida himself. Buddhahood is already shining through every movement of the Boddhisattva when he is exercising himself in a life of and self-sacrifice. He is the Buddha himself, though he appears to us as a Boddhisattva.^⑱

大拙によると、「法蔵菩薩」と「阿弥陀仏」は区別する必要はない。なぜなら、法蔵菩薩自身が阿弥陀仏自身であり、どのような時間・場所においてもその「はたらき」は我々を照らし続

けているからである。James C. Dobbins は、このような「大乘仏教」の理解に立って語られる大拙の「浄土教の理解」は、当時、「浄土教思想は「神話」に基づいた「キリスト教的な仏教」であるという発想を持っていた西洋人に大きな衝撃をもって迎えられた」、と指摘している^④。

以上のように、DTS の「再構築」作業の根底には、第二章でも明らかにしたような、「はたらき」としての『教行信証』像がある。

この「はたらき」を表した訳語として、大拙の「英語翻訳」において注目したいタームは大拙が何度も使う「ing」という表現がある。(下図参照)

	大行	証
DTS	Great Living	Realizing
CWS	Great Practice	Realization
龍谷大学翻訳部	Great Practice	Enlightment
山本晃紹	Great Practice	Enlightment
稲垣久雄	Great Practice	Attainment

鈴木大拙は英訳で「ing」という言葉を頻繁に使用する。そこには、どのような意図があったと言えるのだろうか。先行研究では、安富信哉が大拙の真宗理解は、「大智」から「大悲」への視点変化^⑤であるとする興味深い指摘をしている。だが、その内実については明確に論証されていない。

本論のこれまでの検討を手掛かりにそれを述べるならば、まず大拙にとって『教行信証』とは、私たちの苦悩に対して「救済」として「はたらき続ける」書物であった。したがって、大拙が「ing」を多くの単語に付した理由は、個々人に「はたらき」が行き届いているのだということを強調したかったためだと考えられる。すなわち、大拙にとって、「大悲」とは、私達に絶えることなく「はたらきつづける」ものと理解していたことから、必然的に生み出された表現だったのであろう。

他にも、この人格的な「はたらき」というニュアンスを付するために用いられた特徴的な「翻訳語」はいくつか存在する。例えば、「本願」がそうである。

	本願
DTS	Original Prayer
CWS	Primal Vow
龍谷大学翻訳部	Original Vow
山本晃紹	Original Vow
稲垣久雄	Universal Vow

上記の図のように、大拙は「願」に対して“Prayer”という言葉を用いている。そこには、大拙の「本願」に対する教義解釈が大きく影響していると考えられる。たとえば、大拙は、

『教行信証』における「本願」が意味する内容を次のように述べる。

The Prayer therefore in essence consists in making all beings come out of the darkness of ignorance and thereby experience the Supreme Enlightenment.....The Prayer is the Boddhisattva himself, and he is no other than the Dharma incarnation of the Highest Buddha himself.^⑪

大拙にとって「本願」とは、完成された「願」ではなく、「法蔵菩薩の祈り」という今、現在の「はたらき」なのである。そこに「本願」を“Original Vow”という名詞ではなく、“Original Prayer”という人格として訳す意図がある。実際に、“Prayer”という訳語を付した経緯について、大拙自身、次のように述べている。

In this translation of Shinran's work I have come to think “prayer” is better than “vow,” thought “prayer” may be said to have a Christian flavour. My “prayer” is not, however, to ask any special favour of God, it simply expresses a fervent, sincere desire or resolution or will. It does not look forward to any specifically set result or reward or favour or compensation. This absolute prayerful will is love-agape, mahāmaitrī, mahākaruṇā, mahākripā—that does not expect a return of any sort from any quarter high or low; it is absolutely free, absolutely sportive(vikridita) for another.^⑫

大拙は「願」を「祈り」という「誠実な希求もしくは、決意、意志」を含む言葉として理解すべきであり、動的な意味が含まれていると考えたのである。

つまり、“Vow”と“Prayer”の翻訳は、阿弥陀仏の完成された願いとして「本願」を理解するか、法蔵菩薩の人格的な「祈り」として理解するかとの差異から生まれた翻訳語なのである。大拙は浄土真宗の「救い」とは、「答え」ではなく、絶えず私達に「はたらき」かけられる「問い」であると理解することで、「本願」の翻訳に“prayer”という言葉をつけて訳したのだと考えられる。

結論

本稿は、真宗における翻訳研究の確立に向けて、一つの試論を提示したものである。以下に、これまでの考察を総括しておく。

第1章では、日本が「英語」を受容した背景について述べた。英語翻訳は、近代日本における西洋の知識を吸収する必要性に答える形で生まれた。翻訳事業は功を奏し、英語は日本語に生まれ変わり西洋の知識として吸収された。だが、そこには「新造語」及び「翻訳語」の台頭により失われていた「日本語」の意味があった。これは、真宗教義の英訳においても看過できない問題となる。第1章では、“CWS”における「信心」の英訳論争に注目し、その課題につ

いて論じた。

第2章では、鈴木大拙の「言語観」及び「教義解釈」を分析した。言語観の分析方法としては、鈴木大拙の述べる「東洋の論理」と「西洋の論理」に焦点を当てた。結果、大拙は「東洋の論理」と「西洋の論理」と同じように日本語・中国語及び英語も全く違う特性を持った言語であると評価していたことを述べた。

次に、鈴木大拙の教義解釈の分析の基礎作業として、大拙の宗教理解について概観した。分析により、大拙にとって「宗教」とは東洋の論理に基づく霊性の自覚を意味することを明らかにした。そのうえで彼の真宗教理解はいかなるものだったかを論じた。結果として、大拙は東洋的論理に基づき、真宗教義を解しているということを指摘した。

最後に、本論文の主題である「教行信証」はどのように再構築されたかについて検討した。彼の翻訳にみられる特色の1つは、東洋的な論理がもつ「はたらき」の意味は英訳すると失われてしまう、と考えていた点にある。それゆえに、特定の日本語を音訳に留めることで、英語翻訳した場合にも、日本語のもつ思想性をそのまま付加しようと苦心した翻訳だったのだろう。

結論として、鈴木大拙の英訳「教行信証」は、二元的な西洋的「教行信証」をモチーフとして英訳したのではなく、脱二元論的な東洋的「教行信証」をモチーフとして英訳したものであったことを論じた。

従来の研究では、“CWS”の翻訳の経緯が語られている「親鸞とアメリカ」や大谷大学における鈴木大拙英訳「教行信証」の研究がそうであるように、翻訳者のもつ教義解釈という側面から翻訳が見直されることはあったが、翻訳者のもつ言語観の視点より英訳が見直されることはなかった。本論文において提示した言語観及び教義解釈という視座は必ずしも十全といえるものではない。だが、今後の翻訳を分析する視点として、有効な一視点であるといえるだろう。

ここで今回の考察により明らかになった鈴木大拙の英訳における問題点についても、いくつか指摘しておきたい。

まず、鈴木大拙自身がそう述べているように、彼の翻訳は親鸞思想の伝達の側面ではなく、現代的親鸞思想の再構築の側面に重きを置いている。ゆえに、翻訳によって著者である親鸞の思想を正確に伝えているとはいいづらい。いわば、親鸞著述の「教行信証」そのものの伝播ではなく、あくまで大拙の親鸞理解が色濃く反映された「教行信証」なのである。したがって、もし翻訳の評価軸を意味が変遷しないかという、「等価性」に置くのであれば、その翻訳については疑問が残る。

さらに、翻訳語が一定であることから発生する問題も指摘できる。たとえば大拙は「本願」をいかなる場合においても“Original Prayer”と訳出している。そうすると、文脈が分かりにくくなる場合が出てくる。たとえば、「重誓偈」を“The Prayers”と訳出している。大拙

のこの翻訳の意図は「重誓偈」とは、「法蔵菩薩の誓い」であるから“The Prayers”と翻訳したのであろうが、その知識を持ち合わせていない人々には大きな誤解を生む可能性がある。ゆえに、文脈に合わせて訳語をある程度、使い分けるべきであり、特殊な翻訳語を使う場合はその使用の意図を、必ず注記しておく必要があるだろう。

最後に、このことは真宗翻訳全般にかかわることであるが、翻訳者が一人だという事実による弊害と効果についても見極めなければならない。序論で述べたように、現在、公刊されている英訳『教行信証』は未完も含めて9冊ある。そのなかで、鈴木大拙、稲垣最三、山本晃紹の英訳本はいずれも翻訳者が一人で翻訳している。つまり、翻訳者一人の言語観及び教義理解に基づき、『教行信証』が翻訳されることになる。したがって、翻訳語が翻訳者の一任で選ばれるため、翻訳が一面的になるという問題がある。ただし、逆に言えば、翻訳者が一人ならば、思想的な一貫性を「翻訳語」を通して読み解くことができる。一方、翻訳者が複数いる場合、あらゆる角度から訳語が選択され、さまざまな視点が翻訳に反映されるため、一定の客観性が担保できる。だが、読者への訴求力はどうしても弱くなる。

ここまで述べてきたように、真宗教義の英語翻訳を研究することは、翻訳者による親鸞教義の再構築を分析することでもある。真宗における翻訳の研究という分野は、現代的な伝道及び海外布教において、親鸞思想の原意を失わない形で共有し、親鸞思想の再構築の内実を確認するための方法として、さまざまな示唆を与えてくれる研究分野だといえよう。

註

- ① ここに『教行信証』英訳本9冊を年代順に列举しておく。

1954年：稲垣最三 “Kyo-Gyo-Shin-Sho” (部分訳) (「教」「行」巻のみ)

1955年：山本晃紹 “The Shinshu Seiten” (ハワイ本派本願寺訳)

1957年：杉平顕智 “Kyogyoshinsho monrui” (部分訳)

1958年：山本晃紹 “The KYOGYOSHINSHO-Translation of the whole text with footnotes and glossary.” 華林文庫

1966年：石田充之編 “Kyōgyōshinshō-The Teaching, Practice, Faith, and enlightenment.” 龍谷大学翻訳部

1973年：鈴木大拙 SHINRAN'S Kyōgyōshinshō-The collection of Passage Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land.” (未完) (真佛土巻、化土巻の翻訳なし) 真宗大谷派

1978年：Buddhist Churches of America (真佛土巻、化土巻の翻訳なし) (北米仏教団) “The Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment-Kyo-Gyo-Shin-Sho-” Seiten Committee

1997年：デニス広田編 “The Collected Works of Shinran. Volume I : The Writing, Volume II : Introductions, Glossaries, and Reading Aids.” (全訳) 本願寺国際センター

2003年：稲垣久雄訳 “Kyōgyōshinshō: On Teaching, Practice, Faith, And Enlightenment” (全訳) (Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research)

- ② 近年の研究をあげるならば、大谷大学における鈴木大拙英訳『教行信証』の研究会、武田龍精編『親鸞とアメリカ』など『*Collected Works of Shinran*』を対象とする研究は少数であるが存在する。
- ③ 「翻訳」が意味するところに関する議論は、中村保男 (1973)『翻訳の技術』中公新書、別宮貞徳 (1975)『翻訳を学ぶ』八潮出版社、清水幾太郎 (1995)『私の文章作法』中公文庫、田中茂範 (2000)『「A は B である」をめぐる：記述文・定義文・隠喩文の基本形式』山田進・菊地康人・榎山洋介 (編)『日本語：意味と文法の風景：国広哲弥教授古稀記念論文集』ひつじ書房などに詳しい。
- ④ 牧野成一「翻訳で何が失われるか-その日本語教育的意味-」(*Journal CAJLE* vol. 12 プリンストン大学 2011年 pp. 23-59)
- ⑤ Robert. H. Sharf "Suzuki, D. T.," in *The Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., edited by Lindsay Jones (New York: Macmillan, 2005), vol. 13, pp. 8884-8887 "His writings on Zen remain influential in the West, and translations of his work into Korean, Chinese, and other Asian languages have contributed to a resurgence of popular interest in Zen throughout East Asia."
- ⑥ 徳永道雄「仏典英訳の諸問題」(『龍谷教学』19巻 p. 55)「翻訳の問題がひとり翻訳のみにかかわるものではなく、現代の宗学と密接に関連しているということである。換言すれば、翻訳された真宗聖典はさまざまな点において宗学の反映にほかならない」
- ⑦ 柳父章「翻訳語成立事情」(岩波新書 1982年 p. 190)
- ⑧ 加藤周一「明治初期の翻訳」(『翻訳の思想-日本近代思想体系15-』岩波書店 1991年所収), pp. 361-364参照
- ⑨ 加藤周一「明治初期の翻訳」(『翻訳の思想-日本近代思想体系15-』岩波書店 1991年所収), pp. 361-364参照
- ⑩ 丸山真男・加藤周一「翻訳と日本の近代」岩波新書 1988年参照
- ⑪ 徐水生「翻訳の造語：嚴復と西周の比較-哲学用語を中心に-」(『北東アジア研究』所収第17号 2009年), p. 26参照
- ⑫ 柳父章「翻訳文化を考える」法政大学出版局 1978年 p. 80
- ⑬ 新村出「広辞苑」第二版岩波書店 1980年 p. 974
- ⑭ 伊東俊太郎「一語の辞典-「自然」-」三省堂 1999年 p. 32参照
- ⑮ 伊東俊太郎「一語の辞典-「自然」-」三省堂 1999年 p. 40参照
- ⑯ 教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書(二)-宗祖篇 上-』本願寺出版社 2011年 pp. 785-786
- ⑰ 柳父章「翻訳語成立事情」岩波新書 1982年 pp. 130-131参照。
- ⑱ デニス・ヒロタ "On Translating Shinran" (『親鸞浄土教とキリスト教-聖典翻訳と精神文化の移行、国際化と世界宗教対話-』龍谷大学仏教文化研究所 1996年), p. 70
- ⑲ デニス・ヒロタ "On Translating Shinran" 及び武田龍精 "Shinran's View of Faith: A Translation Issues of 'Shinjin' and 'Faith'" (『親鸞浄土教とキリスト教-聖典翻訳と精神文化の移行、国際化と世界宗教対話-』龍谷大学仏教文化研究所 1996年) 参照。
- ⑳ 武田龍精 "Shinran's View of Faith: A Translation Issues of 'Shinjin' and 'Faith'" (『親鸞浄土教とキリスト教-聖典翻訳と精神文化の移行、国際化と世界宗教対話-』龍谷大学仏教文化研究所 1996年), pp. 79-80
- ㉑ 武田龍精 "Shinran's View of Faith: A Translation Issues of 'Shinjin' and 'Faith'" (『親鸞浄土教とキリスト教-聖典翻訳と精神文化の移行、国際化と世界宗教対話-』龍谷大学仏教文化研

究所 1996年). pp. 79-80

- ②② 武田龍精 “Shinran’s View of Faith: A Translation Issues of ‘Shinjin’ and ‘Faith’” (『親鸞浄土教とキリスト教—聖典翻訳と精神文化の移行、国際化と世界宗教対話—』龍谷大学仏教文化研究所 1996年). p. 92
- ②③ 鈴木大拙の「翻訳理論研究」としては、ロサ・オムラディックによる「指を指さす指-鈴木大拙の翻訳理論-」(『言葉と文化』所収 4巻 2003年) が代表的なものとして挙げられる。
- ②④ D. T. Suzuki “Shin Buddhism—Shin Buddhism is Japan’s major religious contribution to the West” Harper and Row, publisher 1970年 p. 80
- ②⑤ D. T. Suzuki “Shin Buddhism—Shin Buddhism is Japan’s major religious contribution to the West” Harper and Row, publisher 1970年 p. 80
- ②⑥ D. T. Suzuki “Shin Buddhism—Shin Buddhism is Japan’s major religious contribution to the West” Harper and Row, publisher 1970年 pp. 80-81
- ②⑦ 鈴木大拙「鈴木大拙の世界」一燈園燈影舎 1989年 p. 12
- ②⑧ 鈴木大拙「鈴木大拙の世界」一燈園燈影舎 1989年 p. 15
- ②⑨ 高橋和夫「鈴木大拙の「靈性」の概念について」(『人体科学12-1』2003年) 参照
- ③⑩ 鈴木大拙「新宗教論」『鈴木大拙全集』第23巻所収 p. 42
- ③⑪ 鈴木大拙「宗教経験の事実」『鈴木大拙全集第』第10巻所収 pp. 16-17
- ③⑫ 鈴木大拙「宗教経験の事実」『鈴木大拙全集第』第10巻所収 p. 17
- ③⑬ 鈴木大拙「日本的靈性」『鈴木大拙全集』第8巻所収 pp. 17-19参照
- ③⑭ 鈴木大拙「日本的靈性」『鈴木大拙全集』第8巻所収 p. 21
- ③⑮ 鈴木大拙「日本的靈性」『鈴木大拙全集』第8巻所収 pp. 21-22
- ③⑯ James. C. Dobbins “Selected Works of D. T. Suzuki-vol. 2 Pure Land- p.18” “Suzuki’s emphasis on religious experience emerged out of a combination of his own Zen background and the ideas of William James’s The Varieties of Religious Experience”
- ③⑰ 若松英輔「靈性の哲学」角川選書 2015年 p. 55
- ③⑱ 鈴木大拙「真宗管見」『鈴木大拙全集』第6巻所収 岩波書店 1968年 p. 7
- ③⑲ 鈴木大拙「真宗管見」『鈴木大拙全集』第6巻所収 岩波書店 1968年 pp. 7-8
- ④⑩ 鈴木大拙「真宗管見」『鈴木大拙全集』第6巻所収 岩波書店 1968年 pp. 7-8
- ④⑪ 蓮沼直應「鈴木大拙における禅と浄土教-『浄土系思想論』の解釈を中心に-」(『倫理学』筑波大学倫理学原論研究会 所収, 2011年). p. 134
- ④⑫ 鈴木大拙「真宗管見」『鈴木大拙全集』第6巻所収 pp. 46-47
- ④⑬ 鈴木大拙「鈴木大拙の世界」一燈園燈影舎 1989年 p. 71
- ④⑭ D. T. Suzuki “D. T. Suzuki “Shin Buddhism—Shin Buddhism is Japan’s major religious contribution to the West p. 71”
- ④⑮ D. T. Suzuki “A Preface to Kyōgyōshinshō(unfinished)” (“The Eastern Buddhist Vol. 6 1973 年.) p. 6”
- ④⑯ D. T. Suzuki “A Preface to Kyōgyōshinshō(unfinished)” (“The Eastern Buddhist Vol. 6 1973 年.”) pp. 7-8
- ④⑰ D. T Suzuki “A Preface to Kyōgyōshinshō(unfinished)” (“The Eastern Buddhist Vol. 6 1973 年.”) pp. 7-8
- ④⑱ D. T Suzuki “A Preface to Kyōgyōshinshō(unfinished)” (“The Eastern Buddhist Vol. 6 1973 年.) pp. 8-9”

- ④⑨ James C. Dobbins ,Richard. M. Jaffe ed. *"Selected Works of D. T. Suzuki, Volume II: Pure Land"* University of California Press 2015 p.28
- ⑤⑩ 安富信哉 「「相応」の智慧-大拙訳『教行信証』理解への一視点-」(『現代と親鸞』第24号 2012年), p. 197
- ⑤⑪ D. T. Suzuki *"A Preface to Kyōgyōshinshō(unfinished)"* *"The Eastern Buddhist Vol. 6"* 1973 p. 7
- ⑤⑫ D. T. Suzuki *"A Preface to Kyōgyōshinshō(unfinished)"* *"The Eastern Buddhist Vol. 6"* 1973 p. 14