

鈴木大拙『日本の靈性化』における神道論

— 第一講・第二講を中心として —

由 谷 裕 哉

一、問題の所在

筆者は先に、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の占領期における神道論の含まれる『靈性的日本の建設』（大東出版社、一九四六年九月）のそれぞれ一部パートについて、柳田國男によるほぼ同時代の神社・神道論と比較しながら検討する二論考を発表してきた。先に公にしたのは、第二篇「日本の靈性的自覚」の第二講と柳田『氏神と氏子』（小山書店、一九四七年）所収「敬神と祈願」との比較であった。^① そこでの考察を踏まえて昨年、同書第一篇「靈性的日本の建設」と柳田『祭日考』（同上、一九四六年）所収「氏神の研究」との比較を試みた。^②

このように筆者が大拙の所論を柳田のほぼ同時代の神社・神道論と比較したのは、宗教学の関一敏が敗戦後の大拙と柳田との比較という視座を提唱していたこと^③に、啓発されたものであった。また、大拙の占領期における神道論について今世紀に入って以降、鎌田東二^④や小堀桂一郎^⑤が痛烈な批判を加えていたが、それが主としてこの『靈性的日本の建設』に絞った批判であったことも、筆者が当該書を考察の対象に選んだ背景となっていた。

とはいえ、大拙はこの翌年、『日本の靈性化』（一九四七年一月）を法藏館より上梓しており、こちらも神道論ないし

神道批判が本全体の主要テーマの一つとなっていた。そして、鎌田や小堀による大拙神道論批判の射程に、同書は含まれていなかった。さらに、大拙自身は同書の「序」で、この本を『靈性的日本の建設』を「補修したもの」としていたが、『日本の靈性化』には『靈性的日本の建設』とかなり異なる論点が含まれているように考えられる。

こうしたことから、本稿では先の二つの拙稿のような同時代の柳田との比較という観点から離れ、大拙『日本の靈性化』における神道論そのものを考察対象とする。

具体的に分析を進めるため、本稿では考察対象を『日本の靈性化』の中で主に神道論ないし神道批判が扱われる第二講、およびその前提となる第一講に絞ることにする。同書における神道論としては、その後の第三講でも議論されるが、第二講とは少し観点が異なるので、本稿では問題を絞って考察したために第三講は主要な考察対象としてとりあげない。

なお、この「講」とは同書「序」にあるように、本書がもともと大谷大学で一九四六年六月に五回に渡って行われた講演の筆記に基づいたとされることよっており、その為もあってか文体はですます調である。しかし、同書は実際には全七講からなっており、五回の講演とどのように対応しているのか明確でない。本稿では、次節で同書の内的な構成を検討し、全七講のうち本稿で取り上げる第一講および第二講の位置づけを求める。

もう一点、本稿での考察における方向性を明記しておく。というのも、本稿はこれまでの神道側からの大拙神道論・神道批判への反批判と、目的が異なる。筆者は、占領期における『日本の靈性化』を含む大拙神道論の主要な枠組として、彼独自の「靈性」概念があると考えている。大拙が著作の形で同概念を本格的に用い始めたのは『浄土系思想論』(一九四二年)からと思われる、その後の『禅の思想』(一九四三年)、および敗戦頃まで書き継がれたらしい『禅思想史研究』全三巻も、前面には現れていないものの同概念と切り離すことはできないと考えられる。⁸⁾ その意味で筆者は、「靈性三部作」という安易な総称に疑問を持っている。⁹⁾

ともあれ、本稿では『日本の靈性化』における大拙神道論を検討するに当り、近い時期における彼の浄土教研究および禅研究との対照を試みたい。なお、本稿における年次表示は、書誌の刊行年表記に合わせる必要上と煩雑を避ける為、引用箇所での転記を除いて西暦のみに一本化する。

二、『日本の靈性化』の内的構成

まず、『日本の靈性化』における全七講のタイトルを掲げる。

第一講 今日の世界と日本の靈性

第二講 靈性と神道

第三講 神道の非世界的性格

第四講 世界国家―絶対王権―自我主義

第五講 絶対主権の国家観と神国思想

第六講 国体觀念の解剖

第七講 今後の日本を影響するもの、科学的世界観とアメリカ文化

以下、次節で詳しく検討する第一講と第二講については短く概要するに留め、第三講以降についてはそれよりやや詳しくめに内容を概観する。それを踏まえて、第一・二講の本書全体における位置づけを求める。丸括弧で頁数を付記する場合、岩波書店刊『鈴木大拙全集』第八卷（一九六八年、旧版全集）による。

第一講は、タイトル通り敗戦直後の時代状況と、そこにおいて著者が必要と考える「日本の靈性」「靈性的自覚」「靈

性的直覚」の解説となっている。

第二講もほぼタイトル通りで、前半は日本の靈性化に必要な自由と知性との関わり、後半は神代の巻の検討から和辻哲郎『日本の臣道』（一九四四年）の所論を参照し、末尾近くでは本居宣長にも触れ、靈性的直覚などの概念を使用してそれらを批判してゆく。

第三講も第二講と同じく神道批判が主体だが、少し観点が異なる。帝国主義的国家観、八紘一宇イデオロギイと結びついた神道の心理態と比較するために普賢菩薩の十願をあげ、衆生を非情の世界をも含むとするような大悲願がないと島国根性に限られてしまふ、とする。

そうした島国根性の例ということか、下程勇吉『日本倫理を貫くもの・まこと』の概要へ（二九四頁）。同書では「まこと」、正直を倫理規定の原理とするが、靈性的直覚に至っていない。神道を語る全ての人が記紀から宗教・哲学を描こうとするが、記紀の神々は絶対性をもった存在ではない（第二講の繰り返し）。下程は、日本の神々が超価値的絶対性を持つとするが、倫理や政治において絶対と云ってはいけない。日本だけが神国ではない。自分の国のみを神国ということとは軍閥のイデオロギイとして都合良く、神道は万国征服の道となる（三〇三頁）。

第四講は国家に関するやや散漫な話題（共産主義の国家ソ連、国際連盟と国際連合、等等）、それと対照的に八紘一宇や天皇帰一に世界性が無いとの批判が述べられるが、前講までの繰り返しであろう。ほぼ唯一具体的なエピソードとして、戦後に米国の飛行兵が自分の爆撃によって亡くなった人々に負う気持ちを持つというタイム誌への寄稿について、アメリカ人が「すべて人は神に造られて平等である」という信仰を持っているから彼がこのような感慨を持ったのであり（三二四―三二五頁）、「八紘一宇」による「皇軍」の「聖戦」ではこのようなことは有り得ない、と批判する。

第五講では、帝国主義的な行過ぎの国家主義政治を、ドイツおよび日本に見られるものとする（三四〇頁）。軍閥時代の日本は何でも力で服従させようとした。尊皇の道から出発して天子をアポセオサイズして現人神とし、遡って天

照大神の「途中神」に達する云々といった国家観、神聖国家の観念では、上から下への繋がりのみが強化され、下々の奴隷根性の発展を助長するのみである。こうした「尊皇の伝統」を主張する宣長や和辻を批判する。

第六講ではタイトルのように旧来の国体観を概要して批判する。上に君主、下に臣民がいて、君主の遠祖とされる天照大神は途中神である。両者の間に跋扈したのが官僚であった(三六四頁)。人間には靈性的生活の基調である自由がある。対して、人民が自分の生活を規定できない政治形態を日本では国体と称し、官僚政治が強権を持つ。

第七講も、ほぼタイトル通りの内容である。今次の大戦におけるアメリカの勝利には、科学的優秀さが背景にあるとはいえ、アメリカの勝利は靈性的なもの(キリスト教)によると云つてもよい(三九二―三九四頁)。日本国憲法の制定は、靈性的直覚の一面である(三九七―三九八頁)。奴隷として恵みに浴するのではなく、個己の人間が自主的存在で自由な意志を持つことが、日本の靈性化に必要となる。

最後に占領下について付け加える。無闇にアメリカを崇拜する必要はないが、彼らが理想主義者であり、自由と平和を愛する人達であったことを学ぶ必要はあろう(四一三頁)。対してソ連の共産主義には、かつての独伊のファシズムに相通するものがある(四一七頁)。行き過ぎた国家主義、侵略主義などの体制に置かれることになってはならない。

以上、第七講までの所論を概要してきたが、見られるように第三講以降、繰り返しが多くなる。ともあれ、第一講および第二講の位置づけを考えてみると、大凡以下のようになるであろう。

第一講では、本書全体の課題となる敗戦に至る日本の国家や政治と神道との関わりが、「靈性」概念によって考察されている。上記のように、第三講以降の細部で議論されるテーマは、多くが第一講で予告されていると考えられる。第二講は、第三講と並んで神道論がプロパーで考察されている。とくに記紀の神代の巻は、二〇二一年拙稿でも見たように『靈性的日本の建設』でほぼ考察されていなかったもので、ここでの議論が注目される。

以上のように、この両講を次節で詳しく見てゆくことにより、『日本の靈性化』の総論的な枠組および神道論に関して、本書全体の方向性のある程度理解できると筆者は考えている。

三、『日本の靈性化』第一講および第二講の概要

以下、まとまり毎に仮のキーワードをゴチツクで掲げ、その後に概要する。丸括弧で付記する頁数は、岩波書店刊旧版全集第八巻のそれである。

(1) 第一講「今日の世界と日本の靈性」

イントロダクション…今次の大戦とその周辺

第一講では、緒言的な意味合いで、今次の大戦についてから始まる。

満州事変前後まで、日本帝国は発展を謳歌していた。日本では「大東亜戦争」と称されて「聖戦」と云われ、「皇軍」といった言葉が使われた。これらは旧式・時代錯誤の思想による。

今大戦前に二つの対立思想があった。ドイツなどの侵略主義・武断主義・帝国主義と、片方に自由主義を潜ませた世界主義である。世界主義、また世界平和は、建設と破壊、自由と抑圧などの両極性を超越する原理により解決する筈で、靈性的自由まで向上する必要がある(二四四頁)。日本で戦争謳歌者が敗れた原因の一つは、靈性的自由を知らないことよっている。靈性的なものを掴めなかったことが、日本の敗北、無條件降伏である(二四四―二四五頁)。

大悲は宗教の本質であるが、何かと対抗するものではない。日本人あるいは仏教徒に課せられた課題は、いかに大悲を体得して現実化してゆくかにある。こういう動きを抑えていたのは、日本精神、日本主義であった。こうし

た行過ぎ国家主義(ウルトラナショナリズム、の大拙による訳語)を放擲しないとイケない。

日本の靈性とは

これから日本の靈性を考える。靈性とは、意識(末那識)と靈性(般若に近いか)とに分けて考えるもの。般若の智恵を靈性的自覚というべきで、知性的ではない。靈性は大智と大悲を兼ねている。仏教の根本義は智恵面と慈悲面だが、知性はその一面である。対して大智即大悲、大悲即大智なのが靈性。知性は分別だが、対立を生む。

したがって、知性もしくは理性は、靈性によって働きを全うする。靈性は統一の原理で、大智大悲円融無礙の場所である。分別を本質とする知性はその根源にある靈性に気づくことを、靈性的自覚という。宗教生活はここから始まる(二五二頁)。

信仰に二通りある。無対象の絶対信と対象的なもので、絶対信を自分の言葉では靈性的自覚という(二五三―二五四頁)。それに「日本的」を足したものが日本の靈性。これは日本精神のような政治や国家主義的なものと異なる。

前作『靈性的日本の建設』で、神道は靈化せねばならないと書いた。知性の世界には自由が無い。自由とは信仰である。それは他力、絶対信の境地に飛び込まないと得られない(二五八頁)。靈性的直覚、円融無礙の法界は、知性が自らの限界を認識して初めて意味を持つ。

神道は日本の政治と強く連結してきた。御稜威の思想が、軍部による武断専横のイデオロギイ、行過ぎ国家主義と結びついた。とはいえ、神道が自主性を保持していこうとすることは評価できる。この主体性により、靈性化の道を進ませたい。靈性的日本を拵え上げ、それから世界的に進出したい(二六三頁)。

(2) 第二講「靈性と神道」

イントロダクション…知性と自由、神道と靈性的直覚、その他

神道は劣等な知性の域を出ないので、靈性的直覚に引き揚げることは難しい。

伊弉那岐命が黄泉から逃げてきたのは見苦しい神話である。彼は何故、伊弉那美命と共に死して共に生きようとしなかったのか、こうした生ぬるい行動は、個己の生命の絆をたちきる獯猛心を持ち合わせない、稚児の原始民族の心理態であった。それを看破できない神道は、靈性的直覚には到達できない(二六六頁)。

記紀について

古代人の幼稚な知性が要求した一を、天之御中主神と云った(二六八頁)。記紀の神代の巻にはただ神と云われるものはなく、個己の神しかない。その次に高御産巢日神、さらに次に神御産巢日神があると云う。「次」を神道学者はどう解釈するのか。この三神の関係には生産的発展的なものは無い。産靈両神の関係が分からない。両神は世界創造・国土生成とは関係ないのか。

ともあれ、神道の知性が一を要求し、「独り成ります神」天之御中主神をしあげた。いざなぎといざなみで初めて生物学的事実が述べられる。いざなみの死後、いざなぎは自分の身体と衣装から多くの神々を生成し、その一人が天照大御神である。神武天皇は天照大御神の命を受け、日本を統治する役目につけられた。

は、やすさのをのみことと天照大御神との関係など意味が分からない箇所もあるが、軍閥や国学者にとって利用価値が無かった部分は切り捨てられた(以上の傍点は、大拙テキストによる)。

和辻哲郎批判

神代の巻について以上述べたのは、和辻哲郎『日本の臣道』に大いに失望したから。和辻は尊皇家であろう。彼は我々の祖先が絶対の境地を把握しながら、絶対神として限定しなかった云々、と述べた。和辻によれば、神代史に最初に登場する天御中主神か国常立神を、古代人は絶対神として祀らなかつた。最も貴い神は天照大御神で、究極の神ではなく「途中の神」に過ぎない。彼は、そのことにより反って「途中の神」の方が絶対神より具体的で、世界宗教より排他的でなく、「一段高い立場」に立つと考えている(二七三頁)。

和辻の云う絶対神が何であるとしても、これと「途中神」との関係が分からない。天御中主神と天照大御神との関係は、『古事記』の記載では次から次へというだけである。生物学的でもないのです、そこに宗教的靈性はありえず、政治的意味を持つだけである。和辻の議論は、絶対性と一般性とを混同している。絶対神は「途中神」ではありえない。

和辻は宗教と倫理を一つにみて、それが国家を通じて具体化する、とみる。国家は絶対神の途中神である天つ日嗣であり、それへの尊崇が宗教であり、「絶対の境地に入る事」であるとみる。天津日嗣・天皇たる大君と臣との関係、「主従の道」を日本の誇りとする。以上のような和辻の言によれば、神道は国家主義に立脚した一つの「道」を説く倫理説に過ぎない。和辻は世界宗教に対して神道が「一段高い立場に立つ」ので、「排他性」は無いとすが、以上のような考えは排他的に他ならない。神道哲学者らやそれらをファッショ的に利用せんとする人々は靈性的直覚の世界観を持っていない。しかし、それでも不安となり、絶対神、途中神その他を考え出す(他に八紘一字など)。絶対一を要求する知性は、超知性から来る。これは靈性的自覚の要求である(二七五―二七七頁)。

神道家が「途中の神」である天照大御神に遡って神聖性を求めるのは、政治的イデオロギイに支配された結果である。そうではなく、靈性的直覚により「ただの神」を認覚しなければならない(二七九頁)。「ただの神」は靈性的直覚

で領得され、それによって初めて華嚴哲学の法界觀が成り立ち、新たな国家的・集团的生活の原則が据えられる（二八〇頁）。神道学者の分別性は靈性的直覺と交渉を持たないので、政治的な不純さが露呈するのみである。

神道的心理態は一部の日本人の心理態を代表するとしても、一種の政治的イデオロギイによって集団を規制し、道義性を称揚する。これこそ偏狭性島国根性であり、靈性への向上飛躍は不可能である（二八一―二八二頁）。

本居宣長ほかの神道家について

本居の宗教觀はいじけたものであった。篤胤一派の攻勢が神道家と軍閥に影響を与え、ドイツ流の國家觀にかぶれた神道家がこれに便乗した。『直毘靈』では知性の及ばない所に気づいていたが、どうすれば良いか彼には分からなかった。

彼の云う「妙に奇しき靈しき」には、靈性的なあこがれ、知性を超越しようとする意向の動きはある。記紀には靈性的なものが含まれていないだろうが、「神道の人々」はそこに満足せず、彼らの靈性的要求にしたがつてそこに懐かしいものを感じようとした。神道家の心理態は、このような目に見えぬものに対するヤーニングを含んで居た（二八六頁）。

四、考 察

以上概要してきた『日本の靈性化』、および同書を含む占領期における大拙の神道論については、考えなければならぬ多様な論点があるように思える。本節では、（一）本書第一講で提唱され、第二講以降も依拠されていた大拙特有の靈性概念、（二）『日本の靈性化』第二講で主要なテーマの一つであった和辻哲郎『日本の臣道』批判、の二点に

絞って論じたいと思う。

それに加え、(3)大拙神道論に対する同時代を含む批判、それと逆に、(4)大拙神道論において批判対象とされた神道に関わる先行文献、また、(5)『靈性的日本の建設』と『日本の靈性化』との違い、なども重要であろう。以下、先に(3)(4)(5)についてごく簡単に検討してから、(1)(2)について具体的に考えることにしたい。

まず(3)について。筆者は、占領期の神道論による神道論について、これまで本格的な研究ないし検討はなされなかったと考えている。^①『靈性的日本の建設』に対する鎌田東二および小堀桂一郎の批判、『日本の靈性化』に対する小津三の批判にしても、既に註4、5、6に示したように、大拙神道論の立論全体に即したもので、戦時下から提唱されていた彼の靈性概念を踏まえたものでもなかった。

また、最近出された東郷茂彦「鈴木大拙の神道・近代」「批判」への問い^②に、「大拙の神道観については、戦争直後から、批判や異論、違和感が神道界から表明されている」(掲載誌八八頁)として、いくつかの大拙に対する批判例が示されている。とはいえ、上記のうち鎌田と小林による批判、および大拙と折口信夫らの座談会「神道と仏教」^③に対する神道側からの批判以外では、「批判や異論、違和感」が表明されたという大拙テキストがどれなのか明確ではない。とくに、掲載誌一〇五—一〇九頁の「国内『神社新報』に観る神道界の鈴木大拙観」は大変興味深い内容であるものの、例えば一〇六頁に「果然問題化」したとされている「鈴木大拙博士の神道観」は、一九四七年一月京都の宗教者平和会議に関係するものらしいが、その会議での大拙の発言が全体としてどのような内容だったのか、明記されていない^④。また、一〇七頁に載る小野祖教が大拙宅を訪れて苦情を述べた件にしても、一九四八年(か)八月の朝日新聞での大拙の対談記事に対するものらしいが、これもそこで大拙の発言がどのような内容だったのか、また小野がその後『神社新報』誌に寄稿した記事のタイトルが記されるもの(一〇八頁)、そのどれが上述の大拙批判を文章化したものか、あるいはそれが文章化されなかったのかも、明記されていない。

そもそも、『神社新報』誌の実質的な主宰者は葦津珍彦であり、彼が柳田國男や折口信夫の民俗学的な神社・神道観を罵倒していたこと(16)から考えて、彼の大拙観に大いに興味をひかれるが、「小野祖教婦幽の際の弔意記事、小林健三著『現代神道の研究』書評等で、大拙に触れている」(二〇八頁とあるのみで、残念ながらその内容は触れられていない。葦津は一時期、「白旗士郎」なる筆名で執筆していたことは確実だが、その名前で『神社新報』記事が検索されたのかも明記されていない。

次に(4)について。大拙の神道論は、二〇二一年拙稿でも触れたように例えば篤胤のテキストそのものを読んでいなくとも推察されるなど、神社や神道について積極的に関連著作を読破したようには思えない。それは『日本の靈性化』第四講以降における国家体制や国体に関わる文献についてもそうであるが、それでも先に同書全体の議論を概要したように、論理展開が大きく破綻しているとは思えない。

それはともかく、まず、『靈性的日本の建設』では、神道に関係するものを含む以下の諸著作が参照されている。ミル『自由之理』、『維摩経』、ベルヂャエフ『現代の終末』、同『ドストイェフスキイの世界観』、『ヨハネ伝』、『法華経』、『大心国師語録』、『歎異抄』、『楞伽経』、『マリタン』『哲学入門』、山田孝雄『平田篤胤』、白石光邦『祝詞の研究』、本居宣長『玉勝間』、重松信弘『国学思想』、本居宣長『直毘靈』、『風雅集』、『新統古今集』、山田孝雄『国史に現れた日本精神』、『神道五部書』、河野省三『神道の研究』、鈴木正三『驢鞍橋』、『反故集』、山本有三『不惜身命』(朗読放送)。

次に『日本の靈性化』について見る。『法華経』、『古事記』、『日本書紀』、和辻哲郎『日本の臣道』、アメリカの国民性、『浅野明光』『神道思想』、本居宣長『直毘靈』、『普賢菩薩十大願』、下程勇吉『日本倫理を貫くもの・まこと』、『ユーズウィーク』一九四六年一〇月一四日号、『タイム』一九四六年六月一〇日号、『展望』第一〇号(林健太郎『独善主義者の悲哀』)、六年前の『リーダーズ・ダイジェスト』誌、和辻哲郎『尊皇思想の伝統』、明治天皇御製歌、文部省

『国家概説』、東京朝日新聞一九四六年一月二〇日投書欄（徳永直）、『続日本後紀』、ランドルの詩「ゲーピル」、『ニユーズウィーク』一九四七年二月二四日号、その他著作名は無いが、「ベルグソン」(二六五―二六六頁、二六九頁)および「トマス・マン」(三四七頁)も参照されている。

これらと関連させて、(5)についても見る。先に(4)に関して見たように、『靈性的日本の建設』でしばしば参照された海外の文献や仏教経典が『日本の靈性化』ではあまり見受けられなくなり、一方で後者においては、和辻哲郎と下程勇吉の著作を読んだことが執筆の大きな誘因となったことがうかがえる。

また大拙の個人史として見れば、『靈性的日本の建設』の序に「昭和二十年初冬」、『日本の靈性化』の序に「昭和二十二年三月」とあるので、この間の一年余りに彼に起こったことに両書の違いを求めることができるであろう。一つは、大拙が昭和天皇、香淳皇后両陛下の御前で、一九四六年四月に二日に渡って御進講をしたこと。今一つは同年一月に日本国憲法が公布されたことであろう。

前者については、『靈性的日本の建設』第一篇の五「力」と「国体」で天皇と万民とが一つとなる法界曼陀羅が構想せられたのに対し、『日本の靈性化』では国体そのものが否定視され、第七講で「過去マストドン時代」(旧版全集第八巻、三九六頁)といった痛罵がなされるように変化したことの背景となった可能性がある。後者については、先に第二節での概要でも触れたように、とくに第七講の議論で新しい日本国憲法を彼の云う靈性的なものとして歓迎する姿勢が見られることに、表出しているであろう。序にも、「新憲法の発布は日本靈性化の第一歩と云つてもよい」とある(二二七頁)。

さらに、大拙が『靈性的日本の建設』執筆後に占領軍関係者と接触するようになったと推察されることも、両書の違いに反映していると推察される。先の第二節での概要では触れなかったが、第六講に「アメリカ軍についてきた旧知の―今は将校として働いて居る人」に会ったエピソードが載せられている(三四五頁)。これは、まだ占領が始ま

ったばかりの『靈性的日本の建設』であまり顕著ではなかったアメリカ文化やアメリカ人に対する肯定的な評価が、『日本の靈性化』の第七講をはじめ賛美に近い形で見られるようになったことの背景であろう。¹⁹⁾

以上、〈3〉〈4〉〈5〉について見てきたので、以下〈1〉〈2〉についてやや詳しくめに検討したい。

大拙の靈性概念とそれによる神道の評価

末木文美土は大拙のおよそ一九三九年以降の日本語著作について、かつての「靈界」から「靈性」へと観点が移り、盤珪や妙好人など体験型の仏教者を発見すると共に、「禪と浄土はともに靈性の問題として論ずることができること」²⁰⁾になった、としている。こうした先行研究における指摘を踏まえて、戦時下における大拙の代表的な禪研究および浄土思想研究に表出する靈性概念を概要することから始める。以下、『浄土系思想論』、『禪の思想』、『禪宗史研究』第三、という三書を取りあげる。丸括弧で頁数を付記する場合、全て旧版の『鈴木大拙全集』(岩波書店)による。

『浄土系思想論』(一九四二年)・六編の論文を集成しているが、第二論文「極楽と娑婆」では主に無量寿経により、極楽は靈性の世界である(旧版全集第六卷、七一頁)、またそれは法界である。極楽において身体は、身体でありながら身体でない、これが「即非」の論理²¹⁾である(同、七六頁)。絶対矛盾である故に同一性が成り立つというのが靈性の論理である(八〇頁)。靈性とは無分別の分別である(八二頁)、云々とされる。

第三論文「浄土観・名号・禪」では浄土三部経により、浄土とは相互矛盾即自己同一で出来ている。何故なら、彼土と此土とは絶対の矛盾であり、両者に連続性はないから。したがって、その間の自己同一を説き得るのは、非連続の連続である横超しかない(一一三頁)。横超に関わる往相と還相という回帰的・相互往還的運動は、即非の論理によって説明できる(一一五頁)。

本書で主に立論の典拠とされるのは、浄土三部経、『浄土論註』(曇鸞)、『教行信証』などであるが、両極に位置す

る概念（例えば極楽と娑婆）が実際には不二である、という枠組（即非など）を大拙がこれらのテキストから導いたのか、若しくは「絶対矛盾的自己同一」のような（少なくとも大拙にとって）先験的な枠組²²を上記した浄土教系テキストの読解に当てはめたのか、明らかでない。

ともあれ、第三論文で死後の世界に関して靈魂および心霊に関する考察が若干なされるもの（九六頁）、「靈性」が前景化しているのは第二論文のみと考えられる。

『禪の思想』（一九四三年）…第一篇「禪思想」、第二篇「禪行為」、第三篇「禪問答」の三部構成となっている。第一篇では、シナ禪の基礎が確立した慧能以降は定慧不二が説かれ、見性体験が重んぜられ、体と用とが相入し、「無知の知」「無分別の分別」などの成句でその思想が表現される（旧版全集第二三卷、一〇頁）。以下、禪思想として、達磨「安心法門」、三祖僧璨「信心銘」、神会「頓悟無生般若頌」、石頭「参同契」などが考察される。「個」についての般若の即非論理が参照される箇所もあるが（八七頁）、第一篇で靈性は言及されない。

第二篇では先に考察された「個」と、「超個」との関係が考察される（九九―一〇三頁）。さらに、禪におけるシナ民族の心理的表現が種々考察される中で、「宇宙霊」が言及され（二五〇頁）、宇宙霊を法身、絶対の存在とする（二五五頁）。さらに、宇宙霊と己霊との関わりが禪問答により解説される（二五九―一六四頁）。本書において靈性が論じられるのは、主にこのような枠組（超個と個、法身と現身、宇宙霊と己霊、無分別と分別、体と用、唯一と個他）においてであろう。

『禅思想史研究』第三（遺稿）…『禅思想史研究』全三巻は、第一が戦時下の一九四三年、第二が一九五一年に刊行されたが、第三は旧版『鈴木大拙全集』第三巻（岩波書店、一九六八年）で初めて活字化された。同巻の古田紹欽による「後記」によれば、遺稿は一九四五年三月頃までに成稿されたらしい。ここでは、「靈性的自覚」概念の頻出する第三のみを見ることにする。

『禅思想史研究』第三は、「慧能示寂直後の禅思想」と題されている。「靈性的自覚」が言及されるのは、後に定慧

不二、体用一如に至る神会の定慧一等という考え方（旧版全集第三卷、七三頁）、無相和尚がその境地にわずかに達していないこと（同八七―八八頁）、無住和尚の無念観（九八頁）、慧能・神会・無相・無住の他に法融・運居の智に否定即肯定、肯定即否定の矛盾的自己同一を見、その言い換えとして（一一二頁）、仏性の言い換えとして（一二四頁）、等等。神会、石頭などの語録が参照される立論は『禅の思想』第一篇と並行しているとも考えられるが、そちらで提唱されなかった「靈性的自覚」概念の提示されるのが、こちらの特徴となっている。

以上三書以降に、『日本の靈性』（一九四四年）および『靈性的日本の建設』（一九四六年）の二書で靈性、および靈性的直覚（前者）ないし靈性的自覚（後者）が主テーマとなる。前者における靈性と大地性との関わりや、妙好人の評価に靈性的直覚という観点が加わることなどはこれまでほぼ見られなかった観点ではあるが、両書の靈性概念については二〇二一年拙稿で概要したこともあり、本稿の主課題である『日本の靈性化』に移りたい。

同書第一講において靈性とは、意識を知性と靈性とに分けて考えるもの。般若の智慧を靈性的自覚というべきで、知性的ではない。靈性には般若の智慧が含まれていると同時に大悲または悲願力であり、靈性は大智と大悲を兼ねている（旧版全集八、二五〇頁）。靈性的自覚とは、知性がその根源にある靈性に気づくことである（二五二頁）。信仰に對象的なものと無對象の絶対信とがあり、自分の云う靈性的自覚は後者に相当する（二五四頁）。

このように本書第一講では、靈性を大智と大悲、また般若、靈性的自覚を般若の智慧、若しくは絶対信と関連づけて位置づけており、戦時下における浄土系思想研究や禅研究のように即非や絶対矛盾的自己同一のような概念は表に出ていない。

以上、『浄土系思想論』から『日本の靈性化』第一講までを纏めると、靈性については、極楽を靈性の世界、法界とする、あるいは靈性を無分別の分別とする（『浄土系思想論』）、仏性の言い換えとする（『禅思想史研究』第三）、般若に近い（『日本の靈性化』）、等等とかなり幅がある。『禅の思想』では、超個と個、法身と現身、体と用などといった枠組

の中で靈性がとりあげられており、こうした両極にある概念が一体だと悟る境地(即非を靈性的自覚とする。本稿で直接には検討していない『日本的靈性』では、書名の意味を印度民族的直覚性と漢民族の実証的論理性が日本の禪において融合したもの(旧版全集八、三〇―三二頁)、とする趣旨の類似した議論が見られる。

靈性的自覚もしくは靈性的直覚²⁵⁾については、『浄土系思想論』および『禪の思想』ではほぼ注目されない。『禅思想史研究』第三で、敦煌文献の中で発見された神会の思想に矛盾的自己同一を見ることの言い換えをはじめ、慧能以降の南宗禪において見られる概念としてしばしば言及されるようになる。本稿では参照していない『日本的靈性』では、第二篇で親鸞の「靈性的直覚」を印度でもシナでも現れなかった「日本的靈性」だとしている(同上、一〇七頁)。「靈性的日本の建設」では問題の第一篇に「靈性的自覚」というパートがあり、有無を脱した所にある、大悲にして大智である、などとされる。後者は『日本の靈性化』とも類似した捉え方であろう。

以上のように、戦時下から占領期にかけての大拙の靈性概念は、時期と考察対象によって微妙に揺れがあるもの、おそらく大拙自身の敦煌文献を含む中国禪宗史の研究から見出された、あるがままの自己を仏性として見出すような北宗禪に対し、南宗禪の「矛盾的自己同一」に近い宗教経験の概念化を靈性的直覚もしくは自覚と称し、それを親鸞や妙好人など浄土系思想にも適用したのではないかと考えられる。絶対矛盾的自己同一のような先験的な枠組が先にあったのか、慧能、神会以降の禪籍研究から大拙自身がそうした宗教意識を見出したのか、おそらく前者ではないかと推察されるが決定的な判断はできない。

ともあれ、このような靈性および靈性的直覚などの概念から大拙は神道をどのように捉えたのか。『日本の靈性化』において神道の検討は第二講前半での記紀神話の祖述から始まるが、死という絶対を経験していないという意味なのだろうが、伊弉那岐命が黄泉から逃げてきたのは見苦しいといった、些か上滑りな非難に留まっている。第二講での記紀神話の分析は、本格的には和辻哲郎の所論を批判的に検討するその後の箇所になるので、大拙の靈性概念からの

神道論という問題を取りあえず棚上げしておき、そちらを先に見ることにしたい。

和辻哲郎『日本の臣道』(および『尊皇思想の伝統』)に対する大拙の評価

『日本の靈性化』第二講の後半で批判的に言及されているのは和辻の『日本の臣道』であるが、同書第五講で彼つて居られる」(二七二頁)云々とあるのが当該書を指すと思われるので、両書併せて検討したい。書誌情報としては、『尊皇思想の伝統』が一九四三年一二月に岩波書店より、『日本の臣道 アメリカの国民性』は一九四四年七月に筑摩書房から刊行された。この二書は、後者に併録されていた『アメリカの国民性』を除いて『和辻哲郎全集』第一四巻(岩波書店、一九六二年)に収録されたが、同全集は全て現代仮名遣いに直されている為、以下引用する場合は初出形態による。

まず、和辻の両書における天照大神関連の議論は、刊行年代から見ても一九四二年前半に起こった、いわゆる別大神論争(神典擁護運動とも)を踏まえていると考えられることから見たい。⁽²⁶⁾

東條内閣下の一九四二年一月から六月にかけて、天之御中主神を重視する神道論文が次々に発禁処分を受けた。その内、今泉定助の論文「皇道史観の展開」を含む『皇道発揚』誌一九四二年二月号も発禁にされたので、今泉の弟子筋に当たる葦津珍彦らが神祇院などに対して抗議活動を始めた。葦津はこの活動を、自ら「別天神論争」と称していた。

葦津らは、この検閲の背景に、『古事記』における天之御中主神を筆頭とする造化三神を含む別天神を、天照大神と等価として重視する今泉らの説に対して、それを否定する星野輝興(当時は掌典職祭事課長)らの説があるとして、神祇院などに対して星野らへの批判を展開したのである。星野輝興はかねてから、天之御中主神は皇室の祖先である

天照大御神とは別系であり、造化三神が載る『古事記』も中国の影響を強く受けており、重視すべきでない」と主張していた。葦津は今泉の論文の載った雑誌が発禁にされたのはこうした星野説によると考え、神祇院に抗議したのである。

この論争に関連して近年、政府側の検閲担当者が和辻哲郎(当時、東京帝大教授)を招いて意見を聴取したことが指摘されている。その時和辻は、「究極の神を定めなさいといふのが日本の神話の特徴であると自分は思ふ」と、検閲に肯定的な意見を述べたとされる。さらに、「天御中主神信仰は絶対に押へなければならぬと思ふ」とも述べていたらしい。

以下、和辻の二つの書にこの周辺がどう記載されているか、を見たい。

まず、『尊皇思想とその伝統』の中でこの問題は、一つは前篇第二章「上代における神の意義」で議論されている。そのうち「神代史の主神天照大御神」(同三三三頁)については、「天照大神もまた背後の不定の神を媒介する神として神聖なのであつて、自ら究極の神なのではない」(三三五頁)、などとされている。

もう一つは、後篇第七章「江戸時代中期の国学者における尊皇思想」において、本居宣長『直毘霊』を概要する中で、宣長の「神の道」があくまで尊皇の道であつたとして、次のように記されている。「天照大御神の背後は『高御産巢日の神の御霊』にまで遡源せられてはゐるが、しかしそれによつて神の道の重心が産巢日の方へ移されたといふわけではない」(三〇八頁)。また、「神々の内の何が究極者であるかといふ如きは人智の測り知るべきことではないのである。がその不可測の根源からして最も貴いものとして炳乎として現はれてゐるのは、天照大御神と天つ御霊と天つ日嗣との相即である」(三〇八一―三〇九頁、傍点は原文通り)と、尊皇と天照大御神崇敬とを同一視する議論を展開している。

一方、『日本の臣道』では、神代史で最初にあげられているのは天御中主神か国常立尊であるが、我々の祖先はそ

それを「絶対神とか或は最大の神とかとして」祀っていた訳ではない、「最も貴い神様として祀られてゐるのは天照大御神」である、とする（筑摩書房一九四四年版、二四頁）。その理由は、「究極のもの、絶対的のものを特殊の形に限定しないで、不定のままに、無限定のままにとどめて」（同上）おり、こうした無限定の絶対者が「最大の神、天照大御神に帰一する」。この神が「究極の神ではなく途中の神でありながら、その故に反つて絶対的なるものを、排他的に、なく即ち真に絶対的に表現する」（同上、傍点は原文のまま）などとする。したがって、「天皇は天つ日嗣にましますですが故に、即ち天照大御神の神聖性を担ひたまふが故に、現御神にまします」（同、二五頁）のだ、とされる。

以上のように、和辻哲郎の『尊皇思想とその伝統』および『日本の臣道』においては、彼がいわゆる別天神論争に関与したことの繋がりがどれほどあったのか不明ながら、そこでの今泉定助はじめ天之御中主神を称揚するという検閲された側の議論を封じ込め（前者の上代史に関わる議論で、この神は登場しない）、天皇婦一を正当化する目的で天照大神崇拜を意味づける議論が行われていた。その意味で、大拙もこの語に注目した「途中の神」なる概念は、和辻が議論をそうした方向に都合良く進める為に案出した、一種の擬制であったと考えられる。

対して、大拙『日本の靈性化』第二講をもう一度振り返っておく。もちろん、彼は別天神論争があつたことを知る由もないであろうし、天照大神に比して天之御中主神を称揚するという立場にもない。

そうではなく、大拙は和辻『日本の臣道』で上記に引用した周辺を概要し、それを「行過ぎ国家主義のイデオロギイ」（旧版全集八、二七三頁）と断罪する。和辻の云う絶対神の正体は、天御中主神か国常立尊で表現されるらしいが、これらは第二義第三義に墮しているので「途中の神」であり、「究極の神」ではない。したがって、これらの中でとくに天照大御神をとりあげて「現御神」の天皇と関連させるのは、和辻の政治的意図が看取される、とする（同上頁）。『日本の臣道』のような議論を神道とすれば、「神道は宗教でなくて一種の倫理説にすぎない」のであり、「国家至上主義に立脚した一つの『道』を説くもの」であるともされる（二七六頁）。

さらに、「神道哲学者及びそれに類似した思想家及びそれらを政治的にファッショ的に利用せんとする人々は、靈性的直覚の世界観と云ふものを持ち得ない」とも批判し、彼らが知性的の世界に安住しているものの、それに不安を感じ、それを乗り切ろうとするため、「絶対神とか、途中神とか、天皇中心論とか、国家至上主義とか云ふものを考へ出す」ともしている(二七七頁)。

以上、大拙が和辻の所論を批判している議論から何箇所か引用もしくは概要してきたが、天照大神を「途中の神」とする和辻哲郎の位置づけを筆者が先に「擬制」的なものと見ておいたように、大拙の和辻評価は全くの正論である。和辻の天照大神解釈こそが学術(倫理学)の装いをしたファッショ言説の典型であることを、大拙は明らかにしたのである。

とはいえ、こうした大拙による和辻批判では、大拙の靈性概念との関係がかなり分かりにくい。おそらく大拙が強調しなかったのは、靈性的な直覚が求めるのは「絶対一」(二七七頁)であり、和辻の云うような「途中の神」ではない、ということだろうが、この立論の中に「ただの神」を巡る考察が挿入されてしまった。大拙が「ただの神」と云っているのは「名のつけられぬ神」であり、「空間性を持ったもの」(二七九頁)であるとされ、「靈性的直覚によりてのみ領得せられる」、「知性的に把握せられないもの」(二八〇頁)だとされる。こうした立論のため、靈性論からは「途中神」と「絶対一」とを対峙させるべき所が、前者と「ただの神」との対比にすり替わってしまった。

本稿では短い概要のみだった第三講でも、「日本の神々は何れも固有名詞で知られてゐる神々で、決して「ただの神」ではない」とされ、和辻の云う「途中の神」は、「靈性的直覚に到り得ない知性的分別上の意見」だとされる。さらに、そうした「自分の云ふ「ただの神」は「絶対神」ともされる(二九五頁)。ここでも、「途中の神」と「絶対神」との対比が補足的となっており、分かりづらい。

そもそも、記紀の神々は間違いなく固有名詞を有する神々であるという点において、「ただの神」でありえないの

だから、それゆえ靈性的直覚に到ることができないのだと否定視されても、それは単なる無い物ねだりに過ぎないのではないか。したがって、大拙の「ただの神」論に従う限りにおいて、神道に「靈性化の途を進ませ」(二六三頁)ることなどできないのではないか。

五、結 び

二〇二一年拙稿で検討した大拙『靈性的日本の建設』と同様、神道に関わる文献の参照が少なすぎるといふ難点はあるものの、彼が使用している限りでの情報に基づいた『日本の靈性化』の立論は、整合的と評価できる。宗教現象におけるピリーフとプラクティスのうち、プラクティスの面がほぼ考察されていないという批判もあるが、彼の仏教研究においても禅語録や依経、それに含まれる妙好人研究にしても彼らの歌や聞書に寄っているように、ピリーフに傾注するのは宗教経験に力点を置く大拙の研究姿勢全般に見られることで、神道論・神道批判のみの特徴とは云えないであろう。

本稿では彼の靈性概念の重要な背景の一つに、敦煌文献の研究を通じて、あるがままの自己に仏性を求める北宗禅と袂を分かった、南宗禅を称揚する見解を導いたこと(『禅の思想』、『禅思想史研究』第三を指摘した。そして、慧能以降の南宗禅の禅語録などに見られる宗教意識を、大拙は僚友だった西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」と並行する概念と見なし、それを即非、無分別の分別、靈性的直覚(自覚)などと言い換えた、と捉えた。

対して神道に、このような一種の一元論(対極にある二つの概念が不二であること、例えば禅定体験における否定を媒介にした肯定が無いことは自明であろう。しかし、この観点から神道を批判するにあたって、大拙は具体的な例をあげてうまく論証することができなかった。本書における伊弉那岐命は黄泉から逃げ帰るべきではなかったとか、神道には

世界性が無い、神道は「ただの神」を起点として靈性化されるべき、あるいは『靈性的日本の建設』におけるように神道は死や代受苦を知らない、祈りを知らない、若しくは折口信夫らとの座談会のように神道では武の神が主体ではないのか（八幡神の例）、等等。本書で和辻哲郎の倫理学的な天照大御神論からファッショ的な言説を抽出したのは見事であったが、それはあくまで、かつて短い期間同僚（大谷大学で）だった知己の議論を相対化したものでしかなかった。

本書『日本の靈性化』におけるもう一つの問題は、本稿では十分な検討ができなかったが、第三講以降で主体となる神道と戦前の国家との関わりについての議論であろう。本書ではその語が直接出て来ないが、占領軍の神道指令で云われた『State Shintoism（国家神道）』を批判するこうした所論は、本書の過半数の頁に及んでいる。神道論・神道批判から離れて本書の後に出された『妙好人』（一九四八年）においてさえ、「靈性的自覚」と「国体」「ファッショ」「全体主義」とを対峙させる議論が繰り返されている（旧版全集第一〇巻、一六〇―一六一頁）。

この点については、かつて小堀桂一郎が『靈性的日本の建設』について、「米占領軍当局の謀略宣伝の受売り以上のものではない」と酷評したことを想起せずにおれない。先にも、大拙が占領軍関係者との交流を『日本の靈性化』第六講で触れていることを指摘したが、この問題については近年、具体的に考察されるようになってきている。⁽³⁰⁾

本稿では、このような占領軍寄りと思われる議論の展開される『日本の靈性化』第三講から第七講までについて詳しく検討できなかったため、戦争責任を全て神道に負わせるかのような大拙の立論と占領軍の宗教政策とがどれほど関連性を持つのかは、今後の検討課題となる。

そうした観点から、筆者としては大拙のいわば国家神道批判を改めて考察する機会が来ることを、期して待ちたいと思う。

- (1) 由谷裕哉「敗戦をまたぐ二つの神道論…柳田國男「敬神と祈願」と鈴木大拙「日本の靈性的自覚」第二講」(『比較思想研究』四五、二〇一九年)。標題の「敗戦をまたぐ」は、比較対象とした両者ともが、戦時下に講演されたか、講演予定だったことに由来する。
- (2) 由谷裕哉「鈴木大拙と柳田國男の占領初期における神道・神社論」(『頸城野郷土資料室学術研究部研究紀要』六一二四、二〇二一年)。
- (3) 関一敏「『東国の学風』について——鈴木大拙と柳田國男——」(『宗教研究』八四—四、二〇〇一年)。敗戦後の大拙による「靈性」、柳田による「固有信仰」それぞれの提唱を、「敗戦後のあるべき日本像を全力で読み解く老翁の実践的提言」と位置づけている。
- (4) 鎌田東二「神道のスピリチュアリティ」(作品社、二〇〇三年)。鎌田の大拙批判は多岐に渡り、『日本の靈性化』に触れる部分も若干あるものの、主眼は「靈性的日本の建設」第一篇で神道に「宗教的検討」を加えている箇所(旧版『鈴木大拙全集』第八卷、九七—一二七頁)に対する反批判であろう。鎌田は、そこでの大拙による平田篤胤批判に反駁し、平田篤胤および神道における靈性観に説き進むので、大拙神道論の読解そのものから徐々に外れてゆく。
- (5) 小堀桂一郎「昭和期神道理解の二局面——鈴木大拙と和辻哲郎——」(『明治聖徳記念学会紀要』五一、二〇一四年)。小堀の大拙批判は、大拙が「無條件降伏」という術語の定義を知らなかったと攻撃するなど(掲載誌七九頁)、些か感情的とも思える部分もある。とはいえ、大枠は鎌田著書と同じく『靈性的日本の建設』の「神道の宗教的検討」箇所に対する批判的検討となっている。
- (6) 前世紀における『日本の靈性化』批判として、小林健三「現代神道の研究」(理想社、一九五六年)がある。同書には『日本の靈性』を批判的に取り上げている箇所もあるが(二六一—三三頁)、主たる批判の対象は『日本の靈性化』である(二六頁、三三—三四頁)。当該箇所では、『日本の靈性化』第二講の立論を一〇に分けて概要し、とくに八と九で大拙の和辻説批判を大きくとりあげている。とはいえ、同書には「敗戦の原因を、日本の国体や神道に求め、日本の敗戦を膝を打つてよるこぶ」(三五頁、傍点は原文通り)など、傍点のような憶測を含む表現が散見する。
- (7) 占領期における大拙の神道論・神道批判として、本文で既述の二著作の他、「東洋的靈性の直覚」(初出一九四六年、『鈴木大拙全集』第二二卷再録)ほか、一〇編前後の小稿がある。これらの検討は、今後の課題としたい。

(8) 末本文美土は、大拙の著作で「靈性」の語が現れたのは『浄土系思想論』であり、『日本の靈性』で中心概念となり、続いて『靈性的日本の建設』『日本の靈性化』が出されるが、この時期以外では「重要性をもって使われることはなかった」としている。末木「大拙をどう読むか?——(人)の思想を中心に」(山田・ブリン編『鈴木大拙 禅を超えて』思文閣出版、二〇二〇年)、一三頁。末木はこの箇所では明記していないが、『禅思想史研究』三部作や『禅の思想』(一九四三年)も末木の云う「この時期」(末木論文掲載書の六頁で「第三期」日本語著作中心期)とされ、以上の他に一九三九年の『無心といふこと』から一九四九年の『臨済の基本思想』までを含む)に該当するので、筆者は大拙「靈性」論の範疇に入れるべきと考えている。

(9) もっとも、大拙自身が『日本の靈性化』の「序」で「三部作」という表現ではないが、「著者には戦時中に書いた『日本の靈性』と云ふのがあり、又戦争直後に書いた『靈性的日本の建設』と云ふのがある」(旧版全集第八巻、二二八頁)としている。とはいえ、二〇二一年拙稿でも指摘したように、戦時下における大拙の著書(およそ、一九三九年の『無心といふこと』から一九四四年の『日本の靈性』まで)には、内務省による検閲に配慮したとも考えられる表現が、大なり小なり見られ、それは『日本の靈性』でも同じである(例えば、「大東亜」を引くくつて一つにして、それを動かす思想」、旧版全集第八巻七一頁)。そのことから、大拙自身がそうした戦局に迎合した表現の若干含まれる『日本の靈性』を、ことさらに占領期の神道論と繋げて読者に理解して欲しいという願望があったのかもしれない。しかし、本文に記したうち少なくとも『浄土系思想論』および『禅の思想』は、『日本の靈性』より前に出されて「靈性」を主要な分析枠組の一つとしているので、このような総称は大拙自身により意図的にミスリードされた結果であろう。

(10) 『日本の靈性化』序によれば、同書は一九四六年六月に大谷大学で五回行われた講演の筆記に基づくところ(旧版全集第八巻、二二七頁)。新憲法が公布されたのは同年一月三日なので、第七講において新憲法の精神を称揚する文言は、後の追記ということになる。

(11) 大拙の神道論の分析としては、『日本の靈性』に限定された考察ではあるが、大熊玄「鈴木大拙における神道と『靈性』の比較」(『比較思想研究』四四、二〇一八年)、があった。大熊論文が抽出した大拙による神道批判の要点は、この世の肯定も否定も含み込む「絶対の大悲」、すなわち「日本の靈性」に対し、神道に豊富な肯定的「日本的なるもの」にはそれが無い、という点だと思われる。

(12) 鎌田東二本と小堀桂一郎論文が批判の対象とした「神道の宗教的検討」aからp(旧版『鈴木大拙全集』第九巻、九七

―一二七頁）は、確かに箇条書きで分かりやすいが、二〇二一年拙稿で議論したように『霊性的日本の建設』という本全体を表象してはいない。小林健三による『日本の霊性化』批判も、概要しているのは同書の第二講のみ。かつ、三者とも大拙の霊性概念を踏まえた検討ではなく、とくに鎌田東二本は、鎌田自身の霊性観へと議論を進めてゆく。

- (13) 東郷茂彦「鈴木大拙の神道・近代日本」批判」への問い」（『國學院大學研究開発センター研究紀要』第一六号、二〇二二年）。

- (14) 一九四七年一〇月に折口信夫、横山秀夫ほか神道・神社関係者が松ヶ岡文庫に大拙を訪ねて行われた座談会。初出は『悠久』第四号（一九四八年で、安藤礼二編）『折口信夫対話集』（講談社、二〇一三年）に再録。

- (15) 東郷二〇二二年論文ではこの会議の詳細が全く示されていないが、年月日からおそらく同じ会合と思われるものとして、大拙は、全日本宗教平和会議（一九四七年五月の新憲法施行を祝してGHQおよび日本政府の肝いりで行われた）の地域別分科会の最終として同年一月三、四日に開催された、京都会議に出席していた。そこで大拙は、「神社神道には武の神はあっても愛の神、慈悲の神がない。だから宗教としては未発展のものである」などと非難した由である（引用の前半は、東郷論文一〇六頁に引用されているものとほぼ同）。アリス・フリーマン「鈴木大拙による「日本の霊性」と仏教の戦争責任への問い——占領期日本のもう一つの歴史（二九四五—一九五二）」（前掲註（9）『鈴木大拙——禪を超えて』、三〇七頁。なお、同会議の一九四七年五月五日から八日に築地本願寺で開催された本大会については、比較的详细な情報が次の論考に載り、「協議員名簿」に大拙の名前も出ている。藤田富雄「全日本宗教平和会議」（『東京大学宗教学年報』一〇、一九九二年）。なお、本文および註（16）で後述する葦津珍彦も、同じ名簿に掲載されている。

- (16) 『葦津珍彦選集』（二）（神社新報社、一九九六年）に収録された神社本庁教学部長・渋川謙一宛て一九七七年五月付け書簡のうち、掲載書に「柳田国男、折口信夫のこと」と題された記事（三二一—三三三頁）に、大凡以下のような折口・柳田批判がある。まず、民俗学自体が占領軍に対して利敵であったのではなく、折口柳田が「神道対米軍との対決において、利敵行為者である」ことは明白だとしている。折口の場合、「非民族、非皇室の神道宗教を立てて」（三三四頁）連合国を満足させようとしたこと、柳田に関してはアカハタ記事「私は共産党に投票する」、また彼の常民概念が当初は農民を意味していたのに、占領が終わると「皇室も常民に含む」（三二九頁）へと変わったこと。このことから葦津は、柳田らを曲学阿世の徒と呼んでいる（同頁）。このような葦津の議論を踏まえれば、柳田折口よりはるかに占領軍と近かった筈の大拙を、なぜ彼は「曲学阿世の徒」と攻撃しなかったのだろうか。

- (17) 大拙自身が、「国家のことは、学問的に何もまとまつて読んだことがない」と述懐している。「国家と宗教（昭和二十三年九月）」（旧版『鈴木大拙全集』第九巻）、二七―一頁。
- (18) 御進講は、一九四六年四月二三日と二四日に行われた。講演内容を元に英文著作 *The Essence of Buddhism* が同年に編まれて英国で出版され、それに基づいて『仏教の大意』が一九四七年に法蔵館より刊行された。
- (19) 前掲註(15)フリーマン論文の三〇七―三一九頁に、大拙と占領軍関係者との交流の一端が紹介されている。この件については、本文で再度触れる。
- (20) 前掲註(8)末木論文、二二―二三頁。
- (21) 大拙の「即非」の論理については数多くの先行研究があり、例えば竹村牧男は、一九四一年の『禪への道』でこの論理が見られることを指摘している（竹村「西田幾多郎と鈴木大拙 その魂の交流に聴く」大東出版社、二〇〇四年、二五―八頁）。こうした先行研究の一つとして立川武蔵が、金剛般若経のサンスクリット原典と鳩摩羅什による漢訳とに微妙な差異があることから、大拙の立論に疑義を呈している。大拙が「AがAだというのは、AはAでない」云々と論証したい場合に引用する金剛経の漢訳「仏説般若波羅密、即非般若波羅密」で、後の「即非」が付く文言のサンスクリット原文を「AはAでない」とするのは、「正確な訳ではない」と批判している。立川「戦前・戦中の日本における仏教思想批判」『東海佛教』六一、二〇一六年、八―九頁。
- (22) 西田幾多郎の論文「絶対矛盾的自己同一」は、一九三九年三月に『思想』誌に発表された。その大拙への影響については慎重になる必要があるとはいえ、大拙が本格的に「靈性」概念に依拠するようになる『浄土系思想論』所収論文は、この後に成稿されている。
- (23) この問題に関する先行研究として、北野裕通「大地と日本的靈性的自覚」〔宗教研究〕六五―一、一九九一年、があった。
- (24) 一九四四年刊の『日本的靈性』に妙好人浅原才市について、二年ほど前に西谷啓治から聞いた旨の記載がある（旧版全集第八巻、一八二頁）。大拙は、上記書に比較的近い時期の著作として、一九四三年刊の『宗教経験の事実』でも妙好人讃岐の庄松について論じていた。そこでは有と無、物と心などを対峙させる枠組、および即非の論理が見られるが、それらを靈性および靈性的自覚（あるいは靈性的直覚）といった表現で分析してはいなかった。
- (25) 蓮沼直應は、大拙の云う「靈性」が中国仏教の体用論における「体」に、「靈性的自覚」が「用」に該当すると述べて

いる。蓮沼『鈴木大拙——その思想構造』(春秋社、二〇二〇年)、二二二頁。さらに蓮沼は、大拙が北宗禅のような体と用とを峻別する見方から、一九三〇年代における敦煌文献の研究を経て南宗禅に見られる体用一致の考え方に変わるのを、一九三〇年代の後半と捉えている(同書三三〇—三三九頁)。

- (26) 別天神論争(神典擁護運動)、およびそれに関わった今泉定助と星野輝興について、以下の四論考を参照した。佐野和史『昭和十七年の別天神論争』(『神道学』一二九、一九八六年)、葦津珍彦「戦中非常時の国家神道」(葦津『新版 国家神道とは何だったのか』神社新報社、二〇〇六年)、昆野伸幸「日本主義の系譜——近代神道論の展開を中心に」(『岩波講座 日本思想』第一巻、岩波書店、二〇一三年)、神杉靖嗣「星野輝興・弘一の神道学説をめぐって」(阪本是丸(責任編集)『昭和前期の神道と社会』弘文堂、二〇一六年)。

- (27) 菅浩二「神権政治と世俗的動員の間に——『国家神道』と総力戦——」(『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』二、二〇〇八年)。本文で続く引用の最初は掲載誌三二四頁、次は同三一七頁。

- (28) ジョン・ブリン「鈴木大拙と神道——批判の構造」(前掲註(9))『鈴木大拙——禅を超えて』、二九〇—二九一頁。

- (29) 前掲註(7)に記した大拙の占領期における神道論・神道批判の一つである「国家と宗教(昭和二十三年九月)」では「国家神道」の語が記され、「狂信性と迷信性とを帯びた行過ぎ愛国情緒」などと位置づけられている。旧版全集第九巻二八一頁。

- (30) 前掲註(5)小堀論文、八五頁。

- (31) 次の論文に、「戦後数年のうちに、大拙のもとにはふたたび欧米からはばひろい来客が訪れるようになっていた。そのなかには、日本の禅研究に興味をもつ進駐軍の関係者やその他の外国人などがあつた」とある。リチャード・ジャフィ「いま、大拙を読む」(『思想』一〇八二、二〇一四年)、九九頁。また次の論文には、極東国際軍事裁判で被告人側の弁護士を務めていた Richard De Martino および同裁判所の法廷記者だった Philip Kaspaleu 双方と、大拙との交流について記載がある。ステファン・P・グレイス「鈴木大拙の研究——現代『日本』仏教の自己認識とその『西洋』に対する表現——」(駒澤大学大学院博士論文、二〇一五年)、一四五—一四六頁。デマルティーンおよびカプローについては、前掲註(15)フリーマン論文、三〇八—三二二頁でも言及されている。

(金沢大学客員研究員)