

鈴木大拙による神道と「靈性」の比較

——『日本的靈性』における「不立文字（ことあげせぬ）」——

大熊 玄

一 序

鈴木大拙は、太平洋戦争末期、いわゆる国家神道⁽¹⁾を基軸とした言論統制下の日本において、『日本的靈性』(一九四四)を執筆・出版した。大拙が、「靈性」という当時あまり知られていない概念を独自の意味で使い、そこに「日本的」という形容句を付して書名(鍵概念)としたのは、当時流布し固定されていた「日本精神」や「宗教」という概念を意識してのことである⁽²⁾。

大拙は、この著書で、日本の鎌倉期以降に顕現した「靈性」を浄土系思想や禅を中心に説いているが、彼が当時の支配的思想である神道についても多く記述していることは看過できない。それら神道への批判的記述を検討することで、大拙が、神道的概念の意味をずらしながら、自説の靈性論を展開したこと

が明らかとなる。ただし当時の神道は、国家運営上の「正統」な思想であり、その絶対的な言論統制下では、露骨な批判は困難である⁽³⁾。そこで大拙は、明確な比較や相対化を避け、神道と日本的靈性を部分的に重ね合わせながらも不明瞭に差別化をはかることで、神道の思想的な脆弱性を示そうとする。その時代において、神道を偽装的に肯定しながら自説を展開し、神道への精一杯の批判を試みるのである。

また本稿は、大拙による(特に戦後に激化する)神道批判を考察するための準備として、次の二つの検討も意図している⁽⁴⁾。第一に、戦時中からの彼の著述内容をその表現手法も含めて検討すること、第二に、大拙の「日本的靈性」の意味を、浄土系思想や禅からではなく、神道との対比において新たな角度から検討することである。

二 神道の日本の主体性の是認

大拙は、戦中も戦後も、基本的に神道を積極的に肯定するとはなく、ほぼ全般的に否定している。しかし、そのなかでもかろうじて神道の価値とみなされるのが、神道が「日本的なるもの」⁽⁵⁾を有し、対外的に主体性・自立性を有していることである。たとえば次のような箇所である。「神道にはまだ日本の靈性なるものが、その純粹性を顕わして居ない。それから神社神道または古神道などと称えられて居るものは、日本民族の原始的習俗の固定化したもので、靈性には触れて居ない。日本的なるものは余りあるほどであるが、靈性の光はまだそこから出て居ない」(『日本的靈性』三五頁)。あるいは、「もつとも日本的と考えられて居る神道そのものが禪化して行つた」(同三六頁)と述べられ、また親鸞との比較においては「神道」こそもつとも日本的で、その流れに入らぬものは、日本人でないとさえいうものもある位なのに、何故に神道者に此のごとき靈性的直覚がなかつたか(同一五四頁)とも述べられている。

そのほか「とにかく外からはいつて来た」仏教が、「ある年月を経過して有機体」となるに際しての、それを受容する側として、神道を「すでにその土地にあるもの」としている(同一六九頁)。もちろん大拙は、神道がそのままの形で古代からあったわけではないこと、それが仏教などの「外来種」の影響をうけて現在の形を成してきたことを理解している。その上で、

それら外来のものを受け入れ自ら変容してきた「すでにそこにある」主体的なものとして「神道」をとりあえずは認めている。

また、大拙が神道のなかで比較的肯定する伊勢神道に関する次の箇所には、外来を「借りる主体」という表現が見られる。

世間では往々「神道」にはなんらの思想内容がない、何かあるとすれば、それは仏教か老荘か儒教から借りて来たものであるという人もある。それにも一理がないでもないが、何か他から借りて来るにしても、それを借りる主体がなくてはならぬ。「神道」が有すると考えられる内容は、素樸的な原始性のもので、いわゆる外来のものに対して頗^{こま}るだけの実質を持つて居ないと——そう一筆に勾下し去るわけに行かない。なぜかというに、「神道」はいつもの名によりて「外来」底を相手にして自立性を強調するからである。そこには勿論、いつも強い政治的意味が含まれてあるには相違ないが、何にもなくては、それ自らを肯定し得ない。そんなら「それ自ら」なるものは何か。自分の考えでは、神道が「それ自ら」に始めて目覚めたのが伊勢神道である。(同一四八頁)

ここでは、神道批判が「世間では……」と第三者の主張として述べられ、それに対して大拙が神道の主体性・自立性を挙げ、神道を擁護する、という体裁をとっている。そして、その神道の内容「それ自ら」が実質的に現れてくるのが伊勢神道だ、と述べているわけだが、あまりその「擁護」は功を奏していな

い。実際、神道が「それ自ら」に目覚めたと言いながら、その具体的「思想内容」は述べられずに、ただ主体性・自立性があると述べているだけである。

また、このような大拙の神道への「是認」は、全体の文脈から見れば、ほんのささやかな肯定にすぎず、戦時下の表現手法として偽装的にも読める。⁽⁶⁾

三 神道の原始性・嬰孩性・素朴性

このように神道には、いわゆる「日本的なもの」があると思われる。しかし、それはまだ大拙の言う靈性として現れ出ておらず、日本的靈性とも言えない。大拙によれば、「古代の日本人には、本当にいう宗教はなかった。彼らは極めて素朴な自然児」であって、日本人が「宗教に目覚め自らの靈性に気づいた」のは、鎌倉時代にはいつてからだと言う(同四四頁)。大拙は、そうした本当の宗教意識(靈性)に目覚めていない神道のあり方を、次のように素朴性・原始性・嬰孩(赤子)性と評している。

「神道」的なものに対して何となく日本的というものを感ぜないわけにはいかない。それは事実であるが、そうしてその点においてわれら日本人はいずれも「神道」者である。が、そこには何となく物足らぬ感じのするのを禁ずることが出来ぬ。それはどうも「神道」的直覚に日本的靈性的なものがないからだといわなくてはならぬ。原始的・嬰孩

的なものには一種の魅力のあることは事実である。人間は誰もそれに心を惹かれる。が、それは大人・成人・老人としてであって、自分自らが嬰孩である場合には、嬰孩性などという意識はもとよりあり得ない。それが意識せられるときは、それが否定せられたときである。而してこの否定が強く深ければ、その度に応じて、また原始性に対してのあこがれ、従ってそれへの得入が、強くて深いのである。すなわち靈性的直覚が、その明瞭さを増してくるといことになるのである。これから出て来るものは、もはや情性的直覚でなくて、靈性的である。(同二五〇頁)

ここで言われる「原始的・嬰孩的なもの」は、大拙の別の表現を用いれば「子供心」あるいは「無分別」と言える。それらは宗教意識上「心を惹かれ」「あこがれ」るものとも言えるが、大拙によれば、人間は赤子・無分別のままでは生きていけず、成長し大人となる過程で分別を持たざるを得ない。したがって、原始性や嬰孩性だけを述べているだけでは「何となく物足らぬ」のである。いったん分別を持ち大人となった者が、その過程で否定されてしまった自らの無分別な嬰孩性を求め、そして得られた「無分別の分別」が真の宗教意識(靈性)であると語られる。したがって、そのような靈性は、嬰孩(赤子)のまま、原始のまま、無分別のままでは、得られない。靈性的直覚には、何らかの分別を経ての無分別(大人の赤子)でなければならぬのである。

四 靈性における否定性

そして大拙は、神道に靈性がない理由に、神道が原始・嬰孩のままであり、否定を有していないことに見ている。

何故に、神道的直覚は「靈性的でなく、単に」情性的であるかというに、それはまだ否定せられたことのない直覚だからである。感性的直覚もそうであるが、単純で原始性を帯びた直覚は、一たび否定の爐轡ふいろをぐぐつて来なければ靈性的なものとならぬのである。否定の苦杯くはいを嘗めてからの直覚または肯定でないと、その上に形而上学的体系を組み立てるわけに行かないのである。(同一五〇頁)

「あるがままのある」では、草も木もそうである。猫も犬もそうである、山も河もそうである。「ある」が「ある」でないということがあつて、それが「あるがまま」に還るとき、それが本来の「あるがままのある」である。人間の意識はこんな経過を通ることになって居るのである。いらざる曲折だ、それは病的だといつてのければ、それまでであるが、そんな人に対しては、言挙げるすべがないのである。(略) この「あるがままのある」に対して、一たびはそれが強く否定せられて「ある」が「ない」であるということにならなくてはいけない。感性的または情性的直覚が靈性的直覚に入る途は、否定の外にないのである。(同一

五一頁)

大拙の言う「靈性」は、原始性(肯定)のままでは成り立たず、必ず否定を通らなければならない。つまり、人間の「あるがまま」は、草木や犬猫と違い、「ない」を通つての「ある」こそが「本来の『あるがままのある』」だという。しかし、通常「あるがまま」と言えば、文字通りにただ「あるがまま」なのであつて、そこに「ない」という否定を含める必要はないはずである(まさに「いらざる曲折」であろう)。しかし、一度も否定(曲折)を経たことのない「あるがまま」は、もしそこに「ない」という否定が生じた場合は、もはや「あるがまま」ではいられない。その場合に「あるがままである」ためには、「ない」の除去が必要条件となる。大拙によれば、神道では穢けがれが生じればそれを祓はらえばよいが、それでは「絶対的な肯定」とはならない。否定(穢れ)のある・なしにかかわらず無条件にそのまま受け止める(接取すること、言い換えれば、そうした「ある／ない」の分別を含んだ無分別のまま(如)こそが、真の「あるがまま」とされる。なぜなら人間は、草木や犬猫と違い、必ず「ある／ない」の分別を有し、そのどちらかを抽象してしまふからである。抽象された片方ではなく、肯定と否定の両方を含んだ「ある」そのものをそのまま受け止めてこそ、「本来の『あるがまま』」というのである。

次の引用では、同様のことが「物のあわれ」との関連で述べられている。

物のあわれ^(a)では、まだ感情の世界にうろ、うろして居る

ものと見なければならぬ。そこには靈性の動きが認められぬ。自己というものの源底を尽くして居ない。いわば、まだ病気にかかつて居ない。自己否定の経験がない。病気というはこの「自己否定の」経験のことである。普通にいう病気は肉体の否定である。この否定で肉体の實在に逢著する。ここに人間と他の生物との差等を見るのである。宗教意識はここ「自己否定の経験による實在への逢著」で始めて息吹し始めるのである。業の重さはここまで来ないと感ぜられない。素樸な原始的生活を送って居る限り、人間は嬰孩性を出ない。神ながらの世界は一たび反省せられなければならぬ。この反省・病気・否定・経験とを通過して後の生活は、もはや原始性及び嬰孩性というものの範疇には入れられぬ。ここ「否定の通過」で感ずる物のあわれ^(c)は、平安時代の歌人が感じたものよりも徹底して居る。物そのものの真実底に触れて居る。(同一〇七頁)

大拙が言うには、人間は、素朴に原始のままに、一度も否定されることがなく「神ながらの世界」に生きているかぎり、靈性に目覚めることがない。「自己否定の経験」によって靈性(宗教意識)に目覚めるのである。ここで述べられる引用冒頭の「物のあわれ^(a)」は、いまだ反省や否定がない不徹底なものであるが、引用末の「物のあわれ^(b)」は、自己否定の経験を経た「物そのものの真実底に触れ」たものであり、その含意は異なる。

五 思惟的洗鍊と「不立文字」^(ことあげせぬ)

原始性・嬰孩性がいったん失われることは、肯定だけの原経験がいったん否定され、思惟的洗鍊を受けることである。つまり、無分別が分別化すること、宣長ふうには「神ながら」が「漢意」^(かじごう)を経ることである。

本居宣長が、漢意の理窟に偏するを喜ばないで、大和心の直ぐにして、物事をありのままの姿で受け入れるのを取るといつて居るのも、畢竟^(ひつきやう)するに、北方系と南方系とは、その考え方、感じ方、その動き方において、相同じからざるものがあるからだ。「神ながら」も亦、この莫妄想的南方系思想の表現でなくてはならぬ。神道系思想がややもすれば老荘風に傾くというのも、これがためであろう。但々禪には、単なる莫妄想でなくて、その支那で出来て、インドにその根をおいて居るといふ事実で、ただの「神ながら」の上に一種の思惟的洗鍊が加えられて居ることを見逃してはならぬ。(同四一頁)

ここで大拙が用いる「南方系・北方系」という漠然とした対比は、おおよそ「直覚的・思惟的」あるいは「無分別・分別」、さらに大雑把には「老荘風・孔孟風」や「インド・支那」という対比とも平行している。文中の「莫妄想」(無学祖元が元寇に対峙した北条時宗に述べた)も、単に(何も考えるな、何もするな)ということではなく、適切な思惟と決断に基づいた無

心の行動を促すものであろう。つまり、文中の「単なる莫妄想でなく」や「ただの『神ながら』の上に一種の思维的洗練が加えられ」という表現は、無分別と分別がともに合わさった（無分別の分別としての）「ありのまま」「神ながら」の姿を意味している。このように右の引用では、禪的表現と神道的表現を重ねる大拙独特の解釈が見られたが、次の引用には、さらに浄土系思想（親鸞）の表現が加わっている。

此世の生活が罪業と感ぜられる。そうしてその罪業が何等の条件もなしに、唯々信の一念で、絶対に大悲者の手に接取せられるということ、吾等現在の立場から見ると、その立場がそのまま、それでよいと肯定せられることなのである。即ちこれは自然法爾である、只麼の禪である。無義の義である、神ながらの道である、言挙げせぬことである、「ひたぶるに直くなむありける」その直心ぢしんそのものである。「人間のさかしら」を入れない無分別の分別である。計較情謂を絶した、はからいなき赤き（赤裸々、浄灑々）心の丸出しである。が、ここに又一つの概念が加わって居ることを忘れてはならぬ。それは絶対の大悲と云うことである。此大悲に包まれて、心は赤きを得るのである。不立文字ことあげせぬが可能なのである。神ながらは神ながらで、今一つの飛躍又は横超があつて、ここに日本の靈性の姿がその純真のままに認められるのである。¹⁰⁾

この引用冒頭「此世の生活が罪業と感ぜられる」者、つまり

自らの存在が否定、定されていると自覚する者が、そのまま「絶対の大悲」によって肯定（接取）される。これを大拙は、「自然法爾」「只麼しよもの禪」「無義の義」などと仏教的表現を列記しながら（浄土系思想と禪の概念が同義かのように）、それに加えて「神ながらの道」「言挙げせぬこと」「赤き心」などの神道的表現も列記している。しかし、当然これらの概念は元来異なった思想文脈で語られたものであり、もともと同義ではない。そうした禪・浄土系思想・神道の思想上の概念群を、ここで大拙は、曲解とも思えるほどの意図的な再解釈による統合を試みるのだが、この強引とも思える概念の統合は、どのように可能なのか。そこで大拙は、それら概念の差異を無視し、その共通性によって統合するために、その直後に「一つの概念が加わって居る」と但し書きをする。その「一つの概念」が、この世の肯定も否定も無条件に包み込む「絶対の大悲」であり、大拙の主張する「無分別の分別」の働きである。この「絶対の大悲」によって、「不立文字」は「言挙げせぬ」とルビを打たれ、否定を通過した「神ながら」が「横超」となつて、日本的靈性となり得るのである。

次の引用は、神道のあり方と否定性の関係が明瞭に述べられている。

神は正直の頭こゝろに宿るだけではないまだしである。その神もその正直心も清明心もことごとく否定せられて、すべてが「一たび奈落なぞくの底に沈まねばならぬ。そうしてそこから息吹き

返し来るとき、天の岩戸いわとが開けて来て、天地始めて春となるのである。神道には此のごとき靈性的自覚の経験が欠けて居る。それを概念的に補足しようとすると、他からの借りもので衣装を作ることになる。「あるがままにある」が否定道をたどつて、またもとのところに還る状態に日本的なるものがある。これを日本の靈性の超出という。それは何かというに、絶対者の絶対愛を見付けたことである。この絶対愛は、その対象に向かつてなんらの相対的条件を附せないで、それをそのままに、そのあるがままの姿で、取り入れるというところに、日本的靈性の直覚があるのである。善を肯定し、悪を否定するのが、普通の倫理であるが、今の場合では、善をも否定し悪をも否定して、しかる後、その善を善とし、その悪を悪とするのである。しかも絶対愛の立場からは、善も悪もそのままにして、いずれも愛自体の中に摂取して捨てないのである。穢れを見てそれを祓うでは、また対象的論理の域を出ない。祓われた穢れはまた戻ってくるに決まって居る。それが対象界の必然だからである。それ故、穢れは祓つたあとから寄つてくるといつてよい。清浄の域には塵がないはずだというとき、もうそこに一塵が飛んで来て居るではないか。祓うは感性・情性の世界での事象である。これが靈性的自覚の世界へ来ると、祓うべき穢れもなければ、祓うこともいらぬことになるのである。「あるがままのある」である。(同一五二頁)

ここで言われる「あるがままにある」が否定道をたどつて、またもとのところに還る状態にあるという「日本的なるもの」は、第二節の神道にただ豊富にあるという「日本的なるもの」と、同じではない。否定道をたどつた「日本的なるもの」は、大拙によれば、インドに端を発し中国を経て日本という地域に沈殿したものが親鸞によつて表出されたところの「絶対の大悲」、否定即肯定の「日本的靈性」である。が、神道に豊富な肯定的「日本的なるもの」にはそれが無い。後者は、前述の「日本民族の原始的習俗の固定化したもの」にすぎない。大拙の言う「日本的靈性」とは、原始宗教的な「清浄」を維持するために「穢れ」を対象として祓う(除去する)のでもなく、倫理的に「善を肯定し、悪を否定する」のでもない、そうした分別そのものをいったん否定したところの「本当の『あるがままのある』」とされる。

六 結

大拙は、神道と仏教の用語を並べながらそれらを再解釈しつつ「日本的靈性」を論述する。それは、神道と仏教の間の連続性を保持しつつ相互の対話を可能にするが、その一方で、そうした表面的な連続性のあいだから、むしろそれらの差異(非連続性)こそがはっきりと浮かび上がってくる。こうした大拙の論述を検討するにあたって注意すべき点は、大拙が用いるそれら多彩な概念には文脈によつて複数の含みがあり、画一的には

解釈できないということである。たとえば「物のあわれ」「神ながら」「あるがまま」などは、同じ段落内でも大拙によって別の含意が加わり意味がずれていたように。

最後に一言すれば、大拙は、たしかに戦時下の支配的思想である神道の概念を用いており、それとの対話を試みながら自説を展開している。そのため、大拙と神道には思想の連続性が見られるわけだが、だからと言って、そのことがそのまま彼が当時の神道体制に同調・迎合し保身をはかっていたことにはならない。もはや老齢となった自らの身を保つというより、むしろ自らの言論・思想を保つため、さらに言えば靈性を保つ（指し示す）ために、このような表現手法を用いていると言えるだろう。言論は、発表されなければ社会的に無意味である。どのような表現であれば発表が可能でありかつ自説を展開できるのか、そして読者に伝わるのか。鈴木大拙という禅者・著述家が戦時下の状況でそのような検討を重ねた結果が、『日本の靈性』という著作である。

引用・参考文献

- 大熊玄「鈴木大拙の無心と日常性」『北陸宗教文化』一九、北陸宗教学会、二〇〇七年、一〇一—一七頁。
大熊玄「日本の靈性と西田哲学」『北陸宗教文化』二四、北陸宗教学会、二〇一一年、五七—七二頁。
島園進「国家神道と日本人」岩波書店、二〇一〇年。
末木文美士「大拙の戦争批判と靈性論」『鈴木大拙 没後四〇年』松ヶ岡文庫編、河出書房新社、二〇〇六年。

末木文美士「日本の仏教と戦争——鈴木大拙を中心として」『日本思想一六』韓国日本思想史学会、二〇〇九年。
末木文美士「解説」『日本の靈性』角川書店、二〇一〇年、四五三—四七三頁。

鈴木大拙「日本の靈性」角川書店、二〇一〇年。

鈴木大拙「新編 東洋的な見方」上田閑照編、岩波書店、一九九七年。

鈴木大拙「鈴木大拙全集 第八卷、第九卷」岩波書店、一九六八年。

「神道と仏教」(一九四八年)『鈴木大拙坐談集 第一卷 人間の智慧』古田紹欽編、読売新聞社、一九七一年。

平重道他校注『近世神道論 前期国学(日本思想大系三九)』岩波書店、一九七二年。

中村幸弘・西岡和彦『直毘靈』を読む——二十一世紀に贈る本居宣長の神道論——坂本是丸監修、石文書院、二〇〇二年。

村上重良「国家神道」岩波書店、一九七〇年。

- (1) 解釈の分かれる「国家神道」という表現だが、本稿では島園進「国家神道と日本人」(五七頁)に従い、「明治維新以降、国家と強い結びつきをもって発展した神道の一形態」および「皇室祭祀や天皇崇敬のシステムと神社神道とが組み合わさって形作られ、日本の大多数の国民の精神生活に大きな影響を及ぼすようになったもの」と考えている。なお、大拙自身が「日本の靈性」において「国家神道」という表現を用いるのは、「新版に序す」(昭和二十三年)においてであり、同書「第二刷に序す」(昭和二十年一〇月)では、「神社神道」を、「軍国の国家経営に功勳を樹てた祖先を祭つたり」するものであり、「国家及び政治の統制力に結び付けられて民衆圧迫の機関とさえ化して来た」ものとされ(『日本の靈性』一八頁)、前記「国家神道」の概念と重なる。

(2) 同二四頁。参照、末木文美士「解説」、同四六〇頁。

(3) 末木文美士は大拙の論の曖昧さを「言論の自由を封じられた困難な状況の中で、分かりにくい表現をとらざるをえなかった知識人の

苦心」と表現している（『日本の仏教と戦争——鈴木大拙を中心として——』）。

(4) 本稿は、比較思想学会北陸支部大会（北陸宗教学文化学会）（二〇一六）での発表、および雑誌『北陸宗教学文化』三〇（二〇一七）掲載論文「鈴木大拙『日本の霊性』における神道——戦時下における表現手法——」と同じ意図に基づいている。

(5) ただし大拙は「日本的」という形容句について、「実際いうと、『日本的』には余りは、きりした概念がない」（『日本の霊性』八三頁）と述べ、また「なんら政治的意味を含ませて居るのでない」（同）三四頁）として、それが指し示す内容の厳密な規定をしていない。

(6) しかし、このように神道に日本的な主体性や自立性を認める（期待する）大拙の言説がまったくの虚偽とも言えないのは、直接的な神道批判が可能な戦後においても、神道に対してそうした「主体性」を望む言説があるからである。「やはり私は、神道に不満の点はいくらでもある。しかしこの神道の面白いところは、日本民族が主になつてものを考える点です」（鈴木大拙「神道と仏教」二四五頁）。

(7) 「赤子」「子供心」については、『新編 東洋的な見方』三二頁、九三頁等を参照。

(8) 「反省・病氣・否定・経験」という箇所は、文脈と前後の表現の統一性から「反省・病氣・否定の経験」が正しいであろう。

(9) 大拙は、宣長が無分別的「神ながら」を尊び、分別的「漢意」を排しながらも、それ自身が結局は分別に墮していることを、「人間は何かで理窟をつけて解釈しないと、所謂心の虫が承知せぬように出来て居るのである」と述べている（『霊性的日本の建設』鈴木大拙全集 九）一九二頁）。

(10) ルビ確認のため、この箇所のみ『鈴木大拙全集 八』二〇七頁より引用。角川文庫版では一四三頁。

（おおくま・げん、仏教思想・西田哲学、立教大学大学院准教授）