

# 昭和期神道理解の二局面

—鈴木大拙と和辻哲郎—

小堀 桂一郎

## 序論—見解対立の前提としての政治的異常事態—

掲げた標題に云ふ理解の二つの局面とは、改めてことわるまでもなく、否定的見解と肯定的見解とが対立した形で表れてゐる状況を指す。否定的見解は、當然多神教の神道とは対照的な唯一神を奉ずるキリスト教側にその強い主張が現れると豫想されがちであるが、実際にはそこに信仰上の論戦が生じる様な状況は、皆無ではなかつたが極く稀薄であつた。何分にも新舊合せての日本のキリスト教徒の人口は百分の一程度と算定される現があつたのだから、謂はば信仰上の闘争の生ずる條件がなかつた。

カトリック教會は、十六世紀半ば以來の長いキリシタン傳道の歴史（徳川時代は禁教令の徹底以後長い中斷の期間を含んでゐるが）の經驗に教へられ、土着の民族的宗教には寛容を以て接するといふ布教上の知恵を身につけてゐた。

日本基督教團といふ堅固な中央組織を有するプロテスタント教會諸派には、平成十年代以降に頻發する靖國神社に向けての政教分離問題訴訟<sup>2)</sup>に見る如き神道攻撃の政治的必要性は、昭和前半期には未だ生じてゐなかつた。

それと、キリスト教と神道との教義上の決定的差異は、宗教者でなくとも、世俗の大衆の眼にも明らかであつた。教義上の相剋を突き詰めて考察の対象とするなどといふ苦勞は大衆には全く無縁の餘事であつたし、日常生活に現象化してくる習俗上の瑣末な違和感などは、非キリスト教徒である多數派が少數派である信徒達に、世間的常識的な範圍内にある寛容を以て對處してゐれば濟むことであつた。

神道の理解に就いての深い思想的次元での障礙は近代以降主として佛教側から提起される懷疑であり異議である。

日本人キリスト教徒の中の又極く少數派であるギリシア正教の徒でも、東京の街中に立派な會堂を建立し維持する

ことが出来、同じく極めての少数派である回教徒すらも、寛大に受容られ、一視同仁の蒼生の安寧を享受できる日本の社會に於いて、神道と佛法とが相互の教義上の差異をめぐつて相剋に至る様な事例は、通常の社會現象としては有り得ぬことであると言へよう。若し生じたとすれば、明治維新期の神佛分離・廢佛毀釋の例に見る如き全く例外的事態であり、且つそれは宗教上の争ひといふよりは、當事者黨派間の政治的要求が社會現象化したといふ性格のものであり、思想上の鬭争としての意味は薄い。

只、この政治的變動の紛亂の中にも、少し深く思想的な測定の針を下してみれば、明治六年、眞宗西本願寺教團の島地默雷の指導下で眞宗教團が率先しての佛教七宗の「大教院」からの分離運動がある。政治運動としての大教院改革・解散の擾亂の始終に就いては本稿では問はぬこととするが、この動きの根柢に存した島地の神佛二教に就いての見解が、これより約七十五年の後世に再び日本人の精神世界に浮上して問題化したことを思へば、遙か遡つて彼の問題提起に一瞥を投じておくことには意味があるであらう。

默雷の神道理解の要點は、結論を一語で言へば「神道非宗教」説である。彼は神道と佛法の教説は夫々氷炭相容れざる異質のものとし、その見を公式見解として世に表明してゐた。彼は、神道が記紀神話に基いて造化三神から諸神

二神の手になる國土の修理固成を説くのを以て一宗教の創造説と相通するものとし、その限りでは到底キリスト教に對抗し得ず、却つてその下風に立つものと見た。又神道には宗教としてその教義を立て、宗派を開いた教祖といふ存在がない。これでは信徒の心服を得ることができない、と斷じた。更に山川草木森羅萬象に神の働きを見る汎神論の世界觀は宗教進化の觀點から見て極めて低い段階にある未開人的な心性の所産であると見た。彼は神道を決して一概に排斥してゐるのではなく、敬神崇祖の教の道德的社會化的効用を十分に認めるのではあるが、只、靈魂の救済といふ人間の根本的要請に應へることのないその教法は要するに習俗であつて宗教の名に値するものではない、との判斷を下してゐた。

奈良時代末期に山林佛教の徒を淵源として徐々に發生して來た神佛習合の現象が、約千五百年に亙る神佛二教相互の融合と調和の歴史を闊した後に、かなり思ひがけぬ形で、離反と疎隔の關係を醸し出すことになつたのはいつた何故か、思へば興味深いことである。自然の順序として考へられるのが、やはり西洋一宗教文化圏との物的・心的交流の活潑化に刺激され、精神世界の諸現象に對しても、科學主義的分析的な考察の眼が鋭く働く様になり、全て「事の本質」とは何かを問ひ、把握したいとの知的欲求が

生じてきた結果であらう。とすれば、この事態の背景にあるのは、異文化との濃密な接觸によつて生じた、國家的規模での人心の動搖、動搖の結果として、混亂の闡明に向けての解答の要求が人々の心に生じてきた、といった過程が考へられる。

諸事變革の激動期にあつて、「三條の教則」<sup>(5)</sup>を基盤に据ゑての國民の統一的教化運動の機關として大教院を構想したのも、時の明治政府にしてみればよく考へた上での政治的對處だつたであらう。この大教院構想を批判し、結果としてそれを解散に追ひ込んだのが、主導者島地默雷の明治五年から六年の夏にかけて約一年半のフランスを中心とする歐洲宗教事情視察旅行の經驗に基いての所信であつたといふことは示唆的である。つまり、日本の宗教界の大きな思想的動搖の震源となつたのは、この場合默雷といふ人物の知性を通じての間接的な形をとつてではあるが、西洋一神教文化圏との接觸によつて生じた文化摩擦の一端であつた。

本稿で考察を試みる、昭和期の神道理解の二局面のうちの否定的部分、即ち佛敎者の側から提起された神道への否定的評價の心理的根據といふのも、一種の國家的規模での人心の動搖の反映に他ならない。

具體的に言へば、昭和二十年八月に於ける大東亞戰爭の

敗戦といふ國家的大事件である。國民の受けた精神的衝擊は甚大なものであつたから、人心は文字通りの大動搖を來した。

この衝擊と動搖に如何に對處したらよいのか。國民は當然この衝擊を克服するための心の持ち方について何らかの指針を求める。この要求に應へて聲を揚げ、言葉を發するのが所謂知識人の責任である。

只、昭和二十年夏の破局の場合、日本は單なる敗戦といふ事實に加へて、爾後六年八箇月に亙る昨日までの敵國の軍隊による軍事占領、日本國政府をも、天皇をも上廻る強力な專制的權力者の出現といふ、正に千古未曾有の屈辱的事態に陥れられた。そのため、國民に事態への對處の爲方を示唆すべき知識人の間にも、實に硬軟剛柔様々の態度が現れた。敗戦を奇貨として、此を共產主義革命の動きに結びつけようと畫策を早速に開始したコミンテルンの手先の如きは全くの論外としても、日本の國體のため國民のために、所謂知識人としての責任を果したいと思ふ人々の間にも、その平生の所信、立場、主義主張に應じて百人百様の對應の溫度差や色調の差が見られた。その大勢に就いても本稿は多くを述べる餘裕を持たない。掲げた主題に沿つてほんの二・三の例を擧げるに止めておく。

第一に鈴木大拙の『靈性的日本の建設』である。この著

作への論評に附隨して折口信夫の神道論の中、停戦直後の特異な時期に著された一種特異な傾向を見せる諸論考に論及しておく。そして鈴木大拙の嚴酷な神道否定論に對し、普通には一寸それと讀み取れない様な、穩和にして巧妙な筆法で反論を呈してゐる和辻哲郎の『埋もれた日本』及びその根柢にある『日本古代文化』『日本倫理思想史』等の代表的著作の中に述べられてゐる神道觀である。

### 一 鈴木大拙・『靈性的日本の建設』

鈴木大拙の『靈性的日本の建設』は昭和二十一年九月にその初版が出てゐる。その書の序文の末尾には「昭和二十年初冬」としての署名があり、その中で本書は「これ（敗戦）を機會にして書かれたのである」、それは戰爭中に公刊した『日本の靈性』の續篇に當る、と説明してゐる。又その書の主部を成すのは標題と同じ題の第一篇だが、その後には置かれた附録に近い性格の第二篇「日本の靈性的自覺」は停戦より前の昭和二十年六月の或る講習會での講演手控の成文化である（講演自體は實現しなかつたらしい）としてある。

いづれにせよ、本書の骨格を成す大拙の日本宗教觀は彼の平生の持論なのではあるが、敗戦による戰時言論統制の全面的解除の結果、米軍の占領政策に抵觸しない限りで許

されてゐた言論・表現の自由を存分に行使して、一舉に噴き出す如き筆勢を以て書き綴つた戰時體制下の日本に對する嚴しい斷罪の書、といつた趣きを有する一書である。もちろん當時傑出した凡百の告發と怨念の放言とは全く大きな一線を劃した、救世の熱辯とも稱すべき論著であり、標題通りに日本の靈性的建設を通じて敗戦の悲運に沈淪する日本を、このどん底から救出し、新たな生命を吹き込んで再建しようとの高遠な目標を掲げた警世の書である、といふのが標題を見た限りでの讀者の第一印象であらう。

偶々本篇を収録してある鈴木大拙全集第九卷の月報（昭和四十三年八月）に、日本宗教學會會長（當時）の石津照璽慶應大學教授が「國寶、大拙先生の學問と道得」といふ贊頌の一文を寄せ、大拙を國寶であり、又今後も國寶であり續けるであらう、と揚言してゐる。實際鈴木大拙にはその同郷の盟友で同庚でもある西田幾多郎と並べて、人をして國寶的存在と思はしめる様な豫言者的佛が仄見えてゐる一面がある。

ところで、その豫言者的光背を負つた碩學の筆先から、頭記の本篇の「四 日本的靈性的自覺と神道」の「3 神道の宗教的檢討」なる節に於いて、その靈性的日本の建設といふ構想に神道を如何なる形で参加させるのかと思ひきや、〈兒戲的な祓や禊〉〈祈りを知らぬ神道〉〈死を知らぬ

神道)〈代受苦を知らぬ神道)「信」のない神道)等といった見出しの下に、立て続けに神道に向けての否定的、といふよりは輕蔑的といふのに近い呪詛の言葉が迸り出ている。その雄辯には一種壯觀とも稱すべき勢がある。

大拙自身、その文中で(……平田篤胤及其の末派の思想的「戰爭犯罪」を鼓を鳴らして責むべきではなからうか)(全集九卷、一〇五頁)と明言してゐるのであるから、その神道罵倒の裏に籠る否定的情念は、立論のゆきがかり上の枠を越えて、この論策の作因の一半なのだった。

本書刊行は昭和二十一年九月であるから、前年十二月十五日の「神道指令」の發令により神社界の受けた激しい衝擊がまだなま／＼しい暴威を揮つてゐる最中である。神社界は制度上でも教勢の上でも窮境のどん底にあつた。その神社界に向けての大拙の一見「學問的」な弾劾は文字通りに水に落ちた狗を叩くの無慈悲を餘す所なく發揮するの概があつた。

一方水に溺れかかつた狗にも等しい苦境にあつた神社界に、大拙のこの痛烈な糾弾によく應答し防衛の任に當り得る論客は居たのか否か。『葦津珍彦選集』第三卷の著作目錄には昭和二十二年四月、葦津三十八歳の壯年期の執筆として「帝國の光榮を失墜させる爲政者に對する糾弾と、失へる光榮を恢復せんとする未來の同胞に對する訴への書」

といふ長い標題の文章のあることが記載されてゐるが、掲載誌紙名の記載がなく、本文のコピーも保存されてゐないらしい。題名から推して占領軍司令部の神道彈壓政策に抵抗できずにゐる政府への糾弾を主とする論旨であらうが、時間的順序からすれば、大拙の罵倒に對する少くとも間接的な應戰を含んでゐはしまいかと思はれるのだが、本文が入手不能である以上、後生として如何ともし難い。斯くて、神社界は謂はば大拙老に言はれ放しの状態で、加へられた侮辱を隱忍するより他ない立場に追ひ込まれてしまつた。

\*

ここで大拙の「日本的靈性的自覺と神道」に見る一見「學問的」嚴密乃至峻烈なる神道批判の分析に入るわけであるが、その準備として一言して置かざるを得ない事項がある。

それは大拙が、敗戰國日本の再生の方途として(無條件降服の今日の日本では靈性的に生きて行くことによりてのみ、その未來が保障せられるのである)(全集九卷九七頁)との認識からこの著述にとりかかつたのだ、との憂國の熱情のほどはよくわかるのだが、その決意の前提としての日本の(無條件降服(伏))とは極めて單純且つ初步的な事實誤認である。誤認の上に立てた判断はやはりその誤謬の

影響を受けずにはゐない、といふこの事である。

實は大拙は、本書の「序」を次の様な文言で書き起してゐる。曰く、（今だから脱白に公言できるが、自分等は今度の戦争は始めから負けるものと信じて居た、また負けてくれれば日本のために好からうとさへ思つた。それは種種の情勢から推して、そのやうな考にならざるを得なかつたのである。ところが愈々無條件降服と云ふことになると、敗戦の惨禍をまざぐと體驗しなければならぬので、國を誤つた人この無謀さと無責任とをつくぐと感ぜしめられる。……）（前掲書三頁）といふのであるから、日本の大東亞戦争での敗戦の様態が「無條件降伏」であつたといふ占領軍の宣傳工作を、大拙は甚だ單純に信じてしまつたらしい。

文化科學・精神科學の領域で碩學と仰がれ泰斗と崇められながら、國際法學や世界史認識といふ少しその専門から離れた分野の事項となると、實に驚くほどの單純な無知を曝け出す大學者の例は慥かに枚擧に遑なきほど多いが、大拙がその種の似而非知識人の類に屬するとは私共にとつて何とも甚しい幻滅である。

日本國の敗戦の様態に就いての誤認が、大拙の神道論全體に響く様な、それほど重大な誤謬であるかといふことに疑を懐く人も居るであらうから、甚だ不本意ながら、本稿

の筆者が昭和五十年代以來機會ある毎に反復注意を促してきたこの廣く流布してゐる誤謬に就いて、必要最低限度の事項を摘記しておく。<sup>6)</sup>

昭和二十年五月一日から七日にかけてのベルリンに於ける殘酷な市街戦により、ドイツ共和國のヒトラー總統は自殺し、ドイツ政府は消滅した。政府が存在しないのだから連合國とドイツ國との間に停戦のための外交交渉などは成立の爲様もなく、戦鬪は米・英・佛・ソの四箇國連合軍がドイツの全國土を制壓し占領する形で終熄した。これが國際法上に謂ふ所の *debellatio* であつて、無條件降伏と譯すのが慣例であるが、他に戦鬪の現地で一定の軍隊や要塞や軍艦等が白旗を掲げて相手に降伏し、何らかの條件を付けることなく抵抗中止・武装解除の要求に應ずる場合の *unconditional surrender* も直譯して無條件降伏と呼ぶのでその區別が紛らはしい。只、一國が敵國軍により全土を占領されて武力抵抗不可能となり、政府は消滅といふ形で自然に停戦が成立する *debellatio* だけが國家の無條件降伏である。兩交戦國の間に休戦を議する外交交渉が行はれてゐないことが特徴である。

ドイツに生じたのは定義通りの *debellatio* であつたが、日本の場合には日本政府からの中立國ソ連に仲介を依頼しての對連合國停戦交渉の試み、米・英・支三國の連名によ

るポツダム宣言といふ停戦条件の提示、種々の紆餘曲折を経た後の日本のポツダム宣言の受諾といふ外交折衝の結果として二十年八月十五日の停戦が實現した。即ち日本國政府も健在なら國家元首としての天皇の御身位も御安泰のままに見事なる停戦協定が成立してゐる。無條件降伏どころではない、日本國の降伏は、歴史に残る見事な停戦の合意成立の結果なのである。

斯うした戰鬪行為終結様態の法的差異に就いての誤認の結果、元來停戦協定違反であり戰時國際法の干犯である米軍の占領政策に於ける各種の不法行為を、恰も合法的であるかの如くに解釋して此を容認するといふ過誤を犯すことになる。その種の不法行為の最たるものが、野蠻な復讐行為の儀式化に過ぎない極東國際軍事裁判であり（巢鴨・横濱等に於ける所謂BC級戰爭犯罪裁判は、内容はともかくとして外的には停戦協定の範圍内に入る）、米國製日本國憲法の採擇強制であり、その他一連の法制的構造改革の強要である。神道指令ももちろんこの國際法違反の占領軍發出行政命令に屬する。

大拙が該書序文の前引部の續きで、〈今までの日本を支持へてゐたと考ふべき制度や思想は、悉く再検討を要請せられる。さうして棄てるべきものは惜氣なく棄てなくてはならぬ〉（上掲、三頁）と書く時、この〈要請せられる〉には、

この碩學の言とはとても思へぬ自己僞瞞の語法が潜んでゐる。これでは、情勢に鑑みて日本人自ら課した要請であるかの如き表現になつてしまつてゐる。内實は全く占領軍が、今や一切の抵抗力を削ぎ取られた敗戰國に強要する違法の占領政策の一端である。

この重大な事實誤認の上に組み立てた、我が國人の内發的反省であるかの如き擬制を取つた神道批判論に果して學問的な「理」が有り得るのか、との反問は、鈴木學說に對して先づ投げかけなくてはならない根本的疑問である。ついでに記しておけば、大拙が本篇の前言として付けてゐる「戰爭禮讚 Iaus Belli（魔王の宣言）」といふ一篇の長文の逆説にしても、當時七十六歳の老碩學が昭和二十一年に、その平生の持論に反して如何に平常心を喪失してしまつてゐたかの間接的表白として、傷ましくはあるがとても同情を表する氣にはなれない。況してその中に（日本軍がシナでやつた慘虐事も比島や南アジアでやつたのも、皆自身が何等の拘束を受けないときに、どのやうな働きをするものかと云ふことを證據立てて居る）（上掲三頁）といふ一節を讀むと、彼が占領軍の情報宣傳工作に、如何に素朴に籠絡されてしまつたかを證據立ててゐるものとして憫笑に堪へない。昭和二十一年の七月に東京裁判法廷から溢れ出して世に傳はり始めた所謂南京事件の報道にしても、一寸待

てよ、此は米國と中華民國が共謀して仕組んでゐる情報工  
作ではないのか、と一片の懷疑を挿んで受け止めるだけの  
平常心があれば、とてもあの様な輕率な文言は生じてこな  
かつたはずである。

\*

此處で寸時間奏曲的な注釋を挿入しておく。世に令名高  
き老熟の學者や文人と雖も、一步その専門領域から踏み出  
して、國家學や國際法の知識（それほど高度のものである  
必要はない、一般の讀書人的教養の範圍内の程度のもので  
よい）が物を言ふ分野の事に觸れた途端に、殆ど常識では  
考へられない様な初歩的な誤謬を犯すといふ、此の事に就  
いてである。

鈴木大拙は「無條件降伏」といふ術語の定義を知らな  
かつたばかりに、我が國が連合國との間に締結した停戰協定  
を誤つて「無條件降服」だと思ひ込んだところから反省を  
始めた。大拙ほどのひどい間違ひではない、より同情すべ  
きものではあるが、やはり敢へて言へばたわいもない勘違  
ひを犯した文人に、國文學者・民俗學者にして歌人・詩人  
の折口信夫が居る。折口信夫の昭和二十一年早春の作と推  
定される長歌の一篇に高名な「神やぶれたまふ」がある  
（昭和二十七年五月刊『近代悲傷集』に收録）。

神こゝに 敗れたまひぬー。

すさのをも おほくにぬしも

青垣の内つ御庭の

宮出で、 さすらひたまふー。

といふ四行の一聯が始まり、同じ形式の二十聯を連ねた後  
に、

神こゝに 敗れたまひぬ。しづかなる青垣山も よる  
ところなき

を代表とする反歌三首を以て結ぶ長篇である。

この作品を貫いてゐる悲傷の作因には、爾來少からぬ疑  
問が寄せられてをり、七十年後の今日でもなほ眞率な論評  
を喚び起してゐる點<sup>(七)</sup>、やはり問題作としての長い生命を有  
してゐると見ることができよう。その問題性に就いての論  
議の評はさて置いて、今本稿の筆者の設定してゐる文脈か  
ら此を言ふならば、折口の誤りは、神々を人間世界の禍事<sup>まがこと</sup>  
の最たるものである戦争に介入せしめたといふ、この事  
である。

なるほど日本の神々は皇祚の無窮と蒼生の安寧を見守る、  
一語を以て言へば國體の守護神である。靖國の神への崇敬  
も溯れば國體の守護神への尊崇の心に合一する。然しそれ  
はどこまでも守護神であつて、人間が此等の神々を奉じて  
外敵と戦ふといつた關聯は無い。戦ふのはあくまでも人間

の業であり、神々が戦ひに参加するわけではない。戦ふわけではない故に、神々の敗北などいふことは起り得ない。戦ひ、且つ敗れたのは人間なのであつて、人間は敗れては己が力の至らざりしことを國體守護の神々に詫びるまでのことであつて、神々を人間の敗北に巻きこんではならぬものである。

折口のとんだ考へ違ひは、昭和二十一年八月に爲された講演の成文化であるといふ「神道宗教化の意義」といふ（是亦鈴木大拙の「神道非宗教」説と共通の認識を前提とする）論文の次の一節にも的確に表れてゐる。

（私は終戦前に、牧師の團體に古典の話をしたことがあるが、その時に牧師達は、記紀に現れてゐる物語の或ものが、我々のきりすと教の舊約聖書の神話と、殆同じだといふことを言ひ出した。それは、神道にも、きりすと教にも比較研究に値するものを、持つてゐるといふことになる。其人達のお話の中の、「或はあめりかの青年達は、我々と違つて、此の戦争にゑるされむを回復する爲に起された十字軍のやうな、非常な情熱を持ち初めてゐるかもしれない」といふ詞を聞いた時に、私は愕然とした）

折口は何故（愕然とした）のか。自分達は戦争に宗教的情熱を以て臨んでゐるわけではない、といふ點でアメリカ

に敗れてゐる、とても感じたのであらうか。此處にも折口といふ國學の徒の、十字軍といふ世界史的事象の意味についての無知が露呈する。折口はここで愕然とするところではない、我々日本人は自らの奉ずる神々を擔いで戦争に向ふといふ様な不逞な宗教的情熱とは無縁なのだ、と牧師達に向つて斷言すべきであつたらう。もしアメリカの青年達が對日戦争に十字軍的情熱を持ち始めたとしたら——、何ぞ圖らん、その結果は、ジョン・ダワーの *War Without Mercy*（無慈悲なる戦争、一九八七年、邦譯題名「人種偏見」）が、題名のままに情容赦もなく分析して見せてゐる異教徒大量殺戮の情熱を煽り立てるだけのことになつたはずである。いや、（はず）ではない、米國の對日戰略爆撃の立案者にして實行指揮官カーチス・ルメイ少將が絶えず口にしてゐたといふ *Kill Jap! Kill Jap!* の口癖は決して空軍將士督戦のための修辭にすぎないのではない、二十年三月十日の東京大空襲を始めとして全國六十餘の無防備都市絨緞爆撃、そして廣島・長崎に於ける白晝の非戦闘員・市民大量殺戮に結實した、歴とした作戦命令なのだつた。十字軍的使命感意識を對日戦争に持ち込むとはさういふことなのである。

以下引用するの心が痛むので、折口の過誤を示す章句を一々引いて批判を加へることを控へるが、繰返して言へば、戦ひに敗れたのは神々ではなくて我々人間である。又

その敗北の理由にしても、(我々の持ちこたない(齋)く學説がもろく、誤りを含んで居たから悪かつたので、それがこの敗戦の理由とも言へる)といふのは、知識人の反省として見解は一種の思ひ上りである。敗戦の理由は物的・政治的・精神的の様々の複合的要因から成るが、少くとも神道學者の宗教的情熱の缺如などに何の責任もないことだけは確かである。

〈第二次世界大戦の敗北は、軍事力の敗北であつた以上に、私たちの若い文化力の敗退だつた〉といふ様な把握の爲方は當時よく口にされた。(若い文化力)といふのが、科學技術上の力に於いて未だ若く遅れを取つてゐた、といふ意味ならば、これも内容的に諾なふことはできないにせよ、慙愧の念として一往の同情を表してもよい。然し鈴木大拙も折口信夫も、日本國民の精神文化の傳統が戦争相手國たるアメリカのそれに比べて約十倍の古さを有することくらゐは百も承知のはずである。敗戦の原因は文化の優劣には關係がない。世界の歴史を顧みれば、實に數限りないほどの國家間・民族間の戦争があり、その都度毎に必ず勝者と敗者が出た。無數の取組みの回数について夫々同數の白星組と黒星組が出てゐる。敗戦それ自體は口惜しいが、世界史にはありふれた悲運であり、それは道德的に反省す

べき事態ではない。この経験を將來に生かし、再生のための教訓とし糧(9)ともする——と、その程度の反省があればそれで十分である。敗戦の原因をあれこれと論ふよりも、戦場での戦歿者をはじめとする全ての戦争犠牲者の遺骨の收拾、慰霊と鎮魂を先づ第一に考へるのが、何れの宗派たるを問はず、宗教者として何よりも緊要な當座の責務ではなかつたのか——。

\*

鈴木大拙は日本の戦争終結方式に關して根本から初步的な誤解を犯してゐた。その誤解の結果として、目前の軍事占領といふ事態に就いても占領軍の宣傳工作に簡單に誑かされ、自分達が現在國際法上許すべからざる不正非道の事態に突き落されてゐるといふ現實に氣づいてゐなかつた。さうした誤認の上に立つて構想した日本の再生救済のための處方箋には元來藥効を期待できない、今更顧みる必要もない、と言つてしまへばそれまでである。只、前提の誤りにも拘らず、既に戦時中に公刊してゐた『日本の靈性』の續篇としての本書に、大拙の神道理解を含む宗教觀の根幹を聽いておくことの意味はあるであらう。

大拙の宗教觀は、此の論著では日本人の靈性的自覺、乃至その表れとしての靈性的生活といふ表現で把握されてゐる

る。そして彼が第四節の序章で豫め出してある結論は、神道は國難を叫ぶことを好むものである故に、一種の愛國精神又は愛國情緒にすぎないと考へてよく、(靈性的生活の消息に到りては殆ど没交渉だとも云ひ得られる)(上掲書九三頁)との判定に落着く。その個別論證としてさきに掲げたいくつかの項目の検討に入るわけであるが、全項目に互つての再檢證は必要としないと考へるので、重點的な選擇に基いての檢證であることをおことわりしておく。

神道家が「神典」として尊重する『古事記』と『日本書紀』に就いて、大拙は、兩古典は政治的意圖を以て書かれた部分と民間傳承との融合した編纂物であるが、その兩要素の辨別に就いては、(自分はこの邊の事については専門家でないので十分の知識を持つてゐない)と一往謙遜しながらも、なほ且つ(兎に角、記紀本來の趣旨が權力者の地位を確定しようと云ふところにあるから、民衆的なものものの中に見出されないのは當然の事である)(上掲書一〇〇頁)との判定を下す。そして(民衆的なもの)が缺けてゐる(ほんたうにさうとしか讀めなかつたのであらうか)のは、大拙にとつてはそのまま消極的な評價に結びつく。(いくら巧みな云ひ廻しをしても、上下とか君臣とか承認必謹とか云ふやうな文字や思想の流行するところでは、民主主義など云ふものは、斷じて行はるべきでない)のである。

(中略)民主主義なるものの眞理は個人としての人的なるものを尊重するところのみ成立するのである)(上掲書一〇一頁)との託宣が下されることになる。

此に由つて見ると、大拙は民主主義といふものに政治形態の一つの型としての役割を超えた、一個の價值基準としての役割を期待してゐるらしい。當然道德の基準としての適用も可能と考へてゐる様である。

それほどの重要な役割を期待してゐる民主主義なる政治イデオロギーに對し、抑々民主主義とは一體何であるのかといつた問ひかけをすることもなく、つまりそのもの自體の價值批判を加へることなきままに他物の價值を測る尺度として適用しようとしてゐる。その安易さへの自覺が彼にはなかつたのだらうか。

彼は四十歳臺の分別盛りに、所謂大正デモクラシーなる呼び方で持囃された一種の風潮の流行を経験してゐる。この世代の人々には思案の結果として選擇したデモクラシーなるものの意味について相應の自負もあらうと思はれる(本稿の筆者はそれに少しも贊意を表さぬものであるが)。自分達が我が<sup>わが</sup>の思想的財産としたと自負するデモクラシー(それにはかのポツダム宣言でさへ(日本國民の間に於ける民主主義的傾向の復活強化)への期待を述べてゐた)と、占領開始以後にアメリカの軍部が押しつけがましく宣

傳を始めた所謂戦後民主主義との間に性格の相異はないのか、抑々米人の口車に乗つて世間が俄かに喋々する様になつた民主主義なるイデオロギーは、ほんたうに信用の置けるものなのか、斯かる自問をあつさり省略した上で、彼は〈民主主義なるものの真理〉といふ如き概念を振廻すことに躊躇を覺えてゐないらしい。

大拙は又〈捨身と大悲〉といふ項目を設け、〈靈性的自覺の内容は大智と大悲とである〉、〈大智大悲のないところに宗教はない〉(上掲書一〇四―五頁)のであるが、神道の何處を見ても、斯様な捨身の精神、犠牲の大悲心を見出し得ない、と言ふ。ところでその捨身の大悲の實例として大拙が擧げてゐる、キリスト教の歴史に於けるイエスの十字架上での磔殺と救世主としての復活の奇蹟であるが、この事件の背後には、宗派間での正統と異端をめぐつての激しい争ひがあり、異端と目した改革者に向けての情容赦無き迫害の情念がある。迫害があつたが故に、犠牲の死が生じた。以後、キリスト教の歴史に於ける多數の殉教者・難教者達の事蹟は全て維苛烈酷薄なる迫害の證據である。神道に犠牲の大悲心の例がないのは、異端の迫害といふ悲劇を作らなかつた穩かな靈的生活のおかげであつて大悲心の缺如を證するものではない。

次に神道に於ける穢を祓ひ清める儀式である祓と禊を

〈兒戲的〉であり、〈これほど原始的なものはない〉、河水に飛びこんで〈その穢を洗つたなど云ふことは、子供の仕業である〉と決めつける。〈原始的〉(兒戲)が貶斥の尺度として用ゐられてゐるところ、大拙の内部には宗教的心性の發展段階とでも呼ぶべき基準があり、この點での未成熟は即ち宗教として低級といふ評價になる様である。清潔を貴ぶ美學には宗教性はない、と言ふならばそれはそれまでのことで、人は洵に十人十色、世にはその様な價值基準を奉ずる人も居るのか、と思ふばかりである。

禊や祓の原始性を貶斥するのは、まあ御勝手であるとしても、次に來る項目「祈りを知らぬ神道」となると、これはやはり大拙の誤解乃至曲解と見るより他ない様である。

只、この部分の大拙の行文には稍々意味不明瞭の所がある。即ち、神道家は(日本人精神の特色を感謝の念におくのである。さうして上代の祝詞には祈願の心がないと云ふのである。彼等は祈願を解して神との間における利益交換の義とする)(上掲書一〇八頁)といふ一節である。大拙の接した或る神道家が、祝詞とは祈願の表明ではなくて感謝の言上であると語つた、といふのならば、それは神道者としては正しい思惟と言へよう。ところが、この思惟は大拙から見れば、(彼等は祈願を利益交換以外に見得ないのである)(同上頁)が故に祈願をしないのだ、との非難的的

なる。即ち神道者は祈りの本義を知らないのだ、祈りの意味を知らない者は〈感謝の眞意を領得することが出来ない〉(同上頁)と決めつけ、〈祈りを知らぬ感謝は、自我中心の感謝で、私欲の外何ものもない、利益交換と同じである〉(同上頁)との判定を下す。つまり神道者が、我等が神に捧げるのは祈願ではなく感謝である、と言へば、祈りを知らぬ感謝は眞の感謝にはならぬと叱り、神道者が祈願をこめると言へば、靈性的自覺の動かぬところでは〈本來の意義における祈りはない〉、〈あるやうに見えるのは、擬似性の祈りで、私慾の成就で固められたものである〉(同上書一〇九頁)との斷罪になる。

つまり靈性的自覺なく、佛教の云ふ本願としての祈りを知らぬ神道は、大拙から見れば、感謝と言はうと祈願と言はうと、所詮私欲の成就にかけた利益交換の發想によるものでしかない、といふことになつてしまふ。

只、大拙はこの部分の結びで、おそらくは無自覺のうちにてであらうと思ふが、少しく興味のある注釋をつけてゐる。それは、〈つまり神道には人間の心をその根柢から揺りうごかすやうなものはないのである。一種の敬虔はある、畏みはある。併しそれだけでは靈性的自覺にはまだまだ遠い、達し得ないものがある。ただの畏みは封建的心理態に外ならぬとも云へる〉(同上頁)といふ見解の中での〈敬虔〉と

〈畏み〉の認知である。

この〈敬虔〉と〈畏み〉もしくは「畏れ」と訓じておきたい心性であるが、これを宗教學的脈絡の中で溯つて考へてゆくと、必然的にラテン語の *religio* といふ概念に行き着く。綴りを見れば明らかな如く西洋近代語の *religion* の語源となつてゐる單語である。又ラテン語であるところから、我々がかく西洋古典古代と一括して考へてしまふギリシア・ローマ世界の中で、嚴密に云へば主としてローマ人の對世界態度に見る敬虔性を宗教心の原形的なるものとして示す概念である。

レリギオーの學術的研究では、邦譯『神話と古代宗教』の題名で我が國でも比較的よく讀まれてゐると思はれるカール・ケレニイの *Die Religion der Griechen und Römer* (1962) をはじめとして西歐の學界では實に枚擧の遑なきほどに多く提出されてゐる。それ等を參照することによつてレリギオー概念の發生とその用例の沿革は概ね學問史的に正確に抑へることができるのだが、それによれば、神道の根柢に、人間の眼には見えぬ神々の意志、一般化して言へば現象世界の背後に動いてゐる攝理への畏れと慎しみ (*religio* 及び *pietas*) が存したと認めることは、即ち基本的に神道を宗教として認知するに等しい、といふ論理になる。但し大拙は〈それだけでは靈性的自覺にはまだまだ

遠い」と評して了つてゐるのであるが。

〈祈りを知らぬ神道〉と同じく厳しい神道批判の論據となるのが〈代受苦を知らぬ神道〉(同上書一一頁)の見出しを有する一節である。この主旨は、見出しに云ふ通り、神道には〈代受苦又は贖罪と云ふことがない〉といふ判定である。大拙が最も重要視する「靈性的自覺」の内容は「大悲」であり、それは〈おのれを殺しておのれより大なるものに生き、それによりて一切衆生に代りて地獄の苦を受け、罪穢をその根柢から祓はんとする無限で無縁の本願が宗教の核心である〉といふ意味である。〈代受苦の精神、淨土宗思想の還相廻向、十字架上に醜骸を晒す神——かういふものがなくては、靈性的消息については何事も話されない〉(同上頁)、そして神道にはまさしくそれが缺けてゐる、といふのが大拙の所見であつた。彼によれば高天原の神々は誰一人として蒼生の民の苦を己が身に引受けてやつたものではなく、常に高見の見物をするだけであつた、といふことになる。

その結果として神道は、(ここで「民主主義」の場合と同様、「世界性」や「近代性」が何らの批判的吟味を経ることなく價値の基準として適用されることが奇妙だが)〈世界性から遠ざかり、近代性から見放されて、今日の窮境に其身を曝らすに至つたのである〉と大拙は斷ずる。こ

の〈今日の窮境〉は軍事占領といふ異常事態の下で「神道指令」といふ國際法違反の外壓に遭遇して苦惱する神道界の現況を指すのであらうから、この様に書く大拙には、現在の狀況の法的正義如何といふ全體的觀點は全く缺落してゐて、只神社人達の悲運に對する冷淡な Schadenfreude (他人の不幸を喜ぶ心) しかなかつたことになる。

このあとにもなほ「信」のない神道「無意識」に巢作る神道等の否定的評價をたたみかけてゆくのであつて、その紹介はもうこの邊で切り上げてよいと思ふ。只彼の〈無名無謀の戦争の裏に思想的なものを供給した神道〉(同上書一一七頁)、〈無條件降服〉によつて悲惨な事態を招くことになつた、〈近代化を妨げる有力な要因となつて居るのは神道〉(同上二一八頁)等の妄言が、米占領軍當局の謀略宣傳の受賣り以上のものではないことを指摘しておけばよいであらう。

もう一つ稍々學術的脈絡に屬する大拙の誤謬に觸れておくと、記紀の古典に登場する神道の神々は〈頗る怪奇性に富んだもので、とても人間的知性的分別の對象とはなり得ないものである〉(同上書一二二頁)と述べてゐることである。この所見は彼の學識の中で神話と史的傳承との區別ができてゐない、といふ單純な初歩的過誤を表白した言分にすぎない。記紀の傳承は神話から歴史へと一見なだらかに

連續して語られてゐるため、比較神話學といふ學問が本格的に學術上の地位を確立する以前の日本の學界ではこの種の誤りは頻々と見受けられた。

日本の歴史の上で神話と史實傳承との境界線をどの邊に引くかは、個々の神話の解釋によつて多少の意見の相異は出てくるであらうが、大體に於いて記紀自身の設定に見る通り、神武天皇の東征と建國以前の物語は神話の領域に屬するものと見ておけばよい。神話である以上、そこに登場する神々が怪奇性に富み、その事蹟が荒唐無稽の奇譚であるのは當然の事で、それはギリシア人・ローマ人の神々の物語でも、ゲルマン人・ケルト人の神話でも、又舊・新の聖書に語られてゐるヘブライ人や古代地中海文明世界の住民達の傳へてゐる預言者達の神話でも全く同じことである。大拙は神代の世界の神々は人間の知性的分別の對象となり得ない、とて非難するのであるが、此は實は發言者が大拙の如き權威者でなかつたならば、端的に無知無學の誇りを受けざるを得ない體の程度の低い神話觀である。人間の知性的分別といふのは、世界の觀察に於いて神話的思惟と現實的思惟との使ひ分けをまだ必要としなかつた古代人の思索の痕跡の中から、どの部分が彼等の神話的思惟の所産であり、どの部分がその現實的經驗の反映であるかを、差當つての價值評價を措いて公正に辨別して受取る知性を謂ふ。

そしてこの分別には、平凡な注文の様であるが、或る程度の寛容さが必要である。

## 二 和辻哲郎・『埋もれた日本』『日本古代文化』他

昭和二十六年九月に和辻哲郎は學問的エッセイ集『埋もれた日本』を刊行してゐる。和辻六十三歳の圓熟期の著作である。歷年の精緻な學術研究の成果を土臺にしたものだが、研究論文集ではなく、やはり普通にエッセイと呼ばれてゐる、一般の讀者に親しみ易い少しく高級な隨想の集と見ておくのがよいだらう。

その中に書名と同じ「埋もれた日本」といふ一文があり、副題を「吉利支丹渡來時代前後における日本の思想的狀況」と付けた學術論文に近い性格の一文だが、單行本に收めるに際して簡潔な題を作つて本題とし、且つこれを書物自體の題とした経緯については著者が「あとがき」で述べてゐる。日本の事物の眞のよさについて眼を閉ぢてゐる人がとかく多いやうなので、さうした人々のために未だ知られてゐない日本の埋もれた寶を紹介しておきたい、との心から付した題名である、といふ。

そのキリシタン渡來前後の日本の思想的狀況に就いては、同じ年の十二月に出た浩瀚な學術的著作『日本倫理想史』で體系的に詳細に述べられてあり、その第四章「中期

武家時代における倫理思想」はこの「埋もれた日本」を擴充・吸収した形で成立つてゐる。その點から推して、隨想で語られてゐる材料は夙に著者の筐底にあつて十分に醗酵してをり、それを時の内的要請に従つて取り敢へず隨想の形で先に發表してみた、といふことであつたかと推測される。

「埋もれた日本」は前半部でこの時代の民衆の思想を室町時代の物語を材料として語り、後半部では新興武士階級を動かしてゐた思想を武家達の所謂家訓の中に探つてゐる。右に擧げた通史的な倫理思想史の中で體系的に呈示されてゐる好箇の思想的な主題である。

民衆の思想の特徴を語る材料として取り上げられた室町時代の物語といふのは元來安居院聖覺の作乃至編纂とされる『神道集』<sup>10</sup>に含まれてゐる「熊野權現事」他二篇であるが、和辻は此篇では、唯寺社緣起の物語の一である「熊野の本地」と呼んでゐる。物語の筋に就いては現在では平凡社東洋文庫本に、貴志正造による平易な現代語譯が、卷末の懇切な解説と共に收められてゐるので、紙幅の制約上紹介を省略する、といふより、簡単な要約は却つて不親切な紹介となつてしまふおそれが多い。

肝腎なのはこの物語に遭遇した時に和辻が覺えたといふ感動の表白である。

和辻は極く簡単な文獻學的注記を踏まへて、(その限り我々は、これらの物語において應仁以後の時代の民衆の心情に接し得るのである)とした上で、(さてそのつもりでこの時代の物語を讀んで行くと、時々あつと驚くやうな内容のものに突き當る。中でも最も驚いたのは、苦しむ神、蘇りの神を主題としたものであつた)「埋もれた日本」一三〇頁、傍點は原文のまま)と、正直にその驚きを告白し、その例として『熊野の本地』をはじめとして『嚴島の緣起』や『みしま』の筋の紹介に入つてゆく。

和辻が(あつと驚くやうな)遭遇と記したのは、この物語を(ここに我々は苦しむ神、惱む神、人間の苦しみをおのれに背負ふ神の觀念を見出すことができる。奈良繪本には、頸から血を噴き出してゐるむごたらしい妃の姿を描いたものがある。これを靈驗あらたかな熊野權現の前身として眺めてゐた人々にとつては、十字架に槍あとの生々しい救世主のむごたらしい姿も、さう珍しいものではなかつたであらう)(同上二三三頁)と受取つた故である。

和辻のこの發見が即ち彼を(このやうに苦しむ神、死んで蘇る神は、室町時代末期の日本の民衆にとつて非常に親しいものであつた)、勿論、日本の民衆のすべてにとつてといふわけではないが、民衆の中にこの様な神の(觀念を理解し得る能力のあつたことは、疑ふべくもない)(同上

一三七頁）との考察に導く。そしてそれを教へ、その感性を育てたのは、伊勢をはじめ、石清水、賀茂、春日、北野などの二十二社を中心として諸國に一宮が誕生し、總社の發生を見るに至つた南北朝期の地方農村で民衆教化の業に従事してゐた、勸進聖、先達、御師、神人、説教聖等々と呼ばれてゐた回國遊行の宗教藝術家達であつたらしい。であるからこそ、此等の縁起物語の集大成の標題は『神道集』を代表として異本類は皆「神道根元抄」「諸社根元抄」「神道書」「神道雑々集」等の神道に結びついた名告りを有し、もちろん所謂神佛習合・本地垂迹説の色の濃い發想のものが多いにせよ、とにかく此を神道の教化手段として扱つてゐたわけである。

\*

ところで、和辻の「埋もれた日本」を讀んだ人の中には、此の一文が大拙の『靈性的日本の建設』中の峻烈なる神道批判への巧妙な反駁になつてゐることに氣付いた者も少からず居たと思はれる。然しこのことに言及した文例を知らない。

正面切つての駁論の形をとつてゐないのは偏ひとへに和辻といふ人の人柄の所爲であらう。それは昭和二十年の春から二十三年の夏にかけて和辻が従事した所謂國體變更論争（二

十三年九月に五篇をまとめて『國民統合の象徴』なる一書に編集・刊行）の途上、京大憲法學の佐々木惣一の論旨に對する強い疑念を表明するのに「國體變更論について佐々木博士の教を乞ふ」との至つて謙虛な題を以てしてゐる所にもよく表れてゐる。和辻は大拙の所論を恐らくは入念に讀んだであらう（但し此は所詮は筆者の推測である）。そしてそこに到底首肯し難い、殆ど暴論に近い僻論を讀み取つた。然し彼は直接には大拙への反駁の筆を執らなかつた。窮地に立たされてゐた神道人とは違つて彼には駁論を構案するだけの立場の自由さも時間の餘裕もあつたであらうに、敢へてそれをしなかつた。只昭和二十四年三月、停年により東京大學教授の地位を離れ、そして讀書界も漸く多少の冷靜を取り戻したであらうこの時機を計つて、「埋もれた日本」の前半部で「熊野の本地」の紹介に及んだ。

人は或いは、大拙の「代受苦を知らぬ神道」への反論として「苦しむ神、死んで蘇る神」の縁起譚發見を呈示するといふだけでは、大拙の廣い領域に互つての神道否定論への反論としては餘りに弱く、分量的にも不十分だ、と見るかもしれない。

然し、論争の力學とは決してさういふものではない。「代受苦を知らぬ神道」との難詰に對し、まさにそれを否定し得るだけの強力な論證を提出できれば、それは、大拙

のその他の論難も、或いは『神道集』への認識の脱落と同じ様な認識不足に由来するものではないかと疑はしめるに足る効果を有つてゐる。

それは、靈性的自覺の喚起といふ、如何にも大向受けしさうな大拙の叱咤激勵が、日本無條件降伏論といふ一見本筋とは關係の無ささうな、然し致命的誤謬の上に築かれてゐるが故に即ち全篇が砂上の樓閣に等しい、といふのとよく似た構造である。明敏な和辻は、大拙の激しい神道難詰論に對し、同様の規模、同様の筆勢を以て駁論を突きつける必要を感じなかつた。又自分より十九歳年長の老碩學に對する禮讓の心得も身に着いてゐた。そこで中に就いて唯一項目の話題を取り上げてのみ、(あつと驚くやうな)といふ面白い修辭をつけて、穩やかに、巧妙に、動かぬ證據を呈示して見せたのである。

\*

大拙への甚だ紳士的で穩やかな反論としての「埋もれた日本」の効果は十分に認めるとして、學問一般的な文脈に於いての和辻の神道觀がどういふものであつたかにも、一言觸れておく義理はあるであらう。既に紙幅の制約にも近づいてゐるので、短い要約にとどめておくより他ないのがあるが――。

本筋の宗教史・宗教學的文脈に於いての和辻の神道觀は、大正九年秋、彼が學問研究の經歷を覆み出してより初めての快心の著述の公刊であつたとされる『日本古代文化』の第五章「上代の宗教、道德、美術」の第一節「信仰と神話」の中に展開されてゐる。

注意すべきことは、ここに高木敏雄の名とその神話の原形發見の試みといふことに言及してゐるので、和辻は高木敏雄の我が國での比較神話學開學といふ畫期的業績を知つてをり、且つそれに學んでゐる、といふことである。さうである以上、神話と歴史傳承の混同といった、鈴木大拙の無殘な初歩的誤謬をまだ若かつた和辻が犯すはずはなく、その點には當然必要な慎重さを以て臨んでゐる。そこで〈神代史の材料となつた神話を神代史から引き離して〉(和辻全集 第三卷 二六八頁)考へることにより、神話の中に古代人の信仰の形を読み取るまでといふ妥當な考察の作業に取りかかり得た。和辻の見た古代人の信仰生活は、なるほど大拙の言ふ畢竟大乘佛敎的な意味の靈的自覺になつてはゐない。然しこの世界の運行と人間の運命とを攝理する不可思議な力に對する時の「物忌み」や「太占」や「夢の告げ」といつた形で現れる人間の畏れや慎しみは明らかに靈的生活の表徴である。世界の神祕に對する古代人の(健やかな驚嘆の情)(同上書二六〇頁)こそ宗教の根源なるレ

リギオー（畏れ）である。和辻はこの關聯を認識してゐた。そしてこの驚嘆や畏怖の情を儀式化したものが神道の祭祀である、と見た。

和辻はこの段階では「古代文化」といふ枠内での信仰の發生の考察にとどまり、例へば三種の神器の象徴等の神道祭祀自體の解釋にはふれてゐない。それが『日本倫理思想史』の段階になると、題名通り「倫理思想」の沿革といふ文脈に沿つてではあるが、その第一篇「神話傳説に現れたる倫理思想」に「宗教的權威による國民的統一」「神話傳説における神の意義」「祭祀的統一にもとづく道德（清明心の道德）」と題する三つの章を立て、その構成の中で宗教としての神道の成立過程を、論著全體の主題である倫理思想の變遷といふ文脈に沿つて考察してゆく。

日本の國民的統一の成就＝肇國は宗教的權威による事業だつたのであり、まつりごととしての祭祀と政治の一致を考察する章では、今度はたぶん津田左右吉の嚴酷な根本史料批判の立場を意識してであらう、神話と史實傳承の辨別といふ學問的要求を厳しく受けとめながらも、日本の神話が史實の完全な忘却の後に形成された、後世の政治的必要に應じての想像力の産物に過ぎない、といった極論には強い疑念を呈する。つまり祭具としての鏡、玉、劍の取り扱ひに於いて（祭り事の統一の古い記憶を見出し得る）のと

同様、神代の物語の傳承の中にも（國家統一事業の古い記憶を読み出し得る）（全集第十三卷 四六―七頁）との意見である（神話と歴史の混同を厳しく自戒する本稿の筆者としても、この試みまでも否定するのでは決してない）。

「神話傳説における神の意義」の章で、（重大なのは祭祀そのものであつて、祀られる神自身ではない。祭祀の持つ呪力は祀られる神よりは強い。……祀られる神の力として感ぜられるものは、實は祭祀そのものの呪力であつた）（同上書六六頁）との判斷なども、神道祭祀の或る本質的な側面を見抜いてゐる。我々は現に屢々、敗北した神、追放された神、成敗された神などが社に祀られて民衆の尊崇を受け、手厚く祀られることによつてあらたかなる靈驗を顯してゐる實例に遭遇することがある。

和辻は「祭祀的統一にもとづく道德」の章で神道の倫理思想が見出しの通り祭祀的統一に基礎を有するが故に國民道德たり得てゐる實情を精緻に分析してゐる。ここでは、『神皇正統記』に於ける北畠親房ほどには明白な公式化ではなく、神器の名を直接出してはゐないが、鏡・玉・劍の象徴に就いての考察が骨子となつてゐることがわかる。

日本神話の世界では道德的善惡の基準は清さと穢きたなさといふ感覺に置換されて示されてゐるが、天照大神と素戔嗚すさなの對決の神話を讀み解いてみれば（他者の利福あるいは全體

性の安全」を害ふ穢さが悪であり、(私利の利害の放擲)といふ去私の潔さが善であることがわかる。換言すれば神代の物語は(全體性への歸屬と背反)といふ形で(倫理の根本原理を見出して)ゐる(同上書八三〜八四頁)。この無私の清明さの象徴が言ふまでもなく鏡である。

心の清さに伴つて(人間の慈愛の尊重)が呈示される。大國主神の物語は(我意を没して慈愛と忍従を行ふもの)にあらゆる情愛が周圍から集注する話である(同上八六頁)と説く。上代人は(人間の慈愛を尊んでこれを神々や英雄の姿において崇めた。……人間の慈愛の尊さが祭事的團結を通じて自覺せられた)(同上八八頁)のであるから、ここでも祭祀の意味の宗教的重要さが正しく理解されてゐるのであり、この自覺は、大拙の説く靈性的自覺との間に宗教的意味の輕重を問ふ性質の事ではない。この慈愛の象徴はもちろん勾玉である。

この章の結びとして和辻は、(無私の慈愛は偏頗や争鬭の原因ではなくして、まさに社會的正義である)、そして(慈愛の神は私を歿して公の立場に立つ神である)(同上八九頁)と判定することで、神々に正義の守護者としての性格を認めようとする。ここが稍々彼獨自の見解と評し得る點であらう。(衆議を重んじ忍従をなし得る神、私を捨て公の立場に立つ神こそ、正義を實現する神なのだ)(同上

九〇頁)との主張になるのだが、和辻の讀者からすれば、ここで極く自然に、それならば劍は即ち正義の象徴と解釋されてゐることに推測がゆく。明示的な定義ではないがさういふ理解になる。

和辻の神道觀は、自らそれとしまとめた一篇はないが、大拙との對比の觀點から極小に摘要して一瞥してみるとすれば、ほぼ以上の如きものになるとしてよいであらう。

#### 注

(1) 文化廳宗務課の調査によれば、平成二十四年十二月現在で、日本のキリスト教系宗教團體の数は九二七七(内宗教法人の認可を受けたもの四五五九)、キリスト教系信徒の總数は百九十萬八千餘人。キリスト教の周邊に居ると見做される信徒數を全て合せても人口比約一・四八%にとどまる。

(2) 「政教關係を正す會」に詳密な記録がある。平成九年四月の愛媛縣玉串料訴訟最高裁判決(違憲と判決)以降平成二十六年二月までの十七年間に二十三件の政教分離關係の訴訟が提起されてゐる。被告は全て神社乃至神道行事の催行に關する官公廳であつた。

(3) 神田駿河臺なる日本ハリストス正教會教團復活大聖堂。「ニコライ堂」の通稱で廣く知られてゐる。明治二十四年竣工。ビザンチン様式の會堂の日本に於ける稀少例で重要文化財に指定されてゐる。

(4) この問題に就いては、戸浪裕之「明治八年大教院の解散

と島地黙雷（『版本は丸編『國家神道再考』平成十八年十月、弘文堂刊、所收）なる好論文があり、全面的に御教示を受けた。

(5)

「三條の教則」に就いては、本學會は三宅守常編『三條教則衍義書資料集』（平成十九年七月、錦正社刊）なる劃期的文獻を所有してをり、注は一切不要であらう。

(6)

昭和五十六年秋に雑誌「諸君！」に連載し、五十七年八月に單行本として刊行した『宰相鈴木貫太郎』に於いて、筆者は鈴木内閣の終戦工作の眼目は「無條件降伏」だけは避けるといふ點にあつたのであり、そしてそのことに見事に成功したのがこの内閣の最大の功績である所以を論證した。それ以來、日本の停戦様式を「無條件降伏」と呼ぶ謬論に向けてどれほどの回数・紙幅を以て根本的訂正を要求したか、とても擧げざることはできないが、又その必要もないであらう。右記以外に一つだけ擧げておくとすれば講談社學術文庫『東京裁判 日本 の弁明』に付けた長文の解説と、同書に收めた東京裁判での清瀬一郎、高柳賢三兩辯護人の冒頭陳述を、學術的資料として參照して頂きたい。同書は現在『東京裁判 幻の弁護側資料』と改題してちくま學藝文庫（平成二十三年八月）に入つてゐる。

(7)

その代表的なものとして長谷川三千子『神やぶれたまはず』（平成二十五年七月 中央公論新社刊）を擧げるのがよいとは思ふのだが、同書は何分六十八年後に提出されたものである。そこで、逆説的論法ではあるが、折口の長詩は亂心氣味の問題作としては實に長い生命を有してゐる、との妙な感慨に襲はれてしまふ。より早い時期

(8)

の學問的見地からの眞摯な批判として茂木貞純「折口信夫の戦後神道論」（昭和六十一年十一月『國學院雜誌』八七―二に初出）が、現在『現代神道研究集成（三）神道史研究編Ⅱ』（平成十年十二月、神社新報社刊）に、折口の「天子非即神論」に續ける形で収録されてゐる。角川源義「角川文庫發刊に際して」（一九四九年五月三日、角川文庫與付）。

(9)

その意味で筆者の共感惜く能はざる一句が、米國製日本國憲法の採擇を強要する占領軍司令部との交渉の陣頭に立つて奮戦した白洲次郎の手記、昭和二十一年三月七日の項にある。曰く、（斯ノ如クシテコノ敗戦最露出ノ憲法ハ生ル「今に見ている」ト云フ氣持抑ヘ切レシヒソカニ涙ス）（江藤淳編『占領史録（下）』講談社學術文庫、平成七年七月）といふものである。當時（今に見ている）を祕かに肚裡に叫んだまともな日本人は白洲の他にも多勢居たはずである。只それを文字に表すことの如何にしても叶はぬ言論統制下の事、黙して呑み込むより他に爲方がなかつた。

(10)

『神道集』の文獻學的に見て完全に近い刊本は近藤喜博編『神道集 東洋文庫本』（昭和三十四年十二月 角川書店刊）であり、同書に付せられた編者近藤氏の解説は獨立の研究書と見るに値する充實したものである。只専門の研究者向きの學術書であつて一般向きには難解かと思はれる。

(11)

貴志正造譯『神道集』（平凡社東洋文庫94 昭和四十二年七月）。本書は原文を收載してゐないが、各物語の筋を知るには十分であらう。注釋と解説は行届いたもので

ある。

(12)

このことを筆者は産経新聞社「正論」平成元年三月號に掲載の「苦惱する神・昭和聖帝」(後「昭和天皇論・續」〔平成元年十二月 日本教文社刊〕に収録)で指摘したが世人の注目を引いた形跡は無い。

(13)

高木敏雄の名著『日本神話傳説の研究』(昭和十八年九月 荻原星文館刊)は明治三十七年刊の『比較神話學』を吸収して編纂されてゐる。大正時代の和辻が参照したのは、その明治版の『比較神話學』か、それ以後に何冊か著された高木の神話・傳説學の研究書であらう。本稿の筆者が参照してゐるのは昭和十八年に遺著として刊行された諸論文集録書である。

(東京大學名譽教授)