

# 外来宗教としてのキリスト教に対する批判的考察<sup>\*</sup>

## — 鈴木大拙の大地性を手がかりに —

金 珍熙

### — 目 次 —

はじめに

1. 鈴木大拙の「日本的靈性論」
2. 大地性
3. 批判的な考察

おわりに

キーワード：外来宗教、鈴木大拙、大地性

### はじめに

ある一つの宗教が、伝統宗教、または、外来宗教として理解される時、そこにはいかなる基準があるだろうか。キリスト教も仏教も、その発祥の地では主流の宗教にはならなかった。むしろ、新しく伝来された地域において発展を成し遂げ、

---

KIM, Jinheui 四国学院大学総合教育研究センター准教授 神学博士。

\* 本稿は、2015年9月11-12日に桜美林大学多摩アカデミーヒルズにおいて行われた第63回日本基督教学術大会において発表した原稿に手を加えたものである。

伝統宗教としての地位を確立していったのである。すなわち、伝来された宗教は外来の宗教にとどまるのではなく、ある条件を満たすことによって、伝統宗教になってきたのではなかろうか。それでは、その条件とはいかなるものであろうか。

この問題は、キリスト教における文脈（コンテクスト）化や土着化の問題として考えられてきた。とりわけ1960年代以後のキリスト教の流れにおいて、それぞれの文化やコンテクストに基づいたキリスト教のあり方が追求されてきた<sup>(1)</sup>ことは、周知の通りである。今日においてもコンテクストに基づいたキリスト教の多様化が進むなかで、キリスト教が単に外来の宗教として認識されるのではなく、根を下ろした生きたものとして活躍していくことは極めて重要な課題であると言えよう。

本稿では鈴木大拙が「日本的靈性論」<sup>(2)</sup>において提示する「大地性」という概念を手がかりに、その問題を考えてみたい。もちろん、日本的靈性論が展開されたのは今日から70年以上前のことであり、鈴木はキリスト教ではなく仏教の立場から自らの主張を展開した。しかし、ここであえて鈴木に注目するのは、日本に根付いたものとされる仏教にとってその条件がいかなるものであったのか、また、キリスト教ではない仏教の立場から文脈化とはいかなるものであるのか、という問いからである。また、このように別の角度からの考えが、今日のキリスト教における新たな洞察を与えるのではないかという期待からである。

このような問題意識と期待とをもって、本稿は次のように進める。まず、鈴木の日本的靈性論の背景と骨子を明らかにする。次に、そこから彼の主張の核心的なキーワードである大地性を取り上げ、その意味を究明する。さらに、彼の主張が今日のキリスト教に与える意義を見出す。

それではまず、鈴木が主張する日本的靈性論の背景と骨子を理解することから始めてみよう。

## 1. 鈴木大拙の「日本的靈性論」

太平洋戦争の最中、強烈なファシズムのなかで本土だけではなくあらゆる植民地において精神的・物質的な資源を吸い上げていた1944年の日本において、一冊の本が出版される。その本が本稿で注目しようとする日本的靈性論が展開された

鈴木『日本の靈性』である。そこで鈴木は当時の時代的理解とは異なる日本理解、また当時では慣れていなかった靈性という言葉を用いて日本の靈性というキーワードを提示した。それでは彼の言う日本の靈性とはいかなるものであったのだろうか。

まず日本の靈性という言葉に注目したい。その用語自体からも分かるように、それは日本的という特殊性を表す言葉と、靈性という普遍性を持つ言葉が結合されて成り立っている。靈性とは、いかなる宗教や地域に先立つ普遍的な要素であり、その普遍的な要素が日本という地域的・時間的に限定される特殊の状況と結合した結果が、日本の靈性ということになる。鈴木は基本的にこのような大きな枠の中で自らの考えを展開している。すなわち、靈性という普遍的な要素はすでに日本にも潜在しており、それが何かの契機によって歴史の中で具体的に現れたということである。<sup>(4)</sup>

ここで鈴木が言う日本の靈性をより正確に理解するためには注意が必要である。まず、彼が言う日本とは、当時の軍国主義の日本において一般的に理解されていた天皇を中心としたものではなかった。だからと言って、今日のように民族を想像の産物として理解し、単なる地域的な特徴だけが想定されていたわけでもない。彼は仏教を中心とする文化的な要素として日本の特殊性を想定し、キリスト教を中心とする西洋との対立的な構造のなかで、理解しようとしていた。<sup>(5)</sup>

また、靈性に関しても同じことが言える。鈴木は今日のように脱構造的な流れにおける現代的な意味でのスピリチュアリティを述べたのではない。彼のイメージの中では、仏教を通して出会う宗教的な境地が、仏教という特殊性を超えるものであるがために、そのような宗教的な境地を仏教そのものと区別するために使われている。もちろん鈴木は、宗教としてはあくまでも仏教を想定している。ここで分かるように、彼は日本における全ての宗教的な現象と価値を帰納的に推論して日本の靈性を語っているのではない。むしろ、彼が持っていたある具体的なイメージを表すものとして、当時では一般的ではなかった靈性という用語と概念をもって表現したということである。つまり、鈴木が想定するある真理の境地が日本の地において、とりわけ仏教を通じて歴史のなかで現れたという意味で、彼は日本の靈性を語っているのである。

それでは鈴木が言う日本の靈性とは具体的にどういう状態であり、どういう境

地のことであろうか。端的に言うならば、それは分別的な思考の構造を超越したものである。分別的な思考のなかでは自と他や全体と部分、精神と物質、原因と結果、天と地、神と人という対立的な構造が絶えず展開される。そのような対立的な構造が何かの契機によって突破され、対立と相互矛盾を統合する新たな洞察を得られる。このことを鈴木は靈性に目覚めることとして理解し、そこから宗教が成立すると主張した<sup>(7)</sup>。より具体的には、分別的な思考は大きく二つの側面において克服できるとし、一つは、論理的（知性的）な側面として般若の即非観を通じて、もう一つは、宗教的・信仰的（情緒的）な側面として大悲を通じて克服できるということである<sup>(8)</sup>。そして、このような分別的な対立と相互矛盾を乗り越えた靈性的な境地が、日本において仏教、とりわけ禅と浄土系思想を通じて展開されたと主張したのである<sup>(9)</sup>。

より一般的な用語で表現するならば、私たちが絶えず自分と他者とを分け、対立させ、それによって苦悩する分別的な思考は、自分と他者、天と地が決して別の存在ではない（即非）という悟りの知恵、または愛（大悲）の経験を通じて克服できるということである<sup>(10)</sup>。このように天「即」地、また、自我「即」超自我という即で結ばれた関係性に目覚め、その関係性の中で存在することが、鈴木の言う日本的な靈性の意味である。

## 2. 大地性

鈴木は上記のような靈性が鎌倉時代において日本で具現化されたと主張し、その理由としてあげているのが武士階級の登場である。すなわち、それまで京都を中心とした貴族階級による温室のような政治的・文化的な状況から、武士階級が主導権を握ることによって靈性的な具現化の土台が整ったということである。ただ、ここで注意しないといけないのは武士階級そのものが問題ではなく、そのような武士階級が庶民と直接な関係を持っていたという事実で、靈性の土台はあくまでも大地に接していた庶民にあったという鈴木<sup>(11)</sup>の主張である。すなわちそれまでの貴族文化、また貴族的で抽象的・観念的な仏教から、庶民と直接に関係する具体的で実際の仏教に生まれ変わったということである。より具体的には、上述した即で結ばれる関係性という靈性が、エリートの武士階級には禅を通じて、

その武士階級が背景にしていた庶民には浄土系の思想を通じて浸透していたということである。そして、親鸞によってはじめて日本的な靈性が具現化されたとしている。<sup>(12)</sup>

もちろん、鈴木が庶民を中心とした靈性を主張した意図が、今日のような批判的な階級意識によるものではないことは明らかなことである。彼が親鸞を取り上げ、庶民的な真宗を語る理由は、彼が想定していた靈性にふさわしい実例であったからである。そして、その根拠としてあげているのは親鸞と庶民が大地に基づいていたという事実である。すなわち、鈴木の本当の狙いは、当時の庶民と親鸞が基づいていた大地を語ることにあったということである。つまり、鎌倉時代に靈性が具現化されたのは、鎌倉社会とその構成員が大地に基づく時代になったからであり、親鸞は大地に基づいてその靈性を体現した代表的な人物であった。また、その大地に基づいた靈性が人々にも経験されことによって、外来宗教の一つに過ぎなかった仏教が日本の大地の靈性に逢着して花咲き、実を結んだと、鈴木は理解していたのである。<sup>(13)</sup>ここで日本的靈性の背景に存在していた最も核心的なキーワードである大地が浮上する。

ここで鈴木の言う大地とは、いかあるものであり、いかなる性格をもっているものであろうか。鈴木 of 言う大地とは、象徴でもメタファーでもなく、私たちが足を置いている目の前に実在する大地のことを指している。私たちにとってあまりにも当然のように考えられ、深く考えずに過ごしてきた対象を、鈴木は靈性の核心的な根拠として捉えるのである。そして、次のように言う。

「人間は、天に対してしょうふく懺服を知るのみである。もし天の愛に親しみ得られることがあるとすれば、それは大地を通してである」。<sup>(14)</sup>

「天日だけでは宗教意識は呼びさまされぬ、大地を通さねばならぬ。大地を通すというのは、大地と人間と感応道交の在るところを通すとの義である。中空にぶらりとさがっていては、天日の恵も何もわからぬ。足が大地に着いて、そしてその大地はまた、自分の手をなんとかして又いくらかくわえ得るものであるが故に、それを通して天日が感ぜられる」。<sup>(15)</sup>

このような鈴木 of 言葉でよく表れているように、天ははるか遠くに離れていて人間には届かない、抽象的で観念的な恐れと崇拜の対象であるが、そのような天の存在と愛は、人の存在を成り立たせている大地を通じて、また、その大地で流

す汗と涙によって感じられるのである。ここで分かるように、鈴木にとって大地とは天を含むものであり、人は大地を通じて天を汲み出すことができる。すなわち大地において天と地の対立的な構造が解消され、地を通じて天を経験するという即で結ばれている関係が実現しているのである。

ところで、ここで注意しないといけないことは、対立的・相互矛盾的な関係を克服し、即で結ばれた関係が実現するのは、遠い未来のどこかの浄土（天国）ではなく、今日の前の自分の足が置かれている「今ここ」の大地であるという点である。<sup>(16)</sup>つまり、分別を乗り越えた愛が実現されているのは、「今ここ」の大地であるというという極限までに追求された具体的な実在性こそが、鈴木がいう大地性なのである。

「我らの考えが大地遊離的方向に進むと、そこに地獄も極楽もあるが、我らは大地そのものであるということに気付くと、ここが即ち畢竟浄の世界である。考えそのものが大地になるのである、大地そのものが考えるのである。そこに大悲の光がひらめく。大悲のあるところが極楽である、そのないところが地獄必定である。真宗の信仰の極致がここに在る。またここになくなくてはならぬと、自分は言う。そしてここに日本人の宗教信仰的自覚があるのである」。<sup>(17)</sup>

鈴木が靈性を自覚し、それを体現した者として親鸞をあげていることも、このような大地性の延長線上で理解することができる。鈴木は親鸞が当時の仏教の中心地であった京都を離れ、地方に20年近く大地に基づいた生活を続けたことを強調する。<sup>(18)</sup>また、そのような親鸞の大地に基づいた生活から出たものが「弥陀の五<sup>こ</sup>劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」という親鸞<sup>(19)</sup>の言葉に凝縮されていると言う。すなわち、地が天を含んで大地となるように、自我が超自我を含んだものとして生まれ変わったものが、ここでの「親鸞一人」であるという理解である。この「一人」こそが大地性に基づいたものであり、日本<sup>(20)</sup>的靈性の自覚であるという主張なのである。<sup>(21)</sup>

### 3. 批判的な考察

以上の鈴木の主張によって本稿が最初提示した問題、すなわちある一つの伝来

された宗教が伝統の宗教になっていく条件とはいかなるものであるのか、という問いに対する暫定的な答えを見出すことができる。鈴木によれば、それはある宗教が、大地性からくる霊性を導く契機および通路になりえるかどうか、ということである。それでは、このような鈴木のをキリスト教の立場からどういうふうに理解することができるであろうか、また、そこから何を学ぶことができるであろうか。以下、その一つ試みとしてコンテクストをめぐる二つの問題を考えてみたい。

まず、コンテクストにおける現実性の問題である。本稿の最初に言及したように、1960年代以降の神学的な課題の一つはコンテクストに対する再認識の問題であった。それは、キリストが立っている文脈における政治や経済、地域、文化、人衆、性別など、広くはコンテクストと表現されるものに対する真摯な問いかけであった。すなわち、福音としてのキリスト教を、それがなかった地域にいかにつたえるかという、原理と適用の構造を乗り越え、キリスト教が立っているコンテクストこそがキリスト教が取り組むべき主題であり、アイデンティティーであるとの理解である。このような理解から、価値ある存在としてのコンテクストの再解釈と自己理解が不可欠なものになる。

ところで、そのようなコンテクストにおける価値を求める時、私たちはどういうものを想定するのであろうか。それは、例えば、その地における優れた道徳性であろうか。あるいは、礼儀正しい文化や高い芸術性であろうか。さらには、己を制し高い境地を目指す武士道や美しい自然の中で修行に励む宗教性であろうか。

「朝日のまだ照りわたらぬ広場の白木の小舎に端座する白衣の人が日本人で、糞尿に手も汚れて、汗満身の野良男は日本人でないのか。一人は米を食べる人、今一人は米を作る人、食べる人は抽象的になり易く、作る人はいつも具体の事実に即して生きる。霊性は具体の事実にその糧を求めるのである」<sup>(22)</sup>

この鈴木という言葉によく表れているように、彼は作り上げられた美しいイメージからではなく、大地を働きの場とする一般的な庶民の現実から日本というものの自己理解を見出そうとした。そして、それを日本的霊性の核心につなげたのである。このような鈴木を理解は、それが発表された1944年当時の天皇を中心とする日本理解と、明瞭に対比されるものである。すなわち、大地における現実性は鈴木の言う霊性の性格であるだけでなく、そこには当時の状況に対する鈴木の批

判的な問題意識が含まれているということである。そして、そのような鈴木の問題意識は、今日のキリスト教がコンテクストの価値を求める際にも有効であると言えよう。すなわち、往々にして想定されがちな、抽象的で美しいイメージの伴うコンテクストではなく、いかに人の現実に基づいたものであるかどうか、というコンテクストにおける徹底的な現実性が問われているのではなかろうか。

次に、コンテクストにおける根源性の問題である。私たちがキリスト教が立っているコンテクストに注目し、それを重要な課題として受け止める際には、何かの形でコンテクストを想定する必要がある。実際1960年代以後のキリスト教の多様性は、アジアや伝統宗教、労働者、民衆、女性、黒人などのコンテクストを真摯に受け止めることによって展開された。しかし、その想定は必然的に価値対立的な構造を伴う。例えば、キリスト教と日本（種と土）という考え方や、西洋とアジアなどの構造がそれである。そのような対立的な構造を立てることによって、鋭い批判意識のもとにそれらのコンテクストに基づいたキリスト教が追求されてきたのである。

ところで、鈴木の本主張に則して考えるならば、そのコンテクストは閉ざされたものになってはならないだけでなく、その対立の構造を乗り越えることが求められる。鈴木にとって、地は天との対立的な関係にとどまらない。そこから突き進んで対立を乗り越えて天を含み現し、目の前に大地として現存する。さらに、それに基づいて自我が超自我含んで一人として生まれ変わるのである。すなわち、鈴木における大地は、あくまでも開かれたものとして、また、対立するものを含むものとして、さらに、そのような霊性を私たちに呼び起こす根源的なものとして理解されるのである。このような鈴木の大地的性は、私たちが想定し求めるコンテクストが、対立的な構造を乗り越えられる根源性を有しているかどうかを問い直す契機になるのではなかろうか。

## おわりに

以上、本稿はある一つの伝来された宗教が伝統の宗教になっていく条件という問題を立て、それに対する一つの答えとして鈴木「日本の霊性論」を取り上げた。それによって、鈴木が主張する大地的性はその一つの答えになることを発見で



きた。また、彼のいう大地性をキリスト教の立場から理解し、とりわけコンテキストをめぐる現実性と根源性の側面から考えてみた。このような鈴木の本張は、宣教地におけるキリスト教にとって、また、キリスト教が立っているコンテキストを重んじる立場にとって、一つの参考になるものではなからうか。

しかし、そのような意義を持つ鈴木の本張ではあるが、そこに含まれている課題も少なくない。その一つの問題として大地からの乖離をあげることができるであろう。昔は、人が大地や川、海という場に生活し、汗を流しながら自らの生活を営むことは、自然な生き方であった。そのなかで天の厳しさを体験すると同時に、大地と川、海を通じてその恵みをも体験することができた。しかし、そのような自然がありながら、宗教性に満ちた生き方は、近代産業化の後、徐々に崩れてきたことは周知のことである。むしろ、現代では柔らかい土を自分の足で踏むことなく生きている人々が大半を占め、また、IT技術の発達で現実そのものからの乖離も進んでいるのではないだろうか。さらに、大地は破壊されつつあり、以前のように豊かで安全な自然に接する機会は少なくなっている。このような状況のなかで、私たちは大地性の意義を論じることがどこまで現実的で有効であるのかどうかを問う必要がある。これは単に鈴木の本張が抱えている課題だけではなく、現代キリスト教の抱える課題でもあるのではなからうか。このような意味で、現代社会における大地性の意義を今後の課題として検討していきたい。

## 注

- (1) このような流れの一つとして日本においても1960年代から1970年代にかけて土着化議論がなされた。日本における土着化議論に対しては、金珍熙「1960年代の『土着化議論』に対する神学的な応答?『滝沢神学』を中心に?」(『基督教研究』第70巻第2号、2008)を参考せよ。
- (2) 日本人的靈性をめぐる鈴木大拙の本張は、1944年に『日本人的靈性』(大東出版社)をはじめ、1946と1947年に続け『靈性的日本の再建』(大東出版社)と『日本の靈性化』(法蔵館)において展開されているが、その基本的な論理は最初の『日本人的靈性』で確立されており、その後はそれに対する補論のような性格をもっている。ここではその一連の著作において鈴木が展開した本張を「日本人的靈性論」として捉えることにする。

なお、本発表とは違う角度から鈴木の『日本人的靈性』とキリスト教の関係に注目し、鈴木の

主張を「日本的靈性論」として捉えたものとして芦名定道「日本的靈性とキリスト教」(明治聖徳記念学会紀要〔復刊第44号〕、2007)があることを示しておく。

(3) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第八卷、岩波書店、1968、254-255頁。

(4) 鈴木大拙『日本的靈性』岩波書店、2004、20頁。

(5) このことは鈴木著作全般において言えることであるが、それがよく表れているものとしては『東洋的な見方』(岩波書店、1997)をあげることができる。そのなかでも、「東洋文化の根底にあるもの」(『東洋的な見方』、10-14頁)では、より顕著に現れている。

(6) ただこのことは、鈴木が仏教以外には関心がなかったということを意味するのではない。あくまでも日本的靈性においては仏教が想定されているという意味である。靈性とそれに対する自覚そのものはあくまでも普遍的なこととして捉えられ、後にキリスト教に関してもその理解と事例をしばしばあげている。鈴木大拙『鈴木大拙全集』第九卷、岩波書店、1968、86-91頁。

(7) 鈴木大拙『日本的靈性』、19頁。

(8) 同上、56頁。

(9) 鈴木大拙『日本的靈性』、20頁。鈴木は結果的に即非と大悲は相通じるものとして理解している。鈴木大拙『鈴木大拙全集』、250-251頁。 타자자와카츠미신학연구 : 일본적신학형성의한단면

(10) 鈴木大拙『日本的靈性』、56頁；鈴木大拙『禪と日本文化』岩波書店、2015(初版1940)、2頁。このような分別的な思考を克服した状態に対して、もしキリスト教的な解釈が許されるのであるならば、根源的なイエス・キリストの経験を通じて、今や私が生きるのではなく私の中のキリストが生きるというパウロの靈性であり、そのパウロの経験と理解が靈性的な自覚であると言えるであろう。このようなイエス・キリストを原事実として捉え、神学的な理解を展開した人として滝沢克己を上げることができる。『

(滝沢克己神学研究：日本的な神学形成の一断面)』(金珍熙、モシヌンサラドル社、2014)の第2章を参考せよ。

(11) 鈴木大拙『日本的靈性』、78頁。

(12) 同上、101頁。

(13) 同上、63-65頁。

(14) 同上、45頁。

(15) 同上、45頁。

(16) 同上、59-60頁。

(17) 同上、59頁。

(18) 同上、101頁。

(19) 同上、86頁より引用。

(20) 同上、89頁。

(21) 同上、98-100頁。

(22) 同上、131頁。