

「ドグマティズム」と「私見なし」

— 寛克彦の古神道について —

竹田 稔和

はじめに

柳田国男は『明治大正史 世相篇』（昭和 5 年）の中で「国の学問は独立した¹⁾」と述べている。確かにこの頃には「他の国語をもって人のすでに説いたことを通訳するだけでは学問と認められなくなった」し、日本民俗学のように「日本の自然と社会とを、対象とする研究が盛んになってきた²⁾」。だが、この著書の後に陸続とでてきたのは所謂日本精神、日本主義ものであった。それらは皆、記紀等の古典を根拠に日本の独自性＝至上性を主張しつつ、剽窃した諸々の西洋思想でその中身を埋めるといふ、日本以外には到底流通しえない「バルバライ」（戸坂潤）であった。小論ではその一例として東京帝大法科教授・寛克彦の古神道を取り上げる。寛は日本主義者の草分け的存在であり、したがってその古神道への批判は日本主義をトータルに批判するための試金石となろう。むろん戸坂がいうように、「相手が非科学的な時、之を科学的に批判するほどムツかしいことはあるまい³⁾。」そこで小論は、寛の思想形成の過程に即することで、古神道発生の意味を探るところから始めたいと思う。

一 キリスト教と仏教

(1) ドイツ留学とキリスト教研究

明治31年、東京帝大法科の大学院生だった寛は、文部省より行政法研究のためのドイツ留学を命ぜられ、同年 6 月、神戸港を発った⁴⁾。留学以前の寛は、「法律学の実証的な論証での鋭利繊細な分析力・解釈力⁵⁾」が学内で高く評価されていた。ところがベルリン大学に着いて間もなく、寛はキリスト教の研究を始めている。その経緯を推察させるものとして、次のような回想が残っている。

「小生は公法を専攻する者たるが、ことに公法の学説は相矛盾反対し、何れに従うべきか迷はしめられたらば、法の根本を求めたる結果は、一方にては歴史、他方においては文学美術及び哲学の研究に入らしめ、更に進んで是等の一切の根本の宗教に帰することを確信せしむるに至れり。宗教は法の基本、学の根本なり⁶⁾。」

ここで寛は宗教を「法の基本」としている。こうした宗教の捉え方に、既に寛の宗教への関心

がどのようなものであったかを窺うことができよう。公法学説の反対矛盾自体は、決して異常なことではない。しかし日本のように完成品としての学説を母国の歴史的な文脈から切り離して次々に輸入すると⁷⁾、各々の学説は「反対矛盾」のまま、新しい学説を生み出す素となりえないばかりか、往々にして担い手の背後勢力の大小だけで「反対矛盾」の決着がつけられてしまう。寛は学生時代に既に穂積八束と一木喜徳郎の論争を見ていたはずであるし、ベルリン大学到着早々、ロマニスト対ゲルマニスト、君主主体説対君主機関説等の「反対矛盾」を目の当たりにしたにちがいない。いずれにしても実証主義的な面が高く評価されていた寛が困惑したのは、容易に推察される。学説は次々と分岐して「反対矛盾」していく。寛の実証主義は無力を宣告されるであろう。かといって鎖国に逆戻りするには、寛は西洋的なものを吸収しすぎている。そこで寛は「法の基本、学の根本」に遡及することでその困惑を克服しようとした。即ち寛は複雑に分岐し、「反対矛盾」する学説の根本を宗教の中に確かめようとしたのであり、キリスト教に注目したのは「近代法制を学びとるには、それを支える近代精神、特にキリスト教を学ばねばならぬ⁸⁾」と考えたからであった。

かくて寛はドイツでキリスト教研究を始めたが、その打ち込み様は尋常ではない。聖書を熟読する。日曜日には必ず教会に行き礼拝に加わる。さらに留学期間を延長してより多くを学ぶべく、豚の腸を食べ、真冬もストーブをつけずに過ごして、生活費を切り詰めた。その間、ハルナックの下で神学、キリスト教史を、ディルタイ、パウルゼンの下で哲学を学んでいる。特に傾倒したのはディルタイで、子息の泰彦氏によれば、「生の哲学や歴史認識に対する批判の精神を深く身につけるに至り⁹⁾」、「時あたかもディルタイ教授はヘルマン・ノール博士を助手としてヘーゲルのユーゲントシュリフテンの編纂と研究に当たっていましたので、その教えを受けることが多く、キリスト教ならびにキリスト教の精神の哲学的思想的理解に大いに得るところがあった¹⁰⁾。」

結局、寛は当初3年の留学予定を6年にまで食い延ばしてキリスト教を学んだ。ではそこまでして学んだキリスト教を、寛はどのように理解したのであろうか。寛のキリスト教への言及は殆どどの著作に及んでいるが、その最もまとまったものとして『西洋哲理』（大正2年）から見てみよう。

ここで寛は、まず、キリスト教が「冷静ノ理法」ではなく、「熱烈ナル感得ヲ言イ表ワシタル断定的ノ教条」であることを指摘する¹¹⁾。寛によれば、元々ユダヤの神というのは「専制者トシテ不道德独断ヲ強ヒ、人間ヲ己レノ奴隸トシテ喜ビツツアル神¹²⁾」である。キリスト教の「断定的ノ教条」はこうしたユダヤ教の性格を持ち越したものであり、「之ヲ人ニ押シ売りスル」という「強迫主義」に至っては、ユダヤ教を積極化したものにほかならぬという¹³⁾。そして「此ノ強迫主義」は「羅馬人ノ征服主義ニヨリ絶大ノ養ヒヲ得¹⁴⁾」、さらにその裏返しとして「在来ノ信念ヲ打破セズンバ止マズ。各人ノ信ズル形式ヲ一掃シテ後自己ノ形式ヲ注入セシメ、何人トイエドモ決シテ其ノ形式以外ニ出ヅルコトヲ許サズ¹⁵⁾」という他教に対する不寛容が伴わずにはおこなったとする。

このようなキリスト教理解は、今日からすれば、極めて一面的であろう。寛は公法学者としての問題意識に制約されて宗教を専ら「理法」、「生活規範¹⁶⁾」という面から捉え、個人の救済、来世での賞罰等への関心を欠落させる。例えばユダヤ教からキリスト教への転換には、民族宗教から世界宗教への転換という側面があった。即ちユダヤ民族だけでなく全ての民族を救済しようという「愛」の普遍化によってキリスト教は世界宗教となったのだが、寛はそれを見ようともしない。他方、キリスト教に「法の根本」、「理法」を求めたにもかかわらず、そこに見出したのはユダヤ的な超越的唯一神の「断定ノ教条」や「強迫主義」であった。「学問ノ基礎トナスニハ余リニ独断的¹⁷⁾」等と、キリスト教への評価が低くなるのは当然であろう。では寛のキリスト教研究は徒労に終わったのかというと、決してそうではない。寛によれば、ユダヤ教がキリスト教になり、汎神論的、現世的傾向を帯びるようになった。寛はこの点に注目し、次のように述べている。

『『イエス』ハ已ト共ニ神ヲ天上ヨリ地上ニ取下ロセリ。自ラ活キタル神ノ子トナリテ、之ヲ回向シテ神ヲ活カシ、法ヲ活カシ、国ヲ活カシ、一切ノ人ヲ活カサントセリ。(中略)『イエス』ニ倣ヒ彼ヲ手本トシテ各人皆神ノ子タル所以ヲ成就スレバ、各各皆其ノ内部ニ『イエス』ヲ蔵ス。茲ニ於テカ『イエス』ノ活精神ハユダヤ教ニ欠ケタル汎神論的觀念論ヲ以テ充タサレタコトヲ知ルベシ¹⁸⁾。』

「但シ各個人ガ現ニ即チ神ナリト唱ヘラレタルコトナク、『イエス』スラ即チ神トセラルルコトニツキテハ、論争ノ中心点ト為リシコトアリシナリ。併シ学理上ハ『イエス』ガ表現人トシテ即チ神タルコトハ勿論、彼ニ倣フテ向上ヲ実現シツツアル者ハ神ノ表現人トシテ、『即チ神』タル所以ヲ発揚シツツアル者トイハザルベカラズ¹⁹⁾。』

ここにいう「学理」とはディルタイ哲学とみて間違いないだろう。ディルタイの影響については既に泰彦氏の指摘するところがあったし、また先の引用にある「表現人」という用語にはその影響が端的に見て取れる。寛のキリスト教理解はディルタイのバイアスを被っているのである。

だがその逆もまた然りであろう。即ち限られた問題意識からとはいえ、寛がキリスト教を深く学ぼうとしたからこそディルタイ哲学に触れることになったわけで、その意味では、キリスト教研究を通じて寛はディルタイ哲学を知り、受容したともいえよう。

いずれにしても寛の6年に及ぶキリスト教研究は「法の根本」をたずねる思索であった。それが帰国後の、仏教との出会いを用意したのである。

(2) 仏教研究

明治41年、寛は法理学を兼任担当し、仏教を取り上げた。それをまとめたものが『仏教哲理』(明治44年)である。寛はその小引で仏教研究の目的を次のように述べている。

「本書ハ仏教ノ歴史資料ノ研究ヲ目的トセズ。法学的研究者トシテ、在来普ネク意識セラレタル仏教ノ原理ヲ拡充シ、之ニ新解釈ヲ施シ、法律生活政治活動ニ根拠ヲ与ヘ、法理ノ研究ニ資スル

所アラントスルモノナリ²⁰⁾」。

ここにもまた、「法学的研究者」としての問題意識を窺うことができるが、では寛は「法学的研究者」として仏教にどのような「新解釈ヲ施シ」たのか。

「弥陀ト衆生トガ相対立スルコトヲ認ムルハ、即チ事物ノ根本関係中ニ於ケル表現対立関係ヲ認ムルモノニ外ナラズ。弥陀モ即チ宇宙ニ帰一シテ之ヲ表現スル者ニ外ナラザレドモ、衆生モ亦実ニ本来宇宙ニ帰一シ、之ヲ表現シツツアレドモ、然モ弥陀ハ即チ衆生ニ非ズ、衆生ハ即チ弥陀ニ非ズ²¹⁾。」

「我ト外境トガ並び存在シテ相融合調和スル根拠在ルコトヲ是認スルモノガ人境俱不奪ノ精神ニシテ、宇宙モ其萬我萬物萬象モ、其相調和スル根拠ニ於テ皆是認セラルルモノトナス。此故ニ『人境俱不奪』ハ『奪人不奪境』以下『人境俱奪』ニ至ル三種ノ方面ヲ統括シ其悉皆ヲ是認シ、是等ニ其正当ナル根拠ヲ附与スル所ノモノトス。汎神論即チ客観觀念論ノ精神ハ実ニ此所ニ在リテ、仏教ヲ通ジテ終始一貫スル所ノ精神ナリ、仏教哲学ノ生命ナリ²²⁾。」

ここで寛は「汎神論」を「仏教哲学ノ生命」としている。ではこのような解釈が「法律生活政治活動ニ根拠ヲ与」えるという所以はどこにあるか。

「汎神教ノ如ク神ヲ以テ合理的必然的ノモノト見做スコトニ傾クベシ。故ニ此点ニツキテモ、前者（超越的一神教）ハ治者ノ自由専制ヲ許シ、後者（汎神教）ハ治者ノ合理的行動ヲ要求ス。（中略）汎神教ハ元ヨリ、多神教ト雖モ、其発達シタルモノハ、根底ニ於テ常ニ一元的ナリ。此一元的根拠ノ上ニ、二元的多元的存在ヲ認ムルニ至ルハ、社会制度ノ発達ニ必要ナル条件ナリ²³⁾。」

以上のように、『仏教哲理』及びそこでの「汎神論」評価は、寛の公法学者としての問題意識、価値観によって貫かれていた。ところで寛の仏教研究の直接のきっかけは「故人宮田直次郎先生ノ刺激」であった。泰彦氏の回想によれば、その「刺激」とは、次のようなものであった。

「宮田直次郎というかたがあって、祖父と親交があり、しばしば訪ねて来られたのだそうです。（中略）祖父のもとに来訪されるたびに父にドイツの哲学のことなどを尋ね『克彦さん、それは仏教の方でこういう風に古くからいっていますよ』などといって、仏教のことをいろいろ話されたそうです。ところが、その話を聞いてみると、どうも、自分がドイツで学んで来た哲学の深い考え方や最新の考え方がすでにそこにあると知り、たいへん驚いたとのことでした²⁴⁾。」

ここにいうドイツで学んだ哲学とは、むしろディルタイ哲学であろう。寛は仏教哲理の「生命」たる汎神論を見て、ディルタイ哲学と同等なものであるという。このような理解からすれば、ディルタイ哲学は輸入学説ではなく、大乘仏教に先在するものということになり、そして「新解釈」を施すとは、ディルタイ哲学に依拠して大乘仏教を解釈するというのではなく、はじめからそれと等しい内容を持つ仏教哲理に、今日の適当な用語を与えてやるということになる。「表現の哲理」という言い方がその好例であろう²⁵⁾。

また仏教は日本人にとって「手近」な宗教であるが、「偉大且統括的」な世界宗教でもある²⁶⁾。

そのことは『仏教哲理』でも意識されており、実際、『仏教哲理』は概論から印度仏教、中国仏教、日本仏教へと叙述が進んでおり、大乘仏教の東方伝播の展開を見るという構成になっている。さらに『西洋哲理』ではキリスト教が汎神論的傾向を帯びるようになったは、イエスが「当時東方ヨリ襲来セシ仏教思想ノ汎神論的真髓ヲ感得²⁷⁾」したからであろうとしている。大乘仏教が東西に伝播する世界宗教だとすれば、その哲理即ち「表現の哲理」が普遍性をもつことはいうまでもない。

寛は、およそ以上のようなことを宮田の「刺激」から直感したのであろう。仏教研究及び『仏教哲理』の執筆は、それを確かめようとするものであったと思われる。

しかし公法学者として現世の秩序に関心を寄せる寛は、次第に仏教の現世拒否の性格に不満を覚えはじめる。確かにその形式だけを見れば、ディルタイ哲学と大乘仏教はともに汎神論的構成をとっているが、その意味するところは正反対である。ディルタイの汎神論への傾斜には、超越的唯一神の支配と抑圧から人間の内面を守るというモチーフがあった。即ちディルタイのいう汎神論は現世を肯定し、現世における個々の多様な有様を尊重しつつ、その背後にある全一的な生を見ようとするものであった。これに対して大乘仏教では、万人に仏性が宿るとしたが、その仏性を顕現せしめるためには眼前のものを全て虚妄と見做し、それに固執する自己を徹底的に否定しなければならない。即ち大乘仏教は人間否定、現世否定の解脱宗教であることを本質としていた²⁸⁾。とすると、寛は全く相反するものを汎神論の名で一括してしまったことになる。仏教の現世否定的性格に対する不満は、寛が仏教を深く学ぶに至って、ディルタイ哲学と仏教汎神論との齟齬に気付いたことを意味する。だがそれは自らの錯誤を根本から見直す方向への一歩ではなく、むしろさらなる錯誤への一歩であった。寛によれば、「超越的性質ヲ有スル印度仏教」は日本に至ると「国家的仏教」となったが、それは「日本古道ガ活キ活キスルコトヲ示スモノ」である²⁹⁾。ここまで来れば、古神道の導出まで、もうさほど時間を要しない。実際、『仏教哲理』から 2 年後の大正元年、寛は古神道について論じた最初の著書『古神道大義』を世に送り、一連の古神道研究を進めて行く。以下、『古神道大義』及び『続古神道大義上巻』(大正 3 年)の内容を概観してみよう³⁰⁾。

二 古神道の特質

(1) 天御中主神(アメノミナカヌシ)と「表現の哲理」

寛によれば、古神道は「事実事蹟³¹⁾」であると同時に、「理法」或は「現在未来に於ても長く民族生活の規律となるべきもの」でさえある³²⁾。まず寛のいう「事実事蹟」から見てみよう。

「唯一の神より発せられたる神神が神の世界に於て其正系者の総覧の下に本来の同心一体を發揚されつつありし様を、一層理想的に此現世に実現せんが為に、総覧者たる天照大神が天孫を天降らせ給ふたのである。天孫以来代代天祖の御精神に帰一し、遂に神武天皇により神の理想を完

全に先ず日本に於て実現せられ、此日本我日本国が創設せられたことで、其後の陛下も代代神武天皇と御一体となられ、上と下とも、下と下とも亦帰一し、益益天神の理想を現世界に拡張せんと努めて已まざるのである³³⁾」。

ここから差当たり知られるのは、「事実事蹟」とは記紀神話だということであろう。だが、自らが教祖として独自の教義を唱えぬまでも、記紀に自説をしのび込ませて解釈するということは神道史上常に見られたことであり、古神道とてその例外ではない。例えば寛のいう「唯一の神」即ち天御中主神（以下アメノミナカヌシと記す）を見てみよう。

「神道の神は絶対排他独占的の一神でなくして各其分担の範囲を有せられ、天照大神と雖も神の唯一なる全部ではなく、総覧を権限となしていらせらるるのである。遡つて天之御中主神を見れば如何であるか。此神は基督教のゴッド及び仏教の真如並に梵教のブラーマ等の性質を統一融合して存在せらるる最も偉大なる神様である（中略）。其円満性、其創設力、其生成力の各方面を表現し発現する諸神の存在を認め、之によりて愈々益益御自身を実現せられつつある神様である。斯くの如く重要な神様さへも皆特殊の存在を以て相対立せられ、相互に競争はなさるるが、必ず統括制をなしつつ共同一致し調和的全一体をなして存在せらるるのである³⁴⁾。」

ここでアメノミナカヌシは「最も偉大なる神様」とされ、「諸神の存在を認め、之によりて愈々益益御自身を実現せられつつある神様」として捉えられている。個々の神神はひとまず個として存在し、「皆特殊の存在を以て相対立せられ、相互に競争はなさるる」が、「共同一致し調和的全一体」をなすのは、皆アメノミナカヌシを内在させ、「各其分担の範囲」の限りでそれを「表現」するからである。ここでは個々の差別、上下序列は分担の違いに還元され、アメノミナカヌシを「表現」という限りにおいて平等性が強調される。

しかも寛はキリスト教、仏教研究を通じて「表現の哲理」が世界宗教に内在する普遍的哲理であることを確認し、アメノミナカヌシと神神との関係に「表現の哲理」を見出すに至って、古神道を世界宗教の列に加えようとする。元々アメノミナカヌシは古事記に最初に出て来る神で、津田左右吉は中国思想による潤色であり、本文とは関係のないものとした³⁵⁾。だが「事実事蹟」に「表現の哲理」を適用しようとする寛にとって、この神は極めて重要な意味をもっているといえよう。

(2) 血縁的始原としてのアメノミナカヌシ

アメノミナカヌシと神神の関係に「表現の哲理」を見出した寛は古神道の普遍性を強調するが、その一方で、古神道の特質についても言及している。先の「事実事蹟」によれば、天照大神（以下アマテラスと記す）は「天孫を天降らせ」た。これによって「天神の理想を現世界に拡張」されたのであり、ここに寛は、古神道の特質として現世主義を見て取り、彼岸に固執するキリスト教や仏教よりも優れた点であるとする。むろんアマテラス→人皇に典型的に見られる神人連続の神観は、記紀本来のものであろう。だがそれを古神道の現世主義として取り上げることは、やは

り寛の問題意識の反映がある。即ち宗教の中に「現世」の「規律」をみようとする公法学者としての問題意識が、記紀本来の現世志向を評価させ、神人を連続たらしめている「血縁」³⁶⁾を肯定させるのである。

また寛によれば、神神は「一心同体」的結合をなすが、そもそも「唯一の神」から神神、人々が生み成されたのだから、「其所に居る乞食とも間接又は直接の親類続きとなるし、又彼所に居る紳士とも親類である。つまり一同と親類であつて、同じ血が流れて居る。親類とは時と所とに於て発展し延長し拡大しつつある同一の生命に外ならぬ³⁷⁾。」かくて「同じ血」は最も「本来的」な結合原理ということになり、しかも「一心同体」内の成員は「同じ血」という限りで平等となる。

こうしてみると「唯一の神」=アメノミナカヌシは事実上の血縁的始原となっているといえよう。そして「同じ血」は神人を連続たらしめるとともに、「表現の哲理」とあいまって、神神の一体化と平等化を保障するものとなろう。

しかし血縁には「同じ血」という平等性があると同時に、「親が子を専制すること³⁸⁾」というような上下序列がある。即ち親は、子を生んだという如何ともし難い血縁的事実によって、子に対する無条件的支配を正当化しようとする。寛が血縁を語る以上、当然古神道にもそれが孕まれているであろうし、また記紀には、同じく血縁を語り、しかも上下序列がより牢固に整備されている儒教の影響もある³⁹⁾。寛はこのような血縁のイデオロギー性をどのように見ていたのだろうか。寛によれば、「古神道はどの方面に於ても薬にするほど専制的性質を有つて居らぬ⁴⁰⁾」。即ち「下としては上に絶対無限に服従するとか、上としては下をただ婆婆可愛がりにかあいがるといふ意味ではない。此盲愛盲従の域を脱し、下は同心一体たることにより上を構成奉る⁴¹⁾」のであり、記紀に元々あった血縁的イデオロギー性については、寛はこれを見ようともしていない。その代りに「専制主義は支那より入り来る⁴²⁾」として専制的要素を全て儒教に押し付けてしまうのである。

こうして寛は事実上古神道から血縁のイデオロギー性をぬき取ろうとするのだが、果たしてそれは成功しているであろうか。以下、今しばらくこの点について見てみよう。

(3) 産霊 (ムスビ)

寛は記紀に「表現の哲理」が内在しているとするが、実際、記紀を見ると「一心同体」的秩序の動揺する場面が多々見られる。例えば、頻々に行われる兄弟間の政権争奪や地神の反抗である。「表現の哲理」に従えば、これら「本来の一心同体」を揺るがすものもまたアメノミナカヌシの表われということになってしまう。『続古神道大義上巻』の「産霊」(以下ムスビと記す)は、この問題に対処するべく導入されたもののように思われる。

「産霊と云ふことは、古事記の一番始めに書いてある如く伊邪那岐命伊邪那美命が御一己の偶然情欲などに駆られ分限を忘れて為された事でなく、全体の神の御命令を背中に背負つて、此の神神の表現者として創設作用を御行ひになつたのであるから、そこを眼中に置かなければならぬ

ので、我々が創設作用を行ふのは自分勝手に行ふではありません。つまり神の表現者として行ふのであるから神の生ませられた子である。之を小さくして云へば国家の表現者として子を生むのであるから国家が子を生むのである⁴³⁾。」

ここにいう「産霊」とは創造、生成、発展、育成等を意味するが、ここでも重要になるのがアメノミナカヌシである。『続古神道大義上巻』においては、この神は「大生命」であり、「之が動くときには終始一貫して産霊の形となって現われて来る⁴⁴⁾」。即ちここでアメノミナカヌシは、大生命というように実体性を強めていわば民族共同体そのものとなり、その自己増殖作用がムスビとして強調されるに至っているといえよう。

ただここでさらに注意を要するのは、そのムスビのプロセス如何である。先の引用からも明らかのように、ムスビは「表現」行為であって私的行為ではない。筧によれば、「実は善悪とは産霊を前提とし又之を標準として、産霊の結果立派に造られつつあるもの之に順応するものが善であり、又造り上げられることに矛盾反対するものが悪である⁴⁵⁾。」かくてムスビのプロセスは、こうした善と悪との角逐ということになる。その例をいくつか見てみよう。

まずスサノオがアマテラスと別れて海原を支配すべく中国（ナカソクニ）に降りた時の話。

「和魂とは何であるかと申すと、これは色色に申しますけれども、産霊と申すことを我々の心持の方から見たものである。又荒魂とは何ぞと申しまするに、『和魂と結びついて居る荒魂』は努力奮闘であつて武勇を意味することになるが、和魂を離るとき破壊的の荒い心持になつてしまふ。所が須佐之男命は、本来有つていらせらるる和魂を御発揚にならずしてただ荒魂のみを以て国土を経営せられた為によく治まらず、八拳鬚胸前に至るまで頬を膨らして哭き給ひ青山を枯山と泣き枯らし、河海を悉く泣き乾すといふやうなえらい荒び方をなされた⁴⁶⁾。」

ここでの筧の解釈によれば、アマテラスの和魂と離れた、即ち総覧者と離れたからムスビがうまくいっていない。よって悪。しかし筧によれば、悪は善に接触することで「善成」する。実際、スサノオが再びアマテラスに接触したことで、「今度は其の御行動に依り種種なる創設作用が行われ、御自分が創設なさる積りでなくして為されたことでも創設作用となつて居る。例へば大気都比賣神をお殺しになつた結果蚕が出来、五穀の種が生じたから、神産霊神が之を取つて世界に於て永遠に有用なる種とされたのである⁴⁷⁾。」

次に天孫降臨前段の話。

「天孫側に於かれましては、お勝ちになつた場合に、何時も寛大であります。理想信念が実現せられし時には其の材料となりし抵抗したものを軽蔑しないのであります。（中略）荒魂が荒魂に対して勝つた場合には随分相手を虐待することがありますけれども、和魂の勝利の場合には負けた者を優遇していつも其の處を得せしむることになつて居ります⁴⁸⁾。」

ここでも悪＝建御名方神（タケミナカタのカミ）の「抵抗」は善に転ずる。即ち筧によれば、天孫側は「負けた者」を「天孫のお守り」として「日本第一大軍神」たらしめ⁴⁹⁾、また大国主神を

して開拓の神とし⁵⁰⁾、出雲系の神を「優遇して其の處を得せし」めた。よって善。

所謂海幸山幸の物語にも、寛は同様な解釈を施している。寛は弟・火達理命が皇位を継承することについて「寛仁なる御方⁵¹⁾」等とその儒教的人徳を根拠とする。だが寛が強調するのは、むしろその後の話で、「火照命も結局火達理命に従はれ、火達理命は御兄神を追ひ伏せ追ひ払ひなど遊ばさず、又火照命が改心して天孫の御正系たる総覧神に仕へられしにより之を神社にお祭り申して仕へて居ります。斯の如きは単に卑近の勧善懲悪と申す様な意味ではない。産霊により芽出度芽出度と云ふ風に物事が善い方に創設せられて行くこと、及、善き様に創設せんとする信念は尊い力である⁵²⁾。」

このようにムスビは善悪のダイナミズムによって展開するが、結局、悪は善となる。即ちムスビの主体であるアメノミナカヌシ＝大生命は自らの内から悪を生み出しはするが、それを再包摂して自己増殖し、しかも「本来の一心同体」的秩序を再生産する。

だが、ここにいう「善成」には条件がある。即ちアマテラス→天孫の総覧に従うことである。寛によれば、アマテラスは「産霊の作用する所の神聖なる心」、「誠の心を以て創設作用を行ふ所の大愛の心⁵³⁾」をもっているが、それはアマテラスが産霊神の直系でアメノミナカヌシの神性を最もよく体现しているからにはかならない。そして先に挙げた例からも知られるように、アマテラス→天孫の総覧なしにはムスビは成り立ち得ず、アマテラス→天孫に背いた時（或は離れた時）に悪が発生している。したがって神神がムスビに参加するということは、事実上アマテラス→天孫の支配を無条件に受け入れるということであり、悪の「善成」とはアマテラス→天孫を頂点とする血縁紐帯の中に許されて包摂されることを意味する。こうしたムスビの展開、継続が皇統の連続を大前提としていることはいうまでもない。寛は「表現の哲理」のもつ問題——即ち悪をもアメノミナカヌシの表れとして肯定し、秩序化しなければならないという問題——に対処しようとして、ぬき取ろうとした記紀の専制的要素を却って拡大してしまった。それは「表現の哲理」を現世において実現するべく、血縁的なものを無条件に肯定したことの必然的な結果といえよう。

(4) 「ドクマティズム」と「私見なし」

古神道の大略は以上のようなものである。そこには神神の結合原理としての「表現の哲理」と「同じ血」が見られた。寛によれば、「表現の哲理」は古神道の普遍性を証左するものであり、「同じ血」は古神道に現世主義的性格を与えるものであった。そして、両者はあいまって神神の一体化と平等化を保障する筈であった。だが、「同じ血」の中には平等性ととも血縁的上下序列があり、寛は記紀の具体的記述を解釈していくなかで、「同じ血」の孕むイデオロギー性を拡大せざるを得なかった。しかも寛はこのような古神道を「現在未来」の「規律」たらしめようとする。その時、「同じ血」のもつイデオロギー性はいつそう露呈されるだろう。

「日本人は当然神道教徒である、何宗教を奉じて居ても、日本人たる以上は皆神道信者である。

日本人といふは血統の上からもそうであれば、認定法上からもいはるることである⁵⁴⁾。」

「古神道の法は普遍我たる日本我の存立向上に必要な事実を中心として居るので、宇宙世界人類全般の事実を直接に中心とはせず、又降つて各個人の事実をも直ちに中心とは致さぬ。(中略)古神道は日本我たる普遍我の事実の為に存在する理法であり、(中略)ただ漠然と宇宙の理法ぢやの、人類の理法ぢやのといふものがあるのではない⁵⁵⁾。」

以上の引用から知られるように、古神道は「日本我たる普遍我の事実の為に存在する理法であり」、日本人であることと離れられない民族宗教であった。だから古神道がまず誰よりも血を同じくする日本国民に向かって説かれるのは当然であるし、もし他国人を信者にするとすれば、日本人に同化＝血縁包摂しなければならなかった。それは端的に言えば、アマテラスの血を受け継ぐ特殊日本的な君主・天皇の支配を無条件に受け入れさせるということであり、「新附の民⁵⁶⁾」を抱えることになった、帝国日本の現実が要請するところでもあった。

また筧が古神道の普遍性をいう場合も、世界の人々に開かれたものにするためというよりも、むしろ古神道の優越性の根拠とするためであった。筧によれば、「表現の哲理」はキリスト教、仏教、古神道を通じて見られる普遍的な哲理だが、「表現の哲理」の顕現度に差があり、その差が、宗教間の序列になる。ここに「表現の哲理」は普遍的な哲理となるとともに、それを現世において最もよく顕現せしめている古神道が最も優れた宗教即ち宗教の総覧者ということになった。むしろそのことを訴える対象が日本国民であったことはいうまでもない。

こうしてみるとあらためて知られるのは、古神道は内向きの民族宗教たることを本質としているということであろう。南原繁は古神道を講じて以後の筧の学問を「ドグマティズム⁵⁷⁾」といったが、その「ドグマ」たる所以は、小論の立場からすれば、古神道が狭隘な民族宗教たることを本質としているにもかかわらず、それを形式上、普遍宗教たらしめようとする筧の作為にあるが、一方、筧本人は古神道を語るのに「私見なし⁵⁸⁾」という。この「ドグマティズム」と「私見なし」というコントラストが古神道の最大の特徴といえるかもしれないが、この奇妙なコントラストの原因を求めて筧の思想形成を遡る時、そこに見出すのは、やはりディルタイの生の哲学であろう。

ディルタイのいう「生」とは、これより溯ることのできない、外からの定義づけも許さない究極的な根源である。この「生」は自身で目的を立て、それを実現しようとして「不断に価値や財貨を創造する」。その過程が「生」の発展史であり、「財貨や価値の概念はすべて、この歴史的な生の活動性の反映にはかならない⁵⁹⁾」。ところでディルタイ自身はなぜ「生」に着目したのであろうか。ディルタイによれば、自然科学の発達とは、「現実感覚」、「関心の此岸性」を増大させて「宗教的信仰と哲学的確信の基礎となっている種々の前提」を解体する一方、商工業の勃興を促し、「社会秩序の変革を成し遂げる主体」としての「労働者階級」を台頭させた⁶⁰⁾。「不変の秩序に対する信仰」は揺らぎ、「思惟の無政府状態」が醸成されるに至った⁶¹⁾。それが唯物論の台頭と雁行するものであったことはいうまでもないであろう。ディルタイには、もはや形而上学的観念論に

しがみ付くことはできない。かといって神職の家系(父は改革派教会の牧師。祖父も牧師。)に育ち、神学をも志したディルタイが唯物論に転ずることは不可能であろう。かくてディルタイはカントの経験論に立ち返り、限りなく唯物論的世界に接近した「生」、即ち人々の「此岸」での「体験」に到達したのである。

このようなディルタイの「生」を寛は受け入れた。寛の「生命が一切に対する不動の出発点である⁶²⁾」という指摘は、そのことを示している。ここに公法学説の「矛盾反対」に悩む寛は「不動の出発点」をディルタイ哲学から受取ったのだが、同時に、そこに孕まれたドグマティズムをも受取ったといえよう。

ディルタイによれば、歴史上の組織、制度、芸術作品等々は皆「生」の「表現」であり、その「表現」を理解するための方法が解釈学である。解釈学のワナは、それが第一義的には文献を読み解くための技術を指すため、それによる文献解読・作品理解が観察者自身にさえあたかも客観性をもつかのような錯覚を与えることであろう。わけでもディルタイは、自然科学の発達という時代の圧力の下、自らの学を自然科学に対する「精神科学」たらしめるべく、生理解の客観性確保に腐心した。だがディルタイの解釈学は文献解読の技術たるに止まらず、「表現」を通して作者の心的体験をも理解することが期されていた。即ちディルタイによれば、「生」の「表現」は個人の閉ざされた「体験」ではなく、個人を通して「共同体の生」が客観化したものである⁶³⁾。だから例えばある芸術作品の観察者が作者を理解できるのは、同じ生を生きているからにほかならない。これが卓越した歴史家になると、作品との時間を越え、作者以上に作者を理解できるとさえいう⁶⁴⁾。しかし、ディルタイにおいては、結局、上述のような「共同体の生」を前提として持ち出し、さらに追体験という観察者の主観や独断が混入しやすい方法が採用された。その意味で、ディルタイ哲学そのものにドグマティズムへの契機は孕まれていたといえる。

寛のドグマティズムは、これを表面化させ、拡大したものにほかならない。ディルタイの、時代への必死の対応は、傍らで学ぶ寛にとって他人事ではなかった。現実の社会状況に対する危機感ということでは、寛もおとらず大きかった筈である。寛が日本を離れた時、既に「社会問題」が世論に上りはじめていた。それを解決すべき国家はどの公法学説を採るべきかをめぐって揺れていたし、帰国した寛を震撼させたのは「誤りたる社会主義者⁶⁵⁾」の实在であった。そこで寛は「法の根本」を求めて記紀にたどり着き、そこに「表現の哲理」の自然な展開を発見したのである。

今日からすれば、それはディルタイ哲学の記紀への独断的適用にほかならないが、ここで注意したいのはディルタイ哲学の記紀への適用がひとまずできたということであろう。記紀にはそれ自体に古典としての権威があり、神道の雰囲気も当時の日本においてはなお根強く存続していた。記紀を尊重、信頼する寛にとっては、「各自偶然任意なる見解を立て、自ら書く所に従ひ陰に密に之を是否し、甚だしきは此公道を私して私見を潤色し、之を用いて公衆を威嚇する⁶⁶⁾」ことは許さ

れない。今日からすれば、古神道もまた寛が記紀に「私見を潤色」したものにはほかならないのだが、それにもかかわらず、寛は、「一家の私見は之を没却し、皇国の不動普遍なる信仰を哲理として表現することに勉めた⁶⁷⁾」という。即ち記紀への尊重信頼が、自らの作為を意識化させないのである。

このような記紀の不当な尊重、信頼は、外国の学説との比較を経ることで、一層強まるだろう。昭和6年、寛は再びドイツを訪れる機会を得た。この時、寛は「独逸に行つては、すべてのものが特に懐かしく思はれ、種々の事柄を敬意をもって視た⁶⁸⁾」としつつも、その公法学説に対しては批判的である。

「ドイツ人の誇りとする不撓不屈の徳も、勤勉努力して或は理屈を構成し或は社会制度を捏ね上げ或は資料を整理し用具を製造することにはかならず。即ちことあげに墮するものにして、神の信仰に基づき内部よりやむにやまれず湧き出ずる永遠普遍なる熱情とは異れり。」

「ドイツ国の成立存在が権謀術数及び強力に基づく（中略）国家と帰一せる超人的の修養如何に至つては、其完全を疑はざるを得ず⁶⁹⁾」。

このような批判の仕方は、本居宣長の「ことあげ」批判そのものであろう。そして宣長が漢国の「ことあげ」を批判し、古事記の「おのずから」を対置させて日本上代をロマン化したように、寛もまたドイツ学説の「ことあげ」を批判しつつ、古神道即ち寛の作為に充ち充ちた記紀解釈を自然として対置し、賛美するのである。

むすびにかえて

以上のように、寛の「学問」は、相手の「ことあげ」を見て己の「ことあげ」を見ないという、内向きの閉ざされたものであった。そのことが、逆説的にもディルタイ哲学への依存を無意識のうちに大きくし、そのドグマティズムを拡大していったようである。

しかし寛本人としては、宗教研究を通じて「表現の哲理」は普遍的哲理であり、キリスト教、仏教、古神道に共通するものとの確信を得た。同時に「表現の哲理」の適応性には差があり、その差が宗教間序列になることも確信した。かくて「表現の哲理」は普遍的な哲理となるとともに、それを最もよく顕現せしめている古神道が最も優れた宗教ということになった。寛の宗教研究は公法学者としての問題意識が促したものであったが、その成果たる以上のような宗教論が今度は寛公法学を規定するだろう。古神道国教論はそのさいたるものであるが、それについては稿をあらためて論じることとしたい。

注

1) 柳田国男『明治大正史世相篇下』（講談社学術文庫版 1976年）214、215頁。

2) 前掲『明治大正史 世相篇』215頁。

- 3) 戸坂潤『日本イデオロギー論』(岩波文庫 1977年) 51頁。
- 4) 笈のドイツ留学については笈泰彦「父笈克彦のことども」(『学会会報 No 690』1966年) に依った。
- 5) 前掲「父笈克彦のことども」41頁から再引。
- 6) 前掲「父笈克彦のことども」44頁。
- 7) このような近代日本における学説輸入をめぐる問題については、丸山真男「日本の思想」(『日本の思想』岩波新書 1961年に所収) を参照。
- 8) 前掲「父笈克彦のことども」40頁。
- 9) 前掲「父笈克彦のことども」41頁。
- 10) 前掲「父笈克彦のことども」41頁。
- 11) 笈克彦『西洋哲理』(有斐閣 1914年) 571頁。
- 12) 前掲『西洋哲理』504頁。
- 13) 前掲『西洋哲理』516頁。
- 14) 前掲『西洋哲理』516頁。
- 15) 前掲『西洋哲理』560頁。
- 16) 前掲『古神道大義』36頁。
- 17) 前掲『西洋哲理』557頁。
- 18) 前掲『西洋哲理』518頁以下。
- 19) 前掲『西洋哲理』527、528頁。
- 20) 前掲『仏教哲理』小引。
- 21) 前掲『仏教哲理』215頁。
- 22) 前掲『仏教哲理』511、512頁。
- 23) 前掲『仏教哲理』74頁。
- 24) 前掲「父笈克彦のことども」42頁。
- 25) 「表現の哲理」の概要については、拙稿「笈克彦の国家論 ― 構造と特質」(岡山大学大学院文化科学研究科紀要第10号 2000年) を参照。
- 26) 前掲『仏教哲理』44頁。
- 27) 前掲『西洋哲理』553頁。
- 28) 大乘仏教については守本順一郎『東洋政治思想史研究』(未来社 1967年) 第2、3章、同『アジア宗教への序章』(未来社 1980年) 94頁以下を参照。
- 29) 前掲『仏教哲理』540頁。
- 30) 『古神道大義』は外国の宗教学説や「表現の哲理」の説明を織り交ぜつつ、また仏教、キリスト教と比較しながら、幅広く古神道を論じている。これを古神道の総論とすれば、『続古神道大義 上巻』(清水書店 1914年) は、古神道に出てくる個々の神々について詳述しており、古神道の各論にあたる。そ

して『続古神道大義 下巻』（清水書店 1915年）は、古神道が如何に日本人の生活の隅々にまで行き渡っているか、またそれを自覚するにはどのようにすればよいか等を論じた実践論的内容となっている。

31) 前掲『古神道大義』167、169頁。

32) 前掲『古神道大義』5頁。

33) 前掲『古神道大義』167、168頁。なお寛は古事記と日本書紀の扱いについて次のように述べている。

「古神道の事をお話致すには昔の記録の順序に依つて申し上ぐるのが最も便利であると思ふのであります。ただ昔から言伝へて来た事には古事記、日本書紀等に就いて見ると色色違ひがありますが、茲にはさう云ふ事を精しく調べて羅列するを目的とせず、信念の鍛練に重きを置くのでありますから、古事記を土台に取つて、日本書紀等を書いて在る事柄を折折補つてお話致しまするのが、一番あっさりして捷徑であると存じます。」（前掲『続古神道大義 上巻』4頁。）このように寛が主に古事記に依ったのは、書かれた年代の古さを重視してであり、書紀に儒教的要素が濃いからといって貶めたり、採用しないということはない。

34) 前掲『古神道大義』102、103頁。

35) 津田左右吉『日本古典の研究』（『津田左右吉全集 第1巻』岩波書店 1963年 336頁以下参照。）

36) 前掲『古神道大義』109頁。神人連続の神観について、寛は「神様は遠かれ近かれ直接又は間接に皆我の御先祖様である又は其御兄弟である、是が我々と甚しく異り又我々と隔ある理由がない」と述べている。

37) 前掲『古神道大義』322頁。

38) 前掲『古神道大義』280、285頁。

39) 記紀における儒教の影響については守本順一郎「日本の儒教」（前掲『東洋政治思想史研究』所収）を参照。

40) 前掲『古神道大義』269頁。

41) 前掲『古神道大義』228頁。

42) 前掲『古神道大義』234頁頭注。

43) 寛克彦『続古神道大義 上』120、121、122頁。

44) 前掲『続古神道大義 上』53頁。

45) 前掲『続古神道大義 上』66、67頁。

46) 前掲『続古神道大義 上』177頁。

47) 前掲『続古神道大義 上』178頁。

48) 前掲『続古神道大義 上』400頁。

49) 前掲『続古神道大義 上』390頁。

50) 前掲『続古神道大義 上』399頁。

51) 前掲『続古神道大義 上』427、428頁。

- 52) 前掲『続古神道大義 上』430、431頁。
- 53) 前掲『続古神道大義 上』490頁。
- 54) 前掲『古神道大義』143頁。
- 55) 前掲『古神道大義』165、166、167頁。
- 56) 前掲『古神道大義』144頁。
- 57) 丸山真男・福田勸一編『聞き書き南原繁回顧録』(東大出版会 1989年) 13頁。
- 58) 前掲『古神道大義』序。
- 59) W・ディルタイ H. ノール編久野昭監修訳『生の哲学』(以文社 1987年) 178頁。なおディルタイ批判としてはG・ルカーチ『理性の破壊』(生松敬三他訳『ルカーチ著作集13』白水社 1969年) 所収の「帝国主義期の生の哲学の定礎者としてのディルタイ」を参照。
- 60) 前掲『生の哲学』58頁。ディルタイは「労働者階級が経済的境位の改善と政治的な影響力の増大を要求した。そして今日、これらの要求が内政を規定している。」として、労働者階級の台頭を見ている。
- 61) 前掲『生の哲学』61頁。
- 62) 前掲「国家の研究」153、151頁。
- 63) 前掲『生の哲学』129頁。
- 64) W・ディルタイ 久野昭訳『解釈学の成立』(以文社 1973年) 40頁。
- 65) 前掲『古神道大義』236頁。
- 66) 前掲『古神道大義』2頁。また天皇制の下では、記紀の科学的、批判的検討にも限界がある。津田左右吉の受難はその事を示してあまりあろう。
- 67) 前掲『古神道大義』序。
- 68) 寛克彦「地球を一巡して」(『皇国雑誌神ながら 第5巻第4号』1932年 48頁。)
- 69) 寛克彦「西の国々をみて(一)」(『皇国雑誌神ながら 第5巻5号』1932年 60、61、62頁。)