

「和辻哲郎と宗教」をテーマとした 先行研究の概観

高瀬 航平

1 和辻と宗教、和辻と非宗教

本稿は、「和辻哲郎と宗教」というテーマに関して、これまでの研究動向をサーヴェイするものである。

和辻哲郎（明治 22〈1889〉年～昭和 35〈1960〉年）は、20 世紀前半期の日本で活躍した、思想家・文化史家、批評家である。和辻は、「明治以後の日本において最も包括的な哲学体系を築き上げ」⁽¹⁾、また幅広い文物について独自の観点から考察した「一箇の文人哲学者」⁽²⁾であった。そのような多彩な活躍を見せた和辻であったが、しかし彼について何らかの予備知識を既に持っておられる読者にとっては、ことさら「和辻と宗教」を主題として設定することの有効性が、疑わしく思われることだろう。それも当然で、何故なら、「和辻は非宗教的であった」ということが既に、ほとんど研究上の通説となっているからだ⁽³⁾。例えば、和辻の倫理学は、ときに「一種の『無神論的倫理学』」⁽⁴⁾と見なされることがあり、また宗教を扱った彼の論文にしても、それは宗教がまさに宗教であるような側面を見落としてしまった、ひいては宗教を「非宗教化」してしまっただけの研究だ、と評されることさえある⁽⁵⁾。要するに「和辻と宗教」をテーマに問題を立てるとしても、「和辻は非宗教的であった」との解答がもう提出されているのである。にもかかわらず、なおこれを論題とすることには、どのような意義があるのだろうか。

この問いに何らかのかたちで答えることが、本稿の目的となるわけだが、しかしここで少し気になるのは、この「非宗教」という言葉の、具体的な内容である。というのも和辻は、宗教に対して全く関心を寄せなかったわけではないからだ。それどころか和辻は、生涯を通じ、宗教について様々な角度から考察していた。いま議論の都合上、試みに宗教に関する和辻の仕事をついに二つに分類してみれば、次のようになる。すなわち、(1) 既存の宗教を対象とし、その教義の展開や教団の歴史を論じた「宗教研究」と、(2) 「宗教」一般を人間の営み全体において位置付けたくうえで、単に特定の教団や信仰に留まらず、より幅広い現象に「宗教的」な特徴を見出し考察した「宗教理論」と、である。(1) について和辻は、主に仏教やキリスト教、神道に関する研究を残しており、(2) については、和辻が、共同体をまとめる紐帯の一つとして宗教を捉え、その観点から日本の天皇や古代日本の国民的な統合を説明したことが、特に注目されてきた。このように、和辻自身は宗教について少なからず論じていたが、にもかかわらず、「和辻の思想には総じて宗教性が希薄である」との評価が、一般に下されてきたのである。ならば、和辻のどのような特徴が、どのような意味で、これまで「宗教的でない」と判断されてきたのだろうか。「和辻と宗教」について論ずることの意義を問

う前に、まず「和辻と非宗教」について、従来の研究動向を概観しておかなくてはならないだろう。

2 和辻の宗教理論・宗教研究の「非宗教性」について

2-1 和辻は、単なる「御用学者」なのか。

和辻が死去したのは、昭和 35 (1960) 年 12 月 26 日であるが⁽⁶⁾、以後しばらくの間、和辻を巡る議論を主導したのは、彼に対する「イデオロギー批判」であった⁽⁷⁾。その原因の一端は、もちろん和辻自身にもあった。太平洋戦争の敗戦後、昭和 22 (1947) 年から翌年にかけて、和辻と憲法学者の佐々木惣一 (明治 11 (1878) 年～昭和 40 (1965) 年) との間で、日本国憲法における天皇の位置づけについての論争が行なわれたが、その際和辻は、新憲法下でも天皇の地位に変更はない、との理解を示した。何故なら、和辻によれば天皇は、古来日本国民の「生ける全体性の表現者」であったのだから、天皇を「国民統合の象徴」とする新憲法の規定は、旧憲法における「統治権総攬者」としての地位を変更するものでは全くなく、かえって日本の伝統を再確認したものであるからだ⁽⁸⁾。これを受けて、和辻を「戦前の国民道徳論者と変わらない保守主義者」として、または「旧来の天皇制を擁護する御用学者」として非難する声が上がった一方で⁽⁹⁾、それに対する反論が、和辻の仕事の「批判的継承」を目指す彼の弟子たちを中心になされてきた。和辻思想の解釈は、ある程度このような対峙に規定されてきたのであって、それは「和辻と宗教」に関しても同様であった。しかしここで面白いのは、和辻を攻撃するのであれば擁護するのであれば、彼に「宗教性が欠如していた」という一点では、両陣営とも奇妙な一致を見せていたことである。とはいえもちろん、そこで用いられた「宗教性」なる言葉の意味は、双方で異なっていた。

2-2 ベラーの和辻研究—伝統主義者としての和辻—

ここでは、和辻を非難する立場を採った論者の代表として、ロバート・ニーリー・ベラーを取り上げよう⁽¹⁰⁾。ベラーは、和辻が宗教を、あくまでも国家内の一組織としてのみ取り扱ったために、その意義を限定してしまった、と主張した。つまりベラーによれば、和辻は宗教から、国家をも超越しそれを相対化しようとするような、「普遍的先験的な基準」としての性格を、拭い去ってしまったのである。これは一応、和辻が、文化史家としての分限を守り、並立する諸宗教を公平な立場から考察している、と解することができるものの、和辻は他方、記紀神話に見られる古代日本の神信仰と、その伝統を受け継いだとされる天皇制とが、絶対者を不定のままに留めておいたために「寛容」でありえたと論じ、他の宗教に対する優越性を誇ってもいた。これは、ベラーに言わせれば、「国民的ナルシズム」・「文化的個別主義」の露骨な現れに他ならない⁽¹¹⁾。

より根本的にいえば、おそらく和辻の体系には、個人や社会の行為を判定する基準、普遍的先験的な基準が欠けているのである。もし国家が人間価値のもっとも完全な具現であるなら、国家そのものは日本の天皇という人物に表現されてしまう。戦時中のパンフレットで引用したように、和辻は天皇制を世界中の宗教や哲学よりも上にあるものとしてまつりあげた。そしてそれを人間の文化表現の最高形式とみた。彼の倫理学の中心は、彼自身しばしばいうように、天皇制の倫理学である。言い訳はいろいろあろうが、和辻の理論はまさしく日本の個別主義にかかわりあいをもつものである。⁽¹²⁾

とはいえベラーは、これを単に和辻のみに限られた問題とは見ていない。何故なら、天皇を頂点とし、社会と個人とが争いなく和合・調和する共同体を、理想として思い描く傾向は、異民族に支配された歴史を持たない日本に、古くから顕著であったからだ。「天皇と社会と個人—この日本の融合体は、彼（和辻）が一九二〇年代の初めから最高善として支持してきたのだが、彼の思想の中核にとどまっていた。このことは、もちろん、日本で非常に古く、かつ深く浸透しているものの考え方に彼が理論的表現を与えたというにすぎない」（丸括弧内引用者）⁽¹³⁾。

要するにベラーは、和辻の思想の背景に、日本の伝統であり、それ故前近代的な集団主義、閉鎖的な文化的個別主義を透視したうえで、それらを批判するために、さしあたっては和辻を矢面に立たせたのである。ここで和辻が捉え損なったとされる「宗教性」とは、「日本思想」に伝統的に欠けている、「超越・普遍への志向性」であることとなる。この主張は、先に述べた通り、和辻に対する「イデオロギー批判」を根拠づけるものであると同時に、また和辻の倫理学体系の理論的な欠陥としてしばしば指摘される、「個」に対する「全体性」の偏重といった特徴にも、合致したものであった⁽¹⁴⁾。

2-3 湯浅の和辻研究—合理主義者としての和辻—

これに対し、和辻の政治的姿勢を批判しつつも、それとは切り離れたかたちで彼の業績を再検討しようとする論者の代表として、ここでは湯浅泰雄を取り上げよう。湯浅は、和辻の思想遍歴を、二つの「ナショナリズム」の間の振幅として叙述した。湯浅によれば、和辻の基本的な思想上の立場は、「文化的ナショナリズム」であった。これは、各々の民族が産み出す固有の文化を、「世界文化」に位置付けて評価しようと試みる立場である。したがって「文化的ナショナリズム」は、自らの文化の優越性を独善的に誇る「日本主義」にも、それぞれの民族の相違を顧みずに「インターナショナル」なプロレタリア革命の可能性を説く抽象的な「マルクス主義」にも、批判的でありえた。しかし和辻も、特に戦時中は、「世界史的な意義を担う」日本文化を防衛するためと称して、日本の軍事行動を鼓舞する「政治的ナショナリズム」に加担するきらいがあった。「この政治と文化の微妙な関係の中で、和辻の思索の歩みは、時代状況の危機と共に次第にゆれ動いてゆくのである」⁽¹⁵⁾。

とはいえ湯浅もまた、宗教についての和辻の考察が不十分なものであったと評する点では、ベラーと変わらない。ただし湯浅によればその原因は、日本の伝統にもともと超越性が欠けていたからではなく、和辻が合理性を重んずる近代的な知識人だったからであった。湯浅によれば、そもそも「われわれの自我意識の根底には、和辻が切って捨てたような、さまざまの暗黒な生の情念の領域がある。宗教的な罪意識や苦悩は、そういう日常的経験の場から隠れた深層領域への問いかけとともに始まる」のである⁽¹⁶⁾。しかし和辻は、このような生の暗部からは目を背け、また宗教体験の価値も理性に適合するかたちに切り下げてしまった。これは和辻が、あくまでも「近代的インテリ」として、「宗教に対する（……）傍観者の態度」を固守したことに由来する⁽¹⁷⁾。その結果、例えば和辻の神道研究は、神道の「民衆信仰の底流を無価値なものとしてしりぞけ、その政治的側面のみを重視」してしまい⁽¹⁸⁾、または和辻倫理学も、「生の非合理的な暗い低層とも、また神秘的な超越の高みとも無縁な、いわばなごやかな日常的人間関係の世界に基本的視座をおく」ものになってしまったのである⁽¹⁹⁾。ここから、「日常的経験の立場そのものを絶対化し」、その「頂点を支配する国家が神とされるに至る」までは、そう遠いことではない⁽²⁰⁾。

しかし湯浅は、こうした和辻の思索の危うさを、合理主義的な近代知識人一般に、多かれ少なかれ共通した特徴として見なしている。総じて和辻には、「宗教一般の価値を低く評価する近代人の合理主義的発想と思考態度」とが見られるが、それは「大きくみれば、近代日本の知識人の大多数に共通したものと言っていいであろう」⁽²¹⁾。彼らは合理性を尊重するあまり、宗教を非合理的なものとして斥けてしまったが、しかし彼らもまた、自己の究極的な安心を模索する、人間一般に備わった実存的な要求を持っていた。とはいえ、前近代まではまさに宗教こそが、このような渴望を充足する役割を担っていたのであって、これに対して、もはや宗教に頼ることができない近代のインテリたちが、満たされない欲求を抱えてのめり込んでいったものこそ、「世俗的なイデオロギー」であったのである。

近代日本における天皇絶対主義は、心理学的にみれば、人生の究極的価値基準を求めようとする宗教的欲求が、世俗的経験の次元において絶対者の代用をする疑似的超越者を見出そうとしたものだと言ってもいいであろう。⁽²²⁾

要するに湯浅は、近代的な合理主義を批判するために、その代表者として、和辻を取り上げたのである。ここで言うところの「宗教性」とは、何らか非合理的なものであり、「人間の中のドロドロしたような実存的要素」⁽²³⁾に関わるものであった。このような意味での「宗教」に和辻は関心が薄かった、との評価は、唐木順三が、「ニヒリズムの苦い体験をもたないものには、おのずから『超越』の必要はない。(……) 和辻さんは『豊富な人生の内』で十分な、文字通りのヒューマニストであったといってよいと思う」と評して以来、ある程度一般的となった、オプティミストとしての和辻像を踏まえたものでもある⁽²⁴⁾。

2-4 従来の「定説」のあいまいさと問題点

以上見てきたところをまとめると、和辻思想の特徴として従来指摘されてきた「非宗教性」には、大別して「超越性」の欠如と「非合理性」の無視との、二つの意味があったことが分かる。前者の線では和辻は、日本の集団主義から結局のところ抜け出せず、そのまま戦時中には体制に迎合せざるを得なかった伝統主義者として描かれ、後者の線では和辻は、合理性を重んずるあまり「民衆」の心性から切り離され、そのためにファナティックな国家主義には無力であった近代知識人として描かれることになる。そして大まかに言えば、前者において、和辻に欠けていたものと想定される「宗教性」とは、アングロ・サクソン系のプロテスタントイジズムをモデルとし、近代的な諸価値の基盤を形成した「宗教性」であり、後者のそれは、そうした近代的な価値観にとっては「他者」であり、それ故近代社会に批判的であり得る「宗教性」であることになる。

以上から、和辻の宗教言説に対しては、これまで両義的な評価がなされてきた、と言えるだろう。しかしこのことは裏を返せば、各々の論者が抱く「宗教」観が不用意に持ち込まれ、それにそぐわない和辻の思想の諸特徴が、「非宗教的」というあやふやなレッテルのもと、一括して批判されてきたことを意味するのではないだろうか。そしてそこであげつらわれた和辻の宗教研究・宗教理論の「欠点」は、和辻自身の個人的な資質が「宗教性に欠けていた」という理由に、ほとんど同語反復的に帰せられてきたか、または「日本的伝統」や「近代知識人の合理主義」といった、それ自体多

様な要素を内包する概念によってあいまいなまま「説明」されてきたか、いずれにせよ、そこで議論が打ち切られていたように思われる。これが「和辻には宗教性が欠けていた」とする「定説」の内実である。とはいえ、もしも和辻の思想的立場や政治的態度に何らかの問題点があるならば、それはそのような問題点として指摘すれば済むのであって、それをことさら「非宗教的」とであると見なす必要はないはずである。それどころかこのような論断は、それ自体論者自身の宗教理解の表明となっている点で、和辻解釈として過剰であり、かつ「非宗教的」というレッテルに隠れて、和辻自身の思想の特徴が見えにくくなってしまいかねない点で、和辻解釈として過小である。

3 刷新される和辻像

3-1 資料状態の改善

しかしこのような状況は、和辻のテキストの網羅的かつ詳細な読解が進むにつれて、変わりつつある。この変化には、資料状態の改善が貢献したところが大きいだろう。このような改善については、以下の三点が指摘できる。

第一に重要なのは、『和辻哲郎全集』の第3次版(岩波書店、1989-1992年)が刊行されたことである。これによって、以前の全集には未収録であった雑誌論文の一部に加え、講義草稿や講演メモ、構想ノートや書簡といった未刊行の資料が簡単に読めるようになり、和辻思想の多面性やその変遷をより厳密に検討することが可能になった⁽²⁵⁾。第二に、法政大学図書館に所蔵されている「和辻哲郎文庫」も挙げられる。この文庫は和辻の個人蔵書を収めたものであるが、その膨大な書籍(和書4,197冊、洋書1,823冊)の中には、彼による書き込みが加えられたものも少なくない。それらを参照することで、和辻の思想形成の過程について、より実証的に議論することができるようになった⁽²⁶⁾。この文庫を利用した研究としては、吉沢伝三郎⁽²⁷⁾や関口すみ子⁽²⁸⁾の論考を挙げることができる。第三に、和辻の論文や著作の、版ごとの相違に注目する研究も増え始めた。『全集』には、基本的に最終稿が収録されているが、しかし和辻が自らのテキストに、しばしば大幅な改訂を加えたことはよく知られており、ときには論旨が正反対に変えられてしまうことさえあった。これまでは特に、『倫理学』中巻の、戦争期を跨いだ書き換えに対して、多くの非難が加えられてきたが⁽²⁹⁾、とはいえこのような修正は、和辻の他の著作にも、さまざまな時期に加えられていたから、それらの変更点を検討することは、和辻の思想に迫る、有効な手段になりうるのである⁽³⁰⁾。

さて、以上のような資料の発掘と、それを利用した種々の研究とによって、従来の和辻像は、少なからず描き直されることとなった。そうした動向の主な流れのうち、いま二つの傾向を指摘するならば、それは次のようになる。すなわち、(1) テキストの内在的な読解によって、和辻の思想の多面性・複合性を明らかにする研究と、(2) 和辻を同時代の言説状況に位置付けたうえで、当時の社会情勢や政治動向との関係を考察する研究と、である。そこで拙稿は、前者の代表として坂部恵の研究を、後者の代表として苅部直の研究を、それぞれ検討したあと、同傾向の研究を簡単にまとめてみよう。

3-2 坂部の和辻哲郎—「宗教人」としての和辻—

坂部は、和辻の晩年の大著である『歌舞伎と操り浄瑠璃』(1955年)の読解を中心に据え、初期の論考や文芸作品にも目を配り、また『風土』(1935年)や『人間の学としての倫理学』(1934年)

といった、ある程度有名な和辻の作品に対しても、『面とペルソナ』（1937年）や『桂離宮』（1958年）といった他の、よりマイナーな著作と併読することで独創的な解釈を加え、そうして、『倫理学』（1937-1949年）や『日本倫理思想史』（1952年）といった大著をベースに形成された、ともすれば紋切り型になりがちであった和辻像を一新した。そこで見出されたのは、一言でいえば、「円熟期の〈体系的〉著作の表面的印象」からは逃れ去る、和辻の「宗教人としての側面」であった⁽³¹⁾。

『歌舞伎と操り浄瑠璃』において和辻は、浄瑠璃劇と総称される一群の歌舞伎劇に、「夢幻的で一種不可思議な美しさ」を見出し、それを「エキゾティックな（外から来たものらしい）珍しさや、超地上的な輝かしさ」と表現していた。この箇所注目した坂部は、ここで和辻は、日本の多くの芸能を産み出し支えてきた「民衆の構想力の古層」に触れていた、と考える。それは、「ひとが、自己と他者、この世と異界との分離と交換としての『死』とひとびとであることの根源的な哀しみを体験する神話的想像力」である、とされる⁽³²⁾。坂部によれば、和辻は、そのような「神話的想像力」を文物の底流に透視するだけでなく、その深みへと自らも飛び込み、内側から新たに語り出すことができるほどの、「ときに幻視にまで高まる（……）構想力の飛翔」を、その著作の端々に見せていた。そのような資質は、柳田國男や折口信夫にも共通するような、「純粹主義とは裏腹の、ある異人ないし異文化へのしたがってまた文化の本質的多層性への原感覚」なのである⁽³³⁾。それが最もあからさまなかたちで現われた著作が、『古寺巡礼』（1919年）であって、以後の一連の「文献学的解釈学」の研究—『日本古代文化』（1920年）や『日本精神史研究』（1926年）から『孔子』（1938年）や『ホメロス批判』（1946年）に至るまでの—において和辻は、「みずからのなまの個人的体験という研究の舞台裏を慎重に奥に秘めて、それを普遍的客観的成果にまで洗い上げて表白する学問的禁欲の道を選んだ」と、坂部は整理した⁽³⁴⁾。したがって、『古寺巡礼』から『日本古代文化』以下の一連の文献学的・解釈学的研究の間に、非連続の連続といった関係が存する」のであって、ここでは「フィロロギーの厳密な文献批判と、対象となる内的体験の空間への詩的構想力による参入との幸福な結合がみられ」と、坂部は論ずる⁽³⁵⁾。

このように坂部は、体系的著作へと至る思索の歩みとは必ずしも交わらない、それ故和辻思想の「寄り道」とされてきた部分を捉え、それを「エキゾティックな（外から来たものらしい）珍しさや、超地上的な輝かしさ」への感性を底に秘めた「文献学的解釈学」として、統一的に評価するための視座を提供した。それを和辻の「宗教人としての側面」と見なした点は興味深い。しかし拙稿の関心に引き付けられれば、坂部もいまだ、自らの「宗教」観から—今度は「宗教的」であると特徴づけるためではあるが—和辻を評価している点は否めないだろう。

3-3 他の和辻の内在的理解

このような坂部の研究を踏まえて、宗教に対する和辻の態度が、テキストに即して再考されるようになった。和辻の「宗教性」については、例えば堀美佐子が、和辻と魚住影雄との書簡を参照しつつ、青年期の和辻が仏教だけでなくキリスト教にもまた接近していた事実を指摘するとともに、同時期の彼の「宗教性」を、「きわめて深い宗教的心情を内に秘めながらも仏教に救済を求めるといふ信仰とは一線を画するもの（……）いわば知的レベルでの出会い」であったと、特徴づけている⁽³⁶⁾。また先崎彰容は、主に大正時代の和辻のテキストを分析して、そこに宗教に対するアンビヴァレントな態度が見られることを指摘した。つまり和辻は、物質的利益の追求のみが追求され、利己

主義が横行し、科学技術の発展がもてはやされる一方で、精神的な文化の価値が低く貶められている近代文明に対する処方箋として、「宗教」に高い期待を寄せつつも、しかし自身は「信仰」を持ち得ない苦しみを吐露していたのである⁽³⁷⁾。

また和辻の『倫理学』についても、その原理とされる「絶対空」がやはり、共同体から超越しうる、その意味で「宗教的」な性格を有したものだ、とする解釈が、関根清三⁽³⁸⁾や上原雅文⁽³⁹⁾により試みられている。また、それらとは少し論点を異にするが、「非宗教的」であったのは、和辻というより、むしろ和辻の置かれた時代状況であった、とする解釈もなされている。例えば頼住光子は、ピーター・バーガーを参照しつつ、和辻が自らの倫理学体系を、「聖なる天蓋」の崩落した近代においてもなお、「宗教」に代わって人びとの価値基準を支える思想となりうるように構築した、と主張した⁽⁴⁰⁾。また木村純二は、「死」を巡る和辻の考察の変遷を、青年期から晩年期まで辿ることで、和辻が「死」の問題を見落としたのではなく、むしろ「死」を見据えそれを克服しようと試み思索した、と論じている。「和辻の倫理学説」は、「喪失としての死を見落としたものではなく、一つの倫理学体系として、既存の宗教に拠らない『人間』の『公共的な』営みによって死の克服を試みたもの」なのである⁽⁴¹⁾。

3-4 苜部の和辻研究—デモクラシーの擁護者としての和辻—

このようなテキストの内在的な読解と並行して、和辻の思想と彼の同時代の諸言説との関係を考察する研究もなされるようになった。その代表として挙げられるのが、苜部直の仕事である。苜部は、まず先行する和辻研究をまとめたうえで、それらが「西洋近代」対「日本的なるもの」という対立枠組に囚われていることを指摘した。しかし、そのような先入見は、いったんは取り払われる必要があるのではないだろうか。何故なら和辻は、同時代の他の言説に対応しつつ、彼自らの目的をもって、「日本的なるもの」を「創出」した側面があった、と考えられるからである。にもかかわらず、もしも日本の「伝統」が、あたかも実体として存続して来たかのように思いなし、それを（精粗の評価は別として）表現しえた思想家としてのみ、和辻を捉えてしまえば、当時和辻の言説がはらんだであろう戦略性を見落とすことになりかねない。この陥穽を避けるために苜部は、「和辻哲郎の仕事をつとめて、どこに問題があったのか、同時代の言説状況と対比してどういう意義があったのかを具体的に解き明かそうと試みる。そしてその目的は、「〈人間と政治〉をめぐる和辻の思考の跡を、その矛盾や欠落も含めて検証しようとする」ところにあるのである⁽⁴²⁾。このようなアプローチを取る苜部の議論のうちで、特に「和辻と宗教」というテーマとの関係上、参考になると思われる箇所として、拙稿は、『日本古代文化』に対する苜部の分析を取り上げたい。

和辻は『日本古代文化』において、古代日本における国民的統合が、単に政治的権力によるものではなく、宗教的権威によってもまた、達成されたと論じていた。この箇所に着目した苜部は、ここでの和辻の意図は、古代日本に託して彼自らの共同体の理想像を提示しつつ、その実現として意義づけられたデモクラシーを、現代の日本において擁護するところにあった、と主張した。苜部によれば、そのために和辻は、「信仰」と「儀礼」という概念を、独自に読みかえているのである。和辻によれば、古代日本人の「信仰」は、仏像の礼拝に端的に現われたように、芸術品に面しての感覚的な陶酔とないまぜになっていた。そしてそれは、より進んだ外来文化（ここでは中国文化）への憧憬と、きらびやかな文物に対する驚嘆とに導かれてもいたのである。このような「信仰」の的

となった「儀礼」にしても、それは主宰する君主が、受容した芸術・宗教・学問を誇り、自分自身を飾り立てる、文化的パフォーマンスであり、参加者が一体感を覚える一大イベントであるような性格が強かった。したがって、祭事によって統合された古代日本の国家は、きらめく文化に満ち満ちた「〈光の領国〉」であったことになる⁽⁴³⁾。それは、多様な思想・風習・人種の入り混じる、エキゾティックな魅力にあふれた「教養主義のパラダイス」であった⁽⁴⁴⁾。

黄金の甲冑や、鏡・剣を用いた祭祀、そして大仏開眼供養のような国家的イベントが、人びとの日常風景とはかけ離れてきらびやかであるからこそ、洗練された文化の放つ〈光〉が心をとらえ、感動を通じた一体感に包み込む(……)人々は、観客として儀式に参加する時、昂揚感や美的陶酔のうちに国家を見て、自らを国民の一人として意識するのである。⁽⁴⁵⁾

更に古代日本が〈光の領国〉であったことはまた、その政治形態がデモクラシーであったことも意味する⁽⁴⁶⁾。和辻が強調するところによれば、人びとの「信仰」を「儀礼」により集め、それに支持されて初めて、為政者は政治的権力を振るうことができたのであるから、当然そこでは、「民意」が無視されるということにはなかつたのであり、実際史実や神話においてもしばしば、「衆議」は重んじられていた。「君主は崇敬的であるとともに、民衆から推されて立った。その政治は神の意志に従うのであって君主自身の個人的意志によるのではなかつた。(……)民衆の会議と神の意志の啓示とは別物でない」⁽⁴⁷⁾とさえ主張した和辻の古代論は、この点で、大正時代を中心に活発に議論されていた、民本主義や天皇機関説に類似してくるのである。「和辻が古い日本を取り上げる際、課題としているのは、政府の思想政策や保守的論客が古代日本を説くのを逆手に取り、自らが読みかえた古代日本のイメージによって、現代のデモクラシーをいかに弁証できるかということなのであった」⁽⁴⁸⁾。このような戦略性を、和辻の宗教理論から見出した点に、荻部の分析の意義が一つあるだろう。

とはいえ荻部も、個人的な資質として和辻に宗教性が希薄であったとする定説を、いまだ踏襲しているように思われる。荻部によれば、そもそも和辻が「信仰」や「儀礼」を自由に再解釈できたのも、彼が宗教をあくまでも教養・文化の一部として見ていたからであった。だからこそ、和辻の議論は「日本のみならず欧米各国においても同時代的に行われつつあった」、「儀礼の演出を通じての国民意識(ナショナリズム)の創出」とも重なってくる、とされるのである⁽⁴⁹⁾。また確かに一時、和辻は死に対する恐れから、「超越的なもの」を求めの傾向を見せはしたものの、総じて彼は生きることに楽観的であった。「死の脅威が『永遠なるもの』への憧憬へと和辻を押し出しつつあったが、かと言って宗教の立場へと移行することも不可能なのであった。生命とそれを保証する文化の〈光〉に精神のよりどころを定めた和辻にとって、超越的存在への帰依は、〈光〉の背後の闇の中へ自らを投げ入れることでしかないからである」⁽⁵⁰⁾。しかし、人間が「生への存在」であることを強調した結果、国家権力を、人びとの文化的生活を保障する〈生の権力〉としてばかり捉えることとなった和辻は、他方で「それが場合によっては構成員を否応なく全体戦争に巻き込む〈死の権力〉」でもあることは注意が向けられなかつた、とする荻部の分析⁽⁵¹⁾は、あまりに鮮やかすぎるかもしれない。

3-5 他の和辻の文脈的理解

荻部の所論と同様に、和辻の宗教理論・宗教研究を同時代に位置付ける研究は、増え始めている。例えば米谷匡史は、和辻の天皇論や記紀解釈が、当時の民族学や社会学、宗教学などの知見を参照しつつ構築されたものであり、かつそれは、昭和 10 (1935) 年の天皇機関説事件に端を発する国体明徴運動に対する批判を意図したものであった、と主張している。言い換えれば、和辻は、意識的に自らの天皇論から超越性・宗教性を払拭したのであって、その目的は、支配の正当性＝正統性を「天壤無窮の神勅」により弁証する、「国体神学・超国家主義の価値体系」を骨抜きにすることであったのである。「和辻がおこなった記・紀神話の再解釈は、『神典』とされたテキストの文言を保持しつつ、その神的次元を人倫的秩序に回収して読みかえ、テキストを意味転換することによって『国体神学』を内在的に批判する思想闘争のいとなみだったのである」⁽⁵²⁾。

他にも、当時の学問的な言説と関係づけて、和辻を読み直す試みもなされてきた。例えば清水正之は、和辻を、西村茂樹(文政 11 (1828) 年～明治 35 (1902) 年)に始まり、芳賀矢一(慶応 3 (1867) 年～昭和 2 (1927) 年)や村岡典嗣(明治 17 (1884) 年～大正 4 (1915) 年)に引き継がれた、「日本思想史を近代西洋にならった学問にしようとする流れ」の中に位置付けて論じている。その「流れ」とは、「ドイツ文献学を受容し、国学的伝統を文献学と規定」するものであったが、また「世間のあるいは公共から、超越性・異界・非現世的なるものを抜き取るという明確な意識を伴うものであった」。和辻にも、「仏教の日常性を超出する志向への十分な顧慮がある」のであって、にもかかわらず彼が、自らの仏教研究においてはそれを前面に出さなかった理由は、何より自らの言説の学問性を確保するためであったのである⁽⁵³⁾。「和辻は、無常を主題化しなかった。彼の倫理学は、死生とはもっとも遠いところに成り立っているようにみえる。しかし、詳細に見るなら無常という問題性を十二分に理解しつつ、巧妙に回避しているとも解される」⁽⁵⁴⁾。また仏教学からは、下田正弘が、和辻の仏教研究を、近代西洋で確立し、明治 10 年代以降は主にアカデミックなエリートたちによって日本にも導入された「近代仏教学」と、近代以前のアジア諸地域に存在していた「伝統的な仏教研究」との間の葛藤・軋轢のなかに位置付けて論じている。前者は、『文献資料に基づく歴史的ブッダの思想とその展開の解明』を目的とし、仏教を外側から観察・認識する一方で、後者は、あくまでも仏教を「生きられる世界」として捉え、内側からその把握を試みる。下田によれば、和辻の『原始仏教の実践哲学』は、「近代仏教学」の知見を十分に咀嚼しただけでなく、「既にヨーロッパの研究を上回る成果を収めて」さえいるほどに水準の高いものであったが、それだけにいっそう、当時の日本の仏教学界においては、「伝統的な仏教研究」とは対極に位置する研究として受け取られたのである⁽⁵⁵⁾。廣澤隆之も下田と同様に、近代仏教学が仮構した「仏教」の「集約的な表現が和辻の仏教理解に認められる」と論じている。「哲学史の構築を求める和辻の仏教理解は『哲学者の宗教』といえるものであり、そこには意図的に、宗教が本質的に含み持つ非合理性・あるいは呪術性が宗教を成り立たせる要素になっていることへの関心を排除している」のである⁽⁵⁶⁾。宗教哲学からも、氣多雅子が、和辻を宗教概念論の観点から論じている。氣多は、和辻が「諸々の歴史的宗教を包括する一般概念というヨーロッパ近代において作り上げられた『宗教』概念を受容」していたことを指摘したうえで「複数の歴史的宗教に真実性を認めながらも、だからこそ歴史的宗教に帰依することはできない」という和辻の態度を、「近代における知識人の宗教理解の一つの典型」とであると評している。このように和辻は、「自らの宗教に関する位置取りを明確に自覚し」たからこ

そ、「仏教を思想として追求するということは、和辻の場合、仏教の宗教としての側面を切り離すことにな」ったのである⁽⁵⁷⁾。

4 結論

以上、ごく簡単にまとめてきたように、近年では、和辻のテキストを綿密に読解しつつ、同時代の言説状況をも考慮に入れた研究が、数多く試みられるようになった。そのような厳密な仕事の蓄積によって、和辻の思想のはらむ多層性や戦略性への理解が深まったことは確かである。しかしながら、そうして明らかになった和辻の多様な側面を、いま一度特定の視点から新たにまとめ直す試みは一特に「宗教」に関しては—いまだあまりなされていない。その理由としては、やはり「和辻は非宗教的であった」とする定説が、案外に根強いことが大きいだろう。

このような研究状況に対して本稿は、先行研究をまとめるなかで、和辻思想の形容としてこれまで頻繁に使用されてきた「非宗教的」という言葉が、実際は論者ごとにその意味合いを異にしていたことを論じ、その問題点を指摘した。つまりこの「定説」は、再検討される必要があるのである。

しかし「再検討」とはいつても、和辻に「宗教性」なるものがあつたと主張することもまた、一つの強弁であるだろう。これでは和辻が「非宗教的」であつたと論断することと、たいして違いがないだろう。この「定説」は、あくまでも和辻自身の宗教理解を把握する試みの、妨げとなりうるために、いったんは取り払われなくてはならないのである。

したがって、改めて「和辻と宗教」について問い直すのならば、それは次のようになる。即ち、何故、どのように和辻は、宗教について論じたのか、そしてそれは何故、両義的な評価を受けて来たのだろうか。この問いへの答えは、和辻研究の流れを踏まえるならば、和辻のテキストを綿密に読み解いたうえで、それを当時の言説状況の中に置きいれてみることにより、見いだされるだろう。それによって、和辻研究に貢献するとともに、また近代日本において、「宗教」について研究し議論することの有した意義について、和辻の事例を通じて考察することが可能となるのである。

註

- (1) 荏部直『光の領国 和辻哲郎』岩波書店、2010年、v - vi 頁。なお同書は、荏部直『光の領国 和辻哲郎』創文社、1995年を再刊したものである。引用頁数は前者による。
- (2) 熊野純彦「解説1」（和辻哲郎『倫理学（一）』岩波書店、2007年）、422頁。
- (3) 和辻研究史に対する同様の評価は、山本栄美子「倫理学者和辻哲郎の宗教性について」（『宗教研究』別冊87号、2014年）、180頁。
- (4) 荏部、2010年、243頁。
- (5) 末木文美士「仏教と近代日本13 仏教の非宗教化—和辻哲郎」（『福神』第14巻、2010年）、77頁。
- (6) 『和辻哲郎全集補遺』岩波書店、1978年、765頁。
- (7) 「和辻哲郎の今日的意義—湯浅泰雄氏を囲んで—」（佐藤康邦・清水正之・田中久文編『甦る和辻哲郎：人文科学の再生に向けて』ナカニシヤ出版、1999年）、230頁。
- (8) この論争は、昭和21（1946）年11月の日本国憲法公布を受けて発表された佐々木の「国体は

変更する」に対して、和辻が「国体変更論について佐々木博士の教を乞ふ」（昭和 22（1947）年 3 月）で批判を試みたことに始まった。以後の和辻の論争文は『全集』第 14 巻、佐々木のそれは『憲法学論文選 2』（有斐閣、1957 年）にそれぞれ収録されている。

- (9) 和辻の存命中から既に、戸坂潤が和辻思想の「イデオロギー性」を批判していた（戸坂潤『日本イデオロギー論』岩波書店、1977 年、35 - 171 頁）が、しかしそれが議論の主題となったのは、戦後の和辻・佐々木論争以降である。例えば家永三郎は、和辻倫理学を「国家至上主義・戦争美化の哲学」と断定し、天皇を絶対化する反動思想と見なしている（家永三郎『田辺元 の思想史的研究』法政大学出版局、1974 年、107 頁）。ここまで極端でなくとも、山田洗は、和辻の思想は「明治末期の国民道徳論に比べれば比較にならないほど学問的体系的になっている」としつつも、やはり「はなはだ保守的」なものであると評価している（山田洗『和辻哲郎論』花伝社、1987 年、50 頁）。また象徴天皇制についても、例えば赤坂憲雄は、和辻を「戦後の象徴天皇制という空虚な器に、“国民の総意”や“国民統合の象徴”といった新しい思想を盛るために力を尽くしたイデオログ」と見ているし（赤坂憲雄「和辻哲郎、または象徴としての天皇をめぐる」『世界』第 533 号、1989 年）、281 頁）、または釘貫和則も、「和辻の倫理学はまさに『象徴天皇制』を合理化する理論であり、保守反動勢力にうまく利用されうる理論である」と特徴づけている（釘貫和則「和辻哲郎と天皇制イデオロギー」『文化評論』第 302 号、1986 年）、161 頁）。以上のような研究史を総括して、清水正之は、「和辻への批判は、一言でいえば、国民の総動員にむけた御用倫理学であるということに尽きようか」と述べている（清水正之「『法』と倫理学 — 『倫理学』への試論—」『理想』第 677 号、2006 年）、4 頁）。
- (10) Robert Neelly Bellah, "Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro," in *The Journal of Asian Studies*, vol. 24, no. 4, 1965, pp. 573-594. 同論文は、勝部真長の翻訳により『展望』（第 89 号、1966 年）に掲載された後、湯浅泰雄編『人と思想 和辻哲郎』（三一書房、1973 年）に採録された。
- (11) Bellah, 1965, pp. 591-592.
- (12) Bellah, 1965, pp. 589-590.
- (13) Bellah, 1965, p. 591.
- (14) 例えば宇都宮芳明は、和辻が「人と人とのあいだ」を考察の主題としつつも、それは「個人と個人」の関係ではなく、あくまでも「個人と全体」との関係であって、それも和辻は「全体」のほうを偏重させて自らの倫理学を構築した、と批判していた。「しかし、氏が個と全を包む『空』を『絶対的全体性』と名づけたこと、またそのなかでの人間存在の働きを全から個を経て全に戻る（全→個→全）という弁証法的構造として捉えたことなどを考えれば、結果としてやはり個よりも全の契機が重視されていると言わざるをえないのである」。宇都宮芳明『人間の間と倫理』以文社、1980 年、100 頁）。
- (15) 湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房、1981 年、129 頁。なお同書は、1995 年にちくま学芸文庫の一冊として再刊された。引用頁数は、前者による。
- (16) 湯浅、1981 年、301 - 302 頁。
- (17) 湯浅、1981 年、339 頁。
- (18) 湯浅、1981 年、335 頁。

- (19) 湯浅, 1981 年, 69 頁。
- (20) 湯浅, 1981 年, 314 頁。
- (21) 湯浅, 1981 年, 338 - 339 頁。
- (22) 湯浅, 1981 年, 341 - 342 頁。
- (23) 佐藤・清水・田中編, 1999 年, 242 頁。
- (24) 唐木順三「和辻哲郎の人と思想」(唐木順三編『現代日本思想大系 28 和辻哲郎』筑摩書房, 1963 年), 38 頁。
- (25) 例えば米谷匡史は, 和辻倫理学の初期構想が確立した時点を, 講演筆記を参照することで 1930 年頃と推定し, 以後の時局的推移に対応するかたちで, 和辻の倫理学体系が構築されていったさまを跡付けた。米谷匡史「和辻倫理学と十五年戦争期の日本 『近代の超克』の一局面」(『情況』第 2 期第 3 卷, 1992 年), 98 - 127 頁。
- (26) 「和辻哲郎文庫」の蔵書の中で, 和辻の書き込みのある本とその度合いについては, 浜田義文ほか『和辻哲郎の思想と学問に関する基礎的研究』法政大学文学部, 1993 年を, その全体像については『法政大学図書館所蔵和辻哲郎文庫目録』法政大学図書館, 1994 年を参照。
- (27) 吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』筑摩書房, 1994 年。
- (28) 関口すみ子『国民道徳とジェンダー 福沢諭吉・井上哲次郎・和辻哲郎』東京大学出版会, 2007 年。
- (29) その近年における代表としては, 子安宣邦『和辻倫理学を読む もう一つの『近代の超克』』(青土社, 2010 年)を挙げることができる。
- (30) 例えば米谷は, 『日本古代文化』の三度にわたる改稿を検討することで, 和辻の日本研究に『自然性』に重点を置く大正期の日本文化史研究から, 尊皇思想を機軸とする昭和期の日本倫理想史研究への旋回が見られる, と主張した。米谷匡史「和辻哲郎と天皇制の新たな神話化—『日本古代文化』の改稿をめぐる—」(『國文学』第 39 卷, 1994 年), 112 頁。また宮川敬之は, 「沙門道元」と『原始キリスト教の実践哲学』とを比較するにあたって, それらの初稿における記述や雑誌への掲載時期の違いに注目することで, 両テキストの間に見られる和辻思想の転換を, 『もの』と『こと』との引きはがし, 主格的な人格の抜き去り」と特徴づけた。宮川敬之『再発見日本の哲学 和辻哲郎—人格から間柄へ』講談社, 2008 年, 90 頁。
- (31) 坂部恵『和辻哲郎 異文化共生の形』岩波書店, 2000 年, 161 頁。なお同書は, 坂部恵『和辻哲郎』岩波書店, 1986 年を再刊したものである。引用頁数は前者による。
- (32) 坂部, 2000 年, 34 - 36 頁。
- (33) 坂部, 2000 年, 235 頁。
- (34) 坂部, 2000 年, 168 頁。
- (35) 坂部, 2000 年, 197 - 204 頁。
- (36) 堀美佐子「和辻哲郎 —和辻倫理学と仏教—」(峰島旭雄編『近代日本の思想と仏教』東京書籍, 1982 年), 250 - 264 頁。
- (37) 先崎彰容「大正期和辻哲郎における『偶像』と『信仰』 —海外研究をふまえて—」(『理想』677 号, 2006 年), 65 - 75 頁。
- (38) 関根清三『旧約における超越と象徴—解釈学的経験の系譜』東京大学出版会, 1994 年, 39, 91 -

- 94, 110 - 112 頁, 同「宗教と倫理の相剋の時代に」(『宗教研究』83号, 2009年), 194 - 197 頁。
- (39) 上原雅文「和辻哲郎と仏教 — 普遍と特殊をめぐって—」(『理想』第677号, 2006年), 52 - 64 頁。
- (40) 頼住光子「近代日本における『他者』」(『実存思想論集 XII 『他者』』第2期第4号, 1997年), 83 - 89 頁。
- (41) 木村純二「和辻哲郎における死の問題」(『理想』第677号, 2006年), 47 頁。
- (42) 荻部, 2010年, 7 頁。
- (43) 荻部, 2010年, 93 頁。
- (44) 荻部, 2010年, 98 頁。
- (45) 荻部, 2010年, 93 頁。
- (46) 荻部, 2010年, 109 頁。
- (47) 『全集』第3巻, 52 頁。
- (48) 荻部, 2010年, 124 - 125 頁。
- (49) 荻部, 2010年, 93 - 96 頁。
- (50) 荻部, 2010年, 157 頁。
- (51) 荻部, 2010年, 252 頁。
- (52) 米谷匡史「和辻哲郎と王権神話の再解釈 — 『尊皇思想とその伝統』をめぐって—」(『國語と國文学』第71号, 1994年), 108 頁。
- (53) 清水正之「和辻倫理学と「日本」の解釈」(佐藤・清水・田中編, 1999年), 165 - 181 頁。
- (54) 清水, 1999年, 175 - 176 頁。
- (55) 下田正弘「未来に照らされる仏教 — 仏教学に与えられた課題—」(『思想』第943号, 2002年), 208 - 214 頁。
- (56) 廣澤隆之「和辻哲郎の仏教理解」(『比較思想研究』第39号, 2012年), 28 頁。
- (57) 氣多雅子「仏教を思想として追究するということ — 和辻哲郎の原始仏教研究を中心として—」(『実存思想論集 XXVI 思想としての仏教』第2期18号, 2011年), 73 - 74 頁。