

文化の中の〈宗教〉——デイルタイと和辻の場合

鏑木 政彦

※本稿は、2010年7月16日に行われた「近代化と民主主義」研究会（東洋哲学研究所主催）での報告に基づき、加筆したものです。

1 はじめに

本日は、「文化の中の〈宗教〉」というタイトルで、ドイツの哲学者ヴェルヘルム・デイルタイ（一八三三〜一九一八）と日本の倫理学者・和辻哲郎（一八八九〜一九六〇）を比較し、両者の思想と学問の特質を考えていきたいと思っております。

ところで、生没年を見ればわかりますように、二人

が生きた時代には半世紀以上もの隔たりがあります。

一八七一年のドイツ帝国成立時、デイルタイはすでに三八歳、壮年期を迎える時期であったのに対して、和辻が生まれたのは大日本帝国憲法発布の明治二〇年です。デイルタイは思想家として国民国家建設の構想それ自体に関わる時間をもてたわけですが、和辻はすでに日本の国民国家ができあがった中に生まれています。二人の思想を較べる時、この歴史的背景の違いは非常に大きな意味をもっていると思われまふ。しかし、そうした時代、国の違いはあれ、解釈学的方法を用いた人文学、精神科学による歴史像の構築、それによる

国民国家の基礎づけという課題を、二人が共通の問題意識としてもっていたことはたしかであるといえます。

そこで今回は、このデイルタイと和辻共通の課題を、特に宗教と国家の関係という面から考察してみたいと思います。デイルタイも和辻も「実践的行為連関」という形で人間世界を捉え、その上で「経験」の意味づけを超えた、象徴や表現の解釈を通して人間世界を明らかにし、さらには国家の精神的基礎固めを目指そうとしたと思われます。この二人の課題は、特に宗教と国家という西洋思想の伝統的な問題と接続するものと思われれます。このような観点から、二人の思想についてお話しできればと思っております。

2 問題の前史

まずは、より広く一般的な問題の前史から振り返って考えておきたいと思えます。ローマ帝国におけるキリスト教の国教化以来、西欧世界においては、国家と宗教というのは非常に密接な関係をもってきました。宗教改革後も *cuius regio, ejus religio*（領土の支配が領

民の宗教）——領土の宗教が領民の宗教になるという原則が確認され、ドイツではウェストファリア条約以降も基本的にこの原則は変わらずに続いたわけです。このような国家—宗教関係に関する思想的沈滞は、極端に言えば、ナチズムの登場によって教会そのものが絶滅の危機にさらされるまで続いたわけであります。

このように、ドイツでは基本的に国家教会制度というものの中で、国家の精神的基礎が宗教によって与えられるという仕組みが継続しました。それに對して、諸宗派が入り乱れて争乱状態に陥ったイングランドでは、そうした意味での国家教会制度とは異なる別の仕組みが、例えばホッブズによって切り開かれたわけがあります。

Mark Lilla は *“The Silliborn God”* という本の中で、キリスト教政治神学の近代的なパターンとして、ホッブズ型・ルソー型に加え、ドイツにおける自由主義神学を挙げています。簡単にいえば、ホッブズとルソー、そしてドイツ自由主義神学というこの三種が、近代における宗教と国家を関係づける基本的なパターンとい

えるのではないか、ということであります。そしてそのパターンの中で考えてみると、ドイツの解釈学的な精神科学、人文科学というものはドイツ自由主義神学と近い関係があり、その精神科学の背景にある宗教性とでもいえるべきものがみえてきます。それは、とりわけホップズ型とは異なっており、そこから精神科学の特性というものを読み解くこともできるように思われるわけです。

そこでホップズ、ルソー、ドイツ・プロテスタント神学の議論をふり返っておきましょう。ホップズは、宗教戦争が続く中で平和を獲得するために国家と教会の二重権力を否定し、「暗黒の王国」であるコンスタンティヌス体制以来の政治神学を解体しようとしています。そして、争乱のもととなる宗教や迷信を「根拠のないもの」として取り除き、宗教・国家関係を国家のもとに制圧しようと思いました。そのためにホップズは、いろいろな想像や幻想は人間の恐れや好奇心から生み出されるなどと、人間の認識を感覚から説明するという方法を取り、人間論に基づいた政治論を打ち立てます。こ

れが、それまでの政治神学を、人間を基礎とする政治理論へと展開させる役割を果たしました。この人間観の背景には生命の安全という幸福を追求するという、ある種の功利主義的な人間観があります。

ホップズが宗教的幻想によってさまざまな問題が起きると考えるのに対して、ルソーにとってよき政治秩序を脅かすのは宗教ではありません。宗教そのものが無知や恐れ、情熱と関係があるのではなくて、そのような宗教的制度を誤用しているところに問題が生じる。人間は、正しい仕方では、人間、世界について思考するならば、道徳的な崇高なる感情というものをもつことができる。そのような意味で、問題はむしろ社会の側にあり、それを一つの疎外と呼ぶのであれば、その疎外を克服することによって問題を解決していく、というのがルソーの方向性です。そのような筋道から、宗教と政治を単純に切り離すということではなく、むしろ、神、人間、世界を和解させるということがルソーの議論から導き出される思想的モチーフであり、この流れがカントやヘーゲルなどに展開されていたわけ

です。以上のように、M. Lillaは整理をします。

さて、このようなホップズヤルソの流れとも関わりながら、しかし独自の宗教・国家関係を作り上げていくのがドイツ自由主義神学です。ドイツ自由主義神学を生み出すのは、シュライアーマツハーの宗教的経験による宗教的実在の基礎づけと、聖書の歴史研究でありました。これらによって切り開かれた自由主義神学が、世俗的な政治理論のかわりに歴史の正当化という形で、哲学とは別に、政治と宗教、国家と宗教の関係づけをおこなっていきます。このように、十九世紀ドイツ自由主義神学は一種の政治神学ともいえる役割を果たしており、現代においてはその意義がいかに小さくとも、歴史的には大きな意味をもっていたとM. Lillaは論じております。

ところで、デイルタイは改革派の牧師の息子でありまして、実は牧師になる予定で神学の勉強をはじめたのですが、そちらには進まずに、哲学・思想の歴史的な研究の道へと入っていったわけです。そのデイルタイの精神科学的な業績は、神学と全く同じというわけ

ではありませんが、それと並行するような形で、いわば一つの宗教・国家関係を理論化するような議論という側面をもっていたのではないかということ、以下で論じていきたいと思います。

3 デイルタイにおける〈宗教〉

国家と教会、あるいは国家と宗教という問題は、十九世紀のドイツではなお非常に大きな課題としてありました。それをデイルタイがどのような形で捉えていたのかについて、マリオン・ゲオルゲの二〇〇二年に出た研究を参考にしながら、一つの解釈をしていこうと思います。

ゲオルゲによると、デイルタイは立憲政党の中の最左派という形で自らを位置づけつつ、ドイツの古典文化、そしてドイツの観念論というものを、政治的に実現されるべきものとして考えています。まだドイツというのは国家として統一しておらず、その若きデイルタイにとって当時存在した国家モデルというのは、オーストリアとフランスでありました。大ドイツ主義と

小ドイツ主義という点からいうと、デイルタイはオーストリアについて、ドイツを旧体制に引き戻す時代遅れのモデルだと考えて、プロイセン主導のドイツ統一というものを支持するわけでありませう。小論「プロイセン年報」の中でデイルタイは、オーストリアが盟主を務めた神聖同盟というものを、ヨーロッパの政治宗教的統一を目指す支配体制であるとして強く批判します。ゲオルゲによれば、いかなる権力政治であれ、オーストリアの支配よりはマシだというのが、デイルタイの当時の考え方ということになります。

これに対して、もう一つフランス・モデルが位置づけられます。デイルタイは近代的な国民国家統合のモデルとしてフランスを支持します。ただ、フランス・モデルはドイツがそのまま取り入れるには危険な側面をもっている、とデイルタイは考えます。簡単にいえば、ドイツの国民国家の建設は、王様を処刑してしまうような過激さを避けながらおこなわなければならない、というのがデイルタイの立場でして、「プロイセン国家の再興」の中でデイルタイは、プロイセンの改革を成し

遂げたシュタインなどを積極的に評価しております。フランス革命のように「流血の惨禍の下に、あらん限り過激な宣言を掲げて、ばらばらに引きちぎられた社会の中で成し遂げられた仕事」の成果を、ドイツではそういうひどいことを起こさずに実現したというのがシュタインの業績であると言っています。特にシュタインによる自治の制度化をデイルタイは、「ドイツ精神」に基づくものだとして評価します。一八六〇年代、七〇年代初めのデイルタイの小さな政治史的作品から、デイルタイが政治宗教的なオーストリア・モデルを否定して、近代国民国家的なフランス・モデル、しかもフランスの過激主義を批判しつつ進んでいくプロイセンと、いうものを非常に高く評価しているのがわかります。そして、そのプロイセンの改革を進める精神的な土台に「ドイツ精神」というものを認めていることがわかります。

以上のように、デイルタイの業績がドイツの国家形成と非常に密接に関係していたのだというのがゲオルゲの主張であり、その業績をドイツ国家への貢献とい

う点から第一期、第二期、第三期という形で整理しています。具体的に言いますと、第一期というのは、ドイツ帝国興隆の時期の作品でありまして、『シュライアーマツハーの生涯』（一八七〇）や『精神科学序説』第一巻（二八八三）によって代表されます。この時期のディルタの課題は、ドイツ帝国統一のために、プロイセンを主体とする民主的なドイツ国民国家を構想することであつた、とゲオルゲは解釈しております。九〇年代に入ると、ディルタイは精神科学の基礎づけを心理学的におこなうようになります。ゲオルゲによれば、この時期のディルタイの課題は、創建されたドイツ帝国に永続的な存在を保証するための哲学的な秩序像を提供することでした。さらに晩年にあたる第三期は、それまで追求してきたドイツの国民国家モデルを普遍史という次元というもつと広い視点から見直す時期です。この時期を特徴づける解釈学的作品は、国民国家モデルよりもつと広い視野で歴史というものを見ようとするとところから生まれていると、ゲオルゲは解釈します。

以上の第一期、第二期、第三期に分けるといふゲオルゲの見解に、私は全く賛成というわけではありません。ただ、ディルタイを扱う際に、哲学的理論的な研究の方面だけからではなくて、ドイツ史の方面から読み解くということも重要なわけで、この点でゲオルゲの研究はたいへん示唆的であると思います。私から見てゲオルゲの解釈に不足が感じられる点は、近代国民国家を創設するというころのディルタイには、「問題の前史」でお話したように、国家と宗教との関係をどう考えていくのかということが問題意識としてあつたと思われるところです。国家の創設と宗教の関係をどのように理解していたのかという側面からディルタイの作品を見直すことによつて、また別な仕方でディルタイの学問と国家との関係というものが明らかになるのではないのかと思うのです。今回は、ディルタイの精神史の作品と『精神科学序説』をもとに、この点に関する議論をみていきたいと思ひます。

ディルタイ精神史における宗教ということと特に注

目したいのは、一八七〇年に第一巻が出た『シュライアー・マツハーの生涯』を中心とした、近代ドイツ自由主義神学の大家・シュライアー・マツハーについての論考です。デイルタイが、シュライアー・マツハーをどう解釈し、近代における宗教というものをどのように理解していたのかを考察していきたいと思うのですが、その出発点として、ここではまず一八六七年のバーゼル大学教授就任講演の中でデイルタイがシュライアー・マツハーについてどのように述べているのかを確認しておきたいと思えます。

この講演でデイルタイは、いわば学問の国家的意義とでもいうべきものについて触れております。哲学というものは、精神諸科学、さまざまな人文社会科学と連携することによって、現実に影響を与えていくようにならなければならない、実践的な行為連関と哲学が繋がっていかなければならないというのです。そのために、十八世紀末のカントやシラー、ゲーテによる精神的な運動が現実ドイツに影響を与えたように、われわれもまた、ドイツ古典主義哲学、中でもカント

に戻ることが重要であると強調します。さらにデイルタイは、哲学というものは、行為というものと結びついて、教育や法律やさまざまな社会の相互作用の中に入り、人間というものを指導していくようにならないければならないと述べた上で、そのようなドイツ古典主義哲学の精神を代表するものとして、シュライアー・マツハーを取り上げます。シュライアー・マツハーが『宗教論』の中で「すべての瞬間において永遠であれ」これこそが宗教の意味するものだ」と述べる言葉を引用して、シュライアー・マツハーが宗教を語るこの言葉こそ、十八世紀末に出た「新しい生の理念」だということです。デイルタイは、ドイツ精神の源流がシュライアー・マツハーの宗教観と言葉の中に表現されていると理解するので、このことを踏まえた上で一八七〇年のシュライアー・マツハーの伝記を振り返りますと、そこではおおよそ宗教というものが三つの観点でまとめられています。

一つは、宗教というものが思弁的な構築物ではなくて、宇宙の直観・無限の感受であり、独自の精神の機

「能とみなされている点です。「宗教の自律性」つまり哲学や科学に還元できない感情的なものとしての宗教の自律性というものが、そこで強調されています。二つ目は、「内的経験としての宗教」です。宗教というものは無限なる神を感じる一つの経験です。宗教というものは、なんらかの教義的な構築物といったものではなくて、あくまでも経験として理解されていく。そこにシュライアーマツハーの新しさがあるということです。そして三つ目は、そのような神を受けとめる個人、それが他に分かたれることのない一個の個体とみなされます。

デイルタイはこのような三つの観点から、シュライアーマツハーの宗教観というものを理解しているように思います。そして特にこの中で注目したいのは、教会の捉え方です。教会というのは内的な経験として宗教を感受する人びとの団体ですが、その宗教心の向かう絶対依存の対象は同一ですから、教会の外に教派（セクト）は存在しないとされます。さらに、教会に対する国家の干渉は教会の自律的な成長を妨げるとみなさ

れ、国家と教会の分離が主張されます。このように、内的経験としての宗教という考え方から、教会と国家の分離というものが導かれていくのですが、そこにフランス・モデル的な国民国家論が重なってきます。つまり、宗教の自律性ということがいわれる一方で、政教一体型ではない、政治的な自律性をもった国家が要求される、このように宗教と国家が各々の自律した形で並び立つわけです。ここでは、それぞれがはつきりと分離しながら協力関係をもつという形で、国家と教会の関係が構築されていくこととなります。

デイルタイは「シュライアーマツハーの政治的信条と貢献」という一八六二年の小さな論文の中で、シュライアーマツハーの宗教観にみられる倫理的個人主義を十八世紀末の当時において可能とする理論は、シュライアーマツハーの教会と国家の分離論のみであったと評価します。自由な個人と国家との結び付き、つまり個人の精神的な機動力がドイツ国家の興隆のために働く、そのような結び付きを実現する思想として、デイルタイはシュライアーマツハーの宗教思想を理解しようと

していたように思います。

以上のように、シュライアーマッハーによって切り開かれた新しい「宗教」の理念は、旧来の宗教政治的体制の権威性を打ち壊し、人間の自由を実現するための能動的な関わりを導くものとして、デイルタイに高く評価されます。そして、この理念こそドイツ精神の中核であり、ドイツの政治的現実を支えるものとして、デイルタイが擁護し続けるものとなりますのであります。

このようにデイルタイは、ドイツ精神を宗教的なものを中核とするものとして評価し、この精神に基づいてドイツ国家を作っていくこうとする構想を、六〇年代から七〇年代にかけてもっていたと思われれます。シュライアーマッハーの伝記をまとめるといふ仕事は、ドイツ国家の形成と歩調を合わせる仕事でもあったわけですから。

さて、デイルタイが次に向かっていくのが、精神科学の基礎づけという理論的な課題です。『シュライアーマッハーの生涯』は結局、第一巻しか書かれませんでした。それは彼がシュライアーマッハー伝への取り組みを進めていく中で、歴史認識における普遍妥当性という課題にぶち当たってしまった、その理論的な課題を解決していくために、さまざまな試みをしていくことになったからです。したがって、一八八三年の『精神科学序説』はシュライアーマッハー伝という伝記と全く違う仕事であるというわけではありません。シュライアーマッハー伝に取り組む中で歴史的理解を進めていった中から、このような精神科学論の世界が切り開かれていったわけであります。

ここで、デイルタイの代表作『精神科学序説』を宗教という観点から改めてみていきますと、第一部と第二部で宗教についての書かれ方が少し違っているということに気づきます。文化体系と社会の外的組織に関連する法と倫理について中心に扱っている第一部では、宗教というものが法や言語、芸術、国家などと並べられ、さまざまな諸文化領域の一つとして挙げられています。つまり、宗教は重要な文化体系、またそれによって生み出された外的組織として理解されているのです。ところが、第二部になりますと、第三章「形而上学の基礎

文化の中の〈宗教〉——デイルタイと和辻の場合

である「宗教的生」という章題が端的に表すように、第一部にあるような諸文化領域としての宗教とは次元の異なる「宗教的生」なるものに関する言及がなされていません。この「宗教的生」は、諸文化領域の宗教とは異なっており、歴史的世界の全般に伏在するもので、それによって歴史的世界の認識が可能になるものと位置づけられています。

ここで少し丁寧なデイルタイの言葉を読んでいきましょう。『精神科学序説』の第二部に次のような言葉があります。「歴史の経過を過去に向かって遡るとこのかの時点で無宗教の状態を仮定させるような事実がわれわれに強いるとすれば——しかし実際はそうなることはい——この時点は同時に歴史的理解の限界点となるであろう」。つまり、ずっと歴史を遡っていったら、宗教というものがもうない、そのような時点まで遡っていくと、その時点以前の歴史を人間は理解することはできないというのです。人間が歴史的世界を知ることができるのは、歴史における表現を内的に経験することによってです。宗教がない世界に関してはそういう方法

で歴史を理解することはもはやできないということ、宗教があるかないかの境界が歴史理解の境界でもあるということ、逆に言えば、歴史理解が可能となっているのは、その背後に歴史理解を可能とする宗教があるからです。そのような宗教を、特定の文化領域の宗教とは区別して、デイルタイは「宗教的生」とよんでいるのです。

まとめますと、歴史というものを理解することが可能なのは、「宗教的生」が基盤となっているからこそなのだ、ということ、デイルタイは若いときに次のようなことを述べております。「私の人生の前に横たわっている大きな課題というのは、歴史における宗教的生の内にあるものをとらえ、それをもつばら国家と学問によって動かされてきたわれわれの時代の中で表現することである」。少し分かりにくい文章ですが、「宗教的生」というものの内奥にある秘密を捉えることこそが自分の課題なのだというデイルタイの自覚、使命感がはっきり表現されていると思います。この「宗教的生」が『精神科学序説』において歴史的世界の基盤として位

置づけられるのであります。

ここでデイルタイの宗教観をあらためて整理しておきたいと思います。デイルタイは宗教というものを、一方では諸文化領域の中の一つである宗教システムとして設定し、それを政治や国家などから切り離して、自律的なものとして確保しようとしています。そういうものが人間の内的なエネルギーを引き出して、行為を導き出す力となっていく、それが近代国家を作っていく上でも必要なのだと考えるからです。一方ではこのような仕方で宗教というものを位置づけながら、他方はさまざまな文化領域にまたがる、いわば精神世界の基盤的なものとして「宗教的生」を位置づけます。つまり、文学や教育や政治、そうしたさまざまなものの共通の基盤となる部分に、「宗教的生」を設定するわけですから。

このように二重の仕方では宗教を設定することによって、デイルタイの宗教観には既成の宗教を批判する契機が導入されます。文化の一領域としての宗教（つまり実定宗教）がもしも「宗教的生」と齟齬をきたすようであれば、それを「宗教的生」の名において批判することが可能となります。当時のドイツ・プロテスタンティズム、例えばヴェルヘルム・ヘルム二世を正当化するハルナツクや、政治的にふるまうその他の神学者などは、政治と宗教を癒着させ、「宗教的生」を押さえつけるものとして、デイルタイの眼から批判されるべきものとして現れます。このような思想的契機は、ヒトラー暗殺を計画したものの失敗に終わり殺された神学者、ディートリヒ・ボン・ヘッファーへと引き継がれました。ボン・ヘッファーは、私たちは既成宗教のいわゆる「神」を失った世界の中で生きなければならぬが、しかしその中で私たちは神の苦しみに預かることもできると言い、そのような生き方こそ真のキリスト者の生き方であるとみなします。ここには、デイルタイ的な「宗教と宗教的生」とを区別する「枠組みが認められます。

以上のようにデイルタイは、神学ではなく歴史的世界の基盤となる宗教的生そのものこそ、ある種の宗教的内実をもったものとして評価しましたが、その見方は実際に神学者にも影響を与えました。注意すべきは、

宗教と「宗教的生」の二重性は、その時々々の歴史の文脈において多様な方向性に向かい得るということとです。ドイツタイにおいては、ドイツ国民の力を引き出して国家を立ちあげていくエネルギーにしようという方向で用いられました。ボンヘッファーについては右に述べた通りです。現実とその背後にある精神という理論枠組みは、現実に対して、それこそ多様な方向で関わる事が可能です。ドイツタイのナシヨナリズムを批判する人は、おそらくボンヘッファーを批判することはないでしょう。しかし、そこには相似た理論構造があったのです。ドイツタイの精神科学的・解釈学的な理論、その基盤にある宗教観と、そこから導かれる国家と宗教との関係づけ、これらに伴う問題は、時と場所を越えて、実は和辻哲郎にも見ることができるとはならないかと考えられます。

4 和辻における〈宗教〉

話は少し飛びますけれども、プロテスタント神学研究者である深井智朗さんが、『十九世紀のドイツ・プロ

テスタンティズム』(二〇〇九)の中で、森鷗外の「かのように」を紹介しています。一九二二年に発表されたこの短編の中で鷗外は、「政治は多数を相手にした為事である。それだから政治をするには、今でも多数を動かしている宗教に重きを置かなくてはならない。ドイツは内治の上では、全く宗教を異にしている北と南を掃きくめるめて、人心の帰嚮を練って行かなくてはならない……それには君主が宗教上の、しつかりした基礎を持つていなくてはならない。その基礎が新教神学に置いてある。その新教神学を現に代表している学者はハルナックである。……そこにドイツの強みがある」と主人公に語らせています。鷗外は政治と神学との結びつきにドイツ・プロテスタンティズムの特徴があるとみていたわけです。和辻が鷗外のこの作品、この箇所にとどのような反応を示したのかは定かではありません。しかし、「かのように」の翌年に出版された『ニイエス的意味での〕キリスト教とはみなさなかつたニーチエに言及する和辻です。国家を基礎づける精神的なものは、

和辻においても、神学的・教義的な表象そのものではなく、そのようなものを生の基盤において支える宗教的な生に求められます。

和辻は、一九一九年の「危険思想を排す」という小さな文章の中で「国民道徳を主張する人びと」や「古神道復興の運動」を批判しております。国民道徳が大切だと言ったり、昔に戻るべきだというようなことを言ったりする人々がいるけれども、実際にはいま現にしっかりと皇室崇拜という形で生きられている国民道徳がある、この現に生きられている道徳を古びた神話的表象によって基礎づけようとするのはかえって問題である、と和辻は考えます。このように和辻は復古的な神話的国民道徳論を批判していますが、それは自らの国民道徳論の根拠づけの場面を、神話や宗教ではなく歴史的な生に求めようとする姿勢を表しているように思われます。すなわち和辻は、復古神道などの国体神学、神学的形而上学のようなものとは違った形で、国民道徳を基礎づけようとしているのです。

国体神学とは、分かりやすくいえば神話と現実政治

を結びつけて宗教国家体制を築き上げようとするものであり、それはデイルタイが批判した、神権政治論的な国家のあり方であると言つてよいと思われれます。これに対して和辻は、デイルタイの言うところの内的経験たる「宗教的生」に基づいて、人類のような超歴史の範疇に基づく普遍的道徳とも、保守的な神道道徳とも異なった立ち位置に立つて、国民道徳論を構想します。ただし、その立ち位置とは、デイルタイが「宗教的生」と呼んだものとは若干異なっていて、「間柄」という概念で捉えられます。国民道徳を基礎づけるのは、人間のいわば「間柄的生」によるのです。

このように和辻においては、国家と関わる精神的なものが「宗教的生」というよりは「倫理的的生」として捉えられています。この「倫理的的生」は、歴史の現実を離れた形では基礎づけられないと考えられています。一方で和辻は、保守的・神道的な国民道徳論とは距離をおきます。そして他方では、人類や個人という超歴史的な範疇によって道徳を基礎づけることもしりぞけます。和辻は、歴史の中に存在する表現を通して、間柄的存

在の「倫理的生」を解釈していくのです。ですから和辻においても、『倫理学』に先行して国民の文化史に関する業績が先行します。「国民道徳論」という文章の中で和辻は、国民道徳論が追求すべき五つの主題として、『紀』、大化の改新の時代の道徳的理想、武士階級の勃興時代の慈悲、戦国時代の武士道、幕末維新の尊皇思想をあげており、それらに関して自ら『日本精神史研究』や『日本倫理思想史』などにおいて研究するわけであり、このような歴史解釈があり、それと関連する形で倫理・道徳の理論的な研究が切り開かれるわけです。

デイルタイと和辻の最大の違いはどこにあるのでしょうか。デイルタイの「生」は「宗教的生」、つまり個々の経験を基盤としているのに対して、和辻の「生」は「間柄的生」、つまり共同体の経験を基盤としています。人間は、個人があつて共同体をつくるのではなく、むしろ間柄的な共同性の中で——近代社会においては——個人となっていくのです。和辻の学問は、この個人に先行するものとして措定される共同性の歴史的生に焦点を絞るものと言えるでしょう。そしてこの点こそ、

しばしば和辻の批判される点ともなるわけです。すなわち、和辻の議論の中では、人間は絶えず「国民」という共同性の中に織り込まれてしまつて、その範囲を超えて広がることができず、またその間柄から抜け出たものは、抽象という形で処理されてしまいます。宗教や思想というものは鋭い個人意識によつて自覚されるはずなのに、和辻の「間柄的生」を基準にすると、そうした意識は二次的なものとして位置づけられてしまいます。これでは、現実に対する批判的な視点の確保が困難になるわけです。

しかし、和辻が共同体の仮構性に無自覚であつたとは言えません。一九三四年の「弁証法的神学と国家の倫理」という論文で和辻は、エミール・ブルンナーとフリードリッヒ・ゴッガルテンという二人の弁証法神学者を紹介し、特にゴッガルテンを評価します。一時的とはいえ、ナチスに加担した国家倫理学者・神学者であつたゴッガルテンは、神と人との関係には依存と対立の両面があるとし、そして人と人も、単なる個人としてばらばらに存在しているのではなくて、神との関係

と同じように、依存と対立という関係の中にある存在として創造された、と考えます。つまり、人間は依存し合いながら共同体を作るものとして存在しているけれども、それでいながら常に対立の芽を抱えているということなのです。そして、その対立を覆うことによつて共同体を保つのが国家の役割である、というのがゴールテンの国家思想の要点です。ゴールテンの言う「依存し対立する人」というものと重ねて「間柄的存在」を理解するならば、間柄的存在には単なる調和的側面だけでなく、葛藤的側面を認めることもできるでしょう。

ところが、間柄を先行させる和辻の倫理学には超越の前にたたずむ個人のようなものは認められない、和辻は宗教をよく理解していない、としばしば批判されます。確かに、彼の倫理学を読む限りではその印象は間違いいではないように感じられますが、しかしながら、和辻が最終講義において次のような話をしたところを見ると、和辻にもいわゆる宗教観があるように思われます。哲学研究者の井上忠によると、和辻は講義の中

で日本の倫理学を様々に回顧しながら和辻倫理学の全貌を明らかにした上で、最後に「しかし(中略)以上のべたところは結局はこの世の中における人間存在の連関としての倫理にほかならない。こうした人生という舞台を越えて、人間は一体いかにあるか、この問題に關しては、わたしは波多野精一氏の『宗教哲学』の示すところに全く同感である。倫理を超えるものとしての人間存在の問題については、諸君、どうか波多野氏の著作を読んでくれ給え」という意味のことを言ったそうです。(井上忠「倫理学を超えるものから」序の「和辻教授最終講義の話」から。佐藤俊夫編『倫理学のすすめ』所収、筑摩書房、1970)

つまり和辻は、「間柄」で人間を考えるとということの限界を意識しながらも、それを自らの使命と捉え、あくまでそこに自分の仕事を集中させていく、という道を選んだのではないかと思われまます。

このように倫理的な領域に自己限定した和辻の仕事の中に、宗教的な思想を読み取る解釈者もいます。例えばカント研究者の坂部恵さんは、『歌舞伎と操り浄瑠

「玻璃」(二九五五)という晩年の芸術論やベルソナ論に現れた、和辻の芸術的なものに対する感性をきわめて高く評価します。人間の表情や形、人生の喜怒哀楽といった地上的なものを通して超現実的、超地上的なものを表現するのが芸術であり、その芸術を「人」から捉える——が故に宗教的とは普通は見なされないのですが——和辻の基本的着想、思想の基底に、宗教的なセンスを認めているのです。

これらのことを考えますと、和辻は宗教をわかっていたいなかったわけではなく、あえてそのようなものから距離を置いたと解釈すべきだと思われれます。和辻がそうしたものは、宗教というものをドグマから理解するのではなく、歴史的な生から理解しようとする、彼の学問的方法に拠るものと思われれます。たしかにこのような歴史的な生の追究は、決して歴史のなかで終わるものではなく、坂部が解釈したように、何らかの超歴史的なものに関わるものであると思われれます。しかし和辻は、それを超歴史的なものとして語ることはせず、地上的、歴史的な枠の中だけで問題とするのです。宗

教をあくまで文化史の中に留め置くのです。繰り返しになりますが、それは、和辻がデイルタイから学んだ学問的方法、つまり解釈学的方法に拠るところが大きかったと考えられます。

まとめてみましょう。デイルタイと和辻は歴史における現実的なものを理解するために、人間が生活している行為的連関を歴史の舞台として設定し、その現実存在する様々な表現を、精神科学・倫理学の理解すべき課題として読み解いていきます。この学問的方法が解釈学であり、デイルタイと和辻はそれぞれ解釈学的な方法に拠って、歴史的生の意味を解明する精神史・文化史の業績を残していきます。このような精神史・文化史の営みは、自らを「宗教」とは決して言い表しません。しかしある種の宗教性——デイルタイの場合は「宗教的生」、和辻の場合は「間柄的生」によって間接的に照らしだされる超越的なもの——を伴いながら、「文化の中の宗教」として、国家と宗教の関係づけの議論を継続させます。

このような意味で、この国民国家創設の時代の文化

史は、ある種の「政治神学的な知」——もっともそれは教義学的なものではなくて、歴史学的・心理学的なものですが——の役割を果たしたといえるのではないのでしょうか。デイルタイと和辻の学問の特質を、ここでは以上の点に求めてみたいと思います。

(かぶらぎ まさひこ／九州大学准教授)