

## 和辻哲郎の「天皇」論——「生ける全体性」と「神聖なる「無」」とのほどまで——

田中久文

### 一 「生ける全体性」と「神聖なる「無」」

和辻の「天皇」論は、大きくいえば福沢（『帝室論』）、津田、美濃部（『天皇機関説』）、京都学派（西田、田辺）等にもられる、いわゆる「象徴天皇制」論に含まれるものである。ただし、その理論的根拠には和辻独自のものがある。

周知のように和辻は天皇や皇祖神に関して、「その神聖性は常に背後から与えられる」とし、その「背後」なるものの「媒介者としてのみ神々は神々となる」と考えた。では、その「背後」とは何か。『尊皇思想とその伝統』（昭和一八）によれば、それに関して和辻は二通りの説明をしている。

一つは「生ける全体性」である。デュルケムによれば、宗教とは社会がみずからの全体性を聖なるものとして自覚する「象徴」の体系であり、神というものもまた、そうした社会の全体性の「象徴」である。和辻はこうした考え方の影響によって、日本においては天皇こそが、「民族」という「生ける全体性」の「表現者」「象徴」であると考えた。そしてさらに、フレイザーを始めとする西洋の社会学・人類学や白鳥、津田等の日本の先行研究の考え方を取り入れながら、「民族」を代表して祭祀を司る「祭司王」として天皇を捉え、天皇は自己自身の内に權威の源泉があるのでなく、祭祀を通して「生ける全体性」が発現してくる「通路」となることよってのみ、神聖性を帯びてく

ると考えた。和辻によれば、天皇のような「神聖なる王」の存在は決して日本固有のものではなく、古代社会・未開社会には広くみられるものであり、むしろ天皇制の独自性はそれが断絶せずに今日まで続いてきたことにある。ただし天皇の權威の根拠は、一部の国体論者が主張したように天孫降臨の神勅が保証する「万世一系」にあるのではなく、あくまでも「国民の全体性の表現者」であることにある。

しかし和辻は天皇の「背後」にあるものとして、もう一つ「絶対的全体性」というものを持ち出してくる。「生ける全体性」としての「民族」もまた「究極なる一者」ではなく、さらさらにその「背後」には、「絶対的全体性」なるものがあるというのだ。それを和辻は、「根源的な一者」、「絶対無とも称すべき無限流動の神聖性の母胎」、「無限なる神秘」、「神聖なる「無」といった言葉で言い換えている。したがって天皇は「生ける全体性」＝「民族的全体性」ばかりでなく、それを媒介としてさらにその「背後」にある「絶対的全体性」をも表現しているというのである。この「絶対的全体性」＝「神聖なる「無」とは、彼が『倫理学（上巻）』（昭二）で展開した「空」と同じものであろう（現に和辻は「空」を「絶対的全体性」とも言い換えている）。「神聖なる「無」や「空」の思想は、彼自身の原始仏教研究や、昭和になって登場する西田の「絶対無の場所」の哲学の影

響を受けて考え出されたものである。

このように、「生ける全体性」と「神聖なる「無」とは元来その思想的出自も異なるものであり、必ずしも一体化して考える必要のないものであった。事実、大正期においては両者はまだ別々の角度から考えられていた。たとえば『日本古代文化』（大九）で和辻は「民衆の会議と神の意志の啓示とは別物ではない」とし、「神の心、即ち団体の心が、君主に於いて象徴せられるのである」と述べている。ここには天皇を「国民の全体性の表現者」とする昭和期の考え方の萌芽がみられる。

一方「神聖なる「無」という考え方に關していえば、昭和期に入らなければ「無」や「空」という概念は本格的には登場しないが、『日本精神史研究』（大一一）には「無限なるもの、永遠なるもの、完全なるもの」への憧憬がしばしば語られている。これは、「神聖なる「無」の先駆的な概念ともいえるのではなからうか。そして当時、そうした世界を表現するものとして和辻が考えたのは、天皇ではなくむしろ古代の仏像や平安朝の文芸や中世の仏教であった。もちろん大正期でも、天皇は「普遍的な道」（「危険思想を排す」大八）に従うものであることや、「宇宙を支配せる「道」の代表者あるいは象徴」（「蝸牛の角」大二三）であるという考え方はみられるが、そこには「神聖なる「無」のような

宗教的な要素は薄いように思われる。

## 二 世界宗教に対する民族宗教の優位

昭和五、六年における一連の「国民道徳論」構想において「国民」概念を強く前面に出すようになった和辻は、天皇を「国民の全体性の表現者」とする定式を確立するとともに、「生ける全体性」<sup>1)</sup>、「民族的全体性」と「神聖なる「無」」<sup>2)</sup>「絶対的全体性」とを不可分なものとする考え方の基礎を作る。

「国民道徳論」構想では、肉体をもった具体的人間は、必ず「歴史的・風土的」な限定を担った人間であるとされ、したがって「普遍的道徳」は必ずそれぞれの「国民」固有の「国民道徳」というものを通してのみ実現されると説かれている。こうした考え方が「天皇」論に適用されたとき、天皇とは「民族的全体性」を媒介として「絶対的全体性」を表現する存在であるという発想となるのである。

また、こうした「天皇」論が宗教論一般に拡張されたとき、和辻の考える天皇制をモデルとした独自の民族宗教論と、その世界宗教に対する優位が説かれるようになる。

和辻によれば、どのような宗教も「民族」の「生ける全体性」を神聖なるものとして自覚するところにその出発点

があり、世界宗教も元来は特定の「民族」によって歴史的社会的な限定を受けて成立したものであるという。世界宗教の「民族」を超えた伝播は、宗教の純粋な力に基づくものではなく、それに先立つ国家の超民族的版図拡張に伴ったものだとする。

また世界宗教は、それが本来もっていた特殊性を無視し、仏やエホバやアラームといった特定の存在を絶対者・絶対神として主張するようになる。そこには必然的に排他的な傾向が生まれ、異宗教の弾圧をもたらすことになるという。その点、民族宗教は「生ける全体性」や「神聖なる「無」」の「通路」としてのみ神を考えるのであるから、神そのものを絶対者として捉えることはない。特に「神聖なる「無」」<sup>3)</sup>「絶対的全体性」は本来限定的に捉えることのできないものなのであるから、和辻にいわせればそうした民族宗教の立場こそ絶対的存在に対する正しい態度だということになる。ただし民族によつては、そうした神をしばしば「究極の神」「絶対の神」として崇めるようになることもある。日本でも伊勢神道や平田神道は究極の神を作ろうとした。和辻はそうした民族宗教に対しては批判を加えている。<sup>4)</sup>

そのように考えると、日本における尊皇の立場は「絶対者を国家に具現せしめる点においていわゆる世界宗教より

もはるかに具体的であり、絶対者を特定の神としない点においていわゆる世界宗教よりも一段高い立場に立つ」（『日本の臣道』昭一九）ものであるという。

ただし、それは世界宗教を全面的に否定することを意味しているのではない。和辻は尊皇の立場というものが、「あらゆる世界宗教に対する自由寛容な受容性」をも備えていることを強調する。たとえば、聖武天皇がみづからを「三宝の奴」としたのを、宣長が「あまりにあさましくかなし」と論評したことを和辻は批判し、天皇の仏教信仰をむしろ積極的に評価している。和辻によれば、尊皇の道は「究極の真理、究極の根源が何であるかを規定したものである」とのことであり、したがって逆に「ある時代が認めて究極の真理となすもの」を「いつでもこの神聖な伝統の内に包摂」することができるというのである。ただし、それはそうした世界宗教の説く真理そのものを認めたことではない。「このような真理は歴史的に限定せられたものであり、従って他の時代にはその究極性を失わねばならぬ」のである。そのような意味で尊皇の道は、「無限の深化を許す解放された道」でもあるという。

### 三 尊皇思想の内にある普遍的思想

こうした尊皇の道は、和辻においては単に他の世界宗教に対して寛容であるばかりでなく、また同時にみずから内からも普遍的思想を紡ぎ出していくものと考えられている。それは、尊皇の道が「生ける全体性」<sup>11</sup>「民族的全体性」ばかりでなく、普遍的な「絶対的全体性」にも通じているとされている以上、和辻にとっては当然のことであった。ちょうど「国民道德論」構想において、「普遍的道德」は「国民道德」を通して実現されると考えられていたように、尊皇思想を通して普遍的思想も実現されなければならないのである。

和辻は『尊皇思想とその伝統』で、神代史においては尊皇の道が「倫理思想の中枢」であったとし、「他のさまざまの倫理的自覚はすべてこの中枢から理解せられる」として、「清さの価値の尊重」・「人間の慈愛の尊重」・「社会的正義の尊重」の三つをあげている。そして後代のさまざまな倫理思想も、この三者の展開として考えようとする。

たとえば、「清さの価値の尊重」は後代、戦国期の武士の高貴道德や江戸期における儒教受容の基盤となったという。また「慈愛の尊重」は古代国家の「仁政の理想」や鎌

倉武士の献身の道徳、鎌倉仏教という慈悲の宗教になったという。さらに「社会的正義の尊重」はデモクラシーにも通じる神々の「会議」の精神として表現され、公地公民の律令国家体制を導入する際にもその基盤となったという。

さらに戦後のことではあるが、和辻は『日本倫理思想史』（昭二七）において、「慈愛の尊重」の伝統から生まれた鎌倉仏教の祖師たちの教えのなかに、キリスト教やイスラム教といった世界宗教に類似した考え方がみられるとし、それは「在来の日本人の業績のなかでも最も注目すべきものの一つ」であると述べている。また、室町時代の物語のなかには、「苦しむ神、悩む神、人間の苦しみをおのれに背負う神」、「死んで蘇る神」という観念が生まれ、それがキリシタン受容の基盤になったのではないかとしている。<sup>3</sup>

以上のように和辻は、日本の伝統思想の多くを尊皇思想に包摂しようとしているが、それは逆にいえば尊皇思想を無限に開かれたものにしようとするところでもあるといえよう。しかも和辻は、律令国家の理念や儒教道徳や世界宗教やデモクラシーといった、少なくとも民族を超えたある種の普遍性をもった思想や宗教に類似した考え方や、あるいはそうした外来思想を摂取する基盤となるものも尊皇思想の中から生まれたと考えている。もちろん和辻は先に述べたように、これらの普遍的思想のすべてを肯定しているわ

けではない。しかし、こうした思想が尊皇思想の依って立つ「民族的全体性」を絶えず活性化していくということに和辻は注目しているのである。<sup>4</sup>

ただし、和辻の「天皇」論が最後まで「民族」という枠組みに強くこだわるものであったことも事実である。それは一方では国内の異民族排除の論理にもなりうるが、また他方では日本も含めて異民族に対する植民地支配を批判する論理にもなりうるものであった。その点は西田が、同じく天皇を「絶対無」の象徴と考えながら、「絶対的全体性」と「民族的全体性」との区別を不明確にしたために、時に「民族的全体性」を飛び越えて天皇を「絶対的全体性」と直結させてしまい、「我國の皇道には、八紘為宇の世界形成の原理が含まれて居る」（西田「世界新秩序の原理」昭一八）といった表現を生んでしまったことと対照的である。

しかし、『倫理学（上巻）』の「空」の思想に基づいて考えたとき、和辻には別の「天皇」論を構想する可能性もあったように思われる。『倫理学（上巻）』で和辻は「個性」と「全体性」との相互否定としての「空」を説いている。この場合「空」とは「天皇」論における「神聖なる無」<sup>5</sup>、「絶対的全体性」に対応し、さらに「全体性」とは「生ける全体性」<sup>6</sup>、「民族的全体性」に対応していると考えられる。『倫理学（上巻）』では、「全体性」は絶えず

「個人性」によって否定され革新されなければならないと説かれている。そこでは「空」Ⅱ「絶対的全体性」は、「全体性」の方にだけ結びついているのではなく、「全体性」と「個人性」との双方の相互否定の根底にあるのである。だとするならば、天皇とは閉鎖的固定的な「民族的全体性」の象徴であつてはならず、既存の「民族的全体性」が（異民族も含めた？）「個人性」によって絶えず変革されていく、そのダイナミズムの象徴でなければならぬはずである。それがまさに、「無限の深化を許す解放された道」なのではなからうか。

## 註

(1) 和辻の「国民道徳論」に関しては、拙稿「和辻哲郎における「国民道徳論」構想―その破綻の意味するもの―」（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・一九九九年）を参照。

(2) この点、神道への仏教・儒教・キリスト教の影響を、神道の深化発展として評価する村岡典嗣との違いが顕著である。

(3) こうした和辻の日本倫理思想史の意義については、拙稿「日本倫理思想史」という学問・その可能性と限界―和

辻哲郎の議論をめぐって―」（『季刊日本思想史』六三号・ベリカン社・二〇〇三年）を参照。なお和辻の異文化理解については、拙稿「和辻哲郎における異文化理解―「文化相対主義」を超える視点―」（『関西大学国際シンポジウム二〇〇一―東と西の文化交流』二〇〇三年）を参照。

(4) この点は津田左右吉が、朝廷によって移入された中国文化の日本国民からの遊離性や、日本文化と中国文化とのそもそもの異質性を説いたのと対照的である。

（日本大学教授）