

寛克彦の神道理論とその形成過程

西田 彰一

はじめに

本論文では、戦前日本の憲法学者でありながら、神道による国家の精神的統一を試み、「古神道」「神ながらの道」という独自の思想を展開した、寛克彦の思想とその意義について論じる。特に、「古神道」「神ながらの道」に至る思想形成に注目したい。

これまで寛の思想研究は、長尾龍一、竹田稔和、鈴木貞美、石川健治、中道豪一らによって進められてきた。⁽¹⁾これらの研究においては、国家と宗教を結び付けた寛の思想構造の特質や、当時のドイツの哲学や法学との関わりが論じ

られている。なかでも注目すべきは石川健治の研究である。石川は論文「権力とグラフィクス」において、寛の思想を批判的に検討し、神道思想家として考えられてきた寛の思想に、実はギールケの法理論やデイルタイの生の哲学の影響が見られることを明らかにした。⁽²⁾これは、「神がかり」の奇妙な学者として知られていた寛の思想に、当時最先端の西洋の学問が影響を与えていたことを示すものであった。また石川は、寛の憲法論は、従来言われていたような天皇主権説よりも実際は天皇機関説に近いことを明らかにし、美濃部達吉との関係にも光を当てた。⁽³⁾

このように石川は、寛の学問の視野の広さや意外な関係性を明らかにし、批判的にその再検討を試みている。だが

そこには、積み残された課題がある。それは、そもそもなぜ寛が「古神道」「神ながらの道」思想を展開したのかである。石川は寛の思想に見るべき部分があるのは、一九一二年の『古神道大義』の前後までで、翌一三年の『国家之研究』あたりから「次第に雲行きが怪しくなる」とし、「古神道」「神ながらの道」に至った寛の思想を「言説としての陳腐化と研究者としてのエートスの低下が生じた」と評している。要するに、ドイツ留学の成果が反映された一九一二年頃までの寛の思想には見るべきものはあるが、それ以降は評価すべき特色はないと論じるのである。だが、寛がなぜ「古神道」「神ながらの道」に至ったのかを考えなければ、寛の思想を本当に把握することはできないであろう。

これより、本論文ではこの課題を解決するために、「古神道」「神ながらの道」に至る寛の思想形成過程を検討したい。そのために、まず寛と宗教の関係について概略的に説明する。次いで寛が神道思想に至る前に傾倒していた仏教の議論を論じ、さらにそこからなぜ仏教から神道へと変遷したのか、『仏教哲理』の内容と展開から説明する。そのうえで、寛が初めて「古神道」を論じた「古神道の性質」および『古神道大義』について述べる。

一 寛克彦と宗教

1 「法ノ本質」と国家

寛克彦が本格的に宗教に興味を持つようになったきっかけは、一八九八年から一九〇三年までの足掛け六年に及んだドイツへの留学経験である。留学の目的は、ベルリン大学で師の一木喜徳郎も教えを乞うたオットー・フォン・ギールケの指導の下で、行政法、とくに教育行政、教育制度を研究するためであった。

だが留学を経て、寛自身の問題関心は教育行政という制度論よりも、次第に制度を支える精神のあり方の探究へと移行していった。「欧州近代の国家行政や教育制度を本当に学ぶにはその根本にある近代精神を捉えねばならずそれを捉えるにはどうしても彼地の文学や美術、更に進んでキリスト教を徹底的に知らねばならぬこと、かつまた学問の根底をなす哲学を学ばねばならぬ」と、制度よりもヨーロッパの近代精神、とくにキリスト教に興味を抱くようになったのである（寛泰彦「父寛克彦のことども」『学士会報』第六九〇号、一九六六年、三九～四〇頁）。寛にとつて、ヨーロッパの各国が自国の歴史や精神的伝統に基づいて国家を構成し、運営していることは驚嘆に値する事実であった。

その研究意欲は、三年の留学期間をさらに私費で三年延長するほど徹底したものであり、聖書を熟読し、毎週日曜に教会に通って礼拝に加わり、「イエスキリストがもし日本に生れたら何をなさるかという拘泥のない神の信仰に立つ」という心構えでその信仰を学んだ。また、大学ではギールケのほかに、ハルナツク、メーレンドルフ、ディルタイに師事した（同前、四一頁）。

国家と精神的伝統の問題に関心を持つようになった寛が、帰国後最初に本格的論考として執筆したのが、三つの論文で構成された「法ノ本質ヲ論ス」（寛克彦「法ノ本質ヲ論ス」『法学協会雑誌』第二三巻第三号・第五号・第六号、一九〇四年）である。第一の論文で寛は、個人の「自覚セラルル」意思が、共同体全体の意思の行使に合成されることで、個々人の意思の力を規律する「法」が形成されるということを説く（前掲寛克彦「法ノ本質ヲ論ス」第三号、三三六頁）。次いで第二の論文では、各個人の意思の力は、「法」だけでなく、社会的合意として「同時ニ継続的且ツ統括的ナル社会組織」を形成すると説く（同前第五号、五三七頁）。この各個人及び各種の社会的合意が合わさって、「人類共同生活ノ中心点」として「各個人各社会ヲ包含シテ其意力発動ヲ規律シ得ル最強ノ意力」を発揮するのが国家である（同前、五四〇頁）。人類が「統一的継続的組織」を形成するのは、内面的な

「人性二根拠」した自然の性質に基づくのである（同前、五三七頁）。

そして最後の第三論文で寛は、人類が国家を構成する理由と自然法思想批判を展開する。人間の継続的組織（国家）は、自然法思想のように外部から超越的に規定できるものではない。各国の国民は人類の発展の歴史の違いに応じて法規を異にしているので、各国民の精神に根差した歴史的な法の発展にこそ注目し、研究しなければならない（同前第六号、七九二頁）。つまり、客観的に自然に存在する「事実上ノ法則即チ単ニ現象間ニ存スル一定ノ事実関係」が法になるのではない。各個人間の意思の発動を規律する「人定ノ自由標準」が法になるのである（同前、八〇二頁）。このため、各人は必ず自らの意思が何を表現しているのかを明らかにし、他人に働きかけるときも、自身の役割を自覚した上で働きかけなければならないと寛は述べる（同前、八二一頁）。「法ノ本質ヲ論ス」において、寛は個々人の内面に根差したそれぞれの心が、共同生活を営むために社会的合意に基づく共同体を形作り、その共同体は個々の個人を律する団体として力を持つようになり、やがてその最高の組織である国家の形成に至ると述べたのである。

2 自我と「普遍我」

次に筧は、その個々人の内面に根差した自我がどのように国家に開かれていくのかについて、「機関人格概論」で論じている（筧克彦「機関人格概論」『法学協会雑誌』第二四卷第六号・八号、第二六卷第三号、一九〇六年・一九〇八年）。この論文によれば、自我には絶対我、普遍我、自我の三つの次元がある。まず絶対我とは、自我の「種子祖先ナルト同時ニ自我全部ヲ網羅」しながらも、「真空ナル絶対我即チ宇宙ハ即チ所謂神ナリ万能」なる存在である（前掲筧克彦「機関人格概論」第六号、七五一頁・七六六頁）。絶対我とは全ての自我に内在し、それらを網羅しながらも、宇宙のように広大な神的存在である。絶対我の存在は自我の心の内にある。それゆえ、「自我ガ神ヲ崇拜スルハ即チ自我ヲ崇拜スル」のである（同前、七七二頁）。神的存在である絶対我は、永遠の理想として自我に働きかけるのである。

絶対我の下位に存在する普遍我とは「各種ノ自我ガ或程度ニ於テ普遍ナルニ基キテ之ヲ統括スル」存在のことである（同前、七五一頁）。「普遍我ハ自我ヲ統括スル我」であり、この統括によって自我を部分とし「全部ノ思想」を形成する（同前、七七八〜七八四頁）。つまり、普遍我は絶対我と自我の中間に存在する。それでは普遍我は各個人の活動の主体である自我、永遠の理想である絶対我と異なり、ど

のような役割を果たすのであろうか。結論から言えば、普遍我とは絶対我を理想として、それぞれの自我が現実に必要な共同体を形成する際に用いられる社会的な自我のことである。「自我ガ他ノ自我ト相待ツテ存在シ發展スル各種ノ活動ニ連ル心理」である社会心理は、「社会国家」の基盤である普遍我となる（同前第八号、一二三頁）。しかもこの普遍我は「各個ノ自我トシテ発現」することで、共同体内の一人ひとりの自我に働きかける（同前）。

普遍我を志向することは、自我を他者に拡張していく契機になると同時に、普遍我の構成に参加することにも繋がる。共同体の構成者は、客観的に自己の立場を見極めることで、それぞれ自らの認定力（『自覚』を用いて、「各其普遍我ノ表現者タル権限ニ基キ其分担スル特色ヲ發揮セント」する（同前第三号、一九〇八年、一二三八頁）。こうして個々人が普遍我をその分担に応じて發揮することで、「各個利用者ノ特色ノ総体ハ唯一ノ普遍我ノ普遍性ノ發展ニ」寄与する。もし構成者が共同体の特色やその内部における自由を忘れれば「反ツテ普遍性」を發揮できなくなってしまう（同前、一二四〇頁）。普遍我の發揮には、主観的な自我の意思の發揮と、普遍我の中における自己の客観的位置づけの両方が大事なのである。そして「機関人格概論」の結論において、筧は法制度や各種の活動および学説とは、

客観的に分析するだけでは不完全であり、主観的な「思い」を組み込むことで完全に機能しうると述べ、各個人の意識を普遍我である国家に統合し、国家と一体の意識になるよう「呼びかける」のである。

3 宗教による人心の統合

寛は国家の意識と個人の意識をより統一的に発達させようとして、宗教の信仰問題に取り組んでいく。第一節で取り上げたように、寛は留学時からキリスト教に興味を持っていた（前掲寛泰彦「父寛克彦のことども」四〇～四四頁）。「法ノ本質ヲ論ス」では、「命令、風俗、習慣、道德、宗教、信仰等」として、法の本となるものとして宗教と信仰を取り上げている（前掲寛克彦「法ノ本質ヲ論ス」第三号、三三六頁）。「機関人格概論」においても、「古来存在スル各種ノ顯著ナル宗教相互ノ根本的差異モ、相互ニ競争セル哲学的見解ノ区別モ、皆事物根本関係ノ孰レニ重キヲ置クカニヨツテ最も深キ根拠ヲ異ニスルニアラザルナシ」として、各宗教の本源の同一性に着目していた（前掲寛克彦「機関人格概論」第三号、一六一頁）。この各宗教の本源の同一性の議論を本格的に展開し、その後の議論の方向性をも規定づけたのが「法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ス」である。

論文の書き出しで寛は、「文明 (Kultur) ノ発達ハ吾人

ノ意識ノ発達ヲ意味ス」と述べる（寛克彦「法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ス」『法学協会雑誌』第二七卷第一二号、一九〇九年、一六頁）。意識は私たちの生活経験の進歩とともに発展してきた。しかし、古代における人類の発達は未分化であり、「各種ノ精神現象ヲ宗教以外ニ明ラカニ分離シテ研究」することはできない（同前、一九頁）。そこで宗教の発達の度合いを、現実世界と精神世界の境界が曖昧で、原始的な信仰の段階にある第一段階、汎神論的な世界観を信じ、祖先の偉大な物語である神話を紡ぎ出す時期を第二段階、彼岸信仰を確立し、現世において組織だった統一的共同体を形成するようになる第三段階に分類し、地域によってばらつきはあるものの、現代はその三段階目にあると述べた。こうした宗教の発達は神への信仰を以て「生活各方面ヲ支配」すると同時に、「生活ノ各方面ト分岐」し、その独自性の発揮を促す動きへと繋がっていく（同前、三四頁）。また、現在の宗教を「超越的一神教」「二元的宗教」「多神教」「万有神教」（汎神論）に分類する（同前、三五～三六頁）。このうち最も高く評価されるのは、「日本古代の宗教」が分類される「多神教」よりも、「万有神教」（汎神論）として「其教義ニ於テ最も雄大自由ナル統括的発達ヲ為シタル」仏教である（同前、三七頁）。

文明の発達には意識の発達が不可欠であり、その意識の

発達を古来最も推進してきたのは宗教である。「人類生活ノ発達ニ必要ナル各方面ノ根本意識ヲ統括」し、「生活各方面の基礎タル意識ヲ包含スル」宗教を理解できれば、法律現象などの根拠となっている人々の意識の問題を、現実の生活に即したうえで明らかにすることができる（同前）。このように、寛は国家の意識と個人の意識を発達させる方法として宗教を高く評価したのである。

二 仏教から「古神道」へ

1 寛克彦の仏教論

前節のとおり、寛は元來個々人の意識を国家のもとに精神的にまとめ上げる理論の構築を学問的課題としていた（前掲寛克彦「法ノ本質ヲ論ズ」第六号、八一八頁）。そのため、国家の統合のためには、宗教を重視し振興する必要があると考えるようになっていった（前掲寛克彦「法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ズ」一九頁）。ここでいう宗教とは仏教のことであり、意外なことに当初寛は神道には大した期待を抱いてはいなかったのである。先述したとおり、寛は元々「日本古代ノ宗教」にすぎない神道よりも「其教義ニ於テ最モ雄大自由ナル統括的発達ヲ為シタル」仏教を最も高く評価していた（同前、三七頁）。また、「人類生活ノ発達ニ必要ナ

ル各方面ノ根本意識ヲ統括」し、「生活各方面ノ基礎タル意識ヲ包含スル」宗教を理解すれば、法律現象などの根拠となっている人々の意識の問題を、現実の生活に即したうえで明らかにすることができることも述べている。

仏教に注目するようになった契機は、寛克彦の父親寛朴郎の友人である宮田直次郎（大蔵省官僚）の影響である。宮田は西有穆山という僧侶の門弟で、禪仏教に明るい人物であった。寛は彼と話すうちに、仏教は自身がドイツで学んだ学問と非常に近いと確信し、仏典の研究を集中的に行うようになった（前掲寛泰彦「父寛克彦のことども」四二頁）。その勉強ぶりは、本来専門外の分野であるはずの仏典を猛烈な勢いで読破していくほどであった。

仏典の研究に邁進した結果、一九一一年に有斐閣から『仏教哲理』を出版するに至った。本書において寛は、「先ゾ古今東西ノ偉人ガ有セザルヲ得ザリシ信仰及ビ根本的意識ヲ歴史的分析的ニ研究シ然ル後之ト離ルベカラザル歴史的事実ノ観察ニ及バント期スル」という目的を掲げている（寛克彦『仏教哲理』有斐閣、一九二一年、序）。仏教の信仰や根本意識の歴史を分析し、「内的経験」がどのように発達したかを解明するという意図は、明らかに通常の法学者の研究対象と異なっている。しかし、寛は内的経験を重視することで、日々の生活を安定させる「不動ナル安立ノ地」と

して「信念」の修養を唱える（同前、九頁）。つまり、寛は国家の存在という「信念」を修養によって鍛え上げること、世の人びとに国家の存在を内面化させようと試みたのである（同前、九―一〇頁）。

この内的経験の修養のために重要であると寛が取り上げるのは、表現法の理論と総攬者である。表現法の理論とは「活動社会」を秩序づけ、「無制限無条件」を制御する法律（国法）^⑤、さらには戒律のように宗教的で国家をも超える法である。この表現法の理論から、「各人即ち国家」、「皆国家ノ表現人」であると説く。つまり寛は、各人は国家のもとに生活すること、国家を体現しているとしたのである（同前、一二―一三頁）。

次いで総攬者についてである。この総攬者とは、表現の模範となる存在であり、寛はそれを「至尊」、つまり天皇であると位置づける。「一般人民ハ至尊ニ則リテ其自我ヲ拡張」しなければならない（同前、一二頁）。このような視点から、超越的一神教が成立した西洋と異なつて、「国民的汎神論」に基づく仏教が、インドや中国、そして日本においてどのように信仰されたのかを批判的に論じることが試みていた（同前、七〇六―七〇七頁）。これが寛の仏教研究の当初の目的であつた。

2 仏教理解に内在する神道への展望

しかし寛はこののち仏教ではなく、神道へとその関心を寄せることになる。それは、寛の仏教理解の仕方に、神道へ展開する要素が内包されていたからである。

国法国家ヲ護リシ仏教ハ統括的ニシテ、特色ナキコトヲ特色トスルガ故ニ、仏法ノ興隆スルニハ之ト調和シツツアル世法在リ国家在ルコトヲ要スルコト、日本仏教ノ認ムル所ノ如シ。仏教ト調和シ得ベキ汎神論的国法完全ナラズ、汎神論的団体生活発達セザレバ、仏法自ラモ隆盛ヲ致ス能ハズ。是レ実ニ仏教ガ、一方ニ於テハ到ル所（他宗教の―引用者）復古運動ヲ認容シ他方ニハ国家国民ノ衰頹ト共ニ萎微スルコトヲ免レザリシ所以ナリ。（同前、七〇五―七〇六頁）

寛は『仏教哲理』において、国法国家を護る仏教は「特色ナキコトヲ特色トスル」汎神論的国法でなければならず、世法や国家と調和する日本仏教のようでなければならないと述べる。寛によれば、この反面教師となるのがインド仏教である。インド仏教は仏教発祥の地であるにもかかわらず、知的階級だけを相手にした高尚な理論の作成に耽つていた。そのため、僧侶は一般民衆に対して感化の活力を欠くようになり、僧侶相互の間においても共同発達の力を失い、思弁に執着して形式主義に墮し、実践面における救済

実行をなすことができなくなりました。こうして寛は、「人ヲ驚カシ我ヲ動カシタル宏大ナル印度宇宙觀ハ先ツ其土ニ於テ梵人共同ノ幻夢」になったと結論づけている（同前、三四九―三五〇頁）。

寛にとつて仏教が日本に生き残ったのは、釈迦が「現世ヲ改善セシカ為ニ興サレタル信教」である仏教の現世改善の根本精神を忘れず、「原則ヲ原則理屈トシテ説カズ、実行的ニ明カニ」してきたからである（同前、七〇三―七〇四頁）。だからこそ、現実の国家を最重要視して生き残った日本の仏教が最も高等であり、道教の反発や夷狄の征服王朝（清王朝のこと）による弾圧で衰退しつつある中国仏教や、ヒンドゥー教の反撃や僧侶の怠慢で滅び去ってしまったインド仏教よりも優れていると説くのである。

しかし、このように国家の維持発展を宗教の最重要課題と考えるのであれば、そのために必要な信仰の中心は、仏教である必然性がない。実際に寛は『仏教哲理』の結論において、現在の仏教界がその影響力を失いつつある現状を批判し、次のように述べている。

蓋シ自国民ノ特色其第一事実〔存在―引用者〕ヲ忘却シ、一般ノ理論ニ執シ、外来ノ思想ニ着スルハ、元ヨリ不当ニシテ、之ヲ覺醒スル復古運動〔土着の宗教の運動、この文脈では「日本古道」を指す―引用者〕亦必要ナリ。

然モ自国民ノ特色ノミニ執着シ普遍ヲ省ミズ、事実ノミニ拘泥シテ理法ヲ輕スルハ国民ノ自殺ナリ。国民ハ世界ニ於ケル国民ナリ、外界ヲ閉ゾルハ即チ自家ノ窒息ナリ。特色ヲ重ズレバ重ズル程、愈々宇宙的ナル偉大ノ信仰ニ根拠スルヲ要スベク、公平ナル理論ノ根拠ニ立チテ益々古来ノ健全ナル第一事実ヲ發揮スルヲ要スベシ。宇宙的信仰公平ナル哲理ヲ唱フルモノ独リ仏法ニ限ルベカラズ、特色ナキヲ以テ特色トナシタル教ハ皆ニ仏教ノミニ非ズ。（西洋哲学科学ハ元ヨリ、支那学モ極メテ入用ナリ。耶蘇教モ回々教モ皆宜シ。）然モ歴史上此方面ヨリシテ特ニ日本ノ文明ニ貢獻スル所多カリシモノハ仏教ナリ。我国家国法我國民的汎神論ニシテ滅却セザル間ハ、益々之ヲ助長セシメ、之ト共ニ永遠ニ盛フルモノハ、現時日本国民ノミニ頼リテ存スル宇宙的ナル日本大乘仏教ノ哲理ナリ。各国民及び世界団体ノ汎神的精神ヲ發揮セシメ、其世法ト共ニ盛フベキ運命ヲ有スルモノノ一ツハ大乘仏教ノ精神ナリ。（同前、七〇八―七〇九頁）

日本の場合、「民族タル普遍我〔国家的精神―引用者〕ヲ中心トナシテ、其古来ノ習慣ヲ基トナシ之ヲ拡張スルコトヲ主義」としていることが「日本古道」の高く評価すべき点である（同前、五四〇頁）。日本仏教はこの「日本古道」の

道を正しく刺激し、健全なる国家の形成に貢献し得る教えとして位置づけられる。

だがその方法は、日本仏教だけでなく「西洋哲学科学」や「支那学」、「耶蘇教」、「回教」でも構わないとされているように、日本仏教の存在は相対化されることになる。むしろ「特色ナキ仏教哲理」を結合し、「外来ノ教ヲ容ルルト共ニ常ニ之ヲ同化シ、之ニ（自前の―引用者）主観觀念主義ノ特色ヲ与へ」ることができる「日本古道」のほうが本質として重視されるのである。ここに、寛がのちに「古神道」「神ながらの道」の研究へとその中心を移していくこととなる片鱗を見ることができるといえる。

3 仏教から神道への展開

このように寛は各人の内的経験に注目することで、仏教を用いた国家への精神的帰属の教化を試みた。しかしそれを説いた『仏教哲理』の出版の翌年には、仏教から「古神道」へと関心を移すようになっていく。ここにはどのような理由があったのであろうか。そこで取り上げたいのが、「阿弥陀仏と君主」という連作の論文である（寛克彦「阿弥陀仏と君主」『救済』第三巻第四号・第五号、一九一三年）。これは寛が仏教から「古神道」に関心が移った直後の論文であり、寛の思想を語るうえで非常に重要である。

「阿弥陀仏と君主」において、寛は天皇と国家は宇宙大生命の表われであると述べている。「各個人は絶へず流転生滅」するが、その生の営みの移ろいそのものは、大生命として「変ることなく竭きせぬ」ものである（前掲寛克彦「阿弥陀仏と君主」第四号、八頁）。日本において、この生命の営みの移ろいを建国当初から見守り続けてきたのは「国家と天皇」である（同前、八頁）。このため、天皇が在位しているということ自体が、日本において大生命の働きが「過去、現在、未来」に不変かつ悠久の原理として息づいていることの何よりの証拠となると寛は主張する（同前、九頁）。

建国当初からこの国の生命を見守っている天皇制が不変であるということは、国体の根幹であり、「不文の法」である「建国法」が建国当初から変わることなく存在している証左であるので、非常に評価すべきことである（同前、一〇頁）。日本人はこの純粋な生命の営みの流れを、現在、さらに未来のために活かし、「健全なる思想」として発展させなければならぬと寛は説いている（同前、一五頁）。

なお、生命の営みの素晴らしさを説く点では、日本における国家と天皇の関係だけでなく、人々を救う不滅の存在として「阿弥陀仏」を仰ぎ、「弥勒菩薩の無量寿」を永遠のいのちの御光として評価する浄土真宗も同様であると寛

は位置づける（同前、九頁）。天皇も阿弥陀仏も私たちの心の定まった場所を占める「真心の結晶」であるという共通点がある（同前第五号、七頁）。「我々の真心の中に天皇や阿弥陀仏が宿つて居る」のである（同前、二三頁）。

しかし、仏教には「古神道」の特色たる創造、化育、生成」という視点が欠けている（同前、一一頁）。浄土真宗の教えには理想はあつても、「古神道」のように神様（天皇）が人々とともに現在をよりよく改造しようという意識が欠如していると寛は批判する。ここに、仏教よりも「古神道」にその優位性を見出すのである。

寛が考える神とは、西洋の唯一神のように「自分以外に神になることを許さぬ」隔絶された絶対的な存在ではない（同前、二二頁）。本来のあるべき神の姿とは、自らと同じ地平に立つことができるように、人間を教え導く存在である。そのうえで「天皇と阿弥陀仏とに対する信仰は余程よく似て居る」ので、浄土真宗の門徒にとって「生きた阿弥陀仏」として天皇を崇拜することは、阿弥陀仏にとっても大変喜ばしい（同前、一五頁）。是非双方ともに信仰を盛り上げていくのではないかと述べ、論文を締め括っている。

この論文で注目すべき点は、日本仏教を評価した『仏教哲理』出版の翌々年には既に「古神道」へと宗旨替えを果たしている点である。日本仏教から「古神道」へと自らの

宗旨を素早く替えることができた理由は、寛にとって仏教も「古神道」も目的ではなく、手段に過ぎなかったからだと考えられる。寛からすれば、国家の下に精神的統一とその教化を果たすことが大事なのであり、仏教と「古神道」のどちらでも根本的な問題ではなかったのである。だからこそ『仏教哲理』を著したその二年後には自らの思想を切り替えることが可能だったのである。

三 「古神道」論

1 「古神道の性質」

寛が「古神道」を本格的に論じた論文は、東京帝国大学文科大学教授井上哲次郎が主催する雑誌『東亜の光』に連載された「古神道の性質」が最初である（寛克彦「古神道の性質」『東亜の光』第七卷第八号・第九号・第一〇号、一九二二年八月）。寛は「古神道」論を同年二月の講演で公にしており、この「古神道の性質」はその内容を論文にしたものである。似たような言葉には「復古神道」という言葉があり、当然寛もそれを強く意識している。「復古神道」とは、儒教・仏教などの影響を受ける以前の神道を探求する思想で、日本民族固有の精神を探そうと提唱する神道思想である。だが、寛は「古神道」のことを「のちの閻斎等の神道

〔垂加神道―引用者〕や復古神道後の神道に対して夫以前の神道をいふのではない。単に「かみのみち」即ち神道である、復古神道とは区別する（前掲寛克彦「古神道の性質」第八号、六二頁）。そのうえで、「特に古の字を冠せしめしは真に古より存続発達しつつある神道」を指し示すためであり「権りの言葉」にすぎないとまで言い切る（同前）。すなわち、寛が「古神道」という言葉を選択したのは、「復古神道」のように儒仏伝来以前の純粹な神道を探すというよりは、儒仏すら包摂して発達してきた「伝統的な神道の在り方」を拡張発展させていこうという決意表明なのである。なお、寛は上杉慎吉の「皇道概説」による「古神道」批判以降「古神道」という単語を使わず、「神ながらの道」かんながらのみち「随神道」を用いるようになるが、使われる文脈と内容は同じである⁶。

さてその「古神道の性質」の内容であるが、寛は「古神道」を次のように定義づけている。

本題に古神道と致しましたのは便宜の爲めで、日本国の成立当初より存在し、之と共に発達すべく、又現に発達しつゝある「かみのみち」をいひ表はさんと欲したのである。詳しくいへば、神代の諸神が事実によりて確定され、神武天皇を透して此世に実現せられたる生活規範の普遍的理想にして、神と人と及び人と人と

の相互の合一並に其形式を其内容となし、普遍的信仰並に普遍的実行と離れざるものをいふのである。（前掲寛克彦「古神道の性質」第八号、六二頁）

ここで寛が「古神道」は神代以来の「普遍的信仰並に普遍の実行」を保持していると述べていることに注目したい。かつて仏教は信仰と実行が乖離した宗教であると批判していたことと比較すれば好対照であろう。寛は仏教を経て神道に関心を移したことで、古より現在に至るまで続く神道（＝「古神道」）は、信仰と実行が離れることなく一致したより良い宗教であるという結論を導き出したのである。

日本の神道は信仰と実行が一致しているので、日本における「政治法律学問道徳経済美術」の「其根柢に於ては唯一不動」の基層として「古神道」が息づいているとされる（同前、六六頁）。つまり、あらゆる物事の表われの根柢には、信仰と実行が一致している「古神道」が存在しているのである。こうして「古神道」の素晴らしさを語った後、寛はキリスト教、仏教、儒教を次のように批判していく。

まずキリスト教については、信仰を統括する総攬者としてのメシアはいても、現実世界における一心同体の中心となる総攬者が存在せず、現世と死後の世界の関係が安定していないので、「彼岸の世界に執着する余弊を生ぜしめ、之を現世に実現する確実なる連絡を欠いて」いる（同

前、七一頁）。仏教は「本来自性なき宗教」であって、教えを確立する不変の核をもっていない。また、仏教が過度に高尚深遠であるので、俗生活を軽視して大衆に分かりにくくなり、「青年的国民の飽く所となつて、其地位より放逐せられた」と批判する（同前第九号、四四頁）。儒教も「折衷的な中途半端の小じんまりした教」であって、「人生の心の最後の根柢に向ひ全力を注ぐものでない」と一蹴されている（同前、四四頁）。

これらの前述の儒仏基の教えと比較して、「古神道」は何事にも寛容であり、さらに日本においては他の宗教に優越する「特別な公認教」、つまり国教となるべき宗教であると称揚される（同前第一〇号、三一頁）。どのような宗教を信じていても、「少なくとも日本人は、何宗教を奉じて居つても、根本的には悉皆神道信者」である（同前、三七頁）。そのうえで、寛は「日本国は人類世界の表現者」であり、我々日本人が「世界救済の大任」を任せられたのだと主張する（同前、三一頁）。

荒唐無稽な議論であるが、実はこの「表現者」という言葉はデイルタイの「表現」から引用された言葉である。デイルタイの言う生の現われ、生の「表現」とは「なにかを意味したり、表わそうとする表現だけではなく、このような意図がなくても、精神的なものの表現として、かかる精

神的なものをわれわれに理解させるところのもの」である。⁽⁷⁾つまり生の表現とは、そこに意志が介在しているようにとそうでなからうと、常に既に行爲として示される。そのため、「表現には真とか偽とかの判断はあてはまらないが、不誠実や誠実という判断」なら当てはまるように、表現行為の真摯さが問われるのである。⁽⁸⁾たとえば「身振り」と驚きという二つのものは別々に切り離された二つではなく、一つのまとまりをなして「いるように」、「表現と精神的なものとの間」には根本的な関係が存在している。⁽⁹⁾この「生の現われ」を「共通な秩序」によって「精神的なものの表現」に関連づけるのが「理解」である。⁽¹⁰⁾

この共通な秩序の自覚を伴わない「表現」から共同の精神を自覚した「理解」へと関連づけるために、日本はその見本となり得ると寛は説く。すなわち、日本人には「日本に実現せられた一心同体の神国を、世界に推し及ぼし、人類全体の本来一心同体たる所以を発揮し、人類全体を泄れなく救済する」使命がある（前掲寛克彦「古神道の性質」第一〇号、三九頁）。そのため建国以来、国のいのちの表現として、「万国に比類なき純潔たる皇室は、日本民族のみの私することの出来ぬ根柢」がある。この「神道の精髓」から「世界的性質」を抽出し、日本は世界の模範としてこれを示していくべきだと説くのである（同前、三九頁）。

こうして寛は日本を一心同体の神の国であると称揚するのであるが、寛が説く「神」とは、決して絶対的な存在ではない。人が「生き神様」になれる条件とは、「現人神」と崇むる天皇の総攬の下に立つ」ことによるので、少なくとも天皇を仰ぐ日本人であれば誰でもなれる（同前、三九頁）。ただしその方法には条件がある。それは自らの仕事に「己れを忘れ私を捨て」る程熱中することである。この「没我」の状態に至ることができれば、その人の仕事のうちには「神」が宿り、自らの所属する共同体に根差して仕事そのものを体現する「表現人」となり、社会的人格へと成長していくと寛は主張する（寛克彦『古神道大義』清水書店、一九二二年、三五―頁）。しかし、一方で生きている人間は必ずしも仕事に熱中している時ばかりではない。「時と場合に応じ常に独立人として行動するから、遠慮して、神たる場合でも神とは申さぬまでのこと」である（同前、三五〇頁）。

寛がいう「神」とは決して絶対的な存在ではなく、その人が一己の「独立人」であるという事を忘れるほど社会に貢献し、社会的人格として十二分に役割を果たしている状態のことを指す。つまり行為に根差したきわめて相対的な存在なのである。そのため、常に心を砕いて自らを社会的人格たらしめんと意識し、行動することが肝要になる。こ

の行動を確立するために、「古神道」を国教たる宗教にすることと、「清素なる神社を造つて、孔子、老子、釈迦牟尼及びイエスキリストを奉祀し、且宏く世界の偉人を網羅して之を一神社に合祀し、神道本来の寛容的旗幟を鮮明にし、愈々益々神道の光明を国家世界に宣揚」することを求める（同前）。寛は「古神道」を説き、日本は世界的にみても信仰と実践が一致した国家であり、この共同精神に皆で立ち帰っていくべきであると提唱したのである。

2 神社界における寛克彦の「古神道」論の評価

戦前の神社界における寛の「古神道」論の評価は二つに分かれていた。まず神社界の重鎮である河野省三は、明治末期は国体論の「倫理的、哲学的」研究が年々進んだと振り返り、その中でも「寛博士と川面（凡児）氏の神道論は哲学的組織の中に宗教的信仰が強く働いてをり、又加藤〔玄智〕博士の神道説は宗教学的的研究がその特色を為してゐる。（中略）尚、寛博士の哲学的思索と宗教的信仰とによつて力説された神道説はその行的修養法と相対つて、大正時代から昭和の初にかけて著しくなつた時代思想の一傾向に投合して、我が思想界に多大の反響を与へ、神道の存在を力強く意識せしめる所があつた」と、その哲学的思索に基づく宗教的信仰と行的修養法の確立を高く評価してい

る。¹¹⁾

また、内務省神社局の依頼で『国体論史』を執筆した清原貞雄も、寛の「御国体の意義」を「日本国体の特色は此天皇と臣民と一心同体なるにあり。要するにすべての要素が調和的に存在し居り、根本的に動きなき体裁を同体といふなり、斯の如きは日本の国体に於て始めて見得るなり」と紹介し、比較的好意的に見ている。哲学的思索の方面においては、寛の「古神道」は戦前一定程度評価された。

だが一方で、厳しい批判も存在している。その代表格が著名な民俗学者、国文学者、神道学者である折口信夫の批判である。折口は「惟神」という言葉の理解について、寛の理解は「哲学化し、合理化して」おり、「其は、氏一人の神道であり、常識であるにすぎないので、残念ながらも、いまだ神道とは、申すことが出来ないのである」ときわめて厳しく批判している。¹²⁾ 折口によれば、「神ながらの道は、主上〔天皇―引用者〕としての道であつて、我々の道ではない（中略）小さな神ながらの道も、神主たちにはあつても、民間にはなかつた」とその歴史的意義を強調する。¹³⁾

折口は他の論文で、「惟神といふ事を考へるにはみこともちを考へねばならぬ。と同時に天皇霊といふものが天皇の御身体につくと、天皇に非常な権力がつくといふ事を考へねば訣らぬ。さうして天皇のなさる御行ひが惟神の道で

ある。だから惟神の道とは、事実には天皇の御上にある事で、我々にあるのではない」と、我々には推しはかることのできない天皇の非常な力の本質が「惟神の道」であると説いている。¹⁵⁾ ところが寛をはじめとする「神ながらの道」理解では、「一種の理想となつて」おり、「政治的な要素も経済的要素も含」んだ「惟神の道」本来の意味合いが皮相的な理解に終わつてしまふ。¹⁶⁾ これは言葉本来の意味を無視する冒瀆だと寛を批判するのである。

また、寛は君民一体の一心同体を熱心に説くけれども、それは実態をどれだけ把握しているのかという批判も相次いでいる。「寛博士のドグマを評す」という論文の著者は、寛は「神ながらの道」における一心同体やドグマなき共同性をしきりに強調するけれども、「政体を宗教によりて神聖化せんと企て、祖先教を以て皇帝崇拜の保護色たらしめん」とすることそれ自体がドグマそのものではないか。また、一心同体を説くわりには、実際には社会主義の台頭などによって全然調和してないではないか。むしろ「時代の潮流は存外險悪」ですらあるのではないかと疑問を投げかけている。¹⁷⁾ またこれと対照的に、今まであまりに平和だったから、「安穩なり平穩なり」といふ意義に於て吾人の過去は幸福なりしが、鍛錬を欠き、劇烈なる競争に堪ふべき実力を養ひ得ざりし点に於ては確かに不幸」ではないか。現

在諸外国との「世界的競争」で劣ってしまうのではないかと
いう批判も立ち上がっている⁽¹⁸⁾。

このように寛の学説には、哲学的思索としては立派だけれども、あまりに紋切りのな神道理解であり、神道の深みを軽視するものではないか。あるいは「古神道」や「神ながらの道」に基づく一心同体論は、その中身が不明なままではないかという批判が戦前から相次いでいた。だが、こうした批判はある程度は寛も織り込み済みであったろう。なぜなら寛にとって「古神道」「神ながらの道」による国家への帰属意識の涵養が最も大事なことであり、それ以外のことはそこまで重要な問題ではなかったからである。それは、寛の『古事記』や『日本書紀』に対する理解に如実に現れている。

寛は記紀に著されていることは、現実にあったかどうかよりも、象徴的・精神的「事実」に基づいて、「其の象徴の後に在る心持や事実」を大精神の立場にたって読み解くべきであると考える立場に立つ（寛克彦『続古神道大義』上巻、清水書店、一九一四年、三四頁）。実証主義者をはじめとする知識人たちは、「昔の言伝へなどを殊更極めて滑稽なるもののやうに解釈して論じて居る」（同前）。だが、これは研究というものを勘違いしており、枝葉に拘泥するつまらない研究であると批判する（同前、三三頁）。

寛が「古神道」を論じ、自らの思想として広めようとするのは、史実を追求するためではなく、記紀神話に伝えられたことを象徴的に解釈し、それを現実に還元する「事実上の心懸」を人々に身につけさせたいからである。「其の事実上の心懸けに依つて古神道の信念が確定し、御国柄が確定し、天皇の御本質、日本臣民の本質なるものが定まつて」いくからである（寛克彦『続古神道大義』下巻、一九一五年、五三三―五三四頁）。要するに、神話の伝承を疑って詮索するのではなく、それを信じ手本として行動する行為こそが大事なのである。信じて行動することが、望むべき新しい事実を作り上げていくのである。寛は、「古神道」論において、記紀を「精神的事実」として受け取り、現在における行動規範として読み替えようとしたのである。

こうした寛の態度を過去の冒瀆、史実の歪曲と非難することはたやすいことであろう。だが寛にとって至上の命題は、いかにして日本国民を統合するに相応しい国家の宗教をつくりあげるかにあった。そのためには、あくまでも現在の見地に立つて、「古神道」「神ながらの道」を作り上げる必要があったのである。

おわりに

これより本論文の内容をまとめたい。本論文では、まず寛がなぜ仏教から「古神道」へと関心を移したのかを論じた。ドイツへの留学を経て、寛は内面から国家に従う国民意識をより徹底的に涵養する必要を実感し、その実現には宗教が不可欠だと考えるようになった。そしてその方法には、日本が伝統的に守り継いだ大乘仏教が一番向いていると考えるようになっていった。だが実際に研究を進めた結果、国家の精神的統一を果たすためには、その大乘仏教を受容し発展した日本古来の固有の精神である「日本古道」のほうがより重視されるようになり、その精神の基盤にある神道へと関心を移すようになった。

そこで寛は、仏教からより「国民」に根差した神道の世界に国民意識の結合を求めるようになる。その結果、寛によつて見出されたのが「古神道」「神ながらの道」である。これは、天皇崇拜を起点としつつ、人々が国家にとってふさわしい人物になることを願い、我を忘れて自らの仕事に没入することで「神」＝人格者になり得るという教えであった。この「神」には、建国以来天皇制と国家を維持してきた日本人であれば、誰でもなり得ることができ、しかも

さまざまな宗教をそのなかに包摂する世界の模範となり得べき宗教だと自称した。

寛が「古神道」を論じ、自らの思想として広めようとしたのは、記紀神話に伝えられたことを象徴的に解釈し、それを現在に還元する「事実上の心懸」を人々に身につけさせようとしたからである。寛は、「古神道」論において、記紀を「精神的事実」として受け取り、現実に関与する行動の指針として読み替えようとしたのである。こうして寛は自らの法と宗教を統合する思想を、仏教から「古神道」「神ながらの道」へと思想形成したのである。

注

- (1) 長尾龍一「法思想における国体論」一九七九年（『日本国家思想史研究』創文社、一九八二年）、竹田稔和「寛克彦の国家論——構造と特質」（『岡山大学文化科学研究科紀要』第一〇号、二〇〇〇年）、同「ドクマティズム」と「私見なし」（『岡山大学文化科学研究科紀要』第一一号、二〇〇一年）、同『大正・昭和前期における神道思想——寛克彦の古神道を事例として』（岡山大学大学院文化科学研究科、二〇〇一年三月）、鈴木貞美『生命観の探究——重層する危機のなかで』（作品社、二〇〇七年）、石川健治「権力とグラフィクス」（長谷部恭男・中島徹『憲法

の理論を求めて——奥平憲法学の継承と展開」日本評論社、二〇〇九年）、中道豪「『寛克彦の神道教育——その基礎的研究と再評価への試み』」〔明治聖徳記念学会紀要〕復刊第四九号、二〇一二年。

(2) 前掲石川健治「権力とグラフィクス」二五六—二五七頁。

(3) 同前、二九四頁。寛の思想は天皇主権説と近いものであるとした著作は、前掲長尾龍一「法思想における国体論」、今野元『吉野作造と上杉慎吉——日独戦争から大正デモクラシーへ』（名古屋大学出版会、二〇一八年）。

(4) 同前、二五五頁。

(5) 「活動」と「活動」の違いについてであるが、「活動ハ常ニ客観的方面ト同時ニ主観的方面ヨリ観察スルコトヲ要シ、客観的方面ヨリ即チ外部ヨリスルトキハ常ニ原因結果ノ関係ニヨツテ之レヲ知り、主観的方面即チ内部ヨリスルトキハ常ニ自由意思ニ原因スルコトヲ解セザルベカラズ、サレバ活動ハ唯物ノ運動ト異リ又ハ植物ノ活動（働）に非ず」トモ異リテ唯之ヲ客観的ノ方面ヨリノミ観察シ原因結果ノ関係ノミニ依ツテ之レヲ説ク能ハズ」としている（前掲寛克彦「団体本質論」『法学協会雑誌』第三三卷第八号、九三五頁）。つまり活動は主観の自由意思と客観的にみた場合の原因結果の整合性の両側面があるが、「活動」は単に植物の成長のようなもので、主観（主体）の意思は存在

しないと寛は明白に使い分けている。

(6) 上杉慎吉「皇道概説——古神道大義ヲ読ム」〔『国家学会雑誌』第二七卷第一号、一九一四年〕。上杉は、本論文において、寛の「古神道」の概念は曖昧かつ、汎神論的であるので、天皇の絶対性を揺るがす危うい議論であると批判する。寛はこれを受けて、『続古神道大義』上下巻（一九一四—一九一五年）を出版してからは、寛は自身の造語に近い「古神道」という言葉は徐々に使わなくなり、同じ意味を持つ言葉として、宣長の国学に由来する「随神道」「神ながらの道」を用いるようになっていく。ちなみに『国家之研究』では、「古神道」と「随神道」は同じように用いられているので、とくにこだわらず「権りの言葉」「古神道大義」にすぎない「古神道」という言葉から「神ながらの道」に移行することができたのであろう（寛克彦『国家之研究』清水書店、一九一三年、五頁）。

(7) ヴィルヘルム・ディルタイ『精神科学における歴史的世界の構成』一九一〇年（尾形良助訳、以文社、一九八一年）一七四頁。寛自身は法学を精神科学と位置づけていたものの、ディルタイがその著作で精神科学を提唱しはじめた時期にはすでにディルタイの指導を離れていたこともあって、精神科学という概念はあまり多用しなかった。だが、寛はディルタイとは弟子のゲオルグ・ミッシェやヘルマン・ノールともゼミや私的交流を通じて親しくしていた。

そのため、ディルタイとその弟子たちから、精神科学における体験・表現・理解という三つの概念に至る影響を受けていたとしてもおかしくはない。

(8) 同前、一七六頁。

(9) 同前、一七八頁。

(10) 同前、一八〇頁。

(11) 河野省三『神道読本』（森北書店、一九四三年）八六頁。

(12) 清原貞雄『国体論史』（内務省神社局、一九二二年）三五八頁。

(13) 折口信夫「古代人の思考の基礎」一九二四～一九二五年（『折口信夫全集』第三卷、中央公論社、一九九五年）三八五頁。

(14) 同前。

(15) 折口信夫「古代生活に於ける惟神の真意義」一九三〇年（『折口信夫全集』第二〇卷、中央公論社、一九九六年）一〇〇～一〇一頁。

(16) 同前、九二頁。

(17) 芙蓉楼主人「寛博士のドグマを評す」『神社問題論叢』第三集（会通社、一九三一年）一〇一頁、一〇三～一〇四頁。

(18) 小林一郎「寛博士の古神道に関する新研究」（『東亜の光』第八卷第三号、一九一三年）六四頁。

* 本論文はJSPS科研費(18J00402)の助成を受けたものです。

(日本学術振興会特別研究員)