

## 一九〇〇年代における筧克彦の思想

西田彰一

はじめに

筧克彦は、東京帝国大学法科大学の教授でありながら、宗教としての神道の信仰が天皇崇拜及び国体の護持に結びつくという、独自の神道体系である「古神道」「神ながらの道」を唱えた人物である<sup>①</sup>。筧は独自の神道思想を唱えたために、法学者や哲学者のみならず宗教人からも疎んじられ、「特に神道人からは、「筧神道」の独断と敬遠」された<sup>②</sup>。しかし、この筧の思想に賛同したのも多かつた。例えば、大正天皇の後である貞明皇后、満州移民を推進した加藤完治、少年運動に深く関わった二荒芳徳、官僚として植民地に手腕をふるった石黒英彦や守屋栄夫など多くの有力人物に影響を与えている。

ところで現在、筧克彦の研究については、筧の思想に問題性を見出し批判的に研究する竹田稔和、鈴木貞美、石川健治と神道教育の立場から肯定的に評価する中道豪一との二つがある。批判的な立場にたつ竹田稔和は、筧の古神道論について西洋思想を剽窃し、訳のわからない学説を展開した「バルバライ」、あるいは独断主義の「ドグマティズム」に陥った思想であると厳しい評価を下している<sup>③</sup>。鈴木貞美も筧の生命主義は個人の生命を天皇制国家に供出させる「フアナティックな天皇主義」であると論断している<sup>④</sup>。石川健治は筧がギールケやデイルタイに学んだ留学の成果を考えれば、同年代の著名な法学者である美濃部達吉をも越える可能性を有していたと評価しているが、神ながらの道の研究に没頭していったために、「言説の陳腐化と研究者としてのエートスの低下が生じた」と批判している<sup>⑤</sup>。これらの批判に対して神道学者の中道

豪一は、寛を無条件に「神がかり」、「奇矯」と決めつけたものであり、実証性に問題があると批判する。その上で、寛の「人の心・行いに注力した」神道論は「心の在り方という普遍的問題」に挑んだ神道論であると高く評価している。<sup>6)</sup>

このように寛の思想は批判と肯定の両面から研究されている。しかし、これらの研究は中期以降の思想である『仏教哲理』（一九一一年）や『国家の研究』（一九一三年）、あるいは主著である『神ながらの道』（一九二六年）に注目しているため、そもそも法学者であった寛がなぜ宗教を語るようになったのか、どのような問題意識を持って研究を始めたのか、という初期の思想の研究は未だに本格的な研究がない。時期で言えば、ドイツ留学帰国直後（東大助教就任）から仏教を重視するようになる一九〇〇年代の寛の思想が未だに明らかにされていないのである。<sup>7)</sup>そこで、本稿では本格的に宗教を論じるようになる前の寛の思想を検討することで、寛が何を求めてその学問を形成していったのかを解明したい。

その際に筆者が注目するのは、当時の寛克彦が自我の自由と主体の自覚的な活動（＝寛の言葉で言えば「活動」）を重視していたということである。寛克彦のいう自我の自由とは、個人が自由意思から国家に貢献することは、個人の自由をより増進するというものである。勿論これは、今日的な意味での自由ではない。しかし、寛の議論を批判するにしろ評価するにしろ、まずはこの論理がど

のようにして形成されたのかを解き明かさなければならぬだろう。

このために、筆者は主に一九〇三年から一九〇九年までの六年間の論文の分析を通して、寛の初期の問題意識と思想を明らかにする。そして、留学中に学んだギールケとの差異から、当時の寛の思想の骨子が①自我の自由の希求への強いこだわり、②自我を通じた社会と国家へのつながり、③天皇制国家における自由の実現、④宗教を通じた意識の発達の四点にあつたことを論じる。このうえで、寛がその後どのように仏教及び「神ながらの道」にみられる宗教的思想を展開していったのかについて示したい。

#### 一 歴史法学者 寛克彦

学者としての寛克彦の最も古い記録は「独逸に於ける行政法研究の状況」である。<sup>8)</sup>これは東京帝国大学法科大学の研究会である「法理研究会」で行われた報告と討論の記録である。『法学協会雑誌』に掲載された討論要旨によれば、寛はドイツの行政法研究では「自然法説が既に破れて歴史的研究」が盛んであるとして、自身も歴史的研究の立場を支持すると述べている（独一五一一頁）。これが当時自然法説の大家であつた梅謙次郎の逆鱗に触れた。梅は、自然法および自然人は普遍的な存在であり、歴史はその下位

的存在であるに過ぎないとして、筧の歴史学説を批判する（独一五二頁）。さらに当時法理学会の会長で、梅の自然法思想とは対立する歴史法学の立場にたつ穂積陳重も、自分は歴史法学の立場にあるが、法律とは人によって表現される自然力の一種であることは認め、自然法が既に破れたというのは不適切ではないかと梅を支持する立場を表明する（同右）。かつて民法典編纂を巡って大論争を繰り広げた両者が、当時弱冠三十一歳の筧とともに批判したのである。しかし、筧は二人の大家の批判に対して果敢にも反撃を試みている。筧曰く、「歴史派の根柢は個人の考案を疑ふに在り心理学が未だ完全ならずして標準とするに苦むに在るのみ此二者を疑ふに於ては自己学説の「テスト」を為すものは歴史の外之なる可を以てなり」と（同右）。筧にとっては、自然法学説が理想とする自然人は、歴史のどこにも存在しない客観性を喪つた曖昧な存在でしかない。個人の内面を説明する心理学も学問として未熟である。そうであるならば、歴史こそが法の基準となるべきではないかと反論したのである。新進気鋭の学者が大物二人を相手にとつたこの日の報告は、「議論百出<sup>ウツ</sup>ぐる所を知らず鐘声の多きに驚き初めて散会するに至る」まで会場を賑わした（同右）。こうして筧は学者として独り立ちするにあたって、歴史研究を重視する立場を表明した。これは、たとえ自然法思想の大家であつた梅から批判されても、自らが歴史法学を支持するということも

のである。しかも、歴史法学のなかでも、穂積のように古代のローマ法を法の普遍的な理想と位置づけるロマニステンの歴史法学ではなく、民族固有の特殊な歴史、精神を重視するゲルマニステンの問題意識を引き継いでいくと宣言したのである。ドイツのゲルマニステンと筧の関係については後で触れるとして、まずは当時の筧がどのような主張を述べていたのかに注目するとしよう。

筧は「法ノ本質ヲ論ズ」という一連の論文で、自らの思想を初めて詳細に論述している<sup>9</sup>。この論文は『法学協会雑誌』に三号に分けて連載された、全三部構成である。まず第一部において、人は自我の中に「暗意力」という科学的に説明することが困難な無意識の領域を持つている（法①三三六頁）。それゆえに、明確に「自覚せらるる」意思の行使から、社会的合意の形成を考へる必要がある（同右）。人々がお互いの関係性を自覚して自己を意識的に規律した行動をするようになったとき、この意思の力の行使は各個人の意思を超えた社会全体の意思の行使となり、個々人の意思の力を規律する「法」として力を持つ（法①三三四頁）。なお、法は「命令、風俗、習慣、道徳、宗教、信仰等」から形成され、これが個々人の内面における様々な願望を統御し、行動を規律する。これによって内面を律するようになった各個人が、社会への統一的意思を形成しようと行動するようになる（法①三三六頁）。

続く第二部では、社会的合意がいかにして国家と結びつくのか

を述べる。各種の社会並に各個人はお互いに継続的な関係性を持つため、社会的合意もまた持続性を生じる。その結果、社会的合意は「同時に継続的且つ統括的なる社会組織」を形成する（法②五三七頁）。この継続的、統括的組織は各個人並に各種の社会なしに存在できるものではない。だが、これら各個人及び各種の社会も継続性がなければ、「其存在を完ふし其本性を発揚せしむること能はざる」ものである（法②五三七頁）。なぜなら自由とは絶対的範囲内」にあるからである（法②五三九頁）。自由とはこの限界を踏まえた上で生じる、社会を具体的に形成する個々の意思の力である（法②五三八頁）。これを各個人及び各種の社会は自覚しなければならぬ。

そして、各個人及び各種の社会的合意が合わさつて、「人類共同生活の中心点」あるいは「各個人各社会を包含して其意力発動を規律し得る最強の意力」を発揮するのが国家である（同右）。この国家と結びつくことによつて、各個人は各自の意思をもちながら、それぞれの立場から国家や社会の意思を発動できるようになる（法②五三九頁）。国家においては、社会的意思の力が合わさつたものとして国内法が形成される。算によれば、国内法は「知つて故意に創設認定せる法則」と「知らずして暗意を以て認めたる法則」の二つの標準から成り立っている（法②五四〇頁）。前者は

国家が社会及び個人を統治するために自覚的に定めた法であり、後者は法には明記されていないものの、社会において暗に認められている規範のことである。つまり国内法とは「国家が明暗に認めたる社会心理の合成意力に外ならずして従て又社会心理の保証力を有」するのである（法②五五三頁）。

最後の第三部においては、社会心理に基づいて形成された法が自然法とどのように異なるかを語る。算は法とは社会心理に基づくものであり、各個人の自由意思を離れて古今東西に通じる普遍的な自然の法則が存在するというわけではないと自然法思想を批判する（法③七九二頁）。そして、各国民は人類の発展の歴史の違いに依つて法規を異にしているので、歴史的な法の発展（非発掘）にこそ注目し、研究しなければならないと論じる（同右）。

このように算は自然法思想を批判し、法とは人が作り出したものであるということ強調する。その上で、法について次のように述べている。客観的に自然に存在する「事実上の法則即ち単に現象間に存する一定の事実関係」が法になるのではない。各個人の意思の発動を規律する「人定の自由標準」が法になるのである（法③八〇二頁）。このため、各意思者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、そのように働きかけなければならないと述べる（法③八一頁）。こうして、算は法の本質を次のように結論づけている。

法は内部的要素として意思者間の意思発動の関係を規律すべき合成意力なること、外部的要素として社会心理に伴ふ意力の合成作用をなし合成意力に伴ふ外力を発動する社会の外的組織が背後に存在するを必要とすることが法の本質を言ひ尽くしたるものなるを知る。(法③八八一頁)

「法ノ本質ヲ論ズ」において、筧は個々人の心が社会に合成されていくことで社会そのものが個人と同様に社会団体として力を持つようになり、ひいては国家の形成に至ると述べたのである。

## 二 筧とギールケについて

筧が歴史法学の立場に立ったのは、石川健治が言及しているようにドイツ留学中に学んだオットー・フォン・ギールケの影響による。<sup>10</sup> ギールケは、十九世紀におけるドイツ法学において一大潮流を形成してきたゲルマニステンの「最後の巨匠」として著名な人物で、「私法の社会化」の立場から民衆の生活に即した法の再構成を提唱した。<sup>11</sup> 特に、普遍主義的なパンデクテン法学に基づく「ドイツ民法草案第一草案」（一八八八年）を批判し、より民衆的でドイツ的かつ社会的な法典を要求したことは、法学史上有名な事件である。

筧はギールケが一九〇二年一月一日にベルリン大学総長に就任した際の演説「人類団体の本質」を、法科大学の学生であった松山得四郎に翻訳させている。<sup>12</sup> 本演説において、ギールケは社会団体とはどのような本質を有しているのかについて論じている（ギ②二六頁）。ギールケによれば、社会団体とは人々の生活経験から生じたものであると同時に、精神を共有する共同体である。人間が社会を形成する理由は、ただ単に生きるためだけではない。人は生き物であると同時に、自由意思を持つ（ギ①三三九頁）。それゆえに、人は個人として自らの「生活の意義」を、自由意思を用いることで社会団体に意味つけることができる（ギ①二四三頁）。この自らの生活経験を通して、個人はその「外部経験の範囲内」から、「文明史上の事実により真の統一的団体の存在を確かむる」ようになる（ギ②三九八〜三九九頁）。こうした過程を経て、「吾人は自らの全部の自我なることを感ずると同時に亦或る活動せる全部の一部分なること」を自覚する（ギ②三九九頁）。人々は自分たちをつなぐものは「単に外部に存する連鎖のみにあらずして心理的連結」にもあると気付くのである（同右）。

このように形成された社会団体は、社会団体それ独自の法（社会法）を有する。社会法は「国法並に其他の公法を含むのみならず亦た私法の部類に属する私的団体人格の内部の生活規程をも包含する」という形で、私法から公法に至る法の秩序を幅広く担っ

ている（ギ②四〇三頁）。この社会団体のうち、最有力で「最後の最高主権を有する共同団体」が国家である（ギ②四〇八頁）。このように、ギールケは各個人が生活経験と精神を共有することで、社会や国家の秩序を形成するようになる<sup>13</sup>と論じている。

ギールケの国家論について研究している遠藤泰弘によれば、ギールケは連邦国家として成立したドイツにおいて新しい国家概念を説明するために、「主観的権利関係が客観的規範と一致するという団休人格概論と、法を「命令」としてではなく「全体の確信」と捉える新たな法概念の導入により、論理上の困難を一举に克服しよう<sup>14</sup>と試みた。ギールケはこうした政治理論を説くことで、「国家に対する人民の下からの参加の余地を可能な限り確保する」という規範的な役割を果た<sup>15</sup>そうとしたのである。

社会国家の秩序を形成するために、意思の力を重視する点や、国民の主体的意識を可能な限り求めようとする点から言えば、算は明らかにギールケの影響を受けている。だが、ギールケと算は四つの点で異なっている。第一に算はギールケ以上に自我の自由を強調している。第二に、算は自我の自由が如何にして社会や国家に連なるかを力説している。第三にギールケは国家を「最後の最高主権を有する共同団体」としているため、社会と国家の区別が曖昧であるのに対して、算は天皇制国家として国家それ自体に固有の意味を見出し、そこにより徹底した国家の下での自由を論

じている。第四に、ギールケが社会団体を成立させるうえで「道徳観念に密接の関係を有する」と道徳を重視するのに対して、算は意識の統一<sup>16</sup>として宗教に価値を見出している点である（ギ②四〇九頁）。以下、この四つの点について算の論文に依拠しながら順に説明していく。

### 三 算における自我の自由について

ここで改めて算がどのような自我の自由を述べたのかについてもう少し詳しく述べてみよう。そのためには、先のギールケ論の直後に著された「団体本質論」という一連の論文から明らかにしたい。<sup>15</sup>ここで算は「法ノ本質ヲ論ズ」で論じた法の問題から、今度<sup>16</sup>は自我に焦点を当てている。

算は「団体本質論」において、まず自我と「活動」の関係を取り上げている。<sup>16</sup>自我そのものは直覚のみによつて成立する不動の真実であるが、自己が外界に働きかける作用である「活動」を通して、自我は自らの内界（内面）と外界（自己の身体を含む物質世界、及び他者）とを「統一連合」する（団①四七六頁）。自我の「活動」は基本的には自然の因果法則に従いながらも、自らの意思で自然に働きかけている。この点では、自由とも相通じる要素である（団①四八七頁）。また自我の「活動」は他者と共同して「共同的活動」

をも成すことができる(団①四八八頁)。

この自我による「共同的活動」を為す際に社会心理が形成される。そこで重要なのは「自我の責任心」である(団②六七二頁)。なぜなら「自我の責任心」を育成すれば、自我が自然や他者に対して責任を持つようになり、「自我の自由活動」が発達するからである(団②六七二頁)。この自我の自由は「或範囲内に於ける自由」として制限が設けられている(団③九三四頁)。自我の自由は所与の因果関係、責任を離れることはできない。だが、この因果関係を強く自覚することで、あたかも円がその円周内に「無限の円周を包含する」ように、「因果関係の範囲内に無限(絶対に非ず)の自由活動を為し得る自由の範囲」を獲得する(団③九三五・九三六頁)<sup>17</sup>。自我は自らの自由の限界と責任の範囲を認識することで、却つてその範囲内で最大の自由を行使することができるようになる。こうして、自我は「活動」の主体として、自覚と感情を養い「其内部より湧出する不明の刺激力に基き然かも此刺激力を利用して規律して活動」する(団③九四〇〜九四一頁)。

そして、この自我の活動を自覚した自由に基づいて、自我は身体を用いて外界に働きかける。この身体は「自我の自由を離れて自然に自我を成立存在せしむる物質」である(団④一一三二頁)。身体は「自我の与へたる絶へざる自由力に由りて変遷進化せられ来りたるもの」でもあるので、身体は鍛えれば鍛える程に心身を

成長させる。こうして「身体の發育強健は実に自我自由活動の發展に必要な条件の一」になる(団④一一三二頁)。

最後に、筧は人が自由を実現するにあたって「自由活動の品質」を如何に保持すべきかを述べている(団④一一三八頁)。これについて筧は、感情の価値は未来への理想目的によって決まると主張する(同右)。そして、この現在の自我の感情の価値を高め、自由活動を發展させるには、人類史上最も自我の感情が発達した先人である「釈迦耶蘇老孔等の理想感情」に学ばなければならぬと述べる(団④一一四一頁)。これによって、自我の中に潜在している感情を発揮し、理想を養成して自由活動の品質(価値)の発達を成し遂げるようにすれば、未来に向けて行動するようになる(同右)。

#### 四 自我の拡張から普遍我へ

「団体本質論」で自我を取り上げた筧は、次にその自我がどのよう(18)に社会や国家に拡張していくのかについて、「機関人格概論」で論じている。「機関人格概論」において、筧は自我には絶対我、普遍我、自我の三つの次元が存在していると述べる。まず絶対我とは、自我の「種子祖先なると同時に自我全部を網羅」するとしながらも、「真空なる絶対我即ち宇宙は即ち所謂神なり万能」なる存

在である（機①七五一・七六六頁）。絶対我とは全ての自我に内在し、個々の自我を網羅しながらも、宇宙のように広大である。つまり、神そのものである。そして、この絶対我は一人ひとりの自我が「其自己に偶然なる私を捨て、出来るだけ充分に統括的に根本的に絶対我の第一原因（自我の発達。この場合は絶対我の発達―引用者注）を自然に依つて発生せしめん」として、「絶対的には自我及び各物を統括し得」ないことがわかりながらも、却つて「此欠点陥落を補ふがために」積極的に向上心を奮い起こして目指すものになるのである（機①七六九頁・七七二頁・七七四頁）。

このように、自我が絶対我（Ⅱ神）を崇拜するのは絶対我が各個人の心の反映であり、各個人は絶対我から分有されたその個々の心に基づいて、絶えず自我の発達をこの世界に及ぼしつつあるからである。しかしながら、宇宙に神が存在することを認識するには、結局は自我が絶対的な神の存在を信じることで成し遂げるしかない。絶対我の存在は自我の心の内にある。それゆえ、「自我が神を崇拜するは即ち自我を崇拜する」のである（機①七七二頁）。積極的に自我の自認力を発動させるためには、まずは絶対的な存在である神の存在を信じなければならない。

次に普遍我についてであるが、「各種の自我が或程度に於て普遍なるに基きて之れを統括する」存在のことである（機①七五一頁）。これまでに算が使つてきた用語で言えば、社会心理に相当する。

「普遍我は自我を統括する我」であり、この統括によつて自我を部分とし、「全部の思想」を形成する（機①七八四〜七八五頁）。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、どのような独自の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可能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。「自我が他の自我と相待つて存在し発展する各種の活動に連る心理」である社会心理は、「社会国家」の基盤である普遍我となる（機②一一二二頁）。しかもこの普遍我は「各個の自我として発現」することで、共同体内の一人ひとりの自我に働きかける（同左）。

この普遍我の作用を用いることで、自我による絶対我の探求は、社会及び国家に向けられていくようになる。例えば「他人の喜怒哀楽を以て自己の喜怒哀楽となし然かも此活動を以て自己の心を満足せしむる」愛他心がそれである（機②一一二五頁）。これによつて、自我は「其自覚せられたる他愛心に依つて能く其自我を他人と合一せしめ他人として活動することを自覚せしむ……自我の普遍的拡張を自覚」するようになる（機②一一二九頁）。こうして、普遍我を用いることで、自愛の心が他者にまで拡張されると算は主張し、国の機関組織の成立及び研究も、「自己の内部に有する国



民たる普遍性を自覚して発揚せしむる」ことで、修身と治国とを合一できるようになるのだと述べる(機②一一三〇頁)。

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つながる。共同体における事物関係の利用者は、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、「各其普遍我の表現者たる権限に基き其分担する特色を発揮せんと」する(機③一三八頁)。こうして個々人が普遍我をその分担に応じて自由に発揮することで、「各個利用者の特色の総体は唯一の普遍我の普遍性の発展に」寄与する。もし利用者が共同体の特色やその内部における自由を忘れれば「反つて普遍性の発揮」ができなくなってしまう(機③一四〇頁)。こうして、普遍我の発揮には主観的な自我の意思の発揮と、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であると筧は述べる。「機関人格概論」の結論として、筧は法制度や各種の活動及び学説は、それぞれ特色を有しているものの、客観的知見のみに偏っている。しかし、客観的に分析するだけでは不完全である。これと共に主観的な「思い」を組み入れることができれば、初めて学説は完全になると述べる(機③一六五頁)。

## 五 天皇制国家における「自由」について

自我がどのように社会や国家に拡張していくのか、「機関人格概論」で論じた筧は、次に「国家ノ成立存在及ヒ発達スル理由ハ人類ノ自由活動ニ在リ」で共同体としての国家の独自性について詳細に論じている<sup>19)</sup>。本論文で筧は国家の成立を、「国家の成立存在及ヒ発達する根本的総括的基礎は人類の自由活動に在リ」と述べている(国二六頁)。私たち人類は原因結果の支配にある自然現象であると同時に、「人智の範囲内にては自由なる自我として自由運動」をなしている(国二七頁)。その代わりに、自我は「之を自由に利用し得へかりし範囲に於て社会に對して責任を負ふ」ことになる。「社会に於ける個人をして各々益々自由活動」するためである(国二九頁)。

こうして、社会組織の発達に個人の「自由活動」が社会の組織を要請し、社会の秩序を必要とさせる。これらのうち最も重要なものは国家である。国家は個人の「自由活動」の結果存在するものであるけれども、「国家の組織国家の発達は反つて個人の自由活動を盛ならしむるもの」である(国二六頁)。国権に服するのは、「自己の自由を奪はるゝもの」ではなく、「自己の自由を与へ」るためである(国三五頁)。なぜなら統一的国家があるのは各個人

が全体の自我として「各独立特殊の単独的自由活動」を為すからである（国三五頁）。また、各々の自我の「自由活動」は未だ国家を成立存在に発達させる途上にある。そのため、「総体の自我」の自由を発達させるためにも、私たちは自己の自由を發揮しつつも、ますます国権に服すべきなのである。

そして国家の独自性をさらに突き詰め、日本の国家が普遍我として、社会やほかの国家に対してどのような特質を持つのかについて、箕は「憲法ノ精神ヲ略説ス」という論文で次のように述べている。箕は「国内の総ての活動力の最後に統括する所の機関」であり、国家全体の表現者でもある天皇の存在は、憲法ではなく「最小限度の国法」で定まっていると述べる（憲①一一頁）。この最小限度の国法のもとで、「国家の完全なる発達には是非共なければならぬと云ふ」根本的な法としての憲法が要請される（憲①一二頁）。このように天皇の存在は憲法以上の「最小限度の国法」によつて定められているが、天皇は国権の主体ではない。「国権の主体は即ち国家自身」である（憲①一九頁）。それゆえに、「天皇は唯国家を最も統括的に表現する」存在でありながらも、國務大臣の副署がなければ「天皇の発せらるる法律、勅令、其他國務に関する詔勅の如きもの」には効力が発生しえない（憲②一三頁）。つまり、箕は国家が社会に対して隔絶して優位な存在であることを求めるために、憲法以上の「最小限度の国法」で定められた天皇を

持ち出すのであるが、天皇は国権の主体とはならない。天皇はただ国家を最も統括的に表現する存在なのである。

こうして「最小限度の国法」と日本の「実質と云ふものを形式的に保障して居る」憲法に国家の安定性を見出した箕は、君民一体の国家は国民一人ひとりが「自分を推<sup>マ</sup>拡<sup>マ</sup>めて総ての者と帰一する」ことで成立するものであり、「沢山の数」と共に推進していかなければならないと主張する（憲②一六頁・一〇頁）。さらには、「自分のことを考へて自分の發展をして行くことを権限として居る所の表現人」である我々は、自分の特色の發揮をそれぞれの持ち場の権限で發揮しなければならないと説くのである（憲②一〇頁）。

## 六 信仰について

自我を掘り下げれば、自己が国家に拡大していくということ、さらに自我の自由は実は国家の自由と一致すると説く箕は、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。息子の箕泰彦が箕は留学時からキリスト教に興味を持っていたと述べているように、箕にとつて宗教は大きなテーマであった。<sup>21</sup>「法ノ本質ヲ論ズ」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（法①三三六頁）。「機関人格概論」にお

いても、「古来存在する各種の顯著なる宗教相互の根本的差異も、相互に競争せる哲学的見解の区別も、皆事物根本関係の執れに重きを置くかによつて最も深き根拠を異にするにあらざるなし」として、各宗教の本源的同性に着目していた(機③一六一頁)。この各宗教の本源的同性について本格的に議論を展開し、その後の議論の方向性をも規定つけたのが「法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ズ」である。<sup>(22)</sup>

本論文の冒頭において、筧は「文明(Kultur)の發達は私たちの意識の發達を意味している」と述べる(思一六頁)。意識は私たちの生活経験の進歩と共に發展してきた。しかし、古代においては人類の發達は未分化であつたので、「各種の精神現象を宗教以外に明らかに分離して研究」することはできない(思一九頁)。そこで、宗教の發達の度合いについて、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つ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、地域差による差異はあるものの、現代はその三段階目にあると述べた。こうした宗教の發達は神への信仰を以て「生活各方面を支配」すると同時に、「生活の各方面と分岐」し、その独自性の發揮を促す動きへとつながつていった(思三四頁)。また、現在の宗教を「超越的一神教」「二元的神教」

「多神教」「万有神教」(汎神論)に分類した(思三五―三六頁)。このうち筧は「日本古代の宗教」が分類されている「多神教」よりも、「其教義に於て最も雄大自由なる統括的發達を為したる」仏教を最も高く評価している(思三七頁)。

文明の發達には意識の發達が不可欠であり、その意識の發達を古来から最も推進してきたのは宗教である。「人類生活の發達に必要な各方面の根本意識を統括」し、「生活各方面の基礎たる意識を包含する」宗教を理解できれば、法律現象などの根拠となつていく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(同右)。このように、筧は宗教を高く評価する。こうして「法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ズ」で本格的に宗教の可能性について論じたあと、翌一九一〇年から「印度ニ於ケル仏教思想ヲ論ズ」という連作の論文を発表する。<sup>(23)</sup> 本論文では古代仏教がいかにして人々の自由な意識を形成し、国家の形成に結びついていったのかを論じ、さらに一九一一年には最初の宗教的著書となる『仏教哲理』を出版する。<sup>(24)</sup> 次に一九一二年には『西洋哲理』と『古神道大義』を出版し、仏教、西洋思想を経て遂に独自の神道思想である「古神道」を論じ始めるに至る。このような思想的展開を経たことについての詳しい分析は後日別稿を期したいが、自我と社会国家における生活の發達のためには、宗教が重要であるという確信に基づいて、筧がこれらの論説を展開していっ

たことは言うまでもないことである。

おわりに

筆者は主に初期の論文の分析を通して、寛の初発の問題意識と方法論について述べた。そしてこの当時の寛の議論の骨子は①自我の自由の希求への強いこだわり、②自我を拡大していくことによる社会や国家への貢献、③天皇制国家の下での「自由」の実現、④意識の統一としての宗教への注目であったことを明らかにした。

「活動」の主体である自我は、所与の自然に制約されながらも、制約内の自由に責任を持つことで、自我の自由を実現できる自由の範囲を獲得する。そこで、理想の実現に向けて貢献し、自己と同じように他者を愛することが、共同体の理想の実現にもつながっていく。このように所与の範囲を掘り下げていくことで、自己の心の自由を実現することは、それ自体は国家の自由と矛盾せず、むしろ国家における自己の役割に貢献し、国家の自由を拡大する誇るべきことだと看做される。そうして、国家を統括しつつ自らも国の権力に制限された天皇の治める国に、人々は自我を活かしつつ一体化していくことができる。さらに、国家の信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。古代宗教の研究から宗教、特にまず仏教に可能性を見出した寛は、そこから宗教の研究に打ち込み、『仏教哲理』『西洋哲理』と『古神道大義』と立て続けに本を出版し、仏教、西洋思想を経て遂に独自の神道思想である「古神道」を論じ始めたのである。

最後に、寛が宗教的思想を展開しはじめた一九〇九〜一九一〇年頃は、東京帝国大学の卒業生のうち、守屋栄夫、瀧本豊之輔、水上七郎など、寛克彦の影響を受けて内務官僚として活躍した帝大卒業生が特に多い年でもある<sup>25</sup>。この前後の合格者を含めれば、石黒英彦、二荒芳徳<sup>26</sup>、さらに官僚以外にも含めれば渡辺八郎、加藤完治もこのグループに入る<sup>27</sup>。日露戦争後の煩悶の時代を生きた彼らにとつて、寛の自己の探究から国家に至る哲学は、人生に何ほどの生き方を示す指針になり得たのであろうか。彼等との知的交流についても、今後の課題として解き明かしたい。

注

引用に際しては、仮名遣いは原文どおりとしたが、漢字は旧字体を新字体に改めた。また、寛克彦の論文の原文はカタカナであるが、論文のタイトル以外はすべてひらがなに置き換えた。

(1) 寛は東京帝国大学の法学部教授で、行政法第二講座を担当していた人物である。また、法理学や憲法学の講義を受け持っていたこともある。

- 筧の評伝的論文については、三瀧信吾「筧克彦」『神道宗教』四一号、一九六五年。筧泰彦「父筧克彦のことども」『学士会報』六九八号、一九六六年。中道豪一「筧克彦の神道教育——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』復刊四九号、二〇一二年。
- (2) 渡辺八郎「筧克彦先生と私」一九六二年（『渡辺八郎先生遺芳録』渡辺八郎先生遺芳録刊行会、一九七五年、四九〇頁）。
- (3) 竹田稔和「ドグマティズム」と「私見なし」——筧克彦の古神道について——『岡山大学文化科学研究科紀要』一一号、二〇〇一年、二七頁・三六頁。他に竹田が筧について著した論文として、同「筧克彦の国家論——構造と特質——」『岡山大学文化科学研究科紀要』一〇号、二〇〇〇年。
- (4) 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、四六六頁。
- (5) 石川健治「権力とグラフィクス」長谷部恭男・中島徹編『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、二五五頁。
- (6) 中道豪一「筧克彦の神道教育——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』復刊四九号、二〇一二年、二四五頁。他に中道が筧について述べた論文には以下のものがある。中道豪一「貞明皇后への御進講における筧克彦の神道論——「神ながらの道」の理解と先行研究における問題点の指摘——」『明治聖徳記念学会紀要』復刊五〇号、二〇一三年、同「筧克彦「日本体操」の理論と実践」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第五一号、二〇一四年。
- (7) 時期で言えば、一九〇三年から一九〇九年までの六年間の思想である。
- (8) 法理研究会記事「独逸に於ける行政法研究の状況」『法学協会雑誌』二二巻一〇号、一九〇三年。以下（独）として本文中に引用箇所を示す。
- (9) 筧克彦「法ノ本質ヲ論ズ」『法学協会雑誌』二二巻三三・五号・六号（いずれも一九〇四年）。以下三号（法①）五号（法②）六号（法③）として
- 本文中に引用箇所を示す。
- (10) 石川前掲「権力とグラフィクス」二七四頁以下。
- (11) 川角由和「オットー・フォン・ギールケの法思想と「私法の社会化」」『龍谷法学』三四巻四号、二〇〇二年。
- (12) 筧克彦「最近に於ける「ギルケ」氏の団体本質論」『法学協会雑誌』二三巻二号、同三号。なお日本におけるギルケの翻訳はそれほど多くないが、その初期の翻訳でもある。以下二号（ギ①）三号（ギ②）として本文中に引用箇所を示す。
- (13) 遠藤泰弘「オットー・フォン・ギールケの政治思想——第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説——」『国際書院』二〇〇七年、二一〇頁。
- (14) 遠藤前掲「オットー・フォン・ギールケの政治思想」二一〇頁。
- (15) 筧克彦「団体本質論」『法学協会雑誌』二三巻四号・五号・七号・八号（二九〇四年）。以下四号（団①）五号（団②）七号（団③）八号（団④）として本文中に引用箇所を示す。
- (16) 「活動」と「活動」の違いについてであるが、「活動は常に客観的方面と同時に主観的方面より観察することを要し、客観的方面より即ち外部よりするときは常に原因結果の關係によつて之を知り、主観的方面即ち内部よりするときは常に自由意思に原因することを解せざるべからず、されば活動は唯物の運動と異り又は植物の活動（働に非ず）とも異りて唯之を客観的の方面のみ観察し原因結果の關係のみに依つて之を説く能はず」としている（団⑤九三五頁）。つまり「活動」は主観的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筧は明白に使い分けている。
- (17) 同右、九三五頁・九三六頁。
- (18) 筧克彦「機関人格概論」『法学協会雑誌』二四巻六号・八号（一九〇六年）、二六巻三三（二九〇八年）。以下六号（機①）八号（機②）三号（機③）

として本文中に引用箇所を示す。

- (19) 寛克彦「国家ノ成立存在及ヒ發達スル理由ハ人類ノ自由活動ニ存リ」『法学志林』七卷三号、一九〇五年。以下(国)として引用箇所を本文中に示す。

- (20) 寛克彦「憲法ノ精神ヲ略説ス」『法学志林』一〇卷六号・七号、一九〇八年。以下六号(憲①)、七号(憲②)として引用箇所を文中に示す。

- (21) 寛泰彦前掲「父寛克彦のことども」四〇―四四頁。

- (22) 寛克彦「法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ズ」『法学協会雑誌』二七卷一、二号、一九〇九年。以下(思)として引用箇所を文中に示す。

- (23) 寛克彦「印度ニ於ケル仏教思潮ヲ論ズ」『法学協会雑誌』二八卷一号、二八卷八号、一九一〇年。

- (24) 寛克彦『仏教哲理』有斐閣、一九一一年。同年には宗教的色彩を持ちながらも、法学の専門書として刊行した『法理戲論』有斐閣、一九一一年も出版している。

- (25) 帝大卒業年は守屋と水上が一九一〇年で瀧本が一九〇九年。因みに一九一〇年の高文合格者で著名人は鶴見祐輔(内務官僚、後藤新平の娘婿)など。

守屋栄夫は朝鮮総督府秘書課長や内務省社会局社会部長を歴任し、衆院議員、塩竈市長をつとめた。水上七郎は滋賀県警察部長や三重県内務部長、佐賀県内務部長などを歴任した官僚である。滋賀県警察部長時に、琵琶湖上の多景島に五箇条の御誓文を刻んだ「誓の御柱」という記念碑を設置する運動を起こし、一九二四年に実現している(『滋賀県の近代化遺産——滋賀県近代化遺産(建造物等)総合調査報告書——』滋賀県教育委員会事務局、二〇〇〇年)。瀧本豊之輔は通信省の官僚で、『仏教哲理』や『かみあそびやまとはたらき』など寛の著作の校正者でもある。

守屋栄夫の研究には、松田利彦「朝鮮総督府秘書課長と「文化政治」——守屋栄夫日記を読む——」松田利彦・やまだあつし編『日本の朝鮮・台湾

支配と植民地官僚』思文閣出版、二〇〇九年がある。

- (26) 石黒の帝大卒業年は守屋、水上と同じ一九一〇年であるが、高文合格は一年遅れの明治一九一一年。二荒芳徳は一九一三年(同年卒業)に高文合格。

石黒英彦は朝鮮総督府内務局地方課長や台湾総督府文教局長、奈良県知事、岩手県知事、北海道長官を歴任し、最終的には文部次官(一九三八―一九三九年)を務めている。二荒芳徳は内務官僚を経て、貴族院議員(伯爵)。少年団日本連盟(現在のボイスカウト日本連盟)の初代理事長で、日本体育専門学校(現在の日本体育大学)の校長も務めている。

二荒については、栗田英彦「岡田式静坐法と国家主義——二荒芳徳を通じて——」『論集』第三七卷、河野有理「自治」と「いやさか」——後藤新平と少年団をめぐって——『歴史のなかの日本政治 一』中央公論新社、二〇一四年、昆野伸幸「二荒芳徳の思想と少年団運動」『明治聖徳記念学会紀要』復刊五一号、二〇一四年などの研究がある。

- (27) 渡辺八郎は渡辺昇子爵の二男で秩父宮御用掛。戦後は滝之川学園の園長を務める。遺著に『渡辺八郎先生遺芳録』(渡辺八郎先生遺芳録刊行会、一九七五年)、加藤完治は満州移民の推進者であり、満蒙開拓青少年義勇軍訓練所の所長などを歴任した。評伝に中田薫『加藤完治の世界——満洲開拓の軌跡——』不二出版、一九八四年。

#### 謝辞

本研究はJSPS科研費「帝国日本と身体技法——寛克彦「日本体操」とその受容——」(番号・二六・二二七九)の助成を受けたものです。