

和辻哲郎の大正期の宗教理解

－『偶像再興』と『古寺巡礼』－

深谷 耕治

(和文要旨)

本稿の目的は、和辻哲郎(1889-1960)の『偶像再興』と『古寺巡礼』を主なテキストとして、和辻の大正期の宗教論を検討することである。和辻は、まず『偶像再興』において、ニーチェやキルケゴールからの思想的影響を背景にして、第一次世界大戦下の近代文明の危機と日本文化の形骸化に対抗し、精神的な生命の回復を目指して偶像再興を唱える。それは具体的には仏像に象徴される芸術と宗教が融合した仏教文化の再評価であった。続く『古寺巡礼』は、奈良の古寺や仏像の印象を綴る旅行記であると同時に、そのような偶像再興の実践録として読むことができる。そこにおいて、偶像は、自他を架橋しつつ、そこに現された象徴的意味を再構築するための装置となり得ることが指摘でき、「巡礼」とは、そのような偶像を前にして、宗教と芸術、信仰と美の間で揺れる自己の在り方を問い直す精神的な探究と捉えることができる。

(SUMMARY)

This paper explores Watsuji Tetsurō's (1889–1960) understanding of religion by focusing on two of his Taishō-period works, *The Revival of Idol* and *Pilgrimages to Ancient Temples*. In the former, which was influenced by Nietzsche and Kierkegaard, Watsuji responds to the crisis of modern civilization and the ossification of Japanese culture during World War I by advocating for the “revival of idols” as a way to resuscitate spiritual life. In concrete terms, what he intended was a reappraisal of Buddhist culture, which integrates religion and art. The latter is a travelogue recording Watsuji's impressions of Nara's temples and Buddhist statues, but it can also be read as a practical embodiment of the ideas found in *The Revival of the Idol*. In *Pilgrimages to Ancient Temples*, it can be observed that idols serve as a bridge between self and other and become devices for recreating the symbolic meaning revealed therein, thus allowing us to understand “pilgrimage” as a spiritual enquiry in which we question the very nature of the self, which,

standing before the idol, trembles in that space between religion and art, faith and beauty.

本稿の課題は、和辻哲郎（1889-1960）の宗教理解に関する包括的な解明に向けて、和辻の大正期の宗教論を検討することである。和辻は、処女作『ニーチェ研究』（1913・大正2年）と第二作『ゼエレン・キルケゴール』（1915・大正4年）において、主に「いかに生きるべきか」という関心のもとで、ニーチェの「権力への意志」論に基づいた宗教観及びキルケゴールのイエスへの帰依を前提とした主観的（主体的）な信仰について論じている。本稿では、その後続く『偶像再興』（1918・大正7年）と『古寺巡礼』（1919・大正8年）を主なテキストとして、ニーチェ・キルケゴール解釈を通じて得られた存在論・世界観を鑑みつつ、偶像（主に仏像を中心とした仏教文化）をめぐる和辻の宗教理解について検討していく。まず、大正期の和辻の問題意識から確認したい。

1. 大正期の課題とニーチェ的生命観

大正期の和辻の課題は、個人の生き方をめぐる人格的・実存的な問題に加えて、第一次世界大戦（1914・大正3年-1918・大正7年）によって露呈した近代文明の危機と、それと相関する日本文化の空洞化・形骸化にあった。和辻によれば、当時の日本文化には「生命なき形式習慣の残骸」（「固い殻」）と「それを破壊する盲目的な乱暴」あるいは「目先の変化を喜ぶ浮浅な流行」（「統一なき変化」）が広がっており、生活の物質的・外形的な変化はあっても、生の発展を促進するための統一的な「様式」（生活に対する「確実な根」）が欠如していた（17:274-275）。そして、戦争の影響下で、本来は文化的な生命を発揚すべき伝統はたんに抽象的に賛美されたり、精神的な教養すらも国民道徳（たとえば忠孝）として画一的に強制され、国家主義や富国強兵の道具として利用されたりしていったことが指摘される。和辻は、19世紀中頃から隆盛してきた自然科学の発達と、それに伴う人間の自然的欲望の解放に戦争の根本原因があると説き、物質生活の急激な進展とそれに応じた征服欲・競争欲が国家間の対立と軍拡を招いたと分析する（21:183-184）。

このように和辻は目前の戦争を文化・文明論的な観点から捉え、戦争に呼応する日本の文化的・精神的空洞化を指摘するが、その考察の背景には、生の流動的な力（権力への意志）を中心概念に据えるニーチェ的な枠組みが読み取れる。ニーチェにとって、生とは流動的で不定形な力であり、創造と破壊を繰り返すことで進展する唯一の価値を示

す。ポイントは、生の進展のために一時的統一が必要だが、停滞を避けるために破壊が不可欠である点であり、この時期の和辻の思想にも受け継がれていると考えられる。たとえば、日本文化に対する「様式」の欠如や表層的な変化のみを目的とする「統一なき変化」とは、生命活動の散漫化・皮相化を示し、生の流動力を活かすためには、何らかの「統一」が必要であることを示す。人間の自然的欲望の解放とは、流動的な生命活動の暴走として捉えられる。他方で、本来破壊されるべき「統一」が継続すると、生命活動の形骸化（「固い殻」）が生じることが指摘される。国家主義的な忠孝の画一的な適用は、そのような統一の固定化であり、生命活動の抑圧をもたらすものであった。和辻にとっての課題とは、いかに生の流動と統一の適切なバランスを保ち、日本社会に「生の流動的な統一」を実現するかであったといえる。

大正期の和辻の論述には、そのような「生の流動的な統一」の具体的なモデルとして、推古・白鳳・天平時代の仏教美術（その再興としての鎌倉仏教文化）、天皇への尊崇、ギリシャ文化が提示されて、その上で、次のような四つの論旨が基軸になっていると考えられる。(1) 偶像再興という標語のもとで、日本の古代文化（主に推古・白鳳・天平時代の仏教芸術）を再評価するという仕方です。「生の流動的な統一」を具体的に示すこと。

(2) 日本文化が、ギリシア・インド・シナ文化などを基にした混交的な文化であることを示すことで、生の流動性のダイナミズムを示すこと。(3) 国粹主義的な国民道徳論や古神道復興運動を批判することで、天皇尊崇という国民感情（天皇へと統一された生の流動）への国家利用という枠組み（統一の固定化）を解体すること。(4) 記紀神話の神話性を解体する津田左右吉に対して、国粹主義への批判として評価する一方、その論述を「記紀神話として統一された生の流動」への「否定の書」と見なし、津田とは別の仕方です。記紀神話の中に古代日本人(上代人)の生命活動を見出そうと試みる。本稿では、これらの中で、『偶像再興』と『古寺巡礼』を手がかりにして(1)を検討していく。

2. 「偶像再興」と信仰論

『偶像再興』は、大正5年から大正7年の「ニーチェやキェルケゴールへの関心から仏教美術や日本文化への関心に移り行く時期」(17:3)¹の評論集である。「思索と体験」「体験と芸術」「芸術と文化」の三部構成は「自己中心的な関心」から「対象に即する

¹ 『和辻哲郎全集』全25巻、別巻2巻（岩波書店、1961-1963、1989-1991年）の第17巻、3頁からの引用であることをこのように略記している。『全集』からの引用は以下同様に略記する。

思惟」への推移を示し、とくに「偶像崇拜の心理」は『古寺巡礼』に直接結びつくものとされる。

和辻は生命の力の創出・伝統の文化的再生を「偶像再興」として企図する。具体的には、仏像（偶像）に代表される推古・白鳳・天平時代の仏教文化の再解釈を通した新しい価値創造の試みである。和辻によれば、当時は仏像などの「日本文化の生んだ最も偉大な芸術」は日本的でないものとして切り離され、現代の文化にも十分に生かされていなかった（21:306）。そのような状況の中、「文化内容なき伝統の謳歌」や過去の表層的な模倣ではなく、旧来の物質的・国家主義的な潮流に対抗し得る伝統の探求が目指される。

まず『偶像再興』所収の「懷疑と信仰との心理」という評論を取り上げて、偶像再興を標榜する和辻において「信仰」がどのように捉えられていたのかを検討したい。和辻は、まず「生」「生活」「生命」の言葉の意味から説き起こし、それらは直接的に体験可能な「不断に流動して休むことない活動・力」（17:106）とする。その上で、「信仰」とはそのような生に対して統一的な傾向を高めようとする心の態度であり、他方で、「懷疑」とは生に反対と矛盾とを注ぎ込む態度であるという（17:108）。懷疑は生の流動を妨げる凝固物を打ち砕こうとするが、懷疑が深すぎて、新しい統一を実現する力が失われたとき、生は沈滞し頹廢するとされる（17:109-111）。すなわち、信仰の凝固を防ぐはずの健全な懷疑が、先述した「盲目的な乱暴」や「浮浅な流行」に転化し、結果的に「統一なき変化」をもたらす。津田左右吉の神話解体もこの立場に見なされ得る。和辻はこのような事態を踏まえて、生の力強い発展のためには改めて「信仰」が必要であると主張する。その際、和辻は「何を信じるか」という信仰内容と、「生の統一を高めようとする心の態度」としての「信じかた」に分けて、後者の観点から信仰を意義づける。すなわち、「信仰の貴さ卑しさ、偉大さ矮小さを定めるものは信仰の内容であるが、人に力を与えるものはこの信じかたである」（17:112）と論じ、「ただ信ぜよ、神は信じる者の胸に自らを現すだろう」という逆説的な言葉にこそ信仰の真実があると説く。

さて、注目すべき点は、和辻はこのように「ただ信ぜよ」の意義を示した直後に、「信仰は必ず懷疑を寄せつけない一つの内容の獲得を伴う」（17:113）と述べて、実際には内容のない信仰はあり得えないとして、議論の重点を信仰内容（何・誰を信じるか）へともう一度振り戻していることである。

ニーチェ解釈において「信仰」は一時的なものであり、常に懷疑にさらされ続けるものと示されていた。また、キルケゴール解釈では、主体的な信仰姿勢が重視されつつも、

イエスという信仰対象が実質的に前提とされており、イエスへの帰依は動かし難い現実であった。それに対して、本評論は、信仰における内容の必要性を説きつつも、それをイエスという特殊な存在者ではなく「ある者」という一般的なものとして示している。それは「相対の内に示現する絶対」や「自己の内に生かされた神」、「一個の生として働く生そのもの」とも表現され、それへの「帰依」ではなく、「驚異」（という信じかた）が語られている。「我々はまず「自分が生きている」事に驚異し、次いで、その「生」においてすべてが可能である事を信ずる—これが我々の欲する信仰である」（17:114）。信仰を意義づける議論において、「ただ信ぜよ」に対して「生への驚異」が対置されているといえよう。

このように「懐疑と信仰との心理」ではニーチェ・キルケゴール論を基盤にして「信仰という心の態度が、我々の常識の考えるよりもはるかに強く、我々の生を強めるものである」（17:119）という生に対する信仰の意義と、「信仰は必ず懐疑を寄せつけない一つの内容の獲得を伴うものである」という信仰内容の必要性が主張されている。

3. 感覚的な形象として現れる内的生命

次に「「自然」を深めよ」という評論をみていきたい。本評論は、明治末期に盛んになった自然主義への批評であるが、前節同様、ニーチェ・キルケゴールの枠組みと偶像再興論を接続する箇所として読むことができる。和辻によれば、自然主義は殻の固くなった理想を打ち砕くことに成功したが、以前よりも深い真実を捉えたわけではない（17:180）。我々が捉えるべき「自然」とは、「人生」や「精神」「文化」などと対立するような哲学的な概念ではなく、感覚的な外形を象徴としながら現れてくる内部の生命であるという（17:182）。我々はある外形を見たとき、その外形の象徴的な意味を感じる。そこで問題は、鋭い感受性、豊富な内生、象徴を解する強い直覚力によって、対象の内的な力を自己の内に深く感じ得ることができるかであると主張される（17:183）。

その上で、和辻は、そのような人間の「自然」を最も深く見極めた事例としてドストエフスキーを評価するが、その文脈において、前節でみた信仰対象としての「ある者」について語っている（17:186）。この箇所では「ある者」とは「自己の人格を圧倒する力」と表現されているが、具体的には、象徴としての「神」や「悪魔」に加えて、象徴を否定する者にとっての「世界の根本実在」、生命の力自体を否定する者にとっての「虚無」までも含められており（17:186）、その範疇はニーチェ的な枠組みの境界まで拡大されている。

また、和辻は、そのような対象を「信じようとする意志」は、それへの「衝動」や「求める心」「弱い心」に由来し、それ自体が人間の「自然」に基づくものと主張する。注意すべきことは、ニーチェ論では「それ〔信仰対象〕がなくては空虚を感じる我々の弱い心」は「祭司」（宗教的権威者）に取り込まれるものとして批判されていたが、本評論ではわざわざ括弧書きにしてそのような心も「自然」の内に含まれている点である。このような「弱い心」の肯定は、結果的には和辻がニーチェに同意しつつ批判したような信仰対象への依存・象徴的生命の硬直化を招く危険性の高まりが指摘できる。

4. 偶像再興論

以上のように、和辻は、現代日本に見られる文化の形骸化や無秩序で軽薄な流行に対して、信仰の意義を説き、感覚的な形象として現れる内的生命（自然）を深めることを主張するが、先述したように、このような見解は偶像再興論として形を与えられる。本節ではその具体的な議論を見ていく。

『偶像再興』の「序言」によれば、偶像は、生命の流動に統一を与え、生命の発育を健やかな豊満と美に導くという。ただし、偶像を持つ者の心によってはその象徴的な効用は失われて硬化してしまうとされる（17:9）。先に見たような、自然科学的な物質主義やそれに伴う国家間の対立、また形式主義的な伝統賛美によって精神的生命が権威の道具と化した状況では、たとえば仏像は国家的な記念物として取り扱われ、それへの崇拝も単なる形式的な儀礼に過ぎなくなるであろう。そこで、和辻は、個人の生のリアリティに深く結びついた「生の感動」（信仰）によって、偶像の持つ象徴的効用が再興されることの必要性を説く。そして、西洋史を題材にしながら「ギリシャ諸神の像」「キリスト教の聖者像」、「教会権力」「パウロの神」などを破壊すべき偶像として例示し、最後に「近代精神の作りだしたもの」もまた破壊すべき偶像であると述べ、近代文明の危機を乗り越えるような新たな偶像の再興を主張する（17:13-15）。

その際、先述したように、和辻にとっては推古・白鳳・天平時代の仏教文化は再興すべき偶像として特別な意義を持っていた。「偶像崇拝の心理」によれば、渡来した仏教文化とは、本質への追求と感覚的な美が未分化で融和する一つの文化であった（17:276）。そのような「芸術／宗教」のカテゴリーを融解するような大きな力が、偶像（仏像）への崇拝を根拠づけたという。偶像の礼拝では、読経及び儀式内の音楽的・劇的な諸要素も伴って、芸術的効果と宗教的感化が合わさり「美的宗教的な大歓喜」が生み出されたという（17:282）。和辻によれば、仏像から感じ得たそのような「大きな力」は、その人

の内面に現れたときにはすでに象徴的な形を取っていた。そこで、たとえば僧侶などが宗教的救済を目指してそれを他の人に伝えようとすれば、それは象徴的・芸術的な形象を通じて実現されなければならない、結果的に僧侶は芸術家になったという(17:283)。それは芸術鑑賞の根源が芸術家の内的生命に求められるように、偶像礼拝の根源が偶像の製作者の内生に拠ることを意味する。このように渡来した仏教文化に和辻が見出したものは、仏像は単なる形式的な対象物ではなく、制作者が内的に経験した生の力を造形化したものであり、それへの礼拝も「生の驚異」を感じる宗教的体験そのものであったということである。

さて、論述の中で、ディオニゾス的な宗教的歓喜(17:277)という表現が見られるように、宗教と芸術の結合はニーチェ的な捉え方を踏襲しているが、注意すべき点は、ニーチェ論では、あらゆる表象・偶像は仮構であり、生の流動の統一を果たした後は破壊されるべきものであったことに対して、和辻の偶像再興論では、破壊されるべきものは「偶像を持つ者の心」のあり方であり、偶像そのものではないとされていることである。和辻によれば、破壊されるべき偶像は、その硬化さえ破壊されたなら再興され得る。それは単なる「古きものの復活」ではなく、古い殻をぬいだ新しい生命の顕揚であり、「あらゆる偶像の胸を通ずる一つの大きい道」(17:17)の復興とされる。このように偶像という客観的な対象物に内在的な価値が宿しているとする点において、ニーチェ的な理論構成を一つ越え出ていると見てよいだろう²。それでは、次に、このような偶像再興の和辻自身の実践録として読むことのできる『古寺巡礼』について見ていきたい。

5. 『古寺巡礼』³における偶像論

本書は、大正7年5月の奈良旅行で見物した仏像や仏教建築の印象記であり、加えて、それ以前に発表された二編の評論が挿入されている⁴。そこには奈良の仏教芸術に

² 飯嶋祐治「大正改元期における和辻哲郎と田中王堂：教養主義・ニーチェ解釈・日本文化研究」(『比較文学研究』100号、2015年)においても、有用性の観点から表現を一時的なもの(破壊されるべきもの)として捉えるのではなく、表現それ自体に価値を認めるというニーチェ的認識からの「逸脱」が指摘されている。

³ 『古寺巡礼』は1919年(大正8)5月に初版が出され、1924年(大正13)10月「第十版」にて改訂(新版)、1939年(昭和14)に「六」節の新薬師寺を「尼寺」と誤解したことの釈明があり、1947年(昭和22)3月「第十七刷改版」にて改訂(戦後改訂版)が出された。本稿では大正期の和辻の思想の再構成を目的とするため、初版をテキストとして見ていく。

⁴ 奈良旅行の経緯については1960年(昭和35)の回想録である「西の京の思い出」(24:181-195)に記されている。それによれば、第一高等学校時代に関野貞の日本建築の講義や同級生の魚住影雄の影響を受けて、1907年(明治40)に中学時代の友人とともに奈良に出かけ「奈

対する心象とともに、宗教に関する和辻の考えが断片的に記されており、本節では、それらを再構成しながら、そこに見出される宗教論を検討していきたい。

まず、本書の偶像論を確認していく。本書では『偶像再興』で示された偶像論に新たな視点が加えられており、主に奈良国立博物館での観音像の鑑賞において具体的な議論が展開している。和辻は、聖林寺十一面観音像の鑑賞に際して、仏教の信仰実践の一つとして、阿弥陀経などに描かれた諸仏の描写によって仏や菩薩の「幻像」を見るという観仏（色身観）について述べ、宗教には、超感覚的・倫理的な側面だけではなく、偶像を通じて「幻像を見る」という意味での「感覚的＝超感覚的な」側面があることを示す（KJ:62-63）⁵。この意味で、さしあたっては、和辻の仏教鑑賞もそれ自体が一つの「信仰実践」といえる。

また、観音崇拝の流行について論じる文脈で、自己を表現する手段が和歌や漢詩しかなかった時代では、偶像礼拝には、偶像を介して他者が代わりに自己の信仰心を表現するという構造があったことを指摘している（KJ:71）。この点から、和辻は偶像（仏教美術）の様式の歴史的展開は外来文化の影響だけではなく、「礼拝者の表現的な満足」という視点からも捉えられ得ることに注意を促している。『古寺巡礼』では、仏像の製作者への考察が数多く見られ、そのような偶像の製作者の探求は、従来和辻にとって「日本的なもの」を担う文化的・歴史的主体の措定という意味を持つものとして指摘されてきた⁶。しかし、このような観音崇拝の文脈に見られる、偶像を介した信仰的表現の他者への仮託という構造は、偶像様式の歴史的な理解や文化的・民族的な主体の確立の問題に限らず、和辻が指摘したように偶像の持つ宗教的な媒介機能そのものとしても着目すべきであろう。たとえば、次のように、百済観音の鑑賞においては、このような偶像の媒介機能に基づいて、宗教的真理の伝達・感得における偶像の具象性のもつ効果が解

良の古い建築や彫刻に接した最初の場合」を得た。その後東京帝国大学で岡倉天心の美術史の講義で古代の日本美術への関心を持ち、『古寺巡礼』のもとになった奈良旅行の前年の1917年（大正6）に同大学の美術史研究室の見学旅行に加わって、すでに奈良の古寺を「秩序立って見物した」のであった。また、仏教美術をはじめとする日本文化への関心の高まりは、1916年（大正5）年の義父・高瀬三郎の死に際して「七月七日の供養に遊行寺で仏教を見出した」（25:113）

ことが一つの重要な契機になったことが指摘されている（荻部直『光の領国—和辻哲郎』（創文社、1995年）、頼住光子「和辻哲郎と仏教—初期の作品・資料を手がかりとして—」（木村純二・吉田真樹編『和辻哲郎の人文学』ナカニシ屋出版、2021年）参照）。

⁵ 和辻哲郎『初版古寺巡礼』（ちくま学芸文庫、2022年）17頁・18頁からの引用であることをこのように略記する。以下、『初版古寺巡礼』からの引用は同じように略記する。

⁶ この点に関しては、飯嶋裕治「和辻哲郎における日本文化史研究の始まり—その視点、方法的態度、実践的意義—」（『日本思想史学』34号、2002年）に詳しい。

積学的に示されている⁷。

抽象的な「天」が、具象的な「仏」に変化する。その驚異を我々は百済観音から感受するのである。人間の体の美しさ、慈悲の心の貴さ、—それを嬰兒の如く新鮮な感動によって迎えた過渡期の人々は、そこに無限なるものの神秘を感じ、そうして人間の形に於ける超人間的存在の表現を、心から理解することが出来た。絶対者をかく己れに近いものとして感ずることは、—しかもそれを目で以て見得るということは、—彼らにとって、世界の光景が一変するほどの出来事であった。(KJ:76)

8

この箇所では、百済観音から和辻が受けた印象をもとに、「我々」から「過渡期の人々」へと主語が転換されながら、「超人間的存在」の感得について、追体験的に記されている。つまり、和辻という観察者(受容者①)が偶像から受け取る印象を手がかりにして、その偶像の礼拝者(受容者②)が感じたはずの心境が推測的に特徴づけられ、偶像の持つ宗教的な意味合いが示される、という記述の仕方となっている。このような記述法は、偶像が単に抽象的なものを具体的に現すだけでなく、そこに付与された象徴的な意味を時空の異なる人々に(「自己を表現する手段が和歌や漢詩しかなかった時代」に限らず)結びつける機能を持つことを示していると考えられる。偶像(表現)は「宗教／非宗教」「宗教／芸術」あるいは「感覚的／超感覚的」など、異なる領域の境界にあると考えられ、そこに結びつくものを新たに結び直すための解釈の地盤になっている。

6. 仏像への驚異と「宗教／芸術」

さて、このような解釈の基盤としての偶像(仏像)を目の前にして、和辻がどのように応答し、それをいかに記してきたのかを見ていきたい。先に見たように、和辻は初期の仏教文化に「本質への追求」と「感覚的な美」が融合した生の力を認めていたが、『古寺巡礼』に見られる和辻の仏像への「驚異」の記述は、和辻によるそのような力の享受を示していると考えられる。それは宗教と芸術を本質的には同一なものとするというニーチェ的な感性ともいえるだろう。

和辻は、たとえば三月堂不空羂索観音像に対しては「思わず身震いが総身に走るのを覚えた」(KJ:53)⁹と述べたり、また、聖林寺の十一面観音像に対しては「我々はそこに

⁷ この点は、後に『倫理学』において展開される宗教論に通じる論点とも考えられる。

⁸ 「改版」(10:50)では「そこに無限なるものの神秘を感じ」は削除されている。

⁹ 「改版」(10:38)では「思わずはっとした」に書き換えられている。

神々しい威厳と、人間のものならぬ美しさとを感ずる」(KJ:65)と記したり、あるいは、薬師寺東院堂聖観音に対しては「この瞬間の印象を語ることは僕には不可能である」(KJ:188)¹⁰と率直な表現で高評価を与えたりしている。とりわけ、宗教と芸術を結合・融解するような力は、中宮寺観音の鑑賞において印象的に描かれている(KJ:286)。

中宮寺観音は「彫刻」(芸術作品)でも「推古仏」(礼拝対象)でもなく「慈愛そのものの姿」と捉えられており、そのようなまなざしの源泉として、芸術と宗教、さらには古美術研究者や研究のカテゴリーが融解するような「透明な愛着のこころ」が示されている。ただし、注意すべき点は、このような中宮寺観音の記述の中に「愛らしい、親しみ易い、優雅な、そのくせいずこの自然とも同じく底知れぬ神秘を持ったわが島国の自然は、人間の姿に現わせばあの観音となるほかはない」(KJ:291-292)と風土的な視点から日本の固有性が投影されている箇所があることである。美が「芸術」や「宗教」のカテゴリーが取り払われた後に、風土論や日本文化論に繋がるような「自然」や「日本」と結びついたものとして把握されていることは(その是非は置いておくとしても)確認しておくべきであろう。

次に、このような仏像への驚嘆を踏まえた上で、宗教と芸術の関係性について自覚的に述べられている箇所を検討したい。和辻によれば、芸術は「より高き自己」(KJ:18)を指し示す力を持つという点で宗教的救済の一助になることがある。たとえば、和辻は、法隆寺金堂壁画に対して「この画の如きは芸術のこの〔人間を解脱に導くという〕特性を特に鋭くして、それを永遠の解脱に結びつけようとするのである」(KJ:264)と述べたり、また、法隆寺の夢殿の秘仏をフランスのアミアン大聖堂のゴシック像と比較し、両者が「超人間的な清らかさ」「非官能的な美しさ」において共通することに「普遍人間的な根拠」があり、そこに「真実の宗教的心情の閃めきが認められる」(KJ:283)¹¹と評していたりする。しかし、他方で、芸術はそれ自体で独立した価値を持つ領域でもあるとされる(KJ:17-18)。そのため、人によっては宗教的意味ではなく芸術的な恍惚を享受することは大いにあり得ると主張され、実際、和辻自身にもこの傾向があったといえる。このように『古寺巡礼』では、宗教と芸術は重なりつつも相互に独立する側面があることが指摘されており、先に見た『偶像再興』と同様に基本的にはニーチェ的な枠組みで宗教と芸術が捉えられているといえる。

また、『古寺巡礼』では、宗教と芸術が「官能的なもの」との関連においても論じら

¹⁰ 「改版」(10:126)では、この引用箇所を含む段落全て書き換えられている。

¹¹ 「改版」(10:186)では、この引用箇所を含む段落全て書き換えられている。

れている。和辻は、たとえばアジャンダー壁画のように「蠱惑的な美」(KJ:21)を表す芸術品は、「もし禁欲僧が日夜この画に親しまなくてはならなかったとしたら、この画は苦行の座の針にもひとしいものであったろう」(同)と述べて、禁欲的な宗教と対立する場合があることを示す一方で、法華寺十一面観音の鑑賞では、宗教的な礼拝物である仏像そのものに官能性(「隠微な蠱惑力」)が認められ、禁欲的な宗教が肉感的・官能的なものに「知らず知らず」のうちに惹かれていく事態があることを指摘している(KJ:126)¹²。このような「蠱惑的な美」に対する捉え方には、キルケゴール的な見方の影響が考えられる。キルケゴール論では、霊肉が自然に結合した美的生活に対してキリスト教的な「精神」が導入されることで、感性的・肉感的な捉え方が霊的なものから原理的に切り分けられ、排斥されるようになるとされていた。官能的なものは「精神」によって「官能的なもの」としての輪郭が与えられ、(アジャンダー壁画の文脈では)「禁欲僧」がそのような「精神」を体現した存在として描かれているといえる。このように『古寺巡礼』には、「宗教・霊・本質への追求」と「芸術・肉・感覚的な美」という二つの要素に対して、一方で、両者を一つの力として享受する自然的な態度と、他方で、両者を分離・分析し、両者を重ねつつ独立したものとして捉える反省的な態度があることが指摘できる。

7. 「巡礼」の揺れ

さて、『古寺巡礼』では、和辻が自身にとっての「巡礼」の意味を問いながら、自己の宗教心や仏像などに臨む態度について自覚的に述べている箇所があり、その「揺れ」や「葛藤」は従来から議論の的になってきた¹³。和辻によれば、この度の「巡礼」は「衆

¹² 「改版」(10:85)では、同様の主旨のことが抽象的な表現で書き換えられている。

¹³ 和辻が自身の「巡礼」について説明している箇所に関して、木村純二は末木文美士(「仏教の非宗教化—和辻哲郎」『福神』14、2010年)が初版ではなく改訂版(全集版)を参照していることを問題にしながら、「末木が和辻の非宗教的方法を認定する論拠の一つとした改版の記述は、初版にあっては、むしろ逆に、宗教的になり切ることのできない僕がより次元の低い享楽に徘徊していることを卑下しての言辞だと理解すべきであろう」と指摘している(「宗教と学問と—和辻の宗教性をめぐって—」『和辻哲郎の人文学』(木村純二・吉田真樹編)ナカニシヤ出版、2021年、46頁)。和辻の該当箇所の検討に関して初版を参照すべきという木村の指摘は同意できるが、他方で、末木は和辻が芸術と宗教の相互依存的・相互背反的な関係を問題にしていることを論じており、必ずしも和辻の「非宗教的方法」を主張したのではないと思われる。また、荻部直(「和辻哲郎の「古代」—『古寺巡礼』を中心に—」『日本近代文学』第72集、2005年)は、この箇所を、仏像や寺を「信仰の対象」ではなく「過去の偉大な人格が創りあげた美術作品として接する」ような人格主義・教養主義の立場と、その立場からは「切り捨てたはずの、頽廃美への志向」の間の亀裂の意識の現われと見ている。ただし、荻部は、『古寺巡

生救済の御仏」ではなく、「仏教の精神を生かした美術の力」に対するものとされる（KJ:37）。それは宗教と芸術を区別した上で後者に優位を置く反省的な見方だといえる。実際に、たとえば、法華寺の弥陀三尊画の鑑賞に際して、和辻は仏画への「親しみ」から自身のうちにかな宗教心（「仏を感じる心」）を見出しつつも、それが鑑賞の立脚点（「中心の力」）としては十分でないとして、あくまで画の具象性に依拠しながら「さまざまの連想の快感を味う」という感覚的かつ想像的な把握への傾斜を見せる（KJ:208-209）¹⁴。

しかし、このように反省的な仕方で宗教と芸術（美術）を分けて「美術の力」に重きを置く態度は、他方で宗教的な要求の弱さとして自己批判の対象ともなる。

宗教的に切り切るには、僕にはまだまだ超感覚への要求が弱過ぎる。－しかし、何故僕はこんな事が云いたいのだろう。それは Böses Gewissen [良心の呵責] が僕を突っつくからだ。だから僕は享楽に身をまかせ切ることが出来ない。そのくせ享楽を追っている。こんな風に煮え切らない自分を僕はつくづく不幸と思う。（KJ:37）

¹⁵

このような「巡礼」に関する記述は、前節でみた「宗教・霊・本質への追求」と「芸術・肉・感覚的な美」という二つの要素が、和辻自身のうちで交錯していることを示している¹⁶。

8. 結びにかえて

以上見てきたように、和辻は、第一次世界大戦による近代文明の危機と日本文化の精神的空洞化を背景に「偶像再興」を唱えたが、その背景には信仰と偶像をめぐる次のような洞察があった。まず、信仰とは流動的生命を統一して強める態度であるが、そこで

礼』のテキストには、「外から来た観光客として古美術を眺める視点」と、「奈良の風景に、みずからと通じる故郷を発見する」視点が混在していることを指摘しつつ、前者の視点を人格主義・教養主義的な態度と結びつけている一方、「頽廢美への志向」と「故郷の発見」との結びつきは言及しておらず、和辻が「信仰の対象」と「美」の関係をどのように捉えていたのかは明示されていない。

¹⁴ 「改版」（10:138）では、引用箇所を含む段落がすべて削除されている。

¹⁵ 「改版」（10:28）では、引用箇所を含む段落がすべて書き換えられている。

¹⁶ ただし、『古寺巡礼』には、自身の宗教心に対して別の観点からも振り返っている箇所もある。たとえば、和辻は少年時代から「我々の祖先の描いた弥陀の浄土」よりも「ダンテの描いた幻想」に心惹かれてきたことを「奇妙なこと」としつつも、「その心は今なお僕のうちに生き残っている」という（KJ: 216）。ここでは、仏を感じる自身の心の「弱さ」を東西文化論的及び世代論的な視点から把握している。本稿では取り扱えないが、この視点は、日本古代文化をめぐる文化史研究との関連において解釈されるべきであろう。

は「対象がなければ空虚を感じる弱い心」に基づいて信仰対象（内容）が求められる。次に、偶像は、その対象を与えると同時に、製作者の内的生命を造形化することによって、礼拝者に「生の驚異」を感受させる。つまり、偶像は、具体的形象を通じて制作者と受容者の間で象徴的な意味を結びつける媒介的機能を果たす。ただし、偶像の効用は「偶像を持つ者」の心のあり方に依存し、心次第で偶像は硬直化（形骸化）に陥る危険を孕む。したがって、破壊されるべきものは偶像ではなく、それに向かう心の硬直性とされる。ここに信仰の更新が偶像を活かし、偶像の再興が信仰を新たに統一するという循環構造が成立する。

重要な点は、和辻が信仰対象を必要とする「弱い心」に着目しながらも、偶像の硬直化を単に信仰の内面や宗教的体験の純粹性といった個人的問題に還元していないことである。むしろ彼は、これを象徴的生命が時間の経過とともに形骸化するという歴史的事態として捉え、その象徴性を回復すべき文化史的課題と結びつけて論じている。信仰と偶像の相互更新の循環は個々人の体験にとどまらず、象徴が伝承される文化的時間のなかで硬直・破壊・再生を繰り返す歴史的運動として提示される。このように大正期の和辻にとって、宗教は「偶像の象徴的媒介性を通じた流動的生命の統一・強化」及び「信仰と偶像の相互更新の文化史的運動」として示される。

その上で、偶像再興は、具体的には、仏像を中心とした推古・白鳳・天平期の仏教文化を再解釈し、新しい価値を創造する試みとして捉えられていた。その文脈において、奈良の仏教文化をめぐる『古寺巡礼』は単なる個人的な旅行記ではなく、偶像再興という理念のかつ文化史的プロジェクトの議論を実践的に補い、危機の時代に対する応答として位置づけられ得る。実際、そこでは偶像再興論を背景として、偶像を通じた「生の驚異」が様々な場面で語られ、偶像の媒介的機能について具体的に示されていた。また、仏像を前にした和辻の態度は「偶像を持つ者の心」のあり方の具体例を示しており、宗教的要求の「弱さ」に見いだされる揺れや葛藤は、実際に偶像を前にすると宗教と芸術の差異や交錯が生じる中で宗教的欲求の脆弱さが露呈すること、そして、結果的に自己の信仰の更新が要請されることを映し出しているのではないだろうか。

さて、後の『倫理学』では、宗教の文化的役割は倫理学体系において各論的に再定位され、個別の宗教体験は、イエスなどの事例としながら現象としては記述されつつも、積極的に理論体系の内に位置づけられてはいない。文化史的応答という問題は倫理学体系期においても和辻に一貫した問題意識だったと思われるが、そこに次第に哲学的体系化という課題が加わる中で、「宗教」の位置づけは変更され、それに伴いその意味する

内実も変化していったと考えられる。そのような変化を念頭に置きつつ、『倫理学』に至るまでの諸著作の検討も含めて和辻思想における「宗教」の断絶と連続を見極めることが今後の課題である。

キーワード

偶像、巡礼、宗教と芸術、仏教芸術、日本文化

Keywords

idol, pilgrimage, religion and art, Buddhist art, Japanese culture