

「文化」と「文明」との乖離

— 和辻の福沢諭吉批判を手がかりとして —

李 璐

はじめに

明治末期を境目として、明治・大正知識人における文明観や文化観を比較すると、そこにおいて「文明」と「文化」との乖離が顕著に現れてくるということは、先行研究の夙に指摘するところである。たとえば、明治初期に西欧文明を目標とし、日本文明の建設を提唱した先駆者として福沢諭吉（一八三五—一九〇二）を挙げる事が出来る。彼は、文明とは人類の一切の物質的および精神的富、即ち物質的なものと精神的なものの両側面を包括するものであると捉え、即ち「人の智徳の進歩と云て可なり」⁽¹⁾と評した。しかし大正期に入ると、こうした文明観が知識人の間で一変した。その一例としては、代表的知識人のひとりである和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は文明論を先導的に唱える福沢に対し、ただ「功利主義的個人主義を通俗的に紹介したものに過ぎない」^[448]と批判したうえで、「文明」が単に物質的、利己的資本

主義なものであると断じる。またその対抗として「文化」というものを人間の精神的向上と関連づけるかたちで提起する。当時、和辻のように文明批判的な考え方に共感を持つ知識人が少なくない。そのため、多様な文明批判論も彼らにおいて百家争鳴の形で展開した。おまけに、中国の倫理学者許啓賢は二十世紀知識人の特徴について、資本主義階級文化（＝文明）を批判し、その発展によって「人の自我異化と道徳喪失」を導くという状況に対し、「文化」を道徳に繋げてそれを改めて精神的存在と見做すようになったのは一般的なパターンであると総括する。⁽²⁾

こうした「文明」と「文化」との長期的な闘いが今日の現代社会においてもなお、続いている。消費経済やグローバル化が鼓吹されている現代社会に投げ入れられた我々は、一体「文明」に向かって生きているのか、または「文化」に向かって生きているのか、茫漠たる様相を呈していると言わざるを得ない。

従って明治末期の知識人がなぜ「文明開化」を唱える明治知識

人と異なっており、「文明」を批判するようになったのかを明らかにすることは、現代の我々の茫然たる生活に何か示唆を与えられるのではないかと思われる。従って、本稿では、和辻の福沢論吉に対する批判を手掛かりとして考察していきたい。そしていままで和辻に関する先行研究の多くは、和辻の文化意識とナショナリズムを主に考察するものであるが、和辻の「文明」批判論においてその裏には一体どのような思想営為が存在していたのかという問題について、まだ検討の余地があるように思われる。

そのため、物質的とみられる「文明」と、精神的統一と見られる「文化」との対抗意識が、和辻の思想過程に強く観念されているのは一体何のためであるのかという問いこそが、筆者の考究における根本の問題意識である。しかし和辻における対抗意識の形成を全体的に把握するには、思想的状況、ドイツ思想の受容、あるいは周辺知識人などの影響を論じなければならない。論述の作業がかなり膨大である。従って、本稿の目的は、まず和辻の福沢論吉批判を手掛かりとして、和辻の文明批判における特徴やその克服としての論理を把握するという試みである。そしてこの目的に向かつて、以下に挙げる四つの方向性に沿って考察していきたい。

一、明治末期という転換期を主軸として、その前後の間で「文明」や「文化」という言葉はどのように使われていたのかを確認する。

二、大正期知識人の代表的な人物である和辻哲郎における「文明」と「文化」との位置付けを簡潔にまとめる。

三、和辻の福沢批判を時代的背景と照らし合わせて分析する。
四、その批判に対する分析を通し、「文明」の克服としての和辻の理論を考察する。その上でそこでの特徴を確認する。

以上のような手続きを経て、和辻の理論や問題点をまとめる。そのうえで本論の総括として、「文明」と「文化」との乖離の問題に対して人間存在の立場から和辻倫理学を再考察する意義を説明する。

一 「文明」から「文化」へ — 明治末期を転換期として —

西川長夫の指摘によれば、「実際明治前半期には我々が使うような意味での『文化』という用語が存在しなかった⁽³⁾」。明治前期の知識人である福沢諭吉にとっても、「文明」という概念が存在したが、「文化」という概念は存在しなかった。そして和辻は晩年に発表した「日本の文化についての序説」（一九〇〇年）という論文に「文化」や「文明」という言葉、それぞれの由来について次のように回憶している。

文は武に対する言葉として、学問、芸術、道德などを広く

意味しているのであるから、武力を持つてせず文の力を持つて化することを文化といい現すことは昔からあった。〔中略〕しかし、それが今のように盛んに用いられるようになったのは、明治の末にドイツの新カント派の哲学が熱心に迎え入れられ、ドイツ語の Kultur の訳語として起用せられた時からであると思う。それまでは英語の Civilization の訳語としての文明開化、特に文明の語が主として用いられていた。明治三〇年代に出た博文館の百科全書の中には、世界文明史、日本文明史などはあるが、まだ文化史という書名は現れていない。それに対して文化という訳語が目につき始めたのは、明治四〇年にウインデルバントやリツケルトが流行り始めてからであつたと思う。〔20474〕

要は、明治末期まで、「文化」と「文明」という言葉は顕著に区別される前に、両者の意味は「文明」によつて統合され表現しているという。福沢諭吉などの前世代知識人の名著において「文化」という言葉を検索してみると、確かにその主題が見当たらない。しかし明治末期に入ると、「文化」と「文明」との間になぜ乖離現象が出てきたのか、和辻においてはそれ以上の客観的な分析がまだ見つからない。

また、右の引用文においてももう一つ注意すべき点がある。即ち、明治末期まで「文明」という言葉は、英語の Civilization の訳語

として使われているのに対し、その後にドイツの新カント派の哲学の受容によつて、「文化」は改めてドイツ語の Kultur の訳語として起用されたのである。その上で、明治末期から Kultur の訳語としての「文化」の受容に、「文化」による文明批判論が多様に展開され、当時の思想界に大きな変化をもたらしたと言つても過言ではない。それについて荏部直の指摘によれば、その「文化」Kultur の受容過程がより明らかとなる。

現代の唯物主義的な「文明」を軽蔑し、精神的価値を持った「文化」の担い手とする主張は、一九世紀以来のドイツ教養の決まり文句であつた。そうした特定の意味合いを持った Kultur = 「文化」の言葉は、人格を向上させる「教養」と重要なものとして、和辻ら当時の日本の知識人にも普及しつづつた。(4)

要は、一九世紀以来のドイツ思想における「文化」Kultur という訳語のみならず、「文明」と「文化」との乖離認識も和辻及びその周辺知識人らに受容されている。こうした精神的価値を持つ「文化」Kultur の受容の反面で、それと同時に唯物主義的な文明を批判する思潮が日本の思想界に横溢してくるのも想像に難くないであろう。また、こうした特定の「文化」は、「教養」と重なつて人格の向上を意味づけられて、明治末期以降の知識人の

思想動向に基礎を築き上げたと言ってもよい。

しかし本稿では、ドイツでは何故ドイツ語の「文化」Kulturを以て、英語の「文明」Civilizationを批判するのかわという問いに立ち入る余裕がない。それよりこうした乖離認識を受容した日本の知識人は同様に「文明化」を積極的に推進している日本社会の現状に直面して、一体何を批判しているのかという問題に限って、まず和辻の福沢論吉の論説に対する批判を分析するのは、一つの有効な手立てであると考ええる。

二 「文明」と「文化」

—和辻哲郎をめぐって—

ところが、和辻の福沢批判を分析する前に、まず「文明」と「文化」との乖離現象の背景のもとで、和辻が「文明」と「文化」についてどのように見ていたのかを確認しなくてはならない。

和辻は一九二〇年初出の『原始基督教の文化史的意義』において「文明」と「文化」との乖離関係の緊張を顕著に説いている。則ち現代英米「文明」を批判し、その上で「文化」の優先性を説いている。そこで「文明」はただアメリカの風俗のように、物質的享楽を貪欲に求め、その享受を簡便にする手段を次々に開発する「実際の実用主義的」な知性のみを肥大化させつつある⁶⁾。それに対し「文化」こそが、高度な精神性と道徳性を備えたもので

ある。そして一九世紀以来の英米文化は精神性を備える「文化」(Kultur)ではなく、ただ物質的、利己的欲望を満たす墮落形態とする「文明」(Civilisation)でしかないという批判する。

こうした批判の下に、専ら欧米「文明」、特にそこでの科学的技術やブルジョア精神を輸入模倣してきた明治以来の文化の現状に対しても、和辻は否定的な態度を示す。その評論「芸術と文化」によれば、当時の思想界や文学界では、自然科学的見方と化学的見方とがまだ混合されている。「自然科学とその運用との発達から文化の増進を認め」、「科学工業の勃興と貿易の隆盛とが日本を黄金時代に導きつつあるかのような」[17-23] 考えは、まさに「誤謬」である。そこには「真の『文化』を問題としていない」(同上)と批判する。こうした文明化の推進のもとに至んできた文化の現状に対し、和辻は「真の文化」とは、産業や経済の進歩で量るものでありえなく、「人類の心のたどりであって」、「より高い精神生活の築造である」[17-23~4]と強調する。

このような認識及び周辺知識人に共有している乖離意識のもとで、和辻が、文明開化の物質的基礎としての技術と工業の発展を高く評価し推進している明治知識人を批判する立場に立ったのは、不思議なことではなからう。彼は、明治以来の為政者、教育者、実業家に対し、「資本主義的物質文明の輸入以外」に「直接資本主義文明に関係なき精神文化の研究のごときは、ほとんど顧みられない」[447~8]と断じる。さらに「文明開化」を提唱

する先駆者である福沢諭吉に対して、彼が「文明」を鼓吹する目的はただ「錢にあり、学問がそのための手段である」〔4486〕⁷⁾と言ひ、結局文明開化の精神を掲げる一方で、その内質においては江戸時代の、営利を絶対目的とする町人根性とは変わるところがないとまで批評する。

三 和辻の福沢批判

実際、明治の啓蒙期の思想的展開と日本社会の文明化の過程について、和辻は初期思想と見られる『ニーチェ研究』（一九一二年）から、後年の第二次世界大戦戦後に出版した『倫理学』下巻（一九四九年）まで、終始正しい評価がなされておらず、これに対して否定的に捉えている。その中で、彼らに対する和辻の評価が鮮明に現れているのが、一九三二年に脱稿され、後に『続日本精神史研究』に収録された論文「現代文明と町人根性」である。この論文では特に、日本の文明化を早めるために、「実学」としての教育改革に積極的に取り組む福沢諭吉の功績に対して否定的見解を示している。即ち、封建思想の打破や資本主義文明の急速の輸入に努める一方で、「かく国民的自覚を稀薄ならしめた」〔4447〕という。何故ならば、一つの原因としては、福沢においては、「実学」の發達を唱えながらも、その本質は江戸時代の「町人根性」の再現にすぎないからであると和辻は強調する。

その上、「学問を人事に活用して自身自家の生計を豊かにし、また随て自然に国を富ますの基と為るに非ざれば、学問も又唯一種の遊芸にして」、世間にとつては「無益の沙汰」であつて、いわば「人生の仕事」とは何かと言へば、「文明男子の目的は錢に在りといふも可ならん」⁶⁾という福沢の論説を切り取つて、それに対し和辻は「ここでは町人根性の転身がいかにして行われたかをまざまざと見ることが出来る。目的が錢にあり、学問がそのための手段であるのは、明らかに町人根性である」〔4486〕と批判する。

ここで何度も説かれた町人根性とは、和辻の定義において、蔑視的言葉として捉えられている。即ち「自家の利と福とを目的とし、「無限性の営利」をひたすら求める一方で、「社会の全体性への奉仕は顧みられない」という江戸時代の町人の性格として特徴づけられる。明治維新後、士農工商の身分の転覆に伴い町人は実業家・銀行家などの名を獲得し、下層の武士階級もまた町人化するにいたつて、「即ち町人根性はその本質を変えることなく文明開化の精神となつた」〔4486〕。従つて世間では、文明開化の精神やブルジョア精神が鼓吹されつつも、その内質には従来の町人根性が新しい外来の衣装をつけて便宜的にその支配的力を再び獲得するようになったにすぎない。その上で自己の利益が先であつて、また「個人の利益と一致すべき」「一般の安全繁昌」が目標として力説せられたのである。「中略」この新しい立場において

は、できるだけ命を惜しみ、できるだけ己の利を図るのが、同時に「世を益す」ことになる」[4496]という論理であると和辻は断じる。

さらに、和辻はその中で社会より先に個人の利益を考えると、いう特性を捉え、それを以て福沢諭吉の社会観をも批判している。以下のように、福沢の論説を解釈している。

福沢によれば「国家とは人の集まりたるもの」であり、その集まれる人が申し合わせて作った「会社」である。この会社において「国府なるものを設けてこれに国政を任せ、人民の名代として事務を取扱はしむ可しとの約束を定めた」のである。そこで国民とは「政府の下に立つ一人の人民」である。とともに、また「己が代人に事を任せたる主人」⁽⁷⁾である。

[4488]

和辻によれば、福沢がこの説において、明らかに個人主義の立場から「人生天賦の自由」「人々持前の権理通義」という論理を以て国民個々の平等や自由を主張するのである。「かくして個人は、約束によって成立する国家よりも先に、「自主自由」「自由不羈」なるもの、「人生天賦の自由を持つもの」として力説せられる」[4488]しかし福沢の問題もそこにあると和辻は強調する。要は、(一)では明らかに社会より先に個人を主張する社会観である。

その自己優先の論理を、前述した自己利福の学問目的論と結合することで、単なるブルジョア精神（無制限の営利、営利の自己目的化）を社会に蔓延させるにすぎない。またあくまで江戸時代の「町人根性」の蘇生運動にほかならない。このようにして、社会はただ個人においてのみ社会なのであって、「私欲」に浸る個人の集まりとしての全体性である。結局、この全体性は、「利己」を絶対的目的とするブルジョア精神に全般的に支配されてしまいい、国民的自覚を稀薄化させる危険の境地になってしまった。のみならず、和辻は「日本倫理思想史演習」（勝部真長による再現）という授業で、福沢諭吉における個人主義と国家概念について以下のように述べている。

福沢の個人主義の場合、その個人と個人との紐帯となるものは、なんと解釈しているだろうか。自然的欲望が社会紐帯とされているのか。欲望のための利害が、個人と個人とを結びつける。国家もそうである、と。（一九三九年一月一〇日）

ルソーの契約説の影響と、契約説をどう解していたかが問題。契約説は、福沢の中心思想までできている。

彼の国家概念。それは契約説の国家である。文明は国家の仕事でない、国民（ネイション）、として、国家の領分を甚

だしく狭めて、一切の仕事を奪ってしまう。「中略」蔽たる事実としての経済情勢が、日本の方向をきめている。(同年二月一日)⁽⁸⁾

見てきた通りに、和辻は、福沢の社会観を個人主義批判の立場から徹底的に批判しているといってもよいであろう。関口すみ子の指摘によれば、福沢を「西洋の個人主義」と見なし、その国家概念が「ルソーの契約説」であるといった認識は、即ち教条的ともいえる福沢論吉の認識である。これが帝国大学のドイツ派から見た「福沢論吉」像であり、批判の定型である⁽⁹⁾。即ち、和辻のこうした福沢に対する批判は和辻のみならず、当時の知識人の間に共有されているものであるといってもよい。

では、福沢論吉が実際どんな意図を以て右の論説を主張するかという問いがくるかもしれない。それはさておき、和辻が以上の批判を展開したには、もう一つの歴史的要因があると考えられる。つまり明治二〇年代前後の間に「文明開化」の精神の下に育て上げられてきた立身出世の青年の様相を連想しているのではないかと考えられる。和辻のような明治二〇年代の後半生まれの世代と違って、明治維新の前後生まれの青年の間に、立身出世主義は主潮流であった。それについて、荻部直の指摘は、以下のように述べている。

明治二〇年代の立身出世は、出身の目標は官僚機構や政界における栄達だけでなく、実業界における成功にも向けられたことに特徴があった。「中略」人々は成功を目指して競い合い、勤勉に利益追求に励むものとされたが、それは全くの私的活動としてのみ考えたわけではない。あくまでも、個人の富の蓄積が引いては国家の富強さにつながり、国家のためになるとみなされていた。実業界における生存競争が国家の生存競争を支える。⁽¹⁰⁾

要は、長い間熱狂的に「文明開化」が求められてきた結果として、個人と社会とは利害関係を結び、共同的な「富」という目標を以て努力していったが、結局その裏には、和辻流に言えば、欲望のための利害が、個人と個人とを結びつけて、全体的に物質世界に惑溺するようになった。物質を求める一方で必ず国民全体の精神の欠如が伴われてきた。そのため、こうした現状を導出した啓蒙主義者、特にその中の先駆者である福沢の論説が、生涯にわたって潔癖的に精神の向上を求め和辻に受け入れられないのは想像に難くないであろう。

しかし上記に述べた帝国大学の知識人や社会に造成した結果の影響を除けば、和辻は、福沢の社会観において社会より先に個人を考えるという点を見出して固執的に批判するのは、一体何のためであろうか。その問題について、福沢論吉らのみならず、明

治期の啓蒙主義者らの論説に対する批判の一文に注目しておきたい。即ち彼らの個人主義的社会観において「人間が個人であるとともに社会であるという人間の二重性はあくまでも見失われぬ」[493]という。要はここで、社会より自己が先であるという社会観に対し、和辻は自分なりの社会観を提示しているのであるといつてもよい。人間というものは個人のみならず、社会をも意味しているという新しい概念である。従つて、この概念を明らかにするために、本稿では和辻の国民道徳論や『倫理学』を考察しながら論じていきたい。またそこで和辻の「文明」に対する批判の根本的意図を明らかにする。

四 文明の克服としての和辻の理論

和辻の国民道徳論(一九三一一―二、草稿と講演筆記)は、従来の国民道徳論におけるブルジョア精神への傾向や、「国民」概念への考慮の欠如を批判することで、個人と社会との関係についてその再構成を試みるものである。明治末期以来の、東西文明の融合に努める国民道徳論が、ただブルジョア精神に支配される「性格に於てのみ把握する」のであつて、「ブルジョア精神をばそれと本質に異なる尊皇心と結合させるといふ如き」[21-99~100]、いわば天皇制国体と資本主義国家との結合はただ群体を少数「個人」の利益追求的欲望に奉仕させ、全然「国民」を眼中に置いて

いないと非難している。敢えていえばこれは、従来の国民道徳論に対する批判というより、そこに現れてきたブルジョア精神こそが国民的自覚を希薄にさせるという批判であるといつてもよい。

またそこでの批判を、小論に前述した和辻の文明観や福沢の文明論に対する批判を想起して顧みると、和辻の文明への対抗意識における根本的対象を基本的に確認できる。即ち、西欧文明に氾濫している物質主義にしても、福沢の文明論に指摘された町人根性やブルジョア精神にしても、国民道徳論に混ぜられているブルジョア精神にしても、それらの批判意識の指向は西欧文明でもなければ、福沢論告でもない。さらに国民道徳論そのものでもない。敢えて終始一貫して、欲望としての本体である「私」(利己、個人)に違いない。そのうえで、和辻においては、「文明」と「文化」との乖離を造成した根本原因は、人間の利己心であるといつてもよいであろう。

このようにして、執拗に「私」を否定する一方で、必ず「公」(公共、共同体)への重視が導き出されてくる。その上で、公へと志向する道において、和辻は個人の私欲を超越するために、人間の共同存在の道徳的あり方を提示した。簡潔に言えば、人間という存在はただ個人としての存在のみではなく、社会的存在でもある。それゆえ、他人との関係を重視し、不断に個人の私欲を超越しつつ、よき他者の媒介によってより大いなる「公」に向かつて自己の共同存在のあり方を自覚するという。そしてこの大いなる

る「公」に向かう超越の最後の到達点、いわば最高・最大の公は「国民」としての社会であると和辻は挙げる。「国民」としての社会とは、即ち人格的統一のある最大の共同体である。それについて後にまた論じる。

では、資本主義的文明への追隨で社会がただ利己的個人の意味に考えられる共同態に転落したという福沢批判に対し、「公」に志向する和辻ここでは、「個人」と「社会」の関係を一体どのように再構造し、両者における人間疎外を克服していったのか。ここでは「個人」と「社会」が働き合う「公共の場」が重んじられている。

和辻は「国民道德論」草稿において人間の定義を再解釈している。人間の存在が世間における存在である。そして他人との連帯の構造に於いてのみ人間の意味が現れてくる。世間とは人ではなく、世の中の個々の人の意味に用いられるのである。そこで「人間とは社会における個人であり、個人における社会である」〔B243f、草稿〕というような人間の二重性が見出される。換言すれば人間は、人と人との間を地盤とし、いわば公共空間としての社会に出て初めて己を見出すのである。さらに真の意味での公共空間は人格的・人間的な全体性が内包されているのである。即ち、単に物の交換価値によって利害共同態に組織されるのではなく、風土的・文化的な精神生活を共にする共同体のみ組織されるという空間である。その上で、この空間に働いている人々が「個

別的な区別を破って本来的全体性を自覚する」〔B143d、筆記〕ことよって、共同体の人格的統一に努力すべきである。このように、真の意味での公共空間の拡大に伴い、共同体としての統一的人格も高められる。かかる高き人格的統一のある全体性を具現化するために、利害共同態としての社会においてではなくして、「国民」としての社会に求めなくてはならないと和辻は考える。

以上の話を整理すれば、和辻にとつて、人間の存在は、私としての個人の存在を前提とするのではなく、公としての社会を前提とするのである。のみならず、公としての社会をより高き人倫的な公共空間へと展開するには、個人を否定し、全体性に奉仕してゆく自覚も前提とする。さらにその延長線、最高・最大の公共空間における人格的統一を実現するには、そこへの「国民」的統一を要請しなくてはならない。和辻にあつては、国民とは、「言語、風習を共通にし、歴史的、風土的に運命を共にし、そしてある特殊な文化を創造するように共同的に働いているものである。」〔B167、筆記〕即ち、言語・歴史・文化の共有体としての「民族」の概念に相応する⁽¹⁾。その上で国民としての共同体、即ち国家は、ほかの生活共同体と違い、特殊な精神的生の共同を具現化する最高の全体性である。

だが、個々の国民は精神的文化に共同的に働くことにおいて懈怠の心が生じれば、あるいは国民的自覚がないならば、国民的統一が実現できず、国民全体における人格的統一に達することもで

きない。従つて明治期以来の国民全体の精神の欠如を念頭に置き、精神が希薄化しつつある個人を「共同の人間関係に存する本来の秩序を自覚」(B3433、草稿)させることは、最も切迫な任務である。換言すれば「国民」としての道徳に取り組んで、国民に小我を捨て、大我としての共同体への奉仕を自覚させることは、和辻の当時の主張である。

和辻の人間存在論を以上のように大雑把に論じてきたが、そこで内包されている空間的超越の理論に注目してほしい。和辻にあつては、私としての個人は公共空間において人間の本来性を自覚すべきであることはすでに明らかであろう。かかる人間の本来性とは、公共空間に働いている人々は社会的存在として自己を否定し、共有している言語・歴史・文化を媒介して大いなる公としての共同体へと超越することである。要は、ここでの公共空間的に超越することは、人間存在を種としての道徳的なあり方へ近づける運動である⁽¹²⁾。

しかしここでは、種へと近づける運動において従属的性格がつけられることも無視できない。人間という存在は小我の個々存在ではなく、公共空間としての存在である。しかし問題になるのは、和辻がこの論文に於いて、公共空間としての存在である以上、「公」と「私」との間における人間の主体をどう捉えるのかについて明らかにしていない⁽¹³⁾。そのため、それに引き続いて、後年に出版した『倫理学』中巻(一九四二、初稿)[1149]におこ

て和辻は、以下のように述べている。

個としての人格は、一切の「私」を去ることによつて、聖なるものとしての民族の全体性に帰一する。「私」を去ることは個性を没することではない。精神共同体の一員である以上、人格はあくまでも個性的ではなくてはならぬが、その個性的なるものがそれにも拘わらず全一となるのは、まさに「私」を去るが故なのである。⁽¹⁴⁾

見てきたように、和辻において、個としての人格、いわば主体は自己にあるのではなく、民族の全体性に帰一することによつてはじめてその全一となるかたちで現れてくると言っているのである。また子安宣邦の指摘によれば、ここでは、人間がその構成者の一人として、民族という聖なる全体性に去私的に帰一すべきであることを述べている⁽¹⁵⁾。こうした民族という聖なる全体性としての人格はそれぞれの「私」を超越することで統一されるのである。ここでの「民族」は、先に述べたように、和辻の語彙において、「国民」と同じ意味で使われている。さらに「国民道徳論」の論理と同じく、公共空間的な運動によつて人格的統一のある共同体へと超越する志向であるが、しかし自己を徹底的に否定する一方で、敢えて自己を全体性に融解し従属すべきであるという要請もいつの間にか加えられるようになったのであろう。とも

あれ、こうした小我の個人を固執的に否定することで、逆に全体への没我の境地に陥りがちになった和辻の戦中の姿勢が窺えると言わざるを得ない。

おまけに、子安は、一九四五年の敗戦を迎えた和辻が、右の引用文中の「聖なるものとしての民族の全体性に帰一する」という箇所を、「本来の自己としての生ける全体性に帰来する」に改めていると指摘しているが⁽¹⁶⁾、筆者が現在扱っている一九七七年版の和辻哲郎全集には、初稿の引用文のままに同じ内容が示されているのである。そのため、戦後和辻哲郎全集の修正に手を入れる各版本の背後には、一体どんな意味があるのかについてまだ考察を深める必要があるだろう。

それはともかくとして和辻の論説に戻る。前の引用文中に提起した「全体性」も、やはり相対的なものであると考えられる。前述したように、和辻が「国民道徳論」において再構成した「国民」（＝民族）の概念は風土的特殊性の性格によって限定されることはすでに明らかである。こうした限定をなしたのは、普遍としての欧米的な資本主義的文明に体现される植民地への拡張に対し、各国の国民文化の独自性や価値観を尊重すべきであるという意図にある。即ち、全体性は、あくまでも国民としての全体性である。あらゆる国民を包括するという人類全体を強調することは、人間の特殊な歴史的、風土的性格を無視し、ただ抽象的な地盤を人為的に作り上げるのである。それゆえ、国民全体は生活を共に

する地盤においてのみ人格的統一が成されるのに対し、抽象的意味での「人類全体はこの人格的統一を有しないのである」^[B1-66-7]と云う。

では、和辻においては、相対的な全体としてそれぞれの国民は国際間という公共的場面でのように交渉するのかわという問いが迫ってくるであろう。これについて、和辻が戦後、修正した『倫理学』中巻に国民的当為についての一文に注目しておきたい。いわば対内的に国家的統一に寄与すると共に、対外的に国民文化的な貢献を果たすべきことを述べている。

諸国民の文化をそれぞれの独自の性格において発展せしめつつ、しかもそれらの異なった文化を互いに補足し合い交響し合うようにする。多様の統一こそ、一つの世界として実現せられるべきものである。そのためにはあらゆる国民の独自性が犯すべからざる尊厳を持つものとして、等しく尊敬されなければならない。^[11-407-8]

西谷敬の見解によれば、この言説において、一つの世界の形成に参与する国民としての当為への自覚が主張される⁽¹⁷⁾。このように国民的当為は、対内的には国家的統一に寄与する国民に集約されるが、対外的には文化的活動によって実現されることになる⁽¹⁸⁾。また真の公共性としての全体世界に対し、国民的当為は何よりも

文化的な貢献が重視されている⁽¹⁹⁾。言い換えれば、国民が人格的統一としての国民文化に努力するとともに、また国民文化を媒介して多様な公共空間としての一つの世界を確保するという主張である。

おわりに

以上の考察を、論文の最初に述べた和辻の「文明」への対抗意識や福沢批判に繋げて整理すれば、和辻は福沢論吉的な、私的個人の集まりとしての資本主義文明社会を否定する先に、間文化的公共空間としての社会のあり方を見出すことになったといえるであろう。しかし注意すべきなのは、和辻が定義している「国民」はあくまで一つの民族である。またこうした民族が文化共同体を形成したうえで、国家が成立し、ほかの民族と公共的活動を展開していくという志向であるが、しかし、前の引用文に述べた国民的当為の論説のように、和辻は公共的な国際文化場面を重視したが、やはり「対内的には国家的統一に寄与する」と説くのである。即ち民族の一員、或いは精神共同体の一員である以上に、一切の私を去ることによって、国家における人格的統一へと志向する自覚を持たなくてはならないというのである。また西谷が指摘したように、ここでは「和辻は公中心な思想を展開しているように見える」⁽²⁰⁾。言い換えれば、和辻についての「公」への空間的超越

の理論は、最後まで、やはり相対的に大いなる「私」にとどまるといえるであろう。

また「文明」と「文化」との乖離の問題について、和辻における国民文化の理論の歴史的意義を述べてみたい。和辻は若き時代から資本主義的文明への対抗として、公としての国民文化を目指すようになった。その道において、敗戦によって世界を指導する国家としての日本の挫折を認めざるを得なかったが、文化面では終始一貫して、日本は個性とそれによる独自の価値を有し、国民文化を通じて世界に寄与することを強調している。このようにして、西谷は、和辻が最後に、文化相対主義の立場をとったと評価する⁽²¹⁾。これについて、思想的背景の制限も一つの要因であると考えられる。即ち「文化」という意味の由来を改めて問うべきである。西川長夫の論文によれば、そもそも明治末期にドイツから受容した「文化」*Kultur* そのものは、すでに国民統合のイデオロギーを含んでいるのである。そして明治以来使っている「文明」に代えて「文化」の概念をとり入れたとき、日本の国民国家はドイツの国民国家と同じく、後発の、だが急速に上昇する国家の運命を辿り始めたのであった⁽²²⁾。

従って近代日本知識人の特徴を把握する一環として、和辻の国民文化論はまた、日本近代外来思想の受容状況や時代的背景において再検討される必要があると考える。のみならず、和辻の思想における基礎的地盤たる人間の共同存在は、東洋的に着色された

ものであることも見逃してはいけない。言い換えれば、「公」と「私」との間に公共空間としての共同体存在を見出したという人間存在の理論には、田中久文や金子武蔵の指摘したように、儒教や仏教の強い影響も見られる⁽²³⁾。これも先行研究を踏まえ、今後の課題として考察していきたい。

最後に、「文明」と「文化」との乖離の問題において、なぜ和辻を挙げたかという理由を説明する。近代以来の、「文明」と「文化」との長い間の闘争は今日においてもなお、続いていると言わざるを得ない。その上、国際間においてグローバル化を積極的に推進しつつも、その裏には激越な生存競争や物質主義の蔓延は、和辻風に言えばさらに我々の存在を希薄化している。そのため、人間というものが社会的存在を前提とするからには、文化的混乱の様相を呈している「社会」において、「私」としての個々人が、どのようにお互いによりよい公共的「間」を作るのかを考えなくてはならない。こうした意味で和辻の倫理学を再考察することは、我々の生き方に、一定の示唆を与えるであろう。

註

本稿における和辻の言説について、主として『和辻哲郎全集』(岩波書店、一九七七年)から引用した。引用する際に略号を用いて、巻数と頁数を表記した。ただ著作の別巻から引用を行う際には、以下の略号によってそれぞれを表記し、全集の対応箇所を併記す

る。

B1: 『和辻哲郎全集』別巻一
B2: 『和辻哲郎全集』別巻二

(1) 福沢諭吉著『文明論之概略』松沢弘揚校注(岩波書店、二〇一一年)第二二刷、六一頁。

(2) 許啓賢著『新時代の倫理沈思 倫理現代化探微』(中国鉱業大学出版社 一九八九年)二七〇頁参照。

(3) 西川長夫『近代日本における文化受容の諸問題——その基礎的考察——』(『立命館言語文化研究』二巻五・六合併号、一九九一年三)三九頁参照。

三)三九頁参照。

(4) その段落は苺部直『光の領国 和辻哲郎』(創文社出版、一九九五年)九九頁を参照したものであるが、内容については苺部がSpenderの『西洋の没落』、Fitz K. Ringler『読書人の没落』などを参考にしてまとめるものである。詳しくは苺部先生の書の第二章の注三六―三七を参照。

(5) 苺部直著『光の領国 和辻哲郎』(創文社出版、一九九五年)九八頁参照。

(6) 福沢諭吉著『学者と町人』『福沢全集』第十巻、八九頁以下。明治一九年の著作。

(7) 同上。

(8) 関口すみ子著『国民道徳とシエンダー 福沢諭吉・井上哲次郎・和辻哲郎』(東京大学出版会、二〇〇七年)二五二―三五頁参照。

- (9) 関口すみ子、前掲書、二五四頁参照。
- (10) 荏部直、前掲書、二七頁参照。
- (11) 子安宣邦著『和辻哲郎を読む もう一つ「近代」の超克』（青土社 二〇一〇年）二七七―八頁参照。子安の指摘によれば、「昭和前期とは、この「民族」概念が構成される時期であった。」和辻もこの時期に「民族」と「国民」の意味とを重ねて再解釈する。「わが日本の生ける全体性をなす「国民」＝『民族』概念によって、『わが国民道徳論』を書き直すべきだと主張した。
- (12) 深谷潤『ヨコの超越』と人格性——和辻論文『人格と人類性』を手掛かりに——（西南学院大学学術研究所・雑誌「人間科学論集」六巻第二号 二〇一一年）一二頁参照。
- (13) その点について、西谷敬は『文化と公共性——和辻倫理学の最構想——』にも論じている。「和辻の改革された国民道徳論、即ち国家倫理学においては、公と私の関係は明確にならないままである。
- (14) 和辻哲郎著『倫理学』中巻、第三章「人倫的組織」第六節「文化共同体」（岩波書店、一九四二）引用文中の傍点は和辻。
- (15) 子安宣邦、前掲書、二二六頁参照。
- (16) 子安宣邦、前掲書、二二六―七頁参照。
- (17) 西谷敬著『文化と公共性——和辻倫理学の最構想——』（見洋書房、二〇一三年）第一刷、二〇一頁参照。
- (18) 同上。
- (19) 同上。
- (20) 西谷敬、前掲書、二二二頁参照。

- (21) 西谷敬、前掲書、二三四頁参照。
- (22) 西川長夫、前掲論文、四七頁参照。
- (23) 田中久文の指摘によれば、和辻の『倫理学』における共同体倫理は、アリストテレスやヘーゲルと並んで、儒教の影響も見て取れるように思われる。さらにそこにおいて和辻には、西洋のまなざしを通して仏教や儒教を再生させようとする意図もあるという。また金子武蔵は和辻『倫理学』下巻に対する解説においても田中与近い見解をもっている。詳しい内容について田中久文の学会発表「和辻倫理学」における間文化性——『倫理学』を中心に」（比較思想学会 二〇一二年）と和辻哲郎全集第十一巻における金子武蔵の解説部分を参照。

（り・ろ 筑波大学大学院

人文社会科学研究所）