

和辻倫理学における「公」の問題の再検討

——「奉公」における特殊と普遍をめぐって——

李 璐

序章

……常ニ國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ如キハ獨リ朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ爾祖先ノ遺風ヲ顯彰スルニ足ラン……

右の一文は一八九〇年十月に發布された「教育勅語」の一部の内容である。発布後五十年余りの間に、近代大日本帝国の国民道徳や教育方針として各学校で施行されたが、第二次世界大戦が終了しGHQの民政局による民主社会の教育の推進が強要されることで無効決議がなされることとなった¹⁾。こうした時流から「教育勅語」は戦後マスコミや知識人から民主主義に逆行するものと見做され、批判的にもなった²⁾が、戦争の前後を問わずにそれに対する擁護と維持に一貫して努

めた思想界の保守的系譜もある。この中の一人としては、日本倫理学の先駆者と知られる和辻哲郎（一八八九—一九六〇年）がいた³⁾。

「教育勅語」に議論される問題点は、前掲文に見られるように、「奉公」の言葉にある。和辻は戦後に出版した『日本倫理思想史』下巻において次のようにこれを弁護している。「教育勅語」は天皇が「憲法の規定した国の元首として」ではなく、国民の全体性の表現者として⁴⁾「1341」国民に道徳的教訓を与えるものである。そして前掲文の内容に対して「日本の伝統に合すると共に普遍的に通用し得るものである。「義勇奉公」は「共和国の人民にとつても義務であつて、必ずしも忠君思想とは限らない」⁵⁾。のみならず、「国家の成員としての行為の仕方として」「正義を実現するという国家の理念に積極的に参加する側面にも注意を向けるべき」⁶⁾である、とする。すなわち、国民的当為と言えば「國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉

シ」という勅語の一句の内に充分に尽くされているのである」〔10620〕。右の一句は『倫理学・中巻』（一九四二年）によるものであるが、戦後になって和辻はそれを修正したが、この部分については手を加えていない。また『倫理学・下巻』（一九四九年）において「奉公」は単に主人への奉仕ではなく、公共的なるものへの奉仕である〔11394〕と強調する。

要は、和辻は「奉公」という徳目において、特殊性（＝国民）や普遍性（＝世界）の二重性の結合を重視し、その上でそこに凝縮した現代的な人倫上の意義を力説したことによって、「教育勅語」を擁護する言説を編制しようとするのである。

しかしその姿勢に対し、和辻の批判者、例えば、武士道論から和辻を批判する樋口浩造は、和辻はまさに日本の特殊性の語り出しとして、「死の美学としての献身の、あるいは無私の武士道論を」戦後にも語り続けるものであると断罪した⁽⁴⁾。そして主に和辻倫理学における公共性の問題に注目した西谷敬によれば、和辻は国家への滅私奉仕を説くが、彼にとって公共道徳とはそのことを意味するだけに過ぎないように思われる。というの⁽⁵⁾は、国民の公共的なるものへの奉仕を専ら指摘しながらも、結局人が国家に帰属し、私欲や個人的関心を放棄し、専ら国家に仕えること（即ち滅私奉公）以外何も言っていないように思われるからである、と。専ら国民を

国家に奉仕させるにすぎないとして和辻の態度が問題視されている。また子安宣邦は、和辻の言説編制に力説される特殊性や普遍性の二重性の結合を、「特殊を通じて普遍へ」と呼び、この特徴はまさに三〇年代から四〇年代にいたる昭和の一五年にわたる日本の戦争の時代における歴史的標語であり、ヨーロッパに国際秩序を再編される「近代」という時代に対する特殊国家日本の抗争的自己主張であると指摘する⁽⁶⁾。即ち「昭和ナショナリズム」に巻き込まれた姿勢に対する批判である。他にも和辻に関する先行研究において、こうした批判に賛成するものが多いのは確かである。しかしその一方で戦後になっても周囲の批判を顧みずに、一貫して教育勅語、さらに「奉公」の現代的意義を力説した和辻は、「奉公」を通じて一体どのような理想の国民像を新たな「国家」に当てはめようとしたのかという視点から論じる研究は、稀である。

そこで本稿は、和辻の「奉公」を巡る言説空間において、「奉公」という徳目にはどのような人間像の理念が託されたのか。そしてその理念に向かって国民道徳論における「特殊を通じて普遍へ」の主張が、いかに活用され新たな国民像が形成されたのか。またこうした主張が「公」と見做される「国家」に当てはめられると、いかに思想的臨界性を孕みだしたのか、といった問題に照準を合わせる。要するに和辻倫

理学における「公」の問題に対する再検討の試みである。

一 「奉公」のあり方

「奉公」という徳目にはどのような理念が託されたのかについて、まず鎌倉武士の「奉公」のあり方に対する和辻の独自な見解を確認する。

「奉公」という言葉に接する時、日本史を遡ると最初に思い浮かべるのは鎌倉時代の「御恩」と「奉公」であろう。御成敗式目の骨格として武家の棟梁と御家人との個人的な主従関係の正当化を裏付けるものである。鎌倉武士が主君から領地の恩賞を与えられると同時に、「公（おおやけ＝主君）」に奉ずるべきであるという認識は一般的に定式化している。しかしこの個人的な主従関係の裏に存する倫理についてなお検討の余地がある。つまり「奉公」のあり方の問題である。

例えば、家永三郎は中世時代の武士の主従関係について歴史の物語に根拠を置いて「実際の武士の意識に於いて、恩顧と奉公が常に交換関係にあるものとして観念されてゐた」（『日本道徳思想史』）と一般的な打算的視点から武士の意識を捉える。これは武士の「献身の情」を強調する和辻の主張に対抗する見解であるが、和辻自身、論文「献身の道徳とその伝統」(一九四〇年、後『日本倫理思想史』所収)のなか

で、敢えてこの種の観点に意図的に反論し、「なるほど軍物語にかく解せしめるやうな描写が少なくない」⁽¹⁰⁾が、しかし武士の主君に対する「利」を超越した態度も軽視してはならないという。例えば『源平盛衰記』に、北條四郎時政は領地の給与を恩と同視する大場三郎景親に対してそれはただ「欲」に過ぎないと責めたという例が挙げられている。そして「主従関係が領地関係を離れても存続し得る。恩賞は主君の家人に対する「情」の表現であつて、家人の献身的奉仕に対する代価なのではない。恩賞を与えることのできなくなった主君でも、家人を「たのむ」という信頼の態度に於いてその情を持ち続ける。その情に対応するのは家人の献身の情であつた」[12254]。さらに「献身の情」においては「生よりも尊い価値」、あるいは「高次な生」を求めること、いわば「無我の実現」こそがその核心であると力説する[12256]。要は「奉公」のあり方として、和辻は武士が主君との信頼において献身的奉仕を通じて「無我の実現」を求める心情を評価するのに対して、家永は武士にはただ打算的な意識しかなかったと指摘している。

こうした対立する両者に対して、相良亨も批判的な見解を提出する。「武士たちは本来まず、武威を施し名をうることを求めた、そしてそれにふさわしい客体的表現である繁栄を恩賞として与えられることを望んだ、ということになるであ

ろう」。しかし「恩賞を求める意識に、すでに名を第一義とする姿勢が働いていてこそ」、時には「客体的表現である恩賞をすてて名をのみ取った」こともある。即ち名を惜しむ意識は生命の執着を潔く捨てる覚悟を前提とする。ここで相良亨は経済的関係をのみ主張した家永を批判している。そして、和辻が武士の「無我の実現」を追求するという心情を証明するために「主君への献身」の例を大量に挙げることに對して、相良は生命の執着を捨てる覚悟の表現としては、必ずしも献身のあり方に限られていないと言ひ、主君に對する敵對する姿勢にも現れていると和辻に反論する。

このように相良から見ると、「武士社会に存在した価値観の幾層かの段階（価値の序列）における、あるいはより低次の、より高次の段階の生き方を示すものである。どれも武士の意識である。どれも武士の意識であると共に、どれもがそれ一つだけで武士の意識の全てを代表するものではない。」「家永氏の指摘されるところは、いわば最低の次元に近く、和辻氏は逆に最高の次元を説くに急であるように思われる」と結論した。では一般的人間的視点から当然であるという家永の見解と異なり、和辻はなぜ「奉公」のあり方を、最高の次元から説くのか。さらに一見するとこれは「奉公」に關して武士道論によって専ら「死の美学」や献身的奉仕を唱えるものではないか、といった疑念も湧くであろう。これらにつ

いて「奉公」に關する重要な歴史的文献としての『葉隠』に關する和辻の評価を吟味しなくてはならない。

二 「献身的奉仕」對「無我の実現」

『葉隠』は江戸時代の佐賀藩の山本常朝によるものである。そして『葉隠』が誕生した江戸時代は戦闘が跡を絶ち、不安定な前時代と異なつて武士社会における「奉公」のあり方は大きく変わった。徳川家康の実行した文教政策は、前時代に献身的奉仕を鼓吹していたのに代えて、儒教を興隆させ、儒教的士大夫のあり方によって武士を統制する方向に向かつた。そのため、和辻は論文「武士道」（一九四一年）において、前後時代の武士社会を「献身の道徳の伝統としての武士の道」と、「士大夫としての士道」とに分けて區別している。しかしながら、こうした「奉公」のあり方の転向は、ただ當時の知識層にのみ認識されていたにすぎなかつたようである。相良の指摘によれば、「近世の太平な時代になつても依然として献身のいさぎよきを重んずる伝統を中核として受け継いだものが」残っていた。和辻もまた『日本倫理思想史・下巻』において、武士の「奉公」の方向が變つたが、その献身の道徳が伝統として江戸時代初期に武士や民衆の間にもかなり沁み込んでいった〔13-212〕という。ここでは、殉死や

仇討ちを賛美する風習が民間に共感されたことや、殉死の風が幕府の禁令を受けたにもかかわらず、かえって盛んになったという当時の社会風潮が念頭に置かれていたのである。その中でこうした時代状況を強烈に反映したのが山本常朝の『葉隠』である。

常朝の『葉隠』は「献身」を賛美する典型的なものと言われるが、江戸時代にはただ藩内の武士の間で写本を通じて読まれただけであった。しかし一九三二年の上海事変での「爆弾三勇士」の犠牲的行為が契機となって日本全国でこの書が注目されるようになったと、「爆弾三勇士」へと伝わる葉隠精神が再評価されることにいたる。そこから、それに対する研究や注釈も盛んに行われるようになった。こうした犠牲的行為を賞賛する国民の動向に対して、和辻は論文「日本精神」(一九三四年、後「続日本精神史研究」所収)において敢えて違和感を示す。「三勇士の個人的な人格、性行がいかなるものであるか、果たして模範的人物たり得るかどうか、というごときはこの際全然問題でない。あらわにせられているのはただ一つの犠牲的行為のみである。」「日本の大衆はそれを例外的な特異の現象と見ず、まさに己れらのあるべき姿として満足し、賞賛し、感謝した。それが日本の大衆の伝統的態度である。……民衆がかかる犠牲の真の意味を理解せやう」(4-296)と。即ち盲目的に犠牲的行為に心酔している

民衆の態度を見下して、さらにそれを「日本の大衆の伝統的態度」と看取る。が、こうした消極的言説は前章において武士の「献身的奉仕」に対する和辻の主張とは、矛盾するのではなろうか。こうした疑義に対して、和辻の『葉隠』の内容に対する評価が答えを示している。

山本常朝が『葉隠』において異様なほど「奉公」や「奉公人」の語を多用している。その中の発言をめぐって研究者の間で多様な解釈が成されたが、ここではただ和辻の見解についてだけ論じることとする。彼によれば、常朝はまさに「死狂ひを武士の本領として力説した」⁽¹⁷⁾。眼中にはただ「その主君のみがあつて」、「主君に對する熱愛の下に、あらゆる瞬間が死を以てする奉仕に充たされ」て、「徒死になるかどうかといふ如きは」全然念頭に置かないのである。⁽¹⁸⁾ こうした消極的評価を与えた上で、さらに戦後に公刊した『日本倫理想史・下巻』において「忠の不忠の、義の不義の、当介の不当介のと、理非邪正のあたりに心の付がいや也。無理無体に奉公に好き、無二無三に主人を大切におもへば、夫にて澄こと也。……只々無二無三が能也。二つに成がいや也。万事を捨て、奉公三昧に極りたり。」(『葉隠』聞書第一、一九五)という常朝の熱狂的奉公の態度に対し、かえって「これは日本人の性格の一面(むしろ弱点)をかなりよく反映した言葉である」(13-222)と、この「日本人の性格」に対する

判断は即ち前述した「国民」の姿勢、あるいは戦中の国民に對する不満から生じてきた彼の総括であろう。またこの総括に對して、苜部直は「昭和の戦争において、こうした「理屈嫌ひ」の忠誠感情が暴走した結果、無謀な戦争遂行と国内における抑圧体制が生み出された。こんな憤懣は込められているようだ」と和辻の戦後の情緒を推測する。従つて、上述の話からすると和辻は決して、樋口浩造に言われるように献身の奉仕を専ら「死の美学」と見ているとは限らないと一応判断してもよからう。

にもかかわらず、前章において「奉公」のあり方に核心的位置を与えられる「無我の実現」の理念を無視してはならない。『倫理学・上巻』（一九三七年）における和辻の言説によれば、善悪の価値の問題は、価値観において与えられる価値の問題でもなければ、実現の作用即ち意志の問題でもない。人間存在の理法の問題である。人間存在の理法とは、即ち絶対的否定性の自己への還帰の運動である。その上で主体的行為が「悪」とされるのは「その己の根源より背反する方向においてある故である」〔10-139-41〕と和辻は考える。要するに、彼にあっては道德の問題の本質は「献身」という行為ではなく、「国民」において究極的な人間性の目的を失つてまだ封建的意識に停滞していることである。こうした自己を不断に否定し人間性の根源に回復する運動である「無我の実現」

こそが、人間存在の理法なのである。

かくして長い間に消極的に捉えられてきた「奉公」を和辻は改めて、相良の指摘したように、人倫の本来性、あるいは普遍性への志向から奉公のあり方を説くのである。専ら盲目的な個人の行為ではなく、前述した主君との信頼関係において自我に執着せず人生の意義を高めることこそ、和辻が「奉公」において最も強調しようとするところである。それも、『倫理学・上巻』において説かれた倫理的行為の基本態度である「まこと」の別名ともいえるであろう。「まこと」とは他者との信頼関係に應えるための「没我や犠牲を通じて他者への奉仕」〔10-290〕である。その上で構築した人間の基底的共同性は人々が互いに奉仕しあい、透明な心境で交流する「精神的共同体であるとともに感情融合的な共同体」²⁰なのである。²¹

かかる人間像の理念に對して、西谷敬は和辻が倫理思想史において、事実を論じたというより、理想ないし当為を論じているのであると指摘する。²²苜部直も、これが『古寺巡礼』で描かれた「子供」たちの桃源郷のイメージと連続するものであるという。しかしこの相互奉仕の理念を一旦現実の「国家」に当てはめると、防衛機制として共同の犠牲に逆転する危険がある。言い換えれば、こうした共同体の秩序を下支えする国家の権力は、この桃源郷を保障する（生の権力）と捉

えられ、それが場合によって構成員を否応なく全体戦争に巻き込む（死の権力）でもあることには注意が向けられない。これについては本稿の第四章で、和辻の「公」としての「国家」論に関して引き続き論じる。第三章ではまず右に述べた戦後まで一貫した理想な共同体の理念に向かって、和辻が「国民道徳論」で「特殊を通じて普遍へ」の理論を活かしてどんな具体的な国民像を構築したのかについて分析する。

三 和辻の国民道徳論における普遍や特殊

和辻にとっては国民道徳論の課題は、従来の国民道徳論者に混同されてきた「天皇への奉仕が公共的なるものへの奉仕」として理解し直さるべきである〔11:393〕ことについてである。「公共的なるもの」は即ち「国民」である。ここで和辻はまさに序章に述べたように、封建道徳と見られてきた「奉公」において新たな現代的意義を見出そうとしているのである。そして西谷は「教育勅語」に対する和辻の心構えをこうまとめる。「普通に読むと教育勅語は、天皇制を守るように国民に訓戒を垂れるのであるが、和辻は天皇を国の支配者、君主として見ることをしないで、国民の全体性の表現者として理解しようとしている。それ故に彼は天皇に対する国民の個人的忠誠を強調しないで、天皇が代表する国民共同体

としての国家に対して国民がどうあるべきかを論じることになる²⁸⁾。しかし本章では和辻の天皇論はさておき、まず精神的共同体が和辻の「国民道徳論」においてどのような理論によって具体的になされたのかを確認する。

明治末期、日本の資本主義的帝国主義は日清・日露両戦争の勝利を通じて国際的地位の上昇を迎えるとともに、日本の「伝統回帰」の高唱も盛んになった。特に顕著な現象と考えられてきたのは、明治中後期に、西洋文明による明治社会の弊害を阻止するために、政府からの「忠君愛国」的道徳教育の要請に応え、「教育勅語」に対する新たな解釈を以てナショナリズム的統合の方向に導く保守的国民道徳論者が台頭したことである²⁹⁾。こうした論者に対して、その次世代としての大正教養派は多く懐疑を抱いていた。和辻はその中の一人であって、特にその代表者である井上哲次郎の国民道徳論に対して戦後までも一貫して批判の立場を取り続けていた。またその見直しとして新たな「国民道徳論」（一九三二）を展開したのである。ここでは名前を明記していないが、保守運動に鼓吹される国民道徳は「ブルジョア精神の発展を阻止するどころか、これを本質に異なる尊皇心と結合させるといふ如き反対の結果を生み出した」（23:99）と批評する。

その批判の原因としては、評論「危険思想を排す」（一九一九年）によれば「忠君」という徳目を天皇に対する尊崇の心と

取り違え、その上で国民の尊皇心を利用し国民の「奉公」を強めるといふ国民道徳論者の意図にあるのである〔2214〕。いわば「忠君」とか「奉公」という徳目は元来、江戸時代の個人的主従関係に基づくものであつて、過去の道徳における歴史的特殊性を重視しながら、それを近代社会における国家と個人の関係に適合させるのは、ただ政治家や軍人の野心を満足させ「国家社会の変遷を顧みない一種の危険思想である」〔2215〕と説く。こゝうした封建道徳の延長線上で「奉公」の対象を主君から天皇に転用したといふ混用に対して、和辻はその後の『倫理学・下巻』において敢えて「奉公」はむしろ「公共的なもの」に奉仕すると定義するようになった。ともかく和辻にあつては、彼らの過ちは明らかに普遍性に即した原理的な国民道徳と歴史的特殊性的国民道徳との混同であり、「日本においてある一定の時代にある特殊な国民道徳が形成されたとしても、それが他の時代の日本人にも当為としての力を持つとは限らない」〔2395〕と和辻は国民道徳の特殊性としての歴史の規定を強調する。

またある人の国民道徳に関する「特殊を通じて普遍へ」に似た主張を自分の見解と区別している。次のように述べている。

ある人は……国民道徳一般とわが国特有の国民道徳との

関係を普遍と特殊の関係において理解しようとする。普遍は特殊に於いてのみおのれを現わし、特殊は普遍の實現としてのみ特殊である。これ誠に正しい見解といわねばならぬ。しかし……特殊なる實現に際して目指されるのはあくまでも普遍的原理であつて、特殊の原理ではない。……わが国のいかなる時代を取つて考えて見ても、一般に「人倫の道」としてでなくただ「日本人のみの道」として道徳が行われた時代は、全然見出すことができない。儒仏を排した国学者といえども、わが国の神ながらの道が真の人倫の道でありしたがつて世界万国に通用すべきものであると考へたのであつて、それを我が国特有の国民道徳、したがつて日本人にしか通用し得ないとは決して解してはいないのである。……普遍的なる原理はただ歴史的風土的なる特殊性においてしか實現し得られない……当為としての国民道徳がその国民に特殊な規範であるとの主張は、実は国民道徳から道徳としての威厳を奪い去ることに他ならない。〔2395-6〕（和辻傍点）

ここでは「ある人」を意図的に説明していないが、恐らく神道を普遍的宗教として植民地にまで押し広めていこうとした寛克彦を念頭に置いたであろうと思われる。またそれに対抗する手段として、国民道徳の特殊性は国民の風土的規定に

おいてのみ実現できるものであると強調している。荻部の指摘によれば、一九二八年以降日本思想界において日本特殊の「国体」や「日本精神」を強調する風潮が高まっていたとともに、万世一系の天皇を頂いた日本「民族」の独自性を強調する雰囲気も高まっていた⁽²⁸⁾。また他称であるジャパンを廃し自称で「ニッポン」を諸外国向けの書類で使用すべきだという議論が盛んになった⁽²⁹⁾。和辻もその時期から民族の特殊性を唱えるようになった。しかしここでは寛克彦における対外的拡大の鼓吹としての特殊性に対し、和辻が強調するのはむしろ対内的に歴史的・風土的規定としての特殊性である。要は、人間性の普遍的原理が歴史的・風土的規定によってたゞ「国民」においてのみ具現化するというのである。人間存在の歴史的・風土的規定は和辻の風土論の視点から特性づけられるものである。しかしその一方で多くの研究者に批判されるように、「風土的宿命論」に偏ってかえって文化のレベルで日本人としての強烈な自意識を強調することは否定できない⁽³⁰⁾。例えば和辻は一九三一年の講演筆記「国民道徳論」において、国民が「言語、風習を共通にし、歴史的、風土的に運命を共にし、そしてある特殊の文化を創造するように共同的に働いているものである」(B267)と定義づける。

このように、和辻は「国民道徳論」においてある種の普遍化の偏向に対抗しながらも、その対抗の背後で文化のレベル

においては、国民の運命的自覚を強く要請する。そしてこの自覚はただ内面的な意識であるのみならず、また行為的でもある。国民がいかに存在的特殊性を精神的・文化的統一性において具体化するかの自覚である。かくして国民的自覚としての特殊な仕方を通じて国民道徳の普遍的な理念が具現化するこそ、和辻の「特殊を通じて普遍へ」の主張の核心であろう。また、こうした特殊な風土的精神的統一としての「国民」観念が形成されたのは、公教育論者に翻訳された「国民」の概念に異を唱えるという要因もあった。さらに彼らに対する批判を通じてその「国民像」を正当化するためであった。

和辻によれば、従来の国民道徳論者は「国民の概念を英仏における nation となくを「国家の人民」と解しながらも」、ただ「その個々の成員を眼中に置くように見える。大衆を意味する「民」の語を用いながらも、それを全体的には把握せずして、ただその被支配的性格においてのみ把握するのである」(28:100)。即ち国民と国家との関係に対する彼らの考えは、国家をただ政治的統一にのみ認め、それに属する人間はただ個別態においてのみ見られているのだと和辻は批判する。

それ故、長い間に一つの統一体としての国民の概念の欠如の結果、国民の個々は「全体性への帰依を捨てて自分の利益のみ追及することを許されたのである。かくして一面には

忠君愛国の標語により全体性への帰依が力説せられると共に、他面にはただ私利私益のみはかる経済的精神が旺然として勃興した」[23-103~4]。こうしたばらばらになってしまいう社会を、和辻は利害の共同態としての社会であつて、「国民」としての社会ではないと考える。もはや「現代を支配する道徳思想は資本主義的であ」り、「わが国古来の道徳思想のいずれとも合致しない。」即ち「わが国の伝統に反するものである」[23-100]。このように、「国民的統一」の欠如や伝統の喪失を憂慮したことで、和辻は政治的統一に押さえられた個々の「国民」と區別して、より高次の次元から精神的文化的統一性としての nation を主張するようになった。いわばドイツの「民族」に倣い、具体的な社会に言語・性格（民族性）・歴史的伝統などを共有するまとまった民衆こそが「国民（≡民族）」である。こうした「国民」に加えて、和辻は『倫理学』上巻において人間存在が他者との共存において「本質的に公共的なるものである」というにほかならない」という。総じていえば、和辻の国民像は、前章の最後に述べた「他者への奉仕」としての精神的共同体の理念が、ここでは特殊な風土的精神的統一としての「公共的なるもの」に具体化されるようになった。

四 「公」の閉鎖性と「奉公」の目当て

本章では、前章で論じた和辻の国民像を媒介に、「公」としての「国家」と「奉公」の徳目がどうつながっていたかについて主に論じる。まず和辻においては「国民」における風土的规定、いわば「国土」の境界が強調されるように、他方「国家」における閉鎖性も必然的に強調される。即ち国家の閉鎖性は「国民」の特殊性の保障である。

和辻は大東亜戦争中、一九四二年に公刊した『倫理学・中巻』において「国家」をこう定義する。国民各々組織の中に、「公」(≡「おおやけ」)そのものである人倫的組織は「国家」である。その上で、西欧的 republic, commonwealth などの言葉と比較すると、「国家の国家たる所以をその公共性に於て認めるという点は共通であるが、国家を公共的「もの」や「富」として把握する点は日本の「公」と全然異なっている [RC-456~7, 10594]。また国家としての「公」は公共的でありながら閉鎖的なのである。なぜなら、ある人々の世界国家を主張するように、「ただ国家の主我的な自己欺瞞にすぎない」と(同上)和辻は考える。しかも「公」としての公共性においても「国民的公共性」と「国際的公共性」が分けられている。『倫理学・上巻』(一九三七年)においては「国民の共同性は、いかに大なるものであつても、個々の市民が存在

を共同することによって成り立つのである」が、「国際的共通性は緊密な団体としての国民と国民との間の共同性であつて」、「より高い次元にある」[10-156]のであると和辻はいう。

では、和辻はなぜ「公」において閉鎖的性格を規定するのか。当時、公教育論者やナシヨナリズムの抽象的な言説に對抗する一方、対外的な理由もあるように見える。湯浅の解説によれば、即ち普遍主義の氾濫による世界状況にに応じて、敢えて「種」(民族)の立場を強調したからであるということである。

現代世界の政治状況にとつての重大問題は、イデオロギーよりも民族問題・人種問題である。田辺元の「種の論理」は「個」の立場から直ちに普遍的な「類」(人類的普遍性)の立場を導き出す近代思想に対して、その中間にある「種」(民族)の立場を重視すべきことを主張している。人類的普遍性をもつ人間観や倫理の概念は、近代的合理性だけでは解説できない非合理的ものを通過し、それを克服する必要がある。彼らの主観的意図は、日本を通じてそういう普遍性に達することであると思われ。[23-198]

さらに和辻は「普遍的道德と国民的道德」(一九三七年)に

において「この白人国民主義的主張は、実は彼らが数世紀来実践に行つていた立場をただ理論的に表現しただけである。在来は理論的に普遍的道德を説きつつ、実践的には白人国民主義の立場に立つていた。その偽善的な仮り面を今や取ろうとする」[23-173]と痛論する。その上で同年『教育学辞典 第二巻』において国民主義や世界主義について「人類同胞の理念を実現する道はまず第一にそれを国民の同胞性において実現するほかはない。だから世界主義は国民主義の媒介を経て初めて具体的となり得る。それは諸国民の間の結合である」[23-153]と定義づける。こうした危険視されるヨーロッパの普遍主義や資本主義的文明が近代に入つて迅速に東洋に勢力を伸ばしたことに和辻はすでに青年時代から嫌悪感を示してきた。「特殊を通じて普遍へ」の理論においてなぜ「特殊を通じ」なければならぬかという導因が、かかる長年にわたる憤懣から明らかになるであろう。

こうした世界状況を目のあたりにした和辻にあつては、現状は望んだ「公」と「公」との間の共同どころか、現実はまだ競争・対抗関係以上に進まない状況に過ぎなかつた。言い換えれば、各国が世界史的地位の争闘に停滞するという問題である。無論、ほかの「公」を敵視する和辻もその争闘に巻き込まれて、日本の特殊性を通じて普遍的理念に近づくどころか、時流に乗つて世界史的地位を高唱するようになった

ていったのである。彼は世界史的地位についてこう述べている。「個々の国家の業績はこの世界史において裁かれる」、「国家の真の力は武力でもなく富力でもなくして人倫的活力であると言われる」、その力を最も強く持つ国家は「おのずからもろもろの国家に推されて指導的地位に立つのである。」〔10620〕³¹そしてシナ事変突発の時に、世界で今や立つべきなのは、日露戦争に「国民的自覚」を發揮し、アジアの国として初めてヨーロッパの侵略に勝利した日本であると唱えたのである。³²

中国状況の真相についての想像力を欠如しながらも、さらに彼は高次な次元から「国家」における国防や戦争の人倫的意義をこう規定している。「国防は人倫的組織たる国家の防衛として、人倫の道の護持である」、「かかる防衛が必要となるのは、この国家を外から脅やかす他の国家があるからにほかならない」、他の「公」の私欲による「脅威を受ける限り、それを防ごうとしないのは人倫的弱さを示すものと言わねばならぬ。従つてまたかかる国家の攻撃に対して防衛の戦争を遂行することも人倫の道である。」〔106178〕³³即ち正義の仮面を被った戦争は「国防のために」や「人倫の道」の唱導によって正当化される。そして国家のいわゆる人倫的意義を實現するには、まさに特殊的风土的な「国民」の自覚において「國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ」る

ことを要請する。即ち国防のために国民は「無條件的な献身を」すべきであり、また「国家への献身に於て己が究極の全體性に還ることが出来るのである。」〔RC505〕さらに中巻の改版において「公共のものに対する奉仕を拒むことは」〔10622〕人倫の喪失であると和辻は強調する。ここではまさに国民の犠牲を人倫の実現に転化する論理は戦後までも一貫している。

かかる言説に対して西谷は、和辻は専ら国家の人倫的意義を考え、国民が国家に対して「滅私奉公」すべきことを強調し、国家至上の倫理学を唱えていると批判する。³⁴しかし留意してほしいのは、和辻のいう「奉公」の目当ては場合によっては揺れがあるように見えることである。つまり『倫理学・中巻』において戦争以外の場合に説かれる「奉公」は、「公」よりむしろ政治家や軍官を焦点としていた。そのことは戦争中に海軍大学の学生のために講演した「日本の臣道」にも顕著に表れている。³⁵要は、「国家の事を行う者はあくまでも「公」の場面において働くのであるから寸毫といえども私を混えてはならない。この意味で滅私奉公は特に国家の事を行なう者にとつての規範でなくてはならぬ」、「しかるに官吏がその官職に関して有する権力を「私」の見地において行使するならば、この官吏は明らかに國憲を軽んじ国法の權威を傷つけたのである。」「官職はあくまでも公のものであ」る〔RC-

503-4、10-621〕。さらに改版の補足において「公職に就くことは特権を握ることではなくして公僕となることである。彼を通じて働くのは「公共的なるもの」であつて彼私人であつてはならない」〔10-622〕と云う。これはまさしく当時の日本の政治状況に対する不満であるが、この場合での「奉公」の目当てはもはや「公」ではなく、「公共的なるもの」になつたであろう。

またこの「奉公」は国民の参加をも行為の規範として要請している。日常の場合はまだ「国法に遵う日常の行為において実現せらるべきであつて必ずしも義勇を要するものとは限らない。」〔RC-505-6、10-622〕さらに『倫理学・下巻』において「奉公」という言葉がすでに久しく公共性への関係を失い、単に主人への奉仕というごとき個人的関係を言い現すものとなつていた〔11-394〕と指摘する。かかる国民の公共道徳の未発達を指摘した上で、それを解決するには最も緊急な問題は古くから把握してきた「公」（天皇）への奉仕を公共的なるものへの奉仕として理解し直すべきことであると強調する〔11-393〕。要は、和辻は「奉公」における因襲的な私的関係を否定し、そこに公共的性格を与えるのである。各々の公共的職場で職務責任を以て他人との信頼関係を作るべきであるという心構えが国民に養成されなくてはならないということこそ、和辻が「奉公」の言葉を通じて最も主

張しなかつたことなのである。

総じて日常の場合には、「公共的なるもの」としての特殊な「国民」が各々公共善に努め、「公僕」はまた「公共的なるもの」に奉公するとすれば、「人倫的国家」の実現は遠くないという構想であろう。なお国民的当為として公共的空間に努めるとともに、自分の特殊性をも保障しなければならない。その保障は「公」の閉鎖性の存続によつて反映される。しかしその存続が一旦、ほかの「公」に脅威を受けると、公共性は常に排他的機能に転じる恐れがある。この場合には、「公共性」は「排他性」としての「正義の道」に退陣せざるを得ないし、「公共的なるもの」も「共同な国益」に変質した「公共性」に運命的自覚を持つて奉公の義務を負わなくてはならないという結果となる。

結

以上に述べたことから、国民像に要請される「奉公」と和辻が肯定した武士の「奉公」のあり方との区別は何か、という問いが出てくるであろう。そこには決定的違いがある。武士の「奉公」はあくまでも個人的関係を前提とするのに対し、和辻はこうした個人的関係に限られる「奉公」を「公共的なるもの」への奉仕と現代的に再解釈した。これによつて国民

の公共的徳を改善しようとした和辻の姿勢は積極的一面があった。しかしこうした公共的奉仕は「公」の閉鎖性の存続に応じるために、常に「共同の犠牲」に収斂される恐れがある。そして戦時中はこの収斂に決定的な動機づけを与えたのは、いわば「公」の「比較の機制」における特殊性の暴走に違いない。

既に前述したが、戦中の和辻において「公」はいつも他の「公」との比較や衝突が予想されている。他の私的「公」の挑発に対して、特殊な精神的統一としての「国民」を唱え、さらに日本の世界史的使命を「国民」に任せ、全員一致で正義の実現に滅私奉公をする運命的義務という「近代の超克」の主張に至った。さらに自国の国民の特殊性を強調する一方で、他の国民の特殊性に対してはかえって白眼視してしまつて客観的評価ができなかつた。その結果「公」と「公」の衝突の解決を果たすどころか、むしろその衝突関係を激化することと似通つた方向に転じてしまつた。こうした「比較の機制」における特殊性の位置づけに努めていた和辻は敗戦の挫折を経て、日本の世界史的地位の高唱を多様の統一としての「一つの世界」の形成のための文化的な平等の立場に引き下ろした。言い換えれば戦中の特殊性の暴走から目覚めて、「公」と「公」の「対」を超えて普遍的な「共」を実現しようとする戦後の反省が見受けられる。しかし『倫理学・中

卷』初版で強調された「公」の閉鎖的性格に関する言説は改版ではそのまま保留されていた。では、戦後の和辻はどんな「公」観念を以て普遍的な「共」を求めていったのか。その問題について別稿で改めて論じたい。

注

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、一九九一年）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。ただ著作の別巻や『倫理学中巻』初版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。

Ⅰ…『和辻哲郎全集』別巻一

Ⅱ…『和辻哲郎全集』別巻二

Ⅲ…『倫理学』中巻初版（一九四二年）

- (1) 吉馴明子・伊藤彌彦等編『現人神から大衆天皇制——昭和の国体とキリスト教』（刀水書房、二〇一七年）第一刷、九四〜六頁参照。
- (2) 吉馴明子等編、前掲書、八三、八五頁参照。
- (3) 小堀桂一郎著『和辻哲郎と昭和の悲劇』（株式会社PHP研究所、二〇一七年）第一刷、二四七〜二五二頁参照。小堀は当時教育印新委員会に属する多くの大正教養派がアメリカ教育使節団の要求に全面的に屈服し、いかに抵抗力が弱かったかと批判する。それに対してこうしたアメリカニズムに浸透される伝統の危機の状況の中で、和辻らの保守派の主張を評価する。
- (4) 樋口浩造「語りの中の武士道——批判的系譜学の試み——」（『日本思想史学』、二〇〇一年）三十三号、一九一頁参照。

- (5) 西谷敬著『文化と公共性―和辻倫理学の最構想』（晃洋書房、二〇一三年十月）第一刷、一六頁参照。
- (6) 西谷敬、前掲書、八〇頁参照。
- (7) 子安宣邦著『和辻哲郎を読む もう一つ「近代」の超克』（青土社、二〇一〇年八月）第一刷、二六四―五頁参照。
- (8) 子安は一九四五にいたる昭和前期のナショナリズムを、明治の国家形成に成立したナショナリズムと区別した上で、「昭和ナショナリズム」と呼ぶ。そして「昭和ナショナリズムは〈世界史的〉日本のナショナリズムである。それは東からの〈世界史〉的日本の自己主張である。……和辻倫理学もまた〈東〉からの〈世界史的使命〉を自覚した倫理学というナショナリズムである。」としている。詳しくは前掲書の二二―四頁参照。
- (9) 本稿では、この論文の言説を引用した部分に関しては、国立国家図書館デジタルコレクションに所存する和辻の原稿を参考した。ただし通行の字体に改め、『和辻哲郎全集』第十二巻の対応頁を示す。違う部分に関しては註で表示する。
- (10) 和辻、前掲論文、五四頁参照。
- (11) 相良亨著『相良亨著作集3』「近世から近代へ」（ベリかん社、一九九三年六月）第一刷、一六五―一八三頁参照。
- (12) 相良亨、前掲書、一八三頁参照。
- (13) 相良亨、前掲書、一八三―四頁参照。
- (14) 相良亨、前掲書、二九八頁参照。
- (15) 苅部直著『日本思想史への道案内』（N T T 出版株式会社、二〇一七年十二月）第三刷、九六頁参照。
- (16) 山本常朝の「葉隠」における「奉公」の献身的言説に関しては、山本の「家職」観と関わって反論を立てる研究者もいる。要は戦国時代と異なると、太平の世に処する常朝は没我的献身を敢えてする「奉公」を志したにしても、ただそれを中核として各々「家職」の真の責任を尽くす「治世之奉公」のような処身技術が説かれたものではないかと強調される。詳しくは小池喜明「家職」と「奉公」：『葉隠』夜陰の閑談論（『井上円了センター年報』一九九八年七月、三―二七頁）参照。
- (17) 和辻、前掲論文、一五三頁参照。
- (18) 和辻、前掲論文、一五三―四頁参照。
- (19) 苅部直、前掲書、一〇―二頁参照。
- (20) 和辻は「尊皇思想とその伝統」において古代日本においてこうした共同体の理想像を描いた。後に『日本倫理思想史』にも収録された。[139]G
- (21) 苅部直著『光の領国 和辻哲郎』（創文社出版、一九九五年五月）第一刷、一九一頁参照。
- (22) 西谷敬、前掲書、七七頁参照。
- (23) 同上。
- (24) 苅部直、前掲書、一九二頁参照。そして生の権力と死の権力との表現は苅部がミシェル・フーコーの論文「個人にかんする政治のテクノロジ」の〈生の政治〉と〈死の政治〉の概念から借用したものである。詳しくは苅部前掲書の二二―七頁の解説を参照。
- (25) 西谷敬、前掲書、七六頁参照。
- (26) 苅部直、『日本思想史への道案内』、一四、四二頁参照。
- (27) 磯前順一「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成」（磯前順一・尹海東編『植民地朝鮮と宗教―帝国史・国家神道・固有信仰』三元社、二〇一三年一月）第一刷
- (28) 苅部直、『光の領国 和辻哲郎』、一四四―五頁参照。
- (29) 北河賢三「ニホンとニッポン」（『歴史評論』四五七号、一九八八年五月）参照。
- (30) 小坂国継「和辻哲郎と比較文化の問題」（『比較思想研究』、一九八三年）第十号、九九―一〇一頁参照。

(31) ここでは、初版と改版はやや違うところがあるが、意味的には同じである。初版はやや冗長であるため、改版を引用した。

(32) それについて詳しくは和辻の講演筆記「日本文化史」(一九三〇年) [B2:146-148] 参照。和辻は一九三〇年以降、世論の風潮に従って

日本の「世界史的任務」に関する言説がしばしば見られる。

(33) この引用部分に関しても、初版と意味的には同じなので、改版を引用した。

(34) 西谷敬、前掲書、一六一〜二頁参照。

(35) 和辻哲郎全集の編集者の一人として講演「日本の臣道」の解説を担当した古川哲史によれば、「海軍大学校における講演は、愛国者としての著者のやむにやまれぬ衷情によるものとおもわれる。著者は軍人の暴走にいきどおりを感じていたが、その軍人の暴走にブレイキをかける方法は海軍の指導者に良識を植えつけるほかにないと考えていたようである。」[4406] として内容的には、わざわざ「臣」と「民」とを区別した上で、「臣」の任務には私を混えるのは罪であって、不忠であるというような、戦争指導者に対する和辻の諷刺はこの講演原稿には顕著に吐露されている。

(り・ろ) 筑波大学大学院一貫制博士課程

人文社会科学研究所哲学・思想専攻)