

和辻哲郎と15年戦争

－和辻の思想的特質とその問題点をめぐって－

高 橋 浩

I. 問題の所在

日本思想史・倫理学のみならず文化史の分野などにおいて多くの業績を残した和辻哲郎（1889～1960）は、その業績の評価をめぐって戦後様々に議論されてきた。和辻の教え子にあたる湯浅泰雄は、和辻に対する評価をめぐって次のように述べている。

「いつの時代においても、思想家のもつ精神的影響力は、それが大きければ大きいほど賛否の両論も分かれる。思想家たるものの免れ難い運命である。和辻の場合も例外ではない。明治以降の日本の哲学者たちの中で、その思想に対して激しい賛否の嵐が巻き起こった人物を何人か選ぶとすれば、われわれはおそらく西田幾多郎と和辻哲郎という二つの名を逸するわけにはゆかないであろう。」⁽¹⁾

和辻は一貫して、日本における尊皇思想の伝統の意義を説き、日本の全体的意志の表現者としての天皇の絶対性を彼の倫理思想の中核に位置づけてきた。特に15年戦争勃発以降においては、「尊皇の道」ないし「皇国の道」という日本固有の価値の世界における優越性・普遍妥当性を強く主張するにいたり、積極的に当時の政府の戦争遂行政策に賛同し協力していったのであった。このような姿勢に対して、「(和辻の主張は)軍国主義的・天皇制的ファシストらによって唱導された昭和前期の超国家主義のイデオロギーを、東京帝大の教授が倫理的立場からバックアップするものとなった」⁽²⁾というような多くの批判が戦後なされてきたのである。

筆者は和辻の文化史研究における業績は評価するものであるが、彼の倫理学・思想史研究の方法とその視座に難点を見だし、そこから生起する和辻の思想の内容に問題点を感じている。本研究においては、和辻の戦前の著作や発言に特に焦点をあて、彼の15年戦争に対する態度とその背景にある思想の内容との関連を明らかにするなかから、和辻の倫理学・思想史研究および彼の思想の内容における特質とその問題点を明示しようとするものである。

その際筆者は次のような理由で、特に和辻の戦前における国民道徳論の内容を取り上げて検討していくことにする。

和辻は1937年（昭和12年）に『倫理学』の上巻（1～3章）を執筆しているが、その「序論」において、人間の学としての倫理学が取り上げるべき課題として、①. 人間存在の二重構造（第1章）、②. 人間存在の構造の空間性・時間性（第2章）、③. 人倫的組織における連帯性の構造（第3章）、の三つの問題を提示した後に、四番目に風土的・歴史的構造をあげている。そして、「この最後の課題は我々を国民道徳論に連れて行く。この問題は原理的研究と歴史的研究との二面を持っている。前者は倫理学の体系の一部門としての国民道徳論であり、後者はある国民の道徳史、従って特に日本道徳史の研究である。」⁽³⁾と述べている。

ところで上述の四番目の課題である「人間の歴史的風土的構造」について論述している1949年（昭和24年）執筆の『倫理学』（下、4章）の「序言」において、和辻は次のように述べている。「……ここに含まれている第四章は、言わば第二章と第三章との総合において、第一章の人間存在の原理を具体化しようと試みたものである……」⁽⁴⁾

したがって以上の和辻の『倫理学』執筆の構想をふまえるとき、国民的当為を明らかにする国民道徳論は、『倫理学』における論究全体の最終目的として位置づけられていたのである。また国民道徳論の「原理的研究」を旨とするものが『倫理学』であるのに対して、その「歴史的研究」は『日本倫理思想史』において展開されるものと把握しうるから、和辻において国民道徳論は彼の倫理学体系全体において重要な位置を占めているといえるのである。

そこでまず次章においては、和辻の国民道徳論の「原理的研究」にあたる『倫理学』の内容の概要と、戦前における「歴史的研究」にあたる『尊皇思想とその伝統』の内容の概要とを整理する。さらに第3章においては、和辻の15年戦争に対する態度がどのようなものであったのかを中心に検討していく。そして第4章においては、第2章および第3章の検討を総括し、和辻の倫理学・思想史研究における問題点を明らかにするなかから彼の思想の特質を明示していこうと思うが、その際筆者のこれまでの田辺元研究の成果をふまえてこの課題を解明していくことにする。

II. 和辻における国民道徳論の内容

まず和辻の国民道徳論の「原理的研究」にあたる『倫理学』の内容の概要を整

理しておくことにする。

第一の問題である「人間存在の二重構造」についての究明において、まず和辻は「人間」という言葉の示している二重性格、すなわち「人」（「個人」）であると同時に「世の中」（「社会」）である二重構造について述べたうえで、これが「絶対的否定性」の運動であることを次のように説明している。

「個人」の立場は何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立し、否定の意味を有しない個人、本質的に独立自存の個人は仮構物にすぎない。また個人を否定的に含むことのない全体者も仮構物にすぎないのである。「この二つの否定が人間の二重性を構成する。しかもそれらは一つの運動なのである。個人は全体性の否定であるというまさにその理由によって、本質的には全体性にほかならぬ。」⁽⁵⁾

ところで人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち「絶対的否定性」であることにほかならない。「個人も全体もその真相において『空』であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空ずるがゆえに、否定の運動として人間存在が展開する。否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである。だから人倫の根本原理は、個人（すなわち全体性の否定）を通じてさらにその全体性の実現せられること（すなわち否定の否定）にほかならない。」⁽⁶⁾

このように和辻は人間存在の根本理法を規定し、自己の倫理学体系の根本原理を明示している。これは彼が竜樹の「空の哲学」を基盤に、その核心的問題を「空の弁証法」として捉えたものであるが、ここには明らかに和辻における全体性としての国家優位の基本思想が見いだされるのであり、この基本認識が彼の国民道徳論の性格を大きく規定したのである。

そして第二の探求課題である「人間存在の空間的・時間的構造」においては、人間存在にとっての根源的な空間性・時間性の解明によって、人間存在の根本構造を主体的な行為の場において具体化し、「信頼」「真実」の意義や「人間の善悪」「罪責と良心」などの問題について考察している。

さらに第三の課題である「人倫的組織における連帯性の構造」では、家族・親族・地縁共同体・経済的組織・文化共同体・国家という順で公共性の欠如態としての私的存在の分析を行い、共同性実現の様々な段階を明らかにするなかから、最終的には「私」の超克としての国家の意義について叙述している。この人倫的組織としての「国家」は、和辻倫理学そして国民道徳論においてきわめて重要なものとして位置づけられているがゆえに、ここでしばらくその内容をみていくこ

とにする。⁽⁷⁾

和辻は、国家の究極性・神聖性について次のように指摘する。

「……全体性のうち、最も高次にして究極的なものは、国家の全体性である。それはおのれよりも低次のあらゆる全体性を己の内に包摂するが、おのれ自身はもはやいかなる有限全体性の内にも包摂されない。かかる全体性はすでに民族の全体性において『聖なるもの』、従って絶大の威力を有するものとして把握せられていたのであるが、しかしその神聖性と威力とを明白に自覚し、これを統治権として法的に表現するに至ったのは、まさに国家なのである」⁽⁸⁾ この国家の力は統治権に集中し、内に向かって統治を遂行する絶大な力であるのみならず、外に対していかなる者の制御をも拒む力であり、おのれより上に何らの権力をも認めない最高の権力である。「これが統治権の主権性にほかならない。従って主権性は、国家の全体性が有限なる人間存在の究極的な全体性であることの表現なのである。」⁽⁹⁾

したがって、「国家の個々の成員は、この全体性の地盤において人格的個性を円成するとともに、この全体性へ帰入することによって己が本来の面目に到達する。言いかえれば人格は国家の成員たることにおいてその人倫的意義を充実するのである。」⁽¹⁰⁾

さらに和辻は、国家の防衛と人倫とをめぐって次のように指摘している。

「……国家の防衛も、個人の幸福を外敵の脅威から守るというのではなく、国家自身の防衛であり、従って人倫的組織の把持、人倫の道の防衛なのである。……この防衛の無力は同時にその国家の人倫的な弱さにほかならない。」⁽¹¹⁾

したがって国家の防衛のための戦争も積極的に肯定されることとなる。「国防が国家にとって必須であることは、同時に戦争が国家にとって必至であることを意味する。国家は戦争において形成され、戦争において成育すると言われるが、事実上戦争をしない国家などというものは、かつて地上に出現したことはないのである。従ってまた逆に、戦争をなし得るか否かが国家であるか否かの試金石であるとも言われる。国家が勝義の人倫的組織であり、そうしてそれが外からの脅威を受けているとすれば、それを防ぐために生命や財産を犠牲にすべきであるのは当然である。」⁽¹²⁾

このように和辻は、徹底した国家至上主義の立場を鮮明にし戦争遂行政策を積極的に肯定していたのであるが、彼は国民の道徳的指針を「教育勅語」に求めている。和辻は次のように指摘している。

「国民の成員がいかにすれば忠良の臣民たり得るかについては、教育勅語が我々

の依拠すべき羅針盤であると考えられる。そこでは『父母ニ孝ニ』より『義勇公ニ奉シ』に至るまでの十五句を受けて、それにより皇運扶翼が実現せられること、またかくのごときが忠良の臣民たるゆえんであることを昭示せられている。⁽¹³⁾

そして「父母ニ孝ニ」以下の諸条は人倫的組織の諸段階における「人倫の道」であり、「我々は真に忠良の臣民たるがためには家族より地縁共同体文化共同体を通じて国家に至るまでのあらゆる人倫の道を実現しなくてはならない。」⁽¹⁴⁾

次に、和辻の国民道徳論における歴史的研究の内容の概要を整理しておく。その全体像の解明は前述したように、『日本倫理思想史』の内容によらなければならないが、戦前における著作によって把握しようとするならば、1943年（昭和18年）執筆の『尊皇思想とその伝統』によることができよう。

本書は、和辻が我が国の倫理思想の根幹をなす「尊皇思想」についての歴史的概観を試みたものである。彼は「第一章、宗教的権威による国民的統一」と「第二章、上代における神の意義」における分析によって、皇祖神および現御神が民族の全体性を表現することを媒介として絶対的全体性を表現すること、天皇の神聖な権威は国民的統一が祭祀的団体としての性格において成立するところに存するのであって、政治的統一の形成よりもはるかに古いことを明らかにしている。

精神的共同体・複階的団体であり祭祀的統一としての「国民」が成立するにともない、このような社会構造の自覚として、天皇の神聖な権威を承認しそれへの帰属を中心とする倫理思想が生ずる。この中心的地位を占めるものは「尊皇の道」であり、この内容を「第三章、尊皇の道」において和辻は解明している。この考察を通して、①清さの価値、②人間の慈愛、③社会的正義、の倫理思想の意義が明らかにされている。この第三章の総括の部分で、これらについて次のように言及している。

「第三にあげた社会的正義の尊重は、大化の改新を中心とする時代の新しい国家構成に際して明確に自覚され、その伝統は長い武家時代を通じても決して死滅することがなかった。……次に第二にあげた人間の慈愛の尊重は、右（上……筆者）の国家の政治における仁政の理想として自覚されたのみならず、さらに武家時代の初めに異常な活力をもって勃興した鎌倉仏教の核心的意義をなしている。とともに武士の生活における恩愛の情と献身的な奉仕とは、まさにこの特徴に根ざしているのである。これらの伝統もまた武家時代を通じて姿を消すことはなかった。……最後に、第一にあげた清さの価値の尊重は、尊皇の道の伝統において『正直』として自覚されて来たのみならず、さらに戦国時代を絶頂とする武士たちの気節を尚び廉恥を重んずる道徳としても華を開いて来る。それは江戸時代に

至って儒教道徳の理解の道を開き、君子の理想と武士の道との密接な結合を導き出した。この大勢は、賤しい身分として蔑視された町人の間にすら、『正直』を町人の道とする思想を生み出すに至っている。⁽¹⁵⁾

このような尊皇の道を通じて自覚されてきた倫理思想は、「後のいずれかの時代において非常に顕著な姿に展開せられ、そうしてそれによって消し難い伝統として生き続けて来ている」⁽¹⁶⁾ことを和辻は指摘し、その後尊皇思想の伝統が奈良時代から江戸時代にわたっていかなるかたちで展開されていったのかについて叙述しているのである。

こうして和辻は、わが国の倫理思想の根幹としての尊皇思想を歴史的に分析しつつ、生ける全体性の表現者としての天皇統治の伝統を論証せんとしたのである。国家至上主義を明示している倫理学の「原理的研究」の内容をもふまえて和辻の戦前における国民道徳論の内容を検討するとき、和辻が進行しつつあった15年戦争に対して、自己の思想的裏付けをもって確信にみちて賛同していたことが明らかになるのである。

Ⅲ. 和辻の15年戦争に対する態度

前章においては、和辻の倫理学の体系のなかで、特に戦前の国民道徳論に焦点を当てその内容を検討したが、本章においては戦時における彼の15年戦争に対する発言・態度をより具体的に検討していくことにする。

1941年12月8日勃発の太平洋戦争以前における、和辻の戦争に対する見解を彼が率直に表明しているのが「文化的創造に携わる者の立場」（雑誌『思想』1937年9月号）である。まず和辻は日本が置かれた当時の特殊な地位について言及している。

近代以後ヨーロッパの文明のみが支配的に働き、あたかもこれが人類文化の代表者であるかのごとき観を呈してきたが、日本はわずか半世紀の間に近代ヨーロッパの文明に追いつき、産業や軍事においてはヨーロッパの一流文明国に劣らざる能力を有するにいたった。この現象はヨーロッパ人の生活を脅かし彼らに不安と動揺を与え、日本は彼らにとって抑圧の対象として認識されることになったのである。

このように日本の置かれた状況を分析した和辻は、日本の運命とアジアにおける使命について次のように指摘している。

「日本人がその発展を断念しない限り日本人は悲壮な運命を覚悟しなくてはな

らぬ。軍事的な運動を始めると否とにかかわらず、この運命は逃れられない。しかもこの運命を護り通すことは、究極において十億の東洋人の自由を護ることである。その実現は容易でないにしても、方向はそれを目ざしている。人類の文化が正当に云為され得るのは、かかる自由が保持された上でなくてはならない。」⁽¹⁷⁾

このように和辻は、日本の世界史における使命という立場から開戦もやむをえないと認識していたのである。この事実に関して、和辻の東大における教え子である古川哲史は、次のように指摘している。古川は「文化的創造に携わる者の立場」が、世界史における日本人の悲壮な運命と使命について、和辻の熱っぽい意見が表明されていることを述べたうえで、「この運命に冷厳に直面し、この使命を効果的に果たすためには、軍事的な運動を始めるともやむを得ざる方法と認めていたようで、書いたものにおいても、普段の言動においても、教授が反戦的立場を表明したためしは一度もなかったように思う。その点では、教授は疑いもなく戦争支持者であり、戦争協力者であった。」⁽¹⁸⁾

このように和辻は15年戦争遂行政策に賛同していたのであるが、太平洋戦争勃発後の1943年12月執筆の『アメリカの国民性』においては、日本は自存自衛のために立たざるをえなかったのであり、太平洋戦争が帝国主義的・植民地主義的戦争ではないことを次のように指摘している。

アメリカへの植民を行ったアングロ・サクソンは、「契約」を中枢問題とする「自然法」の概念によって植民地略取を正当化したホブソンの性格と、文明の意義を自然征服にのみ認め機械文明を推進したベーコン的存在とを基盤としてその民族的特性を形成していった。そして長い開拓事業のなかで、強烈な刺激や精力の放出を好むアメリカ人の国民性が生まれ、「彼らはただ強烈な刺激を得んがために根限り働き、機械を作り、その力をもって自然と人間とを支配しようとする」⁽¹⁹⁾ こうしたアメリカ人の国民性から世界制覇の野望も生まれたのであり、「このような賭博的無頼漢的態度をもって太平洋に進出しアジアを制圧しようとすることは、アジア数億の人間の運命をアメリカ土人のそれと同じく蹂躪し去ろうとするにはほかならず、明らかに非人道的であり、人倫の破壊である。」⁽²⁰⁾

アメリカは、大砲の威嚇の下に和親条約を強制しておきながら、欧州大戦中に日本がシナと結んだ条約は、日本が武力の威嚇の下に強制したという理由で無効とし抹殺したのである。そして「アメリカは、満洲事変以後の日本を契約違反で責め立てた。正義の名によって日本を締めつけ、日本をして自存自衛のために立たざるを得ざらしめた」⁽²¹⁾ このように和辻は、日本が太平洋戦争を戦う正当性を

主張しているのである。

さらに1943年4月の海軍大学校における「日本の臣道」と題する講演によっても、和辻の時局に対する姿勢を認識することができる。この講演では、我々がすでに第1章で検討した彼の説く「尊皇の道」を基盤として、学生に対して「死生を超えた立場」の意義を提起しているものである。

和辻は冒頭で、海軍の伝統的精神が単に死を覚悟することだけでは充分なものではなく、自己の命へのこだわりを捨て去って「敵を倒すまでは決して死んではならぬ」という戦闘意識をもつことであり、これが「死生を超えた立場」であることを述べている。そしてこの立場が生起してきた歴史的背景を述べつつ、鎌倉仏教を作り出したような武士の不惜身命の立場と、江戸時代に君子の理想と武士の道との密接な結合を導き出した武士の気節を尚び廉恥を重んずる道徳との二つの道が、武士の道として自覚されてきたこと、しかし武士が国内にのみ気を取られている時代においては死生を超えて絶対境に没入することはできず、日本の国家についての自覚のなかでこの境地が実現され尊皇の道として鍛え直されてきたことを和辻は指摘している。彼は次のように述べている。

「尊皇の道は国初以来錦々として絶えず、日本人の生活の深い根底となっているものであります。武士たちが自分の直接の主人にのみ気を取られていた時代でも、その心の奥底には尊皇の精神が存していたのであります。それはまれに日本の国家を国外から脅かすような力が現れて来た際に、はっきりと露出しております。不幸にして武士たちは、国内の争いのために近視眼となり、自分の奥底にあるものを充分自覚し得なかつたのであります。しかし前に申し述べました二つの道も、実を申せば最初から尊皇の道に含まれていた契機にほかならぬのであります。」⁽²²⁾

さらに和辻は、尊皇の道において把捉されるこの絶対の境地が、仏教・キリスト教・回教などの世界宗教よりもその把捉の仕方において優越していることを述べている。すなわち世界宗教が絶対者を特定の形に限定し排他性をもつものに対して、我々の祖先は絶対的なものを無限定なままにとどめておくことによって、無限定の絶対者が限定された形においておのれを現じてくる道を捉えた。多くの神々のなかで最大の神である天照大御神は、究極の神ではなく途中の神であり、排他的にでなくその絶対性を真に絶対的に表現するのである。このように述べた和辻は、さらに天皇の神聖性と尊皇の立場の優越性について次のように指摘している。

「天皇は……天照大御神の神聖性を担いたもうがゆえに、現御神にましますのであります。その神聖性は絶対者のものであります。しかしその絶対者は無限

定のままであり、そうしてその限定された形が天照大御神と天つ日嗣とであります。そうなれば天皇への帰依を除いて絶対者への帰依はあり得ないこととなります。これが尊皇の立場であります。この立場は絶対者を国家に具現せしめる点においていわゆる世界宗教よりもはるかに具体的であり、絶対者を特定の神としない点においていわゆる世界宗教よりも一段高い立場に立つのであります。……万邦をして所を得しめるという壮大な理念はこの立場に立っているのであります。』⁽²³⁾

以上のように和辻は「尊皇の道」の世界における優越性を説き、また15年戦争の世界史的意義を主張していたのである。そして彼は15年戦争の進行過程における講演や著作において、一貫して政府の戦争遂行政策に賛同するとともに、総力戦体制構築のための教学刷新の方向を決定した「教学刷新評議会」「日本語学振興委員会」などの委員として活動したのであった。⁽²⁴⁾

このような和辻の姿勢に対し、家永三郎は西田幾多郎および田辺元と比較しながら次のように批判している。「西田や田辺も心から日本の現状を憂いつつその憂いの故にかえって戦争政策を正当化する錯誤を免れなかったのであるが、和辻の場合は、そのような真剣な苦悶を経ることなく、身につけた論理的操作の手法を安易に応用することによって、西田・田辺のよりもはるかに露骨な時流便乗に墮したのであった。』⁽²⁵⁾

さらに家永は和辻の『倫理学・中巻』の第7節「国家」の叙述を引用しつつ、和辻の倫理学を「国家至上主義・戦争美化の哲学」と規定したうえで、次のように述べている。

「そもそも国策の暴走に理性的な歯どめをかけようといつしか戦争政策にコミットした田辺と違い、和辻にははじめからその程度の『抵抗』の意図さえもなかったのである。和辻は、このように哲学的・原理的に国家至上主義の戦時下の政治的要請を基礎づけたばかりでなく、四四年（昭和19）年刊行の『日本の臣道 アメリカの国民性』にいたり、さらに直接に日本の遂行しつつある戦争のための積極的協力の論述を行なったのであった。そこには和辻の日本倫理思想史の研究成果が利用せられ、しかも思想史の成果としてはとにかく学問的であった命題が、はなはだ非学問的なアジェンションと統一されて、戦意昂揚の言論となって表出されているのである。』⁽²⁶⁾

『日本の臣道』のなかに「目に余る軍人の暴走にプレイキをかける方法は海軍の指導者たちに良識を植えつけるほかない」という和辻の意図があったこと⁽²⁷⁾、また偏狭な国粹主義者や右翼に対して批判的であったこと⁽²⁸⁾などを認めたとし

でも、上に引用した家永の批判は的確なものであると思われる。

さらに武田清子も大正期の教養主義について叙述している部分で、和辻の思想内容を紹介したうえで次のように述べている。和辻は「くに」として把握された全体社会を重視しそれへの犠牲的没入を「人格の共同」にまで高めることの大切さを力説したが、「リベラリズムを排除して、超国家主義的全体主義のイデオロギーが、国立大学の倫理学者によって学問的衣裳をかぶって論じられていることが顕著であ」⁽²⁹⁾ として、和辻の哲学者・思想家としての戦争責任について示唆しているのである。

筆者も家永や武田の指摘と同調するものであるが、次章においては、このような和辻の15年戦争への態度を導いた要因を、彼の倫理思想の内容と方法を吟味することによって明らかにしていきたい。

IV. 和辻の思想的特質と問題点

1. 方法論と思想史研究の視座における問題点

和辻の思想における問題点を考察するにあたって、まず彼の倫理学・思想史における方法に注目し、この点から検討していくことにする。

戦前にマルクス主義の立場から、和辻倫理学に対する鋭い批判を行ったのが戸坂潤である。「日本倫理学と人間学—和辻倫理学の社会的意義を分析する—」(1935年)と題する論文で戸坂は、主に和辻の解釈学の方法論についての問題点と、そこから導かれた倫理学が日本主義的なものであることを論難している。筆者はここで特に前者の問題点に注目したい。

戸坂は、「人間」「倫理」などの語義の解釈を拠り所とする和辻の方法では事物の物質的な現実のレアルな意味は解釈されず、生活がどういう風な現実的な物質のプロセスを通過してこの表現物にまで生産され結果したかという歴史的社会的物質的根底に触れた因果の説明は和辻においては問題にされないことを指摘している。和辻の解釈学的倫理学においては、「人間存在が物質的生産関係を通じて因果し又交互作用した結果が倫理であるというのではなくて、そうした物的基礎の構造連関の代わりに、観念的な意味の構造連関が取り出され、そういう一種の社会的象徴として、歴史社会の物質的基底がとり上げられるに過ぎない」⁽³⁰⁾ であり、結局和辻の解釈学的方法は、歴史社会の現象の表面を審美的にかすめて行く方法にすぎないと戸坂は批判しているのである。

この批判は、和辻の社会構造と人倫の行為的連関をめぐる把握の社会科学的な

検証性の弱さへの批判に結びつく。和辻によれば初めから個人の代わりに共同体があり、それが却って初めて個人と個人との間に人倫的連関をもつという。日本語にこのような倫理という言葉がある通り、「日本の社会は元来共同体的だというのである。日本の社会が何故共同体的になっているか、又何故共同体と考える他に途がないか、というような、そういう説明や証明はこの『解釈』の外であった。」⁽³¹⁾

この戸坂のイデオロギー批判は、和辻の解釈学的方法に対する本質的な批判であり、和辻の弱点を的確に指摘するものであるが、家永三郎もほぼ同様の視点から、思想史の方法をめぐる次のような批判を展開している。

和辻の『日本倫理思想史』についての書評である「Ⅱ. 再論」（家永著『現代史学批判』、和光社、1953年）において、家永はまず、和辻の思想史研究には倫理思想を限定する階級的制約に重きを置かない態度がみられることを批判する。すなわち和辻は倫理の実現が「常に歴史的風土的に限定された社会構造として特殊な形を持ちつつ変遷する」ことを述べている。「その『歴史的限定』という概念の中には、当然階級的対立関係ということが含まれていなければならない筈であるが、実際の歴史的叙述には倫理の自覚の仕方を限定する階級的条件についての顧慮が甚だ不十分である。」⁽³²⁾そして、「もし、律令政府の立法の動機や武士の主君に対する奉公の精神に『階級的利益』を見ようとするならば、所謂『人倫的国家の理想』も『献身の道德』も、その概念規定を一変せざるを得ないことになる。」⁽³³⁾

このような和辻の歴史研究における問題点の背景には、彼のマルクス主義に対する態度が関わっているものと思われる。すなわち和辻は河上肇との論争以来、早くから反マルクス主義の心情を抱き、前述した「空の弁証法」によって唯物論を克服しようとしながら彼の体系を形成していったのである。⁽³⁴⁾

この難点の必然的帰結として、和辻は各時代を代表する倫理思想を選択するに際して、主として各時代の支配階級の思想を選んでいく。その例として家永は、「後期武家時代」の倫理思想として和辻はもっぱら支配階級によって形成された「君子道徳」のみを取り上げて、町人独特の生活意識や道徳意識を軽視していることをあげている。家永は、「むしろ『町人独特の生き方』の裡にこそ、町人独特の活きた『道徳意識』が見出される」⁽³⁵⁾のであり、和辻が「庶民階級の倫理思想を同情深く理解しようとしていないことは覆い難い」⁽³⁶⁾と指摘しているのである。この町人のエートス・生活意識に対する否定的態度は、和辻の思想の問題点を考察する上で重要な問題であり、後に詳述することにする。

最後に家永は、「歴史的発展を促進する基本的な力としての、伝統に反逆する思想の顕彰にはほとんど意を用いていない」⁽³⁷⁾ことを批判している。それは「謡曲」に多くの頁を割いて「狂言」をすて、安藤昌益の名すらあげていないことをそのような傾向の現れとして家永は述べたうえで、創造的な倫理思想が新しい時代を創り出していく発展的作用についての印象が和辻においては極めて不明確であることを指摘しているのである。

これまでの戸坂および家永の批判によって、和辻の倫理学の孕む方法的問題性と思想史研究の視座における問題性が明らかになった。和辻は各時代における普遍的な価値の抽出に力を注ぐあまり、それぞれの時代に支配的な倫理思想のみに注目し、その普遍妥当性の弁明に力点をおいたのである。したがって歴史の進行過程における社会構造内部の生産関係の変化や階級的対立などのダイナミズムを把握することは不可能となり、古代から近代への不可逆的な発展の大勢を明瞭に分析しえなかったものと思われる。

ここで筆者が特に注目したいのは、和辻の思想史研究において、明治の啓蒙期の思想的展開と日本社会の近代化の過程についての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ことである。この姿勢は戦後にいたって若干修正されることになる⁽³⁸⁾が、この問題点はこれまで分析してきた和辻の倫理学・思想史研究上の難点と関わるものであり、和辻の思想を評価するうえで重要な問題であると考えている。

明治初期における文明開化、啓蒙主義に対する和辻の評価が鮮明に現れているのが、1931（昭和6）年執筆の「現代日本と町人根性」である。

日本は開国・維新以降、ヨーロッパの資本主義の文明と精神に追従し模倣していったが、その結果「今や世界じゅうで最も国民的自覚の希薄な国民ができあがった」⁽³⁹⁾として、和辻は日本の国民精神喪失の危機を指摘し、その要因が資本主義の精神自身に存することを提起している。そして彼は、この資本主義の精神は日本においては「町人根性」であり、この精神が日本を支配していることを述べているのである。

町人階級は、彼らの実力が増大していきながらも蔑視され、「町人根性」という言葉が蔑視的な意味を伴ったものとして受け入れられているのは、「町人の根本的性格の内に蔑視すべきものを見いだしている立場がそこに含まれているから」⁽⁴⁰⁾であるとして、町人ないし町人根性の本性について分析している。

町人は利害打算・勤勉・儉約・才覚などを主要な徳とするが、営利を絶対的目的とし、またそれは家の立場における欲望や愛着の充足を旨とするがゆえに、社会

の全体性への奉仕を重んじ全体性のために自家の利と福とを犠牲にするという武士階級から蔑視された。

明治維新後、士農工商の身分の撤廃に伴い町人は実業家・企業家・銀行家などの名を獲得し、また下層の武士階級もまた町人化するにいたって、「町人根性」はその本質を変えることなくその支配的な力を獲得することになる。この期の「町人根性」の典型は福沢諭吉の思想であり、これは功利主義・個人主義の通俗的介绍に過ぎず、武士階級を律してきた「君臣の大倫」を覆して個人が社会国家より先であるとし、自己保存欲を根本原理とする利己主義に到達した。中村敬宇や加藤弘之などの思想も天賦人權説の流行を促したが、「町人根性」の蘇生運動にはかならず、この「町人根性」が支配的となっているところに現代の危険がある。

こうして和辻は、彼が否定的に捉える「町人根性」という観点から文明開化期における思想状況に危機感を抱き、啓蒙思想が当時の国民精神喪失の危機をもたらしたものとして批判しているのである。

この期の啓蒙思想が、残存する封建思想と対峙しそれとの格闘を経て新たな思想状況を切り開いていったことをここで我々は確認しておく必要があろう。そして福沢諭吉や津田左右吉などの啓蒙思想がその後の日本思想史の業績を生み出す歴史的根源になったことを想起すべきである。福沢などの啓蒙思想は、民友社同人や大井憲太郎等を媒介として幸徳秋水や堺利彦等の思想を生み出し、また他方で津田の思想史研究が羽仁五郎のような思想史研究へとつながっていったのである。⁽⁴¹⁾

自由・平等・自立などの理念を主張し主体的に独立した個人の形成を唱える啓蒙思想は、日本社会に根強く巣くう前近代的意識と対決していったのであるが、すでに言及した倫理学・思想史研究における方法論的難点によって、和辻は啓蒙思想の歴史的意義を捉えることができず、伝統的倫理思想の再評価と「尊皇の道」の論理化に全力を傾注したのであった。こうして彼は全体社会としての国家の絶対的優位性とそれへの個人の犠牲的没入を説く超国家主義の思想を提唱することになったのである。ここに和辻の思想的特質があり、それが同時に彼の思想的問題点でもあるのである。

2. 和辻における「日本的個別主義」

上述のように和辻が文明開花期の啓蒙思想に対して否定的であったことは、全体の社会としての国家を絶対的な価値の基準とし、国家の超越性・絶対性を思想

の根幹に位置付けたことと密接に結び付いている。

アメリカの社会学者ベラー（Bellah., R.N.）は彼の和辻論において、和辻が1920年代から30年代において日本のデモクラシーを擁護した形跡はなく、「むしろ福沢諭吉の啓蒙的伝統やゲゼルシャフト的資本主義社会の全体のしくみを、社会主義、保守主義の両陣営から借りてきた用語でやっつけることによって、彼は暗にデモクラシーのしくみをもそっくりその攻撃の対象にしてしまった。」⁽⁴²⁾と指摘している。

そしてベラーは、パーソンズの「パターン変数」の理論、特に普遍主義的価値と個別主義的価値とを対比させる概念装置によって、和辻の理論が日本の個別主義に関わりを持っていることを指摘している。すなわちベラーによれば、福沢諭吉をはじめとした啓蒙思想には、日本の個別主義を超える普遍主義的価値の基準が内包されており、彼らは究極的な価値の根拠を日本の社会関係に求めなかった。したがって彼らは、日本の社会関係から独立した自由な個人を見いださなかったという。

しかるに和辻にあっては、絶対者はいつも社会において、さらに完全なかたちでは天皇という人物によって表現される国家において具体化されるのであり、「おそらく和辻の体系には、個人や社会の行為を判定する基準、普遍的先験的な基準が欠けているのである。」⁽⁴³⁾

以上のベラーの議論をふまえて認識しうることは、和辻の思想にあっては、間柄としての人倫的關係とその延長上にある国家を超える価値の基準は存在せず、普遍的・超越的な基準から特殊・個別の人間関係さらには社会・国家そのものを批判しえなかったのである。我々がすでに第2章において明らかにしたように、和辻の倫理学、国民道徳論においては、個人と全体との否定の運動としての絶対的否定性が絶対的全体性に置き換えられ、人倫の根本原理が、個人を通じてその全体性の実現されると捉えられており、個人すなわち個別性の契機は否定されたままそこですでに活かされていることになるのである。

筆者はすでに、田辺元の「種の論理」の問題点を検討した論考⁽⁴⁴⁾のなかで、田辺が相対世界内の歴史的現実としての国家を絶対視したことの問題性と、その理論的実践的過ちを『懺悔道の哲学』（1945年）において修正・補正したことを検討したが、この田辺の「種の論理」から「懺悔道」への転換で問題になったのは、いまここで問うている普遍的・超越的価値の基準をどこに置くかということであった。

「種の論理」において類としての国家および種としての民族に相対世界内にお

ける絶対を見ようとした田辺は、「懺悔道」では宗教的な絶対者において類と種とが超越される必要があったことを認識し、親鸞の他力信仰さらにはキリスト教の福音信仰における絶対者・超越者を否定契機として措定することによって、国家および民族の相対性を確証しえたのである。

田辺がこのように15年戦争末期に自己の立場の誤謬と戦争責任に気づき、「懺悔道」を結実させていったのに対して、和辻はどうだろうか。

和辻は戦後、次の諸点で態度を改めている。『鎖国』（1950年）において彼は、「日本の悲劇」は鎖国政策による科学精神の欠如によるものとし、また『日本倫理思想史』（1952年）においては町人の伝統とヨーロッパのブルジョアの伝統、さらには明治期の啓蒙思想などが再評価されている。さらに戦前1942年執筆の『倫理学』（中巻）における個人の国家への自己犠牲を絶対的義務として説いた部分は削除・修正されており、国家も人類一般から導かれる一般的倫理規範に従属すべきこととされたのである。

しかしベラーも、「和辻の思想の構造に基本的な変化はない」⁽⁴⁵⁾のであり、「戦後の著作においてすら、和辻は天皇を超えることのできる価値基準を見出さなかった」⁽⁴⁶⁾と指摘しているように、天皇が全体意志の表現者であるという基本姿勢に変わりはない。この事実は、佐々木惣一との間で展開された論争（「国体変更論について佐々木博士の教を乞う」）での次の部分からも理解しうることである。

「わたくしは前に天皇が統治権総攬者でなくなっても天皇の本質的意義に変わりはないことを見て来たのであるが、右の如く『日本国民統合の象徴』としての天皇が日本国民の主権的意志の表現者にほかならぬとすれば、天皇の本質的意義は変わりがないのみならず更に統治権総攬という事態においても根本的な変更はないといわなくてはならぬ。」⁽⁴⁷⁾

相対世界内の国家にのみ普遍的超越的価値の基準をみた和辻の思想の一貫性は、田辺との対比でより鮮明になったのであり、ここに和辻のもう一つの思想的特質を見いだしうるのである。日本の当時の現状に対する憂いのゆえに戦争政策を正当化してしまう誤謬を犯し、その自己の罪への悔恨の情・精神的苦悩のなかから「懺悔道の哲学」を結実させていった田辺とは対照的に、自己の罪への何らの自己批判も経ることなく戦後の外的条件の変化に都合よく自説を改めていった和辻の態度も、この和辻の思想的特質と関わっているものと思われる。

今回の考察によって、和辻の倫理学・思想史研究の問題点と、「超越」の問題

をめぐるとの対比から彼の思想的特質を明らかにすることができたが、和辻の尊皇思想と国体論・教育勅語弁護論が戦後の象徴天皇制の解釈や教育の反動化路線に影響を与えた⁽⁴⁸⁾ことから、今日の従軍慰安婦問題の教科書記述をめぐるとの日本主義的傾向にいたるまでの戦後の「日本的個別主義」(ベラー)の潮流を想起するとき、普遍的で超越的な価値の基準をもちえない日本の思想的伝統の根強さを再確認する思いであった。

和辻のマルクス主義への態度をめぐるとの詳細な検討や、「教学刷新評議会」や「日本諸学振興委員会」での和辻の活動の検討などは今後の論究課題としたい。

<註>

- (1) 湯浅泰雄著「和辻哲郎研究への視角」(湯浅編『人と思想・和辻哲郎』, 三一書房, 1973年, P.306-399。)
- (2) 武田清子著『戦後デモクラシーの源流』(岩波書店, 1995年), P.13。なお本論考の第4章・第1節で、戸坂潤や家永三郎などの批判を取り上げている。
- (3) 和辻哲郎全集・第10巻, 岩波書店, 1962年, P.30。なお今後和辻の全集(いずれも岩波書店刊)からの引用の際は、単に「全集」とのみ記すことにする。
- (4) 全集・11巻, 1962年, P.1。
- (5)(6) 全集・10巻, P.26。
- (7) 和辻は1946年に、『倫理学・中巻』の旧序言、「第6節・文化共同体」, 「第7節・国家」の一部を削除・修正している。削除・修正前の叙述は、全集・11巻に「付録」として収録されているものを参照した。
- (8) 全集・11巻, P.419-420。
- (9) 同上書, P.420。
- (10) 全集・10巻, P.605。
- (11) 全集・11巻, P.428。
- (12) 同上書, P.429-430。
- (13) 全集・10巻, P.622。
- (14) 同上書, P.623。
- (15) 全集・14巻, 1963年, P.64-65。
- (16) 同上書, P.65
- (17) 全集・17巻, 1963年, P.443。
- (18) 古川哲史著, 「和辻哲郎と大東亜戦争」(湯浅泰雄編『人と思想・和辻哲郎』,

- P.109。)
- (19) 全集・17巻, P.480。
 - (20) 同上書, P.481。
 - (21) 同上書, P.472。
 - (22) 全集・14巻, P.305-306。
 - (23) 同上書, P.308。
 - (24) 和辻の「教学刷新評議会」における活動については, 高野邦夫著『天皇制国家の教育論—教学刷新評議会の研究—』(あずみの書房, 1989年)に, また「日本諸学振興委員会」については, 『日本諸学振興委員会の研究—戦時下における教育学の転換—』(戦時下教育学説史研究会, 1991年)に言及されている。
 - (25) 家永三郎著『田辺元の思想史的研究』法政大学出版局, 1988年, P.104。
 - (26) 同上書, P.107。
 - (27) 古川哲史著, 上掲論文, P.116, 参照。
 - (28) 同論文, P.116-118参照。なお右翼からの批判は, 蓑田胸喜著「和辻哲郎氏の思想法」(『原理日本』, 1943年2月号)や吉村貞司著「和辻の不敬思想を撃つ」(『国民評論』1943年10月号)などがある。
 - (29) 武田清子著, 上掲書, P.26。
 - (30) 戸坂潤著「日本倫理学と人間学」(湯浅泰雄編, 上掲書, P.220。)
 - (31) 同論文, P.212。
 - (32) 家永三郎著「Ⅱ. 再論」(家永著『現代史学批判』和光社, 1953年, P.181。)
 - (33) 同上書, P.182。
 - (34) 山田洗著『和辻哲郎論』, 花伝社, 1987年, P.93-121, および家永三郎著『田辺元の思想史的研究』, P.104, 参照。
 - (35)(36) 家永著『現代史学批判』, P.183。
 - (37) 同上書, P.185。
 - (38) 和辻は戦後の一連の著作で自説を若干修正したり, 戦前の著作の一部を削除・修正している。この点については, 小牧治著『和辻哲郎』清水書院, 1986年。／堀孝彦著「和辻哲郎—倫理学における戦前と戦後の間—」(『名古屋学院大学論集・社会科学篇』31巻2号, 1994年)などを参照。なお本論の第4章・第2節で, 和辻の態度の変更・修正の具体的な内容について言及している。
 - (39)(40) 全集・4巻, P.449。
 - (41) 家永著, 『現代史学批判』, P.188, 参照。

- (42) ベラー著，勝部真長訳，「和辻哲郎論」（梅原猛編『近代日本思想大系25・和辻哲郎』，筑摩書房，1974，P.401。）
- (43) 同論文，P.402。
- (44) 高橋浩著「田辺元の『種の論理』と超越－懺悔道への転換が指し示すもの－」（『鹿児島女子大学研究紀要』，第11巻，第1号，1990年，P.195-207）
- (45) ベラー著，「和辻哲郎論」P.403。
- (46) 同論文，P.404。
- (47) 全集・14巻，P.366。
- (48) 山田洸著『和辻哲郎論』，P.11-20参照。