

研究ノート

知識人と「教養」（四）

——丸山眞男の教養思想——

西村 稔

目次

凡例

はしがき

第一章 知識人と政治

第一節 教養と戦争責任

(a) 学生と教養

(b) インテリとファシズム

第二節 心情倫理と教養主義

(a) 心情倫理

(b) 政治的倫理と個人倫理

(c) 二つの教養主義？

第三節 学問と知識人——二つの使命

(a) 精神的貴族主義

(b) アカデミズムとジャーナリズム、もしくは

「本店」と「夜店」

(c) 学者・知識人・市民

第二章 東西問題と教養主義

第一節 思想史と原型

(a) 内発性

(b) 天皇制の病理現象から「原型」へ

(c) 原型と心情倫理
(以上六四卷二号)

第二節 和辻哲郎との対質

(a) 学問とイデオロギー

(b) 古層論

第三節 丸山の欧化主義

(a) 開国と鎖国
(以上六五卷一号)

(b) 日本と世界
(c) 「開化の精神」——福澤諭吉

の欧化論 (d) 日本世界的使命——内村鑑

三の天職 (e) 「日本のなかの世界」と「世界

のなかの日本」

第四節 欧化論と教養思想

- (a) 和辻哲郎の欧化論 (c) 大正期の和辻 (d) 「主体性」の理念と東西文明の総合——昭和期の和辻 (e) 欧化論の教養思想的特徴
- (b) 法学部教養派——戦中から戦後へ (c) 南原繁・田中耕太郎の欧化論 (d) 南原・田中と丸山
- (c) 「政治」と教養思想 (c) 教養主義的「政治」観 (d) 南原における学問と政治 (以上本号)

第二章 東西問題と教養主義

第三節 丸山の欧化主義

(b) 日本と世界

丸山は三谷隆正に関する座談会で、倫理問題をめぐる漱石と漱石門下（教養派）との世代間的差異を際立たせたが、この観点は東西問題・欧化問題についてもあてはまる面がある。

晩年の座談でジャーナリストの筑紫哲也が、日本のミュージシャンやインテリは演歌に先祖帰りすると指摘したのに対して丸山は、その源泉が「戦争直前の教養主義」、「旧制高校の教養主義」に、もっと根本的には鹿鳴館の欧化から始まる日本の近代化の「インチキさ」にあり、ただ鵬外とか漱石といった「ホンモノ」は例外で、漱石の苦闘は「東洋と西洋の格闘」であり、

「格闘」しないで欧化主義になったのは「アブナイ」と語り、さらに「漱石、鵬外は勉強しなくても教養が東洋主義なんですよ、漢学だし」といつている（『話文集』続③261f）。

「戦争直前の教養主義」、「旧制高校の教養主義」とは、表面的な気取ったクラシック趣味、つまり「旧制高校のスノビズム」とされるもの（『話文集』続③304・c1、『集』②22・『集』別集③324f、35）であろうが、そういう姿勢が鹿鳴館の欧化から始まる日本の近代化の「インチキさ」と繋がっているというのは、音楽だけでなく精神的文化全般が「表層の欧化」に留まっていたことを指しており、「格闘」しない欧化主義が「アブナイ」というのも、そこからくる知識人の脆弱性、とりわけ内面化の葛藤を経ない「表層的欧化」がファシズムに代表される時勢に対する抵抗力を削ぎ、時になし崩しの「転向」を生み出すということであろう（演歌への先祖帰りは突然変異的「思い出」しにある）。要するには、何度も触れた「お化粧的なヨーロッパ的教養」という像である。

「お化粧的なヨーロッパ的教養」としての「欧化主義」に対して漱石・鵬外の「東洋と西洋」をめぐる「ホンモノ」の苦闘を評価する丸山の姿勢が戦前から一貫していたことは、一九四四年の家永三郎宛書簡で漱石と鵬外に「西欧的なものに対する対決の二つの型」を見ようとしたこと（本章第②節(a)）から窺われる。おそらく丸山は、一辺倒に西欧を担ぐことも、日本の伝統に凝り固まることもともに忌避する二人の姿勢（漱石の「涙を呑んで上滑りに滑って行かなければならない」とする悲観の底に流れる苦闘、鵬外のいう「東西両洋の文化を、一本づ、の足

で踏まへて立つてゐる。「二本足の学者」(『全集』⑤234)という——安易な東西融合論に流れない——ある意味で冷徹な(『天皇制の虚構を鋭く鮮やかに表現』(『集』⑥116)できる)姿勢のいづれに対しても何がしかの共感を覚えたものではあるまいか。唐木順三の言葉を借りるならば、「修養の世代」が「東洋西洋的なもの」、東洋と西洋との間隙を統一綜合しようとして苦悩し、東西の葛藤を創造に転じるエネルギーをもつていたところ、一般に(表層的欧化)を意味する知識人・学者の(お化粧的なヨーロッパ的教養、特殊には漱石門下を含む)「教養の世代」(『大正教養派の「ハイカラ」』)に対して丸山は飽き足りない気持ちを抱いていたことになる。また、本章冒頭に紹介したように、丸山は、修養の世代に属する内村鑑三が「日本が異質の文明と接触した時の思想的な苦悶」を漱石や鷗外と共有していたと評価していた。

とはいえ、世代だけが問題ではなかった。唐木は「近代日本の思想文化」(一九五三年)で、福澤諭吉の「一身にして二生を経る」に見られるように、明治の思想家はほとんど「二生相比す」という位置にあつて西洋文明の摂取において激しい「葛藤」を経験し、福澤は国際的な文明と現実的な西洋の国家主義との矛盾に苦しみ、現実家として国体の維持、国の独立を強く説いたのも彼の「土魂の発露」であり、また内村にあつては、「二身一体の苦しみ」は「二つのJ(ジーザスとジャパン)」およびキリスト教と進化論の關係の問題であり、彼は「クリスチャン・サムライ」の二身を激烈な戦闘的生涯において統一したと評価

している(『全集』③245、248)。福澤は明治二〇年ごろにすでに「天保の老人」といわれた「志士の世代」であり(『集』⑥116)、維新直前に生まれた内村とはおよそ一世代離れているが、それにもかかわらず唐木は二人に共通の地平を見出し、「修養の世代」の葛藤を「明治の先達」にまで拡大した。つまり、唐木は、福澤と内村を並べて引き合いに出すことによつて、東西問題の背後にある教養思想の実践性の欠如ないし伝統喪失性、知識人と民衆との疎隔という問題(唐木もレーヴィットの二階建てを引証している(『全集』⑤234))を抉り出したのである。はたせるかな、唐木はまるで丸山に成り代つたかのように、「明治の一流の思想家にあつては、思想は決して教養のためのものではなかつた。単なる博識が求められたのではなく、あれもこれもこの装飾品ではなかつた」(『全集』⑥235)と述べている。

これは(お化粧的なヨーロッパ的教養)の典型である大正教養派に福澤と内村を対置する構図であるが、丸山にも東西問題・欧化問題をめぐつて、福澤と内村に同種の「思い入れ」の如きものがあつた。その帰結は、すでに見たように、内村の「熊さん、八さん」的コスモポリタニズムとそれに支えられた福澤の「一身独立して一国独立」の主體的パトリオティズムであつた(本節(a))が、以下ではこの丸山の(本当の(本来の))欧化主義)が現代的な(原型的思考様式)、ことに「内外」思考と対決するに至つた経緯を探つてみたい。まずその予備作業として、(テクノロジー開国、イデオロギー鎖国)との関わりを含めて福澤と内村の欧化論とそれに対する丸山の姿勢を見ておきたい。

(α) 「開化の精神」——福澤諭吉の欧化論

思想上、〈テクノロジー開国、イデオロギー鎖国〉の対極に位置するのは誰よりも福澤諭吉であった。そのことは、西洋思想の「主体的」な受容という〈欧化モデル〉に即した、「日本の主体的な独立と近代化」を実践的課題として「観念の冒険」を行った福澤という、南原古稀記念論文で示された思想像（本章第一節(b)）に示されているが、具体的には「概略」を読む（一九八六年）で丸山は、かりに福澤の「脱亜論」が近代日本のコースを決めたという説が正しいのであれば、明治後半期の国民道徳論から昭和の国体の本義に至るまで支配層やイデオログが、東西文化の「調和」とか「綜合」が日本の使命だと繰り返し強調したことの説明がつかないとして、日本帝国の一貫した正統的態度は「御製」に象徴される、西洋文明からの「つまみ食い」であり、こうした国体論を中核とした「採長補短主義」こそ、福澤が『概略』で批判した対象の一つであったと述べ（『集』③28）、一九九二年にもやはり脱亜論批判を槍玉にあげて、戦前の「オソドックス」な議論は「東西文明の綜合」、⁽⁴⁾「東西文明の調和」、すなわち国体論であったとしている（『手帖』③28；『集』③25）。福澤の欧化論を体制イデオロギーに對置するのである。ここからは、〈テクノロジー開化、イデオロギー鎖国〉という規定が主として支配層やそのイデオログの「病理性」の分析道具であったのに対して、福澤の欧化論が在野の、いわば国民のための議論であったという位置づけが透けて見える。

では福澤の欧化論とはどのようなものであったのか。丸山は

一九六六年に、「東洋文明にたいする西洋文明の全面的優越性」を論じたのが福澤だと位置づけ（『座談』⑥20）、一九八八年にも、象山や左内の「テクノロジーは西洋、精神は東洋」という支配的な発想に対して福澤は少数派で、ヨーロッパの精神をとらないと、東洋の精神だけではどうにもならないと考えたとしている（『話文集』④27）。もとより、福澤はヨーロッパ産のものなら何でもかでも摂取しようとしたわけではない。あくまで西洋の「精神」、しかもその内容が重要であった。丸山も慶應大学での講義「福澤諭吉」（一九六八年）で正確にこういつている。福澤は現状の日本で何が必要で、何が欠けているかという問題に対して、無形において「人民の独立」、有形において「数学」を打ち出した。これが「東洋になくて西洋にあるもの」であり、西洋の今日の強大をもたらした基本的源泉だと主張した、と（『話文集』続③26／『集』別集③27）。現状の日本で必要なもの、欠けているもの、東洋になくて西洋にあるものというのは、形式上は「御製」の「よきをとり、あしきを捨てる」という採長補短主義と同じであるが、丸山は採長補短主義の術語をもつばら〈天皇制の欧化主義〉と結びつけたため、福澤についてはその表現をとらない。

念のため、丸山の所説の典拠である『福翁自伝』のくだりを確認しておこう（『全集』①76／岩波文庫（一九七八年）260）。

「古来西洋東洋相對して其進歩の前後遲速を見れば、實に大違な相違である。双方共に道德の教もあり、經濟の議論もあり、文に武におの／＼長所短所ありながら、扱て国勢の大体より見れば富国強兵、最大多数最大幸福の一段に至れば、東

洋国は西洋国の下に居らねばならぬ。国勢の如何は果して国民の教育より来るものとすれば、双方の教育法に相違がなくてはならぬ。ソコで東洋の儒教主義と西洋の文明主義と比較して見るに、東洋になきものは、有形において数学と、無形において独立心と、此二点である。」

福澤は、国勢における西洋の「長」、日本の「短」を認め、その核心が「数学」と「独立心」にあると見てこれを二つながらに輸入する「欧化主義」ないし採長補短主義を目指したのである。

欧化主義の立場はすでに『文明論之概略』第二章で開陳されていた(『全集』④119/岩波文庫(一九九五年)29)。

「今世界中の諸国に於て、仮令ひ其有様は野蛮なるも或は半開なるも、苟も一国文明の進歩を謀るものは欧羅巴の文明を目的として議論の本位を定め、この本位に拠て事物の利害得失を談ぜざる可らず。本書全編に論ずる所の利害得失は、悉皆欧羅巴文明を目的と定めて、この文明のために利害あり、この文明のために得失ありと云ふものなれば、学者其大趣意を誤る勿れ。」

これは直接には「概略」の議論の進め方を解説したもののだが、実質上、「一国文明の進歩」を大目的として、その手段としてヨーロッパ文明の摂取を当面の目的と定め、これを基準にして様々な問題の利害得失を見定めようとする思想を宣言したものである。「一国文明の進歩」は「一国独立」のために文明を進めるということであり、そのためにヨーロッパ文明を採用するというのであるから、まぎれもなく欧化主義の立場である。もとよ

り、これを首尾よく果たすためには取捨選択を行わなければならない。幕末以来の「和魂洋才」路線に対して福澤が突きつけたのは、一言でいえば、「洋魂洋才」であった。この点を手短かに見ておこう。

福澤は『概略』では、「文明の精神」の核心が「数学」「智」にあると主張したが、それは「和魂」ないし「東洋精神」の、したがってまた「和魂洋才」の拒否と同じことを意味していた。というのも、「智」は道德的な自立をも可能にするから、それが定着すれば「和魂」＝東洋道德は不要になるからである(『全集』④106ff. 121/岩波文庫[2006]. 174.: cf. 西村『福澤論吉』145ff.)。とはいえ、福澤は「智」だけで独立の個人が成立するとは考えていなかった。だからこそ、「数学」とともに「独立心」の輸入の必要を説いたのである(日本の武人に独一人の気象(インデヴィデュアリチ)なし)(『全集』④104, 106/岩波文庫[2006]).。そして「一身独立して一国独立す」のスローガンから了解されるように、「独立心」は個人だけでなく国家の独立にとつても不可欠であった。この意味において——「独立心」を「洋魂」とするならば——、福澤は「洋魂洋才」の欧化主義をとつたのである。

しかし他方で、福澤は表面上「洋魂洋才」に通じる西洋心酔派に批判の矛先を向けた。『学問のすゝめ』十五編(一八七六年)で福澤は、「凡そ知識道德の教ふり治国、経済、衣食住の細事に至るまでも、悉皆西洋の風を慕ふて之に倣はんとする」(開化先生)「洋才」のみならず「洋魂」、それどころか日常的な生活様式まで輸入しようとする無原則な欧化主義者)に向かつて、

これは「所謂旧を信ずるの信をもつて新を信じ、西洋の文明を慕うふ余りに兼て其鬻朝寝の辭をも学ぶもの」であり、「尚甚しきは未だ新の信ず可きを探り得ずして早く既に旧物を放却し、一身恰も空虚なるが如くにして安心立命の地位を失ひ、之が為遂に発狂する者あるに至れり」と切り込んだ(『全集』④153/岩波文庫(一九七八年)136)。戦後の民主主義万歳の風潮を唾棄した丸山(『福沢論吉の人と思想』(一九九五年)『集』⑤38)を髣髴とさせる筆致だが、ここから福澤は、西洋文明にも

欠点があり、そのまま輸入すべきでないことも多く、しかしだからといって日本の現状を坐して肯定することもできず、此雑沓混乱の最中に居て、よく東西の事物を比較し、信ず可きを信じ、疑ふ可きを疑ひ、取る可きを取り、捨つ可きを捨て、信疑取捨其宜を得んとするは亦難きに非ずや」としている(『全集』④129/岩波文庫141)。

ここでは具体的対策は示さず、この任務を果たすべく「我党の学者」を激励するだけだが、一文の本旨は、この大小軽重、緩急前後をわきまえない西洋心酔の輩に対して、重要なのは「疑うこと」だ(西洋諸国の人民が今日の文明に達した源はすべて「疑」の一点に帰せられる(『全集』④133/岩波文庫33))というところ、つまり何を差し置いても「智」を輸入すべきだということを示すことになった。西洋文明にも欠点があることを顧慮して、「信疑取捨其宜を得る」というのは採長補短説だが、核心は基準を文明の精神「智」に置くところであり、具体的目標は「一身独立」であるが、欧化論の地平では「一国独立」が前面に出てくる。『福澤文集二編』(二八八〇年)では、「百般

の事物、瑣末の件に至るまでも、西洋の文明、取る可きは之を取り、捨べきは之を捨て、取捨斟酌して固有の地歩を占め」て「一国独立の権勢」を張るべきだといひ(『全集』④32)、^④「開國論」(一八八三年)では、西洋癖批判は「局外随時の議論」であり、「永遠の得失」の観点からは、数年内に日本を純然たる一新西洋国にし、その文武によって旧西洋国を圧倒することが目的だと明言している(『全集』④58)。

この文脈では(テクノロジー開国、イデオロギー鎖国)は問題とならないが、福澤は「外の文明」≡「有形」(テクノロジー)よりもその基礎にある「内の文明」≡「無形」の「文明の精神」(広義のイデオロギー)を撰取すべきことを力説し(『全集』④101/岩波文庫91)、『全集』④58/岩波文庫58)、「一国独立」と「一身独立」の実現を目指して欧化を推進しようとした。これはたしかに、丸山の枠組では(天皇制の欧化主義)の対極に位置する。その意味で——(表層的欧化)ではなく、西洋精神の内面化≡(深層的欧化)を企図した点で——、福澤の欧化論は戦中期以来の丸山にとって模範答案であった。丸山は、国体論を中核とした採長補短主義は福澤が「概略」で批判した対象の一つであったと述べたが、その趣旨はこのあたりにあったものと思われる。

しかし、丸山はこれとは別の文脈で「開化先生」批判に重要な位置を与えた。南原古稀記念論文「近代日本における思想史的方法の形成」(一九六一年)で丸山は、田口卯吉や岡倉天心の有機体的「内発性」の発想に対して福澤の「觀念の冒険」を強調したが、同時に、宗教的教義や特定の政治的イデオロギーと

いった、すでに客観的形態をとった思想と、自己変革とそれによる人心の変革を伴った思想(福澤とその門下・藤田茂吉)との差異を強調し、歴史的には、後者の、「交通」において思想が自らを「開き」、それがまた他の生活諸関係を主体的に変革するというダイナミックスをもつ啓蒙思想が、前者の、「すでに「開けた」西洋思想」と「すでに造られた西洋制度」の輸入を主題とする啓蒙思想に取って代られていったと捉え、しかも福澤や藤田にとって「文明」とは、「歴史的な「西洋」の普遍化」ではなく、したがってまたそこには「西洋対日本(あるいは東洋)」という固定的なイメージはなかったが、文明の普遍性という観念がこうしたダイナミックスを喪失するにつれて、「西洋」の実体的な普遍化」と日本・東洋の「特殊性・個別性」へと分岐していったと述べている(『集』⑥106頁)。

この議論は、レイメイドの西洋の思想・制度を丸呑みにする「開化先生」批判とオーヴァラップするが、ここでのポイントは、福澤や藤田の文明の精神が「歴史的な「西洋」の普遍化」ではなかったという理解であり、それは、後の象山論(一九六五年)末尾で語ったのと同様、「擬似普遍主義」的な欧化主義——普遍性をもたない西洋文化を普遍的なものとして有難がること——に対する忌避(本章第一節(c)註(17))を表している。つまり、「観念の冒険」論と同じく、ここでも「内外」思考批判が萌していた。同じことは、福澤・藤田の文明の普遍性の観念には「西洋対日本(東洋)」の固定観念がなく、逆に彼らの後の支配的潮流を「西洋」の実体的な普遍化」と日本(東洋)の「特殊性・個別性」の図式とする見方についてもいえる。こ

れは和魂洋才の変形(西洋テクノロジーの「普遍化」と国体イデオロギー)であるが、ここでは(天皇制の欧化主義)は主題ではない。支配的な「西洋対日本(東洋)」の対極にあるのは、福澤・藤田の主体的変革を可能にする「開く」精神である。それは同じ時期(一九六〇年ごろ)に構想された、「世界観的正統性」(前述本節(a)、すなわち「開化精神」、「開けた精神」に對置された「開かれた精神」、「開く精神」、つまり「文明の精神」とそれを体現した「一身独立して一国独立す」とびったり符合する⁽⁹⁾。しかも、そこでは「開かれた精神」、「開く精神」の確立のため、「外なる世界主義、国際主義、普遍主義」と「内なる日本主義、特殊主義」の悪循環の克服を課題としていた。この悪循環は、「擬似普遍主義」「土着主義」の對、つまり「内外」思考(原型的思考様式)として表現されることになる。

南原古稀記念論文で丸山は、「西洋対日本」という「内外」思考を、一方で「観念の冒険」という主体的欧化論、他方では「開く」精神によって克服の道を示した。だが、丸山は「西洋対日本」という思考枠組に対して批判的な眼差しを向けながら、「世界対日本」という枠組に対してはむしろ高い評価を与えた。

上で見たように、丸山は「福澤論吉」(一九六八年)で、福澤にとって東洋になくて西洋にあるものは人民の独立の精神と数理学であったとしたが、その際こう述べている。現代では、あれこれが日本や東洋にないというのは「欠如理論」としてマイナス評価され、日本人の自信喪失を招くとされるが、しかし「国民の可能性を信ずるからこそ仮借なく自国の欠点を指摘する」という行き方もある。内村鑑三は福澤よりも仮借なく日本を批

判した。彼らはナショナリストであり、「日本という国の存在・理由はどこにあるのか」、「日本という国はそもそも何をもつて世界に貢献するのか」、「人類の共同体において日本はどのような役割を担っているのか」、「世界のなかでの日本の役割は何か、日本の使命は何か」と問うたのであって、「八紘一宇」の命題、あるいは「自己増殖的日本主義ないしナショナリズム」のように、日本の内にあるものが世界に広がっていくのではなかった、と(『語文集』続②207、213／『集』別集③128、135)。

内村はしばらくおき、たしかに福澤は、西洋にあって日本にないもの(数学と独立心)を挙げてその輸入を説き(ただし独立の精神にあたるものを武士の「瘦我慢」に認めた(西村『福澤論吉』②)、日本の「権力偏重」や儒教主義を面罵しつつ、西洋文明の輸入によって自国の独立を達成しようとするナショナリストであったし、また普遍的な文明発展論を肯定し、日本のレーゾン・デートルが普遍的な文明化過程への参与にあると見た(『『文明論之概略』『全集』②②／岩波文庫②))。だが、それだけでは、福澤が日本の「世界への貢献」、「人類の共同体」ないし「世界」における日本の「使命」を問うたという、その問いの具体的な意味は判然としない。

これに関わる主題はすでに一〇年前の「福沢・岡倉・内村」(一九五八年)で展開されていた。しかもこの論文の副題は「西欧化と知識人」であるから、支配層の側に立った欧化論に対する在野の欧化論を真正面に据えて論じたものであった。そこではつきり丸山はこういつている(以下『集』⑦319ff)。

「この三人はいずれも国際的教養を身につけた知識人として

東と西の世界のたんなる啓蒙的媒介人となることに甘んぜず、日本にたいする自己の使命と、世界にたいする日本の使命とを不可分に結びつけ、そうした「天職」の強烈な意識で生涯を貫いた思想家であった。「開国」が必然的にもたらずもに對する深刻な危機感と、日本ならびにアジアの独立と保全へのパセティックな渴望が、ひとしく彼等の思想的発言の主要動機をなしている。」

こう述べた後、丸山は、福澤の『概略』第十章における自国独立とそのため愛国心＝偏頗心の義認、独立の精神としての「瘦我慢の精神」を引き合いに出し、天心のアジア賛歌とその底にある普遍的人類の理念、あるいは白人によるアジア併呑に対する福澤の危機意識、内村の「骨を刺すような帝国主義の弾劾」を挙げ、さらに開化の皮相な外面性の批判という三人の共通性を指摘したうえで、彼らの場合、「世界にたいする日本の自己主張は、他面において世界における日本という意識によって抑制されて」おり、「日本ははたして何を通じて世界に貢献するのか」というのが彼らの使命感に共通する問いであり、「独立」の理念のコララーをなしていたとしている。ここでも「世界への貢献」が「後年の国家主義者たちの「自己増殖的」な皇国使命観」と対立して捉えられている(『集』⑤①②)から、その延長線上に一九六八年の「福澤論吉」があったことが窺われる。

ここから察するに、日本の「世界への貢献」、「世界における使命」とは、欧米列強の苛烈な圧迫を受けたアジアの中の日本という状況の中で、福澤や内村のナショナリズムが日本の独立のみならず、アジアに対する使命感を基礎にしていたという意

味であったようだ。さらにこれより八年前の「近代のナシヨナリストとしての福沢先生(一九五〇年)で丸山は、福澤が封建的な攘夷論や島国根性から脱却するために「世界のなかにおける日本」という自覚を日本人に植えつけようとしたという位置づけを行っていた(『集』別集⑤⑥)が、この自覚は封建的な井の中の蛙を脱して、世界的な視野をもったナシヨナリズムを育てるという意味である。つまり、あの、個人、国家(民族)、世界の三位一体のナシヨナリズムである。そこからすると、「世界への貢献」、「世界における使命」は、こうしたナシヨナリズムの構成要素としての「国際主義」を含蓄していたことになる。換言すれば、「世界への貢献」、「世界における使命」とは、インターナシヨナリズムに繋留されたナシヨナリズムの謂であった(福澤において「個人的自由と国民的独立、国民的独立と国際的平等は全く同じ原理で貫かれ、見事なバランスを保っている。それは福沢のナシヨナリズム、いな日本の近代ナシヨナリズムにとって美しくも薄命な古典的均衡の時代であった。」(『第四卷解題』一九五二年))

ただ、この福澤のナシヨナリズムを「世界への貢献」、「世界における使命」と呼ぶのはいささか大仰であるような印象を与える。福澤には丸山のいう「国際的平等」の思想があったが、積極的に「世界」に貢献する意図、あるいは使命感があったようには見えない。それはおくとしても、そもそも「世界への貢献」とか「世界における使命」という言葉はやはり「状況論的」思考の福澤(「日本における危機的特性」一九五九年)に似つかわしくないように思われる。まして「人類の共同体」や「天職」

という表現になると、福澤にはほとんど無縁であり、内村にこそふさわしい言葉ではないか。丸山は、内村と福澤という、多くの部分で共通性をもたず、むしろ相反するところがあった二人の思想家を、「日本と世界」という構図で結びつけようとした時、内村のことが念頭にあったのではないか。ここではいったん丸山を離れて、内村の欧化論を見ておくことにしよう。

(B) 日本の世界的使命——内村鑑三の「天職」

内村鑑三は、アメリカ留学中にいわゆる「真の回心」を経験した時のことを一八八六年二月五日の日記に記している(『全集』②③)鈴木俊郎訳「余は如何にして基督教徒となりし乎」(岩波文庫、一九五八年)172頁)。

「神ノ摂理ハ我が国民ノ中ニアルベシトイフ思想ニヨリ多大ノ感動ヲ受ケタリ。モシ凡テノ善キ賜物ガ神ヨリ出ヅルナラバ、然ラバ我が同胞ノ賞讃スベキ性格ノ中ニモ至高キ処ヨリ来リシモノモアルニ相違ナシ。我々ハ我々自身ニ特有ノ天賦ト賜物ヲ以テ、我々ノ神ト世界トニ仕フベク試ミザルベカラズ。神ハ二十世紀間ノ鍛錬ニヨリテ達セラレタル我が国民性ガ、欧米思想ニヨリコトゴトク乗取ラルコトヲ欲シ給ハザルナリ。基督教ノ美ハ神ガ各国民ニ与ヘ給ヒシ凡テノ特殊性ヲ聖メ得ルコトナリ。福ニシテ奨励的ナル思想ナル哉、ジ—モ亦タ神ノ国民ナリトハ。」

このような旧約的ユダヤ教的な発想(『全集』③④⑤)鈴木俊郎訳(註)から、内村は「日本国の天職(一八九二年)において、地理・歴史のうえから必然的に日本は東西文明の媒介者と

なり、東洋文明の開化を図り、同時に西洋文明の欠点（器械的西洋、傲慢な欧米）を是正する使命をもつと主張した（『全集』①290H）。これは「地理学考」（一八九四年）でもっと大規模かつ詳細に展開されることになるが、だいたいの趣旨は同じであり、西洋文明の「分離と競争」、「自由と独立」と東洋文明の「一致と合同」、「和合と従順」がいずれも長短合わせもつものだといい（「欧の長は亜の短にして、欧の欠は亜の有なり」（『全集』②451I、468）。つまり、採長補短の発想をベースにしたが、東西両文明の長所を一身に引き受けることのできる日本こそが世界を変革する資格と使命をもつ、という一種の東西文明融合論を説くのである。

もつとも、「日清戦争の義」（一八九四年）で内村は、戦争の帰趨は、「東洋は西洋と均しく進歩主義に則るべき」か、それとも「滿州的支那政府が代表する退歩の精神は東洋全体を指揮すべき」かを決することになり、日本の勝利は東洋六億人の自由政治・自由宗教・自由教育・自由商業を意味し、「日本は東洋に於ける進歩主義の戦士なり。故に我と進歩の大敵たる支那帝国を除くの外日本の勝利を望まざるものは宇内万邦あるべきに非ず」と説いた（『全集』③109H）。ここではもっぱら西洋の「長」、東洋に支那の「短」だけが強調されており、論調は福澤の「脱亜論」と似ている。日清戦争は利欲のためではなく「貧困に迫りし吾人の隣邦」の味方となり、「支那を警醒」し、「其天職を知らしめ」、「彼をして吾人と協力して東洋の改革に従事せしめるものであり、「吾人は永久の平和を目的として戦ふものなり」（『全集』③112）と、いうのであるから。義戦論は現実によつ

て裏切られるはめになったが、しかし内村は日本の天職観念を決して捨て去らなかつた。

「時勢の觀察」（一八九六年）で内村は、日清戦争が実利のためであつたという冷厳な事実を認めつつも、なお日本が自然、地理、体格、芸術、宗教・倫理のいずれにおいても「小」であり誇るべきものはないけれども、小国ながら最大の文明を提供した古代ギリシャに鑑みて、思想的に改善されるならば、日本は世界的使命を果たすことができると論じ（『全集』③253、256）、「世界の日本」（同年）でも、日本は、ユダヤ・インドのような大宗教、ギリシャの大文学、ローマの大法典等世界に誇るべきものではなく、面積も小さいけれども、世界に対する責任は大であり、「東西両洋の間に介し、西を招き、東を弁じ、前者の暴を和らげ、後者の迷を説き、二者の配合を計るは日本を措て他に国民あるを知らず」と、地歴哲学に基づく天職論を繰り返しているが、ただしそのためには日本が「倫理的に思想的に大なる事」が必要だと釘を刺している（『全集』③259、263）。つまり、日本の「欠」を認めつつ、なおそれを克服して天職に世界的使命を果たそうというのである。「東を弁じ」、「西の暴を和らげる」とするのであるから、「地理学考」の採長補短の発想は生きている。

だが、他方で「西洋文明の心髄」（一八九六年）で内村は、西洋文明にキリスト教文明の核心を「和合」、「一致」に見出した（『全集』③126）。「和合」、「一致」はかつて東洋文明の特徴としていたが、ここでは東洋文明については「回顧的文明」という「欠」を示すのみである。はたせるかな、一八九八年の英文

論説でいう。社会体制の根底から「欧化」しなければ日本は孤立無援のままであり、人間と事物について「東洋的、アジア的」である限り、「文明世界」に属さず、「独立の文明国」として認められることはない。「欧化」とは「脱国民化」のことではなく、「現在の地球がもつ最高の文明の形態を採用すること」である。それは「上辺だけの (in skin only) 欧化ではなく、「ギリシャ化、ローマ化、ルター化、ヘーゲル化、ヒューリタン化、その他の知的、道徳的な欧化局面」なのだ、と『全集』③391f／道家弘一郎訳『内村鑑三英文論説翻訳篇』下(岩波書店、一九八五年 62f)。文字通り「表層的欧化」をしりぞける、精神的文化の欧化の唱道である。とはいえ、天職論は依然として放棄せず、地歴哲学も温存していた(地上に正義の王国を打ち立てるために創造された神自身の日本)、『全集』④33／亀井俊介訳『内村鑑三英文論説翻訳篇』上(岩波書店、一九八五年) 8、「統一した種族の模範、東洋に対する西洋の魁、西洋に対する東洋の代弁者」、『全集』④37／亀井訳32：『全集』⑤197f／亀井訳33f：『全集』⑤208／亀井訳309：詳細に(き)『興国史談』(一九九九年)。ただ、この日本の世界的使命を履行する前提はやはり日本が悔い改めることにあった。

内村は「時勢の觀察」以後、それまで多くの論稿を寄せていた徳富蘇峰の『国民之友』と袂を分かち、黒岩涙香の『萬朝報』へ(一九九七年)、さらにみずから編集する『東京独立雑誌』(一九八年創刊)へと拠点を移しながら、神により与えられた使命を達成するために、まずもって日本の現状を改めるべく、「道徳警察」(積極的変革を準備するような叡知をもつてする)「社会

に対する消極的道德性の適用)の役割を引き受け(『全集』④38／亀井訳33)、「八方醜婦」(『全集』③27)として、日本の政治、宗教、社会、学校やその担い手ばかりか外国人とその新聞を徹底して断罪し、そのためこの時期には、日本の天職に対する希望に溢れた積極果敢で建設的な論調は後退し、往々にして「雲助の悪口」(『全集』⑤3)が前面に出てくる。この後内村は「独立雑誌」を廃刊にし、『聖書之研究』を創刊し(一九〇〇年)、社会批判から撤退する意思を表明したが、以後も日本の腐敗を指弾しつつ、日本は世界の半分を他の半分と結び付ける「偉大なる天職」を帯びていると力説した(『全集』⑤197f)。

細かく見ると様々な変化の局面があり、またたがいに矛盾する発言もあるが、これ以上内村の思想の展開を追えば、この項の課題から逸脱してしまうことになる。ただ、つぎの点だけは確認しておきたい。内村は神により与えられた「日本国の天職」を生涯信じて疑わなかった。しかし、日本がその天職をまっとうするには、道徳的腐敗を根絶しなければならない。それは、西洋文明の根幹にあるキリスト教信仰の流布によってしか達成されない。日本文明が今日不完全、不徹底なのは「西洋文明を採用して其根本の精神なる基督教を信しないから」であった(『日本国と基督教』(一九二五年)『全集』⑤272・あるスエーデン人の日本人評)(一九九七年)『全集』④323／亀井訳33)。したがって、日本に対して罵詈雑言を投げつけながら、その背後に控えていたと丸山がいう「日本という国はそもそも何をもって世界に貢献するのか」という問いは、まことに内村的キリスト教的な問いであった。

さて、内村が唱えた「欧化主義」は日本の道徳的退廃に対する処方箋の一つであり、本来の日本の天職と一致するものではないけれども、天職論の半分は「欧の長は亜の短」に基づいていた。では残る半分は「欧の欠は亜の有」が孕む問題は如何にして解決されるべきか。内村の欧化論は、福澤と同じように、「知的、道徳的な欧化」、「つまり「洋才」と「洋魂」という「欧の長」を摂取しようとするものであったが、それは「開化先生」よろしく何でも西洋の文物を取り入れるのではなく、「欧の欠」を明確に意識したうえでのことであった。

そしてこの認識もまたすでに米留学時に発していた。内村は「余は如何にしてキリスト教徒になりし乎」で、以前はキリスト教国と英語を話す国民に特別の尊敬を払っていたが、渡米するやいさなり、「聖名」濫用やスリの横行、拝金主義、人種差別、子供でもわかる「単純な道徳」の無視（賭博、宝籤、非人間的なボクシング、リンチ、飲酒、煽動政治、宗派対立、資本家の圧制と労働者の傲慢、夫婦の偽善的愛等々）を目のあたりにして、「キリスト教的文明（Christian civilization）」の他宗教に対する「優越性」の確信を裏切られたと感じるとともに、「日出る国の安息、蓮池の静寂」を懐かしみ、「嗚呼、天よ、私はしくじった。私は欺かれた」と叫ばずにはおられなかった（『全集』③78f. 90f. / 鈴木訳109f. 123f.）。これは帰国後の回顧であるが、留学中の一八八五年六月にワシントンで開催された「全国慈善矯正会議」の年次集会での演説では、日本はわずか四半世紀余りのうちに「半開（semi-barbarism）」から「進歩と文明の現状」に達したけれども、過度なまでの「物質的成長」の成功

のために盲目となり、「知的成熟」によってのせせががり、寡婦や孤児を顧みなかったとして、物質的、知的な意味の「進歩と文明」に疑義を呈し、文明の「キリスト教的形態」と「異教的形態」を区別している（『全集』④46f.）。後者は、同じく留学中の一八八七年に書かれた論稿「日本の詩歌」にいう、「物質主義（materialism）と功利主義という、いわゆるキリスト教国からの輸入品」（『全集』⑦45 / 亀井訳28）のことであった。

こうした認識もまた終生途絶えることなく続くが、内村からすれば、日本は維新このかたまさにこの文明の「異教的形態」である「物質文明」を受容してきたし、それが日本の政治、経済、社会の腐敗の最大の原因であった。これを是正する「亜の長」は最初でこそ東洋精神に期待されたが、それは長続きしなかった。「回顧文明」である東洋文明に期待することができない以上、「日の長」に期待するほかない。だが、現実の日本は「外面は欧羅巴で内部は支那である」（『全集』⑥86）から、眼はおのずと過去の日本に向かう。

内村はこの問題に対処すべくしばしば武士道その他の日本人の精神に言及した。これについても詳しい検証は断念せざるを得ないが、たとえば「武士道と基督教」（一九一六年）ではこう論じている。武士道は「日本最善の産物」であるが、武士道そのものに日本国を救う能力はない。「武士道の台木に基督教を接いだ物」は「世界最善の産物」であり、これには日本国のみならず全世界を救う能力がある。いまやキリスト教はヨーロッパでは亡びつつあり、物質主義に囚われたアメリカにはそれを復活する能力がない。「茲に於てか神は日本国に其最善を献じて彼

の聖業を扶くべく^{もと}要求め給ひつゝある。日本国の歴史に深い世界的意義があつた、神は二千年の長きに渉り世界目下の状態に応ぜんがために日本国に於て武士道を完成し給ひつゝあつたのである、世界は畢竟基督教に由て救はるゝのである、然かも武士道の上に接木されたる基督教に由て救はるゝのである。」

〔全集〕②101f)

これが、日本の天職という枠組において「欧の欠」を「日の長」により補填しようとする志向を表すことは明らかである。ただ、ここで内村は、武士道の具体的内容にほとんど触れていない。それはおそらく、内村にとつて重要なのは、武士道の区々たる内容よりも、神が日本を選び給うたところにあるからだ。しかし、「物質主義」に囚われたアメリカを引き合いに出しているのは、留学時と同じであり、その意味では真のキリスト教文明＝武士道＝反物質主義という等式が成り立つ。

いずれにせよ、内村は欧米の物質文明・功利主義とその輸入＝「テクノロジー開化」に鋭い牙を刺した。だからこそ内村は福澤を「拜金宗 (Mammonism)」の教祖として忌み嫌つた(『全集』④134: 『全集』④146, 154f, 156, 159f, 163 / 亀井訳223, 127f, 129, 131f, 133)。し、「キリストを信ぜざる武士は野蛮人である、町人根性を去らずしてキリストを信ぜし者は偽の信者である」と断じた(『全集』②31)。しかも、そのキリスト教信仰は「第一高等中学校不敬事件」(一八九一年)や井上哲次郎との「宗教と教育の衝突論争」(一八九三年)に示されるように、内村自身を「イデオロギー鎖国」の当事者に、したがってまたその挑戦者にした。いいかえれば、〈テクノロジー開国、イデオロギー鎖

国〉についての丸山の規定は、まるで内村の経験と思想をそのまま裏返しにしたようなところがあつた。少なくとも結果として丸山の定式は内村のたどつた行程と反対の極にあつた。だが、丸山が評価したのは〈テクノロジー開国〉批判よりも〈イデオロギー鎖国〉の打破に向けられた内村の思想であつた。

もっとも、我々にとつてさしあたり重要なのは、こうした面よりも「天職」観念に裏打ちされた〈日本の世界的使命〉という構想である。内村は明治二十九年に、「世界の日本は其天職を認む、日本は世界の小部分「……」なりと雖ども世界は日本なくして其發育開明の域に達する能はず、日本は世界に対して重大なる責任を負ひ、世界は將に日本に負ふ所甚だ多からんとす、東西両洋の間に介し、西を招き、東を弁じ、前者の暴を和らげ、後者の迷を解き、二者の配合を計るは日本を措て他に国民あるを知らず」(『全集』②263)として、日本の使命を強調したが、その使命は第一次大戦の戦禍を経ることによって、西洋物質文明の徹底的批判となつて現れた。一九一四年の(かつてと似た)「日本の天職」と題する一文で内村はいう。日本は平和によつて人類に貢献する。明治大正の物質的文明は一時的現象であり、日本は軍事国でもなければ商業国でもなく、日本人はユダヤ人と同じく宗教の民である。それは、仏教における源信、法然、日蓮、神道における宣長、篤胤のような、「日本に昇る道の光を以て世界の暗を照らさん」とする「信仰的愛国者」によつて示されている。「所謂西洋文明」は頂点に達してこの世を滅ぼしつつあり、物質文明の頂点に立つたアメリカ人は暗黒を求めめるのみであるが、日本は、かつて支那で衰えた儒教を闡明し、イン

ドで亡んだ仏教を保持したように、欧米で棄てられたキリスト教を闡明して、復活し、改めてそれを世界に伝播すべきだ、と〔全集〕⑧400ff.）。

ここには武士道は登場せず、仏僧や国学者が日本の宗教性の証左として動員される。核心は、「欧の欠」とその輸入を断罪し、日本における儒教・仏教の受容を引き合いに出して、いわば「日本発」の真のキリスト教精神を世界に浸潤させることである。その意味では、丸山のいう「人類の共同体における日本の役割」を踏まえ、「世界への貢献を「天職」とする日本の世界的使命は初期以来内村の思想を貫いていた。そしてまたその限りで、丸山が内村と福澤に認めた日本の「世界への貢献」、「世界における使命」という位置づけは、福澤よりも内村にこそふさわしいものであった。内村は、(とくに初期には)「日本と西洋」と「東洋と西洋」と「日本と東洋」という枠組で採長補短的議論をしていたが、同時に早くから「西洋」を相対化する視点をもっており、原理的には「世界と日本」の枠組で考えていた。

だが、これは、丸山が福澤にも認めた「世界への貢献」、「世界における使命」と同じものであるか。たしかにこうした内村の(日本の世界的使命)にもインタナショナルなナショナリズムを見出すことは可能である。しかし、内村の使命観はそれに尽くされない。内村には明らかに世界をも変革する志向があった(内村が罵倒したのは日本だけではなかった)。それゆえ、「人類の共同体」や「天職」という表現自体は如何にも「内村的」であるとはいえ、「福沢・岡倉・内村」(一九五八年)に

における「世界における日本」の意識、「世界への貢献」という使命感、あるいは後年の慶應講義「福澤論吉」(一九六八年)の「世界への貢献」、「世界における使命」は、やはり福澤的なインタナショナルなナショナリズムを意味していたと解するのが妥当であろう。しかし、ここからは新たな問題が生じる。右に見た(福澤のナショナリズムとは違った)内村の「日本の天職」、あるいは(日本の世界的使命)という観念は丸山のいう内村的コスモポリタニズムと矛盾する側面をもっていたのではないか。

総じて丸山は「日本と西洋」、「東洋と西洋」ではなくて、「日本と世界」という枠組で東西問題・欧化問題を考えようとした。それは、「点の軌跡」(一九六三年)で、内村のコスモポリタニズムを、「日本のなかに世界がある、隣の八さん熊さんが人類なのだ」と表現したことも示されている(本節^(a))。丸山はこのコスモポリタニズムを福澤のナショナリズムと繋ごうとした。内村のコスモポリタニズムの「毒」を吸収したうえで「われわれは日本に生まれたんだという宿命」から出てくる「本当のナショナリズム」に立つべきだと主張するだけでなく、福澤の「理のためにはアフリカの黒奴にも恐入り、道のためにはイギリス・アメリカの軍艦をも恐れず」(つまりインタナショナルなナショナリズム論)を引き、また後には「一身独立して一国独立す」の主体的パトリオティズムを持ち出した(「日本思想史における「古層」の問題」一九七九年)。さらに、一九六四年の学生からのヒアリング「普遍の意識欠く日本の思想」で丸山は、「世界」という普遍概念は場所ではなく、「日本は世界の中にあるの

だし、逆にいえば、世界は日本の中にあるのだという観念は日本では実に定着しにくい」として、「開国」の思想的意味は、「世界対日本でなく、日本の中に世界があり世界の中に日本がある」ということだとし、しかも「世界市民主義つまり普遍者へのコミットがないナショナリズムは成り立たない」と述べている(『集』⑤96: 66)。

ここからすれば、内村的コスモポリタニズムとは、ナショナリズムの前提として、(いったん国家や民族をぬきにして)「個」と「世界」の連関を確保しようとするものであったように思われる。いいかえれば、「世界のなかの日本」は、インターナショナルなナショナリズムと「主体性」を確保しようとする視点であったのに対して、「日本のなかの世界」は、国家を超えた(国家を無視した)、個人と世界(普遍)が直接対峙する地平を基礎づけるための装置であった。

これが我々のいう丸山の(本来の(本当の))欧化主義であるが、そこに到達するためには、「疑似普遍主義(現代の欧化主義)」と「土着主義」(現代の鎖国主義)という(原型的思考様式)、すなわち「内外」思考を撃たなければならなかった。その萌芽が欧化論を扱った南原古稀記念論文に登場していたことはすでに見た通りである。しかしそれだけではない。ほかでもない南原繁との対決というプロセスがまだ残っていた。それは、内村的コスモポリタニズムによる内村的(日本の世界的使命)観の打破として展開されることになる。

(Y) 「日本のなかの世界」と「世界のなかの日本」

「点の軌跡」の一年後の対談「戦後日本の精神革命」(一九六四年)で南原が、東洋に発するキリスト教、仏教、儒教を例に引いて、東洋にある「偉大なもの」を日本の伝統として新しい精神を組み立てていく基盤にするという——植物主義的伝統観に近い——内発性的主体性論や「日本的キリスト教」の観念を持ち出したのに対して、丸山は、福澤的な「捨身の観念的冒険」論に依拠して師に批判的な姿勢をとった(『歴談』⑤231/本章第一節(b)および註(13))が、しかしそこでさらに南原が、日本には世界に先駆けてやるべき課題があると述べたのを受けて丸山は、そうした課題を我々の責任において遂行するためにも、——「伝統」についていったのと同じように——、「日本と世界」というように考えるのではなく、「日本は世界・なかにある」、同時に日本・なか・世界がある」という考え方をしなければならぬ」と反論し、「国際的」とか「世界的」が特定の国や国家群と結合される危険を指摘した(『歴談』⑤27)。

「日本のなかに世界がある」とは「熊さん八さん」的コスモポリタニズムを指しているのと同じではない。つまり、「個」と「世界」の対峙という地平である。それに対して「日本は世界のなかにある」というのは、一九五〇年の福澤論で語られた「世界のなかにおける日本」と同様、インターナショナルなナショナリズムを表しているようである。そうだとすれば、構図は「点と軌跡」とほぼ同じである。しかし、南原の「日本と世界」という枠組がどのような意味で「日本のなかに世界がある」、「日本は世界のなかにある」と齟齬するのはここからは必ずしも

明らかではない。まず、南原の意図をもう少し正確にたどっておこう。

南原は戦前に公刊した唯一の著書『国家と宗教』(初版一九四二年一月)で、現代カトリシズムの運動を復古主義として捉え、ファシズムに繋がることを指摘した(『著作集』①106ff.)が、それに対して東京帝大法学部の同僚で、商法学者にして法理学者の田中耕太郎は、カトリックの立場から、『国家学会雑誌』(一九四三年五月)の紹介欄で、南原のキリスト教信仰の核心が「ルッテル的」であり、「我国では其の影響の下に故内村鑑三師に依つて強調せられた人間の救済は信仰のみに依り(95頁以下)、善業に依らぬものとする信仰」だと決めつけ、さらに南原のいう「真の意味に於ける『日本的キリスト教』論に対して、文化と信仰は別問題だと斬り捨て、南原におけるキリスト教と民族問題との結合をしりぞけた(『南原繁教授『国家と宗教』(昭和十七年)『国家学会雑誌』五七巻八号111, 113)。南原の『日本的キリスト教』論とは、「あたかも過去の日本が千年の歴史を通じて仏教を中心として東洋文化と融合し、日本仏教と日本文化を創り出したごとく、わが国将来の重要問題の一つは真の意味における『日本的キリスト教』……」の育成と新日本文化の展開」にあり、それにより日本は「新たな意味において世界性を獲得し、普遍的にして且つ特殊な、それ故に具体的な根拠を一層鞏固にし、日本国家の世界精神的意義の闡明もさらに深化せられるであろう」(『著作集』①275)と「ごつもの」である。

田中の批判に対して南原は間髪をいれず同じ『国家学会雑誌』(同年八月、九月)に反批判文「カトリシズムとプロテスタン

ティズム」(一)、(二)を掲載した(後『国家と宗教』第三版に「補説」として収録)。

南原は、田中がカトリシズムの普遍性の見地から「日本的キリスト教」に疑義を呈したのに対して、プロテスタンティズムでは、キリスト教が世界・人類の普遍的救済であることと歴史的・国民的性格をもつことは矛盾ではなく、如何なる人間も民族的・歴史的共同体の一員として生きるのだと反論し、さらにプロテスタント教会一般にも批判の矢を向け、欧米のような教会の歴史と伝統をもたない日本では、君臣・父子との間の絶対的忠信と信徒の関係という固有の道德的基礎を踏まえて、イエスの人格に象徴される神的絶対理念との内面的結合という方法によって、国民的共同体が真の精神的生命により満たされる神の国の実現を目指すことが「日本的キリスト教」、内村鑑三の説く「無教会」(Unkirchlich)主義であり、内村は教会の權威に反抗し、純粹福音主義のために闘ったが、決して「個人主義者」ではなく、その信仰は「神の前に真の『日本人』たること」を教える「祖国愛」に裏打ちされていたと述べ、「日本のキリスト教」論を繰り返した。日本民族は、これまで世界的宗教である仏教を摂取し、「勝れて日本的なもの」に創り上げたが、西洋では宗教改革によってゲルマン的ドイツ民族がローマ的・ラテン的キリスト教から独立して、人類のために普遍的なキリスト教共同の使命を確保し、同時に古代ドイツ人に存在していた「異質的なもの」を排除することによって「ドイツ的キリスト教」を完成したが、いまや日本民族によって、「第二の宗教改革」が行われるべきである。

「日本が将来、世界の精神界に寄与し得る大なる一つの道は、この本来東洋的にして世界的なキリスト教の東洋的還元と日本化にあると思はれる。そして、そのことが完成された暁に、それを核心として、新たな意義において世界的なる新日本文化の展開を期待する者は、ひとりわれわれのみであろうか。」〔『著作集』①329頁／『国家学会雑誌』五七卷九号88頁・91・個人主義と超個人主義〕(一九二九年)〔『著作集』③52頁〕

内村の「日本的キリスト教」あるいは「キリスト教の日本化」は、「日本のキリスト教化」という(一般化すれば)欧化を目的とした伝道戦略としての側面をもっていたが、南原はこれを踏襲し、そこから内村と同様の(日本の世界的使命)に近似した路線を打ち出したのである。

南原のこうした発想は敗戦を超えて生き続けた。南原は戦後改めて、「われわれの民族の世界史的使命はむしろ将来にある」〔現代の政治と思想〕(一九五四年)〔『著作集』②15頁〕と宣言し、敗戦を転機として「世界と人類に寄与するところの世界史的民族」になり得る期待を表明し、「世界は一つ」であることを自覚し、米ソの対立を克服して「人類の融和と世界秩序の建設」のために努力することが「日本民族の新しい使命と理想」でなければならぬと力説した(「日本は世界に何を寄与し得るか」(一九五五年)〔『著作集』③51,53頁〕)。敗戦という決定的な変革の契機や国際情勢の変動を持ち出しているものの、思考の基本線は戦前と異ならない。各国民・民族はその風土や歴史的環境に従って、個性をもち、その民族的個性を通して各民族が真理と正義、平和と文化の「普遍的人類目的」に寄与するところに、民族の真

の使命がある、というのである(「私の教育観」(一九六七年)〔『著作集』②25頁・27頁)〔『著作集』②159頁〕。これは宗教色を帯びていないが、別の場所で、人間性の回復と人格の完成のためには近代ヒューマニズムは不十分であり、「人間を超えた絶対者・永遠的者」と結びつかなければならぬとしている(「現代世界の問題と日本」(一九五二年)〔『著作集』②35頁〕)ように、普遍的な人類の目的は「神」と不可分であった。

さてここで一九六四年の丸山―南原対談に戻ることにしよう。南原は、上述の丸山のコスモポリタニズム的発言の驥尾に付すかのように、いまや「世界は一つ」であり、各民族の「個性的な文化的・政治的共同体」が一つの普遍的なものに結ばれるのであり、これは「昔からの課題」であったが、とくに第二次大戦後の対立を踏まえて、「日本民族はどうして人類に貢献し得るか」という、明治の国民的使命や戦時中の大東亜共栄圏と違った「ほんとうの意味の民族の使命」を考え、民族共同体と連なる「神的秩序」としての「世界共同体」の実現を展望するという議論を展開した(『座談』②21,23頁)。この考え方――一九六四年のもう一つの南原・丸山対談にいう「わが民族の世界史的使命」(『座談』②40頁)――も、神によって与えられた日本の使命(「神ノ摂理ハ我ガ国民ノ中ニアルベシトイフ思想」)の実行を天職とした内村の衣鉢を継ぐものであった。内村と同様、南原にとっても、日本(民族)の「使命」はキリスト教的普遍理念の実現にあった。

そう見るならば、対談において丸山は、内村の一方の立場(コスモポリタニズム)に「日本のなかの世界」に拠って、他方の立

場である（日本の世界的使命）（南原の「日本と世界」構図）から距離を置こうとしたことになる。南原はすでに初期のカント論で、近く世界の大戦後に感傷的な人道主義或は宗教的独断に依りて唱道せられる、如き平和論」を批判した（カントに於ける国際政治の理念）『小野塚教授在職二十五年記念 政治学研究』第一巻（岩波書店、一九二七年）⁹³）が、これは第一次大戦後の協調主義的平和論のコスモポリタニズムへの批判であったとされる（『荻部直「歴史」という皮膚感覚（岩波書店、二〇一一年）⁹⁴』）。「宗教的独断」はカトリシズムを指すように見える。後年のヒアリングで南原は、みずからの祖国愛が日本国家主義とは違うが、他方でカトリックと違つて「私は世界主義者にはなれない」と述べている（聞き書「南原繁「政治理論史」」（一九七三年）『話文集』⁹⁵）⁹⁶）。丸山は、南原の普遍主義的傾向を認めつつ、南原が国家の意義を強調したことを受けて、「南原の立場は」同時に民族国家を生かさなければならぬので、コスモポリタニズムではないということですね。個人が直接単位になる、ヴェルトライヒの、個人を単位とした世界帝国というものじゃなくて」（『話文集』⁹⁷）と念を押している。⁹⁸この丸山の発言は、カトリック的普遍主義に対立する南原の立場を説明するかに見えて、その実、内村のコスモポリタニズムの立場から、一方で南原の「民族共同体」観念をしりぞけるとともに、他方で「内外」思考に通じる南原の反コスモポリタニズムを炙り出そうとしたものであるかに見える。

他方、丸山は南原の「日本と世界」に対して「日本のなかの世界」だけでなく、「世界のなかの日本」も突きつけた。もしこ

れがインターナショナルなナショナリズムを意味するのだとすれば、南原の、世界共同体と繋がる民族共同体論（あるいは内村の「二つの丁」）と必ずしも矛盾しない。

だが、それ以前に、丸山自身が戦後しばらくの間、「日本と世界」という枠組で（日本の世界的使命）に近いことを考えていたことに留意しなければならない。

本章第三節(b)で見たように、丸山は座談「現代社会における大衆（一九四九年）」で、日本の文化・経済・宗教の「重疊的」性格を積極的に生かそうとし、その使命が「ワン・ワールド」の世界の形成にとつても重要性を指摘し、講演「ヨーロッパと日本（一九四九年）」でも、日本の精神的な構造は「アジア的なもの」と「ヨーロッパ的なもの」が絡み合っており、「異質な社会構造の間の思想的な内面的な媒介」を行うことが容易な地位にあるとして、ロシアとアメリカとの媒介が日本の「使命」だと述べ、さらに座談「被占領心理」（一九五〇年）でも、日本の文化・宗教等の雑居性という特色を徹底して、米ソの異なる勢力の狭間で日本の立場を積極的に生かしてゆく方向を提案していた。これらの発言は、日本が新たな世界状況の中で果たすべき使命、すなわち内村・南原と同様の（日本の世界的使命）を丸山が模索していたということを示している。それは、後に精神的雑居性という病理現象（さらには原型）として示されることになる「日本的」要素を世界のために積極的に活用できるのではないかという楽観的な見通しに現れている。

だが、この日本の特殊性（雑居性）を積極的に活用しようとする志向、つまり——「日本の思想」にいう雑居性を「悪い意

味で「積極的」に肯定」するのは反対の——「良い意味で「積極的」に肯定」しようとする発想は長続きしなかったようである。

丸山は一九五九年の座談「日本人の倫理観」で、「日本は東西の間で調停的な役割を演ずる国にならなければならないという漠然としたスローガン」に懐疑を示し、「今日の世界における日本の地位は、はなはだ漠然としている」と語り、異質性に対する日本独自の「寛容」と「不寛容」の共存を指摘することによって(『集』別集⑤(252))、雑居性の影の側面を強調しているが、座談「非西欧世界の近代化」(一九六一年)では、日本は大陸から一定の距離があり、優れた外国文明は「いつもタラタラと天井から降って」きたから、支配層が取捨選択する(たとえば天皇制を作り上げるのに都合の悪いものを危険思想とする)ことができたけれども、この状況は遠からず変化し、これから「世界の中における日本」の歴史が始まると述べている(『座談』④(205))。「タラタラと天井から降ってくる」とは、後に「雨漏り型」とされるものであり(本章第二節b)、同質性を維持しつつ、外来文化を修正するという古層論的視角を表しているが、ここではそうした環境が支配層の取捨選択(つまりヘイデオロギー鎖国)を可能にしたとしつつ、「雨漏り型」の外来文化の輸入という状況が変化していく中で「世界の中における日本」という展望を示したのである。それはまさに過渡的に、以前には積極的可能性を託していた日本の特異性を清算して、腰を据えなおして「世界のなかの日本」に処していこうとする意気込みを感じさせる。座談「政治の頹廢に抗するもの」(一九六一年)で

も丸山は、「世界のなかの日本」の歴史は非常に新しいから、これから国民一人ひとりが選択を迫られる状況が出てくるはずだという見解を「持論」として披露している(『座談』④(206))。

ここから原型論まではもう一歩である。再三引くように、丸山は一九六四以降の講義で学生に向かって、テクノロジーの発達により地理的・空間的条件が宿命でなくなった状況の中で、「世界の中にある日本」を自覚し、「異質性のなかに身をさらし、主体的な決断能力・選択能力を練磨すること」、逆に自分たちの意識の底にある思考様式を対象化・客体化することを要請した。内実としては近代的自立人の形成と変らないが、「である」社会の思考様式を含めた原型的思考の払拭、つまり古層の克服を念頭に置いた発言である。したがって、丸山が同年に行われた南原との対談で提示した「世界のなかの日本」という枠組がこの講義での発言と重なりと解してよいとすれば、丸山は、日本人の同質性を自明の前提とする(原型的思考様式(現代の欧化主義)——現代の鎖国主義)の克服のために、「世界と日本」の枠組——それは日本人の同質性を前提としている——に對して、隣人こそが人類であると見る「日本のなかの世界」——内村のコスモポリタニズを突きつけると同時に、古層崩壊(同質性解消)後の状況を見据えて「世界のなかの日本」の自覚の必要を突きつけたと見ることがができる。

丸山は、内村や南原と普遍主義を共有していたが、「日本的キリスト教」を基盤にして世界を席卷し、変革するという発想や、普遍的理念の特殊民族による実現という意味の普遍主義をとらなかつた。ほかでもない南原古稀記念論文(一九六一年)で丸

山は、「西洋対日本」の固定観念に陥らなかつた福澤の普遍主義が、「西洋」の実体的な普遍化」と日本（東洋）の「特殊性・個別性」へと分岐していったことを批判的に描いた。この分岐は直接には「テクノロジー開国」と「イデオロギー鎖国」の悪循環を意味しているけれども、同時に南原の「日本と世界」という枠組に逆らう面をももっていた。

「外来文明撰取が日本の伝統である」とする欧化主義（『講義録』③⑧）の像は、儒教・仏教の撰取の伝統を引き合いに出して「キリスト教の日本化」を推進しようとした南原Ⅱ内村の欧化主義にもあてはまる。彼らもまた〈原型的思考〉の影響を免れなかつた。^②しかも、同じ古稀記念論文で、土着主義に通じる植物主義的内発性論を批判して「観念の冒険」を強調したこと想起するならば、この論文は南原の古稀を寿ぎながら、南原に対する訣別の辞と見まがうばかりである。時あたかもこの原稿を置き土産にして、丸山はアメリカへと羽田から飛び立ち（「日本の近代化と土着」（一九六八年）『集』③⑧⑨）、「世界市民主義者」ないし「普遍主義者」の衣を纏つて一九六三年春に帰国し、その年の末に「点の軌跡」を発表して内村のコスモポリタニズムを提示した（本節(a)）が、翌六四年の南原との対談で日本のキリスト教と植物主義的伝統の観念にべもない態度をとり、「日本と世界」の枠組に逆らつたのは、出発前の訣別を再確認する行為ではなかつたか。その対談で「世界のなかの日本」の意義を認めたのは、繰り返せば、グローバル化する今後の世界で古層の思考を克服するためであり、そこには（日本の世界の使命）の姿勢はほとんどなかつた。

しかし、では丸山がこうした推移を経た後の段階である「福澤論吉」（一九六八年）で依然として日本の「世界への貢献」、「人類の共同体における役割」、つまり「日本の存在理由」への問いを内村や福澤に見出そうとしたのはなぜかという疑問が残る。この疑問に対する直接的な答は見出すことができない。そこに何らかの新しい契機を見出すことができない以上、上述のように、福澤的なインターナショナルナリズムを再度提示したと解するほかない。ところが、平石直昭は、この「世界への貢献」論には「憲法第九条の平和主義と、それが内包する国家概念の意味転換こそ日本の存在理由だとの理解があつたと思われる」と推測している（「解説」『集』別集③⑨⑩）。「福澤論吉」は平和主義にも国家概念の転換にも言及していないから、この推測の当否について判断することはできないが、ただそれを別にして、「日本の存在理由」という発想はたしかに憲法九条論に存在していた。

丸山は戦後早い時期に平和憲法の「世界的な意味」に触れていた（「現代政治学の課題」（一九四七年）『集』別集①⑧⑨）が、憲法問題研究会の報告に基づく「憲法第九条をめぐる若干の考察」（一九六五年）では、日本国憲法前文の国際主義が、「普遍的理念へのコミット」、あるいは植民地主義の廃止や人種差別の撤廃などを「平和的に実現する使命を日本に課している」と解し、前文と第九条に盛り込まれた理念の思想史的背景としてサン・ピエール、カント、ガンジーに至る恒久平和や非暴力思想、横井小楠、植木枝盛、北村透谷、内村鑑三等々の平和主義を挙げている（『集』③⑨⑩；『集』別集③⑩）。同じ六五年に丸山は、

「帝国主義の最後進国であった日本が、敗戦を契機として、平和主義の最先進国になった」パラドックスについて語っている(『集』⑨283)から、日本に課せられた「世界的使命」を果たすことを考えていたかもしれない。以後、こうした形の主張はほとんど見られないが、一〇年後の「日本思想史における「古層」の問題」(一九七九年)で丸山は、日本の政治における「現実主義」を *basso continuo* だとして、それに「理念」を対置し、第九条は戦後民主主義の「ヴァンガード的な理念」だといっている。世界に先駆けた武装なき国家という前衛的理念によって日本は「列強」に対峙することができるというのである(『集』⑨216)。

さらに、国家概念の意味転換については、丸山はすでに平和問題談話会の法政部会で第九条を議論した時に、「日本は国家概念を革命したらどうか、非武装国家という新しい国家概念をつくったらどうか」という意味のことを考えていたという(近代日本思想史における国家理性の問題)(一九九一年)「丸山文庫」[資料番号⑦8] 45, 68)。また、兩漏型の衰退から生じる「世界の中における日本」の歴史の開始を告げた座談「非西欧世界の近代化」(一九六二年)では、「非武装国家の建設」という地平で「国家の定義」を変え、日本が非武装国家の理念を主体的に押し出していく方向性を示し、「従来からの国際政治の見方というものでもって、一体日本は世界になにを貢献できるというのか」という問いを突きつけている(『座談』④200)。そして憲法問題研究会の「第九条に対するわれわれの態度」を発表する際の議論の叩き台となったペーパー(一九六四年)の中の、「独

立国家の理念」、「自衛権」の意味」の項には、「今や、「主権国家」、「自衛権」等の観念そのものが変わりつつあるのではないか(国家観そのものの変化)」、「国家の *raison d'être* 国家の定義をかえる実験」とある(『集』別集①186: 4。「幕末における視座の変革」(一九六五年)『集』⑨246: 249f)。

したがって、丸山が一九六一年の段階で非武装国家の理念による日本の「世界への貢献」を考えていた可能性はある。七九年の「ヴァンガード的な理念」による列強との対峙というのも、「世界への貢献」を排除するわけではない。六五年の憲法論も同様である。しかし、いずれも「日本の存在理由」を積極的に強調していない。つまり、平和憲法論も非武装国家の国家概念も、一九六八年の「福澤論吉」と違って、ナショナリズムを、それもインターナショナルなナショナリズムを主題にしているのである。ところが、主権国家の解消という展望は、国家Ⅱナショナリズムを抜きにして、世界と個人を直接繋ぐ内村的コスモポリタニズムと同じことを意味しており、それゆえ「世界のなかの日本」ではなく、「日本のなかの世界」に定位したものであった。後に丸山は、従来主権国家だけを国際社会の構成員としてきたのに対して、「個人、社会諸集団その他が国家を媒介にしないで国際社会の構成員になる」方向、つまり「コスモポリタン、世界市民がますます直接に国際社会の担い手になってくる」方向(世界人権宣言やアムステイ)が有力になってくるといふ見通しを語っている(「正統と異端 国際社会での国家と正統根拠」(一九八八年)「丸山文庫」[資料番号⑥8] 11, 46, 83: 8, 11。「人権からみた日本」(一九九三年)『話文集』続③188)。

それゆえ、丸山は「日本のなかの世界」＝内村的コスモポリタニズムと、それを前提とした「世界のなかの日本」＝福澤のナシヨナリズムを説き続けた。しかし、後者は必ずしも「近代ナシヨナリズム」の範型として持ち出されたわけではなかった。それは、原型＝古層の地理的＝空間的条件がしだいに無効化してゆき、かつての牧歌的な「ワン・ワールド」認識とは違った意味の（それよりはるかに徹底した、経済、情報、交通における）世界の一体化が進んでいく中で、相変らず持続する、「ウチ的」ナシヨナリズム、所属ナシヨナリズムといった（原型的思考様式）を克服し、同時に「日本の主体性」を確保する（「自分を全く異質なものにさらしながら、しかも自分でありつつける」）（『講義録』⑤⑧）ために、「永久革命的課題」として提起されたのである。したがって、この文脈でこそ、「日本の存在理由」への問が再浮上してくる。丸山は一九八九年に、米ソ冷戦構造が崩壊した後、世界は多元化してゆき、いずれその「多元化した世界の中で日本というのはいくどういう位置を占めているのか」ということが問われるようになり、「東アジアにおける日本の役割」や「世界における日本の役割」を考えなくてはならないと述べている。そしてこの時点でも丸山は、日本の外にある「世界」という発想、つまり「世界と日本」という、鎖国・開国以来の伝統が根強くあることを批判することを忘れなかった（『話文集』続④134f.）。欧化問題における（原型的思考様式）の克服は丸山の終生の課題であった。

(1) 別の座談で丸山は、戦後の教養主義の崩壊の「よい面」とし

て、クラシック崇拜がなくなつて、ポピュラーもクラシックも両方とも好きだとなつたことを挙げていたが、「僕らは截然と区別されています」と語っている（『話文集』③273）。クラシックは丸山が「殆ど生きることと同様に愛している音楽」（集⑤⑧）であった。

(2) 丸山は鷗外については断片的にしか触れていないが、「近代日本における思想史的方法の形成」（一九六一年）に関わる資料（横書き）には、「鷗外 日本近世の学者」として、「一本足の学者」（「東洋の文化に立脚している学者」、「西洋の文化に立脚している学者」）と「二本足の学者」に分け、「時代は別に二本足の学者を要求する。東西両洋の文化を一本づ、の足で踏まへて立っている学者を要求する。」と記した紙片があり、さらに丸山と違う筆跡で鷗外の「かのやうに」からの抜粋（縦書き）がある（「近代日本における思想史的方法の形成」丸山文庫「資料番号97」368ff.）。丸山のコメントもあるが、略する。明治四四年に鷗外は『東京経済雑誌』の「鼎軒田口博士七回忌記念号」に寄せた「鼎軒先生」（『全集』⑤②3）で、新しい日本は東洋の文化と西洋の文化が落ち合つて渦を巻いている国だが、もっぱら東洋文化もしくは西洋文化に立脚する「一本足」の学者は有用の材であるとはいへ、その意見は偏頗（前者は「保守」、後者は「急激」）であり、実行に移すと問題が生じ葛藤や衝突を生むため、時代は「二本足の学者」、つまり「東西両洋の文化を、一本づ、の足で踏まへて立つてゐる学者」による真に穩健な議論を期待すると述べて、田口卯吉を称揚した。丸山の友人猪野謙二は、大学時代の夏休みに丸山がブライースと井上の二つの書物を同時に読んでいたことを回想した（本節(b)註10）際に、そのような丸山を鷗外の「二本足の学者」に比している（猪野『日本文学の遠近』II 304f.）。

(3) 詳しくいうと、福澤や吉田松陰、橋本左内、坂本竜馬、山縣

有朋、伊藤博文、大隈重信等の「志士の世代」(天保の老人)と「自由民権世代」(中江兆民、馬場辰猪、植木枝盛、小野梓)と純然たる「維新後世代」(蘇峰、蘆花、透谷、花袋、藤村、秋声等)という区別である。これ以前にも丸山は、天保期に生まれ青年期に幕末の動乱を経験した——「一身にして二生を経た」——「維新人」(福澤)・「維新前後に生まれ、青年期に教育勸励・憲法の成立を見た」(明治人)〔蘇峰、透谷、橋牛、藤村、花袋〕、明治一〇年—二〇年代に生まれて、日露戦争直後に青年期を迎えた「明治・大正人」という世代区分を提唱していた(『話文集』続②182、222/『集』別集③140f、144)。「明治・大正人」は座談「哲学徒の苦難の道」(一九六六年)でいう日露戦争の「第一次戦後派」であり、「伝統的価値」に対する懐疑を抱いた大正教養派と重なる。

(4) これとは別に、山崎闇斎学派が「海外の世界観にトータルにコミットした」点でマルクス主義とバラレるな例外現象であるとした際、日本の学者は「折衷主義」が非常に多いとして、またもや「御製」を引いている(『手帖』②88、109)。

(5) 丸山は、「御製」は「指導者」にとつての、同時にまた「特定民族」にとつての基準であるとしており(『集』③252、254、『話文集』④130)、必ずしも支配層やそのイデオログに限定されないはずであるが、明治以降の歴史について事実上そのように描いた。

(6) 『通俗国権論』(一八七八年)でも福澤は、制度・法律・文学・技芸、商売・工業・営生の法、宗旨道德の教、人情風俗に至るまで西洋流にしようとする「西洋心酔の輩」をしりぞけているが、その際「唯一筋に彼の長を取り我が短を補ふ」というのは、長短を固定化し、日本はすべて「短」で、西洋はすべて「長」と判断してしまう危険(つまり「欠如理論」の惧れ)を指摘しながら、内外を比較して利害を知って社会の状況の何を変化さ

せるべきかということの「取捨」は容易に決められないけれども、「西洋の事物を採用して文明を求むるに、其事を無より有を生ずるものとせずして、有より有に変形する」べきだと論じている(『全集』④618ff)。日本の伝統的な「智力」を「変形」せよという漸進論であるが、ここでも目的は「智」の輸入にあった。ただし、独立心・数理学が日本にないものであるという論理も当然「欠如理論」の一種である(『集』⑤306)。

(7) 『外交論』(一八八三年)では、「孰れが果して長にして孰れが短なるやを分明に区別して取捨を加減する」のは至難の業であるから、おおむね西洋文明に従うことにしてひたすら進む(『全集』⑨202)というように、採長補短を棚上げにして、西洋文明撰取を説いているが、反対に、道徳観について「東西」互に其長を学て短を補ふこそ利益ならんのみ」ともいう。これは、東西の文明はたいして変らないから、角突き合わす必要などなく、ただ「智学」の一点については東西は決定的に差異があり(「殆ど我固有の文明に於ては智学の形跡なしと云ふも可なり」)、これを取るべきだという文脈の中で語られたものである(局外窺見(一八八二年)『全集』⑧224、227ff)。その意味では採長補短の視点そのものは福澤にとつて重要ではなかった。なお、井上哲次郎は福澤の「瘦我慢の説」(一八九一年稿、一九〇一年公刊)をこう批判している。福澤が「東西道德の長短」如何を比較研究せずに、儒教・仏教等の従来の道德主義を捨てて西洋道德の鼓吹者となったのは、勝海舟が一戦もせず江戸開城したのと断断である。海舟は有形上、福澤は精神上武士道に背いたのだ。福澤の独立自尊主義も西洋の輸入物にすぎず、「思想の独立自尊」を欠いている。重要なのは日本国民にとつて、「自衛発展の精神」として必要な武士道であるはずなのに、福澤はこれを顧慮しない。「一個の学者たるものは精神上の奴隸となることなく、独立の思想を抱かなければならず、したがって「必ず批

評的精神を以て外来の思想を迎へ、其捨つべきものは之れを取捨、其取るべきものは、之れを取り、畢竟之れを己れに同化せしめて、始めて独立の思想を有する」ことができるはずだ。また東洋の道德主義を誤謬とするには儒教・仏教の史的研究をしてからにすべきであるのに、福澤ははじめから一括してそれを捨てようとする、と(『異軒論文二集』(富山房、一九〇一年)92ff.) (<http://kindai.niigata-u.ac.jp/~infondlp/pid/757645>)。「捨つべきものは之れを取捨つ云々」は福澤の剽窃ではないかと疑わせるが、井上の立場は、丸山の批判する意味の「御製」の精神にまっすぐ通じる。なお、外来思想の「批評的精神」による取捨選択と日本への「同化」という発想は、井上の東西融合論の基底をなすものである。井上は東洋一辺倒の姿勢をとらず、西洋思想に合致する部分を見ようとして、いう。福澤や『時事新報』は、今日の支那の衰勢が儒教主義の結果だといっているが、支那の衰退は儒教の弊害だけのせいではなく、儒教を真に実行しておれば、これほどの衰退はなかった。たとえ支那は滅亡しても、儒教中の真理は永遠に滅しないだろう。しかも、儒教には「西洋倫理学者の所論」と一致するものが多く、仏教でも大乘仏教の哲理は「独逸哲学(殊にカント、ヘーゲル)」と軌を同じくするところがある、と(同90f.: cf. 前述本節(a))。

(8) ただ、厳密にいえば、『概略』の時点(明治八年)ではまだ「国体」は確立しておらず、(イデオロギー鎖国)は本格的に機能していないから、この説はミスリーディングなところがある(ただし丸山は一度だけ維新以後の「思想的鎖国」の対象を「文明の精神、人本独立の精神」としている(本節(a))から、その限りで『概略』に、国体論の魁への批判の契機を見出すことは可能である)が、その原因は和魂洋才⇨採長補短主義⇨御製⇨(天皇制の欧化主義)という等式にある(だがこの等式の前提は、「何が長であり、何が短であるか」ということについての、

自由なる論争が前提されているのではなく、『集』(712f.)というところにある)。「概略」を読むでは、過激な攘夷論者・大橋訥庵の全面的な反西欧の主張が、左内ら開明派の「西洋文明の使い分け撰取論」に対して、「ちよほど福沢と正反対の立場」から採長補短説を批判したものだとする(『集』(52f.))のも、福澤の欧化論を右の等式に對置しようとするからである。丸山は『概略』の、「外の文明」より「内の文明」を撰取すべきだとする論が象山・左内以来の採長補短論を「ひっくり返す」たものだとし、さらに「開化先生」批判が象山・左内以来の採長補短論の「裏返し」であり、福澤は衣食住・生活様式・風俗などの「外形の事物」などは採長補短でよいとしたのであって、採長補短できないもの(「売ったり買ったりできないもの」)こそが「文明の精神」であったと述べている(『集』(311ff.))。意図するところは必ずしも明瞭ではないが、衣食住などは採長補短でよいとしたというのは、福澤が開化先生批判の際に例として東西の風俗習慣を持ち出したことを、また採長補短説の「裏返し」とは、開化先生が「和魂」⇨風俗習慣を洋風化しようとし、「洋才」の真髄である「文明の精神」⇨「内の文明」をないがしろにしたことを指すと思われる。丸山は戦前に『概略』を読んだ際に、福澤が「外の文明」よりも「内の文明」をとるべきだとして前者につき「西洋流の衣食住」を例に挙げている箇所には、「外の文明の風俗的制約⇨学問のすすめ」における風刺」と書き込んでいる(『福澤論』『文明論之概略』岩波文庫、一九三二年)。「丸山文庫」[資料番号0190073] 24)。ただし、「開化先生」はもっぱら風俗習慣の模倣論者ではなく、「知識道徳の教」から「経済、衣食住の細事」に至るまで「悉皆西洋の風を慕ふて之に倣はんと」する者であった。それは別としても、福澤の欧化論⇨「洋魂洋才」が象山・左内流の採長補短説の批判であることは明瞭だが、そこからただちに(天皇制の欧化主義)との対決

を引き出すのは性急に過ぎる。むしろ、福澤もまた「一国独立」のために採長補短的の観点に立ちつつ、何を長とし、短とするかという点をめぐって、「和魂洋才」とも「開化先生」とも対峙したというべきではないか。

(9) なお、『春曙帖』(一九六一年以降の雑記帳)にこう記されている。「開かれていく精神は「開けた」精神ではない。前者は自分自身だけでなく他者も「開く」作用をもった Enlightenment (Aufklärung) であるが、後者は自分がすでに開けていると思うことによって、実は「閉じた精神」意味な大衆の教化に転化しており、第二の開国である敗戦後のデモクラシーでも「開かれていく精神」の声はあまりにも弱かった(『対話』86)。

(10) 「欠如理論」への反撥は、かの、「草根の根」を分けても「民主主義的な伝統あるいは革命的な伝統」を求め土着主義を生み出す。丸山によれば、ヨーロッパ思想の導入の場合、本家と受容したものとの比較はよいが、どのようにそれを道具として使おうとしたのかを考えなければ、全部が「誤解」の歴史になるか、ヨーロッパにあったものが日本にないという欠如理論が出てきて、それに対する反撥として、日本の「固有」思想の中に、「ヨーロッパ思想の日本における対応物をいっいち探すという動向」が思想史研究に出てくる(『集』⑩76・⑪『集』305c)。

(11) 「福沢・岡倉・内村 西欧化と知識人」に関するメモか『丸山文庫』(資料番号57)(8)には、「世界における日本」について、「世界に向かって精神が開かれていることと、世界にたいして日本を主張すること」が「一致」していることと記し、さらにその後に「開いた愛国心」として、「自由と個性をなにより尚んだ。(自由を行使した)」とある。つまり、「世界における日本」は「開いた愛国心」、国際性をもったナショナリズムを意味していた。同資料には、「ナシヨナリズム(日本の使命)」として、

「日本は何で独立を維持するか」、「日本は何で世界に貢献するか」とあって、後者につき「普遍主義」とあり、ついで「東洋と西洋の対決、東洋及び日本の危機意識と帝国主義的西洋の批判者」、「個性と自由の意識と国民的独立との結合」とある(同22)。

(12) 「独立雑誌」は「殺さんが為めに起こり」、「傷けんが為めに剣を揮い」、「責むる」を本分としたが、「聖書之研究」は、「活さんが為めに生れ」、「癒さんが為めに薬を投ぜんと欲し」、「慰むる」を天職となさんとするものであり、「義は殺す者にして愛は活かす者なり、愛の宣伝が義の唱道に次ぐべきは正当の順序なり。『聖書之研究』雑誌は当にこの時において起るべきものなり」という(『全集』⑩285)。ただし、内村がこの宣言通りに変化したかどうかは別問題である。

(13) あるいは、「ブシドウ」もしくは「日本の倫理(Sittlichkeit)」は、「自尊心(Selbstachtung)」と「独立(Selbstständigkeit)」を駆け引きのために理屈をこねたり、いいかげんなごまかしを行うことを憎み、金銭欲を否定する精神だとされ(『全集』⑩295f)。「鈴木範久訳『代表的日本人』(岩波文庫、一九九五年)128頁)、また「正直」、「高潔」、「寛大」、「約束を守る」、「借金しない」、「逃げる敵を追わない」、「人の窮地を喜ばない」については先祖伝来の武士道で解決できるという発言もある(『全集』⑩280)。なお、内村は自分が武士の出身であることを何度か強調しているが、結局のところ、「日本の武士道の基督教化せられしものが我が理想なり」(『武士道』⑩295)という言葉が示すように、キリスト教の目から見た武士道こそがその理想であった。

(14) これは、内村が高く評価した(『全集』⑩24)北村透谷が「吉野山を以て活用論者の手に委ぬるは、福沢先生を同志社の総理に推すこと好まざると同じく好まざるなり」と擲論し、福澤は「文人」としては「物質的知識の進展」を助け、「泰西の外観的

「文明」を伝道すべきだと信じ、「教師」としては「実用経済の道」を開き、人材を育成した「平民に対する預言者の張本人」だが、彼の改革は外部の改革であり、国民の理想を嚮導したるものではないと断じた(『北村透谷選集』(岩波文庫、一九七〇年) 225頁)のと断断である。丸山は、内村の福澤批判の的として、「人間の内面的精神的な要求」に対する「不感症」(『集』④ 252)とか、福澤の「宗教オンチ」に対する「社会的役割から功利的に見る傾向」を挙げている(『集』④ 268)。

(15) 南原によれば、田中は「我邦に於ける殆ど唯一のカトリック主義の法理学者」であった(『著作集』①277/『国家学会雑誌』五七卷八号88)。

(16) なお、田中耕太郎はこれ以前にも、「個人主義的宗教の無力」(一九三〇年)、「社会生活に無気力なる現代の宗教」(一九三二年)、「信仰の客観性」(一九三五年)などで、プロテスタントイデオロギ、とくにその「最左翼」たる無教会主義の主観主義・個人主義を批判していた(『教養と文化の基礎』590f. 604f. 610f.)。

(17) 「キリスト教の日本化」を内村は早くから意識していた。アメリカ留学時に内村は、「日本の福音化」のためには、どんな外来のものであれ、日本に同化させる前に、日本人の手になる「大きな修正」が必要であることを認識すべきであり、現在日本で流布している仏教宗派の中で最有力のものが日本起源であることに示されるように、「国民化」、「日本化」の傾向(日本人は「学習者」であるが「模倣者」ではないこと)を踏まえなければならぬとしている(『全集』①256/亀井訳256)。後の「日本国の天職」(明治二五年)では、日本人は、「二千年来一系の天子を戴き同一の国語・習慣・風俗を有する」ことによつて一貫して一つの国民であり、また国民の気質からいへば、「外物に感染し易きもの」であり、「他国の文明を吸収する」点では日本人に勝る国民はなく、東洋国民の中で日本人のみが欧米の文明を了解

でき、また文明国民の中で日本人のみが東洋の思想をもっているという(『全集』②290f.)。これは南原と同じ論理である。無論、内村は、国家権力との摩擦を避けるためにキリスト教を修正しようとしたわけではなく、明治三七年には、「最も多くの日本人は基督教を日本化せんと努めて、日本を基督教化せんとしない」として、「愛国者」のキリスト教をしりぞけている(『全集』③26)。南原の「日本のキリスト教」は内村の摂理観からくる(『日本の世界的使命』)と一致するが、より特殊には、「代表的日本人」(一九〇八年)に示されるように、武士道などの日本の伝統の中にキリスト教精神を見出すこと、あるいは、こういつてよければ、「日本の精神のキリスト教化」およびそれによる「日本のキリスト教化」を意味していた(南原も内村の「日本のキリスト教」の説明に『代表的日本人』を引いている(『著作集』⑤88)。これについても内村は、米國滞在時に新島襄に宛てた手紙(明治一八年)で、「純粹の大和魂をもつた人はしばしばキリスト教徒に非常に近づく」と述べ、「我々の先駆者たちは國のために命を犠牲にしましたが、我々の命を神と國のために犠牲にできないのでしょうか」と問うている(『全集』⑤222/鈴木敏郎『内村鑑三伝』(岩波書店、一九八六年) 222)。ちなみに、新渡戸稲造は「日本のキリスト教化」(『思想と随想』(一九〇九年)所収)で、「日本のキリスト教化」論は「キリスト教の日本化」論よりも見通しの広さにおいて理論的に優れているけれども、「キリスト教は普遍的宗教であるから、日本もこれを奉ずるべきだ」という主張は妥当ではない。日本人に普遍的宗教として提示されているキリスト教は、我々の最善の本能にまったく異質な他の国民性の世俗的特徴に強く染められているという印象を与えているから、パウロのように「四圍のさまざまな条件や環境に自在に適応する」ような伝道方法が適切であ

る、と『全集』(360頁／佐藤全弘訳『全集』(294頁))。「日本のキリスト教化」を目指しながら、戦略的に「キリスト教の日本化」を認めたのである。伝道の方法に関しては内村も、武士道と仏教には、キリスト教に近く近いものがたくさんあるから、これらを思慮深く用いれば、日本におけるキリスト教の説教は「ずつと易しくなると努めなさい。」「日本をキリスト教化するのではなく、福音化しようと努めなさい。」「……それがつまるころ、日本のキリスト教化の最善で最も有効な方法となるだろう」(『全集』(345)／道家訳383頁)としている。

(18) ここからさらに南原が、日本の神話は日本民族の永続性の信仰を表し、これを明治以来の解釈と違つて、「日本がほんとうに永続的な民族として、よき世を作ることに寄与する天的使命を見出し、それに努力すべき」だと述べたのに対して、丸山は、日本の祖先神は特殊者にすぎず、「特殊者を越えた、普遍者という觀念」にはならないと明確に反論している(『座談』(284))。南原は、キリスト教の神の觀念を下敷きに普遍性を説き、日本にも同様の契機があったことをいおうとしたのである。

(19) 南原は、プラトンやアリストテレスに対する晩年の内村の關心は「政治と政治共同の価値」に対する評価と「情熱」の証左であり、内村は、アリストテレスの政治的動物の命題から人間の本質が政治的共同体生きるということ、プラトンの理想国家が精神的神秘的共同体であること、ギリシャの国家哲学が原始キリスト教の「神の国」の精神的前段階であることを看取したと見て、内村には「思なる主観的個人的ものを超えて客観的共同体的なものへの思慕と情熱」、すなわち祖国日本を神的共同体になそうとする志向があったと述べている(『著作集』(86)・(90)・(93)・(96)／三谷太一郎『人は時代といかに向き合うか』(東大出版会、二〇一四年)136)。内村は南原と同じギリシャ哲学観をもっていただけでなく、「國民共同体」の意義を承認したとい

うのだが、我田引水のきらいがある。もつとも、別の場所で南原は、「誰か哲学者が言っていましたけれど、キリスト教は、新教IIプロテスタントのいう個人の魂の救済ばかりじゃありませんから。ゲマインヴェーゼンの問題がある。これを見過として

いるんです。ことに無教会の人は。これは内村先生も同じ」と

いっている(『聞き書 南原繁『政治理論史』(一九七三年)『語文集』(406))。

(20) 丸山は、戦後の新憲法制定をめぐる議論で南原が「國民共同体」を持ち出したことに「ちよつと違和感」があり、その考えは「ポジティブではあるけれども、当時の感覚からいって、……保守的な感じ」があったと述べており(『聞き書 南原繁回顧録』340頁)、南原追悼講演では、昭和一六年二月八日に南原が詠んだ歌「民族は運命共同体といふ学説 身にしみてわれら諸はむかを評して、「先生の内面の世界における民族と祖国というものが持っている比重、それは先生の「ふるさと」への感覚と相俟って私などからはもつとも遠いものであります」と告白している(『南原先生を師として』(一九七五年)『集』(106))。この発言などから、加藤節(『政治と知識人』(岩波書店、一九九九年)143頁、加藤節『南原繁』(岩波新書、一九九七年)18)は、丸山が、南原の否定した啓蒙的個人主義を「価値化する」方向を探ったとし、さらに「ここには、間違いなく、南原の民族国家論が「近代の超克」論につながる危険性を秘めていることへの丸山の微妙な、しかし鋭い直感があった」と解している。すでに見たように、丸山は「所屬的」もたれかかたりの「くに」意識」に対峙するパトリオティズムの立場をとっていたから、南原の民族共同体や國民共同体の発想に違和感があったことはまちがいない。しかし、この歌に、「近代の超克」論に繋がる危険性があるのだろうか。たしかに、「近代の超克」とは、「明治時代が個人主義の時代で、啓蒙主義の時

代で、今やそれはもう済んだんだ、それをもう超克したんだ」とするものである(『生きてきた道』一九六五年)ならば、南原には個人主義、啓蒙主義、自由主義を「克服」しようとする志向がはつきりあった(後述)から、その危険がなかったとはいえない。しかし、「近代の超克」とは、「近代文化に対する近代以前の立場からの反対も、すべて「近代」の弁証法的な止揚の努力の様に思いつく危険性」(『集』②18)であるとするれば、南原の民族共同志向が「近代以前の立場」だとする論証が必要となるであろう。また、丸山は、この歌に南原の思想のマイナスイ面を見ようとしたわけではない。追悼講演で丸山は、枢軸が勝つたら世界の文化はお終い、という南原の感傷が、アウトサイダー的な傍観でも、「自分だけが真理と正義の護持者だ」という立場からの、他者なる日本人の弾劾や告発でもなかった」として(つまり南原を称揚する文脈で)右の歌を引いたのであり、その後でも、「祖国の罪、祖国の過ちを自分の身に引き受けて耐えるということが先生の態度であったように私には思われます」と積極的に評価している。この評価は、「治者と被治者が共に運命共同体を感ずるところに国民がある。そういう国民のないうところには愛国心もない」(『ヨーロッパと日本』(一九四九年)『集』別集(327))という丸山の見解と一致する。後に丸山は、福澤の「国体」=Nationality 説に「近代のナショナリズム」の特質を見出し、「瘦せ我慢」やE・ルナンの「日々の投票」を引き、「所属意識にとどまらぬネーションの意識に言及しているが、その際福澤のいう「懐古の情」が「運命共同体」のニュアンスを含むとして、南原の同じ歌について、「空襲のときなど、私もとくにそれを感じました」と述べている(『概略』を読む)『集』②154)。丸山はこの共感に、すでに引用したように、丸山が南原との対談で述べた、「われわれがタコの糸がきれたように、祖国と祖国の歴史から離れて空中に飛んでゆくわけ

ではない。愛国心というのも、平たくいえばこういう宿命の自覚に帰着すると思います」(『座談』②30)というものと近く、「われわれは日本に生まれたんだという宿命」から出てくる「本当のナショナリズム」(『点の軌跡』一九六三年)と無関係ではなからう。それは郷土愛とは異なるものであった。早い時期に丸山は、郷土愛は畢竟「環境愛」であり、「環境愛」は「自己の外なるものへの伝習的な依存であるのに対して、国民の国家への結集はどこまでも一つの決断的な行為として表現されねばならぬ」(『集』②228)として、郷土愛→愛国心のパターンをしりぞける。「主體的」愛国心を示唆し、また後には、故郷愛を基盤にした南原の祖国愛に対して、内村のは故郷愛をこえた「本当の祖国愛」だと述べている(『回顧談』下巻: cf. 『話文集』②119)。これは内村のコスモポリタニズムの立場からの南原批判である。

(21) ただし、丸山は一九八八年の座談では、コンフォーミティが崩れていった後の「政治的危機」の可能性について語っている(本節(a))が、別の場所では、文化接触を通じて、何千年来日本の思想を規定してきた「同質性」という条件が崩壊しつつあり、そこからヨーロッパと似た「異質文化のごったがえし」の中に置かれることになると、日本という思想的な主体性がなくなつて文化的にどこかの国の属国になるか、それとも「新しい日本の主体性」を見出すかの二者択一となるだろうといっている(『方法論・思想史・フェシズム』(一九八五年)『話文集』②329: cf. 『自由』205f.: 『講義録』②5)。

(22) 丸山は、外から入ってきた高度の世界観として仏教、儒教、キリスト教、自由主義、民主主義、マルクス主義を挙げ(『日本の思想と文化の諸問題』(一九八一年)『話文集』②124)、外来思想、とくに普遍主義的世界観やイデオロギーの「日本化」の過程に「古層」を見た(前述本章第二節(b))。ただ、「日本思想史における「古層」の問題」(一九七九年)では、儒教、仏教、

ヨーロッパ思想、マルクス主義の「日本化」の過程に触れている(『集』⑩18)の、なぜか「キリスト教の日本化」には言及していない。ただし、対談では南原の「日本的儒教」、「日本的仏教」、「日本的キリスト教」の主張に「捨て身の観念的冒険」を対置した。ちなみに、和辻哲郎は、ドイツに「移植」されたキリスト教が外来思想と呼ばれず、異教の神がサンタクロースとして受容されたが、日本に「移植」された仏教は「外なるもの」を「外なるものとしての性格を破却することなくして内に取り入れられた」のであり、キリスト教は「異端者」を殺戮したが、仏教は「寛容」であったとしている(『全集』④325)／『続日本精神史研究』(2)116)。丸山の精神的雑居性の議論や外来思想の受容の仕方に関する主張と対応した叙述である。

(23) それには、一九六五年の平和憲論が「現代のことを書いた」時代の掉尾を飾る論稿(『語文集』③32)、つまり「夜店」の店じまいのようなものであったという事情が与っているかもしれない。なお、南原は戦前からカントの永久平和論を高く評価し、戦後にも平和主義の実現こそ日本の世界的な使命であると認識しており(『聞き書 南原繁回顧録』②5)、憲法問題研究会でも、戦争廃棄を世界に訴えるのは「日本民族の新しい世界史的使命」だとしていた(『著作集』⑩13)。

(24) 同じ資料の「形態としての「独立」(国家の独立)と真の独立(人民の独立)」の項では、「普遍的、国際的というシンボルが日本の外」にあり、とくに、特定の外国又は国家群(欧米／中国、ソ連)と癒着する考え方を断ち切る」ともある(『集』別集③19)。疑似普遍主義ないし「内外」思考の否定である(『集』⑨267)。

第四節 欧化論と教養思想

南原繁の「植物主義的伝統」観念や「世界と日本」の枠組に對する丸山の反撥の背景には、総じて「オールド・リベラリス」との間の世代的確執があった。それは一般的にいえば、政治イデオロギーを含めた価値観の違いを意味するが、同時にオールド・リベラリスとされる人々は、——なかには津田左右吉(一九七三年生まれ)のような例外もあるが——相当部分が「教養の世代」(丸山のいう「明治・大正人」)でもあり、その点から生じる偏差も考慮に入れる必要がある。しかし、この観点から、欧化問題・東西問題をめぐる、戦中および戦後の南原と丸山の親和ないし確執を見ようとするならば、「教養の世代」に属する南原がはたしてどの程度まで教養思想を体現していたのかということ確かめるだけでなく、そもそも大正教養派において欧化問題・東西問題が如何なる位置を占めていたのかということ把握する必要がある。しかし、本稿の枠内でこれを十分に検討することはできないので、大正教養派の代表として和辻哲郎をいま一度舞台に引き上げて、まず教養思想と欧化論との関わり方の目安となる軸を探ってみたい。

(a) 和辻哲郎の欧化論

戦前の和辻と丸山の接点はごく限られている。津田裁判を除けば、二人の直接的な接触は、助手として丸山が和辻の倫理思想史の講義を聴講したこと、あるいは学生時代に和辻の倫理学の講義を自主的に聴講したことしか知られていない。どちらも

和辻の教養思想とも欧化論とも直接関係がないようだ。だが、元々丸山は和辻の教養思想にも欧化論にも食指を動かさなかった。丸山は和辻の思想の推移を、「審美的立場」から「倫理想」へ、「美」から「政治・倫理」へとという図式で捉えた(本章第二節^(a))。この図式は主として「正統性」問題の視角から提出されたものである。それはおおむね『日本政治思想史研究』英語版序文(一九八三年)以降に出てきたものであり、それまでの丸山は思想史方法論の歴史の中で和辻の作品、とくに『日本精神史研究』や『続日本精神史研究』を「文化史的思想史」として位置づけていたにすぎない。「審美的立場」は多分に教養思想と関わるはずだが、それが「文化史的思想史」とどのような関係になるのかということは丸山の関心外であった。ここでもいったん丸山を離れて、和辻の教養思想・倫理想の展開を見ておくことにしたい。ただし、〈テクノロジー開国、イデオロギ―鎮国〉は欧化論に関わるので考察の範囲内に入る。

(α) 大正期の和辻

和辻哲郎は最初期の作品『ゼレン・キエルケゴオル』(一九一五年)の序で、日本はいまだ真に日本的なものを「予感する」のみで、それが何であるかを知らないといいつつ、いま眼前に栄華をほしいままにしているのは「悪しき西洋文明と貧弱な日本文明との混血児」であるけれども、西洋文明を拒絶することによってではなく、「偉大な西洋文明」を真髓まで吸収し尽した後に、はじめて「真に高貴な日本的がその内に現はれるのではないだらうか」という期待を洩らしている(『全集』④111/『ゼ

レン・キエルケゴオル』(内田老鶴圃、一九一五年)自序^(c))。これはある意味では昭和期に至るまで保持された東西問題・欧化問題に対する和辻の基本姿勢を表しているが、問題は、若き和辻にとって「悪しき西洋文明」、「貧弱な日本文明」、「偉大な西洋文明」とはどんなものであったのか、あるいは「真に高貴な日本的」は如何なる形で発見されることになったのかということころにある。

翌一九一六年に雑誌『新小説』に発表した「文化と文化史と歴史小説」の冒頭、和辻は、目下哲学界で流行のテーマとなっている、経験的事実に対する自然科学的見方と歴史学的でないし文化学的見方との区別に言及し、それが文芸界にも思想界にも十分に浸透していないのは「真の文化」に対する無理解に由来するとして、一方で自然科学とその応用の発達、つまり化学工業の勃興、貿易の隆盛、軍備の盛大を文化の「増進」と見る考え方、他方で日本魂(ニッポン魂)と日本史によって日本文化を世界最高のものとして見ようとする潮流を槍玉にあげる。前者は「民族の『自我的欲求』や『排他的な矜持』を動機として国運伸張、富国強兵を唱える方向であり、後者は忠孝を日本特有の道德として誇示する「国民道德の主張」や、『古事記』から日本人の生活規範を探し出そうとする人々であるが、この二つの敵に和辻が対置するのは、文化とは「人類」がより高い精神生活の構築を目指す道程だと見る立場である。「真の文化」を顧慮しない民族の経済的努力は、「精神の教養」を顧慮しない個人の金儲けの努力と同断であり、忠孝を日本特有の道德とする者は外形的な「型」が具体的に生に触れ得ず、『古事記』から得た抽象的概念で現在

の生活を規律しようとする者は民族の虚栄と物質的膨張欲に阿諛するにすぎない、というのである(『全集』③⑧頁／『全集』⑤233頁)。

要するに、「真の文化」を構築するために立ち向かうべき相手は、西洋から輸入した物質文化によって国家の繁栄を推進しようとする富国強兵論と、日本文化を至上のものとして忠君愛国を唱道する国民道徳論や宣長の系譜を引く「古神道」の主唱者(おそらく寛克彦³⁾、⁴⁾「本居宣長の神道的情熱」(一九一七年)『全集』③209頁)であり、この二者の結託こそまぎれもなく「悪しき西洋文明と貧弱な日本文明との混血児」であった。同じころ、阿部次郎を主幹として創刊された雑誌『思潮』に掲載された「近事二、三」(一九一七年)で和辻は、日本はいまよりもっと根本的に世界文化の影響を受けるべきだという立場から、徳川時代の忠孝を現代に説く国民道徳論者⁵⁾に対して「真の道徳」である「自律的な道徳」を突きつけ、またこの種の伝統主義の擁護者として、古神道を「万邦の精華」と誇称して日本文化の優越を「国体の無比」によって証明しようとする学者にまたもや筆誅を加えているが、結論はこうである。文化内容なき伝統の謳歌は結局、盲目的愛国主義に媚びるもの、「国家的利己主義」の唱道にすぎず、「真に意義ある教養」を国民に与えるために「高貴な人類の文化」を撰取すべきだ(『全集』③202頁)。

同様に「日本は何を誇るか」(一九二六年)でも和辻は、日本民族は四、五〇年の努力でやっと一人前になったとはいえず、まだ優秀の域に達しておらず、一方で「自然の征服」についても「自然科学的あるいは経済的発展」のために努力すべきだ

という声が聞こえ、他方では「精神生活」について、「古代文化の教養」を結実させるにせよ、「新来の文化の精髓」を体得するにせよ、「真の文化」のために努力すべきだという要求が出てきているが、日本は「政治的軍備的経済的勃興」についてヨーロッパ諸国に劣っているのに、日本を誇る多くの者はこの劣位を認めようとしないと批判しつつ、日本文化がインドとシナの文化により育成されながら、それらの文化を十分に咀嚼できなかったことを遺憾とし、我々は「西欧の真正な文化」によって自己を培うべきであって、「希臘や希伯来や基督教などの文化を精神上の祖先とするに何の恥づべき所をも知らない」と断じている。和辻にいわせると、恐れるのは、西欧文化の表面に現れた「浅薄な政治的経済的科学的文化」によって我々の精神が腐蝕されることだけであった(『全集』③207頁／『偶像再興』(岩波書店、一九一九年)②15頁)。ここで「古代文化の教養」の結実と「新来の文化の精髓」の体得が「真の文化」の標的として挙がっているのは、キルケゴール論自序の展開と見てよいが、それは同時に東西の差異を超えた人類普遍の地平への展望を示唆している。「我々は西欧文化の偉人の内で時代の潮流に逆行し時代の文化を痛罵した如き人々のみを崇拜する。彼らの内にこそ真正の文化の進展があるからである。さうして人類の宝たる高貴な事業に対しては民族的差異の如何を問はず、常に謙虚な心を以て跪く」というのであるから。

普遍的な「真の文化」を求めようとする姿勢は和辻の強い芸術志向(丸山という「審美的立場」)の表れであるが、その敵として措定された富国強兵論と国民道徳論・国体論は(テクノロ

ジー開国、イデオロギー鎖国」を内蔵していた。⁽⁵⁾大正期の和辻にはとくに〈テクノロジー開国〉を断罪しようとする姿勢がはっきりあった。和辻は、上述のように、自然科学・技術の発達による富国強兵を文化の「増進」と見る発想を批判していたが、別の機会にも、第一次大戦が国家的利己主義、あるいは一般に一九世紀後半以降活発化した「物質的欲望」のなせるわざであると捉え、その真因が「自然科学の発達」と「人間の自然的性質(欲望)の開放」を惹起した文芸復興期にあるという見解を披露している(『全集』⑤133・⑤133)。無論、和辻はルネサンスにおける個性の解放の意義を否定しない。ルネサンスのヤヌスを引き裂いて、精神Ⅱ個性と文化科学の立場から自然Ⅱ欲望と自然の征服としての自然科学・技術を消極的に評価したのである。

では〈イデオロギー鎖国〉についてはどうであったのか。丸山によれば、〈イデオロギー鎖国〉が締め出した異端の代表は、「普遍的価値へのコミットメント」を中核とするマルクス主義とキリスト教であるが、和辻は一高時代に新渡戸稲造や内村鑑三の教えに親しみ、キリスト教に好意をもっていた。和辻は一高の『校友会雑誌』で、一高で支配的であった弊衣破帽、パンカラの気風(「籠城主義」と対決し、「楽園の木の実に原始の罪を得てしより人の子はついに自由なる能わざりき。小なるわればた負える罪の甚だ重きを思う」とか、「われは限りなき『神の愛』を思う」とキリスト教的口吻で語るばかりか、「新渡戸先生が与えられし靈的興奮」を想起し、「籠城主義は新渡戸先生のソシアリティを迎えて狼狽措く所を知らず」と決めつけ、良心と

信念なくして「因襲的形式に束縛され、唯々として習慣の奴隷とな」ることを拒み、「形式の打破に及び心霊に行け」と命じた(『全集』④411・④505・『全集』⑤515)。また、同じく一高生の時に書いたイブセンについての評論では、出たばかりの『三四郎』の広田先生の言葉を引いて偽善家を罵倒し、「内村先生は米国にキリスト教はないといわれた」として教会の権威を否定し、「綱島先生の『神を感じる』といわれた事をいささか理解したような気」になり、トルストイの人類の宗教に対して「個性の宗教」を論じた(『全集』⑤138頁、146頁)。また、長じて「危険思想を排す(一九一九年)では、国民としての義務とキリスト教の神の信仰は両立し得ると論じた(『全集』⑤135)。

それに対して、少年期に『平民新聞』を購読した経験があったとはいえ、若き和辻にとって社会主義や労働運動は、物質主義の資本主義と同じく「我欲」に駆られたものであり、無産階級がたとえ資本家階級を倒しても、「人類の高貴な文化生活」を破壊する社会的混乱を招くはめになるという考え方があった(前述第一章第三節(a)註(3))。とはいえ、「異端」排除の発想はない。「ギリシア人の特性と日本文化」(一九二〇年)では、古代にギリシャ精神が乏しかったために、日本では合理的精神や「自由」の欠如が生じ、「自由の愛」の乏しさのために国民は奴隷化して、個性の解放が不可能になり、科学は自由討議を許さず、芸術は為政者の偏見に束縛され、政治は自治の伝統ではなく、「警察政治と盲従」の伝統を作った(『全集』⑤205頁)というように、国民の遅れた意識とそこからくる「警察政治」に批判的であったから、「異端」排除には反撥したと推測される。

昭和期になっても和辻は、科学的社會主義をしりぞけつつ、共同体的な社會主義を肯定⁷⁾。「普遍的道德と國民的道德」(一九三七年『全集』③174)、また津田事件の弁護に見られるように、龔田胸喜等に觸発された異端狩りに反撥を示した⁸⁾。しかも、和辻は、一貫して西洋の普遍主義的理念を奉じ、少なくとも「理念(Idee)」としての「普遍的価値」を承認した。こうしたところから、和辻は「イデオロギー鎖国」とはおおむね無縁であつたとみなされる。

それはさておき、はたして「真に高貴な日本的」は首尾よく発見されたのであろうか。総じて大正期、とくにその前半の和辻において芸術への関心は、和辻自身の「自己陶冶」のための鑑賞や享受と切っても切れない関係にあつた。『古寺巡礼』は大正六年に奈良を旅して見て回つた古代美術に関する「印象記」であり(『全集』⑤3)、文字通り芸術鑑賞の記録であるが、その中で和辻は、古代美術の鑑賞と享受に明け暮れる自己の態度を、まるで「放蕩者」のように美術の「享樂」に向かつて急ぐ「Gentessenの生活」と表現しているが、しかしもちろん「享樂」だけではない。「古美術の力を享受することによつて、自分の心を洗ひ、さうして富まさう」と考えていたからだ(『全集』③81)。「古寺巡礼」(初版、岩波書店、一九一九年10月)。和辻は『偶像再興』で、芸術作品(美)の「享樂」によつて全人格が生かされるとするリップスの言を引き(『全集』⑤17)。「偶像再興」(205)。「思潮雜誌」(一九一八年)では、「一体、古代の研究は、まず第一に自分の教養になればいいので、早く結果を出そうなどと考えると、大抵の場合に落ちついた受容を妨げられる」

と語っている(『全集』⑤28)。目的が鑑賞・享受とそれによる自己陶冶にある以上、対象は洋の東西、時の古今を問わない。『原始基督教の文化史的意義』(一九二六年)の序文で和辻は、この著は、六、七年前に「自らの教養」のためにヘレニズム時代の文化に関する文献に親しんだ際の「関心」に基づくものであると述べている(『全集』⑤3)。

しかし、鑑賞に明け暮れ、自己陶冶に勤しんでいては「真に高貴な日本的」に容易に到達できるはずもない。『日本古代文化』(一九二〇年)もまた、古事記を「一つの文芸作品として理解」し、記紀中の歌謡を「純粹に歌謡として鑑賞」し、「考古学的遺品に於ける形象創造力の特性に注意する」という方法で上代人に迫ろうとした作品であり(『全集』⑤)。「日本古代文化」(岩波書店、改版、一九二九年)序⑤、姿勢は以前と変わらないように見えるが、同時に和辻は、この本がある人間の死をきっかけに仏教や飛鳥奈良朝仏教美術に驚嘆し、そこから「この種の偉大なる価値を創造した日本人は抑も何であるかといふ疑問」を感じたことの延長線上にあるともいっており(『全集』③8)。「日本古代文化」(初版、岩波書店、一九二〇年)序②、たとえ芸術作品の鑑賞を主内容としても、そこには客観化された日本の「文化」への、さらには倫理・道德へのまなざしが兆していた(『全集』③296)。「日本古代文化」(初版②9)。一般に和辻の「日本」再発見は昭和初年(一九二七―二八年)の和辻のヨーロッパ留学の経験を待たなければならなかつたとされる(荊部「光の領国」①33)ように、ここではまだ「真に高貴な日本的」は全面的に開示されたとはいえない。ただ、すでに「危険思想を排す」(一

九一九年)で和辻は、教育勅語に普遍的道德(「人間の人間たる道」)を認めて、「特殊ならざる道を実現することによって、特殊なる天壤無窮の皇運を扶翼し得るのである」(『全集』②941頁)として、以後赴くべき方向を示唆していた。

(β) 「全体性」の理念と東西文明の総合——昭和期の和辻

和辻は一九三〇年に「日本文化史」および「国民道德論」に関する二つの講演を行い、こう述べている。西洋人は日本の出現以降、歴史や哲学において西洋と東洋の二つを意識するようになったが、日本人は「日本の世界的意義」を自覚せず、ルネサンス以降の資本主義の合理化(文化に根を持たない文明)、自然科学・技術)をそのまま「輸入」し、その結果ロシアに勝利したけれども、西洋文化の「精神的、古典的、哲学的教養」はまったく顧みなかった。文化の「根」を取り入れずに、「実用の文明のみ枝葉のみ」を育て、「自分らの根」まで擲ってしまった、と(『全集』別巻②55頁)。「自分らの根」という語は、「真に高貴な日本的」を示唆するが、もとよりそれは古神道による国体の無比の唱道でもなければ、国民道德論の忠孝の倫理でもなかった。それは天皇と不可分の関係にあるが、天皇は、政治的に主権者であると同時に、「精神的全体としての国民の統一者」、「生きた国民の全体性を表現している一つの権威」として捉えられる(『全集』別巻②88頁・『全集』別巻②166頁)。ここに「国民」=「全体性」の倫理学が登場する契機が明瞭に現れている。

たしかに、「全体性」の倫理学も、大正期以来の西洋の普遍的

理念を抜きにしては存在し得なかった。「偶像再興」で和辻は、旧道德の自然主義的な「破壊」を卒業して「道義を説く」、「愛を説く」意思を明らかにしていた(『全集』②55頁/「偶像再興」序言)が、『日本古代文化』でも、「この書は建設の書であつて破壊の書ではない」と強調した後で、「がまた在来尚ばれた価値を支へやうとするものでもない。それとは全然無縁である。自分がこの書を捧げたく思ふのは、人類を愛するが故に日本人を愛する人々であつて、人類に害をもたらすために日本を愛する人々ではない」と語っている(『日本古代文化』初版序)。もっとも、この「人類愛」=ヒューマニズムはそのままの形では持続しなかった。一九三〇年の講演では、「人間」を、個別態(個人)、多数態(家族その他の関係)、全体性(国家)の三相で捉え、人間の「全体性」は個々人の総計ではなく、人格的統一、すなわち国家・国民の概念として表されるけれども、人類全体はこうした統一をもたず、国民を超えた高次の全体性は「普遍者としての人間性(Humanity)の理念(Idee)」だとしている。「普遍者」(仏教では「自他不二」、絶対無差別の「空」、キリスト教では「神」としての全体人格)はあくまで国民・国家において実現されるのである(『全集』別巻②65頁・②69頁)。

それと同時に倫理思想史の構想もここに胚胎する(和辻はすでに「倫理学助教授」であった)。和辻は、日本人が普遍的な原理を特殊な仕方を実現することを「日本人の任務」として捉える(『全集』別巻②75頁)、日本の各時代の「特殊な道德思想」(『全集』別巻②14頁)の展開を明らかにしようとした。第一は明治維新の動機となった「尊王」(いわゆる「忠義」)ではなく「国民的

自覚) (『全集』別巻③80ff.；『全集』別巻③166ff.)、第二は戦国時代の武士道の本質をなす——古代ギリシヤにもあった——「自敬の精神」、「尊卑」ないし「廉恥」の道德観念(別巻③82ff.；別巻③12ff.)、第三は武士階級の勃興期(鎌倉仏教)の「慈悲の精神」(『全集』別巻③85ff.；別巻③18ff.)、第四は大化の改新に社会全体の慈悲として現れた「社会的正義」の観念(『全集』別巻③87ff.；『全集』③197ff.)、第五は記紀の伝説に現れた「自然児の道德と君主神の信仰」(「尊卑」(高貴)と慈悲)(『全集』別巻③88ff.；『全集』別巻③200ff.)である。要するに、普遍性は「全体性」＝国民の自覚という概念によつて表現され、しかも古代と連続性をもつて語られる。たしかに神話には「国民的自覚」はないが、「国民の全体性」を自覚する形式が神話として現れており、明治維新の際には、「この伝統がよみがえつてきて、日本の全体性」を自覚したのであり、それが日清日露のころに明確に現れたのである。「忠君愛国」という言葉は適切ではないが、忠君愛国という言葉で表わされたものは、つまりはこの神話の精神であった。(『全集』別巻③171) ここには、忠君愛国を喧伝する国民道德論への批判を持続しながらも、歴史を媒介とすることによつて伝統主義(三松沢「近・現代批判と伝統の問題」314-375)へと転回していく姿勢を見てとることができる。

ただ、ここで和辻はひたすら日本の伝統を称揚したわけではない。和辻には、西欧の真正な文化を摂取することによつて真の「日本的」なものを明らかにし、さらにそれを通じて普遍的文化を実現しようとするもくろみがあった。日本文化史に関する講演ではそれをこう表現する。日本の「世界史上の任務」は、

できるだけ高い文化を生産する共同社会を理想的に実現することにあるが、そのためには日本の過去の「根」＝文化と西洋の利益社会の「根」＝文化を発見して、未来に展開していかねばならない。日本文化の価値を知るには、世界文化を真剣に摂取しなければならぬ。日本人は「おのれをむなしくして」他を取り入れることができる。西洋の根底になつている精神文化を取り入れてわがものにするにより、いわば「弁証法的」に「共同社会」を完成していくという日本人にしかできない仕事を行い、それを通じておのずから「東洋・西洋・両文化の統一」ができあがる。西洋のものを日本人がすっかり取り入れて初めて統一が出来る」というところに世界史上の日本の任務があるのだ(『全集』別巻③166f.)。

西洋文化の摂取により、東西文化を統合しようとする姿勢は論文「日本精神」(一九三四年)にも登場する。ただ、そこでは、外国文化の摂取を「己れを空しく」して外国文化を受容する態度があつたために「日本民族は東洋文化と西洋文化の綜合を否応なしに実現すべきやうな状況」に置かれた(『全集』③89/『続日本精神史研究』50)と宿命論的なニュアンスで語つている。しかしその宿命をプラスに転換することが和辻自身の使命であつた。『風土』中の「芸術の風土的性格」(一九二九年稿)の末尾でははっきりいう(『全集』③204/『風土』323)。

「変化に富む日本の気候を克服することは恐らくブルジョアの克服よりも困難である。我々はかゝる風土に生れたといふ宿命の意義を悟り、それを愛しなくてはならぬ。かゝる宿命を持つといふことはそれ自身「優れたこと」でもなければ「万

「国に冠」たることでもないが、しかしそれを止揚しつゝ、生かせることによつて他国民のなし得ざる特殊なものを人類の文化に貢献することは出来るであらう。さうしてまたそれによつて地球上の諸地方がさまざまに特徴を異にするといふことも初めて意義あることとなるであらう。

日本の風土を何もかも称揚するのではなく、「宿命・意義」を悟つて愛するという抑制された姿勢である。だが、和辻はこの「宿命」をプラスに転化すべく、日本の「世界的使命」を強く意識することによつて、「万国に冠たる」の方向に傾斜していった。

和辻は、一方で「国民道德論」(一九三二年)で、旧国民道德論が三つの「生きた歴史的な力」(尊皇心、反ブルジョワ精神、国民的自覚)を圧殺したと批判しつつも、忠君愛国のスローガンに「全体性への帰依」という性格を明確に認めるに至つた(『全集』③386)が、他方では「国民主義と世界主義」(一九三七年)や「普遍的道德と国民的道德」(同年)で、白人だけを人類同胞主義に算入するヨーロッパの「白人国民主義」や資本主義の利己主義に対して、日本においてこそ人間同胞の理念は国民の同胞性において実現される(『全集』③504・③505・③714)とすることによつて、日本文化の優位を主張した。人間同胞主義、つまりヒューマニズムという普遍の理念が日本でこそ実現されるといふのは、教育勅語に普遍的道德を見出すという大正期の考え方にも出てきていた。また、白人の利己主義に対する批判は、和辻によれば、すでに二〇歳のころに兆しており(対談「日本文化の検討」(抄録)(一九四〇年)和辻全集『月報』③21・

『全集』別巻②255)、それが第一次大戦によつて増幅され、たとえば大戦後の「労働問題と労働文学とについて」(一九一九年)では、有色人種を犠牲にすることを当然の権利のように考える白人の横暴に「白禍」を指弾し、これに対抗し得るのは世界中に日本だけであり、「日本は人種平等の主張を以て人類の過半を救わねばならぬ」(『全集』③28)という主張となつて現れていた。

総じて戦前昭和期の前半の和辻には大正期教養主義からの継続性を認めることができるが、丸山が指弾した『尊皇思想とその伝統』(一九四三年)にもわずかながら大正期の残照を見出すことができる。

「民族の生ける全体性は最初いづこに於ても神聖なるものとして自覚される。さうしてその神聖性・伝統は、民族を遊離することなく、国家国民に即して展開すべきものなのである。然るに我を除いては、世界到る所にその遊離が行はれた。

我々はその遊離の原因をもそれ／＼指摘し得るであらう。して見れば、我・国にのみ正しい伝へがあり、外国はみなその伝来を失つたといふ主張は、歴史的事実によつて証明し得られるのである。」(『全集』③285／尊皇思想とその伝統 319)

ここでは、日本だけが民族の全体性の現実態である国民国家の「伝統」をもつというのであるから、世界に冠たる日本精神を外に押し広げようとする「八紘一宇」的色彩は否めない。こういうところが、丸山が「かなわん」と嘆じ、「国民道德論の一変種」(『国体論のリヴァイヴァルの相』)とか、「天皇制的正統性に吸収されてしまった」といった評価を下したゆえんであらう。

もつとも、もし和辻に弁明させたらば、——論文「日本精神」についてみずからいったように——変わったのは「時勢」であつて著者の研究ではないといふかも知れない。和辻にとつて「全体性」の理念は、元来古代ギリシヤに発する普遍的な道德原理であるから、世界各国において「全体性」が様々に(歴史的風土的に)特殊な形で実現されるはずであるが、西洋では資本主義「利己主義」や「白人国民主義」の跋扈によりその実現が妨げられ、ただ日本だけがその実現において各国に抜きん出た存在だということになる。したがつて、「全体性」は東西文化の統一の理念を表しつつ、同時に尊皇思想「日本思想の世界の中での先駆性を示すための装置となつた。これは日本の世界史的使命という以前からあつた觀念の延長線上にあり、その限りでいえば、「八紘一宇」の時代が和辻にすり寄つてきて、和辻はそれを受け容れたのである。

たしかに、明白な変化がある。特定の時代の道德(古代や徳川時代の道德)を現代に蘇らせる古神道論や国民道徳論に対して激しく反撥した大正期と違つて、昭和期の和辻は、国民道徳論に対する反撥こそ消えないものの、かえつて敵と同じ穴の貉「伝統主義に滑り落ちていった。伝統の「よみがえり」についての一九三〇年の発言は右に引いたが、『風土』第三章(二)の(イ)台風の性格(一九三一年稿)では、古代における全体性の把握は歴史の中で生き続け、明治維新における尊皇攘夷という形の国民的自覚は「日本を神国とする神話の復興の精神」に基づいており、「原始社会に於ける宗教的な全体的把握が千何百年の後になほ社会変革の動力となり得たといふやうな現象」

は「世界に類がない」といい、明治維新において国民の全体性を表現する天皇の権威が示されたことを、「原始的な信仰は決して死んでゐなかつた」と表現するのである(『全集』②47、153 / 『風土』255、256)。丸山の用語によつて比喩的にいえば、「全体性」国民的自覚は、歴史の様々な時代において弱まつた時があつたとしても、たえず「古層」として隆起し、維新において決定的にその意義を顕にし、それゆゑ和辻自身は——根強くあつた悲觀的宿命論を払拭して——その「思い出」を自覚的に駆使しようとしたのである。

もつとも、和辻の旅はこれで終らなかつた。和辻は戦後になつて『倫理学』上中巻の改訂(いわゆる「改竄」)を行うとともに、『倫理学』下巻(一九四九年)では大正期を髣髴とさせる議論を展開した。和辻はいう。明治以来日本人は、学問を技術の習得や立身出世のために行ひ、ヨーロッパから研究の成果だけを「輸入」し、真理探究、「合理的な思考力」、「発明する力」、すなわち近代文明の根本的推進力である学問的精神をおろそかにしてきたばかりか、「みづから考へる力」を養ふことを怠つてきた。こうした観点を国民の間に浸透させれば、教育は改革され、国民の日常生活も政治生活も面目を一新し、「自ら考へ自ら判断する市民は、もはや思想上の附和雷同に陥ることもなく、「思想統制」などに屈せず、作為的宣伝を行なう政治家を信じることなく、かくして政治家は「誠実な政治」を行なうことになる。学問的精神の徹底が「実践の場における真理の支配」をも実現できるようにするために国民は努力しなければならぬ(『全集』③378頁 / 『倫理学』下巻(岩波書店、一九四九年) 636頁)。

「自ら考へ自ら判断する市民」の唱道は、戦中の諸発言と比べるならば大変貌であり、戦後民主主義の高揚を踏まえた発言と見てまちがいない。⁽¹³⁾これは、後に見るように、丸山の目指したことと一致する。とはいえ、大正期の和辻も国民道徳論に対して「自律的な道徳」を突きつけていたし、合理的精神や「自由」の欠如を嘆じていた。しかも、講演準備メモ「婦人の教養について」(大正一二年)では、「教養教育」の目標が「考へられた結果」ではなく、「いかに考へるか」の方法、「自分自身の力で考へること」を教えることにあるとしていた(『全集』別巻②382)。

まして芸術となると、戦後の発言と大正期の間に差異はない。芸術の進歩は国民の関心にかかっており、芸術を尊重する社会では、芸術は市民の「教養」を高め、「よりよき人倫」の実現を助けるが、日本では町人階級の芸術が退廃的傾向を帯び、「公共的目的」を追求せず、明治以後も国民は学問や芸術を低く見て、美術館や図書館などの公共施設に対する関心が低く、芸術家も「公共的任務」を果たさない者が多い。これを変革するには国民が「おのれの教養」の基礎としての芸術を要求し、それに応える芸術家を輩出し、国民の「自ら味ひ、自ら理解する力」を養成しなければならない、というのである(『全集』③381ff./『倫理学』下巻535ff.)。文字通り大正教養主義「復活」である。つまり、戦後の和辻は新思想(民主主義)に敏感に反応しつつ、過去の思想(大正教養主義)、それも「自己陶冶」を「思い出」したのである(ただし「自己陶冶」すべきはいまや和辻自身ではなく国民であった)が、この発想も大正中期に出てきていた。ここでも和辻にいわせるならば——「責任」を不

問に付せば——、変わったのは「時勢」だけで、自分はずっと同じ枠組で考えていたということになるかもしれない。

『倫理学』下巻で和辻は、明治以来の軍事や産業のための科学技術を偏重した欧米文化の摂取の仕方、精神文化についてもヨーロッパ文化の「根」である学問の統一の理念を無視した摂取の仕方を指弾したうえで、「おのれの伝統を捨てることなく、しかも謙虚に外なる価値高きものを受け容れ」ることによって、「新しい国民的性格の創造、新しい文化の創造」に邁進するように鼓舞している。和辻自身が認めるように、「すでに聞くこと久しい」が、実を結ばないうちに「古びようとしている」「東西文化の総合」という掛け声を、敗戦後の状況に鑑みて改めて強調したのである。ここでも和辻は、日本がインドとシナの古い文化を存在の奥底に沁こませていることは、「厄介な制限」であると同時に欧米人にはない「有利な点」であるから、その地盤の上に牧場的文化や砂漠的文化を「思い切り摂取して」いけば、欧米人のなし得ない「独自の創造」をなし、「新しい国民的性格」を創造できるという期待を吐露するのである(『全集』③215ff./『倫理学』下巻588ff.)。

これを大正期や昭和初期の発言と見ても少しも違和感がない⁽¹⁴⁾。キルケゴール論序に做つていえば、いまこそ悪しき西洋文明と貧弱な日本文明との「混血児」の立場を乗り越え、「偉大な西洋文明」を吸収して、「真に高貴な日本的」を目指すべき時であった。逆に「時勢」に合わせて少し内容を変えれば、これは「日本文化の重層性」論、さらには「尊皇思想のその伝統」の八紘一宇的論調とすら相容れないものではなかった。和辻は主

集⁽⁵³⁾。「自己陶冶」の関連から生じた「関心」に従う気ままな「著作家」から、文献を踏まえた「研究者」への転換を物語る証言であるが、序文の日付は大正一五年一月、大正の御世の最後を飾る月である。これより一年半ばかり前（大正一四年三月）に和辻は京都帝国大学文学部講師に着任、まもなく助教に昇進し（七月）、倫理学講座を正式に担当していた。つまり、すでに「研究者」になった立場から、以前に書いた『原始基督教』の内容を「著作家らしい気軽さ」と呼んだのである。

もっとも、和辻の「関心」の的は大正中期以降——東洋大学で日本倫理史（大正九年）、法政大学で日本思想史（大正一一年以降）の講義を担当したこともあって——しだいに日本文化史研究に傾斜していった（それは『原始基督教』と同年の『日本精神史研究』にまとめられている）。京都帝大の倫理学担当の職に就くにあたって、波多野精一に宛てた大正一三年三月三十一日付けの手紙（下書または未投函）で和辻は、「私は、生涯の間に自分の力で幾分かでも学問に寄与し得るだらうと思へるのは、日本及び東洋の KENNETH の研究だと今では思つて居ります」と述べている（『全集』⁽⁵⁴⁾19）。以後和辻は、「研究者」として日本文化史とともに倫理思想史および倫理学の研究に勤しむことになるのであるが、しかし「気軽い著作家」としての活動を金輪際止めたわけではない。『面とベルソナ』（一九三七年）（但し半分弱は大正期初出）を筆頭に、みずから「研究の名に値するほど」ではないとする（⁽⁵⁵⁾『鎖国』（一九五〇年）、「気軽に書いた私信」の「収録」）、『印象記』である（⁽⁵⁶⁾299）『イタリア古寺巡礼』（一九五〇年）、その他『埋もれた日本』（一九五一年）、『桂離

宮』（一九五五年）などはその代表例である。だが、いうまでもなくこれらは「自己陶冶」とはもはや関わりがなかった。

他方で、和辻は大正期の作品の重版の機会に種々の弁解をしている。たとえば『偶像再興』の再版（昭和一二年）にあたって、この「幼稚な、拙ない感想文の集」がそれほど生き残る価値があるとは思いがけないことであり、一時は「慙愧の情」なしにこれを見ることができなかつたほどであり、「今でもそれが何らかの優れたものを持っているとは思わない」と語り（『全集』⁽⁵⁷⁾）、『ニイチエ研究』改訂第三版（昭和一七年）序では、「なにもぶん三十年前の労作で、幼稚というほかはない」とし、著者はニイチエ研究から久しく遠ざかつているし、考えもまるで変つており、いまこの書を見ても「異様な感じを抱かすに出来ない」とまでいい（『全集』⁽⁵⁸⁾）、『日本古代文化』のいわゆる「昭和十四年改稿版」では、初版時の疑問が「今から考へれば誠に幼稚な疑問であり幼稚な答案であつて汗顔に堪へない」と述べ（『全集』⁽⁵⁹⁾）『日本古代文化』改版序⁽⁶⁰⁾、『古寺巡礼』改版（昭和二二年）序では、関東大震災後の新版では旅行当時の印象を後から訂正するわけにもいかず、学問の書ではないということを標榜して「手を加えなかつた」とし、都合三度もかつての作品を「幼稚」と呼んでいる（『全集』⁽⁶¹⁾299）。功なり名を遂げた碩学が過去の作品を「幼稚」と呼ぶのはありふれた事実かもしれないが、それにしてもこれほど頻繁な例は珍しいのではない。

ともあれ、『古寺巡礼』や『日本古代文化』は、基本的に「自らの教養」との関わりで出てきた「関心」に基づいていたとす

れば、「日本精神史研究」は東洋大学・法政大学の講義案の「副産物」である(『全集』④)／『日本精神史研究』(岩波書店、一九二六年)序言)から、ある程度まで文化史の「研究」に重心を移した成果といつてよからう。ただし、ここでも和辻は、所収論文が「未定稿の如き状態」であることを二度繰り返し、またうち二編を除いてすべて「関東大震災以前」に「思想」に発表したものであり、しかもその二編もやはり「講案及び覚え書に基づいたものに過ぎぬ」ことを強調しており(『全集』④)／『日本精神史研究』序言⑤)、しかも「歌舞伎劇に就いての一考察」に付された短文「唄と踊」は「舞踊に就いて全然素人である自分の印象」を記したものであった(『全集』④)／『日本精神史研究』⑥)。「印象」は例によって「非学問的」ということの謂である(序言は大正一五年九月付け、「於洛東若王子」とある)。では、「風土」はどうであろうか。これは冒頭、流行の哲学(ハイデガー)を引いた現象学的な議論を展開して学問的香りが馥郁として漂ってくるとはいえず、その第二章の三類型(モンスーン、沙漠、牧場)の内容と叙述はエッセイ風であり、ことに第三章「二」の(ロ)「日本の珍しさ」は洋行から帰ってきた時の印象記であり(前述第二節b)、スタイルもくだけたものである。これらに対して、『続日本精神史研究』は内容的には日本文化論、芸術論、道徳思想史によって構成されており、全体として学問的研究の枠内に留まっているように思われる。

和辻は「気軽い著作家」から「研究者」へと重心を移していきながら、芸術・文学への関心は衰えることがなかった。その意味で和辻は「倫理学教授」になることによって、いわば「本

業」としての倫理学者と「副業」としての「著作家」との二つのペルソナを使い分けるようになったと見ることが出来る。その使い分けが首尾よく行われたかどうかはここでは問わないし、またそれがジャーナリズムと学問(あるいはディレッタントイズムとアカデミズム)の葛藤に関わることもさしあたり度外視する。我々にとって重要なのは、(いま一度確認すれば)、和辻において教養思想は芸術の鑑賞による自己陶冶から客観的文化の研究に推移してゆき、道徳・倫理も、最初個人の自律道徳として意識されていた——それが国民道徳論への反撥として現れた——のがしだいに客観的文化の一部をなすものとして理解され、さらに「倫理学教授」となったことと平行して、倫理思想史研究として独立化し(その過程で『尊皇思想とその伝統』を生み出し)、最終的に倫理学へと転換していったということである。その意味で、『倫理学』下巻で和辻が大正教養主義に先祖帰りしたことは、単に既成事実の合理化＝正当化という和辻の体質だけで説明し尽くせるものはない。

ここで、以上の考察をまとめておこう。

第一に、和辻の教養思想は、芸術鑑賞による自己陶冶から客観的な文化(倫理・道徳を含む)の探求へと重心を移し、またその推移は「気軽い文筆家」から「倫理学教授」への転換によって拍車をかけられた。(ただし、文化史的研究一般は大正期の自己教養のための芸術探求との連続性から教養思想として捉えられるけれども、『尊皇思想とその伝統』を含めた倫理思想史研究がどの程度まで教養思想と連続しているのかという問題には、ここで立ち入ることはできない。)

第二に、和辻には、国民道徳論＝富国強兵の路線への敵対から、あるいは「我欲」の追求である資本主義・社会主義への反撥からする、反「物質文明」の発想が初期以来「倫理学」に至るまできわめて濃厚であり、それに対置されたのがほかでもない芸術＝文化であり、その意味では反「物質文明」は教養思想と不可分ではないにしても、教養思想の一つの構成要素として捉えられる。

第三に、和辻は、若いころから、「真の」西洋精神の理解と受容を通じて「真の」日本文化を発見しようと努めたが、それは、西洋文化の「根」にある普遍性の認識・摂取による「東洋西洋両文化の統一」という構想に結実した。これまた、芸術から文化一般へと押し広げられたとしても、教養思想に属するといつてよいであろう。もつとも、戦中期には、イデオロギー的に普遍性が日本においてのみ実現されてきたという発想が強く出てきた（これも白禍論からの系譜からいえば大正期に根ざしていた）。

なお、第二点につき補足すれば、和辻は「原始基督教の文化的意義」所収の一文（初出「思想」一九二一年）で、古代のギリシャ人とローマ人を、「たましい」と「知力」の、あるいは「文化 (Kultur)」と「文明 (Zivilisation)」の違いとして捉え、古代ローマ人と現代アングロ・サクソン人（とくに米国人）が「野生的」で「実利主義的実用主義的」な点で類似していること述べ、シユペングラーなどを引用しながら、ローマ的＝アングロ・サクソンの「文明」は、富と力、肉欲と色欲、大都市と商業・工業、「金」、機械、模倣、法律、交通網・水道、武力と科

学だと断罪している（『全集』⑤二）。この主張は、おそらく第一次大戦時のトーマス・マンの「非政治的人間の考察」（一九一七年）における「文明」と「文化」の対置を踏襲したものであり、アングロ・サクソンの文明の批判は後の「アメリカの国民性」（一九四四年）に繋がる危うさを孕んでいたが、西洋物質文明＝「我欲」と真の西洋精神＝「洋魂」を対置し、後者を優位に置こうとする点で教養思想として位置づけ得る。

これらの展開を見ても、和辻において教養思想は欧化論ときわめて密接な関わりをもっていた。だが、戦前に丸山がそれに関心を示した痕跡はどこにもない。丸山は日本政治思想史の研究のために倫理思想史の講義を聴いただけであった。以下では、和辻のこうした思想展開を踏まえて、東京帝国大学法学部という環境、具体的には南原繁および田中耕太郎の欧化思想と教養思想を検討し、それと丸山との関係を明らかにしたい。

(1) 大正教養派は総じて丸山の「親」にあたる世代である。ただし、丸山の父は明治一三年生まれであり、和辻や南原（明治二二年生まれ）よりも九歳ほど年長だが、逆に阿部次郎と安倍能成は明治一六年生まれで、和辻や南原よりも丸山の父に近い。大内兵衛（明治二一年生れ）は、自分や南原と丸山との三〇歳の差を「半近代人と近代人」、「半分近代人と全近代人」の違いと表現している（『民主主義の後退を憂う』（一九五九年）『座談』③五五）が、三〇歳の差は通例一世代とされ、したがってまた親子の差を意味する（丸山もそれを「ワン・ゼネレーション」といつている（同））。

(2) 丸山はこう回顧している。和辻の倫理学講義は「自分で進んで出ました」。これをまとめた『人間の学としての倫理学』（一

九三四年)は当時の流行であったが、これも「そんなにひどいものじゃなかった」が、「非常に換骨奪胎が上手いなど思いました。ハイデガー哲学も「和辻さんを通じて教わりました。和辻さんというのは、最新流行の哲学を追っている人です。」キルケゴール研究も早い。ハイデガーの換骨奪胎から、Zwischenmenschliches Dasein、人間の学が来ており、「人間の存在」という和辻倫理学を構築している。「要するに、向こうの最先端の学説を採ってくるというは、和辻「による」批判の中にも出てくるんです。」「法学部学生時代の学問的雰囲気」(一九八五年)『語文集』続①248)。なお、丸山は、「学生のころ」に和辻の講義を聞いたが、それは後に「人間の学としての倫理学」として出されたものであり、「この内容はおかしくはなかった。うまいことハイデッガーを使うなあ、と思ったんですけどね。ぼくは、ハイデッガーなんか読んでいなかった。その講義がおもしろいから聴いて「以下略」と述べている(『自由』380)。「丸山文庫」所蔵の「人間の学としての倫理学」にはハイデガーをはじめ哲学に関する多くの書き込みがあるが、割愛し、事実についてだけ報告しておく。丸山は同書の末尾に「名著！一九三四年、五、一〇、読了、」と書き込んでいる(『丸山文庫』「資料番号01890433」272)。ところが、この本の奥付には「昭和十一年九月三十日 第四刷発行」とあるから、それならば「一九三六年」としなければならぬ。しかし、「四」の字を書き直したような痕跡があり、判然としなない。だが、かりに「六」の誤記だとしても、発行が「九月三十日」なのに五月一〇日に読了するはずはない。すると、「一九三四年」は、「一九三七年(昭和十二年)」という推測が成り立つ。「四」は「七」と読めないことはない。

(3) 丸山は一九八一年以降にはこの和辻の主張を知っていた。それは湯浅『和辻哲郎』(一九八一年公刊)で紹介されており、丸

山は傍線を引き、コメントを加えているが、ここでは和辻からの引用文への傍線部分だけを掲げておく(『丸山文庫』「資料番号018905172」。「現在日本の政治的軍備的経済的勃興、」しかも日本を誇るもの多きは、この点においてさえも、日本の矮小を認めないのである。」「我々は今やあらゆる人類の宝を消化して、自己の個性を成長せしむべき機運に逢合している」。

(4) 一九一三年(大正二年)の「メモランダム」には「維新の際に於ける忠君の意味転換」と題したこういふくだりがあった。明治維新の「朝廷尊崇」は反幕諸侯の謀反の「口実」にすぎなかった。維新以前の「忠君」は諸侯に対するものであり、維新以後は朝廷に対するものである。これは明らかな矛盾である。もし忠君が天子に対するものであるなら、維新以前の忠君は本分を忘れた虚偽であったことになる。もし忠君とは天子に限らず「主人」に対するものであるなら、忠君は個々人の直接の主人の奴隷であることを意味し、したがって「個人的関係」にはかならない。維新後には、個人的関係としての忠君を肯定しながら、天子への忠義を説こうとしたところに矛盾があったが、これを解消しようとして加藤弘之、箕克彦、井上哲次郎は、「天子に対する忠義を以て、人間のあら「ゆ」る徳の源泉と見る也。国民精神は『忠君』なり」と主張した(『全集』別巻①431)。なお、丸山は湯浅『和辻哲郎』中のこの「メモランダム」と湯浅の評価について多くの書き込みをしている(「資料番号0192505」54ff)が、省略する。

(5) 富国強兵と国民道徳論の総合としての「国家的利己主義」とは、ほかならぬ井上の唱道する「国家的」功利主義そのものであった。井上は、個人の道徳に功利主義をとることは許されないとしながら、国家経済(通商貿易、殖産興業)のための功利主義を肯定していた(『巽軒講話集 初編』78, 433:『日本陽明学派之哲学』(富山房、一九〇〇年)序4 (<http://kindai.ndl.go.jp/>

infonad.jp/pdf/754798)。丸山も、明治日本において功利主義は「国家的功利主義」へ転換してゆき、物質文明を国家隆盛のために受容し、「功利主義は個人道徳としては間違っているが国家のためというように考えればこれは大いに有益であるということ」を井上がいっただと指摘している（『教育の反省』（一九四八年）『座談』①158f）。

(6) これには新渡戸の影響も推測される。新渡戸は一高の倫理講話で、「人間を改良しなければ、幾度社会を打倒しても同じことであつて、何ら社会は進歩しない。これは社会主義の取るに足らざる所以である」と語っており（矢内原編『新渡戸博士文集』298）、大正六年には、「物質的進歩が其宜しきを失へば、或は拝金奴と化し、唯物論者に成り、所謂自然主義の実行者とならう。民主的思想が其度を超ゆれば、或は共和徒、社会党、共產論者とならう」としている（『全集』④49f）。

(7) 和辻は後に理論的にも、「孤立せる個人」を自由競争の社会（ブルジョワ社会）の産物としたマルクスの歴史批判の正しさを承認していた（『全集』③88/『倫理学』上巻（岩波書店、一九三九年）134f）。

(8) なお、津田裁判の第一審裁判長に提出された無罪嘆願の上申書は南原繁の手になるものであり、丸山は署名を集めるために奔走した。ちなみに、その署名者には、南原、丸山をはじめとして岡義武、矢部貞二といった政治学者、我妻栄、田中耕太郎、宮沢俊義、木村亀二他の法学者や、安倍能成、石原謙、天野貞祐などの大正教養派、さらには田邊元、西田幾多郎などの京都学派も含まれている（『聞き書 南原繁回顧談』252, 260）。彼らの思想には区々たるものがあったが、異端排除に反撥した点では一致していたといつてよい。

(9) 丸山は、「偶像再興」という和辻の著作名は、彼の関心の領域がとくに美術・彫刻——そこに表現された日本の「精神」にあ

ることを示す」と解している（「正統と異端」草稿（『緒論（原稿分）』丸山文庫「資料番号6793」4）。和辻自身、『偶像再興』はニーチェやキ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ゆく時期の「記念」であったと述べている（『全集』⑬3）。

(10) 和辻は、『倫理学』以前に、国民道徳に関する講演（一九三〇年）のほか、「倫理学」（一九三一年）『人間の学としての倫理学』に再録、「国民道徳論」（一九三二年）などを書いている。

(11) 丸山が筆記した和辻の講義聴講ノートにもこうある。国民的全体の表現者は絶対的全体性が国民的全体性のうちに、個々のに具体化する限りに於て同時に絶対的全体性を表現する。彼の神聖性はそこから由来する。（『文学部和辻哲郎教授「日本倫理思想史」講義ノート』丸山文庫「資料番号93100」12）こうした「全体性」の観念に丸山が反撥したことは容易に想像できる。丸山は、務台理作が田邊元の種の哲学を敷衍しつつ、全体主義の論理を批判して個体的創造を認めながら、「全体性」の世界性を論じたのに対して、「民族乃至国家の全体性と部分としての個体の「自由」なる文化的活動が如何にして両立するであろうか」と批判した（『務台理作「社会存在論」』（一九三九年）『集』①16）。なお、南原は一九四二年のゼミで西田・田邊の京都学派の哲学を取り上げて批判したという（福田敏一「南原繁先生から学んだもの」『手帖』⑬6）。

(12) 和辻は、戦後まもなく社会学者や人類学者の間で話題となり、今日まで「恥の文化」の提唱者として影響力を残しているルース・ベネディクト『菊と刀』（一九四六年）がまったく「学問的な価値」のないものだ断じた。和辻の逆鱗に触れたのは、何よりもベネディクトが「軍人の型」、それも「国粹主義的軍人の型」を根拠にして「日本人の型」一般を論じているということであった（『全集』③36f/『理もれた日本』（新潮社、一九五

一年(83H)が、その際ベネディクトが「八絏一字」とか「各得其所」という標語を重視したのに対して和辻はいう。これは戦争指導者が振り回したものにすぎず、大多数の日本人はそんな言葉は知らず、「わたくしなども勿論知らなかつた人の一人」であつたけれども、念のために調べてみると、「八絏一字」は侵略主義などとまつたく関係のない言葉であり、むしろ「四海同胞主義」の意味をもつことがわかり、また「各得其所」という語も、「それぞれのもがその本来の意義を、或は当然の価値を、發揮する」という意味で、各個人が人格の権利を保證され、自由を得るということを意味し得る。どちらも侵略主義者が標語に使つたからといって、その語自体に侵略主義的な意味を付与するのは強弁であり、ましてその標語が日本文化の型の核心である階層制度の表現であるというのははなはだしい。独断である、と(『全集』③382/『埋もれた日本』86)。無論、和辻は「八絏一字」の意味を知つていた(ちなみに一九四三年(昭和十八年)発行の『初等修身教科書』(国民学校三年生用)(海後宗臣編『日本教科書大系 近代編』第三卷(修身)(三)(講談社、一九六二年)45頁)では「八絏一字」の四海同胞的な意味が説明されている)。和辻は、「青年学校普通学科要目」に関する草稿(一九三九、四〇年ごろ)(『全集』別巻⑤161)では、日本人が東洋八億の民衆を自覚させ、東洋の文化を新しく西洋の文化との総合において作り直していくならば、我々は真に皇威を八絏に輝かせたと称し得る」としている。これは例によつて東西文化総合論であり、四海同胞主義に通じるが、その後では、この使命を果たす一歩として満州国の建設や日支事変を挙げている。また同じ草稿で、神武天皇の八絏一字は仁政の理想の宣揚だといふ(『全集』別巻⑤162)。「戦時教学の根本方針」(一九四二年)では、「今や御稜威が八絏に光被せる時に当り、大東亜建設の雄渾なる氣宇を拳揚することこそ臣子の勤め

であり「……」とか、文武の調和は資本主義文明と相容れず、「武」を支える「文」とは、「万邦万民をしておのおのその所を得しむる八絏為字の大理想だ」としている(『全集』③385、386)。他方で、「各得其所」の標語は本来、大東亜の建設にあつたアジア各民族をして「各々その所を得しむる」という意味で使われたものであり、和辻も一九四二年の企画院の求めに応じむる大東亜建設に関する意見書で、「万邦をして各々その所を得しむるといふ民族指導の方針」が道義的頽廢にある民族を助長するようなことがあつてはならず「各々の民族を甘やかす或は物質的に満足せしむる事」だけを指してはならないとしている(『全集』別巻⑤188)。さらに『倫理学』中巻では、「万民をして各々その所を得しむる」という人倫の道は、「個人の生命と財産との安全が保障されるといふことではない」とわざわざ断つており、そのうえ「国家は万邦をして各々その所を得しむることを目ざなくてはならない」としてこういつている。「これらの民族に各々その所を得しめ、その特殊な形態に於てそれぞれ固有の国家を形成せしめることは、正義即ち仁愛を世界的に実現する所以である。この実現の努力はそれを拒む国家との衝突を惹き起すであらうが、その場合にはこの国家との戦争が万邦をして各々その所を得しめるために不可欠の要件となるであらう。国家は己れの人倫の道を踏み行くためにこの戦争を避けてはならない。さうしてこの戦争のためにはあらゆる力が動員されてよいのである。」(『倫理学』中巻(岩波書店、一九四二年)50頁)もつとも、ここでは和辻の「変節」や「改竄」を指弾したり、「無責任」や「知的誠実性」の欠如を粗上へのせること、総じて和辻の学説のイデオロギー批判を行うことが目的ではない。問題は、「東西文化の統一」といふ錦の御旗の下に、「獻身の道徳」も「八絏一字」も「市民の自律」も出てくるという和辻の「理論」の融通無碍のところにある。そこに、丸山や唐木が激

石、鷗外などに認めた「東洋と西洋の格闘」をめぐる苦悶はな

- (13) たとえば『倫理学』下巻第四章第五節「国民的当為の問題」(『全集』③345ff。『倫理学』下巻495ff。)で和辻は、第四節で見た、世界史における諸国民の業績を総括し、今後諸国民はとりわけ「一つの世界」の形成のために努力しなければならぬが、そのためには「歴史的・風土の負荷」を時に投げ捨てる必要もあることを示唆したうえでいう。世界の諸々の国民の「既成道徳」は外形上異なっているが、本質的には異ならない。それらの違いの理由は様々あるが、重要なのはその相違を認識し、各国民がその個性的存在を反省することである。「文明の遅れた国民は、その道徳の特徴に反映した後進性を自覚し、文明の獲得の努力によってその道徳を革新しなくてはならぬ。国民は自己の風土の特性が「人倫の道」の実現にとってプラスかマイナスかを反省し、制約の「超克」に努めなければならない」と(『全集』③388。『倫理学』下巻496)。ただし、和辻は過去の自分の学説を「反省」し「超克」しようとしたわけではなく、従来通り人倫的組織の枠組(家族、地縁共同体、経済組織、文化共同体、国家)に即して右の課題を果たそうとした。それゆえ、「わが国において家の制度が導き出した最も大きい弊害は、公共道徳の未発達である」と述べた際、和辻は註で「風土」二六九—二八二頁を指示し、「この損失の叙述は二十年後の今日に一層よくあてはまると思ふ」としている(『全集』③396。『倫理学』下巻508)。該当するのは、第三章(一)の(ロ)「公共意識の欠如を指摘していた。つまり、和辻はいわば戦前のアリアバイを持ち出して倫理學理論の継続性を示したのである。なお一九三〇年の講演でも、風土的に発達した家族主義の歴史的传统には「長所美点」のみならず「短所欠点」もあることを認め、日

本では「うち」「そと」の関係から家庭以外は「そと」であると考え、公園などの公共物をたいせつにしない傾向があるのに対して、西洋では「そと」も個人のものであるからたいせつにする」と述べ、また「風土的な制約を破る」とことを考え、「風土の束縛を省み、風土を乗り越えねばならぬ」としていた(『全集』別巻③66。『全集』別巻③234ff。)。ただし、「風土」第三章(一)「イ」(後註(15)参照)では、「家」を基準とした「うち」と「そと」の区別が日本独自の「間柄」の内外を意味するとして、そこから「家」の存在の仕方が「全体性」を自覚する日本人の特殊な方法であると捉え、「忠孝一致」の家族的国家観の——現代におけるその把握を批判しつつも——「歴史的意義を承認している(『全集』④144。『風土』290ff。)。要するに和辻自身揺れていたのだが、後者は丸山の批判する「内外」思考に通じる。

- (14) 大正期ではないが、芸術的創造に関して和辻は、日本の短所を自覚して牧場的な性格から「合理性」を獲得することを肯定していた(『全集』④119f。『風土』196。cf.『全集』④417, 419)。
- (15) 和辻は昭和七年に講座「教育科学」第七冊に発表した論文「国民道徳論」で、「我國民の道徳」の歴史研究の「序説」として、「我國民の特殊性」とそれによって理解される「全体性の自覚及び道徳の自覚の特殊性」の考察を行った(『全集』⑤102f)が、この「序説」の大部分は「風土」(昭和一〇年)第三章(一)「イ」に再録されている。

- (16) 『原始基督教の文化史的意義』序文の末尾で、「この書が学問的な不精密によって読者諸君をあやまるかもしれないという疑惧に対しては、著者は諸君が波多野先生の『基督教の起源』を必読せられんことを要望して幾分の安心を得たいと思う」と述べているのは、手紙と照らし合わせれば、心理的に興味深い。なお、丸山は手紙のこのくだりについて、「◎「文化史」が講座

制のなかで占める位置がハッキリしないこと。」と書き込んでいる(湯浅『和辻哲郎「丸山文庫」資料番号⑩192565」84)。

- (17) 全集版では「講案及び覚え書き」の「講案」が落ちている。なお、改訂版では、所収論文は「習作的な論文」(『全集』④33『改訂日本精神史研究』一九四〇年)改訂版序4とされている。

(18) これは、丸山が指弾した、井上哲次郎のような折衷説や東西融合論ではなく、戦後に堂々と復活を宣言した「東西文化の総合」論である。しかし、思考の構造からすれば、井上の折衷説は和辻のみならず内村の東西融合論と近接したところがある。

井上哲次郎は『日本陽明学派之哲学』(富山房、一九〇〇年)(<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/754738>)の末尾(630f.)にいう。西洋倫理は「心徳」の錬磨ではなく、知的探求を主とするものである。つまり、知的探求により道徳主義を確定し、その後に行おうとするものである。この両者を合一するならば、「東西洋道徳の徳の長処を打ちて一塊となし、古今未曾有の偉大なる道徳を実現することができる。」「思ふに西洋の文明は、其初めより東洋より輸入せらる、而して其文明は漸次に蔓延して遂に米國に及び、米國を横切りて其西岸に出で、遂に我邦と相接触し来たり、是に於てか「……」東西洋の道徳、俄然衝突の状を呈す、蓋し将来の道徳を胚胎せんとする徴候に過ぎざるなり」と。これは結局のところ「和魂洋才」をいっているのにすぎないが、しかしこの、内村の地歴哲学を髣髴とさせる叙述から引き出された、日本における東西両文明の融合とそこから生ずべき(世界を制覇すべき)未曾有の道徳という観念は、イデオロギーを無視すれば、内村にも和辻にも通じる思考枠組である。しかし、内村の地歴哲学は、熱心な東西文明調和論者であった大隈重信の調和論(一九〇七年)にも登場している(松本三之助「国民的使命観の歴史の変遷」『近代日本思想史講座』⑧(筑摩書房、一九六一年)113)。なお、本稿では触れ

ることができなかったが、大正デモクラシーその他の東西文明調和論とそのイデオロギーについても松本論文を参照された。

- (19) なお、阿部次郎は昭和七年にこういっている。文化的生産は様々に表現された「普遍的理念」に向かう努力の結晶であるから、国民の伝統は文化生産の「礎地」であつても目標ではない。「最良最善最善のもの」の追求は、自國の伝統だけでなく、世界文化の一切の伝統に「模範、実例、鼓舞、参考」を求め、支那にもインドにも西洋にも「普遍的人間性」の理念が働いていることを発見する。それは、将来に向かって「人類的文化の融合」の可能性を保証する。国民的伝統を創造に生かす場合にも、「創造的個性の自由」を認めなければならないし、他國の文化を撰取する時にも、「自己の伝統を根本的に反省して、その基礎を全人類的に拡張すること」が必要である、と(『比較文学序説』(一九三二年)『全集』⑨263f.)。

(20) なお、一九二六年の「新文明」と題する記事で内村も、これまで人々は「東西両文明の融合」について語ってきたが、シュペングラーのいうように、いまや西洋文明は頹廢文明であり、近い将来に死滅する運命にあり、東洋文明の方はすでに「死んだ文明」であるとし、西洋のキリスト教文明を「偽文明」として否定し、日本は、膨大な軍事予算を伴うこの西洋文明を完全に放棄し、神の予言により宣言された神の政策によって「新文明、真に文明である文明」「戦争なき文明」を作り出さなければならないと論じている(『全集』⑩446f./道家訳286f.)。丸山は「福沢・岡倉・内村」の草稿らしいもの(『丸山文庫』資料番号②7c)で同じ引用文を抜書きしている(シュペングラーの箇所は省かれている)が、そのうち、「我が祖国日本が、五十年前に武士の武装解除を宣言した如く、その主権による宣言に依て、國家の武装解除を宣言し、斯して全世界に新文明を招来するとせば、それはなんと光榮ある日本となるであらう」と

いう部分〔全集〕(55頁)につき「晩年の予言!」と頭書してゐる。

(b) 法学部教養派——戦中から戦後へ

(α) 南原繁・田中耕太郎の欧化論

内村鑑三は米國留学以來「物質文明」を拒否し続けた。キリスト教精神からすれば、「物質文明」は「靈」の対極にある(「文明は肉の事なり、基督教は靈の事なり、故に文明と基督教との間に深き關係あるべからず」〔文明と基督教〕(一九〇五年)『全集』(224頁))。反「物質文明」は信仰のしからしむるところであった。そこから内村は拜金宗の教祖福澤を忌み嫌い、町人根性を唾棄し、「我欲」を徹頭徹尾排除した。そして和辻哲郎もまた大正初期に富國強兵策と國民道徳論・国体論を断罪し、昭和期に入つても、精神をおろそかにして「物質文明」のイデオロギーである「功利主義」と「個人主義」の輸入にいそしんだ維新以來の歩みを批判し、町人根性と福澤を並べて断罪した(『全集』(447頁、484頁)『続日本精神史研究』387、347頁)。もつとも、この点について内村(総じてキリスト教)から和辻への影響は、初期を除いて確認することができない。それに対して、終生内村の弟子をもつて任じていた南原繁の場合には、いわば必然的に功利主義や物質文明への批判が出てくる。丸山は、南原が功利主義的個人主義を批判し、世界観として自由主義を否定したが、内村や矢内原も同じ立場であつたとしている(「回顧談」下28:41『集』(41))。南原は、英米は功利主義哲学の国だといつたが、功利主義とは損得で動くという悪い意味であつた(丸山

眞男先生を囲む会)(上)(一九九三年)〔手帖〕(21頁)。南原はイギリスの功利主義、經驗主義、プラグマティズムが「大嫌い」であつたともいう(『話文集』続(36))。功利主義は「物質文明」の哲学、「我欲」の哲学であつた。

事実、「時代の危機」の意味(一九三四年)で南原はこう述べている。西欧近代文化の主流は、經驗的事実に基礎を置き、もつぱら因果的必然法則を支柱として、道徳・宗教・學術などいっさいの文化を確立せんとする一九世紀の「実証主義」であり、これが現実的な政治社会生活に影響を及ぼした結果、資本主義組織や議會制度などが生まれたが、この実証主義の基底をなすのは、精神的価値・永続的生命を拒絶する「自然機械的世界観」、「功利主義的世界観」であり、これによつて個人主義は個人の自由、市民の解放を推し進めたけれども、極端な個人主義「利己的個人主義に墮した。日本が維新以來ヨーロッパから取り入れた制度文物はこうした思想に基づき、いわゆる「文明」の急速な進歩を促したが、正しい意味の「文化」はまったく深化されず、功利的な道徳観が支配的になり、人々は自己の利益と幸福を追求しようとし、日本在來の國民的共同體精神から分離して、主として個人主義の原理の上によつての法律制度が作られるに至つた(『著作集』(33頁))。功利主義的個人主義と「文化」の対置は和辻と異ならず、正しい意味の「文化」とは「眞の」西洋文化、西洋文化の「根」にあたる。

さらに「現代の政治理想と日本精神」(一九三八年)で南原は、「西洋＝物質文明」説が一九世紀の実証主義を捉えたものにならず、西洋文化の本質を穿つておらず、かつてインド仏教や

シナ儒教に対した如く、今後は日本文化の創造発展のための普遍的基礎となるように、西洋的で世界的な文化の最奥の精神と「対決」することが課題だとしている(『著作集』③123)。「著作集」③81:『著作集』③24)。仏教や儒教の日本への定着をモデルにして西洋文化の撰取を説くのは、内村の「キリスト教の日本化」、「日本的キリスト教」と同じく、欧化論の一種としての東西融合論といってもよい。また、物質文明⇨功利主義批判の見地から唯物論的社会主义を忌避しつつ(『著作集』③96)、個人主義・自由主義・社会主義の弊害を是正すべき「社会共同体」の構想を肯定している(『著作集』③101:『著作集』③93)が、これも「ゲゼルシャフト(利益社会)」に対して「ゲマインシャフト」共同社会の意義を強調した和辻(③15:『全集』別巻③154):『全集』④30/『続日本精神史研究』38)と異ならない。

物質文明の拒絶は戦後も続いた。東大総長になった時の所信表明ともいべき(『聞き書 南原繁回顧談』38)。一九四六年の紀元節演説「新日本文化の創造」で南原は、後述のように、祖国再建のために、「国民の改造」を訴えたが、その際学生の奮起を願って、従来から日本でも流行していた「功利主義思想」とその兄弟である唯物論的無神論がさらに勢いを得て我々の頭上に滔々と押し寄せつつあることに鑑み、かつてイギリス功利主義に対決した「オックスフォード・ムーヴメント」に倣って、新たな理想主義的運動の開始を訴えた(『著作集』②23: 3)。後年、南原はこのくだりを説明した時、「功利主義思想」を「滔々たる功利主義的アメリカニズム」と表現している(『聞き書 南原繁回顧録』31)。「政治理論史」(一九六二年)でも南原は、か

つての「日本精神」論が戦争のイデオロギー的基礎づけを動機としていたとはいえ、明治以来の一九世紀の科学の実証主義と西洋文明の移入に対する「反動としての意義」があり、現代ヨーロッパでも「技術的・機械的な近代文明の発達頂点」にあつて「真の文化」の危機と没落が叫ばれていると指摘している(『著作集』④28)。

信仰や「世界観」ではほとんど触れ合うところはなかったが、思考様式のうえで南原と和辻の差異はそれほど大きくなかった。しかし、南原には宗教があつた。南原は、「近代文化」が高い精神と内面性を失つて皮相化、一面化し、「機械的物質文明と非人間性」の特徴を露呈するに至つたと考え、その克服を宗教に期待し(『現代世界の問題と日本』(一九五二年)『著作集』③35)、丸山との対談(一九六四年)でも、ヨーロッパ文明を中心にした近代文明が「行き詰まり」に直面し、今日の「極端な機械文明」や「技術文明」の中で「精神の世界」が影薄くなつてきているとして、宗教の意義を説いている(『座談』②2: 10)。「著作集」②192:『著作集』③29)。しかも、南原は、福澤の功利主義的宗教観ないし「無神論」を指摘し、内村がその「物質文明主義と功利主義」を激しく攻撃したことを紹介している(『福沢論吉の宗教観』(一九六七年)『著作集』③147)。丸山は後に、明治の後半期以後に青年期を送つた人の福澤イメージはほとんど否定的であり、南原のそれは内村に由来していると指摘し、南原が、福澤は偉い人だが、「あの功利主義ではもう駄目じゃ」と漏らしたことを伝えている(『座談』②74)。

しかし、南原が内村から受け取つたのは反功利主義だけでは

ない。南原は、「正しい」西洋文化を摂取して日本において東西文明を融合し、普遍的世界を実現するという内村的な欧化論も受容した。南原はアメリカの人文科学顧問団来訪時の挨拶（一九四六年）で、明治以来の欧米文化の摂取は「きわめて表面的且つ糊塗的」であり、わずか七〇年で自国文化の優越を僭称し、そこに極端な民族文化や国粹主義を唱道したことが今日の不幸の原因であるから、新日本の建設には改めて「普遍人類的基础」を学問・文化に与えることが肝心だとして、「わが国特殊の歴史・地理的関係」から、我々が「東西文化の会合の場所」として、「改めて米国から、あまねく世界から、善きものを学び取り」、将来新日本文化を創出し、「世界人類に寄与」しようとする我々の理想を理解して指導・助言を与えていただきたいと述べている（『著作集』⑤273頁。「日本における教育改革の理想」（一九四九年）『著作集』⑥315）。内村の地歴哲学を引き写しにしたものであるが、戦後の和辻の牧場の文化摂取による「東西文化の綜合」論とも重なる。

ところで、我々はこのでもう一人の同時代人を付け加えたい。かつて内村の門弟でありながら、カトリックに改宗し（大正一五年）、「無教会主義の背教者」（『話文集』④338）になった後に、内村・南原を含めてプロテスタントイズムに対して激しく牙を剥いた田中耕太郎である。そうした対立にもかかわらず、田中もまた、明治時代以降の日本は欧米の「物質文明」の成果の移入に力を注ぎ、その「根柢」となる「精神生活」に無関心であり、ヨーロッパの社会思想の「根柢」であるキリスト教と切り離され、プロテスタントイズムも表層的に輸入されたという一

般的図式の下に、道徳・法律・経済・政治に関しても物質文明崇拜に適合するもの、自然科学的「実証主義」が受容され、とくに新カント学派が隆盛を極め、またマルキシズムの浸透を許したことを指摘し、それに責任があるのは主観的な、社会性をもたないプロテスタントイズムの個人主義的信仰であると決めつけ、トルストイや無教会主義者の「自己法王主義」、「日本の基督教」、カントの心情倫理を批判した（『現代の思想的アナキズムと其の原因の検討』（一九三三年）（『教養と文化の基礎』）4頁、10頁、22頁、36頁）。

田中の場合は、カトリックに改宗する前はトルストイに傾倒し、そこから物質文明に「反感」を抱くようになった（『生きてきた道』⑧）が、改宗後は、明治以来の欧化路線を批判しながらも、「物質文明」そのものを否定しなかった。田中は、立憲政治や資本主義的経営のような「社会的技術」、あるいは一般に自然科学や技術（「物質文明」）がそれ自体中立的であり、問題はそれを運用する人間の道徳的欠陥にあると見ていた（『現代の思想的アナキズムと其の原因の検討』（一九三三年）（『教養と文化の基礎』）26頁）。とはいえ、改宗後も田中は依然として、明治以来の「物質文明」の輸入に代表される（表層的欧化）に反撥し続けた。

たしかに、「物質文明」批判は南原や田中の専売特許ではなかった。それは、丸山が指摘したように、「つまみ食い」輸入の逆投影としての「西洋物質文明」という觀念が戦時中に流行したことに現れている。田中にいわせれば、「伝統的道学者乃至国粹論者」は、明治以来の日本が物質文明の輸入に汲々とし、古

来の国民的道徳を破壊したことを慨嘆し、また学生の左傾を問題視する者はその原因の一つを明治以来の知育偏重に帰し、あるいはキリスト教徒は、為政者が物質文明を歓迎しながら、その根底となるキリスト教信仰を歓迎せず、物質文明教育のみが跋扈して有害な果実を生み出したと主張しているが、これらの背後にある「世界・観的・立場」への批判はさておき、その「穩健」な内容（現代文明の欠陥の批判）は首肯できるものであった（『教養と文化の基礎』²³⁶）。こう述べることによって、田中は時代の思想の最大公約数を示したのである。

南原もこうした時代の潮流は承知しており、だからこそ物質文明や実証主義を批判しながらも、「西洋」物質文明説を一九世紀の西洋に関わるにすぎないとしたのである。南原にとつて、ヨーロッパ文化に「物質文明」や「個人主義文化」の烙印を押すのは「笑うべく、また危険なこと」であり、そのような一時期の形態ではなく、文化の「根元において生命を付与する「精神」を吟味することが重要であった（『著作集』²³⁷）。そして田中も、物質文明は実証主義を生み出し、「実証主義時代の所産」であるマルクス主義や極右国粹主義も道徳や法律を相対化してしまつたと批判した（『教養と文化の基礎』²³⁸）。また、戦後になってからだが、極端な国粹主義者や東洋主義者が日本を毒したのは物質文明たる西洋文明とその個人主義的思想だとするのは、西洋の技術文明やプロテスタント主義を西洋文明と同一視したものであり、日本は西洋から「技術文明や個人主義的思想」を受け容れ、「精神的な伝統的基督教的文明を全然無視して来た」（「天皇皇后両陛下への御進講の原稿」（昭和二年）（田中

編『続 若き日の信仰』一九五六年、三笠書房）²³⁹）とか、国粹主義者は精神主義を標榜して西洋文明「物質主義に反感を抱きながら、その実、権力政治・軍国主義の代表者、すなわち「世界観的な実証主義者」であり、まさにそれゆえに西洋の物質文明を批判する資格などないと論じた（「世界に於ける日本」（一九四六年）（『カトリシズムと現代』公教社、一九四九年）²⁴⁰）。

それゆえ、全体として見れば、南原と田中は、和辻と同様、「物質文明」西洋文明の表層的輸入をしりぞけて、「真の」西洋精神、西洋精神の「根」、あるいは西洋文化の「普遍性」こそ輸入すべきだと考えた。

もとより、両者の間には信仰とは別に大きな懸隔があった。先に触れたように、南原は「カントに於ける国際政治の理念」（一九二七年）において、カントの平和主義を高く評価しながらも、個人主義をしりぞけ、近代の民族国家の意義を踏まえるべきことを唱えており、それはカトリシズム批判を含蓄していた可能性がある。もしそうだとすれば、むしろ田中の方が、人類と個人しか知らない典型的な大正教養派だということになる。とはいえ、南原が否定したのは、個人と世界を両極として民族共同体・国家の固有の秩序を認めず、ただちに人類国家を想定する「世界主義」〔著作集〕²⁴¹、〔著作集〕²⁴²、〔個別的存在が種を媒介することなくして、直接的に普遍に結合する思想形態〕としての、「抽象的個人主義」に連なる「抽象的な普遍」〔世界民主主義（Weltbürgertum, Cosmopolitanism）〕〔著作集〕²⁴³〕であつて、世界共同体一般ではなかった。

他方で田中も単純なコスモポリタニズムの徒ではなく、その

世界法もつぎのようなものであった(『世界法の理論』初版序文

(一九三二年)『田中耕太郎著作集』①(春秋社、一九五四年)②)。

「私は人類の法律的生活に於ける国家の意義を軽視するものではなく、更に又現在の国家が世界国家の中に融合埋没し去るものと認むるものでもない。国家は正義の実現自体を其の本質的任務とするものである点に於て無数の他の社会と異なる特色を有する。[……]又私は人類社会に於ける正義の実現が

一国のみの関心事ではなく、普遍人類の性質のものであること[……]を指摘するに止まる。個人主義的なるコスモポリタニズムは拙稿の立場ではない。国家及び民族の道徳的及び文化的使命は明瞭に之れを認めつつ、国家及び民族の使命の真の成就への一過程に就き考察することが拙稿の立場に外ならぬ。国家主義と国際主義、民族主義と世界人類主義との調和の要求は其の基調でなければならぬ。」

南原の立場と基本的な違いはない。これ以前にも田中は、「私は決して総てを平坦にして仕舞ふ所謂世界主義コスモポリタニズムに左袒するものではない。一方民族の特性の維持を主張すると共に、他方其れを通じて人類なるものの世界的なるものに繋がらんとするのである。日本的なるもの、独自のなるもの、露西亞的なるものを通じて、全人類たることを得ぬわけはない」としつつ、ただしこれは利己主義や狭隘な排他的民族主義とは区別されねばならないと釘を刺していた(『法と宗教と社会生活』(改造社、一九二八年)③④)。田中自身の立場からしても、「日本文化が世界人類文化の一部を分業的に分担」すべきであり、「普遍的精神」は民族文化を可能ならしめるものであった(「文化問題の世界観

的基礎」(一九三五年)『教養と文化の基礎』⑤)。

たしかに、自然法やカトリシズムの立場を強調した田中よりも南原の方が民族共同体に肩入れたように見える(「われわれは人類であるためにも先ず民族として生きなければならぬ」

(『著作集』⑥⑦⑧)が、普遍主義と結合した形で東西文化融合を説いた点では、田中と異ならない。田中によれば、道徳の基本原理は古今東西不変であり、「在来の道徳のみを以ては事足らず西洋の道徳及び法律概念の長所を以て補ひ、在来の道徳、日本精神を完成すること」が必要となってくる。「自然法思想は我が古来よりの伝統的道徳思想の中にも存在してゐた」(現代的思想的アナキーと其の原因の検討)(一九二九年)『教養と文化の基礎』⑨⑩。「文化問題の世界観的基礎」(一九三五年)『教養と文化の基礎』⑪)。カトリック自然法はいうまでもなく田中にとって「真の」西洋文化であった。それゆえ、和辻、南原、田中の欧化論は、おのおのその「信条」や強調点や論理を異にしなが、ら、「物質文明」ならぬ「真の」西洋精神を普遍的なものとして捉え、日本においてそれを実現しようとする思考様式において一致していた。

以上、欧化論をめぐって和辻哲郎について確認した教養思想の三つの特徴のうち、第二の物質文明批判と第三の東西文化融合論がだいたいにおいて南原繁と田中耕太郎に存在していたといつてよからう。では、残る第一の自己陶冶から客観的文化の探求へという展開についても同じことがいえるのであろうか。

南原や田中の欧化論には大正教養主義の影がつきまとい、二人は和辻とほぼ同世代であり、日露戦争から第一次大戦

後終了ごろまでの青年期の経験を和辻と共有していた。ことに第一高等学校での体験は二人にとつてもきわめて印象深いものであった。

田中は、日露戦争後の藤村操に代表される「煩悶青年」を生み出した一高時代を、「高貴なるものを求めながらそれを掴み得ず暗中模索する誠に重大な危機の時代」、「知識欲に目覚め、純真なる感情の赴く儘に、死を賭しても悟りの彼岸に到達せんとする浪漫主義的煩悶の時代」と呼び、「教育と権威」(岩波書店、一九四六年)170)、南原は、一高時代に我々は「より内面的な深い道德的至善」を求めて、「どんなに煩悶し、苦闘しましたことか」と回顧している(『著作集』⑩139:『著作集』⑩246)。ニュアンスは異なるが、一般化すれば、真善美の理想を希求しつつ、それと自己を含めた現実の世界との相克をめぐる「煩悶」が中心問題であった。その具体的な様相は改めて指摘するまでもなく、阿部次郎『三太郎の日記』に綴られている。しかも、田中も大正初期に翻訳者として既成道徳を批判する教養派の片鱗を見せ(第一章第二節(b)註(3)、戦後にも教養論を展開している(第一章第二節(c)註(2))。そのうえ田中は、『三四郎』の「偉大なる暗闇」(広田先生)のモデルとされる一高教授岩元禎に親炙した「哲学青年」であり、法律哲学をやりたいと相談したところ、当の岩元からそれよりも「法律」をやれといわれて、結局商法を専攻したといういきさつがある(『生きてきた道』201:『丸山「回顧談」上130)。

だがいうまでもなく、彼らはいつまでも煩悶し続けたわけでもないし、また自分一個の陶冶にこだわりの続けたわけでもない。

和辻の例を引くと、東洋大学・法政大学での教養を経た後、京都帝大講師となった過程で、遅まきながら「気軽い著作家」から「研究者」へと転身していったが、作品についていえば、すでに大正中期ごろから客観的文化としての日本文化の探究が始まっていた。どちらの面から見ても、「青年」からの、したがってまた教養主義からの「卒業」について語ることができる。他方、大学を出ていった内務省官僚となった田中は一年半ほどで職をなげうち、東京帝国大学助教となり(一九一七年、南原は六年間勤めた後にやはり大学に戻った(一九二一年)。二人の場合、法科大学出身であるから、和辻とは事情が異なるにしても、官僚になった時、あるいは大学に戻った時には、おのずと教養主義から「卒業」していたと想像される。

南原において自己陶冶としての教養思想が「客観化」へと向かったことは「学的世界観」としての政治哲学の位置づけに現れている。個人の「体験的世界観」(自分ながらの人生および世界に対する見解や信念)は「素朴」な前学問的のものであるが、それに対して「学的世界観」はギリシャ以来の真理探究に基づくものであり、したがって政治哲学は固有の価値体系をもち、世界の全的意味連関の中に位置づけられ、正確な批判的方法と厳密な概念構成によらなければならない(『著作集』⑩139)。あるいは、同じことだが、南原は、リッケルトの価値関係の文化科学を乗り越えて、価値を主観的判断や「信仰」としてではなく、客観的価値体系として考え、その体系における政治的価値の位置を究明する「批判的政治哲学」の構築を目指し、各人の主観的な個人的世界観ではなく「理論的な学」としての「世

界観の学」を通じて政治の目的や理念を闡明しようとした(『著作集』②19, 30)。つまり、南原は、トルストイ、ドストエフスキー、樗牛、蘆花、紅葉、鷗外等の読書(『真理のちから』(一九七一年)『わが歩みし道 南原繁』香川県立三本松高等学校同窓会、一九九六年)248)による「陶冶」、自己をめぐる「煩悶」、その解決としての信仰(体験的世界観)を、「学的世界観」に、つまり「世界の全体的統一ならびに世界における人生の全体的意味」を明らかにする「哲学」(『著作集』③19)に変換したのである。

南原は「政治哲学への道」(一九五九年)で、政治の哲学的考察が、政党的利害関係と並んで「宗教的信条や熱情からも超越しなければならぬ」として、「真理を真理として承認する義務」を負いながら、それを燃えるような熱情によって遂行する「無情の情熱 (Pathos der Pathoslosigkeit)」を説いている(『著作集』③18)。が、宗教的「熱情」を学問的「熱情」に換えるというのは南原自身のたどった道を示している。南原は同じく無教会派の矢内原忠雄と違って伝道活動はせず、またそのことを折に触れて語り(『南原先生と私』(一九七七年)『話文集』①291)、『聞き書 南原繁『政治理論史』』(一九七三年)『話文集』④381)、『前述第一章第二節(c)註(5)』、『説教はおろか、『政治学』の論文で神という言葉を使ったこともない』とすらいつている(山口周三『南原繁の生涯』(教文館、二〇一二年)8)が、講演のみならず学問的著作の中で宗教や信仰に頻繁に触れ、とくにキリスト教を積極的に肯定した箇所は枚挙のいとまがない。そもそも「およそ国家の問題は、根本において全文化と内的統一を有する世

界観の問題であり、したがって、究極において宗教的神性の問題と関係することなくしては理解し得られない」という確信(『著作集』②20)の下では、内村の「日本のキリスト教」の擁護も学問の範囲内であった。南原の政治哲学は煩悶の解決としての信仰を内蔵していた。端的にいえば、政治的価値としての「正義」(後述)は信仰レベルの「心情倫理」の客観化である。それは、宗教の彼岸的・超越的な要素はあらゆる文化的努力の源泉となり、個人の信仰を通して、国家と民族はその力を永遠的なものと形而上学的なものから汲み取ることができるといふ論述(『著作集』③79)からもうかがわれる。「信仰」は「体験的世界観」とともに「職業としての学問」＝政治哲学に昇華された。

南原はこうしたプロセスについて語っていないが、『政治哲学序説』(一九七一年)では、「人は生涯において、あるいは常識、あるいは科学、それぞれ確実として信頼してきたものが、にわか崩れて動揺し、あるいはそれをもって満足しえないこと」があり、それこそ我々が「哲学に参ずる時」であり、「およそ人が誠実に生き、そして真剣に思惟の旅をつづけるときに、一度はそういう時に逢着する」とし、こう続けている(『著作集』④441)。

例えば、若き日の素朴な社会観や理想を抱いて、それに励まされて実社会に出て、その実現を図ろうとする。これは自覚した政治社会生活の第一歩にはかならない。しかるに、現実社会生活の渦中にあつては、単なる理想や抱負が問題を解決し得ず、一つの社会現象として政治を観察し、その運動と

法則について客観的な知識を必要とするであろう。これは社会科学の要求であつて、この科学的知識の前には、最初の素朴な社会観や思想は崩れざるをえない。だが、それによつて、われわれの知的欲求は満たされないのである。およそ人類史と社会はいずれに向かうべきであるのか。われわれはそのために何をなさねばならぬのか。これは政治哲学への要求であつて、それによつて、われわれは政治社会の帰趨と政治活動の標的を知ろうと欲する。それとともに科学的知識が確固たる哲学基礎を得るとともに、一旦却けた素朴な人生観ないし世界観のあるものは、批判的形成を経て、思いがけないところろに再び発見されるであろう。」

これはとくに青年期の煩悶や自己陶冶と関わっていないが、この叙述が学生時代以来の体験と思索を通じて得た「結論」である(加藤『南原繁』^⑧)とするならば、そこに、南原自身の若き日の「素朴」な理想が「客観的」科学的知識にぶつかつて挫折しながら、ふたたび「哲学」を通じて止揚される過程を想像するのはあながち的はずれでないかもしれない。

さらに、南原における自己陶冶および個人的信仰の世界から「客観的」世界への転移は南原の新しい「教養」観念によつて示されている。南原は「時代の危機」の意味(一九三四年)において、ファシズムや「日本精神」論に見られる古い民族的共同体思想への復帰運動をしりぞけ、現代の課題は、全体的世界観(国家は人類世界の全体的共同生活体の成員である)を把握して、近代文化の成果である「個人人格」と「国民的共同体」との結合ないし総合を行うことにあるが、それは学者の専門的

課題であるだけでなく、民衆が実生活の中で認識すべきことだとして、そのことを、「人間の真の「教養」の必要と高い意味においての公民の政治的教育の必要」と表現している(『著作集』^⑨⑩)。また「現代の政治理想と日本精神」(一九三八年)では、西洋的で世界的な文化の最奥の精神と対決することを説いた際、それが「一般国民の教養」の問題であり、教養の意義は「人格の形成と人間性の発展」を知性によつて企てることにあるが、「人間自由の自覚と合理的精神」の養成は文化、とりわけ政治社会の進歩の基礎的条件であり、これまでの「個人的人格の教養」に対して「政治的教養」が必要となり、それによつて「政治的真理や正義に対する国民大衆の関心と情熱」が喚起されなければならぬと強調している(『著作集』^⑪⑫)。やや後の「政治理論史の課題」(一九四一年)でもいう。人格形成は「自己の身を打ち、鍛錬すること」によつてではなく、「学問的真理や芸術的理想の客観的・文化的作業」に没入し、精進努力することによつてなされるのであり、そこに「真の「教養」」の意味がある。教養とは、政治的・社会的実践から逃避して、歴史的文化的の研究によつて趣味と同じように「個人的教養」を身につけるものではなく、政治的社会生活において「われわれの人間個性をいかに生きるか」の問題に関わり、政治的・社会的実践と深く結びつき、内面的な人間個性と政治的国家生活との結合を考へなければならぬ。孔子が「政を為すに徳を以てす」、「これを道びくに徳を以てし、これを斉えるに礼を以てす」というのは、政治家や指導者だけでなく、一般に国民公衆の「政治的教養」の問題だ、と(『著作集』^⑬⑭)。

南原は、趣味としての「個人的教養」から、あるいは「自己の身を打ち、鍛錬する」修養ないし自己陶冶から、政治的・社会的実践と結合し得る、学問・芸術の「客観的文化」〔政治〕は学問・芸術と同じく「客観的文化」であり、「人類の全生活の完成を内容とする文化理念」に繋がる（『著作集』⑤⑥⑦）の探求に進むべきだとして、国民一般にまで及ぶ「政治的教養」を要求したのである。⁽⁶⁾

そして田中耕太郎の思想的展開は、内村に反抗し、カトリックに改宗したことが決定的に重要なモメントとなっている。田中は「文化問題の世界観の基礎（一九三五年）」で、教養ないし文化を自己目的とした「文化至上主義」をプロテスタンティズムもろとも否定し、教養・文化の意義は人類の道德的使命に奉仕することにあり、その使命を示すのが宗教であるとして、「人間本来の道德的使命の完成と絶縁せられたる文化及び個人的教養は、全然無意味であるばかりでなく社会及び国家を毒するものである」と断じた（『教養と文化の基礎』8, 9頁）。「主観主義的信仰、芸術家の感情、個人的教養」により支配されている者は、法や国家に反感を抱懐し、トルストイ的な「倫理的、宗教的、或は芸術的のアナーキズム」に陥る危険がある、というのである（『法と道德』（一九三三年）『法と道德』（一九四七年）⑧）。どこから見ても、大正教養主義とそのバックボーンの一つであった内村鑑三の思想の全面否定であるが、しかし田中は「人間本来の道德的使命の完成」、つまり社会公共に裨益する教養・文化を否定するわけではない。

しかも、田中はこのように考えるようになった後も、青年期

の教養思想に一定の意味を与えていた。ずっと後のことであるが、田中は「高時代を振り返って、我々の関心事は『人生問題』であつて法・政治・経済には無縁であり、『我々は魚住影雄、安倍能成、阿部次郎の伝統をひく一種の精神的個人主義者』で、そこには『主観主義、独善主義の危険』もあり、教養の目的も漠然としていたが、『しかし人間は広い外界に、客観的精神に眼を向ける前に、一度は主観的精神に目覚め、徹底的に自己に沈潜する過程を体験する必要がある』としている（『私の履歴書』⑧）。これはよくある類の懐旧的な旧制高校讚美ではない。田中にとつて、このような煩悶と自己陶冶の評価は、みずから法律学（それも商法学）というおよそ芸術的美とも煩悶とも信仰とも無縁の干からびた世界に歩を進めることになったことと関わっていた。田中は『法と宗教と社会生活』（一九二七年）を上梓した時、その序文で、「主観主義的の心持から法及び法学に対し消極的の意義の外に認められない長い間苦しんだ私が、此処三四年來の信仰の転換と共に漸く法及び法学に積極的の意味が認め得られ、自分の専門が自然に生活の一部分に成り、殊に技術的なる法の一局部の研究にも感激を覚えつつ没頭し得るやうになつた喜び」を率直に語っている（『法と宗教と社会生活』（改造社、一九二八年）序⑨）。

同書所収の「法律学徒の任務（一九二四年）」で田中は、高等学校の生徒は「其の年齢相応な反省に依つて、一度個人主義主観主義懷疑主義の洗礼を受け、其の鉄門を通過しなければならぬ。例へば其れがトルストイの倫理的宗教的立場からの法律否定観であつても構はない」といい、また、自己観察から「人間

性」の矛盾・複雑性の認識を得ることができ、「深刻に自分自身を観察しようと欲するものは必ずや自分自身を通して深く人間性其のものに喰ひ入ることができ」、「理想家」でありながら自己と世間を「リアリスチック」に見ること、「凡そ存在するものは合理的なり」という言葉の真の意義を会得し、社会生活の伝統や形式、客観的に存在する法律に向かうことが可能となり、「空なるコスモポリタニズム」を去り、「自己」のみを世界観の中心としていたのが、それと並んで「家族、国家、民族、人類」の意義を知り、個人の人格・尊厳・価値とともに「団体」の意義・価値に目覚め、これらによって「完成せられる自己」を見出すことができる、としている(『法と宗教と社会生活』33頁)。

田中はみずからの経験に即して政治・社会・民族等(とりわけ専門である「法」)の客観的世界に進んだことを、ここではスコラ哲学への屈従↓個人の自覚(啓蒙時代)↓団体と歴史の意識(一九世紀)へと至る歴史的展開に照らして——いわば個体発達は系統発想を繰り返すという論理で——、青年学徒に示して見せたのである。つまり、大正教養主義的な個人的「煩悶」は、それ自体として否定するべきものではなく、むしろその階梯を経ることによって「大人」になり、「職業人」になるということ^⑩、端的にいえば「職業倫理の発見」(半澤孝磨『近代日本のカトリシズム』(みすず書房、一九九三年)106)であった。

ちなみに、こうした論述は、後の丸山の言を借りるならば、アルベルト・シュヴァイツァー『私の幼年時代と少年時代』^⑪が拒否した、円熟した人間が青少年期の理想主義や感激を懐かしく振り返りながら、それがいずれ大人になって幻想として捨て

られるのだと語る「大人の説教」(丸山先生に聞く)(一九五八年)『集』別集⑩(106)に似ている。たしかに青少年期の理想主義からの卒業という点では同じである。しかし、田中はこういった時にまだ三四歳の少壮教授であり、理想が幻想だとしたり顔で教訓を垂れたのではなく、「リアリスチック」に客観的世界を見据えて、その価値を認識し、それを通じて自己を完成せよというのが本旨であった。丸山も、カトリックに至る田中の「内面の精神遍歴」は単なる「通過駅」ではなかったと認めている(『座談』⑫(13))。南原もまた、もっぱら「人格の完成」のために闘うのではなく「自己に超越し客観的秩序の中に身を委ね、運命的必然にさえ喜び従うこと」によって、かえって人格の発展を見出し得る」と述べている(『著作集』⑬(13))。これが教養思想でなくて何であろう。田中の語ったのは一種の *Bildungsroman* である。

ここから我々は、二人だけであるが、東京帝大「法学部教養派」の存在を想定したいと思う。無論、こうした位置づけをするには、なお他の法科大学(法学部)出身の教養派(河合榮治郎、矢内原忠雄、蠟山政道等)を含めて考察する必要がある。しかしそれは今後の課題として、南原と田中は、宗派を異にするばかりか、性格も異なり、価値観にも大きな差異があるものの、学生文化としての教養主義を経た後に、職業なり専門なりを意識した、「客観的」対象への探求へと進みながら、なお「大人」として教養思想を温存していた。それは、和辻について確認した、芸術による「自己陶冶」から客観的文化の探求へ、「気軽い著作家」から「倫理学教授」へという推移とほぼ平行した

現象であり、その限りで教養思想の展開として捉えられる。彼らの間に何らかの連携があったわけではないが、こと欧化論に關していえば、彼らは三人とも維新以来の物質文明の「輸入」を断罪し、それに「真の」西洋文化⇨精神的文化の輸入を対置した。それと同時に、彼らは若いころに、丸山のいうように日露戦争の第一次戦後派として伝統的価値にことごとく齒向かった後、「大人」としては、浅薄な欧化論に対抗して日本文化・日本民族・日本国民の意義を積極的に認めた。要するに、彼らは、「真の」西洋文化、すなわち西洋文化が内蔵する「普遍性」の輸入とその日本における実現を、つまり個人的「煩悶」からの解放を超えて客観的世界における理想の実現を、一言でいえば、「東西文明の融合」による普遍性の実現を希求したのである。

(8) 南原・田中と丸山

さて、助手に就任してから敗戦直後まで東京帝大法学部の先輩かつ同僚であった南原や田中のこうした教養思想的な欧化論は若き丸山にとって如何なる意味をもったのであろうか。

南原、田中の欧化論の第一の中核は反物質文明であるが、丸山自身は物質文明をあからさまに唾棄するような言辞を吐いていない。むしろ、南原の反功利主義については批判的であったと思われる。とくにマルクス主義⇨唯物史観に傾斜していた若き丸山にとって南原の物質文明批判にあきたらない部分があったことは想像に難くない。¹⁵⁾

しかし、そもそも麻生書評で丸山は、「精神的文化」と「物質文明」の二元的対立を前提として、前者が後者と同じような形

で輸入されたことを指摘した。つまり、精神的文化の(表層的欧化)というのは、「物質文明」の輸入に即して提出された視点であった。そこには物質文明の摂取⇨輸入の方法に対する批判が控えていた。この点は田中が明瞭に語っている。田中は、(前に引いたが)「教養」と「文化」の時代(一九二九年)で、現代において「真面目」な教養の追求が稀であるのは、「明治初年以來我が国の社会が西洋の物質文明の輸入に汲々とし、精神的文化が輸入せらるるも是れ単に其の形骸のみが其れが生え出した地盤と無関係に断片的に移植せられしに止まるからである」とし、さらには、「此の故に欧州大戦後に於ける文化の洪水は決して真摯なる要求に基づくものではない。其れは明治の前半期に於いて物質文明が移入せられた如き状態に於て取り込まれたのだ」(「教養と文化の基礎」(註)と論じた。精神的文化の輸入を物質文明の輸入とパラレルに捉える(つまり(表層的欧化)を指摘した)点で丸山の視点と完全に重なる。

もっとも、これについては南原からの影響の可能性が高い。丸山は麻生書評で「西洋と物質文明とは今日でも屢々等置されている」と指摘した(『集』(註)が、もとよりそれを継承しようとしたわけではない。丸山によれば、維新以後の日本が輸入したもののうちで「最も精神的内面的」なものは、その時代にヨーロッパの精神世界を席捲していた実証主義、功利主義、自然科学的唯物論、進化論といった精神、すなわち「物質文明の哲学」であり、それは資本主義化推進にとって恰好のイデオロギーとなったかもしれないが、しかしこの哲学の輸入は、江戸時代の「形而下なるもの」(新井白石)や「西洋芸術」(佐

久間象山」といった伝統的なヨーロッパ認識の再確認であり、だからこそ「西洋精神と功利主義との同視は今日でも決して稀ではない」のだ(『集』③196f.)。これは、南原が、一面で「西洋物質文明」説をとって実証主義・功利主義を批判しながら、他面では一九世紀の「物質文明」と違った西洋文化があることを強調したことに相応しており、事実、丸山もこの点で南原からの影響を認めている。のみならず、ここから丸山は、西洋文明の外形のみの模倣を戒めて「精神」を学ぶべきことを力説した福澤論吉ですら、「結果本位的『功利主義的思惟』のために独立自尊の真の内面化ができず、一方で西洋盲信が東洋盲信の變形であるとして、近代ヨーロッパの自律の人格や批判主義の精神を受容しながら、他方でその実学は東洋的プラグマティズムとさほど距離がなかったと捉えた(同前註①138f.)。すでに見たように(第一章第三節註14および本章第二節(a)、丸山は戦後になって和辻の「町人根性」論を批判して福澤の実学を高く評価することになる(福澤はまさに「近代自然科学をその成果よりはむしろそれを産み出す『精神』から捉えた」(『集』③138))のだが、この時点ではむしろ南原や和辻の功利主義批判に組するところがあったといえることができる。

だが、もし南原、田中の欧化論が存在していなかったとしても、丸山は麻生書評を書いたかもしれない。麻生書評で丸山は、明治以来の欧化路線の延長線上に戦前昭和期の国粹思想や国体論、あるいは「近代の超克」論を位置づけることによって、その構造(表層的欧化)と(深層的伝統)に迫ろうとしたが、この点については南原や田中から何かの刺激を受けたように見

えないからだ。しかし、南原や田中は「近代の超克」論を直接標的にしなくとも、ヨーロッパを物質文明と見て安易に否定する国粹主義に危険を感じとり、西洋文明の輸入を追求しようとしたから、欧化論について一定の方向性を示す思考様式を共有しており、丸山もその「仲間」に加えることができる。田中、南原、丸山の三人に共通しているのは、欧化問題・東西問題を時代の思想のアキレス腱の一つと見て、「真の」精神的文化⇨西洋文化の移入にその解決策を展望したところにある。つまり、影響関係は別にして、我々は、少なくとも丸山(麻生書評)と南原・田中の欧化論の「同時代性」について語ることができる。

これに対して、南原・田中の欧化論の第二の構成要素である東西文化融合論については、戦前の丸山はほとんど関心がなかったもようである。東西融合論は、反物質文明論と同様、説く人によって違いがあるけれども、『日本の思想』の言葉でいえば、井上哲次郎のように、雑種性を「悪い意味で『積極的』に肯定した東西融合論」⇨折衷主義や総じて和魂洋才の色彩の融合論⁽¹⁷⁾は丸山にとって論外であったが、南原の東西融合論も眼中になかったようだ。南原や田中の、あるいは和辻の東西融合論は、「真の」西洋文化に普遍性を認め、それを特殊性(日本文化)において実現しようとする限りにおいて、後の丸山の内村的コスモポリタニズムと重なるところがあるが、しかし和辻や南原の場合(そしてもちろん内村にあっては)、日本こそが西洋的普遍性を実現する積杆となるといふ発想があったが、丸山にそれを認めることができない。戦前の丸山には「普遍性」や「普遍主義」に対する関心が弱く、むしろマルクス主義からくる発

展段階説にとらわれていた。そこには東西文化融合論への通路はなかつたと見るべきであろう。

最後に田中と南原に共通する第三の要素、すなわち自己陶冶から客観的文化への展開については、丸山は、世代が違うのはもちろんのこと、学生文化としての旧制高校の教養主義に親しんだ様子もなく、むしろマルクス主義の洗礼を受けて社会科学に関心をもっていたから、いってみればそもそもその出発点が客観的文化の探究であった。この意味でも南原、田中と丸山は「同時代人」であって、継承関係を云々することはできない。

だが、南原と田中の欧化論が教養思想と不可分の関係をもっていたとすれば、「同時代人」丸山の欧化論も教養思想との強い関連があつたと推量される。それは、物質文明の輸入様式に対する批判が同時に「表層的欧化」への批判であつたからだ。この点は資料的に確かめることができる。

『折りたく柴の記』の昭和十八年六月二日の項で丸山は、「社会——人間と人間との関係のしかた——を通しての自己完成(ゲーテ、シュヴァイツァー)という「組織化」の力を重視する西洋の立場と「社会性」を欠いた「修身」に示される「東洋的自己完成」(芭蕉、釈迦)の立場を対置し、後者からすると「シュヴァイツァー的な生き方」は「一段低いものとみなされるが、それは表面的な克服にすぎないとし、「捨身にならない」鷗外よりも「staticならざる」ゲーテの諦観を評価したうえでこう記している(「対話」五)。

「若いうちに、感受の弾力性のあるうちに、異質的なものと対決せよ。Stüb und werden! 日本思想はやはりどこか自分の本

来的な傾向を再確認するといふところがあるから、あまり日本の古典ばかりやるのは危険だ。採長補短なんて言つてゐる程呑気な事態にあらざ、採長補短では主体は動かないままでゐる。主体が客体に対して捨身になつて、ぶつかる事が重要だ。西洋的なもののなかに身をさらせ。Strun und Drang; 強靱な日本精神はそこからのみ生れる。」

ここで丸山は、自分一個の完成に向けられた東洋的「修養」思想——それは大正教養派の自己陶冶に繋がる(『前述第一章第一節(a)——)に対して社会に向かって働きかける主体的能力を突きつけ、同時に東洋精神ないし日本精神を温存する「採長補短」(和魂洋才、〈テクノロジー開国、イデオロギー鎖国〉、井上流の東西文明融合論)をしりぞけようとした。主体は日本人が「捨身」になつて客体に西洋文化にぶつかるといふのは、(同じく六月八日のメモにいうように) 歴史を動かす主体性、変革の意思、「過去よりの断絶」(「対話」⑨)を前提として、麻生書評(昭和十七年)や家永宛書簡(昭和十九年)にいう、「表層的欧化」を乗り越えてヨーロッパ精神と「対決」するということであり、これは後年の南原との対談や南原古稀記念論文の主体的欧化論「捨身の観念的冒険」と重なる。

この「シュヴァイツァー的な生き方」は上述の「大人の説教」批判と同じものではなく、よく知られたアフリカでの献身的な医療活動のことであり、それゆえ「社会性」、「実践性」を意味する。それは、田中の教養思想(「煩悶」を乗り越えて客観的世界によつて「完成せられる自己」)に近く、南原の「政治的教養」とも無関係ではない(それは、学問的真理の「客観的文化

の作業」に没入することによって実践性を獲得するものであった(『政治理論史の課題』一九四一年)。この時からほんの数年後の敗戦後間もないころ、丸山は、文学や哲学を基礎にした大正教養主義的発想をしりぞけ、「社会科学」の教養を説いた(前述第一章第一節(a))が、その際、「政治型」学生と「非政治型」学生に向かつて、「真に内面的な人間は真に行動的な人間である」という命題を提起し、その例としてシュヴァイツァーの名前を挙げ、「若き世代に寄す」(一九四七年『集』③306)、また同じ

ころに、「非政治的」というよりもむしろ「反政治的」な青年は、「自分の内面性の確立」が外部的な環境を変えることと無関係に行われるという幻想を抱いているが、そういう発想の根底には「修養」による「東洋流の自己完成」という考え方がありとし、「対象にぶつかって行つて」自分自身を鍛えていく「近代の自己完成のモラル」を説き、シュヴァイツァーが「わが生活と思想より」で、自分がアフリカ人のために尽くしているのは「単に白人が数世紀の間犯してきた罪悪を償っているにすぎない」と述べていることを紹介している(二つの青年層)(一九四八年)『話文集』続③128ff。『自己完成』は個人の陶冶を超えた教養、社会的、実践的な教養であった。

ここからすれば、昭和一八年の丸山は、東洋的修養や大正教養主義を乗り越えて、社会的かつ実践的な教養を構想しており、それは、田中や南原の考えていたこととそれほど差がなかった(ただし丸山にあつてはマルクス主義からくる実践性が加わつていたと見てよい)。ここで丸山が欧化論を引き合いに出していることは、これまでの我々の考察があながち無益でなかったと

いうことを示している。欧化論は、丸山にとつても教養思想と密接な関係にあつたのである。

なお、敗戦後の丸山の教養論と田中耕太郎との関係についていま一つ指摘しておくことがある。丸山は「盛り合わせ音楽会」(一九四八年)で、「精神的文化の無差別的享受性」を現代の特徴とするラートブルフの言説を引いて、日本の音楽会にも「教養の無政府的受容の傾向」があり、音楽だけでなく、戦後の「教養の断片性と絵画的性格」、「教養の無政府的氾濫」、「文化の洪水」は、ナチズムに道を開く「救いのないニヒリズム」を生み出す惧れがあると論じた(前述第一章第一節(a))が、田中は「教養」と「文化」の時代(一九二九年)で「欧州大戦後に於ける文化の洪水」について語っていた。第一次大戦後の日本の戦勝の結果としての「文化の洪水」と第二次大戦後の敗戦の結果としての「文化の洪水」という表現の一致は偶然であろう。南原も戦中に、「洪水のように氾濫して、いざこともなく流れてゆく多くの新しい著作に学ぶよりも、むしろ「古典的述作に親しむべきであろう」と述べ(『政治理論史の課題』(一九四一年)『著作集』③157)、矢内原忠雄も一九三九年に「現在の「教養」に関する出版物の洪水的再現」を指摘していた(前述第一章第三節(a)註(5))。しかし、田中の「文化の洪水」批判の欧化論は、丸山の麻生書評における、物質文明の受容と平行した、精神的文化の「表層的欧化」批判と重なっている。

ここでもそれを裏づける資料はないが、ラートブルフは、周知のように、田中が「世界観」の違いにもかかわらず早くから親炙した法学者であり、同時に丸山にとつても「ぼくらが最も

好きで、かつ愛読した」存在であり(『回顧談』上249)、また主題が「音楽」であることは田中の存在を連想させる。戦中期の丸山はクラシックのピアノ演奏、レコード鑑賞を介して、比較法学者・野田良之とともに、田中と親しく交わっていたからである(『集』⑧210)。そして一九四七年の座談「新学問論」で丸山は、学者の実践、学者と大衆との結びつき方という問題について、講演やジャーナリズムに書くよりも「最も本格的な仕事」をすることの方がはるかに民衆のためになり、「あるべき民衆」に芸術を捧げたベートーヴェンのような「本当のアカデミズム」が日本にはないと論じて、〈学問自身の社会的使命〉を説いたが、このベートーヴェン論は、田中耕太郎の「ベートーヴェンと民衆」(一九二七年)からそっくりそのままってきたものであった(前述第一章第三節(a)註(13))。

田中のベートーヴェン論は、「経験的民衆」に媚びないという点で芸術至上主義に繋がるが、「あるべき民衆」を念頭に置くという点ではそれを相対化する。田中は、芸術を「純真な功利的でない心持から」愛し、それを直接宗教や道徳の奴隷となしたり、ブルジョワ階級の享楽手段とみなす社会主義者の見解をしりぞけつつ、同時に奢侈的芸術をも批判し、「第九シムフォニーを聞くにはゲーテのファウストを読むと同様の精神的努力が要請せられる」とか、ベートーヴェンの音楽を聴くことが「人間を作ること」だけだけでなく、その音楽に、「我々の精神生活発展の過程」で直面する、「天災、病魔、貧困、人の無理解、嫉妬、背信、姦計等」との闘いを見出し、その音楽の目標が「極めて素朴なる人類愛と神に対する信仰」であったと述べている

(『教養と文化の基礎』491ff. 514, 526)。丸山はこれを学問に応用して、民衆べったりの学問も、学問のための学問もしりぞけつつ、「あるべき民衆」のための学問というテーゼを打ち出したのだ。

丸山は後のヒアリングで、現代日本の「アカデミズム」とは、アカデミー内部では、「現実に超越して、高遠なる学問をやる」というのが本当の学問だという「居直り」の姿勢として現れ、アカデミー外部では、「かすみ」を食って生きていくという批判の仕事」で、切れば血の出るようなものは何もないという批判として存在していると指摘している(一月一三日 丸山眞男先生速記録(一九五九年)『集』別集⑩10)が、前者の居直りと後者の外在的批判、つまり学問至上主義と実用直結型思考の欠陥を止揚しようとしたのが〈学問自身の社会的使命〉の論理であり、田中耕太郎のベートーヴェン論は格好の援護射撃の役割を果たしたのである。

もっとも、学問至上主義に潜む一面の真理を丸山に強く意識させたのは、田中よりも南原の方であったと思われる。やや本筋からはずれませんが、簡単に見ておこう。

丸山は門弟等からのヒアリングである「生きてきた道」(一九六五年)で、学生時代の懸賞論文「政治学に於ける国家の概念」(一九三六年)を振り返って、そこで提起した「弁証法的全体主義」が「南原先生批判」であると同時に、リベラリズムの拠点としての「新カント派、純粹法学への批判」であったと述べている。宮澤俊義に代表される、理論と実践、新カント派の認識と価値判断、「ザイン」と「ゾルレン」の峻別はブルジョワ的

思惟の類型的形態であり、それではファシズムと闘うことはできない。純粹法学や形式社会学は、「学問の自律性」という觀念に基づいており、時代の危機に対して無力だ(「みんな学問の自律性」ということを言っていると、ああいうことになっちゃう)」と考えたというのである(『語文集』続①17、20、24；『集』⑧176f.；『語文集』続①274；『集』①24)。

だが、この判断はいわば若気の過ちであった。丸山は同じ回顧談で、助手になって南原に師事してから、新カント派やカント的思考法を見直し、「学問の自律性」を南原から教わったと述べている。それまでは新カント派の学者に心情的にシンパシーをもちながら、マルクス主義から強い影響を受けていたために、存在と当為の二元論や「文化の自律性」などというのは一九世紀的ではないかと思っていたのである(『語文集』続①23)。「文化の自律性」とは、南原の政治哲学において、カント的「新カント派的な「真」(学問)、「善」(道徳)、「美」(芸術)の価値、そして南原独自の「正義」(政治)の価値のそれぞれが自律的でありつつ、たがいに相互作用をもつとする、諸文化価値の「価値並行論」を指す(『著作集』⑤121f.、320f.；『著作集』③147f.；④『著作集』③87；『著作集』⑤126；『著作集』⑥3)。南原はそれによって「正義」＝政治の自律を強調しようとした——たとえば政治を芸術・学問の僕にするドイツ・ロマン主義をしりぞけた(『著作集』⑥32)——のだが、逆に「文化の自律性」は文化価値の一つである「真」＝学問の自律性を含んでいた。したがって、丸山は、「先生の哲学に対する「……」真向からの反対者として弟子入りした」(『集』⑧176f.)けれども、師の薫陶

よろしきを得て、学問の政治への従属を唱えるマルクス主義からしだいに距離を置き、「学問の自律性」を容認するようになったということになる(後に丸山は、学問の党派性という批判に對して、「ぼくらは何とかしてそれに流されないようにしよう」と必死になって、学問は自律的なのだということを、強く意識して自分にいきかせてきました」と語っている(『座談』②36)）。南原において「正義」＝政治の自律性と「真」＝学問の自律性はたがいに排除し合うのではなく、むしろ相互補充の役割を演じていた。丸山によれば、戦前の南原は軍国主義やファシズムに對して強い反撥を感じながらも、時事的発言を控え、ジャーナリズムに書かずに研究室に籠る「洞窟の哲人」であった(『集』⑤124；『集』⑥34)が、それは何よりも「学問の自律性」を確保するためであった。

これは、換言すれば、「学問・文化の自律性」が「学問の自由」の擁護に通じており、したがってまた「抵抗」の原理となり得ること(『座談』④124)を意味した。丸山は、戦前の南原が例外的にジャーナリズム(『帝国大学新聞』)に寄せたエッセイ「人間と政治」(一九三九年)の中の一句(「真理をして成らしめよ、たとひ世界は滅びるとも」)が裏田胸喜らの『原理日本』の攻撃対象となったことを伝えている(『集』⑧185f.；『集』⑧174、185f.；南原『著作集』②79)が、これこそ南原が「正義の価値」を主張すべき基礎となる「自由な主観」＝「学問的価値の自律性」を表現するものであった(「政治は「……」人間の自由「……」を承認し、もろもろの文化の価値の自律を前提としなければならぬ」)(『著作集』③78f.)。「真理をしつ」は「正義をして」

(カント「永遠平和論」) からきているが、南原にとって正義と真理は互換性をもっており(『著作集』⑤⑧)、その意味では学問の自律性は、丸山の当初の思い込みと違って、「抵抗」の可能性を潜ませていた⁽²⁾。南原自身にいわせると、戦前に自分の専門である政治理論史の立場から、ファシズム、民族主義、社会主義等の問題を「学問の土俵の上」で論じたが、それを支えていたのは「およそ学者というものは、国家・社会の政治的な大いできごとと絶えず注意して、人類・社会の進歩にたいして貢献する」という義務の意識であった(『座談』⑤⑫)。それゆえ、右のエッセイを敷衍した『国家と宗教』の第四章「ナチス世界観と宗教」は、「フイヒテに於ける社会主義の理論」(一九三九—四〇年)と並んで、ファシズム・イデオロギーに対して「戦時中に正面から対決した学問的な批判」であった(『集』⑥⑩⑪)が、そこに事実上「心情倫理」が潜んでいたことは確かである(なお前述第一章第二節(c)参照)。

こうした南原の原理的姿勢が——田中のペートーヴェン論と相俟って——、学問には学問固有の発展と問題があることを強調する(学問自身の社会的使命、あるいはただちに実用性をもたないものの、間接的に実践に裨益する「科学の実践性」(『新学問論』一九四七年)という観念に繋がっていったことは想像に難くない。しかし他方で、田中が芸術至上主義をしりぞけたのと同様、丸山も学問・芸術を自己目的とすることを拒否した。だからこそ、上述のように、丸山は南原に師事してから二〇年もたった一九六〇年ごろになっても、世界観的正統性の両極の異端として、「文化主義」ないし「学問・芸術至上主義」(学問

のための学問、芸術のための芸術)と「文化の社会的政治的実用主義」を挙げたのである。その点、南原と田中は丸山の同時代人というよりも「先達」であった。

(1) 丸山自身、一方で天皇制が一定のドグマによる基礎づけを避けたことを「一種の政治的功利主義」と呼び、古層論では日本人の「共同体的功利主義」について語っている(本章第三節(a))。どちらもネガティヴな性質である。ただし、「功利主義」というのは本来、一切の事物や権威を個人の幸福という基準で裁く、きわめて主体的な個人主義(『講義録』⑤⑨⑩；『講義録』⑥⑫)ないし「普遍主義」(『講義録』⑥⑬)という規定はポジティヴな位置づけであろう。

(2) 戦後にも田中は、カトリック的な普遍的な思想体系は世界万国に共通であり、日本に国際協同体の一員としての使命を果たさせるのに貢献し、東洋や日本の道徳・文化に「特殊の使命」を認めており、それゆえ「東洋や日本の道徳は基督教の超自然的立場に引きあげられ、内面化されるに従って完成される」としている(『天皇皇后両陛下への御進講の原稿』(昭和二十一年)田中編『続 若き日の信仰』173)。日本人も東洋人も本来「自然法の国民」であるという前提の下に、この自然法が「東西両文化を結合する共通の精神的地盤」だとするのである(『世界に於ける日本』(一九四六年)「カトリシズムと現代」299)。田中の発想には、南原や和辻と同じく「普遍」の顕現としての「特殊」、あるいは「特殊」を通じて「普遍」へとという図式がある。

(3) 別の場所でも田中は、岩元にこういわれたのは、内務省を辞めて大学に戻ろうとした時のことだと述べている(『教育と権威』157)。

(4) 和辻は晩年の回顧で、「高入学時に『哲学志望』としたが、実際には哲学を『職業』として選ばうとする意志はなく、いま

だ主として「文芸の方面」に興味を引かれており、その後大学卒業のころまでには哲学にも近づいたが、卒業後ニ・チェヤキルケゴールのような「詩人哲学者」を追いかけられるようになってからも、学問に「専心」する覚悟はできていなかったけれども、「二十代の終わりごろから学問というものが非常におもしろくなり、探求ということに没頭できるようになった。学問を「自分の仕事」と考えるようになったのも、そのころからであると思う。父に文学志望を打ちあけてから十年ぐらいたつて、やっと職業の選択がきまったのである」と述べている(『全集』⑤03)。文学志望を打ち明けたのは中学の上級において高等学校の入学試験を控えていたころ(『全集』⑤20)、つまり明治三十九年(満一七歳)であろう。「二十代の終わりごろ」は大正六年(満二七歳)から八年(二九歳)あたりで、『偶像再興』、『古寺巡礼』の元になる論稿を書き溜め、また『日本古代文化』に発展する論稿を『思潮』に載せていたころである。これを素直に受け取れば、和辻は、大正六年〜八年ごろに「文学志望」、つまり作家になる夢を諦めて「研究者」になる決心をしたことになり、その決心が大正九年の東洋大学教授就任に繋がったのかもしれない。大学教師になったのは糊口をしのごうという意味もあったが、煩瑣になるのでその事情は省く。

(5) ただし、南原がしりぞけた「個人的教養」は「趣味的」なものであり、「自己陶冶」による個人の人格形成ではない。南原は、「政治的教養」を強調したけれども、「自己教育」「自己育成」の意義を説き、「自己自身を断えず内面的に向上し純化する人間として、自らを形成すること」、「一個人の人間とし紳士として、高い徳性をもった完全な人間となること——個性の完成」を重視し、「教養の本義はあくまでも「自己教育」だといって憚らなかつた(『著作集』⑥21:『著作集』⑥41F:『著作集』⑥53)。戦後も同様である(『著作集』⑦65, 67:『著作集』

⑦139:『著作集』⑩177)。つまり、南原は大正期の「自己陶冶」の思想を決して放棄しなかつたのだが、それは、おそらく——田中耕太郎が批判したようにプロテスタンティズムないし無教会主義から——個人の救済に傾斜した発想(あるいはみずから「体験」)を堅持していたからであろう。

(6) 南原は、蠟山政道『ヒューマニズムの政治思想』の書評で、「教養の深い意味は、たんに生の情感的・パトスのなものにあるのではなく、まさに理性的・ロジスのなものにある」という観点から、ヒューマニズムが「個人的教養」として趣味や気分を貴ぶ結果、社会的実践から逃避する傾向があるけれども、それが反動思想と結びつくと一層危険になるとして、論理的思惟や科学的知識を「西洋的」として排斥することは真の我が国の文化の育成にとって危険だと論じている(『著作集』③246)。これによれば、「政治的教養」の唱道は、とりわけ反知性主義的な国粹主義を念頭に置いたものであったが、後述のように、戦後にもそれが見られることからすれば、必ずしもそうはいえない。むしろ自己の政治哲学を学生・知識人、あるいは広く社会に向かって展開しようとした時「教養」は個人的趣味であつてはならず、社会・政治にまで及ぶものでなければならぬという主張となつて現れたと見るべきであろう。いいかえれば、「政治的教養」の主張は南原自身の「実践」に属していた。

(7) ただし田中が法哲学を講じ、論文を書いたのは、和辻の客観的文化の探究と同じく、「哲学青年」の「職業化」といってよい。

(8) 丸山は、南原が「自由と個人」から「社会と民族」へと重心を移動させていったのに対して、みずからは逆に「政治的」集団的価値の独自性」から「自由な人格」への道をたどつたとして、そのことを「思想のバトン継受のノーマルな順序からいえば何という倒錯か」と強調した(『集』⑧110)。丸山によれば

ば、南原だけでなく、安倍能成や和辻哲郎、小林秀雄に至るまで、「私の自覚」から始まって「社会的自我」に赴いた(『回顧談』上235, 246; 『語文集』続①84)。田中もまたおむね同じ経過をたどった。

- (9) 田中は「自己の信仰」と「法の学習」の矛盾について、「当為(sollen)をまともに見きはめ、自己の矛盾に付てトルストイ的の悩みを持つことは「……」正し生活への第一歩宗教へ入るの最小限度の要件でなければならぬ」ことを認め(『法と宗教と社会生活』83)、トルストイ生誕百年に際しては、トルストイはもはや「我が知識階級の前を走馬燈の如く過ぎ去つた一人」にすぎないとしつつも、現代思潮の不健全な側面として、「人がトルストイの如く一まづ徹底的に個人主義者になり切らず——即ち内心の二元性の苦悩に沈潜することなしに——一足飛びに社会的に考ふるに至り、唯物史観に無批判的に隷属するに至る」ことを挙げ、トルストイの立場は超克すべきものだが、「不完全なる人間が二元性を懐く限り必ず通過すべきものである」としている(『文化と大学』(帝国大学新聞出版部、一九三五年)46)。またいう。卑俗な常識は、「一度は主観的な心持によつて、一蹴せられなければならない。而してこれ洵に必要な啓蒙の過程である。」(『善き隣人たれ』朝日新聞社、一九五〇年)194)

(10) 日本において教養主義は「学生文化」として発展した。その思想的核心は古今東西の古典の読書や音楽・絵画の鑑賞を通じた「自己陶冶」であった。それは学校を「卒業」するとともに色褪せていく。学者のキャリアを歩んだ場合は、それぞれの「専門」に没頭することを余儀なくさせられる。田中耕太郎が特筆すべき存在であるとすれば、それは、こうした矛盾を踏まえて、大正教養思想を学生・青年のプロテスタンティズム的心情論理として捉え、みずからはそこから「卒業」しながらなお「専門」

の中で自覚的に教養思想を活かそうとしたところにある。なお、丸山のいう「教養からの卒業」については後述する。

- (11) 丸山はこの本の当該箇所の中で、「我々が普通或る人の中に、円熟性として認めることが出来るのは、諦念的な分別なのである。」、「大人達は自分の少年時代の理王主義や感激性、何か自分のために保持して置かねばならなかつた貴重なものとして振り返つて見るのであつたが、同時にさうした保持の不可能性一種の自然法則と見做すのだつた。」「少年の理想主義は人間にとつて真理であり、理想主義を持つことは、厳としてかけがへなき富を持つことである。」の三カ所に傍線を付している(A・シユヴァイツェル、西郷啓造訳「わが幼年時代と少年時代」(長崎書店、一九四二年)「丸山文庫」[資料番号0191082] 142, 143, 144)。

(12) 南原繁と田中耕太郎は一定の教養思想を共有していたわけではなく、また——和辻をはじめとする大正教養派が田中と共同した戦前の「同心会」グループの延長で戦後に雑誌『心』に結集した(しかも南原と同心会グループ(とくに田中と安倍能成)は対立していた(『回顧談』上282ff))のと違つて——まゝまつて行動したわけでもない。その意味では彼らを戦前昭和期の「教養派」として括することはできない。和辻、阿部次郎、安倍能成、天野貞祐等の大正教養派はすべて文科大学哲学科に学び、大正期に雑誌『思潮』を拠点に文芸・哲学の分野で活躍したのに対して、同じ帝大でも法科大学に進学した南原や田中との間に距離がある。他方、武田清子は内村および新渡戸との関連から、キリスト教的な教養主義の代表として南原と矢内原忠雄・三谷隆正を挙げその実践性を強調し、和辻や阿部などの非実践的な親照的教養主義と対置した(前述第一章第二節③)。ところが、田中もカトリックに改宗したとはいえ、青年期に内村と新渡戸から強い影響を受けており、非実践的ではなかつた。さ

らに、新渡戸の薫陶を受けた河合榮治郎は、「学生叢書」の刊行により数多くの教養論を生み出し、一般に「昭和教養主義」として位置づけられる(第一章第一節(a))。河合と親しい関係にあり、平賀肅学に際して法学部を辞職した蠟山政道(一八九五年生まれ)も、河合編『学生と教養』(一九三三年)に「教養としての社会科学」を寄稿しており、『ヒューマンイズムの政治思想』(一九三八年)の著書がある。そして、南原・田中・三谷・矢内原・河合・蠟山はすべて、第一高等学校を経て東京帝国大学法科大学(蠟山は法学部)を卒業し、法学部が経済学部の大教授になっている(なお河合は政治学科であり、卒業前に小野塚喜平次から政治学の後任にならないかと(暗示的に)誘いを受けたが、農商務省に就職した(「学生時代の回顧」(「学生と教養」313)。卒業は田中耕太郎と同年である(ちなみに南原・河合・田中は「銀時計」組である。彼らは、「文科風教養派」である大正教養主義に対して、いわば「法科風教養派」としての顔をもっているのではないか。しかし、教養論の本身には区々たるものがある。丸山自身は、「東大法学部」(南原・田中)および「経済学部」の良心派(河合・矢内原、大内兵衛)を、「抵抗派」ないし「リベラル」として位置づけたが、彼らの教養思想には触れていない。丸山の(お化粧的なヨーロッパ的教養)というネガティブな範疇は、その裏返しとしての彼らのポジティブな教養思想の存在を部分的に示唆しているが――。

(13) 田中はい。我々は極右的国粹主義が暴力的直接行動に出でざる限り、一つの思想として存立する意義を認める。私は其処に従来のアナキズム、自由主義及び唯物主義を打破する正しき思想の中核即ち道徳的要素が存在することを認めるのに躊躇しないが、「道徳が国家に奉仕する」という思想は、真の日本精神に合致せず、むしろ彼らの正当な要求である、実証主義的、自然主義的國家観の誤謬に墮するものだ、と(『教養と文化の基

礎 94)。基本的には南原と同じ姿勢である。ただ、丸山は、田中はカトリックの立場からイタリアのファシズムに対して甘く、日本の右翼に対しても「自分たちが攻撃されるようになって初めて批判的になった」としている(「回顧談」下150)。あるいは、田中を評して、「やっぱりカトリックは、政治的オポチュニズムですね、基本的には」と述べている(『語文集』④48)。

(14) 後に座談で、田中が機械文明の發達が人間の生活・考え方に悪影響を及ぼすことを認めつつ、そこから技術・分業を否認するのではなく、それを所与として問題解決を図るべきだといったのに対して、丸山はトルストイ的に機械を呪詛するのは建設的な原理になるとは思わない、と同調している(『座談』②30)。

(15) 南原が「経済」に文化価値を認めず、「経済的非合理性」のレッテルを貼ったのに対して、丸山は執拗に経済の合理性を主張した(『語文集』④38頁；「回顧談」上234)。

(16) 後に丸山は、麻生書評のこの功利主義に関する部分について、南原からの影響ではないかという質問に対して、「ええ、それはもう、ドイツ観念論ですね。その場合の主体性とかいうのは。僕は正直のところ、その時、功利主義、プラグマティズムというのがよく分かっていなかったで……」と答えている(『語文集』④80)。「ドイツ観念論」は、功利主義を批判した南原の立場を指すのだろう。ただし「その場合の主体性」という言葉は何を指すのか判然としない。

(17) 安倍能成は、いまや「我々の痼疾であった無批判な西洋崇拜から脱却して、批判的に西洋文化を見、これを取捨して我々のものとする時」であり、同時に日本文化・東洋文化の学的認識を進めるべきであり――「空疎なる無内容な日本精神の顕揚は永続性がない」――「東西文化の融合はその景気好き宣伝のごとく容易に実現されない」けれども、二大文化の学的認識と成果における実践を通じて、融合はおのずと可能となる、として

いる（「学生に対する一般の助言」一九三六年）（『学生と教養』日本評論社、一九三六年）354）。これはごく通俗的ではあるが、「流行」の東西融合論を「良い意味」に解釈しようとする試みであろう。

- (18) 丸山は、内村的コスモポリタニズムについて、「普遍が特殊の下にあり、特殊の基礎である」とか、「普遍は特殊の外にあって、特殊と重なって普遍になるのではないのです。普遍はいつても特殊と重なってあるわけです」という説明の仕方をしていた（『普遍の意識欠く日本の思想』一九六四年『集』⑤354）が、後には、「特殊を通じて普遍へ」という発想を拒否し、「特殊」はすでに「ウチの領域」であり、そこからは「ウチ・ソト思想」の打破は出てこないと考え（『日本思想史における「古層」の問題』一九七九年『集』⑫218）、文化の「特殊性」という表現を「個性性」に改めるようになった（『原型・古層・執拗低音』一九八四年『集』⑬351-352）。それはともかく、「普遍が特殊の下にあり、特殊の基礎である」という発想は、南原や和辻に拠らなくとも出てくる言葉であるが、問題が内村的なコスモポリタニズムであるとすれば、内村にもあった同様の発想（『基督教ノ美ハ神ガ各国民ニ与ヘ給ヒシ凡テノ特殊性ヲ聖メ得ルコトナリ』）の影響は無視できないように見える。

- (19) ただし、既述のように、戦後しばらく丸山は日本の雑種性を冷戦世界の媒介として捉える考え方があった。これは内村＝南原の「日本的キリスト教」と思惟構造とは似ている。
- (20) 丸山は大学で独文学を専攻しようとしたが、一高教授菅虎雄の「説論」でやめ、法学部政治学科に進んだ（『話文集』続①183c、194；『回顧談』上181）。形式的には、法哲学を志望しながら商法学を専攻した田中と似た経歴だが、時代は違っていた。ただ、丸山が高校・大学時代に吸収したマルクス主義が当時の支配的な教養思想であったと捉えるならば、助手になって南原

の説く「学問の自律性」を受容することになった（後述）のは、田中や南原と同じく、教養主義から客観的文化への展開として理解することができる。

- (21) ここでいうゲーテの諸観が何かは詳らかにしないが、田中耕太郎がラートブルフなどによりながら説明するところは、『ザイルヘルム・マイスターの遍歴時代』は、「個人の限界の自覚、諦念 (Ergebung)、具体的仕事への献身および仕事の上の労働的協同体」……による個人主義と団体主義との対立の克服」を根本思想としており、「汝の義務とは何か。日々の勤めである」とか、「一般教養ではなく、「一つのことを正しく知り且つ実践することは、百の事を半端にやるよりも、もっと高い教養を与えるものだ」という言葉に表現される（『現代生活の論理』（春秋社、一九五七年）268ff.；R.阿部次郎「ゲーテへの感謝」（一九三二年『全集』⑩33）。つまり、ウェーバーのいう「サツへに就け」という要請（西村稔『文士と官僚』（木鐸社、一九九八年）441）である。
- (22) Stich und weite. は、小尾俊人によれば、ゲーテの『西東詩集』の一句であり、元々聖書に由来し、アンドレ・ジイドの「一粒の麦もし死なずば」のドイツ語訳だという（『対話』注5）。
- (23) これは丸山が同書中傍線を引いたつぎの部分にあたる。「われらが植民地の野蛮人に示すすべての善は、慈善ではない。白人の船が黒人の岸边に達した日以来、白人が黒人に加へた数々の悪の蹟ひである。今日存する植民地問題は、政治的のみには解決できぬ。来るべき新しい道は、白人と黒人とが、倫理的精神のうちに融合し一致する事である。」（竹山道雄訳「わが生涯と思想より アルベルト・シュヴァイツェル山叙伝」（白水社、一九三九年）「丸山文庫」資料番号01909791_258）。
- (24) 学問の「党派性」とはマルクス主義の用語であるが、主体の関わりなしに認識はできないという新カント派の主張とも無関

係ではない。「忠誠と反逆」合評会コメント(一九九三年)『話文集』③26)。したがって、この点で丸山は決して「学問の自律性」にのみ依拠し続けたわけではない。

(25) 丸山は「ヨーロッパと日本」(一九四九年)で、近代ヨーロッパの市民社会の原理たる Unity in Variety が文化領域に現れたのが、「文化価値の自律性の承認、いわゆる学問のための学問、芸術のための芸術という主張」すなわち外部からの干渉・統制を排除して、学問・芸術の「社会的職分」を実現するための学問・芸術の独立の主張だと説明している(『集』別集①30)。

(c) 「政治」と教養思想

(α) 教養主義的「政治」観

「法学部教養派」は、欧化論を含めた戦中期丸山思想形成にとつて、控え目に見積もっても、有意義な歴史的「環境」であった。欧化論そのものについては、上述のように、物質文明の輸入の態様からくる精神文化の「表層的欧化」を克服しようとする姿勢が一番大きな意味をもっている。「真の」西洋思想を輸入して、それを「深層化」しようとする点において南原、田中(あるいは和辻)と丸山との間に差異はなかった。しかし、丸山との関係で、専門上最も近かったのは南原である。そこで最後に、主として戦中と戦後間もない時期の、「政治」と「教養」をめぐる両者の思想的連関に触れておきたい。

南原の政治哲学(史)が大正教養主義の自己陶冶を客観化したものであったことはすでに触れたが、ここではその中核となる「政治」観が「教養思想的」性格をもっていたことを確認するために、もう一度和辻哲郎の「政治」に対する姿勢を見てお

きたい。

大正期の和辻は、三木清＝唐木順三の定式と違って、すでに政治や社会の議論に踏み込んでいた。それは、本節の考察に即していえば、芸術鑑賞による「自己陶冶」(丸山流にいうと倫理的なもの)の芸術への解消が大正中期ごろから減退してゆき、文化・道徳思想の「客観的」対象の探求に重心が移動していったことと平行関係にあるが、いま一度その中身を振り返ってみると、和辻は短編小説「デモステネスの没落」(『偶像再興』(一九一九年)所収)で、「哲人政治」という理想国の実現を究極目標として、そのための具体的手段として「民衆全体の教養」の向上を提示し、「民本主義哺育の二法」(一九一九年)でも、「世界改造の根本は人間の改造である」と見て、これを「宗教や道徳や芸術の問題」として捉え、「人類が真善美の理想をもつて協同するに至らない限り、いかなる政治的革新も要するに中途半端に過ぎぬ」と論じた(「天才性の覚醒」一九一九年)(前述第一章第三節(a)註(4))。これは、現実の政治の腐敗、あるいは物質文明に毒された社会に嫌悪を抱き、真善美の理想の実現を目指す「理想主義的」政治論といつてよいが、それと同時に民衆の「教養」の向上、「人間の改造」を要請するという点では、芸術による自己陶冶を客観的世界に投射したものであり、その限りで「教養主義的」政治観といつてよい。

ところが、客観的文化＝日本文化を研究対象として自覚的に扱うようになると、逆に理想を尺度とした歴史解釈が登場するようになる。たとえば「日本文化史(仏教渡来後)」ノート(一九二二年)で和辻は、大宝令では、天皇は立法の全権を握るが、

それは「道によつて政を行ふ」ことを標榜する「哲人的専制」であり、太政大臣が「哲人政治家」に「徳ある人」の理想を体現して天皇に道を教えることが理想とされたけれども、ただ、現実には哲人を見出すことは困難であり、また民衆の「教養」は低かったので、「道」を行うことを心がけて民衆の福利に尽くす政治家によつて君主の権力行使は必要でなかったとしている（『全集』別巻③271）。さらに「日本文化史（仏教渡来後）」②のノート（一九二三年）では、法隆寺造管と大仏鑄造による「改革」を今日の時勢に翻訳すれば、「今、社会の不安をのぞいて調和を実現するものは、人類生活の意義、愛の意義についての一般人の深き理解である。（この理解あれば資本主義はなくなる、プロレタリアの無責任、悪徳もなくなる）然らばキン急なのは教育、それによつて人間を改造すること」だということになる（と記している（『全集』別巻③335）。哲人政治は和辻の理想であり、その手段は民衆の教養を高めること（人間の改造）であったが、和辻はその模範を文化史の中に求めたのである。

昭和期に入つても理想を歴史の中に求める姿勢は変らない。それは一面では上述のように、国民道徳論にも通じる伝統主義的な歴史解釈となつて現れるが、他面ではなお大正期の余韻を引きずっていた。和辻は「祭政一致」と思慮の政治（一九三七年）で、時の政府（平沼内閣一派）の祭政一致論に「力の支配」、「力の政治」を見出し、「古事記」、聖徳太子の憲法、『愚管抄』、『神皇正統記』に見られる、「道理を実現すべき」政治、『思慮の政治』を日本の伝統として対置した（『全集』③300、396）が、「人倫国家の理想とその伝統」（一九四一年）では、大宝令

に関わる職員令の規定から、上代の「神聖なる統治者」に天皇が「道の師」に哲人の把握した「道」を実現する（その機関が太政官である）という理想を導き出し、聖徳太子の憲法に「国家が人倫の道の実現である」という思想を読み取り、これが伝統となつていった以後の歴史展開を、やはり『愚管抄』、『太平記』、『神皇正統記』などに探っている（人倫国家の理想とその伝統」（『岩波講座 倫理学』第六冊（岩波書店、一九四一年）24、46、63頁；『日本倫理想史』上『全集』③145、388頁；cf. 苅部『光の領国』108）。政治観における大正期からの連続性はみまがうべくもない。

さて、こうした和辻の哲人政治、あるいは「道の支配」という政治論^②は、民衆の教養向上（人間の改造）という発想と相俟つて、教養主義的であるとともに道徳主義的^③理想主義的であるといつてよいが、その限りで南原の政治観と近いものがある。無論、西洋政治哲学史の専門家である南原は和辻のように素朴にプラトンの哲人政治を是認したわけではない。南原は「政治理論史」（一九六二年）で、プラトンの「哲人王」、哲人政治^④が「開明専制君主の政治」であり、「法」と「自由」の否定であることを指摘している（『著作集』④23）が、この著書の原型ともいふべき戦前の「政治学史」講義（一九三六年）の丸山の筆記ノートでも、哲人支配は「一つのフィクション」にすぎないと記されていた（『集』③339）。しかし、『政治理論史』で、プラトンの国家論が理想主義的政治哲学の典型であり、ドイツ理想主義や浪漫主義に影響を及ぼし、「国家の危機が語られるとき」には、つねにプラトンの国家精神が、繰り返し語られる」とさ

れている箇所〔著作集〕④67〕は、丸山のノートでは、「現代の危機におけるプラトン国家観の回顧。個人主義より超個人主義へ、実証主義より形而上学へ、文化の分析より文化の総合へ——かかる契機がプラトンを回顧せしめる」とあり、そこから丸山は『国家と宗教』におけるプラトン論の原論文である「プラトーン復興と現代国家哲学の問題」(一九三六年)との連関を指摘している(『集』⑥139H)。たしかに『国家と宗教』第一章「プラトン復興」で南原は、近年のプラトン復興の動機を、現代政治の混沌と国家の危機に、つまり啓蒙精神に発する善・美の否定、功利的な人生観、機械的国家・社会観、実証主義哲学の跋扈といった問題性に見出している(『著作集』①186)。これ自体みずからの問題意識と重なるのであるが、南原はこうした危機に発する「ゲオルゲ一派」のプラトン像の「神話的」要素に見られる「保守的・反動的」性格を指摘し、「哲人政治」に関しても「一人の偉大な英雄像」といった側面をしりぞけ、カントに従って哲人政治の中核を「理性の支配」に見出そうとした(同34H、48L)。

しかし、南原は「哲人政治」の理念を全面的に否定したのではない。南原はプラトンにあくまで「正義」、「理想国家」の原理を求め(『著作集』①86)、それゆえ「洞窟の比喩」に正義と徳を備えた智慧ある人の理想を、つまり「哲人政治」の理想を見出し、そのアイデアの世界が「正義の国」の、さらには「神の国」の理想的国家に繋がることを強調した(『著作集』①56、57H)。それゆえ、南原は決して和辻と同じ意味で哲人政治を評価したわけではないが、その政治哲学の根底にあった「政者正也」と

いう確信(『著作集』③85・『著作集』②129)、「聞き書 南原繁」『政治理論史』『語文集』④38)は和辻の「道の政治」の観念とそれほど遠い距離になかった。すぐ後で見られるように、「哲人政治」は「善きもの」の実現という視角から明確に肯定されているのである。しかも和辻が「道の支配」の理想の実現について制度改革よりも「民衆全体の教養」の向上、「人間の改造」(自己陶冶の国民一般への拡大)に期待したところも、南原の「政治的教養」の提唱と重なっている。上述のように、南原は、孔子の言が政治家だけでなく、国民公衆の「政治的教養」とならなければならぬと考え、従来の「個人的」教養に対して国民公衆の「政治的教養」の意義を強調し、また戦後の紀元節演説「新日本文化の創造」(一九四六年)では、戦前日本は維新以来国家権力の確立と膨張に勤しみ、文化はそれに従属し、そのため「内的教養」が欠けていたのに対して、いまやヨーロッパの「ルネッサンス」と「レフォーメーション」に倣ってわが国でも人間の解放を推し進めるとともに、「普遍人類的なる世界宗教」と「対決」すべきだとし、祖国再建のために「新たな国民精神の創造」、「わが国民の精神的革命——国民の改造」、政治社会制度の変革にも増してなすべき「内的な知的・宗教的なる精神革命」、「人間と国民の改造」を唱道し、それには儒教・仏教の外国文化を摂取してそれを日本固有の文化に作り変えた祖先の営為に倣うべきだと説いた(『著作集』⑤23H)。

無論、繰り返し強調しておくが、政治思想・イデオロギーの上で和辻と南原が一致していたというのではない。⁴⁾我々にとっでは、南原の政治哲学が和辻の政治観と同じく、「理想主義的」

であり、なおかつ「教養主義的」であったということを確認できればよい。ただし、戦前昭和期の和辻には、「哲人政治」の理想はあっても、その実現のための民衆の教養、人間の改造への言及はない⁽⁵⁾。たしかに、前述のように、戦後の「倫理学」下巻で、「自ら考へ自ら判断する市民」を要請し、芸術領域における国民の「教養」の必要を説いたところからすれば、大正期の教養主義的政治観は軍国主義的な「嵐」の中で一時期雌伏していたと見ることもできる。いずれにせよ、戦前昭和期に関する限り、和辻よりも南原の方がかえって「教養主義的」であったことは否定できない⁽⁶⁾。

では、丸山はこのような南原の理想主義的、教養主義的政治観に同意することができたであろうか。敗戦後三ヶ月もたない一九四五年一月一日付の「草稿断簡」では、フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』において、単にプロイセンの封建的制度を打破しようとしただけでなく、「制度を担ひ動かす人間・改造・新しい人間・型の育成」を唱えたことを強調している（『講義録』②188）。こう述べることによって丸山が訴えようとしたのは、敗戦にあたって「外国」から強制された「自由」に対して、「自由を内面的な自由に高める」べく、「国家の運命を自らの責任に於て担ふ能動的主体的精神」(同188)の創出であった。つまり、具体的にいえば、丸山が戦前に福澤に見出ししていた「一身独立して一国独立す」のナショナリズム（『個人的自主性』を媒介とした国家的自立）（『集』②231）を、再度強調したのである。それは、大正期和辻の「人間の改造」や一九四六年の南原の紀元節演説の「国民の改造」と同じものといえ

ないかもしれない。しかし、南原との接点はあった。フィヒテはカントと並んで南原が「もつとも年季を入れた研究対象」（『集』②105）であり、しかも右の「断簡」とほぼ時を同じくした帰還学生歓迎の辞「新日本の建設」（一九四五年一月）で南原は、敗戦にあたって正しい意味の「民族的なもの」の意義を強調し、その原動力が「自主自律的な人格個性」にあるとしていた（『著作集』②2:cf.『著作集』①541）。

丸山は後年の回想「南原先生と私」（一九七七年）で、戦後南原が東大総長としての卒業式講演で『ドイツ国民に告ぐ』を引用して、日本国民は敗戦に打ちのめされて「誇り」を失ってはならず、この機会を捉えて日本の再生のために、「精神的な改革」、「精神的な革命」を行い、それを通じて日本の自由と独立を確保すべきだと説いたことを紹介している（『話文集』①308）。これまた「断簡」に示された丸山のナショナリズムとほとんど違いはない⁽⁷⁾。ただ、ここで丸山は、こうした南原の主張が内村鑑三と同じものであり、時代を超えた「真理と正義」に基づいたデモクラシーの擁護、つまり世の中の流れから独立して、「いつも第一義的に何が真理か、何が正義かを考える——そういうものの考え方」であり、それこそ「私が先生から学んだ最大のこと」であったとしている（『話文集』①308:cf.『回顧談』上36）。つまり、丸山は、南原のナショナリズムに裏打ちされたデモクラシー論を評価しつつ、それが時代によって異なるような性質のものではなく、普遍的な正義・真理の理念にあることを強調し、そこに南原から引き継ぐべき最大の要素を見出したのである。いうまでもなく「心情倫理」である。こう述べる前

に丸山は、戦前の南原や矢内原のルターの「心情倫理」による抵抗に言及し、それが「何が真理であるか、何が正義であるか」という基準を第一にして態度決定したものだと表現し、それこそ「先生から教わった」ことだと何度も強調している（『語文集』①302f. 305, 306, 307）。

しかし、南原の「精神的革命」論は必ずしも丸山のこうした総括に尽くされるわけではない。南原の「精神的革命」に類する最初の発言はおそらく敗戦直後の一九四五年九月一日に『大学新聞』に掲載された一文に出てくる、「精神の荒類と道義の類廃」からの回復は、「国民の心的「革命」なくして成し遂げ得るものでない」という一句であろう。これが語られた文脈はこうである。敗戦に直面して新日本と文化を建設するにあたって、合理的な理性Ⅱ「世界精神的」理性を自覚すべきである。それによってわが国体は、「特殊な民族宗教的神聖」を脱して、全世界に理解され得る「人文主義的な普遍的合理的基礎」を獲得できるであろう。学問はこうした理性の概念的思维の働きであり、いま緊要なのは「学的基础の上に立った世界観の樹立」である。それによって自由主義やマルクス主義の時代の過誤を繰り返さず、「真の「日本精神」」を再認し、したがつて日本文化の特質を維持しつつ、世界人類文化に寄与すること（民族主義と世界理念の総合）が可能となる。このような課題を果たすには各人が「一個の人間」としてりっばでなければならぬ。とくに青年知識層は「教養」の真の意義（「自己自身を断えず内面的に向上し純化する人間として、自らを形成すること」、つまり「人間性理想（Humanitätsideal）」の実現を使命としなければならない

い。日本の真の復興のためには、何よりも「人間性理想を国民の胸奥に透徹せしめ」なければならないが、この「人文主義的理想」は必然的に「普遍人類の世界宗教の理念」を必要とする。大学から国民学校まで大改革を行うことによって、そこで教育された人間によって「わが国体」も堅固な支柱を得て、民主政も実行されるのである（『著作集』②99ff.）。

ここには南原の政治哲学の目標（学的基础の上に立った世界観の樹立）だけでなく、その具体的な展開としての民族主義と世界理念の総合（東西文化の融合）、マルクス主義と自由主義の批判、そして文字通りの「教養主義」、「世界宗教」といった論点がことごとく登場している。「国民の改造が意図されていることも明らかだ。要するに、「心的革命」Ⅱ「精神的革命」の核は、「学問」と「人間性」理想の普及にある。これは「政治的教養」の要請とほぼ同じことである。

事実、同年一月の帰還学生歓迎の辞「新日本の建設」で南原は、「政治的教養」について語り、いまこそ民主政治の基本的前提として、「政治社会の学問的真理の顕揚と一般公民としての高い教養」が要請されると述べている（『著作集』②83）。翌年の五月祭の挨拶でも南原は、冒頭「正義をして成らしめよ、たとい世界は滅ぶとも」を持ち出して、我々は戦に破れ、国は崩壊の悲運に見舞われたが、「国」と「世界」に「真理」と「正義」が成就したことを「むしろ悦びとしなければならぬ」として、「真理への勇氣」を強調し、政治社会の時代である二〇世紀においてでは自然科学を専攻する者にも「政治的教養」が必要だとしている。「真の意味の教養」は国家社会生活において「われ

われの人間個性をいかに生くべきかの問題」であり、政治的、社会的認識と実践に結びつくのであるから、政治的、社会的真理は学者の専門的課題、学生的一般教養に留まらず、国民一般が実生活で体験し認識しなければならず、それゆえ民主政治には、学問的真理の顕揚と一般民衆の「政治的教養」が必要だ、と〔著作集〕⑨(11、12)。これによれば、精神的革命の基本要素は、「学問的」真理と政治的、社会的実践と結びついた「真の教養」、その国民への普及であった。

たしかに、丸山のフイヒテ的な「人間の改造」は南原の「国民の改造」＝精神的革命と重なる。丸山は「生きてきた道」(一九六五年)で、敗戦直後から十数年間を振り返って、政治学や天皇制を含めて過去の「オール否定」に走ったことを、「ここで日本の精神革命がなければ、日本という国はもう存在価値がない」と考えたと表現している(『話文集』続⑩(1))。そして日本におけるデモクラシーの定礎のためには「政治的教養」が学生・知識人のみならず国民の間に流布することが不可欠の要件であったとすれば、南原の「政治的教養」は、丸山の昭和一八年の社会的、実践的な「自己完成」論と、あるいは敗戦後の「社会科学」的教養論と平仄を一にしている。だが、南原は、大学教育の一般論としては「教養」教育の中に社会科学・自然科学をも包括していたけれども、内面的人格形成としての教養観念(「教養」の真の意義は「自己自身を断えず内面的に向上し純化する人間として、自らを形成すること」である)を堅持する以上、「哲学」は不可欠の要素であった。先に引用したように、南原は「政治理論史の課題」(一九四一年)で、人格形成が「学問

的真理や芸術的理想の客観的文化的作業」に没入し、精進努力することによってなされると論じたが、その際こう主張した。「教養の意義は、全人の人格的向上、あるいは人間個性の形成を、知性的方法によって企てること」にあり、それゆえ政治理論史の研究において「古来幾多の典型的な思想家・哲学者に学ぶこと」は我々の「人間個性の形成」に影響を与え、こうした人間個性が思想・哲学・文化の「労作」に大きな力となる。

「哲学は哲学する人自身の全人格が条件とせられてあり、全人的存在との連関において初めて成り立つ」のであって、それが科学との違いである、と〔著作集〕⑩(11)。「大学の理念」(一九四六年)〔著作集〕⑨(13)。芸術・学問、古典、ことに「哲学」による人格形成は大正教養主義そのままであり、このような「一般の哲学的教養」〔著作集〕⑨(14)は丸山の「社会科学」的教養論と齟齬する面があった。もっとも、南原はそのような教養観をもちながら、社会的、実践的教養としての「政治的教養」の意義を強調した。そして「知性による」人間形成とは、「現代の政治理想と日本精神」(一九三八年)でいう「人間自由の自覚と合理的精神」であったから、戦後の「知的」革命の、したがって精神的革命の要請は、丸山の「人間の改造」や「社会科学」的教養と金輪際相容れないものではなかった。

しかし、南原の精神的革命論は、理想主義的であり教養主義的であったが、「宗教」抜きでは語られなかった。南原は右の一九四五年の二つの論稿を取めた「学問・教養・信仰」の「まえがき」(一九四五年一月)で、近代では自然科学的な「合理主義的」知識の一面的発達のため「精神の教養」が欠落し、非合

理的な傾向や権力志向が強まったのに対して、最近になりようやく「高い精神的教養」とそれによる「人間個性の完成」の重要性が説かれるに至ったのはよいとして、「絶対超越の世界」への信仰なくしては「人間的人間」の精神は満足できず、「人間の完成」も不可能であり、学問と教育の根底には信仰問題があることを認識すべきだと論じている〔著作集〕⑤41。あるいは「新日本文化の創造」(一九四六年)で日本における「ルネッサンス」と「レフォーメーション」、「内的な知的・宗教的なる精神革命」を要請したことはすでに見た。そこでは、真に人間個性を自覚できるためには、「人間主観の内面をさらにつきつめ、そこに横たわる自己自身の矛盾を意識し、人間を超えた超主観的な絶対精神——「神の発見」と、それによる自己克服がなされなければならぬ」としていた〔著作集〕⑤59。「民族の再生」(一九四七年)でも、「わが民族は新たな人間の発見と神の再発見をなすように迫られ」ており、「精神のルネッサンスとレフォーメーション」が必至だとしている〔著作集〕⑦103。

さらに一九四六年一月一日の学生向けラジオ放送「精神革命」で南原は、「内面的な革命——人間の思惟と精神の革命」Ⅱ「わが国民の精神革命」をなすために必要なのは、第一に真理を敬愛する心の喚起(真理のための真理の探究)、第二にここから生じる、精神の自由と創造的な活動への意欲であり(こうした学問的知性と道義的意志により、人間人格は内面化され、深化され、「人間全人の改造」が成就される)、第三に宗教的な永遠の世界に対する「思慕」、「超感覺的な永遠在の世界」の養成だとして(『著作集』⑦364)。宗教・信仰を要請せずしては、教養思想は画竜点睛を欠くのだ。南原は『国家と宗教』で日本民族による「第二の宗教改革」を提言していたが、戦後も、上掲の例のほか盛んに、「第二のルネッサンス」と並んで「第二のレフォーメーション」に言及している〔著作集〕⑦301E。『著作集』⑦368E。『著作集』⑦447。『著作集』⑧36。『著作集』⑧193。『著作集』⑨229。いずれも、おおむね「ルネッサンス」Ⅱ「ヒューマニズム」、つまり「知性」と「学問」と「教養」にあきたらず、信仰、神の要素を際立たせようとするものであるが、南原はこの「第二の宗教改革」は戦後日本だけでなく、世界にとつても必須だと考えた。その理由は、一般的には「人間悪」の克服とそれからの救済というところにある〔著作集〕⑩186。『著作集』⑤59が、とりわけ自然科学と技術の進歩による「物質文明」(機械文明・技術文明)の跋扈に対処するためであった〔著作集』⑥192。『著作集』⑥230。南原は戦後に至っても、内村の衣鉢を継いで、物質文明(資本主義と共産主義Ⅱ唯物論)を人間性と自由の抑圧として見た〔著作集』⑥341)。

ヒューマニズムは「知性」を拠り所にしていたため、「教養」による人間形成は限界を伴っていた。南原は、「知的」革命を通じて人間性ないし人間個性の形成Ⅱ自己陶冶が政治、社会という実践の世界で生かされることを望んだが、それを担保するのは教育しかなかった。だが、内面世界が教育によって陶冶される保証はない。上述のように、南原は「新日本文化の創造」(一九四六年)で、「レフォーメーション」を説いた際、「人間主観の内面をさらにつきつめ、そこに横たわる自己自身の矛盾を意識し、人間を超えた超主観的な絶対精神——「神の発見」と、

それによる自己克服がなされなければならぬ」と論じたが、それはどこから見ても若き南原が「自己失望・自己喪失」の「煩悶」を経て、内村を通じて「自己みずからの内面の罪を自覚し、贖いと赦しを求め、神の聖旨と神の国の正義の成就」を願うに至った「宗教的体験」(「宗教は不必要か」(一九六〇年『著作集』②[35H])の再現であった。ラジオ放送「人格と社会」(一九四七年)では、理想の達成へと向かって努力するには、まず「内面に——自己自身に集中せん」こと、「あくまでわれわれ自身を掘り下げて、内的反省に徹せられん」ことを望み、知性の過剰に毒されることなく、生ける一個の人格となり得るには「自主自律的たらんとする我々の意志と努力」が必要であり、これは畢竟、「神の無限と絶対」に至るはずであるとしている(『著作集』④[129H])。南原にとって、「精神革命」ないし「文化革命」はあくまで「道德的宗教的」なものであり、これを欠くならば、民主的政治革命も社会経済革命も空虚であった(『著作集』④[126])。

(β) 南原における学問と政治

さて、以上を踏まえてまず、いま一度かの「断簡」について検討してみよう。丸山はたしかに「心情倫理」、あるいは「正義と真理」の普遍性信仰を南原から継承した。それは敗戦後の南原の精神的革命に対する共感を惹起した。丸山は「断簡」と同じ時(昭和二〇年一月四日)のメモによれば、「デモクラシーの精神構造として、第一に人間一人一人が「独立の人間になること」、「他人のつくった型に入りこむのでなく、自分で自分の

思考の型をつくって行くこと」、「間違つてゐると思ふことには、まつすぐにノーといふこと」孟子の「千万人といへども我行かんといふ精神」、第二に「他人を独立の人格として尊重すること」を挙げて、近代デモクラシーがギリシャのデモクラシーと違うのは「宗教改革を経てゐること、換言すれば人間の内面的独立の認識の上に立つてゐること」にあるとしている(「対話」②[35])が、これは第二の宗教改革を唱道した南原と同じ姿勢である⁽¹⁾。孟子の言葉はルター「我ここに立つ」と同じく、南原の心情倫理を表すものであった(前述第一章第二節(a))。フィヒテを引証した「人間の改造」もまたこうした自主独立の精神の創出を意味していた。

だが、一致はここまでである。とりわけ南原の政治哲学は丸山の受け容れるところではなかった。丸山は、大学生の時に受けた南原の政治学史の講義の冒頭で、「政治学史は人類が政治に関し思惟せる道程の総合的観察をいふ。然らば、政治とは何か。政治とは創造である。文化的創造の業である」というのを聞いて、「政治が文化的創造の業とは何という観念的なたわごとか!」と思ったという。政治学は半宗教的な阿片にすぎないというG・ザロモン流のリアリステイックな見方(緑会懸賞論文『集』②[7])をもっていたからである。丸山はすでに新カント派の価値概念も知っていたが、「政治それ自身が諸文化価値の中で独自の一領域をなすという考え方」など知らなかった。事実、それは南原「独自の哲学」であった(『集』②[31])。しかも、右の南原の命題と、「文字通り日々のアクチュアルな政治的出来事への先生の関心とを結びつける精神内面の「配線」がいかな

るものか」は、その後も長く「私の理解の外にあった」(『集』②133)という。これは見ようによつては南原批判である。カール・マンハイムの「存在拘束性」という方法にしても、丸山は、南原から、それでは思想史はやれないといわれたにもかかわらず、それに従わず、「僕は僕流でやつたつて別にどういふことないし、僕は大学時代だつて、もし田中先生なら破門されていふようなことをかなりやつてますね、南原先生に」とまでいつてゐる(『集』別集②188・『集』②339f.『回顧録』下74f. cf. 『集』②170)。丸山は「あくまで先生の学問上の弟子」であつて、「決して全面的な弟子と称する資格」はないと強調した(『語文集』②291)。その意味では「不肖の弟子」であつた(『集』②172)。丸山は、南原の手引きによつて「はじめて学問することの何たるかを学ぶことができた」が、南原自身の「哲学的立場と信仰には今日に至つてもなおつて行けずさまよい歩いている不肖の弟子である」ことを重ねて認めている(『集』②110)。「信仰」については一種の韜晦に近い。

南原によれば、「政治」の本質を「悪しきもの」と見るのと、「善きもの」と見る二つの見方があるが、それはどちらも正しく、「獸的」存在と「神的」存在という人間の本质に由来している。そしてこの両要素を結合ないし総合するのが政治の「真の意義」であり、「人間は政治的動物である」というのは、「政治的共同体としての国家生活において、初めて人間性の完成が期待される」ということを意味している。さてその二要素の結合ないし総合は、人間の社会生活において利害・感情に基づく対

立・抗争を克服して、「規律ある理性的社会秩序」を樹立することによつて成し遂げられる(『著作集』③282f.・『著作集』④11・『著作集』⑤126・328)。つまり、理想主義者・南原といえども、人間と政治の「悪」の面を見ないわけではないのである。だが、目指すところは「悪」の克服である。南原は、政治を「善きもの」と見る例として、孔子の「政を為すに徳を以てす」、「これを道びくに徳を以てし、これを斉えるに礼を以てす」やプラトンの「哲人王」、「哲人政治」を挙げたが、同時に二つの見方を結合・総合する視点として、プラトンの哲人政治の思想である「洞穴の比喩」をもちだし、政治はこのイデア＝理念の高みにまで経験的現実の社会を高めることだとする。ということつまり、「神的」と「獸的」の総合といひながら、実は「神」の立場から「獸」を規制し、「神」へと高めることが南原の論理であつた。それゆゑ、南原にとつて「獸的」存在としての人間、「悪しきもの」としての政治思想は克復対象として考察されても(cf. 『語文集』①311・『語文集』続①5)、「悪しきもの」を生じさせるメカニズムや過程は分析の対象ではなかつた。

ところが、丸山にとつては、「政治」は権力とか支配と結びついており、「悪いイメージとくつついてゐる」もの(『語文集』④224f.5)、「ネガティヴにしか捉えられない」ものであつたから、「政は正なり」という南原の政治観には最初から「違和感」があつた(『回顧録』下280)。丸山は「政治とは何ぞや」(一九四六年)で、「政治とは権力をもつた指導者が集団がある全体的な理念にもとづいて組織化していくための技術である」と定義したうえで、こうした政治が前提とする「人間性」に論及し、性

善説をしりぞけて性悪説をとりながら、その意味は倫理的な悪ではなく、「善人にも悪人にもなる」ということであり、まさにそれゆえに政治Ⅱ国家によって秩序を維持する(政治が前提とする人間像というものは神と悪魔の間である)としている〔集〕別集①〔註〕。これは南原の政治哲学と近い見解であるように見える。少なくとも南原の枠組で論じている。だが、丸山はここから、政治の責任は「結果責任」であることを強調し、外面にのみ関わる「政治道徳」の存在を指摘した〔集〕別集①〔註〕。あるいは、丸山は、「学問・文化の自律性」の担保としての普遍的「真理」を説いた一九三九年の南原の論稿と同じ題名の「人間と政治(一九四八年)でも、宗教・道徳の内面性と政治の「全面性」を指摘し(これは間接的に南原の「政治」価値論の批判である(c.f.『回顧録』下398;「聞き書 南原繁『政治理論史』(一九七三年)『話文集』④385,402)、政治家の結果責任を強調し、性悪説とは人間が状況によって「天使になったり悪魔になったりする」存在であり、そこに「技術としての政治」が発生する基盤があるとしている〔集〕③298ff.; c.f.「旧制第一高等学校における政治学講義草稿(一九四七年)〔丸山眞男記念比較思想研究センター報告〕⑥二〇一一年 41ff.)。

たしかに、丸山は政治と人間性の「悪しき」面だけを強調したわけでもなければ、政治道徳としての「結果責任」(責任倫理)のみを重視したわけではない。丸山は、戦時中に「神皇正統記に現れたる政治観(一九四二年)で「心情倫理」に重きを置く議論を展開していたが、それは戦後の「時論」で「責任倫理」を強調したのと対照的であったと述べている(思想史の

方法を模索して(一九七八年)ように、戦後「責任倫理」やそのコロラリーとしての「国家理性」を時論のみならず論文でも盛んに論じた。しかし少なくとも一九五〇年前後以降の座談その他で「心情倫理」の意義を繰り返す口にするばかりか、論文でもJ・ロックにおける「神への被縛性」、キリスト教の「最も純粋な内面的心情の倫理」、あるいは日本におけるその欠如について語っていた(前述第一章第二節(a)。あるいは「権力と道徳」(一九五〇年)で丸山は、近代ヨーロッパにおける「国家理性」と「自然法思想」の相克を論じた際、英米では「普遍的な倫理的Ⅱ宗教的価値」に基づく、国家権力の法的制約を認めただに對して、ドイツでは権力国家思想が優位を占めていたけれども、ドイツの権力思想の典型であるトライチュケですら、みずから認しない戦争でも祖国に対する任務を果たす義務があると考えたところに、「内面的人格の理念と政治的義務」との悲劇的葛藤、ウェーバーのような自由主義者をも苦しめた二律背反を見出し、近代ドイツ思想史は「正義行われよ、たとえ世界は滅ぶとも」という道徳律の絶対命令から、国家と道徳の統一を経て、アリア人種の絶対化の道をたどったと叙述し、総じてヨーロッパ世界の特色は「政治権力の固有な存在根拠と、キリスト教の人格価値との二元的な葛藤」であったとしている〔集〕④252ff., 278)。「多数を以てしても屈服できない個人の尊厳という考え方——その根拠づけがキリスト教以外のどこに求められようか(一九五五年)〔対話〕B」という、南原に教えられた原理は、「思想」としてのみならず、思想史理解においても丸山の中に生き続けたのである。

それが最終的に古層論における「原型突破の原理」として構想されたことは繰り返すまでもない。また狭義の政治学の範囲内でも丸山は、政治が支配の技術であることを承認しつつ、なお「正義」と結びついていることを明言していた(「政治嫌悪・無関心と独裁政治」(一九四八年)『集』別集①286f./前述第一章第二節(b)。一九六〇年代の講義でも丸山は、「秩序価値」と並んで「正義価値」と「真理価値」の意義を認め、江戸時代における前者の優位を批判的に描いた(『講義録』②292f.;『講義録』⑥182f.;『講義録』⑦291f.)。しかしそれにもかかわらず、丸山が、南原のような「正義」の政治学(いわば心情倫理の政治学)を生み出すことがなかったことも事実である。丸山は、一面で「善きもの」としての近代的要素を過去に探った(内発性)が、他面では「病理現象」(「悪しきもの」の内実)に迫り、ついには原型にたどりついた。「悪しきもの」(「原型」)の分析は、「善きもの」(「原型突破の原理」)を導きの糸としたとしても、丸山の研究の圧倒的部分を占めていた。

だが、南原の方も決して悪しき「現実」を見なかったわけではない。坂本義和は南原の「政治的現実に対するリアリストティックな認識」について語り(「在遠而近」(丸山眞男/福田歓一編『回想の南原繁 岩波書店、一九七五年』②6)、大内兵衛は、南原は「現実的で実行のなすくれた政治家」であり「進歩的政党」の党首にふさわしいとまで言っている(「去り行く名総長南原」(一九五一年)『回想の南原繁』)②60)。たしかに、戦後の戦力保持論(『著作集』②29, 131f.;『聞き書 南原繁回顧録』350ff.)はリアリズムの立場といつてよいし、天皇退位論(『著作集』③98ff.:

『聞き書 南原繁回顧録』333ff.)も単純な理想論ではない。敗戦間際の「終戦工作」(f.;『聞き書 南原繁回顧録』288ff.)も同様である。辻清明によれば、戦争中、南原は丸山と辻を相手に(「丸山応召後はもっぱら辻を相手に)ひそかに戦争を論議したが、その「現実政治の動き」への「異常なまでの熱心」さ、「政治の生臭い動き」への「並々ならぬ興味」は「終戦工作」と関わっていたらしいという(『回想の南原繁』176f.)。丸山も欧州戦局に対する南原の関心が「ちよつと想像のつかないような肩の入れ方」であったと表現している(『集』⑥193)。

そして南原自身、リアリストをもって自任していた。法学部長田中耕太郎が平賀讓総長とともに、発禁事件を引き起こした河合榮治郎と当時「革新派」と呼ばれたファッショ派の土方成美を休職処分にしたいわゆる平賀肅学(一九三九年)の際、南原は学部自治を楯にして河合を擁護したが、これについて丸山は、田中が横田喜三郎や我妻榮とともに、南原の議論は純粋だけれども河合擁護論は通らないという「現実」の上に立って、河合だけを切るか、ファッショ派も同時に切る喧嘩両成敗にするかしかないと考えたと説明したので対して、南原は、「いや、私のは現実論ですよ。私はイデアル・リアリストなんだ」と言い切り、河合処分を「マキャヴェリズム」と規定した(『聞き書 南原繁回顧録』290f.; cf. 『回顧談』上216ff.)。平賀(田中の解決策は、経済学部が派閥抗争のため自治能力を失っていたという事情(『大学の自治』(朝日新聞社、一九六三年)170f.)を考慮に入れるならば、「見上げた戦術的才覚」(竹内洋『大学という病』中公叢書、二〇〇一年)214)と評するべきかもしれないが、南原は

その向こうを張って「リアリスト」を自称したのだ。実際、南原は現実を見ない能天気な理想主義者ではなかった。丸山も別の機会に、平賀肅学事件当時に南原が経済学部の動静をうかがっていたことを、南原の「リアリズムというのは相当のものです」と評価し(『回顧談』下83)、また一般的に、「現実と厳しく、しかも真正面から向き合う先生を措いて、南原先生の理想主義というものは語り得ないと思います」と述べている(『集』⑤10)。丸山が昭和二〇年一月四日に記した、「イデアールなものが最もレアールである」(『対話』12)という言葉は、その時点で南原の理想主義に全幅の期待を寄せていたかのように響く。

さらに、大塚久雄は、南原において「心情倫理と責任倫理とが相互に均衡をえてみごとに統一されていた」と評している(『回想の南原繁』55)。おそらく、心情倫理家・南原にも冷徹な現実認識に基づく責任倫理家の面があったという意味であろう。南原は卒業時に大学に残る話もあったが、哲学をやるには「政治の実際」を知る必要があると思つて進んで地方の郡長¹⁵、牧民官になり、その後本省で労働組合法草案作成の実務に取り組むうちにマルクスの「本格的な精神的・知的基礎」、「ドイツ理想主義・ヘーゲル・カント」に遡つて考えたいと思つてふたたび大学に戻つたという(聞き書 南原繁回顧談 51, 53, 55, 58, …『著作集』⑤10)から、研究室にあつても「現実」に対する関心をもち続けたのはごく自然であつた。だが、かりに南原繁と田中耕太郎を対比するならば、前者が心情倫理家で、後者が責任倫理家であつたことは否めない。丸山は内村鑑三と福澤諭吉

に心情倫理家と責任倫理家を見出した(前述第一章第二節(b))が、それは南原と田中にも適用できそうである。少なくとも、丸山は田中に責任倫理的ないし現実主義的な色彩を認めていたように見える。丸山は、戦前の田中の「学問する態度」、「物事に対する判断の仕方」、「世の中に対する判断の仕方」が「當時の時勢では、「……」僕らと同じだ」と感じだつた¹⁶ことを認め、さらに思想の内実はともかくとして、「現象的な事柄の見方それ自身にも、なんかオリジナナルなもの」があり、「一つの事柄と他の事柄と関連づけていく見方」という点で田中は「相当の思想家だと思ふ」と語っている(『集』別集⑤106, cf. 『回顧談』上10)。また、丸山は、田中について、カトリックには「超越かつ内在」というところがあり、「ある事実が続くと、その事実の規範力を認めるという弾力性」をもつた、「ある面ではリアリズム」があるとしている(『回顧談』下10)。こういう評価が平賀肅学についての丸山の判断に繋がりを、南原の不興を買つたのではないか。

それはともかく、心情倫理と責任倫理はウェーバーが「政治家」の資質について示した類型であり、そこからすれば、大塚の評は、学問・研究ではなく、総長や貴族院議員、あるいは教育刷新委員会委員長等としての公的行動・発言についてであつたと思われるが、それは「哲人政治家」(大内兵衛「南原繁総長の横顔」(一九四七年)『回想の南原繁』83)と表現した方が適切であるかもしれない。吉田茂の「曲学阿世」、「学者の空論」という非難(昭和二五年五月)はこの点に関わつていた(堀利貞「曲学阿世論争のころ」(『回想の南原繁』413ff)。南原は昭和二

四年一二月にワシントンで開かれた全米教育会議における講演「日本における教育改革の理想」で全面講和論と冷戦における日本厳正中立論を提起した(『著作集』⑤356)が、それは講演のごく一部で、そのほかの主張は総長演説などで開陳したこととほとんど同じものであり(日本人の精神と人間性の「革命」、「日本自身のルネッサンス」、「世界宗教との真剣な対決」)「第二の宗教改革」、「科学主義」批判、「教養教育」等々、まさに「日本の教育界の代表者」(同⑤38)として語られたものであった。しかし、講和論や中立論は、朝鮮戦争勃発(昭和二年六月)、レッド・パージの開始(同)、再軍備(七月)の前後の状況下では、「現実政治」に属していた。それは南原もわかっていた。まさにそれゆえに、南原は吉田発言が報道された直後の東大五月祭で、大学は理性と批判の府として「善き人間社会をつくるがために、時代の現実の問題と取組み、それを科学的に批判し検討する社会的責務を自ら担っている」が、それにもかかわらず「政治家」と称する「実際の専門家」が、「現実政治」は彼ら独自の領域だとして「理論家」「学者」の「立入禁止」を要求しかねない現状を批判した(『著作集』⑤384)。

後に南原は、自分は宗教・道徳の問題としては「絶対平和論」であるが、「政治学者」としては「国家には最小限の自衛力なり防衛力は必要ではないかと考えて」いると語っている(『聞き書 南原繁回顧談』⑤3)。あるいは意図的に「政治哲学者」(「理想」を語る)ではなく、「政治学者」(「現実」を見る)としたのかも知れない。「政治哲学者」として南原は初期以来「平和」の理想を語ってやまなかった。「普遍人類的なる世界宗教」との対決の

必要が「一個の主観的信仰や憶測」からではなく、精神史研究の「学問的立場から客観的に主張し得る」ものであった(『著作集』⑤26)のと同様、全面講和や中立論のバックをなす「平和」の理想も、それが「正義」である限り「正義」の実質的内容は「平和」——単なる「平和」ではなく、正義に基づく「永久平和」——である(『著作集』⑤25)。学問的(政治哲学的)に基礎づけられた主張であった。南原は総長として最後の卒業式(一九五一年三月)でも、大学は国民の運命を左右する再軍備問題、それを裏腹をなす講和問題を論議すべきことを訴えた(『著作集』⑤28)が、これも「学問的」信念に基づいていた。いわゆる「東大紛争」で総長代行として登場した民法学者・加藤一郎は、南原の戦前と戦後の差異を「純粹の学究から偉大な警世家へ」と特徴づけつつ、それは表現のスタイルの違いであって、「内容」それ自体は以前のからの思索の続きであると認めたが、ただ南原が入学式や卒業式で学生を相手に「学外の政治問題などについて自己の所信」を述べたことに疑問を感じたことを隠さなかった(『回想の南原繁』⑤29)。他方、我妻栄は貴族院議員としての南原の発言について、長年練ってきた「政治哲学」に極めて実践的な衣を着せて、天下に呼号した」という表現を与えている(『回想の南原繁』⑤)。南原にしてみれば、どちらも「学問的」であった。

南原は戦前には原則としてジャーナリズムに関わらない「洞窟の哲人」であり、丸山の兄弟子にあたる中村哲(戦後衆議院議員、法政大学総長を歴任)にもジャーナリズムに書くことを禁じていた(『回顧談』下③)が、戦後になっても姿勢は変らな

かった。丸山によれば、「超国家主義の論理と心理」(一九四六年)で一躍論壇の売れっ子になった当時、南原は「あまりジャーナリズムには書かない方がいい」、あるいは「ジャーナリズムにあんなに書いてはいけないよ」といったという。丸山はこゝでも「不肖の弟子」になったが、南原と意見を異にしたわけではない。南原に忠告されずとも、雑誌等の注文中に辟易しており、それゆえ自分も、後進の研究者に向かって、雑誌で「売れっ子になってそのまま書き続けていたら、学者としては必ずダメになっちゃう」としばしば忠告したというのである(『座談』⑥291頁)。「回顧談」下92)。南原は一九五〇年に、総長就任以来学外からの講演などの依頼に対して、故郷と母校に関わる場合を除き、東大の「講堂を通して世間一般」に語りかけてきたといっている(『わが歩みし道』T.F.:v.『回顧談』下96)。たしかに、著作目録(『著作集』①359頁)によると、総長在任中、学生向けと銘打ったラジオ放送二回を除いてジャーナリズムで発言していない。しかし、南原は「世間的に『有名人』になった(『断想』一九七五年)『集』⑧8) (あるいは三谷太一郎にいわせる)と「国民的指導者」になった(『人は時代といかに向き合うか』180)が、総長講演が新聞で盛んに報道されたのは、「私個人の説とか思想とかへの関心」よりも、戦後の民主的変革の中で大学の占める地位が高く、東大が全国大学の代表として扱われたためであったと述べている(『聞き書 南原繁回顧録』311)。いうまでもなく、これは謙遜を含んでいる。かの総長としての所信表明演説(一九四六年の紀元節演説)について新聞で大きな反響を呼んだのは、当時は日本中が全面的に混迷の状態にあっ

たから、何か私の話の中に一つの方向を求めたということもいえるのではないだろうか(同②3)とこれまた控え目にいつているが、これは、「私個人の説とか思想」が多くの人々に受容されたということを物語っている。ただし、総長退任後は、新聞や総合雑誌にかなり寄稿していることからすれば、やはり「大衆」ないし「教育者」という枠が南原にとってジャーナリズムとの間の大きな壁であったと思われる。丸山がいうように、南原は「単に研究者というのではなくて、やはり社会的に影響力をもった教育者」であった(『生誕百年記念会に寄せた』一九八九年)『わが歩みし道 南原繁』3/『集』⑧257)。

しかし、ジャーナリズムの忌避は南原にとって「学問の自律性」と相即の関係にあったから、意図的に社会的影響を狙ったとはいえない。南原は総長退任後、ジャーナリズムに筆を染めながら、『フィヒテの政治哲学』(一九五九年)をはじめ、『政治理論史』(一九六二年)、『政治哲学序説』(一九七三年)などの研究書を公刊した。南原は一九六八年に、「古の学者は己の爲めにし、今の学者は人の爲めにす(孔子)」を引いて、一冊の本を著すことはただちに世人や社会を益するというよりも、「まず自分が苦しみ、突きつめて考えたもの、偽りない自分自身」でなければならず、そうした「真理のための真理の研究」の結果がはじめて国も世も裨益すると述べ、現代では本を書くのは人のため、同胞や社会への効果を考えがちだが、やはり学問・芸術、文化に対する根本の精神と態度において孔子の言に従うべきだとして(『誰のための学問か』一九六八年)『著作集』⑧134)、「学問の自律性」を再確認したが、それは丸山のいう(学問自

身の社会的使命)に通じていた。丸山は一九七二年の年賀状に同じ孔子の一句を印刷しているが、これは前年の東大退職を通知したうえで、「己の爲にする」学問の道のりを歩み続けることをいわんがためであった(『書簡集』②247)。つまり、「本店」の活動によって〈学問自身の社会的使命〉を改めて果たそうとする決意表明であった。しかし同時に丸山のこの宣言は、〈知識人の社会的使命〉からの(したがってジャーナリズムからの)撤退を意味していた。丸山はこの使命感を喪失したわけではないが、その点は次章以下で見ることにして、ここではさしあたりこういっておこう。南原は、〈学問自身の社会的使命〉と〈知識人の社会的使命〉を区別しなかったが、かりにこの区別を適用するとすれば、戦後の南原は実質上〈知識人の社会的使命〉を果たそうとしたけれども、意識していたのは〈学問自身の社会的使命〉であった、と。

(未完)

(1) もっとも、和辻は民衆の教養を高めるための具体的手段について語らず、むしろ天皇(と天皇を輔弼する政治家)の「哲人的」政治に期待した。「ノート」と同時期(大正一〇年以降)に書いた「日本最古の都市について」で和辻は主権者たる天皇の「歴史的本質についていう。天皇は「道」を行なうが、「道」とはシナの先王の道であり、特権階級ではなく民衆の幸福のためにできるだけ徳に一致した政治を行うということである。政治家はたえず道を誤るが、これに対して天皇は責任を負わない。これは「哲人政治」である。民衆による政治は衆愚政治に陥り、最上の政体とはいえないし、君主専制政治も「暴王政治」に墮

する惧れがある。ただし、哲人がいつの時代にも必ず現れるとは限らない。ところで、主権者たる天皇は「哲人の具現者」である。人間としての側面は普通人と同じだが、天皇の観念は哲人の理想を代表している。その意味で、「道を行なう天皇」、「哲人の理想を具現する天皇」を戴くということに我々は満足しなければならぬ。現代の資本主義は「道」にはずれ、民衆の利益を度外視して、私利私益を図っているが、これに鑑みて、皇室は、かつてのように時代の要求に従って無産主義をとるべきかどうか、考えてみなければならない、と(『全集』別巻③147)・④「一つの私事」(一九二四年『全集』③256頁)。

(2) 荻部直は、「日本の伝統から知恵をくみだす」ことによって「政治的教養」を「肉づけ」していくという観点から、和辻の上記の大正期の評論や「日本の珍しさ」(一九二八年)に日本政治への批判を見出し、「人倫国家の理想とその伝統」(一九四一年)や「祭政一致と思慮の政治」(一九三七年)が軍部の「力の支配」に対抗する「一種の政治哲学」を日本の思想的伝統から引き出して、蘇らせようとする試みであると捉え、それを、「日本の思想的伝統に基づいた「政治的教養」の中身を考えること」と規定し、さらに丸山の「神皇正統記に現はれたる政治観」(一九四二年)に、「統治者が秩序の運営にあたって働かせるべき思考方法」を「一般の人々も身につけるべきだ」という論理を発見し、その思考方法が「政治的教養」の内実として、「幕末における視座の変革」(一九六五年)の「政治的リアリズム」を挙げ、そこに丸山は「ひきつづべき「政治的リアリズム」を見出したとする(『移りゆく教養』11頁)。「政治的教養」とはなにか(『日本工業倶楽部木曜講演要旨』(二〇〇八年)21頁)・②「回想と忘却」(思想)九八八号、二〇〇六年)22頁、32頁。なお、「神皇正統記に現はれたる政治観」で丸山は政治的リアリズム＝責任倫理よりも心情倫理を強調しようとした。また、責

任倫理の方は福澤論や現代政治論でも示されていた(前述第一章第二節(b)・c、荊部直「教養」とは何か——南原繁・丸山眞男にみる大学論と政治論」〔長野大学紀要〕特別号③、二〇一一年) 263)。

(3) なお、南原は、日本精神論は、古代人の「神話」に基づき、天皇を中心とした国家的全体主義の世界像をもち、「家族的全体国家」、「祭政一致」を理想とし、天皇の地位が「王道」思想や「哲人政治」の理想と区別して理解されているとして、それに對していう。家族共同体のような自然的血縁の紐帯は「人格的」精神的なものに変え、民族共同体ないし国民共同体も自然的「生物学的な種族的結合を超えて」、「内面的」精神的紐帯による結合としての「文化民族」に高められるべきであり、「神話」は国民生活の「原型」としての意義があるが、そのまま「学的世界観」にはなり得ず、批判的基礎の上に「理論的再構成」をなさなければならず、如何に光輝に満ちた歴史があつても、歴史的现实の中から理念を導き出すことはできない、と(『著作集』③110ff. 118, 120)。この、南原は、記紀の「神話」が人類の普遍性に向かう方向を「政治理念」として為政者に示し、天皇の地位はそうした理念の表現だと解した(荊部「歴史という皮膚」95)のだとすれば、和辻の「道の政治」とかなり近い方向である。ただし、南原の場合、神話の「歴史的」内容は問題ではない。南原はここで、今後の課題は「西洋的で世界的な文化の最奥の精神」と対決し、それによって日本文化の創造的發展のために普遍的基礎を得ることであり、日本精神の精華は過去の歴史ではなく将来の發展に見出されなければならないとしている(『著作集』③121)から、神話は、人格と精神の自由と結合した普遍的な「文化民族」の要請を根拠づけるにすぎない。戦後になって、神話の批判的研究は別にして、重要なのは、神話に盛られた意味、つまり「わが民族の世界観の意味内容」であ

り、それはすなわち神話を作った人々が「自己の民族の永遠性を信じ、その天的使命を意識し」ていたということであるとして、「民族の發展を庶幾い、世界に貢献せんとする」国民ならば、「自己の神的使命と悠久の生命を理想とし、そのために努力」するはずだと述べている(『著作集』②211)ように、神話はナショナルリズム、民族共同体の意識を鼓舞する機能を与えられるのである(前述第三節(b)註(18)参照)。とはいえ、南原は象徴天皇制を、歴史を貫通した、「君民一体の日本民族共同体そのものの不変の本質」ないしわが国古来の君民同治の精神」として捉え、しかも象徴とは現実との関連において理想を具体化・対象化することであるから、天皇は率先して「あまねく国民の規範たり理想たるべき精神的道德的」責任を負い、内閣その他の要職にある者はこの道理をわきまえて輔弼の任を全うすべきだする(「天長節」(一九四六年)『著作集』⑤522;「新憲法発布」(一九四六年)『著作集』⑥90)。これは和辻の描く大宝令の世界と一致する。また、平和と生活を確保する人類に普遍的な正義のための「世界共同体」の建設に努めることが「わが民族の新たな世界史的使命」であるとか、我々の祖先が建国以来理想としてきた「神の国」を、真の意味で地上に実現するという「永遠の使命を担う世界的民族と、われわれはなり得るであろう」(『著作集』⑤3106)といった発言は、理想の内容を別にすれば、和辻の全体性の倫理学とみまがうばかりである。とくに日本の「世界史的使命」(『著作集』⑦106;『著作集』⑧246)や「世界史的民族」(『著作集』①13;『著作集』⑧241)の観念は、和辻の日本の世界史的任務という発想と一致する。

(4) 和辻と南原を同じ枠で括ることは色々問題がある。とくに戦中期の姿勢において南原と和辻との間で差異があることは否定できない。その点は武田清子が強調したところであり、丸山も一方で南原の「抵抗」を評価し、他方で和辻の『尊皇思想と

その「伝統」が国民道徳論に近いものであったと認識していた。戦後期についても、丸山は「オールド・リペラリスト」という括りで、南原、和辻、安倍、田中をひとまとめにしているが、和辻や安倍を「保守的自由主義」としているところは南原評論との差異をうかがわせる。ここでは、リベラルや保守や反動といった政治思想のないシデオロギー上の位置づけはさておき、政争に明け暮れ、物質的利益の追求に走る既成政治ないし党派政治や階級闘争を超えて(その限りで「反政治的」に)、しかし民衆の「教養」の向上という手段によって(その限りで「非政治的」に)理想的な政治を構想したという意味で、和辻の政治思考を「教養主義的」政治観として捉えるとすれば、少なくとも思考枠組において南原も同様の政治観をもっていたということが出来る。

(5) それは、「人倫国家の理想とその伝統」は学術論文であったことと、あるいは「祭政一致」と思慮の政治」が「政治に関する時事評論」ではないことを意識していたこと(『全集』(538))からくるものかもしれない。

(6) しかし、その南原にしても、「正義」の実現、とりわけここでは「政治的教養」の国民公衆への普及の具体策を提示したわけではない。たしかに、戦後に南原は大学を含む教育改革にタッチし、「一般教育」ないし「一般教養教育」を確立しようとした。教養教育は「もはやかつて考えられたたんに一個の紳士としての教養」でなく、時代の問題を意識して、真理と平和の実現に努力する「社会的人間の教養」を授けなければならぬ(『著作集』②282)と考えたのである。しかし、戦後の早い時期の南原はエリートとしての大学卒業者に大きな期待を抱いていた。南原は、大学が「至人」教育により、「善良にして高貴な人間」を社会に送り出す任務をもち、大学卒業者は「真理を愛し、正義を重んじ、これが実現のためにはいかなる犠牲も顧み

ず、それによって国家社会の改造を企て」、新日本が要求する、語の正しい意味の「選良」でなければならぬ」と語り(『著作集』(538))、従来の「立身出世主義」を放棄し、「大衆の啓蒙と大衆」に奉仕することが大卒者の「名譽ある任務」である(『著作集』(538))とか、学問と教養は国民大衆のために奉仕するものものであり、大卒者は「人間革命の戦士」として「新しい精神を新しい政治社会生活の隅々にまで浸透せしむる重要な使命を担っている」(『著作集』(538))としている。これは、古典的ともいえるノブレス・オブリージュ論であるが、大枠でいえば、丸山の(知識人の社会的使命)に属する。

(7) 「孫文と政治教育」(一九四六年)で丸山は、孫文の支那革命の最大の課題が「民衆の意識の改造」であり、彼にとって「国家の変革とは人心の改造である。意識の革命が革命の目標である」としている(『集』別集(383))。

(8) 『語文集』の編集部註では、これは一九四六年九月三〇日の卒業式演述「祖国を興すもの」(『著作集』⑦所収)を指すが、そこにはフヒテへの言及はない。そのほかの卒業式講演「人間革命と第二産業革命」(一九四七年七月)、「職業の倫理」(一九四八年三月)、「人間の使命」(一九四八年九月)、「平和の擁護者」(一九四九年三月)、「世界の破局的危機と日本の使命」(一九五〇年三月)、「平和か戦争か」日本再建の精神的混乱(一九五一年三月)すべて『著作集』⑦所収も同様である。ほかの入学式の挨拶等にも管見の限りではフヒテ論は見られない。

(9) なお、宮村治雄は「草稿断簡」を引いて、丸山のナショナルリズムは南原の一連の総長演説と重なりがあるけれども、戦後丸山は、南原のようにそうしたナショナルリズムを「要請」するような言論活動を展開しなかったとしている(『戦後精神の政治学』781)。

(10) 南原は「自己陶冶」の意義を強調した(前註(5))が、それ

は当然教育制度外の教育である。「すべての良きもの・美しきもの・真なるもの」によって人間性を深め、幼少のころから美しい音楽や絵画や詩歌に心を開くのは「教養」教育の課題であり、戦後の教育改革はその方向で行われたが、しかし教養は学校だけで学び得るものではなく、「誰もが生涯を通じて、みずから開くべき、それこそ「自己教育」の道」といつてよい、というのである（「私の教育観」(一九六七年)『著作集』④141)。

- (11) なお、丸山は一九四五年一月八日の日記に、「形式と内容(現実)の峻別が近代的なものの特徴の一つであることを認めつつ、朱子学(礼)から徂徠学・国学(内面性)への転換に「秩序の原理と内面的良心の原理との背反は起らないか!」として、「リフォーメーションの欠除」を指摘し、西洋ではルネサンス＝解放がすなわち良心による「束縛」であったと記している(『対話』138)が、これは南原と問題意識が異なる。

- (12) 丸山は「政治学入門(第一版)(一九四九年)でも懸賞論文と同じザロモンの文を引いて、政治がC・メリアムのいうような「自由」の実現を目指すものとは限らず、ドイツの「現実」に即したザロモンに照らして、「日本の政治的現実」の要求する課題に向かわなければならない」と述べている(『集』⑤251H)。なお、丸山は、福澤の『概略』を「古典」として読むという試みについて説明する際、南原の政治学史の講義のスタイルについて、たとえばプラトンとアリストテレスと直接対話することに主眼があるため、かりに歴史的顺序が逆になってもよいという問題ではなかったとして、こういう姿勢は「私のように青年時代からいわば「歴史主義的」思考の毒に骨髄まで冒された者」にはなじめないものであったが、それは政治思想史的方法論として批判の余地はあっても古典から学ぶうえで最も基本的な態度だと述べている(『集』⑥283)。これはまた南原が丸山(「思想家」と違って「思想家」であったという評価と関わっている

が、丸山はそれを、「自己批判として南原先生の学風から精一はい学んで来たつもり」だけれども、「どうしても氣質的な違いを感じ」ところがあったと表現している(『集』⑩103:「回顧談」上236)。上述のように、丸山は田中耕太郎を「相当の思想家」だといっているが、別の意味であろう。

- (13) 丸山はほとんどマキャヴェリに依拠して人間性論と結果責任論を展開しているが、南原はマキャヴェリの主張が「国家技術」ないし「政治技術」にすぎず、それは(カントのいう「政治睿智」ではなくて「政治才智」に属すると断じている(『著作集』④197)。なお、丸山の蠟山政道「政治学」の聴講ノートには、「政治の技術」に関する部分があり、そこには「Art of Politics」とあって、「政治的観念論→政治を理想・規範として見る」「政治的現実論→政治を法則と見る」「その中間論→政治をアート、行動と見る」とあり、纏々説明が記されている(蠟山政道教授政治学ノート「丸山文庫」資料番号52] 42H)。内容検討は今後の課題としたい。

- (14) 丸山は「人間と政治」でも、政治の大衆化によって「人格的内面性」とそれに依拠する「学問や芸術や宗教」が危機に陥っていることを指摘し、宗教に関しては「無教会主義者」のみが人格的内面性の立場から抵抗できるとしている(『集』③220)。これは「心情倫理」の評価であり、宗教集団≠非政治的自発的結社による「抵抗」論とともに後にまで持続する。詳細は後述するが、一点だけ指摘しておけば、丸山が「政治に対する文化の自律性」の基礎は歴史的には宗教であったと述べて、「政治価値」に対する「独立の文化価値」の意義を説いている(『集』別集③195)のは南原流の文化の自律(学問・芸術の自由)論と部分的に重なる(『集』⑥281)。ちなみに、南原は一九五三年に「人間と政治」と題する講演集を岩波新書として出版しているが、その「序」で、現代は政治時代であるけれども、逆説的

に「非政治的人間の存在と自由」を重視し、それゆえ道徳・宗教、広く文化の革新と再建の必要があるとしている(『人間と政治』「序」③)。なお、丸山は『人間と政治』(一九六一年)の編者となり、みずからも「現代における人間と政治」を執筆している(『集』②)。

(15) 丸山は「東大紛争」の折の大学改革論で、加藤一郎の総長代行体制に関して、「ある学部ないし研究所が、内部分裂等の事情で、自治能力を失った場合」、「緊急事態(Ausnahmestand)」の判定権が誰にあるのかを決めておくべきだとしている(『大学問題シンポジウムにおける発言』(一九六九年)『集』別集⑤158)。まずまちがいがなく、平賀爾学を念頭に置いたものである。

(16) 丸山は、総長として南原の評議会運営が強引であると当時法学部長の我妻栄からいわれ、中野好夫も同様の評価をしていることについて、南原は「ものすごい政治的手腕」をもっているのではないかと評している(『回顧談』下②)。我妻は、南原が戦前には学部教授会の自主性を優先し、学部長会議の押しつけをしりぞけようとしたが、戦後総長としては学内世論の統一のために学部長会議を「百パーセント以上に利用した」として、世界が減んでも「正義」を実現すべきであるとしても、そこに達する手段は「事情によって変らざるをえないのであろうか」と皮肉をいっている(我妻栄「申し訳ないことだが『回想の南原繁』(6)」。事実が我妻のいう通りであったとすれば、それは南原の「状況的」論理の証となるかもしれない)。

(17) 丸山は「田中先生に信用があり、どちらかというかと惚れられたほう」(『回顧談』上260, 270; 『回顧談』下28)であったので、(おそらく学部行政をめぐって)「二君『南原と田中』に仕える」葛藤を感じていたようだ(『座談』⑥118)。なお、丸山は「作為」論文でスコラの自然法と啓蒙的自然法の違いにつき、

田中「世界法の理論」第一巻を引用している(『集』③6)が、南原の著作は引いていない。この論文のテーマについては田中から「暖かい激励と批評」を受けた(『集』②263; 『集』③310)が、ケルゼンを引用して、自然法は現存秩序の正当化だと述べたこと(『集』③17)について、田中は自然法に対する「超越的批判」だと難詰したものの、批判はそれだけであった(『回顧談』上260)。戦後、丸山は「超国家主義」論文を『世界』に発表した(丸山を『世界』編集部に推薦したのは田中耕太郎であった(『回顧談』上280; 『集』②267))。戦後、丸山と田中はイデオロギー的に対立する立場となったが、ある種の「距離」を置いた感覚を共有していたかもしれない。田中の人間認識には、「少なくとも一面において強い性悪説の要素」があったとされる(半澤『近代日本のカトリシズム』146)が、丸山は、自然法の正面敵である「法家」の法実証主義やマキャヴェリイの権力政治に対する田中の関心が、「自分の根本的な世界観をいわば一ぺんカッコに入れて相対化する能力」を示しており、こうした人間的な緊張をもっていた田中に「親近感」を覚えるといっている(『座談』⑥125)。そこが南原との違いである。

(18) なお、丸山は、「学者政治」という言葉(福澤の「学者職分論」との関連で、「学者が政府の頭官になる」という意味で使っている(『集』③322))。これによれば、戦後文部大臣になった田中、天野、安倍等は「学者政治家」であったが、南原はそうではなかったということになる。

(19) 国際的警察力が組織されるまでの最小限の自衛力保持は、憲法案審議の際の貴族院議員としての発言以来南原の一貫した見解であった(『著作集』⑨132)。