

和辻哲郎の戦後思想

高橋 文博

一 はじめに——「平和な国際関係」

和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は、アジア・太平洋戦争の後に、敗戦前の思想的立場を変更した。それは、彼が日本国憲法第九条に示された日本国の戦争放棄と軍備の廃止を「われわれの立場」として堅持する態度を示した、次の文章にあらわれている。

われわれは「武力による威嚇」や「武力の行使」を、国際紛争の解決手段として用いないと宣言した。それはわれわれがもはや武力をもたないからそうしたのではない。武力をもたないものが武力を手段として用い得ないことは当然の理であつて、ことさらに宣言するを要しない。われわれの宣言は、この決意が人間関係を支配する高い理想への努力であることを示しているのである。国際紛争を解決する手段として武力を用いることは、右の理想に反する。紛争はあくまでも武力によらず、道理によって解決されなくてはならない。この原理が保持されなければ、平和な国際関係は到底実現され得ないであろう（「われわれの立場」、一九五〇年、『埋もれた日本』、『和辻哲郎全集』第三巻、四八二頁）。

和辻の戦後の言説としては、天皇統治の伝統の擁護が多く注目される。天皇統治の伝統についての彼の考え方は、敗戦の前後において連続しており、そこに立場の相違を認めることはできない。しかし、彼における国家と戦争についての考え方は、敗戦の前後で明確に変化している。

敗戦前の和辻は、『倫理学』第三章第七節「国家」のなかで、戦争について、次のように述べている。

国家の防衛も、個人の幸福を外敵の脅威から守るといふのではなく、国家自身の防衛であり、従って人倫的組織の把持、人倫の道の防護なのである。この点から見れば国防は手段ではなくして、それ自身に人倫的意義を有するものである（『倫理学』中巻・第一刷、一九四二年、四九三頁）。

人倫的組織である国家の存在はそれ自身として価値があるから、国防は「それ自身に人倫的意義を有する」というのである。これによると、国家でありながら自己防衛できず、侵略されて滅亡することは「人倫的弱さ」であり、国家としての自覚が欠けていることになる。ここでは、防衛が国家の本質に属することについて、特段の条件はない。国家の戦争を端的に肯定するこの言説は、敗戦後のそれとは明らかに異なるものである。

本稿は、和辻哲郎における敗戦の前後における、このような変化の意味を考えようとするものである。

二 「一つの世界」

和辻は、敗戦後、『倫理学』の「国家」の節を大きく改訂しているが、右に引いた内容と照応する箇所を、次のよう

に記している。

国防は人倫的組織たる国家の防衛として人倫の道の護持である。その限り、国防は手段ではなくしてそれ自身に人倫的意義を有するものと見られねばならぬ。しかもその意義は国家の人倫的意義の重さと同等の重さを持ったものである。(中略) 勝義の人倫的組織としての国家を護るためには、国民各自はその生命や財産を犠牲とすることも厭ふべきでない。戦争を端的に非人道的と考へるのは、これもまた人倫的弱さを示すものである。

しかしこれはあくまでも国家が非人倫的な脅威を受けた場合のことである。かゝる脅威のない場合に、国防を盛んにし、或は他国に戦争を挑むことは、国家の人倫的意義からしては決して導き出され得ないものである(『倫理学』中巻、第四刷、一九四八年、四九八頁)。

この記述は、国防を手段ではなく、それ自身人倫的意義をもつものとする点で、敗戦前のそれと変化はない。だが、ここには見逃し得ない重要な条件が付けられている。この条件は、侵略戦争を否定する趣旨から付けられているものであり、内容上、注目に値するものではないようにみえる。だが、この条件は、和辻における国家についての考え方が、敗戦後に変化したことを示すものである。

この変化とは、人間存在の形成し得る人倫的組織の捉え方にかんしてのものである。和辻は、敗戦前、国家を越える人間的全体性があり得ないと、次のように述べていた。

人類といふ一つの全体などは今も昔も存しない。人間の形成した全体にして国家よりも大いなるものは何処にも

ない。即ち国家はもはや己れの上に己れを規定する如き人間的全体性を有してゐないのである（『倫理学』中巻、第一刷、五〇〇頁）。

諸国家を包む全体が人間存在の中に形成せられてゐるとは云へないのである。それは依然として人間存在ではある。がその人間存在は決して一つの全体になることなき流動的な場面である（同）。

だから、彼は、国家は「最高の人倫的組織」（『倫理学』中巻、第一刷、四七五頁）であり、「最も高次にして究極的なものは、国家の全体性である」（同、四七六頁）とするのである。その上で、次のように述べている。

国家の『力』は統治権に集中する。従つて統治権は法を立てるのみならずまたそれを実現する絶大な力であつて、その根を神聖性の中に下ろしてゐる。がそれは、内に向つて統治を遂行する絶大な力であるのみならず、外に對していかなる者の制御をも拒む力である。即ち己れより上に何らの権力をも認めない最高の権力である。これが統治権の主権性にほかならない。従つて主権性は、国家の全体性が有限なる人間存在の究極的な全体性であることの表現なのである（『倫理学』中巻、第一刷、四七六頁）。

ここでは、国家の統治権は「神聖性に根を下ろしてゐる」のであり、対内的対外的に最高の権力であつて、それが統治権の主権性であるとする。そして、この主権性は国家が究極的な全体性であることの表現だといふのである。

このように、国家が最高の人倫的組織であれば、国家の行動を判定する基準は、国家自身以外には、あり得ない。国

家を越える判定基準がないとすれば、戦争について侵略か否かの判定は、当該の国家自身のほかには不可能である。

ところで、右の箇所に対応する敗戦後の改訂では、次のようになってゐる。

国家の『力』は統治権に集中する。従つて統治権は法を立てるのみならずまたそれを実現する絶大な力である。内に向つて統治を遂行する絶大な力であるのみならず、外に対していかなる者の制御をも拒む力である。この意味に於て統治権は己れより上の権力を認めない。これが統治権の主権性にほかならない。従つて主権性を認めることは国家を人間存在の究極的な全体性として認めることにほかならないであらう（『倫理学』中巻、第四刷、四七六頁）。

ここでも、統治権としての主権性の最高性・絶対性を述べてはいる。だが、注意しなくてはならないのは、国家の有する主権性が端的に最高性・絶対性をもつと述べてはいないことである。ここでは、国家に主権性を認めることは、主権性の意味が最高性・絶対性なのであるから、国家を究極的な全体性を認めることになると述べているのである。これは、主権性の意味が最高性・絶対性であることを語り、国家に主権性を認めることは国家に究極的な全体性を認めることになるといつてゐるのである。

ここでは、国家の主権性は、国家の存在とともに端的にある事実ではなく、国家は端的に究極的な全体性であるわけではない。国家の主権性を認めない場合があり、そのときは、国家は究極的な全体性ではないのである。このことは、敗戦前にはあつた、国家の統治権としての主権性は神聖性に根を下ろすという記述が、敗戦後には消えていることにもかかわるであらう。

それにしても、もって回った晦渋な叙述である。この晦渋な叙述のなされた理由は明らかである。それは、敗戦後の和辻が国家を越える人間的全体性もあり得るとする立場へ転じたことによる。国家に主権性を認める場合と認めない場合とがあることによって、国家を人間的全体の究極的全体性と認める場合と認めない場合があるという主張に道を開いたのである。国家に主権性を認める場合は敗戦前の立場を主張し得ることになり、認めない場合は国家を越える人間的全体性を主張し得ることになる。

この改訂は、敗戦前の自らの見解が、一定の条件のもとで維持し得るものとして留保する形でなされている。だが、敗戦後の『倫理学』の改訂は、基本的には、国家を人間存在における最高の人間的全体性あるいは究極的全体性とするのではなく、人間存在を一つの全体への動きとして捉える立場からなされている。次の記述が、そのことを示している。

人類を一つの全体に組織しようとする努力は、地上の民族のさまざまな特殊的形成を尊重しつつ、それらを更に一層高次の段階に於て諧和にもたらすものでなくてはならぬ。特殊的内容を捨て去った一様化は人間存在の貧困化であつて豊富化ではない。がこのような特殊的形成の問題は人間存在の歴史性風土性を考察した後に世界史の場面に於て取上げらるべきものである。人類全体を一つの人倫的組織として形成する問題もまたそこに属する（同、四五六頁）。

和辻は、いまや、人類全体を一つの人倫的組織として形成する動きは、人間存在において常に働きつづけてきたものと語る。彼は、人類を一つの人倫的組織とするという理念が、原始時代以来の人間存在を規定しつづけてきたと、次のように述べる。

我々はこの理念（人類を一つの全体として一つの人倫的組織として形成するという理念：高橋注）が既に小さい原始集団に於てさへ動いてゐたことを認める。未開部族にあつてはその狭い視界に入つてくる人間の全体がすなはち人類の全体であつた。（中略）これまで人類の全体と考へられて来たものは、視界の拡大に応じて漸次その範圍を増大しつゝも、常に同一の理念を現はしてゐたのである。それを我々はあらゆる人間全体性の根柢たる無限の全体性或は絶対的全体性の働きと考へる。この働きに裏づけられるが故に、部族や民族の如き有限な全体性が聖なるものとして把握せられたのである（同、四九六頁）。

和辻によると、人々は、それぞれの歴史的段階における一定の社会において己の視野に入る人間の全体を人類の全体として捉えてきたのであり、それを一つの人倫的組織として形成しようとしてきたのである。人類を一つの全体として人倫的組織とすることが、さまざまな不十分性、頹落を含みつつも、人間存在の根源から発する根本的方向であるといふのである。

重要なのは、このとき、和辻が、人類全体そのものを一つの全体として人倫的組織とすることを現代における現実的課題とみていることである。和辻は、『倫理学』第四章「人間存在の歴史的風土的構造」において、次のように述べている。

人間存在の具体的展開は、右の如き特殊化の進展である。がまた特殊化が激化すればするほど、その統一の自覚は高まつてくるのである。（中略）国民国家が隆盛となつてきた近代において、人類の歴史始まつて以来初めて、

一つの世界が、少なくとも一つの視圈として、把握せられるに至った。今や一つの世界を人倫的に実現することが、人間存在の最も大きな課題となつてゐる（『倫理学』下巻、第一刷、一九四九年、二八七頁）。

和辻によると、人間存在の具体化は特殊化であるとともに、特殊なるものの統一である。そして、いまや、人類は初めて一つの世界を人倫的なものとして実現することを現実的課題、すなわち當為として捉えるに至つてゐる。和辻にあつては、當為としての「一つの世界」は次の如きものである。

君臨するものなき世界国家、その中に含まるゝ諸国民の全体が主權を担ふ如き世界国家、さういふ國際的組織としての国家が現はれねばならぬ。（中略）世界中のあらゆる国民がそれゝ自主的に、その人倫的組織を完成し得る、十分に、十分なる自由と独立とが与へられねばならない。この人倫的努力に関する限りそれゝの国民は、その形成した国民国家の主權を完全に保持せねばならぬ。しかしその主權は國際的組織の統制の下に立つ限りに於て主權ではない。がまた世界国家の主權も、國際的な秩序の維持や國際的な協力の増進をはかる点に於て最高の主權として働くが、それゝの國民国家の統治に関しては何ら容喙すべきではない。従つて諸國民の生活の實質は世界国家の主權の支配の下に立つのではない。その限りこの主權も制限されたものと云はなくてはならぬ（『倫理学』中巻、第四刷、四九三頁）。

ここでは、國民的存在がその特殊性を發揮しつつ國民国家を形成するとともに、すべての國民国家が相依つて世界国家を構成することを目指している。このとき、主權性の概念は、個々の國民国家それぞれに認められるとともに、諸國

民国家の一致による制約をうける。国家を人間的全体性の最高のものとし、ない方向での主権性概念の修正が、ここに響いている。

三 「近世ヨーロッパ」

和辻が、一つの世界への動きを現実的課題としたことは、新しい重要な観点をもたらした。それは、世界史における近世ヨーロッパと日本の役割の捉え直しである。

和辻は、一つの世界への動きという現代の課題における、近世ヨーロッパの優位を承認するとともに、日本の独自の役割を承認する。彼は、近世ヨーロッパについて、次のように述べている。

ヨーロッパ人は、世界各地を植民地化するといふ運動と平行して、ヨーロッパ人の国民国家をボリス的なものとして形成するといふ運動をやった。しかもそのいづれの仕事をも、諸国民は、互に競争しまた戦争しながら、遂行したのであった。これは世界史第二期においてギリシアの都市国家のやうな小仕掛けな国家で実現された自由の国家組織を、大きい国民国家において実現するといふ課題と、さういふ国民国家の競争のなから「一つの世界」を実現しようとする課題とを、同時に解かうとする運動であるといつてよい（『倫理学』下巻、第一刷、四八六頁）。

和辻にあつて、歴史性と風土性の相即としての国民的存在が人倫的組織である国家として具体化される。近世ヨーロッパは、国民国家の形成を相互に競いながら遂行したが、それはヨーロッパ以外の諸地域の植民地化を伴っていた。彼は、

そこに人倫の喪失態をみる。

だが、和辻は、そのことが同時に「一つの世界」という視圈をもたらし、人類全体を人倫的組織として形成するという課題を現実のものとしたとして、そこに大きな積極的意義をみる。彼は、近世ヨーロッパが、「一つの世界」という現代の当為を先取りし、欧米がそれを引き継いで具体化する主役としての位置を占めようとしているというのである。

このことは、「英国」の国家としてのあり方の評価と連動している。和辻は、敗戦前には、「英国の統一は利害の共同の上に立つてゐるのであり、その全体性を表現するものは何もない」『倫理学』中巻、第一刷、四九〇頁）としていた。ところが、敗戦後には、英国は、「アメリカ合衆国」と同様に「超国家的国家の理念」の萌芽を示すものとして積極的に評価するのである（『倫理学』中巻、第四刷、四九〇頁）。それは、超国家的国際組織の萌芽でありながら、挫折した国際連盟、現に進行しつつある国際連合という超国家的国際組織の具体化の試みの先駆なのである。

現実的課題である「一つの世界」への動きの主役は、近世ヨーロッパとそれを引き継ぐ欧米であり、眼前の状況としては、アメリカ合衆国である。和辻は、それに加えて、ソヴィエト・ロシアも主役であることを認めている。

「一つの世界」の課題は二つの道の上に、「冷たい戦争」の上に、懸ることになった。いかにして困難な問題を解決すべきか。これが人類全体の上にかゝつてゐる当為の問題の具体的状況なのである（『倫理学』下巻、第一刷、四九〇頁）。

資本主義、自由主義と統制主義、共産主義・社会主義との対立が「冷たい戦争」であり、米ソの示す二つの道に世界史の動向が懸かっている。世界史を推進する力は、米ソにある。日本は、基本的には、そこに介在しない。

そのことの意味は、和辻の思想の歩みをみる上で、決して小さくない。敗戦前の彼は、世界史の動向を資本主義の精神に導かれた欧米による非欧米世界の植民地化に認め、それを抑制するところに日本の使命を認めていた。敗戦後の彼は、世界史の動向を動かす力を日本に認めない。それどころか、世界史の動向を切り開いてきた欧米の精神の優越性を認めるのである。

これは、資本主義の精神を肯定したことを意味するわけではない。資本主義の精神に対する否定的態度は、和辻に一貫している。彼は、近世以後の欧米の動向について、主として資本主義の精神に動かされたものとしてでなく、世界的視圈の拡大を可能ならしめた、より根本的な精神に重く着目するのである。それは、日本におけるそうした精神の欠如についての反省的認識と結びついている。

四 「ヘンリ王子の精神」

和辻による敗戦後の総括が『鎖国』として結実していること、この『鎖国』が、実は、敗戦を予期しながら組織した「近世」というものを初めから考えなおしてみる」研究会に始まる研究の成果であることも、よく知られている。

『鎖国』は、太平洋戦争の敗北によつて、日本民族のさまざまな欠点や弱点を自覚させられているときにあたり、そうした欠点のよつてきたる所以を、歴史的に明らかにしようとするものである。欠点そのものは、最初に指摘されている。

その欠点は一口にいへば科学的精神の欠如であらう。合理的な思索を蔑視して偏狭な狂信に動いた人人が、日本人を現在の悲境に導き入れた。がさういふことの起り得た背後には、直観的な事実へのみ信頼を置き、推理力に

よる把握を重んじないといふ民族の性向が控へてゐる（『鎖国』筑摩書房、一九五〇年、一頁）。

この科学的精神の欠如という「欠点は、一朝一夕にして成り立ったものではない」。欧米人は、近世初頭の新しい科学の勃興以来、三百年を費やして科学的精神を身につけていったのであるが、日本はこの科学の発展がはじまると同時に国を鎖してしまつた。そこで、「この欠点の把握には、鎖国が何を意味してゐたかを十分に理解することが必要である」（同、二頁）というのである。和辻が、鎖国ということで問題にしているのは、「鎖ざされた国の状態」のことではなく「国を鎖ざす行動」のことである（『鎖国』序、一頁）。

『鎖国』は、中世から近世初頭に至るヨーロッパの世界的視圈の拡大と近世初頭の日本における鎖国に至る状況の叙述が、大部分を占めている。「鎖国が何を意味していたのか」は、そうした叙述から直接には明らかにはならない。和辻は、本書の終わり近く、近世初頭における「鎖国」という節の末尾で、総括的に、次のように述べている。

日本に欠けてゐたのは航海者ヘンリ王子であつた。或はヘンリ王子の精神であつた。

恐らくたゞそれだけである。そのほかにさほど多くのものが欠けてゐたのではない。

慶長より元禄に至る一世紀、即ちわが国の十七世紀は、文化のあらゆる方面において創造的な活力を示してゐる。その活力は決して弱いものではなく、もし当時のヨーロッパ文化を視圈内に持つて仕事をしたのであつたならば、今なほわれ／＼を圧倒するやうな文化を残したであらう。（中略）

文化的活力は欠けてゐたのではない。たゞ無限探求の精神、視界拡大の精神だけが、まだ目ざめなかつたのである。或はそれが目ざめかゝつた途端に暗殺されたのである。精神的な意味における冒険心がこゝで萎縮した。キリスト教を恐れて遂に国を閉ぢるに至つたのはこの冒険心の欠如、精神的な怯懦の故である（同、七四四頁）。

和辻は、ヨーロッパと日本における近世初頭までの文化に大きな差異を認めてはいない。彼は、ヨーロッパにあつて日本にかけていたものをヘンリ王子、あるいはヘンリ王子の精神だけであつたといい、さらには、無限探求の精神、視界拡大の精神だけが目ざめていなくなつたとしている。だが、ここでヘンリ王子の精神といわれているものは、無限探求の精神、視界拡大の精神を含むにしても、それにとどまるものではない。和辻は、まず、ヘンリ王子について次のように紹介している。

ヘンリは二世紀前にモール人から奪回したアルガルヴェ州のサン・ヴィセンテ岬サグレスの城に住み、そこに最初の天文台、海軍兵器廠、天文現象世界地理などを観察叙述するコスモグラフィの学校などを創設して、ポルトガルの科学を悉くこゝに集結しようと努力した（同、五三頁）。

和辻によると、ヘンリ王子は為政者の立場にあつて、科学を組織化した人物である。ヘンリ王子の行動の動機は、アラビア人の刺激によつて惹き起こされた未知の世界への関心とアラビア人への敵対心であつた。そこにみられるヘンリ王子の行動は、重要な意義をもっている。和辻は、ヘンリ王子の仕事の意義を、次のようにまとめている。

我々にとって意義深いのは、アラビヤ人との対抗や未知の世界への進出の努力が学問と技術との研究といふ形に現はされてゐることである。こゝに我々は前に云つた質の変化を見出さざるを得ない。ヘンリは航海者と呼ばれてゐるが、しかし自ら航海したのではなく、ヨーロッパ西南端のサグレスの城から、西と南に漕ぎなく広がる大洋を望みつゝ、数多くの部下の航海と探検とを指揮したのであつた。従つて個々の航海は彼にとっては『実験』にほかならない。またこの実験によつて未知の世界への眼界が開けたのであるから、彼の業績は認識の仕事にあると云つてよい。しかしこの実験は研究室内の実験とは異なり、多くの経費や人員や組織や統率を必要とした。そしてこれらは単なる学者の実験のなし得るところではなく、強い政治力と優れた政治的手腕によつてのみ遂行され得るのである。こゝにヘンリの出現の意義がある。彼に於て認識の仕事が政治力と結合し、政治力が理智の眼を持ったのである（同、五五頁）。

和辻によると、ヘンリ王子は、アフリカ大陸の周航の試みにおいて政治と知的活動を結合し、実験を重ねるなかで、視圈の拡大をはかつていった。認識の仕事である知的探求を政治的に組織化するなかで、絶えず地理的視圈の拡大がはかられたのである。

和辻が実験に注目しているのは、ヘンリ王子の知的探求は權威に対する盲従ではなく、自らの認識によつて確認し得るものを根拠として進められているからである。アリストテレスによれば「熱帯地方には人は住めない」のであり、當時の地理的知識はアリストテレス以来の諸学者の權威に制約されていた。ヘンリ王子はこの知識を打破しようと努力したのである。

これは王子ヘンリの仕事の中核をなすものと云つてよい。ギリシアの權威者の書物よりも自分の眼の方が信用出来る、といふことを人々ははつきりと悟つた。こゝに地球に対する認識の新しい展望が開けてくる（同、五九頁）。

和辻は、ヘンリ王子の精神における地理的視界の拡大が、權威に屈しない知的探求と結びついているとする。そして、重要なことは、知的探求にもとづく視界拡大の精神の持ち主ヘンリ王子が為政者であつたことである。

和辻は、別のところで、ヘンリ王子の精神に言及して「ポルトガル人の運動の筋がねとなつてゐるのはヘンリ王子の精神であつた。そこには無限探求の精神と公共的な企業精神とがむすびついてゐた」（同、三〇七頁）と述べている。ヘンリ王子は、自ら航海したわけではなく、航海を指導したのである。彼は、ヘンリ王子において、為政者の立場にあつて、科学を組織化し、航海を指導するという公共的企業精神と視界の拡大が結びついていることをみているのである。

五 「豊臣秀吉」と「徳川家康」

和辻が、近世日本に欠けているとしたのは、知的探求に向かい、公共的な立場から視野を拡大する為政者の存在であつた。彼は、鎖国を進めた豊臣秀吉について、次のように述べている。

秀吉は氣宇が雄大であつたといはれるが、その視圈は極めて狭く、知力の優越を理解してゐない。彼ほどの権力を以てして、良き頭腦を周囲に集め得なかつたことがその証拠である。彼のシナ遠征の如きも、必要なだけの認識を伴はない、盲目的衝動的なものである。彼はポルトガル人の航海術の優秀なことも、大砲の威力も、十分承

知してゐた。しかもその技術を獲得する努力をしなかった。国内の敵しか彼の眼には映らなかつたからである。結局彼もまた国内の支配権を獲得するために国際関係を手段として用ゐるやうな軍人の一人に過ぎなかつた(同、七三〇頁)。

和辻が、ヘンリ王子の精神と対照的な精神を秀吉にみていることは明らかである。彼は、徳川家康について、ここにすぐ続けて、次のように述べている。和辻が「保守的運動」というのは、秀吉の行つた「新興の武士団が勝利を得ると共に、その勝利を確保し、武力の支配を固定させる努力」(同、七二九頁)を指している。

家康はこの保守的運動を着実に遂行した人である。彼はそのため一度破壊された伝統を復興し、仏教と儒教とをこの保守的運動の基礎づけとして用ゐた。特に儒教の興隆は彼が武士の支配の制度化の支へとして意を用ゐたところであつた。かくして近世の精神がすでにフランス・ベーコンとして現はれてゐる時代に、二千年前の古代シナの社会に即した思想が、政治や制度の指針として用ゐられるに至つたのである。それは国内の秩序を確立する上に最も賢明な方法であつたかも知れない。しかし世界における日本民族の地位を確立するためには、最も不幸な方法であつた。彼もまた国内の支配権を確保するために国際関係を犠牲にして顧みなかつた軍人の一人である(同、七三〇頁)。

和辻は、秀吉と家康とともに、世界における日本民族の運命に顧慮することなく、ただ国内の敵を制圧し、国内の支配権を獲得・確保する軍人と評価している。秀吉と家康が、アジア・太平洋戦争を主導した軍人たちの姿と重ね合わせ

れていることは明らかである。それは、また、彼ら軍人たちにアジア・太平洋戦争の直接的要因を帰する、和辻の認識を前提としている。その前提から、そうした軍人たちのよって生じた由来を探り、秀吉や家康ないし彼らの精神を見出しているのである。それ故、豊臣秀吉、徳川家康が、近代日本における負の遺産の原点ということになる。

だが、これは、和辻の戦後における秀吉、家康の評価であり、敗戦前の評価とは異なっている。彼は、敗戦前には、信長と秀吉について、次のように述べている。

戦国時代の混乱のなから社会の秩序を再興した力は、信長や秀吉の独創的な天才であつた。がこの秩序を封建的体制として仕上げ、さうしてそれを保持したものは、伝統的な主従関係を最も健全に保存してゐた三河武士の団体にほかならぬのである（「献身の道德としての武士道」九〇頁、岩波講座『倫理学』第三冊、一九四〇年）。

織田信長と豊臣秀吉が「独創的な天才」と激賞される具体的な理由は、ここでは明らかではない。しかし、それが、次のように、天下統一事業において天皇尊崇の態度をとつたことと密接に関連することは疑えないと思われる。

信長の統一事業をうけついで完成した秀吉は、皇威奉戴の態度においても信長のそれをうけついで完成した。（中略）彼の全国統一の事業は関白となつて以後に遂行されたのであるが、この統一事業を彼は『皇威によつて行ふ』といふ立場にはつきりと立つてゐるのである。さうしてそれは日本の国民的統一の現実に最も深く契合するものであつた。戦国時代以来の武将たちの対峙は決して国民的分裂を意味するものではない、このことを彼は見破つてゐたのである。

近世日本国家の統一は右の如く皇威奉戴の立場に於て実現せられた『尊皇思想とその伝統』岩波書店、一九四三年、二〇七頁）。

秀吉は、信長とともに、皇威奉戴の立場で天下統一の事業を遂行したことに於いて激賞されている。和辻に於て、民衆の力の解放と民衆における国民的統一の意識の表現である皇威奉戴の念の度合いが、評価の基準となっているのである。

だから、「家康は、全然立場を換へた」（同、二〇八頁）として、家康の評価は厳しいものになる。家康、そして、彼の開いた徳川幕府は、朝廷への抑制や干渉を行ったからである。和辻は、次のように述べている。

この幕府の態度は、戦国時代以来解放せられた国民の活力を再び封建的な秩序の中におしこめようとする努力と相伴つてゐるのである。

かくして江戸幕府は、皇室尊崇の念に表現せられる国民的統一の意識を抑圧し、武士的権力の下に新しい封建的制度を築き上げた（同、二〇八頁）。

ここでは、秀吉ではなく、家康とその後の幕府が、武士的権力のもとに封建的秩序を確立したとされている。

皇威奉戴と結びついている国民的統一の意識と民衆の力の抑制という点で、家康の評価の厳しいことは確かである。だが、統一権力を確立し、天下を安定に導いたことにより、次のように、家康の評価は高いものになる。

江戸幕府を形成せしめた徳川氏の勝利は主としてその堅固な主従關係に基くのであるが、しかし徳川氏はこの立場に於ける伝統的な武者の習を新時代の武士道として鼓吹しようとはしなかった。何故ならそれは徳川氏の独特な強みであつたと共に他の外様大名の強みともなり得るものであり、従つて必ずしも江戸幕府を安泰ならしめるものではなかつたからである。鍋島藩の『葉隠』の如きは幕府の下では公表し得られぬものであつた。かく考へれば家康が儒学を尊重し儒学による武士の教化を志したことは、政治家的洞察としても非常に優れたものであつたと云つてよい（『武士道』一一頁、岩波講座『倫理学』第十二冊、一九四一年）。

以上のように、敗戦前における秀吉、家康に対する評価は、「国を鎮さす」という態度をとつたことによるのではなく、皇威奉戴と民衆の力の伸張への態度を中心になされている。だから、両者は、同列に否定的評価を受けているわけではない。両者は、天下統一の事業を推進し、統一政權を確立したものであるとして、ともに高い評価に値する存在である。

このことは、敗戦前の和辻が、鎖国を日本歴史の大きな分岐点とは見る視点を持たなかつたことと相關する。その時点では、彼は、欧米に立ち遅れている現代日本の淵源を近世初頭にみるという視点などを持ち合わせてはいなかつたのである。

六 「武士道」

もう一つ考えるべきことは、和辻が、近代日本の挫折の要因がある種の軍人に見たことと関連するが、軍人精神と関

連の深い武士道徳についての評価の変化である。武士道徳について、和辻は、儒教と結びついた士道と献身の伝統を継ぐ武士道との二つを区別する。この二つの武士道徳の意味内容そのものは、敗戦の前後に変化はないが、その評価ないし位置付けは異なっている。

まず、敗戦前の和辻によると、献身の道徳としての武士道は、平安時代中期から鎌倉時代にかけて、武士の争闘の生活のなかから形成されてきた「坂東武者の習」に由来する。それは、次のようなものである。

坂東武者の習はその主に対する『献身』を核心とする。それは主従関係の地盤に於て発生したのであるから、その眼中に国家もなくまた家族もない。たとひ国家や家族のことが意識せられても、それらは主君への献身的奉仕を遮ることは出来ぬのである（『献身の道徳とその伝統』二二頁、岩波講座『倫理学』第三冊、一九四〇年）。

それは皇室尊崇や徳政の理想を基礎としてそこから生まれ出たものではない。即ちそれは大化以来の伝統の展開ではなくして、新しく始まったものである。主従関係といふ新しい原理の上に立つ武士の実生活の中から、国家的倫理と次序を異にするものとして、新しく生み出されたものである。さうしてそれがまさに武家時代の特性を示してゐるのである（同、二六頁）。

和辻が、献身の道徳としての武士道と呼ぶものは、戦闘者である武士の主従関係を地盤として、主君への献身的奉仕を核心とするものである。そこには「眼中に国家もなくまた家族もない」。この意味での武士道は、江戸時代まで存続していた。

ところが、和辻は、江戸時代には、儒教と結びついた武士道徳としての士道が、武士道徳における正統的な地位を占めるに至つたとみる。彼は、先に敗戦前の論文「武士道」において、儒教の尊重によつて武士の教化を目ざした家康の政治家的洞察の優秀性を指摘していたが、それに続けて、次のように述べている。

儒学の勃興は家康の鼓吹にのみ依つたのではない。戦国時代の武士の間には争闘を通じて道義の感覚が鋭くされて来た。(中略)武士が農工商三民に対して己れを貴きものとして主張する根柢には右の自敬の念が存するのである。がこの道義の感覚は、自らの立場に於て独自の倫理思想を生み出す代りに、儒教の道徳に対する深い理解として現はれて来た(『武士道』一一頁、岩波講座『倫理学』第十二冊)。

和辻によると、武士は自らの争闘生活のなから自敬の念を核心とする道義の感覚を涵養していた。武士は、それ自らの立場における道徳として提唱する代わりに、儒教の觀念と結びつけ、儒教の道徳として形成していった。そのことは、家康が、自らの強みである主従関係の道徳としての「武者の習」ではなく、儒教を尊重して武士を教化しようとしたことと深くかわる。家康の儒教尊重は、士道による秩序形成を促した点で、敗戦前の和辻によつて高く評価されるのである。

和辻は、士道を、中江藤樹、山鹿素行について、詳しく説明した後、次のように総括する。

これによつて我々は素行の説く士道が最も高き意味に於ける人倫の道にほかならぬことを証し得たと思ふ。これを武士の道とするのは武士に対して倂借するところなく、道徳的要求を課するといふことである。武士が三民の上

に位して貴い身分とせられるのは、その職分として課せられてゐるところが貴いからであつて、その武力の故ではない。

が以上の如き士道観は当時素行に限ったことではなく、同時代の学者で彼に劣らぬ傑物であつた熊沢蕃山（元和五・元禄四、1619-1691）に於ても、また少しく後れて非常に大衆的であつた貝原益軒（寛永七・正徳四、1630-1714）に於ても、同様に見受けられる。

（中略）

かくてこゝでも（益軒の主張：高橋注）治者たる士は君子として規定され、士の道は『君子訓』に於て説かれることになる。さうしてこれが江戸時代の士道観の正統になつたのである（同、一九頁）。

和辻によると、士道は、武だけでなく、文武の道をわきまえるものであり、儒教の道を体现するところに形成される。他方、献身の道徳としての武士道も、『葉隠』などにみられるように、江戸時代に失われたわけではない。だが、江戸時代から明治時代に継承されていくのは儒教と結びついた士道である。論文「武士道」は、次の言葉で閉じられている。

江戸時代の武士道として幕末に吉田松陰の如き志士に代表され次いで明治時代に受けつがれて来たものは、葉隠の武士道ではなくして明かに士道としての武士道なのである（同、二五頁）。

敗戦前の和辻は、次のように考えていた。鎌倉時代以来の伝統的な武士の生き方は、江戸時代に至るまで存続していた。それは、主従関係に限定されたものであり、国家も家族も眼中になく、天皇統治の伝統とも直接にかかわらないも

のであつた。だが、武士は争闘生活のなかで道義的な性格を醸成してもおり、それを儒教的な表現にもたらしめたものが士道である。徳川家康が儒教を尊重したことは、徳川幕府の安泰のために有効であるという「政治家的」な意味ですぐれた洞察であるだけでなく、武士の教化の端緒を作ったという意味で優れた政策であつた。

また、献身の道徳としての武士道も、視野の限定されたものでありながら、自敬の念や尊貴の觀念を醸成したのであり、そもそも献身は私を滅して公に奉ずる倫理の法則を証示する点では積極的な意義をもっている。和辻は、武士道徳について、大略、このように考えていた。

さて、そうであるとして、改めて考える必要があることは、和辻における武士道徳と民衆との関係である。彼においては、民衆の動向は日本社会に極めて重要な意義をもつものとして位置付いている。その意味で、民衆、とくに町人道徳と武士道徳との関係についての考え方が注目されるのである。

七 「町人道徳」

ここで注意しなくてはならないことは、敗戦前の範囲でも、和辻における町人道徳についての理解が変化していることである。

和辻の著名な論文「現代日本と町人根性」は、一九三一年に発表後、一九三五年刊行の『続日本精神史研究』に収録された。ここで、和辻は、江戸時代の「町人根性」を功利主義道徳とみなして、次のように述べている。

町人心はすでに十七八世紀の日本において功利主義道徳を形成していたのであるが、しかもそれは十九世紀の後

半に至つてもなお町人根性として賤しまれてゐた。それを賤しむべきものとしたのは、経済的にすでに町人階級の支配の下にあつた武士階級の道義観である。しかも町人根性の蔑視は武士階級の崩壊後にも存続し、町人根性という概念そのものがこの蔑視を含んだものとなっている。この点から見れば、自家の利福を絶対目的とする道徳観は日本のみの立場においてはついに是認せられるに至らなかつたのである（『和辻哲郎全集』第四巻、四七八頁）。

これによると、「町人根性」としての「功利主義道徳」は「武士階級の道義観」からは是認されず、蔑視されるものであつた。この町人根性の転身したものが、明治以後に福澤諭吉らの説く功利主義個人主義であり、現代日本の危険はここにあるとする。

我々は功利主義的個人主義が現代日本の建設のための強い動力であつたことを承認しなくてはならぬ。この形態において町人根性が現代の支配的精神となつてゐるのである。そうして、前に言つたように、現代の危険はまさにこの点に存する（同、五〇〇頁）。

和辻は、この論文を公表した時点では、武士の道義観に与する形で、町人根性すなわち功利主義道徳に消極的評価を与えて、その克服を説いたのである。

ところが、一九四一年に公表した論文「町人道徳」では、こうした町人道徳についての理解は変更されている。ここでは、和辻は、町人の功利主義的精神つまり「町人根性」は町人道徳ではないとするのである。

(町人根性という……高橋注) 言葉自身は何ら侮蔑の意味を含まないに拘らず、何故にそれが卑しめの言葉となり得たのであらうか。それは利福を究極の目的とする立場そのものが卑しいとせられるからである。だから我々はこゝに、道德のことに於ける武士階級の支配を認めざるを得なかつたのである。

このことは利福を究極の立場とする立場が「町人の道德」として君子道德に対立せしめられたのではないことを意味する。それは商人の道としてしばしば説かれてはゐるが、しかし町人の生活全般を支配する行為の仕方としてよりも、むしろ商業上の技術的な仕方としての意味の方が強いと考へられる(「町人道德」八頁、岩波講座『倫理学』第十三冊、一九四一年)。

これによると、利福を究極的目的とする行き方は「町人の道德」ではない。「たとひ利を以て職とすと云はれるにしても、それは職業の特徴であつて、町人の道德の特性とは云へないであらう。」(同、一六頁) というのである。

町人根性が町人道德でないとすると、町人の道德はいかなるものであるのか。和辻は、町人道德は武士道德と異ならないとする。

主従関係が武士の社会と町人の社会とに於て共通であつたとすれば、この関係に立つ武士の風習がそのまま町人の風習として通用したことは云ふまでもない。この風習は我々が「献身の道德」として説いて来たものである(以下、略)(同、一〇頁)。

和辻によると、「忠臣蔵」や近松門左衛門の戯曲の世界が町人の意識形態をあらわすものであり、それは献身の道德としての武士道と同じものである。

他方、石田梅巖に始まる心学の思想は、儒教道德を踏まえることにより、武士と町人の道德の共通性を説いている。梅巖は「儒教道德の普遍人間的な側面を強調することにより」（同、一七頁）、武士と町人の共通性を説いたのであり、「手島…高橋注」堵庵の講説のなかには、士道と区別して特に町人の道德と名づくべきものは何もないことになる」（同、二二頁）というのである。

和辻は、中沢道二の心学道話を考察した後に、次のように述べて、論文「町人道德」を閉じている。

以上は道二の道話の片鱗に過ぎぬが、しかし「心学道話」が特に町人の道德を説いてゐるものでないことを立証するには十分である。士道と異なつた特殊な町人道德といふ如きものは、江戸時代においては遂に形成されなかつたのである（同、二三頁）。

和辻によると、町人社会には主従道德としての献身の道德が支配的であり、町人哲学として説かれているものは士道と同じく普遍的な人間の道である。いずれにしても、町人道德は、献身の道德としての武士道、あるいは儒教的な士道としてあり、武士道德と異なるものではない。そして、町人道德は、功利主義道德とは異なるのである。

こうして、一九四一年における和辻は、功利主義道德とは無縁な、決して「危険」ではない町人道德を、徳川時代に見出した。それは、現代日本の精神的状況に存する「危険」を克服し得る歴史的根柢をなすものである。彼は、人倫の道を内容とする公共性をそなえた士道が近代日本に持ち越されていると考えていた。そして、献身の道德としての武士

道によつて訓育された町人道德は、近代日本において滅私奉公の精神として継承されていると考えていたと思われる。だから、和辻が、敗戦前の『倫理学』において、国家危急の折における国民の行為の仕方を論ずる際に、日本国民がその当為に応え得るであろうことに不安はなかつたであろう。彼の倫理学体系のなかで、人倫の道は、家族、地縁共同体、経済的組織、文化共同体、そして国家に至るまでの人倫的組織の諸段階において、それぞれに要請されている。そのなかにあつて、最高の人倫的組織である国家に対する行為の仕方が重大な意義をもつことは当然である。国家危急の折における人の行為の仕方について、和辻は、次のように論じている。

義勇奉公が国家の成員にとつて欠くべからざる行為の仕方であることは、前述の国家の防衛や戦争の人倫的意義から見て自ら明かであらう。国家は個人にとつては絶対の力であり、その防衛のためには個人の無条件的な献身を要求する。個人は国家への献身に於て己が究極の全体性に還ることが出来るのである。従つて国家への献身の義務は、己が一切を捧げて国家の主権に奉仕する義務、即ち忠義であると云はれる。さうしてこの義を遂行する勇氣が義勇なのである。命令への絶対服従、全然の没我、それが人間業と思へぬやうな澁刺たる行動となつて現前する、それが義勇である。人はこの義勇に於て己れを空じ全体性に生きるといふ人間存在の真理を最高度に体験することが出来る。その義勇はあくまでも奉公の義勇であつて、單なる勇氣ではない。がまた奉公は国法に従ふ日常の行為に於て実現せらるべきであつて必ずしも義勇を要するものとは限らない。義勇奉公が国家危急に対処する行為の仕方として限定された所以はそこに存するであらう（『倫理学』中巻、第一刷、五〇五頁）。

和辻は、国家危急の折の「義勇」において「人間存在の理法を最高度に体験することが出来る」とし、その態度を「献

身」と表現している。彼は、このような献身の態度を、徳川時代の武士だけでなく町人において確認したのである。それは、日本国民が国家危急の折に「人間存在の理法を最高度に体験することが出来る」根拠を、思想的伝統のうちに見出したことである。敗戦前の和辻にあつて、日本国民は、戦争に際して「献身」において「義勇」を発揮し得るような「人間存在の真理を最高度に体験する」ことを可能にし得る伝統に育まれた存在であつたのである。

八 「明治維新」

さて、そこで、敗戦後の和辻の立場の検討に立ち返る。和辻は、『鎖国』において、家康の儒教尊重は、国内秩序の確立のために二千年前の古代中国の思想を用いたと難じていた。そして、次のように総括する。

日本の社会が、民衆の勢力の勃興といふ近世的な契機を含みながら、しかも近世初頭のヨーロッパとの接触を遮断し、シナ古代の思想に結びついたといふことは、日本の歴史的運命にとって非常に重大な意義をもつてゐるのである（『日本倫理思想史』一九五二年、三九九頁）。

和辻は、家康の儒教尊重が日本の歴史的運命に非常に重大な意義をもつたとする。その理由は、近世初頭の時点では、日本とヨーロッパはほぼ同じ歴史的な歩みをしていたにもかかわらず、ヨーロッパとの関係を断ち切つて視圈を狭め、ヨーロッパ人に立ち遅れることになつたと考えるからである。

家康の儒教尊重について敗戦の前後で共通する理解も、むしろある。例えば、封建的身分秩序を確立し、民衆の力を

抑圧することになったとする点である。しかし、儒教尊重がもたらした武士の教化、士道の形成の意義については、理解の変更が生じている。敗戦前には、士道は徳川時代に優勢となり、明治時代以後に継承されているとしていたが、敗戦後には、徳川時代においても社会に浸透し得ていなかったとする。

士道の考えがこのように優勢になったとはいっても、それは主として知識層の間でのことであって、広汎な層に沁み込んである献身の道德の伝統を打破し去ることは出来なかった（同、四八三頁）。

和辻は、儒教と結びついた士道よりも、献身の道德としての武士道が徳川時代に深く浸透していたと考えている。この徳川時代における士道と武士道との位置付けの変化は、すこぶる重要な意味をもっている。それは、和辻による近代日本における武士の道德の意義づけの変化と連動しているからである。

さて、武士道德と町人道德の共通性という認識は、敗戦後においても変化していない。敗戦後に著された『日本倫理思想史』（一九五二年刊行）における「町人道德と町人哲学」は、敗戦前の論文「町人道德」の趣旨をほぼ踏襲しており、その末尾は、次のようになっている。

士道と異なつた特殊な町人道德といふ如きものは、江戸時代においては遂に形成されなかったのである（同、六二四頁）。

これは、敗戦前の「町人道德」の末尾とまったく同じである。

武士道徳と町人道徳とが、内容的に異ならないとすれば、武士と町人の身分的区別は相対化され曖昧なものとなるだろう。このことについての和辻の理解は興味深い。彼は、次のように述べている。

町人階級はすでに久しい間文化的には支配者となつてゐたのであり、名目上の身分の別は実質的にはさほどの意味を持つてはゐなかつたのである（同、七〇〇頁）。

これは、明治維新によつて、士農工商の身分的区別が消滅し、以後、一、三〇年の間に武士に対する特別扱いの痕跡がほとんど失われているという「注目すべき現象」（同上）についての和辻の解釈である。このように、徳川時代には身分的区別が実質的に意味をもたないものになつていた事実を示すものは、下層の武士と町人との文化的な交わりであるという。

武士と町人とが集まり住んでゐる都会地には、学問や芸術を媒介として、身分の別を無視した知識階級といふ如きものが出現してゐた。これにはやがて地方の庄屋や地主などが加はつてくる（同、六九九頁）。

和辻は、下層の武士と文化的な町人、地方の豪農などの間に、身分的な区別を無視した知識層の存在を指摘する。彼は、そうした知識層のなかには、本居宣長など医師も重要な役割を果たしたとする。彼が、こうした知識層に注目するのは、それが明治維新という変革の中心的な担い手であるとみるからである。例えば、次のように述べている。

いよ／＼討幕の目標が明瞭になって来たときに、この運動の担ひ手としておのれを現はして来たのは、下層の武士と上層の庶民とからなる革新的な集団であつた。それはすでに以前から形成されてゐた知識階級のなかの能動的な部分であつたとも見られる（同、七一〇頁）。

明治維新の変革は、単に討幕に限られるものではなく、開国、王政復古、封建的階層制の打破、廢藩置縣による中央集權制の確立といったいくつかの契機がある。また、そこには複雑に入り組んだ現実的な過程がある。和辻は、これらの諸契機について、下級藩士と上層庶民の勢力が重要な役割を果たしていることに繰り返し言及する。それは、武士と民衆とに道德の共通性があり、民衆に文化的・經濟的な力があつたとみるからである。にもかかわらず、彼は、この変革の主体は民衆ではなかつたとする。

十八世紀は、儒学のなかからも、国学のなかからも、幕府の政權を是認しない思想が醸成せられて来た時期である。しかしそれと平行する現象は、町人の立場からは現はれて来なかつた。ヨーロッパにあつては、封建的なものを打破して行く力は、ブルジョワのなかから萌えて来たのであるが、そのブルジョワに相当する江戸時代の町人は、文芸、美術、演劇、音楽などの創造において常に主導權を握つてゐたにかゝらず、政治と道德との領域においては、遂に主導權を握るには至らなかつたのである（同、六二四頁）。

下級武士と上層庶民に明治維新の主体を認めることは、明治維新を民衆による変革ではなく、ブルジョワ革命ではなかつたことである。だから、明治維新の主体は町人ではなかつたというのである。

和辻は、ブルジョワ革命をなし遂げたヨーロッパに対して、明治維新の変革にブルジョワ革命としての未熟をみる。それは、明治維新が鎖国という負の遺産の継承の上に成立したとすることと相関する。それを端的にいえば、町人が、政治と道徳における主導権を持ち得なかったということである。

和辻は、明治維新の変革の主体を知識層に認めていた。この見解は、士道が知識層にだけ受け入れられたとする見解を想起させる。和辻によれば、広範な層に行き渡っていたのは、儒教と結びついた士道ではなく、献身の道徳としての武士道である。そして、彼が、近代日本における挫折の思想的理由とみているものは、この献身の道徳としての武士道の持続であった。次に、そのことについてみることにする。

九 「忠君」

和辻は、明治時代の倫理思想の考察に関連して、次のように述べている。

日本人は、植民地分割の大勢を逆に押し戻すといふ大きい使命の意義を、十分に自覚しなかったやうに思はれる。それがその後の三四十年間の日本人の失敗のもとである。さうして右の自覚の不足といふことは、明治時代の倫理思想と関係するところが少なくないであらう（同、七三〇頁）。

和辻は、二〇世紀初頭に至るまでの近代日本の歩みを、ヨーロッパ列強による植民地分割を食いとめるものとした上で、その後の敗戦に至る日本の歩みを、自らの使命を自覚しないことによる失敗であると総括する。近代日本の失敗と

いう総括を前提として、その失敗の思想的理由を明らかにする形で、『日本倫理思想史』において、明治時代の倫理思想の考察が展開するのである。

和辻が、明治時代の倫理思想のなかで、もっとも厳しく批判するのは国民道德論である。

半世紀後からふり返って見ると、この国民道德論が日本の大きな癌となったのである（同、七八九頁）。

和辻によると、国民道德論には国民道德の概念に混乱がある。国民道德の概念には、原理的次元と歴史的次元と二つの意義があり、それを明確に区別すべきである。一方では、原理的に、国民として実践すべき道德という意義がある。この場合は、人は家族や人類その他の立場とは異なる国民としての立場において捉えられている。この意味での国民道德は、国民が国家に対する関係や、国民相互の関係にもとづく当為である。他方では、歴史的に、ある特定の国民、例えば日本国民に特有な道德として国民道德という場合がある。これは、道德史において明らかにする歴史的事実に属する。

この二つの国民道德の概念は別次元に属するものであり、混淆することを許されない。これが、敗戦前から敗戦後に至る和辻の一貫した見解である。

ところが、和辻によると、明治期の国民道德論は、そうした混淆の誤りを犯しているのである。

或る国民において、歴史的に作り出された特有の道德が、そのまゝ現在の実践の場合に基準として役立つなどといふことは、非常な嘘である。その最も明かな証拠は、国民道德論者が、歴史的研究において誠実でなく、かな

り恣意的に道徳の中味を変更せざるを得なかったことであらう。封建的な忠君の中味を天皇への忠誠とすりかへてゐる如きはその中の罪の重いものである。前にあげた混淆や時代錯誤がいつまでも清算されずにゐたのは、かういふ態度と無関係ではあるまい（同、七八六頁）。

ここで「前にあげた混淆や時代錯誤」といつているのは、「教育勅語」を水戸学の「国体思想」によつて解釈しようとする立場を指している。これについて、和辻は、次のように述べている。

この解釈には顕著な時代錯誤が含まれてゐる。水戸学の忠孝思想における「忠君」は、明白に封建的君主に対する個人的関係であつて、近代の国民国家における元首と人民との関係や、国民全体性に対する各自の関係などに適用し難いものである。だからこそ教育勅語の本論はわざ／＼忠節の徳目を省いたのであるが、それにもかゝらず水戸学風の国体の觀念によつて「忠君」を国体の精髓と解した人々は、封建的な忠君思想をそのまゝ天皇尊崇の感情のなかに押し込んだのである。これは日本の歴史第一期以来続いて来た天皇尊崇の伝統と、江戸時代に武家階級が儒教の五倫思想の中から取つて封建制の強化に用ゐた忠君思想の伝統との、無批判的な混淆だと云はなくてはならない（同、七七五頁）。

このように、和辻にあっては、明治時代の倫理思想における負の側面は、国体思想と国民道徳論に代表されている。そして、その内容は、封建的忠君と天皇尊崇の伝統との混淆、つまり封建的忠君を近代国民国家における国民の元首に對する關係へと時代錯誤的に適用したことである。この評価には、いうまでもなく、和辻における日本倫理思想史につ

いての視座が前提されている。それは、天皇尊崇の伝統は、日本の歴史の第一期以来、近代国民国家に至るまで、国民的統一の意識の表現であり、これに対して、忠君は私的な個人的関係であるという認識である。

忠君概念は、和辻にあって、儒教による潤色を含むにしても、基本的には、封建的個人的関係の道徳であり、武士の主従道徳である。和辻は、明治時代の倫理思想における負の側面を代表する国体思想や国民道徳論のうちに、献身の道徳としての武士道の深い刻印をみている。彼が、二つの武士道徳について、士道が明治時代に持ち越されたとする敗戦前の認識を改め、敗戦後には、武士道の持続を強調するのは、そのことと相關するのである。

一〇 「真に平和な国家を、世界史上初めて作り出そうとしている」

和辻の戦後思想は、近代日本の世界的使命の無自覚による失敗を確認することの上に成立している。彼は、近代日本の挫折をもたらした国体思想や国民道徳論といった負の側面の根底に、前近代から持ち越しの献身の道徳としての武士道をみている。むろん、彼は、事柄を一面的にだけみるわけではなく、献身の道徳に負の性格だけを認めるわけではない。だが、それは、近代日本における忠君概念を導く磁場として「眼中に国家も家族もない」、視圈を狭く限定する要因と評価されている。

いずれにせよ、和辻にあつては、鎖国以後の近代に至る日本の歴史は、失敗として総括されている。このとき、欧米近代の優位が前提されている。だから、近代日本の歩みは「鎖国から開国までの三世紀の遅れを取り返す努力」なのである。彼は、近代の遅れを取り返し追いつく努力は極めて順調に進んだようにみえるが、必ずしもそうではなかったと、次のように述べている。

その後の半世紀の歴史が実証しているように、この迅速な過程にはいろいろ手^を、抜^{いた}、箇^所、従^{つて}、危険な弱点がひそんでいたのである。その最も大きいものは、近代^的な技術^のとり入れに急であつて、それと均衡のとれた近代^的な精神^の摂取をおろそかにした点であつた。特に国民国家としての組織がえに対応するだけの公共心の養成や社会道德の發達に意を注がなかつた点であらう（『日本社会の倫理』、一九五二年、『和辻哲郎全集』第二十三卷、三六八頁）。

和辻は、近代日本は、ヨーロッパに対する三世紀の遅れを取り返すことができなかったと考える。遅れを取り返すことは、近代^的な技術と均衡のとれた仕方^で近代^的な精神を摂取することであるが、それがうまくゆかなかつたのである。敗戦後の和辻にとって、近代^的な精神を学ぶことが日本国民の課題となる。これは、日本歴史の負の総括からくる課題である。そして、将来を展望し得る日本の精神的伝統として確実にあるといえるのは、天皇尊崇の伝統である。それは、国民的統一の意識を表現するものである。

敗戦後の和辻が、日本の歴史のうちに根拠をもつて、日本国民に呼びかけ得ることは、国民的統一の確保に絞られる。

一つの民族の存在を防衛するものは、ただ武力のみではない。どんな爆弾も破壊することのできない団結こそ、一層強い防衛力である。あらゆる武装は解除されていてもよい。ただ国民的統一だけは失われてはならない。その点を考えるとわれわれの面している最も大きい危険は、朝鮮半島の方から迫ってくる侵略にあるのではなくして、国内のさまざまな分裂にある。特に、国民的統一を突き崩そうとする野心家たちの策動にある（『民族的存

在の防衛」、一九五〇年、『埋もれた日本』、『和辻哲郎全集』第三卷、四九一頁）。

敗戦後の和辻にあつて、日本国民は、国民的統一を確保する以外に、自らの将来を切り開く方途をほとんど持ち合わせていない。「紛争はあくまでも武力によらず、道理によつて解決されなくてはならない」という決意を担保するものは、国際社会の平和を維持する努力である。「一つの世界」への動きの主体は、米ソであつて、日本ではない。そうであるが故に、彼は、次のようにいうのである。

いやしくも人倫的組織として国家を形成した以上、その国家を不正な侵略から守ることは、その国民の神聖な義務である。が、それにもかかわらず、われわれは「武力」による対抗手段を放棄したのである。従つて武力による侵害はわれわれの手によつて防ぐことはできない。われわれはそれを覚悟してはなくてはならぬ。それは戦争の放棄、武力の放棄の当然の結果である。しかしその危険を冒すことによつてわれわれは、「武力によらず道理によつてのみ事を決しよう」とする真に平和な国家を、世界史上初めて作りだそうとしているのである。防衛の手段は武力のみに限らない。武力的には無抵抗の態度を取つても、人格としては全然屈服しないことができる。それは、ただ意志の問題である。気魄の問題である。

平和の維持はあるいは不可能になるかもしれない。しかし、それはわれわれの責任ではない（同、四八九頁）。日本国民が、国家を守る神聖な義務も、世界史上初めての試みとなる真の平和国家の建設も、「諸国民が平和の維持と自由の実現とに努めている」（同、四八八頁）ことへの期待に依存している。和辻は、そうした期待を強く表明する。

われわれは、連合軍の占領下にある。連合国の間にどのような対立抗争が起ころうとも、われわれには全然発言権はない。しかし、われわれは憲法において、国際社会が平和の維持に努めていること、また専制と隷従、圧迫と偏狭を地上から永久に追ひ払おうと努めていることを承認した。ということは、われわれが国際社会から、従つて連合国から、これに合うような態度を期待していることを意味する。この期待をいくら強く表明してもよいであらう（「われわれの立場」、『埋もれた日本』、『和辻哲郎全集』第三巻、四八四頁）。

平和が維持し得るかどうかは、平和を求めているはずの諸国民の責任である。われわれの責任は、ポツダム宣言の受諾から生ずる義務として作つた、武装放棄、戦争放棄の日本国憲法を守ることである。これが、和辻の立場である。

われわれが今でも負っているのは、ポツダム宣言の受諾から生ずる義務である。この義務を遂行するためにわれわれの作つた新しい憲法こそわれわれの責任に属している（同、四八〇頁）。

和辻は、ポツダム宣言を受諾した日本国民は、そこから生ずる義務を遂行すべきであるという。これは、まことにもつともな主張である。ポツダム宣言の受諾は、日本の国家としての行為であり、そこから生ずる義務の履行として、憲法改正の手續きをへて日本国憲法を制定したのも、日本の国家としての行為である。日本国民がこの憲法を遵守するのは、国民としての当然の義務に属する。和辻の主張は、そうした状況における日本国民としての義務を語るといふ意味で、きわめてもつともなのである。

だが、きわめてもつともな和辻の主張は、自ら認めるように実現不可能かもしれない危うい現実的な根拠の上に成り立っている。彼の主張は、現実の実現可能性とは別の、義務を遂行し道理に従う人格としての立場を維持することに根拠をおいている。

このとき、義務や道理や人格をもつてする和辻の主張は、日本国民として日本国憲法や国際法を遵守すべきだという一般的な当為を語るだけのものではない。それは、武装放棄による平和国家の実現という世界史上はじめての試みを、日本の世界的な使命としての当為であると語るものである。

この世界的使命は、「一つの世界」への動きという状況によつて、日本国民に課せられている。彼は、日本国民に状況の自発的受容を説くのである。そこには、「今や一つの世界を人倫的に実現することが、人間存在の最も大きな課題となつてゐる」(『倫理学』下巻、第一刷、二八七頁)とする、人間的全体性の究極的全体性にかんする見直しを経た、敗戦後の倫理学理論がある。

敗戦後における和辻の思想を特徴づける平和国家の唱道は、敗戦後に見直された倫理学理論と照応するものである。和辻の主張は、彼の学問的営みに深く根ざしているのである。

一 終わりに——「認識活動に於ける歴史性社会性は無視するを許されない契機だ」

和辻の戦後思想は、敗戦という状況を踏まえた学問的営みの結果として提示されている。それは、彼が、学者としての自らに課せられた任務に忠実であらうとしたことによる。この意味で、彼は、敗戦の前後を一貫したといえるであらう。

和辻は、一九三七年に公表した「文化的創造に携はる者の立場」で、学問や芸術に携わる者に対して、次のように述べている。

政治的或は軍事的な大事件が起つた際に、学問や芸術に携はる人々が、事件の刺戟に興奮して『仕事を手につかない』といふことを時々聞かされる。平生は十分に意義を認めてゐるこれらの仕事は事件の前に急に意義を失ふやうに感ずるといふのである。しかし、事件が重大であればあるほど、この種の仕事に関して己れの任務を見失ふやうな興奮は戒心されねばならぬ（『文化的創造に携はる者の立場』、『面とペルソナ』、一九三七年、二八三頁）。

我々は、学者や芸術家が、大衆の歡迎と否とに頓着せず、持続的な強い意志を以て真実の文化的創造に邁進せられむことを要望する（同、二九〇頁）。

ここに引いたのは、「文化的創造に携はる者の立場」の冒頭と末尾である。この短文は、二つの文章にはさまれた中間の部分も含めて、さまざまな解釈を許す興味深いものであるが、ここに引いた文章のいうところは明快である。和辻は、学問や芸術に携わる者が、時局に左右されることなく、自らの任務である文化的創造に専心することを要請しているのである。いうまでもなく、それは、和辻自身の心得でもあった。

和辻は、この要請に忠実であり、敗戦の前後を通して学問的営みに邁進した。敗戦の前後に生じた学問的見解の変化は、そうした学問的営みのなかから生じたものであるから、学問の深化であつたともいえる。だが、それだけのことではない。彼の置かれた状況の変化が彼の認識の変化を導いたのもある。そのことは、次の文をみれば、明らかであろう。

太平洋戦争の敗北によって近代日本を担つてゐた世界史的地位は潰滅した（「人倫の世界史的反省 序説」、「思想」第二七三号、一九四六年、一頁）。

この和辻の言明は、太平洋戦争の日本の敗北という状況が、日本の世界史的地位の潰滅という世界史認識（あるいは、世界史的地位という幻想の喪失）をもたらしたことを示している。「一つの世界」への動き、欧米近代の優越といった、敗戦後における和辻の世界史認識や近代日本にかんする負の総括は、日本の敗北という状況にもとづいて形成された学問的見解である。

この学問的見解は、状況に制約されているという意味で、純粹な認識ではない。そして、このことは、「認識活動が原本的に間柄的活動である」（『倫理学』中巻、第一刷、第四刷、三八〇頁）とし、「認識活動に於ける歴史性社会性は無視するを許されない契機だと云はねばならぬ」（同、三八三頁）とする和辻の理論的立場と照応する。彼は、学問的認識活動が歴史的社会的であると考へており、そのことを、次のように述べている。

一般に認識活動が行はれ得るためには、先づ第一段として、既存の認識の成果を受けつぐといふ段階がなくてはならない。これは曾て行はれた無量の認識活動を我の立場に於て繰り返すといふだけであつて、自ら認識活動を始めることではない。しかもこの繰り返しによつて、我は歴史的社会的な認識活動に入り込むのである。こゝに認識活動の共同性がある。ところでこの共同性に入ると共に未だ明かにされない疑問点のある場所が解り、そこに問題追求としての本来的な認識活動が始まる。これが第二段である。この活動は極めて個性的であるが、しか

も共同的な認識活動としてのみ行はれ得る。課題の共同性の上に立つ限り、いかに独特な個性的な研究も普遍性を獲得するのである（同、三八二頁）。

和辻の戦後思想は、認識活動は歴史的社会的であるとする自らの学問的認識についての理論的見解に照応するものとして提示されている。彼において、認識活動は、「共同的な認識活動としてのみ行はれ得る」のであるから、個に根ざした自己自身としての主張はあり得ない。彼の学問にもとづく見解は、「われわれの立場」として提示されるのである。和辻における敗戦後の言説は、敗戦前のそれと大きく異なり、事柄によつては正反対である。だが、それは、一般に、人の行為が間柄的であり、歴史的社会的であるとする、敗戦の前後に一貫する、彼自身の理論的立場にもとづいている。この理論的立場においては、人の行為は、生起する状況を自発的に受容し、そこに含まれる課題を共同的に果たすことである。和辻の戦後思想は、まさに状況を自発的に受容し、状況に含まれる課題を、共同的なものとして、提示することであつた。

人の行為とは、状況を自発的に受容し、状況に含まれる課題に応答することであるという理論的立場からすれば、そのつど変化する行為・言説は、そのつどの状況に応答している限り、正しいことになる。和辻は、敗戦前も敗戦後も、自らの理論的立場にもとづいて、自発的に状況を受容し、状況に含まれる課題に共同的な立場で応答した。和辻哲郎は、敗戦後、自らの個としての反省を語ることなく、「人倫の世界史的反省」をおこない、世界史的使命を果たすことを日本国民に求めたのである。

付記 本稿は、二〇一〇年七月一七日に開催された第一九回日本哲学史フォーラムにおいて、「和辻哲郎の戦後思想」

と題しておこなった報告原稿を加筆修正したものである。