

平子友長

1. はじめに

20世紀の西欧を地盤として展開された哲学思想の大きな特徴の一つは、19世紀シュライエルマヒャー、ディルタイらによって成立した解釈学が、現象学および実存哲学と結合して世界観と学問方法論を包括した一つの思想運動にまで成長したことであった。しかもこの運動の中から西欧形而上学的思考に対する自己批判、非西欧的文化への積極的関心が育かれたことによって、この思想運動は今日に至るも西欧中心主義的思考様式に対する西欧知識人自身による自己批判のための拠点の一つとなっている。解釈学のこうした性格は、西欧文明の摂取に専念しつつも、非西欧的文化の伝統をも受け継ぐ存在として、思想的自立の拠点を模索して苦闘していたアジアとりわけ日本の近代の知識人に大きな影響を与えた。1920年、30年代の日本の知識人は、和辻哲郎、三木清、高島善哉らに見られるように解釈学の方法を摂取することによって、西欧思想とアジアないし日本の伝統とを接合して、非西欧的知識人としてのアイデンティティを確立することができたときえ言うことができる。そしてこの時確立された哲学や社会諸科学の日本的形成のあり方が、20世紀の日本の知識人のアイデンティティ形成の基本的範型として機能し続けてきたと筆者は考えている。

「歴史における時間性と空間性」(平子,1997)において筆者は、和辻が『風土』において「風土を生活者自身の生の主体的表現」と定義しながら、第二章以下の世界の風土の具体的記述においてはこの方法が事実上放棄されて、旅行者=観察者である和辻の主観的経験の記述のみが披露され、生活者は沈黙を強いられているという事実に着目し、こうした転倒こそ支配的権力に奉仕する知の典型的な姿であるという反省から、権力ないし支配的システムに奉仕する知に対決しうる知のあり方を模索したいと考えた。この試みの基本的方向は、清真人氏との討論(『共同探求通信』第9号)において、歴史における「敗者の立場」に立脚しつつ「他者をそのかけがえのない他者性と歴史性において理解することに努めること」と暫定的に定式化されている。筆者はこうした方向性こそが、「対象を客体としてではなく、主体として把握する」(マルクス『フォイエルバッハに関するテーゼ』)というマルクスの実践的唯物論の構想をひきうける知のあり方であると確信している。

本稿では、前掲拙稿では紙数の関係上論ずることができなかった和辻哲郎『風土』における日本認識の問題性を考察してみたい。

2. オリエンタリズムと権力に奉仕する知のスタイル

エドワード・サイードは今ではすでに古典になっている『オリエンタリズム』の「序説」

の中で、オリエンタリズムを次のように特徴付けている（本節における『オリエンタリズム』からの引用は、原著と翻訳のページ数のみ列記した）。すなわちオリエンタリズムとは、ヨーロッパ人たちが世界を「東洋 Orient」と「西洋 Occident」とに二分し、「西洋」に属する自分たちを「東洋」でないものとして自己規定するヨーロッパ文化に内在する思考様式のことである。従って東洋とは単なる地理的概念ではないし、オリエンタリズムとは東洋の地に生活している人々の現実の生活世界や文化を表現する概念ではない。それはヨーロッパ人たちが非西洋のあらゆる民族や文化に対する優位を確立し、維持し、正当化するために利用し続けてきた「東洋」についての様々な言説のことである。「ヨーロッパ文化は、東洋を一種の代理自己として、一種の深層自己としてさえ立て、これと対抗する形で自分自身を確立することによって、自らの力とアイデンティティを獲得してきたのである。」(p.3；上 p.22)。

このオリエンタリズムは、一八世紀以降ヨーロッパ諸列強による「東洋」の植民地的分割と結びつき、「東洋」を政治的・軍事的・社会的・イデオロギー的・科学的に支配・統治・管理するための巨大な技術体系となった。つまり「オリエンタリズムとは、東洋を支配し、再構成し、東洋に対する権威を確保するための西洋流のスタイルのことである。」(P.3；上 p.21)。

しかも上記の支配関係が成立した理由は、「東洋がそもそも東洋的なものにされることが可能であった、つまりそれを甘受したからであった。しかもそこにはほとんど同意が見いだされない。」(p.6；上 p.27)。この意味でオリエンタリズムとは、東洋人たちが自分たちについての西洋人の言説とそれに基づく支配を、同意無しに甘受する東洋人たちの生活スタイルでもある。オリエンタリズムとは、東洋人が西洋人に言いたい放題語るに任せる様式、つまり東洋人が沈黙する様式でもある。オリエンタリズムとは、「〔西洋人が〕東洋を封じ込め、ついには東洋を代理表象 represent する、つまり東洋になり代わって発言する巧妙な方法」(p.21；上 p.57)のことである。

ここでサイードがミシェル・フーコーの『言葉と物』の用法に倣って、represent, representation という言葉の二義性に重要な意味を含意させていることに注目したい。つまりオリエンタリズムとは、まずもって(1)東洋を「表象」する歴大な言説のことであるが、それは東洋人を沈黙させ、東洋人に代わって何が「東洋」であるかを代理発言する言説＝「代理表象」である。

このような「代理表象」としてのオリエンタリズムは、「西洋」が「東洋」を支配するための戦略装置であるという限定を越えて、広く権力（ないし社会的強者）が民衆（ないし社会的弱者）に対して生産し駆使する言説の独特のスタイルにまで一般化することができよう。この意味でオリエンタリズムとは、近代の西洋人に対して適用される概念以上の意味がある。オリエンタリズムとはまさに、近代において非西洋人たち（とりわけ非西洋諸地域の権力）が「西洋」を受容し、「西洋」に抗して自己を確立する際のスタイルでもあった（サイードはこれを「旧植民地の人々が〔西洋による〕文化的支配の構造を自分自身または他者の上に適用する危険と誘惑」(p.25；上 p.66)と表現している)。

以上のサイードのオリエンタリズムの規定を、他者を沈黙させるために他者に成り代わ

って他者のために発言（代理表象）する権力の言説という次元で理解し、これを西欧文明に対する近代の日本人自身の精神態度に引きつけて整理してみると、三つのオリエンタリズムの類型が確認される。

第一は、いわゆる西欧中心主義者ないし欧化主義者のオリエンタリズムである。第二は、西欧中心主義に抗して日本の文化や歴史の固有の価値を高く評価するいわば日本主義の体裁を採るが、日本の歴史の中で何が「真に日本的」なものであり、何がそうでないかを分断する基準を恣意的に設定し、「真に日本的」な歴史や文化のみを日本固有の伝統として認知し、この立場から、民衆の自生的な生活世界やそこで育かれた民俗文化を「無知蒙昧」として断罪する日本主義である。近代天皇制の思想的基盤となった国体思想や各種の日本主義はこの類型に属する。第三は、オリエンタリズムの裏面、すなわちオリエンタリズムの受容基盤にかかわる次元であるが、日本の民衆が、西欧中心主義と日本主義の両面から知的に「代理表象」され、制度的、行政的、イデオロギーなどの手段で民俗的なもの、自生的なものを否定され、それにやりばのない怒りを覚えつつも、それらの上からの圧力に対して有効な対抗言説を提起できない民衆的オリエンタリズムのことである。

第三の類型をもオリエンタリズムと呼ぶことには抵抗があるかもしれない。しかし強者の論理とは、常に弱者の弱さにつけ込んで貫徹されるものであり、弱者が「弱き」存在としてしか自己規定できなかつたことが、逆に権力の座にある者たちにやりたい放題のことをする「自由な空間」を提供してしまったことを考えれば、この民衆的オリエンタリズムの克服こそ、オリエンタリズム克服のアルファであり、オメガでなければならない。民衆的オリエンタリズムの克服なしに、第一ないし第二のオリエンタリズムだけを批判してことたれりとするいわゆるオリエンタリズムの批判者たちに対しては、彼ら自身の言説も結局、一つの「代理表象」として、物言わぬ民衆に対する権力的言説を構成するだけだということを言っておきたい。

3. 近代天皇制における権力と民衆 安丸良夫教授の日本思想史研究から

安丸良夫『近代天皇像の形成』(安丸,1992)によれば、近代の天皇制が成立した直接の政治的要因は、倒幕運動を担った志士たちが、天皇の絶対的権威以外に依拠すべき権力的基盤を何ら持たない集団であったからである。とりわけ王政復古の大号令発布(1867年12月9日)の時点で薩長・岩倉らに対決しなければならなかった相手は、山内豊信(土佐藩前藩主)や松平慶永(越前藩前藩主)らが主導する雄藩連合政権(公武合体)を推進する諸勢力であった。幕藩制下の藩権力を実体的権力基盤として有する藩主層の推進する公儀政体論と対決して、天皇中心の絶対主義的政権を推進する薩摩藩と岩倉ら一部公卿にとって権力を篡奪するための資源としては、天皇の超越的権威以外に頼るべきものがなかった。しかも孝明天皇から帝位を継承した明治天皇は当時「白く化粧し描き眉をした 15 歳の少年」(安丸,1992,p.165)にすぎなかった。

つまり近代天皇制の基本性格は、幕藩体制下で存続していた天皇制の継続として把握す

ることも、さらに万世一系の皇統という日本の伝統に帰着させることも、全く正確ではない。もし幕末の政治変革が、幕府や雄藩さらには孝明天皇でさえもが推進していた公武合体路線の方向で収拾されていたとしたら、あるいは日本の伝統を色濃く継承した天皇制が定着したかもしれない。しかし歴史は、自身の権力的基盤を持たない少数派の倒幕勢力が、それらの伝統的諸勢力を「天皇の超越的権威」だけを拠り所として排除していったのであった。それは、日本の歴史上全く新しい天皇の「利用の仕方」であった。すなわち近代の天皇制は、一方では日本の伝統的政治支配の様式を根底的に否定するために天皇の権威をプラグマティックに「利用」しつつ、他方でこの「天皇の超越的権威」の下に一体化した日本こそ日本古来の伝統であるといいくるめる強引なイデオロギー的詐術の上に初めて成立することができた。

「天皇の権威は、個人カリスマとしては不在だから、伝統カリスマとして根拠付けられる必要があり、そのためには天照大神以来の聖性の継承や祭政一致を通して、天皇の神権的権威性が強調されなければならなかった。…幕末の政治過程では傍流にすぎなかった国学者や神道家が急遽登用されて、明治初年の宗教政策を推進することになったのは、彼らの神道説と国体論に、維新政権の指導者たちの必要とする天皇の絶対的権威性の弁証が求められたからであった。」(同,p.167)。

成立当初の明治政府の政治的指導者たちの権謀術数とマキアヴェリズムの中からいわば苦肉の策として選出された天皇の神権的権威ではあったが、これはこれで国学者や神道家を政治の中心舞台に引き出し、彼らは神祇官(1872年以降は教部省)に結集して、政府権力を後ろ盾に神仏分離と廃仏毀釈を強権的に推進していった。

神仏分離とは、その表記から一見想像されるように、民間の神々を仏教の呪縛から解放することではなく、神々として分離されたのは「記紀神話や延喜式神名帳によって権威付けられた特定の神々」(同,p.6)と「歴代の天皇や南北朝の功臣など」(同,p.7)だけであった。従って明治国家によって強権的に否定され廃滅の対象とされたものは、「国家によって権威づけられない神仏のすべて」(同,p.6)であった。

江戸時代は、日本の歴史上初めて民衆が仏教を国民的規模で受容し、仏教が日本人の宗教意識を深く規定するようになった時代であった。しかしこれは教義としての仏教がそのまま信仰として普及したことを意味せず、実状はむしろ民衆の伝統的な民俗的信仰が広範な形態で仏教と習合し、ここに神々と仏とが複雑に混淆した民衆仏教が成立したことに由来している。従って民衆の日常生活において神と仏を截然と区別することはほとんど不可能であり、明治初年に強行された神仏分離と廃仏毀釈の運動は、事実上民衆の自生的な生活世界とそれに根ざした信仰を総否定することに等しかった。民俗的なものの存廃をめぐる国家と民衆の対抗線の具体相を以下に見てみたい。

(一)村氏神=村社は一村一社を原則としたので、それ以外の神社は破壊ないし移転・統合されることとなった。そのために官吏が各村を巡回し、「神社改め」を行った。明治三年(1870年)新潟県社祠方として県内の神社改めを行った小池巖藻の検分記録『神社廻見記

録』から安丸(1979)は次のような事例を紹介している。

滝原村の鎮守多伎(たき)神社の神体は不動明王であった。小池は不動像を取り除き、神体を鏡に替え、幣束などを備えるよう命じた。小見村の鎮守八幡宮の神体は梵字を彫った青い石であった。小池はこの石を取り除き、鏡を神体とし、幣束などを備えるよう命じた。温出(ぬくで)村の熊野神社の神体はいが栗頭の仏像であった。小池は、仏像を取り除き、鏡を神体とした。押付村では稲荷社の神殿の狐の像を取り除かせ、狐の出入り口を埋めさせ、油揚げ、赤飯などを献じることを禁じた(同,p.162-165)。

近世の農村では、村の氏神は一村に一つとは限らなかつたし、村の氏神のほかには家や同族団を単位とした氏の神もあり、その他にも多数の小祠が祀られていた。氏神に仏像が祀られていたりして、氏神社と氏寺との区別も明確ではなかつた。村道のあちこちに佇む石仏たちもまた神々であった。明治政府が、天皇を中心として神社祭祀の国家による体系化を施行するために、原則として一村一社の産土(うぶすな)社にのみ神性を認め、それ以外の無数の信仰の対象を移転、合祀、破壊した時、それが当時の民衆にとってまさに「伝統」の名による伝統の破壊であったことは、想像に難くない。

(二)修験道は、神仏分離による破壊的打撃を最も強く受けた民衆信仰の一つであった。修験道は、江戸時代に京都聖護(しょうご)院に属する本山派と醍醐三宝院に属する当山派に組織されており、組織上は仏教組織の統制下にあった。しかし「その宗教としての実態は、修験たちの山中修行を中核に、神道とも仏教とも区別しがたい独自の行法や呪術などからなりたっていた。」(同,p.145)。明治政府の神祇官(1972年5月以降は教部省)は、この修験道をまるごと神道化する方針をたて、神仏分離を強行した。それは、例えば権現号を有する寺堂を全国一律に神社に替え、そこに属していた修験僧たちに還俗を強制し、かれらの一部を神官として新たに採用することであった。

古くから修験道の信仰を集めていた出羽三山は、それぞれ羽黒大権現、月山大権現、湯殿大権現を主要な信仰の対象としていた。神祇官は、神道国教主義の最急進グループに属する西川須賀雄を派遣して、出羽三山の神道化を強行した。西川は、修験僧たちに還俗の証として魚鳥を食べさせたり、「月山への登山道にあった夥しい石仏を、人足に命じて谷底へ突き落とさせ」、また羽黒山頂の開山堂を蜂子神社に改め、山内の無数の仏像を祀る末社や堂者小屋を没収したり、破壊したという(同,p.153)。西川らの主観的意図からすれば、伝統的に修験道が培ってきた信仰のエネルギーをそのまま神道国教主義を信仰するエネルギーに転換し、ここに明治の神道国教運動を下から支える一つの信仰の拠点を作ることがめざされていた。しかし権力によって有無を言わず強行された神道化は、民衆の信仰心を引きつけることはできず、それは結果的には伝統的な修験道そのものの衰滅という傷跡を遺した。

(三)神祇官や教部省の攻撃対象となったものは、習合的性格を持つ祭祀対象だけではなく、神社信仰に属するものでも国体神学の趣旨に適合しないものは破壊の対象となった。その好例は、大己貴命(おおなむちのみこと)とともに平将門を祀り、伝統的には将門の御霊信仰として発展してきた神田明神であろう。しかし国体神学によれば皇統に連なる人ないし国家の功臣しか祭神として認めないし、ましてや逆臣であった将門を祀ることは許

し難いことであった。そこで教部省は、1874年神田明神の祭神の変更を指令し、神田明神は常陸国大洗磯前（いそぎき）神社から少彦名命（すくなひこなのみこと）の分霊を迎え、大己貴命とともに祀ることとし、将門は境内の一末社に降格して祀ることとした。しかし当時の町民たちの信仰は、小祠にひっそりと祀られた将門の方に集まったという（同,p.161-162）。

（四）以上の神仏分離の政策は、国体神学ないし国家神道の立場からする宗教制度と宗教関連施設の統廃合にとどまるものではなく、民衆の生活世界と精神世界の中に存在していた自生的なものを総否定し、国家の意思を民衆生活の隅々に貫徹することがめざされていた。民俗信仰や民俗行事は、民衆の注意を家業から逸らし、いわれのない浪費飲食をむさぼり、さらに秩序を紊乱させる最大の要因として禁止と取り締まりの対象とされた（安丸,1992,p.224）。

祭礼における若者組の逸脱的行動、「梓巫（あずさみこ）・市子（いちこ）・憑祈祷（つきぎとう）・狐下げ・玉占・口寄（くちよせ）」、「博奕、吹矢、村々に芝居・狂言の『劇場』を建てること」、「盂蘭盆会（うらぼんえ）」、「瞽女（ごぜ）」、さらに神仏の講や縁日、「淫祠の堂宇の建立」、「浄瑠璃・三味線などを学んで、業を怠ること」、「たびたび小祭をなし群飲浪費すること」、「婚姻・喪祭・出産・宮参りなどの饗応が分に過ぎること」（1872年の山梨県の例）などが禁止の対象とされた（安丸,1979,p.173-175）。

乞食は「無頼放蕩」の徒とみなされ、乞食に食物を恵むことは禁じられ、また「地域の共同体は、橋下・社寺の境内などにたむろする乞食を追」い払うことが義務づけられた（安丸,1979,p.176）。「人々有用ノ職業ニ就キ自由ノ権ヲ以テ世ヲ渡ルハ日新ノ今日緊要ノ事」（大阪府の布告）というように、乞食などの業を営むことが「人民自由ノ権利」（愛知県の布告）にふさわしくないという啓蒙的理由によって禁止されていることが特徴的であった（安丸,1992,p.225）。

（五）こうした民俗的信仰や行事の抑圧は、明治政府の地方官僚たちの主観的には開明的な意識によって推進されていた。「風儀ヲ乱シ健康ヲ害ス」という理由で、盆踊りや寒参りなどが禁止された。これらの政策に含まれるものは、産穢（さんえ）忌憚、女人結界などの廃止、僧侶の蓄髪、妻帯の自由、また裸体・肌ぬぎ・男女混浴・春画・性具・刺青などの禁止であった（安丸,1979,p.137）。

（六）国家によって認知されない民衆の伝統的な祝祭を廃止し、それを国家によって体系的に意味づけられ全国一律に施行される祝祭日に置き換えることは、民俗的な文化とトータルに対決してきた明治国家にとって、その総決算という意味を持っていた。

1873年1月には、旧暦（太陽太陰暦）を廃止して、新暦（西洋のグレゴリオ太陽暦）を採用し、さらに五節句（人日、上巳、端午、七夕、重陽）を廃止して、神武天皇即位日、天長節を国家的祝祭日として制定した。「同年10月には、元始祭以下八祭日を国家の祝祭日＝休日と定め、のちに春秋の皇霊祭を加えて、祝祭日の枠組みが決定した。」（安丸,1992,p.226）。伝統的な祝祭の権利を奪われることは、民衆にとっても自らが慣れ親しんできた自生的な意味世界の拠点喪失という深刻な意味を持っていたから、国家の祝祭日と新暦の完全な受

容を地域の民衆はその後拒み続け、それは国家権力と地域民衆の長期に渡る対抗軸を形成した（これについては〔平子,1996〕でも考察した）。

仏教諸勢力は、むしろ成立したばかりの明治国家のための「良民鍛冶の役割」を自らかつて出て、民衆の民俗信仰を抑圧する側にまわることで明治政府に対して自らの存在価値を競い合うことによって生き残りをはかった。

民衆の自生的な民俗信仰を迷信や陋習として否定するという点では、明治政府の官僚たち、神道国教主義の活動家たち、開明派のジャーナリストたち、福沢諭吉ら啓蒙思想家、中江兆民ら民権思想家たちの間に意見の違いはほとんどなかった。「文明と野蛮、合理的な知と迷信、啓蒙と蒙昧という分割によって、民俗的なものを文明や啓蒙の対極に貶め抑圧するという姿勢が一貫してい」(安丸,1992,p.233)たのである。

民俗信仰が抑圧されてゆくこの過程は、「民衆の生活と意識の内部に国家がふかくたちいて、近代日本の国家的課題にあわせて、有用で価値的なものと無用・有害で無価値なものとのあいだに、分割線をひくことであった。分割線の向こう側にあるのは、旧習・陋習・迷信・愚昧などであり、それらの全体が否定性をおびさせられていた。こうした否定性を本来的におびさせられた諸次元が、みずからの側に価値や意味を構成し、それを分割線のいまい方の側に呈示しぬくことは、もっとも困難なことであった。そのため、広範な民衆のあいだに鬱屈した不安や不満が蓄積されていっても、それは時間の経過のうちに曖昧に押し流され、結局のところは、近代化してゆく日本社会の通念への同調化がすすんでゆかざるをえなかったのである。」(同,p.9)。

ここに前節で挙げた「民衆的オリエンタリズム」の問題が、近代日本の国家および文明化を推進する諸勢力との対抗において、今日にまで続く重く厳しい問題として定式化されている。オリエンタリズムの批判は、究極的には、「否定性を本来的におびさせられた諸次元が、みずからの側に価値や意味を構成し、それを分割線のいまい方の側に呈示しぬく」対抗コスモロジーの形成の問題として、民衆自身によって(知識人によってではなく)主体的に引き受けられなければならない。

近代天皇制は、欧米列強によるアジアの植民地化の現実的脅威の圧力の下で、近代国民国家の形成に必要な国民統合を短期間に成し遂げる必要性から案出された制度とイデオロギーであった。それは欧米列強と対抗する必要上、欧米の制度、技術、知識を模倣せざるを得ず、その必要性から欧化主義的な啓蒙の専制の性格を持たざるを得なかった。しかし同時に、幕藩制下で権力的基盤をほとんど持っていなかった諸勢力が国家権力をいわば篡奪し、幼少の天皇の絶対的権威に頼って権力の正統性を調達せざるをえなかった事情もあずかつて、記紀神話を初めとする古代神話的観念が近代国家の正統性イデオロギーの中核に割り込んでくるという時代錯誤的の制度と思想を抱え込むことになった。後者は、万世一系の皇統の連続性に訴え、総じて日本の伝統や文化の統括的守護者の衣装をまとって登場したが、彼らの掲げる日本歴史や記紀神話などの解釈もまた精々幕末の水戸学や後期国学にその起源を遡りうるに過ぎないものであった。近代天皇制のイデオロギーの全体が、「創造された

伝統」に他ならなかったことは、国体神学にしる国家神道にしるかれらの抑圧の主要な対象となったものが、国家によるイデオロギー的正当化を必要としない民衆の自生的な民俗信仰つまり歴史的に実在した伝統それ自体であったという事実の内に如実に示されている。その意味で、近代天皇制の一見伝統主義的ないし復古主義的側面も、明治政府の上からの啓蒙的専制の作為の産物であった。安丸良夫の言うように、「それは、復古という幻想を伴っていたとはいえ、民衆の精神生活の実態からみれば、なんらの復古でも伝統的なものでもなく、民衆の精神生活への尊大な無理解のうえに強行された、あらたな宗教体系の強制であった。」(安丸,1979,p.143)。

5. 和辻の日本認識のイデオロギー的性格

以上の考察をふまえ、われわれは和辻『風土』における日本認識の謎に迫ることができ。奇妙なことに和辻は、『風土』第三章二節の「日本」に関する節だけは、それを「イ 台風の性格」と「ロ 日本の珍しさ」という二つの小節にわけて展開している。しかも、アジア社会の風土を類型化する際には、西洋的オリエンタリトの眼差しに一片の疑問さえ感ずることがなかった和辻の視点（この点については[平子,1997]参照）は、しかし日本を論ずる段になると、日本主義者としての視点と西欧中心主義者としての視点との間を動揺する。この視点のたゆたいが、上記の二節構成となって現れている。そして前章でわれわれが見たように、和辻のこの視点のたゆたいは、明治の天皇制近代国家を領導した支配者たちの啓蒙的専制のイデオロギーが持っていた二重性でもあった。その意味で和辻は、彼の時代の支配的イデオロギーをその矛盾と自家撞着も含めて忠実に映し出す鏡であった。

われわれはまず「ロ 日本の珍しさ」の方から見てみたい。ここには「西欧主義的オリエンタリスト」としての和辻の面目が躍如している。

和辻が「珍しくない」西欧に対照させて日本の「珍しさ」として指摘したことは、つきつめれば、日本とヨーロッパの社会秩序形成原理そのものの根本的相違に関わる重要な事象であった。すなわちヨーロッパにおいては、社会は「家 oikos」との対抗において「政治的共同体 politike koinonia」として観念され、アリストテレス以来、家長の支配を中心とした上下関係を基本原理として構成されている「家」に対して、「家」と「家」とを結合する「政治的共同体」においては、「市民」としての家長相互の自由人としての水平的関係を原理として秩序形成をはかるといふ観念が伝統的に維持されてきた。この「政治的共同体」のラテン語訳が「市民社会 *societas civilis*」であった。もちろん現実の「市民社会」は、自由人としての水平的結合の社会ではなく、現実には様々な支配従属関係を内包するものであったが、その場合でも、その支配従属関係は、「家」に由来するそれとは原理的に異なる正当化原理に基づくべき事が規範として要請されたし、できる限り自由な市民たちの契約に基づく法的擬制を維持する努力が払われてきた。西欧近代の市民革命も「家」と異なる政治原理に基づい

て社会を構成するという古典古代以来の伝統の上に初めて起こり得たという事実を忘れてはならないだろう（西欧における市民社会概念の歴史については〔平子,1998〕を参照）。

これに対して日本では、「家」が社会秩序形成の原理となり、「家」秩序を擬制的に拡大することによって、地域的秩序から国家にまで至る社会的秩序の階層秩序が伝統的に形成されてきた。その完成された姿が近世の幕藩制であった。

和辻は、日本の都市が都市生活の利点を何ら生かすことができず、住民を犠牲にした都市化が暴走してゆく当時の東京の情景を描いた後、その理由を、日本では都市が「公共的に営まれていない」ことに求め、さらにその理由を日本の「家」に求めている。上に述べたように和辻のこの対比それ自体は、ヨーロッパと日本との秩序形成それ自体の類型的相違に関わる卓抜な着眼点であると言うことができる。しかし比較のために和辻が描き出すヨーロッパは、過度に理想化されたヨーロッパ、すなわち現実には存在しないヨーロッパであった。それは例えば次のような記述に見られる。

「〔ヨーロッパでは〕カフェーは茶の間であり、往来は廊下である。この点から言えば町全体が一つの『家』になる。鍵をもって個人が社会からおのれを距てる一つの関門を出れば、そこには共同の食堂、共同の茶の間、共同の書齋、共同の庭がある。しからば廊下は往来であり、往来は廊下である。…ということは『家』の意味が一方では個人の私室にまで縮小され、他方では町全体に押しひろげられるということにほかならぬ。それはつまり『家』の意味が消失したということである。家がなくなつてただ個人と社会とがあるということである。」（同,195）。

ホテル生活をする旅行者の感覚をそのまま、ヨーロッパ人の社会生活として描いて見せたような記述である。ヨーロッパが「家がなくなつてただ個人と社会とがある」という状態になったことは、歴史的に一度もない。

『家』の中にあつては…おのれと他との間に『へだて』がない…。かかる『へだてなさ』を内に包みつつ、外の世界に対しては鍵のあらゆる変形（その内には高い板塀や恐ろしげな逆茂木などもある）をもって対抗するのが日本の『家』である。…そこでは人々がおのが権利を主張し始めなかつたとともに、また公共生活における義務の自覚にも達しなかつた。そうしてこの小さい世界にふさわしい『思いやり』、『控えめ』、『いたわり』というごとき繊細な心情を發達させた。それらはただ小さい世界においてのみ通用し…、その反面には、家を一步出づるとともに仇敵に取り囲まれていると覺悟するような非社交的な心情をも伴つた。…かく見れば『家』の内部における『距てなさ』への要求が強ければ強いほど共同への嫌悪もまた強いというゆえんが明らかになるであろう。」（同,196-199）。

和辻は、日本人の秩序意識の根幹をなしている「家」が家の外部の公共性への義務観念を發展させず、家の外部世界は家にとって利用の対象か敵視の対象にすぎないという「家」意識が、本来公共性においてこそ達成されるべき近代国民国家への国民統合を阻害し、歪曲させ、そのため日本人による政治活動がいかにか「私化された公共性」とでもいふべきおぞましい姿を採るに至っているかについて自覺していた。

民衆がおよそ公共社会の政治に関心を示さないことは、支配する側から言えば、家の内部

に介入しさえしなければ、何をしても民衆の側からの批判や掣肘を受けることはないと言う「支配の自由」を意味するが、それは同時に、権力が民衆を動員する必要に迫られたときには、権力は、「家」の繁栄を約束する経済的恩恵によって民衆の動員を「買い取」らなければならぬことも意味していた。

「日本の議会政治が依然としてはなはだ滑稽であるのも、人々が公共の問題をおのが問題として関心しないがためである。…『家』を守る日本人にとっては領主が誰に代わろうとも、ただ彼の家を脅かさない限り痛痒を感じない問題であった。」(同,201)。

民衆の政治に対するかくも根深い不信と無関心は、実は前章で考察したように、天皇制国家による民衆の民俗的生活世界の敵視、文明の名によるそれらの解体の歴史に対する民衆の受動的抵抗の表現でもあるのだが、和辻は彼の同時代史のいわば影の部分についてはほとんど無知であった。

とはいえ和辻が、天皇制の擁護者たちが無邪気に信奉していた家族国家観が現実の秩序論理としては容易に機能しがたい事をそれなりに正しく自覚していたことは、和辻の鋭敏な洞察力を示している。同時に「家」以外の秩序の範型を持たない日本人の社会的政治的統合＝「公共生活」は、やはりなんらかの形で「家」モデルによらざるを得ないことも知っていた。しかも日本人の公的政治秩序が「家」モデルに準拠せざるを得ないことは、「公共的なもの」＝「家の外」と観念する民衆の政治的受動性のために、政治制度はそれが本来果たすべき機能を果たすことができず、政治の公共的空間は、政治を「家」の利益の観点から時に利用し、時に無関心を決め込む民衆と、政治を自らの利権と支配欲の充足のためにのみ利用する政治家や官僚たちの両極に引き裂かれて、「私」の論理の闘争場裡へと転倒してしまう。そしてこの転倒の影響を最も悲劇的な形で身に受けるものこそ、近代の議会制度とデモクラシー、さらには無産大衆運動なのである。「ロ 日本のおもしろさ」末尾の和辻の以下の文章には、「西欧的知識人」としての和辻の悲痛なため息のようなものが感じられないだろうか。

「明白な態度決定の表示、あるいは示威運動に際して常に喜んで一兵卒として参与することを公共人としての義務とするごとき覚悟、それらはデモクラシーに欠くべからざるものである。しかるに日本では、民衆の間にかかる関心が存しない。そうして政治はただ支配欲に動く人の専門の職業に化した。ことに著しいことは、無産大衆の運動と呼ばれているものが、ただ『指導者』たちの群の運動であって指導せられるものをほとんどあるいはまれにしかふくんでいないという珍しい現象である。…公共的なものを『よそのもの』として感じていること、従って経済制度の変革というごとき公共的な問題に衷心よりの関心を持たないこと、関心はただその『家』の内部の生活をより豊富にし得ることのみにかかっているのであることは、ここに明らかに示されていると思う。」(同,p.201-202)。

われわれは次に「イ 台風の性格」の検討に移ろう。

まず和辻は、「家」こそが日本人がそもそも人間の共同性を認識する唯一の形態であることを確認する。

第二に、和辻は、「家」は家の内と外を峻厳に区別し、家の内で通用する規範を家の外で

は公然と無視することによって成り立っているから、「家」の内的論理は、そのまま家と家との関係を律するより大きな共同態の構成原理とはなり得ないことを確認する。家から個人を抽象的に析出することによって逆に公共生活(和辻はこれを「家」に特徴的な「距てなき間柄」と対照させて「距てある個人の社交」と呼んでいる)を可能にしたヨーロッパと対比させて、それは次のように確認されている。

「〔日本的な『間柄』を家族的に表現している〕しめやかな情愛というごときものは、人工的・抽象的な視点の下に人間を見ることを許さず、従って個人の自覚にもとづくところの、より大きい人間の共同体の形成には不適當…である。」(同,p.172)。

第三に、以上の立場から和辻は家族国家イデオロギーを痛烈に批判している。

「日本の国民は皇室を宗家とする一大家族である。…そこで国家は『家の家』となる。…家の立場において孝と呼ばれる徳は、家の家の立場において忠と呼ばれる。だから忠孝は本質において一致する。…この忠孝一致の主張が理論的にも歴史的にも多くの無理を含むことは一見して明らかである。家の全体性は決してそのままに国家の全体性ではあり得ない。…連帯性の構造が両者において異なっている。だから人間の構造として家族と国家を同一視するのは間違いである。」(同,p.176-177)。

問題はついにここまで煮詰められた。それでは日本における近代国家とはいかなる国家であり得るのか。それは日本人の「家」観念によって決定的な変容を受けつつも、なお「家」それ自体とは異なるいかなる政治的秩序であり得るのか、和辻はこの問題に対する自らの見解を表明せざるを得ない地点に立った。では、これに対する和辻の答えは何であったか。無回答、問題の混ぜ返し、これが彼の答えであった。そのことは、上に引用した文章を含む段落にすぐ続く以下の文章が示している。

「にもかかわらず我々は、家のアナロジーによって国民の全体性を自覚しようとする忠孝一致の主張に充分の歴史的意義を認める。それはまさに日本人がその特殊な存在の仕方を通じて人間の全体性を把握するその特殊な仕方にほかならぬのである。そうしてこのような特殊な仕方が可能であったということは、日本の国民の特殊性が家としての存在の仕方に最もよく現われているとともに、国民としての存在の仕方そのものに同様な特殊性の存することを示唆しているのである。」(同,p.178)。

これでは「人間の構造として家族と国家を同一視するのは間違いである」といっておきながら、「それらを同一視するのは間違いではない」ということと同じことにならないだろうか。あるいは「国民としての存在の仕方そのものに〔家と〕同様な特殊性の存する」ことは自明だとしても、そのような「国民としての存在の仕方」がそもそも「国民」の名に値するものなのか否かが、鋭く問われているのではなかったのか。和辻の思考はここで全く停止してしまうのである。

和辻がこの決定的な段落に付した註(註 17)では、和辻は、自家撞着を犯してさえ、あたかもここには深刻な問題など何もなかったかのように振る舞っている。註はこう書かれている。

「個人と全体との関係において、個人が全体に帰属するという関係を特に強く現わして

いるのが家である。家において特殊性が最もよく現われているとすれば、その特性は個人の全体への帰属が特に著しいということである。その同じ特性が国民としての存在の仕方にも見いだせる。」(同,p.187)。

「個人の全体への帰属が特に著しい」という特性が、「家」にも「国民としての存在の仕方」にも同様に見出されるというのであれば、それこそそれは「人間の構造として家族と国家を同一視する」ことでなくて何であろう。相連続する二つの段落の間で、しかも自己の風土論からする日本認識の要諦を説明する同一コンテキストの中で、これほどの論理の飛躍を自然体でやってのける所に、筆者は和辻の精神を蝕む知的退廃の奥深さを感じざるをえない。

しかも「イ 台風の性格」節を詳しく読んでみると、和辻は、先に定式化した「家」と国家の関係の問題に対して真正面から回答することは断念したものの、実は、回答の代用を事実上裏門から導入していたのである。それが「日本の国民的性格」論であった。

和辻は、日本的風土を「モンスーン」型風土の特殊形態としておさえ、その特殊性を「大雨と大雪との二重の現象[…あるいは]熱帯的・寒帯的の二重性格」(同,p.162)に求めた。そしてここから「しめやかな激情、戦闘的な恬淡…これが日本の国民的性格にほかならない」(同,p.166)と説明する。

「戦闘的な恬淡」とは「激情的ではあってもしめやかな結合を含むのであり、戦闘的ではあっても恬淡に融合する」(同,p.181)ことを意味する。「このような特性は、たとい烈しい争闘の中に対立していてもなお敵手を同胞として感ずるといふごとき、きわめて人道的な人間の態度を可能にする。敵を徹底的に憎むといふことは日本的ではなかった。ここに我々は、日本人の道德思想の生み出されてくる生きた地盤を見ることができる。」(同,p.181)。

和辻によれば、日本の民衆は勝敗がつくまでは果敢に抵抗するが、勝敗の結着がつくや「俄然たるあきらめ」に転じ、勝者の定める秩序に従順に帰順する。敗者として勝者たる「敵を徹底的に憎むといふことは日本的ではなかった。」もしそうであれば、勝利した為政者たちは支配される民衆の意志や願望とはおよそ無縁な政策や制度を押しつけても、「恬淡たる」民衆はそれを従順に受け入れるであろうことが、日本的秩序の説明論理として導入されている。日本の民衆が果たしてそれほど「恬淡」であったかは、今は問わない。今問題にしたいのは、和辻が日本の政治秩序の成り立ちを説明する究極の論理を、結局、「勝者の権利」および「敗者たる民衆のあきらめ」に置いたということである。まさにこのような仕方で歴史の舞台に登場したものこそ明治国家であったことを、われわれは前章で見た。和辻は、まさに「敗者のあきらめ」によって贖われた日本の近代国家の為政者たちのイデオロギーと願望を無邪気なまでに正直に告白している。

和辻の「平和的」かつ「融和的」な日本という歴史観は、西欧の歴史の「残忍と陰惨」との対比において了解されている。和辻は、今なおドイツの中世都市の面影をたたえている古都ローテンブルクを訪問し、「この町が三十年戦争の時、カトリクのティリーの大軍に囲まれて永い間苦戦した遺蹟」(同,p.141)に接したときの感慨を次のように綴っている。

「自分はこの戦争における小さい一つの挿話をその故蹟において回想したとき、その悲

惨に打たれて覚えぬ涙を催したことがある。…男はすべて城壁の上で、…迫り来る敵に石を投げている。女たちはその夫や父のもとへ…この武器を運んでゆく。中には三つ四つの子供が、石を抱いてヨチヨチと血みどろになった父親のもとへ運んで行くのがある。つまり女子供までがことごとく参与するような戦いを…戦ったのである。こういう戦争を自分はローテンブルクへ行くまでかかって思ってみたこともなかったのである。戦争は戦闘員の資格…を持つものの中にのみ行われるはずであった。日本の戦国時代においてさえそうである。一つの町や村の住民が女子供をまでも加えて防戦に努めたというような戦争は、おそらく日本には一回もないであろう。…西欧の陰鬱は戦争にもその特性を現わす。」(同,p.140-141)。

日本の歴史には、「女子供までがことごとく参与するような戦い」が存在したばかりでなく、非戦闘員をも皆殺しにする勝利した支配者の残虐な行為を少なからず経験しなかったのだろうか。戦国時代のいわゆる一向一揆の制圧はしばしば一つの村、一つの町の住民の皆殺しの形態を採ったし、有名な「島原の乱」(1637-1638年)においては、原城に立て籠もった三万余の農民軍は、婦女子を含め、ローテンブルクの市民たちよりはるかに悲惨な戦いを強いられたのではなかったか。彼らが一人残らず殺害されたことは、日本の歴史の例外的エピソードをなすにすぎないのか。和辻が『風土』を執筆していた1928年から1935年にかけて、日本の軍隊はすでに中国大陸への侵略を開始し、日本軍の軍事的暴力は、非戦闘員にも及んでいた。一五年戦争末期の沖縄戦においては、日本軍は、沖縄の住民の身体と生命を米軍の銃弾や砲弾に対する防護壁として利用したのではなかったか。

和辻における「他者」への視点の欠如は、彼のアジアおよび日本認識においては、自己を歴史における勝利した支配者の視点と同一化し、その立場から日本の歴史に通底する「距てなき融合」や「恬淡たるあきらめ」の精神を称揚するというきわめてグロテスクな形で具体化されている。ここでは、「他者」への視点の欠如は、歴史において抵抗しつつ敗北していった人々、権力を掌握した集団による加害行為の犠牲となった人々(例えば、日本の植民地支配や軍事占領下に生きた朝鮮、中国、台湾および東南アジアの人々、沖縄とアイヌの人々)、日本人の中で和辻とは異なる思想、宗教、生活様式を志向した人々の存在の無視というイデオロギー的性格をよりあからさまに示すものとなっている。

参考文献

清真人&平子友長(1997-b),「越境インタビュー 和辻哲郎『風土』をめぐって」,『共同探求通信』第9号.

---(1998),「『解釈学と近代日本のアイデンティティ要求』へむけて その1」,『共同探求通信』第11号.

---(1998-b),「『解釈学と近代日本のアイデンティティ要求』へむけて その2」,『共同探求通信』第12号.

平子友長(1996),「日本人の時間了解－ひとつの比較文化論の試み－」,『一橋大学社会学部
特定研究 地域社会の国際化』1196年3月.

--- (1997),「歴史における時間性と空間性－和辻哲郎,ハイデガーおよびブローデル－」,『経
済学研究(北海道大学)』第47巻2号.

--- (1998),「市民社会概念の歴史」,『法の科学』第27号,日本評論社,1998年7月.

和辻哲郎 (1934),『人間の学としての倫理学』,岩波全書,1971.

--- (1935),『風土－人間学的考察－』,岩波文庫,1979.

安丸良夫(1977),『日本ナショナリズムの前夜』朝日新聞社.

--- (1979),『神々の明治維新』,岩波新書.

--- (1992),『近代天皇像の形成』,岩波書店.