

和辻哲郎における日本文化史研究の始まり——その視点、方法的態度、実践的意義——

飯 嶋 裕 治

本稿の課題は、近代日本を代表する思想家・思想家である和辻哲郎が行なった文化史研究がいかに始められたのかについて検討することである。彼の文化史研究はその多様な研究群の中でも（倫理学研究と並んで）中核となるものであり、それは大正時代には既に開始され、一九二〇―三〇年代には「日本精神史」研究として、そして最終的には「日本倫理思想史」研究として結実する、日本の文化に関する浩瀚な思想史研究となっている。そして本稿では特に、そのような和辻の文化史研究が大正期において開始される際の経緯や背景、またその方法的枠組に焦点を定めて検討することにした。その際に参照する和辻のテキストとしては、処女作『ニイチェ研究』が刊行される一九一三年か

ら『古寺巡礼』が刊行される一九一九年にかけての、著作および新聞や雑誌に発表された論文・評論を集中的に取り上げ検討する。

大正期の和辻は、最初期の著作『ニイチェ研究』や『ゼエレン・キエルケゴール』での、実存哲学の源流と目される西欧の思想家についての研究から、彼の文化史研究の端緒ともいえる『古寺巡礼』へ、という多くの論者によって「日本回帰」と名指される転換の時期にあった。まずはこの回帰の経緯と背景を辿り直すことにおいて、和辻の文化史研究が大正期においていかに、そしてなぜ始められたのかを検討しておこう。

文化史研究とは、その名の通り「文化」についての歴史

的な研究であるが、その文化なるものが当時の和辻にとつて殊更に問題化されなければならなかった背景には、主に二つの要因があると考えられる。すなわち、一つは当時の知識エリート層の青年たちが共有した知的モードとしての教養主義・人格主義において、教養としての文化が主題化されたという時代的背景であり、もう一つは、人間の生活の枠組を形づくるものとしての文化という視点が『ニイチエ研究』以後の和辻に生じてきたことが挙げられる。まずはこの二点について、順に確認していくことにする。

1 教養としての文化

一九一三年に刊行された和辻哲郎の処女作『ニイチエ研究』は、日本において、そして世界的にみてもほとんど最初と言える、ニイチエの思想を総体として系統だて整理しようとした書物だった。ただしその際和辻は、ニイチエ自身が生きたドイツの社会的・文化的・政治的な状況や文脈を捨象して、ニイチエの思想をただ純粹に思想として取り出そうとしていた。そしてこの姿勢は、ニイチエの思想を自分の側に引き寄せて、そこに自分の問題を読み込みつつ語るという態度にも繋がっており、その「自序」で「この研究に現われたニイチエは厳密に自分のニイチエである。」

自分はニイチエによりニイチエを通じて自己を表現しようとした」^{〔1〕}と述べているように、彼自身が自らのこの読み込みに関してかなり自覚的でさえあった。

では当時の和辻がニイチエに読み込んだ自分の問題とは何か。——それは、自己・自我の確立とエゴイズムとをいかに調停するかという問題である。それは彼に限らず、当時の知識青年の間で共有された問題であり、いわゆる「近代的自我」に目覚めた青年たちは、しかしそれゆえにエゴイズムの問題に懊悩していた。例えば彼らが夏目漱石を愛読するのには（——和辻もまた漱石の熱烈な信奉者だった）、彼の著作とその人格にこのエゴイズム問題の克服の可能性を見いだそうとして、という動機が少なからずあっただろう。自我・自己を確立することが、しかし直ちに単なる個人の自己主張となってしまうエゴイズムに繋がらないような道を探るべく、当時の知識青年たちは夏目漱石や西田幾多郎といった人物の著作に触れ、その「人格」を理想化した。そして和辻は、この理想的な人格を備えた人物のリストに「ニイチエ」を付け加える。

しかし「往年ニイチエが初めて日本の思想界に紹介せられた時には、彼は浮薄な自我主義者、野卑な本能論者として、あらゆる罵声を浴びせられた」^{〔2〕}と和辻自身が述べているよう、日本においてはその当時まで、ニイチエはま

さにエゴイズムを肯定する思想を吹聴した人物として捉えられていた。^②そして和辻は、こうした評価を百八十度逆転させるべく次のように述べる。

単なる意志肯定は主我主義に陥り、人生の偉大と強烈とを現わし得ないが、ニイチェの権力意志のごとき超個人的肯定は実は一層高い人生を可能ならしめる意志否定なのである。〔③〕

和辻に言わせれば、ニイチェは実は個人の主我主義（エゴイズム）を乗り越えるような「一層高い人生」を求めた人物だった。そして、こうした主我主義者ではないニイチェ像へという評価の転換戦略は、近代的自我に目覚めた和辻自身を含む青年たち自身のエゴイズムの克服の過程に重ね合わされる。いうなれば和辻は、エゴイズムを肯定したと誤解されてきた「ニイチェ」という人物の、その理想とすべき（実際には理想化された）「人格」に仮託して、自己肯定の論理を導き出そうとしていた。ニイチェ研究譜において先駆的業績とされる『ニイチェ研究』が、このような「エゴイズムの克服」という彼自身の同時代的な問題関心に引き付けられつつ書かれていたことは改めて確認しておいてよいだろう。

そこで次に検討すべきなのはその自己肯定の論理の内実についてである。すなわち、和辻はエゴイズムの克服をい

かに達成しようとしていただろうか。一九一五年に刊行された『ゼエレン・キエルケゴール』の「自序」でも、彼は（「ニイチェ研究」と同様）かなり自覚的に、キルケゴールの思想の内に「自分の問題」を透かし見ようとしており、それは「いかに生くべきか」〔④⑤〕という問題として捉え返されている。そしてその答えとして、「私の努力はそれ」『主我欲やそれにつつまる苦悶、煩いなど』と徹底的に戦って自己の生活を築くにある」とされ、そのために「自己鍛練」や「自己鞭撻」に励んで「成長」を促し、自己を培わねばならないとされる〔④⑥〕。つまり、欲望に抗して自己を培い向上させることこそが、「いかに生くべきか」への回答となり指針となる。

このことは一九一七年発表の「総ての芽を培へ」^③で、さらに明確に定式化されている。

で、青春の時期に最も努べきことは、日常生活に自然に存在しているのでないいろいろな刺激を自分に与えて、内に萌えいでた精神的な芽を培養しなければならぬ、という所に集まって来るのです。

これがいわゆる「一般教養」の意味です。数千年来人類が築いて来た多くの精神的な宝——芸術、哲学、宗教、歴史——によって、自らを教養する、そこに一切の芽の培養があります。〔⑦:32〕

自己を培うには「教養」を身に付けなくてはならない。そしてこの教養は、世界中の、そして歴史上のあらゆる精神文化の所産を自らの内に摂取することを通じて育まれる。この一節は当時の知識青年たちの一動向であった教養主義の見事なマニフェストになっているだろう。そして和辻はさらにこう述べる。

この「教養」とはさまざまな精神的の芽を培養することです。……いかに多く知識を取り入れても、それが心の問題とびつたりあっているのではなくては、自己を培うことにはなりません。私はただ血肉に食ひ入る体験をさしているのです。これはやがて人格の教養になります。[17:33]

教養を身に付け自己を培うことによって「人格」を向上させる。このようにして教養主義と人格主義とは密接な連関のうちに位置づけられる。そしてまた、その教養を育む培養として「文化」（人類の精神的な宝）という媒介に重大な役割が与えられていることは、和辻の文化史研究が開始される一つの背景としてここで確認しておくべきだろう。

ところで、ただ自己の人格が向上するのみではエゴイズムの克服は完了しない。培われた人格の偉大さは、「人類の救済」に結びつかねばならないとされる。新聞時評「既に一転機、到れり」では、和辻は再び「ニイチェ」に言及

して次のように述べている。

彼「ニイチェ」はその病苦の多い、死ぬほうが遙かに楽である生活を、ただ人類に対する任務のために苦しみ通した。……彼はただ人間の「自己」の内奥から最も強剛な、真実の道徳を取り出すことによって、人類の救済を企てたのであった。[2:142]

ここでは、その自己の偉大さにおいて人類の救済という苦難を一身に引き受けた、という多分にヒロイズムが加味されたニイチェ像が語られている（——こうした人類の救済という当為は当時の和辻において、実に真摯な情熱で、しかしそのための具体的方策が閑却されたままの抽象的な情熱でもって、繰り返し語り出されている）。そうして自己の人格の向上は、人類全体の救済に結びつけられることにおいて全面的に肯定されるにいたる。つまり和辻におけるエゴイズムの問題は、教養・人格主義という立場から人類の救済が目指されるといふ構図においてさしあたり回避されることになった。

2 生に統一を与える枠組としての文化

前節では、人格の向上のために享受されるべき教養として「文化」が主題化されてくる経緯を確認したが、和辻にとって文化とは、さしあたり芸術作品がその典型になる。

そこで続いては、『ニイチエ研究』での芸術論を確認し、それが人間の生にとっていかなる意味を持たされているかについて検討しよう。

和辻のニイチエ理解で最も重要と思われるポイントは、西洋の伝統的な哲学において何らかのかたちで想定されてきたような、不変の超歴史的な本質や実在（例えば、プラトンの哲学のイデアなどがその典型）を拒否し、真に実在するのは絶えず流動してやまない人間の「生」であるとする根本的な発想にあるだろう。そしてこのようにニイチエを理解する和辻からすれば、言語や知識、道徳や宗教、芸術などといった人間のあらゆる文化的な表現は、流動する生をあえて図式化・固定化することによって作り出された恣意的な虚構・仮象であることになる。

ただし、こうした仮象としての文化的表現にもそれなりの存在意義が認められてはいる。すなわち「深潭のごとき現実に対してこれを抽象し単化し概括し、生を無限の分裂より救い、創造の活動を強烈ならしめる」[193]ことによって、様々な文化的表現は、絶えず流動する人間の生にある一定の枠組や方向性を与え、その生をさらに発展・展開させる地盤になりうると考えられている。つまり、生の流動を固定化させたものである文化的表現は、その生に（暫定的にはあるが）ある統一性を与えることで、逆に生の流

動のさらなる促進に役立ちうるとされる。またこうした考え方は、先に確認した、文化的教養の摂取によって人格を陶冶するという教養・人格主義の立場とも両立可能だろう。そして、この流動する生と文化的表現との相互補完的な関係は、特に「芸術」において理想的に実現されると和辻は論じている。例えば、芸術的な表現と知識や道徳との相違が次のように説明されている。

知識や道徳の特性たる凝固は、言わば毒薬のごときものであつて、量を過ぐす時に必ず有害な反応を呈するが、芸術は凝固を特性とするものでなくむしろ流動的に生を刺激する。[194]

ここからは芸術の生の表現としての特権的性格が窺われる。知識や道徳という表現は、凝固によって生を整齊し、それに統一を与えるが、その凝固が破壊されず堆積してしまうことで逆に生の発展を束縛し停滞させがちである。これに対し、芸術の表現は生を束縛するのではなく、むしろさらに流動的にするとされる。

和辻はさらに、こうした芸術の特性をアポロとディオニユスとの関係からも説明する。人々はディオニユスの祭りの音楽と舞踏のなかで「主体も差別もなき流動の生として」[195]忘我・陶酔の状態へと到り、生と直接に一体となる。しかしこの「ディオニユス的の酔飲」は、さら

に「アポロ的の幻影すなわち人の知識を利用して自らを客観化し、一層豊富強烈な表現となった」[133]。つまり芸術とは、ディオニソス的な流動する生を内容とし、それをアポロ的な象徴の形式によって表現へとたらしめたものなのである。

こうした「ディオニソス的」流動と「アポロ的」表現との芸術における輝かしい結合を、ニーチェはギリシア悲劇において見いだしたとされる。「ここにディオニソスがアポロの象徴によって自らを語ろうとする「悲劇」が生まれ出した」[133]。そうして『ニイチエ研究』より少し後に和辻は、ニーチェに倣いつつ、かくなる結合の芸術を「日本古代文化」において発見することとなるのだが、その検討へ移る前に、人間の生に統一を与える枠組としての「文化」の側面についてもう少しだけ補足しておきたいことがある。そのままではまとまりを欠く、絶えず流動する人間の生が、様々な文化的表現（例えば、言語、知識、道徳、宗教、芸術など）によってある枠組を付与され、何らかの統一性をもちうることは、『ニイチエ研究』の段階でもすでに認められていた。ただしそこでは、文化的表現が生発展や向上に役に立つという有用性が認められるにとどまっており、そうした文化的表現自身の探究に和辻を赴かせるまでには、その意義が積極的に認められていない。すなわち文化史研

究が開始されるにいたるには、さらに、文化的表現それ自身の価値が彼において承認される必要があった。

一九一七年発表の「懷疑と信仰」⁵⁾というエッセイで和辻は、自分も含む当時の青年たちが抱えてきた「あらゆる權威に対する懷疑」[134]について語っている。權威がなぜ懷疑されるのかといえば、「流動であるべき生の内に流動を妨げる凝固物を見たからである」[134]。つまり懷疑とは、凝固した表現を破壊することであり、それによって生の「新しいより強い統一」[134]を実現するためにこそなされる。従ってここで言う懷疑とは、先の『ニイチエ研究』での認識論的立場から導き出されてくる、実践的態度であると言えるだろう。その認識論を踏まえるならば、生の流動を停滞させる様々な因襲を「懷疑」によって破壊してしまうことこそが、生の発展のためになされるべき具体的な課題となるはずである。しかし、『ニイチエ研究』から数年を経たこの時期の和辻には、その「行き過ぎた懷疑」[134]への反省が起きている。

我々の時代の最もはなはだしい病弊は種々の形に現われた「実を結ばぬ懷疑」である。民衆はどこにその生の意義を見いだすべきかに惑うている。しかも彼らを導くべき權威はすでに倒されてただ形骸を残すのみである。[134]

そして、こうした病弊に対処するためにこそ、「偶像再興」というモチーフが浮上してくる。^⑥

一九一八年刊の『偶像再興』の「序言」^⑦において和辻は、これまで「權威」や「道徳」といった偶像を闇雲に懷疑し破壊してきたが、その末に「虚無の淵」[T16]へいたってしまったと述懐する。それでは、行き過ぎればアノミーに行き着くしかない懷疑や破壊から、ここでの和辻はどのように態度を変更しているだろうか。まずは「序言」で次のような発言に注目したい。

偶像が破壊せられなくてはならないのは、それが象徴的の効用を失って硬化するゆえである。……けれどもこの硬化は、偶像そのものにおいて起こる現象ではなく、偶像を持つ者の心に起こる現象である。彼らにとって偶像は破壊せられなくてはならぬ。しかし偶像そのものは依然としてその象徴的生命を失わない。^⑧」
ここで言う「偶像」とは、本稿で言う文化的表現として読み換えることができる。その偶像・表現が絶えず創造され破壊されなければならないのは、「ニイチエ」的懷疑からすれば、それが固定化することで流動する生を停滞させてしまうからだった。しかしこの『偶像再興』の段階では、「硬化」という現象は偶像・表現を持つ人間の心のあり方の問題であって、偶像・表現自身は流動する生を象徴し続

けているとされている。つまり、和辻はここで偶像・文化的表現・それ自身の価値を認めていることになるだろう。この地点からは、偶像は「生命の流動に統一ある力強さを与えるべく、また生命の發育を健やかな豊満と美とに導くべく、生活にとつては欠くべからざる任務を有する」[T79]として、その意義がより積極的に語られるにいたっている。それ自身において価値あるものとなった偶像・文化的表現は、いまやそれ自身として存続すべきものとなるが、それは特に「美のゆえに礼拝せらるべき芸術品」[T112]として見いだされる。和辻はそれをまず、日本の古代文化に見出すこととなる。つまり生の統一を保証する偶像・表現は、現存する過去の文化産物に求められ、それこそが、人間の生のそのつどの枠組となってきた共同体の文化的伝統として把握されてくるのである。

3 日本の文化史研究の始まり

以上では、教養・人格主義において教養としての文化が主題化され、また人間の生に統一を与える文化的表現の、それ自身の価値が承認される経緯を確認してきたが、これらを背景として和辻の文化史研究がどのように始められていたのかを次に検討しよう。

先にも言及した『ゼエレン・キエルケゴール』の「自序」の、その後半部で和辻は次のように述べていた。

私は近ごろほど自分が日本人であることを痛切に意識したことはない。そしてすべて世界的になっている永遠の偉人が、おのおのその民族の特質を最も好く活かしている事実、私は一種の驚異の情をもつて思い至った。最も特殊なものが真に普遍的になる。そうでない世界人は抽象である。……しかも私は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。私は我々の眼前にそれが現われていると信じたくない。なぜなら私は悪しき西洋文明と貧弱な日本文明との混血児が最も栄えつつあるのを見ているのだから。——しかし私は西洋文明を拒絶することによって真に日本的なものが現れるとは信じない。偉大な西洋文明を真髓まで吸収し尽くした後に、初めて真に高貴な日本的がその内に現れるのではないだろうか。

〔三二〕

この引用の直前で和辻は、自らのキルケゴール解釈が恣意的すぎるのではないか、という疑念を表明している。そしてこの反省は、自分の解釈の恣意性の一因が「自分が日本人であること」にあるのではないかと自覚させるにいたっている。大正期の和辻の教養・人格主義がコスモポリタニ

ズムに基づくという指摘が一方でなされているが、引用に「最も特殊なものが真に普遍的になる」とあるよう、和辻は単純なコスモポリタニズムを志向していたのではない。ここでの和辻は、単に抽象的な世界人という理念を捨て、具体的な民族の特殊性の自覚における、その具体の徹底を通じての普遍への道を探ろうとし始めている。

そしてここにこそ、「日本」民族の特殊性（それは「日本的なもの」とも言われている）の探究の始まりが予告されている。ただしこの時点では、その「日本的なもの」が具体的に何であるのかはいまだはつきりとしておらず、和辻にはともかくもそれが「予感」されるという形でおぼろげに先取りされ了解されているにすぎない。そしてこの予感は、日本的なものについての先行了解が明瞭ではないがとにかく存在することを前提として、その記述や把握に取り組むという「日本的なもの」をめぐるの解釈学の遂行が以後の中心的な課題になることを陰に告知している。

ただし和辻はその解釈学の遂行において「西洋文明」を排除するのではなく、むしろそれを十全に摂取することで、初めて真に高貴な「日本的なもの」が現れるのではないか、というまさに教養主義的な言辞を（現代の日本への批判も込めつつ）述べており、そのためこの「日本的なもの」の解釈学は、「西洋」と予感される「日本」との対比図式のもと

で遂行されることも指摘しておかねばならない（その両者の止揚が目指されているにせよ）。ただこの「対比」の問題については、次節で改めて検討することにして、ここでは、先述した「日本的なもの」が和辻において具体的にはどのようなにして「発見」されるにいたったのかを確認しておく。

その発見の経緯は、一九一七年に発表された論文「日本の文化について——『偶像礼賛』序論」に窺うことができる。そこでは、インド―中国―日本の間での仏教文化の交流が語られると同時に、その仏教の受容が日本文化に与えたインパクトの大きさを確認しつつ、仏教文化の摂取を契機として展開する、上代から現代に到るまでの日本文化史の全体的な見取り図が提示されている。その意味では、これこそが和辻の文化史研究の本格的な開始を告げる論文であると言えるだろう。

和辻はその見取り図において、文化史は「三段の推移」において展開すると言う。すなわち文化は、精神の「偉大な緊張」から、その「弛緩」、そしてその高揚の喪失による「頽廢」へと三段階に推移し展開する。日本の文化史研究において遡り得る始原は、仏教伝来以前の「自然人」の時代であり、そこには血の歓喜に酔ったような「ディオニゾス的」な力強さがあるという。そしてそれを受け継ぎな

がらも、宗教（仏教）と芸術を一体化した「靈肉未分の世界」を作り上げたのが、六世紀の仏教伝来を受けての推古・白鳳・天平時代の文化であり、日本文化の最初の偉大な緊張がここに興ったとされる。また「頂上はどうしても推古から白鳳までであつて、密教興隆の時代がそれに次いでいる」^{『三三三』}として、平安時代後期には頽廢が極まれるという。しかしこの頽廢の平安時代に次ぐ鎌倉時代は第二の頂上であるとされ、ここで三段の推移は循環することになる。和辻はこの時期の禅宗の受容に着目して、偉大な緊張が鎌倉仏教において復興されているとする。そしてこの緊張は、再び三段の推移を経て、徳川時代後半の頽廢まで下って行ったとされる。

こうした見取り図を提示した上で、和辻は自分が「仏教渡来前後三、四世紀の間の日本文化に「日本的なるもの」にひどく捕えられている」^{『三三三』}と述べる。つまり、既に予感されていたこの「日本的なるもの」がここでは、仏教伝来以前の上代人の心性としての「ディオニゾス的」な自然性と、その「ディオニゾス的歓喜を芸術的感激によつて獲得した」^{『三三三』}推古・白鳳・天平時代の仏教芸術として具現化されている。すなわち、推古・白鳳・天平の仏教芸術は、上代人の自然性が仏教を介して芸術的表現にもたらされたものと考えられている。また上代人の自然性に関

しては、「古代日本人はヘブライ人やギリシア人のような文化を持つてはいないが、しかしその特質においては、そこぶる相通ずる所がある」とされ、その両者は「自然児の生活」を送っていたことにおいて共通しているとされる[2317]。古代の日本人がギリシア人との共通性から捉えられていることからわかるよう、和辻はここで確実にニーチェを踏まえつつ、「ディオニユソス」的流動（古代人の自然性）と「アポロ」的表現（伝来した仏教）との芸術における輝かしい結合を、日本の古代仏教文化に見いだしている。すなわちこの推古・白鳳・天平時代の仏教に関わる「偉大な彫刻と建築」[2320]として形作られた文化的表現に触れたことが、和辻の日本文化史研究の直接の発端だった¹⁰。そして、こうした和辻の日本の文化史研究はまず、その興味のきっかけとなった奈良の仏像・寺院が造られた時代である推古・白鳳・天平の文化研究として開始され、一九一九年刊行の『古寺巡礼』にまとめられることになる。また一九二〇年に刊行された『日本古代文化』では、古代の神話や歌謡、仏教芸術などの内在的な理解を通じて、日本の古代文化を総体として再現すべく試みられていた。そうしてこれら二つの著作によって、和辻は日本の文化史研究者としての本格的な第一歩を踏み出すことになったのである。

4 異質な過去の取り戻し

前節まででは、和辻の日本の文化史研究が開始されるにいたる経緯とその背景を確認してきたわけだが、以下では、その文化史研究がいかなる枠組において行なわれていたのかについて検討したい。そこで問題にすべき点は、一つは日本文化に対する和辻の視点の所在についてであり、もう一つはその視点から日本の文化的表現に対しどのように接近しうるのかという方法的態度についてである。

和辻が日本の文化に対してどのような視点に立っていたのかを考える上で重要なのは、前節でも少し触れたが、その文化史研究が「西洋と日本との対比」という問題構成のもとにあったという点である。和辻の日本文化史研究がとる視点は、この対比図式に強く拘束されざるをえなかったと言える。

和辻はこの視点の問題を、「教養」の問題に接続しながら自覚的に考察している。前節でも参照した論文「日本の文化について」の冒頭で、和辻は次のように述べている。

われわれは自ら気づかないでいる、しかしわれわれはギリシアおよびキリスト教の文化に哺育されて来たのである。美しきものに対する感じ方において、真理を

探求する考え方において、自らを処する道義的意識において。われわれはそのために、前時代の日本人と著しく色合いを異にしていることを感ずる。[21:67]

ここで表明されているのは、現在の自分たち若い世代と、それ以前の日本人との間に、美や道徳の判断、真理探究の在り方などにおいて、ある「断絶」が存在していることへの自覚である。和辻はこの断絶の原因を、それぞれを育んだ教養の差異に求める。そこには人格形成において教養が果たす役割を重大視する和辻の見解が明確に現われていると言えるが、その教養の世代間での断絶の内に、「われわれはキリスト教的文化の影響と儒教文化の影響との距離を認める」[21:67]へとになる。ここには西洋対東洋という同型の対比図式が見て取れるが、当の和辻自身はもちろん、その前者の西洋的教養のもとで自分が人格形成したと自覚している。そうしてこの西洋的教養に基づく視点から日本の過去を顧みるとき、それはあたかも「異国」のものであるかのように、和辻には立ち現われてくることとなる。

この日本の過去の異国性については、一九一八年に発表された「埋もれたる芸術品」で主題的に論じられている。その冒頭で和辻は、法隆寺夢殿の観音が岡倉天心とフェノロサによって発見されるまで、二百年以上も厨子の内に秘蔵されたままであった話を持ち出す。その意味で夢殿の観

音は長らく「日本人」の眼から隠されたままであったため、その精神文化に何らの影響を与ええなかった。しかし他方で、法隆寺の壁画、中宮寺の観音、薬師寺の正観音や薬師如来、等々が人々の眼に開かれていたことがあったにもかかわらず、正当な評価もなされず埋没するにまかされていたことを指摘して、次のように述べる。

いわば、日本の産んだ最高の芸術は、民衆の眼の前につきつけられていながら、砂の底に埋まっているのも同然であった。そうしてその砂は、民衆の無智と鈍感とであった。秘仏が数百年目に人間の眼に触れたとしても、それは依然として砂の底での出来事であった。

[22:5]

日本の優れた芸術を長らく埋没させたままにしていたのは、それを所有していたはずの日本人の、その無智と鈍感さゆえだった。日本人はその価値を見いだし正当に評価をすることができただけの視点をもたず、つまりは「眼」がなかった。ではその芸術を見いだしたのはどのような眼であったのか。

若い時代の人々の眼を開いたのは、これら日本の古美術ではなくして、ギリシアの伝統をひいたヨーロッパの芸術であった。ここで日本の精神文化には力強い革命が起った。……かくて眼を開かれた日本人は、振り

返って日本の古美術を見た。そうしてここにも真に偉大な芸術のあることを理解した。砂は取り除かれた。

埋没していた宝は太陽の光の下に輝き始めた。これが

日本における古芸術発掘の歴史である。〔三三三〕

当時の日本の若い世代の人々はヨーロッパの芸術を通じて教養を身に付け、芸術をみる「眼」を養った。そしてそのヨーロッパ的「眼」の視線が、日本の古美術に向けられることで初めてその偉大さが理解され、無知と鈍感の砂の中から発掘されたという。つまりヨーロッパ的教養のもとで形成されたと自覚される視点から、日本の過去の（特に推古・白鳳・天平時代の）文化が、改めて、あるいは初めて鮮やかなものとして視界に入ってくるという経緯を、和辻のいわゆる「日本回帰」はかなり自覚的に辿っている。文化的表現を鑑賞する際に、その準拠枠として西洋的教養に基づく視点を内面化し、それを通じて（ほとんどはじめて）「自ら」とその「過去」とを発見的に顧みるという構図は、近代世界における非ヨーロッパ圏の人々（特に知識人）にとつては回避し難い与件の状況であつただろう。そして和辻はこの課せられた状況に自覚的でありつつ、それでもその視点に基づく自己解釈を遂行していた。埋没した自分たちの宝を発掘するためには、ヨーロッパの発掘技術（視点）に頼る他なかったのだ。

そしてこの視点にとつては、推古・白鳳・天平時代の日本の芸術（文化的表現）が異国的に見えてくるのは当然と言えば当然である。

我々は日本の過去を顧みて辿って行く時に、いくつもの越えがたい間隙に遭遇する。そのために、夢殿の秘仏や中宮寺の観音や法隆寺の壁画などの与える感激が、なんとなく異国的な色彩を帯びて、われわれに血を伝えた祖先の製作だという特殊な親しみを、本能的な強さでは感じさせない。むしろギリシアの彫刻の方が、より多くの親しみを持つように思われる。それはわれわれが、日本の古美術の潮流の内に育てられずに、西洋芸術の潮流の内に育てられたからである。そうしてこの潮流の内にギリシアが力強く生かされているからである。〔三三〕

ここで和辻自身の「日本の過去」との断絶感が明確に表明される。西洋的教養の中で自己形成したと自覚する和辻にとつては、むしろギリシア文化こそが自らの源流であると感じ取られ、そうした自分との間に超えがたい溝がある日本の過去は、むしろ異国として認識されてくる。——西洋と日本との対比図式における和辻の視点の所在は既に明らかだろう。それは、西洋的視点をその教養の下で内面化した非西洋人の西洋的視点であり、それによって自らとその

過去とを顧みようとする視線だったのだ。

そこでいまや問われるべきは、その選ぶべくもなく与えられた視点から、いかに自らとその過去とを顧みるかについでである。ただしそこには、既に西洋的視点を身に付けた和辻にとって、確かに自分たちのものであるはずの過去が、しかし異質なものとして立ち現われてくる、という困難が存在する。この異質な過去に対して、現在の視点からどのように接近すれば、それを取り戻しうるのか。この問題については、和辻の文化史研究の方法的態度の検討を通じて考えてみたい。

自身にとって異質な日本古代の文化的表現に対して和辻がとるアプローチは、一九一七年に発表された「上代人の特質について」^⑫での次のような一節に窺うことができる。

上代人のこのような気稟が最も明らかに現われているのは、言うまでもなく芸術である。我々は上代の遺品として、古代歌謡のほかにも、墳丘や陶棺石棺や武器や埴輪や装飾品などを見ることができ。それは主として考古学の対象となっているが、しかしそこに上代人の心を読み込もうとしないのはほんとうでない。それが上代人の生命の痕跡である以上、その生命に触れて見るのが、考証よりも先の第一の問題である。

[17337]

日本の上代人の芸術がきっかけで開始された和辻の文化史研究は、その芸術の内に「上代人の心」や「生命の痕跡」を読み取ろうとする試みであることが、ここで明確に打ち出されている。つまり、多様な文化的表現としての芸術はどれもみなそれを作り出した人々の心や生命を表現するものであって、文化史研究とは様々な表現を手掛かりとしつつその（「ニイチエ」風に言えば）流動する生そのものへと遡ろうとする営みであることになる。ここには、上代人の持っていた感情・芸術的想像力・イメージ体験などの内面的な心理に注目して、様々な文化的表現において客観化されている過去の日本人の心情や思想を理解・解釈しようという、和辻の解釈学的とも言える方法的態度を認めることができるだろう。

こうした「心」の理解を文化史研究の中核的方法とする立場は、和辻が一九一九年に翻訳し刊行したランプレヒトの『近代歴史学』に付された「訳者序」^⑬においてさらに明確に打ちだされている。そこでは「歴史の理解」のためには、学問的な実証性のみではなく「種々なる個人や時代の心生活の直観的な把握」が必要であると述べられており、歴史学の課題は、そうした「断片的」な直観を「概念的認識」によって「複雑な人心の状態全般の組織的叙述」へともたらすことにあるとされる [22204]。そして以上のように

な方法的態度をとる和辻の文化史研究は、生の表現を理解する解釈学的方法をとるディルタイ的な精神史との近さを既に窺わせてもいる。

またここで注目しておきたいのは、表現の理解を方法とする文化史研究が、当初から「日本人」という国民・民族を単位とする「日本」の文化の歴史として構想されている点である。文化史とは「一つの民族の心の歴史を書く」^[15]「ことであるとも述べられているが、和辻の文化史研究は（前節で確認したよう）仏教伝来前後の文化に「日本的なもの」を見いだしたことから開始されていた。ただしそれと同時に指摘しておくべきなのは、その「日本的なもの」が例えば超歴史的な不変の本質としては考えられていない点であり、和辻は（津田左右吉に倣いつつ）そうした「日本的なるもの」の「史的展開」^[16]「[15]」を認めている。そしてここにこそ、当時の和辻や津田における「国民道德論」批判の立脚点があったのである。当時井上哲次郎らが説いていた国民道德論は、古事記や日本書紀の記述を額面通りに受け取り、そこから読み取られてくる道德的規範を現代にそのまま適用しようとする教条主義的な道德論だった^[17]が、このような無条件の適用は超歴史的・形而上的な「日本的」本質の存在を（暗黙のうちにせよ）前提としなければ不可能な立場であるだろう。

では、それとは異なる和辻の歴史意識とはどのようなものだろうか。まず挙げられるのは、先述した現代と過去の「日本人」の間にある異質性の認識である。和辻の日本古代文化の発見はこの異質性の認識と表裏一体であったとも言えるが、ただし、現代がその古代と完全に断絶してしまっているとは和辻も考えていない。もし完全に断絶しているならば、それは発見すらされ得ない、全く理解不可能なものになり果ててしまっているだろう。だがそうではなく、古代は「解釈」が繰り返されることを通じて現代にまで届いている。再び「日本の文化について」から引けば、次のようにも述べられている。

われわれは上古の物語が、この時代の人々の持っていた伝説であることを忘れてはならない。もとより伝説の裏には歴史的事実がひそんでいるに相違ないけれども、また代々の人の解釈によって強い変化を受けなかったとはいえないのである。特にある物語の心理的経路はこの変化を受けやすい。しかもわれわれが上代人の心を知り得るためには、この心理的経路を度外することが出来ない。^[18]

上代人の心を理解することを課題とする文化史研究が、その手掛かりとする「心理的経路」は、「代々の人」の解釈による変化を避けられないが、逆に言えば、まさにその解

釈を通じて古代は現代にまで届いているものでもある。つまり和辻の文化史研究において、過去と現在との間での「日本人」の連続性は（国民道徳論と同様に）確かに前提されているのだが、それは解釈によって媒介された連続性なのである。そしてこの連続性を担保しているのが、理解され解釈されるべき文化的表現であることは言うまでもない。

『偶像再興』において偶像・文化的表現それ自身の価値が承認されるにいたったのは、それが民族や国民の過去を現在へと伝えてくれるものであるからに他ならない。そして、そこで確保されてくる歴史的連続性においてこそ、人間の生に統一を与えてくれるような歴史的・文化的な枠組が育まれるのである。ただしその連続性を保証する文化的表現は、歴史の展開において絶えず解釈され媒介されながら、現在にまで届けられているのであり、まさにそれゆえにこそ文化史という歴史的研究が要請されてくる。和辻の文化史研究は、過去において作り出された文化的表現が（様々な解釈にさらされつつも）現在にいたるまで存続していることを前提にすることで、互いに異質であると感じられる過去と現在との間に「解釈によって媒介された連続性」を想定し、その文化的表現を改めて理解し解釈することを通じて過去に遡ろうとする試みであることになるだろう。それは過去と現在とを無媒介に連続させてしまう国民道徳論に

おける、その歴史意識の不在とは著しい対照をなしている。

日本の異質な過去は、和辻の文化史研究ではおおよそそのような方向性のもとで取り戻されることになった。それはつまり、現在と過去との間に横たわる断絶を、文化的表現という客観的な存在とその絶えざる解釈の歴史によって埋めたて、そこに歴史的連続性を確保するという方向性である。ところで、以上に確認したような、過去の日本文化を発見し、それを現在と連続したものとして解釈学的に取り戻すという文化史研究の営為は、それを裏側から捉え直すならば、日本の文化的表現を作り出してきた、ある歴史的連続性を保持する民族的な主体を措定し制作するような営為にもなるはずである。先に確認した「日本的なもの」の予感とは、既にその日本的な何かの発見／制作が始まっていることを告知するものであり、その文化史的探究によって、異質な過去が現在に回収され、その現在を跡付けるものとするににおいて、古代から現在に至るまでの（表現とその解釈によって媒介された）連続性のうちにある歴史的主体としての「日本」が、解釈学的な再構成によって制作されようとしているとも言えるだろう。

また、西洋との対比図式のもとで、「日本的なもの」の予感に導かれつつ始まった、日本の文化的表現についての解釈学的な歴史研究として遂行される和辻の日本文化史研

究は、それが逆に「日本」なる歴史的・文化的主体を立ち上げようとする試みでもあったという意味では、日本文化の単なる鑑賞といったアカデミックな研究に自足するのは決してなく、それはすぐれて実践的な意義を自覚のかつ積極的に担おうとした文化史研究であると言える。そこで最後に、和辻の文化史研究に込められている実践的な含意について確認しておくことにしよう。

5 文化史研究の実践的意義

啓蒙された近代社会に生きる人々は、自分たちが歴史的な存在であることを何らかの形で了解している。それは例えば、自分たちの時代においてようやく理性が実現したという進歩や成長の自負のうちに現われていることもあれば、あるいは、その近代化によって失われた世界とその文化への哀惜や憧憬として現われることもある。つまりヘーゲルのあれ、ロマン派的であれ、啓蒙の完成するヨーロッパの一九世紀は「歴史の世紀」となった。その歴史意識に背を押され歴史・文化・精神科学が勃興し、それ自身近代の産物である学問的方法によって過去の理解が試みられる。

このような歴史意識の発生とその歴史の探究の始まりは、近代化され西洋化された（あるいは自らそうした）非西洋の

地域においては、いくぶんねじれた、複合的な形で現出してくる。その西洋化が西洋の植民地とされることを通じて果たされた多くの地域の場合、それによる近代化は決して進歩や成長を自負する物語としては語りえない。それゆえその自負が、植民地化以前の自分たちの（ものとされる）過去へと求められることとなるのは自然な成り行きである。しかもその近代化・西洋化によって失われ、既に自分たちとは断絶してしまった過去へと赴くその営みは、（西洋でもニチエラにおいて例外的にそうであったように）現代批判としても作用することになる。そこには、見いだされた過去を模範として、例えば植民地化されその状況に甘んじているといった現在を批判し、あるべき未来の当為を語ることに繋がる、という構図が生まれており、それは植民地解放を求める抵抗運動の、それを下から支えるナショナリズム意識を育むことにも繋がるだろう。

そしてさらに単純であり得ないのは、近代日本の場合である。とりあえずの植民地化は免れたものの、しかし自らが近代化・西洋化したこともまた確かであり、しかもただちに西洋側の立場にたてるわけでもない。近代世界の「西洋／非西洋」という対比図式の狭間にある両義的な存在として、その日本の立場を特殊であると看做す見方もまた成り立つかもしれない。和辻が一九三〇年代になって明確に

主張するようになる。「日本の世界史的使命」という未来への当為もまた、こうした日本の特殊性の認識を前提として語られているのだが、ここで特に注目しておきたいのは、例えば「日本の世界史的使命」という言葉にも現われているよう、その特殊性において歴史と当為とが密接に結びつけられているという点である。そこでは、日本が世界史において果たすべきこの特殊な使命(当為)は、日本に特殊な歴史において跡付けられているとされる。そしてこのような、現在の当為を歴史研究と結びつける発想は、本稿が検討してきた大正期の和辻の日本文化史研究の始まりにおいても既に見いだされうるのである。そこで最後に、その和辻の文化史研究を動機づけていた実践的使命について確認することしよう。ここでは再び、西洋との対比が問題になる。

一九一七年に発表された「近事二、三」の「伝統主義」の項では、西洋(特にフランス)との対比において、「しかしフランスの伝統が充分探究せられ提示されているに反して、日本の伝統がなおほとんど文化史的研究を経していない」[136]と述べられている。和辻もそこにおいて育まれたと自覚する西洋的教養は、充実した文化史研究の蓄積に裏打ちされていたが、それと対比して顧みるに、日本の文化史研究は甚だおぼつかないものだった。つまり、日本の文

化史の不在が西洋的教養との対比においてここで自覚されているのであり、まさにそれゆえに、和辻がこれから行なおうとする文化史研究はその西洋での先例を参照しつつ遂行されざるをえない。——そしてむしろ和辻は、こうした西洋での成果を自覚的かつ積極的に取り入れるべきであるとする。「われわれの文化を生育させるためには、もともとと根本的に世界文化の影響を受けなくてはならない」[136]のであり、その「世界文化によつて鍛練せられた日本人は、追々に過去の日本文化を自己の内に蘇らせて来る」[136]であろうと和辻は語る。

こうした和辻の発言には、文化史研究に託されていた実践的な意義を透かし見ることができるとは、すなわち「日本文化」もまた、教養・人格主義における人格のごとく、世界中の文化を吸収することにおいて自らを向上させなければならぬ。このような教養・人格主義を踏まえた文化観は、例えば一九一六年に発表された「文化と文化史と歴史小説」における「一つの文化もまた一人の人間のように成長し進化しなければならぬ」[136] ※強調筆者 という発言にも窺える。またこの一つの人格としての文化という把握の仕方、「日本」という主体を発見的に制作しようとする和辻の解釈学的な文化史研究の前提にもなっているだろう。この人格・主体としての日本文化は、世界の文化を吸収し、

また文化史研究にさらされることにおいて、自らの偉大な過去も現在に生かすことができるようになり、それを通じて自らを向上・発展させることもできる。和辻の文化史研究の目的はまさにここにある。

「現在」の内に融かされた「過去」の偉大を明らかにするのは、取りも直さず「現在」を高めることであり、やがてまたより偉大な未来を嘯むことである。⁽¹⁸⁾ [1892] 和辻における「文化史」研究は、ただ好事家的に過去の文化を鑑賞するためのものではない。それによって明らかにされた過去を、現在において請け戻し、さらに未来に向けての行為に転化させねばならないという実践的な意義を、教養・人格主義に裏打ちされた和辻の文化史研究は自覺的に担おうとしている。

では、こうした過去・現在・未来を実践的に媒介する文化史研究において、目指されるべき当為のその具体的な内容とは何だろうか。世界文化を吸収しその人格を向上させる、という教養・人格主義的な文化発展論はその向上自体にどのような意義を見いだすのか。まさにそこに「人類」という契機が導入されてくる。第一節で既に、教養・人格主義がその人格の向上を通じて「人類の救済」をただ抽象的に目指していたことを確認したが、それはここでの「文化」の向上という当為においてある程度具体化されること

になる。和辻は前掲「文化と文化史と歴史小説」で、「文化とは人類がある一つの目的に向かって突き進んでゆく道程である」[1733]とも述べている。その目的とは即ち「より高い精神生活の築造」[1733]のことであるが、日本文化もまた自らを鍛練してその人類史的な目的に独自の資格において寄与しなければならんとされる。一九三〇年代に和辻が自覺的に語り、引き受けようとした「日本の世界史的使命」の一つは、西洋文化と東洋文化において自らが両義的であることを逆に利用して、日本がその融合を率先して実現し人類史的な偉業を達成することにあつたが、こうした着想は既に大正期における彼の実践的関心にその萌芽が窺われるのである。

かような実践的関心に衝き動かされつつ、いまだ自分には異質であり自明ではないが、予感的に先取りされる「日本的なもの」の発見と制作——つまり文化的表現とその解釈の歴史によって媒介された歴史的連続性を保持する「日本」なる主体の解釈学的制作として、大正期の和辻の日本文化史研究は開始されたのである。そうしてその制作は、後の倫理学と倫理思想史とからなる体系の構築においてはほぼ成就されることとなるのだが、それについては稿を改め明らかとすることにしたい。

注

- (1) 『和辻哲郎全集』(第三次、岩波書店、一九八九―一九九一年) 第一巻、八頁からの引用をこのように略記している。以下『全集』からの引用は同様に略記する。
- (2) 日本におけるニーチェ受容史については、大石紀一郎他編『ニーチェ事典』(弘文堂、一九九五年)の項目「日本における受容」を参照。和辻の『ニーチェ研究』以前には、高山樗牛らによる「美的生活論争」などを通じて、本能の満足をそのまま肯定する利己主義者というニーチェ像が広められていた。
- (3) 『中央公論』(一九一七年四月)に掲載され、『偶像再興』に収録。
- (4) 『時事新報』(一九一七年三月)に掲載。
- (5) 『黒潮』(一九一七年三月)に「懷疑と信仰との真理」として掲載、『偶像再興』に収録。
- (6) こうした『ニーチェ研究』から『偶像再興』にかけてなされた和辻の微妙な態度変更に関しては、頼住光子「和辻哲郎の思想における「かたち」の意義について」(小泉仰・浮田雄一編『講座比較思想2・日本の思想を考える』、北樹出版、一九九三年に所収)がさらに詳しく論じている。
- (7) 『新小説』(一九一八年十一月)に『偶像再興』序として掲載。
- (8) 例えば、荻部直『光の領国 和辻哲郎』(創文社、一九九五年)を参照。
- (9) 『思潮』創刊号(一九一七年五月)に掲載。
- (10) 晩年の和辻は談話「源泉を探る」(『心』一九五九年六月)で、日本の古代文化に関心を持った経緯について自ら

語っている。そこでは、妻の縁故がきっかけで横浜の三溪園に通うようになり、そこで原三溪から奈良の古美術の話聞かされ、実際に奈良へと赴くことにしたことが語られている(〔242頁〕参照)。

- (11) 『思潮』(一九一八年一月)に掲載。
- (12) 『読売新聞』(一九一七年七月六日付)に掲載され、『面とペルソナ』に所収。
- (13) 『近代歴史学』(岩波書店、一九一九年)に所収。なおKarl Lamprecht(一八五六―一九一五)はドイツの歴史家で、自然科学的な法則性を歴史においても求めようとする、社会科学的な歴史研究の先駆者として知られる。
- (14) 『新小説』(一九一六年七月)に発表された「文化と文化史と歴史小説」からの引用。
- (15) 『思潮』(一九一七年七月)掲載の書評「津田氏「我が国民思想の研究」からの引用」。
- (16) 『文章世界』(一九一七年十月)に掲載。
- (17) 注(14)を参照。
- (18) 前掲「文化と文化史と歴史小説」からの引用。

(東京大学大学院)