The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	和辻哲郎の文化史研究における〈他者〉の現れについての考察 ： 〈異なるもの〉をめぐって
Author(s)	弓谷, 葵
Citation	日本学報. 2016, 35, p. 165-176
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/55499
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

和辻哲郎の文化史研究における〈他者〉の現れについての考察

――〈異なるもの〉をめぐって――

弓　谷　　葵

はじめに

本稿は、1920年頃以降のいわゆる戦間期から日中戦争・対英米戦争期にかけて帝国日本の内部より発せられた、文化論的修辞を分析することによって、知識人層の植民地主義的言説のあり方を、現在との連続性において問い直す試みである。文化的他者に対する排外主義的な言論（ヘイト）は近年、社会問題として深刻化が進んでいる。それは、知的な議論をもって参入することを拒む、非合理的で非対話的な、感情の共同だけを根拠に成立する排除の論理である。本稿の問題関心は、第一に、和辻倫理学の確立を、そのような感情の共同を理論化するものとして捉えることに始まっている。そして第二に、植民地という文化的他者を抱き込んでいくプロセスであり、排外主義的でありながら一面では多文化主義的な可能性を開示する必要から思考されたものとして、確立の経緯を捉えるべきであると考える。本稿では、和辻のテクストにおける〈異なるもの〉――文化的他者として認識される前段階にあって、「文化」として取り扱われ表象されている、異質なもの――の表現を追っていく。

主として取り上げるのは、和辻哲郎（1889-1960）のテクストのうち、上述の戦間期以降の時期の執筆になる諸論稿であり、それらは『日本精神史研究』（1926年刊行）及び『続日本精神史研究』（1935年刊行）に収録されたものである。1920年前後、和辻は本格的に文化史研究に着手するが、それは同時に、和辻自身の学問的・政治的立場の選択を支えていく思考とともにある。

従来の和辻研究においては、『古寺巡礼』（1919年）『日本古代文化』（1920年）刊行を指標として、文化史研究への転回がなされたものと捉え、その転回は「日本回帰」とも呼ばれてきた。西洋近代の文化を吸収することによって個人の上昇志向をみたす教養主義から、古代日本を理想像として「幻視」[1]し、文化史＝精神史叙述を試みる方法へと、転回していったことは、文学を諦めて学究生活へ転換したという側面[2]、あるいは、心情的レベルでの象徴天皇制を準備した、リベラリスト和辻の戦略としての側面[3]が、指摘されて

いる。また「日本回帰」という転換点は、和辻倫理学の確立過程としての位置づけを考えた場合に、和辻の限界点とも言い得る議論が含まれることとなる。すなわち、和辻倫理学における他者（性）の存在（あるいは不在）をめぐる評価である。倫理学の体系によって想像されているのは、可能的な「なかま」のみで構成される調和的世界であり、他者（性）の回収あるいは締め出しの論理として、日本の内部性に閉じていくものとの評価が、和辻批判の重点として共有されてきたといえる。本稿は、和辻の植民地主義的側面を問題化すべきであるという点において、そのような和辻批判をふまえるものであり、しかし同時に、和辻自身にとっての他者の現れとはいかなるものであったのか、さらには植民地として文化的他者を眼差すことがどのように理論化されたのかを、和辻のテクストに即して明らかにしたいと考えるものである。

本稿で述べようとする他者（性）とは、倫理学即人間学という、和辻倫理学の理論的基盤が確固となる以前の段階において、「人間存在」として現前し、「人間存在」同士としての対峙を和辻に迫ってきたものである。周知のように、和辻による「間柄」の倫理学体系において実際に「他者」という語が使用される場合には、それは「絶対他者」の位置にあるもの、「神」と呼ばれる／表象される存在を指す。従って、「他者」が「人間存在」として現われてくることはない。「人間存在」という概念が普遍性を持ち得ることは、「絶対者」が「無」（あるいは「絶対空」）であることに由来するからである。本稿は文化史テクストに即して、体系化された倫理学においては認可されないはずの、「人間存在」としての他者の現れとして、〈異なるもの〉を捉える。

ここで、〈異なるもの〉として本稿が抽出しようとするものの性格について述べておきたい。まず、それは和辻が文化として扱う具体的な対象であり、主に審美的な価値によって選ばれたものであること。そして、それらが審美的であることの由来は、非日常あるいは未知のものとして「驚嘆」や「刺戟」をもたらすことにあること。さらに、〈異なるもの〉は、本来的に曖昧なものでしかない「日本」を逆照射し、欠如態として実体化する。想像される「日本」が欠如態であるというのは、回帰すべきとされた「古代日本」が、いま・ここにない、そして同時に、かつてあったもの、という幻想性においてあるからである。〈異なるもの〉とは、文化的他者として認識し得る以前の段階において言及される、畏怖及び憧憬の対象であり、異質である限りにおいてその存在を見出され、肯定的に受容されるものである。

和辻のテクストにみられる「支那人」への言及や「ユダヤ人」という表象は、「人間存在」として認可し得ない、人倫的共同体の論理からは解釈不可能なものの記号化であり、それに対する和辻の露骨な嫌悪の表現とともにある[4)]。それは、他者（性）を触知する――実在としての他者に接触することによって引き起こされた、〈異なるもの〉への志向性の一

つであると考える。つまり、異質であることによって文化史を構成していた、畏怖や憧憬の対象としての〈異なるもの〉が、その非日常性と異質性をもって触知されるとき、志向性の別のあり方、すなわち嫌悪と暴力性という形で他者（性）に対峙するという心性があらわになる。〈異なるもの〉とは、他者（性）を志向すること、そしてその志向性が本来的に暴力性を含むものであることを示すものであり、その変容をみることによって、他者（性）の受容や拒否といったあり方が言語化・理論化され、正当化される現場を捉えることができるのではないかと考える。

本稿で扱うこの時期（1920年前後～1935年頃）は、大著『倫理学』における体系的構想の確立を、ちょうど中間に挟んで、またぐものと考えられる[5)]。倫理学即人間学という基盤を確立する途上にあった和辻と、その確立を経た和辻。両方にまたがる時期に書き続けられた文化史テクストのなかで、〈異なるもの〉は、ある連続性をもって存在しているようにみえる。このことは、和辻が他者（性）と対峙し、それに対する拒否と包摂の欲望との間を、感情的に揺れ動いてきたことを示すのではないだろうか。そして、「人間存在」概念の規定によって回収され、絶対的なもの、超越的なものとしての位置を与えられていく、その動機となる地点に、〈異なるもの〉への志向性は、畏怖と憧憬そして嫌悪の感情として、あるのではないだろうか。和辻の文化史テクストは、戦間期および戦時期に試みられた、可能的な共同体論の一つであり、植民地主義的な思考を内包したまま戦後に持ち越されている問題として、可視化されなければならないと考える。それは、他者（性）を志向することの不可避と、その志向性が含む暴力を隠蔽するものとして、和辻倫理学の確立を支える心性を読み取ることにつながるものと考えている。

1．文化史の叙述における〈異なるもの〉の位置

和辻の文化史は、主として、「美」として扱われる対象を軸に展開する。前述したように「日本回帰」と表現される、和辻の文化史研究への本格的な着手は、しかし、審美的なものによって彩られる文化史という点においては、その着眼点は、西洋近代のきらびやかな文化の吸収と同じく、非日常性や未知のものを渇望する心性から論じられるものである。たとえば『古寺巡礼』の各所でみられる、官能的な刺激と宗教芸術とのつながりについての記述は、〈異なるもの〉がまずは刺戟や驚嘆をもたらすものとして捉えられたことを示すものである[6)]。そしてこのことは、異文化との融合や雑種を肯定的なものとする和辻の主張につながるものであり、同時代の日本文化論（津田左右吉、白鳥庫吉ら）に対する反論の意味を持っていた。とりわけ重要であったのは、「支那文化」に対する評価であり、和辻は、日本文化たるものの価値を純粋性でなく雑種性によって見るべきとし、「支那文化」を高く評価すると同時に、日本的受容の仕方、という特性と優越性を説く立場をとっていた。

『日本精神史研究』所収の論稿「白鳳天平の彫刻と万葉の短歌」（1920年筆）においては、「古代日本人」（「上代人」）が〈異なるもの〉に憧憬と畏怖を感じたのと同様、「日本人」が仏教文化を「自己のものとした」ことが述べられている。

> 奈良朝までの仏教美術が、根源的に我々の民族の所産でないことは言うまでもない。またシナ人が西域伝来の美術をシナ化したほどに、日本人がシナ文化伝来の美術を日本化しなかったことも、疑いのないところである。（傍点原文）[7]

> しかし人は「自国に固有な信仰や趣味の表現」でなければ、鑑賞し得ないであろうか。異国のものであるがゆえに一層強い情熱をもって自己を投入し行くということはあり得ないであろうか。[8]

和辻の文化史の叙述は、〈異なるもの〉に焦がれ「自己を投入」するという、主体的拡大としての志向性を肯定的に論じることによってなされている。「異国のものであるがゆえに」という、憧憬の対象としての文化は、かつて和辻自身が「自己を投入」したところの、非日常的で異質な「美」に対する心性がもとめたものと同じであろう。

> 〈異なるもの〉の魅力の由来は、和辻において常に２つの側面を持って論じられる。その一方が、「異国情調」や「外来の奢侈」の非日常性に魅了される心性であり、そしてもう一方が、〈いま・ここにない〉という欠如の感覚と同時に希求される、〈かつてあった〉懐かしい異郷に対する憧憬である。

同じく『日本精神史研究』所収の論稿「推古時代における仏教受容の仕方について」（1922年筆）の以下のような箇所においては、非日常性をもとめる心性が、刺激や驚嘆とは別のあり方として説明されていることがわかる。

> とは言え彼らには、現世を悪として感ずる傾向はない。現世は不完全であるが、この現世のほかに何があるだろう。暗黒と醜怪とのよみの国。従って彼らが完全なるものとして憧憬するのは、この現世よりこの不完全を取りのぞいた常世の国である。死なき国である。それを彼らは、「地上のここでないところ」に空想した。すなわち彼らの憧憬は地上の或る異国への憧憬であって、天上への、彼岸への憧憬ではなかった。かくのごとく、「現世を否定せずして、しかもより高き完全な世界への憧憬を持つ」というところに、上代の自然児の理想主義がある。（傍点原文）[9]

「上代の自然児」の仏教受容は、教義の理解ではなく、このような繋がり得る可能性のある〈異なるもの〉への、すなわち「仏」への帰依であったと和辻は述べる。そして仏像の役割を、「一切の美的な魅力」の権限であるとする（1922年「仏像の相好についての一考察」ほか）。「死なき国」とは、あとで述べる「永遠なるもの」と同義であるが、上代の「日本人」は、生の不完全さからくる哀しみ、苦しみから逃れるために「完全なるもの」を体現する仏教文化にすがったとされる。「地上の或る異国」への憧憬は、さきに述べた、繋がり得る〈かつてあった〉ものとしての〈異なるもの〉への志向性であるといえる。

そして、このような志向性の一側面は、1922、23年頃からとくに顕著になる、国体論や日本精神論への対抗的立場の表明と関わるものである[10)]。

たとえば、講演筆記が『全集』新版に収められた「日本最古の都市について」や、「奈良朝の文化政策」においては、精神的文化の総合施設としての寺社の役割、それに予算をつぎ込んで、民衆の安心を獲得することで国家統合を成し得たことが述べられている。同時に、古代都市における都市区画や班田収授法を「民本主義」「国家社会主義」に近いものとして捉えている。

> 実際的要求が動きつつある時に、いかに理想的都市計画ができ上がりしかは、今日の目前に見る震災後の東京市の状態に思い合わさるるのである。東京市の復興に関する問題は日本特有の都市計画ではなくて、西洋の都市計画に則るものである。これは西洋の方である。これでは思い切ってやることのできないのは明らかなことである。[11)]

享楽としてでなく国民統合の要としての側面が強調されるとき、「文化」の条件は、単に「美」として感得しうる対象から、「美」を感得する心性そのものの最大公約数的役割を担える対象へと、引き上げられる。日本回帰という呼び名の重要性は、その転回が、「美」の感得というその行為自体の意味についての理論化であり、統合の原理として整理されつつあった時期だという点にある。そして、和辻における〈異なるもの〉は、この理論化のうちで、異質であること・未知であることの権威から、日本文化という自己の内にあるものへと見出され、転化する。これは、〈異なるもの〉を、にもかかわらず「美」として感得することに対して、和辻が行なった理由づけでもあったといえる。

〈異なるもの〉の表現について、先行研究において読み取られてきたと思われる例に即して、ここで検討してみたい。

まず、政治思想史の観点から描かれる苅部直の和辻像において、「日本回帰」としての転回の解釈、及び「文化」の叙述にたいする考察をみてみる。苅部は、和辻倫理学によって提示される政治空間について、腐敗や軋轢の無い調和的世界（「光」の領国）として確

立されていくことを論じている[12]。和辻自身の経験や心情、政治的背景との連関によって、「光」と「闇」のモチーフが変遷していくが、主として「死」のイメージに集約される、頽廃的あるいは狂熱的な契機は「闇」として退けられていくとされている。

苅部は、和辻が『古寺巡礼』の中で描く政治空間の「原初形態」として、次のようなイメージを抽出している。

> ……黄金の甲冑や鏡・剣を用いた祭祀、そして大仏開眼供養のような国家的イヴェントが、人々の日常風俗とはかけ離れてきらびやかであるからこそ、洗練された文化の放つ〈光〉が心をとらえ、感動を通じた一体感に包み込むのだから。人々は、観客として儀式に参加する時、昂揚感や美的陶酔のうちに国家を見て、自らを国民の一人として意識するのである。[13]

「日本回帰」の形をとる1920年前後の文化史について、苅部は、人格主義に転じた和辻が心の安らぎとして「古代日本」という「桃源郷」を見出したものと捉えている。頽廃的・官能的な美に魅惑される傾向は、個人としての生を上昇させようとする人格主義的リゴリズムへと転換していくのであるが、その一方で安らぎをもとめた「古代日本」のイメージについては、まだ「光」と「闇」に弁別されない「文化」が、古代都市の政治において利用されていたことも指摘されている。それは、非日常的であることによって、民衆の「感覚的陶酔」によって、成立する祭祀の様子である。苅部の議論においては、そのような興奮や陶酔をもとめる心性が、人間学的には「闇」の側へ退けられていくものとされている。しかし、このような「昂揚感」を伴うページェントの意義は、和辻の「文化」概念の中で、単に後景に退いたのではなく、むしろ裏側から政治空間を支えるものとして、役割を与え続けられていたのではないか。

苅部は、和辻の秩序イメージの帰着点を「演劇空間」とし、その中で構成員は、「闇」の側面を見ることなく、すなわち「死の政治」に対する批判能力を欠いたまま、調和の中で浮遊するものとしている。それは説得的な和辻批判であると同時に、一方で、いったんは回収されたものとして後景に退いたとされる「闇」の側――腐敗や頽落をもたらす誘惑として、〈異なるもの〉によってもたらされる不安こそが、「光の領国」を作り上げた心性の重要な側面であると、本稿では考えている。

哲学の領域から、和辻の「ペルソナ」論を批判的に継承してきた坂部恵は、和辻論の一において、晩年の和辻の著作『歌舞伎と操り浄瑠璃』（1955年）について言及している[14]。それは「序」に語られている、「もう三、四十年になるであろう」間、和辻が抱き続けた舞台芸術の魅力の由来についてである。

> これらの演劇において舞台上に作り出されてくる世界、すなわち想像力によって作り上げられた世界には、一種独特な、不思議な印象がある。それはただ現実の世界を芸術的に再現したというにとどまらず、何か現実と異なったもの、といって単に非現実的あるいは無限的であるのではなく、むしろ現実より強い存在を持ったものをつくり出しているように見える。そういう意味でエキゾーティックな（外から来たものらしい）珍しさや、超地上的な輝かしさが、そこに感ぜられるのである。（傍点原文）[15]

「現実よりも強い存在を持ったもの」「超地上的な輝かしさ」の由来を問う晩年の和辻に、坂部は、「何か当の和辻自身すくなくとも充分には意識化し意識のうちに統合しえていない、なかばかくされた思考の糸とでもいったものが存在することをおのずから想定せざるをえない」[16]と述べ、歌舞伎から浄瑠璃の戯曲へと遡る和辻の歴史的考察自体においては、実際には明らかにされていない、舞台上の世界がもつ美しさが何であるのか、を解き明かそうとしている。

柳田國男による「原体験」を引き合いに出し、和辻もまた、舞台上の世界によって「一種の自己との違和体験」、「日常の自己を超えて拉致され」る感覚を触発されていたのではないかと、坂部は述べる。

> いいかえれば、この体験はまさに、文化というものとの最初の出会い、自然に根ざしながらしかし一方では想像力によってそれを超えて出て、それと象徴的な交換と交錯の関係に立つ文化というものとの最初の出会いという意味を帯びていたのではないか。[17]

舞台上の世界によって触発される「印象」は、さきの苅部の批判によっては、不可視化された「闇」とされていく側面が、実際には、「演劇空間」の中で「原体験」そのものの鮮烈さとして観る者を昂揚させ、あるいは不安にさせることで惹き付けるという役割を果たしていることを示す。そして晩年の和辻が、改めて、このような非日常性のもつ心理的作用に向き合っていたことを、どう考えたらよいのだろうか。

『歌舞伎と操り浄瑠璃』において和辻が能面の表情について、人間の自然性の否定を突き詰めたところに現われる象徴性を論じる方法は、すでに『古寺巡礼』やもっと以前の芸術論にも見られるものである。

> 「ひと」としてあること、「ペルソナ」としてあることは、このようにして、一面で、ひとびとないしは「よのなか」へのみずからの帰属をいうことにほかならないと同時に、反面、また、わたしが、つねに、他処者（ひと）として、いわば根源的な疎外態

> ないし脱－自態においてあること、平たくいえば、ひととしての哀しみや不安においてあることをも意味する。[18]

坂部は、「ひととしてあることの根源的偶然性」を突き詰め得なかった和辻が、「たがいに排他的な個とその総和とその全体」として人間存在の構造把握を閉じてしまったことを論じている。坂部の問題関心は、和辻の意識下における哀しみや不安、「超地上的な世界」に触発される心性が、ペルソナ自体の表層を割いて「相互浸透」する可能性を展開することへと向かう。本稿にとって重要なのは、欠如態としての自己が〈異なるもの〉を渇望するというその心性が、文化史の動機として通底していることに、和辻の可能性が見出されているという点であり、また、異文化への渇望と想像力を読み手に共有させる力の源泉でもあることが、坂部の議論からは導き出せるということである。「ペルソナ」の本来的に持つ不安要素として、〈異なるもの〉が姿を現し、また抹消されていくという推移は、自／他の本来的に持つ差異性と交換可能性（私がそうであり得たかもしれないもの）に対して、言語化と理論化をなし得ないまま倫理学の体系化とともに閉じられた可能性――他者（性）を必要とし、同時に畏怖し嫌悪するという心性を、ふたたび問題化しうる点としてあると思われる。

２．「永遠なるもの」――「美」の倫理化、人間学との接合

さきにふれた「永遠なるもの」については、和辻の宗教観と関わるものであり、いまだ粗雑な仮説をたてる以上の考察はできていない。が、「絶対者」すなわち超地上的な「無」としての存在が、前述した〈異なるもの〉への畏怖と憧憬という志向性に結び付けられて論じられていることは、確かであるように思う。

たとえば、前出の「推古時代における仏教受容の仕方について」をみると、和辻は、仏教文化の受容の動機として「自然児の悲しみ」に言及している。

> そこには超地上的世界の観念が存しないにかかわらず、なお無限なるもの、永遠なるもの、完全なるものへの憧憬がある。この強い予感としての悲哀こそは、自然児の心に開かれたる大いなる可能性である。[19]

ここでいわれる「可能性」とは、生の「悲しみ」を純粋に感得することによって、宗教の「根本的動機」と言い得る「超地上的世界の観念」を、教義の理解抜きに、文化産物（仏像、仏教建築など）という、地上的なものとして表象し得たことを指す。

> たとえば彼らが祓いの儀礼の内に頼るべき力を感じている間は、その力によって示唆される永遠者は非人間的なある者である。しかるに彼らが、ほのかに微笑める弥勒あるいは観音の像に頼るべき力を感じている間は、そこに人間的な愛の表情が永遠なるものの担い手として感ぜられているのである。[20]

ほかにも、和辻は各所で「永遠なるもの」という語を使用する。そしてそれは、多くが「美」の価値を規定する役割を担っている。

「「もののあはれ」について」（1922年、『日本精神史研究』所収）には、「もののあはれ」を感得する心性を、「永遠を慕う」それであると規定している。「もの」とは「意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられざる「もの」である」とし、次のように述べている。

> あらゆる歓楽は永遠を慕う。あらゆる愛は永遠を慕う。……かくて我々は、過ぎ行く人生の内に過ぎ行かざるものの理念の存する限り、――永遠を慕う無限の感情が内に蔵せられてある限り、悲哀をば畢竟は永遠への思慕の現われとして認め得るのである。[21]

ここでは、すべてに終わりがある、ということへの「悲哀」を、前出にあった「自然児の悲しみ」と同様に捉えている。「永遠なるもの」とは、いわば「絶対者」に対する信頼であり、これは和辻が、地上の〈異なるもの〉によって表現された「超地上的なもの」として捉えてきたものの、延長上にあるといえる。そして、戯曲であれ和歌であれ仏像の表情であれ、「生」についての「深き内容」を持つものが、和辻の文化史＝精神史の対象として、選別されていくのである。

以上のような、〈異なるもの〉の表現の推移は、文化として選別される対象の変容、そして文化に期待される役割の変容にともなって、前述したように、繋がり得るもの・（自己の内部に）かつてあったものとして、親和性の論理＝異質性を排除する論理へと転化する。

> ……世界の文化的民族のうちでかつて一度も他民族の侵略を受けなかったものは、ただ日本民族のみである。従って我々の血には異民族への憎悪というごときものは全然伝わっていない。[22]

> このような状況の下に日本民族は、他国との現実的な接触を捨象し、ただその文化産物を通じて己れを養うに留まったのである。……従って他国はいつも日本民族にとっては理想化せられた国である。古代人の想像に現われた常世の国や竜宮が、日本民族

の他国を見る見方を最も単純に表現したものと言ってよい。かく見れば日本人にとっては他国は実は理想国の別名だったのである。[23)]

ここでは、日本の外来文化との交流の特性を「外国崇拝」と規定し、嫌悪や排除の対象とはけっしてなり得ない、憧憬の対象としての文化産物をもたらすものとしてのみ、「外国」があり得たことが述べられている。

以上のように、和辻の文化史の叙述において〈異なるもの〉は、憧憬の対象として２種類の志向性を惹き起こすものとしてある。一方は、権威を表し、それゆえに特権の欲望につながるもの。もう一方は、そのような「超地上的」な憧憬の対象が地上に引き下ろされ、繋がり得るものとして感じられるがゆえに、「永遠」の代替物としてもとめられる、という場合である。

〈異なるもの〉の存在が許されているのは、表現に変容があるとはいえ、実際に触知することのできない領域であることが重要である。非日常的な祭祀の舞台に、そして究極的には超地上的世界にあり、感得されるものである。そしてその限りで、畏れ敬う対象となり、あるいは親和的な存在として認められる。逆に言えば、どれほど積極的に存在を肯定されようとも、〈異なるもの〉であることには変わりなく、その異質性は、日常に立ち現われた場合にはきしみをもたらす。坂部恵の和辻論に拠りながら前述した、舞台上の世界にここで少し立ち戻れば、和辻の「演劇空間」は常に〈異なるもの〉によって成立し、同時に、〈異なるもの〉を舞台上に留め置き続けることによって、調和的世界としての政治空間を理想的に保証しようと試みたのではなかったか。

おわりにかえて

以上、不十分な考察に過ぎるが、〈異なるもの〉として和辻の文化史テクストに表れているものが、「絶対者」（「絶対他者」）に深く関わる形で、ある連続をみせていることを、仮説として立てることを試みた。以下で今後の課題を設定しながら、まとめにかえたい。

〈異なるもの〉が和辻の文化史の叙述に現われる仕方は、次の①②の志向性として確認できる[24)]。①文化史＝精神史を形成する審美的対象。この中にはさらに区別が存する。一つは、「外来の奢侈」に代表されるような、非日常としての「美」である。そしてもう一つは、「永遠なるもの」への畏怖と憧憬を表現するものとしての「美」である。②相容れないもの、可能的な「なかま」として回収不可能とみなされる対象。「支那人」に対する直接的な感情表現は、和辻のなかでほとんど生理的な嫌悪として起こっている。触知された「支那」とは和辻にとって「倫理」外の領域であり、繋がり得る可能性を持たない、「人間存在」の別の形であったと考えられる。

論説「支那人の特性」（『思想』1929年７月）において和辻は、租界や市場として分割された上海、香港、シンガポールの「支那人」を観察し、次のように述べている。

> 支那の国家的勢力が微弱であって支那の国土内に外国の植民市を作られたということにほかならないのであるが、しかも支那人はこれらの外国人の町を実質上支那人のものとしてしまっているのである。……都市や建築の様式に支那の国粋をよみがえらせ、それによって外国風の町を支那化しようなどということにはてんで興味を持たない。しかしながらこれらの外国人の町の住人は大多数支那人である。……そうしてこの支那人が実に頑固に支那人である。（傍点原文）

この、審美的対象として感得することとは遠すぎる、しかし厳然としてある「文化」の強靭さに対して、和辻の志向性は嫌悪と畏怖という、新しいかたちを取ったのではなかったか。本稿でみてきた〈異なるもの〉への志向性は、暴力性を潜在させたものであるとはじめに述べたが、これは、たとえば白禍論への共鳴[25]というべき形で好戦的態度に転化するという、政治的立場の選択のレベルとしてのみ発揮せられるものではない。もっと心情的なレベルにおいて、「支那」という近づくことも遠ざかることもできない対象に向けられる、歪んだ攻撃性が発露を待っていたのではなかったか。なぜなら、和辻の文化史＝精神史は「支那文化」にあまりに多くを負っており、和辻自身そのことを繰り返し肯定的に論じてきたからである。〈異なるもの〉が、単なる概念としての「文化」でなく、触知し得る〈他者〉性として現前したとき、また、自身が倫理的価値を付与する「美」が裏切られたことを見るとき、かつて日本という自文化の主体の内部に取り込んだはずの〈他者〉が、にくむべき異物として立ち現われてきたのではないだろうか。

注

※　和辻哲郎のテクストからの引用は主に『和辻哲郎全集』（岩波書店）による。巻数と頁数は「②－p80」（第２巻80頁）のように示す。

１）坂部恵『和辻哲郎　異文化共生の形』岩波現代文庫、2000年。

２）勝部真長『青春の和辻哲郎』中公新書、1987年。

３）米谷匡史「象徴天皇制の思想史的考察　和辻哲郎の超国家主義批判」（『情況』1990.12）。

４）拙稿「和辻倫理学と「支那」認識の思想史――論説「支那人の特性」と『風土』「シナ」節の比較――」（『日本思想史学』第44号、2012年）。

５）本稿における構想成立についての時期的な見解は、主として米谷匡史の和辻研究に依拠している。米谷は1992年配本の『全集』別巻２の編集に携わっており、「講演筆記」「未定稿」の選別・解説を担当している。米谷は、講演筆記「国民道徳論」において、倫理思想史・倫理学

構想のおおよその枠組みが登場していることを論じている。「戦時期日本の社会思想――現代化と戦時変革」（『思想』1997.12ほか）。

6）たとえば、らい病者の膿を吸ったという光明皇后の伝説について、和辻は、そのような伝説が生まれること自体の意義を「宗教的な法悦と官能的な陶酔との融合が成り立つということも、きわめてありそうなことである」と述べている。これは、快楽や美への憧憬が、古代世界を追体験しうるひとつの想像力として働いていることを示すといえる（『全集』②－p80）。

7）『全集』④－p62。

8）『全集』④－p63。

9）『全集』④－p35。

10）「私は現代の日本というものに対しては少なからず不平を持っており、同時に不満を抱いているものでありますが、また反面、日本の文化、日本の国体というものに対しては、かなり強い嘆美の情を抱いておるものであります」（「日本最古の都市について」『全集』別巻二 p３）。

11）「奈良朝の文化政策」（『全集』別巻二 p27）。

12）苅部直『光の領国　和辻哲郎』岩波現代文庫、2010年。

13）同上 p92-93。

14）坂部恵、前掲書。

15）『全集』⑯－p3。

16）坂部、前掲書p32。

17）同 p35。

18）同 p73。

19）『全集』④－p36。

20）『全集』④－p37。

21）『全集』④－p150。

22）「日本精神」1934年筆（『全集』④－p309）。

23）『全集』④－p310、311。

24）②については拙稿「文化史的叙述と〈他者〉性の受容――和辻倫理学の確立についての一考察」（『倫理学研究』第45号、2015年６月）および「和辻倫理学と「支那」認識の思想史――論説「支那人の特性」と『風土』「シナ」節との比較」（『日本思想史学』第44号、2012年３月）で論じた。

25）たとえば「日本精神」における次のような言及を参照。「日清日露の戦役の意義は開国を強要して既述のごとき国民的自覚を刺激したあの世界的大勢が、その絶頂に達して転回したということである。東洋全体が植民地化せられるか否かの分かれ目はこの時代にあった。世界史はこの時からして真に世界史になる。」（『全集』④－p288、傍点原文）また、講演筆記「国民道徳論」（1930年）には、もっと直接的な主張がみられる。「日露戦争後「黄禍」なる語が欧州に流行したが、白禍はたえず行なわれていたのである。日本人によって白禍が阻止されたに過ぎない、これを黄禍と称するのであろう。これらは日露戦争の重大な結果である。」（『全集』別巻二 p76）。

（ゆみや　あおい　大阪国際大学非常勤講師）