

大正期における和辻哲郎の文化意識 — 『日本古代文化』を中心に

LMU ミュンヘン

シュライ・ダニエル

(Daniel Schley)

はじめに

本稿で試みようとするのは、和辻哲郎（1889–1960年）の大正期の著作に現れた日本の文化意識の見極めである。和辻の哲学は、近年もまた研究書が増えてきたことを考えると、あいかわらず日本思想上の重要なテーマである。しかしだいたい研究の対象とされるのは昭和時代に形成された風土学や倫理思想で、それ以前の和辻の思想についての研究はまだ十分ではないと思われる。そのためここでは若い頃の著作に集中し、和辻がいかに日本の伝統文化を理解し、そしていかに当時の近代日本を評価したかという問題を取り上げることにはしたい。周知の通り大正時代には、19世紀末より西洋文明を手本にした近代的かつ帝国主義的な国家を造り上げてきた明治日本の幕が下りると、その時まで押さえられていた社会的や政治的、経済的な問題が徐々に表面に出てきた。そのゆえに大正期に流布していた議論の多くは帝国主義や資本主義、都会化や新しい大衆社会などの外的と内的な問題に直面することになった。第一次世界大戦以来、こういった問題が著しくなり、政治家だけでなく、知識人も激しく移り変わって行く国際世界の中に、日本の位置と目指すべき姿を省みていた。そして近代化の根差した西洋文明に対して自己の文化をどう評価すればいいかというのも一つの重要な課題になった。それはいうまでもなく、大正期を超えて現在までも度々議論されている、日本的なアイデンティティをめぐる広いテーマの一部分なのである。

その問題の一つであり、今日まで影響力を持っている代表的な回答は和辻哲郎によって述べられた。伝統文化の深い理解に基づいていた和辻は、現在の日本文化論というジャンルの先駆者とも呼ばれている（梅原,1982,48頁）。今も有名である『風土』（1935年）においてその文化論のありかたははっきりしている。その前提の一つは、和辻がドイツへ留学した時に、マルティン・ハイデッガーの名作『存在と時間』に説明された「基礎的存在論」的な方法との出会いと批判であった。簡単に言うと、ハイデッガーが「時間」に集中すればするほど、「空間」に対し十分な注意を払わなくなったという弱点を和辻が強調している。空間は実は時間とともに人間存在の理解に欠かせない素因であるように、自然

や気候、地球の様々な風土、そして人間対人間という社会的な「間柄」にいたるまでのあらゆる空間をテーマにする必要がある。空間の強調から和辻は世界の文化の特徴を考え、その文化が囲まれている固有の環境あるいは自然的な基礎、つまり風土、を重視していた。ある文化圏の人々がその固有の自然に対面するにつれ、文化の固有の姿が成立していくことから、文化や社会が最終的にその風土に係留しているように、和辻は風土と国民性を合わせて文化類型論を説いた。したがってそれぞれの文化も固有の歴史的発展を経験していることは当然で、その主張を日本の事情に合わせてみると、日本はその一面においては欧米社会を模範したものでしかないように見えるが、他面においては欧米に引けを取らない独立文化も持っている。それらの伝統文化の産物に気がつく、自己文化の独特な姿が見えてくる。このような文化意識をもとに 1930 年代の和辻は日本的なアイデンティティを都合のよいように決める鍵を見つけたのであった。例えば『風土』と同年に出した『続日本精神史研究』において和辻は自信をもって「日本文化の主体」について次のように述べている。「そこで日本精神の問題は、精神の問題であると同時にその日本の特殊形態の問題である。そうしてその特殊形態は、客観的なる〈発露〉を通じて把握せられるところの、人間存在の日本的形態にほかならない。かかる問題はただ人間存在の歴史的・風土的構造を基礎としてのみ取り扱われ得るものである。もし人が民族的特殊形態を離れて一般に人間存在を把握し得ると考えるならば、それは人間存在における主体的風土性の重要な意義を看過し、従ってその歴史性をも単に抽象的しか把握し得ないことになる。」（和辻、1977,300 頁）

結果として和辻は西洋の哲学的な方法を創造的に使用しながら日本の特殊な事情を学問的に説明し、日本の思想の自立性を証明することができた。そしてその日本特有の倫理思想において、和辻には近代ヨーロッパとアメリカの個人主義を批判する目標もあった。このような考え方は、西洋の学問を明治時代に通じて吸収してきた多くの知識人たちにとっておそらく魅力的な業績だったのであろう。しかし『風土』などの作品を詳しく見るとそこには日本へのバイアスが明らかにかかっていることも無視できない。他国より日本の特殊性が評価され、日本の文化的な同一性が前提とされていることなどを考えると、和辻が次第に文化的なナショナリズムの方向へ偏っていったことにも驚きはないであろう（酒井,1997,166 頁）。特に昭和時代の和辻の『倫理学』（1937-1949 年）に対して、ある程度は人間社会の普遍的なテーマを巡る著作であるものの、その特殊主義な側面もかなり登場するため、ロバート・ベラーなどによって早い時期に厳しい批判もあげられている（Bellah,1965,p.591）。戦後に著しくなった天皇制擁護にもなあって和辻への批評は今

日までも複雑な味が残っている。その故に和辻の倫理思想や文化意識を考える際には十分に注意を払わねばならない。近年の研究もまた改めて風土論や倫理学を中心に、和辻における近代国家観や戦争に導かれたイデオロギーとの精神的な近さを問題にしたうえで、だいたいにおいて和辻の業績と過誤の両方に注意していることから、現在の和辻のイメージはそのため割とバランスの取れたものになってきたともいえる。しかし和辻の全体像を論じる時に欠けてはいけない点はその初期の思想とその変更だとも思われる。本稿ではまだそれほど注目されてない初期和辻の日本文化史の著作を見ることで、後期のよく知られている和辻の立場以前の、大正期の文化意識を探ることにしたい。

1. 初期の和辻と『日本古代文化』への焦点

『風土』のきっかけになったドイツ留学とハイデッガー哲学との出会いの八年前に、和辻は1919年の時点ですでに日本の古代仏教美術の玄人として名をあげていた。現在まで広く読まれている『古事巡礼』において、西洋の孤独な哲学者の研究で世に出た和辻が初めて力強く日本の伝統文化を認識した。先行研究にもよく言われているように、和辻は若い頃のニーチェやキェルケゴールの研究から日本の文化、特に古代の美術に着目した。ただそのいわゆる日本への転向は和辻の精神上的の突然な変更ではなかった。湯浅泰雄が説得力を持って挙示した通り、和辻は最初の出版物である『ニイチェ研究』（1913年）と『ゼエレン・キェルケゴール』（1915年）から日本の文化や日本の特徴、日本人としての意識などに強い興味を見せていた。いわゆる「日本回帰」は和辻にとって自然な展開なのであった（湯浅,1981,51頁）。

その転向が政治や倫理という分野ではなく、最初に美術であったことも偶然ではなかった。和辻は若いころから文学や美術に強い関心を持っており、1913年に夏目漱石のサロンに入ることもできた。自己反省のためにも書いたノート『メモランダム』に、和辻は自分のことを文学者と哲学者との間に位置付けたが、最終的には哲学者の道を選んだ。ただ文体を見るとそこには最後までエレガントなスタイルが続いているようで、文学的な興味は消えていなかったことも分かる。その興味が『古事巡礼』にもよく出ている。初めて日本の古代美術を再評価したアーネスト・フェノロサ（1853-1908年）と岡倉天心

（1862- 1913年）の影響、それと個人的なレベルでは原富太郎（1868-1939年）という古美術のコレクターとの交流があった和辻は出版の二年前、1917年5月に、友人とともに奈良へ行き、その地の仏教美術に感動した（荻部,2010,79頁）。仏像の中に和辻はシルクロードを経て北インドや中国を経由し日本までたどり着いた古代ギリシア文化を感

じ取り、奈良時代の日本はその後の時代と比べればもっと国際的な時代でもあったという主張を述べた。さらに古い寺院で見た仏像にもうすでに日本的な表現が出現していることに驚いた和辻は日本の古代文化を見直すことにした。つまりそれぞれの文明の異なる性格は芸術的な様式の違いによって明らかになるように、古代の日本人は単に外国を模倣したのではなく、普遍的なテーマを特殊な形で表現することに成功している。具体的にいうと、彫刻の場合の日本らしさとは和辻にとって「しめやかさ」や「曇りのない純一さ」、「徹底した柔らかさ」という特性である（佐藤,1999,93 頁）。

和辻がこのように古代日本、日本史上最初の国家として眺めたことにも当時の近代日本に対する違和感や批判が含まれたに違いない。言い換えれば、明治時代からヨーロッパ文明を無批判的に吸収してきた日本と日本人は和辻からすれば伝統文化、特に奈良時代の事績を思い起こす必要がある。それは、自分の文化とその特別な姿を重視しない限りには、本格的な近代化あるいは国際的な社会は成り立たないという議論につながる主張なのである。この議論は和辻が後期にもよく繰り返したように、現在の国際化を討論する日本文化論にもよく使われている考え方である。『古事巡礼』においてはそのような批判が行間から読み取れると思われる。少なくとも『古事巡礼』が和辻の「日本回帰」の著しい象徴であろう。そしてその議論に基づいて、ラフルーアが上記に触れたベラーの国粹主義の批判に対して、『古事巡礼』の分析を通じて大正期の和辻の国際的な社会のための論議を評価していた（LaFleur,1990,p.255）。さらにその議論において重要になった著作は、和辻が1920年に出版した『日本古代文化』なのである。この本の中では論点が次第に仏教の美術から文化の全体まで広がり、研究のフォーカスが仏教渡来前の状況に移っている。考古学的な成果も踏まえ、和辻は様々な史料、例えば『魏志倭人伝』と特に『古事記』を使用し、古代日本の文化的な特徴を掘り起こそうとした。歌や神の解釈など、確かに今でも納得力が衰えていない説も色々あるが、同時に納得できない説も当然にある。例えば日本の国家統一は3～4世紀に成功したことなどは現在の古代史研究から見ると大胆な解釈としか思われなないかもしれない。そして和辻が求めている日本史を通りこした変更してない特徴、日本らしさあるいは日本の精神ということもまた現在の研究視点と異なる目標なのであろう。

ただ根本的な疑問も残っている。その一つは研究のフォーカスに関わる。和辻が古代文化の研究を仏教の渡来以前の状況に限ったことに関して疑問がすぐに湧いてくるかもしれない。『古事巡礼』は日本と外国との交際を重視しながら国際的な事情を高く評価したものであったのに対して、仏教渡来前の時代に遡ろうとする『日本古代文化』は逆に他国

の影響を受けてないままの純正な日本らしさを強調するものではないかという印象が受けられる。つまり本居宣長の国学に基づいた日本の文化意識と同じように、中国の影響を見せる『日本書紀』を唐心（からごころ）と読んで不満に感じ、その以前の事情を『古事記』や『万葉集』などの中から掘り出して大和心（やまごころ）を描くような考え方は『日本古代文化』にも働いているという疑問になる。それに答えてみると、和辻は確かにこの本で日本文化の一番古い形体を明らかにしようとしたのには疑いが無いが、単純な国粹主義や純粋な大和心あるいは大和魂などの政治的なイデオロギーを文化の分野で正当化するような目標はなかった。その点は何よりも神話の扱いで明らかである。周知の通り、当時の皇国史観や国体神学に代表された見方では神話を歴史そのものとして扱うことも少なくなかった。東京帝国大学の教授平泉澄はその例として有名な人であった。それに対して津田左右吉が異なるアプローチを標榜し、『古事記』と『日本書紀』における神話を文献批判の上に解釈し、結果としてそこに何よりも政治エリートのイデオロギーを見出した。和辻は『日本古代文化』において津田の研究をよく意識しており、同じように文献批判を記紀の神話解釈の基本的な方法としている。ただ津田と違い和辻は神話を単なる政治エリートの世界観としてのみ理解せず、別のアプローチも選んでいる。『古事記』は和辻にとって、史料として読むよりも「想像力の産物として鑑賞する」ものとして扱うべきものであった（和辻,1920,217頁）。こうして和辻は繰り返し『日本書紀』よりも『古事記』を「一つのまとまった作品」として高い芸術品と評価している。「古事記は一つの作品である。従って全篇を貫く想像力もまた同じ性質でなくてはならない。ここにはまづその想像力の特異な性質を観察しやう。」（和辻,1920,268頁）他の言い方をすると、和辻が仏教渡来の前の日本を眺めたことはある意味でニーチェがヨーロッパのキリスト教の影響の以前の文化的な特徴を探究したように、日本の基礎まで遡る試みなのではないかということもできるのであろう。本居や平田派の国学者と違い、和辻は中国など大陸からの影響を重視し、他の著作でも日本文化や日本精神の形成のための仏教の重要性を強調している。ただしそれは他の面ではナイーブあるいはロマンティックな、誤解や悪に解釈できるアプローチだとも否定できない。その解釈の可能性についてももう少し考えておきたい。

和辻は自分の作品の多くを、自己の発展して行く思想に合わせて書き換えている。『倫理学』はその一つの例であり『日本古代文化』もそうである。初期の著作の中ではおそらく一番愛していたらしい本であった。そして大きな修正は1939年の改稿版（第三版）に起こった。まずスタイルを見れば、この本は最初から『古事巡礼』の感動的や熱狂的とも言える雰囲気と異なり、もっと冷静な文献研究に基づいた作品であったが、書き換えによ

って文章がもう少し推敲の上書かれたようになった。たとえば上記の古事記についての引用は「古事記の中から一つのまとまった作品を見いだし得るならば、我々はその作品を貫く想像力を問題とすることができる」というふうに微妙に変容している（和辻,1977,189頁）。しかしスタイルよりも大きい変更は内容に関わるものである。改稿版の時点で、和辻は日本文化の理解のために作り出してきた概念も当てはめるようになっており、国家の把握の方法も次第に天皇を中心とするように変わってきた。米谷匡史の指摘によると、和辻は改稿版で天皇の存在と社会的な位置を倫理学の概念で説明し、天皇の優位をその特別な権力なしの権威に根拠づけた。その権威によって天皇は日本社会、日本の「国民全体性の表現者」となる論点になった。この論点はその後の1943年に出版した『尊皇思想とその伝統』や戦後の和辻の天皇制擁護とつながる点でもある（米谷,1994a,111頁）。

しかし米谷が言うように、初版では「全体性への帰属」や「服従」などを意味する尊皇思想はまだ見られないという相違に疑問が残っている。さらにこの点においても和辻は単純なプロパガンダ的な尊皇思想を論じたわけではない。再び神話の扱いを見れば『日本古代文化』が対象とする政治的範囲がもう少し明らかになると思う。和辻に重要なのは記紀の編纂時期である8世紀の政治エリートの世界観よりももっと古い、3~4世紀に遡る伝説なのである。そのアプローチの特徴として、和辻は皇室の権威や豪族の由来を説明する「神代史」とそれ以前のもっと古い伝説や神話とを区別している。たとえば武烈天皇の描写に見られる凶暴な悪王の性格は前代の天皇と異なり、「シナの暴王のごとくに凶暴である」という解釈を行い、こういう場合には明らかに編纂者の政治的な動機が入っているため、古い伝説に基づいていないと和辻は判断する（和辻,1920,122頁）。つまり「神代史」においては「皇室尊皇の宗教」が見られるのに対して「神話」においては古代日本人の精神生活が見られるような区別がされている（同,425頁）。したがって『日本古代文化』で目指した文化の研究には記紀の「神話」が一番ふさわしい材料となる。そういった神話は和辻にとってだいたい継体天皇の6世紀初頭より世紀末の仏教渡来までの間に伝わってきた思想や感情、芸術などの情報が含まれているため、政府の記録より「想像力の産物」である神話や伝説の方が古代日本の文化の玩味に「はるかに重大であることは、言うをまたない」ということである（同,129頁）。初版も改稿版も政治的な天皇観が部分的に、それぞれ異なる強さで重要視されているが、全体を見れば、政治はこの本の中心になるものではない。和辻は『日本古代文化』でもっと広い範囲で神話や文学、歌、造形美術を中心に、古代日本人の世界観や国家観、信仰と道德思想を明らかにしようとしている。確かに史料の使用に関しては疑問も残っていることはいままでもない。本当

に『古事記』などの史料には8世紀の支配エリート以前の古代日本人の大衆的な伝説などの文化が反映しているか、あるいはそのままに伝えられているかどうかは疑わしいが（酒井,1997,130頁）、和辻に少し文学的な自由を認容すれば、そのいきいきとした描写を通じて古代日本の文化の全体像がまた他の研究書よりもきれいに見えて来るとも言えるのであろう。

本稿で大正期の和辻の文化意識を考えることとすると、初版の方に注目をせざるを得なくなる。改稿版との相違を意識しながら『日本古代文化』を読み直せば、当時の和辻の日本史や文化のイメージを新たに問うようになると思う。さらに同じ頃の雑誌に載せられた論文なども参考にすれば、その時期にまだ固定してない、移り行く和辻の文化意識を再考することもできるのであろう。そのため、次に特に三点を詳しく見ることにしたい。それは、和辻がどういうふうに関古代文化の成立を考えたか、西洋文明との基礎的な違いをいかに定義したか、そして古代の政治をどのように描いたかというところである。

2. 文化意識のコンセプトとしての「血」から「自然」への展開

第一の問題では、和辻にとって日本の古代文化がいかに成立したかの解説を見ることにしたい。仏教がまだ伝わっていなかった時代であったとしても大陸からの影響はもうすでに明らかであったので、古代日本人はその状況下でどの前提でどうやって独立した文化の形成に成功したのであろう。そのための文化的な条件を考えると、1930年代からの和辻はその場合に風土という奥深いコンセプトを使用して論じることができるが、大正時代の『日本古代文化』の時点では和辻がもう一つのコンセプトを考えた。それは1917年6月の『思潮』に載った論文で分かるように、「人類」とともに「血」という、現在ではもう軽々しく使いにくいキーワードなのである。その論文は次のように始まる。「古代日本の高い文化は混血民族の所産である。われわれが現在所有する〈日本人〉という概念は、直ちにそのままに、法隆寺を生み出したる民族を意味することは出来ない。この事實は、私一己にとっては、極めて驚異すべき、また甚深な興味ある、新発見であった。」（和辻,1991,192頁）法隆寺などが象徴する文明の発展は、中国や韓国から日本に来た渡来人の影響なしに不可能だったことは恐らく当時の多くの知識人も認めたのであろう。それではなぜ血への注目があつたのであろうか。そういう疑問を予測した和辻は次の文章で血と「人の精神的な特質」との学問的な関係を説明する。「もとより精神的文化のことは、ただ〈血〉の如何を以てのみ解決せられるべきではない。しかし民族の〈血〉は民族的気稟

の根源である。そして民族的気稟は、一つの文化に著しい特色を賦与する所の、動かしがたい〈個性〉の素因である。その意味で、われわれの祖先の精神的特質を観察する前には、必ず血の関係をも観察して置かなくてはなるまい。」（同,192頁）

いうまでもなく、和辻がここで評価するのは日本の文化が混和されたもので、神話で言われたように神から由来する紀元前にすでに存在した純粋な民族が作ったものではないということである。「記紀の神話に歴史を認めようとする多くの学者の努力は、要するに失敗であった。」（同,194頁）そして「日本人は何処から来たか。この間に答えるのは容易でない」と注意を払って書いた（同,195頁）。和辻はその為に天孫降臨の物語を分析し、その中に含まれている事実を取り出そうとしている。結局中国や朝鮮半島の人が知識や技術を伝えたのみならず土着人と一緒になって現在の日本人の祖先になったという主張にたどり着く。その混血状態のゆえに古代の人が遠いインドから伝わった文化を親しみやすく受け入れるようになり、新しい文化の形成に成功したというのが和辻の結論となる（同,205頁）。最後に古代の人の感覚を考えれば、彼らにとってある人が渡来人由来かどうかは名前で分かるものの、事実上では「混血児たる日本人である。従ってこの時代には厳密な意味で〈外国人〉はなかった」というふうに和辻が大正期のコスモポリタニズムと似たような風潮を古代文化に読み込んでいる（同,207頁）。

この論文の3年後の『日本古代文化』においても同じような考えが働いている。例えば、当時には国民的な意識が薄く多くの「混血児」が日本と同時に百済や新羅の臣としてお互いの国に活躍したということが書いてある。「曾て國家統一の心的興奮が存在した時代には、韓人に對する日本人としての或自覺が起つてみたやうに見えるが、既に國家が統一せられて二世紀の年月を経た時代に於ては、日本人はもはや對外的緊張を感じなかつた。その大勢に感じて應じて在外の日本人も、超國民的な自由な心持を獲得したらしい。その現像は、私人的には、混血によつて激成せられたとも見られる。」（和辻,1920,135頁）つまり当時の人は「國民的意識」が薄く、「日本の政府によつて使命せられた」朝鮮に滞在する日本人は必ず「日本の利益を眼中に置いてゐないのである。」（同,134頁）過去日本と朝鮮が民族のレベルで密接な国家を超えた関係があったことは1920年代の歴史的な背景を考えると、朝鮮半島が日本の統治下にあった時代、また少し違うニュアンスを得るかもしれない。ちょうど出版の一年前、1919年3月1日にソウルから朝鮮全土に広がった大衆の独立運動が展開し、日本側の憲兵などに弾圧されたが、結果としてはいくばくかの改善をもたらした。そのような雰囲気「日本古代文化」で日本と朝鮮の昔の関係が論じられたら近代の事情へのスタンスが含まれているように読み捉えるのも無理ではないの

であろう。ただ和辻はその文で朝鮮の支配を正当化しようとしたというよりも、もっとも古代の文化や文化意識のコンセプトを論じたかったと思われる。血はここでは当時のヨーロッパに流行してきたイデオロギーのように、例えば後にドイツの国家社会主義者が論じた「血筋の縁」あるいはアジア主義者が主張した「人類」や「民族」のごとく使用されていない。さらに日本文化の開花を可能にしたのは大陸人との混血状態であって、記紀の神話が描くような同一血族や戦後にも川瀬一馬が主張した日本民族の純粋性などではない（川瀬,1978,56頁）。逆に和辻は『古事巡礼』で見えるのと同じく、古代文化の元始を国際的な幅広い環境に求めたのである。そして日中戦争の続いている1939年の改稿版も初版（136頁）と同じように「混血は、人類的には重大なことではなさそうである。当時の日本人と南朝鮮人とは人類としてはかなり近く、ことに仕那地方には古くより〈倭人〉と呼ばれるものが住んでいたらしい。重大なのは混血による風俗言語の混成であって、そこに民族的区別の稀薄にする有力な原因が存している」と書いてある（和辻,1977,108頁）。そのゆえに和辻は文化意識の把握や文化形成の条件を独特に論じ、史料より捉えた「超国民性」を近代の政治的な事情に合わせようとしたことはない。

その後の著作との関連を考えると、1920年の時点ですでに「血」から「自然」への着目点の変動が認められる。本の最初の部分で和辻は民族の由緒をあげるところに次のように書く。「さてこの日本民族の氣稟を觀察するについては、まづ我々の島國の親しむべく愛すべき〈自然〉の影響が考へられなくてはならぬ。我々の祖先は、この島國の氣候風土が現在のやうな状態に確定した頃から、漸次この新状態に適應して、自らの心身状態をも變へて行つたに相違ない。もしさうであれば、我々の考察する時代には、既にこの國土の自然が彼らの血肉に浸透し切つてゐた筈である。溫和なこの國土の氣候は、彼らの衝動を溫和にし彼らの願望を調和的ならしめたであらう。」（和辻,1920,12頁）

そして自然的な環境とともに食事文化をも古代日本人に調和的な性格を与えたようである。「日本人は太古から菜食人種としての溫和な性情を持つてゐた、と云ひ切ることが出来るであらう。さうして彼らが現在の如き氣候風土に同化することは、肉食型の人種よりは遙かに容易であつた、と云ふ事も云へるであらう。」（同,13頁）その「優美な自然に似つかわしめ溫和民族」がさらにその点で享樂を求める中国人の暴れる性格とは対照的であるといふかなり大胆な評価もまたしている。改稿版ではそのところに書き加えた文もあり、意味はだいたい同じようなのであるが、ただし初版より自然の役割は異なる。大陸の人と違って古代日本人には「ささやかな小山の愛らしい円さがいかに喜ばしく美しいか」というところから和辻が文化の違いを描いている。つまり「もしこの徴証を具体的な形に

求めるならば、大陸人の好愛する正確な幾何学の線と、我々祖先が好んだ軽い、柔らかな、優しい幾何学的な線とを、対照させるがよい。」（和辻,1977,25 頁）

改稿版の方には初版よりも自然が重視されていることは他のいくつかのところにも明らかになる。その一つをあげてみると、本の後半部分の「歌謡に現れたる上代人の感情」の最後の結論のところになるが、初版（378 頁）にはまだなかった説明が書き加えられている。「これらの歌謡を味読した者は、日本民族の祖先が世界に類なき平和な、和やかな、調和的な生活を営んでいたことを、認めないわけに行かぬであろう。これはすでに説いたように、大八島国の風土とも関係のある問題であり」ということである（和辻,1939,357 頁）。つまり初版には血から自然への視点変動が確実にあるとしても、最後の引用のように、はっきりした日本の風土を日本の国民性格の根拠とする強調はまだ見られない。ただ自然が初版のもう一つの点において重視されていることは次の問題で見ることができる。

3. 「霊肉の戦い」の文化と「霊肉合致」の文化という相違

それでは、二つ目の問題に入ると、まずドイツへの留学に出かける少し前の和辻の立場を顧みよう。その時点から以来、和辻の中では古代日本と古代ギリシアとの共通点が減り、差異の方が上回っていることが分かる。高橋文博がいうように、和辻はまた最初に芸術の分野において「東洋（日本）と西洋の文化の異質性を積極的に定式化する。」（高橋,1999,123 頁）。さらに帰国してからの 1935 年の『続日本精神史研究』の上記に引用した所の続きに、和辻が日本文化の価値についてこう書いている。「かく見れば日本精神は、ギリシア精神とかドイツ精神とかがそうであると同じく、一層顕著に日本的であることによるのみ、一層力強く精神たり得るのである。今や世界史に置ける日本の〈使命〉は未曾有の重大さをもって実現を迫りつつある。日本精神の標語はかかる情勢の表現とも見られ得るであろう。しからばこの未曾有の情勢を前にして日本人がその使命を明白に自覚することは、絶対精神の立場から見ても必要欠くべからざる事と言わねばならぬ。」

（和辻,1977,p.300-301 頁）すこしずつ和辻は日本の特殊性を倫理想や社会の構造で説明し、一步ずつ日本を他国より高い位置に付けるようになっていた。その面では和辻は確かに当時の政治的なイデオロギーに近づいて行ってしまったともいわなければならない。

ただその前の時点に戻ると、まだ東洋と西洋との親縁性の考えが支配的であったころ、西洋の教養を身につけた和辻は 1920 年代の近代日本に生きている読者に「日本的なもの」への魅力を感じさせようとした。『思潮』の 1917 年 5 月の「日本文化について」と

いう論文を引くと、ちょうど奈良に旅行に行った時、和辻は自分の世代と明治初期に育てられた世代との精神的な距離について話している。西洋の教育を受けてきた人にとっては結局「ギリシアの彫刻に現れた美の理想は、いつの間にかまたわれわれの美の理想となっているらしい」（和辻,1991,p.167）といい、美意識、学問や道徳においては日本人の精神生活が明治以前の儒教文化から離れ、ギリシアおよびキリスト教文化に近づいてきたというような世代間の軋轢を問題化している。具体的に、論文の時点において、その「二つの世界の境界がほぼ四十四、五歳の人と五十歳の人との間にある」と書いてある。（同 168）そして西洋文明の重要性を認めつつ、自分の文化の魅力として、大正時代の人々が何に引き寄せられているのであろうかということ質問した。例として「徳川時代の学問か、絵画か、音楽か、演劇家、文学か」などをあげてから、興味を引き寄せるのは結局「人おのおのその好む所によって自ら択ぶだろう」と答えている。奈良への古事巡礼から帰ったばかりの和辻には、いうまでもなく、「推古より天平に至るあの偉大な彫刻と建築」が一番の好む所なのである（同 169）。大正期の教養主義にふさわしい回答であるように、知識人が文学や芸術などの鑑賞を通じて西洋あるいは日本の文化を身につけて人格向上を目指すという考え方がここに前提とされていることが明らかになるのであろう。

しかし個人的な趣味を超えたより深い文化層で日本の特徴を探ってみると、そこに和辻は霊と肉との関係という問題を発見する。霊肉はヨーロッパ文化のあらゆる面において重要な、文化を発達させる問題であったのに対して、日本では昔からあまり問題にされていなかった。和辻はその点について「霊と肉との戦い。霊肉合致。私はこの日本語に響きの少ないのを悲しむ。」（同 170）と告白し、「われわれの国民性には、ともすればこの問題を浅薄に化し去ろうとする傾向がある」とも判断している。しかしそのかわりに和辻は「わが国民性の内に著しくディオニゾスの要素のあることを認めている」（同 171）とニーチェやドイツのロマン主義思想を適用して書いた。霊肉問題に対する低い意識の代わりに古代日本人は「原始的な力強さ」を持っていた。その点で昔の日本人はまたギリシアとヘブライ人との類似性があったにもかかわらず、ヨーロッパの古代人が経験したような心理的な分裂が彼らにはなかったのである。その文化的な相違が説明された箇所は当時の和辻の考え方を特に明らかにすると思われるので、少々長いがここに引用を挙げることにしたい。「古代日本人はヘブライ人やギリシア人のような文化をもつてはいないが、しかしその特質においては、すこぶる相通ずる所がある。創世記およびホメアに現われた祖先崇拜、血統の重視、生殖の尊重、現世的な生の喜び、自然的な人間性質の強調、一言にいえば自然児の生活、—それはまた古代日本人にも著しい。けれどもこの平行はそれより先

へは進まない。キリスト教は旧約の伝説やギリシアの哲学を取り入れるには取り入れたが、しかし大体としてはそれに対立する新しい潮流を欧州の文化に注ぎ入れたのであった。しかるに仏教の文化は、古代日本を全然自分の内に抱き入れてしまった。〔略〕その秘密は特に宗教と芸術とが一つであった所にあるらしい。そこで在来の肉の勝った生活は、霊肉合致の方へ引き寄せられて、新しい衣の内に再び活發に栄えることが出来た。それは確かに、いまだ分裂を経験しない統一である。それだけ心理的の深さは欠けているかもしれない。しかしその代わりに、原始的な力強さにおいては実に目覚ましいものがある。そうしてそこに〈私の考えでは〉著しく日本的なものがひそんでいるのである。」（同 171-172）

結局古代日本人は、心理的な面において、対立よりも調和的傾向があったからこそ、霊肉合致の方へ、そして仏教にも引き寄せられた。他の面でも、和辻が同年9月の「仏教渡来前のわが国民道徳」という論文で、古代人は罪や悪などをテーマにするヘブライの信仰やギリシアの悲劇のような道徳的意識を示さず、自然児として快活的な民族であったと主張している。「あの強烈なギリシア悲劇は単に快活である民族からは生まれ得なかった。あの物凄いヨブの信仰は単に現世的である民族からは生まれ得なかった。ここにわが上代人の特長と弱点とが明らかに認められるのである。」（和辻,1991,p.281）

和辻がこの論点を改めて3年後の『日本古代文化』の中で再度追求している。その延長線として古代日本の独特な文化の価値を論じ、古代人の弱点から強いところを見出している。例えば『古事記』の神話分析で様々な叙述的な不釣り合いのところを指摘してから、古代人の想像力によって、そういう「弱点に關はらず、なほ物語全體には、一つの明らかな統一がある。上代人の想像力は、いかに、部分的表象に引づられて行つても、この統一を破るほどではない」という点より、「ここに於いて思惟の力の不足は、驚嘆の感情の強さによつて補はれるのである」と判断した和辻は最終的に「その直観的な描き方に於いて實に捨て難い美しさ」を認めている（和辻,1920,272-273頁）。つまり古代日本人の想像力はあまり論理的や美的でなく、むしろそれらのある意味で超える「素朴な驚嘆の感情」があつて、その想像力で「素朴な原始藝術の美しさ」を導くこともできたようである

（同,274頁）。また古代ギリシア文化との対比を続けるとして、次のところに『イリアス』と『古事記』との比較が行われている。ただし、「このやうな古事記の美しさはイリアスの美しさと比せらるべきものでない」という立場において、前者はもう「〈原始的〉からは遙かに距つてゐる」のに対して、後者は「なほ〈原始的〉から脱してはゐない」（同,274-275頁）という根本的な差異が最初から注意されている。より合理的である

『イリアス』に見られるような人数の多い戦争の描写より、『古事記』は日本武の伝説のように一人の英雄を取り上げ直感的な描き方に力が入れているため、「古事記の描寫は、とにかく最も具象的な、最も鮮やかなものである。」(同,276頁)。

「古事記の最も美しい部分が愛物語であるのも不思議ではない」(同,278頁)という発見から、和辻は次のステップとして『古事記』に載っている歌も詳しく見ることにした。そしてその分析にまた霊と肉のモチーフが再び出てくる。ある愛の歌の分析の後、和辻は次のように「かく作者はこの恋愛の描寫において霊肉を分かたない全人格的な心境を捉えた」(同,356頁)という「體と心との微妙な調和」を指摘する(同,376頁)。恋愛の歌に表された感情から「上代人の、素朴に統一せられた美しい心がある」ことが見えてくるように、その心によって人が自然の美を感じ、自然を愛し「そこに渦巻ける生命と一つになる。自然の美は直ちに彼らの内生である。この親密な自然との抱擁は、自然を思惟の対象とすることを許さない」という解釈がされている(同,372頁)。

和辻は次第にその合理性の不足という弱点に見える性格を古代日本人の完全な自然児である特性という強みとして認めていった。「自然児」はここにおいて基本的に「朗かな心持を以て自然のまゝに動く」、「自己を犠牲にする」とともに「極端なエゴイストにもなる」「子供らしさ」ということを意味する(同,376頁)。そして彼らが神話における神と同じく「善悪の彼岸」にいて、「無道徳」な心境を持っていたと和辻はニーチェの有名な作品のテーマを取り上げながら考えている(同,431頁)。いい事も悪い事も、彼らはどちらにも道徳的な価値を付けず、事情によって動いたからであると和辻が『古事記』の分析から捉えている。その「子供らしさ」は彼らの「人間として」の特性に他ならない。1917年の論文のテーマを再び挙げながら「外は即ち内であり、内は即ち外である。肉は即ち霊であり、霊は即ち肉である」というように古代人の特徴を説明している(同,377頁)。また同じように、生殖を巡る神話を並べて比較するところで、和辻がユダヤとギリシアと違って霊肉の対立を問題にしない日本の神話の「子供らしく無邪氣」さを指摘する。「性欲は彼らにとって最も自然なる事実である。さうしてまた底なき神秘である。そこには清浄と汚穢、明と暗、尊貴と卑賤、といふ如き區別がない。この朗らかな無邪氣さは、幾度か形を變へつゝも、我々の文化の内に生き残つた。」(同,416-417頁)

もし古代の日本人がそのような特性を持っていたとすれば、日本の文化がヨーロッパと違う経路に発展してきた事も不思議ではない。このように考えた和辻がおそらく大正期の読者に古代文化への興味を起こすことにしたがって近代化が伴った伝統的文化意識の喪失を補う目的もあったのではないか。つまり霊肉の争いがキリスト教の影響によって古代の

宗教や道徳から離れて最終的に近代文化へ進行したヨーロッパほど激しくなく、むしろ霊と肉との間に調和的な「緩衝園」があったことを肯定的に考える解釈を読者に提供した。1917年の時点より和辻の評価が一步鋭くなったことが分かる。そしてその「緩衝園」には「佛教の特殊な生育があつた。古くは中宮寺の観音、新しくは親鸞の宗教、—それらはたゞ日本に於てのみ見られる特殊な形式によつて、最も深い、最も普遍的な、美と眞とを現はしてゐる。」(同,378頁)。「自然兒」としての特性が日本の歴史を通じて、フェニックスのように時代によって新しい姿に現れていたと和辻がいうように(同,424頁)、この考えをもって大正期の読者に一つの近代化に伴った精神的な問題を乗り越える道を開こうとしたのではないか。

4. 『日本古代文化』における和辻の天皇観

先に引用した所に、さらにもう一つの古代から現代まで一貫して続いてきた重要な日本の文化の特徴が挙げられている。それは前者の形が改まる「自然兒の神化」と違って「一度もその形を失つたことがない」万世一系、つまり「神代史」によって述べられている「皇室尊崇」なのである。姿が不変ではあるが、代わりに「その内容は幾度か變つた」と和辻が両方を対立的に並列している。単純な信仰として始まった「皇室尊崇の宗教」は江戸時代の国学者等の解釈を経て、近代日本における明治憲法や教育勅語のような「上代のそれといかに甚だしく異なつてゐる」内容まで変容してきた(同,424-426頁)。そして1948年にまとめた戦争直後の論文集で和辻は天皇を「日本国民統合の象徴」として把握し、国民の統一を政治の面ではなくて文化の水準で成功したものとして理解したことが分かる。「日本の歴史を貫いて存する尊皇の伝統は、このような統一の自覚にほかならない」と和辻がこの論文集で主張する。このところを挙げた湯浅泰雄はそれにおいて「和辻の文化的ナショナリズムの基礎」を掘り出して和辻の天皇観についての問題を詳しく述べている(湯浅,1981,215頁)。周知の通り、和辻の天皇観は現在まで複雑な議論を起し、その評価は継続と断絶との間にただよっている。ここには最後に先行研究を見なおしながら和辻の大正期における天皇観について考えることにしたい。

そのためには米谷匡史の解釈をあげるのが適切と思われる。米谷が示した通り、『日本古代文化』に論じられた天皇の位置と役割をめぐる箇所において、大正期の初版と改稿版との著しい変化よく出てくる。「かつては単に政治的な価値標準にすぎないとみなされていた〈神代史〉の皇室尊崇は〈人倫〉的な〈全体性〉への帰属・服従としてとらえなおさ

れ、倫理的に基礎づけられている。」（米谷,1994a,110頁）戦後に厳しく批判された和辻の保守性と天皇制擁護は日本古代文化に向かった時期から始まったのはよく知られているが、初版と改稿版との違いを顧みるとその展開は漸進的に起こったことが分かる。さらに米谷は1930年代から激化した国体や超国家主義を唱える思潮の中に和辻の天皇観を位置づけてみたところ、改稿版も含め、むしろそれらのイデオロギーに対抗する思想を読み解いている（米谷匡史,1994b,109頁）。米谷の評価をまとめると、和辻は、神を原点とした万世一系の皇室によって日本が他国に優越し侵略戦争をも正当化できるようなプロパガンダには賛成できず、反対に天皇の役割を日本の倫理思想に通じて規定しようとし、結果的に天皇を日本社会の調和的な人倫的秩序を実現させる聖なるものとして考えていた。そのような日本国民の全体性の表現者たる天皇の姿は古代より一貫して存続し、その権威に服従すれば近代日本が経験している階級対立や植民地支配などの危険な状況を乗り越える道も開くというような幻想も和辻は見たようである。そして初版にはまだ見られない、倫理思想に基づいた天皇観はいかなる原因で発達したかを考えると、米谷はその歴史的な背景を強調している。しかし和辻の古代文化論を細かく見ると、米谷が言うようなその転換と相違のはっきりした確定は難しい。『日本古代文化』のそれぞれの出版を読むと和辻のナイーブな政治観が明らかになる。その政治観はおそらく和辻が受けたドイツロマン主義の影響も少なくはないのだろう。つまり和辻の天皇観の変化は1930年代以来過激な方向へと悪化する政治社会的背景の影響は否定できないが、その原因は和辻の初版より続いてきた王権論に根拠付けられるのではないか。

初版の時点で和辻は天皇と古代の王権をどのように捉らえたのであろうか。まず注目できるのは王権と神との関係である。現在の研究においても日本古代の政治状況を「神聖王権」という宗教史学や文化人類学の概念を通じて論じる人も少なくない。山口昌男により文化人類学の視点から論じられている天皇制はその代表的な例の一つである（山口, 2000）。もともと19世紀末より様々な刊行を経たフレイザー（James George Frazer）の名作『金枝篇』（The Golden Bough）より出発した研究分野は今日まで、批判と改善を受けながら、展開してきたものである。深く入る余地はここにはないが、「神聖王権」というコンセプトは日本の古代王権以来中世時代にも当てはめられると思われる（Schley, 2014）。和辻も大正期以降このコンセプトを津田左右吉や久米邦武（1839-1931年）などの研究によって意識した（苅部,2010,90頁）。それにより和辻は王権の始まりを神との親近や呪術によって説明し、特に太陽神の崇拜や卑弥呼を英語で「Magician」と呼ぶこと、そして古代王権の原理を祭事と政治というマツリゴトが一致した特徴によって解釈

した（和辻,1920,43頁,79頁,和辻,1925,41頁）。初版を読むと和辻はこうした神聖な権威を持つ天皇の下で古代日本の社会は統一された「祭祀的団体」だったということを強調している（和辻,1920,79頁,103頁,174頁,439頁）。初版では別の表現であったとしても、基本的に古代国家は「天皇の神聖な権威によって統一遂行した大和朝廷」であったことは変わらない（和辻,1977,72頁）。つまり米谷がいうような改稿版での変化はさほど著しくもないのだろう。ところが、天皇の神聖性の表現は実はさまざまであり、「神祕の力」や「神祕的な権威」、「神聖性」、「神秘的」などを見つけることができる。これらは細かい区別はされておらずだいたい政治の原始的な宗教性を表すために使用されている（和辻,1920,82頁,127頁,132頁,174頁,415頁,和辻,1939,32頁,97頁,376頁）。付言すると、ここに天皇の神聖性を表す「現人神」などの表現は和辻にとっても現在の研究にとっても、超人間的な力を振るう意味とせず、「祭祀王」として神を祭る「神」の意義とする、「神聖王権」の一つのバリエーションであることも忘れてはならない。

古代王権の性質は基本的に両版ともに同じであるが、箇所によっては微妙な差異も明らかになる。特に大和朝廷と出雲の統一についてのところを比べて見ることが明確な例である。改稿版では国家の統一が「天皇の神聖な権威」によるものとされているが、初版では完全に異なる文章として、大和朝廷が「武力によつて〈出雲の〉征服を遂行した」と書いてある（和辻,1920,80頁,和辻,1939,79頁）。つまり古代王権の武力面が改稿版では消えてしまう。何故和辻が初版において政治的な統一をもっとも現実的な解釈で説明したのかと考えると、やはり彼の発達した倫理思想の影響が考えられるのだろう。その思想範囲に権力なしの権威である天皇と国民の祭祀的統一を行う天皇はもっと重視され、逆に武力には相応しくないネガティブなイメージが強かったためではないか。そして改稿版において天皇の「神聖性」の意味は「道德思想」の章に次のように明らかになる。「ところで上代人は、全体性の権威を無限に深い根源から理解して、そこに神聖性を認めた。そうしてその神聖性の担い手を現御神や皇祖神として把握した。従って全体性への順従を意味する清明心は、究極において現御神や皇祖神への無私なる帰属を意味することになる。この無私なる帰属が、権力への屈従ではなくして、柔和なる心情を優しい情愛に充たされているところに、上代人の清明心の最も著しい特徴が看取せられるべきであろう。」（和辻,1939,411頁）

こう書いた和辻は王権の基礎を宗教的な精神に求めるフレーザーなどの研究からの影響下で、神聖性の概念に注意するようになり、それを道德の思想と結び付けて、古代より近代に至るまでの日本王権・天皇の特徴を規定するようになった可能性が認められるのであ

ろう。和辻はどの程度当時の神聖王権の研究、例えばホカート (Arthur Maurice Hocart)の『王権』(Kingship,1927)など、を意識したかという点については研究の必要が残るが、とりあえずいえるのは、初版と同じ箇所を比べると、そこには後に和辻の倫理思想に重要な役割を果たす「全体性」と「清明心」などの概念はまだ見られない。神聖性や天皇への全体的な従順の強調より「善悪の彼岸」や「自然性」などに基づいた古代日本人の道德思想ないし美意識の方が挙げられているということである。

その独特な古代の道德観においてはさらにもう一つの初版の特徴がわかる。和辻は古代の道德思想と美意識を結びつけながら次のような判断をする。「君主に対する不順従はすべて罰せられなくてはならぬ」のではあるが、「不順従の故に罰せらるべき行爲も、その行爲自身の性質によつて美しい行爲であり得る」(和辻,1920,454頁)。その判断の前提として、和辻は徳と美の合致と徳のない美という二つの古代人特有の感覚について次のように考えている。「彼らの美しい行爲は、それが徳である故に貴いのではなく、人間的な情熱の現はれであるが故に貴いのである。だからたとへその行爲が徳と合はない場合でも、情熱の現はれである限りは、依然として貴い」と書いて、記紀より事例も挙げている

(同,451頁)。その一つの例話は垂仁朝の物語に登場する皇后であった狭穂姫/佐保姫(サホビメ)の伝説である。「兄佐保彦と天皇との愛に挿まれて迷つた」姫が結局「兄のためには天皇を刺さうとした」、「天皇のためには兄の反逆を裏切つた。しかし反逆者が死地に陥つた時には、天皇を捨てて反逆者についた。明かに姫は不忠なる反逆者である」にもかかわらず「上代人は姫の殉情的な行爲の故に、姫の運命に對して満腔の同情を注いでゐる。反逆も姦通もこゝに於ては美しい行爲である」(同,452頁)。改稿版以降この箇所が消された上に天皇への反逆を殉情さの故に「美しい行爲」と把握できる特有の古代人の道德観が、「清明心」という概念を中心において社会と天皇への順従を「清さ」、背反を「穢さ」とする古代の価値観に書き換えられてしまっている。

しかし改稿版を注意深く読むと別の章に佐保姫の物語がまだ残っていることが分かる(和辻,1939,228頁)。初版以来和辻は日本の王権の權威を中心に取り上げていた。卑弥呼は魔術的な「鬼道」を使用し「衆を惑はす力」を持ち、その後も古代人は天皇の愛情により動かされ従つた(和辻,1920,30頁,375頁)。その理由を和辻は天皇の特質を独裁者としてではなく、古代人の「群集心」を「象徴」として把握し、さらに「神の心」や「国体の心」として認めた(和辻,1920,45-46頁)。その故に佐藤康邦が指摘した通り、初版から改稿版への作業によって変更されることもなく、和辻が古代の政治の有様を「独裁者が出にくい社会、その意味で民衆的と呼べる社会が古代の日本を特徴づけるもの」として

描いたという評価もできる（佐藤,1999,103頁）。さらに和辻の自然への関心を考慮すると次の結論も考えられるであろう。古代人が自然ないし風土を神々の姿によって理解したことと、天皇は神の意志を表現したこととを結び付けると、天皇は自然と文化との調和的な関係の実現者として描かれたと思われる。その意味で天皇は初版においてもすでに権威の力によって古代社会を安定した状態にまとめ継続させたと記載されている。和辻がその権威を自然と神との関係を通じて考えた故に、古代の王権は単なる政治的なものではなく、同時に宗教的な徳政も持っていた。

まとめると、古代人の道德観の解釈は改稿版に至るまでに変化したことは否定できないが、全体的に見ると初版における天皇観は改稿版と著しく異なるわけでもない。言うまでもなく、大正時代の和辻の王権論はまだ多様的是であるが、政治的なイデオロギーなどに適用しやすい部分もすでに含まれていた。そして何故和辻が最初から古代王権を政治的にナイーブに論じたかと考えると、さまざまな理由の中に彼の美学や非政治的なドイツロマン主義への関心の影響は見過ごすことができない。

おわりに

本稿では大正期における和辻哲郎の初期著作に現れた文化をめぐる意識や解釈のありさまを主に三点、日本の文化的な基礎や独創性、そして古代王権の特徴において具体的に見てきた。『日本古代文化』の初版と改稿版を両方見ていくとヨーロッパへの留学や1930年代から世界的なナショナリズムの思潮の中に激しくファシズムあるいは超国家主義などの方向へ移り変わっていく日本社会などの経験を受けてきた和辻の思想の展開や変化が反映されている。特に政治的な面では、わりと活潑的でオープンな論じ方はだんだん閉鎖的に変わってきたことが言えるのであろう。ただし和辻の思想はある時に突然な転向を受けたわけではなく、次第に変わっていったこともわかる。その連続性は天皇制の解釈だけでなく、欧米文化や思想の取り扱いについても言える。たとえば『古事巡礼』の時点では古代の日本がシルクロード経由でギリシアに発生した文化の潮流に位置づけられたのに対して『日本古代文化』においてはギリシアもまだ文化比較の対照として扱われているが、両方の文化はお互いにすでに直接接触していない。フォーカスを仏教渡来以前の状態に移した和辻は『古事巡礼』にあったような解釈を繰り返すことができず、かわりに日本の独立した文化の基礎や特徴をさらに強調するようになった。その古代の文化は和辻によって、大陸からの影響なしにも不可能でありながら、模倣と独創を想像力によってうまく結び付

ける過程で生まれたものとして把握された。その文化意識の特徴を考えると、和辻は前の著作よりもはっきり日本の文化の特殊な姿を重視して、その特殊な姿に普遍的な価値や思想を見出すことを日本文化研究のテーマにしている。ただ『日本古代文化』においては、その後の風土論で主張されるような日本の特殊性より、まだコスモポリタンな雰囲気が漂っている。古代文化は一方では国際性や民衆会議の形での民主主義、当時の和辻は「民本主義」と呼んだが、のようなもの、他方では原始的な力強さや子供らしさなどに特色付けられた。このような古代文化の多様な性格は結局古代ギリシアや中国、インドなどと異なるが、それはこの時点でまだ本質的な超えられない違いを意味するものではない。同じような文化的な素因が風土や気候の影響により違う姿に現れ、異なる構造に配列され、違う評価をされているために、文化の全体もそれにより異なる特性を持つことになる。近代日本の事情がその文化意識にも反映しているように読解できるならば、和辻が、日本の近代化に批判的な気持ちがあったとしても、日本の歴史を顧みて古代より一貫して継続した固有の文化的性格を意識すれば、近代化が伴った問題や近代化自体に背を向けることよりもそれらを新しい日本文化への発展させるチャンスとしてポジティブに考え直す鍵を作ったという解釈ができるのではないか。少なくとも『日本古代文化』などの初期著作は大正期の読者にとってきっと近代日本の位置やアイデンティティを考えるための一つの重要なものだったとはいえるのであろう。

文献目録

梅原猛,1982,「美と宗教の発見」『梅原猛著作集』第3巻,集英社

川瀬一馬,1978,『日本文化史』講談社

苅部直,2010,『光の領国：和辻哲郎』岩波現代文庫

酒井直樹,1997,「日本思想という問題」岩波書店

佐藤康邦,1999,「西洋の呪縛からの解放」『甦る和辻哲郎：人文科学の再生に向けて』ナカニシヤ出版,82-109頁

Daniel Schley, 2014, “Herrschersakralität im mittelalterlichen Japan. Eine Untersuchung der politisch-religiösen Vorstellungswelt des 13. – 14. Jahrhunderts.“ LIT-Verlag Berlin

高橋文博,1999,「アジアの中の日本」『甦る和辻哲郎：人文科学の再生に向けて』ナカニシヤ出版,110–132 頁

湯浅泰雄,1981,『和辻哲郎：近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房

米谷匡史,1994a,「和辻哲郎と天皇制の新たな神話化。〈日本古代文化〉の改稿をめぐって」『国文学 解釈と教材の研究』39/6 号

米谷匡史,1994b,「和辻哲郎と王権神話の再解釈。〈尊皇思想とその伝統〉をめぐって」『国語と国文学』71/11 号

和辻哲郎,1920,『日本古代文化』,岩波書店

和辻哲郎,1925,『日本古代文化』,岩波書店

和辻哲郎,1939,『日本古代文化』,岩波書店

和辻哲郎,1977,「日本古代文化」『和辻哲郎全集』第3巻,岩波書店

和辻哲郎,1977,「続日本精神史研究」『和辻哲郎全集』第4巻,岩波書店

和辻哲郎,1991,「古代日本人の混血状態」『和辻哲郎全集』第21巻,岩波書店

和辻哲郎,1991,「日本文化について」『和辻哲郎全集』第21巻,岩波書店

和辻哲郎,1991,「仏教渡来前のわが国民道徳」『和辻哲郎全集』第21巻,岩波書店

Robert N. Bellah,1965,“Japan's Cultural Identity. Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro“,The Journal of Asian Studies,vol.24/4,pp.573-594

William LaFleur,1990,“A turning in Taisho. Asia and Europe in the early writings of Watsuji Tetsuro“,Culture and Identity.Japanese intellectuals during the interwar years,Thomas Rimer(ed.),Princeton University Press,Princeton,pp.234-257

山口昌男,2000,『天皇制の文化人類学』岩波現代文庫