

二〇二一年三月  
「倫理学紀要」第二十八輯 抜刷

## 町人根性論

—— 和辻倫理学における有用性の問題

佐々木雄大



# 町人根性論——和辻倫理学における有用性の問題

佐々木雄大

## 一 和辻の経済学批判

和辻哲郎の利益至上主義に対する嫌悪、あるいは、利己主義的な「ホモ・エコノミクス経済人」を範型とする古典派経済学に対する「経済学ぎらい」<sup>1</sup>はよく知られている。このことはたしかに、人倫的共同体に至上の価値を置き、個人主義・利己主義を悪とする和辻倫理学からすれば、当然の帰結とも言えよう。とはいえ、利益至上主義に対する半ば感情的とも言える嫌悪感の表明は、倫理学体系を構築することはおろか学者の道へと踏み入れることを決断するよりも前、そのごく初期から一貫して見られる姿勢でもある。

大正六年（一九一七年）、自然主義に対して人格主義を旨とする白樺派の立場に立つて批判を加えた「既に一転機、到れり」にその実例を見ることができると述べている。自然主義は「物質と権力との社会」に対する戦いであるとする。島村抱月に対して、和辻は次のように反論する。

現代は因襲道德の仮面を被った自然主義の時代である。現代の経済組織の根柢を説明する経済学は全然自

然主義の立場に立っているではないか。国家の活動も、現在の大戦争が示している通り、全然自然主義的  
世界観人生観に基づいていないか。〔二二巻一四一頁〕<sup>2</sup>

自然主義はたしかに旧来の「因襲道德」を打破したかもしれないが、それは結局、単なる物質的欲望を肯定し  
たにすぎない。そして、現代の経済学や国家もまた、そうした剥き出しの欲望追求を是とする「自然主義的世界  
観人生観」によって突き動かされている。このように和辻は自然主義を批判するのである。

ここで確認しておくべきは、第一に、「現在の大戦争」すなわち第一次世界大戦が経済的欲望に基づいて勃発  
したのだと認定されている点である。同年発表された「戦後文芸家の努力すべき問題」においても、大戦の原  
因が「国家的利己主義」および「物質的欲望」〔二二巻二三二頁〕に基づくことが指摘されている。このように、  
和辻にとって第一次世界大戦は、この時点ですでに帝国主義の利害衝突であり、それが指摘されるべきことは明  
らかだったのである。第二に、経済学が「自然主義の立場」に立った一つの見方であることが指摘されている点  
が挙げられる。それはすなわち、経済学が自然現象を客観的に観察・説明する自然科学のようなものではなく、  
利己主義を原理とする一箇のイデオロギーにすぎないことを意味する。ここには、現代の経済と経済学に対する  
和辻の基本的姿勢が看取れる。

こうした和辻の経済批判が最も明確に示されていると考えられるのが、「現代日本と町人根性」である。この  
論文は元々、昭和六年（一九三一年）に執筆され、後に加筆の上で『続日本精神史』（昭和二〇年、一九三五年）  
に収録されることになる。その内容は大きく二つに分かれ、前半部分では、日清・日露戦争から第一次世界大戦  
へと至る日本の近代史が「国民の自覚」という観点から論じられ、後半部分では、江戸時代以来の「町人根性」  
の系譜がブルジョワ思想・功利主義思想として思想的に辿られる。

この論文について、荻部直は、「国民道德論」や「日本精神」といった類似の論考と並べてナショナリズムの問題へと結びつける一方で、「同時代の「革新派」勢力の資本主義克服論」<sup>3</sup>と共通するものであるとする。また、熊野純彦は、前半について帝国主義的戦争を人倫に悖るものと考えている点に注目するとともに、後半については、「倫理学」における「経済的組織」論の根底に流れる発想と通底している<sup>4</sup>として、そのポテンシャルを評価している。そして、この論文を痛烈に批判しているのが、湯浅泰雄である。湯浅は前半部分に関して、和辻の文化的ナショナリズムが政治的ナショナリズムへと必然的にスライドしてしまう根本的な問題点を指摘する。さらに、後半部分に関しては、功利主義やマルクス主義に対する皮相な解釈を難じ、「率直に言って、この後半の議論は甚だお粗末という外ない感じである」<sup>5</sup>とまで断じるのである。

このように、「現代日本と町人根性」についての論者の評価——肯定的にせよ、否定的にせよ——に共通するのは、近代日本の運命を論じた前半部分と町人根性を論じた後半部分を分けて考え、各々についてその意義を判定する、ということである。たしかに、扱っている内容からすれば、前半と後半とは明確に分断されており、両者を分離して評価するのが妥当であろう。しかしそれでもなお、両者の基底で共通して働いている理路を取り出すことは可能であるように思われる。では、この論文全体を支配している問題構制とは一体何であろうか。また、それを摘出することから、和辻の近代日本に対する歴史評価や、経済学、功利主義、マルクス主義に対する解釈の問題とはまた別のところに見出される、和辻倫理学に固有の問題とはどのようなものだろうか。

本論文では、こうした観点から、まず第二節で、前半部分と後半部分に共通する論理、すなわち「手段の自己目的化」を別掲し、次に第三節で、目的と手段との関係について原理的に考察することで「手段の自己目的化」が生じる機序を明らかにし、最後に第四節では、「手段の自己目的化」が和辻の議論に内在する問題点であることを指摘する。

## 二 帝国主義と町人根性

本節では「現代日本と町人根性」の内容をひとまず前半部分と後半部分に分けて概観し、次いで両者に共通する問題構制を取り出すことにする。

前半部分において、日清・日露戦争から第一次世界大戦に至るまでの世界史における日本の位置づけが「国民的自覚」という観点から跡づけられている。①和辻によれば、日清戦争当時、日本の資本主義は未成熟であつて、いかなる意味においても帝国主義の段階に入つていなかった。それゆえ、日清戦争が世界の帝国主義的競争によつて強いられたものではあつても、日本自身の動機としては帝国主義的なものではなかった。では、日本側の動機は何であつたかといへば、それは「国民的存在の自覚に帰するほかない」〔四卷四三〇頁〕とされる。国民的自覚はまず、幕末の開国を通じて欧米の資本主義の圧迫にさらされること（例えば「尊皇攘夷」として）励起させられた。次に、日清戦争の頃、激烈化してきた欧米列強による帝国主義的競争が、清による韓国への勢力拡張という形をとつて、日本の前に現れた。この威圧に対する衝動的な反撥が日清戦争を惹起することになる。それゆえ、日清戦争における日本の動機はあくまでもこの衝動的な国民的自覚によるものだけである。

②また、日露戦争もなお、帝国主義的動機によるものではなかった。日清戦争後、日本の経済は急速に発展し、資本主義的性格を現してきた。しかしながら、なお欧米列強のレベルにはほど遠く、「金融資本による支配」としての帝国主義的段階には達していなかった。日露戦争は、国際金融資本によつて支配されたロシア側からすれば、たしかに領土拡張を目的とした植民地戦争であつたが、日本側からすれば、あくまでもロシアの植民政策に対する「自己防禦」〔四卷四四〇頁〕にすぎなかつた。こうして、日露戦争を通じて、日本はヨーロッパの帝国主義の鋒先を衝動的な「国民的自覚」によつて挫き、その拡張を押し戻すという世界史的役割を果たしたのだと

いう。

③しかしながら、日露戦争後に、日本はそこで獲得した地位を利用して、急激に帝国主義化していく。

日清日露の両戦役が世界史において持つ意義は、世界の帝国主義の動く方向を逆に押し返したことであった。この事業のために日本は手段として、迅速に資本主義文明を学んだ。しかし事業自身の意義が充分に理解せられていなかったために、ただ第一段に成功したのみでたちまち目的は見失われ、手段の奴隸として自ら帝国主義国に化した。〔四卷四四六頁〕

日本は日清・日露戦争において、帝国主義の運動を押し返すという世界史的意義を有しており、この目的のため手段として資本主義文明を欧米から学んだのだ。ところが、この世界史的意義に対する国民的自覚は、あくまでも衝動的なものであって、「明らかな、理性的な自覚」〔四卷四四七頁〕にまでもたらされることはついぞなかった。そのため、この目的は完遂される前に見失われ、逆に手段として利用していたはずの資本主義が目的化してしまった。こうして、第一次世界大戦においては、「東洋の解放」という大義は失われ、日本自身が帝国主義的な植民地拡大競争へと加わっていったのである。このように、世界大戦に日本が帝国主義的欲望のために参戦したという認識は、先述の「既に一転機、到れり」から一貫していると言える。

ところで、ここで注目すべきなのは——少なくともこの文脈においては——、資本主義そのものが否定されているわけではない、ということである。資本主義文明は、日本が欧米列強の植民地となることを防ぎ、その国際的な地位を高め、さらに帝国主義的拡張を押し返すという国民的自覚を実現するための「武器」としては是認される。すなわち、そのかぎりにおいて、資本主義は相対的な価値を認められるのである。問題は、こうした武

器にすぎないはずの資本主義が目的の地位を戴冠され、本来、目的であるはずの国家が「手段の奴隸」となることである。要するに、目的と手段が取り違えられ、その序列が顛倒させられること、すなわち、「手段の自己目的化」なのである。帝国主義化とは、金融資本による国家の支配であるかぎり、まさしく手段の自己目的化を意味する。さて、和辻はゾンバルトの所説によりながら資本主義の精神をブルジョワ精神に見定めると、次に後半部分において、石田梅巖らの思想の分析を通じて、江戸時代の町人のエートス、すなわち「町人根性」の内に日本型のブルジョワ精神を認めることになる。

和辻は、江戸時代の町人を、①冒険的企業家、②文化的創造者、③大尽、④守銭奴、⑤模範の五つの類型に分類・分析した上で、町人の根本的性格を次のようにまとめている。

すなわち町人とは營利を絶対的、目的とするものである。この目的の前には道德・宗教・芸術・政治等はすべて相対的な価値をしか持たない。この目的にかなう行為の仕方のみが、すなわち利害打算、勤勉、儉約、才覚等が町人の主要な徳である。〔四卷四六九頁〕

營利とは本来、何らかの目的——それが共同体の幸福（共通善）であれ、個人の幸福であれ、あるいは、正義や徳、聖性といった精神的な価値であれ、衣食住といった物質的な欲望の充足であれ——のための手段にすぎない。ところが、町人というものは、何よりもまず利得を得ることを目的として行為するかぎり、町人のエートスにおいては營利こそが絶対的目的となってしまうている。そのため、人間社会において本来、至上の目的でありうる「道徳・宗教・芸術・政治等」は相対的な価値しか与えられず、あるいは、かえって營利のための手段へと墮すのである。このように、町人根性の問題点は、帝国主義の場合と同じように、手段の自己目的化に見出されている。



ところで、和辻は先の引用に続けて「しかし営利は、たといそれが絶対的目的と見られるにしても、その本来の手段的性格を没することができない」と述べている。この辺りの和辻の論理はさほど明晰とはいえないが、敷衍するならば、おおよそ以下の通りになるだろう。営利とは本来、それが道義ではないにせよ、少なくとも「自然的欲望・愛着」という目的のための手段であるべきだ。ところが、町人根性においては、目的と手段が逆転され、欲望や愛着さえも営利のための手段として規制されなければならない。しかしながら、欲望・愛着と営利とは、どちらも目的—手段連関の内に位置づけられるかぎり、互いに目的・手段として入れ替え可能である。それゆえ、仮に営利が「絶対的目的」として固定されたとしても、つねに相対的・潜在的には「手段的性格」を帯びているのである。

とはいえ、和辻によれば、江戸時代の町人根性はなお、純粹な資本主義の精神とは言えない。その理由は第一に、それが未だ個人的な利益の追求ではなく、あくまでも「家」の幸福を目的とする「家の利己主義」だからである。それが個人ではなく家という共同体を目的とするかぎり、未だ人倫からの完全な離反を意味していない。第二に、こうした町人根性は、「道義を手段とし、自家の利と福とを目的とする」〔四卷四七七頁〕点で、軽蔑されていたからである。当時すでに、武士階級は経済的には町人階級に依存していたにせよ、それでもなお社会全体の道義のために自家の利福を犠牲にするという武士階級⇨支配階級の価値観からすれば、営利の目的化は倒錯にはかならなかった。こうした町人根性に対する蔑視は、幕藩体制の崩壊後、一九世紀の後半に至るまで続き、ついに日本独自の立場では是認されることはなかったのである。

このような不徹底な町人根性を日本的な枷から解き放って、真性のブルジョワ精神へと変貌させたのが、福沢諭吉らによって持ち込まれた功利主義・個人主義であった。明治の初期に受容されたベンサム功利主義は、周知の通り、幸福⇨快樂を増加させる功利性を原理とし、「最大多数の最大幸福」を原則とする。ところが、和辻

の解釈によれば、人が社会の最大幸福を望むのは、あくまでも自分の最大幸福に寄与するかぎりにおいてにすぎない。それゆえ、功利主義においては、「利害の打算が道徳を産み出す」〔四卷四九四頁〕とされるのである。

さらに、ミルはベンサムの量的功利主義を克服するために、快楽の質を問題とする質的功利主義を提唱した。和辻はミルの質的功利主義について、感覺的快楽よりも精神的快楽を上位に置くかぎり、実を言えば、「功利を最高原理とするものではない」〔四卷四九七頁〕と指摘する。こうした指摘は現代の功利主義の概説書にも見られるように、的確なミル批判だと言えよう。ところが、和辻はここから功利主義の論理的・一貫性の不備をつくぐ代りに、不可解にも議論をとって返す。ミルの功利主義においては、個人の幸福は全体の幸福に調和するかぎりでのみ認められることをもって、これも結局は、利他の精神の衣装を装った利己主義にすぎないと断じられる。いずれにせよ、こうして明治期に輸入された功利主義、および、それに基礎付けられた個人主義が、町人根性を徹底化させ、資本主義の精神たるブルジョワ精神が日本に蔓延することになったというのである。

今や、前半部分と後半部分に共通する問題構制は見やすいくところであろう。帝国主義と町人根性に共通する問題を抽象化するならば——和辻自身はこうした具体的な歴史性を欠いた議論は好まないかもしれないが——、本来、手段でしかなかったはずのもの（資本主義文明、営利）が目的となり、また逆に、本来、目的であったはずのもの（国民的自覚、道義）が手段となることである。要するに、それは目的と手段の序列の顛倒、あるいは、「手段の自己目的化」なのである。

### 三 目的と手段の弁証法

では、なぜ手段の自己目的化という事態が生じるのだろうか。和辻自身はこのことを理論的に突き詰めて論じ

ているわけではない。それゆえ、その機序を明らかにするために、ここでいったん和辻のテクストを離れて、より一般的な視点から目的と手段の関係、すなわち有用性について検討することにしよう。

まずは、有用性とは何かについて、一般的な次元で考えてみる。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の友愛論において、愛されるに値するものを、善きもの、快いもの、そして「有用なもの」(χρησιμότατα)の三つに分類する。アリストテレスによれば、このうち、善と快楽はそれ自体、目的として愛されるものである。これに対して、有用なものは「それによって何らかの善または快楽が生ずるところのもの」とされる<sup>7</sup>。すなわち、有用なものは、善や快楽と異なつて、それ自体として愛されるのではなく、善や快楽を生じさせるかぎりにおいて、その手段として愛される、ということである。

また、和辻も参照しているベンサムは『道徳および立法の諸原理序説』において、「功利性」(utility 有用性)とは「ある対象の性質であつて、それによつてその対象が、その利益が考慮されている当事者に、利益、便宜、快楽、善、または幸福〔……〕を生み出し、または〔……〕危害、苦痛、害悪、または不幸が起ることを防止する傾向をもつもの」と定義する。アリストテレスが善と快楽を峻別していたのに対して、ベンサムは善と快楽を等置するという点で異なる。とはいえ、いずれにせよ、有用性を善や快楽を生み出すという目的のための手段であるとする点で、両者の定義は一致している。

さらに、この功利主義の立場について、ヘーゲルは『精神現象学』の「啓蒙」の段階において取り上げている。ヘーゲルの定義によれば、「有用なもの」(das Nützliche)はつまり絶対的に他のものに、対して存在するもの、でもあつて、ただし同様にそれが他のものに対して存在するのは、ひとえに有用なものが自体的に存在するかぎりにあること<sup>8</sup>である。言い換えれば、有用なもの(例えば、道具)は一方では、単なる事物であるかぎり、それ自体において(自体的に)存在するものである。しかしながら、それは他方で、道具は人によって用いられるこ

とで役に立つのだから、それをを用いる者に対して存在し、また、その道具が実現すべき目的のために用いられるのだから、その目的に対して存在する。したがって、有用なものとは何らか他のものに対して存在するものである。要するに、有用性とは他のものとの関係の内にあるという存在様態の謂なのである。

こうして、有用性の一般的な定式が得られるだろう。有用性とは、善や快楽のようにそれ自体において価値をもつのではなく、何らかの目的のための手段として役に立って初めて価値を有するものである。とはいえ、それは目的を実現するかぎりでは価値を有するのだから、まったく無価値であるわけではない。また、目的—手段連関の内、手段が中間的・相対的な目的ともなりうる（例えば、木材を固定するための釘は、それを打つためのハンマーにとって目的となりうる）。それゆえ、仮に善や聖がそれ自体において目的となりえ、絶対的な価値を有するとすれば、有用性とは相対的な価値を有すると言えるだろう。これを倫理学の用語で言い換えるならば、有用性とは決して内在的価値をもたず、単に道具的価値をもつことであると定義することができる。

ところで、「有用性」という概念は、それが指す範囲に応じて三つの段階に分けることができる。第一は、利益や快楽を得るのに役に立つという、最も通俗的な意味での有用性である。この場合、目的が利益や快楽といった物質的欲望の充足に限定されている。この意味での有用性を「有用性Ⅰ」と呼ぶことにする。第二は、より一般化された用法であって、目的—手段連関一般を指す。この場合、その目的は物質的欲望には限定することなく、道義や公共の福祉、真・善・美・聖といった崇高な理念等を含む。これを「有用性Ⅱ」と呼ぶ。そして第三は、最も広義の（ヘーゲル的な）用法であって、他のものとの関係の内にあることを意味する。これを「有用性Ⅲ」と呼ぶ。手段の自己目的化が起こるのは、まさにこの最後のもの、有用性Ⅲの次元においてである。どういふことか。

有用性Ⅲの次元で手段の自己目的化が生じる理由は、ひとつには、目的—手段連関が反対向きに辿ることも可

能だということである。例えば、カントが『判断力批判』において、自然界の合目的性について述べているように、植物は草食動物の生存のために、草食動物は肉食動物の生存のために存在するという連関を逆転して、「植物を食べる動物が現に存在するのは、植物界の過剰な繁茂を、それが植物界の多くの種を窒息させるものであるがゆえに抑制するためであり、肉食動物が現に存在するのは、植物を食べる動物の過食に限界を設定するため」<sup>10</sup>だとも言える。あるいは、より簡単に言つて、釘はハンマーで打つために存在し、ハンマーは釘を打つために存在するとも考えられる。このように、目的と手段は一度その連関の内に組み込まれたならば、相互に入れ替えることが可能なのである。

もうひとつには、内在的価値を有すると目される、それ自体において存在するものもまた、他のものとの関係の内に置かれることによつて、目的—手段連関へと巻き込まれざるをえない、ということである。例えば、カントは人格を自然界の究極目的とするが、それはいわば人格にとつて自然界の万物が有用であることを意味する。しかしながら、人間が自然物を手段として用いるかぎり、人間は当のものと関係するのだから、他のものとの関係の内に置かれることになる。ところで、目的—手段連関とは反対側に辿ることの可能なものであつた。だとすれば、ヘーゲルが言うように、「人間にとつていつさいが有用であるが、同様に人間もまた有用である」<sup>11</sup>ことになるだろう。すなわち、人間は道具を使用するかぎり、道具の道具となりうるのである。このことは何も道具を用いる人間ばかりに妥当するわけではない。例えば、善や聖といった絶対的な価値を有すると想定されるものもまた、何らかの手段によつて実現される目的となるならば、それは手段に対して存在するもの、手段との相対的な関係の内に置かれたものとなるだろう（いかなる手段とも関わらない目的とは一箇の不条理である）。そのとき、善や聖は目的—手段連関の内に組み込まれ、一つの手段へと墮すことになる。このように、有用性Ⅲの次元において、他のものとの関係の内に置かれたものは、目的—手段連関に取り込まれることで、必然的に手段へと転化

してしまふ。したがって、手段の自己目的化とは、単なる取り違えや錯誤ではなく、目的―手段連関という構造自体から必然的に生じる帰結にほかならないのである。

さて、このように見てくるならば、「現代日本と町人根性」に孕まれた困難もまた、析出されてくるだろう。和辻は帝国主義や町人根性に手段の自己目的化という問題を見ていた。言い換えれば、それは「有用性の絶対化」という問題である。帝国主義や町人根性が（誤って）目的とする資本主義や営利は、有用性Ⅰに属する。これに對して、和辻は本来の目的（国民的自覚、道義）と手段（資本主義、営利）との序列を對置する。ところが、本節で見えてきたように、たとえ目的を国民的自覚や道義に置くにせよ、この關係を目的―手段連関とするかぎり、所詮は有用性Ⅱの範囲内で動いているにすぎない。すなわち、和辻は有用性Ⅰを批判するのに有用性Ⅱをもつてするかぎり、自身もまた有用性の思考から逃れえていないのである。

なぜこうした困難が生じるのだろうか。それはおそらく、和辻が（少なくとも「現代日本と町人根性」の議論の範囲においては）有用性Ⅲの次元まで考慮に入れることがなかったからだろう。国民的自覚と資本主義、道義と営利とを對立する二つの項として捉え、両者を互いに他に對する關係の内に置き、目的―手段連関として把握したために、和辻は自ら有用性の思考に絡め取られてしまったのである。

#### 四 「くご」はどこにあるか

では、こうした困難を克服するための理路は、和辻自身の議論の中に見出すことができるだろうか。この問題を考えるために、まずは「現代日本と町人根性」の文脈に改めて立ち返って確認することにしよう。

和辻はこの論文の結論部において、「危険は取り除かれなくてはならぬ」（四卷五〇〇頁）として、町人根性＝

資本主義の支配を打破することを主張する。とはいえ、和辻によればマルクス主義は資本主義の代替とはなりえない。なぜなら、プロレタリア階級は経済的利害による統一であって、階級闘争も所詮は「町人根性の内輪喧嘩」〔四卷五〇一頁〕にすぎないからである。そこで、和辻が町人根性を超克するために持ち出してくるのが「くに」という概念である。

それはすでに我々が「国のため」という場合の「くに」として予感せられている。〔……〕「くに」として把握せられた全体社会は利益社会を含んだ共同社会であって、単なる共同社会でも利益社会でもない。かかる全体社会こそ社会的正義の実現せらるる国として我々を引き寄せていくものである。〔四卷五〇五頁〕

「くに」とは、単なる利益社会や共同社会ではなく、「利益社会を含んだ共同社会」としての「全体社会」を指し、そこで「社会的正義」が実現されるという。とはいえ、それは「予感せられ」「引き寄せていく」との規定されるかぎり、現に存在する国家ではなく、あくまでも理念にすぎない。それは（一般に流布された表現であるとはいえ）「国のため」と言われるのだから、人間の共同体において目的の地位を占めている。その意味で、「くに」は「国民的自覚」や「道義」に当たるものと考えられる。

とはいえ、和辻は当該論文において「くに」についてこれ以上詳しく説明してはいない。そのため、次に、同年に執筆され、類似の主題を扱った「日本精神」（後に同じく『続日本精神史研究』に収録）を参照して、「くに」について検討していくことにする。この論考は、当時、「日本精神」という語が国粹主義者らによって政治的スローガンとして不当に独占されていることを批判しつつ、この語を「国民的自覚」という観点から捉え返し、日本文化の特性を自己否定（自己を空しゅうすること）に見出すものである。

和辻の整理によれば、近世・近代の日本において国民的自覚は三つの段階を経てきた。三段階とはすなわち、①開国・倒幕の時期における、欧米の資本主義による圧迫や徳川幕府に対する反抗としての「大和ごころ」「尊皇攘夷」、②日清・日露戦争の時期における、欧米の植民政策に対する反撥としての「大和魂」「忠君愛国」、そして③資本主義の発展の後、満州事変や国際連盟の圧迫によって惹起された、現今の「日本精神」である。

さて、「日本精神」の議論では、目下の問題に関連して、注目すべき論点が二つある。第一は、利益社会と国民的自覚の関係についてである。和辻によれば、日本が資本主義的利益社会として発展してきたことは、人倫という観点からすれば、進歩的動向ではなくかえって退歩的動向である。なぜなら、そうした利益社会化は人間を孤立化させ、共同態的生を破壊するからである。とはいえ、それは単に破壊的であるばかりではない。この利益社会化という否定に対して、国民的自覚がさらに「否定の否定」として働くことで、より高次の共同態を実現する。それゆえ、利益社会化は共同態の発展過程において「否定的契機」として欠くべからざる役目〔四卷二九〇頁〕を果たしているのである。このように、利益社会と国民的自覚とは、否定を媒介とする弁証法的関係に置かれている。

では、この共同態を発展させる否定の運動とは何か。これが注目すべき第二の論点である。和辻によれば、日本の国民的自覚＝日本精神とは「日本民族としての主体的全体性」〔四卷二九九頁〕である。それは世界史の主体としての「絶対精神」（「絶対者」「絶対的全体性」とも呼ばれる）が、日本民族として特殊的に限定されたあり方だとされる。一見して明らかかなように、絶対精神はヘーゲルを踏まえた表現であるが、和辻はこれを「空」という語で言い換えてもいる。

しかしまさにそのゆえに、すなわち特殊相対であるがゆえに、絶対者はどこにも無いとも言える。絶対者



は絶対空なのである。空であるがゆえにあらゆる特殊相対であり得るのである。他の語で言えば、絶対者は絶対的否定性であり、従ってその否定の働きにおいて一切の差別となつて現われる。「……」かく解すれば日本精神とは、日本の特殊形態における絶対精神にほかならぬのである。〔四卷三〇〇頁〕

絶対精神はつねに特殊の形態において自らを現するのであつて、特殊の形態とは別箇に抽象的・普遍的な精神が存在するわけではない。とはいへ、このようにつねに特殊相対的であるとすれば、裏を返せば、絶対者は「ここにも無い」とも言える。それは特定の存在者ではないという意味で、「絶対空」である。別言すれば、絶対者は否定によつて規定された存在者ではなく、むしろ否定の働きそのもの、つまり「絶対的否定性」である。<sup>12</sup> 世界史の主体としての絶対精神は、絶対空＝絶対的否定性の運動であり、この運動によつて媒介され、特定の存在者として規定されたものが、日本精神なのである。

以上の議論を踏まえて問題となるのは、「くに」がどこに位置づけられるべきか、ということである。すなわち、それは日本精神なのか、絶対精神なのか。もし「くに」が日本精神であるとすれば、それは有用性へと還元されるだろう。なぜなら、日本精神＝国民的自覚は利益社会と対立する項であつて、両者は互いに他に対する関係の内に置かれているからである。そのため、日本精神と利益社会は目的―手段連関へと組み込まれてしまう。実際、和辻は利益社会化が否定的契機として不可欠な役目を負っていると述べていた。すなわち、利益社会は日本精神を実現するための手段と見なされているのである。こうして、「くに」が日本精神である場合、それは有用性Ⅱの範囲内に位置づけられる。

他方、もし「くに」が絶対精神であるとすれば、それは有用性へと還元されることがない。なぜなら、絶対精神とは絶対空＝絶対的否定性であつて、何らか規定された項ではなく、むしろそうした対立項を媒介する否定の

運動である。それゆえ、絶対精神は他のものとの関係の内にある存在ではなく、関係そのものなのである。だとすれば、それはいかなる意味でも他のものとの関係しないのだから、目的―手段連関に組み込まれることもない。そのとき、「国のため」と言っても、それは「空のため」であって、実際のところ、何のためでもない。こうして、「くに」が絶対精神である場合、それは有用性Ⅲの域外に存するのである。

ところで、「現代日本と町人根性」における定義によれば、「くに」とは利益社会を含んだ共同社会としての「全体社会」のことであった。これは「日本精神」で言えば、利益社会に対する否定の否定たる国民的自覚であり、日本民族としての主体的全体性に該当する。だとすれば、「くに」とは日本精神にはかならない（そもそも、いかなる特殊の形態ももたないものを「くに」とは呼ばないだろう）。

このように、和辻の議論の中には、有用性を超克する理路がありえた。それはすなわち、目的の位置に絶対空Ⅱ絶対的否定性を据えることで、目的への関係は無・関係へと転換し、目的―手段連関を無効化することである。しかし、和辻はその途をとらなかつた。日本精神としての「くに」が目的、利益社会がその手段と見なされることで、「くに」は目的―手段連関の内へと組み込まれ、手段は不可避的に自己目的化する。こうして、和辻は有用性を超克する可能性を自ら閉ざしてしまつたのである。<sup>13</sup>

## 五 有用性の行方

後年、和辻は『倫理学』中巻（昭和一七年初版、昭和二三年改訂）において、改めて経済の問題を取り上げている。そこでは、「経済的組織は財を媒介とする人倫的組織である」（二〇巻四八九頁）として、単なる利益追求の活動には留まらない、より広い視点から経済が人倫の問題として捉え返されている。

和辻はマリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』に拠りながら、「原始経済」の内に人間の経済活動の本質を探り当てる。それによれば、トロブリアンド諸島の人々は、芋畑に対する美観的評価のために耕作するのだから、彼らにとって労働とは欲望充足のための手段ではなく、「自己」目的的な生産活動すなわち創作 (poiesis)」（一〇卷四八二頁）である。あるいは、所有についても、クラ交換において贈られる品物は生活必需品ではなく、用途のない宝物なのだから、彼らはそれを何らかの目的のために所有するのではなく、「ただ所有それ自身のために所有する」（一〇卷四七七頁）。もちろん、労働の成果は食欲を満たすために消費され、クラ交換に随伴して生活必需品の物々交換もなされる。とはいえ、それらは結果的に役に立つだけであって、経済活動の目的はそれ自体であって、すなわち「自己目的的」なのである。ここに、目的—手段連関には回収されない経済のあり方が見定められていると言えよう。

しかし、話題が経済学批判に及ぶと、議論は再び「現代日本と町人根性」で見た、あの手段の自己目的化の問題へと回帰していく。いわく、功利主義的な経済学は「営利を絶対的目的と見る「見方」であり、営利が究極の目的であるかぎり、人倫的なものもまた手段化されてしまう。それゆえ、現代のような「経済時代」は経済社会の人倫的意義を見失った時代であるばかりでなく、本来の目的が手段となり、手段が目的となった「人倫的意義を逆倒した時代」（一〇卷五〇〇頁）なのである。

このように、人倫と経済を目的—手段連関の下で捉える和辻の議論の行き着く先は、逆倒した価値の序列を国家権力によって本来の序列へと強制的に再逆倒する「統制経済」にはかならない。

さて以上のごとき逆倒観を承認するならば、経済時代の経済観に人倫的意義の喪失を認め、その人倫的意義の回復によって経済を本来の姿に還そうとする仕事は、さらにこの逆倒せられた価値秩序の再逆倒とい

う意義を担わねばならない。それは逆倒の立場に固執する者から見れば現前の秩序の顛覆と思われるであろう。しかし統制経済はかかる顛覆を前提とせずしては充分に実現せられ得ないのである。(一〇卷五一〇頁)

和辻は、当時最新の文化人類学の知見を用いながら、経済を単なる営利活動としてではなく、創作としての労働や贈与交換をも含めた人倫的意義を有するものとして考察していた。そこには、人間の経済活動をめぐる思考の沃野が広がっていたはずである。それにもかかわらず、統制経済へと帰着してしまったのは、これまで見てきたように、和辻自身が結局、有用性の思考から逃れえていないからではないだろうか。

とはいえ、このことを考えるためには、「現代日本と町人根性」以降、和辻の経済思想がどのように発展していったのか、また、和辻倫理学全体の中で有用性という問題がどのような位置を占めているのか、といった問題をより詳細に検討する必要がある。くわえて、和辻は『倫理学』の「経済的組織」に続く「文化共同体」の節において「家族や部族や民族の全体性において聖なるものを見いだした人々は、要するに有限な全体において絶対的全体性を感じていたのである」(一〇卷五六三―五六四頁)とし、絶対的全体性を「聖なるもの」と呼び変えている。すぐれて「俗なるもの」が経済活動であるとすれば、聖と俗、宗教と経済との関係はどのように捉えらるべきか。これらの問題の検討については、別稿に譲ることとして、ひとまずここで擲筆することとした。

## 注

- 1 湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』ちくま学芸文庫、一九九五年、三六六頁。
- 2 以下、和辻からの引用はすべて、全集からとし、引用の後に「」で全集の巻数と頁数のみ示す。
- 3 荻部直『光の領国 和辻哲郎』岩波現代文庫、二〇一〇年、二三四頁。
- 4 熊野純彦『和辻哲郎——文人哲学者の軌跡』岩波新書、二〇〇九年、一五六頁。
- 5 湯浅泰雄、前掲書、一八四頁。
- 6 和辻が資本主義の精神について検討する際、ウエーバーをまったく参照せずに、あえてゾンバルトのみを参照したことはひとつの謎である。あるいは、町人＝ブルジョワとするための行論上、西欧に特有の宗教的観念であるカルヴィニズムに資本主義の精神の起源を求めるウエーバーの議論は都合が悪かったのかもしれない。しかしながら、ウエーバー主義者R・N・ベラーが『徳川時代の宗教』で示したように、(和辻自身も参照している)石田梅巖の町人思想をカルヴィニズムに比定することもできたはずである。
- 7 Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1155b. アリストテレス『ニコマコス倫理学』加藤信朗訳、『アリストテレス全集』第一三巻、岩波書店、一九七三年、二五二頁。
- 8 J. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*. University of London, 1970, p. 12. ゼンサム『道徳および立法の諸原理序説』山下重一訳、『世界の名著49』中央公論社、一九七九年、八三頁。
- 9 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1986, S. 429. ヘーゲル『精神の現象学』下巻、熊野純彦訳、ちくま学芸文庫、二〇一八年、二三八—二三九頁。
- 10 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 2009, S. 349. カント『判断力批判』熊野純彦訳、作品社、

二〇一五年、四六〇頁。

11 Hegel, a. a. O., S. 416. ヴーゲル、前掲書、二一〇頁。

12 よく知られているように同様の議論は、「現代日本と町人根性」「日本精神」の初出と『続日本精神史研究』の間（昭和九年、一九三四年）に刊行された『人間の学としての倫理学』にも見られる。ここでは、人間が個と全体という両契機からなる存在と規定され、「絶対的否定」はこの個と全体の往還運動だとされる（九卷三五頁）。とはいえ、「日本精神」と『人間の学としての倫理学』では、この絶対的否定性の性格に若干の異同がある。①否定の運動は、前者では、利益社会から国民的自覚への一方向的な発展であったのに対して、後者では個と全体との往還である。②前者では、絶対精神⇨絶対空⇨絶対的否定性⇨絶対的全体性と等置されるのに対して、後者では、ヘーゲルの絶対精神が究極の根柢ではないとして批判され、その後にあるものが「絶対否定的全体性」⇨絶対空とされる（九卷一〇八頁）。なお、①の論点については、人間の個柄を「個と個の関係としてではなく、個と社会、個と全体の関係として」捉えてしまっている、という宇都宮芳明による批判がある（『人間の学と倫理——倫理基準の検討と倫理理論の批判』以文社、一九八〇年、九九頁）。また、②の論点については、絶対空という「独断的な形而上学的原理をまぎれ込ませて」おり、「和辻の哲学が本来もっていた革新性を損なうもの」という田中久文による批判がある（田中久文『日本の哲学をよむ——「無」の思想の系譜』ちくま学芸文庫、二〇一五年、一六四頁）。

13 坂部恵は、和辻の倫理学や宗教論に見られる論理構造について「本来は、全体と個の相互浸透においてあるはずの内包的空間を、排他的部分とその総和という外延的空間の論理で処理したもの」（坂部恵『和辻哲郎——異文化共生の形』岩波現代文庫、二〇〇〇年、二二三頁）と指摘するが、同様の難点がこの「くに」と利益社会との関係についても当てはまるかもしれない。

\*本研究はJSPS科研費P17H02260の助成を受けたものである。

