

## 紀平正美と日本精神

### —津田左右吉、和辻哲郎の議論に関連して—

大 鹿 勝 之

尾藤正英は『国史大辞典』の「日本精神」の項で、「昭和六年（1931）の満洲事変のころから広く用いられるようになった国家主義的な標語の一つで、日本人に特有の行動様式を支えるものとしての精神を意味する」<sup>1</sup>と解説する。紀平正美にとって、日本精神はどのようなとらえられているか。この論文では『日本精神と自然科学』、『日本精神』にみられる紀平正美の日本精神に関する議論を取り上げ、その議論を津田左右吉と和辻哲郎の議論に照らして検討する。

#### 『日本精神と自然科学』

紀平は、『日本精神と自然科学』（日本文化協会出版部、1937年）<sup>2</sup>において、まず、日本精神という語の流行について、日本精神なるものはそう簡単なものではなく、三千年来国民が建国の使命として養ってきたものであって、これを分析的に説明するとなれば、簡単に一朝一夕に盡すこともできないものであるといい、個人主義の立場で日本というものを見ることは日本精神を混乱させているだけであり、多くの日本精神という表題によっていわれているところのものを読むときに、注意を喚起している（1-2頁）。また、日本精神という流行に押されてしまったという教育者がいること、日本精神に無頓着な自然科学者、日本精神といったところで、西洋から来た自然科学のおかげによって今日の日本は発達しているのに、国体だの日本精神ということの高調によってこの成果を無視することになると、日本精神の流行ということを一時的なものであると考えている自然科学者がいることを指摘する（2頁）。

そこで紀平は、日本精神と個人主義的なあらゆるものとは倒逆の関係にあるが、日本精神は自然科学とはけっして背馳するものではないと述べる。東洋には精神文明があり、西洋は物質文明であると唱える者に対しては、西洋に精神文明がなくしてあれだけのことができるか、日本に物質的な要求がなくしてこれだけよく生きていられるかといい、精神文明、物質文明ということで区別するならば、いかにも此を建てれば彼は立たぬ、彼を立てれば此は立たぬというような関係になるが、日本精神と自然科学との関係はそのような意味のものではないという（2-3頁）。

そして紀平は、抽象的にもものを見る考え方と、行の立場で考えていく考え方の相違を取

り上げる。知的には必ず対象を抽象して考え、この抽象的に構成された、抽象的概念に何らかの実体性、もしくは真理性があると考えるところに大きな間違いがあるという(3-4頁)。

知的に発達する場合を抽象して考えてみて、未知のものに出会ったときに第一の問題はWhat?であり、例えばチョークをみてこれを知らない小児は「それ何?」と訊くに決まっているが、「それはチョークだ」と答えると、「チョークって何?」と訊いてくる場合、抽象的に考えていけば、その問いに対して定義を与える。ところが、「チョークはボードに字を書くものである」と定義したときに、「ボードとは何?」「字を書くって何?」と追求が止まらない。それでWhat?の問いに完全に答えるためにはボードへ字を書いてみせる。そうすれば子どもは、ああそうかと言ってそこで満足する。しかし次に出てくる問いはWhy?であり、なぜそんなことをするのか、なぜ字を書くのかという問いが出てくる。文字を書くくらいなら問題はないが、なぜたばこを吸うのか、なぜ酒を飲むのかという問いに対しては説明の仕方は何もなく、何故に対する問題はオーソリティ(Authority)を要する。権威は抽象の知から問われるべきものであって、しかも行的には問われてはならないものである。真の権威なら問われないで、すなわち内存的なものである(5-6頁)。

科学的方法論については、抽象的知的組織からすると分類的なもの、横の統一組織しかできないが、それに対しての行的の組織は、その根本が権威であり、真実の行ならばそのところに自己批判の眼が生じるものと考え、科学者のやっていることは観察実験という科学の行であり、そこに日本精神と科学とを連関せしめる大事な点があり、行的にはこれを道的というか、宗教的というか、あるいは意識的というか、とにかく一つの権威に随順し奉仕するときもう理屈なしにそのことに従事しているところに出てくる結果こそ、自然科学に限らず、一切の学問の本当の結果なのであるという(12-13頁)。行的に考えるときには「何故に」に答えられる権威なるものが根本の基本要求であり、そのところに権威が実存するならば、それを抜いてしまって問題とせず、直ちにHow?が出てくる(14-15頁)。

神については、日本人は神の前に頭を下げ、なぜ頭を下げるかと問う必要もなく、したがって神とは何ぞやと問う必要もないが、キリスト教の根源になっている神の概念をギリシア的な知識をもって定義したときに、全知全能というようなことに抽象されてしまうという。概念は具体化され、即事而真、当相是道となればそれでよいが、そうでない限り抽象であり、そういうふうに抽象されると、人と神との間に無限の間隔ができ、人と神との合一は絶対不可能になるが、日本のように、天御中主神から始まって天之常立神、国之常立神、天照大神、神武天皇と漸次に具体的となり現人神としての天皇とは、教育勅語に宣される通りに、その徳を一にすることは容易であり、絶対の権威を現実に、単なる理論でなしにもっている日本人ほど人と神との根本的な和合、従って人と、自然と、人と人との

和合をなしうるものはないといい、日本精神として根本的に存在するものは、ただ随順帰依奉仕の精神がその根本となり、随順して行ずることが行の国日本の立場となると述べる(15-16頁)。

このような紀平の日本精神の説明は、単に天皇に随順であることを説くための都合のよい説明に過ぎないように見受けられる。そこで、権威に従うことについて、『自證過程としての歴史』<sup>3</sup>の内容を検討してみることにする。

### 『自證過程としての歴史』における権威と随順帰依奉仕

紀平はこの著作において、まず、知的本能に目覚めた一個の「人」を想定する。そして、その本能がいかなる形態に現れるかを知的に区別するならば、それは「何か」と「何故に」と、「如何にして」との三方面になるであろう、という。そして、その人が未知なるものに逢ってそれは「何か」という疑問を発したときに、その人がただ表象に止まる人であるか、或いは抽象的概念を交えて考える人か、抽象的概念にとどまるものか、既に具体的概念の意気には到れるも、なお未だ抽象的なものを混合しているものかなど、幾多の階段を認めなくてはならないとする。一般の論理学では、これらの諸段階を捨象して、「何か」の問いに対しての答えを一般に「ときあかす」という語で表すといい、その方法として、最も簡明な知られるものを持って知らざるものに代置する方法によって名称を与え、定義、解釈、説明、記述、叙述、闡義などを数え上げる。しかしその人が純精的に突き込み来て、知的本能の満足を得ようと要求するとしたら、以上のいずれの方法も、ある種の発達速度に応じてのものであって、終局には常に何かか説明し得られないものが残されているといい、単に表象に止まるものならば、図解するか、更にそれ以上ものであれば、それ相当の立場に応じて立證するよりほかに途はなく、図解や立證はもはや単なる言語文字の上のことではなくして既に行の立場へ入ったものであるとする(2-3頁)。

第二の「何故に」そんなことをするのか、という問いについては、直ちにやって見せる、あるいは図解するなどで満足させ得るのならば、「何故に」という問いは解消されて、第三の問いに移る。第三の「如何に」という問いに対しては、どうもうまくいかないときには、教えを乞う、国語の「まねる」「まなぶ」というように、模倣があげられる。しかるに、表象の世界より一步出て、抽象的概念的のものに関しては、例えば忠と孝という如き抽象的概念を得て、何故に人は君には忠ならざるをえないか、親には孝を行うべきかといったような疑問を発する場合には、もはや知的には回答し得ないところのものとなる。それは、第一の「何か」と第二の「何故に」の中間に位置するところの間は、人としての動作のよって発するところの最奥究極的なものであるがゆえに、簡単な分析的な知識ではその本質を失い去るからであるといい、紀平は人間行の究極位として、これを権威(Autorität)と名づけ、人として拠るべき最後のものであるとする(3-4頁)。

紀平は、人が自己意識的である限り、自己保存の本能は率直に強い欲求となって現れるが故に、それによってその欲求が満足しうるものと考え、心的な働きを「信」ということができるという。商業における、その他一般社会的に「信用」ということが成立するのは、その人に拠る限り自己の欲求が満足し得られるとなすところにある。これを宗教的というも、神あるいは仏を信じるというも、それに拠れば人間としての不完全性が補充させられるとなすところに信じるという意識が成立する。そこでその最後の拠拠は どこにあるかと問い、全知全能者となるとしても、全知全能ということが考えられれば考えられるほどに、遂に人間を超越し、彼岸に飛び去るのであって、もはや欲求の満足はそれによって得られないことになる。ここでは、その拠拠を中心  $x$  としている (4頁)。

また、紀平は権威を知的に種々のものを分類的に定める。第一に、図解し、実現し、立証し、それで問う者に満足を与え得るならば、それはその人のもつところの力量により、それが人格の力と呼ばれる。生徒に対して図解や立証ができなければ、先生の権威が問われるが、少々の失敗によって先生の権威は失われない。そこで第二に、社会的秩序すなわち人倫関係における先生、親、君という如きその人の位置あるいは立場がある。それは風俗習慣の権威が保持されていることにほかならない。これらを一般的にまとめて権威を一般の一致 (Consensus gentium) ということに置くことができるという。一般の一致においては、皆こうしているからそれに引きずられる場合があるが、更に一歩進めて何と言おうともなし得るだけの決心がつけられるには、それ以上に最後の拠拠どころが求められる。衆人を率いるだけの宗教家、哲人が該当し、これを聖者と呼ぶ。理論は如何に巧妙であっても理論を率いるものは理論に過ぎず、知より行へ展開した力によって他をも展開させるもの、理論の実現者にして始めて一切の衆生を率いることができる、この権威が終局者とされる (4.5頁)。

紀平は、分析的科学が求めるところのものは理論の組織であり、その要求するところのものは客観性であり、客観的妥当性が権威として立てられるという。しかし科学的抽象ということが畢竟自我に拠る批判である限り、それに要求されるところのものも自我を出ない。自我を脱しようとする客観的妥当性という要求も、自我に帰着する。ここに単なる論理的な要求としての矛盾なきことという如きことが、その批判原理であるに止まるならば、それは無力であり、それには権威がない。近世科学においては、完全な方程式を作り得ることをもって権威と認めることになったが、それは機械的な組織にほかならず、いわば定義を完全になし得れば、それで事足るとするに至ったのが科学的といわれるものであるとする (5-7頁)。紀平は個人主義について次のように述べる。自然科学的見解の発達とともに、個人の自由平等ということが考えられて、これがまったく機械的な関係となされ、その処には人々の衆合を、単に「社会」という抽象観念に拠って統一し、この立場において考えられた社会には、個人の利害を基とする関係、機械的な関係よりほかには何もの

も認めることができなくなったのが欧米の個人主義の起源であり、現在の状態がその終末である (10-11 頁)。

それに対して、日本の国家は単なる抽象的な社会という概念によって規定されうる如きものではない具体的な存在であり、単なる抽象的理論、機械的なものを権威とするのではなく、皇位という具体的存在者を中心とし、それを権威として、各人は「みちみちにつとめいそしむ」皇運扶翼の大行者として、一大和合の結成された唯一の国家とし、個人主義的なものを否定してきたところの行によって肯定されるものが「日本的なるもの」であり、第二の権威、人倫関係における地位としての権威を常に具体的に発展させているのが日本であって、「言挙げせぬ」「惟神道」というのがそれであるといい、それは単なる理論ではないという (11-12 頁)。

上で取り上げられている日本の立場に立って、紀平は「何か」「何故に」「如何に」の三項をあらためて考える。第一に、「何か」の問いに対して科学的には、それは定義を完全にすることであり、それは機械的な方法より出たものであり、それによれば対象の特殊性が漸次捨象されるために、一般化されて現実を離脱すること、神を理知の対象とすることによってそれを彼岸へ飛び去らせることと同様である。たまたまそれが自然科学的なものの範囲では機械的なものであるが故に、こうして得た抽象的普遍がそのまま真理であると誤認される。更に論理的に言えば、弁証法的には普遍性と特殊性と個別性の三契機が明らかに分けられるが、抽象のためにその普遍性が抽象的一般性にされ、同時にまた個別性が解消されて特殊性とされる。しかるに権威に拠る行態においては、特殊性を通じ普遍が個別化してのみ、始めてそれが真理であるという (12 頁)。

第二に、権威そのものについて紀平は論じる。権威は国語に示すように、祭ろわるべきもの、祭り置かるべきものであるが、科学的な分析により、自己の領域を奪われたと誤認した哲学(それを紀平は新カント学派とする)が、それを学の対象とし、それを「有」に対する「当為」として何らかの規程を与え、「存在」にまで拡大しようとした。そのとき既に哲学は科学と墮して抽象に陥った。故にそれを論理的に如何に精巧に規定し得てもそれは抽象の残滓にすぎず、権威のあるところを、科学的に分類して、これを一人格の力とし、あるいは風俗習慣とし、あるいは「一般の一致」としたが、この一般の一致について、それが直接社会的問題と連関するものであるが故に、紀平は以下のとおり批評する (13 頁)。

抽象的な知識はかれこれの比較より成り立ち、従って自己意識による抽象的な知識は所謂啓蒙として働く、すなわち風俗習慣によって存する原理への反省をなし得ず、ただ当面の弊害を打破することに向けられる。欧米の個人主義にあっては、代議士によってなされる議会によって採決されるところのものを権威と認めようとした。しかしそれが個人の利害の妥協としてのものである限り、そのところには党派を生じ、会議の結論は多数者が少

数者を圧迫することとなって、それは公論ではなくなる。自由と平等とを指導原理とする個人主義の徹底より生じたデモクラシーの思想が日本に輸入されたときに、無反省の学者は、日本はデモクラシーの国であるとし、神話時代には天の安河原に諸神が神議ることをしたことをもってその例証としたが、天照大神、それ以前の諸神でさえ、独断専行することはなかったものの、それは神漏岐神漏美のみことすなわち形式的にいえば中心 $x$ に、皇祖神もその他一切の諸神も随順した上でのことであり、個我を捨ててのことであって、自我の利益を権利と主張してのことではない(14頁)。

紀平は方法論を批評して、近世の個人主義制度と連関して科学的思想と伴って著しく発展したものが経済という思想であるといい、経済とはできうる限り労力を節約してできうる限り最大量の効果を得ようとする考え方とする。方法さえ尽くせばいかなることでも為し得ないことはないという信念は、統制あるいは計画経済という思考にまで推し進められてきたが、それは機械的な関係においてであり、直接生活の欲求の、しかも量的範囲においてのみの問題であるが、一個の有機体である個人は、けっして機械的なものに止まるのではなく、国家人としては、量的にのみ規定し得られるものではない。左足が左足に即して、あるいは右足が、あるいは互いに妥協した立場において、歩行の方法を論じたところが、そのみで歩行ができるものではなく、たとえできたとしてもそれは自由な歩行ではあるまい。両足が歩行しようとする中心 $x$ である自己に奉仕し、相互に「とりやり」にあらずして「やりとり」の関係に立つてこそ、方法論を解消し、かつ自由に、そのところには左右両足とも自覚ということなしに歩行ができる。これこそ真の自由であろうといい、自覚なしにということ、紀平は高次の自己意識と名づける(15-16頁)。

このことを紀平は国と臣民という場合に当てはめる。権利と義務の主体としての個人の集合である社会にあっては、各人は自覚を弛めたならば他に圧倒されてしまうだろうといい、自覚の保持のために党派を作ることが必要であり、従って闘争は常態となり、自由を得ようとしてかえって自由を失う。そこで、健全な国家には、一権威が恒常に確立しているべきであり、臣民がそれに随順して帰依し奉仕することを主張する(16頁)。自然科学においてでさえ、観察と実験との科学的行は念々不捨の正定の業において永続し発展する、その行を為さざる机上の空論者が、何の基礎づける力があるだろうか、かかる空論は実際には当該行者には嘲笑にも値しない。方法とは随順帰依より出る奉仕の仕方であり、当面の処置であり、一時的の政策である。純粹行といっても、いかなる場合においても成功するとはいわれないが、行じて後にその非であることを知れば、そのところには本能的な試行失敗法(Trial and error method)ではなく、自己意識的な失敗試行法(Error and trial method)が働く、すなわち失敗したことの意識により、更に力を改めてやってみることが強くなされる。その純なる継続を紀平は念々不捨者という正定の案であり、そこにまたヘーゲルが弁証法を考えた所以があるという(17-18頁)。

行態に立って、常に中心 $x$ としての権威を確立することは、随順帰依奉仕であるが故に著しく個人主義、特に自由主義とは対立し、中心 $x$ を知的に規定しそれに随順し奉仕するならばいかにも近世人には耐え得ないことであろうが、努力で常にその中心 $x$ が内容を新たにし、創造し進化させていく、その中心 $x$ が具体化されていくのであり、その扶翼者として自己が立つのであるから運命というものは恐るべきものでなく、これこそが真の自由である、といい、天を知り、命を知るということは、人が人としての行動の第一歩であるといわねばならないが、ただ、それはけっして無下に知を捨て去るのではなくして、知を止揚するという(18-19頁)。個人を立場とする限り、その知はいよいよ精細であって、しかもいよいよ実行を離れ去る。ただ独り、しかも唯一つ、日本のみは神より出て神へ還る、そのところに自己は常に随順帰依奉仕の行の内に止揚される、それは知的の組織ではなくして、国家という組織である。かくして個人と全国民が分かつことのできない関係となり、個人としての発展経路、すなわち日本の歴史ということになる(20頁)。

以上の『自證過程としての歴史』にみられる論述は、西洋の個人主義は、抽象的であり、人の行を無視しているが、日本にあっては、中心 $x$ を権威となし、それに随順帰依奉仕してその中心 $x$ を発展させていく行を重視するものである。この対比はきわめて概略的で、精緻な議論とはいえないが、この対比における問題を以下のとおりあげておく。

まずは、体を国家に対比させているが、右足、左足が無意識的に動くのは、歩行を制御する働きによるものであるならば、右足、左足が中心 $x$ に奉仕するという言い方は妥当ではない。また、各人が「みちみちにつとめいそしむ」ことが無意識的になされているならば、それが皇運扶翼に関係するとはいえない。

そして、知を止揚した行において如何に随順帰依奉仕という行態が生じるのかがまったく明確ではない。紀平は『行の哲学』において、「大行」者を、単に与えられたものをそのままに受け取っている如き無力なものではなく、自然界といわず、社会といわず、これを改造(Re-construction)する者とし、それが現代人である<sup>4</sup>とするが、この大行の過程を表象から抽象へ、そして具体的な行への日常的な過程としてとらえてみる。表象されるものをそのまま受取り、無反省にその表象に対応する段階から、その諸表象の共通性や類似性を見だし、その共通性や類似性を検討するとき、そのとき具体的な諸表象から離れ、類似性の検討において既に抽象がみられる。そしてその抽象化によって検討された結果を、新たな表象に適応させてみる。この具体性—抽象性—具体性の過程は、実験や観察にも見られ、実験や観察を行としてとらえるにしても、そこにはただ行うのではなく、仮説や考察が働いている。その考察においてさまざまな事象全般に妥当する一般法則が検討されるならば、実験や観察には抽象化の働きがみられる。紀平は失敗試行法というが、失敗の原因を究明し、その原因を別の出来事に当てはめていくならば、そこには、抽象が働いている。がむしやらに失敗し続け、無意識的に体得していく失敗試行法もあるだろう

が、失敗に際して何故に失敗したかを問い、新たに試行する場合は、試行に際して抽象的な思考が介在しているといえる。単に抽象的理論と実践行を対比させる論述では、皇運扶翼のためと称して無謀な行動に走ることにに対して規制することができない恐れがある。

紀平は、抽象的思考を事とする知的組織の知においては、そのところに哲学を生じ、例えば火という抽象的な概念を如何に精細に規定しても、それは消えかかったマッチの火ほどの熱もなく、形式に止まる限り、それはなお行ずる力のない規定する働きであるが、具体的概念にいたってそれは始めて燈火の力となり、それは一切の抽象を離脱し、統一し、人境両俱に奪い去って、同時に人と境とを立てたのであるが故に、その実現には、芸術にあつては表象の縁を必要とし、その材料も表象であるが、それが更に人としての行であるとするならば、それは過去の事実を縁とし、それを材料としたものでなくてはならない、それが歴史であるという（上掲『自證過程としての歴史』、29頁）。過去の事実を材料とする場合、天御中主神から始まって天之常立神、国之常立神、天照大神、神武天皇から天皇への系譜が語られるにしても、そこから天皇に随順であるということは無条件に導き出されない。また、天皇を中心 $x$ として權威となし、その權威に基づく国家が、歴史的営為に拠って積み上げられてきた行のあり方、生活を危機にもたらしなれば、随順帰依奉仕ということは破滅をもたらすのみであつて、社会を改変する行のあり方が問われる。紀平は、『人と文化—哲学及び論理学の基礎概念—』において、官吏と資本家と結託して、真面目な学者をしてその力を伸ばすことを阻害した実際の実例を知っているといい、このことはまた重大事であり、事の歪曲、従つて敗戦の原因の一は明らかにこれであつた<sup>5</sup>といふが、随順帰依奉仕を日本的なるものとする場合、体制に対する批判的素地は生じないのではないか。ただし、戦争と紀平の言説については、さらなる検討を要する。

## 国民性としての日本精神

紀平は「日本精神」<sup>6</sup>において、日本の国民性を「何にくそ」、「晴朗心」、「あかぬけ」にみる。

「何にくそ」について、関東大震災にあつて、紀平は避難者の様子に、氣落失神憂色というようなものはなく、一種名状すべからざる緊張味を漂わせている、すなわち「何にくそ」という気持ちが眉宇の間に存在するのを見受けたといふ（367頁）。そして、すべての場合、長所と短所を区別することはできず、いかなる長所でも方法によっては短所となり、短所と見える点でも、訓練の方法によって長所となり、長所もなく短所もなく、所謂平凡なものはこれを訓練したところで平凡であるが、もし更にその訓練を欠くならば、永恒人としての働きはなし得ないといふ、人にはそれ故に「何にくそ」という根本力の力あるべきであり、またあるのであるから、それを如何様にか訓練することによって始めて向上ができ、文化の建設もまたそれによって可能となるといふ（368頁）。



紀平はこの「何にくそ」を代表するものを古典に求め、須佐之男命を取り上げる。須佐之男命の「何にくそ」という精神は中々徹底的なものであり、その力が種々の葛藤の間に純化されての後は、国土の開拓という純行となっているところに紀平は興味を覚える。須佐之男命の「何にくそ」は、今日でもなお日本の児童精神に間によく現れており、またよく地震の際にも現されたところのものであり、大人でも自己を考えてみたら、いかなる場合にもそれが中心となっていることが自覚されよう、という。歴史を通じてこれを見るに、時にはこの力の発現に消長のあることは無論であるが、この力によって始めて進化がなされていることを知り得る、故にこの心を全然失い去るときには、もはやそのところには日本人はないと考へなくてはならないという(370頁)。

「晴朗心」について、紀平は日本の建国に触れる。出雲と日向に開けた両文化の統一が日本の建国であり、古き民族生活の大葛藤であったといい、日向の国において得たものは顕事(アラハニゴト)であり、出雲において得たところのものは幽事(カクリニゴト)の思想であったという。この社会生活より得て来たところの両対立である幽顕の二事が、古典においては二回交換されて、皇位がこの二事の統一として定められるようになっているのは、この両民族間の葛藤の激しさを想見することができると思われている。この二事の第二回は出雲国譲り、最初の一回は須佐之男命と天照大神との間の葛藤に示されているとする。出雲の国にあるという現世と黄泉国との境であるヨモツヒラ坂より日向の小門まで逃げ走って、そこで伊邪那岐大神が禊ぎしたということは、第一に両者の統一を示すものであって、その統一が日向において獲得した精神によってなされていることが明瞭であるといい、根の国、黄泉国、母神の国を希求した須佐之男命でも、内心は晴朗心の保持者であり、その証明として皇祖は産まれていると説き、皇位はここに晴朗心の勝利(それには葛藤を含む、尚武ということは、そのところに意義がある)を意味したものとなり、その晴朗心とは、日本海に面する地より日向の地に移ったときの気分であり、季節でいえば、台風一過の後の気分であり、個人日常の生活よりいえば、禊ぎの後、あるいは沐浴後の気分であり、更に抽象的一般的にすれば、心の穢醜を去ったこと、更にまた一般概念化すれば、自己意識活動の根本形式であるところの錯誤試行の原則を表したものであるという。晴朗心すなわちその働きとしての直毘霊、これが日本精神の根本を為したものであって、この力とこの修養を失わない限りにおいて、日本民族は万歳永恆であるべきだという(375-377頁)。

「あかぬけ」については、晴朗心をもって天空を仰ぎ、俯して周囲の状景を眺めたならば、自然の大景はしみじみと感じられて、身に深く食い入る心持ちがするであろう、というように、紀平はリップス(Theodor Lipps, 1851-1914)の語を借りて感情移入ということが、純粹な形においてそのところに為されて、絶えざる自己の甦りがあり、この甦りこそ、実に垢抜けの気分であるという。これを論理的に、自我がある大なるものに憑って、純粹に

動かされたときに、そのところに垢抜けした行動が為されると説明する(397頁)。そして、垢抜けのしているところ、そのところに徳川時代の義の概念が成立していて、任侠ということは、また実際垢抜けということに存立しているという。世間の形式には干わらない、そのところに何らかの純なるものを認め得るときに、これに対して無限な愛を注ぐ、これが日本人の本来もっている特性であり、儒教を取り入れても、それが本来有するところの垢はその心によって抜いてしまって、純なるもののみを儒教としてそれに跪いたのであるといい、仏教に対してもまた然り、西洋の文明に対してもまた然りであった、それは垢抜けした気分、自己に宜しきものとしてこれを観たからであるという(398頁)。

紀平は、ただ特有の組織方法によって、特殊な国民性と文化が成り立ち得たといい、その働きが生きているものとしては、絶えず新対立を生じ、更にまたそれら組織することにおいて、大なる差異として現象するという。「何にくそ」と働く力強い個人力と、それを組織して晴朗なるもの、垢抜けするものへ到らんとする努力が、日本の特有性として成立したことを説く(400-401頁)。

この紀平のとらえる日本精神を、以下、津田左右吉と和辻哲郎の議論に照らして検討することにする。

#### 津田左右吉の日本精神についての議論

津田左右吉は「日本精神について」<sup>7</sup>において、日本精神という語が流布していることに鑑みて、如何にしてその語を正しく理解できるだろうかということについて、所見を述べている。

最初に日本精神という語そのものが、種々の意義に用いられ得るものであることを考えておく必要があると説く。「日本」を国家としての呼称とする場合には、国家存立の根本原理、または国民全体としての日本人の意欲すること、あるいはまた特にその対外的意義に重きを置いて、国家を国家として立ててゆく、あるいはそれを強めてゆく、意気、熱情、もしくはその誇りというようなことが、いずれも日本精神として言い得られるであろう、また国家としてよりはむしろ民族としての名とする場合には、文化的意義において日本の民族生活のある著しい特色もしくは傾向というようなものを歴史に求め、それを民族生活に内在するものと見て、この語を当てはめることができよう、という。あるいはまた個人として有する日本民族に特異な気質、習性、能力、趣味、または生活の仕方とでもいふべきことに日本精神があるというような言い方もあることも指摘する。そして、精神という以上、生活の内面に動いている何ものかを指すには違いないが、精神という語が、多義に用いられるところから考え方の混乱が生じやすいことを注意しなければならないという。日本精神というような語が用いられたのは、日本精神がこうであるというよりは、こうでなければならないという主張からであり、従ってそれは日本人のよい美しい一面を強

調していい、または日本人のすべてにそれがなくてはならないものとして要求されることをいったものと解される。従ってそこから、ややもすれば日本人の気質や習性のすべてをよいもの美しいものとして考える傾向が生じる。だから日本精神を考えることについては、いかなる意義でこの語を用いるかを明らかにしてゆくことが必要であるという (4-5 頁)。

津田は、日本精神を知ろうとする者は過去の歴史にそれを求めるのが普通のものであるといい、日本の民族生活に長い歴史があるとすれば、日本精神の語が如何なる意義に用いられるにせよ、それは歴史的に漸次養われてきたものに違いないから、何を日本精神とすべきかを知るにあたって、歴史によるほかに道の無いことは明かであるが、歴史は発展を意味し、民族生活そのものが歴史的に発展してきた以上、その生活の内面に動いてきた精神も、また発展してきたとしなければならないとする。それには歴史の全体を通じて一貫した発展の過程があり、それは一つの生命過程であるが、日本精神というある固定したものが、古今を通じて動かすに変わらずに、存在するというのではないので、日本精神を正しく理會しようとするれば、この歴史の発展の全過程の上にそれを求めねばならないという (5-6 頁)。

津田は日本精神が日本の民族生活の歴史的発展の全過程の上に求められるべきものであるという一つの事例を次のようにあげる。ある時代の何等かの事情から発生した状態が、次第に展開される歴史の動きにおいて、変わらずに継続してきた。それは、そういう状態の発生した事情とそれを導いた過去の民族生活の長い歴史との故でもあり、その状態に内在する力の故でもあるが、それと共に、その時代の日本民族の生業の性質や、文化の程度や、日本の地理的形態や、その位置や、または民族の同一であることや、附近の民族の状態や、あるいはまたそのころの東方アジアの形勢や、それらが互にはたらきあったためでもある。かくしてこの状態が長く継続されるに従い、その基礎も漸次固められ、それが定まった形態として考えられる。そうになると、そこから更に長く永久にそれを継続させようとする欲求が形態そのものの内部から生じ、次にはそうすることが道徳的義務とされ、進んではそれが一つの信念となる。時にそれを妨げようとするものが生じると、それに対抗しそれを排除することによって、この信念がますます鞏固になる。そうしてその信念が次第に一般化し国民化する。かくして、この遠い昔からの形態は、時と共に漸次養われてきた歴史的的感情によってその内容を豊かにし、それを無窮に持続しようとする国民の信念もまたますます強められてきたのである。要するに、それは民族生活の歴史的発展であり、それによって所謂日本精神の重要なものが養成されたと共に、かかる発展を遂げたところに日本精神の活動があるのもある。日本民族が一つの国家に統一されたこととて、それがその前からの長い民族生活の歴史的発展の成果であり、そのこと自身が歴史的過程を有するものであることは、いうまでもあるまい。要するにすべてが歴史的であり、歴史

的で無いものは無いのである (7-8 頁)。

次に、津田は、ある時代におけるある特殊の生活なり思想なりを日本精神の発現として見ることにについて検討する。古典に用いられている一二の語句、それに現れている何等かの思想をそう見なして、それがそのまま現代にも存在しまたは復活し得られるもののように説くことについて、古典の時代と現代とは遙かに隔っていて、其の間には長い歴史があり、民族生活の状態が全く違っているため、思想が歴史の過程において断えず発展しつつ持続され、そうしてそれが現代人の生活にも力強くはたらいているものならば、それは日本精神の現れとして見られるべきであろうが、そうでなければ、それは古典時代の特殊の事情の下に生じた特殊の思想に過ぎないものであらうといい、中間の長い歴史の発展を無視し、卒然として古典の思想と現代とを結びつけるのが無意味であるという (9 頁)。古人の思想は、どこまでも古人の思想として理会しなければならず、それは古代人の生活と其の歴史的展開とを、具体的にまた全面的に把握することによって始めて可能である。古典の文字や記載を全体の民族生活と歴史とから取り離して見るために、恣意な解釈がそれに附会し得られる (10 頁)。

また、日本民族が現代において生活し活動しているのは、そこに精神がはたらいているからであり、生活のあるところ精神があり、精神のない生活はないとすれば、現代の生活にはたらいている現代の精神こそ、最も直接な意味においての日本精神ではないかと問う (14 頁)。日本の国家の存在の根本原理を、法制の上でも思想の上でもまた日常生活のすべての方面においても明確にしたのは現代であり、世界に対して日本の地位を確立したそれを高めてゆくことの欲求と努力とも、日本が列国の間に活動するようになった現代に至って、始めて生じたものであるとして、日本精神を説く者が遠い過去にのみ注目する理由について、次のように推測する。国家としての日本が世界もしくは世界の列国、特に欧米の諸国に対立するものであるということから、日本精神を世界的もしくは所謂欧米的な文化に対立するものとして考えるようになり、従って現代の日本は欧米文化、西洋文化に圧倒されて日本の文化とそれに伴う日本固有の精神とが衰えたとし、そこから日本精神は欧米文化、西洋文化の入らない前の日本に求めねばならぬとしたのであらう (14-15 頁)。しかし事実を見ると、現代の日本の文化は、そのうちに古くから伝えられた分子と欧米に源を発して世界化した分子とがあって、それがいろいろの形で結びつき絡みあってはいるが、その全体を蔽うもの、もしくはその主潮となっているものは后者であり、それがなくては日本の民族生活は全く失われてしまう、という (15 頁)。そして、西洋に源を発した現代文化、新しい日本文化とそれによって展開されてきた生活を日本精神に対立するものとするのは、何の意味もないことであり、現代日本の民族生活そのものを直視しないところから生じた考え方の混乱であるといい、現代文化の内容は複雑であり種々の側面を具えていて、その間には互に密接な関係を有しながら相反する思想、もしくはその上に立つも

の、歴史の発展の過程において異なる段階にあるものが、さまざまにからみ合っているにもかかわらず、それを西洋文化というような名称で単純にかたづけるのも、このためである、と述べている(16頁)。

以上の津田の議論に照らして、上で取り上げた紀平の日本精神に関する論述を検討してみると、まず、紀平が日本精神の特徴として「何にくそ」、「晴朗心」、「あかぬけ」をあげているが、これらの特徴が歴史の過程においてどのように現れ、維持されてきているのかの検証がなされていないため、その説明を伊弉諾尊の禊ぎ、須佐之男命、出雲の国譲りなどを題材として語っているに過ぎないようにみられる。

また、紀平は西洋の個人主義と日本の国家を対置させているが、個人主義が抽象の結果によるものであり、日本の国家は具体的であるというのは、その内実に踏み込んだとはいえない単純な二項対立に陥っている。紀平は、『自證過程としての歴史』において、科学本来の精神からいえば、所謂科学的知識として尊重されるところのものといえども、観察と実験という科学的行によっていわば、常識以上にあるところの関係を一層精密にしたままで、ジガバチの捕らえた虫は子の食物にすることを発見するのが動物学者の仕事であり、電気現象の関係を精密にして電波にまでしたのが物理学者の仕事であるが、それはどこまでも機械観をその権威としているところの分析であって、決して従来なかったものを新たに創造してあらしめたのではなく、科学的知識は対象の機械化された範囲ないし機械化されるものとなされる範囲においてのみ有効であるという(上掲『自證過程としての歴史』、8-9頁)。また、「日本思想概説」において、試行錯誤あるいは成効という方法によって一切の生活現象が考察され、この方法は主として与えられた自然界を征服するということが人間活動の主要作用としてあり得たところの、米国人の思考方法であるとし、その方法によって出たところの文明現象に驚異の目を向けさせられた日本人によって無批判的に取り入れられ、多方面に応用されたが、この方法を全然誤謬であるというのではなく、日本においてもこの方法に従っている活動方面を忘れてはならず、人間をも自然物の一つとして考察する場合にはこの方法に拠らなくてはならぬとしつつも、自己意識的な活動の考察においては、考えてからするのであり、考えてということは、成効するときには起こらない、否起こつてもはなはだ軽く、逆に失敗する時に強く考えさせられるのであり、試行錯誤法ではなくて錯誤試行法でなくてはならないという<sup>8</sup>。このように、単に紀平は科学的方法や米国人の思考方法に対して否定的な姿勢を取っているわけではないが、「日本思想概説」において、明治維新の舞台は西洋の文明に眩惑されることによって始まり、何事にもまったくその模倣をやったという滑稽劇であったといい、科学に対する盲信は今日といえども依然たるものであって、従来の獲得してきたものはまったく非真であり迷信であり陋習であるとして恰も弊履のごとく皆これを捨て去ったのが明治の啓蒙運動であった<sup>9</sup>と述べているように、科学的方法への追従に対して、科学的方法への批判を通じて、それ

に対して具体的実践行を対置させていることが窺える。しかしながら、科学的知識や個人主義の歴史的展開に関する詳細な議論が見られないために、科学的知識や個人主義に対する理解が一面的で、独断的であるという批判は免れ得ない。

### 和辻哲郎の日本精神に関する議論

和辻哲郎の著作『日本精神』は『岩波講座東洋思潮』第4回配本(1934年)<sup>10</sup>として刊行され、『日本精神史研究 続』(岩波書店、1935年、岩波書店刊『和辻哲郎全集』第4巻に『続日本精神史研究』として所収)に収められている。この『日本精神』の「一 日本精神とは何かという問題」においての箇所、和辻はこの問題について何かを書かされるのは、『日本精神史研究』の著者であるからだと推量するが、あの書は『日本の精神史』に関する部分的研究を集めたものであって、『日本精神』の歴史的研究ではなかったのであるといい、日本の精神史についての研究は、日本における諸種の文化産物を通路としてそこに自己を表現するそれぞれの時代の日本人の『生』を把握しようとしたもので、それが『日本精神』であるか否かはそこでは問題ではなかったという。しかし、『日本精神』がただ日本の精神史からのみ知られるものであるといわれるならば、かかる精神史の研究は同時に『日本精神』の歴史的研究にほかならぬということにもなるが、この場合には『日本精神』という言葉が通例の用法とはいくらか異なった意味を持ってくるとして、日本精神とは何か、という問題に一度立ち返って考えてみる必要が生じてくるといい、目前の用法に従い、そこから手蔓を求める、という仕方でも考えてみたいと述べ、日本精神について考察する(3-4頁)。

和辻は、目下の普通の用法では、日本精神という言葉は右翼的、反動的、保守的というような標識を持ったものとして理解せられているといい、なぜ日本精神を鼓吹することが保守的反動的なのかの理由を、目前の政治的社会的な革新運動に逆行するような伝統の尊重のみが保守的反動的と考えられるからとし、日本精神の鼓吹が一般に保守的反動的であると見られるような事情を、日本における近世の国民的自覚が、伊勢神宮の崇拝を地盤とする国学の勃興に芽生え、欧米の資本主義の圧迫、幕府政権への反抗などによって激成され『大和ごころ』『尊皇撰夷』というごとき標語がこの時期の国民的自覚を言い現わし、次いで日清日露の戦争を中心とする時代に、欧米の植民政策の圧迫が再び国民的自覚を燃え上がらせ、その時代の標語が『大和魂』『忠君愛国』などであり、その後日本が急激な資本主義的發展を経た後に、満州事変と国際聯盟の圧迫とによって呼び起こされた国民的自覚が、『日本精神』の標語によって言い現わされていると指摘し、これらの標語が皆それぞれに保守的な色彩を帯びるものとして取り扱われるという。その原由を国民的自覚そのものではなくして、国民的自覚の把握の仕方に認め得るといい、『大和ごころ』『尊皇撰夷』『大和魂』『忠君愛国』という標語の背景を論じる。そして、保守的反動的な方向を

有する政治運動が日本精神という標語を『利用』する場合はもちろんのことであるが、そうでない場合でも、この標語の指し示す国民的自覚の意義が充分根本的に把握せられないがゆえに、實際上保守的・反動的となっている例が少なくなく、そうしてこのことは日本国民の世界史的使命の自覚をしばしば妨げているという(4-17頁)。

そこで、日本精神を、外に発してあらわにされたものを媒介とし、そこに自己を表現するところの主体的なるものを捕える、日本精神を『発露』としてとらえる仕方を検討し、生活のあらゆる方面に実現せられた日本の文化を通じてそこに発露した日本精神を捕えねばならない、これが日本精神への通路であるという(17-21頁)。この日本文化として『発露』するものを通じてそこに自己を表現する主体的なるものに迫ることについて、日本文化を創造する主体は、まさに主体としての日本国民あるいは日本民族にほかならず、そうすれば人が日本精神と呼んでいるものは実は主体としての日本民族であったということを検討し、自己を絶えず客体的な姿に実現して行くもの、対象であることなくしてしかもただ対象的なものを通じてのみ自己を把握させるものを、精神と呼ぶのが正しいならば、生ける全体性としての主体的民族を日本精神という名によって呼ぶことは決して不当ではないという。そこで、その精神が何ゆえに日本精神として限定され得るかという問題が生じるが、この問題は結局絶対精神と日本精神、絶対的全体性と民族的全体性との関係を問うことになり、絶対者の問題へ入り込まねばならなくなるというつつも、特殊形態において現れない普遍的精神というようなものは単なる抽象的思想に過ぎないということを顧みておかなければならない点として挙げ、特殊な民族精神として働くのでない絶対精神というごときものはあり得ないということから、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ないという。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り、その特殊形態は、客観的な『発露』を通じて把握されるところの、人間存在の日本的形態にほかならないとし、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(21-23頁)。

そして、「今や世界史における日本の『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状態の表現とも見られ得るであろう。しからばこの未曾有の状態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」(23-24頁)という。

和辻は『日本精神』の後半部分で、日本文化の一つの特性は、さまざまな契機が層位的に重なっているということに存するといひ、日本文化においては、層位を異にするさまざまなものが決してその生きるべき権利を失っているのではなく、超克されたものをも超克されたものとして生かして行くのが日本文化の一つの顕著な特性であるとして、日本文化の主体としての日本精神が重層的な日本文化を通じて把握されるならば、それは否定的に聯関する多くの様相の動的統一であって、単純な、一面的な『魂』のごときものではない

といい、日本精神を実質的に捕らえるためには日本の精神史と風土学とを作り上げねばならず、これらの学問はそれが真実に遂行されればまさしく日本精神の自己認識たるべきである、と主張する。(37-45頁)。

和辻のいう、日本精神を実質的に捕らえるためには日本の精神史と風土学とを作り上げねばならない、という議論からすれば、紀平の日本精神の議論は皮相的であり、附会の批判を免れない。しかしながら、和辻が日本の使命の自覚を説くところに、和辻と紀平の議論の類縁性をみることができる。

上で引用した「今や世界史における日本の『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状勢の表現とも見られ得るであろう」と和辻が述べていることについて、田中康二は、このような表現から和辻の時局を分析する視点を読み取ることができるだろうが、見方を変えれば、和辻が時局に照応しているさまを垣間見ることができるかもしれないといい、「日本的特性としての外国崇拜」という、一見すれば「日本精神」とは相容れないとされる特性の指摘や、「日本精神という標語を政治的運動のただ一つの方向にのみ独占することは、日本精神の把握を誤らしめる最も大きい原因となる」と結語部で述べられている箇所(上掲『日本精神』44頁)に、客観的視座を十分に保持していることは確かであるが、全体としての論調は「日本精神」を論じる過程で、果敢にあらがいがながらも最終的には「日本精神」に絡めとられたかの如くである、と述べている<sup>11</sup>。

和辻哲郎は『教育学辞典』(岩波書店、1938年)の「日本精神」の項において、日本精神という言葉は満洲事変以後特に著しく用いられ始めたものであるが、その意義は多様であって一定していない、といい、以下の三つの立場を挙げている<sup>12</sup>。

(一) 普通に漠然と用いられている場合には、徳川時代の国学者の「大和心」や明治中期における「大和魂」とほぼ同様の意味を有しているという。「精神」という概念を特に「心」や「魂」と区別することなく、ただ身体に対する精神として、漠然と内的なるものを指す。しかしまた大和心や大和魂が単に日本人の心や魂の一般を意味するのではなく日本人独特の心魂を指しているように、日本精神もまた日本人の精神の全範囲を意味するのではなく、日本人特有の精神、あるいは日本人の精神を他のあらゆる民族の精神から区別する特性、という如きものを意味している。かかる特性のなかで最も普通に取り上げられているのは、尊皇心である。天皇のために奉仕する心構えである。大和心・大和魂がこれを核心としたように、日本精神もまたこの尊皇献身を核心とするものとして用いられている。

(二) 二番目の立場として、広く日本民族の精神あるいは心の特性全体を日本精神の語によって現わそうとする立場をあげる。尊皇心はもちろんこの特性の尤なるものであるが、しかし皇室の稜威はただ武人の義勇奉公においてのみ発揮せられたのではないとい、日本における政治・宗教・芸術・学問のいずれを取って見ても、それが優れたるもの



である限り、皇威の発揚ならぬものはないという。この立場では、万世を通じて皇室は文化の源泉であらせられたということは日本国民の文化的創造がそのまま皇運の扶翼に他ならなかったことを意味し、日本精神とはかかる意味で皇威の発揚をなし遂げた日本人の精神的特性、或は日本の民族性であるとする。

和辻は、以上の立場は精神と心との区別を認めず、言わば民族心理学的に日本民族の心理的特性を捕えようとする立場であるが、しかし更に厳密に考えれば、精神は心理学的に認識され得る客体ではなくして、あくまでも文化創造の主体であるという。

そこで、(三) 日本文化の主体としての日本精神を考える立場が現われてくる。和辻は、この立場においてはじめて「精神」の概念がその正当な取り扱いを受けるといふ。この立場においては、「精神」とは、それ自身においては決して対象となることなく、ただ客体的なるものを媒介としてのみ自己を現わす主体である。それに反して「心」といわれるものは心理学的対象にほかならない。もし心理学の把握し得ない「心」、或は「魂」を客体として許すならば、それは認識以外の信仰に立籠るのであって、ここでは論外である。正当に日本精神と呼ばれるべきものは、日本民族の「心」、或は「心的特性」ではなくして、『古事記』や『日本書紀』の神代史として、万世一系の天皇を戴く国家組織として、仏教や儒教の深い体得による驚歎すべき文化創造として自己を現わした、日本文化に自己を現わすところの創造的主体として位置づけられる。

また、この「日本精神」の項の第三の立場において和辻は、他民族の文化を摂取し、これを媒介として力強く自覚の歩をすすめるのが、日本精神のすぐれた特性であったとし、中国文化、インド文化、西洋文化を摂取しても、それらの文化を通じて自己を現わしているのは中国精神でありインド精神であり西洋精神であるが、日本精神は同胞的な愛をもってこれらの精神を包擁し、そうしてこの包擁が同時に日本精神の大いなる生育であったといい、絶対精神はこれらの(否、更に細かく分化せる)特殊精神として、またその相互交渉として、働くのであるから、日本精神のより大いなる実現は同時に絶対精神のより大いなる実現にほかならないという。そして、この項の最後で、「日本精神史」と呼ばれているものは、日本における精神の自己客観化の歴史であるから、同時にまた日本精神の自己実現の歴史でもあるのであって、この第三の日本精神の概念に基づかねばならないと述べ、文献として紀平正美『日本精神』(1930年)、和辻哲郎『続日本精神史研究』(1935年)を挙げている。

田中康二は、上で取り上げた「日本精神」の項の第二の立場において述べられている、「万世を通じて皇室は文化の源泉であらせられた。ということは日本国民の文化的創造がそのまま皇運の扶翼に他ならなかったことを意味するのである。日本精神とはかかる意味で皇威の発揚をなし遂げた日本人の精神的特性、或は日本の民族性である」<sup>13</sup>という文章を引用し、ここには「日本精神」を把握し、認識する方向性が明確に記されているとい

い、第三の立場においても、日本精神を体現したものとして「万世一系の天皇を戴く国家組織」を例示していることを指摘し、「日本精神」について分類した三つの立場および語義のすべてにわたって、和辻は尊皇心や皇威といった心的特徴が備わっていると考えていたと述べる。そして、この記述が辞典の項目執筆であり、辞書はその本来的性格として執筆者の概念規定よりも一般に使われる用法が優先するため、この定義が和辻の考えを等身に反映したものとすることには慎重にならなければならないといいつつも、この辞典の項目に示された三つの分類は「日本精神」について和辻が記した内容（『続日本精神史研究』所収論文）の延長線上に存在すると考えることができ、これは辞書項目であると同時に、この時期における和辻の日本精神観なのである<sup>14</sup> という。

また、『新編 日本精神史研究』（京都哲学選書 24）の解説で、藤田正勝は、『教育学辞典』のために書かれた「日本精神」の文章に、和辻の視線が時代の変化とともに、日本中心的な、あるいは閉鎖的なものになっていったことは、まがいようがない<sup>15</sup> と述べている。この辞典の項目において、和辻の立場を表明しているのは、第三の立場であり、それは、上で取り上げた和辻の著作『日本精神』にみられる、「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」（上掲『日本精神』23頁）という論述と対応していることから窺える。『教育学辞典』の項目で述べられた第三の立場は、日本精神の現われとして、『古事記』や『日本書紀』の神代史、万世一系の天皇を戴く国家組織、仏教や儒教の深い体得による驚歎すべき文化創造が例示されていて、「万世一系の天皇を戴く国家組織」を強調しているわけではなく、第一の立場の尊皇心や第二の立場の皇運扶翼を強調しているわけでもない。しかしながら、日本精神の現われとして「万世一系の天皇を戴く国家組織」が取り上げられていることは看過し得ない。

和辻の著作『日本精神』に立ち返ってみると、日本精神の発露としての日本の特殊形態を綿密に精査するだけでは、日本の使命を主張すること、あるいは日本精神を宣揚することには到らない。「日本人がその使命を明白に自覚すること」と和辻が論じるとき、紀平のいう、努力することを厭う無自覚者が、アメリカ文明の最悪方面の模倣のみを事とする者が存在し、一層無自覚的な生活方法が流行し、また日本精神を等しく自便径行的に表象し、真に概念せずにそれを食いものにしてしている者が存在していることに対して、戦わなくてはならないという主張<sup>16</sup>と同じ土俵に立っているといえることができる。

## 註

- (1) 『国史大辞典』第11巻、吉川弘文館、1990年、209頁。
- (2) 紀平正美『日本精神と自然科学』、『日本文化』第12冊、日本文化協会出版部、1937年。この書は、昭和11年（1936）11月文部省主催の日本文化教官研究講習会（自然科学第1回講習）において、「日本精神と自然科学」と題して行われた講演の速記を、訂正加筆を経て上梓されたものにして、文部省蔵版「日本文化叢書」の一冊である、と前書きに示されている。以下

『日本精神と自然科学』からの引用・説明に際して、上掲書のページを示す。なお、この論文での紀平正美・津田左右吉・和辻哲郎の著作の引用・説明に際しては、仮名遣い、字体をあらためた。

- 3 紀平正美『自證過程としての歴史』、国民精神文化研究所、1937年。以下、『自證過程としての歴史』からの引用・説明においては、同書のページを示す。
- 4 紀平正美『行の哲学』、岩波書店、1923年、3頁。
- 5 紀平正美『人と文化—哲学及び論理学の基礎概念—』、鳳文書林、1948年、186頁。
- 6 紀平正美「日本精神」、『世界思潮』第11冊、岩波書店、1930年所収。以下「日本精神」の引用、説明にあたり、『世界思潮』第11冊のページを示す。
- 7 津田左右吉「日本精神について」、『思想』第144号、岩波書店、1934年。以下津田左右吉の議論については、『思想』第144号のページを示す。
- 8 紀平正美「日本思想概説」、紀平正美『日本精神』、岩波書店、1930年所収、80-81頁。
- 9 同書、77頁。
- 10 以下、和辻哲郎『日本精神』における議論については、『岩波講座 東洋思潮』〔東洋思想の諸問題〕、第4回配本、岩波書店、1934年のページを示す。また、テキストに従い、かぎっこは二重かぎで示す。
- 11 田中康二「日本精神論の流行と変容」、緒形康『一九三〇年代と接触空間——ディアスポラ of 思想と文学』、双文社出版、2008年、85-86頁。
- 12 和辻哲郎「日本精神」、『教育学辞典』第3巻、岩波書店、1938年、1828-1829頁。以下の説明においては、適宜省略し、内容をあらためた。
- 13 上掲、『教育学辞典』第3巻、1829頁。
- 14 上掲、「日本精神論の流行と変容」、86-87頁。
- 15 藤田正勝編『和辻哲郎「新編 日本精神史研究」』、京都哲学選書第24巻、燈影舎、2002年、解説308頁。
- 16 上掲、紀平正美『日本精神』序言、7頁。

キーワード 日本精神、紀平正美、津田左右吉、和辻哲郎、日本の使命