

## 加藤周一の思想史的考察      その本質と軌跡

著者	久保 雄太郎
学位授与機関	Tohoku University
学位授与番号	11301甲第19577号
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10097/00132050">http://hdl.handle.net/10097/00132050</a>

二〇二〇年度  
博士学位論文

加藤周一の思想史的考察

——その本質と軌跡——

東北大学大学院文学研究科文化科学専攻

久保 雄太郎

【論文目次】

序章	なぜ今加藤周一なのか	1
(一)	なぜ加藤周一なのか	1
1、	加藤が戦後から現代まで日本人に影響を与え続けた思想家だったこと	1
2、	戦後知識人だったこと	2
3、	東西に跨る知識人であったこと	3
4、	日本人について考え続けた人物だったこと	3
5、	国際的な日本文化の研究を行い、日本文化を世界に伝える貢献をしたこと	3
6、	護憲を主張したこと	4
(二)	先行研究について	5
1、	鷲巢力氏の研究	5
2、	海老坂武氏の研究	6
3、	成田龍一氏の研究	6
4、	矢野昌邦氏の研究	7
5、	樋口陽一氏の研究	8
(三)	研究方法と概念説明	9
1、	研究方法	9
2、	概念説明	9
(四)	仮説と証明する内容、章立ての構成	11
1、	仮説としての本質とその証明	11
2、	章立ての構成	12
第一章	戦中から『1946・文学的考察』周辺まで	18
はじめに		18
(一)	戦中から戦後へ	19
(二)	社会主義、ヒューマニズム、「近代主義」、キリスト教	23
1、	社会主義とヒューマニズム	23
2、「近代主義」		25
3、	キリスト教	26
(三)	加藤と実存主義	27
1、	加藤の孤独	27
2、	加藤の実存主義	28
3、	西洋の実存主義	30
4、	当時の実存主義的潮流との違い	32
(四)	『1946・文学的考察』	32
1、	『1946』と実存主義	33
2、	ヒューマニズム、社会主義、実存主義、キリスト教の関連	37

(五) 吉満義彦の実存主義	38
(六) 社会的反応	43
1、肯定的反応 富士川英郎、篠田一士、菅野昭正、中村稔	44
2、否定的反応とその定着 荒正人 伊藤整	45
3、共著者からの反発	48
小括と次章の展望	49
第二章 『1946・文学的考察』から脱「近代主義」までの思想展開	55
はじめに	55
(一) 社会主義とキリスト教	55
(二) 実存主義	57
(三) 文化論	59
(四) 第一の結婚と母の死、留学先の決定	60
(五) 脱「近代主義」	62
小括と次章の展望	65
第三章 「雑種文化論」とその周辺	68
はじめに	68
(一) 留学周辺から「雑種文化論」まで	68
1、西洋体験	68
2、日本への視線	69
3、雑種概念の考案	71
(二) 「雑種文化論」考察	71
1、二つの論文	71
2、純粹種と雑種、日本文化分裂論	72
3、目指すべき雑種化と民主主義	73
4、信条の告白としての「雑種文化論」	75
5、問題点	76
6、「雑種文化論」の裏側	78
(三) 比較とリアクション	80
1、「日本の思想」、「日本文化の位置」、「中国の近代と日本の近代」、「日本および日本人」	80
2、「雑種文化論」の独自性	83
3、当時におけるリアクション 服部達 桑原武夫 松田道雄 江藤淳 梅棹忠夫 丸山眞男	84
4、現代におけるリアクション 海老坂武 三浦信孝 鈴木貞美	85
(四) 「雑種文化論」以後の加藤の思想	87
1、「雑種文化論」の展開	87

2、一回性・具体性と普遍性について	89
3、戦争責任論	90
小括と次章の展望	92
第四章 『日本文学史序説』までの道のり	101
はじめに	101
(一) 『序説』における方法の形成	101
(二) 学問論	104
(三) 安保に関する言及と世界の政治運動への反応	106
(四) 普遍性への意識と一回的な恋愛	109
(五) 『羊の歌』の執筆	111
小括と次章の展望	113
第五章 『日本文学史序説』	117
はじめに	117
(一) 『日本文学史序説』の特徴	118
(二) 『序説』の分析方法	121
1、文化総体に対する批評性	121
2、学問の専門化への批判	121
3、土着世界観、外来思想、日本化	124
4、「雑種文化論」からの反省と転換、及び後退	125
5、前半と後半の相違（土着世界観を中心として）	126
6、『序説』の「文学」概念	128
7、第四の転換期	130
(三) 反応	131
(四) 比較	135
1、津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』	136
2、和辻哲郎『日本倫理思想史』及び清明心	138
3、丸山眞男「歴史意識の「古層」」	140
4、相良亨『日本の思想』	142
(五) 問題点と限界、その可能性	145
小括と次章の展望	151
第六章 加藤の晩年の思想について	159
はじめに	159
(一) 変遷と要約	160
1、変遷「日本社会・文化の基本的特徴」	160
2、変遷「日本」項目	161
3、『日本文化における時間と空間』	163

(二) 分析と問題点、加藤の思想として……………	166
1、その構成 第一章、第二章と三章の温度差……………	166
2、時間と空間について……………	166
3、マックス・ヴェーバー、丸山眞男からの影響……………	167
4、『序説』及び「日本」項目との比較……………	167
5、亡命のすすめ……………	169
6、問題点……………	170
7、戦争の傷跡と加藤の思想史としての位置……………	172
『時間と空間』の総括……………	173
(三) その他の業績 『鷗外・茂吉・柰太郎』、『夕陽妄語』、『九条の会』……………	175
1、『鷗外・茂吉・柰太郎』……………	175
2、『夕陽妄語』と「九条の会」……………	177
小括……………	183
終章 結び……………	187
(一) 各章のまとめ……………	187
1、全体の要約と論の帰結……………	187
2、思想的問題の解決と進展、残されたもの……………	192
(二) 現在の思想状況と加藤の知的営為の重要性について……………	193
1、情報爆発とその無責任化……………	193
2、ナシヨナリズムの台頭……………	193
3、学問の瑣末化……………	194
4、政治の行き詰まりと民主主義への疑念……………	195
5、現下の世界的問題……………	195
(三) 本論文の限界とこれからの課題について……………	196

## 【凡例】

- 一、引用文はすべて底本に従い、旧字体の漢字は新字に改めた。仮名遣いは原則として原文のままにした。
- 一、加藤周一の著作(論文及び刊本)については、加藤周一の名前は省略する。  
新聞および雑誌論文は、タイトル、掲載紙誌名、刊行年月日を注に記す。  
刊本収録論文はタイトル、収録刊本名、刊行年月を、刊本は刊本名、刊行年月をそれぞれ注に記し、注において前出の際は、前掲および前掲書と記す。
- 一、加藤周一の著作が『加藤周一著作集』に収録されている場合、論文名・収録書籍名の次に記載する。ただし、『著作集』各巻のタイトルは省略し、巻名のみ『著作集X』と記す。  
(例、『羊の歌』『著作集14』、平凡社、一九七九年、所収。)

加藤周一の思想的考察——その本質と軌跡——



## 序章 なぜ今加藤周一なのか

加藤周一（一九一九年～二〇〇八年）は、日本の戦中派知識人、評論家、思想家、医学博士である。一九一九年九月一九日、東京府東京市本郷区本富士町一番地にて出生し、東京府豊多摩郡渋谷町大字中渋谷（金王町）で育つ。父、信一は埼玉県の豪農の次男であり、東京帝国大学医科大学で青山胤通に内科学を師事し、医局に勤めた後、町医者として開業する。母、織子は陸軍の騎兵将校として司馬遼太郎『坂の上の雲』にも登場し、後に貿易商となった増田熊六の次女であり、二〇歳の時にカトリックに入信している。また、大叔父には海軍中将で太平洋戦争に反対だったとされる岩村清一、遠い親戚には加藤にラテン語を教え、国際基督教大学設立に尽力した聖書学者、神田盾夫がおり、戦前日本の上流階級の家を生を受けた。

加藤は年少の頃から日本の古典や西洋文化に親しみ、東京府立第一中学校、第一高等学校に進んだ後、東京帝国大学医学部を卒業した。その文学に対する関心は強く、加藤は第一高等学校で知り合った中村真一郎、福永武彦らと共に、日本語における押韻詩を試みた文学集団「マチネ・ポエティック」を一九四二年に結成している。そして、敗戦後は医師として働きながら、若手の急進的論客として『1946・文学的考察』（一九四七年）を中村、福永と共同で発表し多くの注目を集め、フランス文学の翻訳、紹介者としても活躍した。さらに一九五一年、加藤は政府半給費留学生としてフランスに留学し、帰国後の一九五五年に「雑種文化論」（一九五五年）を発表する。この「雑種文化論」は知識人から一般人に至るまで多くの反響を得た。

それ以後、加藤は東西に詳しい知識人、評論家として認知され、一九六〇年にはカナダ、ブリティッシュ・コロンビア大学、一九六九年にはドイツ、ベルリン自由大学などで教鞭を執り、国際的に日本文化を教え、一九七三年にその人生の名著である『日本文学史序説』（一九七三年～一九八〇年）の連載を開始する。また、一九七九年～一九八〇年には加藤の代表的文章を収録した第一期『加藤周一著作集』が平凡社から出版され、二〇一〇年には第二期『加藤周一著作集』の出版が完結した。他にも、加藤は世界中の大学で日本文化を教えながら、約三十年続いた社会評論『夕陽妄語』（一九八〇年～二〇〇八年、最初の四年は『山中人閑話』）を執筆して多くの読者を得た。さらに、日本における自衛隊活動の拡大が続いた二〇〇四年には、「九条の会」を発案することで護憲活動に尽力した。

### （一）なぜ加藤周一なのか

加藤周一の思想を研究する理由、意義は多岐にわたる。

1、加藤が戦後から現代まで日本人に影響を与え続けた思想家だったこと

現在の日本社会は情報通信技術の発展に伴う情報の氾濫と価値の多様化と複雑化、政治に絡む過去の忘却、急速に進む世界のグローバル化とローカル化、相次いで見舞われる自然災害、疫災、社会全体の行き詰まりなど、非常に多くの問題を抱え、今現在の日本の思

想状況も、個人が向かうべき方向性も、現代日本人の立脚点すらも捉えにくくなっており、もはやそれらをまとめ解決することは不可能といえる。だが、個人個人がどのような価値観を持って生きて行くにしても、現在の自分の立脚点を知らなければ、自分の向かっている方向がわからない。したがって、自分の生き方に意識的に生きるならば、今我々が生きている日本がどのような思考の下で形成されたのかを確認する必要がある。つまり、戦後から現代までの日本の思想史を知る必要性がでてくる。そのための第一歩が、現代に影響を与えた思想家の思想を研究することであろう。その際には、その思想家の影響力が強ければ強いほど、長ければ長いほど、そして生きていたのが現在に近ければ近いほど、現代を形成した多くの要素を含み、現在を考えるのにも好都合といえる<sup>1)</sup>。その点において、加藤ほど格好の人物は少ない。加藤は敗戦直後から若手の評論家として活躍し、絶えず論壇に刺激を与えてきた。特に、『1946・文学的考察』(一九四七年)や『雑種文化論』(一九五五年)、『羊の歌』(一九六八年)、『日本文学史序説』(一九七三―一九八〇年)、『夕陽妄語』(一九八〇年―二〇〇八年)は一九四〇年代から二〇〇〇年代までの各年代に発表され、それぞれ多くの読者を獲得した。また、加藤は二〇〇八年まで絶えることなく活発に言論活動を行っており、九〇年代後半から一気に広まったインターネットによる情報社会化、二〇〇一年同時多発テロ後のテロリズムの蔓延、日本社会の歪みを象徴した二〇〇八年の秋葉原通り魔事件を目撃してからこの世を去っている。これらのことから、加藤が現代日本に与えた影響は強く、長く、生きていたのも現在に非常に近いため、その思想の研究は現在の日本を考える上で非常に重要なものであるといえる。

## 2、戦後知識人だったこと

加藤は戦後知識人の代表的人物として、日本の戦後民主主義の形成にも一役買っている。J・F・リオタールなどが知識人の終焉を宣言して以来<sup>2)</sup>、多様な知的教養を背景に人間の普遍的な問題に積極的に発言を行う知識人の数は急速に減少し、高い知識(教養)を持つものが一般的に知識人と呼ばれるようになることで、従来の意味での知識人は日本では絶滅状態にある。だが戦後日本において、日本人の思想営為に強い影響を与えたオピニオンリーダーは戦後知識人であり、日本の民主主義も彼らの言論活動に支えられていた部分は大い。現在の日本は投票率も低く、自民党による政治が長く続き(二〇〇九年―二〇一二年の政権交代を例外として)、民主主義の危機、限界が唱えられて久しいが、このような日本の現状において、戦後知識人が行った民主主義の主張の限界や問題点を探ることは、将来の日本の民主主義を考える上で意義があるといえる。加えて、現在いなくなった彼らの存在意義を考えることは、オピニオンリーダーとしての知識人という存在の意義や可能性の再考を我々に迫り、その喪失という現在の状況に対する何らかの答えを与えてくれるだろう。そしてその代表的人物の一人だった加藤の思想の研究は、これから盛んになるであろう戦後知識人の研究の一部として役に立つ。

### 3、東西に跨る知識人であったこと

加藤は英語、ドイツ語、フランス語を自由に話し、和漢洋の文化及び古典に明るい教養人（知識人）だった。前述のように、現在の世界では普遍的な問題に積極的に発言を行う知識人の存在は著しく減少し、従来の知識人が担っていた様々な分野への言及は、それぞれの専門家がその専門領域において行うものになった。専門家はその専門領域に関する専門家であり、必ずしも教養（古典や芸術などの質の高い文化に対する幅広い造詣）を有しているとは限らず、学問の専門化が進む現代では教養を持つ人間の数が減少傾向にあるといえる。特に、リベラルアーツ教育の伝統が根強い西洋社会と比較した場合、日本ではその傾向が著しい。その意味では、高い知識（教養）を持つ人としての知識人も日本ではいなくなりつつあるといえる。したがって、現代日本人にとって日本や世界の古典は加速度的に遠い存在になっており、現状のままでは日本人の過去に対する眼差しは貧困化する可能性がある。しかしながら、教養人として知られた加藤周一を研究し、その教養に裏付けられた精神の豊饒性を示すことができれば、現代における教養の重要性を考える一助となり、この日本における潮流の流れに一石を投じることができる。

### 4、日本人について考え続けた人物だったこと

加藤は生涯を通して日本論を書き続けた。『1946・文学的考察』では、親友を死なせ、国を壊滅に追い込んだ戦中日本社会への怒りが凝縮され、それを支持した日本人に対して強い批判が行われている。また「雑種文化論」では、これからあるべき日本文化、社会の在り方が比較文化的視点から述べられ、加藤の名著である『日本文学史序説』では、古代から戦後までの日本人の文化、思想の歴史が包括的に論じられている。そして加藤の生前最後の単著となったのも、日本人の時空間意識に焦点を当てた『日本文化における時間と空間』（二〇〇七年）だった。また、これらの日本論以外にも加藤が書いた日本論は無数に存在し、加藤の執筆活動にとって日本は一つの大きな柱だったといえる。この日本に対する強い意識は、加藤が戦中派（戦争時に青春時代を迎えた世代の総称）として戦争を直接体験したことに大きく関わるだろう。多くの犠牲者を出した戦争を当時多くの人間が支持していたのであり、その結果の凄惨さからいって、日本とは何か、日本人とは何かという問題を加藤が問い続けたのも無理はない。この日本とは何か、日本人とは何かという問題は、日本思想史の根本問題であり、日本思想史を研究する人間、日本とは何かを考えようとする人間に共通する問題意識といえる。したがって、加藤という戦後有数の思想家が行った幾つもの日本、日本人に対する考察を研究し、その到達点や意義、限界などを明らかにすれば、これから日本人について考えようとするものに何らかの示唆を与えてくれる可能性があり、その研究には十分な意義があるといえる。

### 5、国際的な日本文化の研究を行い、日本文化を世界に伝える貢献をしたこと

現在の日本の学問界（特に人文科学系）では、国際的なシンポジウムなどを行うことで学問の閉鎖性を打ち破ろうという試みが流行しつつあり、「国際」という名前をつけた学部や大学院が増えている。だが、長年自国文化に育てられた人間が国際的研究を行うためには、相手方の文化に対する深い知識や文化的な理解が必要であり、国内のみで行う国際研究、もしくは短期留学ですませる国際研究では、相手の文化を理解しようという姿勢が充分に整わず、自国文化を超えた研究を行うという本格的な意味での国際研究に至らない可能性がある。したがって、現在流行している国際研究は、それが中途半端に終わってしまうという危険性を孕んでいる。一方で、加藤の比較文化的方法を駆使した国際的な考察は、相手文化への深い理解が伴ったものであり、その思想を研究することはこれからの国際研究のあり方やその方法を考える際に大いに役に立つだろう。また、加藤は長い期間海外で日本文化を教え（ブリティッシュ・コロンビア大学、一九六〇年～一九六八年、ベルリン自由大学、一九六九年～一九七三年、客員教授としては、イェール大学、ジュネーブ大学、ケンブリッジ大学、ヴェネツィア大学など）、多くの国々で日本文化に関する講演を多数行っている。そして、その主著『日本文学史序説』は七カ国語に翻訳され、ヨーロッパや中国では日本学の教科書として扱われることも多いという。これらのことから、世界における日本文化の紹介という点においても加藤の役割は大きく、世界の日本文化受容史の観点からも加藤の思想研究は意義があるといえる。

#### 6、護憲を主張したこと

加藤は憲法第九条の改訂に強く反対した思想家だった。加藤の後期から晩年の代表作といえる社会評論集『山中人閑話』や『夕陽妄語』では、「憲法をまもり、軍備を拡張しない、——これが日本国民の安全と幸福のために大切なことであろう、というのが、私の意見である」<sup>3</sup>というような護憲の主張が繰り返し行われている。加藤は自分の世代が学徒出陣を強いられ、自身も東京大空襲で被災し、原爆投下後の広島の大規模な被害を調査したという経験から、日本が戦争に参加する可能性を増大させる政策には一貫して反対していた。また、加藤はただそれを主張しただけではなく、自衛隊の活動範囲が広がった二〇〇一年以降は自身が直接的な政治活動を行うようになる。特に二〇〇四年に発足し、全国的に大きな護憲の流れを生み出した「九条の会」に関しては、加藤はその発案者であり、その会のリーダーである呼びかけ人九人に名を連ねて全国各地で講演を行った。朝鮮戦争以降、日本では徐々に憲法の空文化が始まり、一九五四年に自衛隊が発足、一九五五年の保守合同で結成された自民党は「党の政綱」で憲法改正を掲げ、以後長きにわたって憲法改正を唱え続け、自衛隊の活動領域を拡大してきた。その中でも二〇二〇年九月まで総理大臣を務めた安倍晋三は、「超保守的運動団体」<sup>4</sup>（ガーディアン紙）、「日本の軍国主義者に対して述べられた犯罪告発に反論する修正主義組織」<sup>5</sup>（ルモンド紙）、「右翼民族主義の懐古的団体」<sup>6</sup>（南ドイツ新聞）と世界で位置づけられているナショナリスト団体、「日本会議」を支援する議員連盟「日本会議国会議員懇談会」の特別顧問であり、コロナ禍の二〇二〇

年の日本にあっても憲法改正を悲願としている（なお、この組織には現在の菅内閣の閣僚二人中一五人が所属している）。この安倍を党首とした自民党は二〇一二年から長く国民に支持を受け、二〇二〇年九月には「安倍政権の継承」を謳って誕生した菅新内閣が発足し、安定的な支持率を保持している。このような日本における政治状況の中で、憲法が改正されるかどうかを予測することは困難だが、将来日本が憲法改正に向かうにしても、護憲に向かうにしても、現在七〇〇〇を超えるといわれる「九条の会」関連団体は改憲勢力に対する抵抗、護憲勢力に対する支援組織として影響力を有するはずであり、それを発案し支援した加藤の思想研究は、日本における憲法の歴史を鑑みて重要であり、大いに意義があるといえる。

これらの例が示すように、日本思想史を研究する場合や将来の日本を考える場合において、加藤の思想研究には多くの可能性と意義があるだろう。

## （二）先行研究について

加藤に関する先行研究で代表的なものを以下に挙げる。

### 1、鷺巣力氏の研究

加藤周一の先行研究で最重要といえるのは、『加藤周一著作集』の編集者を担当し、加藤と四〇年以上の付き合いを持つ、鷺巣力氏（立命館大学加藤周一現代思想研究センター招聘研究教員）の諸著作だろう。これまで鷺巣氏は加藤に関する本を三冊執筆している。その第一作である『加藤周一を読む 「理」の人にして「情」の人』<sup>7</sup>（二〇一一年）では、加藤の人生が第一期（旧制高校時代から一九六八年）、第二期（一九六九年から一九八〇年末）、第三期（一九九〇年初頭から亡くなるまで）に分けられ、学生時代から死に至るまでの加藤の行動とその代表的文章の紹介が包括的に行われている。また、鷺巣氏は加藤の生涯の言動を支えたものとして、「人間の自由を求める激しい情熱」（情）と「ものごとの意味を究めようとする冷徹な知性」（理）を挙げ、「理」と「情」との幸福な結合」としての加藤像を論じている。本書は加藤の通史的研究として恐らく最初のものであり、加藤周一の人生の大半をこの一書から学ぶことができる。

第二作『「加藤周一」という生き方』（二〇一二年）では、加藤が遺した大量のノートや詩歌、加藤が自分について語った文章やそのプライベートにおける姿が紹介され、「あまり知られていない加藤の側面に光を当て」ることで、文字通り『加藤周一著作集』などの文章では知ることのできない加藤の生き方を垣間見ることができるとしている。

第三作の『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか』（二〇一八年）では、加藤の自伝的著作『羊の歌』に焦点が当てられ、加藤の親族に関する詳細な記述とその家族関係、その描写と事実との乖離の説明、加藤が敢えて書かなかったとされることなどが述べられ、より正確な加藤周一像が語られることになる。これら三作はいずれも加藤の研究において有益な知見に溢れており、現在加藤を研究する上での必読書となっている。なお、鷺巣氏が編集した『著作集15』と『著作集24』に付されている著作年譜は加藤の書いた

た雑誌記事、新聞記事、単行本が年代順にまとめられており、本研究でも多く参考にした。一方で、鷺巣氏の研究はまとまった加藤像の提示に力が注がれており、思想分析や各作品の批判といった学的考察には踏み込んでいない。したがって本論文では、加藤の思想の細かい分析や作品の批判なども行うつもりである。

## 2、海老坂武氏の研究

鷺巣氏の研究同様、加藤の通史的研究として挙げられるのが、フランス文学者、海老坂武氏の『加藤周一 二十世紀を問う』<sup>1)</sup>。(二〇一三年)である。なお、海老坂氏は加藤研究(各論)として、以前にも『戦後思想の模索』(みすず書房、一九八一年)を書いているが、この文章に関しては第三章の注で詳しく触れるので、本章では前者を紹介する。海老坂氏は、加藤を二〇世紀日本においてもっとも多岐の分野に言論活動を行った〈言葉人間〉と位置づけ、その意義六つ(「日本文化の全体の形を鮮明に描き出した」こと、「動乱の世紀だった二十世紀を、日本においてだけでなく世界の各地で深く体験し、この二十世紀について深く考え、その体験と思考とをさまざまな表現(小説、自伝、文明評論)に託した」こと、「同時代の世界情勢(とりわけ西欧と中国)に眼を配り、その動きの中での日本の政治的、文明的な位置を見定めようとした」こと、「戦争文化」(集団主義、大勢順応主義)に敏感に反応し、これを監視することを怠らなかつた」こと、「そのリズムある文体と正確な語彙の選択によって、漢語を含む日本語の美しさを再認識させた」こと、「言葉への愛を伝えた」こと)を提示し、加藤の成育過程からその死去までの歩みを考察している。

海老坂氏による加藤の代表的な文章の読みは概ね正確であり、特に日本の敗戦直後の論壇と加藤との結びつきや加藤の初期のフランス文学論に対する分析は、加藤の姿を後ろから眺めた(加藤より一世代若い)、フランス文学の専門家ならではのものといえ、論者にとって大いに参考になった。また、海老坂氏の素描や推測は示唆に溢れており(加藤の小説の分析や小林秀雄との関係、『羊の歌』とサルトルとの関係、『日本文学史序説』と丸山眞男の比較など)、加藤の全史を描いているという点からしても、今後の加藤研究に多いに参考になると考えられる。一方で、海老坂氏自身が「素描」<sup>1)</sup>と述べているように、この研究は加藤の歩みを辿ることが主目的であるため、加藤の細かい文献への言及や他の思想家との比較、リアクションを含んだ思想的考察などはあまり行われていない。加えて、海老坂氏の文章では「雑種文化論」周辺の加藤の日本文化論に対する態度の変化を捉えきれない(詳しくは注<sup>1)</sup>)。そのため、本論文ではその部分の明確化も行いたい。

## 3、成田龍一氏の研究

さらにもう一つ、加藤の通史的研究として挙げられるのが、日本近現代史家の成田龍一氏による『加藤周一を記憶する』<sup>1)</sup>。(二〇一五年)である。本書は「戦後」をあらためて歴史化するために、「戦後」「知識人」としての加藤を「戦後知」のなかに位置づける試みとされ、敗戦直後から亡くなるまでの加藤の文章(敗戦直後から「九条の会」まで)が考

察される。成田氏の方法は、加藤の雑誌記事も含めた膨大なデータを挙げることで多角的な視点から加藤を考察するものであり、引用されている文章の数は他の加藤研究の中で最も多く、そのデータの多さによって加藤周一という複雑な思想家を捉えようとしている点で興味深い。成田氏は一九五六年の『雑種文化』を加藤の「転回」、一九六〇年の渡加を「転回の転回」、一九六八年を加藤が自分自身を見直さず一九五六年の転回の意味を「無化」させた「「六八年」経験」と位置づけ、加藤の様々な文章の要約から周辺の論壇状況にも言及しており、その網羅性は他の加藤研究と一線を画す。

一方で、その内包しているデータが多いため、加藤のそれぞれの作品の解説や加藤の内面的考察が淡白に行われている箇所も多く見られる。また、成田氏の研究は戦後知に加藤を位置づけることを目的としているが、そのために必要な加藤の作品それぞれを当時の時代の流れの中で位置づける作業（加藤の各文章と同時期の文章との比較、加藤が受けたリアクションの説明、それぞれの文章に対する限界づけ、加藤が時代に与えた影響などの考察）がこの研究によって十分になされたとは言い難い。さらに、成田氏の見解には成田氏自身のストーリーで加藤を論じている箇所が多く、論者としてはその実証性に疑問符をつけざるをえない（これは注<sup>14</sup>で指摘する）。これらの問題点を踏まえ、本論文では戦後知に加藤を位置づけるための前段階として（それには数多の思想家との本格的な比較が必要になる）、加藤の作品を時代の中に位置づけたい。

この『加藤周一を記憶する』は多くの問題を抱えているものの、加藤の全史を加藤の代表的著作すべてに言及しながら説明しようという成田氏の試みは壮大であり、加藤を研究しようとするものが最終的な目標とするべき視点を提供した点で、将来の加藤研究のために非常に重要な一歩となったことは間違いない。加えて、戦後史の専門家である成田氏が示唆した問題（小林秀雄と加藤、鶴見和子と加藤、安保の重要性など）は、戦後知識人総体を考える上で今後の研究に非常に重要な課題となるだろう。その意味でも成田氏の研究の意義は大きい。

#### 4、矢野昌邦氏の研究

加藤の各論的研究としては、矢野昌邦氏の『加藤周一の思想・序説』<sup>15</sup>（二〇〇五年）が挙げられる。この文章は一人の著者による加藤のみを対象とした研究としては最初のものでとされる。また、この著作に付せられた年譜は、加藤の雑誌記事、新聞記事、座談会、対談などの情報を載せると共に、加藤の行動の動向や所属先なども細かく記している。この矢野氏の年譜と『著作集』の著作年譜を組みあわせれば、加藤の著述、言論活動と加藤の動向の両方を詳しく知ることができる。なお、矢野氏の研究からは論者も多く学び、特に矢野氏が注に挙げた加藤論や当時の論争についての知見、加藤の動向に関する年譜は大いに参考になった。

矢野氏は『加藤周一の思想・序説』において、「雑種文化論」の基層<sup>16</sup>、「加藤周一における科学と文学」、「星董派論争」遠望<sup>17</sup>の三つの各論を載せており、「雑種文化論」の基

層」では、留学前の加藤の文章の考察や、森有正の留学体験との比較、「雑種文化論」の発展的解釈などが行われている。また「加藤周一における科学と文学」では、他の思想家の科学論を引用しながら加藤の「科学と文学」論が解説され、それは「国境を超えた現代的なさまざまな課題に対処する場合にまず基底的に考えなければならぬ内容や方途を提示している」と高く評価される。最後に、「星董派論争」遠望」では、加藤と荒正人による「星董派論争」や「政治と文学」論争、主体性論などの当時の論壇を賑わした論争が論じられ、「星董派論争」には「主体」の再構築や「文学」の意義づけという現代的意義があるとされる。

この『加藤周一の思想・序説』は、矢野氏自身が「序説」や「遠望」という言葉で示しているように、加藤の思想史に対する全史的な研究にはなっておらず、社会や論壇の流れに目を配っているものの、他の思想家との詳細な比較、加藤の限界づけなどの思想的な考察（思想の流れの中に加藤を位置づける作業）が十分に行われているとは言い難い。加えて、文中で示された結論（矢野氏が述べる新たな「主体」の具体的内容など）もやや漠然としている。さらに、詳しくは第三章の注で述べるが、「雑種文化論」の基層」には加藤の文献の誤解や論理的飛躍が見られる。これらの問題点を鑑み、本論文では加藤の全史に跨った思想史研究を可能な限り実証的に行うことを試みたい。

矢野氏の研究は、今まで注目されてこなかった他の加藤論を挙げている点、数少ない本格的な加藤論を展開している点、その文章がどれも加藤の思想から現代的な意義を見出すうとしている点で有意義であり、加藤周一の研究史にとってもその意義は大きい。また繰り返しになるが、矢野氏の作成した「加藤周一年譜」、矢野氏と小久保実氏・中村完氏によって作成されたインターネット公開の「加藤周一年譜」<sup>16</sup>（矢野氏の年譜をさらに改良したもの）は、本論文を含めた多くの加藤周一研究（先述の海老坂氏など）の参考になっており、その観点からも矢野氏の業績は評価されるべきといえる。

## 5、樋口陽一氏の研究

最後に憲法学の権威であり、護憲派の先頭に立つ樋口陽一氏の加藤論『加藤周一と丸山眞男 日本近代の〈知〉と〈個人〉』<sup>17</sup>（二〇一四年）を紹介する。樋口氏は、加藤が「近代日本の文明的的位置」（一九五七年）において民主主義を「個人の尊厳と平等の原則の上に考えられる社会制度」と定義したことを、「それこそが「憲法」、そして憲法によって権力を制限する「立憲主義」とは何かという問いに対する、適切な答となっている」と高く評価し、加藤の「雑種文化論」を民主主義、憲法学の立場から考察している。

樋口氏は、加藤の文章から文化の差異に対する捉え方、「型」（それぞれの文化にはそれぞれの文化があり、その枠を超えることはできないという文化多元主義）と「段階」（文化の差は段階の問題であり、働きかけによってその差をある程度埋めることができる）を抽出し、フランス、アメリカ、ドイツの比較憲法論を提示して、「型」と「段階」が共存し得ることを示し、「雑種文化論」の独創性を「持続」「伝統」という「型」の思考の枠組みの



中に、「段階」思考の実質的問題意識——他の「型」から来る刺激への感受性——を埋め込んだ」ことにあるとする。また樋口氏は、「雑種文化論」において「どういう点で西洋の解決した問題を解決せず、解決しなかった問題を解決するか」と述べられていることに注目し、西洋の「解決しなかった問題」への解答として憲法九条に可能性を見ている。

この『加藤周一と丸山眞男 日本近代の〈知〉と〈個人〉』は、樋口氏自身も述べているように<sup>18</sup>、加藤の思想的考察はなされておらず、憲法論から見た加藤の現代的意義を述べる試みと位置づけられる。そのため加藤に対する考察には不十分な点も多いが、憲法改正が与党から絶えず叫ばれる日本にあつて、憲法学の観点から加藤が肯定的に評価されることは、護憲を支持する人々にとってその立地点に根拠が与えられる点で有意義であり、憲法学における加藤の意義という将来的問題への展望を開いた点でも評価できる。

### (三) 研究方法と概念説明

#### 1、研究方法

代表的な先行研究の例でもわかるように、現在加藤の思想研究は黎明期にあるといえ、その細かい思想変遷の研究や代表的作品自体の考察も十分に行われているとはいえない。したがって本論文では、加藤の本質的側面を証明すると共にその思想変遷と各作品の日本思想的意義を明らかにし、できる限り客観的にその思想を把握することを目的とする。

そのための研究方法として、①加藤の書いた文献を細かく追跡し、加藤の思想変遷の流れを内在的に辿り、その全史に跨るできる限り広い範囲を対象にした考察、②その都度代表的な作品で足を止め、その特徴の分析や他の思想家との比較、周囲に与えた影響、その作品の問題点、批判などの詳細な考察、この二つを行うことで加藤の通史的な思想的考察を行う。

なお本論文では、加藤の代表作を『1946・文学的考察』、「雑種文化論」、『日本文学史序説』、『日本文化における時間と空間』とする。本来ならば『羊の歌』や『日本 其の心と私たち』（一九八七、一九八八年）も加藤の代表作といえるが、前者に関しては既に鷲巢力氏による非常に精緻な研究がなされており、後者に関しては藝術に関する論者の知識が不足しているため、今回これらを代表的作品としての考察対象とはしない。また、加藤の思想を正確に把握し安易な推測を避けるため、事実とフィクションの判断の難しい小説類も考察対象から外し、近年そのフィクション性の高さが指摘されている『羊の歌』からの引用も最小限に止める。

#### 2、概念説明

##### ①思想史について

本研究では加藤の日本思想的意義の解明を目的の一つに挙げているが、国際的に認知された明確な思想史の定義は存在せず、思想史という概念が研究者によって異なる場合も多い。したがって、ここで概念上の混乱を避けるために本研究の思想史観を明確化する。

通念上、思想史は大きく五つの類型に分けられるといえる<sup>1)</sup>。第一は、ジャンル、テーマ、キーワードに関する人間の知的営為の歴史を指す問題史としての思想史である(例、日本人の自然観)。第二は、ある個人の思想展開史を指す場合の思想史であり、個人の思想の流れを中心に追いながら、その周囲の思想状況も踏まえる思想史といえる(逆に、周囲の思想状況や社会構造を中心に個人の思想を説明する方法は構造主義的思想史といえる)。第三は、時代を動かす精神的な力を想定し(民族精神、時代精神)、そこから歴史・文化事象を捉えようと試みる思想史であり、精神史(Geistgeschichte)とも呼ばれる。第四は、人間の知的営為全体の歴史を指す、インテレクチャルヒストリー(intellectual history)としての思想史であり、他の四つを包含する広さを持つ点で広義の思想史と呼べる。そして第五は、その時代の代表的な人物の知的営為をまとめた思想史であり、狭義の思想史といえる(時代を代表するという場合は人それぞれであり、知名度や思想的影響力、同時代における思想の質、独創性などが挙げられる)。実際のところ、思想史概念はこの五つを組み合わせて構成されることが多く、何を思想史とするかは研究者個人に任されている。なお本論文では、第二の個人史としての加藤の思想展開を追いつつも、当時の人間の知的営為全体の中で加藤の思想を位置づけつつ(第四の思想史)、最終的には加藤を戦後から現代における代表的思想家に位置づけることを目指すため、第二、第四の思想史の考察を経て、第五の思想史において加藤を扱う試みといえる。また、日本思想史的意義を示すとは、広義もしくは狭義の日本人の思想の流れの中で加藤の言論を位置づけ、その意義(価値)を示す作業を表す。つまり、加藤の作品の特徴を示し、それが当時の似た目的の言論の中でどのような位置にあり、どのような独自性を持ったのか(横の思想史)、過去の言説とどのように関係し、どのような独自性を持ったのか、また他者からどのような反応を受けたのか(過去と未来を含む縦の思想史)、そしてその問題点や限界、可能性がどこにあったかを示すことである。

## ②本質について

本質的側面とは、その思想家を成立させている根幹であり、その思想家にとって欠かせない側面を指す。それゆえ、本質はその思想家の包含する多くの要素の根源として、それらをまとめる包括性と一生にわたる持続性を持たなければならぬ。嘗て丸山眞男は加藤に関して、「驚くべき理解力ですね。文学史から何から全部そうです。強いて疑問といえばそこですね。究極的にいちばん芯のところには何があるだろうというのがわからない」<sup>2)</sup>と述べている。本論文における本質の追究はこのような加藤の「芯」を捉えようとする試みといえる。だが、論者はその本質を重視するあまり、その思想家の全てを本質に還元してしまう本質還元主義に与しているのではない。思想家は多面的であらゆる解釈が可能な存在であり、一つの見方や解釈で汲みつくせるものではないだろう。加えて、論者の目的は加藤の本質のごく一端を示すことであり、その全てを語り尽くすことも、それが可能だとも考えていない。しかし、黎明期にある加藤の研究のためには、まずその思想の全体像を

掴む必要がある。黎明期だからこそ部分的な研究から始めるべきという意見もあるだろうが、戦後から現代という情報量が爆発的に増えた時代に生きた加藤のデータは無数であり、部分的な研究から全体像に辿り着くのは甚だ困難といえる。したがって、加藤の本質の論的究明から始める必要がある。

#### (四) 仮説と証明する内容、章立ての構成

##### 1、仮説としての本質とその証明

まず、加藤の本質に対する仮説を提示するため、加藤を特徴づける要素を様々に挙げる。加藤と同様に戦後知識人だった日高六郎による定義では、

評論家、作家。……敗戦後の文筆活動はきわめて多方面にわたる。血液学を専攻する医学者でもあった加藤は、文学・芸術評論家、文明批評家、時事評論家、文学史家、小説家、詩人、翻訳者として活躍する。その背景には、和漢洋の文化、文学、芸術についての広い教養と知識があった。活動の舞台も国際的に広がり、カナダのブリティッシュコロニア大学（六〇～六八年）、ベルリン自由大学（六九～七三年）、アメリカの諸大学で日本文学や日本美術を教えた。……しかしこのように多岐にわたる文筆活動のなかでも、その思想は、それぞれの領域でほぼ一貫して動揺がない。……国際的な場でも十二分に評価にたえる、すぐれた思想家である。<sup>21</sup>

とされ、加藤が極めて広い分野に対して言論活動を行ったこと、和漢洋の文化に詳しくかつたこと、その国際意識が強かったことを読み取ることができる。この定義には、冷静な視点から明晰な論理を展開する合理主義的精神、複雑な事象を明快かつ端的に表現する分析能力、超越的な神への興味、人間の自由を好む個人主義、一つの花の美しさを愛で、詩を好み、幅広い藝術を捉える感受性、多くの女性との恋愛、自由・平等などの人間的価値の重視とそれに基づく民主主義の支持、世界情勢への強い意識、戦争への終生続いた批判意識と友人の死を許さなかった激情などを付け加えることができる。勿論、加藤の要素は無限に考えられるが、思想家としての加藤にこのような特徴があったことは、加藤を知る多くの人物が肯定するところだろう<sup>22</sup>。これらの要素を考えた場合、それを統一し、なおかつ加藤の生涯にわたって持続した加藤の本質とは何だろうか。

ここで論者は仮説として、一回性・具体性と普遍性への志向が両輪となって加藤の本質となっていたことを提示する。例えば、合理主義的精神や人間的価値の重視は理性やヒューマニズムを普遍的とする姿勢の表れであり、世界や政治社会への意識は個としての自分を超えた普遍的世界への興味を示す。同様に、詩を愛したことや美的意識の強さ、友人の死に対する強い思いは生や経験の一回性・具体性への志向と強く関わる。このように、以下に示した加藤の代表的要素は一回性・具体性と普遍性への志向によって説明が可能であり、この志向が加藤の生涯において持続したことを説明すれば、それが加藤の思想にとつ

て非常に重要な側面であったことを示すことができる。したがって本論文では、この二つを加藤の本質の仮説とし、本論における加藤の全史にわたる考察によってその持続を指摘することで、それが加藤の思想の根幹に関わり、加藤にとって欠かせない本質的側面の一端であったことを証明する。

## 2、章立ての構成

ここまで述べてきたことを念頭に本論文における構成を示す。

第一章では、戦中期から『1946・文学的考察』周辺までの加藤の思想に焦点を当て、学生時代のノートに表れている思想的特徴や、敗戦直後の加藤における社会主義、ヒューマニズム、「近代主義」、キリスト教への関心、実存主義などの思想的特徴を指摘する。特に、これまで注目されることの少なかったその実存主義には加藤の一回性・具体性と普遍性への志向が含まれており、『1946・文学的考察』の諸文章にも実存主義の影響が表れていることを述べ、人道的かつ普遍主義的なヒューマニズムを中心に社会主義、実存主義、キリスト教への興味を関連づける。また、実存主義に関しては、それが吉満義彦のキリスト教的実存主義思想を受容して形成されたことも明らかにしたい。その上で、『1946・文学的考察』中の加藤の文章が若い世代から注目を浴びたこと、逆に年長の世代（『近代文学』の荒正人など）からは反撥を受けたことを紹介し、当時の加藤の日本思想史的意義を明らかにする。

第二章では、『1946・文学的考察』以後から留学直後までの加藤の思想変化に注目し、加藤が社会主義、キリスト教思想から次第に距離を置くようになったこと、加藤の一回性・具体性への志向が実存主義的かつ文学的な意識として位置づけられたこと、また、この頃書かれた「日本の庭」（一九五〇年）などの文化論から、普遍性への志向の継続も確認し、加藤の留学先の決定などの顛末についても触れた後、加藤が日本社会に希望を見出して、西洋社会を理想化する「近代主義」から脱するまでの過程を明らかにする。

第三章では、「雑種文化論」を中心に考察を行い、加藤の留学体験から「雑種文化論」を書くまでの過程、「雑種文化論」の特徴と問題点をまとめた上で、当時の加藤の他の文章を参照して、「雑種文化論」の背景と動機を明らかにする。そして、「雑種文化論」を同時期に書かれた丸山眞男、竹山道雄、竹内好、福田恆存の日本文化論と比較してその独自性を示し、他の思想家から受けた反応なども明らかにすることで、サンフランシスコ条約成立前後の日本文化論をめぐる国粹主義や「近代主義」などの中で、その日本思想史的意義を確定する。最後に、「雑種文化論」以後の加藤の文章にも触れ、「雑種文化論」の展開や一回性・具体性と普遍性への志向の持続などを説明する。

第四章では、一九五〇年代後半から『日本文学史序説』を書くまでの加藤の思想営為に注目する。まず、加藤が『日本文学史序説』の方法を形成させるまでの過程を様々な文献を観察することで細かく辿り、その三層構造の方法（詳しくは第五章）が一九六〇年代末には考案されていたことを明らかにする。次に、加藤の学問論を観察し、加藤が科学の高

度の専門化を批判し、人間の一回性・具体性を支持していたこと、人文系学問の瓊末化を警戒していたこと、学問の在るべき姿を強く意識していたことを示す。また、六〇年代におきた安保闘争や学生闘争、「プラハの春」に対する加藤の反応にも触れ、加藤の政治意識の内実を明らかにする。そして、一回性・具体性と普遍性への志向がこの時期も持続したことを明らかにするため、加藤の普遍主義的な藝術論及び一回的経験としての恋愛について言及する。最後に、加藤の自伝的作品である『羊の歌』について考察し、あとがきや晩年の回顧から、『羊の歌』を加藤の思想史の中で位置づける。

第五章では、『日本文学史序説』（以降、『序説』）の考察を行い、まずその大まかな特徴を示す。そして、その方法の考察に移り、『序説』は文化総体を客観的に論じる批評性が強い作品であり、その背景には加藤が学問の専門化への強い批判意識を持っていたこと、日本文化全体を外国の学生に教える必要があったことの二点があることを指摘する。その後、加藤が日本文化、思想史の総体を捉える方法として、土着世界観を基層に位置づけ、対極に外来思想、その間に外来思想の日本化という三層構造を採用したことを明らかにし、その方法が「雑種文化論」の反省から導き出されたということも指摘する。このような分析を行った後、丸山眞男、内田芳明両氏の文章を観察し、『序説』が受けた反応を明らかにすることで、その当時における影響力を示す。さらに、『序説』の方法的有効性を示すため、他の日本思想史論（津田左右吉、和辻哲郎、丸山眞男、相良亨）との比較を行い、加藤の文章の意義や限界を示す。最後に、『序説』の問題点をまとめて示し、批判を行うことでその日本思想的意義の確定とそれを乗り越えるための将来的方向性の提示を行う。なお、加藤の一回性・具体性と普遍性の志向の持続に関しては方法の分析の中で説明を行う。

第六章では、『序説』以後から晩年までの加藤の思想営為、特に日本文化論と政治的言論に焦点を当てる。最初に、加藤の最後の単著となった『日本文化における時間と空間』（以降、『時間と空間』）に向けて、加藤の日本文化論の変遷を観察する。具体的には、一九八一年のシンポジウムにおける講演「日本社会・文化の基本的特徴」と、加藤が平凡社『世界大百科事典』のために執筆した「日本」項目（一九八五年）の説明を行う。そして、『時間と空間』の要約を行った後、その特徴や問題点を提示し、当時の加藤の問題意識を観察することで、加藤の思想史の中で『時間と空間』を位置づける。また、その他の業績として、未完に終わった『鷗外・茂吉・李太郎』の内容を加藤の口述テキストから推測し、それが文学者かつ医者だった鷗外から加藤までの思想的系譜を叙述し、現代における科学と文学の問題に関する方向性を提示する試みになるはずだったことを指摘する。最後に、加藤の評論『夕陽妄語』における政治的言論に注目し、加藤が日本の軍備増強や自衛隊の活動領域の拡大、日本人の右傾化を警戒していたこと、二〇〇一年の同時多発テロ事件とイラク戦争を契機に直接的な政治行動に進み「九条の会」を発案したことを説明し、それが日本人の護憲と平和主義の運動を活性化したことを明らかにする。そして、この加藤の最後の活動を、自身の戦争体験という一回的・具体的経験から普遍的な社会への超越の試みと位置づけ、それが多くの市民に共有されたことから、その成功を示す。

そして、最後の終章で各章と論全体のまとめ、現在における加藤の思想の重要性の明確化、本論文の限界とその課題の提示を行い、本論文を締めくくる。

注

<sup>1</sup> なお、本論文の時間区分としては、一九四五年の敗戦から数年間を「敗戦直後」、敗戦から一九八九年のソビエト崩壊までの時間区分を「戦後」と呼び、ソビエト崩壊から現在、二〇二〇年までを「現代」、二〇二〇年の今を「現在」と呼ぶが、これらはあくまで混乱を避けるための便宜上の大まかな時間区分であり、加藤自身が「現在の時代」を指して「現代」と表記している場合、もしくは「現在の時代」という意味で現代を使用した方が適切な場合は、現代を後者の意味でも使用する（その意味で「現代」は二つの意味を持つ）。また、様々な発想を中心に厳密に考えれば、一九七〇、八〇年代以降を現代とすることも可能（例えば、琉球史やポストモダン思想を考慮した場合）であり、現在を第二次世界大戦後として戦後と呼ぶことも可能である。同様に、一九八八年は現代といっても二〇二〇年の現在とは三〇年の隔たりがあり、同じ現代でもかなり内容が異なる。このように、時代区分には様々な学説や意見があるといえるが、論者は時代区分の専門家ではなく、また本論文の目的は加藤周一の思想史の研究であり、そのために必要でない厳密な概念区分は行わない。

<sup>2</sup> J・F・リオタール 原田佳彦・清水正訳『知識人の終焉』法政大学出版会、一九八八年。

<sup>3</sup> 『著作集2-1』平凡社、一九九七年、五五頁。

<sup>4</sup> 「an ultra-conservative lobby group whose members include more than dozen cabinet ministers.」

<sup>5</sup> 「une organisation révisionniste qui réfute les accusations de crimes formulées contre le Japon militariste」

<sup>6</sup> 「einer rechtsnationalistischen Nostalgie-Organization」

<sup>7</sup> 「am zwiischenfall-wird-1.2428103」

<sup>8</sup> 「lemonde.fr/asia-pacifique/article/2015/08/17/shinzo-abe-evite-les-excuses-sur-la-guerre-du-pacifique\_4727839\_3216.html」

<sup>9</sup> 「加藤周一を読む 「理」の人にして「情」の人」岩波書店、二〇一一年。

<sup>10</sup> 「加藤周一」という生き方』筑摩選書、二〇一二年。

<sup>11</sup> 「加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか」岩波書店、二〇一八年。

<sup>12</sup> 海老坂武『加藤周一 二十世紀を問う』岩波新書、二〇一三年。

<sup>13</sup> 海老坂氏の「雑種文化論」観に関しては、『戦後思想の模索』でも似たような指摘があるため、本論文第三章でも類似の指摘をしているが、論者としては海老坂氏の「雑種文化論」とその周辺の日本文化論に関する扱いに関しては疑問がある。海老坂氏は自身の見解をこうまとめている。

第一に、固有の意味での雑種文化論の骨子は最初に述べたとおりである。それは日本文化の全体について言われているのか、それともある時代の文化、あるジャンルは除外して考えられているのかに揺れがある。それは「日本的なもの」についての揺れと

対応していた。そこで〈日本のなもの〉という概念自体を明治以前の歴史にさかのぼって吟味し、これを〈雑種的なもの〉として立て直す作業がなされる。第二。雑種文化論の中に組み入れられる形で出された近代化論について言えば、その骨子は、日本の近代化に明治維新による断絶はなく、日本の近代化は自発的であったという主張である。ただ、日本文化の全体を雑種とする以上、西洋化を蒙りつつ、にもかかわらず西洋化に還元され得ない独自の発展の相を日本の近代化のうちから掘り出してこなければならぬ。しかも、近代化の主体が大衆―民衆である以上、その精神構造を問わねばならない。それは明治以前、また明治以後、外国文化との接触によって変化したのかしなかったのか。ここにも加藤の説明には揺れがある。このように考えてくると、雑種文化論なるものは一種の〈つぎはぎ理論〉といえる。

『加藤周一 二十世紀を問う』一二一、一二二頁

この海老坂氏の見解は、「雑種文化論」とその後の日本文化論（「果たして「断絶」はあるか」（一九五六年）、「近代日本の文明的的位置」（一九五七年）、「日本的なもの概念について」（一九五七年））を「雑種文化論」の名の下に一括して語られている。しかしながら、「雑種文化論」とそれ以後の文章はそれぞれ目的の大きく異なる文章であり、それを一括りにして、「雑種文化論」とすることは疑問がある。例えば、「果たして「断絶」はあるか」は江戸から明治時代の日本文化の持続性を主張した文章であり、「雑種」概念は文末にしか登場しない。また、「近代日本の文明的的位置」においてはそもそも「雑種」概念は登場せず、その議論は梅棹忠夫の「文明の生態史観序説」を批判し、日本近代の自発性の不在を述べ、日本人の精神構造の持続を述べるのが目的である。そして「日本的なもの概念について」では、「雑種」概念は「現代の精神的問題の集中的な表われとも見られる」と述べられることで日本文化独自の特徴としての役割を喪失しており、文章の目的も戦中に流行した「ものものあわれ、わび、さび」といった「日本的なもの」を否定して、世界的な「日本的なもの」の形成を提唱するものだった。

したがって、これらの文章が「雑種文化論」から影響を受けていることに疑いはないものの、それらと「雑種文化論」では主張されている内容が異なり、それを一括りにして〈つぎはぎ理論〉と主張することには論者は反対である。「雑種文化論」からこれらの日本文化論への進行は加藤の思想の成熟過程であり、それぞれ違った目的で書かれていることから、それがつぎはぎに見えるのは当然といえる。つまり、「雑種文化論」以後の文章は、それが加藤の思考を寄せ集められて作られたという意味ではつぎはぎだったものの、「雑種文化論」自体は〈つぎはぎ〉ではないとするのが適切ではないだろうか。

<sup>13</sup> 成田龍一『加藤周一を記憶する』講談社現代新書、二〇一五年。

<sup>14</sup> 例えば、成田氏の見解では、「高みの見物について」（一九五四年）において、留学をした加藤が「文化に内在しながら実践的であり、実践的あることによって文化に対する深い洞察をみせ」（一四五頁）る新しい認識を得て、留学後の西洋論などを書いたとしている。しかしながら、加藤は「高みの見物について」で、「私の社会をみるみ方が高みの見物でなくなる場合は、私が日本でくらし、日本の社会をみる場合にしか考えられない」と述べており、この時の加藤の意見に従えば、「高みの見物」を避けた西洋論は西洋でしか書けないはずである。したがって、加藤の五〇年代後期の西洋論は「高みの見物について」の議論を前提とはしていないことがわかる。また、文化を内在的に思考することは海外からでも可能であり、成田氏の「高みの見物について」解釈と加藤の実際の文章には大きな食い違いがある。論者としては、「高みの見物について」で加藤が得たのは、より実践性を意識した文章を書くという意識であり、それ以外とは思えない。

さらに成田氏は、「高みの見物について」を加藤における転回とし、一九六〇年の渡加によってそれが再転回して重心が日本文化に傾き、「日本文学史の方法論への試み」（一九六〇年代後半）において、加藤が「転回の転回」という立場を自覚したとしているが（二二五頁）、加藤は「雑種文化論」（一九五五年）直後から日本文化論を多く書いており、六〇年の渡加によってそれが変化したわけではない。同様に、成田氏は加藤の荷風論「物と人間と社会」（一九六〇年）を画期的文章として、加藤が日本とフランスの関係を普遍的原理の差（段階の差）にみていることに着目し、「この議論は、加藤にとってみれば、「雑種文化論」で強調してきた「空間」（Ⅱ型）に、「時間」（Ⅱ段階）がとって代わる議論に他ならないでしよう」（二〇二頁）と述べて、「転回の転回がなされた、というときの認識上での様相」とし、このことを安保闘争と組み合わせ考えている。しかし、加藤は一九五七年の「近代化」はなぜ必要か（一九五七年）において、日本は「民主主義の面ではヨーロッパにくらべての「遅れ」がある」と「段階」の差について既に指摘しており、成田氏の述べるような荷風論による加藤の転回の指摘は当たらない。

他にも成田氏は「物と人間と社会」を「①西洋にもとづく「普遍的な原理」に再度可能性をみてとり、②「日本はいまだそこに到らない「段階」だとするので」（二〇二頁）と解釈し、「日本の「型」に可能性を見出そうとした、「雑種文化論」での姿勢が転換してしまっています」（二〇二頁）と指摘し、加藤が「雑種文化論」において普遍的な原理への可能性を見ていないという見解を持っている。しかし「雑種文化論」では、西洋社会の理解のためには、「西洋の文化の基礎には人権宣言を生みださずにはいかなかった大衆の人間の自覚」が必要とされ、その人間の自覚は「西洋で人権宣言を生み出したような人間の自由と平等の自覚」であり、「人間の自由・平等の自覚と社会的な人間解放の過程を併せて広くヒューマニズムということばでよぶ」というように、人類普遍主義的なヒューマニズムの主張がなされており、そこに加藤の普遍主義的姿勢を見ないのは、成田氏が「雑種文化論」の加藤の主張を上手く汲みとれていないことを意味する。

さらに成田氏の誤解は一九六八年の加藤に対する見解からも窺える。成田氏が加藤「『68年』経験」の証拠に使用する文章は、「丁丑公論私記」（一九七〇年）である。成田氏によれば、この文章は「一九七〇年の安保条約をめぐる議論」であり、「言葉と戦車」を読んできたもの、さらに『雑種文化』を知るものにとつては、単純にすぎ、「加藤が営んできた一九五〇年代半ばの営みの意味が見えなくなり、「一九六〇年代の苦悶と葛藤も霞み、加藤の五〇年代から六〇年代の仕事を「無化」させるといふ（これが『68年』経験）。しかしながら、「丁丑公論私記」の本旨は、日本のメディアが「言論表現の自由」を大義に公明党による「言論抑圧」を攻撃する一方で、より大きな「政府・与党・大企業」による「放送・大新聞・教科書」への干渉・圧力に対して抗議しなかったことへの批判と、与党自民党の専制的政治に対する「抵抗の精神」の重要性を説くことであり、安保は文中でもわずかしら触れられていない。したがって、成田氏は文章の本旨を無視し、自身のストーリー（『68年』経験）から加藤の思想を読んできてしまっており、その根拠となる文章の誤読はストーリー自体の論理的破綻につながるといえる。つまり、成田氏が組み立てた加藤の思想展開、「転回の転回」、「68年」経験」は、誤解に基づく成田氏のストーリーであり、第一の「転回」『雑種文化』に関しても、成田氏は「高みの見物」や「雑種文化論」を加藤の文章に沿って解釈していない。

<sup>15</sup> 矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』かもがわ出版、二〇〇五年。

<sup>16</sup> 「加藤周一年譜」<http://kshu.web.fc2.com/chrono.htm>

<sup>17</sup> 樋口陽一『加藤周一と丸山眞男 日本近代の〈知〉と〈個人〉』平凡社、二〇一四年。

<sup>18</sup> 同右、六頁。

<sup>19</sup> この類型は便宜上論者が分けたものである。



<sup>20</sup> 丸山眞男 『加藤周一著作集』をめぐって 『丸山眞男集別集 第三卷』岩波書店、二〇一四年、所収、三二三頁。

<sup>21</sup> 「加藤周一」 『現代人物事典』朝日新聞社、一九七七年。

<sup>22</sup> 加藤への追悼文集 『冥誕』(大江健三郎・鶴見俊輔他) かもがわ出版、二〇〇九年)にはこれらの特徴が多く挙げられている。

## 第一章 戦中から『1946・文学的考察』周辺まで

はじめに

加藤周一は、自身で「空白五年」と呼んだ中等学校を二・二六事件直後の一九三六年三月に卒業し、同年四月には第一高等学校理科乙類に入学して、庭球部や映画演劇研究会、万葉集輪講の会などに加わり、知的刺激に溢れた学生時代をスタートさせる。この時期から、加藤は寄宿寮内の新聞『向陵時報』や学内誌『校友会雑誌』に文章を発表し、矢内原伊作、小島信夫らと同人誌『崖』などを創刊するなど、旺盛な文学活動を開始して行く。また、一九三七年には東京帝国大学経済学部教授だった、矢内原忠雄の授業を「自由主義者の遺言」と感じ、政治にも少しずつ関心を寄せるようになる。この頃から、加藤は手稿のノート、『青春ノート』（詳しくは後述）を書き始めている。そして、東京帝国大学文学部に進むことを考えていた加藤は両親からの反対を受け、進路先を急遽医学部に切り替え、一年の浪人生活を経た後、一九四〇年四月に東京帝国大学医学部に進学する。医学部進学後も加藤は文学部の授業を受講し、特に仏文学科の研究室には頻繁に出入りして、当時助教だった渡辺一夫などから薫陶を受けた。この仏文研究室内のグループでは、戦争の肯定や反対が自由に議論されていたという。さらに一九四二年には、加藤は中村真一郎、福永武彦らと「マチネ・ポエティック」を結成し、日本における押韻詩の提唱を始める。

加藤が高等学校から大学に進学し、東京帝国大学医学部を繰り上げ卒業する（一九四三年）までに、日本内外の環境は大きく変化していた。二・二六事件以降、統制派が主導権を握った軍部は次第に政治に関与するようになり、一九三一年の満州事変で既に中国へ侵攻をしていた日本軍（関東軍）は、一九三七年の盧溝橋事件を境に日中戦争に突入し、近衛文麿内閣によって「国民精神総動員運動」が提唱され、次第に軍国主義、全体主義化が日本国内で進んで行くことになる。泥沼化した日中戦争を解決するため、日本軍は南進し石油などの戦略物資獲得を図ったが、それが欧米諸国の強い反発を招き（日本への石油輸出の全面禁止という経済制裁）、一九四一年十二月八日、日本はイギリス領マレー半島、アメリカ領ハワイのアメリカ軍基地に攻撃を仕掛け、連合国との太平洋戦争に突入する。

本章では、第一節で『青春ノート』から読み取った戦中における加藤の思想と敗戦直後の活動の説明を行い、第二節で敗戦直後の加藤の社会主義<sup>1</sup>、ヒューマニズム、「近代主義」、キリスト教観を示し、第三節で当時の加藤における実存主義の影響とその内容を解明し（当時の時代思潮としての実存主義や西洋における実存主義との違い）、第四節で実存主義的観点から『1946・文学的考察』の分析を行い、当時の加藤の思想をまとめ、第五節で吉満義彦から加藤への実存主義の影響とその相違点を明らかにし、最後に第六節で『1946・文学的考察』と星董派論争を中心とした加藤の文章に対するリアクションの説明を行うことで当時の加藤の日本思想的意義の明確化を行い、敗戦直後の加藤の思想を明らかにする。

なお、『1946・文学的考察』（以降、『1946』の底本としては、『著作集8』<sup>2</sup>）所収の文章を使用する。

（一）戦中から戦後へ

立命館大学図書館の加藤周一文庫では、加藤の遺稿を所蔵しており、その幾つかはインターネット上で公開されている。その中の一つである『青春ノート』<sup>3</sup>は、一〇代後半から二〇代前半（一九三七年～一九四二年）の加藤の手書きノートであり、現存する加藤の文章の中で最も古い資料といえ、加藤のスタートラインを知るのに重要な文献である（それぞれ第一巻は一九三七年～一九三八年三月、第二巻は一九三八年四月～、第三巻は一九三八年九月～一九三九年一月、第四巻は一九三九年一月～五月、第五巻は一九三九年六月～九月、第六巻は一九三九年一〇月～一九四〇年、第七巻は一九四〇年五月～一九四一年五月、第八巻は一九四一年五月～一九四二年四月に書かれたと日付がつけられている）。その内容には主に四つの特徴がある。

まず第一に、詩や小説などの文学作品の多さが挙げられる。加藤は旧制一高在学時に寄宿寮内の新聞『向陵時報』や学内誌『校友会雑誌』に評論、小説などを寄稿しており、加藤自身も編集委員を務めている。作品の内容に関しては、自分の周囲環境や実体験を描いた文章、恋愛を詠う詩などが非常に多い。例えば、ノート第一巻の「小酒宴」<sup>4</sup>は、受験に失敗し一年遅れて高校に進学した生徒が中学の同窓会に出席し、中学時代に「恋愛だと思っただけのことについて」語り合った友人と再会する話だが、これは加藤の受験体験と一致しており、加藤自身の体験がそのままモデルになっている（加藤は五年制の中等学校を飛び級して第一高等学校に進もうとしたが、その受験に失敗している）。また、第三巻の「Love is best for literature」<sup>5</sup>では、「恋は遂にあらゆる国策のそとに永遠」であり、「小説家は如何なる時代にも男女の関係を或ひは美しく或ひは汚く描くことだろう。そして詩人は恋愛を或ひは散文で或ひは七五調で若しくはその他沢山の調で唱ふだろう」と述べられている（加藤は西洋の文物を禁止する国策に対して恋は禁止できないだろうと主張している）。恋は特定の人物に対する人間の愛の感情を示すものであり、普遍的、抽象的というよりは、個別的、具体的で一回的な感情を表す。そして詩も同様に、科学的に反復不可能な一回的・具体的な感情を表現する手段といえるだろう。青春時代に恋を重要視し、詩を詠むということ自体は青春を迎える人間にとって一般的であり、特にそれを加藤だけの特徴とすることはできないが、多くの女性と恋をし、一回的な人生の重要性を説いた加藤が、「国策のそとに永遠」と当時述べるような強い恋愛意識を持っていたことは、加藤の若年期の思想的特徴として重要である。

第二の特徴としては、社会に対する批判精神が挙げられる。第三巻の「故郷と伝統」<sup>6</sup>では、芥川龍之介の世代までは「西欧的教養を身につけながら、江戸の伝統を呼吸して東洋の心情をしっかりと抱い」ていたが、加藤の世代の知識階級においては「精神の故郷」を喪失したと述べ、文化に空虚感があるとしており、当時から文化のあるべき姿に関して

考察を行っている加藤の姿を垣間見ることができる<sup>7)</sup>。さらに「故郷と伝統と」では、当時の第一高等学校が「多少の美しさ」も残されておらず、「ほっ歯とマントの出でたちも薄汚く、百貨店の女？にからかふのではなく、からかはれてある一高精神」(？部不明)には「馬鹿馬鹿しさ」以外感じないと痛烈に批判されている。加藤はその自伝的著作『羊の歌』においても、中等学校時代を受験戦争に追われた「空白の五年」と称し、高等学校時代も「駒場の寮へ入ったばかりの私は、そこで多くの尊敬すべきものと同時に、また滑稽で相手にすることの困難なものも見出した」とエリートコースを歩んでいる同世代に冷やかな視線を送っているが、この内容は『青春ノート』と同じである。したがって、加藤は旧制一高在学当時から自分の所属する集団の価値観から離れて社会を分析する姿勢を持っていたということが出来る。また、当時から加藤はマルクス主義への興味が強かったと考えられ、第三巻の「マルキシズム」<sup>8)</sup>において、加藤はマルクス主義を「実に壮麗な論理の殿堂」と高く評価し、日本でマルクス主義が流行した理由を、日本における「哲学的伝統の欠如」、マルクス主義が衰退した理由を「論理的伝統」と形而上学の欠如のためであると指摘しており、この『青春ノート』の時点で既に加藤はマルクス主義の著作を読んでいた形跡がある(例えば、第四巻「文学とモラル」<sup>9)</sup>では、「ドイツ・イデオロギー流に云へば、小説は生活を指導すると信ぜられて来た、実は生活を解釈することこそ実際だろうに」と述べられており、『ドイツ・イデオロギー』「フオイエルバッハに関するテーゼ」の一文が引用されている)。

『青春ノート』第三の特徴は、戦争の影響の強さである。『青春ノート』が書かれたのは、一九三七年から一九四二年にかけてであり、時代背景としては、一九三六年の二・二六事件後に日本が日中戦争、太平洋戦争へ向かっていった時期と一致する。そのため、ノートには戦争に関する記述が至るところでなされている。加藤において戦争がどのようなものであったのかは、『羊の歌』、『過客問答』などで幾度も回顧されている。例えば『羊の歌』では、戦中当時の状況が、

「国民精神総動員」は、都会では、成功していた。小学生は往来の若い女たちに向って、「パーマメントはよしましょう」と唱い、大学に劣等感をもつ男たちは、電車のなかで、外国語の教科書を読んでいる大学生を見つけると、「この非常時に敵性語を読んでいる者がある、それでも日本人か」と大声で叫んだ。<sup>10)</sup>

と振り返られ、加藤は当時の「霽囲気の押しつけがましき」に反感を抱いたとしている。このように敗戦後の加藤の文章では、当時の軍国主義的な日本の姿が様々に批判され、嫌悪されるべきものとして扱われているが、戦中当時に書かれた加藤の文章では戦争を直接批判するような文章は書かれていない。例えば、第三巻「戦争と文学とに関する断片」<sup>11)</sup>では、戦争の事実を知ろうとすることは、自分の生活を考えることを意味し、その意味で「戦争は烈しく国民の生活を鍛へようとしてひる」と述べられ、戦争に積極的な意味を与

えようとしている加藤の姿が窺える。また、第六巻の「日記 14・12・5(火)」<sup>12</sup>において、「此の国の精神文明は世界に究たるものだ」と僕等は何度も聞かされたが、今にして悟るのである、精神の文明には金がかゝらぬと。とにかく僕等日本の中産階級はアメリカのどん底生活者にも劣るのである」とあり、アメリカとの圧倒的な物資、経済力の差を当時の加藤が認識していたことがわかるが、戦争そのものへの批判には及んでいない。これは『羊の歌』などで回顧された戦後の加藤の記述と大きく食い違いを見せている。『青春ノート』の内容には、愛情の吐露や文学に対する意見、同級生に対する見解、小説への厳しい批判、転向したマルクス主義者に対する批判など公私にわたる様々な文章で構成されており、敗戦後の加藤の述懐が正しければここに加藤の戦争に対する意見が全く書かれていないのは不自然といえる。

この理由として考えられるのが、当時の社会状況である。当時の日本では、一九三七年に国民精神総動員運動が始まり、反ファシズムを掲げる雑誌『世界文化』の同人検査、日本の植民地政策を批判した東大教授、矢内原忠雄の辞職、石川淳の「マルスの歌」を掲載した『文学界』が発禁処分を受けるなど言論弾圧が進んでいた。そのため、当時は自由に戦争を批判する文章は発表できなかった。加藤が述懐するほど戦争に反対だったのならば、個人的なノートにそれに対する批判が見られてもよいが、『青春ノート』にその痕跡はない。だが、そのノートが誰かに読まれる可能性を考えれば、加藤が意図的にそのような文章を書かなかったことは理解でき、個人的なノートにも政治的意見を書き得ないこと自体が当時の時代状況を物語っている。

だが、戦争に対する直接的な批判ではなくても、加藤は間接的に戦争への不満を表現している。特にそれが顕著となるのは、一九四一年五月から書かれた『青春ノート』第八巻である。第八巻「或る音楽会」<sup>13</sup>では、舞台に大きく掲げられていた「大政翼賛」など政府のスローガンが、演奏会の聴衆に完全に無視されていたことを挙げ、「日本政府がかくも公然と侮辱されたことは、慣れば所ではない、前代未聞だろう」と述べて、日本政府を暗に皮肉めるかのような文章を書いている。そして、太平洋戦争開戦後の一九四二年に書かれた第八巻「岩下師の言葉」<sup>14</sup>では、加藤は第一次大戦時と自分が直面している第二次世界大戦に類似性を見出し、「現代は何度絶望をしたら許されるのか」と反戦的な嘆きを綴っている。これらのことから、『青春ノート』でも戦争に対して不満を持つ加藤の姿（あくまで間接的だが）を捉えることができる。

最後に、第四の特徴としては普遍性への興味が挙げられる。日本が太平洋戦争に突入する半年ほど前に書かれた第八巻「学生と時局」という目下流行の問題に関して<sup>15</sup>（一九四一年）では、「我々にとつて必然的な運命である戦争の中で、我々は……失ったものを何等かのかたちで回復しようと思念じてゐる」とし、それは中世に平和をもたらした「信仰に他ならない」と加藤は述べている。ここで加藤が意味した「信仰」とは、ヴァレリーなどの「偉大な二〇世紀精神」がその回復を願った「普遍的信念」とされる。さらに、第八巻「絶望的なヨーロッパの話、ヒューマニズムの運命に就いて」<sup>16</sup>（恐らく一九四一年一二

月)においては、ヨーロッパでは国家主義によってヒューマニズムが弾圧されており、「カトリックのなかにしかヒューマニズムを見出せないやうになるかもしれない」と述べられ、前出の「岩下師の言葉」でも、日本におけるカトリックの第一人者、岩下壮一の「一切万事に通ずる規範のない所に、道徳は成立しない」という普遍主義的な言葉に賛意が示されている。このように、加藤は人類普遍主義的なヒューマニズムと人間を超えたキリスト教の神への興味を示しながら、戦争による人間性の破壊を目の前で眺めていたといえる。

以上、『青春ノート』の加藤は後の人生と深く関わるであろう一回的・具体的な詩的感受性、批評精神、戦争への意識、人類普遍主義的なものへの共感をその思想的出発点として、一九四五年八月一五日の敗戦を迎えることになる。

一九四五年八月一五日、昭和天皇が連合国軍への無条件降伏を伝える「玉音放送」を行い、降伏文書が同年九月二日に調印されることで、日本は敗戦を迎えることになった。以降、日本は一九五一年のサンフランシスコ平和条約まで連合国軍総司令部(以降GHQ)の占領下に置かれることとなる。GHQは、一九四五年九月に戦犯逮捕、四六年一月に軍国主義的とみなされた人物の公職追放を行い、日本政府協力の下、平和憲法制定、農地解放、女性解放、財閥解体などの様々な民主化改革を進めて行く<sup>17</sup>。

戦後改革が進む中で、言論界では、戦中期の言論統制で休刊を強いられた『中央公論』『改造』『日本評論』といった雑誌が復刊し、オールド・リベリストたちが集って結成された「同心会」の会誌として、吉野源三郎が編集長を務めた『世界』、鶴見俊輔や丸山眞男が同人となった『思想の科学』、「戦後思想史のペース・セッター」<sup>18</sup>とされ、荒正人、本多秋五、平野謙、小田切秀雄などが同人の『近代文学』、戦前のプロレタリア文学者が中心となった『新日本文学』、いいだももが提唱し、遠藤麒一郎が編集長を務め、「マチネ・ポエティック」の人物が参加した『世代』などの新しい雑誌が次々と誕生し、「戦後のなかでもっとも雑誌が輝いた時代」<sup>19</sup>を迎えることになる。

これらの雑誌は、互いを意識しつつ、立場を異にする人物も集めて座談会を開き、戦後の民主化、政治、文学、人間の在り方などを活発に議論した。そのような中で、丸山眞男、大塚久雄などの近代的自我を形成することを最優先に主張する人物と社会改造を最優先とする共産党系の論者による「主体性論争」や、文学の政治からの分離、独立を唱えた『近代文学』同人と、政治の優越を主張する中野重治ら『新日本文学』系の同人による「政治と文学論争」、一九四七年に『近代文学』の同人になったばかりの加藤が、荒正人と福田恆存のエゴイズム論を批判したことで起きた「星董派論争」などの論争も起こる<sup>20</sup>。さらに、戦中の軍国主義、天皇制に対する批判から、多くの知識人たちは西洋の民主主義社会を理想化し、近代化を西洋化と同一視する「近代主義」<sup>21</sup>的発想を共有していた(本論文では西洋社会の理想化、もしくは西洋の近代化を日本の近代化と同一視した動きを総称して「近代主義」と名づける)。また、戦争による荒廃や自身が死と向き合ったという体験から、敗戦後の日本では自己の存在そのものに焦点を当てる実存主義も流行した<sup>22</sup>。

医師として東大病院の病室に住み込んでいた加藤は、一九四五年三月の東京大空襲で被災し、他の被災者や看護婦、医師と共に「文字どおり寝食を忘れて」救命活動を行った後、信州上田の結核病院に疎開し、そこで敗戦を迎えることになる。そして、敗戦直後に組織された「原子爆弾影響日米合同調査団」(鷺巣氏によれば、ファレル准将が率いるマンハッタン計画グループ、オーターソン大佐を代表とする軍医監本部指揮下の総司令グループ、東京帝国大学で原爆症や熱傷研究の専門家だった都築正男教授の組織したグループで構成されたが、実際には占領軍主導の軍事的研究の側面もあった<sup>23</sup>)に、加藤は一九四五年一〇月から一二月まで参加し、広島で原爆の血液への影響を調査した(加藤とその指導教授だった中尾嘉久、三好和夫は、さらに一九四七年六月一八日から六月二〇日にも広島で再調査を行っている<sup>24</sup>)。

その後、加藤は「天皇制を論ず」(一九四六年三月)を発表し、以降の多岐に渉る文筆業をスタートさせる。同年七月には、『世代』に「新しき星董派に就いて」(一九四六年七月)を発表し、一九四七年に『1946』としてまとめられる諸論稿を次々と世間に送り出して行く。また加藤の海外作家、思想に対する関心は強く、「ジャン・ゲノーと批評」(一九四六年九月)、「ヒューマニズム解義」(一九四六年一〇月)、「ロマン・ロランの肖像」(一九四六年十一月)などの社会主義、ヒューマニズムに関する論稿、「サルトルの誤解」(一九四七年一月)、「サルトル及び実存主義は何処にあるか」(一九四七年三月)のような実存主義への強い共感を思わせる文章、「信仰の世紀と七人の先駆者」(一九四七年七月)、「象徴主義的風土」(一九四七年十一月)など、フランス文学を社会に紹介する文章も多く書かれている。加えて、加藤は一九四七年七月、雑誌『近代文学』の同人になった直後に荒正人と福田恆存のエゴイズム論を批判した「IN EGOISTOS」(一九四七年七月)を発表し、荒正人と「星董派論争」を繰り広げ、『1946』と併せて論壇の注目を集めることになった。

敗戦直後の加藤は、前述の西洋社会を理想化する「近代主義」やマルクス主義講座派の歴史観、実存主義から強く影響を受けており、当時の流行思潮の流れに乗っていたといえる。一方で、加藤のヒューマニズム、社会主義、実存主義理解はかなり独特であり、当時の流行とは違った側面も目立つ。したがって、次節では、当時の加藤の思想として、特に社会主義、ヒューマニズム、「近代主義」、キリスト教への興味に焦点を当てる。

## (二) 社会主義、ヒューマニズム、「近代主義」、キリスト教

### 1、社会主義とヒューマニズム

加藤は「天皇制を論ず」<sup>25</sup>(一九四六年)において、「天皇制は戦争の原因であったし、やめなければ、又戦争の原因となるかも知れない」ことを理由に天皇制廃止を訴えている。これは小熊英二氏が述べるように<sup>26</sup>、敗戦直後に象徴天皇制を擁護する論調が社会に溢れていたことに対する加藤の反対表明といえる。加藤は天皇制廃止と民主主義制度の導入という政治制度の抜本的な改革を唱え、天皇制の維持を唱える議論を批判する。そして、加

藤は明治維新を「ブルジョア革命」として、「封建的地主制度」が明治以降も維持されたとし、

我々は決して忘れてはならない、日本的とは封建的と云うことに他ならず、日本の一切を代表したあの貧しい農民の存在は正に明治維新が予定し、実行した第一のプログラムであったと云うことを。そしてそれは絶対王政を中心としてのみ可能であり、資本主義社会の民主主義化を永久に妨げる封建主義をあのように強固に保存するために天皇制が必要であり、天皇制のみが必要だったということ。<sup>27</sup>

と述べている。このような、日本の明治時代以降を「絶対王政」として、戦前期の日本を地主制の痕を多く残す封建制とみなす歴史観は、一九三二年のコミンテルンの三二年テーゼを踏襲し、天皇制を打倒する民主主義革命を唱えた、マルクス主義講座派の影響を加藤が強く受けていたことを意味する。なお、加藤の講座派的歴史観に沿った主張は『1946』でも繰り返し行われ、加藤自身も当時のマルクス主義への接近を認めている<sup>28</sup>。次に、加藤の社会主義理解をより詳しく検討するため、『1946』周辺の文献を観察する。

「ジャン・ゲノーと批評」<sup>29</sup>（一九四六年）では、ドイツナチズムに対してレジスタンス運動を行った、人道主義的社会主義者、ジャン・ゲノーの思想が紹介されると共に、加藤の社会主義、ヒューマニズム論が語られている。文中で、加藤は戦中に「聖書」<sup>30</sup>のように愛読していたポール・ヴァレリーとゲノーの精神に、ユマニスムという共通点を見出し、「合理主義を徹底させることに依てユマニスムの立場を守り、最後まで平和と文明のために戦ふ勇氣は何に由来し、何に依て可能であるか」という問題を提示する。

当時の加藤にとってはその答えこそが「社会主義」だった。加藤は、

この戦争の時代にユマニテを正しく代表し得たものは、総べて、洋の東西を問はず、社会主義者の他にはなかつた。この事実は、例を挙げるまでもなく実に明白であつて、日本の場合には殊に著しい。<sup>31</sup>

と述べた後、「不幸にして凡ゆる社会主義者がユマニストではなかつたが、凡ゆるユマニストは社会主義的であつた」としている。これらの文章で明らかのように、加藤はヒューマニズムは必然的に社会主義になると理解している。だが、ヒューマニズムとは、人間中心主義、人文主義、人道・博愛主義などの意味を持つ概念であり、個人主義や国家主義に對抗し、暴力革命なども含む社会主義と同一視するのは無理があるといえる。だが、加藤にとっては自由・平等・博愛のヒューマニズムと政治・経済的平等を唱える社会主義が、人道的という意味で矛盾しなかつたのだろう。当時の加藤の社会主義理解やそれへの接近は、加藤の戦争に対する倫理、道徳的な要請によって形成されたものだったと考えられる。ま



た、加藤はゲノーが「レニンが細密な凡ゆる具体的条件の下に行つたと同じ形式しか革命に就いて考へることの出来ない」公式主義者を批判し、フランスにはフランスの革命の形式があるとして、ロシア革命の公式主義から脱したことを称賛しており、その公式主義を否定している点も加藤の社会主義観の特徴といえる。

さらに、加藤は文中で「ユマニスムは寡頭政治と容れず、デモクラシーは如何なる意味でも少数者の支配とは矛盾する」と述べており、社会主義、ユマニスム（ヒューマニズム）と民主主義をひとつなぎにして理解している。なお、加藤は「その論理的順序は人間性が先行するので、社会主義が先行するのではない」としており、社会主義には人間性（ヒューマニズム）が先行するとしていることは注意すべきである。

また、「ヒューマニズム解義」<sup>32</sup>（一九四六年）では、西洋ヒューマニズムの歴史が解説される。加藤によれば、もともと文献学だったヒューマニズム（人文主義）が、西洋の理性の源泉になり、デカルトの「万人に均しく頒たれた理性」という観念によってキリスト教的平等概念と理性が融合され、その後自由、平等、博愛としてのヒューマニズムが登場する（自由平等博愛の観念は、エラスムスの書齋と観想的思弁の世界を出て、国民議会という言葉となり、歴史を創造する革命的な意志となり、現実に市民社会の偉大な組織を造つたのである）<sup>33</sup>。そして、デカルトの「基督教的平等と羅馬的普遍性とを人間理性に帰する」哲学は、「凡ゆる近代民主政治と社会主義的経済理論との形而上学的根柢を与えた」という意味で、民主主義と社会主義の基盤となったとされる。したがって、加藤の主張では、民主主義と社会主義がヒューマニズム（人文学）の体现する理性によつてつながる。この文章で示されているように、加藤がユマニテ、もしくはヒューマニズムの名前で主張しているのは、自由、平等、博愛の精神、理性主義、人間の尊厳を重視する概念としての（人道主義、人類普遍主義的な意味での）ヒューマニズムであるといえる。加藤としては、人間の平等を目指すという点で社会主義の根幹には人道主義的なヒューマニズムがあると考へたのだろう。なお、次節で見て行く実存主義との関係上も、加藤のヒューマニズムを第一に考える姿勢は重要である。

## 2、「近代主義」

敗戦後の日本では、多くの知識人が戦中の日本社会に対する批判から、西洋社会を理想化する「近代主義」的言論を行っていた。例えば丸山眞男は、「近代的思惟」（一九四六年一月）<sup>34</sup>や「超国家主義の論理と心理」（一九四六年七月）<sup>35</sup>において、日本では近代的思惟や主体的自由が形成されなかったと述べて、戦中日本を批判すると共に、西洋社会をそれがなされた例として捉えている。丸山は「近代思想即西洋思想という安易な等式化」の歴史を踏まえ、そこに逆戻りすることには反対しているが、「我が国に於いて近代的思惟は「超克」どころか、真に獲得されたことすらない」と述べ、「近代的人格の確立」を行つた例としてカントとマルクスを引用していることから、丸山の述べる主体性の確立（近代的

人格の確立)した社会とは、「思想信仰道德の問題」が「主観的内面性」として保証されている西洋近代国家とほぼ同義である。

敗戦後しばらくの間、加藤もこの「近代主義」的発想から議論を行っていた。『1946』の文章では、西洋の作家、藝術家、哲学者の名前、言葉が頻繁に引用され、理性とヒューマニズムを体現し、ナチズムにも強力に抵抗した社会としての西洋の姿が描かれている(例、「生身のカッサンドラはトウロイの劫火に焼かれても、理性はほろびない。……カッサンドラは「イーリウムの灰」から不死鳥の如く、幾度も甦っては、歴史の悲劇の舞台に、人間の証として、繰り返し登場しつづけるであろう。しかし理性をして、権力に対し何事もなし得ざる如く打ち棄て、王女カッサンドラをして何時までも武器なきままに放置することは、人間の義務を怠るものである。さればこそトマス・マンは、デモクラシーの武装と戦闘の決意とを提唱し、デモクラティア・ミリタンスの時代を告げたのではないか」<sup>36</sup>)。同様に、「亜米利加に学び理性をもとめるための方法叙説」<sup>37</sup>(一九四七年七月)では、占領軍は「先進国と後進国との文化交流に、最もよい機会を提供」してくれるため、「祭政一致や現神や原始的農業生産の国」であった日本は、アメリカから理性に沿った合理主義を学ぶべきであると主張される。ここで加藤はアメリカ合衆国を目指すべき目標としている。

このように西洋社会を理想化し、戦中日本を絶対悪とする姿勢は、西洋社会の過大評価を招くと共に、戦中期日本の思想の複雑性を理解しようとしないう点で大きな問題があり、当時の彼らの思想は敗戦直後の共産党や一九六〇年代の新左翼から「近代主義」として批判されることになる<sup>38</sup>。

確かに、西洋社会も決して合理的精神だけで形成されているものではなく、戦争のような非人道的な行為は当然のように行われており、それを理想化することは事実認識の正確性を著しく欠く。また、加藤や丸山が述べる合理主義も、西洋の場合、キリスト教の神に与えられた理性という共通認識があつて初めて生まれたものであり、キリスト教国でない日本にそれが無かつたことを責めるのは無理がある。さらに戦中期の日本では、体制への抵抗、協力だけではなく、協力にみせかけた抵抗なども行われており、抵抗か協力で評価を二分するのは思想家の内在的評価を不可能にするだろう。

だが一方で、戦中期の全体主義に不満を抱きながら、いつ死ぬかわからない恐怖に怯え、多くの友人を失い、なおかつ戦争の荒廃とその惨澹たる結果を直に目の前に突きつけられた、加藤ら戦中派の世代が民主主義や西洋社会を理想化することは致し方ない部分も多く、また彼らの西洋社会への強い好奇心や反戦思想が戦後民主主義や戦後の言論に与えた影響は過小評価できない。彼らの正確性の欠如を批判することは容易だが、彼らを取り巻いた時代状況(学徒出陣に直面した)を考慮し、それを批判するだけではなく内在的に検討し、その思想の積極面も考える必要がある。

### 3、キリスト教

第一節で述べたように、加藤は太平洋戦争が始まった頃からキリスト教カトリックに希望を見出すようになり、キリスト教カトリックの中にヒューマニズムを見出していった。そして、敗戦直後の「ヒューマニズム解義」でも、加藤は人文主義的理性とカトリックの平等主義がデカルトによって統一されることで自由・平等・博愛としてのヒューマニズムが生まれたとしている。加藤はデカルト以降、「欧羅巴近代の人間性は、単にヒューマニストではなく、語原的な意味に於てカトリック的、普遍的なものとなるであろう」と述べており、人類普遍主義的かつ人道主義的なヒューマニズムとカトリックを同一視している。

また、「サルトルと革命の哲学」<sup>39</sup>（一九四七年八月）では、加藤はサルトルの実存主義を評価すると共に、第一次大戦で戦死したカトリック思想家、シャルル・ペギーが社会で注目されていることを述べ、「おそらく、カトリシズムとコミュニズムが現代の最も大きな問題」であるとしている。さらに、『現代フランス文学論Ⅰ』の序論<sup>40</sup>（一九四八年五月）でも加藤は同様の主張を行っている。したがって、敗戦後も加藤はキリスト教（特にカトリック）へ強い興味を持っていたといえる（なお、加藤はプロテスタントだった矢内原忠雄やカール・バルトからも影響を受けているが、後の吉満義彦との関係で明らかにするよう、加藤は人間と神との断絶を説くプロテスタントよりも、人間と神のつながる可能性を見出すカトリックに強く惹かれていたと考えられる）。

これらの思想に加え、次節では加藤思想の実存主義について詳しく考察する。

### （三） 加藤と実存主義

加藤は無神論的実存主義を唱えたジャン・ポール・サルトルから終生強い影響を受けており、早くも一九五一年にはサルトルの文学論として有名な「文学とは何か」<sup>41</sup>を翻訳し、多数のサルトル論を発表することで、その思想を高く評価していた（加藤は友人の白井健三郎と「文学とは何か」の翻訳を『サルトル全集第九巻 シチュアションⅡ』人文書院、一九五二年、において発表している）。さらに、加藤は六〇年代には実際にサルトルの知己を得て、フランスの雑誌に日本論を書くことを依頼されている。

これらのことは、鷲巢力氏の加藤論『加藤周一を読む』などでよく知られているが、加藤が敗戦直後から実存主義による影響を受けていたことに関して、今まで詳しく言及されることはなかった<sup>42</sup>。そしてその理解の内容も明らかににはなっているとは言いがたい。だが加藤の当時の文章を観察すると、実存主義の加藤への影響がかなり深いものであったことがわかる。したがって、本節ではこれを解明したい<sup>43</sup>。なお、論者の実存主義の定義及び理解に関しては注に記載する<sup>44</sup>。

#### 1、加藤の孤独

加藤は孤独な人物だったという説はよくいわれている。『現代思想七月臨時増刊号 加藤周一』における花森重行氏の論文<sup>45</sup>や、鷲巢力氏の『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか」<sup>46</sup>、などでもそのような加藤像が論じられている。確かに、加藤は周囲から

一步距離を置いて物事を観察した思想家であり、常に行動を共にする知識人の仲間もおらず、戦後知識人の中でも丸山のように多くの弟子を持つわけでもなく、その発表した言論の多さに較べて、それに対するリアクションが非常に少ない人物だった。その意味で加藤は孤独だったといえる。だが、加藤自身が自分の不安や孤独に関する文章を書くことは多くなく、むしろ多くの友人に恵まれていたこと、加藤が人生を楽しんだ思想家であったことを考慮すれば、加藤が孤独感を感じながら生きていたようには思われない。つまり、「孤独な加藤」像は他者から見た加藤ということになる。

しかしながら、敗戦直後に書かれた「ロマン・ロランの肖像」<sup>47</sup>（一九四六年一月）では、例外的に加藤が自己の孤独を説明している。加藤は戦中時代を振り返り、

残忍な滑稽が、いたるところに支配した四年間、だまされてゐた国民と、戦争がはじまつた以上協力するのがあたりまへだと考へてゐた知識階級とのなかで、私は、はじめて徹底的な孤独といふものを味はつた。……私が、私の孤独と、私と周囲とのあひだに掘られた深淵とを忘れたのは、爆撃の直下に、直接に生命の危険を感じたときだけであつた。しかし、あらゆる人間は、結局、ひとりで死ぬのであり、死の恐怖は、またひとつの孤独にほかならない<sup>48</sup>。

と述べている。

ここには戦中における加藤の孤独感、周囲との隔絶、死の恐怖が明確に描かれている。この瞬間は加藤が死を目前に感じた瞬間であり、ハイデッガーのいう「死に向かう存在」としての実存<sup>49</sup>を体験した時だろう。中村真一郎の回顧によれば、当時加藤はハイデッガーの名著、『存在と時間』を既に読んでいたとされる<sup>50</sup>。後に述べるように、加藤は「星菫派」（加藤と同世代の教養層で戦争を讃美した人物ら）を死や危険を意識していなかったという理由で批判するが、それは加藤のこのような体験に由来した可能性がある。これらのことが示すように、孤独や死という問題は戦中の加藤を取り巻いていた。

## 2、加藤の実存主義

加藤における実存主義の影響は、『1946』の最初の論稿、「新しき星菫派に就いて」<sup>51</sup>（一九四六年七月）にも表れている。

リルケが流行したのではなく、徹底的に誤解されたリルケが、翻訳を通して、合言葉となつたのである。星菫派の模倣したリルケはアイヒェンドルフの放浪者でなければシュトルム Storm 的小児病患者であつた。人間と社会とに関する知識の完全な欠如以外に大した特徴はないものである。避暑地の孤独遊戯と、ミュゾットの有名な孤独との間には何の類似もないし、私は夕方発熱すると云う愚劣な気分的抒情詩と「ドゥイノ悲歌」の悲劇的な象徴主義との間には寸毫の関係もない。<sup>52</sup>

当時リルケは実存主義的な人間存在の孤独を詠った詩人とされ<sup>53</sup>、ここではリルケの孤独と星董派の孤独が別物であることが明確に示されている。他にも、加藤は『存在と時間』の名前を文中で出し、「意識的な孤独の追求」という実存的態度を星董派批判に使用している。

加えて、加藤は「サルトルの誤解 無縁の衆生 “実存主義”」（一九四七年一月）<sup>54</sup>において、日本にフランスの実存主義の流行が伝わり、サルトルの『水入らず』が翻訳されたことを説明しながら、実存主義の「日本版」を探そうとする動きを批判している。加藤の述べるように、一九四六年に初めて単著としてのサルトルの邦訳が出されており<sup>55</sup>、敗戦直後は人間存在そのものに注目する実存主義が流行した。加藤はこの時代思潮より一足先の戦中に吉満義彦によって実存主義を教えられており（詳しくは第五節）、その安易な流行を批判したのだろう。

また、加藤は実存の定義をヤスパースから引用し、「超越的なものに対する関係に依て捉へられた人間存在」とし、日本もヨーロッパ同様に「社会的危機」や「絶望」という問題を抱えているため、実存主義を中心とする二〇世紀のヨーロッパ思想が敗戦後の日本の問題となるとしている（加藤における「超越的なもの」に関しては第四節で説明を行う）。したがって、加藤は実存主義の安易な流行は批判したものの、実存主義自体は今後の日本にとって重要な思想であると考えていたことになる。さらに加藤は、「才能ある哲学者ならば、正に絶望的な社会的歴史的条件から、キエルケゴールの内在的超歴史的现实の絶望を見出すだろう」と実存主義を説明している。ここはやや分かりにくい表現だが、「社会的歴史的条件」は社会的制約を受けた客観的现实（現実的状况）のことであり、「内在的超歴史的现实」というのは、個人内部で歴史的なものを超える個人の主観的体験という意味と解釈できる。これらを要約すると、実存主義は文化圏を超え、現実社会の「絶望」から人間存在の具体性（個人）の裡にある「絶望」を見ることが定義できる。つまり、加藤は実存主義の個人主義的側面に注目している。

加藤の実存主義への言及はさらに続き、「サルトル及び実存主義は何処にあるか」（一九四七年三月）<sup>56</sup>では、

その精神的風土とは何であるか。何であるにせよ、二〇世紀ヨーロッパ大陸の思想は、その風土に生じ、実存哲学は、最も直接に、論理的な形でその風土を表現した。<sup>57</sup>

とされ、実存主義は二〇世紀ヨーロッパ大陸の最も直接的な表現であり、

現代ヨーロッパに於ける人間探究の実存的態度は、実存哲学と云ふ有力ではあるが、多くの思潮の中の一つの流れに特有なものではない。むしろ二〇世紀精神そのものが、

その実存的態度に依つて最も鮮やかに一九世紀精神から区別されると云つた風のものだ。<sup>58</sup>

と説明されている。

したがって、実存主義は実存「哲学」だけではなく、より大きな二〇世紀全体の流れとされる。これによつて、カール・バルトの弁証法神学や、新トマス主義（ジャック・マリタンなど）、リルケの『マルテの手記』、『ドゥイノ悲歌』も実存主義の流れの中で理解される。さらに加藤は、デュアメル、モリーヤック、ネルヴァル、サント・ブーヴ、オルダス・ハクスリー、ヴァレリーなどもその流れに含まれるとしている。これらの小説家、宗教家、哲学者の多くが『1946』では肯定的な意味合いを付与されており、その中には加藤が理想化したヴァレリーや、一つ丸ごと章が書かれたオルダス・ハクスリーもこの「実存主義者」の中で括られていることから、加藤は『1946』を自己流の実存主義的立場で書いていたと考えられる。なお、『1946』における実存主義に関しては次節で詳しく説明する。

加藤は、ヨーロッパの「精神的風土」が、「超越的精神と反歴史主義と精神主義の業々なヴァリアシオンとに依つて、人間存在の実存的自覚を深める同時代人に共通な態度に由来」し、実存主義という言葉の多義性が誤解を生むとして、実存主義を「人間探究の実存的態度」と呼ぶべきだとしている。この定義は前述の「サルトルの誤解」での個人に焦点を当てた定義よりもかなり拡大的な解釈となり、人間存在を探究する姿勢全てを西洋社会、日本社会、文学者、哲学者、神学者を問わず実存主義とする点で人類普遍主義的であり、ヒューマニズム的な意味合いがより強く込められている。

### 3、西洋の実存主義

以上で示した加藤の実存主義理解は、西洋の実存主義<sup>59</sup>と比較しても飛躍が激しい。

実存主義の祖とされるゼーレン・キルケゴールは、神と人間との絶対的深淵を意識しない当時のキリスト教会を批判し、神の前に自己を投げ出し、真のキリストとのつながりを得ることが唯一の「死に至る病」としての絶望から抜け出す道とした。またキルケゴールは、理性主義的で合理的客観性を真理とし、世界全体の記述を目指したヘーゲル哲学を批判し、そのような全体に汲みつくされない具体的、個別的な存在としての人間の実存に注目した。

敗戦後に日本でも実存主義哲学の代表者として注目を集め、二〇世紀の哲学に大きな影響を与えたカール・ヤスパースは、知的概念操作を重視するリッケルトら既存の講壇哲学への批判から、人間の具体的な生を扱う哲学を提唱し、人間が生きていくうえで必ず突き当たる死に代表される状況を「限界状況」と呼ぶ。そして、「限界状況」を直視し、人生における一回的な状況を引き受けることで、自己を超えた「超越者」と交わり、本来的な自己存在としての実存を獲得することができるとした。

さらに二〇世紀最大の哲学者とされ、当時は実存主義の哲学者と考えられていたマルティン・ハイデッガーはその名著『存在と時間』で、あらゆる存在者の中でも「存在了解」を持ち、存在に対して問うことのできる人間存在を「世界内存在」としての「現存在」と呼び、「現存在」の在り方を存在論的に考察することで、存在一般の意味を明らかにできるとした。その結果、第一部第一編では、「現存在の存在」は「氣遣い」であるとされ、第二篇では「現存在の存在意味」は「時間性」として明らかにされることになる。

最後に、戦後のフランスでは無為徒食で人生に目的を持たない若者の生き方が「実存主義」と呼ばれ流行していた中、ジャン・ポール・サルトルは、一九四五年の講演「実存主義はヒューマニズムである」において、「実存は本質に先立つ」という定義をし、無神論的実存主義を唱え、人間の実存は自ら生きる投企であるとして、自身の生き方に対して全責任を持ち、社会への参加「アンガジュマン」を行うべきであるとした。

キルケゴールの実存主義は、個別的、具体的人間存在に注目するという点、絶望という言葉を使用している点では加藤と類似性があるが、キリスト教の神が大きな前提となっている点、加藤のようにヒューマニズムを志向していない点を考慮すれば、両者には大きく隔たりがある。これは加藤が実存主義の定義に引用したヤスパースも同様である。そもそも、加藤はキリスト教という実存主義における前提を考慮していない可能性もある。人間の主体性を中心に据える点はサルトルの実存主義に近いが、サルトルは加藤のように実存主義に人類普遍主義的な意味合いを持たせていない。また、サルトルが述べるヒューマニズムについては後述（第四節）する。これらの西洋の代表的な実存主義、実存哲学と比較すると、加藤の述べる実存主義との隔たりは明らかであり、ここでは加藤の若さゆえの未熟さも垣間見える。

実際のところ、サルトルがその「実存」対「本質」という図式を用いるまでは、実存主義は絶対的超越神との関係において成り立つものだったが、無神論的実存主義を唱えたサルトルでもキリスト教圏の内部で超越者を意識して主張している。一方で、加藤はそのような受け取り方をせず、超越者の存在を前面に出さない実存主義を唱えている。そして前節で述べたように、加藤はカトリックを重要な思想としてヒューマニズムとつなげている。したがって、加藤は個人主義・人類普遍主義的ヒューマニズムと実存主義、人道主義・人類普遍主義的ヒューマニズムとカトリックをつなげて考える一方で、実存主義とカトリックの関係に関しては整理をしなかったものと考えられる。

また、「サルトルと革命の哲学」（一九四七年八月）<sup>6</sup>では、加藤はサルトルの「唯物論と革命」を「唯物弁証法を批判しながら、彼自身の革命の哲学を探求した」ものであり、「人間精神の實在的態度は同時に、最も革命的であるという見解」は、「実存主義哲学から行動の原理を導き行動の原理を与へないハイデッガーからサルトル自らを区別する」と述べて、実存哲学と革命を一致させるサルトルの見解を画期的だと高く評価している。論者としては、加藤のサルトルへの親炙はこの頃から始まったのではないかと推測する。社会主義と

も親和性のあるサルトルの実存主義に、社会主義にもヒューマニズムを見ていた加藤が接近したことは自然な流れといえる。

#### 4、当時の実存主義的潮流との違い

敗戦直後は、生きることや自分自身の存在そのものに注目する社会的傾向があったことは前に述べた(本章第一節)。鈴木貞美氏の『日本人の自然観』(作品社、二〇一八年)では、武田泰淳や梅崎春生、坂口安吾の文章にそのような傾向を認めている<sup>61</sup>。また、丸山眞男も「若き世代に寄す」<sup>62</sup>(一九四七年)では、「政治型」と「非政治型」という学生の二分化が起きていることを指摘し、この傾向は、

貴重な青春の精神と肉体の全部をかけた戦争のかくも無惨な結末、彼等が物心ついた時から教えこまれた一切の価値体系のあまりに脆くまた醜い崩壊によって、彼等の胸奥深くきざみ込まれた創痕を、なんとかしてなおし、或はせめて忘却しようとする必死のあがきであり、失われた精神的均衡をとりもどそうとする本能的な欲求の全くちがった発現形態<sup>63</sup>。

であるとしている。これは自己の価値観、存在を揺るがした敗戦という経験から存在としての自己を再定立させる動きと考えてもよいだろう。これらの当時流行した実存的社會傾向に加藤も影響を受けていたことは間違いない。その一方で、加藤の場合は自分自身の存在に目を向けるというだけではなく、自分自身の存在をヨーロッパの思想家と同化し、人類普遍的な人間存在という意識を強く持つており、存在の具体性を見つめながら、その射程に普遍性を入れているという点で当時の流行とはまた違った実存主義を唱えている。この加藤の実存主義は、『青春ノート』時の一回性・具体性と普遍性への志向と一致し、その加藤の姿勢は敗戦後も持続していたといえる。

これまでの説明で、敗戦直後の加藤が実存主義から強い影響を受け、その拡大解釈をしていたことは証明できたのではないだろうか。このことは、同時期に書かれた加藤の『1946』における文章も、実存主義の影響を強く受けながら書かれたものであるということとを意味する。それゆえ次節では、加藤流の実存主義に沿って『1946』を加藤の実存主義を観察する。

#### (四) 『1946・文学的考察』

『1946』は、「マチネ・ポエティック」の会員、加藤周一、中村真一郎、福永武彦が同人雑誌『世代』に共同執筆したものであり、加藤は全部で九つの文章を書いている。この企画は中村真一郎によれば<sup>64</sup>、加藤と雑誌『世代』の編集者であった遠藤麒一郎が、「焦点は現代日本の現実を、時間は任意の古典を、空間は海外のニュースを、問題の出発点としてとらえ、自由な方法と形式とで、筆者の意見を展開させる」という意図の下、発表さ



れたものである。当時、作者の三人は距離を隔てた場所にいたため、内容の具体的な打ち合わせなどはほとんど行われず、それぞれがそれぞれの書きたいことを自由に書き、それをまとめたものが『1946』になるという。加藤は後年の追記(『著作集8』<sup>5)</sup>)で、『1946』における自身の文章を「怒りの抒情詩」と評し、その言葉の運用の誤りや社会主義への過度な期待、日本古典に対する評価の粗雑さ、性急さを反省し、文庫版でのあとがきでも「三〇年前の若書き」とすることで、加藤は自ら『1946』の限界づけを行っている。だが、これらの文章は加藤らが論壇に注目されるきっかけとなった作品でもあり、戦中期に青春を過ごした戦中派の中でも最も若い世代の自己表現という意味で「戦後日本文学はたしかに、ここに出発した」<sup>6)</sup>とも評されるように、記念碑的な意味も持ち合わせている。

『1946』での加藤の文章の特徴としては、戦中日本社会への厳しい批判、同世代の教養層で戦争を讃美した星董派への嫌悪感、社会主義と民主主義への傾倒(政治的ラディカリズム)、ラテン語古典から二〇世紀西洋文学までの知識を駆使した流麗な文体と西洋の理想化、ヒューマニズムなどが挙げられる。一方で、前節までに説明した実存主義との関連から『1946』が注目されたことはない。したがって本節では、前節で説明した加藤の実存主義思想を中心に『1946』を読み解き、その影響力の強さを示したい。

#### 1、『1946』と実存主義

『1946』における加藤の最初の文章は、「新しき星董派に就いて」(一九四六年七月)である。星董派とは、もともと星を眺め、董にふれて感激し、涙を流すような、与謝野鉄幹が主宰した『明星』などの読者を揶揄した言葉とされる<sup>7)</sup>。中村真一郎によれば、加藤が批判した星董派とは、堀辰雄の周囲にいた津村信夫、野村英夫などの『四季』『胡桃』の詩人を指すという<sup>8)</sup>。加藤は、「南京陥落の旗行列と人民戦線大検挙とに依って戦争の影響が凡ゆる方面に決定的となった後に、二〇歳に達した知識階級」と述べており、一九四六年当時、二〇〜二九歳の人間(加藤は二七歳)ということになる。つまり、この文章は同世代批判の文章であることがわかる。

最初に星董派として挙げられるのは、海外の文学、音楽、藝術に通暁した良家の医学生である。加藤は戦争で自分、及び友人が死ぬことを「堪え難い」と話し、その青年に「敗戦主義」だと指摘されたという。加藤はこの青年を様々に批判する。

此処に、寸毫の良心の呵責を感じることもなしに、最も狂信的な好戦主義から平和主義に変わり得る青年、殆ど総てのよき藝術にかなり深い理解を示しながら、その教養が彼の父親の戦時利得を待ってはじめて可能であったと云うことを理解しない青年、かなりの本を読み、相当洗煉された感覚と論理とを持ちながら、凡そ重大な歴史的社会的現象に対し新聞記事を繰り返す以外一片の批判もなし得ない青年、充分に上品であり、誠実であり、私の如き友人に対してさえ遺憾なく親切でありながら(私も又彼との接

触には出来るだけの親切を以て答えよう)、例えば彼の父の如き軍国の支配階級の犬共が搾取し、殺戮し、侮辱した罪なき民衆に対しては、全く無感覚な青年がいる。<sup>69</sup>

この部分では、星菫派の青年の戦中における態度が強く批判される。その批判内容を詳しく読むと、青年が自分の教養がどこからきているのか理解していないこと、歴史的社会的な現象を自分で把握しようとしなかったこと、苦しめられていた民衆に対して無感覚なことが大きな批判点となっている。これは「人間探究の実存的態度」、「人間存在」への意識を備えていない人間への批判であると理解できる。

加藤によれば、星菫派の持っている思想は「現実に対して無力な哲学、歴史を判断することの出来ない思想」であり、彼らは「安心して「不安の哲学」や「危機の神学」の噂話をしていたにすぎない」。「不安の哲学」とは、加藤に実存主義と呼ばれたキルケゴール、ハイデッガーのものであり、「危機の神学」も「二〇世紀精神」としての実存主義とされたカール・バルトのものである。また、星菫派は「人間に関する知識」に乏しく、詩と哲学を唱えながら、実存主義の書『ドゥイノ悲歌』、『存在と時間』すら読んでいないと批判される。これらの例が示すように、加藤は実存主義的観点から星菫派を批判している。

加藤の星菫派批判の態度は、『1946』の次作「或る時一冊の亡命詩集の余白に」<sup>70</sup>（一九四六年九月）でも変わらない。この文章では、戦中に加藤が読んだ西洋亡命詩人の詩とその想い出、さらには星菫派批判が書かれている。加藤は冒頭から、マックス・ヘルマン<sup>71</sup>の詩を引用し、そこに不安や死とそこからの脱出のモチーフを読み取っている。また、加藤は疎開先で亡命詩人の詩を読んだことを回顧し、「美しき自然、変らざる浅間の噴煙と落葉松の森、雲と風と小川のきらめきとに、遙かにエリゼーを想う沙漠の人の如く、スイス山中の平和と文明とを夢見ていた」と述べている。この部分では加藤も戦中に星と菫を詠った星菫派と違はない。

だが加藤は、ヘルマン<sup>72</sup>の「私自身にも 世界にも 不平がないのだ」、という平和を謳歌する詩を引用し、社会に不平を持たないカロッサ、ヴィクター、リルケの愛好家（星菫派）を皮肉ることで自分と星菫派を区別している。加藤によれば、ヘルマン<sup>73</sup>の詩はそこから変転し、故郷を捨て、死の恐怖に向かって行くのであり、ここに彼の本質があるとされる。このように、加藤は「死」を意識する存在、平和の裏にある危機の可能性に対する意識を重要視しており、亡命した西洋詩人、小説家は「死の相の下」に、死や絶望を意識しながら書いたゆえに美しかったと説明される。したがって、加藤は星菫派と自身を隔てるポイントとして実存的経験を挙げており、実存主義に重要な役割を与えている。

次に加藤の実存主義的傾向が『1946』で表現されるのは、「金槐集に就いて」<sup>74</sup>（一九四七年五月の『1946』刊行時に同時に発表）においてである。この文章は『青春ノート第八巻』<sup>75</sup>（一九四一年）に明確な構想が語られているが、『青春ノート』版と『1946』版では違いも多い。例えば『青春ノート』版では、「孤独」という文字が登場するも

の、その重要度は低く、加藤は実朝を芸術至上主義者として描いている。加藤によれば、実朝は「アリストクラート」で「社会学よりは形而上学或ひは美学」に傾いており、「芸術至上主義者」とされる。そして、加藤は真淵や子規の実朝観を引き合いに出しながら、実朝を「田園詩人」で「現実のバク露」には興味がなく、「藝術家の魂の孤独」を抱いた「メタフィジック」な人物と評している。したがって、『青春ノート』版では実存主義への意識があまり見られない。

一方で『1946』版では、実朝は実存主義的意識を強く持った人物として論じられている。加藤は、実朝が暗殺を「明らかに予期し、危険を前にして、危険を避けることを考える代りに、危険を前にした人間を歌おうと試みた」とする。実朝は逃避を行う前に、危険を前にした人間存在を歌おうとしており、その表現は「逃れ難い必然と、抗し難い運命との下で、人間の小さな弱い葦が永遠を希っている、悲劇的な世の中」を詠うものだった。

加藤はこの実朝の態度には現実逃避性はなかったと述べ、

死の前兆を到る所に見た人間が、世の中を逃避出来るものだと考えていたはずはあるまい。彼は、政治的現実から逃避したのではなく、却て、それを直視した。ただ死の相の下に直視したので、政治的行動の相の下に分析しなかっただけである。彼の現実に対する態度からは、何等の行動も、逃避と云う行動さえも、出て来ることが出来なかった。<sup>73</sup>

実朝の「孤独な魂」を社会に表現したものが『金槐集』であり、それは実朝が「一切の現実をその中心に在る己の悲劇的存在に要約し」た作品であるとされる。

このように、加藤は実朝を「人間探究の実存的態度」を持った人間として捉え、文中でそれを幾度も説明している。「世の中にある人間精神の孤独、死と共に在る絶対の孤独」、「烈しい孤独の底で、己の悲劇的存在を見つめ、全身の情熱をこめて自らの現在の永遠を、捉えようと試み」、といった表現は、「新しき星董派について」や「或る時一冊の亡命詩集の余白に」だけでなく、前節で挙げた文献における加藤の実存主義的態度とも共通する。

最後に挙げるのが、「オルダス・ハクスリーの回心」<sup>74</sup>（一九四七年五月の『1946』刊行時に同時に発表）である。ハクスリーは、前出の「サルトル及び実存主義は何処にあるか」で実存主義者として挙げられた人物であり、文中で加藤はハクスリーの思想展開を追うことで、ハクスリーが実存主義的人間として絶対主義に傾いたことを説明する。

まず、加藤は初期ハクスリーのパスカル論に注目し、ハクスリーのパスカル批判が、その相対主義的立場ゆえにパスカルの立場を認めてしまったとする。そして、ハクスリーが次第に相対主義から脱し、神秘主義（一つの立場を主張するという意味で絶対主義）に向かう過程を説明し、「肯定か否定かの二者択一が、最終的に要求せられる深淵を前にして」相対主義は「破られなければならない」と述べ、「肯定か否定か」を必要としない日常的立場と原理は、「それを必要とする人間存在の危機的立場乃至原理とは、なり得ない」とする。

ここでも加藤は「人間存在の危機的立場乃至原理」に着目しており、パスカル論から『永遠の哲学』までの一六年間がハクスリーを「二〇世紀の人間」にしたと指摘される。この「二〇世紀の人間」とは、加藤が実存主義者と位置づけた人物達のことだろう。そして、

「ヴァレリーの知性が、神秘主義と隣り合せである」世紀、アラン Alain が、ベルグソン Bergson のなかでただ一つ時代と共に古びた観念は進化 évolution と云う一九世紀的観念であると云った超歴史主義の世紀、ヒトラー Hitler の暴力に「余は終末論的に eschatologisch に生きる」の一句を以て応じたバルト Barth と、人間存在の超歴史的構造を嘗てない深さで探求したハイデッガー Heidegger の世紀<sup>75</sup>。

の「最も典型的な表現」がハクスリーである、と加藤は主張する。「サルトル及び実存主義は何処にあるか」における、「二〇世紀精神そのものが、その実存的態度に依つて最も鮮やかに一九世紀精神から区別される」という加藤の言葉をここに当てはめるならば、二〇世紀の実存的態度の典型がハクスリーとして加藤に理解されていることになる。

これまで見てきたように、九つある加藤の『1946』の文章の中で、実存主義思想から強い影響を受けているのは、「新しき星莖派について」、「或る時一冊の亡命詩集の余白に」、「金槐集に就いて」、「オルダス・ハクスリーの回心」の四つに及ぶ。他の五篇では、節の冒頭で指摘したように、ヒューマニズム、政治的ラディカリズム、西洋思想、文学の豊富な知識が主な特徴といえるが、『1946』においては実存主義思想もその中心的な役割を担っていたと考えられる。

勿論、加藤が感じた死や絶望、不安、孤独という戦争体験は、日本の戦争に批判的で、戦中に苦い経験をした人々には共通のものであり、それは加藤だけのものではない。その意味では加藤の世代の反戦知識人も実存的問題を抱えていたといえる。『1946』の共著者、中村真一郎、福永武彦も『1946』でサルトルや実存主義について書いている。例えば、福永は「文学の交流」<sup>76</sup>の中で、当時の世界文学で「最も独創的な主流を為」している文学者としてフォークナーとサルトルを挙げ、サルトルの実存主義がフォークナーにもあることを述べている。中村も「田舎からの手紙」<sup>77</sup>で実存哲学の名前を出し、「日本に於けるヘルマン・ヘッセ」<sup>78</sup>では、ヘッセを「人間実存への飽くなき追求」を行った人物と考える青年を主人公にしている。

しかし、加藤は『1946』で実存主義的見地から星莖派批判を行い、その他の文章（前出の「サルトル及び実存主義は何処にあるか」）では実存主義から議論を展開してその定義にまで踏み込んでおり、彼ら二人より強く実存主義を意識しそれから影響を受けていたといえる。敗戦後、実存主義が流行していたことは加藤も「サルトルの誤解」などで述べているが、加藤はその流行とは区別される独自の実存主義理解を持っており、一般的な実存主義的潮流と加藤の実存主義は異なる。

## 2、ヒューマニズム、社会主義、実存主義、キリスト教の関連

これまでのまとめとして、『1946』時の加藤のヒューマニズム、社会主義、キリスト教、実存主義の位置づけをまとめる。

まず、「ジャン・ゲノーと批評」では、加藤は社会主義を支持しながらもその公式性は否定し、ヒューマニズムが社会主義に先行するということを述べている。次にキリスト教と社会主義との関係だが、前出の「サルトルと革命の哲学」において、加藤は「カトリシズムとコミュニズムとが現代の最も大きな問題である」として、両者が当時共に重要であると述べている。なお「ヒューマニズム解義」の文章で観察したように、ヒューマニズムとキリスト教については、加藤はカトリックに人類普遍主義的かつ人道主義的側面を見ているため、その理解の中心にもヒューマニズムがあつたと考えられる。また、実存主義とヒューマニズムに関しては、加藤は実存主義とヒューマニズムを同一視するような見解を持っているが、実存主義を拡大解釈し、ヒューマニズムに近づけていることを考えれば、実存主義もヒューマニズムの下位に位置するといえる。実存主義と社会主義に関しては言及がないが、従来の加藤の人道主義的かつ人類普遍主義的ヒューマニズムを考えれば、社会主義も実存主義も加藤のヒューマニズムの下位にあり、その二つは並列関係だったであろう。したがって、加藤の社会主義、キリスト教、実存主義はヒューマニズムによってまとめられていたといえる。

ここで、加藤の後年の文章を挙げてこれらの関連性を考察する。加藤の知識人における戦争責任論、「戦争と知識人」（一九五九年）<sup>7</sup>では、戦中日本のイデオロギーに勝る絶対的価値観を持ちえた人物は、イギリス民主主義を学んだ人物、フランス革命の思想を学んだ人物、キリスト教の信者、マルクス主義者だったとされている。また、『吉満義彦全集』のあとがき「吉満義彦覚書」<sup>8</sup>では、戦中の加藤が軍国主義を否定した理由について、「個別的な一文化に固有の基準ではなく、すべての個別的な文化に超越する普遍的な基準をもたなければならぬ、と考えていたから」と述べられている。これらの文章から、加藤は絶対的に普遍的なものを「超越的」なものと言い換え、民主主義、マルクス主義、キリスト教を社会的、歴史的状況を超えた普遍性をもつ思想と考えていたことがわかる。そして『青春ノート』以来、加藤がこれらの思想全てに共感していたことを考えると、孤独で実存的な状況にいた加藤は超越的かつ普遍的な価値に惹かれてこのような主張をしたといえる。加藤に実存主義を教えた吉満義彦（詳しくは後述）の実存主義もキリスト教的普遍性からの実存主義を唱えている。

当時の加藤において、社会主義、実存主義、キリスト教はその超越性（人類普遍的という意味でのヒューマニズム）という点で類似性を持つていたといえ、それぞれ社会主義↓人道的かつ平等主義的ヒューマニズム、実存主義↓個人主義かつ人類普遍主義的ヒューマニズム、キリスト教↓人道的かつ人類普遍主義的ヒューマニズムとして理解されていたといえる。だが、キリスト教を前提としない実存主義（加藤のもの）と神を信仰するキリスト教、無神論としての社会主義と神を信仰するキリスト教を統一して考えた当時の加藤には、

それぞれの思想に対する誤解があったといわざるをえない。さらに、ヒューマニズムも解釈によってはキリスト教や社会主義とは相容れない思想となる（ヒューマニズムの人間中心主義的側面を強調すれば、神を重視するキリスト教と離れ、その個人主義的側面を強調すれば社会主義と離れる）。これらの誤解及び概念的整理の欠如は、加藤の未熟さと普遍性への強い意識に起因すると考えられる。

また、加藤の実存主義とヒューマニズムを統一する見解は、「実存主義はヒューマニズムである」というサルトルの見解との類似性も考えられるが、サルトルにおける実存主義的ヒューマニズムは、

人間を形成するものとしての超越——神は超越的であるという意味においては、  
乗り越えの意味においての——と、人間は彼自身のなかにとぎされているのではなく、  
人間的世界のなかにつねに現存しているという意味での主体性と、このふたつのもの  
の結合こそ、われわれが実存主義的ヒューマニズムと呼ぶものなのである。<sup>81</sup>

という、人間は自分自身を乗り越えながら人間世界に存在するという哲学的な意味合いで使用されており、加藤のヒューマニズムとはニュアンスが違う。さらに超越に関しても、サルトルは自己からの不断の超越であるのに対し、加藤は歴史からの超越、個人からの超越としての超越的なもの（普遍的なもの）という意味で使用しており、その定義に差がある。これまで述べてきたように、『1946』時の加藤の思想は、その実存的状況における超越的なものへの希求から派生したものと考えられる。

加藤はサルトルを知る以前に、どのように、そして誰から影響を受けて実存主義とキリスト教をヒューマニズムの下で統一したのだろうか。加藤のヒューマニズム論、そして西洋に対する豊富な知識は加藤の師匠だった片山敏彦と渡辺一夫の影響が大きかったといえる。片山はロマン・ロラン、ヘルマン・ヘッセからフランス象徴主義まで西洋の様々な思想を加藤に教えた。また、渡辺一夫も中世フランスのユマニスム（人文主義）やフランス文学に関して加藤に教えている。だが、この二人は実存主義、カトリシズムをヒューマニズムでまとめる見解は持っていない。ここで実存主義やカトリシズム、キリスト教的ヒューマニズムを一括する見解をキリスト教カトリックの倫理学者、吉満義彦が提唱していたこと、加藤がその思想から影響を受けていたことを考慮すれば、加藤は吉満の影響を受けて当時の思想を組み立てていた可能性が浮上する。

したがって次節では、吉満義彦と加藤の思想の關係に焦点を絞り、吉満の実存主義理解を加藤のものと比較することで、吉満の加藤への影響力の強さを説明する。<sup>82</sup>

#### （五）吉満義彦の実存主義

加藤が日本カトリックの第一人者、岩下壮一の普遍主義に賛意を示していたことは、本章第一節で既に述べた。加藤の述懐によれば、加藤は友人の垣花秀武からカトリックの教

義を教わり、東京帝国大学在学中、本郷で倫理学の授業を岩下の弟子、吉満義彦から受けている。また、岩下と吉満の著作から多大な影響を受けたことは加藤自身が語っている。前出の「吉満義彦覚書」では、

はじめてそれ（吉満義彦の著作『詩と愛と実存』）を読んだときに、私は学生で、かつての自由主義者や社会主義者が大学から追放されたり、沈黙を強いられたりしてゆくのを、暗然と眺め、また多くの著作家たちが「転向」し、迎合し、便乗してゆくのを不安と軽蔑の混じった気持ちで眺めていた。私の周囲には知的荒野があった。そのとき、『詩と愛と実存』は、ほとんど救いのようにみえたのである。（カッコ内論者）<sup>83</sup>

理路整然たるカトリック神学の、殊に岩下壯一神父の著作の理論的魅力と倫理的な深みとを教えてくれたのが、彼（垣花）である。……駒場で垣花と岩下神父を通じて発見したカトリシズムの衝撃は、初めて『資本主義最後の段階としての帝国主義』を読んで、戦争をすれば誰がもうかるか、を知ったときの衝撃にも匹敵する。

（カッコ内論者）<sup>84</sup>

とその影響の強さが述べられている。また、加藤は『羊の歌』でも吉満の授業をこう振り返っている。

仏文科以外の文学部の講義では、吉満義彦講師の倫理学を聞いた。それは辰野教授の弁舌とはちがう意味で流暢な弁論であり、途方もなくなが文章を、二時間たてつづけに、後から後から繰り出して絶えまないものであった。……「バルト的、ブルンナー的、ゴーガルテン的、弁証法的、危機的神学において、また十字架の聖ヨハネの恩寵の《夜》の、魂の慄えとの関連において、再びあらわれるのを、見た」——誰が何を見たのか、途中からではわからない。<sup>85</sup>

このような神学の圧倒的な知識からの難解で長い文章は、確かに『吉満義彦全集』における諸文章の中に見受けられる。加藤が吉満から受けた感銘は大きく、後に加藤は垣花秀武らと共に『吉満義彦全集』の編集を担当している。それでは、加藤を捉え「ほとんど救いのよう」とまで言わしめた吉満の実存主義とは如何なるものだったのか。本節では吉満の文章からそれを読み取って行く（本論文では、『吉満義彦全集』<sup>86</sup>を底本に使用する）。

吉満は「新しき精神の実存可能性の探究」という問題を、「普遍人間的根本規定」とすることを実存の問題を世界普遍的に捉え、英雄主義とヒロイズムという「二〇世紀ナショナリズム」の時代に、「二〇世紀のミユトス」の創造を唱える。吉満によれば、それは新しい「モラル」を形成する。

われわれは今日われわれの実存の最も即物的な有限性を身体的本質性を切実に圧迫的に承認させられ、相対性と時間性とのうちに「まさに死の相の下に」死の陰にわれわれの日常性に投げこまれてある姿を自ら英雄的に引き受け担いゆき、そこより運命に身を委ねるミユトスを期待するならば、われわれはキルケゴールの『死に至る病』の分析を今日われわれへの診断的勧告としてうけとりこれにきかねばならないだろう。新しき詩が単なる手法にまた単なる質量に依存せざるごとくに、新しきモラルは単なる戒律の問題ないしは行動の指針の問題ではない。更新さるべきは精神である、思いでありセンスである。新しく生まるべきは「人間そのもの」である。<sup>87</sup>

「新しきモラル」とは、実存の有限性に絶望せずに、死の相の下に日常性に投げられていく人間の存在を引き受ける、新しい「人間そのもの」であるとされる。なお、「実存者の言葉とは福音書の言葉」とされ、吉満はキリスト教信者として実存を考えている。そして、新しきモラルのために吉満は「実存」を問題化する。彼の実存定義は、

「実存」とは自らを客体化し事物化してとることなく、あくまでも主体的に人格として常に神聖なるものの現前において、しかり「神の実存的現前」において「時間」の根源性において意識することである。<sup>88</sup>

とされ、実存とは意識によって客体化、対象化されたものではなく、自身を主体的人格（人間）として、絶対者としての神に対して意識することと説明できる。哲学者らしく、加藤の定義よりはるかに厳密である。さらに吉満は実存的生き方を説明し、

キリスト者の生は、あくまでも歴史的責任性において生まれ引き受けられなければならないとともに、一種の超越的内在として超歴史的生の終末論的自由さをもたねばならないのである。<sup>89</sup>

と述べる。この「超越的内在」と「超歴史的生」という表現は、そのまま加藤の「サルトルの誤解」に登場している。

また、吉満の実存主義には一つの目的がある。それは、キリスト者として実存的に生きること新トマス主義的な充足的ヒューマニズムを完遂させることである。吉満にとって、ルネサンス以来の人間中心的人文主義やヒューマニズム、合理主義、実証主義など近代を代表するものは、人間の神喪失、人間の神化の過程であり、二〇世紀ヨーロッパの危機は人間中心主義の限界として映った。それは「人間性自らの問い」、すなわち「実存の危機」を示すものだったといえる。

これに対する吉満および、その師であるジャック・マリタンの答えが、「神中心のヒューマニズム」としての「充足的ヒューマニズム」<sup>90</sup>である。人間中心主義としてのヒューマ



ニズムはキリスト教の神の絶対視に対する概念として作られたものであり、そもそも絶対的超越神への信仰であるキリスト教とは原理的に異なる（キリスト教の人類普遍主義により、歴史の上では重なる展開した面も否定はできない）。危機神学を提唱したカール・バルトなどは人間の原罪性を強調し、神に対する人間の積極的役割を否定する。しかし、吉満は不安や絶望という限界状況で人間は内在的に神の恩寵を受けられることができると考え、その恩寵を神へ返し、またそれを隣人愛につなげるという点に人間の積極的な役割を見出している。つまり、キリスト教とヒューマニズムが両立しうることを主張しているのである。吉満は神とその似姿としての人間は神とつながっているとする。これが「充足的ヒューマニズム」である。

この「充足的ヒューマニズム」実現の手段として、吉満は実存的な生き方を提唱するのである。この吉満の考え方は、既存のキリスト教を批判して独自の神への向かい方を提唱し、それによって不安や絶望を克服するべきというキルケゴールの発想と類似する。また、限界状況に生きるべきとして、そこで超越者と結びつくことができるとするカール・ヤスパースにも近い。そして、あくまでも神からの恩寵が人間より先に来るという意味では前述のバルトらの危機神学とも共通性があるが、バルトらは人間と神を徹底的に隔絶し、人間に積極的な役割を与えていない。

吉満自身も述べているが<sup>91</sup>、人間を死に向かう存在 (Sein zum Tode) として人間存在の有限性を示しているハイデッガーの『存在と時間』における主張も、人間の全能性を否定する吉満の意見と共通する部分がある。だが、ハイデッガーは『存在と時間』では神について述べていない。一方で、サルトルの実存主義では、「実存は本質に先立つ」として、人間の具体性、主体性、一回性を優先する。「今ここ」に生きること、人間存在の具体的な生に着目する点では吉満と意見が一致するが、サルトルの実存主義は「神が存在してもなんの変わりもない」<sup>92</sup>というものであり、吉満の充足的ヒューマニズムとは一線を画す。

吉満の志向する対象はキリスト信者だけのように思えるが、吉満の意図はそうではなかった。「私は決して説教する意図はない。私はただキリスト者の解する社会と歴史と人間の問題が単なるキリスト者の問題ではなく全人類の問題である」<sup>93</sup>と吉満は述べている。つまり、キリスト信者の問題である実存主義の問題は全ての人間に当てはまるのである。加藤も実存主義を人間一般に当てはまるものとし、キリスト教と実存主義の関係はヒューマニズムの下で統一されるものだったことを考えると、加藤は吉満らの「充足的ヒューマニズム」の観点から思想を組み立てていたといえる。

加藤は実存主義を現代の問題とするが、これも吉満から受け取ったものだろう。吉満は、

今日私たちが「歴史」と「世界」また「文化」の根本的問題に根源的な問いを立てさせられているとき、しかもそれが直接具体的な歴史の実存に当面して反省させられるとき、それは私どもにとって純理念的な最普遍的な人間精神性のミステールにかかわ

つて一つの超歴史的な問いとして歴史へのいわば超、越、的、内、在、の、関、係、と、な、る、人、間、性、救、済、の、心、理、へ、の、問、い、と、な、る、と、い、う、点、な、の、で、す。<sup>94</sup>

と現代の問題が実存主義と直結するものであることを述べている。そして、

キリスト者の愛の実現の祈りの対象はまさにこの私たちのおかれている「今ここ」の私たち各々の歴史的な社会であり、アダムとともに古くして、やり直しのできぬ一回性のこの歴史的「世界」の外にあり得ず。<sup>95</sup>

というように、人間の人生の一回性が「今ここ」にあるという意味で人間実存は説明される。

また、吉満は古今東西の偉大な人間思想においては、「文学と哲学と、心理と思想とは分離」しておらず、モラリストは文学者や哲学者を含んだ「人間性の探究」を行う人間であり、「モラリストにとっては文学も思想もかかる自己自身のいかんともし難き意識の底の底に彼独りに宿命的な不安と憂愁をもって迫るものの告白にほかならない」と述べ、モラリストが実存主義者の側面を持つことを述べている。吉満にとっては、「モラリスト的人間探究そのものがまさに個性に徹して営まれる主体性への倫理的実存性の捕捉にほかならない」とされ、モラリスム＝実存主義という理解が成り立つ。

そして、吉満が実存主義者として具体的に挙げているのは、トマス・アクイナス、パスカル、キルケゴール、ニーチェ、ハイデッガー、リルケ、ゲオルゲ、ジード、ヴァレリー、ドストエフスキーなどである。特にリルケは、「人間的実存の不安のヒロイズムの哲学的詩人」であるとされ、ハイデッガーの説く「世界―内―存在」の詩人であり、「ハイデッガーなどの実存哲学と同一思想の死への存在としての、不安なる実存者」と呼ばれる。さらに吉満は、「二十世紀精神のこれら共同宿命のシンボル」として、ニーチェ、ゲオルゲ、ジード、ヴァレリーを挙げている。

これらのことが示すように、吉満と加藤の思想には共通する点が多い。加藤が戦中に吉満の文章を読み込んでいたことを鑑みると、二〇世紀精神を実存主義と見る見方も、モラリストの底に実存主義を見る吉満に学んだものといえる。

だが、この両者の実存主義や思想には大きな違いがあるのも事実である。

まず、吉満における超越的なものはキリスト教の神であり、それ以外ではない。また、吉満は近代を強く否定し、彼の理想をトマス・アクイナスなどが存在したルネッサンス以前の中世に置いている。そして、第一次世界大戦後のヨーロッパの危機を「人間中心の自然主義ないし唯物主義に帰する立場が、広く西洋的な精神史において、無神論的な悲劇的な状況にまで押しつめられ」<sup>96</sup>。たせいであるとする。吉満はデカルトからの西洋哲学の流れを、カント、ヘーゲル、マルクスの人間の神化過程として捉え<sup>97</sup>、近代哲学の理性主義、人間中心主義、科学実証主義を批判し、加藤が重視していた自由と平等を掲げた「人権宣

言」の精神も人間中心主義の枠に入れる<sup>90</sup>。加えて、マルクス主義、社会主義に対する姿勢は、唯物論を否定した吉満とヒューマニズムを条件に社会主義、マルクス主義にも賛同した加藤とは対照的である。

これらの相違は、吉満がカトリック教徒であったことが大きな要因といえるが、西洋に留学した後の吉満の批判の焦点が第一次大戦後のヨーロッパにおける精神的危機に重きを置いていたのに対し、加藤の視点は第二次世界大戦中の日本の精神状況に対する強い反発に置かれていたということも一因であったと考えられる。

しかしながら、人間の具体性、存在性、限界状況に注目する内在的態度や実存の定義（客体化できない人間の主体性）、最終的には人間愛を求める姿勢、人間に積極性を持たせる姿勢は二人の間では共通であり、その他にも普遍性を求める態度や二〇世紀精神を実存的とする姿勢、その用語使用の類似性などから、吉満から加藤への実存主義の流れが存在したことは間違いない。吉満の論理が、一回的・具体的な経験と普遍性をつなぐものであったことを考えると、『青春ノート』の頃からの加藤の思想との親和性は明白であり、加藤が吉満に惹かれたのは必然的なものがあった。加藤の実存主義に対する意識は『1946』以降も強く、サルトルの実存主義に加藤が近づくのも『1946』からわずか三か月ほどである。そのことを考えると、加藤に実存主義を教えた吉満の思想は、日本における実存主義受容史、加藤の思想史にとって重要といえる。

これまで、『1946』周辺の加藤の思想をその社会主義、ヒューマニズム、近代主義、キリスト教、実存主義によって捉え、特に『1946』を実存主義に注目しながら分析し、これらの思想の位置関連を示した。そして、当時の加藤の思想は吉満義彦からの影響が非常に強かったことも明らかにした。最後に次節では、『1946』と加藤が書いた文章「IN EGOISTOS」に対する当時のリアクションについて説明することで、日本思想史に加藤が与えた影響を考察する。

#### (六) 社会的反応

『1946』刊行時にそれを手に取ったことを述懐している人物はかなり多い。論者が調べただけでも、富士川英郎、日高六郎、鶴見俊輔、中村稔、篠田一士、菅野昭正、清水徹などは『著作集』の月報や加藤の死後の講演<sup>91</sup>でそれを述べており、荒正人や伊藤整なども当時『1946』を読んでいた。また、当時からマチネ・ポエティックという集団自体が有名だったようであり、富士川英郎や駒田信二、小島信夫などは戦中から加藤らの存在に注目していたという。加藤らの人気は特に加藤の同世代か少し下の世代に根強いものがあったらしく、敗戦後の高等学校では「たいへんな評判」<sup>92</sup>になっていたとされる。

このように、当時『1946』は日本の若い知識層に受け入れられたが、加藤が書いた文章には反発もあった。特に加藤が『1946』で行った星董派批判と、「IN EGOISTOS」<sup>93</sup>（一九四七年七月）で行った荒正人に対する批判は、荒ら『近代文学』同人の怒りを買って、荒や本多秋五が加藤を批判する「星董派論争」が起きた（本多秋五の加藤への批判は

一九五九年と敗戦後からかなり遅れてなされたため、本論では加藤と荒のやり取りを「星董派論争」として扱う。加藤の荒への批判は、加藤が『近代文学』の同人になった月になされたものであり、矢野昌邦氏が既に述べているように<sup>102</sup>、この論争は新人が急に重鎮を批判したことへの怒りとも解釈が可能であり、世代格差や党派性が深く絡んでいる。

また、加藤の相手を強く批判する文体は、『1946』の共著者、中村真一郎、福永武彦を困惑させるほど語調の強いものであり、中村、福永も少なからず反発を示していることから、この三人が一枚岩として『1946』を書いていなかったということもわかる（詳しくは後述）。本節ではこれらのことを念頭に入れながら、加藤の文章がどのように受け入れられたかを具体的に観察し、その日本思想的意義を示す。

1、肯定的反応 富士川英郎、篠田一士、菅野昭正、中村稔

ドイツ文学者の富士川英郎は、『著作集』の月報で当時を振り返り、

当時、九州の佐賀市にいた私も早速その本を買って読んだ。三氏の評論は、それぞれの特徴をよく現わしていて、いずれも面白かったが、対象に鋭く切りこんでゆく、加藤氏の合理主義的な、明快な批評は、そのうちでも異彩を放っていたといえよう。その加藤氏の評論のうちに、当時の日本のリルケアンたちを昭和の星董派ときめつけた一節があつて、それを読むと、なんだか私なども叱られているような気がして、大へん恐縮したものだ<sup>103</sup>。

と述べ、加藤の星董派批判には疑問を抱きつつも、その文章から受けた印象を肯定的に評価している。また、加藤より八歳ほど若かった英文学者、篠田一士は、文庫版『1946』の解題<sup>104</sup>において、中国文学者、駒田信二や小説家、小島信夫（加藤や矢内原伊作と共に雑誌『崖』の同人となっている）などがマチネ・ポエティックを絶賛していたことを振り返り、小島などは「あのひとたちが将来の日本の文壇を背負うことになるんですよ」と述べていたという。当時、旧制松江高校で学んでいた篠田は、「たまたまひらいた、どのページから読みはじめても、そこには遠視的精神術が自在に働いていて」、加藤らの文章に強い共感を抱いたという。

同様に、フランス文学者、菅野昭正も、

この考察には激語というか、苛烈すぎるほどの批判の言葉も数多く散種されていますが、あの敗戦直後の思想風土のなかでは、それもことさら異例なひびきとは聞きとれませんでした。すくなくとも、それが私の読後の感想でした。さらにまた、快刀乱麻を断つという語句が（これは加藤さんの愛好された杜甫に由来するようですが）すつきり当てはまるような、一筋縄でゆかない面倒な問題についても、きちんと整合する論理を通して裁決するあざやかさがなによりも印象的であったのを覚えています。<sup>105</sup>

と述べている。

さらに、加藤らの後輩で一高国文学会に所属していた弁護士、詩人の中村稔は、加藤の「新しき星董派に就いて」から「うちのめされるような衝撃」を受け、加藤の政治的な発言を「むさぼるように読んだ」という。中村は、「僕にかぎらず、僕の仲間たちは、加藤さんから、文学ではまかないきれない世界への視点といったものを与えられた」と述べ、同世代の評論家だった、いいだもや経済学者の日高晋も加藤の文章から大きな影響を受けたことを述懐している。

このように、『1946』の加藤の文章は、戦争期に青春を過ごした戦中派で最も若い層の自己表現として、戦中の怒りを激しく吐露し、西洋への意識を強く組み込んだ明晰で論理的な文体で政治、文学、思想などの多様な分野への主張を行うことで、加藤より年長の富士川から年少の菅野までの若い世代へ知的刺激を与えた。これが当時の加藤の日本思想史における意義といえる。

一方で、加藤の文章の過激さは大きな反発も招いた。

## 2、否定的反応とその定着 荒正人 伊藤整

一九四五年末に創刊された雑誌『近代文学』同人の中心的人物で、自身も八か月獄中に拘留された経験を持つ荒正人は「第二の青春」<sup>106</sup>（一九四六年二月）において、自身の一〇代から敗戦までの体験を回顧し、プロレタリア運動で培われたヒューマニズム的「同志愛」が、指導者の転向や互いへの不信によって人間性への絶望へと変わり、「ヒューマニズムの仮面が剥奪されたあとに露呈したエゴイズムに絶望した」ことを述べ、これから来る「第二の青春」においては、自己のエゴイズムを凝視することからはじめ、「エゴイズムを拡充した高次のヒューマニズム」を目指すべきであると述べた。

なお、文中で荒は政治に対する文学の独立を提唱しているが、このような姿勢が『新日本文学』同人だった中野重治らの反発を招き、「政治と文学」論争が巻き起こることになる<sup>107</sup>。また、「政治と文学」論争に対する意見として、福田恆存は「人間の名において」<sup>108</sup>（一九四七年二月）や「一匹と九十九匹と」<sup>109</sup>（一九四七年三月）を発表し、中野らのマルクス主義的文学を批判し、文学と政治の分離を唱えた。この「政治と文学」論争が論壇で大きく注目されていた当時の状況にあつて、加藤は荒と福田を批判し、「政治と文学」論争に意見を述べる形で「IN EGOISTOS」を発表する。

加藤は荒と福田の文章を引用し、荒をエゴイズムの拡充からヒューマニズムを志向するエゴイスト、福田を小市民的生活が人間的現実の唯一のものであると考えるエゴイストとし、二人をエゴイストの枠で括っている（文中では荒と福田をまとめて批判する箇所とそれぞれを分けて批判する箇所が混在しているため、その批判の内容がどちらに向けられているかが区別できない部分も多い）。

加藤は荒のエゴイズムからのヒューマニズム論に対して、日本における主体性の確立には賛意を示しつつも、荒の主張が小市民的日常性に拘泥していることを指摘し、「我々は、エゴイズムからヒューマニズムが出て来るとは考へない」と述べることで「エゴイズムの拡充」の先にヒューマニズムを唱えることを否定した。さらに加藤は、「ヒューマニズムの都の人間は、エゴイストに向かつて、門は開いている、出て行けと、何時かは云わなければならぬ」と強い口調で荒を批判し、「小市民的・家庭的・自然主義的体験ではなく人民の方へ向く体験、エゴをとり越えて、onjamber 絶対に至る実存的体験」が必要であると持論を述べている。また福田に対しては、「人間の名において」の内容などを引き合いに出し、その「作家の生活的現実」、「心理的現実」を人間性とする姿勢や私小説を重視する文学論を批判し、福田は「文学に於ける現実の意味を浅薄にしか理解」していないとする。加藤は「ヒューマニズムに対する無理解と美学に対する論理的感覚的貧困」を露呈していると見て、特に福田を槍玉に挙げて非難している<sup>110</sup>。その一方で、「政治と文学」論争に関しては、小市民的エゴイズムに拘泥することで、市民が社会的に成長するのを妨げてしまふという中野の見解に賛意を示している<sup>111</sup>。

一見すると、加藤は二人を同様に批判しているようにみえるが、荒への批判は口調こそ強いもののヒューマニズム理解を正しているだけであり、そこまで攻撃的ではない。むしろ福田に対しては、「されば、葛西・嘉村的私小説の中に、人間的現実を語る批評家は、文学における現実の意味を浅薄にしか理解しない者である。況や、「人間の名に於いて」それを主張するのは——おお時代よ、おお風俗よ、又しても滑稽な空想ではないか」という個人攻撃的な表現がされており、論者としては、この文章は加藤の福田への反発意識の方が如実に表れていると考える。

この加藤の批判に対し、荒正人は「縦系の忍耐」<sup>112</sup>（一九四七年一月）で反論を行っている。荒は『1946』の文章を念頭に、加藤らがトーマス・マンやアンドレ・マルローなどの「二〇世紀文学の樹」から俯瞰的に他者を裁いていると指摘し、加藤らこそ「別荘のデツキチエアで、チョコレエトをかちつたり」している「軽井沢コミュニスト」、「星董派」であり、一九世紀文学と日本文学に対する知識も持っていないと強く批判している。そして、加藤のエゴイズム批判に対しても、「エゴイズムから飛躍することでヒューマニズムに達」することなどは「十コオスもまえに卒業してしまつた」と一蹴している。

荒の加藤らへの批判は止まず、一九四八年五月には、「オネーギンを乗せた「方舟」」<sup>113</sup>が発表される。まず、荒は『1946』における星董派は加藤の自画像であると指摘し、加藤らの西洋主義的な態度に、「ふたことめにはあちらあちら、と口早にしゃべり散らすことに嫌悪感を催す」と述べて不快感を示している。そして、加藤らの「学識や語学についても」信じられないと述べ、加藤らの知的浅薄さを批判し、『1946』を同世代への誇示と優越の産物とする。最後に、荒はロシアの小説家、プシューキンを引き合いに、自分と現実を知ること、加藤らは自分自身が星董派であることを認め、「民衆と自分との距離を自覚」するべきであると述べる。

これらをまとめると、荒の加藤観としては、戦争にも行かず、逮捕もされずに自身の同世代を強く批判した、俯瞰的な西洋主義者で、なおかつその教養も信頼するに足らない高踏的な人物ということになる。この加藤に対する厳しい評価は、『近代文学』の同人に誘ったという恩があるにも関わらず、その最初の月にいきなり自身らを批判したことへの怒り、戦中に傍観者であり苦勞もしなかった若者世代、という加藤らへの固定観念によるものも大きかったと考えられる。

だがこの荒の意見には誤解も多い。まず、荒はヒューマニズムをエゴイズムの対概念としている。エゴイズムは利己主義の訳であることを考えれば、荒の考えるヒューマニズムとは自己犠牲や他者愛、利他主義的意味を強く持つといえる。一方で、加藤がここで述べているヒューマニズムは、人類普遍主義としての意味を持つ。言葉の一般的な定義に従えば、ヒューマニズムとエゴイズムは対概念ではなく、エゴイズムにいくら集中してもヒューマニズム（人類普遍主義）にはならないという加藤の見解は正しい。また、荒は星董派を西洋派、高踏趣味的で軽井沢で寛いでいる人間というような意味で使用しているが、加藤の述べる星董派と加藤らを隔てたのは、戦中における反戦思想の有無と自身を取り巻く状況への意識の強さである。確かに加藤と星董派に教養的近さはあったと考えられるが、そのことは加藤が星董派であることを意味しない。そして、加藤は別荘地で余裕を持ちながら暮らしてなどおらず、戦中は東京大空襲で被災しながら懸命に人命救助を行っていた。さらに、当時の加藤らは国文学にも強く惹かれており、ただ西洋主義一辺倒だったわけでもない。

このように、荒の加藤批判は敵意や概念規定の違いに由来する誤解が多く、加藤の「EGOISTOS」における実存主義を使用した結論も加藤の論理に従ったものであり、両者の議論はかみ合っていない。そのため、この論争はあまり実りある成果を生まず、「了見の狭い論争」<sup>114</sup>にすぎなかったという評価がされるのも妥当といえる。だが、荒の述べるように、当時の加藤の文章には西洋を理想化する気配が強く（「日本とヨーロッパとを容易に比較するあの愚かな習慣に従うのを止めよう。……ヨーロッパと比較するよりは、アフリカ西海岸と比較すべきものが多々あることを想起すべきである」<sup>115</sup>）、自らの知識をひけらかすような部分や戦中に敗戦を予測していたことを誇る部分があったことも否定はできない（「一片の理性があれば、三歳の童子といえども、太平洋戦争の結末を知り得たであろう」<sup>116</sup>）。これは後に加藤が「若書き」と述べているように、加藤の若さから来る限界ともいえる。

さらに『1946』に対しては、文芸評論家の伊藤整も批判を行っている<sup>117</sup>。伊藤は「病める時代」<sup>118</sup>（一九四八年一月）において、世代論を背景に、戦争に直接的に参加した二〇代、加藤らの俯瞰的な三〇代、戦争を肯定した四〇代と世代を分け、それぞれの世代が「心の孤立」という病に苦しんでいるとする。そして、加藤らの西洋と東洋の教養を駆使した文章を、「文化史の実験室の陳列」と述べ、その「ひろがりの無抵抗さに、ある白痴的な、ほとんどいやらしいほどの、ぶよぶよ肉の、養分過剰と筋骨の貧困を感じた」として、

戦中に「見てだけ居る外なかつた精神の生んだ畸形」というような厳しい評価を下している。したがって、伊藤は荒と同様に加藤らを俯瞰的な人物として捉えていたといえる。このことから、当時『1946』のグループは俯瞰的な西洋主義者というように受け取られることも多かったと考えられる。

そして、荒に代表される「星董派」、「西洋主義者」（西洋を理想化したという意味での「近代主義者」としての加藤像は、八〇年代や九〇年代における加藤の評価の一部と合致したという意味で、加藤周一のイメージを大きく決定づけたといえる。例えば、一九八〇年代のニューアカデミズムにおいて台頭した柄谷行人、浅田彰、蓮實重彦、三浦雅士は、『季刊思潮七月号』<sup>119</sup>（一九九〇年一月）における対談で、

柄谷 『1946 文学的考察』という本がある。これが戦後驚嘆されたという事実こそ、鎖国のひどさを物語っている。……彼らは星董派を批判しているけれど、彼ら自身が、まったく星董派なんだ。

（省）

浅田 ……（加藤は）愚鈍な近代主義でいこうと言って出発して、いままでいつかんでいるわけだから。

蓮實 でも愚鈍な近代主義すらないでしょう加藤周一には。……あれは渡辺一夫流のユマニスムから、残酷さだけを受けつがなかつた連中で、そもそも近代の何たるかを知らない。

浅田 ……まあ、あの程度の外国派（加藤らのこと）その程度のもを過大視して必要なルサンチマンを抱く自前派という救いがたく不毛な対立が、昭和三十年代、あるいはもしかするといまに至るまでも覆っているのかもしれない。<sup>120</sup>

（カツコ内論者）

と述べ、加藤を星董派かつ西洋主義、「近代主義者」であると裁断的に扱っており、荒の加藤理解をそのまま受け継いでいる（なお、次章で述べるが、加藤は一九五〇年代前半に西洋主義、「近代主義」から距離を取るようになる。それゆえ、これらの人物の加藤評は、当時加藤が「近代主義者」であったことを指摘した点では正しいが、加藤が星董派であり、長く「近代主義者」であり続けたと指摘した点では加藤を誤解している）。この例から、『1946』に端を発した加藤への否定的見解は、誤解を含みながら九〇年代まで続いたということができる。また実際のところ、加藤の文章は『1946』の共著者、中村真一郎、福永武彦からも少なからず反発を招いた。

### 3、共著者からの反発

中村真一郎は、『戦後文学の回想』（筑摩書房、一九八三年、初版一九六三年）で当時の『1946』への反響を回顧している。中村は加藤が述べたような星董派が実際に存在し、



中村自身も一部の星董派に嫌悪感を持っていたことを認めつつ<sup>121</sup>、星董派を批判した加藤の文章に「直ちに危惧を感じた」という。中村は同世代の星董派を全否定はせず、むしろ「星董派」の最良の部分が、戦争中の狂愚のなかで、藝術的感受性を守ってきた」と考えていたため、加藤と星董派の一部との協力を願っていたという。

さらに中村は、『1946』における自身の文章を、藝術的に完結させることを目標に。パロディ的な文章として書いたつもりだったが、加藤の「プロテスト」的文章があまりに強烈過ぎたため、加藤の文章と混同されてしまい、その意図が理解されなかったとしている。中村によれば、加藤の文章への困惑は福永武彦も感じていたようであり、「福永は加藤の攻撃的な調子が、不必要に敵を刺激し、そのはねかえりを自分まで受けるのはやりきれないと閉口していた」という。この中村の述懐が示しているように、加藤の文章は『1946』の中村や福永の文章を周囲から誤解させる結果を生むことになり、共著者の中村、福永からすれば加藤から大きな迷惑を蒙ったことになる。

これまで述べてきたように、『1946』における加藤の文章は、加藤の同世代から若い世代には肯定的に迎えられることが多かったが、西洋を理想化し、他者を攻撃する鋭い文章は、年長世代や同年代から多くの反発も受け、共著者からも疑問を呈されていた。一方で、『1946』に対する賛否を含めたリアクションの多さは、その影響力が大きかったことも意味し、加藤らが論壇で名前を高める大きなきっかけにもなった。そして、戦中派の中で最も若い世代において、戦争中の日本とそれを讚美した人間を痛烈に批判し、自身らの世代の怒りを西洋の教養と独特の表現法を用いて強く社会に訴え、戦後日本文学の出発を飾った点に関して、加藤の思想は日本思想的意義を有していたといえる。

#### 小括と次章の展望

以上、第一節で『青春ノート』の特徴として、詩や小説が多く書かれていること、社会への批評が行われていること、戦争の影響が色濃く残っていること、キリスト教カトリックへの興味と普遍性への意識が述べられていることを指摘し、若き加藤に一回性・具体性と普遍性への志向の片鱗があったことを明らかにした後、敗戦後の社会と加藤の動向を説明した。

第二節で敗戦直後の加藤の思想を分析し、その社会主義とヒューマニズムの特徴を示すと共に、当時の加藤の「近代主義」的側面を説明し、その問題点を挙げた。また、『青春ノート』以来、加藤のキリスト教カトリックへの親炙が続いていることも指摘した。

第三節では当時の加藤の文章から、加藤が実存主義を唱えていたこと、その実存主義の内容がヒューマニズムの側面を多く持ち、西洋の実存主義とは異質のものであったことを明らかにし、加藤が独自に実存主義を理解したこと、その実存主義は『青春ノート』以来の一回性・具体性と普遍性への志向とつながっていることを指摘した。

そして第四節では、『1946』の文章が加藤の実存主義から強い影響を受けていることを、加藤の文章を一つずつ読解することで説明し、節の最後で当時の加藤におけるヒューマニズム、社会主義、実存主義、キリスト教の関係をまとめた。

第五節では、加藤に実存主義を教えた吉満義彦の思想を観察し、加藤と比較することで吉満の加藤への思想的影響力の強さを証明した。また、吉満の思想が、『青春ノート』以来の加藤の具体性を重視する姿勢と親和性があることも指摘した。

最後に第六節で、『1946』や加藤の文章に対するリアクションを肯定と否定に分けて紹介し、言論界に加藤がどのように受け入れられたかを考察することで、西洋の幅広い知識と政治的ラディカリズムを含んだ加藤の語調の強い文章は、当時加藤より若かった若年層に世界的な視点を与えたという意味で好意的に迎えられる一方で、加藤より年長の世代には誤解を含めて否定的に受け入れられ、結果的には加藤の否定的なイメージを後世にひきずる要因となったことを示した。そして、当時の加藤の日本思想的意義を、戦中派の中で最も若い世代において、自身らの世代の怒りを西洋の教養と独特の表現法を用いて強く社会に訴え、若者に西洋的視点を与えることで戦後日本文学の出発点になったことにあるとした。

『1946』以降、加藤はフランス文学の日本への紹介や文学論、日本文化論など多くの評論を書くようになる。その過程で、ヒューマニズム、社会主義、実存主義を強く押し出す姿勢は薄れ、加藤はそれらの思想からある程度の距離を保つようになる。また、西洋を理想化する姿勢も、一九四九年の中国革命や竹内好、清水幾太郎の文章の影響で次第に相対化され、加藤は一九五一年一月のフランス留学を機に「近代主義」から脱することとなる。次章では、これら加藤の留学直後までの思想展開を追う。

注

1 加藤が社会主義と記述している箇所に関しては、マルクス主義ではなく、社会主義と記す。

2 『著作集8』平凡社、一九七九年。

3 『青春ノート』立命館大学図書館 <http://www.writsume.ac.jp/library/> 加藤周一デジタルアーカイブ <https://trc-adeac.trc.co.jp/WJ11CO/WJJS02U/2671055100> 二〇一九年五月三〇日参照(二〇一六年四月一日公開)以降、『青春ノート』からの引用はデジタルアーカイブ版を使用し、『青春ノート』の巻数とページ番号を記載する。

4 「小酒宴」『青春ノート第一巻』、一〇～一六頁。

5 「Love is best for literature」『青春ノート第三巻』、一二二頁。

6 「故郷と伝統と」同右、三一頁～三二頁。

7 なお、この文章における加藤の故郷と伝統の喪失という発想は、小林秀雄が「故郷を失った文学」(『文藝春秋』一九三三年)において、「急激な西洋思想の影響裡に伝統精神を失ったわが国の青年達」と述べているように、小林からの明確な影響の跡が観察できる。

8 「マルキシズム」『青春ノート第三巻』、前掲、四三頁。

9 「文学とモラル」『青春ノート第四巻』、一〇頁。

10 『羊の歌』『著作集14』平凡社、一九七九年、所収、一六五頁。

- 1 1 「戦争と文学とに関する断片」、『青春ノート第三卷』、前掲、四六頁～四八頁。
- 1 2 「日記 14・12・5 (火)」、『青春ノート第六卷』、二九頁。
- 1 3 「或る音楽会」、『青春ノート第八卷』、二八頁～三一頁。
- 1 4 「岩下師の言葉」、同右、四〇～四二頁。
- 1 5 「学生と時局」という目下流行の問題に関して、同右、八～一四頁。
- 1 6 「絶望的なヨーロッパの話、ヒューマンイズムの運命に就いて」、同右、三九頁。
- 1 7 鈴木貞美『戦後思想は日本を読みそこねてきた』平凡社新書、二〇〇九年。
- 1 8 久野収・鶴見俊輔・藤田省三『戦後日本の思想』岩波現代文庫、二〇一〇年(初出は一九五九年、中央公論社)、四頁。
- 1 9 鷲巢力「加藤周一自選集第一卷 解説」、『加藤周一自選集第一卷』岩波書店、二〇〇九年、所収。
- 2 0 敗戦直後の論壇状況に関しては、小熊英二『民主と愛国』新曜社、二〇〇二年、白井吉見編『戦後文学論争』番町書房、一九七二年、矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』、前掲書から多く示唆を受けた。
- 2 1 敢えて括弧をつけるのは、キリスト教におけるモダニズムなど、他の近代主義との差別化を行うためである。小熊英二『民主と愛国』、前掲書、二二八頁～二二九頁によれば、もともと近代主義とは、丸山眞男や大塚久雄などの発想が「近代」を再評価していることを批判するためにつけられたものとされる。
- 2 2 鈴木貞美『日本人の自然観』作品社、二〇一八年、六八一頁～六八四頁。
- 2 3 鷲巢力『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか』前掲書、三〇三頁。
- 2 4 同右。
- 2 5 「天皇制を論ず」、『著作集8』、前掲書、所収。
- 2 6 小熊英二『民主と愛国』、前掲書、一三〇頁～一三二頁。
- 2 7 『著作集8』、前掲書、九八頁。
- 2 8 「読書の想い出」、『著作集15』平凡社、一九七九年、所収、二四八頁。
- 2 9 「ジャン・ゲノーと批評」、『現代フランス文学論I』銀杏書房、一九四八年、所収。
- 3 0 『著作集14』、前掲書、一九〇頁。
- 3 1 『現代フランス文学論I』、前掲書、一三六頁。
- 3 2 「ヒューマンイズム解義」、同右、所収。
- 3 3 同右、五七頁。
- 3 4 丸山眞男「近代的思惟」、『丸山眞男集第三卷』岩波書店、一九九五年、所収。
- 3 5 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、同右、所収。
- 3 6 「一九四五年のウェルギリウス」、『著作集8』、前掲書、所収、四〇頁。
- 3 7 「亜米利加に学び理性をもとめるための方法叙説」、『綜合文化』、一九四七年七月号。
- 3 8 小熊英二『民主と愛国』、前掲書、七四頁、二二八～二二九頁、五五六～五五七頁。
- 3 9 「サルトルと革命の哲学」、『文化タイムズ』、一九四七年八月一日号。
- 4 0 『現代フランス文学論I』序論、『現代フランス文学論I』、前掲書、所収。
- 4 1 ジャン・ポール・サルトル「文学とは何か」加藤周一訳、『人間』、一九五一年一月号。
- 4 2 矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』、前掲書、では、敗戦直後の加藤の「自己」意識を荒正人ら『近代文学』派と区別して「実存主義的」としているが、これはあくまで当時の「マチネ・ポエティック」らの人物の「自己」意識を「実存主義的」と述べたものであり、その詳細な内容や実際に加藤が実存主義から影響を受けた点については説明されていない。
- 4 3 なお、加藤は一九四七年の「信仰の世紀と七人の先駆者」(『著作集1』、所収)では、加神秘主義と実存主義を類似させ、同年の「象徴主義的風土」(『著作集1』、所収)では、加

藤に実存主義とされた人々が象徴主義の名でまとめられている。これらは加藤の中で概念の区分けがなされていない。

44 実存主義とは、第一次世界大戦後のヨーロッパで「人間」を置き去りにした近代の理性主義への批判が高まったことで一九三〇年代に登場した思想。戦後以降では、本質(essentia)に対する実存(existentia)を主張する思想として、存在性(実存)、個性、人間の具体性(人間の個性という意味ではその一回性も含む)を重要視する姿勢とされるが(『岩波哲学・思想辞典』岩波書店、一九九八年、六六八頁では、実存が「第一義的には、個的で具体的なあり方をした有限な人間の主体的存在形態を表示する」と定義されている)、サルトル以前の神から見放された存在に着目する実存主義(超越者を前提とした実存主義)とサルトルの「存在は本質に先立つ」という実存主義には定義に差がある。

45 花森重行「孤独の精神／開かれた言葉」『現代思想七月臨時増刊号 加藤周一』青土社、二〇〇九年、所収。

46 鷲巣力『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか』、前掲書、一〇〇頁。

47 「ロマン・ロランの肖像」『現代フランス文学論I』、前掲書、所収。

48 同右、七〇頁。

49 現代では、ハイデッガーが自身を実存主義者と考えていなかったことは哲学界では常識となっているが、ハイデッガーの『存在と時間』は第一部の現存在分析で断念されており、第一部では人間の実存についての分析が主になされている。また、『存在と時間』が長い人間存在の書として読まれてきたということも事実である。

50 中村真一郎『戦後文学の回想』増補版、筑摩書房、一九八三年、三四頁。

51 「新しき星董派に就いて」『著作集8』、前掲書、所収。

52 同右、二二頁。

53 当時加藤に実存主義を教えた吉満義彦は、「リルケにおける詩人の悲劇性」『吉満義彦全集第一巻』講談社、一九八四年、所収、において、「リルケは私にとって、人間の実存の不安のヒロイズムの哲学的詩人としていよいよ深い哲学的関心の対象となったのでした」と述べ、リルケを実存主義的に解釈している。

54 「サルトルの誤解 無縁の衆生」『実存主義』、『帝國大學新聞』、一九四七年一月一日号。

55 石井素子「日本におけるJ.P.サルトルの受容についての一考察」『翻訳・出版史の視点から』『京都大学大学院教育学研究科紀要』、二〇〇六年。

56 「サルトル及び実存主義は何処にあるか」『文化ウィークリー』、一九四七年三月三日号。

57 同右。

58 同右。

59 これらの西洋思想の要約は、『岩波哲学・思想辞典』岩波書店、一九九八年、の各項を参考にした。

60 「サルトルと革命の哲学」『文化タイムズ』、前掲。

61 鈴木貞美『日本人の自然観』、前掲書、六八一頁～六八四頁。

62 丸山眞男「若き世代に寄す」『丸山眞男集第三巻』、前掲書、所収。

63 同右、八五頁。

64 中村真一郎『戦後文学の回想』、前掲書、五七～五八頁。

65 「著作集8第二章 追記」『著作集8』、前掲書、所収。

66 鈴木貞美『1946・文学的考察』解説 加藤周一・中村真一郎・福永武彦『1946・文学的考察』講談社学芸文庫、二〇〇六年、所収、二六九頁。

67 鈴木貞美「加藤周一、三題」『現代思想七月臨時増刊号 加藤周一』、前掲書、一九八頁

）一九九頁。

68 中村真一郎『戦後文学の回想』、前掲書、五九、六五頁。

- 69 「新しき星董派に就いて」『著作集8』、前掲書、一九頁。
- 70 「或る時一冊の亡命詩集の余白に」、同右、所収。
- 71 「金槐集に就いて」、同右、所収。
- 72 『FRAGMENTS 嘗て金槐集の余白に』『青春ノート第八巻』、前掲、所収、一七〜一九頁。
- 73 「金槐集に就いて」、『著作集8』、前掲書、六一頁。
- 74 「オルダス・ハクスリーの回心」、同右、所収。
- 75 同右、七八頁。
- 76 福永武彦「文学の交流」、加藤周一・中村真一郎・福永武彦『1946・文学的考察』、前掲書、所収。
- 77 中村真一郎「田舎からの手紙」、同右、所収。
- 78 中村真一郎「日本に於けるヘルマン・ヘッセ」、同右、所収。
- 79 「戦争と知識人」『著作集7』、平凡社、一九七九年、所収。
- 80 「吉満義彦覚書」『著作集18』、平凡社、二〇一〇年、所収。
- 81 ジャン・ポール・サルトル『実存主義とはなにか』増補版 伊吹武彦他訳、人文書院、一九九六年、八〇頁。
- 82 本論文では論者の能力を超えるため、片山、渡辺の思想との詳細な比較は行わない。
- 83 「吉満義彦覚書」『著作集18』、前掲書、二二二〜二二三頁。
- 84 同右、三六二頁。
- 85 『著作集14』、前掲書、一八〇頁。
- 86 吉満義彦『吉満義彦全集』講談社、一九八四年。
- 87 吉満義彦「詩と愛と実存」『吉満義彦全集第五巻』講談社、一九八四年、一四〜一五頁。
- 88 同右、一六頁。
- 89 吉満義彦「シャルル・ペギーの追憶に因んで」、同右、一二二頁。
- 90 吉満義彦「新スコラ哲学と現代ヒューマニズム」、同右、所収を参照。
- 91 吉満義彦「文化と宗教の理念」『吉満義彦全集第一巻』講談社、一九八四年、所収、一六頁。
- 92 ジャン・ポール・サルトル『実存主義とはなにか』、前掲書、八一頁。
- 93 吉満義彦「シャルル・ペギーの追憶に因んで」『吉満義彦全集第五巻』、前掲書、一二二頁。
- 94 吉満義彦「マリタン先生への手紙」、同右、一三四頁。
- 95 同右、一三六頁。
- 96 吉満義彦「文化と宗教の理念」『吉満義彦全集第一巻』、前掲書、五頁。
- 97 同右、八〜一一頁。
- 98 「近代的人間性価値のいわゆる「人権宣言」が、自由と人格性の自意識的要求が、中世的封建社会の自己崩壊と共に洪水のごとく奔流し、近代的市民社会と近代的ヒューマニズムの一般的支配となった」(『吉満義彦全集第一巻』、前掲書、一九八頁)。
- 99 菅野照正編『知の巨匠 加藤周一』岩波書店、二〇一一年。
- 100 同右、一七九頁。
- 101 『IN EGOISTOS』『近代文学』、一九四七年七月号。
- 102 矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』、前掲書、一二七頁。
- 103 富士川英郎「回顧と感想」『著作集13』、平凡社、一九七九年、所収(附録)。
- 104 篠田一士『1946・文学的考察』解題』加藤周一・中村真一郎・福永武彦『1946・文学的考察』、前掲書、所収。
- 105 菅野照正編『知の巨匠 加藤周一』、前掲書、三頁。

- 106 荒正人「第二の青春」『近代文学』、一九四六年二月号。
- 107 「政治と文学」論争に関しては、臼井吉見編『戦後文学論争』、前掲書、に詳しくまとめられている。
- 108 福田恆存「人間の名において」『新潮』、一九四七年二月号。
- 109 福田恆存「一匹と九十九匹と」『思索』、第五号一九四七年三月。
- 110 この箇所は批判が荒にも向けられているかどうか判別が難しいが、加藤は葛西善蔵・嘉村磯多を評価している人物を特に指定してこの非難を浴びせているため、論者としては、これは福田に対する批判であると理解する（福田は「近代日本文学の系譜」『福田恆存評論集第一三巻』麗澤大学出版会、二〇〇九年、所収、において、「近代日本文学史は徹底的な自己否定によつて嘉村磯多のうちに私小説の伝統の終局に逢着した」と述べている）。
- 111 海老坂武氏は、『加藤周一 二十世紀を問う』、前掲書、六五頁でこの箇所を加藤の中野への擁護とし、「政治と文学」論争への加藤の態度表明としているが、加藤は自己に拘るあまり、社会的な意識を忘れがちになることに警鐘を鳴らしているだけであり、政治と文学の関係に関してはどちらにも分配を挙げていないことには注意すべきといえる。
- 112 荒正人「縦糸の忍耐」『近代文学』、一九四七年一月号。
- 113 荒正人「オネーギンを乗せた「方舟」」、『人間』、一九四八年五月号。
- 114 矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』、前掲書、一二八頁。
- 115 「焼け跡の美学」『著作集8』、前掲書、四七頁。
- 116 「一九四五年のウエルギリウス」、同右、三九〜四〇頁。
- 117 伊藤整の批判に関しては、矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』、前掲書に示唆を受けた。
- 118 伊藤整「病める時代」『文藝』、一九四八年一月号。
- 119 柄谷行人編『近代日本の批評 昭和篇下』福武書店、一九九一年、所収。なお、本章に関しては矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』、前掲書から示唆を受けた。
- 120 同右、五七頁〜五八頁。
- 121 中村真一郎『戦後文学の回想』、前掲書、六五頁。

## 第二章 『1946・文学的考察』から脱「近代主義」までの思想展開

はじめに

加藤周一は、『1946・文学的考察』（一九四七年、以降、『1946』）によって文壇の注目を集めた後、医師として働きながら若手の批評家としても活躍し、日本文化論、フランス文学論とその翻訳、詩、小説などを新聞、雑誌に発表すると共に、一九五一年までに十冊ほど（共著、共訳を含めると一二冊）の単著を刊行している。そして一九五一年一月、加藤は政府半給費留学生としてフランスにおよそ三年半留学し、自身の知識や見聞を広めることで、その文化論として有名な「雑種文化論」を発表する。

留学までの四年間で加藤の思想も次第に成長し、戦中の怒りを帯びていた『1946』時の政治的ラディカリズムは影を潜め、自身が提唱していたヒューマニズムによる社会主義、キリスト教、実存主義の統一にも言及しなくなり、加藤はそれぞれの思想と一定の距離を保つようになる（それらの思想に強い興味を持っていることに変わりはないが、それらと自分との距離を自覚するようになる）。また、その日本と西洋観も大きく変わり、『1946』時に西洋を理想化していた「近代主義者」だった加藤は、少しずつ西洋社会を相対化する視点を築くようになり、竹内好や清水幾多郎の文章の影響で知識人がアジアに視点を向けるようになった一九五二年（留学中）の時点で、加藤における西洋の理想化はほぼ行われなくなる。

本章では、『1946』から西洋留学直後までの加藤の文献を紹介し、第一節で加藤が社会主義とキリスト教から距離を取った過程の説明、第二節で実存主義の解釈を変更し、一回的・具体的な経験の尊重を自身の文学論に展開させたこと、第三節で加藤の文化論の進展とその普遍主義的側面、第四節で一九四六年から一九五一年までの加藤の私生活上の変化、第五節で加藤の「近代主義」からの離脱過程を説明し、前章で挙げた加藤Ⅱ西洋主義者、「近代主義者」という長く続いた加藤のイメージを取り払い、次章の「雑種文化論」考察へつなげる橋渡しを行う。

### （一）社会主義とキリスト教

『1946』の「焼け跡の美学」<sup>1</sup>（一九四六年一月）において、加藤は明治以来の日本には封建的制度が溢れていたとして、「社会組織そのものを、ポツダム宣言の示す如く、徹底的に民主主義的合理的に変革」すべきであると述べ、徹底した民主主義革命を唱えている。前章でも述べたように、明治以後を封建制と規定し民主主義革命へと向かうべきとする姿勢はマルクス主義講座派の唯物史観から強い影響を受けている。また、加藤は自由・平等・博愛のヒューマニズムと政治・経済的平等を唱える社会主義に共通点を見出し、この二つを同時に提唱していた。加藤のこの姿勢はキリスト教に関しても同様で、加藤はキリスト教を人類普遍主義的かつ人道主義的なヒューマニズムによって、「サルトル及び実存主義は何処にあるか」<sup>2</sup>（一九四七年三月）では、カール・バルトの弁証法神学やシャルル・

ペギー、ジャック・マリタンに代表されるカトリック新トマス主義を「人間探究の実存的態度」という加藤の実存主義定義の枠に入れている。さらに、加藤は「サルトルと革命の哲学」<sup>3</sup>（一九四七年八月）において、現代の最も大きな問題を担う思想としてカトリシズムを挙げており、加藤はキリスト教の精神に強い共感を抱いていたといえる。

この社会主義、キリスト教への加藤の強い接近は一九四八年一〇月刊行の『現代フランス文学論Ⅰ』<sup>4</sup>でも述べられており、その序章（日付は一九四八年五月）では、

その体系の全体が確実な基礎を失った時代には、一つの特殊な価値の判断も、価値の全体系を回復するに十分な基礎を見出すことなしには不可能である。時代の形而上学に権威がなければ、各人は各人の形而上学をもたなければならぬ。人間の条件は、その根底から、形而上学的問ひとして、問はれなければならない。そのやうな問ひは、理論的にも実践的にも、最後には信仰或は信念 *credo* によつてしか答へられないであらう。……殊にカトリシズムとマルキシズムとは、全人間の問題として、今日の文学の根底を支へている。<sup>5</sup>

と、人間の持つべき信仰、信念としてキリスト教カトリックとマルクス主義が挙げられている。このようなキリスト教とマルクス主義に対する強い興味は以後も変わらないが、それらをヒューマニズムで統一し、自己と同一視する加藤の姿勢は次第に変化する。

例えば、「共産主義と進歩的キリスト者」<sup>6</sup>（一九四九年一月）では、加藤は個人主義としてのヒューマニズムを批判する一方で、「近代的社会そのもの」を分析できる理論を持つコミュニズムを評価し、政治、社会の領域でコミュニズムと協力することを提唱したフランス、キリスト教における「進歩的キリスト者」の動きを解説している。この文章ではコミュニズムへの期待は観察できるものの、加藤は自身とコミュニズム、カトリシズムを明確に分け、フランスにおけるこれらの思想の関係を客観的に考察している。

また、加藤は「戦後のカトリシズム」<sup>7</sup>（一九五〇年一月）では、フランス、アメリカのカトリックの動きを解説し、

戦後の世界のカトリシズムにおけるこのやうな（労働者とカトリックの連帯）動きは、すべて、資本主義社会の矛盾が戦争と戦後の諸条件によつていよく明らかになるに従ひ、カトリシズムをその矛盾の克服の上に築かうとする意識的な努力のあらはれだといふことができる。……もし仮にも嘗てのファシスト・イデオログとむすぶやうな態度がカトリックの側にあるとすれば、それは日本の人民にとつて不幸であるばかりでなく、カトリシズムの本質にとつても大きな不幸となるであらう。<sup>8</sup>

（カッコ内論者）



と述べ、世界や日本のカトリックの動きを注意しなければならないとしており、加藤にとってカトリックが客観的な観察対象になっていることがわかる。同様に、「ペルソナリズムの時代的意義」。(一九五一年五月)では、フランスのカトリック思想家、エマニエル・ムーニエが解説され、加藤はムーニエが「社会の構造を、人間の精神の構造と同じように、変えるに足る現実としてみとめた」ことを高く評価し、そのフランスにおける意義を述べている。

これらの文章が示すように、留学直前の加藤にとっては、キリスト教と社会主義は一つの考察対象となっており、加藤がこの二つから距離をとっていることがわかる。

## (二) 実存主義

社会主義、キリスト教と同様に、『1946』周辺の加藤は実存主義をヒューマニズム的に捉える独自の実存主義理解を行い、実存主義的な人間の在り方を重視していた。さらに、加藤は『1946』の幾つかの文章をその実存主義的観点から論じ、加藤が強く批判した「星董派」と自身を分けるポイントとしても実存主義的経験の有無を挙げていた。

この加藤の発想は以降も続き、一九四八年の「孤独の意識と広場の意識」<sup>10</sup> (一九四八年一二月)においても、加藤は孤独の概念を「社会に対しての孤独」と実存主義的な「絶対的孤独」に分け、

私はクロワッセの孤独(社会に対しての孤独)とミュゾットの孤独といふことを申しましたが、今ではミュゾットの孤独、世界へ「投げだされた」人間存在の孤独だけが現代にあり得る唯一の孤独です。その孤独はおそらく「人間の条件」であつて、特殊な時代の、特殊な社会の、特殊な条件ではありません。……リルケからジャン・ポール・サルトルに至るヨーロッパ精神の実存的孤独は、それが世界戦争の産物であり、我々の戦後に似た歴史的条件のもとに成りたつたといふ理由だけで我々に意味があるのではなく、むしろそれが歴史を超えた人間の永遠の現実に接しているから我々にとつても意義があるのでせう。<sup>11</sup>

(カツコ内論者)

と述べることで、人類普遍主義的な実存主義的意識の重要性を強く主張している。一方で、この文章以降、加藤が普遍主義的な実存主義を標榜することはなくなり、加藤の本格的なサルトル論として最初のものといえる「サルトルの位置け」<sup>12</sup> (一九四九年七月)では、実存主義が強く押し出されていない。恐らく、この時期辺りから加藤もサルトルの著作などを具体的に読むことでその実存主義理解を修正するようになったと考えられる。

また一九五〇年以降、加藤のサルトル理解も大きく変化し、二〇世紀精神を代表するヒューマニズムの実存主義者としてのサルトル像よりも、現象学から多くを学んだ無神論的実存主義者としてのサルトルの側面を加藤は意識するようになる。一九五〇年に加藤が行ったサルトル哲学の解説<sup>13</sup> (一九五〇年四月)では、

ジャン・ポール・サルトルは、第二次大戦後シモーヌ・ド・ボーヴォアール、メルロ  
ー・ポンティ等と共に、無神論的実存主義を唱えて、注目された哲学者・作家である。  
……その思想の特徴は、第一に、デカルト以来の近代的自我（個我）の観念を、フッ  
サルルの影響の下に、現象学的立場から批判し、反省的自我（個我）を世界のなか  
における自我として相対化したこと、第二に、非人称的意識の根源的決断に人間の自由  
の究極の根拠をもとめ、人間を絶対に自由なものとして実存的に把握したこと、第三  
に、ハイデッガーとは異り、他者の問題を積極的にとり入れ、社会的実践を存在論的  
に基礎づけようとしていること<sup>14</sup>

とサルトルが説明されており、その理解が正確かつ客観的に行われていることがわかる。  
これらのことから、加藤は一九五〇年にはサルトル及び実存主義と一定の距離を取るよ  
うになったといえる。

そして加藤が実存主義の名の下に重視していた、一回性・具体性への意識は加藤の文学  
論に応用されることになる。加藤は一九五〇年八月に自身の評論を集めた『文学とは何か』  
<sup>15</sup>を刊行し、その文学論を展開している。その冒頭の章「文学とは何であるか」において、  
加藤は人間における経験を、具体的体験からある程度まで抽象され、反復されうる「日常  
的経験」、条件が整えば無限に反復可能な「科学的経験」、「科学的経験」の対極にあり、具  
体的で二度と反復されない一回的な「文学的経験」の三つに分け、文学者は「文学的経験」  
を語るとしている。加藤によれば、「文学的経験」は、日常的、科学的な効用を持たない代  
わりに、「一般化されない特殊性と、反復されない一回性とゆえに」価値があり、そこに  
人生の美しさや恋愛感情などがあるという。そしてこの「文学的経験」は文学に限定され  
るものではなく、人間固有のものであり、

われわれの人生の方向を決定する体験、生涯の転機となる行為、恋愛のごとく、また  
恋愛以上に重大な人間と人間との関係は、すべて具体的な事件がそのものとして、か  
けがえのないただ一回かぎりのものとして、われわれの人格にせまり、その根底をゆ  
りうごかし、生き方の全体を変えようとする<sup>16</sup>。

ものとして、人生に大きな意味を持つとされる。したがって、加藤が実存主義的として尊  
重していた人間の一回性・具体性を重視する発想は、加藤における文学的価値としての意  
味合いも持つことになり、一回性・具体性への意識は実存主義的かつ文学的な意識として  
以降の加藤の思想の中で位置づけられる。実存主義から距離を取った加藤においてもこの  
ような意識の尊重は続くため、加藤は実存主義には親和的姿勢を保ち続ける。なお、ここ  
で述べられた、文学を科学に対立するものとして捉える発想は、加藤の学問論の基軸とし  
て一九七〇年代以降も主張される。

### (三) 文化論

これらの思想と同じように、加藤の文化に対する意識も一九四七年から一九五一年で少しずつ変化する。「能と近代劇の可能性」<sup>17</sup>（一九四七年八月）では、加藤は「孤独を意識し、魂の形而上学を求め、その表現を可能にする」日本における藝術革命を能において実行する可能性を模索し、能を象徴主義や実存主義的観点から捉えなおすことで日本文化を創造しようと試みている。さらに「日本文学の伝統」（一九四七年一月）<sup>18</sup>では、ヤスパースが国家主義に対立したドイツ精神の「真の伝統」を受け継ぐべきと述べたことに賛意を示し、

我々が日本の国家主義に強く対立すればする程、我々は日本の文学の伝統を正しく理解するのであるうし、我々が外国文学に傾倒すればする程、我々は日本文学の伝統を身につけることができるであろう。<sup>19</sup>

と述べて、日本の伝統を学ぶ手段として西洋文化理解を深めることが挙げられている。これは西洋文化と日本文化が最終的には一致するという発想であり、当時の加藤の普遍主義的側面と西洋主義的側面を反映している。

だが、次第に加藤も文化の相対性を意識するようになり、「文体について」<sup>20</sup>（一九四八年九月）では文化相対主義的観点からの文学論が述べられている。加藤は西洋の文体を北ヨーロッパ（主にドイツ文学）と南ヨーロッパ（ラテン系文学）に分け、それぞれの特徴を「孤独な人間の内的な情念を伝えること」（ドイツ文学）、「社会的な人間の説得の言葉」（ラテン系文学）であるとして、北ヨーロッパの文化はローマ帝国とカトリックから影響を受けて形成したのに対し、南ヨーロッパは「ロマン主義の起こるまで、自己以外の何ものからも影響を受けていない」と二つの文体、文化に関する説明を行う。また、加藤は日本の文体にも触れ、西洋と比較した場合の日本語文体の主体意識の欠如や時間的表現の正確さ、論理的秩序に対する意識の貧弱さ、日本に於いて西洋文体の修辭法を使用することの困難さを指摘し、日本文学は西洋から日本文学の伝統に似たものや欠けているものを学ぶべきではなく、唯一の人間精神に普遍的なものを学ぶべきと主張している。このように、一九四八年当時の加藤の意識には、文化の相対的側面を主張する部分と、文化の普遍性を希求する部分、さらには西洋文化を理想化する部分があったといえる。

そして一九五〇年の「日本の庭」<sup>21</sup>（一九五〇年二月）において、加藤は「日本的な美しさがいかに普遍的な美しさに通じているか」ということは、少なくとも、充分には注意されていない」と述べ、日本的な美の極致としての京都の庭（西芳寺、修学院離宮、龍安寺、桂離宮）について藝術論を展開し、「最も特殊な世界は最も普遍的な世界に通じる」ことを説明している。この文章では、加藤は一文化としての日本文化の相対性を示すと同時に、その最良の部分が普遍性を有するという発想を提示しており、日本文化に普遍性につながる

る側面があることが述べられている。これは今まで挙げた文章とは違い、日本文化にも普遍性への可能性があることを明確に示したという意味で、加藤の日本文化論の一つの画期といえる。

最後に「鷗外と洋学」<sup>22</sup>（一九五〇年二月）では、近代日本における西洋文化受容が説明されている。加藤は森鷗外の文章を引用しながら、近代及び戦後日本における西洋文化受容は「果実」だけの表面的なものであり、その文化の本質である「種子」としての「民主主義の生長に特異の雰囲気」、「キリスト教的人間愛とギリシアの合理的精神によって成り立つ」価値観を体得していないと述べ、比較文化的に日本文化の底の浅さ、西洋文化受容の浅さを指摘した渡辺一夫と竹内好に賛意を示し、西洋文化の本質を学ぶことを主張している。また、加藤は「おのれのなかに克服すべきものを多く持てば持つほど、自己否定の必要が大きければ大きいほど、相手からの影響は直に影響としておのれのものとなる」と述べ、西洋文化理解のために自国文化の伝統に深く根ざす必要性を指摘し、「一国の文化的伝統は、もしそれが創造的な力を持つているとすれば、外国の文化による自己否定と、更に普遍的な見地からの自己の再発見を繰り返し、その過程のなかで、豊かになってゆく」と将来の日本文化の在り方を示している。この文章における文化を植物の比喻として扱う表現や、近代日本における西洋文化の本質理解の失敗という歴史観、自国文化の伝統を顧み、外国文化から学んで新しい文化を形成するべきという指摘は「雑種文化論」の本旨と合致しており、留学前の加藤が「雑種文化論」に近い主張をしていたことは注目に値する。なお、これまでの考察によって、『1946』以後も一回性・具体性への意識と普遍性への志向が加藤の中で持続していたことがわかる。

#### （四）第一の結婚と母の死、留学先の決定

一九四六年から一九五一年までの期間は加藤のプライベートな生活にとっても大きな変化があった<sup>23</sup>。まず、加藤は母、織子の勧めで東京女子大学を一九四四年に卒業し、産婦人科医だった中西培一郎の娘、中西綾子と一九四六年に結婚している。これは加藤の人生にとって最初の結婚であり、当時の加藤に与えた影響も少なくはなかったと考えられ、加藤は留学先のフランスから綾子に幾通も私信を送っている。また、『1946』などの激烈な文章を書きながら加藤が家庭生活を築いていたことは意外ともいえる。

加藤の私生活における第二の大きな変化は、母、織子の死去である。『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか』における鷲巢力氏の記述によれば<sup>24</sup>、織子の胃の噴門部に癌が発見されたのは一九四九年の春先であり、織子はそれから三カ月後の一九四九年五月、五二歳でこの世を去っている。織子の死は加藤に多大な衝撃を与えた。『羊の歌』ではこう述べられている。

みるに忍びない苦痛をみることで、私の考えは乱れ、父と相談して辛うじて当座の処置を決めると、もはや他の何を考えることもできなかった。そういう数週間がつづき、

苦しみの果てに、母が死んだとき、私は自分の内側が空虚になったように感じた。：  
：私の世界からは、無限の愛情の中心が消えてなくなり、世界はもはや私にとつてど  
うなってもよいものにすぎなくなった。：：私はまた同時に、私自身の生涯を、母の  
死を境として、その前後に別けて考えるようにもなったのである。<sup>25</sup>

この母の死によるショックは終生加藤を取り巻いたようであり、加藤の妹である本村久子氏によれば、加藤は晩年まで「これをしてあげばよかった、あれをしてやればよかった」と、その都度涙ぐみながら話していたとされる<sup>26</sup>。加藤の人生において母、織子の存在は大きいものであり、鷺巢氏の文章では加藤の進学に関してもその影響が語られている<sup>27</sup>。それによれば、第一高等学校時代、加藤は文学部進学を希望していたものの、織子は文学部への進学を反対し医学部へ行くことを勧めたという。この母の勧めに従い、加藤は進路先を医学部へ急変更し、それまで医学部受験のための準備を全くしていなかった加藤は試験に落第し、一年の浪人生活を強いられることになったとされる。したがって、加藤はその進学先や最初の結婚相手に関しても母の意向に沿っており、加藤の母への信賴感、愛着の強さを窺うことができると共に、その死による喪失感も容易に想像がつく。

加藤の私的生活の変化の三つめは、その留学先を決定したことである。加藤は『羊の歌』で敗戦後に感じた日本医学の「後れ」について、

いくさの間に、輸血の研究を中心にして、従来不明の点の多かった血液の凝固機転の説明が進歩し、また血漿蛋白質の電気透析法が広く行われて、従来形態学・血清学（抗原・抗体反応の試験官内での観察）・血液成分の化学分析として、ほとんど全く独立して行われていた研究が、相互に関連するようになっていた。：：聖路加病院の図書室で、米国の血液学の専門雑誌をみたときに、私たちの知らぬ間に日本の外では何がおこっていたか、その結果今や天下の形勢はどう変ってきているか、私たちの「後れ」はどれほど大きいかということ、実に痛烈に感じ<sup>28</sup>。

たと述べている。戦中の間に加藤の専門分野だった血液学の主流はアメリカに移っていたのである。そのため医学生として西洋に留学する場合、アメリカに留学するのが本来第一選択肢になるはずであり、加藤も『羊の歌』では「私に米国留学の機会があたえられていたら」、自然科学者になっていただろうとする一方、「私はみずからそういう機会をもとめ」なかつたとしている。しかしながら、鷺巢氏によれば、加藤の妻、綾子の一九四九年の日記には、加藤が「原子爆弾影響日米調査団」のアメリカ側の医師から「来年あたり渡米できるだらう」と言われたことが記されており、加藤がアメリカ留学を模索していたことが明らかにされている。それゆえ、加藤は一九四九年から一九五一年の間に留学希望先をアメリカからフランスに変更したことになる。

この変更理由に関しては未だ不明であり、鷺巣氏は母、織子の死とそれを関連づけ、母の死をきっかけに加藤が「文学の道」へ進もうとしたためと推測している。確かに説得力のある説だが、それならば帰国後も加藤が医業を続けたことへの説明がつかない（経済的理由は考えられるが、そうなると帰国後も「医の道」を捨てていないことになる）。また、鷺巣氏は加藤の「私自身の生涯を、母の死を境として、その前後に別けて考えるようにもなったのである。その前と後とで、私の生きてきた世界のいわば重心が変わった」<sup>29</sup>という文章を引き、その重心の変化を医学から文学への変化と読み取っている。しかし、そのすぐ後の文章に、「母を失ってしばらく経過後、私は無条件の信頼と愛情のありえた世界から、そういうものの二度とありえないだろうもう一つの世界へ自分が移ったことをはっきり感じた」と加藤が書いていることから、この世界の変化は医学から文学ではなく、母からの無償の愛とそれのない世界への変化と捉えるのが正確ではないだろうか。

加藤の留学先の変更理由に関しては、論者としては一九五一年のサンフランシスコ平和条約によって日仏の戦争状態が解けたこと、加藤の一年先に加藤と親しかった森有正が第一回政府給費留学生としてフランスに渡ったこと、連合国側だったフランスとアメリカ医学にそこまでの差を感じていなかったことなどの可能性を考えるが、これも推測の域を出ない。いずれにせよ、加藤がアメリカではなくフランスへ留学したことは、加藤の人生に決定的な影響を与えた点で大きな変化だったといえる。

#### (五) 脱「近代主義」

前章で述べたように、『1946』時の加藤は西洋社会を理想化する「近代主義」的思想を持っており、そのイメージは一九九〇年代まで続くことになった。だが、留学直後までの加藤の文章を細かく観察すれば、加藤における「近代主義」は次第に薄れ、西洋社会を理想化することはほぼなくなっていたことがわかる。

「カール・ヤスパースの精神病理学」<sup>30</sup>（一九四八年六月）では、加藤は「当代の西欧社会は決して社会一般ではなく特定の「社会」であり、「通常普遍的であるとみなされてきた多くの価値や秩序が、実は相対的なもの」である、と述べることで西洋社会を相対的に観察している。しかしその一方で、前出の「文体について」（一九四八年九月）では、加藤は西洋と比較した日本人の主体意識、時間意識、論理能力の欠如を述べて、西洋社会を理想化している。同様に前出の「孤独の意識と広場の意識」（一九四八年十二月）においても、加藤は日本社会を半封建的で市民社会（民主主義）が西洋のように発達しなかった「後進国」であるとしている。この西洋を典型的市民社会として日本を未熟な後進国とする姿勢は、当時の加藤が単線的発展段階論としての唯物史観に強く影響を受けていたことを表しており、西洋社会を目指すべき理想として扱っている。

この姿勢は一九四九年も続き、「何が人間的であるかといふこと」<sup>31</sup>（一九四九年九月）  
でも、

社会とは人と人とのむすびつきですから、そのむすびつき方の進歩が、人間社会の進歩に他なりません。遠い昔から今日まで、血縁的なものにはじまるむすびつきは、理性的なものに変わってきました。封建的社会は、もともと血縁的なものにその最後の根柢をおく、親子、君臣、親分子分などの縦のむすびつきによつてなりたち、近代的社会は、理性的なものに根柢をおく。<sup>2</sup>

と述べられ、加藤は理性的な近代社会を形成することを主張している。また、「日本語の運命」<sup>3</sup>（一九四九年一月）では、加藤は西洋語と比較した日本語の不便さ、あいまいさ、非論理性といった弱点を列挙している。このように、極端に日本文化、社会を低く評価し、西洋社会を理想化する姿勢は当時の加藤において顕著であり、加藤が「近代主義者」として批判されたことも妥当といえる。

しかしながら、その姿勢は一九五〇年を境に変化し、それ以後加藤は日本に希望を見出すとする文章や客観的な日本への批評を多く書くようになる。例えば、日本文化に普遍性への可能性があることを示した「日本の庭」(前出)や、日本の西洋輸入の誤りを指摘し、日本文化への深い造詣と西洋社会の本質を理解することで新しい文化形成を唱えた「鷗外と洋学」(前出)などがその例として挙げられる。

そして、加藤の日本に対する意識は留学直前の一九五一年にはさらに強まり、日本人の「近代主義」やアジアへの視点の欠如など、今までの日本人の在り方を批判した清水幾太郎「日本人」<sup>34</sup>（一九五一年一月）を肯定的に評価した「清水幾太郎『日本人』」（一九五一年二月）<sup>35</sup>や、「日本の町は、日本の町の美しさをつくればよい」として、日本の田舎の貧しさを直視した「日本の町」（一九五一年二月）<sup>36</sup>、実践性を持った教養を身に着けるために「外国のことよりも日本のことを、ヨーロッパのことよりもアジアのこと」を学ぶべきとした「青年のための読書論」<sup>37</sup>（一九五一年四月）など、日本の現実を強く意識した文章を加藤は多く書いている。

この加藤の大きな変化は、小熊英二氏が指摘したように<sup>38</sup>、一九四九年に中国革命やインド独立運動などが起きたことで、知識人が西洋近代の見直しとアジアの再評価をするようになったという思潮が大きく影響していると考えられる。西洋近代とアジアの再評価は日本そのものの再評価につながる。また、敗戦後早い時期から中国の可能性を説いた竹内好の影響も強かったといえる。竹内は敗戦直後から「日本の近代と中国の近代」<sup>39</sup>（一九四七年）などで西洋主義的で自発性の無い日本の知識人を批判していた。さらに竹内は、当時数多くいた西洋中心的な思想家として特に加藤を批判対象としていた<sup>40</sup>。この竹内の批判は加藤にも影響を与えたようであり、前出の「鷗外と洋学」では、加藤は竹内の日本における西洋輸入が本質的ではなかったという指摘に賛意を示している。これらのことから、加藤の変化は時代的潮流と個人間での影響が重なって起きたと考えられる。

日本に対する意識の変化に伴い、加藤の過度に西洋社会を持ち上げる姿勢は弱まったものの、その理想化は留学後まで続くことになる。例えば、「戦後のフランス文学」<sup>41</sup>（一九

五〇年一月)では、加藤はフランスにおけるレジスタンス運動に注目し、ナチスへの戦争協力は農民や中産階級、知識人のほとんど全てに「なかった」と述べている。このような西洋のレジスタンス運動の理想化は一九五一年にも継続し、加藤はそれらの文章を集めた『抵抗の文学』<sup>42</sup>(一九五一年三月)を発表している。これらの文章について、後年加藤は『著作集』における追記<sup>43</sup>において、「私は、「抵抗」の歴史的な事実から出発して、詩を評価したのではなく、詩の評価から出発して、「抵抗」の歴史を想像しようとした。その想像が理想化に傾き易かったのは、当然である」と述べ、フランス社会における「抵抗」を理想化したことを認めている。また、「浪漫主義の文学運動」<sup>44</sup>(一九五一年二月)でも、明治以後の日本の浪漫主義が西洋と異なる理由が「日本社会の近代化の不完全性」にあると指摘されており、加藤が近代化の過程を単線的に捉え、西洋社会を完全に近代化した社会として理想化していることがわかる。したがって、一九五一年時点で加藤は「近代主義」から抜け出していなかったといえる。

論者の見解では、加藤が「近代主義」から脱した主張を行うのは、留学後の「日本からみたフランスとフランスからみた日本」<sup>45</sup>(一九五二年九月)が最初といえる。この文章では、フランス社会が理想的なものではないことが加藤の実体験を交えて説明されている。例えば、

昔は何もかもヨーロッパが先進国であった。研究室に行けばみたこともない機械、きいたこともない技術が山ほどあった。(西洋を)みて廻るだけ大したことだったにちがいないが、今はそうではない。私はパリの研究室をみた日本の優秀な学者と話したことがある。そのなかには、物理学者、化学者、工学の専門家、医者、言語学者、哲学や経済史の専門家が含まれていたが、彼らが一人の例外もなしに確言したことは、それぞれの専門領域において、日本の学問の水準がフランスのそれに劣っているとは思われないということである<sup>46</sup>。

(カッコ内論者)

と述べられ、日本の科学技術がフランスと変わらないことが指摘されている。さらに政治、文学に関しても、

ブルジョワ民主主義についていえば、それが典型的に発達したのはイギリスにおいてであり、それが模範的に運営されているのも海峡の向こう側においてであるかもしれない。……文学だけが例外であることを私は希望するが、昔、ジード Gide が、フランスは小説の国ではないといったときよりも、現在のフランスが小説の国になった気配はなさそうである。詩の時代はレジスタンスと共に去った。<sup>47</sup>

とされ、フランスには理想的な民主主義はなく、留学前に理想化したレジスタンス文学もすでになくなったものとして扱われている。このように、理想的な社会として扱われてい



たフランス社会が加藤の中で相対化されているため、加藤の脱「近代主義」は留学後の一九五二年になされたものと特定できる<sup>48</sup>。

なお民主主義に関して、加藤はイギリスにその模範がある可能性を示唆しており、当時その部分での脱「近代主義」はまだなされていなかったといえるが、留学中の記録とされる『ある旅行者の思想』<sup>49</sup>（一九五五年）収録の「ヨーロッパの合衆国」<sup>50</sup>において、スイスでは民主主義が完全に行われているという議論に対し、加藤は「他の国にも同じ民主主義を拓めようと思ったときには、事柄が大へん面倒になるだろう」と民主主義の相対性を明確に意識した文章を書いていることから、政治的脱「近代主義」も加藤の留学中（恐らく一九五三年～一九五四年）に行われたと推定できる。

#### 小括と次章の展望

本章では、第一節と第二節で未熟な部分も見られた加藤の思想が敗戦後に成長し、社会主義、キリスト教、実存主義をヒューマニズムで統一する発想から離れ、加藤はそれぞれの思想とも距離を取るようになったこと、また、実存主義に託されていた一回性、具体性への志向が、科学に対立する文学的意識としての側面も持つようになったことを明らかにした。

第三節では、加藤の日本文化論の変化を論じ、加藤が普遍主義的な文化論を述べるようになっていたこと、留学前の時点で「雑種文化論」と部分的に一致する見解を示すようになっていたことを指摘した。

そして第四節で加藤のプライベートな生活に焦点を当て、一九四六年から一九五一年までの期間には、結婚、母との死別、留学先の決定など、加藤の人生を変える大きな出来事が起きていたことを示した。

最後に第五節では、加藤が留学前まで西洋を理想化する「近代主義」的姿勢を維持していたこと、留学から一年も経たない一九五二年には西洋を相対化し、「近代主義」から抜け出していたことを明らかにした。

これ以降、「近代主義」から脱した加藤は非常に冷静な視点を保ちながら西洋社会、文化を眺め、帰国後の「雑種文化論」をはじめとする多くの文章に留学から得た知見を活かし、国際的知識人として評論活動を行うようになる。したがって、次章では帰国後の加藤の思想を「雑種文化論」を中心に考察し、その思想展開を追う。

#### 注

1 「焼け跡の美学」『著作集8』、前掲書、所収。

2 「サルトル及び実存主義は何処にあるか」『文化ウィークリー』、前掲。

3 「サルトルと革命の哲学」『文化タイムズ』、前掲。

4 『現代フランス文学論I』、前掲書。

5 同右、三一、三二頁。

6 「共産主義と進歩的キリスト者」『潮流』、一九四九年一月号。

- 7 「戦後のカトリシズム」『展望』、一九五〇年一月号。
- 8 同右。
- 9 「ペルソナリズムの時代的意義」『人間』、一九五一年五月号。
- 10 「孤独の意識と広場の意識」『個性』、一九四八年二月号。
- 11 同右、二八頁。
- 12 「サルトルの位置け」『著作集2』、平凡社、一九七九年、所収。
- 13 「サルトル」『哲学講座V』筑摩書房、一九五〇年、所収。
- 14 同右、二二三頁。
- 15 『文学とは何か』角川ソフィア文庫、二〇一四年（初版は一九五〇年、角川書店）。
- 16 同右、二七頁。
- 17 「能と近代劇の可能性」『著作集7』、前掲書、所収。
- 18 「日本文学の伝統」『東京新聞』、一九四七年二月三日号。
- 19 同右。
- 20 「文体について」『著作集1』平凡社、一九七九年、所収。
- 21 「日本の庭」『著作集12』平凡社、一九七九年、所収。
- 22 「鷗外と洋学」『著作集6』平凡社、一九七九年、所収。
- 23 これらについては鷲巢力氏の『加藤周一はいかにして「加藤周二」となったか』、前掲書、における記述を参考にしている。
- 24 鷲巢力『加藤周一はいかにして「加藤周二」となったか』、前掲書、三四六頁。
- 25 『著作集14』、前掲書、二六二～二六三頁。
- 26 鷲巢力『加藤周一はいかにして「加藤周二」となったか』、前掲書、三四七頁。
- 27 同右、四七八頁～四八〇頁。
- 28 『著作集14』、前掲書、二五三頁。
- 29 同右、二六三頁。
- 30 「カール・ヤスパースの精神病理学」『近代文学』、一九四八年六月号。
- 31 「何が人間的であるかといふこと」『女性線』、一九四九年八月号。
- 32 同右、一二頁。
- 33 「日本語の運命」『美しい日本』角川書店、一九五一年、所収。
- 34 清水幾太郎『日本人』『中央公論』、一九五一年一月号。
- 35 「清水幾太郎『日本人』『人間』、一九五一年二月号。
- 36 「日本の町」『展望』、一九五一年二月号。
- 37 「青年のための読書論」『出版ニュース』、一九五一年四月上旬号。
- 38 小熊英二『民主と愛国』、前掲書、二六七頁。
- 39 竹内好『日本の近代と中国の近代』『日本とアジア』ちくま学芸文庫、一九九三年、所収。
- 40 竹内好は、『竹内好全集第六卷』筑摩書房、一九八〇年、所収の「ある挑戦」（一九四九年五月）や「教養主義について」（一九四九年一〇月）において、加藤を「秀才型」のドレイ根性の産物であり、「絶対他力」主義的であると批判している。
- 41 「戦後のフランス文学」、渡辺淳 等『現代フランス文学』白水社、一九五〇年、所収。
- 42 『抵抗の文学』岩波書店、一九五一年。
- 43 「途絶えざる歌」『追記』『著作集2』、前掲書、六四～六七頁。
- 44 「浪漫主義の文学運動」『著作集1』、前掲書、所収。
- 45 「日本からみたフランスとフランスからみた日本」『著作集第10』平凡社、一九七九年、所収。
- 46 同右、二一〇頁。

47 同右、二二一頁。

48 この文章では、加藤は留学前から西洋を理想化していなかったと述べているが、加藤の発表した文学論などを観察する限りそのような傾向は観察できず、論者としては加藤がそれを行うようになったのは留学後であると推定する。

49 『ある旅行者の思想』角川書店、一九五五年。

50 「ヨーロッパの合衆国」、同右、所収。

### 第三章 「雑種文化論」とその周辺

はじめに

「雑種文化論」<sup>1</sup>は、加藤周一が三年間の西洋留学から一九五五年三月に帰国した三か月後、雑誌『思想』に「日本文化の雑種性」<sup>2</sup>、その一月後の『中央公論』に「雑種の日本文化の課題」<sup>3</sup>（後に「雑種の日本文化の希望」と改題、本論では後者を採用）として発表され、それらは『雑種文化―日本の小さな希望―』<sup>4</sup>（以降、『雑種文化』）にまとめられた。

敗戦後の日本においては、GHQの検閲により、国粹主義的な言論は統制されており、戦中の社会を批判する形で台頭したのが、西洋社会を理想とする「近代主義」だった。当時の『世界』や『思想』などのリベラル系雑誌では、西洋を模範とするような文章が多く登場し、丸山眞男、清水幾太郎などの進歩的知識人がジャーナリズム界をリードしていた。だが、一九五〇年代に入ると知識人のアジア、日本回帰という現象も起き始める。また、サンフランシスコ平和条約以後、独立した日本では言論の自由化が進み、福田恆存のような保守的な言論も登場するようになっていた。

このような時代の流れの中で、加藤は日本文化を西洋文化と伝統的な文化の「雑種」であるとして、その雑種性を積極的に受け入れることを主張した。その日本思想史における最大の意義は、戦後論壇をリードしてきた「近代主義」と、次第に台頭してきた国民主義などの「純粹種」的発想に対し、「雑種」概念を対置し、五〇年代初期の「逆コース」<sup>5</sup>、「日本文化分裂論」（詳しくは後述）なども批判する新しい文化形成を唱えたことにある。

この加藤の大胆な提言は様々な反応を呼び、加藤の著作の中では最も広く読まれたといえる。そのため、「雑種文化論」に関する研究も多くなされ、代表的なものとしては海老坂武氏<sup>6</sup>や矢野昌邦氏<sup>7</sup>、花森重行氏<sup>8</sup>などのものがあるが、それぞれ研究者の目的意識に引きずられたゆえの誤解や誤った解釈、他の加藤の文章との強引な関係づけなども目立ち、当時から今日まで誤解による反応や解説もなされている（これらの先行研究の紹介、検討は注で行う）。

本章では、第一節で「雑種文化論」（前述の二つの論文を「雑種文化論」と呼ぶ）を書くまでの加藤の留学中からの思想展開を辿り、第二節で「雑種文化論」の特徴と問題点、当時の加藤の意識を浮き彫りにし、第三節で他の思想家の日本文化論との比較と「雑種文化論」に対するリアクションの検討を行い、第四節で「雑種文化論」以後の加藤の思想展開を説明し、日本思想史上の位置確定を試みる。

底本としては、『著作集7』所収の文章を使用する。

#### （一）留学周辺から「雑種文化論」まで

##### 1、西洋体験

加藤周一は一九五一年一月からフランスに留学し、一九五五年三月に帰国した。前章で詳しく述べたように、留学前の加藤は敗戦直後から強く影響を受けていた、実存主義、

マルクス主義、キリスト教から徐々に距離をとるようになり、フランス文学の紹介や社会問題、日本文化などについて論じ、一九五一年の時点で日本文化に普遍性への可能性を見る一方で、西洋を理想化する姿勢も保っていた。そして留学の過程で、加藤は西洋社会を相対化し、「近代主義」からも距離を置くようになる。これを裏付けるように、「雑種文化論」の先行研究の一つ、青木保氏の『「日本文化論」の変容』<sup>9</sup>でも、「雑種文化論」は「近代主義」から抜け出した日本文化論として評価されている。

留学中の加藤は血液学を学びながら、フランス、イタリア、イギリス、オーストリア、ドイツなどを旅行し、その様子を『西日本新聞』などの媒体に寄稿している。加藤における西洋体験に関しては、留学中の日記とされる『ある旅行者の思想』<sup>10</sup>や『羊の歌』に詳しく書かれており、加藤は西洋社会を冷静に分析しながら、その文化（特に藝術）の持続性に強く影響を受けたようである。『羊の歌』では、

「中世」は私をおどろかせた。これだけは東京で予想しなかったものである。……中世の教会を建てた人々の信仰は、今でも生きています。もしその建築と彫像、焼絵硝子の燦然たる輝きが、われわれにとって美しいとすれば、それをつくった人々にとっても同じ意味で美しかったにちがいない。その後人々の考えは変わったし、恐らく感受性も変わったであろう。しかし、それは連続しながら変わったので、断絶したのではなかった。……私はフランスで中世美術を発見した——というよりも中世美術を通じて、美術そのものの私にとっての意味を発見した。<sup>11</sup>

と述べられている。この体験は、加藤における藝術の発見という意味で一回的な経験であり、他の西洋体験と分けられていることから重要なことだったと考えられ、留学中になされたヒルダ・シュタインメッツ（後の二番目の妻）との恋愛も考慮すれば、加藤は一回的・具体的な経験への志向を強く維持していたといえる。

## 2、日本への視線

西洋滞在中、加藤はヨーロッパの様々な街に行き、多言語を話しながら多くの人と出会い、直に西洋文化に触れたが、日本文化に対する思索も忘れていなかった。留学中の一九五一年一二月に最初の妻、綾子に宛てた手紙では、

日本の文化をまともに成り立たせることは、どういう領域でも大変にむずかしい。もつとはつきりいえばほとんど不可能にちがいない。森さんとはそういう話をした。<sup>12</sup>

と書かれており、当時既に新しい日本文化像を加藤が考えていたことがわかる。また、留学後半に書かれた「西洋見物の途中で考えた日本文学」<sup>13</sup>（一九五四年一月）において、加藤は西洋文化を手本に文化形成を考える「近代主義」的思考を批判し、「もし新しい文化

がおこるとすれば、多分ヨーロッパ以外のところにおこるとしか考えられない」と述べ、日本に可能性を見出し、「Internationalな文化への参加は、むしろnationalな文化の発展を前提とする」として、国際的な文化形成のために日本文化への意識を強めることを主張している。

また、「高みの見物について」<sup>14</sup>（一九五四年五月）では、加藤は戦中時の自身の社会に対する姿勢が「高みの見物」（社会から一歩外れて、社会的に無責任な立場から情勢を判断すること）であり、戦後の評論において戦中の見透しの正確さを誇ったこと、それが社会に役立たなかったことを認め、「まえのいくさの前後と同じような、ある意味ではそれ以上の急な」、「国が一定の方向に編成されようとしている」日本社会の情勢に対するために、社会に主体的に関わる立場から実践的な「見透し」を立てる必要があると述べている。加藤が述べていた日本社会の情勢に関しては後で詳述するが、次節で観察するように「雑種文化論」が加藤の政治的意識と強くつながっていたことを考えると、この文章で述べられた内容は「雑種文化論」での加藤の問題意識と一致している。

なお、この文章は小熊英二氏が「沈黙する羊、歌う羊」<sup>15</sup>（二〇一九年）で指摘したように、敗戦直後の色川大吉と荒正人のやり取りから強く影響を受けていると考えられる。荒は一九四六年八月の講演会後の宴会で、戦中にドイツ軍がソ連軍に負けたことを聞き、終戦は近いと祝杯をあげたと話し、それを聞いた元学徒兵の色川大吉に「キサマラ、国民が血の涙を流して戦っていたとき、高みの見物人のように、そんなマネをしていたのか」と怒声を浴びせられた。加藤はこのことを踏まえて戦中時の自身の態度を「高みの見物」だったと述べ、それを乗り越えることを主張したのである。第一章で述べたように、加藤が荒から高踏的な「星董派」呼ばわりされたことを考えれば、加藤による「高みの見物」回避の主張は、戦中に戦争に反対ながらも学徒出陣を迫られなかった荒の世代（「高みの見物」の世代）と、それを迫られた加藤の世代を区別し、これからの自分は荒らとは違っていると明確に述べる目的が裏にあったと予想される。つまり、「高みの見物」という表現を使用して、加藤は荒に批判を返したといえる。

最後に、「パリの日本人」<sup>16</sup>（一九五四年七月）では、加藤は西洋に対する日本人の態度を考察し、加藤より一世代前の西洋を全肯定する「崇拜者」と西洋全体を否定する「国粹主義者」は、西洋の先進性へのコンプレックスという共通性を持つが、現代日本と西洋は距離、風俗習慣もそこまで違わないためにコンプレックスを抱く必要はなく、西洋崇拜は「西洋人以外の有色人種の劣等感となつてあらわれる場合には、卑屈で、不体裁で、悲惨である」と指摘し、日本人が西洋に対して劣等感を持つ必要がないことが強く説かれている。これも後で考察するが、国粹主義者と西洋主義者の両方を批判する姿勢は、「雑種文化論」に引き継がれることとなる。

このように、加藤は留学中に西洋を相対化し、それを理想化する「近代主義」的思考を批判すると共に日本文化、日本社会の在り方についても考え、日本文化への意識を強めることを提唱し、日本社会へ実践的な理論を提供することを目指していた。さらに、その思

索の内容は「雑種文化論」と共通する点も多く、加藤はかなり具体的に「雑種文化論」の内容を留学中に考えていたといえる。

### 3、雑種概念の考案

一方で、加藤の留学中の文章では雑種概念は登場しない。論者の調べた限りでは、加藤が雑種という言葉を使用したのは、帰国後の『日本読書新聞』における竹内好との対談「ヨーロッパのこと 日本のこと」<sup>17</sup>（一九五五年四月四日）が最初といえる。それゆえ、加藤が雑種概念を考案した時期は、帰国中か帰国後の可能性が高く、実際にその経緯に関しては「雑種文化論」の文章の一つ、「日本文化の雑種性」第一章に詳しく述べられている。それによれば、日本における西洋の影響が「精神的にも文化的にも」表面的と考えていた留学中の加藤は、日本を考える際には「西洋の影響のない日本的なもの」を考え、「国民主義的」（ここでは日本の伝統的な考え方や感受性を中心に日本文化を考えようとすることを意味する）に日本文化を捉えようとしていたという。確かに、前出の「西洋見物の途中で考えた日本文学」では、もっと「国民主義」的に思考するべきと主張する加藤の姿を観察できる。しかし、アジアの植民地を通じて帰国した加藤は、日本と他の植民地の西洋建築の違いに気づき、日本は

マレーとちがうし、インドとも中国ともちがう。そのちがいは、外国から日本へかえってきたとき、西ヨーロッパと日本とのちがいがいよりもはるかに強く私の心をうごかした。……日本的なものは他のアジア諸国とのちがいがい、つまり日本の西洋化が深いところへ入っているという事実そのものにもとめなければならない<sup>18</sup>。

と考えたために、「国民主義」的発想を転換させたと説明している。このように、加藤はアジア諸国と日本を比較することで日本における西洋文化の根の深さを悟り、日本文化の雑種性を考えるようになったという。また加藤の文章に従えば、雑種概念は「日本へかえる船の甲板から日本の岸をはじめてみた瞬間」に考えだされたものとされ、それが極めて直感的に考案された概念だったことがわかる。これらのことから、加藤は直感的に考案した雑種概念と留学中に行った思索を基に「雑種文化論」を発表したということができる。

### (二) 「雑種文化論」考察

#### 1、二つの論文

「雑種文化論」は「日本文化の雑種性」と「雑種の日本文化の希望」で形成される。

「日本文化の雑種性」では、第一章で加藤の留学で得た国民主義的見解が、帰国までの船旅によって変化したことが述べられ、日本文化の特徴がその雑種性にあることが提示される。第二章では、日本における国民主義化、「近代主義」化、二つの純粋化運動の失敗の歴史的説明が行われ、その不可能性が指摘される。第三章では、西洋社会における雑種文

化（ドイツ、ロシア）を挙げることで雑種の積極性を説明し、日本も積極的な雑種文化を形成するべきであると主張される。「雑種的日本文化の希望」では、第一章で日本の雑種文化が未完であること、世界の独立運動同様、日本にも民主主義が根付きつつあること、ヒューマニズムを受容した先の雑種化への希望が述べられる。第二章では、ヒューマニズムを中心とした西洋思想を材料として使い、日本独自の原理を形成するべきと主張される。そして、第三章では日本人の感覚主義、現世主義、非超越的世界観という特徴が挙げられ、そのような特徴を持つ日本人が西洋に学ぶべき具体例として、藝術において西洋の超越的価値観を学ぶことが提唱され、西洋文化の本質理解から新しい文化形成が示されることでこの論は終わる。

この二つの論で明確に違うのが、ヒューマニズムに対する言及と雑種文化の具体例の提示の有無である。「日本文化の雑種性」では、「日本人の人間としての自覚」が必要とされるが、その正体がヒューマニズムとは明言されておらず、日本における雑種文化の在り方として西洋から何を受け取ったらいかがが明確に述べられていない。それゆえ、加藤は「雑種的日本文化の希望」でヒューマニズムを強調し、具体例を藝術にとりながら、西洋社会の超越的な価値観を日本の藝術に取り入れることを示している。このように、加藤は「日本文化の雑種性」で提示した論を「雑種的日本文化の希望」で発展させている。

## 2、純粹種と雑種、日本文化分裂論

「雑種文化論」は日本文化の雑種性を主張し、それは日本文化を一つの文化によって単一化し、純粹種とするような、日本回帰、国粹主義、「近代主義」に対して述べられる。「日本文化の雑種性」第二章では、西洋の概念を使用して国粹主義を擁護した京都学派、国粹主義的雰囲気背景に文学を作ったが、敗戦によって廃れた日本浪漫派、西洋を理想化し過ぎて現実と遊離した「近代主義」が挙げられ、これらの純粹化運動が日本の雑種性を無視して失敗したことなどが批判される。一方に文化を向かわせようとするこれら純粹種的発想に対し、加藤は雑種という文化の考え方を対置することで、大きなインパクトを言論界に与えたのである。

また、加藤のこの主張は、近代日本は国民主義と西洋化のせめぎあいの末に戦争に向かったとする「日本文化分裂論」<sup>1)</sup>に対しても効果的な批判となった。「日本文化分裂論」は、夏目漱石『それから』の主人公、代助が、西洋輸入に懸命になる日本を「もう君、腹が裂けるよ」と表現したセリフの解釈から派生したものである。小宮豊隆の夏目漱石像から触発を受けた中村光夫は、この代助のセリフを夏目漱石の考えであると解釈し、「近代」への疑惑<sup>2)</sup>（一九四二年）において、東西の關係に悩んだ知識人として漱石を論じた。このことを端緒として、日本の近代は西洋化と伝統文化に引き裂かれたという発想が定着した。そして敗戦後、西洋化と伝統化の対立の末に日本は戦争に向かったという議論を進歩的知識人が繰り広げるようになる。例えば、大江健三郎は一九九四年ノーベル文学賞授賞講演「あいまいな日本の私」<sup>2)</sup>において、日本は西洋化、近代化と伝統化のせめぎあいと



いう「あいまいさ」の末に戦争に向かったと述べている。このような、日本近代史を西洋化と伝統文化の対立で捉える「日本文化分裂論」に対し、加藤の雑種性の主張は日本が両方の文化を包含していることを積極的に許容するものだった。

### 3、目指すべき雑種化と民主主義

「日本文化の雑種性」第一章には、「日本文化の特徴は、その二つの要素が深いところで絡んでいて、どちらも抜き難いということそのこと自体にある」と書かれている。その二つとは、日本文化と西洋文化を指す。例えば、次のように説明されている。

書齋では和服かもしれないが外へ出る時は洋服である。つまり、日本人の日常生活にはもはやとりかえしのつかない形で西洋種の文化が入っていることになる。政治、教育、その他の制度や組織の大部分も、西洋の型をとってつくられたものだ。<sup>22</sup>

この認識自体は特に珍しいものではない(加藤自身も後年、追記でそれを認めている<sup>23</sup>)。だが、「近代主義」の立場は和服や畳の残存を日本の後進性のように述べてきた。例えば、河上徹太郎は「わがデカダンス 堀辰雄の位置」<sup>24</sup>(一九六一年)において、西洋文化を文学様式だけではなく「生活感情」として受け取った先進的な文学者として堀辰雄を扱い、当時の「洋風化」されていない(「生活感情」として西洋を受け取っていない)時代を「文士の日常が下宿の古畳と密着してゐた頃」と表現している。それに対し、加藤は西洋化の負の側面を、

それでも(西洋の)影響はたえず及ぶから文化を混乱させ、破壊し、いかものと猿まねとを氾濫させるための要素としてはたらく。<sup>25</sup> (カッコ内論者)

西洋伝来のイデオロギーは、長い間、多くの日本人から、物を考える習慣と能力を奪ってきた。<sup>26</sup>

と述べ、その証拠として日本文化の混乱や、輸入された西洋思想が日本人に大きな影響を与えなかったことを示している(例、銀座の街頭や実存主義)。この日本の西洋受容は、西洋文化の真髓の吸収に失敗した雑種化という意味で述べられている。

しかし、加藤が目指した雑種化は、「西洋文化のなかにわれわれにとって積極的な意味をみつけてゆかなければならない」という積極の意味が付与されたものであり、明治期からの失敗した雑種化とは異なる。加藤はそれを「われわれがやってみる以外にはどういう具体的なみとおしもつかない」としており、これからの雑種化に希望を見ている。また、それは、

西洋の文化の基礎には人権宣言を生みださずにはいなかった大衆の肉体的自覚があり、もしそういう自覚が西洋とは関係なく当方の大衆の側に熟してこない<sup>26</sup>と、学者や芸術家がいくら留学しても、西洋語の本を解読しても、西洋文化がわれわれの文化をつくりだすための要素としてはたらくはずはない<sup>27</sup>。

といった、西洋の本質的価値観が日本で生じた先にあるものとされ、「西洋でできないことが日本ではできるかもしれない」というような日本独自の文化形成を目指すものである。なお、加藤が述べている西洋の本質的価値としての「西洋の文化の基礎」とは、「人権宣言をうみださずにはいなかった大衆の肉体的自覚」とされ、人権宣言は「人間の自由と平等の自覚」を生み出したと説明されていることから、「自由・平等」を根幹にしたヒューマニズム、具体的には民主主義の意識がそれに当たるといえる。

「日本文化の雑種性」において、加藤は「戦後日本の「民主化」の過程は戦時中の国民主義のうらがえしだと簡単にいえるようなものではない」として、戦中、敗戦後の中心的権力（日本国家、GHQ）を区別し、GHQの行った占領政策について、「戦後の民主主義はだまされたのではなく、眼をさませたのである」と述べており、明確に民主主義を支持している。さらに、

戦後の民主化の過程から生じた精神上の変化には、その後もとへひきもどそうとする力が加わったにも拘らず、容易にもとへもどらぬものがある。もとへもどらぬものは日本人の間としての自覚であって、枝葉の接木としての西洋文化の輸入というようなことではない。<sup>28</sup>

とされ、加藤が敗戦後の民主化が生みだした「逆コース」に対抗する変化に大きな期待を持っていることがわかる<sup>29</sup>。「雑種の日本文化の希望」ではその傾向はさらに著しく、文頭で加藤は民主主義による影響を理想的雑種文化の立脚地に設定し、

見透しをたてるための出発点は、戦後のいわゆる民主主義が日本国民の間につくりだした効果のなかで時と共に流れ去らない部分、あるいは具体的にいつて逆もどしのむずかしい要素ということになるだろう。<sup>30</sup>

これがなければ西洋文化との理想的雑種化は行われないとされる。したがって、加藤の主張する雑種文化には民主主義が必要条件といえる。加藤はアジア・アフリカの独立運動を「人間の自由・平等の自覚と社会的な人間解放の過程」としての「ヒューマニズム」運動と呼び、キリスト教社会で生まれた「ヒューマニズム」が非キリスト諸国でどのような発展を遂げるかに注目することで、そのような民主主義の流れを世界的現象として捉えている（それゆえ「雑種文化論」内でのヒューマニズムは人類普遍主義的という意味と考えら

れる)。そして、この世界的な流れにおける日本の役割としては、「ヒューマニズムが文化の面、殊に思想・文学・藝術の面でどういう形をとり得るかという見透しをたてること」が挙げられている。

このように、加藤は雑種文化としての日本が西洋ヒューマニズムから新しい文化を作る可能性を「日本の小さな希望」としており、「雑種文化論」はまさに「民主主義文化創造論」といべきものだったといえる。この立場から「雑種の日本文化の希望」では、加藤は日本の民主主義的自覚を前提に、日本史の再検証、西洋イデオロギーの吸収と昇華、超越的価値を西洋から学ぶことによる藝術の再構築、などの提言を行っている。また、「日本文化の雑種性」では、西洋における雑種文化の一例としてチェーホフが挙げられ、

チェーホフは雑種の文化の根をどこまでも深くたどった。そのいちばん深いところまでゆけば人間的なものの普遍的な一面、もはや純粹種とか雑種とかいうことが問題にならない一面があらわれる。<sup>31</sup>

と述べられており、加藤は雑種文化としての日本から普遍性を生み出すことを目指していたといえる。

#### 4、信条の告白としての「雑種文化論」

加藤は『著作集』における「日本文化の雑種性」の追記<sup>32</sup>で、「雑種文化論」を「信条の告白」としており、それは「今も変りがない」とされる。『著作集』が一九七九年に出版されたことを考慮すると、この文章は加藤が「雑種文化論」で行った主張を二〇年以上も変更しなかったと解釈することも可能である。実際に、前掲の矢野昌邦氏の研究などは、「雑種文化論」を一九七九年に書かれた『日本文学史序説』と同じ位相で捉えており、両者を異なる議論として扱っていない。

しかしながら、加藤が述べた「信条の告白」の内容を検討すると、加藤が主張し続けたのは「雑種文化論」の一部にすぎないことがわかる。加藤の信条とは、

明治以後の日本の文化に西洋の及ぼした影響は、広くかつ深い、それは枝葉末節の問題ではなく、文化の根幹にまで浸みこんでいるということ、これは事実の独創的な指摘ではないだろう。しかし、そういう条件が、文化的創造力にとって、歎かわしいものではなく、かえって積極的に活用できるものだろう。<sup>33</sup>

という、明治以降の日本文化が西洋との雑種であること、雑種性は文化の創造力にとって積極的な意味を持ちうるということ、この二つである。したがって、加藤は「雑種文化論」で行った、明治以降の日本の西洋輸入批判、民主主義論や西洋ヒューマニズムからの文化形成、超越性を西洋から学ぶといった主張を一九七九年の時点ではしていない。また、後

に詳述するが、加藤の雑種概念は一九五五年以降かなり早い時期から定義を変えており、一九五七年時点ではグローバル化に似た意味も付与され、加藤の中でも雑種という概念の意味が変わっていることも注意が必要である。一方で、雑種文化は文化の創造性にとって有意義であるという指摘は、加藤が一九七九年においても将来の日本文化の創造力に希望を持ち続けていたことを示す。このような、将来の雑種文化へ向けた期待こそが加藤の「信条」だったと考えられる。

なお、雑種という発想から『日本文学史序説』（詳しくは第五章）における土着世界観と外来思想の交わりを連想し、両者を同一視する向きもあるだろうが、『日本文学史序説』では、土着世界観、外来思想、日本化した外来思想は記紀時代を除いて同時進行的に発展するのであり、雑種ではない純粹種的な土着世界観的思想も日本史を貫いて存在しているとされる。そのため、日本文化は必ずしも雑種ではない。それに対し、加藤が「雑種文化論」で述べているのはあくまで明治以後の日本の雑種性である。これらのことから、日本の思想史を通史的に論じた『日本文学史序説』を雑種概念から説明するのは無理があり、「雑種文化論」と一九七九年の加藤の文章を同一視することは難しい。

## 5、問題点

「雑種文化論」の問題点としては、日本文化に対する説明不足と「雑種」、「純粹種」という概念定義の粗雑さ、さらにその論理的説明の甘さが挙げられる。本来、日本文化を雑種とするならば、その雑種の内容の明確な定義、純粹種とされる他文化との比較による雑種の明確化、日本における雑種化の具体的な形態の説明が不可欠だが、論文中ではいずれも詳細に論じられることなく、加藤が示した理想的雑種の内容は、民主主義とヒューマニズム、超越的意識の導入が抽象的に述べられているにすぎない。したがって、加藤は常識的な西洋流入という事実から将来の目指すべき文化を「雑種文化」と規定はしたが、日本文化の説明はしておらず、日本の将来像を描いてはいるが、決して目新しい日本論を展開しているわけではない。

そして、「雑種」という概念も曖昧である。加藤は自国文化に外国文化が深く絡み、どちらか一方を抜きだすことの出来ない状態にある文化を雑種文化と規定しているが、その絡みの深さの基準はどこにあり、どこまで外国文化が浸潤した場合に雑種文化となるのかを説明していない。それゆえ、文化を雑種とする基準が定かではない。また、「日本文化の雑種性」の最後では仏教の日本化を雑種化の見本としているが（文末で説明もなく唐突に挙げられており、本文の内容との関連性は薄いため、「雑種文化論」で近代以降の説明がなされていることには変わりはない）、この明治以前の雑種的日本文化と明治以降の二つの雑種文化との関係の説明は文中で全くなされていない。さらに、日本近代の失敗した雑種化と目指すべき雑種化を両方雑種化と表現したこと、「日本文化の雑種性」で日本近代の雑種化を一度だけ「接木」と表現したこと（接木と雑種は別物）などが雑種概念をより曖昧にしている。他にも、文化を植物で喩えた「雑種」という表現自体、文化の形成要素を一つの細

胞のように扱う文化有機体論とも捉えられる可能性がある<sup>34</sup>。このように、「雑種」の定義には厳密さが欠ける。

それは「純粹種」とされるイギリス、フランス文化の説明でも変わらない。

原理に関しては、英語の文化も、フランス語の文化も、純粹種であり、英語またはフランス語以外の何ものからも影響されていないようにみえる。<sup>35</sup>

だが、イギリスやフランスの文化はギリシャ、ローマの文化から多大な影響を受け、それに加えゲルマン民族やケルト民族の文化、その地に住んだ地方民族の文化、さらに国境に近いヨーロッパ各国の影響が複雑に絡み合って生まれたものであり、それ自体むしろ雑種とも考えられる。加藤自身も前掲の追記で雑種は日本に限らないという批判に対し、西洋文化が土着思想とヘブライズム、ヘレニズムの影響により生まれたことを認め、その上でそれは文化起源の問題であり、英仏の一七世紀以後を見れば純粹種と反論している。しかし、近代以前の雑種だった歴史を切り捨て、以降を唐突に純粹種とするのは無理があるように思える。また、近代国家成立の重要な条件といえる国語制定を考慮しても加藤の主張には問題がある。なぜならば、近代英語はその語彙の約半分をフランス語から取り入れているのであり、英語は大いに雑種的な言語ということになる。国語はその国の文化の重要な「原理」であることから、イギリス文化は純粹種とはほど遠い。実際のところ、一七世紀以後の英仏が純粹種に見えるのは、近代までにほぼあらゆる文化的側面での雑種化が行われたからであり、そのような文化的共通化が近代までに行われたからこそ、それ以降英仏はその制度を変更しなかったという解釈も可能といえる。そのように考えた場合、英仏や西洋の文化も雑種であるといえ、日本文化を比較文化の観点から見れば、雑種性は日本に独自の特徴とは呼べなくなる（日本の特徴とはいえる）。したがって、西洋を純粹種、日本を雑種とした加藤の論理には破綻が生じることになる。

これらの例が示すように、加藤の「雑種文化論」は肝心の「雑種」と「純粹種」の定義に厳密さが欠け、その概念区分の説明も論理的になされておらず、その妥当性には疑問符がつく。

また、ヒューマニズムからの日本文化創造という主張も具体性に欠ける。加藤は新しい哲学、文学、藝術の創造を述べているが、その具体的な中身はほとんど説明されていない（超越的価値を藝術に取り入れることだけは述べられた）。恐らく、この時点では加藤もその中身を考えていなかっただろう。したがって表面的に見れば、加藤は社会の見透しを指し示しただけでも受け取れる。前節で説明したように、加藤は社会に対し実践的な見透しを提供する必要性を強く感じており、「高みの見物について」でなされた留学中の発言を「雑種文化論」によって実行したといえるが、それが漠然としているのは否めず、その見透しも楽観的にすぎる。だが、留学中の西洋文化を分析した冷静な視点（『ある旅行者の思想』

36) を考えると、加藤がナイーブに日本の可能性を信じていたとも思えない。当時の加藤の考えを探るため、次節で同時期の加藤の文章を見て行く。

## 6、「雑種文化論」の裏側

世界的な流れを見ると、加藤の述べるように、アジア諸国は次々と独立を果たし、冷戦構造からの朝鮮戦争、アジアの軍事ブロック形成に伴う日米安保締結とサンフランシスコ平和条約による日本の主権回復（アメリカ軍は駐留）などがなされた。また、共産主義との対立からアメリカの対日本占領政策は転換し、日本の民主化、非軍事化とは逆の保守化の動き（逆コース）が日本国内で進んでいた。それに対し日本国内では、一九四八年に平和問題談話会が結成され、丸山眞男などを代表とした知識人が平和問題や講和問題について議論を行っていた。特に、一九五一年以降の論壇では、「平和」、「民主主義」、「講和」、「再軍備」などの言葉が題された文章が雑誌に多く掲載されるようになっていた。そして、一九五五年には日本民主党と自由党が保守統合し、「五五年体制」が形成された。

このような時代の流れに対し、帰国直後の加藤は、「第二のめざめへ」<sup>37</sup>（一九五五年七月）で反共的な世論及び当時の政権の動きを牽制している。続く「新しい地盤に立って」<sup>38</sup>（一九五五年八月）では、天皇制の廃止、人権の確立、戦争放棄、家族制度の廃止、農地改革、労働組合の発達を戦後一〇年の明確な変化とし、その変化が再軍備、破防法、教育二法、憲法改憲というもう一つの流れを食い止めていると述べている。これらは「雑種文化論」における「民衆の自覚」、「逆コース」に当たる。このことから、留学中の「高みの見物について」で述べられた「まえのいくさの前後と同じような、ある意味ではそれ以上の急な」、「国が一定の方向に編成されようとしている」という機運は、日本における「逆コース」のことを示していたと推定できる。また、「松山の印象」<sup>39</sup>（一九五六年四月）では、「雑種文化論」と同様に日本民主主義への加藤の期待も確認できる。

当時の加藤の意識でもう一つ見逃せないのは、日本文化を軽んじる社会に対する批判意識である。加藤は日本における西洋偏重主義を批判し、日本人の国民意識を強めるべきであると主張している。西洋に対して日本を持ち上げる傾向は、「松山の印象」や「無条件降伏と八頭身」<sup>40</sup>（一九五六年五月）でも見受けられる。この民主主義の主張と「逆コース」への意識、日本の積極性という発想も「雑種文化論」と本旨において一致している。

だが「日本の涙とため息」<sup>41</sup>（一九五六年二月）では、日本人の西洋崇拜的態度や日本政府の動きが批判され、加藤は日本人の戦争責任追及の忘却、戦中のアメリカへの憎悪の忘却などを「集団的逆行性記憶喪失症」と強い表現で非難している。そもそも、「雑種文化論」を日本の「小さな」希望としていえることから、加藤自身も日本社会の可能性はまだまだ小さいものと考えていたといえる。では加藤の真意は一体どこにあったのか。それは「進歩的ということについて」<sup>42</sup>（一九五六年九月）で明らかにされている。

文中で、加藤は「進歩」概念を民主主義に向かう方向として設定し、その逆を「反動」とする。その上で、進歩的知識人が戦後に行った日本の後進性の誇張は、①戦中期の日本

礼賛の動きを止め、その国家主義を批判、②日本が西洋に持っていた劣等感の強化、という効果を生み出したとされる。加藤によれば、敗戦直後は日本の欠点の認識と日本の再興という意識が知識人と大衆を結びつけたために劣等感は助長されなかったという。一方で、朝鮮戦争期以降は「逆コース」によって大衆が進歩に向かう道が閉ざされ、知識人が進歩を唱えても劣等感の助長にしかならなかったと述べられる。

そして、加藤は日本社会、文化の欠点をあげつらうことが逆に日本人の劣等感を助長させ、再び反動的な意識や「逆コース」に日本人を向かわせることを警戒し、「国の政治的・経済的独立」のために、日本社会、文化を過小評価する態度を改めることを提唱している。なお、加藤は敗戦直後には自分自身が「進歩派」知識人として日本の欠点を強調するような言論を書いていたことを認め、それを誤りだったとしている<sup>43</sup>。

この文章の内容によって、「雑種文化論」の論理構成が明確になる。

「雑種文化論」では戦後の「近代主義者」が批判されているが、それは加藤自身の自己批判でもあった。文中における国粹主義批判は、「日本回帰」の流れが戦中の「日本的なもの」につながることに警戒から来たものといえる。日本の積極性を強く唱えたのは、日本文化への「信条」ともいえる期待感を感じていたこと、日本人の劣等感の増長が「逆コース」につながるのを危惧したこと、これら二つの要因に由来すると考えられる。また、論中で民主主義を強く唱えた要因も「逆コース」への対抗意識にあったといえる。したがって、加藤は日本に積極性を見出すという点では「日本回帰」を勧めているが、それが戦中のような形になることは強く拒否している。この「逆コース」（非民主化、戦前回帰）に對抗しながら「日本回帰」を唱えるという姿勢に沿って、加藤は「雑種文化論」を書いたのだろう。一方で、社会的に実践性のある理論を提供することを優先させたあまり、前項で述べたような多くの問題点も抱えることになったといえ、「雑種文化論」は加藤の勇み足の側面も持つことになった。

なお、「雑種文化論の希望」では西洋文化の良さを理解することが終着点となっていくことから、留学中に西洋文化が加藤に圧倒的なものとして迫ってきたことを想像するのは難くない。加藤は雑種と純粹種、日本と西洋に優越関係はないと述べているが、加藤が最終的に民主主義を「進歩」と呼び、西洋由来のヒューマニズムの受容、発展を主張していたことを考えると、加藤は西洋文化の優秀性を認め、それを学ぶことも提唱していたといえる。

このように、加藤は自分が属していた進歩的知識人の立場から一歩離れ、進歩派を内部から批判し、当時流行していた「日本回帰」を肯定しながらも、それが戦中の国粹主義的方向へ陥らないように釘を刺し、対抗勢力である保守派の「逆コース」の流れを批判していた。その姿勢は、日本の文化に目を向けつつも、その戦中回帰は許さず、西洋文化も評価するということだったのか。この「雑種文化論」における加藤の位置は、他の思想家と較べて独自のものだったのか、また、言論界からどのように受け取られたのか。

### (三) 比較とリアクション

ここで、当時の思想状況を示す代表的な日本文化論、丸山眞男「日本の思想」<sup>44</sup>（一九五七年）、竹山道雄「日本文化の位置」<sup>45</sup>（一九五七年）、竹内好「中国の近代と日本の近代」<sup>46</sup>（一九四八年）、福田恆存「日本および日本人」<sup>47</sup>（一九五五年）との比較を行う。これによって、前章まで説明した「雑種文化論」の特徴の独自性を裏付け、同時代における位置づけを行うことができる。

1、「日本の思想」、「日本文化の位置」、「中国の近代と日本の近代」、「日本および日本人」まず、加藤と同じ戦中派知識人であり、敗戦直後に発表した「超国家主義の論理と心理」（一九四六年）で論壇デビューし、戦後民主主義の代表的論客として活躍していた丸山眞男の「日本の思想」を取りあげる。

丸山は、伝統思想と現代思想が明確に位置づけられず「ズルズルべったり」である日本思想を「雑居状態」と表現し、現代日本において「伝統」思想がどのように「雑居」しているのかについて、本居宣長や小林秀雄の文献を挙げて具体的に説明している。日本では東洋文化と西洋文化がごちゃ混ぜの状態であり、西洋文化が上手く入ってこなかったという丸山の捉え方は、「雑種文化論」における表面的で失敗した西洋輸入（雑種化）と類似性がある。しかし、加藤の雑種化という表現は、「種」という植物の比喻を使用することで二つの文化の混合状態を示し、丸山の「雑居」は両文化を交わらない立体構造で表現しているため、両表現は水準が異なる。

「日本の思想」の最終部において、丸山は「雑種文化論」の純粹化運動批判、雑種性を積極的に捉える点を「傾聴すべき意見」、「大方の趣旨は賛成」としている。しかし丸山は、井上哲次郎などの「東西融合論」などを例示して、安易に雑種化的思考をすることを危惧しており、思想の雑種化には否定的な面があることで加藤を批判している。丸山は、

雑居を雑種にまで高めるエネルギーは認識としても実践としてもやはり強靱な自己制御力を具した主体なしには生まれない。その主体を私達<sup>48</sup>がうみだすことが、とりもなおさず私たちの「革命」の課題である。<sup>48</sup>

と述べ、雑種化を雑居性を乗り越えた「革命」の先にあるものとして位置づけている。

両者の日本思想に対する捉え方は、思想が構造化されずに堆積し続ける「層」で捉える丸山と、過去と現代を点で捉え、それを直線で結びつける加藤という違いがある。さらに丸山は、日本において「強靱な自己制御力を具した主体」の確立を課題としているが、加藤は日本の問題を既に近代化した国の問題としている。これは両者の「近代化」観の違いによるものだろう（丸山は主体の確立を近代化としているのに対し、加藤は資本主義化、産業化を近代化としている）。加藤の視点からすると、日本人の主体性の欠如を述べる丸山は「近代主義者」ということになる。



最後に、丸山は実証的な学問的姿勢を崩さず、楽観的な日本思想観を避けたのに対し、加藤は日本文化を雑種としてその積極性を強調したが、前節で述べたように、加藤が日本社会への対策として意図的に楽観的な文章を書いたことを考慮すれば、丸山も加藤も当時の「逆コース」の流れに対して批判的であり、両者の立ち位置、批判の相手には共通するものがあつたと考えられる。

次に、大正期に青年時代を送った「オールド・リベラリスト」と戦中に青年時代を送った「戦中派」の間に属する代表的知識人であり、戦中にも自由主義を貫いたことで知られ、戦後は保守派の論客として「近代主義」的思考を批判した竹山道雄が、座談会「日本文化フォーラム」開催のために発表した「日本文化の位置」（一九五七年）を扱う。

「日本文化の位置」において、竹山は同年に発表された梅棹忠夫の「文明の生態史観序説」における、西洋及び日本を第一地域、他のアジア諸国を第二地域と分類する手法に賛意を示し、その見解を基盤に日本と西洋の類似性を「歴史」や「精神」、「制度」などを挙げて説明しながら、比較文化的に日本史を考察している。一方で、加藤は、イギリス、フランスを「純粹種」の文化として捉え、ドイツやロシアもあくまでキリスト教圏内での雑種とすることで、日本を西洋と同等に考えることは慎重に避けている。

アジア諸国を第二地域とする竹山に対し、加藤は当時の独立運動の気運を視野に入れ、インドなどでも日本と同じように国民的自覚が起こっているとし、むしろインドと日本を西洋ヒューマニズムから新しい可能性を生み出す国として扱っている。そして、「雑種文化論」では戦後民主主義を後押しする議論が書かれたが、竹山は日本の民主化に言及していない。これは竹山が日本の戦後に懐疑的であつたことによるものと考えられる。

また、加藤が日本の近代を西洋の本質の輸入に失敗した雑種化として捉えているのに対し、竹山は明治期の時代背景などを踏まえつつ、それを否定することはせず、満州事変以後の日本の膨張主義を批判している。他にも、竹山の少数者が歴史を決定するという視点、日本帝国主義の膨張政策の批判に消極的な姿勢（「侵略的膨張主義は当時のすべての活力ある国がやったので、日本の罪はそれをおそくはじめて無理をしたということだった」、天皇の政治責任を問わない姿勢などは、マルクス主義から影響を受け、天皇制を強く批判していた加藤とは意見が異なる）。

しかし、西洋と日本に共通性を見て、日本に積極性を見る竹山の視点は、当時の日本帰りの流れに対するリアクションの一つであり、その意味で加藤と竹山は同様の時代意識を持っていたといえる。加えて、竹山は保守的な位置から戦後の「近代主義」的発想を批判し、加藤は進歩派内部から戦後の自分も含めた進歩派陣営の「近代主義」を批判しており、「近代主義」批判という点で両者には類似点があつた。

日本に対する視点としては、竹山は歴史相対主義的観点から、現代的視点によって日本の過去が裁断されるべきではないと主張し、加藤はこれからの日本の文化創造を唱えているが、二人の示した方向は日本の再評価という点では変わらない。したがって、この両者は戦後の「近代主義」を乗り越え、日本にスポットライトを当てる時代の思潮に乗っけてい

る部分では同じだが、日本と西洋を同じ範疇で括る竹山と、西洋にはない日本独自の可能性を模索した加藤では、日本と世界の捉え方に大きな隔たりが生じている。

次に、戦前に中国文学研究会を立ち上げ、一時期は大東亜戦争を支持しながらも、日文学報国会への協力を拒否して戦時下で国策への抵抗を貫き、戦後は一貫して中国革命に共感を寄せ、一九五〇年代以降は知識人のアジアへの視点変更という観点から注目を受けた竹内好の「中国の近代と日本の近代」を取りあげる（前章でも触れたが、竹内と加藤は互いに意識し合う関係だった<sup>4)</sup>）。この論文は他の文章よりも成立時期は早い<sup>5)</sup>が、竹内自身、「たぶん自分の手ではもうこれ以上の理論化は望めないかもしれない<sup>5)</sup>。」と書いており、竹内の日本論として適当といえる。

この文章の主なテーマは、日本の近代、「近代主義」、普遍主義に対する批判である。日本の西洋に対する抵抗の少なさ、西洋の「ドレイ」という現実、それを作り出す「優等生」根性などどれも日本に厳しい評価を竹内は下している。これは恐らく、当時（一九四八年）の日本において、「近代主義」的歴史観が流行していたことや、加藤らがヒューマンズムを主張して東洋と西洋の普遍性を述べていたことへの反論といえる。竹内はそれらに東洋的伝統の価値を対置し、魯迅を視点のポイントとすることで、日本と西洋を独特な角度から観察している。

まず、竹内が東洋と西洋の原理の違いに重点を置くことで西洋の安易な受け入れを否定し、その受け入れに「抵抗」を持たない加藤や丸山を西洋の「ドレイ」（優等生）であると批判したのに対し、加藤は西洋の人権思想や制度に人間的普遍性を見出し、それを受け入れることを許容している。さらに、竹内は日本の主体性に拘るべきという態度で一貫しているのに対し、加藤は西洋文化との共存を認めることで新しい文化形成を模索している。また竹内の場合、戦後一貫して中国革命に注目していたとされ<sup>6)</sup>、ガンジーやタゴールによるインド独立運動についても視野が行き届いている。

このように竹内と加藤の姿勢には、文化の普遍性を認めず、文化から歴史に至るまで徹底的に日本を批判し、そこから西洋に範を求めずに日本の主体性を取り戻すことを模索する竹内と、西洋由来のヒューマンズムから学び、雑種化を肯定することで新しい日本を築こうとする加藤という違いがあるが、両者は「近代主義」批判とアジア、日本に可能性を見出そうとしている点で共通点がある。

最後に、一九五〇年代の進歩主義的思想が流行していた中で、『中央公論』に「平和論の進め方についての疑問」（一九五四年）を発表し、平和論を展開していた平和問題談話会を強く批判することで多くのリアクションを受け、加藤と同時期（一九五三年～一九五四年）にヨーロッパにも留学した、保守派の知識人、福田恆存による「近代主義」批判の文章「日本および日本人」を取り上げる。

文中で福田は、日本の西洋流入が日本の伝統を混乱に陥れたことを強く批判し、現代日本の混乱が「和合と美とを生活の原理とする民族が、能率や権利義務を生活の原理とする西洋人の思想と制度を受け入れたことから生じる」と述べており、日本への西洋文化の輸

入を拒否している。したがって、加藤において普遍的とされる西洋の民主主義やヒューマニズムが福田にとつては日本の混乱の原因とされ、議会政治や法律、多数決といった民主主義も「擁護すべきなんらの論拠には」ならず、戦中日本人の残虐行為も、日本人が戦争などの西洋的「ルール」に適していなかったためであると説明される。

そして、両者の歴史や普遍性に対する意識も違う。福田が明治以前と以降の断絶を強調し、日本の文化に普遍性を見出すことを目指していないのに対し、加藤は明治以前、以降の歴史の断絶性を否定し、西洋の概念を参考にしながら日本の歴史に立ち返り、世界的なレベルでの普遍性を模索することを日本の希望としている。

福田の論も加藤の論も、西洋と日本を相対的に眺めることによって両者の違いを示しているが、そこから文化の相対化に徹しようとする福田と普遍性に進もうとする加藤との姿勢には差がある。福田は日本の封建的要素こそが日本の個性であると主張しており、封建的要素に対しては厳しい目を持っていた加藤とは対照的である。また、福田も加藤も日本の劣等感の排除を主張しているが、西洋的要素を追い払うこと、雑種性を認識し先に進むこと、という主張の差異がある。このように、福田と加藤は同時期にヨーロッパに留学し、日本と西洋に違いがあると認める点、「近代主義」を批判する点では同じだが、両者の提示する日本と西洋のあるべき関係には大きな隔たりがある。

## 2、「雑種文化論」の独自性

加藤の「雑種文化論」は、戦後論壇をリードしてきた「近代主義」と戦中に跋扈していた国粹主義、および一九五〇年代初期の「逆コース」を批判した文章だった。丸山の「日本の思想」は、国粹主義や安易な東西思想の融合に批判的な姿勢を保ちながら、「近代主義」を批判はしなかった。竹山の「日本文化の位置」は、満州事変以後の昭和の歴史には批判的だが、明治以降の日本の近代化にはおおむね肯定的であり、それすらも批判対象にする「近代主義」を批判していた。また、日本と西洋を「第一地域」として考える部分は、両者の違いを述べた加藤と異なり、その内容も日本の優越性を強調する部分が多く、当時の日本回帰、及び「逆コース」の流れに沿った文章を竹山は書いている。その意味で竹山の文章は、加藤が警戒した「逆コース」と足並みを揃えている。竹内の「中国の近代と日本の近代」は、「近代主義」に対抗する意識で書かれており、中国革命やアジアとの連帯が強く意識され、アジアとヨーロッパにおける原理の差に注目し、加藤のように普遍性を求めている。福田の「日本および日本人」では、「近代主義」批判が繰り返り広げられる一方で、日本の戦中の残虐行為を日本人の特徴である感覚主義に支えられた「和」の精神によるものとしており、それを弁護するような姿勢も見取れる。

これらの文章との比較から、「雑種文化論」は、国粹主義、「逆コース」、「日本回帰」の流れに対して、知識人層に戦中の国粹主義に陥らないように釘を刺し、さらに戦後の「近代主義」をも内部から批判することで新しい文化の方向性を提唱した、という意味で独自性を持つていたとすることができる。

このような加藤の姿勢はどのように受け取られたのか。

3、当時におけるリアクション 服部達 桑原武夫 松田道雄 江藤淳 梅棹忠夫 丸山眞男

加藤の「雑種」という発想に最も早くリアクションしたのは、服部達の「知識人の日本回帰」<sup>52</sup>（一九五五年五月）だと思われる<sup>53</sup>。（この文章は「日本文化の雑種性」より一月早く発表されていることから、服部は加藤が「雑種」概念を初めて論じた前出の「ヨーロッパのこと 日本のこと」（一九五五年四月）を読んでこの文章を書いたと推定できる）。服部は加藤の雑種という表現を採用し、「日本の文化は雑種化することで持続してきた」と述べ、日本知識人の傾向を「雑種的な文化に身を置きながら、純血種の文化にあこがれる」という意識に見る。服部は加藤もその知識人の枠に入れ、「加藤周一の言葉には、どこやら和魂洋才の裏返しといった、プラグマティズムの匂いがする」としている。服部の述べるプラグマティズムとは、思想を道具として、自由に入れ替えできるものとして扱うという意味である。しかし、加藤を純粹種へ憧れる知識人とすることや、西洋思想を道具として扱うプラグマティストとすることは、「雑種文化論」の加藤の主張と異なる。加藤は雑種一般を肯定していない。その意味で服部の批判は当たらない。

また、フランス文学者である桑原武夫は、「加藤周一著 雑種文化」<sup>54</sup>（一九五六年一月）で加藤の『雑種文化』を日本文化論において重要な萌芽を持つものとして評価している。桑原は日本文化を雑種とすることへの批判は他者に委ねるとしながら、自分自身は「これを否定することは困難であるように私は思う」とする一方で、雑種文化の具体的中身の欠如、純粹を志向しない文化生産の可否、文学、藝術が直接に世界的普遍性を目指す必要は無く、また不可能であるなどの批判を行っている。桑原の述べるように、「雑種文化論」における具体性欠如の傾向は確かに見える。そして、文学、藝術が世界的普遍性を目指す必要はなく、それは不可能という主張は、西洋ヒューマニズムに普遍性を見る加藤の主張が原理の提示に止まっており、文学・藝術がどうあるべきかを明示していないことに対する批判になっている。

さらに、平和問題談話会に参加していた医師、歴史家の松田道雄は『雑種文化』について<sup>55</sup>（一九五七年）において、加藤は他の評論家と違い、「無合理的な情緒」、「センチメンタリズム」というような「湿潤性」から解放されているとして、加藤の「論者みずからが論理を駆使する能力と、偏見からまぬがれるに十分な広い知識」を高く評価し、雑種としての日本文化を育てることが達成されれば、「世界的な意味がある」と述べて「雑種文化論」を肯定している。松田と同様に、生態学者の梅棹忠夫も、「知性図書館」<sup>56</sup>（一九五六年一二月）で「雑種文化論」を「本ものの日本文化論」と評し、日本文化の雑種性を積極的に認めることに賛意を示している。

他にも、当時若手の評論家だった江藤淳は、加藤の雑種概念からモザイクのイメージを受け取り、「生きている廃墟の影」<sup>57</sup>（一九五七年）で、

日本では、表現された文化が、雑多な異質の文明の寄木細工だというのでは充分ではないので、むしろ次々に輸入された外国文化は、しっくりと合わさったモザイクにはなり得ず、常にはんばな剰余を残しながら、一つの不定形な沼の上に浮かんでいる。<sup>58</sup>

という「泥沼」のイメージを対置している。なお、加藤が述べている理想的雑種化は、両文化が混ざりあってどちらか一方を取り去ることが出来ない状態であるため、江藤の述べたようなモザイクとは別物であり、外国文化が上手く吸収されなかったという意味での失敗した雑種化（西洋文化の輸入）についても加藤は論内で言及している。

そして前述のように、丸山眞男は加藤に対し、思想に関しては東西融合論、弁証法的統一論の悪しき雑種化の歴史があるために雑居概念が適当と指摘し、日本思想における問題は思想が「交」わない（雑種にならない）ことにあるのだと批判している。丸山は雑居を対置することで、加藤とは異なった日本思想の捉え方を述べたが、丸山の指摘は思想に限定されており、日本文化全体に及ぶものではなかった。丸山が雑種を否定する論拠となつたのが、過去の失敗した雑種化の歴史であったことから、丸山は加藤の示した将来の雑種化よりも過去の失敗した雑種化に焦点を合わせている。

このように、「雑種文化論」は肯定、批判を含めて当時の知識人から様々なリアクションを受けることで、戦後思想史の中でも重要な論文として認知されることになる。この大きな要因としては、明治以後の日本を西洋との雑種というわかりやすい比喻を用いたことが、現代に生きる日本人（加藤を含めて）の存在規定として広く受け入れられた結果と考えられる。またその反応としては、日本文化を雑種と規定した点に議論が集中し、服部達のように、加藤が表面的な西洋文化移入を批判している点を重く見ていないような批判も登場した。一方で、「雑種文化論」の国粹主義批判、「近代主義」批判、「逆コース」による行き過ぎた日本回帰への警戒に関してはほぼ言及がなく、目指すべき雑種化に関しては桑原が具体性の欠如を指摘するのみである。

その意味では、当時の時代背景と加藤との緊張関係は他の知識人には理解されず、「雑種文化論」は日本文化が西洋との雑種であるという認識と、日本文化の積極性を述べたものとして理解されたように思われる。これらを鑑みると、「雑種文化論」の同時代に与えた主な影響は、漠然と日本文化を把握しそれを肯定する概念を知識人に提供した点にあるといえる。加藤は『雑種文化』と同じ月にその背景を示した「進歩的ということについて」を発表し、その動機が理解されることを期待したのだろうが、それは叶わなかった。

#### 4、現代におけるリアクション 海老坂武 三浦信孝 鈴木貞美

発表当時は雑種という表現の新しさ、日本文化を積極的に肯定することが受け入れられて広く読まれた「雑種文化論」だが、発表から半世紀以上経った現在でも様々な評価されている。

海老坂武氏は『戦後思想の模索』<sup>59</sup>（一九八一年）において、加藤の「雑種文化論」を様々な方向から批判、検討を行い（海老坂氏の論に関しては注釈で紹介）、雑種文化という捉え方に関しては、

明治以来発せられ続けてきた、開化はいかにあるべきか（なぜ、何を、いかに学ぶのか）の問いは、ここで答えの方向軸を決定的に示された、と私は考える。開国の原則に立って考えるかぎり、どのような立場に身を置くにせよ、日本文化の雑種性を直視し、これを積極的に意味づけしていくという方向でしか生産的な議論は展開されえないであろう。<sup>60</sup>

と述べ、加藤の発想を肯定し、「雑種文化のアイデンティティ」<sup>61</sup>（一九八二年）ではマルティニック、アンティルの思想家の提言を雑種性にアイデンティティを求めるとして理解し、日本とカリブの文化をアナロジーさせている。

さらに、フランス文学者、三浦信孝氏は海老坂氏の見解を受け継ぎ、「クレオールと雑種文化論」<sup>62</sup>（二〇〇三年）において、植民地における文化混交によって生まれた「クレオール」文化と加藤の雑種文化を比較し、雑種文化に新しいナショナルリズムを形成する可能性を指摘して、日本における「文化的に均質な一枚岩的日本」、「単一民族国家神話」を打破するために日本文化分析にクレオールモデルを採用することを提案している。これは「雑種文化論」の一国性を批判的に乗り越える試みといえる。

また、文芸史家の鈴木貞美氏は、『近代の超克 その戦前・戦中・戦後』<sup>63</sup>（二〇一五年）において、日本の近代化過程を

西洋文化の要素と伝統の要素が結びついて独自の近代的な文化的要素がつくられ、かつ全体的に構成されてゆく。それゆえ、そここに多種多様な対立と分裂をはらみ、その解決をはかりながら、いいかえればさまざまな亀裂を押しつぶしながら展開したのである。<sup>64</sup>

と説明し、それを種と種の混雑と捉えた加藤の誤りを指摘している。また、「加藤周一、三題」<sup>65</sup>（二〇〇九年）では、「雑種」や「接ぎ木」概念の曖昧さを指摘した上で、『雑種文化論』は、日本近代文化は、今日の語でいえば、ハイブリッドということが言いたかっただけだ」とその発想の安易さを批判している。だが、前出の『近代の超克』（二〇一五）<sup>66</sup>では、「雑種文化論」が文化有機体論や文化の諸要素を考察するきっかけになっており、文化を考察する際の一助として「雑種文化論」が役に立っていることが窺える。

このように、現在では「雑種文化論」は批判的に継承されるか、学的厳密性の欠如ゆえに強く批判されるかという二通りのリアクションを受けており、発表当時のように肯定的に受け入れられることは少なくなっている。だが、現代日本においても西洋社会への劣等

意識、その裏返しとしての日本社会の宣揚という文化的問題は根強く存在し、世界の中の日本文化の位置に関する問題、西洋と日本の関係の在り方など、加藤が示唆した問題は今なお生きている。そのことを考慮すれば、「雑種文化論」は現代人が日本を考える一つのヒントとして、未だに現代的意義を有しているといえる。

#### (四) 「雑種文化論」以後の加藤の思想

先述のように、加藤は前掲の『著作集』の追記で「雑種文化論」を「信条の告白」と述べ、雑種性に積極性を見ることは「今も変りがない」としているが、日本文化の特徴とされた雑種概念は発表から数年で定義を変えて行く。

「世界文学からみた日本文学」<sup>7</sup>（一九五六年九月、『著作集』では改題「果たして「断絶」はあるか」以降、改題のほうを採用）において、加藤は永井荷風の「本店」（文化の影響を与える側）、「支店」（本店から影響を受ける側）という概念を借りて、日本は明治以前中国の「支店」であり、明治以後は西洋の「支店」であったものの、明治以前と以降の日本文化に断絶はなく、「本店」としての中国、西洋両文化からの影響が重なったこともないと述べられる。この文章では「雑種文化論」で明示されなかった中国、西洋、両文化との関係が説明されているが、雑種概念が文末の戦後日本の説明の際にしか使用されていない。また、「日本的なものの概念について」<sup>8</sup>（一九五七年八月）では、文学、思想、藝術の国際化という現代の状況が論点となり、世界中の文化を理解するために、普遍的な価値の原理を求める必要性が述べられる。ここで加藤は、

私は、このような状況を日本に独特の現象として、「雑種文化」という言葉で呼んだことがある。しかし、この「雑種文化」という現実には、ある意味では現代の精神的問題の集中的表れとも見られる。<sup>9</sup>

とすることで、文化の雑種性をグローバル化（地球規模化）による全世界的現象とする。したがって、雑種概念は転換し、日本だけではなく現代世界の特徴の一つとされることになる。文中で加藤は未だにそれを日本に著しい特徴としているが、雑種文化を世界の問題としたことで、文化の雑種化とグローバル化はほとんど等しい意味を持つようになった。このことから、日本の特徴としての雑種文化はわずか二年ほどで加藤の中で換骨奪胎されてしまったといえる。だが、「雑種文化論」は以後の加藤の文章に様々に派生する。

#### 1、「雑種文化論」の展開

まず、「雑種文化論」は、加藤のライフワークとなった世界的視野からの本格的な日本探究の端緒になったといえる。「日本文化の雑種性」の最初で加藤はこう述べている。

また日本に昔あった文化、現在日本のいたるところに転がっている問題は、西洋の文化や問題よりもつまらないものではなく、却っておもしろい点がある、その点に注意しその点を発展させてゆかなかったのは、それにはそれ相応の理由があるとしても、少なくとも私自身の場合には怠慢であったと考えた。私はこれからその怠慢をとりもどす仕事を始めるつもりだ。<sup>70</sup>

この文章で示されたように、加藤は日本文化を他文化との比較を通じて論じる姿勢を常に堅持しながら、より詳細にそれを論じるようになる。例えば、加藤は一九五七年までに「果たして「断絶」はあるか」、「近代日本の文明史的位相」（一九五七年三月）<sup>71</sup>、「日本的なもの概念について」などの日本論を書き、早くも日本人の精神構造の源流を辿る作業を始めている。

結論は要するに仏教渡来以前の原始宗教的世界には、超越的な彼岸思想がなかった、仏教、儒教、および西洋文化の影響も、その点においては、日本人の意識をけつきよく変革しなかったということに尽きる。<sup>72</sup>

日本の大衆の意識の構造を決定した歴史的な要因は、明らかに超越的一神教とは全くちがうものであった。今、その詳細にたち入ることはできないが、結論だけを簡単にいえば、仏教以前の神道的世界には、全く超越的構造がなかったといえるだろう。<sup>73</sup>

これらの文章では、日本の土着思想と海外思想の絡み合いという問題設定が既に観察でき、加藤が通史的な日本人の精神構造の探究に進んでいたことがわかる。「雑種文化論」では「日本の文化的資材はすでにあるものが十分に利用されていない」として、日本の思想をもう一度振り返る必要があるとしているが、加藤は自らそれを実践したといえる。新しい日本文化像を築こうとした「雑種文化論」は、その前提として、日本とは何かという問いに加藤を誘った。以降、加藤の日本文化に対する知識量は爆発的に増えて行く。

さらに、「雑種文化論」における比較文化的アプローチはその後の西洋論や文学論にも引き継がれる。例えば、「現代ヨーロッパにおける反動の論理」<sup>74</sup>（一九五七年七月）では、加藤は第二次大戦中のヨーロッパにおける消極的な戦争支持層の精神構造に着目し、各国を比較しながら考察を行っている。そして、「文学の概念と中世的人間」<sup>75</sup>（一九五八年三月）では、比較文化的観点から日本における文学概念の拡張が提言されている。このような比較文化的方法は、加藤が海外で日本文化を教えるようになる一九六〇年代以降にさらに鋭くなり、工業化、民主化、経済発展において後進国だった日本とドイツに焦点を当てた「「追いつき」過程の構造について」<sup>76</sup>（一九七一年九月）などの比較文化論が書かれるようになる。



また、「雑種文化論」で主張されたような文化創造論は、以後藝術論を中心に主張され、その成果は主に『著作集1』<sup>77</sup>に収められる。特に「藝術家の個性」<sup>78</sup>（一九六〇年四月）では現代の「科学の時代」を破る新しい藝術が、「創造力のゆくえ」<sup>79</sup>（一九六五年一月）では「日本人の創造力の回復」が唱えられる。そして、「現代の藝術的創造」<sup>80</sup>（一九六四年二月）においては、国際的な価値である「国際的言語」を使用した普遍的藝術創造が現代芸術の課題として挙げられており、「雑種文化論」における普遍性を求める姿勢を加藤が維持していることがわかる。

最後に政治的な評論では、「雑種文化論」時の理想主義的な姿勢は急激に変化し、むしろ非常に現実的な文章を加藤は書くようになる。例えば、冷戦下の日本と世界の情勢、日本の保守的政策を検討した「風向きの変化と日本の現実主義」<sup>81</sup>（一九五八年三月）や、知識人の戦争責任問題を論じた「戦争と知識人」<sup>82</sup>（一九五九年九月）などがある。また、加藤は日本の安保問題や中国承認、ベトナム戦争や一九六八年の学生運動などの政治問題にも敏感に反応し、それらを冷静に論じている。そして、「プラハの春」について書いた「言葉と戦車」<sup>83</sup>（一九六八年一月）では、「一九六八年の夏、小雨に濡れたプラハの街頭に相對していたのは、圧倒的で無力な戦車と、無力で圧倒的な言葉であった」というような見事な文学的表現と共に当時のチェコ・スロヴァキアの政治の流れや「プラハの春」の顛末が述べられ、加藤の政治評論の中でも代表的な文章になっている。

このように、「雑種文化論」を契機に加藤の思想はさらに発展することになる。加藤の思想史を考えた場合、「雑種文化論」より留学前の加藤の文章により比重を置く見方も考えられるが、留学前と後の文章の質的違い、後の仕事との関連性、周囲への影響を考えると、「雑種文化論」は加藤の思想における一つの画期だったといえる。

## 2、一回性・具体性と普遍性について

加藤が一回的・具体的経験を重要視すると共に普遍性への志向を強く持ち続けていたことを本論文では加藤の本質と仮定し、第一章では実存主義とヒューマニズム、第二章では実存主義及び文学的意識と普遍主義的な文化論をそれぞれ関係づけ、そのような加藤の思想営為を説明してきた。しかし、これまでこの二つの結びつきに関して加藤が直接明言することは、論者の知る限りでは留学前の「日本の庭」（一九五〇年二月、第二章で既出）における「最も特殊な世界は最も普遍的な世界に通じる」という文章以外にはなく、この文章もあくまで日本の庭についての説明でなされたものだった。だが、留学後の「ゴットフリート・ベンと現代ドイツの「精神」」<sup>84</sup>（一九五七年七月）、「E・M・フォースターとヒューマニズム」<sup>85</sup>（一九五九年二月）では、加藤において重要なこの二つの意識についてよりはつきりとした形で説明がなされている。

「ゴットフリート・ベンと現代ドイツの「精神」」では、加藤は戦中ドイツにおいてナチス政権を消極的に支持した詩人、ゴットフリート・ベンがドイツ人の一般的精神を体現したとして、その精神を分析している。加藤によれば、ベンは戦中に民族主義を支持し、戦

後は藝術至上主義に傾いたとされ、その非合理主義、反歴史主義、藝術至上主義的態度に反動思想とつながる危険性があると指摘される。そして、加藤はベンの藝術思想を考察し、「表現の世界の自己完結性」、「藝術が時間と歴史を超越する方向へ向かう」こと、藝術の根柢は実存的なものであり、「藝術の問題が人間に普遍的なものとして客観化」できないという点に関しては、「二面の真理が語られている」と述べる。一方で、加藤は「歴史」は実存的なものではなく、「人間に普遍的な領域が歴史の領域である」として、ベンの反歴史主義を批判している。したがって、加藤は一回的・具体的経験の表現を最優先とする藝術至上主義者においても「歴史」という人間に普遍的なものへの意識を持つべきであるとしており、具体的意識の尊重と普遍性への意識を相反するものではなく、両立し得るものとしている。

さらに、「E・M・フォースターとヒューマニズム」では、加藤の一回的・具体的な意識に対する見解が発展的に述べられている。加藤は現代ヨーロッパの知識人に典型的な個人主義的ヒューマニズムを代表する作家としてフォースターを紹介し、そのヒューマニズムの特徴を「多様性の尊重」と「自由な心」、「秩序」の重視、人間に対する信頼からの「寛容」の原理と説明する。そして、フォースターが世界を公的（社会的）な面と私的（個人的）な面に区別し、愛の原理を個人的側面、寛容の原理を社会的側面に限定する二元論を採用したことに加藤は賛意を示している。加えて、個人的な原則と社会的原則が矛盾する極限状況では、「愛」を個人的な人間関係にかぎる以上、また愛を良識以上のものと考え、以上、個人的なものが極限状況で優越するのは、当然だといえる」と述べられ、加藤は究極的には個人的側面を重視している。以上のように、加藤は一回的・具体的意識を私的領域に限定することで、それを公的領域と区別するフォースターの方法に賛成し、それが私的領域で適用される場合に限り尊重されると述べている。

このように、「雑種文化論」後の加藤は一回的・具体的意識を普遍性への志向と両立するものと捉え、私的領域の範囲内では、一回的・具体的意識が社会的、政治的意識よりも優先されるとしていた。これは先述の「日本の庭」における説明よりも具体的であり、留学後の加藤の思想的成熟が観察できる。

### 3、戦争責任論

「雑種文化論」以後の加藤は戦争責任の追及にも注力していた。例えば、「天皇制について」<sup>86</sup>（一九五七年二月）では、雑誌『知性』で行われた民衆の天皇に対する意識調査を基に日本人の天皇制に対する意識が考察されている。また、加藤の戦争責任や反動思想に関する関心は日本に限ったものではなく、前出の「現代ヨーロッパにおける反動の論理」（一九五七年七月）や「ゴットフリート・ベンと現代ドイツの「精神」」では西洋諸国に関しての考察が行われている。さらに、加藤の目的は外面的な戦争責任の追及ではなく、

過去におけるその成立の事情、その論理の内側、その提出した問題のなかで何が解決され、何が解決されていないかを検討することは、将来のために決定的に重要なことであろう。ファシズムの勝利の時期には、言論の自由が全くなかった。その敗北の後には、思想的問題を検討する条件がなかった。ファシズムをその思想の内側から問題とすることのできる時期は、今はじまったといえそうである。<sup>87</sup>

というような戦中思想の内在的な検討であった。

この加藤の戦争責任論、特に知識人の戦争責任論を総括したのが「戦争と知識人」（一九五九年九月、前出）である。まず加藤は、高見順の『敗戦日記』を「日本の知識人の戦争に対する精神的態度の最も典型的な要約」と述べてその内容を分析し、高見は歴史や社会に流されない絶対的な価値を持たなかったために、「国家・天皇・日本」を一括する「日本」を支持したとされ、「国家の概念そのものが科学的に分析的に捉えられていないということに、多くの知識人の戦時中の考え方の特徴がある」と述べられる。また、「積極的な戦争の支持者ではなかったにもかかわらず、多かれ少かれ進んで協力し」、その体験の苦しさ、日本国家への忠誠心から「戦後の平和主義・戦争反対・反ファシズム」を提唱した英文学者、中野好夫の例が紹介され、中野の場合、「正義感」の概念が国家への忠誠に変換されることで戦争支持に向かったとされる。

次に、加藤は実際に戦場に向かった知的学生層が自己の死を意義づけるために抛り所とした思想として、京都学派と日本浪漫派を挙げ、それらが「大東亜戦争」を讚美した論理を分析する。加藤によれば、日本浪漫派は「悲願」、「慟哭」、「悠久のロマンチズム」などの「明瞭に定義することのできない言葉を駆使して、読者の情念に訴え、戦争の性質を分析せずに、戦争支持の気分を煽りたてた」とされる。そして、加藤は日本浪漫派の代表的論客だった亀井勝一郎が共産主義から転向した際の文章に注目し、そこに思想と本心（吉本隆明の述べる「生活意識」の乖離を見出し、それが日本の多くの知識人に共通であること）を述べて、その原因を日本における思想の外來性と思想的価値からの生活意識の優越にあるとしている。さらに、加藤は京都学派に関しても言及し、

京都学派は「生活と体験と伝統をはなれた外來の論理の何にでも適用できる便利さを、積極的に利用してたちまち「世界史の哲学」をでっちあげた。およそ京都学派の「世界史の哲学」ほど、日本の知識人に多かれ少なかれ伴わざるをえなかった、思想の外來性を、極端に誇張して戯画化してみせているものはない。<sup>88</sup>

と述べ、その代表者としての田辺元の文章を引用する。加藤は、敗戦後の田辺が「今日の国民の大多数が、天皇制存置国体擁護に於て一致」することを根拠に、議會制民主主義の含む対立を天皇制で統一すべきと主張していることに反論し、国民が天皇制を支持しているのは明治以来の教育によるものであり、天皇制を支持する教育が戦争と民主主義の破

壊につながったことを考慮すれば、民主主義の問題を天皇制で解決することは「全く空想的」であり、田辺は「日本の社会の具体的な現実に触れるや否や途方もない見当ちがいをおか」していると述べて、その論理的飛躍を指摘している。

このように、加藤は当時の戦争支持者の文章から一般の知識人層との共通点を見出した後、「日本の知識人において実生活と思想とは、はなれていた」という点を指摘し、そこから日本人全体の思想的問題を提出している。したがって、加藤における知識人の戦争責任論は、以後日本思想史の流れにおける戦中思想という形で考察されることになる。

これまで示したように、加藤は「雑種文化論」での発想を様々に展開させながら、その思想を成熟させ、戦争責任などの問題についての定見を形成させてゆくようになる。

#### 小括と次章の展望

本章では、第一節で留学中の加藤の思想営為を述べ、加藤における西洋体験や留学中の日本文化に対する模索、「雑種」概念の考案の過程について明らかにした。

第二節では、「雑種文化論」の考察に移り、それを構成する二論文の違いやそれが「日本文化分裂論」に有効な批判になっていること、加藤が将来目指すべき文化として雑種文化を述べていたこと、雑種文化に積極性を見ることを加藤がその後も諦めていなかったことを示した後、その問題点を指摘し、日本の文化の説明という意味では特に特徴的ではないという点、概念設定が粗雑である点、主張された文化創造の自身が具体性に欠ける点で「雑種文化論」には限界があったことを示した。そして、「雑種文化論」の背景には、進歩派を内部から批判し、当時流行していた「日本回帰」を肯定しながらも、それが国粹主義的方向へ向かわないように注意し、対抗勢力である保守派の「逆コース」の流れを批判するという加藤の意図があったことを明らかにした。

第三節では、「雑種文化論」と同時期に発表された日本文化論との比較を行い、その独自性が国粹主義、「逆コース」、「日本回帰」の流れに対して、知識人層に戦中の国粹主義に陥らないように釘を刺し、さらに戦後の「近代主義」をも内部から批判することで新しい文化の方向性を提唱したことにあることを明らかにした。また、当時及び現代における「雑種文化論」が受けた反応についても考察し、当時は日本文化を雑種と捉えるという斬新さが多くの反響を呼んだものの、現代では肯定的に受け入れられることが少なくなっていることを明らかにした。

最後に第四節で、加藤の思想史の中で「雑種文化論」がどのように展開、派生したのかを述べ、さらに一回性・具体性と普遍性への志向の持続に関しても言及した。

これらの本章における考察によって、「雑種文化論」の日本思想史的意義が、第一に知識人の「日本回帰」と「逆コース」が同時に進行していた時代にあつて、純粹種発想に対し雑種という概念を対置し、知識人層に戦中の国粹主義に陥らないようくさびを打ち込み、さらに戦後の「近代主義」、「逆コース」をも批判することで新しい文化の方向性を提唱したこと、第二に雑種という概念を提唱することで多くの知識人から反応を受け、日本文化

の捉え方として当時の社会に大きな影響を与えたことの二点にあることを明らかにしえたと考える。

第二節で示したように、「雑種文化論」には多くの問題点があったものの、時代の流れを読み、当時流行していた「近代主義」、国粹主義を両方批判し、「雑種」という形で両者を調停する加藤の議論はバランスがとれており、復興と「逆コース」の時代における知識人の思想的苦闘の結果として考えれば、「雑種文化論」には大きな価値があったのではないだろうか。

「雑種文化論」以後、加藤は西洋論、日本論、藝術論、文学論、政治論、小説など、その執筆活動の幅をさらに広げ、一九五八年のアジア・アフリカ作家会議を機に医業を廃し、一九六〇年にブリテイッシュ・コロンビア大学で日本文学、日本文化の教師として教鞭を執るようになる。それ以降、国際的に日本文化を教える過程で、加藤は日本の古典に対する造詣をさらに深め、その成果が加藤最大の著作『日本文学史序説』として結実することになる。次章では、『日本文学史序説』の方法が形成されてゆく過程や当時の加藤の学問への意識、安保闘争や「プラハの春」などに対する加藤の政治的発言、一回性・具体性と普遍性への志向の持続、『羊の歌』などに触れ、五〇年代後半から六〇年代の加藤の思想営為を明らかにする。

注

1 「雑種文化論」の区分に関しては、主に三つの分け方があるといえる。狭義には、加藤が日本文化の雑種性を詳しく説明した二つの論文、「日本文化の雑種性」と「雑種的日本文化の希望」を指す方法、より広義には、『雑種文化』（大日本雄辨會講談社、一九五六年）に含まれる諸論稿を指す方法、最広義としては、加藤が雑種概念を使用した文章全てを指す方法が考えられる。しかし、『雑種文化』に載せられた文章の多くは雑種概念に触れられていないこと、一九五五年以降の加藤の雑種概念には揺らぎが生じていることを考慮し、本論文では狭義の区分を「雑種文化論」とする。

2 「日本文化の雑種性」『著作集7』、前掲書、所収。

3 「雑種的日本文化の希望」同右、所収。

4 『雑種文化―日本の小さな希望―』大日本雄辨會講談社、一九五六年（以降、『雑種文化』）。  
5 逆コースとは、戦後日本の民主化、自由化とは逆の保守化の動き全般を示すものであり、その内容は時期によって違う。したがって本論文では、加藤の述べる逆コースをカッコつきで表示する。

6 海老坂武氏は、『戦後思想の模索』（みすず書房、一九八一年）、所収の「雑種文化論をめぐって」において、「雑種文化論」の主張内容を、雑種文化に積極性を見ること、独自の日本文化を作るべきこと、それが民主化に対する反動や公式マルクス主義の批判から戦後民主主義を救う試みだったことと概括した後、「雑種文化論」とそれ以降の日本の精神構造の継続性を述べた加藤の日本文化論を同じ論旨として扱い、雑種文化である日本に日本の精神構造が存在することの矛盾を指摘し、加藤が文化と精神構造を違う次元として扱い上部構造に二重性を敷いていること、民主主義の可能性についての論理飛躍が過ぎることを批判している。

また、海老坂氏は「雑種文化論」以後の加藤の日本文化論において、日本の精神構造に對しての価値評価が含まれていないことに注目し、敗戦から留学前の加藤の「日本的なもの」概念を観察することで、敗戦直後に「日本的なもの」を呪っていた加藤は一九五〇年には「日本的なもの」の復権という大転回を行ったと説明している。そして海老坂氏は、加藤が日本の精神構造を肯定的に捉えたことを念頭に、加藤は日本文化を擁護しようとしたために文化の「母胎である民族の精神構造」を否定できず、大衆と知識人の溝を埋めようとしたために日本の「此岸的精神構造」を粉砕しようとしなかった、と加藤の意図を述べている。

これに加え、海老坂氏は一九六〇年以降、「雑種文化論」は加藤の中で「一つの輪を閉じた」とすることで、加藤の思想史のなかで「雑種文化論」を位置づけ、論の最後では「明治以来発せられ続けてきた、開化はいかにあるべきか（なぜ、何を、いかに学ぶか）の問いは、ここで答えるの方向軸を決定的に示された」と述べて、これからの日本文化のあるべき姿としての雑種文化という発想を高く評価して文章を閉じている。

この海老坂氏の研究では、『著作集』に掲載されていない論文や新聞記事などの検討は行われていないものの、「雑種文化論」の概括やその民主主義論の論理飛躍という指摘、加藤が日本文化に積極性を見出そうとした時期の特定は概ね妥当といえ、敗戦直後から留学、「雑種文化論」周辺の加藤の主要著作をその政治的態度と日本文化への姿勢を中心に広い視野から考察しようとする試みは評価に値する。また、この文章は一九八一年とかなり早い時期に発表されており、加藤の研究史としても重要といえる。

一方で、論者としては海老坂氏の理解に疑問を持つ部分も多い。例えば海老坂氏は、「日本の庭」（一九五〇年）における加藤の日本文化に対する積極的評価を「日本的なもの」の「復権」としての「転回」と表現しているが、敗戦以来加藤が批判してきたのは戦中日本社会における「日本的なもの」であり、それを加藤が積極性を見た「日本的なもの」と同一の表現で扱うのは無理があるといえる（復権という言葉を使用するとこれらが同一の意味合いを持つてしまう）。また、確かに加藤は『1946』などで戦中日本社会とその中心となった思想を強く弾劾したが、一九四七年以降も加藤は継続して日本文化について語っている。一九四八年には、夏目漱石に厳しい評価を下しながらも『明暗』については高く評価した「漱石に於ける現実」（一九四八年三、四月）や「あらゆる時代の日本文学は、少なくとも母国語の魅力によつて、一切の外国文学を措いても私を惹きつけてやまない（『現代フランス文学論I』序論、一九四八年五月）といった文章も書かれており、一九五〇年の加藤が日本文化を評価したことを「転回」と表現するのは無理があるのではないか。

さらに、論者としては「雑種文化論」とそれ以後の加藤の日本文化論をひとつなぎに考えることにも賛成できない。海老坂氏の指摘する雑種文化と日本の精神構造の継続の矛盾は、日本文化の雑種性を説いた「雑種文化論」と加藤が日本の精神構造の継続を説いた「果たして「断絶」はあるか」などの日本文化論が同じ論旨であることが前提となるが、「雑種文化論」の目的は日本の雑種性の肯定とヒューマニズムに可能性を見出すということであり、江戸から明治時代の日本文化の持続性の説明（「私文学論」、「果たして断絶はあるか」）、日本人の意識構造の説明（「日本人とは何か」）を行ったその他の日本文化論とは目的が大きく異なる。加えて、海老坂氏が「雑種文化論」と同様に扱った論文四つのうち「私文学論」、「果たして「断絶」はあるか」、「日本人とは何か」では「雑種」という概念は登場しないか、登場しても近代日本の特徴として述べられている。唯一「日本的なもの」の概念についてでは、日本文化が飛鳥時代から雑種であることが述べられているが、「雑種文化論」では雑種は明治以降の日本に限定されている。したがって、これらの文章は「雑種文化論」と同じ論旨とはいえず、日本文化の特徴としての雑種と日本の精神構造の継続を加藤が同時に主張しているとはできない。

他にも海老坂氏は、加藤が日本文化や民衆の擁護のために天皇制につながる日本の精神構造を否定しなかったと述べているが、この指摘にも無理がある。確かに加藤は日本の精神構造の文化的意味での肯定的側面を他の日本文化論で述べているが、意識構造、精神構造には肯定面と否定面があり、それが「天皇神格化の時代錯誤とそれに伴うすべての理性的思考の破産」（『戦争と知識人』『著作集7』、所収、一九五九年）と述べられるような戦中日本の精神につながったという点では加藤はそれを批判していただろう。また「雑種文化論」以後、加藤が日本精神構造の究明に向かって行ったことを考慮すれば、これらの文章での加藤の目的は「此岸的精神構造の粉砕」ではなく、その客観的な理解であったと考えられ、加藤が日本精神構造に「白か黒か」の評価を与えなかったのは当然といえる。海老坂氏は、「雑種文化論」以後の加藤の文章の目的が日本精神構造の価値評価ではないにも関わらず、それが行われていることを前提として論を展開してしまったため、それらの文章に「民衆擁護」や日本精神構造への無批判という側面を見てしまったといえる。

<sup>7</sup> 矢野氏の『加藤周一の思想・序説』（前掲書）は、単著として加藤だけを対象に扱った研究としては初めてのものであり、「雑種文化論」を第一章「西欧体験」、第二章「相対主義／普遍主義」、第三章「日本文化の「雑種性」の性格と構造」の三つに分けて考察している。

第一章では、竹内好の「二本のポール」（西洋と日本という意味）という概念に焦点が当てられ、留学前には両者の一致を提唱していた加藤は留学によってその観点を修正し、「雑種文化論」を発表したとする。また、矢野氏は加藤の「西欧体験」を森有正のそれと比較するため、両者の経験に対する意見（ここではデカルトの「我思う、故に我在り」に対する解釈）を比較する。矢野氏によれば、「我在り、故に我考える」と解釈し、世界を「我」と一致させた森に対し、加藤はサルトルの解釈に従い、「我世界を考える、故に我在り」として世界を対象化させたため、加藤の意識は社会に向かい、結果として社会的活動のために日本に戻ったという。そして、加藤における西洋留学の意義が、「二本のポール」の一致という見解を修正し、フランス文化に徹した森とは違う方向性を与えたことにあると述べられる。

第二章では、「雑種文化論」が文化相対主義かつ普遍主義的側面を持つ文化論であると規定され、留学前後の様々な加藤の文献を引用することで、加藤が相対主義と普遍主義の表裏一体化を行った過程が示されている。

最後の第三章では、矢野氏は「雑種文化論」と『日本文学史序説』を一体的に扱い、日本の雑種性を土着世界観（『日本文学史序説』での日本精神構造を示す基本概念）と外来文化における雑種性と捉え、文化人類学の概念を使用しながら『日本文学史序説』における日本文化の雑種性を考察し、日本文化を土着世界観、変化した土着世界観、外来思想の日本化、外来思想の混在と指摘する。また、他の日本文化論と矢野氏の分析した「雑種文化論」との比較も行われ、雑種文化という発想は「概念的枠組みとその組み合わせが明示されている」点で優れているとされ、日本文化論の文脈における雑種文化の特徴が示されている。さらに、矢野氏は文明学者、山本新や社会心理学者、小坂井敏晶などの見解を参考に日本文化を検討し、「日本文化の「雑種性」の形態と性質そのものに日本文化の特性と自立性があらわれている」と結論づけ、日本文化の特徴としての雑種性という発想を肯定している。

矢野氏の研究は加藤の研究としては数少ない本格的なものであり、海老坂氏同様その研究史的意義は高い。また、幅広く加藤の文献を使用し、「雑種文化論」を加藤の留学、普遍性と相対性への志向、日本文化論の中の位置づけという三つの観点から考察している。

特に第三章では、雑種文化という加藤の発想を日本文化論の中で発展的に捉え、加藤の思想を現代的に再解釈するという試みが行われており、「雑種文化論」の可能性を考える上で興味深い。

だが、矢野氏の研究にも疑問点が幾つか挙げられる。例えば、矢野氏は第一章において、「一九五〇年の前と後にかぎらず、少し長く戦後の期間に限定しても、「二本のポール」は加藤のなかでは、ほぼ一貫していた」と述べている。この指摘は、加藤が敗戦直後から日本と西洋どちらにも注目していたという意味では正当だが、敗戦直後から留学までの間に加藤が西洋社会を理想化していたことや日本に対する意識が変化していたことを考慮すれば、加藤の「二つのポール」に対する意識やそのバランスは変化していたはずであり、それを「一貫していた」と表現することには疑問が残る。

また、加藤と森の留学体験を比較する際には、両者のデカルト解釈を比較し、それによって加藤が社会へ働きかけるために日本に意識を戻したと説明されるが、これは論理的飛躍が過ぎる。まず、両者のデカルト論を比較することで両者の「経験」に対する意識の違いは観察できるだろうが、それが加藤と森の日本と社会に対する意識を生んだとするのはやや無理がある。認識論上の意見がそのまま社会的活動に関係するとは限らない。そして、この説明で使用されている加藤の文章は、加藤が森の死に際して書いた、一九七七年の「単純な経験と複雑な経験」(『著作集7』、所収)であり、どこまで留学当時(一九五一年―一九五四年)の加藤の意見を反映しているか疑問が残る。矢野氏は、留学時の加藤が既にサルトル流の認識論的解釈を持っていたことに関して、一九五〇年代に加藤がサルトルに興味を持ち、その哲学著作、『自我の超越』や『存在と無』から「深い影響を受けていた」と「推測」しているが、論者の調べた限りでは、当時の加藤がサルトルの認識論に「深い影響を受けていた」ことを示す資料は見えていない(『存在と無』に関しては読んでいた可能性が高い)。したがって、矢野氏は加藤が留学する時点で一九七〇年代後半の思想を既に持っていたかのように考えていることになり、議論の実証性に疑問を呈さざるをえない。さらに第三章では、矢野氏は「雑種文化論」の二論文に通底している判断として、「日本文化は幕末、明治以前には中国あるいは朝鮮半島の文化が受容され、それ以降は西洋文化も接受されて、その(雑種化)はより多元化されることになった」としているが、これは「雑種文化論」(「日本文化の雑種性」、「雑種的日本文化の希望」の二つの論文)における加藤の主張とは異なる。「雑種文化論」においては、近代日本が西洋文化と日本文化の雑種であるとされているのであり、明治以前の中国、朝鮮との雑種化は説明されていない。「日本文化の雑種性」の最後では鎌倉期の仏教の日本化について触れられているが、その説明はされていない。

これに加えて、矢野氏が一九五五年の「雑種文化論」と一九七三―一九八〇年の『日本文学史序説』を何の説明もいままに同一視していることも疑問である。先述の海老坂氏などは一九六〇年には「雑種文化論」の加藤の思想における役割は終わったと述べており、論者としても「雑種文化論」での加藤の主張は一九五七年辺りで既に換骨奪胎化していると考えている(詳しくは第四節で言及)。確かに、「雑種文化論」の文化の雑種化という発想と『日本文学史序説』における土着世界観、外来思想、外来思想の日本化という発想には文化接触という意味での類似点があることは間違いなく、『日本文学史序説』が「雑種文化論」から影響を受けている部分はあるだろう。しかしながら、加藤は「雑種文化論」時には土着世界観概念は使用しておらず、『序説』時には雑種概念を使用していないのであって、この二つの文章を同一視するのであれば、『序説』に「雑種文化論」の形が明確に存在していること、もしくは『序説』まで加藤が雑種文化を提唱し続けたことを思想的に解明する必要があるだろう。

最後に、矢野氏は加藤の「雑種文化論」(『日本文学史序説』)の構造を説明し、日本文化の要素を土着の日本文化、変容した日本文化、変容した外来文化、外来文化に分け、日本文化は土着の日本文化、変容した日本文化Ⅱ変容した外来文化、外来文化というグループの混在であり、特に変容した日本文化Ⅱ変容した外来文化は融合しているので日本文化は



雑種文化であると指摘しているが、加藤の説明『著作集4』三四頁、「土着の考え方があり、日本人の世界観の「不易」の面を示す」によれば、土着の日本文化の側面は土着世界観の力が働くために変容しないはずであり、「変容した日本文化」という要素を加藤は述べていない。したがって、変容した日本文化⇨変容した外来文化ゆえに日本は雑種文化である、という矢野氏の説明の妥当性にも疑問符がつく。

8 花森重行氏の「孤独の精神／開かれた言葉」（前掲書、所収）は、加藤の文章を内在的に読解し、従来の知識人加藤周一像を脱「人間中心化」するという目的で書かれ、当時の世相を考慮に入れた上で「雑種文化論」を加藤の思想史の中で位置づけている。議論の大きな展開としては、敗戦後、近代主義、理性主義、反歴史主義的だった加藤が留学中に国民主義に転換し、「日本人になった」後、大衆の意見を背景に近代主義と国民主義を批判する「雑種文化論」を発表することで知識人としての社会的責任を果たそうとしたものの、加藤はそれによって孤独に陥ってしまったと結論づけられる。この文章は加藤研究の中でも非常に細かい文章まで目が行き届いており、「雑種文化論」が現代に向けられた言動であるという一面を良く捉え、留学中の加藤思想と植民地独立運動の関係を説いた点で示唆に富む。

その一方で、花森氏の文献使用には誤りも目立つ。例えば、氏が留学直前の加藤を論じるために引用した『文学とは何か』は、一九五一年発表ではなく一九五〇年に刊行されており、その中の文章も殆どが一九四〇年代の文章を使用しているにも関わらず、氏はこれらの文章を留学直前かつ同時期に書かれたものとして扱っている。その結果として、一九四八年に書かれた「広場の意識と孤独の意識」を引用して、「加藤が一九四九年一〇月一日の中華人民共和国の成立を意識して『文学とは何か』を書いたのは間違いない」というような、時期的に矛盾した説明を行ってしまったっている。他にも、氏は留学直前までの加藤を、明治時代を評価しない「反歴史主義者」と規定しているが、加藤の「木下杢太郎の方法について」における

私は、しばしば作品の歴史ではなく、作品を生んだ精神の歴史を夢みた。資料は、先ず作品であり、その他日記、回想録、政治論文、また会話や伝記のあらゆるものである。資料の背後には、それらの言葉や行動をつくりだした精神がある。その構造を分析し、お互いの親近性を明らかにし、影響と発展との跡を辿りながら、文学の歴史ではなく、文学的精神の歴史をつくることはできないか。

「木下杢太郎の方法」『著作集2』、三〇八頁

といった文章を考えれば、加藤に歴史意識が無いというのには無理がある。また、花森氏の「雑種文化論」に関する見解にも疑問が残る点が多い。

例えば花森氏は、加藤が留学中に「国民主義」的意識や社会的責任をより強く感じるようになったことを、「改めて日本人になろうとした」と表現しているが、留学前の加藤にも自分が日本人であることの自覚がなかったはずはない。さらに、花森氏における「雑種文化論」の読解は「日本文化の雑種性」第一章に焦点が当てられており、第二章の文章は一文が引かれるのみ、「雑種的日本文化の希望」に関しては注で文章を紹介するに止まる。加藤は国民主義、近代主義の純粹化運動が失敗した過程を説明した第二章や西洋での雑種文化を説明した第三章、「日本文化の雑種性」の補足となる「雑種的日本文化の希望」を併せて「雑種文化論」を主張したのであり、日本における西洋流入の深さと大衆意識に触れた「日本文化の雑種性」第一章のみを中心とした考察は「雑種文化論」の読解としてはやや一面的といえる。最後に、「雑種文化論」でなされた国民主義批判を「国民を代表して語るという姿勢からの逃避」という意味での「国民からの逃避」、近代主義批判を「欧米と日本

がともに、心のよりどころとしての故郷でなくなることを意味していた」というような結論は、花森氏のストーリーに加藤を当てはめてはめるように受け取れる。

<sup>9</sup> 青木保『日本文化論』の変容 戦後日本の文化とアイデンティティ』中公文庫、一九九九年。

<sup>10</sup> 『ある旅行者の思想』、前掲書。

<sup>11</sup> 『著作集14』、前掲書、三〇二、三〇三、三〇五頁。

<sup>12</sup> 「私信」『戦後のフランス』未來社、一九五二年、一〇四頁～一〇五頁。

<sup>13</sup> 「西洋見物の途中で考えた日本文学」『雑種文化』、前掲書、所収。

<sup>14</sup> 「高みの見物について」同右、所収。

<sup>15</sup> 小熊英二「沈黙する羊、歌う羊」三浦信孝・鷲巣力編『加藤周一を21世紀に引き継ぐために』水声社、二〇二〇年、所収。

<sup>16</sup> 「パリの日本人」『ある旅行者の思想』、前掲書、所収。

<sup>17</sup> 「ヨーロッパのこと 日本のこと」『日本読書新聞』一九五五年四月四日号。

<sup>18</sup> 『著作集7』、前掲書、八頁～九頁。

<sup>19</sup> 鈴木貞美『戦後思想は日本を読みそこねてきた』、前掲書、一四頁～二七頁。

<sup>20</sup> 中村光夫「近代」への疑惑 河上徹太郎、竹内好他『近代の超克』富山房百科文庫、一九七九年、所収。

<sup>21</sup> 大江健三郎『あいまいな日本の私』岩波新書、一九九五年。

<sup>22</sup> 『著作集7』、前掲書、一〇頁。

<sup>23</sup> 「日本文化の雑種性」追記」同右、二八頁。

<sup>24</sup> 河上徹太郎「堀辰雄の位置」『新潮』第五八卷五月号、一九六一年。

<sup>25</sup> 『著作7』、前掲書、三二頁。

<sup>26</sup> 同右、三八～三九頁。

<sup>27</sup> 同右、三〇～三一頁。

<sup>28</sup> 同右、二七頁。

<sup>29</sup> なお、加藤は『私にとっての二〇世紀』（岩波現代文庫、二〇〇九年、一二四頁～一二五頁）において、「雑種文化論」は「逆コース」と関わりがないと述べているが、「雑種文化論」及び、その周辺の文章を読む限り、加藤が「逆コース」を強く意識していたことは明らかであり、ここは加藤の記憶違いと考えられる。

<sup>30</sup> 『著作集7』、前掲書、三〇頁。

<sup>31</sup> 同右、二五～二六頁。

<sup>32</sup> 「日本文化の雑種性」追記」、同右、所収。

<sup>33</sup> 同右、二八～二九頁。

<sup>34</sup> この指摘に関しては、鈴木貞美氏の『近代の超克 その戦前・戦中・戦後』作品社、二〇一五年から示唆を受けた。なお、この発想を使用した国家有機体論が、近現代の全体主義の支えになったとされている。

<sup>35</sup> 『著作集7』、前掲書、七頁。

<sup>36</sup> 『ある旅行者の思想』、前掲書。

<sup>37</sup> 「第二のめざめへ」『図書新聞』、一九五五年七月一六日号。

<sup>38</sup> 「新しい地盤に立って」『朝日新聞』、一九五五年八月一二日号。

<sup>39</sup> 「松山の印象」『雑種文化』、前掲書、所収。

<sup>40</sup> 「無条件降伏と八頭身」同右、所収。

<sup>41</sup> 「日本の涙とため息」同右、所収。

<sup>42</sup> 「進歩的ということについて」『文學界』、一九五六年九月号。

<sup>43</sup> 同右、一三九頁。

- 4 4 丸山眞男「日本の思想」『日本の思想』岩波新書、一九六一年、所収。
- 4 5 竹山道雄「日本文化の位置」日本文化フォーラム編『日本文化の伝統と変遷』、一九五八年、所収。
- 4 6 竹内好「中国の近代と日本の近代」『日本とアジア』、前掲書、所収。
- 4 7 福田恆存「日本および日本人」『福田恆存評論集第三卷』麗澤大學出版会、二〇〇八年、所収。
- 4 8 丸山眞男『日本の思想』、前掲書、六六頁。
- 4 9 竹内は、「ある挑戦 魯迅研究の方法について」(『思潮』、一九四九年五月号)において、「加藤周一を、私は、フランス文学研究者のなかで、というより一般外国文学の研究者のなかで、いちばん、尊敬している」と述べながらも、加藤を「ドレイ根性の産物」として批判の対象としている。一方で、加藤も竹内の「中国の近代と日本の近代」から刺激を受けており、「竹内好の批評装置」(『展望』、一九六六年一月号)などで竹内論を展開している。また、竹内の文章として有名な「近代の超克」も、加藤の「戦争と知識人」から影響を受けたとされる。このように、「雑種文化論」以後も両者のやり取りは続く。
- 5 0 竹内好『日本とアジア』、前掲書、四七二頁。
- 5 1 鈴木貞美『近代の超克 その戦前・戦中・戦後』、前掲書、三四一頁。
- 5 2 服部達「知識人の日本回帰」『日本読書新聞』、一九五五年五月一六日号。
- 5 3 この服部と次に挙げる桑原の文章に関しては、矢野昌邦『加藤周一の思想・序説』(前掲書)の研究から示唆を受けた。
- 5 4 桑原武夫「加藤周一著 雑種文化」『日本読書新聞』、一九五六年一〇月一五日号。
- 5 5 松田道雄『雑種文化』について『現代史の診断』拓文館、一九五七年、所収。
- 5 6 梅棹忠夫「知性図書館 雑種文化」『知性』第三卷一四号、一九五六年二月。
- 5 7 江藤淳「生きている廃墟の影」『文学界』、一九五七年六月号。
- 5 8 同右、一六四頁。
- 5 9 海老坂武『戦後思想の模索』、前掲書。
- 6 0 同右、一六四頁。
- 6 1 海老坂武「雑種文化のアイデンティティ フランツ・ファノンの復権」『海』第一四卷八月号、一九八二年八月。
- 6 2 三浦信孝「クレオールと雑種文化論」『日仏文化』六九、二〇〇三年一月。
- 6 3 鈴木貞美『近代の超克 その戦前・戦中・戦後』、前掲書。
- 6 4 同右、四四頁。
- 6 5 鈴木貞美「加藤周一、三題」、前掲書、所収。
- 6 6 鈴木貞美『近代の超克 その戦前・戦中・戦後』、前掲書、四四頁。
- 6 7 「果たして「断絶」はあるか」『著作集3』平凡社、一九七九年、所収。
- 6 8 「日本的なものの概念について」『政治と文学』平凡社、一九五八年、所収。
- 6 9 同右、一一六頁。
- 7 0 『著作集7』、前掲書、五頁。
- 7 1 「近代日本の文明的位位置」『著作集7』、前掲書、所収。
- 7 2 「果たして「断絶」はあるか」『著作集3』、前掲書、四三頁。
- 7 3 「近代日本の文明的位位置」『著作集7』、前掲書、七三頁。
- 7 4 「現代ヨーロッパにおける反動の論理」『著作集2』、前掲書、所収。
- 7 5 「文学の概念と中世的人間」『政治と文学』、前掲書、所収。
- 7 6 「追いつき」過程の構造について『著作集第七卷』、前掲書、所収。
- 7 7 『著作集11』平凡社、一九七九年。
- 7 8 「藝術家の個性」、同右、所収。

- 7 9 「創造力のゆくえ」、同右、所収。
- 8 0 「現代の藝術的創造」、同右、所収。
- 8 1 「風向きの変化と日本の現実主義」『著作集8』、前掲書、所収。
- 8 2 「戦争と知識人」『著作集7』、前掲書、所収。
- 8 3 「言葉と戦車」『著作集8』、前掲書、所収。
- 8 4 「ゴットフリート・ベンと現代ドイツの「精神」」『著作集2』、前掲書、所収。
- 8 5 「E・M・フォースターとヒューマニズム」、同右、所収。
- 8 6 「天皇制について」、『著作集8』、前掲書、所収。
- 8 7 「ゴットフリート・ベンと現代ドイツの「精神」」『著作集2』、前掲書、二〇二頁。
- 8 8 『著作集7』、前掲書、三二五頁。

#### 第四章 『日本文学史序説』までの道のり

はじめに

前章でも触れたように、留学後の加藤はその執筆活動をさらに加速度的に増やし、文学論、政治論、文化論、西洋論、小説、安保への意見、紀行文など、まさにありとあらゆる領域にその射程を広げて行く。また、加藤は第一回アジア・アフリカ作家会議準備委員会書記局員として、一九五八年九月から海外に渡り、タシュケント、インド、中欧などを訪問している（この渡航からの帰国後、加藤は医業を廃する）。加藤がこれらの活動を医業と兼業させていたことはまさに驚くべきであり、当時の加藤の精神的、体力的な充実が窺える。そして、一九六〇年九月、加藤はカナダ、ブリティッシュ・コロンビア大学の助教として招聘され、本格的に日本文化の研究、教育に携わることで日本文化に対するインパクトに力を注ぎ、文筆活動を抑えた「蓄積の時代」を迎えることになる。

一方で、加藤の知的活動は六〇年代以後も広がり、一九六六年のサルトル来日の際、加藤は敗戦直後から影響を受け続けていたサルトルと面会して親交関係を築き、同年には自身の自伝的著作『羊の歌』を執筆している。さらに、一九六八年八月に旅行中のヨーロッパで共産党政権下のチェコ・スロヴァキアにおける自由化運動、「プラハの春」を見物し、その軍事介入による崩壊の一報をオーストリアにおいて受け取っている。加えて一九六九年には、加藤は「新大学法」（大学の人事に学生が多くの影響力を持っていた）下のドイツにおいて、学生に選ばれる形でベルリン自由大学の教授職および東アジア研究所長に招かれることになる。

このカナダ（及びアメリカ）、ヨーロッパ、日本を行き来する日々で、加藤は日本文化に対する造詣を深めると共に自己の思想も成熟させ、一九七三年―一九七四年に『朝日ジャーナル』に『日本文学史序説』上半部を連載形式で発表し、それを取りまとめたものが『日本文学史序説上』（筑摩書房、一九七五年）として刊行されることになる。

前章で取り上げた「雑種文化論」（一九五五年）と加藤の主著である『日本文学史序説』（連載開始時一九七三年）には長い間隔があり、思想史的観点からもその期間の思想展開は重要であるため、本章では五〇年代後半から六〇年代の加藤の思想変遷を中心に考察を行う。第一節では、加藤が『日本文学史序説』（以降、『序説』）の方法論を形成する過程を解明し、第二節では当時の加藤の学問に対する意識を考察する。そして、第三節では加藤の政治的発言に注目し、その姿勢の特徴を浮き彫りにし、第四節では加藤の普遍性への意識の持続の指摘と加藤の愛する対象の変化（一回的経験）について触れ、両方の意識の継続を示す。最後に、第五節で加藤の代表作の一つ『羊の歌』に触れ、その加藤の思想史における意義を明らかにする。

#### （一）『日本文学史序説』における方法の形成

前章で示したように(第二節1、及び第四節1)、加藤は一九五五年に発表した「雑種文化論」において、日本人の思想的特徴を非超越的な世界観であると述べ、日本の伝統文化を再検討すると宣言した。それを裏付けるように、加藤は「果たして「断絶」はあるか」<sup>2</sup>(一九五六年九月)、「近代日本の文明的的位置」<sup>3</sup>(一九五七年三月)、「日本的なものの概念について」<sup>4</sup>(一九五七年八月)などの日本文化論を矢継ぎ早に発表して行った。

これらの文章で、加藤は戦中に流行した枯淡などの「日本的なもの」の概念批判、記紀時代から続く日本思想の超越性の欠如、仏教、儒教などの海外思想の日本化、日本の土着世界観と海外思想の絡み合いなどについて述べており、それらの要素が『序説』の構成の基盤となっていることを考えれば、加藤は「雑種文化論」直後にその基調を考えていた可能性がある。

なお、記紀時代における仏教思想の影響の薄さという発想は、津田左右吉の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』が既に指摘しており、加藤はその影響を受けたと考えられる。また、加藤は「日本的なもの」の概念について<sup>5</sup>で、ヨーロッパ流の文学概念との比較から、『徒然草』、『方丈記』などを中世文学の代表とする当時の国文学史の傾向に疑義を呈し、『歎異抄』や『正法眼蔵隋聞記』などの思想書も文学として扱うべきとしている。この意識は「文学の概念と中世的人間」<sup>6</sup>(一九五八年三月)でさらに拡大され、日本の仏教著作、江戸儒学者の詩文、思想書、中江兆民や内村鑑三などの文章も文学として扱うべきと主張される。文学概念の拡大は『序説』における加藤の目的の一つであり、この着想も一九五八年時には既に形成されていたことになる。『序説』は週刊誌掲載であったため、加藤の思いつきで書かれたと誤解される可能性があるが、これらの加藤の文章を鑑みれば、『序説』が長い期間の思考を経て形成されたものだとということがわかる。

そして、『序説』を書く直接的なきっかけとなった文章が、前章でも挙げた「戦争と知識人」<sup>7</sup>(一九五九年九月)である。文中で、加藤はファシズムを明確に拒否しなかった知識人層の態度を挙げ、その天皇・ファシズム・国家・民族を一括した「日本」概念の絶対性を説明することで、日本知識人の多くにはナシヨナリズムを超える超越意識がなかったと述べ、戦中知識人の問題をその超越意識の有無から分析し、「倫理的価値も、いや、価値ばかりでなく、科学的真理」も「実生活上の便宜、習慣、感情」に超越せず、「超越的な価値概念・真理概念を、日本のいわゆる近代は、生んでいなかった」とする。このような結論の下、加藤は『古事記』の時代の日本人における超越的意識の有無、日本史において超越的意識が大衆の精神構造を変えた例があるかどうか、つまり仏教、儒教、キリスト教などが日本的土着思想(文中では「神ながらの道」)を変えたことがあるかどうか、についての日本思想史全体を包む議論の必要性を説き、それを後日行うつもりであることを述べた。ここで注目すべきなのは、加藤が日本の土着的思想を既に日本人の基層にある思想のように扱っていることであり、『序説』における基層論的発想が既にこの時期には考案されていたといえる。

加えて、その後の「親鸞」<sup>7</sup>（一九六〇年七月）では、『序説』の各論となる仕事に既に  
行われている。加藤は日本の古代以来の此岸的、非超越的な土着世界観（文中では仏教渡  
来以前の世界）が本来超越的な仏教を日本化させたことを指摘し、超越的な思想は一三世  
紀鎌倉仏教において日本思想上で唯一日本に登場したことを述べ、さらにその時代の社  
会背景、政治状況の説明や親鸞の思想解説なども行っている。そして、鎌倉仏教が超越性  
を媒介にして現世における新しい秩序を作らなかつたこと、その意味で倫理を人間に内面  
化すること（道徳意識を形成すること）はなく、その超越性も土着世界観を破れなかつた  
と結論づけている。この文章における鎌倉仏教論は、『序説』における記述とほぼ同内容で  
あり、加藤の文章でここまで『序説』と内容が類似した文章がまだ登場していないこと  
を考えると、加藤は通史的な日本思想史研究を日本史の中で「唯一」の例外である鎌倉仏教  
の分析から始めたことがわかる。なお、この文章に加えて一九六〇年には『本居宣長全集』  
を読んだ感想。（一九六〇年二月）が書かれているが、これら二つ以外には日本の古典に関  
する文章がないことから、加藤が日本思想に対するインプットを増やすのは、一九六〇年  
九月にカナダ、ブリティッシュ・コロンビア大学の職を得て、本格的に日本文化の研究、  
教育に携わるようになってからといえる。

そして「現代日本文学の状況」<sup>8</sup>（一九六二年九月）では、加藤は土着世界観の特徴の一  
つのラインを、『宇津保物語』、『落窪物語』、『源氏物語』、『とりかへばや物語』、『今昔物語』  
から中世の「狂言」、江戸の『置土産』、『浮世風呂』、明治以後の正宗白鳥を挙げることで  
明示している。ここで「仏教渡来以前の世界観」などと漠然と掲げられていた土着世界観  
が加藤の中で次第に個々の作品と共に固まり始めているのがわかる。加えて一九六四年  
一九六五年には、石川丈山、一休宗純、富永仲基を題材とした小説集『三題噺』<sup>9</sup>や荻生  
徂徠論<sup>10</sup>（一九六五年一月）が書かれている。富永仲基の「加上の説」は日本史の展開の  
特徴としてそのまま『序説』に採用され、荻生徂徠は『序説』中で最もページを割いて説  
明される思想家の一人であり、当時加藤が『序説』における中心人物の読み込みを順調に  
行っていたことが読み取れる。

さらに「日本文学の伝統と「笑」の要素」<sup>12</sup>（一九六六年九月）において、加藤は日本  
文学に「外国から輸入された世界観または価値の体系と、ほとんど交渉をもたぬところで  
つくられた作品」、つまり土着世界観的文学の層と、「外国から輸入された思想との密接な  
関係を踏まえてつくられた作品」の層という二つの層があることを指摘し、前者の代表と  
して、『今昔物語』本朝部、狂言、『犬菟玖波集』、西鶴、川柳、『浮世風呂』から正宗白鳥、  
後者の代表として、『源氏物語』、能、『菟玖波集』、白石、徂徠、芭蕉、『雨月物語』、鴟外、  
漱石を位置づけている。土着世界観像に関しては、今まで述べてきた加藤の説明や『序説』  
と比較しても大きな変化はないが、海外思想から影響を受けた文学という流れが明確に示  
されたのはこの文章が初めてといえる（外来思想の日本化という発想はあつた）。『序説』  
においては、この海外思想から影響を受けた文学も、外来思想をそのまま受容した文学、  
外来思想が土着世界観によって日本化された文学という二つに分化し、この三つの層が『序

『序説』の日本文学史（思想史）の展開にとって最も重要な要素となる。そのことを考慮すれば、『序説』の構成において最も重要な構想が一九六六年時にはまだ固まっていなかったといえる。

この構想を加藤が明確に示したのは、一九六〇年代後半の「日本文学史の方法論への試み」<sup>13</sup>（発表、翻訳は一九七一年、加藤の記述によればドイツ語の本文が書かれたのが翻訳の数年前ということから、恐らく一九六八年～一九六九年）においてである。この文章で加藤は「新たな文学史」形成のための概念の枠組み、方法論を提示する。

加藤は日本文学史を「はるかに豊かな拡がりのあるもの」にし、「文学史研究に新鮮な刺激をあたえる」ために、「文学とは、現実の特殊な相を通じてある普遍的人間のものを表現する言語作品」であると定義し、日本史の流れを特殊日本の世界観と外来イデオロギーとの関係で読み解き、「外来イデオロギーの影響を強く受けた知識人の文学」、「その影響をほとんど留めぬ大衆的文学」、前者の後者による日本化から生まれた「土着の伝統的世界観と外来イデオロギーの総合」による「もう一つの文学」という三つのカテゴリーを提示し、日本文学史をこれら三つの文学の関連から論じることが提唱する。また、加藤は日本文学を社会思想的内容において評価することを指標に、文学史の流れを宗教から文化への推移（空海→鎌倉仏教→五山禅僧→利休）、美学的伝統の推移（『古今集』→『新古今』→連歌、俳句→鏡花→谷崎、川端）、民衆の生活感情の推移（『今昔物語』→狂言→西鶴、川柳→正宗白鳥）の三つの大きな潮流で説明できるとする。したがって、この文章では三つの文学の層が明確に示されており、その方法論も『序説』とほぼ同内容である。そして一九六八年以降、加藤は政治論や社会論、学問論を多く発表すると共に、自伝とも呼べる『羊の歌』や世界中を舞台にした小説集『幻想薔薇都市』などを発表しており、『序説』に関連する方法論などは書かれていない。これらのことから、論者としては、この文章の書かれた時期（恐らく一九六八年～一九六九年）に、加藤は『序説』の明確な方法論や構造を完成させたと推定する。

## （二）学問論

加藤は一九五〇年に医学博士号を取得しており、科学の領域における研究の在り方（客観性、実証性の重視）を熟知していた。そして、その厳密な科学と加藤の批評（文芸）活動は別物とされ、時にこの二つは緊張関係にあった。一九五七年の「医者の仕事と文士の仕事」<sup>14</sup>（一九五七年九月）では、加藤は

私としては、二つの仕事を区別している。なるべく関係をつけない、いかにも医者らしい哲学などを発明しない、という建前である。……私自身は医者の仕事と文士の仕事を兼ねて行うことに大きな無理と困難を感じている。時間的にそうならざるをえない。……原則として、私は兼業を好ましいとは考えていない。……兼業にもいくらか利点があったと私は思う。文士であることは、医者の世界に捉われないために役立



ち、医者であることは、文士の世界に捉われぬために役立つ。……学問としての医学には、またものごとを厳密に考える上での訓練という意味もある。しかし医学（の研究）に用いられる人間の精神的能力は、限られた一面にすぎない。文士の業はその他の面をもっと広く活動させる可能性を与える。<sup>15</sup>

と述べて、両者を明確に区別していること、兼業をこなすことの利点とその難しさを吐露している。

さらに「現代の社会と人間の問題」<sup>16</sup>（一九五八年八月）において、加藤は現代の問題として「知識の分業化」（学者の専門化、知識の総合の不可能化）、科学の発展による個別的な人間の全体性への意識の欠如を挙げ、「科学は一人の人間の現実に近いものではなく、そこから遠ざかっている」と述べて科学を批判し、人間の一回性・具体性、全体性の回復を目指す哲学として実存主義を評価することで、加藤は科学に対して人間の個別性を主張している。つまり、加藤は医学の専門家としてではなく、文学、哲学を業とする文士としての立場を主張していることになる。翌年の一九五九年に加藤が医業を退くことを考慮すれば、この文章は医学の専門家を辞める態度決定だったとも考えられる。だが、加藤は学問から離れたわけではなく、一九六〇年にブリティッシュ・コロンビア大学に籍を置き、日本文化について教えることで、今度は人文学におけるアカデミーの中で生きて行くこととなる。

人文学学問に関する加藤の見解は、「外国文学のうけとり方と戦後」<sup>17</sup>（一九六〇年五月、七月）で詳しく論じられている。加藤は戦後における学問領域の知識増大とそれに伴う専門化という世界的現象を指摘し、「何を実証するかが問題であり、実証されるかされないかだけが学問的論文の値うち」を決めるのではなく、「下らぬことを実証すれば、どれほど実証の手つづきが正確であろうと、その論文には一文の値うちもない」と瑣末化が進む学問研究を強く批判している。また、加藤は医学研究の場合はその論文の価値尺度が「かなり客観的」なのに対し、文学は医学ほど尺度が統一化されていないとして、文系学問はその領域全体の見透し（領域全体を見渡す視野）から研究の価値を決めるべきとする。その一方で、加藤は見透しを文学研究において形成する難しさも指摘し、文学研究において高度の専門化が「研究の意味を見失わせる」ことを危惧している。この人文学アカデミーへの危機感は、加藤が数か月後にそこに所属することを見据えてのものだろう。

他にも、「現代日本作家の諸問題」<sup>18</sup>（一九六七年にフランス語原文作成）では、学問を組み込もうとする社会体制に対して、「自分の専門領域外に進み出し、提議された問題のさまざまな様相を分析し、一貫性を持って、事実をふまえた世論をよび起そうとする」「非専門家として活動する専門家」、いわば社会問題に態度決定を示す学者の活動を加藤は重要視している<sup>19</sup>。

最後に、評論家、久野収との対談「戦後学問の思想」<sup>20</sup>（一九七一年六月）では、六〇年代までの日本の学問が総括され、その社会との関係、海外との比較、自然科学、社会科学

学、人文科学それぞれの領域における違い、その将来の展望などについて論じられている。加藤は学問と社会について考えるべき側面として、

ある価値観からいって、特殊な研究にたいしては、それに反対とか賛成とかいう立場をとって責任を明らかにする。もう一つは、学問全体の社会的役割という意味で、社会全体にたいする責任をとらなくちゃいけない。市民としての責任。もう一つは、イデオロギーとの関連において、学問の内容とか方法を、一般的に問題にしていかなきゃならない。<sup>21</sup>

の三つを提示した上で、特に「学問の内容や方法は、イデオロギーからどういう規定を受けるか。どういう規定が望ましいのか」に重点を置き、

現実の社会にある問題、学者自身が持っている人間的問題を学問の中に積極的に吸いあげて、(学問の) 出発点の中に組み込んでいこうとすれば、どうしても、イデオロギー(ここでは現実における価値判断の集合体がイデオロギーとされる)と学問的方法とを区別しながら、その間の関係を自覚的に規定しなおさなければならないということになると思う<sup>22</sup>。(カッコ内論者)

と述べて、学者自身がイデオロギー(思想)と学問の関係を自覚的に規定するべきとしている。このように、五〇年代後半から『序説』までの加藤は、現代における学問の在り方を強く意識し、自身の学問観を明確に持ちながら言論活動を行っていた。

### (三) 安保に関する言及と世界の政治運動への反応

一九五八年以降、岸信介を首相とした日本政府はアメリカと日米安保条約の改定交渉を行い、一九六〇年一月に渡米した岸は、日米共同防衛を明文化した新安保条約に調印した。一方、日本においては条約締結前から反対の機運が強く、急進派の学生らは共産主義同盟(ブント)や全日本学生自治会総連合(全学連)などを結成し、反安保の運動を行っていた。また、岸の帰国後の国会では野党の強い反対があったものの、衆議院日米安全保障条約等特別委員会で強行採決が行われ、条約が承認された。この強行採決が世論を強く刺激し、一般市民もデモに参加することで、安保闘争は激化することとなる。

加藤はこの社会的流れに同調し、丸山眞男や清水幾太郎を中心に若手の知識人で構成された「国際問題談話会」に参加して、共同討議などを発表している。なお、矢野昌邦氏によれば<sup>23</sup>、一九六〇年四月には、加藤は日比谷公会堂で行われた「安保批准反対請願大会」の講話者も務めている。他にも、「中立と安保条約と中国承認」<sup>24</sup>(一九五九年四月)では、「要するに安保条約は日本国民の安全と現在の社会秩序を保証するために、全く役立たないか、役立つとしても間接にしか役立たない。すなわちそれは主として、日本のためにある

ものではなく、主としてアメリカのためのものである」と述べられ、安保条約（改定前だが）を批判すると同時に冷戦における中立の手段として中国承認を主張している。さらに、「安保条約と知識人」<sup>25</sup>（一九六〇年六月）では、加藤は安保条約の「事前協議」要項と政府の安保に関する説明に疑問を呈した後、岸政権の強行採決を「あきらかに国内で民主主義的な手つづきの原則をふみにじった」と強く批判し、日本における民主主義が危機にあることを述べ、政府に反対して教授職を去った竹内好の行動を高く評価している。

これらの文章が示すように、安保闘争においては政府に反対して積極的に発言していた加藤だが、闘争終結後の「日本という謎の国」<sup>26</sup>（一九六二年八月）においては、安保改定後の日本国民の政治行動に対して疑問を投げかけている。加藤は安保闘争によって「巨大な大衆運動が、対米協調の日本政府と、国民感情との間に大きなみぞのあることを、あきらかにした」にもかかわらず、その直後の総選挙では自民党が圧勝したことを「謎」と表現し、

この二つの命題（国民感情と政府政策の乖離と選挙による与党への圧倒的支持）を組みあわせると、国民感情の根本的な傾きは、総選挙という手段を通じて表現されない、ということになるだろう。議会制民主主義において、国民の政治的な意思が表現される正常で中心的な機会は、総選挙であるはずだから、重大な国民の感情がそこにほとんど全く反映されないということになると、日本国においてそもそも議会制民主主義の機能する可能性があるだろうか、という疑問がおこるのは、当然である。……この先どうなるか。経済的な繁栄のつづくかぎり、大きなことはおこるまい<sup>27</sup>

（カツコ内論者）

と、日本における民主主義に悲観的な見解を述べている。安保闘争とその後の国民の自民党支持に関しては、国民がデモに参加したのは岸信介の強硬手段への抗議であり、自民党自体への批判ではないという解釈や、国民自体が政治的な意思をそれほど強く持つておらず、選挙も取り敢えず安定な自民党に投票したと考えれば、加藤の考えた二つの命題は「謎」ではなくなるが、安保闘争とその後日本人の行動は加藤にとって非合理的に見えたのだろう。一方、『羊の歌』では、

その頃私は、『毎日グラフ』のために、丸山眞男氏と「安保闘争」をふり返って、語ったことがある。丸山氏は、そのとき、およそ次のようなことをいった。……第三、そのこと（安保闘争においては大衆が強行採決の手續きに反対したこと）は、戦後制度として成りたった民主主義の、政治行動としての民主主義への移行、いわば民主主義の実質化の一段階を示すものだろうということ。——私は丸山説に賛成した。<sup>28</sup>

（カツコ内論者）

というように、安保闘争に加藤は民主主義の成熟を見たことになっている。『毎日グラフ』におけるそのような対談が見つからないことから、論者としてはこの対談は『毎日グラフ』ではなく、『週刊エコノミスト』における丸山眞男、ジャーナリスト、新井達夫との間で交わされた、「議会制民主主義を問う」<sup>29</sup>（一九六〇年七月）であると推測する。この座談会では、加藤は「本質的な意味で今度の大衆運動にあらわれたようなものが議会のなかになんらかの形で反映するというのは、そうとう長い道になりそうだと思う」と運動の結果が政治に反映されることに対して慎重な姿勢を見せているもの、安保闘争を日本の歴史における画期的な出来事であると認めており、「日本という謎の国」で述べられたような悲観的な姿勢は見られない。だがこの座談会は一九六〇年七月に行われており、その年の一月に行われた総選挙における自民党の圧勝を視野に入れていない。つまり、一九六〇年の総選挙前後で加藤の日本民主主義に対する温度差が存在したことになる。恐らく、安保闘争の効果に慎重だった加藤も実際の自民党の大勝を目の当たりにして、何らかの衝撃を受けたのではないだろうか。それが加藤に「日本という謎の国」を書かせたのだろうか。したがって、安保闘争とその後の選挙結果によって、加藤は日本の民主主義に多少ながらも失望感を感じたと考えられる。

だが、世界的に学生運動が盛んになった一九六八年には、加藤は再び大衆運動に可能性を見ている。「世なおし事はじめ」<sup>30</sup>（一九六八年八月）において、加藤は「それにしても私自身の場合を含めて、政治的・社会的な状況の分析と、分析から抽きだされた結論の、今年（一九六八年）ははじめから春にかけてほど、たてつけに誤っていたことは少ない」と述べて、学生運動の力を過小評価していたことを認め、それぞれの国々における運動や対立する体制の在り方を分析し、戦後体制によって唱えられた資本主義、民主主義、冷戦の論理を超えた「人間らしさ」を求める学生の「世なおし」運動に新しい希望を見出している。なお、この加藤の学生運動への理解にも関わらず、加藤は学生に招かれたドイツ、ベルリン自由大学において、「学生間の連帯を理解していない」「権威主義的な教授」として、ポイコットを受けることになる（学生が卒業論文を共同執筆したいと提案したのに対し、加藤が個人それぞれの能力、知識を判定できないことを理由にそれを拒否したため<sup>31</sup>）。また、加藤は同年の「言葉と戦車」<sup>32</sup>（一九六八年十一月）で、一九六八年に共産主義体制にあったチェコ・スロヴァキアで起きた民主化運動「プラハの春」について、実際にそれを現地で目撃した自身の体験を交え、その背景や世界各国の反応を説明している。そして、「言葉が戦車を克服」するユートピアとしての「民主主義的社会主义」がプラハで潰えたことを悲劇とし、ソ連に対しては「戦車そのものを醜悪だと感じ」と述べて、その軍事介入を批判している。

このように、加藤は六〇年代の政治運動にも強い興味を示しており、安保では市民、学生運動では学生、「プラハの春」では民主化運動と、いずれも弱者ないしは反体制の側の主張を支持している。だが、加藤の支持はこれらの運動全てを肯定するものでもなければ理想化するものでもなく、日本における自衛権の存在（自衛権はどこの国にとっても基本的

な権利だろう」<sup>33)</sup>、学生運動の虚偽性(「もちろんそこには、つまらぬ好奇心、付和雷同、英雄気取り、頑固な妄想、誤った情勢判断や策略、の多くがあるにちがいない」<sup>34)</sup>、体制転覆の不可能性(「革命は容易におこらないだろう」<sup>35)</sup>、「プラハの自由は、数か月のうちに終わった。それが終わらざるをえなくして終わったということは、当事者みずからがもつともよく知っていたことであろう」<sup>36)</sup>)などについて、加藤は現実的な評価を行っていた。この加藤の現実主義的態度は、前章の「高みの見物について」(第三章第一節2を参照)で主張された、社会に実践的な理論を供給しようとする意識によるものと考えられる。

一方で、加藤は現実主義的見解を保ちながら、「しかし「素晴らしい何ものか」には、将来があると信じる。悲観主義を手おちなく根拠づけることの方が、そう信じることよりはるかに易しい」<sup>37)</sup>として、これらの理想主義的な運動に期待を寄せている。このことから、加藤の政治的態度は、現実主義を基本的な姿勢としながら最終的には人間の理想を信じる、という意味で理想主義的だったといえる。

#### (四) 普遍性への意識と一回的な恋愛

これまでの章と同様、加藤の普遍性への志向は六〇年代にも継続して主張される。例えば、「藝術家の個性」<sup>38)</sup>(一九六〇年四月)では、加藤はフランスの美術史家、アンリ・フオションの説(藝術様式は実験的段階、古典的段階、洗練の段階、バロックの段階という普遍的な段階を経るという説)を引用し、それぞれの段階を日本の仏教彫刻に当てはめ(飛鳥↓天平↓藤原↓鎌倉)、「人間精神の一致以外に、つまるところ様式の発展段階の普遍性を説明するものはない」とし、現代藝術においても「感覚的経験の質が様式として客観化される可能性」があると説明している。また、「現代の藝術的創造」<sup>39)</sup>(一九六四年一月)においては、現代における藝術の普遍性を唱えたアンドレ・マルローの藝術論を念頭に、日本と西洋の藝術(建築、絵画、音楽、文学)が国際化によって普遍性を獲得するまでの歴史が概括される。加藤は現代の印刷技術の発展や西洋中心主義的な藝術の解体によって、藝術家が「国際的言語」をそれぞれの領域で使用するようになったことを説明し、「普遍的な概念は、誰がそれをつくらうとも、一度つくられれば万人のものである」と述べて、学問におけるような客観性、普遍性を藝術が獲得しつつあるとしている。さらに、「言語と表現」<sup>40)</sup>(一九六八年一月、『著作集』において改題「日本語 I」)では、人間の言語に普遍的な性質があることを仮説とするノーム・チョムスキーの生成文法の発想に対し賛意が示されている。これらの文章で明らかのように、六〇年代の加藤は一貫して人間に普遍的側面があることを説く学説を支持していた。この人間の感性や言語に普遍的側面を見る視点は、現代において有力な文化相対主義とは一線を画すものであり、加藤の普遍性への意識の強さを窺うことができる。

また、六〇年代から七〇年代初頭までの期間は加藤の人生における一回的な経験、恋愛についても一つの大きな画期となる。前章でも軽く触れたが、加藤は西洋留学中に二番目の妻となるヒルダ・シュタインメッツと出会い、『羊の歌』に従えば、二人の出会いはい

レンツェにおいて、当時加藤は三三歳、ヒルダは一九歳、その後二人は交際を続け、一九六二年にヴァンクーパーにおいて日本総領事館に婚姻届けを出している（加藤の恋愛やヒルダとの交際に関しては鷲巢力氏『「加藤周二」という生き方』<sup>41</sup>に詳しい）。加藤とヒルダは日本やヴァンクーパー、ウィーンなどで共に生活を行い、一九六八年のチェコ・スロヴァキア旅行へもヒルダは同行している。だが、オーストリア出身のヒルダは日本での生活や加藤との関係に多くの不満を抱えていたとされ、その結婚生活は円満とはいえなかったようであり、加藤のヒルダへの愛情も次第に薄れていった<sup>42</sup>。子供を授からなかった二人は一九七二年に孤児院から養子を迎え入れ「ソーニャ」と名付けて可愛がったが、それでも二人の仲は上手く行かず、一九七四年に二人は離婚することとなる。加藤とヒルダのすれ違いの原因はよくわからないが、ヒルダが日本に適応しようと努力したことは『無名抄』を翻訳し、オーストリア料理に関する単著を日本語で出版している事実が物語っている。さらに、ヒルダが一九七二年の時点で加藤との家庭を保とうとしたことも「ソーニャ」を養子としたことが表している<sup>43</sup>。

一方で、一九七二年当時、加藤は既に別の女性を愛しはじめていた。それが加藤の三番目の妻であり、共同通信社で記者として働いていた矢島翠である。加藤が矢島と知り合った時期やその交際の経緯は未詳だが、加藤が矢島への愛を示すようになったのは、一九七一年七月から雑誌『波』に掲載され、後に『幻想薔薇都市』<sup>44</sup>としてまとめられる短編小説集が発表された時期と重なる。前掲の鷲巢『「加藤周二」という生き方』によれば、この小説集は矢島に捧げられたものであり、「矢島を描いた」とされる「歌人」<sup>45</sup>（一九七一年九、一〇月）では、夏のプロヴァンスでの恋愛的一幕が描かれ、主人公は恋した女の瞳を見て、

そのひとの衣には

古典の女神の裳があり

そのひとの口もには

奈良の弥勒のほほえみがあり

そのひとの瞳には

夜ふけの沖に燃えるいさり火の輝きがあり

吹き荒れる風に抗い

遠く来た潮路の果に

（空しく放たれた矢数を忘れ）

ああ みどりの島の優しさの極みをあつめ

わたくしの内にあり わたくしを超えるもの<sup>46</sup>

と詩を詠んでいる。ここで矢島が詠われていることは明白だろう。さらに、加藤の自筆原稿の中にあつた未発表の漢詩「Berlin 1 JULY 1972」（前掲、鷺巢『「加藤周一」という生き方』に所収）では、

翠元来小鳥

昨日戲翠浪

今日遊翠巒

歛不盡翠帳<sup>47</sup>

や

別離鴛鴦遠来郷

艷簡難言無限情

万里碧空一飛去

翠黛含咲在我膝<sup>48</sup>

といったように五言絶句、七言絶句で「翠」への愛が詠われている。これらのことから、加藤は一九七一年頃から矢島を恋愛対象としていたと考えられる。したがって、加藤にとって六〇年代から『序説』までの期間は一回的経験としての恋愛の対象が変わった時期であり、以降矢島への愛が終生続いたことを考慮すれば、その人生において生涯の伴侶を得た非常に重要な時期だったといえる。

#### （五）『羊の歌』の執筆

六〇年代における加藤の執筆活動として特に重要なのは、一九六六年一月から一九六七年四月に『朝日ジャーナル』において『羊の歌』<sup>49</sup>が連載されたことだろう。この『羊の歌』は加藤の自伝的著作として、加藤の思想を把握する際に多くの研究者に重要視された文献であり、現在でも加藤を知るために最も重要な文章といえる。また、祖父の時代から始まる自身の半生記とその周辺の人物との交流や社会情勢の流れを鮮やかに描いた描写の上手さ、文体の流麗さは多くの人々を魅了し、岩波書店創業一〇〇周年に際して行われたアンケート「読者が選ぶこの一冊」では新書部門で三位を獲得している<sup>50</sup>。他にも、海老坂武氏は『加藤周一 二〇世紀を問う』<sup>51</sup>において、『羊の歌』を「とにかく面白い」、「ひいき目があるにしても、この自伝は昭和の文学史の中に特記すべき作品」と高く評価し、鷺巢力氏は『羊の歌』を加藤の文体が完成した作品かつ、加藤周一が「加藤周一」になった<sup>52</sup>（加藤が自己形成を完成させたという意味で）作品として、その思想上にも画期的な作品としている。だがその一方で、近年の鷺巢氏による綿密な解読作業（『加藤周一はいかにして「加藤周一」になったか』）によって、『羊の歌』には様々な虚構や誇張、割愛、

誤認などがあることが明らかにされており（詳細は前掲の鷲巢氏の著作を参照）、その記述の大半は事実であるものの、その内容を全て鵜呑みにはできないことがわかっている。

この文章が書かれた経緯は明らかでないが、加藤は一九五九年の「文学的自伝のための断片」<sup>53</sup>（一九五九年一〇月）において、編集者から自伝を書くことを求められていることを明かしており、「こゝに触れなかったことのすべては、また他日触れる機会があるだろう」としている。そして、一九六四年には「読書の想い出」<sup>54</sup>（一九六四年一〇月）といった自身の過去を振り返る文章も書かれており、自分を題材とした作品を書く計画は前々からあったのだろう<sup>55</sup>。

加藤は『羊の歌』の「あとがき」<sup>56</sup>（一九六八年）において、その執筆動機を「今俄に半生を顧みて想い出を綴る気になったのは、必ずしも懐旧の情がやみ難かったからではない。私の一身のいくらか現代日本人の平均にちかいことを思い到ったからである」と述べ、「こういう日本人が成りたつたのは、どういう条件のもとにおいてであったか。私は例を私自身にとって、そのことを語ろうとした」としている。自分自身がどのような条件で成立したのかを説明する作業は、自分という存在の成り立ちとその周辺世界（条件）の説明、そして世界との関わり方も示すという意味で世界の内に存在する自己の存在規定的な意味合いを持つといえる。それを裏付けるように、加藤は一九七九年の『著作集14』刊行の際に再び書かれた「あとがき」<sup>57</sup>で、「一九六〇年の私は四〇歳であった。四〇歳の男（または女）の性癖、嗜好、態度、立場の大部分は、おそらく死ぬまで変わらない。故に『羊の歌』は、今日の私の起源をも説明するのである」と述べ、『羊の歌』によって自身の起源と世界に対する態度、その立場を示したとしている。

また、加藤の晩年に発表された『二〇世紀の自画像』<sup>58</sup>（二〇〇五年）では、『羊の歌』についてより詳細な説明がなされている（発表からかなり時間が経過しているために主張の一貫性にはある程度の留保が必要）。加藤は、

自分を材料にして一人の日本人の総括として、私の同世代で、つまり戦前を明らかに知っていて、戦中、戦後の三つの時期に何をどう考えてどう生きたか、これは研究に値するだろうと考えた。……私はなぜ、非常に少数派だった戦争反対ということを考えたのか。理由を突き止めたかったわけです。……だから『羊の歌』の背景にあるのは、戦争ですね。……私は自分が平均的だと思ったんですよ。「そんなことはないだろう」と言われますけどね（笑い）。だけど冗談で言ったのでもないし、謙遜したのでもなくて、平均的と言ったのは、永井荷風の言い方によれば、「片足が西洋にいて、片足が日本にいる」ということで、これはまさに「雑種文化」の産物でしょう。つまり半分は芭蕉とか西鶴とかそういう文学とかそういう文学もあって、日本語をしゃべって。しかし半分は外国からの思想や文学に養われたわけですよ。……言葉の点でも日本語能力は、漱石の時代と比べたら落ちていると思います。漢学では、比べれば落ちているじゃない、もう段違いにはつきりと、一人の例外もなく、できなくなっている。



それだけ英語とかロシア語とかフランス語というものが自由にできるようになったかというところはないので、それは江戸時代の儒者の古典中国語の能力と比べれば、はるかに程度が低いと思います。しかしそれを変えることはできないんです。それは世代の問題です。それがやはり平均的ということ。……だから私の言いたいことを言おうというよりも、自分を材料にして、一人の個人として、そこに雑種文化がどういうふうに現れているか。二面性を持っている日本の文化と社会というもの、あるいは歴史というものが、個人のレベルと社会、あるいは社会のなかでもある特殊な局面、あるいは一般的な問題でどう現れるのか、そう考えてやっただので、あれは個人の自伝じゃなくて、ある社会の反映、あるいは歴史の反映というふうに見ていただくと、大変ありがたいんですよ。<sup>59</sup>

と説明し、『羊の歌』の背景に戦争に反対した自分という存在を問うという動機があったこと、戦前、戦中、戦後を生き、日本文化と西洋文化の両方から社会的、歴史的規定を受けたという意味で自身が戦中派世代の平均的な存在であると考えたこと、歴史が自分という個人にどのように反映したのかを考察するのが主目的だったことを明らかにしている。したがって、『羊の歌』が自己の存在規定的意味を持っていたという点に関しては、一九六八年の「あとがき」と同内容であり、この箇所における加藤の述懐は信頼できる（『二〇世紀の自画像』で加藤は雑種文化についても触れているが、前章で述べたように、加藤の「雑種文化論」は発表から数年で定義を大きく変えていること、文中で雑種が「メルティングポット」、「サラダボウル」に対するスープ」とされていることから、この文章における雑種概念は「雑種文化論」（一九五五年）におけるものと大きく異なることには注意する必要がある）。

『羊の歌』には文学作品としてのフィクション性があり、加藤の過去の経験全てを忠実に述べたものとはいえないが、その書かれた内容の多くは事実であり、加藤が自身の歴史および社会からの規定性を分析すると共に、それらに対する自身の視点、態度を示すことで、「加藤周二」という存在の位置づけ、了解を明確に行ったという点を考慮すれば、『羊の歌』は加藤の思想史上で重要な作品といえる。

#### 小括と次章の展望

本章では、第一節で加藤が『日本文学史序説』につながる日本文化、思想史へのインパクトを着実に増やし、その方法論を研ぎ澄ませて行った過程を明らかにした。

第二節では、加藤が海外においてアカデミーに所属するものとして、自然科学や人文科学を含めた現代の学問の在り方に注意を払い、自身の学問観を明確に持っていたことを指摘した。

第三節では、六〇年代の政治現象に対する加藤の言論に注目し、加藤が六〇年安保では反政府への意思を示し、六〇年代後半の学生運動では学生の運動を支持し、六八年の「プ

ラハの春」ではその内容の考察とソ連への批判を行っていたことを述べ、加藤の政治的態度は基本的には現実主義的でありながら、最終的には人間の理想を信じる理想主義的な面があったことを明らかにした。

また、第四節では加藤の一回性・具体性と普遍性への志向を追い、加藤が藝術論や言語論において普遍性を主張する説を支持していたこと、当時加藤の一回的な愛の感情の向かう対象が変化していたことを明らかにした。

最後に第五節では、加藤の自伝『羊の歌』について触れ、この文章では自分という存在の成り立ちとその周辺世界の説明、そして世界との関わり方が示されていることを指摘し、加藤の存在規定的側面があることを述べ、加藤の思想史において『羊の歌』の位置づけを行った。

以後、加藤は一九七二年から一年間サバティカル休暇を取り<sup>6</sup>、一九七三年八月にベルリン自由大学の職を「私自身の仕事をつづけるために、好都合な環境ではなかった」ことを理由に辞し、それ以降「著作を第一の仕事」としながらも、世界中を転々として客員教授という形で日本文化、思想史の教鞭を執り続ける。サバティカル休暇を取っていた一九七三年一月から、加藤は『朝日ジャーナル』に『日本文学史序説』前半部の連載を始め、中断を挟みながら（一九七四年八月から一九七八年一月）、一九七九年一〇月にその後半部の連載を完結し、それに第一章を加えた筑摩書房版の『日本文学史序説下』を出版した後、その文章に「終章」を付け加えることで、『著作集第4』と『著作集5』に『日本文学史序説』が収められることになる。次章では、日本思想史に対する加藤の考えを集積した主著、『日本文学史序説』を様々な観点から考察し、その日本思想史における意義の検討を行う。

注

- 1 『過客問答』かもがわ出版、二〇〇一年、九八頁。
- 2 「果たして「断絶」はあるか」『著作集3』、前掲書、所収。
- 3 「近代日本の文明史的位置」『著作集7』、前掲書、所収。
- 4 「日本的なものの概念について」『政治と文学』、前掲書、所収。
- 5 「文学の概念と中世的人間」『政治と文学』、前掲書、所収。
- 6 「戦争と知識人」『著作集7』、前掲書、所収。
- 7 「親鸞」『著作集3』、前掲書、所収。
- 8 「本居宣長覚書」『二つの極の間で』弘文館、一九六〇年、所収。
- 9 「現代日本文学の状況」『著作集6』、前掲書、所収。
- 10 『三題噺』『著作集13』前掲書、所収。
- 11 「徂徠三〇〇年祭」『朝日新聞』一九六五年一月一九日号。
- 12 「日本文学の伝統と「笑」の要素」『著作集3』、前掲書、所収。
- 13 「日本文学史の方法論への試み」同右、所収。
- 14 「医者の仕事と文士の仕事」『自然』一九五七年九月号。
- 15 同右。
- 16 「現代の社会と人間の問題」『著作集7』、前掲書、所収。

- 17 「外国文学のうけとり方と戦後」『著作集6』、前掲書、所収。
- 18 「現代日本作家の諸問題」同右、所収。
- 19 この文章はサルトルの求めに応じて書かれたものであり、その内容自体、サルトルの「アングジユマン」の思想から大きな影響を受けていることは間違いない。
- 20 「戦後学問の思想」『歴史・科学・現代 加藤周一対談集』ちくま学芸文庫、二〇一〇年、所収。
- 21 同右、九四頁。
- 22 同右、一〇一頁。
- 23 矢野昌邦「加藤周一年譜」『加藤周一の思想・序説』、前掲書、所収、二〇五頁。
- 24 「中立と安保条約と中国承認」『著作集8』、前掲書、所収。
- 25 「安保条約と知識人」『著作集15』、前掲書、所収。
- 26 「日本という謎の国」『著作集8』、前掲書、所収。
- 27 同右、二三二頁。
- 28 『著作集14』、前掲書、所収、四三一頁。
- 29 「議会民主主義を問う」『加藤周一対話集第二巻』かもがわ出版、二〇〇〇年、所収。
- 30 「世なおし事はじめ」『著作集8』、前掲書、所収。
- 31 『羊の歌』その後』『著作集23』平凡社、一九九七年、所収。
- 32 「言葉と戦車」『著作集8』、前掲書、所収。
- 33 「世なおし事はじめ」同右、二八一頁。
- 34 同右、二八二頁。
- 35 同右、二八四頁。
- 36 「言葉と戦車」同右、三一九、三二〇頁。
- 37 「世なおし事はじめ」同右、二八五頁。
- 38 「藝術家の個性」『著作集11』、前掲書、所収。
- 39 「現代の藝術的創造」同右、所収。
- 40 「日本語 I」『著作集7』、前掲書、所収。
- 41 鷺巣力『「加藤周一」という生き方』、前掲書。
- 42 同右、七四頁。
- 43 同右、七三、七四頁。
- 44 『幻想薔薇都市』新潮社、一九七三年。
- 45 「歌人」同右、所収。
- 46 同右、一七、一八頁。
- 47 鷺巣力『「加藤周一」という生き方』、前掲書、七九頁。
- 48 同右。
- 49 『著作集14』、前掲書。
- 50 鷺巣力「まえがき」『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか』、前掲書、七頁。
- 51 海老坂武『加藤周一 二十世紀を問う』、前掲書。
- 52 鷺巣力「まえがき」『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか』、前掲書、六頁。
- 53 「文学的自伝のための断片」『群像』、一九五九年一〇月号。
- 54 「読書の想い出」『著作集15』、前掲書、所収。
- 55 「文学的自伝のための断片」は、本多秋五が『物語戦後文学史』において、『1946・文学的考察』を批判したことに対する反論の側面も強く、この反論に対してさらに本多が加藤を批判したために、このやり取りは「星莖派論争」の派生とも考えられるが、その内容自体は本多が加藤こそ星莖派であると批判したものであり、第一章で挙げた「星莖派論争」と大きな差がないため本論では扱わない。なお、この見解は先行研究に挙げた矢野昌

邦氏の『加藤周一の思想・序説』における「星董派論争」観と同様であり、論者は矢野氏の意見に賛同する。

<sup>56</sup> 『羊の歌』 あとがき「著作集14」、前掲書、所収。

<sup>57</sup> 『著作集14』 あとがき「同右、所収。

<sup>58</sup> 『二〇世紀の自画像』ちくま新書、二〇〇五年。

<sup>59</sup> 同右、五六―五九頁。

<sup>60</sup> 矢野昌邦「加藤周一年譜」『加藤周一の思想・序説』、前掲書、所収。

## 第五章 『日本文学史序説』

はじめに

『日本文学史序説』は、雑誌『朝日ジャーナル』に週刊連載の形で一九七三年一月から一九七四年八月、休載を挟み一九七八年一月から一九七九年一〇月に発表された文章と、筑摩書房の単行本『日本文学史序説 下』において書き下ろされた第一章、それに『加藤周一著作集』刊行時に書き下ろされた終章を加えることで完成した加藤の主著である（つまり『著作集』において完結したことになる）。この作品は、サルトルの影響を強く受け、リベラルな立場から文化総体に対する批評に挑戦し、古代から戦後、一九七〇年代までの日本文化、思想史を通史的に論じたものであり、長年日本文化について論じ、海外で日本文化を教えかつ学んだ加藤の日本論における代表作である。また、加藤が海外で授業を行い、そのノートは伝える国の言葉を使用して書かれていたこともあり、この著作は外国の人間にも理解できるように表現上の工夫がなされている。序章でも触れたが、加藤の試みは半分成功したようであり、現在、ヨーロッパ、中国の日本文学史の教科書として本書が多く使用されていることが伝えられている。なお、後には『日本文学史序説』補講（かもがわ出版、二〇〇六年）などの補論も出版された。

本作において、加藤は古典の解釈や評価に従来の説を超えて、日本文学の通史を再編する大胆な仮説の提示を行い、その再編の方向は、専門家の「文学」概念の狭さを批判し、日本思想の総体を個別・具体性に密着する土着思想、外来思想の受容、その日本化という三層に分けて分析するものである。それは、かつて明治以降の日本文化を土着と西洋の「雑種文化」として捉えようとした反省を踏まえ、新たな分析視角を用意したものと考えられ、文化総体に対する創造的批評を歓迎する人々からは称賛を浴びた。例えば、フランス文学者、桑原武夫は『日本文学史序説』の完成だけでも明らかに学問的成功はかちえている<sup>1)</sup>と述べ、劇作家、木下順二は「加藤氏の苦労は、単に明快や合理（それだけでも十分に文学史は書けるはずだ）を意図する論述の場合とはおよそ異質の、ほとんど文学作品を生み出す際に経験するそれと同質に複雑な葛藤であったと私には思われ、だから『日本文学史序説 上』は、文学史であると同時に一種の文学作品たり得ている<sup>2)</sup>と評価し、フランス文学者、海老坂武も「実際、ほとんどの文学史は参考書に留まっている<sup>3)</sup>が、『日本文学史序説』はその文章力ゆえに「まさに読み得る文学史、通読に耐えうる文学史であり、読者は日本文学の知識を得ると同時に、文章を味わうことができる<sup>4)</sup>と高い評価を与えている。これらは加藤の『序説』の取り組み方、その批評の仕方に個性を認め、一つの作品として評価する姿勢によるものといえる。

だがその一方で、『日本文学史序説』（以降、『序説』）は学問研究として扱われることなく、思想史や文学史といった学問界からの反応はほとんど見あたらない（このことは第三節で触れる）。これは当時における批評家蔑視の傾向や、学問界の厳密性を優先する視点から、『序説』が評価されなかったことが一因と考えられる。しかしながら、加藤の研究は政

治的にリベラル<sup>4</sup>な立場から詩や小説、戯曲などのいわゆる狭い意味での「文学」に限ることなく、広く日本文化、思想の総体を見渡し、それを考察するために、土着世界観、外来思想の直接的な受容、外来思想の日本化という三層に分けて分析する方法をとり、さらにその日本化にも多様性を見ることによって、幅広い考察を可能にしている。これらの点を考慮しても、『序説』は日本思想史研究に画期を開いたといつてよく、学的考察の対象にするに十分価すると思われる。

したがって、本章ではまず第一節で『序説』の特徴を大まかに説明する。そして、第二節で本格的な分析を行い、先に述べた土着世界観、外来思想、外来思想の日本化の三層構造などの『序説』の方法を明らかにする。加えて第三節で『序説』に対するリアクションを検討し、第四節で平民主義の立場から一国文化の発展史観に立つ津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』(一九一七―一九二一年)、基層論の立場をとる和辻哲郎『日本倫理思想史』(一九五二年)、一つの契機として「古層」がはたらかせ続けるとする丸山眞男の「歴史意識の古層」(一九七二年)、さらには相良亨『日本の思想』(一九八九年)という、様々な立場と方法によって日本思想史の解明に挑んだ代表的著作と比較検討することにより、加藤の『序説』の方法的意義と同時に限界を探ってみたい。そして第五節で『序説』の問題点をまとめ、全体として『序説』の限界を明らかにし、その日本思想史的意義を確定したい。

なお、底本は『著作集第4巻』<sup>5</sup>、『著作集第5巻』<sup>6</sup>。所収の文章を使用する。

#### (一)『日本文学史序説』の特徴

『序説』は、単に年代記的に日本文学の代表的な作品を羅列したのではなく、その構造は非常に多面的である。その代表的特徴を以下に挙げる。

第一に、『序説』は文学史と銘打っているが、日本文化、思想史の総体的批評を意図して作られている。この姿勢には、学問の専門化への批判という意味が込められていた。加藤は一九六〇年代初頭から「外国文学の受け取り方と戦後」<sup>7</sup>(一九六〇年)などで、世界的現象としての学問の専門化とその瑣末化に警鐘を鳴らしていた。そして、サルトルの要望に応じて書かれた「現代日本作家の諸問題」<sup>8</sup>(一九六七年)では、客観性に傾いた学問が保守化し、権力に組み込まれる現象に対して、「いかなる事項についても専門家ではないが、専門家が提供する知識と資料に抛りつつ、問題を異なる角度からとらえようとする批評家<sup>II</sup>作家」、「非専門の専門家」の必要性を述べている。日本思想の通史的叙述を個人で行うという姿勢は、このような加藤の学問に対する批判の表現だったといえる。

そのため、『序説』では「文学」概念が拡大されており、仏教書や儒教書などの宗教的著作や思想的著作、漢文で書かれた文章も文学として扱われている。このような加藤の視点は、中国、ヨーロッパの「文学」概念から示唆を得た、比較文化的考察によるものだろう。加藤はかねてから日本の文学が小説、詩、散文しかその対象に含まないことを指摘してお

り、本書で藝術論や思想書、歴史書なども文学の枠に入れることで、「文学」概念を拡大しようとした。

また、加藤は日本人の思想の総体を対象とするために、古代から現代までを貫く精神性として「土着世界観」を設定し、それと外来思想との関係を中心に日本思想を概括することを試みている。土着世界観の特徴としては、「抽象的・理論的ではなく、具体的・実践的な思考への傾向、包括的な体系ではなく、個別的なものの特異性に注目する習慣」<sup>10</sup>、非超越的、此岸的意識を指摘し、これらが一般的な日本人の思想の根底にあることを文学、藝術、社会などの分析によって示している。この土着世界観はあくまで典型的な日本人を包み込む世界観であり、その対極に、空海、鎌倉仏教、一休宗純、内村鑑三などのような外来思想の本質的側面を吸収した人物も列挙されている。

『序説』は土着世界観を使用して日本人の一般的な精神性を説いている点で、民族精神の展開を示すヘーゲルによる精神史との類似性を指摘される可能性があるが、ヘーゲルにおいては民族精神は自己展開し、それぞれの時代精神を示すものとされるのに対し、加藤の『序説』は時代を超えて外来思想のはたらきが強調され、土着世界観と外来思想、その日本化の三層の展開が述べられているため、そのちがいは明確である。したがって、『序説』は精神史よりも思想史（広義には人間の知的営為の全体、狭義には集団、個人を問わずその代表的なものの総体）として解釈したほうが適切といえる。

第二に、日本の文化、思想史の考察をより立体的にするために、国際的視野に立つ比較文化的視点（同時期の中国、ヨーロッパ社会との比較や、それぞれの概念の違いへの意識）が導入されている。その意味で、加藤は日本人の典型的思想を抽出すると共に、世界的視点からの日本思想の位置づけを行うことを試みている。また、各時代における経済や社会の制度、重要な価値観、政治の動き、支配層と被支配層との関係、文学を書いた階層とそれを読んだ階層の関係、扱う書物が誰を対象に書かれたのか、農民はどのような器具を使って生産を行ったかなども考察することで、より体系的な歴史叙述が目指されている。

第三に、加藤の日本文化への愛憎が込められている。『序説』において加藤が挙げる日本文化の「文学者の集団への組み込まれ現象、非超越的な土着の世界観と超越的な外来思想の共存」<sup>11</sup>という特徴は、加藤の日本批判と大きく関係している。例えば、加藤は『葉隠』を「犬死の讚美」と表現し、その精神を「まさに典型的に日本の土着思想を代表して」おり、「二〇世紀後半の日本人価値観も、根本的には変わっていない」とすることで、日本的な土着思想観に対する反感を示している。さらに、非超越的で集団への組み込まれが強いという特徴は、加藤の述べる戦中の天皇制社会の特徴と一致している。加藤は、北畠親房の天皇<sup>12</sup>神説に触れ、「天皇がカミならば、天皇を超越する権威はなく、日本国が神国ならば、日本国に超越する価値はない。現実の共同体集団とその首長に超越する権威または価値または原理をみとめぬという点で、このような考え方は鎌倉仏教とまさに対照的であり、土着世界観の基本的構造を保存するものである」としている。このような天皇制の絶対化が戦中日本社会にも当てはまることを考えれば、加藤は土着世界観に戦中日本の思想構造

を読んでいるともいえる。戦後一貫して戦中日本を批判してきた加藤にすれば、土着世界観の一部は自分の最も憎んだ社会の特徴であったといえる。

だが一方で、加藤は土着世界観を深く愛してもいた。加藤は一回的・具体的な状況を詠う詩という形式を昔から愛しており、若い頃から『万葉集』、『新古今和歌集』、『金槐和歌集』などの詩集は特に好んで読まれていた。具体性・特殊性を重んじる土着世界観と加藤の感受性には親和性があるのである。それは恋愛に関していえる。鷲巣力氏によれば、加藤は人を愛した時に自ら恋愛詩を書いたという<sup>13</sup>。そして、『序説』の書かれた時期にも加藤は矢島翠に恋をし、詩を書いている。この加藤の恋愛に対する意識は土着世界観と無関係ではない。『序説』で加藤は日本の土着思想の焦点（日本文学の主題）を「恋」であるとしている<sup>13</sup>。この図式に従えば、加藤も土着世界観の中の存在だったといえる。また、加藤は土着世界観が形成した『古今和歌集』や『枕草子』の美的洗練も高く評価し、その延長線上にある『源氏物語』は、「時の流れの現実感、すべての人間の活動と喜怒哀楽を相対化せずにはおかないところの時間の実在感、あるいは人生の一回性という人間の条件の感情的表現」において人間の普遍的側面を描いたとされる。このように、『序説』は加藤の日本文化に対する愛憎の両面を多分に含む。

第四に、構成される章が時代で分けられていない点が挙げられる。従来の文学史や思想史では、平安、鎌倉、室町、江戸や、古代、中世、近世、近代で時代を明確に区分するが、加藤は歴史の持続性を意識して、そのような表現を章の題名に使用しない<sup>14</sup>。社会構造や政治、文化が大きく変化する時代に関しては、「転換期」という表現が使用され、それ以外では、その時代の代表的な文化や作品が題名に挙げられている。例えば、第一章は『万葉集』の時代、第五章は「能と狂言の時代」、第八章「町人の時代」などである。

第五に、個々の作品の要約と加藤による評価づけがなされている。作品の選択は加藤が絶対に欠かせないと思ったものだけに絞られており、その要約も非常に簡潔に行われている。また、評価の基準は様々で、時代における獨創性、日本思想史全体としての獨創性、日本史全体から見た重要性、散文の明晰さ、論理構成の秩序、当時の社会的価値観からの位置などが主な評価基準といえる。

第六に、加藤は戦中に流行した「日本的なもの」という概念を一新し、日本文化、伝統を一から再評価することで、新しい日本文化像を形成しようとしている。加藤が引用する文献は当時の最新だった『日本思想体系』が使用され、適宜戦後の最新の研究結果も取り入れられている。

第七には、海外からの逆輸入的文学史という側面が挙げられる。前述のように、加藤は外国で日本文化、思想に対する知識を増やし、海外の人に日本文化を伝え、そのためのノートは伝える国の言葉を使用して書かれている。海外で教える過程での蓄積が『序説』としてまとめられたことを考えると、本書は、海外で日本を学んだ日本人の作者が、日本語で海外の人間にも通用する表現で日本文学史を書いたという意味で、逆輸入的な日本文学史の側面を持つといえる。以上が『序説』の代表的な特徴である。



## (二) 『序説』の分析方法

### 1、文化総体に対する批評性

『序説』において特徴的なのは文化総体に対する批評性（客観的に論じる視点）の強さである。加藤が文化総体を扱っていることは、第一章「万葉集の時代」で「奈良時代の農民は、鉄製器具を用いていたが、その生産性は低く、そのことは、納税義務の低率（収穫の三〇程度）にもあらわれていた」<sup>1)</sup>。というように上代日本人の農具について触れたり、第二章「最初の転換期」で「人類学的な立場からみれば、日本人の頭蓋骨の形（鼻骨隆起と頭長幅比）に大きな変化を生じた時期は、弥生時代（前二世紀—二世紀）と現代（二〇世紀）だといわれる」<sup>2)</sup>。のように、文化人類学について述べたり、「経済的には、土地の私有化による律令制の破壊がこの時代にはじまった。それには二面がある。……このような変化がなぜ九世紀におこったかはしばらく措くとして、経済的には九世紀が、律令制（それが奈良時代にとどの程度に貫徹されていたかもここでは問わない）から後期荘園制への過渡期または転換期であったことはあきらかである」<sup>3)</sup>と経済にまで言及していることから明らかである。また前述のように、加藤は平安、鎌倉、室町、江戸といった政治権力の転換によって時代区分を行わず、社会構造や政治、文化が大きく変化する時代を「転換期」とする区分を用いている。

この文化総体を客観的に論じる視点ゆえに、加藤が扱う文学史の幅は、小説、詩、散文を中心とした狭義の「文学」概念によって構成される文学史よりもはるかに広く、その範疇で文学者、文学書とされるものよりも、思想家、思想書を加藤は多く取り上げている。例えば、空海、鎌倉仏教、荻生徂徠、新井白石の扱いの大きさがそれを示す。加藤は『著作集4』の「あとがき」<sup>4)</sup>において、「歴史的發展の方向やその方向を決めてきた諸条件をあきらかにすること」、「文学の時代とともに移る流れを見定めること」が『序説』の目的であり、「過去の出来事の連続を、一種の内的な論理に従い特定の方向を示す発展の過程として、叙述する」ために、当時の時代の政治、社会状況、文学以外の文化領域についても触れたとしている。この方法はまさに思想的な方法であり、加藤にしたがえば、『序説』の目的は文学史の形成というよりも思想史の形成だったことになる。このように考えれば、加藤が文学者よりも思想家について多く書いていることも理解できる。つまり、加藤は「文学史」と称して「思想史」を書いたことになる。

このように、『序説』は文化総体への批評性の強い著作といえるが、どうして加藤はこのような姿勢を取ったのか。

### 2、学問の専門化への批判

加藤が文化総体に対して批評性の強い文章を書いた理由としては二つが考えられる。まず、最初に挙げられるのが、学問の専門化に対する加藤の批判意識である。

前章でも紹介したように、一九六〇年代辺りから、加藤は加速度的に進む学問の専門化とそれに伴う学者の知識の総体性の喪失を危惧していた。「現代の社会と人間の問題」<sup>1)</sup>(一九五八年)や、「外国文学のうけとり方と戦後」(一九六〇年)では、人間の全体性、具体性を対象とする哲学とそれを対象としない科学の対立や、世界的な学問研究の専門化、対象の拡大による学問研究の瑣末化などが指摘され、実証性に傾くあまり研究の価値に対する意識を失いつつある学問が批判されている。さらに、前出の「現代日本作家の諸問題」(一九六七年)では、日本の現代作家には、マスコミの発達、高度の経済発展に支えられた「娯楽提供者」作家、思想の普遍性や大衆性を否定し、政治的中立を自称して美的、個人的な体験に向かう「藝術家」作家(例、小林秀雄)、「自分の専門領域外に進み出」し、「事実をふまえた世論をよび起こそうとする」、「批評家」作家の三つの型があるとされ、加藤はこの前者二つでは権力を批判できず、科学の専門家も体制に組み込まれてしまうと述べ、「批評家」作家「ないしは「非専門化となった専門家」の活動を重視し、自分の研究領域を超えた学際的な学者の社会における役割を高く評価している。同様に、『序説』休載時に書かれた「文学の擁護」<sup>2)</sup>(一九七五年)においても、「文学の概念を広義にとり、現実の細分化を拒否して、現実の全体を問題とし、「あきらかに科学者の仕事でなく、技術者の任務でなく、専門家の専門家としての活動領域でない」、「世界観をみずから検討し、文化の体系の全体を問いなおすこと」が主張されている。このような意識の下で加藤が『序説』を書いたことを考慮すれば、加藤は文化総体に対して批評性が強く、包括的、体系的な歴史叙述を既存の学問批判として意識的に採用したといえる。加藤の述べる「批評家」作家は、「社会が提起する重要な問題に対して自らの態度を明らかにし」、「社会の良心」になり得ることを目指す存在であり、加藤は研究に価値意識を持ち、現実への態度を示すことを主張している。したがって、加藤は客観的な歴史叙述よりも自身の「態度決定」を優先させたといえる。

また、加藤のこのような学問の専門化批判の姿勢には、加藤と当時の学問界との衝突も大きな影響を与えていた。加藤の晩年のインタビューを文章にした『二〇世紀の自画像』<sup>2)</sup>(講演時、二〇〇二年)では、『序説』執筆のきっかけが語られている。

『序説』の構想は前から考えていたんですが、きっかけがありましたね。一九五〇年代に日本文学研究者が集まって、中世文学を議論する大きな大会があった。その学問的指導者はいろんな意味で偉い先生だと思えますけれども、西尾実(一八八九―一九七九)先生で、その会がどういうきっかけか、文学研究者だけじゃなくて歴史家の石母田正(一九二一―一九八六)さんと、私を招待してくれました。

そこで二人(石母田と加藤)が、爆弾発言をしたんですよ。……そのとき、中世文学の精神が平安朝の文学とどう違うかという話が花盛りでした。西尾先生も含めて。何を材料にしてそういう議論をするかといえば、鴨長明の『方丈記』と兼好法師の『徒

然草』なんです。それを分析して、これは平安朝には言わなかったことで、ここで精神が変わったとか言っているわけです。

私は「そういう議論は専門家が『徒然草』をよく覚えていて、うまく引用しながらやっていますが、それはあなたの方のお楽しみで、日本の中世の精神とは何かということについては、全く枝葉末節であり、そんなことをいくらやっていたって何もわからないだろう」と言ったんです。

「それなら何をすればわかるのか」ときかれたので「それは言うまでもなく鎌倉仏教じゃないですか」と答えました。「兼好法師は面白いでしょう。でも古代が中世に変わったというのは大問題です。中世の精神に決定的な影響があるのは味のある文章という程度のことではなくて、もっと根本的に、いったいどういう精神の構造的転換が起こったかということでしょう。そういう変化を代表する仕事は、『徒然草』ではなくて、たとえば道元の『正法眼蔵』ではないですか。どうしてそれを問題にしないのか。そうでなければ、細かいことを、いつまでやっていたって、結論は出ませんよ」と言ったんです。西尾先生が偉いのは「この素人が。ろくに写本も読めないくせ、大きな口を叩くとはけしからん」と言うのではなくて、「では、鎌倉仏教と言われるが、たとえば法然、親鸞、それから日蓮、道元のどういう著作を文学作品と認めるのか」と質問をされたんです。……その後も議論が続いて偉い先生と対決になった。それで自分の言っていることを証明しようという意図もあって、『文学史序説』を書こうと考えることになったんです。<sup>22</sup>

(山カツコ内論者)

この述懐通り、加藤は「日本的なものの概念について」<sup>23</sup>（一九五七年）では、『徒然草』や『方丈記』に偏る日本文学史を批判し、「文学の概念」<sup>24</sup>（一九六四年）では、国文学の大家だった西尾実と時枝誠記との間で起きた論争に言及している。加藤と国文学系の学者との間にこのような対立や意見の応酬があったことを考えれば、『序説』が学問の常識に對抗するように書かれたことにも説明がつく。『序説』は当時の学問界との対立の産物でもあったのである。

なお、『序説』における加藤の方法や科学批判に関しては、サルトルの存在も重要といえる。サルトルの来日講演について語られた「サルトルの知識人論」<sup>25</sup>（一九六六年）では、「作家の仕事は、自己のなかに内在化された世界の全体（特殊性）を、ふたたび外在化しようとする（普遍化）ことである」と述べられている。この特殊性を加藤の内にある日本思想、文学史の全体、普遍化をその体系的記述（外在化）と読み替えれば、『序説』の方法と加藤の考えるサルトルの方法が非常に類似していることがわかる。さらに、「人間学または『状況第九』の事」<sup>26</sup>（一九七六年）では、「サルトルの仕事の独創的な意味は、哲学を人間の「全体」に関する学として定義することにより、そのような人生の必要に答えようとした点にある」とされ、知識の増大、細分化をもたらす科学的方法に対し、人間の全体

を理解する方法を対置したサルトルが評価されている。それゆえ、『序説』の方法や科学批判の発想にはサルトルからの影響を窺うことができる。

『序説』の文化総体的な批評性の強さの第二の要因としては、『序説』が海外の学生に対する授業を行う過程で作成されたことが挙げられる。加藤は海外の学生のために日本文化総体を通史的に教える必要があったため、その授業ノートは必然的に日本文化全体を扱う必要があっただろう。加藤の海外の授業内容が『序説』に大きく影響を与えていることは自明であり、『序説』がそのような構成になっていることは不自然ではない。したがって、加藤は学問の専門性批判としても、海外の学生に日本文化全体を教える必要性としても、日本文化の総体を論じる必要があったといえる。では、『序説』では通史的に日本文化総体を論じるためにどのような方法が採用されたのか。

### 3、土着世界観、外来思想、日本化

『序説』の構造において最も大きな役割を果たしているのが、土着世界観、外来思想（世界観）、土着世界観による外来思想の日本化という三つの層だろう。土着世界観とは、「儒・仏の影響の少ないとされる『記』・『紀』・『風土記』から土着的と想像されるものの考え方を抽象した」ものであり、「おそらく下つても四・五世紀の頃には成立していたであろう非超越的な世界観」とされ、その特徴は、「抽象的・理論的ではなく、具体的・実的な思考への傾向、包括的な体系にはなく、個別的なものの特殊性に注目する習慣」、「日本人の世界観の「不易」の面」と要約される。加藤はこのような精神構造を『記』『紀』時代の日本から現代まで存在する基層として扱い、『序説』を展開している。加藤は日本の非超越的な世界観にも絶対的な価値観（所属集団への忠誠）が存在するとしているが、その価値観は超越的価値との関連において定義されないため、普遍性への志向が無いとされる。なおこの土着世界観は、「雑種文化論」以来加藤が探究してきた「日本的なもの」の再定義といえる。

そして、土着世界観の反対にあるとされるのが、土着世界観より「はるかに高度に組織され、知的に洗煉された」超越的世界観としての外来思想である。本文中では、日本に強い影響を与えた四つの思想、宗教とされる仏教、儒教、キリスト教、マルクス主義がこの名称で呼ばれる（他にも道教思想や科学思想も注目すべき外来思想とされるが、いずれも「自然・人間・社会・歴史」を説明する包括性を持たないとして、「世界観」としては採用されていない）。これら四つの思想は包括的であり、一方は超越者が世界的という意味で彼岸的（仏教、キリスト教）、他方は世界内在的なために此岸的（儒教、マルクス主義）とされ、どちらも超越的な存在、原理との関係で普遍的価値を提示するとされる（加藤の超越概念の使用の問題に関しては第五節において考察する）。

加えて、加藤は土着世界観と外来思想の接触を、外来の世界観の直接的受容、土着世界観に立脚した拒絶反応、外来思想の日本化の三つに分け、とりわけ日本化が多く行われたとすることで、土着世界観と外来思想の間に日本化という三つ目の層を設置している。こ

の日本化の過程は、「抽象的・理論的な面の切捨て、包括的な体系の解体とその実的な特殊な領域への還元、超越的な原理の排除、したがってまた彼岸的な体系の此岸的な再解釈、体系の排他性の緩和」という特徴を持っていたとされる。この日本化を引き起こす力こそが、日本史を貫く土着世界観である。このように、加藤は日本思想史を土着世界観、外来思想、日本化された外来思想という三つの層で説明する。仏教における具体例を挙げる。

まず、土着世界観を中心とした思想が日本列島に存在すると仮定し、そこに大陸文化が制度や文字などを伝える。それと共に仏教思想も日本に伝えられ、大和朝廷がそれを採用する。奈良時代、外来思想である仏教は国家鎮護などの現世利益的側面に利用され、既に日本化されている。この時点で加藤が挙げた三つの要素は既に揃っている。仏教思想は『万葉集』に見られる影響を日本人に与えるものの、それは仏教思想の根幹といえる「極楽へ行く工夫・生死の超越」などを含まず、当時の仏教からの影響は限定的なものだったとする(この解釈に関しては注<sup>27</sup>で述べる)。平安時代になると神仏習合が起り、日本化された仏教はさらに日本化される。一三世紀には、鎌倉新仏教が彼岸性と超越的絶対者を中心とした信仰として誕生するが、これは日本思想史上における例外である<sup>28</sup>。仏教、特に禅宗は室町時代に「わび」茶、武士の倫理として藝術化、実践倫理化し、徳川時代には完全に世俗化する(寺請制度など)。ここで、土着世界観をA、仏教をB、日本化した仏教をCとすると、AとBの相克からCが生まれ、Cがさらに日本化することで仏教の世俗化した文化C(「わび茶」や水墨画)が生まれるという流れになる。

また、儒教の一派、朱子学は「非形而上学化」する。宇宙の法則から人間の倫理までを含む包括的な朱子学は徳川時代に広まり、日本の儒者によって政治学、経済学化(荻生徂徠)、倫理学化(貝原益軒、石門心学)し、形而上学的、抽象的性格が喪失し、日常の具体的な問題を扱うようになる。ここでも土着世界観をA、朱子学をBとし、その日本化されたものをC、そこから儒教思想家や文学、C(義理人情の文学)が生まれる。

この流れは日本文学史にも同様に適用され、日本土着的文学と外来思想から直接的な影響を受けた文学、それが日本化された文学の三つに分けられる。具体的には、『古事記』、『万葉集』<sup>29</sup>、『古今和歌集』<sup>30</sup>、『今昔物語』<sup>31</sup>(本朝世俗部)などが日本土着的なもの、外来思想を受けた文学が『日本霊異記』<sup>32</sup>、『十住心論』、『正法眼蔵』、『狂雲集』、儒者文学など、その日本化されたものが『源氏物語』、『平家物語』、能、『曾根崎心中』などとされる。

以上のように、加藤は三つの層を駆使して、通史的に日本文化、日本思想史の総体を論じている。このような三層構造という方法を加藤はどのように考案したのだろうか。

#### 4、「雑種文化論」からの反省と転換、及び後退

『序説』における三層構造考案の要因を考えた場合、加藤の代表的な日本文化論、「雑種文化論」との関連性を無視することはできないだろう。実際、これらの文章には二つの関連の仕方があったといえる。一つは、『序説』が近代日本文化は西洋文化との雑種であると

した「雑種文化論」の発想を転換させていることである。加藤は「雑種」という比喩を用いたこと、日本文化を外来と自国思想の二つで捉えようとしたことを反省し、『序説』では土着世界観、外来思想、日本化という三つの文化的複合によって日本文化を捉えている。これは「雑種文化論」での文化の混交という発想を日本史全体に敷衍し、より緻密化したものといえる。だが、加藤は雑種という言葉を使用していないため、『序説』における文化混交を雑種化と同一視することには注意が必要である。また、『序説』では土着世界観を代表する思想と外来思想を直接受け取った思想の持続も述べられており、『序説』で論じられた日本文化の総体は日本における文化混交の歴史だけではない。そのため、『序説』は日本文化を文化混交だけで読み取った「雑種文化論」の議論を乗り越え、その発想を転換している。このように、加藤は「雑種文化論」を飛躍的に発展させることで『序説』を書いたといえる。

もう一つは、「雑種文化論」における加藤の希望的観測の結果が『序説』に表れていることである。「雑種文化論」では、雑種である日本文化が世界に普遍的な価値を生み出すこと、西洋文化の本質である自由・平等のヒューマニズムをより進展させること、超越的意識を西洋から学び新しい藝術を創造することが提唱され、『序説』における戦後日本の描写は「雑種文化論」における「小さな希望」のその後と受け取ることもできる。『序説』の最終章「戦後の状況」では加藤の戦後観がまとめられており、敗戦後の日本は天皇制官僚国家から民主化したものの、「伝統的な「官尊民卑」の風習が残り、今日なお日本社会は市民革命を経過した社会と異なり、「個人の人權と少数意見の尊重に鈍感で、しかし高度に平等主義的であり、集団相互および集団の成員相互の競争が激しく、個人の集団への組込まれが常に強かった社会」が出現したとされる<sup>33</sup>。この加藤の戦後評価は、「雑種文化論」におけるヒューマニズムと民主主義進展への主張が後景に退き、日本の否定的現実に対する認識が前に出るようになったことを表している。さらに、『序説』では文化相対主義を保った比較文化的考察が行われているため、日本が世界に普遍的な価値を形成するという発想は遮断されており、日本文化は非超越的な文化であるという側面が強調されている（当時の加藤の「文学」概念に関しては、普遍性への意識が残っている）。これらのことから、『序説』には「雑種文化論」の反省、転換と後退という二つの側面があったとすることができる。

これまで『序説』の方法を分析してきた。しかし、その方法には幾つか問題も残った。

##### 5、前半と後半の相違（土着世界観を中心として）

はじめに述べたように、『序説』は休載を挟んで連載されたため、その前半部と後半部にはおよそ三年半の時間差がある。具体的には、前半部は第八章「町人の時代」の「梅園と蟠桃」までであり、後半部は第八章の「本居宣長」から再開される。休載の理由は加藤がイェール大学の客員教授職に就いたためとされ、休載が始まった時点で、加藤がどこまで『序説』を書いていたのかは定かではないが、加藤の土着世界観の扱いからそれをある程度推定できる。後半の始めである「本居宣長」では、加藤は宣長が「土着世界観を、知的に洗

煉された思想の水準まで昂め」、それによって「土着世界観は即自存在から対自存在になった」と説明しており、この文章まで土着世界観は日本人に通底する概念として頻繁に使用されている。一方で、次章の第九章「第四の転換期 上」以降、加藤の土着世界観を使用する頻度は減り、それによる外来思想の日本化やそれを体現する思想家についての言及は激減する。このことから、加藤が第八章までは休載前に仕上げていた可能性がある。

また、土着世界観に関してはその抽出方法にも変化があった。前半部で書かれた『序説』の序章である「日本文学の特徴について」では、土着世界観は「儒・仏の影響の少ないとされる『記』・『紀』・『風土記』から土着的と想像されるものの考え方を抽象」することで得られるものとされており、実際に加藤は第一章『万葉集』の時代において、『記』『紀』の土着世界観的な箇所を指摘している。だが、『序説』後半部の連載中に書かれた『著作集4』の「あとがき」では、土着世界観の抽出方法には前半部で示された文献資料を使った方法に加え、ヴェクトル合成を使用した方法が付け加えられている。この「間接的な方法」は、

「日本化」をひきおこす力の基礎が土着世界観であるとして、「日本化」の結果（その結果と大きさ）および外来思想の「日本化」以前の、本来の性質（その方向と大きさ）とを観察すれば、土着世界観が働く力の大きさと方向とを、少なくともある程度まで想像することができるだろう。図式化すれば、これは平面上の二つのヴェクトルの合成に似ている。二つのヴェクトルの一方（外来思想）と、合成ヴェクトル（日本化された外来思想）を知れば、二つのヴェクトルの他方（土着世界観）を知ることができる。<sup>34</sup>

といったものであり、「日本文学の特徴について」で語られた方法とは明確に異なっている。このヴェクトル合成に関する方法が、『序説』連載直後の一九七三年の加藤の文章に登場しないことを考えれば、この方法は休載期もしくは『序説』後半期の連載中に考案されたものとすることができる。『序説』以後、加藤はこのヴェクトル合成の方法を土着世界観の説明に多く使用する。

なお、加藤の晩年に行われた講義記録『日本文学史序説』補講<sup>35</sup>では、これらの方法に対してより詳しい内容が説明されている。加藤は土着世界観（本文では日本文化の核心）の抽出方法として、『日本書紀』ではもうすでに中国の影響があまりに強く出て「おり、文献から土着的思想を推定する方法では「材料が少なすぎると思った」ため、ヴェクトル合成の方法を考案したと説明している（この講義では『序説』でヴェクトル合成を示したとされているが、これは加藤の事実誤認といえる）。したがって、加藤は当初自身が示した土着世界観の抽出方法では不十分と考えたため、『序説』の執筆中にヴェクトル合成論を考案したといえる。このように、『序説』の前半部と後半部では土着世界観の扱いに変化があり、後半において三層構造という方法も貫徹されなくなっている。

## 6、『序説』の「文学」概念

また、加藤は『日本文学史序説』という題名で文章を書きながら、『序説』において「文学」概念の定義をしていない。このことに関しては、当時多くの批判を受けたと考えられ、前出の『序説』の「あとがき」において、加藤は『序説』に対して受けた大きな批判の一つに文学の範囲に対するものがあつたと述べている。そして、「あとがき」でそれを補いつつ、批判への答えは他の文章、「日本文学史の方法論への試み」<sup>36</sup>（一九六〇年代後半、発表、翻訳されたのは一九七一年）と前出の「文学の擁護」（一九七五年）でなされているとしている。したがって、『序説』の「文学」概念については、これらの文章を参照しなければならぬ。

「日本文学史の方法論への試み」では、加藤は従来の「文学」概念を「卓越した思想家の知的活動や一般民衆の生活感情をまともに考えに入れぬもの」であるとして、その狭さを批判している。この従来の文学史は、詩や歴史、随筆などを評価する中国的文学観、儒教や仏教を排除する国学的文学観、作者の自己表現を重視する西洋浪漫主義的文学観が絡み合つて登場した明治以来の「文学」概念とされる。また、文学を他の藝術作品と同様、美的側面で評価する美文学的文学観も、美の定義自体の困難さゆえに否定される。そして、加藤は文学を「現実の特殊な相を通じてある普遍的人間的なるものを表現する言語作品」と定義し、この定義によって類型的な学問的認識や、普遍的人間的なるものを目指さない私的個人的な情報と文学とを区別化することが可能であるとする。例えば、徳川幕府の公的歴史文書や事務的書簡、個人的報告は普遍的人間的なるものを表現しないために文学に属さず、新井白石の『藩翰譜』は文学と捉えられるという。

つまり『序説』においては、人間の普遍的価値への志向がある文章が文学とされることになる。この場合、加藤の述べる文学は、普遍的志向を持った言語作品のみを対象とし、「卓越した思想家の知的活動」、いわば思想を含む。「思想」概念は、広義には人間の知的活動の表現と定義することができるが、それがどれも普遍的志向を持っているとは限らないため、加藤の「思想」概念は一般的な「思想」概念より狭く、普遍性を目指す人間の知的活動（狭義の「思想」概念）といえる。知的活動（思想）を文字化されて表現された言語作品と解釈すれば、加藤の述べる「文学」概念（普遍的志向をもった言語作品）は、狭義の思想とほぼ同義ということになる。一方で、それは一般的な「思想」概念よりかなり狭義であるため、加藤の中での位置づけは、思想（広義）∨思想（狭義）∥文学（広義）∨従来の狭い文学、ということになる。したがって、『序説』は狭義の思想史と文学史（加藤の中では広義）を論じた作品ということになるが、加藤がこの文学と思想の混同をどの程度意識していたのかについてはよくわかっていない。

このように、加藤は「文学」概念と「思想」概念を混同して使用し、それを明確に区別していないため、『序説』における対象が曖昧になってしまっている。また、「普遍的人間



的なるもの」という概念の説明もされていないので、その定義の妥当性に関しては問題がある。これらについては第五節で触れる。

もう一方の文章、「文学の擁護」では、加藤は現代の「文学」概念を定義するために、比較文化的視点から考察を行った上で、日本では詩、小説、伝記を文学の中心に据える経験主義的な英米型の「文学」概念が採用されてきたことを説明し、日本の文学的遺産を再構成し、新たに文学を創造するためにも、フランス、ドイツ、中国の個別具体的かつ包括的抽象的な特徴を持った「文学」概念を採用すべきとする。さらに、加藤は現代の状況を「現実の全体化」（文学的なものと政治が密接に絡みあっている状態）、「現実の細分化」（先進国に共通な、都市化に伴う人間関係の崩壊、知識の専門化、専門的研究の体制への奉仕などの諸現象）と説明し、その解決策として、「文学の概念を広義にとり、現実の細分化を拒否して、現実の全体を問題とする事業とみなす」ことを挙げ、科学などの現状適応主義に対し、文学において「批判」と「創造」を行うことを提唱している。そして、加藤は個別的、具体的な対象を描く文章を「ミクロ」、包括的抽象的对象を描く文章を「マクロ」として、これらの要素の往復運動を具体例を示して説明している。特に、加藤はブルーストの『失われた時を求めて』に描かれる、価値観が転換し、新しい価値に開かれる瞬間の経験と、宗教的経験（回心、頓悟）には「経験の普遍性」という共通性があることを指摘している。この「経験の普遍性」とは、特殊的経験が「一般的に人間的な経験の普遍性に向かって開かれる」（加藤における超越）ことを意味しており、それによって知的領域の拡大や新しい視座の獲得による普遍性の増大がなされることになる。つまり、「文学の擁護」では、「文学」概念に政治性、科学に対する文学、特殊から普遍への超越といった意味が付与されている。これが、加藤の文化全般への包括的な批評（特殊から普遍）、思想家の重視（科学に対する文学）、時折現れる現代批判（政治性）の背景になっていることは間違いないだろう。しかしながら、この文章では加藤が「文学」概念の拡大を主張する理由を述べて、「文学」概念に様々な要素を付け加えているだけであり、肝心の「文学」概念の定義を加藤は行っていない。そのため、加藤は『序説』において思想と区別されるような明確な「文学」概念の定義を行っていないということになる。これは『序説』の方法的問題といえる。

なお、『序説』の方法的問題と直接関係はないが、これらの文章はサルトル実存主義との強い関連性があり、加藤の思想としても重要なので、その説明を行う。

「文学の擁護」において、加藤はサルトルの著作活動を「偉大」と評しており、その文学観はサルトルの実存主義の影響を強く受けている。サルトルは『シチュアションⅡ 文学とは何か』<sup>37</sup>において、「歴史的具体的現象としての文学は、一個の人間が、自己を歴史化することによって、人間全体に関し・その時代の人間のすべてに投げかける・時代的特殊的よびかけである」と文学を定義しており、それは具体から普遍への超越を唱えた加藤の「文学」概念に強い影響を与えたと考えられる。さらに、加藤は前出の「現代の社会と人間の問題」（一九五八年）で、「科学的な思考法があらゆる領域に浸透しつつある」現代において、「具体的な経験の個別性を、伝達可能の領域にまでもち来す」ものを、藝術的表

現と個別性を理論化する実存主義哲学であるとしている。つまり、一回的・具体的、個別の経験（特殊的なもの）に普遍性を付与する哲学が実存主義であると加藤は述べている。これを先ほど引用した「日本文学史の方法論への試み」における加藤の文学定義（現実の特殊な相を通じてある普遍的なる人間的なるものを表現する言語作品）と較べた場合、そこに強い類似性があることは明白であり、『序説』における「文学」概念は、特殊性から普遍性への志向というサルトルの実存主義による影響が大きかったといえる。

本論文では第一章から一貫して加藤の一回性・具体性と普遍性への志向の持続を指摘してきた。特に、第三章第四節では、一回的・具体的意識と普遍性の両立を加藤が意識していたことを示したが、『序説』時の加藤においては、文学がこの両者をつなぐツールとなっている。加藤は『文学とは何か』<sup>38</sup>（一九五〇年）において、文学に一回的・具体的経験を託していたが、「文学の擁護」の時点ではその役割がさらに広がり、文学によって一回的経験がその特殊性を乗り越えて普遍的経験につながる可能性までも示唆されている。したがって、『序説』時も一回性・具体性と普遍性への志向は加藤の中で継続していたということになる。そして、このようなサルトルからの強い影響の原因としては、加藤が一九八四年出版の『人類の知的遺産七七 サルトル』<sup>39</sup>のためにサルトルの文献を読み漁っていたことが考えられる（加藤はこのサルトル論のために一〇年近く時間をかけたとしている）。この節の最後にその他の方法的特徴を挙げる。

#### 7、第四の転換期

『序説』全体の章づけの中で特徴的なのは、第九章、第一〇章で述べられた「第四の転換期 上下」の長さである（『朝日ジャーナル』連載時、これらは上下で分けられていたものの、同じ章として扱われていた）。「第四の転換期 上」では八〇頁、「第四の転換期 下」では一五二頁、合計二三二頁が割かれている。これは第八章「町人の時代」の一三二頁、第一章「工業化の時代」の一〇〇頁と比較しても圧倒的な分量といえる。この「第四の転換期」では、一九世紀全体の歴史とその間に生まれた人物の説明がなされており、歴史的事象としては西洋との接触や幕末期の混乱、国民国家としての日本の成立などが含まれ、その間に生まれた人物の多くは明治、大正、昭和と長い時代に渡って活躍し、章の最後に扱われた永井荷風に至っては戦後まで生きている。したがって、「第四の転換期」が扱うのは非常に複雑な時代であり、その時期に生まれた人物の情報量もそれ以前よりはるかに多いため、この章に多くの頁が割かれたこと自体は不自然ではない。この章は連載中の最終章であり、後に書き下ろされた第二章「工業化の時代」（「第四の転換期」よりさらに情報量が多くなるにも関わらず、割かれたページ数はそこまで多くなく、紹介される人物もほぼ文学者に偏っている）、「戦後の状況」（加藤自身が客観的な歴史を論じていないと認め、「おそらくは偏見にみちた一つの整理の試み」としている）と較べても質、量共に優れていることから、加藤が力を入れて書いたことが想像できる。

また、第一節でも軽く触れたが、この章には明治維新を境に以降を近代、以前を近代以前として二分する歴史観に対抗するという加藤の強いこだわりが込められている<sup>40</sup>。加藤は以前から、「果たして「断絶」はあるか」<sup>41</sup>（一九五六年）などで明治維新を革命として扱い、明治以前と以後の日本文化には断絶があるという歴史観に反対していた（加藤によれば、戦後しばらくは明治以前を封建的としてそれと明治以後の文化的断絶を強調する説が多かったとされる）<sup>42</sup>。筑摩書房版の『序説』の「あとがき」<sup>43</sup>（一九八〇年）でも、

時代区分について、『日本文学史序説』は、明治維新を境にして文学史を「近代」と「近代以前」とに大別する従来の習慣に従わない。二分法の根拠は薄弱だからである。著者は、維新において、文学史の「断絶」の面よりも「持続」の面を重んじ、維新前後の時期は、日本文学史上何度かあった「転換期」の一つであったと考える。<sup>44</sup>

と述べられ、加藤が文化の持続性を重視して一九世紀を「第四の転換期」としたことが説明されている。さらに、前出の『日本文学史序説補講』（開催は二〇〇三年）においては、

〈近代〉の区切りをどこでつけるかということ、文学史の九九パーセントはそうですし、さまざまな専門分野でもそうですが、明治でつけるのがふつうの習慣です。第四の転換期というのは一般には「近代文学」とか「近代日本」といわれます。大学の専門家たちの分け方も〈明治以後〉というもので、日本史を明治維新で〈以前〉と〈以後〉に切って対応させるかたちになっている。第四の転換期という『序説』のつくりかたはそれに真つ向から反対です。第一から第三までの転換期があつて、「近代文学」といわれているものは実は第四の転換期に過ぎないということをいった。たいへん挑戦的な考え方です。<sup>45</sup>

として、「第四の転換期」の発想は、明治以後を近代とする既存の価値観への「挑戦」的な意味合いを持っていたことが述べられている。これらのことが示すように、「第四の転換期」は、『序説』の内容面においても、加藤の歴史観においても重要な位置にあるといえる。

以上、『序説』の方法的考察を行った。次節では加藤が受けたリアクションについて言及する。

### (三) 反応

『著作集』の月報を読む限り、加藤の友人である知識人の『序説』に対する評価は非常に高いものがある。例えば、旧制一高で加藤と共に『万葉集』を輪読した国語学者、大野晋は、「私は何十年かにわたって日本語について考えて来たわけだが、日本文学史にして、次のような正確な「日本語」の概観を記した「文学史」を見たことがない」<sup>46</sup>と述べて、

加藤の日本語に関する説明を絶賛している。その一方で、『序説』に対する学問界からの反応は、この著作が連載されて四〇年以上経った現在に至っても非常に少ない。論者が調べた限りでも、『序説』発表当時の反応は、通史を論じた点は評価するが部分に瑕疵があるという文章が多く、『序説』の大枠について検討したものは後述の内田芳明氏の文章以外見受けられない。これは当時の加藤も気にしていたようで、丸山眞男と鷲巢力氏の対談『加藤周一著作集』をめぐって——W氏との対談——<sup>47</sup>（一九八〇年）によれば、加藤は「孤独感を感じる」と述べていたとされる。専門家からの『序説』へのリアクションで注目すべきものとしては、丸山眞男とマックス・ヴェーバー研究者の内田芳明氏の文章が挙げられるため、本節ではこの二つを観察する。

丸山眞男は、『加藤周一著作集』をめぐって——W氏との対談——と『著作集』所収の月報「文学史と思想史について」<sup>48</sup>において、『序説』を津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』を継承した作品としている。丸山によれば、津田の文章は「文学に現はれたる国民思想の研究」、『序説』は「国民思想に現われたる文学の研究」であり、扱う対象の広さ、西洋文学史からの影響、既存の「思想」や「文学」概念を拡大するという意識、社会構造などの外在的分析を行う「イデオロギー批判」（社会的、政治的条件から思想や作品を説明すること）、観念の歴史を扱う人間と作品の分離に両者の類似性を見ている。そして、『序説』では時代を跨いだ「通時的」考察と、同時代の状況を描く「共時的」考察がバランスよくなされているとされ、丸山は『序説』で文学史と思想史の橋渡しができた<sup>49</sup>、「もつと多くの加藤周一出でよ」と最大級の賛辞を述べている。また、丸山は日本の歴史学、国文学の対象の狭さと加藤の方法との違いを理由に『序説』が「本格的な研究書」として扱われないことを予測し、「加藤君の守備範囲が広すぎるのではなくて、日本の文学者やアカデミシヤンの守備範囲（或は攻略範囲）が狭すぎる」と述べて加藤を擁護している。

このように、丸山の文章では『序説』に関する称賛が非常に多い。これは、この対談が『加藤周一著作集』について語るといふ文脈で行われたこと、『著作集』を記念するためのものなので加藤を直接批判する場ではない）、丸山も加藤と同様に「ディレッタント」であるとされてきたこと、丸山と加藤には政治的姿勢において共通性があったこと、丸山と加藤は長年親交があったこと、当時丸山自身が日本の原初的精神構造を論じた「執拗低音」論を展開していたことなどに起因すると考えられる。丸山は『序説』を学術的な価値があるものとして称賛しているが、アカデミー（学問界）とジャーナリズムの間に存在していた丸山の予想通り<sup>49</sup>、以降『序説』が「研究書」として扱われることはなかった。なお、丸山の『序説』評価には幾つか問題点がある。第一に、丸山が『序説』を「国民思想に現われたる文学の研究」としている点である。この「国民思想」という概念は津田のものであり、加藤は津田のような平民主義的観点（官僚や知的エリート層である貴族の思想を国民思想と認めず、平民の思想を国民の思想とする）から『序説』を書いている。そして、津田の文章では次第に発展していく国民思想が常に肯定的に捉えられているのに対して、

加藤は土着世界観の形成史を述べてはならず、土着世界観に対してはその肯定面、否定面を明確に論じている。さらに、丸山は津田の文章を思想史、『序説』を文学史として扱おうとしているが、前節で述べたように、加藤の使用した「文学」概念は思想とほぼ同義であり、その内容を鑑みれば『序説』は思想史と表現したほうが適当といえる。また、丸山は『序説』と津田の文章の違いについてほとんど触れていない。丸山も「出来上がった結果としての著作」は両書で違いがあるとしているが、示された違いは文章の明晰さの優劣だけである。丸山は通史的研究、包括的な視野からの研究の重要性を説いて『序説』を評価するつもりだったのだろうが、これでは『序説』が『文学』に現はれたる我が国民思想の研究』に吸収される形になり、丸山の考える『序説』の独自性ははっきりしない。

丸山の文章は『序説』を高く評価しながらも、それを細かく分析したものではなかった。だが、社会思想史、マックス・ヴェーバー研究者、内田芳明氏（以降、敬称を省く）の「文学史と思想史の方法」<sup>50</sup>（一九八二年）は、その方法論の考察から『序説』を分析した論文となっており、加藤自身も「直接に書かれた反応で一番面白かった」<sup>51</sup>と述懐している。内田は、『序説』が「ある種の複合的、独自の立場に立って全体を統一的に叙述しているが、他方で、それぞれの時代の個々の作品の取扱いにおいて優れた興味深い解釈と独自の評価とを多数含んでいる」と述べ、さらに、

その価値は、諸専門領域を事実上自由に乗り越えたところの、文化認識の総合的認識にある。この総合的文化認識は、加藤における芸術的直観力、高い文化理念へと向う哲学的批判精神、社会科学の問題提議を深く受けとめた思想史の方法意識（これを社会学的方法意識と言いかえてもよい）、これらの見事な統一から達成されえたものなのである。<sup>52</sup>

とすることで『序説』を高く評価している。この高い評価を前提とした上で、内田は学問的考察のために、「本書の根本動機（研究の目的）は何か」、「歴史貫通的な本書のテーマ（問題意識）は何か」、「対象としての「文学」がどのように解されているか」、「文学史の「方法」はこの本ではどのような内容を示しているか」、更に「文学史」と「思想史」の関係はどうであるか」についての批判的分析を行う。これらの分析により、内田は『序説』が日本の伝統的価値観を解明する目的で書かれていること、土着世界観が歴史貫通的テーマとして扱われていること、加藤の「文学」概念には、哲学、美術などとは区別される狭義の文学と、思想と同義の広義の「文学」概念が混在していることを指摘している。そして、『序説』における「序説」の意味には、歴史理解よりも文学理解を重視した「文学文献史」としての序説、歴史理解を重視した「日本文学史」としての序説、一番重視された思想史としての序説という意味が混在していることも指摘され、これらは方法論的に別次元のものであり、明確に区別されるべきであるとして加藤が批判される。内田の分析によれば、『序説』は、土着世界観を日本文学史の中から歴史貫通的に析出するという思想史的主题を「基

音」として、個々の文学作品の価値比較を行う狭義の文学史へのアプローチを「第一主題」、「社会学的文化史的思想史的背景」から作品を解釈することを「第二主題」にして構成されているという。

これらのことを分析した後、内田は「文学文献史」、「歴史としての文学史」、「思想史」の方法を加藤の文章を含めた独自の観点から考察し、これらが並立しえないことを論理的に示し、加藤の方法の曖昧さを改めて批判する。なお、内田は「個々の作品の个性的内容それじしんが無限であり、くみつくしがたい」ために、「文学史」は「文学史序説」としてしかあり得ないという見解の下、完全な「日本文学史」を目指した加藤の志向自体をも批判している。

また、内田は「思想史」の問題に言及し、それが時代貫通的なテーマを扱う場合には、原型的な中心思想が歴史を貫くとする「テーマ思想析出型」(『序説』や丸山の「歴史意識の「古層」)、中心思想が時代を経るにつれて生成される「テーマ思想生成型」(津田左右吉の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』、「特定のテーマ思想が歴史的・文化社会的諸条件によって形成されていく面と、逆にその思想が文化・社会を歴史的に形成していく面と、この両面が統一的構造に取り扱われる」「思想・文化の歴史形成型」(マックス・ヴェーバー)があるとする。内田は、この前者二つではテーマ思想を批判するか(土着世界観)肯定するか(国民思想)という価値評価が伴うのに対し、ヴェーバーは価値自由を貫き通したとして「思想・文化の形成型」を最も優れているとして、加藤、津田の価値評価を批判している。

このように内田の文章では、学問的見地から個別作品の解釈を批判するのではなく、『序説』の方法自体を批判しており、その批判の厳密さや論理性は他の『序説』に対する感想めいたものとは一線を画している。その意味で、学問分野(思想史)からの本格的な『序説』批判として唯一と呼べるものであり、内田自身が専門としていたヴェーバーとの比較も『序説』の研究において参考になる。したがって、『序説』における先行研究の端緒としての意義もこの文章は持っている。加えて、この批判で画期的なのは、津田と加藤の文章を明確に分けて比較している点である。内田によれば、津田の文章は「国民思想」概念の定義が明確ではなく、「時代社会の流れの中に生成した」国民思想を価値として肯定する方法をとるため、天皇制の肯定や宣長の「神ながらの道」を「歴史的素材の研究の中から析出する」ことになり、加藤と問題意識が対立しているとする。この指摘は論者も大きく示唆を受けた部分であり、正当といえる。

一方で、この批判には注意すべき点もある。

まず内田は、文学理解を目的とした「文学文献史」、歴史理解を目的とした「文学史」、特定の国民の精神的基盤要素を析出する「思想史」という目的の違う二つの方法が『序説』に組み入れられているために、内容が論理的に矛盾し、一つの研究としては成立しえないとしている。だが実際のところ、文学文献史、文学史、思想史の対象は重なる場合も多く、『序説』のような作品を書くためには、個々の作品の理解(「文学文献史」)、文学の歴史的

考察（「文学史」）、思想の流れ（「思想史」）に対する意識は必須といえ、これら三つを含め考察が不可能とはいえない。

さらに内田は、加藤の方法を「現代の思想的立場から見て過去の思想や思想家を批判する方法」とすることで、土着世界観を「批判的に対決されるべき思想（従って現実的に、将来の歴史形成において否定し克服されるべき主張）」と捉えている。しかし、『序説』においては、作品や思想家を現代的視点から批判する部分はほとんど存在しない。批判する場合も、現代日本批判を念頭にしたものであり、過去の作品自体を批判することはほぼないといえる（例外的に、『葉隠』や神道など戦中日本思想に深く関わりとされるものは一種の批判があるが、それはごく一部にすぎない）。また土着世界観に関しても、加藤はそれを日本人の精神構造の特徴としているのであり、その否定面だけを見ているわけではない。内田は、土着世界観に対立する「超越的・普遍的思想」が作品の評価基準となっているばかりでなく、加藤自身の作品に対する態度決定の窮極原理になっており、土着世界観が「否定されるか肯定されるか」の態度決定を加藤自身が行っていることを批判しているが、『序説』における作品の評価基準は、時代における獨創性、日本思想史全体としての獨創性、日本史全体から見た重要性、散文の明晰さ、論理構成の秩序、当時の社会的価値観からの位置などであり、「超越的・普遍的思想」だけが評価の対象にはなっていない。確かに『序説』では作品評価という意味での態度決定がなされているが、土着世界観に対して肯定か否定かの態度決定はされていない（肯定面も否定面も述べられており、どちらにも傾いていない）。

内田の加藤に対する批判は、概念の曖昧さや学問的分野の把握の間違い、ヴェーバーのような「価値自由」の態度で研究を行っていないことなど、学問界からの『序説』の非学問性批判と捉えることができ、その内容も加藤の方法論に切り込んだ点で非常に価値のあるものといえる。だが前述のように、『序説』自体が学問批判としてサルトルの態度決定などを念頭に書かれているという背景を考えれば、『序説』に対する批判として学問を掲げた批判がどこまで有効なのかは疑問が残る。

以上、『序説』に対する反応としては、丸山のように全面的に評価し、それを改良して行く形で発展させる継承路線、内田のように一定の評価はするものの、学問的枠組みから外れた部分も指摘し、「単純に模倣すべきではない」として、その方法の継承には疑問符をつけるという反応があった。その評価としては、現在まで『序説』と類似した書物やそれに肯定的な学的リアクションが登場していないことから、内田の反応、もしくは『序説』に対する学問分野からの否定的評価が多数を占めたと考えることができる。

#### （四）比較

文学定義が曖昧だったという問題はあるものの、加藤が『序説』で行った作業は本章第二節、2で述べたように、日本の「文学」概念の拡大を述べたという意味では意義を持つたといえる。加藤が石母田と共に国文学会と討論した後刊行された『日本古典文学大系』

(岩波書店、一九五七年～一九六七年)では、道元や親鸞が取り入れられている。なお、最新版の『新日本古典文学大系』(一九八九年～二〇〇四年)では、これらの仏教思想家は排除されているものの、『新編日本古典文学全集』(小学館、一九九四年～二〇〇二年)では、『正法眼蔵隋問記』や『歎異抄』が含まれている。このように、編集委員や出版社によって選ぶ作品が変わる中で、「文学」概念を広げる加藤の主張は一つの態度の主張として意義があった。

また、土着世界観、外来思想、外来思想の日本化の三層を使って日本思想史を捉える加藤の方法は比較思想的観点から有効性が考えられる。本節ではそれを実証し、『序説』の方法を客観化するために他の著名な日本思想論との比較を行う。まず、『序説』と比較されることの多い津田左右吉の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』<sup>53</sup>(一九一七～一九二一年)、次に基層論的なテーマ思想を中心に日本思想史を論じた和辻哲郎『日本倫理思想史』<sup>54</sup>(一九五二年)、通史ではないものの基層論から日本思想を説いた丸山眞男「歴史意識の「古層」」<sup>55</sup>(一九七二年)、基層論ではないものの通史的に日本思想史を論じた相良亨『日本の思想』<sup>56</sup>(一九八九年)を比較対象とする。これらはそれぞれ異なる目的と方法によって書かれた日本思想史論であり、これらとの比較によって、『序説』の特徴と相対的な位置づけ、そして本章第二節、3で指摘した三層構造の有効性を測ることができると考える。まず、それぞれの要約、著者の主張点を明確にした後に『序説』との比較を行う。なお、本論では方法的比較を主にし、それぞれの作品の問題点については注<sup>57</sup>で指摘する。

#### 1、津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』

津田左右吉の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』(岩波文庫、一九七七年、初版は洛陽堂、一九一七年～一九二二年、以降、『国民思想の研究』)は、前述のように、丸山眞男が『加藤周一著作集』をめぐって——W氏との対談——において、思想分野に文学を含むことで思想の領域を拡大した通史的日本思想史研究として、『序説』の先駆をなすものと評した。

津田の『国民思想の研究』は、「国民生活の心的側面」を「国民思想」と定義し、それが歴史的に発展する過程を論じる。その内容は、前近代の日本文学史を「貴族文学の時代」、「武士文学の時代」、「平民文学の時代」の三つに分け、各篇の最初に包括的な歴史、思想、文化、政治の流れを「文化の大勢」としてまとめた後、文学、文化、思想に関しての詳細な論述が行われる。全体の流れは、国民思想ではない外来思想を吸収した京都中心の貴族の時代から、思想の中心の担い手が地方の武士へ変化し、やがて平民が時代思想をリードするようになるまでの思想史を論じて行く。したがって、それは平民思想の発展史観である。

津田によれば、日本文化、思想(精神)は、「最初は異国のものを其のまゝに模倣し学習してゐて、後になつて漸次それを国民化してゆく」<sup>58</sup>という過程を経て発達するものときき、文化が発達する以前の上代人や平安朝の人間に対しての津田の評価は総じて厳しい。



加えて、津田は他国の影響なしに自国で発展した思想のみを実生活に基づいた思想としており、「異国思想を学ぶことは実生活から遊離した知的遊戯」<sup>59</sup>にすぎないとする。それゆえ、上代知識層による「儒者の説法は初めから彼等自身の真率な内省、人生に対する切実な考察の結果では無く、たゞ書物から得た知識に過ぎない」<sup>60</sup>とされる。外来思想の日本化に関しては、津田は

勿論、我が国民は昔から支那や印度の異国に於いて作り上げられた思想を学び又たそれを採つてゐた。しかし、それとても国民の生活に適合する方面、又はさういふやうに変化させてからで無くては、生きた思想として實際生活を支配するやうにはならなかつたと思ふ。<sup>61</sup>

と述べており、中世の法然も親鸞も「其の教は彼等みづからの深い内省から得来つた結果でも無ければ、現実の人生に対する親切な考察から生まれたものでもない」と、切り捨てられてしまう。このようにして、津田は思想の形而上学的側面を否定し、国民思想を「実生活」と離れて存在しえないものと考え、「国民」という言葉の表す具体的内容は明示されていないが、津田の述べる「生きた思想」を体現する儒者は農民や町民といった平民出身者が多くを占めており、『国民思想の研究（七）』、七八頁参照）、『国民思想の研究（三）』「武士文学の時代」では、次のように述べられている。

前の時代から漸次頭を出して来た民間的要素は此の時代となつて益々発達して、文化の上に多少の形を成して現はれるようになり、従つて旧来の貴族文化の外に立つて、一つの勢力をしめるやうになつたのである。昔は文化の社会が貴族と都会とに限られてゐたのが、此の時代には地方に根柢を有つている武人が、凡ての社会的勢力の源になつてゐるだけに、さういう社会相応の文化が、低級ながら兎も角形成せられるやうになつたのである。<sup>62</sup>

明治時代以降の西洋受容などは、前近代の外来思想受容と違い、肯定的に捉えられ、天皇への心は「尊皇心を愛国心と一致させ、又たそれを国民の実生活と緊密に結びつけ、国民的活動の中心として又た国民的精神の生ける象徴として、限りなき敬愛の情を皇室に捧げてゐるといふ現代の我々の尊王思想」<sup>63</sup>と表現されている。ここで尊皇心が国民の実生活と結びつき、それが国民精神の象徴とされていることから、津田は『国民思想の研究』を書いた時代の国民思想を基準とし、それに向けて日本思想史が発展したという構図の発展的な思想史叙述を行っている。この構図では、外来思想が平民化したと判断された場合のみが加藤の述べる「日本化」に該当する。

津田の『国民思想の研究』は、外来思想を国民思想と認めない一国的歴史観だが、それでは中国の三皇概念から日本の天皇が考案され、それが持統天皇期には天神地祇をも超

える超越的（ウルトラ）な概念に転換されたという事実を捉えることができない。鈴木貞美氏が『日本人の自然観』で述べているように<sup>64</sup>、『万葉集』に収録されている「藤原宮の役民の作る歌」では、一役人が「天地も寄りてあれこそ」（天地も従っているからこそ）と天皇の権威を詠っており、天神地祇を従わせる超越的な天皇の権威が示されている。これは中国の三皇から考案された天皇の概念が日本化している代表的な例といえる。勿論、加藤の『序説』でもこのことは扱っていないが、『序説』の三層構造を使って比較文化的考察を行う方法ならば、日本の特異性の裏にある外来思想の日本化の流れを捉えられる点で有効性がある。

また、津田の国民思想は大正期に完全に発達するもの、「それは遠い昔の民族生活に深い根ざしがあり」<sup>65</sup>と述べられていることから、国民思想は日本人にとって基層的に存在していたと考えられる。そのことを考慮して基層としての国民思想と加藤の土着世界観を比較した場合、津田の国民思想は国民の実生活に結びついた思想として肯定的に評価されているのに対し、土着世界観は「武士道」など戦中日本につながった点では否定的に述べられ、その具体的・非体系的・感情的な特徴が「撰関時代の宮廷文化は、高度に洗練された和歌や物語を生み出した」とされ、日本独自の文化を生んだ点では肯定的に評価されており、二面性を持っている。一方で、加藤の三層構造論にも江戸時代後期に崩れてしまったという問題点がある。

最後に天皇制に関しては、戦中日本が招いた惨禍を目の当たりにした加藤と、大正期にあったその問題性を意識しなかった津田では近代天皇制への評価が異なることは特記する。

## 2、和辻哲郎『日本倫理想史』及び清明心

『日本倫理想史』（岩波書店、一九五二年）は、和辻による日本倫理想の通史であり、『日本古代文化』（初版一九二〇年、改訂版一九三九年、再改訂版一九五一年）の卑弥呼を天照とする主張、『日本精神史研究』（一九二六年）の古代社会の権威による支配、古代日本の仏教理解の深さの指摘、『倫理学』（一九三七年―一九四九年）などにおける和辻の主張を踏まえた和辻の主著とされ、特に和辻倫理学の総括ともいえる『倫理学』とは姉妹編的な関係にある。

『日本倫理想史』において、和辻は「倫理」を「個人にして同時に社会であるところの人間存在の理法」、人間存在の根本構造、「倫理想」を思想家が捉えた理法に関する「教え」、「倫理学」をより普遍的な倫理を目指しながらも時代的拘束を受ける学と定義し、日本「倫理想」の歴史展開を叙述する。和辻は倫理を人間普遍的なものとしながらも、現実的にはそれは「その時代時代の社会構造を介して形成される」と述べ、一つの倫理の通時的な考察よりも、各時代に特徴的な倫理想を論じる精神史的方法を採用し、日本史を六つの時代（神話時代、律令国家時代、初期武家時代、中期武家時代、後期武家時代、明治時代）に分け、その時代に特徴的な倫理を、第一、「清明心の道徳」、第二、「人倫的国家の理想」、第三、「献身の道徳」、第四、「古代精神の復興」、第五、「後期の道徳」、もしくは

君子道徳」、第六、「東洋道徳と西洋道徳との統一」とし、日本の倫理思想の歴史を『記』『紀』以前から辿ってゆく。一方で、天皇への忠誠心を体現した「清明心」を日本人の心の深層に流れる基層とし、日本倫理思想史を通史的に論じていることが本書の特徴といえる（『日本倫理思想史』において「清明心」が抽出された過程や他の和辻の著作における扱いについては注<sup>66</sup>で詳しく述べる）。

また『日本倫理思想史』は、大正、昭和の時代に触れていないものの、後の敗戦の問題には触れている。和辻は天皇制を「国民の全体性の象徴」として捉えるべきであることを述べ、それへの尊崇が清明心だとする。しかし、平田篤胤流の国学者は神道を権威ではなく権力で捉え<sup>67</sup>、水戸学流の儒学者は江戸時代の忠君思想を天皇尊崇の心に押しこみ<sup>68</sup>、「天皇が国民の全体性の表現者であるという伝統的な権威を用いて、道徳的な教訓を与えた」ため（天皇制が権威ではなく権力として扱われたため）に、国粹主義の暴発を招いたとされる<sup>69</sup>。和辻によれば、明治半ばまでは国粹主義が抑えられていたが、教育勅語の誤読（天皇を国民の尊崇感情の対象としてではなく、国家元首として理解する）によって国粹主義者の狂信性がエスカレートし、国民道徳論などの「癩」<sup>70</sup>を生み、それが戦中日本の国粹主義に繋がったとされる。したがって、戦中日本の天皇制を中心とした国粹主義、全体主義は一部の狂信的な暴徒が招いたもので、清明心とは無関係であり、清明心は戦中も日本の基層に存在し続けたと和辻は考察していることになる（「清き心」の伝統は、天皇尊崇の立場の一つの顕著な特徴として、この後の倫理思想の潮流の中に力強く生きていく<sup>71</sup>）。

和辻の清明心を基層にした歴史叙述は津田同様に一國史的傾向があり、それゆえ外来思想の日本化という現象を捉えられない。例えば、鈴木貞美氏が明らかにしたように<sup>72</sup>、「清明」という言葉は、その起源である中国では二四節季の一つである「清明節」（祖先祭）を表すのに使用されているが、日本では天皇に対する忠誠心として「清明」が使用されていた。したがって、日本の「清明」概念は上代において日本化されている。そして、和辻はその用法をさらに『日本古代文化』によって、村落共同体の倫理と古代天皇への忠誠を結びつけ、「民族国家」の理想とした。つまり、「清明」概念は二度日本において転換されたことになるが、一國史的発想ではこのような概念の変化を追うことができない。加藤もこの清明心に関する考察はしていないものの、『序説』の三層構造における外来思想の日本化という方法を使えば、これら二つの「清明」の日本化という現象を説明することが可能になる。

和辻の清明心は「私」を捨て、「公」に奉ずる天皇への尊崇の心とされ、清さの価値の尊重、慈愛の尊重、社会的正義の尊重を内包し、それに消極的な評価は伴わない。それに対して、加藤の基層である土着世界観は戦中日本社会につながった点と日本文化の特徴として否定面、肯定面が示されている。この和辻の清明心と加藤の土着世界観とのちがいは、抽出方法の違いによる。和辻は『古事記』の言語使用から清明心を抽出し、加藤は『記』『紀』『風土記』と比較文化的考察から土着世界観を抽出している。歴史観としては、和辻が『記』

『紀』の背景に国家によるイデオロギー装置的側面を認めていないのに対し、加藤は『記』『紀』に中国、朝鮮との対外交渉上の必要性や王権の正当性主張があることを指摘している。そして、和辻は清明心を基層に日本思想史の展開を説明したために、その歴史叙述は一国的傾向があるが、加藤は三層構造を使用し、外来文化の日本化を視野に入れることで一国的な歴史観を超えた歴史叙述を行っている。ただし、前述したように、加藤の三層構造は江戸後期に崩れており、その戦時期への連続性の解明は十分ではない。

総じていえば、「私」を捨て全体性としての「公」に奉ずることを前提にした清明心には、人間の個人的側面や主体性の軽視につながる危険性があるのに対し、土着世界観は「具体的・実的な思考への傾向、包括的な体系ではなく、個別的なものの特异性に注目する習慣」であるものの、その非超越性ゆえに所属集団の絶対化に結びついたりされる。したがって、和辻は清明心が戦中日本の精神に結びついたことを認めていないが、加藤は土着世界観がそれに結びついたことを認めている。その点において、敗戦後に天皇への尊崇の心を基層に置き、象徴天皇制を擁護したと考えられる和辻の『日本倫理思想史』に比べ、『序説』は特定の政治体制を支持しておらず、リベラルな立場を保っていたといえる。

### 3、丸山眞男「歴史意識の「古層」」

丸山の「歴史意識の「古層」」(初出『日本の思想 第六巻』筑摩書房、一九七二年、所収)は、「天地開闢から三貴子誕生に至る一連の神話に、たんに上古の歴史意識の素材をもとめるにとどまらず、そこでの発想と記述様式のなかに、近代にいたる歴史意識の展開の諸様相の基底に流れつづけた思考の枠組みをたずねる手掛かりを見よう」<sup>73</sup>という試みであり、その方法は基層論的発想の一つの契機として示すものといえ、通史的考察はされていない。丸山自身の解説「原型・古層・執拗低音」<sup>74</sup>(一九八一年の講演)によれば、丸山は日本における文化接触に対する考えなどから、一九六三年に「原型」という概念を使用して日本人の基層的部分を論じようとしたとされる。丸山の場合、戦中の「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」<sup>75</sup>(一九四〇年)、「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」<sup>76</sup>(一九四一〜一九四二年)や「日本の思想」<sup>77</sup>(一九五七年)などでも近世、近代から昭和天皇制までの思想的道のりを書き、一九五六年の授業<sup>78</sup>。(「神国思想の端初的形態」)においては『記』『紀』時代の考察も行っているため、それらをつなげれば、丸山は『記』『紀』時代から昭和天皇制までの通史的考察を行っている。

「歴史意識の「古層」」(以降、「古層」論)において、丸山は日本人の歴史意識の規定的枠組み(パターン)の存在を仮定とし、『記』『紀』の言語使用の分析からその特徴を抽出する。その結果、日本思想には「つきつきになりゆくいきおい」という歴史意識の古層(執拗低音)<sup>79</sup>があるとされ、それが外来思想などの主旋律を日本的なものに変化させるといふ(例えば易経解釈)。そして、「なる」「つき」「いきおい」という言葉には目的がなく永久に続く有機的成長イメージやオプティミズムが付着しているとされ、過去を理想化する

復古主義や理想社会を目指す発展段階論とは相いれないと述べられる。さらに丸山は、「いま」という時間意識が古層の中核をなしていると指摘し、全過去は「いま」に代表され、未来は「いま」からの出発であるとして、「永遠の今」が日本的な歴史意識であると規定される（「古層」論と「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」におけるオプティミズムの違いは注<sup>80</sup>で説明する）。

「古層」論に関しては、その目的意識などの詳しい説明が「原型・古層・執拗低音」においてなされている（「原型」から「執拗低音」まで概念が変化した過程は注<sup>81</sup>で述べる）。丸山はその最終部で、日本文化を恒常性、変化性の二極対立で観察することを否定し、容易に変わらない「パターンゆえにこういう風に変化する、という見方で日本思想史を考察するよう努力すれば、日本思想史の「個性」をヨリよくとらえられる」と述べ、「古層」や「執拗低音」などの比喩を用いて日本思想史のパターンを示したのは、日本思想を「特殊性」ではなく、その「個性」（全体の中の個々の要素の組み合わせ方）において考えるためだったとしている。

丸山の古層と加藤の土着世界観には類似点が多い。例えば、古層と土着世界観が通史的に日本人の意識に存在するものとして設定されている点（加藤が全ての日本人に土着世界観を適用していないことには注意が必要）、それが現代まで日本人の意識に内在し、その上に外国思想などが位置づけられている点、外来の仏教、儒教、キリスト教、マルクス主義を日本的に変化させる役割を担っている点などがこの二つの類似点といえる。そして「古層」論の目的は、「万世一系」のイデオロギー的強みは、「一君万民」という<sup>モノ・アルキア</sup>単独者の支配（中華帝国の場合）にあるよりは、むしろ右のような意味で皇室が、「貴種」のなかの最高貴種（*primus inter pares*）という性格によって「社会的」に支えられていた、という点にあった」という記述や、「つぎつぎになりゆくいきおい」の無窮性の説明が示すように、戦中日本の天皇制の根源を探ることが強い動機となっている。本章第一節で触れたように、日本人の土着的意識に戦中日本を見る点は『序説』も同様といえる。したがって、『序説』の限界の一つとして、基層として丸山の古層の水準に類似した土着世界観を設定したことが挙げられる。

一方で、古層と土着世界観には相違点も多く、その形成過程は当然違う。前述のように、丸山は日本における文化接触に対する考えなどから通史的な日本論を論じようとしたときであるが、一九五六年時の講義（「神国思想の端初形態」）では既に『記』『紀』時代からの「原型」的発想を示している。他方、加藤は「果たして断絶はあるか」（一九五六年、前出）において、西洋化・近代化とみなす「近代主義者」が、明治時代以前と明治時代以降に文化的断絶があるという主張を行ったことに異を唱え、日本的な意識の持続を説くことで、『記』『紀』時代以前から続く日本人の意識構造に注目するようになった。

また、古層は主旋律としては働かず、それ自身が単独で現れることもないとされているのに対し、土着世界観は各時代に旋律として必ず登場するため、土着世界観のほうの実体

的なイメージが強い。さらに、丸山は『記』『紀』神話の言語使用法、使用数から古層を抽出しているのに対し、加藤は『序説』の序論「日本文学の特徴について」章において、宗教及び世界観などをヨーロッパ、中国と比較すると共に、『序説』の第一章で、『記』『紀』『風土記』の文章を分析し、中国思想と異なる特徴を挙げることで、『記』『紀』時代以前の土着的な精神構造を示している。このように、古層と土着世界観では抽出の方法が違い、抽出する対象も、『記』『紀』以来の日本人の歴史意識（丸山）、シャーマニズム、アニミズム、多神教などを背景にした「四・五世紀の頃には成立していたであろう非超越的な世界観」（加藤）という違いがある。

丸山の古層は主旋律ではなく、執拗低音として外来思想を日本化する役割を担い、日本人の歴史意識に一貫して流れているとされる。これに対し、加藤は土着世界観からの影響が少ない外来思想に強く影響を受けた例外的日本人を挙げており、土着世界観は日本人の全体を覆う概念ではない。その意味で、加藤は土着世界観に捉われない日本人の側面も述べている。「古層」論は外来思想と古層という二つの契機の接触で日本思想史を論じる視点を提示しているが、『序説』は土着世界観、外来思想、日本化した外来思想という三つの層を用いることで、文化の様々な領域における外来思想の直接的受容や日本化の進行（発展）を述べることを可能にしている。このことから、加藤の三層構造はその歴史叙述において有効性を持つといえる。

最後に、丸山の「近世日本政治思想における「自然」と「作為」以来の日本人の主体性欠如の主張と、「永遠の今」の無窮性が本質論と捉えられる傾向に関してだが（詳しくは注57）、加藤も敗戦直後は日本人の主体意識の欠如を唱えていたものの、『著作集1』所収の「文学とは何か」の「追記」<sup>82</sup>ではその考えを否定し、主体意識に程度は無いとしている。一方で、土着世界観は戦中日本の天皇制に関連づけられる点で、日本人は最初からそのような特徴を持っていたという本質論的解釈をされる可能性は否定できない。しかしそれ以外の部分に関しては、加藤は日本文化、思想の展開を政治、経済を含めた多様な観点から叙述しており、基層としての土着世界観がそれを決定しているのではない。土着世界観の影響力は多面的であり、外来思想の日本化も仏教や儒教では全く違い（仏教は世俗化、儒教は非形而上化）、加藤は土着世界観に捉われない例外の型も提示している。したがって、土着世界観が日本文化、思想の流れを決定したとすることはできない。

これらのことから、『序説』にはその基層、土着世界観の水準が丸山の古層に似ていること、部分的に本質論的解釈をされる可能性があることに限界があったといえる。一方で、その三層構造は基層に捉われない歴史叙述を可能にするという有効性を持っている。

#### 4、相良亨『日本の思想』

相良亨『日本の思想』（一九八九年、ぺりかん社）は、日本倫理思想史の大家であり、和辻哲郎の弟子、相良亨による通史的日本思想史論である。本書の方法は、丸山の「古層」論の「おのずから」的歴史観と和辻の「清明心」から政治性を取り除いた無私無欲を日本

人の思想的特徴とし、日本における儒教概念、理・自然・道・天・心を中心に通史的考察を行うというものである。また、相良は日本人における客観性の希薄さ、「本来的な心ともいべきものを対象的に把握する姿勢」の欠如を指摘し、客観性の回復とその対象化を行うことで、日本の伝統に新たな可能性を見出すことも目指している。

まず「理」章において、相良は中世の「貞永式目」、『愚管抄』における道理が、「慣習の次元」を超えず流動的であり、固定的な規範ではなかったと指摘し、そのような道理の在り方を「無私無欲」に徹して状況に対応する「正直」とする。また、道元や日蓮などの仏教における道理も「客観的」に認識されるものではなく、「主体的」な「不断の菩薩行」として捉えられたとして、その主観的な道理の捉え方に「無私無欲」があると説明される。さらに、近世の儒学者も客観的な規範として「理」を捉えたのではなく、あくまで主観的な心や実践倫理として捉えたとされる。このように、日本人の「理」は主観的に「おかれた状況への対応の適切さを求める」ものとして、その客観性の欠如が主張される。

「自然」章では、日本の「自然」における「おのずから」概念に焦点を当て、西洋、中国との比較を行い、それは「本性・本質」、「秩序」としての意味を持たず、生成的契機を意味するとされる。また、相良は「古層」論における丸山の主張に賛意を示し、日本思想における「おのずから」的思惟、「おのずから」なる自然、現実、神への尊重を様々な文献を引用し説明する。一方で、自然への随順は人間の作為（主体性）によるものとして、「みずから」の要素も持つとされ、丸山の前掲論文のように、自然と作為の問題が引き出される。相良は作為を強調した荻生徂徠の「先王の道」も自然としての天から由来するものとして、徂徠の思想に「おのずから」的契機があることを指摘し（丸山への批判）、日本人の思惟には「おのずから」と「みずから」という二つの契機があり、「おのずから」は、本来「みずから」の営為を内包する」とされる。したがって、相良はあくまで丸山の「おのずから」的な歴史観を受け入れながらも、そこに人間の主体性を見ようとしている。またその一方で、日本の「自然」概念にも客観的な基準はなく、おのずからなる状況に無私で従うという生き方もあくまで「主観的」なものにとどまるとされる。

「天」章では、日本の神道、仏教、儒教の基底に「おのずから」的契機が流れているとされ、特にその儒教に焦点を当てる。相良は朱子学が日本の変容を受けた理由を、「普遍的な法則・秩序を客観的原理的に追究する姿勢」の欠如で説明し、近世日本では天に無私に徹して従う姿勢と、天を不可知として聖人の道に従う（古学派）という姿勢があったとする。また古学派も、「おのずから」なる天地自然の道理を「みずから」生きるという日本の伝統的思惟に従うものとされ、特に徂徠には「おのずから」と「みずから」の緊張関係があり、その作為性が後の社会に影響を与えたとされる。

「心」章では、「本来的な心」が日本では対象化されていたのかという観点から論が展開される。まず、相良は「心上」章で、古代の清明心を挙げ、それが無私の忠誠心と美的範疇を意味したことを指摘しながら、それはあくまで「要請されたありよう」であって「人間の内奥の心をさすものではない」とする（和辻への批判）。さらに、相良は『万葉集』、『古

今集』、中世仏教、中世神道を考察することで、日本の「人間の本来的な心を対象的に把握する姿勢の稀薄さ」を指摘する。

「心 下」章では近世以降が考察され、山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠までの流れが「人間の本来的な心の対象的把握の否定と聖人の教の權威の強調の進行」過程と述べられ、誠が聖人の要請として理解されることで、それが「天地人倫の全体性の要請」に置き換えられた結果、「誠を重視する心」が「交感する全体性に私をすてて帰一することを志向する、いわば主観的心情としての主体的内面性」となったと説明される。そして、相良はそのような誠の捉え方は近代の西田幾多郎にも受け継がれているとする。さらに、本居宣長の真心は、「私のない、さかしらのない生まれ付いたままの人情」とされ、この誠と真心が近世の代表的な「心」であり、近世日本人の主観的心情の重視が、この両者を「心」という概念に統一させたと説明される。このような通史的な考察の後、相良は日本人には「人間の本来的な心ともいふべきものを対象的に把握する姿勢が熟さなかった」という結論を述べ、その現実随順的態度と無心無私という特徴が指摘される。また、相良は和辻哲郎の思想にも触れ、和辻が西欧の個人重視の良心論に対して良心を「人間存在の本来の全体性の声」としたことを述べながら、その倫理学には「いままでの慣行を無意識に保持する役柄世界」という日本的な現実随順的姿勢があると批判している。

最後に、「伝統」の章において全体の総括が行われ、「おのずからの生成は、人間がおのずから成れる現実のみずから徹すること（無私によってみずからおのずから徹する）を媒介として展開される」（カツコ内論者）と述べられ、日本人の「本来的な心」を「おのずから↑無私↓みずから」を求める心とすることで日本人の思想の対象化が行われ、論が結ばれる。

以上のように、相良は和辻と丸山のテーマ思想を受け継ぎ、通史的に日本人の思想を説明している。その際には、和辻の清明心から政治性を取り去った「無私」を掲げ、丸山の荻生徂徠観を批判するなど先行研究を乗り越えようとする意識が見られる。また、客観化されてこなかったとされる日本人の心を対象化し、おのずからに従うことに主体性を見ることで、丸山の文章に登場する日本人の主体意識の薄さの指摘を回避しようと試みており、挑戦的な著作といえる。

相良との比較に関しては、相良が基層論発想を使用していないため、相良と加藤の評価が対照的な道元に対する見解から比較を行う。相良は仏教学の權威、宇井伯寿、中村元、田村芳朗の日本仏教に関する見解から、道元の思想に日本仏教特有の「事即理」観、「現実主義」、客観的でなく主体的な「道理」観という特徴があることを認めている。したがって相良の見解では、道元は仏教を日本化し、客観性が稀薄な（普遍的教義としてのドグマへの意識が薄い）人物として論じられている。それに対し、加藤は鎌倉仏教（法然、親鸞、道元、日蓮）を「仏教の彼岸的・超越的」な面を強調し、土着世界観を打ち破って時代思潮の中核となった日本における唯一の例（土着世界観に捉われない例外は他にもあるが、それが時代の中核となった唯一の例）と位置づけ、道元を「中国の禅宗を、おそらくもつ



とも純粹な形でこの国へ移植し、中国禪院と『法華經』という教義に従った人物としている。つまり加藤の見解では、道元は外来思想を直接に受容し、教義への意識も強い人物ということになる。

まず、両者の仏教理解に関しては、仏教を彼岸的・超越的とせず、仏性を人間に内在するとした相良の理解の方が正当といえる。また、相良の日本化は非客観化と同義であり、それは日本人の特性として日本人全体に当てはまるものとなる。一方で、加藤の日本化は非形而上学化、非体系化、世俗化、具体化に代表される。加えて、相良は日本における思想をその日本人の特性で説明し、外来思想が直接的に受容されることを想定しておらず、一国的な歴史叙述を行っているのに対し、加藤は三層構造の中に外来思想を含めることで、日本思想の捉え方に幅を持たせている。道元が日本化を行ったのか、外来思想を直接的に受容したかについては、道元が師匠の教えをそのまま日本で広めた場合は外来思想の直接的受容が当てはまる。相良の述べるように、道元が「只管打座」という主観的な行を主張しているのは事実だが、それ自体が曹洞宗の教義であり、かつその内でも、道元は中国南宋で師とした天童如浄の教えを忠実に伝えるとしており、道元の問題に日本化が行われているわけではない。

それゆえ、『序説』は仏教理解に関しての問題があるものの、その日本化の概念は非形而上学化、非体系化、世俗化、具体化に代表されて多様であり、外来思想の直接的受容を含めた三層構造を採用することで日本思想を幅広く捉えることに成功している。

以上をまとめておく。これらの比較から、『序説』は土着世界観を基層とした三層構造を用いることで、一国的歴史観では拾えない外来思想の日本化という現象を捉える方法を提唱した点、日本化の表現に多様性を持たせた点、外来思想の直接的な受容とその日本化を考慮することで、基層論に捉われず日本文化、思想史を幅広く考察する方法を提唱した点で有効性があり、政治的にはリベラルな姿勢で歴史を論じているという特徴があるといえる。その一方で、三層構造が途中で崩れてしまっている点、基層としての土着世界観が丸山の古層と類似している点、部分的に本質論的解釈をされる可能性がある点、仏教に関する理解に誤りがある点で『序説』には限界があったといえる。

最後に、次節では『序説』全体の問題点をまとめて論じてその限界を示しつつ、その日本思想的意義の確定を行い、将来的な可能性についても言及したい。

#### (五) 問題点と限界、その可能性

『序説』は加藤の日本文化に対する知識を注ぎ込んだ力作だが、その内容には問題点も多い。

第一に、加藤が中国三大宗教の一つとされる道教を考察対象としていないことが挙げられる。加藤は序章「日本文学の特徴について」で、注意すべき思想として老荘思想を挙げつつも、それが「自然・人間・社会・歴史の全体」を説明する包括的な思想ではないとして、外来思想として扱わないことを述べている。しかしながら、道教思想の中心概念「道」

(タオ)は、宇宙、自然の普遍的法則や人生の真理とされ、これを考察対象に入れないことは、普遍性を重視する加藤の思想的観点や中国の代表的思想として比較文化的観点から見ても問題といえる。また、道教思想および儒教とも類縁性を強く持つ『易経』に発する陰陽五行思想は、日本でも長く使用された中国暦、旧暦のベースとされてきたものであり、前近代の日本思想や文学全般に大きな影響を与えていたことはいまでもない。この道教を度外視する態度は、むしろ『序説』の恣意性を表明していることになるといえる。

第二に、個人による通史的作業の限界から由来する、資料選択、歴史解釈の恣意性が挙げられる。加藤が挙げた文学者、思想家は、加藤の視点から重要とされた人物が中心になっており、日本思想史において大きな役割を果たした人物全てが詳述されているわけではなく、全く割愛されている場合もある。例えば、日本の儒学史を述べる際、伊藤仁斎の息子、伊藤東涯は父の唱えた古義学を継承、整理して大成させたほか、歴史、考証学的分野でも活躍した点で重要な思想家であり、荻生徂徠の弟子、太宰春台は師匠の徂徠が切り開いた経済の重視を受け継いだ点で非常に重要な人物だが、『序説』では彼らに対する言及は数行でまとめられてしまう。また、加藤がその独自性を評価した富永仲基や山片蟠桃を輩出した町人の学問所、懷徳堂の思想にも触れていない。同様に、明治のプロテスタントイデオロギズムにおいては、内村鑑三の説明があるのみであり、加藤が興味を持っていたはずの日本におけるカトリシズムの展開は全て割愛されている。人物選択に恣意性があるということは、歴史解釈における恣意性が存在することも意味する。どの人物が重要なかの判断は、「一〇〇〇年以上の歴史の流れのなかで残るような人、影響のある大事な仕事をした人を載せる」<sup>83</sup>という加藤の歴史的価値観に沿って選ばれており、それに該当しない人物は省かれる。これらの情報量の限界と資料選択の恣意性は、個人による文学史の限界ともいえる。

第三に、先述の内田芳明氏が指摘した(第三節では挙げなかった)、加藤の文章におけるオリジナリティも問題となる。『序説』は加藤がまとめた文学史、思想史の体系的叙述だが、それぞれの作品の解釈に関しては他の人物の発想から影響を受けているものが多い(例えば、鎌倉仏教の超越性なら家永三郎の影響とも考えられ、荻生徂徠の政治と倫理の分離なら丸山眞男の影響はほぼ間違いない)。本来の学問的作業ならば、その箇所を引用し、注で参考文献を示すのだが、『序説』ではほぼ参考文献が挙げられることがなく、そのためどこからどこまでが加藤の独自の解釈なのか非常にわかりにくくなっている。これは学的作業から距離を置いたゆえの問題ともいえる。

第四に、加藤の「文学」概念の曖昧さが挙げられる。本章第二節、6で述べたように、加藤における「文学」概念は、「卓越した思想家の知的活動」を含み、人間の普遍的価値への志向がある言語作品を指している。狭義の思想とも解釈し得るが、加藤は文中でそれらについて明確に説明していない。また、人間に普遍的なものとは何かを示されておらず、その具体的な内容がわからない。加藤は「文学」概念の拡大に関しては、「日本文学史の方法論への試み」と「文学の擁護」で説明したとしているが、これらの文章は従来の日本の「文学」概念の狭さと現代の世界的状況を踏まえる必要性を主張するのみで、思想と文学

を同一化させることの正当性を十分に説明することができていないように思われる。したがって、『序説』は文学定義に問題を抱えていることになるだろう。

第五に、加藤の超越概念にも問題がある。『序説』には主に三つの意味で超越概念が使用されているが、加藤自身がそれを区分けしていない上にそれが組み合わさっている場合もあるため定義は非常に曖昧である。第一に、「超越的存在及び原理との関連によって普遍的なものを定義づけようとする外来思想」と呼ばれる場合の超越がある。これは宗教的な超越概念といえる。第二に、「所属集団に超越」、「天皇に超越」、「日本国に超越する価値」という場合に使用される超越である。これは優越と同義で使用されており、宗教的意味合いを持たない。例えば、「日本国に超越する価値」は、日本国より優越的な（優先される）価値というように言い換えることができる。第三に、「日常的現実超越する存在」、「平安時代の宮廷社会をいかなる意味でも超越せず」、「時間を超越する瞬間」と表現される場合の超越が挙げられる。この超越は第二の超越と被る部分もあるが、超える、乗り越えるという意味で使用されている。したがって、「時間を超える（乗り越える）瞬間」と言い換えられる。私見では、この使用法は実存主義からの影響であると考える。ブリタニカ国際大百科事典の「超越」<sup>84</sup>には、「現代実存哲学では、人間が日常的現実を乗り越えてゆくことに本来の人間のあり方を見、これを「超越する」といった」とされており、サルトルの『実存主義とは何か』<sup>85</sup>においても、「人間を形成するものとしての超越」は、「乗り越えの意味において」使用されている。

だが一般的に、超越とは神学の議論を下に作られた定義であり、宗教的、哲学的意味で使われる場合と日常語的に使われる場合に分かれる。宗教的、哲学的意味の場合、英 *transcendent*、独 *Transzendenz* の訳語であり、現実世界、人間世界の外側に神が位置していることを示す概念である。逆に、人間世界に神がいる場合は、内在（英 *immanence*、独 *Immanenz*）の概念が使用される。そして、日常的に使用される場合には、標準を遥かに超えていることを意味する

加藤は、大乘仏教の仏性、キリストの神、儒教の天、理、マルクス主義の歴史を超越的な存在、原理とする。この場合、キリストの神は人間とは別次元の存在であり、超越的と表現されても問題はない。一方で、仏性、儒教の天、マルクスの歴史は人間の世界と深く結びついた概念であり、本来ならば内在的と表現するのが適切といえる（加藤は仏性をキリスト教の神と同様に彼岸的超越に当てはめているが、仏性は人間が持っている仏としての本性、悟りの性質、人間の仏になる可能性であり、加藤の用語に従うならば此岸的と表現すべきである）。加えて、儒教の天は人間を超えた存在といえるが、仏性とマルクス主義の歴史は一個の人間を超えても人間全体を超えてはおらず、仏性、儒教の天とマルクス主義の歴史は超越的ではないため、超越、非超越的なこれら四つを一括りにして表現するのであれば、一個の人間を超えた存在、及び原理とすべきといえる（仏性は教理なので原理として扱える）。したがって、加藤における宗教的超越概念は混乱していると言わざるをえない。

これらのことから、仏教、儒教、マルクス主義、も非超越的であり、土着世界観のみを非超越的とした加藤の指摘は誤りといえる。この中での差別化を行うのであれば、仏性、天、歴史と土着世界観のカミの人間との距離や、包括的体系の有無、普遍的価値の提示の有無を明確に区別するべきではないか。このような比較を経れば、土着世界観は仏教、儒教、マルクス主義と同様に非超越的だが、包括的体系への意識や普遍的価値の提示は非常に少ないとすることができ、外来思想と土着世界観のより厳密な差別化を行うことができるだろう。

第六に、本章第二節、7で扱った、江戸から明治における転換期に時代の断絶を認めず、その持続のみを強調する姿勢にも問題がある。「果たして「断絶」はあるか」（一九五六年）で加藤が述べたように、江戸から明治にかけての文化的断絶を強調することは、明治以降の文化を前近代と切り離し、日本文化の連続性を無視してしまう点で問題があるといえる。しかし、明治維新以後の国民国家建設が日本史上において制度上の大きな転換であったことは間違いなく、江戸と明治に大きな違いを認めることも必要だろう。歴史的な転換を認めないことによって生じる大きな問題の具体例として、加藤の「武士道」に関する見解を例証してみたい。

加藤は第七章「元禄文化」の章で荻生徂徠の「武士道」はなく「武藝」があるだけという文章を引用し、一七世紀末に「武士道」が流行したものの、それは「戦国時代の風俗」を理想化したものであり、戦国時代に「武士道」はなかった」と述べ、『葉隠』を当時の「武士道」論の代表として位置づけている。加藤は『葉隠』の主旨を、著者である山本常朝が、所属する「鍋島一家のために、「私」を捨て、命を捨てて奉仕し、その他には「何もいらぬ事」と要約し、その所属集団と主従関係の絶対化が「主君のための死」ではなく、「目的のない無意味な死」までも崇高化していると指摘する。そして山本が死を讚美した理由を、忠誠対象としての主君の死といくさのない時代への憎悪のためと推測している。加藤は『葉隠』を「おそらく決して人と戦うこともなく六〇歳まで生きることのできた人物が、誰も討ち死にする必要のない時代に空想した」、「偉大な時代錯誤の記念碑」と評価し、その所属集団の絶対化は「典型的な日本の土着思想の代表」、「個人の集団への高度の組みこまれ」として、現代日本社会にも受け継がれているとする。本章第一節で述べたように、このような主君の絶対化に加藤は戦中日本の天皇制社会を見ていたと考えられ、そこには加藤の憎悪が込められている。

ここで徂徠を引いて戦国時代の武士の在り方と江戸時代の武士の在り方の違いを指摘し、『葉隠』の錯誤を批判する加藤の視点は鋭い。しかし、鈴木貞美氏が『近代の超克 その戦前・戦中・戦後』で述べているように<sup>86</sup>、そもそも山本常朝の説くような「武士道」は江戸時代に流行することもなく、『葉隠』は危険思想として鍋島藩内で禁書扱いされ、「武士道」は荻生徂徠によって否定された後、言葉としても廃れていたのであり、むしろ明治時代に入り、日清戦争から日露戦争機にかけて日本人の尚武の気性を養うために「武士道」が持ち出され、『葉隠』と共に社会に流行し国際的にも知られるようになった。したがって、

殉死や切腹などに代表される戦国時代の武士の在り方のイメージとしての「武士道」は江戸時代に一度断絶し、明治時代になって復活し、国民道徳のように喧伝されたものということになる。それゆえ、加藤のように江戸と明治の連続性を述べるだけでは、断絶からの復活という「武士道」の歴史的事実と近代に行われた概念操作を捉えることができず、加藤は嫌悪を向けた「武士道」をめぐる思想史の把握に失敗しているといわざるをえない。これは『序説』の歴史的限界の一例であり、他にも『序説』完結後に新たに明らかにされてきたことは諸分野にわたって存在すると考えられる。

第七に、土着世界観、外来思想、その日本化を中心として日本史全体を論じる『序説』の基本構成のもつ限界にも触れておかなくてはならない。加藤は土着世界観を日本列島に外来思想が入る前から存在した基層的思想として位置づけ、外来思想と土着世界観、土着世界観による外来思想の日本化を中心に、日本社会、文化の発展過程を論じている。その際、外来思想である仏教、儒教も江戸時代に世俗化（非形而上学化）したとされる。この世俗化までの流れを説明する場合、土着世界観と外来思想、その日本化という概念は歴史展開を論じる軸として機能している（詳しくは本章第二節、3を参照）。だが、本章第二節、5でも説明したように、それらの世俗化が終わった江戸中期以後、土着世界観の役割は大きく低下しており、思想史を論じる概念としては機能していない。例えば、江戸期以後、仏教が土着世界観との絡みで述べられることはほぼなく、儒教も「町人の時代」章以後は触れられない。本居宣長は土着世界観を対自化した人物として大きく捉えられているが、その直前の節で説明された蘭学者や山片蟠桃には土着世界観の影響が薄く、三浦梅園の自然哲学思想は朱子学の包括性という外来思想の本質を理解した例外とされる（梅園の倫理、政治、経済思想に関しては自然哲学ほど独創的とされていない）。「第四の転換期 上」章では、幕末にかけての思想や文学、文化の流れや作品の解説などがなされるが、土着世界観と関連づけられて日本化したとするのは一九世紀前半の漢詩文と小説のみである。「第四の転換期 下」章では、自然主義作家が土着世界観、内村鑑三が外来思想を代表するものの、福沢諭吉、鈴木大拙、西田幾多郎、夏目漱石や森鷗外などの重要な思想家における外来思想と土着世界観、その日本化の関係は説明されていない（序章の「日本文学の特徴について」では漱石と鷗外は外来思想の日本化の例とされている）。これらの理由としては、現代に近づくにつれて重要な思想家、文学者の数（情報量）が増え、土着世界観と外来思想の関係だけで説明ができない例が多くなったことが考えられる。また、『序説』が前半と後半に分かれて書かれたこともその要因となった可能性がある。先に述べたように、『序説』の前半と後半では三年半ほどのプランクがあり、その間に土着世界観と外来思想の関係で日本史を論じるという当初のプランを加藤が変えた可能性もある。実際に、『序説』後半の加藤は土着世界観という言葉を用せず、淡々と歴史展開や思想家の説明を行っている。以上のように、『序説』では江戸中期以降、三層構造を中心に日本人を捉える作業は貫徹していない。

これらに加えて、土着世界観概念自体の妥当性に関しても言及する必要がある。土着世界観は、「おそらく下つても四・五世紀の頃には成立していたであろう非超越的な世界観」、「抽象的・理論的ではなく、具体的・実地的な思考への傾向、包括的な体系ではなく、個別的なものの特異性に注目する習慣」とされ、個人がその属する集団に強く組み込まれる日本人の傾向とも密接に関わりを持つとされる。だが、大和朝廷成立以前の仏教、儒教の影響の薄い日本列島に統一的な世界観があったというのはあくまで仮説であり、その事実に大いに疑義が残る。日本列島に一族の世界観として、土着世界観のようなものがあった可能性はあるが、その実証は『序説』ではなされていない。第二節で触れたように、加藤は『著作集4』の「あとがき」においてヴェクトル合成の例を出し、外来思想と土着世界観の間に日本化した外来思想があることを想定し、外来思想とその日本化した部分を考察すれば土着世界観の性質を推定できるとしている。この方法は土着世界観の存在を前提としているが、確かに日本の原初的世界観を考える方法としては有効といえる。一方で、民俗学的な考察は行われていないため、その考察はあくまで推定的なものに止まる。それゆえ、土着世界観は日本の原初的世界観を示す一つのモデルということになる。

以上が『日本文学史序説』における問題点かつ限界といえるが、加藤の目的であった日本の思想史を過去から遡り、日本人に通底する思想を模索することは成功したのか（日本人とは何かという問題に客観的な答えは出せたのか）という点に関して付言する。

結果として、加藤は通史的に日本人の思想史、文学史を論じ、作品として成立はさせた。江戸時代の後期から、三層構造を中心に日本思想史を論じる姿勢は崩れているが、以降も日本の歴史、文化、思想を総体的な視点から加藤は論じている。加藤の日本人観はこの作品でほぼ決定するため、加藤個人の日本人観、日本思想史に関する模索は成功したといえる。

一方で、その資料選択、歴史解釈の恣意性、どこから加藤自身の独自解釈なのかの提示、「文学」と「思想」概念の区別の曖昧さ、超越概念の混乱、前近代から近代への転換を認めないことによる概念変遷を捉えることの失敗、土着世界観と外来思想との関係からのみで日本思想史を論じることの限界、土着世界観概念自体の妥当性という多くの問題を『序説』は抱えている。したがって、外来思想、その日本化、土着世界観のみで複雑な日本人の思想史全般を論じることには無理があったと言わざるを得ない。思想史は個人の研究で網羅できるものではなく、それが常に新たな魅力を発するという意味で汲みつくし得ないものであり、絶えず厳密化することを目的とする学問研究からは日本思想史を固定化してしまう『序説』は受け入れられるはずはなかった。

しかしながら、前節で考察したように、『序説』には土着世界観、外来思想、外来思想の日本化の三層構造を用いることで、外来思想の日本化現象を捉える方法を提唱した点、日本化という表現に多様性を持たせた点、基層論に捉われず日本思想史全体を幅広い視点か

ら捉える方法を提唱した点で他の日本思想史論にはない有効性があつたといえ、これらは『序説』の日本思想史的意義として確定できるだろう。

#### 将来的課題の提示

最後に、加藤の行った方法の問題点を指摘することで、加藤の発想から日本思想史における発展的な課題の提案を試みたい。加藤の方法は基層を含めた三層構造を使用して日本思想史を論じる試みだった。それによって、一つの基層を使用するよりも日本人を多様に捉えることを可能にしたといえる。しかし、それではまだ日本人一人一人の思想を捉えることはできない。なぜならば、人間は自身の属した時代の歴史的契機（時代性）に強く影響を受けながら存在し、その時代性は時代によって変化しているからである。したがって、固定的な基層などを据えて歴史を把握しようとすることは、時代性の違いを考慮に入れられない点で限界があるといえる。これが加藤の方法論的な限界だろう。一方で、この問題点から加藤の方法を改良すれば、より豊かな日本思想史の可能性が開ける。それは時代性を強く意識しながら思想史を編むという方法である。これを行うことができれば、様々な思想の潮流の中にある日本人をより精確に捉えることが可能となる。しかしながら、同じ時代でも各分野、各思想家を取り巻く時代性は大きく異なり、それを明らかにするには膨大な専門知を必要とする。このような作業を一人では行うことは難しく、それぞれの時代、それぞれの分野の専門家の共同作業によって初めて行い得るものといえる。これらのことから、様々な時代、分野の歴史性を明らかにすることが、より豊かな日本思想史形成のために必要な将来的課題といえる。

#### 小括と次章の展望

本章では、第一節で『序説』の簡単な紹介を行った後、第二節でその本格的な分析に移り、その文化総体に対する批評性の強さを説明し、その背景として加藤の学問の専門化への批判意識と海外で日本学を教えるという側面があつたことを指摘した。そして、通史的に日本文化、思想史を総体的に捉える方法として、土着世界観、外来思想、その日本化という三層構造が採用されたことを述べ、その方法には「雑種文化論」の反省と転換という側面があることを明らかにした。一方で、三層構造が途中で途切れてしまったことや『序説』における「文学」概念が曖昧にしか定義されていないという方法上の問題も指摘した。第三節では、『序説』に対するリアクションとして丸山眞男と内田芳明のものを挙げ、それぞれの検討を行い、『序説』はアカデミズムの領域からはあまり受け入れられなかったことを説明した。したがって、当時の学問界における『序説』の影響力は限定的だったといえる。

第四節では、他の著名な日本思想史論と『序説』を比較し、その方法には外来思想の日本化という現象を捉える方法を提唱した点、外来思想の直接的な受容とその日本化を基層論に加えることで日本文化、思想史を幅広く考察する方法を提唱した点、日本化の表現に

多様性を与えた点で有効性がある一方で、三層構造が途中で崩れてしまっている点、基層としての土着世界観が丸山の古層と類似している点、部分的に本質論的解釈をされる可能性がある点、仏教に関する理解に誤りがある点で『序説』には限界があったと指摘した。

最後に、第五節で『序説』全体の問題点を挙げてその限界づけを行い、道教を考察に入れなかったこと、資料選択、歴史解釈の恣意性、引用・注釈の不提示、「文学」と「思想」概念の区別の曖昧さ、超越概念の把握の誤り、江戸と明治の継続を強調したための近代における概念操作の把握の失敗という問題点を挙げ、土着世界観と外来思想との関係からのみで日本思想史を論じることの限界を示し、さらに土着世界観概念自体もそれが実際に存在したことの証明はなされていないために、その妥当性という点でも疑義が残ると指摘した。だが、それらの問題点、限界を考慮しても、第四節で示した『序説』の有効性は揺るがないため、その日本思想史的意義が三層構造を用いることで外来思想の日本化現象を捉える方法を提唱した点、日本化という表現に多様性を持たせた点、基層論に捉われず日本思想史を幅広い視点から捉える方法を提唱した点にあると確定し、最後に『序説』の将来の課題を提示した。

先に述べたように、『序説』は発表当時そこまで話題にならず、学問界からも評価されなかった。だが、研究対象が加速度的に細くなる学問界の現象に反発し、個人の力で包括的・体系的な日本思想史、文学史を作り上げようとした加藤の思想営為は当時においても、そして現在の学問界においてもなお価値のある業績といえる。結果として、加藤は日本人とは何かを考える大きなきっかけ、そのヒントを学者を含め一般読者に与えてくれた。そしてそれは国内に止まらず世界に広がっている(『序説』は七カ国語に翻訳され、日本文化、日本文学の教科書として多く採用されている)。これらのことを考えた場合、加藤の日本研究への貢献(世界を含めた)は非常に大きいものだったといえる。

また、一回的・具体的経験と普遍性への志向がこの作品に貫かれていることは、第二節、6『序説』の「文学」概念の解説の際に示したが、加藤の知的営為の一つの到達点といえる『序説』においてもなおその意識が強いことは、『青春ノート』からの思想の持続性という意味で加藤の思想史において重要であり、加藤は青年期からその成熟期までその意識を保持していたといえる。序論で述べたように、この意識は加藤の多くの要素を包含するものであり、その意識の持続はそれが加藤の本質的側面(それがないと加藤周一という思想家が成立しないもの)であったことを強く示唆する。

『序説』以降、加藤は一九七九年から編集長に就任していた平凡社版『世界大百科事典』の編集に携わり、『序説』で得た日本文化像を基に「日本」(一九八五年)の欄を執筆し、朝日新聞掲載のエッセイ『山中人間話』(一九八〇年)、『夕陽妄語』(一九八四年)の連載、一〇年近い年月をかけた『人類の知的遺産 サルトル』(一九八四年)の刊行、一九八七年には『日本美術史序説』を目指して構想された『日本 その心と私たち』の放送と刊行(放送はNHK、出版は平凡社、前半一九八七年、後半一九八八年)、さらに外国での客員教授職の歴任など国の内外を問わずに旺盛に活動した。他にも、加藤は時間意識と空間意識に



焦点を当てた新しい日本論『日本文化における時間と空間』（岩波書店、二〇〇七年）を刊行し、二〇〇四年には「九条の会」を立ち上げ、加藤自身が積極的に講演活動を行うことで、護憲運動の大きな社会的流れを喚起した。

『序説』から加藤の亡くなる二〇〇八年までおよそ三〇年におよぶ活動を全て総括するのは論者の力量を超えるため、次章の第六章では加藤の日本論の総決算ともいえる『日本文化における時間と空間』を中心に考察を行い、加藤の日本論の到達点を示したい。

注

- 1 桑原武夫「加藤周一氏をめぐる断片語」『著作集9』平凡社、一九七九年、所収（附録）。
- 2 木下順二「加藤周一氏の文体について」『著作集15』前掲書、所収（附録）。
- 3 海老坂武「加藤周一 二十世紀を問う」前掲書、一七一頁。
- 4 なお、本文中で述べる「リベラル」の意味としては、政治体制のイデオロギーとの関係において、保守的な文学史観に対して、自由主義的という意味で使用している。
- 5 『日本文学史序説 上』『著作集4』平凡社、一九七九年、所収。
- 6 『日本文学史序説 下』『著作集5』平凡社、一九八〇年、所収。
- 7 「外国文学のうけとり方と戦後」『著作集6』前掲書、所収。
- 8 「現代日本作家の諸問題」同右、所収。
- 9 「文学の概念と中世的人間」『政治と文学』前掲書、参照。
- 10 『著作集4』前掲書、三〇～三二頁。
- 11 同右、三六～三七頁。
- 12 鷲巣力『加藤周一』という生き方』前掲書、五〇頁～五一頁。
- 13 『著作集4』前掲書、一〇九頁。
- 14 このことは『日本文学史序説』ちくま学芸文庫版あとがき『日本文学史序説 下』ちくま学芸文庫、一九九九年、所収、に詳しい。
- 15 『著作集4』前掲書、四四頁。
- 16 同右、一一〇頁。
- 17 同右、一二二頁。
- 18 「あとがき」『著作集4』前掲書、所収、四四〇頁。
- 19 「現代の社会と人間の問題」『著作集7』前掲書、所収。
- 20 「文学の擁護」『著作集1』前掲書、所収。
- 21 『二〇世紀の自画像』前掲書。
- 22 同右、六九～七一頁。
- 23 「日本的なものの概念について」『政治と文学』前掲書、所収。
- 24 「文学の概念」『著作集1』前掲書、所収。
- 25 「サルトルの知識人論」『著作集2』前掲書、所収。
- 26 「人間学または『状況第九』の事」、同右、所収。
- 27 加藤は仏教の目的を極楽へ行く工夫と生死の超越としているが、これは浄土教の解釈への傾斜が強い。本来の仏教では、煩惱や輪廻から解放された解脱（涅槃）が目的であり、極楽浄土への道のりを重視するのは浄土教の発想である。
- 28 加藤は鎌倉新仏教を超越的絶対者を信仰する思想としている。『法華経』を中心とする浄土教系の仏教では、阿弥陀如来は絶対的信仰の対象という点で超越的絶対者に近い。しかしながら、阿弥陀如来は画像化もされており、世界に内在するという点で恩寵の声としてしか世界に現れないキリスト教の超越的な神とは大きな差がある。

29 現在では、『万葉集』に外来思想としての仏教の影響があることが明らかになっている。例えば、佐竹昭広氏の『万葉集再読』(二〇〇三年、平凡社) 所収の「無常」について「では、無常概念を中心として『万葉集』における仏典からの影響が示されている。」

30 『序説』の序論「日本文学の特徴について」では、加藤は『古今和歌集』を土着世界観的な文学としている。しかし、『古今和歌集』の序文である真名序、仮名序は『詩経』大序の六義や『詩品』から影響を受けているため、『古今和歌集』を土着世界観的文学とするには無理があるといえる。また、加藤は本文の第二章「最初の転換期」において、『古今和歌集』序の『詩経』による影響を指摘しており、『古今和歌集』の解説の際には土着世界観の名前は登場しない。恐らく、加藤は途中で『古今和歌集』が土着的でないことに気づき、意図的に土着という表現を本文で使用しなかった可能性がある。

31 『今昔物語集』は全体が仏教説話であるため、右と同様に外来思想の影響を受けている。また、本朝世俗部は一般人の描写を含むものの、世俗という概念は仏教内部からの概念であること、仏の功德が説かれていることから、世俗部においても土着の世界観を示しているとはいえない。

32 『日本霊異記』の作者、景戒は私度僧として長く生きた人物と考えられており、その漢文も粗雑であるとされる。また、『日本霊異記』の話自体、民衆信仰と重なる箇所が多く、中国本来の仏教思想から逸脱している箇所が見えれるという指摘もある。

33 『著作集5』、前掲書、五五四頁。

34 「あとがき」『著作集4』、前掲書、四四二頁。

35 『日本文学史序説』補講』かもがわ出版、二〇〇六年、一八頁～二二頁。

36 「日本文学史の方法論への試み」『著作集3』、前掲書、所収。

37 ジャン・ポール・サルトル 加藤周一・白井健三郎他訳『サルトル全集第九巻 シチュアシオンⅡ 文学とは何か』改訂版、人文書院、一九六四年、一二五頁。

38 『文学とは何か』角川ソフィア文庫、前掲書。

39 『人類の知的遺産七七 サルトル』講談社、一九八四年。

40 なお、明治以前と以後をつなげて解釈しようという発想は加藤独自のものではない。例えば、三枝博音『日本の思想文化』(中公文庫、一九七八年、初出、第一書房、一九三七年、二二六頁)では、江戸時代には既に市民社会が誕生していたという見解が出されている。

41 「果たして断絶はあるか」『著作集3』、前掲書、所収。

42 同右、三四頁。

43 『日本文学史序説』ちくま学芸文庫版あとがき「『日本文学史序説 下』、前掲書、所収。

44 同右、五三三頁。

45 『日本文学史序説』補講』、前掲書、一八一頁。

46 大野晋『日本文学史序説』の文章「『著作集4』、前掲書、所収(附録)。

47 丸山眞男『加藤周一著作集』をめぐって——W氏との対談——』『丸山眞男集 別集第三巻』岩波書店、二〇一四年、所収、二四二頁。

48 丸山眞男「文学史と思想史について」『著作集5』、前掲書、所収(附録)。

49 当時の丸山の学問的位置に関しては、竹内洋『丸山眞男の時代』中公新書、二〇〇五年に詳しい。

50 内田芳明「文学史と思想史の方法」『現代思想』第一〇巻一号、一九八二年一月、所収。

51 『日本文学史序説』補講』、前掲書、二五八頁。

52 内田芳明『現代思想』、前掲、一七三頁。

53 津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』岩波文庫、一九七七年(以降、『国民思想の研究』)。

<sup>54</sup> 和辻哲郎『日本倫理想史 上』『和辻哲郎全集第十二巻』岩波書店、一九六二年、所収。和辻哲郎『日本倫理想史 下』『和辻哲郎全集第十三巻』岩波書店、一九六二年、所収。

<sup>55</sup> 丸山眞男「歴史意識の「古層」」「忠誠と反逆」ちくま学芸文庫、一九九八年、所収。

<sup>56</sup> 相良亨『日本の思想』ペリかん社、一九八九年。

<sup>57</sup> 津田左右吉の『国民思想の研究』の問題点としては、発展史的方法を採用したことによる古代から平安時代までの思想の軽視と外来思想の排除が挙げられる。古代の文化、思想は原初期の日本人の在り方を示す貴重な資料であり、平安時代の貴族文化は日本を代表する様々な文学を生んだ背景として重要といえ、これらを軽視することは正確な日本史の把握を行うことを困難にする。また、外来思想という理由で日本における仏教、儒教を軽視することも問題といえる。仏教、儒教が外来思想といっても、それが日本独自の発展を遂げたことは間違いなく、それらを軽視することは日本の代表的な思想家としての空海や道元、仁斎、徂徠などの軽視につながる。加えて、基層としての国民思想は平民思想と同義だが、その発展過程を中心に論じるとい津田の方法では、平民以外のエリートや貴族、知識階級などの思想が十分に捉えられない点で限界がある。

和辻哲郎の『日本倫理想史』における歴史把握の問題点としては、『記』『紀』の政治的イデオロギー装置としての側面を意識していないことが挙げられる。『記』『紀』は皇族や氏族の歴史的な位置づけや中国、韓国との対外交渉上の必要、王権の正当性主張などの国家によるイデオロギー性が強い書物といえるが、和辻は「神代史は天皇尊崇の自覚形態なのであって、逆に神代史により天皇の尊貴性が樹立されたのではない。また天皇の神聖な権威は……国土の統一の結果として生じたものではない」(『日本倫理想史 上』七八頁)と述べて、『記』『紀』のイデオロギー性をほとんど認めていない(和辻は『日本古代文化』でも白鳥庫吉の「日本神話は太古の事実である」という説を支持しており、日本神話が対外交渉上の必要性や王権の正当性主張のために形成されたという神話のイデオロギー装置の側面を無視している)。このような姿勢は日本古代における歴史把握の正当性に多くの疑義を残すといえる。

加えて、和辻の教育勅語に関する見解にも問題がある。和辻は教育勅語の「本論」(爾臣民以降の第二段目の文章を和辻は本論とする)には忠君思想が混入しておらず、「義勇公に奉じ」の箇所は必ずしも忠君思想ではなく、そこに天皇尊崇の伝統が込められているとする。しかし第三段の文章、「是の如きは独り朕が忠良の臣民たるのみならず又以て爾祖先の遺風を顕彰するに足らん」にははっきりと忠良な臣民と書かれており、教育勅語に忠君思想の混入を認めないことには無理がある。和辻は国民の尊崇感情の対象としての天皇が教育勅語を下したと明言したため、その教育勅語に天皇尊崇以外のものの混入を認めようとしなかったのだろう。

さらに、日本人の基層としての清明心を据えて歴史を述べることにも問題がある。和辻の述べる清明心は清さの価値の尊重、慈愛の尊重、社会的正義の尊重を内包するものの、その本質的側面は天皇への忠誠心であり、「私」を捨てて「公」に奉じるものである。人間の私的側面より公的側面を優先する人間観は、人間の個人的側面や主体性の軽視につながり、人間の個性を捉えることが難しくなる(自ら私を捨てるという主体性は考えられるが、それも公のために私を捨てるのであり、全体性のための主体性という意味で全体性が優先されていることは否めない)。また、日本人が天皇への忠誠心を持つということも、明治以前の天皇の権力が弱かった時代には妥当するとはいえない。したがって、基層としての清明心から導かれる日本人像は、日本人の主体性を軽視してしまう可能性がある点と天皇への忠誠心を前提としている点で問題があるといえる。

丸山眞男の「古層」論の問題点としては、まず古層の抽出方法が挙げられる。丸山は『記』『紀』神話の言語使用法、使用数から古層を抽出しているが、その文章に「なる」や「つぎ」、「いきおい」という言葉が多く登場するからといって、古代日本人がそのような歴史意識を持っていたと確定することはできない。また仮にそうだとしても、鈴木貞美氏が『生命観の探究』(『生命観の探究』作品社、二〇〇七年、六八九頁)で述べたように、「なる」の意識が高いことは、一般的な原始社会の自然観が当時あったことを指摘することにはかならない。加えて、古層としての「つぎつぎになりゆくいきおい」にも問題がある。「つぎつぎになりゆくいきおい」は、「主体への問いと目的意識性」(丸山眞男『忠誠と反逆』、三六一頁)が曖昧な「おのずから」生成される歴史意識であり、日本人の主体性の無さという、「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」以来の丸山の主張(「この様にして維新の身分的拘束の排除によって新たに秩序に対する主体的自由を確保するかに見えた人間は、やがて再び国家レヴィン・アザンの中に呑み尽くされ様とする」と密接につながっている。この日本人の主体性の欠如を述べる発想は、裏返せばそれが西洋にはあるということを意味し、西洋社会を理想化する態度につながる。さらに、丸山は「おのずからなりゆくいきおい」は一つの契機にすぎないと限定をかけているものの、「永遠の今」の無窮性を述べる丸山の口調には、『忠誠と反逆』の解説で川崎修氏が「実質的な日本思想史に対するほとんどトータルなども言うべき断罪のトーン」、「日本の思想と歴史の逃れがたい「宿命」のニュアンスを感じないことは困難である」と述べたように、日本人の本質論として受け取られる傾向にあることも否定できない。

相良亨の『日本の思想』の歴史把握に関する問題点としては、丸山のおのずから史観に強く影響を受けている点が挙げられる。おのずから史観や現状肯定的態度から仁斎や徂徠を考察することで、これらの近世儒学者が「全体性」に従う大勢順応主義的な人物として論じられてしまっている。おのずからなる歴史という観点を容認し、現状肯定的な日本人像を述べる限り、日本人の主体性の回復への対策は示せていないと言わざるをえない。

また、相良は日本と中国、西洋を比較して、その客観性のなさを通史的に説明しているが、鈴木貞美氏が『日本人の自然観』(作品社、二〇一八年、一一六―一二九頁)で指摘したように、相良の述べる客観性とはキリスト教の超越神や儒学の「天の理」など普遍的教義(ドグマ)を前提にしたものだが、日本の儒学も「天の理」の超越性を認めていることを考慮すれば、日本の近世の倫理思想に客観性がないとはいえず、教義の有無を基準に日本の客観性のなさを述べることはできない。さらに、相良は日本人の現実随順的態度の原因に「本来的な心」を対象的に把握する姿勢が熟さなかったことを挙げ、それへの対策として「おのずから」の現実を徹し、「みずから」の営為に生きる、「おのずから↑無私↓みずから」を求める心を「本来的な心」とし、それによって現実変革への道をつくる方策を提起している。しかし、文中で対象把握の確かさが述べられているのは芭蕉の俳諧や香川景樹の和歌などのみであり、社会の倫理思想につながる対象認識のものではない。

58 津田左右吉『国民思想の研究(一)』、四六頁。

59 同右、四二頁。

60 津田左右吉『国民思想の研究(二)』、二五五頁。

61 津田左右吉『国民思想の研究(一)』、前掲書、一一頁。

62 津田左右吉『国民思想の研究(三)』、二五頁。

63 津田左右吉『国民思想の研究(二)』、前掲書、一三頁。

64 鈴木貞美『日本人の自然観』、前掲書、三四六―三四八頁。

65 津田左右吉『国民思想の研究(一)』、前掲書、一一頁。

66 『日本倫理思想史』第一篇では、『記』『紀』時代以前の日本列島における社会が考古学及び中国の資料から推測され、三世紀には「宗教的権威による日本国の統一」が行われた

と述べられる。また、和辻は『記』『紀』神話を『魏志倭人伝』の記述と照合し、天照大神（日の女神）が卑弥呼であったとする。このように、『記』『紀』神話を実際に起きた史実として扱う姿勢は和辻の日本史観の特徴である。したがって、『記』『紀』神話は「神聖な権威による国家統一の物語」として扱われる。和辻は天皇の尊貴性の根源に「皇祖神」があるとして、その子孫である天皇を「現人神」とし、『記』『紀』における祖神の統一（祭事の統一）に「民族的全体性」の自覚を見る。また、和辻は『古事記』における言語使用から、「善悪」概念をキヨキ心、アカキ心（善）、キタナキ心、クラキ心（悪）で読み換え、清き明るい心としての「清明心」を抽出し、「私」を捨て「公」に奉ずる「神聖な天皇への従順が「清明心」であるとした。これが古代人の倫理思想である。この清明心は、清さの価値の尊重、慈愛の尊重、社会的正義の尊重を内包し、日本史に一貫して大きな影響力を持ったとされる。この第一篇で示された清明心を基層として、和辻は様々な資料を引用し、以降の日本倫理思想史を展開する。

なお、「清明心」概念自体は和辻が最も愛着を持ったとされる『日本古代文化』（和辻哲郎『日本古代文化』『和辻哲郎全集第三卷』岩波書店、一九六二年、所収）において初めて登場する。『日本古代文化』は、「仏教文化の影響を受けない時代の、日本文化の真相」を明らかにすることが目的で書かれた文章であり、当時から和辻が仏教以前の日本文化という基層的発想をしていたことがわかる。『日本古代文化』では、清明心は「全体性への順従」と表現され、あくまで「古代日本民族固有の道德思想」であり（普遍的ではない）、『日本倫理思想史』のように日本史全体に関わるものではなかった。また、一九三五年に書かれた『続日本精神史研究』『日本文化の重層性』章（和辻哲郎『続日本精神史研究』『和辻哲郎全集第四卷』岩波書店、一九六二年、所収）では、和辻は日本文化の重層性を指摘し、その基層を原始信仰（神道）と仏教であるとしており、清明心は登場しない。したがって、通史的な基層として清明心が扱われるのは、一九五二年の『日本倫理思想史』においてということになる。その背景として考えられるのが、和辻の象徴天皇制の主張である。和辻は天皇への忠誠心、個人性より全体性を重視する清明心を日本人の精神の根底に据えることで、戦後において象徴天皇制擁護の姿勢を強く示したのではないだろうか。

<sup>67</sup> 和辻哲郎『和辻哲郎全集第一三卷』、前掲書、四〇〇頁。  
<sup>68</sup> 同右、四四四頁。

<sup>69</sup> 和辻における権威と権力の違いに関しては、和辻哲郎『和辻哲郎全集第十二卷』、前掲書、第三章を参照。

<sup>70</sup> 和辻哲郎『和辻哲郎全集第十三卷』、前掲書、四五五頁。

<sup>71</sup> 和辻哲郎『和辻哲郎全集第十二卷』、前掲書、八四頁。

<sup>72</sup> 鈴木貞美『歴史と生命』作品社、二〇二〇年、二八〇頁～二八四頁。

<sup>73</sup> 丸山眞男「歴史意識の「古層」」『忠誠と反逆』、前掲書、三五五頁～三五六頁。

<sup>74</sup> 「原型・古層・執拗低音」加藤周一・木下順二・丸山眞男・武田清子『日本文化のかくれた形』岩波現代文庫、二〇〇四年、所収。

<sup>75</sup> 丸山眞男「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」『丸山眞男集第一卷』岩波書店、一九九六年、所収。

<sup>76</sup> 丸山眞男「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」『丸山眞男集第二卷』岩波書店、一九九六年、所収。

<sup>77</sup> 丸山眞男「日本の思想」『日本の思想』岩波新書、前掲書、所収。

<sup>78</sup> 丸山眞男「神国思想の端初的形態」『丸山眞男講義録 別冊一』東京大学出版会、二〇一七年、所収。

<sup>79</sup> 「古層」論において、丸山は日本史における執拗低音を聞き、それを辿ることによって導き出されるのが古層としており、「古層」論では執拗低音の流れを一つにまとめたものが

古層とされている。したがって、あくまで「古層」論内では、執拗低音は古層の低位概念であり、古層は執拗低音の集合体ということになる。

<sup>80</sup> 「古層」論のオプティミズムと「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」で指摘された朱子学のオプティミズムの違いについて述べる。「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」の朱子学の自然性は、既存秩序を「自然的秩序」として無前提に受け入れることを示しており、「古層」論で述べられるオプティミズムは未来に向かって無限にエネルギーが供給される「今」の肯定、つまり現世肯定的意味合いを持つ。また、朱子学オプティミズムは自然によって与えられたことを根拠に肯定されるが、「古層」論のオプティミズムは「今」が過去からの圧倒的なエネルギーを集約しているために肯定される。したがって、両者には微妙な違いがあり、「古層」論のオプティミズムのほうがより現世主義的な「今」に集中する傾向が強い。

<sup>81</sup> 丸山は文化接触と全体構造としての「個性性」（全体の中の個々の要素の組み合わせ方）に注目して考察する方法を意識し、「日本的なもの」を抽出するのではなく、外来思想の「修正」パターンの特徴に共通性を見出し、古層の前概念「原型」（一九六三年）を提示することになったという。なお、当時の丸山の講義録（『丸山眞男講義録第四冊』東京大学出版会、一九九八年、四一頁）によれば、「原型」は、「神話・古代説話に現われた思考様式および価値意識（文化）」とされる。そして「古層」論において、丸山は時間的な古さを意識させる「原型」ではなく、その持続をより強く表現する「古層」概念に変化させたという。丸山は戦中に執筆された『日本政治思想史研究』において、徂徠の朱子学解体から本居宣長らへの移行を日本の近代化過程としたが、「古層」論では外来思想に対する修正としての古学派、国学の登場を「古層」の露出とし、この二つには近代化と古層の露出という契機が含まれていたとされる。さらに一九七五年には、古層概念がマルクス主義の下部構造論と類比的に解釈され、それが実体的に存在するものと誤解されたため（外国思想と結合しなければ現出しない）、丸山は「執拗低音」という表現に変えたという。「執拗低音」の定義は、執拗に繰り返され主旋律に変化を与えるものの考え方のパターンとされる。丸山は「日本の思想」において、通奏低音という表現を使用しているが、通奏低音は持続して鳴り響く低声部の和音とされ、執拗低音のように一定の音型パターンを持たないために、時にはメロディーとして聴きとれる執拗低音とは区別される（執拗低音は音型パターンなので、繰り返しされるメロディーである。一方、通奏低音はメロディーではなく、ずっと鳴り響く低音部の音であり、音型のようなパターン性をもたない）。

<sup>82</sup> 「文学とは何か 追記」『著作集1』前掲書、所収。

<sup>83</sup> 『日本文学史序説』補講』前掲書、一八四頁。

<sup>84</sup> 「超越」『ブリタニカ国際大百科事典 小項目辞典』

<sup>85</sup> ジャン・ポール・サルトル 伊吹武彦他訳『実存主義とはなにか』前掲書。  
<https://kotobank.jp/word/%E8%B6%85%E8%B6%8A-97641>

<sup>86</sup> 鈴木貞美『近代の超克 その戦前・戦中・戦後』前掲書、二〇二頁。

## 第六章 加藤の晩年の思想について

はじめに

その主著とされる『日本文学史序説』（一九八〇年、以降、『序説』）を書き終えた加藤は、同年七月から『朝日新聞』におけるエッセイ『山中人間話』（一九八〇年～一九八四年）の連載を始め、その続編となる『夕陽妄語』（一九八四年～二〇〇八年）を含めおよそ二八年続く評論活動を開始する。また、日本文化を教える教員として、北欧、ヨーロッパ、メキシコ、イスラエル、アメリカ、中国、カナダ、日本の大学及びシンポジウムで講義を行い（一九八〇年～二〇〇五年）、国際的な日本文化の普及に尽力する。そして、一九七九年から編集長に就任していた平凡社『世界大百科事典』（一九八四年～一九八五年）では、「富岡鉄斎」、「日本」、「日本文学」、「林達夫」、「批評」の項目を自ら執筆している。加藤の活動は美術にも及び、一九八七年には日本の美術史を一〇の問題<sup>1</sup>（縄文土器、神仏習合美術、鎌倉仏教美術、水墨画、琳派、茶陶、浮世絵、幻想絵画、近代日本建築）に分けて論じた『日本 そのころと形』の放送と刊行が行われた（放送はNHK、出版は平凡社、前半一九八七年、後半一九八八年）。さらに一九九五年には、「最後の著書として加藤がなんとしても完成させたいと切望」<sup>2</sup>しながら未完に終わった、『鷗外・茂吉・杳太郎』について、加藤が口述した構想をまとめた『鷗外・茂吉・杳太郎』（一九九五年、日本放送協会、以後、テキスト版『鷗外・茂吉・杳太郎』と表記する）が出版された。この『鷗外・茂吉・杳太郎』は、加藤と同じ医者かつ文学者だった三人を中心に近代日本思想史を論じる試みだった。加えて、一九八六年の成蹊大学における講義<sup>3</sup>を皮切りに、加藤は日本人の時間意識と空間意識に焦点を当てた「日本文化における時間と空間」に関する講演を世界中で行うようになり、その発想を『日本文化における時間と空間』（岩波書店、二〇〇七年）に集約している。

これらの執筆活動に加え、加藤は二〇〇一年同時多発テロ後のアメリカにおけるアフガニスタン報復戦争が勃発した時期に、「憲法再生フォーラム」を杉原泰雄、高橋哲也と共に結成し、「客観的」に憲法を考える研究会を開く。そして二〇〇三年、イラクの大量破壊兵器保持を大義にアメリカからイラクへの侵攻が行われ（二〇〇四年に大量破壊兵器の存在しないことが判明）、日本も「イラク特措法」に基づきアメリカに追随する形で自衛隊をイラクに派兵した後、二〇〇四年四月第一週の『読売新聞』の世論調査で六五パーセント以上が「憲法を変えた方がよい」と回答したことを受けて、加藤は「知識人が知識人として、個人の立場から、憲法を守り、かつ生かす運動を呼びかけるべき」という判断の下、「九条の会」を発案する<sup>4</sup>。以降、加藤は呼びかけ人の一人として「九条の会」に積極的に参加し、日本各地で講演を行うようになる。

そして、八〇歳を超えてもなお非常に多方面で旺盛な活動を行ってきた加藤は、二〇〇七年秋に体調を崩し、二〇〇八年八月に父、母、妹が入信したキリスト教カトリックの洗礼を受け、一二月五日にその生涯に幕を閉じる。

この後期から晩年期の加藤の業績を見る限り、その主著である『序説』完成から亡くなるまで、加藤の精力的な活動はほぼ衰えることなく継続したといえ、その約三〇年の活動全てを説明するのは論者の力を超える。そのため本章では、加藤の最後の日本論、『日本文化における時間と空間』<sup>5)</sup>を中心に考察を行う。具体的には、第一節で『序説』から『日本文化における時間と空間』までの加藤の日本論の変遷と、その要約を行い、第二節でその特徴の説明及びその問題点を指摘した後、加藤の思想史におけるその位置づけを行う。そして第三節でその他の加藤の業績として、未完に終わった『鷗外・茂吉・李太郎』と『夕陽妄語』及び「九条の会」での活動を扱い、加藤の晩年の思想活動を明らかにする。

#### (一) 変遷と要約

##### 1、変遷 「日本社会・文化の基本的特徴」

『序説』から『日本文化における時間と空間』（以降、『時間と空間』）までに、加藤は『序説』での研究を参考にすることで、その日本文化像をさらに展開させている。国際基督教大学のシンポジウムにおける講演「日本社会・文化の基本的特徴」。(一九八一年)では、日本社会・文化を統一的に理解する「パラダイム」(原理)<sup>7)</sup>を説明することが目的とされ、加藤は日本人の原理を集団の相互及び一集団の中で競争の激しい「競争的集団主義」、文化の此岸性としての「現世主義」、過去を早く忘れ、未来を考慮しない、今此処に生きる「現在主義」に分け、これら三つと集団内の行動様式の在り方について詳述している。

まず、「競争的集団主義」の特徴としては、集団内での画一性 (conformism)、意見一致の尊重と少数意見の排除、集団内の厳格な上下関係とある側面での平等主義、集団主義から由来する個人の自由 (人権) の不尊重、集団相互及び集団内において目的達成を競う目標志向型 (goal oriented group) の集団主義とそのための能率主義、個人ではなく集団による責任の取り方 (敗戦日本の一億総懺悔) が指摘される。次に「現世主義」の特徴は、世界観の「常に此岸的・日常的現実的」な在り方、文化の世俗化 (彼岸性の解消) と包括的な形而上学の欠如、その集団主義ゆえの超越的価値の不在が挙げられる。そして、超越的な価値を持たない日本文化では、現状を否定する「ユートピア」思想が現れず、個人の行動様式は大勢順応的な「現実主義」であり、芸術表現は全体の秩序よりも部分の強調に向かうとされ、日本人の空間意識の特徴として「部分尊重主義」が説明される。加藤はこの空間意識と並行関係にあるものとして「現在主義」としての時間意識を挙げ、その特徴を「始めがなく、終りが無い」現在の持続、突如変化する現在の状況に対する対応の速さなどで説明し、それは日本の外交政治にも表現されているという (見透しをたてず、「ショック」が起きる度に素早く反応する)。

また、加藤は「極端な形式主義」と「極端な主観主義」の二側面が日本における集団内の行動様式を決める要因になっていると指摘し、独特の儀式 (贈答形式など)、名目尊重 (言葉が示す物よりも言葉自体の尊重) の習慣 (形式主義)、集団内での以心伝心的コミュニケーションを可能とする主観主義が、日本人の行動に様々に関わっていると説明される。



これらの特徴を述べた後、加藤は日本の集団の対外的態度として鎖国心理（外に対し閉鎖的）と外国文化の受け入れやすさを挙げ、「外人」を嫌いなながらも、「外人」の文化を好むという日本特有の外国観を指摘し、これからの国際化する社会において鎖国心理は克服する必要がある、と警句を述べている。

この「日本社会・文化の基本的特徴」においては、日本の集団主義を中心に説明が行われており、『序説』を書き終えた後の加藤が日本人の特徴として、集団主義を中心に考えていたことがわかる。また、「今此処」に生きる現在主義や、空間意識、時間意識など『時間と空間』の要素の大半が既にこの時期から考案されていたことも注目すべきといえる。実際に、これらの要素をさらに緻密に秩序立てた作品が『時間と空間』になる。しかしながら、この講演では『時間と空間』におけるような比較文化的考察は最小限に抑えられているほか、空間意識と時間意識の関係が「並行関係」とされているだけであり、『時間と空間』におけるような秩序だった説明はまだされていない。

そして、『序説』における日本文化、日本人像の総体的把握と日本人の集団主義に対する考察は、より客観的な記述が求められる、平凡社『世界大百科事典』における「日本」。(一九八五年六月)の説明にも活用されている。

## 2、変遷「日本」項目

『世界大百科事典』の「日本」項目(以降、「日本」項目)では、加藤は日本の特徴を「地理的条件」、「人種および言語」、「現世主義」、「現在主義」、「集団主義」、「競争原理」の六つに分けて説明している(なお、この文章は加藤の思想そのものというよりも、百科事典用に一般的な常識を述べたという性格が強い)。大まかな要約を述べる。

「地理的条件」 日本は気候温暖で降雨量が多く、山岳は森林で囲まれ、農業に適しており、森林の多さ、湿気、地震の多さは木造建築の発達に影響した。そして、大陸から隔てられた日本列島の位置は、外からの軍事攻撃を防ぎながらも、大陸から高度の文明を輸入することを可能にし、外部から侵攻されることなく中国文明の枠内で独特の文化を形成させるのに大きな影響を与えた。一方で、海洋が障壁でなくなった一九世紀以後、軍事的立場の弱い日本はロシアやアメリカの軍事的脅威に対抗する必要性に迫られ、二〇世紀には多くの戦争を行うもアメリカに敗れた。

「人種および言語」 おそくとも紀元前後から、日本列島には日本語を話す単一民族が住んでおり、北部にアイヌ、朝鮮からの帰化人の定着もあったが、大規模な人種混合は起こらず、人種と言語の単一性がその特徴といえる。この特徴は国家の統一を容易にしたと考えられ、中央集権的な体制が長く続くと共に文化的な中央集権化も起こった。また、日本語は多くの点で韓国語と似るが、その起源はわからず、中国語とは明確に異なるものの、中国語から文字を借り多数の単語を取り入れることでその表現力を豊かにした。日本語の表現の幅は広く、用い方によって表現を曖昧にしたり明瞭にしたりすることが可能であり、漢字との組み合わせによる造語は近代西洋語を訳すのに非常に有効だった。

「現世主義」 仏教、儒教が伝わる前の日本の民間信仰（アニミズム、祖先崇拜、シャーマニズムの要素がある）は広義の「神道」と呼ばれ、あらゆるものに存在する魂がカミと呼ばれる。このカミは人間に恵みと災厄を与え、人間世界と同一、もしくはその延長上にある世界に存在し、相互の世界の交通は不可能とされない。この「神道」を基礎にした世界観は、唯一究極の現実を日常的な現世とし、それを超えるものを認めず、その現世主義は超越的価値の不在と強く結びつく。当時の日本人にとって、現世（日常生活）とはムラ共同体内の生活であり、その中の善悪はカミではなくムラ人が決めるため、価値根拠はムラを超越しない。このような世界観によって、中国由来の仏教は神道（「神道」を宮廷を中心に組織化したもの）と結びつき、現世利益を提供する教えとして受け入れられ、日本の土着の世界観が仏教を変容させた（例外は鎌倉仏教）。儒教（朱子学）でも同様に、本来超越的とされる価値（仁、天、理）は、武士集団内の価値や習慣と適合しない場合には無視され、現世を超える価値を持たない世界観は現代にも継続する（国家のために国家を批判せずに死ぬ日本人、会社を超える価値を持たない日本人）。

「現在主義」 日本人の時間は次々に続く現在の連続であり、それには始めも終わりもない。このような特徴は、前の句とつながって表現される連歌や起承転結の少ない尺八、三味線の音楽にも当てはまる。また、過去は「水に流され」（戦争責任の忘却）、未来は「明日は明日の風が吹く」（将来の災害の心配より今を楽しむ）ために、現在が重視される。一方で、感覚的経験は現在において生じるため、現在主義は感覚的洗練をもたらし、多くの藝術的表現においてその特徴が当てはまる（三味線の情緒、茶碗の複雑な温かさ、歌舞伎の感情的盛り上げのための視覚的効果）。さらに、現在主義は日常生活における実際的な態度でもあり、現在の状況に敏捷に対応することを可能にする（『今昔物語』における猟師、市場相場の動きに対応する江戸時代の大坂町人、米中が接近するやいなや中国政府を承認した田中角栄）。

「集団主義」 日本ではムラ共同体への所属が圧倒的に重要であり、そこに組み込まれることが集団の秩序維持と対外的団結に役立つ。また、集団の構造は権威主義的なタテの関係性を軸とし、生産面での協力や贈答形式におけるヨコの関係がそれを支える。近代日本においては、第二次大戦前はタテ構造優位であり、大戦後は戦後改革によって平等主義が進み、ヨコ構造が優位になったが、集団主義自体は変わらなかったため、人権や少数者への尊重に向かう変化は起きなかった。さらに、集団の外には二種類の空間があり、近い空間は隣ムラ、遠い空間はムラ人が出向かない場所とされ、近代日本では、中央集権政治、同質的文化、全国市場の成立などによって「近い空間」が拡大されたが、その境界は日本を超えず、日本人と非日本人との区別は現代でも大きな意味を持つ。この集団主義の枠組みを変えることは、それが少数意見の貫徹を必要とするという意味で困難であり、集団内での個人の行為の善悪はその結果よりも当人の意図に帰せられる（石門心学、『忠臣蔵』、明治維新における志士と新選組の人氣が示す倫理的主体主義）。

「競争原理」 明治維新以後に新たに加わったものであり、「当事者が同じ目標を追求すること、当事者相互の間にある程度の平等の条件が存在すること、競争が社会的秩序の中の一つの持続的要素として組み入れられるためには、目標を追求する行動に当事者の合意した規則性のあること」が条件とされ、入学試験競争、自由市場における企業間競争、企業内での昇進競争など日本社会の競争的集団主義を特徴づける。

このように「日本」項目では、歴史的には日本の土着思想から現代社会まで、範囲としては地理から言語、思想的特徴までを含む総体的な日本文化、日本人像が明瞭な文章で表現されている。この文章は『序説』と「日本社会・文化の基本的特徴」のまとめとも考えられるものであり、その完成度から、加藤の中で「日本人とは何か」という問題への回答がほぼ固まっているようにも受け取れる。したがって、一九八五年の時点で加藤の日本観はほぼ決定されたといえる。そして、加藤は一九八六年の成蹊大学における一学期間の講義において、日本文化の時間と空間に焦点を絞った講義を行ったことをきっかけに（「私は多くの国の、多くの大学で、日本文化における時間または空間の意識について講演した。そして成蹊大学では一学期をとおして時間と空間の意識と表現について講義した。その講義の草案がこの本の出発点となった」）、八〇年代、九〇年代に世界中で同タイトルの講義を行い、二〇〇七年にそれをまとめて『時間と空間』の単著を発表する。

### 3、『日本文化における時間と空間』

本書は、まず冒頭の「はじめに」で日本人の時空間意識の仮説として「今||ここ」を提示し、文章全体の概念枠組みの説明を行う。そして、後の第一部で「時間」、第二部で「空間」それぞれの意識の説明を行い、第三部でこの二つの相関関係を示すという構成になっている。

「はじめに」では、日本人の過去意識と未来意識の稀薄さ（過去意識、過去は水に流す||責任の忘却、南京虐殺の忘却、未来意識、明日は明日の風が吹く||現在の強調と状況に対する適応、阪神淡路大震災への備えの薄さと震災後の市民の素早い対応）が指摘され、「現在の出来事の意味は、「歴史や目標から独立に、それ自身として決定される」、日本人の現在主義（今||）が述べられる。続けて、強い集団帰属意識（福は内、鬼は外||関心が集団内部に集中し、外部に及びにくい）と伝統的な集団意識の現代への持続（家族、ムラから会社へ）が指摘され、「所属集団||ここ」の強調」が述べられる。これによって、日本における「今||ここ」という仮説が提示される。

また、概念枠組みとして、時空間意識の在り方（二つの出来事間の距離認識によって行い、それが時間的か空間的か、時空間的かそのいずれでもないかの四つに分けられる）、時間、空間の測定法（時間は持続と方向として経験され、持続の長さは比較可能であり、時間の方向性は出来事の前後関係、空間は長さとは広がりとして知覚される）、生活空間と外部を隔てる境界の差が挙げられることで、本書における比較文化の方法が示される。以降、『時間と空間』本章の要約を行う。

まず、第一部「時間」第一章「時間の類型」では、各文化における時間概念の「原型」<sup>10</sup>四つが説明され（ユダヤ教的時間、古代ギリシャの時間、古代中国の時間、仏教における時間）、ユダヤ教的時間は「始めあり終わりある線分上を前進する時間」、古代ギリシャの時間は「円周上を無限に循環する時間」、古代中国の時間は「無限に円周上を循環する時間」と「無限の直線上を一定方向へ流れる時間」、仏教の時間は「半ば循環的、半ば直線的」（輪廻思想）、「始めがなく終わりのある時間」（弥勒信仰）、「始めあり終りのない時間」（末法思想）、「空なるもの」（永遠の今）、であることが述べられた後、『古事記』における時間の説明が行われる。

加藤は『古事記』の記述から、日本古代の歴史的時間を「始めなく終らない時間直線」であるとして、その時間意識が日本史を通して変化しなかったことを指摘する。そして、「時間の無限の流れは捉え難く、捉え得るのは「今」だけである」ことから、日本では「今」が時間軸における現実の中心になるとされる。さらに、加藤は日本の時間を他文化の時間との比較を用いて分析し、日本文化には「始めなく終らない直線」（歴史的時間）、「始めなく終らない円周上の循環」（自然の循環に由来する日常的時間）、「始めがあり終りがある人生の普遍的時間」（どの文化にも共通の人間が生まれ、年老い、死ぬという事実）の三つの型が共存していると述べ、そのいずれも「今」の強調に向かうとされる。

次に、第一部第二章「時間のさまざまな表現」では、日本の時間がどのように表現されているかに焦点が向けられ、「日本語の特徴」、「日本語の文学」、「芸術と時間」の三つが考察され、この三つ（日本語文法→日本語の細部としての従属句の強調、日本文学→詩歌、特に連句、音楽→瞬間の音色と間の重視、絵画→絵巻物）のいずれにも「今」の強調という特徴が著しいとされる。

第一部第三章「行動様式」では、第一節の「神仏習合から脱信仰へ」において、日本人の「今」の重視が江戸時代の日本人に広がる過程が説明され、それは仏教及び文化の世俗化に顕著に観察できると述べられる。そして第二節の「大勢順応の貫徹と内面化」では、加藤は明治から現代までの日本人に現在主義と大勢順応主義が一貫し、それが日本人の行動の規範的原則として内面化していることを指摘し、その背景には「現在の大勢に従って急場をしのご伝統的文化があった」と述べている。

第二部「空間」第一章「空間の類型」では、ヨーロッパ文明、中国文明と東アジアの空間概念の説明の後、日本の空間概念について詳述されている。加藤によれば、ヨーロッパ文明の空間（ヘレニズムとキリスト教）は、境界の往来が可能な異文化に向かって開かれた空間（異文化との接触の多さ、高度の普遍性、布教活動、膨張的資本主義）であり、中国文明の空間も境界の往来が盛んな（隊商、騎馬軍、僧侶、外洋船）開かれた空間（周辺地域の併合・異民族との交替・異文化の吸収、技術や学問の普遍性）とされる。また、古代日本（倭）の空間は外部に対し開かれていた（中国への朝貢、朝鮮半島の闘争の参加、アイヌや隼人、琉球との接触）が、七世紀に王朝による権力集中過程で内外との境界意識が鋭くなり、九世紀に閉じた空間に変わったとされる。そして、九世紀末から三〇〇年が

第一次鎖国時代、江戸時代が第二次鎖国時代とされ、日本における閉鎖的空間の固定化が述べられる。また、加藤は日本のムラ共同体をムラの内と外の人間関係に注目して考察を行い、ムラ社会に典型的な「隣村との平等を例外とする不平等関係」の持続が、人間関係を相手との上下関係に還元する日本社会の傾向につながったと指摘する。

さらに、日本の空間の三つの特徴として、「奥」の概念（「オク」へ向かう運動があつて、進めば進むほど空間の聖性、私的性質が強まる↓神社や家の居間）、水平面の強調（建築的空間を水平面に沿って構成する↓天に向かわない宗教建築、平屋）、「建増し」思想（その必要に応じて部分から建増しして全体に↓「シンメトリー」を欠いた桂離宮、京都以外の日本の都市計画と地下鉄工事）が挙げられ、それぞれムラの閉鎖性、「今|||こ|||こ」、小さな空間への意識の集中と関連づけられる。

次に、第二部第二章「空間のさまざまな表現」においては、「建築的空間」で「今|||こ|||こ」に集中し、部分の洗練に向かう「非相称的空間」の建築（桂離宮、「侘び茶」が挙げられ、特に「侘び茶」は「一種の美学革命」として、日本美術に多大な影響を与えたとされる。また、「絵画の空間」では、絵の描かれた空間は時代によって開閉し（『源氏物語』↓京都から須磨まで、『一遍上人絵伝』↓各地の風物から庶民の生活まで）、絵画的空間もそれぞれの画家によって開閉したとされる（狩野派↓画面の物理的な枠の拡大、琳派↓小さな空間の美学を小画面に適用、浮世絵画家↓画中の空間を東海道五三次に拡大）。さらに、日本の水墨画は中国よりも「自己の内にある感情や意志の表現へ向かう」「主観主義」的傾向が強いとされ、加藤は日本の空間の閉鎖性とその原因があると推測している。

そして、第二部第三章「行動様式」では、日本の海外に対する空間意識が時代によって変化したことが述べられ（開いた空間↓奈良朝、鎌倉・室町時代、明治初期、敗戦後、閉じた空間↓平安朝、江戸時代、昭和の戦中）、全体として、日本は空間が閉じている期間が多く、その間に文化が洗練されたという。加えて、日本は集団の圧力が個人の領域まで及ぶ「集団主義」であり、集団は外側に対し閉鎖的だが、より遠い外部からの訪問者（「マレビト」）に対しては境界が開かれる特徴を持つとされる。

第三部第一章「部分と全体」では、日本文化の時間と空間がまとめられ、時間の現在中心主義は「全体に対する部分重視の傾向の一つの表現」、空間の「|||こ|||こ」重視は全体の秩序ではなく、自身が所属する集団（部分）の優先として表れ、この二つは部分と全体との関係において、「今|||こ|||こ」文化として融合するとされる（例、夢幻能）。最後に、第三部第二章「脱出と超越」で、加藤は「今|||こ|||こ」からの脱出の類型を述べ、日本では「今|||こ|||こ」から決定的に脱出する「亡命」が極めて少なかったことを指摘し、その理由を共同体の価値（特殊）を超える普遍的価値への「コミットメント」のなさに起因するとしている。そして文末で、「義理人情住み分け型」（町人）、「石門心学」（内面的境地の達成を個人の目標とする）、「徂徠型」（外界の秩序の理想像を絶対化し、内面をそこに吸収させる）、「宣長型」（内面の感情と達成を強調し、そこに外的世界の全体を集中させる）、の四類型が紹介

され、日本における外界（「今」「こ」）との対立解消の内的工夫が示され、本章が閉じられる。

(二) 分析と問題点、加藤の思想として

1、その構成 第一章、第二章と第三章の温度差

要約で示したように、『時間と空間』では第一部、第二部の第一章で比較文化的な考察を行うことで日本の時空間概念の特徴を説明し、第二章においてその時空間概念の日本文化における表現が説明されている。この第一章から第二章における考察は論理的で日本文化に対するマイナスな価値評価をほぼ伴わず（例外、第二部第一章での国際関係批判）、概ね客観的な姿勢が貫かれている。だが、時空間意識の行動様式への影響について言及される第三章ではその内容が大きく変化し、加藤は日本文化のマイナス側面を強調している。例えば第一部では、「天下の大勢は、一時代には「攘夷」に、次の時代には「開国」であった。「米英撃滅」次には米国追隨、「撃ちてしやまん」次には平和主義」と述べられ、幕末から昭和の日本人の大勢順応主義的態度が批判的に語られている。第二部でも、日本の集団主義とその排他性（村八分）が、「それでもお前は日本人か」ナシヨナリズムやおどろくべき付和雷同性」と結びつけられている。

この原因としては、日本人の行動様式を示す第三章において、近現代の日本社会の説明が行われているためと考えられる。日本の近代史（幕末から敗戦まで）は戦争を体験した加藤にとって負の歴史であり、それが強い批判的表現の要因になったといえる。同様に、戦中日本において存在した集団主義や大勢順応主義が現代の企業社会に生き残っていると考えれば、現代日本の精神性もその批判対象となるだろう。また後（第七項）に触れるが、この日本に対する厳しい評価は当時の加藤の問題意識と深く関わっていた。

2、時間と空間について

『時間と空間』における時空間の把握、考察は様々な方法を使用して行われている。例えば時間に関しては、加藤はある出来事ともう一方の出来事の二点の間の関係、季節の移り変わりの捉え方、古代文献における世界の始まりと終わりの記述、その方向性と形態（直線か円周か）、過去・現在・未来に対する意識、それぞれの文化の歴史意識によって時間を把握している。そして、その時間意識が文章の時制や文学の様式、藝術に表現されていることが説明される。一方、空間は国単位での国際関係の在り方や、典型的な共同体（日本ではムラ）の外部との関わり方、人間同士の関係の在り方、建築の構造で把握され、その表現が具体的な建築や美術様式に表れているとされる。

また、加藤の時空間論はその還元主義的発想が顕著という意味で特徴的である。加藤の時空間意識は、古代から現代の日本人の政治構造や国際関係、文学や藝術、人間関係や生き方までを包括する支配的な力をもった概念であり、人間の行動の営為がほぼ全てそこに還元されている。確かに時間意識と空間意識は、どのような人間もそれを持っている点で

普遍的なものといえるが、それが日本人の行動様式を決定するという点で、加藤は両概念に非常に大きな力を与えている。

### 3、マックス・ヴェーバー、丸山眞男からの影響

本書の思想や意識が人間の行動様式に影響を与えるという発想と、それを古代から遡って考察する方法にはマックス・ヴェーバーと丸山眞男の影響が窺える。マックス・ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、禁欲的なプロテスタンティズムの恩寵獲得のための熱心な職業活動が資本主義を形成する大きな原動力になったことを示した。他にも、ヴェーバーは西洋社会のエートスと資本主義の源流を探るため、『世界宗教の経済倫理』中の『古代ユダヤ教』において、古代ユダヤ社会の考察を行っている。このヴェーバーの方法は『時間と空間』における方法と類似しており、加藤がそれを強く意識したことがわかる。また、『時間と空間』では実際にヴェーバーの発想が幾つか引用されている。例えば、「日本文化を特徴づける時間または空間の概念の原型」は、「その後の歴史的文化的さまざまな領域に一貫してあらわれる時空間の具体的表象の理念型である」とされ、加藤はヴェーバーの「理念型」概念<sup>11</sup>を念頭に時空間を考えている。他にも、加藤は『古代ユダヤ教』の文章をヨーロッパ型の文章の極端な例として引用し、古代ユダヤ人の空間意識をヴェーバーの解釈を参考に説明しており、その原文を読み込んだ形跡もある<sup>12</sup>。

そしてヴェーバーと同様に、『時間と空間』には丸山の影響も大きく残っている。前章で述べたように、丸山も「歴史意識の「古層」」<sup>13</sup>（一九七二年）において、古代の歴史意識から日本思想を考察している。加藤も文中で、「歴史意識については、ここでいう原型が、丸山眞男の「古層」に近い」と述べており、丸山から影響を受けたことを示唆している（加藤の述べる原型に関しては注10で詳述している）。他にも、加藤の時間における説明では、丸山の「古層」論の「なる」と「つぎ」、「永遠の今」という発想が使用されており、「始めなく終りない」という古代日本における時間の特徴や「今」の重視という発想も丸山から受け取った可能性が高い（丸山の不断に成るといふ発想はそのスタート地点がわからないという意味で始めなく、それが永遠に続くという意味で終わりが無い）。したがって、『時間と空間』における丸山の影響は、加藤の時間考察の起点（古代日本の時間）から結論（今という現在主義）にまでいたっている。

### 4、『序説』及び「日本」項目との比較

『序説』と『時間と空間』の総体的比較は、両書の目的意識が異なるため難しく、今回はモデルとしての日本人像と叙述、文化比較の方法に絞って比較を行う。

『序説』では、最初に文学の役割、歴史的発展の型、言語と表記法、社会的背景、世界的背景、特徴相互の関連を考察することがいわれ、かつ日本人像として「具体的・実際の思考への傾向、包括的な体系ではなく、個別的なものの特異性に注目する習慣」が

指摘されている。だが、『序説』の展開は必ずしも、そこにいう日本人像の傾向と習慣に焦点をあわせていない。その思想的根底には土着世界観、外来思想、外来思想の日本化という三層構造が敷かれているものの、それもあくまで日本文化、思想総体を叙述する方法であり、日本人の行動を決定するほど支配的な概念ではない（例えば、外来思想の日本化といっても、その変容の在り方は時代や人物によって異なり、政治権力及び社会の個人に与える影響の強さも文中で示されている）。それに対して、『時間と空間』の理念型「今||ここ」は日本人の時間意識と空間意識といえるが、それを抽出するための考察は『序説』よりも遙かに簡素に行われ、日本人の思想や行動を決定してしまう支配的な概念とされている。なお、現在主義は『序説』にも登場するものの、日本文化の特徴の一部であり、『時間と空間』におけるようにそれが全面化されてはいない。

さらに、『序説』では日本人像に対して加藤が直接的に批判することはほぼなく（戦中日本と関連づけられる部分のみ）、その価値評価もされていなかったが、『時間と空間』では加藤が「今||ここ」の特徴を持つ日本人に対して強く批判する箇所が多く、その理念型に対する価値評価がなされている。例えば、

現在主義者は、「悪しき」日本、すなわち現在から見て悪しき大勢の支配していた日本を「過去へ追いや」り、現在に関係のないこととしてその大勢に従った過去の責任をとらない。その代り、「良き」日本、すなわち現在において支配的な「良き」大勢に従う。……「日本人」の大勢順応主義の要点は、順応の内面化であり、昨日は天皇の神性を信じ、今日は天皇の人間であることを信じる、ということである。<sup>14</sup>

という文章がそれを示す。その意味では、『時間と空間』は日本人の歴史意識に否定的な影を与えた丸山の「歴史意識の「古層」」や、近世儒学者を大勢順応主義的に論じた相良亨の『日本の思想』<sup>15</sup>の見解に近づいている。

叙述の方法に関しては、『序説』では古代から現代までの文学と思想の流れが社会や政治の展開を絡めて論じられているのに対し、『時間と空間』では挙げられる文献数が絞られ、その尺度も明確ではない。この『序説』と『時間と空間』の叙述方法の違いに関しては、通史的な日本文学史、思想史の叙述と「今||ここ」という日本文化の説明という両者の目的の違いに由来すると考えられる。これらのことから、『序説』は『時間と空間』と比べ、日本人像に価値評価がなされておらず、その歴史叙述も包括的な考察を経ている点で客観的といえる。

また、『序説』に較べて『時間と空間』は文化比較の観点が弱くなっている。『時間と空間』における時間意識の考察では、ユダヤ教、古代ギリシャ、古代中国、仏教の時間意識が提示され、西洋、中国との比較が行われた『序説』よりも比較文化的考察が多角的に行われているように見える。しかし、その内容を詳しく観察すると、ユダヤ教的時間は「始めあり終わりある線分上を前進する時間」、古代ギリシャの時間は「円周上を無限に循環す



る時間」、古代中国の時間は「無限に円周を循環する時間」と「無限の直線上を一定方向へ流れる時間」、仏教の時間は「半ば循環的、半ば直線的」（輪廻思想）、「始めがなく終わりのある時間」（弥勒信仰）、「始めあり終りのない時間」（末法思想）、「空なるもの」（永遠の今）、日本の時間は「始めなく終らない直線」（歴史的時間）、「始めなく終らない円周上の循環」（自然の循環に由来する日常的時間）、「始めがあり終りがある人生の普遍的時間」とされている。したがって、古代ギリシャ、古代中国、日本は循環的時間という共通した意識を持つものと位置づけられている。そして、古代中国の時間意識にいたっては循環する時間と始めもなく終わりのない時間とされ、日本と同様の時間意識が当てはめられている（日本の特徴とされる「始めがあり終りがある人生の普遍的時間」はあらゆる文化の人間が持つと考えられる）。そのため、文化間で明確に差別化されているのは、ユダヤ教的時間（西洋の時間）と日本の時間だけになり、『序説』より文化比較の観点が弱くなっていることがわかる。

次に、前節で要約をした「日本」項目における記述との比較を行う。この文章は「地理的条件」、「人種および言語」、「現世主義」、「現在主義」、「集団主義」、「競争原理」で構成されており、『時間と空間』のような比較文化的考察や時間と空間による日本文化の統一的見解は示されていない。また、「日本」項目でなされた「地理的条件」の説明や中央集権的傾向、集団の「競争原理」の項目は『時間と空間』では抜け落ちている。一方で、日本の現世主義（此岸主義）、現在主義（今）、集団主義（こご）、過去を水に流し（過去の忘却）、明日は明日の風が吹く（未来を憂慮しない）という時間意識、ムラ意識から派生した集団主義と戦中日本への強い批判、日本藝術への高い評価（三味線、茶碗）などの要素はほぼ全て両者で一致していることから、加藤は「日本」項目の要素を使ってその現世主義と現在主義を強調し、それに比較文化的視点を加えて日本文化をまとめ直すことで『時間と空間』の構図を作ったと推定できる。

## 5、亡命のすすめ

『時間と空間』では、日本人の時空間意識の特徴といえる「今||こご」に総じて否定的な評価がなされている。そして、加藤は日本人の「今||こご」性を克服する方法も明確には示していない。それは本書が日本人の時空間意識の説明を目的としているためと考えられる。だが、第三部第二章の亡命に関する記述からは、間接的ながらも加藤の日本人へのメッセージを読み取ることができる。まず、加藤は今までの日本人に関して、

日本人は亡命しなかった。鎖国の時代には外国へ向う留学生もほとんどなく、長崎へ来る外国人はあったが、長崎から外国への定期的な公認の出国者はなかった。明治以後には多数の留学生や視察団が欧米諸国へ送り出された。しかし彼らの中から現地にどどまって帰国しないものはほとんど出なかった。用件をすませると自国へ戻る旅行は亡命ではない。<sup>16</sup>

と日本人の亡命者の少なさを指摘し、亡命の前段階には脱出があるとされる。そして、「故郷の習慣の特殊性は、個人の安全とアイデンティティーを保証する」が、「個人から自由を奪う」とする一方で、「異郷の価値観の普遍性は、個人の精神の自由を保証し、その人格の統合 integrity を可能にする」と述べられ、個人は「特殊主義か普遍主義か」を選ぶことができるという。したがって、加藤は「今||ここ」(特殊主義)を超える手段として亡命(もしくは脱出)を述べていると解釈できる。しかしそれには条件も伴う。

亡命が成り立つためには、当事者があらゆる地域的文化的文化を超える理想を信じ、いかなる代償を払っても手に入れたいと願う普遍的価値に確信をもっていなければならぬ。その理想や価値が亡命先の土地ほどの程度に実現しているかはその先の問題である。

亡命すれば、故郷の魅力あるものすべてを捨てる。そのすべてよりも貴いものを異国に期待するときに、またそのときにのみ、人は亡命するのである。<sup>17</sup>

この文章から、加藤は「今||ここ」を克服する方法として、特殊性を超えた普遍性への強いコミットメントを説いていることがわかる。この加藤の指摘は、「雑種文化論」(一九五五年)における日本文化への助言として、西洋からの超越的価値の学習が説かれたことを想起させる。二〇〇七年という人生の最晩年においてもなお、五〇年前と似た指摘を加藤がしているということは、加藤において普遍性への意識が強く、そして長く継続していたことを裏付ける。本文中で加藤は直接的に亡命を勧めてはいないものの、真に「今||ここ」から抜け出すためには、亡命をするほどの強い普遍的な意識への志向が必要であると加藤が考えていたことは間違いない。これは閉鎖的な日本人に向けた加藤からの最後の処方箋だったとも受け取れる。

## 6、問題点

『時間と空間』は問題点を多く含んでおり、その代表的なものを指摘する。

### ①時間と空間の是非

人間が時間と空間の中で生活している点では、時空間は人間に普遍的な概念といえる。しかしながら、時空間の意識は個々の人間における差が大きい。過去に捉われて生きていく人間もいれば、現在を生きることに集中している人間もあり、将来を思い煩い、今を疎かに生きている人間もいるだろう。これは空間意識も同様である。つまり、人間の時空間意識には質的な差異があるのである。それは西洋でも中国でも同じであり、文化による違いはない。したがって、時空間概念を人間の基準としての理念型に採用しても、それがあまりにも個々人によって違うため、物差しとしては効果的ではないといえる。また、多様な人間の時空間意識を無理に日本型、西洋型とまとめることは、人間の多様性の無視につながる可能性がある。

## ②時間の通史的考察について

加藤は古代日本(『古事記』)の時間意識が通史的に続き、それが文学、藝術、宗教の世俗化、政治行動までを規定するとしている。本来、そのことを証明する場合には古代から現代までの細かい文献の紹介が不可欠だが、「かくして古代日本の神話にあらわれていた始めなく終りのない時間の意識は、日本文化史を通じて、根本的には変わることなく今日に及ぶ」という加藤の説明は、古代の時間概念を仏教、儒教が変化させず、キリスト教も弾圧されたということとを述べるにとどまり、綿密な考察は行われていない。実証を伴わず、丸山のおのずから「なる」歴史観に強い影響を受け、時間と空間に日本人の行動を還元するこの考察は本質論的であり、『序説』で述べられたような主体的に日本人が歴史を展開する姿勢が失われている。

## ③時間の循環論について

日本の時間意識に関しては、その特徴が「始めなく終らない直線」(歴史的時間)、「始めなく終らない円周上の循環」(自然の循環に由来する日常的時間)、「始めがあり終りがある人生の普遍的時間」とされ、それらが「今」の強調に向かうとされている。「始めなく終らない直線」が「今」とつながるのは、「時間の無限の流れは捉え難く、捉え得るのは「今」だけであるから、それぞれの「今」が、時間の軸における現実の中心となる」とすることで説明されている。一方で、四季の循環から導き出された日本の循環的時間と「今」との関係は説明されていない。加藤も述べているように<sup>18</sup>、四季は循環し、「そこで起る事象は一回限りではない」。だが、「今」の強調が一回的な現在の強調であることを考慮すれば、それは循環的な時間意識と矛盾することになる。このことから、加藤の述べる時間意識には論理的矛盾があると言わざるを得ない。

## ④空間意識とムラの把握

空間意識とは周囲の環境や空間の広さをどのように認識するかを指す概念であり、それを人間関係や藝術様式に当てはめた加藤の考察には問題はない。そのため、日本人の集団外に対する閉鎖性の指摘は理解できる。しかし一方で、空間意識が国際関係に表れるという加藤の指摘には疑問が残る。一つの国が他国に開いた政策を行うかどうかは、当時の支配権力が有益と考えた上での政治判断であり、そこに空間意識が働いているようには思われない。しかもそれは支配階級の政治判断であるため、当時の社会の空間意識の反映とするのは不適當だろう。

また、日本の農耕社会の空間意識をムラ意識として、その人間関係の在り方を考察する点は問題ないが、日本の集団主義の根源を全てムラ意識に還元し、それを現代社会の説明にまで適応してしまうことは(二)のような集団主義はどこから来たか。歴史的にみればお

そらく稲の水田耕作を中心とする農業社会の長い伝統——そこで生み出された習慣と価値の体系——に由来するだろう」<sup>19)</sup>、地方差別的見解と誤解される可能性もある。

#### ⑤ 結論としての「今」

最後に、加藤が結論として挙げる日本人の時空間意識（理念型）としての「今」にも多くの問題がある。まず、人間が現在と自分が生きている場所を重視して生きている人間に共通の特徴であり、それを日本人の特徴とすることはできない。いつの時代、どの文化でも人間は自分の目的、役割を果たすため現在に生きる必要があっただろう。

そして、「今」にしか生きられない日本人とはあまりにも短絡的といえる。現在を中心に生きている日本人も過去の歴史を反省することもあれば、過去を知りたいと願う人間もいる。自分や国、所属集団、世界の将来（未来）を考え活動を行う人間もいるはずであり、いたはずである。そのような人間の営為を度外視した「今」という日本人の理念型は非常にネガティブであり、丸山の「つぎつぎになりゆくいきおい」を想わせる。

さらに、日本人の「今」性を強調して、西洋社会はそうではないという指摘、西洋社会は世界に開かれていたという指摘、西洋人は普遍的価値へのコミットメントがあり、亡命した（例、ユダヤ系知識人、トーマス・マン、アインシュタイン、ハイネ）という指摘はどれも西洋社会を理想化している傾向があり、「今」のネガティブ性と相まって日本を低く、西洋を高く評価する「近代主義」的傾向があることも否定できない（中国も比較対象に入れることで単純な西洋の理想化にはなっていないが）。したがって、一九五一年からの留学の過程で「近代主義」から抜け出した加藤は、最晩年の『時間と空間』において、「近代主義」に逆戻りしているかのような日本叙述を行っていることになる。だが、加藤は何らかの意図があつてこの否定的な日本文化論を発表したはずであり、この文章をその動機の究明なしに加藤の逆戻りと捉えることには注意しなければならない。その動機に関しては次項で詳述する。

#### 7、戦争の傷跡と加藤の思想史としての位置

加藤が「今」的な日本文化を批判する要因は、やはり戦争体験が大きかったと考えられる。『時間と空間』では、冒頭から「過去は水に流す」日本の無責任性が戦争責任を引き合いに挙げられている。このような記述は数多く、時間意識の行動への反映を説いた第一部第三章では、「大勢順応主義は集団の成員の行動様式にあらわれた現在中心主義」とされ、その大勢順応主義に従い日本が軍国主義的行動に移る様が述べられている<sup>20)</sup>。そして、加藤にとって忌むべきこの日本社会の特徴は、敗戦を超え現在の企業社会にまで適用され<sup>21)</sup>、「しかしその背景には、おそらく、過去を忘れ、失策を思いわずらわず、現在の大勢に従って急場をしのぐ伝統的文化があつた、と考えざるをえない」という日本文化自体への否定的見解に加藤を導くことになる。自身の最後の日本文化論となつた『時間と空間』

において戦争体験が表面化したことは、加藤が戦争によって負った傷跡の深さを物語っている。

だが、『時間と空間』が書かれた時期を考慮すれば、そこには加藤の危機意識が如実に表れていたことがわかる。『時間と空間』に関する加藤の模索は一九八六年辺りから始まり、その引用文献の出版年代は全集系の書物を除けば八〇年代から九〇年代に集中し、二〇〇〇年代の文献はごくわずかである。したがって、加藤は『時間と空間』の大半の構想を九〇年代の終わりには完成させていたと推測でき、その構想を二〇〇七年までにまとめて発表したことになる。それでは、加藤が『時間と空間』をまとめた九〇年代半ばから二〇〇〇年代にかけて、加藤はどのような意識を強く持っていたか。それは当時連載されていた『夕陽妄語』や加藤の活動から推定できる。鷲巢力氏も『加藤周一を読む』で述べているが<sup>22</sup>、九〇年代半ば以降、加藤は『夕陽妄語』において政治をテーマにした文章を多く書くようになっており、それは全体の半分に及ぶ。さらに、加藤の護憲意識も九〇年代以降さらに強まり、同時多発テロ後の二〇〇一年に、加藤は「憲法再生フォーラム」という研究会を立ち上げ、政治学者や憲法学者と議論する場を作り、二〇〇四年には「九条の会」の設立を発案している。

また、日本人の向かう方向に関しては、『夕陽妄語』の「ナショナリズム」再訪<sup>23</sup>（二〇〇一年九月）では、「冷戦後の軍事同盟強化策、戦争讃美の言論、韓国や中国の国民を挑発する教科書の公認、森元首相の「神の国」発言や小泉首相の靖国神社参拝。問題の教科書は圧倒的多数の学校によって採用されなかったが、世論のおよそ四分の三は首相の靖国参拝を支持している」とされ、「選挙の後に」<sup>24</sup>（二〇〇五年九月）では、「小泉劇場」による自民党の大勝についての言及があり、「二〇〇六年十一月」<sup>25</sup>（二〇〇六年十一月）でも、「日本は九・一一以後の米国に鼓舞されて右寄りの政策をつづけてきた」と述べられている。これらのことから、『時間と空間』を発表する二〇〇七年時の加藤の頭にあった日本人像とは、保守化の流れに流される大勢順応主義的な日本人像であったはずであり、加藤がそこに危機意識を抱いたとしても不思議はない。つまり、第三章で扱った「雑種文化論」と同様に、加藤は右傾化する日本人への警句、もしくは批判として『時間と空間』をまとめた可能性が高い。そのように考えれば、『序説』において客観的な描写を行っていた加藤が、『時間と空間』では日本文化、日本人に対して厳しい評価を下していることにも説明がつく。このことを加藤の思想的観点から考えれば、『時間と空間』は加藤が最後に見せた日本人の保守化への強い批判だったと位置づけることができる。

### 『時間と空間』の総括

これまで『時間と空間』の構成と時空間概念の特徴の説明、マックス・ヴェーバー及び丸山眞男からの影響の指摘を行い、さらに『序説』、「日本」項目との比較によって、『序説』のほうが『時間と空間』より日本人像に価値評価が伴わず、包括的な歴史叙述を行っている点で客観的に考察されていること、加藤は「日本」項目における記述をまとめ直すこと

で『時間と空間』を形成させたと考えられることを示した。また、『時間と空間』における日本人の時空間意識、「今||ここ」には否定的な評価がなされているものの、加藤は間接的に普遍的な価値へのコミットメントを説くことで、そこから脱出する方法を示唆していることも明らかにした。一方で、この文章は時間と空間を理念型としたこと、通史的な考察が綿密でないこと、空間意識を国際関係と同一視していること、日本人の特徴を「今||ここ」で表現したことなどに重大な問題があると指摘し、加藤がこのネガティブな日本文化論を書いた背景には、九〇年代、二〇〇〇年代の日本人の右傾化が強く影響していることを明らかにした。

これらのことから、『時間と空間』の加藤の日本文化論における位置づけとしては、通史的な説明がなく、日本人に対する加藤の評価が表面化している点で客観性に欠け、本質論的側面が強いため、『時間と空間』は『序説』に較べると日本文化論の観点では下位に位置するといえる。また、『時間と空間』は「日本」項目の現世主義、現在主義という部分の強調で成り立っており、それに含まれる内容はほぼ同じことから、この両者は姉妹編的な関係にある。そして、社会へのメッセージ性や当時の政治的環境から強い影響を受けている点では「雑種文化論」と強い類似性があり、加藤の最後の日本文化論である『時間と空間』は「雑種文化論」と同じ方向を向いた作品といえる。

加藤自身、「この本は日本の思想史について私の考えてきたことの要約である」<sup>26</sup>と述べているが、その内容は多くの問題点を抱えており、加藤の主著である『序説』と較べても質量共に劣るため、『時間と空間』を加藤の日本文化論の頂点とすることはできない。しかしながら、加藤の「今||ここ」を現代社会に当てはめた場合、それが全くの見当違いではないことがわかる。

例えば、東日本大震災における原発事故に関して、日本国家は「過去を水に流し」、明瞭な国民への説明なく、「明日は明日の風が吹く」ように原発を再稼働している。これは国民投票で原発廃止に舵を取った、ドイツ、イタリアとも、原発事業からの撤退に向かうフランス、アメリカの反応とも大きく違う。さらに目下世界中で大混乱に陥れているコロナウイルスについても、日本は将来的なパンデミックに十分な備えをしていなかったため、目先の「クラスター」対策には躍起だが、他国と比較して検査人員、医療物資の数で大きく水をあげられているという報道がなされている（感染者が他国より圧倒的に少ないにもかかわらず）。加えて、日本人の会社へのコミットメントは相変わらず強く、大勢順応主義的に就活生、新入社員は同じ格好をし、人生の生活の殆どの労力を会社の仕事に費やす。これは労働者の人権意識が強い西洋諸国との大きな違いであり、日本の集団主義を示すだろう。コロナウイルスに関して集団主義を述べれば、他国が法による規制と補償で外出を制限しているのに対し、日本は集団による同調圧力を利用して「自粛」要請だけで人出の七割から八割を減らしたという。一方で、ウイルスに近い人間（医療従事者、感染者）を集団外の人間として差別が起り、「自粛」を行わない人間（医療従事者、感染者）なる集団ヒステリーが妨害行動を行い、人権を侵害している。集団差別に関しては世界中で起こ

ている現象であり、日本人だけの特徴とはいえないが、これらは日本人の閉鎖的かつ集団主義的な側面の反映と考えることもできる。

このように、加藤の「今ここ」は直感的ながらも日本人の活動の幾つかを説明する説得力を有しており、日本人を考えるヒントとしては『時間と空間』は大きな役に立つといえる。その意味で、加藤は最後まで実践的に日本を考える機会を与えてくれた。

(三) その他の業績 『鷗外・茂吉・柰太郎』、『夕陽妄語』、『九条の会』

1、『鷗外・茂吉・柰太郎』

『鷗外・茂吉・柰太郎』は、加藤がその文章から強い影響を受けていた森鷗外、加藤の父と大学の同級生であり、臨床実習の申し込み先で直接会ったこともある斎藤茂吉、大学の皮膚科学の授業を受けていた木下柰太郎（太田正雄）、この科学者（医学）と文学者を両立させた三人を中心とした思想的考察を行う試みであり、鷗巢氏が述べたように<sup>27</sup>、晩年の加藤の政治活動によって未完に終わった。だが、加藤はその構想をNHK人間大学テキスト版『鷗外・茂吉・柰太郎』<sup>28</sup>（一九九五年、日本放送協会）によって口述で述べており、大体的内容は予測できる。したがって、今回はこの口述を要約し、その特徴を見ることで加藤の狙いを探る。

加藤は先輩後輩の関係（精神的師弟関係）にあったこの三人を、文学、もしくは医学を超えて「日本社会の全体、日本文学の全体のあり方」を考えた、近代日本の代表的知識人と位置づけ、以下に挙げる一〇の観点から分析を行う。すなわち、①故郷との関係（鷗外↓ふるさととは大事ではないが同郷人とはきわめて密接、茂吉↓あらゆる意味でふるさととの結びつきがアイデンティティーの中心、柰太郎↓故郷に関する意識は薄いがそれが港であることで開かれた意識を獲得）、②留学先との関係（鷗外↓ドイツ医学の全盛期で学びながら文学も多く読み、「ナウマン論争」で日本文化に向かう、茂吉↓ヴィーンで研究をするが、歴史的な存在としてのヨーロッパを感じなかった、柰太郎↓カビの分類法を研究しながらヨーロッパ中を旅し、その文化的厚みを感じて日本と西洋の関係を考えるようになる）、③医学研究のあり方（鷗外↓衛生学を直接外人から研究し、西洋医学及び実験科学の意義を強く主張、茂吉↓ヴィーンでは脳の組織解剖学、日本では臨床、柰太郎↓臨床医にはならず、形態学を使用した皮膚科学を研究）、④文学的世界の拡大という業績（鷗外↓翻訳、文学理論、歌、小説、史伝などの文学テーマの拡大、茂吉↓歌の主題の拡大<sup>29</sup>新しい色の発見や身体的・生理的描写の表現、柰太郎↓アジアと西洋の文化の歴史的な交流関係という枠内で美術を論じ、クリシタン文学の考証も行うことで知的世界を広げた）、⑤科学（医学）と文学の関わり方（三人共通の科学的な文学↓事実の尊重、強い自己主張と世界の秩序に対する関心のバランス関係）、⑥文体（日本文学の古典と外国語、科学の影響、鷗外と柰太郎↓全体から部分への秩序だった構成、茂吉↓『万葉集』の影響と医学用語の多用）、⑦歴史意識（晩年になるほど日本の歴史を遡った鷗外と柰太郎↓西洋を知り日本とは何かという問いへ、茂吉↓日本<sup>30</sup>世界だったために『万葉集』に向かった）、⑧女性観（鷗外↓恋

愛をキャリアのために犠牲にし、それを文学的創造力に転化、茂吉↓男女の肉体的、精神的一致の極致を歌で表現、李太郎↓一般的な婚姻制度を守った)、⑨社会変化と戦争への意識(鷗外↓漸進的近代化を容認し、天皇制官僚国家において比較的リベラルな立場で戦争にも熱狂的な支持をしなかった、茂吉↓社会的変化をそのまま受け入れ、戦争を熱狂的に支持した、李太郎↓近代化による世界観の問題を提示し、戦争に対しては、最初は容認していたが次第に批判的になった)⑩その死(鷗外及び李太郎↓近づいてくる死への静かな諦め、茂吉↓死によって魂が自然に溶け込むという民間信仰的死生観)という考察が行われる。

このまとまった加藤の口述から、未完に終わった『鷗外・茂吉・李太郎』の構想の大半を推定することができる。恐らく、加藤の最大の目的は鷗外とその弟子にあたる茂吉、李太郎の思想的考察を行うことで、加藤までの知的系譜を叙述することであったと考えられる。文章の最初に加藤が述べた三人の特徴、文学者かつ医学者であり、その一方を超えて「日本社会の全体、日本文学全体のあり方を考えた」知識人とはそのまま加藤にも当てはまるものであり、茂吉、李太郎の後には加藤が控えていたはずである。したがって、加藤は自分自身を鷗外、茂吉、李太郎の弟子的存在と考えていたことになる。このことは、医者であったという事実が加藤の存在認識に大きな意味を持っていたことを示唆する。晩年の加藤は自身のリテラシーの背景に医学が深く入り込んでいることを強く感じていたのだろう。

また、この文章における医学と文学の強調にはもう一つの加藤の意図が表れている。それは現代における科学と文学の位置づけという問題である。文章の最後において、加藤はこれら三人の現代的な意義に言及し、「この三人の提示した大きな問題は、科学と文学との相互関係だと思えます」と述べ、戦後日本における消費社会の加速度的な膨張とその基盤としての科学技術の発展を指摘し、その代償として「文学に象徴されるような人間的価値の犠牲」という現象が起きているとしている。そして、「そういう状況に対する解答は今のところありません」と述べながら、この三人が科学と文学のバランスを保つことに「努力して成功した」ことを加藤は指摘し、そのバランスが「現在の私たちにとっても最大の課題の一つ」であることを説明している。このことから、未完の『鷗外・茂吉・李太郎』の結論の一つは科学と文学のバランスの重要性だったことが予想される。つまり、『鷗外・茂吉・李太郎』は支配的な科学に対する加藤の最後の「文学の擁護」となるはずだったといえる。この加藤の問題意識は二〇二〇年においてもなおお生きている。

例えば、第三次安倍内閣下における国立大学改革プラン、「国立大学法人等の組織及び業務全般の見直しについて」(二〇一五年)では、「特に教員養成系学部・大学院、人文社会科学系学部・大学院については、18歳人口の減少や人材需要、教育研究水準の確保、国立大学としての役割等を踏まえた組織見直し計画を策定し、組織の廃止や社会的要請の高い分野への転換に積極的に取り組むよう努めることとする」とされ、実用性を担保に社会から信頼を得ている自然科学、医学、工学などの所謂「科学」に対し、人文学系学問の大



きな縮小が提案されている。この社会（国家）側からの提案は、現代日本の科学重視の姿勢を如実に表す。一方、このような流れに対し、人文系学問も国際研究に進む動きは見られるものの、総じてその専門化に歯止めはかかっておらず、学問体系の見直しなども大きくはなされていない。したがって、現在の日本では科学がより強くなると同時に文学がより狭くなる（文学に引きこもる）、科学と文学のアンバランス現象が起きているというのが実情といえ、加藤の科学と文学のバランス均衡の主張は、今を生きる現代人にも「最大の課題の一つ」だろう（なお人文系学問も一つの科学であり、それを完全に文学として扱うことには注意が必要だが、人文系学問の多くは人間、もしくは人間の書いた文章を研究対象としている点で「人間的価値」に大きく関わっており、加藤の述べる文学の領域に含まれると考えられる）。もし『鷗外・茂吉・柰太郎』が完成されたならば、この課題に対する加藤の具体的な「文学の擁護」の説明がされたはずであり、この文章が未完成に終わったことは加藤にとっても、日本の文学にとっても不幸な出来事だった。

## 2、『夕陽妄語』と「九条の会」

### ①『夕陽妄語』

『夕陽妄語』（一九八四年～二〇〇八年）は、菅茶山の『黄葉夕陽村舎詩』と加藤の夕陽に対する憧憬、加藤自身の人生が夕暮れにさしかかっていることから名づけられた、八〇年代から続く評論集であり、加藤の病状の悪化によって二〇〇八年に終了した（『夕陽妄語』の前作、『山中人間話』（一九八〇年～一九八四年）は田能村竹田の『山中人饒舌』と加藤の山麓隠棲の願いに由来する）。そこで扱われているジャンルは加藤の個人的経験から、書評、文学、哲学、藝術、経済、政治、世界情勢まであらゆる分野を含み、ある分野の事柄がさらに別の分野に展開される例も多く、加藤周一という思想家の複雑性を集約した作品となっている。したがって、『夕陽妄語』に統一性を見出すことは困難なため、本論文では『夕陽妄語』中で最も多く行われている政治評論（加藤は『山中人間話』を含めて一九八〇年から約一月に一回『朝日新聞』に文章を投稿し、政治を主題にした文章は一年に必ず二～三回は登場している）の記述を辿り、加藤の八〇年代から最晩年の活動である「九条の会」までの政治意識の変化を追う。

加藤は『山中人間話』において、既に平和憲法（憲法九条）の擁護や日本の軍拡、アメリカ追従の政治姿勢批判、日本の戦争責任の追及などを行っていた。「軍国主義反対再び」<sup>2</sup>。（一九八一年五月）では、「憲法をまもり、軍備を拡張しない——これが日本国民の安全と幸福のために大切なことであろう、というのが、私の意見である」と自身の姿勢を打ち出し、

憲法「改正」を唱える自民党は、今日まで憲法を改めるに到らず、なしくずしに軍備を拡大してきた政府は、まだ公然と「非核三原則」を棄ててはいない。その最大の理由は、国民の大多数が憲法（殊に第九条）を改めることに反対し、核兵器に反対して

きたからであろう（憲法第九条改めに反対なのは、八一年一月の『読売新聞』の一般世論調査で七一・二％、三月の『朝日新聞』の調査で六一％、『法律時報』の二月の質問に答えた五〇〇人に近い公法学者の間では、七八・七％である）。<sup>30</sup>

と政府を牽制しながらも、世論における護憲意識の強さを示している。この調査結果から考えて、当時の加藤も改憲の可能性はまだ低いと考えていただろう。

だが、加藤の護憲や戦争に関する警戒感には後次第に強まってゆく。「真夏の夜の（悪）夢」<sup>31</sup>（一九八五年九月）では、中曽根内閣による「防衛費一％枠」撤廃が進んでいることを「米国の軍事力の一部の肩代わり」、「自衛のための軍備」から「国際的責任のための軍備」への質的移行」であるとして、「その移行は、憲法第九条のどういう解釈とも折り合わないため」、「実質的な憲法改訂」が行われつつあることが危惧されている。また、「一九八八年の想出三つ」<sup>32</sup>（一九八八年一月）においては、高畑勲監督のアニメ映画『火垂るの墓』の感想が述べられ、戦争を正当化するイデオロギーは「四歳の女の子の一瞬间の笑顔の一〇〇分の一にも値」せず、その生命を破壊する「いくさは、決定的によくない」と反戦を強く主張している。そして、湾岸戦争勃発以後に高まった国際協力のための自衛隊派兵論に対しては、「憲法・海外派兵・国際協力」<sup>33</sup>（一九九一年一月）で派兵無しの国際協力が可能なことを指摘し、「憲法に従うかぎり、日本国は海外派兵をできない」と明確に反対している。

## ②第一、第二の分岐点

このような加藤の言論活動も空しく、一九九二年六月には当時の自民党幹事長だった小沢一郎を中心にまとめられた「PKO法案」（国連安保決議によって自衛隊の海外派兵を可能とする法案）が衆議院本会議で可決され、同年から自衛隊の海外派兵が始まり、それによって世論も改憲支持に傾くようになる<sup>34</sup>。なお、加藤はこの「PKO法」による自衛隊の海外派兵を解釈改憲の第一の分岐点と考えていたとされる<sup>35</sup>。

そして、加藤の政治的行動を強く促したと考えられるのが、一九九九年の小渕内閣による「日米新ガイドライン関連三法」（周辺事態法、自衛隊法改正、日米物品役務相互提供協定）の成立である。この法律（日本が他国の戦争に関与し得ることを定めた）の制定は加藤に大きな衝撃を与えたようであり、加藤は「冷戦後の選択」（一九九九年三月）、「国連憲章・憲法・拾い読み」（一九九九年四月）と二月続けて新ガイドラインに基づく周辺事態法の成立を論じ、日本の戦争参加への道のりが開けたことに強い危機感を示している。さらに、二〇〇〇年初めに放送ジャーナリスト、桜井均氏と二〇時間にわたって行われた対談を書籍化した『私にとっての二〇世紀』<sup>36</sup>（二〇〇九年）でも、加藤は一九九九年に起きた変化を「米国がアジアまたはその周辺のどこかで戦争をすれば、日本が自動的にその戦争に参加する」、「広い意味での戦争準備」と表現し、「まず新ガイドライン法案を成立させ、それを徹底するために憲法調査会を発足させる。その先には憲法改正がある。憲法改正の

次の段階は徴兵でしよう」と日本における右傾化、憲法の形骸化、戦争参加可能性の増大を危惧している。このように、二〇〇〇年の時点で加藤の危機感は政治活動を行う水準までぼぼ上がっており、この大きな日本への憂慮の矢先に、加藤はその政治活動に決定的な影響を与えた二〇〇一年を迎える。

二〇〇一年九月一日、アメリカで四機の航空機がイスラム過激派組織アルカイダにハイジャックされ、そのうち二機がニューヨーク、マンハッタンのワールド・トレードセンターに、一機が国防総省（ペンタゴン）にそれぞれ激突し、一機が地上に墜落して約三〇〇人の死者と六〇〇〇人を超える負傷者を出した。このテロ攻撃に対するアメリカ及び国際社会の反発は強く、世界中で反テロに対する機運が上がり、一〇月からアルカイダを保護したアフガニスタンへ有志連合諸国の攻撃が始まる（アフガニスタン紛争）。日本の小泉政権もアメリカに同調し、一〇月に旧テロ特措法を成立させて自衛隊をインド洋に派兵した。

このアメリカによる報復戦争を受けて、加藤は

現在の状況は、解釈改憲の第二の分岐点にきていると思います。それは集団的自衛権という概念を導入すれば、実際には米国の行う戦いのすべて、世界中のどこでそれがあっても軍事的協力ができるようになる。集団的自衛権は憲法に抵触しないという解釈をほどこせば、日本の軍隊は米国の行うあらゆる戦争を支援することができることになります。<sup>37</sup>

と述べて、杉原泰雄、高橋哲哉両氏と共に「憲法再生フォーラム」の代表となり、研究者を中心に憲法問題に関する研究会を開くようになる。なお、加藤は憲法再生フォーラムを政治運動ではなく、客観的に何をなすべきかという問いに答えることを目的としていたとされる<sup>38</sup>。加藤の述べるように、「憲法再生フォーラム」は研究者を中心に結成されたものであり、加藤はあくまで客観的に社会情勢を判断しようとしていたといえるが、政治的問題に関わる研究会を開くことは極めて政治性の強い活動であり、加藤は二〇〇一年に直接的な政治活動に一步足を踏み入れたとすることができる。

### ③九条の会へ

「憲法再生フォーラム」結成以降も『夕陽妄語』での戦争批判や護憲の主張は続き、加藤は「半年後」<sup>39</sup>（二〇〇二年三月）や「趨庭日」<sup>40</sup>（二〇〇二年一月）などでイラクへの戦線拡大を予想し、反対をしている。だが加藤が危惧したように、二〇〇三年三月にはイラクの大量破壊兵器保有を理由にアメリカがイラクに侵攻し、日本も即座にアメリカを支持した。また、「歴史の審判」ということ<sup>41</sup>（二〇〇三年七月）では、加藤はイラクに大量破壊兵器がないことを予測し、「日本は単に戦争を支持したのではなく、根拠に誤りのある戦争を支持した」として、大義のない戦争を日本が支持したことを批判している。

なお、イラクにおいて大量破壊兵器が存在しなかったことは、二〇〇四年一〇月のアメリカ議会上院軍事委員会への最終報告で明らかになっている。

そして日本においては、二〇〇三年六月に平和主義との兼ね合いから長年タブー視されていた武力攻撃事態対処関連三法が成立し、同年七月にはイラク復興支援特別措置法（イラク特措法）が成立することで「非戦闘地域」への自衛隊派兵が可能になり<sup>42</sup>、二〇〇四年一月に陸上自衛隊がサマワに到着した。このことは、自衛隊発足以来、戦闘地域と非戦闘地域の線引きが明確でない場所に陸上自衛隊が派兵された初の例とされる。

加藤は「二〇〇三年回顧」<sup>43</sup>（二〇〇三年一月）で二〇〇三年を振り返り、「二一世紀の第三年には、人々が長く忘れないであろう画期的な出来事が日本の内外で起こった。国際的には、イラク戦争と米国による元イラク大統領の拘束、国内的には秋の総選挙で、その両者をつなぐのが、年末の小泉内閣によるイラク派兵決定である」とその衝撃を示しつつ、自衛隊派兵は「日本国民の多数意見との乖離も著しいだろう」と予測している。また、この頃の加藤は「憲法再生フォーラム」の活動の在り方について、このままでよいのか模索していたという<sup>44</sup>。確かに、加藤の長年にわたる様々な護憲の主張や戦争批判にもかかわらず、九〇年代、特に後半以降の自衛隊の活動の拡大化は加速度的に進んでおり、それが加藤にこれまでにない危機感を抱かせたと考えられ、『夕陽妄語』や「憲法再生フォーラム」における個人的、もしくは客観的な活動に加藤が限界を感じたのも無理はない。このことは八〇歳半ばという加藤の年齢とも強く関係していただろう。そして、二〇〇四年四月第一週『読売新聞』の世論調査で六五パーセント以上が改憲に賛成したと報道されたことで、加藤はその人生の中で社会に最も強い影響を与えることになる「九条の会」設立を決断する<sup>45</sup>。

二〇〇四年六月の「九条の会」発足記者会見では、その設立過程が説明されており<sup>46</sup>、加藤が「九条の会」を発案し、それが現「九条の会」事務局長の小森陽一氏に伝えられ、小森氏とそのメッセージを大江健三郎氏に伝え、加藤と大江が「九条の会」アピール<sup>47</sup>を作成し、他の七人の呼びかけ人に参加を要請したという。四月に発足を発案し、スローガンを作り、他の呼びかけ人を集め、六月に発足会見という流れではあまりにも唐突であるため、恐らく二〇〇三年の終わりから二〇〇四年の初めには、加藤は護憲のための大きな政治運動を作り出すことを画策していたのだろう。その上でタイミングを見計らい、世論調査の結果を見て、考えていた構想を実行する決断をした、というのが実情ではないだろうか。加藤が小森氏に伝えた内容は概ねこのようなものとされる。

今、誰かが明文改憲に反対する運動を、広範な市民に呼びかけなければ手遅れになる。しかし、現状において政党や労働組合のどこが呼びかけても本当の意味で広がりのある運動をつくることはできない。そうであるなら、知識人が知識人として、個人の立場から、憲法を守り、かつ生かす運動を呼びかけるべきだ<sup>48</sup>。

この加藤の言葉からは、投票率が低く、労働組合が脆弱で保守政党が非常に強い日本政治に対して、市民による下からの運動が期待されていたことがわかる。

加えて、加藤は「九条の会」発足と同月に掲載された『夕陽妄語』でも「また9条」（二〇〇四年六月）<sup>4</sup>を發表し、改めて自身の意見をまとめている。まず、加藤は憲法九条の性質とその解釈改憲の歴史を説き、その背景にある日米安保条約と九条との矛盾関係から、日米安保条約を撤廃して非軍事的な日米友好条約を結ぶべきと主張し、「押しつけ」論（日本国憲法がアメリカに押しつけられたものだから変えるべきという論）、「戸じまり」論（戦力を持つていた方が敵国侵略の際に役に立つという論）に関しては、「押しつけ」論はそれ自体外圧（押しつけ）による可能性があるため説得力がなく、「戸じまり」論としての戦力増強は地域の緊張を生むため、軍事力放棄による緊張緩和の方が日本の安全保障に現実的としていいる。そして最後に、九条をなくすことは「国際協力」ではなく、「国際孤立」への道であり、九条を守ることで対米従属と国際孤立から抜け出し、国際協力へ進むべきと主張している。このように、加藤は自身の態度を明確化させ、「九条の会」の活動に人生の最後の力を注ぎこむことになる。

#### ④超越としての「九条の会」

加藤は「九条の会」の運動の在り方をこう説明している。

われわれにできることは何かと云えば、9条を護ろうという人たちの運動があり、小さな会もあれば大きな会もあるのですが、その人たちの横の運動がほとんどないんですね。たとえばどれぐらいの団体があつてどれぐらいの人たちが活動をしているのか、推定どれぐらいの数なのかということもわからないですね。そういう意味で、お互いの横の連絡、様々なネットワークを作りたい。そのためにできることをしたいというのが趣旨です。さまざまな運動を統一することを目指しているのでは全くありません。従って、全国的な組織を作ろうということなどは全く考えていません。相互連絡の手伝いをしたいというか、有効な連絡ができるようにするために、われわれにできることをしたいというのが趣旨です。<sup>5</sup>

つまり、加藤は九条を護ろうと活動している人々が相互連絡を取り、互いの存在を知り合うことで、九条を護るためのネットワークを構築しようとしたのである。したがって、加藤はそれぞれの組織の主体性を奪うのではなく、それぞれの主体性に任せてそれを発展させようとしたといえ、先述したような市民が自身の判断で活動を広げる下からの民主的な運動の手伝いをしようと考えたといえる。

「九条の会」のために加藤はかなりの尽力をした。鷲巢力氏はこう振り返っている。

「九条の会」を舞台とする加藤の行動は驚くほど精力的である。数多くの講演会をこなした。遺された記録を見て、これほど多くの講演を行えば『鷗外・茂吉・李太郎』の執筆が滞るのも無理はない、と思わざるを得なかった。要するに、自分の執筆をすすめることよりも「九条の会」の活動を優先させたのである。しかも、講演旅行に出で連続して講演会をやっても、毎日同じ内容の講演をすることはほとんどなかった。それは講演会のためのメモ書きが証言している。<sup>51</sup>

この編集者をも驚かせる活動に加えて、加藤は『夕陽妄語』を継続し、政府を批判して平和を訴えることで護憲活動を擁護している。例えば、「日本二〇〇四年」<sup>52</sup>（二〇〇四年二月）では、二〇〇四年の出来事を振り返り、「政府・与党が野党の多数議員と共に企てた「平和憲法」改訂の計画」と自衛隊のイラク派兵、首相の靖国神社参拝を人災として批判している。

このような加藤の旺盛な護憲活動の原動力になったのは、やはり加藤の一次的・具体的経験としての戦争体験だろう。「すれちがい」の果てに」<sup>53</sup>（二〇〇五年五月）では、「私は戦争で二人の友人を失った。彼らが死んで私が生き残ったことを正当化する理由は全くない——という考えは私の生涯につきまとった。もし彼らがいきていたら望んだであろうように生きてきたとは到底いえないが、少なくとも彼らが拒否したであろうことはしたくない、その意味で彼らを裏切りたくないと思った」と普段語ることの少ない戦争体験による傷跡と亡くした友人への誓いを述べている。また、『孫子』再訪」<sup>54</sup>（二〇〇五年一月）でも、『孫子』における「死者は復た生くべからず」の一句は、「歴史と国境を超えて、私を無条件の平和主義者の方へ限りなく近づける。人の命よりも高い価値は、この世にな」と改めて人間の命の尊さを説いている。加藤は自身の死が間違いなく近づきつつある中で、「九条の会」や『夕陽妄語』で自分の味わった苦い経験を広く世の中に伝え、市民に共感してもらおうことで日本の平和主義を護ろうとしたのではないか。その意味で、「九条の会」の発案から活動への尽力は、一次的・具体的経験への志向（自身の戦争体験）から始まり、それを普遍性へ向かって乗り超えようとした加藤の超越の試みだったといえる。だが、加藤の試みは予想以上の結果を生み出すことになる。

「九条の会」は改憲反対と平和主義の運動を活性化させ、活動開始から一年で一〇〇〇人以上の個人が会の趣旨に賛同の意を示し、市民が自発的に立ち上げた草の根の「九条の会」は三〇〇〇を超えた<sup>55</sup>。その数は以降も増加を続け、二〇〇八年の時点で七〇〇〇を超え、当時のメンバーも市民の反応に驚かされたという<sup>56</sup>。この「九条の会」拡大の背景は、飯田洋子氏の『九条の会 新しいネットワークの形成と蘇生する社会運動』（花伝社、二〇一八年）で社会運動史の観点から考察されている。飯田氏によれば、六〇年代～七〇年代における日米安保条約改正に対して大規模デモを行った人々とそのネットワークの存在、二〇〇〇年代の自衛隊活動の拡大に対する不満の蓄積とそれを上手く捉えた「九条の会」アピール、「九条の会」の呼びかけ人九人のバランス、自発的で民主的な市民の積極的

活動などが組み合うことで、このような大規模な広がりにつながったという。そして、二〇〇八年の読売新聞の世論調査では、「憲法を変えない方がいい」の回答数が「憲法を変えた方がいい」の回答数を一五年ぶりに上回り、朝日新聞の世論調査でも、「憲法第九条を変えた方がいい」の数が二〇〇六年に高止まりし、「憲法九条を維持すべき」の数が二〇〇七年には「変えた方がいい」を大きく逆転した<sup>77</sup>。なお、この結果は二〇〇六年に発足した安倍内閣による改憲の強調に対する反発であり、「九条の会」の存在が世論を変えたわけではないと解釈することもできる。しかしながら、世論調査の動きが「九条の会」の発足とその広がりに対応することを考えれば（読売新聞の調査では会発足直後の二〇〇五年には改正反対が増えている）、「九条の会」が日本人の護憲意識向上に影響を与えたのは間違いないだろう。

この運動の拡大は市民の活動の賜物であり、加藤以外の八人の呼びかけ人それぞれの貢献も非常に高かったといえ、それら全体に較べれば加藤が「九条の会」で果たした役割は微々たるものである。しかし、多くの人々の潜在意識を捉えた運動を構想し、多くの人々が共感するアピールを作成した加藤の役割を低く評価することはできない。その意味で、加藤の「九条の会」発案は日本思想史的意義のある活動だったといえる。加藤の一回的・具体的経験への志向からの普遍性への超越の試みは、多くの市民に共有されたという意味で、成功したといえることができる。終生、一回的・具体的経験と普遍性への志向をもち続けた加藤の思想は、人生の最後の活動においてこの二つを結びつけた。

#### 小括

本章では第一節で『序説』以降の加藤の日本文化論（「日本社会・文化の基本的特徴」、「日本」項目）の変遷を追い、加藤の最後の日本文化論である『時間と空間』の要約を行った。

そして、第二節でその特徴と問題点を指摘した後、加藤の当時の目的意識を探り、それが二〇〇七年という時代へのリアクシヨンの側面が強いことを示し、『時間と空間』を加藤の思想史の中に位置づけた（これらの詳細は一五―一六頁の『時間と空間』の総括に記述）。

第三節では、その他の業績として未完に終わった『鷗外・茂吉・李太郎』と『夕陽妄語』、「九条の会」を扱い、『鷗外・茂吉・李太郎』が完成した場合、医者であり文学者だった三人の思想的考察を行うことで、加藤まで流れる思想の系譜が辿られ、現代における科学と文学の関係についても考察が行われたであろうことを示した。次に、多様なジャンルを含む『夕陽妄語』に関しては、政治評論に絞って考察を行い、八〇年代から「九条の会」発想到到るまでの過程を当時の政治の流れと絡めて説明した。そして、九〇年代から拡大する自衛隊活動と改憲の流れ、二〇〇一年同時多発テロ後の社会への危機感から、加藤は市民の活動を促す「九条の会」を発案し、それが多くの人々に受け入れられることで、大規模な市民運動につながったことを明らかにした。最後に、「九条の会」によって敗戦以来加藤が持ち続けていた一回的・具体的経験への志向と普遍性への志向を一致させることに成功したとすることで、加藤の思想史における「九条の会」の重要性を位置づけた。

「九条の会」の広がりにもかかわらず、『夕陽妄語』の文章には樂觀的な兆しは全く表れなかった。また、加藤の講演も日本の憲法の危機と日本の右傾化が強調されていた<sup>58</sup>。加藤は憲法改憲の流れが数年単位の活動で簡単に止まるものとは思っていなかったのだろう。この加藤の警戒意識は『時間と空間』の日本人に対する厳しい評価にも表れている。だが、このような旺盛な活動の矢先、加藤は二〇〇七年の秋に体調を崩してしまふ。以後、加藤の体調不良は続き、二〇〇八年の五月には進行性の癌が胃噴門部に発見され、医師からは治療が困難であることが告げられる。自身の死期を悟った加藤は、八月に妹の本村久子氏とパートナーの矢島翠氏にカトリック入信の意向を伝えた。また、長年加藤と付き合いのあった鷺巢力氏にも電話があり、

宇宙には果てがあり、その先がどうなっているかはだれにも分からない。神はいるかもしれないし、いないかもしれない。私は無宗教者であるが、妥協主義でもあるし、懷疑主義でもあり、相対主義でもある。母はカトリックだったし、妹もカトリックである。葬儀は死んだ人のためではなく、生きている人のためのものである。「私が無宗教では」妹たちも困るだろうから、カトリックでいいと思う。<sup>59</sup>

とその思いを吐露している。加藤の長年のキリスト教、特にカトリックへの興味とその主張の親和性、母も妹もカトリックであり、無宗教だった父さえも最後にカトリックに入信したことを考えれば、加藤の決断はごく自然なものだったといえる。

そして、この決断の後、二〇〇八年一月五日午後二時五分に加藤は東京の病院にて息を引き取り、その長く実りある人生の幕を閉じる。

注

1 鷺巢力『加藤周一を読む』、前掲書、一三三〇頁。

2 同右、三〇七頁。

3 同右、三二〇～三二二頁。

4 小森陽一「加藤周一さんと「九条の会」」、大江健三郎・鶴見俊輔他『冥誕 加藤周一追悼』かもがわ出版、二〇〇九年、所収。なお、「九条の会」における加藤の活動に関しては、小森氏の本文章から多くを学んでいる。

5 『日本文化における時間と空間』岩波書店、二〇〇七年（以降、『時間と空間』）。

6 「日本社会・文化の基本的特徴」加藤周一・木下順二・丸山眞男・武田清子『日本文化のかくれた形』、前掲書、所収。

7 なお、加藤はここでトマス・クーンの提唱した「パラダイム」概念を原理と同一視して論を展開しているが、本来、クーンの提唱した「パラダイム」は「一定の期間、研究者の共同体にモデルとなる問題や解法を提供する一般的に認められた科学的業績」（野家啓一『パラダイムとは何か』講談社学術文庫、二〇〇八年、一五頁）であり、加藤の「パラダイム」理解に誤解があることには注意が必要だろう。

8 「日本」『著作集23』、前掲書、所収。

9 『時間と空間』、前掲書、二六二頁。



10 加藤は「原型」を、「その後の歴史的文化的さまさまの領域に一貫してあらわれる時空間の具体的表象の理念型」と位置づけ、それは「丸山眞男の「古層」に近い」としながらも、「原型は、「古層」のような実体的な概念ではなく、分析のための概念的な道具であり、歴史意識に限らず、一般に時間の見方、さらには空間に対する態度の全体にも拡大して用いられる」とすることで、両者を区別している。なお、論者は前章において加藤の土着世界観を「古層」より実体的な概念とした。それは、土着世界観がどの時代にも単独で登場し、外来思想と絡み合わないといえない「古層」より明確に存在するものと考えたからである。実際のところ、加藤が述べる『時間と空間』における「原型」も「歴史的文化的さまさまの領域に一貫してあらわれる時空間の具体的表象の理念型」とされている点で、論者としては「古層」よりも加藤の「原型」のほうが実体的ではないかと考える。

11 マックス・ヴェーバー『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫、一九九八年、一一一頁～一一九頁、一三七頁によれば、「理念型」とは、ある観点に適合する現実の個々の現象を抽出し、それを矛盾のない思想像に結合することで得られる一種のユートピアであり、それを規準として現実の現象を測定、比較し、その文化的意義を明らかにするための手段とされる。

12 『時間と空間』、前掲書、四七頁、九三頁、一三九頁。

13 丸山眞男「歴史意識の「古層」」『忠誠と反逆』、前掲書、所収。

14 『時間と空間』、前掲書、一二七頁。

15 相良亨『日本の思想』、前掲書。

16 『時間と空間』、前掲書、二四八、二四九頁。

17 同右、二五四頁。

18 同右、六五頁。

19 同右、二二四頁。

20 同右、一二三頁。

21 同右、二二六頁。

22 鷺巣力『加藤周一を読む』、前掲書、三四六頁。

23 「ナシヨナリズム」再訪』『夕陽妄語3』ちくま文庫、二〇一六年、所収。

24 「選挙の後に」、同右、所収。

25 「二〇〇六年十一月」、同右、所収。

26 『時間と空間』、前掲書、二六四頁。

27 鷺巣力『加藤周一を読む』、前掲書、三四五頁。

28 『鷗外・茂吉・李太郎』著作集18』、前掲書、所収。

29 「軍国主義反対再び」『著作集21』平凡社、一九九七年、所収。

30 同右、五五頁。

31 「真夏の夜の(悪)夢」、同右、所収。

32 「一九八八年の想出三つ」『著作集22』平凡社、一九九七年、所収。

33 「憲法・海外派兵・国際協力」、同右、所収。

34 小森陽一「加藤周一さんと「九条の会」」、『冥誕 加藤周一追悼』、前掲書、所収、一一一頁。

35 同右、一〇九頁。

36 『私にとつての二〇世紀』、前掲書。

37 小森陽一「加藤周一さんと「九条の会」」、『冥誕 加藤周一追悼』、前掲書、所収、一〇八～一〇九頁。

38 同右、一一〇頁。

39 「半年後」『夕陽妄語3』、前掲書、所収。

- 40 「趨庭日」、同右、所収。
- 41 「歴史の審判」ということ」、同右、所収。
- 42 なお当時の小泉首相によれば、非戦闘地域の定義は「自衛隊が活動しているところ」だが、これは論理的に自衛隊が戦闘地域に行く可能性を否定しており、解釈によっては現実的な戦闘地域でも自衛隊が活動していれば「非戦闘地域」になるため、詭弁的な定義だったといえる。
- 43 「二〇〇三年回顧』『夕陽妄語3』、前掲書、所収。
- 44 小森陽一「加藤周一さんと「九条の会」」、『冥誕 加藤周一追悼』、前掲書、所収、一一頁。
- 45 同右、一一一～一一二頁。
- 46 <http://www.9-jo.jp/kaiken.html>
- 47 <http://www.9-jo.jp/appeal.html>
- 48 小森陽一「加藤周一さんと「九条の会」」、『冥誕 加藤周一追悼』、前掲書、所収、一一二頁。
- 49 「また9条」、『夕陽妄語3』、前掲書、所収。
- 50 <http://www.9-jo.jp/kaiken.html>
- 51 鷺巣力『加藤周一を読む』、前掲書、二四五頁。
- 52 「日本二〇〇四年」、『夕陽妄語3』、前掲書、所収。
- 53 「すれちがい」の果てに」、同右、所収。
- 54 『孫子』再訪」、同右、所収。
- 55 飯田洋子『九条の会 新しいネットワークの形成と蘇生する社会運動』花伝社、二〇一八年、六二～六五頁。
- 56 同右、六四～六五頁。
- 57 同右、一四五～一四六頁。
- 58 「老人と学生の未来」、『私にとっての二〇世紀』、前掲書、所収。
- 59 鷺巣力『加藤周一を読む』、前掲書、二五四～二五五頁。

## 終章 結び

本章では、結論として、第一節で各章のまとめを行い、第二節であらためて現在の思想状況において加藤周一の知的営為の重要性について振り返り、そして最後に第三節で、本論文の限界を考察して次のステップへの課題をまとめておきたい。

### (一) 各章のまとめ

#### 1、全体の要約と論の帰結

本論文では、加藤周一の本質が一回性・具体性と普遍性への志向にあることを仮説として、加藤の全史にわたる思想的考察を行った。

第一章では、戦中から敗戦直後、『1946・文学的考察』周辺までの加藤の思想を考察した。まず、加藤の学生時代のノート、『青春ノート』に見られる顕著な特徴として、一回的・具体的志向として、詩と恋愛への強い興味、旧制一高の同級生に向けられた鋭い批判意識、多くの文章で表れる戦争の影とそれに対する加藤の反応、また、戦中に拡大した人類普遍主義的ヒューマニズムとキリスト教カトリックへの興味を挙げ、加藤の思想的スタートラインを示すと共に、敗戦後の論壇の状況における加藤の動向の概要を明らかにした。

そして、加藤の敗戦直後の思想的特徴として、人類普遍主義的なヒューマニズムと人間の平等を唱える社会主義の傾向、また、西洋社会を理想化する「近代主義」的主張を伴っていたこと、キリスト教カトリックに対してもその人道主義的側面からヒューマニズムとの共通点を見ていたことを指摘した。さらに、当時の加藤が人間の具体的な存在を重視する実存主義から強い影響を受けており、その実存主義は西洋の実存主義とは異質の神を前提としないヒューマニズムの側面の強いものだったことを述べ、『1946・文学的考察』における加藤の諸篇にも実存主義が大きな役割を果たしていたことを示した。また、これらの思想の諸関連を考察して、加藤がヒューマニズムによって社会主義、実存主義、キリスト教をまとめていたことを明らかにした。したがって、当時の加藤の思想的特徴は、一回性・具体性を重視する実存主義と普遍性を志向するヒューマニズムの両方が併存していた。

その考察の過程で、加藤の思想に影響を与えた人物として、キリスト教カトリックの倫理学者、吉満義彦に注目し、吉満が説く「充足的ヒューマニズム」と加藤の普遍主義的実存主義の類似性を明らかにすることで、吉満から加藤への思想的影響の強さを指摘した。

最後に、『1946・文学的考察』中の加藤の批評に対する当時の反響を考察し、加藤の文章は若年層に大きな知的刺激を与えたものの、その語調の激しさや攻撃性の強さが先輩世代の荒正人などから強い反響を受け、その反響によって生まれた「西洋主義者」、「近代主義者」としての加藤像は後の世代まで受け継がれたことを示した。そして、当時の加藤の日本思想的意義を、戦中派の中で最も若い世代に属し、戦争中の日本とそれを讃美し

た人間を痛烈に批判し、自身らの世代の怒りを西洋の教養と独特の表現法を用いて強く社会に訴え、戦後日本文学の出発点を飾ったことにあると位置づけた。

第二章では、『1946・文学的考察』以後、留学直後にいたる加藤の思想を扱い、加藤が社会主義、実存主義、キリスト教をヒューマニズムによってまとめる見解から次第に離れていった過程を示すと共に、実存主義の名の下に重視されていた一回性・具体性への志向は加藤の文学論に反映し、それが実存主義的かつ文学的な意識として加藤の中で位置づけられるようになったことを解明した。加えて、「日本の庭」などの日本文化論を考察し、当時の加藤が普遍的な文化を目指していたことも指摘した。また、一九四六年から一九五一年には、加藤の最初の結婚、終生愛した母の死、留学先の変更という三つの大きな私生活上の変化があったことを述べた。さらに一九五〇年以降、加藤が日本やアジアを再評価するようになったことを述べ、その要因に当時の中国革命やインド独立運動によって日本に起きた思想潮流の変化や、中国の可能性を説いていた竹内好の影響があったことを挙げた。そして、留学直後の一九五二年に加藤が明確に西洋社会の理想化を否定する文章を書いたことから、加藤における脱「近代主義」は一九五二年になされたと特定した。

第三章では、「雑種文化論」とその周辺の思想の考察を行い、まず留学中の加藤の思想營為と雑種概念の考案の経緯について説明した。次に、「雑種文化論」を構成する二つの論文の違い、加藤が今日でも述べられている「日本文化分裂論」にも有効な批判を行っていたこと、加藤の目指す雑種化とは西洋の自由・平等のヒューマニズムや民主主義の意識から新しい日本文化を創造する試みであったこと、日本文化の雑種性には積極的な意味があるという信条を持ち続けていたことを述べた。一方で、「雑種文化論」における加藤の主張は詳細に日本文化を論じたものではなく、その内容は漠然としており、雑種や純粹種といった概念の定義も曖昧で論理的にも飛躍があることを指摘し、その問題点や限界も明らかにした。そして、「雑種文化論」の背景を探るため、同時期の社会的状況や加藤の文章を考察し、当時の加藤が進歩派を内部から批判し、当時流行していた「日本回帰」（日本文化に可能性を見ることが肯定しながらも、それが戦中の国粹主義的方向へ向かわないように注意を払い、「逆コース」の流れも批判していたことを明らかにした。

これらの考察に加え、「雑種文化論」の日本思想史における意義を測るため、①同時期の日本文化論との比較、②他の知識人からの反応の分析の両方を行い、①によって、その独自性が国粹主義、「逆コース」、「日本回帰」の流れに対して、知識人層に戦中の国粹主義に陥らないように釘を刺し、さらに戦後の「近代主義」をも内部から批判することで新しい文化の方向性を提唱したことにあるとした。また②に関しては、「雑種文化論」は肯定、批判を含めて多くのリアクションを受けたものの、日本文化が西洋との雑種であるという認識と、日本文化の積極性を述べたものとして理解されたことを説明した。加えて、八〇年代から今日において、「雑種文化論」は批判的に継承されるか、学的厳密性の欠如ゆえに強く批判されるかという二通りの反応を受けているとした。最後に、雑種概念がわずか数年で日本の特徴としての意義を失ったこと、「雑種文化論」が他の加藤の思想に様々に派生し

たことを述べた。これらの作業によって、「雑種文化論」の同時代的位置と独自性、他者に与えた影響、加藤の思想の中での位置が定められ、その日本思想史的意義を解明しえたと考える。なお、一回性・具体性と普遍性への志向に関しては、この章の最後部で留学後の加藤の文章を引用し、加藤が一回的・具体的意識と普遍性への志向を両立するものと捉えていたことを紹介した。したがって、一回性・具体性と普遍性への意識は留学後も持続することとなる。

第四章では、五〇年代後半から六〇年代の加藤の思想を中心に考察を行った。まず、加藤が日本文化、日本思想に対する造詣を深め、『日本文学史序説』の方法を形成させる過程を分析し、土着世界観、外来思想、外来思想の日本化という『日本文学史序説』における三層構造の方法が、「日本文学史の方法論への試み」において現れていることを指摘し、それが書かれた時期を一九六八年から一九六九年と推定した。加えて、科学と文学を分けて述べられる加藤の学問論について、加藤が科学に対して人間の一回性・具体性を重視する実存主義や文学の重要性を主張していたこと、学問（特に人文系学問）の瑣末化に危機感を感じていたこと、思想と学問の関係を学者自身が自覚的に位置づけなければならぬと考えていたことを明らかにした。次に、一九六〇年の安保闘争と一九六八年の学生運動、「プラハの春」などの政治運動に関する文章を観察し、安保闘争を支持し積極的に文章を発表していた加藤が闘争後の選挙結果によって日本の民主主義に失望感を抱いたこと、それにもかかわらず六八年の学生運動を支持したこと、チェコ・スロヴァキアに対するロシアの軍事介入を強く批判したこと、それらの運動に対する姿勢から、加藤の政治的態度は基本的には現実主義だが、最終的に人間の理想を信じ続けるという点で理想主義だったと指摘した。さらに、加藤の一回性・具体性と普遍性への志向に関しての考察を行い、六〇年代における文章では、加藤はアンドレ・マルローやノーム・チョムスキーなどの人間の感性や言語に普遍的側面を見る学説を支持していたことを挙げ、その普遍性への意識の持続を述べた。また、当時加藤が三番目の妻となる矢島翠への愛を詠う詩を幾つも詠んでいたことも指摘し、この時期は加藤において一回的・具体的な経験としての恋愛対象が変化した時期であり、そのような志向の持続も述べた。最後に、『羊の歌』について論じ、それが世界に存在する自己の存在規定的側面、「加藤周二」という存在の位置づけ、了解としての意味合いを持っていたことを、加藤の文章を引用することで示した。

第五章では、加藤の主著であり、日本文化、思想、文学の総体を論じた『日本文学史序説』（以降、『序説』）を扱った。その特徴として、文化人類学や経済まで記述が及んでおり、政治権力の転換により時代区分せず、文化総体の過渡期という区分を用いていることなど、文化総体を客観的に論じる姿勢が強く、それゆえ「文学史」というより、むしろ「思想史」的な内容が強いことを挙げ、加藤がその方法を採用した理由として、①学問の専門化の進展への反発があり、その裏には当時の国文学会との対立やサルトルの批評性からの影響があったこと、②加藤が日本学として海外の学生に日本文化総体を通史的に教えていたことの二つを挙げた。次に、その方法論の分析に移り、加藤が日本文化、思想を通史的に扱う

ための方法として土着世界観、外来思想、外来思想の日本化という三層を考案したことを述べ、それぞれの概念を説明し、『序説』における三層の流れを仏教や儒教を例に具体的に示した。そして、この三層構造を加藤が考案した要因として、「雑種文化論」と『序説』の関連を述べ、『序説』は日本と外国思想の文化混交という「雑種文化論」の発想を転換し、日本史を土着世界観、外来思想、日本化という三つの文化的複合で捉えたものであること、「雑種文化論」で述べられたヒューマニズムと民主主義の発展の主張に関しては、その後退が述べられていることを明らかにした。また、『序説』の方法的な問題として、土着世界観やそれによる日本化といった三層構造の方法が第九章「第四の転換期 上」以降、使用される頻度が激減し、それが貫徹されなくなっていること、加藤は『序説』で文学概念の定義をしておらず、加藤がそれを説明したとされる「日本文学史の方法論への試み」では人間の普遍性への志向のある文章が「文学」とされるものの、その「普遍性」の内容が曖昧であり、もう一つの文章「文学の擁護」では文学に政治性や特殊から普遍への超越といった意味が付与されているものの、その明確な定義がされていないことを示した。なお、この問題点を述べる際に、具体から普遍への超越を説いた加藤の文学観とサルトルの文学観の類似性を述べ、『序説』時においても一回性・具体性と普遍性への志向が持続していることを明らかにした。これらに加えて、その他の方法的特徴として、第九章「第四の転換期」には明治以前と以降に断絶を見ない歴史観が働いていることを示した。

次に、『序説』に対するリアクションとして丸山眞男と内田芳明の文章を挙げ、『序説』における反応の型として、全面的に評価しそれを改良、発展させる継承路線と、一定の評価をしながらも『序説』のアカデミーからの乖離を述べてその方法の継承を批判する二つの方向があること、また今日においても『序説』に対して学問分野からの肯定的な評価が見られないことから、『序説』は学問分野からは否定的に評価されたことを明らかにした。さらに、加藤の三層構造の方法の有効性や限界を示すため、津田左右吉『文学に現はれる我が国民思想の研究』、和辻哲郎『日本倫理思想史』、丸山眞男「歴史意識の「古層」」、相良亨『日本の思想』といった他の著名な日本思想史論と『序説』の比較を行い、三層構造を用いた『序説』には、一国的歴史観では扱えない外来思想の日本化という現象を捉える方法を提唱した点、日本化の表現を多様化した点、外来思想の直接的な受容とその日本化の進展を考慮することで、基層論に捉われずに日本思想史総体を考察する方法を提唱した点で有効性があったものの、三層構造が途中で崩れてしまっている点、基層としての土着世界観が丸山の古層と類似している点、部分的に本質論的解釈をされる可能性がある点、仏教に関する理解にも限界があったことを述べた。

最後に、『序説』全体の問題点を論じ、①道教を考察対象にしていない点、②資料選択、歴史解釈に恣意性がある点、③参考文献を挙げてどこからが自身の発想かを明らかにしていない点、④「文学」の定義が曖昧な点、⑤加藤の超越概念には問題があり、仏教・儒教・マルクス主義も土着世界観同様に非超越的である点、⑥江戸から明治の持続を強調したことで、加藤の嫌った「武士道」の歴史的事実と近代による概念操作を捉えられていない点、

⑦三層構造を中心に日本文化、思想史全体を論じることが貫徹していない点、⑧基層としての土着世界観もあくまで一つモデルであり、そのようなものが存在したという加藤の見は仮説にすぎない点などで『序説』には様々な限界があったことを示した。しかしながら、このような限界を考慮しても、『序説』には外来思想の日本化現象を捉える方法を提唱した点、日本化という表現を多様化した点、基層論に捉われず日本思想史をより広い視点から捉える方法を提唱した点で他の日本思想史論にはない有効性があったことを示した。これらの作業によって、『序説』の方法の解明、社会から受けた反響、他の日本思想史論における位置づけとその独自性・有効性の指摘、その限界づけを行い、その日本思想史的意義を解明した。

第六章では、加藤の後期から晩年までの思想を扱い、まずその最後の単著となった『日本文化における時間と空間』（以降、『時間と空間』）に至るまでの加藤の日本論の変遷を、「日本社会・文化の基本的特徴」（一九八一年）と平凡社『世界大百科事典』「日本」項目（一九八五年）を挙げ、加藤における日本観が一九八五年にはまとまり、それ以後加藤は日本文化の時間と空間を題とした講演を世界中で行ったことを述べた。次に、『時間と空間』の要約、分析を行い、それぞれの部の第三章では日本文化に対して強い批判がなされていること、本書では時間と空間概念が日本人の行動を決定する大きな力を持っていること、思想や意識が人間の行動に影響を与えるという発想や人間の意識を古代に遡って考察する方法はマックス・ヴェーバーと丸山眞男からの影響である可能性が高く、特に丸山の「歴史意識の「古層」からは強い影響を受けていることを指摘した。

また、『時間と空間』を『序説』と比較し、『序説』の日本人像や土着世界観を基層とした三層構造は日本人の行動を支配する決定的な概念ではなかったのに対し、『時間と空間』における理念型「今リココ」は日本人の行動を決定する支配的な概念であること、『序説』では日本人像に対し価値評価が行われていない（例外もあるが）のに対し、『時間と空間』では日本人に対し否定的な評価がされていること、日本文化総体を細かい文献を挙げながら論じた『序説』に比べ、『時間と空間』では引用される文献が限られていることを示し、歴史叙述としては『序説』のほうが『時間と空間』より客観的に行われていることを指摘した。他にも、『序説』と較べて『時間と空間』は比較文化的考察が行われていないことについても言及した。これらに加え、『世界大百科事典』「日本」項目との比較も行い、「日本」項目によって示された日本文化の特徴は『時間と空間』で示されたものと一致していることから、加藤は「日本」項目の要素をまとめ直して『時間と空間』を書いたと推定した。さらに、加藤が日本人の特徴とされる「今リココ」から抜け出す手段に亡命を挙げ、特殊性を超えた普遍性への「コミットメント」が必要としていることも指摘した。

これらの特徴を指摘した後、『時間と空間』の問題点として、時間と空間意識で人間をまとめることの妥当性、通史的考察の欠如とその本質論的見解、日本の時間意識とされた自然の循環する時間（一回限りではない）と「今」の強調としての時間の論理的整合性、空間意識の把握における妥当性、「今リココ」という結論の妥当性を挙げた。そして、加藤が

「今(こ)こ」としての日本文化に批判的な姿勢を示した理由を、九〇年代から二〇〇〇年代における日本社会への右傾化によるものと推定した。最後に、通史的説明の有無や理念型の妥当性などから、『時間と空間』は日本文化論としては『序説』よりも質的に下に位置し、社会へのメッセージ性や当時の政治的環境からの影響が強い点で「雑種文化論」に近いと述べ、加藤の思想史の中で『時間と空間』を位置づけた。

さらに第六章では、加藤のその他の業績にも触れ、未完に終わった『鷗外・茂吉・柰太郎』の口述テキストを要約し、その内容を分析することで、その構想の目的には、医師であり文学者でもあった森鷗外とその弟子にあたる斎藤茂吉、木下柰太郎の思想史的考察を行い加藤までの知的系譜を叙述すること、現代における科学と文学のあるべき姿を示すことという二つがあったと推測した。また、加藤の代表的な評論『夕陽妄語』に関しては、政治を主題にした文章の絞りを、「九条の会」設立までの加藤の政治意識の変化を追った。そして、加藤の一貫した改憲や政府の軍事力増強への批判にもかかわらず、日本政府の自衛隊強化、行動領域の拡大はなし崩し的に進み、一九九二年に「PKO法案」、一九九九年に「日米新ガイドライン関連三法」が成立し、二〇〇一年にはアフガニスタン紛争が起きたことで加藤は憲法問題の研究会「憲法再生フォーラム」を開き、直接的な政治活動に足を踏み入れたこと、その後、イラク戦争による自衛隊の海外派兵や二〇〇四年の新聞の世論調査によって、以前から日本の右傾化に危機感を持っていた加藤は「九条の会」を発案し、その活動に人生の最後の力を注いだことを説明した。

最後に、加藤の護憲活動を一回的・具体的経験(戦争体験、友人の死)から普遍性(社会や市民)への超越の試みと位置づけ、それが多くの賛同者を生み、二〇〇八年には七〇〇〇を超える「九条の会」関連グループ創設につながったことから、一回的・具体的経験と普遍性への志向を持ち続けた加藤の思想は人生の最後の活動においてこの二つを結びつけること(超越)に成功したと述べ、論を閉じた。

このようにして加藤の生涯に跨る著作活動を追い、彼が人間の行為の一回性・具体性への着目とその普遍性への志向を終生持続しながら、その考察の内容が変化してきた軌跡を追うことができたと考える。序論で述べたように、この二つの志向が加藤の多方面にわたる批評活動を貫くものであり、それが生涯で持続したことは、それが加藤周一という思想家を成立させるために欠かせない本質的なものであったことを意味するだろう。したがって、本論文によって加藤周一の思考の本質ともいえるべき特徴を明らかにすることができたと考える。

## 2、思想的問題の解決と進展、残されたもの

第一章の考察によって、加藤の思想的問題として、ヒューマニズムによって社会主義、キリスト教、実存主義を統一し、これらをほぼ同一視したこと、西洋を理想化する「近代主義」的主張を行っていたことを挙げたが、第二章の加藤の思想変遷によって、加藤はそ



のような見解から離れ、それぞれの思想とある程度距離を保つことになった。また、「近代主義」に関しては、一九五一年以降の留学を機に加藤は西洋を理想化する主張をしなくなった。

第三章では、「雑種文化論」について、詳細に日本文化を論じていない点や具体性に欠けるヒューマニズムや民主主義論を展開した点、雑種という曖昧な比喻を使用した点といった問題点が浮上したが、これらの多くは加藤の名著『日本文学史序説』によって解消されている。一方で、日本から普遍的な文化をつくること、日本の民主主義を発展させることといった主張に関しては、『日本文学史序説』では語られておらず、むしろ戦後社会が「個人の人權と少数意見の尊重に鈍感」と表現されたことから、「雑種文化論」における民主主義論は背後に退いたといえる。

第四章、及び第五章では、学問の専門化、瑣末化といった現代的な問題が提示され、それに対する加藤の反発として、文化総体を客観的に論じる『日本文学史序説』が書かれたものの、その問題は第六章で扱った『鷗外・茂吉・李太郎』に引き継がれる。しかし、この作品が未完で終わったことで、科学と学問の問題は未解決のままに留まったといわざるをえない。

また、第五章で提示された『日本文学史序説』における多くの問題、例えば「武士道」に与えられた近代における概念操作を追えていない点や土着世界観という基層モデルの正当性、各文学作品、思想に対する誤った解釈、それぞれの思想の時代性を捉えられていないことなどは二〇〇〇年代に書かれた『日本文化における時間と空間』で改良されることが期待されたが、加藤は「今ココ」という特徴に日本人の思想を還元する本質主義的な日本文化論を書いており、これらは現代の日本文化、思想系の学問に残された課題となった。

## (二) 現在の思想状況と加藤の知的営為の重要性について

### 1. 情報爆発とその無責任化

現在の日本人の言論状況において顕著なのは、twitterやFacebook、youtubeなどのソーシャル・ネットワーキング・サービス(SNS)の発達によって生じた情報爆発(information explosion)と呼ばれる現象である。これは日本に限ったことではなく、世界にも当てはまる。情報伝達手段の発達によって、個人は携帯やパソコンで自分の考えや意見を世界中に向けて瞬時に発信できるようになり、多くの人間がこのシステムを使用することで個人が行う言論の数は爆発的に増えた。これらの手段は情報を共有、交換する上で非常に利便性が高いものの、その発信された情報は個人の一次的・具体的感情や発想の表現である場合が多く、深い自己内での対話や他者(普遍性)への視点が欠けてしまうことも多い。その結果、安易で無責任な言論が大量に発信されることが社会問題となっている。

### 2. ナシヨナリズムの台頭

また現在の日本では、自国の特殊性を強調する排他的、閉鎖的なナショナリズム（偏狭なナショナリズムという意味での国粹主義）が広がっている。例えば、在日韓国人や中国人への差別的なヘイトスピーチや、インターネット上で排他的な主張を繰り返すネット右翼と呼ばれる集団の登場、極右団体日本会議と近い安倍政権の長期にわたる圧勝がそれを示す。その背景には様々な要因が考えられる。まず、第一に挙げられるのが、世界的な潮流としての自国第一主義的な経済政策だろう。現在、アメリカではトランプ大統領（二〇一〇年一月の大統領選挙では敗北したもの）が自国第一主義を掲げ保護主義的な主張を繰り返して中国と激しく対立し、ヨーロッパではイギリスが協調主義政策をとるEUから離脱した。このような自国第一主義の潮流は日本国内のナショナリズムにも影響を与えたといえる。そして、自民党という政党が長年日本の与党であったこともその要因だろう。日本の独立を目指し、伝統、習慣を踏襲する保守を謳ってきた自民党が一九五五年以来長く支持されていることは、日本のナショナリズムの強固な地盤の存在を示し、それが極右勢力に近い安倍政権の登場と共により尖鋭化してきていると考えられる。加えて、各文化に優劣関係はなく、各文化にはその文化の独自性があるとすると文化相対主義の流行もナショナリズムの閉鎖化に影響を与えているだろう。文化相対主義は、他文化との共通性よりも個々の文化の多様性を重視する側面を持っており、それが他文化との差異を強調し、その相互理解、共通性を見出そうという姿勢を排除するように解釈された場合には、偏狭なナショナリズムにつながる。他にも、日本における経済格差の深刻化によって生まれた弱者が、自国文化のアイデンティティを支えとしてその不満を排他性に向けたという可能性も考えられる。このように、現在の日本では閉鎖的なナショナリズムが育つ条件が多く揃っており、それが顕在化しているのも偶然ではない。

### 3、学問の頹末化

現在の学問、特に文系学問の状況としては学問の頹末化が著しい。現在の学門雑誌を読めばわかるように、多くの学問において重要視されている価値は、その学問における専門性である。したがって、学者の興味を突き詰めることに注意が傾き、普遍的な社会への視点が欠落しつつあるのが現在の文系学問の姿といえる<sup>2</sup>。これは学者の興味を重視する嗜好主義の学問の方向性であり、社会側からなされる文系学問の有意義性という批判も完全な的外れとは言い難い。二〇二〇年九月に世間を騒がせた、菅政権による日本学術会議への政治的介入に国民の反応が薄いのも、一般社会と学問界の乖離の大きさを表している。

1〜3で述べた、安易で無責任な言論の増加、ナショナリズムの偏狭化、学問の頹末化はどれも一回性・具体性に対する執着の強さと普遍性への意識が欠けていることに由来する現象といえる。しかし、論者は一回性・具体性に執着すること自体に問題があると述べているわけではない。一回的・具体的感情を言論化するにしても、それが真摯に自己と向き合った結果であれば、その言論は藝術（象徴主義）や人間の深淵を描いた小説、哲学に

さえなる可能性もあり、普遍としての世界に対する配慮があれば、それは一つの意見として尊重されるべきだろう。ナショナリズムに関しても、自国の文化、伝統を重視すること自体は問題ではなく、むしろ過去が忘れられつつある現在においてそのような姿勢は重要といえる。一方で、グローバル化した現代という時代において、世界という普遍的なものへの視点を拒否することは排他性へと向かう道となる。学問においても、徹底した自己の問題意識としての具体性に執着することは独創的な学問を行う上で重要である。だが、それが普遍的な社会や世界への視点を失ってしまうと、自己満足的な学問に終始してしまうことも忘れてはならない。

このように、現在における思想的問題に関しても、一回性・具体性と普遍性への意識のバランスを考えることは非常に重要といえる。したがって、自己の経験を真摯に見つめ、そこから社会に対して提言を行った（一回性・具体性と普遍性のバランスを保った）加藤の思想営為は、現在に生きる我々にとっても学ぶ点が多い。

#### 4、政治の行き詰まりと民主主義への疑念

これも世界的な現象といえるが、日本において政治への不信感は限りなく高まっている。現与党、自民党の政治と金にまつわる疑惑や官僚の付度などのスキャンダルはここ数年で数え切れないにもかかわらず、「他よりよい」という理由で自民党は多くの選挙で圧勝し、その選挙結果を理由に強権的な政治が執り行われている。当然、国民の選挙への関心も薄く、二〇一九年の参議院選挙は投票率が二四年ぶりに五〇パーセントを切ったという。また、二〇一九年のイギリスの新聞『エコノミスト』シンクタンクによる民主主義指数調査では、日本は全体二四位で「欠陥のある民主主義」とされ、選挙の多元性と政治参加の指数が他の先進国に比べてかなり低い。このような状況を考慮すれば、日本における民主主義に疑念が生じても不自然ではなく、民主主義の危機や限界という言葉も新聞に登場するようになってきている。だが、民主主義に変わる政治体制が考案されていない現在において、政治体制の変革を行うことは非現実的であり、民主主義政治の改善を行うのが現実的な対策といえる（小選挙区制の見直しや一票の格差是正、投票率の底上げなど）。その際に重要なのは、人間の自由と平等を前提とした民主主義の基本に立ち返ることであり、敗戦以来それらを普遍的な価値として主張し続けた加藤の政治的な思想営為を考えることは、その一助になる可能性がある。

#### 5、現下の世界的問題

二〇二〇年現在の世界には共通の問題が少なくとも二つある。一つは新型コロナウイルスによる疫病災害である。このウイルスはグローバル化による世界市場化を逆手に取る形で世界中に広がり、多くの感染者、死者を出している。このウイルスに対し、多くの国々は国境を閉じ、国内のウイルスを封じ込めることで対応しているが、経済のグローバル化を続ける限り、このウイルスには世界レベルでの対応（ワクチンの世界普及など）が必要

となるだろう。また、もう一つの問題、環境問題は世界的な危機が訴えられて久しいが、温暖化や環境汚染の中でも各国は自国第一主義的な経済政策を優先しており、世界の環境問題は加速度的に悪化の一途を辿る可能性が高い。したがって、早急で抜本的な国際協力が必要となるだろう。このような世界情勢を考えた場合、日本人は今まで以上に国際的な視野を持つことが必須になるといえ、加藤の国際的観点からの思想営為は将来の人間にとって参考になるといえる。

### (三) 本論文の限界とこれからの課題について

本論文では加藤の思想について通史的な一貫性に重きを置いて考察を行ったが、なお、多くの不十分な点や問題点を抱えている(細かい問題点は挙げればきりがないため、ここでは特に目立つ問題点とこれからの課題について述べる)。

第一に挙げられるのは、加藤の思想をその文学論、政治論、藝術論の側面から深く研究していないことである。加藤の思想解明には、その小説、詩に關しての考察やそれと加藤の文学論を絡めた分析が必要だが、本論文では作品としての小説、詩の不確定性を考慮してそれらを考察しなかった。また、社会事象に対して述べられた政治論を細かく追うことも加藤の思想史考察のためには重要だが、加藤の政治論は膨大であり、それへの言及は最小限に止めざるをえなかった。加えて加藤の藝術論に關しても、造形美術、絵画、音楽に關する論者の知識不足ゆえに行うことができなかった。

第二に、『日本文学史序説』以後の思想に關する考察不足が挙げられる。本来ならば、日本人の死生観を加藤が他の共著者とまとめた「日本人の死生観」<sup>3</sup>。(一九七七年)や加藤が一〇年をかけてまとめたとされる『人類の知的遺産七七 サルトル』における「サルトル私見」<sup>4</sup> (一九八四年)も加藤の代表作として挙げるべきだが、加藤の死生観やサルトル論を詳細に述べるには、加藤の思想の通史的ー貫性を追う主題を大きく超えるため、本論文では省略せざるをえなかった。この第一と第二の問題点でわかるように、加藤に關してはまだ言及されていない箇所が多く残っており、様々な領域から加藤を学術的に位置づけ、総体としてより大きな加藤周一像を描くことが今後の加藤研究の課題になるといえる。

第三に挙げられるのは、加藤を広義の日本思想史や戦後知識人の中で明確に位置づけていないことである。本論では加藤の主著である『1946・文学的考察』、「雑種文化論」、『日本文学史序説』に対するリアクションの考察や同時期の日本文化論、その他の日本思想史論との比較を行うことで、加藤の思想営為を狭義の日本思想史(その時代の代表的な思想の流れ)の中で位置づけることを試みたが、より広い日本思想史全体や戦後知識人の中での位置づけがなされたとは言いがたい。例えば、加藤より前に生まれた小林秀雄や林達夫、森有正などの人物とのつながりについては言及していないため、戦前の思潮との関連で加藤を位置づけることはできていない(例外として吉満義彦との関係性に關しては第一章で述べた)。また、丸山眞男とは部分的な比較を行ったが、その思想全体を含めた深い比較には至っていない。加えて、鶴見俊輔や日高六郎、大江健三郎などの戦後知識人や中村

真一郎、福永武彦など加藤に近い思想家との比較検討も行っていないため、戦後知という思想の動きの中で加藤の意義を述べるには至っていない。したがって、戦前を含めたより大きな思潮の流れの中で加藤を捉え、その意義を示すことが、より広い日本思想史の中で加藤を位置づけるためには必須といえる。他にも、多くの戦後知識人とのより精緻な比較による加藤の位置づけを行うことが、今後増えると予想される戦後思想研究の中で加藤の意義を主張するための課題となるだろう。

第四に、加藤の本質についての問題がある。本論文では、加藤という思想家を成立させ、その多くの要素を説明する概念を本質と設定した。これはまだ黎明期にある加藤研究において、大枠としての本質を特定することを優先した論者の判断によるものである。したがって、一回性・具体性と普遍性の内容に対する区分分けやその厳密な概念的検討、加藤の要素間の重要性の差異の提示、両者の関連づけなど、加藤の本質をより精緻化するための考察は行えていない。例えば、「日本の庭」。(一九五〇年)では、加藤は「最も特殊な世界は最も普遍的な世界に通じる」とし、「ゴットフリート・ベンと現代ドイツの「精神」」。(一九五七年)では、「藝術の根拠は実存的」と述べ、それが「普遍的な問題として客観化され」ないものの、藝術至上主義者においても「歴史」という人間に普遍的なものへの意識を持つべきとされる。そして、「文学の擁護」(一九七五年)では、プルーストの文章が「世界の具体的な特殊性が、一般に人間的な経験の普遍性に向って開かれる」として、その一致の可能性が説かれている。しかし、「サルトルのために」。(一九八〇年)では、「一個の具体的な人間は、内側と外側の条件、超歴史の実存と歴史的存在とが、そこで出会う全体」とされながら、その理論的統合が「不可能であるようにみえる」と述べられており、加藤におけるこの二つの志向の関係はまだ明確化できていない。また実際のところ、一回性・具体性で集約した恋愛、詩的精神、生の一回性の尊重や普遍性で集約した合理主義、ヒューマニズム、国際意識などは人間の精神領域において次元の違うものであり、それを一括りにしてしまった今回の手法はやや強引だったといわざるをえない。この反省から、これらの諸要素の関連はより細かい各論的な加藤の研究で精緻化される必要があるといえる。

第五に、日本文化論の展開における加藤周一を位置づけられていないことが挙げられる。日本文化論は加藤の思想営為で非常に重要な位置を占めており、加藤の日本文化論を中心として現在まで多くなされている日本文化論を考察することは、その日本思想史上の意義を示すために重要といえるが、本論で扱った日本文化論研究は「雑種文化論」周辺の議論と『日本文学史序説』に関連する日本思想史論に限られており、他にも数多ある日本文化論と加藤の論を比較できていない点で、本論文における加藤の日本文化論の考察は不十分といわざるをえない。したがって、日本文化論の研究という枠組みの中で、加藤の日本文化論の意義づけを行うことも今後の加藤研究の課題の一つとなるだろう。

第六に、加藤と民衆の關係に踏み込まなかったことが挙げられる。これは論者が加藤の民衆思想にはサルトルの影響が強く表れており、これらを述べるためにはサルトルの『弁

証法的理性批判』などの哲学的著作や民衆論と加藤の関連性について言及する必要があると判断したためである。サルトルとの本格的な比較は本論文の主旨を大きく超える。しかしながら、加藤は民衆に呼びかけ、学者よりも民衆から支持された人物でありながら、民衆に迎合することはなく、知識人として生きた思想家であり、民衆への姿勢にも揺れがある。したがって、加藤と民衆との関係、加藤の民衆観を明らかにすることは、加藤の思想の解明につながる。これは今後の加藤研究の課題といえる。

第七に、加藤の構想した「九条の会」についての問題点を挙げていないことである。これは、「九条の会」が二〇〇四年に結成されたばかりであり、その運動の評価や限界の提示などの批判を行うには時期尚早と論者が考えたためである。しかし「九条の会」に対しては、現実社会における自衛隊の存在や冷戦中に日本が核の傘に守られてきたという歴史的事実を否定してしまうこと、リアルポリティクス（パワーポリティクス）の観点から日本を非武装化し、軍事的空白地を形成するのは理想主義的過ぎるといった批判があるということも述べておく。「九条の会」の評価に関しては、将来の日本の行く末次第であり、その時に加藤の構想の是非も問われるといえる。

これらの問題点、将来的課題に加え、日本文化の国際化のために加藤が果たした役割の解明と国際的日本研究における加藤の位置づけも行う必要がある。本論文でも述べたように、加藤は世界中の大学で日本文化に関する講義を行っており、日本文化の世界的な認知への寄与や国際的な日本研究において果たした役割は決して少なくない。したがって、それを検討することは加藤の思想的意義を考える上で重要である。その際には、加藤の指導した人物からのインタビューや、世界の大学に赴いてのフィールド・ワークも必要となる。

最後に、さらに将来的な課題として、世界における知識人との比較を挙げたい。序論でも述べたように、普遍的な価値を掲げて発言する知識人はポストモダン思想の台頭以降激減したものの、一九七〇年代頃まではサルトルを筆頭にバートランド・ラッセルやカール・ヤスパース、ジャック・マリタン、ノーム・チョムスキー、エドワード・サイードなどの錚々たる顔ぶれが知識人として活躍していた。このような世界における知識人の活動と加藤ら日本の戦後知識人の活動を比較、検討し、知識人という存在の世界的な意義や可能性を再考することは、加藤の知的営為を世界史の中で位置づけることにつながり、国際的な発展的な思想史研究の端緒になる可能性があると見える。

このように、加藤の思想研究はこれから発展してゆくものであり、まだまだ多くの可能性を秘めている。そして、加藤の思想をより実りある形で取り出し、その可能性を広げるためには、様々な領域の多くの研究者による専門分野を横断した学際的研究が必要となるだろう。思想史研究を行う論者としては、今後の研究によって加藤の無限ともいえる可能性の解明に微力ながらも寄与できることを願い、本論文を締めくくりたい。

1 ナショナリズムとは民族や国家の統一・独立・発展をめざす思想一般を指し、日本語では国民主義、国家主義、民族主義、国粹主義などをまとめてナショナリズムと呼ぶ。今回は偏狭なナショナリズムを国粹主義と表現した。

2 例外として、安倍政権による憲法解釈変更を憲法違反とした憲法学者などの活動が記憶に新しい。

3 「日本人の死生観」『著作集7』、前掲書、所収。

4 「サルトル私見」『著作集16』、前掲書、所収。

5 「日本の庭」『著作集11』、前掲書、所収。

6 「ゴットフリート・ベンと現代ドイツの「精神」」『著作集2』、前掲書、所収。

7 「文学の擁護」『著作集1』、前掲書、所収。

8 「サルトルのために」『著作集16』、前掲書、所収。

9 例えば、敗戦直後の加藤は戦時中に敗戦を予測したことを誇り、「御用議会と共に総動員法に喝采した東京市民は、その木馬の腹から東条一味が躍り出し、戦争をはじめて、東京が焼かれ、住むに家なく、食うにものなき状態に追いこまれても、よもや往年の喝采を忘れはしないだろう」（一九四五年のウエルギリウス）『著作集8』、前掲書、所収）などと述べて、戦争を支持した「人民」を皮肉っている。同様に、「雑種文化論」においても、加藤は日本文化のあるべき方向を示しており、その姿勢に社会の方向性を指し示す言論リーダー的な側面があることは否定できない。しかし、加藤は六〇年安保や六八年の学生闘争時には必ず民衆に味方しており、民衆を軽視した思想家ではなかった。また、「九条の会」の運動では、加藤は市民の自発的な活動にこそ望みを託している。