



「教養」と国家一戦前の日本におけるドイツ的「教養」は何を果たしたのか

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-06-11 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉山, 雅夫 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24729/00006058">https://doi.org/10.24729/00006058</a>

# 「教養」と国家

## ― 戦前の日本におけるドイツ的「教養」は何を果たしたのか

杉 山 雅 夫

そのことは、ひとりそれぞれの専門の領域における学修と研究をのみ意味するのではない。われわれ特に文科系統の学徒は、さらに進んで世界の全体的統一の理念や世界の全体的関連における人生の意味について理論的把握に向うべきである。それはもはや、単なる理性の業ではなくして、創造力と無限のパトスを裡に包んだところの、深い意味においての知性の業でなければならぬ。それがために諸君は、学生時代において、おそらく学生時代でなければ不可能な内面的問題に思いを潜め、諸君の精神を透徹し、諸君の魂を揺り動かすような書物を自ら求め、つとめてこれに親しみ、それによって全ての判断と行動とをそこから汲み出すような知識の源泉を貯え置くことが肝要であると思う。<sup>1)</sup>

南原繁 1942年

1. 序
2. 「教養」という別世界へ
3. 「教養」の意味とは
4. 南原のカント理解
5. ドイツ理想主義哲学の役割
6. ドイツ理想主義哲学のもたらしたもの
7. 教養主義の自己探求と世界性
  7. 1. 人格の形成
  7. 2. 世界性
8. 教養主義の限界
9. まとめ

### 1. 序

ドイツという国のイメージは、国ごとに極めて多様である。とりわけ近隣の国にとってドイツは、経済大国というイメージだけでなく、ナチスなどを未だに連想させる存在でもあるが<sup>2)</sup>、日本にとっては必ずしもそうしたネガティブなイメージが先行している訳ではない。日本人に

<sup>1)</sup> 南原繁著作集、岩波書店、第六巻「国家と学問」、1972、p25.

<sup>2)</sup> <http://www.stern.de/panorama/das-deutschlandbild-im-ausland-das-deutschlandbild-im-ausland-510311.html>

とってドイツは、むしろ経済大国であるばかりでなく、環境先進国であり、ロマンチックな町並みを持つ観光の国でもある。また、戦後の急速な経済発展に関して、ドイツと日本はよく比較されることとなった。

こうした日本と、その他の多くの国々のドイツ観との温度差は、決して偶然なことではない。なぜなら日本とドイツは第二次大戦中の日独伊三国同盟などによる軍事的な関係を越えて、それ以前から長い多面的な関係を築いてきたからである。日本は早くからドイツを政治制度や軍事などを模範としてきたし、戦前の日本人にとっては、ドイツはとりわけ哲学の国であり、詩人の国であった。明治、大正、敗戦までの昭和にかけてドイツ哲学、とりわけドイツ観念論は、日本の思想界の基盤を形成し、それをリードしてきたといえる。

ドイツと日本が奇しくも、「遅れてきた国家」でありながらも、他の列強に肩を並べるまでの軍事強国となり、第二次大戦においては枢軸国側として他の多くの国々と対峙し、戦い、その結果敗北し、大きな犠牲を生み出したということは、そうした両国の関係性、とりわけ思想的な親近性と何らかの関係があるのであろうか。とりわけドイツ的な思想は、日本という国家にどのような知的影響を与えたのであろうか。

無論これを考えるためには、様々な面からの総合的なアプローチが必要であることは論を待たないが、ここでは、「教養」という面からささやかな問題提起をしていくことにしたい。

## 2. 「教養」という別世界へ

私にとって『教養主義』という思い出されるのは旧制高等学校のあのにおいでである。黒板にむぞうさに教授が書かれる×××カイトといったドイツ語の羅列。それはどろ臭い私たちの生まれ故郷とは全く根本的に飛び離れた宏遠な世界を暗示したし、そしてそれを書く教授はいかにも着慣れた和服とはかまの姿であった。そして語られるゲーテ、シュニッツラー、ニイチェの話の聞くと、何か自分はいしんき臭い父母や縁者を去って全く自由な美しいコスモポリタンの世界で学芸にいそんでいる感じになるのだった。数日後、漱石の書簡集などをふと読む。すると、なんとあの教授が漱石から手紙をもらっているのだ。そして図書室の夏の午後はいしんと静まり返り、その書棚にはいかにもアカデミックな『ソクラテスの弁明、クリトン』とか『芭蕉俳句研究』とか小さいしゃれた『源欧雑記』の本などがある。それは犯すべからざる権威と、ある静かな自信に満ちた微笑でこちらに呼びかけてくる。私はさきほどのドイツ語のほてりがまだ残っている頭でその本に手をさし伸べる～そうしたなつかしいようなてれ臭いような過去が『教養主義』ということばとともにまざまざと浮かび上がってくるのである。

(新関岳雄「光と陰—ある阿部次郎伝」)<sup>3)</sup>

<sup>3)</sup> 竹内洋「教養主義の没落」中公新書、2003、p170.

20世紀初頭当時、日本における学問の世界は、我々の現実の延長ではなく、未だ別空間であった。わずかな知的なエリートのみが足を踏み入れることのできる禁断の園、秘境の地。そこからは、すべてが可能な未知の世界への道が果てしなく広がっている。しかしそのために人は、長く厳しい知的訓練を受け、孤独で特別な努力をせねばならなかった。それは必ずしも実人生の物質的豊かさを保証するものではないが、大学の門をくぐった人間は自らを一生特別な人間と見なしえたいし、また他人からもそうみなされたのである。

無論こうした見知らぬ知の世界への知的な興奮は、それ以前にも存在していたであろう。漢文を通しての仏教の世界や儒教の世界は知的エリートにとっては、そうした知的興奮の対象たり得たであろう。論語を「最上至極宇宙第一の書」と述べ、「孔子の聖、生民以来未嘗て有らずして」と考えた伊藤仁斎は、そうした知的興奮を感じた一人であろう。<sup>4)</sup> しかし仏教や儒教の世界が、異国の学問であったにしてもそれは漢文で書かれており、漢文はインテリ層にとっては、教育の基礎であると同時に日常的な言語でもあった。そうした歴史的な流れの中で仏教や儒教は日本の社会に介入し、生活に関わってきた。

それに対して、西洋的な学問はそうした日本社会にとって歴史的社会的連関を全くといていいほど持たないものであった。この文章はそうした日常的なレベルと学問の世界における社会的歴史的乖離を明らかにしている。「どろ臭い私たちの生まれ故郷とは全く根本的に飛び離れた宏遠な世界を暗示した」とは、なにもその書き手固有の田舎育ちに原因があるわけではなく、西洋的学問は当時のほとんどすべての学生にとって日常生活から隔絶したものだ。それは単純に外国で形成され、その社会のために展開してきたものであった。ほとんど何の歴史的社会的連関のない日本において、生活との連続性が見い出せないのはある意味で当然のことであった。

しかしそれにもかかわらず、やがて日本の高等教育において西洋的な知は学問の基盤となつてゆくこととなる。とりわけ明治14年以降に始まるプロイセンへの傾斜は、日本の知的な風土を強くプロイセン的・ドイツ的に彩ることとなった。<sup>5)</sup> その中心となったのは帝国大学であるが、ドイツ的な思考は、とりわけドイツ哲学の受容を介することによって知識人の間に広範に浸透してゆく。

すでに上に述べたように、一般に欧米の学問の研究は、いくつかの言語、異なった思想や文化を習得することから始まるが、それは容易ではない。それにもまして学問自体が日本的な社会における要請から生じたものではないがゆえに様々な齟齬が生まれる原因があった。大きな

<sup>4)</sup> 伊藤仁斎「童子問」、巻の上、近世思想家文集、日本古典文学大系、1966、58p

<sup>5)</sup> 明治14年に参議大隈重信は、イギリス式の議会制と明治16年の憲法制定を内容とした国会開設意見書を左大臣有栖川宮熾仁に提出したが、プロイセン式の憲法の採用を主張する井上毅、伊藤博文と対立し、罷免される(明治14年の政変)。同じ年に北白川宮能久親王を総裁とした独逸同学会が、西周や加藤弘之などを中心にして組織され、明治16年には、独逸学協会学校が開設された。その後日本における国家主義思想は、帝国大学を中心に英米からドイツ的なものへと大きく舵を切ることとなる。(西周と独逸学協会学校の創設 河原美耶子、<http://www.nuedu-db.on.arena.nc.jp/pdf/034/34-r-004.pdf>)

文化的乖離は、どのように日本の知的風土において「克服」され、西洋の学問は、どのような役割をその中で果たしたのであろうか。無論この論文ではこうした現象の一部を扱うのみであるが、特に帝国大学を中心とするドイツ的「教養」文化の果たした一面を以下に考えたい。

### 3. 「教養」の意味とは

当時東京帝国大学の法学部長であった南原繁(1889-1974)は1945年4月の入学式に際して、以下のように述べた。

諸君は断えず深い意味においての「教養」に心がけれんことを望む。その点において諸君の生活は高等学校の延長たるべく、大学はおのおの専門の学術を攻究する場所ではあるが、そうした人間的教養を看過してよい訳ではない。そもそも教養とは何か。人々によって異なる把握の仕方はあらんも、その核心は知性をもってする人間本質の展開または人間個性の開発にあると云い得るであろう。けだし、事物を知るということは、それを通して自己を知ることである。ソクラテスが「汝自身を知れ」と言ったのは、この意味において真理を道破したものというべく、真の知性は、結局、それを通してむしろ自己自身を識り、人間個性をつくることにありといわなければならない。それは深く「道徳」の問題であり、これなくしては凡百の知識も単なる「物識り」にとどまるであろう。さらに「自己自身を知る」ということは、実はそれによって「自己を超え」「自己を超越する」こと、以て「絶対者」を知ることである。それはもはや、道徳をも止揚した高い宗教的「信仰」の世界の消息でなければならない。かようにして真の教養は、単なる知識にとどまらず、道徳および宗教に深い関連を持ち、ついにそこに到らねば已まぬであろう。<sup>6)</sup>

南原は、教養を「知性をもってする人間本質の展開または人間個性の開発」という。それは自己を知ることなのであるが、最終的に絶対者を知ることであるという。ここで南原が「絶対者」と呼んでいるのは、戦争末期の当時声高に主張されていた、天皇国家を前提とした「種」としての民族や「絶対無」といったものではなく、まさにほとんど宗教的な意味での学問実践の果てにあるもののことをいっている。南原は同じ演説の中で、刑死直前まで読書が続けた吉田松陰をあげながら、学徒勤労と学問を同一視する「行学一体論」者や、「狂信的な『行動至上主義』」者を非難し、「精神の創造の業」としての学問の持つ、「実践的自覚」、「自由の行為」を強調している。<sup>7)</sup> しかしながらこうした南原のいう教養は、未だ抽象的でわかりにくい。

1945年9月の敗戦直後、南原は教養について再び次のように述べる。

<sup>6)</sup> 南原繁著作集、岩波書店、第六巻 「学徒の使命その一」、1972年、p41.

<sup>7)</sup> 同上、p42-43.

われわれは猜疑と敵意を棄てて、人間としての信頼と尊敬を贏ち得ることから始めねばならぬ。今後、国家社会の中堅たるべき青年知識層において、特にこのことが覚醒されなければならぬ。それは自己自身を絶えず内面的に向上し純化する人間として、自らを形成することである。これが「教養(ビルツング)」の真の恩義であり、かような教養を身に着けることが、諸君の大学生活のまたひとつの大きな使命でなければならぬ。それは一言で云えば「人間性理想」(Humanitätsideal)であり、祖国と人類の将来は、この理想によって自らの未来を創造するところに成立するであろう。たとい今より後、いかなる最悪の情況に立ち到ろうとも、その中であって、われわれはこの理想を放棄してはならない。これが放棄されることは、およそ精神的な人間の没落と文化の終焉を意味するからである。<sup>8)</sup>

これを読むと、教養というものがドイツ語の *Bildung* であり、*Humanitätsideal* であることがわかる。南原は、ドイツを中心とする政治哲学の研究者であることからしても、これは当然ではあるが、いずれにしろ、南原は、日本のドイツ的学問的風土の中の代表者のひとりといえよう。しかしながら、南原のいう「精神的な人間」と「文化」を維持し、未来を創造しうる *Bildung* とはさらに具体的には何を意味するのであろうか。

いささか奇妙に思われるのは、敗戦末期の上に挙げた引用の部分で、南原が「人間個性」や「道徳」、あるいは「道徳をも止揚した高い宗教的『信仰』の世界」について語っていることである。政治哲学の研究者として、南原は、第二次大戦期における日本とドイツのファシズムに対してどのような考えを持っていたのであろうか。彼は、*Bildung* が主張され始めた18世紀啓蒙期のドイツと、南原の生きた軍国主義時代、そしてヒットラーの時代のドイツをどのようにに関連させて考えていたのか。そして彼の主張する上のような理想主義的な主張は、どのように可能となったのであろうか。

#### 4. 南原のカント理解

以下に南原におけるカントを中心とするドイツ理想主義哲学の議論を追ってみたい。

しからは、一般にドイツ理想主義哲学の世界観的特質は何か。後に述べるように、哲学者によってそれぞれ相違があるにもかかわらず、その共通するところは、何よりも人間を単なる自然的存在としてでなく、精神的存在として把握することである。この点、啓蒙哲学とちがい、また後に述べる実証主義哲学とも根本において異なるドイツ哲学の特徴である。すなわち、自然的制約を越えて人間の理想的向上を求め、そこから固有の精神的国土を創り出すことが、その標的であった。この国土はいわば真善美の価値が完全に形象化される世界であって、かような精神的世界こそが人間精神の郷土である。しかも、それは単に理念的でなく、現実生活の中に顕

<sup>8)</sup> 同上、「学徒の使命その二」、p53.

れ、われわれの日常のささやかな行為に対しても高き意味と価値を附与する。むしろ、われわれがそれぞれの日常現実の生活と仕事において忠実でなければならぬところに、各人の義務と責任の意識が生じ、そこから人間存在の深遠な領域が開かれる。<sup>9)</sup>

この「ドイツ理想主義」という言葉で、南原は狭義の意味では「カントからヘーゲルに至る哲学的問題史の発展」<sup>10)</sup> を考えている。「自然的制約を越えて人間の理想的向上を求め、そこから固有の精神的国土を創り出す」ドイツ理想主義哲学の特性は、「自然的＝感性的な束縛」を解き放つことによって、自由を得、「精神世界の成員」になりうることであり、「自由の哲学」であるという点にある。<sup>11)</sup> 無論この場合の自由とは、やや複雑な意味での自由であり、現在我々が考える自由とは異なる。

南原のカント解釈に依れば、人間が自然世界に生きる限り、人間は「必然の世界の隷属者」であらざるを得ない。こうした人間は、「現象人」(homo phaenomenon) と呼ばれるが、カントは人間のもう一つのあり方として「本体人」(homo noumenon) を措定する。これは、「一者が他者と比量せられる『個人』ではなく、「人間そのもの」であり、「理性者」である。<sup>12)</sup> この「理性者としての人間」は、その意志によって経験的世界に影響されない「自律的な」道德の原理を生み出す。この道德の法則は、「およそ主観的な傾向または幸福から独立な『義務』それ自身の客観的原理」である。<sup>13)</sup> そしてこの原理は、何ら他の目的に従属しない、「無制約的な『断言命令』」である。自由とは、こうして「普遍妥当的な道德が先天的（アプリアリオリ）に立てられるところにある」。<sup>14)</sup> つまり、人間は、現象人としては、自然に従属せざるを得ないが、本体人としては、「自由の主体」、「自己立法者」であるのだ。<sup>15)</sup> ここから帰結されるのは、人間が理性者である限り、人間の理性的意志は「義務」であり、それに基づいてアプリアリオリに生じる自由、つまり自律的な道德原理は、人間にとって「当為」であるということである。

こうした個人のレベルの道德原理は、その本来的な普遍的要請のために、すべての人間が「同一の道德法則によって組織的に結合せられた一つの国」<sup>16)</sup> を生ずる。この国は「目的自体」として形成された「倫理的共同体」である「道德の国」であり、現実の世界である「自然の国」に対峙するものである。しかしながら、現実の人間には道德的原理に背き、個人の道德

<sup>9)</sup> 南原繁著作集 第四巻、政治理論史 第五章ドイツ理想主義、1973、p325.

<sup>10)</sup> 同上、p329.

<sup>11)</sup> 同上、p326.

<sup>12)</sup> 南原繁、第一巻、「国家と宗教」、p126.

<sup>13)</sup> 南原繁、第四巻、「政治理論史」、p332.

<sup>14)</sup> 南原繁、第一巻、「国家と宗教」、p126.

<sup>15)</sup> 南原繁、第四巻、「政治理論史」、p333.

<sup>16)</sup> 南原繁、第一巻、「国家と宗教」、p135.

的努力を持ってしてはいかんともしがたい「根本悪」というものが存在するのも事実である。ここに「神の意志が協働」することとなる。そしてこのことはカントの道德説を「神の国」、宗教に導く<sup>17)</sup>。

さて以上のことは、すべて内面的な自由におけることであるが、他方「人間の心情は、行為において実現せられ、内的自由は外的自由を要求する」そこに「法律の国」としての国家の概念が生まれる。しかしこの法律の国は未だに現実にある経験的な国家ではなく、アプリアリな法的原理に基づくものであり、経験的な幸福の原理といったものとは関係のない理念である。ここに道德性と合法性という両者が関連づけられることとなる。その際「国家が外的的自由をもって内的自由を保障」し、他方それが「個々人格」および「道德の国の外的の制約」になることで、「国家の強制を道德的自由意志に基づかしめることにより、法的命令に従うことを道德上の義務となし得る。」<sup>18)</sup> ただ問題は、国家が内的な自由を果たして保障しうるのかという点が大きな疑問として残る。

ここにおいては、「義務の法則は、徳の原理」であり、「主観的・実質的な『幸福の原理』とはまったく相容れない」ものであり、義務と幸福は対立する。このようにして、自由に始まったカントの議論は、個人的主観的な「幸福」を普遍必然的たる「義務」が克服するという、道德律が至上のものでされる「厳格主義」に帰着する。<sup>19)</sup> ここに人間の自由が標榜されながらも、国家の命令に服従することが最高の道德律の実践であるという理論的な論証への道筋が可能となる。

道德的・法人的人格としての国家の法律は、「一人の恣意が自由の普遍的法則に従って、他人の恣意と調和し得るための諸制約の総体」であり、その中で各人の格率である「汝の恣意の自由な使用が普遍的法則に従って、各人の自由と並立しうるように外的に行為せよ」が可能となる<sup>20)</sup>、とされる。しかし現実の世界に不可欠である人間の幸福への要求と無関係な、現実的な人間の生活を超越した、人間が絶対服従すべき普遍的道德律とは一体どのようなものなのだろうか。それを実践しうる人格者、あるいはその原理に基づく国家とはどのようなものなのか。そこにはなんの具体的な示唆もない。またカントにあつては、政治は、「純粹に『正義』の形式的原理」である。それは「正義をして支配せしめよ、世界は滅ぶとも」という命題からも明らかなように、経験的原理となんら関連を持たないものである。

しかしながら、幸福や福祉は、人間にとって欠くことのできないものである。従って道德的形式的原理と人間の主観的幸福の原理は統合されねばならない。ここで措定されるのが、「完

---

<sup>17)</sup> 同上、p138.

<sup>18)</sup> 同上、p140.

<sup>19)</sup> 同上、p147.

<sup>20)</sup> 同上、p139.



全なる理性者」の要求である、「幸福の享受を拒む」「最上善 oberstes Gut」を越えて、人間の幸福・福祉を包摂する、「最上且つ完全な善 vollkommenes Gut」であり、ここにおいて「自然の最上原因としての最高叡智」すなわち神が要請され、これが実践理性の必然的帰結となる。

<sup>21)</sup> また形式的原理である正義と人間の福祉安寧への対立は、その実現は遠いにしても、「永久平和」の観念において批判的に統合せられる、と南原はいう。<sup>22)</sup>

## 5. ドイツ理想主義哲学の役割

このように見てくると、南原のカントの理解を通して当時のドイツ哲学の果たしたいくつかの役割が見えてくる。そしてなぜ、英仏的な実証主義哲学ではなく、ドイツ「理想主義哲学」が広く受け入れられたのかもある程度納得がゆく。その理由の一つは、まさにその「理想主義」にある。すでに引用したように、南原によればカントの哲学は、純粋な「理性者」としての人間を措定し、その意志によって経験的世界に隷属しない「自律的な」道徳の原理を生み出す人間の自由を前提する。この理性の先験的な原理に基づいて、「自然的制約を越えて人間の理想的向上を求め、そこから固有の精神的国土を創り出す」「真善美の価値が完全に形象化される」世界を見る。そこにおいては経験的な世界は、とりあえず二義的なものでしかない。現実の経験世界がどのようなであろうと、人間の持つ本来の存在あり方は、普遍的な道徳律に基づくものである。この認識は、目の前で生起している非道徳的な現象 — 例えば戦争 — を唯一の現実ではなく、相対化する視点を与えてくれる。つまりその認識に立てば、すべての困難や生涯は本来の人間あるいは社会のあり方から逸脱しているにすぎないということになる。同時にこうした理想主義の持つ現実からの超絶が理想主義の立場を揺るぎないものにしてきているのである。

事実、南原は、ナチスの哲学（A. ローゼンベルクや H. ハイゼなど）について批判的かつ詳細に論じている。以下に南原のナチスについての議論を追いながら、ドイツ理想主義哲学の意味をさらに考えて見たい。

南原によれば、ドイツ理想主義哲学の後に、実証的合理主義が主流となる。こうした学問は、「近世自然科学の振興に伴う機械・工業の発展と相まって、技術的・合法則的学問」にその特色と効用があった。一方で、「人間および世界の全体との関連における価値的考察、言い換えれば総合的な世界観的基礎の究明を欠く結果となった」。<sup>23)</sup> この結果、「本来自然をも支配しようとして起こった人間自我にとって、かような実証的合理主義のために、かえって人間とその社会生活がその根本において自然的法則に従属する結果となった」<sup>24)</sup>。

---

<sup>21)</sup> 同上、p148-149.

<sup>22)</sup> 同上、p152.

<sup>23)</sup> 同上、p207.

<sup>24)</sup> 同上、p206.

こうした言い方からも、南原のドイツ的世界観哲学への志向が見て取れるが、いずれにしろ、こうしたドイツ理想主義哲学の後に来た「近代精神」とその帰結への反抗からナチス精神は生じた、と南原は考える。<sup>25)</sup> つまりナチスの精神は、「文化の本質に関する問題 — 詳しくは哲学、一般に全精神歴史において新たな紀元たろうとする、世界観の全的更新につながる問題を含む」ものであり、「デカルトに始まる西欧的近代主義」、つまり自由主義、民主主義、マルクスの世界観に対する打倒と変革をめざすものである。<sup>26)</sup>

こうした意味で、ナチス的ドイツ的精神は、非ヨーロッパ的であるが、同時にドイツ的伝統の中にもある。なぜなら、このナチスの哲学は、「国家の理念が哲学の重要な課題であったドイツ理想主義哲学の後を追うもの」でもあるからである。<sup>27)</sup>

しかしながら、ナチス的哲学における大きな相違点は、カントの場合に前提された普遍的な国家や人類という視点はもはや失われているという点である。そこにあるのは、「民族共同体の最高の組織的現象形態」としての国家でしかなく、その存在理由は「個々人またはその多数の利益と幸福とを保護し、社会の秩序を維持するため」ではなく、「民族の精神的生活の維持発展を図り、種族の保存と純化をその最高使命とする、民族の創造」であるにすぎない。

さらに、ナチスの思想は、「ドイツ理想主義哲学の精神とはまったく性格を異にし」、むしろ「ドイツを中心として興ったロマン主義の精神」と結びつくものである。しかしここにおいても、ナチスでは、世界霊(ヴェルトゼーレ)が人種魂(ラッセンゼーレ)にかわり、静粛主義(Quietismus)が行動主義(Aktivismus)に変えられている。結局、ナチスにあっては、「一方には精神的・理想主義的要素を、他方には野性的・自然主義的要素を包摂し、この両者の結合、否、混淆の上にナチス精神の真の性格」があり、「精神的なものから野獣的なものへ、理性的なものから非理性的なものへの転化が開始せられ、ついには野卑な自然主義による精神や理性文化の完全な征服が可能」となり、人間は、「自然と運命の暗い世界」を辿るであろうと述べる。<sup>28)</sup>

このように、南原はナチスの思想を否定的批判的に述べている。しかしながら同時に、上に述べたように、ナチス思想はドイツ的国家哲学への傾斜と、ロマン主義的な志向においてはその伝統にたっているとみなされている。

## 6. ドイツ理想主義哲学がもたらしたもの

ここで考えるべき問題は、むしろカント的な哲学がナチス的あるいは国家的・民族主義的な思想の萌芽を何らかの形で包含していなかったかという根本的問題である。同時に、日本におけるドイツ哲学受容についても、理想主義とほうらはらにファシズム的な志向を阻止するよう

<sup>25)</sup> 同上.

<sup>26)</sup> 同上、208.

<sup>27)</sup> 同上、208-209.

<sup>28)</sup> 同上、219-220.

にではなく、むしろ促進するように働かなかったかという点を考える必要があるのではないかということである。

南原がドイツ哲学について親近感を示すのは、その持つ世界観的、体系的な性格である。そしてそれこそがプラトンから始まり、キリスト教、ルネッサンスを通しての「ヨーロッパの精神」なのであるという考えなのである。そしてこの精神が失われた結果もたらされたのが第一次大戦後のヨーロッパ精神の危機だと見なされる。

近世啓蒙思想の後に実証主義精神と、むしろその継続発展にほかならぬマルクス主義の政治社会観の特質は何であったか。われわれの見たところによれば、両者に共通な近代的「人間主義」- 自己みずからの幸福と自由を求め、その目的のために、なかならず政治的・経済的社会生活に対して独立の建設のために努力した現実的な人間性の立場-からは、およそ価値的・理念的なものは国家共同体から奪われ、国家は単に一個の強力な機構あるいは設備にすぎない。それは畢竟、国家の「非精神化」または「非理性化」以外のものではない。かくのごときは根本において、およそ近代的思惟方法の特色である実証的合理主義精神に原因を求めらるべく、そこでは自然科学的認識理論に表現せられた理性の様式が基準となり、それが自らの限界を拡大して「理性一般」と同置されるに至ったことを意味する。かようにして、それは近世ルネッサンスの精神と、したがって本来のギリシャ主義の深い理性(ヌース)の意義の喪失あるいは破壊と考えられなければならぬ。そこからは必然に実証主義の非体系的・非世界観的な学問の性格が表われるのであって、この点において新しい一大世界観体系を要請するマルキシズムにあってもその本質において相違はない。<sup>29)</sup>

南原によれば、ヨーロッパ的な本来の精神である、ギリシャ的な「深い理性」が自然科学的認識理論に基づく、マルクス主義を含む実証的合理主義精神により破壊せられた結果が現代の危機である。その原因は、近代的「人間主義」、すなわち、「自己みずからの幸福と自由を求め、その目的のために、なかならず政治的・経済的社会生活に対して独立の建設のために努力した」結果なのである。ここにおいて、実証主義に基づく人間の幸福や自由の具体的な追求が精神的危機をもたらし、同時に学問的な世界観、体系性が失われたことが述べられている。この点に関しては、南原も世界観哲学を理想とし、カント的な経験世界よりも普遍的秩序を優先するリゴリズムを踏襲している。

世界観哲学は、一方で世界を一つの体系において捉えようとし、その結果、理念的な構築を優先し、逆に経験的なもの、時代的なものを排除しようとするメカニズムを内包する。ここにこうした哲学の全体主義的な傾向が生まれる可能性が生ずる。また同時に南原のいう、「静粛主義 (Quietismus)」の中で、現実的な政治の強い流れになすすべもなく押し流される危険性もある。

---

<sup>29)</sup> 同上、p251.

さらに南原が「近代的人間主義」を批判しているのは、それを通して本来ルネッサンスにおいて発見され、17、8世紀の啓蒙思想を通して世界観の中心に置かれ、「世界を把握し支配するものとして、自己自らの裡に神的理性を帯有する人間」<sup>30)</sup> の理念が失われてしまったからである。これこそが南原のいう、Humanitätsideal なのではないであろうか。

これに関しても、自らの中に「神的理性」を有する人間は、現実的な利害の対立や政治的な衝突の中で、果たしてネゴシエイトしうるのかという疑問も生ずる。つまりそうした人間は、普遍主義的な議論に向かってしまい、現実を回避してしまう可能性を残す。

南原に依れば、ヨーロッパ的な精神の危機に対する一つの答えが、ナチスの哲学であった。ナチス的な哲学が、その世界観的な体系性を求めて「民族主義的」世界観に向かったのに対し、南原はそうした方向をそれがむしろ「その伝統からの乖離と背反」をもたらし、「野卑な自然主義」による精神により「理性文化」を完全に消滅させるものとして拒否する。一体南原自身は、どのように具体的な、体系的、世界観的な精神を考えていたのであろうか。

日本における、ドイツ理想哲学の直接的な展開は、周知のように南原ではなく、むしろ京都学派といわれる人々においてより明確に、直接的に展開した。これは日本のドイツ理想主義哲学受容の結果としての、「国家理念」を志向する世界観哲学の強力なオータナティブであった。ここでは、この哲学を詳しく論じる余裕はないが、これについても南原は、言及している。以下に、南原の考え方をより明確にさせるために、南原の視点からの京都学派、主に田辺元の議論についての南原の立場を簡単に追ってみたい。

南原によれば田辺元の唱える「絶対的弁証法」は、日本の哲学界を「一色に塗り潰」した観があり、それは、「東西両洋思想の統合」であり、『日本哲学』の体系として世界に宣揚せられ」ている。この思想は、ヘーゲルの弁証法に倣うと同時に、「民族的自覚」、「東洋文化の歴史的実質」を生かそうとしている点に特色がある。<sup>31)</sup> 田辺の哲学においては、奇しくもナチスと同様に種としての「民族」が中心的位置を占めている。

種はひとり自然的生の直接態にとどまらず、根本において絶対者の「自己疎外」として立てられてあり、そして「種」の即時的な直接的統一とこれに否定的に対立する対自態としての「個」とを、否定の否定すなわち絶対否定において統一総合する即自かつ対自的な「類」的存在が国家である。<sup>32)</sup>

南原はこのような、『種』と『個』とがおのおのの自己矛盾を止揚して否定的に媒介されながら『類』の具体化として」国家に統合される田辺の弁証法に対して、類、種、個は「国家の

<sup>30)</sup> 同上、p226.

<sup>31)</sup> 同上、p264.

<sup>32)</sup> 同上、p265.

内に包摂し得ない」として、「人間人格はたとい国家の絶対的權威をもってしてもなお侵す能わざる、それ自ら直接に神的理念に連なる本源的価値を保有している」と主張し、田辺の「絶対善」と化した国家への絶対的信仰を批判する。<sup>33)</sup>

南原にとって信仰対象としての宗教は、「個人の良心・心情の深いところにおいて神性と人間との結び (religio)」にあるのであって、国家がその権力によって宗教を支持するのではなくして、「自由の信仰と宗教的非合理性」こそが国家を裏付けるべきであるとしている。<sup>34)</sup>ここに個人という人格の不可侵性が宗教との関連の中で強調される。そして結局南原は、宗教一彼にとってはキリスト教、彼自身もその信仰をわかつものとして一を時代的問題の核心と考えている。

現代ヨーロッパ文化の危機もかような意味においてあまねく世界と全人類の運命にかかわる問題であり、これの克服も、古代あるいは中世や東洋精神への復帰をもって置き換えることができず、必ずや過去を超えて、それ自らの発展の中から形成されねばならぬ事柄である。しかるに、ヨーロッパ精神の核心が実にキリスト教にあり、その哲学的形成との関係において根本の問題の存することをわれわれは知った。そしてキリスト教はひとりヨーロッパの宗教でなく、むしろその淵源において東洋的で、しかも世界的な宗教である。かようなものとしてわが国将来の根本問題は、好むと好まざるとにかかわらず、このキリスト教精神との対決に存しなければならぬと思う。<sup>35)</sup>

そして、さらに、

あたかも過去の日本が千年の歴史を通じて仏教を中心として東洋文化と融合し、日本仏教と日本文化を創り出したごとくわが国将来の重要問題の一つは真の意味における「日本的キリスト教」それは最近教会の合同統一運動において呼ばれるごときものとは異なる一の育成と新日本文化の展開にあると思われる。それによって日本が新たな意味において世界性を獲得し、普遍的にして且つ特殊的な、それ故に具体的な根拠を一層鞏固にし、日本国家の世界精神的意義の闡明もさらに深化せられるであろう。<sup>36)</sup>

とまで述べるのである。

すでに上に述べたように、南原に見えるようなドイツ教養主義の一つの特徴は、ドイツ理想主義哲学に由来する、アプリアリに措定された道徳原理の体系的普遍性である。そしてその中

---

<sup>33)</sup> 同上、p267-8.

<sup>34)</sup> 同上、p274.

<sup>35)</sup> 同上、p275.

<sup>36)</sup> 同上.

心は、「世界を把握し支配するものとして、自己自らの裡に神的理性を帯有する人間」という理念なのであるが、それ自身むしろロマン主義的であるといえるのではないであろうか。この人間は、幸福や福祉を祈願するばらばらの個々人のことではなく、あくまで理念としての普遍的な「人間」である。そしてこの人間は、神的普遍的な道德秩序を体現するものなのであるから、そこではより普遍的な秩序である国家理念が優先されるのは当然である。こうした神的理性を宿した世界の中心としての人間理念は、個々の人間が持つ問題を顧慮し得ない。その結果、現実世界に具体的且つ積極的に介入することはできず、最終的にすべてを許容してしまいかねない危険を含む。ナチスや田辺の民族主義に対して、神を窺う普遍主義を唱えても現実感は薄い。普遍的道德原理が事実上破綻し、軍事的な対立が進行している中で、神的世界や人間の議論は、受動的な行為であり、ある意味では現実の黙認であるともいえる。

このように、日本におけるカント的な理想主義哲学の受容は、高等教育における教養主義的な傾向として広まるが、田辺哲学のように時代の政治的要求に一致する場合には、その体系的な世界観や弁証法的な動的な思考法によってより説得力を生んだ。それに対して、個人的なレベルにおける普遍性人間性の強調とその宗教的道德性に展開する場合には、むしろ内的な道德律にとどまり、むしろ体制を黙認してしまう傾向を帯びる。

## 7. 教養主義の自己探求と世界性

他方で、教養主義には、別の特性がある。この南原の議論にも一貫して流れる、世界普遍性ともいうべき視点である。この思想は、国境を民族を軽々と越え、世界国家や、普遍的な人類へと飛翔する。民族や特定の国家といったような特殊なものにとらわれずに、より普遍的な視点を獲得しようとする。こうした視点が、際限なく政治化する当時の「日本的哲学」から南原を慎重に離れしめた一因であろう。

こうした人間に対する超越的な自律的な理念への確信と、人類的な普遍主義は、この時代における日本における教養主義の特徴であるといえよう。これはすでに大正における「教養主義」にもすでに見られるものである。

ここから時代を遡り、大正期における教養について若干振り返ってみたい。

阿部次郎(1883-1959)の「三太郎の日記」は、1914年に出版され、その後、倉田百三の「愛と認識との出発」(1921年)などと共に教養主義のバイブルとなった。「アララギ」は、この本が出版された同年に、「この表現の能力と深い本質的な内生とは真正の哲学の根本条件である」と書評した。<sup>37)</sup>

<sup>37)</sup> 井上正次、解説、同上、p479.

## 7. 1. 人格の形成

かくのごとくにして内界が分裂すると共にさらに不思議なる現象が現われて来た。俺は自らあることに満足ができなくなった。現にあることとあるを迫ることのいずれをも含んで、とにかく自らあることに満足ができなくなった。俺は飢えたる者のごとくに自ら知ることを求めるようになった。自らあることと自ら知ることと—[ヘーゲルの言葉を借りていえば An-sich (本然?) と Für-sich (自覚?) とである。ヘーゲルの意味と俺の意味と全然相蓋うていぬことはない]—の対照は実に不思議なる宇宙の謎語である。自らあることは自ら知るとともに自らあることの内容を変更してくる。<sup>38)</sup>

上の引用の中で言われていることは、ヘーゲルの弁証法の用語を利用しながら、自己が自己を反省するという過程の中の、変容する自己認識の議論であるが、こうした自己の探求を巡る考察は、南原にいたるまで教義主義の中心になる議論となるものである。「三太郎の日記」においては、個人的な問題、人生、芸術から友情、恋愛にいたるまで様々な問題が赤裸々に語られ、同時代の青年に訴えた。自己の探求は、「歓楽」や「恋愛」といった「一時の忘我を与える」経験をしつつ、茫漠とした放浪を経てやがてより普遍的なものへと向かう。

中心問題の転移と共に俺の限界もまた変化した。自己の生活を本質的の意味において妨げているものは、社会でも先輩でも歴史でもなくてただ自己自身であった … しかししばらくの間—かなりしばらくの間、どこに生活内容を充実する泉を汲むべきかを知らなかった。しかし今俺はほぼその途を会得したと思う。自己をみだす者は客観的、形而上的、宇宙的、人類的内容でなければならない。実在の中に沈潜することは徹底的の意味において自己の空疎を救う唯一の方法である。こう考えると共に「自己」の問題は、「自己」の問題を究竟の境まで推し詰めて行くために、必然的に「実在」や「神」や「真理」や「愛」の問題に移らねばならないのだ。今俺の生活は神と真理と愛との問題を中心として巡回している。<sup>39)</sup>

三太郎はしばしば理想について語るが、その根本にあるのは人格の形成である。「理想の究竟の根拠」は「人間の本質に」あり、理想が「ならねばならない」のは、「人間の本質」が「ならずにはいられない」からという。人間が理想を持つのは、「理想」が「自己の人格に根ざす力強い要求を意味する」からである。<sup>40)</sup>

<sup>38)</sup> 阿部次郎、合本 三太郎の日記、角川選書、1968、p18-19.

<sup>39)</sup> 同上、p153-154.

<sup>40)</sup> 同上、p201.

三太郎はかくして、アッシジの聖フランチェスコの話を読み、彼を「自分の師と呼び、先蹤と呼び、さらに同胞」とさえ呼ぶ。<sup>41)</sup> そしてその伝説に涙しながら、「カントの哲学にあるという Idealismus の精神も俺の心の中に成長しつつあることを感じる」という。<sup>42)</sup> ここにもドイツ理想主義哲学の影響が通底音のように聞こえるのであるが、このように理想主義という生き方と自己の追求、人格の形成というものが連関していると考えられている。

## 7. 2. 世界性

同時にこうした西洋思想の跋渉による自己の探求は、自己を世界に向かって開いてゆくものでもあった。三太郎はこうも言っている。

俺はホメロスやソフォクレスやヨブやダビデやキリストや、パウロや聖アウグスティヌスや聖フランチェスコや、ダンテやゲーテを精神上的の祖先に持つことを恥じない。<sup>43)</sup>

阿部は「思想上の民族主義」という文章中に、日本人としての感性や教養を自分の中に認めながらも、「日本人の平均的性質以外」、自分には自分の個性がある、という。さらには、そうした「民族的特質を超越して世界におけるあらゆる他の民族と共通なる」釈迦やキリスト、ソフォクレス、ゲーテといった世界的な偉人といわれる人々と「共通なる、『人』としての生活の一面がある」と述べる。<sup>44)</sup> そして自己の文化に愛着するよりも、外国文化を研究することが、自己の文化を発展させようとする。教養〔主義〕は、ここでもやはり民族という枠を超越する衝動であり、民族よりは、人類を、世界的な統一感を前提とする運動なのである。

他文化を学ぶということは、教養を持つものの一つの特権であるが、最初に引用した新関岳雄と同様に、阿部にとってもそれは一つのパッションに基づく自己陶酔的な秘儀のようなものでもあった。彼は次のように述べる。

そうして自己の教養として見るも、民族的教養は我らにとって唯一の教養ではない。およそ我らにとって教養を求むる努力の根本的衝動となるものは普遍的内容を獲得せんとする憧憬である。個体的存在の局限を脱して全体の生命に参加せんとする欲求である。ゆえに我らは民族という半普通的なるものの生命に参加することによってこの渴望をみたすことはできない。我らの目標とする教養の理想がひっきょう神祕的宇宙的生命と同化するところにあることは、自己の中に教養に対する内面的衝動を感じたことがあるほどの者の何人も疑うことを得ざるところである。<sup>45)</sup>

---

<sup>41)</sup> 同上、p185.

<sup>42)</sup> 同上、p213.

<sup>43)</sup> 同上、p215.

<sup>44)</sup> 同上、p346.

<sup>45)</sup> 同上、p353.



## 8. 教養主義の限界

しかし再び先の現実に対する行為基準の問題を持ち出すならば、このような個人のロマン主義的な情熱、その普遍的なるものへの衝動はどのように時代の現実に立ち向いえたのか。こうした教養主義の行動基準はどこに存在するのであろうか。

阿部は、「奉仕と服従」という文の中で、こうした問題を論じている。

阿部に依れば奉仕とは、『おのれ』を捨てて『おのれ』ならぬもののために尽くすことである。また、服従とは、『おのれ』を捨てて『おのれ』ならぬものの意志に従うことである。<sup>46)</sup> 服従がネガティブなのに対して、阿部に依れば奉仕は、「自我の本質」を高めるものである。なぜならおのれが「個我」に閉じこめられる限りそれは「極限」でしかない。しかし我々の中には、「個体的極限を超えたる超個体的の自我」が含まれていて、「個我を脱却したる自我融合の境地の光」を憧れる衝動がある。則ち我々はおのれを捨てることによって「普遍的自我の光」を増しうる。<sup>47)</sup> 同時に、おのれを捨てて奉仕することによって得るのは、おのればかりではない。「我らはまた『おのれ』を捨てて我ら自身の中にある普遍的自我に一我らの人格に奉仕することもまたできる」。<sup>48)</sup>

つまり、奉仕によって「おのれ」を高めることが人間一般の普遍的人格を高めるというのである。しかしながら同時に阿部は問う。一般的人間とはいえ、現実には人間相互間には欲情、意志、利害において無限の矛盾が存在する。その中で「人間の本質」などを決定することは不可能である。そうであれば、我々は何のために奉仕するのか。阿部はそれに答えて、次のように述べる。

我らの奉仕すべきはいかなる人間の欲情でも福利でもない。欲情と福利とは我らの「おのれ」に属する。欲情の満足と福利の所有とは、単にそれのみによって我らの本質を生かすことができない。これらのものが「おのれ」を強めるの用をなすにすぎないとき、これらのものの所有がいかに国家と民族と個人とを滅亡に導いたか、小児の偏愛とその品性の崩壊と、国家の富強とその内面的墮落とがいかにしばしば手をつないでゆくか、これらの事実はすべての人の熟知しているところである。我らは、真正に他人や社会に奉仕せんがためには、彼らの普遍的自我を喚びさまして、これを彼らの中に生かさなければならぬ。我らの奉仕することを要するは「人間」の普遍的本質である。普遍的本質は「人類」の一である。「一貫の遺」である。また「神」である。我らの奉仕の最後の対象は、ひっきょう「道」もしくは「神」に帰する。そうしてすべての個体的存在に対する奉仕は、ただこの唯一なるものを彼らの中に生かすところのみ成立するのである。<sup>49)</sup>

<sup>46)</sup> 阿部、同上、「奉仕と服従」、p357.

<sup>47)</sup> 同上、p359-360.

<sup>48)</sup> 同上、p362.

<sup>49)</sup> 同上、p363

この議論は、先に見た南原の議論と驚くほど類似している。人間の本質的な普遍性を確信しながら、国家や民族を破滅させるものとしての経験的現実的な人間の「欲情」や「福利」を超越して、人類的神体系的普遍道徳原理をアプリアリなものとして絶対視するものである。こうしてみれば、このような厳格主義的なカント解釈は、当時の大学を出た知識人の間ではこの頃からすでにかなり人口に膾炙していたということがいえよう。

ところで、上の阿部の奉仕の議論は、あくまで自発的な場合の奉仕である。そうでない場合—国家権力による強制のような場合—はどうであろうか。

自分はまた権力に対する服従を現在の問題から除外する。権力に対する服従は、ある場合には、餓虎にその身を与えること、右の頬を批つ者に左の頬をも差し出すことと同様の意味において、我らの忍従である、自己犠牲である、神または道に対する服従である。この場合に我らは権力に服従するのではなくて、神または道に服従するのである。そうしてまた他の場合においては、自己の道徳的意志を独立に保持しながら、権力関係に立てるかぎりの自己を、権力関係に立てるかぎりの長上の意志に服従させるのが権力に対する服従の真髄となる。権力関係によって秩序を与えられたる社会の一員であるかぎり、我らはその社会を脱出せずには権力の命令を拒む権利を持っていないからである。しかしこれは権力者の道徳的意志に自己の道徳的意志を服従させることとは全然別問題である。ゆえに我らはまたこの意味の服従をも現在の問題から除外しなければならない。<sup>50)</sup>

権力の押しつける強制は、服従なのであるが、阿部は、「神または道に対する服従」だという。我々はそれを拒むことができない。なぜなら我々は「権力関係によって秩序を与えられたる社会の一員」であるからだ。つまり我々はある社会で存在する限りは、その権力にとらわれるのであり、たとえそれを自ら許容し得ないとしてもその命令を絶対的なものとして受け入れる義務があるというのである。これは、阿部のカント的な道徳率を至上のものとする考えからすれば当然の帰結であろう。個々人の多様な私情はどうあれ、国家権力という、より高い人間の本質を包含する、普遍的秩序、神の前にはそれは否定されねばならない。

こうしてみると、教養主義の人類的普遍的な世界性も実はそれは理念上のことであって、我々が現実において現実社会に拘束され、その権力関係に生活せざるを得ない以上、その社会的権力に従わざるを得ないのである。なぜならそのような社会は確かに「真善美の価値が完全に形象化される」世界ではないにしても、個々人の経験的で幸福という主観に基づいたものではなく、より普遍的な道徳的な規範を持つはずであるからである。

---

<sup>50)</sup> 同上、p368-370.

いやむしろ人類普遍的な世界性が普遍的であるためには、人間は個人的経験的な欲望を断念すべきであり、それによって普遍的道徳性が永久に理念として存在しうるといふべきかもしれない。かくして教養主義的な世界観からしては、社会的な抵抗というものは、それをむしろ放棄することによってより人間の持つ本来の普遍的な本質を高めうるといふ「服従」に結果することになる。しかもその本質的な普遍的道徳性を生み出したのは人間の「自由」といふ皮肉なことになる。このことは、すでに南原を論じたときに述べたように、国家の命令に服従することが最高の道徳律の実践であるというカントの考えが、すでにここで通底音のように流れていることが見える。現前する国家体制に対して距離を置きながらも、しかしその道徳秩序を絶対視することは、結局、理想主義哲学に見られるような普遍的な道徳世界を保持するための前段階であり、その実践なのである。結局、アプリアリな普遍妥当な道徳世界を生み出すという自己立法者としての人間の自由のために、また、それによって生み出された普遍的な倫理共同体を死守するために人間は道徳律への服従もやむを得ないという原理が日本におけるドイツ理想主義哲学から生まれた教養主義の中に必然的に内在していたのである。自由な哲学としてのドイツ理想主義は、最終的に普遍性という鉄の檻を生み出したのではないだろうか。

## 9. まとめ

教養という概念は、これもまた「教え養う」といふ日本的意味合いを帯びた言葉であるが、本来は *Bildung* というドイツ語の翻訳である。そしてこの語は、極めてドイツ的な思想傾向を帯びたものである。*Bildung* は *Humanität* などという言葉と同様に、フンボルトから現在の教育学におけるまで、ドイツ人によってドイツ的な歴史的文化的特殊性を帯びた言葉として利用されている。そしてそれは単に一般的な知識の習得や修養といった漠然とした意味のものではなく、上に見たように、よりはっきりした意味が内包されている。そしてとりわけ大正時代に「教養主義」が流行したのは単なる偶然ではない。その時代までには、西洋から様々に輸入された思想が淘汰され、ドイツ的な思想が主流になり、その結果生じた、西洋思想の日本化、少なくとも日本思想との融合化ではないであろうか。それを特徴的に表すのは西田や田辺の哲学であろう。しかしながら「教養主義」がそれに鋭く対立するわけではない。それらはドイツ的な観念論哲学の分岐的発展である。思想の源泉としてのドイツ観念論哲学に依り、カント的な人間観である *Humanitätsideal* を取り入れながら、普遍的な道徳的世界観思想を土台にして、方や民族主義的な世界観を展開し、方やより人類的な世界観を標榜しようとした。しかしやがてこうした高踏的な議論は戦後になって、体系的世界観を標榜するドイツ観念論哲学が距離を保とうとした、人間の幸福や福祉といった経験的現実的な「実証的合理主義」に克服されることとなる。西洋列強のヘゲモニーが被植民地諸国の独立といった民族主義、国民国家の成立の中で崩壊し、民主主義やマルクス主義的な傾向が強まることとなった。こうした風潮の中で、神的人間観や普遍的道徳観は、非現実的なものとして時代遅れのものになってしまうのである。

別の問題としてドイツ理想主義がどうしてこれほど日本の知識人において広範に受容されたのかを考える必要がある。竹内は「教養」を日本における「修養」と関連づけながら論じている<sup>51)</sup>。明治以降の知識人が漢籍・儒教の素養があることを考えれば、カント的な道徳的厳格主義が、朱子学の五倫五行的な道徳的体系的な世界観の延長線上に理解された可能性もあるかもしれない。しかしこれに関しては別途議論する必要がある。

---

<sup>51)</sup> 竹内、前出、p171.

# "Bildung" and State:

— What Role Did the German Concept of "Bildung" Play in the Japanese Academic World in the First Half of 20. Century?

Sugiyama Masao

In Japan, the primary association of Germany is not with negative images such as war crimes as is the case with some other countries, but is in fact often used to evoke a sense of romanticism and Bildung (culture and education). Since 1881, when the Japanese government took a different stance from the United States and Britain towards the Prussian political configuration, there has been of a history of elective affinity between the two countries. Since then, German idealism has extended a deep and long-lasting power over Japanese intellectuals, mostly consisting of college-educated persons.

In April 1945, Nanbara Shigeru, professor of politics and president of Tokyo Imperial University, exhorted the importance of Bildung to his students. According to his idea originating in German idealism, in particular, Kant, Bildung is the "intellectual development of human nature or personal qualities." A human being here is supposed to be a rational being capable of creating an autonomous universal moral law, independent from the reality, i.e. transcendent and whose ends are complete in itself. This capability of human beings grants us a free existence as self-lawgivers. Human being itself, liberated from natural and sensory constraints, is postulated to belong to a universal ethical community severed from the world of experience. At the same time, human being is in possession of divine reasoning and takes control of the reins of the moral world. This kind of historically new image of the self and the moral world for Japanese intellectuals exerted a profound influence on them. For Abe Joro, another passionate advocate of Bildung and author of the legendary book, *Santaro no Nikki*, the quest for the self and its cultivation are supremely urgent issues.

Ironically, in this way of thinking the universal moral community and the universal self as a member of that community override the world of experience, including individual happiness and well-being, because satisfaction of desire and possession of well-being had often ruined state, nation and individuals. In spite of their status as a "super-self, human beings must obey state power which represents virtually God or the Way, as long as they are members of the state.

Thus, the quest for self and the cultivation of personal qualities ends up in the iron cage of transcendental moral law in the name of the moral universality and freedom of the self.