

福田恆存と「絶對者」

工 藤 宗 全

はじめに

福田恆存(一九二〇—一九九四)は戦後日本を代表する保守思想家の一人である。左翼陣營をことあることに舌鋒鋭く攻撃したため、「保守反動」とレッテルを貼られ、一般にその思想内容が正しく評価されることはなかった。

今、改めて福田の浩瀚な著作を繙いてみると、そこには巷間に流布されているような単なる「保守反動」の言説などではなく、事物を本質まで遡って見極めようとする姿勢に貫かれていることに気付かされる。しかも、キリスト教を中心とする宗教に対する洞察力は瞠目に値するものがある。そこで今回、福田の思想について宗教的な側面に焦点を合わせて検討してみたい。

福田の宗教思想の中で最も重要なものは「絶對者」という概念である。この「絶對者」についてはこれから詳しく検討していくが、本来この概念は単にキリスト教の神を指すものではなく、もっと広義なものである。しかし、福田は具体的にキリスト教の神を想定して論を進めており、キリスト教に対する福田の関心は並々ならぬものがある。しかし、福田自身決してキリスト教の信奉者ではない。

では、ここで福田のキリスト教に対する旗幟を鮮明にしておこう。

私の目的は、キリスト者として、キリスト教を内側から眺め、それを異教徒に解説することではなく、こちらが異教徒として、外からキリスト教を見ることにあるのです……（『西歐精神について』『福田恆存全集 四』（以下『全集』）二一七頁）

このように、福田はあくまで異教徒としてキリスト教に関心を示しており、具体的にはこれから詳説していくが、「絶對者」という概念を想定することによって社会に及ぼす影響について分析を加えている。したがって、福田のこういう思想は学問分野で言えばキリスト教学というよりは宗教社会学の範疇に属するものであると言えるだろう。したがって、「神の存在の有無」を問うことなどまったく問題外である。

ならば、福田はこのような宗教社会的な視点でのみキリスト教に関心をもっていたのであろうか。——「否」である。福田は当然ながら敬虔なクリスチャンのような信仰心をもってはいなかった。しかしながら、人間の苦悩と信仰に対して福田は深い理解があつたと言える。それは次の文章から慮ることが出来るであろう。

もし神が存在するかどうかと問はれたなら、ぼくはためらふことなく存在しないと答へるであらう。存在しないからこそ、信と不信との問題が起るのだ。神は存在しない。

それを信じたくなるといふのは、よくよく悲しいことだ。……近代人にとつて不信に徹する以外に、神を信じうる可能性はどこにもひらけてはゐないのだ。……にもかゝらず、神を信じなければどうにもならない瞬間が、ぼくたちの生活にはあるものだ。……たつたひとりのとき、そのたつたひとりであることをまざまざとのぞきみ

た瞬間だ。……

してみれば、神を信するよろこびなどといふものはそらぞらしい。眞實なのは神を信する悲しみだけだ。近代人は悲しみを通じてしか神を発見できないし、そのさきまで神と道づれであることはできない。（『ぼくは神を信じない』『白く塗りたる墓』河出書房 三七〜三八頁）

逆説的言辭ではあるが、この文面を注意深く読めば人間の苦悩と信仰に対する理解の深さを感じ得てくるだろう。このように、福田の宗教に対する理解についてはこの文章からだけでも思い半ばに過ぎよう。

福田の宗教的理解という点についてはこれ以上言及しない。そもそもこの論文では福田の宗教思想を、就中「絶對者」の概念とその社会に及ぼす影響について分析することにある。

したがってまずここでは、福田は深い宗教的理解の上に立ちながらも、「絶對者」についてあえて宗教社会学的な視点で思索を廻らせているという点についてのみ確認しておきたい。

なお、この論文の性格上、福田の文章の引用が過半を占めることとなる。ご諒承願いたい。

福田恆存（ふくだつねあり）一九二二〜一九四

劇作家、演出家、翻訳家、評論家。東京都出身。東大卒。一九六三年に文学座を脱退し、現代演劇協会を設立、付属劇団（雲）（のち（昴））主宰。戯曲『キティ颱風』『竜を撫でた男』『総統いまだ死せず』などがあり、『シエークスピア全集』の翻訳を行った。また、評論「二匹と九十九匹と」などで政治と文学の分離を主張して左翼文学と対立するなど、戦後日本を代表する保守の論客として知られ、現代かなづかい導入を批判した。八一年芸術院会員。

一 二元論的思考法

福田の思索の方法は根本においては二元論である。福田は次のように言っている。

ぼくはぼく自身の現實を二律背反のうちにとらへるがゆゑに、人間世界を二元論によつて理解するのである。(「二匹と九十九匹と」『全集 一』六四六頁)

福田はこのように、この世のすべてを「二律背反のうち」に捉えているがために、二元論の立場に立っているといる。では、福田は「二律背反」なる現実がヘーゲルの弁証法のように止揚すると考えているのだろうか。

ぼくにとつて、眞理は究極において一元に歸一することがない。あらゆる事象の本質に、矛盾對立して永遠に平行のままに存在する二元をみるのである。(「二匹と九十九匹と」『全集 一』六四六頁)

「一元に歸一することがない」と福田は言う。福田にとつては、テーゼとアンチテーゼとがパラレルに存在し続け、永遠に止揚されることがないのである。したがつて、福田の立場は二元論でなくてはならず、一元論や多元論には決してならないのである。

では、「矛盾對立」しているあらゆる事象とは具体的にはどういうものか。

すべてが二元論です。愛と憎、善と惡、生と死、平和と戦争、すべてがそうです。しかも、それぞれの二元論的對立が、それぞれに絡みあひ、はてしがないのです。(「絶対者の役割」『全集 四』二八五頁)

「愛と憎」、「善と悪」、「生と死」、「平和と戦争」——このような二元論的に対立している事象に対し、では、福田はどのように思索をめぐらしているのか。

私の立場は、つねに「理想」と「現實」との二元論にあるからです。（「少数派と多数派」『全集四』二四〇頁）

「理想」と「現實」——福田の思索の方法もこの二つを問題とした二元論なのである。この世の矛盾対立している問題は永遠に止揚されることがないという認識に立ち、福田は個々の問題に対し「理想」と「現實」についての複眼的な思索を廻らしていたのである。ここで、私は福田の思索の方法を「二元論的思考法」と命名しておきたい。

では次に、福田が「理想」と「現實」との「二元論的思考法」でもって、具体的に社会問題を論じている事例を見てみたい。

昭和二十九年、福田は『中央公論』誌上に「平和論にたいする疑問」を発表した。当時、米軍基地周辺の学童教育が問題となっており、福田もこの問題に言及している。

學童のみならず、基地周辺の町全體がかつての平穩素朴な生活を失ひ、風儀は亂れ、その猥雜さは如何ともな
しがたい状態を呈してゐる。なかでも學童のうへにおよぼす影響がいちばん問題であることはいふまでもありま
せん。（「平和論にたいする疑問」『全集三』一七頁）

福田はこのように基地の教育問題を憂慮しているのだが、当時、いわゆる「進歩的文化人」はこの問題と平和論とを直結させて論じ、反基地・反米・反安保条約と拡大して論陣を張っていた。福田はこの点を批判している。

だが、それと平和の問題と、いつたいどういふつながりがあるか。……基地における學童教育の問題と世界平和とは、風と桶屋ほどの關係しかない——さう斷じなければならぬと、私はおもつてをります。(「平和論にたいする疑問」『全集三』七頁)

福田はこう断言する。では、もう少し福田の批判を引用する。

なるほど、基地における兒童教育問題の根柢には、日本の植民地といふ問題があります。またその問題の根柢には、安保條約といふものが控へてをります。さらに、安保條約の根柢には冷戰のうちに對峙する二つの世界があります。最後にこの問題の根柢に資本主義對共產主義といふ根本的な問題が横たはつてゐます。この問題はかりでなく、すべての問題は、ちやうど屠蘇とその杯のやうに、小さな杯は順次により大きな杯の上につかつてゐるのであります。そこで小さな杯を問題にするためには、それよりひとまはり大きな杯を問題にしなければかたづかない、それはさらにより大きな杯を問題にせねばをさまらない——さういふ論法が出てくるのです。もつともらしい話ですが、私にいはせれば、少々インチキです。(「平和論にたいする疑問」『全集三』一七〜一八頁)

では、こういう論法のどこが「インチキ」なのか。

戦争の初期の軍の用語に現地解決主義、不擴大方針といふのがありましたが、それとまさに反對の方法で、現代人は問題をともなく無際限に擴大していく。(「平和論にたいする疑問」『全集三』一八頁)

「進歩的文化人」の戦術は言わば「擴大方針」であるということになる。問題を「無際限に擴大」した結果、当初の学童教育問題が解決されないばかりか、結局この問題を平和論問題に利用しているだけであるという彼らの虚妄を福田は見抜いていたのである。

ひとびとは基地の教育問題を、平和論を支へる一本の柱として利用してゐるだけで、じつさいに事態を改善しようなどといふ意圖は毛頭ないのです。それどころか、おそらく多くの平和論者は、事態が悪化してゐるときけば、平和論の支柱の太くなつたことを喜びさうな氣配があります。（『平和論にたいする疑問』『全集三』一九頁）

では、福田はこの問題について、どうすればいいと言っているのか。

……この小さな杯に相當する問題を、平和論とか、反米とかいふ大きな杯にせずに、不擴大方針で解決しようと努力してみようでせうか。（『平和論にたいする疑問』『全集三』二〇頁）

しかし、福田のこういう提言も人々から支持されることはなく、多くの「進歩的文化人」から反論されることとなる。福田自身、この点について次のように語っている。

私が『中央公論』十二月號に書いた「平和論にたいする疑問」は、多くの進歩主義的「文化人」のあひだに憤激と輕蔑とを惹き起したらしい。雑誌や新聞にもたくさん反論がりました。（『ふたたび平和論者に送る』『全集三』三〇頁）

多くの反論に対し、福田も何度か反駁を試みているが、福田の真意が理解されることはまったくなく、「進歩的文化人」との齟齬がますます広がっていったのである。

では、なぜ福田の発言が彼らにまったく理解されなかったのか。これは単にイデオロギーの違いだけではあるまい。根本において人生観の違いがあり、その違いは福田と「進歩的文化人」とでは懸隔があまりにも甚だしかったのではないか。

福田はつねに「理想」と「現實」との二元論でもって、人生のあらゆる問題を本質に立ち返って思索していたのである。この平和論問題でも最後の反駁において次のように言っている。

「現地解決主義」が成りたつためには、物事を相對的にのみ見る歴史の世界に、いはば垂直に交る不動の絶對主義がなくてはなりません。絶對があつてこそその相對ですから、平和なんていふものは絶對にありえないといふ私の主張の背後には、絶對平和の理念があるのです。その立場から「現地解決主義」を唱へてゐるのです。絶對主義と相對主義との、あるいは理想と現實との二元論のうへに立つて、私は現實的に考へようといつてゐるのです。(「個人と社會」『全集三』七五頁)

この文章に福田の思索の仕方がすべて表れている。福田は単なる理想主義者でもなければ、単なる現實主義者でもない。つねに理想と現實との両方について複眼的に思索を重ねていたのである。

福田の思想を考える上で、まず根本における福田の立脚点とはこの「二元論的思考法」にあると言えよう。

二 絶對者について

はじめに少しふれたように、福田の宗教思想を分析すれば「絶對者」という概念が最も重要であり、福田の浩瀚な著作の中でもこの「絶對者」に関する論述が多々見られる。しかし、福田自身「絶對者」についての定義はしていない。

絶對者とはなにか。私はそれを神學的に説明することはできません。また、その「必要」を實感としてわかっていたかどうかはわかりません。せいぜいできることは、平俗なことばをもつて、それがいかに「便利」なものであり、「合理的」なものであるかを傳へるくらゐのものであります。(『日本および日本人』『全集三』一九四〜一九五頁)

このように言っているだけである。また、福田の著作の中では具体的にキリスト教に言及している文章も多く、ここでは「絶對神」「神」という言い方をしている。したがって、福田の著作の中における「絶對者」「絶對神」「神」という言葉はほぼ同義語と看做してよいだろう。

福田はキリスト教の神について、「西歐精神について」の中で、「超自然の絶對神」という言い方もしている。ここでもやはり「絶對神」についての定義はないが、ただこの中で、「超自然」と「絶對」それぞれの概念を福田自身解説している。まず、「超自然」であるが、

超自然といふのは、文字どほり自然を超えるものであつて、この五感で觸知しうる自然界には存在しないものであります。(『西歐精神について』『全集四』二二〇頁)

という。また、「絶対」については、次のように説明している。

同様に、絶対といふのも、元來、超自然のものであります。なぜなら、自然界のもの、この世のものは、すべて相対的であります。黒があればかならず白がある。自我があれば、他我がある。生があれば、死がある。空間的に見れば、あらゆるものは部分であり、不完全であり、したがって、すべてではない。時間的に見れば、始めあり、終りあり、變化流動してやまず、したがって永遠ではない。絶対といふのは、その相対の世界にあらざるもの、すべてであり、永遠であるもの、つまり、在りえないものであります。（『西歐精神について』『全集四』二二〇頁）

このように、福田の説明によると、「超自然」にしる、「絶対」にしる、それらはこの世に存在しないものということになる。

福田の説明はここまでであるが、ある宗教学者で、「神」の概念について明快に解説しているものがある。それは、鹿嶋春平太『神とゴッドはどう違うか』（新潮社）という書物で、簡明な文体の一般教養書ではあるが、そこで説かれている内容はすこぶる高度であるので少々引用してみたい。この書物では、「神」の概念を六つに分類している。では、次にその内容を要約して述べる。

(一) 万物の創造者……「初めに、神は天地を創造された」（『聖書・新共同訳』創世記、一章一節）とあるように、「神」はすべての存在を造った「創造者」である。

(二) 全能者……「神は言われた。『光あれ。』こうして、光があつた」（『聖書・新共同訳』創世記、一章三節）

——このように、「神」は無から有を生じさせることができる。すなわち、人間が望むことなど何でもできるという意味で「全能者」である。

(三) 唯一者……「主は、こう言われる。わたしが主、ほかにはいない」(『聖書・新共同訳』イザヤ書、四十五章一八節)——「他のすべて」を造った存在が複数では筋が通らない。したがって、神は万物を創造した「唯一者」である。

(四) 永続者……「主は、とこしえにいます神／地の果てに及ぶすべてのものの造り主」(『聖書・新共同訳』イザヤ書、四〇章二八節)とあるように、神は「永遠の存在」である。「永遠の存在」というのは、永遠の過去から永遠の未来にわたって存在するものという意味で、言い換えれば、「始めもなく、終わりもない」存在、「時間的無限者」である。

(五) 空間的無限者……創造主が空間的に有限な存在であるならば、その外側の空間にあるものを神が造ったとはイメージし難い。よって、神は無限の広がりをもった存在であるとし、その中にあるすべてのものを造ったということになる。

(六) 見えない影響源……「神」概念の源はわれわれのうちにある感慨であり、われわれは「見えない力でわれわれに働きかける見えない存在」を意識するようになっているようである。そういう意識が日々の畏れや崇拜の感慨につながり、(一)～(五)のように具体的な「神」概念をイメージするまで至らない場合でも、このような包括的感慨を漠然ともっている。

以上、この書物では六つに分類して「神」の概念を説明している。この定義を参考にすることによって、福田の考える「絶對者」の概念を多少補完できるであろう。

「絶對者」の概念についてはこれくらいにしておく。次に福田が「絶對者」という概念についてどのようか考えていたのか分析してみたい。はじめにふれたように福田はあくまで異教徒としてキリスト教に関心を示していたのである。当然、キリスト教の信仰を生涯持ったことは一度もなく、また、仏教をはじめとする既成宗教に傾倒したこともなかった。生涯を通じて特定の宗教を信仰することのなかった福田ではあるが、ただキリスト教に対する関心だけは並々ならぬものがあつた。それはひとえに「絶對者」という概念の存在によるものである。昭和二十二年に発表した「近代の宿命」の中で福田は次のようにも言っている。

ふたたびヨーロッパの近代の夜明けに想ひをいたすとすれば、それが否定因としての神をいただいでゐたこと、のみならず、近代の擔ひ手自身がそれをみづからのうちに含んでゐたことこそ、今日のぼくたちがいかに強調しても強調したりぬ事實であり、いかに羨望しても羨望しすぎることのない事實であらう。（『近代の宿命』、『全集』二、四六七頁）

この文章からわかるように、西欧人とわれわれ日本人との違いを一言で言えば「絶對者」を内包しているかないないかという点である。近代の西欧人が「否定因としての神」を内包していることを、福田は日本人として、「いかに羨望しても羨望しすぎることのない事實」であると言う。ここに出てきている「否定因」についてはたいへん重要な概念であるので、のちほど詳しく検討したい。

このように、福田は西欧人が「絶對者」を内包していることに対して羨望の念をいだいており、「絶對者への憧憬」を表明していることがわかる。しかも、福田はわれわれ日本人も「絶對者」というものを欲しているとさえ言っている。

日本において、超自然や絶對の人氣が悪く、それがもつばら誤用や轉用においてしか通用してゐないといふのは、私たちにその觀念がないからであります。だからといつて、私たちにその要求がないとはいへない。絶對にたいする要求があればこそ、しかもその絶對がないために、しかたなく相對的なものうちに絶對者を見いださうとするのではないか。その好例が江戸時代における公方様こうほうさまであり、また全日本史を通じての天皇の存在であります。(『西歐精神について』、『全集』四、二二一頁)

このように、われわれ日本人には「絶對者」という概念がそもそももないもの、われわれもこの「絶對者」というものをうちに求めており、その結果、結局相對的なものを代替としてしまつてゐるのである。「天皇制」という問題もこういう点から考えると「絶對者」に対する代替措置でしかないことがわかる。この文章から、福田は「天皇制」というものが相對的なものでしかないと考えていることがわかる。しかも、福田は「天皇制」に反對であるという。

私自身はもちろん「天皇制」には反對です。が、その理由は、天皇のために人民が戰場で死んだからといふことではありません。私と同じ人間を絶對なるものとして認めることができないからです。(『西歐精神について』、『全集』四、二二一頁)

生身の人間では「絶對者」を代替できない——当然といえば当然であるが、そういう人間を「絶對者」として祭り上げた場合、「絶對者」に傷が付きやすく危険であると福田は考へてゐる。

もし、絶對者を神のやうな超絶的なものにしておけば、それは存在しないものですから、永遠に傷がつかない。

現實に檢證されうる理想は、すぐその馬脚を現しますが、現實と理想との間にいちわうの斷絶を設けておけば、理想は無傷のまま次代に引きつがれるのです。（「絶對者の役割」『全集 四』二八五頁）

「理想」と「現實」との間に「斷絶」を設けるということ、これによつて「絶對者」は傷がつかないのである。では「斷絶」を設けることのできない「現實に檢證されうる理想」が馬脚を現した場合どうなるのか。この問題に対して、福田は「ヒューズ」と「トランス」という絶妙な譬えをもつて、その危険性を説いている。

地上の相對的存在を絶對者としたとき、國家と個人との間の強韌なヒューズが人々に安心感を與へるかもしれないが、そのかはりトランスが危険にさらされるのです。崩壊は一舉に、そして致命的な形でやつてくる。（「絶對者の役割」『全集 四』二八三頁）

相對的なものを「絶對者」とした場合の危険性を福田は知悉しているがために「天皇制」には反對なのである。いわゆる「進歩的文化人」たちが天皇制に反對している視点との徑庭には甚だしいものがある。

このように、福田が憧憬している「絶對者」とは、決して「天皇制」などの相對的なものでは代替できないものがあり、もっと徹底したものであることを理解できる。

三 否定因と相對主義

さきに「否定因としての神」について少しふれたが、この「否定因」とは言い換えれば「現實否定」のことであり、また、「自己否定」のことである。具体的には、現實における自己の欲望の否定、キリスト教においては禁欲や罪の意

識のことであり、究極的には現世におけるあらゆる価値観の否定につながる。福田は次のように言う。

日々の慾望を締め殺し、最後には数々の無念を呑みこんだまま死んでいかねばならぬ個人に、その慾望を醜いものとして教へこみ、なにものかに比して有限の肉體がいかに微弱なるものかを悟らしめる原理、それこそぼくたちのもつとも要求するものにほかならない。（「理想人間像について」『全集二』四七三頁）

こういう「現実否定」や「自己否定」を悟らせる原理こそキリスト教における「否定因としての神」である。このところを福田は仏教との対比で次のように述べている。

すべてを否定して、かつそのあるがままを肯定するといふ態度は、むしろ佛教のほうが徹底してあるといへます。が、キリスト教においては、現実否定といつても、人間が、あるいは自己が、それをするのではない。神がするので。神が現実を否定し、人間を、自己を否定するのです。私たち人間は、はじめから神に否定されたものとして存在するのです。（「絶對者の役割」『全集四』二七六頁）

これがキリスト教における「現実否定」「自己否定」の精神の特質であり、仏教とはまったく違う点である。

われわれ人間は、「神に否定されたものとして存在する」のであるが、そういう神の概念を造ったのは、そもそもわれわれ人間であると福田は言う。

人間は、自己を超え、自己に對立し、自己を否定する絶對神といふものを造った。（「絶對者の役割」『全集四』

二七六頁)

また、次のようにも言っている。

人間は自分の榮光を神に歸したために、おかげで、自分はそのまま墮落の淵に寝そべつてゐることができたのであります。(「絶対者の役割」『全集 四』二七六頁)

これは、いったいどういうことか。

一方の極に現實否定の絶対者をおいたために、他方では、それではとても生きられないといふことで、現實肯定に居なほることができるわけです。これは絶対者と相對的現實を兩立せしめる二元論であります。(「絶対者の役割」『全集 四』二七六頁)

これは、福田の思索の方法である「理想」と「現實」との「二元論的思考法」と符合する。また、こういう欧米人の生き方を福田は「二元論的人生態度」という言い方もしている。

相對的な現實の世界の上に絶対者を設定して、その兩者を操り、生活を推進せしめるといふわけです。別のことばでいへば、理想と現實の使ひわけであります。かれらは單純な理想主義者として現實を遊離することもなく、また單純な現實主義者に墮することもない。

かういふ二元論的人生態度は、中世のカトリシズムによつて完成されたものでせう。（「日本および日本人」『全集三』一九九頁）

人間は「現実否定」「自己否定」があつてこそ、はじめて人間として成長するのである。おのれの欲望の醜さを痛感し、慚愧の念や呵責の念をもつてこそ成熟した人間となるのであるが、西欧においては、そういう「現実否定」や「自己否定」を神がしてくれるのである。そして理想と現実との絶妙なるバランス感覚でもつて欧米人は生きているのである。日本には——特に戦後の日本にはそういう「否定因」は何もない。当然ながらこのような「二元論的人生態度」も生まれてこない。福田が「いかに羨望しても羨望しすぎることのない事實」であるというのはこの点である。

このような「否定因」のないまま、戦後我が国では経済の繁栄のみが追求されたのである。昭和四〇年代、諸外国からさかんに「エコノミック・アニマル」と非難された原因がこの「否定因」の欠如にあつたのはいうまでもない。昭和二十二年に発表した「近代の宿命」の中で、福田はこの点をすでに洞察していた。

日本の近代の擔ひ手は——それをいちわう擔ひ手と呼ぶうるとして——利潤追求の商業勢力にすぎず、それ自身のうちになんの否定因をもたなかつた。ばくがこれを近代の眞の擔ひ手と呼びえぬゆゑである。（「近代の宿命」『全集二』四六八頁）

「なんの否定因をもたない利潤追求の商業勢力」によつて日本の経済は飛躍的に發展し、また、同じく「なんの否定因をもたない」戦後日本の一般大衆は欲望の肯定に何の疑問も懐かなくなつたのである。この「否定因」の欠如こそわれわれ日本人がもつとも自覚しなければならぬ問題点であろう。

この「否定因」の欠如という問題はすぐさまエゴイズムの容認へと直結していく。

めいめいが自分の絶對をふりまはしたら、いつたいどうなるか。それは自分が、すなはち自分の慾望が、そのまま絶對となるのですから、行きつくところはエゴイズムです。（『西歐精神について』『全集四』二二三頁）

では、そういうエゴイズムの本質について福田はどのように考えているのか。

エゴイズムそのものは善でも悪でもありません。なぜなら、それは生命、或は生命慾そのものだからです。問題はその育て方、御し方にあります。（『物を惜しむ心』『全集五』四八六頁）

倫理的にはエゴイズムは悪である。しかし、本質論からいえばエゴイズムは善でも悪でもないことになる。福田が言うように、問題はわれわれがいかにかにエゴイズムをコントロールしていくかにある。

こういうエゴイズムを欧米人は「超自然の絶對神」によって解決していると福田は説く。

クリスト教徒は怒るかもしれませんが、我の強い西洋民族は、おたがひに我の張りあひの調整に惱んで、そのために、自分でもない、相手でもない、またどこのボスにもつながらない、したがって、この現實世界とは次元を異にした超自然の絶對神を、自分たちの上に置いたのであります。（『西歐精神について』『全集四』二二二）

二〇二二三頁）

また、次のようにも言っている。

この超自然の絶對者を設定しなければ、私たち人間はエゴイズムを否定することはできません。すくなくとも論理的に否定はできない。ある人間のエゴを否定するために他の人間のエゴをもちだしてくるだけです。ある集團のエゴを、あるいはある階級のエゴを否定するために、他の集團、他の階級のエゴを使ふだけです。また、既成の、現在のエゴを否定するために、可能性としての、未來のエゴを強化するだけです。すべてのエゴを否定するためには、それをもちだすことによつて、どのエゴも得をしない現實の外にあるものを、いはば梃子として利用しなければならぬのです。(『日本および日本人』『全集三』一九八頁)

このように、われわれのエゴを否定するもの、めいめいのエゴを抑えるもの、それが「超自然の絶對者」である。さらに、福田はこの問題の本質について逆説的に述べている。

絶對者の觀念がエゴイズムの強化をうながし、強烈なエゴイズムが絶對者を必要としたといふことであります。妥協の餘地のない激しい我のせめぎあひは、絶對者の調停をまつ以外に解決のしやうがないのであります。また、絶對者を身方にするものはもちろん、これを敵にまはすものも、どうしても自我の強さを必要とするのです。(『日本および日本人』『全集三』一九八頁)

欧米人の強烈なエゴイズムが「絶對者」を想定したのであるが、そういう欧米人と比較した場合、われわれ日本人は「和」を尊ぶ民族であり、彼らのような強烈なエゴイズムは持ち合わせていない。しかし、彼らに比べ、微弱なエ

ゴイズムであるとはいへ、われわれには自己のエゴイズムを抑制する「絶對者」そのものが存在しないのである。福田は次のようにも言う。

超自然の絶對者といふ觀念のないところでは、どんな思想も主張も、たとへそれが全世界を救ふやうな看板をかかげてゐても、所詮はエゴイズムにすぎないといふことを自覺していただきたい。（「日本および日本人」『全集三』一九八頁）

このように「絶對者」をもたないわれわれ日本人は、相対的な現実の世界でひたすらめいめいがエゴイズムを主張し合っているのである。結局、われわれはこのような相対主義の世界に住んでいることになる。この点について、福田は次のように述べている。

現在の私たちは單純な相対主義の泥沼の中にいる。なほ悪いことに、私たちはそれを泥沼とは感じてゐない。たいいていのひとが相対主義で解決がつくとおもつてゐます。が、私は戦後の混亂のほとんどすべてが、この平板な相対主義の悪循環から生じてゐるとおもひます。（「日本および日本人」『全集三』一九八頁）

「相対主義の泥沼」「相対主義の悪循環」——福田はこのような言葉でもってわれわれ日本人の気付かない陥穽を指摘しているのである。そして、この「悪循環」を断ち切れるものが「絶對者」だけであるという。

相対的な現実のはてしない悪循環と自己撞著の泥沼に、それは決著をつけるものとして役だつのです。（「日本

および日本人」『全集三』一九七頁)

結局、われわれ日本人が「相對主義の泥沼」から脱出する道は「絶對者」の想定以外にはないのである。

このように、「絶對者」という概念は「否定因」の役割を果たしているということ、すなわち、われわれのエゴイズムを否定し、「相對主義の泥沼」「相對主義の惡循環」からわれわれを救い出す働きをすたいへん「便利」で「合理的」なものなのである。

四 全体と個

「絶對者」を想定した場合、われわれ日本人の世界観はどのように変化するのか。

現在、われわれは單純な相對主義の世界に住んでいる。平面ないわゆる「二次元」の世界である。こういう單純な世界に「絶對者」を想定することにより、平面から立体へ、いわゆる「三次元」の世界へと変わっていく。福田は次のように説明している。

さて、ここにひとつの平面を假定してみます。それが相對的な現實の世界です。そしてこの平面とは直接につながらぬはるか上空に、ひとつの點を創造してみます。それが絶對者です。幾何學的にいへば、前者の平面と後者の點と、兩者を含むことによつて三次元の立體的な世界ができあがります。この點と平面とを結びつける梯子はしこがあるかないかで、人間の生きかたはずいぶん變つてくるでせう。すでに充分でありませうが、相對的な、あまりに相對的な私たち日本人の生きかたは、私たちがこの梯子をもつてゐないといふことに、あるいはそれが脆弱すぎるといふことに歸せられます。その結果、どういふことになるか。

一口にいへば、立體感、距離感、分離感の喪失です。（『日本および日本人』『全集三』二〇〇頁）

「絶對者」と結びつける「梯子」がないために、われわれ日本人は「立體感、距離感、分離感の喪失」した平板な相對主義の世界に住んでいるという。

福田はこの問題を、さらにわれわれ日本人の人間関係でもって説明している。

二人の人間がそれぞれ獨立した個體として、大地のうへに立ちあがり、向ひあつた兩者間に一定の距離をおいて、相手におたがひの領域を犯すことなくつきあふのではなく、兩者の壁をとりぞき、液體のやうに溶融して窪地くぼちにょどんでゐるやうな友情を欲するのであります。（『日本および日本人』『全集三』二〇〇頁）

われわれ日本人は「距離感」というものがないために、そのような友情を欲してしまうのである。福田は次のような言い方もしている。

他の民族や他の階級にたいして、それと自分を隔てる距離が見えぬままに、べたべたと吸ひついていく。さういふ感じがします。（『日本および日本人』『全集三』二〇〇頁）

これなども、われわれ日本人にとってたいへん辛辣な指摘である。このような「距離感の喪失」というわれわれの欠点について、その本質をまた次のようにも言っている。

結局のところ、個人相互間の距離といふものにたいする恐怖感にほかなりません。平たくいへば、日本人は「さびしがりや」だといふことになりませう。（『日本および日本人』『全集三』二〇〇頁）

われわれは孤立を恐れる「さびしがりや」に過ぎないという。この点を、福田はさらにわれわれの住む平板な「二次元」の世界から分析している。

上空の点を缺いた平面だけの世界では、あたかも、森に入つて森を見ざるごとく、遠見がききません。私たちにとつて他人といふのは、すぐそばにゐる隣人といふことにすぎない。他人とつながるといへば、その隣人となつるといふことしか意味しません。隣人との縁が切れれば、その向うにゐる多数者である赤の他人とは、どうにもつながりようがないのです。さうなれば、個人はそれぞれ孤立します。さびしくてたまらない。（『日本および日本人』『全集三』二〇一頁）

結局、「遠くの親類より近くの他人」という俚諺に言われるような遠見の利かない平面の世界にわれわれ日本人は住んでいるのである。

では、欧米人の「絶對者」を想定した世界、いわゆる立体的な「三次元」の世界において、人間関係はどうなっているのか。

それに反して、もし上空の一点とのつながりを得さへすれば、各個人は、それぞれの隣人を跳び越えて、遠く廣く、他の多くの人間とつながることができるのです。もちろん、その一点が萬人共有のもので、ひとりひとり

がその點に結びつけられてゐるといふ前提のもとにおいてであります。さうすれば、めいめいの個人の間直接の線が引けなくても、上空の一點を経て、どこにでもつながる可能性が出てきます。個人は平面上では孤立しても、間接には孤立してゐないといふことになります。個人主義が発生しうるわけであり、また個人主義にたへるわけであります。（『日本および日本人』『全集三』二〇一頁）

欧米人は対象と間接的につながっているために、日本人のような孤立感はない。また、日本のような「うち」と「そと」という二重規範など生まれないのである。したがって、「旅の恥は掻き捨て」などという俚諺も日本特有のものであることがわかる。

さらに福田はこの問題について、人間関係だけではなく、思想問題についてもわれわれ日本人の欠点を指摘している。

洋の東西を問はず、この小さな島國に流入してくる思想をかたはしから消化していく。といふと、ていさいがいいが、それぞれの思想がいかに自分と遠い距離があるか見わけがつかず、やはり、べたべたとそれに膠著かうちやくしてしまうのです。それらを、自分が考へてゐたもの、あるいは自分が欲してゐたものとおなじものだとおもひこんでしまふ。自分とのちがひに氣づき、自分との間に一線を引き、それが自分の肌へべたりと張りついてくるのを、卻けながら、しかも、それを操るといふことを知らない。（『日本および日本人』『全集三』二〇二頁）

われわれ日本人は思想問題も人間関係と同様、対象との距離感をもてないのである。それは、すべてわれわれが「絶對者」を想定できないがためである。

このように、「絶對者」を想定することによって、「立体的世界觀」が得られるのである。では、もう少しこの「立体的世界觀」について分析してみる。

よく、キリスト教は信仰であつて、理屈ではわからぬといふ。さうでありませう。私はキリスト教徒ではないから、信仰の深所はわからない。しかし、キリスト教はけつして神祕主義ではありません。私にとつて、それは理論的の一點、非の打ちどころのないものに見えます。すくなくとも唯物史觀やマルクシズムより、論理的です。そのことは、この絶對神の設定について、はつきりいへます。第一に、論理そのものが、弾力性と立體性とを獲得しえたのです。（『西歐精神について』『全集四』二二三頁）

キリスト教は論理的であり、絶對者を設定したがゆえに「弾力性」と「立體性」とを獲得しているという。この「立體性」についてはさきに検討した。ならば、「弾力性」とは具体的にどういふことか。この点について、福田はいくつか譬喩をもつて説いている。

たとへていへば、重い物を動かすのに、直接、それを押したり引いたりしないで、梃子てこを用ゐるやうなものです。當の物體が相對の世界であり、梃子の棒が論理です。そして支點が絶對です。この動かぬ絶對を支點として間接に用ゐたために、物が樂に動くわけです。（『西歐精神について』『全集四』二二三頁）

ここでは「梃子」を譬喩に用いている。「絶對を支點」とするということ、すなわち絶對者を介在させることによつて現實の世界が立体的になり、「物が樂に動く」のである。これによつて、「弾力性」が得られるという。

福田は他にも譬喩を挙げてゐる。

私たちは舟を漕ぐのに權（カキ）を使ふ。このばあひ、海の水が絶對の役割をしてゐるのです。舟の中で、いくら舳（シラ）を押しても、舟は動きはしない。海の水といふ間接な普遍的存在につながりをつけなければならぬのです。（『西歐精神について』、『全集 四』二二三頁）

海の中では權を使って舟が進む。すなわち「艇子」の譬喩と同様、絶對者を介在させることによって現実の世界が弾力的に進捗していくことになる。

このように、福田は「艇子」や「海の水」の譬喩で、キリスト教の論理がいかに「弾力性」と「立體性」とを獲得しているかを説いているのだが、これもひとえに絶對者を想定しているためである。

あれこれ「絶對者」について検討してきた。では、そもそも「絶對者」を想定する上で、全体と個との関係について福田はどのように考えているのか。

個を集めたものが全體であるのか。それはただ數量の觀念か。さうではありますまい。全體と個とは質の相違であります。そこには次元の差があるのです。（『絶對者の役割』、『全集 四』二八一頁）

このように、全体と個とは単なる數量の関係ではなく、次元の差があると福田は言っている。しかし、この問題を国家レベルで考えた場合、共産主義国家では全体と個は単なる數量の関係でしかないと言指している。

唯物論においては、全體と個との關係は、まったく數量の差に歸してしまふ。個を寄せ集めたものが全體であります。ですから個人は全體の外に出ることができない。個人は全體の一部にすぎません。つまり、兩者は同一次元に屬するものなのです。（「絶對者の役割」『全集四』二八二頁）

共產主義國家の基本原理由はこのようなものである。この原理から、共產主義國家内において反体制分子の存在が許されない理由を福田は次のように説明している。

個人が全體の觀念を自己のものとして所有し、それによつて現實の全體を拒否することはできない。國家や階級を離れて、一つの人格が自立するといふことはありえないのです。それは、國家や階級に比して個人が非力だからではなく、部分として全體を否定するだけの名目がたたぬからです。國家や階級がその内部に異分子の存在を許さぬのは、ただ力によつて許さぬだけではなく、原理によつて許さぬのです。（「絶對者の役割」『全集四』二八二頁）

このように、共產主義國家では全體と個との關係が同一次元にあり、それゆえに反体制分子の存在が許されないのである。これは共產主義國家の基本原理由からくる必然である。

では、欧米の自由主義諸國における全體と個との關係はどうなっているのか。

私はかならずしも英佛を支持しはしないが、英佛の國家的エゴイズムはその國家内に自己を否定する異分子の存在を許してあるといふこと、そこに私は個人と同様に、國家の人格といふものを感じるのです。そこでは、個

人がそれぞれに全體を所有し、それによつて國家を否定してゐる。つまり、その全體といふのが、國家を超えるものであり、現實を超えるものだからです。（『絶對者の役割』『全集 四』二八二〜二八三頁）

ここでは、全体の觀念が國家や現實を超えるものであると説かれてゐる。福田はこのような欧米の自由主義諸國のあり方に共感を示している。

このように、全体と個との關係を國家レベルで考えた場合、それは共產主義國家のような單なる數量の關係で捉へるのではなく、欧米の自由主義諸國のように質の相違という關係で福田は捉えてゐる。

では、この全体の觀念をそもそも福田はどのように考へてゐるのか。

人間がみずからの主たるためには、人間の上に主たる存在を設定しなければならない——これは人間性の本質にかかわるパラドックスである。みずからがみずからをよく統御するためには、人はすんで被統治者の位置につかなければならないのだ。中世の聖職者たちはそのことをよく自覚してゐたといつていいだろう。かれらは教會を司り、善男善女を配役し、指導し、中世的世界の統御を行ないながら、みずからがまた神によつて統御される登場人物の一人にすぎぬことを自覚してゐた。いいかえれば、個人は全体の中で自己の位置を知り、それぞれの役割を演じ、部分としての自己の限界内に徹することによつて、はじめて個人としての自覚をうるのである。よりよく全体に奉仕することによつて、はじめて個人は個人となりうる。全体がなければ、部分もなりたない。自分だけが知つてゐる眞実などというものは存在しない。しかし、部分としての個人があつまり、その総和として全体がしげんに出来るのではない。逆に、全体というものははじめにあればこそ、それぞれの部分が部分として、存在しうるのである。いいかえれば、全体とは、客観化することも、対象化することもできないあるもの

であり、名もなければ、定義もできない。(『現代日本思想体系 三二一 反近代の思想』筑摩書房 三三三頁)

このように全体と個との関係は、始めに個があつてその集まりが全体なのではなく、はじめに全体があり、そのうえで個が存在しているという。そして、そういう全体とは「客観化することも、対象化することもできないあるもの」であると福田は説いている。このような福田の説く中世的世界観について、近代人は反発してきたのである。この近代人の思考を福田は次のように概観している。

こういう考え方は、時代が近代に入るとともに次第に影をひそめていったといつていいだろう。部分としての人間が、ひとりひとり世界の主人公であることを主張しはじめたのだ。人間の上に、いかなる権威をも認めようとはしなくなつた。部分でしかない個人が全貌をみきわめ、世界を客体として視覚の範囲内にとじこめるようになったのだ。(『現代日本思想体系 三二一 反近代の思想』筑摩書房 三三三頁)

では、その結果どうなつたか。

ルネッサンス期においては、そういう主題さえまだ文化的統一体を破壊するにはいたらなかったが、時代がすすむにつれ、自己を中心として形づくられるこのパースペクティヴは、空間的には途方もない無限の拡がりにつき放たれることになり、時間的にはたえまない変化の速度によって翻弄されるようになった。これはとうてい個人の力の及ぶことではない。にもかかわらず、近代人の知性過信は、虚無を見つめようとはしなかった。人間が人間の主たらねばならぬという、ほとんど不可能にちかいこの主題から、仮説性を消却し、個人の数だけ仮説が

生れ、仮説の数だけ真理が生れた。が、それはもはや真理とはいえぬ。主観的気休め、独断的錯覚にすぎない。かくてどういうことになったかといえば、ひとりひとりが全体を見きわめているつもりで、結局は、部分の散漫な集積体になり下ってしまっただけではないか。われわれの日常生活は、今日、寸断した時間の集積でしかない。科学において専門はますます分化し、芸術において各ジャンルの自律化、純粹化運動が極限まで押しすすめられるに至った。われわれは大きな歯車のようにたんなる部分として存在するのみで、全体との連関などもとめうべくもない。(『現代日本思想体系 三三二 反近代の思想』筑摩書房 三三三〜三四頁)

中世的世界観を否定し、人間が人間の主となることを望んだ結果、個人は単なる「部分の散漫な集積体」となってしまうのである。これは国家レベルにおける共産主義國家の有り方と符合している。

このように、福田は近代人が歩んできた誤謬を知悉しているがために、全体と個との関係を「質の相違」「次元の差」と捉えるのである。そして、全体とは客観化することも対象化することもできないものであると考えている。福田は次のようにも言っている。

個人の目に全貌がみわたせる全体などということはまったくの自己矛盾である。全体は自己のうちにあり、自己そのものでなければならぬ。(『現代日本思想体系 三三二 反近代の思想』筑摩書房 三四頁)

このように、全体とは自己のうちにあって客観化できないものであると福田はいう。しかし、こういう客観化できない全体を客観化したのがキリスト教である。

私たち人間が全體の觀念をもちうるのは、私たちが個人でありながら、そのうちに全體を含んでゐるからです。それが精神といふものでせう。その内にあるものを外にとりだし、萬人共通の人格神として客體化したのがクリスト教であります。それはいはば携帯用の「全體」であります。西歐人はそれを磁石のやうにポケットに隠し持ち歩いてきたのです。その磁針の動きによつて、個人は人格といふ明確な輪郭をもちうるし、その所在を明らかにしうるといふわけです。またそれが他人の眼にも、はつきりした存在を示すのです。

同じことを自己認識の面にいへば、本來は客體化しえぬ主體を客體化したといふことです。（「絶對者の役割」『全集四』二八一頁）

この「主體の客體化」という点がクリスト教の特質であるが、これを東洋思想と比較した場合、どうなるのか。

東洋においては、自己は精神作用や行動の主體であつて、それを客體的に見ることはできないと斷念したのです。眞實といへば、このほうが眞實であります。自己は見るものであつて、見られるものではない。それを見えたといふのは嘘であります。いや、假説であります。そんな假説がどうして立てられたかといふと、絶對者といふ假説をたてたからであります。（「絶對者の役割」『全集四』二八一頁）

このように、東洋思想においては「主體の客體化」などという発想はあり得ない。クリスト教のこういう矛盾した概念はあくまで「絶對者の想定」という「假説」によると福田は考へている。

さらに福田は、クリスト教が絶對者を想定している上での矛盾点を次のように指摘している。

考へてみればをかしい話で、つねに自己の上から自己を見おろしてゐる絶對者であるなら、それを自己が規定することはできぬはずで、自己がそれに包まれながら、しかも逆に自己がそれを包むことができるといふのはをかしい。佛教の「無」は、それによつて有限者の自己が包まれるだけのものであつて、自己がそれを内に包むことはできぬものです。

ここにキリスト教の非合理性があるが、この主體の客體化といふ精神から合理主義が生れ、實證科學が生れてきたのです。（『絶對者の役割』『全集 四』二八一〜二八二頁）

福田は「絶對者」の設定という点で、キリスト教は非常に論理的であると考へている。これは「弾力性」と「立體性」という観点からすでに検討した。しかし、本質論でいうと、「主體」を「客體化」するなどというのはまったくの自己撞着であり、この点がキリスト教思想の限界であると言へる。

福田はこういうキリスト教の限界を深く認識した上で、「絶對者」という概念の重要性、並びに個人とは次元の異なる「全體」という觀念の重要性について考へていたのである。

福田は次のようにも言つてゐる。

私たちがまた、時代と場所を超えた不變の眞理といふものを欲してゐる。人格の持続性と普遍性とを欲してゐる。（『絶對者の役割』『全集 四』二八二頁）

おわりに

これまで述べてきたことの要点を簡条書きにして列記する。

- ① 福田の思惟方法は「理想」と「現実」との両方について複眼的に思索を廻らすという「二元論的思考法」である。
- ② 福田の宗教思想において、「絶対者」という概念が最も重要であると言える。
- ③ 欧米人は「否定因」としての神を想定しているがために、「理想」と「現実」とを使い分ける「二元論的人生態度」を身につけている。
- ④ 欧米人は各自の強烈なエゴイズムを「絶対者」の想定によって調整している。
- ⑤ 「絶対者」の概念のない日本においては、どんな主義主張も所詮はエゴイズムに過ぎず、われわれ日本人はそういう平板な「相対主義の悪循環」の中にいる。
- ⑥ 「絶対者」を想定することによって立体的な世界観が得られるので、個人間においては孤立していても「絶対者」を介在してそれぞれ間接的につながるができる。
- ⑦ 全体と個との関係は、はじめに全体があつて、その上で個が存在しており、そういう全体とは客観化することのできないものである。
- ⑧ 客観化できない全体を客観化したのがキリスト教であり、言い換えれば主体を客体化したのである。こういう矛盾した概念もひとえに「絶対者」の想定による。

以上、要点を簡単に述べたが、結論としては「絶対者」という概念がわれわれにとつていかに重要であるか、すなわち「絶対者の重要性」ということ、すべてはこの一事に尽きる。福田の浩瀚な著作を一貫して流れるテーマもこの「絶対者の重要性」という点であり、それは政治問題を論じていても変わりはない。

戦後我が国は「全体」が否定され、ひたすら「個」が強調された。その結果、現代の日本は「無秩序・無規範社会」が現出したと言えよう。昨今、凶悪犯罪の続発はこういった社会を反映したものである。福田は戦後、いち早くこの

ような「無秩序・無規範社会」へと向かう我が国に対し、警鐘を鳴らし続けたのである。そして、根本において「絶對者」という概念がいかに重要であるか、説き続けたのである。

巷間において福田は「保守反動の論客」などとレッテルを貼られ、いまだ正当に彼の思想が評価されているとは言い難い。今こそ、われわれは福田恆存という一人の思想家のこのような「絶對者」の思想に謙虚に耳を傾けるべきであらう。

《参考文献》

- 『福田恆存全集 全八巻』(文藝春秋、一九八七)
 福田恆存『白く塗りたる墓』(河出書房、一九四八)
 『現代日本思想体系 三三 反近代の思想』(筑摩書房、一九六五)
 中村保男・谷田貝常夫『日本への遺言——福田恆存語録』(文藝春秋、一九九五)
 鹿嶋春平太『神とゴッドはどう違うか』(新潮社、一九九七)
 『聖書・新共同訳』(日本聖書協会、一九八七)
 D・H・ロレンス／福田恆存訳『現代人は愛しうるか 黙示録論』(中央公論社、一九八二)
 井尻千男『劇的なる精神 福田恆存』(徳間書店、一九九八)
 土屋道雄『福田恆存と戦後の時代』(日本教文社、一九八九)
 金子光彦『福田恆存論』(近代文芸社、一九九六)
 西部邁『思想史の相貌』(徳間書店、一九九七)