慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	「統一された世界」における「東洋」の想像 : 文明批評から「世界史の哲学」へ
Sub Title	Occidentalist conceptions of the East in a globalized world : from Kulturkritik to the philosophy of world history
Author	奥村, 勇斗(Okumura, Yuto)
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	2013
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.106, No.1 (2013. 4) ,p.69- 94
JaLC DOI	10.14991/001.20130401-0069
Abstract	1930年代に日本の哲学はその思索の中心対象を歴史・社会に据えるものへと変貌を遂げる。だが,その変貌の間, 不在とされる哲学に代わり第一次世界大戦後の現代世界を論じていたのが「文明批評」と呼ばれる言論であった。本稿では, この事実を確認することで戦間・戦時期の思想史の一面を明らかにするとともに, 世界の一体化の不可避性への認識が東洋と西洋の二項対立を招く, という両者に共通する機制を解明する。 In the 1930s, philosophy in Japan managed to transform into a discipline that took history and society as central targets of inquiry. However, during this transformation, instead of focusing on an absent philosophy, a speech called "Criticism of Civilization" highlighted debates in the contemporary world following the First World War. This study, while clarifying an aspect of history of thought during and between the war period by confirming related facts, elucidates the mechanisms common to both East and West as an awareness toward the inevitability of world unification, inviting a dichotomy between both parties.
Notes	小特集 : 澤瀉久敬『医学概論』とその歴史的コンテクスト
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-20130401-0069

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「統一された世界」における「東洋」の想像―文明批評から「世界史の哲学」へ―
Occidentalist Conceptions of the East in a Globalized world: From Kulturkritik to the Philosophy of World History

奥村 勇斗(Yuto Okumura)

1930 年代に日本の哲学はその思索の中心対象を歴史・社会に据えるものへと変貌を遂げる。だが，その変貌の間，不在とされる哲学に代わり第一次世界大戦後の現代世界を論じていたのが「文明批評」と呼ばれる言論であった。本稿では，この事実を確認することで戦間・戦時期の思想史の一面を明らかにするとともに，世界の一体化の不可避性への認識が東洋と西洋の二項対立を招く，という両者に共通する機制を解明する。

Abstract

In the 1930s, philosophy in Japan managed to transform into a discipline that took history and society as central targets of inquiry. However, during this transformation, instead of focusing on an absent philosophy, a speech called “Criticism of Civilization” highlighted debates in the contemporary world following the First World War. This study, while clarifying an aspect of history of thought during and between the war period by confirming related facts, elucidates the mechanisms common to both East and West as an awareness toward the inevitability of world unification, inviting a dichotomy between both parties.

「三田学会雑誌」106 巻 1 号（2013 年 4 月）

「統一された世界」における「東洋」の想像

——文明批評から「世界史の哲学」へ——

奥　村　勇　斗

（初稿受付 2012 年 11 月 5 日，
査読を経て掲載決定 2013 年 2 月 14 日）

要　　旨

1930 年代に日本の哲学はその思索の中心対象を歴史・社会に据えるものへと変貌を遂げる。だが，その変貌の間，不在とされる哲学に代わり第一次世界大戦後の現代世界を論じていたのが「文明批評」と呼ばれる言論であった。本稿では，この事実を確認することで戦間・戦時期の思想史の一面を明らかにするとともに，世界の一体化の不可避性への認識が東洋と西洋の二項対立を招く，という両者に共通する機制を解明する。

キーワード

戦間・戦時期，文明批評，京都学派，オクシデンタリズム

I.　はじめに

丸山真男（1914–96）は 1939 年のある書評で「純粋哲学者——もしかかる表現が許されるとせば——の関心が具体的な歴史的＝社会的存在に集中する様になったことは西田哲学以来，近時の著しい傾向である」と述べている[(1)]。この丸山の評は，1930 年代初めに三木清（1897–1945）や本多謙三（1898–1938）によってなされていた「哲学の衰退[(2)]」や「哲学の社会学化[(3)]」といった提起と見事な照応関係をなして，30 年代を通じた日本の哲学の変貌について証言しているといえる。ちょうど三木が，「純正哲学」という死語を取り上げて，「社会とか，歴史とか或はもっと具体的現実的な問題を取扱う」ことを「純粋」な仕事でないかのように考える哲学者たちを批判したように[(4)]，丸山もまた

（1）　丸山真男「務台理作『社会存在論』」，『戦中と戦後の間 1936–1957』みすず書房，1976 年，43 頁（以下すべて，引用に際しては旧漢字・旧かなづかいを現行のものに改めた）。

（2）　三木清「哲学の衰退と再建の問題」（1932 年），『三木清全集第十巻』岩波書店，1967 年（以下，同全集からの引用は「三木 X」のように略記）。

（3）　本多謙三「哲学の社会学化」，『一橋新聞』1930 年 1 月 1 日号。

「純粋哲学者」という語によって旧来の通念を喚起させながら，変貌しつつあった哲学を批評しているのである。

本稿の課題は，ここにいわれる日本の「純粋哲学者」の「具体的な歴史的＝社会的存在」への取り組みを，「文明批評」というそれに先行した言論とともに思想史的な視野に収めることで，戦間期から戦時期にかけての日本の思想言論のなかに「統一された世界」と「東洋と西洋」という一組の主題の存在を浮かび上がらせることにある。

戦時期に日本の哲学者たちによって「世界史の哲学」や「近代の超克」と称される時局的な言論が展開されたことはよく知られている。先に見た丸山の書評も，哲学の社会科学への接近をそれ自体としては肯定しつつ，「悪しき意味に於ける哲学の現実化，政治化の危険」[(5)]を警告するものであった。だが，西洋近代に照準を定めた哲学者たちのこれらの議論を，現実政治との関わりにおいてのみ問題にすれば，丸山の証言が伝えるような趨勢が哲学言論にとって内在的な文脈を帯びて浮上した事実や，さらにはまた，「純粋哲学」からの脱却がなぜ「東洋的」「日本的」なものの探究を伴ったのか，といった問いを取り逃すことになるであろう。あるいは，哲学者たちの主張を額面通りに受けとめ，明治以来の日本の置かれた立場が不可避に要請した思想的営為であったとみなしてしまえば，かえって彼らの議論の固有性が見失われる。むしろここで試みるのは，彼らの議論のなかに色濃く見られる「東洋と西洋」という問題構成を，その前提とされていた世界の一体化をめぐる同時代の認識とともに，第一次世界大戦後の日本の思想言論のなかに位置づけることである。

以下では，まず，前半部（I）において，「哲学」と「文明批評」という二種類の言論の関係が 1930 年代までのあいだにどのように提示されていたのか，そして，哲学によって参照された文明批評がいかなる現代世界像のもとに「東洋と西洋」を論じるものであったのか，を見る。1930 年代を通じて有力な思想雑誌へと成長した雑誌『理想』の誌面は，新たな哲学への要求が「文明批評」という参照項を通じて発せられていたことを伝えている。だが，哲学が文明批評といかなる関係を取り結ぶべきかを先立って定式化していたのは，土田杏村（1891–1934）の議論である。そしてまた，その杏村による学問の刷新をめぐる提起は，「東洋」という主題を伴うものであった。このような前提を踏まえたうえで，第一次世界大戦後の日本における文明批評が提示していた世界像が確認されなければならない。

続いて，後半部（II）においては，「京都学派」と呼ばれた哲学者たちの議論のなかに見られる「東洋と西洋」という類型の構成を分析する。問題とされるのは，近代世界の来歴を問い，歴史的存在としてのヨーロッパを対象化しようとする，彼らの学問的な観点が，「東洋」「日本」といった文化

---

(4)　「哲学の衰退と再建の問題」，三木 X，267–269 頁。三木は，「純正哲学」の語が，学術語としては廃れ，学生が大学における学科を指して用いる「純哲」という通称としてのみ使われている，と指摘している。

(5)　丸山「務台理作『社会存在論』」，44 頁。

的アイデンティティの主張へと帰結する，その構造である。ヨーロッパ中心主義への疑いは，戦後の鈴木成高（1907–88）による「文明批評」の訴えにも見られるように，時局性に解消させることのできない，彼らの一貫した問いであった。だが，高坂正顕（1900–67）の例が顕著に示しているように，ヨーロッパ的普遍への対抗はほとんど常に「東洋」という主題を招くものでもあった。そして，高山岩男（1905–93）や下村寅太郎（1902–95）のより洗練された議論においては，「東洋と西洋」という類型の自覚的な操作が，日本の「精神」を語るための前提条件として機能していたのである。

予め断っておけば，本稿は，文明批評家や哲学者によって語られた「西洋」や「東洋」の内容そのものを問題とするものではない。そうではなく，「東洋と西洋」という議論の形式が要請される由来と，その論理的帰結とを問題とし，そしてまた，両言論に共通する機制への着目を通して「文明批評」と「哲学」の思想史的な交錯を検討するものである。著者はこの機制をオクシデンタリズム（Occidentalism）と呼ばれるべきものと考えるが，それはそこに反西洋主義の潮流を見ようとするからではない[(6)]。ここでいうオクシデンタリズムとはさしあたり，西洋（the Occident, the West）と東洋（the Orient, the East）という二項対立の構成を通じて，世界史の動向を論じ，社会経済生活を診断し，あるいはナショナリティを構築しようとする，そのような思考様式を指すものとして定義される。重要なのは，一対となる本質化の操作であって，そこではそれぞれの評価は肯定的でも否定的でもあり得るし，単純にどちらかである必要もない。技術・経済・文化的に統一されてゆく世界という「具体的な歴史的＝社会的存在」を前に，戦間・戦時期日本の多くの思想家たちはこのオクシデンタリズムの上に立って，新たな日本の哲学を切望したのである。

II.　文明批評と哲学の交錯

(1)　哲学の不在と新哲学への要求

1933 年の雑誌『理想』に掲載された大島豊（1891–1965）の論説「現日本哲学論壇の批判」は日本の哲学の現状を次のように語っていた。

---

(6)　この概念は，ヨーロッパによる非ヨーロッパ世界の表象を問題化した「オリエンタリズム」概念を前提にするものである（Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979. 今沢紀子訳『オリエンタリズム』平凡社ライブラリー，1993 年）。単に「西洋敵視」の意味で用いている例も見られるが（Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism*: *The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: Penguin Press, 2004. 堀田江里訳『反西洋思想』新潮新書，2006 年），「オクシデンタリズム」概念によって本来提起されるのは，サイードの議論では十分にとらえ切れない，異文化表象と自文化表象の弁証的な関係であり，それが支配の様式としてだけでなく，異なった文脈においてさまざまに機能するその具体的なあり方である。ここでは，とくに次の二つの研究を念頭に置いている。James G. Carrier, “Occidentalism: The World Turned Upside-down,” *American Ethnologist*, Vol. 19, No. 2, 1992; Xiaomei Chen, *Occidentalism*: *A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, 2nd Ed., Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2002.

「現日本の哲学は日本民衆の要求に答えるものでも無く，又日本人の生活を深め，或いは之を指導する精神でも無い。故に若し，今より五十年後に哲学史家が明治，大正，昭和に亙る日本の哲学思想発達を論述しようとする時，彼は何を書くべきであるか？　彼は唯，欧州の哲学思想が如何に輸入され，欧州の，特に独逸の哲学問題に就いて，如何に研究されたかに関して述べ得るのみであろう。而して，僅かの哲学者達の『無』，『行』，『静』等の東洋的伝統の閃きを以て，修飾する事であろう。[7]」

「現日本の文明と哲学との関係の問題」を論じたというこの論説には，著者自身の意図を超えて，当時の学問・思想を取り巻く社会的・文化的な状況が集約的に表現されているといえる。そこでは，たとえば，ドイツ哲学の祖述に明け暮れる日本の「所謂アカデミックな哲学者」が「流行を追うところの銀座街散策のお嬢さん達の姿」になぞらえられる。あるいは，ナチスによるユダヤ民族・文化に対する排撃が「借りもの」との格闘を通じて発展を遂げてきたヨーロッパ文化の歴史を無視した「負債否認」「無頼漢の踏み倒し」であるとして非難される一方で，ヨーロッパの哲学史を特徴づけるそのような「新旧文化の間の切迫」を生むことなく「甚だ少数の文明批評家を除いて，我哲学者達は欧州からの借用資本を以て充分に満足して生きている」日本の現状が嘆かれる。[8]とはいえ，著者の憤りは一点に集中させられていた。すなわち，フランス，イギリス，ドイツ，あるいは歴史の浅いアメリカにおいてさえ，その哲学体系はつねに社会的関連のうちに辿られ得るのに対し，日本では「加藤弘之及び丘浅次郎の生物学的哲学から今日の新カント学派に到る迄」社会的関連のうちに哲学が生まれ出たことはなかったというのである。そして，そう語る大島にとって，日本の哲学論壇がなし得ていないこととは，「東洋の伝統的精神の上に確固たる思想を建設する事」であり，「社会に動的に働きかけ得る全人生的，統一的，宇宙的の創造的力を養う」ことであった。[9]

哲学に要求されるべき内容をこのように理解するかは別として，「アカデミックな哲学」への批判そのものは当時広く語られていたものであった。たとえば，植田清次（1902–63）はすでに同じ『理想』誌上で前年の思想界の動向を回顧した際，「伝統のアカデミズムが堂々と歩武を進めた」という『哲学雑誌』『哲学研究』の両誌に対比するかたちで，「むしろ，アカデミズムとジャーナリズムとのあいだをゆこうとする『思想』と『理想』において，我々は一九三二年らしさを読みとることができた」と述べていた。[10]

むろん，前年 11 月の『唯物論研究』の創刊に「日本哲学史に一つの重要な事件」を見る植田の立

---

(7)　大島豊「現日本哲学論壇の批判」，『理想』41 号，1933 年 9 月，118 頁。

(8)　同前，115–117 頁。同論説を所収した大島の評論集から大島が評価した「文明批評家」を知ることができる。それは，杉森孝次郎への献辞と田中王堂と土田杏村を悼む自序から始められていたのである（大島豊『哲学の使命』第一書房，1935 年）。

(9)　同前，116–118 頁。

(10)　植田清次「一九三二年日本哲学界の回顧」，『理想』38 号，1933 年 3 月，113 頁。

場[11]と，社会科学者に対して「日本の伝統的精神に順応し得ないユダヤ民族的な社会科学の極端な理論だけに満足せず，之を日本的に修正しなければならない」と要求することを哲学の任務と考える大島の立場[12]とを同一視することはできない。だがむしろ，ここで注目すべきは，両者の共有する，アカデミックな哲学への不信であろう。このことは，両論説が掲載された『理想』という雑誌の性格に目を配るとき，いっそう明瞭となる。

『理想』は 1927 年 4 月に当初は神戸において同人雑誌として出発しながら，まもなく東京に進出するとともに執筆者を広く求めるようになり，30 年代までには特定の主義によらずに哲学・思想を中心に広く文化の諸領域を扱う有力誌へと成長を遂げた雑誌である[13]。雑誌の編集の中心人物であった大江精一（精志郎 1898–1992）は，後年，その執筆陣について，次のような分類によりながら振り返っている。

> 「〔…〕先ず〔①〕三木清，戸坂潤，本多謙三諸兄の新鋭学者にして論客，〔②〕杉森孝次郎，土田杏村，田中王堂，長谷川如是閑諸氏のような当時既に高名の評論家，〔③〕桑木厳翼，西田幾多郎，田辺元，金子馬治，天野貞祐，高橋里美，山内得立，高坂正顕，金子武蔵，務台理作，西谷啓治，田中美知太郎，下程勇吉など多くの哲学者諸氏，更に〔④〕矢内原忠雄，田中耕太郎，松下正寿，高田保馬，新明正道など著名の諸先生が執筆下さっています。」（〔 〕内番号の付記は引用者による）[14]

三木らの「新鋭学者にして論客」（①）が続く三つのグループから独立してまっさきに挙げられている点は，戦後的な評価がいくらか加味されてはいるであろうにせよ，大江が思想雑誌を運営するうえで同世代にどのような思想家像を見出していたのかを証言しているといえる。だが，なにより注目に値するのは，「評論家」の一群（②）が一個のグループとして扱われているばかりか，「哲学者諸氏」（③）より先に挙げられていることであろう[15]。ここに挙げられているのは，「文明批評家」を名乗りあるいはそう名指された人々である。

大江の回想を実際の誌面から裏付けるならば，同人誌的性格を脱却した『理想』にまず登場を飾ったのがこれら文明批評家であった[16]。彼らに期待された役割は明白である。たとえば，杉森孝次郎

---

(11) 同前，115 頁。

(12) 大島「現日本哲学論壇の批判」，119 頁。

(13) 大江精志郎「『理想』三百号の回顧と反省」，『理想』300 号，1958 年 4 月，大江精一「『理想』五百号記念誌を刊行するに際して」，『理想』500 号，1975 年 1 月，を参照。

(14) 大江「『理想』五百号記念誌を刊行するに際して」，175 頁。なお，この時期は，1928 年 10 月に三木清と羽仁五郎を中心に雑誌『新興科学の旗のもとに』が創刊され，これに影響されるように翌 29 年 4 月には前年より休刊していた雑誌『思想』が新編集体制のもとで復刊するなど，思想雑誌の再編期にあたり，『理想』の方向性も当初より定まっていたものというより，これらの動向と相互に作用しながら形成されたものと見るべきであろう。

（1881–1968）は「新哲学の指導原理」という題を編集部から与えられて，「わが国の哲学は，すでに某氏，某氏によりてそれの基礎が据えられたのではなくして，これより先き，杉森氏のような人才を含めて他の二三子によりてはじめてそれの基礎が据えられるものである」との田中王堂（1867–1932）の発言を引き，文中の「某氏，某氏」が西田幾多郎と紀平正美，「二三子」が土田杏村，北吟吉をそれぞれ指すと王堂本人から聞き及んだ旨を記すところから論を始めている[17]。「政治が，経済が，結婚が，家庭がわれらの心内，身辺に事実有関心の現象として，経験として存するならば，われらは，哲学者としての資格と責任に於いては，必ずそれらを問題として統一ある態度をわれら自身それに対して取るようにせねばならん[18]」という杉森の常識的な提言は，しかし，編集部が杉森に「新哲学」の題を求めた理由と，先に見た大島が「甚だ少数の文明批評家」を引き合いに「我哲学者達」を論難した理由，さらには「哲学」の名において求められていた事柄を物語っている。大島によれば，「種々なる信念の混乱を智的秩序に導く事が，哲学者達の任務であ」り，「斯かる混乱は，旧い文化から伝統されたる思想及び理想と，現文明を支配する興味及び社会運動との間に，調和を欠く為」に生じているものなのであった[19]。

哲学の輸入学問性への批判が，同時に現代日本の文化的位置づけをめぐる文明論的な議論をなし，さらには現前の社会的・日常的諸事象を秩序づける哲学本来の「資格と責任」への自負となる，こうした語りは，思想的立場の相違を内在させながらも，1930 年代を通して繰り返しなされていく。

> 「輸入紹介のみを以てしては今や日本人は哲学的に満足を感じない。世界は拡大された。西洋のみが世界ではないことは言う迄もない。哲学は生の学であり，人間の基礎を問題とする。従って世界を問題とする。世界はまた縮小されつつある。西洋より日本へ，日本よりアメリカへ，例えば飛行機はまたたく間に達する。〔…〕哲学は形而上下を問題とする。社会運動も，戦争も，経済問題も，あらゆる学問も，すべてこれからは世界的な問題である。〔…〕吾々は日本

（15） 公平のために記せば，大江はこれに先立つ回顧では，西田幾多郎，田辺元から三木清，戸坂潤，さらには高山岩男，といった執筆者を列挙したうえで，続いて「広く思想人として」，長谷川如是閑，杉森孝次郎，矢内原忠雄，高田保馬らに言及していた（大江「『理想』三百号の回顧と反省」，157 頁）。とはいえ，ここでも，社会学の清水幾太郎，歴史学の羽仁五郎，あるいは後の回顧では杉森らと並んで「評論家」に分類される土田杏村が前者のグループに含まれているなど，必ずしも「哲学」を基準とした明確な分類がなされているわけではなく，かえって，「哲学或は広く云って哲学的な思考」「哲学やそれの周辺の思想」（同前，156 頁）という雑誌の志向をうかがわせるものとなっている。

（16） 7 号（1928 年 10 月）に杉森が，8 号（1929 年 1 月）に土田が，いずれも巻頭掲載で登場している。「新鋭学者にして論客」（三木），「哲学者諸氏」（高橋，山内）の登場は，ともに 12 号（1929 年 10 月）からであった。

（17） 杉森孝次郎「新哲学の指導原理」，『理想』12 号，1929 年 10 月，41 頁。王堂の発言は，「杉森の哲学——杉森孝次郎氏の近業『綜合倫理学』を読みて」，『東京日日新聞』1929 年 7 月 22 日朝刊，よりの引用。

（18） 杉森「新哲学の指導原理」，49 頁。

（19） 大島「現日本哲学論壇の批判」，118 頁。

及び東洋の価値ある精神を，現実的に且つ古典的に益々確把し生かすと共に，西洋の現実的且つ古典的な価値あるものを生かして，これらを打って一丸として世界の文化をリードし，人間生活の意義を発展乃至推進せしめんことを及ばずながらそろそろ企図しなければならぬ。[20]」

1938 年になっても，『理想』誌上では「現在に於ける日本哲学は，いわば『大空位時代』にある」と語られていた。だが，いまやそこでは，輸入性を脱し得ない日本における哲学に対する批判は，「植民地奴隷型の文化体系」に起因する「間に合わせ的な，自己分裂的な生活態度」の「限界」への到達として語られ，さらには，それともう一つの「限界」との結びつきが示唆されるに至っていた。

「近頃，インテリゲンチャの口にする世界性というのは，欧米的世界性であって，我々は植民地的奴隷型の文化人として参加を許されるところのものである。我々は新しい意味の世界性，即ち最も新しい最高善の理念の発見の途へ赴くのでなければ，世界的な危機から脱却することはできないであろう。何故かと云えば，西洋文化の世界性がその限界に到達しているからである。[21]」

すなわち，「日本哲学」にとっての「大空位時代」の打開は，「欧米的世界性」に代わる「新しい意味の世界性」の創出でなければならない，というのである。あるいは，「欧米的世界性」の限界の露呈が，「日本哲学」への展望を促している，というのである。実際，「欧羅巴的世界から世界的世界への過渡が現代史の課題であり，その渦巻の中心に立つものが日本である[22]」と語る「世界史の哲学」がその全貌を現わすのはまもなくのことであった。

だが，ここではまず，哲学者たちによる哲学の不在についての語りに先立って「講壇哲学」の問題性を同時代の言論のなかに位置づけていた土田杏村の問題提起，そして，その杏村が講壇哲学への不満を発した人々として着目した「文明批評家」の言論を順に追い，彼らの議論において，文明史的な転換期としての現代の把握と「東洋」という主張とがどのように結び付けられていたのかを見よう。

(2) 土田杏村における「講壇哲学」批判と「文明批評」

田中王堂と西田幾多郎を師と仰ぐ在野の思想家・土田杏村は，「哲学」と「文明批評」のあるべき

(20) 山口等澍「三木清と戸坂潤——日本の新哲学時代」，『理想』52 号，1935 年 1 月，92–93 頁。題名について付言しておけば，この著者は，三木と戸坂に彼の求める「新哲学」を見出しているわけではない。著者によると，両者はマルクス主義への傾倒や「日本人意識及び東洋人的意識の理解の乏しいこと」，西田幾多郎の素質と傾向に由来する「京都大学派」の「独断的傾向」など共通の問題を抱えており，彼らはそれらの点に対する「哲学的反省と自覚」を通じてこそ「日本の新哲学時代に貢献」できるのであった（同前，95–101 頁）。

(21) 斎藤晌「日本哲学の過去現在及び将来」，『理想』90 号，1938 年 11 月，116–117 頁。

(22) 高山岩男『文化類型学』弘文堂書房，1939 年，177 頁。

関係を明敏に意識した一人であった。彼は 1927 年の論説「昭和思想界の将来」で，日本の哲学と社会科学とに対し，それぞれ次のような批判的要求を行っている。

「欧州大戦以後我国の社会にも一大変化が起り，民衆の社会的見地が高まった結果，すべての事物を社会的見地から批判するようになったが，哲学だけはまだその洗礼を受けていない。私は今後の哲学が生きた社会問題と接触し，その新見地を持った思想として発達し，以て真に民衆の精神生活を動かし得るものとなることを希っている。」

「〔…〕我国従来の社会科学の発達は，余りに世界共通の基礎の上に立ち過ぎ，我国の社会事実に立脚した理論を欠いていたように思う。〔…〕また問題は殆ど同じことに帰着するが，我国の社会科学は今後支那を包摂しての東洋単位の研究を進めて欲しい。日本の生活は日本だけの孤立を以てしては結局将来死滅するより外はない。それ故に例えば経済学の如きは，国民経済学であるより以上に東洋国民経済学であるように進まなければなるまい。なおまた最後に，社会科学は今後一層一方で哲学と，他方では民族史学と結合提携しなければならぬ。」[23]

後半の社会科学に対する指摘をひとまず措き，前半部についていえば，次の同年の評論に明らかなように，杏村は，同時代の哲学を必ずしも低く評価していたわけではない。

「日本の哲学は明治以来常に外国のそれを輸入し追随することを努めていたが，大正四五年頃より後は，続々として東洋的の特色を持ちながら西洋の哲学と匹敵し得る，鞏固なる独創的のそれの体系を建設することとなったのである。」[24]

杏村の見るところ，大正期の「専門の哲学界」は，ドイツの新カント派を取り入れることによって「カント的転回」を遂げていた。それは，西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』（1917 年），朝永三十郎『近世に於ける「我」の自覚史』（1916 年），桑木厳翼『カントと現代の哲学』（1917 年），田辺元『科学概論』（1918 年），さらには 1915 年より岩波書店から順次刊行された「哲学叢書」などによって成し遂げられたものである。[25]

もとより，こうした大正期におけるアカデミックな哲学の確立についての理解は，杏村に限られたものではない。むしろ杏村の同時代思想史的展望の独自性は，このように確立を見た「講壇哲学」を同時期に浮上した「文明批評」と対峙させることによって思想界の現状をとらえ，批判的介入を試みる点にあった。その彼の着想が具体的な記述とともに明快に打ち出されているのが，1926 年の『日本支那現代思想研究』[26]である。全十二章で構成されたこの著作の中心をなすのが，第四章から第

---

(23) 土田杏村「昭和思想界の将来」（1927 年），『土田杏村全集第十五巻』第一書房，1936 年，23–25 頁（以下，同全集からの引用は「杏村 XV」のように略記）。

(24) 「大正文化の概観」（1927 年），杏村 XIV，18 頁。

(25) 「我国思想界の現状」（1923 年），杏村 XIV，335 頁。

六章にかけての「新カント主義と新ヘエゲル主義」と，第七章から第九章にかけての「文明批評と社会思想」の章であり，そして，杏村は，前者の三章で，紀平正美，西晋一郎，桑木厳翼，左右田喜一郎，波多野精一，西田幾多郎，田辺元，の哲学を紹介・批評した後，第七章の冒頭で，それらの「著しく専門化し，科学化した」「講壇哲学」としての性格に触れ，「それらの講壇哲学者と全く道を異にした所謂文明評論家が，思想界に於いて重要の地位を占めていた。一般の民衆を動かすものは，これらの文明評論家であって講壇哲学者ではなかった」と明言するのである。(27)

杏村は「所謂文明批評家」として，田中王堂，杉森孝次郎に始まり自身に及ぶ十数名を列挙し，さらに「文明批評的主張」を担う人々として，文学者，宗教者，社会主義者，アナーキスト，婦人運動家など 20 名を超える名を挙げている。(28) そして，これら広義の文明批評，とりわけ彼らの多くが「講壇哲学に対して発した不満の声」に対する共感を語り，「講壇哲学が，具体的，現実的の社会問題に興味を持ち，社会民衆の中に発生した新しい要求に対して敏感であるということがなかったとすれば，〔…〕次代の哲学となることは出来ない」として，講壇哲学と文明批評家の哲学の結合に「次代の哲学」を求めるのである。(29)

このように杏村は，「社会軽視」を抱える「アカデミイの思想家」に対して「文明批評的な，統一せられた，直覚眼」を繰り返し要求していく。(30) この「統一」とは杏村が一貫して用い続けたキー・タームであり，「現代は殊に生活の統一を要求している」というのが，彼の「現代文明」に対する基本姿勢であった。「文明がこれだけ複雑に分化してその内容を豊かにし，部分的の生活がそれぞれに独立した意義を展開しつつある時代には，これら全体の文明に対して，一の統一的な立場を構成することが何よりも肝要だ」(31) というのである。

ところで，前節で見た大島豊が「種々なる信念の混乱」を論じる半年ほど前，杏村も同じ『理想』誌上で「思想の混乱」に言及していた。それをやはり「生活統一の問題，社会統一の問題」と見る杏村がそこで問題としたのが，「資本主義の含む特性と東洋従来の生き方の特性との間」の「矛盾」であった。杏村は，「資本主義そのものは西洋文明的な特性の上に発達して来たもの」といったん述

---

(26) 同書は，もともとイギリスでの出版を目的に執筆された著作で，翌年に次の英語版が刊行されている。Kyoson Tsuchida, *Contemporary Thought of Japan and China*, London: Williams and Norgate, 1927.

(27) 『日本支那現代思想研究』，杏村 IV，165 頁。

(28) 同前，169–200 頁。

(29) 同前，200–201 頁。

(30) 「建設せられる明日の思想」(1933 年)，杏村 III，422–423 頁。

(31) 『文明は何処へ行く』(1930 年)，杏村 VIII，119 頁。すでに 1921 年の著作で，「生活の各様相」の分裂的発展による「統一的見地」の欠如という「文明病」を「私が従来，殆どすべての論の中で指摘し来った欠陥」と呼んでいる（『文化主義原論』，杏村 II，422 頁）。なお，「統一」という杏村思想のこの鍵概念については，山口和宏『土田杏村の近代——文化主義の見果てぬ夢』ぺりかん社，2004 年，284–298 頁，が詳細な検討を試みている。

べながら，自らそのような問いの提起は今日においては不適当として，「国際的な生き方」である資本主義を日本的東洋的でないと拒絶しようとすることの不可能を説く。だが，「資本主義がより高度な発展を遂げた時にこそ，この文化特性を東洋のそれの中にいかにして包摂するかという問題」は持ち上がるのであり，「今の混乱の如きは，僅かにそれの序幕であるに過ぎない」のであるという。[32] 我々は，ここで先に見た，社会科学に対して「東洋単位の研究」を要求する，という杏村のもう一つの論点に戻らなければならない。

そもそも論壇へのデビュー当初「文明の高等批評」[33]を標榜していた杏村は，田中王堂への敬意を表明しつつも，必ずしも「文明批評家」という存在に自らの言論の立場をアイデンティファイしていたわけではなく，「文化学（Kulturwissenschaft）」または「文明学」と呼ばれる自らの学の構想を表明した際には，次のように語っていた。

> 「近頃文明批評という言葉，文明批評家という職業の人を見ることは屢々でありますけれども，私の拝見致しましたところでは，それらの人の議論は少しも文明学的では無く，単に常識的，便宜的に過ぎないのであります。私はそれらの人がもっともっと原理的，統一的に文化を批評せられることを願います。[34]」

このように「原理的，統一的」見地を欠く「文明批評」とは異なる「文化学＝文明学」を，杏村は別のところで「新しい意味の形而上学」であるとしていた。それは現今の「社会問題」「生活問題」の解決のための学であるが，それらの問題は経済学や政治学によって解決されるものではなく，「経済学や政治学やの形而上学の問題」，すなわち，「それぞれの特殊文化的範囲が全体の文化の中に於いてどういう位置を占めているか」の議論を必要としている，というのが杏村の見解であった。[35] それを杏村は「ディルタイのやったような，文化の系統の研究及び外的構成（国家とか，社会とか，産業組織とか）の研究，この両者の関係の研究をなすこと」とも呼んでいる。[36] 個人を多くの文化の交差点とする，『精神科学序説第一巻』（1883 年）の一節について半ば引用に近いかたちで杏村が詳述しているように，[37] それはディルタイ（Wilhelm Dilthey, 1833–1911）に多くの示唆を受けた構想であった。そして，この新たな学が要求されている文脈を杏村は以下のように論じていた。

---

(32)「日本思想の現在及び将来」，杏村 III，402 頁，414–417 頁（『理想』37 号，1933 年 1 月，100–103 頁）。

(33)「文明の高等批評」（1914 年），杏村 VIII，15 頁。

(34)「『文化学的研究』刊行の趣旨に就て」（1919 年），杏村 XIV，174–175 頁。

(35)「文化学と社会学」（1919 年），杏村 XIV，162–163 頁。

(36)「理想主義と文化学」（1919 年），杏村 XIV，172 頁。

(37) 同前，172 頁。Wilhelm Dilthey, “Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte,” *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 51.『精神科学序説第一巻——社会研究と歴史研究の基礎づけの試み』，『ディルタイ全集第 1 巻』法政大学出版局，2006 年，60 頁。

「世界は今や欧州大戦の結果として，文明学の研究の必要を切実に感ぜしめて居ります。国家の上には国際聯盟だとか国際裁判所だとか言う文化的機関が建設せられようとし，此等の施設を批評致しますには，最早政治学や国家学の原理は役に立ちません。」

「第二には，我々は日本，これを広くしては東洋に生存致しますところから，本来的にその文化は東洋的の特色を持っているのであります。それ故に我々は，理論的に文化の研究を致すと同時に，特にこの色彩を帯びた東洋文化の研究を致すことが肝要であります。[38]」

このように語るとき，おそらく杏村は，ディルタイの学問的視座が「文化の系統」と「外的構成」それぞれの複数性を前提とし，また両者を関係づけながらも，いずれか一方を他方へと従属させることのない点を好ましくとらえていたのであろう。ここには，国際性への展望と文化的特殊性への訴えとの楽観的な一致が見られる。結局，杏村が「私生涯に亙っての全論作を『文化学的研究』と題[39]」するという当初の目論見を継続させることはなく，また，すでに見たように，自らを積極的に「文明批評家」のうちに数えるようになったとはいえ，複雑に分化する社会生活の諸相の「統一」というこの当初のモチーフを彼が継続させていたことは疑いない。しかし，その杏村が「資本主義」に「東洋」を対峙させるとき，彼の議論は，文明批評の常套的な二項対立へと接近することになりかねなかった。その危険は，ちょうど同じころ，杏村が，まさに民衆の要求に応え，これを動かすべく，満州事変以後の社会情勢を観察して，「さて国際主義に見込みがないとすれば，我々の思想は，現に興隆して来た国民主義的な，共同社会的な情熱に，確固たる思想地盤を与えることに，先ず努力しなければならないと思う[40]」と述べていただけに，なおさらであったといえる。

(3)「十九世紀文明の総勘定」と「徹底的破壊力としての東洋文化」

すでに見たように，杏村は彼の「文化学＝文明学」，あるいは「文明批評的な」眼の要請を，「欧州大戦以後」の転換に起因させていた。ところで，「文明批評」の語を普及させたのは高山樗牛（1871–1902）であるといわれ[41]，杏村もまた「文明批評家として近い過去に重要であった人は，高山樗牛」と述べていた[42]。しかし，その評論「文明批評家としての文学者」（1901 年）で樗牛が，ニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844–1900）といった人物を「殆どあらゆる方面に於て十九世紀の文明に反抗」した「文明批評家 Kulturkritiker」として称賛するとき[43]，「十九世紀の文明」という名指しが行われ

(38)「『文化学的研究』刊行の趣旨に就て」，杏村 XIV，175–176 頁。
(39) 同前，173 頁。
(40)「建設せられる明日の思想」，杏村 III，434–435 頁。
(41) 飯田泰三「長谷川如是閑における『文明批評家』の成立（一）——大正政治思想史論のためのノート，その一」，『法学志林』72（2），1975 年，3–4 頁。
(42)『日本支那現代思想研究』，杏村 IV，169 頁。
(43)「文明批評家としての文学者」，『樗牛全集第二巻』博文館，1905 年，824–829 頁。

ていたとしても，それが現代の転換期的性格という論点へと発展させられたわけではない。

むしろ杏村自身も含め，「文明批評」の語られ方は，第一次世界大戦（1914–18 年）の勃発を経てはじめて明確な型を形成したといえる。一例として，1915 年の『中央公論』には，「地球の表面に於ける新局面の大打開」を預言する評論が掲載されている。その著者によれば，「欧州戦争は維新前後から殆ど批判することなしに西洋の文物制度思想芸術を輸入し来った態度に対して一大変化を与る一大時機」であり，そこでは，従来の日本に欠落していた「文明批評即ち歴史批評」が興り，「日本意識」「東洋意識」への立ち戻りが起こらなければならないのであった。[44] ここには，「文明批評」という言説が，なによりも「文明批評」が不在であった過去との訣別として語られるものであることが明瞭に表現されている。文明批評とは文明的転換を告げるものなのであった。樗牛より後の時代における「文化（Kultur）」と「文明（Zivilisation）」というドイツ語由来の区別の流布の一方で，“Kulturkritik”が「文明批評」と訳され続けた理由の一斑は，すでに明治期より普及していた「文明」の語がそこで脱却されるべき従来の路線の象徴とみなされていたことにあったと推察される。[45]

しかし，文明的転換という語りをこのような国粋主義的なバージョンによってのみ代表させるのは適当でない。たとえば，樗牛との交友でも知られた宗教学者の姉崎正治（1879–1949）は，1919 年に次のように述べていた。

> 「今回の戦争は，実に十九世紀文明の総勘定であったのである。〔…〕戦闘への動員が，社会と人心とにとって大変革である如く，平和への復員が必ず社会改造の大変革を伴わざるを得ない。[46]」

もっとも，姉崎は，現代文化の破綻を西洋文化の崩壊と喜ぶ日本人がいることに触れ，「けれど，あの欧州の大戦争は世界文化の破綻を事実に示したものとして，世界大戦と言わなければならないであろう」と指摘する。「現代文化といえばそれは西洋文化のことだとそう一概に言って了〔お〕われない。日本もすでにその西洋文化を取入れているのであるから，それは西洋文化でなければならぬ。それでその世界の文化たる現代文化が如何なるところにあるかが私共にとりて問題なのである。[47]」

後には「東と西」の対立論へと転じるとはいえ，[48] この時期の姉崎にとっては，東西の対比論は有

（44） 茅原華山「新日本主義の勃興（世界の大破壊）」，『中央公論』1915 年 7 月号，22 頁，25 頁，29 頁。同号には続いて，「十九世紀の後半から現代へかけて世界を風靡した物質文明」を「病気」とする中沢臨川「現代文明を評し，当来の新文明を卜す」が掲載されている。

（45）「文化」の概念の歴史的性格については，生松敬三「『文化』の概念の哲学史」，鶴見俊輔／生松敬三編『岩波講座哲学 XIII　文化』岩波書店，1968 年，柳父章『一語の辞典　文化』三省堂，1995 年，などを参照。

（46） 姉崎正治『世界文明の新紀元』博文館，1919 年，3 頁。樗牛との関わりも含め，姉崎についてはさしあたり，磯前順一／深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡』東京堂出版，2002 年，の評伝及び研究を参照。

（47） 姉崎正治（講演）／小島徳彌（記）『物質文化より精神文化へ』世界思潮研究会，1922 年，32–33 頁。

益なものではなく,「現代の問題それ自らが，既に東洋と西洋との区別が保てなく成ったところより起った問題であ」った。近代社会の生成要因として「交通，通信の開発」を見る姉崎は,「社会的聯絡」の増大を通じて不可避となった「人民の自覚」「人類の自覚」の進展，さらには「人道観念民本思想」の高まりを「十九世紀文明の徳沢」として前提にしつつ,「それと共に生じて来た財力，武力，権力の結合」から生まれる種々の葛藤に対して世界的に処置していくことを求めていたのである。(49)

評論家の生田長江（1882–1936）もまた，同じように「欧州近代の文明」は「前世紀の終りへ来て一段落をつげた」と見ていた。だが，姉崎が「十九世紀文明」の破綻を語りながら，その徳沢を前提にのみ将来の世界があるとしたように，長江にとっても，単純な「欧化」の放棄はもはやあり得なかった。「経済上から，学術上から，宗教上から，種々なる方面からすべての物が国際的になり，世界的になり，欧羅巴と共通になって行くのは，否定しようと思っても，否定し切れない眼前の事実ではないか？」(50)

長江によれば,「欧羅巴が欧羅巴それ自身を超越」しようとしているとき，日本に求められているのは，より根底的な「欧化」の努力であった。すなわち，個人主義や実証主義といった現代文明の土台にあるものを摂取しないままの結果物のみの輸入ではなく,「日本人全体としてさし当り学ぶべきものは，欧羅巴の現代よりもむしろ，十九世紀十八世紀にさかのぼって，随分多く見出される」のであり，その意味で「日本の憲法政治」のようなものは「その前提からして輸入のやり直しをする必要」があるし,「議会政治の発達改善」などにも「真面目な興味」を持たなければならないのであった。(51)

だが，長江はやがて「今日地球上の文明人全体にとって，最も一般的な，しかも最も大きな問題」を「資本家と労働者との闘争的関係を中心にしたる社会問題」「社会組織改造の問題」(52)に見出して行くなかで，破壊と建設の源泉を「徹底的破壊力としての東洋文化」に求めるようになる。

> 「〔…〕近代欧羅巴的な何者を以てしても，資本主義制度を徹底的に破壊し去ることは出来ないであろう。乃ち，若し今後の社会革命にして，よく完全にその効果を収め，資本主義的な一切のものを葬り去り，全く新しい社会を建設し得たとしたならば，それは近代欧羅巴的な，西洋文明的な一切のものと全然別種のものから，東洋文化からして根本的な破壊力をかりて来たことの結果であろう。」(53)

---

(48) 姉崎の東西文明論の変遷については，磯前順一「姉崎正治における国家と宗教——西洋体験とナショナリズム」，磯前／深澤編『近代日本における知識人と宗教』，を参照。

(49) 姉崎正治『社会の動揺と精神的覚醒』博文館，1920 年，205 頁，214–242 頁。

(50) 生田長江「現代の欧羅巴と日本と我々と」（1915 年），『生田長江全集第四巻』大東出版社，1936 年，40 頁。

(51) 同前，37–43 頁。

(52) 生田長江「問題の全体的意義を論ず」（1919 年），『生田長江全集第四巻』，165 頁。

(53) 生田長江「徹底的破壊力としての東洋文化」（1924 年），『超近代派宣言』至上社，1925 年，291 頁。

この主張を長江自身はなんら復古的なものと見ていなかった。この「超近代主義」は，近代主義の単なる反対物ではなく，それを「さきへ通りぬけ」たのであり，「所謂超克したのである」[54]。そしてまた，彼の議論は「最近欧羅巴の最高知識階級に於て殆んど輿論にさえなっているほどの，極めて平々凡々たる観察を土台にして其上にそれのふえんであるところの，少しばかりの私見を付け加えて見たに過ぎない」のであった[55]。

実際，この西洋文明の行き詰まりの事実を知らないのは日本の思想界だけであろうと語る長江の議論は，「世界を席捲する資本主義の凱旋行進」は内的限界に到達したのであり，「今日，バルカン諸国，トルコ，エジプト，ペルシア，とくに中国と日本のある階層がやっきになってヨーロッパの実証主義的な科学の方法とそれに適合した製造や取り引きの方法を習得するべく努力していようとも」「これらの国民性を代表する高貴な者たち」はすでにこれらを送りつけてくる「精神（Geist）」が，それ自身の根源たる西ヨーロッパの中心部で徐々に死滅しつつあることを知っているのであると語り[56]，「特にヨーロッパ的なものとアジア的なものとのある種の調停」[57]に世界大戦以降のヨーロッパと世界の趨勢を求めることになったマックス・シェーラー（Max Scheler, 1874–1928）の議論とちょうど表裏をなしていたといえる。そして，シェーラーが，ロシア，日本，中国，インド，イスラム世界を「アジア」の一語のうちに収めていたとすれば，長江は「キリスト教や，回教」をも「もち論東洋人の所産と見てい」たのである[58]。

まもなく清水幾太郎（1907–88）が評したように，「東洋の発見ということは，それ自ら西洋の没落ということと結びついて始めて実現され得たものである。他方に西洋の没落がなかったとしたら，東洋は発見されなかったであろう[59]。」

だが，清水がこう語ることになったのが雑誌『思想』の「東洋と西洋」号においてであったように，「東洋と西洋」の問題は日本の思想界の関心をますます集めていたのである。

（54） 生田長江「『近代』派と『超近代』派との戦」（1925 年），『超近代派宣言』，34 頁。「超克」は，長江がニーチェの翻訳に際して “überwinden” の訳語として採用していたものであった（フリィドリッヒ・ニイチェ『ツァラトゥストラ』生田長江訳，新潮社，1911 年）。なお，「近代の超克」論の先駆として生田長江の存在に着目する議論として，菅原潤『「近代の超克」再考』晃洋書房，2011 年，第 I 部第一章，がある。

（55） 生田「徹底的破壊力としての東洋文化」，298 頁。

（56） Max Scheler, “Die Zukunft des Kapitalismus”(1914), *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern: Francke Verlag, 1972, S. 394.（小松光彦訳「資本主義の将来」，『シェーラー著作集 5』白水社，1977 年，280–281 頁）

（57） Max Scheler, “Vom kulturellen Wiederaufbau Europas: Ein Vortrag”(1918), *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 430.（小倉貞秀訳「ヨーロッパの文化的再建について」，『シェーラー著作集 6』白水社，1977 年，260 頁）

（58） 生田長江「東洋人の時代が来る」（1924 年），『超近代派宣言』，263 頁。

（59） 清水幾太郎「東洋の発見と創造」，『思想』197 号，1938 年 10 月，477 頁。

III. 「世界史の哲学」における「東洋と西洋」

(1) アジアの近代化と「文明批評」

増田四郎（1908–97）は，鈴木成高の大著『封建社会の研究』（1948 年）をその刊行時に書評した際,「西洋史を中心に，いわば文明批評的なすぐれた諸論作を発表されて来た鈴木氏」とその著者を紹介している。[60] このように述べるとき，増田がどの程度,「近代の超克」「世界史的立場と日本」といった戦時期の座談会の出席者としての鈴木を意識していたかは定かでない。[61] とはいえ，鈴木のそうした活動に目を向けずとも，戦前・戦後を通して当時までに発表されていた鈴木の著作群に「西洋史学」に収まらない性格を見て取るのはごく妥当な判断であったといえる。そして実際，鈴木自身が戦後の論壇にまもなく投げかけることになった言葉が「文明批評」であった。

> 「しかるに戦後の日本においては，一八世紀の『文明の神話』に帰ることを，ひとは強制せられる。『文明批評』は，ヨーロッパでは世紀の課題であるが，文明国家たる日本では，世紀の異端ということになる。そしてそのために持ち出されるのが，日本の後進性という陳腐きわまるお説教である。後進国の国民たるものは，先進国の文明を批評してはならない。かくてインテリは争って，日本の後進性と野蛮性とを論証する役目を買って出る。われわれが文明の犠牲になっているという事実は，まだ当分は，わかってはならないということになっているのである。[62]」

こう語る鈴木が率先して担おうとした「文明批評」がいかなるものであったかは,『産業革命』（1950 年）や論文「機械文明」（1953 年）などに見ることが出来る。前者は，冒頭から「産業革命」を過去の歴史として記述することを拒み,「いまだ完了せざる革命，否な永遠に終なき革命，それが十八世紀末以来，人類にはじまっている産業革命というものの根本性格なのではないだろうか。産業革命は，歴史に不可逆性をあたえた。そしてわれわれは，革命がもはや日常である時代に住んでいる」と，その概念の反省を迫ることによって，現代を歴史的に見定めようとするものであった。[63] そして，この同じ時代のより現代的な姿が，後者においては,「超西欧的な意味での，地球的（グローバル）性格をもった二十世紀の世界文明」,「同時性の世界」の成立として問題化されるのである。[64]

---

(60) 増田四郎「鈴木成高著『封建社会の研究』」,『社会経済史学』15（1），1948 年，178 頁。

(61)「近代の超克」は，雑誌『文學界』1942 年 9 月号・10 月号に掲載され，翌年,『近代の超克――知的協力会議』（創元社）として単行本化されたシンポジウムを指し,「世界史的立場と日本」は,『中央公論』誌上に掲載された「世界史的立場と日本」（1942 年 1 月）「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」（同年 4 月）「総力戦の哲学」（1943 年 1 月）を，それらを収めた単行本（中央公論社，1943 年）にならって総称したものである。後者は，高坂正顕，高山岩男，鈴木成高，西谷啓治の四名によって行われた座談会であり，前者には，本稿に関わる人物として，鈴木，西谷および下村寅太郎が出席している。

(62) 鈴木成高「保守といふこと」,『心』1949 年 10 月号，28 頁。

(63) 鈴木成高『産業革命』弘文堂，1950 年，1 頁。

このように，西欧に始まりながらもはや「超西欧的」な性格を帯びて「われわれ」の日常を規定している「いまだ完了せざる革命」の動態を批評の対象とすることで，この時期の鈴木が繰り返し問おうとしていたのは，「近代化」や「進歩」として語られている趨勢の問題，とりわけ日本を含めた「アジア」の諸社会にとってのそれであった。

「〔…〕アジア後進社会というものが，ヨーロッパと同じようなコースをたどって近代化していって，ヨーロッパは没落したが，アジアは勃興したということになって，それで果してこの行き詰った世界，近代が行き詰るということによって行き詰った世界が，はたして救われるだろうか。その場合，アジアの社会がもっていた前近代的，というよりむしろ超近代的な，文化的伝統がある。そういうものの意味をこのへんでもっと考えてみる必要がありはしないだろうか。アジア人がアジアの伝統をまじめに考えないことが，近代化ということで是認されている，というような事態がいいかどうか，ということに僕は問題をいだくんですがね。[65]」

鈴木がこのように述べるとき，原子力の出現が「進歩」への信仰をもはや不可能にしている，という戦後に得た確信がそこに伴われていたことは疑いない。[66] 鈴木によれば，「原子力は『社会的必要』から生まれてきたものでもなければ，社会発展の必然の産物でもない。」その原子力の登場が象徴的に示しているのは，「科学は技術に先行し，技術は社会に先行」し，「社会が技術にみずからを調整することを余儀なくされる」そのような技術社会がもはや極限にあることであった。「適応はたんに時間の問題にすぎないとみることは，この場合，あまりにも楽観的にすぎる」のである。[67]

だが，鈴木の「進歩」に対する疑念それ自体は戦後に始まったものではなく，彼の「文明批評」は明確に戦前から継続されているものでもあった。評論「進歩主義と歴史主義」（1941 年）のなかで「進歩の思想」を俎上に載せた際，鈴木は，「進歩」が単なる一部思想家の理論ではなく，産業革命以来の「あまりにも驚異的な目前の現実」であり「日常生活の理論」であったことを強調した。鈴木によれば，にもかかわらず，それはあくまで「特定の文化社会の，しかもある時代に固有なる一

（64） 鈴木成高「機械文明」，『現代史講座第 1 巻　危機に立つ近代』創文社，1953 年，220 頁，222 頁。「機械文明」の語は，戦前の二著『ランケと世界史学』（1939 年）『歴史的国家の理念』（1941 年）においても登場し，シンポジウム「近代の超克」に寄せた「『近代の超克』覚書」（『文學界』1942 年 10 月号）でも取り上げられた論点であった。

（65） 「（座談会）現代とは何か」，『現代史講座別巻　戦後日本の動向』創文社，1954 年，224 頁。ほかの出席者は，上原専禄，竹山道雄，林健太郎，丸山真男，務台理作。

（66） 酒井哲哉は，終戦時 30 歳代の若手ないし中堅論客であった丸山真男ら市民社会派が論壇でヘゲモニーを確立したのは 60 年安保以降であったとして，1950 年代の日本の思想空間を世代対立と保革対立の絡み合いにおいてとらえたうえで，戦後にいちはやく核を主題化したのは近代の超克を唱えてきた京都学派であった，と指摘している（酒井哲哉「核・アジア・近代の超克――一九五〇年代日本政治思想の一断面」，『思想』1043 号，2011 年）。

（67） 鈴木成高「原子力時代と文化革命――真の平和論を求めて」，『改造』1952 年 2 月号，46 頁。

種の時代思想」に過ぎないのであって，進歩の観念の動揺は，学説の変化ではなく，文明の行き詰まりに由来しているのだという。

「進歩主義者とは要するに，近代がいつまでも続くものであると信ずる者であり，また欧州文明がいつまでも絶対であると信ずる者である。そしてわれわれはいま欧州文明が唯一の文明でなく，多くの文明の〔…〕一種であり，また近代文明は欧州文明の伝統のうちでの一部分にしかすぎないことをようやく自覚しはじめたのである。[68]」

鈴木にとって，「進歩」への疑いとは，文明の複数性のなかにおいて「欧州文明」を見て，さらには「近代文明」をその歴史的な「一部分」としてとらえることを意味している。このような鈴木の関心は，以下のように結ばれる最初の著作『ランケと世界史学』（1939 年）から一貫していると見られるべきものである。

「十九世紀において〔…〕ヨーロッパと世界とは同義語であった。今やヨーロッパはその意味を変えつつある。ヨーロッパという概念そのものが動揺しつつある。茲において『ヨーロッパとは何ぞや』ということがヨーロッパ人自身によって問われなければならない。同様にまたアジヤとは何ぞやということがアジヤ人自身によって問われようとするのである。[69]」

そしてまた，鈴木のランケ（Leopold von Ranke, 1795–1886）の史学に対する観点の一つは，「発展」（Entwicklung）の観念に立って時代の意義はそれ自らによって評価されるとするその歴史主義を，世界大戦後の「文明批評」（Kulturkritik）に先駆けて進歩の観念を否定していた思想としてとらえることに置かれていたのであった。[70]

(2) 「ヨーロッパ中心主義」と「東洋の独自性」

鈴木成高にとって，「アジア」が「ヨーロッパ」の対概念として初めて意味を持つものであったとすれば，高坂正顕（1900–67）にとっての「東洋」は日本の地位をめぐる問いかけと直接に結び付けられていた。高坂は『歴史哲学と政治哲学』（1939 年）の第一論文「現代の精神史的意義」の冒頭で，日独合作映画『新しき土』（1937 年）に登場する“Berlin oder Tokyo?”（「ベルリンか，東京か？」）というセリフに触れて，次のように述べている。

「我々自らが，自己の周囲を顧るとき，之が東洋だろうか，本当の東洋だろうか，と云う疑問が起こるのである。少なくとも我々の精神的雰囲気には，鋭くそれを立ち割って，身近に迫っ

(68) 鈴木成高『歴史的国家の理念』弘文堂書房，1941 年，297–298 頁。
(69) 鈴木成高『ランケと世界史学』弘文堂書房，1939 年，169–170 頁。
(70) 同前，39–42 頁。

てくる西洋的なもののけはいを感ずるのである。それは舗装された道路とその上に遊ぶ子供の服装にも，機械化された兵団にも，ラヂオを通じての官吏の声明にも，等しく覗うことができる。かくして我々は時として，之が東洋だろうかと云う疑問を胸に抱くのである。[71]」

都市の日常生活のなかに「西洋的なもの」によって統一された世界の姿を見て，日本のアイデンティティ喪失への不安に思い至る，こうした語りかけは，その 15 年ほど前に反響を呼んだ室伏高信（1892–1970）の一連の文明批評で好んで用いられていた言い回しであった。

「世界を一周して見る。世界は何れに行って見ても，同じである。〔…〕紐育へ行って見ても，倫敦，巴里，伯林へ行って見ても，若しくは東京へ帰ってきても，そこに何等の本質的な相違はない。文明が，従って西洋文明が亜米利加を開拓し，南洋に都市を建て，日本に煉瓦造りを並べて，全世界を征服し尽した。星学上の地球は文明史上の世界となった。世界は統一された世界となった。[72]」

「世界の最高の文明は既にここにあるのだ。世界の最新の知識はここにあるのだ。灯燭の光とともに古るき日本が過ぎ去って，ラヂオとともに最新の日本がある。」「新日本は日本であるか。まことの日本であるか。それは尚お日本であるか。[73]」

とはいえ，高坂はあくまでもそこに哲学的な課題を見出して行くのである。「我々は東洋と西洋と云う二つの波の間に揉まれている」という高坂は，しかし，そこでいわれる「東洋」と「西洋」とが，ともにあいまいな語であることを率直に認め，「西洋を近代ヨーロッパの意味に限定」する。

「我々にとっては単なる近代ヨーロッパである西洋も，それ自らに於ては古代と中世を自らの根底に有つのである。かくて東洋の現代における精神史的意義の問題は，西洋の精神史的構造の問題と関聯する。[74]」

つまり，「西洋」を「近代ヨーロッパ」として「西洋の精神史的構造の問題」においてとらえることが，「東洋の現代における精神史的意義の問題」を明らかにすることにつながる，というのが，ここでの高坂の考えであった。その作業は，ギリシャ世界，キリスト教世界と対比されたルネサンス以後の近代を「人間中心主義」として特色づけることから始まる。

高坂は，この人間中心主義が機械を媒介とした自然支配の功利的合理主義を派生させることを述べたうえで，「近代精神」には人間中心主義と結合したさらにもう一つの特色があると指摘する。そ

（71） 高坂正顕『歴史哲学と政治哲学』弘文堂書房，1939 年，1–2 頁。
（72） 室伏高信『文明の没落』批評社，1923 年，180–181 頁。
（73） 室伏高信『日本論』批評社，1925 年，12 頁，15 頁。
（74） 高坂『歴史哲学と政治哲学』，3 頁

れは「ヨーロッパ主義」「ヨーロッパ中心主義」と呼ばれるもので，「彼等の世界はヨーロッパとその延長であ」り，「東洋の独自性は彼等に認められない」のであった。[75] しかし，「既に西洋人自身の間から所謂西洋の没落が叫ばれている」ように世界歴史の将来は単純に西洋中心的であることはあり得ず，その転換は日本の使命とも関わっている。では，「東洋が世界歴史の新なる原理となるべき所以」はどこにあるのか。そう問う高坂が見出すのは「絶対無の立場」であった。[76]

近代社会の乗り越えを「無を原理とする東洋の特殊な意義」[77]に求めるこの高坂の立場については，すでに廣松渉が「生彩が欠ける」と評している。[78] だが，それ以上に明白な問題は，ここでの高坂の記述が，「東洋」という語の曖昧さを通じて「ヨーロッパ中心主義」批判の論点を混乱させていることであろう。

ヨーロッパ中心主義が「東洋の独自性」を認めない，というそのとき，これは鈴木成高の「アジア」をめぐる語りと同じように，非ヨーロッパ世界がヨーロッパの価値尺度によってのみ眼差されてきた，との問題提起であるかのように見える。ところが，高坂にとってここで問われる「東洋」とは「日本，支那，印度」のことであり，[79] そして彼は，この日本文化史的「東洋」像を前提に，ヨーロッパ中心主義に対して「無」なる文字通りの「東洋の独自性」を持ち出すことによって応じてしまうのである。これでは，ヨーロッパ的普遍主義の機制に対する疑いが，単なる自己の文化的優越の主張に終わってしまう。だが，高坂自身が「近代」から「現代」への転換を「東洋的世界を中心として従来西洋的世界に従属し無視されていた諸世界の台頭」[80]と定義しているのを確認すれば，この「東洋」にいかなる地位が付与されているのか，明瞭となるであろう。すなわち，「近代精神」に代わる原理を保持する「東洋的世界」によって，「従来西洋的世界に従属し無視されていた諸世界」の台頭が約束され得るのであり，「そして日本はかかる世界史的秩序の主要契機であるべき課題を負せられているのである」[81]。

このようなヨーロッパ中心主義批判を以って脱植民地主義・多文化主義の先駆とみなす者が今日いるならば，むしろそこで語られる「多文化」の内実こそが疑われるべきであろう。[82] 実際，「諸世

---

(75) 高坂正顕『象徴的人間』弘文堂書房，1941 年，86–89 頁。
(76) 同前，97–98 頁。
(77) 高坂『歴史哲学と政治哲学』，38 頁。
(78) 廣松渉『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一視角』講談社学術文庫，1989 年，48 頁。
(79) 高坂『歴史哲学と政治哲学』，38 頁。
(80) 高坂正顕「世界史観の類型」(1944 年)，森哲朗編『京都哲学撰書第十一巻　西田幾多郎　西谷啓治他「世界史の理論」』燈影舎，2000 年，60 頁。
(81) 高坂『歴史哲学と政治哲学』，39 頁。
(82) そのような京都学派再評価は以下に見られる。David Williams, *Defending Japan's Pacific War: The Kyoto School Philosophers and Post-White Power*, London and New York: Routledge-Curzon, 2004; Graham Parkes, "The Definite Internationalism of the Kyoto School: Changing Attitudes in the Contemporary Academy," in *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*, ed., Christopher Goto-Jones, London: Routledge, 2008.

界」にいかなる内実が許されていたかは，「単なる民族は，未だ歴史的世界の主体となることを得ない」という高坂自身の「主体」をめぐる一貫した思索がすでに明らかにしている[83]。民族は他の民族との接触（「戦争」）を通して国家となる，という単なる民族と国家的民族についての高坂のこの区別には，もともと「自然主義的民族主義」に陥ることを避ける意図が含まれていた[84]。しかし，ここから，「『国民』ならぬ民族は無力」という発言がなされ[85]，「我々が現在知っている未開人は，却って歴史的世界に於ける落伍者かもしれない[86]」，「規則的メタモルフォーゼに於ける我々」と異なる「不規則的メタモルフォーゼの著るしい一例」として見られるべきである[87]，といった言明が行われることになる。酒井直樹が早くに指摘していたように，高坂や次に見る高山岩男による「世界史の哲学」は，多元的歴史の主体を近代国民国家と同一視しており，その反近代主義のレトリックにもかかわらず，きわめて近代主義的な性格を帯びたものであったのである[88]。

だが，なぜこのような企図に「東洋」が要請されるのか。その問いに答えるために，次に高山岩男の事例を見よう。彼は，近代の世界史学に潜む「ヨーロッパ中心」理念を批判して「東洋とはいわば非ヨーロッパ的世界或はヨーロッパ外世界の別名である」と明言しながら[89]，他方で「東洋」を一つの文化類型として定義づけようとし続けていたのである。

(3) 文化類型としての「東洋」と日本の「精神」

「世界史の哲学」の代表的論者である高山岩男は，それとほぼ並行するように「文化類型学」なる議論を展開していた。これについては，和辻哲郎（1889–1960）の『風土[90]』の影響がしばしば指摘されてきた。確かに『文化類型学』（1939 年）においては「人間の棲む地球の表面は等質的な空間ではなく，それぞれ違った風土をもつ異質的な空間である」という言明が早々になされている[91]。だが，高山が同書の「序」で自ら述べている通り，彼の「文化類型学」の構想は，1933 年から出発しており，1928 年からの『風土』へと結実する和辻の一連の論考がすでに発表され始めていた時期ではあるものの，当初の高山の議論に風土の視点への直接的な言及は見られない[92]。

---

(83) 高坂正顕『歴史的世界——現象学的試論』岩波書店，1937 年，278 頁。
(84) 同前，127 頁。
(85) 「（座談会）世界史的立場と日本」，『中央公論』1942 年 1 月号，185 頁。
(86) 高坂正顕『神話』岩波書店，1940 年，5–6 頁。
(87) 高坂『象徴的人間』，259 頁。
(88) 酒井直樹『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史——地政的配置』新曜社，1996 年，29 頁，36–37 頁。
(89) 高山岩男『世界史の哲学』（1942 年），『高山岩男著作集第四巻』玉川大学出版部，2008 年，29 頁（以下，同著作集からの引用は「高山 IV」のように略記）。
(90) 和辻哲郎『風土』岩波書店，1935 年（『和辻哲郎全集第八巻』岩波書店，1962 年）。
(91) 高山岩男『文化類型学』弘文堂書房，1939 年，2 頁。
(92) 高山岩男（講述）『文化類型学の概念』信濃教育會，1933 年，および，高山岩男（講述）『続・文化類型学の概念』信濃教育會，1934 年，を参照。

単行本『風土』刊行時の「思想時評」で，「文化類型の個性を単純に民族の個性に帰着せしめるより外に道を知らなかった評者の如きは，次々に発表せられたこの『風土』の諸論文に接して始めて別個の新しい世界の存することを啓発せられ」た，と述べているところを見ると，高山はもともと和辻とは別箇に，文化類型について思索を張り巡らせていた可能性がある。[93] また，同じ書評で高山は和辻の風土論に同意したわけではなかった。

「夢の中にいる者に夢の意識のないように，神話の中に生きている者に神話の意識なく，風土を直接的に人間存在の構造契機とせる者に風土の自覚はない。〔…〕風土の類型比較的な解釈学的立場は既に風土の直接的制約を否定せる立場でなければならぬ。[94]」

後年，オギュスタン・ベルク（Augustin Berque, 1942–）が指摘したように，和辻は，彼が実際に比較を行う際の手続きによって，彼自身が論じたはずの風土をめぐる解釈学的見解を自ら裏切っており，[95] 高山の疑問もこの難点に関わっていたといえる。高山は文化類型への関心から和辻にも刺激を受けたのであって，高山の文化類型学が和辻の風土論の派生物であったわけではない。むしろ『風土』そのものを，当時の文化類型論的な関心の潮流のなかにおいてとらえる必要があるのである。たとえば，高山はすでに，「反主知主義的な主体哲学」を「東洋」に見出す自身の「世界観や文化の類型的見方」から，「東洋的な世界観に立」つ医学者・橋田邦彦（1882–1945）の随筆集に対して，「尽きざる興味」を表明していた。[96] 同じころ，高山は「東洋文化の一般的類型」について次のように述べている。

「東洋文化の如き包括的一般的な文化があると思うのは誤りである。印度の文化，支那の文化，日本の文化，夫々特色をもち類型的な相違を有する。〔…〕一概に共通的な東洋文化の如き理念を立つるは甚だしき誤謬であり甚だ抽象的な事柄であろう。併し我々が仏教や道教や日本の文化を西洋の諸文化類型に対比して見るとき，そこに東洋としてやはり共通な包括的類型が見られ，西洋としては一個の共通な包括的類型を構成することはどうしても否み難い。[97]」

すなわち，「東洋文化の一般的類型」とは，「西洋の諸文化類型」との対比において見出されるもの

---

(93) 高山岩男「思想時評」，『思想』165 号，1936 年 2 月，97 頁。

(94) 同前，92 頁。

(95) 「他の主体の主観性を内部から理解しようとする（たとえば外国の文学的伝統における自然感情の表現法を研究する）ための努力の代わりに，その主観性を自身の主観性（彼自身が旅行中に問題の自然を知覚したときのやり方）と混同してしまうというようなこと，これはまさしく解釈学的見地の逆転にほかならない。」（オギュスタン・ベルク『地球と存在の哲学——環境倫理を越えて』篠田勝英訳，ちくま新書，1996 年，155–156 頁）

(96) 高山岩男「思想時評」，『思想』151 号，1934 年 12 月，97–102 頁。取り上げられている橋田の著作は，『碧潭集』岩波書店，1934 年，である。

(97) 高山『文化類型学の概念』，131 頁。

であり，いずれも「包括的類型」として見出されるというのである。この一見平板な説明のなかには,「類型」という概念の基本的な論点が提示されている。ちょうど同じころに西谷啓治（1900–90）がディルタイやシェーラーの類型論を参照しながら論じていたように，類型は，つねに「理想化の操作」を含み,「雑多なる個」ではなく「秩序づけられた多」,「必然的に比較さるべきもの」として成立するのである。[98] 後に高山は，和辻からの示唆を取り入れながら,「文化類型学」の成立根拠を次のように把握するに至る。

「かつて地球上の世界には各所に一種の完結性を有する諸世界が散在していた。〔…〕交通通信機関の極度の発達はもはや各所に世界の散在することを許さぬようになった。〔…〕しかしかかる統一的世界の成立せるにもかかわらず，なお地域的風土的に異なる諸世界や諸民族の文化は失われず，また将来においても失われるとは考えられない。否，却ってこの新しい統一的世界において新しく民族性が成立すると考えられる。ここに文化類型学の成立する根拠が存するのである。[99]」

類型が語られる前提には「統一的世界」があるのである。それゆえ,「文化類型学」を最初に講じた際，高山はそれを「現時我々の重大関心となっている日本文化乃至日本精神の真実の理解と自覚」を得ることを可能にする学問であると述べながら,[100]「日本精神を単に紀記の太古にのみ求る」のは「球根の一片一片を除り去って中味を求める痴呆の徒」であり,「現代に於て日本精神を唱道せんとする者は深く泰西文化の理解をも有せねばなら」ず,「山に入りて山を見ざる如く自己の世界にのみ閉じ籠る者は日本文化を云為する資格を欠く」とも語り得たのである。[101] ここには，後年の原理日本社との思想対立が予告されていたといえるが,[102] それだけに日本を位置付ける学への高山の自負を見なければならない。

だが，同じころになされた文部省思想局の調査によれば,「日本精神」なる語の起源は，大川周明（1886–1956），安岡正篤（1898–1983）ら「社会教育研究所」の関係者に求められる，という。[103] それを

---

(98) 西谷啓治「人間解釈の類型性とその意義——歴史認識論の一つの試み」（1935 年），『西谷啓治著作集第一巻』創文社，1986 年，220–221 頁。

(99) 高山『文化類型学』，13–14 頁。

(100) 高山『文化類型学の概念』,「序」。

(101) 同前，17–19 頁。

(102) 右翼団体・原理日本社による京都学派批判については，植村和秀『「日本」への問いをめぐる闘争——京都学派と原理日本社』柏書房，2007 年，を参照。

(103) 文部省思想局編『日本精神論の調査』文部省思想局，1935 年，1–2 頁（思想調査資料集成刊行会編『文部省思想局思想調査資料集成第十一巻』日本図書センター，1981 年，に所収）。また，大塚健洋『大川周明——ある復古革新主義者の思想』講談社学術文庫，2009 年，133 頁，を参照。1924 年にともに社会教育研究所から刊行された，大川による「日本精神研究」パンフレット（全九冊）と安岡の『日本精神の研究』がその根拠とされている。

前提として見ると，上のような戯画化は，実際のところ，高山の議論と「日本精神」論との相似を曖昧にしているものと見えてくる。「世界史」に対して「日本の貢献すべき仕事」は「欧羅巴文化と亜細亜の文化の統一を実現し，これに依って新しき世界史の第一頁を書き始めること」[104]であるといった大川の主張と，高山の次のような主張が類縁性を帯びていることは疑いようがなかったのである。

「日本の文化は即ち東洋文化の縮図である。かかる東洋諸国の文化を凡て自国のものに統一する生きた精神に吾々日本民族の精神と信念があったのであって，我々はかかる意味で，日本人の理念の中に種々なる東洋人の理念が注入され，日本人が典型的なる東洋人であると言う観念に到達し得るのである。印度人，支那人共に未だこの意味で東洋人と言う事が出来ぬ。同様に現代の日本人は典型的な世界人と言い得るであろう。この事は如何に自国の文明の世界性を誇るにせよ英国人，独逸人等の言い得ざる日本人の特権である。」[105]

ここに見られるのは，小路田泰直が「日本と西洋の対等性をいうと同時に，アジアと日本の非対等性をいう」「日本＝『アジア文明の博物館』論の伴った世界史認識」[106]と定義したものの典型にして終着点であろう。結局，高山はたびたび東西文化を論じながらも，「西洋文化や東洋文化とは異なる日本文化の精神」に行き着くのである。[107]

だが，なぜ類型が「精神」へとすりかわるのか。類型は現実そのものではなく「常に現実的事実の底流をなして，それに帰趨的性格を与えるもの」であり，「構成的類型」である。[108]高山はこの点を明確にしている。そして，東西の類型が「統一的世界」の成立の現実とヨーロッパ近代が一つの類型であることへの自覚とにもとづくものである点も，彼自身が繰り返しているところであった。本来，この点において彼の類型論は東西文明なるものの実体視とは一線を画したはずである。ところが，彼が「西洋文化が実は西欧文化であるように，ここに東洋文化というのも実は東亜文化を指すのである」としながら，我が国は「東西両文化に批判的な立場をとり得るものとして，特殊な恵まれた地位を与えられて来ている」と述べるとき，[109]構成された類型であったはずのものが現実の対象物であるかのように語られているのである。これは高山だけが陥った問題ではなかった。

「東亜の文化と精神とは日本に於てのみ現実的な生活の力となり，国民の高いエトスと精神的教養の源となっていた」[110]という確信から，近代の危機を超えようとする現代ヨーロッパが模索している「精神」が，日本の「伝統の精神」のうちにすでに見出される，と語り，[111]このような「精神」の実体

(104) 大川周明『日本及日本人の道』社会教育研究所，1925 年，81 頁。
(105) 高山『続・文化類型学の概念』，183 頁。
(106) 小路田泰直『日本史の思想——アジア主義と日本主義の相克』柏書房，1997 年，74 頁。
(107)『文化類型学研究』(1942 年)，高山 III，232 頁。
(108) 同前，256 頁。
(109)『文化類型学研究』，高山 III，213 頁，234 頁。
(110) 西谷啓治『世界観と国家観』弘文堂書房，1941 年，149 頁。

視を一層推し進めてしまうのが西谷啓治であったとすれば，文化概念の構成的な性格への透徹な理解を貫くがゆえにこそ「精神」の強調へと至るのが下村寅太郎であったといえる。

「西洋の文化や精神の統一性と連続性」は「学問の理念や性格」においてのみ見出し得るのであり，「西洋の『理性』や『精神』の合理的性格は彼らの自然的性質ではなくして，自覚的な性格である」と，文化本質主義を切り捨てる下村は，「科学精神も『精神』であるかぎり，自ら主体的になることによってのみ獲得される。むしろ主体的になることそのことが精神にほかならぬ」という。[112] このように，下村の「精神」への着眼は一面，すぐれて学究的な姿勢によるものでありながら，そのまま日本人の主体性をめぐる議論へと接続されるのである。そして，彼においてもそれは「東洋と西洋」の問題として定義された。

> 「今日，日本の『世界的地位』あるいは『世界史的使命』が問題とされる場合その『世界』は単に日本を一つの部分として含む如き全体ではない。具体的には西洋と東洋とが対立してよってもって形成する如き世界である。そこで言われる東洋と西洋も必ずしも歴史的な意味のそれでなく，むしろ日本と近世ヨーロッパによって典型化された東洋と西洋にほかならぬ。」[113]

下村は戦時下に，日本の「近代海軍の形成」にこのような主体化と「民族の精神」の姿を読み込む試みを行った。[114] 確かにその題材は時局に規定されたものであったが，このような「精神」という主題そのものは下村の学問的立場から選ばれているものであった。あるいは，戦後に下村が「西洋哲学に対する『東洋哲学』の存在に注意を促し」た井上哲次郎（1856–1944）の「功績」に言及している点もこの延長線上において理解できるであろう。下村によれば，井上の概念自体は西洋哲学からのアナロジーに過ぎなかったにしても，「志向そのもの」は承認されるべきものであり，そして現に，「潜勢的にしか哲学でなかった東洋哲学は西田哲学において現勢的に哲学となった」のであるという。[115]

しかし，「真にこの東洋対西洋の意味での『世界』が単に政治的あるいは経済的等々の特殊問題においてでなく，思想文化をも含めて普遍的全面的に問題になるのは特に我々日本人においてであるであろう」[116] と語るとき，下村は，高山と同じく「構成的類型」を誤用することで「東洋」を日本人によってのみ語られ得るものとして横領していたのである。そもそも問題が「必ずしも歴史的な意味のそれでなく，むしろ日本と近世ヨーロッパによって典型化された東洋と西洋」にあるのだとす

---

(111) 西谷啓治「近代欧羅巴文明と日本」(1940 年)，『西谷啓治著作集第一巻』，119–150 頁。
(112) 下村寅太郎『科学史の哲学』(1941 年)，『下村寅太郎著作集 1』みすず書房，1988 年，306–307 頁（以下，同著作集からの引用は「下村 I」のように略記)。
(113) 同前，143 頁。
(114)「東郷平八郎——近代日本海軍の形成」(1943–44 年)，下村 X，とくに 565 頁，570 頁。
(115)「日本の近代化における哲学について」，下村 XII，541–546 頁。
(116)『科学史の哲学』，下村 I，147 頁。

れば,「東洋と西洋」が全面的に問題になるのは日本人においてである，というのはトートロジー以外のなにものでもない。高山があからさまに示してしまったように，日本人を「典型的なる東洋人」とみなすことは，日本人に「典型的な世界人」の地位を付与するために不可欠な経路であったのである。

IV. おわりに

近代世界の性格を歴史的に問い,「東洋と西洋」を論じた戦時期日本の哲学は，文明と哲学のあり方をめぐる戦間期を通じた探求の継起の最後尾に現われたものであった。姉崎正治や生田長江，土田杏村といった文明批評家たちが，もはや世界的なものとなった近代文明を「西洋的」として拒絶することの不可能を認識しながら，それでもなお，世界を統一しつつある「近代」に対して「東洋」を実体として対置し得る可能性を信じていたのに対し，京都学派の哲学者たちは同じ現実を前に「主体」としての「精神」を語ることを通して日本が「近代」でありながら「東洋」であり続ける方途を求めたのであった。そして，彼らを共通してこのような企図へと駆り立てていたのは,「統一された世界」の到来という認識であり，それは,「西洋的なもの」に侵食された日常世界のイメージと，そのような「西洋文化の世界性」自体の限界という意識とによって性格付けられるものであったのである。

しかし,「統一された世界」をめぐる彼らのこうした認識が現実味を帯びたものであったのだとすれば，高山岩男や下村寅太郎の主張とは異なり，問いが発せられる場所が日本に限られる理由はなく，むしろ生田長江や鈴木成高が述べていたように，一種の応答関係が想定されるであろう。そして実際，世界に共通して見られる危機意識が，ある種のオリエンタリズムやオクシデンタリズムを相互に招く事態を，三木清が次のように指摘していた。

> 「〔…〕文化の貧困の意識は現在の日本にのみ特有なものではない。西洋と比較して日本の貧しさを云っているように見える者も，今日においては，比較的な相対的なものを特に問題にしているのではなく，却って絶対的な危機の意識を根底とし，それに基いていわば第二次的に外国と比較して自国の文化の貧しさを語っているのである。〔…〕西洋とは彼等にとっていわば一つの神話である。そして同じように，西洋文化の危機を叫び，救いは東洋にあるかの如く云っている西洋人が存在するにしても，彼等は東洋の現実をよく知っているわけでなく，むしろ東洋の名のもとに何か彼等自身のイメイジを描いているのであり，もしくは描こうとしているに過ぎない。東洋とは彼等自身の感情から産まれた神話である。」(117)

象徴的に思われることとして，哲学者たちが「東洋と西洋」について議論していたころ，歴史家の宮崎市定（1901–95）は，同じ題目を掲げながら，ペルシャ・イスラム世界を介在させることで，

東西の対比ではなく，ユーラシア諸文明のあいだの「相似」や「伝播」を探究していた。[118]「精神」について語ることで哲学者たちが結果的に否認していたのは，まさしくこの「相似」や「伝播」という地平であったといえる。世界を強力に統一して行く近代文明を前に，本質的な差異を提示するためには，伝播を超えた次元で持続し，あるいは受容を統御する「精神」の所在を示さなければならなかったのである。逆にいえば，オクシデンタリズム的な類型構成の最大の危険は，ここにあるといえよう。三木が示唆するように，そこでは比較の形態を取りながら比較以上のものが追求されていたのであり，その意味で，相対的でない特権的な差異が日本に付与されるのは必然であった。

交通・通信網の拡大によって統一された世界となお消え去ることのない文化的差異とを論じた点で，戦間・戦時期の日本の思想が今日の現実と地続きのものであることは確かである。グローバルな世界の不可逆的な到来がますます明白となった現在，彼らの議論の抱えた陥穽を内在的に理解し，それによって，さまざまな形態を取って現われるオクシデンタリズムの論理への注視を深めることは欠かせない作業となるであろう。

（経済学部助教）

---

(117)「貧困と危機」(1937 年)，三木 XIII，386 頁。なお，この論説発表の翌月に勃発した日中戦争のさなか，三木はやがて「『東洋』の神話」の構築に積極的な可能性を求めようとすることになる。「新しい神話」(1938 年)，三木 XVI，347–348 頁，を参照。

(118) 宮崎市定「東洋のルネッサンスと西洋のルネッサンス」，『史林』25 巻 4 号・26 巻 1 号，1940–41 年。複数のルネッサンスについての近年の議論は次を参照。Jack Goody, *Renaissances*: *The One or The Many?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.