

第四節 杏村の文化主義

文化主義とは、日本の思想史上主に大正末期に語られた思想的・哲学的な立場である。そして現在、杏村を扱った文献では必ず彼を文化主義の提唱者として紹介しているといっているほど、杏村と文化主義は結びつけて語られている。だが、同じ文化主義という名称であっても、総称的に「大正文化主義」とも呼ばれるいわゆる文化主義と杏村のそれを、その内容においても同じものととらえてよいかどうかとなると、未だ検討が尽くされているとは言い難い。また、杏村は文化主義を論じつつ、同時に自分の立場として「人格主義」を唱えることが多いのだが、先行研究では彼の文化主義と人格主義の関係が分析されていない。

そこで以下においては、まずいわゆる大正文化主義を概観し、次に杏村の文化主義に先行的に位置する彼の文化哲学について、そして最終的に杏村自身の文化主義およびそれと人格主義の関係について考察したい。なお、以下本論においては、一般的な文化主義と杏村の唱えるそれを区別して、杏村の文化主義は「文化主義」と記すことにする（ただしこれは本節のみのこととする）。

第一項 大正文化主義について

① 一般的な大正文化主義認識

- 超越的・普遍的価値としての文化価値の実現をめざす文化主義 -

明治から大正にかけての日本の思想界では、明治期ナショナリズムの衰退、それから解放された近代的個我の発見、およびその独立と自由の主張などが顕著になっていた。そうした思想界の傾向とほぼ時を同じくして、社会状況にも大きな変化があった。社会的には、日露戦争後の不景気、第一次世界大戦による戦争景気とその後の再びの不景気、それにともなう労働運動・政治運動などの社会改造運動の活発化など、大戦が「明治維新以来追求してきた資本主義化を、一応達成する機縁となるとともに、それゆえにひきおこされる矛盾をも露呈」⁽¹⁾させた

いわれている。大戦間時代とも称されるこの時期には、文化の世界を国家や政治に従属しない独自の領域として承認しようとする志向があった。その志向の下に登場したのが文化主義である。それに対しては、肯定的な見解と否定な見解の両方から、当時多くの評論家・研究者が言及している。彼らの論議は盛んにおこなわれ、『大観』（1920年 6月）では文化主義の特集号が組まれたほどである。では、その特集号に掲載された諸論を参考に、文化主義がどのような立場と認められていたのかを確認してみたい。

前記『大観』には、桑木巖翼、金子筑水（金子馬治）、権田保之助、西宮藤朝、野村隅畔の五名がそれぞれの文化主義論を載せている。その中で桑木の論文については後述することにして、金子以下四名の各論は以下のように要約することができる。

金子論文。金子によると、形式的には「自由にして豊富な精神力の開発、美しく貴い人格の発現、それ等が要するに文化主義の目的で、一層簡単に言えば個性の根本的発達文化の本領」⁽²⁾とされる。また、文化主義は、内容的には「時代精神を代表する一種人生観上の態度」⁽³⁾とも観られる。というのも、文化主義の立場からすると、現実の生活は必ずしも生活の全体ではなく、かえってその生活の上に築かれるべき精神活動に、一層高い価値があるからである。実際生活と文化生活には截然とした区別はない。だが、文化生活は実際生活の完成・徹底であつて、文化生活なしには実際生活も無意義となる。そして、極端な唯物観に対する高い精神文明の開発が人生の目的であること。正当な個人の自由と団体としての社会生活・人類生活を要求すること。目標とすべき文化は特殊な少数階級・少数社会の文化ではなく多数民衆の文化であること。科学的知識の発達を期すると同時に精神力の活々した具体的・創造的な活動の発展を要求すること。それらのことが文化主義の性格とされる。

権田論文。権田によると、知識階級はその時代の文化が立脚する価値判断をア・プリオリに受け入れているとされる。そのような階級が唱える文化主義は人類至高原理としての「文化」を想定しているが、その内容は「知識階級が今日のブルジョア文化の価値判断を演繹させたものに過ぎない」⁽⁴⁾。したがって、文化主義とは、「知識階級が『文化』の名によつて民衆を圧服するものに非ずんば、ブルジョア文化若しくは自己の手製の文化を民衆に押売するもの」⁽⁵⁾であつて、

「民衆の文化」を提唱するものではない。

西宮論文。西宮は文化主義を、「文化の向上発展を以て、有ゆる生活の指導原理とするといふことに外ならない。〔中略〕言ひ換へれば文化価値を最高の価値判断の標準とすること」⁽⁶⁾と説明する。「文化」が注目されたのは、それが単なる功利主義以上の意味をもつからである。功利や実利は、その根底に功利以上の非功利的な基礎をもたなければ成立しない。そうした基礎をもたない功利主義はすでに破綻している。今後われわれが欲する生活は功利以上の生活である。科学よりも哲学・芸術を、商工業よりも道徳を欲する精神が、文化主義の重大な一面の根底をなしている。

野村論文。文化主義を日本の思想界で論理上最も統一的・総合的な思想と認める野村は、「凡らゆる思想に対して内在的であると同時に超越的である普遍的立場を有する文化主義」⁽⁷⁾であるが故に、それに対して懐疑的である。概念的 성격の強い文化主義は、形式的統一主義の思想であり、実生活上にも同様の形式的統一主義を誘致する危険性をもつ。生活上の形式的統一主義は生活の自由発展を拘束して機械化・物質化する弊害をともなっている。だが、現代の思想や活動の根本的要求は、そうした分割的概念的傾向に反抗して専制的・画一的な形式的統一主義を生活から撤廃することである。そこで、文化主義によって「現代思想の立脚すべき根拠を明かにし現代文明の進むべき根本方向を指示せんとするは、全くその為すところを誤つた迷妄であり、矛盾である」⁽⁸⁾ということになる。

もちろん、以上の四論文のみで金子他四名それぞれの理解する文化主義が完全に把握できたわけではない。ただ、これらの論文から、基本的に文化主義は、「文化を諸価値に超越した普遍的な価値をもつものと考え、文化価値の実現を生活上のあらゆる営みの指導原理とする立場」として理解されているといってもよいであろう⁽⁹⁾。

四論文中、文化主義に対して、金子と西宮は肯定的であり、権田と野村は否定的であった。この肯定的見解と否定的見解を分ける大きな原因は、文化を超越的・普遍的な価値とみなすかどうかにあると考えられる。金子は諸個人の実際生活の上に位置する高い精神性を確立するために、また西宮は現実の功利生活の上にくる指導原理として、超越的普遍的な文化主義を支持する。彼らに反して、権田は、そうした文化主義において、現実問題としての階級の存在をなきがものとし

てしまうし、それを唱える知識人からして民衆よりもブルジョアの側にいるとして批判する。また野村は、文化主義が超越的・普遍的な価値を主張するからこそ、それによって示される価値が抽象的・形式的な意義をもち得ても実質的なものをも示し得ないという。こうして肯定的な前二者は、文化価値の超越性・普遍性ゆえに、文化主義をブルジョア資本主義社会を支える論理・価値観に対する有効な批判・理想ととらえている。それに対して、否定的な後二者は、同じ超越性・普遍性ゆえに、文化主義をブルジョア資本主義社会を支える論理・価値観を批判するには具体性・実証性に欠けた、実践上の欠陥をもつ思想としてとらえている。

すると否定的見解には、文化価値の超越性・普遍性の根拠を問うものがあって当然であろう。実際権田は、「文化」概念自体についての疑問を表している。先とは別の論文で彼は、文化ほど不明なものはなく、それを説く者に「文化とは何か」と問うても結局は「文化は文化なり」とのトートロジーに陥るといふ。そして権田は、「『文化』と云ふものは、畢竟するに、知識階級が其の自惚れから作り上げた〔中略〕論理的遊戯の極、作り上げた一個の偶像に外ならない」⁽¹⁰⁾と語っている。権田からすれば、その価値の超越性・普遍性以前に、「文化」概念自体があいまいである。そうした「論理的遊戯の極」「偶像」である文化を生活上の目標にすべき価値とすることが実際の社会改造へつながる、と考えるのは楽観的すぎる。実際には逆であり、社会改造が実現されて、その改造に即した新しい文化が生まれるべきである。こう主張する権田からは、文化主義の依拠点ともいふべき「文化」概念自体が内容的ではなく、したがって文化主義が改造原理として実質性に乏しいと指摘されるのだった。

たしかに、少なくともこの特集号において、金子と西宮は文化主義を肯定的にとらえてはいるが、文化主義を高調する理由は語っても、そうすることができる根拠は語っていない。そして権田が指摘するように、彼らが依るに値するはずの「文化」概念自体については明確にされていない。だが文化主義は、必ずしも概念としてあいまいなままの文化を至上の価値として主張されていたわけではなかった。と同時に、もしもこの「あいまい」が、内容的ではなく形式的である、という意味の「あいまい」であるならば、かえってそうした形式的で「あいまい」である文化概念こそを重要視する文化主義の主張があった。さらにその文化主義

は、単に文化価値を超越的・普遍的な価値とみなすのでもなかった。桑木巖翼や左右田喜一郎の文化主義がそれに当たる。

② 桑木巖翼と左右田喜一郎の文化主義 - 「事実以上」を目指すための文化 -

桑木と左右田はともに最も初期的に文化主義を提唱した人物である。桑木は新カント派的立場からカント哲学の移植に努めた、大正期の指導的な哲学者のひとりである。左右田はヨーロッパに留学中リッケルトに師事し、カント的な先験的論理を前提として経済学の哲学的意味づけを試みた経済学者にして哲学者である（なお、1926年に発表された左右田の論文「西田哲学の方法」から現在でも使用されている「西田哲学」の呼称が生まれたといわれている）。彼らはどのような文化主義を提唱したのか。まず、桑木が『大観』の特集号に掲載した文化主義論は以下のように要約できる。

桑木が文化主義を提唱するのは、戦争本位の思想対平和主義というような「粗笨なる云ふ現はし方に対して更に根本的な文化の標準を以てこれを決定したい」⁽¹¹⁾という理由、およびデモクラシーの解釈を文化の増進へ向けるために、「単純なる物質的生活を以て満足することの出来ない結果として文化主義を旗幟」⁽¹²⁾にするという理由からである。それでは、彼の文化主義がそうした目的をもって唱えられたとしても、なぜそこで文化が注目されるのか。

彼は、文化が、自然に反対する意味をもつ概念であり、また、現実的な事実を乗り越える意味、いわば「事実以上」を目指す意味をもつ概念であるからと説明している。文化には事実以上のことを目指すための標的である文化価値が含まれていなければならない、文化主義はそうした文化価値によって一切の事物を判断しようとするものである。すると文化主義は、文化が事実に対して確実な基礎的根拠となる価値の本源をひとつの先天的要素として所有している、ということ。「仮定」する必要がある、実際に桑木はそう仮定しているのである。そして彼は、この仮定のもとに、文化の特色がわれわれの経験的にもつ性質ではなく、「人のあるべき状態たる価値観念に存すると考へて当為若くは価値の意味を如何に個人的意識内に発見すべきかを考へて行かねばならぬ」⁽¹³⁾と主張する。こうした

文化価値の先天性を仮定していることは、桑木の文化主義において重要な点である。というのも、彼の文化主義では、文化は「標準」だからである。

「文化」を標準とみなすとはどういうことか。この論文とは別の著書で、彼は、新カント派の哲学において根源的・絶対的価値とされる真・善・美でさえも、それらは論理上の標準であって、歴史上・現実上不変なものではないと主張している。そして桑木は、標準であるにもかかわらず、それらの価値の概念が超越性をもつかのようにとらえられていることを問題視している。従来、形而上学では、往々にして標準を形式的なものとするだけでは足りず、それを内容的なものとするために、実質的な意義を加えようとしてきた。つまり、論理的意義をもつ概念を直ちに形而上的意義をもつものとして使用し、その結果本来は形式に過ぎない概念がその範囲を超越する、というのである。そこで彼は、「文化」概念を、社会問題の解決のための標準として形式的な基礎とはなっても、それ以上に解決そのものとなったり、解決を決定したりするものではないと考える。桑木は、標準としての「文化」概念を形式的なものに止めるからこそ、「其内容に自由と豊富とを許容することが出来、随つて相対論の所説と其の進歩的な点に於て決して背馳したものとはならない」⁽¹⁴⁾と説明している。こうして桑木の文化主義では、「事実以上」を目指すための「仮定」における「標準」として、先の意味での「あいまい」であるからこそ、「文化」概念が注目されるのであった。

次に左右田の文化主義について。左右田は、Aの主義を排してBの主義を採る、またはBの主義を斥けてAの主義につくには、AでもなければBでもないが、それらの内容に密接な関係をもつ立場から両者を顧みる必要があるという。そして彼は、「此等の主義に内在的にして而かも此等の主義を超越する立場」⁽¹⁵⁾を見出そうとする。あるひとつの主義を排してその他の主義を挙げるために、「価値判断をなすに必要な論理的『アプリアリ』たる規範、当為は、此等の内容が依つて以て上下の階層をなして一義的に一列に配置し得べき様の目標」⁽¹⁶⁾でなければならない。左右田は、この目標となるのが文化価値と考えている。

ではなぜ文化価値が目標になり得るのか。彼は、桑木と同様に、文化を自然に対置する言葉とみなす。そして「何等かの意味に於て与へられたる自然の事実を或一定の規範に照し之を純化し、窮極に於て其の理想とする所を実現せんとする過程の全体を称して吾等は之を文化と呼ぶ」⁽¹⁷⁾と説明している。つまり左右田の

いうところの文化とは、ただそうあるのではなく「何等かの意味に於て与へられたる」はずの自然の事実を純化することでそこに潜む理想を見つけ出し、それを実現する過程の全体であった。そうした文化のもつ価値は「論理上の普遍妥当性を具有する文化価値」⁽¹⁸⁾だが、左右田はそれを論理上のことにとどめず、事実の価値判断に応用しようというのである。だがこの応用は、桑木の指摘していたような、従来の形而上学の復活であってはならない。そこで左右田は、文化価値を即問題の解決とみなしてそれが論理的意義の範囲から逸脱しないように、「事実以上」を目指すための「規範」「当為」としての文化価値を「目標」というのである。なお、桑木がそれを「標準」というのとちがって、左右田の場合は、社会改造へのより積極的な論の展開上、「目標」といつているように考えられる。

そして左右田によると、こうした文化価値の実現に重要なのが人格である。左右田は、人格と文化価値の関係について、「文化価値は其自らの論理を内在的に含み得る客観であり人格は之をして抑々意味あらしむる主観」⁽¹⁹⁾であるという。また彼は、「吾等は文化の帰趣に朝せんとして文化価値の実現を努むる人格として活きんとするのである。各限られたる範囲に於ける文化所産の創造にたづさわる事を透して個人人格の絶対的主張に普遍妥当性を与へんとするに於て吾等人生の意義は尽く」⁽²⁰⁾ともいつている。つまり、人格による文化価値の実現は、実際には各人に限られた文化の創造であっても、文化価値には普遍妥当性があるため、文化の創造を通じて、主観としての人格の主張にも普遍妥当性が加わるというのである。左右田は、諸個人が事実を事実として受け取るだけではなく、客観としての文化価値を意味あるものとするの主観としての人格として生ようと主張するのだった。

左右田の文化主義には社会改造的・組織的な色彩が濃い。その立場からすれば、あるがままの状況に妥協する保守主義・退嬰主義・凡俗主義・常識主義ないしは御都合主義や、平和裡に価値生活の自由創造を期することに反対する権力主義・帝国主義・軍国主義・侵略主義、また、文化の負担者を一部に限りその狭隘な価値観を押しつける官僚主義・軍閥主義・道義主義、そして物質的な成功のみを重視する物質主義・功利主義・素町人主義などは否定される。さらに左右田は民衆主義も受け入れられない。民衆とは、たとえそれが多数を占めようと、全人類の中で区別された限られた人々を指している。そのためにそうした限られた民衆の

あいだにおいてのみ妥当する、一部の民衆主義、さらに社会主義ないし革命主義も斥けられる。文化主義は、特権階級対無特権階級、少数者対多数者といった対立的図式を調停しようとするものではなく、特権の有無や数の多少以前の、個人の人格の自由こそを目指している。それはちょうど先にあったAの主義でもなければBの主義でもなく、「此等の主義を超越する立場」から「事実以上」を目指し、「凡ゆる人格が文化価値実現の過程に於て、夫々特殊固有の意義を保持するを得、其の意義に於て何れかの文化所産の創造に参与するの事実を通じて、各個人々格の絶対的自由の主張を実現し得る事を求めるもの」⁽²¹⁾であった。左右田は、この意味で文化主義は「人格主義」とも称されるし、「人格の自由なる自己発展は、多方面なる且深刻なる領会を有する文化人を想ふヒューマニズムに到らざれば止まぬ」⁽²²⁾ことからすれば、文化主義は「人本主義」でもあるという。

こうして、文化を「標準」とするのと、文化価値を「目標」とするのとのちがいはあるが、桑木と左右田の文化主義は、ともに自然的事実から「事実以上」を目指す立場としては同様のものであった。そして彼らの文化（価値）は、文化が至上原理であるとか、現実の生活よりも精神活動に高い価値があるとか、要するに文化の価値が諸価値に超越した至上の価値であることを前提としてその実現が主張されたものではない。もしもそうした主張であれば、文化主義は、桑木が問題視する形而上学的意義をもつものになってしまう。そこで彼らの文化主義は、金子の唯物観への批判や西宮の功利主義への批判と同様に、広義の現実批判の文脈に位置してはいるが、それだけではなく、諸個人の当為（価値・あるべし）の根元を探ろうとする視点を含んでいた。その視点からすると、改造論を唱える諸々の主義は、その内容以前に、主義の前提からして批判の対象とされる。たとえば左右田が保守主義・権力主義他の主義を否定するのは、個々の主義よりもそれらの前提からの否定であった。つまり、あるがままの状況に妥協せず、平和裡に価値生活の自由創造を期し、文化の負担者を一部に限らず、物質的な成功のみを重視しないことなどが、前提を批判した文化主義の主張するところであった。そして、文化主義が、文化を形式的であることから逸脱した内容的な意義をもつものとしてとらえ、その価値の実現を最終的な目標としているのであれば、「文化」概念があいまいであるという権田の批判は妥当なものとなるであろう。だが

権田の説は、文化が形式的であることを重視する桑木にはあてはまらない。また、左右田のいう文化は、人格の普遍妥当性や絶対的自由を主張すべく、自然的事実から理想を実現する過程であった。そのため文化は過程として、内容的なものではなく形式的なものではない。この場合にも権田の説はあてはまらない。こうして彼らの文化主義において、文化は社会改造の基礎として検討されていたのであって、文化価値の実現が即社会改造とされていたのではない。

第二項 杏村の基礎的認識 - 文化が必要な現状 -

それでは、杏村の唱えた 文化主義 はどのようなものだったのか。それを理解するには、文化主義 の前提となる、杏村の基礎的認識を確認しなくてはならない。本論では、彼の「現状」と「学問」についての認識を確認したい。

① 杏村の「現状」認識 - 価値と存在の分裂 -

杏村は、彼自身が発行していた個人雑誌『文化』（1920年～25年）において、自分は「民主主義者にもあらず、又社会主義者にもあらず。現時の状況に対応し、強いて余輩の執らんとする手段の方法に命名せば、或は此れを文化主義と名づけて可ならんか」⁽²³⁾と述べている。ここで杏村を、単純に反民主主義者・反社会主義者と決めつけるのは早計である。彼は、普通選挙の実施という形式的な面だけではなく、社会生活という内容面でも民主主義の実現の必要を訴えている。また彼は、ブルジョア資本主義の打破のために、ある程度までは社会主義が有効と考え、それにもとづく社会運動にかなりの賛意を表している。だが、杏村からすれば、民主主義も社会主義も未だ充分なものではない。

それでは杏村はその時の現状をどのように認識していたのか。彼は当時を、「実生活の背後に直ぐ哲学がある、哲学の前面に直ぐ実生活がある」⁽²⁴⁾時代と述べている。第一次世界大戦を境にして、国際連盟、社会主義の理想、ポリシェヴィキの空想など、それまでは狂想ともとられていた思想が、諸個人の実生活にお

いて実現される可能性をもつ真想・実想になってきた。こうした状況になった理由を、杏村は「我々の各方面の生活が個々特殊的の生活で無く、互ひに連絡を持つて来、一の生活全体の中に其等個々の生活が如何なる地位を持つかと言ふことを、すべての社会すべての人間が考へ始めた」⁽²⁵⁾ ためであるとしている。戦争や恐慌などの深刻な経験は、諸個人にそれまでの人生観を考え直させる。政治的生活や経済的生活の意義や哲学を考えさせる。それらの生活にかかわる民主主義や社会主義の議論は、政治学や経済学のそれぞれの内部における議論ではなくなり、さらに政治学や経済学そのものが生活の中でもつ意義についての議論にまで至ることになる。

社会問題というと政治や経済の領域の問題と考えられがちだが、そうではない。それは、宗教・芸術・学問他の問題でもある。杏村は次のようにいう。

我々の生活は政治生活に至つて最も具体的になるが、併し政治生活は経済を背景として最も深みが出来るのである。経済生活に比較して見れば政治生活は人間の要求により直接的のものでは無い。同様にして経済生活は価値生活が背景となつて意義を生じ、価値生活は宗教生活が背景となつて意義を生ずるのである。我々の生活の幸福は、此の生活段階が完全に出来上がった時に来る。政治経済の二段階を積んだゞけでは、人間はまだ本当の幸福に達したのでは無い

⁽²⁶⁾

こうした多元的な生活が総体として完成しなければ本当の幸福にはならないという考えは、当時としても常識的に共感を得られるものであったろう。だが杏村はその考えを単にスローガンの的に主張するのではない。また、彼は、政治や経済が生活上優先的に見なされ、その結果相対的に軽視されている宗教や芸術の見直しを求めるのでもない。常識的に共感されるとしても、それまでは予想の域を出なかつたかもしれない個々の生活の連関の必要が実感され、総体的な生活における幸福が切実な問題になってきた。彼は、政治・経済他の各生活に通底して、それら個々の生活を総体的な生活の中で位置づけるものとして「文化」を指摘する。そして彼は、「我々の個々の生活が互に分裂せず、一大連関を見出さうとした時に、其処に世界人類の上には文化の自覚が来た」⁽²⁷⁾ というのだった。

生活の連関を見出すときに、なぜ「文化の自覚」が生じるのか。政治・経済・宗教他を総称して文化ということが出来る。そのために政治・経済他の個々の生

活の一大連関を見出すということは、それらの生活に共通する、総体的な文化を自覚することになる。それでは文化とはなにか。杏村は、文化は価値関係から生じた「価値材」であるという。「価値材」とはなにか。彼は次のように述べている。

先づ此処に超越的な価値と云ふものがある。他方には此の価値と全く別の原理である存在といふものがある。存在へは価値が関係する。換言すれば価値は存在に内在する。此処に価値とも又存在とも異つた、価値と存在との結びついた第三の世界が出来る。此れを意味の世界とも、又価値材の世界とも言ふ⁽²⁸⁾ここで杏村が現状の問題解決のために着目すべきと考える「文化」がみえてくる。彼は「価値材の世界」すなわち「文化の世界」を、「価値と存在の結びついた世界」と考えていた。そのためにここから彼の考える「文化」とは、「価値と存在の結びついたもの」であることが理解できる。そしてそうした文化が自覚されるときとは、価値と存在の結びつきが自覚されるときであり、政治・経済・宗教他の個々の生活の連関を見出そうとすると、その結びつきの自覚にまで至るのである。そのために、杏村の認識する批判的現状とは、未だ価値と存在の結びつきが自覚されず、それらが分裂している現状だったということができる。

② 杏村の「学問」認識 - 現状認識から要求される「文化学」 -

杏村は社会問題を突きつめると、労働の意義や、階級による格差のある生活をおくる意義など、結局は「人生の意義はなにか」の問題に行き着くという。そうした社会問題は政治問題や経済問題として論じられている。だが、そのように論じられることで社会問題は解決し得るのか。政治問題として論じられて解決策が見出されたとしても、それは社会問題全体における政治的な側面についての解決策である。社会問題が社会生活の問題であり、政治が総体的な生活の中の部分的な生活である以上、社会問題には経済や宗教他もかかわっているはずである。そのために杏村は、まずは「全体の人生といふことを眼中に置いて個々の活動の識閥と限界とを測定しなければならぬ」⁽²⁹⁾という。そして杏村は、そうした測定のために、「文化学 (Kulturwissenschaft)」⁽³⁰⁾の樹立を提唱する。

彼は文化学の課題として次の三点をあげている。文化一般を対象とした純理論的研究。文化学のもとに分化的に成立する特殊文化学の研究。日本文化・東洋文化の特質に関する研究。この中で注目したいのはである。そこには彼の文化主義の提唱とつながる、既成の学問による現実分析の不十分な現状が指摘されている。なお杏村はこの頃文化学の必要を説く幾つかの論文を発表しているのだが、それら諸論において、彼が考える文化学を伝えるためにたびたび論じられているのがに関してであり、杏村は特殊文化学の研究の必要性を強く感じていた。彼はなぜ特殊文化学の研究が必要とこののか。

政治学や経済学などいわゆる文化系の諸学問を個々の文化学と呼ぶことができるが、杏村の唱える文化学はそれら個々のなものではない。彼のいう文化学は、個々の「特殊文化学」のことではなく、「一般文化学」もしくは「総論としての文化学」のことである。杏村は、こうした文化学の研究からでなければ、特殊文化学の意義はわからず、さらになによりも文化運動の帰趨や文化の真義はわからないとしている。では、特殊文化学と一般文化学はどのようにちがうのか。

杏村によれば、個々の文化学には、「下の限界」と「上の限界」があるとされる。それらの限界とは、「認識論的限界」と「形而上学的限界」のことである。経済学を例にとると、「下の限界」とは、そこから上が経済学の議論の範囲を明らかにする「敷居」のようなものと説明され、彼はその限界を「識閥」と呼んでいる。「下の限界」によって、「一般に経済学的のもの形式（Form）は何であるか〔中略〕、哲学的の述語で言ひ現はせば経済学の立場は何であるか、〔中略〕更に厳密には、経済学のアプリオリは何であるか」⁽³¹⁾が示される。一方「上の限界」とは、これ以上は経済学の範囲ではないという上の端を示す限界のことである。杏村は、人生の意義は何かという人生観や世界観についての議論を哲学上「形而上学」と呼ばれるのをを用いて、経済学の上の限界についての議論を「経済学の形而上学」の議論と呼んでいる。そのとき彼は、哲学上の「形而上学的本体」について、カントの「物自体」の概念をもとにして語っている。物自体を扱う学問はない。しかし学問的に扱われなくとも、われわれは、それを概念を超越したのではなく、概念以前のものとして許容せざるを得ない。物自体は、それを考えることはできても、認識することはできない。だがそれは、経験の彼方にありながら、現象の究極的な原因として考えられるものとされる。つまり、物自

体は認識論の限界概念なのである。それと同様に経済学的認識論の限界概念があり、杏村はそれを「人生一般」だという。彼は、「人生一般は経済学によつて否定せられるのでは無い。其れは経済学的概念を超越したもので無く、経済学的概念以前のものとして許容せられる必要がある」⁽³²⁾として、経済学にも、人生における経済学の意義を考究する形而上学が必要と主張する。

そうした経済学の認識論的範囲と形而上学を考究する学問はなにか。それは経済学ではない。なぜならば、経済学自体によっては経済学の認識論と形而上学とが解明できないからである。もしも経済学の立場や意義を経済学自体が決定するのであれば、循環した議論に陥ってしまう。そこで杏村は「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ふ位置を占めてあるかといふことを〔中略〕極めるのもはその特殊文化よりも立場の一段と高いものでなければならぬ」⁽³³⁾という。この「立場の一段と高いもの」として、杏村は文化学を考えていたのだった。

杏村はなぜ特殊文化学としての個々の学問の認識論的範囲を問題とするのか。経済学の研究の範囲は現実の中の経済であり、政治学の範囲は現実の中の政治ではないのか。杏村が注目しているのは、それら経済学他の分析に共通の「現実」であった。各学問が分析の対象とする現実を、杏村はリッケルトに拠って、「異質的連続性」のものと説明している。「異質的」というのは、「存在するものは皆な常に变化流動して居る」⁽³⁴⁾ことの意味である。また「連続的」というのは、「すべて現実は、空間にして見ればずっと無限に拡がって居るものであり、時間にして見れば、此れ亦無限に拡がって居る中に一位置を占めて居る」⁽³⁵⁾ことの意味である。そして杏村は、基本的に従来の個々の学問ではこうした現実の「異質的連続性」をそのまま全面的には言い表せないと主張する。なぜならば、学問で表し得る現実とは各学問に限られた現実だからである。より正確には、それは各学問領域において言い表し得る限りの一面的な見方から表した現実だからである。ただし、注意すべきなのは、杏村が、まず諸学問があって、そこから見方の違いが生じるというのではなく、逆に見方の違いから学問の違いが生じると説明していることであろう。

彼は、現実についての見方の違いからくる学問の違いを次のように指摘している。まず、現実を「同質的連続体」とみる見方があり、その学問が「自然科学」

である。その特徴は、「現実をすつかり同質的のものとし、其れの一般性、一般に則つて居る法則といふものを見出さうとする」⁽³⁶⁾ 学問ということである。次に、現実を「異質的断絶体」とみる見方があり、その学問が「歴史科学」である。ただしこれは、あらゆる事象を個別的な、ばらばらの現象とみる見方ではない。もしもそうした見方をとるのであれば学問である必要はない。学問であれば、対象の整頓のためのなんらかの基準が必要であり、リッケルトはその基準として「文化価値」を採用していた。これは桑木や左右田に既に同様のことだったが、杏村も「文化価値」を用いて、「歴史科学」を「広義に異質的なるものに文化価値を関係せしめ、其の価値関係によつて狭義の異質的断絶性を得ようといふ」⁽³⁷⁾ ものと説明している。杏村が分析しているそれら自然科学と歴史科学の性質を図表化してまとめると次のようになる。

	自然科学	歴史科学
認識	現実の普遍性	現実の個別性・各個性・一回性
方法	普遍化 価値から自由な認識方法	個別化 価値に関係した認識方法
対象	自然	歴史
前科学的材料	現実	現実

この図の中で最後の項目に「前科学的材料」とあるのは、各科学の方法に対応して、科学的分析の対象となる以前の、何の選択もなされていない混沌とした状態にある科学の材料、いわば「あるがまま」のそのことを意味している。

そして杏村は、「現実とは異なる異質的連続体なる唯一現実である。其れが我々の

前科学的材料である。我々は方法的に取扱つて自然及び歴史といふ二概念を得たまでのことである」⁽³⁸⁾という。杏村の観点からすれば政治とは、異質的連続体である唯一の現実の中の、政治的な価値を実現しようとするものであり、同じく経済とは経済的な価値を実現しようとするものである。したがって政治学にせよ経済学にせよ、それらが扱う政治や経済とは、それぞれの価値を実現する努力としての政治と経済であって、現実、さらには人生全般の価値をそれだけで扱えるわけではない。いやそもそも、自然科学や歴史科学の次元からして、前科学的材料は同じ「現実」であっても、その後の「対象」や「方法」のちがいが「自然及び歴史といふ二概念を得たまでのこと」である。各科学の明らかにしたものはやはり「異質的連続体」としての現実の全般ではない。そのため杏村が必要という文化学は、個別の学問の範囲を定め、そこから個々の学問、さらには個々の生活の意義を明らかにすることで、最終的にはそうした現実における「人生の意義」を考究することを目的にしていた。

なお文化学とはなにかを説明する論文は、だいたい1918年から20年にかけて発表されていてその後にはない。だからといって、文化学は、杏村の一時の思いつきで提唱されたのではない。『象徴の哲学』の表紙に「文化学的研究第一巻」と記されているように、以降の彼の研究は文化学的研究の一環として位置づけられていた。

以上杏村からすれば、価値と存在の結びつきが自覚されていない現状がある。また、そうした現状において、人生の意義を見出すための個々の学問自体の意義を研究する学問も整っていない。彼は、自然科学的な見方も歴史科学的な見方も否定しない。主に自分が立脚する哲学的見方が、政治的見方や経済的見方に常に優越するとも考えていない。要は、ある見方を絶対化せずに、それぞれの見方の限界を定め、各見方のもつ意義を明確にしようというのである。そこで杏村は文化学の必要を訴える。こうした杏村に対しては、わざわざ文化学など設立せずとも、人生の意義を考えるのは従来哲学の仕事なのだから、学問の意義についてもそれに委せておけばよいと思われるかもしれない。だが、自分自身哲学を学んでいた杏村が、その仕事を哲学にではなく、文化学に託そうとする。彼は他の学問との関係における、哲学と文化学のちがいを次のように説明する。

哲学の哲学たる所以は、〔中略〕科学の前提を批判する点にある。〔中略〕随つて哲学は科学の研究の成果たる事実の解説や原理とは何等の関係もない。

〔中略〕然るに文明学〔文化学のこと〕は之と丁度対をなして、哲学が其の研究範囲より駆逐することに努めた、所与（das Gegebene）を研究の対象とする。文明学の研究は、哲学の形式的なるに反して、内容的である⁽³⁹⁾

ここで杏村が、認識活動において思考の前提であり、思考によって導き出されるのではない「所与」の研究の必要を感じるのはなぜか。その理由は杏村が「文化主義」を提唱する理由でもあり、そこに価値と存在の結びつきである文化が重要になる。それでは次に、杏村の「文化」概念を更に詳しくみてみたい。

第三項 杏村の「文化」概念

杏村は、「文化主義」を提唱していた時期に、『文化哲学入門』を発表している。そこで、この書はいかにも「文化主義」の哲学を論じたものと思われるかもしれない。しかし、その「序」において、

「文化哲学」などと申せば、「文化主義」の説明をする哲学だなど解せられるかも知れません。必ずしもさういふ意味ではありません。文化問題を哲学的に考へようといふ人の、「これだけはどうしても常識として知つておかなければならぬ」といふ範囲の問題を考察したのであります⁽⁴⁰⁾

と断っているように、これははじめから「文化主義」の哲学を論じようとしているのではない。ではなにが論じられるているのか。そのタイトルになっている「文化哲学」であるが、これは杏村が哲学を文化哲学と自然哲学に分けたその一方である。そして彼は、「分量」の都合から、この書では文化哲学を論じるといっている。この分類には、新カント派西南学派のリッケルトが科学を文化科学と自然科学に分けて後者の方法（普遍化）に対して前者の方法（個別化）を明らかにしようとしたことの影響をみてとれる。それでも『文化哲学入門』は、「新カント学派の哲学を祖述してゐるにも拘わらず、〔中略〕多少ながら新らしい私の考察を出してゐる積もり」⁽⁴¹⁾の杏村なりの哲学概論の書である。そしてこの中では、彼のいうところの「文化問題を哲学的に考へようといふ人の」「常識」的範

困が論じられ、それに当たって哲学的考察によって基礎づけられた杏村の「文化」概念が示されている。

杏村は、人生問題・社会問題の解決には根本的に統一された原理が必要と主張する。その原理は、桑木もいうように、事実としての社会（問題）の中に埋没してしまわない「事実以上」のものであり、かえってそれが事実としての社会（問題）を規定するようなものとして設定されなければならない。ではなぜ「事実以上」のものなのか。なんらかの事実の問題を解決するのに、その解決は事実から離れるべきではない。しかし、解決の方針が事実から離れるべきでないからといって、その「方針」が「事実そのもの」であるわけではない。なんらかの問題を解決するということは、「解決を要する事実の上に、その事実の値打ちを判断し、値打ちの高いものを選び、その低いものを斥けること」⁽⁴²⁾である。これによって、「あるべき」「すべき」という価値判断にもとづいた解決策が用意される。だが事実は、そのままに価値を生み出すことができるわけではなく、価値に対しては「無記」すなわち白紙的なものである。なぜならば、事実と価値はまったく異なった原理にもとづくからである。

自然科学や社会科学において、事実を事実として解明し、その結果事実からなんらかの「原理」が導き出されたとしても、それは人生問題・社会問題を解決するための「方針」にはならない。というのも、「ある」事実から帰納的に得られた原理はあくまでも「事実原理」であって、それは、「あるべき」理想を決定する原理にはなり得ないからである。事実原理とは、眼前にある無数の事実について、それぞれの立場から一面的に決定し、導き出されたものである。それらの原理の中から、どれを選択し、按配整理し、目的の達成へと決着するかは、事実原理によってはなし得ない。そこでそれらのことをなし得る、問題解決の「方針」になり得る原理としては、究極の規制原理としての「価値原理」（目的原理・理想原理）が求められなければならない。

それでは、そうした「方針」となる「価値原理」の「価値」とはそもそもどういうものか。杏村は、価値を、独立・絶対的・形式的・普遍妥当的などの特徴をもつものと考えている。以下それらの特徴についての杏村の考えを順次確認してみたい。

独立 について。人生にはただひとつの価値しかないというわけではない。

人間の活動には、いくつもの部面があり、それぞれの部面が他の部面と共通点をもたないとすれば、その部面に対してだけ適応される価値があることになる。たとえばここに一枚の裸婦画があるとすると、これをたしかに一枚の裸婦画として認識する「真偽」、その裸婦画は美しいか美しくないかを鑑賞する「美醜」、そしてこの画の展覧は社会のために善いか悪いかを判断する「善悪」など、ただひとつの対象についてでさえも、「真偽」「美醜」「善悪」などの、判断の範囲ごとに 独立 した価値がある。

絶対的 について。人間の行為の目的は善でなければならないとした場合、善は相対的なものではなく、絶対的 なものでなければならない。ただし、善が 絶対的 である根拠を突き詰めていくと、絶対的 な善とは「価値自体」ということになる。善の行為はわれわれが実際におこなうものであり、それは個々の事実として具体的に指し示すことができるが、善の行為が目標とする 絶対的 な善という価値自体は認識できない。それはイデーのようなものである。しかし、認識できなくとも、善の価値自体が 絶対的 であるからこそ、善は善たり得る。

形式的 について。価値自体はまた別の特徴ももつ。善は「快楽」であるとか「最大多数の最大幸福」であるという意見は、価値を内容的なものに還元した意見である。しかし、価値は内容的に規定できないものである。なぜならば、内容的なものは事実的であり、事実的なものは普遍妥当性を持ち得ないからである。事実は常に、この事実やあの事実であって、個性的・個別的なものである。これに対して、普遍妥当性をもつ価値は、内容的なものではない、単なる 形式的 なものでもある。

普遍妥当的 について。杏村は、価値が単に形式的なものであるため、もしなんらかの言葉によって価値自体を表すならば、「これを現実に対して言へば、その無限の内容的事実の上に普遍妥当的の批判を加ふる標準であるといふより外はなく、現実を離れては、それ自体で絶対的に妥当するものといふより外はないであらう」⁽⁴³⁾としている。たとえばアインシュタインの相対性理論を理解できるのは世界中で12人だけだったとする。その場合この理論は、それを理解できる12人についてだけ「普遍性」をもつ。だが、もしもそれが数学上・物理学上の絶対の真理であれば、12人以外もこれを真として是認すべきであって、この理

論は 普遍妥当性 をもつ。つまり、「普遍性」とは事実にそのいずれにも適用されるものであり、また 普遍妥当性 とは、事实的ではなくて理想的なもの、「あるべき」的なものである。そして価値は、形式的であるから一切の内容規定を排除するものであると同時に、「あるべき」という 普遍妥当的 なものであることによって、あらゆる内容をもつことが可能なものなのである。

では、こうした四つの特徴をもつ価値を判断する主観とは何か。杏村は、左右田と同様に、それを「人格」と呼ぶ。「経験的意識」（自然の観点）によれば、人間のすべてのはたらきは因果法則に支配された不自由なものである。一方「先験的意識」（価値の観点）によれば、すべてのはたらきは、自然必然性に随った経過の上に選択を加えて自律できる、自由なものである。杏村は、他によって制約されるのではなく他に向かってはたらきかける主体、自らに向かって自決的であると同時に完全な自由を自識する主体を「我」と呼び、それを経験的意識ではなく、先験的意識の内に求めようとする。そして杏村にとって、先験的意識のさらに根底に潜み、価値判断のすべてに主観となる、絶対的な究極者が「人格」なのであった。杏村は、「凡そ世に自由と呼べるべきものは、人格の自由の外にはない」⁽⁴⁴⁾という。だが人格はただ自由なだけではない。経験的個人の活動が自然必然的に生じたとしても、人格は自らこの自然的経過の上に批判を加え、「あるべき」という価値の命令に従うように、その生起を規制しなければならない。杏村は、人格によって諸個人が価値の命令に服従することを「奉仕」と呼んでいる。杏村の観点からすると、人格の自由と奉仕はまったくの同一事であり、「人格がその自決する方針に随つて意の如くに自然を規制するは自由であり、我々が狭隘なる主観の判断を脱却して、その働きに普遍妥当性の意味を附与せしめようと努むるは奉仕である」⁽⁴⁵⁾ということになる。

こうした価値と文化はどのような関係にあるのか。つまり、価値との関係において文化はどのように定義されるのか。杏村は次のように説明している。

道徳や、芸術や、政治や、経済やは、その見方の材料、基体としては、唯一つの事実をしか持つてゐない。この同一の事実の異つた価値的見方が、それぞれに道徳、芸術、政治、経済等である。事実が価値的に見られた道徳、芸術等を、我々は単なる事実と区別して「文化」と呼ぶ。事実は価値的見方を捨てて受け取られたもの、文化は価値的見方を持つて受け取られたものである。併し

受け取らるるものはただ唯一の「ペンを走らす」経験それだけなのだ⁽⁴⁶⁾

ここにはふたつの事実が想定されていることに気がつく。それは「事実」と「単なる事実」である。前者の事実は「材料、基体」としての唯一の「事実」であり、それに対して異なった価値的見方をするごとに道徳や芸術などの各「文化」が成立する。一方後者の「単なる事実」であるが、先に杏村が「文化」を「価値と存在の結びついたもの」と説明していたことを重ねると、後者のそれは、「価値的見方を捨てて受け取られた」ものであるから、そこには存在しか残されていない「単なる事実」であることが理解できる。するとなぜ杏村は、価値的見方を「捨てて」受け取られる、というのか。それは、これも先に彼がいていた、もともと「価値は存在に内在」しているからである。そこで事実・価値・文化の関係について杏村の考えるそれらの構造は次のようにいえる。諸個人のものの見方の基体、すなわち変化の土台として考えられるのは唯一の事実しかない。事実は諸個人の判断の唯一の出発点である。その事実に対して、存在に内在する「あるべき」という価値に焦点を当てた「価値的見方」をすれば、価値が捨てられずに存在と結びついた「文化」が成立する。他方、価値的見方を捨てると、「ただある」存在しか残らない「単なる事実」となる。唯一の出発点である事実は同じでも、その事実は、価値的見方の有無によって、「文化」か「単なる事実」かに変化する。

「文化」と「単なる事実」は、基体としての経験的事実に対する見方の相違に過ぎない。そのため彼は、

事実として見たから低い、文化として見たから高尚深遠だといふことはない。これはすべて人間の、経験の見方である。或る時には事実的見方が必要であり、或る時には価値的見方が必要だ。その一を以て他に換へることは不可能だ⁽⁴⁷⁾

というのである。だが、見方のちがいがから事実は変化するはずなのに、認識されるのは唯一の経験としてである。そして現状では、経験された事実は価値と存在が結びつかない「単なる事実」に落ち着いている。これは自然主義的な見方であり、また普遍性を求める自然科学的な見方でもある。しかし、杏村からすれば、それらの見方は本来「一を以て他に換へることは不可能」なはずである。そこで事実を「単なる事実」とせず、そこから「あるべき」方向へ向かうための「事実以上」の原理としての価値原理が必要となる。

ではなぜ価値がそうした原理になり得るのか。そこに杏村が指摘していた価値の性質が重要になるであろうが、杏村自身は価値の四つの性質が「単なる事実」に対してどのように対応するのかまとめていない。そこで若干の考察を加えると、その対応は以下のように理解できる。

価値の性質を確認すると、価値はただ一つの対象に対してさえも判断の範囲ごとに独立したものである。価値はたとえば善の最終的な根拠となり得るそれ自身が絶対的なものである。価値は内容的に規定され得ない単なる

形式的なものである。価値はそれが真であれば誰もが認めるべき普遍妥当的なものである。これに対して、批判すべき「単なる事実」の認識の問題の核心は、それが価値の要素がなくなって後に残った存在、換言すれば「あるべき」の要素のない「ただある」存在になっていることだった。そこで、価値の性質が重要だとすれば、その性質がいかに「あるべき」を充足できているかということになる。これについて価値の性質ごとに考察すると、真について。杏村が独立しているといっていた真・善・美とは、もともとウィンデルバントが価値判断の規範として説いたものである。そしてウィンデルバントの説くそれらは、論理的価値・倫理的価値・美的価値のことであった。論理的には正しいことでも倫理的には適当でないことがあるように、判断の範囲は最終的には一元化できない。そのため、「あるべき」があり得るならば、それは範囲ごとに独立したものでなければならない。善について。「あるべき」にはそれを保障するものがなければならない。それは相対的な「根拠」ではない。もしも相対的な根拠であれば根拠が弱ければ「あるべき」も小声でいわなければならない。だが「あるべき」は小声でもいようなものではない。「あるべき」である限り、それは断固としてそういなければならない。そのため、「あるべき」を保障するのは

絶対的なものでなければならない。美について。「あるべき」は存在を規制するのであって、その逆は許されない。存在とは個別的・内容的なものであって、それを規制するということは、内容的なものを整序するということである。そのため「あるべき」は整序を担う形式的なものでなければならない。「あるべき」が個人的にのみ適当する場合、それは独断的なものである。だが、独断的なものでは、他者に対する説得力をもたず、真の絶対的を喪失することになる。そのため「あるべき」は、一個人を越えて万人に適当する普遍妥当的

なものでなければならない。このように考えてくると、価値の性格は、「あるべき」を充足するのに必要な要素であると理解できる。そのため、杏村が価値原理を「事実以上」の原理として提出することは妥当なことだったといえよう。

杏村の「文化」概念は「単なる事実」に対して高尚深遠なものではない。ましてや、単に政治や経済に対抗するものなどではない。彼の「文化」概念は、経験的自我ではなく、人間の特性である理性的に自由な人格を主観として、事実についての本来「一を以て他に換へることは不可能」なはずの価値的見方によって成立する「文化」なのである。そして杏村がこうした「文化」を論じるのは、諸個人のもの見方に、事実的な見方だけではなく、もっと自由（奉仕と不可分であるが）な見方ができることを明らかにしようとしたことだったといえるであろう。

第四項 杏村の 文化主義

そして「文化」概念を基礎とした杏村の 文化主義 とはどのようなものだったのか。当時杏村は、 文化主義 に関する自分の考えを頻繁に発表していた。それらの中で、次の説明がおそらく最も核心をつくものである。

文化主義は一の社会思潮として現在の社会に重要な地位を占めて居る。併し其れは何も社会主義だとか、アナアキズムだとかに対しての文化主義では無い。此等と肩を並べての一主張では無い。文化主義は要するところ人生のすべての問題に、哲学上の新理想主義の立場を取つて此れが解決に進んで行かうといふのである。〔中略〕一の主義といつたから、其の主義に拘泥されるものとは違ふ。〔中略〕理想主義でもよい、人格主義でもよい。要するに価値的の立場を取つての現実批判を為してさへ居れば其れでよいのであります⁽⁴⁸⁾

ここで「現実批判を為してさへ居れば其れでよい」とされている部分はいい過ぎと思われるかも知れない。もちろん、現実批判があるからこそ、それをもとに改造原理が生まれるのであり、それらは別々のものではない。改造原理には必然的に現実批判を含み、現実批判は改造原理を予定している。これは杏村においてもいえることで、杏村には 文化主義 を論じた主要著書『文化主義原論』が

あり、その「序」では、社会改造の原理を述べたと書かれているのである。それでも杏村が現実批判のみをおこなえばいいと述べたのは、彼にとってそのことが極めて重要だったからである。以下本論では、文化主義に示される現実批判とそれから導き出された改造原理を順次確認したい。

なお本論では既に杏村の「現状」批判をみたのだが、以下本節でみるのは「現実」批判である。それは杏村自身が「現実批判」と記しているという理由からだけではない。それは、後者の批判が、理想の実現の妨げになると同時にその実現の可能性を含むという意味での「現実」批判だったと考えられるからである。

① 文化主義 にもとづく現実批判

杏村は、一九世紀の自然科学の興隆とともに、人間は科学へ過度の信頼をよせて、「真に生々たる宇宙の生命」⁽⁴⁹⁾を忘れかけているという。この生命の忘却については、「貯蔵」という考えから語られる。たとえば、本を机から持ち上げたとする。机の上にある本と、持ち上げた本は、ともに静止している点ではなんらちがいはない。そこで、上にある本が位置エネルギーをもつことを「優れた力」をもつことと考えるには、前提がなくてはならない。その前提とは、生きた生命を「貯蔵」することが可能という考え方である。だが杏村は、「貯蔵しようにも貯蔵の出来無い、停止しようにも停止の出来ない、さうした物が本当の生命の定義では無いが。生命は生長するものである。発展するものである。其の生長し発展する事が生きて居るといふ事である」⁽⁵⁰⁾と主張して、「貯蔵」の考えを批判する。このような杏村からすれば、貯蔵され得るものは「死」である。したがって、貯蔵可能と見なされる物質や^{エネルギー}勢用は生命ではなくて「死」である。彼は、生命を「死」とする「貯蔵」概念への批判をさらに展開する。

本来「貯蔵」概念は生命とは相容れない概念である。杏村は、「生活はたゞ其の生活の限りに於てしか意義を持たない。或は換言すれば瞬時の生活は其の瞬時の生活自身に於てしか生きては居らない。何故なれば生命は貯蔵が出来ないからである」⁽⁵¹⁾としている。ところが現実はそうではない。彼は、「貯蔵」概念は生命にも適用できる概念であるかのように一般化しているという。たとえば、「資

本」の定義に重要なのは「資本は労働の蓄積」という考えであり、この考えが成り立つのは労働を「死物」と見なしているからである。もしも労働が単なる機械的なエネルギーであれば、人間の世界に歴史というものが生起するはずはない。なぜならば、そこにはなんら新しいことを加える余地はなく、同じことの繰り返ししか必要ないからである。しかし、労働はそれ自体が生命の創造的表現であるからこそ、人類は進歩し生長するのではないのか。さらに資本は、労働の貯蔵ではないだけではなく、労働の産物の貯蔵でもないはずである。なぜならば、労働が生命であるとすれば、その生命によって創られた産物もまた生命をもつと考えられるからである。それはどういうことか。たとえば絵画は一個の物体である。だがそれを見て感激するとき、われわれはその物体に物体以上のものを見ている。つまり、その物体に内在した生命が絵画になっているからこそ、われわれは生命をもつ産物として絵画を見て感激するのである。そのため生命によって創造された産物もまた生命をもち、産物は「貯蔵」概念の適用をうけるものではない。

ここで杏村が問題としているのは、「貯蔵」の背景にある 自然 観である。その 自然 は文化に対抗してのものであるが、一般的には見るがままに、客観的に存在する自然とみなされている。しかし 自然 はそうしたものではない。杏村は、「文化に対しての自然は自然科学によつて再構成を為しての其れであり、一の概念的成立世界である。換言すれば、世界が物質や勢用によつて成立して居ると見ての自然であるのだ」⁽⁵²⁾と説明している。つまりそれは、「価値的見方」による自然ではなく、「単なる事実」としての 自然 である。このような 自然 観の下では生命さえも、交換し、計量し、停止し得るものとみなされる。杏村は、資本主義者か社会主義者かにかかわらず、現代人の「知識ある墮落」の起源が、存在・「単なる事実」を絶対視する 自然 的な見方にあるというのである。

現実には、 自然 的な見方がもとになって、社会改造を妨げている世界観・人生観の行き詰まりがある。杏村は、「本来理論的に関係を持ち得ない数多のものの中に、強ひて統計的の平均値を見出し、此れによつて却つて具象的現実的なものを束縛するは、大いなる僭越」⁽⁵³⁾であるという。そして彼は、「労働の分量」という概念を「大いなる僭越」を表す例として指摘する。この概念は、自然科学の標準を労働に適用したものである。本来分量とは同質的なものの分量であ

る。それは固定し、転移できるものにこそ適用し得る。しかし、生命としての活動、人格としての活動にそうした分量があるだろうか。労働に分量を適用することは、結局は、生きた生命活動としての労働を物質化することである。その点で、社会改造を叫んではいても、唯物論を支持する社会主義者は、資本主義者と同罪である。

また、世界観・人生観を行き詰らせる 自然 的な見方といえば、自然主義的・自然科学的な見方もそうである。この見方をとる者は、事実を純粋な事実とみて、それへ理論を適用することができるつもりでいるようである。だが、杏村は、そもそも理論と事実の区別が可能かどうか疑問を呈する。われわれは、事実をそのままにみたつもりでいても、その見方には既になんらかの理論が入り込んでいて、むしろそうした理論の入り込んだ事実をいわゆる「事実」と呼んでいる。杏村は、何ら理論の加わらない根本的な経験を「純粋経験」と呼ぶ。そして彼は、経験論者や唯物論者はこの種の純粋経験を憧憬していながら、実際には自然主義的・自然科学的な見方による「事実」を純粋なそれとみなしているという。杏村が打破しようとしたのは、そうした経験論者や唯物論者の諸論であった。それらは、社会的関係によって生じたに過ぎない、普遍妥当性に乏しい「単なる事実」や「分量」などの関係概念を、いかにも形而上学的な価値のあるもののように扱っている。

杏村からすれば、徹底した経験論者が依拠するのは、宇宙全体を生命の活動として体験することである。究極の純粋経験といえども、人為を離れてなんらの決定や主観からまったく無関係なのではない。むしろ、その経験は決定や主観の支配を強く受けている。というのも、われわれの生命が生きて生長しているということは、生命が自己自身を意識しているということだからである。宇宙はすべて生きて自己自身を意識している。自己自身が究極的に存在して自己自身を意識している。この意識する体験がすべての決定や主観の究極的な依拠点であって、純粋経験は自己自身を意識するという人為を離れては成り立たない。

生命が自己自身を意識するということがすべての決定の最初である。生命は生きて自己自身を決定する。決定は生命をその生命自体の中に新たに決定する。そしてこの決定の経路は無限に継続する。それがわれわれの生命の具象的な姿である。杏村は、その姿を弁別するときには一方に無制約的に存在するものの一道が

開け他方には無制約的に決定するものの一道が開けているというべきであろうという。つまり彼からすれば、前者の道が「存在」であり、後者の道が「価値」である。人間の要求は、存在や「単なる事実」によって完全に支配されるわけではない。たとえば、事実として私は水を飲みたいという要求があったとしても、これを人間としての要求といえる根拠はない。それでは、人間としての要求とはなにかというと、それは、「価値の道を進まうとする根本生命の働きが其れであるといふ外は無い」⁽⁵⁴⁾のである。なぜならば、この要求は、否定しようにも、もはや否定自体がなんらかの価値にもとづかなければ不可能だからである。こうして、杏村は、価値の要求を、およそ人間としての、したがって生命としての「根本要求」であるとしている。

ただしこのような、価値を生命にとって根源的なものとする主張、いわば個人を超越した価値のための価値とでもいうべき主張は、概念の遊戯と見られるかもしれない。そこで杏村は、彼の主張に対する三つの反論を想定して、それらに答えている。まず、価値は個人の主観的判断に過ぎないという反論。これに対して杏村は、もしもそうならば、個人の趣味や行為を批判したり、学問的な真偽を争う必要はない、と答えている。われわれには、個人的・主観的な好悪以外に、それを超越したなんらかの客観的標準があり、それを感じて争うのではないのか。次に、価値は客観的な社会的習慣に過ぎないという反論。これに対して杏村は、それでも、われわれには、その社会的習慣を美であるか・善であるか・真であるかなどと問う意識をもつ。それは、なんらかの自己を超越した客観的妥当性の負荷者を抑望しているからではないのか、と答えている。最後に、人類の進化に有利だった価値が本能的・慣習的に意識されたのではないのか、という反論。これに対して杏村は、進化に有利ということと価値には関係はない、と答えている。

自然的見方をとる社会主義者と資本主義者は杏村からすれば同罪であった。さらに、価値の要求を生命にとっての「根本要求」とする杏村からすれば、よりひろく保守主義者（軍国主義者・資本主義者）も社会改造主義者（社会主義者・国際主義者・アナキスト）も同様に批判の対象となる。というのも、保守主義者の生活原理が死の生活原理であるのと同様に、社会改造主義者の生活原理も、それが自然的要素である利害を基礎とするならば、やはり彼らも死の原理を採用していることになるからである。死の原理をとっている保守主義者にも社会改造主

義者にも、「本当に自己の生命を愛育しようとする『理想』が無い」⁽⁵⁵⁾。このようにいうと、現実の前では遠大な理想は何でもよく、空漠とした理想主義は役に立たないという反論を招くかもしれない。だが、杏村は、そうした反論をする者は価値と幸福とを同一視しているのであって、かえってそうした混同が現代の改造問題を紛糾させる原因のひとつであるという。では価値と幸福はどちらがうのか。杏村は、一般的に理解されている「幸福」の意味を、「快樂または調整された快樂」と説明する。だが幸福の意味をそう解する人は、もしも快樂が調整されるものであるならば、快樂のそれぞれを選択する標準はなんだというのか。標準を示すならば、「幸福を以て人生の理想と為す人は其れを幸福であるといふより外に途はあるまい。併し其れならば幸福には幸福の選択が必要の事となつて了ふ」⁽⁵⁶⁾。また、幸福論者は、調整ということに力点を置いているのではなく、快樂を本来の要素と考えている。だが、それでは幸福とは、結局は快樂であるか、もしくは快樂と快樂以外の理性的原理の結合したものであるかに過ぎなくなる。それに対して杏村は、快樂は人生上の理想にはならない、と主張する。快樂にはなんら客観的妥当性がなく、その価値を批判すべき標準がないため、快樂は純粹に主観的なものに止まるよりほかはないからである。しかし、理想には、それを信じるに値する根拠がなければならない。杏村は

我々の肉体、我々の意識、其等を自然科学的に見た場合に、快樂といふ感情意識も其の中の一要素となつて居る。随つて此の感情は自然的経過の中のものとして、我々の物質性に所属する。〔中略〕自然物は其のまゝ目的では無い。何等か此れを価値的なりと見るものが目的である⁽⁵⁷⁾

という。こうして彼は、幸福を快樂とみなす見方にしたがえば、幸福は物質的なものと同様になってしまうことを示し、快樂を理想とする幸福論を斥ける。

そして、資本主義の弊害を匡正する目的をもって出てきた改造論の多くは、人生の理想を幸福という自然的要素（死の要素）の上においている。たとえば、森本厚吉に代表されるようないわゆる文化生活論は、文化生活を、収入を最も能率的に活用して最大多量の生活享樂のできている状態とみなした改造論である。杏村は、賃金値上げ、労働能率の増進、生産増加、労働の苦痛の軽減など、實際的運動のもつ意義を認めている。しかし彼は、その運動の理想論や運動の精神を完全なものとは考えていない。というのも、それは「現在の労働者を資本家にしよ

うといふだけの事」⁽⁵⁸⁾だからである。社会改造の理想としては、賃金制度そのもの、機械生産そのものの廃止や打破が必要であって、従来の価値観を一変する必要がある。「一の快楽に換へるに他の快楽を以てする。〔中略〕我々は一切此等の自然的要素を理想とせず、此れに輝きを与へて照らし出すもの」⁽⁵⁹⁾こそが理想となる。既述したように、杏村は、社会問題は経済問題ではないと考えていた。さらに彼は、文化生活論と文化主義の違いについて語った論文の中で、労働問題も経済問題ではない、と断じている。それによると、労働問題とは、労働・賃金制度・資本主義制度などが「いかにあるべきか」ということこそを問うべき問題であって、突き詰めれば、労働問題は「社会正義の問題」であるとされる。そして彼は、「社会正義の問題」は「人間の行為のすべてに互つて、より深い意義に於ての道德意識、換言すれば価値意識を批判原理にしようとする文化主義思想の一の適用」⁽⁶⁰⁾であると説明して、自然的要素から成り立つ幸福を理想とする文化生活論と、自然的要素にもとづくことを批判する文化主義を区別する。

文化生活論のように、現実を批判して社会変革の必要を訴える改造論であっても、杏村にとって信じるに足りない。幸福のとらえ方以上に批判すべき根本的な点は、人格が、自然的観点からの人格になっていることであった。文化哲学で杏村は、価値の担い手でありまたそれを追求する自我の主観としての人格を語っていたが、文化主義においても「人格」は理論上重要な位置を占めている。杏村は、「其れ自身に存在し、しかも其れ自身に決定するものは人格である。人格は決して自然物に征服せられるものでは無い。而して同時に人格ほど尊厳なものは宇宙に無い。即ち人格は此の宇宙の本体であると言ふ可きである」⁽⁶¹⁾という。

だが現実には、自然的見方にもとづく現代人の「知識ある墮落」が、人間の特性としての人格にまで及んでいる。というのも、現代人が自然的見方によって「宇宙の生命」を忘れるということは、自然物による人格の征服を可能にしてしまうからである。杏村は、「自ら決定し自ら判断する其の人格は、人格者自身以外には何人も此れを左右する事が出来ない。其の点に於て人間は一切平等である。人間の能力や欲望や行為が平等だといふのでは無い。人格者である事が平等なのである」⁽⁶²⁾と考えている。こうした特性として平等な人格の上に立脚した各個人であれば、現実に対して諸個人は自由な価値判断ができるはずである。ところが現在では、個人というと、衝動や欲望をもった不自由な判断しかできな

い個人を意味する。そして、一般的に近代的な理想と考えられる、個人の自由・個人の平等・個人の権利などでさえも、結局は自然的因果法則に支配された自然物のひとつとしての個人の自由や平等や権利を意味している。そのため、本来は人格において一致すべき自由と奉仕は、自然物として束縛された個人にとって、対立的な関係になってしまっている。この場合、自由は人格からの創造ではなくなり、奉仕は人格自らの内なる命令に対しての奉仕ではなくなっている。つまり現実には、自由も奉仕も、人格自らのものではなく、外部から規定されるものになっているというのである。

杏村の改造論批判は、文化生活論に対してのことにとどまらなかった。その批判は、当時有力とされていた諸々の改造論へも向けられている。

2 社会改造論に対する 文化主義 からの批判

自然 的観点からの現実認識にもとづいた社会改造論は、改造の原理として十分ではない。それでは杏村はどのような原理が必要と考えるのか。それは諸々の改造論への批判を通じて示される。

「形式」とは総合形式であって、それはすべてのものを同質化し整理按配する。一方「内容」とは無限の変化材料であって、それはすべてのものを異質化しそれに变化性・流動性を与える。内容は形式を生まず、また形式は内容を作り出さない。そのため、形式と内容のどちらかを尊重して、他方を排することはできないはずである。そして杏村は、現在有力な諸論がそうしてしまっている学説にもとづいているという。形式一元論になっているのが唯理論であり、内容一元論になっているのが経験論である。

杏村は、マルクスの社会主義説は経験論を徹底しようとした「価値否定的存在一元論」だったという。しかし同時に杏村は、マルクスの唯物史観は人間の個性的な歴史の進展をひとつの法則によって制限しようとする点で、その社会主義説を唯理論でもあるという。マルクスから発展した立場に国家社会主義がある。それは、なにごととも社会統制の観点から眺めるもので、統制のための強制的な力を認める。だがこれも唯理論の上に立つが故にすべてのものを画一化・同質化して

いる。国家社会主義では、人間が社会生活の一員として負う義務を強調し、各人すべてによる社会労働の分担を求める。そして、人が他人を征せず自ら働いてパンを得ることが社会主義社会の原則である。しかし、労働を強制するとき、各人の能力を決定するのは誰かと考えると、その決定の当事者は最終的に国家になってしまう。国家社会主義を支える唯理論の中にはなんらの創造的原理を含まない。創造は社会統制への叛逆と見なされるからである。こうした社会主義の弊害を最も露骨に表すのがボリシェヴィズム (bol'shevizm) である。ボルシェビキ (多数派) に由来するボリシェヴィズムは、労働者の革命的党組織の重要性を強調して、プロレタリア独裁を唱える。最高権威を国家に認める国家社会主義と、プロレタリア独裁に認めるボリシェヴィズムはちがうと思われるかもしれない。しかし杏村は、「ボリシェヴィズムの哲学的基礎はマルクスの存在一元論の上にあり、〔中略〕経験論的傾向を強くして包蔵するものであるけれども、併しその実際施設の上では全く国家社会主義的原理を採つて居る」⁽⁶³⁾とみなすのである。

唯理論的な国家社会主義の対極的位置にあるとみなされているのはサンディカリズム (syndicalisme) である。それは労働運動における組合主義を唱える。だが杏村は、サンディカリズムは運動がすべてを決定すると考える点で反唯理論的ではあるが、生産者の立場を高揚する点では国家社会主義と共通しているという。それでは共通点なく国家社会主義の対極になり得るのはなにか。それはアナキズムである。アナキズムは消費者の立場を高揚し、かつ純粋に経験論的立場にある。杏村は、国家社会主義が各個人の個別的要求を無視する短所をもつものに対し、「アナキズムは全く各別個人の要求の自由に出発するが故に、人間の個別的自由を尊重し、社会の創造的發展を促進する点では、国家社会主義の企及し難き長所を持つて居る」⁽⁶⁴⁾と考えている。こうしたアナキズムの理想は、具体的な人間が個性的にもつ要求をなんらの強制や権力の限定も受けずに、そのまま大胆に主張することである。しかし各人が自由に個性的要求を主張する場合、その気随心によって他人の征服を惹起する恐れがある。それを防御するには、各人の要求の平等を求め、社会主義が各人におこなうような制限を加える必要があるだろう。そのためにアナキズムでは、社会がひとつの統一社会として社会統制をし得るかというとはなはだ疑問である。

ではどのような改造論が必要なのか。杏村の考えは、「現今社会思想の解決は如何にしても国家社会主義的傾向とアナキズム的傾向とを併有し統合したものでなければならない」⁽⁶⁵⁾と単純明快である。ところが、この「併有し統合したものの」であることが難しい。そうした統合傾向を示したものにギルド社会主義があるが、杏村はそれに懐疑的である。

ギルド社会主義は、社会改造の手段として政治的運動よりも、組合組織であるギルドを中心とした経済的手段に頼ろうとする。そしてギルド社会主義には、国家的統制を完全に排することがない点で唯理論的傾向があると同時に、ギルドの産業自治を容認する点で経験論的傾向もある。しかし杏村は、ギルド社会主義における唯理論的要素と経験論的要素の統一は十分な統一といわれるべき性質のものではなく、わずかにエレクトシズム (eclecticism: 折衷主義) を示したに過ぎないと主張する。ギルド社会主義は国家から国家機能の多くをギルドに移したのだが、あとに残った国家機能とギルドがどのように統合されるべきかは疑問である。その問題はギルド社会主義者の間でも議論されているが、杏村は「其れの完結は実はギルド社会主義自身を破壊せしめるに至るやも計り難い」⁽⁶⁶⁾という。なぜならば、ギルドを重視して国家機能をそれに取り込んでしまえばギルド社会主義はサンディカリズムになってしまうと考えられ、逆にギルドを国家権力の支配圏内にあるとしてしまえばそれは改正された国家社会主義になってしまうと考えられるからである。そこで杏村は、ギルド社会主義をめぐる議論を「折衷的議論」と呼んでいた。

こうした当時の社会改造諸論への批判の後に、杏村は次のように主張するのである。

マルキシズム、ポリシェーヴィズム、サンディカリズム、アナキズムは、唯理論と経験論との何れかに偏せる一元論であつて我々は其れを信憑する事が出来ない。ギルド社会主義の建策は僅かにエレクトシズムであり、常識本位の所説であるにしか過ぎない。然らば新の社会改造哲学は何なりやと言へば、唯理論的要素と経験論的要素との完全なる統一融合の上に立つたカント哲学を基調とする私の文化主義の哲学であると主張せざるを得ない⁽⁶⁷⁾

だが、国家社会主義、アナキズム他の社会改造論に直接的に文化主義を対置するのは適当でないかもしれない。というのは、それら諸論がひとつひとつの具体論

に入って政治的・経済的な改造案を提出しているにもかかわらず、「文化主義なるものは寧ろ一個の生活態度論であつて、其等の具体的問題に何等の条件をも提出しては居ないから」⁽⁶⁸⁾である。では杏村はどうするのか。彼は、「此等諸主張と文化主義とは、其の主張の力点の桁が違つて居る。文化主義の主張を社会改造の案件として提出せんが為めには、なほ桁を一つだけ降して行つて、此等諸主張と平行的になり得る何等かの主張を為さねばならぬ」⁽⁶⁹⁾という。そして文化主義では、政治・経済・法律などの具体論が語られるのだが、そこに示される改造原理の中心は、自然的「自我」の人格的なとらえ直しであった。

〔3〕 文化主義の改造原理 - 「人格」にもとづく改造論 -

一般に、認識・行動・意志・感情などの主体、また、自身を反省し、自身の自由に委ねられると同時に責任も負う主体が「自我」と呼ばれている。杏村からすると、現在の自我は単に個人的主観的な自我である。杏村は、そうした自我を否定しないがそのままでは不十分であつて、個人的主観的な自我が超個人的普遍妥当的な自我となり、その立場から判断し行動することができるようになったとき、自我は真に自律しているという。なぜならば、そのときの自我は、もはやなんらかの自然的要素によって左右されないからである。真の自由とは本能や欲望のままに行動することではない。そうした自由は自然の因果関係にとらわれたものである。では彼にとっての真の自由とはなにか。自由とは、われわれが常に目的を予想し、その目的を達成する上での自由である。なんら目的のない活動には、外見的には奔放であっても、自由は認められない。普遍妥当的な価値的立場にある自我からすれば、文化主義的行動、つまり存在に内在する価値にしたがう行動は真の自由な行動である。他方、個人的主観的自我からすれば、現実の経験的自我は、常に価値的立場からの命令を受けている。諸個人は、無条件的にその命令に従わなければならない。それが杏村のいう「奉仕」であつて、存在に内在する価値にしたがう行動は「奉仕」でもある。自由と奉仕がここでも重要になる。杏村からすれば、自由と奉仕は、同一自我の活動についての見方の相違であつて、内実は同じことなのである。

杏村は、こうして自由と奉仕が同じことになる観点を用意した上で、改造論を語る。彼は、社会統制について、国家社会主義には長所がありアナキズムには短所があるとしていた。だがそれらで論じられる社会統制は杏村にとって真の社会統制ではない。彼は、「社会統制とは、すべての個人に同一規制を適用して、此れを同一典型の人間に作り上げる事では無い。すべての人間に同一時間、同一種類の強制労働を賦課する事は、〔中略〕大いなる専制主義である」⁽⁷⁰⁾という。そのような各人の能力の違いを考慮しない社会統制は実質的不平等である。では真の平等とはなにか。杏村は、「外形的には大いなる不平等を作り、而して真の内面の平等を得る事〔中略〕、各人は各人の能力に応じての適量労働を為すといふ事である」⁽⁷¹⁾という。たしかに、「能力に応じての適量労働」は望ましいことだろう。だが、そうした労働は、平等な労働として認められ得るだろうか。

こうした疑問に対して、杏村は労働の「奉仕性」を強調するのである。彼は、労働自体がひとつの人間活動として、それに固有な意義や目的をもつべきだと考える。人間活動は、それがすべて普遍妥当な超個人我的活動である限りにおいては、自由性と奉仕性をもたなければならない。普遍妥当な自我は、目的、理想、価値を実現する主体として、その価値からの命令を受ける。価値の実現は人間の間たる義務である。杏村は、人間の義務としての価値の実現は労働の場合にも規定し得ることである、という。たしかに、四つの性質をもつ価値は、特にその内容的ではなく形式的な性質から、当然労働にもあてはまる。そして労働は、労働自体の価値によって、その「あるべき」姿を示し得る。「外形的には大いなる不平等」に思える労働であっても、それぞれの労働はそれぞれ独立した価値によってその「あるべき」姿をしている。そうした労働は、絶対的な価値を標準として「真の内面の平等」を得た労働となる。そしてその標準である価値は普遍妥当なものであるから、「適量労働」でも平等な労働として認められるはずである。こうした価値にもとづく平等の正当性は、労働を価値の命令にしたがった「奉仕」とみなすことで保障される。ただしこの論理は、杏村の次の言葉があってこそ成り立つ。

個人が自己の価値的立場に立ち、自律的に自己を限定して行く、其の人格的統制を外にして凡そ社会統制なるものが存在し得ようか。〔中略〕真の社会統制は、其れ々々異質的な個人が、自己の人格的立脚点に立つて、其の個性を

純化し行き、各人は各人の能力を正当に発揮し、実現する事を外にしての何物でも無い。統制は社会的・一義的のものではなくて、個性的・多元的のものでなければならない⁽⁷²⁾

つまり、「人格的立脚点に立つて」こそ、価値にもとづく奉仕としての労働観が成り立つのである。

「人格的立脚点に立つ」ことは、アナキズムについてもいえる。杏村は、労農露国（ソヴィエト連邦）のモットーを「働かざる者は食う可からず」と称している。病弱で労働に耐えられない人はそこでどう扱われるか。おそらく労農露国であってもその人には労働を免除して食糧を与えるであろう。では、その場合にモットーはどうなったのか。杏村はそれよりも「一層意義深きモットー」があるはずという。そして彼は、後者のモットーは「各人の能力、各人の要求を、其れ々々可能なる範囲まで、個別的に、自由に発揮する、其の根本原理即ちアナキズムである」⁽⁷³⁾という。ただし杏村は、その場合の個人的能力・要求は、主観的・個人的な自我のそれではないともいう。主観的・個人的自我の要求をそのまま発揮したのは単なる気随心である。だが、要求の自由とは、普遍妥当的な自我によって批判され、反省された要求の自由である。個性の表現を保障する条件、つまり個人的要求の自由を保障する条件は、普遍妥当的な自我による批判・反省にある。ここで先の社会統制についてと同じことが個人的要求の自由についてもいえる。すなわち、先の引用文（註72）の中の言葉「社会統制」を「個人的要求の自由」と入れ替えると、

個人が自己の価値的立場に立ち、自律的に自己を限定して行く、其の人格的統制を外にして凡そ個人的要求の自由なるものが存在し得ようか。真の個人的要求の自由は、其れ々々異質的な個人が、自己の人格的立脚点に立つて、其の個性を純化し行き、各人は各人の能力を正当に発揮し、実現する事を外にしての何物でも無い

といえるのであった。こうしてアナキズムの完成にも、やはり「人格」的立場が必要なのである。そして杏村は、「我々は社会主義とアナキズムとを我々の文化主義によつて統一する事が出来た」⁽⁷⁴⁾という。杏村のいう真の社会統制も要求の自由も、自然 的自我を人格的にとらえ直すことで成立する。そして 文化主義 は、人格を最終的根拠とする、いわば「人格原理」をもとにした社会改造

論なのであった。

最後に以上本章でみてきた杏村の基本的問題認識と、それにもとづいて彼が提唱した 文化主義 を概括したい。

杏村にとって存在一元論的な見方が優勢な現在では、カントの「形式的」が必要である。だが、事実を認識の唯一の出発点と考える杏村には、「形式的」とどまらず、観念・思惟と存在の関係が弁証法的に成立することが必要だった。そこで彼は、「神秘的象徴主義」にもとづいた認識論において、「我」と「対象」の相互既定的な関係における「あるがまま」の認識として、観念・思惟と存在の弁証法的成立を示した。その認識論からすれば、自然的なものの見方はたしかにひとつの見方ではあるが、それは常に諸個人が、客観的な存在として対象をみる一方向的で相互既定的な見方ではない。これ以外にも、諸個人の主観や価値判断に重きをおいてしかも客観的な見方はあり得ないのか。そこで杏村は、存在に内在した価値が実現した文化のような見方があり得ることを 文化主義 によって唱えたのだ。その際、対象を価値的にみるかそれとも存在的にみるか、そのどちらを選択するにしても、自由に選択できる人間の認識を支える主観としての人格が想定されていた。

杏村の 文化主義 では、人格が決定的に重要であった。もちろん、文化や価値も重要である。だが、文化は価値の実現である。そしてその価値にしても、杏村が「世界の何処かに、価値なる絶対存在があるのだなどと考へてはならぬ。価値は何等の実在性をも持たぬ」⁽⁷⁵⁾というように、それは「絶対存在」ではない。そしてその性質の 絶対的 であることを知る主観は人格である。こうして文化も価値も、その根拠とするのは人格である。これでは、 文化主義 は人格こそを根本とする立場「人格主義」ではないかと思われるかもしれない。それもそのはずである。杏村自身が「私の文化主義は人格主義なのである」⁽⁷⁶⁾といているように、 文化主義 は「人格主義」にもとづいているのだ。

するとなぜ杏村は、「人格主義」ではなく、 文化主義 を提唱したのか。彼は「自由だの奉仕だのといても其れでは値打ちの無い概念です。其れは結局社会思想と結合しなければならぬ」⁽⁷⁷⁾という。これを手がかりに考察すると次のよ

うに考えられる。彼にとって人格はまだ社会思想と結びつかない、哲学的思索の論理的帰結の段階である。そこで、人格を社会改造に向けて有効に、社会思想化する段階が必要になる。その第二の段階が「文化主義」である、と。こうした理解は、次の杏村の言葉によって支持されるのではないだろうか。

我々が自然と文化とを明瞭に区別し、その自然の上に立脚した世界観を自然主義と呼んだとするならば、此処に新たに文化の上に立脚し、文化価値の実現を目的とする世界観を樹立して、此れを文化主義と呼ぶ⁽⁷⁸⁾

ここで杏村は自然主義に対抗する「文化主義」を用意しているのだが、なぜそれは「世界観の樹立」としてなのか。その理由は、「人格主義」が「世界観」の段階ではないからであろう。根本原理としての人格は確信できるが、それは論理的意義こそもっていても、既に「世界観」の段階にある自然主義には対置できない。そこで杏村には、「人格主義」にもとづいた「世界観」足り得る「文化主義」が必要だった。杏村は、「主義標榜には一の論理的根拠がなければいかぬ」⁽⁷⁹⁾という。自然主義には自然科学という論理的根拠がある。一方「文化主義」には「人格主義」がある。そして「人格主義」の根拠はいうまでもなく「人格」である。

杏村の「文化主義」は、「事実以上」のための改造原理を求め、改造の核心には人格を予定していたことなど、桑木や左右田の文化主義と基本的には同じ目的・性格をもっているといえる。実際杏村自身も、彼が「我々文化主義者」というときに、桑木と左右田を自らと同じ文化主義者のグループに入れていた⁽⁸⁰⁾。ただ、桑木・左右田の文化主義と杏村の「文化主義」を比べた場合、桑木らのそれよりも、杏村の「文化主義」は現実批判にかなり重きを置いていた。桑木や左右田が文化主義で説こうとしていたことは、杏村においては「文化主義」と文化哲学に分けられていたといってもよいかもしれない。そのうち後者では、名称の如く

「文化」についての哲学的な考察がおこなわれ、事実の文化的見方・価値的見方の主観は人格とされていた。一方前者では、もっぱら「文化」にもとづく現実批判がおこなわれていた。このことは、杏村にとって「文化主義」が「人格主義」の次の段階に相当する、という本論の理解と一致するであろうし、本章第二節で述べた彼の基本姿勢の二面性に相応するであろう。さらに、杏村は、自分が「民主主義者にもあらず、又社会主義者にもあらず。現時の状況に対応し、強いて余輩の執らんとする手段の方法に命名せば、或いは此れを文化主義と名づけて可な

らんか」(本節註22の引用文)と記していた。この中にある「手段の方法」とは同義語の繰り返しのようで違和感を覚えるかもしれないが、この表現はおそらく繰り返してではない。なぜならば、この文章は、改造すべき現実に対してどの観点に立って批判を加えるか、その立場を示す民主主義や社会主義があるという「現時の状況に対応し」て、「余輩の執らんとする」観点である「手段」の、秩序だった思考の手順である「方法」に命名するならば、それは 文化主義 である、と解釈できるからである。そして、杏村の根本的な観点といえば「人格」であった。こうして、「手段」が「人格」に、「方法」が 文化主義 に相当すると考えれば、この表現もうなづける。そしてこのことは、やはり杏村にとっての 文化主義 の位置づけについての本論の理解と一致するといえるであろう。

ただ、杏村にとって人格が論理的な依拠点であったとしても、そうした人格がどのように成立するのかが明かではない。次章では、杏村にとっての人格の意味を更に詳しく分析し、その成立について論じたい。

註

- 1 鹿野政直「解説」(『大正思想集』 近代日本思想大系34、筑摩書房、1977年)、421ページ。
- 2 金子筑水「時代精神としての文化主義」(『大観』、1920年、6月)、23ページ。
- 3 同前、24ページ。
- 4 権田保之助「民衆の文化か、民衆の為の文化か」(『大観』、1920年、6月)、33ページ。
- 5 同前、37ページ。
- 6 西宮藤朝「文化主義と功利主義」(『大観』、1920年、6月)、38ページ。
- 7 野村隈畔「文化主義と超越主義」(『大観』、1920年、6月)、45ページ
- 8 同前、48ページ。
- 9 次の資料で、当時を振り返った三木清は、「政治といふものを軽蔑して文化を重んじるといふ、反政治的乃至非政治的傾向」がすなわち「文化主義的な考え方」と思っていたと述べている。文化主義がそのときの政治に異を唱えるも

のであったとしても、政治も文化のひとつと考えれば、もともと文化主義が「反政治的乃至非政治的傾向」をもつわけではない。文化主義についての議論が活発だったわりには、三木のような理解も多かったようである。

三木清「読書遍歴」(『三木清全集第一巻』、岩波書店、1966年、初出1941年)、389ページ)。

10 権田保之助「社会改造と文化主義」(『雄弁』、1920年6月)、60ページ。

権田の文化主義批判に対して、杏村は論文「文化主義に対する弁白」(『雄弁』、1920年7月)で反論している。それによると、権田は知識階級を批判するが階級と知識についての考察が足らず、権田こそが「存在を本位とし、本質を顧慮せざる論者」(同前、182ページ)であるとされる。また権田が事実の前に思想は非力であるというのに対し、杏村は「氏自身が思想と事実との関係に就てより深き哲学的考察を為さないからではないか」(同前、184ページ)という。ここで杏村は、思想と事実の関係を語るのにおもしろいたとえを用いている。それは、「今一本の材木へ向つて縦に大鉈を打ち込んだとする。大鉈の進むより前に材木の割れが進んで行き、パチンと材木の割れたあとで、ドシンと大鉈は下へ落ちる」(同前、184ページ)というものだった。このたとえでは、「材木」が事実にあたり、「大鉈」が思想にあたる。権田は、事実としての社会改造や労働運動が先にあり、思想や文化はそのあとにできるものだと主張している。それに対して杏村は、事実にもとづいて思想が形成されることを認めつつ、事実を変えるのも思想であるという自分の考えを示していた。

11-12

桑木巖翼「文化主義の問題と基礎」(『大観』、1920年6月)、17ページ。

13 同前、21ページ。

14 桑木巖翼『文化主義と社会問題』、至善堂書店、1920年、154ページ。

15-16

左右田喜一郎「文化主義の論理」(鹿野政直編集『大正思想集』 近代日本思想大系34、筑摩書房、1977年、所収、初出1919年)、4ページ。

17-19

同前、5ページ。

20 同前、6~7ページ。

21 同前、9～10ページ。

22 同前、10ページ。

23 土田杏村「日本文化学院綱領」（『文化』第一巻第一号、1920年1月）。

杏村が発行していた『文化』は、全編杏村の個人執筆で、思想・文化・社会問題に関する論文・書籍を考察する形式をとっていた。現在でここの雑誌のあったことは知られていないが、当時少なくとも、江木衷、本多謙三、唐木順三、福原麟太郎らが同誌を愛読していた。また、誌上で論じられるテーマ以外に、そのタイトルからして新しかったようで、由良哲次は「『文化』という言葉が今日のように適用化されるに至ったのには、この雑誌の主張が大きい力をもっていたと思う。大正中期までは、文化という言葉は、まだ珍しかったのである」（由良哲次「土田杏村と私」（上木敏郎編著『土田杏村とその時代』）、24ページ）と語っている。

24-25

土田杏村「文化主義とは何ぞ（一）」（『文化』第一巻第一号、1920年1月）、3ページ。

26 土田杏村「現今生活評論社会評論」（『創造』、1919年6月）、63ページ。

27 土田杏村「文化主義とは何ぞ（一）」、4ページ。

28 土田杏村「文化主義とは何ぞ（三）」（『文化』第一巻第五号、1920年6月）、7ページ。

29 土田杏村「文化学と社会学」（《全集十四》、初出1919年）、161ページ

30 杏村は文化学を当初「文明学」と呼んでいた。というものの文化学が、文化の種々の価値を扱う特殊文化科学の単なる総称と理解される恐れがあったからであった。それが最終的に「文化学」の名称に落ち着いた理由は定かではないが、「文化学」と「文明学」は基本的に名称が違うだけのものである。そこで、杏村が「文明学」として語っている資料も本論では「文化学」のそれとして扱うことにしたい。

31 土田杏村「文化主義とは何ぞ（三）」、8ページ。

32 同前、9ページ。

33 土田杏村「文化学と社会学」、162～163ページ。

34-35

土田杏村「文化主義とは何ぞ(二)」(『文化』第一巻第二号、1920年2月)、9ページ。

36 同前、11ページ。

37 同前、11~12ページ。

38 同前、13ページ。

39 土田杏村「新時代の文明を論ず」(『雄弁』、1917年10月)、4ページ。

40 土田杏村『文化哲学入門』(《全集二》、初出1923年)、447ページ。

41 同前、448ページ。

ところで、「文化哲学」がなぜ全体的な哲学の概論となり得るのか、ということについて峰島旭雄は、

かれ〔杏村〕は、この〔『文化哲学入門』〕ほかに、あらためて 自然哲学入門 といった書を公にしていないうし、また、それに相当するような論文等をもものしていないう。それというの、かれにとつて、じつは、自然科学なるものは、関心のそとにあつたからにほかならないう。かれにとつて、まづもつて哲学の根本的なありようとして思い浮かべられるのは 文化哲学であつて、それを徹底的に論じることは、つまり、かれの 哲学概論を示すことになるのである(峰島旭雄「大正期における倫理・宗教思想の展開(3) - 土田杏村の哲学・再評価 - 」(『早稲田商学』第258号、1976年)、182ページ)

と分析している。たしかに杏村は 自然哲学入門 といった著書も論文を著していない。ただ私〔古市〕には、杏村がわずか43歳で亡くなつたことからすれば、生前に出された著書・論文からのみで、それが「関心のそとにあつた」と断定することには若干の疑問が残る。それでも、杏村の哲学が専ら文化哲学であつたとする峰島の見解には賛同できる。

しかし峰島が、「〔杏村の〕文化哲学は、なぜ哲学全般を質的にカバーするほどに本質的なものであるのか」(同前、182ページ)ということの理由に、自然科学文化科学の研究者がその研究を深めれば最後に哲学の研究が必要になるということ、を、「文化の面だけにしぼつて、『何か現実の生々した文化現象の上に就いて疑問が持ち起つたのに相違ありません』というようにもいいあらわすことができる」(同前、182ページ)と述べている部分には問題がある。

この『』（二重カギカッコ）内は杏村からの引用なのだが、原文ではその前に、「文化哲学を研究する必要を感じるといふからには」（土田杏村『文化哲学入門』、447ページ）という文章がある。つまり、『』内の主語は「文化哲学を研究する必要」を感じた人なのである。ところが峰島の引用では主語が示されていないために、「文化の面だけにしぼって」という限定があるものの、先の「自然科学文化科学の研究者」を『』内の主語として読めてしまう。だが、杏村は、「自然科学の研究者」が即「文化哲学を研究する必要」を感じた人であるとまでは書いていないのである。

峰島のこの論文は、杏村の思想を総体的に分析しようとする数少ない先行研究のひとつであって、そこから私〔古市〕はおおいに刺激を受けているだけに、あえて指摘しておきたい。

- 42 土田杏村『文化哲学入門』、454ページ。
- 43 同前、474ページ。
- 44 同前、491ページ。
- 45 同前、492ページ。
- 46 同前、533～534ページ。
- 47 同前、534ページ。
- 48 土田杏村「批判的教育学と文化主義」（『創造』、1922年2月）、14ページ。
- 49 土田杏村『文化主義原論』、内外出版、1921年、27ページ。
- 50 同前、29ページ。
- 51 同前、30ページ。
- 52 同前、37ページ。
- 53 同前、40ページ。
- 54 同前、50ページ。
- 55 同前、66ページ。
- 56 同前、67ページ。
- 57 同前、69ページ。
- 58 同前、71ページ。
- 59 同前、72ページ。
- 60 土田杏村「享樂的な所謂文化生活を排す（下）」（『解放』、1920年12

月)、175ページ。

61 土田杏村『文化主義原論』、54ページ。

62 同前、54～55ページ。

63 土田杏村「社会改造の哲学」(『大観』、1921年10月)、48ページ。

64-65

同前、50ページ。

66 同前、51ページ。

67 同前、52～53ページ。

68 土田杏村「社会主義とアナキズムの統一としての文化主義」(『文化』、第三卷第一号、1921年)、3～4ページ。

69 同前、4ページ。

70 同前、39ページ。

71 同前、40ページ。

72 同前、41ページ。

73 同前、42ページ。

74 同前、43ページ。

75 土田杏村『文化哲学入門』、467ページ。

76 土田杏村『文化主義原論』、54ページ。

77 土田杏村「社会原理に就ての感想」(上)(『時事新報』、1922年5月4日付)。

78 土田杏村『文化主義原論』、79ページ。

79 土田杏村「批判的教育学と文化主義」、14ページ。

80 次の資料において、杏村は自分の文化主義の定義は、左右田のそれとほぼ同じと述べている。一方桑木の文化主義について杏村は、それが「仮定」的な性格をもつことを記している。桑木の文化主義の「仮定」が、杏村に文化主義を桑木の文化主義よりも左右田のそれに同様と考えさせる原因になっている。桑木と杏村のちがいは、その「仮定」をもとにしながら、価値の本源を探る方向に向かう哲学者としての桑木と、それとは反対に現実批判へ向かう社会改革者としての杏村のちがいと見えるだろう。

土田杏村「文化主義」(社会思想社編『社会科学大辞典』、改造社、1932

年)。