

現在の起点としてのルネサンス

—明治末年の田中王堂の検討を通して—

山田 大生

はじめに

「近代」という言葉が最初に流行を見せたのは一九一〇年前後であり、文学者の間で流行した。^①この時期の雑誌『新潮』では過去数年間に文壇を左右したものを「近代思想」とみなし、特集が組まれた。^②雑誌『文章世界』でも「現代の文芸」を理解するために「近代人」とは何かが特集として組まれた。^③ここでの「近代」は歴史上の区分とは異なり一九世紀以降をさす。当時にあつての現在に直接影響する時代であつた。この意味で「近代」は近頃を意味するモダンの訳語であり、現在を形作る思想として受け止められた。^④

本稿では明治末年に議論された「近代」が当時に直接影響を与えた時代的特徴でもあつたことに注目する。明治末年の人々にとつての現在を理解するために、ヨーロッパ文明史上の「近代」が議論されたのである。「近代」に関する先行研究で焦点が当てられてきたのは、文学者たちが一九〇〇年代以降、ヨーロッパ近代への反動的

な言説に影響を受けたことで、近代文明に否定的な言説を発したことにある。^⑤同様に「近代」に反する言説は第一次世界大戦における物質文明批判、戦時中の「近代の超克」にもみられる。このように、二〇世紀以降の「近代」は克服するものとしてみなされる傾向にあつた。この意味で、本稿は否定的というよりはむしろ、現在を文歴史的に捉え直すという積極的な意義を見出す試みである。

ところで、なぜ明治末年に文学者の間で文歴史上の「近代」が盛んに議論されたのか。それには日露戦後の一等国意識が関わるだろう。日露戦勝に見合う文学が求められる中で、自然主義文学が登場した。^⑦その理論的な指導者である島村抱月はヨーロッパ文芸史潮を踏まえて「新自然主義」を主張したことが知られる。自然主義文学者がヨーロッパの歴史的な動向を意識するならば、自然主義文学の是非をめぐる議論もヨーロッパ史の動向を意識せざるを得なかつたと言えよう。こうして、文歴史上の「近代」にも考察が及んだのである。そして、自然主義文学の流行に対する反動も、当時の日本

がどのように文明史上に位置づけられるかの試金石となったと考えられる。

本稿では上記の一端を明らかにするために自然主義文学とその反動によって生じた儒教再興の議論を踏まえて、当時を形作るものである「近世文明」の検討を行った田中王堂の文明史論を検討する。田中王堂（一八六七—一九三二）は英米哲学を専門とする文明評論家である。彼は明治末年に夏目漱石と重なるような上滑りの近代化批判を行ったことが知られる。⁸ といいうのも田中は、当時の日本社会を「演繹的」から「帰納的」な性質に移行させる必要を説いたからである。ここで、田中が「帰納的」な社会の起点としたのはヨーロッパがルネサンス以降に突入した「近世文明」であった。ところが、王堂研究においてルネサンス以降が重視されたのかについては十分な議論や説明が見当たらない。田中は近代化を進めた啓蒙思想家としての側面に注目が及んだ。⁹ そのため、時代状況への考察に向かいづらかったと考えられる。

以上を踏まえて、田中が自然主義文学をめぐる議論やそれに派生する儒教復興論への対応を通して文明史の考察に及んだことを検討する。この作業を通して、田中が現在の起点をフランス革命後からルネサンスにまで遡及させたことで、現在の起点をルネサンスとみなしたことを明らかにする。なお、本稿の自然主義文学は後期に限定する。

第一節 自然主義文学と文明史上の問題

自然主義文学が流行する前、田中は現在を一七、八世紀の延長と

みなした上で、学者の観察から「近世社会」の不理解を指摘する。「学者の本領を論ず」（一九〇四年四月）で、田中は学者に必要とされる「討議の精神、協同の意思」が欠如していることから、「現代を分離の時代とし、矛盾の時代」とみなす。¹⁰ ここでの「現代」とは過去二三世紀間において発展してきた社会をさす。そして、「討議の精神、協同の意思」とはバジヨット (Walter Bagehot) の『自然科学と政治学』を踏まえたものである。田中はルネサンス以降の「近世社会」が「討議の精神」を至大至剛の勢力を有すると認める。ただし、その精神は事実としてではなく、理想や前提として有力なものという認識である。かつて田中はアメリカ留学から帰国後、ペリー来航によって日本が「静的即ち演繹的たりし我が社会」から「動的即ち帰納的なる社会」になったとみなしていた。¹¹ この点を踏まえると、田中の学者批判は彼らがヨーロッパで成立した「近世社会」の趨勢を理解できない点に向けられた。

自然主義文学が流行した時に田中は芸術評論に踏み込む。その要因にはプラグマティズム論争の際に、桑木厳翼から指摘された言及も関わる。¹² つまり、文学や美術の意義をプラグマティズムでは十分に説明できるか、という桑木の問いである。その応答として田中は『哲学雑誌』（一九〇八年一月）に「象徴主義の心理、論理、及び倫理」を寄せた。この時、田中は当時の文芸の問題点を小説の不振に求めた。その要因として「我が赫々たる国運を伴って」いない点を挙げる。¹³ というのも、田中にとって小説は「近世文明」にあたる「自己の存在の権威を自覚」し、「外界を征服する実力を得た」過去二世紀間の社会精神を伴って発展してきたものであった。¹⁴ 三

ヨーロッパではエリオットの『ロモラ』、ユーゴーの『レ・ミゼラブル』、ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』など優れた作品が見られる。ところが、日本にはそれらに匹敵するような作品が少数しか見当たらないという。このように田中は当時の小説批判の基準として「近世」を意識していた。

田中の小説批判は当時、流行していた自然主義文学に向かう。中でも田中が意識したのがその理論的指導者であり、田中自身が「好敵手」とみなした島村抱月であろう。日露戦後の田中と島村の関係についてみると、島村抱月が洋行から帰国し、早稲田に復帰した一九〇五年九月は田中が早稲田に講師として復帰した時期と重なっていた。¹⁶ 田中は自然主義文学批判を展開した「我国に於ける自然主義を論ず」（一九〇八年八月）で、今でもはつきりと想起することとして、島村が「囚はれたる文芸」を発表したことを挙げる。¹⁷

これは第二次『早稲田文学』の創刊号（一九〇六年一月）に島村が寄せたものであるが、田中はこの論文を自然主義文学のマニフェストと受け止めた。島村の立場を田中は「近世の文芸を囚はれたる文芸である」といつたのは事実である」とし、自然主義文学を「囚はれた文芸」とみるのか、「放たれたる文芸」とみるのかを紙面上で島村に問うたことがあった。¹⁸ このように、田中は自然主義文学を文壇上の問題とみなしていることがうかがえる。

田中が文壇上の現在の特徴をめぐって批判した論者には生田長江がいる。田中は生田の時代認識を批判し、それを通して現在の特徴をフランス革命後から捉えた。田中は生田が雑誌『趣味』に一九〇八年の二月から三月にかけて発表した「自然主義論」を批判

対象とする。この中で生田はヨーロッパの自然主義を「究竟近代主義、晩近派の義」とし、一九世紀中葉以降フランス中心の大陸文芸の一般思潮とみなした。¹⁹ その上で、自然主義を「現代文明の根本精神」と切り離せない関係にあるものとした。つまり、生田にとつて、自然主義とは現在と密接に関わりを持つものであった。ここで、生田が「現代文明の根本精神」と密接な交渉を持つとしたのは、近代、特に十九世紀以降の文明」を構成する三要素である。この三要素は現在の社会を構成する根本要素であり、「実理的精神 (Positivistic Spirit)」「自由主義 (Liberalism)」「個人主義」の三つをさす。

田中の批判の論点は生田が挙げた「近代社会の三特徴」と「近代社会」における文壇上の自然主義の位置づけの二点にあった。²⁰ 田中は生田の指摘する三特徴を「破壊の時代」のものであり、現在の「近代社会」は別の段階に入ったとみなす。²¹

今日は破壊の時代に非ずして改造の時代である。破壊時代の精神は少しく現時の要求に合はない過去の文明や、制度は悉く破壊しようとする処にあるのであつて、改造時代の精神は現時の要求に合はないものでも成るだけ其れを改造して、過去の文明と制度とをしようとする精神である。

「破壊の時代」は一八世紀から一九世紀の前半であり、「改造の時代」は一九世紀の後半から現在に至るまでである。ここで、田中が境目としたのはフランス革命であった。²²

ただし、田中は生田が挙げた三つの特徴を完全に否定しているわけではない。²³ あくまでも根本的な要素として何が適切かを語る上で、生田の主張を不十分とみなした。田中が現在の根本的な特徴とする三つの特徴は、「法律を擁護する準法主義、道徳を尊敬する協同主義、統一を助長する理想主義」である。田中はそれらの特徴を生田が挙げたものに對比させる形で批判する。「否定と反抗とのみ」の「自由主義」ではなくて、過去の制度や習慣を改造する立場である「準法主義」の立場をとる。「個人主義」は一八世紀に「個人が始めて自己の価値を意識した時」に役に立たなくなった制度や習慣を破壊することはできた。ところが、「真の自己を発揚し、発展する」ための方法は「自己と共に一つの道徳体系を形づくる他人と利害を一つにして、喜びや悲しみを分かち合うことを自覚してきた。つまり、現在は「個人主義」から「協同主義」に進んだのである。最後に田中は「実理的精神」について生田が科学万能と経験的事実を重視する立場を混同していると批判する。経験的事実には科学以外に哲学や芸術の分野におけるものも含まれる。従って、生活上のあらゆる経験的事実を重視するためには、科学に限定されるものではないが故に科学万能では限界があるというのである。上記の論証をもって田中は生田の言説は現在の特徴には合わないものとして退けた。つまり、生田が「現代文明の根本精神」とみなしたものをフランス革命より前の「破壊の時代」の特徴とみなしたのである。これは田中が生田批判の二点目に挙げた「近代社会」における自然主義の位置づけに対する批判となった。

以上で重要なのは田中が現在を一九世紀後半以降とみなしたこと

にある。これはフランス革命後に社会が再建されつつある時期である。なお、田中が現在を過去教世紀から発見してきたとみなしたことは、現在を説明する上でフランス革命を用意した時期も含まれることを意味すると言えよう。

第二節 「儒教復興論」への批判

自然主義文学の反動として生じたのが儒教復興の議論であった。田中は自然主義文学と関連させてこれを文明史上の問題とみなす。田中は一九〇八年を振り返る中で自然主義文学者が「過去の習慣や道徳を打破しやうと」し、「儒教復興論」の主張者が「過去の道徳を復活せん」としたことの問題を見出す。²⁴ というのも、過去に生じたものに対する正反対の主張が同時になされたにも関わらず、その矛盾に適切な評価や批判を行う思想家や政治家の不在を問題視したからである。さらに田中は自然主義文学者が過去と「絶縁しやうと煩悶」する原因を「現代の活動や理想」の不理解に求めるだけでなく、儒教復興の主張に対しては自然主義文学者よりも「一層甚だし」い不理解があるとする。

儒教復興の議論は自然主義文学が道徳的な問題を含んだことが原因の一端にある。²⁵ つまり、自然主義文学流行の反動として生じたのが儒教復興の議論である。そもそも小説は一九〇〇年代において教育家から学生の風紀を乱すものとみなされていた。²⁶ 一九〇七年になると自然主義文学も批判されるようになり、一九〇八年になると儒教復興の議論を呼び起こした。儒教復興の議論が主張された場は田中が所属する丁西倫理会や哲学会であった。²⁷ この議論を「哲

学雑誌」編集委員の大島正徳は、一九〇八年に起きた誰もが思いつく出来事の一つとして記憶している。⁽²⁸⁾大島の回想に沿って儒教再興の議論を見よう。有賀長雄が一九〇八年四月の哲学会講演「日本国民の精神上の疑問」の中で「世に初めて提起」した問題である。その後、同年七月に横井時雄が丁酉倫理会の研究会講演「我国徳育の前途」の中で言及し「更に積極的の提案とな」った。この横井の講演に対する哲学会会員（井上哲次郎・三宅雪嶺ら）の批評が講演と共に『哲学雑誌』紙面上に掲載されたため、「大に世人の注目を促す様にな」る。そして、同年哲学会秋季大会での井上哲次郎の講演「儒教の長所短所」によって「理論的批評最後の審判が与へ」られたとされる。⁽²⁹⁾

哲学会や丁酉倫理会で共有された課題は現状に応じた儒教の採用にあった。有賀長雄は一九〇八年四月の哲学会で国家及び皇室の立場から善悪を判断する今日の倫理主義だけでは立憲政体などとの間に矛盾が生じることを指摘する。⁽³⁰⁾そこで、道徳においてはヨーロッパにおけるキリスト教のように、国家とは別の権威に儒教を据えることを主張する。その年の七月、丁酉倫理会で横井時雄は教育勅語だけでは道徳を養うことが不十分なので儒教の「古典を普及し其心術の教を奨励」することを主張する。⁽³¹⁾その際に、横井は現在の哲学や科学的基礎に儒教を適応させる必要を説き、儒教の古典復活とその実際的な方法を周囲に問いかけた。この横井の講演に対する研究会の反応は、『哲学雑誌』編集委員によると積極的に異議を唱える論者はいなかったとされる。⁽³²⁾例えば井上哲次郎は儒教の古典復活に大いに賛成する。ただし、その実現方法については条件を付

す。儒教が科学思想や権利の思想などのような西洋由来の思想といかに調和するのが問題となると主張した。⁽³³⁾また、井上は同年の哲学会秋季大会においても同様の趣旨を述べた。⁽³⁴⁾井上は儒教が迷信のある宗教（キリスト教や仏教）に比べて、「近世的」で「世間的の道徳」によって人格を修養して行く点を評価したのである。なお、反対意見を述べた論者には元良勇次郎が挙げられるが、賛成論者の懸念の域を出ない。元良は儒教の長所は国家社会上のみで、「自然界を説明する科学や、精神の状態を分析した心理学に就ては殆んど論じてない」とするように、現代の学問状況に照らし合わせた上でしか、儒教復活は成功しないと主張した。⁽³⁵⁾

このように、儒教再興については条件をつけながらも賛成の論調があつたことがうかがえる。⁽³⁶⁾儒教は井上哲次郎の言葉を借りれば迷信を含まない世間的特徴を持つからこそ比較的適切と判断された。それ故に、論者たちは儒教復活には賛意を示したが、儒教を実際に扱うにあたっては現在の学問状況に適応できるのかという問題に関してさらなる議論が求められたのである。右記の例会や研究会に田中も部分的に参加していた。前述の諸講演の参加記録について触れる。⁽³⁷⁾有賀が哲学会講演を行った時、田中は丁酉倫理会で講演「宗教の本質を論じて、其の将来の運命に及ぶ」を行っていたため、直接講演を聞いていないと考えられる。⁽³⁸⁾ただし、当日の講演の後に哲学会と丁酉倫理会合同で晩餐会が開かれた。そのため、この晩餐会で有賀の講演内容は伝わっていただろう。その後の横井の講演「我国徳育の前途」にも田中は参加した。

なお、横井講演の質疑の場で田中は「社会進運の機能的説明」の

上で「国民性の意義」と限定を付しながらも「儒教の維持開拓の要」を説いて横井に賛成を示している。⁽³⁹⁾ところが、本文で示す通り明白に儒教批判を展開する。これは従来から田中が、儒教を「服従主義」とみなし否定的な見解を持っていたこと⁽⁴⁰⁾。また次に示すような明白な儒教批判を考慮に入れると、横井講演時の儒教に対する反応は保留にとどまったとみてよいだろう。

田中は一連の儒教再興の講義を踏まえ、儒教に対して明白な批判を展開する。この批判は前述の大局的な観点を必要とする論考「具體理想主義は如何に現代の道徳を理解するか」(一九〇九年一月)の中で展開された。⁽⁴¹⁾

儒教が何故に今日その勢力を失つたか。言ふ迄もなく、最早儒教にては指導することも統一することも出来ぬ迄に、社会の狀態が變つたからである。されば儒教が葬られたのは、いはばその職分を尽した天命を全うした結果である。一旦死んだ者の形骸を墳墓より発掘した処で、何の功能も無いではないか。

かといって田中は儒教が全く無意味とは言っていない。過去の国民性を涵養したことに意義を認める。つまり、儒教には時代に制限されない普遍的な教訓もある。ところが、この普遍的な教訓はあらゆる道徳体系に備わるもので、代替可能なものであるという。

日本の国民性は過去に於て儒教に依り養成されたことが多大であつたとしても、現代に於ける世界の大勢より来たる刺激が、

儒教の教訓以外の又は以上の生活方法を吾人に強ふるならば、吾人は吾人の生活の支持と発展とのために、儒教の教訓を捨て、新しき刺激を統一する方法を取らねばならぬ。

以上から、田中の儒教批判は代替可能であるだけでなく、「世界の大勢」からの標準を鑑みた場合も社会に適さないという論理から来た。ところが、現在への適応を説く立場という点では田中と丁酉倫理会及び哲学会での議論は重なるものがある。現在の社会に適さないという田中の儒教批判は、儒教再興の主張者に対する正当な批判にはなりえないだろう。そこで、田中は次節で論じるように儒教批判を説得性のあるものにするために「世界の大勢」に依拠しつつ、同時に儒教批判にも成り得る理論体系の提示を行う。

第三節 文明史の体系化

田中は大局的な観点から文明史を提示することで、儒教再興の議論を批判する。雑誌『新小説』には田中の談話「近世文壇に於ける評論の価値」(一九〇九年五月)が掲載された。ここで、田中は日本社会の内面的な精神を「演繹的」から「帰納的」に移行させる必要を説く。社会組織の特徴は保守的か進歩的かの傾向に分類できるといふ。社会の特徴を一五世紀に相当するルネサンスを境に、それ以前を「演繹的」(保守的のもの)とし、「帰納的」(進歩的のもの)と位置付けた。「演繹を主とする社会」は過去に作られた生活の方針によって、新たに生じる欲望を支配することで欲望を統一させるのに対して、「帰納を主とする社会」は、新たに生じる欲望によつ

て生活の方針を創設させるところに特徴があるとすると、このようなルネサンスを中心とした時代区分はその同時期に投稿された「文芸に於ける具体理想主義」（一九〇九年五月）でも論じられる。ここでは文明史を「情欲と、理想との調和」という観点から三つの様式を見出す。

第一の様式は比較的に理想の権威を重んずるがために成る丈新たなる要求を旧き標準に依て律することに依つて理想と情欲との調和を計ろうとし、第三のものに比較的に情欲の主張を重んずるがために古き標準を新しき要求に依て改めることに依て、理想と情欲との調和を計るのである。（中略）第二のものは第一のものより第三のものに移り行く、過渡の時代に漸次現はる所の様式であつて、其の特徴は理想の権威と、肉欲の主張とは全く両立し得ざるものと考へらるるがために新しき要求は古き標準に依て律せられず、古き標準は新しき要求に依て更められずして、互に反抗して相下らざる状態にあるのである。

第一期は比較的理想の権威を重視するために、新たな要求を古い標準によつて律すること。第三期は比較的情欲の主張を重視するため古い標準を新しい要求によつて改めること。第一期と第三期の過渡期にある第二期は、新しい要求は古い標準によつて律せられず、古い標準は新しい要求によつて改められないとした。これらの様式の第一期を保守及び「クラシック」の時代とし、第二期を反動的及び「ローマンチック」の時代とし、第三期を進歩的及び「シンボリック」

の時代とした。⁴⁶ さらに西洋の歴史に当てはめると、第一期がギリシャ古代からルネサンスまでであり、第二期はルネサンスから一九世紀の上半までであり、第三期は一九世紀の上半から今日までとする。

上記のように田中はルネサンスを境に文明史を提示した。⁴⁵これによつて保守的な儒教再興の議論をルネサンス以前の「クラシック」の産物として退けることができる。つまり、儒教再興の論者に見られる儒教の現在への適応、という論点を批判できるようになった。従つて、ルネサンスを中心とした時代区分を提示することが、儒教を文明史上の観点から不必要なものとしたのである。一方、「破壊の時代」の産物とみなした自然主義文学に対して田中は「極端なる保守主義に対する一つの清涼剤」としてその価値を認めるに至つたのである。⁴⁶

田中は現在を「進歩及びシンボリック」の時代と見たように、文明史の観点から現在に適する芸術を象徴主義と捉えた。つまり、文明史の体系化は象徴主義への評価の変更を意味した。象徴主義に対して田中はかつて、「現代の社会を統一する機関となることの出来ない」ものであり、「現代の芸術たる理想と様式とを備へて居らぬ」と否定的な評価を与えていた。⁴⁷ところが、文明史の体系化後の議論では、象徴主義は欲望調和の手段として現在に適切な芸術と位置づけられる。「岩野泡鳴氏の人生観及び芸術観を論ず」（一九〇九年九月）で、田中は象徴主義と古典主義の目的について論じる。両者の芸術上目的とすることは嗜欲と理想が調和するまでに起きる動揺の中に安定を求めることとする。⁴⁸ここで田中が指摘する嗜欲と理

想は欲望の一種である。⁴⁹⁾ 欲望は過去の経験に基づいてその時々を生じるものや、過去から未来にかけて継続的に続くものもある。これらの同時に並立する多様な欲望は理想と嗜好に識別することができ、欲望は理想と嗜好の確執・協同の結果、一つのものが選択されるところとする。従って、田中が指摘する古典主義と象徴主義が目的とするのは欲望選択の際に起こる動揺・葛藤を安定化させることにある。そして、両者の違いは欲望選択の手段となつて現れる。⁵⁰⁾

一つは動揺の要素を生活より排外し、後に残れる内容貧小なる静止の要素のみを措摭して茲に生活の方針を求めたのである。もう一つは動揺する生活を其の儘受取つて、それを統御する方法を求めたのである。前の方法は静的であつて、其の目的は静的平衡を求めらるに在る。後のは動的であつて其の目的は動的平衡を求めらるに在る。若し前者をクラシシズムと呼ぶのが適當であるならば、後者はシンボリズムと呼ばれるのが適當であらう。

生活方針となる欲望を選択するために古典主義は動揺をたたらす欲望を無視する。その一方で、象徴主義は動揺をたたらす欲望も含めた上でその方針を決定する。象徴主義は「色彩絢爛なる個々の経験を尊重する」ものであるように、生活の上で生じる不都合なものを排斥しない立場にたつとみなした。従つて、あらゆる欲望を精査した上でそれらの調和がなされる象徴主義は、その実現のために過去から存在するものへの変革も可能となる。変化をもたらす動的な側面が象徴主義にはあるがゆえに、象徴主義は文明史上、現在に適す

るものとなつたのである。かくして文明史の体系後に象徴主義の解枳が変更されたのである。

文明史の体系後に田中は日本の状態を文明史上のルネサンス以降と位置づけた。「現代思想の特徴」(一九一〇年二月)で、田中は「現代思想」を知るためには、「近世文明」の端緒となつたルネサンス以降から現在までの思想の傾向を、「一つの継続的の体系」とみなす必要を論じる。⁵¹⁾ その上で、田中は日本人の性質について言及する。

概して云ふと日本人たる吾々同胞は、由来洒脱の国民であつて、決して深刻なる国民ではない。つまり、嘗つて自己の權威を自覚するに至つた時代はない通り、今日に於ても未だ其処に達しては居らない。併しながら近來欧羅巴の文明の輸入と共に、西洋の思想は大分に理解され、又、適用されて來た。それが為めには独り西洋の国民性が開拓し發明した政体や、學術や、道徳は、從來洒脱であつた国民性を変じて、多少深刻ならしめた趣がある。

ここでの「自己の權威を自覚する」とは「近世文明」の特徴である。日本人の文明的な位置づけは過渡期である文明史上のルネサンス後にあることがわかる。従つて、文壇に懐疑的・絶望的な特徴がみられる要因を田中は日本を文明史上の過渡期に位置づけるが故にフランスやロシア文学の影響だけではないとみなした。言い換へると、過去から続く社会制度と現在の要求との間に矛盾があるために、懐疑的・絶望的な特徴が日本の文壇から見いだされると解釈したので

ある。

田中は文壇の思想的傾向に同情を寄せるものの、ルネサンス後の社会をフランス革命後の社会に進める必要を主張する。ヨーロッパでは文芸家たちの多くがフランス革命の経験を踏まえて懐疑的・絶望的な状態から脱したと指摘した。その上で、日本もフランス革命の反省によって特徴づけられる改造的・進歩的な社会に進むことを求めたのである。

このように田中は日本の状態をルネサンス後の過渡期にあるとみなしていた。とするならば、ルネサンス後から現在のヨーロッパ社会への道筋をどのように提示したのか。それはロマン主義の文明史的な位置づけを論じることで、ヨーロッパの現在に相当する象徴主義への筋道を説いたことに示される。一九一〇年二月二六日に東京帝国大学内の山上御殿にて哲学会の例会が開かれた。ここで田中は講演「文明史上に於けるロマンチズムの意義」を行う。田中はルネサンスの意義を「欲望が正当に発現する」機会が与えられたことに見出した。理想より嗜欲に重きを置いたのが、ルネサンス後の新しい人生観と指摘する。そして、ルネサンス後に生じた合理主義とロマン主義を同一の精神から生じた運動の二側面とみなす。新たな生活を営むためには「功利的見解より生活を改良」するだけでなく「審美的鑑賞より生活を豊富」にする必要がある。ここで、合理主義は「実利の方面を認めることの急なるあまり、自から審美の方面を忘れて」しまった。この忘れられた「残滓を新しき生活の方法の理想に改整する」ために起こったのがロマン主義とする。そして、両者の異なる革新の事業の一致が起きた時代が象徴主義とし

て成立したという。このように、田中は「実利の方面」と「審美の方面」の両方の調和が取れている時代を象徴主義とみなした。

ところで、文明史の体系化によって、田中が評価を変えたのは象徴主義だけではなかった。武士道と「クラシシズム」への評価にも変更が見られる。武士道について、かつて田中は禅や狩野派と同様に「クラシシズム」が表されているとみなしていた。「クラシシズム」は「芸術の根本様式及び根本理想」であり、「国粹を支持し、国運を開発する上」で尊重しなければならない日本の国民性の特徴であった。ところが、文明史の体系後の議論では本論で示したように「クラシシズム」として評価した武士道は儒教と同じ価値に扱われた。つまり、武士道は儒教と同様に回顧主義として現在に適さないものと捉えたのである。同様の批判は田中が国民性について雑誌『東亜の光』に論考を寄せた論考からも見られる。ここでの国民性は国粹を支持する視点で言及されるのではなく、新しい国民性を発展させる必要性があると主張された。

最後に「クラシシズム」について補足しよう。もともと田中は、「クラシシズム」を芸術の理想とみなしていた。「クラシシズム」の特徴を「普通の法則を、特殊の経験の中に発見し、前者に由つて後者を支配すること」と定義していた。これはあらゆる芸術が有する「最上にして又た唯一の動機と目的」である。つまり、あらゆる芸術様式は「クラシシズム」の派生として生じたものとみなした。普遍と特殊の統一と調和を図ることもあらゆる芸術にみられる。時代によって、個人や社会の性質が異なる中で、芸術様式に見られる特殊と普遍の力点が異なるとする。田中は「希臘主義」と象徴主義の差異

について触れる。「希臘主義」とは「特殊を溶解した普遍」を表すもので、象徴主義は「普遍を包含した特殊」を表すものであるとする。つまり、前者は普遍に、後者は特殊に力点が置かれている。ところが、文明史の体系後の議論では理性を普遍、情欲（嗜欲）を特殊とみなせるため、芸術様式を文明史上に落とし込んでいくことがわかる。ここで、「希臘主義」は文明史上では古典主義ないし「クラシシズム」となった。従って、芸術用語としての「クラシシズム」は文明史上、現在に適さないものとなったのである。

終わりに

田中は生田長江への批判に見られるようにフランス革命後から現在の社会の根本的な特徴が現れているとみなした。この意味で、田中は現在をフランス革命後の社会にあたるとみなしていた。そのため、「近世文明」の始まりにあたるルネサンス期についてはフランス革命前後に影響を与えたものに過ぎないと考えていた。ところが、その後、自然主義文学の反動として起きた儒教復興の議論に際して、対応できなかった。というのも、田中の理論は適応を重視したものであったため、現在の学問水準に儒教を適応すべきと主張する哲学「会や丁酉倫理会の「儒教復興論」者への正当な批判にならなかった。そこで、田中は自然主義文学と儒教復興の議論を正反対のものともなし、大局的な観点から物事を見る必要を説いた。「世界の大勢」の観点を用いて、ルネサンスを境に文明史の体系化を行った。こうして儒教（武士道を含む）をルネサンス以前の保守的なものとして切り捨てた。一方、田中は日本の文明史上の位置づけをヨーロッパ

でいうところのルネサンス後の過渡期にあたるとみなした。そしてそのフランス革命後の理想の社会を象徴主義と表現し、革命後のヨーロッパ社会への移行を求めるようになったのである。結果として田中は日本の状態をフランス革命以前とみなし、ルネサンス以降を現在の起点として意識するようになったと言えよう。

上記だけの議論を見ると、田中を近代化論者とみなせるだろう。確かに田中は第一次世界大戦後、文明の転機を求める声が大きくなる中でも、戦乱によって「近世文明」が破壊されたり、方向性を変更することはないとみなした。⁽⁶¹⁾ あくまでも大戦の原因を「中世文明」の再燃に求め、「近世文明」の誤用とみなした。そのため、田中は戦乱に際して「近世文明」の建設者であるベーコンや宣伝者であるテュルゴやコンドルセに対して、彼らの意図通りに「近世文明」は実現されなかった、と同情を示すに至る。⁽⁶²⁾

ところが、第一次世界大戦が長期化する中で田中は「近世文明」に問題を見出す。「近世文明は無条件で是認され、謳歌されるには余りに欠陥の多い」ものとみなす。⁽⁶³⁾ その欠陥要因を「近世文明」の創始者や開発者が「感得」に止まり「会得」しなかったことと求める。田中は「近世文明」の創始者の一人であり「実験主義」の鼻祖と評価したベーコンに対する批判を行った。これは田中が「近世文明」の初期にも批判を向けたことを意味する。かつての「近世文明」の誤用はフランス革命後の「実験主義」もしくは「ヒューマニズム」の不徹底に求められ、第一次世界大戦の要因は中世期の「残火」とみなされた。このように、大戦後の田中の議論ではルネサンス期に批判が及んだのである。つまり、啓蒙主義者に対する明確な

批判を展開するようになった。田中にとって、「近世文明」は偶然によって成り立った産物と位置付けられたのである。

以上のように、田中は第一次大戦後になると、「近世文明」そのものに対して再考を行った。田中は後年の関東大震災後になると、「近世文明」を象徴主義化する必要を主張する。一見すると本稿と似たような議論に見えるが、「近世文明」の評価は大きく変化していることが想定される。田中の主張を理解するためには第一次世界大戦の議論や一九二〇年代前半の知的状況を踏まえた上で、検討する必要があるだろう。

註

- (1) かつこいい、不思議な魅力のある言葉として「近代」が好んで使われた(柳父章『翻訳語成立事情』岩波書店、一九八二年、六二頁)。
- (2) 「近代思想の解釈と批評」(『新潮』一九〇九年二月、一頁)。
- (3) 「近代人とは何ぞや」(『文章世界』一九一〇年七月、二頁)。
- (4) 島村抱月は歴史上の「近代」をヨーロッパの文芸復興以後とするが、「今日我々が近世又は近代といふのは主として十九世紀以後のことである」とする(『物質的にして精神的』一九一〇年七月、九一―一〇頁)。
- (5) 鈴木貞美『「近代の超克」その戦前・戦中・戦後』作品社、二〇一五年。林正子『博文館「太陽」と近代日本文明論』勉誠出版、二〇一七年。福田恆存「反近代の思想」(『現代日本思想体系』三二卷、筑摩書房、一九六五年)。三好行雄『日本文学の近代と反近代』新装版、東京大学出版会、二〇一五年。
- (6) 第一次世界大戦勃発後の近代文明批判については以下を参照。パールイシエフ・エドワルド『日露同盟の時代 一九一四―一九一七年』花書院、二〇〇七年。中山弘明『第一次大戦の「影」』新曜社、二〇一二年。
- (7) 大東和重『文学の誕生―藤村から漱石へ―』講談社、二〇〇六年、六―八頁。
- (8) 松本三之介『増補 明治思想史』以文社、二〇一八年、二二九―二三〇頁。
- (9) 背景には田中が『福沢論吉』(実業之世界社、一九一五年)の中で啓蒙思想家として福沢を取り上げたことがある(市村弘正「解説」『論集 福沢論吉』平凡社、二〇一七年、二四四―二四五頁)。
- (10) 田中喜一「学者の本領を論ず」(『中央公論』一九〇四年四月、七―八頁)。
- (11) 後述のようにフランス革命後の社会を想定していると考えられる。
- (12) 田中喜一「新個人主義を論じて其教育的概念に及ぶ」(『太陽』一八九九年三月、一五頁)。
- (13) 姜克実『石橋湛山の思想的的研究』早稲田大学出版部、一九九二年、二六七頁。
- (14) 拙稿「田中王堂の思想変化に関する考察」(『学習院史学』第 五七号、二〇一九年、一八―一九頁)。

- (15) 田中喜一「教育と小説」〔『太陽』一九〇八年一月、一二八～一三〇頁〕。
- (16) この時、田中は倫理学を担当することになる(『早稲田学報』一九〇五年一〇月、六四～六五頁)。
- (17) 田中喜一「我国に於ける自然主義を論ず」〔『明星』一九〇八年八月、九五頁〕。
- (18) 田中の批判に対する島村の応答は「解放文芸」に見られる(『読売新聞』一九〇九年一月一〇日付)。
- (19) 生田長江「自然主義論」〔『趣味』一九〇八年二～三月・所収『現代日本文学大系40』筑摩書房、一九七三年、一四五、一五〇～一五一頁〕。
- (20) 前掲「我国に於ける自然主義を論ず」二二頁。
- (21) 同右、二四～二五頁。
- (22) 「我国に於ける自然主義を論ず」にはフランス革命に関する記述はない。ただし、同様の時期区分をさしてフランス革命を境としている記述がある(田中喜一「夏目漱石氏の『文芸の哲学的基礎』を評す」『明星』一九〇八年二月、四～五頁)。
- (23) 前掲「我国に於ける自然主義を論ず」二三～三一頁。
- (24) 田中喜一「具体理想主義は如何に現代の道徳を理解するか」〔『文章世界』一九〇九年二月、六三～六五頁〕。
- (25) 田中も自然主義文学に対して道徳上の問題を見出している。自然主義文学者の主張する「現実暴露」は果して、「人生の暗黒面を發揮し、若しくは男女の性欲を力説することが果して現実の真相を暴露することになるか」と疑問を呈していた(田中喜一「我
- が国に於ける自然主義を論ず」『明星』一九〇八年八月、八一頁)。
- (26) 木村洋『文学熱の時代』名古屋大学出版会、二〇一五年、二三一～二三五頁。
- (27) 田中と丁西倫理会や哲学会の関係については、前掲姜克実文獻を参照されたい。
- (28) 「雑録」〔『哲学雑誌』一九〇九年一月、九～一五頁〕。
- (29) 大島はこの問題を「学理的問題でなく」実際の動機に求め、問題は未解決と指摘する。後に関連するものとしては加藤弘之「有賀博士の「日本国民の精神上の疑問を読む」」〔『哲学雑誌』一九〇九年六月〕がある。
- (30) 有賀長雄「日本国民の精神上の疑問」〔『哲学雑誌』一九〇八年六月、四〇～五七頁〕。
- (31) 横井時雄「我国徳育の前途」〔『丁西倫理会倫理講演集』一九〇八年九月、二二～二八頁〕。
- (32) 「雑録」〔『丁西倫理会倫理講演集』一九〇八年九月、一〇八頁〕。なお、丁西倫理会の活動は『哲学雑誌』に掲載されていた。
- (33) 井上哲次郎「右の意見に就て」〔『丁西倫理会倫理講演集』一九〇八年九月、二八～三二頁〕。
- (34) 井上哲次郎「儒教の長所短所」〔『哲学雑誌』一九〇九年一月、三〇～六頁〕。
- (35) 元良勇次郎「儒教復活に就て」〔『雑録』〕〔『丁西倫理会倫理講演集』一九〇八年二月、八九～九〇頁〕。
- (36) キリスト教徒によって歓迎されたこともあげられる。北澤定吉によると、日本化した儒教をキリスト教と結合することで「基

- 基督教を日本固有の文化の上に立てやうと」考えたからである（北澤定吉「明治四十一年の回想」五四～五五頁）。なお、このような儒教と他宗教との結合については浮田和民「儒教の復興を論ず」〔『中央公論』一九〇八年一月〕を参照されたい。
- (37) 井上の講演については参加者が載せられていなかったため確認はできない〔『哲学雑誌』一九〇八年一月〕。
- (38) 「雑録」〔『丁酉倫理会倫理講演集』一九〇八年五月、九六頁〕。
- (39) 「去月の諸学会」〔『哲学雑誌』一九〇八年八月、一〇八頁〕。
- (40) 田中喜一「教育の理想として『ローマンチズム』及び『クラシシズム』を論ず」〔『教育学術界』一九〇一年四月、二二頁〕。
- (41) 前掲「具体理想主義は如何に現代の道德を理解するか」五六五～六六頁。
- (42) 田中喜一「近世文壇に於ける評論の価値」〔『新小説』一九〇九年五月、二二頁〕。
- (43) 田中喜一「文芸に於ける具体理想主義」〔『趣味』一九〇九年五月、五～六頁〕。
- (44) 田中は「シンボリック」をシモンズ (Arthur William Symons) の解釈によるとしている。シモンズの『象徴主義の文学運動』によると、人間の思考を形成する諸要素は変化する。それに伴って文学も内面的本質や外面的形式も変化するという。こうした観点から象徴を捉えているため、進歩との関連性がみられる（シモンズ、前川祐一訳『象徴主義の文学運動』富山房、一九九三年、七～一〇頁）。
- (45) 文明史の叙述の元になったのは本論で示したバジョットだけでなく、ペーター (Walter Pater) の議論を加味したものと考えられる。傍証になるが、田中がペーターを薦めたことで、ペーターに影響を受けた人物に近松秋江がいる（近松秋江「新年の新聞雑誌」〔『時事新報』一九一二年一月一日～一日付・所収』近松秋江全集』第一〇巻、八木書店、一九九三年、一〇頁）。近松は田中が文明史の体系化を指摘した翌月の論考（一九〇九年六月）でペーターが物事を流動的にみることが「近世思想」の特徴として捉えていることに言及している（近松秋江「ウォルター・ペーター氏の「文芸復興」の序言と結論（印象批評の根拠）」〔近松秋江全集』第九巻、八木書店、一九九二年、二六一頁）。従って、ペーターの議論を田中が意識していることは考えられるだろう。
- (46) 前掲「文芸に於ける具体理想主義」三頁。
- (47) 前掲「我国に於ける自然主義を論ず」九六頁。
- (48) 田中喜一「岩野泡鳴氏の人生観及び芸術観を論ず」〔『中央公論』一九〇九年九月、六九～七〇頁〕。
- (49) 同右、三〇～三五頁。
- (50) 同右、六九～七〇頁。
- (51) 田中王堂「現代思想の特徴」〔『新潮』一九一〇年二月、二～九頁〕。
- (52) 「雑録」〔『哲学雑誌』一九一〇年三月、一一五～一一六頁〕。
- (53) 田中喜一「文明史上に於けるローマンチズムの意義」〔『哲学雑誌』一九一〇年七月、五八～五九頁〕。
- (54) 同右、六六～七〇頁。

(55) 田中は『吾が非哲学』が出版された一九一三年に、象徴主義を「実利の精神とロオマンズの精神の結合」とみなした(田中王堂「新時代の人生観」(『無名通信』一九一三年四月、七三頁)。これは『吾が非哲学』の「Romantic Utilitarianism」主張につながる。なお、ロマン主義と合理主義の調和を主張する田中の立場を評価した論者には加藤朝鳥がいる。加藤は「王堂氏の功績は其嗜好理想の相對説よりもロマンチズムとラシヨナリズムとを握手させた点に独特の思想の形式を見た」という(加藤朝鳥「二人の自由思想家―泡鳴氏と王堂氏と―」『読売新聞』一九一四年四月二十九日付)。このように文壇の一部からは田中が啓蒙主義とその反動として生じたロマン主義の調停を行ったことに価値が見出されたと言えよう。

(56) 田中喜一「我が国民性の立場よりクラツシズムの意義を論ず」(『新小説』一九〇八年一〇月、一三―一八頁)。

(57) 田中喜一「我が国民性の立場よりクラツシズムの意義を論ず」(『新小説』一九〇八年九月、二〇―二五頁)。

(58) 「雑録」(『哲学雑誌』一九〇九年一〇月、一一四―一一五頁)。

(59) 「国民性の意義と価値とを誤解する勿かれ」(『東亜之光』一九一〇年四月、三八頁)。

(60) 前掲「我が国民性の立場よりクラツシズムの意義を論ず」一〇月、九―一二頁。

(61) 田中は大戰の要因を「早晩、近世文明に依つて取つて代はらるべき運命の中に在る中世文明の殘火の纒かに暫らく再燃した」ことに求めた。現在の「近世文明」は「当初の志向を裏切つて、

智慧の道具とならないで、知識の器械となつて」いる。つまり、生活における全体の方針に顧みず、生活の中で生じる部分的なものに固執している。従つて、「近世文明」は智慧と知識の調和が保たれていたが、その分裂によつて戦乱が起きたと解釈している(田中王堂「将来の文明」(『日本評論』一九一六年一〇月、九九頁)。

(62) 同右、九八頁。

(63) 田中王堂「自然生活に対する憧憬の心理、倫理」(『中央公論』一九一七年七月、一七頁)。

(64) ベーコンの言説「学問は夫れ自身の用を知らぬ。夫れを知るものは学問の上になり、外に在る智慧である」を取り上げ、ベーコンが「知識と智慧との起原と進化との相関」についての言及がないため、両者の本質については何事も知ることができない、と。そして、ベーコンの事業に対して「古来、実際に社会に効果を顯はした改革の事業にして、智慧を其れの契機とし、知識を其れの運出としなかつたものは一つもない」とし、ベーコンの事業を古くからのありふれたものとした古代からの例としてキリストや釈迦の事業が出されている。「月並に陥る虞」があると譲歩をした上で、キリストや釈迦の事業は「其等がどんな特徴に依つて、実為となつて空想に止まらなかつたかの理を討尋して見るならば、其れは智慧であると同時に、知識を伴つた智慧であつたからであることは、容易に、自然に、発見されるであらう」。このように、田中はベーコンが「智慧と知識」を適切に運用していたが、その関係性を明らかにしなかつたために、後世その分離が起きた。この分離こそ「近世文明」の欠陥として現れていると指摘する(田

中王堂「近世生活に於ける知識と智慧」(『新日本』一九一七年
一〇月、六一〜六三頁)。

〔付記〕本稿の本論は二〇一八年日本思想史学会の報告「近世文明」と田中王堂」に加筆修正を加えたものである。報告では一九二〇年代の「近世文明」の象徴主義化にも言及したが、本稿では紙幅の都合で見送った。そのため、この点については別稿で論じることしたい。

『学習院史学』第六〇号・正誤表

九六頁上段一六行目、九七頁下段二二行目

(誤) Laidge

(正) Lapidge

二〇二二年三月発行の第六〇号に誤りがありました。正しくは左の通りです。お詫びして訂正いたします。

四六頁 下段二行目

(誤) 発見してきた

(正) 発展してきた

四八頁 上段七行目

(誤) 儒教再興の講義を踏まえ、

(正) 儒教再興の議論を踏まえ、

四八頁 下段一九行目

(誤) 「帰納的」(進歩的のもの)

(正) それ以降を「帰納的」(進歩的のもの)

五二頁下段二二行目

(誤) 誤用はフランス革命後の

(正) 誤用はフランス革命前後の

九〇頁表 S914 真偽

(誤) a

(正) c