

大正期の文化主義論争に関する一考察 ——野村隈畔の生命主義と文化主義批判——

大木 康充

はじめに——思想課題としての「文化主義」

日本の思想に見られる特性として、「ある時代にはなばなく行われた論争が、共有財産となって、次の時代に受け継がれてゆくということがきわめて稀である」（丸山真男『日本の思想』岩波書店、1961年、7頁）といわれる。そして従来であれば、「思想が対決と蓄積の上に歴史的に構造化されないという『伝統』（同前、同頁）の近代的事例に含まれることになるであろうか、第一次世界大戦後の日本思想界で興隆した「文化主義」¹をめぐって当代の著名な知識人たちが論争を繰り広げた、いわゆる〈文化主義論争〉と呼ばれるものがあつた²。

大正期の「文化主義」とは、ドイツの新カント派哲学を背景に、普遍妥当的な「文化価値」³の実現を人生の理想と位置づけ、その担い手たる個人の人格的な独立と自由を主張する理想主義的世界観・人生観であった。この思想の創案者は、人類史上初となる世界大戦の勃発を反省材料とし、国家の主要な目的を従来の「富国強兵」ではなく「文化国家」⁴——「各国の平和を回復し再び又協同一致して世界の文化を増進する任務」⁵の主体としての国家——に求めた哲学者の桑木^{げんよく}巖翼（1874～1946）である。欧州から伝えられる大戦の惨禍は当時の知識人たちに大きな衝撃を与え、なかでも理想主義的な思想傾向を有する哲学者をして戦争抑止と平和再建に向けた知的営みへ向かわせることになった。たとえば、桑木とほぼ時を同じくして、哲学者・経済学者の左右田喜一郎（1881～1927）も「官僚主義、保守主義、軍国主義を排して民主主義、進歩主義、自由主義に与する」⁶思想上の立場として文化主義を唱えている。また、大戦後の世界で「野蛮国」⁷とすら評された日本の国際的地位に危機意識を抱いた哲学者の筑水^{ちくすい}・金子馬治（1870～1937）は、「野蛮」を克服する文芸・教育運動の振興を訴え文化主義の立場を標榜したのであつた。

これに対して、普遍的な「民衆」の概念を提示し「国民文化」としての「民衆文化」のあり方を論じながら次第にマルクス主義的な階級闘争史観へと傾斜

していった大山郁夫（1880～1955）⁸、社会統計学的方法を導入し民衆生活の実情とその変遷を「娯楽」という側面から究明した権田保之助（1887～1951）⁹、アメリカで学んだ消費経済学の立場から能率的な「文化生活」の建設を目指した森本厚吉（1877～1950）¹⁰などによって、資本階級ないし知識階級の立場に立つとみなされた文化主義のディレッタンティズムや観念論的傾向に主たる批判が加えられた。なお、これらの批判に対し、文化主義者の側からほとんど唯一対応¹¹したのは、イギリスのギルド社会主義など政治的多元主義を自らの文化主義に取り入れ、各国の民間団体を主体とする草の根的な「文化的外交」¹²に基づく国際平和の実現を構想した杏村・土田茂（1891～1934）という新進の思想家・評論家であった¹³。

ただし、文化主義の思想それ自体は、世間一般において「文化」（「文化住宅、文化何々」¹⁴）という一種の流行語を生み出したものの、思想的に全面的な展開を遂げる間もなく、昭和初期に至るとマルクス主義とファシズムという二大思潮の対立の前に姿を消した。それに伴い、理想と現実（生活）、精神と物質、文化と娯楽、教化と宣伝といった種々の普遍的な対立概念が争点として提出された文化主義論争に内在する多様な思想的可能性は、近代日本思想史上の「共有財産」として次代に継承されることなく雲散していったかに見える。しかし、それでは、第二次世界大戦の終結後間もなくして文化主義が再び日本思想界に登場した事実を一体どのように考えればいいのか。

大正期の文化主義主唱者の中でただ一人戦後まで生き抜いた桑木厳翼の『自由と文化』（日高書房、1946年）では、新カント派哲学に基礎づけられた「人格主義」的な「自由」（桑木『自由と文化』、24頁）や、『『デモクラシー』は文化の水準を低下して大衆に迎合せしめるものではなく、却て大衆の知性情意を向上して所謂古典趣味を賞翫し、純正学理を理会し得るやうにしなければならぬ』（同前、39頁）とする「知的貴族主義」¹⁵に立脚した「デモクラシー」論など大正期以来の主張内容に加え、その「文化国家」論では、「国家の本質」としての「文化」を「有機的個体」ないし「生物体」と捉え直し（以上同前、66頁）、「生命」であるがゆえに「栄養」（＝外来文化）の供給が不可欠になるという論理が強調されている点が注目される（同前、70頁）¹⁶。桑木は、「生物」がその発達過程で様々な障壁を乗り越え新たな飛躍を遂げるという「生的跳躍」な

いし「創造的進化」の概念を援用しつつ「生命は凡て一の創造である」（以上同前、74～75頁）と言明し、「文化」もまた民族・国家の「生の一発現」（同前、75頁）である以上、進取の気性を忽せにするようでは「生」の躍動も失われ、「創造的進化」は実現し得ないと力説した。こうして桑木は、外来文化の積極的導入を通じて期される日本の伝統文化の再生、別言すれば個別的「文化」から普遍的「文化」への「生的跳躍」を要求する文化主義の立場を戦後の世に改めて問うたのである。

なお、桑木が自らの文化主義に摂取した「生的跳躍」という概念¹⁷は、周知のとおり、第一次世界大戦後に国際連盟の諮問機関「知的協力国際委員会」議長として活躍し、1928年にはノーベル文学賞を受賞したフランスの哲学者ベルクソン（Henri-Louis Bergson, 1859～1941）¹⁸のいわゆる〈生の哲学〉に依拠するものである。この〈生の哲学〉と「文化」の関係については、大正期において哲学者の田辺元（1885～1962）が「文化の概念」（『改造』1922年3月）で論及している。田辺によれば、当時の言論界で流行語となった「文化」という概念には、大まかに三つの使用例が認められるという。第一は物質的に生活を豊かにするという意味での「文化」で、「文明（Civilization）」とほとんど同義とされる（『田辺元全集』第1巻、筑摩書房、1964年、426頁）。第二は物心両面で生活内容を豊富ならしめ、「心身の活動を阻害するものから之を解放して、自由に其要求を満足せしむる内容の創造を文化とする」もので、これを田辺は「生命主義の立場に於ける文化」と呼び、その意味での「文化」の実現を目標として提唱されたものが「文化生活」（森本厚吉ら）であると指摘した（同前、427頁）。そして、最後に田辺は、「我国に於て始めて文化主義を提唱せられた人々」（桑木徹翼および左右田喜一郎）の「文化主義」、つまりは「カントの先験哲学」を背景とし、普遍妥当的な「価値」実現の生活を人生の理想と位置づける「批判主義的理想主義的」な「文化」を挙げている（同前、432頁）。このうち、第二の「生命主義の立場に於ける文化」に関する田辺の説明を確認しておこう。

「ベルグソンが實在を生の躍動と観、その力の発展が緊張を失ひて弛緩するとき物質の世界が現はれ、人間の理智は唯之を行動に由つて支配する為

め的手段たるのみ、生活の真正なる意味は理智の外本能に依り、緊張せる生の流に身を投じて、所謂創造的進化を遂ぐることに由つて体験せらるるとし、リッケルトなどの名けて生命主義 (Biologismus) と呼ぶ立場を主張したのは其独創的な直観の分析と相俟つて、此様な文化の解釈に哲学的基礎を供するものと云つてよい」(同前、428頁)

この「生命主義」について、「現代の思想を支配する基調として生命の創造的活動を重んずる傾向の存在することは争はれない」と田辺は主張し、「生命主義」の潮流に掉さす「文化生活」や「文化主義」が「現代人の心に訴ふる所多き標語となるも怪しむに足らない」と一定の評価を与えたのである(以上同前、同頁)。

ところで、こうした「生命主義」に関する田辺の見解について、従来の研究では、(土田杏村の哲学の師でもある)西田幾多郎による哲学的影響が指摘されてきた¹⁹。しかし、他方で、西田とは別の立場から「生命」と「文化」の問題に取り組み、やがて文化主義批判へと進み出て独自の「生命主義」的な文化主義を提唱するに至った在野の哲学者である隈畔・野村善兵衛(1884~1921)²⁰の業績が顧みられることは、今日、極めて稀である。かれは、桑木や左右田の文化主義をいち早く取り上げ本格的な文化主義批判を展開し、短期間ながら総合雑誌を舞台に文化主義論争を巻き起こしたにもかかわらず、従来の思想史研究ではほとんど扱われてこなかった²¹。

野村隈畔は、土田杏村をして、西田幾多郎の哲学を継承しこれを時代・社会状況の変遷に応じて独自に展開せしめる可能性を持つ「天才的哲学者」²²といわしめた特異な存在である。かれは、文化主義批判の先駆けをなしながら、一方では内心で「真の文化主義者」(後述)をもって自任していた節もあり、このような点からもその特異性の一端を垣間見ることができよう。本稿の中心的課題は、隈畔の思想遍歴を跡づけ、どのような経緯から文化主義批判へと向かったか、またその批判を通じて形成された隈畔独自の「生命主義」的な文化主義とはいかなる内容であったか講究することにある。さらに、隈畔の文化主義批判に異議を唱え論戦を挑んだ思想家にも光を当てておきたい。文化主義をめぐる隈畔の思想的営為から、第二次世界大戦後の文化主義へとつながる何ら

かの思想的可能性を見出すことができるのか、以下、詳しく検討していこう。

第1章 ベルクソン哲学の研究

福島県伊達郡の農家の次男として誕生した野村隈畔は、「父は尋常小学校で止めさせるといふのを、無理に願つて小学全科を出して貰つた」(野村隈畔『自由を求めて』京文社、1922年、2頁)²³ものの、友人が中学校などに進学するのを横目に、自らは意に沿わぬ農業——「自分の体質が農業に堪へ得るほど健康ではなかつたので、労働するのが厭であつた」(同前、4頁)——に従事しなければならなかつた。しかし、かれは「百姓をしてみても滅多に本を懐から放したことはなかつた」(同前、3頁)といい、不遇の中で独学を続け、やがて「K先生」(同前、79頁)——宗教学者・岸本能武太の『社会学』(1900年)と邂逅することになる。同書に深い感銘を受けた隈畔は、その質問などをまとめた書簡を岸本に送付したが、これに岸本は親切に応じ、長大な手紙を返した。また、岸本は自身の論文集『倫理宗教時論』(1900年)を隈畔に送るとともに、英語の学修を勧めたという。この岸本との書簡を通じた交流が契機となり学問・研究への熱意が昂じた隈畔は、「農業が堪へ切れなくなつ」(同前、5頁)たこともあって、岸本一人を頼りに新婚の妻を故郷に残して1908年に上京を果たした。

しかし、隈畔は東京でも満足な職を得られず、やがて「社会に対する反感を強く持ち初めた」が、それでも「かねてから自分の好きな哲学」(以上同前、同頁)の研究に没頭し、英語やドイツ語などの勉強に打ち込んだ。一方、ユニテリアンの岸本に誘われて統一基督教会に通い始め、後に牧師の内ヶ崎作三郎から洗礼を受け入信している。こうして文筆業²⁴で生計を立てようと奮闘した隈畔は、明治末年頃から(岸本から内ヶ崎に主筆が交代した)キリスト教系の『六合雑誌』に論文が掲載されるまでになった²⁵。

1912年、それまでの哲学研究の成果をまとめた隈畔の処女作『ベルグソンと現代思潮』が刊行された。これに「序文」を寄せた内ヶ崎は、畏友・隈畔が、不遇の中でも「独学」——「村学の外、系統的教育機関の恩顧を蒙ることなく、其間、或は耕し、或は読み、或は軍隊生活を送り、外部の事情は、常に必ずしも君の為に有利でなかつた」(以上、野村隈畔『ベルグソンと現代思潮』大同

館、1912年、「序文」1頁）——で外国語の学習と哲学研究に精励する姿を、感嘆をもって記している。なお、隈畔は『ベルクソンと現代思潮』の出版前に、その一節をキリスト教徒で哲学者の波多野精一に送っており、同書には波多野の返書の一部が収録された。その中で波多野は、隈畔の論文における文章の明瞭さと論旨の徹底ぶりを褒め、内容としてはベルクソン哲学とプラグマティズムとの「相異点を論ぜられ候あたりは、特に深き興味を以て読み了り申候」（同前、8頁）と書いている点が注目される。

後に触れるように、留学経験どころか大学への入学資格も持たない隈畔は、アカデミーとは全く無縁の存在であった。しかし、岸本や内ヶ崎らとの出会いが転機となって学問および宗教の世界への扉が開かれ、アカデミズムの正道を歩んできた「文学博士」（同前、同頁）波多野も認めるほどの本格的な哲学研究書をもった隈畔は、一躍、気鋭の哲学者・評論家として論壇で注目されるようになったのである。

さて、同書の主題であるベルクソン哲学に関して、はじめに隈畔は次のような哲学史的意義を確認している。すなわち、現実生活の具体的問題から乖離したかのような「理想主義」（同前、50頁）哲学、また科学的立場を重視するあまり人間の「内面的生命や創造作用や神秘等」を否定する「自然主義」（以上同前、同頁）哲学の双方に含まれる「欠点」の克服型として登場したベルクソン哲学は、人間生活の実相に肉薄し、そこに見られる持続的な「生命」の変化に焦点を当てることで導き出された、「生命或は生活を根柢とした創造本位の哲学」（同前、51頁）である、と。

基本的にベルクソンをプラグマティストと捉えた西田幾多郎や大杉栄、山川均らとは異なり、ベルクソン哲学とプラグマティズムを明確に区別する立場を示した隈畔のベルクソン受容に関して、従来の研究史ではその〈正しさ〉が評価されてきた²⁶。隈畔は、「反理知的であること」（同前、95頁）、「個性の概念を重んずること」（同前、99頁）、「活動的創造的であること」（同前、102頁）をもって「現代哲学の特色」（同前、95頁）と規定し、この点でプラグマティズムとベルクソン哲学の共通性を一旦は認めたが、「純粹實在」、換言すれば「默實在 (dum Reality)」（同前、129頁）²⁷の捉え方が両者では異なると指摘した。すなわち、「默實在」について、W・ジェームズの「実用主義」では「空間的相

対的」なる「利害的」立場から肯定し、他方、ベルクソンの哲学では「時間的絶対的」なる「直覚的」立場から認容した（以上同前、132頁）、と。隈畔にとって、プラグマティズムの「空間的相対的」なる「利害的」立場は、「現代哲学」以前の「主知主義」的な「理知」（同前、137頁）の羈絆から完全に脱却したもとはいえなかった。一方、「理知」から完全に解き放たれ、「実用主義の経験化即ち分析的多元化にも反対し、純粹なる絶対知識即ち実在の流動性を把握」（同前、138頁）した点にベルクソン哲学特有の意義を見出した隈畔は、これを「凡べての障礙物や被覆物を撃退して、物の真実を如実に掴み出さむと戦ふ」（同前、72頁）哲学と評した。この点、「生命」の「直接経験」「直覚」（同前、同頁）による把握を根基とした「創造的進化の哲学」（同前、83頁）を隈畔が積極的に評価した思想背景を探る上で、『ベルクソンと現代思潮』の附録「意義及び価値論」は注目すべき論文といえるだろう。なぜなら、この論文では、隈畔の個人的経験とベルクソン哲学との交差点が示唆されており、後に隈畔が提唱した「生命主義」的な文化主義においてもそれが重要な意義を持つことになるからである。

同論文で隈畔は、新カント派の認識論哲学など、ベルクソン以前の哲学を特徴づける「理知」について次のように批判する。すなわち、「理知」による行為は「反復的であつて生産的でない」（同前、附録51頁）とし、このような「自由」のない「器械的運動」（同前、附録53頁）から「創造」（同前、附録55頁）は生じ得ないと断じたのである。かれは、人間「生命」の核心を「内面的な「要求」ないし「意味」に求め（以上同前、附録58頁）、「我々は内面的意味を赤裸々に自由に表現せんと欲する」（同前、附録59頁）と述べており、この「内面的意味」を「赤裸々に自由に表現したとき、初めて生の充実と進化と幸福とを感じる。生の充実を感じる生活にして初めて我々に価値がある」（同前、同頁）と主張した。だが、「内面的意味」を「赤裸々に自由に表現」しようとするれば、当然ながら現実世界では「種々の困難と衝突が起こる。習慣や道徳や家族や社会との衝突が起こる」ことを、隈畔は自身の生活経験から痛感していた（以上同前、附録60頁）。それは、たとえば幼い頃より両親の不仲に悩まされ「憂鬱性」（野村『自由を求めて』、94頁）²⁸を患い、その父親の意向で進学の夢も絶たれ、虚弱な体質にもかかわらず家業の「百姓」をしなければならなかったこ

と²⁹、上京してからも就職活動は全て失敗し、自身が携わった雑誌事業は健康問題で退くことになり、隈畔を追って上京してきた妻とともに内職で糊口を凌ぐ生活を送らざるを得なかったこと、(親戚から嗤笑された) 学問・研究への志を抱いて大学の門を叩くも学歴上の問題で入学を許可されず、聴講生として出席した大学(東洋大学や早稲田大学など³⁰)の講義内容には強く失望し、「私は最初大学といふものを」、「それから私は現代の教育そのものを」、さらに「私は現代の社会組織を徹底的に呪はずにみられなかつた」という辛酸をなめ続けた半生の体験であった(以上同前、6~7頁)。

このような生活経験を通じて、伝統的な生活意識や道徳観念、また近代的な教育および社会制度への懐疑の念を深めた隈畔は、「真実な生活を生きやうとすれば、一種の革命者とならねばならぬ」(野村『ベルグソンと現代思潮』、附録60頁)と考えるまでになった。そして、自己を取り巻くあらゆる規範や強制力からの解放を切望し、現実社会の根本的改革を志向する隈畔の心情ないし内的欲求と当時見事に合致した思想こそ、先述した「凡べての障礙物や被覆物を撃退して、物の真実を如実に掴み出さむと戦ふ」哲学、すなわち、ベルクソンの〈生の哲学〉にほかならなかつたのである。

第2章 「自我」における「自由」と「文化」

さて、隈畔はベルクソン哲学に傾倒するうち、自らも「生命」ないし内面世界との対峙を迫られることになり、次第に「自我」の問題に「憑かれ」ていった(野村隈畔『自我の研究 近代思潮叢書 第六編』警醒社書店、1915年、3頁)。『ベルグソンと現代思潮』を上梓して以来、おそらくは内職を続けながらにせよ、文筆生活を送れるようになった隈畔であるが、(高等教育を受けたこともなく、アカデミーとは本来無縁でありながら)「物識り顔」で雑誌などに論文を寄稿する自らの姿を内省し「羞恥と厭悪の情」(以上同前、5頁)に苛まれていき、ついには病を得て入院した。そのため、華山^{かざん}・茅原廉太郎とともに創刊した『第三帝国』の雑誌事業からも離れなければならなかつた³¹。こうして「自我問題」(同前、5~6頁)に悩乱した隈畔は、退院後、その内面世界での格闘の跡を『自我の研究 近代思潮叢書 第六編』に記した。それは、肥大化した自

己の虚像を打破し、「自我」を再統合するための新たな精神的土台を基礎づける孤独な作業であったに違いない。なお、この限畔の「自我」をめぐる個人的な「冒険的」研究は、「従来の哲学的術語の意味を制限したり、変更したり、或は、新しい術語を造つたりして、勝手な狼藉をはたらいた」ものとなっており、この点、読者や哲学研究者に向けて予め「謝罪」している（以上同前、12頁）。

自己の精神世界への省察を開始するにあたり、あらゆる「思惟」の予断を排し懐疑主義からも脱却した後に残るプリミティブな意識へ回帰していった限畔は、その根源的な意識の態様を「或る動的な経験」——「絶えず動きつゝある、一種の力の流れ」（以上同前、25～26頁）——と捉えた。かれは、この「最も原始的な、最も赤裸々な全体としての生命そのもの」（同前、26頁）の衝動、すなわち、「力そのものゝ自感」を「純粹経験」と呼称し（以上同前、27～28頁）、「創造的活動力」（同前、60頁）横溢する「生命」をもって唯一の「實在」（同前、61頁）と規定した。そして、先にも述べたとおり、「生命」から発する「要求」（同前、83頁）を「自我」の核心とみなした限畔は、主観的な「要求」を現実生活の中で具体的・客観的に「実現」しようとする意志、つまり「要求の自己表現」（同前、85頁）の段階まで至った「自我」をもって「真の自我」（同前、84頁）と定位し、この「真の自我」意識を「最高主観」ないし「絶対主観」、そこから発する「要求」を「最高要求」と名づけたのであった（以上同前、91頁）。

このように、限畔が内面世界の探求を通じて到達した「無限の創造力を発揮する『自己』」としての「真自我」は、価値創造の担い手であり、自由で独立した主体としての「人格」を意味していた（以上同前、同頁）。限畔にとって「自我」とは、「自由と価値」（同前、210頁）を「要求」してやまない意欲そのもの、すなわち「純粹自己意欲」（同前、216頁）にほかならなかつたといえる。また、「自我」における「要求」とその「実現」との間の距離が短ければ短いほど「自由」な状態であるとし、「要求」即「実現」の「絶対自由」（以上同前、238頁）をもって人生上の理想と位置づけた。こうして限畔は、「人生」の意義を「徹頭徹尾、自我の自由」に求める「自我」の哲学を提唱し（以上同前、243頁）、この立場を根本的立脚点としながら「自我の自由」（同前、344頁）への抑圧と対決していった。

それでは、「要求」即「実現」の「絶対自由」とは、一体どのように達成されるものなのであろうか。この点に関して隈畔は、『現代文化の哲学』（1918年）で「真自我の自由」を現実生活の中で具体化しようとする「意識」の源流を辿っているが、そこでかれが逢着したのは〈無限抱擁〉的な「愛」であった（野村隈畔『現代文化の哲学』大同館書店、1918年、30頁）。かれは、この「愛」について、感情や道徳に属する一般的意味、あるいは既成宗教（仏教やキリスト教など）の解釈するそれではなく、「凡ての反省と理解と打算と制限とを超越した独自の創造的衝動」（同前、449頁）と説述している。それは「生命」全体の欲求であるがゆえに、「多くの対立を絶し、種々の選択、排斥、差別等を超越」（同前、452頁）するものとされ、隈畔はこの意味において、「生命」のア・プリアリオリな特性に基づく「愛の平等性乃至抱擁性（摂取性）」（同前、同頁）を主張した。このように隈畔における「自我」の哲学は、「生命」の直接体験、言い換えれば、現実生活で経験するあらゆる事象を理知や利害によって価値判断し区別するより前に、その全てを「自我」の価値創造的要求（「純粋自己意欲」）を根源的に動機づける媒介として等しく意義を認め取り込もうとする「生命」の「衝動」³²としての「愛」に到達した（同前、330頁）。これは、一方で外的事象を動力源とする個人「自我」の無限の創造的活動へ、他方でその創造を通して交渉する現実社会の不断の変革——「自由」の実現——へ向かって躍動する意識の流れを表現したもので、この意識の十全なる達成をもって隈畔は「自我」の「絶対自由」（同前、331頁）ないし「愛の実現」（同前、333頁）とみなしたのである。もちろん、これは現実世界を無条件に受け容れ肯定する没批判的態度を意味するものではなかった。そのことは、かれが「自我」の自由な発達を抑圧するような「日本文化」の問題を決して看過しなかった点からも明らかであろう。

『自我批判の哲学——文化哲学序論』（1919年）において、「吾々の生活は自由によつて成立し、自由によつて発達して居る」（野村隈畔『自我批判の哲学——文化哲学序論』大同館書店、1919年、17頁）と隈畔は主張し、政治や教育、宗教など「文化」活動の全ての意義を「吾々の生活自由を保障し発達せしむる」点に帰着せしめた（以上同前、同頁）。ここでいう「文化」とは、価値創造を「要求」する個人「生命」が具象化されたものであり、かれは「生命」の具体的発展

たる吾々の生活乃至文化は、当為の具体的発展たる自由をその根本方向とする」（同前、30頁）と弁じ、「文化」と「自由」を不離一体の関係において把握した。このような「生命主義」的な文化概念一つとってみても、隈畔におけるベルクソン哲学の持続的影響³³は際立っていたといえる。また、「自由は文化の唯一の目的方向」（同前、同頁）と強調した隈畔は、あらゆる規範や強制力から解放された「自我」³⁴の創造的活動をもって文化発展の推進力と定義した。このように隈畔は、「生活理想」としての「自由文化の建設」（以上同前、31頁）を標榜したが、その実現を妨げるものとして批判の筆先を向けたのは、前記のとおり「日本文化」の問題だったのである。

たとえば、隈畔は『新文化への道』（1920年）で、「現在の日本文化の産んだ宗教や道徳や政治や教育や乃至は学問等に対して、何等誇るべき若しくは保持すべき価値も認むることは出来ぬ」（野村隈畔『新文化への道』日本評論社、1920年、10頁）と問題提起³⁵し、個人の「生命」や「自我」領域への尊重が見られない「文化」には普遍的価値を認め難いとする立場をとった。文化発展の担い手である個人の「自我」領域における自由と独立をどのように確保していくか。このような問題意識のもと隈畔が要求したのは、「日本文化」の「根本的改造」（同前、13頁）である。すなわち、今後の「日本文化」発展の方向性として、従来のように外来文化を日本の生活・社会環境に照準して特殊化ないし「日本化」する「模倣力」「同化力」の育成に力点を置くのではなく、日本固有の「特殊な具体的な生活現象から、その必然的な想像の根拠たるべき普遍的な生命を把握する」ための「真正の創造的精神」を涵養するよう訴えたのである。「日本文化」は歴史的に演繹的思考を得意とし発達してきたが、反面で帰納的思考、ここでは日本に特有の生活事実から「普遍的な原理」を抽出する「創造力」に欠けているという指摘であり（以上同前、15頁）、この意味で日本人は「一民族としてこの日本国を樹てて以来、未だ嘗て真の文化、真の価値を創造した例しがない」（同前、23頁）と断言することも隈畔は憚らなかつた。普遍的文化を構築する「創造力」の源泉となるのは、隈畔にとって個人「自我」の自由な活動にほかならず、かれはそのことを、東西両文明を通底する普遍的価値観を例に挙げて論証しようと試みた。

東西文明のうち、はじめに隈畔が取り上げたのは東洋文明を代表する中国の

儒教である。かれは、儒教における「根本精神」を自己肯定・自己発展・自己実現と解し、これらをまとめて個人主義的徳徳の一種と位置づけた。次に儒教と並び古来日本文化に深く浸潤してきた仏教に関しては、(現実的・世俗的な儒教とは対蹠的に) 厭世的・脱世俗的な傾向を指摘し、「儒教が自我を肯定し実現せんとするのに反して、仏教は自我を否定し滅息せんとするもの」と比較した(以上同前、63頁)。このように東洋文明といっても、中国儒教とインド発祥の仏教とでは相反する傾向が見られるが、その実、両者は本質において共通の価値観を有すると隈畔は主張する。すなわち、儒教において人間生活の根基に据えられるのは「純粹意欲の必然的発動たる『忠恕』」(同前、89頁)——「己の心を盡す」ところの「忠」と、「己を推して人に及ぼす」ところの「恕」(以上同前、58頁)——であると論じ、儒教の個人主義的特色を強調した。また仏教については、「釈尊は自己若しくは我れは如来であり、仏性であると見た」ことから、「仏教の自我即ち真我は、『如来』であり『仏性』である」と述べており(以上同前、70頁)、「無我論」でなく「有我論」の立場に左祖した(以上同前、68頁)。この点、隈畔は、「自我」の肯定とその実現をもって儒教と仏教、すなわち東洋文明を通底する「根本精神」とみなしたのである(同前、77頁)。

他方、西洋文明についても、淵源としての古代ギリシャ文化の成立以来、「人間」を主題とし個人主義的な「自我実現」を求めて発達してきたと隈畔は説いており(以上同前、89頁)、その展開を「自我の自覚史」(同前、90頁)と概括している。

以上はあくまで隈畔の独断の見解に過ぎないにせよ、かれは東西文明に共通の「根本精神」として「自我思想」(同前、95頁)ないし「自我批判の哲学」(同前、96頁)を摘要し、これらを参考としながら日本の生活事実に即した普遍的文化——「自我」の発達を助長せしめる「文化」——を模索していった。そして、「自我の自由」に関連する「日本文化」の新たな動向として隈畔が最も注目した思想³⁶こそ、第一次世界大戦後の思想界を席卷した「文化主義」³⁷だったのである。

第3章 ドイツ「文化」および文化主義への批判

隈畔は『文化主義の研究』(1921年)の冒頭にて、文化主義が「一つの纏まつた思想として初めて吾が思想界に唱道されたのは、最近のことに属する」(野村隈畔『文化主義の研究』大同館書店、1921年、1頁)と記しているが、文化主義の源流ともいふべき思想潮流は「ズット以前から一般の思想界に漲つてみた」(同前、同頁)と指摘する。そうした思潮が理論的に整理され、学説としてまとめられたのが「最近のこと」であって、隈畔はこの意味において、「文化主義は時代の要求によつて産み出された、新しい思想」と捉えたのである(以上同前、2頁)。

文化主義の思想史的意義に関していえば、『現代の哲学及哲学者』(1921年)でも隈畔は、近代日本において「唯一の哲学的文化思想を構成するものであつて、哲学史上乃至文化史上、決して見通すことの出ない重要な問題を形造つてゐる」(野村隈畔『現代の哲学及哲学者』京文社、1921年、371頁)と評価した。なお、文化主義がドイツ新カント派哲学を背景に成立した点³⁸については、日本の现实生活と新カント派哲学とが結びつき「文化主義といふ一つの纏まつた思想体系を構成したのは、わが思想界において嚆矢とする」とひとまず肯定的に受け止め、「そが吾が哲学界乃至一般思想界において初めて主張された独特のもの」と論じている(以上同前、376頁)。

文化主義は、はじめ一部の哲学者によつて唱道されたが、すぐさま思想界一般に普及し「時代の改造的乃至建設的要求と容易に結合すること」によつて、「時代精神を代表する唯一の思想」と目されるに至つたと隈畔は論述し(以上同前、371頁)、文化主義をもつて「純粹なる哲学思想と具体的なる実生活との接点」(同前、374頁)と位置づけた。当初、隈畔の眼には、文化主義が日本の现实生活に立脚した「真の文化、真の価値」(野村『新文化への道』、23頁)を創造する可能性を秘めた思想に映つたのであろう。さらに隈畔は、文化主義という呼称自体、ドイツや英米などで過去に用いられた例は見当たらないと主張し、たとえ「文化」や「文化価値」などの概念が外国哲学の翻訳であっても、「文化主義は実にわが思想界及び文化の上に、歴史的発展の根柢を据えたもの」(野村『現代の哲学及哲学者』、378頁)と解し、その思想史的意義を一応は積極的に評価した。

隈畔は、文化主義が登場した時代背景として、第一次世界大戦後の「思想の

動揺」(野村『文化主義の研究』、3頁)に着目した。大戦の終結により「恒久平和」「自由平等」(同前、2頁)などの理想主義的な思潮が擡頭し、その実現を志向する「社会改造若しくは世界の改造」が勢力を得たものの、こうした現状打破の要求は、同時に「不安と動揺」——「新旧の衝突」「破壊と創造の軋轢」「階級打破の叫び」——をもたらすことになったと隈畔は指摘する(以上同前、3頁)。それは、「民主主義」「平和主義」と「官僚主義」「軍国主義」、また「社会主義」「無政府主義」と「国家主義」「専制主義」、さらに「個人主義」「自由主義」と「圧制主義」「侵略主義」といった、相反する思想傾向の対立であった(以上同前、4頁)。そうした思想対立を克服するには、個々の思想の価値を判断し整序する普遍妥当的基準、換言すれば「種々なる思想乃至主義の批判的根拠」(同前、8頁)が要求されることになり、かかる時代的要請への対応として、文化主義という日本独自の思想が勃興したと隈畔は説いているのである³⁹。

この文化主義の代表的主張者として隈畔が真っ先に挙げたのは、左右田喜一郎と桑木厳翼である。隈畔は、『黎明会講演集』(第1輯、1919年3月)に掲載された左右田の論文『文化主義』の論理⁴⁰をもって文化主義提唱の嚆矢とみなし、わずかに遅れて桑木が同様の主張を展開したと述べている。ただし、事実として見れば、左右田自身も認知していたとおりの⁴¹、桑木の方が左右田よりも早く文化主義を唱えていた⁴²。いずれが先にせよ、ほぼ同時期に両者によって唱道された文化主義が思想界に大きな影響を与えたことを隈畔は認めた上で、「学術的で組織的」な左右田、「極めて通俗的な而かも一般的な」桑木(以上、野村『文化主義の研究』、10頁)、という対比において両者の特質を区別しつつ、かれらの文化主義が「独逸哲学特に輓近新カント派の間に勃興した哲学思想と密接な関係の存するとは、明白なる事実である」(同前、11頁)とし、その共通点を抽出した。

ドイツ新カント派哲学の影響という点では、左右田や桑木が文化主義を唱える以前から、朝永三十郎『近世に於ける「我」の自覚史——新理想主義と其背景』(1916年)や西田幾多郎『自覚に於ける直感と反省』(1916年)などに代表されるように、ドイツ哲学の研究者たちの中で「たとへ明かに文化主義を標榜しなくても」(同前、12頁)文化主義的思潮が充溢していたと隈畔は証言する。さらに、「今では殆んど一般に文化主義なるものが認容せられ、新しい学説とい

へば文化主義でなければならないやうに感じ、そして何か文化に関する言論でも発表すれば、直ちに文化主義者であると目せらるゝやうになつた」と語っているが、英米やフランスの哲学の「共鳴」者（以上同前、14頁）——ベルクソン哲学を主要な学問的基盤とする隈畔もその一人であつた——に「文化主義者」は見られないとし、ドイツ哲学と文化主義との密接な関係を再確認した。その上で隈畔が留意したのは、新カント派哲学の背景をなすところのドイツ「文化」の問題であつた。すなわち、近代以降のドイツにおいて、「文化」という概念は「国家主義と結合して、真の文化は国民的自覚を意味するといふやうな信仰を産んだ」（同前、17頁）にとどまらず、ナショナリズムの隆盛に伴い「文化はたゞ国家主義の独逸にのみ存するもので、民本主義や個人主義の英米の社会には真の文化は存在しない」とする「迷妄」（以上同前、17～18頁）すら生ぜしめたと隈畔は記録している。かれは、このような極端なナショナリズム、あるいは自文化至上主義をもってドイツが世界大戦を惹起せしめた遠因とみなす見解に同調しつつ、「国家主義」的ではないというそれだけの理由で他文化の価値を否定する独善的形式主義の陥穽に落ちたドイツ「文化」と同根の思惟様式が、ドイツ哲学と関係の深い日本の文化主義にも持ち込まれていないか危惧したのである。

この点、桑木や左右田の文化主義では、「文化」と「自然」が峻別され、規範や倫理などの価値的なものの全てが「文化」にのみ配されることから（以上同前、20頁）、隈畔はその「分割的」傾向（同前、33頁）、および、「形式的統一主義」（同前、47頁）を問題視した。とりわけ文化主義者たちのいう「人格価値」や「文化価値」などの概念は、畢竟するに「抽象的形式的な意義」（同前、52頁）に過ぎないと隈畔は指摘し、かれらの観念論的な思惟様式は「体験的能力とそれに伴ふ生きた思索力の乏しいことを証明するもの」と論難している（同前、34～35頁）。生活経験に基づく具体的内容を持たない既存の文化主義では、当初、隈畔が期待していた、日本特有の生活事実に即した普遍的文化は創造されないばかりか、それに含まれる「形式的統一主義」は「生活の自由発展を拘束して機械化し、物質化する弊害を伴うから、これは甚だしい危険性を有する」（同前、49頁）と警鐘を鳴らし、その「危険性」を次のように強調した。すなわち、（ドイツ「文化」の「形式的統一主義」は）「最近国家主義と結合して種々

の弊害を醸し、その結果生活の凡らゆる方面に専制主義と画一主義とを誘致して、遂に破綻の悲境に陥つたことは、戦争の終熄によつて実証せられて居る」（同前、50頁）、と。そして、大戦を経てなお、このドイツ「文化」の影響下に置かれたままで、日本の現実生活の立場から「自由」の実現を志向する「文化」を追求しようとする文化主義を、隈畔は「分割対立の文化、専制統一の文化を認容するもの」（同前、51頁）と断じ、自らその「文化主義の改造」⁴³に乗り出していったのである。

第4章 「真の文化主義者」の意味——井筒節三との文化主義論争

以上のように、大戦後の流行思想となった文化主義に内在する「形式的統一主義」が極端なナショナリズムと結びついた場合の「危険性」に注意を喚起した隈畔であるが、他方で、「余の如き文化主義を最初に批判し論評したものが、真の文化主義者であるかのやうに世間から認めらるゝといふ奇現象さへ呈するに至つてゐる」（野村『文化主義の研究』、41頁）と書いている点は注目に値する。穿った見方をすれば、こうした「世間」の評判を殊更に取り上げて紹介すること自体、隈畔自身も内心で「真の文化主義者」をもって任ずるところがあったと考えることもできるからである⁴⁴。この点、隈畔のいう「真の文化主義者」とは一体どのような存在であったか、かれの抱懐する文化概念を手掛かりに究明しておきたい。

既述のとおり、隈畔は一貫して日本の生活事実在即した普遍的文化の発展を求めたが、その文化の具体的内容としては、一見、意外とも思える「芸術」（同前、126頁）を位置づけた。ただし、それは「享楽」（同前、129頁）的な意味のものではなく、ベルクソンやR・オイケンらの〈生の哲学〉の意味において、すなわち、「たゞ吾々の全一的な創造的なそして持続的な生命が、たゞその中においてのみ如実に成長し、展開し、そして生の歓びを感じ得るといふ意味においてのみ、生きた芸術そのものであり得る」（同前、129～130頁）と隈畔は述べている。かれは、あらゆる規範や形式主義による制約を拒絶する「生命」の自由な生長と発展をもって「芸術」＝文化と称したが、この「芸術」には、以下に見るように、より切実な生活的意義が込められていた点に留意しなければな

らないであろう。

「人間は生きた芸術そのものである」(同前、127 頁)という隈畔の立言は、あくまで理想としての人間像を語ったものであり、現実生活において人間は、「常に食ふことのために苦しめられ、種々の関係や繁累によつて束縛され、又外部からは多くの暴力や権威によつて圧迫されて生きてゐる」(同前、147 頁)弱き存在であることを、かれは自身の生活経験から痛切に自覚していた。精神的・物質的抑圧の全てから「自我」を解放することを、隈畔は「自由な状態」(同前、同頁)、別の言い方で「芸術的生活の実現」(同前、148 頁)と呼んでいるが、そうした「芸術」の実現を理想として掲げることは、先にも触れたとおり、「自我」を圧迫する生活難や因循たる人間関係、さらに学校教育制度や社会経済構造など現実世界の「改造」を志向する「一種の革命者」(野村『ベルグソンと現代思潮』、附録 60 頁)となることを意味した。隈畔の「芸術」=文化の概念内容を鑑みるに、この「革命者」こそ、かれのいう「真の文化主義者」と重なる存在と見てよいのではないだろうか。

なお、ドイツ哲学に依拠した既存の文化主義の目的である「文化価値」に関して、隈畔は、その「普遍妥当性」を認めつつも、あくまで形式的な規範原理であり、それが現実生活の中でいかなる具体的価値を創造していくかまでは不明であると指摘した(以上、野村『現代の哲学及哲学者』、484 頁)⁴⁵。この点、隈畔としては、「吾々の生活においては自由を離れては何等の体験もない」(同前、497 頁)と力説し、「文化価値」という形式的規範の具体的価値として「自由」を配している。かれは、「吾々の生活乃至文化における唯一の創造的根拠であり、同時に唯一の発展的動向」であるところの「自由」(以上同前、498 頁)を理想として定位することで、「元来空虚な袋であり、抽象的な網」(野村『文化主義の研究』、47 頁)に過ぎない文化主義にも「具体的な現実的な価値を考へることが出来る」(野村『現代の哲学及哲学者』、499 頁)と主張した。たとえば、隈畔は『文化の問題』(1922 年)においても、「一切の生活を創造すると同時に、生活の意義たる当為や価値や人格をも創造するもの」(野村隈畔『文化の問題』京文社、1922 年、188~189 頁)として「自由」を位置づけ、「文化はこの自由を文化価値として初めて、その永遠なる創造的發展を必然的に具体的に展開することが出来る」(同前、190 頁)と説いている。そして、この「自由」

を生活・文化の中で具体的に実現する——「普遍化し創造化し妥当化する」ものとして隈畔が重視したのは、大正期のデモクラシー思潮を背景とする「平等」（以上同前、191頁）の観念であり、この点につきドイツ哲学に依拠する既存の文化主義では関心が薄いと考えたのだろう。フランス哲学を拠り所とする隈畔が求めた「文化主義の改造」とは、こうした「現代文化の根本要求」（同前、193頁）としての「自由」とこれを具体化する「平等」とを文化主義の思想的核心に据え直す作業だったのである。

このように隈畔は、既存の文化主義を批判するにとどまらず、「文化主義の改造」案まで提示していた。この点、論文「文化主義」（『我等』第2巻第1号、1920年1月）で隈畔は、自らが「広い意味における文化主義の研究者である」ことを認め、「同時に自分の掴み得た自由の実行者でありたい」と語っている。以上のことから、大正期における文化主義提唱者の一人に隈畔を加えたとしても、決して不当とはいえないであろう。

ところで、「自由」の実現を第一義とし、「体験的に生命の内面的持続に即して」文化主義を捉え直そうとした隈畔の論文「文化主義」に対し、同じ『我等』誌上に井篔（井篔）節三（本名・生没年不明）が「政策としての文化主義」（第2巻第2号、1920年2月）を寄せ、隈畔に論戦を挑んだことがあった。総合雑誌『我等』を舞台に戦わされたこの文化主義論争は、今日に至るまでほとんど注目されてこなかったものである。便宜上、井篔節三という人物に関しては後に触れることとし、まずは井篔論文の中身から吟味しておきたい。

あくまで「哲学的意義」から「文化主義の改造」を求める隈畔に対し、井篔の場合、「政策的意義」から文化主義を再検討すべきであると主張する。「学説としての文化主義は必ずしも当面の実際問題の解決を目的とするものではない」といいながらも、井篔は、「今日多くの人々によつて文化主義が提唱又は歓迎せられるのは、諸余の主義思想よりも文化主義が適切だと信用せられるから」と論じ、文化主義の「政策的意義」を次のとおり開陳した。すなわち、近代文明の発展に伴い集約化・機械化が急速に進んだ生産活動の〈歯車〉として組み込まれていった人々、井篔自身の言葉を用いれば、「機械人」に貶められた「人間を器械と科学と制度と資本との奴隷から完全に解放して独立の人格を回復せしめることを主眼とし急務とする」文化主義には、かれらを「人格に目ざめた人

間」としての「文化人」へと変貌せしめる「社会政策」的な意義が包有されている、と。そして、この「政策的意義」は、政治や経済・宗教・文芸など諸文化の価値の判断基準たる「極限概念」として普遍妥当的な「文化価値」の理想を提示し、その理想の実現主体として個人の人格的意義を尊重する〈文化主義の論理〉から導き出されるものであると井篔は考えた。「極限概念」(「文化価値」)を中身のない空虚な形式的規範と断定し、その具体的内容に自らのいう「自由」を据えた隈畔による「文化主義の改造」⁴⁶は、井篔から見れば、近代文明生活の中で毀損されていく人間の人格的地位の回復を要請する文化主義本来の思想的役割を等閑に付すものと映ったのであろう。

「友人」井篔からの批判を受け、隈畔は直ちに「余の文化主義観——井篔節三君へ」を『我等』(第2巻第3号、同年3月)に発表した(なお同論文の冒頭で隈畔は、同誌「編輯係」からの告知として、「紙数の都合」により井篔の論文の続きは「打ち切りに決定した」と読者に伝えている)。隈畔は、自らの主張する文化主義が「一般の人々によつて理解せられて居る文化主義ではない」と断った上で、文化主義創案者の桑木や左右田らのそれが「本来哲学的意義」から唱えられたものであることを確認し、この点から試みられた「文化主義の改造」の学問的な正当性を訴えた。他方、この「哲学的意義」とは一切関係のない「政策的意義」が付与された文化主義を現実社会の諸問題に用いることは「甚だ危険千万」——「文化主義を哲学的に理解することゝ、当面の実際問題を批判することゝは自ら別問題でなければならぬ」——と隈畔は警告し、井篔の批判を斥けた。文化主義が成立した「哲学的」背景とかかわりなく、自己の問題関心に即して都合よく思想を敷衍していく井篔の姿勢に、哲学者として隈畔は学問的な手続きを守るよう求めたのである。

さて、『我等』編集部への通告どおり、この隈畔の反論をもって井篔との文化主義論争は事実上「打ち切り」となった。その後、同誌で文化主義に関連する井篔の論文が掲載された形跡は見当たらない。それでは、なぜこのような中途半端な形で論争が打ち切られたのか。この点、井篔節三なる人物の正体を探りながら、その背景について検討していこう。

井篔節三(別名に井乃香樹^{いのこうじゆ}など)は、イギリスのギルド社会主義者の著作を翻訳したり、海外の労働運動の紹介やアルファベット研究のほか(後述のとおり

り英字新聞記者であった井篁は英語に堪能だったのであろう)、精神分析学、日本主義および日本国号研究、神話・伝承や古代王朝論、日本文学研究など多岐にわたる分野で多くの著述を残しながら、従来の思想史研究では全くといっていいほど扱われてこなかった存在である⁴⁷。井篁と親交があったアナキストで、作家・平林たい子の夫である山本敏雄（本名・虎三）の自叙伝『生きていた』（1964年）によれば、井篁は「名古屋の文化団体市民大学の指導者」（山本敏雄『生きていた』南北社、1964年、26頁）⁴⁸だったというが、実際、「市民大学」の設立に先駆けて1921年4月に機関誌『市民大学』を創刊していたことが確認できる⁴⁹。山本によると、同誌は月刊誌で、「後の革新系市長小林橘川が、当時名古屋新聞編集局長として加わっており、変わり種では基督教会牧師の長野浪山などがいた。来名する有名文化人の講演会が常時催され、秋田雨雀、無我同朋の伊藤証信などの講演」（同前、26頁）も開かれた。また井篁は、「もとジャパン・アドバイザーの記者で、今の中部日本新聞の前身である名古屋新聞の論説部長であり、のちの名古屋市長塚本三の実弟であった」という。ちなみに塚本三の旧姓は「井篁」であり、かれも名古屋新聞で政治記者をしていたことがあった⁵⁰。「岐阜の神官の息だが、潔癖で、高雅な学者肌のインテリ」（以上同前、同頁）とされる井篁の人柄について、山本は、山川均と井篁の論争を紹介しつつ次のように説明している。すなわち、「当時の労働運動に画期的な役割を果たした」ことで知られる山川の論文「無産労働運動の方向転換」（『前衛』2巻1号、1922年8月）に対し、「頭曲がり」の井篁が批判を加え、これに山川が応酬したことがあった。このとき山本は、井篁に「なぜ反論したのか」と尋ねたところ、「一寸屁理屈をこねてみたかったまでだ」（以上同前、29頁）と返答したとし、「井篁さんはこんなひとだった」（同前、29～30頁）と述懐しているのである。

隈畔と井篁の文化主義論争に関していえば、『我等』編集部から、「紙数の都合」という一見不可解な打ち切り事由が隈畔に告げられている。隈畔としては、「余の文化主義観——井篁節三君へ」で井篁との論争を続ける意志を示しており、もし井篁が隈畔の反論に再批判を加えるつもりがあれば、文化主義という当時の言論界で注目された流行思想に関する論戦⁵¹であり、また、『我等』には「民衆文化主義」の提唱者大山郁夫もいたことから、編集部も井篁の論文に掲

載許可を与えたのではないか。つまり、井篁としては、隈畔と本格的な論争を継続する意図はもとよりなく、文化主義という流行思想を批判する気鋭の論客として活躍していた隈畔に対し、後年、山川均を批難したように「一寸屁理屈をこねてみたかった」だけであった、とも考えられるのである。

ただし、井篁の論文それ自体は、文明論的視点から文化主義の理念と現実社会の問題とを結びつけ、人間を「機械」化していく近代文明生活にあって、「文化団体市民大学」の指導者に相応しく（人間として正当な人格的地位を要求する普遍的な「文化人」の概念を提示し、文化主義の思想的可能性を広く追求していった点で注目すべき内容を含んでいたといえる。さらに思想的系譜として見れば、文化主義に「政策的意義」を付与した井篁の問題意識は、文化主義の哲学的前提を踏まえた上で、現実における社会や政治、外交などの諸領域に〈文化主義の論理〉を積極的に「適用」⁵²しようと試みた土田杏村の文化主義思想⁵³へと発展的に引き継がれていったと捉えることもできるだろう。

第5章 「自由と愛」の世界へ

偶然手にした『社会学』の著者「K先生」こと岸本能武太を頼りに福島から単身上京した隈畔は、就職や事業、進学などの面では挫折を繰り返し、それでも学問への情熱を燃やし続け独学で語学の修得と哲学研究に心血を注いだ。かれは、そうした孤独で、しかも多難な生活の中で、岸本に誘われるまま心の安寧を求めて教会に通い始め、そこで牧師の内ヶ崎作三郎はじめ加藤一夫や吉田絃二郎、小川未明、新居格らと知り合った⁵⁴。このキリスト教との縁がきっかけとなり公刊された処女作『ベルグソンと現代思潮』を足掛かりに、隈畔は哲学者・評論家としての地歩を築いていったのである。

それからの隈畔は、以前にもまして「自我」の問題に没入していき、「自我」の「絶対自由」としての「愛」の境地へと到達したが、同時に、「自我」の発達を妨げるような「日本文化」の問題に直面した。なかでも「自由」の抑圧につながる思惟様式の典型として隈畔が警戒したのは、第一次世界大戦後の流行思想となった「文化主義」に見られるドイツ哲学由来の「形式的統一主義」である。国家主義と「文化」とが一体化し自文化至上主義へと陥った大戦前後のド

イツと同じ道を日本が歩むことを危惧した隈畔は、「文化主義の改造」に乗り出し、文化主義者のいう形式的な規範原理（「文化価値」）の具体的内容に「生命」の「要求」としての「自由」を据える独自の「生命主義」的な文化主義を唱えたが、それが井篔節との文化主義論争に発展していった。たとえ『我等』や『中央公論』（野村隈畔「左右田博士の『文化主義』を評す」『中央公論』第369号、1919年5月）などの総合雑誌に発表された論文であっても、学歴上どこの学派・学会などに属さず、何らの肩書きも持たない一介の在野哲学者による文化主義批判を真正面から取り上げてくれる存在は限られていた。だからこそ隈畔は、井篔との文化主義論争に際して、自らが正当な学問的手続きを経た上で「文化主義の改造」を試みた点を殊更に強調し、哲学者としての矜持を示そうとしたのではないだろうか。

思想的には、「個人主義」→「民本主義」→「自由主義」⁵⁵という「自我」の発展段階を示し、既存の倫理や政治・教育・宗教などの諸文化に「自我の自由」を要求する活発な言論活動を展開した隈畔であったが、1920年3月には筆禍事件を起こして逮捕され、2カ月の禁固刑に処された⁵⁶。なお、隈畔が「自分の燃焼、飛躍、戦ひ、自由を赤裸々に描いた」⁵⁷という幻想文学風の自叙伝的著述『未知の国へ』（1920年）は、この筆禍事件を契機として執筆されたものである。

たとえば、カナダの哲学者C・テイラーは『自我の源泉——近代的アイデンティティの形成』（*Sources of the Self ; The Making of the Modern Identity*, 1989.）の中で、「自我」（アイデンティティ）形成の態様に関して、「自分が何者であるかに関する感覚をもつ」には「自分がどのように歩んできたか、そしてどこへ進みつつあるのかについて考えをもつ必要がある」⁵⁸とし、その内面的な作業は「自分の人生を物語の中で把握する」⁵⁹形式をとると指摘した。この点、隈畔にとって『未知の国へ』は、テイラーのいう「自分の人生」の「物語」にあたるものといえるのではないか。「自由と創造」（野村隈畔『未知の国へ』日本評論社、1920年、29頁）を希求し「単身『未知の国』に旅立つ「孤独の行者」（以上同前、1頁）を称する主人公は、「山」を出て「街」に向かい、その「街」の「群衆」を「自由と愛の国」（同前、179頁）へ誘おうとする。しかし、「群衆」からは危険視され、結局は「捕縛」（同前、211頁）される憂き目

にあう。その主人公を救ったのは、救世主イエスの、あるいは（かれに「愛」と「自由」を授けた）「山の精」（同前、4～5頁）の化身ともいえる「白衣の人」（同前、214頁）⁶⁰の「接吻」によって啓示された「永遠の愛」（以上同前、216頁）であった。

このように『未知の国へ』は、隈畔の精神遍歴ないし「自我」形成の過程を跡づける内容を包摂しており、まさしく「人生」の「物語」というべき述作であった。ただ、ここで問題となるのは、隈畔の精神世界において「自由と愛」をめぐる問題に一応の救済を与えた「物語」の終幕は、一体何を意味していたかということである。結末から先にいえば、「孤独の行者」として「自由」を渴望しながら、その「孤独」をも包み込む〈無限抱擁〉的な「愛」を憧憬してやまなかった隈畔は、「自由と愛」を一如にして無窮に体験する「永劫の世界への旅行者」⁶¹となるよりほかなかったのであろう。わずか 37 年の短い生涯であった。

1921年の夏、上野の音楽学校で哲学講習会が開催され「恋愛哲学」を講じた隈畔は、そこで聴講生の若き女性とめぐりあい「恋仲」⁶²となった。同年10月2日に二人は連れ立って行方をくらましたが⁶³、翌月6日、全国の新開各紙が原敬遭難を大きく報じる中で、いくつかの新聞の片隅に隈畔情死の記事が掲載されることになるのである⁶⁴。10月2日から入水して果てるまでの隈畔の遺書によると、行方不明となった「十月二日」は、「愈々革命来る、自由実現の絶対境に入る日である」⁶⁵と記されている。それが「十九日」には、「有限なる現実界に生れて、永劫無限の世界に旅立つ、是れ哲人の希望であり歓喜である。明日二十日こそ、断じて決行しなければならぬ」⁶⁶と緊迫した様子で決意が語られ、ここで絶筆となっていることから、おそらく10月20日に心中したものと推察できよう。そして、「神秘自由永劫無限の世界」への「生命」的な「衝動」に貫かれた隈畔の思想を知る同時代人にとって、この情死事件は、必ずしも「不可解と言へない」ものだったのである⁶⁷。

この点、水谷悟『雑誌『第三帝国』の思想運動——茅原華山と大正地方青年』（2015年）では、近代以降、資本主義経済の発展や合理主義思想の進捗、デモクラシーの擡頭といった時勢に背を向ける「孤独の行者」としての隈畔の思想と人生に関して、『立身出世』や『成功』の道から外れ、鬱勃としていた地方

青年層、地域の知識階層に独自の価値観・世界観を示し、内的沈潜に基づく『絶対自由』の獲得により社会批判の視座を提供した⁶⁸とその同時代的意義が評価されている。隈畔情死の報を、ある種の納得をもって受けとめた人々とは、まさにこのような地方の青年や知識人らがその中心を占めていたのであろう。だが、隈畔の思想の真価は、かれら「鬱勃」たる地方青年の心情に寄り添う価値観の提示や、近代資本主義社会への根本的批判⁶⁹、および、「労働」神聖化への懐疑⁷⁰などにとどまるものだったのであろうか。この点に関しては、戦後の文化主義へとつながっていく思想水脈を支えた源泉の一つとして、「生命主義」的立場から「自由」と「文化」の相関性を力説する隈畔の文化主義思想に注目したいのである。

むすびにかえて——「文化の限界」を耐え抜いて

1944年2月2日、母校・第一高等学校の文化祭に招待された田辺元は、そこで「文化の限界」と題する講演を行っている。すでに43年9月に文科系学生の徴兵延期措置が停止され、翌月21日には神宮外苑競技場にて出陣学徒壮行会が開かれていた⁷¹。このような「国家非常の事態」（田辺元「文化の限界」1944年2月2日、第一高等学校文化祭における講演の速記。『田辺元全集』第8巻所収、筑摩書房、1964年、270頁）において、自らが教鞭をとる京都帝国大学で軍隊に召集される学生数名から、ある質問を受けたことを田辺は講演の中で紹介している。それは、国家は真に身を捧げるに相応しい価値を有するか、「国家の永遠性、国家の絶対性」（同前、271頁）とは何か、ということであった。この点、田辺は、「文化」や「教養」といった「知性の立場」（同前、269頁）ではどうにも説明のつかない「国家の絶対性」なるものが、「知性の限界」（同前、272頁）に属する問題であることを認めざるを得なかった。そして、「文化に対する限界として」の「戦争」⁷²を惹起せしめた「国家、国家の政治といふ問題が、大正の末であると申すよりもむしろ昭和になつてからはつきりとした形で立ち現はれてゐる」（以上同前、276頁）と指摘したが、田辺自身、こうした政治状況の急激な変転の渦に巻き込まれ抗うこともできない自己の無力さを痛感していた⁷³。

また田辺は、「国家」のほかに「文化の立場」を超越するものとして「宗教的信仰」（同前、273頁）を挙げており、これら「死ぬといふことを問題にする立場」（同前、278頁）に対し、「文化といふものは死といふことを、我々の死といふことを問題にしない立場だと思ふ。文化の立場といふものはどこまでも、生きてゐる生の立場である。直接に生を肯定する立場である」（同前、同頁）と講述している。このような「生の立場」に基づく「文化」の概念は、本稿のはじめに触れたとおり、かつて田辺自身が大正期の「文化主義」や「文化生活」との関係から説き起こしたものであった。戦争や国家、信仰といった「死といふ壁」（同前、280頁）に直面したとき、「生の立場」としての「文化」ではもはや対抗し得ないという厳然たる事実には田辺は苦悶し続けた⁷⁴。そして、国家や「神」（日本においては実体的な人格「神」としての天皇）（同前、299頁）への帰依ないし一体化という形でしか「文化」の存続が許容されない戦時下の生活・思想状況をもって、かれは「文化の限界」と呼んだのである。

ここで注目すべきは、戦争が激化し「文化」の存立そのものが危殆に瀕する中、田辺が「文化」の本来的な意義内容の拠り所としたのは、ベルクソンらの〈生の哲学〉を基礎とする「生命主義の立場に於ける文化」だった点であろう。そうした大正期以来の文化概念の命脈を保持せしめたバックグラウンド、別言すれば、広い意味での思想的な「蓄積」ないし「伝統」を構成する要素の一つに、「生命」の「要求」としての「自由」と「文化」の相関性を強調し、第一次世界大戦時ドイツのような国家主義と「文化」との一体化を峻拒した野村隈畔の文化主義思想を位置づけることができるのではないか。そして、（主に地方の青年や知識人らの精神世界に流れ込んだ）この文化主義の伏流的な思想水脈は、田辺のいう「文化の限界」としての「戦争」の時代を耐え抜き、再び文化主義の提唱（桑木巖翼『自由と文化』）や、「自由」と「文化」を不可分の関係において捉える「文化国の構想」（三枝博音）⁷⁵を見るに至った終戦後の思想空間を底辺から形づくることに寄与したのではないだろうか。

ただし、隈畔研究を主題とする本稿で示唆できるのはここまでが限界であり、これ以上の憶説を重ねることは控えなければならないだろう。今後、桑木巖翼の思想史的研究はじめ、いくつかの個別的な基礎研究を着実に積み重ね相互に関連づけていかなない限り、大正・昭和の二つの時代にわたって唱えられた文化

主義の思想底流の全体像を輪郭づけることは困難だからである。さらに隈畔以外にも、大正期の文化主義論争でこれまであまり研究されてこなかった課題が残されている。それは、隈畔が「生活本位論者」（野村『現代の哲学及哲学者』、13頁）と評した哲学者の^{おうどう}王堂・田中喜一（1868～1932）による文化主義批判と、これをめぐる議論にほかならない。だが、紙幅の都合もあり、これらの思想課題については別の機会に詳しく論究したいと思う。

¹ 大正期の「文化主義」思想に関しては、差し当たり生松敬三『近代日本思想史 4 大正期の思想と文化』（青木書店、1971年）、松本三之介『近代日本の知的状況』（中央公論社、1974年）、宮川透『日本精神史への序論』（紀伊國屋書店、1977年）、大木康充「近代日本における『文化主義』の登場とその展開——桑木厳翼・金子筑水・土田杏村」（萩原稔・伊藤信哉編『近代日本の対外認識 II』彩流社、2017年）などを参照。

² たとえば、今井淳・小澤富夫編『日本思想論争史』（ベリかん社、1979年）でも大正期の文化主義論争は取り上げられていない。

³ 土田杏村『文化主義原論』内外出版、1921年、79頁。

⁴ 桑木厳翼『文化主義と社会問題』至善堂書店、1920年、51頁。

⁵ 同前、49頁。

⁶ 左右田喜一郎『文化価値と極限概念』岩波書店、1922年、48頁。

⁷ 金子馬治『芸術の本質』東京堂書店、1925年、382頁。433頁。

⁸ 大山郁夫「労働問題の文化的意義」『我等』1919年10月。同「民衆文化の世界へ」『中央公論』1920年1月。

⁹ 権田保之助「民衆の文化か、民衆のための文化か——文化主義の一考察」『大観』第3巻6号、1920年6月。同『民衆娯楽問題』同人社書店、1921年。同『民衆娯楽の基調』同人社書店、1922年。

¹⁰ 森本厚吉「文化生活公刊に就て」『文化生活』創刊号、1921年6月。

¹¹ 桑木厳翼や左右田喜一郎、金子筑水のように、大学の教壇に立ちアカデミズムの主流をなした哲学者たちは、文化主義をめぐる論争にあまり関心を示さず、論戦にもほとんど参加しなかった。同論争において杏村が孤軍奮闘することとなった背景には、アカデミズムからの「離れ者」（林達夫・久野収『思想のドラマトウルギー』平凡社、1993年、213頁）と呼ばれる在野の哲学者としての立場と、かれが世間一般に向けて自己の主張を自由に公表し得る媒体、つまり個人雑誌『文化』を主宰していたことが挙げられよう。

¹² 土田『文化主義原論』、314頁。

¹³ 大山や権田（両者の間でも大山の「民衆文化主義」をめぐる議論が戦わされた）、森本、それに杏村を含む文化主義論争に関する先行研究は決して少なくない。その主なものには、小川利夫「現代社会教育思想の生成——日本社会教育思想史序説」（小川利夫編『講座・現代社会教育 I 現代社会教育の理論』亜紀書房、1977年）、草野滋之「わが国における労働者文化論に関する一考察——大正期における権田保之助の所論を中心として」（『人文部紀要』第25号、1990年）、坂内夏子「大正期『民衆文化論争』にみる権田保之助の理論的位置に関する考察」（早稲田大学教育学部『学術研究——教育・社会教育・体育学編』第45号、1996年）、堀真清『大山郁夫と日本デモクラシーの系譜——国家学から社会の政治学へ』（岩波書店、2011年）、大木康充「吉野作造の理想主義思想と大正理想主義の射程——土田杏村との思想的関係を中心に」（『大東法学』第20巻第2号、2011年4月）などがある。

なお、大山・権田・森本、それに田中王堂ら文化主義批判者との論戦を通じて修正が加えられた土田杏村の文化主義思想、とくに「プロレットカルト論」(『中央公論』第38年夏季増刊号、1923年7月)の内容とそれに関する論争については、稿を改めて論じることとする。

¹⁴ 桑木厳翼『自由と文化』日高書房、1946年、66頁。

¹⁵ 松本前掲書、128頁。

¹⁶ 1907年6月、欧州留学を命ぜられた桑木は、その間にフランスを訪れソルボンヌ大学の傍らに位置するフランス最高の研究機関コレージュ・ド・フランスにてベルクソンの哲学講演を聴講しており、ベルクソンの哲学に早くから関心を抱いていたことは疑いを容れない。そこで桑木は2回にわたりベルクソンと「談話を試みる機会を得た」というが、ベルクソンは「日本の哲学の現状を聞きながつて居て、ラツドが日本で度々講義したことなどもよく知つて居」たという(以上、桑木厳翼『哲学綱要』東亜堂書房、1913年、422～424頁)。ただし、大正期に桑木が唱えた文化主義では、第一次世界大戦時ドイツにおける自文化至上主義への批判的立場から普遍的文化の発展を志向し、外来文化の積極的導入を許容する寛容な思想態度を大戦後の日本に求めたものの、第二次世界大戦後のような「生命主義」的な主張はそれほど見られない(桑木『文化主義と社会問題』、195頁)。大正期以降の桑木は、『現代哲学思潮』(改造社、1932年)などでベルクソンの哲学に関する本格的な研究を展開しており、そうした学問的蓄積を足掛かりに戦後の「生命主義」的な文化主義の形成へと至ったのであろう。

¹⁷ 「生命のはずみ」(élan vital)とも訳出されるこの概念については、Henri-Louis Bergson, *L' Evolution créatrice*, 1907. (真方敬道訳『創造的進化』岩波書店、1979年)を参照。

¹⁸ 三枝充恵『東洋思想と西洋思想——比較思想序論』春秋社、1969年、129頁。

¹⁹ 鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社、1995年、4、19頁(大正期における「生命主義」の思想的な内容とその動向に関しては同書を参照)。藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年、175～176頁。

²⁰ 「アカデミーに属さず、また労働運動とも関係がなく、さらにジャーナリズムの脚光をも浴びず、文字どおり街と野との哲学者としてベルクソンに傾倒した」(船山信一『大正哲学史研究』法律文化社、1965年、158頁)野村隈畔の哲学・思想に関する先行研究では、この船山に代表されるように、主に近代日本におけるベルクソン受容との関わりで取り上げられてきた(ほかに三枝博音「プラグマチズム批判」『理想』第193号、1949年5月など)。近年では、たとえば、水谷悟「野村隈畔における『自我論』の展開——雑誌『第三帝国』の「思潮評論」を中心に」(『史境』第55号、2007年9月)においても、隈畔初期の思想である「自我論」について、西田幾多郎や大杉栄らのベルクソン受容と比較しつつ検討が加えられている。また、『雑誌『第三帝国』の思想運動——茅原華山と大正地方青年』(ペリかん社、2015年)で水谷氏は、隈畔が体調不良により雑誌『第三帝国』から離れた後、「自我論」の形成と文化主義批判を経て「絶対自由」の要求に到達したと論じている。この点、本稿では、「自我論」から「絶対自由」(「愛」)の要求に至った後、その「絶対自由」実現の障壁となる「日本文化」の問題に直面し、(隈畔自身が近代日本に特有の思想と評した)文化主義への批判に進み出たと見る立場から隈畔の思想を整理し直した。

²¹ たとえば、前掲の鈴木編『大正生命主義と現代』では、コラム(藤本寿彦「『第三帝国』とベルクソン」、6頁)で取り上げられているのみで、同書の目次裏に付されている「『大正生命主義』概念図」にも、かれの名「野村隈畔」は見当たらない。

²² 土田杏村「西田哲学と時代的意義——座談会の記事を読み」『読売新聞』1932年7月28～30日(「西田哲学の時代的意義」『土田杏村全集』第15巻、第一書房、1936年、235頁)。

²³ 小学校卒業後、両親の不仲から「倫理」の問題に関心を抱いた隈畔は、家業を手伝い

ながら読書——服部字之吉『倫理学』（1899年）や蟹江義丸訳『パウルゼン氏倫理学』（1900年）など——に励んだが、「それもやつと母にねだつて僅かのお金を貰ひ」（以上、野村『自由を求めて』、97頁）購入していたことから、経済的に決してめぐまれた家庭ではなかったのだろう。また、父親には進学を許されなかったものの、読書を通じて「倫理」から「哲学」へと学問的な問題関心を深めていき、その研究のため単身上京を決意した隈畔であるが、親戚の叔父からは「貴様、哲学などをやつて飯が食へるもんか」と「ひやかされた」（以上同前、5頁）こともあり、教育・学問への理解も期待できない生活環境であったことは想像に難くない。

²⁴ 雑誌『第三帝国』の発行・編集に携わった経験から、生活のため「筆を持つ労働者にならなければならなかつた」と隈畔は記している。しかし、それが自らに「適当した仕事」というわけではなく、「社会からも何等の仕事も与へられない自分は、厭や厭やながら筆を取らなければならなかつた」と述べていることから明らかにように、虚弱体質であった隈畔は労働そのものを忌避する傾向があった。野村『自由を求めて』、16頁。

²⁵ 「野村隈畔」、『日本人名大辞典』第5巻、平凡社、1938年、87頁。「野村隈畔」、中村元・武田清子監修、伊藤友信他編『近代日本哲学思想家辞典』東京書籍、1982年、461～462頁。

²⁶ たとえば、船山前掲書（158頁）では、隈畔によるベルクソン哲学の研究について、『思索と体験』（1915年）でベルクソンをプラグマティストとみなした西田幾多郎や、「社会主義の哲学者たち」——大杉栄は「ベルクソンとプラグマティズムを区別せず、むしろベルクソンをもプラグマティストと見」、山川均もまたベルクソン哲学の中にプラグマティズムを見出した——と比較して、プラグマティズムとベルクソンを「明白に区別している」点にその〈正しさ〉を認めている。

²⁷ ここでの「純粹實在」ないし「默實在」とは、カントのいう「物自体」（Ding an sich）に相似した概念と考えるべきものであろう。

²⁸ 度重なる夫婦喧嘩に辟易した少年時代の隈畔は、小学校で教える「孝」に疑問を抱くようになり、当時の校長に、もし両親が離婚したら子供は何れの親に従うべきか質問したことがあった。しかし、校長が「それは俺にも解らない」と答えたことに隈畔は失望し、それから「孝」の問題を含む「倫理」に関心を抱くようになったと回顧している。野村『自由を求めて』、96～97頁。

²⁹ この点、福田久賀男『探書五十年』（不二出版、1999年、61頁）には、隈畔の「哲学研究へのきざしは既にその幼年時代の痛ましい経験に胚胎していたという事実に注目しなければならぬ」との指摘が見られ、だからこそ、同じような境遇にあった「当時の多くの青年たちの心を捉えて烈しく揺さぶつたのだと思う」と書かれている。

³⁰ 同前、92頁。

³¹ 水谷『雑誌『第三帝国』の思想運動——茅原華山と大正地方青年』、274頁。

³² 隈畔は「要求又は衝動を通じてのみ生命を意識することが出来る」と述べているが、「要求」「衝動」などは「心理学的」な言葉による「一種の反省された概念」であり、そうした分割的な概念では生命の直接的・包括的な把握には不十分であると指摘した。この点、「生命」を直接に経験するための根本意識をあらわす一語として隈畔が挙げたのは、一切の認識や反省から超越した「愛」であった。以上、野村『現代文化の哲学』、444～445、470頁。

³³ ただし、隈畔は、ベルクソン哲学を没批判的に受容したわけではない。たとえば、『自我を超えて』（京文社、1922年、139～157頁）では、B・ラッセルやH・S・R・エリオットによるベルクソン哲学への批判——ベルクソンの哲学はかれの個人的な「自叙传的観察」に過ぎず、「真の哲学的瞑想を欠いて居る」とする見解——に対し、いくつかの疑問を呈しつつも、「公平な態度」をもってその批判の意義を認めている。

³⁴ 隈畔における「自我論」の内容に関しては、前出の水谷「野村隈畔における『自我論』の展開——雑誌『第三帝国』の「思潮評論」を中心に」を参照。はじめ岸本能武太の

社会学の影響から『自我』を社会との調和のなかで位置づけ、その実現をはかる」立場をとっていた隈畔が、ベルクソン哲学を摂取することで、「創造的意志」による「自我」の解放を求めるようになり、「生命を中心とし、活動乃至創造を本位とした哲学」を形成していく過程が明らかにされている。

³⁵ ただし、この問題提起は、日本文化の全否定を目的になされたものではなく、「永遠の日本若しくは日本無窮の生といふものに対して、深き愛慮と思索とそれに伴ふ理想とを有するが故」（野村『新文化への道』、10頁）と隈畔は説明している。

³⁶ この文化主義のほかに、「自我の自由」に関する思想動向として隈畔が着目したのは、大正期の言論界で盛んに取り上げられ、民衆一般にも広まった「民本主義」であった。野村隈畔「個人主義及び民本主義の文化的意義」『六合雑誌』1919年4月（太田雅夫編集・解説『資料 大正デモクラシー論争史 上巻』新泉社、1971年）。

³⁷ 隈畔の文化主義論を扱った研究としては、飯田泰三『大正知識人の思想風景——「自我」と「社会」の発見とそのゆくえ』（法政大学出版局、2017年）がある。

³⁸ この点、隈畔は「文化主義は今やたとひ時代精神を代表し、一般民衆の努力によつて新内容を獲得しつゝあるにしても、尚その学的根拠において独逸思想に負ふところあるは蔽ふべからざる事実である」と指摘したが、文化主義をもってドイツ哲学の完全なる模倣とまではみなさなかつたのである。野村『現代の哲学及哲学者』、401頁。

³⁹ 隈畔は、「高次的で普遍的な思想は凡ての思想を選択し批判する唯一の根拠となり、従つて文化の統一若しくはその終局の帰趨を示すものとなる」と論じており、当時、「その「普遍的な思想」を代表するものとして文化主義に期待を示したのである。同前、391～392頁。

⁴⁰ 『黎明会講演集』に収録された左右田の「『文化主義』の論理」は、もとは『横浜貿易新報』（1919年1月23～26日）に掲載されたものである。

⁴¹ 左右田喜一郎『左右田喜一郎論文集 第二巻 文化価値と極限概念』岩波書店、1972年、64頁。

⁴² 桑木巖翼が文化主義を提唱したのは、1918年11月発表の「再び戦後の思想界に就て」においてであり、同論文は『文化主義と社会問題』に収録されている。

⁴³ 野村隈畔「文化主義の改造——自由と平等」『雄弁』第10巻第11号、1919年10月。

⁴⁴ 隈畔は自身が文化主義批判者であることを強調したが、他方、世間からは「真の文化主義者」と認知されている問題について、次のように考察している。すなわち、1919年（正しくは1918年）に文化主義が日本思想界に登場して以来、約2年が経過し、「その間種々なる人々の批判があり敷衍があり、更に解説及び祖述があつて漸次一般思想界に認められ、又その名称は一般の人々によつて常識的に使用せるゝ有様となつた」ことから、そうした思想的状況の下で、「文化に関して何等かの言説を発表すれば、その人は即ち文化主義者であり、そして文化に関する主張は凡て文化主義そのものといふやうな、極めて漠然としたそして曖昧な理解が生ずるやうにまでなつている」、と。野村『文化主義の研究』、41頁。

⁴⁵ 文化主義における理想（「文化価値」）の具体的な内容が曖昧な点を追及した隈畔であるが、たとえば大山郁夫が唱えた「民衆文化主義」についても、「抽象的な文化主義に民衆文化といふ漠然とした具体的内容^{（1）}と附輿したもの」と捉え、その問題点を次のように指摘した。すなわち、無数に存在する文化内容の中から唯一の目的として「民衆文化」を取り上げる根拠が曖昧で、既存の文化主義と「民衆文化」とが「偶然的」に結びついただけに見える「民衆文化主義」には、文化全体の発展を促進する思想的な生産性・創造性が欠けていると考えたのである。また隈畔は、一種の階級闘争的な立場から「民衆文化主義」

（とくに「民衆文化」の側面）を資本階級ないし知識階級の空論として批難する権田保之助の主張にも与さず、自らはあくまで文化主義の「哲学根拠」を問題とする批判的立場を明示した。すなわち、「文化主義の内部に深く侵入して、その根拠のいかなるものであるかを厳密に研究しなければならぬ。即ち文化主義者が文化の唯一の目標として示すところ

の文化価値とは、果していかなるものであるか、それが果して吾々の一切人格によつて実現し得られるものか何うか、又それが果して現代文化の発展を創造的に指導し得るものであるか何うか、と。この点、以下に見る井筒節三との文化主義論争においても、文化主義の「哲学的意義」を重視する隈畔の姿勢は一貫していたといえよう。以上、野村『現代の哲学及哲学者』、465～478頁。

⁴⁶ 前掲の論文「文化主義」で隈畔は、生活の具体的な実相に注目する（生の哲学）の立場から、「文化価値を単なるイデオとして若しくは極限概念として理解せずに、もつと具体的な内面的に掴まねばならぬ」と主張している。

⁴⁷ 井筒に関連する研究としては、須田喜代次「独の文学を草して井筒節三に交付す——「鷗外日記」一九一二年十二月二十日の記述をめぐって」（『大妻国文』38巻、2007年3月）がある。ただし、同論文は、日露戦争後に望月小太郎が創立した出版社「英文通信社」の使いとして訪れた井筒に鷗外・森林太郎が渡したとされる幻の文章「独の文学」を主題とした研究であり、井筒については生没年不明とされ、1912年当時、同社の社員であったことが記されている程度である。ほかに「日本主義」の由来について論じた井筒の『日本主義』（平凡社、1926年）を扱った研究として、上久保敏「立仙淳三と日本経済学——『教科書版』日本経済学の登場」（『大阪工業大学紀要 人文社会篇』53（1）、2008年10月）がある。なお、井筒の別名・井乃香樹であるが、同名義で書かれた『日本国策』（文禄社、1933年、「序」1頁）によると、「私は大正十五年井筒節三の名を以て拙著『日本主義』を著し、爾来今日に至るまで日本古典の研究に没頭して居ります」との記述があることから、1933年を前後して井乃香樹の名を称し始めたものと推定できよう。

⁴⁸ 山本『生きていた』（27～28頁）では、井筒と京都の一燈園の園長・西田天香との関係についても言及されている。

⁴⁹ 井筒節三「市民大論議」『市民大学』第1号、1921年4月（田中惣五郎編『資料大正社会運動史 上』三一書房、1970年）。

⁵⁰ ジャーナリスト・政治家の塚本三（1889～1952）は、名古屋中学の出身で、1920年に名古屋新聞政治記者となり、その2年後には編集長、総務部長に昇進した。また政治家としては、21年以降、名古屋市議を4期つとめ、副議長、議長を歴任した後、衆院議員（37年）となっている。第二次世界大戦後は名古屋市長に当選し（47年）、2選を果たした。「塚本三」、日外アソシエーツ編『政治家人名事典』紀伊國屋書店、1990年、339頁。

⁵¹ たとえば、隈畔が左右田喜一郎の「文化主義」を批評した論文「左右田博士の『文化主義』を評す」が『中央公論』（第369号、1919年5月）に掲載された際、そのことが室伏高信主宰の雑誌『批評』（6月号第4号、1919年6月）の「レビュー オブ レビューース」（『評論の評論』）でも取り上げられた。このことから、当時の言論界で「文化主義」が大きな関心事となっていたことが窺えるであろう。なお、「レビュー オブ レビューース」では、隈畔を「ネオ・アイディアリスムの闘将」と名づけ、どちらかといえば好意的に紹介している。

⁵² 土田『文化主義原論』、315頁。

⁵³ 杏村の文化主義に包容された思想的な発展可能性については、前掲の大木「近代日本における『文化主義』の登場とその展開——桑木巖翼・金子筑水・土田杏村」を参照。

⁵⁴ 福田『探書五十年』、92頁。

⁵⁵ 野村『自我批判の哲学——文化哲学序論』、190頁。

⁵⁶ 水谷『雑誌『第三帝国』の思想運動——茅原華山と大正地方青年』、286頁。

⁵⁷ 野村隈畔『未知の国へ』日本評論社、1920年、はしがき。

⁵⁸ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 1989. 下村潔・桜井徹・田中智彦訳『自我の源泉——近代的アイデンティティの形成』名古屋大学出版会、2010年、55頁。

⁵⁹ 同前、同頁。

⁶⁰ 同書には、「白衣の人」のほか、「白花の実」（野村『未知の国へ』、30頁）や「白花の

咲く村」(同前、51頁)なども登場するが、それらは各場面で、主人公を困難から救い出し勇気づけるものとなっているようである。これらのことから推考するに、隈畔において「白」とは、キリスト教とのかかわり以外にも、「自由と愛」の「一如」(同前、164頁)を分割する「理知」に対抗するところの無垢なる原初的意識、かれ自身の言葉でいえば「純粹自己意欲」(同前、152頁)への回帰を意味するタームとして捉えることもできよう。

⁶¹ 山名正太郎編『思潮・文献 日本自殺情死紀』大同館書店、1931年、268頁。

⁶² 同前、265頁。

⁶³ 以上同前、265～266頁。

⁶⁴ 福田前掲書、92頁。

⁶⁵ 同前、267頁。

⁶⁶ 同前、267～268頁。

⁶⁷ 以上同前、268頁。

⁶⁸ 水谷『雑誌『第三帝国』の思想運動——茅原華山と大正地方青年』、288頁。

⁶⁹ 同前、274頁。

⁷⁰ 同前、285頁。

⁷¹ 遠山茂樹・今井清一・藤原彰『昭和史』岩波書店、1959年、222頁。

⁷² 田辺は「戦争」について、たとえ「文化の昂揚」「文化の防衛」などという「理屈」(以上『田辺元全集』第8巻、274頁)をつけて肯定しても、「戦争が文化の破壊である」といふのは私は正直であると思ふ(同前、276頁)と率直に語っている。

⁷³ こうして無力感から時代情勢に流されていった田辺は、戦後、『懺悔道としての哲学』(1946年)で自らに「懺悔」を迫り、それまでの自身の哲学を徹底して見詰め直すことで、従来の「理性」的立場を超越した新たな哲学の建設へと向かっていった。藤田前掲書、377～381頁。

⁷⁴ この点に関して、田辺は次のように述べている。すなわち、「個人に関する教養、文化といふものは、すべて自分の身に、自分の思考に照らし合わせて、自分の思考の立場から肯ひが出来るやうなものでなければ承認しないといふ、さういふ知性の立場といふものに立脚してゐるのでありますが、しかしさういふものの限界といふものを、ここ数年の国民生活と申しますか、我々の思想生活においてつくづく感ぜざるを得ない。さういふ立場の限界があるといふことが実はこの数年私自身の悩みであつたのであり、今日もそれを決して完全に脱却してゐるなどといふことは申すことが出来ない」、と。『田辺元全集』第8巻、269頁。

⁷⁵ 三枝は「人間の生産活動」をもって「文化の実体」と規定したが、ものをつくるという行為それ自体が「すでに自由をあらわしている」と主張し、「文化の国とは自由の国のことである。自由がなくなつてどうして文化の国ということがいへよう」と述べている。三枝博音「文化国の構想」『芸芸新風』1946年4月・5月合併号(『三枝博音著作集』第7巻、中央公論社、1973年、308～310頁)。