

## 田中王堂における生活の哲学と文化主義批判 ——土田杏村の弁明——

大木 康充

### はじめに

国家の主たる目的を富国強兵に求める明治以来の国家主義に代わり、普遍妥当な文化価値の理想を人生上の目標として掲げる「文化主義」の思潮が勢力を得たのは、時代的には、平和主義的な「文化国家」<sup>1</sup>、すなわち「各国の平和を恢復し再び又協同一致して世界の文化を増進する任務」<sup>2</sup>が国家に求められるに至った第一次世界大戦後の思想界においてであった。この文化主義の思想動向にいち早く着目し、独自の「生命主義」的立場から文化主義の本格的な分析および批判を展開したのは、在野の哲学者隈畔<sup>わいはん</sup>・野村善兵衛である<sup>3</sup>。隈畔は『現代の哲学及哲学者』（1921年）の中で、文化主義が登場した当時の思想界を俯瞰しつつ、海外の哲学・思想の影響を受けながらも独創的な方向へと進展を遂げた多様な思想潮流を以下のとおり整理した。

第一に隈畔が注目したのは「生命派の哲学」であり、生理学者・永井潜<sup>ひずみ</sup>が「生物学的生命論」を、また「念写」実験や「千里眼」研究で知られる心理学者・福来友吉<sup>ふくらいともきち</sup>が「心理学的生命論」を、それぞれ代表するものと説述している。ただし、ここでいう「生命派の哲学」とは、H・ベルクソンやR・オイケンらにおける〈生の哲学〉とは別の、いわば神秘的な科学批判の生命論を意味していた。第二には人生の目的を価値実現に求める「価値派の哲学」が挙げられ、「生活本位論者」田中王堂<sup>おうちゅうどう</sup>、「知識本位論者」桑木巖翼<sup>げんよく</sup>、「価値経済学の創立者」左右田喜一郎<sup>そうごうだ</sup>がそれぞれ示した独自の立場について論じている。また、この「価値派の哲学」に対抗する思潮として、第三に「体験派の哲学」を取り上げており、同派の「創立者」西田幾多郎<sup>きたらう</sup>と「建設者」田辺元<sup>はじめ</sup>をその代表的存在とみなしている（以上、野村隈畔『現代の哲学及哲学者』京文社、1921年、13～14頁）。そして最後に、「余は尚現代の哲学思想として（四）文化主義の論争を省くことは出来ない」と隈畔は特筆しており、大正期の「哲学思想」を象徴する一類型として「文化主義」を位置づけたのである<sup>4</sup>。

隈畔は、「価値派の哲学」を主たる背景として成立した文化主義に関し、「その発生後凡らゆる文化思想を摂取し同化して、現代における唯一の文化思想として、又唯一の新しい人生観として時代精神を支配しつつある」としてその思想的意義を高く評価した（以上同前、15頁）。ところで、隈畔が「価値派の哲学」者の中に、文化主義を唱道した桑木巖翼や左右田喜一郎とは異なる系統に属する哲学者で、「文明批評家」（同前、79頁）と称される田中王堂を加えたのは、現実生活においてなされる価値判断のすべてを研究領域とする「生活本位論者」として王堂を認め、広義の意味において「価値派の哲学」に列なる存在とみなしたためであろう<sup>5</sup>。その王堂は、隈畔に続いて——ただし隈畔の〈生命主義〉とは別の思想的立場から——文化主義に対する本格的な批判を展開することになるのである。

主としてベルクソンの〈生の哲学〉を基礎とする隈畔とは異なり、王堂は「英米の経験的、功利的思想」（同前、85頁）の立場に立っていた。隈畔は、王堂がこの英米の経験論哲学の立場から、（これに対抗する）I・カントやJ・G・フイヒテらドイツ観念論哲学と、ベルクソンの〈生の哲学〉とを折衷的に取り入れたものとして西田幾多郎の哲学を批判した点を取り上げ、「余も別な立場において或る程度まで氏に同感する」（同前、84頁）と述べており、王堂の西田哲学批判に一定の理解を示した。他方で隈畔は、王堂が西田の哲学を批判したのと同様、王堂の哲学もW・ジェームズとG・サンタヤーナの哲学の折衷的な内容にとどまるのではないかという疑問を呈したのである（同前、84～86頁）。それでは、隈畔が指摘するように、王堂の哲学は近代のアメリカを代表するプラグマティストたちの哲学をただ折衷的に取り入れたものに過ぎなかったのだろうか。

この点、本稿では、これまであまり注目されてこなかった文化主義批判へと至る王堂の思想展開を跡付ける作業を通して、新たな視点から王堂における「生活」の哲学および「文化」の観念に検討を加えてみたいと思う。さらに王堂との文化主義論争を契機として改めてその思想的影響を受けることになった、ある文化主義者の存在にも触れることで、近代日本の文化主義論争に内在化された一種の思想的蓄積についての展望を得たいと念じている。それはまた、王堂の「生活」の哲学とその文化主義批判がのちの日本思想界に与えた影響を探っ

ていく上で、新たな視座を提供するものとなるはずである。

## 第1章 プラグマティズム論争

「王堂氏は明治四十年代から大正年代にかけて思想評論壇に活躍し、その独創的文明批評は一代を風靡する観があった」<sup>6</sup>と評したのは、早稲田大学時代、王堂から倫理学や哲学などを学び、王堂によって「初めて人生を見る目を開かれた」<sup>7</sup>という石橋湛山<sup>8</sup>である。この湛山のいうように、民衆一般の生活にかかわる諸問題を対象領域とする「独創的文明批評」家でありながら、同時に「作用主義」<sup>9</sup>を基礎とする独自の哲学を樹立した「卓越した哲学者」<sup>10</sup>、すなわち「街頭」<sup>11</sup>の哲学者ともいうべき王堂・田中喜一（1867～1932）は、埼玉県入間郡の庄屋の次男として誕生した<sup>12</sup>。長じてから上京し、東京同人社や東京英和学院、東京専門学校などで学んだのち京都の同志社に進んだが、結局、大学進学の夢はかなわなかった。その後、職を転々とするうち、山形県鶴岡の地にアメリカ人宣教師C・E・ガルストが創立した英学校で働くことになり、そのことが転機となって1889年にはアメリカ留学を果たすのである<sup>13</sup>。

渡米後、王堂はケンタッキー州の聖書学校などで学んだのち、1892年、シカゴ大学に入学して哲学を専攻した。そこで王堂はプラグマティズム<sup>14</sup>の哲学者J・デューイに師事し、デューイの紹介で知遇を得た一元論者のP・ケーラス<sup>15</sup>ほか、ジェームズやサンタヤーナなどからも影響を受けた<sup>16</sup>。そして、渡米してから約8年、シカゴ大学および同大学院で5年にわたる研究生活を終えた王堂は、「バチエラー・オブ・アーツ（文学士）」<sup>17</sup>の学位とアメリカの実用主義哲学を引っ提げて1897年に帰国の途についた。

日本に帰ってからの王堂は、はじめ日本ユニテリアン教会に関連する先進学院に講師の職を得た。同校の講師陣には東京専門学校の関係者が多く、（野村隈畔が私淑した）ユニテリアン岸本能武太<sup>のぶた</sup>ほか、大西祝<sup>はじめ</sup>・久米邦武<sup>はじめ</sup>・浮田和民<sup>かずたみ</sup>らも在籍していた。その縁もあってか、王堂は1898年に東京専門学校の「専任」講師に転じ、翌年には東京工業学校（1901年より東京高等工業学校に昇格）でも「講師」として教鞭をとった<sup>18</sup>。のちに王堂とプラグマティズムをめぐる論争を繰り広げた哲学者の桑木巖翼も、王堂と同年に東京専門学校の講師となっ

ている。

ところで、アメリカのプラグマティズム（とくにジェームズ）が体系的な形で日本に紹介されたのは1905年以後のことであり、紀平正美や桑木巖翼、得能きひらただよし文らによって論じられた<sup>19</sup>。なかでも桑木巖翼により批判的紹介がなされたが、これに王堂が反論したことで、両者の間でプラグマティズム論争が展開されることになったのである。

『哲学雑誌』（227～228号、1906年1～2月）に掲載された桑木巖翼の論文「『プラグマティズム』に就て」では、アメリカの自然科学者でカント哲学の研究者でもあった「ピアース（Peirce）」（C・S・パース）がはじめて用いたプラグマティズムの語源について、カントの用語における「pragmatischの法則」——「幸福の動機から生じて居る所の実行的の法則（Der praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit）」——に由来する言葉であるとし、これをパースが取り入れ、「総て或人間の目的或は『ヒューマン・パーパス』といふことを土台にして、それに関係のある所の事柄を『プラグマチッシュ』といふ言葉で現はせると考へ、それから『プラグマティズム』といふことを自分の主義学説の名称とすることが出来た」と説明している。以来、アメリカではジェームズやデューイ、またイギリスではF・C・S・シラーなどがその有力な主張者としてパースに続いたが、なかでも桑木は「『プラグマティズム』は『ヒューマニズム』の一部分であつて、而して同時に『ヒューマニズム』の基礎の部分である」（以上、桑木巖翼「『プラグマティズム』に就て」『哲学雑誌』227号、1906年1月）とするシラーの見解を参考としつつ、プラグマティズムの概念内容に仔細な分析を加えていった。その上で桑木は、現下の「流行」思想となったものの、その実、プラグマティズムの内容は「概括すれば多少古昔からさういふやうな思想があるとし」、取り立てて目新しいものではなく、たとえば古代ギリシャにおいてプラトンやアリストテレスが活躍したのち、「哲学思想の沈滞した時に、『ストア』派とかエピクロス派などといふ」ような「『プラグマティズム』の傾向」を有する一派が登場したと述べ、「哲学思想の衰へ掛つた時に現はれて来る」ものとしてプラグマティズムの「流行」現象を「悲観」的に捉えた。さらに、「『プラグマティズム』に於て不満足の点」として、「文学美術の意義といふものを十分に説くことが出来るかどうか」疑問視した桑木は、

あらゆる人間活動を「有要実用」という側面からみるプラグマティズムについて、「余り倫理的になり過ぎて居つて芸術的自由の精神が欠けて居る所がありはせぬか」と危惧している。こうして桑木は、「実行道徳」という点から人間活動のすべてを把握しようとするプラグマティズムをもって「純粹の哲学説として見る場合には稍や不完全なもの」（以上、桑木巖翼『『プラグマティズム』に就て』同誌 228号、同年2月）と結論づけたのであった。

これに対して田中王堂は、同誌の6月号と10月号の2回にわたり「桑木博士の『『プラグマティズム』に就て』を読む」を寄稿し反論を開始した。王堂は、まず「僕は決して『ジエームス』式の『プラグマティズム』、又は『シラー』式の『プラグマティズム』に随喜する者ではない」と主張し、自らは「プラグマティック、スピリット」という「近世に於ける性霊発展の大勢に促され社会生活の需求に応じて」生じた「大精神」の発達を重視し、「歴史的に、社会的に『プラグマティズム』の意義を大観」する立場を提示した。その立場から王堂は、桑木のプラグマティズム理解においては、その背景をなす「哲学思想」への「歴史的考察」ないし「発展的考察」が不足していること（以上、田中喜一「桑木博士の『『プラグマティズム』に就て』を読む」同誌 232号、同年6月）、また、「主知説」に対抗する「主意説の一種」であり、「哲学思想」の衰頹期に登場する傾向を持ち、「文学美術の意義」を十分には説明し得ず、「純粹の哲学説」としては「不完全」なもの、というように、プラグマティズムの「特性」をそれぞれ画して捉えたこと<sup>20</sup>、さらに哲学そのものと人間の「實際生活」との間に直接的な関係性を認めず、「生活系統」の独立を主張したこと（以上、田中喜一「桑木博士の『『プラグマティズム』に就て』を読む」同誌 236号、同年10月）、すなわち「没史的」、「分割的」、「實在論的」（以上、田中「桑木博士の『『プラグマティズム』に就て』を読む」同誌 232号）な傾向を有する桑木のプラグマティズム論について批判的に検討していった。

このような王堂の批判に対し、桑木は同誌の11月号に掲載された「田中君に答ふ」で反駁している。ここで桑木が問題としたのは、かれのプラグマティズム論の「没史的」傾向などを論難した王堂が、「現代哲学思想」の背景をなすところの「プラグマティック・スピリット」と、桑木が論文『『プラグマティズム』に就て』の主題とした『『プラグマティズム』そのもの』とを「混同」して議論

している点であった（以上、桑木厳翼「田中君に答ふ（其一）」同誌 237 号、同年 11 月）。しかし、このような桑木の駁論も、王堂にとってみれば、自身と桑木との哲学的立場の根本的な差異を再確認させ、また桑木の「思索法」における「分割的」特質を立証するものにほかならなかったのである（以上、田中喜一「桑木博士の答弁の価値を論ず」同誌 238 号、同年 12 月）<sup>21</sup>。

近代日本の哲学界で王堂が注目される一つのきっかけとなったプラグマティズム論争は、当時、「英米哲学派と独逸哲学派との論争」（桑木厳翼「田中王堂君を偲ぶ」『丁酉倫理会 倫理講演集』第 356 輯、1932 年 6 月）と目された<sup>22</sup>。こうして、いわば「独逸哲学派」のプラグマティズム批判に対する反論者として論壇に登場した王堂であるが、第一次世界大戦後には堂々たる「英米哲学派」の泰斗となっており、今度は攻守所を変え「独逸哲学派」に対する批判者として、わけてもカントおよび新カント派の理想主義哲学とそれを基盤とする文化主義の批判へと向かうことになる。もっとも、「英米哲学派」の泰斗とはいえ、プラグマティズムはじめ英米系の実証主義哲学は、ドイツ観念論哲学全盛の官学アカデミズムでは基本的に「非哲学」として冷遇され、その立場を堅持し得たのは王堂ほか杉森孝次郎や帆足理一郎など少数に過ぎなかったのである<sup>23</sup>。

## 第 2 章 「文明批評家」の立場における「東西文明の融合」

王堂は、桑木厳翼のほかにも、夏目漱石や岩野泡鳴など当代を代表する文学者たちと自然主義論争を繰り広げているが、かれの「文明批評家」としての名声を高めたのは、処女作『書齋より街頭に』（1911 年）であった。

同書では、王堂の生涯にわたる思想を貫く根本的な立脚点が示されており、後年、かれが新カント派哲学および文化主義に対する批判へと進み出る思想背景を探求する上で重要な意義を持つ著作といえるだろう。同書については、かつて王堂に私淑しその薫陶を受けながらも、のちには王堂が批判した西田幾多郎の門下に加わり、また文化主義の代表的提唱者となったことで王堂から厳しく批難された「弟子」<sup>きょうそん</sup> 杏村・土田茂<sup>つとむ</sup>（1891～1934）が『日本支那現代思想研究』（1926 年）で次のように論評している。すなわち、王堂以前の「文明批評」はもっぱら文芸や宗教の問題を扱う文芸批評を意味し、「文芸的鑑賞眼」（土田

杏村『日本支那現代思想研究』第一書房、1926年、195頁）をもって社会を眺めるもので、<sup>ちよぎゆう</sup> 樗牛・高山林次郎による「感傷的主観的の批評的見方」（同前、197頁）がその主流をなした。これに対して、「社会の現実眼」（同前、196頁）をもって文芸を眺めるようになったのは、王堂の『書齋より街頭に』がその濫觴をなしたのであり、王堂によって哲学と政治・経済とが関連づけられ、「理論と実行」の結合を求める「斬新」（同前、同頁）な評論、換言すれば、社会的な「文明批評」の地平が拓かれることになった<sup>24</sup>、と評価している。

田中王堂に関する従来の研究では、このような「文明批評家」としての評論活動の意義<sup>25</sup>や、近代日本のプラグマティズム受容における先駆者としての役割、また自然主義論争やプラグマティズム論争における問題提起、さらにその福沢諭吉研究や二宮尊徳研究などが評価されてきた<sup>26</sup>。しかしながら、先にも触れたように、第一次世界大戦後に王堂が力を注いだ新カント派哲学および文化主義への批判と、それに至るまでの思想展開についてはあまり注目されてこなかったものであり、その文化主義批判の思想的出発点をなした著述こそ、『書齋より街頭に』にほかならなかつたのである。

本書の「序」には、王堂が若き日に誓った「志」（田中王堂『書齋より街頭に』広文堂書店、1911年、「序」1頁）が明記されている。すなわち、人生の目標として、「燈火を以て書齋を照らし」た「学徒」カントと、「炬火を以て街頭を輝かし」た「志士」ルソーの合一が高らかにうたわれている（以上同前、「序」4頁）。これに関して、哲学上は王堂の良きライバルであった桑木巖翼も、「学徒」から「志士」へと歩を進め「學術を以て社会を批評し指導する」、あるいは「書齋を究めた理を以て街頭に説く」という「街頭」の哲学者＝「文明批評家」をもって自ら任じる王堂の高邁な「志」に深い理解を示したのであった<sup>27</sup>。

それでは、このような「志」を抱懐しつつ展開された王堂の「文明批評」とはいかなる内容のものであったか。具体的にいえば、それは日露戦争（1904～05年）の頃から日本で盛んに唱えられるようになった「東西文明の融合」（同前、115頁）の問題に照準したものであった。王堂は、まず既存の「東西文明の融合」の主張者にみられる傾向として、東洋と西洋それぞれに典型的な一つの文明形態を想定し、その典型の合一をもって「東西文明の融合」とみなす点を挙げている（同前、117頁）。そして、このような固定的・画一的で「静的」（同

前、126 頁) な文明観に対し、「生活を持続し、欲望を充足して行きたいと云う」民族ないし国民の欲求に即して進展していく多様で変化に富んだ「動的」(以上同前、同頁) な文明観を対置せしめた。

こうした「動的」な文明の発達を促す外来文化の受容形態について、「我が国は其の生存と、発達との必要上、是非共新来の文明と、固有の文明とを融合せねばならぬ」(同前、134 頁) と王堂は弁じ、「吾人の置かれたる特殊の境遇に於て、生活を持続する必要に迫られて、東西文明の融合を図」(同前、144 頁) する立場をとった。いかに外来文化がすぐれたものであったとしても、あるいは「如何に高遠と見られ、博大と思はるゝ主義や、理想やでも日常生活を持続し、発展する要具として企画され、運用せらるゝものでなければ悉く空想である」(同前、145 頁) と主張し、「東西文明の融合」を、理論的には「我が国固有の性情を失はずして外来の刺激を支配すること」(同前、146 頁) と規定した。言い換えれば、あくまで日本の現実生活における必要から西洋文明の意義を捉え、これを日本文化の発達を助長せしめる目的で撰取することが王堂の求める外来文化の導入方法であり、それは古来、外来文化をプラグマティックに取り込み土着化してきた日本特有の生活態度としての「象徴主義」<sup>28</sup>——「出来るだけ単純な方便を用ゐて、出来るだけ複雑な、若しくは、豊富な結果を挙げようとする原理」(田中王堂『現代文化の本質』東洋経済新報社出版部、1929 年、549 頁)——を基礎とするものだったのである。

なお、王堂のいう「生活」の「発展」とは、「幸福なる生活」の「獲得」を核心としていた(以上、田中『書齋より街頭に』、154 頁)。それは王堂にとって、外的な「境遇の征服」と、自身の内的な「欲望を訓練することによつて」達成されるべきものであり、したがって「時に応じ、機に乗じて、既に頹廢せる古き理想や、道徳や、制度を捨てて、方<sup>まさ</sup>に要求せらるゝ新しき理想や、道徳や、制度を作らなければならない」とし、「生活」の中での活力に充ちた創造的活動の意義を強調している(以上同前、155 頁)。そして、外来文化の導入に際しては、既成の「理想」や「道徳」、「制度」の功過を正当に見極め、これらをどの程度まで保持し、あるいは修正を加えるか、国民生活の実力と必要とに応じて判断する柔軟かつ「中正」(同前、同頁) な思想態度をもって「相対的の自由思想」(同前、154 頁) とし、これに対して外来文化それ自体を無条件的に肯定な



いし理想化して旧来の文物のすべてを放擲するような「絶対的の自由思想」（同前、同頁）を否定した。千変万化する民衆の生活欲求の態様を前提としながら自らの哲学を構築していった王堂にとって、永遠普遍の「絶対的」なる理想の存在などは認め難いものだったからである。

この点、国民の生活に多大な影響を与える外来文化の導入問題について、王堂は『哲人主義』（上・下巻、1912年）でさらに掘り下げて考察を加えていった。はじめに王堂は、明治維新以来、対外的には「世界の大勢」への対応を、国内では「国民の欲求」（以上、田中王堂『哲人主義 上巻』廣文堂書店、1912年、215頁）の実現を、それぞれ支援する学術・工業・軍備・政治などの諸領域の刷新を推進した西洋近代文明の積極的意義を評価した。ただし、それは近代文明における思想的・精神的側面を十分に理解しないまま、いわばその表面的・物質的側面のみを採用する跛行的な導入方法であったとし、次のように論じている。たとえば、「工芸」や「学術」などは、西洋ではルネサンス期、すなわち、「個人が自己の権威と、欲望の神聖とを初めて自覚した時」を発端に形成されたものであり、ゆえにその意義は、生活改良と人間の開放に求められていたと王堂は行論する（以上同前、218～219頁）。明治以来の日本では、こうした「個人主義」および「実験主義」を思想基盤とする西洋の「工芸」、「学術」を積極的に導入しながらも（以上同前、220頁）、他方、政治や道徳などの領域においてはこれらの主義・思想を閑却せしめ、旧来の「絶対主義」や「教権主義」を存置したままであることは、西洋文明の根本精神に悖るものとして批判を加えていったのである（以上同前、221頁）。

こうした主義・精神の問題に関連して王堂は、明治末期に勃興した両極端の思想動向——伝統道徳の「復活」を求める「儒教復興論」と、伝統的な習慣や道徳の一切を否定しようとする「自然主義」（以上、田中王堂『哲人主義 下巻』廣文堂書店、1912年、62頁）——の双方に反対する立場を示したが、それは両者が「現代の道徳を呪詛するのは、俱に彼等が現代を理解する雄大なる理論と、現代を鑑賞する情操とを欠いてゐる」（同前、75頁）ためであった。王堂自身は、時代思潮を徴表する西洋文明の「個人主義」や「実験主義」を思想基盤とし、近代日本の国民生活に即した新たな道徳を模索する立場として「実験理想主義」（同前、76頁）を提唱したのである。

### 第3章 実験理想主義・哲人主義・徹底個人主義

王堂のいう「実験理想主義」とは、人間の「経験」や「活動」を通してあらわれる事象、言い換えれば「生活の持続」と「欲望の満足」の「方便」として生じたものだけを實在とみなし、それ以外のすべてを「神秘的」、「超越的」な仮象として斥ける思想態度を意味した（以上同前、77頁）。こうして人間活動の中心を占める「生活」と「欲望」の積極的意義を王堂は強調したが、他方で、人間は一般にその「無限の欲望」を充足せしめるだけの「無限の力」を「個」として保有しておらず、「幸福ある生活」を持続するためには「欲望」の「整頓」が不可欠であると付言している。この「欲望を整齊し行く方針」をもって王堂は「理想」と呼称し（以上同前、77～78頁）、既成宗教やドイツ観念論哲学のそれとは別に、「我々が時々、刻々に身を処して行く具体的方針」（同前、79頁）という実生活上の「欲望」とのかかわりにおいて「理想」を概念的に基礎づけようと試みた<sup>29</sup>。

ところで王堂は、この意味での「理想」を別の言葉で「道徳」とも表現しており、この点、「道徳とは斯く生活を持続する必要上自己全体の幸福の為に箇々の欲望を整齊して行くこと」（田中『哲人主義 下巻』、80頁）と定義した。そして、各個人の異なる「欲望」を調整し、その対立を解消しつつ民衆全体の「欲望」の具体化を通して社会の統一とその発展を実現していく超人的な「道徳」と実務能力とを兼ね備えた存在として「哲人」（田中『哲人主義 上巻』、7頁）を掲げる「哲人主義」<sup>30</sup>を唱えた。ゆえに王堂は、一般の哲学者をして「哲人」と呼ぶ「俗見」<sup>31</sup>を否定し、民衆が絶大なる信頼を寄せ、その意見には熱心に耳を傾けるような「哲人」の資格として、「凡ての人々に共通する利益と幸福とを発見する聡明と、又それを実現する力量」を挙げている（以上同前、8頁）。そして近代日本史上、民衆の「欲求」を適切に汲み上げながら西洋文明の正当なる扶植を試みた、まさに「哲人」と呼ぶに相応しい存在として王堂が改めて目を向けたのは、明治最大の啓蒙思想家・福沢諭吉であった<sup>32</sup>。

福沢に関して王堂は、近代国家建設の前提的基礎として「単に軍備や、殖産を改造する」にとどまらず、「直ちに国民の生活全体を挙げて、西洋の文明に霑

裕せしむること」（以上、田中王堂『吾が非哲学』敬文館、1913年、100頁）、つまり「文明の精神」（同前、102頁）を国民全体へと普及せしめる啓蒙活動に率先して取り組んだ福沢の「時局を達観するの非凡な知見」（同前、98頁）を高く評価した。さらに王堂は別の著述において、「新しき文明の創設者たると同時に、其れの説明者」（田中王堂『福沢諭吉』実業之世界社、1915年、8頁）として官民を教導した福沢の業績を紹介しつつ、「西洋の文明を適用しながら、同時に於て消耗を生ずることなく、後来に於て障碍を齎すことがないやうにすること」は一人福沢の「天才」によってのみ可能な偉業であったと称揚し、「福沢氏の事業は、我が国の実力と要求とを標準として、最も適当に西洋の文明を解釈し、最も適度に其れを移植しようとしたところにある」と力説した（以上同前、13頁）<sup>33</sup>。だからこそ、福沢にとっての「苦心」は、西洋文明の「機構」の運用に先立ち、その「精神」を国民の内面世界に鞏固に根付かせること、別言すれば、「新たに創造せらるゝ文明をして物質的ならしめずして、精神的たらしめることにあつた」と王堂は理解し（以上同前、14頁）、福沢によって着手されながらも、いまだその途上にある西洋文明の「精神」の扶植という「事業」を引き継いでいく「後継者」（同前、273頁）たる自覚を、すべての日本人が持つよう要求したのである。

王堂は、福沢が近代日本に導入しようと「苦心」した「文明の精神」について、福沢の『文明論之概略』（1875年）に即しながら、その核心を「知識の普及と、権力の公平なる分配」（田中『吾が非哲学』、103頁）に帰着せしめた。それは、王堂が「人間の唯一の目的」と規定する「幸福なる生活」に不可欠な「境遇」の「征服」と、各個人の「欲望」の「訓練」とを実践するための契機でもあった（以上田中『書齋より街頭に』、154頁）。なかでも人間における「欲望」の生活上の意義を重視した王堂は、「欲望」のよりプリミティブな情態、あるいは「欲望」を生み出すという意味で人間生活の出発点をなす「衝動」を取り上げている（以上、田中王堂『徹底個人主義』天佑社、1918年、141頁）<sup>34</sup>。各個人の内面において本来は絶対的な意義を持つ「衝動」は、「生活の道具である」と云ふ意味に於て「それぞれ等価であるものの、それらが衝突し矛盾を来す場合、「実際に、生活の道具たるの役目が盡せない」ことになるため、各個人の「衝動」は相対化され「協同」的なものへと修正を余儀なくされると王堂は解説す

る（以上同前、142頁）。そして、「欲望、若しくは、理想とは、この段階まで発達した衝動に與へられた二つの名称である」（同前、同頁）と説き、「欲望」と「理想」はともに「衝動」の発展型として、あくまで相対的な優劣をあらわすものに過ぎず、「理想は正しいものであり、欲望は正しからざるものであるとする」（同前、143頁）一般的な見解を明確に否定した。

このように王堂は、かれにとつて「欲望」との関係上、相対的価値しか持たない「理想」を至上価値＝「Best」（同前、147頁）とする一般的な見解について、それを現実生活の立場から乖離した「空想の所産」（同前、144頁）と切り捨てた。そうした「理想」観を王堂が提起した第一次世界大戦後の日本思想界では、人生における最高の理想として普遍妥当的な文化価値を提示する文化主義の思潮が擡頭しており、王堂の「衝動」を根基となす「理想」の観念は、これと真つ向から対立し批判するためのものにほかならなかつた。

ただし、ここで問題となるのは、各個人の「衝動」を「協同」的なものへと転化していくための契機であろう。これに関して王堂は、まず、「協同生活」を構成するところの各個人の（「衝動」を核心とする）「個性」を、相対的・客観的に把握するための根本的立場として「徹底個人主義」（同前、30頁）を提唱した。それは「如何に広き社会の知識も、如何に深き同胞への同情も、或る個人が自己の位置を正視し、自己の能力を正解した上、一つの正しき、一つの真実なるパースペクチヴを造り、其を通して、彼れを取り捲く諸の事件と、物件とを正当に、正確に、観察し、評価することから始まらねばならぬ」（同前、48頁）という自己の「徹底」的な客観的認識の方法であり、そのようにして現実生活での諸活動を通して自己の「個性」ないし「衝動」の対象化をはかることが具体的な「個性の充実」へとつながり、それが「社会生活」および「国家生活」の「維持」・「発展」の根本的な「動力」となる、というのが王堂の主張する「徹底個人主義」の基本的内容であつた（以上同前、同頁）。付け加えるならば、「個性」の対象化および「個性の充実」化という作業に一般民衆が取り組む上での儀表として、王堂の場合、当然ながら前述の「哲人」<sup>35</sup>の存在が想定されていたとみるべきであろう。そして王堂は、思想的にはこの「徹底個人主義」の立場を拠り所としつつ、新カント派哲学および文化主義に対する批判へと進み出ていったのである。

#### 第4章 「生活」の哲学と「文化」観念

王堂が文化主義批判を全面的に展開するに至ったのは、長大な論文「世界平和の理想に因みて諸家の文化主義を検討す」（上・下）（『中央公論』、1922年7～8月）においてであり、同論文はのちに『救は反省より』（実業之日本社、1923年）に収録された。

第一次世界大戦後、「個人として、国民として、世界共和の市民として、おのれの聡明と徳性ととの案外に低級であつた事実が目覚めた結果として、人類中のやゝ思慮深き部分に属する人々が文化の改造と普及とを以て人類に取つての最後の救済と見得るに到つたのは極めて自然である」と王堂は記しており、戦争を抑止するための平和思想の確立を促す「文化」の建設が、同時代的要求として発現した事実を指摘する。そして、この「世界平和の理想」との思想的連関から文化主義の思潮を把握した王堂は、その主張内容を分析・批判する前提として、まずは自らの抱懐する「文化」の観念について、「真に文化の名に相当するほどの文化は必然に個人の生活を潤澤し、国民の生活を浸透し、延いて国際間の生活にまで横溢するものでなければならぬ」（以上、田中『救は反省より』、190頁）、と開陳した。

こうして王堂は、あくまで「個人の生活」の立場に基礎づけられながらも、一国家にとどまらない国際的な一般性を有する「文化」のあり方を追求していった。それは、一見、文化主義者のいう普遍妥当な「文化」の概念と相似するもののように見受けられる。しかし、哲学的にいえば、文化主義者が依拠する新カント派などドイツ観念論哲学の「認識論」とは別の立場から模索された「文化」の観念であることを、王堂は以下のように論述している。すなわち、形而上学を批判しながら（超越的な理想を掲げることで）「一種の形而上学に墮し」、しかもその「事実を意識していない」ドイツ観念論哲学の「認識論」とは異なり、認識論をもって形而上学と論理学の「中間」に位するものと捉えた王堂は、ドイツ哲学のように形而上学ではなく「现实生活の批判の道具たる論理学」の方向へと向かっていく認識論を哲学的基盤に据えることで、「文化」研究は「人間の生活に即して彼れの欲求の発動の方向と、論理的に其等の意義を究

明すること」（以上同前、215頁）ができると考えたのであった。

王堂にとって、人間の实在を証明する「欲求の発動」は、「自由」や「幸福」の「増進」をその目的とするものであった（以上同前、216頁）。ただし、各個人の「欲求」、あるいは「欲望」の絶対的、無制限的な達成をいかに希求したところで、「有限の資力しか有たぬ人格の機関たる欲望の協同団体に依つて、そうすることの許される筈はない」と王堂は説いており、それはあくまで「協同団体の利害を標準として、総べての欲望の合議」に基づき「共存的に、相統的に」実現されることになることと展望した。王堂は、社会的な「協同」目的による制約という「手順を経て決せられた欲望」をもって「理想」と定位し、そうした社会的制約から乖離した「欲望」については、これを「情欲」と呼んで両者を区別した（以上同前、217頁）。

ここまでの説明は、先述した『徹底個人主義』における、ともに「衝動」を背景として発現する「理想」と「欲望」の相対的な優劣関係を、術語的・概念的に整理し直したものといえるだろう。すなわち、『徹底個人主義』では「衝動」と呼ばれていたものが「欲望」に置き換えられ、また「欲望」は新たに「情欲」という術語で表現されているのである。一方、「理想」の実現については、「正しき意味」での「欲望」の充足、つまり「個々の欲望を満たしながら、出来るだけ他のあらゆる欲望と矛盾しないやうに、即ち、生活全体の中に破綻を生じないやうに其れを満たして行く」ものとされ、それを個人の立場に即してみると、まさしく「人格の完成」（以上同前、219頁）にあたる王堂は論じている。そして、〈「欲望」充足〉＝〈「理想」実現〉＝〈「人格」完成〉は、各個人の「個性」が「補角」的關係を成すところの、別の言い方をすれば、各個人が個々の目的をもって相互に交わり関係を取り結ぶところの「社会生活」における具体的経験を通してのみ達成され得る、と結論づけたのである（以上同前、223頁）。

ただし、現実の「社会生活」では、相異なる「欲望」を有する各成員、また各成員の「欲望」を紐帯として結合する各「協同団体」の間には、当然ながら一種の「葛藤」が生じることになる。そうした「欲望」の相剋的關係を「調和」するものとして王堂が挙げたのは、「代償の作用」であった。それは、各個人および各団体の間の「欲望」が衝突した場合、「其等の主張を取り入れながら、一

層高き、若しくは、一層汎き理會よりして、其等相方の主張を批判することに依つて、新たに一つの見地を開拓し、この見地に基づいて其等の主張を振作し、融合すること」、すなわち各個人・各団体の対話および交渉という過程を通じての「欲望」の止揚を意味していた（以上同前、224頁）。

たとえば、「専制時代」（同前、同頁）の社会における利害対立の調停は、しばしば当事者以外の第三者によって「武力」を背景とした手段が用いられるが、これが「討議時代」の社会に至ると、当事者間の「相談と反省」によりその解決がはかられ、「道理」に基づく「融合」がなされるようになると王堂は論を進める。そして、「専制的より合議的となるに随つて」社会生活の内容も分化・多元化し（以上同前、225頁）、それに伴い各成員の間で「賢愚の相違」と「才能の適応性の相違」が拡大していくことになると述べているが（以上同前、226頁）、こうした民衆の「相違」をいかに把握し、またこれを社会生活の中でどのように活用していくかという課題は、デモクラシーの運用や「文化」（同前、227頁）の発展とのかかわりで重要な意義を持つと主張した<sup>36</sup>。

王堂は、この問題に関連して、従来の階級制度に対する一種の反抗として勃興したデモクラシーにおける「平等」の観念を取り上げているが、これを形式的な法の下での「平等」として「宣言」されたものと捉えた。したがって、「近世のデモクラシーの鼓吹者が浅薄に説明するやうに、総べての人は彼れの睿智に於ても、才能に於ても、徳性に於ても、全然平等であるとされる時に、この宣言ほど事実と齟齬し、事実を見誤らせるものはない」（以上同前、同頁）と指摘し、本来は形式的平等として唱えられた観念を、絶対的平等の主張にすり替えようとする風潮に注意を喚起した。王堂自らはプラグマティズムの立場から実質的平等の実現を志向し、各個人における「賢愚の相違」と「才能の適応性の相違」を正当に見極め（以上同前、229頁）、教育活動や、先に挙げた「代償的作用」を通して、前者の「賢愚の相違」は解消へと、また後者の「才能の適応性の相違」はさらなる多様化へと、それぞれ進展せしめることを要求している。そうしなければ、歴史的には貴族階級によって創造され、今日ではブルジョアジーが継承した既存「文化」を超越する一般的な「価値」を包有した新たな「文化」、すなわちブルジョア文化よりも「もつと簡素な彼等の嗜好に合ひ、もつと素直に人間性を啓発し得る」民衆自身の「文化」は創造され得ないと断じたの

である（以上同前、228頁）。

また、「出来るだけ善く生きることの外に、人間に取つて他に一つでも目的があるとは考へ得れない」（同前、235頁）と強く確信していた王堂にとって、民衆生活上の切実な問題である、「何よりも先づ衣、食、住に対する材料を豊富にし、其等を改造する方法を自由にする」ための「産業」こそ、民衆自身の「文化」の中枢に据えられるべきものであった（以上同前、236頁）。王堂は、このような「生活」の観念を根基とするプラグマティズムの立場から、「アプリアリ」な「理想」を措定する「独逸の理想主義者一派の思想に其の源を發する文化主義を祖述する人々」を批判していった（以上同前、230頁）。そして王堂が真っ先に、また最も多くの紙面を割いて筆鋒鋭く批判を加えた第一の文化主義者こそ、かつて王堂に私淑していた土田杏村だったのである。

## 第5章 新カント派哲学および文化主義への批判

「今日、口に、筆に、文化主義、若しくは、文化生活を鼓吹し、宣伝して居る者、実に多士濟々たるの概がある。然し、中に就き、学欲の豊潤なることに於て、見界の博宏なることに於て、そして、意気の旺盛なることに於て、其の尤なるものを求めるならば、土田杏村氏の如きは確かに、其等の一人、しかも、其等の最初の一人であらねばならぬ」（田中『救は反省より』、248頁）。

王堂は、杏村の個人雑誌『文化』を材料として取り上げつつ、「文明批評家」ないし「社会評論家」としての杏村の思想的立場が「カント主義」によって貫かれている点を確認している（以上同前、250頁）。ただし、それは杏村に限らず、「今日、わが国に於ては、独逸哲学は、特に、カント主義はその全盛を極めて居る」（同前、251頁）と指摘した上で、近世の「独逸哲学」をそのままの形で日本に扶植しても、日本文化の発展にどれだけの貢献をなし得るか疑問を呈した。王堂は、そのような外国哲学のいわば〈直輸入〉よりも、「最も優れてわたくし共の要求を満たす独自の哲学を有つこと」を主張したが（以上同前、252頁）、「独自の哲学」の建設へと進み出る上で海外の様々な哲学を参照すること自体は否定しなかった。しかしながら、海外の哲学を撰取する前提的要件として、まずは批判的立場から日本文化に内在する「欠陥」を剔抉し、これを「匡



正」する内的作業が必要であると力説したのである(以上同前、同頁)。そして、「今日わが国に於て哲学研究者と自称する人々の多くが盲目的に、奴隷的に、過去に於て出現した、若しくは、他の国民に依つて養成された哲学を、全体として固定的に伝習しながら」、その解釈をめぐって学派を打ち立てて相争うような不毛な学問的態度を王堂は厳しく糾弾した。かれとしては、「哲学研究者と自称する人々」に対し、海外の哲学が「わたくし共のとは異なつた時代に於て、わたくし共のとは異なつた要求を満たすために著想され、完成された哲学」であるという厳然たる事実を、まずは直視するよう求めていった(以上同前、同頁)。

この点、王堂は、土田杏村が文化主義の提唱者でありながら、単なるドイツ哲学の祖述者とは異なる存在とみなしていた。それは、杏村が京都帝国大学大学院に在籍中、日本文化の研究を目的とする「日本文化学院」を設立したことを評価したもので、先に触れたような日本文化への批判的研究を期待してのことであった。一方、杏村の「文化」研究の方法として、「新カント主義が『万物の尺度』となつて居ること」に王堂は強い不満を示し、「其れは果して文化批評家たる彼れの素志であらうか」と問い掛けている(以上同前、254頁)。これはおそらく、杏村が京都帝大で西田幾多郎に師事するより前、東京高等師範学校時代にはジェームズの哲学に傾倒し、王堂に親炙していた過去を念頭に発せられた疑問であろう。東京から京都へと学問・研究の場を移した杏村が、それに伴い英米の経験論哲学から離れてドイツ新カント派哲学へとその立場を転じたことに、王堂としてはどうしても納得できない点があつたに違いない。

それでは、王堂自身はカントないし新カント派の哲学をどのように捉えていたのだろうか<sup>37</sup>。前述したように、王堂にとって、ドイツ哲学はあくまでドイツ国民の生活上の必要から形成されたものであり、その中で「カントが彼れの批判主義を創設した時代の伝統と国民性を継承して居る独逸人につけて最後のものでも、(其れの祖国に於ても、永くさうであり得まいといふ予見はわたくしに十分あるが、)わたくし共日本人につけて最後のものであらうか。此れは頗る疑はしい」(同前、同頁)と指摘している。王堂は、外国哲学の受容に際して、それと日本の現実生活との「大いなる齟齬」をまずは認識し、その「齟齬」を修正した上で取り入れなければならないと絮説した。そのような「齟

齟 修正の適例として、ドイツ観念論哲学の「英国化」（以上同前、255 頁）を試みた T・H・グリーン、新ヘーゲル主義者と呼ばれながら、その哲学には多分に「英国式経験主義」（同前、同頁）が包有された F・H・ブラッドリー、さらにヘーゲル主義者として学問を修めながらも、アメリカ人としての「天職に忠なるためには産業民主主義の結晶たるプラグマチストにまで転化せざるを得なかつた」（同前、256 頁）デューイらが挙げられている。王堂自らもアメリカでデューイなどから学んだプラグマティズムを哲学的背景としつつ、日本の実生活上の必要に即した独自の「生活」の哲学を建設しようと奮闘した哲学者の一人であり、この点、新カント派の「新理想主義の哲学」（同前、同頁）もまた、日本特有の生活内容に応じて「相当に変更しなければならぬ状態にあ」（同前、257 頁）ることへの自覚を持つよう杏村に助言したのである。

杏村が世に出る前からその才を見抜き、かれの処女作『文明思潮と新哲学』（1914 年）の出版を斡旋した王堂<sup>38</sup>だからこそ、「新カント主義に囚はれて居るのみならず、其れを不必要に形而上学的に解釈し、宣伝して居る」文化主義者となった杏村について、「邪路に陥つて居る」と批難せずにはいられなかつたのであろう（以上同前、261 頁）。王堂は、「文化批評家としての土田杏村氏の志向は可なり正しい」と評価しつつ、杏村が傾倒する「カント」ないし「新カント派の学説」における次のような問題点を批判してやまなかつた（以上同前、262 頁）。すなわち、「自然」と「価値」を峻別し、後者の優越性をア・プリオリに承認する新カント派哲学の立場では、人間が現実生活の場において不断に追求する「幸福の欲求」や「利害の念」は、人間の本性に基づく「自然的」な欲求であるがゆえに「極力排斥」されることになる（以上同前、264～265 頁）。

「生活」の哲学者たる王堂としては、人間本来の自然性を「正視」しようとしないう新カント派哲学の人生観や社会批評に対し、何等の思想的意義も見出すことはできなかつた（以上同前、266 頁）。そして、このような新カント派哲学に内包された問題を認めようとしない、つまりは日本特有の生活内容に即してドイツの新カント派哲学を「変更」するための契機を持たない「土田杏村氏は学説とし、人生観としては独自の何物をも有つて居らない」（同前、267 頁）と王堂はいわざるを得なかつたのであり、「現にはたらいて居る人間の生活全体を信ずることが足らない」（同前、270 頁）杏村の思想家としての姿勢に疑問を投げ

掛けた。

以上のように、新カント派哲学の立場から文化主義を提唱した杏村に対し、生活における人間の自然的欲求を厳然たる事実として直視するよう切言した王堂は、次いで、その新カント派哲学を日本において代表する文化主義の理論家・左右田喜一郎<sup>39</sup>の主張を批判の俎上に乗せていった。

王堂は、左右田の文章に関して、「可なりに読みづらきまでに紆余曲折を極めた」ものとしてその難解さを指摘しつつも、「弁証家としての」才能は認めていた（同前、272頁）。また、左右田の哲学にみられる新カント派、わけでも普遍妥当的な価値の実現を追求する〈価値哲学〉を確立した西南ドイツ学派の代表的哲学者H・リッケルトの影響——「左右田氏の哲学は彼れの師、リッケルトの業を承けて文化の哲学である」（同前、273頁）——に論及しているが、左右田がリッケルトの単なるエピゴーネンにとどまらず、これに独自の解釈を加え、その哲学的問題を修正しようと試みた点については評価した。ただし、結局のところ新カント派哲学の枠組みを超えるものが見受けられない「文化の哲学」を堅持する左右田に対して、王堂は、「新カント主義者として終始する人」と論断したのである（以上同前、273頁）。

左右田の文化主義も、杏村のそれと同様、学問や芸術など「文化財（Kulturgüter）」（同前、274頁）の創造をもって社会における第一義的価値と規定するものであったが、そこでは自然的な生活上の欲求や利益の追求といった人間の根源的な「生存権」（同前、286頁）が等閑に付されていると王堂はみたのである。王堂にとって、社会の目的とは「おのれの生活の保障と利益とを得ようとして居る人々の生活そのものでなければなら」（同前、287頁）ず、それこそが左右田のいう「文化」の創造に先立つ社会の第一義的価値に据えられるべきものであった。なぜなら、たとえ「不合理のもの」であっても、「わたくし共」人間にはどうにも否定し難く「生の欲求と執着がある」からであり、左右田の文化主義には、そうした「生活」や「生の欲求」といった人間にとって本来切実な意義を有する問題に真正面から向き合い、人間の現実的、具体的な態様の中からその一般的立場を抽出していこうとする帰納法的視点が欠落していることを王堂は問題視したのであった（以上同前、同頁）<sup>40</sup>。

## 第6章 土田杏村の「弁明」

さて、以上のような王堂による文化主義批判に対し、ほとんど唯一応対した文化主義者は、王堂のかつての弟子・土田杏村であった。杏村は個人雑誌『文化』の論説において、まずは自身と王堂との「哲学的立場」の差異を確認した上で、王堂によるドイツ新カント派哲学批判の意義を認め、これをひとまず受け容れる態度を示した<sup>41</sup>。さらに王堂の文化主義批判について、「弁明」しつつも反論を試みている。

杏村は、王堂の文化主義批判で真っ先に自らの主張が取り上げられたことを、「私に取つては全く望外の幸福である」と語っている。なぜなら、杏村にとって「田中王堂氏は、〔特に此处では氏といふ言葉を使ふことを許して貰ひたい。実際は一々に先生と書かねばならぬのである〕。私が抑も最初に哲学的の思索方法と並びに其の態度とを教へられた、私の最も尊敬する恩師の一人である」だけでなく、今後、自らがどのような「思想経路を取ろうとも、性格的には最も近く氏の事業と及び其の傾向を追求することであろう」といっている。自身の終生の「事業」を王堂のそれと同じく「文化批評家」に求めた杏村にとって、王堂の存在はまさしく「私の生活の辰星」にほかならなかつた<sup>42</sup>。このように杏村は最大限の畏敬の念をあらわしながら、「恩師」王堂による文化主義批判の内容を仔細に検討していったのである。

はじめに杏村は、「其等の非難の趣旨の何れもが甚だ適切なるものであつたことを自ら納得し、将来の警戒に資することの出来たのを悦んで居る」と王堂の批判を肯定的に受け止め、なかでも王堂が杏村の主張に含まれる「形而上学を厳密に非難」した点について「確かに正しかつたと思ふ」と認めている。その上で杏村が目にしたのは、文化主義の背景をなす新カント派哲学が、ドイツにおいてカント以来の思想・文化の伝統を継承するものであつても、そのままの形では今日の日本人の生活実態に適合し得ないと王堂が断じた点であつた。すなわち、新カント派哲学はあくまでドイツの特殊個別的な哲学に過ぎず、他の民族や文化にも通用するような普遍性は持ち合わせていないという見解であつて、これに類する主張は先に挙げた王堂の文化主義批判論文の至るところで見受けられる。ただし、この王堂によるドイツ哲学批判は、かれが英米系の経験

論哲学、とくにプラグマティズムの立場に立脚するがゆえの教条主義的な批判というわけではないと杏村は弁護する<sup>43</sup>。王堂の哲学は、あくまで「日本人の生活に独自の批評として考察せられたもの」であり、この立場からドイツ哲学は（少なくともそのままの形では）「日本人の生活」に符合しないと合理的に判断した、と杏村は捉えたのである。

「日本人の生活」にかかわりなく、西洋哲学を没批判的に信奉する日本の哲学者たちの学問的態度に対する王堂の批難に杏村は賛意を示したが、自らは王堂のいうほど「盲目的に、又奴隸的に新カント主義を祖述して居るものではない」と「弁明」している。日本特有の生活事実に立脚した哲学の建設を唱えた王堂に対し、「現在の我々の生活様式を創見することが哲学の仕事であるとすれば、いかにも日本人は日本人としての独自の哲学を持つべきであらう」と杏村は同調し、「日本人は、日本の民衆は、一日も早く日本人としての批判的態度を獲得しなければならぬ」と主張した。ただし、王堂のいうように、「日本人は日本人としての生活様式を見出す相対主義を取る」としても、必ずしも王堂の求める「相対主義」の立場——現時における国民生活の実力と必要とに応じて外来文化を摂取するという「相対的自由思想」（田中『書齋より街頭に』、154頁）——だけが有効な方法というわけではないと反論している。杏村自身は、王堂が否定する「絶対的自由思想」（同前、同頁）の立場をとるものであり、カントならびに新カント派の哲学を根本的立場としながらも、その単なる祖述にはとどまらない日本特有の思想として結実した文化主義の特色<sup>44</sup>について、以下のとおり立論していった。

すなわち、「私の生活の内面に絶えず衝撃して居る多くの本能や欲望を、最も正しい、最も高い立場に於て批判し、匡正すること、今日までに私の知つたところでは、カントの哲学を凌駕したものは無かつた」としてカント哲学の普遍主義的側面を強調した杏村は、それを「政治学、法律学、経済学の政策論に統一的なる基礎原理を與へることの事業」へと援用したことが、自らの文化主義の思想的獨創性であると主張し、学説や人生観において杏村が独自のものを持たないとする王堂の批判に反駁した。杏村は、第一次世界大戦後の世界を「強く社会改造の思潮が我々の視聽を集めて居る時代」とし、たとえばマルクス主義やアナキズム、ポリシェヴィズム、ギルド社会主義など大戦後に流行した

「政治学、法律学、経済学のすべてに互つた政策論」を、普遍的な文化の創造を理想とする文化主義の立場から相互に結びつけることで、日本の民衆生活や文化の発展に理想主義的な方向性を指し示すことができると展望したのである。そして、一部の哲学者たちを除き、そうした思想的「事業」<sup>45</sup>への取り組みはみられないと杏村は自負していたが、実際、かれの『文化主義原論』（1921年）に収録された諸論文では、文化主義の立場における、社会主義とアナキズムの統一、ギルド社会主義の修正、多元的社会学説とヘーゲル国家哲学の統一といった思想課題への取り組みを確認することができる。

このように杏村は、王堂が「生活」の哲学の立場から展開した新カント派哲学および文化主義に対する批判の一部を認め、これを受け容れる姿勢を示した。また、自らの「カント主義」の立場については、大戦後の「社会改造の思潮」とのかかわりから、王堂自身も重視した「哲学と社会問題」とを関係づけるという目的から志向したものであると「弁明」している<sup>46</sup>。しかし、それでも王堂が批判してやまない新カント派哲学の立場を杏村が決して放棄しようとしなかったのは、王堂の「生活」の哲学では現実生活の動向とその課題を摘出し得たととしても、生活それ自体の枠組みを根本的に変革していくような指導理念までは提出することができないという思想的限界を見極め、この問題への有効な対応を可能ならしめる思想として、新カント派の理想主義哲学を最も高く評価したためであった。

この点について、たとえば『中央公論』（1917年12月）の人物評論で「文明批評家としての田中王堂と若宮卯之助」という特集が組まれた際、杏村の同郷（新潟県佐渡島）の知人である哲学者・北<sup>れいきち</sup>吉は、「王堂氏と若宮氏に就いて」で次のように述べている。すなわち、「世人」は王堂を「プラグマチストと見做してゐるが」、桑木巖翼とのプラグマティズム論争で示したとおり、プラグマティズムの「深厚なる同情者であるが、寧ろヒューマニストと云うべきもの」と北は指摘する。そして、王堂がその思想的な立場として「功利主義」を超越した「ロマンチツク・ユータイリタリアニズム」（ロマン的功利主義）を志向したのは、桑木がプラグマティズムの問題点として取り上げた「芸術」への無理解に対処するためであり、このように実用的側面だけにとらわれず、人間生活への幅広い視野を確保しようと努めた王堂の「生活本位の主張」をまずは評価し

た。しかし、それでも王堂の思想が「宗教や形而上学に対して余りに理解と同情とを欠いている点」を北は否定せず、畢竟、王堂は「単なる『人生解剖学者』であつて、人生を分析しては更に之を繋ぎ合せて元通りにするだけで、氏に依つて現実の人生は教へられるが、之を如何にすべきかは教へられない」とし、現実生活の「分析」とその課題への対処にとどまり、生活を新たな方向へと導いていく普遍的な理想の問題については埒外とした王堂の思想的限界を鋭く衝いたのであつた<sup>47</sup>。

さて、先述のとおり、主な文化主義者の中では杏村を除いて王堂の文化主義批判を真正面から取り上げ、これに本格的な反論ないし「弁明」を試みた存在は見当たらない。杏村や左右田のほかには王堂が批評の対象とした文化主義者としては、左右田よりわずかに早く「極めて通俗の形に於て文化主義」を唱道した桑木漱翼がいた。「独逸観念論の帰依者として、殊に、リッケルト系の其れの帰依者として世に知られて居る」桑木について、王堂は、かれのドイツ哲学理解が「自由な鑑賞をなし得る風懷を有ちながら」も、やはり「リッケルトの一信徒」にとどまるものと断定した（以上、田中『救は反省より』、339頁）。また、古代ギリシャ文化の研究に傾注し、そこから「暗示」を得た筑水・金子馬治に関しては、日本文化の「欠陥を填補する」ため、「芸術、殊に、文芸を中心とした文化を鼓吹」した思想的業績を評価しつつ、日本の生活・文化の発展に不可欠のものとして王堂が重要視した近代の西洋文明、なかでも「科学と産業との価値を閑却して居る」点に不満を示している（以上同前、340頁）。さらに王堂は、文化主義者と同様、ドイツ観念論哲学を背景に「人格主義」を提唱した阿部次郎を「道德家」（同前、341頁）と評し、ドイツ観念論における「普遍的、先験的原理といふやうな馬鹿気たものを見限つたならば、彼れは一層優れた道德家になるであろう」（同前、342頁）と助言しており、杏村だけでなく阿部に対しても、日本特有の生活事実から導き出された経験的側面に目を向けるよう示唆したのである。

## おわりに

第一次世界大戦後の思想界を席卷した文化主義の主張、なかでもその哲学的

背景をなしたドイツ新カント派の理想主義哲学に批判を加えつつ独自の「文化」論を展開したのは、「生活」の哲学者・田中王堂だけではなかった。「独逸の超越主義に反対」（田中『救は反省より』、297 頁）する「文化論者」（同前、296 頁）の動向として王堂がとくに注目したのは、雑誌『我等』の共同発行人として活躍していた大山郁夫および如是閑<sup>にょぜかん</sup>・長谷川万次郎である。

王堂は、この大山と如是閑の「言説」について、「今日、わが国に於ける文化論者の大多数が、概して、時代と国民性とを超越して論じて居る間に於て、是等の必須條件に即して、其れの意義を求めて居る者が幾人でもあるならば、わたくしは空谷に足音を聞くの喜を以て彼等の言説を迎へなければならぬ」（同前、296～297 頁）と歓迎しており、両者が現実の社会生活に関する説明として理想主義的な「超越説」（同前、297 頁）を斥けて社会的進化論を採用し、階級史観の立場に立つ点で一致していると指摘した。

もともと、王堂自身は、「現代の社会生活の中には、特に其れの経済の側面に於ては、確かに、階級闘争の概念を以て説明出来る現象が多分に見出だされて居ることを全然否定はしない」としながらも、階級史観によって「文化としての現代の社会生活の総べての現象が説明出来るか」（以上同前、302 頁）疑義を呈した。この点、かれは明治維新を例にとって次のように論じている。すなわち、旧体制の代表者たる「武士」を維新において打倒した新体制の主体は、武士とは別の新興階級、つまり「農夫」や「商人」（以上同前、319 頁）などではなく、（下級とはいえ）同じ旧体制に属する「武士」にほかならず、これを王堂は「武士」階級内部における新旧文化の相剋とみなし、「階級闘争」とは別の立場から把握しようとした。また、労働者と資本家の間の利害対立を解決する方策として、一方の階級が他方の階級を打倒する意味での「戦争の概念」を包含する「階級闘争」にも否定的であった。「資本家と労働者との間の関係は、協同利害の為に成り立つた協同行為の関係」と解する王堂は、労資はあくまで基本的な「協同利害」を共有するものとし、その中で生ずる部分的な利害対立を「調和する方法」として、「争議」ないし「討議」を提案したのである（以上同前、326 頁）。

王堂の理想とする社会、すなわち「黄金世界」とは、その構成員のすべてが「彼等の幸福と、彼等の才能の開発とのために機会の均等を得て、偶然に基づ



ける階級の差別は一掃され、本質に拠る適応性の分業の按排された社会」にはかならなかつた。このような実質的平等の社会は、階級間の「闘争」により強制的に作り出される性質のものではなく、先に挙げた「争議」ないし「討議」という対話・交渉を通じて漸進的に達成されるべきものと王堂は展望していた（以上同前、327頁）。マルクス主義的な階級史観、極端な言い方をすれば、ブルジョアジー＝「悪魔」、プロレタリアート＝「善神」とするような見解に与さなかつた王堂は、同じ社会において「生活」する「人間」一般に共通するところの利害的立場に着眼し、その立場を足掛かりとした異なる階級間の（暴力に依らない）対話・交渉可能性に期待を寄せたのである（以上同前、328頁）。

王堂にとって、「人間」として「平等」な社会とは、民衆における「賢愚の差と、才能の適応性の相違」（同前、337頁）を最大限有効に活用しうるデモクラシー社会<sup>48</sup>であって、たとえば、大山郁夫が「民衆本位の平等感の上に立たなければならない民衆文化の唱道者は、『ゲーテや近松にも、他の人間並みに労働させなければならない』といふ筈である」（『民衆文化の世界へ』『中央公論』、1920年1月。『大山郁夫著作集』第3巻、岩波書店、1988年、107頁）と主張したのに対し、王堂の場合、『近松やゲーテ』をして労働に服せしむるに反対しないが、其れと同時に、彼等に固有する天才をして十分に其れの発達を遂げしめ、社会一般をして其等を理想せしむることに反対せぬ」（田中『救は反省より』、338頁）社会を目標としたのであつた。

この点、土田杏村もまた、「恩師」王堂と同様にマルクス主義的な階級闘争史観をそのままの形で受け容れようとはしなかつた。王堂の文化主義批判に対する「弁明」を試みたほぼ同時期、「民衆娯楽論」の権田保之助、「民衆文化主義」の大山郁夫、「文化生活論」の森本厚吉らと文化論ないし文化主義をめぐる論争を繰り広げていた杏村は、その論戦の中で、かれら批判者たちから、表現の違いや程度の差こそあれ、文化主義における観念論的傾向や階級的視点の欠如といった問題を糾弾されることになった。こうした批判を受けた杏村が、その立場を階級的文化論へと一方的に傾斜させることなく、また従来の新カント派理想主義哲学の立場だけに固執しようせず、その双方の思想の統合を志向する文化主義の発展型、すなわち民衆の生活・文化の発達を助長せしめる「教育」の問題に照準した「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)へと進み出ることを可能とした一つの契機として、王堂の思想的影響があったのではないか。換言すれば、生活における「現実」と「理想」の合一を求める立場として「象徴主義」(田中『吾が非哲学』、121頁)<sup>49</sup>を掲げる王堂の「生活」の哲学は、階級の文化論と新カント派の理想主義哲学との統合へ向かっていった杏村の文化主義思想の展開に対してどのような影響を与えるものであったか、という問題である。

既述のとおり、カントおよび新カント派の哲学に対する王堂の批判をひとまず受け容れる態度を示しつつ、その主張内容を個別的に取り上げて反論を試みた杏村であったが、王堂の批判を受けて自らの文化主義思想にいかなる修正を加えたのか、かれの「弁明」ではそれが必ずしも明瞭な形であらわされているとはいえない。それでも杏村は、王堂以外の文化主義批判者との論争とは比較にならぬほどの恭順と敬慕の意をもって王堂の批判に相対していたことは確かであり、王堂の批判やその「生活」の哲学の中から自らの文化主義思想を修正、あるいは転換していく上での思想的な拠り所を再発見したのではないだろうか<sup>50</sup>。

これらの問題を究明するためには、その後の杏村における文化主義思想の進展を追跡していき、その中から王堂が唱えた「生活」の哲学の影響を見出していくよりほかないであろう。具体的にいえば、先に挙げた権田・大山・森本らとの論戦において杏村がいかなる主張ないし反論をなしたか整理した上で、杏村の文化主義の発展形ともいえる「プロレットカルト論」の内容と、それをめぐる論争を立ち入って検討し、近代日本における文化主義の思想的な到達点を確認していくこと、それこそが今後の主要な研究課題となるだろう。そして、この課題への取り組みを通して、近代日本の思想史上で王堂の「生活」の哲学がどのような形で受け継がれていったか探求していきたいと思う。

---

<sup>1</sup> 桑木巖翼『文化主義と社会問題』至善堂書店、1920年、51頁。

<sup>2</sup> 同前、49頁。

<sup>3</sup> 野村隈畔の文化主義批判に関しては、大木康充「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」(『大東法政論集』第29号、2021年3月)を参照。

<sup>4</sup> 隈畔は、「価値派の哲学」者たちについて次のように説明している。まず田中王堂の哲学の出発点を「生活」(野村隈畔『現代の哲学及哲学者』京文社、1921年、99頁)に求め、「功利的」作用と「審美的」作用の二つの側面を有する「欲望」をもってその「生

活』の内容とした（以上同前、101頁）。このような王堂の哲学を、隈畔は「ロマンティック功利主義」（同前、114頁）と評し、王堂が掲げる様々な立場、たとえば「哲人主義」や「徹底個人主義」などもその「変形」と捉えている（以上同前、115頁）。次に桑木徹翼については、「価値派哲学の純正なる代表者」、「我が国哲学界の泰斗」と評価した（同前、123頁）。隈畔によれば、桑木の文化主義は自我の追求を第一義とする「主観主義」（同前、134頁）的傾向を有するものとされ、この点で「論理主義」的な左右田喜一郎の文化主義と区別している（同前、129～130頁）。なお隈畔は、左右田が「大正八年三月『文化主義』なるものを一般の思想界に対して提唱してから、所謂文化主義者の驍将として世人の知るところとなつた」（同前、170頁）と記述しており、桑木よりも先に左右田が文化主義を唱道したと考えていた。また、左右田に関しては「経済哲学者」（同前、同頁）としての業績に注目し、その「経済哲学」の構造について論究している。

<sup>5</sup> この点、隈畔は王堂について、人間生活をもって「実在」と規定する立場より「凡らゆる価値判断を推敲するといふ所謂生活本位論者として、広い意味において矢張り価値派に属せしめて差支へないと思ふ」と判断したのであった。同前、80頁。

<sup>6</sup> 石橋湛山『湛山回想』岩波書店、1985年、76頁。

<sup>7</sup> 同前、75頁。

<sup>8</sup> 王堂の影響について、湛山は、「もし今日の私の物の考え方に、なにがしかの特徴があるとすれば、主としてそれは王堂哲学の賜物であるといつて過言ではない」と語っている。同前、78頁。

<sup>9</sup> 同前、77頁。

<sup>10</sup> 同前、78頁。

<sup>11</sup> 田中王堂『書齋より街頭に』広文堂書店、1911年、「解題」2頁。

<sup>12</sup> 北村実「田中王堂著作集 解説」（北村実編『田中王堂著作集』第6巻、学術出版会、2010年、495頁）。

<sup>13</sup> 姜克実『石橋湛山の思想史的研究』早稲田大学出版部、1992年、238～239頁。

王堂の生い立ちと、かれが「文明批評家」としての立場を確立する以前の不遇の時代については本書を参照。

<sup>14</sup> 明治30年代から王堂はプラグマティズムを講じているが、この点、たとえば三枝博音『『徹底個人主義』解題』（三枝博音・清水幾太郎編『日本哲学思想全書 第4巻 啓蒙篇』平凡社、1956年、291頁）では、王堂が「日本にプラグマティズムを組織的にかつ自分のものに消化して紹介した思想家としては、もっとも初期の思想家であり、時人に及ぼす影響もいちばん強かった」と説かれている。

<sup>15</sup> 姜前掲書、240～241頁。

<sup>16</sup> 北村前掲解説（『田中王堂著作集』第6巻、496頁）。

<sup>17</sup> 姜前掲書、240頁。

<sup>18</sup> 同前、241～244頁。

なお『明治文学全集 50 金子筑水 田中王堂 片山孤村 中澤臨川 魚住折蘆集』（筑摩書房、1974年、408頁）や前掲の『田中王堂著作集』（第6巻、504頁）などでの王堂の年譜にみられるように、「通説」として、王堂が1898年3月から「東京高等工業学校」の「教授」となり、同時に東京専門学校において「倫理学講師を兼任した」とされる点について、姜前掲書（243～244頁）では、その「間違い」が指摘されている。すなわち、王堂が「講師として東京工業学校」に迎えられたのは1899年以降であること、また1898年3月、先進学院を退職した王堂が、まずは「専任」の講師として東京専門学校で教鞭をとったことなどが記されている。

<sup>19</sup> 吉田精一「評論の系譜（76） 田中王堂（一）」『国文学 解釈と鑑賞』487号、1973年10月。

同論文で吉田は、王堂について「プラグマティズムを奉ずる哲学者というよりも、プラグマティズム・スピリットに立って理論と実行とを統一しようとする思想家であって、

政治・経済・文化など社会全般の問題に興味をもち、その改良に具体的で有効な方針を見出そうとするヒューマニストであった」と評している。

<sup>20</sup> これに対して王堂の場合、プラグマティズムについて、「主知説を包和した主意説、主意説を包和した主知説」とし、また、「哲学思想」の「勃興に際して躍動する者」であり、「正当に文学美術の意義を發揮」せしめ、「純粹の哲学説の最善最優のものは、必然『プラグマティズム』系に属する学説中に発見せらるべきもの」と主張し、桑木のプラグマティズム論に真っ向から反論している。田中喜一「桑木博士の『プラグマティズム』に就て」『哲学雑誌』第236号、1906年10月。

<sup>21</sup> 田中王堂の著作集を編集した北村実は、「アングロサクソンの思惟に心酔する」王堂とのプラグマティズム論争を契機として、桑木が「ドイツの思惟重視に転じ、カント哲学を主とするドイツ近世哲学の第一人者」になったと述べている。北村前掲解説（『田中王堂著作集』第6巻、496頁）。

<sup>22</sup> ただし、それは教条主義的な次元での争いではなく、両者はともに、より広い哲学的視野を有していたと桑木は証言している。桑木敵翼「田中王堂君を偲ぶ」『丁酉倫理会倫理講演集』第356輯、1932年6月。

<sup>23</sup> 判沢弘「田中王堂《多元的文明論の主張》」（朝日ジャーナル編集部編『日本の思想家3』朝日新聞社、1963年、62頁）。

<sup>24</sup> 王堂の思想的な立場を「生活」に求めた土田杏村は、永遠と瞬間、理論と実行など対極の志向を相即的に把握する「象徴主義」をもってその哲学的基礎と位置づけた（土田杏村『日本支那現代思想研究』第一書房、1926年、198頁）。また杏村は、「経済哲学」について、その創立者と目される左右田喜一郎よりも先に王堂がその「哲学的考察に著手してゐた」という見解を示している（同前、197頁）。

<sup>25</sup> たとえば、旧来の生活方針に則り新たに生ずる欲求を統御しようとする「演繹」的・「保守的」社会と、他方、新たに生ずる欲求に即しつつ生活方針を創造しようとする「帰納」的・「進歩的」社会（西洋近代）とを区別した上で、明治維新以降の日本は西洋の近代文明を積極的に取り入れながらもその社会の展開は基本的に前者の類型であったとする王堂の論稿「近世文壇に於ける評論の価値」（『新小説』、1909年5月）を取り上げた松本三之介『増補 明治思想史——近代国家の創設から個の覚醒まで』（以文社、2018年、229～230頁）では、この点につき「自由な社会批判をとおして新しい生活の方針を創り出す評論という知的活動の十分な展開を許さない日本社会の保守的体質が、彼によって鋭く指摘されている」と評価している。

<sup>26</sup> 王堂研究に関しては、王堂と同時代および没後の「王堂論」を取り上げた論考として、堀真清「田中王堂研究・覚書」（『早稲田政治経済学雑誌』第349号、2001年）がある。のちに堀は「福沢論吉の発見と徹底個人主義——田中王堂」（同『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）で様々な王堂評を紹介しつつ、王堂による福沢論吉研究の意義を再評価した。この『福沢論吉』（1915年）とともに『二宮尊徳の新研究』（1911年）をもって王堂の最高傑作と評したのは、前掲の判沢論文「田中王堂《多元的文明論の主張》」である。なお、王堂の思想的立場を時代ごとに大別した中里良男「近代日本の精神風土——田中王堂」（野田又夫ほか編『近代日本思想の軌跡——西洋との出会い』北樹出版、1982年、152～158頁）によれば、王堂はプラグマティズムの基本概念 life に基づく「生活の哲学」を基底とし、明治末期は「哲人主義」、大正期は「徹底個人主義」、昭和期以降は「象徴主義」へ転じていったとされる。ただし、その変化は各時代に対応したものか、王堂自身の哲学的深化によるものか、その思想的立場を固定せず流動的なものにするためか、いずれの理由かは不明であるとした。このように王堂が多様な主義主張をなした理由として、それが自他の思想を区別する一種の標識としての役割を果たしたと指摘するのは、磯野友彦「徹底個人主義における「生活」の意味〈田中王堂〉（一八六七—一九三二）」（峰島旭雄編著『近代日本思想史の群像——早稲田とその周辺』北樹出版、1997年、153頁）である。磯野は、「〔諸家の文

化主義を検討す』（『教は反省より』大正十二年）から「象徴主義文化の建設」（『現代文化の本質』昭和四年）までの文化論を比較してみても、彼が他を批判しつつ彼自身の殻を破って新しい展望を得ようともがいていた」とし、王堂が「苦悩」しながらも最後まで「彼自身の哲学」の構築に力を注いでいたと述べている（同前、174頁）。また、王堂の思想が同時代的にどのように評価されていたかに関しては、川合大輔『『書齋より街頭に』』『哲人主義』にみる田中王堂の思想（同『土田杏村の思想と人文科学——一九一〇年代日本思想史研究』晃洋書房、2016年）でも扱われている。

王堂の哲学については、高坂正顕『明治思想史』（理想社、1969年）において、近代日本では英米系の経験論哲学が発展せず、「感覚主義や印象主義」、あるいは反対に「観念論的な理想主義がもてはやされる」（以上、源了圓編『京都哲学撰書 第1巻 高坂正顕 明治思想史』燈影舎、1999年、468頁）中で、王堂はその「通例を破った珍しい例外的な場合」（同前、469頁）とされ、「わが国には珍しくプラグマチズムを身につけた評論家であり、批評家であった」（同前、472頁）と書かれている。そして、王堂の哲学的立場は「デュエイ的であり、ジェイムスとの関係についていうならば、ジェイムスの純粹経験の面より、むしろプラグマチズムの面だけを採用したものと言ってよい。また王堂は歴史における伝統的なものを形式的に認めていたが、日本的・東洋的なものの内容的理解はなかった。これに反し、ジェイムスのプラグマチズムを棄ててその純粹経験の面を生かし、かつ東洋の伝統の一面たる禪的なものを内に深く蔵していたのが西田幾多郎である」（同前、476頁）と王堂と西田を比較した。

近年では、王堂とその弟子石橋湛山とを比較し、両者の思想の接続可能性を模索した山口正「田中王堂の哲人主義——石橋湛山の民衆主義との比較」（『自由思想』、2013年11月）や、「在野」的立場の中心をなした王堂の文明批評の意義を強調し、生活と思想、哲学と社会とを結びつける王堂思想の継承者として土田杏村を挙げた飯田泰三『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、70～73頁）など、王堂の思想を多様な視角から捉え直す研究動向が注目される。

<sup>27</sup> 桑木前掲「田中王堂君を偲ぶ」。

<sup>28</sup> この「象徴主義」について王堂は、「出来るだけ単純なる方便を用いて、出来るだけ複雑なる目的を達する」（田中王堂『象徴主義の文化へ』博文館、1924年、47～48頁）生活様式、具体的にいえば、西洋の「近世文明の二大支柱」（同前、147頁）たる科学とヒューマニズムとにおける「実利的効用」（欲望の実現）と「理想的意義」（自由の発達）（以上同前、539頁）の両側面を同時に把握するためのプラグマティックな立場として説述している。

<sup>29</sup> たとえば和辻哲郎は、王堂における「自然的、発展的、有機的、作用的」な傾向——人間の経験を絶対視する「自然主義的」な認識、人間の全活動は境遇と理想の変化によってその方法を転ずるとする「発展的」な考察法、人間の欲望や意識は融合し分離しないとする「有機的」な見方、そして欲望ないし人間活動は相互に作用し合い、一つの人間生活を示現しているという「作用的」な見解——を肯定的に受け止めながらも、王堂の「学説がなお一層詳細な説明を欠いている」とし、その「大ざっぱ」な論理について批判を加えた。和辻哲郎「哲人主義の価値——田中王堂先生に」『帝国文学』、1912年9月（『和辻哲郎全集』第20巻、岩波書店、1963年、245頁）。

<sup>30</sup> この「哲人主義」に関して王堂は、『徹底個人主義』（天祐社、1918年、294頁）で、それが自らの「創意に依る造語である」と語っている。また、「ヒューマニズム」と「科学」を二大支柱とした近代文明における「哲人の資格」（以上同前、306頁）について、「ヒューマニストの精神を以て科学を運用すること」（同前、312頁）と主張した。この点、明治以前から日本特有の近代的精神の萌芽がみられたと王堂は論じ、その代表的存在として二宮尊徳を挙げている。『書齋より街頭に』と同年に刊行された『二宮尊徳の新研究』（広文堂書店、1911年。1948年に復刻版『ヒューマニスト二宮尊徳』刊行）で王堂は、儒仏思想を基底としつつ、「生活を統一する方法として境遇の支配と、欲望の整頓と

に等しく意を留むることの必要を説いた（田中王堂『ヒューマニスト二宮尊徳（王堂選集 第3冊）』関書院、1948年、15～16頁）尊徳を、「ヒューマニズムの人」（同前、16頁）と捉え、その学説の特色として「実験的」、「功利的」、「平民的」（同前、7頁）的な思想傾向を抽出している。

<sup>31</sup> 王堂は、通俗的な意味（世間知らずで実務能力が欠落している）での「哲学者」として「哲人」を規定する「俗見」の源流を古代ギリシャの哲学者プラトンに求めた。王堂によれば、プラトンの「哲人主義」においては、「至善といふ最高観念を冥想することを其の職分とする者」をもって「哲人」とされ、それでは「真」の「哲人」が当然具有すべき「資格」の多くが見落とされていると批判した（田中『哲人主義 上巻』、『序』1～2頁）。ただし、このような王堂の「哲人主義」に対して、和辻哲郎は、そもそも民衆が聡明な天才に従うのか、むしろ「天才に従うものは少数者である」と反論し、王堂の哲学が実際に日本人の生活を改造し得たかといえ、その効果は乏しいものであったと論評している。和辻前掲論文（『和辻哲郎全集』第20巻、252頁）。

<sup>32</sup> 王堂は、「現代の文明の創造者たる福沢氏が、未だ一度も問題として、何等の観察も研究も与へられないには、慚なからざる不満と不服とがある」と嘆じ、福沢の復権を求めてその研究に取り組んだことを明記している。田中王堂『福沢論吉』実業之世界社、1915年、14頁。

<sup>33</sup> 福沢においては「文明の進捗」と「自国の独立」とが「二元的に分かれて居た」と王堂は指摘し、前者を「目的」、後者をその「方便」とみなしたため、「自然、一方を空漠なものとし、他の一方を稀薄なものとして了つた」と惜しんでいる。王堂からみれば、「文明の進捗」と「自国の独立」はともに生活上の欲求を基礎として統一的に関連づけられるべきものであり、この点において福沢の文明論への不満を吐露している。田中王堂『国民哲学の建設』天祐社、1919年、207～208頁。

<sup>34</sup> 王堂の『徹底個人主義』に関しては、三枝前掲解題を参照。

<sup>35</sup> ところで、このような「哲人」の存在とデモクラシーとの関係について、王堂はどのように整合させていたのだろうか。この点、「協同生活を営む各個人が、一方に於て、彼れの才能と徳性とを開発するために均等の機会が与へられ、他方に於て、ますます彼れの才能の適応性が分化されて行くやうになるのが、人間の生活の終極理想である」（田中王堂『改訳の哲学』聚芳閣、1925年、172頁）と王堂は論じており、生活上の様々な局面に応じて、協同体の各成員は「指導者」＝「哲人」と、「服従者」（以上同前、同頁）との立場を相互に行き来するものと主張した。これを王堂は「デモクラシーの極致としての哲人主義」（同前、139頁）といっているが、それはあくまで「終極理想」であって、現実では各個人に「聡明の相違と才能の適応性の相違」（同前、171頁）があることを認めている。このうち「聡明の相違」は、「教育」を通じて「均等」化をはかるべきであるとした。他方、後者の「才能の適応性の相違」は、「協同生活」の充実と多様化に資するものであるとし、「適応性」のさらなる「分化」（以上同前、同頁）を要求している。これこそが、王堂の『徹底個人主義』における「個性の充実」の意味するところであったといえよう。

<sup>36</sup> この問題については、王堂に「民主主義と個人主義」（『文章世界』、1918年4月）という論稿がある。「幸福な生活の実現」のため、「自由と、聡明と、善良とを獲得し、体得して行くことを人間の目的」と規定する王堂にとって、「個人主義」の確立は「民主主義」の運用に先立つ思想課題であった。王堂は、「健全なる民主主義の前提たり、根柢たるべき個人主義に関する議論の一向に試みられず、公になれないこと」に不満を示し、「個人主義」の精神を「実現する方法」として「民主主義」の意義を強調したのである（以上、田中『徹底個人主義』、393～394頁）。

また、前掲の『国民哲学の建設』でも王堂は、デモクラシーをもって「政治的な理想」にとどまらぬ「社会的な理想」（以上、田中『国民哲学の建設』、181頁）へと深化していくものとし、各個人の「個性の発展」（同前、192頁）、すなわち社会の構成員が

「各々、その異なる才能を發揮して、出来るだけ有効にその協同事業に貢献せしむるところに」(以上同前、191頁)デモクラシーの本来的意義を求めている。

<sup>37</sup> 新カント派哲学に対する王堂の批判については、判沢前掲論文でも取り上げられており、理想主義哲学への王堂の批判的立場を引き継いだ存在として、王堂の弟子の一人・正宗白鳥を挙げている(朝日ジャーナル編集部編『日本の思想家 3』、62～64頁)。

<sup>38</sup> 上木敏郎『土田杏村と自由大学運動——教育者としての生涯と業績』誠文堂新光社、1982年、36頁。

<sup>39</sup> 左右田喜一郎と田中王堂の思想的関係について、鹿野政直は次のように論及している。すなわち、左右田の文化主義は、単なる「ブルジョア観念論」にとどまらず「個の立場」の確立を志向するものであったと鹿野は評し、このような個人主義思想の主張者として田中王堂の存在に注目した。王堂は「そのプラグマティズムの哲学ゆえに、ドイツ観念論一辺倒に近かった戦前のアカデミーの哲学からは、ほとんどともに哲学者あつかいされることなく、今日も正当に位置づけられているとはいえない」としてその不遇を指摘しつつ、王堂の徹底的な個人主義・自由主義の思想的意義については評価した。そして、大正期のいわゆる「改造」思想に対し、「個の擁護」という点で左右田と王堂は共通の立場に立っていたと評言している。鹿野政直「解説」(鹿野政直編『近代日本思想大系 34 大正思想集 II』筑摩書房、1977年、426～428頁)。

<sup>40</sup> この点に関して王堂は、「左右田氏の文化主義に見出される欠陥の総べては、彼れがイデオロギの一信徒として、現在の生活に於て時々刻々に実現されて居る価値が文化であることに気付かずして、其れは、独り遠き未来の生活に到つて(其れがどういふ風にであるかは、彼れ自身としても予想出来ないが、)実現されるものと空想して居るところにある」と論じている。田中『教は反省より』、294頁。

<sup>41</sup> 以上、土田杏村「北窓抄録——読書雑感」『文化』第4巻第4号、1922年9月。

<sup>42</sup> 若き日より杏村は自らの「思想が王堂に似てゐること」を自覚しており、評論活動でも「成程たしかに初めは王堂ばりのものをかいた。僕を評論界に眼ざめさせてくれたものは氏だからである」と語っている。長谷川巳之吉編纂『妻に与へた土田杏村の手紙』第一書房、1941年、300頁。

<sup>43</sup> こうした王堂の哲学への一般的評価について、王堂の根本的立場を「生活」に帰着せしめた杏村は、「田中氏の哲学を理解して居ない」ものとして斥けた。土田杏村「田中王堂氏の批評に対する弁明」『文化』第4巻第5号、1922年10月。

<sup>44</sup> たとえば、文化主義批判者であった野村隈畔も、「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」ものであり、「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」と認めている。以上、野村『現代の哲学及哲学者』、376頁。

<sup>45</sup> そのような「事業」に取り組む哲学者として、杏村は、B・ラッセルやW・ラーテナウ、また日本では阿部次郎や杉森孝次郎を挙げている。土田前掲「田中王堂氏の批評に対する弁明」。

<sup>46</sup> 以上、土田同前論文。なお同論文で杏村は、すでに「私信」の形で王堂に「弁明」したことを明らかにしている。

<sup>47</sup> 以上、北吟吉「王堂氏と若宮氏に就いて」『中央公論』第32年第13号、1917年12月。

<sup>48</sup> 王堂はデモクラシーの精神について、「一つの協同生活を営む総べてのメンバーが彼等の幸福を獲得し、彼等の才能を開発するために、彼等に対つて単に形式的に、即ち、法律の上に於てのみならず、進んで、実質的に、即ち、経済組織と道德関係とに於て出来るだけ均等の機会と方便とを与えようとする理想であり、この理想を実現する努力である」と説明しており、形式的な法の下での平等から進み出て、実質的平等の実現へと至るべきものと考えた。田中『改訳の哲学』、135頁。

<sup>49</sup> 王堂は、たとえば「瞬間の中に永久を見る。瞬間を以て永久を捉らへる」(田中『吾

---

が非哲学』、109頁) というような対極の志向を即時的に把握する人生観ないし生活様式として「象徴主義」を説述している。

<sup>50</sup> 杏村の〈論争好き〉は本人の性格に由来するものとともに、様々な論争を繰り広げた「恩師」王堂の影響があったのかも知れない。王堂の「徒らに奇麗」な、しかし「弁難攻撃の声で充満してゐる」評論文にみられる内容的な空虚さ、あるいは具体性の乏しさを指摘しながらも、その「堂々」たる、そして「余裕のある」批評態度それ自体については夏目漱石すらも一目置かざるを得なかったが(夏目漱石「田中王堂氏の『書齋より街頭へ』」『東京朝日新聞』、1911年5月23日。『漱石全集』第11巻、岩波書店、1966年、283～285頁)、そのような王堂の長短あわせた批評家としての姿勢に、杏村は若き頃より強い憧憬の念を抱いていたのであろう。