

文献学・解釈学・現象学

——哲学と思想史研究の間——

清水正之

一 問題の所在

二〇一二年九月、反日デモの最中の北京で開催された中華日本哲学会の日中の合同シンポジウムにおいて、総合討論の際に中国側から興味深い発言があった。それは、中国において伝統思想を躊躇なく「中国哲学」と呼称してきたが、果たしてそれがよかったのか、日本では日本哲学と日本思想との区別があるのに、という趣旨であった。意味の政治的な含みは十分にはくみ取れなかったが、一つの問題の所在を示している発言であったと思う。ちなみに、二〇一一年には、『Japanese Philosophy: A sourcebook』¹⁾がアメリカで発刊された。原典を『古事記』から現代にまで辿りながら、思想史を論じるこの本は、アメリカでの日本哲学のとらえ方の現状でもある。

さきほどの中国側の発言を私なりにとらえると、日本での日本哲学研究と日本思想史研究の分科は、逆に一つの課題であると同時に、あえていえば、中国側の見解とこちらの現状との中間地帯に考えるべき問題があるのではないかと思っている。

現状での日本思想史研究は、歴史学・政治思想史・経済思想史・哲学的思想史の混合である。しかし、近代日本で

の日本思想史研究の由来をたどれば、それは哲学的な思想史として誕生し、履歴をもっている。それは哲学の一分科としての自己意識のなかで成立したのであるとともに、西洋学、とりわけ哲学の受容の一形態として成立し経過した。實在的对象としては、日本の思想史に向かう方法的態度としては、西洋学哲学の受容という二重性をもつことになる。日本思想史研究というジャンルは、日本の過去の思想を哲学的に彫琢し、哲学的思想史あるいは哲学史としての形をつくろうとした一つの領域である。日本思想史という名称は、それらの幾つかが自ら名乗った歴史的名称であることによる。現在の研究の動向のなかで、この領域は、日本精神の歴史の研究と誤解されていた一時期と比べて、今は研究上の一定の市民権を得ている。同時に、明治大正期の萌芽的な生成期に哲学領域の研究と見なされていたときの事情とかなり異なった状況にある。それは一層学際化された領域となるとともに、全体の傾向としては「史」に重点が置かれ歴史学的領域と自らを規定する傾向が強くなっている。また中国哲学、インド哲学が、かつてはそれぞれの領域で本流でないとされてきたこの領域に参入するという状況の変化の直中にもある。

生成期においてあきらかに「(西洋)哲学的」関心、外部的知と結びついて成立した領域が、いまや西洋哲学的な領域をはなれつつある。そもそも日本思想史という領域が必要なのか。ポストモダンの問いもまた無視はできない。しかし、こうした時期に近代日本哲学史のささやかな一断面として、またさらにそれ自体を哲学の営みとして意義づけしておく意味はあるだろう。

個別思想史研究を積み重ねるとともに、一方で哲学的見地から通史的日本思想史を描く(あるいは潜在的な可能性としてそれを志向した)ながれについてはすでにいくつかの考察で仮説的に提示してきた。この研究領域は、伝統的思想の解釈をとおして内在的に理解するという方向を採ったが、近代の大学制度のなかにふさわしい位置を持たなかったがゆえに、逆説的にきわめて強い方法的意識を持つて始まったということが出来る。その方法的な意識の主要なものが、ドイツ文献学そして解釈学の方法であり、ひろくはドイツロマン派、ドイツ歴史主義であった。

ちなみに哲学的思想史の系統を近代のなかに見ておく。私はその潮流を次のように見ている。哲学的な日本思想史研究のながれとして

- ①ドイツ文献学の撰取による志向（芳賀矢一、村岡典嗣）
 - ②文献学から解釈学へ（和辻哲郎）
 - ③解釈学から現象学（土田杏村）
 - ④唯物論・マルクス主義的立場（永田広志、三枝博音）
 - ⑤ドイツ歴史学派の影響（津田左右吉）、（『文学に現はれたる我が国民思想の研究』等）
 - ⑥近代主義的立場（戦前の萌芽期にあった丸山真男）
- を挙げることができよう。日本思想の解釈を文献学・解釈学的方法によってなそうとする方向は、これらの方法が日本思想史と親和的であること、さらには対象としての日本思想史そのものが「国学」的であるという思想史像を作り上げることになるが、芳賀にその最初の萌芽が見られる。

二 その思想史像と国文学史観

思想史像を通俗的に描いた、芳賀の『国民性十論』は日清・日露の両戦争に勝利したあとのナショナリズムの高揚を背景に、明治四一年に出版される。民族に「体格」の相違だけでなく、「心性」の面でも存在する「其民族的性質」を「国民性」と言い、「国民の性質はその国の文化に影響して、政体、法律、言語、文学、風俗、習慣等に印象を与えるのであるが、政体、法律、言語、文学、風俗、習慣等の文化の要素は亦逆に国民の性質を形造る」と国民性を広い文化構造のなかに「精神科学」位置づけようとする。

芳賀は国民性の十の特質を挙げて論じる。「忠君愛国」「祖先を崇び家名を重んずる」「現実的・实际的」「草木を愛し自然を喜ぶ」「楽天洒落」「淡泊瀟洒」「繊麗緻功」「清浄潔白」「礼儀作法」「温和寛恕」など各章の題として掲げる。この十項目を構造的にとらえ概括するなら、万世一系の皇室、祖先崇拜に示される国家の在り方（一章、二章）、現世の幸福を重んじる傾向・仏教の現世的性格、そこから「便利ならば」なんであれ採用してきた外来文化の受容（三

章)、自然と人生の密接な結びつき(四章)、氣候風土に影響された樂天性(五、六章)、神に根ざす礼節、等である。

そこで以後の国民道徳論の運動などを通して、現在のわれわれには、ある意味で耳なれたともいふべき説明がなされている。芳賀は神話を廻り、歴史を縦横にたどりながら、衣食住・言語・習慣・自然・風土・芸術を例にとり論じる。「比較的研究、歴史的研究の方法」と称するが、帰納的というよりは演繹的な説明といえるものである。すでに神話の内にある「日本的」なるものが基調として流れ続けているという文化観であり、とくにそれが現れているのは外来文化としての仏教、儒教の理解である。仏教は本来の日本のものをいささかも「庄伏」してこなかったという理解(五章)、日本的なものに適合する限りでの儒教の受容であったという見方(九章)などに明白に現れている。のちの和辻の『日本倫理思想史』等の、文献学から解釈学につづく思想史方法論が一般にはらむ問題性、すなわち方法と対象の循環ともいふべき問題性にも連なるのである。こうした国民性論、日本人論は、彼の国文学理解、国文学史理解と深く関わるることによって形づくられている。

芳賀において、文学は哲学・思想と深く関わる。『国民性十論』よりは早い時期の著作ではあるが『国文学読本』(明治二三年)から国文学・国文学史がどう理解されているかをみよう。文学を定義してこう述べる。

「文学とは階級の如何を問はず、専門の如何に関らず、凡て人とし、人たらん者に普通なる知識と、普通なる感情とに訴へて多少の興味を有するもの是なり。かくの如く、文学は普通ならざる可らず、故に其標準は、人間としての人間たらざるべからず、故に其思想は、高尚なる普通識と高尚なる普通情とならざる可らず。乃ち知る、普通は文学の性質にして、文学は人間の射映(リフレックス)なることを。」(II-14)

「普通の性質を有する学問」(II-14)として文学と哲学は共通の土壤を持っている。なぜ「一国文学」が必要かについては、「普通識と普通情の發達」こそ「一国土の文明開化の尤も重要な元素」であり、文学は、「其終極の意味に於ては一国生活の写影」(II-16)だからであるとする。文学の發達とは、「吾人々類の心性が作用、又は發達する

所以」によるのである(II-17)。したがって、「文学の沿革を知る」には、「これ実に心性の發達をみるに外ならず」、「故に国文学の沿革を研究するは、吾人に於ては、最も興味あるべき事業」となる。なぜなら「之によりて日本国民の思想の変遷を知るを得べければなり」。芳賀は「各国文学」を「世界、即ち人間文学の一斑」(以上II-18)としており、世界文学的概念が欠如しているというわけではないが、むしろ文学がその本質からして「一国的」であるという彼の認識によるのである。

芳賀矢一はその後、三十四才でドイツに留学する。帰国後の講演「国学とは何ぞや」等で国学とドイツ文献学との比較を詳細に試みている。フィロロギーはギリシャ・ローマ文化を研究するが、国学が古代についてする事も同じである。古代を対象とするフィロロギーから、英国の文献学、フランスの文献学、ドイツの文献学と分かれてきたが、これら即ち国学であるとする。諸学が「専門的」になっていくなかで国学は「諸学の集合体」にすぎないのではないか、「価値があるのか」と問いつつ、「アウグスト・ベック」(Beck, August Boeckl, 1785-1867)を初めとするドイツ文献学者を援用して、「国学もまた立派な科学」(以上II-154)であると述べる。ベックのよく知られた言葉「認識されたものの認識 (Erkennen des Erkantten)」について述べる。「……昔の社会の、或る一つの国家の政治上の状態、その他すべての昔の状態と云ふものを、昔の人が知って居た通りに、再び我々が知り得るやうに現し出すのが、エルケンネンデスエルカンテンといふのであります。政治・文学・法制・美術はもとよりのこと、その他すべての社会上の事柄を、昔の人が知って居た通りに、今の人の前に構造して見えるようにするのが、この学問の目的であります。それが十分に出来さへすれば、文献学の能事は了のであります。」(II-153)とまとめています。

芳賀のめざす方向は、ベックに示唆を受けつつ、離れる形で、文献学、国学を「一国の国民性」解明と規定するものとする。ベックの「古典的文献学」の埒をふみこえかねない方向でもあったといえよう。ドイツ文献学も多様であり、ウーゼナーのように、美術・法制などの同じジャンルの国際比較を主張した文献学者もあつた。しかしそれらを芳賀は「横についての論」と評し、むしろそれらの諸潮流の中から、フンボルト、ヘウルマン・パウラ「縦についての論」(II-158)、「一国の学」(II-163)、すなわちなショナルな立場を採る文献学を援用することを表明している。

こうした文献学の援用から文献学としての国学は、「範圍を古代に置」き、「言語、即ち文学に現れた所を材料として、国体を知る」(以上162-163)ことに目的を置くべきだといふのである(2)。

国学の欠点として、芳賀が科学的な方法の欠如、比較的方法の欠如、歴史的研究の不足の三点を挙げていたことは既に述べた。彼の無防備とも思える議論のなかに多くの問題性を見せている。芳賀の仕事は、国文学・文学史の近代学問としての構築であったが、以上のように思想史研究をふくみ、また方法的考察の横溢するものであった。直接的な言及を未だ見いだせないが、矢一を論じて、子息芳賀壇氏が、「デルタイ」(ディルタイ, Wilhelm Dilthey)の影響も受けていると述べていることも付け加えておきたい(3)。

三 村岡典嗣の場合——文献学と哲学との隘路

東北大学の日本思想史学講座をになつた村岡典嗣は、自らの学問を日本思想史学と名乗つた。芳賀矢一によつてドイツ文献学に目を開かれたとし、自らの学を国学の流れを受ける「文献学」と規定する村岡典嗣の次の言葉は、彼が意識した、哲学と文献学の関係を端的に示す一つである。

「近年往々にして、欧州学問に範疇より独立しての日本学提唱の声を聴く。その志や壮なりといへども、その前提として、その為には、欧州が創造したといふべき認識論に対して、まったく新たなるしかも普遍的価値を有する別種の認識論が樹立されて、一般に承認されねばならぬことを、吾人は決してわすれてはならないであろう。しかしながら国学の学的完成は、實際的にそれとは別に為さるべく、また為されねばならぬ。もしそのために、折角に明治以来遂げ来たつた国学の、種々の方面に於ける近代学問的發達の途を、阻止するおそれあらしむるが如きは、我国の学問、また文化の為に遺憾とすべきである」(村岡典嗣「国学の性格」一九三九年(4))

村岡典嗣（一八八四―一九四六）は、波多野精一に師事し、フランスの宗教哲学の訳本等がある。芳賀に触発されたのアウトグスト・ベック、あるいは独自の発掘になるドイツ文献学に多くの言及を残している。国文学の近代化を図った芳賀と違って、自らを「哲学」の学徒としていた。その「哲学」の志向と、いわゆる実証的とされる彼の思想史研究と間の微妙な問題性がこの文章にはみられる。

村岡への思想史研究は、芳賀に胚胎した国民道徳論とは一線を画す。その理由は、村岡の学究的な慎重な姿勢によるだろう。村岡の学者としての経歴は、①西洋哲学研究時代、②キリシタン研究時代、③国学を主とする日本思想史研究時代、④日本思想史方法論研究時代、に区分するという見解がある。①については、波多野精一のもと、サバティエの『宗教哲学概論』あるいは、ヴェインデルバントの哲学史の翻訳『近世哲学史』、ギリシャ研究などがある。またドイツ哲学、とくに新カント派を学んでいたとされる。こうした経歴が哲学的部分に安易に立ち入ることを慎重にさせたという面はあるだろうし、国民道徳論に一線をおくことになったともいえよう。

村岡から文献学への関心が、芳賀矢一の着眼におっていると述べる部分をひく。歴史的名著とされる『本居宣長』（明治四四年刊、昭和三年増補）のなかである。

本居宣長に即した内在的な分析のあとに、方法論的議論を加えている。村岡によれば、「宣長学」は国文学史家と国語学者の研究するところを包括するという意味での「国文学」に擬することができる。だが覆い尽くすわけではない。「宣長学は、謂国文学に比して、その研究対象が、国文学の研究対象の、殆ど凡てにわたったのはもとよりであるが、ひとり言語とか文学に止まらず、国史、法律、倫理、宗教、風俗、制度等社会人生の凡ての方面に涉つてゐた。之に反して、その研究は古代という一時期に限られてゐて、少なくとも、鎌倉時代以後に対しては、殆ど之を研究の対象としなかつた」、換言すれば「国文学に比して」「時代に於て小さく、広さに於て大きかつた」からである。そこで村岡は宣長のいう「古学」すなわち「皇国の古へを明らむる学び」の規定から、「古代の学という概念」こそ「彼の学問を概括すべき概念」だとする。こうした考察のうえに、宣長学は、ドイツの学界における「Philologie（文献学）もしくはAltertumswissenschaft（古代学）」の概念を連想せざるをえぬ」とする。もちろん「欧州の文献学にももとよ

り歴史がある」のであり、簡単な連想は禁じられるべきだが、「古代文明」への憧憬を同じくすることをも加味するなら、荷田春満、賀茂真淵とともに宣長の学も「本質的意義において文献学」であるとする⁽⁵⁾。

ついで村岡は「欧州の文献学史に於いて文献学の本質的意義を明らかにし、文献学の概念を適当に正確に定めた学者」として「アウグスト・ベック（ベック）」（一七八五—一八六七）を挙げ、その学説を註を含めて詳述し⁽⁶⁾、「知られたることを知ること（Das Erkennen des Erkantnen）」という概念、個人の意識したところをそのまま理解することとが文献学の任務であり目的であること、方法としては帰納法をとり「古代生活の全汎にわたつて研究の成果を帰納してその事実の内から古代生活におけるまとまった知識を得ること」を目的とすること、等を詳述している⁽⁷⁾。

日本の国学を Philologie に擬するという考えを「明治の新しい国学者」の一人である、芳賀矢一に負っているとしていることにはすでにふれた。哲学を分科と考える村岡の関心はそこに留まらないものがあつたといえる。多くの頁をさいてベックの詳細な紹介をしていることの中に、宣長の学をこえて思想史研究、あるいは精神科学の方法そのものを見ていたというべきであろう。宣長の学の解釈と形で示される村岡の見解は、最終的には宣長によって宣長をこえる事を意味した。なぜなら宣長の思想そのものが、ベック流の文献学の埒をこえたものとなる、すなわち、絶対の学、「哲学」になつていくからである。村岡は宣長を「文献学の埒外を出でて単に古代人の意識を理解するに止まらないでその理解した所をやがて自己の学説、自己の主義として唱道するに至っている」と見る。村岡のディルタイ観は現行のテキストからはうかがえないが、興味深いところである。

村岡は宣長の文献学的要素、またそれをこえた要素も含めて、「国学」的方法是方法と実質が、日本の思想史、日本の文化史の方法的なものとならざるをえないと考えていた。問題は、そうした方法的関心の背後にただよう、日本思想史の実質に関する見解である。宣長について「彼の性格を考へると吾人は、大体に於いて彼を、歴史的日本人として代表的性格を有してゐた人と言ひ得ることを思ふ。その尊皇愛國の精神、殊に皇室に対する尊敬の感情に於いては言ふまでもなく、彼の性格の特質として述べたうちの、温和といひ自然といひ快活といひ楽天的といひまた單純淡泊の趣味といひ、いづれもわが国民性本来の代表的特質である」とのべ、春満や真淵らが「儒教的教養の人」であるのに

対して宣長こそ「純日本人の性格の学者」であると言っている。村岡の実証性という評価に関わるが、このように文献学が、思想史の方法に親和的であるというだけでなく、思想史の実質がその典型的なかたちにおいて国学的であるという思想史像、さらには日本人像が伏在している。

このことは、節の冒頭で引用したように、文献学（文献学的思想史）が哲学にいたる困難さを指摘する言葉に通じている。近年、近代の日本思想史研究について、結局は国民国家を前提にした日本思想像であるという批判が盛んになった。しかしながら、その内実に入るなら、決して一様な思想史像を提示したわけではなくむしろ多様であるといつてよい。私自身は、そうした批判に一定の意義があるとするものであるが、そうであったとしても、これらの諸研究が、後の時代から批判を受けるに値する思想史像をえがいたことは、その遺産のうえに私たちがさらに考えるべきことを提示したという意味において僥倖であったと考えるものである。それぞれが、哲学的原理を背景にするとともに、しかしまた哲学と思想史の相互の関係を模索していた。上の村岡典嗣の言及について考える場合、彼が前後の時代の、西田哲学の展開、あるいはまた和辻の倫理学・倫理思想史の道程をどのように受け止めていたかは明確な判断材料がない。しかし村岡の、思想史研究における、文献学としての完成と哲学としての完成との間の困難さの指摘には、この領域の研究者の自己認識として、ある通有の了解があったといえるだろう。

四 和辻哲郎における文献学と解釈学の往還ないし〈揺れ〉について

思想史研究の流れの学的立場においても依拠する哲学と思想史研究との関係の形は、さまざまである。哲学的立場と思想的立場の〈往還〉の考察については、たとえば和辻哲郎は、文献学的全体性を志向しつつ、他方で、倫理学の体系性とを志向し、両者を連関させた代表といえよう。芳賀や村岡と異なり、文献学、解釈学の知見を一つの仕事と見なせる哲学領域の学者でもあった。

和辻が文献解釈学的な態度がそれ自体で哲学的であるととらえていたことは、『人間の学としての倫理学』

(一九三四)等に先立って、倫理學體系を組み立て始める以前の論文「倫理學」(『岩波講座哲學』第二回、一九三一)の第三章でのディルタイへの言及、また「哲學が世界を解釈するのみであつて変更しないといふ非難は解釈の眞義を捕へてゐないとは云へない。解釈は歴史なる人間の生を變更するのである。その著名なる例はマルクス自身による資本主義社會の解釈であらう。」(同一二二頁)という言葉に示されている。同時にその論文には、はやくもハイデガーへの距離感が表明されていた。

この和辻の現象學的解釋學への距離感は、その後も一貫している。『人間の學としての倫理學』では、現象學は倫理學のみならず日本倫理思想史においても適合的でない、と解していたことがわかる(二四八―二五五頁、岩波全書)。「倫理學」の構成と記述にもそれはあらわれる。

「(現象學は、現象は日常性の離脱によつて初めて見え出すという立場をとるが……)しかし我々は直接の所与を現象とする。それは表現であるがゆえにすでに日常的に了解せられてゐる。ただそれは理論的には無自覚である。解釋學的方法はこの過程を自覺的に繰り返さねばならない。この自覺的な繰り返しの行動は、哲學的行動として、直接の實踐的關心から離脱しなくてはならない。しかもこの離脱の立場において自由にその繰り返すべき實踐的連関を生き得ねばならない。」⁽⁸⁾

しかしまた、二人共同體からはじまる「親密な」關係の解釋では、文獻的な意味での解釋學をこえ、現象學的な記述になつてゐる。にも関わらず、そのうえで現象學的方法への距離感を維持してゐる。またさらに戦後の『ホメロス批判』では、あらためて文獻學への回帰の意義を説くなど⁽⁹⁾、倫理學の全体性と思想史研究の全体性との和辻的連関とそのあいだの微妙な關係は、和辻の「哲學」の位置づけに関わるが、振り返れば、芳賀矢一の「國民性論」が、國民性を前提にしつつ、その國民性から思想史をといた以來の循環的問題を、和辻は引き継いでいたことは否めない。

五 解釈学から現象学的方法へ——土田杏村の思想史と哲学

土田杏村（一八九一—一九三四）は、大正から昭和の初めに活躍し、広義の京都学派の一人とみなされるべき人物だが、アカデミズムから出て在野にあって、文化時評をはじめ、新カント、現象学などの考察紹介に先駆的な仕事をした。初期の著作『象徴の哲学』（一九一九）では冒頭で自分を、「文化学（Kulturwissenschaft）一般の純理論的研究および其れの純歴史学的研究」を志している一個の青年と紹介し、まずは文化学を第一として、第二にその下に「分化的に成立する」論理学・倫理学・美学・経済学・法学・社会学等の特殊研究、そして第三に、東洋に生存するゆえに、「東洋的特色を持つた」東洋文化の研究、日本文化の新しい研究を志向するとし、その構想を実現するため「日本文化研究所」を設立し、『文化学的研究』の刊行を宣言している。その後、短い生涯の半ばから精力的に日本の文学史・思想史に関心を具体的にむけるが、当初から明らかに浩瀚な通史的な哲学的思想史、文学史を構想していた（『象徴の哲学』新泉社、一九七一、一一—二五頁）。未完ながら『国文学の哲学的研究』などにその一端をうかがえるが、私見では、後に見るように、和辻的な解釈学的循環におちいらぬ、現象学の手法による構成的な思想史の構想は、和辻的倫理思想史を相対化するものとして興味深い。

土田杏村は、最近は少なからず言及がなされるようになって¹⁰。ここではそうした研究では取り上げられない側面、すなわち、土田を、日本哲学史と日本思想史研究との関連というテーマのもとで検討に値する人物として取り上げる。土田は、かなり早い段階での現象学へのまとまった言及があり、フッサールの紹介者というべき位置にある。他方、解釈学への直接の言及はそれほど多くないが、文化学・精神科学の構想など、ディルタイからの影響も明らかである。著作『国文学の哲学的研究』（一九二九）の序に土田はこの様にいう。「国文学はその研究方法に於いて何か知ら従来よりも深いものを求めている。学界には新しい方法の試みが動き始め居るのである」が、そうした現状をみて「本書によって新たな国文学の哲学的方法を提起し、その方法の意義を明らかにすると同時にその方法を以て

研究した成果の幾分を公表してみたい」と述べる。土田によれば、自分は「国文学の訓詁注釈的方法を軽視するものではない」が、印象批評的考察こそ「私の所謂哲学的方法への要求を暗示している点で興味あるものだと思ふ」という。学問的方法とはどういうものかについて「それは歴史的对象として受け取られた文芸作品を、歴史の精神生活的全内面性より解釈し、その作品の内在省る精神生活的構造を分析して、その構造を支配する価値的諸原理の歴史哲学的意義を追究し、以て結局その作品の精神生活を記載する方法である。内なる原理を反省しつつあくまでも実証主義的に事実を観察し、事実の直接に内省せしむる限りの内面的原理を直覚して決してそれを飛躍せず、以て原理に照らされて明るく、事実に基づいて荒唐無稽の想像を避ける。私は国文学の研究方法の中核に必ず斯くのごとき方法が成立しなければならぬと考へる。」という。

これにつづき、富士谷御杖という近世後期の国学者を評価する一文をつづける。御杖への評価は、後述の土田の現象学的方法の重視とかさなるものである。簡明に言えば、御杖が本居宣長の言語観に反発しつつ、一表象、すなわち「ひとくさり」を問うことが、同時の精神生活の全構造を明らかにするという態度で古典に向かったからである⁽¹⁾。

私は、土田の方向が、和辻の文献学的全体性への強い志向とむすびつく、『日本倫理思想史』や『尊皇思想の伝統』に見られるような、いわば〈循環的〉・〈古層論的〉構造に入り込んだことを避けることのできた「思想史」構築の試みであることを評価するものである。デルタイの、「精神科学」「精神史」のあきらかな撰取も読み取ることができ⁽²⁾。土田はこの書物で、文学のみでなく庭園や障壁画等にも章を割き考察の対象としている。

「私は近頃、熟々と懐しく、人間の歩んできた道を心に惹かれるやうになつた。其れは一つの歴史的回顧であるかも知れない。けれども私が今興味を持つてゐるものを歴史と呼ぶには、其の語の韻きは余りにも固定化されて居る。私のそれはやはり生活である。其れは集団的の意味に於いてでもよければ、また個人的の其れに於いてでもよい。とにかく其れは人間の生活である。生活が跡づけた人間のみちである」(同書⁽³⁾)

土田杏村も、近代学問としての日本思想史構築の潜在的もくろみをもっていたが、対象は決して狭義の思想史に限られなかった。このように土田は「生活」の関心から、文化の外形のみに着目する文化史を批判する。自らの方法を「内面から同情し、追体験する」ものだと規定し、たとえば「宗教意識」を取り上げている。宗教意識は単独ではあられない。芸術意識や宗教意識は複雑な形で結びつき「生活統一」を成立させている。生活領域から美的・宗教的なものだけを取り上げることはできないのである。唯物史観を「かうした生活の統一と及び其れの内的なる意味を語るものとして」「甚だ高い値打で購うもの」ではあるとしてその一定の学説的意味をみとめるが、他方で「内的の生活領域へは余りにも多方的な価値意識を朝し、其等の間に複雑な干渉がつくられて居る」世界の説明はできていないと批判する（同二二頁）。さらに土田は、このようは内面性を「精神生活」と呼んで、文化史家の「共通なる価値基準で」それを「客観的、外面的」に扱うやりかたを批判している。

「精神生活は其の同じい対象に一の統一なるヴァイジョンを即したものだ。文化的生産以外に精神生活は無いが、精神生活は其れの内面的主観性だ。価値式の複雑にしてしかも唯一なる結合だ。精神生活を通して宗教は芸術と交感する。道徳は慣習への通路を求める。そして社会は良心への反省を獲得するのである。」

思うに、土田杏村の哲学的営みは、伝統的東洋的な内部的知を、どのように西洋由来の外部的知に連接させるかにあることで、他の日本思想史研究にも通じつつ、独自の位置を保ったものであるといえる。解釈学的方法と現象学の同時的撰取という形は、時代の哲学の動向に沿うものであるとともに、日本文化、東洋文化の思想的基盤を追究しようとしたなかでの、ある種の内的必然とみなすこともできるだろう。土田は、和辻に対抗的であるとともに、その循環性を突破する道を開いたともいえる。モダンの時代を分析しつつ、各時代時代の生活の統一という視点から歴史に普遍的に存在するものと土田の見る「生活価値の哲学」は、他方で「社会的」存在論として展開するが、社会的「行為」の連関と構造に着目することで、文献的全体性あるいは歴史的全体性にあくまでこだわった和辻的な思想的循環

環におちこむことを回避し、思想史を開放系の体系として描いたものといえる。換言すれば歴史的生と社会的生の把握の間にある隘路や制約を抜ける可能性をもったものといえるだろう。

六 「全的に歴史化」する思想史とそこからの離脱

日本思想史研究、そのなかでも哲学的立場を背景とした研究は、伝統の直中にある人間と社会が、西洋的伝統と「衝撃」（土田）したとき、情意あるいは不合理なるもの・習慣的なものを、西洋哲学と接合させようとした形式の一つであったといえよう。思想史と哲学、思想史と哲学史には、なお複雑な問題が残る。解釈学、現象学によるながらも、ただでなく、唯物論に依拠した三枝博音もデイルタイに関心をよせていた⁽¹⁴⁾。通有なこの問題は今後の考察に値するが、ここでは、三宅剛一と土田の交流のエピソードを念頭におきつつ⁽¹⁵⁾、その三宅剛一の、哲学と思想史研究の可能性という問題への示唆深い指摘を省みておくことで、思想史の方法と課題という考察をとじることとする。

三宅剛一の『人間存在論』の学説史的考察（一九六六年、一三八―一三九頁）の部分で、デイルタイにふれている。すなわち、「デイルタイは人間社会における利益追求、既成の制度と権力の結びつきを認めてはいるが、歴史の世界を精神の世界と考え、その核心をなす作用連関を、心的な構造の連関を基にして、内的な合目的性をもつ連絡とみているために、功利性と権力支配及び闘争の面では積極的に分析の中にあらわれてこない。それはAufbauのなかに述べられた彼の理想主義的な国民国家の見方にもあらわれている。」（デイルタイ全集第七巻について）という。

さらに三宅は「歴史的な作用連関の認識には、デイルタイの体験＝理解の方法よりも、行為を中心とする見方の方がより適当であると思われる。そうして彼が生客観態としている客観的精神の諸形態は制度として考察してよい。行為を中心として制度を取扱う生き方を、歴史的作用連関の分析に取り入れることによって、歴史学派に由来する観点に社会科学の現実的分析を結合することができるであろう」とのべ、「デイルタイの批判的思惟」を「平板な或いは信仰的なオブティミズムから遠ざける」点で是認するとともに、「ヘーゲルの絶対精神の領域を歴史主義の総体観

によって、客観的精神の領域にひき入れる彼の考え方」と「内的合目的性の考え方」が「歴史を社会的作用性として限界づけようとする私の立場と異なる」点を批判し、「人間の歴史の生を全的に歴史化する彼の考え方も私はとらない」と結論している。

これは思想史研究に向けた言葉ではないが、和辻の日本倫理思想史の全面的歴史化という問題性を照らし、土田の思想史が哲学的考察となりえたその試みの意味を照らし、同時に両者が思想史研究を通して、和辻とは異なつたかたちとはいえ「社会的」存在論を志向したその方向と特徴をあらためて照らしだすものである。そして、土田が、歴史や伝統をあつかいながら、彼において社会的歴史的存在を、なぜ社会的を主とし歴史的进行を従とすることで、日本思想史研究と哲学の往還が未完ながらひとつの形をとりえたかを論理的に説明できる評言でもある。日本思想史研究は、伝統とはなにかを問うことが、その哲学的根底によこたわる。しかしまた伝統の習俗性・因習性をそのままで容認するものではなからう。現象学の方法を「開放的、作業的方法」ととらえる三宅の「人間存在論」は、伝統に向かう文献学的解釈学の内向性と、現象学的な普遍性との微妙な関係を照らし出している。こうみると、近代の日本思想史研究の辿ってきた道は、それ自体、思想的・哲学的な考察の対象として興味深い問題をはらんでいるということができるだろう。

注

(1) James W. Hestig et al. *Japanese philosophy: A sourcebook*. University of Hawaii Press, 2011

(2) 最後にベックの“*Encyklopaedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*” (1877)との関連にひびくたれておく。ベックの著作は、大きく二部に分けられ一部で「文献学の形式的な理論」、二部で「古代学の実質的な理論」として歴史的材料について即した考察がある。しかし芳賀については、前者についての細やかな受容の跡はうかがえない。両者の間に際だつ違いは、一、ベックのいう文献学は、古代という対象と自己との〈疏〉なる感覚、他者性の自覚にたつが、芳賀のいう「国語・国文」にたつ国学は、文化の同一性への依拠によるといえる点、二、ベックは、認識を表現及びその解釈に内在する

- 言語の個性的性格と類性的性格の（循環）等を問題にするが、芳賀のみる国学の言語観には個的なものと類的なものとの循環という視点はないこと、三、さらには、芳賀のみる国文学は文献を読み込む主体、解釈の主体、そのものを方法的に問う視点は無い、いわばHermeneutikに対するKritikの位置づけを受け止めていない、等々が指摘できるだろう。なお近年、ベックのこの著作の邦訳が出た。安酸敏眞『解釈学と批判 古典文献学の精髓』知泉書院、二〇一四年。原著一八八六年版の一―二六〇、八八〇―八八一頁の訳出だが、方法的に重要なところを訳している。今後の日本思想史方法論の歴史的考察に益すること大であろう。
- (3) 『芳賀矢一文集』富山房、一九三七年、一頁。「……シエラー、デルタイ等のドイツ文献学をも採り入れて新しい日本学の基礎をおくことを以て生涯の仕事としてゐたと思ひます」。
- (4) 『増訂日本思想史研究』岩波書店一九七五年、一一三頁。
- (5) 村岡典嗣『本居宣長』(岩波書店、昭和二六年)三四〇―三四二頁。仮名遣い等、適宜改めた。以下同じ。
- (6) 村岡、同書、三四六―三六〇頁。
- (7) 村岡、同書、三四三―三四五頁。
- (8) 和辻哲郎全集一〇、一八四頁。
- (9) 故ケーベルの古典フィロロギーへの関心を、二十四年後にして「初めて」理解したという。和辻は、「文献批判が国文学や漢文学の発達に欠くべからざること」を指摘しつつ、フィロロギーの立場から、「文学と哲学のあいだの親密な連関に留意するよう」注意を喚起する、等々。
- (10) 山口和宏『土田杏村の近代 文化主義の見果てぬ夢』(ベリかん社、二〇〇四)、竹田純郎『モダンという時代』(法政大学出版局、二〇〇七)、等。
- (11) 「従来の国文学者の中に於いて斯うした方法を取った先駆者を私は富士谷御杖に見た。彼は助詞の研究に於いてはまことに綿密なる科学的方法を取って居る。併し彼は常に内に省みて精神生活の全構造を追体験することを忘れたのである」『国文学の哲学的研究』巻一、第一書房、一九二七。
- (12) 『国文学の哲学的研究』第二巻の序が、土田の方法論的態度をよく示す。自らの方法を「精神科学的、哲学的方法」とよび「精神科学的、哲学的方法を個人的方法であるとするならば、其れは誤謬である。精神科学は、最初より歴史的、社会的現実をその対象とする。精神生活は、個人の生活に就いてこれを考へる如く、また社会的生活統一に就いてもこれを考へるのである。」(七頁)とし、「精神科学は、最初より歴史的社会的現実をその対象とする。精神生活は、個人の生活に就いてこれを

考へる如く、また社会的な生活統一に就いてもこれを考えるのである。「七頁」とし、Diltheyの『Wesen der Philosophie』
『Einleitung in die Geisteswissenschaften』およびSprangerの『Lebensformen』等を参照・引用してゐる。

(13) 『国文学の哲学的研究』巻一、一五頁。

(14) まとまつたものとしては『技術の思想』『附録 敬愛する哲学者たち』の「一 ヴィルヘルム・ディルタイ」『三枝博音著作集』(第七巻『人間論』) 中央公論社、一九七八年所収。

(15) 竹田純郎は土田を扱った著作(『モダンという時代』)のあとがきで、三宅剛一『経験的現実の哲学』(一九八〇)に、三宅の子息が父親と土田の交流についての思い出を寄せ、剛一が土田の勉強ぶりに感心していたことにふれている。この稿との関連でいえば、竹田は、土田が想像以上にディルタイを深く読んでいたことを指摘、推測している。

この研究は、平成二二―二四年度科学研究費補助金基盤研究(B)藤田正勝京都大学大学院教授代表、研究課題「日本近代哲学の特質と意義、およびその発信の可能性をめぐって」による研究成果の一部である。

