

日本精神主義の盛衰

——戦前日本における振れた思想言語の条件——

林 三博

本稿の課題は、日本精神主義なる思想の出現と後退を可能にした社会と時代の条件を検討することである。昭和初頭期に現れた日本精神主義は、言語の節制という性質を帯びた思想であった。暗澹たる時代情勢や一部の偏狭的な思想家たちの思考が反映されたものとして、これまで日本精神主義は理解されてきた。しかし、その種の理解が、日本精神主義の目にみえて異様な性質の由来を正確に捉えているとはいえない。そうした性質とは、とりわけ大正期以降に普及した思想の様式が、近代的な言説形態とは微妙に隔てられた言説形態に折り重なるなか、日本という社会の同一性を強迫的に語ろうとした結果、生じたものであること。本稿は、これを明らかにする。

1 はじめに

かつて戸坂潤は、『新版現代哲学辞典』(1936)のなかで、「自然科学」「新聞」「論理学」などととも「日本精神」という項目を執筆した。「広く現代社会に於いて現実の力となれる諸思想の解明を企てた」(三木 [1936]1968: 335)と、編者の三木清が序に記す言葉にしたがえば、「日本精神」なるものもその辞典に所収されている他の諸項目とともに、戸坂や三木が生きた昭和初頭期の時代性を深く刻印された言葉であったといえる。戸坂によれば日本精神という言葉が「広汎に提唱され又強調され又流行し始めたのは、武力的侵略による満州国独立と、之をシグナルとする処のファシズムの急速な台頭以来」(戸坂 [1936]1979: 61)であったというが¹、とりわけ紀平正美、高須芳次郎、伊藤証信、安岡正篤、鹿子木員信など、彼が『日本イデオロギー論』(1935)のなかで列挙するような論者たちこそ、日本精神主義という思想の到達体で

あったといえるだろう。戸坂が冷笑しながら書きだす日本精神主義の事例とは、たとえば『『日本精神』とは『真に日本の国を愛し、国民主義と国際主義との一致の道によつて個人的にも国家的にも益々日本を本当のよい国に生長発展せしめるために命懸けで努力する生きた精神である』』とか、『『日本国民精神』は『定義を以て其れを定めることは出来ない』——『三千年の歴史をその内容とする所のものをさう簡単に定められるものではない筈だ』』といったものである(戸坂 [1935]1966: 289-290)。

ファッショ化した自由主義や社会主義思想とともに昭和初頭期日本主義の一つの潮流として船山信一が整理するこの日本精神主義に対し(船山 1980)、戸坂をも冷笑させたその独特な異様さゆえに、たとえば赤澤史朗であれば、「一般的な論理次元で説得する論理をもたない」という特徴を指摘し、そこに思想の「暴力的性格」をみいだしたり、恣意的に選びだされた情緒や観念に依拠した立論方法を「鎖国的機能」とし

て解釈したりしている（赤澤 1985）。他方で北河賢三であれば、日本精神主義を一つの自律した思想として扱うよりも、論壇における自由主義的知をめぐる論議や日本文化論などの隣接関係において、政治思想以前といえる 1930 年代の社会的意識の一形態とみなしている（北河 1982）。あるいは鹿野政直であればもう少し広く、「日本文化論の軌跡」のなかで「日本人の自己認識の論」という位置づけをそれに与えている（鹿野 1988）。しかし、こうした歴史学・思想史的研究では、日本精神主義が特殊事例の思想としてのみ扱われるかぎりにおいて、その思想の論理的な脈絡のなさの原因は、時代情勢や思想家の主観性などといった関係項の因果的な重なりあいのなかにも求められるにとどまり、なにゆえに日本精神主義がそうした異様な性質を帯びえたのかについてそれ以上の説明がされることはない。我々の考えでは、近代的な言説形態において可能となるような思想——言語化された思考の秩序としての自律性を帯びた思想——の姿を日本精神主義に投射しているからこそ、それらの研究は日本精神主義がみせた異様な性質をうまく捉えることができないのだといえる。だとすれば、我々はその種の投射をいったん保留し、日本精神主義なるものが可能となった条件についてもう少し踏みこんで考えてみる必要があるのではなからうか²。

こうした問いを検討するうえで、近年の比較社会学の精華は、注目にあたいする議論を我々に提供してくれている。たとえば大澤真幸は、「身体の内在的な作用の場」からの切離によって可能となるような、いずれの共同態にも専一的に帰属されぬ抽象性が、歴史的にみて日本には生じてこなかった経緯について検討している。そのうえで、規範的形式の存立が共存する諸身体に拘束されつづけるという点にこそ日本

近代に特徴的な「社会技術」をみだし、そこから橋爪大三郎が述べる「togetherness の優越」という「基本原理」の存在を説明している（大澤 1986）。他方で佐藤俊樹は、日本社会に内在する「意味論的形式」の作動史のなかに日本近代を位置づけ、それを個人と社会の関係性をめぐるいくつかの論理形式の展開として描出している。西欧近代との類同的作動面からの語られがちな諸観念（内面、個人、自由）や諸装置（教育、軍隊、監獄）についても、そうした論理形式を内蔵するものとして説明されていく（佐藤 1993）³。してみると、思想なるものもまた、日本近代にあってはやはり独特な歪みを帯びながら成立しているといえるのではなからうか。我々にひきつけていけば、日本精神主義がそのような異様な性質を帯びえたのは、時代情勢や思想家の主観性ゆえでなく、まさしくそうした日本近代における思想の相貌、正確にはそれを可能にした言説形態ゆえであったといえるのではないか。言い換えれば、論理の飛躍や破綻とみえるあの特徴こそ、別様な言説形態の在処を鮮明に指し示す部分であったのではないか⁴。

だがこう問うなかで我々は、日本社会に特徴的な「基本原理」や「意味論的形式」なるものをまず抽象しようとする比較社会学とは異なる社会記述の方法を模索する必要にせまられる。というのも、そうした比較社会学では（諸言表の）規則性を確認することにこそ重きがおかれるかぎりにおいて、四散五裂しながら現象する諸言表の、規則性の指し示しにおける微妙な濃淡（それらが言語という媒介物によってこそ現れ得るということも含めて）は捉えられにくいからである。つまり、比較社会的な手つきにおいては、西欧近代に対して日本近代が帯びる独特な歪みを鮮やかに記述しうる一方で、そうした社会の平面に現れてきた諸言表がそれぞれ

時代的な条件を背負いつつ独自に結晶させていく歪みの姿をうまくとらえることができないのだ。我々が扱う日本精神主義も、諸言表の一事例としてのみ処理され、そこにみいだされるような論理の飛躍や破綻、日本精神なるものへの固執といった細かな性質は、諸言表の規則性を把握する作業のなかに埋没していくことになるだろう⁵。だからこそ我々としては、規則性なるものを先行的に捉え、そこから個別の言表を位置づけていくといった方法ではなく、むしろ逆に、諸言表の微細な動きに注目するなかで、それらが内属する言説形態が帯びていた独特な歪みを時代的な条件とともに顕現させていくような方法——諸言表の分散の形式のうちに規則性を捉えうるような社会記述の方法（というより方向）——をとることで、思想の肢体に寄り添いつつも、同時にそれが社会の平面を浮きぼりにしうるような説明をしたいのである⁶。こうした方法によってこそ我々は先の問いを十分に検討することができるのだ⁷。

以下では、[1] 日本精神主義が準備されたといえる大正期、[2] それが浮上する昭和初頭期、そして [3] それが相対化されていく1930年代後半という三つの時期、すなわち日本精神主義の出現期とそれを板ばさみにする二つの時期について検討する。まず [1] から [2] にかけて我々は、大正期の思想が思考されぬものを思考しようとする思想の様式（the mode of thought）と接触する局面について検討する。すなわち、少なくとも思想の様式という表層的な部分では近代的な言説形態において思想がみせる姿を大正期の人格主義思想がとりこむにいたったこと、そして日本精神主義もそうした同一の様式を反復するものであったこと。次に [2] から [3] にかけて、その種の思想の様式が実定的台座に根付かない不安定な部分でしか

なかったゆえに、それが完全なかたちで保持されつづけていくことが困難となる局面を検討する。すなわち、そうした思想の様式に対して日本精神主義がいくつかの特徴的な要素（それこそが、非論理的とみられる部分を生みだしていく）を付与していくなかでその様式の実定的な不安定性が発露し、近代的なるものからはずれていく言説形態の在処が指し示されるにいたったこと、そして日本という同一性をめぐるもう一つの記述として1930年代後半に現れた国体の歴史叙述との対比から、日本精神主義のそうした指し示しにおける時代性が測定されること。このようにして、[1] から [3] までの歴史的展開を、社会的諸事実（重大な政治史的イベント、同時代に輸入され普及した諸思想の影響関係、思想家の主観性など）という動因からのみ説明して終わるのではなく、そうした変化の総体を言表可能性の集蔵体として統一的に理解し、そのなかで改めて日本精神主義を位置づけていきたい。

2 浸透する思想の様式

2-1 思考されぬものの誕生？

まず我々は、やがて日本精神主義においても利用されていく思想の様式が成立する大正期の人格主義思想について、みていくことにしたい。「『教養』といふ思想」とは「政治といふものを軽蔑して文化を重んじるといふ、反政治的乃至非政治的傾向をもつて」おり「文化主義的な考へ方のものであつた」（三木 [1941]1966: 389）という対比が記される三木の「読書遍歴」（1941）は、大正教養主義に関する当事者の回想として幾度となく引用されてきた文章である。そこで三木は、第一次大戦後の日本における、政治への無関心と文化への関心、国家の

強権性から距離をとりつつ人格なるものを求めていくことに高い価値をおく思潮の成立について述べる。大正期の時代的状况をつけくわえておけば、こうした思想が浮かびあがってきた背景には、急速に物質主義化する現代生活なるものへの反発があった。当時、エリート層のバイブルとなっていた『三太郎の日記』(1914)の著者阿部次郎は、もう一つの代表作『人格主義』(1922)のなかで人格主義という見地に対立する立場として主観主義や戒律主義をあげるが、それらに先駆けて彼はやはり物質主義について批判している。とはいえ他方で、物質主義に対する反発が人格なるものについて語る思想の様式を対置するにいたったことは、わけても東京大学でのラファエル・フォン・ケーベルによる講義からの圧倒的な感化にこそ帰するといわねばなるまい。つまり、人格主義なるものは西欧哲学の輸入と接触のなかで結晶したのであって、『人格主義』の序に阿部がその著作をテオドール・リップスの『倫理学の根本問題』の補説として書いたと記していることからそのことがうかがわれる。

ところで、人格主義がいうところの人格とは、いったいなんなのだろうか。阿部は、人格主義という思想について次のように述べている。

物の価値は精神によつて始めて与へられる。精神の要求を無視して物の価値を云為するは本来無意味である。さうして人格とはこの精神であり価値と意味との主であるところのものに名づけた名であつて、その対象たるにとゞまるところの物はこれに対立する。人格は精神であるがゆゑに、私たちが人格である限り、私たちは智者であり感情家であり努力家であることが出来る。(阿部 [1922]1961: 49-50、傍点阿部)

「智者」「感情家」「努力家」としての多様な姿、そして「物の価値」「精神である」ところの人格とは、これらすべてを可能にする淵源であること、すなわち「私たち」を超出した思考されぬものであるとされているのだ。この思考されぬものについて思考した所産こそが、人格主義という思想なのである。だから、人格主義の成立において注目すべき点は、ただ扱われる主題が明治から大正にかけて、「政治」から「文化」へと変化したことにあるのではなく、思考されぬものを思考するという運動に思想が関わるようになったとみえることにある。「近代のコギトにおいては」、「問題は、自己にたいして現前する思考と、思考のうち思考にあらざるものに根づいている部分とを、引きはなすと同時につなぎとめる距離を、その最大の規模において価値づけることである」(Foucault 1966=1974: 344)。こうして思想は思想家の内面における反省作用が刻みこまれたものとみなされるようになるのだ。阿部次郎の著作を含め、和辻哲郎、安倍能成という作家たちによる大正期人格主義・教養主義の牽引は、このような思想の様式の浸透においてこそ可能となったのであった。

思考の痕跡としての思想とそれに対応する個体の反省作用の浮上は、明治期におけるいわゆる内面の発見という前史から正確におさえておく必要がある。ただしことわっておくが、我々の焦点は、内面が実定的なものとして発見されたという点にあるのではなく、内面が発見されたといふ我々が理解できうるような、内面について語る言表が少なくとも出現したという点にこそある。野口武彦によれば、近世においては三人称、いや人称性自体(語り手、その相手、そして第三者のあいだの弁別)がまだ存在しなかったという(野口 1994)。それが明治期以降、

明確に弁別されるとともに、三人称として透明化した語り手によって思想が記述されうようになり、読み手もまた語り手と同じ超越的拠点から記述世界を表象しうようになるというのだ。だがまだここでは、書くことや読むことが占めているはずの身体性はともに記述世界の背後に退いており、記述と語り手・読み手のいる世界とは分離したままであるのだが、他方で文学は早くも明治期にあって、超越的拠点（＝三人称性）にたった語り手と読み手の成立以後に、語り手と読み手の一人称性とみなされるような部分を浮上させていく。柄谷行人が日本近代文学における「自己表現」の出現として描くのも、客観性を帯びた三人称的な記述世界を通過してのみ成立しうる一人称としてのこの私＝作者である。志賀直哉が内村鑑三とキリスト教にみた「主体たることの暴力的な抑圧」（柄谷 1980: 120）とは、精神に従属していた身体が宗教的文脈のはてに浮上するなかで生じてくるような、内面的な反省作用を言語化すること、まさしくその条件にふさわしいものであった。もちろんこの一人称とは『舞姫』に記された非人称的な主観の現れではなく、表現されるべき内部をともなった主体のことであるという。つまり、近代的な言説形態の誕生を示す言表が、日本文学にもいよいよ登場したとされるのだ⁸。

こうした反省作用の言語化が思想の領域においてなされはじめてきたようにみえる言表が出現するためには、大正期を待たねばなるまい。柄谷もいうように、「日本の『近代文学』は、“近代化”する意志とは異質な源泉からはじまった」（柄谷 1980: 108）のであって、文学において思考されぬものを思考することという運動が現れた時期とは、三木の「読書遍歴」に登場する中学教師がしばしば話題した中江兆民、福澤諭吉、徳富蘇峰、三宅雪嶺といった啓蒙思想

家の全盛時代であった。この微妙な時間差を随伴しながらも、やがて思想は文学と同一の軌跡をたどっていく。つまり、超越的拠点（＝三人称性）にたった啓蒙言語の語り手は、いまだ明治期にあっては記述の背景として不可視性を帯びていたのだが、大正期以降、彼らに「一個の『思想家』としての役割」が要求されるようになっていくのである（南博・社会心理研究所編 1965: 317）。そして、啓蒙言語とその記述対象とにあった表象的關係は崩れ、思想家が語る言葉はもはや超越的拠点と同化することがなくなり、むしろそうした拠点とのあいだに現れてくる埋めがたい空隙のなかでのみ発せられていくかのような姿を帯びていくのである。だから、阿部が書くものにあつては記述された内容とともに、それをまさに彼が一人称として記述しているということこそ重要となってくるのである。「人格主義的見地」に「深い哲学的基礎を与へること」も「現実生活の具体的事実に精細に応用すること」も、いまだ「企てても及び難い大望」（阿部 [1922]1961: 47）であるという彼の発言は、思想の独自性への情熱や思考の限界であるというよりも、そうした一人称性や有限性を浮きあがらせてしまうような言説形態の現れを指し示しているようにみえる。そして、こうした思想家の成立にあわせて読者の側も、語り手と同じ超越的拠点から客観世界を観察しようとする読みから離れていくかのようにみえる。

2-2 思考されぬものと日本

日本精神主義の出現期について述べるまえにここでは、日本精神主義と大正人格主義における民族の精神的自覚の語られ方をめぐる微妙な差異を確認するための前置きという意味もこめて、思考されるもの／思考することという思

想の様式の出現以後における民族的なものの位置づけと明治期におけるそれとの対比について少々みておきたい。

長い内面遍歴をへた頃の三太郎はこう述べている。

もとより自己の本質を知らざるも余はつひに余なるがごとく、特殊なる民族的教養と民族的自覚となきも、余は到底日本人である。しかし「汝自身を知る」ことが我らの精神的発展にとって必要なるがごとく——むしろ必要なるがゆえに——余の属する民族を知ることまた、余自身を知ることの一部として、極めて重要なる事件たる失はない。この意味において、民族的自覚並びに教養は、我らの意識的努力を命ずる一つの規範であることができる。(阿部 [1922]1961: 429-430)

こうして三太郎は、「民族的自覚」が実は「我らの精神的発展」の一部としてはたらく可能性に気づく。ただし、「民族性の認識をもつて直接なる内面的知覚に代へむとするとき、我らは自己の内容に不自然なる限定を置いて、自己の中に存在する無限の可能性に対する信仰を失ふ」(阿部 [1922]1961: 431) と彼が警戒するように、思考の外延をどこかに限定することを三太郎は重視していなかった。思考されぬものの「無限の可能性」のなかでこそ、「民族的自覚」も探求されていくのである。

対して、明治期の思想における民族的なものの語られ方とは、どのようなものであったのだろうか。たとえば、明治中期の日本主義を代表する著作たる三宅雪嶺の『真善美日本人』(1891)をみてみたい。

年暦の詳らかにすべからざる神秘の古事記

が現実に活劇せる数千年の昔より、生殖し孳息し、分合し、拡大し来て、若のごとき無慮四千万の親愛なる昆弟を致し、歳月の久しき、境遇の千種万様なる、陶してこれを治し、醸してこれを成し、もってようやくにしてかくのごとき日本の国家を形づくりしなり。[…]。斯の如き歴史ある日本の国家に分子たるの人、斯に之を名けて日本人といふ也。(三宅 [1891]1967: 202)

やはり三宅もまた日本について語ってはいるのだが、ここには思考されぬものとの接続において「民族的自覚」がなされるという論理はない。三宅は日本人という言葉、いわば個体の存在集合性の名称としてのみ述べているのである。だから、思考されぬものへの関わりとは、存在集合性たる民族的なものという語りの失効であるとともに、他方で民族的なもの別の様な語られ方の条件となる。三太郎に「民族的自覚」を語らせたこうした思想の様式においてこそ、やがて日本精神主義が語られていくのだが、のちほど述べるように後者の「民族的自覚」はさらに独自の性質を帯びるにいたる。

3 日本精神という思考されぬもの

3-1 日本精神主義の浮上

マルクス主義の流行に対する警戒感のなかで、とりわけ3・15事件(1928)を契機に文部省が学生への対策をいっそう強化していったことは周知のとおりである。重要なのはそうした対策が、「健全なる思想の涵養」(文部省思想局編 1936: 1)と称して、個体の反省作用へと働きかけることで、有害思想に対抗する日本の思想へと学生たちを導いていこうとしていた点である。つまり、有害思想とそ

れへの対策は、たがいに対立しながらもともに個体の反省作用を宛先としていたのであり、それらは前章でみたような人格主義思想の場合と同種の受容者を想定していたのである。紀平正美『行の哲学』『日本精神』、安岡正篤『日本精神の研究』『東洋倫理概論』、笈克彦『神ながらの道』、和辻哲郎『続日本精神史研究』『風土』など、1930年以降、文部省により選奨されていった思想書は、そうした闘争に対応しようのような思想を、阿部の著作にかわって彼らに提供していこうとしたのである。こうして、思考されぬものを思考することという（実定的なものとなりえる以前の）思想の様式が、大正期人格主義の時代から「思想善導」の時代へと受けつがれていったのである⁹。

これら推薦書のなかにも自著が含まれている紀平正美とは、国民精神文化研究所所員として日本精神をめぐる複数の文章を記し、先述のとおり日本精神主義者として戸坂によって名ざされた論客である。文部省の思想善導は大正人格主義思想の転態であったわけだが、この日本精神主義者の思想もまた、同様の出自を有していた。『三太郎の日記』の翌年に出版された『自我論』（1916）の冒頭で紀平は、本書では自己意識という神秘についての経験科学的分析とともに、「自己の与へる形式によつて自己を規定して行く働きとしての自我即ち人格」（紀平 1916: 20）を探求し「人格の価値論」について記述すると述べていた。つまり、人格主義を説く思想書として、彼は『自我論』を執筆したのである。だが、船山信一も指摘するように「我は日本人なり」と結語に記される『行の哲学』（1923）を境にして、紀平は日本精神主義へと傾倒していくこととなる（船山 [1980]1999: 408）。こうして紀平は、自我をめぐる議論のなかで馴染んだあの思想の様式を

十分に利用しながら、日本精神主義なる思想を組みたて始めるのである。

また日本精神主義と人格主義との結びつきは、物質主義への対抗という共通点からも確認できる。ただし、日本精神主義にあつては、物質主義に対する人格主義という図式に、アメリカと日本という差異が重ねられていく。転態以後における紀平の著作の一つたる『日本精神』（1930）の執筆意図とは、アメリカ文明などに汚染された「無自覚的な生活方法」という物質主義をはじめ、唯物論の流行やいたずらに日本をとく右派思想の登場などの外的障害物に対して、「新しき我」の創造を考察することにより「日本精神の把握」に貢献することであつたという（紀平 1930: 7-10）。日本精神主義を要請するこうした論理は、たとえば安岡正篤の『日本精神の研究』（1924）においてもみられるものである。「妖人の跋扈する所、あらゆる無他力宗教の流行する所、孱弱なる宗教文学の持て囃さるる所、性欲文芸の横行する所 […]」という醜悪な現代生活における妖気を一掃するのが「日本民族精神の本領」であつて、この「民族精神の体得」によってでなければ難局へとむかひえない、と安岡はいうのである（安岡 [1924]2005: 37-38）¹⁰。

しかし日本精神主義と人格主義とのこうしたいくつかの授受関係の他方で、日本精神主義は、思考されぬものを思考するという運動に重大な変形を加えている（もちろん変形といつても、思想の様式のなかでの話だが）。それは、日本精神主義が思考するのはもはや精神ではなく、**日本精神**であるとされることである。その結果、日本精神主義は、「民族的自覚」から独立しえないものとして「個体的自覚」を包摂していくことになる。なぜなら、思考されぬものとしての精神を介して「個体的自覚」と「民族

的自覚」が結びつくのではなく、思考されぬもの自体がすでに日本の精神とされているのであれば、日本精神から独立した「我」の自覚などはありえないのだから。

こうした思考されぬものの変化とは、正確に言えば思考されぬものの分割と対照、すなわち人格主義思想の思考する精神は西欧思想の精神であるとみなされ、それとは分けへだてられた別の精神として日本精神があり、そして両者が対照するという構図を生み出すものであるといえる。酒井直樹は、明治期以降に現れる、日本という同一性をめぐる思想の発端として、江戸後期の思想における内部と外部（ただし、これは領域的な外部のことである）、内部としての日本と外部としての非日本（＝中国）という対照の成立があったと指摘していたが（酒井1991=2002: 481-482）¹¹、まさしく日本精神とは、こうした内部の存立を担保するものであったといえるだろう¹²。しかし注目すべきは、日本精神主義では内部と外部の差異が、さらに精神をめぐる対照として反復されねばならなかった点である。ただし、日本精神など設定せず、思考されぬものとしての精神との関わりだけでも、内部と外部という領域的差異は十分に成立しうる。内部は思考されぬものを内部として思考するし、外部はそれを外部として思考するのだから、である。すなわち、三太郎がいう「民族的自覚」を複数化したものとして。

簡単にいえば、①分割された思考されぬものをこのように設定しない場合と②それを設定する場合には、各々における思考されぬもの／思考することの作動の仕方において著しい違いが生じるために、日本精神なるものが求められたのだといえよう。そもそも明治啓蒙主義のあとにあらわれた、思考されぬもの／思考することという運動のなかで思想は、もはや超越的拠点

をとることができず、有限性を刻印されたものとみなされるようになったことについてはすでに述べた。ただ唯一、その種の思想が準無限的な持続を獲得できるのは、思考されぬもの／思考することという運動の継続においてのみであるといえるが、まさにこの点をめぐってこそ①と②の違いが明確になる。まず①の場合、この準無限的な持続が生まれるのは、思考されぬもの／内部・外部に成立する運動においてである。ここでは、いかに「民族的自覚」が述べられようとも、内部と外部という差異はそうした持続になんらつながれてはいない。対して②（＝日本精神）の場合、こうした運動域そのものが分割され、内部と外部は同時に運動の内と外となっていくことで、持続が内部と外部のそれぞれに配分されていく。たとえば、紀平は日本精神の本体である清明心なるものを、「其の始りは単純素朴なるものであつたが、其心持ちが中心となつて、所有形式化したるものを否定することによつて、即ち上下三千年の歴史によつて、漸次に内容を豊富ならしめて、最早言説、抽象的論理を離れた所のもの」（紀平1930: 413-414）として説明していた。こうした原理にうたえることで日本精神（主義）は、内部の同一性をいっそう強く確立しようとするのである。だからこそ、日本精神について哲学的に思考する日本精神主義がある一方で、社会の諸領域もまたそれぞれが日本精神を語る独自の思想を所有していこうとするのだ。清水幾太郎による「日本精神文献」の分類（「一 哲学、宗教、倫理、教育」「二 歴史科学」「三 社会科学、社会運動」）（清水1934）や、『日本精神講座』（新潮社、1933-1935）や『日本精神叢書』（日本文化協会、1936-1943）といったシリーズ各巻の構成から、それをうかがいしることができる。

さて、こうして変形を被った思想の様式のな

かでは当然、思考されぬものとしての日本精神のみならず、準無限的な思考運動の持続を可能にするような強い反省作用も重視されていくわけだが、なかでも注目すべきは、国土や天皇など、個体をこえた事物や存在にさえも、その思考されぬものを思考すべく強い反省作用が求められていく、ないしは日本精神を思考する運動に接続するものとみなされていくことである。それでも天皇が特別であり「聖者として見上げ奉らなくてはならない」といわれるのは、個体にとって現実的には困難である人格者への到達、強い反省作用を天皇が体得しているとみなされるからである（紀平 1930: 276）。安岡にあっても「わが皇室の御祖先である天照大神は日本の人格的根源にわたらせられる」のであり「日本は大神に依って大いなる反省に到達し、天孫降臨に依って永遠の内的的当為を体得した」（安岡 [1924]2005: 98）とされ、天皇は「最深最奥の日本我」を表現しているといわれる¹³。天皇は強い反省作用を体得しているからこそ、日本精神についての思考を透徹させることができたというのだ。他方でまた紀平であれば、強い反省作用を体得した個体との精確なアナロジーにおいて国体の歴史的展開を描いていく。「我とは一つの具体的概念である、而て『我国』として考へらるゝ所の概念はその自我を大にしたるもの即ちそれが国体である、而も此の大小は決して分離し相違したるものとして考ふべきものではない」（紀平 1930: 265）。紀平が描く、個体が強い反省作用を獲得していく道程を手短に要約すれば次のようになる。いまだ肉体やその働きとしての漠とした自我は、自我たる独立性を帯び、ロマンティックな理想に耽る思春の時代を通過することで、自我の自我たる体となり、……最後に「具体的概念としての自我」へと達する。紀平のいう国体の歴史的展開

とは、国体における反省作用がこうした「自我」と同じく次第に確立され、強まっていく道程にほかならない（紀平 1930: 276）¹⁴。

3-2 日本精神主義における非概念的思考

思考されぬものを思考すること、それにつづく西欧近代の普遍主義に対抗する特殊主義の普遍化——たしかにここまでであれば、日本精神主義のうちに近代的な言説形態を追認し、特殊主義的な思想の転形の一つとしてそれを整理して話を終わることもできるだろう。

しかし、日本精神主義には、そうした追認や整理だけでは理解不能な部分がある。日本精神主義のなかで登場する非概念的思考（＝言語化されない思考）なるものがそれにあたる。前節の引用で紀平も日本精神とは「最早言説、抽象的論理を離れた所のもの」であると述べていた。いっけん論理の飛躍や破綻としてみなされるこの非概念的思考は、この種の追認や整理にとってはただの余剰として処理しうるかもしれない。だがそうした余剰感は本当に、内的自己規定性を帯び自律した思想と日本精神主義とのあいだから生じているのであろうか。むしろ日本精神主義と、近代的な言説形態をそこに追認している我々とのあいだから生じているとはいえないだろうか。

反省作用とは思考されぬものを思考することであって、思想とはそれが言語化されたものであった。たとえば、阿部次郎の『人格主義』のように。だが、そうした反省作用を思想として記述した瞬間、思想は個体（の身体）から離れてしまう。だからこそ、日本精神主義は、概念的に日本精神を説明する態度をとらぬことで、そうした事態に対処していこうとするのである。ただし、非概念的思考とは思考されぬもの／思考することという運動を内蔵しているとき

れる点で概念的思考と通じあっているのであって、要するにそれは思考されぬものについての強い反省作用を肯定する一方で、鍛錬された思考を言語化する契機だけを否定していくのだ。

とはいえ、非概念的思考であろうとする日本精神主義は、いったいどのようにしてその思想としての姿を描けばよいのか。人格主義では、たとえば物質主義に対抗するにあたって人格主義という思想を精密な言語でもって語ればよいが、非概念的思考ではそうはいかない。概念的思考においてはただ言語を積み重ねればよいが、非概念的思考ではまさにその言語自体が問題となってしまうのだ。それでも、非概念的思考とはなにかを説明しなければ、概念的思考との、物質主義との違いを示すこと自体ができなくなってしまう。日本精神主義はこうした困難な課題を、いくつかの記述法によって克服していく。

たとえば、思想を言語化する西欧哲学の概念的思考を否定することによって、間接的に日本精神主義を説明するという方法では、日本精神主義は非概念的思考について言語を重ねることなく反省作用の在処だけを示唆することができる。概念的思考に対して打ちたてられた非概念的思考に、日本精神主義は日本と西欧という差異を重ねあわせ、西欧を本源とする概念的思考に対する独自の思考方式として非概念的思考を示していこうとするのだ。『日本精神の研究』（1924）において安岡は、現代生活において人々の思惟が実在から遊離していく原因たる西欧文化の概念的思考に対して、東洋の思想を次のように対比させている。

一般に西洋文化の流れを掬める現代人に徴して明らかな様に、西洋は概念的思惟に偏している。[…]

概念的思惟の依って立つ基礎は主観客観の

対立である。渾一なる純粹経験が分化して主客の対立となり、思惟や意志が発展する。此の場合、自覚を深めることなくして空しく概念の偏重に走る時は、対立の予想する統一を無視して相対の境地に捕われるままに、統一を要求する最深の人性——無限を遂い絶対に憧憬れる心は茲に物と渾融し得ざる悩みと為って現れる。[…]

是の如く西洋では相対的分化の方面に傾いて分化の予想する統一、絶対的一般方面を遺却し、自然に精神生活の荒廢を来し易いが、之に反して東洋の方では著しく直観が発達して居る。分化を通じて統一を徹見せんとする。（安岡 [1924]2005: 48-51）

人格主義思想が精神の記述として生みだされたのに対し、日本精神主義は精神の記述ではなく、「精神の記述」を否定する記述となる。書き換えれば、「思考されぬもの／思考すること」を否定する記述となってしまうわけだが、もちろんそこで否定されるのは「／」ではなく、それが言語化してしまう局面にかぎられている。こうしてみると日本精神主義の記述としての広がり、一面では日本精神主義が否定する、精神について概念的に語ってしまう記述の広がりこそ依存するともいえるだろう。他方でまた日本精神主義は、西欧哲学に影響された、日本精神をめぐる偽りの思想を否定することによって独自の思想を説明していくという方法も用いてゆくのだが、いずれにしても同じことである。

こうした非概念的思考をつきつめたところにあるのは、概念的思考や日本精神をめぐる偽りの思想への否定性が、いよいよ日本精神という語句それ自身にむかっていく記述である。

学者は、色々な各自の立場から、これが日

本精神であると説明することに努力してゐる。……けれども、実は言端語端愈々其真を遠ざかるのであつて、日本精神は、斯くの如しと説いたときは、すでに真の日本精神は逸せられて居るのである。(安岡 1932: 9) ¹⁵

「日本精神」といふが如きは、実に古今に通じ、東西に互るべきものである、然るにそれをば、一時の便宜性によつて抽象し、歪めてはならない。よし又其処に時の識者が(寄り集まりて)完全なる定義を作り得たとした処で、それは猶ほ且つ一文字である。それを知り覚えたとして、それが何の力となり得ようぞ。(紀平 1938: 231-232)

ここでは、「ことあげ」の否定によって「日本精神は日本精神ではない」という即非の命題が書かれている。もちろん、この振れた記述が指し示そうとしているのは、非言語域とでもいえる「ことあげせぬところ」でこそ透徹した非概念的思考がなされるということだ。

だから、日本精神について語られたことを我々が読んでも、およそそれが思想であるとは思えず、むしろ論理の破綻や飛躍にみちあふれた文章であるかのようにさえ見えるのだ。だが繰り返すように、こうした部分は、思想に内在する性質(たとえば、論理的精度の低さ)ではなく、思想として言語化される局面にこそ起因している。日本精神主義は強い反省作用を求めながらも、それを思想として言語化しようとしていないからこそ、記述は思想としての自律性を失っているのである。問われるべきは、この言語化の放棄という立場を可能とした条件についてであろう。思考する主体から客体として切離されつつも、ふたたび主体へと接続していくものこそが、近代的な言説形態において現れる思想

の姿であったとすれば、日本精神主義はそうした言説形態に内属していなかったからこそ、反省作用を言語化させることがなかったのではないか。つまり、思考されぬもの／思考するものという運動であろうとすること自体はただの思想の様式にすぎないのであって、それが近代的な言説形態からはややずれた形態のうえに置かれたからこそ、非概念的思考という異様な性質が現れたのではないか。

だがここまででは、その異様な性質の由来を日本精神主義の個的な問題に還元してしまう力から、我々はまだ十分に自由ではない。そのためにも我々は、1930年代後半以降、こうした言語化されえぬ思想がぬきさしならぬ思想的困難として深刻化していく時期と同じ頃に現れた、日本という同一性をめぐるもう一つの言表を検討し、そこにもやはりまた、言説形態の同一の歪みがよりはっきりと示されていたことを検討していかねばなるまい。それにより、日本精神主義にみられた異様な性質とは、大正人格主義以降普及した思想の様式によって抑圧されたものが、とくに昭和初頭期という時代的条件において回帰するなかでみせた姿であったことが理解できるはずである。

4 存在の浮上、精神の後退

4-1 思想の戦いと腹話術

言語化を否定する非概念的思考は、それでもなお思考されぬもの(=日本精神)を思考しようとしていた点で、人格主義以降に普及したあの思想の様式を丁寧になぞるものであった。ただしそれは、概念的思考にもみうけられる強い反省作用とはあまり区別のつかぬものを、言語化された思考の秩序からなる西欧の思想と対等な自律した思想であるとして主張していったの

である。いや正確に言えば、日本精神なるものを設定してしまったからこそ、日本精神主義は固有の思想を形成しているかのように振舞わなければならなくなったといえようか。初めに現れたのは、思考されぬもの／思考することという運動ではなく、日本精神という虚空の方であったのだ。だからこそ、固有の「思考されぬもの（＝日本精神）」の次に、固有の「思考されぬもの／思考することという運動の特徴（＝非概念的思考）」をとりあえず語っておくことで、そのなかに、固有の「思考すること（＝日本精神主義）」——ただ言語化されぬだけであって実際にはすでに自律性を獲得している思想——があることを、絶望的に困難ではあるが示そうと努力せねばならなくなったのだともいえる。

しかし、『国防の本義と其強化の提唱』（1934）が近代戦における思想戦の重要性と思想戦機関の必要性を説いていた時期が過ぎ、戦時体制の深まりとともに思想戦における思想の内実について論議される時期がくるなかで、日本精神主義は重大な困難に直面する。思想戦における思想の役割を簡潔に言えば、なによりもそれは、主体の社会的な生活条件に関する理論であったといえる。思考されぬもの／思考することという運動は、思考されぬものを分割することで内部に独自の準無限的な持続を成立させようとしていたことはすでに述べた。そうした運動のなかから析出した思想は内部を実定化していくなかで、主体という同一性を塑形する力能をも所持していく。独自の準無限的な持続と主体という同一性の塑形、これら二つの重なりあいから析出してくる（と期待されている）ものこそ、主体であることがすべからず日本人であるような主体にはかならない。この形象の持続を約束することこそが思想の役割となるわけだが、その意味で先の運動がその軌跡として形成する思想

の歴史は、日本人という主体の歴史に正確に対応することになる。

けれども、日本精神主義はそうした無理な求めに応じられるはずがない。というのも、思想の言語化を拒絶する日本精神主義は、思想なるものを析出させ、それによって主体を塑形するといったことを遂行していくすべをまったくもちえないからである。それどころか、西欧思想とは異なる思想であろうとすべく、必死に積み重ねられてきた振れた記述法ゆえに、日本精神主義は、脈絡のない非論理的な思想としてみなされる可能性さえもはらんでしまうのである。すなわち、思想として言語化されること、思想の内的自己規定性が求められるようになったいま、日本精神主義における否定の記述や即非の命題は、透徹した思想を示唆するという役割をもつだけの節制された言語としてよりも、言語化された思想としてみなされてしまい、言語化されぬ思想の充実を示唆する振れた記述は、言語としての思想の空疎をさらす脆弱な記述としてこそ観察されていくのだ¹⁶。戸坂潤が『日本イデオロギー論』のなかで「如何に理論的実質に於て空疎で雑然としたものか」と呆れたり、「声だけで正体のない Bauchredner [腹話術師] のようなもの」（戸坂 [1935]1966: 292）となんと奇妙にたとえて日本精神主義を批判するときも、やはりそうした点に彼は注意をむけていたのであった¹⁷。

日本精神主義の思想としての困難が現れる局面を、少しみてみたい。たとえば、思想戦という戦いの形態、思想戦における各マス・メディアの位置づけなどとともに、そこにおいて戦わされる思想についても論究された思想戦講習会（1938-1940）。内閣情報部長の横溝光暉は外来思想による侵害のなかで「湧然としてその国固有の思想、その国固有の生命の表現たるべき

思想が拮抗して、克服に邁進」すること、すなわち「思想対思想の戦」こそ「本来的意義における思想戦」としていたが（横溝 [1939]2003: 4）、敵国思想に対抗しうる日本精神主義の明示化は危うい方法で回避されていく。なかでも、安岡正篤の場合であれば、思想戦という考えそれ自体に違和を感じていく。日本精神主義と思想戦との関係を述べるにあたって、「思想戦といふものを精密に又技術的にやらうと思へば思ふ程、是非持たなければならぬものは、根本的に我々を確立せしむる哲学であり、信念で」（安岡 [1940]2003: 79）あると安岡はいうが、ここでの「哲学」や「信念」とは思想戦における思想のことではなく、それを行う個体の「哲学」や「信念」のことを指している。「日本精神といふものに関する我々の深い覚悟と識見がなければ、思想戦は日本精神的に行はれない」（安岡 [1940]2003: 80）。しかし、安岡はそうした「覚悟と識見」を日本精神とよびつつも、それを思想へと鍛えあげるかわりに、日本精神主義を言語化することに対して強い抵抗を表明していく。

言語とか文字とかいふものは、お互ひ同士の経験の共通の基礎の上に立つて居るものであります。従つて言語文字を多くすればする程、お互ひ共通のものになつて行きまして、独自のものから離れて来ることは申す迄もない。〔…〕

〔…〕日本精神も日本精神とは斯く／＼と列挙説明なんかすると、そこに挙げられたものは、多くは支那精神にもイギリス精神にドイツ精神にもフランス精神にも共通のものになつて来る。本当の日本独得底を求めればお互ひ日本人たる特権を以て本具してゐる或るものを以心伝心するより外ないのであります。（安岡 [1940]2003: 80）

だから、日本精神主義を説明する場合でも、言葉の意味ではなく、言葉の「むすび」という物心合一的な形式性こそを彼は尊ぶのである。あげくのはてに安岡は、思想戦講習会のただなかで思想戦の否定へと行き着いてしまうのだ。「此の日本精神、否日本精神に限らぬ人間の大道より言ひまする時に、思想戦といふことは已むを得ざることではあるが、併しながら所謂思想戦の如きことは、低級な寧ろ邪道的な考へ方である」（安岡 [1940]2003: 83）。こうして安岡は、日本精神主義が思想戦と関わるなかで、「思想対思想の戦」において現れてこざるをえない思想の空疎をやりすぞす¹⁸。

4-2 存在の叙述

だが他方で同時期に、こうした空疎の観察から離れうるような、日本精神をめぐる記述も現れてくる。たとえば、「日本精神と思想戦」という安岡と同じ表題の講演を思想戦講習会において行った藤澤親雄は、日本精神について次のように述べる。

我が国に発現したる日本精神の論理に従ひますならば、特殊即ち普遍と云ふやうな一つの新らしき生命論理が成立するのであります。一体日本精神と云ふものは従来の西洋的な論理と全く違ふのでありまして、先づ一と云ふものがあつて、これが多元に現はれてゐる。一が多として内から外に現はれてゐる形が日本精神の行き方であります。（藤澤 [1938]2003: 128）

ここで藤澤もまた「概念的なもの」の否定を語っているのだが、彼が概念的思考に対置するのはあの非概念的思考ではない。そのかわりに

藤澤は、「一」と「多」という量化表現を用いた記述を行う。それらが語られるのは、国体の歴史に登場する諸存在を指示するためである。藤澤が日本精神という語句を用いる場合であっても、彼はそれによって「一」という「内」が「多」という「外」として多様化すること、諸存在の集合性を表しているにすぎない。つまり、日本精神という語句は、諸存在の指示語の一つという副次的な地位になりはてているのだ。要するに藤澤の記述は、思考されぬものを思考するというあの運動から、近代的な言説形態に内属する思想の姿を踏襲するあの様式から撤退することで、振れた記述法へと陥るのを回避するのである。独自の準無限的な持続と主体という同一性の塑形が、(外部に対する)内部において思想の歴史と主体の歴史を形成にすること。日本精神という分割された精神の設定が、そうしたダイナミズム全体を想定していることはすでにみた。だが、藤澤にあっては、内部はその種の精神もそこから派生するダイナミズムも必要としない。内部と外部は諸存在の集列によって区別されるのであるし、歴史もまたそうした集列のなかで刻まれていくことになるのだ¹⁹。こうした藤澤の記述は、「日本精神と思想戦」という表題をもちながらも、思考されぬものとしての日本精神を論じたものではないという点において、前章で検討した日本精神主義よりも、むしろ同時期に編纂された国体の歴史叙述との共通性を帯びているといえる。

1930年代後半に現れる国体の歴史叙述は、日本という同一性をめぐる記述であるという点においては日本精神主義と相違ない。しかし今述べたように、それはもはや思考されぬもの／思考することという運動のもとにあるのではないのだ。思いかえせば、日本精神主義にあってはも国体なるものについて語られていた。だがそ

こにおいて国体の展開は、いつも思考されぬものの思考の軌跡として理解されていたのであった。成長する個体のアナロジーとして紀平が論じた、反省作用を次第に高めていく国体の歴史的展開においても、国体の歴史叙述は思考されぬもの／思考することという運動の踏襲から自由ではなかったのだ²⁰。

「肇国の由来を詳にし、その大精神を闡明すると共に、国体の国史に顕現する姿を明示」(文部省編 1937: 6-7) すべて編まれた『国体の本義』(1937)の緒言が、明治以降に輸入された西洋思想の世界観における「歴史的考察を欠いた合理主義」(文部省編 1937: 3)を批判する部分を読むかぎりでは、たしかにそこには日本精神主義と共通するあの思想の様式が残されている。だが他方で、「大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ、我が万古不易の国体である」と、天照大神からはじまる国体の歴史は、諸存在を叙述しているにすぎないし、「大精神を闡明する」としつつもそれによって日本精神を思考しようとしているのでもない。やがて書かれる『国史概説』(1943)においては、そうした思想の様式はさらに希薄化してゆき、そこではもっぱら諸存在の叙述が中心となっていく。昆野伸幸は、「国体論の起るといふことは国体そのものからいへば面白くない時代といはねばならぬものであらう」という、山田孝雄が『国体の本義解説叢書』に記した言葉を紹介しているが(昆野 2008: 8)、まさしくここで山田は、ともすれば思考へと転落しかねない国体論に対する懐疑を、国体の側から記しているといえる。我々がここに認めうるのは、日本精神主義に回帰したのと同じのものが、1930年代後半以降という時代条件のなかで現れてくる姿であって、この時代から遡及的に測定してみることでもま

た、日本精神主義なるものが出現した時代性が
 いっそう浮きぼりになってくるはずだ²¹。

5 おわりに

我々は、まず本稿の前半において（[1] → [2]）、大正期人格主義と同一の思想の様式が日本精神主義においても利用されたことについて確認した。次に本稿の後半において（[2] → [3]）、日本精神主義における非概念的思考と1930年代後半以降に現れた国体の歴史叙述を、ともにその思想の様式における軋みが露呈する部分に注目しながら検討した。こうしてみると、前半において成立した近代的な思想の姿が後半におよんで次第に頹落していったという整理もできなくはないが、我々はこの変化全体を一つの統一性のうちに扱おうとしたのであった。つまり、そこに近代的な思想の萌芽とその不徹底の証左となる異様で例外的な思想の出現をみとめるのではなく、両者が同時に可能になってしまうような言表可能性の条件をみいだそうとしたのであった。[1] → [3] の過程は少しも断絶をはらんでいない。それゆえ、この統一性のなかでは、むしろ近代的な思想の姿の成立とみえてしまう部分こそが、実定的台座に根づかない不安定なものであったと我々は理解したいのである。

こうしたことを冒頭の問いに即してあらためて整理しておきたい。（i）思想が思考されぬ

もの／思考することという運動に関わるようになることで、内的自己規定性を確立すること。近代的な言説形態において可能となる思想の姿とは、こうしたものとして素描できうるだろう。（ii）他方で我々は日本精神主義を、これとは原基的に異なる言説形態に内属するものとして理解しようとしてきた。すなわち、反省作用の言語化がなされず、自律的な思想が成立してはこない場所に。注意すべきなのは（ii）の場合であっても、思想の様式の踏襲という表層的な次元において（i）として振舞うことが思想家たちに許容されることで、（ii）があたかも（i）であるかのような表情を帯びえてしまう点である。そこから、彼らの思想を分析する我々にあっても、（ii）に内属する思想を（i）として理解してしまうという余地が生じるのである。その結果、（i）であるという誤解のなかで、論理の破綻や飛躍ともみえるような日本精神主義の性質にむかいあう場合、分析者はそちらを例外事例（＝実定的台座に根づかない不安定な言葉）として無視してしまうのである。そのため、冒頭でみた歴史学・思想史的研究のように、そうした壊乱性に対して判然としない批評がむけられていくのである。対して（ii）であるという理解を行う我々はそれを言説形態上の典型的な効果、近代的な言説形態とは微妙に隔てられた言説形態の在処を指し示してくれるものとみなしたのである。

だがなぜ日本精神主義こそが、（i）である

表1 日本精神主義をめぐる二つの位置づけ

	I 言説形態と思想の相貌	II 日本精神主義の相貌	
		非言語（思想の構成）	日本（思想の内容）
i	思考されぬもの／思考すること 思想の内的自己規定性	効果の例外	実定的台座の鮮明化
ii	思考されぬもの／思考することの不在 思想の非内的自己規定性	効果の典型	実定的台座の鮮明化

かのような表情を剥離させてゆく度合いを高めたのであろうか。なぜその言表こそが (i) であろうとしながらも、はからずも (ii) であることを露呈させてしまうような壊乱性を帯びるにいたったのだろうか。我々の考えでは、とりわけ日本精神主義という思想が社会の同一性にむけられていた、すなわち日本について語ろうとしたからである。つまり、こういうことだ。そもそも社会の同一性を語る言表とは、その社会が内属する言説形態への指示性を鮮明化させるものである。日本精神主義は (ii) への指示性を鮮明化させてしまうような言表であるにもかかわらず、(i) の様式を徹底しようという、このうえなく無謀なことを行ったのだといえる。

もちろん、こうした無謀なものだけでは、それが浮きあがらせてくれた言説空間の解像度や広がりにはやはりまだ限界があることは承知している。だからこそ、さらに諸言表の微細な動きをたどる作業をつみかさね、その軌跡から自ずと現れてくる諸言表の配列関係のなかから、ここで日本精神主義に寄り添いながら示した日本という闕の独特な歪みを、歴史的時代的なリアリティを十分にくみこんだかたちで、いっそうはっきりと捉えていくこと——そのような社会記述としての日本社会論を模索していくことが、我々に負わされた今後の課題である。

注

¹ 大正期における日本精神なるものへの注目は、同時代の文献調査に掲げられた膨大な文献表をみても（文部省思想局編 1935; 清水幾太郎編 1934）、あるいはそうした膨大な文献を領域づけようとしたそれらの調査の出現自体からも理解できる。

² ここでいう言説形態とは、『言葉と物』を事例とすることでわかりやすくなるのであれば、古典主義や

近代とよばれる時代がみせた言説の一般形態の方である。しばしば言説という概念が近代以降に現れた言説と同義のものとして使用される場合があるため、ここでは近代的な言説形態というまわりくどい表現をあえて用いていることもご了承ください。また注 5 も参照のこと。

³ こうした比較社会的な日本社会論および我々の視点からすれば、思想や文学などを含め、日本近代に現れた諸言表にむけられてきたこれまでの分析は、言葉の言説性にまでしっかりと注意をむけ、日本社会についてとても細やかに語りながらも、近代的な言説形態の成立に対する強い信憑を共有しており、その実、諸言表の微細な動きについてそれほど関心をはらっていないように思われる。

たとえば、柄谷行人の古典的研究が明治期における内面、風景、文学…という多様な歴史的形象の成立を「われわれの認識の布置そのもの」（柄谷 1980: 20）の変化として捉えなおそうとした際にあっても、そこで確認されたのは、年代記的な近代の始まりとされる明治期が、同時に近代的な言説形態の成立をむかえる時期でもあるということであった。それと同様に、日本をめぐって語られた諸言表も、こうした近代的な言説形態に内属するものとして理解されてきた。酒井直樹であれば、「個別の発話行為 énonciation から独立に、言語のほうが発話行為を規定していく段階」において現れてくる「実定性」、これを捉えんとする理論的構えをとりつつ（酒井 1996: 130）、「個々の日本のことばを『経験』するためには、それ自身は『経験』しえない体系としての『日本語』なる実定性を措定しなければならない」（酒井 1996: 138）編制の成立が、日本文化や日本人という統一体とともに出現してきたことを指摘する。「天皇制の歴史的言説」も、これらの「実定性に依存し、そうすることで逆にこれらの実定性を定立する」（酒井 1996: 131）ものであるとされるのだ。こうした傾向は他方で、本稿とも重なる昭和期の分析にあつて

も引きつづきなされていく。文芸批評を事例にすれば、川村湊は内地のみならず広く植民地へと目をむけながら、『『書きたいものをなんでも書けばいい』という作文の原理』（川村 2000: 69）が、個体に外在する帝国主義を個体の「内面の帝国意識（帝国主義）」（川村 2000: 77）として組織していったことを指摘する。また坪井秀人であれば、日本近代詩における「音声性への志向」と象徴詩、口語自由詩、民衆詩といった近代詩の歴史との関係をふまえながら、その延長上に、語られた内容を「超意味的＝超形象的な〈声〉に昇華」（坪井 1997: 184）させていく戦争詩の出現を捉えている。こうしたことをメディア論などと称して展開したとしても、結局は同じことが繰り返されるだけである。

そもそも遅ればせながら近代であろうとした社会において、近代的な言説形態において現れる諸言表と似通った言葉たちが大量に生みだされるのは、よく考えれば当然のことといえる。何十年も後にその種の言葉を我々がひろいあつめ、そこに近代的なるものをみだしてしまうということは、かつての語り手における近代への欲望を、彼らと共振しながら成就させてしまうことになりはしないだろうか。

⁴本文中で登場する「日本」とは、①筆者がある言説形態の在処を示すためにとりあえず使っている操作的な概念である場合と、②そこに内属する語り手たちの社会的な同一性の自意識が表れた言葉である場合という二種類がある。筆者が日本社会や日本近代と述べる場合は①であり、日本精神における日本とは②にあたる。もし両者を混同すると、註3であげた日本論のような誤解をまねくおそれがある。そのためにも、②が語る日本が①のなかでどのような場所を占める言葉なのかを歴史的にみわけることがとても重要になるといえる。

⁵それ以前に、具体的な諸言表から離れたところでそれらを秩序づけるような規則を語りえるのかど

うかも問われなければならないだろう。したがって、本稿でやむをえずたびたび登場する言説形態という言葉や本稿最後の図表に対しても、同様の問いがなげかけられてしかるべきである。

⁶もちろんここでいう方向と必ずしも同一ではないが、佐藤（2005）は本文で言及した研究とはことなる日本社会論へとむかう手がかりの一つを与えてくれるものである。

⁷つまり繰り返すが、我々は日本精神主義を近代的な言説形態の事例として再確認することをいっさい課題としておらず、その種の（言説）分析が分析以前にすでにある言説形態を前提としてしまっているのに対して、我々の分析は言説形態自体にもむけられている。たとえば、『言葉と物』（Foucault 1966）や『書き込みのシステム 1800/1900』（Kittler 1985）で描かれた図式が、寸分違わず適合してしまつたらわざわざ改めて分析をする意義はない（してみると、それらの書物が我々にとって重要なのは、日本近代における個々の具体的な事例へとむきあうなかで、それらが描いた図柄との鮮やかに一致する部分ではなく、なぜかうまくあてはらない部分にこそある）。

もちろん、こうした問いを詳細に検討するためには、日本精神主義という思想、大正昭和期という時期を扱うのみならず、少なくとも19世紀の末にまでさかのぼりつつ、この社会が属してきた言説形態をめぐる系譜学的な探求が不可欠であろう。とはいえ、論述の濃度や紙面の分量からしても、本稿では歴史性の切断面以上に近代的な言説形態との差異をとくに強調するにとどめたい。それにより、今後の研究のためのささやかな範例を提供することこそが、本稿に与えられた役割である。しかし、なぜこうした方法に依拠しなければならないかということについては、そこに宿っている思想的現状を検討する必要があるが、それについては歴史分析の実践とは独立したかたちで、また

別の機会にまとめて述べたい。

⁸ 柄谷が「自己表現」の成立に近代をみいだそうとしているのに対して、たとえば李孝徳は（李1996）、均質空間（本稿の表現では超越的拠点）の成立を近代というふうによんでいる（後者と同種の研究は他にも多い）。筆者の考えでは、日本における近代的なるものの同定をめぐるこうした揺らぎを発生させている原因は、一つにはやはり西欧世界との類同性において明治期以降を捉えなおそうとする両者の強い志向にある。結果、細かな歴史分析でありながらも、かなりの部分その意義が脱色されている。おそらくこれは、明治期の思想における三人称や一人称の誕生を語るその種の研究自体の人称性が、問題とされていないことにもよるだろう。

⁹ 筒井清忠は旧制高校における読書調査をもとに、文部省思想局による良書選奨のなかで登場する著者たちが、愛好著者名のなかにはほとんど含まれていなかったとしている。だが、我々がここから読みとりたいのは、「思想『善導』」にもかかわらず、この種の文部省イデオロギーは旧制高校生文化の深い層に入ることはできず」（筒井1995: 66）にいた点よりも、しかしながらそこで説かれたのが「思想」の善導であったということである。

¹⁰ やがてこうした対比は、かの「近代の超克」へも引きつがれていく。とりわけこの点を問題としていたのは、座談会二日目にあたる「アメリカニズムとモダニズム」と題された節においてである。精神を重視する河上徹太郎と小林秀雄に対して機械を擁護する津村秀夫。1930年代半ば以降に急増したアメリカ映画に代表されるような、この時代の日本が直面した普遍主義たるモダニズムがそこでは問題とされている。モダニズム文化の隆盛で一時的になが、どのようにみえにくくなったのかを再考するためにも、この日本精神がいったいどのような負荷を帯びていたのかという点をさら

に検討していくことが重要である。

¹¹ もちろん、江戸後期には同一性の起源となる日本語とのあいだに埋めがたい時間的距離が保持され、それを語る側としても「講壇的一人称」（野口1994: 132）ともいわれる、主体の外延性が微妙に緩んだ姿しかみせなかったし、明治啓蒙期の思想にあっては深度を脱落させた対照（たとえば三宅）でしかなかった。

¹² こうしたなか、かつて内部の汚染物としてあった東洋は、西欧という外部と対立する内部の周縁へと変換されていくことになる。

¹³ 安岡正篤について片山杜秀は、「彼個人には、日露戦争後に一般的に壊れていった『型』が豊富に残っていたということ」が、同時代の思潮に影響されつつも彼が「教養主義や人格主義の右翼化という、奇妙とも言えるベクトルを探求することになった」と、安岡と人格主義の関係を巧みにまとめているが（片山2007: 127-128）、我々にとってとくに重要なのは、「型」を喪失させたものの中においてその「型」の蘇生が求められていくという過程である。

¹⁴ もちろん、日本精神論にもかなり幅がある。文部省思想局の調査は日本精神論を、革新的、理論的、実践的という三つに分けて、紀平や安岡を第三の類型としている（文部省思想局編1935）。左翼運動へと抗いながら、資本主義によって頽廢した現状を打破する原理として日本精神主義を掲げる大川周明の革新的日本精神論は、天皇さえも超える契機を許容していく点において、そうした急進性を持たない紀平や安岡らの日本精神論と趣がかなりことなる。だが、この違いにもかかわらず、歴史の表層的な変化や断絶に影響されことなく貫かれているという日本精神に、大川が重要な位置を与えていることに注目すれば、日本精神という言葉を浮かびあがらせている彼の論理は、紀平や安岡らと重なりあっているのである。

¹⁵ 文部省思想局の調査より重引。

¹⁶ たとえば、宮本直美がドイツ音楽を素材にして描いたような教養主義の機制、すなわち超越論的シニフィエへの差延作用が音楽作品の創作と受容を含む充実した創造活動の作動原理となっていたというようなことは（宮本 2006）、日本近代にはみられない。そのかわりに大正教養主義・人格主義を通過した日本精神主義が直面したのは、そうした思想の様式を日本社会の歴史的な条件と隔絶させたままに踏襲しつつけてしまったことによる絶望的な空疎の出現であった。

¹⁷ ただし、これが批判として機能しようと戸坂が信じている点からして、彼が日本精神主義を裁定する基準とは、それが思考されぬもの／思考することをめぐる思想の様式を踏襲しているか否か、という観点からだと見える。つまり、なにゆえに日本精神主義がそうした思想の様式に対して屈折を与えてしまったのかということの問題にないかぎりにおいて、戸坂と我々の観察の次元がことなっていることはいうまでもない。

¹⁸ 渋谷重光も思想戦における思想の空疎をそれへの同時代批判とともに描くが（渋谷 1991）、そうした空疎を空疎として観察せしめた条件こそ重要である。また同様のことは、思想を活字によって説く書物という形式のみならず、思想戦へと接続していった諸メディア（新聞、放送、映画、写真…）についてもいえることである。

¹⁹ 鈴木貞美が寛克彦について（鈴木 2005）、百川敬仁が倉田百三について指摘するように（百川 1995）、国体を生命の発露として描く国体論の論理

は、大正生命主義を背景としてもっている。つまり、昭和初頭期に日本近代は生命という言葉を、一方では教養主義や自我論の流行における個体の原理として、他方では個性性を滅却・帰一させる国体の原理として現したということになる。

²⁰ もちろん国体の歴史叙述が、生命としての「創造発展」を前面にすすめることで日本精神主義における言語の空疎に対処しようとしても、それによって思想戦が要請する思想の不在を埋めることができるわけではない。日本精神主義の非思想性が、国体の歴史叙述にみられる反思想性へと置換されるだけである。

²¹ 国体に対する個体の関係も思想を介したもものから「没我帰一の関係」となる。しかし昆野伸幸によれば、神代へと基礎をもとめる国体論は、他方で臣民の能動性発揮を疎外することにもなり、「皇国臣民としての自覚」を強調する『臣民の道』（1941）が『国体の本義』におけるこうした困難を解消する国体論であったという（昆野 2008: 187）。長谷川亮一はこうした国体論の変化を、日中戦争勃発による国民精神総動員運動（1937）の始動以後に喧伝された「八紘一宇」が国体の国内的完結性から解放され世界へと無限拡大していくという論理の登場に沿ったものとしている（長谷川 2008: 106-108）。つまり『国体の本義』以後、ふたたび臣民の精神が焦点化されていくのである。しかし、そこにおける臣民の精神とは、個性性を充たすためのものではないのであって、国体へと帰一する求心性のみを帯びた非常に茫洋な性格となっている。

文献

阿部次郎, 1914, 『三太郎の日記』岩波書店。（再録：小宮豊隆他編, 1960, 『阿部次郎全集 1』角川書店。）
———, 1922, 『人格主義』岩波書店。（再録：小宮豊隆他編, 1961, 『阿部次郎全集 6』角川書店。）

- 赤澤史朗, 1985, 『近代日本の思想動員と宗教統制』 校倉書房.
- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard. (= 1974, 渡辺一民・佐々木明訳, 『言葉と物——人文科学の考古学』 新潮社.)
- 船山信一, 1980, 「昭和前期の日本主義哲学——昭和前期の日本主義哲学 紀平正美・和辻哲郎・蓑田胸喜・鹿子木員信・生みの哲学」 藤井松一・岩井忠熊・後藤靖編 『日本近代国家と民衆運動』 有斐閣. (再録: 服部健二他編, 1999, 『船山信一著作集 7』 こぶし書房, 393-500.)
- 藤沢親雄, 1938, 「日本精神と思想戦」 『思想戦講習会講義速記 第 1 輯』 内閣情報部. (再録: 荻野富士夫編, 2003, 『情報局関係極秘資料 6』 不二出版, 127-137.)
- 長谷川亮一, 2008, 『「皇国史観」という問題——15 年戦争期における文部省の修史事業と思想統制政策』 白澤社.
- 鹿野政直, 1988, 『「鳥島」は入っているか——歴史意識の現在と歴史学』 岩波書店.
- 柄谷行人, 1980, 『日本近代文学の起源』 講談社.
- 片山杜秀, 2007, 『近代日本の右翼思想』 講談社.
- 川村湊, 2000, 『作文のなかの大日本帝国』 岩波書店.
- 紀平正美, 1916, 『自我論』 大同館書店.
- , 1930, 『日本精神』 岩波書店.
- , 1938, 『知と行』 弘文堂書房.
- 北河賢三, 1982, 「1930 年代の思潮と知識人」 鹿野政直編 『近代日本の統合と抵抗 4』 日本評論社.
- Kittler, Friedrich, 1985, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München: Fink. (=1990, trans. Michael Metteer and Chris Cullens, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford: Stanford UP.)
- 昆野伸幸, 2008, 『近代日本の国体論——“皇国史観” 再考』 ぺりかん社.
- 三木清, 1936, 「序」 同編 『新版現代哲学辞典』 日本評論社. (再録: 大内兵衛他編, 1968, 『三木清全集 17』 岩波書店, 335-337.)
- , 1941, 「読書遍歴」 『文芸』 6(12). (再録: 大内兵衛他編, 1966, 『三木清全集 1』 岩波書店, 369-432.)
- 南博・社会心理研究所編, 1965, 『大正文化 1905-1927』 勁草書房.
- 三宅雪嶺, 1891, 『真善美日本人』 政教社. (再録: 柳田泉編, 1967, 『明治文学全集 33』 筑摩書房, 200-220.)
- 宮本直美, 2006, 『教養の歴史社会学——ドイツ市民社会と音楽』 岩波書店.
- 文部省編, 1937, 『国体の本義』 内閣印刷局.
- 文部省思想局編, 1935, 『思想調査資料特輯 日本精神論の調査』 文部省思想局. (再録: 思想調査資料集成刊行会編, 1981, 『文部省思想局思想調査資料集成 11』 日本図書センター.)
- 文部省思想局編, 1936, 『思想調査資料特輯 思想指導に関する良書推奨』 文部省思想局. (再録: 思想調査資料集成刊行会編, 1981, 『文部省思想局思想調査資料集成 11』 日本図書センター.)
- 百川敬仁, 1995, 「日本主義者・倉田百三」 鈴木貞美編 『大正生命主義と現代』 河出書房新社.
- 野口武彦, 1994, 『三人称の発見まで』 筑摩書房.

- 大澤真幸, 1986, 「〈日本〉」『ソシオロゴス』10: 64-80.
- 李孝徳, 1996, 『表象空間の近代——明治「日本」のメディア編制』新曜社.
- Sakai, Naoki (= 酒井直樹), 1991, *Voices of the Past: The Status of Language in Eighteenth-Century Japanese Discourse*, Ithaca: Cornell UP. (= 2002, 川田潤他訳, 『過去の声——18世紀日本の言説における言語の地位』以文社.)
- 酒井直樹, 1996, 『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史—地政的配置』新曜社.
- 佐藤俊樹, 1993, 『近代・組織・資本主義——日本と西欧における近代の地平』ミネルヴァ書房.
- , 2005, 『桜が創った「日本」——ソメイヨシノ起源への旅』岩波書店.
- 渋谷重光, 1991, 『大衆操作の系譜』勁草書房.
- 清水幾太郎編, 1934, 「日本精神文献」『思想』144: 244-270.
- 鈴木貞美, 2005, 『日本の文化ナショナリズム』平凡社.
- 戸坂潤, 1935, 『日本イデオロギー論』白揚社. (再録: 鶴田三千夫編, 1966, 『戸坂潤全集 2』勁草書房.)
- , 1936, 「日本精神」三木清編『現代哲学辞典』日本評論社. (再録: 鶴田三千夫編, 1979, 『戸坂潤全集 別巻』勁草書房, 60-64.)
- 坪井秀人, 1997, 『声の祝祭——日本近代詩と戦争』名古屋大学出版会.
- 筒井清忠, 1995, 『日本型「教養」の運命——歴史社会学的考察』岩波書店.
- 安岡正篤, 1924, 『日本精神の研究』玄黄社. (再録: 2005, 『日本精神の研究——人格を高めて生きる』致知出版社.)
- , 1932, 「日本主義とは何ぞや」『国維』10月号.
- , 1940, 『思想戦講座 3 日本精神と思想戦』内閣情報部. (再録: 荻野富士夫編, 2003, 『情報局関係極秘資料 7』不二出版, 79-83.)
- 横溝光暉, 1939, 「思想戦の理論と実際」『思想戦講習会講義速記 第二回』内閣情報部. (再録: 荻野富士夫編, 2003, 『情報局関係極秘資料 7』不二出版, 3-14.)

(はやし みつひろ、東京大学大学院学際情報学府、Hayashi.Mitsuhiro@iii.u-tokyo.ac.jp)

(査読者 野上元、毛里裕一)

The Rise and Fall of the Thought of the Japanese Spirit:

The Condition of the Tortuous Language of Thought in Prewar Japan

HAYASHI, Mitsuhiro

The purpose of this article is to examine the social and temporal constriction that facilitated the rise and fall of the thought of the Japanese Spirit. The thought of the Japanese Spirit, which emerged in the early Showa era, was characterized by the moderating of verbal expressions. This thought has been explained as a reflection of the gloomy political situation or the views of intolerant thinkers till date. However, this explanation has not exactly managed to grasp the provenance of the peculiar characteristic of the thought. We will insist that this peculiar characteristic stemmed from the effect of the spread mode of thought since the Taisho era that obsessively attempted to describe the homology of Japan within a discursive form differentiated from the modern one.