

近代なき「近代の超克」

—「世界史的立場と日本」の意味—

服 部 裕

Die Bedeutung des Gedankens “Der Überwindung der Modernität” von den Japanischen Intellektuellen in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts

Hiroshi HATTORI

Zusammenfassung

Heute mehr als 50 Jahre nach Beendung des Zweiten Weltkrieges haben die Japaner noch keine einheitliche Auffassung von der eigenen Kriegsvorgang mit der militärischen Aktion in Asien. Die Erkenntnis, daß es sich ohne Zweifel um die Invasion vom japanischen Militär handelt, ist der japanischen Gesellschaft von heute bzw. überhaupt der Nachkriegszeit nicht gemeinsam. Je weiter die Vergangenheit sich zeitlich entfernt, desto trüber wird die Erinnerung der Japaner daran. In der Verdrängung der Erinnerung an die schuldhaftige Vergangenheit wird heute die Propaganda eifrig durchgeführt, daß es sich um einen Krieg zur Befreiung der asiatischen Länder vom Kolonialismus der europäischen Mächte handle. So eine Auffassung gab es in der Nachkriegszeit eigentlich ständig, denn die Japaner haben Gelegenheiten bewußt verpaßt, sich die eigene Verantwortung klarzumachen. Anders ist aber heute in den 90er Jahren, wenn solche Meinung viel manifester denn je als neuartiger Nationalismus geäußert wird. Der läßt sich als “Liberalistische Geschichtsbetrachtung” bezeichnen.

Warum wollen die heutigen Japaner Fehler und Verantwortungen von der eigenen Vergangenheit nicht erkennen? Wie entsteht solcher neuartige Nationalismus? Angesichts dieser Fragen läßt sich herausstellen, daß der eine neue Version der nationalistischen Gedanken von den 40er Jahren darstellt, die sich als “die Überwindung der Modernität” oder “der weltgeschichtliche Standpunkt und Japan” bezeichneten. Das faschistische Militärregime ist zerfallen. Seine Ideologie hat dennoch durch die Nachkriegszeit bis heute überlebt. In der vorliegenden Arbeit wird also versucht, theoretische Fehler der Gedanken von den 40er Jahren und auch die gedankliche Verwandtschaft der heutigen neonationalistischen Geschichtsbetrachtung damit klarzustellen.

はじめに

アジア太平洋戦争並びにそれに至る日本帝国のアジア諸国侵略に対する責任と罪の自覚は、同戦争の敗戦から52年が経過した今日でも未だに日本社会、つまりわれわれひとり一人の日本人の共通の意識として定着していない。日本軍731部隊の細菌戦や従軍慰安婦の問題、あるいは南京大虐殺など日本帝国の侵略性を明らかにする個別の事実の認定すら、幾多の客観的証言にも拘わらず、現在に至る半世紀余の長きにわたって一度たりとも日本

人の共通認識になりえていない。むしろ敗戦から時が経てば経つほど過去の記憶は人々の意識下により深く封印され、今や50余年前にくだんの戦争があったことさえ知らず、戦争といえばテレビ画面が映しだした湾岸戦争のごときファミコンゲーム的シュミレーション戦争しか想起できない世代が氾濫している。こうした若い世代の無知と幼稚性は、先の戦争を直接あるいは間接に十分知っている世代、つまり日本社会そのものが内包する無知＝無恥、幼稚性、さらに邪悪性が意図的に産み出したものであるといえる。

このような自国の加害性に対する認識は、新保守主義

の知識人や「ゴーマニズム宣言」の著者などにみられる最近の所謂「自由主義史観」からすると「自虐史観」ということになるらしい。もとより1965年以来の「家永教科書訴訟」が示す通り、日本国政府は戦後一貫して過去における自国のアジア侵略の事実そのものを否定し続けるとともに、教科書検定によって国家権力による表現・教育・学問の自由への介入と歴史的事実の隠蔽を図っている。

また三次にわたる同訴訟は、歴史に対する司法権の在り方をも示している。第二次訴訟における東京地裁の「杉本判決」(1970年)が、教科書検定そのものを憲法違反として認めたことを除いては、残り計9回の判決はすべて検定そのものは合憲としている。その中で特徴的なのは、上級裁判所ほど検定の違憲性並びに違法性に対する判断が甘いということである。一次訴訟では地裁による検定意見の一部違法という判断が、高裁および最高裁ではすべて適法になり、二次訴訟では、地裁の「杉本判決」は高裁で「検定は合憲、検定処分は違法」にトーンダウンし、最高裁では差し戻し判決が言い渡され、結局提訴は却下されている。わずかに第三次訴訟の最高裁判決(1997年8月29日)だけが、地裁・高裁段階での具体的な検定意見の違法箇所を、それぞれ1ヶ所と3ヶ所から4ヶ所としているにすぎない。こうした事実は、本来独立のはずの司法権があたかも行政権による歴史の捏造を支えているかのような印象を与える。これは家永裁判の弁護人の一人である尾山宏が指摘しているように、政府による最高裁判事任免の問題と関わりがないとはいえないと考えられる。⁽¹⁾

こうした政府および司法の姿勢を背景にして、すでに述べたように一部の知識人は歴史的事実の認定を「自虐的な歴史観」と断じ、従軍慰安婦も731部隊の細菌戦も南京虐殺も、さらには日本のアジア侵略そのものすら否定することによって、歴史を捏造する世論作りに励んでいる。「従軍慰安婦は自由意志による売春行為であった」とするような「自由主義史観」によって、今現在日本人の「記憶(歴史)の危険な浄化」⁽²⁾は確実に進められているのである。

この日本人の「記憶浄化」が示しているのは、現在の日本社会が示す民族主義的性格が、戦後日本の経済的世界制覇の自負心に咲いた単なる徒花であるということではなく、戦前・戦中に生きた日本人の精神的アイデンティティを支えていた意識、つまりアジア諸民族に対する「日本民族の優越性」の意識と直線的に繋がっているということである。これは、日本の戦後史が敗戦後ゼロから再出発したのではなかったことを意味している。戦後の日本社会は制度的には所謂民主主義へと大きく転換されたが、戦前からの日本人の精神性の底流は決して断た

れることはなかった。それは、敗戦によって軍国主義は崩壊したものの、「大東亜戦争を必然たらしめた日本近代」⁽³⁾の本質を示す「近代の超克」という思想が戦前・戦中・戦後を通じて一度たりとも真に省察されることがなかった、つまり「内面的に否定されていない」⁽⁴⁾ということに起因している。侵略戦争とファシズムを可能にした戦前の「思想的錯誤」⁽⁵⁾を自らの力で否定しないまま生き続けてきた戦後の民主主義には、つねに戦前の亡霊がつきまといっているのである。この意味で、上記の「記憶の浄化」は決して偶然の産物とはいえない。戦前・戦中の知識人の思想と侵略戦争との関係を日本の近代史に定位することなしに、今を生きる日本人の内面深くに流れ続け、今また呼び覚まされようとしている「思想的錯誤」のメカニズムを解明することはできないはずである。本稿では、1941年から「世界史的立場と日本」⁽⁶⁾という名のもとに行なわれた京都学派の一連の座談会と、座談会の参加者の一人であった高坂正顕の『民族の哲学』⁽⁷⁾において表明された戦前の知識人の思想を跡づけることによって、彼らが軍国主義日本のアジア侵略という蛮行に「知的言説」を付与しようとした内的メカニズムを明らかにすることを目指す。それによって、近代日本が今に至るまで克服しきれない前近代性の所在が、明らかになるはずである。

1. 近代の超克

明治期以降の日本社会の急激な近代化(資本主義化、工業化、中央集権化、都市化など)は、その急激さ故に多大な歪みを内包しながら進展していった。社会の工業化・都市化が一定の水準を越える時期つまり大正中期になると、近代化に生み落とされ、それを支えてきた労働者の社会的要求は激化する。明治期の富国強兵に主眼をおいた政策では、もはや人々の欲求を社会的にも個人的にも満足させることはできなくなっていたわけである。所謂「大正デモクラシー」は、それまで近代国家に向かってハイペースで走り続けていた日本社会が、表層的な近代化から、個としての人間の権利を保障する近代精神の獲得へと軌道修正すべき歴史的な転換点になっていたはずである。しかし現実には、国家も国民もその実現へ歩を進めるにはあまりに未成熟であった。もとより日本の近代主義者には国家主義的な視点からの近代化にしか関心はなく、国民国家の形成を求めた明治初期の福沢諭吉などの例外はあったにしろ、自由なる個人の育成による近代国家の建設など眼中になかった。結局のところ、近代精神の発展なき近代化が行き着いた先は、富の分配の不平等、工業化と都市化の犠牲になった農村社会の疲弊、あるいは資本主義の更なる発展が望めない閉塞感などに

よる日本近代の行き詰まりであった。

日本近代の閉塞状態を打開しようという試みは、政治的および社会文化的のいずれの場合でも極端な形で為された。政治的には、日露戦争によって獲得した朝鮮半島の支配と、中国東北部における権益を拡大しようとする膨張政策が推し進められる。その一方で、近代化（文明開化）に新しい時代と社会の到来を託したものの、現実には社会の荒廃を目のあたりにせざるを得なかった都市民衆や知識人は、日常生活の退廃的享楽や精神的デカダンスに逃避する以外になかった。そうした風潮のなか、明治以来の近代主義を批判し否定しようとしたのが、文芸的には日本浪漫派であり、政治的にはクーデターによって天皇親政を目指した若い将校達であったといえる。いずれも、西洋近代の価値観こそ日本近代の行き詰まりの元凶であると考え、近代主義の否定なくしては日本の再生はないと考えていた。

このような近代主義に対する懐疑と閉塞感のなか、日本の軍部による中国大陸侵略は拡大し、国際社会における日本の孤立化は進んでいく。こうした世界状況が、さらに日本の知識人を西欧の近代思想からの離反へと向かわせることになる。正確に言えば、西欧の近代を全否定しようとする意味での「離反」ではなく、それから学ぶべきことは学んだという前提と、「西洋の没落」が西欧そのものから伝わってきているという認識の上に近代を超克しようという意識である。満蒙処理および日中戦争という出口が見えない問題に直面していた知識人たちは、西欧の近代思想を超えた日本独自の思想を構築することによって、当該の問題に何とか理論的解決を齎らそうと苦慮していたのである。しかしこの作業には、「文明開化の論理の終焉」を唱えた日本浪漫派にみられる暗いデカダンな雰囲気がつきまどっていた。そんな暗い時代の知的煩悶から知識人を一挙に解放したのが、1941年12月8日の日米開戦の報であった。開戦以後、西欧近代の克服は達成されなければならない歴史的現実と映じたためである。開戦の翌年開催された文学界誌上での座談会は、司会役の河上徹太郎によって「近代の超克」と名づけられるが、これがその後知識人たちの解決すべき課題の符牒になり、上記の問題の理論的解決の試みをさらに促すことになる。彼らが当時どのような意識と雰囲気の中かにいたかは、以下に掲げる座談会の結語のなかの河上徹太郎の言葉がよく表わしている。

この会議が成功であったか否か、私にはまだよく分からない。ただこれが開戦一年の間の知的戦慄のうちには作られたものであることは、覆うべくもない事実である。確かに我々知識人は、従来ととも我々の知的活動の真の原動力として働いてゐた日本人の血と、それ

を今まで不様に体系づけてゐた西欧知性の相克のために、個人的にも割り切れないでいる。会議全体を支配する異様な混沌や決裂はそのためである。そういう血みどろな戦ひの忠実な記録であるといふことも、識者は認めて下さるであろう。⁽⁹⁾ (傍点は引用者による)

ここには、彼らが時代の大きなうねりに強い衝撃を受けた様と同時に、彼らの内面には民族の「血」というある種暗く非合理的な観念と西欧的な明晰な合理性が、割り切り難い形で同居している様が見取れる。「日本人の血」と「西欧知性」という、互いに相容れ難い精神の狭間における知的葛藤を一挙に吹き飛ばしてくれたのが、対米開戦、つまり理論ではない戦争という現実そのものであった。これが「知的戦慄」の意味するところである。この意味で、彼らが模索した「近代の超克」への理論は戦争という現実を準備するほどの思想的な力は持ちえなかった、ということを描き出すことができる。それはむしろ、袋小路にはまってしまった知的閉塞状況から、どんな形でもいいからとにかく脱出したいという、現実追従的性格を持っていたと考えられる。袋小路に突破口を開いてくれた対米開戦、あとは「西欧知性」をのり超えるべき「日本人の血」による理論を打ち立てるだけでよい。これが当時の知識人の平均的意識であった。しかし「異様な混沌や決裂」という表現が示しているとおり、結果的に「近代の超克」座談会からは何ら統一的な理論は生まれなかった。これはまず第一に、座談会に出席した当代の知識人たちが互いに異なる思想グループに所属していたため⁽⁹⁾、西欧近代および日本近代に対する考え方がかなり相違していたためと考えられる。さらには、いずれの意味にしろ西欧の近代精神を範として自己形成してきた近代日本の知性にとって、獲得した西欧近代の言葉で西欧近代そのものを超克し、それに替わる新たな言葉を見つけ出すことは極めて困難な作業に違いなかったからである。日本浪漫派が日本における近代主義の否定だけを念頭に置いていたのに対して、「日本の近代性の克服なんぞわけはない」⁽¹⁰⁾と言いつつ小林秀男の次の言葉は、そのことをよく示している。

[……] 近代の超克といふことを僕等の立場で考えると、近代が悪いから何か他に持ってこようといふやうなものではないので、近代人が近代に勝つのは近代によってである。僕等に与えられている材料は今日ある材料の他にはない。その材料の中に打ち勝つ鍵を見付けなければならぬといふことを僕は信じて居ります。⁽¹¹⁾

2. 民族の哲学

近代を超克しようとする思想が戦争そのものを準備したのではないにしろ、結果的に戦争という現実につながられて形づくられたイデオロギーであったことは否定できない。その意味で、このイデオロギー自体が戦争責任を担っているかどうかは別として、その思想としての誤謬性は免れえない。否、まさに戦争という既成の現実に対して自律性を保ち得なかったという意味において、それは思想たりえていなかったともいえる。にも拘わらずこの思想は戦争との暗く危険な関係というイメージのお陰で、わずかな例外を除いて⁽³²⁾、むしろその誤謬性と未熟成が検証されないまま、戦争の忌まわしい記憶とともにただ過ぎ去ったものとして忘却の中に封印され続けてきた。つまり、この思想は社会的に否定されることを免れ、今日まで日本人の意識下に生き続けてきたのである。「はじめに」で触れたように、戦後の教科書検定問題に現われた日本政府の誤った歴史認識や最近の「自由主義史観」のような新たな自民族中心主義的な歴史観などは、戦後の日本人が「近代の超克」を敗戦とともに到来した民主主義体制を以て自ら内在的に打破したと錯覚してきたことに起因している。軍国主義の政治は敗戦とともに消失したが、西欧近代をのり超えることで軍国主義の理論的支柱にならんとした「民族の哲学」は、敗戦を境に象徴天皇制民主主義の底流に潜行したのである。

「近代の超克」座談会が結局は「異様な混沌や決裂」のなかに終わったといっても、会議全体の雰囲気は終始、日本民族が如何にして西欧近代をのり超えてアジアの盟主たらんとするかという意志に満たされている。そんななかで、京都学派を代表する鈴木成高と西谷啓治の発言は最も確信に満ちたものであった。それは彼らが、すでに「近代の超克」座談会より半年以上も早い1941年（昭和16年）11月16日、つまり対米開戦の直前にアジアにおける日本民族の優越性と盟主としての役割を理論づけようとしていたためである。その日、先に挙げた二人に高坂正顕と高山岩男が加わり、「世界史的立場と日本」と題した座談会を行なっている。さらに開戦を挟んだ42年（昭和17年）3月4日には第二回目の座談会「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」を、そして戦局が泥沼化し始めた42年（昭和17年）11月24日にはそれを支えるかのように第三回目の座談会「総力戦の哲学」を行なっている⁽³³⁾。つまり時間的にみると、京都学派の前二回の座談会が、42年（昭和17年）7月に行なわれた座談会「近代の超克」に先行したことになる。すでに「世界史的立場と日本」と「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」において、京都学派は日本の軍国主義が現実にも推し進めているアジア侵略と対西洋戦争の理論的支柱を明快な図式として打ちたてて

いる。そこには、「近代の超克」座談会において主に文学界グループにみられる知性の迷いや葛藤はあまり感じられない。明らかに現実には引きずられながらも現実から自律した純粹理論の確立を装う、いかにも学者然とした図式的な論理性に貫かれた「教義学」⁽³⁴⁾が展開されている。

「私は自分が世界史の根本理念としたものに誤謬があったとは思わない。私は戦争の有無や勝敗によって左右されるような理念を考えたのではないからである」⁽³⁵⁾という高山岩男の戦後の言葉は現実に対する思想の自律性を改めて強調したものだが、結果的には彼らの思想は日本帝国主義および天皇制ファシズムを擁護する以外の機能は持ち得なかったことを考えると、現実に対する知性の責任回避としか響かない。

しかし現在の日本人に直接つながっているより深刻な問題は、京都学派の「民族の哲学」の誤謬性が、高山岩男自身の言葉が象徴するように、戦後の日本社会において決して真に認識されることなく現在に至ってしまっていることにある。アジアの諸民族に対する優越意識は、現在でも本質的に戦前のそれとまったく変わっていないといえる。戦後の西ドイツが一貫してヨーロッパのなかのドイツの再生を目指してきた原点には、つねに徹底した脱ナチ化政策によって戦前・戦中の自民族中心主義を社会的にも国民的にも克服しようという意識が働いていた。これが、自民族の優越性の意識を引きずったままアジアのなかで遊離し続けてきた日本との違いである。

京都学派の三回に亘る座談会で取り上げられた論点は、高坂正顕が『民族の哲学』⁽³⁶⁾で主張している考え方とほぼ一致している。『民族の哲学』は1941年（昭和16年）の夏に書かれた「民族の哲学」、日米開戦直前の秋から書き始められ、ほぼ開戦当時に書き上げられた「大東亜共栄圏への道」、そしてそれに続く年末から42年（昭和17年）の年頭にかけて書かれた「戦争の形而上学」の三つの論文から成っている。一見してわかるとおり、主題的にこれら三つの論文は「世界史的立場と日本」をはじめとした三回の座談会と内容を一にしている。さらに時期的にみると、高坂論文がつねに「世界史的立場と日本」およびそれ以降の座談会（以下「座談会」と呼ぶ）に先行している。この二つの点から、座談会の議論はほぼ高坂理論に沿って展開していると判断できる。現に各座談会は、例外なく高坂の問題提起によって開始されている。そこで、座談会の論理をより明確にするためには、高坂論文との突き合わせが不可欠であると思われる。

京都学派の知識人が「世界史的立場と日本」において目指していたものは、一言で言うと、ヨーロッパ近代の世界支配の終焉に際して生まれつつある新しい世界の秩序を担うべき「世界史的立場」の理論を獲得しようとい

うことである。近代ヨーロッパの思想を主にランケやディルタイなどの19世紀ドイツの歴史主義的哲学を介して学んだ京都学派は、「世界史的立場」の理論は飽くまでも歴史主義的な方法論によってヨーロッパ近代精神を克服することによってこそ到達できると考えていた。西欧的歴史主義の克服としての「世界史的立場」は、西谷の言葉では「歴史主義を通しての歴史主義の克服」⁽⁴⁷⁾ということになる。

彼らは、それまでの世界史とはヨーロッパおよびヨーロッパが支配する地域の歴史であり、ヨーロッパ人は世界を「ヨーロッパの拡張という立場から考へる」⁽⁴⁸⁾と認識していた。その意味で、それは彼らにとって真の世界史ではなく、「本当の世界史といふものは二十世紀になって始まっている」⁽⁴⁹⁾のである。つまりヨーロッパ外の世界がヨーロッパと対抗し得るようになったのが二十世紀であり、ヨーロッパ支配を脱し始めている二十世紀こそが世界史の始まりであると考えた。そしてヨーロッパと対抗できるヨーロッパ外の世界が、正に日本であるということになる。これが彼ら京都学派が素描した20世紀前半の世界像である。これは理念的には、19世紀以来のヨーロッパ帝国主義の世界支配を日本をはじめとしたヨーロッパ外世界が打破すべしということであるが、現実的には古くは日露戦争、近くは満州事変以来の日本の大陸侵略を新しい世界史の始まりと位置づけているに過ぎない。つまり、満州事変以降の日本の軍事的膨張政策を客観的に分析することなしに、工業化と軍事大国化という表層的な近代化を基盤にした世界進出を、アプリオリにヨーロッパ近代の克服と措定しているだけのことである。彼らの関心は、机上でその措定に論理的な言辞の衣を着せることだけであった。彼らが理論の前提とした軍事的侵略で他民族の幾多の血が流され、おびただしい数の破壊が行なわれたことなど、彼らにとってはどうでもよいことであった。新しい世界史の時代の理論を構築し、その理論を以て日本が世界史的立場を担うにふさわしい民族たらんことを証明すること、ただそれだけが「世界史的立場と日本」の目指すところであった。

新しい世界像を描き出すのは新しい哲学である、と京都学派は考える。彼らの新しい哲学とは、西欧近代の歴史主義に替わる「世界史の哲学」を意味している。高坂曰く、「世界歴史の構想が具体的に実現される場合には、民族の問題は不可避的」であり、「民族の哲学は世界史の哲学にとって、方法論的序説の意義を有つのである」⁽⁵⁰⁾。つまり高坂の民族の哲学は、世界史的立場を担うにふさわしい民族とはいかなる民族なのかを明らかにしようと企てたものであるといえる。

民族の哲学を考える際、高坂はそれに関わる要素として種族（人種）、文化、国家といった諸概念を引き合い

に出す。彼はゴビノーの人種論⁽²¹⁾を取り上げて、まず種族と民族相互の関わりと相違のなかに、民族の概念をより明確にしようとする。ゴビノーの人種論は人種相互の間には本来自然に定められた優劣があり、それが血の混交を通じて歴史を形成していくとするものである。この考え方に対して高坂は、「世界歴史を種的主体的に考察せんとした点」は評価するが、その「決定論的な人種観」は否定されなければならないと主張する。⁽²²⁾それは彼が、人種とは「近代自然科学の産物」であると同時に、「血の純粋性に基く種族的優秀性を主張する極めて政治的、政策的な概念」であり、そのため「種族が単なる自然ではなくしてむしろ歴史的な自然であり、却って民族の歴史的基体」と考えるからである。⁽²³⁾つまり高坂は、人種概念が持つ「歴史的世界の動力として」⁽²⁴⁾の重要性は認めるものの、それを超える上位概念として民族を位置づけているわけである。これは、日本の世界進出を睨んだアジア侵略の妥当性を自らの思想、つまり西欧近代を超克する思想の前提としている高坂にしてみれば当然のことである。人種が歴史にとって最上位概念だと認めれば、世界歴史の新参者である日本人はナチスの人種主義の上位性、つまり白色人種の黄色人種に対する優越性を認めざるを得なくなってしまうからである。さらに、「種的主体性」は認めつつ「人種の決定論」は否定するという誠に都合主義的な解釈でしか、人種主義が含意する白色人種に対する日本民族の劣性を排除しながら、同時にアジア諸民族に対する民族的優越性の根拠を主張する論理を獲得できないからである。

いずれにしろ高坂は、民族を形成する基体的要素として種族を位置づけた上で、民族を等級的なものとして説明しようとする。つまり種族は民族に内在する諸要素のうち血と土だけを契機にして成立した、低段階の民族形態であるとする。換言すると、血縁共同体および地縁共同体に限定された民族概念が種族ということになる。そこで高坂は種族を「自然民族」と定義する。しかるに民族を形成する要素には、言語や宗教など他にも様々なものがある。例えばユダヤ人は、ドイツやフランスやアメリカ合衆国といった政治的国境を有する複数の国家のなかに散在しながらも、自らの宗教と言語に限定されてユダヤ民族というアイデンティティを維持している。高坂はこれを血縁並びに地縁による自然民族を超えた民族概念とし、「文化民族」と定義する。

高坂はこうした民族の発展形態を措定することで、「民族は単に自然的ではなくして主体的・自己限定的・権威的であろうと」⁽²⁵⁾する「動的な概念」⁽²⁶⁾であると主張する。そして、民族に内在する主体性、自己限定性および権威が到達する民族の最高の形態こそが「国家的民族」であるというのである。民族の基体である「自然民

族」が、「文化民族」という媒体を介して最終的に「国家的民族」に到達する。これが高坂の描いた動的な民族概念の運動である。そして国家的民族が真に権威的であるのは、民族の神話的意識に保障されていると高坂は考えた。神話的意識とは「自己の集団を或る聖なるもの、言はば超越的なものとの関聯に於て意識」⁽²⁷⁾ することである。その超越的なもの、つまり「超歴史的な事柄」が、なほ歴史の内なる出来事として語り伝えられるところに、伝説は成立して「……」歴史上の真理として認められ⁽²⁸⁾、それによって神話的意識は国家的意識と結びつけられる。これが高坂らにとって、神話意識が国家的民族を権威的たらしめている理由である。

さらに京都学派はこの国家的民族に、人間主体の最高形態を認めようとする。つまりそれは、国家的民族こそが歴史において政治的のみならず倫理的であり、かつ実践的な概念であるということの意味している。ここには人間主体の本源は個人ではなく、個人を人間たらしめている総体としての民族（国家）の精神にある、というドイツ観念哲学的な全体論的な考え方が基調をなしている。

このように、京都学派は西欧近代をのり超えようとするとき、ただそれを全面的に否定して日本古来のやり方を推し進めればよいと考えたわけではない。つまり、彼らは「世界史的立場」を獲得するための哲学的基盤を、決して国史学や東洋史学に求められるとは思っていなかった。⁽²⁹⁾ 西欧の近代精神の根本にある個人主義に対する態度決定には、まさに世界史的視座からみた彼らの限界がよく現われているが、それと同時に逆説的には彼らの学者としてのナイーブな真面目さも顔を覗かせている。

[……] ところが近世ではパーソナリティは絶対的なものへの関係のうちで成立するといふことから個人の絶対といふ意味に変わった。[……] それは墮落といへば墮落だが、同時に進歩、と言って悪ければ少なくとも前進だと言へる所がある。つまり個人が行きつく所まで行きついた、或は個人の底に達したという感じだ。[……] それで近世人の特色はこの経験、つまり自分で見たり触れたり、一般に自分で納得したものでないと承知しないといふ所にあるんじゃないか。そして科学でも哲学でも、それらが近世で旺んになったことには、そういう意味があるんじゃないか。[……] 僕はこれが近世の非常な進歩で、個人主義の克服といふことも一遍ここまで帰って出発しないと、本当にはできないと思ふんだが、どうかね。つまり今迄のやうな、すぐ国家とか日本のとかをただ天降的に持出すだけでは不充分と思ふんだが……⁽³⁰⁾

「個人」の意義は認めるという意味で、彼らは個人主義そのものを否定しようとはしない。彼らが求めたのは、西欧の個人主義に替わる独自の個人観であった。方法論はあくまで西欧近代のそれを、しかし内容は日本固有の価値をあてる、これが京都学派の四人が探し求めた形式であったといえる。これは、西欧世界と今現在敵対しつつあるという現実が、彼らの思考を限定していたことをよく示している。思考の隘路のなかで、彼らは日本には固有の個人意識が存在するという結論を導きだす。高山は言う。

[……] 武士にはまかり違ったら腹を切ってお詫びするといふ実に強烈な自由意識、個体意識があった。勿論この自由や個人の意識は無限な利益追求とか無拘束とかいふやうな自由、即ち近代の町人的市民社会的な自由とは違ってゐる。けれどもこれが本当の自由といふもの、本当の個人といふものなのだ。[……] だから僕は主従関係でできてゐる封建社会だって、単に全体主義とか専制主義とかいふのは間違つてゐると思う。つまりかういふ見方は古くさい近代的な見方なんだ。近代の個人主義から逆に推論された反対概念なんだ。武家の封建社会では人格的な信頼の関係が基礎だと思ふ。⁽³¹⁾

ここには明らかに論理のすり替えがある。京都学派が問題視し、のり超えようとしている個人主義とは、宗教的には教会に、また政治・社会的には国家・社会に包摂されていた個人をそれらから解放し、個人の自由を護るために、自らの責任に則り個人間相互の契約を結び社会を構築しようという、謂わば自由主義的個人主義を意味している。つまり、国家・社会乃至は民族とは、本来個人の解放のための枠としての意味しか持たないのである。しかし高山が言う「個体意識」とは、西欧の個人概念の本質である個人の自律性を否定しているわけだから、上記の個人主義とはまったく異なる次元のものであると断ぜざるを得ない。これは、他者に向かい合いながら自律的な意志で自己限定しようとする近代的主体ではなく、例えば武士道といった超個人的な倫理観に限定されたまさに「個体」に過ぎない。武家社会に「なぜ人格と人格との間のいはば絶対的な信頼関係があり得たか」という自らの問いに、「絶対的な責任の主体であるという主体性の自覚」⁽³²⁾ が武士にはあったからだと高山は答えるが、「絶対的」なのは主体性でなく、武士道という個人間の差異を超えて与えられた社会的倫理規定であるに過ぎない。にも拘わらず、日本的個体意識を主張することで、西欧の個人主義を超克したと信じているわけである。

さらに高山が華嚴の法界の構造に倣って「個体が全体

と直接に調和するといふ観念⁽³⁵⁾を提出することは、「個体」の観念を維持しながらも「全体」の絶対性を措定する限りにおいて必然であり、それ以外の論理的収束はあり得なかった故であるといえる。しかし京都学派が到達したこの「個体と全体の調和」という考え方にも、ヨーロッパに哲学的な原型がある。先に述べた19世紀のドイツ哲学には、個人概念をその総体としての民族・国民の概念が包摂し、それが集散的な個体として他のそれに対峙するという、ドイツ固有の個人主義観がある。信仰における宗教的個人主義を導入したルターの宗教改革は、本質的には神の絶対性を揺るぎないものとし、人間の神への絶対的隷属を基礎づけた。このような宗教的権威主義は、ドイツ社会の権威主義的ヒエラルキー化を強化し、個人の全体への隷属を決定づけた。ヴェーバーが指摘しているとおり、ドイツ社会の権威主義的性格と儒教社会のそれとは本質的に同質のメカニズムを持っているのである。

家産制が発生的には家父の権威に対する子弟の恭順関係から生まれたように、儒教は、君主にたいする官吏の従属関係、高級官吏にたいする下級官吏の従属関係、なかんずく官吏や君主にたいする臣民の従属関係を、子弟の恭順という基本徳徳のうえに基礎づける。国君という家産制的概念は中欧および東欧に特有なものであり、また厳密に家父長制的なルター主義では、子弟の恭順はあらゆる政治上の徳性の大本という役割をはたすのであるが、これは右の思想系列に対応するものである。かような思想系列は、ただ儒教においてのみ、はるかに徹底的に貫徹された。⁽³⁶⁾

このように京都学派が「全体と個体の調和」という観念に到達したのは、内在的かつ外在的な要因によるといえる。あくまでも克服する対象である西欧近代の方法論に従おうとする意識が、ヨーロッパにおいて全体論的な個人主義解釈を発展させ、かつ日本の権威主義的世界観との共通性を有するドイツ思想と共鳴したのは必然であったと考えられる。高坂や高山らのオリジナリティを見つけるとすれば、19世紀のドイツ思想が国家と国民（としての個人）との関係をヒエラルキー的關係と捉えるのに比べ⁽³⁵⁾、彼らは全体と個体の調和を「全体が先だ、個体が先だといふのではなく、全体と個体の相即」⁽³⁶⁾として捉えたところにある。彼らはこの相即の観念によって、自由主義的な個人主義の基盤上に成り立ち、今揺らぎ始めていると映る近代ヨーロッパの精神を克服して、新しい世界の秩序を打ち立てることができると信じた。しかし、如何にしたら「全体即個体」は可能になるのか。この難問を、彼らはいとも簡単に解いてしまう。解答のキー

ワードは「絶対無」である。高坂は言う。

そのため「新しい世界像を樹立すること」には歴史主義を突き詰めるのがよい。すると古い東洋と古い西洋に対して、新しい世界の姿が出てくる。[……]いま世界は西洋的な世界と東洋的な世界とにそれ自身が何だか割れてしまっているが、歴史主義を突き詰めてゆくと、却ってその根底に絶対的な根源、いはば絶対無ともいふべきものが見られてくるのではないかね。⁽³⁷⁾

高坂は「絶対無」という観念を、かなり唐突かつ抽象的に提出している。『民族の哲学』では、これを少しだけ具体的に以下のように説明している。

[……]自然、神、人間—それはそれぞれに西洋の古代、中世、現代の基礎概念であった、一のいづれもが充分の信頼を失った時、ヨーロッパ的絶望は虚無と隣りする。この危険を救ふものが東洋的無ではないであらうか。[……]しかし東洋的無は実は、現象に於て直ちに実在を見るのである。もしその現象を歴史と考へれば、歴史即実在といふ新たな歴史主義、創造的無の歴史主義を可能にするであらう。⁽³⁸⁾

このように「絶対無」とは、現象と実体の境界線をこともなく消滅させてしまう魔術的観念である。「個体即全体」も「絶対無」を媒介として措定されている。もとよりこの「絶対無」という観念は、京都学派の師であった西田幾多郎に由来するが、高坂らにとってこの観念は批判的検証の外にあるアプリアリな「公理」であるとしかれない。そのため、「絶対無」はいかなる場合、いかなる事象に対しても、つねに自明な観念として立ち現われるのである。西田は東洋文化の根底は「無」であるとし、「有」を実在の根底とする西洋文化に対峙させ、日本文化の本質を以下のように定義した。

私は日本文化の特色と言ふのは、主体から環境へと
言ふ方向に於て、何処までも自己自身を否定して物となる、物となって見、物となって行ふと言ふにあるのではないかと思ふ……日本精神の真髓は、物に於て、事に於て一となると言ふことではなければならない。元来そこには我も人もなかつた所に於て一となると言ふことである。それが矛盾的同一としての皇室中心と言ふことであろう。⁽³⁸⁾（傍点は引用者）

以上見てきたように、京都学派の世界史的立場とは「絶対無」を基盤にした国家的民族である日本が、民族

的主体として新しい世界歴史を作りだしていくことを意味している。ここで注意しておかなければならないのは、彼らが国家的民族という概念に「民族的」かつ「世界的」という本来互いに相反しあう構造を与えていることにある。この二重構造が、東亜共栄圏という民族の枠を越えた新しい国家像乃至は世界像を可能にするからである。

3. 東亜共栄圏の「哲学的」意味

民族の形態を「自然的民族」、「文化的民族」そして「国家的民族」の三つに分類したことの意味は、民族の間に確固たるヒエラルキーを作りだすことにある。具体的には、国家的民族だけが主体性と自己限定性と権威を持ち、主体性を持ちえないその他の民族の上に立つということを意味している。このように民族間の関係にヒエラルキーを見る世界観と、ヒエラルキーの頂点に立つ民族こそが国家の枠を越えた世界史的主体であるという世界観が結合されたとき、民族の問題は必然的に単一の民族の問題を越えた集団的な問題となる。高坂は言う。

民族が主体性をもった場合にそれはどうしても国家的民族の意味を持たなければならぬ。主体性をもたず自己限定性をもたない民族、つまり「国民」にならぬ民族は無力だ。その証拠にアメリカ・インディアンみたいなものは結局独立した民族の意味をもたず、他の国家的民族の中に吸収されてしまふ。ユダヤ民族にしても結局さうなりはしないか。世界史の主体は、そんな意味で国家的民族だと思ふ。(40) (傍点は引用者)

民族による民族の「吸収」! 明らかに政治的かつ軍事的侵略行為以外のなにものでもない現象を、高坂は文化の問題として説明し、他民族支配を文化的必然性として捉える。

民族は文化によって媒介されなければならない。ここに民族問題の鍵がある。世界には単なる民族の闘争はない。それは常に文化的背景に媒介されてゐるのである。そこには現在の民族の問題が単一の民族の問題でなく、集団的な共栄圏の問題であり、世界そのものの所以もあるであらう。(41)

「共栄圏」とは、他民族および他国家の主体性を奪いそれを支配する帝国主義的本質を、自他に対して隠蔽するための空虚な修辭的装置である。京都学派の民族の哲学は、結局この空虚窮まりない政治装置に理論的駆動力を与えるための思想基盤であった。彼らの関心は、日本

が優秀な国家的民族として単一国家の枠に限定されることを求めたのでなく、個別性としての国家の枠を打ち破って他民族を吸収するための文化装置を構築することにあった。それは「万邦各々所を得しめる」という基本理念に基づいた日本軍国主義の大東亜共栄圏建設の野望を、理論的に正当化する危うい作業であったはずである。鈴木 of 発言はそのあたりの心理をよく表現している。

[……] 各々所を得しめるといふこと、これが共栄圏の理念だといはれてゐるけれども、それが具体的政策に表現される場合には、例へばフィリッピンや泰国などに対しては自治或は独立といふことを進んで与へる、或は保障する、しかし他には未だそれを認めない、という形で現われてくるといふ、その理念と政策との間にはまだ理論が欲しい。何だか未だ理論性が足りないといふ感じがしてね。(42)

鈴木 of 要請に対して、高坂は「民族は完全な普遍でもなく、また究極の個別でもなく、言はばその間に浮動する特殊であるのである。しかるに特殊なものは完全に限定された限界を有しえない」(43) (傍点は引用者) という理論を用意している。「民族が限界をもたない」とは、民族が他者によって限定されることはないということの意味している。民族にとって、自己を限定するのは自己自身しか存在しない。つまり高坂の言う民族の自己限定性＝主体性とは、リオタルの言う「他者の廃棄」(44) の上にしか存立しえないものであり、そもそもその主体にとっては、究極的には自己限定のために必要となる非-自己は想定されていないといえる。高坂にとっては朝鮮も中国も他者＝主体ではなく、民族の最高形態である国家的民族の日本に吸収されるべき非-主体的な民族に過ぎない。つまり朝鮮や中国をはじめとしたアジアの諸民族は、自己限定的な国家的民族たりえないという主張である。それらの民族は国家的民族である日本に媒介＝吸収されることによって初めて民族の主体性を獲得するが、それは単一民族としての主体性でなく、民族複合的な広域圏、つまり東亜共栄圏の文化および政治の主体性を意味している。日本の主体性にとっての他者はヨーロッパ世界であり、東亜共栄圏の樹立は、「英国的ヘゲモニーから脱することによって」(45) 多くの広地域文化圏へと分裂し始めた世界において、東アジア広域圏の主体性を確立するためのものと位置づけられている。第一次世界大戦以降、世界の国際化とブロック化が進む状況の中でアジアを一つのブロックとして自立させるという考え方は、柄谷行人が西田幾多郎の「世界新秩序の原理」を引合にだして述べているように(46)、理念的には確かに新しい世界秩序を模索する思考であったかもしれない。しかし、

「主体的民族」日本の自己限定性がアジア諸国の主体性を廃棄した時点で、それは歴史的事実として満州事変および満州国建国並びに日中戦争開始以降の大東亜共栄圏建設への侵略的膨張政策を正当化するための理論以外のなにものでもなくなった。彼らは日本の中国に対する支配的關係はあくまでも「国家的民族」の特殊性に起因し、第一次世界大戦後に起こった民族自決という一般原理は東亜における日本の特殊性、つまり現に起きている朝鮮支配と日中戦争という現実には適用されないと考える。鈴木は言う。

大正六年に出た石井・ランシング協定、あれが日本の東亜における特殊地位をとにかくも初めて認めただけです。しかしその後この協定は九ヶ国条約によって無視された。無視されて結局どうかといふと、機会均等といふ一般的な原則、世界を一つの抽象的一般によって律しようといふ、さういふ理念を押付けられた。だから要するに、一般的理念とそして日本の特殊性、抽象的理論と歴史的現実的な事態といふものとの矛盾がそこから生まれてきているのではないでせうか。⁽⁴⁷⁾

これは、侵略戦争としての日中戦争という「歴史的現実」をアプリオリに真理として捉えた発言である。しかし、高坂が言う「民族の特殊性」や鈴木が言う「日本の特殊性」とは一体どのようなものなのか。高坂による民族の定義をもう一度見てみよう。それによると民族とは、①歴史的世界の主体であり、歴史を変えるときに、発展的に自らを変え、②国家を建設し、国家的民族として自己を限定し、「モラリッシュェ・エネルギー」を持つことで権威的となり、③他の民族或は国家と共にあり、それを自己の媒介として共栄圏を形成するものである。⁽⁴⁸⁾ この民族観に従い、国家的民族の他民族に対する優越性と指導性を決定づけるのが「モラリッシュェ・エネルギー」である、と京都学派はランケの用語を借用して説明する。それはゴビノーの^{人種論}の「血の純血性」に代わって、民族が創造した国家を権威づけるものである。さらにそれは、「個人倫理でもなければ人格倫理でもなく、また血の純血といふやうなものでも」なく、「文化的で政治的な、『国民』といふものに集中してゐる」⁽⁴⁹⁾。つまり「モラリッシュェ・エネルギー」こそ、国家的民族を「普遍」でも「個別」でもない「特殊」へと高める力であるというのである。言葉の論理性からは、「モラリッシュェ・エネルギー」とは国家的道義力とでもいう意味をもっているであろうことは察せられるし、高坂が言う国家的民族の基盤である神話や文化といったものがそれに相当するのであることも字句的にはわかるような気がする。しかし座談会において極めて頻繁に用いられるこのター

ムの実体が何であるのか、明瞭には伝わってこない。むしろ彼らは、モラリッシュェ・エネルギーを持つから「特殊」であり、同時に「特殊」であるからモラリッシュェ・エネルギーを持つ、といったトートロジーに陥っているのである。

そうしたなかで、彼らが日本の「特殊性」の論拠として唯一明瞭かつ具体的に挙げているのが、アジアにおいて日本だけが近代化を成し遂げたという事実である。高山は言う。

日本の歴史にモラリッシュェ・エネルギーが動いているといふことは、日本人には世界史の意識といふものがあつたからだとも言へると思ふ。[……]自分が自ら主体的に世界史の傾向に一致し、それを動かさうとする自主的な意識がある。[……]日本が今日では東亜の唯一の主導的国家として、世界の新秩序を建設しようとして努力してゐる。[……]明治維新といふ改革をやる。さうして近代的な強国にならうとした。そしてヨーロッパの世界支配・ヨーロッパの世界秩序といふものに反抗する実力を実際に養成してきた。⁽⁵⁰⁾

東亜で近代化を成し遂げたのは唯一日本であり、それは日本の「特殊性」の証である。これが、彼らの東亜共栄圏建設の理念を支えていた唯一の支柱である。彼らの思想の出発点はあくまでも日本軍の大陸侵略という現実（歴史）であり、その終着点はやはり戦争による更なる侵略と新たな国家膨張、つまり永久戦争への出発である。それは、彼らにとっては「戦争の中に道義的なエネルギーがある」⁽⁵¹⁾からであり、その戦争が切り開く「歴史が現実であり、真理である」⁽⁵²⁾からだ。「歴史即真理」、これが彼らが行きついた西欧の歴史主義を超えた「歴史主義」の実体である。歴史的現象を学者らしく緻密な論理で分析したうえで導き出した新たな理念は、結果的には「勝てば官軍」的な天皇制ファシズム擁護論に過ぎなかった。それは、西欧近代を超克するということが、結局は西欧列強に代わって日本がアジアの新しい支配者に成り上がろうとしたということを意味している。高坂は、共栄圏とは「他国を媒介として生かす」ものであり、それに比して帝国主義とは他国を「単に手段として利用する」⁽⁵³⁾ものであるとして両者の違いを主張するが、すでに上で引用したように、主体的な国家的民族たりえない民族は「他の国家的民族の中に吸収されてしまう」と言い切ったとき、共栄圏と帝国主義の境界線はすでに消滅してしまっている。何故なら如何なる民族或は国家であろうが、その主体性を否定するところに帝国主義の本質が凝縮しているからである。「吸収」とは、まさにその主体性の否定に他ならない。

おわりに

以上見てきたように、京都学派は西欧近代を超克する思想を確立しようという遠大な企図をもって、「世界史的立場」の理論を構築しようとした。この企ては、一つには世界史の中心を西洋から東洋に移し替えようとした空間的な変移運動の現われと理解できるが、もう一つには近代ヨーロッパ精神に支えられた19世紀世界を20世紀世界の新たな理念で打破しようとした時間的な変移運動としての意味を持っているともいえる。近代は行き詰まってしまったという認識は、もとより西欧自体が持ち始めた危機意識であった。科学的合理主義に基づいた近代精神と技術を以て、人間は自らを世界の中心に据え、世界に君臨した。つまり、人間一人間とは勿論西欧世界に生きる者である一は世界を支配する主体であると、自ら信じたのであった。この主体意識が経済的には資本主義の発展を促し、政治的には帝国主義を生み出したといえる。20世紀とは、こうした19世紀的近代精神が資本主義的生産機構による人間の疎外や革命による帝国の崩壊、あるいは世界のイデオロギー化などによって大きく動揺し始めた時代である。このような時代的变化を決定づけた第一次世界大戦後のヨーロッパにおけるヴェルサイユ体制、並びに東アジアにおけるワシントン体制は、ヨーロッパ中心の19世紀世界がアメリカ合衆国および日本を含む地域に拡大したことを示している。こうした流れのなかで京都学派の知識人達は、西欧近代の理念を超克するために「世界史的立場」の理念を掲げたといえる。その意味で、彼らの理念の方向は歴史の流れの方向に沿っている。いずれ近代の落し子である帝国主義は打破されなければならない状況であったからである。現実的には列強の世界支配はなお継続するものの、ヴェルサイユおよびワシントン体制が民族自決主義を唱えなければならなくなったのは、変えようのない歴史の流れであった。

しかし京都学派の「世界史的立場」の理念は、帝国主義に収斂した西欧近代を超克することの実践として「東亜の解放」を掲げたにも拘わらず、現実には西欧列強に対抗して東亜における覇権を追求する「民族の哲学」を提出したに過ぎなかった。彼らが、哲学とは「歴史的に変動するものに対し方向を与へる学問となつてゐる」⁽⁶⁾と主張したとき、それは日本帝国主義が作ってきたアジア支配の歴史に追従するイデオロギーを打ち立てることにしかなかった。つまり彼らはヨーロッパ帝国主義を打破する方法として、日本帝国主義を対峙させたのである。京都学派の四人は、西欧近代の倫理的弱点がその帝国主義的性格にあることを知っていた。そのため彼らの「哲学」は、如何に帝国主義から距離を置くことがで

きるかという課題に収斂していたともいえる。その意味で彼らは確かに観念的には歴史の必然を察知していたのかもしれないが、現実には西欧近代の歴史をのり超えることを可能にする新たな理念は発見できなかった。結局高坂らは近代精神を知識としては十分学んだが、現実社会を支える理念の実体としてはそれを体験したことがなかったのである。彼らはアジアにおける日本の「特殊性」の唯一の具体的根拠として、日本が近代化を成就したことを挙げているが、時代精神という意味では日本社会は決して西欧的近代を達成していたとはいえなかったからである。日本は軍事・産業的には近代を達成したが、それは西欧における個人主義を基盤にした近代精神の獲得によるものではなかった。むしろそれを抑圧することが、日本の近代化の推進力であったのである。

戦後50余年が過ぎた世紀末の今、近代が齎らした国際社会および地球規模の諸問題は世界に近代後の新しい時代精神を求めている。日本もそうした時代の転換期に位置していることは確かであるが、多くの日本人の意識は日本近代の本質に関して言えば1940年代当時のそれと何ら変わっていない。「自由主義史観」といった明瞭に意識化されたものはもとより、はっきりとした歴史意識を持たない平均的な日本人のアジア諸国に対する意識は、高坂の「民族の哲学」が持つ自民族中心的な世界観と根本でつながっている。両者の意識の違いは、それを支えるエネルギー源の違いに過ぎない。片や日本型近代が齎した軍事力であり、片や同じく日本型近代が齎らした経済力である。冷戦時代の終焉が齎らした世界の新たなブロック化のなか、アジアにおける経済大国日本の立場は再び重要さを増している。そうしたなか、日本人は近代後を考える前に、改めて近代精神の本質とその功罪とともに、近代日本における近代精神の欠落について認識しなければならない。それなくして日本人は自らの内なる前近代性を払拭することはできず、過去の過ちを繰り返す危険性から完全には解放されないであろう。

注

- (1) イアン・ブルマ：『戦争の記憶 日本人とドイツ人』245頁参照。TBSブリタニカ、1995年
- (2) 辺見庸：『映画「シヨア」を見て 記憶浄化への猛烈な抵抗』，朝日新聞，1997年，7月22日
- (3) 松本健一：「解題」，竹内好『近代の超克』所収，富山房，1994年，vi頁
- (4) 前掲書：vii頁
- (5) 前掲書：viii頁
- (6) 高坂正顕他：『世界史的立場と日本』，中央公論社，1943年

- (7) 高坂正顕：『民族の哲学』，岩波書店，1942年
- (8) 河上徹太郎：『「近代の超克」結語』，竹内好『近代の超克』所収，166頁
- (9) 座談会には，大きく分けて三つのグループが参加している。一つは亀井勝一郎らの日本浪漫派，二つ目は西谷啓治と鈴木成高の京都学派，そして三つ目に主催者としての文学界グループが挙げられる。
- (10) 座談会「近代の超克」：『近代の超克』所収，247頁
- (11) 前掲書：254頁
- (12) 1959年に発表された竹内好の論文「近代の超克」は，まさにこの思想を批判的に読み直そうとしたものであるが，それが戦後の知性全般に妥当するかどうかは疑わしい。竹内好：「近代の超克」：『近代の超克』所収，初出は『近代日本思想史講座』第七巻。また，敗戦直後に書かれた坂口安吾の『墮落論』および『続墮落論』をはじめとした所謂「日本論」は，「近代の超克」とは名ざしてこそいないが，実質的には「近代の超克」の否定として読むことができる。さらに広松渉の『近代の超克論』は「近代の超克」を正面から取り上げているが，必ずしも批判的検証とは言い難い。95年に出版された高橋哲哉の『記憶のエチカ』は，高山岩男の哲学の本質を批判的に照射している。
- (13) これらの座談会は1943年に『世界史的立場と日本』として中央公論社から出版されている。
- (14) 竹内好：338頁
- (15) 高山岩男：「世界史の理念」，「理想」1951年6月号。
竹内好：「近代の超克」から引用，332頁
- (16) 高坂正顕：『民族の哲学』，岩波書店，1942年
- (17) 『世界史的立場と日本』，45頁
- (18) 前掲書：11頁
- (19) 前掲書：8頁
- (20) 高坂正顕：『民族の哲学』，4頁
- (21) Joseph Arthur de Gobineau (1883-55)：Essai sur l'inegalite des races humaines
- (22) 高坂正顕：11～12頁
- (23) 前掲書：6～7頁
- (24) 前掲書：13頁
- (25) 前掲書：32頁
- (26) 前掲書：31頁
- (27) 前掲書：33～34頁
- (28) 前掲書：41頁
- (29) 『世界史的立場と日本』参照，10頁
- (30) 前掲書：52頁
- (31) 前掲書：47～48頁
- (32) 前掲書：48および49頁
- (33) 前掲書：56頁
- (34) ヴェーバー，マックス：『家産制と封建制』，みすず書房，1958年，91頁
- (35) デュモン，ルイ：『個人主義論考』，第四章参照，言叢社，1993年
- (36) 『世界史的立場と日本』，56頁
- (37) 前掲書：94頁
- (38) 高坂正顕：122頁
- (39) 西田幾多郎：講演「日本文化の問題」：広松渉『近代の超克論』から引用，講談社学術文庫，1990年，206～207頁
- (40) 『世界史的立場と日本』，107頁
- (41) 高坂正顕：80～81頁
- (42) 『世界史的立場と日本』，203～204頁
- (43) 高坂正顕：28～29頁
- (44) リオタール，ジャン・フランソワ：『ハイデッガーと「ユダヤ人」』，藤原書店，1992年，xi
- (45) 高坂正顕：120頁
- (46) 柄谷行人：『言葉と悲劇』，講談社，1995年，340～343頁
- (47) 『世界史的立場と日本』，177～178頁
- (48) 高坂正顕：129～130頁
- (49) 『世界史的立場と日本』，107頁
- (50) 前掲書，164頁
- (51) 前掲書，102頁
- (52) 高坂正顕：137頁
- (53) 前掲書：130頁
- (54) 『世界史的立場と日本』，6頁