

思考様式としての大正教養主義

——唐木順三による阿部次郎批判の再検討を通じて——

田 中 祐 介

1. 問題の所在

大正期の知的潮流に顕著なのは芸術や哲学などもっぱら精神的な領域に価値を置き、内面的な真理の探究を称揚する理想主義的傾向であった。当時の潮流に大きな影響を及ぼした「教養派」の筆頭である阿部次郎は「自己」¹⁾の「掘り下げ」²⁾を通じた「普遍」³⁾の獲得を唱えていたが、いわば〈個〉と〈普遍〉が直結するような理念の在り方は本質的に非政治的であり、第一次大戦後、労働運動が激化し階級対立が明確に浮上するなかで、次第に知識階級への説得力を失っていった。大正後期以降マルクス主義が思想界を席卷し、他に有力なオルタナティブとなる理念が不在であった背景には、直前の時代に隆盛を極めた理念の価値失墜という事態があったことを改めて想起すべきだろう。昭和四年に発表された広津和郎「わが心を語る」(『改造』昭四・六)には大正の自己探求の理念の末路について直截的に言及されている。

「実際個性の独自性とは何なのであろうか？(略)或時は、結局生活とは、自己の探求の外にはない、などと云つた人々もあつた。自己万能、自己の中には総てのものをうつす鏡がある。自己を掘り下げてぶつかる以外に、人間の事は解るものではない。社会の事は解るものではない。人生とは己れ自身を知る道だ。そんな風に云つた人々もあつた。(略)さうしたいろいろの心持の押し進めが、次第々々に私を前へ前へと進めて行つた。そして結局眼の前に見えたものは、虚無の洞穴だつた。」

「自己の探求」の果てに在ったのが「総てのものをうつす鏡」ではなく、「虚無の洞穴」でしかなかったという広津の言葉は、〈個〉の追求による〈普遍〉への到達という阿部次郎に典型的な真理探究の様式が辿った運命を考える上で極めて示唆深い。広津によれば大正期に「神」「人類」「個性」といった「聖壇」へのかしずきのもとで「めいめいの道を歩いて行つた」人々は「皆くたくたに疲れ切つてしまつて」いるという。教科書的な文学史や思想史の叙述では、新世代の勃興は記述されてもこうした旧世代の没落について多く語られることはない。大正期に絶大な支持を得た理念が具体的にはどのような衰退のプロセスを経たのか、それについては改めて問題史的な視角から当時の言説空間の動向を捉えなおす必要がある。

しかし大正期の言説を実際に考察するに当たってここに一つの問題が生じる。今日の理解において阿部次郎は「大正教養主義」の「代表」⁴⁾と見做され、〈個〉と〈普遍〉の理念についてもこの概念と連関して語られているが、当時の言説に即して〈個〉と〈普遍〉の理念の

消長を辿るとき、「教養」や「教養主義」といった概念に準拠することは果たしてどれほど妥当かということである。確かに阿部によって代表される大正の潮流を大正教養主義と呼称することは今日定着しているが、その一方で教養主義は大正期のみならず戦前戦後を通じての知識階級の思想的規範であるとも理解されている。教養主義が大正で消滅するのではなく戦後まで継続される規範であると言われるとき、大正の知的潮流としての「大正教養主義」の失墜について歴史的に把持する根拠はどのようにして得られるだろうか。私達はしばしば「大正教養主義」と「教養主義」の両方の語を用いているが、冠された「大正」の語が単なる時期区分以上の差異を意味するかどうかについては明瞭に意識していない。しかしながら将にそのような差異の不明瞭さが、大正期に隆盛を極めた〈個〉と〈普遍〉の理念の失墜を大正期において考察する上での妨げとなつてはいないだろうか。阿部次郎に代表される大正期の知的潮流の行末を辿るためには、まずこうした問題を整理するために、大正期の「教養主義」と阿部次郎の思想の内実を改めて問い直す必要がある。本稿では以上の問題意識のもと、日本近代の教養主義分析の古典と言える唐木順三『現代史への試み』がおこなった阿部次郎批判の再検討を通じて、〈個〉と〈普遍〉の理念の失墜について考察するための前提的枠組を整理することを主眼としたい。

2. 「古今東西の読書」というレタテル

唐木順三は、敗戦後まもない昭和二四年に上梓した『現代史への試み』において、阿部次郎および教養派に対する批判的考察をおこなった。明治と大正を「修養の時代」「教養の時代」として区別し、教養の時代である大正期の思想を「型の喪失」として把握する試みは、その図式的弁別による明快さも手伝って、発表当初から高い評価を得た。後世の研究に与えた影響も甚大であるといえ、今日に至るまで発表された様々な教養派分析、大正教養主義分析は、総じてその考察の基底に『現代史への試み』を置いているといつてよい。さらに辞事典類における教養主義の定義にも唐木の教養派分析は大きく関係しており、例えば『国史大辞典』⁵⁾に収録の「教養主義」の項をみることでその影響を見出すことが出来る。

「この言葉は、大正期に、明治期までの儒教的な修養という言葉に代えて用いられ始めた。修養においては、外面的、社会的な生活の形式（型）が規範として重んじられ、これを体得する訓練が重んじられた。教養とは、こうした考え方に反発した人々によって、新しい人間形成のあり方を意味する言葉として用いられだしたものである。そこでは、この言葉は、読書見聞によって人類の遺した豊富な文化的諸価値を自由に受け入れること、それを通して自我を内面的、個性的に発達させることを意味した。こうした意味での教養を追求しようとする、新しい思想傾向ないし生活態度が、のちに教養主義と呼ばれるようになったのである。（略）阿部次郎の『三太郎の日記』（大正三（一九一四）－七年）は（略）新しい人間形成のあり方を示す書物として、当時多くの青年知識層の心をとらえた。」

明治の「修養」、大正の「教養」という区分、そして「型」への言及、さらに教養主義を「読書見聞によって人類の遺した豊富な文化的諸価値を自由に受け入れ」、それを通じて「自我を内面的、個性的に発達させる」ものと位置付けていることから、この定義が『現代史への試み』を踏襲したものであることが分かる。「教養主義」とはこうして「読書見聞」によって自我を発達させることを含蓄する語として定着し、大正期の阿部次郎はその代表としての地位を獲得している訳である。唐木が大正期の教養について具体的にはどのような問題意識のもとと言及していたか、ここで確認しておこう。

「そして僕はここでは主として「教養」の問題を追及し、若し出来ればその中で第一の動向についても触れてみるより外の準備がない。教養に何故括弧をつけたかといへば、ここで問題にするのが、大正六・七年から今日に至るまでの日本人の解した教養について語るなのであつて、教養一般とか、他の国の特定の時代の教養について語るのではないといふことからである。」⁶⁾

「教養派の主傾向は豊富な読書、文学と人生論についての古今東西に涉つての読書と、個性の問題であつた。一方に於いて広く人生についての書物に目をさらすとともに、他方に於て内面的な、狭い個性の奥底へ入りこまうとする。人類と個性、普遍と個、問題はそこにある。」⁷⁾

引用のうちとりわけ留意したいのは、唐木順三が『現代史への試み』で取り扱ったのは「教養主義」でも「大正教養主義」でもなかったということである。「大正教養主義」の語は唐木自身によって提唱されたものではなく、『現代史への試み』において「教養主義」「大正教養主義」という語は実には一度も用いられていない。唐木が考察の対象としたのは、上の引用にあるように、あくまでも「教養」「教養派」にとどまっております⁸⁾、「大正教養主義」を直接論じたものではなかった。唐木によって描かれた「教養」「教養派」のイメージが、後世に「教養主義」「大正教養主義」という熟語として概念的に定着したと言えるが、そこで受け継がれた教養派イメージとはそもそもどれだけの妥当性を有するものであつただろうか。引用にもある「古今東西に涉つての読書」という唐木によって否定的に描かれた阿部次郎の姿に焦点を定めて考察してみたい。

唐木は阿部を批判して、次のように問題提起している。

「ところで、我々は果して古人の書物を繙くといふ方法によつて真の内面生活を確立しうるであらうか。換言すれば教養を豊富にすることによつて、或は教養につとめることによつて自己の中心を確立しうるであらうか。読書は享受と鑑賞であらう。書齋に於ける享受、文字を通しての静的な享受によつて果して我々の中心を確立しうるであらうか。」⁹⁾

この批判は、唯に阿部次郎個人への批判というよりも、もっぱら読書行為への献身に終始する偏重的傾向一般に対して非難を加えているといつてよい。唐木はこの引用に続いて、大正期教養派には「型」が失われているという有名な指摘をしている。読書渉獵によって「自己の中心を確立」するという教養派の否定的なイメージは、唐木の考察の中核にあると言え

るだろう。そして先の『国史大辞典』の定義でも確認したように、そのイメージは後世の「教養主義」理解にも基本的に受け継がれている。

ところが興味深いことに、阿部次郎自身は唐木の批判するような読書偏重については明確に否定しているのである。例えば阿部次郎が大正十年三月に発表した「読書の意義とその利弊」¹⁰⁾には、読書行為が生活と体験を補うものであり、古今東西の読書のみを通じて「自己の中心を確立」をすることが不可能であることが説かれている。

「読書は体験を予想する。自ら真剣に生活し真剣に思索してゐる人にとつてのみ読書は効果がある。読書は吾々の思索と体験とを補ふことは出来るが、これに代ることは出来ない——読書の意義を考へるとき、吾々は第一にこの事を記憶して置かなければならない。」¹¹⁾

「読書の意義を考へる者は、先づその価値の限界を考へなければならぬ。吾々にとつて最上の意義を持つてゐるのは、生活であつて決して読書ではない。読書によつて珍しい智識や豊富な記憶や博学の誉れなどを得ることではない。此間の関係を転倒して、読書に無条件の価値を置くのは、寧ろ読書からその正当な価値を奪ふ所以に過ぎないのである。」¹²⁾

「吾々の生活の発展の最初の地盤となり、吾々の思索の第一の出発点となるものは何であるか。それは吾々自身の体験である。」¹³⁾

「読書の意味は吾々の体験を基礎としてのみ成立つものであるとすれば、どんな良書も、こちらの体験が足りない限り十分に理解することが出来ないのはやむを得ない。」¹⁴⁾

読書の価値の限界を説き、それが自らの思索と体験に代替するものではないことを述べるこの阿部の言説を踏まえただうえで、唐木順三の阿部解釈に立ち戻るとき、唐木の描く阿部の姿と阿部の実際の主張の内実との間にはあるズレが生じる。唐木が描いたのは、もっぱら読書行為によって「自己の中心を確立する」姿であったが、その阿部本人は、読書偏重を退け「体験」を重視しているからである。

ちなみに唐木は『現代史への試み』の他の箇所¹⁵⁾で、「哲学」と「教養」の関係に言及し、大正期の教養は「その本来に於ては矛盾すべき筈の哲学と教養とを無媒介に融合せしめ、「教養としての哲学」といふ如き滑稽なる言葉を用意せしめた」として、そのことを「古人の書物、古典の読書をすすめる、哲学をも教養として読むことをすすめた我々の教養派と呼んできた人々の負はなければならない責任」だとしているが、哲学をそのような「古人の書物、古典の読書」を通じて身に付けようとする態度も、阿部の「読書の意義とその利弊」においては強く否定されている。

「平生自ら体験を深める努力もせず、自ら思索し自ら内省する習慣をも作つて置かない者は、本を読んでもその本当の意味を理解することが出来ず、唯徒らにこれを記憶するか、若くは盲目的にこれを信仰するかに過ぎないであらう。(略) 此処に哲学や文学の方面に於いて、読書を第一と考へることの特別な危険がある。」¹⁶⁾

哲学、文学という、ともすれば「読書を第一」と考えてしまうような領域においても、「体験を深める努力」や「自ら思索し自ら内省する」ことを蔑ろにすることは、阿部次郎の望むところではなかったのである。

今みた「読書の意義とその利弊」は、『三太郎の日記』合本が刊行された大正七年からわずか三年後に執筆されており、時間的な懸隔は大きくはない。さらに阿部の読書に対する考えが数年の間に格別急激な変化をみていないことは、唐木が批判した『三太郎の日記』そのものからも確かめられる。阿部は『三太郎の日記』においても、読書を通じての知識増加、そしてそれに伴う学術的な態度について明確に否定していた。

「僕は自分の良心にかけて云ふ、僕にはもの知りを誇とする気は毛頭ない。もの知りを誇とするには僕の抱負は余りに高すぎる。しかし僕にも知らぬを恥とする心はある。さうして僕は知らなければならぬ僅少の事までも知らない。僕は知らなければならぬ事を知らぬ恥かしさに、又口惜しさに、知識の補充をハンドブックや百科全書にまでも求めてゐる。(略)しかし自ら「通がり」となる事の嫌ひな僕は真に鼠賊が贓品を使用する時のやうな忸怩の情をもつて、事情の許す限り控へ目にこれを使用するのみである。」¹⁷⁾

三太郎が「知識の補充」を「ハンドブック」や「百科全書」にまで求める姿は、確かに「古今東西」の読書の一環とも言えるだろうが、そのような読書によって得た知識の集積を誇るには、三太郎の「抱負は余りに高すぎる」。極めて高踏的な発言ではあるが、三太郎、すなわち阿部次郎が読書への姿勢に留保を付していたことは明白だろう。

このように唐木の阿部解釈は、「古今東西の読書」に対する批判をもっぱらにし、阿部が読書の「限界」を知っていたこと、そして読書以上に「生活」を重視していたことには全く注意が払われていない。唐木は阿部のこの側面に気付かず、あるいは意図的に捨象し、阿部にとっては決して「最上の意義」でなかった読書行為を、あたかも「最上の意義」であるかのように描いてしまっている。唐木が阿部自身の考えを考慮しなかったことは、他の論者によっても指摘されており、例えば戦後に「大正教養主義批判」を執筆した饗庭孝男は、唐木の阿部次郎理解について「厳しい克己を課することもなく」と断定してしまうにはいささか酷にすぎるところがあろう¹⁸⁾として、唐木が阿部次郎を、もっぱら「古今東西に渉つての読書」に関心を注ぐ人物として理解したことに対して違和を唱えている。

それでは阿部次郎の理解におけるこのズレは何故生じたのか。それには恐らく、唐木が教養派を分析するにあたって立脚していた地点、すなわち唐木の考察の歴史的位罫が関係している。唐木が教養派を分析した『現代史への試み』が世に出たのは、既に述べたように、敗戦から四年を経た昭和二年である。そこで唐木が論じたのは、大正の教養ではなく「大正六・七年から今日に至るまでの日本人の解した教養」(傍点引用者)についてであった。戦前戦後を通じて日本の知識階級を規定したそのような「教養」に「型の喪失」をみる唐木は、明治期には保たれていた「型」が、二代目的性格をもつ教養派からは失われていたと位置づける。教養派の確立は唐木によって大正六年あたりとされているが、これを裏返せば、明治

以降、「型」の喪失という事態がはじめて生じたのが、大正六年という地点に遡及されて求められていることになるだろう。教養派の成立が昭和二四年においてもなお回復されない「型の喪失」の責任の所在として設定されることで、戦後の時点での唐木の「教養」と「型」をめぐる問題意識は、「今日に至る三十年」、「我々の生きて来た時代」¹⁹⁾という時間の負荷を伴って大正期の阿部に対して集約的に投影されてしまったのだ²⁰⁾。「あれもこれも」と読書渉猟に耽る阿部次郎像はそうした遡及的な把握からこそ形成されたとと言える。

こうした唐木の分析は後年の理解にさらにもう一つの重要な問題を残している。それは大正の教養主義と昭和以降の教養主義の同質化という問題である。

3. 大正の「教養」と昭和の「教養」——「一九三〇年代」の教養論

阿部次郎の思考に顕著なのは、既に言及もしたように〈個〉と〈普遍〉の直結的關係、すなわち自己の追求による普遍への到達という構図である。唐木は『現代史への試み』で度々〈個〉と〈普遍〉に言及してはいるが、それが前面にだされて分析されることはなく、考察の中心にあったのはあくまでも「型」であった。「型の喪失」の観点から戦前、戦後の知識人を考察する唐木は、〈個〉と〈普遍〉に関しては、大正期の教養の悪しき特徴として否定的に言及してはいるものの、昭和以降、この〈個〉と〈普遍〉の直結的關係がどうなったのかについては直接的に論じていない。大正昭和の教養を「型の喪失」の観点から一括して捉える唐木の考察から漏れてしまったのは、〈個〉と〈普遍〉の構図が、「今日に至るまでの三十年」、すなわち大正昭和を通して保たれていたのかという事実についてである。そしてこの見落としが結果的に大正と昭和の「教養主義」の差異を抹消してしまったことは、昭和戦前期、戦中期の「教養論」をみるとき明らかとなる。この時期の教養論においては、〈個〉と〈普遍〉は最早直結的に理解されてはおらず、のみならず否定的なものとして捉えられさえしているからである。

近年『日本近現代の教養論 一九三〇年代を中心に』²¹⁾を上梓した渡辺かよ子は、同著のなかで、「一九三〇年代」の教養論、すなわち昭和五年以降の教養論について詳細かつ広範な考察を加えている。渡辺によれば、「一九三〇年代」の教養論とは、「近現代日本の教養観の「完成期」とされながらも、その議論の存在と思想史的意義が正当な評価をされてきたとはいえない」領域である。この時期の教養論がこれまで正当に評価されなかった一つの典型として、渡辺は唐木の教養主義批判を挙げ、次に挙げる唐木の見解を例にとり、問題を明確化した。引用は再び『現代史への試み』からである。

「明治以来の型、儒教、仏教、武士道によつて媒介された型、それによつて鍛へ上げられた型は大正、昭和にいたつては殆ど残存しなくなつた。そしてさういふ型に代つてあらはれた教養人が知識階級の大多数をしめてゐた。彼等は普遍と個別、人類と個性、自然と人生を問題にしたが、国家、社会、政治を軽蔑し、或はそれに無関心であつた。(略)大正期以来の教養人は確固たる媒介を欠いた。」²²⁾

唐木のこの見解について渡辺は、「大正教養主義を一九三〇年代の教養論と同一視し、両者を一括りにしている点において問題があり、失われた「確乎たる媒介」を新たに再建しようとする努力が重ねられていた事実が、十分に評価されていない」と批判している。また渡辺は、戦後における「一九三〇年代の教養論」研究の貴重なものとして堀尾輝久の論考²³⁾を挙げているが、これについても、堀尾が一九三〇年代の教養主義を大正教養主義がイデオロギー的に強化継承されたものにすぎないと見做した点に不適切さを指摘している。

渡辺の一九三〇年代教養論に対する基本的認識は、「大正教養主義を批判的に継承発展させ、経済恐慌と戦争という更なる国家危機に直面して、個人のそして国民の教養が如何にあるべきかを論じたもの」である。その担い手となったのは河合栄治郎であり、また彼が編集した『学生叢書』で各界の知識人によって説かれた教養であった。もはや国内的平和と繁栄のうちにあるデモクラシーは過ぎ、満州事変を皮切りに非常時体制が確立されてゆく時代にあつて、言論統制はより一層強化されることとなり、昭和八（一九三三）年には滝川事件、同十（一九三五）年には美濃部事件、同十四（一九三九）年には河合事件が発生した。河合栄治郎や『学生叢書』での教養論は、このような時代のなかで説かれたものだということを理解する必要がある。

客観的状況の深刻化は、あるべき教養の姿に影響を与え、それは河合や『学生叢書』での教養論に反映されている。そこで説かれているのは、大正期の『三太郎の日記』にみられたような〈普遍〉に至る〈個〉の探求ではない。中心となったのは、渡辺によれば²⁴⁾、「政治的実践的要素の強調」であり、より具体的には「戦時状況へ学生としてまた知識人としていかなる対応をなすべきかを論じた」のであつて、「本来個人主義的な教養が全体主義との相克を余儀なくされた結果、当時の国家社会の危機的状況の打開を個人さらには国民全体の教養に期して提出されたもの」であつた。例えば「当時政治的教養の意義を最も体系的に論じていた」²⁵⁾三木清は、大正教養主義において顕著であり、昭和当時の教養論にもなお見られた社会的政治的関心の遊離を批判し、政治的教養を「インテリゲンチヤ」と「大衆」を繋ぐ最も重要な教養だとして次のように述べている。

「(略) 教養のうち最も大衆的な教養とは政治的教養である。教養階級にとって謂はば最も常識的であるべき教養は政治的教養でなければならぬ。政治的教養があらゆる教養の基礎となることによつて教養は大衆性を得るのである。大衆の原始的な政治関心を知性的にするといふこと、或ひは大衆の知性的な政治的関心を喚び起すといふことは、インテリゲンチヤに課せられてゐる政治的行動である。」²⁶⁾

ここで問題となっているのは、知識階級と大衆との連繋という現実に即した事柄であり、普遍的真理についてでは最早ない。さらにこの〈普遍〉という大正期には顕著であつた観念は、次に挙げる恒藤恭においては明確に否定されている。

「現代人の眼に映ずる世界社会は一切の人類を無差別に包容するコスモポリタニズムの生活をそなへるものでは無く、諸々の国家または国民が、それぞれ独自の伝統と文化をほ

こりながら、緊張した対立において交渉し合ふ場面たる性格をあらはに提示するものである。現代人の教養は此のやうな世界社会の現実に即してきつき上げられるのでなければ、その持ち主をして真に現代を生きる人たらしめることが出来ない。」²⁷⁾

恒藤がいう「現代人の眼に映ずる世界社会」とは、渡辺の言葉をそのまま用いれば、「国家相互が敵味方として戦う総力戦体制下にあるという時代状況」²⁸⁾であり、故に重視されるのは教養や文化の「民族国家的要素」²⁹⁾となっていたのである。

このように昭和以降の教養に対する考え方には、〈普遍〉に至る〈個〉の追求という大正期のありかたは消失しており、その中間項となるべき「政治」や「国家」に論点が移されているのであって、唐木が大正昭和の教養を一様に「普遍と個別、人類と個性、自然と人生を問題にしたが、国家、社会、政治を軽蔑し、或はそれに無関心であった」と規定して批判しているのはあたっていないことになる。唐木によって「大正期以来の教養人」(傍点引用者)が一括りに等質的なものとして論じられることで、こうした大正と昭和の差異は後景化されてしまったのだ。

さて、私達が一九三〇年代の教養論考察から得なければならないのは、教養が「政治」「国家」と結びつきをもった事実というよりは、大正期にみられた〈個〉と〈普遍〉の構図が昭和の教養論から失われているという事実の確認であった。唐木順三は『現代史への試み』のなかで、この構図が昭和の教養論には失われていることを指摘しなかったために、その歴史的盛衰については閉却してしまった。結果、後世に生じたのは、〈個〉と〈普遍〉の構図が大正期教養主義にしかみられないこと、従って大正教養主義が単なる時期区分以上の意味内容をもつ所以は、この〈個〉と〈普遍〉の構図の存在にこそかかっているということへの不十分な認識に他ならない。

「大正教養主義」という語が一方で流通し、大正から戦後に至るまでの現象を指す「教養主義」の語も同様に流通している今日において、〈個〉と〈普遍〉の理念の存在についての意識が後退してしまっているが故に、「教養主義」は大正期において消滅したのではなく、昭和以降も継続されたとの記述がしばしばあえて為されている³⁰⁾。この認識は、「教養主義」を、読書行為をもつばらにして自己を形成することだと理解する限りにおいては正しい。しかしながら銘記すべきは、大正期に広汎な影響力をもったものとして「教養主義」を挙げ、教養派や白樺派に典型的な〈個〉と〈普遍〉の理念に言及するとき、私達は読書渉猟の献身的な態度や習慣についてではなく、当時の知識階級の思考のパターン、すなわち大正という時代の知識集団に顕著であった思考様式について語っているのだということである。思考様式としての「大正教養主義」は、読書行為のハビトゥスからは一旦切り離して考えられなければならない。本稿冒頭に挙げた広津和郎の「わが心を語る」で述べられているように、大正期の自己追求、普遍への憧憬は、昭和初期においては最早知識階級の信念たりえなくなっていた。唐木順三が阿部次郎を読書主義的に解釈し、且つ大正と昭和の教養のありかたの差異を閉却して「型の喪失」として一括りにしてしまったことは、大正期に阿部次郎を中心として広汎

に共有された〈個〉と〈普遍〉の構図をもつ思考の盛衰を、「我々の生きてきた三十年」ではなく、大正中期から昭和初期にかけておこった現象として把握することの妨げとなってしまう。言い換えれば、現在もなお阿部次郎理解の基層にある唐木の分析に従っている限り³¹⁾、〈個〉と〈普遍〉の理念の失墜、いわば思考様式としての大正教養主義の失墜については正確に探ることができない。それを可能にするためには、唐木の描いた読書主義的な阿部次郎のイメージからは離れて、阿部次郎の思考の中核にあるものを改めて捉えなおす必要がある。さらに大正期に広汎に流通した〈個〉と〈普遍〉の思考様式が当時の言説レベルでは何と呼称されていたのか、再把握する必要があるだろう。何故なら先に述べたように、大正期においては「教養主義」はおろか、「教養派」の語ですら成立しておらず、当時の言説にその流通を見出すことは出来ないからである。当時の知識階級の理念を「教養主義」の語をもって理解することの不精確な所以は将にこの点にある。

阿部次郎の思想から、読書偏重という唐木によって過重に付与されたイメージを捨てること。そして昭和期にはみられない〈個〉と〈普遍〉の直結を前面に出すこと。それによって明視されるのは、〈人格〉でありそれを軸とした立場としての「人格主義」である。以下、このことを阿部の言説に即して確認してゆきたい。

4. 阿部次郎における「人格主義」

4.1. 蓄積される教養と「自己教養」

〈人格〉を考察する前に、まずは阿部次郎における「教養」の意味するところを踏まえておこう。引用は『三太郎の日記』より「思想上の民族主義」である。

「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出来る。それは我らが自己を発見し自己を教養する努力の一部分として、その存在の理由を持つてゐるものである。」³²⁾

「およそ我らにとつて教養を求むる努力の根本的衝動となるものは普遍的内容を獲得せむとする憧憬である。個体的存在の極限を脱して全体の生命に参加せむとする欲求である。(略) ゆゑに我らが教養の材料を求むるとき、その材料の価値を定むる標準は、(略)それが神的宇宙的生命に浸透することの深さに依従するのである。この意味において我らは我らの教養を釈迦に(略)基督に、ダンテに、ゲーテに、ルソーに、カントに求むることについて何の躊躇を感ずる義務をも持つてゐない。」³³⁾

今日において、「教養」とは一般的に「学問やひろい知識などによって、自然にそなわった心の持ち方、物の考え方の豊かさ」³⁴⁾であると理解されている。しかしここで阿部の言う「教養」を、そのような今日的な意味での教養と解するには留保が必要である。「教養」の語には、今日ではあまり使用されなくなったもう一つの意味、すなわち「教育」や「陶冶」に近い意味があり、大正期には多くこの意味で使用された³⁵⁾。例えば「自己教養」という表現は、将に今述べた「陶冶」の語で置き換えられる表現であり、意味するところは「自己のもつ教養」

ではなく、引用にもあるとおり「自己を教養する」ことに他ならない。ここで阿部の言う「教養」が「自己教養」を意味することは、他にも引用文中の「我らが教養の材料を求むるとき」という表現からも解るだろう。阿部が求めるのは「教養」ではなく、「教養」の材料である。つまり、引用文中にあるキリスト、ダンテ、ゲーテ、ルソー、カントといった「思想家」達が残した書物は、その書物の内容自体が、今日的な意味での、身に付けられるべき「教養」と見做されたのではなくて、「自己教養」の為の「材料」であったということだ³⁶⁾。

先の引用には、阿部が「教養」＝「自己教養」を求める「根本的衝動」は、「普遍的内容を獲得せむとする憧憬」だと述べられていた。「個体的存在の極限を脱して全体の生命に参加」する為には、自己を教養しなければならないとの主張であるが、このことから、阿部にとっての「教養」が、普遍を獲得するための方策として位置づけられていたことが分かる。そして自己を教養することで段階的に向上するものが〈人格〉であった。

4. 2. 生長する〈人格〉

阿部において〈人格〉のもつ意味を理解するために、まず、『三太郎の日記第三』所収の「二つの途」をみてみよう。

「自己をよくせむとする者は努力の焦点を自己の内面に置かなければならない。経験の蓄積と内化と、人格の鍛錬と強化と、これらのことを外にして徹底的に自己をよくするの道はどこにもないのである。社会をよくすることは、身辺の空気をよくするとほゞ似た意味において人格の健康を増進する。」³⁷⁾

「努力の焦点」を「自己の内面」におき、「自己をよく」するためには、「経験の蓄積と内化」が必要であるとともに「人格の鍛錬と強化」が必要となる。〈人格〉の「鍛錬」「強化」が自己の向上につながることを銘記しておこう。そしてこの「鍛錬」「強化」を通じて、〈人格〉は「開展」し、「発展」し、「浄化」され、「進歩」するものと位置づけられるのである。

「(略) ある個性型に属する個性はその人格開展の方向を——その内界建設の資料を——色と線にとり、ある者はこれを量と面にとり、ある者はこれを音響にとり、ある者はこれを思想にとり、ある者はこれを言語を所縁とする空想にとる。」³⁸⁾

「善心の醇熟に先立つ安価なる告白を慎んで、隠忍して自分の人格の浄化を努めなければならぬ。」³⁹⁾

「理想と現実との間に矛盾を持つてゐるものは偽善者であるか。(略) もしこれをもなお偽善と呼ぶならば、人は偽善者である限りにおいてのみ人格の進歩があり、その人が偽善者でなくなるとき、その進歩は全然停止すると云はなければならないであらう。」⁴⁰⁾

「彼の思想が独立し彼の人格が明瞭に発展して来れば来るほど、彼は益々彼の思想と生活とが孤立して行くことを感じてゐた。(略) 彼が自己の人格に対する自覚を明らかにすれば、彼の人格を理解せぬ者と彼との間に疎隔の感じが深くなつて行つた。」⁴¹⁾

「開展」「浄化」「進歩」「発展」の語から分かるように、阿部次郎にあって〈人格〉とは、人

生の一時期に「形成」されるものというよりも、むしろ正確には「生長」するものであり、恐らくは生涯をかけて高めゆくべきものであるだろう。次に挙げる阿部の夏目漱石への手紙⁴²⁾では、この「生長」のイメージが、よりはっきりと阿部自身の言葉で語られている。手紙のなかで阿部は、刊行当初『三太郎の日記』という題名が世間で不評だったことについて、漱石に不満を漏らしていた。

「三太郎の日記と云ふ題に賛成してくれたのは今迄唯本屋だけで多くの友人はみないけないといけないと申しますが当人にはまだ何処が悪いのだから本当にのみ込めません。多分私の現在の人格的のくさみをシンボライズしてある名なので、私の人格が一段高いところへのぼらなければ、当人にはわからないのだらうと存じます。」

『三太郎の日記』という題名の評判が悪い理由について阿部は一向に理解できない。その原因が「人格」に求められていることに注意しよう。阿部がよかれと思って付けた『三太郎の日記』という題名は、阿部の現在の「人格的のくさみをシンボライズ」しているという。つまり阿部が述べているのは、この題名が世間で不評なのは、自分の「人格」がまだ低い位置にあるからであり、だから不評の理由も分からないのだ、ということである。この題名が何故不評なのか、それが阿部にわかるのは、したがって、「人格」が「一段高いところへのぼ」ったときに他ならない。阿部が「人格」の「発展」「進歩」を重要視していたことがこの引用からも分かる筈だ。

このようにして「人格」は、阿部の思考において常に向上させるべき理念であり、最重要視されている。下の阿部の言葉からはそのことがより直截的に確認できるだろう。

「彼はすべての生活は——社会的の生活も職業的の生活も——自己の内面において把握され味到されることによつて始めて自己のものとなることを信じてあるものであつた。内化せられざる遭逢はすべて徹底した意味において経験と称することができないことを信じてあるものであつた。したがつて彼にとって生活の第一義は、この統覚し内化し味識する人格の修練でなければならないのであつた。」⁴³⁾

「すべての生活」は、「自己の内面」において「把握」し「内化」されるべきであり、そのためには、「人格」の修練が必要である。「人格」は、生活を「把握」し「内化」し「統覚」する為に不可欠であり、故に「人格」は「生活の第一義」となる。阿部次郎が最上の価値を置いていたものは、古今東西の読書による「自己の中心」の確立ではなく、手段はどうであれ「人格」の向上、完成にあったことを強調しておきたい。私達が大正期に広汎な影響力をもった思想家としての阿部次郎の思考の中核を考えるならば、従つてこの「人格」に焦点を定めなければならない。

4.3. 人格主義

『三太郎の日記』は、阿部の言葉を用いれば「内面生活の最も直接的な記録」としての性格をもち、「人生と自己とに対して素朴な信頼を失った疑惑の時代から、少しくこの信頼を回復し得るようになった今日に至るまでの、小さい開展の記録」⁴⁴⁾であるが故に、〈人格〉を中核に据えた思想が意識的に一貫して提唱された訳ではない。しかしながら『三太郎の日記』に表されている〈人格〉の思想は、阿部次郎自身によって後に「人格主義」という明確な呼称をもって主張された。

阿部が「人格主義」を意識し始めたのが何時まで遡れるのか定かではないが、それが初めて明確に主張されたのは、大正九年、満鉄読書会の招きに応じて講演旅行をおこなった時においてである。彼は朝鮮・満州を旅するなかで、「人格主義の思潮」との題で講演をしており、その講演筆記が大正十年六月、『人格主義の思潮』（満鉄読書会発行）として、非売品ながら、活字化されていた。

しかしより重要なのは、大正十年には、『中央公論』を中心に「人格主義」に関する諸論考を発表し、翌十一年にはそれらを一冊にまとめ、『人格主義』として上梓しているということである。阿部の思想が体系化されているのは、まさにこの著作と言ってよく、阿部自身、この著作中の本論第一論文である「人生批評の原理としての人格主義的見地」の冒頭で、「凡ての人がさうである可きが如く、私は一つの立場を持つてゐる」としたうえで、「それは一言にして云へば、人格主義的見地と名けることが出来るであらう」とはっきり述べている。この主義の中核が〈人格〉の向上にあることは、次の阿部の言葉に明らかだろう。

「人格主義とは何であるか。それは少くとも人間の生活に関する限り、人格の成長と発展とを以て至上の価値となし、この第一義の価値との連関に於いて、他のあらゆる価値の意義と等級とを定めて行かうとするものである。」⁴⁵⁾

そしてこの〈人格〉の「成長」と「発展」には、依然として「神」「宇宙」「先験的要素」といった〈普遍〉的概念も重ね合わされていた。

「私達が若し制限を絶して而も一つの生命を有する神若くは宇宙といふものを想定することを許されるならば（略）私達はこれを個体と名け、人格と呼ぶに、何の矛盾をも感ずる必要がないのである。」

「人格は単に一つの生命として自然的統一を有するのみならず、又一つの当為によつて先験的に統一されてゐなければならない。」

「人格の先験的要素は経験的性格を鼓舞し、激励し、苦め、悩まし、洗練し、浄化して、人格を人格として琢磨せむとする。」⁴⁶⁾

ここに、「自己（〈個〉）への奉仕」によって〈人格〉を高めゆき〈普遍〉へ至るという構図が、阿部には「人格主義」として把握されていることが分かる。大正期の阿部の思想を端的に示す表現は「教養主義」というよりもむしろ「人格主義」というのが相応しい⁴⁷⁾。この「人格主義」について、唐木は『現代史への試み』のなかで何ら言及していない。唐木が扱ったの

は、『三太郎の日記』のみであり、「人格主義」にも、「人格」にも格別筆を割いていない。唐木の目的は「型の喪失」を論ずることにあり、阿部次郎の思想そのものを主眼としてはいなかったから、「人格主義」への言及がないことを難詰することに意味はないが、阿部次郎をもっぱら読書主義的に解釈し、〈個〉〈人格〉〈普遍〉の構図を閑却して、さらには大正と昭和の教養主義を同一のものと捉えてしまったことが、結果として、広津和郎によって語られているような大正期知識階級の行き詰まり、すなわち彼等の理想であり「真理」であった「自己の追求」と「聖壇へのかしずき」という思考様式の歴史的盛衰について考察するための障害となっていることは否定できない。事実、大正中後期以降、マルクス主義が知識階級のあいだに浸透するにつれて、〈個〉と〈普遍〉の理念はその没社会性、観照性が辛辣な批判の対象となるが、その際に左翼陣営からレッテルとして名指しされたのは「教養」ではなく「人格」であり「人格主義」であった⁴⁸⁾。

5. 教養の失墜と人格主義の失墜

既にみたように、阿部にとって「教養」とは「自己教養」の意を多分に含んでおり、それは人格の完成という目的を実現させる一方策として認識されていた。次に挙げる三宅周太郎「中戸川吉二論」(『新潮』大九・十)からは、大正期における一般的な「教養」認識がどのような位置づけにあったかを窺うことが出来る。

「人格の完成に至るに二つの道程がある。一は教養である。一は経験である。教養による道程はここに論ずる迄もない。が、経験による道程は、畢竟、多くの波瀾、多くの経路、多くの浮沈を経なければならぬ。よしそれが善であると、悪であるとを問はない。中戸川の如き、人格の完成に至るには先天的に必ず此後者の経験による種類の人間にきまつてゐる。自分は此点へ彼の過去及将来のあらゆる波瀾と浮沈とを結びつけたいのだ。」
ここでも目的は阿部の主張と同じく〈人格〉を「完成」することであり、「教養」はあくまでも「人格の完成に至る」「道程」である。しかもその〈人格〉の完成は、「教養」のみによって、言い換えれば読書を主とした自己陶冶によってのみ達成されるものではなく、「経験」を積むことによっても果たされる。三宅の認識のみをもって大正期における「教養」認識の全てだとすることは出来ないが、このような見解が教養派の成立から間もない大正九年に主張されていることは、こうした認識が当時であって決して特例ではなく、広く共有されたものであった可能性を示唆している。主眼とされるのはここでも〈人格〉であるのだ。

こうした「教養」の大正期における失墜について後年に阿部次郎自らが語った文章がある。以下の引用はマルクス主義の浸透とともに「教養」の価値が低下した事実を示すものとして、これまでも度々紹介されてきた。この文章の中で阿部は、「教養」という言葉のイメージの変質について語っている。

「それは十年以前の昔である。知人の某出版社が或叢書を出版せむとしたとき彼はこれに教養叢書と命名しようとした。併し彼の店の花形であった若い店員はこの命名に反対し

た。《教養》という言葉は既に黴臭くなって今日の人心を牽引する力がないといふのである。——私と同じ時代の空気の中に育ったその店主は、我々が重んじて真面目に考へて来た《教養》がそれほど軽視されるやうになっていることを発見して、驚き笑ひながらこのことを私に話した。」⁴⁹⁾

ここにいう「十年前」とは、上山春平によれば⁵⁰⁾、関東大震災ころ、すなわち大正十二年であり、文中の「若い店員」は小林勇のことだという。小林はこの後に岩波書店を退社し自家経営の鉄塔書院を設立した。鉄塔書院からは、野呂栄太郎の『日本資本主義発達史』(昭五)等が世にでており、その出版方針は「教養叢書」とは対蹠的な位置にあるものと言える。「教養」を時代遅れだとし、マルクス主義文献の出版へと向かった小林は、「教養」に違和感を感じ始めた世代の典型として捉えられるだろう。

大正期において「人格の完成」の「道程」であった「教養」が、関東大震災の頃までには「既に黴臭くなって」いると認識され「今日の人心を牽引する力がない」と見做されたこと。直前に述べたように、「教養」の権威失墜を語る阿部の「文化の中心問題としての教養」については既に幾度も言及されている。しかし本稿で特筆したいのは、これと同時期、すなわち大震災を前後する時期には「教養」のみならず「人格主義」の権威も急速に低下していたという事実である。

大震災の前年である大正十一年に、阿部次郎と竹内仁が数度に渡って論戦を交わしたことはよく知られている。すなわち人格主義の立場にたつ阿部に対して、若きマルクス主義者である竹内が仮借ない攻撃を加えたのであるが、相田隆太郎「本年の評論界——文芸評論の左傾——」(『新潮』大十一・十二)は、この阿部と竹内の論戦、そして同年に大きな話題となった有島武郎「宣言一つ」(『改造』大十一・一)を踏まえうえて、同年の「文芸批評壇」に生じた変化について以下のように分析していた。

「従来文芸批評壇は一種の人格主義万歳の天地で、平林初之輔氏の如き社会主義的批評家を除いては、殆んど皆多少にかゝらず、又意識するとしないとにかゝらず、その批評の標準に人格主義的諸要素を取り入れて居た。これは阿部氏の影響からだつたが、一度び新人竹内仁氏出でて本誌の二月号で、ブルジョア批評壇の大家阿部次郎氏の虎の巻たる人格主義の思想的論拠を、第四新興階級の立場から根本的に論破するや、既に動搖の兆があつた文芸批評壇は益々急角度の回転に向ふ機運を示した。」

ここに見られるのは、「従来」の「文芸批評壇」が「一種の人格主義万歳の天地」であり、「殆んど皆」が「批評の標準」に「人格主義的諸要素」を取り入れていたという認識であり、しかも文壇がそうした「人格主義的諸要素」を取り入れたのは「阿部氏の影響」であったことの明確な指摘である。そして竹内仁の阿部次郎批判は、「人格主義の思想的論拠」を、「第四新興階級の立場から根本的に論破」したものであって、この結果、「文芸批評壇は益々急角度の回転に向ふ機運」を示したという。ここで言われる人格主義の失墜が、単に阿部次郎個人の思想の敗北を示すのではなく、「文芸批評壇」全体に変動をもたらすものとして理解され

ていることに注意したい。この問題についてはまた稿を改めて詳細に論じることとしたいが、相田のこうした認識は〈個〉と〈普遍〉の理念の盛衰を大正期の言説に即して考えるうえで看過できないだろう。

6. 結びと今後の展望

本稿では、唐木順三によって形成された大正期の教養主義イメージを問い直すことを通じて、大正教養主義の代表である阿部の思想の中核が〈普遍〉と結合した〈人格〉追求にあり、「教養」は重視されつつも畢竟〈人格〉完成の手段であることを確認した。大正期に隆盛を極めた〈個〉の追求による〈普遍〉への到達という思考の様式は、〈人格〉を中核にもち、その向上の手段として「教養」があるような概念として再定義される。こうした概念規定により、〈個〉〈人格〉〈普遍〉の構図をもつ阿部の思想は、大正期の言説を分析する上での思考の一つのモデル、規範として析出することが可能となるだろう。

繰り返しになるが、「教養」を考察の準拠枠としている限り、大正期に流通した阿部次郎的な〈個〉と〈普遍〉の思考様式について充分に知ることは出来ない。思考様式としての大正教養主義の失墜も、故に今日的な意味での「教養」の価値失墜、すなわち身に付けるべき対象としての「教養」とそれに伴う読書渉猟の衰退という視点から考察しては到底明らかにすることは出来ない。何故なら読書行為の価値自体は、青年知識層にマルクス主義が影響を及ぼした後も、階級的意識を自覚する為の必須手段であり、書物は、大正期に引き続き知識の源泉に他ならなかったからである。私達が阿部次郎に典型的な思考様式の失墜を大正期の言説空間に見出そうとするならば、考察の焦点は「教養」ではなく、「人格」および「人格主義」に定められなければならない。

以上の認識のもと大正期の言説を分析することは、具体的には如何にして果たされるだろうか。それは困難な試みとなるだろうが、確かなのは、特定の著名な文学者や思想家個人の思想、理念を単独的に分析することでは十分な成果は得られないということである。必要となるのは対象とする時代の知識集団に顕著に唱えられていた理念や主張を根底で暗黙裡に規定するような発想の枠組み、思考様式へと考察の対象をシフトさせることであろう。大正期の知識階級に広汎に共有されていた理念の潮流について、F.リンガーの言葉を借りれば「ある種の匿名的な感触をつかむ」⁵¹⁾ ことが出来るかどうかが今後の課題となる。文学研究の領域には既に山本芳明⁵²⁾ や大野亮司⁵³⁾ の研究を中心にそれに類する試みを見出すことができ、大正六年を前後して当時の言説空間に〈人格〉概念を中核にもつ理想・主張が優勢となるような「パラダイム・チェンジ」(山本)が生じ、文学作品の読解の枠組として〈人格主義的コード〉(大野)が広く流通するようになったことが明らかにされている。「戦後まで継続される教養主義」の運命については既に竹内洋による綿密な研究⁵⁴⁾ がある。その成果を踏まえつつ、本稿が焦点とした大正教養主義の失墜については、別個の問題として今後も以上の視点から検討する必要があるだろう。

付記：

本稿は 2002 年 1 月に国際基督教大学大学院に提出した修士論文「大正教養主義の失墜」より、第 1 部第 2 章「大正教養主義とは何か」に修正を施し再構成したものである。修士論文作成時に御指導頂いた福田秀一教授、そして現指導教員でありこの度の投稿を薦めて下さった W. スティール教授にこの場を借りて御礼申し上げたい。

注

- 1) 「自分にとって興味ある対話の題目はたゞ自己と自己に属するものとである」(『三太郎の日記』、「ヘルメーフの言葉」より。『阿部次郎全集』第 1 巻、角川書店、1960、31 頁)。「自己以外のものに生命を認めることは俺の生活を苦しくする」(同「蝦と蟹」より。同 262 頁)。「いかにして自己の準拠すべき「道」を発見せむか、いかにして自己の内面に一つの世界を建設せむか(略)これらの問題に対して決定的の意義を有する者はたゞ自己だけである、純粋に自己だけである」(同「二つの途」より、同 370 頁)。
- 2) 「真正なる自己の国に導く力は、どうどうめぐりではなくて、掘り下げ、推し進め、かつぎ入り、沈みこむ力でなければならない」(前掲書「沈潜のころ」より。同 133 頁)。
- 3) 「我らの本質には(略)個体的局限をこえたる超個体的の自我が含まれてゐないか。もしかのごとく超個体的の自我を発見して、これを局少なる「おのれ」の代りに置くことが出来るなれば、我らの生活は、その時始めて、広くさわやかに涼しく胖かなるものとなる事が出来るであらう。普遍に対する憧憬は、「おのれ」に生きる生活の真相を洞見せるほどの者が、おそらくは必ず感ぜざるを得ざる内面的衝動である」(前掲書 441 頁)。この「普遍」の語は、『三太郎の日記』では様々に言い換えられており、『三太郎の日記第弐』所収の「遅き歩み」では、「宇宙」「神」「真理」「形而上」「人類」と呼ばれている。「(略)吾人の本質的要求は肉体における個人生活の中から宇宙的内容を磨き出す事に在るらしい。この本質的要求を徹底的に満足させる所以は、生活の基礎を「神」の上に築いて、神において万物を包容する愛の生活を送る事にあるらしい」(同 182 頁)。「自己をみたす者は客観的、形而上的、宇宙的、人類的内容でなければならない。実在の中に沈潜する事は徹底的の意味において自己の空疎を救ふ唯一の方法である」(同 184 頁)。「昨日俺はある人が、真理のためではない、自己のためだと云つてゐるのを聞いた。しかし自分から見ればそれは虚構のディレンマである。自分のためなるがゆゑに真理のためである。真理のためなるがゆゑに自己のためである。(略)自己を根底から活かす力のない真理は真理ではない」(同 184 頁)。
- 4) 「日本近代哲学史における阿部次郎の地位は一言でいえば大正哲学、すなわち大正ヒューマニズムまたは大正教養主義の代表者ということとなろう。」(船山信一「大正ヒューマニズムの哲学——阿部次郎——」『大正哲学史研究』船山信一著作集第 7 巻、こぶし書房、1999、35 頁)。「[大正教養主義]の代表的な思想家阿部次郎は、明治 16 年 8 月 27 日山形県飽海郡上郷村大字山寺(現松山町山寺 179)に、富太郎・お雪の次男として生まれた。」(伊藤友信「阿部次郎」、山田孝雄編『近代日本の倫理思想』、大明堂、1981。阿部次郎の項)。「ケーベルの弟子で、大正教養主義を代表するものとして阿部次郎とその著書『三太郎の日記』をあげることは、すでに定説だといつてよい。」(堀尾輝久「戦前における「教養」の存在形態」『天皇制国家と教育 近代日本教育思想史研究』、青木書店、1987、271 頁)。
- 5) 吉川弘文館、1979。執筆は古田光による。

- 6) 『唐木順三全集』第3巻、筑摩書房、1981、88頁。
- 7) 同上、94頁。
- 8) 助川徳是によれば「教養派」は唐木によってはじめて命名された（助川徳是『野上彌生子と大正期教養派』1984、125頁）。事実、大正期にあつては阿部次郎以下、誰も自らを教養派とは自称していない。教養派とは、『日本近代文学大事典』中の「教養主義」の項における定義では「大正期に顕著であつた教養主義的傾向の人々を指す」と記述されているが、それが含む範囲は明瞭でなく、例えば長谷川泉は、阿部次郎、安倍能成、小宮豊隆、寺田寅彦、和辻哲郎、野上豊一郎を中核とし、周辺は赤木桁平、森田草平、中勘助、内田百閒、芥川龍之介、菊池寛まで広げられるが、教養派の資質はかなり希薄になるとみている。紅野敏郎は、それに宿南昌吉、魚住折蘆、山本銅山をも含める必要があると述べ、倉田百三、長与善郎、一時期の片山伸、相馬御風、中沢臨川、内藤濯、野村隈畔も入るが、森田草平、内田百閒は別だと考えている。こうした境界の曖昧さも、「教養派」という呼び名が大正当時に唱えられたものではないことに原因している。
- 9) 唐木前掲書、117頁。
- 10) 阿部『人格主義』（岩波書店、1922）に収録。後に『阿部次郎全集』第6巻（角川書店、1961）。
- 11) 『阿部次郎全集』第6巻、290頁。
- 12) 同上、290頁。
- 13) 同上、292頁。
- 14) 同上、294頁。
- 15) 唐木前掲書、126頁。
- 16) 阿部前掲書、291頁。
- 17) 『三太郎の日記』274頁。
- 18) 饗庭孝男「大正教養主義批判」『近代の解体——知識人の文学』、河出書房新社、1976、118頁。
- 19) 「僕は、古き形式が亡びつくして、それに代る新なる形式の未だ形成されてゐないことを嘆いた鷗外の時から、即ち今日に至る三十年を埋めてゐるのが教養といふ概念とその内容であると思ふ。従つて教養は無形式である。無形式な教養が、形式、型、生活体系の代用として通用したといふ一種特異な時代が我々の生きて来た時代であつた」（唐木前掲書、88頁）。
- 20) 小室弘毅「阿部次郎『三太郎の日記』における教養の問題——唐木順三の教養派批判の再検討」（『東京大学大学院教育学研究科紀要』40、2000）は、『三太郎の日記』を読んだ学生に映るのが三太郎の自己形成の姿、つまり「真摯に生きる」姿であつて、読者はその姿そのものに感動を覚えるのに対して、『学生叢書』は「広範囲に涉つた網羅的な教科書的な内容」をもつものであるが故に、読者に教養とは「幅広い知識の享受」、「文化の消費」であるという印象を与えるものだとしている。小室は前者を「教養主義」、後者を「教養書主義」と区別し、唐木順三が批判したディレクタントイズムは、大正教養派より後の世代に生じた「教養書主義」に相当するとしうえて、唐木は、自分自身が批判する「教養書主義」的な読みの地平に立って、『三太郎の日記』を読み、阿部と教養派を批判してしまったのだと論じている。
- 21) 渡辺かよ子『近現代日本の教養論 一九三〇年代を中心に』行路社、1997。
- 22) 唐木前掲書、142頁。
- 23) 堀尾輝久「国民教育における『教養』をめぐる問題」『思想』、1967・12。
- 24) 渡辺前掲書、124頁。

- 25) 同上、127 頁。
- 26) 三木清「知識階級と政治」(『日本評論』1937・4)。
- 27) 恒藤恭「現代の教養」竹内富子編『現代の教養』(現代教養講座第一巻、三笠書房、1939) 所収。
- 28) 渡辺前掲書、130 頁。
- 29) 同上、同頁。
- 30) 最近年の例を挙げれば、魚住孝至は「教養主義」について次のように述べている。「教養主義は、普通大正期のもものとして論じられるが、戦後にいたるまで展開し知識層に大きな影響を与えた点で、より大きく捉えて「外発的」な近代化を迫られた日本の知識人の一つの典型的な文化的態度として問題にする必要があろう」(「教養主義」『日本思想史事典』、ペリカン社、2001)。
- 31) 唐木の考察が問い直されなければならないということは、「型の喪失」に関する考察についても言える。筒井清忠『日本型「教養」の運命——歴史社会学的考察——』(岩波書店、1995) は、明治期を「教養」の時代とし、大正より後を無形式な「教養」の時代であるとする『現代史への試み』の区分が、明治後期から大正初期の言説をみる限り、実際にはそぐわないものであることを指摘している。唐木の分析を「ミスリーディング」だとする筒井の明らかにしたところによると、大正期の「教養主義」的な雰囲気は、明治末期に生まれた「修養主義」を母体にして生まれた。「教養主義」が、明治の「修養」を否定して反措定的に生まれたものではなく、「修養主義」の展開ないし変奏として生まれたということは、大正期においても「修養」と「教養」は明確に区別されず、時に同意義的に用いられたことを意味している。この筒井の提起に関しては坂本多加雄も「阿部自身の記したものをみる限りでも、「教養」よりも、むしろ「修養」という言葉が目立つことからも裏づけられる」(坂本多加雄『知識人 大正・昭和精神史断章』「20 世紀の日本 11」読売新聞社、1996) と述べている。
- 32) 『三太郎の日記』、430 頁。
- 33) 同上、432 頁。
- 34) 『国語大辞典』第二版、学習研究社、1988。
- 35) 参照は、進藤咲子「「教養」の語史」(『言語生活』1973・10)。
- 36) 「教養」の示す意味については、大正期の教養主義を示す典型として頻繁に引かれる和辻哲郎『偶像再興』(1919) の一節に関しても同様のことが言える。和辻は「青春の時期にもっとも努むべきことは、日常生活に自然に存在してゐるのでないいろいろな刺戟を自分に与へて、内に萌へいでた精神的な芽を培養しなくてはならない」として、これを「いはゆる『一般教養』」だとしている。しかしよく見るとこの「教養」も、身に付けるべき対象として理解するには留保が必要である。和辻はこの引用の直後に「数千年余人類が築いて来た多くの精神的な宝——芸術、哲学、宗教、歴史——によつて、自らを教養する、そこに一切の芽の培養があります」と続けているが、この「教養」は自己陶冶の行為として用いられている。
- 37) 『三太郎の日記』、371 頁。
- 38) 同上、107 頁。
- 39) 同上、406 頁。
- 40) 同上、同頁。
- 41) 同上、300 頁。
- 42) 『阿部次郎全集』第 16 巻、角川書店、1963、527 頁。

- 43) 『三太郎の日記』「砕かれざる心」より。288 頁。
- 44) 『三太郎の日記』「自序」より。13 頁。
- 45) 『阿部次郎全集』第 6 卷、角川書店、1961、56 頁。
- 46) 同上、52-53 頁。
- 47) 大正期の思想潮流としてしばしば教養主義・人格主義・文化主義が並列的に記述されることがあるが、これらのうち教養主義のみが当時実際に流通した語ではないことにも注意しておきたい。
- 48) この点については修士論文「大正教養主義の失墜」においても取り上げたが、また別稿で詳細に論じることとしたい。
- 49) 阿部次郎「文化の中心問題としての教養」、1933。全集第 16 巻収録。
- 50) 上山春平『日本の思想 土着と欧化の系譜』（サイマル出版会、1971）第 2 章「阿部次郎と大正教養主義」参照。
- 51) F. K. リンガー『知の歴史社会学』名古屋大学出版会、1992、12 頁。
- 52) 山本芳明「大正六年——文壇のパラダイム・チェンジ」『学習院大学文学部研究年報』第 41 輯、1995。後に山本『文学者はつくられる』（ひつじ書房、2000）に収録。
- 53) 大野亮司「神話の生成——志賀直哉・大正五年前後——」『日本近代文学』第 52 集、1994。
- 54) 最近年のものとして竹内『教養主義の没落』（中央公論新社、2003）を挙げておきたい。