

## レーヴィットと「二階建て」の日本

—— 間文化性をめぐる一つの寄与

小田部 胤 久

カール・レーヴィット（一八九七—一九七三年）は、二〇世紀を代表する哲学者・哲学史家の一人であるが、彼の経歴において特筆すべきは一九三六年一月から四一年一月にかけての四年あまり東北大学において教鞭を執っていたことであろう。これだけ長い期間にわたって日本で実際に教鞭を執ったヨーロッパの哲学者は（ケーベルを除けば）ほかにいない、といても過言ではない。

彼の日本滞在は、彼自身が望んだものではなかった。レーヴィットは一九二八年以来マールブルク大学の私講師を務めていたが、ユダヤ系であったため、よく知られているように、ナチス政権の成立とともに亡命を余儀なくされ、まずは三四年にローマに移った。だが、ローマでもユダヤ人への圧迫が強まったため、彼は三六年六月に東北大学からの招聘状を得て、同年一〇月一日にローマを発つ。レーヴィットを東北大学に仲介したのは、マールブルクで知己となった九鬼周造である。だが、戦時下の日本の政策が彼の滞在を許さなくなり、レーヴィットは一九四一年一月に日本を後にし、アメリカ合衆国にわたる。ハイデルベルク大学教授としてドイツに戻るのは一九五二年のことである。

レーヴィットの四年あまりの日本滞在はまずは安泰なものであったといつてよい。哲学史研究上の彼の主著の一つ『ヘーゲルからニーチェへ』（一九四一年）を書き上げるなど、この間のレーヴィットは自らの研究に集中することができた。彼

の研究は続くアメリカ時代へと引き継がれ、アメリカ時代に彼は「歴史」をめぐる近代ヨーロッパの思考との徹底的な対決をはじめた。ここにレーヴィットの後期思想が成立する。ハイデガールの「現存在」分析を批判的に展開しつつ人間の共同性を重視する前期の立場から、人間の世界に先立つ「自然」を強調する後期の立場へと移行する時期に、レーヴィットはある種の偶然を介して日本に滞在していた。

レーヴィットは日本を去るに当たって『思想』に論文「ヨーロッパのニヒリズム」を寄稿する。そして、その「日本の読者に向けてのあとがき」(以下「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」と略す)において、彼は自らの日本滞在を総括しつつ、日本の文化ないし学問に対する根本的な批判を展開した。それは、日本人は一階では日本的に、二階ではヨーロッパ流に思考するが、その二つの階の間に「階段」が存在しない、という批判であり、〈近代日本の二階建て〉理論ともいえるものである。日本近代の特徴をある意味では的確に指摘しているこのレーヴィットの日本批判が、丸山眞男(一九一四―一九九六年)によって取り上げられるなど、多くの反響を呼んだことは、よく知られており、この点についてはすでに多くの研究がなされている<sup>(1)</sup>。だが、ここで注目すべきは、近代日本に対するレーヴィットの否定的なまなざしは、同時に彼自身の伝統への反省を伴っていた、ということである。彼は一九六〇年の論考「東西の差異についての見解」において、次のように自らの日本滞在の意義について回想している。「自己に対する批判の欠如とは、自己を他者のようにみなして、自己自身のうちから外に出ることができないことを意味する。私はこうした自己自身を区別する可能性を、外国に移住しある日本の大学で五年間教えたことに負っている」(II, 522)。レーヴィットにとつて、自己自身を外から批判的に眺める可能性は、まさに外に住み、外の思考様式を自ら体験することによってであった。かつ、レーヴィットの自らに対する批判的なまなざしは、ヨーロッパそれ自体のうちに複数階の存在を明らかにするものでもあった。

レーヴィットの哲学的思考全体において日本ないし東洋の思考についての考察はけっして中心的な位置を占めるものではない。「他の思考様式を持った外国へのこの亡命が、いやそもそも歴史の趨勢 (die Geschichte der Geschichte) が、ある成

人の本質を、あるいはまたある民族の本質をほとんど変えないということ、そのことは後になってから私に明らかとなった。たしかに人は何がしかのものを新たに学ぶであらうし、古いヨーロッパの残高を、そこから離れたことがなかったときと同じ仕方眺めることはできない。しかし、人は別人になるのではない。人はもちろん単に同一人とどまるのでもないが、結局のところ、人は自分があるところのものに、また自分の限界内でありうるところのものになるのである」(J. 425)、と晩年のレーヴィットは自らの過去を振り返っている。彼の日本滞在は彼のヨーロッパ人としての人生にとって一つの逸話にすぎなかったようにも思われる。しかし、一九四〇年の「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」から一九六〇年の「東西の差異についての見解」にいたるまで二〇年あまりにわたってレーヴィットはさまざまな機会に日本ないし東洋の思考を主題とする論考を公表しており、それは同時に彼のヨーロッパ観の変遷とも密接に結びついている。二つの文化のなかを往還した稀有な哲学者の残した省察は、とりわけ近代人が複数階の家に住んでいることを明るみに出す点において、今日の間文化性をめぐる議論に大きな示唆を与えているように思われる。この点の考察が以下の課題である。

## 一 一九三六年の旅日記から

まず、二〇〇一年に公開された「ローマから仙台への日記——一九三六年一月一日から一月二〇日まで」を一瞥することしよう。

一〇月一九・二〇日の日記によれば、彼の乗船した「諏訪丸」では通常は「国際的な夕食」が出されるところ、一九日に「日本の国民的食事であるすき焼き」が供された。莫蔭の上に置かれた円卓に四人ずつ座り、人々は日本酒を飲みつつ鍋を囲んだ(そのときの写真をこの日記の刊行本に見ることができる)。この様子にレーヴィットは、「この食事はギリシアの饗宴を思い出させる。さらに多くの『東洋』の風習がギリシアの風習に似ていることであらう」(Reisetagebuch, 33)と記し

ている。前日の夜に東北大学への正式な招聘が決まった旨の電報を受け取ったレーヴィットは、この夕食では主賓扱いであった。久しぶりの和食に、日本人の服装も特別であったことが日記からわかる。レーヴィットは次のように記している。「日本人はいつもヨーロッパ流の服装をしているが、今回は美しい絹の着物を着て現れた。だが、この二つの衣装の背後に、また二つの（ドイツの）魂 (zwei (deutsche) Seelen) が一つの胸のうちに住んでいるのか、それともヨーロッパ流の変装のうちにある原日本的な魂 (eine urjapanische Seele) が住んでいるのか、これは誰にもわからない」(Reisetagebuch, 34)。

「私の胸には、ああ、二つの魂が住む」とは『ファウスト』第二部 (Vor dem Tor の一場面) に出てくるファウストの台詞であるが、それを引用しつつレーヴィットは「二つの衣服の背後」を問う。そして、彼は次のように続ける。「日本人が何か酒を飲んで陽気になり、そして理解できない不思議な声で大きく笑って金歯を示すと、彼らの通常の謙虚さと熟慮の背後に、何か全く別のものが現れる。そのとき、われわれにとって日本人は、映画『上海特急』(一九三二年) に出てくる中国人のような不気味で、理解不可能なもの (unheimlich und undurchdringbar) に思われる」(Reisetagebuch, 34)。

普段は洋装し、かつヨーロッパ人に対して謙虚な態度をとる日本人が、突如として「不気味で、理解不可能」な存在へと変貌する。これはレーヴィットにとって日本とかわかる初めての異文化体験であったと思われる。そして、日本人のうちに「二つの魂」を予感したレーヴィットは、四年後にこの直感を発展させつつ、上述のとおり〈近代日本の二階建て〉理論を展開することになる。また、「多くの『東洋』の風習がギリシアの風習に似ている」という彼の直感的な発言も、後に重要な意味を持つことになる。

なお、この一九三六年の日記においてももう一つ着目すべきは、その末尾、すなわち日本到着後の一月二〇日の欄である。「私は後数日で四〇歳になる<sup>(2)</sup>が、私は父<sup>(3)</sup>を思い出しながら次のように自問する。すなわち、君はどうやって自分に襲ってきた運命に耐えるのか、そして、この運命からどうするのか、と。しかしまた、次のようにも自問する。すなわち、いわゆる運命を越え出るもの、つまり、そこにおいて事物と人間が静寂に達し、それがあるがままのもの以上であろうとは

しないようなもの、それは何か、と。というのも、東洋の智慧は西洋の賢明さを越えており、「東洋の」放下は「西洋の」変えようと思志することを超えているのであるから (Dem die Weisheit des Ostens geht über die Klugkeit des Westens und die Gelassenheit übers Verändermollen) (Reisetagebuch, 94-95)。レーヴィットは自らを東洋へと追いやった運命を顧みながら、東洋の地にあつて、「西洋の賢明さ」あるいは「変えようと思志すること」を超え出る「東洋の智慧」「放下」に半ば肯定的に言及している。ここには、近代ヨーロッパの歴史的思考を批判する後期レーヴィットの思考と共鳴する点を見出すことができる。無論、一九三六年の段階において、レーヴィットはこの点になお自覚的であつたとはいえないが。

## 二 「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」の近代日本文化の批判

レーヴィットが日本を去るに当たつて日本の読者に向けて書いた論文が「ヨーロッパのニヒリズム」である。これは、「ヨーロッパの統一性は解体し、古いヨーロッパは終焉を迎え、われわれの最後の言葉は積極的になつた『ニヒリズム』である」(II, 533)、という命題に見られるように、進行しつつある「古いヨーロッパ」の一性の解体を特徴づける「ヨーロッパのニヒリズム」を批判的に跡づける論文、すなわちヨーロッパ人によるヨーロッパに対する自己批判の論文である。だが、同時にレーヴィットは、こうした論文を日本人に向けて執筆することの持つ危険をも意識する。近代化と伝統との間の板挟みのうちにある日本人は、レーヴィットによれば、「西洋の文明を賛嘆しつつ同時に嫌悪する」という分裂した態度をとつてきたが(532)、レーヴィットが自覚するのは、このような日本人に対してヨーロッパ批判を展開することが、日本人による「ヨーロッパへの拒否」をさらに強めてしまい、さらには日本人の「自己愛」を増長させてしまうのではないか、という危険である。この危険を避けるために、彼はこの「日本の読者へのあとがき」を記した。それゆえに、「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」の主眼は、「ヨーロッパの自己批判の正当化」と「日本の自己愛の批判」にある(533)。

レーヴィットは次のように課題設定する。「〔日本において〕西洋化 (Verwestlichung) はすでに始まり、そしてそれは撤回できない事実なのであるから、ただ次の問いが残るのみである、すなわち、(一) 日本はわれわれの文明 (unsere Zivilisation) 〔西洋の文明〕から何を受け入れたのか、そして、(二) 日本はわれわれの文明をいかに受け入れたのか、という問いである」(534)。

まず第一の点から考察しよう。日本が「中国の文化 (chinesische Kultur)」から受容したものは「宗教的、学問的、道德的基礎」であったが、日本がヨーロッパから受け入れたものは、「われわれの物質文明 (unsere materielle Zivilisation)」すなわち「近代産業と技術、資本主義、民法、軍隊組織、科学的労働方法」である(534)。これはいわゆる〈和魂洋才〉型のヨーロッパ受容にほかならない(ちなみに、レーヴィットが常に Kultur と Zivilisation を区別して用いていることに注意しよう)。しかし、「ヨーロッパの文明は、必要に応じてそれを着たりまた脱いだりしうるような衣服ではない、それはその文明を纏う人の身体を、さらには魂をも自らにあわせて形作る不気味な力 (die unheimliche Kraft) を有している」(535)。すなわち〈洋才〉は〈和魂〉に影響を与えざるをえない。

こうした事態を踏まえて、レーヴィットは「近代日本」特徴を次のように記述する。『近代日本 (ein "modernes Japan")』とは(ヨーロッパ人にとって)実際に現存する自己矛盾である。というのは、「日本における」西洋的に近代的なもの (das westlich Moderne) とは日本的なもの (『日本精神』)ではなく、真に日本的なもの (das echt Japanische) は太古のものであるから。今日の日本においてなお真の文化であるところのもの、すなわち優れた単純さ、礼儀、美は今日のものではなく、古いものを保存しているものである。古いものと新しいものとの間のこの対立が個々の場合に見事な解決を見出し、ときには美的に、あるいは道徳的に見てヨーロッパにとっても受け入れうるような妥協にいたるとしても、そのことはこの「近代日本が矛盾であるという」規則をただ確認するにすぎない」(535)。ここで重要なのは、「近代日本」における東洋的なもの

と西洋的なもの、古いものと新しいものの共存をレーヴィットが「実際に現存する自己矛盾」として捉え、両者を〈和魂洋才〉型に結合しようとする態度を明確に否定していることである。レーヴィットが念頭に置いているのは、「日本的なものから最善のものを保持し、ヨーロッパから最善のものを受け取り、こうして『日本の完全性』に『ヨーロッパの完全性』を付け加えることができる」という森林太郎の考えであるが(335)<sup>(4)</sup>、レーヴィットによればこうした考えは単に物質文明の受容に限定されず、「精神的財産」の受容にも認められる。すなわち、日本人は「二つの文化を結合し(Kulturen zusammensetzen)、その際、良きものは家に持ち帰り、悪いものは残しておいて、このようにしてヨーロッパを凌駕する」ことができるかのうとく(335)、ヨーロッパの精神的所産を「改良(verbessern)」(336) できるかのうとく考えている。

「人々はわれわれの学問的思考の方法をまずは受容し(übernehmen)、次いでそれを批判的に限界づけ(begrenzen)、最後に、事柄をさらに『多少深く』また『複雑』に理解する、という喜ばしい結論に達する」(336)。こうした学問的態度は、たとえばレーヴィットが日本に滞在していた当時のいわゆる京都学派の哲学に典型的に認められるものであり(そして、実際レーヴィットは独訳をとおして西田幾多郎の哲学について一定程度の理解を示していた)、また、レーヴィット自身は与り知らなかったが、美学においては一九三〇年代末以後の大西克礼の試みもこうした特徴を示している<sup>(5)</sup>。

多くの日本人にとっては東西の結合ないし綜合である学問的成果が、なぜレーヴィットの目には否定的に映ったのであるか。この点は、彼がこの論文で提起する二つ目の問い、すなわち日本人がヨーロッパの思考をいかに受け入れたのか、という問いとかわる。

レーヴィットは次のように断言する。「日本人がヨーロッパの思考を多くの場合受容する際の仕方はわれわれにはいかがわしく思える、というのめわれわれはその仕方を真の習得〔自ら所有するものと化すこと〕(echte Aneignung)とはみなしえないからである」(336)。この点を彼は次のように、ヘーゲルの術語を用いつつ説明する。「何か他のもの、異質なものを〔外国のもの〕を〔習得〕」自己のものとする(die Aneignung von etwas Andern und Fremden)には、自己を自己自身か

ら疎外あるいは遠ざけることができ、さらにそのようにして獲得された自己自身への距離によって、他者を異質なものと  
して自己のものにする (das Andere als Fremdes zu eigen machen) ことが前提とされる。習得という精神的労働 (geistige  
Arbeit) は加工 (Verarbeitung) でなくてはならず、この加工をとおしてわれわれの労働にとっての異質な対象はそれとして  
は消え去るのである」(536)。(9) そして、レーヴィットにとって、このように自己を自己自身から疎遠にすることに  
て他者を真の意味において自己のものに加工しえたのは「ギリシア精神」の特徴である。レーヴィットはヘーゲルの『哲学  
史講義』のギリシア哲学の章から、「ギリシア人はこの「東洋」起源の異質なものを根絶し、それを変容し、加工し、顛倒  
させた」(10)、という一節を引用しつつ、「ギリシア人こそ「最初のヨーロッパ人」として、その後のヨーロッパ精神を本質  
的に規定してきた、と主張する。すなわち、ヨーロッパは東洋にその起源を負いつつも、この起源を自己のものへと転化す  
ることによってヨーロッパとなる。「他者のうちにあつて『自己のもとにとどまる』(im Andern "bei sich" sein)」とはヘー  
ゲル的な意味における「自由」の規定である(536)。このようにヘーゲルによる東洋と西洋との対比を踏まえつつ、レーヴィッ  
トは、ヨーロッパ人こそ真の意味において「自由」である、と述べる。

それでは、東洋人はどうなのか。レーヴィットは、このような「自由な習得」が「日本には欠如している」、と考える。  
なぜか。本来日本人にとって必要なことは、「ヨーロッパの概念、たとえば意志、自由、精神などを、自分たち自身の生活、  
思考、言語においてこれらに対応するところのものと比較したり、あるいはそれらから逸脱するものと区別したり」するこ  
とだが、そうした比較・区別を日本人は行わず、それゆえに自己と他者(すなわち日本とヨーロッパ)との間を往還しない、  
とレーヴィットには思われたからである(537)。「日本の」学生たちはたしかにわれわれのヨーロッパの書を献身的に研  
究し、それを彼らの知性のお蔭で理解もするが、この研究から自分自身のために、日本人自身のためにいかなる帰結も引き  
出さない」、つまり「日本人はそれ自体において異質なものを自分自身のために学ばない。日本人は、あたかもそのことが  
自明であるかのように、ヨーロッパの哲学者のテキストに取りかかり、その哲学者の概念を自己自身の概念に対するその根

源的な異質さにおいて見ようとしなない、そのために日本人はまた、異質なものを自己自身のものに転化しようとする動機を「持たない」(537)。レーヴィットの見るところ、日本人に欠けているのは、他者の思想を学びつつ、そこから自己自身へと戻ることを可能にする自己自身への批判的な態度である。こうして、レーヴィットは有名な〈近代日本の二階建て〉理論を呈示する。「日本人はいわば二階建ての家に住んでいる、つまり日本的に感じ思考する下より基本的な階と、ヨーロッパの学問がプラトンからハイデガーにいたるまで一列に並んでいる二階とからなる家である。ここでヨーロッパの教師は問う、いったい日本人が一方の階から別の階に行く階段はどこにあるのか、と」(53)。ギリシア人(ないしそれに代表されるヨーロッパ人)は他者を自己化することができするために、その思考は常に一階建てである。それに対し、日本人は西洋的思考と日本の伝統的思考とを単に併置するにすぎず、両者を媒介しようとしなない。

こうしてレーヴィットはヨーロッパ人としての自己矜持から、ヨーロッパと日本を次のように対比する。すなわち、「ヨーロッパの精神」は「批判の精神」であり、それが「われわれの進歩の原理」をなすが、「東洋は、批判が自己自身に向けてなされるにせよ、他者に向けてなされるにせよ、こうした配慮なき批判に耐えられない」(538)。そして、読者に次のように問いかける。「ボードレルやフロベールが、ブルドンやソレルが、ヴァーグナーやニーチェがそうしたように、ヨーロッパにおいて見られる仮借なき鋭さで自己自身と自国民を、問題とする日本人が果たして存在するのだろうか、私には疑わしく思われる(もちろん間違っているならば教えてほしい)」(537 f.)。こうした対比の根底にあるのは、ヨーロッパでは人間は「分かれたれざるものとしての個人(Individuum)」として、「自己と神とを、自己と世界とを、自己と自己の民族ないし国家とを、自己と共同存在(Mitmenschen)〔仲間〕とを、自己と自己の『厭うべき自我』とを、真理と虚偽とを、然りと否とをきわめて鋭く明確に区別し決定する」のに対し、日本ではこうした区別が存在せず、「日本文化」は「没対立的統一性と単調さ」によって特徴づけられる、という日欧の対比である(538)。そして、この日欧の対比は、アジアとヨーロッパをめぐるヘーゲルの思考によって規定されている。「ヘーゲルによるギリシア精神の特徴づけは同時にヨーロッパの本質

を示している。ギリシア精神は本質的に反アジア的精神 (ein gegenasiatischer Geist) である、というのも、個性がその普遍の実体であるから」(539)。

「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」における日本ないし東洋批判の骨格は以上に尽きているが、レーヴィットは最後に、それまでの論旨とは多少異なる短い一段落を付け加えている。「ヨーロッパは地上全体を進歩へと強要した、まずはアメリカを、次いでロシアを、そして最後に東洋を。その結果ヨーロッパは今やあらゆる方向に向かって起き上がっている (aufgehen)」(540)。同じ「起き上がる (aufgehen)」という動詞をレーヴィットがヨーロッパについて用いるとき、彼が本来はオリエントの属性であることを意識している。近代化ないし西洋化は西から東へと広まるのであるから、歴史は「ヘーゲルの嘘を暴きつつ」「一世紀前から西から東へと戻っていく」(540)。だが、レーヴィットはこのヨーロッパをただちに肯定するのではない。「この新たなヨーロッパ (dieses neue Europa)」、つまりその壊滅的な文明を地球上にはらまいているヨーロッパ……は、私がそれについて書いてきたヨーロッパ、すなわち私がドイツ人としてそれに関与し、書物や学説によって広められるに値すると私には思われるヨーロッパではない。……古い、真の意味におけるヨーロッパ人は今やなお、ただ散らばってばらばら (verstreut und vereinzelt) に存在するのみである」(540)。ここでレーヴィットは東洋への亡命を強いられた「古い、真の意味におけるヨーロッパ人」である自己自身について言及している、とみなすこともできるが、しかし、古いヨーロッパと新しいヨーロッパとの関係はけっしてレーヴィット一個人の問題にとどまるものではない。ただし、この点について明示的に語ることなくレーヴィットはこの論考を閉じている。

最後に、「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」に含まれる問題点をいくつか指摘することにしよう。

第一に問題とすべきは、文化の〈二階建て〉構造がはたして日本に固有のものなのか、である。「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」末尾の一段落は、古いヨーロッパと新しいヨーロッパの間のある種の緊張について触れている。実は顕在的ではないが、この点がすでに先立って主題とされていた。それは、〈洋才〉が〈和魂〉に影響を与えざるをえないことを指

摘する文脈においてである。レーヴィットは、西洋文明は「任意の目的のための単なる手段」ではなく、「人々および民族の全生活、社会生活を規定する」のであり、そのために、「誰も産業と技術による生活の改造から生じる内的帰結を免れない」、すなわち「古い宗教的、道徳的、社会的基礎の崩壊は不可避の帰結であり、いかなる文明の進歩もこの帰結を隠すことはできない」(535)、と論じていた。「古い宗教的、道徳的、社会的基礎の崩壊」とは、彼がこの論考において「ニヒリズム」と呼ぶものにほかならない。このように考えるならば、ヨーロッパも実は古いヨーロッパと新しいヨーロッパ(すなわち、ヨーロッパ文化とヨーロッパ文明)という二つの階からなり、今やその伝統的な一階が「崩壊」を迎えている、ということができはるはずである。すなわち、レーヴィットによる〈近代日本の二階建て〉理論は、翻って近代ヨーロッパ自身に対しても向けられなくてはならないはずである。この点に関して、なおレーヴィットの議論は徹底していない、と思われる。

第二は、東西の対立をめぐる彼の考えが基本的にヘーゲルに依拠しており、ヘーゲルの「東洋」観をそのまま日本にも当てはめていることである。ヘーゲルの「東洋」観が実際の東洋に、あるいは日本に当てはまるのか否か、の検証がなされないまま、東洋における「批判」的態度の欠如が指摘されている。ちなみに、「西洋」に関して、後年のレーヴィットはギリシアとヨーロッパの連続性をむしろ否定する立場に立つことになる。

第三は、中国と日本の関係にかかわる。日本ないし東洋における「批判」的態度の欠如を指摘したレーヴィットは、ある註において次のように述べている。「日本に対して、自己を区別し自己を批判する自然な——というのも地理的にも歴史的にも近いからであるが——機会と刺激を与えるのは、遠く離れたキリスト教ヨーロッパではなく、ただ中国である。中国との軍事的・政治的対決がもたらす精神的帰結によって、日本はおそらく初めて決定的な仕方では他者から自己自身へと戻り、同時にまた自己自身から外に出ることになるであろう」(336 f. Anm.)。「批判」的態度はけっして西洋人に(いわば人種的に)帰属する特権ではない、これは将来的には日本人もまた有しうるものである、とレーヴィットはみなしているように

思われる。だが、この一節が現在形および未来形で書かれていることに注意したい。いわゆる日中戦争によって初めて日本が他者としての中国と出会うかのごとくであるが、それはおそらく、レーヴィットが伝統的な東洋を「没対立的統一性と単調さ」というヘーゲルの規定から捉えているからであろう。だが、レーヴィットは「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」の本文において、先に触れたように、日本が「中国の文化」から「宗教的、学問的、道徳的基礎」を受容したことを認めている(534)。この受容には「批判的」態度が伴わなかったのであるか。このことは別言すれば、同じく「東洋」と呼ばれる領域の内部で中国と日本にはいかなる差異があるのか、という問いにもつながるであろう。この点について、アメリカ時代のレーヴィットはよりの確な見解を示すことになる。

### 三 アメリカ時代の日本観と歴史主義批判

レーヴィットのアメリカ時代は一九四一年から五二年までの一〇年あまりにわたる。レーヴィットは自ら「わが思索の歩み」(一九五九年)において、アメリカ時代の意義は「近代の」歴史哲学が聖書の歴史神学に由来すること」を明らかにした点にある、としている(1, 457)。別言するならば、アメリカ時代のレーヴィットは、近代ヨーロッパの「歴史的」思考との対比において、「歴史哲学」を欠いている「ギリシアの思考」の意義を自覚するにいたった。ここに後期レーヴィットの基本的な立場が成立する。アメリカ時代を代表する英語の書物『歴史の意味——歴史哲学の神学的含意』(一九四九年、ドイツ語版『世界史と救済の出来事』一九五三年)において日本ないし東洋が問題となることはないが、しかしそれにもかかわらず、この後期レーヴィットの立場にはある決定的な点で日本ないし東洋の思考がその影を投げかけている。

だが、この点を明らかにするに先立ち、まずは時間順に、アメリカに移住したレーヴィットが執筆した二つの日本論、すなわち「日本の西洋化と道徳的基礎」(一九四二／四三年) および「日本人の精神——もしまわれわれが勝利を収めようとするならば理解しなくてはならない精神性についての素描」(一九四三年) に触れておきたい。この二つの論文は近代日本の精神的特徴を明らかにしようとしたものであるが、岡倉覚三、鈴木大拙、鼓常良、西田幾多郎、新渡戸稲造、原田治郎らの英語・ドイツ語論文にもあたって書かれており、その挑発的なタイトルとは裏腹に、ルース・ベネディクトの『菊と刀』(一九四六年) に先立つ本格的な英語圏の日本人論とみなしうるものである。

レーヴィットは日本の精神的特徴について疎いアメリカの読者を念頭に置きつつ、個々の事例に則して具体的に論じているが、ここではこうした細部には立ち入らず、まずは「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」に関して問題とした三つの点に即して、彼の議論を検討することにした。

まず、第一の〈近代日本の二階建て〉理論について考察しよう。彼はこの二つの英語論文において、かつての理論をほぼそのままの形で繰り返している。一九四二／四三年の論文において、レーヴィットは次のように語る。「日本の生活様式は二つの対立する様式からなる、そして一方は他方と交叉しそれを侵す (the one crossing and encroaching on the other)」。日本の生活は二階建ての生活であって、東洋の古代に由来する古き伝統と西洋近代の新たな発明とによって形成されている。日本人は単に二種類の服——家では着物を、職場では洋服を——着るのみでなく、肺と鰓とをとおして呼吸するある種の両生類のような仕方でも考え生活する」(55)。「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」との小さな相違は、二つの階の間の「階段」の不在を指摘していたレーヴィットが、ここではむしろ、二つの階が相互に「交叉」していることに注意を向けていることであろう。それでは、レーヴィットの目にとって日本人はこの二つの階の間に「階段」をつけることに成功したのであるか。否である。レーヴィットが日本人のうちに見出すのは、先に見たのと同じく〈和魂洋才〉型の、すなわち「改良」を求

める西洋文明の導入であり、そのために、レーヴィットによれば、ここに認められるのは「真の総合 (a real synthesis)」ではなく、「同化の欠如 (a lack of integration)」、二つの異なる階に——すなわち、一階では全く日本的に、二階では半西洋的に——住むこと」にすぎない (545)。レーヴィットは一九四二／四三年の論文において、この「同化の欠如」を示すものとして、多くの日本人の研究者が「われわれの哲学や文学に対するほとんど無垢な敬意を持って勉強をはじめ」ながらも、「これらの書物は彼らにとって単なる書物であって、自分たち自身の歴史的背景とは何の関係もないもの、日本の感情と思考とは何の関係もないもの」にとどまるために、多くの研究者が「だいたい五〇歳ぐらいになると」、「われわれの偉大なる文学と哲学の世界は彼ら自身の世界ではないこと」に気づき、そして「真に日本的な事柄に回帰 (turn back)」する、という例を挙げている (546)。これはレーヴィット自身の東北大学における体験に基づく記述であろうから、たとえば彼の同僚であった阿部次郎 (一八八三—一九五九年) や小宮豊隆 (一八八四—一九六六年) の思想的遍歴を念頭に置いてもよいであろう。そして、レーヴィットは次のように予言する。「若い世代も同じことをするであろう……。もしそうでないとすれば、彼らは二つの椅子の間に落っこちてしまう、つまり、西洋的事象への素朴な信頼も失い、他方でまた自己自身の伝統との接触も失って」(547)。西洋の文化を「同化」することのできない日本人にとって、日本回帰はいわば必然的な事象である、とレーヴィットは解釈している。

だが、四三年の論文では、この点に関して別の論調が認められる。「日本の研究者の多くが、嫌々ながらも、政治的出来事に押されて、変化の必要性に気づきはじめた。彼らは外国の哲学を再生産する自分たちの努力が不毛であることに気づき、日本的な型 (a Japanese pattern) を創造する必要性を感じた。彼らは二つの椅子の間に落っこちてしまったこと、つまり、西洋の思考を再生産することに失敗しつつ、同時に自分自身の国民的伝統との接触をも失ったことに気づいた。彼らは西洋の思考を再吟味し、それを自分自身の目的のために作り直そう (reshape) とし始めた、そして、自分自身の伝統を解釈するためにわれわれの思考方法を使用し、またさらには誤用した (use and also abuse)」(558)。ここにいわれている「政治

的出来事」とは、日中戦争から第二次世界大戦にいたる一連の出来事を指す。レーヴィットは、こうした時代において日本の研究者が一度は「二つの椅子の間に落っこちてしまった」こと（すなわち、西洋の思考への一体化も、伝統回帰ももはや成立しないこと）を認める。この点において、四三年の論文においてレーヴィットは一九四二／四三年の論文で示唆した事態の後に一步先続く事態を主題としている、といえよう。そして、彼は、日本の研究者が今や「西洋の思考」を「自分自身の目的のために作り直そう」としていることに注目する。一九四〇年の「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」において、レーヴィットは、「（日本の）学生たちはたしかにわれわれのヨーロッパの書物を献身的に研究し、それを彼らの知性のお蔭で理解もするが、この研究から自分自身のために、日本人自身のためにいかなる帰結も引き出さない」(55)と、批判的に指摘していたが、それとは異なる表明がここには認められる。一九四〇年から四三年にかけてレーヴィットが日本の思想について新たな知見を得たというのではない、むしろ、同じ事態を別の仕方で解釈するようになった、という方が正確である。

レーヴィットは、「西洋の思考を自分自身の目的のために作り直そうとする」この努力、それは数世代にわたる仕事であろうが、この努力から何が生じるかはあらかじめ語ることができない」と断った上で、「軽率な適応から生じた不幸な結果」 「解釈」として次の二つの事例を挙げている。第一は、「東京帝国大学のあるヘーゲル主義者」（おそらく「国民精神文化研究所」所員として戦中に「国民精神」を鼓吹した紀平正美（一八七四—一九四九年）の例で、ヘーゲルの弁証法は日本の神話を説明しており、「定立・反定立・綜合」は「三種の神器」のうちに現れている、というものである。第二は、「極端な汎日本的ナシヨナリズム」の信奉者——鹿子木貞信（一八八四—一九四九年）のこと——の例で、彼はヒトラーの『我が闘争』によって孔子の『論語』を説明した、という（ちなみに、レーヴィットは鹿子木の講演を実際に軽井沢で聴いている）。レーヴィットは、「一世代前ならば、彼のような種類の教授は孔子などけっして研究しなかったであろう」と付け加えている（359）。

こうした事態はいかに評価されるべきなのか。レーヴィットは次のように述べる。「ヘーゲルの論理学を神道の哲学的理

解のために用いたり、ヒトラーを孔子の解釈のためにも用いたりすることは、滑稽でないにしても、驚くべきこと (surprising) である。だが、このことは、一方で、西洋の哲学を単に再生産することに「日本人が」満足していないことを指し示すとともに、他方で、日本人の政治的自己意識を自らの知的生活に同化 (integrate) しようとする努力を指し示している。もちろん、ここで問われるべきは、はたして日本人の智慧が何らかの仕方で西洋の思考と調停されるのか否か、である」(559)。たしかに紀平の理論も鹿子木の理論も端的に「滑稽」である、というべきであろう。だがレーヴィットは、こうした理論を単に否定するのではなく、そこに近代日本を構成する一階と二階とを媒介しようとする試みを見出し、限定付きであるとはいえ一定の評価を下している。とりわけ、彼がここで「同化 (integrate)」という動詞を用いていることに注意すべきであろう。というのも、一九四二／四三年の論文のレーヴィットは「同化の欠如 (a lack of integration)」によって近代日本の精神を否定的に特徴づけていたからである (545)。もちろん、こうした試みが可能であるかどうかはまた別問題であろう。それゆえに、レーヴィットは続いて、「日本人の智慧」と「西洋の思考」とが「調停」可能なのか否か、という一般的な問いへと移り、むしろ両者の相違を強調するのだが、この点は必要な限りに立ち返ることにしたい。

第二の東西の対立をめぐっては、レーヴィットが新たに日本とギリシア・ローマとの次のような親近性を指摘していることが注目に値する。四二／四三年の論文によれば、「ギリシア・ローマ人の祭祀を常に想起させるもの」がなお現在の日本には残っており、「異教がここ〔日本〕では生ける力である、異教はキリスト以前のように生々しく偽りが無い (fresh and genuine)。そして、人は他方において、ヨーロッパがその反キリスト教主義を含めてキリスト教世界であり続けるのを見出す」(545)。この文は、キリスト教世界としてのヨーロッパとキリスト教以前の異教世界としてのギリシア・ローマが区別され、日本は後者の系列において捉えられている。ヨーロッパの自己理解という点において、四〇年の「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」と四二／四三年の論考とは根本的に異なる立場に立っている。レーヴィットにとって日本とは、彼がそれまでただ書物の上でのみ知っていたギリシア・ローマの異教世界を、いわば現実に体験することを可能にするものであった。

第三に、日本と中国との関係に関して、レーヴィットは四二／四三年の論考のある註において次のように述べている。

「日本による中国文化の同化に関しては事情が異なる。この同化は六世紀に始まり、日本は中国から仏教、儒教、芸術、文学、文字を受け入れた。だが、日本は西洋から宗教的、道徳的基礎をまず第一に受け入れたのではなく、産業と資本主義、市民法と軍隊組織、そしてそれらすべてを可能にする学問的方法を受け入れた。日本人はたしかに中国文化を同化 (merge) したが、西洋文明に関してはそれをただ自分たちに順応させて採用したに (adjust and adopt) すぎない」(275) (89)。

四〇年のレーヴィットは、いわゆる日中戦争によって初めて日本が他者としての中国と出会うかのごとくに主張していたが、四二／四三年の論考はこの点についてはるかに正確な洞察に達している。だが、重要なことは、この事実認識それ自体ではない。むしろ、日本もまた伝統的には他者の文化を「同化」してきた、という主張は、「日本人は……異質なものを自己自身のものに転化しようとする動機を持たない」(537)、という四〇年の主張の根底にある東洋観、すなわち東洋人は「対立なき統一性」にとどまっており、なお真の意味における「自由」を知らない、という前提とは一致しない、という点に注意すべきであろう。すなわち、自由ならざる東洋と自由なる西洋というヘーゲル的な二分法——そこからレーヴィットはけっして自由ではないが——はそもそも成り立ちえないはずである。むしろ、レーヴィットの問いは、伝統的に日本は中国の文化を——ちょうどギリシアが自らの先立つ諸文化に関してそうしたように——「同化」してきたにもかかわらず、なぜ「西洋」との出会いにおいてはその「文化」を「同化」しようとせず、ただその「文明」を「採用」したにすぎないのか、と書き直されなくてはならないであろう。

だが、レーヴィットはその後もこのように自らの問いを書き直さなかった(日本の文化をめぐる基本的な論調は一九六〇年の論文にいたるまで同一である)。その理由は、先にも触れたが、レーヴィットが結局のところ、東西を対立させる二元論的な思考法から自由ではなかった、という点に求められよう。四二／四三年の論文では、「社会的連帯」、「個人の従属」、「愛国的忠誠」といったいわゆる「東洋」的な没個人性によって日本が特徴づけられ(547) (90)、また四三年の論文では——

とりわけ西田幾多郎のドイツ語に訳された論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」（一九三四年、独訳一九三九年）を踏まえて——東西の相違が「直観」と「学問」として定式化される（S. 50）。こうした二元論的な思考を前提としつつ、レーヴィットは、「日本人の智恵」と「西洋の思考」とが「調停」可能なのか否か、という問いに対して、「否」と答えている。こうしたレーヴィットの思考の孕む問題点については、後に立ち返ることにしよう。

### 三―二 アメリカ時代後期の歴史論における日本の位置

次に、アメリカ時代のレーヴィットが全力を傾けた近代の歴史意識の起源についての研究に、日本ないし東洋の思考がいかにその影を落としているのか、この点の検討に移ることにしたい。

アメリカ時代の主著は前にも触れたように『歴史の意味——歴史哲学の神学的含意』（英語版一九四九年、ドイツ語版一九五三年）であるが、英語版出版の翌年（一九五〇年）、この書物の内容を「世界史と救済の出来事」と題された短い論文にまとめている。この論文は四節からなるが、その冒頭においてレーヴィットは、近代ヨーロッパ人が自明のものともなしている歴史観を相対化する必要性を次のように語っている。「絶対的なものとして措定されている歴史も歴史的に相対的であることを見るために、そしてそのことをとおして世界史の『意味』への問いに対してより広い視野を得るために、一度ヨーロッパ的なものから疎遠になり（*sich vom Europäischen entfremden*）、そのことをとおしてどこか別のところ（『自分とは異なるところ』）から自己自身をその制約された独自性において認識することが必要である。東洋の経験はそのための一つの可能性を与えてくれる」（III, 241 f.）。四節からなる論文の第一節をレーヴィットは東洋の思考の解説に当てており、このことと自体論文の構成としてかなり異例なことではあるが、あえてこのように東洋へと回り道するのはヨーロッパを相対化、すなわち批判的に省察するためである。それゆえに、一九四〇年の「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」に見られるような日本への否定的な論調はここでは弱まっている。

レーヴィットは、一九四三年の論文と同じく、この一九五〇年の論文においても、ドイツ語に訳された西田の論文を引用しつつ、「絶対的空」ないし「無」の思想に即して東洋の思考を次のように特徴づける。「東洋の思考は自然と歴史の対立を超越的な意味、道徳的目的、実存の重要性を持たない。それらは宿命 (Geschicke) であって、「東洋の」人々は「われわれのように」自ら選んだ運命 (Schicksal) のパトスによってこの天命を高める代わりに、むしろこの宿命に順応する。……東洋の知恵は、歴史の目標と意味についての問い——それはわれわれを駆り立ててきたものであるが——をそもそも立てず、世界と歴史とを一緒のものとして考えることを避けてきた」(II, 243 f.; 245)。レーヴィットはこのように述べることによって、「われわれ」(と呼ばれる近代ヨーロッパ人)の思考——すなわち「自然の世界と歴史の世界」という「二つの世界」が存在する、という前提のもとに、「自然の意味」ではなく「歴史の意味」を問う歴史的思考——とは異なる思考の可能性を指し示す。

それでは、この「われわれ」の思考はいかにして成立したのか、またそれはいかなる特徴を有するのか。レーヴィットは次のように結論づける。「近代の歴史的思考はこの点(すなわち、歴史の始まりと終わり)に関して一義的 (single-minded) ではない(一義的な答え (eine eindeutige Antwort) を与えない)。近代の歴史的思考はその進歩思想から創造と完成というキリスト教的要素を取り除く。他方でそれは、古代の世界観からは無限にして連続的な運動という観念を自らのものとするが、その円環構造は取り入れない。近代の精神は、はたしてキリスト教的に思考すべきか、異教的に思考すべきか、未決定である。近代の精神は世界を二つの異なる眼で見ている、すなわち信仰の眼と理性の眼で。それゆえに、近代の精神の視野は、ギリシアの思考あるいは聖書の思考と比べるとき、必然的に濁っている」(Meaning in History, p. 207 = II, 222) (9)。レーヴィットによれば、ヨーロッパの歴史的思考はヨーロッパに汎通的に認められるものではなく、その「近い由来」は「近代の始まり」に、その「遠い起源」は「聖書の創造説」にある(II, 240)。すなわち、ヨーロッパの歴史的思考は、キリ

スト教の提起した歴史神学、すなわち神によって創造されたこの世界は神による救済を目指す、という歴史観を世俗化し、この世界を神の意志から解放する(すなわち世俗化する)ところに成立する、とレーヴィットは考える。この意味において、古代から現代にいたるヨーロッパの思考は二つの断絶を含んでいる。すなわち、古代的思考から聖書の思考への断絶、および聖書の思考の世俗化に伴う断絶の二つである。まさにそのために、「近代の精神は世界を二つの異なる眼で見ている」とレーヴィットは主張する。

だが、この主張はかつての〈近代日本の二階建て〉理論と構造の上で類似性を持っている。当然、近代ヨーロッパもまた媒介することのできない二つの階からなるのではないか、という問いが生じよう。レーヴィットは東洋の近代化に触れて、次のように述べている。「西洋による東洋の近代化は、われわれに対して、〔東洋と西洋の〕感情と思考の隔たりを狭めはせず、むしろ明確にした。西洋の学問、発見、発明を〔東洋の人間が〕自己のものとすること〔die Aneignung〕によって、近代の中国ないし近代の日本が——近代のキリスト教と同様に——現存する矛盾〔ein existierender Widerspruch〕である」とが明らかとされた。というのも、東洋において近代的であるものは東洋的ではなく、東洋において東洋的であるものは近代的ではなく太古からあるものだからである」(II, 245)。近代日本が現存する矛盾である、という主張は、先に見たように、すでに一九四〇年の「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」に認められ(III, 335)、その後も一九四二／四三年の論文(III, 345)、および一九四三年の論文(II, 356)において繰り返される。一九五〇年の論文の特徴は、「近代日本」に並んで「近代のキリスト教」それ自体をも「現存する矛盾」として否定的に捉える視点を初めて明確に示している点にある。すなわち、かつて「近代日本」に向けられた否定的なまなざしが、ここではヨーロッパ自身へと折り返されている。すなわち、伝統的な日本が近代化にに応じて被ったのと同種の矛盾を、キリスト教もまた近代において被っている、ということである。レーヴィットはこうした事態を一般化することがなかったが、ここには従来東西の静的な対比論を超える可能性が認められる。この点については最後に五において考察することにした。

#### 四 晩年における日本観とヨーロッパ像の反照

一九五二年にレーヴィットはアメリカからドイツに戻る。ドイツ時代のレーヴィットは、アメリカ時代後期の「歴史意識」の成立をめぐる研究を踏まえて、歴史によって変化することのない「自然」それ自体を自らの考察の中心に据えることとなる。その際レーヴィットにとって一つの模範となったのは、「歴史それ自体」をも「自然の出来事」として捉えていた古代ギリシアであった(II, 433)。古代ギリシアからキリスト教世界への移行のうちに一つの断絶を見出すレーヴィットは、ヨーロッパを連続的・統一的なものとみなす従来の立場を否定するが、そのことと同時に重要なのは、こうした新たな立場が彼の日本ないし東洋観と結びつけられて語られることがある、という点である。日本ないし東洋に関してレーヴィットは基本的に従来立場を踏襲している。だが、日本ないし東洋の思考に与えられる位置に変化が認められる。この点の考察が本節の課題である。

第一に、晩年のレーヴィットのギリシア像について触れておこう。四〇年の「ヨーロッパのニヒリズムあとがき」においてレーヴィットは、ヘーゲルに倣って、「最初のヨーロッパ人」としてのギリシア人こそが、その後のヨーロッパ精神を本質的に規定してきた、と主張したが、こうしたギリシア観はもはや晩年のレーヴィットの取るところではない。ギリシアには「世界史の意味への問い」(II, 433)が存在しない、と主張する文脈において、レーヴィットは次のように述べている。「極東の思考はなるほど西洋には異質であって、ヘーゲルとともに、自由な精神的意思是ギリシアとともに始まりキリスト教において完成したのであるから、東洋はなお精神、自由、意志とは何か知らなかった、と主張できるかもしれない。だが、ギリシアの思考もまたわれわれの歴史的意識により近いというわけではない」(III, 437)。レーヴィットは一旦ヘーゲルの見解を追認するかに見えて、ギリシアとヨーロッパとの間に楔を打ち込む。このことをとおして、レーヴィットはむしろ、「ギリシアの宇宙—政治学 (Kosmo-politik) (宇宙とのかかわりにおいて人間世界 (ポリス) を捉える考え)」が「東洋の宇

宙—政治学に近いこと」を強調し、両者の親近性が従来注目されてこなかった理由として、「ギリシアの哲学が常にただヨーロッパの哲学の始まりとみなされ、東洋の伝承の変容とはみなされなかったこと」を挙げている (II, 571) (10)。レーヴィットは、いかなる点において「ギリシアの哲学」が「東洋の伝承の変容」であったのかについて、具体的に触れてはいないが、彼は別の論文において、「あるところのもの——すなわち、単に今、将来あるというのではなく、常にあるところのもの——へのアリストテレスの洞察は歴史的に見てギリシア哲学に限定されるものではない。それはまた東方にも見出される」(I, 294) と述べて、古代ギリシアの洞察と東方のそれ(彼がそこで具体的に念頭に置いているのは禪宗的な自然観である)との間に類型的な対応関係を認めている。

第二に注目すべきは、第一の点ともかかわるが、レーヴィットがヨーロッパの統一性という考えを否定することである。レーヴィットは「西洋とは何か」という問いを自ら提起しつつ、「西洋」は「ギリシア・ローマの異教、ラテン的キリスト教、および近代の科学技術」という「あまりに異なる伝統によって養われてきた」ものであって、そこには常に「結合不能なもの緊張を含んだ関係」が認められることを指摘した上で、次のように議論を進める。「ヨーロッパの伝統の統一性と連続性が疑わしいと同様に、東洋のそれも同じく疑わしい。それゆえに、伝統的な東洋と西洋の対比は根本的な見直しを必要とする。日本、中国、インドも明治維新、孫文、ガンディーの後継者ネルーによってもはや自己自身と同一ではない (mit sich selbst nicht mehr identisch)。ヨーロッパはもはやかつてのヨーロッパ (alteuropäisch) ではなく、東洋はもはやかつての東洋ではない。どちらの歴史的な世界も科学技術の侵入という同一の事態によって、根本的に変化を被った。こうして西洋を東洋からわずかな単純な概念によって一義的に限界つけることは、ますます困難になった」(II, 577)。この一節は論文「東西の差異についての見解」(一九六〇年)に見られるものである。ここでレーヴィットは、西洋から押し寄せた近代化が東洋に「根本的な変化」を与え、その結果、東西を伝統的な仕方では対比することはもはや不可能である、と主張する。無論、ここでは近代化に巻き込まれた限りでの東洋(すなわち日本、中国、インド)が主題とされているにすぎず、そのた

めに、東洋とはいかなる限りにおいて一つのまとまりであるのか、また歴史的に見て断絶を含まないのか、という問いが看過されている。この問いにレーヴィットはついに答えなかったが、それはおそらくレーヴィットが——この論文の末尾において明確に示されるように (II, 599 f.)——東洋の「没対立的統一性と単調さ」というヘーゲルの規定からなお完全には自由ではなかったためであろう (II)。

ヨーロッパの統一性と連続性が「疑わしい」という主張からは、レーヴィットが一九四〇年に提起した〈近代日本の二階建て〉理論の一般化という帰結が生じる。レーヴィットは一九六〇年の論考にいたるまで一貫してこの自己の〈近代日本の二階建て〉理論を保持した。六〇年のレーヴィットは次のように述べている。「大都市に住む日本人は、両生類のように、肺と鰓で呼吸する。というのも、この大都市の日本人には両方の可能性が開いているからである」(II, 594)。四二／四三年の論文に見られる「両生類」の比喩がここでも用いられている。これは単なる生活態度にのみ妥当するのではなく、同時に学問生活にも妥当する事態である。そのために、レーヴィットは次のように問いかける。「ヨーロッパの歴史や芸術、文学や哲学に従事する日本人のやり方を批判的に考察する外国人には、次の問いが生じざるをえない。すなわち、日本人はそこから何を学ぶのか、それによって何をするのか、そもそも日本人にとって何が問題なのか、という問いが」(II, 595 f.)。この問いは、四〇年のレーヴィットが日本人の研究者のうちに見た否定的事態、すなわち「(日本の) 学生たちはたしかにわれわれのヨーロッパの書物を献身的に研究し、それを彼らの知性のお蔭で理解もするが、この研究から自分自身のために、日本人自身のためにいかなる帰結も引き出さない」(II, 537)、という事態と同一である。だが、四〇年のレーヴィットから六〇年のレーヴィットを距てているのは、こうした日本人に対する否定的見解が自己自身へと折り返されている点にある。六〇年の彼は先の問いに続けて次のように述べる。「この問いに早急に答える代わりに、むしろ逆に質問することも可能である。アメリカの学生にとってヨーロッパの中世や古代はいかなる意味を持つのか。さらに、そもそもわれわれ自身にとってそれはいかなる問題を持つのか、それはわれわれになおもとわりわけ何を語りかけるのか、われわれはわれわれ自身の伝統

からなおも生産的な仕方では何かを学ぶのか、単に歴史的な教養欲を満足させたり学者の教育という実際的な目的に仕えること以外に」(II, 596)。「科学技術の侵入」がもたらした「根本的変化」(II, 577)を直視するならば、「ヨーロッパの中世や古代」に対して現代のヨーロッパが特権的な関係を有している、とはもはやいえない。「ヨーロッパの中世や古代」はすでに現代のヨーロッパにとって一つの「他者」と化している。かつ、レーヴィットは日本人の多くが「ヨーロッパの精神の歴史に精通し親しもうと真面目に準備し、またその能力を持っている」のに対して、ヨーロッパでは「東洋の諸事情に対して全くの無知と無理解が広まっている」ことを素直に認めている(II, 596)。

第三に、彼自身のアメリカ体験のもたらした意味に注意したい。一九五九年の「わが思索の歩み」において、レーヴィットは自らのアメリカ体験を日本体験と対比させつつ、次のように述べている。「日本では誰も、外国人が日本に適應する、すなわち東洋化(sich veröstlichen)することなど期待していない。むしろ人々は外国人からヨーロッパ的精神のあり方を学ぼうと欲する。そのため、私は私の言語で講義することができた。アメリカ—それはもともとはヨーロッパの植民地であったが、現代の世界が企てているものについては古いヨーロッパをはるかに追い越したため、今や端的に『西洋』とみなされている——では、もしもそこに受け入れてもらおうと思えば、『アメリカ的生活様式への適應(adjustment)』を全く避けるわけにはいかなかった」(I, 456 f.)。ここにいわれている「外国人」とはヨーロッパ人のことであって、アジア人ではない。それゆえに、「外国人」(すなわちヨーロッパ人)は東洋において自己を東洋化する(すなわち自己を東洋人に適應させる)必要がない、というレーヴィットが体験した事態は、いうまでもなくヨーロッパの(広義における)植民地主義の現れとして捉えることのできるものである(もちろん、日本はいかなる意味においてもドイツの植民地であったことはないが)。ヨーロッパ人が東洋において自己を東洋化しないのは、けっして東洋人の意思に反してなのではなく、むしろ東洋人(といっても実際には西洋の規範をいわば自己のうちに受け入れたエリートにはかならないが)の求めに応じてである、という事態は、この植民地主義が被植民地にいわば一種の規範として受け入れられて内在化した過程を示している。だが、本論考にと

て重要な点は、むしろ、アメリカにおいてこそレーヴィットは自己を「適応」させる必要があった、という彼の追想である。換言すれば、「今や端的に『西洋』とみなされている」ところのアメリカは、古いヨーロッパを代弁するレーヴィットにとつて一種の異文化として立ち現れた、ということである。このことは、西洋それ自身が古いヨーロッパと新しいヨーロッパという〈二階建て〉(あるいは、正確には、「ギリシア・ローマの異教、ラテン的キリスト教、および近代の科学技術」という〈三階建て〉)の構造を有していることをレーヴィットに自覚させる機縁の一つとなったはずである。

「わが思索の歩み」を著した翌年の論考「東西の差異についての見解」(一九六〇年)では、ヨーロッパとアメリカの関係がより明確に次のように語られる。「ヨーロッパは一九世紀以降、かつてのヨーロッパの二つの伝統、すなわち古典的伝統とキリスト教的伝統に則して測るならば、もはや自己自身と同一ではない(mit sich selbst nicht mehr identisch)。そして第二次世界大戦以来、ヨーロッパの残高はアメリカに依存している。アメリカはそもそもヨーロッパの植民地であったのだが、ヨーロッパの主導権を握ってからは、『西洋』という普遍的概念を代表している、本来アメリカは西洋に数えることができるものではないのだが。アメリカがよりアメリカ化すれば、それはますますヨーロッパ的ではなくなる。そして、ヨーロッパが普遍的進歩に歩調を合わせるならば、それはますますアメリカ的になる。……競争に負けない民族、ないし競争に負けまいとする民族であれば、この進歩する進路を免れることはできない」(II, 576)。アメリカが「西洋」をいわば代表するようになったことは前年の「わが思索の歩み」でも指摘されているが(I, 456 ff.)、ここでは、アメリカは西洋ではない、と端的に主張される。一体、レーヴィットのいうアメリカとは何か。それは、それ自体において多様な文化からなるアメリカ合衆国という現実に存在する国というよりは、むしろヨーロッパから生じた「近代の科学技術」を純粋に——すなわち、ヨーロッパを形成してきた「古典的伝統とキリスト教的伝統」という「二つの伝統」に根ざすことなく——体現する觀念上の国のことである(III, 577)。アメリカが体現する特質(アメリカ的なもの)に伝統は不要であり、それゆえに、アメリカ的なものはアメリカという国境を越えてあらゆる国に当てはまりうる。すなわち、アメリカとはヨーロッパを構成する最上

階がその下の階の支えなくして聳える空中楼阁であり、それは、そのまま他の文化の最上階に連続的につながりうる<sup>(12)</sup>。そして、レーヴィットが問題にしたのは、「近代の科学技術」という最上階がけっして「任意の目的のための中立的な手段」<sup>(13)</sup>ではなく、「すべてを自らのために用立てる精神的威力」を持っている、という点であった<sup>(14)</sup>。すなわち、最上階の「近代の科学技術」がその下の階の伝統的な文化に介入し、それを崩壊させていく過程を、彼は「アメリカ化」という術語のもとに捉えようとした。

ここで一九四〇年の論考「ヨーロッパのニヒリズム」を想起するならば、レーヴィットがそこにおいて「ヨーロッパのニヒリズム」と呼んだ現象こそ、まさに六〇年の論考において「アメリカ化」が体現している事態にほかならない、ということが明らかになる<sup>(15)</sup>。というのも、レーヴィットによれば、ニヒリズムは「キリスト教西洋の宗教的・道徳的統一の解体」および「キリスト教西洋の政治的伝統の解体」の帰結であり<sup>(16)</sup>、その特質は「一九世紀のヨーロッパ」において「その商品と科学技術的文明」が広まったことに見て取れるからである<sup>(17)</sup>。このように考えるならば、二つの論文をささむ二〇年間にレーヴィットはたしかに思想的転回を経たとはいえ、ニヒリズムの問題を東西の比較のうちに出うという彼の四〇年の問題設定はその後とも変わることがなかった、といえよう。

## 五 残された課題をめぐって

最後に、東西の思想をめぐるレーヴィットの考察が投げかける新たな課題について触れておきたい。

第一に、〈近代日本の二階建て〉理論の持つ射程について考察しよう。

一九四〇年のレーヴィットは、「ギリシア人はこの〔東洋〕起源の異質なものを根絶し、それを変容し、加工し、顛倒させた」<sup>(18)</sup>、というヘーゲルの考えに依拠しつつ、「自由」をその特質とするギリシア以来のヨーロッパ精神は常に一階建て

である、と考えていた。すなわち、レーヴィットにとって真の文化とは内的統一性を持つものであった。彼が近代日本の思考を二階建てと否定的に捉えたのは、このような前提のもとにおいてである。

だが、後期レーヴィットは、近代の歴史意識の起源がキリスト教のうちにあることを明らかにすることによって、古代ギリシア・ローマとキリスト教世界との間の断絶に着目し、ヨーロッパにおいて古代ギリシア・ローマの伝統とキリスト教的思考とが常に「統合不可能なもの」の緊張を含んだ関係 (ein gespanntes Verhältnis von Unvereinbarem) であり続け、「けっして」満場一致的な統一 (einstimmige Einheit) とはならなかったことに注意を向ける (II, 577)。レーヴィットのいう「古いヨーロッパ」とは、こうした「統合不可能なもの」の緊張を含んだ関係」に基づく存在であり、こうした矛盾がヨーロッパをヨーロッパたらしめた、ともいうことができよう。

もしもこのように考えることができるならば、複数の階からなる家に住むことはけっして否定されるべき事柄ではない。レーヴィットはヘーゲルに即して、「何か他のもの、異質なもの〔外国のもの〕を〔習得し〕自己のものとする (die Aneignung von etwas Andern und Fremden) 」<sup>15)</sup> すなわち、「他者を異質なものとして自己のものにする (das Andere als Fremdes zu eigen machen) 」<sup>16)</sup> の意義を強調するが (II, 536)、このような仕方では他者を自己のものにすることはけっして一階建ての家を造ることではなく、むしろ異文化を新たな一つの階として自己の文化に取り込み、従来から存在する階と新たに取り込まれた階との間に階段を作り、二つの階の差異によって自己を活性化する営みとみなすことができよう。「古いヨーロッパ」に対するレーヴィットの批判的な思考は、個々の文化を、相互に対立しつつも関連しあう複数の階からなる存在として捉えることを可能にする<sup>15)</sup>。

第二に、この点と関連して、〈近代日本の二階建て〉理論が〈近代化〉という一般的文脈において有する意義について触れておこう。

レーヴィットはすでに一九四〇年の論文「ヨーロッパの二ヒリズムあとがき」において、近代日本とは現存する矛盾であ

る、と主張していたが (II, 335)、一九五〇年の論文「世界史と救済の出来事」では、「近代日本」に並んで「近代のキリスト教」それ自体をも「現存する矛盾」として否定的に捉える視点を示している (II, 245)。すなわちレーヴィットは、かつて「近代日本」に向けた否定的なまなざしを、ここではヨーロッパ自身へと折り返しつつ、伝統的な日本が近代化に應じて被ったのと同種の矛盾を、キリスト教も——あるいは一般化するならば「古いヨーロッパ」の文化も——近代において被っている、と主張する。この点に着目するならば、東西の「隔たり」を強調するレーヴィットの議論はむしろ、近代化以後の東西の状況の親近性を踏まえて、近代化のもたらす断絶の持つ意味をこそ主題とすべきであったのではあるまいか。レーヴィットは歴史におけるこうした断絶の重要性を十分に意識し、五〇年の同論文において、「歴史の過程においては常に、ある運動の始めにおいて目指されていたものとは別のものが生じる」(II, 277)と述べている。「歴史的に見て嫡出子は常に非嫡出子である」(II, 279)、とこの洞察を、単に古代ギリシアから現代にいたるヨーロッパの思考の歴史に適用するのはなく、同時に東西の思考の交渉の過程にも適用することが、レーヴィットの洞察を生かすことにつながるはずである。先の建物の比喩を用いるならば、世界中にあまねく広がりつつある同一の最上階が階下にある個々の文化をいかに変容させるのか、とこの問いを換言することができよう。

最後に、後期レーヴィットにとつての「歴史」の意義について再考しよう。

先にも触れたように、後期レーヴィットは、近代ヨーロッパの「歴史的」思考との対比において、「歴史哲学」を欠いている「ギリシアの思考」の意義を自覚し、このようにして歴史によって変化することのない「自然」それ自体を自らの考察の中心に据えた。後期レーヴィットによって、「歴史」は端的に否定されているかのように見えるが、ここには「歴史」をめぐる新たな思考の萌芽も認められる。一九六五年の論文「キリスト教、歴史、哲学」(ただし、以下に引用する箇所は一九五四年の講演「キリスト教と歴史」に遡る)では次のように指摘されている。「歴史とはそもそもギリシア語において一定の領域を意味するものではない、まして歴史としての世界全体を意味するものでは断じてない。それは単数の名詞形では

なく、むしろ動詞形の *historem*（物語ること・報告すること）である。……人間の文化や野蛮にかかわる歴史（*Geschichte*）も、古典的歴史家によって、これらの出来事を包括する自然（*physis*）の働きとして、つまり、人間の自然（*die Natur des Menschen*）とのかかわりにおいて語られた、つまり、この歴史それ自体が自然の出来事であった、つまり何度も繰り返される生成と消滅であった。歴史家は、これらの出来事を物語りつつも、けっして単一の世界史を解釈しようとはしなかった。つまり、古代の歴史家の *historiae*（さまざまの物語）は複数形における *Geschichten*（さまざまの歴史）を報告するが、けっして後のボッシュエやヘーゲル、コントやマルクス、あるいはシュペンゲラーやトインビーの意味において統一的な世界史を解釈することはない」（II, 435）。レーヴィットがここで強調するのは、近代の歴史意識がすべての出来事を人間の作り出す単一の世界史のもとに解釈するのに対し、古代ギリシアでは歴史的な出来事も自然の一環として、自然の側から捉えられていた、ということである。ここからレーヴィットは、「あるがままにあり、ほかのようにはありえない、という自然」（I, 295）それ自体へと自らの考察を集中させるが、ここには（レーヴィットの強調点とは逆に）複数性としての歴史の可能性への洞察が認められる。歴史とは、一義的な目標を目指す進歩の過程ではなく、さまざまな出来事を語るさまざまな行為である、とするならば、これは複数階の文化に住む人々が複数の階段を行き来するために必要なものとして捉えることができよう。

レーヴィットの〈二階建て〉理論——それは単に近代日本に妥当するのみならず、ある意味ではヨーロッパにも妥当するものであった——は、一つの文化がすでに他の文化的特徴をうちに取り込んでいる、という洞察を可能にする。これは個々の文化を孤立させ実体化する立場に対する明確な批判といえよう。また、レーヴィットは異文化に対する批判的まなざしを自己自身の文化の考察に折り返しているが、こうした態度は自文化中心主義を免れるために必要なものである。こうした特徴を持つ点において、レーヴィットの議論は今日の〈間文化性〉をめぐる理論に大きな示唆を有していると思われる。

## 文献

レーヴィットからの引用は

Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1981-88

により、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を記す。

また、レーヴィットの英語の著作

Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, 1949

は *Meaning in History* と略して頁数を付すとともに、一九五三年の独訳の対応箇所を全集版によって示す。

なお、レーヴィットの著作の訳出に当たっては

カール・レーヴィット『ある反時代的考察』中村啓・長沼更始郎訳、法政大学出版局、一九九二年

を参照した。

また、レーヴィットの旅日記は

Karl Löwith, *Von Rom nach Sendai. Von Sendai nach Amerika. Reise tagebuch 1936 und 1941*, hrsg. von Klaus Stühweh und Ulrich

von Bülow, Marbach 2001

より引用する (*Reise tagebuch* と略し、頁数を付す)。

## 註

- (1) 丸山眞男『日本の思想』(岩波新書、一九六一年、五頁)、『後衛の位置から』(未來社、一九八二年、一一頁)、『戦中と戦後の間』(みすず書房、一九七六年、一三三頁)。この〈近代日本の二階建て〉理論の日本における受容・反応については、別稿に委ねるが、この点については佐藤瑠威『丸山眞男とカール・レーヴィット——近代精神と批判精神をめぐって』(日本経済評論社、二〇〇三年)参照。
- (2) ちなみにレーヴィットは一八九七年一月九日生まれである。
- (3) ちなみに、レーヴィットの父は画家であった。

- (4) レーヴィットの森林太郎批判は、澤柳大五郎とレーヴィットとの間に交わされた論争——その一部は『童説』第一四号（一九三八年）に掲載されている——に遡る。この点についての考察は別の機会に譲りたい。
- (5) 大西は『美学』（下巻、四一五頁）において、「西洋で生長した『美学』は、当然西欧の『芸術』や『自然』の美的現象、従って又その民族の『美意識』を根拠として築き上げられたものである……。然るに東洋、特にわが日本などには、……一種独自の方向に発達した民族的・美意識や芸術感がある。西欧の美学を学んで、更にその発展に努力すべき義務を有する吾々としては、美学の問題を根本的に考究する上に、どうしても此のような東洋的ともいうべき、特殊の方向に発達した『美的意識』の事実を考慮に入れて、そして若し出来るならば、そこから西洋風の『美学』の内容を補足し、或は拡充することに努むべきであることは言う迄もなからう。……事実従来の西洋美学では余り注意されていなかったような、『美的なもの』の特殊の『形相』或は『範疇』の如きものが、東洋乃至日本の民族的・美意識に於いては、明らかに識別され、概念化……されているのではないか」と述べている。
- (6) ここでレーヴィットが踏まえているのは、ヘーゲルの「キムナジウム講演——一八〇九年九月二九日」である（G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970, Bd. 4, S. 320 f.）。
- (7) Hegel, op. cit., Bd. 18, S. 174.
- (8) 四三年の論文でもほとんど同じことが繰り返される（II, 557）。
- (9) この箇所は英語版から引用。ただし、「」の中は一九五三年のドイツ語版からの引用。
- (10) このように従来のギリシア観を批判するとき、レーヴィットはとりわけハイデガーの考えを念頭に置いていたかもしれない。ハイデガーは一九三六年にローマで「ヨーロッパとドイツ哲学」という講演を行っている（それは、ちょうどレーヴィットがローマに滞在していたときと重なる）。この講演においてハイデガーは、「ヨーロッパの救出か、それともヨーロッパの破壊か」という二者択一を提起し、「アジア的なものを前にヨーロッパの諸民族を守る」こと（Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen）」の必要性を強調した（Martin Heidegger: Europa und die deutsche Philosophie, in: Europa und die Philosophie, Hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt am Main 1993, S. 31）。
- この点では「ヨーロッパ・アジアという対概念を具体化してはくけなく」と正当にも主張したヤスパースの見解が重要である（Karl Jaspers, Von Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1983, S. 97）。
- ハイデガーは後にも、「哲学はその本質においてギリシア的である」という命題は「西洋・ヨーロッパが、そしてただそれのみがその内的な歴史の歩みにおいて根源的に哲学的である」ということを意味する。……しばしば聞かれる『西洋哲学』

という言い方は真実のところ同義反復である」(Was ist das - die Philosophie?, Pullingen 1963, S. 13)と述べて、ギリシアをヨーロッパと等置している。

(11) 一九六〇年の論文「東西の差異についての見解」のある一箇所において、レーヴィットは次のように触れている。「東洋なるものと西洋なるものについて語ることも不可能である、というのも、インド、中国、日本の間の差異はたとえばスペイン、フランス、イギリスの差異、および全ヨーロッパ諸国とアメリカとの差異よりもはるかに決定的だからである」(II, 520)。ただし、レーヴィットはこの問題にこれ以上立ち入ることなく、「それゆえに、私としては、近代日本においてヨーロッパ人が出会うところの東洋に限定しよう」(Ibid.)、と続けて、ヨーロッパ人の出会う近代日本に即して東西の関係を問う。そして、この論文は、ヘーゲルの東洋観を追認し、古代ギリシアから現在へと一貫して流れるヨーロッパの統一性を強調して終わる(II, 600 f.)。結局のところ、レーヴィットはヘーゲルの先入見から自由になることはできなかった、といえよう。

(12) ちなみに、レーヴィットがしばしばアメリカとロシアを併置していることに注意すべきであろう(II, 246, 437, 572)。アメリカは近代ヨーロッパの生み出した科学技術を、ロシアは近代ヨーロッパの引き起こした伝統の否定の理念を純粹に体現する国とみなされている(II, 483 f.)。

(13) 六〇年の論考においてレーヴィットが指摘している事態は、四〇年の論考における次の一節に正確に対応する。「ヨーロッパの文明は、必要に応じてそれを着たりまた脱いだりするような衣服ではない、それはその文明を纏う人の身体を、さらには魂をも自らにあわせて形作る不気味な力を有している。……この外面性は、それがそう思われる以上に、内面的である。というのも、西洋の文明が近代において苦勞して獲得したものはけっして任意の目的のための単なる手段ではなく、人々および民族の全生活、共同生活を規定するからである」(II, 535)。

(14) Hegel, op. cit., Bd. 18, S. 174.

(15) レーヴィットは伝統的な日本の文化を一つの階とみなしたが、このこと自体も改めて考察される必要がある。「文化の重層性」(和辻哲郎)は当然のことながらヨーロッパ文化のみならず、あらゆる文化の構造とみなされるべきであろう。