

近代化の特質についての一考察

山中良知

序

幕末以後の日本の近代化の形態を三つの段階に分けると、第一は伝統と外来文化とが優れた統一を形成する段階である。これは、江戸時代初期から幕末に至るまでの鎖国の中で、波うちながら層積された歴史的過程のリズムとしてあらわれた。このリズムこそ日本史の中で、大化の改新以来、最も優れた、また独特のリズムの反覆に外ならないのであるが、このリズムは日本の近代化の基盤であるという観点から、本稿において特に扱いたいところである。

第二段階は、伝統の自覚を次第に喪失してゆき近代化の中で、モダニゼーションとウエスタナイゼーションを分けて考えてみれば、そのウエスタナイゼーションが強くうちだされ、初めの段階にみられるような、生みの苦しみの中で自得され開発的自己限定の方向を離れ、他者依存となったため、本来の自己との非連続が生じ、やがて自己を喪失する過程であるといつてよい。これは、大正時代に最もこの特色がみられる。

第三段階は戦後にみられる近代化の剋服といったかたちで現われた超近代化、あるいは近代化の極限といった方向である。これら三つの段階は、大別して日本の近代化の三つの類型としてみられる程に、歴史的、かつ理念的なものである。このなかで、特にとりあげたい第一の段階は、日本歴史のなかで示された客観的精神の具体化の時代であるとみられる。何故というに、内発的文化の成熟に応じて外来からの文化の摂取が規定されているからである。国内での文化が成長し、あるいは課題の自覚に達するときに、その課題の解決に見合うかたちで外来文化が摂理されるので、日本文化が外国文化に強く依存しているような外見を提示しながら、内からみると主体的な動向を示している。内なる文化の課題の解決として摂理された

外来文化は、再び内なる文化に同化し、やがて内なる文化として成熟して、その果てに新しい課題をほらみつ、再び外来文化にのぞむといったリズムが、一つの時間の幅の中に演出されるのである。このような歴史のリズムが、なぜ生れてきたかということについて、大きな原因となっているものに地理的環境を無視することはできない。

蔵内数太博士の「社会学」(324頁)に、香西成資(寛永9年生)の兵術文稿(下)のことが引用されているところは、この点に関して甚だ示唆にとむところである。すなわち、本邦地勢弁に「それ中華は壤地濶大にして文明之邦となる。故に四夷八蠻みな其命を受けざるなし。然れども本邦編小にして中華の命を受けざるは何ぞや。これ本邦之地勢東西に延布し、西辺僅に中華に対す。苟も南北に延布し中夏の前に横衡せば、独立を得るべからず」と記されているところは、大陸と日本との自然地理関係が、兵術上、敵襲に対して特別によい地勢にあるとみられている。香西成資の論は軍学上からの論考であるが、昔の軍学が現在の総合科学的性質をもつだけに、このことは文化伝来の類型となって規定されるものとみられる。すなわち、日本列島の位置が、まず九州において大陸と接近するのみで、中心部に移るに従って日本海によって大陸から離遠している。このことは前述した日本文化のリズムの自然的基調を示す。

外来文化が九州から入って次第に中心部に伝達され、そこから再び成熟の段階に入って地方に流れ、九州にも戻ってゆく。江戸時代中期以降であれば、このとき成熟した課題性を自覚するに至った文化の解答が、九州の出島を窓口にして、外来文化が在来文化に呼応するかのごとく訪ずれた。外からうけたものを溶解し、その成果の中に新しい課題をほらみ、そこに解答のかたちをとって、ある連続と適応性をもって外来文化が入ってくる。内から問いを準備しながら、外からその答

えをうける。内と外との同時性が成立するので、外は容易に内に交流する。決して対立関係や、疎遠な関係ではなく、呼応関係である。このことは中国から外来文化として、儒教も道教も同じ比重をもって入ってきたながら、何故に儒教しか、日本の国の中で成熟しなかったかをみると、裏から証明されるのである。

以上のことは、第二には、庶民と知識階級との関係としてもみられる。外来文化をうけ入れる人達は、語学とくに漢文、和蘭語などの習得を必要とした知識階級であった。外来文化を摂取する場合に、集団と集団との直接的交流といったかたちをとらないで、ある少数の知識人が読解力によって、外国の書物を読んで、その知識を周囲に伝播するといったかたちをとった。その点、一般的には知識人が、庶民につたえて、次第に伝播してゆくが、そこから一つの課題を庶民が案出して、それに応答すべく再び知識人が外来文化を探ねる。要請の主体は、庶民であるが、それに応えるのは、知識人である。外来文化がまったく目新しい感じをもって来る前に、それを迎える素地が庶民の中にそなえられていた。つまり、庶民の伝統が自らのうちに成熟して、その中から、新しい課題を生み出し解決の方向が規定されようとするとき、その解答として新たに、外来文化が知識人の手から与えられた。庶民が知識人である儒者、蘭学者に聞くことは、即自態において自らのうちにもっていたことである。庶民は、優れたものを優れたものとしてうける高い価値感の上に、知識人の発言の優劣を見究め、その発言にまた、指導されていった。

神島二郎著「近代日本の精神構造」(251頁)に「日本の近代化の特徴は、一見して表層における急速さと基層における緩慢さから成っているが、このばあい注意すべきは、表層における急速な近代化をおし進めたものが、かえって基層における前近代的なものであったことである」とのべて、基層としての庶民の位置を評価している。

(1)

さて以上の、内と外、上と下との呼応関係の説明は、一つの抽象的類型としての論述であって、歴史の中でそれがどのような具体的姿をもって現出しているかが問題であるので、この場合、吉利支丹

渡来から蘭学渡来にはじまり、また蘭学も洋学という英、独、仏へと拡大されてゆくまでの歴史的過程のうちに波うつリズムをみなければならない。

蘭学とは、狭い意味の洋学としてみられる場合オランダ語を訳し、その内容を理解することにはじまる学術、文化の研究活動であったが、これは吉利支丹文化とは異って近代自然科学、とくに初めには天文学、医学のみであった。蘭学最盛期において、西洋医学の分野がとくに研究されるに至ったが、この場合の学習過程は先ず漢医学をまなび、それから西洋医学を学ぶといった順序をとることを大切にされた。内からの伝統を身につけた上で、その課題に立った新しい解決の道として西洋医学を研究する道順をふんでいる。幕末の洋学者伊藤圭介は、漢文を父から先ず学んで基礎をつくり、後に蘭方医となった。またとくに父と兄から儒学をも幼時のときに学んでいる。漢医方の内科である本道を習得したのが、8才であったといわれる。しかし、後年の文政10年に半年長崎に遊学して、シーボルトに蘭方医を学んだ。それでかれの専門は「本道兼蘭科」となっている。また岡研介は、蘭学を学ぶまえに、漢学を習得するために九州豊後の広瀬淡窓に師事して、さらにのちに福岡の亀井昭陽に学び、のちに文政7年2月にシーボルトを長崎にたずねて蘭学を学んでいる。

このことは、医学に対してだけではなく、一般に西洋の学問を研究する場合に、先ず漢学、儒学を身につけることを重要な道としている。「蘭学事始」の中に、何故に蘭学が速く発達したかということに答えて、「今に於てこれを顧むるに、漢学は章を飾れる文ゆえ、其開け遅く、蘭学は実事を辞書に其まま記せし者ゆへ、取り受けはやく、開け早かりしか、又実に漢学にて人の智見開けし後に出でたる事ゆへ、かく速かなりしか、知るべからず」とのべて、漢学が蘭学の学習上の前程となること、漢学の土壌こそ蘭学学習の必要条件であったこととをのべている。その点、これを踏まえぬ場合の悲劇を同書の次のところで、杉田玄白がのべているところが参考となる。江戸の通詞(通訳官)は語学はたくみであるが、そこから発展的な蘭学がおこらなかつたことの原因を漢学的教養がなかつたこととして述べている。たとえば「冷めし」のことを「さむめし」と読んでいたり、

エーン・デール（ドイツ語のアイン・タイル）を1章というところを「一つの分れ」と訳すようでは駄目だときめつけている。

漢学の伝統は、新しい外来文化としての蘭学に対して、学習上ばかりでなく、精神的連続性をもっていた。幕末において、橋本左内の「東洋道徳・西洋技芸」といった言葉も、精神と技術という方法二元論と共に、伝統を踏まえた上で、そこから生れる課題の延長上に外来文化の摂取が具体化することを示したものである。在来の文化の中に曾っての外来文化が伝統化して、その中で再び新しい課題を自覚し、新しい文化をうける地盤をもちつつ、外来文化に対応してゆく方向をとっている。このことは、漢学と蘭学との呼応関係から、蘭学と洋学との呼応関係に移っていても同じである。幕末から明治初期にかけて、目新しい西洋文化が入ってきたときは、すでに蘭学が伝統化して、課題が自然科学系から政治、社会の方向に発展したとき、広い意味の洋学として、英、独、仏の文化が摂取されていった。

(2)

このことは、さらにさかのぼって、將軍家宣につかえた新井白石の時代までは、漢学が伝統的重要性をもち、特に家康の孟子尊重と共に朱子学が主流となっていた。これが、經典の解釈をめぐる徂徠の主張する先王の学、また中江藤樹の陽明学へ移っていった。徂徠が孔子、孟子の教えを先王の学として、政治、倫理の規範として規定することによって、儒教の中で考えられた、自然宇宙の原理を排除したとき、自ら、自然の原理に対する問いが生れてきた。倫理と自然との二元関係が規定されて、自然探究の側面が実学となったのである。つまり、倫理の道は、もともと先王によって考えられたノモスであるが、ヒュシスとしての自然の法則は、朱子学の陰陽五行説ではまかない切れないどころか、対象を誤っていることを明確にしたのである。そこに蘭学が実学の位置に入れた所由がある。従来の漢学では、その部門に空白があることを明らかにしたので、倫理から離れたところに成立する没価値的な、中立的法則を問題にする蘭学を迎え入れ得たのである。無論、個々の場合の中に、漢学者と蘭学者との間で領域

の争いがあったことも見逃すことはできない。しかし、歴史の大勢は両者の調和の方向にすすんだ。Aかnon Aかという対立の緊張となるよりも、両者の同時存在的調和を望んだのである。これはまた他方、儒教のもつ自然的合理性が、蘭学のもっている近代科学の合理性と「適合性」をもったものと考えられる。

この問題を明瞭に例証している人物として、新井白石をみることができる。宝永6年11月23日、江戸吉利支丹屋敷で、ローマ法王から派遣された宣教師、シドチを訪ね、それにもとずいて「西洋紀聞」を著した。その中でシドチの科学の豊かさに驚嘆していると共に、彼のキリスト教信仰がその科学的知識から非常に離れている様子に驚いている。「凡そその人博聞強記にして、彼方多学の人と聞えて、天文地理の事に至っては、企て及ぶべしとも覚えず、其の教法を説くに至ては、一言の道にちかき所もあらず、智愚たちまちに地に易へて、二人の言を聞くに似たり。ここに知りぬ、彼方の学のごときは、ただ其形と器とに精しき事を所謂形而下なるもののみを知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず」とのべていて、シドチの科学的知識の優秀さを讃嘆すると共に、形而上的知識の幼稚さにもあきれている。これは儒教のすぐれている形而上的領域との関係をのべているところである。ここで、二つの問題がたてられている。一つは、二元論的考え方である。白石は木下順庵の不偏学派に属して、朱子学一統ではなかったので、知識の領域を二分して両方の差異をみとめざるを得ない程の思考の柔軟性をもっていた。つまり、朱子学の説く理気一元論では、シドチの自然学に対する位置づけをすることができない。このことに就いては、さらに後段にのべよう。

第二の点は、シドチの立場である中世カソリックの立場にたつ自然と倫理の一元論、すべての学を神学の奴婢とする一元論的立場と、白石の二元論的立場とも異っていた。シドチの科学は、すでにルネッサンスを経ての成果であるとはいえ、立場は論理、宗教と知識との一元論的思考を特色としていた。シドチは、知識を信仰の下において知識の自律的領域を認めない立場をとっているのに対して、白石は、「西洋紀聞」の下巻でイエス伝をのべて、その虚妄さを論破して、超自然的知識

を自然的知識から区別しようとした。この点、吉利支丹の立場をこえて、近代的二元論の立場に立つ、科学的合理性の思想を入れている。クラッセの日本西教史の中で「聖師は、その中に日本へ派出すべき宣教師に要すべき諸件を記載せり。その人智謀を備へて、天文算数に熱達するを要すべし、如何となれば、日本人は日月、蝕月、盈虚等の原因を知らんことを欲するに因り、此学に通ずる時は、其心中に立入るべき一助となるべきを以てなり」と記してあり、またフロイスの日本史から「此の時アキマサドノという身分高き公卿で当時日本一流の天文学者が丁度此の伴天連から日蝕月蝕及び天体の運行に関する学説を聴いて遂に感服し、伴天連の学殖を尊崇するあまり、改宗して都最初の吉利支丹信徒の1人となった」と記してある。このような一元化的布教方法は、やがて吉利支丹禁制のもとでは、科学すら伝達不可能の状況のもとにおかれた。そこで白石による二元的知識の仕組みが鎖国下の統制のもとでは必要となり形而上と形而下という二元的区分を、東洋と西洋宗教、道徳と技術、科学といった仕組にきりかえて受けたのである。ここに不偏学派木下順庵の弟子としての白石の立場の近代的で、優れたところがみられる。

(3)

朱子の一元論は、周子の太極説と程伊川の理気二元論との総合であるといわれる。根源である太極は、本体であるが、それは無極にして太極といつて、その動を陽、その静を陰として二つに分ち二気を木火土金水という五行の生源とする。伊川ではこの陰陽二気が交って万物が生ずると説くが、その生ずる法則が理であるといった朱子は、太極の一元と、理気二元との総合を考えているので、現象界の説明を二元論的にすすめて、実在は一つであると説く。現象は差別、実在は統一といった表現をするので、実在の一元を広く総称して理気二元の理がさらに包括する概念と考えられた。つまり広い理の立場からみると、物理も倫理もなく、自然の理は、當為、規範の理でもある。本然の性が一つであるからであるが、他方気からいえば、差別の世界がみられる。本然の性がすべて一つである故に、倫理も事物の理を知って行うという方法論

が考えられ、隊象山や王陽明の立場との相違が出てくる。格物致知を「物をただして知を致す」とよんだ、前2者の考え方に対して、その修正をうけるまえに朱子は「物をいたして知を至す」とよんだ。物事の究極の根拠をきわめてはじめて、知識の完成をみると考えた。朱子には、実在と認識の根本が一つで、作用上において、理と気との二つの領域が分かれた。しかし、理の性も気の性も一つであり、倫理の理も論理の理も太極においては一つである故に、物の中に徳を見出し、徳の中に事物の理を見出した点が特色となった。ここで藤原惺惺や林羅山の朱子学は、現象の説明を実証的なレベルで考えないで、形而上的原理に依拠したので、天文学や地学における実地研究の道は推進されなかった。朱子の格物致知論は、主知主義的傾向、主観主義的傾向をもつので、客観の開明に対しては、一つの弱点をもっていた。ここに徂徠が登上して孔孟の教えを倫理、政治の領域に限定し、純粹化して、実学に余地を残した。孔孟の教えをいわゆる「先王の道」として規定して、知識の領域を画して、実学の位置をあたえた。「徂徠先生問答書」に「吾道の元祖は、堯舜に候、堯舜は人名にて候。依之聖人の道は、専ら国家、天下を治め候道にて候。道と申候は、事物当行の理にても無く、天地自然の道にても無之、聖人の建立なされ候道にて、道といふは、国天下を治め仕様に候。さて聖人の教は専ら礼楽にて風雅文条なる物に候。仏法理屈の沙汰は曾て無之事に候」と記してあって、朱子学の形而上的の思弁を排して、いにしへにかえると共に実学的プラグマチズムに余地をあたえた。二分された一方である倫理の領域は中江藤樹の陽明学によって、純粹化されて道徳形而上学が立てられた。朱子学と徂徠学との論争というかたちをとって、新しい課題が提出され、一元論的認識論の伝統が二元論的の性向をもってくるに至った。このことを元にかえしてみれば、林羅山が自分の師である藤原惺惺の朱子学の解釈にあきたらなくなったのは、朱子学の一元論の不徹底に起因する。すなわち、朱子学の内面に二元論を準備しながらも、なお一元論をたてまえとしているだけに、林羅山の不満とするところがあった。潜在する二元論は、顕在化され、徹底化された。そこに朱子学の中にあつて、二元論に移行する橋

渡し、そこに実証的領域に余地をつくったが、徂徠はそれをすすめて蘭学のために位置を解放した。古学派が朱子学の論理的自然の秩序観を批判して、天道と人道を二元化した。そこに漢学の内部において、すでに新しい実学の可能性を生みだしたのである。

さて蘭学は広い意味の洋学の中であって吉利支丹一元論でもなく、オランダのカルビニズムに精神的背景をもった。

(4)

カルビニズムは、物神化を極度に排撃し、事物の法則的因果性を自然の創造的秩序としてうけとり、神と自然とを直結するためにおこる汎神論的一元論を排除して、擬人化した自然観や迷信的な自然理解を拒否した。それ故、蘭学が日本の精神風土の中に入ってきたときは、蘭学の郷土であるオランダのカルビニズムにかかわって、儒教が一時親代りの役目をもつに至った。それは儒教のもつ厳しい倫理観と自然法的合理性がその資格をもったといつてよい。近代自然科学とキリスト教プロテスタントには、歴史的、社会的な要因からくる因果関係が考えられる。無論その自然科学と儒教との間には、そういった因果関係が考えられないのに拘らず、なお精神的連鎖のなかにある場合には、それは「適合性」という概念をもって説明すべきであろう。マックス・ウェーバーは「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の中で原因と結果という因果律によらない事象の連関性を適合性と表現している。儒教の合理性、自然法的倫理と蘭学の実証的合理性とは、根本において異っていないが、しかも一つの共通の地盤をもっている。これはまた逆からいえば、ヨーロッパのキリスト教文化の中に、儒教が入りうる余地をもっていたということである。ヴォルフやコントはその思想をうけて儒教を育成せしめた好例といえる。啓蒙期の哲学思想は、自然法的合理主義の上に立っていたので、非宗教的で、倫理的儒教はそこでは受け入れ易かったといつてよい。ヴォルフやコントの大思想家が儒教をうけ入れた意味と蘭学者がその精神的根拠としていた儒教の意味とは、無論同一に考えることはできない。ヴォルフが儒教の思想を重視した場合、すでにキリスト教

という宗教的基盤の上でそれを問題としたので、当時の社会の糾弾にあった。これはキリスト教と実証的科学的関係を、儒教と実証的科学的関係におきかえようとしたからである。これに対して、幕末に至る歴史的趨勢の中には、儒教と蘭学との適合性の関係から、やがて、キリスト教と蘭学との実質的因果関係にかえろうとした流れをみのがすことはできない。しかし、そこに至るまでに、儒教は朱子学的一元論から古学派の、徂徠学的二元論に移って、曾々の陰陽五行説的自然観から、自然齋一の法則に立つ近代ヨーロッパ的自然観との関係をもつに至った。倫理の部分として、分化した儒教とはいえ、明治の初期に至るまで「東洋道徳、西洋芸術」という表現の中に見出しうるような、二分法が存立したので、たとえば、和魂洋才の思想は、明治の西周、津田真道にもみられるところである。これは、新井白石の「西洋紀聞」に見出せる、形而上は東洋で、形而下は西洋という考え方の系譜の中に入ってくるものである。

しかし、以上のような二分法に満足しえない新しい歴史的自覚が蠢動してきた。すなわち、蘭学が自然科学の領域を主として対象としていた時期が前期であれば、やがて人文科学の分野の探求に努力する新しい傾向が後期の蘭学として幕末に生れてきた。司馬江漢、渡辺華山などにみられる新しい思想の系譜は、和魂洋才といった二分法を脱して、優れた科学、技術に見合う形而上学を求めようとした。東洋精神と西洋技術といった組合せを元にもどして、西洋技術である蘭学が、その母体である西洋精神に合体しようとする精神の郷愁は、幕末の知識人の魂の奥底を場所に芽生えはじめたのである。それは先達の深い直観力の鏡にくしくも投影を求めた西洋の精神であるといつてよい。

一般に蘭学はその初期において、天文、地理、中期において医学、後期には兵学から人文科学の方向に進展した。中間において、兵学は戦勝を目的としたものであるだけに、自然現象、人事現象のすべてにわたる正確な判断を強要するところから、西洋の戦術論が蘭学の一形態として入ってきたとき、蘭学をたんなる自然学としてのみならず、総合科学的知識の体系として求める傾向が生れ、そこから禁制の人文科学、とくに西洋の宗教であ

るキリスト教に目を開くべき時期が訪ずれたのである。これを逆にみれば松平定信の「寛政異学の禁」の政策となって現われた。このことは蘭学に対する儒教の適合性の限界がきたとってよい。西洋科学としての蘭学よりも、西洋の精神であるキリスト教を求めようとしたところに、幕末から明治初期にかけての新しい歴史的精神の蠢動があるが、それは日本が閉じた社会を脱却して、開かれた世界精神へ前進するときの跳躍期であるといえる。西洋は日本にとっては世界であったからである。

(5)

最後に以上のことを身をもって示した典型的な人物、すなわち幕末変革期において「開かれた精神」を求めて、そのために殉教の死を遂げた人物として、渡辺華山をあげることができる。

前述したごとく、鎖国下における異学禁制は、自然科学方面の探求にある道を開いたが、その領域では没価値的中立的領域が一応みとめられたからである。この限界はやがて人文科学の拡大化の趨勢をもっていたが、それは軍学の総合科学的研究を契機として初められながら、これを一步踏み越えたところの精神科学の重要性を主張した人物は、華山であった。それは「渡辺華山全集」におさめられている「外国事情書」の中の、西洋諸国の事情を説明しているところに明瞭に表現されている。「身を治め人を治るを第一の任と仕候故、開才造士を専と仕、学校の盛なる事、我国唐山の及ぶ所に無御座候」とのべて、西洋に対する公平な理解を示している。特にキリスト教観についても、従来の考え方はるかにこえているのは、三宅友信という華山の旧主君の「華山先生略伝」の中に出ている。「先生常に思惟す。耶蘇教は海外普通の宗教必らず邪宗にあらずと、深く之を疑う。然ども当時嚴禁にして其端を窺うに由なし、適々吉利支丹略伝の小冊子を獲て、竊かに小関三英に就て之を読ましめ、且つ自ら訳記す」とあるように、吉利支丹伝（これは新約聖書のことである）を理解しようとした非凡な直観力は、過小評価してはならない。つまり、新井白石以来、和魂洋才的、方法二元論の系譜とはことなつた新しい一元論の方向が芽生えたのである。さらに、三宅

友信が旧約聖書をもっていたようであるが、これを含めた蘭書をあずかっているところから、旧約聖書すら読んだことがあると考えられる。オランダ語を読解できなかった華山は、友人の蘭学者の手を煩わしたとみてよい。（三宅友信は、三宅康明の弟であつて、兄の死後封をつぐべき順位であつたが、巢鴨に退隠させられ、蘭学を研究し、また絵の習得のため華山に師事した）

華山は蘭学の母体であるキリスト教を学ぶことが、日本がこの狭い鎖国的状態から脱却して、世界にまで伸展してゆくポイントであることを洞察していた。これがやがて西周や津田真道などのオランダ留学となつて、人文、社会科学が導入される契機となつた。これは蘭学が伝統化している中で、再びその中から新しい課題を見出して、その解答を外来文化としてのキリスト教に求めようとしたことに外ならない。しかし、その解答をうるためにはキリスト教が鎖国下の中では当然禁制であつたから禁制の門をくぐらねばならなかつた。

渡辺華山などの「蠻社の獄」は、この禁制の門の侵入者に対する幕府の弾圧政策であつた。渡辺華山の歴史的役割は「不忠不孝の臣渡辺登」と自書して自刃したとき、彼こそ新しい課題の解決を求めて、禁制下の閉じた社会としての日本から、開かれた社会の躍動する歴史的エラン・ピタールの受領者となつたところにある。伝統を無碍に否定せず、執着せず、ただ古い日本を新しい日本にするために、旧道徳の中で自らを否定することによって、旧道徳を極限状態においた。そのために、自己に不道徳の衣をきせて自己を否定の中におきながら、その自刃という否定の道をとつて個人を越えた新しい日本の黎明の端を切ろうとしたのである。古い日本の忠孝の極限化は、不忠不孝という悲劇的逆説を媒介にして初めて可能となつた。これは江戸幕末期において経験された日本史の中での近代化の典型として現出したのである。

結

さて、日本の近代化が、日本歴史のリズムの特質を最も表現したものであることは、以上のことによつても理解できることであるが、さらにギリシャ・ローマの文明史やヘブライの歴史のリズムと比較するとその特質は明瞭になる。トインビー

の歴史観の中に、応戦と挑戦というかたちで収約されているように、内と外との、また前と後との対決が問題になっている。またニーチェが「悲劇の誕生」で述べているように、古代ギリシャから現代ヨーロッパに至るまで、ディオニソスのなものとアポロンのなものととの対立抗争が時の流れをつくっていった。さらにギリシャ的理性とヘブライの信仰の相剋がヨーロッパ二千年の歴史的課題ともなった。とくに、ヘブライにおいては、神に選ばれた者と亡びる者との対立の厳しさが、幾重にも層積されて妙なる救済史をつくっていることは、アウグスチヌスの「神の国」の中ですぐれて表現されているところである。これに対して、日本の歴史は、対立よりも和解、応戦よりも応待といった方向が典型となって、近代化も内発的なものと外発的なものととの非連続的連続性を表現しているものとみてよい。それが何故、日本の特質として具体化されたかは、前述のごとく大陸と日本列島との地理的環境をあげることができるが、厳密な意味では、自然が文化を規定するといった単純な因果関係だけではなく、日本人が日本人である根拠となった本質そのものからくるものといつてよい。つまり、他の原因に換元しえない特色として把える外ない。若し他の原因に換元しうる場

合は、その同じ原因をもつものは、すべて日本史のもつ特質をそなえることになり、そこでは特質とか個性は失われてくる。つまり、歴史の中で個性を規定しえない場合は、たんに自然の齋一性の原理の支配の下におかれる外ないものとなる。その意味で、個性的特質をもつ日本の近代化の初期においては、日本の精神の自由の定在といってよいものが表現されている。日本史の中で江戸時代から明治初期にかけての近代化は、最も個性的で、しかも、自由な精神が具体化したものであるが、そこから現代にすすむにつれて、近代化は西欧化にくわれたかたちをとった。自己内発的なものを次第に失って、日本が日本でなくなりつつあるのが現代の特色である。ここで近代化は超近代化という極限状況に入って自己の内なる伝統である、ふるさとを失ってあたたかも村落を出て都会にきた青年のように、目新しい現実に関心を奪われているのが、現代の精神状況である。物質的繁栄の裏に、最も精神の危機に直面している日本の危機を直視しなければならない。そして本来の日本の近代化路線の方向に個的、内発的に自己限定することによって、世界史的普遍へ寄与することが、これからの日本の新しい覚醒への道とならねばならない。