

三木清全集第十三卷

岩波書店刊より

評論 I

宗教・教養と文化

目次

宗教

如何に宗教を批判するか	1930.2.9『中外日報』	三
宗教闘争と階級闘争	1930.2.23『中外日報』	一一
文化の根源と宗教	1933.9.17～23『讀賣新聞』	二〇
宗教復興の検討	1934.10.1～5『報知新聞』	三二
佛教の日本化と世界化	1936.1.1『教學新聞』	四五
類似宗教と佛教	1936.2『宗教公論』	五三
無力なる宗教	1937.4.18,20,21『中外商業新報』	六三
新日本の指導力としての宗教	1938.1『響流』	七一

類似宗教の蔓延……………1939.6.27『讀賣新聞』……………八二

青年と宗教……………1941.12.20『京都帝國大學新聞』……………八六

教養と文化（一）

新興科學の旗のもとに……………1928.10.10～14『東京朝日新聞』……………九三

最近哲學界の分野……………1929.5.12『讀賣新聞』……………九八

現象學は明日の科學か……………1930.1『改造』……………一〇五

特權階級意識の批判……………1930.3.12～14『讀賣新聞』……………一〇六

古典の研究……………1931.4『ギリシャ・ラテン講座』月報……………一一四

講義錄狂……………1932.8『經濟往來』……………一二三

自殺の哲學……………1933.2.23『讀賣新聞』……………一二九

自由主義者の立場……………1933.7.13～15『東京朝日新聞』……………一三三

美術時評……………1933.9.5,9,13,17,20『都新聞』……………一四三

浪漫主義の擡頭	1934.11.8～11『都新聞』	一五七
自由主義以後	1935.4.26～28『讀賣新聞』	一六八
新語・新イズム解説	1935.7.28『讀賣新聞』	一七六
日本文化と外國文化	1935.8『ヤルパン』	一八〇
人間再生と文化の課題	1935.10『中央公論』	一八九
現代文化の哲學的基礎	1935.11『日本評論』	二〇四
青年に就いて	1936.5「青年論」『日本評論』	二二三
日本の性格とファッシズム	1936.8『中央公論』	二四一
東洋的人間の批判	1936.9『文學界』	二六八
ヒューマンイズムの現代的意義	1936.10.2～4『中外商業新報』	二七六
教養と時代感覺	1936.11.24『新愛知』	二八五
喰ひ荒された論壇	1936.12.10コラムすすはらい『大阪朝日新聞』	二九〇
哲學の復興	1937.1.1,5『大阪毎日新聞』	二九二

讀書論	1937.3.1『日本讀書新聞』創刊号	三〇二
デカルトと民主主義	1937.3.29『新愛知』	三〇六
教養論	1937.4『教養論の現實的意義』『改造』	三一〇
知識階級と傳統の問題	1937.4『中央公論』	三二六
日本的知性について	1937.4『文學界』	三四七
大學とアカデミズム	1937.4.26『一橋新聞』	三五九
學生に就いて	1937.5『學生の知能低下に就いて』『文藝春秋』	三六五
文化の本質と統制	1937.5.6～8『讀賣新聞』	三七七
貧困と危機	1937.6『文學界』	三八五
時代の感覺と知性	1937.6『婦人公論』	三九一
世界史の公道	1937.7『新潮』	四〇二
彈力ある知性	1937.7『文藝』	四〇八
パスカルの間觀	1937.7.26『新愛知』	四一六

哲學と教育	1937.8.17 ～ 19『夕刊大阪新聞』	四二二
大學の固定化	1937.9.25『三田新聞』	四三二
靈魂不滅	1937.10.5『夕刊大阪新聞』	四三八
日本の現實	1937.11『中央公論』	四三八
技術と文化	1937.11『科學主義工業』	四六四
戰爭と文化	1937.11.11 ～ 13『中外商業新報』	四七五
技術と大學の教育	1937.1.29『藏前新聞』	四八二

後記	四八九
----	-----

宗教

如何に宗教を批判するか
——1930.2.9『中外日報』

一

現在の宗教が否定さるべき要素を有することは何人にとつても明白である。眼ある者はこれを見、文字ある者はこれを知らざるを得ない。如何なる宗教肯定論者と雖も現在の宗教の全部をそのまま辯護しようとは思はないであらう。そこでこれらの人々の宗教擁護論は普通に次のやうな形をとつて現はれる。

第一、宗教の本質とその現象、就中宗教制度とが區別されねばならぬ。そして宗教に於て否定さるべき要素はその現象に關係する。現在に於ける個々の宗教組織、個々の宗教制度のうちにはなるほど變更さるべきもの、革命さるべきものも少くないであらう。しかしそれだからといって宗教の本質、「純粹な」宗教ともいふべきものは決して否定さるべきでない。我々は宗教の本質に新しい衣を着せさへすればよいのである。このやうな考へ方は更にこれを推し進めることが出

来る。かくて第二に、從來宗教の本質と見做されたものの中にも否定さるべき要素は含まれてゐる。我々は宗教の本質を一層「純粹に」せねばならぬ。そしてこの宗教の「純粹な」本質こそは固より今日と雖も否定さるべきではないのである。

先づ第二の點に關して私は云ふ。宗教の純粹な本質などいふものはただ哲學者の頭の中にだけ存在し得るものだ。もし宗教家にして宗教のかかる純粹な本質を考へてゐる限り彼は宗教家でさへないのである。現實的な宗教はこの意味に於て凡て純粹ならぬ宗教である。「原始的」宗教がつねに一切の偉大なる宗教の底流をなしてゐる。どのやうな高級な宗教も多かれ少なかれこの原始的宗教に權利を認め、多かれ少なかれそれに自己を適應させ、且つその要素を自己の中に取り入れてゐる。ここに「原始的」といふのは、時間的に昔のものであるといふ意味でもなく、また價值的に低いものであるといふ意味でもない。却つてそれは大衆の自然的な宗教的意識を指すのである。原始的宗教の表徴として、その感性的、物象的性質、その幸福主義的傾向などが挙げられることが出来る。事物の世界となんらの接觸もまたぬ一の絶對的に「精神的な」宗教は單に一個の抽象的な理論としてのみ存在し得る。又一切の人間の有する幸福への願望こそはあらゆる宗教の出發點である。

同じやうに第一の點に關しても私は云ふことが出来る。宗教の本質とその現象とを二元的に見ることは誤である。歴史のうちに活ける力として存在した如何なる宗教もつねに儀禮や制度や組織をもつてゐる。宗教は固よりこれらのものに盡きはしない。そこには人格の最も内面的な體驗がある。しかし最も内面的なものもつねに何等かの仕方で外部に表現される。このことは人間がその存在に於て單に精神的でなく却つて同時に感性的な構造のものであり、いはゆる精神物理的統一體であることによつて必然的にされてゐる。内なるものは外なるものを通して、外なるものは内なるものによつて理解される。もしさうであるならば、宗教の變ることなき本質などいふものは存在しないのであつて、その教理、その制度などの變化してゐる如く、宗教の本質そのものもまた歴史的である。

このやうにして我々は歴史のうちに活ける宗教を一の全體として問題にしなければならない。この場合我々は一般に次のことを注意しておかう。宗教が今日墮落してゐるとするならば、それは、或る人々の考へる如く、單に宗教そのものの罪でなく、却つて宗教がそのうちにある社會によつてさうさせられてゐるのである。今日の社會の變革なくして今日の宗教の變革もあり得ない。否、ブルジョア社會ほど非宗教的な社會は嘗てなかつた。この社會に於て宗教は最も非宗教

的たらざるを得ない。それだから宗教に對して眞に關心を有する者はブルジョア社會に敵對せざるを得ないのである。

二

階級社會に於ては藝術も、科學も、哲學も凡て階級的である。宗教もまたそれ以外のものではないことが出来ない。既に宗教家そのものが階級人であり、自己をつねに階級的利害に結びつける。我々は宗教が「何」であるかを宗教家が「誰」であるかといふことを通して知ることが出来る。宗教の批判は宗教家の社會的階級性の批判をもつて始められなければならない。

宗教はつねに「人類」の名に於て呼びかける。しかしいはゆる人類なるものは嘗て存在しなかつたのであり、今もなほ存在しないのである。在るものは階級社會である。それ故に人類の名に於て呼びかけられた言葉は、その具體的な内容に於ては、階級的な言葉であつたか、少くとも階級的な意味に受け取られたかである。「富める者の神の國に入るよりは、駱駝の針の孔を通るは却つて易し。」といふ語を無邪氣に、大膽に叫び得る者は、貧しき者の味方であればならなかつた筈である。そこに我々は或る種の階級的憎惡の表現をさへ見出すことが出来るであらう。も

とよりなんらかの人が正直に人類のことを考へてゐることは可能である。然しながらそのやうな人の説くところのものも、階級社會の内部に於てはいつでも階級的に利用されるのである。彼はこのことに注意せねばならぬ。

宗教はつねに眞の幸福が物質的なもののうちに存しないと教へる。このことは正しいであらう。けれどもこの教へも階級社會に於ては階級的意味を負はされる。それは貧しき者をその貧に甘んぜしめ、従つて彼等を永久に搾取される位置におくことになる。物質的なものを輕蔑することを説くのは、この社會の現實に於ては、搾取されることを承認するのを勧める意味をもつてゐる。宗教はまたつねに平和について語る。しかるにこのこともまた現在にあつては、階級闘争への参加をやめさせることによつて、貧しき者をして永久に階級的隷屬に満足せしめようとすることになつてゐる。

進んで云へば、宗教は從來一個の矛盾の存在であつた。それは階級なき社會に於て初めて意味に語られ得る事柄、人類、平和、物質的なものに對する無關心、等々、を階級社會に於て語つてゐたからである。従つて宗教は最も多くの場合、それらの言葉のうちへひそかに階級の意味をひそませてゐたのである。このことは必然的であつた。なぜなら宗教家そのものがまた階級人である。

あつたからである。かくて今日宗教家の多くの者は、働ける者から自分で搾取するか、それとも搾取せる階級に寄生するために、ブルジョアジーと結びついてゐるのが普通である。

それだからといつて私は單純に、絶對的に宗教を否定する者でない。單純な、絶對的な宗教否定は機械的唯物論のことであり實證主義のことである。人間が機械でない限り、宗教の問題は人間の存在そのもののうちに含まれてゐる。この問題は階級なき搾取なき社會の到來と共になくなるやうなものではない。科學の進歩によつてその問題が解消されてしまふと考へることも出来ない。このやうに考へるのは、恰も美とは渾沌たる、曖昧なる表象であり、従つて科學の進歩と共に我々の表象が凡て明晰判明になるに應じて藝術は存在し得なくなると考へるのと同じである。このやうな主知主義的な見方に對して私は與することが出来ない。自然及び社會に關する科學のどのやうな進歩によつても満足させられることの出來ぬ宗教的要求は存在する。それは人間の存在そのもののうちに横はつてゐる。我々は宗教の絶對的な否定を説くのではなく、却つてその辯證法的な否定を主張するのである。

ブルジョア社會の特性はその非宗教的性質にある。ここでは本來の宗教的な問題が蔽ひ隠され、埋没させられる。この社會に於てはひとりプロレタリアートのみでなく、却つてブルジョアジーもまた非人間的になつてゐるからである。人間の自己疎外の完成せる社會にあつては宗教は眞實に生きることが出来ぬ。このとき宗教が人類を説き、精神について教へるにしても、それは大衆を捉へることが不可能である。むしろそれはブルジョアジーのために、しかも宗教的な目的のためにでなく階級的に利用されるまでのことである。それだから宗教は自己をこの場合みづから進んで否定すべきである。

宗教は人類に拘泥することをやめて、プロレタリアートに階級的に結合せねばならぬ。それはプロレタリアートに結合するために、精神を説くことを放棄してこの階級の物質的利益を主張せねばならぬ。宗教は平和を勧めることを斷念して、階級闘争の列に加はらなければならぬ。かく自己を否定することこそ自己肯定への道である。蓋し宗教が自己を結合せしめるところのプロレタリアートこそは全人類の解放といふ歴史的使命を擔ふ階級である。この階級は人間を自己の生産物たる物質への隷屬から自由にする階級である。かくて人類の解放の後に宗教はもはや矛盾なき存在として發展し得る可能性を獲得するに到るであらう。

今や宗教は自己の辯證法的性質を眞實に理解すべきである。宗教は過去の偉大なる時期に於てこのことをよく理解して來た。イスラエルの預言者はその神がイスラエルを救はんがために却つて敵をしてイスラエルに勝たしめるのであると説いた。キリスト教は神が人間として十字架の辱しめを受けることによつてその愛を示すと教へる。親鸞の如きも「善人なほ往生す、況んや惡人をや」と教へた。宗教的眞理の本質は辯證法的なものであると云はれねばならぬ。

しかるに宗教が辯證法的なものであるといふことは、それが一の全體的な、具體的なものであることを現はす。全體とは部分の和ではない。従つて現在の宗教を分解して肯定さるべき要素と否定さるべき要素とを取り出し、後者を除き去ることによつて宗教を辯護しようとする試みは無駄である。宗教には善い方面もあり惡い方面もあるといつて、折衷主義的な議論を持ち出す者があるとするれば、彼は宗教を全く無力にする者であらう。歴史に於て嘗て折衷主義が現實的な力としてはたらいたことはない。現在に於て否定さるべきものは單に個々の宗教組織や宗教制度のみではない。その觀念論や精神主義や彼岸主義がまた同時に否定されねばならぬ。或ひはまた批判さるべきものは單に教理でなくして、却つてまた宗教家である。しかるに宗教家と雖も社會に於ける存在である。それ故に社會の批判が宗教の批判と結びつかねばならぬ。

宗教家にとつて今日の社會を科學的に認識することは絶對的に必要である。さうでないならば、彼は自己の欲すると欲せざるとに拘らず、反動的な役割を演じなければならぬ。

宗教闘争と階級闘争 — 1930.2.23 『中外日報』

— 批評家に答へて —

—

先頃本紙に發表した拙文に對して諸方面から種々なる批評を受けた。そのうち安部大悟氏の所論の如何なるものであるかは既に讀者諸君の知らるるところである。ここに私は批評に答へつつ私の意見を更に布衍してゆきたいと思ふ。批評家の批評は事象を具體的に辯證法的に把握することなく、あまりに形式的であり、公式的であつて、私を説得し得なかつたからである。

我々は先づレーニンの次の言葉を讀まなければならない。「第一に宗教闘争の課題は歴史的には革命的ブルジョアジの課題である、そして西歐に於てはこの課題はブルジョア民主主義によつてその諸革命の、換言すれば、封建主義及び中世に對するその襲撃の時代に大なる程度に於て遂行された。フランス並びにドイツにあつては宗教に對するブルジョアの闘争は、これが社會主

義によつて受け取られる以前に久しくその傳統が存在する。ロシヤにあつては、我々のブルジョアの民主々義的革命的の諸條件に相應して、この課題もまた殆ど全く勞働者階級の肩にかかつてゐる。」

ここに我々は二つのことをはつきりと見ることが出来る。第一に宗教闘争は、原理的には、それが今日の階級闘争に於ける主要事ではないのである。それは原理的にはブルジョア革命の時代に於ける闘争形態であつた。それだからエンゲルスも、社會主義的社會に於ては宗教を禁止せねばならぬといふデューリングの見せかけの革命的な思想を非難して、宗教にかかる戦を挑むのは「ビスマルク自身の上をゆく」ことであると云つてゐる。即ちそれは僧侶に對するビスマルクの戦の愚劣を繰返すに過ぎぬと云ふのである。彼は勞働者の黨が宗教に對する政治的闘争の冒險の中に突入することのないやうに要求した。

第二にレーニンとは、右の一般的な原理と共に、個々の國に於ける特殊性に注意してゐる。革命前のロシヤとフランスやドイツなどとは社會的事情が決して等しくはなかつた。その社會的特殊性に應じて、ロシヤの勞働者階級は宗教に對する闘争の課題をも殆ど凡て彼等の肩に負はねばならぬ状態にあつた。従つてここでは、西歐諸國に於けるよりも甚だ大なる程度に於て、階級闘争

は宗教闘争の形態をとつて現はれざるを得なかつたのである。

これら二つの見地を持ち出すことによつてレーニンは辯證法的に思惟した。蓋し事物を普遍と特殊との關係に於て考察するといふことは辯證法の本質に屬してゐる。しかるに私の批評家たちはロシヤと日本とのそれぞれの特殊性を觀察しないばかりでなく、ブルジョア革命とプロレタリア革命との宗教に對する關係の原理的な相違をさへ顧慮してゐないかのやうに見える。まして原理的なものと特殊なものとの辯證法的關係を考へることは彼等には殆ど全く拒まれてゐるかの如くである。

二

今日の日本に於ける宗教の状態が革命前のロシヤに於けるそれと同じくないことは明かであらう。従つてここでは宗教に對する闘争がかしこに於けると等しい重要性をもたない。明治維新以後日本のブルジョアジーは既に反宗教的傾向を示してゐた。否、今日若干の宗教家は既に目覺めて無産階級の戦列に加はらうとする勢のあることは、中外日報の記事や論説のうちにも現はれてゐる筈だ。宗門の大學の學生の間にはマルクス主義に對する關心が次第に高まりつつある。それ

らの大學の卒業生にとつて失業問題さへもが現實化しつつあるのである。この情勢に面して我々は何を考へ、何を爲すべきであるか。

再びレーニンの言葉を想ひ起さう。或る處でひとりの牧師の直接の感化のもとにひとつのキリスト教的な勞働組合が、マルクス主義的な組合のほか、作られてゐるとせよ。そしてその經濟闘争がストライキになつたとせよ。マルクス主義者は絶対にストライキの運動の成功のために全力を注ぎ、この闘争に於て勞働者が無神論者とクリスチャンとに分裂することのないやうに決定的に戦はねばならぬ。彼はまた云ふ。我々は神の信仰をなほ有する凡ての勞働者が黨に加入することを單に許すばかりでなく、むしろ彼等を倍加された勢力をもつて引き寄せねばならぬ。この場合我々は彼等の宗教的確信を僅かでも毀損することに對して絶対に反對である。レーニンは階級闘争のためには宗教家との協同をも避けてはならぬとしたのである。

私が「宗教は階級的にプロレタリアートと結合せねばならぬ」といつたのも無意味ではないであらう。安部氏の想像されるやうに、私は理論としてのマルクス主義と宗教とを結合してなんらかの第三者を作り上げようとしたのではない。私の問題は「宗教とプロレタリア運動」にあつた筈だ。折衷主義の無效果性については私自身はつきりと書いておいた。「結合せねばならぬ」と

云つても、それはなんら當爲乃至規範を説くのではなく、却つて政策的な意味に於て語られてゐるのである。結合の事實の有無を問はれるならば、その事實は確かにある。今日運動しつつあるプロレタリアの凡てが無神論者であるのでは決してないといふ事實が最も簡単にこれを示してゐる。また安部氏は「歴史は被壓迫階級の味方は常に唯物論——非宗教——であつたことを實證してゐる」と云はれるけれども、これこそ「事實でなくて空論」である。ブルジョア學者の書のみでなく、エンゲルスやカウツキーの書物でさへもがさうは述べてゐない筈である。エンゲルスは書いてゐる。「原始キリスト教の歴史は近代の勞働者運動との著しい接觸點を示してゐる。後者と等しくキリスト教も本來被壓迫者の運動であつた。」例はなほいくらもあらう。

それだからと云つて、私は現在の解放運動が宗教によつて可能であるとは記しはしなかつた。却つてそれが不可能であるといふことこそ私の述べんと欲したところである。否、私は今日なほ我が國に於て宗教闘争の必要であることを十分に云つたと思ふ。しかしまたそれだからと云つて私はあらゆる場合に宗教とプロレタリア運動とが敵對すべきであるとは語らなかつた。かく考へることも非辯證法的である。レーニンは云ふ、「非辯證法的に思惟するとは、一の可能的な、相對的な限界であるところのものを一の絶對的な限界に轉化することであり、生ける現實に於て分

離し難く結合せるところのものを暴力的に互に分離することである。」これはレーニンの宗教論の中に見出される言葉である。

三

今日の最も緊要な問題は解放運動であり、その過程としての階級闘争である。そこでレーニンは我々に語る、「社會民主主義の無神論のプロパガンダは、その根本課題、即ち搾取者に對する被搾取大衆の階級闘争の發展、に従屬されてゐなければならぬ。」このとき「宗教に對する闘争を抽象的に、抽象的で純粹に理論的な、いつも同じなプロパガンダの地盤で戦ふ」ことは辯證法的唯物論者のことでない。しかるに私の批評家たちはいつも同じ題目の「マルクス主義は唯物論である」とか、「三木は觀念論である」とかを繰返してゐるだけに過ぎないやうに思はれる。

ところで私の思想とマルクス主義の理論と相違はあるであらうか。私は宗教の辯證法的否定を説くに反して、マルクス主義はその絶對的否定を主張すると見られる。根本的な點に於てそこには差異がない。一、現在に於ける解放運動は單に宗教によつては不可能である。二、階級闘争の立場から現在と雖もプロレタリア運動が宗教と結合することは可能であり、また場合によつて

は必要でもある。これらは根本命題であつて、固より私の既に度々述べて來たところである。問題は搾取なき階級なき社會の到來と共に宗教は不可避免的に消滅するか否かといふことにかかはつてゐる。言ひ換へればかうである。宗教は徹頭徹尾階級的なものであるか、それともそこには階級と共に消滅せざる超階級的なものがあるか。從來の藝術は階級的であつたにも拘らず、藝術に於ては階級と共に消滅せざる超階級的な活動が可能であると見られるに對して、宗教に限つてこのことは絶對に不可能であるのかどうか。

從來の宗教の多くの内容が搾取の廢棄と共に消滅することは明瞭である。搾取による貧困がある、宗教はこれを社會的に解決しようとせずして、貧乏除けの神を作る。無統制な市場の存在による不慮の災害がある、そこから幸運の神が作られる。かくの如き神々はもとより社會の變革と共に必然的に死滅するであらう。これまでのいはゆる宗教問題の多くのものが全く社會的原因に由來するものであり、従つて社會的に解決され得るものであることは疑はれない。この點を十分に指摘したところにマルクス主義の偉大な功績が認められねばならぬ。

然しながら問題はなほ残りはしないであらうか。私は、藝術がさうであると見られてゐるやうに、宗教もまた階級的であることをやめた人間のうちにもなほ根をもつてゐると考へる。搾取な

き社會にあつては宗教もそれに應じて全く新しい形態をとるであらう。しかしそのときにも宗教はある。嘗てニーチェは從來の哲學思想は無氣力な、生活意志の弱い哲學者と呼ばれる人間のタイプから生れたと考へた。しかし健康なる者の哲學もある。また哲學が凡て特殊科學に解消されてしまつてなくなるとも思へない。丁度そのやうに宗教的意識の單純な消滅といふことは私には考へられないのである。ゲーテの如き現實的な、活動的な、幸福な、健康な人間もなほかつ魂の不死について、もとより彼自身の仕方にて、考へた。隸屬と貧困のうちにのみ宗教の原因は求めらるべきでないであらう。

文化の根源と宗教 ——1933.9.17,19,21,22,23『讀賣新聞』、後『神學界』

—

宗教が衰へてその價值が疑はれるやうになつたとき、宗教についての哲學的反省を通じて一つの道を開くことが考へられる。私はここに特に文化の問題を取り上げることによつて宗教への關係を考へてみようと思ふ。

もちろん文化といふものが我々にとつて問題になるのは、文化の概念そのものが矛盾を含んだものであるためである。文化の概念に本質的な矛盾がその生ける關係と相互作用とを失つて獨立性のない生活から結合の力が消え失せ、對立するものがその生ける關係と相互作用とを失つて獨立性を得るとき、哲學の要求が生ずる。」とヘーゲルは云つてゐる。即ち何等かの哲學は、それが活きたものである限り、偶然に生れて來るのでなく、我々の生活の中に統一の力がなくなり、分裂したものが相互に無關係で、單に排斥し合ふものであるかの如き姿を現はすに至つたとき、哲學の

要求が現はれるのである。かくて文化といふものに内在的な矛盾を知ることが我々の考察の出発点でなければならぬ。

文化における矛盾は、いつたいどこに存するのであるか。文化とは人間の作つたものである。

文化の概念は自然の概念に對して用ゐられる。自然に土地から生長するものは自然物である。然るに人間が耕作（カルチュア）するとき、田畑のもたらすものは自然物とは言はれない。そのやうに文化とは人間の手に懸つたもの、人間によつて生産されたものである。文化が人間的なものであるといふところに文化に本質的な矛盾は宿されてゐるのである。

この場合よく考へられることは文化は人間の作つたものでありながら、これを作る人間に對立したものになるといふことである。かやうな意味での文化の悲劇については既にジンメルなどが述べてゐる。それは文化と生との間における矛盾をいふにほかならない。即ち文化は生の作る「形式」であるが、かかる形式は固定したもの、それ自身の法則を含む獨立のものとなり、かくして本來的な生に對して矛盾するに至る。生は自己の發展において文化といふ形式を作り出す。然るに文化は作られるや否や生とは離れた獨立のものとなり、その形式性と固定性によつてやがて生に對する桎梏となり、生を壓迫するやうになる。文化と生との間にはかかる内在的な

矛盾があると考へられる。

二

マルクスの如きも同様の思想を述べてゐる。人間の生産物が生産者たる人間を壓迫するに至るといふことは、彼の思想の一要素となつてゐる。然し我々は今かくの如き文化と生との間の矛盾についてではなく、却つて文化そのもののうちに含まれる矛盾について考へようと思ふ。そして文化が矛盾のものであるのは人間そのものが矛盾のものであるからであり、この矛盾が文化のうちにも現はれるにほかならない。生と文化とが矛盾するといふのも、根源的には生そのものが矛盾のものであるからでなければならぬ。

すべて文化といふものは「意味」を擔つてゐる。もちろん自然とか物質とかを離れて文化はなけれども、併し文化は意味を擔ふ物質である。意味といふものと全く無關係に文化は考へられない。ところで文化の擔ふ意味において二つの、しかも互に對立する意味を區別することができ。先づ簡単な例によつてそれら二つの意味の區別を明かにしてみよう。

私がいま手をあげて指さすとき、それは「そこに本がある」といふことを意味する。そのとき

指は、「そこに本がある」といふ客觀的な事態に對する記號といふやうな役目をもつてゐる。ひとはその指すところに從つて純粹に客觀的な關係をそのものとして理解するのである。然るに私の前にゐる人が手を振りあげて拳を握るとき、それはその人の怒を意味する。固められた拳を私は主觀的な感情の表現として理解するのである。前の場合と後の場合とでは意味された意味に相違がある。

言語は一つの文化であり、文化の最も基本的なものである。言語は單なる音と異り、有意味的な聲である。そして言語學者は言語の意味に區別を考へる。普通に言語は概念に對する記號であると云はれる。即ち言語は「概念的内容」を有し、言語の意味と普通考へられるのはその概念的内容のことである。それは對象の意味、客體の意味であつて、我々はそれを記號の意味、寧ろ一層適切にロゴスの意味と呼ぶことができる。併し次に言語は「感情價值」もしくは「氣分的内容」と云はれる意味を含む。例へば「祖國」、「死」、「革命」などといふ語にあつては、單にその概念的内容のみでなく或る感情が一緒に表現されてゐる。言語の感情價值は、それについて語られるものを示すといふよりも寧ろ語る人を示すのである。従つてそれは主體の意味であり、記號の意味に對して表現の意味、ロゴスの意味に對してパトスの意味と名付けられ得るものである。

る。

三

どのやうな文化の擔ふ意味においてもかくの如き二つの意味が區別される。ただ或るものは一方の意味を、他のものは他方の意味をより多く現はすといふ差があるのみである。尤も客體の意味と云つても既に意味である限り、單に外的なものでなくて或る内的なもの、イデーの如きものであると考へられるであらうが、併しイデーといふものはロゴスの内的ものである。また言語は記號といふが如き外的なものでなく、寧ろ「思想の身體」として凡て表現的なものであると見るのが正しいとしても、そこに表現される意味に、なほロゴスの意味とパトスの意味との區別がある。更に文化といふのは科學、藝術、哲學等の如きものに限らず、國家とか社會とか家族とかも文化であるといふ風な考へ方があるにしても、それらのものについてロゴスの意味をより多く擔ふものとパトスの意味をより多く擔ふものとの差を認めることができる。

いづれの文化も根本において二つの意味を何等かの仕方、何等かの程度で同時に擔つてゐる。然るに現代の「文化哲學」として知られる新カント派の哲學は、文化において唯その一つの意味

をのみ抽象して考へた。この派でいふ「文化價值」の概念は文化の擔ふロゴスの意味を指すものである。これと反對に文化を「表現」として理解することに功績のあつたデイルタイの哲學においては、文化に附着せるロゴスの意味は後に押し込められて、他方の主體の意味が強調されてゐる。共に一面的たるを免れないであらう。

ロゴスの意味は一般的な意味である。文化をその生産者から獨立にそれ自身において理解することができるのは、かやうな意味によつてである。かやうな意味を擔ふことによつて文化は或る客觀的なものであり得る。ロゴスの意味はそれを誰が見出したか、それを誰が理解するか、などといふこととは無關係に成立してゐる。然るにパトスの意味は特殊なもの、性格的なものである。一定の藝術作品は藝術として客觀的な關係を含むと共にその製作者の「人間」、個性とか民族性とかの意味を含む。パトスの意味は文化に「性格」を與へ、その「スタイル」を形成する。どのやうな文化もスタイルをもつてゐる。右の如き意味において文化は一般と特殊との統合であると考へられる。

四

パトスの意味は文化にとつて構成的である。そこからしてかの「文明」と「文化」との區別といふがごときものも考へることが出来る。例へば、自然科學の如きは文化といふよりも文明であるとは云ふ。自然科學においてはロゴスの意味が支配的であり、パトスの意味は含まれるにしても稀薄だからである。これに反して藝術や哲學などにおいて、パトスの意味が濃厚であり、主體への拘束性が現はれ、性格とかスタイルとかいふものが明瞭に見られるところから、それらは文明に對して文化として區別されるのである。

併しながらロゴスの意味は文化にとつて決定的である。單に個人的、國民的であつてそれを作るものから獨立な一般の意味を含まぬものはや文化として認められ得ないであらう。かやうな客觀的意味は文化に缺くべからざるものであり、それが本來「文化價值」をなすものであつて、これに對してはパトスのなものは文化的なものでなく、寧ろ或る自然的なものとも見られ得る。パトスのなものはかくの如く文化に對し自然的なもの、併し外的自然的なものでなく、内的自然的なもの、根源的に自然的なものといふ意味をもつてゐるにしても、重要なことは、かかる意味において自然的なものこそ實は文化の「創造」にとつて根源的なものである。

ロゴスの意味は「發見」されるものである。或る科學者が一定の科學的眞理を見出したとき、

彼は既に存在せる客觀的な關係を發見したに過ぎないと云へる。發見されたものは既にあつたものであつて彼の創造したものではない。従つてロゴスの意味は誰によつて發見されるかには關わりがない。これに反してパトスの意味は創造されるものである。それは一定の人間による文化の生産と共に初めて創造されるものであり、この意味の理解もまたそれ自身創造的理解である。パトスの意味はいつでも現在の成立する。普通に科學は創作とは云はず、藝術の如きは創作と云はれるのは、後者が前者に比してより多くパトスの意味を表現するためである。固よりこのやうな區別は文明と文化との區別と同じくどこまでも相對的なものと考へられねばならぬ。

五

既に述べた如く、文化はロゴスの意味を離れて存しない。併しクルューゲルが感情はあらゆる意識を包み、それに構造を與へると云つてゐるやうに、パトスはロゴスよりも深く、發見の根柢には創造がある。ロゴスのなものが文化的なものであるとすれば、パトスのなものはそれに對する關係では自然的なものとも云ひ得る。かかる自然的なものが文化の創造の根源であると共に、それはまた文化を超越したものである。それは文化を作るとともに文化を毀すことのできるもの

である。しかも文化の擔ふロゴスの意味は我々の創造するものでなく、却つてただ發見するものである。そこに人間の有限性が認められる。無限なる神においてはいはば創造と發見とが一つであるに反して、人間にとつては二つのことである。ただ稀なる天才においてのみそれが一つであり得るやうに見える。天才は神の如く創造するとか、自然の如く創造するとか云はれるのはこのことでなければならぬ。

パトスのなものは文化の創造の根源である。併しながらパトスのかやうなものとしてヴィンデルバントが「文化意識」と云つたやうなものではない。パトスは「文化價值」もしくはロゴスの意味の側から解釋されて文化意識として見られるべきものではないのである。我々は寧ろ「生産的精神」と「創造的精神」とを區別せねばならぬ。文化的精神は生産的精神であつて、客觀的意味に向ひ、そこにはジンメル云ふ如き「イデーへの指向」従つて「生より以上」に對する要求が現はれる。しかるに創造的精神の求めるのはジンメル的に云へば「より多くの生」である。もちろんそれは單に生物的な生のより多くを求めるものではない。「より多くの生」を求めることは「文化より以上」を求めることである。それは同じ生の延長ではなく、絶えず全く新たなる生である。「文化より以上」のものはロゴスの方向において、對象の意味、イデーへの方向におい

て求められない。却つてそれはパトスの意味を限りなく深めることによつて、主體への方向において達せられる。主體とは眞に働くものである。

六

例へば宗教が求めるのは「生より以上」ではない。却て宗教は「より多くの生」、いな、限りなき生命を求めるのである。宗教はそれをイデーへの方向において得るのでなく、逆にパトスのものの方向へ突き抜けることによつて達するのである。宗教は決して單に文化のひとつと見らるべきものではなからう。

歴史上ルネサンスとして知られたる時期において希求され努力されたのは、決して單にギリシア的、ローマ的「文藝の復興」ではなく、根本において「人間の再生」であり、このものはまた社會の革新と一緒に要求された。ルネサンスとは「再生」の義であるが、それはひとの想像し得る如くもと宗教的、キリスト教的のものであつた。そして現在の文化史家が確かめてゐるやうに、ルネサンスの大いなる文化運動の動力となつたのはアッシシのフランチェスコの如き人である。フランチェスコは一の創造的精神であつた。この創造的精神は文化的な生産的精神の根源と

なつたのである。

今の時代、多くの人々は外部において、社會において抑壓されて内へ、内へと追込められつつあるやうに見える。彼等は次第にパトス的になり、そして不安のうちにおかれる。ひとはこの道は宗教に到るほかないと云ふ、そしてそのやうなものとしてひとが考へる宗教は自己逃避的性質のものである。併しながらパトスの方向において飽くまで深まり「パトスの無」が飛躍的に「絶對的有」として體驗され、眞に宗教に達したとするならば、人間は創造的精神として生れなければならぬ。

現在多くの人々がほんとに深くパトス的になりつつあるとすれば、そのことは人間の再生の根源に接するに至るものとして意義があるのである。創造的精神は固より文化的精神（生産的精神）と等しくはなく、文化を否定するものであるけれども、また文化の創造の根源ともなるものである。今日それによつて古き文化は否定され、新しき文化への道が準備されねばならぬ。

パトスの意味は特殊な、性格的なものであると云つた。そこに一定の文化の生産者の「人間」が表現される。かやうな意味は單に個人的、又國民的であるに限らずパトスの深まるに従つて人類となる。眞に人類的なものは人類創造の根源である。パトスの意味が人類的になることは單

に一般的になることではない。その一般性はロゴスの意味の有する一般性とは異り、どこまでも性格的で歴史的である。文化はそのロゴスの意味において高まるばかりでなく、パトスの意味において深まつてゆくべきものである。かくの如き深き文化の根柢には創造的精神がはたらいてをり、宗教につらなるものと云へる。

顧みて今日の宗教界において眞に創造的精神は生れつつあるのであるか。宗教は自己逃避の方便でなければ、いはゆる文化的となつて、古き文化、現存の社會と全く妥協的となつてゐるのである。いはゆる「心境的」宗教と宗教のファッショ化がその現狀であり、共に宗教の本質の否定である。

宗教復興の検討——1934.10.1～5『報知新聞』

この頃宗教復興といはれるものは種々の要素を含み、複雑な意味をもつてゐる。とりわけ宗教に關しては安價な樂天論ほど危険なものはないのであるから、我々は先づそれに對して充分批判的であることが必要である。實際、いはゆる宗教復興の内容が何であるかを省るとき、果してそれが宗教の復興といはれ得るものであるかどうか、誰も疑ひなしにはゐられない。顯著な現象といへば、ラヂオの聖典講義が人氣をよんだこと、それに刺戟された佛教書の出版のあるものが成功したこと、そしてこれまで全く見られなかつた宗教記事が一般の新聞雜誌に時々現はれたこと、ぐらゐであらう。我々はこれをもつて宗教の力が發揮されたものとすべきか、むしろチャールズムの偉力が示されたものとすべきか、判斷に迷はされる。いづれにせよ、この頃宗教復興といはれるものは主としてチャールズムの上における現象である。そしてこの方面への進出にしても相對的なことであつて、宗教復興などといはれ得るほどのものであるか、疑問とすべきである。

かくの如き宗教復興に今後どれほどの永續性、發展性が期待されるであらうか。とかくチャールナリズムは魔物である。ただこの機會に教團がチャールナリズムに對する認識を新たにし、有能なチャールナリストの養成に努力するやうになれば、事情は以前とは變つて來るかも知れないと思はれる。

チャールナリズムの對象は知識階級であり、この階級が浮動的であることは知られてゐる。そして今日彼等の間に全く忘れられてゐた佛教古典に對する「興味」が呼び起されたにしても、それが「信仰」にまではひつたものとは想像できないであらう。この「興味」といふものが甚だ固定性を缺いてゐることに注意しなければならぬ。しかるにひるがへつて、宗教本來の、もしくは宗教固有の領域においては如何なる實情であるか。宗教復興といつても、えらい宗教家が現はれたとも聞かない。新しい宗教運動が勃興したとも聞かない。教團の内部はもとの通りであつて、經濟上並びに組織上當面せる困難な諸問題についても、何等の解決も改革も見られないやうである。教團の内部には宗教復興などいふ氣運はほとんどなく、寺院は荒れ、僧侶に對する大衆の歸依は増してもゐないであらう。しかるに教團の内部における「宗教改革」を抜きにして眞の「宗教復興」が可能であるであらうか。宗教改革は「宗教家」にまつべきものであつて、チャールナ

ストの手によつては不可能である。

今日の「宗教復興」といふ語は多分それ以前から我が國においていはれてゐる「文藝復興」といふ言葉が無難作に眞似て用ゐられるやうになつたものであらう。しかし文藝の場合には復興といふことが有意味に語られ得るにしても、宗教の場合にあつてはそれは本質的なものを現はし得ないのではないか。これを歴史的に見ても、ヨーロッパにおける近代の文藝運動の端緒は「文藝復興」（ルネサンス）と呼ばれたが、宗教運動のそれは「宗教改革」（リフォーメーション）であつた。我が國においても法然や日蓮の如き、宗教復興家といふよりも宗教改革家といはるべきであらう。私が今このことに注意するのは、單に言葉の問題でなく、事物の本質に關することであるからである。そこに宗教と文藝との間における根本的な差異も考へられ、いはゆる宗教復興の批判の手懸りも見出される。

宗教においては「改革」なくして「復興」はあり得ない。それは人間の根源的な、全體的な生活に關するからである。しかもこのやうに改革的な宗教こそ他面において最も傳統的なものである。即ちここでは改革も何か別に新しいものを作ることとしてではなく、常に宗祖や祖師に歸ることとして體驗される。しかるに文藝の如きにおいてはいつでも創作といふこと、別に新しいも

のを作るといふことが豫想されてゐる。このことがかへつてこの場合「復興」といふ言葉に含蓄あらしめるものである。「宗教改革」に出発しないやうな、無雜作に「文藝復興」に擬して「宗教復興」といはれてゐるやうな最近の現象が、根柢淺く、權威のないものと思はれるのは當然である。宗教復興などいふ華やかなことはヂャーナリズムの表面であつて、最も急を要する教團内部における思想上並びに實踐上の改革は何等見られず、そこでは宗教は精神的にも組織的にも窒息してゐるのが現狀であらう。

これを宗教復興といひ得るであらうか。もし今日復興について語るならば、「宗教復興」といふべきでなく、單に「古典復興」といはるべきであると思ふ。實際、何程かの復興があつたとすれば、それは「聖典」、佛教古典の復興であつた。しかし古典の復興は決して直ちに宗教そのものの復興を意味しない。宗教の復興は信仰の復活でなければならぬ。あたかも方向を失つた文壇において文藝復興の聲と共に種々なる古典の復興、バルザックやドストイェフスキー、スタンダールやチェーホフ、あるひは紫式部、西鶴、馬琴などの再吟味が唱へられたやうに、方向を失つた思想界において種々なる古典の復興が今後も唱道されるに至るであらうことは想像するに難くない。既に「論語復興」といはれ、やがて老子や王陽明、あるひはシェリングやエックハルト、

等々の復興が語られるやうになるかも知れない。

いはゆる宗教復興を「古典復興」といふことに解するならば、この現象もそれ自體としては確かにその意義と價值とが承認されてよいことである。けれどもこの場合、かかる古典復興の底に動いてゐるものが依然として思想不安であり、従つて佛教聖典の流行そのものが安心でなくて不安の一表現であることを出でず、やがてそれが他のものの流行乃至復興によつて代られないといふ保證が少くとも現在には全く存しない、といふことに注意しなければならないであらう。不安な心は安住することを知らず、次々に新しいものを求め、新しい流行を作つてやまない。我々はこれを「不安な流行」と呼ぶ。しかるに最近流行の佛教書の一二を取つて見るに、チャーナリスチックなあるひは文學的な表現のうまさはあるにしても、その思想的根柢に至つては、從來ほとんど常識的に知られてゐた筈のものにどれほど進んでゐるか、疑問であらう。もしこれが何か全く珍しいこと、新しいこととして迎へられてゐるといふのであれば、それはインテリゲンチヤの從來の知的怠慢に歸すべきことであり、かかる缺陷は速に補はれねばならぬ。

佛教古典の復興はもとより甚だ歓迎すべきことである。ただし少し遺憾ながら、これを如何なる基礎の上に、如何なる方向において、如何なる方法をもつて復興すべきかについての明確な方

針はなほ確立されてゐないのではないか。この頃のいはゆる宗教復興を機縁としてこの方面における先驅的指導的業績の出現することが何よりも待望される。

宗教復興といふ現象を思想問題として見るとき、種々教訓的なものが含まれてゐる。いはゆる日本主義なるものは、一時廢佛棄釋論をすら捲き起しさうな形勢にあつたが、しかしこの二三年來いろいろ喧傳されて來た東洋思想のうち、最近の佛教聖典ほど一般的、いきいきした關心を喚び起したものが無いといふことは、意味深いことではなければならぬ。それはともかく偏狹な日本主義では到底駄目であるといふことを明瞭にした。

我々日本人はやはり世界的意義ある思想を求め、また必要としてゐるのであると思ふ。佛教は東洋において生れたが、「世界宗教」としての内容を具へたものである。單に日本固有といふだけで世界的意義を有しないものは文化的に無價値であらう。追隨主義は如何なる場合にも斥くべきであり、自主的、自律的であることはまことに大切である。けれども我々が思想上自律的であるといふことは、決して外國思想排斥といふことと同じであつてはならぬ。佛教は日本で生れたものでないが、鎌倉時代の偉大な宗教家たちは、この佛教を學び、しかも徒らに日本的などいふ見地に囚はれることなく、佛教そのものの、釋尊の眞精神をひたすらに生かさうとし、それがか

へつて日本佛教といつてよい特色あるものを作り出すことになつたのである。

もしさうであるならば、我々は一步を進めて考へることも出来よう。西洋思想にしても我々が眞に徹底的に理解すれば、そこにおのづから日本的なものが出て来る筈である。我々が日本人である限り、身をもつて西洋思想を體得するとき、それは既に日本的なものになつてゐる筈である。それがどこまでも西洋的に過ぎないといふのは、それを突き抜けるまでにそれに徹してゐない故でなければならぬ。そして今後眞に日本的な、しかも世界的意義ある思想が我が國において創造されるためには、果して日本主義者のいふが如き道によるのが速いか、むしろ最近まで一般に折角努力されて來た道に従つて西洋のものを突き抜けて行く方が近道であるか、問題であらう。少くとも我々の科學が西洋科學の流れを汲む限り、且つ科學と哲學とは密接な關係に立たねばならぬ限り、今後の「日本思想」が西洋思想の要素を全く排斥して創造され得るものとは思はれない。

文化の問題はただ傳承の方面からのみでなく、また創造の方面から考察されることが重要である。新しいものの創造なしには昔の傳統も眞に傳はり得ないことは、たとへば今日の支那を見ても分る。今後如何にして眞に日本的な、眞に將來性のある文化を創造すべきかが我々の最大の問

題でなければならぬ。

私が今このやうなことをいふのは、佛教古典の復興の地盤についてある反省を興へんがためである。佛教思想の研究は我々日本人に特別に課せられた義務であるけれども、この場合我々は創造の方面なくして眞の傳承もないことを考へ、その諸條件を絶えず顧みなければならぬ。我々は我々の研究においてつねに、ゲーテのいつた如く、「歴史的なものと生産的なものとの結合」を目標としなければならない。

ラヂオの聖典放送が歓迎された一つの理由として、それまでの修身教科書の國民道德論に對して潤達自在な處世訓としての意味がこれに認められたといふことが擧げられないであらうか。さうだとすれば、これは道德教育の問題への反省ともなるものであるが、我々は次にこの方面から出立して、いはゆる宗教復興の意味を考へてみよう。

この頃佛教が歓迎されてゐるのは、宗教復興といふ名にも拘らず、宗教としてよりも、寧ろ道德乃至處世訓としてではないかと思ふ。この機會に出た佛教書を見ても、佛教の道德的方面はよく現はれてゐるが、その宗教としての内容には乏しいやうである。何處に佛教の道德とは異なる宗教的本質があるのであるか、何故に我々は道德以上の宗教を必要とするのであるか、といふが

如き問題を以て臨むとき、充分な解答はそこに與へられてゐない。ただ道德乃至處世訓としても、從來説かれた儒教風の修身教科書の道德に比しておのづから潤達自在な趣があり、それが人々に好まれてゐることもあらう。もつとも孔子などの教へにもかの道學者流の解釋を超越してもつと自由な處がある筈だと思ふ。

私は東洋思想のひとつの特色を日常性の尊重といふことに見てゐる。日常性の深い意味を考へた點に東洋思想のともかく重要な特色がある。先づ西洋思想においては日常的なものに對する文化的なもの、技術、科學、藝術等に特別の、勝れた意味が認められる。次に西洋思想においては日常性に對する特定の歴史的時期、即ち「危機」といふが如きものに特別に深い意味が認められる。廣義において文化主義的歴史主義的といふことが西洋思想の特色である。これとは反對に東洋思想の特色は自然主義に存するといはれてゐるが、しかしこの自然は西洋人の觀た自然とは甚だ異なるのであつて、私はむしろ日常性の尊重といふことをもつてその特色と考へたい。佛教の如きも、キリスト教があるひは文化主義的傾向を濃厚にし、あるひは終末論的歴史觀の色彩を濃厚にするに比して、そのやうな特色を有するものと見られ得よう。

もしさうであるとすれば、今日いはゆる非常時にあたつて、何故に特にインテリゲンチヤの間

で佛教が關心されてゐるかといふ理由も理解されるであらう。非常時は文化を抑壓、無視して進む。この力に壓せられた知識階級はおのづから、文化といふものに特別の意味を認めない思想のうちに安住の場所を求めようとする。また非常の時機をどうすることもできないインテリゲンチヤは、むしろ日常性に深い意味を考へる思想のうちに非常時意識の解消を企てようとする。かくの如きことが最近、積極的な信仰に達したわけではなくて佛教に興味がもたれる理由、その心理的原因の大きな部分をなしてゐるのではないかと思ふ。そこに人々は非常時における處世法を見出さうとしてゐるといひ得るであらう。

日常性の尊重はもとより重要なことに相違ない。日常性の深い意味の認識は西洋哲學には缺けてをり、これは今後我々によつて東洋思想から繼承發展されねばならぬものである。しかしながら日常性の思想は、特にそれが宗教的根柢から離れて單なる處世法となる場合、極めて容易に現實への妥協、歴史からの逃避となる危険をもつてゐる。そして今日この危険は大であり、警戒を要する。我々はかへつて日常性のうちに歴史性を明かにする新しい日常性の哲學を樹立しなければならぬ。哲學がこれまで日常的なものと歴史的なものとを何か全く異なるものであるかのやうに見る傾向があつたとすれば、我々はそれらを統一的な根柢において、相互の正しい聯關におい

て認識しなければならない。從來の如き自然主義的根據において日常性の意味を考へるのではなく、寧ろ「日常性の歴史哲學」ともいふべきものが要求されてゐる。

いはゆる宗教復興が社會的不安に原因することはいふまでもない。しかしながらそれが今日信仰に基く社會的不安の積極的な實踐的な克服を意味するのでなく、むしろ消極的な個人的な處世法を意味することは既に述べた。宗教復興はまた日本精神の復興として説明される。もちろんそのやうな關係がなくはないにしても、しかしそれはまた偏狹な日本主義の行き詰りとしても考へられねばならぬことも既に述べた通りである。宗教復興は更に現代哲學の傾向と一致するものとして説明される。そしてひとはこの場合、西洋現代の哲學における形而上學的傾向、その倫理的傾向、特にそこでも「無」が根本概念となつてゐることを指摘する。

しかしながら今日のいはゆる「實存の哲學」においていはれる「無」と東洋思想における「無」との間には根本的な區別がある。ここで我々は哲學的議論に入ることを避けねばならないが、その差異はたとへば次のことを考へてみても容易に理解されるであらう。作家横光利一氏はその文藝的感想においてしばしば「無」といふことを書かれてゐる。しかもこの無が東洋古來の無と同じであり得ないことは、横光氏の創作ほど西洋的なものが現はれてゐるのは少いといふ批評によ

つても知られる。もちろん現代哲學の無も東洋古來の無も、共に無といはれる限り、そこに何か相通ずるものがあるであらう。けれども兩者の間には決して一緒にされ得ない根本的な差異がある。この認識の上に立つて兩者の統一は探求さるべきであつて、無難作な、安易な折衷主義乃至混合主義は、思想發展にとつて最も有害である。問題の困難さの認識がないところに眞の解決もない。

ある精神病學者の話によると、我が國においては精神病學の理論的方面は西洋に比して甚だ遅れてゐるが、實際の病氣治療の方面はかへつて發達してをり、これは禪などの影響によるといふことである。事實、そのやうに古來「心的技術」といふものを發達させて來たことが東洋思想のひとつの特色をなしてゐる。「心境」と呼ばれるものはかかる心的技術と關係があり、その所産である。そこでまた宗教復興は「心境」へのあこがれであり、社會的不安といふ現實的なものから心境への逃避を語る方面があるであらう。

我々日本人は、特に現代の如き不安の時代においては、ともすれば心境的なものに歸らうとする傾向が強い。けれどもまた單に心境的なものにとどまることができないといふのが現代人の眞實である。そこに我々の不安がある。文壇の方面においても、文藝復興の聲と前後して、心境的

文學が復活して輩出した。しかし結局誰もそれに満足することができなかつた。今や誰も心境的文學を越えて進まねばならぬことを考へてゐる。しかもその進むべき方向が明確に規定されてゐないところに現代文學の依然たる不安がある。

今日の宗教復興は種々なる形における心境的思想を生むやうになるかも知れない。しかしそれとても一時のことである。やがて人々はそれに満足できなくなり、精神的不安は依然として残るであらう。なぜなら今日の宗教復興は決して信仰の復活でなく、それ自身がむしろ不安の一表現に過ぎず、そのうちに現代の思想的不安を克服すべき新しい積極的な原理はなほ何も示されてゐないからである。宗教改革なくして宗教復興はあり得ない。思想の創造なくして思想の眞の傳承もない。我々の問題は改革でなければ、創造である。「宗教復興」といふことが束の間の華やかさに終らなければ幸である。

佛教の日本化と世界化 — 1936.1.1『教學新聞』

一

佛教復興と云はれる現象が初めて現はれたとき、それは少くとも意識的には、いはゆる日本精神乃至日本主義と特別に結び付いたものではなかつた。そのことは、當時佛教家自身でさへ屢々、それを佛教復興といふよりも、一般的に「宗教復興」といふ名稱で呼んだといふこと、またそれが當時わが國においても流行を極めた辯證法神學、實存哲學等々を援用して理由付けられたといふこと、などの事實によつても明かである。ひとは社會科學の時代の後に宗教の時代が來たもののやうに考へた。従つてまたひとは佛教の如きも自分自身の力で自然的に復興し得るものと考へた。

けれども、事情はそのやうに單純ではないことがやがて明かになつた。自然的に盛んになつて行くものと思はれた佛教復興も程なくその華やかさを失ひ始めた。おひおひ勢力を増して來たのは佛教でなく寧ろいはゆる類似宗教である。また次第に顯著になつて來たのは宗教そのものの復

興でなく、却つて日本精神や日本主義の宣傳である。かやうにして佛教復興も、最初に考へられた形態を變じ、もしくは方向を轉ぜざるを得なくなつた。即ち佛教は現在日本精神運動の一翼として、これに仕へることによつて自己の再興を計らうとしてゐるかの如く見える。

佛教家が日本精神運動に對する發言權を獲得するために、如何に佛教が日本精神の發達に寄與したかを力説することは正當である。それは疑ひもなく歴史の事實に合致したことである。しかしその際佛教家は、かかる事實を強調することによつて同時に偏狹な日本主義を打破すべき立場におかれてゐるといふことを自覺し、この自覺の上に立つて行動することが大切である。なぜなら、そのやうな事實を力説することは、外來思想が日本精神の形成に貢獻し得るといふこと、外國の影響なしには我々の文化も發展し得ないといふことを強調することにほかならないからである。嘗ての外來思想である佛教について云はれることが、たとひ全く同じ方面においてではないにせよ、西洋思想についても云はれ得ない筈はなからう。今日の佛教學の發達でさへもが、西洋科學の影響に負ふところが多いのである。

ところでこの點に關して、現在佛教家の態度は極めて消極的である。云ひ換へると、佛教家の努力は、佛教が如何に日本精神の發達に貢獻したかを闡明することに限られ、積極的に佛教がキリスト教などと同じく宗教學者のいはゆる高等宗教として「世界的宗教」であるといふことを自覺し、この自覺に基いて行動することが缺けてゐる、寧ろ日本精神に對する佛教の寄與を高調することによつて佛教家は、佛教が世界的宗教であるといふ誇りをみづから拋棄して偏狹な國民主義に追隨し、佛教が何か民族的宗教であるかの如き觀念を作り出してゐさへする。佛教は單なる民族的宗教でない。民族的宗教の色彩を濃厚に有するものと云へば、寧ろ大本教、天理教などであつて、それらのいはゆる類似宗教が今日の情勢において盛んになつた理由の一つも、そこにあると云ふことができる。従つて佛教は類似宗教から自己を區別するためにも、自己の世界的宗教としての性質を力説しなければならぬ。過去の日本の文化において、單に日本の特殊性を示すに止らず世界的性質を有するものがあるとすれば、それは先づ佛教であり、もしくは佛教に影響された文化であると云つてよいほどである。

私はもとより單に文化の世界的一般性を考へて、國民的特殊性を否定するものではない。しかるにまた日本文化の特質が如何なる點に存するかを究める上においても、インド、支那、日本の

三國の佛教の比較研究は、最も適當な場面を提供してゐる。日本文化の將來の發展のために今日特に必要と思はれるのは歴史哲學であり、我々の企てねばならぬかかる歴史哲學にとつて三國佛教の考察はひとつの重要な基礎となるべきものである。歴史哲學を用意してゐない場合、もし日本主義の運動が廢佛棄釋論の如きにまで進むことがあるとすれば、佛教は何をもつて對抗し得るであらうか。

佛教が現代日本において有力なものとなり得るためには、その革新が必要であることは云ふまでもない。しかるにかくの如き革新は佛教が世界的宗教であるといふことの自覺の上に立つて行はれることを要求されてゐる。蓋し明治以後の日本は西洋文化の移植によつて世界の一大勢力となるに至るまで發達した。かくて文化のあらゆる方面が西洋化してゐる現代日本において、佛教が眞に「日本化」されて新たに活きる道を見出すことは、同時にそれが「世界化」され得るための條件を作り出すことである。日本におけるキリスト教の發達がその日本化への缺乏によつて阻害されてゐるとすれば、佛教の現代日本における發展はその世界化への無關心によつて制限されてゐると云ふことができる。ユダヤの民族的宗教はイエスによつて世界的宗教にまで高められた。しかしそれが現實的に世界的となるためには、パウロの如き「異邦人の使徒」を必要とした

し、またギリシア思想との融合が必要であつた。佛教も支那に入つては易の思想その他と結合し、このやうに支那思想と融合したが故に、佛教は、古くから支那文化の影響を受けてゐた日本においても傳播することができたとも見られ得るであらう。今や日本文化の全く異つた状況において佛教は同様の新たな問題を課せられてゐる。

三

私はもちろん佛教のいはゆる近代化（モデルニジールング）を要求するものではない。いはゆる近代化は却つて佛教の本質を喪失させ曖昧にすることによつて、佛教を類似宗教の位置に墮落させる危険がある。例へば佛教無神論の説である。無神論といふ語はもと唯物論的立場と密接に關聯した一定の意味を有するのであつて、單に佛教がテイスマス（有神論、人格神論などと譯される）でないからと云つて、無神論であるとは考へられぬ。西洋においてもプロチノス、エックハルト、スピノザ、ヘーゲルなどの思想は、嚴密にはテイスマスではないが、無神論であるとは云はれないであらう。また私は佛教の革新が神道、儒教、基督教その他の混合によつて可能であるかの如く考へる混同主義に決して賛成するものではない。却つて佛教は自己自身の本質の新た

な把握によつて世界化への道を發見しなければならぬ。

その出發點における問題は、從來の日本の佛教の、そしてそれに影響された日本の傳統的文化の特質の認識である。かかる特質の認識はつねに二重の意味をもつてゐる。それは長所の認識であると共に短所の認識である。

この場合、先づ考へられることは佛教と倫理の問題である。インド佛教の特色は戒律的な、從つて倫理的なところにあると云はれるが、私はただ戒律を問題にするのではない。今日我々の必要とする倫理は單なる心の道德、主觀的道德でなく、客觀的道德である。この點について、支那における禪と宋學との關係は興味ある問題を提供してゐると思はれる。程朱の學は佛教の影響を受けたが、しかしそれは『大學』などを基礎として社會的政治的倫理の問題にまで發展することによつて、或る意味では禪の批判者となつたと見られ得るのである。特に今日我が國の佛教には倫理がなく、それ故に現實に對する批判力がなく、客觀的倫理の問題になると、時世への追隨のみが著しく目立つてゐる。眞諦俗諦などと云ふもその俗諦における倫理は確立してゐない。

かくの如き倫理の缺如は一面「無」の思想の力を示すものである。この無はあらゆる客觀的に矛盾したものを心の上で統一する不思議な力をもつてゐる。そのために客觀的矛盾に對して客觀

的に働き掛けることをしないで、結局それをそのまま承認することになつてゐる。客觀的矛盾が客觀的に追求されない故に、無の辯證法は過程的辯證法とはならず、その意味において歴史的とはなり難い。動即靜、靜即動と云ふも、その動は過程的、歴史的意味に乏しく、従つてそれは、その深さはどこまでも認めねばならぬにしても、つまり自然主義となるであらう。倫理と共に歴史の問題は、今後如何にして佛教がそこへ出て來るかといふ特別に興味ある問題である。

四

佛教は哲學的だと云はれる。しかし單に佛教のみでなく、キリスト教の如きもギリシア思想と結合することによつて哲學的となつてゐる。尤も哲學と宗教とは同じでなからう。そして支那佛教の哲學的であるのに比して日本佛教の特色は、佛教を宗教として純粹化したところにあると見られることができる。日本佛教が哲學として佛教をどれほど發展させたかは寧ろ疑問であらう。

佛教哲學は現在も我が國において訓詁註釋の範圍を多く出てゐないやうに見える。その結果は佛教を徒らに煩瑣なものにし、かかる煩瑣哲學に對する嫌惡が人々を類似宗教に趨らせる一つの理由となつてゐる。従つて現在の佛教にとつては、先づ日本において宗教として純粹化された佛

教に還ることが必要であらう。そしてそれが純粹になつたところから出發して、新たに佛教哲學が組織されねばならぬ。これは佛教が世界化する爲に必要な條件でないかと思はれる。

今日の青年は例へば安心立命といふ語をやや嘲笑的な、或ひは自嘲的な意味で口にする。それは彼等が眞の安心立命を把握しないからだと言はれるであらう。しかしまたそれは同時に彼等が昔のままの安心立命に満足し得ないことを示してゐる。西洋文化の洗禮を受けた彼等は理論的なもの、哲學的なものを求めてゐる。かかる状態において佛教が眞に日本化して現代に活きるためには、佛教は世界化されねばならぬ。佛教の世界的宗教としての自覺が、その民族主義への追隨の濃厚になりつつある今日、特に必要である。主觀的な安心立命によつて客觀的な矛盾を解消するのでなく、現實の世界の矛盾を身をもつて苦しむことを辭せぬ佛教家が要求されてゐるのである。

類似宗教と佛教

——1936.2『宗教公論』

一

いはゆる類似宗教に對する批判は既にずんぶん多く現はれてゐる。それは佛教家以外の社會批評家によつても、また特に佛教家自身によつてもなされた。しかるに、そのやうな佛教家自身によつてなされた批判を見るに、そのうちに佛教特有の立場を明瞭に前面へ押出して、そこからなされた批判が、私の寡聞の故か、あまり見當らないのである。そこで類似宗教の代辯者の或る者から、佛教家は類似宗教の批判において無神論的なマルクス主義的批評家と同様の態度を取るといふ矛盾を冒してゐると反駁されても、或る意味では致し方がないやうな状態である。佛教家が類似宗教の批判と克服とに努力することはもとより正當である。されどもその場合どこまでも佛教自身の特有な立場が含まれてゐなければならぬに拘らず、そのことがあまりに少いのは、如何なる理由によるのであらうか。

これを他の方面から見れば、佛教そのものに自己批判が缺乏してゐることを意味する。一二年來喧傳されたいはゆる宗教復興において、實際に勢を増したのは類似宗教であつて、その間に佛教の力がどれほど擴張されたかは寧ろ疑問である。かくの如く類似宗教が「新興宗教」と稱せられるまで勢力を獲得したといふことは、實は、佛教の如き既成宗教がこれまでのままでは民衆に對して無力であるといふことを示すものとも見られ得るのであつて、その意味において類似宗教の擡頭は、このもの自體が虚妄であるにしても、既成宗教にとつて自己に對する一つの批判として受取らるべき意味を含んでゐる。しかるに佛教家はそのやうに考へず、またその批判のうちにも佛教獨自の立場を現はすことなく、寧ろ官憲の彈壓に期待してゐるといふ風がないであらうか。従つてまた佛教自身の興隆に關しても同様に政府の力に頼り過ぎるといふことがないであらうか。政府が反動的な政治的意圖から佛教を利用しようとしてゐる場合にも、佛教家は無批判的にそれを歓迎し、恰も佛教そのものがファッシズム的なものであるかのやうに云ひ、喜んでその手先となつて働くといふ態度が見られないであらうか。もしかくの如くにして既成教團が利するとしても佛教そのものは何等得るところがなく、却つて失ふところが甚大であらう。今後佛教が何等か新生面を拓き得るものとすれば、それは何よりも教團内部の批判から出發せねばならない

であらうと思はれる。しかるに現在どこに教團の自己批判が現はれてゐるか。以前マルキシズムの潮が高まつたとき、教團の自己批判の必要はその關係者自身によつてさへ或る程度まで感ぜられたやうであつた。ところがその後反動期に入ると共に、教團はもはやそのやうな自己批判の必要を忘れてしまひ、ただ他の批判にのみ關心してゐる。かくの如き態度で行はれるいはゆる邪教撲滅運動に我々は多くの進歩性を期待することができであらうか。そこに何の權威が存在するであらうか。寧ろ佛教家は邪教撲滅運動をば眞に必要な自己批判を糊塗するに行つてゐるかのやうにさへ見られるのである。

二

すでにこれまで度々述べたことであるが、私の見るところによれば、現代佛教はつねに社會情勢に追隨して行くといふ傾向をもつてゐるやうである。マルキシズムの反宗教運動が盛んであつた時分には、佛教は無神論であるとか、唯物辯證法を含むとかと稱せられた。しかるにこの頃のやうにファッシズム的思想が勢を得て來ると、佛教は恰も何か國家主義乃至民族主義であるかのやうに吹聴されてゐる。かくの如く現代佛教は時世に迎合し追隨することが著しく、そして現實

に對する批判力を缺いてゐる。

尤も佛教のかやうな態度は、その思想が極めて包含的で、具體的で綜合的であるといふ特徴に基くもののやうに云はれる。具體的綜合的であるといふことは確かにすぐれた性質であるに相違ない。しかしそれはしばしば折衷主義に陥り易く、無批判的な妥協に傾きがちである。寧ろ反對に眞の宗教はすべて現實に對する最も嚴しい批判を含んでゐるのではないかと思ふ。この批判乃至否定の嚴しさに觸れることなしに眞に宗教を語り得るか否か、私は知らない。近來我が國の哲學においても、物質と精神、個人と國家、一の階級と他の階級、等、あらゆるものの性質的區別を抽象的として排斥することによつて具體的綜合的であらうと欲する傾向が認められる。これなども恐らく佛教に影響されたものであらうが、その結果は現實に對して批判的でなくなり、辯證法はただ現實のそのままの承認に仕へてゐることが多い。さうなれば宗教も哲學も畢竟不要であつて、通俗の見解と選ぶところがなくなるであらう。この點において私はキェルケゴールの、性質的區別をどこまでも重んずる「性質的辯證法」の含む深い宗教的意味を考へてみるのが大切ではないかと思ふ。もとより究極的なものは批判乃至否定でなくて、綜合もしくは否定の否定としての肯定であるにしても、それは批判乃至否定の險しい道を通じてのみ眞に到達し得るもので

ある。ところが批判や否定は眞面目に行はれず、或ひはただ觀念的に頭の中で行はれるだけであつて、實際にはただ現實の直接的な肯定に留まつてゐるとすれば、その絶對肯定といふものも眞の絶對肯定であり得ない。現實に對する原理的な批判を有することなしに、如何に邪教撲滅を叫んでも眞の効果は期待し難いであらう。批判はまさにかかる邪教が横行するに至つた現實の理由を宿してゐるところの現實そのものに向けらるべきである。類似宗教の流行はこの方面において佛教の自己反省を迫つてゐるものと見らるべく、この機會に佛教が現實に對する批判の原理を自覺し確立することが最も望まれてゐるのである。一方において佛教は包含的であるといふ名目のもとに現實に妥協し追隨しながら、他方において邪教征伐を絶叫しても、そこに何の權威が認められるであらうか。

三

もちろん今日の佛教の現實に對するかくの如き態度が佛教そのものの本來の立場であるか否かは疑問である。この點に關して私は佛教教理の更に進んだ歴史的批判的研究を希望したい。由來東洋においては歴史的意識が十分に發達してゐないために、長い間の歴史的成果として蓄積され

た膨大な教義の中から、その時期、その層などを嚴密に區別することなく、自分に都合の好い思想を勝手に取出して來て、佛教のうちには何でも含まれてゐるといふ風に述べてゐる始末である。もしかやうな仕方を認めるならば、包含的綜合的であるのは單に佛教のみでなく、キリスト教にしても同様にあらゆるものを含んでゐると云ひ得るであらう。

私は佛教の歴史について詳しくは知らないが、しかし恐らく佛教も、各々の時代において特定の現實に對し、いはば特定の戰線を有し、かかる戰線においてその思想を展開したのではないかと思ふ。言ひ換へると、佛教の思想も、それぞれの時代にそれぞれの面が強調され、發展させられた筈である。各々の時代における佛教の生ける力にかかる特定の戰線に向つての力である。しかるにそのやうな歴史的な肉附けから抽象して、種々場當りの思想を勝手に引出して現代にかつぎ廻り、それで佛教思想は具體的であると述べても殆ど全く無力でなければならぬ。佛教思想が具體的現實的であるか否かは、一定の時代の現實に對する關係において定まることである。従つて今日の佛教家の任務は、今日の現實に對して佛教思想の如何なる要素が特に重要であるかを眞面目に研究することではなければならぬ。今日の現實に對する戰線において、佛教は宗教として如何なる決定的なことを語り、如何なる決定的なことを爲し得るかが問題である。その場合我々が

知りたいのは、佛教の眞の信仰から迸り出た決定的な言葉である。政府の役人のやうな時局論、修養團長のやうな國民道德講話などを我々は佛教家の口から聞かうとは思はない。佛教團體が在郷軍人分會や地方青年團などと同様の仕事を如何に熱心にしても、我々はそれをもつて佛教の興隆とは考へ難いのである。

今日この社會において佛教、そして一般に宗教が、嘗て如何なる時代も知らなかつたほど根本的に「問題」となつてゐるとき、佛教家はこの危機を自覺し、その信仰の根源から發した佛教の革新について眞剣に心を悩ましてゐるであらうか。佛教家が邪教撲滅に乗り出すことはよい、それはその立場において全く當然であり、必要である。しかしもし佛教家がかくの如き邪教撲滅運動をもつて自分自身に對して根本的に要求されてゐるところの自己の存在理由についての反省にすりかへようとするならば、間違ひである。蓋しいはゆる宗教復興が佛教復興であるよりも類似宗教の流行であつたといふ事實によつて佛教は自己批判を要求されてゐるのみでなく、今日の社會においては單に類似宗教に限らず或る意味では佛教も一緒に問題となつてゐるのである。他を問題にすることによつて自己の問題性を忘れ、もしくは自己の問題性を意識的乃至無意識的に蔽ひ隠すといふやうなことがあつてはならない。

四

今日の社會は佛教の存在理由を根本的に問うてゐる。しかるに多くの佛教學者は現在もなほ徒らに訓詁註釋の中に埋れて、現代に活かさるべき佛教の本質についての深い信仰と新しい認識とを缺いてゐるやうに思はれる。佛教の煩瑣哲學は人々を類似宗教に趣かせる一つの理由である。單に註釋的でなく、現代意識と正面から取組み或ひは取結んだ新しい佛教哲學が組織されねばならぬ。類似宗教は迷信であると云ふのはよいが、これを克服するためにも佛教は單に訓詁的でなく、現代の科學や哲學の批判に堪へ得る體系を現代人に理解され得る言葉をもつて確立しなければならぬ。とりわけ必要なことは、佛教が客觀的現實に對し得るために、客觀的現實の要求するやうに佛教的學問が分化發展せられることである。佛教社會學の樹立の努力の如きも、その從來の方向及び業績には批判の餘地が多くあるにしても、かくの如き意味において歡迎さるべきことである。佛教社會學の任務は、單に佛教についての社會學的研究に存するのではなく、佛教からの、佛教の原理に基いての社會の研究でなければならぬ。單に佛教社會學のみでなく、佛教經濟學、佛教政治學、佛教心理學、佛教的藝術論、等々にまで、佛教的學問は分化されることが必要であ

る。佛教が現實と交渉しようとする限り、それは現實そのものによつてかやうな分化を要求されてゐるのである。しかるに現在多數の佛教大學が存在するにも拘らず、佛教的學問のかくの如き分化發展は殆ど全く存在せず、またそれに對する努力も行はれてゐないやうに見える。キリスト教が超越的信仰を説くに反し、佛教の信仰は知識的理性的であると云はれるにも拘らず、その點においてキリスト教が却つてキリスト教的經濟學、キリスト教的社會學、等々の組織を有するに對して、佛教の現狀は如何であらうか。このやうな事實に向つて、私は現代の佛教には倫理がないと云はうと欲するのである。なぜなら、それらもろもろの佛教的學問の根柢となるべきものは佛教的倫理にほかならないからである。佛教的立場における客觀的現實に關する諸科學の組織の缺如は、現實に對する佛教の態度をつねに曖昧なものにしてゐる一つの理由であるとも見られ得るであらう。

現實への追隨によつて佛教の復興は期し難い。例へば、今日佛教が時世に従つて民族主義、精神主義などを説くとき、それは佛教の本質を發揮するよりも、寧ろ佛教を類似宗教と同様の位置に墮落せしめる危険がある。なぜなら、民族的宗教であり、皇道主義を標榜し、愛國心を強調して來たのはそのやうな類似宗教である。そして大本教の如きが、皇道主義を唱へながら今日却つ

て不敬罪に擬せられるやうになつたといふことは、甚だ教訓的である。日本を愛するとみづから稱する者が必ずしも最も日本を愛してゐる者でなく、日本を絶えず批判する者が必ずしも眞に日本を愛してゐない者でもない。自稱者は多くは似而非者流である。今日佛教はその世界的宗教としての本來の立場を力説すべき場合ではなからうか。このことは佛教が自己を類似宗教から區別する上においても必要である。同じやうに、佛教が東洋主義を強調することによつて一國の帝國主義の代辯者となることも危険である。佛教が東洋主義であるべき筈はない、佛教には世界的宗教としての佛教本來の立場がなければならぬ。宗教的良心から發した眞の言葉の聞かれることが今日如何に稀になつたか。

無力なる宗教

——1937.4.18～21『中外商業新報』

ひとのみち教團に對して第二次彈壓が下つた。さきには大本教に對して大檢舉が行はれ、遂に教團の解散を命ぜられるに至つたが、今やひとのみち教團も同様の運命に會はうとしてゐる。

近年いはゆる類似宗教の進出には目覺ましいものがあつた。類似宗教の氾濫はもとより宗教の興隆を意味せず、反對に宗教の貧困を意味してゐる。大本教やひとのみち教團のみでなく、多くの類似宗教が勢力を得たことは、社會的原因に基づくのであるが、宗教そのものの立場から見れば、既成宗教が無力化してゐることを示してゐる。あの「宗教復興」もジャーナリズムの上における一時の流行に終つて了つた。今日の佛教もキリスト教も社會的事情に基いて不安にされた人間の心を救ふ力を失つてゐる。しかもそれらの既成宗教は迷信や邪信に趨るかくも多數の人間を作り出しつつある現代社會の不安そのものに就いて根本的な認識を有せず、若しくは有しようと思ひしないことによつて自己を愈々無力化してゐるのである。

類似宗教の驅逐は理由のあることであらう。ただ我々の遺憾とせざるを得ないことは、類似宗

教の驅逐が宗教自身の力によつてなされるのではなく、却つて官憲の力によつてなされてゐるといふことである。既成教團も迷信や邪信の排撃を唱へた。けれども之によつて自己の敵とする類似宗教の力を減ずることは出来なかつた。國家權力の發動のみが漸く新興教團を潰滅せしめ得たのである。かやうなことは既成宗教に對して益々官憲依存の風を助長せしめることになりはしないであらうか。そしてそのことの結果は宗教を益々貧困ならしめることとなるのである。宗教がその貧困から救はれるためには、最近次第に甚だしくなりつつある官憲依存の風が先づなくならねばならぬであらう。

新興教團が彈壓された場合、その幾百萬といふ信者の行方が最も重大な問題である。あの大本教の信者はどうなつたか。また今度ひとのみち教團の信者はどうなるであらうか。彼等は衷心から改心するであらうか。信仰を失つて宗教的ルンペンとなるであらうか。それとも彼等の生活上並びに心理上の諸條件に相應して一つの邪教から他の邪教へ移つてゆくのであらうか。何れにしても、この場合既成宗教はそれらの信者に對して何等積極的に働き掛けようとしてゐないやうである。邪教に對する官憲の彈壓を期待することは好いとしても、彈壓後におけるその信者の魂の救済に對して既成教團が手を差し延べようとしないのは何故であらうか。

「大本教解散のとき、東北のある信者が佛教に歸依し某寺院の檀徒たらんとしたが、寺では入檀料として多額の金を要求したため、その信者は非常に憤慨したと云ふ。之は單に一例に過ぎないが、寺院は今少し考へて衆生濟度の建前からあらゆる階級の人々を引入れ、十分に安心立命を與へるやうに努力されたいものである。大本教に入るのも、ひとのみちその他のいかがはしい宗教に走るのも、既成宗教に嫌らないからである。此點既成教團が考へなければならぬ」。之は今回ひとのみち教團に對して解散命令を發するといふ内務省當局の談として傳へられる言葉である。信者をただ搾取の對象としてしか考へない寺院に宗教があるのであるか。既成宗教の無力は今や官憲さへも認めざるを得ない状態である。

新興教團はその教義において日本主義的である。かかる日本主義的な教團がどうして禁壓されるやうになるのか、不審である。その理由として傳へられるものも臆測の範圍を出でず、眞相を捕捉し難い。聞く所に依ると、今回檢舉されたひとのみち教祖は「教義のどこに不敬があるのか、私は全く不可解です」と云つてゐるさうである。更に不審なことは、それらの教團に對して彈壓を加へる政府自身が次第に極端な日本主義、非合理主義、神祕主義を宣傳して何等の矛盾も感じてゐないといふことである。かやうな宣伝が人々を大本教やひとのみち教に類する邪教に趨らせ

ることに影響が無いとは云へないであらう。近年佛教の教典の中にも國體明徴の立場から改竄を命ぜられたものが尠くない。我々にとつて理解し難いことは、その場合佛教家が官憲の命を奉じて宗祖の古典的な文章にさへ抹殺を加へて憚らないといふ態度である。佛教の日本主義化は次第に急速度をもつて進行してゐる。これはキリスト教においても同様である。

宗教の貧困の大きな原因の一つはかやうにして宗教の日本主義化のうちに認められる。なぜならそのことは宗教が自己の獨自の原理を自ら拋棄することであるからである。眞の宗教は本來世界的なものである。家族主義の道德、國民主義の道德等を超えたところに宗教の世界がある。もしも宗教が修身教科書の道德の宣傳者、いはゆる思想善導の手先に過ぎないならば、宗教とは名だけのものであり、我々は特別に宗教を必要としないのである。そのやうな機關はすでに餘りに多いのである。

もとより日本佛教が日本的であるのは當然であらう。併しそのことは佛教の本質的な世界性を抹殺し得るものでない。世界的なものであればこそ、インドで興つた佛教も日本へ渡つて榮え得たのである。今日この國民主義的風潮の中において宗教が自己の本質に従つて敢然として叫ぶべきものはその世界主義ではないか。また日本的と云つても、時の權力者の唱へる日本主義に迫隨

することではないであらう。宗教は宗教として獨自の立場から現實に對する批判を有するのでなければならぬ。然るに現在の宗教は何等かやうな批判を有せず、ただ時の權力者に迎合することのみ腐心してゐる。政府が日本主義と云へばそれに従ひ、祭政一致と云へばそれに従ひ、かくしてただ世俗的權力への妥協、追隨に寧日なき慘めな狀態に自己をおいてゐるのである。日本の稱する宗教も、その日本的といふことについて何等獨自の見解を有するわけではない。宗教は既に自己の原理を放擲して了つてゐるのである。日本的といふこともそれにとつては宗教的乃至思想的問題であるのでなく、現實への際限なき追隨を意味するに過ぎないのである。

單なる現實主義の立場からは宗教は出て來ない。却つて宗教はその本質において現實に對する最も深刻な批判者である。現實の混亂が斯くも甚だしく、文化のあらゆる領域において摩擦が斯くも激しい時代に、我が國の宗教家の間に一人の殉教者も生じないのは寧ろ不思議である。世俗的幸福が眞の幸福でないことを説く宗教家が、現實への際限なき妥協によつてひたすら自己の世俗的幸福に配慮するといふことは宗教の自殺を意味するであらう。

かやうにして宗教の日本主義化は宗教そのものの發展のためにでなく却つて現存の教團制度維持のためにのみ考へられることである。しかもこの制度の利害は現在の社會の支配的勢力の利害

と一致してゐることが愈々明瞭に示されつつあるのである。

かやうにして今日の宗教における著しい傾向はその現實追隨であり、權力への迎合としての事大主義である。この傾向は眞諦と俗諦の理論、いはゆる大乘精神の理論などによつて思想的に説明されてゐるにしても、その根本に意圖されてゐるのは宗教的信仰の擁護ではなくて教團制度の現状維持である。この「改革」時代、「庶政一新」の時代において、宗教家は教團改革の根本問題に手を觸れようとはしてゐないのである。時世に隨順する爲にその教義を様々に改變して憚らない宗教家も、教團組織の變革の一點になると現状維持派なのである。教義や信條の改變もみな現存教團の維持の爲になされてゐる。現在の教團組織が宗教にとつて桎梏となつてゐはしないかに就いての根本的な批判は存しない。本山の募財はあらゆる機會を利用して行はれ、末寺の窮乏は次第に甚だしくなりつつある。宗教の名による信者からの搾取は絶えない。宗教の日本主義化が制度の改革を意味するものでないことは誰れの眼にも明かであらう。

宗教と雖も時代によつて變化するのは當然である。併し乍らそれは宗教が宗教として存立する本質を抛棄することであり得ず、宗教の生命をなす教義や信條を放擲することであり得ない。然るに今日の宗教にとつては自己の本質、自己の生命はもはや重要な問題でないやうに見える。佛

教においては聖德太子の篤敬三寶の説が今日最大の據り所とされてをり、釋迦も宗祖も太子の前には影が薄くなつてゐる。あの「宗教復興」の頃には「宗祖に還れ」といふ標語が掲げられたが、今やこの標語も推し退けられるに至つたのである。

宗教の日本主義化はその生命である教義の抛棄であつても、教義そのものの改革を意味しない。教義も歴史において改革されねばならぬであらう。併し如何に改革されるにしてもその信仰の本質的な内容を抹殺することは許されない。ところが現在の宗教は完全に國民道德論に化し、信仰はもはや重要な問題でなくなつてゐる。宗教的信仰が無くても今日の宗教家の説いてゐるやうな通俗倫理は立派に説くことが出来るであらう。もし眞にその教義を改革しようと欲するならば、宗教家は生きた信仰に基いて「新しい經典」を書くほどの氣魄を有しなければならぬ。この場合絶対に必要なのは熱烈な信仰である。然るに今日の宗教家にあつては信仰は形骸となり、巧に時世に順應した説教をする人間もその信仰内容においては依然として舊態を脱せず、新時代の人間に訴へるに足るものを有しないのである。宗教の現代化は全く外面に留まつてゐる。あの類似宗教が盛んになつたといふこと、しかもその信者の中には知識階級の人間が多いといふことは、既成宗教の説く教義が清新なものを有しないことを示してゐる。宗教的教義としてはそれは

何等本質的に現代化されてゐないのである。

今日の宗教に見られるものは、本質的には何等現代化を意味しないのみでなく却つて宗教の顛落を意味する。日本主義への追隨でなければ、宗教に對して無關心であるといふのみでなく、學問の研究としても何等清新な方法も哲學も有しないところの經典の文獻學的研究と獨斷論的解釋とである。宗教の貧困は信仰の貧困にとどまらず、科學と哲學との貧困としても現はれてゐる。

新日本の指導力としての宗教

——1938.1『響流』

支那事變はなほ發展の途上にある。今日その結果、その影響を見究めることは不可能であり、従つてその意義を完全に理解することも困難であらう。しかし、日本の大陸政策がどのやうなものであり、またどのやうなことになるにしても、この事變と共に日本が世界的にならねばならなくなつたことは明かである。爾後、日本の政治は世界的にならねばならないし、日本の文化も世界的にならねばならぬ。かやうに日本が世界的にならねばならぬ必要はもちろん支那事變以前においても存在しなかつたわけではないが、今度の事變を機會としてその必要が一段と現實的になつたのである。支那事變の一般的意義はそこにある。いはゆる躍進日本とは世界の舞臺に出た日本のことであり、世界的になつた日本を意味してゐる。この事實は同時に要求であり、また責任である。日本がこの責任を十分に盡すのでなければ、日支間の諸問題の發展的解決も望まれないであらう。

かくの如く日本の政治も日本の文化も世界的にならねばならぬとすれば、日本にとつて最も必

要なのは世界的な思想である。思想のない政治も文化も今日考へることができぬ。思想は政治や文化の指導力である。ところで日本の傳統的思想のうち世界的性格を最も明瞭に具へてゐるのは、何と云つても佛教である。佛教がキリスト教などと並んで世界宗教であることは世界的に認められてゐることである。尤も、これまで日本においては佛教の世界的性格はあまり問題にせられなかつた。從來の日本の國際的地位に従つて、その必要があまり存在しなかつたからである。佛教は日本においてはゆる大乘相應の地を見出したと云はれるが、逆に、その日本の佛教の世界的性格は根本的に問題にせられたことがなかつた。しかるに現在支那事變を機會として、日本の政治も文化も世界的になることが現實的に必要になつた場合、日本の佛教はまさに自己の世界的性格を徹底的に問題にすることを要求されてゐる。佛教は如何なる意味において世界的であるか、佛教が世界宗教である本質は何處に存するか、といふ問題は、現在佛教の研究に課せられた新しい問題である。この點について佛教の本質が新たに究明され、それを通じて佛教は今日我が國の政治や文化を指導してゆかねばならない。佛教が世界的であることは誰も漠然とは感じてゐることである。けれどもその世界的性格の本質が何であるかについての根本的な體系的な認識はこれまで存在しないやうに思はれる。

過去一二年の間、教團は佛教の日本の性格を明かにすることに努めてきた。この努力の政治的意味は別にしても、それが佛教自身にとつて全く無意味なことであつたとは云はれないであらう。しかし今日、日支親善の基礎となるべき思想が現實的に問題になつて來ると共に、從來の日本主義とか日本精神とかいふものについても新たな原理的な反省が要求されてゐるのである。單に日本的であつて世界的な意味を有しない思想は日本においては通用しても支那においては通用しないであらう。躍進日本の指導力としての佛教の指導性は、佛教の世界的性格、更に今日の世界文化に相應したその現代的性格についての根本的な認識の中から出て來なければならぬのである。それでは世界的とは一般に如何なることを謂ふのであるか。またそれは民族的といふことと如何なる關係にあるのであるか。

いま先づ、世界的といふことは單に地域的に考へられてはならない。それは單に地球上の地域の全體を意味するのではない。民族といふものは地域的であり、一民族は集團的に一定の地域に根をおろして生活してゐるのがつねである。民族は單に地域的なものでないと云つても、それは地域と同様の自然的なものを基礎として成立してゐる。血縁は地縁と同じく自然的なものである。世界がかくの如く地域的に考へられるものであるならば、一民族の思想が世界的であるとい

ふことは不可能でなければならぬ。その場合には、シュペングラの考へたやうに、一定の文化はその生れた土地に固着し、その土地において生長し、開花し、やがて凋落してゆくと云はねばならぬであらう。

日支間の問題についても今日なほ種々の地域的な考へ方が支配してゐる。日本と支那とは隣國である故に親善の關係を結ばねばならぬといふやうな考へ方はその一つである。なるほど隣國が親密であることは確かに望ましいに相違ない。けれども二つの國の間の親善の基礎は單にそれらの國が隣同志であるといふことに求めることはできぬ。ドイツとフランスとは隣同志ではあるが、久しい間戰爭を繰り返して來たのである。隣同志である日本と支那とは現在戰爭をしてゐるのであるが、この戰爭の重要な目的は今後再び兩國の間に戰爭が繰り返されないやうにすることではなければならぬ。それには兩國の親善が單に地域的な考へ方以上のものを根柢として考へられることが必要である。その基礎は世界的な思想に求められねばならないのであつて、この場合世界的といふことは單に地域的な意味のものであることができない。

日支親善の基礎は佛教に求めねばならぬとする者の中にも、佛教は日本と支那とを包括して東洋的である故にそれに適してゐるといふ風に論ずる者が尠くない。確かに佛教は、印度、支那、

日本の三國に傳統的に通じ、その意味において東洋的である。しかしかやうに考へられる東洋的といふことは矢張り地域的な概念である。もし單に地域的に考へるならば、日支親善の基礎としては日本と支那とに傳統的に通ずる思想、例へば儒教の如きで十分であり、或ひはその方が東洋全體に互る佛教よりも一層適當であるといふこともできるであらう。佛教の方が儒教よりも地域的に廣い故に一層適當であると云ひ得るとするならば、現在東洋にまで擴がつてゐる西洋文化の方が更に地域的に廣く、従つてその方が佛教よりも更に適當でなければならぬわけであつて、佛教が最も適當であるといふ絶對的な信念は出て來ないであらう。日本的と云ひ、東洋的と云つても、單に地域的なことである限り相對的に止まつてゐる。日支親善の基礎は世界的な思想に求められねばならぬと云つても、單に世界的といふことが東洋的といふことよりも地域的に廣いといふことに依るのではない。佛教は單に東洋的な思想でなく、まさに世界的な思想である故に、日本に渡來して榮えることができたのであるし、また將來日支親善とか東洋平和とかの基礎をなす思想ともなり得る可能性を有するのであるが、そのとき世界的といふことは單に地域的な意味のことであることができぬ。日支間の諸問題を解決するに當つて最も大切なことは單に地域的な考へ方以上のものに立つことである。しかるに今日なほ依然として地域的な考へ方が流行してゐる

のは、宗教が政治の支配下、影響下にあることを示すものである。民族的といふことは地域的に考へられねばならぬにしても、世界的といふことは根本的には地域的に理解せらるべきことではない。それでは地域的でない世界の意味は如何なるものであらうか。

凡て生命を有するものは自己を中心として生きてゐる。それは周囲のあらゆる物を中心であるところの自己に關係付けることによつて生きてゐる。例へば、水を飲み、空氣を吸ひ、土地から養分を採るといふが如きことは、それらのものを自己を中心として關係付けることである。このやうな自己に對してその周囲は環境と呼ばれる。植物や動物はかくの如く自己中心的な生き方をしてをり、人間も自然的生命としては全く同様である。そのとき環境は自己を中心として成立するものである故に、ちやうど一つの中心を有する圓のやうに「閉ぢたもの」である。凡て生命を有するものはかくの如くに生き、民族の如きもその意味において閉ぢたものである。しかるに人間にとつて特有なことは、かやうな環境が同時に世界の性格を有し得るといふことである。世界は閉ぢたものとは反對に「開いたもの」である。人間にとつて世界が開いてゐるといふことは如何にして生ずるであらうか。環境に對して人間はどこまでも自己が中心であり、そのために環境は閉ぢたものと考へられるのであるが、それが開いたものとなるには、かやうに中心であるところ

ろの自己を離れること、中心的でなくて離心的になるといふことが必要である。人間は自己自身をも対象として見ることができ、自己の心をすらいはゆる内界即ち一つの世界として見ることができる。世界が成立するためには、このやうに人間の生き方が離心的であつて、自己が環境のうちに於いて中心でないといふことが必要である。環境のうちには中心があるに反して世界のうちには中心がない。もし世界を圓に喩へるならば、それは唯一つの中心を有する圓でなくて到處が中心であるやうな圓である。かやうなものとして世界は閉ぢたものでなくて開いたものである。世界を有するといふことは人間に固有なことであり、人間は世界に向つて開かれてゐる。

しかるに地域的に考へられる民族の如きものは閉ぢたものである。その地域を、日本、日本と支那、更に東洋、更に東洋と西洋といふ風にどれほど擴げて行つても、閉ぢたものはどこまでも閉ぢたものであつて決して開いたものとはならない。その差異は同じ閉ぢたものの中における相對的な問題に止まつてゐる。しかるに閉ぢたものと開いたものとの相違は程度上のものでなく性質上のものであり、それは秩序の相違、次元の相違を現はしてゐる。兩者の間の距離はただ飛躍によつてのみ達せられることができる。

人間が世界を有するといふことは人間の存在の超越性に基いてゐる。人間が世界を有するとい

ふことは客觀的に物を見ることができるといふ一つの意味を含んでゐるが、このやうに客觀的に物を見ることが出来るのは人間が眞の主觀となることができるからである。言ひ換へれば、それは人間における客體から主體への超越に基いてゐる。眞に主觀的になるのでなければ、眞に客觀的になることもできぬ。しかるにそのことは人間の存在の超越性によつて可能である。人間が客觀的に物を見ることが出来るのは人間が知性を有するからであると云はれるであらう。しかし人間の超越性は人間の存在の全體に關はることであつて、單に知性にのみ關はることではない。我々の感情や意欲の性質も我々の存在の超越性によつて規定されてゐる。人間の存在そのものが超越的である故に人間の知性も客觀的になることができると云はねばならぬであらう。

かくして世界的と民族的とは次元乃至秩序を異にしてゐる。もとより人間は一方においては自己中心的でなければ生きることができぬ。民族にしても同様である。スピノザの云つた如く、凡てのものは自己を保存しようとする根本的な衝動を有してゐる。しかし單に自己中心的に生きるといふことは動物と等しく、眞に人間的なことは云はれない。我々も民族も世界的にならねばならぬ。ところで世界は開いたものとして到る處が中心であるやうな圓の如きものである故に、到る處において實現され得るものである。一個の人間も一個の民族も自己において世界を實現す

ることができる。また個人や民族を離れて抽象的に世界があるのでもない。閉じたものと開いたものとの差異は單に地域の廣狹に關することではない。世界が地域的に廣いものと考へられるといふことも、世界は閉じたものでなくて開いたものであるといふ世界の根本的な性格の象徴に過ぎないと云はれ得るであらう。そしてかやうに民族的と世界的とは全く次元乃至秩序を異にするものである故に却つて民族的と世界的とは結び付き得るのである。一つの民族は地域的に全世界を被ふことを要せずして世界的になり得るのである。世界的性格を有する文化は、一小民族の作り出したものであるにしても、地域的にも全世界に擴がり得る可能性を有するのである。

宗教はかくの如き人間の存在の世界的性格、その根柢としての人間の存在の超越性そのものを中心的な問題にするものである。そこに世俗的文化と宗教との差異がある。この超越性は人間の存在の全體に關はるものであつて單に知的な意味のものではないけれども、世界的であらうとする宗教は知性的にも普遍性を有し得るもの、即ち自己のうちに合理性を含むものでなければならぬ。宗教は人間の世界的性格に最も深く觸れるものとして世界的な文化の基礎となり得るものである。日本の文化が日本的であり、東洋の文化が東洋的であることは、人間が環境的な生き方をしなければならぬことと同様、明かであるが、更に必要なことはその文化が世界的性格を有する

といふことである。世界宗教といはれる佛教の任務は日本の文化に世界的性格を與へることにあるのであつて、佛教自身がその世界的性格を失ふやうなことがあつてはならぬ。日本の文化がどれほど世界的であるかといふことにおいて、我々は世界宗教としての佛教の本質的な力がどれほど日本の文化に浸潤してゐるかといふことを量らねばならぬであらう。佛教は東洋的であるといふ理由のみで東洋の將來の文化の基礎となり得ると考へることはできぬ。東洋で生れたものは東洋に適するといふことは確かにある。しかし東洋といつても歴史的に變化してゆくものである。

佛教はその世界的性格によつて初めて眞に東洋の文化の基礎となり得るのであり、またそれによつて初めて今日東洋においても全く重要な地位を占めてゐる西洋文化との關係に入り込むことも可能になるのである。

教團は時局に對して協力することを言明してゐる。それはもとより當然のことである。しかし協力は眞の協力でなければならぬ。時流に追隨し、時の政治的權力に迎合するといふことは眞の協力ではない。佛教は政治に對して指導的に働き掛けることによつて時局に協力しなければならぬ。世界的に見て今日の不幸は、政治が絶對的な力としてあらゆる文化、あらゆる宗教をも支配し、しかもそのやうな政治の絶對性の權威が何處に存するかが問はれず、また問ふことも許され

ないといふことである。宗教は政治と同一の平面にあるものでなく、政治と同一の平面にない故に却つて宗教は自己の權威に従つて政治を指導し得るのである。宗教の權威が失墜してしまつてはならぬ。宗教の従ふべき權威は政治ではない筈である。宗教が政治的になるとき、宗教の指導力は失はれねばならず、宗教は宗教の本質に還ることによつて政治に對する指導力ともなり得るのである。宗教の宗教たる所以はその世界的性格を離れて存しない。宗教は自己の權威に従ひ、その世界的性格によつて政治を指導してゆかなければならない。佛教にしても、單に日本的とか東洋的とかといふことのみを問題にしてゐる限り、實は政治に屈服してゐるのであつて、時代を指導してゐるなどとは云へないのである。佛教の世界宗教としての本質は何處に存するのであるか、——この、これまで理論的にも實踐的にも十分に闡明されなかつた根本問題を、現代の世界文化の水準に相應して理論的にも實踐的にも新たに闡明してゆくことが、今日、時代の世界とならうと欲する佛教の任務でなければならぬ。

類似宗教の蔓延 — 1939.6.27『讀賣新聞』

— その根據とその克服 —

ひとのみち教團、大本教などの彈壓は我々の記憶になほ新たなことであるが、その後も類似宗教は依然として發生し、蔓延してゐるといはれる。これはこの時局において一つの重大な問題である。殊にそれらの類似宗教が出征軍人の家庭、戦歿勇士の家族等に喰ひ入るといふに至つては、實に憂ふべきことである。

かやうな類似宗教の發生、その蔓延には、社會的と人間的と、二重の根據が考へられ、これら二重の根據に注意することが大切である。

先づそれが社會的原因に依ることは明かであらう。類似宗教の發生と蔓延とは社會的不安に基いてゐる。我々の時代が轉換期であることは疑ひなく、かやうな轉換期の社會は、轉換期のつねとして、それを欲すると欲せざるとに拘らず、それが善いとか悪いとかといふこととは別に、不安と動搖とを免れない。

今次の支那事變にしても東洋の、そして世界の歴史における轉換期に現はれた出來事である。この社會的な動搖と不安とによつて動搖させられ、不安になつた人心が類似宗教の如きものを求めるに至るのである。

いづれにせよ、この時代は轉換期として動搖を免れ難い。従つて必要なことは、不安になりがちな人々に對して、この動搖が單なる動搖でなく、新しいものへの發展のために必然的なものであるといふ理由を明瞭に理解させることである。言ひ換へると、今日の政治的目標を國民一般に具體的に認識させることである。

明確な政治的目標が意識されてゐない限り、今日のやうな時代には人心は徒らに不安に陥り易く、そこに類似宗教の如きものの活動の餘地が與へられる。その際、國民の現實の生活不安を少くすることに努力すべきは言ふまでもない。

しかし類似宗教の發生と蔓延とを單に社會的原因にのみ歸することは間違つてゐる。宗教は根本において人間のなものに、個人の自己の魂の問題、この全く内面的なものに關係してゐる。社會的不安が人間に對して何等か宗教的に働き掛けるといふことも人間がその本質において根源的な不安を有するために可能になることである。従つて類似宗教の發生と蔓延とは、今日、人々が

眞に精神的な安らひと慰めを與へられてゐないといふことの一つの兆しにほかならない。類似宗教の害毒をなくするには、他に眞に人間的な信念の與へられることが必要である。

しかるに現代の如き「政治的」時代においては、人間的なものが無視され、更に抑壓される傾向があり、この點注意を要するのである。

國民精神總動員が完全に行はれるなら、類似宗教の如きものの跋扈する餘地はなくなる筈であつて、その精神動員が單に外面的な形式を整へることに終つて、眞の「精神」からの動員でないといふやうなことがあつてはならぬ。

もとよりこの人間的なもの、精神的なものは特に宗教家の問題である。宗教家はそれについて社會と國家とに對して責任を有するわけである。しかるにその宗教家が、今日起りがちなやうに、あまりに「政治的」になつて、眞に宗教と信仰とに關はるもの、人間的なもの、内面的なもの問題を閑却するやうなことがあれば、人心は類似宗教の如きものに誘惑されることになるであらう。類似宗教の蔓延は宗教の根本的な不振を示すものにほかならず、宗教家の、眞の宗教家としての奮起が要望されるのである。

類似宗教は迷信の一種であるから、それを撲滅するには科學的精神の普及が大切であることは

言ふまでもないであらう。科學的精神とは單に科學上の知識の所有を意味するのではなく、人間の一定の物の見方、一定の生活態度そのものをいふのである。

従つて一方において非合理主義が唱導され、また「神話」の名のもとに、宗教とさへも相容れないやうな非合理的なものが宣傳されるやうなことがあつては、類似宗教の撲滅も不可能であると云はねばならぬ。

青年と宗教 — 1941.12.20 『京都帝國大學新聞』

青年が宗教に關心するといふのは自然である。それは特に今日においては二重の意味を持つてゐるであらう。先づ一般的にいつて、青年時代は人生の悲哀や苦惱を思ふことが多い。そこに青年の感受性と理想主義とがある。物に感じ易い故に人生の悲哀を感じることも多く、理想主義的である故に現實に對して煩悶することも多いのである。かやうにして宗教に關心が持たれるやうになる。しかるに今日の青年は更に特殊の事情によつて宗教的關心を喚び起されるやうな状態におかれてゐる。そこに戦争といふ現實がある。青年は特に直接にこの現實の中に投げ込まれてをり、かやうにして死生の問題に直面してゐる青年に、宗教的關心が生じてくるのは當然であるといへるであらう。

およそ宗教に意味がある限り、青年時代において宗教に關心を持つといふのは善いことである。その青年時代に何等か宗教的なものを味はなかつた者は、生涯宗教に對して無關心で終るといふのが普通である。すべての人間の青少年時代に家庭から受ける思想的影響といふものが主と

して宗教に關係してゐるといふ事實は、人生にとつて宗教が必要である限り、若い時代に涵養されねばならぬといふことを示してゐる。

しかしながら眞の宗教と單なる宗教的氣分とを區別しなければならぬ。ひとは宗教的氣分を通じて宗教に入る。けれどもこの關係は單に連續的でなく、否定を媒介とする辯證法的連續である。宗教的氣分にひたつてゐるのみで、それが宗教であるかのやうに考へるといふことは、青年の感傷的な心にありがちである。宗教的氣分は大切である。しかし眞の宗教を掴むためには、それは一旦否定されなければならぬ。偉大な宗教的人間の多くがいはば回心を二度経験したといふ事實は、このことを意味してゐるのである。

宗教が氣分的なものとして與へられるといふことは、青年の心理にとつて自然である。それは一つの誘惑である。そしてすべての誘惑においてさうであるやうに、宗教的誘惑においても、それに何等の誘惑も感じないやうな人間は問題にならず、しかしまたそれに誘惑されてしまふことは危険である。

この誘惑は二様のものであるであらう。一つは文學的、他の一つは哲學的と呼ぶことができる。第一のものは感傷的である。宗教的誘惑は感傷の甘さの誘惑である。感傷的であることが宗

教的事であることであるかの如く考へられる。第二の誘惑は、一層思想的な形をとり得るだけ危険も多い。これは浪漫主義の誘惑と稱することができであらう。とりわけ我が國においてはドイツ浪漫主義の哲學の影響が深いだけ、この誘惑も大きいのである。浪漫的な哲學は一種の宗教的な甘さをもつて青年にうつたへるのである。

しかるに今日特に必要であると私が考へるのは、甘さではなくて嚴しさである。宗教についても、その嚴しさが理解されなければならない。眞の宗教は嚴しいものである。例へば、今日道元禪師を口にする者は多いが、禪師が時の北條氏に對してとつた態度の嚴しきの如きはどれほど理解されてゐるであらうか。現實に對する宗教の嚴しさを理解することが大切である。宗教的といふ名のもとに甚だ甘い見方があまりに多いのではあるまいか。今日の現實は決して甘いものではないのである。しかるに現實的といふ言葉のもとにさへ極めて甘い思想が流布されてゐるといふのが今日の實際ではあるまいか。

表面的に見れば、宗教は今日一種の流行をなしてゐる。ところが現在宗教は現實に對してどれほどの力を持つてゐるであらうか。むしろ宗教の無力の歎かれることが久しいのである。眞に宗教を思ふ者は、この無力が何に由來するかを考へてみなければならぬ。それは眞の宗教が乏し

いことを意味するのではないか。或ひは、宗教は現實に對して無力である故に眞に有力なのであるといひ得るほど有力な宗教はどこに存在するのであるか。

宗教が現實からの逃避であつてならないことは屢々いはれてゐる。單なる感傷はそのやうな逃避として斥けられなければならない。現實の中に楔を打ち込むことが必要である。どのやうに美しい調和のある思想であつても、ぐるぐるまはりをして、現實の上を滑かにすべつてゆくやうな思想には眞の力がない。必要なのは、すべりの好い思想ではなく、現實の一點に深く楔を打ち込んだ思想である。かやうな思想のみが實踐的な力を持つことができる。歴史的現實は危機的現實であるのである。この危機に楔を打ち込むものが宗教であり、宗教の厳しさでなければならぬ。

宗教は浪漫的な哲學的な甘さよりも却つて科學の厳しさに似てゐるといふこともできるであらう。或ひは今日の哲學は宗教的乃至科學的厳しさを持たねばならないのであつて、宗教の厳しさ若しくは科學の厳しさから逃れるために哲學の浪漫的な甘さが求められるやうなことがあつてはならない。今日我々が直面してゐる歴史の現實はそのやうな甘さの清算を要求してゐるであらう。

自由主義の文化は非宗教的であつた。これに對して新しい文化は何等か宗教的基調のものでな

ければならぬと考へられるであらう。もしさうであるとするれば、宗教の問題は極めて重要であり、今日の青年が宗教に對して關心を持つてゐるといふのは意味のあることである。しかしそれが科學的な物の見方の嚴しさからの逃避になり易いことに對して十分に警戒を要するのである。主體の確立は何等か宗教によらなければならぬにしても、客體に對する實踐はつねに科學を基礎としなければならない。客觀的な見方を我が物とすることによつて我々は眞に主體となり得るのである。

教養と文化（一）

新興科學の旗のもとに — 1928.10.10 ~ 14 『東京朝日新聞』

創造的な認識は事實としていつの時においても可能であるやうに見える。ある人が彼の天才的直観によつて洞察した事柄にして、その當時は埋れてゐたものが、數十年あるひは數百年の後、他の人によつて一般的眞理として認識され、傳播されたこともある。例へばギリシアのひとりの哲學者によつて書き遺された斷片がコペルニクスの眼に入つて、彼の地動説となつて現はれたが如きがそれである。創造的な認識は孤立した認識であることが出来るやうである。

これに反して批判的な認識は特にただ一定の歴史的時代においてのみ可能である。それは、マルクスの言葉を用ゐれば、ただ社會の崩壞期と共に始まるのである。このとき社會は自己に内在する對立と矛盾とを暴露し始める。社會は危機に遭遇する。この「危機的な」即ちクリチッシユなる時期に應じて、それを反映して、「批判的な」即ちクリチッシユなる認識は生れる。マルクスは資本主義社會の崩壞過程の認識を特に批判と名づけてゐる。對立と矛盾との時代は、既にヘーゲルの論理學が明かにしてゐるやうに、過渡的なものの、過程的なものの性格を優れ

て現はす。批判的なる認識は一般に存在の過程性、その過渡的性質を闡明しようとする。

このやうな時代にあつて批判的認識に對立するものの一般的特徴は、それが何等かの仕方での時代を永遠化しようとするところに現はれる。かかる特徴を具へる理論を我々は獨斷的として批判的に對立せしめることが出来る。この獨斷論は、社會における對立が激成され矛盾が尖鋭化されるに應じて、いよいよ獨斷的となる。かくして獨斷論は反動思想——それは歴史の未來へ向つての運動を否定するといふ一般の意味において反動的である——として批判的認識に對抗するに到る。否、批判論と獨斷論とが相抗争するといふことが既に批判的、危機的なる時代のひとつの特徴である。

現代の永遠性を立證しようとする、意識的または無意識なる意圖を有する人々の多くは、奇怪にも歴史の尊重を説いてゐる。眞實をいへばそれはひとつの心理的錯誤である。彼等によれば歴史とはもはや過ぎ去つてしまつたもの、いはゆる過去である。そこには變革や革命があつたかも知れない、けれどそれらも要するに過去のことである、我々のことではない。彼等は回顧的なる觀察に耽ることによつて、まさに現在または未來の問題を見ようとはしないのである。そこには無限なる史料が堆積されてゐる。そして彼等は實證的研究、實證的研究と叫ぶ。だが歴史とは過

ぎ去つたものではなくほ在るもの、單に成つたもののみではなく却つて成りつつあるものである。

歴史の本質は過程性にある。然るに最も優越なる意味における過程は、過去からの過程の結果であると同時に未來への過程の出發點である。現在である現在は過去を含むと共に未來をはらむとライブニツもいつてゐる。本來の歴史は「現代の歴史」である。現代を永遠としてでなく却つて歴史として把握することが歴史的研究の根本でなければならぬ。しかるに反動的なる歴史尊重論者は、現代が過去からの結果であることをもつて直ちにそれが完結、完成したものであるかの如く見なし、それを未來への過程として同時に理解しないのである。彼等こそまさに歴史の意義を否定する者である。新興科學は現代の運動を把握しようとする。かく運動を把握することによつてそれは未來への展望を有する理論を求める。

學問上におけるいはゆる永遠の眞理に對して疑ひ深いやうに、我々はいはゆる永遠の問題に對しても警戒する。今日學問をしようとする者は、彼がその學科に關する書物を開くとき、彼はそこに學問上の永遠の問題が陳列されてゐるのを見出す。これらの問題は既に古くから傳統され、この古き傳統の故をもつて聖なる威嚴をおのづから粧ふことによつて我々を眩惑し、誘惑し、威

壓するのがつねである。

人々はかくの如き問題のみが眞に學問的な問題であり、それらについてみづからもまた論議することが眞に學問的な研究であると思惟する。彼等にとつて問題は研究に先立つて既に豫め形作られて與へられてゐる。然しながら注意すべきことは、これら永遠なる問題が多くの場合もはや「問題性」を有すことなき問題であるといふことである。學問上の問題はすべて一定の歴史の時代においてその時代との必然的な聯關において、従つて現實に問題性を有するものとして成立したものである、然るにそれが歴史に傳統されるに従つて、それはその成立の地盤から遊離させられ、かく遊離することによつていはゆる永遠性を得たものに外ならぬ。永遠性の獲得はこの場合問題性の喪失を意味する。もしさうでないならば、つねに同一であるのは問題の言葉のみであつて問題の内容ではないのである。従つてある種の問題については、それがもはや問題となり得ないといふことを明かにするのがその問題の正しき解答である。

あたかも數學の歴史においてひとつの問題をある人が提出し、それを解かうとして永い間多くの者が苦心して無駄であつたとき、ひとりの學者が現はれてその問題の解き得ないことを證明することによつて却つて數學を進歩せしめるのと同様である。

哲學の歴史においてカントもまた從來の形而上學の問題、神の存在の證明、その他の問題の解決の可能でないことを哲學的に證明することによつて、學問としての哲學の發達に貢獻した。

このやうにして我々は現實の存在と必然的な聯關にある問題をみづから求めねばならぬ。然るに我々にとつてもつとも現實的なものはいふまでもなく現代である。もちろんここにいふ現代は單なる現代ではなく、過去と未來とにつながる現代である。ところで我々の現代はまさに對立と矛盾にもつとも充ちてゐるやうに見える。従つてそれはもつとも問題である。もつとも問題的なる現代にあつては、問題そのもの、對立と矛盾そのものの發見こそがあなたも學問的な仕事の主要事に屬する。新興科學は傳統的な問題を承け繼ぐことによつて自己の學問的威嚴を粧はうとすることなく、却つてみづから現實の問題を摘發しようとする。

最近哲學界の分野
——1929.5.12『讀賣新聞』

一

最近の哲學界に於て著しい現象はロマンチシズムの復興であらう。ロマンチシズムの最も偉大なる哲學者はヘーゲルであつた。種々なる程度に於ける、種々なる形態に於けるヘーゲル主義は、今やひとつの流行を作つてゐるやうに見える。從來主として新カント派の傾向に屬してゐた人々でさへもが、或は徐々に、或は急速に、ロマンチシズムと結び、またはヘーゲルに媚を呈するに到つた。我々はこのことをカッシーラーの『象徴的形式の哲學』に於て見る事が出来る。クローナーの如きも『精神の自己實現』といふヘーゲル風な名をもつた書物を出した。

この頃デイルタイの哲學が勢力を得て來たのも同じ傾向に屬してゐる。彼の思想は多分にロマンチシズムの要素を含んでゐる。尤もデイルタイは彼の一生を通じてロマンチシズムの克服のために苦闘を續けたのであつて、そしてそこに彼の哲學に於ける最も勝れたもの、最も貴きものが

あると、私は信ずる。然し人々は彼の思想のこの方面に一般に多くの注意を拂ふことなく、却つてそれをロマンチシズムの方向に再構成しようとしてゐるやうに見える。いはゆる「精神科學としての文學科學」を主張するところの、デイルタイの流れを汲む文學史家たちは、今日ドイツのひとつの流行を作つてゐるが、彼等もまた著しくロマンチシズムの臭を帯びてゐる。チザルツなどを代表者とする文學史のこの方法は、わが日本に於ても、殊にドイツ文科の人々の間に名聲を獲得し、追従者を見出してゐるやうである。また嘗て人格主義の哲學者であつた阿部次郎氏の如きが、最近デイルタイと友達になられるにあたつても、氏は彼をロマンチシズムの方向に完成することに努力してゐるらしく、これら我々の間に於けるデイルタイ崇拜もドイツ本國に於ける一般的傾向に相應するのである。即ちそこにはロマンチシズムの復興がある。

二

ドイツに於けるロマンチシズムの復興は世界大戰の結果に關係してゐるであらう。戰爭の直前ドイツの資本主義は目覺しい發展を遂げた。インテリゲンチヤはそこに輝かしい希望をもち、従つて彼等は實踐的な氣持になることが出來た。然し彼等の見出す希望も、彼等の懷く實踐的な氣持

も、資本主義社會に於ては抽象的であるのほかない。この狀態に應じて彼等の間には抽象的な然し實踐的な思想を含む新カント主義が歡迎された。戰爭に於けるドイツの敗北、その結果としての償金、失業、その他の現象は、インテリゲンチヤから希望を取去り、實踐的な氣持を奪ひ去つた。人々は靜かなる、宇宙的なる觀照と觀想を求めるやうになつた。かくて哲學の領域に於ては新カント派が衰へて、觀想的な世界觀を含む現象學が勢ひを得たのである。

フッサールを代表者とする現象學はその本來の精神に於てカトリック的である。このカトリック的な學問は今もなほ思想界の重要な傾向のひとつを形作つてゐる。フッサールの現象學も、新カント派の哲學と同じく、最初ロマンチズムに對する反抗から出發した。この反抗は思想的には、哲學に於ける科學性の尊重として、そしてこのものの抽象的な現はれとしての「科學主義」的傾向として、表現を見出した。科學主義は哲學を認識論、このひとつの特殊な分科の領域に閉ぢ込めようとする傾きをもつてゐる。現象學はフッサールの方向に於ては内容的な世界觀にまで發展することが出來ず、むしろそれを怖れ嫌つてゐる。然るに戰後のインテリゲンチヤは世界觀を求める。ここに現象學の内部に於ける轉向が必然的に要求されるのである。

三

この轉向のひとつの例はマックス・シェーラーである。彼は最近のドイツ哲學界のひとつの兆徴を現はした人物であつた。オイケンの弟子として出發したシェーラーは、その後フッサールの影響のもとに立つに到つた。しかし彼は世界觀的な哲學の構成にまで大膽に突き進んでゆき、その思想のうちに現象學の根柢をなすカトリック的な見方を鮮かに表現した。彼の哲學が次第に包括的になつてゆくに従ひ、晩年に及んで、彼はカトリック主義を打ち破つて、一部分プラグマチズムとプラグマチズム的に解釋されたマルクス主義とをその思想のうちに取り入れたのである。かくてなほ動搖のうちにあつたシェーラーは落付くべきところに落付かずしてこの世を去らねばならなかつた。

フッサールの現象學からの轉向の他のひとつの著しい例はハイデッガーである。彼もまた最近の哲學のひとつの兆徴であるであらう。リッカートの弟子であつた彼は、フッサールの影響を受け、更にデイルタイに刺戟されて生の現象學を打ち建てようとする。ところで彼の最も重要な意義はロマンチズムとの訣別にある。その精神に於て彼の哲學は、なほロマンチストであつた

デイルタイ的であるよりもむしろロマンチズムを克服しようとしたデイルタイ、殊にまたロマンチズムを克服するために惡戰した悲劇的なニイチエやキエルケゴールの系統に屬してゐる。然るにその昔ニイチエ及びキエルケゴールに就て大きな書物を出されたわが和辻哲郎氏の如きは、最近盛にハイデッガーを使用しつつ、しかも彼の思想をロマンチズムの意味に絶えず轉化してゐられる。日本の思想家たちはどこまでロマンチストであり、またあり得るのであらうか。

四

ドイツの哲學界の諸傾向を識別する最も一般的な標準はそれらのロマンチズムに對する關係である。前世紀の中葉以後一斉に行はれ始めたロマンチズムに對する攻撃はその殆ど凡てが、或は中途にして挫折し、或は遂に却つて敵に身を賣るにまで到つた。今やロマンチズムは再び勢力を盛り返さうときへしてゐるやうに見える。然しこのことは絶対に不可能である。資本主義社會の内部に於ける矛盾が今日の如く顯はになつて來たときこのことは絶対に不可能である。ロマンチズムは現在では白日の如く明かなる事實を見ようとは欲しないところの、却つて現實を

逃避しようとするところの、プチブルジョアの自慰に過ぎない。我々の知る限り、この傾向に屬する思想は、みづからもはや何等創造的なものをもつことなく、昔の夢物語の色ざめた再版であるに過ぎない。

近年の日本の哲學界は殆ど全くドイツの影響のもとに立つて來た。わが國に於ける特殊性は、本店では絶えずロマンチズムに對する克服の努力がなされたに拘らず、この支店ではむしろこの努力を認めずして却つてそれをつねにロマンチズムと和解させようとしたところにある。日本の文科の人達はおしなべてロマンチストである。そして彼等のこの傾向はセンチメンタリズムと結び付いてゐるのがつねである。この國ではひとは好んで新カント主義を、否、時としては現象學をさへ、ロマンチズムと結合させようと骨折つた。この結合の傾向は、多くのエピゴーネンに於ていつでも見られるところの折衷主義的、混合主義的性質の表現でもあつたのである。

將來の哲學の進歩は、私の見るところでは、如何にロマンチズムが克服されるかといふことにかかつてゐることが多大である。このことは特に、ロマンチックな、あまりにロマンチックな日本の哲學にとつては重大であらう。然るに我々は現在この克服を成就したひとつの哲學を知つてゐる。マルクス主義の哲學がそれである。哲學上はフオイエルバッハのヘーゲル批判から出發

し、この批判をつきつめたマルクス主義は、ロマンチズムの克服であると同時に、かかる克服を企てたところの新カント派その他のものと異つて、それはドイツの古典哲學、殊にヘーゲルの哲學から辯證法を遺産として受け繼いだといふ特殊性をもつてゐる。

かくて私はロマンチズムに對する關係といふことからだけでも、哲學に興味を有する人々が一層多くマルキシズムの研究に向ふことを望まずにはゐられないのである。

現象學は明日の科學か ——1930.1『改造』

現象學は明日の科學だといはれる。現象學は今やフッサールからハイデッガーへ轉向しつつある。物そのものへといふのが現象學のモットーだ。だが問題は物そのものが何であるかといふにある。フッサールはそれを純粹意識として見出し、ハイデッガーはそれを現實的存在として把握する。前者は意識の本質を研究し、後者は人間の存在の狀況を分析する。一は理性の現象學であり、他は理性なき存在の現象學だ。人間的自己の本質を理性として、神的な永遠なものとして前提する多くの哲學に今やハイデッガーの現象學は對立する。だが彼の人間は宗教的なそれであり、いはば「原罪」によつてもとと自己疎外を完成してゐるところの、従つて人間種族の始つて以來變ることなきものと考へられた人間である。だが我々は一層現實的な、歴史的な人間の存在の狀況の研究を要求する。それは特に現代的な、即ち「商品」に於て自己疎外を完成せる人間の狀況の分析を要求するといふことだ。かかる現象學は明日の科學ではなからう。それは今日の科學だ。しかしそれは明日のための科學である。

特權階級意識の批判

——1930.3.12～14「知識階級は何処へ行く(10)」『讀賣新聞』

インテリゲンチア即ち知識階級と呼ばれるものは、嚴密な意味では、一の階級を構成するものでない。それは、本來の意味に於ける階級たるブルジョアジーと、プロレタリアートとの中間層として特色づけられてゐる。彼等のこの存在に彼等の意識が相應してゐるであらう。

知識階級は共通の階級的利害をもつてゐない。僧侶と畫家とは如何なる共通の利害をもつのであらう。醫者と辯護士、化學者とヂャーナリストとを如何なる共通の利害關係が結びつけるのであらう。これらの職業に於ては、精神的利害ばかりでなく、物質的利害もまた全く異つてゐる。彼等は共通の階級的利害を知ることなく、知つてゐるのはただ職業的利害のみである。この點に於て彼等は、カウツキーの云つたやうに、中世の手工業職人に似てゐると見られ得る。しかも彼等の職業的意識は最も多くの場合特權的意識と結びついてゐるのである。例へば、大學教授はヂャーナリストを輕蔑と猜疑の眼をもつて見る。官立大學の教授は私立大學の教授に對してさへ自己を特權階級として意識してゐるのである。

同じ職業の内部に於ても、インテリゲンチアの間には連帶性が甚だ缺乏してゐる。彼等の生活状態並に利害關係に著しい差異が見出される。高級の官吏と下級の書記との間にはどのやうな利害が共通してゐるのであらう。高級の者は下級の者に對して特權をもち、且つその特權を自覺してゐる。従つて誰も一層高い地位に到達しようとあせる。同一の地位にある者も共同して自己の地位を高めようとすることなく、却つて仲間を犠牲にして昇進しようとする。かくして凡そインテリゲンチアほど相互の間に嫉妬、高慢、野心、奴隸根性などをもつてゐる者はないと云つてもよいからである。

このやうに彼等自身の間にはあらゆる種類の差異乃至對立があるに拘らず、しかもなほインテリゲンチアはプロレタリアートに對しては凡て自己を或る特權階級として意識してゐる。彼等は自己を精神上的の貴族として意識し、それに應じた貴族趣味をもつてゐる。彼等の貴族的意識は、それが精神的なものであるにせよ、彼等を勞働者たちから反撥せしめ、少くともつねに或る距離におく。この事は彼等の實際の生活がプロレタリアとなんら選ぶところのない場合にもなほさうである。それは丁度、昔、貧乏士族が町人に伍することをいさぎよしとしなかつたのと同じである。彼等は曰ふ。我々は何故にプロレタリアートに服従せねばならないのか。我々は彼等よりも

教養があるではないか。また彼等は曰ふ。労働者の貧困に對して我々に一體何の責任があるのだ。我々は彼等を搾取してゐるとはいへないではないか。なるほど彼等は直接には労働者を搾取してゐないのである。

彼等は又曰ふ。何故に我々はプロレタリアートと結合しなければならないのだ。我々は普通の労働者ではない。我々は多くのものを學び、多くのことを知つてゐる。どうして我々は靴職人と共同しなければならないのか。我々は彼等よりも更に多くのものを要求してよいわけである。けれども、昔の手工業時代の職人は皆このやうに考へたのである。俺はただの労働者ではない。俺は印刷工だ。彼もまた自己の特權を意識してゐたのである。

インテリゲンチアは今や次第にプロレタリア化しつつある。彼等の生活の窮乏と低下とは目の前に行はれつつある事實である。彼等のこの様な危機はまさしく資本主義の行詰に相應してゐる。それにも拘らず、知識階級の大部分は今もなほ資本主義に對してプロレタリア的な認識をもつことが出来ない、これは何によるのであらうか。

彼等は資本主義的搾取には、原則として、直接に關係してゐない。彼等のいはゆる「文化生活」は彼等の知識と特殊な才能によつてあがなはれるのである。いかにも、彼等は資本主義から

直接の搾取をうけてゐない。彼等はなほ貴族的勞働者であるやうに見える。然しながら、彼等は資本主義が直接の搾取によらずとも、なほ彼等をよくプロレタリア化することを認識せねばならない。なぜなら資本主義社會に於てはマルクスが云つたやうに、精神的な勞働と雖もひとつの商品にほかならないからである。

知識階級が特權階級であるのは智的勞働の熟練が筋肉勞働の熟練ほど容易に得られぬこと、及びインテリゲンチアが機械からの壓迫をうけぬことにもとづいてゐる。然しながらインテリゲンチアと雖も工場式に生産され得るものであり、また、そのやうに生産されつつあるのである。今日中等及び高等の諸學校は實にインテリゲンチアを作る工場としてはたらいてゐる。工場の生産品である限り、それが足袋であらうと、靴墨であらうと、インテリゲンチアであらうと、資本主義社會に於て同一の經濟的法則のもとに立つてゐる。そこには無政府的な生産があり、恐慌があり、市場の法則が支配する。今日インテリゲンチアの間にも夥しい豫備軍があり、失業者がある。それによつてインテリゲンチアは益々資本に對して奴隸的狀態におかれる。彼等が自己の特權的意識を棄てないために、彼等の奴隸根性は愈々甚だしいものになりつつある。

そればかりではない、資本主義の發達に必然的に伴ふところの、都市及び農村に於ける小ブル

ジョアの没落は、これら小ブルジョアを驅つて、今日、彼等の子弟を特殊な才能のあると否とに拘らず、その好むと否とに拘らず、どのやうな經濟的負擔をもつてしても、何とかインテリゲンチアに仕立て上げようとさせるやうになる。なぜなら、もしさうしないならば、彼等の子弟はプロレタリアに轉落してしまふことになるからである。かくして資本主義の發達と共にインテリゲンチアの生産過剰は自然の勢ひをなすのである。

それにも拘らず、知識階級は自己を特權階級として意識することをやめない。彼等は自己の中間的な位置をなんらか超階級的な、特權的な位置として意識する。夢幻的なものを實在的なものとして意識することは彼等にふさはしい。資本家から直接の搾取をうけず、また勞働者を直接に搾取してゐない彼等は、これらの階級の間の調停の說教師となる。彼等の唱道するところは改良主義である。これらの改良主義者たちはブルジョアジーとプロレタリアートとに平和を勧告する。社會正義の觀念、自由主義の思想などが彼等によつて宣べられる。しかもなほ階級間の闘争の絶えることのないのを見て、彼等は急速にファシスト化する。

彼等のうち聰明なる者は彼等の運命を知つてゐる。彼等は傍觀者であらうとする。皮肉と微笑とが彼等の顔に漂ふ。しかし遂には彼等も強ひて無頓着を粧ひ得ないであらう。或る者は反動化

し、或る者は享樂主義者になる。

このとき一部のインテリゲンチアは勇敢にもプロレタリアートの陣營に身を投ずるであらう。しかし彼等の或る者は、なほ彼等の特權的意識を棄て去ることなく、そこに於てもつねに指導者であらうとする。これらの人々は彼の野心をただ他の處で満足させようとするに過ぎない。英雄的氣分に酔はうときへも彼等は望んでゐるであらう。従つて彼等相互の間に於て指導者の特權的位置が争はれ、嫉視、反目、その他の排他的感情が支配する。彼等はまたインテリゲンチアによるやうに、彼等の觀念を現實とすり換へ、かくしてただ焦躁の氣持の虜となるであらう。無産階級の戦列に加はつた人々のうち自己の特權的意識をきれいに清算して、自己の運命を眞にプロレタリアートに結びつけ、現實の運動を最も現實的に把握し得る人々のみは、その知識と才能のために、第一線的な人として活動し得るであらう。

しかしこれは固よりあらゆるインテリゲンチアに出来ることではない。これは望ましいことであるけれども、現實に於てこの通りであることは不可能であらう。もし一層廣汎なインテリゲンチアに期待し得ることがあるとすれば、それは次のことであらう。

知識階級は、自己の唯一の武器たる知識的能力を今や最も鋭敏にはたらかせて、歴史の必然的

な運動を認識しなければならない。そしてそれによつて彼等は逸早く自己の特權的意識を清算せねばならない。このやうにして彼等は少くともプロレタリアートの同情者となり、同伴者となる。そしてかくの如きインテリゲンチアの同情と同伴とはプロレタリアートにとつてもまた必要であるであらう。インテリゲンチアはイデオロギストである。そしてイデオロギストはもとよりプロレタリアートにとつても必要である。無産階級の運動の進展と共に、その組織の擴大、強化と共に、イデオロギストの必要もまた増してゆくに相違ない。文化的勝利はプロレタリアートにとつても要求されてゐるからである。この意味に於てインテリゲンチアの支持は無産階級にとつて必要なのである。無産階級はやがてこれらのインテリゲンチアをも彼等の階級的實踐のうちに組織化し得るに相違ない。

もちろんこれらのインテリゲンチアは彼等にふさはしき最大の謙遜をつねに忘れてはならない。現在に於て最も必要なのはどこまでも政治的實踐である。また彼等は日和見主義者であることなく、どこまでも階級的イデオロギストであるべきである。

没落しつつあるインテリゲンチアを救ひ得るものはプロレタリアートである。そればかりでなく、インテリゲンチアにとつて關心事であるところのイデオロギーの發展そのものもまた我々は

この階級を通してのみ期待することが出来る。ブルジョア文化はもはや次第に生産性を失つてゐる。プロレタリアートと結びつくことなしには過去の文化の傳統のうち最も貴重なものさへもが保存され、發達され得ない状態になつてゆきつつあるのである。プロレタリアートは決して文化の單なる破壊者、文化の敵であるのではなく、却つて新しい、健康な文化の味方であり、且つその生産者であり、建設者であるのである。インテリゲンチアは自己の特權的意識を清算することによつて、却つて文化の擔ひ手としての自己の使命を完うすることが出来る。

古典の研究 — 1931.4『ギリシャ・ラテン講座』月報

一

瞬間の享樂のための見せ物でなく、永久の財産——嘗てツキヂデスはこのような言葉をもつて、彼自身の歴史書が人類の歴史そのもののうちに於てもつべき位置をみづから指し示したのである。我々はそこに無邪氣な誇を見る。しかもこの告白の中に現はれた傲慢なども云はれ得る期待は、二千年餘の経験によつて事實として證明された。批判的な歴史學の建設者としてのツキヂデスの名は恐らく不朽である。そして我々は彼の言葉が凡ての偉大なる古代人の場合に當て填まることを知つてゐる。

キリスト教が津浪のやうに世界を席捲したとき、この新しい宗教の火の如き歸依者達は、從來の支配的な古典的文化の没落を豫言した。その當時、我々に傳はれる書簡の中で、ギリシアの修辭學者リバニウスは、彼の博識な友人で且つ基督者であつたところの、後の教父カエサレアのバ

シリウスに向つて、この人が聖書に對して古典的教養を輕蔑したのに答へ、次のやうに書いてゐる。「君はただ安んじて——君の云ふところでは——より悪い形式のものがより價值のある内容をもつた著作を守つてゐるのもよからう、誰が君にそれを拒むことを欲しよう。併しつねに私のものでありそして以前にはまた君のものであつた教養の根は、君のうちになほ持續し、君が生きてゐる限り、持續するであらう。そしてたとひ君がそれに水をそそがずとも、如何なる時もそれを減すことがないであらう。」その後の歴史の發展は彼のこの確信に充ちた告白を正當なものとした。固より彼の保護者ユリアヌス皇帝の希望は實現されなかつた。古典的文化の最高の價值の反省によつてローマの國民的再生を計らうとする夢は一の幻想に過ぎないことが分つた。併しながらこの崩壞の時に於て、「永久のローマ」の滅すべからざる信仰の中から、古典的教養の復興は生長し、そしてそれがキリスト教的・西歐的文化の誕生の時となつたのである。教會は古代の精神的體系を破壞しなかつたばかりでなく、却つてその中へ這入つて行つて、千年に向つて自己の抵抗力ある建築を打ち建てた。中世のローマ的・ゲルマン的諸民族の國民的詩及び風習の上に古典的文化の伽藍は聳え、ゲルマンの征服王達は恰も鷲のやうにローマ帝國の遺物のうちに巢くひ、彼等の國家を古い帝國の基礎の上に、ローマ法の體系の容器のうちに組織した。

一五〇〇年の頃、キリスト教と古代との中世的結合がゆるみ、ヨーロッパの大部分にとつて再びそのこれら二つの根源的な要素が分解した。この分解を現はす名は、人文主義と宗教改革とである。即ち超世界的な原始キリスト教的信仰の復活に對する努力と、古代の世俗的文化の再生と、が平行して行はれた。十七―十八世紀のフランス的・イギリス的啓蒙思想、十八世紀の終に於ける古典的ドイツ觀念論並びに新人文主義、これが近代ヨーロッパの文化の發展に於ける二つの主要段階であり、共にルネサンスの子供であると見られ得る。

ここに於て我々は同時にこの方面から現代に於ける文化の問題が人々によつて何處にあると考へられてゐるかを知ることが出來よう。一方に於て近代的世界はひとつの不幸な出發點をもつてゐたと云はれ得る。中世に於けるキリスト教的要素と古代的要素との統一とは反對に、近代文化はこれら兩要素の分離から出發した。エラスムスとルッターとが一つの人格に於て結合してゐなかつたところに近代文化の悲劇の根源がある。そこで現代の課題はそれら二つの要素の統一を再び恢復するところにあるとも云はれ得る。最近に於ける中世的カトリック的思想の復興の著しい現象はかかるものとしても眺められるであらう。併しながら他方から見れば、近代文化はいづれにせよ古典的文化の壓倒的勝利を意味する。啓蒙思想とドイツ觀念論とがその主なる精神的産

物であり、そして前者が反キリスト教的であることは言ふまでもなく、後者と雖もキリスト教の根源的な信仰を古代的なものうちに溶解することによつて發達したものと見られ得る。「近代の教父」とも呼ばれるシュライエルマツハーがこの傾向を代表してゐる。かくて現代の課題は、キリスト教の見地からすれば、自己の根源的な信仰の内容がそのうちに沈んでしまつた人文主義の中から再び浮び出て、これを超越して純粹にその内容を獲得することにあるとも考へられよう。現代の新教のうちに於ける新しい傾向、所謂辯證法的神學はかかる目的をもつてゐる。

二

私はここに現代の文化的課題が何であるべきかについて立入つて論評しようとは思はない。いづれにせよ古代的文化の持續性については争ふことが出来ぬ。單に百年昔の人々、シラーやラシーヌが我々にとつて何となく古風に感ぜられるに應じて、ホメロスや悲劇詩人が若返るのを感じざるを得ないのは、いとも不思議な経験である。カントがその曲りくねつた文章のために啓蒙時代の子供であつたことの感ぜられるのに對して、プラトンの哲學的藝術が現代により自由な關係をもつて現はれるのは、不思議な経験である。

併るに古代的文化といつても、その中にギリシア文化とローマ文化とを區別することが出来る
とすれば、兩者の我々に對してもち得べき關係もまたそれぞれに區別されねばならぬであらう。

疑もなく、我々の感覺にとつてローマの著述家達の方が心理的に一層面白いのである。時間的に
一回的なものの、個人的なものの祕密に對する隠されざる感覺、しかも豊かな感情の高低をもつ
て甚だ特性的に自身を表現するローマの著述家達は、我々に對して內的により近く立つてゐる、
それだからまた我々は彼等に對して場合によつてはより容易に厭惡の情を抱かせられるのである。
千々に切れたる心臓の感情の深みから生れたカトウルの詩に現代人は共鳴を感じることが
出来る。唯物論的自然觀並びに人生觀の教に充ちたルクレチウスの詩は、その藝術的效果によ
つて、我々の心を捉へて離さぬであらう。今日の文藝家と雖もセネカの哲學的論文を讀んで一日
を愉快に過すことが出来、また我々は同じ室で食卓についてゐる場合のやうに何の窮屈も感ずる
ことなしにホラチウスやペトロニウスと談話することが出来るであらう。たしかにローマ人はギ
リシア人よりも心理的に一層親しく我々に接近してゐる。

ローマ人は明かに年代的にも我々により近く立つてゐる。否、彼等はいはば我々と同じ地盤に
立つてゐるのである。なぜなら彼等こそ實際最初的人文主義者としてギリシア人に對して我々と

同様な状況にあつたのである。彼等の文化的綜合の複雑さ、前へ推し進むギリシアの精神性と自身の現實的な歴史の意識及び健全な國民的保持力との模範的な混合は人々をつねに新たに驚歎せしめるであらう。ローマ人自身或るひとつの典型的な古典の解釋の仕方と吸収の仕方とをもつてゐた。この特殊な仕方のために彼等はまさにみづから古典的ともなり得た。その仕方が何であつたかに深く探り入ることは我々にとつて最も興味あり且つ利益ある仕事であるであらう。

その後の發展に於てそれぞれの時代はまたそれぞれの仕方で古典的文化——ローマ文化を含めて、なぜなら歴史は二つのもの、ローマ的「傳統」とギリシア的「理念」とである——を解釋し、吸収した。このやうにしてまた古典の解釋吸収の仕方そのものが歴史的であり、それ自身の歴史をもつてゐる。古典文獻學史の研究はかかる歴史の研究にまで進んで行かなければならない。我々は他の方面ではアルベルト・シュヴァイツァーの『エス傳研究の歴史』といふやうな好著をもつてゐる。同じやうに我々は例へばプラトン解釋の歴史といふが如きものが纏められることを希望しなければならない。

三

私は今我々の古典解釋の仕方が如何なるものであるべきかについて詳論するわけにゆかない。ここではただ近代に於けるそのクラシシズムとリアリズムとについて一言しておくにとどめよう。

古典解釋のクラシシズムの典型を我々は例へばフリードリヒ・シュレーゲルの『ギリシア人及びローマ人の研究の價值について』なる論文のうちに見出すであらう。クラシシズムは古代人の諸作品を美の永遠なる模範として、形式及び内容の絶對的な規範として見る。それは古代の現實の生活の歴史學といふ我々の意味に於ける古代學をなほ知らなかつた。それは専ら古代の美術、詩、哲學の偉大なる精神的產物の理念的の世界に生き、そして無意識的にこれらの領域の理念性を古代人の實際的生活について人々が形造つた形象のうちへ移入した。その特徴は精神の生産物をこれがその中から生産された地盤から全く分離することであつた。

シュレーゲルは云ふ。古代史と近代史とは二つの全く異つた法則の上に立てるそれぞれの全體である。人間性のうちに於ける二つの異なる能力、即ち表象的能力と努力的能力との何れが教養に對して第一の規定的な刺戟を與へるかに従つて、それが區別せられる。前者は「自然的な」文化であり、後者は「技巧的な」文化である。そして時間の順序に於て後者が前者に隨はねばならぬことは明かである。シュレーゲルによれば、古代史は「圓環行程の體系」をなし、従つて「完全

性」を表はし、これに反して近代史は「無限なる前進の體系」をなす。無限なる前進といふことは不完全性の象徴であり、そしてシュレーゲルはかくの如き近代文化の不完全性を就中文化の個々の部分の孤立化といふことのうちに見たのである。彼は云ふ、「一民族の歴史はその民族自身の考へ方に従つて説明される、圓環行程の體系は單に最も偉大なるギリシア及びローマの歴史家の見解であつたばかりでなく、却つてその民族の一般的な考へ方であつた。」

然るにかく現實の生活から分離して觀念の歴史を理解すること、或ひは後者を前者のうちに移入して前者を觀念的に理解することは永くは續かなかつた。十九世紀に起つた古代學は深い現實感をもつて現實の古代を再び新たに發見した。我々はこれを古典解釋のリアリズムの傾向とも呼び得よう。この新しい見方が同時代の藝術家達に如何なる影響を與へたかを見るのは、興味あることである。アナトール・フランスは『エピクロスの園』の中で書いてゐる。「私は時間と空間とから離れて美を理解し得ない、私は精神の產物について、私がそれと生活とのつながりを發見したとき、初めて喜びをもち始める、且つそれが私をひきつける結合點である。ヒサルリックの粗野な土器が私をしてイリアスを一層多く愛せしめる、私は、十三世紀に於けるフロレンスの生活を知つてゐるために、よりよく神曲を味ふ。私は藝術家のうちに人間を、そしてただ人間を求

める。最も美しき詩は遺物以外の何であらうか。ゲーテは『唯一の永續力ある作品は折にふれての作品である』といふ深い言葉を語つた。然るに結局は一般にただ折にふれての作品があるのみである、なぜならあらゆる作品はそれが作られた場所及び瞬間に依存してゐるからである。ひとはそれを、若しその起原の處、時及び條件を知らないならば、理解ある愛をもつて理解することも愛することも出来ない。自己充足的な作品を作つたと信ずるのは傲慢な弱さに屬してゐる。最高の作品はただ生活に對するその關係によつてのみ價值を有する。この關係をよく捉へれば捉へるだけ、私は作品に對して愈々興味を感じる。「ここに十九世紀の古代學のリアリズムの立場がクラシズムに對して鮮かに言表はされたのを見る。そして我々はこの二つの立場がクラシズムとリアリズムなる文藝の二つの時期に相應し、これに對して古典がそれぞれ特殊な仕方で影響したのを決して忘れてはならない。さて我々自身の古典研究の立場が何であるかが最も問題である。

講義錄狂 —— 1932.8『經濟往來』

ドイツ語の初等講義錄を編輯してゐる或る語學者の或る時の話に、讀者から來る通信などを見ると、其中には既に他の同種の初等ドイツ語講義錄を一つならずとつてゐる者が意外に多いことが分つて驚かされるといふことであつた。さういふ讀者はその一つの講義錄でも始から終まで勉強したわけでなく、大抵第一巻を、しかも多分その三分の一ほどをやつて放つてしまつて、何か新しい講義錄が出るとまたこれを買ふのだらうと思ふ。途中で面倒なことに會つてやめてしまふ、そして他のものに移つてまた始める。然しどれだつて何の面倒もなしに終まで行けるものはない。そこでさういふ讀者はドイツ語の初等文法の最初の同じ箇所を幾度も繰り返してゐるだけなのである。こんな讀者があるので出版屋も商賣になるといふものだらうが、當人にとつては色々な點から考へてずゐぶん不經濟な話である。さういふ人も、もとは或る語學を習得する目的で講義錄をとるのであるが、同じじやうなことを繰り返してゐる間にいつのまにか、次から次へ出る講義錄のどれにも手を出すといふ、講義錄ファンといふか、寧ろ講義錄マニアともいふべき者

になつてゐるのである。

この種の病氣は決して稀ではない。例へば、哲學をやらうといふので、凡そ「哲學概論」といつた名のつく書物なら何でも買ひ込んでゐる人もある。つまらぬことをするものだ、と笑つてはいけない。自分で學者をもつて任ずる人でさへ、存外同じやうなことをしてゐるのである。例へば、カント研究者がカント自身の著作を繰り返して讀むといふことをしないで、カントに就いての後から後へ際限なく現はれる文獻をばかり漁つてゐるが如きはその類である。それが學問的だといふのなら、學問とはつまらないことではないか。このやうな病氣に羅つてゐる人の最大の不幸は、自分がそもそも不可能なこと——なぜなら彼が一冊の參考書を繙いてゐる間に世界ではその幾倍、幾十倍もの同種のものが書かれ、出版されつつあるだらうから——を求めてゐることに氣附かないといふことである。

かういふ病氣は特に好奇心と併發するとき惡化する。好奇心は昔の思想家、アウグスティヌスやパスカルその他によつて、人間の主なる惡徳の一つと見られたが、好奇心が最大の惡であるといふことはまさに現代に於て最も明瞭である。現代人はこのことに少しも思ひ及ぶことの出來ないほど全然好奇心といふものに支配されてゐる。いはゆる知識階級はさうである。パスカルなど

は好奇心の根原を生不安に見出したが、今日知識階級が特に甚しく好奇心に囚はれてゐるのは、この階級の社會的位置の不安定、生活の不安にもとづき、その現はれであると云はれることが出來よう。かくして新刊書の後ばかり追つて古典など一向顧みない學者、雜誌ばかり見て單行本など殆ど手にしない讀書人がある。

我々は毎朝新聞を読む。ヒルティは新聞は朝讀むべきものでないと云つてゐたが、さういふ我慢の出來る人は今日極めて稀だらうと思ふ。ところで新聞を見て何も變つた記事がない場合、我々はなんだか空虚な、つまらないといふ氣持になりはしないか。變つた事件がなければ世の中は平和で喜ぶべきわけであるに拘らず、反對にそれを不満足に感ずるといふのが今日我々の普通の心理になつてゐはしないであらうか。好奇心は人間の生の不安の現はれであり、不安な心は何か珍しいこと、變つたことに對して愈々多く好奇の眼をみはるのである。物を讀むといふことは現代のインテリゲンチヤにとつてかくの如き意味のものとなりつつある。學問でさへもが次第にさういふ意味のものとなりつつある。

一つの語學を習得するための近路は、相當によく出來た一冊の文法書にかちりついて、それを始から終までやり上げるといふことであらう。學校で學ぶことが獨習するのにまさると考へられ

る理由は、他の點を除いても、學校では教師が最惡の場合でもとにかく一冊の文法書を強制的にやり上げさせられるやうに出来てゐるといふところにある。幾冊もの概論に手を出すよりも、立派な哲學者の書いた一冊の本を精出して勉強するといふことが、哲學を理解するための近路である。古典は捷徑である。このことは少くとも哲學や社會科學などの場合には云はれ得ると思ふ。これらの學問に於て新刊書ばかり漁つてゐるのはかの講義錄狂の場合と大差はないのである。

よく云はれる平凡な眞理だが、美術についてしつかりした鑑定眼を養ふためには、先づ本當の好いものだけを何遍も見るといふことだ。さうしておけば、今度偽のもの、悪いものに出會つた場合すぐにそれと鑑別することが出来る。最初から好いものの悪いものの差別なしに見てゐたのでは正確な鑑定眼は養はれない。學問の場合でも古典を勉強するといふことは同じやうな意味をもつてゐる。それで「眼」が出来るのである。偽のもの、悪いものが多くなればなるほどさういふ「眼」が必要になる。本が多く出るといふことは或る人々の云ふやうにそれほど歎くべきことではない。悲しむべきことは「眼」を失ふといふことでなければならぬ。

現代の知識階級の悲哀は彼等が次第に自分の本質を失つて無識になりつつあるといふことである。なるほど彼等は物を讀む、けれどもそれは彼等の生の不安に原因を有するところの好奇心に

刺戟されてのことであり、さういふ風にして唯新しいものを漁つてゐたのでは好いものと悪いものとの區別も出來なくなり、知識は結局無識に等しい。否、彼等は新しいものと古いものとの區別さへ出來なくなりつつあるのである。問題はレッテル、廣告、宣傳だけのことになり、いはゆる評判だけのこととなる。社會的といふことは今日の合言葉であり、それは全く重要なことであるに相違ないけれども、さういふ合言葉に威壓されてしまつて、個人があまりに意氣地なくなり、無確信になり、奴隸根性になつてしまひつつありはしないであらうか。自分の眼で物を見ることをやめて世間の評判にだけ頼るといふのであれば、知識も學問もないに等しい。然るに本當を云へば、唯徒らに社會に媚びることによつては眞に社會的にさへなり得ないのである。

澤山の講義録に手を出すよりも一つの講義録にかちりつくのが語學習得の近路だ。徒らに新奇なものを氣にすることをやめて、とにかく自分の思想を行きつくところまで發展し展開してみるといふことが眞理への捷徑である。眞理は混亂からよりも誤謬から生れる、といふベーコンの語は正しい。日本の現在の學界や思想界の不幸は、ひとがあまりに誤謬を、寧ろ世間から誤謬と云はれることを恐れて却て混亂をかもしてゐるといふことである。批判があり、批判の批判がある、評論があり、評論の評論がある。「哲學時評」まで出來た世の中では批判や評論には事を缺

かない。かういふ世の中では「われ敢て誤謬を意欲する。」といふやうな、確信のあり、度胸のある、徹底した人間がもう少しあつてもよかりさうに思ふ。

自殺の哲學 — 1933.2.23 『讀賣新聞』

あなたの御質問は困難で複雑な問題を含んでゐます。然し私の考へるところを簡單にお答へすることになります。

或る人は、自殺をするといふことは人間を動物から區別する特徴であると云つてゐます。實際そのやうに見られる點がないではありません。自殺するといふことは、人間が自分を主體として意識するからであり、そして自分を客體として共に主體として意識することがほんとの意味で出来るのは人間だけではないかと思ひます。自殺は人間の主體性が意識される限界情況であるとも云へませう。

このやうな限界情況に迫ひ詰められるには色々な原因があることです。然しまたどんな客觀的原因があるにせよ、もし主體的な意識がなかつたならば、特に自殺といふことは起らない筈です。そこで我々は、或る自殺事件を社會的客觀的原因から説明された場合、そのやうな説明が全く正しく、また重要なものであると考へながら、それだけでは完全になつとくしないのです。人

間の主體的な意識を私はパトス（パッション）と呼び、そこからパトロギーといふ言葉を用ゐてゐます。自殺はパトロギー的な方面を多分に含んでゐると思ひます。

私は情熱、激情、等々といはれるものを一般的にパトスと呼んでをり、それは人間の主體性を顯はにする意識の象面だとします。このパトスが性格といふものの根本をなし、パトス的なものは性格的なものです。パトスが客觀的な意識に對する特徴はと云へば、それは主體的に深まるに従つていはば對象を失ひ、次第に無對象になることで、この點、パトスに對するロゴスの意識が高まるに従つて次第にいはば對象を含み、客觀性を増すのと反對です。人間を一面的にパトロギー的に探つて行くと、そこで、「無」に突き當ることになるでせう。この無はそれ自身性格的なもので、人々によりそれぞれ性格的に解釋されてゐます。ニイチエにとつては、それはもろもろの星を産むべき渾沌であり、キエルケゴールにとつてはそれは「死への病氣」であり、またこの無から虚無主義も出て來ます。然しこの無に突き當つて或る者はパトスなきこと（アパテイア）を憧れるでせう。藤村氏の場合はこのやうなパトスなき無を求めての死ではないかと思ひます。あなたのいはゆる哲學的な死です。

これに反し今の時代の者にとつてはこの無はどこまでもパトス的な無で、そこから一種のロマ

ンチズムも出て來ませう。貴代子さんの場合はこの様なパトスの無に誘導されてゐる様に思はれ、あなたのいはゆる文學的な死です。無がどこまでもパトスであるのはロゴスとの對立をやめないからで、従つてそこに自己鬭争といふこともあるわけでせう。

あなたが「自殺の保證人」と云はれたのを面白く思ひます。自殺の保證人を自己のイデオロギーに求める者はつまり自殺する他なく、然し自殺の保證人を他の人間に求める者は必ずしも自殺しないかと考へます。もしこの保證人がほんとにパトスを共にする（シンパサイズといふことを文字通りに解して）人であつたなら、その者は救はれるでせう。いはゆる同情をして心中する場合もあるでせうが、それはほんとにパトスを共にするといふよりも、一方が引摺られるのではないかと考へられるのです。

人間はパトスによつて主體的に結合されてゐます。（パトスなき無を求めた藤村氏と違ひ、貴代子さんが昌子さんを必要としたところに、パトス的な無の性質が現はれてゐます。）ロゴス乃至理論による客觀的な結合も之に支へられなければ眞の人間の結合とはなりません。パトスは性格的なものであるにしても、性格的と個人的とは同じでなく、却つて人間は他とパトスを共にすることによつて眞に性格的となることができます。我々はパトス的な無のリアリティを求むべき

で、その爲には知性をはたらかせなければなりません。理論の「眞理性」を證明するものは實踐であると言はれるやうに、パトスの「眞實性」を證明するものは、この場合こそほんとに實踐だとも云へませう。パトスは主體的な意識だからです。人間は主體と客體との辯證法的統一であり、従つて一面的にパトロギー的であることは、普通に用ゐられる意味でのパトロギー的、即ち病理的ともなります。そしてまたそのやうにパトロギー的になるのは、その人が社會から游離してゐるからだとも云へるでせう。

〔#この論考の元となつた質問は後記参照〕

自由主義者の立場 —— 1933.7.13 ~ 15『東京朝日新聞』

—— 倉田氏の所論を讀みて ——

一

この頃わが國において注目すべきこととして自由主義の運動が指摘される。京大事件、ナチスの焚書に對する抗議、學藝自由同盟の創立、大學自由擁護聯盟の結成、等がその徴候的なものである。もつともそれにも拘らずまた特徴的なことは、そのやうな事件乃至運動に關係してゐる者も、多くは、あからさまに「自由主義」を唱へ、みづから「自由主義者」と名乗るのを好まないといふことであらう。このことは、わが國では從來自由主義といふものが十分に發達してをらず、自由主義の傳統が薄弱であるといふことにもよるであらう。然し一層注意すべきことは、今日一般的に「自由主義」と呼ばれるものが、やや複雑な事實と一緒に包括し、多様な意味を同時に含んでゐるといふことである。

第一にまづ正統的自由主義の繼承者と見られるものがある。自由主義はもと近代資本主義社會の生長と共に現はれた思想であるが、それは種々の改訂を経て、現在では、社會民主主義となり、或は一轉していはゆる社會ファシズムとなつた。一方が退却し、他方が自由主義の反對物となつたとき、なほ自由主義者として残つてゐるのは、いはば「心情からの」自由主義者である。彼等はもはや社會民主主義者ですらないかも知れない。彼等はただ純眞なヒューマニストである。自由主義は彼等にとつては政治的プログラムであるよりも「生きた信仰」である。近代自由主義は、原則的には、あらゆる人間が自由であるべきことを述べた。彼等は抑壓された者の解放といふ一般的原则に、そのヒューマニスト的感情から固執する。

倉田百三氏は本紙において「自由主義者に訴ふ」といふ一文を發表され、自由主義者がファシズムと提携すべきことを勸説された。敢て倉田氏の勸説を待つまでもなく、多くの自由主義者は既に社會ファシストとなつてをり、社會民主主義者の社會ファシズムへの移行は顯著な事實でないか。今更めて勸告するの必要は毫も存しない。このときなほ自由主義者として残り得るのは、進歩的ヒューマニスト以外のものではなからう。

かやうないはば心情からの自由主義者が今日の自由主義者の一部分をなしてゐるとすれば、よ

り多く存するのは文化主義的自由主義者ともいふべきものである。これは特に日本におけるドイツ思想の從來の影響から見て輕視することができないやうに思ふ。もつともドイツではイギリス乃至フランスの如く自由主義は完全に發達しなかつた。「ドイツには嫌はれたそして罵られた色々な原理があるが、然し輕蔑に値するものはドイツの土地ではただ自由主義のみである。」とさへシュペングラーは書いてゐる。

けれども、例へばカントはなほ十分に自由主義的であつた。またドイツの浪漫主義はひとつの特色ある自由運動として起つたものである。此運動の影響のもとに自由主義文獻のうちもつとも異彩あるもの、フンボルトの『國家の活動の諸限界』が作られた。そしてこの書の特徴付けてゐるのは教育とか文化とかに對する限りなく深い愛である。新カント主義も自由主義的であつた限り文化主義的であり、この派の哲學者は人間のうちに存する良心乃至規範意識を「文化意識」として説明した。カントに始まる「自由の哲學」はヘーゲルに至つて事實上國家主義と結び付き、そして今日新ヘーゲル主義は、イタリアのジェンティーレなどにおいて見られるやうに、ファシズムのイデオロギーとなつた。わが國の文化主義者のうちにもそのやうな者を生じたが、然しより純眞な文化主義者はなほ自由主義者としてとどまつてゐる。文化の發達のためには人間がその

力を自由に、かつ多様に發達させることが必要であると考へられるからである。

日本における最近の自由主義の運動の特徴は、ひとつの文化運動であるといふことである。それは文化彈壓に對する抗議として現れた。然るに文化的にいつても、彈壓されてゐるのは、斷じてファッショのイデオロギーではない。文化主義的自由主義者が、倉田氏の勧められる如く、ファッショと結びつくといふことは理由なきことでなければならぬ。由來、自由主義運動はつねに抗議運動であつたし、またつねにさうあるのほかない。これが人間歴史の現實なのである。

ところで今日の自由主義者の中には、右に述べたほかに更に他の全く新しい種類があるのでありこのものこそ今日の自由主義を特徴付けるものであらう。

二

右に述べた自由主義者は、心情からの自由主義者にせよ、文化主義的自由主義者にせよ、共になほ近代的原理の上に立つてゐる。その限り、彼等はブルジョワ的自由主義者と呼ばれることができる。例へば、彼等は「理性」の思想の上に立つてゐる。ヒューマニズムの原理は理性の思想であるが、彼等の立場は、「人道主義」としても、「人文主義」としても、ヒューマニズムであ

る。然るに新しいタイプの自由主義は彼等も自由主義者と呼ばれるにしても、もはや其やうな意味では自由主義者ではなく、ヒューマニストでもない。これにも二つの種類が區別される。

例へばロマン・ローランを或は最近轉向を傳へられたアンドレ・ジードを、自由主義者といふが如き場合がそのひとつである。この種の新しいタイプの自由主義者も、或る意味ではもちろんヒューマニストに相違ない。然しながら彼等は理性主義的人道主義者ではない。彼等はあらゆる人間の本質としての理性に對する信賴を有しない。彼等には、從來の理想主義の思想が教へたやうに、理性が自由と創造との根源であるとは考へられない。この種の自由主義者は却て「新しい人間性」の探求者である。彼等の誠實な探求は幾度となく失敗したであらう。そして懷疑と不安とが彼等をとらへたにしても、彼等の探求はいよいよ激しくなるばかりである。彼等は遂にただ大衆のうちにおいて新しい健康な人間性を期待せざるを得なくなる。既にドストイエフスキーは、人間性のかかる熱烈な探求者として、民衆に對して極めて深い愛を抱いてゐた。もはや頽廢したブルジョワにおいてでなくただ新しく盛り上つて來る大衆を通じてのみ人間性の回復を信ぜざるを得なくされた者は、また「新しい社會」を熱心に待望せざるを得なくなるであらう。

かやうな特殊な自由主義者、新しいヒューマニストのほかに、いはば平面を異にして他の一群

がある。この人々は文化の従事者であるけれども、文化主義者ではない。然し彼等も何程か文化主義的であるのがつねである。この人々には一般的には文化に關する唯物史觀的見方を認め、プロレタリア文化の優越を信じ、現在のブルジョワ文化において「文化の危機」を見る。彼等の考へ方が多くの程度においてマルクス主義的であるにしても、決定的なことは、彼等においてはかの政治の優位乃至政治主義は現實的において多かれ少なかれ緩和されてゐる。彼等は極端な政治主義が文化の發達のために有害ではないかを恐れる。少くとも彼等はみづから政治的實踐に關興しない。彼等の直接の關心となつてゐるのは文化である。其限り彼等はなほ文化主義的自由主義者と或る共通のものをもつてゐる。

これらの自由主義者が、その性格、その思想において、進歩的自由主義者として、ファッショと最初から反對の立場にあることはいふまでもない、然し、如何なる自由主義者が今日の情勢においてファッショ反對でないであらうか。

三

自由主義者は、自由主義者として、少くとも批評の自由を要求する。倉田氏は、自由主義者が

ファッションを教へてやるやうにと勧められる。けれども教へるためには批評をせねばならぬ。然るにファッションに對する自由な批評は許されてゐないのである。例へば、軍部に對する、戰爭に對する、滿洲事變に關する、等々の忌憚なき批評は決して許されてゐない。しかもファッションのイデオロギーは容赦なく宣傳されてゐる。自由主義者はファッションに對する批評の自由を奪はれてゐるが、反對にマルクス主義者に對する批評の自由のために争ふことは少しも必要としない。マルクス主義に對する批評は却てつねに歡迎されてゐるのである。自由主義者は、彼が眞の自由主義者である限り、今日もはやそれほど自由ではない。自由主義者が自由を奪はれてゐるといふ事實、しかもそれが特にファッションに對する關係においてであるといふことに、倉田氏は注意されねばならなかつたはずである。

倉田氏自身書かれてゐる、「もとよりファッションには幾多の缺點があり、誤謬も犯し易い。しかしもと彼等の社會的機能は誠と熱と行動とにあつて、知能にあるのではない。その缺陷は知識階級が是正し、指導すべきものである。また彼等の知的誤謬が強烈な實行意志に伴はれる時には、文化と自由との逆轉と破壊とを結果するおそれもある。」ところで、唯「誠と熱と行動」だけでは甚だ危険であることは、倉田氏も認められるところであつて、それが如何なる方向、如

何なる指導に従つてはたらくかが何よりも問題である。

然るに倉田氏によれば、ファッショの「社會的機能は知能にあるのではなく」従つてファッショには「幾多の缺點があり、誤謬も犯し易い。」いま「その缺陷は知識階級が是正し、指導すべきものである」としても、ファッショの行動に對する批評の自由はそのもつとも肝要な點について許されてゐないといふことが明かな事實である以上、まことに是正のしようもなく、指導のしようもないではないか。かくて「彼等の知的誤謬が文化と自由との逆轉と破壊とを結果する」といふことは、決して單なる「おそれ」にとどまつてゐないのである。

例へば、京大事件を見よ。瀧川教授が何等マルクス主義者でなく、寧ろ單なる自由主義者に過ぎぬことは、「知能を社會的機能とする」ほとんど凡ての者が認めたはずである。この一事件を見ても、自由主義者にとつて文化的自由が奪はれつつあること、その危険の増大したことは明かであらう。自由主義者はこの點に關して今やマルクス主義者と同じ運命におかれようとしてゐる。このことが、その他の點では互に一致しない種々なる種類の自由主義者たちを結合せしめ、そして彼等を、特に文化的自由の問題に關して、マルクス主義者とも一致せしめた所以である。倉田氏が甚だ奇怪とされるやうに、自由主義者とマルクス主義者との接近があるとすれば、それ

を喚び起したのは、實はファッションそのものの仕業なのではなからうか。

種々なる程度の差こそあれ、如何なる種類の自由主義者もつねに進歩的である。進歩的でなきが如き自由主義者は本質的に自由主義者ではない。従つて彼等はプロレタリア文化に對する現在あまりにも不當なる彈壓に對して賛成することができぬ。或る者は文化の多様性と豊富とを愛するのために、或る者は相對立する文化の存在はその發達の動力であると考へるが故に、プロレタリア文化の尊重者であり、また他の者はプロレタリア文化において文化の唯一の可能なる更生乃至發展を信ずるが故にこの文化の味方である。けれども單にそれだけにとどまらない、今日の情勢は自由主義者をして自己自身の文化的自由をも防衛せねばならぬ必要を感じしめるに至つたのである。最近の自由主義の運動は、倉田氏の想像されるやうに、マルクス主義者が自由主義者にはたらかけることによつて生じたものでなく、また自由主義者がマルクス主義者のカモフラージュのために宿を貸すために起つたものでもない。却てファッション的文化彈壓が自由主義者をば、文化的自由に關してたまたまマルクス主義者と同様の立場に迫り込みつつあるのである。

倉田氏は次の如くいはれてゐる。「かくして日本のファッション的勢力が、知識階級全部を敵としなくてはならなくなるならば、彼等は流石に何事もなし得ないが、さうでなければ獨斷的武

斷的となるであらう。しかし何故に日本のファッショをかかる窮地に陥れなければならないのか。」と。そして倉田氏はその罪があたかも自由主義者の側にあるかの如く主張されるのである。決してさうではない。もしも自由主義者をマルクス主義者と同様の立場におくことがファッショにとつて窮地に陥れる所以であるとすれば、ファッショは今日みづから招いて窮地に陥りつつあるのである。

【#この倉田百三の文は、同紙 1933.7.5～8 に掲載された】

美術時評 — 1933.9.5, 13, 17, 20 『都新聞』

展覽會について

今年もいつしか美術の季節になった。いよいよ開かれ始める展覽會を前にして、素人は素人なりで、彼自身の感想があるものだ。

現在の美術展覽會はどのような意義を有するか、といふ質問を私は受けた。これは案外簡単に答へられることであるかも知れない。今日の社會では美術も一種の商品だ。従つて展覽會は商品としての美術の市場であり、もしくは見本市である。そこに入選することは或る美術家が商業的價値を得る道であると考へられる。私はそのことが悪いとあながち云はうとするのではない。今日の社會組織のもとにおいてはそれも致し方のないことである。文學者にしたつて彼の本の賣れるのを望んでゐる。尤も彼がそれを願ふのは、單に金銭のためばかりでなく、自分の作品が廣く讀まれたいからであらう。我々は同じ心を美術家に期待してよい筈だ。

展覽會は美術家にとつて作品發表の機關である。けれども同じ發表機關にしても、美術展覽會と文學雜誌の如きとでは大きな相違のあることを見逃せぬ。美術品は印刷のできる文學作品のやうに同一のものをいくらでも作つて手軽に普及することができない。美術寫眞の如きものが發達したと云つても、それが原作の趣きを傳へ得る可能性は蓄音機やラヂオが音楽における場合に比して遠く及ばぬであらう。従つて我々一般人が新しい美術品に接する機會は展覽會を措いて先づないのであつて、そこに美術展覽會の全く特殊な存在意義がある。

然しまた美術がそのやうな性質のものであるだけ、展覽會と並んで現代美術館といふものがぜひ必要なわけであらう。展覽會に陳列された作品が一度賣却されて個人の私有に歸すると、再び容易に我々の眼に入ることができない。このことは單に金錢のためのみに製作するのでなく、自分の作品が廣く鑑賞されることを欲する美術家にとつてはまことに心苦しいことである筈だ。美術は今日商品であつて、しかも私有物であることを欲しない、現代の社會的矛盾は美術の場合に他の藝術におけるよりも明瞭に現れる。とにかく、展覽會が單なる商品市場もしくは見本市でなく、作品發表の機關であるとすれば、當然その延長として、政府或は公共團體の作品買上、その他何等かの形式によつて現代美術館の作られることが要求さるべきである。美術が社會的意義を

有するためには、それは始終誰でもの眼に觸れ得る處になければならない。一時的な展覽會は恒常的な美術館を背後にもつてその意味を十分に現すといふものであらう。現代美術館といふ如きものがあつて初めて、今年の展覽會の新作品がどのやうな方向に向ひつつあるか、或る美術家などのやうな發展を辿りつつあるか、などといふことも誰にでもはつきり掴み得るやうになる。立派な藝術家や美術批評家が出るために現代美術館の存在がどれほど必要であることか。然るに美術館と云へば古い物ばかり集つてゐる處と考へられたり、或は單に常設の展覽會場に過ぎないものが「美術館」と呼ばれてゐるのが今日の狀態である。文化の創造と蓄積とが相互に作用し合はねばならぬやうに、展覽會と美術館とは密接な關係に立つべきものである。

新作品の發表機關として現在の展覽會はいろいろ問題にされてゐるやうだ。審査のことも大きな問題であらう。然しもつと自由な展覽會、個人展覽會、或るグループの、或る運動の展覽會などが活潑に、頻繁に催されることを考へるべきだと思ふ。さういふものが簡単にできる組織が作られなければならない。現存の大展覽會よりもかかる小規模の展覽會の方が實際において現代の緊要な問題なのではないであらうか。

美術批評について

すぐれた美術批評家が存在しない、美術批評は一般に面白くない、と云はれてゐる。我々の眼に觸れる範圍のものは、殆ど凡てが印象批評に限られてゐる。それが必ずしも悪いと云ふのではない。唯それが當然のこと、自明のこととされてゐるのに對して疑問をもつのである。そのやうな印象批評の多くはあまりに文學的だ。もつと美術の固有な原理に深入りした批評が欲しいと思ふ。

現在美術批評を多少とも専門的にやつてゐる人には美術史家が少くないやうである。然るに、過去の作品の批評と現代の作品の批評とは同じ機關、同じメカニズム、同じ才能を要求するものでなく、その間にはおのづから差異がなければならぬであらう。「歴史家」と「批評家」とは實際において批評の二つの違つた範疇に屬してゐる。過去の作品の批評にすぐれた者が必ずしも現代の作品の批評に成功するとは云へない。そこで文學の如き場合は、文學史家と文藝批評家とおのづから區別されてゐるのが普通である。これと同様のことが美術の場合にもあるべき筈であらう。

美術においてははいはゆる「鑑賞家」といふ特別のものがあつて、さういふ人がまた美術批評家と

して現れてゐる。鑑賞家は趣味の人である。然るに趣味といふものはその本性上既に在るもの、完成された過去の作品に對して、より親和的であつて、新しいもの、生成しつつあるものに對してはあまり親しみを感ぜないのがつねである。それが主として過去の作品に向ふといふ點において鑑賞家の趣味は美術史家の心と同様である。

かくしてすぐれた「批評家」が存在しない現狀においては、美術における新しいもの、飛躍的なもの、革命的なものは十分に注意されず、理解されず、價值付けられず、そのやうなものが自然に抑壓されるといふことがあるであらう。蓋し批評家の批評家としての仕事は、まさに新たに生成しつつあるものに心をくばり、その熱心な、忠實な味方たるところにある。

今日の美術批評家は作者のために書いてゐるか、鑑賞者のために書いてゐるか、と云へば、そのやうなことは恐らく明瞭に自覺されてゐないのではなからうか。もちろんそれでもよいので、眞の批評は兩者に共に役立ち得る筈である。然しそのやうな立派な批評は殆ど見當らない。技術批評のみが作者に役立つわけでもなく、また技術批評は鑑賞者にとつて役立たないわけではなからう。文學的な批評、歴史的な批評、趣味批評などに比して、技術批評が一層盛んになることは確かに望ましいことである。それには美術家自身がもつと批評の筆をとることがよいとも考へ

られるであらう。文學の場合では作家が批評を書くことが多く見られ、あまりに多過ぎるほどであるに反して、美術家自身が批評を書くことは稀である。この差異には當然の理由もあることであるから、どうしてもほんとの美術批評家が出る必要がある。それには色々なこともあらうが、前にも云つた如く、現存の大展覽會のほかに、個人展覽會、或るグループの、或る運動の展覽會などが更に活潑になり、美術批評家の活動が始終要求されるやうになることなどもその一つに數へることができよう。

藝術を社會生活との關聯において批評するといふことは、今日文學などの場合では殆ど常識的なことにまでなつてゐるに拘らず、美術についてはこのやうな批評が殆ど見られない。いはゆる社會的批評がよし凡てでないにしても、この方面が特に開發されることは目下の急務に相違ない。今後どのやうな新しい批評の方法が生れて來るにしても、この社會的批評の方法を無視することはできないと思ふ。それとも關係して、今日ありふれたあまりに自由主義的な批評とは異つて、一層明瞭な立場乃至原理からの批評が見られないのも寂しい。

美術家の集團について

二三年前、文壇解消論といふものが出て、文壇は解消しつつあるとか、解消せしめてよいものであるとか、いふやうな議論で賑はつたことがあつた。現に文壇といふものは存在しないではないが、その勢力はもはや昔日の如きものでなく、今日文學の方面において脅威を感じられてゐるのは文壇といふ存在ではなくて、寧ろチャーナリズムの勢力である。

文壇にくらべると畫壇といふやうなものは現在も比較にならぬほど大きな勢力をもつてゐるやうに思はれる。これには色々理由があるであらうが、その一つとして考へられることは、畫壇といふものが作品發表機關である現在の大展覽會を中心として構成され、その道の大家や先輩はそこで審査員としての權威と權力とを有し、そしてそのやうな有名な展覽會に入選することが美術家たちにとつて世に出るための唯一の手段と見られてゐるといふことである。そのやうな畫壇は若い作家に對して、ずいぶん大きな威力をもつてゐる。そして若い作家の殆ど凡てがそのやうな展覽會を唯一の目標として制作してゐるといふ有様である。然るに帝展などを見るに、そこに何も共通の立場の自覺があるわけではなく、一貫した指導原理があるわけでもない。畫壇といふものがそれにも拘らず實際に勢力をもつてゐるために、美術における新しい精神、新しい傾向が知らず識らず抑壓され、活潑に伸長し得ない状態にあるのではなからうか。

私は今の畫壇といふものをもつと分化することが望ましいと思ふ。それには展覽會の組織が變らなければならぬ。一定の精神、一定の立場のもとに美術家が集つて、それぞれに展覽會をもつやうになることが望まれる。さうすれば、一の集團と他の集團との間におのづから競争も行はれ、美術界に潑刺とした空氣が生じ、新鮮な藝術も生れて來ようといふものだ。このやうにして現在の畫壇が分化するやうになると、畫壇といふ特殊な存在を對象とするのでなしに直接に社會に訴へようとする藝術も自然に出て來るであらう。初め文展が出來たとき、その目的は一般社會に美術趣味を普及するといふことにあつたやうである。然るに今日ではそのやうな美術教育的見地から云つても、あのやうに綜合的な、寧ろ混合的な大展覽會はもはや意義が少くなり、却てその精神なりその傾向なりのはつきりした個人的、集團的展覽會がそれぞれに開かれるといふことが、社會の美術に對する理解を深める上にも一層役立ち得るのではないかと思はれる。畫壇の革新は手近かには展覽會の改革の問題である。

それにしても今日の美術家は社會に對してあまりに無關心ではないであらうか。その點で美術家は遅れてゐはしないか。その人々にとつては現存の畫壇が社會よりも大きな關心の對象であるかの如くである。然し單にそればかりではない、現代の社會において美術家は社會のためにでは

なく却て少數の個人のために制作してゐるのである。これには美術家の生活問題といふこともあ
るわけである。美術制作が直接に社會のためになされたやうなギリシア時代のことをひととは想ひ
起してみるがよい。美術が榮えた時代には、それはいつでも社會的意義をもつてゐた。今日美術
家は自己の作品に社會的意義を賦與するやうに努力することが特に大切であらう。そのためには
作家に普通見られる非社會的な生活態度が改められ、活きた社會ともつと接觸し、交渉して、物
の新しい見方を學ぶやうになり、また美術についての社會的批評といふものが突込んで行はれ、
作家の考へ方が變化させられることも必要である。これらのことは作家自身の生活問題とも關係
して來ることであらうが、現在の最も大きな問題でなければならぬ。いづれにしても、美術のみ
が社會の變化から超越してゐるといふことはあり得ないのである。

美術ファンについて

展覽會に集つて來る觀衆の種類について統計をとつて數字的に區別してみるといふことも面白
いであらう。そしてそのやうな觀衆が、その展覽會全體についてどのやうな印象を受けたか、ど
の作品に最も感心したか、或る一定の作品をどのやうに見たか、などといふことについて統計的

に調べてみるのも興味が有り、また有益なことであらう。かくの如き統計的調査が一度は行届いてもよい。展覽會の觀衆は或る意味では社會學的な、統計的な對象であるからである。

この觀衆は種々雑多な要素からなつてゐるやうに見える。實際、帝展の如き大展覽會になると、何となくお祭の氣分がある。それを年中行事の一種の美術祭と見れば面白くなくもない。作品の陳列もお祭にふさはしく賑やかだ。一般觀衆は浮動的で、その作品受容の仕方も曖昧なものである。かやうな展覽會にあつては、かの「會場藝術」と呼ばれるが如き、展覽會場における陳列の場合の効果をのみあてこんだ、従つて唯ひとの注意を惹くことを目差したやうな作品が作られるといふ傾向が自然に生じて來るであらう。勢ひ質よりも形の大きなものといふことになる。とにかく陳列の數が多いので、一般人にはおのづから好奇心といふやうなものが先に立つ。尤もデパートの如く、品が多いから人が澤山集まつて來るのかも知れない。制作品の多くは、それ自身の價值によつてといふよりも、あの展覽會そのものもつ賑やかさ、華やかさによつて人を引いてゐるやうにも感じられるのである。

固有の意味における美術ファンと云へば、美術についてのアマチュア乃至ディレクターのことを云ふのであらう。自分でも多少繪筆の心得などがある人である、美術書や美術寫眞などを好

きで集めてゐる者である。藝術を鑑賞し享受するのみでなく、自分でも多少それにたづさはつてゐる藝術愛好者がディレクタントである。さすが日本は美術國と云はれるだけに、かかる人間の數は多く、展覽會の觀衆の重要な要素をなしてゐるやうである。彼等が現在の美術の最も有力な支持者層である。たいてい有閑階級に屬し、従つて多くのサロンの傾向をもつた彼等の美的趣味と美的好奇心とによつて今日の展覽會と美術作品とは主として支へられてゐるやうに見える。

ディレクタントは現在の美術にとつてこのやうに必要な存在であるが、また多少危険な存在でもある。ゲーテが書いてゐる、「藝術は自分自身に法則を與へ、時代に指令する。ディレクタントイズムは時代の傾向に追隨する。」ディレクタントは前方を見ることをしないで、自分たちの近くの出來事ばかりに眼をやつてゐる。彼等は好い藝術家を自分たちの側に受入れることをしないで、反對に藝術家を自分たちの程度にまで引き下げようとする。藝術家の人氣といふものは主として彼等によつて作られる。彼等の間で話される批評が人氣の源泉である。また自分の判斷よりも人氣に従ふのがファンの性質でもある。藝術家がそのやうなファンに取巻かれて、人氣があるといふことは、それ自體としては悪いことではないにしても、危険なことである。そのとき藝術家は自分自身の上にしつかり立つて藝術の最高の目的をめざして努力することを忘れて、ディ

レタントの趣味に追隨するといふやうなことが起りがちだからである。

現在の美術はその觀衆の側から云つて多くは有閑階級的或はサロンのものである。そのことは作品そのものの性質乃至傾向にも相應してゐるのでないか。美術は本來そのやうな約束のものなのであらうか。我々はそのやうには信じないのである。

この秋の收穫

この秋での收穫はときかれると、私には答へる資格があまりないのである。私の見たのは二科と院展だけで、それも繪畫の部を一通り見ただけである。専門的なことはよく分らず、私としてはただ二三の感想を述べてみるほかない。

二科ではやはり第二室の回顧陳列が興味深かつた。記憶に残つてゐる作品が多かつたが、中には最初の時ほど傾倒し得ないものもある。取立てて云へば、故關根正二氏の「信仰の悲み」など今も特に心を惹かれるものである。これは象徴的な作のやうに覺えてゐたが、今度見るとどうしてなかなかリアルな感じがする。寫實的なものだけがリアルなのでなく、かういふ意味のリアリズムといふものがあるのである。考ふべきことだ。

展覽會を一巡して得た一般的な印象は、現在の畫壇も文壇とだいたい同じやうな様相を示してゐるといふことであつた。繪畫と文學とでは無關係なやうに見えても、同じ時期の藝術は相似た傾向を現すものである。いつたようなのかといふ不安に動かされる。高名な作家は既に完成し、と同時に何となく行詰つてゐるやうであり、新しい作家には底力がなく、またこれといふ確信的なものも擱まれてゐないやうである。ちよつと目を惹くものがあるにしても、さてこの秋での收穫はときかれると、結局大家のものを挙げねばならぬことになる。いはゆる「大家全盛」といふのであらうか。明かに展覽會用の藝術といふ感じを受ける作が殖えてゆくやうである。新人においてさういふ傾向が特に目立つのは自信のなさを示すもので心細いことだ。

安井曾太郎氏の作品は、去年の「薔薇」もはつきり頭に残つてゐるが、今年の「奥入瀬の溪流」も好かつた。回顧陳列に出てゐる氏の作にはあの時分ほどの感銘は受けなかつたが、氏の近年の作品には敬服する。先日も或人が安井氏は日本畫の境地に進みつつあると語つてゐるのを聞いたが、簡単にさうとは云へないけれども、安井氏など洋畫を突き切つて、固有のものを出すに至ることのできる人ではないかと思ふ。西洋風のことをやつてゐる者も、年齢をとると日本流のものに還るといふことは、他の世界でも見られるところであり、それをすぐに進歩であるかの如くに

云ふことが近頃特に流行してゐるやうだが、私は必ずしもさうとは考へない。さういふことは却て作家の生命力の稀薄、發展力の限度を現す場合が多いのである。洋畫家に日本的なものが出て來るとすれば、それは作家が自分を生かし切つたとき、洋畫の道を突き切つたとき、おのづから出て來るものにして初めてほんとに價値がある。安井氏にさういふことを期待するのはよからう。ほかに山下新太郎氏の「立秋」、有島生馬氏の「畫」など、取り上げればいろいろ議論のできるものであらうが、いづれにも別々の意味で不滿がある。それらよりも曾宮一念氏の作品「てんしんも」等の如きが綺麗で印象に残つてゐる。石井柏亭氏の「二科二十人像」は記念的なものとして興味があつたが、何でも相當に畫きこなせる石井氏の腕を見せられただけのことで、感動はない。

院展では二科を見たときに感じた不安や焦慮の如きも感じられなかつた。ただ今年は横山大觀氏の「蟲の音」よりも前田青邨氏の「鵜飼」が、小林古徑氏の「彌勒」よりも富田溪仙氏の「御室の櫻」がより好かつた。それにしても日本畫の將來はどうなるのであらうか。この頃のファッショ的傾向によつてそれは再び盛んになるであらうか。私にはどうもさうは考へられないのである。本年の官展においては少しはいはゆるファッショ藝術が見られるであらうか。

浪漫主義の擡頭 — 1934.1.8 ~ 11『都新聞』

さきほどから文壇の一角において浪漫主義の叫びがあげられてゐる。林房雄氏、龜井勝一郎氏などの名が先づそれに關聯して考へられるであらう。このやうな叫びは今度やや具體的な文學運動の形式を取らうとしてゐる。『コギト』十一月號にはその宣言とも見られ得る『日本浪漫派』の廣告文が掲げられた。この宣言の署名人、近く發刊されるといふこの新雜誌の同志には、龜井氏を初め、保田與重郎、中島榮次郎、中谷孝雄、神保光太郎、緒方隆士の諸氏がある。あの同人雜誌『現實』の一部が『日本浪漫派』に變るわけであらう。我々にかかる題名變化のうちに最近の文壇の動きの一徴候を認めることができる。從來全く壓倒的であつたりアリズムに對して、ともかくもロマンチズムを名乗る者が現れて來たのである。

林氏や龜井氏などには左翼的傾向の人の中でも元來性格的に浪漫的なところがある。またコギトの基調は、唯それがこれまで公然と主張されなかつたといふだけで、もともと浪漫主義であつた。時には文壇の風潮に押されて保田氏その他がリアリズムを唱へたことがあるにしても、その

理論の實質はいつも浪漫主義を多く出なかつたのである。ヘルダーリン、ノヴァリス、シュレーゲル、シェリング、等、ドイツの浪漫主義者の紹介と研究とはこの雑誌の特色をなし、その功績に屬すると見られてよい。然しながらこの系統の浪漫主義と、龜井氏などにおいての如くプロレタリア文學の系統から來た浪漫主義とは、それほど無雜作に結び付き得るかどうか、既に一つの問題であらう。

右の日本浪漫派の宣言によると、この運動は今日彌漫せる「平俗低調の文學」に對する挑戦である。それは市民的根性に對する「藝術人の根性」の擁護である。また曰ふ、「日本浪漫派は今日の最も眞摯な文學人の手段である。不滿と矛盾の標識である。」更に曰く、「日本浪漫派は、今日僕らの『時代の青春』の歌である。僕ら専ら青春の歌の高き調べ以外を拒み、昨日の習俗を案ぜず、明日の眞諦をめざして滞らぬ。わが時代の青春！ この浪漫的なるものの今日の充滿を心情において捉へ得るものの友情である。藝術人の天賦を眞に意識し、現在反抗を強られし者の集ひである。日本浪漫派はここに自體が一つのアイロニーである。」と。これらの文章のうちに言ひ表されてゐるのは、一、俗人根性に對する藝術的天才性の高揚、二、散文的精神に對する詩的精神の強調、三、浪漫的アイロニーの主張、等々である。然るにかくの如き提唱は實は就中か

のドイツ浪漫主義の藝術論殆どそのままの繰返しであつて、遺憾ながら新味に乏しいと云はねばならぬ。それにしても、このやうな提唱にも今日の文學の狀況において何か新しい意義が認められるであらうか。

この頃の文壇における一つの顯著な現象として指摘され得ることは、とりわけ若い世代の批評家たちの間に見られる主觀主義的傾向である。客觀的な基礎付けや論理的な聯關には無頓着に、ただ自己の「心情」を主觀的に語ることが彼等に喜ばれる。この人々の文章が難解であるといふのも、彼等が意識的に或は無意識的にアイロニーを好むからにほかならない。アイロニーは諷刺やユーモアとしばしば混同されてゐるが、夫らは性質的に違つたものであつて、互に明瞭に區別されねばならぬ。先づこのアイロニーの本質を究めることが、浪漫主義の意義を明かにするためには必要である。主觀性とアイロニーと浪漫主義とは密接につながつてゐる。若い世代の思考のうちにアイロニーが顯著であるところから見れば、今日浪漫的傾向は、理論の上ではともかく、精神的態度の上では存外廣く行き互つてゐるとも云はれ得る。

諷刺の基礎にはリアリスチックな、客觀的な、社會的な見方がある。このことは、少し以前文壇においてリアリズムの氣運が全盛であつた丁度その時分に、諷刺文學の問題がたびたび議論さ

れたことから知られるであらう。然るにアイロニーは主観性の規定である。キエルケゴール、此性格的には浪漫主義者でありながら浪漫主義克服の爲に苦闘した詩人的思想家の言葉によれば、「アイロニーは主観性の最初の、最も抽象的な規定である」。そのことは、あのソクラテスのアイロニーによつて有名なソクラテスにおいて、主観主義の立場が初めて人類思想のうちに現れたといふことが示してゐる。近代哲學においてカントに始まる主観主義は放膽なフィヒテを俟つて完成され、そしてフィヒテの後、彼の影響のもとに、シュレーゲル、ティークなど浪漫主義の文藝家は、アイロニーを一つの立場にまで高めた。かかる歴史的聯關から見ても、アイロニーが主観性の規定であることは明瞭である。

いまキエルケゴールは種々なる意味で現代人の意識の一標識となつてゐるが、彼がアイロニーの概念について書いた文章は、最近我國に現れた浪漫主義の心理を理解する上にも役立つ得るであらう。彼は其中で云ふ、アイロニーは否定性である、なぜならそれは唯否定するのみであるから。それは無限である、なぜならそれは此のもしくは彼の現象を否定するのではないから。それは絶對的である、なぜならアイロニーがその力において否定するものは實は存在しないところの、より高いものであるから。アイロニーは無を建てる、なぜなら建てるべきものは、その背

後にあるのであるから。またアイロニーにおいて主観は消極的に自由である、なぜなら主観に内容を與ふべき現實はそこにはないのであるから。主観は與へられた現實がそのうちに主観を縛る束縛から自由である、主観は消極的に自由であつて、かかるものとして浮動的である。このやうな自由、このやうな浮動が人々に或る感激を與へる、なぜなら彼等はいはば無限の可能性に酔つてゐるのであるから。キエルケゴールがアイロニーを説明したこれらの言葉は、今日の日本の青年浪漫主義者の心理をかなり適切に説明してゐないであらうか。

この人々は現状に對する反抗者である。このことは誰も尊敬をもつて認めなければならぬ。彼等のアイロニーはそこから生れる。然しながらその反抗は具體的な、限定された現實に對するものではなく、寧ろ無限定な反抗であるといふことがその特徴である。それは無限なる否定である、なぜならそれは無限定であるから。現實は狹隘卑小なものとして感ぜられるが、如何なる原因に限定されてさうであるのかは客觀的に考察されることなく、それ故に現實と云つても無限定なものに過ぎない。彼らの戦ひは一定の戦線といふものをもたぬ。然しフロントをもたない戦ひは戦ひと云はれ得るであらうか。そしてこの人々はただ彼等の主觀性をもつて戦ふ。そこでは「良心」といふ、この最も主觀的なものが問題にされる。良心といつても客觀的原理としては無

内容であり、従つてこの人々は「夢」について、また「憧憬」について語る。「我が時代の青春の歌」とは「無限の可能性」に對する陶醉にほかならないであらう。無限定な現實に對せしめられるのは無限の可能性といふ主觀的なものである。

我々の時代は混沌として行方を知らぬやうに見える。其方向を客觀的に指示すると稱した諸主義、諸原理も信賴するに足らぬかの如くである。しかも現實の状態は我々の反抗せざるを得ないものである。そこから浪漫的アイロニーが出て来る。然し彼等の夢や憧憬が眞に詩的で明朗であるかどうか、問題である。

代表的な浪漫主義、十九世紀のドイツの浪漫主義は、詩的浪漫主義、憂愁の浪漫主義、悲劇的浪漫主義といふ三つの様相もしくは段階を有すると云はれてゐる。詩的浪漫主義者は自己の主觀性に逃れ、何等かの部分的想像から宇宙を築き上げる。憂愁の浪漫主義者は自己の主觀性に引籠り、一切のものうちにおける異郷性を痛ましく體驗する。悲劇的浪漫主義者は實存に向つて努力する、彼は詩的浪漫主義者の逃避と憂愁の浪漫主義者の受動性とに對して戰ふ。言ひ換れば、彼は彼の浪漫主義を否定し、彼の浪漫的運命を克服しようとするのであるが、それが成功するものでない限り、彼は悲劇的浪漫主義者たらしめられる。ストリンドベリイも、ニイチエも、ドス

トイエフスキーも、キエルケゴールも、このやうな悲劇的浪漫主義者の一面を有したと云はれよう。

ところで今日我國の浪漫主義的現象を観察するとき、これら三つの様相は種々なる程度で新しい形態を取つてゐる。ここではもちろんこの國の一般的精神的狀況に相應していろいろ混淆してゐる。然しコギトの人々の浪漫主義はどちらかと云へば詩的乃至憂愁の浪漫主義であり、そして此頃の若い世代の思考におけるアイロニーといふものに大きな影響を與へたと思はれる小林秀雄氏などは、その浪漫性の方面からすれば、悲劇的浪漫主義に近いとも見られなくはなからう。更に新しい傾向としてプロレタリア文學から出た浪漫主義は新しい詩的浪漫主義とも云ふべく、殊に龜井氏の場合の如くマルクス主義の社會的階級的見地から離れるとき、それはやや純粹な詩的浪漫主義となるであらう。

かの「文藝復興」の聲によつて藝術の解放が求められた。それによつて準備されたのは藝術家の主觀性の解放である。ところが皮肉にも、或は意味深くも、かかる文藝復興の聲と共にリアリズムの主張が壓倒的な勢力を占めることになった。文藝復興といふ語がそれ自體或浪漫的なものを現し、それまで支配的であつたところの、プロレタリア文學の正統的と稱せられる純粹な客觀

主義の主張に對して、主觀性の解放を意味するとしたならば、その場合リアリズムは決して單なる客觀主義のことではあり得なかつた筈である。それにも拘らず、リアリズムといふ標語に壓迫されてこれまで主觀性は十分に主張されず、また尊重され得なかつた。リアリズムの散文的精神によつて「詩的精神」は抑壓され、その寫實的精神によつて藝術の「創造性」の理解は制限され、藝術の主導的能力が美學第一課の教へる如く感情乃至「想像力」であることが蔽ひ隠され、このやうにして作品は低調なものになつて行くやうに感ぜられるところがあつた。かくて今文藝復興の聲によつてその解放を準備された主觀性が一つの立場にまで高められて浪漫主義の提唱となつたといふことにも理由がなくはなからう。

浪漫主義はかくの如き反動として今日或意味、また或必要をすらもつてゐる。然しその意味は消極的に過ぎぬのではないか。浪漫主義は現狀に反抗する、そこにその積極性があると云ふかも知れない。けれども反抗さるべき現實の客觀的認識が見棄られる限り、反抗はアイロニーとして主觀性の内部に留まるのほかない。悲惨なる現實の中にあつてなほ夢み、憧憬しようとする心情の美しさを誰も疑ひはしないであらう。然し問題は、この夢の内容、この憧憬の方向が如何なるものであるかといふことである。それが現實の發展の方向と一致しない場合、浪漫主義は悲劇的浪

漫主義とならざるを得ない。また一致する場合、浪漫主義は單なる浪漫主義でなくなつてしまふであらう。そこで我々はもう少し、新しい詩的浪漫主義と時代との聯關を考へてみよう。

今の時代が轉換期であるとすれば、この時代はそれ自身において或浪漫的な性格を具へてゐる筈である。私は嘗てネオヒューマニズムの問題と文學について論じ（『文藝』創刊號）、次の如く書いたことがある。「現代はまことに多くのミュトスを包藏してゐる時代であり、そこに、あらゆるリアリズムの提唱にも拘らず、現代のロマンチズムの性格がある。このことは如何なるリアリズムの唱道者も見逃してはならないことである。」ここで云つたミュトスは浪漫主義者の欲するやうに「夢」といふ語によつて置き換られてもよい。ただミュトスは個人的な夢のことではなく、本來社會的なものであり、社會的ミュトスとして我々にとつて重要性をもつてゐる。然るに浪漫主義者は藝術的天才性を強調することによつて、その主張のうちには藝術至上主義の傾向が甚だ濃厚であり、夢とか理想とかもそのやうな立場において詩的個人的なものと考へられてゐるに過ぎないのではないかと疑はれる。

龜井氏は云つてゐる、「ロマンチズムを妄想であり、觀念の遊戲であると見做す俗見は既に打破られてゐる。それは深く現實に徹しようとする者の情熱の方向であり、現實のなかにただ現

實を見るのではなく、その可能性と未來性を見る、いはばリアリストなるが故にこそその夢である。」（『文藝』九月號）。然し現實をその可能性と未來性において見るといふのは現實を發展的に見ることにほかならず、そしてそれこそマルクス主義の唯物辯證法においてなされてゐることではないか、と反對されるであらう。寧ろ自己の夢を、現實との聯關において規定することなく、もしくは現實との聯關において規定することが不可能であると考へるところに浪漫主義があるのではないか。周圍の現實は夢を許すやうなものでなくて、夢を全くたたき毀すやうなものである、けれど我々の主觀はなほ夢みることを欲する、この主觀の憧憬に詩的場所を與へるために現實から主觀のうちへ逃れようといふのが浪漫主義ではないであらうか。

ミュトスといふものは決して單に客觀的にのみ限定し得ぬものである。その限りにおいて浪漫主義が客觀的現實主義に反對することは正しい。またそれが人間性のうちに含まれる憧憬、エロスを尊重しようとするヒューマニスティックな氣持乃至態度も我々の同感できることである。エロス、人間のパトスのこの根源的なもののうちから生れるミュトスを單なる妄想と見做すことには我々も反對する。然しながらミュトスは限定され、形成されねばならぬ。そしてそのためには新しい倫理の確立されることが何よりも必要である。ところが浪漫主義者はその浪漫的美的態度な

いし藝術至上主義の自然の結果としてこのやうな倫理の問題を度外視することになる。なるほどこの人々は「良心」と云ふ。けれども良心とは「心情」のことであり、この人々の良心が無限であるのは、この人々の「夢」が無限であるのと同じやうに、それが無限定であるがためにほかならない。倫理の問題を單なる客觀主義の立場から見ることが誤つてゐるとしても、社會的現實との聯關を斷念した良心は結局アイロニーの範圍に留まるであらう。

それにしても、最近の浪漫主義の根柢にもヒューマニズムの要求が新たに動いてゐるのではなくからうか。私は浪漫的アイロニーが新しい倫理によつて支配されて行動的になることが必要であると思ふ。ともかく、この頃或は「行動的ヒューマニズム」と云ひ、或は「意志的リベラリズム」と云ひ、ネオヒューマニズムの問題がかなり力強く現れて來たことは注目すべきことであり、興味深き事實であると云はねばならぬ。ネオヒューマニズムの原則の徹底的な論究が今要求されてゐる。

自由主義以後 — 1935.4.26 ~ 28 『讀賣新聞』

最近、美濃部學說問題を一契機として自由主義の再検討が行はれてゐる。そして「没落自由主義」などと云はれる如く、自由主義は無力であり、やがて没落して行くべきものであるといふのが、一般の意見のやうである。然しながら今日、自由主義の問題はそれほど單純でなく、その複雑な意味を分析することが問題の正當な取扱ひのために必要であらうと思ふ。

我々は先づ「自由主義の二世代」とも云ふべきものを區別しなければならぬ。その一つは、こゝとわるまでもなく、近代社會の支配的な原理であつた自由主義即ちブルジョワ自由主義である。これは年齢から云つて、比較的古い世代に屬する自由主義者によつて代表されてゐるのが通例である。然るに比較的若い世代、特に若い世代のインテリゲンチヤのうちにおける自由主義は單純にこれと同一視し得ないものがある。新世代の自由主義は決してブルジョワ自由主義をそのまま認めるのではなく、種々の點でそれに反對してゐる。この自由主義と古い自由主義との間には、普通その擔ひ手についても世代の相違があるやうに、性質上の相違がある。兩者を同じに見、自由

主義と云へばブルジョワ自由主義であるとして概括論を行ふことは、今日の實狀に即したものと云ひ難いであらう。我々の關心するのは、資本主義社會の「古典的な」自由主義でなく、寧ろいはば「自由主義以後の自由主義」である。

没落自由主義と云はれる場合、その華かであつた時代の存在したことを豫想しての言葉である。かく云はれ得る自由主義は、もちろんブルジョワ自由主義にほかならず、事實、それは没落すべき性質のものであらう。然るに新世代の自由主義はそのやうな想ひ出を有することなく、そのやうな過去に束縛されることを要しない自由主義である。特に我が國においては從來ブルジョワ自由主義も十分に開花しなかつた。このことは、一方、新世代の自由主義がブルジョワ自由主義の傳統に壓倒されずに新しいものとして成立するために好都合な事情であると共に、他方、それがもとより自由主義と云はれる以上ブルジョワ自由主義の一定の要素を繼承する限りにおいてもなほ、我が國の文化發展に對して重ねて特殊な意味を有することを語るものである。

確かに自由主義は現在無力である。然しそれが無力であるからと云つて、何でも社會的に強力なものに従ふといふ態度こそ自由主義の排斥するものである。自由主義に對する批判において、それは無力であるから無價值であるといふやうな考へ方が知らず識らず前提されてゐる。これは

現代の政治主義的な見方に伴ふ危険であつて、とりわけ封建的な事大主義の残つてゐる我が國では警戒を要することである。眞理は永久に無力である筈はないが、然し必ずしもつねに有力であるわけではない。現在有力なのは國家主義であらう。然るに世界の各國が凡て國家主義を主張し、國家主義が世界的になるに従つて、自由主義は寧ろ新しい展望を得るのである。自由主義は相對立するマルキシズムとファシズムほど有力でないが、然し兩者の對立が激しくなるに従つて自由主義は却つて新しい意義を得るのである。それでは新世代の自由主義とは如何なるものであらうか。

新世代の自由主義は現在主としてインテリゲンチヤのものである。事實、現在自由主義が問題にされるとき、たいていの場合、知識階級の問題と關聯させて論ぜられてゐるが、そのことはこの自由主義が單なるブルジョワ自由主義と同一視され得ないことを示してゐる。自由主義について論ずる場合、この問題を知識階級の問題と結び付けながら、この自由主義がブルジョワ自由主義と同じものであるかのやうに議論するのは、自己矛盾であると云はねばならぬ。

インテリゲンチヤの特性がそのインテリジェンスに、知識人の特性がその知識にあることは明かである。そして知識の特性はその國際性にある。ラスキは云つてゐる、「近代科學は世界市場

を意味する、世界市場は世界的相互依存を意味する、世界的相互依存は世界的政治を意味する。この恐しい三段論法の諸歸結の上に行動することが我々の安全にとつての唯一の道である。」單に知識そのものが國際的であるのみでない、かかる知識にもとづく技術、かかる技術にもとづく交通、生産等の諸關係も、國際的な性質を有し、國際的關係を密接にすることに役立つてゐる。ひとは「政治的」事件の喧噪に心を奪はれて、科學や技術が世界歴史における如何に大なる勢力であるかを忘れてはならない。電氣の發見はアンペールから我々に至るまでに起つた一切の政治的事件よりも重大な歸結を有する、とヴァレリイも書いてゐる。

尤も、自然科學や技術とは異つて、文藝、哲學等は、國民的色彩を一層濃厚に有することは爭はれない。けれどもこのことは、單に國民主義に動機を與へ得るものでなく、また自由主義の動機となり得るものである。なぜなら、そのやうな文藝や哲學にも國際的なところがあるといふことは別にしても、それらは單に國民的なものでなく、又個人的色彩を濃厚に有する性質のものであるからである。

なほ知識の國際性は我が國のインテリゲンチヤの場合、特殊な意義をもつてゐる。現代日本の社會及び文化の重要な基礎をなしてゐる科學は、もとより日本傳來のものでなく、西洋から輸入

されたものである。單にそれに留らない。我々の生活や意識においてこのやうに西洋流の科學や文化が大きな位置を占めるやうになつた以後は、我々の文藝や哲學の如きものに關しても、日本の傳統的なものに満足できなくなり、西洋的な乃至科學的な思想や様式の取り入れられることが要求されるに至るのは自然である。このやうなことは、日本主義者の云ふ如く、決して單なる西洋崇拜によるのでなく、我々の生活、交通、生産等の仕方が我々の經驗する通り西洋化してゐるといふことにもとづく現實的な要求に由來するのである。

このやうな事情は、我が國においては自由主義の傳統の強力でないに拘らず、知識人に自由主義的傾向を與へてゐる。もちろん、ただそのことからだけでは新世代の自由主義を説明することはできないが、然しまた知識の有する批判的性質を離れてこの自由主義は考へられない。この自由主義はファシズムに對してはもとより、ブルジョワ自由主義に對しても、マルキシズムに對しても批判の自由を要求する。それでは批判の立場は如何なるものであり、知識人の階級的性質と如何に關係し、如何なる將來を有するであらうか。

そのやうな自由主義は知識階級のイデオロギーであると云はれるであらう。そして知識階級は中間階級であり、やがて没落すべきものであるから、そのイデオロギーたる自由主義も没落する

のほかないと云はれるであらう。知識人が自由主義を抱き得るのは、ブルジョワジーになほ自由主義の存し得る餘地のある限りにおいてであると考へられるであらう。

然しながら知識人が自由主義的であるのは、單に彼等が中間階級であるといふ故のみでなく、知的活動そのものが本性上自由主義的などころを有するためである。そのことは今日、同じ小ブルジョワ階級の中でも知識人以外の層がファッショ化の傾向を現はしてゐるに拘らず、知識人が、また同じ知識階級の中でも文藝家、學者、ジャーナリスト、學生等、知的活動の活潑な層に比較的自由主義者が多いといふ事實によつても示されてゐる。知識人の自由主義には單にその階級の中間性からのみ導いて來ることのできぬものがある。人間の知的な、文化的な活動をしてその機能を十分に發揮せしめるためには自由が認められねばならず、そのことがまた歴史の發展、その意義の實現のためにも必要である。新世代の自由主義は單なる文化主義に立脚するものではないが、凡てを政治に従屬させようとする政治主義に賛成することができない。或ひは寧ろ、そのやうな政治主義の缺陷の經驗と觀察とからこの自由主義は生れたのである。

もちろん知識はその所有者の社會的規定に制約されるが、單にそれのみでなく、自己を客觀的に、批判的に眺め、かくて自己をも否定することができる。人間が解放を要求するのも、人間の

本質に自由が屬するからであり、そして自由は否定の契機を除いて考へられない。人間性のうちに自由を認めない自由主義はなく、そのやうな人間性の把握において、新世代の自由主義は、ブルジョワ自由主義の合理主義とも、またマルクス主義とも同じでない。この自由主義者は廣義においてヒューマニストであると云ふことができるであらう。然し彼等は以前のヒューマニズムの個人主義や合理主義に、人間中心主義にすら反對するであらう。もちろん、彼等はヒューマニストとして壓迫された人間の解放の協力者たらうと欲するのでなければならぬ。

自由主義者の個人的な要求も社會的な要求も、マルクス主義によるのでなければ決して充足され得ない、とマルクス主義者は云ふ。よしその通りであるとしても、自由主義者は彼等自身であることをやめないであらう。單なる統一でなく、多様の統一が統一をして豊富ならしめ、生命あらしめる。自由主義はマルクス主義に對しても批判の自由を要求する。批判の自由がなければ人間を動物から區別するものと云はれる知的活動の意義は十分に發揮されず、公式化、獨斷化、固定化は進歩發展に有害である。その發展がマルクス主義内部におけるものであるにしても、それは丁度カントから出たドイツにおける自由の哲學がヘーゲルにまで發展したといふやうな意味における根本的な變化を含むものであらう。新世代の自由主義はこのやうに歴史的立場を最も重要

視することにおいてブルジョワ自由主義と異つてゐる。それはなほ體系として存しないが、このことをもつて直ちにその無意味無價値を考へるのは、既に體系的獨斷論の偏見にとらはれたものにほかならぬ。現在自由主義が左右兩翼から否定されてゐることは、やがて否定の否定としての自由主義への道を示してゐる。

新語・新イズム解説

—1935.7.28『讀賣新聞』

普遍主義（全體主義）

全體主義といふ語はこの頃一般の新聞雜誌でも屢々見られるやうになつたが、それと同意義の普遍主義といふ語は専門家以外の間ではあまり使はれてゐない。全體主義の代表的思想家オトマール・シュパンは自己の立場を個人主義に對して普遍主義と稱してゐる。特殊と普遍とは論理上相對する概念であつて、個人は特殊であり、これに對して國家の如きは普遍と見られる。従つて個人主義對普遍主義の區別が成り立つわけである。普遍に抽象的普遍と具體的普遍とが區別されてゐる。抽象的普遍は形式論理學でいふやうな普遍であつて、一群の特殊からそれらに共通なものを抽象することによつて作られる。かかる普遍は特殊から抽象されたものとして、その内容は特殊よりも貧弱でなければならぬ。これに反し具體的普遍といふのは「全體」のことであつて、特殊を部分として自己のうちに含む。特殊は全體の缺くべからざる要素であるが、全體は部分の

和に過ぎぬものでなく、却つて全體は部分に先んずるといふのが普遍主義の根本命題である。然るに特殊（個人）に對する普遍にも、人類といふが如きものを考へることもできれば、個々の民族乃至國家の如きものを考へることもでき、かかる二種の普遍は秩序を異にするであらう。それらは論理的には類及び種として區別され得る。例へば人類と人種（民族）といふが如くである。種も個（特殊）に對して普遍であるが、類とは區別されねばならぬ。かくて從來の社會的存在の論理が特殊と普遍のいはば二項から成つてゐたに對し、個、種、類の三項を考へ、單なる普遍の論理に對し「種の論理」を他のものとの辯證法的關係において立てようとするのが田邊博士の最近の社會的存在の論理である。

述語主義

凡ての判斷が主語と述語とから成ることは論理學の説明を俟つまでもなく周知のことである。これを哲學一般の問題に移して、實在を考へるに主語的な考へ方と述語的な考へ方とを區別することができる。アリストテレスは主語となつて述語とならぬものが實在であるとした。例へば「人間」といふが如きものは眞の實在でない。人間は、「ソクラテスは人間である」といふが如

く、他のものの述語となり得るからである。主語となつて述語とならぬソクラテスといふが如き個物が實在であると考へられた。西田博士は逆に、述語となつて主語とならぬものが實在であると云はれる。個物は個物に對してのみ眞に個物である。私は汝に對してのみ眞に私である。個物は働く個物としてどこまでも獨立のものであつて、他の個物と全く非連續的なものでなければならぬ。しかし個物は個物に對し兩者の間に關係が存する限り、そこに何か一般的なものが必要ならぬ。かかる一般的なものは述語的なものである。然るにもしそれが「有」であるならば、それはまた主語となることができ、かかるものによつては個物と個物との非連續は考へられない。述語となつて主語とならないものは「無」でなければならぬ。無の一般者において非連續の連續が考へられるのである。このやうにして述語的論理によつて考へて行くことが西田哲學の根本的な特色である。西田哲學と云へば、すぐに反主知主義とか非合理主義とかと考へられるが、却つて非合理的なものを述語主義の論理によつて論理的に考へて行くことが最も獨創的なところである。

ハイデッガーやヤスパースなどの「實存哲學」は我が國でもかなり一般化した、それと種々の類似點を有する性格學の根本思想はあまり問題にされてゐないやうである。クレッチマー等の精神病學者の性格學は醫者の方面では知られてゐるが、表現理論から出發したルードウィヒ・クラゲスなどの性格學は哲學の學徒によつてもつと研究されてよいものであらう。それは最近流行のニイチエなどとも重要な關係がある。その根本思想はガイスト（精神）とゼーレ（心靈）とを區別し、これまでの精神の哲學、從つてロゴス中心的な哲學に對して、ゼーレを重要視するところにある。ゼーレといふのは身體、從つて自然と融合せるものであるが、これに反し人間における精神の發達は母なる自然に對する叛逆を意味し、人間の滅亡への道であると考へられる。このやうな世界觀には同意できないにしても、表現理論が現代哲學の重要な課題であることは種々の方面から認められてをり、表現的なものは凡て性格的であるとすれば、その問題を基礎とする性格學は注目するに足るものを含んでゐる。私のパトス論なども性格學にいふゼーレの思想を純化しようとしたものと云つてもよい。

日本文化と外國文化

——1935.8『ザルパン』

日本精神乃至日本主義の強調につれて外國文化もしくは外來思想の排撃が行はれてゐる。日本人が日本人としての自覺をもち、日本的なものについて反省するといふことは、固より大切なことであり、我々もそのこと自體に對しては何等反對すべき理由をもたない。しかし日本的なものが何であるかを論ずるためには文化哲學的基礎、特に方法論が必要である。これらのものを缺くとき、現に多くの日本主義者たちにおいて見られるやうに、偏狹な、獨斷的な排外主義に陥ることになるであらう。文化哲學及びそれを根柢とした方法論の確立は、我々にとつて現實的な問題となつてゐる。

日本的なものが何であるかを知るには、我々は日本の過去の文化の歴史を研究し、その中から學ばなければならぬ。日本は極めて古くから支那文化と交渉をもち、また印度思想の影響を受け、儒教や佛教の輸入によつて日本文化は發達した。従つて日本的なものが何であるかを知らうと思へば、日本におけるそれらのものの發達を通じてそのうちに日本的なものを探らなければな

らぬ。日本佛教は印度佛教とも支那佛教とも異なる特色をもつてゐる。そこに日本的なものが認められる。佛教を外來思想として除いて日本文化を考へることができないのは勿論、またそれを除いて日本的なものを規定しようとしても一面的になることを免れないであらう。さうだとすれば、日本における西洋思想と雖も單なる外來思想と云ふことができぬ。明治以後の日本文化は西洋文化を除いては考へられない。もしそのうちに日本的なものが認められないとしても、それは一方では西洋思想が移植後なほ日が淺く、傳統が新しいといふことによるのである。他方では西洋思想の一特質とされる科學性は普遍性を特色とするといふことによるのである。しかしこのやうな普遍性にしても、殊に數學や自然科學以外の哲學、文化科學などにおいては、どこまでも相對的であつて、ドイツはドイツの、フランスはフランスの特色をもつてゐる。西洋思想と云つても唯一色のものであるのではない。西洋文化の重要な源泉であつたギリシア文化の如きも、フランスとドイツとはそれぞれ違つた形で繼承されてゐる。日本に移植された西洋文化も既に日本的性格を得てをり、今後益々さうなるに相違ない。儒教や佛教が日本において單なる支那思想でも單なる印度思想でもなくなつたやうに、西洋思想も日本においてもはや單なる西洋思想でなくなりつつあるのであり、今後更にさうなるであらう。日本的なものが何であるかを知るために

は、日本佛教史や日本儒教史を度外視することができぬやうに、やがて日本における西洋思想發達史を局外におくことが不可能である。

かくの如き方法論を無視するならば、日本精神の問題について、嘗ての廢佛棄釋論などに見られる如く、神儒佛の間に鬭爭が行はれることになるであらう。今日既に我々は、日本主義者において一致してゐるのはただ外國思想（西洋思想）の排斥といふことだけであつて、日本精神そのものについては、神道家は神道家で、儒家は儒家で、佛教家は佛教家で、それぞれ自分の立場に引寄せて日本精神を論じてゐるのを見るのである。これがもつと激しくなれば、統制の對象は皮肉にも、西洋思想であるよりも日本精神であるといふことにならねばならぬであらう。日本主義者がそのやうに無統制になる危険は、神道や佛教、儒教ですらもが、單に思想乃至理論でなく、宗教的信仰的のものであるといふことによつて甚だ多いのである。その場合これを統一し得る思想は存在してゐるであらうか。日本精神といふものは過去に限られたものでなく、將來に向つて發展して行くものであり、これをその發展の方向に於て把握し、形成することが肝要である。統一的な包括的な日本の思想はその方向に求められねばならぬ。そしてそれは西洋思想を排斥することによつては決して得られないのである。且つ眞に將來を捉へ得る者のみがまた眞に過去を捉

へ得る者である。

凡て生命的なものは環境においてあり、環境によつて限定されると共にみづからも環境を限定する。一國の文化もまたそのやうなものである。なるほど儒教や佛教は東洋思想であつて、西洋思想ではない。しかし過去において儒教や佛教が輸入されたのは當時の日本の環境の然らしめるところであり、今日ではこの環境が世界的となり、歐米にまで及んでゐるのである。そこに環境の擴大がある。外國文化との接觸交渉が一國の文化の生長發達にとつて缺くべからざるものであり、それが存しない場合にはその國の文化も涸渇し枯死するに至ることは、東西の歴史によつて證明されてゐる。また外國崇拜を現代の日本人のみの特徴と考へることも間違つてゐる。嘗て佛教渡來以後において宗教、藝術、學問、政治等、あらゆる方面に外國崇拜の現象が見られた。

そのために徳川時代の國學者たちは佛教を排斥したのであるが、しかし佛教の地盤におけるさまざまな優れた文化的產物はそのやうな外國崇拜によつて可能にされたのである。儒教の場合においても同様である。支那を崇拜した儒學者は惡しき學者でなく、寧ろその反對であつた。かくの如き外國崇拜が由來日本人の特徴であるとしても、それが西洋において必ずしも存しなかつたわけではない。却つて中華などと云つて威張つてゐた支那は世界の文化の大勢に遅れたのではない

か。外國文化の輸入は單に外國崇拜といふが如きことから説明され得るものではない。もつと現實的な、もつと實際的な必要から行はれるのである。今日の日本の經濟的機構は大なる程度において西洋化し、それに伴つて我々の生活はあらゆる方面において西洋化してゐる。子は親よりも、孫は子よりもその衣食、趣味嗜好において西洋化しつつあるといふのが日本の實狀である。現實の生活が西洋化すれば、それに應じて思想も西洋化するといふのは必然でなければならぬ。現代の日本の社會は、産業から軍事に至るまで、西洋で生れて日本へ移植された科學の力に依頼してゐる。西洋の文藝や思想は排斥されてゐるが、西洋的自然科學は種々の必要から獎勵されてゐるのである。西洋文化のなから主として所謂物質文明の基礎と内容とをなす自然科學の方面をのみ輸入することに努めてその他の精神的文化の方面の移植において自分が遅れながら、西洋文化は凡て物質文明に過ぎないかの如く非難するのは、西洋文化輸入における自分自身の物質的態度を嘲笑してゐるに等しい。そればかりでなく、日本の社會の現實的要求にもとづいて西洋的自然科學を移入し發達させることが必要であるとすれば、そのやうな科學と結び付いた哲學、従つて西洋的思想がこの國においても盛んになるといふことは當然である。各々の文化は孤立したものでなく、科學と哲學及び文藝等とは相互に密接な關聯を形作り、かやうにしてのみ發達する

ことができる。西洋的な科學が必要とされる社會においては、おのづから西洋的な哲學や文藝などが要求されるのである。科學は思想に影響する。そのみでなく、科學そのものの根柢は一定の哲學がある。従つて科學を普及させることはおのづと、そのやうな科學の根柢をなしてゐる哲學的思想を普及させることになり、またそのやうな哲學的思想を普及させるのでなければ科學そのものも發達し得ない。それだから一方では西洋的科學の普及發達を必要とし且つ獎勵しながら、他方では西洋思想の普及發達を抑壓する場合には、日本の文化は全體として有機的な聯關と統一とを失ひ、不健全なものとなるであらう。かかる狀態においては科學そのものの十分な普及發達も期することができぬ。ともかく日本の現實の社會の西洋化は動かし難い事實であり、そのために文化の方面においても西洋的なものに對する要求を抑止することは不可能である。かくして日本主義者たちと雖も、今日實際に見られるやうに、何等かの西洋思想に自分の主張の根據を求め、その日本主義と何等かの西洋思想とを關係付けようとしてゐる。さうしないならば、今日の日本人、殊に青年たちの嗜好に投じ、關心を喚び起し、信用を得ることが困難な事情にあるのみでなく、自分自身ですらも満足を感じ、確信を持つことができないやうに見える。西洋的なものの普及は現代の日本に於いて既にその程度にまで到達してゐる。

このやうな状態の中からやがて日本的なものが生れて來るであらう。しかしこの日本的なものは決して西洋的なものを排除したものでなく、却つて西洋的なものを包んだもの、西洋的なものを通じてもしくは西洋的なもののうちに生れるものである。ちやうど日本儒教や日本佛教のうちに日本的なものが生れたのと同様である。しかも西洋哲學と云はれるものは宗教や信仰でなく理論であり科學であることを根本的志向としてゐる故に、もし今後、いな現在、神儒佛の如く宗教的信仰的な仕方では對立してゐるものを統一する思想が要求されるとすれば、西洋哲學的方法によつて神儒佛の根本思想を研究するといふことが方法論的にも適切なことであらう。將來の日本思想を建設しようと欲する者は、西洋思想から逆轉し逆向することなく、寧ろ西洋思想を突き抜けて進むことが近道ですらあるであらう。

何故に儒教や佛教の場合には外國思想の模倣とは考へられず、ただ西洋思想の場合にのみかくの如き非難が起り得るかといふ理由として、私は既に二つのものを、即ち第一には日本における西洋思想の傳統がなほ淺いといふこと、第二には西洋思想の一特質として科學的普遍性があるといふことを述べておいた。もちろん日本思想乃至東洋思想には普遍性がないと云ふのでは決しない。西洋的科學の意味における普遍性を有しないとしても、それは他の哲學的意味における普

遍性を具へてゐる。もし何等の普遍性をも有しないものであるならば、支那思想や印度思想が日本に移植され、この土地で同化されるといふこともなかつたであらう。凡て偉大な思想には人類的なところ世界的なところがある。それだから我々が東洋思想を深く研究することは人類文化に對する我々の義務であると云つてよい。この點において日本人がただ西洋のものののみを知つて東洋文化の寶庫に對して無知であるとすれば、甚だ遺憾なことである。ところで右に述べた第一の點について云へば、西洋思想が日本において明瞭な日本的性格を得るまでに至つてゐないといふことは、單に年月が短いといふばかりでなく、更にこの短い年月の間において、特に最近においては日本の社會の變化動搖が激しく、日本的性格を固定させるに不利な狀況にあつたといふことが指摘されねばならぬ。文化が一定の性格を固定させるためには、社會の安定が必要である。しかしそれにも拘らず、日本における西洋文化もつねに何等かの日本的性格を具へてゐる。西洋文化のうち如何なるものが日本人に特に歡迎され、よく理解されるかといふことがすでに日本的に規定されてゐるであらう。いな、單純な翻譯の場合においてすら、翻譯は解釋であるといふ意味において、また全く文脈の異なる言葉に移されるといふことにおいて、すでに日本化が行はれてゐるのである。日本的なものが何であるかを知るために、我々はつねに必ずしも過去の文化に溯る

ことを要しない。日本的なものは到る處に見出され得るのであり、そして現代における日本的なものを認識することが特に將來のために必要である。日本的なものの研究においてつねに將來の文化の問題が忘れられがちであるのは、最も警戒すべきことである。

西洋文化と云つても決して一樣のものでない。そしてまた實際において、今日の西洋思想排撃にあつても西洋思想の全部が排撃されてゐるわけではなく、或る特定の傾向のものが排撃されてゐるのである。思想問題の背後にある政治的問題を見失はないことが最も大切である。

人間再生と文化の課題

——1935.10『中央公論』

各々の時代の文化にはそれぞれ一定の中心問題があるとすれば、現代文化の中心問題は如何なるものであらうか。私がここで問うてゐるのは特にいはゆる精神文化についてであり、しかも種々の精神文化に共通の基本的なテーマについてである。かやうなテーマは、種々の精神文化に共通のものであるといふ理由ですでに、我々の生の歴史的聯關の中から生れ、これによつて動機附けられてゐるのでなければならぬ。哲學や藝術の如きものについてその生の動機をたづねるといふことは、或る人々を不快がらせるかも知れない。しかしながら哲學や藝術に従事するといふことも生のひとつの在り方である限り、それには當然、生の聯關によつて規定された動機がある筈である。純粹に知識のために知識を求めたといはれるギリシア人においても、この純粹な觀想（テオリア）が人間的生の最高の形式と看做され、觀想にたづさはることは非實踐的であることを意味しないで、むしろそれが實踐の最高の實現にはかならないと考へられた。アリストテレスは政治學の中で、自己目的な觀想は單にひとつの行爲であるのみでなく、最もすぐれた意味に

おいて行爲するといはれるのは「思惟の棟梁たち」であると述べてゐる。かくて純粹な觀想、從つて叡智（ヌース）にあづかることが人間の持續的な生活形式（ヘクシス）として可能であるか否かが、アリストテレスの倫理學の根本的なテーマであつた。その生の動機を問ふことは藝術や哲學を不純にすることなく、その存在理由を自覺することである。しかもそれらにとつて自己の存在理由を自覺することは今の時代において歴史的に課せられた特別の要求となつてゐる。蓋し時代は行動を必要とする、あらゆるものが政治的實踐的であることに關心してゐる。このとき精神文化に従事するといふことは、およそ如何なる意義を有し得るであらうか。そのレーゾン・デエトルが問はなければならない。しかもかやうにそのレーゾン・デエトルを問ふといふことは、今の時代において哲學や藝術の如きものが人間そのもののレーゾン・デエトルとなり得るか否かを問ふことである。

現代文化の課題は明瞭である、文化活動は政治闘争の一翼である、文化的課題は政治的目的に従屬しなければならぬ、——嘗てかやうなテーゼが掲げられた。そして政治と文化、特に政治と文學の問題が盛んな討論の中心題目となつた。當時マルクス主義者によつてなされたかやうな問題提出は、我々の時代における哲學や文學、更に哲學者や文學者の存在理由をあからさまに問題

にしたといふことにおいて重要な意義を有した。政治と文學といふ尖鋭化した形で提出された問題の一般的本質的内容は、この時代における文學の存在理由にほかならない。ただそれは政治と文學といふやうな特殊の形で提出されるとき種々の偏向に陥る危険があつたのである。文化の存在理由はその時々々の政治的任務に従屬することに存するに過ぎぬであらうか。すぐれた作品は單に或る時代、或る社會の一時的な要求に應ずる以上の内容をもつてゐる。さもなければ、それが社會時代の變化を越えて永續するといふことは不可能である。尤も、かく言ふ場合、誤解が生じないために、あらかじめ次のことを注意しておかねばならぬ。第一に、作品の永續性は、作品が一個の生命あるものとしてそれ自身の運命と歴史を有することを否定するものではない。永續的といつても、それがあらゆる時、あらゆる場合に同じ高さの評価を受けるといふことではない。むしろ種々の運命の變化の中で結局自己を維持し自己を主張するといふことが生命あるものの特徴である。歴史から抽象された永遠は眞の永遠ではない。作品の永續性には、それが絶えず蘇生し、絶えず更新するといふことが含まれる。「最上の作品とは自己の祕密を最も永く保つてゐる作品である」とヴァレリイもいつてゐる。第二に、すぐれた作品は或る階級、或る社會の一時的な要求に應ずる以上の内容を有するといつても、それがつねにただ特定の歴史的情況において生

れるものであることを否定するのではない。ゲーテは、「唯一の永續力ある作品は折にふれての作品である」といふ意味深い言葉を語つた。一般にただ折にふれての作品があるのみである、なぜならすべての作品は、それが作られた場所と瞬間とに依存してゐるから。自己の生活する時代に對して生きた聯關を含まないやうな作品は時代を越えて永續する力を有しない。時代とのつながりが深く達すれば達するほど、作品は永續性を有し得るのである。第三に、我々は作品の永續性をいはゆる普遍人間性から説明することに對して注意しなければならぬ。人間は本質的に歴史的存在であり、人間性も歴史において變化する。もとよりその變化の中から共通普遍のものを抽象してくることは不可能でないにしても、かかるものは我々の歴史的生活とはかかはりのないものである。眞の永遠が時間の單なる無際限を意味しない如く、眞に人間のものは單に同一不變に止まるものではない。ゲーテが永生の觀念を活動の觀念によつて基礎附けようとした如く、普遍人間のなものも歴史的行為の立場から捉へられねばならぬ。そして歴史的行為はつねにただ個別的な行為があるのみである。

かくて眞の文化は單に或る社會、或る時代の一時的な要求に應ずる以上の内容をもたねばならず、しかも永續的價值とか普遍人間性とかいふものも歴史から抽象して理解し得ないとすれば、

現代文化の課題は如何なるものであらうか。マルクス主義の立場から論ぜられた文化の政治への從屬の思想は、この時代における文化のレーゾン・デエトルを問題にしたといふ點においてのみでなく、また如何なる文化も歴史の現實の瞬間と結び附かねばならぬことを自覺させたといふ點において、重要な意義を有した。しかしそれが文化の課題を單にその時々に変化する政治的行動に從屬させようとした場合、政治主義への偏向に陥らざるを得なかつた。政治的任務は本性上絶えず變化する。しかるに政治的問題の變化のうちにこの變化を通じて、或ひはこの變化の根柢に、つねにより永續的な、より人間的な問題が含まれてゐる。このものが文化の基本的なテーマとして現はれなければならぬ。ゲーテは事物の永續的な諸關係を取扱ふことによつて自分のうちに永遠を作り出すと語つてゐる。永續的な人間的な問題といつても、現在の歴史を、その社會的政治的問題を、離れて存在するのではない。けれどもそれはすでに外面から見ても、政治的問題に比して遙かに永續的な性質をもつてゐる。現代の政治的諸關係を通じて現はれるかくの如き永續的な問題を私は「人間再生」といふことに見出し得ると信じる。ジードは先般パリで開催された國際作家會議の席上で、「今日は人間を、新しい人間を獲得することが先づ緊要である」と述べた。この言葉は、文學はもとより、あらゆる精神文化の今日の課題を適切に言ひ表はしてゐる。

と思ふ。「私はソヴェートの新しい文學の中にみごとな作品を見た。しかしソヴェートが目下作りつつある新しい人間、私達の期待する新しい人間が、形をとつて現はれてゐる作品はまだ見たことがない。今はまだ鬭争、養成、生産を描いてゐる。未來を告げる作品、大きな飛躍の作品、その中で作者が現實を追ひ越し、これに先行し、これを嚮導し、道を拓くやうな作品の生れることを私は信賴をもつて期待してゐる。」といふジードの言葉もまた注目すべきであらう。もとより鬭争、養成、生産などを描いてはいけないといふのでなく、むしろそれは要求されてゐる。しかしそれがただそれだけに終らないで、その中から新しい人間性が發見され、新しい人間が形成されることが必要である。政治的なもののうちにおいて、そしてつねに政治的なものとの關聯において、より永續的な人間的な問題を擱むといふことが文化にとつては大切である。この頃プロレタリア人道主義といふやうなことが論ぜられ、新しいヒューマニズムの問題が起つてゐるのも偶然でなく、我々の立場から見ても興味深い事實である。ひとはソヴェートと我が國とは事情が違つてゐると言ふかも知れない。なるほど政治的問題は異つてゐるが、政治的問題の根柢に持續する人間再生の問題は同じである。ヒューマニズムといつても、抽象的に普遍的な人間性が問題であるのではなく、あらゆる人間において同一不變に止まるものが問題であるのではない。現代

ヒューマニズムの根本問題は、現代といふ特定の歴史的時期に相應する人間再生の問題でなければならぬ。

中世から近世への推移を劃する時期がルネサンスと呼ばれる如く、現代もルネサンスとして特徴附けることができる。或ひはむしろ現代を一つのルネサンスとして意識するといふことが今日のヒューマニズムの本質に屬してゐる。あの時代に、ルネサンスといふ言葉を最初に用ゐた人々は、單にギリシア的・ローマ的文化の再生を、死んだ文化の復興、破壊された世界の再興を考へたのではなく、自分自身のことを、自分の現在のことを、自身の人間の再生、彼等の人間性の革新を考へたのであつた。現代のルネサンス的理念においても、近代的文化の頽廢を見て、これを復活させ再建するといふことが問題であるのではない。あの時代の人々が中世的人間に近代的人間を對立させた如く、今日の文化の課題はその近代的人間に對して更に新しい人間のタイプの創造するといふことである。しかるに我が國では、マルクス主義によつて提出された政治と文化の問題が、その後の政治的情勢の變化のために、また文化そのものにおける政治主義的偏向に對する反動の結果として、人々の意識の中心から遠ざかるに従つて、もはや現代において文化的活動に従事することの存在理由について殆ど反省も自覺もないといふ状態が來たかのやうに思はれ

る。かやうにして、文化は次第に時代との生命的な聯關を失ふ危険にあるのである。

ところであのルネサンスの場合ヒューマニストたちは周知の如くギリシア文化の復興に熱心に努力した。しかるに現代においても、少くとも哲學に關していふと、或る意味もしくは或る方向におけるギリシア哲學の復興が今日の哲學に課せられた一つの重要な任務ではないかと私は考へる。近代哲學は、近代的世界の原理である個人主義と結び附いた主觀主義によつて——この主觀が個人的自我であらうと、超個人的自我といふものであらうと、多くの差異をなさない——救ひ難い陷穽に陥つてゐる。かかる主觀主義に對立させられた客觀主義も、抽象的に主觀主義に對立するといふ理由によつて、同様に缺陷をもつてゐる。近代の主觀主義の哲學は自己の立場からギリシア哲學を單なる客觀主義であるかのやうに非難する。しかしながら實をいふと、ギリシアには近代的な意味における主觀主義が存しなかつたやうに、近代的な意味における客觀主義も存しなかつた。抽象的な主觀主義と抽象的な客觀主義とは表裏をなし、元來同じ根のものである。今日ハイゼンベルクなどの新物理學の立場において、近代的な自然の概念は狭きに過ぎ、むしろギリシア的な自然の概念に還らねばならぬともいはれるやうに、現代哲學もその主觀主義、またその客觀主義の立場を捨てて、むしろギリシア哲學の立場に還るべきであるともいひ得るであら

う。ただギリシア的な自然の概念に缺けてゐる時間と歴史の見方をその中へどこまでも深く喰ひ込ませることが大切である。現代文化の課題を新しいルネサンスとして把握する者は、人間再生の問題をこのやうな立場から根本的に把握しなければならぬであらう。

新しい人間の哲學は何よりも行爲の立場に立つことが必要である。従來は美學などにおいても藝術作品を與へられたものとして前提し、それをただ理解或ひは享受の立場から眺め、従つてそれを主としてその心理的效果の方面から研究するといふことに局限されてゐた。フィードレルの如き稀な場合を除いては、藝術も制作即ち藝術的行爲の立場から見られるといふことがなかつた。人間の研究においても同様、従來の哲學には人間を行爲の立場から考察する見方が缺けてゐた。しかるに實際は、人間は與へられたものであるよりも作られるもの、歴史的行爲において作られるものである。我々の存在は固定したものでなく、我々の行爲において絶えず作られ、従つてまた絶えず發展するものである。人間が作られるものであるといふには、我々の行爲はすべて制作的活動（ポイエシス）の意味を有するものでなければならぬ。單に藝術的活動の如きもののみが制作的活動であるのではなく、人間のあらゆる行爲は制作的活動の意味をもつてゐる。行爲が制作的であるためには、單に主觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものでなければならぬ。

物を作るといふことは單に意識の内部において行はれ得ることではなく、それには身體が必要である。しかしまた單に身體的な運動は行爲とはいはれ得ないであらう。藝術が「觀念の物質化」として主觀的・客觀的なものであるやうに、人間も主觀的・客觀的なものである。そして藝術が藝術的活動において作られるやうに、人間そのものも、制作的意味を有しそれ自身主觀的・客觀的意味を有する行爲において作られるのである。作品のうちには作者の人間がおのづから表現されるといふ如きことも、藝術家の人間といふものが制作的活動において作られるものであることによつて可能であらう。このやうに人間を行爲において作られるものとして考察することが新しい人間の哲學の立場でなければならぬ。人間再生の問題は、人間を與へられたものでなく行爲において作られるものと見ることによつて初めて、現實的意義を有し得るのである。

いま行爲について考へるにあたり、特に主觀主義の見方に墮することのないやうに注意することが肝要である。從來の哲學も行爲の立場を全く顧みなかつたのではないが、その場合多くはカント的乃至フイヒテ的主觀主義の見方をとるのがつねであつた。しかるにもし行爲の立場が主觀主義を意味するならば、人間をその立場から考察することは、少くとも一面的であることを免れ難いであらう。なぜなら具體的な全體的な人間はもと主觀的・客觀的なものであるから。主觀主

義の立場において行爲を考へることができないといふのは、行爲には、爲すと共に爲されるといふ意味が、作ると共に作られるといふ意味が含まれる故である。言ひ換へると、行爲は「行爲」であると同時に「出來事」の意味をもつてゐる。もし行爲に出來事といふ意味が含まれないならば、行爲が歴史的であるといふことは不可能であらう。歴史はその根源的な意味において出來事を意味してゐる。歴史は單なる客觀主義の立場から、單なる主觀主義の立場からも考へられない。歴史はどこまでも我々が作るものであると共にどこまでも我々にとつて作られるものである。我々は歴史から作られて同時に歴史を作るものである。

人間を全體として捉へるには、人間を生れるところから捉へねばならぬ。人間は、彼が生れるところから捉へられるのでなければ、全體的に捉へられることができぬ。人間はつねに主觀的・客觀的なものとして生れるのである。人間を生れるところから捉へるのでなければ、人間再生も十分に問題とされ得ない。自然（ネーチュア）といふ言葉がもと生といふ意味の言葉とつながつてゐるやうに、物は自然から生れ、人間も自然から生れると考へられる。けれども人間がそこから生れる自然は歴史的・自然的でなければならぬ。哲學者が「能産的自然」と稱したものは歴史的・自然的と考へられねばならぬ。人間は社會から生れる。社會といふものは人間に對して外にあるので

なく、人間をそのうちから生み、そのうちに包むものである。人間は主觀的・客觀的なものとして生れるのであるから、これを生む社會は單なる客體ではなく、主體でなければならぬ。しかも人間は獨立なものとして生れるのである。人間は社會から生れたものでありながら、獨立にはたらし、逆に社會に作用し、實に社會を作るものである。恰も藝術作品が人間によつて作られたものでありながら、獨立にはたらし、逆に人間に作用し、實に人間を作るものであるのと同様である。かやうに獨立なものを作る行爲であつて創造的といふことができる。私がここで生れるといふのは、單に生理的或ひは自然的に生れることでなく、歴史的に行爲的に生れるといふことである。人間は單に在るものでなく、行爲において作られるものであるが、行爲には爲すと共に爲されるといふ、作ると共に作られるといふ意味があるところに、或ひは行爲は行爲であると共に出來事の意味を有するところに、人間は社會から生れるといふ意味があるのである。言ひ換へると、人間の行爲はつねに社會的に限定されてゐる。社會的に限定されてゐるといふのは單に外部から規定されてゐることではない。社會的限定は外延的に、従つて空間的に考へられるにしても、空間と時間とは一つに結び附いてゐる。時間は内面的で、空間は外面的であると考へるところの、カントを初め從來の多くの哲學者において、現代ではベルグソンにおいても見出されると

ころの偏見が先づ打破されねばならぬ。さうでないと、ゲーテの自然の如き、およそ生む自然は理解されないであらう。内面的といへば空間も内面的と考へられることができ、また外面的といへば時間も外面的と考へられることができるであらう。現代のいはゆる不安の哲學は、空間性を外面的として輕んじ、一面的に時間的であることを特徴としてゐる。人間はもと社會から生れるとすれば、人間を生れるところから捉へる人間再生の哲學が根本的に社會的な見方を含まねばならぬことは明かである。

現代文化の課題が人間再生にあるとすれば、その基礎となる哲學は創造の哲學であるといはれるであらう。現代の哲學はフェルナンデスの言葉を引用すると「認識の哲學」でなくて「創造の哲學」でなければならぬ。創造の哲學は歴史的行為の哲學でなければならぬ。しかるに、現代における創造の哲學を代表するベルグソンの哲學は、歴史的行為の立場に立つのではなく、なほ知的直觀の立場に止まつてゐる。ベルグソンは純粹持續或ひはエラン・ヴィタールのモデルを、意識において見た。創造的進化といつても典型的には内面的生活におけるものである。しかるに行為は單に内面的なものであり得ず、つねに身體と結び附いてゐる。行為するとは自己を超越するものに働きかけること、また自己を超越するものから働きかけられることである。ベルグソンの内

在論の立場においては行爲は考へられない。彼の哲學が自分の住む世界との乖離を感じる者の逃れてゆく内面的生活の不安を現はすものと解釋されるのもこれに依るであらう。身體をもつて外部の硬い存在を變化する者は幸福である。創造といふのは單に内的な過程でなく、自己の外に獨立なものが作られることである。ところで現代の他の代表的な哲學、ニーチェ、キェルケゴール、シェストフ、ハイデッガー等において見られるのは、ニヒリズムである。創造は「無からの創造」の意味を含まねばならぬとすれば、かやうなニヒリズムも何等か創造の哲學とつながりを有すると考へられるであらう。ニーチェはニヒリズムを「デカダンにして同時に端初」といつてゐる。そのニヒリズムは「能動的ニヒリズム」と稱せられる。能動の端初にあるものは渾沌である。

「我々自身は一種の渾沌である」といひ、かやうな渾沌と虚無とに落ち込むことが新しく生れるために要求される。しかしニーチェのニヒリズムもまた、彼自身の語る如く、人格の分解の體驗から生じたものであつて、眞に能動的、行爲的な立場に立つものではない。彼のニヒリズムも主觀的な意識生活の内部に止まり、超越的なものに觸れることがない。彼が超人の神話において具象化しようと試みた人間再生の思想は歴史的行爲の立場に移されねばならぬ。ニーチェは人間再生の問題に恐るべき眞實性をもつて苦惱した悲劇的ヒューマニストであつたが、ニーチェ主義者

として出發したジードが、今日、新しい社會から新しい人間の誕生を期待してゐるのは、意味深いことといはねばならぬ。人間は單に内面的に生れるのでなく、社會から生れるのである。しかも社會から客觀的に生れるのでなく、彼自身の主體的な歴史的行為において生れるのである。

現代文化の哲學的基礎
——1935.11『日本評論』

一

現代文化の問題を論ずるにあたり、先づ我々がそれを考察する立場は如何なるものであるかが問題でなければならぬ。現代文化の特徴が、よくいはれるやうに、社會の轉形期に於ける文化であることは殆ど議論を要しないであらうと思ふ。これは種々の立場、相敵對するやうな立場に於ける人々もが恐らく一致して承認してゐる所であらう。このやうな轉形期、即ち過去の文化は既にその役割を終り、もしくは終るべき運命にあつて、しかも尙ほ新しい文化が確定した形態に於て生産されてゐない、もしくははその生産が成熟してゐない時代に於て、文化の問題を論ずるとすれば、唯一の可能なる立場として我々は歴史的立場に立つの外ないのである。今日の文化がまさに轉形期の文化であるといふ事實は、この文化を考察する觀點を歴史的見地に置くことを要求してゐる。もとより單に轉形期の文化のみでなく、凡ゆる時代の文化が歴史的立場から考察され

ねばならないのであるが、かかる歴史的立場からの考察が必要であるといふことは、今日特に我々の文化が置かれてゐる情況によつて明瞭にされてゐるのである。ところで歴史的立場からものを見るといふことは、ものを發展的に見て行くことである。文化は固定したものでなく絶えず變化し發展して行くものであり、我々の時代の文化もこの儘止まるものでなく何等か新しいものに轉化して行かねばならず、或ひは既にそのうちに新しいものが生産されつつあるといふ風に見て行くことである。その意味に於て現代文化を歴史的に考察することは、將來に向つて展望的に考察することではなければならない。過去の文化をただ回顧するのもなく、現在の文化の状態をただ歎ずるのでもない。眞に展望的に見ることは未來から見ることである、創造の立場から見ることである。我々が新しい文化を生産する立場に立つて見ることでなければならぬ。これが今日の唯一の歴史的立場である。歴史的立場といふのは行爲の立場である。かくて現代文化の哲學的基礎が問題になるとき、その哲學は行爲の哲學、しかも歴史的行爲の哲學、創造の哲學でなければならぬ。このことはマルクス主義でも考へられることであつて、即ちマルクス主義はその經濟理論に於て歴史的立場、特に生産の立場を取つてゐる。我々はこのやうな立場を單に經濟現象のみでなく凡ゆる文化の考察に於て徹底させねばならないと思ふ。遺憾ながらこれまでマルク

ス主義にあつては、所謂精神的文化を社會の經濟的基礎の單なる反映に過ぎないと見るところから、この文化そのものを眞に生産の立場から考察することに於て不徹底を免れ難かつたやうである。

二

順序として、今日もはやその使命を終りつつあるとされるブルジョア文化、近代市民社會の文化の一般の特徴について簡単に述べて置かう。この文化の根本原理が自由主義であるといふことは、誰も認めてゐる。この時代の代表的な哲學者カントは自由の哲學を樹立した人であつた。カントの哲學はもちろん非常に深いものを持つてゐるが、その自由の概念は自律を意味した。他によつて律せられるのではなく自分で自分を律すること、自分が自分の行爲の立法者であるといふことであつた。自律の概念に於ては自己を超越した如何なるものも認められない。自分が自分の立法者と考へられるところから、そのやうな自由な個人主義と結び付く。カントには自由な人格の共同體としての目的の王國といふ注目すべき思想もあるが、カントですら、一般的に云つて、個人主義的な考へ方を脱してゐない。自由主義は個人主義である。その場合に社會が考へられるに

しても、社會は、近代の代表的な社會學說として知られ、ホッブスやルソーなどに見られる社會契約說に於ける如く、個々の獨立の個人が謂はば契約に依つて相結んだ所のもの、後から出來た所のものと考へられる。社會が考へられるにしてもその基礎は依然として個人主義的である。如何なる時代に於ても社會が問題にならないことはない。個人主義だからと云つて社會を問題にしないのではないが、その考へに於て個人を先とし社會を後にするといふ原理的な關係が存する故に、個人主義といはれるのである。更に近代社會の個人主義乃至自由主義はその合理主義と關係を持つてゐる。カントの自由は自律性を意味したが、その自律性の基礎は理性に置かれたのであつた。理性的であり合理的であるといふことが近代の文化の一特徴であつて、それは合理主義の文化であるといふことが出来る。この合理主義を模範的に象徴するものとして、マックス・ウェーバーは簿記を擧げてゐる。近代的合理主義は簿記的合理主義である。

これらの特徴は市民的文化のあらゆる方面に於て認められる。ひとつの例を科學に求めよう。人々は科學を考へるにあつても、何よりも先づその自律性を問題にした。例へば、社會學は如何にして可能であるか、と問ふ。この問は、社會學は如何にして自律的であり得るか、即ち他の科學とは全く異なる自分自身の獨立性を持つた科學として成立し得るか、といふことを意味し

た。歴史や文化に關する科學を考察する場合にも能く知られるリッケルトの理論を想ひ起せば明かであるやうに、文化科學或ひは歴史科學の自然科學に對する自律性が何よりも關心されたのである。リッケルトは、自然科學は法則の認識であり、これに反し歴史科學は個性乃至特殊性の把握であると考へた。普遍と特殊、法則と個性を全く對立的に分離して、歴史科學と自然科學との原理とした。ここにも見られる如く、物を抽象的分離的に考へることが各々の文化の自律の思想の基礎となつてゐる。そしてそれはまたその合理主義の基礎でもあつた。論理的に表はせば、その合理主義は形式論理の合理性であつたのである。

三

そこでもつと近づいて、我々が現に住んでゐる轉形期の社會の文化の一般的特徴を考へてみよう。今述べた通り、近代的市民的文化は合理主義、個人主義、自由主義といふ相互に關聯した三つの特徴を持つてゐたとするならば、丁度その反對のものが現代の文化、この轉形期に於ける文化の特徴となつてゐるやうに思はれる。非合理主義、反個人主義、反自由主義、主義とまでならない場合にも氣分として自由主義反對、個人主義反對、合理主義反對といふことが現代人の一般

の心理を支配してゐる。これは今日、種々の立場の思想に於て見られる所である。しかしその現はれ方もしくはその考へ方に於て必ずしも一樣でない故に、我々はもう少し詳しくこの點に就いて考へて見なければならぬ。

先づ第一に現代の一つの流行思想となつてゐるファッシズムを見るに、それが非合理主義であることはここに述べるまでもない。それはまた國家といふものを絶對的な權威として個人がそれに對して自己を犠牲にすること、個人がその前に自己の自由を否定することを要求するものであつて、反個人主義的な、反自由主義的な性質をもつてゐる。ところでファッシズムが自由主義に反對することは、市民的文化の批判として一應正しいとしても、問題は次のやうなところにある。一般に自由と自由主義とは區別しなければならぬ二つの概念である。自由主義は一つの歴史的な範疇として、一定の歴史的時代つまり近代市民社會の特徴を現はすものとして用ゐられる。

しかし自由は凡ゆる人間が凡ゆる場合に求めるものであつて、どのやうな社會が來ようとも、自由に對する人間の要求が無くならうとは考へられない。自由主義が否定されねばならぬからといつて、人間的自由までが否定されねばならぬといふことにはならない。ただ問題は、このやうな人間的自由を實現する爲に、從來の自由主義が考へたやうな思想原理乃至は實行的手段で十分に

あるかどうかといふことである。我々は自由主義と一緒に人間的自由までも放棄すべきではない。然るにファッシズムに於ては自由主義の否定が同時に人間的自由の否定となる傾向をもつてゐると思はれる。これは我々の承認し得ない所である。

尤もファッシズムに於ても自由が問題にされてゐないわけではない。自由に對する要求が人間の存在そのものに根差したものである限り、そのやうなことはあり得ないことですらある。團體主義的なファッシズムでさへ自由を問題にせざるを得ないといふことは、自由に對する要求が人間にとつて如何に根源的なものであるかを示してゐる。しかしファッシズムは、自由がただ團體のうちにのみ、従つてまた個人の團體への絶對的な服従と犠牲に於てのみ存すると主張する。このやうな自由の思想は、個人主義的な自由の思想に對しては確かに正當なものを有してゐる。個人の自由は社會に於て實現されるのほかないであらう。自己を全く否定して社會のために自己を犠牲にすることが却つて自己が眞に自由になる所以であると考へることは正しい。ヘーゲルは、自由を「絶對的否定性」として規定したが、かかる絶對的否定性を離れて自由は存しない。個人と社會とはどこまでも一つのものと考へることができる。しかしながら他の反面に於て個人はまた社會に對してどこまでも獨立なものと考へられねばならぬ。個人は社會から生れるものである。

る。けれども社會から生れた個人は社會に對して獨立に働き得るものである。この關係はちやうど藝術的創作に於て、作品は藝術家によつて作られるものでありながら、一旦作られると彼から獨立なもの、獨立に働くものとなり、逆に彼に對して作用するのと類似してゐる。かやうに獨立なものが作られることが「創造」といふことの意味であつて、個人が社會から生れるといふことも、かくの如き創造の關係に於て生れることである。獨立なものでないものは人格とは云ひ得ず、自由とも考へられない。従つて個人は單に社會から規定されるのみでなく、逆に自己が獨立なものとして社會を規定し返すと考へられねばならぬ。しかるにファッシズムに於てはこの後の關係が明かにされてゐない。それ故にファッシズムが如何に自由を説くにしても、結局個人の奴隸的な服従乃至盲従を要求することになるであらう。

このことは現實に於てさうであるばかりでなく、ファッシズムが基礎としてゐる哲學に於てさうである。ファッシズムの哲學的基礎は、あの普遍主義もしくは全體主義であるが、全體主義は人間の自由の否定に終るべき理論的運命をもつてゐる。全體とは論理的に如何なるものであるかといへば、これまで具體的普遍とか、綜合的普遍とかと云はれたものである。それは形式論理學に於ける普遍、即ち抽象的普遍もしくは分析的普遍に對して名付けられる。全體主義が普遍主義

とも稱せられるのは、具體的普遍の意味に於てである。

かかる普遍は特殊を自己の部分として含む全體である。具體的普遍の論理は全體と部分の論理であり、しかも全體と部分との關係が有機的關係として考へられることがその特色である故に、その論理は有機體說的論理と呼ばれることができる。もしもブルジョア自由主義の論理が形式論理であると批評され得るとすれば、ファッシズムの論理は有機體說的論理として特徴付けられることができる。ここでは自由も有機體の構造に従つて考へられるのである。この論理の根本命題は、全體はつねに部分に先行するといふことである。ところで、全體主義の論理によつては、個人の自由は考へられない。個人的自由といふものがあるのではなく、自由は個人の意志と普遍的意志との一致であると云ふのは、確かに眞理であるとしても、それは一面であつて、社會と個人とは一つであるといふのみでなく、同時に他面個人はどこまでも獨立なものであるといふのでなければ、眞の自由は考へられない。有機體說においては個人の社會への依存が考へられるのみであつて、眞に獨立なものとして個人は考へられない。個人は社會と一つであると同時にどこまでも獨立であると見るのが眞の辯證法である。個人は民族を飛び越えることが出来ない、とはヘーゲルの有名な言葉であるが、ヘーゲルの辯證法はなほ眞に辯證法的でなく、有機體說に縛られて

ゐたことを示すものにほかならない。

四

ファッシズムとそれに對立するマルクス主義とのいはば中間にある哲學の代表的なものは所謂不安の哲學である。それは現代社會の中間層である所のインテリゲンチヤのイデオロギーであると思はれてゐる。不安の哲學に屬する人として、ハイデッガー、ヤスベルス、ニーチエ、キエルケゴール、シェストフなどが挙げられる。彼等の哲學は非合理主義的であり、また近代的自由主義とは異なるところを持つてゐる。もとより彼等の哲學相互の間には種々の差別があつて、一々ここで論ずることができない。今はただハイデッガーを一例として取り上げるにとどめる。

ハイデッガーの哲學の主題は人間の研究であるが、彼はそれを人間學と云はないで基礎的存在論と呼んでゐる。何故に基礎的存在論と呼ばれるかと云へば、彼によれば、人間學において人間が研究の對象となるには既に私にとつて人間が人間として理解されてゐなければならず、それにはそのやうに理解するものの存在理解が先立たなければならぬ。ダーザイン（現存在）の存在理解は人間學よりも先のものである、とハイデッガーは云つてゐる。このことは丁度カントが經驗

の對象界を研究する科學の根據を明かにするためには先づ主觀の問題に還らなければならぬと考へたのと同様であると見ることが出来る。ダーザインとは主觀的なものである限りに於ける人間と言ひ換へることもできるであらう。ハイデッガーの哲學は、カントとは同じ意味でないにしても、主觀主義であることにおいて變りはない。これは彼の哲學が行爲の立場でなく、理解の立場に立つてゐることにも基づく。單なる理解の立場からいふならば、人間を人間として理解する主觀ないし主觀的なものである限りに於ける人間が先づ問題でなければならぬとも云はれるであらう。しかし行爲するものとしての人間はそのやうに單に主觀的なものではない。行爲する人間はつねに身體を持つた所のこの現實の人間であり、それは客觀的なものである。もとより單に客觀的なものであるならば、行爲するとは考へられない。行爲する人間は主觀的にして同時に客觀的なものである。よし理解の立場に於ては主觀主義が可能であるにしても、行爲とか或ひは生産とか實踐とかの立場に於ては凡ゆる觀念論、主觀主義は無意味に歸する。ものを理解するには意識だけで十分であるかも知れない、しかし我々が行爲する主體であるといった場合、その主體といふ意味は主觀もしくは意識であることができない。しかし行爲の立場に於て見るとき、人間は單に與へられたるものでなく、却つて行爲が人間を作つて行くのである。ところが認識の立場に於

ては人間はただ客觀的に與へられたものと考へられるのがつねである。

人間を人間として理解するものは人間である。言ひ換へれば、人間は自覺的である。従つてハイデッガーの存在論は自覺存在論とも呼ばれてゐる。いはゆる實存とは自覺存在のことである。

自覺とは自己が自己を知ること、自己意識もしくは自己理解と解されることが普通である。確かに自覺とはそのやうなものである。しかし自覺を單にそのやうに考へることは種々の誤謬を惹き起し得る。そのために自覺は單に意識の立場であると考へられて觀念論ともなり、單なる自己の立場であると考へられて個人主義ともなる。しかし本當をいへば、自覺とは單に自己が自己の存在を知ることではなく、寧ろ自覺とは單に自己が自己の存在の根據を知ることであり、自己を知ることが同時に自己の存在の根據を知ることであるとき、眞の自覺がある。自覺は自己意識であるよりも根據の意識である。單なる自己理解としては自己も知らないのであつて、自己はつねに他に對してのみ自己であり、自己として知られ得るのである。人間がひとりであるとすれば自己を自己として知ることゝ出來ない。孤獨といふものは何であるか。孤獨とは自分であることではなく、寧ろ自分が無くなる時である。そのとき自分は無くなつて、自分が謂はば感受性の場所になつてしまふ。この場所は神祕主義に最も親しい場所であらう。孤獨から脱するために言葉が發せ

られる。しかるに言葉はつねに自己と他者との關係を含んでゐる。ハイデッガーのいふ自覺はこれに反して單なる個人的自覺に過ぎない。眞の自覺は社會的自覺でなければならぬ。デカルトの如く自覺を單に知的意味に考へるのではなく、自覺も行爲の立場に於て考へられねばならず、行爲的自覺はつねに社會的自覺である。

五

我々はマルクス主義について簡單にせよ論ぜねばならぬ順序となつた。マルクス主義は現代の重要な思想として、市民的文化に於ける自由主義、個人主義、合理主義に反對してゐると見ることは不當でなからうと思ふ。寧ろそれらに最も明瞭に反對してゐるのがマルクス主義であると云ふことが出来る。しかし自由主義に反對するマルクス主義は人間的自由をも否定したのでなく、却つて人間的自由のための闘争であるとさへ考へられる。マルクスは資本論の有名な箇所にて自由の王國といふものについて述べてゐる。自由の王國を實現するための自由主義の否定である。これが一つの點である。次にマルクス主義が非合理主義を標榜せず、却つて合理主義を標榜し、現代の種々なる非合理主義の哲學を批判してゐることも注目すべきことである。しかしマル

クス主義は從來の市民的文化に於て云はれたやうな合理主義、即ち抽象的な合理主義或ひは形式論理的な合理主義ではない。これまでの合理主義の立場からいへば、それはむしろ非合理主義である。蓋し何を合理性と考へるかは、論理の相違に應じて違つて来る。辯證法を論理として認めるならば、マルクス主義は合理主義である。けれども形式論理しか論理はないといふ立場から見れば、それは非合理主義である。しかし辯證法は具體的な論理として、後の立場からは非合理主義と考へられる要素をも自己のうちに止揚したものでなければならず、従つてそれは單なる合理主義から區別されて寧ろ現實主義と云はれるのが適切であらう。マルクス主義が今日多く見出される反科學主義反技術主義に反對することは正當である。しかしそれだからと云つて辯證法を單に客觀主義と見ることは正しくないであらう。寧ろマルクス主義が果して客觀主義にとどまり得るかどうかが問題である。なぜならマルクス主義が生産、行爲、實踐を根本的立場とする限り、それは單なる客觀主義ではあり得ない。行爲といふものは單に客觀的に考へて行くことは出来ない。行爲は一面どこまでも主觀的なものである。もとより單に主觀的なものでもない。行爲は主觀的客觀的なものである。問題はかくの如き主觀的客觀的なものを眞に具體的に捉へる立場が何であるかといふことであり、それが辯證法であるとすれば、辯證法は單なる客觀主義であり得

ず、寧ろ現實主義と呼ばれることが適當であらう。

六

さて文化とは如何なるものであるか。文化は人間の生産物であると考へられる。それは人間の生産物として、つねに主觀的なものである。客觀的なものと見えるやうな技術的文化をとつて見ても、そこには主觀的な要素が含まれてゐる。技術は我々が或る目的に従つて物を變更することであつて、單に客觀的な自然法則が行はれるだけでは技術的なものは生じない。例へば水が高所から落ちるといふことは自然法則であるが、この法則を利用して水力電氣を動かすといふやうな場合には、人間の目的設定が加はつてゐる。また技術は個々の人間と結び付いて、性格化され、個性化されてゐるといふところからも主觀的な要素を含んでゐる。そして技術を廣義に解するならば、技術はあらゆる文化にとつて基礎的な意味をもつてゐる。

もし文化が主觀的客觀的なものであるとするならば、それを單に客觀的現實の反映であると考えへることはできない。反映といふ場合、客觀的に與へられた現實が基礎となるのであるから、反映説は客觀主義の立場に立つてゐる。しかし他面そのやうな客觀的と考へられるのは、ほかなら

ぬ現實であつて、それに對するイデオロギーは單に主觀的なものと見られてゐることにもなる。反映説は文化そのものについては却つて主觀主義的な見方であつて、文化の有する客觀性の重さ、厳しさは十分に認められない。次に反映説は眞に生産の立場に立つものとは云ひ得ず、従つて文化の創造としての意味は認められない。ひとは藝術の如きを創作であると云つてゐる。しかるに反映説からは創作といふことは説明できず、單に主觀的なものと考へられるのほかなからう。更に我々が全く新しいもの、未來に向つて、未だ存在せざるものに向つて意味を有するやうなものを生産することがあるとすれば、——かかることこそ今日の如き轉換期に於ては特に要求されてゐるとしたならば、そのやうなことは反映説から考へられないことである。未だ存在せざる未來の反映が可能であるとするならば、そのとき反映はもはや單に反映といふことであり得ない。文化は「反映」に過ぎぬものでなく、「表現」と考へられねばならぬ。表現はつねに主觀的客觀的なものである。反映説は文化の理解ないし認識の立場に立つものであつて、その生産、創造の立場に立つものとは云はれないであらう。

文化とは人間の作るものである。しかし我々はそこに止ることができない。言ひ換へれば、文化を考察するに當つてそれを作る人間を前提しておいて顧みないといふのであつてはならぬ。文

化が人間によつて作られるものであるとすれば、その人間は如何なるものであるかを考へねばならぬ。人間がまた實に作られるものなのである。人間もまた表現的なものである。人間は主觀的客觀的なものとして表現的なものである。人間は表現的なものとして作られたものである。人間は行爲に於て絶えず作られるのである。このやうに見てゆくことが文化を生産する立場から考察する時の根本的な考へ方であつて、それが殊に現代のやうな時代に於ては必要である。しからば主觀的客觀的なものを如何にして全體的に捉へることが可能であるか。單なる主觀主義の立場に於ても、單なる客觀主義の立場に於ても、そのことが不可能であるのは云ふまでもなからう。そのためにはものが生れるところから捉へなければならない。人間が人間として生れるとき、つねに主觀的客觀的なものとして生れるのである。ところで人間がそこから生れて來る所といふものは何かといへば、それが社會であり、ちやうど自然がものを生むものと考へられるのと同様である。「生む自然」と云へば、そこから草や木などの生命あるものが生れて來る自然である。そのやうに我々は社會の中から單に生物的的生命以上のものをもつたものとして生れて來る。人間の行爲は草や木の生長と同様の過程ではない。後者が有機的發展と云はれるとすれば、前者は辯證法的發展である。

文化は我々の作るものであるが、作られた文化が生命的であればあるほど、それは我々に對して獨立なものとなる。藝術家が作った作品は完璧であればあるほどそれ自身の生命をもつた獨立なものである。眞に物を作るといふことは獨立なものが作られることである。それが創造の關係である。そのやうな意味に於て人間は社會から生れ、社會のうちに包まれどこまでも社會と一つであり、社會から規定されながら、他方社會に對して獨立なものであり、逆に社會を規定する。人間は社會に働きかけることに依つて自分の生む所の社會を變化する。さうすることに依つて人間は新しいものとして生れ得るのである。人間が新しく生れる爲には社會を自分の行爲に依つて變化しなければならぬ。人間は社會的行爲によつてのみ現實的に新しくなることが出来る。新しい文化が生産されるためには新しい人間が生れねばならず、しかも新しい人間は彼等の社會的行爲によつて社會を變化することから生れて來るのである。

かくして現代文化の哲學的基礎と云はれるものは、新しい意味に於ける創造の哲學であり、それは歴史的行爲の哲學にほかならない。マルクス主義經濟の出發點とされてゐるやうな生産の立場といふものをどこまでも徹底し、現實的に考へ直し、文化のあらゆる方面に於て擴充することが必要である。この問題は主觀主義客觀主義を共に包むやうな現實主義の立場に於て、從來いは

れた合理主義非合理主義を共に含むやうな辯證法、乃至はロゴスとパトスを綜合するやうな新しいロゴスの展開にその解決を期待されねばならぬ。

青年に就いて — 1936.5 『日本評論』

一

最近青年といふものが重大な問題になつてゐる。青年將校、青年官吏の問題など、最も注目されるものである。青年とは如何なるものであり、そしてそれが何故に今日特に問題になるのであるうか。

青年とはもと人間の年齢を表はす言葉である。人間の年齢は普通年毎に數へられてゆく。しかしそれは本來單にこのやうに直線的に進行する時間としてのみ問題になるのではない。直線的に進行する時間が圓環的に若しくは空間的に纏つて一年代を形作る。それが或ひは少年時代と呼ばれ、或ひは青年時代或ひは老年時代、と稱せられる。年齢とは具體的にはかくの如きものである。各人は自己の歴史においてそれぞれ自己の年齢、例へば自己の青年時代をもつてゐる。人間の歴史は一年一年と書かれるのでなく、むしろ少年時代、青年時代といふ風に書かれるのが普通であ

らう。

ところで今日青年といふものが問題になるのは、かくの如き個人の年齢もしくは個人的意味における青年ではない。問題になつてゐるのは却つて社會的意味における青年である。社會的意味における青年は世代を表はす。ほぼ同年齡の多數の個人が圓環的に若しくは空間的に、社會的に纏つて一世代を形成してゐる。若い世代といふのがそれである。それは若い世代として直線的に若しくは時間的により先の世代としての老人に對してゐる。社會的に問題になるのはかくの如き世代としての青年であり、しかもそれが問題になるのは歴史の同一時期に單に一つの世代でなく、青年と老人といふ風に相異なる世代が同時に存在するためである。

人間は社會的存在であると云はれるやうに、各人はそれぞれの世代に屬してゐる。個々の青年は世代の意味における青年に屬してゐる。個人の存在が社會から理解されねばならぬやうに、各人の年齢も世代から理解されねばならぬ。一つの世代に屬する人間は共通の運命を負ひ、共通の問題をもつてゐる。それ故に今日青年の問題は青年將校や青年官吏の問題として特に表面に現はれてゐるとはいへ、彼等の問題のうちには一つの世代に共通の問題が含まれてゐると云はねばならぬ。同様の問題は青年學徒にも、青年藝術家にもある。固より彼等の問題にはそれぞれ特殊性

がある。その特殊性の認識も必要であるが、同時に問題の共通性の自覺が大切である。青年將校や青年官吏の問題は我々にとつて無視することのできぬ重要性を有すると共に、彼等も自己の問題を世代の共通の問題のうちにおいて自覺することを要求されてゐるのであつて、かかる自覺を缺くとき彼等の如何なる思想も抽象的となり、幻想的となる。青年將校や青年官吏は自己の社會的地位の特殊性のためにかくの如き抽象乃至幻想に陥り易い危険があることに注意しなければならぬ。

世代としての青年の基礎に人間の年齢としての青年が考へられ、そして後者は人間の身體といふ生物學的なものに還元して考へられる。このやうに青年といふ概念の根柢に生物學的自然的なものを基礎として認めねばならないにしても、青年の問題を單に生物學の見地から考察するといふことは間違つてゐる。かくの如き生物學主義は必然的に單なる非合理主義に陥る。我々は現代のファッシズムが人種といふが如き生物學的なものによつて歴史を説明しようとする生物學主義であることを知つてゐる。青年論も民族論と同様生物學主義に陥る可能性があり、かくして青年論自體が今日の思想的狀況においてファッシヨ的非合理主義の一形態となつてゐる場合が尠くない。そこに青年といふ最も魅力ある題目に伴ひがちな危険があるのである。我々はむしろ逆に、

世代といふ本來歴史的社會的なもののうちにおいて年齢としての青年の問題を考へ、そして人間の身體といふ生物學的なものをかやうな歴史的世界から考へてゆかなければならぬ。身體と雖も單に生物學的なものでなく、歴史的なものである。個人の身體は世代といふが如き社會的身體の一分身として歴史的世界から生れるのである。青年論において生物學的の非合理主義を警戒しなければならぬやうに、また心理學的抽象論が排斥されねばならぬ。青年の一般的傾向としてその純情性、浪漫主義、夢想性、非實際的傾向、理想主義、主觀主義、等々、が擧げられる。確かに青年には一般にそのような心理的傾向が認められるにしても、現實においてはそのような傾向は種々なる社會的條件に制約されて純粹に自由に現はれることなく、却つて隱蔽され、抑壓され、萎縮させられ、無力にされてゐることが稀でない。心理學的な、しかも個人心理學的な抽象論によつて現實の青年の問題を片付けることは許されない。簡單に考へても、今日我が國において「青年」として問題になつてゐるのは年齢的にはだいたい廿歳から四十歳までを、場合によつては更に四十五歳位までを含み、従つて生物學的もしくは心理學的にはもはや「青年らしさ」を越してしまつた者をも含んでゐる。四十歳と云へば、昔は初老と呼ばれた。ところが現在ではその年齢の者も少壯將校とか少壯官吏とかの列に加はり、「少壯」と考へられてゐる。年齢の問

題が世代の問題として社會的歴史的に考察されねばならぬことは、これによつて理解され得るであらう。

かくて世代の形成においては社會的要素が働いてゐる。デイルタイによれば、世代が形成されるに當り、第一にそこに與へられてゐる知的文化の遺産、第二に周圍の生活、社會的、政治的、その他種々の文化的狀態、特に新たに加はつて來る知的諸事實といふ二つの群の制約が存在する。これらの諸制約の影響のもとに、これらによつて規定された同質的な諸個人が一世代として形作られる。一つの世代とは同じ經濟的、政治的、社會的狀態の中から生れ、類似の經驗、感覺、教養を具へ、同時に生活する諸個人の集團を意味する。かくの如き見地から現在の日本を觀察するとき、そこに三つの世代の區別が認められるであらう。第一には年齢的にはおよそ六十歳を過ぎてをり、近代の日本の建設に直接に参加した人々。最も明確なタイプとしての「自由主義者」はこの世代に屬する者に比較的多い。第二には、年齢的にはそれ以下の、そしてだいたい四十五歳乃至四十歳位までの人々。先輩の創始した基礎の上に比較的安全に立身出世することができ、殊に日露戰爭後における日本資本主義の上昇發展の好況期を青年時代に經驗した人々である。第三には、今日のいはゆる「青年」。即ち日本資本主義の矛盾或ひは行詰りが漸く顯著になつた以

後に成長した人々である。それは大正九年を境として考へることができる。この年は日本社會經濟史にとつて注目すべき年であり、その四月、世界大戰以來未曾有の好景氣に惠まれて來た我が國の資本主義は果然大恐慌に襲はれた。日本最初の大衆的メーデーが行はれたのも、日本社會主義同盟が成立したのもこの年のことである。その頃からマルクス主義が次第に普及するやうになつた。かくて今日のいはゆる青年にとつて、從來の知的文化の遺産のほかに、「特に新たに加はつて來た知的事實」といふのは、マルクス主義であり、更に最近のファシズムである。これらの思想はこの世代の形成に種々の仕方で重要な影響を及ぼしてゐる。この世代は自己の運命として資本主義の矛盾に最も甚だしく悩まされ、この矛盾を社會的にも思想的にも何等かの仕方で解決することを自己の問題として與へられてゐる。

シャトブリアン（二七六八——一八四八）は、彼の五十歳の頃、次のやうに書いた。「昔の老人は今日の老人ほど不幸でも孤獨でもなかつた。彼等は、生きながらへて、彼等の友人を失つてしまつたにしても、少くも彼等の周圍の事物は殆ど何等變化してゐなかつた。青年時代は離れ去つたにしても、社會に對しては彼等は疎隔を感じなかつた。今ではこの世の中の落伍者は、單に人間が死んでゆくのを見たばかりでなく、諸觀念が、原理、風習、趣味、快樂、苦惱、感情が死

んでゆくを見た。何物も彼が知つてゐるものに類似してゐない。彼は彼がその眞中において自己の生涯を終る人類の一つの違つた人種である。」實際、革命後の新しいフランスとアンシャン・レジムのフランスとの間の對照には顯著なものがあつた。深刻な社會的危機を経験した者は誰もシャトブリアンが表白したやうな感情をそれぞれの立場から懷くであらう。老人が自分を「違つた人種」として感ずるのみではない、青年はまた青年で、自分を「違つた人種」のやうに感ずるのである。アメリカの哲學者ウィリアム・ジェームズは云つてゐる、「我等の間で六十歳の者は自分等のために無數の影響によつて作り出された知的風土の捉へ難い變化を経験した。それらの影響は過去の世代の思想を次の世代に對して他の人種の言葉であるかの如く疎遠に見えるやうにした」。同じやうに現代日本の青年も彼等の住む「知的風土の變化」を経験してゐるのである。かくの如き知的風土の變化を洞察することなしに、下剋上などといふ言葉を持ち出して彼等に教訓しても、恐らく「他の人種の言葉」としてしか感ぜられないであらう。

二

すべて世代の形成においては人間が特にその青年時代に如何なることを經驗するかが決定的に

重要な意味をもつてゐる。蓋し青年時代は一生において感受性の最も強い時であり、また最も變化し易い時である。オルテガは世代の實體を科學、趣味、倫理等の諸表現の根柢に横たはる根源的な、分割されぬ全體性における生活感情と見做し、これを「生命的感受力」と名付けてゐる。確かに、一つの世代は知識の方向を意味するよりも感受性や意欲の調子を現はすであらう。傳統に累せられることの少い青年は感受性も新鮮で、意欲も活潑である。同じ事件に對しても、青年と老年とでは、印象される強さも影響される仕方も異つてゐる。それ故に世代の實體が生命的感受力にあるとするならば、青年こそ世代中の世代と呼ばれてよいであらう。世代が世代として問題にされるのは根本においてただ青年即ち若い世代であり、同時に存在する他の世代もこれに對する關係において問題にされるのがつねである。若い世代は新しい感覺と新しい意欲をもつて現はれてゐる。ここに新しいと謂ふのはもとより單に生物學的意味においてではなくて歴史的意味においてである。世代の形成にあたつて社會的諸條件が重要な作用を及ぼすことについては既に述べておいた。

しかるに世代の實體が右のやうにパトス的な統一にあるといふことは、反面から考へれば、歴史の一定の時期において一つの世代は必ずしもロゴス的な乃至イデア的な統一を有するものでは

ないといふことである。今日の青年の如き場合がそれである。現代社會の不安、現代文化の混亂の中にあつて、敏感な青年はそれ自身がかくの如き不安と混亂との象徴である。このことは特に青年インテリゲンチヤにおいて甚だしい。若い世代がかやうに不安と混亂とにあるといふことは、彼等の先輩が嘲笑して或ひは教訓して云ふやうに彼等の思想が未熟であるためではない。反對に早熟こそ現代のひとつの特徴である。青年はその早熟によつて所謂青年らしさを失ひさへしてゐる。彼等の或る者は人生及び社會の曲折を経験し、そのどん底を體驗してゐる深さにおいて日本資本主義の前時期に生長した彼等の先輩の想像し難いものがあるであらう。前世代の人間が好んで語る深さには底がある。今日の青年の見詰めてゐるものには底がない。しかも早熟な今日の青年にとつての不幸は、彼等が眞に成熟する暇を有しないといふことである。社會的不安と文化的混亂と、一切の物が動搖する速度は、彼等にとつて成熟することを不可能ならしめてゐる。成熟してゐるかのやうに見える青年も、むしろ單にマンネリズムに陥つてゐるに過ぎない場合が多く、新しい世代の意欲を體現し、これを思想的に確立し、この世代に對して指導力を有するものではない。このマンネリズムは成熟することのない早熟の現はれである。今日の青年の任務はかやうなマンネリズムから脱脚して自己の根源的な感覺と意欲に還り、自己の世代の問題の解決

に努力することではなければならぬ。世代の問題といふのは資本主義の社會及び文化における諸矛盾である。この世代そのものが發生的にはかくの如き諸矛盾の中から生れたものである。自己の世代に歴史的に課せられた問題を提げて起つといふことがこの世代を世代として眞に完成せしめる所以である。その問題が大きければ大きいほどその世代は輝しいものとなり得る可能性を有するのである。すべて偉大な人間は偉大な問題を提げて現はれて来る。問題の偉大さが彼の偉大さの一つの尺度である。今日の青年の多くは自己に與へられた問題の前にただ不安と焦躁とに戦いてゐる。問題は彼等にとつてあまりに大き過ぎるのであらうか。それとも問題解決の條件が未だ熟してゐないのであらうか。早熟な青年が氣力と冒險心とに乏しいことも事實である。

もちろん世代の問題は單に客觀的な社會の問題ではない。「世代」の概念は本來歴史の主體を現はし、かかるものとして單に客觀的に考へられる「時代」の概念とは區別される重要な意味をもつてゐる。世代の問題は主體的な問題である。かやうな主體的な問題として世代の問題は、現代の不安のうちに自己の人格をも崩壊せしめた青年が新たに生れ更ること、現代の混亂のうちに成熟することを得ないで無性格になつた青年が新たに人間の觀念を確立することである。自己の世代が成熟して眞に表現的になり、人間歴史のうちに位置を獲得することは世代の關心でなければ

ばならぬ。現代の青年のうちから人間の新しいタイプが作り出されることが要求されてゐる。しかるに新しい人間が生れるとして、彼がその中から生れて來るところは社會である。人間は社會から生れる。従つて新しい人間が生れるためには社會が變化しなければならぬ。人間は新しい人間として生れるためにみづから社會に働きかけてこれを變化しなければならぬ。即ち世代が新しい人間のタイプとして自己を確立するといふことと社會に働きかけてこれを變化するといふことは決して無關係なことではない。一方青年は自己を新しい人間として確立するのでなければ社會を變化することができぬ。他方社會が變化するのでなければ青年は自己を新しい人間として確立することができぬ。人間は社會的に活動することによつてのみ自己を形成し得るのである。

「性格はただ世界の流のうちにおいてのみ形成される」とゲーテは云つてゐる。社會は我々がそこへ出て來て芝居をして見せる單なる舞臺ではない。この舞臺から退場して我々は何處へ行くのであらうか。やはり社會である。人間は社會から生れて社會のうちへ死んでゆく。社會を單に我々に對してある世界と考へることは主觀主義にほかならぬ。我々が主觀として社會は我々に對して立つ客觀に過ぎぬのではない。人間は單に主觀でなく同時に客觀であるやうに、社會も主觀的・客觀的なものである。歴史もまたかかるものであり、従つて「世代」と「時代」とも一つに

考へられる。青年にとつての問題は單に彼等のみの問題でなく、また全時代の問題でもある。

ところで今日の青年にとつての不幸は、その世代が一つの世代でありながら世代として確定されてゐないといふことである。そのことは一般には、この世代にパトスの統一が認められるにしても、ロゴスのな乃至イデア的な統一が未だ形作られてゐないことを意味する。そしてそれは先づ特に思想と行動との乖離において現はれてゐる。例へば、今日我が國の青年インテリゲンチヤほど行動について、社會について、辯證法について論ずることを好むものは稀であらう。しかも彼等の大多數にとつては結局、行動も、社會も、辯證法も、ただ思想において存在するのみである。これに對して一部の實際に行動力を有する氣力も冒險心もある青年は現代の問題を適切に解決し得るやうな思想に缺けてをり、この世代の指導者となつてこれを統一することができない。思想と行動とが一定の方向に統一されない限り世代は不確定に留つてゐる。次に、この世代はその青年時代に日本資本主義社會の矛盾乃至行詰りに出會つたといふ事實によつて、根本においてはほぼ共通の性格を有するに拘らず、構成上は更に多くの層に分割されてゐる。それは年齢的に見ても、二十歳位から昔は初老と呼ばれた三十歳位に至るきりで、かなり永い期間を包括してゐる。しかるにデュルケームがその『分業論』の中に掲げた法則によれば「社會が高度の種類

に屬してをればをるほど、それは一層急速に進化する、なぜなら統一が一層柔軟になるから。一つの世代から他の世代へ、社會的變化は一層急速になり、世代交替の速度は増加する傾向がある。實際、今日、我が國において「青年」とか「少壯」とか云はれて問題になつてゐるものの中には、その二十代に殆ど映畫を見たことのない者もあり、彼等と現在二十代の青年とは或る意味では全く異なる世代と考へられてよいほどの相違がある。かやうに異質的な層を包括することによつて今日青年と稱せられる世代は不確定にされてゐる。そのうち年長者が年少者の指導者となつて世代を統一して行く力は微弱であり、むしろ年長者が絶えず新たに現はれて来る層に引摺られてゐるといふ有様である。社會及び文化の動搖のためにこの世代のうちに傳統の成熟する暇がない故である。もとより青年が青年であるのは未だ完成してゐないからであると云へる。しかも老人には老人としての完成があるやうに青年には青年としての完成があると云ふこともできるのであらう。彼等の活動が眞に有意義であるためには既にそのうちに一定の方向が支配してゐるものでなければならぬ。完成もしくは成熟への傾向性の統一が見出されるとき、世代は確定される。それ故に今日の青年の問題は本質的に世界觀の問題に關係してゐることが知られるのである。自己の世代の問題に正確に照應する世界觀の把持が青年にとつて急務となつてゐる。

三

しかし青年は世代として不確定であるにしてもなほ老人に對しては青年として確定されてゐると考へられる。そこで今日の青年の問題は青年と老人との問題であるかのやうに見える。實際、我が國は老人國であると云はれるほど、社會において老人の占めてゐる地位は大きい。かやうに云へば、我が國では老人の方が偉いので、若い者は駄目ではないかと云ふ者もあるであらう。確かにそのやうに云はれ得るところもある。けれども老人がどれほど偉いと云つても、時代に對する感覺において青年と比肩することができないであらう。所謂時局認識の相違も單に知識的なものでなくて、このやうに感覺の相違を意味してゐる。また現在の若い者が駄目であるのは彼等自然るべき地位を與へて活動させないといふことにもよるのである。人間は誰でもたいいその地位に就けばその地位にふさはしい人間になり得るものである。青年は輕率だとか無謀だとか云はれるけれども、その青年も責任のある地位に立てば無謀でも輕率でもなくなるものだ。ところで今日我が國において青年が特に問題になつてゐるのは、青年官吏といふが如く、自由に競争する餘地が少く、派閥とか官學私學の差別とかいふやうな封建的な殘存物の弊が多く存在してゐる場

合である。今日の青年官吏は彼等の先輩たちと同様の速度で昇進することができず、先が詰つてゐる。彼等は個人的利害から云つても封建的なものが除かれることを望まずにはゐられない。そしてもはや昔のやうな昇進を夢みるやうなことができなくなつた彼等はせめて思う存分仕事がしたいといふ欲望を感じるであらう。彼等の周囲の社會の情勢はまたこのことを要求してゐるやうに見える。かくて彼等の個人的利害と社會の情勢とは結合して、彼等に向つて官界の改革を要求せしめるに至つてゐる。

一般的に云つて、青年が問題になるのは封建的なものに對する關係においてであることが多い。例へば、道德について青年が問題にされ、現代の青年の道德的頹廢が非難される。確かにこのやうに非難されて然るべき點もあらう。けれどもまたそのやうな非難が實は封建的道德の規準からなされてゐることが少くないのである。封建的な家族制度や身分觀念等は必然的に變化すべき運命におかれてゐる。この變化を代表してゐるのが青年である。従つて不道德として非難されてゐることに却つて健康なもの、或ひは眞に健全な道德の萌芽を含んでゐるものもあるものであつて、このことは特に今日の婦人の場合について云ひ得るであらう。尤も、そのやうに舊い道德を破壊しつつある青年に新しい倫理が確立されてゐるわけでない。倫理の喪失は青年の著しい一つ

の特徴であり、青年の混亂として人の眼に映ずるものの最も大きなものの一つである。しかるにこのとき注意さるべきことがある。先づ、封建的なものに對する對立は我が國においては東洋的なものに對する對立を意味する。それ故に西洋的なものに對する東洋的なものの特殊性が何等かの仕方では認められねばならぬとすれば、この問題は複雑微妙な性質を帯びてゐる。今日の青年の心理の混亂のひとつの原因がここにある。次に、封建的なものに對する青年は自由主義を代表するものと考へられる。ところが若い世代のこのやうな自由主義は政治的竝に經濟的自由主義とは殆ど何等關係のないものである。資本主義社會の行詰りの產物であると云つてもよいこの世代は、資本家的自由主義に對して信用をおいてゐない。若い世代のこの自由主義を文化的自由主義と稱するのでさへ不適當である。彼等が文化主義者であるかのやうに見えるとすれば、それは政治的關心竝に活動の自由の發現を禁じられてゐる結果生じた消極的な文化主義である。若い世代の自由主義の實質はヒューマニズムである。それはヒューマニズムとして東洋古來の自然主義に對して對立すると見られることができる。若い世代の自由主義は東洋的自然主義との關係において青年の心理に特殊な陰影を與へてゐる。

さて青年が歴史的に意義を有するのは、彼等がまさに青年として傳統に縛られることなく新し

い創造の主體となり得る爲であらう。世代が變へることは歴史的活動の主體が變へることである。今日青年が問題になるのは、かくの如き社會の更新力としてでなければならぬ。しかし、このことは人間の生物學的な誕生と死とが歴史の發展の基礎であるといふ——「我々の社會の進行は本質的に死を基礎とする」とコントは云つた——が如きことを謂ふのではない。歴史は決して單に生物學的な過程ではない。歴史・生物學的な世代理論は、如何に巧妙に粉飾されようとも、かの風土史觀と同様の誤謬に陥る。青年の革命性を歴史・生物學的に主張する青年論は、現代においてはファッショ的非合理主義の一形態として現はれ得るものである。既に屢々述べた如く、世代といふものも歴史的社會的に規定されたものである。そのみでなく、青年といふのは世代のことであるとしても、この世代といふのはいはば自然發生的な集團であつて、目的意識的に組織された團體であるのではない。かくて我々は一方、種々なる團體組織を通じてそのうちに含まれる青年の世代的統一の重要性を透察することが必要である。かくの如き謂はば眼に見えぬ力として青年があらゆる時代に革新的に働いてゐることに注意しなければならぬ。しかし他方、革新的と考へられる青年も組織に結び付いて初めて重要な意義を有するに至るといふことに注意することが必要である。右の事情を今日特に問題となつてゐる青年官吏や青年將校といふものが示してゐ

る。これらの青年はいづれも一定の團體組織に結び付いたものである。この組織は勞働團體の如きものとは性質を異にするが、官吏や將校は知的ルンペンと稱せられる無組織の多くのインテリゲンチヤの如きものではない。しかるにこのやうに組織と結び付いて初めて青年が現實的なものとして問題になることを注意した者は、一步を進めて青年論を一層具體的な社會的地盤に移さなければならぬ。即ち社會階級論の立場におかれるのでなければ、青年論は抽象的に終らねばならぬであらう。

日本的性格とファッシズム —1936.8『中央公論』

一

日本にファッシズムが来るか。勿論、それは既に我が國に現はれてゐるとする見解が有力である。ファッシズムが今後日本において出現するにしても、乃至は現在よりも強化されるにしても、それが根本においてこの國の社會的經濟的事情に依存することは云ふまでもない。勿論、それは今後の世界情勢の變化に依存することでもある。併し更に日本の思想の性格とファッシズムとの關係を考慮に入れることが必要である。例へば假に從來の日本の思想がファッシズムの出現にとつて好都合な性格を有するとしよう。そのときには、現にファッシズムとは關はりをもたぬ純粹に日本的なものとして唱道される思想のうちにおのづからファッシズムが忍び込んでゐるといふことが容易に生じ得る。またそのときには、實際は既に日本にファッシズムが來てゐるにも拘らず、未だ來てゐないと考へたり、それが既に強化されてゐるにも拘らず、未だ微弱であると

考へたりするやうなことも起り得るのである。かくの如き誤解乃至誤認は、勿論、思想の現實的基礎をなす社會的經濟的狀態の客觀的研究によつて訂正されることができ、また訂正されねばならぬ。併しながら他方例へば日本人及び日本の思想が模倣性に富み、外國の思想に感染し易い性格を有するとすれば、その現實的基礎の狀態に相應するよりも先走りしてファッシズムを導入し乃至は強化させるといふが如きことも起り得るのである。かくして日本の性格とファッシズムとの關係について考察することが必要になつて來なければならぬ。

しかし何が日本の性格であるかを定めることは決して容易でない。近年日本主義の流行と共に日本的なものに關する論議は甚だ盛んであるが、論者の間に一致した意見が存在するやうにも見られない。先づ何よりも注意すべきことは、それら日本主義者の議論の多くは方法的基礎が薄弱であり、歴史哲學的反省が缺乏してゐるといふことである。彼等の議論の根柢となつてゐるのは、おしなべて所謂實際主義的歴史觀に屬すると云ひ得る。この史觀の特色は現在の行動のために有用な教訓を引出して來る意圖のもとに過去の歴史を觀察するところにある。實際主義的歴史は教訓的歴史である。この種の歴史は支那において特別に發達を遂げ、膨大な支那史籍はその世界的典型である。我が國の歴史敘述は古くから支那史學の影響を受けたといふこともあつて、

歴史を「かがみ」と見る實際主義的傾向を強く示してゐる。それは日本の性格の顯著なものとして挙げられるのをつねとする實際主義の一つの現はれであるとも見られ得るであらう。勿論、西洋にも實際主義的歴史觀、教訓的歴史が存在しないわけではない。併し近代史學はかかる歴史を非科學的として斥け、それに代へて科學的な歴史即ち發展史と稱せられるものを發達させた。我が國においても明治以後西洋史學の影響のもとに、文獻學的方法、文化史的方法、唯物史觀的方法等が唱へられ、科學的な、發展史的な歴史への努力がなされて來た。最近における國民主義的歴史はこれに對して反動的意義を有するものである。發展史的見方は以前の實際主義的見方に逆轉し、特殊な事實が全體の發展過程から孤立させられ、世界史的聯關から抽象されて觀察され、誇張されてゐる。反動思想は反動史學を生み、反動史學は反動思想に仕へてゐる。自己の主觀的な目的に利用するために特定の事實、事實の特定の方面のみを歴史の全體の發展の聯關から孤立させて取り出し、これが日本的なものだと云つても、科學的だとは認め難いであらう。發展の歴史から實際主義的歴史への反動は、我が國においては、前者の傳統が若く、後者の傳統が古いだけ、人々の注意を惹くことなしに容易に起り得ることである。勿論、實際主義的歴史の動機が凡て無意味であると云ふのではない。如何なる歴史も現在の立場から書かれる、これは歴史的認識

の根本的制約であつて、實際主義的歴史觀がこのことを事實において強調して行つてゐるとすれば、それは理由のないことではない。然るに事實において行つてゐることは理論において認められ、科學的自覺に持ち來されることが大切である。言ひ換へれば、歴史考察における自己の立場が主觀的に陥り易いのを考へて客觀的に反省することが大切であり、そのためにはそれを歴史の全體の發展過程において、且つ世界史的聯關のうちに眺めるといふこと、即ち眞の意味における歴史の自省が要求されるのである。

二

ところで近頃日本的なものを唱道する多くの人々にはかやうな歴史的意識が缺乏してゐるやうに思はれる。差當つて注意されることは、日本的なものを決定するに際し、それを或る者は日本歴史の上代に、他の者は王朝時代に、更に他の者は降つて徳川時代の中に求めるといふやうに、多くの場合において發展史的な聯關が見失はれてゐる。かくの如く人々によつてそれぞれ異なる時期が謂はば特に日本的な時期として擧げられるといふことは、一面から見れば、日本人の意識にとつて古典的時代ともいふべきものが一定して存在しないといふことを示してゐるであらう。い

つたい日本歴史の如何なる時代が古典的時代であるかと問はれるならば、我々は西洋の諸國民と同様に容易に答へることができないであらう。少くとも神道家と儒者と佛教家とが一致して承認し得るやうな日本の古典的時代といふものを見出すことには困難が感ぜられる。我が國の昔の優秀な儒者、佛教家の中にさへ、そのやうな古典的時代を却つて支那の如き外國において考へた者があつた。かくの如き意味において統一的な古典意識の缺乏は、我々がそこに日本の性格の探求の一つの端緒を認め得るやうな日本の特殊性に屬してゐる。併しまたそのことこそ、日本的なものの決定に當つては從來の歴史の全體が觀察されねばならぬといふ方法論上の必要を強調してゐることでもなければならぬ。

然るに事實は反對に近頃日本的なものを高唱する人々の觀察からは明治時代、恐らく後世の日本人がこれをもつて日本の古典的時代と考へるであらうとさへ想像し得る明治時代が除外される傾向がある。明治以後は西洋模倣の時代として、外來思想によつて日本的なものが失はれた時代として、彼等から排斥されるのがつねである。けれども事實としては、明治時代こそ日本歴史において眞に國民的統一が成立した時であり、眞の國民主義が現はれた時である。この點において日本も世界の歴史の何等例外をなすものでないと云ひ得るであらう。ヨーロッパにおいても封建

社會から近代的社會へ移つて行つたルネサンス以後の時期は近代的國家の成立の時期であり、國民主義勃興の時期であつた。勿論、その場合にも明かに日本の特殊性が存在してゐる。何が日本の性格であるかを知らうとする者は必ずしもつねに昔の日本に還ることを要しない。現代の日本のうちにも日本の性格は現はれてゐる。或る意味では却つて現代の日本の研究が日本の性格の究明にとつても最も重要であると云ふことができる。なるほど明治以後の日本は西洋思想の影響を受けてゐる。併しかかる西洋思想の受け入れ方そのもののうちに、嘗て我々の祖先が佛教思想や支那思想を受け入れた場合におけると共通のものが存在しないであらうか。その共通性のうちに日本の性格が考へられねばならぬ。外國思想の輸入も決して偶然に行はれるのではなく、自國の現實の發展がそれを要求するに至るのである。

右の方法論上の缺陷は今日實踐的な日本主義者のみでなく、觀想的な日本主義者、世間でも自分自身でも理論的で、學者的であると思つてゐる日本主義者においても同様に見出される。後者もまた日本的なものについての彼等の考察から現代の日本を意識的に或ひは無意識的に除外し、従つて眞に發展史的な見方が缺乏してゐる。彼等は歴史といふものが單に過去の歴史でなく、却つて現代の歴史であることを理解しない。ところで特に考慮を要する問題は、それら凡ての國粹

主義者たちが恰も日本の特殊性であるかの如く主張するものが實は何等特殊性でなく、却つて歴史の一般的な發展段階の異なる時期に屬するに過ぎぬものでありはしないかといふことである。一層具體的に云へば、事物の現象形態に囚はれることなくその本質を捉へるとき、彼等が日本的なものとして唱へるものは封建的なものであり、そして彼等が西洋的なものとして斥けるものは近代的なものであり、従つて西洋においても近代に至つて初めて現はれたものであるといふこと、またそのやうにして日本的と考へられるものも資本主義以前の西洋の社會に存在してをり、そして西洋的と云はれるものも日本の社會が資本主義的になると共に必然的に現はれざるを得なかつたものであるといふことがないであらうか。發展段階における相違に過ぎぬものを民族的特殊性そのものの如く穿き違へることのないやうにすることが大切である。このことも我々が國粹主義者に對して掲げねばならぬ方法論上の要請である。この要請は、我が國においては現在なほ封建的なものが多く殘存してをり、そのために日本的なものと封建的なものとが混同されて同じに視られるといふことが生じ易いだけ、重要である。このやうな混同もまた事物を眞に發展的に見ることによつてのみ除去され得るものである。

然るに事物を發展史的に見ることは、それを眞に實踐的な立場から、もしくは生産の立場から

見ることにほかならない。日本的性格の究明にとつて現代の日本の研究が特に重要であると云ふのも、この立場においてである。今日人々が日本的なものとして擧げてゐるものの多くは既に過去のものに屬してをり、現に過去のものに屬しつつある。我々と雖も、その美を理解し、享受し、歎賞する。併しながら我々がそれに満足し得るのは觀照の立場においてであつて、ひとたび生産の立場に立つとき、我々はそこに不安を感じざるを得なくなるであらう。例へば我々は純日本建築の線の美しさ、木肌の美しさを知つてゐる。けれども今日の社會が必要とする多數の工場、公共的建造物、また今日の生活諸條件に制約されて次第に増加して行くアパート等を建てようとする場合、西洋式建築を排して純日本式を探ることが可能であらうか。西洋式建築が出來れば、その裝飾には洋畫が要求されるやうになる。我々はまた例へば日本文學の本質が、あはれ、さび、わび、しをり、幽玄、風雅等にあることを教へられ、そしてそのことを理解する。併し今日多數の青年が映畫館へ行くこと、西洋音樂のレコードを聴くことに最上の快樂を覺えてゐる場合、創作に従事する文學者は、あはれ、さび、風雅などを自己の文學の精神として固執することに安心し得るであらうか。建築、美術、音樂、文學、科學、哲學、宗教等、社會の一時代のあらゆる文化は相互に密接な聯關をなしてゐる。然るに今日人々が日本的なものとして擧げてゐるものに

は、現代の日本の社會の經濟的、技術的、科學的文化の聯關から游離し、孤立してゐるものが少くないやうに思はれる。逆説的に云へば、それらのものは現在の物質的並びに精神的文化の聯關から游離し、孤立してゐるが故に、「趣味」として、「教養」として悦ばれるのである。そこには最早活潑な創造的精神は存しない。皮肉にも、人々の所謂日本的なものは現在多數の日本人にとつては「趣味」となり、「流行」として感ぜられるやうになつてゐる。かくの如き狀態に満足し得ない者は日本的なものを發展的に把握しなければならぬ。單なる享受の立場に立つのでなく生産の立場に立つとき、過去の日本の文化が如何に美しいにしても、我々は最早それと同様のものを同様の高さにおいてみづから生産し得る條件を今日の現實の社會のうちに有しないのである。勿論、我々は西洋思想の單なる模倣に甘んじ得るものではない。文化の創造にとつて傳統の大切なことは云ふまでもないが、過去の傳統と如何に結び付くかといふことは現在我々にとつて特別に困難な問題となつてゐる。この困難は、右に觸れた古典意識の問題とも關聯し、そのうちに我々が日本の性格を探り得るほど日本において特殊なものである。更に附け加へて云へば、單なる特殊性はそれ自身無價值である。ただ日本だけで通用して支那では最早通用せず、理解もされないやうな原理を日本精神として高唱するのみでは、昔の日本ならばともかく、今日の世界

における日本としては甚だ不十分であると云はなければならぬ。

三

周知の如く、日本には現在なほ多くの封建的なものが残存してゐる。かかる封建的なものを直ちに日本的なものそのものと見做すことの誤謬は既に述べた通りであるが、翻つて我々の實踐の立場から考へるとき、西洋諸國に比して日本には多くの封建的要素が現在も存在するといふことがそれ自身一つの日本的性格を形成してゐると考へ得る。かかる意味における日本的性格を問題にすることは、ファッシズムと日本的性格、乃至はファッシズムの日本的性格について考へる場合、特に必要なことでなければならぬ。西洋は個人主義であつて日本は全體主義であるといふのは、近頃有名な命題である。それは全然理由のないことでない。併しながら西洋においても個人主義が發達したのは主として近世に屬し、それ以前も個人主義的であつたとは云へぬ。従つて今日全體主義を標榜する西洋のファッシズムの理論のうちには多くの中世主義の要素が取り入れられてゐる。一方日本においても資本主義の發達は必然的に自由主義、個人主義を發生せしめ、家族制度等の如きも次第に危機に瀕してゐることは何人も否定し得ぬ事實である。しかも資本主義

は西洋の單なる模倣といふが如きものでなく、遙か明治以前から日本の社會のうちにそれへ發展せねばならぬ內在的原因が存在した。なほ我が國に比較的多く全體主義的なものが現存するとすれば、それは我が國における資本主義の發達が急激であり、自由主義や個人主義が十分に成熟し得なかつたといふことに基いてゐる。勿論、そこには地理的、政治的等の特殊事情が認められる。日本が島國であること、徳川幕府が鎖國政策を行つたこと、その他の原因はこの國における個人主義や自由主義の發達を抑壓したであらう。デュルケームも云つた如く、人間の個性や自由の發達には社會の範圍の擴大が必要である。日本の社會が比較的閉ざされた社會として存在して來たといふことは全體主義的觀念の發達にとつて好都合なことであつたであらう。併しながら固よりファッシズムはその本質において封建的イデオロギーそのものでなく、却つて資本主義の現在の段階に相應するイデオロギーである。この點において今日の日本主義も外國の全體主義即ちファッシズムに對して例外をなすものでなく、日本における資本主義の行詰りから生れて來たものにほかならない。かくの如き意味において日本主義は何等日本的でなく、世界的である。それから他方日本主義のみが日本的性格を有すると誇稱し得ないことにもなる。日本主義が果して日本的なものの代表者であるか否かも甚だ疑問である。寧ろ一部の人々がみづから率直に認めて

るるやうに、今日の日本主義はファッシズムである。ただ現在の日本の特殊性、即ち封建的なものが比較的多く残存してゐるといふこと、個人主義や自由主義が十分に發達してゐないといふことは、このファッシズムの日本の性格を規定してゐる。また右の日本の特殊事情はこの國におけるファッシズム的支配にとつて有利な條件の一つであらう。併し問題は、封建的なもの即ち日本的なものでないといふところに横たはつてゐる。

外國のファッシズム、例へばドイツ主義を唱へるナチス等に對してファッシズムとして同一の性質を有する日本主義も、それが日本で生れたものである限り、勿論日本的性格をもつてゐるであらう。かやうな日本の性格は單に日本主義にのみ特有なものであるのではない。既に屢々、日本主義における自己矛盾として、日本主義は自己を理論的に基礎付けるに當り絶えず外國の哲學を借りてゐるといふことが指摘されて來た。外國のファッシズム理論である全體主義の哲學は固より、古くはヘーゲル哲學、新カント派の哲學、この頃はテンニースの協同社會（ゲマインシャフト）と利益社會（ゲゼルシャフト）の理論、ハイデッガーの哲學、等々、種々様々なものがあるために利用されてゐる。かくの如きことは現代の日本の文化、國民の一般的教養が決して國粹主義者の欲する如く日本的でなく、また日本的であり得るものでもないといふことを示してゐる。

のであるが、我々は丁度そこに日本の性格の探求に對する一つの手懸りを見出し得るであらう。

外國思想をもつて日本的なものを規定し、基礎付けるといふことは、たしか長谷川如是閑氏も注意されてゐたと思ふが、日本的性格の一つに屬してゐる。そのことは今に始まらない。現代の日本主義と深い關係を有する神皇正統記は朱子の綱目の學から多分に影響され、また水戸學は一方ではこの綱目の學、他方では春秋の胡傳の學などから影響を受けたと云はれてゐる。このやうな事實は如何にも矛盾である。併しそこに日本的なものがあると云へば云ふことができる。即ち日本的なものは形のないものである。無形式の形式といふことが日本的性格である。日本的なものは形のないものである故に、その時代において有力とされる教養、例へば支那の學問によつて形式を與へられることができたし、また與へられねばならなかつた。現代の日本においてかかる有力な教養が西洋の文化、その思想、その科學であることは云ふまでもないであらう。尤も、徳川時代の國學者は儒教や佛教を離れて純粹に日本的なものを求めようとした。けれども本居宣長においてさへも、その教養の基礎となつたのは儒教や佛教である。平田篤胤も同様であつて、彼は儒教佛教のほかにキリスト教の思想をも取り入れた。その本教概略といふ著述は、平田が當時キリスト教禁制の時代であつたにも拘らず、キリスト教の書物を讀み、これを神道のうちに

取り入れて、自己の説を立てようとしたものである。この本の中に次のやうな意味のことが述べられてゐる。外國が日本から採るものはないが、日本が外國から採るものは多い。日本は外國からいろいろ益されるが、外國は日本から益されることはない。日本の古道からは與へるものがない、しかも、ここに於てか我が道の大なることを知る、と平田は云つてゐる。日本の古道は一の無であるが、單なる無でなく、萬物を包み藏する無であり、萬物を生み出す無である。これは村岡典嗣氏の指摘されてゐることであるが、非常に固陋であつたやうに思はれてゐる篤胤も徳川時代における新思想家であつて、その神道には儒教、佛教のみでなく、更にキリスト教までも取り入れてゐるのである。

無形式の形式を本質とする日本の精神はつねに進歩的であることができた。それはそれぞれの時代においてそれぞれの形式を採つて現はれたが、本來は形式のないものである故に、その一つの形式に拘泥することなしに容易に他の形式に移つて行くことが可能であつた。この點において禮といふものをその最も特色ある文化として生産した支那と日本とは異つてゐる。我々の祖先は進取的であつて、支那、印度、西洋の文化を殆ど全く無難作と思はれるほど容易に取り入れて、自己の生活と文化との發展に役立てることを知つてゐた。日本人は外國を模倣することを得意と

し、流行を追ふことを好むといふが如きことも、無形式の形式といふ日本の精神の性格から理解されるべきことである。かくて過去の何等かの形式に固執し、徒らに外來思想を排斥する近頃の保守的反動的な日本主義ファッシズムは、日本の精神の本來の面目からは離れたものであると云はねばならぬ。寧ろ大いに外國に學び日本の文化に新しい形式を與へることに努力するのが日本的なことである。

四

勿論、無形式といつても何等形式がないといふことではない。無形式のうちにおのづから統一があるのが無形式の形式といふ意味である。形式なき形式、統一なき統一が日本の性格を形作つてゐると見られ得る。このやうな統一は形式における統一、従つて連續的な統一でなく、却つて非連續的なものの統一であり、相反するものが直ちに一致するといふやうな統一である。日本の性格として擧げられる歸一性もここに考へらるべきであつて、一定の客觀的な形式に歸するといふことではないであらう。

『日本の科學界』（大日本文明協會編、大正六年刊）の編者は、日本においては歷史上「權力

を以て思想を壓迫せんとする如き惡弊は極めて稀有で」あり、政治上ではもとより屢々激烈なる競争を見ることはあつたが、これがために思想の進歩を甚だしく妨害した例は皆無で、戰爭最中と雖も、一方の思想が他方に移るには決して困難ではなかつたと述べ、そして次のやうな例を擧げてゐる。王朝衰へて鎌倉幕府の下に封建制度が成立したのも、元來その案を立てたのは實に朝廷に仕へてゐた人々であつた。また蒙古が使者を我が國に派遣したのは文永五年（西紀一二六八年）で、その後十三年を経て弘安四年大軍をもつて我が國に來襲したのであるが、我が國は最初からこれを敵視して飽くまでその交渉を拒絶し、ひたすら防禦策を講じてゐたにも拘らず、その後弘安二年（西紀一二七九年）元の僧祖元を聘して鎌倉圓覺寺の開祖となし、時の執權北條時宗は厚く彼に師事し、後また僧一寧を迎へ同じく厚遇した。當時一寧の如きは元の間諜であるとの風評専ら高かつたが、時宗は毫も世評を意とせず、自由にその教旨を弘布せしめた。かくの如く相反するものが直ちに結び付くといふところに日本的性格があると考へることができる。かかる日本的性格は社會上並びに思想上の變革を比較的平和な形式で行はしめた一つの原因であると考えへることもできるであらう。

併しながら他方から見れば、そこには客觀的な形式における連續的統一が乏しく、従つて勝れ

た意味における傳統といふものが成立するに困難であらう。そこでは寧ろ凡てが非連續的に繋がつてゐる。かく考へるとき、ヘーゲルの連續的發展の辯證法に對して西田哲學がその辯證法において非連續觀を徹底させたといふことも興味深い。無形式の形式を性格とする日本的意識にとつては連續的發展としての傳統が發達するに困難であつたといふことに、傳統そのものが謂はば統一なき統一に存したといふことに、既に述べた古典意識の缺乏といふことも關聯してゐる。例へば關孝和はニュートンやライプニッツと同時代に生れ、彼等の微分積分學の發見に比して少しも遜色のない數學上の發見をなした天才である。然るに孝和のこの世界に誇り得る數學も幸福な傳統において連續的に發展するに至らず、その眞價が認められるには西洋數學の輸入の後まで待たねばならなかつた。日本文化は固より外國文化の單なる模倣でなく、固有性と獨創性とに缺けてゐないに拘らず、その歴史が支那文化、佛教思想、西洋文化、そしてそれらの種々異なる要素の次から次への模倣の歴史であるかのやうに見えるといふことも、右の如き日本の性格の然らしめるところである。更に無形式の形式といふ日本的性格のうちに和辻哲郎氏が指摘されたやうな日本文化の重層性といふものも理解し得るであらう。今日においても神社崇拜と佛教的信仰とは多數の日本人にとつて同時に可能なこととなつてゐる。日本畫と洋畫とは一つの展覽會において一緒

に觀賞され、讚美されてゐる。それらのものは客觀的な形式としては同一のものでなく、寧ろ相反するものである。然るに我々日本人はそれらのものを同時に信仰し、觀賞することにおいて怪しまず、矛盾を感じないのである。客觀的には明かに矛盾してゐることを心において直ちに一致せしめるといふことは日本の特性に屬してゐる。それは日本の精神が無形式の形式であることを示してゐる。

云ふまでもなく、日本的なものは無形式のままに留まらず、外來文化の刺戟と影響とのもとに種々の形式もしくは形態を採つた。そして人間は單に主體的に規定されるのみでなく、また客體的に規定されるものである故に、それぞれの時代における日本の文化にはおのづから一定の客觀的に認め得る統一が存在してゐる。就中西洋の客觀的文化の移植以後、客觀的な形式における統一、最も廣い意味での合理的な統一に向つての努力が絶えずなされて來た。併しながら右の如き日本の性格は少くとも現在に至るまでなほ存在してゐる。このことは日本におけるファッシズムにとつて好都合な條件であらう。形のないものは一方あらゆる非合理的なものを容れ得るものである。そして他方非合理的なもの、理論上は明かに承認し難いものが外部から迫つて來る場合、そのやうな日本の性格はこれに對して徹底的に抗爭することをしないで、寧ろあらゆる矛盾

したもの呑み込み得る心に頼るやうにする。佛教によつて養はれた無常觀、あきらめがそのために役立つであらう。自己の主張や理論を飽くまでも固持することなく、反對のものに容易に轉向し得るといふことが日本の性格のうちに含まれてゐる。また形のない日本の性格は理論に基くことなしに單なる純情となつて直接的に行動することができ、このことが日本におけるファッシズムを特徴付けてゐる。尤も、我々は無形式の形式、乃至は無と呼ばれるものをあまりに形而上學的、神祕的に解することを慎しまねばならぬ。古事記や萬葉時代の日本人の現實主義については多くの人々が一致して述べてゐる。かかる現實主義が中世においてもそのまま存続したとは考へ難いにしても、ともかく現實主義的であるといふことは日本の性格の一つに屬してゐる。佛教の如きも日本へ渡つて實際的となり、現實主義的となつたことは、これまた佛教學者の多數が認めるところである。現實が無であるといふ思想は日本においては印度や支那の佛教においてよりも遙かに非形而上學的に、現實主義的に考へられたであらう。現實主義或ひは實際主義は日本人をして極端に趨かしめず、極端なファッシズムを嫌惡せしめるといふことも考へられる。更に形のない日本の性格は他の影響を受けることが容易であり、世界におけるファッシズム乃至はその正反對の思想の動きに極めて鋭敏に反應するといふことも考へられるであらう。

併しながら今日においてはそのやうな日本的性格そのものさへもが動搖してゐるのではないであらうか。無が現實である、従つて無は本來何等主觀的なものでない。無を主觀的なものと考へ、體驗することは日本に西洋の客觀的文化が根をおろしてから可能になつたと云へるであらう。客觀的な見方が存在しなかつたところに如何にして主觀的な見方が存在し得たであらうか。然るにそれと共に云ひ得ることは、西洋的教養が身に着き始めた現代の青年にとつては最早傳統的な無に安住することも不可能になつてゐるといふことである。固より今日彼等の體驗する所謂新しい無に傳統的な無に類するものが全く存しないとは云ひ難いであらう。否、傳統の所在が怪しくなつてゐるところに現代的日本人の悩みがある。今日の日本主義が彼等の歸著し得る傳統を指示してゐるとは云ひ難い。我々にとつて傳統の所在が怪しくなつてゐるといふことは、日本的性格の現實主義は極端を嫌ふが故にファッシズムの考へるやうな極端な獨裁は日本には來ないであらうといふ推論が怪しくなつてゐるのと同様である。日本主義においてさへ、傳統的な日本的性格が怪しくなつてゐるのである。

このやうに日本的性格が怪しくなつてゐるといふことは、勿論、日本的性格が一般に全く失はれてしまつたといふことではない。日本人が日本人であることをやめることは先づないであらう。併しながら民族は單なる生物學的なものでなく、歴史的なものである。生物の種でさへ變化するものであるとすれば、まして民族は不變のものではあり得ないであらう。人間は社會から生れるものである限り、この社會が封建的から資本主義的へといふやうに變化するに従つて人間も變化しなければならぬ。その際日本人が日本人たるの性格、もしそれが右に述べた如く無形式の形式にあるとすれば、このものは一般的には失はれないとしても、それが採るべき形式もしくは形態が新たにしなければならぬ。言ひ換へれば、新しいタイプの日本人が生れ、新しいタイプの文化を生産しなければならぬ。そして既に最初に云つたやうに、この場合我々は最早單に過去の傳統的な文化の形式を踏襲することに満足することができないとすれば、西洋文化の徹底的な研究と同化を見棄て得ないのみでなく、寧ろこの方向に突き抜けることによつてそれを求めるのほかにと思はれる。勿論、我々は傳統的な日本文化、更にそれに影響を與へた支那や印度の文化の研究を排斥するのではなく、却つてその必要を十分に承認する。ここではただ基本的な方向が問題なのである。假りに西洋文化に對して從來の日本は單に模倣したのみであつて、何一つ日本

的なものを生産しなかつたとしても、そのことは我々に對する反對論としては成立し得ない。西洋文化の輸入以後眞に日本的なものが生れるためには、例へば佛教が最初日本に移植されて鎌倉時代において日本的佛教が開花するまでの期間に比してみても、あまりに短時日なのである。問題は今後にある。且つその佛教にせよ、明治以後においては何等新しい經典に値するものを作り得なかつた。佛教が形骸と化してゐる現代において、もし眞の佛教復興があり得るとすれば、何等か新しい經典が書かれるのでなければならず、これを書き得る者は恐らく西洋思想を十分に把握したものであるであらう。

過去の日本が佛教や儒教を取り入れて來た仕方のうちにも一定の日本の性格が認められる。佛教は日本においてその思辨的傾向を脱して宗教として純粹化され、實際化され、且つ單純化されたと云はれてゐる。かくの如きことは從來の西洋哲學の移植の場合にもなほ見出されることである。西洋人の作つた龐大な體系は一篇の論文にそのエッセンスが要約され、そしてその小論文のうちにおいてさへ何か人生論めいたものが附け加へられる。その哲學的理論が圓熟するに従つて論文は隨筆になる傾向があつた。これはまことに日本の性格にふさはしいことであつた。かやうな純粹化、實際化、單純化にも確かに勝れたものがある。それは文化と生活とを分離させず、生

活をおのづから文化に近づかせるといふところがある。けれどもそれと同時に思想乃至文化が所謂心境的なものとなつてしまひ易いといふことがある。心境といふことがまた日本的性格の一つに屬してゐる。ところで文學の方面でも心境文學からの轉換の努力が日本の新しい世代によつて絶えず續けられてゐる。勿論、思想において單に所謂體系とか組織とか、形式のみが問題であるのではないであらう。かやうな形式的問題のうちには遙かに重要な問題が含まれてゐることを見逃してはならぬ。それは傳統的な東洋的自然主義に對するヒューマニズムの問題である。この問題は今日我々にとつて決定的に重要な意味をもつてゐる。我々がさきに述べた日本的性格の動搖といふことも根本的にはこの問題に關聯してゐるのである。心境的なものに對する抗爭といふこともこれに關聯してゐる。それは決して全體主義に對する個人主義といふが如き問題と同列のものではない。日本主義ファッシズムはこの問題の意味を正しく認識せず、その重要性を正しく計量せず、恰もその問題が全體主義に對する個人主義の問題に過ぎないかの如く見做し、個人主義は最早時代遅れであると云ふことによつてヒューマニズムを抑壓しようとする。そこにファッシズムの日本的性格が生ずるであらう。

多くの西洋人は日本的性格を捉へて、それは折衷的な點にあると見てゐるやうである。併しか

くの如きは單に西洋的な眼をもつて日本人を見たものであつて、眞相を捉へてゐるとは云へないであらう。日本人が折衷的であるかの如く見えるといふことは、日本人が現實主義的、實際主義的であつて極端を好まないといふことの現はれである。またそれは日本文化の重層性を外側から見たものであつて、その根柢には無形式の形式といふ、従つて相反する多様なものを同時に存在させ得るといふ日本の精神があるであらう。日本人の勝れてゐる點は折衷にあるのではなく、我々の祖先の功績は儒教と佛教とを折衷乃至綜合したこと——それは例へば支那において朱子學が立派に行つた——にあるのではなく、儒教や佛教のうちに日本的性格を作り上げたことにある。東洋的自然主義とヒューマニズムとの問題も決して我々が折衷によつて解決し得るものではない。それは我々が日本文化の重層性の名目のもとに竝存せしめ得るものではない。ヒューマニズムはその本性上どこまでも形式における統一の實現されることを要求するからである。よしんばかの日本的性格、無といひ無形式の形式といふものが單に封建的なものでないにしても、もしそれがヒューマニズムを生かし得るものでないならば、ヒューマニズムはそれを封建的なもの、乃至はファッシズムと見做して對立せざるを得ないであらう。

日本的なものは全體主義であり、人間を個人としてでなく社會的存在として捉へることはその

本來の特色であるとは、近頃繰返し云はれてゐることであるが、東洋思想のうちにパーソナリズム（人格主義）が眞に存在するか否かは疑はしい。そのやうな場合人倫の思想が屢々持ち出されてゐるが、それを強調したのは朱子學であり、そして朱子學は徳川時代において支配階級の政治的イデオロギーの組織に役立てられ、禪宗の如きも社會の上層部に近づくために佛教儒教の綜合を企てたと見られてゐる。それはともかく、人倫關係においてのみ見られる人間、いはゆる間柄における人間はベルソーナ（元の意味は芝居の面、役割を演ずる人間）であつても、未だ眞のパーソナリティ（人格）とは考へ難い。ギリシア人は芝居の役者のことをヒポクリテースと稱したが、この言葉が新約聖書においてはヒポクリットの現在の意味即ち偽善者の意味に轉化せられたといふことは決して偶然ではなかつた。單なる役割における人間はなほ眞の人間でなく、いはば偽善者即ち假面を被つた人間である。眞の人格はそのやうな役割を脱ぎ棄てて裸の人間になつた時に現はれる。かかる人格の觀念は單なる人倫の觀念のみからは考へられぬ。しかも人格の觀念は決して個人主義的なものでなく、却つて人格は他の人格に對して人格である。そのやうな人格の觀念——固より人間は一面どこまでも役割における人間として具體的な人間であるのではあるけれども——を認めない全體主義は、如何に倫理的な言葉で現はされてゐるにしても、ファッシズ

ムの一形態としてヒューマニズムに對立するものである。實際、今日恰もそれが日本的であるかの如く云はれてゐる儒教イデオロギーは官僚的ファッシズムを助ける有力な武器となり得るものである。

次にヒューマニズムは文化に關してそれを客觀的な事態として認めることを要求する。このことは文化が客觀性への轉向、ジンメルの所謂「イデーへの轉向」において客觀的精神として成立するものであるといふことを意味してゐる。かくの如き文化の見方は我が國においては現在我々が普通に科學と呼んでゐるものが發達してゐなかつたといふことも關聯してこれまで十分に認められてゐない。併し言論の自由にしても、言論といふものがそれ自身客觀的なものであると考へられない限り、尊重され難いであらう。生活と文化とを分離しない日本的考へ方には勝れたところがあるにしても、それは一方文化を心境的なものに變へてしまひ易いと共に、他方文化を實際主義的にのみ見て、客觀性に缺けたものにする危險がある。科學の尊重、客觀的な形式の尊重はヒューマニズムに缺くことのできぬ要素である。

併しながらひとは云ふかも知れない、自然主義とヒューマニズムとを對立的に考へることはそれ自身既に西洋的な問題提出であつて、日本においては自然と人間とは元來有機的融合的に見ら

れてをり、そこに日本の思想の特殊性があるのである、と。我々もそのことを承認する。けれども自然に對する人間の感情も變化する。それは社會の變化に應じて人間自身が變化することによつて變化する。我々日本人が西洋的な科學及び技術をもつて自然に働き掛けてこれを變化することを始めると共に、我々は昔のままの自然感情にのみ留まり難くなるであらう。登山、スキー、ハイキング、キャンプ等々、西洋的なスポーツを好むやうになつた現代の青年の自然感情は昔のままであると云ひ得るであらうか。勿論、日本人が日本人であることをやめたと云ふのではない。それだからこそ東洋的自然主義とヒューマニズムとの關係が問題になるのである。兩者は如何に結び付き得るであらうか。否、嘗て西洋の哲學者が神に對して死を宣告したやうに、我々は東洋的「自然」に對して消滅を宣告すべきであらうか。かかる問題に對して根本的に對質することに日本の性格とファッシズムの問題は集中するのである。

東洋的人間の批判 — 1936.9『文學界』

—

ヒューマニズムは固より日本のみの問題でないと共に、それは特に日本に於ける問題である。この點について阿部氏は正鵠を得た見解を述べられてゐる。氏はヒューマニズムがこの國に於て特別に問題になる理由を、現代日本の喰違ひの状態に求められる。即ち西洋に於てヒューマニズムのアンチテーゼとして現はれた種々の思想が日本にも一通り行渡つた後に逆に、この國に於てヒューマニズムが新たに問題にされるやうになつたところに、日本に於けるヒューマニズムの特殊な意義がある。そこに、阿部氏によれば、我が國に於て現在なほ、かのルネサンス的ヒューマニズム、封建的なものに對して人間性の解放と合理性の要求とを掲げたヒューマニズムが最も必要とされる理由が存する。我が國に於ては實際多くの封建的なものが今もなほ克服されずに残つてゐる。勿論、既に一旦アンチ・ヒューマニズムの洗禮を受けた人間は、ブルジョワ的・個人主

義的なルネサンス的ヒューマニズムに最早満足することができぬ。森山氏の力説される如く、現代ヒューマニズムはそれとは本質的に違つたものでなければならぬ。かくて一方ルネサンス的ヒューマニズムになほ現實的意義が見出され、他方既にそれを越えた新しいヒューマニズムが要求されてゐるところに、阿部氏の云はれる通り、現代日本に於けるヒューマニズムの複雑な、一義的に限定し難い意義がある。

然るに注意すべきことは、今日我が國に於てヒューマニズムの問題が特に主體的な問題として提起されてゐるといふことである。森山氏が「個人的な」動機について語られてゐるのもそれである。それは岡氏が「身邊の問題」とか「一身上の問題」とか云はれるものであり、私自身は從來それを「主體的」といふ言葉をもつて現はして來た。ひとは主體的な問題を通してアンチ・ヒューマニズムに對し、或ひはアンチ・ヒューマニズムのうちに、ヒューマニズムの問題を發見した。具體的に云へば、ひとは就中、社會情勢の變化に基くマルクス主義の停頓によつて、一層切實にはマルクス主義的運動に於ける自己の蹉跌によつて、ヒューマニズムの問題に出會つた。そこに客觀的な問題のほかに主體的な問題が存在することを知らねばならなかつた。かくて一方廣義に於ける不安の文學、他方また廣義に於ける轉向文學がヒューマニズムの問題提出の契機と

なつたのである。森山氏は死の思想との訣別について語られてゐるが、訣別があるためには先づ邂逅があつたのでなければならぬ。ヒューマニズムの問題はかくの如く差當り消極的に提出された。けれども、そのことは決してヒューマニズムそのものの消極性を意味するのではない。ヒューマニズムが主體的な問題を通して見出されたといふことは、それが何よりもモラルの問題として現はれたといふことから知られるであらう。森山氏が地球の死滅といふ限界的な觀念と對質することによつて文學のレーゾン・デエトルを追求されてゐるのも、主體的な問題の立て方である。日本に於てヒューマニズムが特殊な必要を有するといふことですら、阿部氏の文章からも察せられる如く、主體的な問題の方面から自覺されたことである。即ちかかる必要の理由とされる封建的なものの殘存といふことですら、日本の社會の客觀的な研究によつて見出されたといふよりも、先づ「個人的な」乃至「身邊的な」問題として見出され、そこから初めて客觀的にこの社會を觀察するといふ方向に向つたのである。ヒューマニズムは固より單に主體的な問題でない。併しながら科學的眞理を尊重し、客觀的なものに殉ずるといふ態度ですら、我々にとつては新たに主體的に確立されることを要する事柄である。社會の反動的變化によつてにせよ、一身上の蹉跌によつてにせよ、自己を反省することを餘儀なくされた者は、新しいと思つてゐた人間の

うちに意外に多く古い人間の要素の存在することを發見せねばならなかつた。ひとは自己のうちに傳統的な東洋の人間に出會つたのである。科學的認識に曇りが無いとしても、人間的信念に搖ぎが生じたのである。かやうにして東洋の人間の批判は我が國のヒューマニストにとつて、ヒューマニストたるモラリストにとつて今日特に重要なテーマである。阿部氏が森山氏の所謂死の思想を傳統的な東洋の自然主義の意味に轉釋されてゐることも、この點から見て興味が深い。森山氏の云はれる自己の再生と生長とを欲するヒューマニストは、我が國にあつては、死の思想或ひは不安の思想に對し人間の再建のために戰つた西洋の新しいヒューマニストと同じ問題を有すると同時に、更に東洋の人間の批判といふ課題を負うてゐる。現代日本に於けるヒューマニズムが複雑で、一義的に限定し難いのもそのためである。

二

私は東洋の人間の批判と云ふ。それは勿論、日本人の他の東洋人に對する特殊性を無視することでないやうに、東洋の人間と西洋の人間との差異を絶對化することではない。かくの如きは却つてヒューマニズムと相容れないことである。併し少くともヘレニズムとキリスト教とが異なるほ

ど西洋的と東洋的とは異なるであらう。そして例へばジードが譲ることのない誠實をもつてキリスト教的精神と對質してゐるやうに、我々は東洋的自然主義と徹底的に對質することを要求されてゐるのではないか。云ふまでもなく、我々は傳統的な東洋の人間が變化しないものであるとは信じない。却つて人間を生成するものと考へるところにヒューマニズムの立場がある。阿部氏が引用された本（『新しき糧』）の中でジードは書いてゐる、「人間は、初めつから今日ある如きものではなかつたといふ事實が、同時に、何時までも今日ある如きものではあるまいといふ希望を與へる。……商工業の進歩だとか、殊に美術の進歩なぞといふことは何と馬鹿らしいことだ！大切なのは人智の進歩だ。殊に僕にとつて大切なのは、人間そのものの進歩だ。」我々は東洋の人間、我々日本人の新たなる生成を問題にし、この生成の原理をヒューマニズムに於て見るのである。かかる人間の生成の思想そのものが既に東洋的自然主義のうちには存しないものであらう。固より我々が全く西洋の人間になつてしまふと云ふのではない。西洋の人間と云つても、固定したものでなくて可塑的なものである。私の意味するのは、我々がヒューマニズムによつて鍛錬された我々自身の中から新たに生れて來ることである。人間の形式に於ても、その素材である人間の吟味が大切である。然るに素材としての人間も單に自然的なものでなくて歴史的なものである。

る、従つて單なる質料でなく、既に傳統の形相によつて形成されてゐるものである。我々が東洋の人間を問題にし、日本的性格を問題にするのはまさにそのためであつて、決して單なる傳統主義の立場に於てであるのではない。假に民族的性格の差異は將來消滅するものであるとしても、實踐の現實主義は現在それを問題にすることを要求するのである。

東洋的と西洋的との差異の多くは封建的と近代的といふ發展段階の相違に還元し得るであらう。併しその凡てがさうであるかどうかは、なほ疑問である。そこに西洋のヒューマニズムが我々東洋人にとつては無限定的に問題になり得る一つの理由がある。ともかく、かのマルクス主義文學の流行期が一先づ過ぎた後に於て、我が國の文壇で問題になつてゐる多くの事柄が東洋的自然主義對ヒューマニズムの問題にその根柢を有することは注目し得る。例へば何故にこの國に於て文學の思想性が特別に問題になるのであるか。また何故に私小説が、作品の社會性が、短篇か長篇かといふことが日本に於て特別に問題になるのであるか、また何故に日本にはこれまで情事小説はあつても戀愛小説はなかつた（中村武羅夫氏）と云はれるのであるか。これらの問題のうちに我々は東洋的自然主義對ヒューマニズムの問題の自覺を認めることができる。更に例へば、浪漫主義の支持者萩原朔太郎氏が何故にヒューマニティの擁護者たり得るのであるか。日本

には從來純粹な客觀主義もなかつたやうに純粹な主觀主義もなかつたのではないか。客觀主義の存しないところに主觀主義の生れやうもないのであり、その逆も云ひ得る。かくて主觀主義としてはヒューマニズムを代表し得るのである。日本の思想の特性は寧ろ主觀的即客觀的、動即靜といふが如き「即」といふ字をもつて現はされる考へ方であり、そこに私はこの自然主義の一つの本質を見てゐる。即ち「即」といふ以上、過程的でなく、その意味に於て時間的でなく、從つてまたその意味に於て歴史的でない。東洋的思想のうちにヒューマニズムの思想を敲き込んだ最初の哲學と云つてもよい西田哲學に於てすら、なほ缺乏してゐると思はれるのはかくの如き過程的・時間的・歴史的見方である。

右に述べた如く、現代日本のヒューマニズムは岡氏の批判される通り無限定である。岡氏がこれに對し限定への要求を掲げられることは尤もである。それは限定されねばならぬ。私自身それを如何に限定するかは、最近他の場所で詳説するつもりである。ただ岡氏が無限定と云はれることのうちには日本の特殊性が無視されてゐはしないかと考へる。無限定と見えるヒューマニズムも傳統的日本的なものに對しては限定されてゐる。そして兩者の對質のうちに日本に於けるヒューマニズムの重要な課題がある。勿論、今日の日本は昔のままでないことはこの國に於け

るファシズムたる日本主義そのものですらが事實に於て證明してゐることである。従つて我々はヒューマニズムを單に傳統的日本的なものに對して限定することのみに留まり得ない。しかもマルクス主義にとつてヒューマニズムはその前提でなければならぬ。言ひ換へれば、マルクス主義はヒューマニズムを辯證法の眞の意味に於て止揚するもの、即ちそれを廢すると共に保有し且つ高めるものでなければならぬ。さもなければ、最近ソヴェート・ロシヤに於ける憲法改正の如きも單なる後退乃至妥協としてしか考へられないことになるであらう。マルクス主義は單なるアンチ・ヒューマニズムであり得ない。マルクス主義の内部に於てもヒューマニズムの力説されることが必要である。そのことはヒューマニズムの傳統に乏しい日本に於ては特に必要である。他方マルクス主義ですらもが、轉向その他無數の問題を通して日本の性格とヒューマニズムの問題に絶えず出會つてゐるのである。併しヒューマニズムはファシズム及びマルクス主義に對し「第三の思想」としての積極性を主張し得るかどうか。現代ヒューマニズムの限定の問題は必然的にここまで進められねばならぬであらう。

ヒューマニズムの現代的意義
——1936.10.2〜3『中外商業新報』

一

現代におけるヒューマニズムの根本問題は人間再生の問題である。そのことに就いては私はこれまで屢々繰返して述べてきた。新しい社會が作られるためには新しい人間が生れねばならず、新しい人間が生れるためには新しい社會が作られねばならぬ。このことは何等遠い將來の問題ではない。人間の再生は今日において、我々自身にとつて根源的な要求である。

かやうにヒューマニズムの問題を人間再生の要求乃至課題のうちに捉へるといふことは決して肆意的なことではない。ヒューマニズムといへば先づ思ひ起されるルネサンスにしても、その「ルネサンス」といふのは何よりも人間の再生を意味したのである。古代的文化の復興といふこともこの人間再生の根源的な要求の見地から考へられたことであつた。中世社會の崩壊・近代社會の成立期に當るルネサンス時代におけると同様の課題が現代の歴史的状況において新たに課せ

られてゐる。今日ヒューマニストといはれる人は、ジードにせよ、ゴリキイにせよ、或ひはニーチエの如きにせよ、凡てこのやうな人間再生の問題と眞剣に取組んだ人である。

人間再生の要求乃至課題は無制約的である。それは謂はば絶對的な歴史的命令であつて、これを無制約的に受取る者がヒューマニストである。今日ヒューマニズムといふ語は人々によつて甚だ多義に用ゐられてゐるが、私は現代のヒューマニズムにとつて最も根柢的な且つ規準的な意味はこの人間再生の要求の無制約的な承認に存すると考へる。もとより種々の歴史的附加物を有するヒューマニズムの思想的內容に種々の制限を加へた上でこれを承認しようとする多くの人々の態度はそれ自體としては正當である。併しもしそのことによつて人間再生の根源的な要求そのものを遺失し、隱蔽し乃至制限してゐるのであれば、それはヒューマニズムと相容れないことになる。

ヒューマニズムの實體がこのやうに人間再生の問題のうちに存するとすれば、それは差當り理論や思想以前のものであると云ふことができるであらう。實際、ヒューマニズムは理論、思想、文化以前のヒューマニティといふものを重要視する。文化も人間再生の問題の見地から、これとの關聯において捉へられなければならない。この點ヒューマニズムは單なる文化主義ではない。併

しそれは文化以前のヒューマニティの根源的なものを重んずると云つても、單なる生命主義の如きものであつてはならぬ。却つてそれは理論、思想、文化がヒューマニティにとつて缺くべからざる重要な要素であると考へる。非文化的な野蠻に對してヒューマニズムは單に文化のためにのみでなく、實にヒューマニティのために戰はねばならぬ。かくてヒューマニズムは特に今日のファッシズム的野蠻に對立せざるを得ないであらう。

けれどもヒューマニズムはいはゆる政治主義をそのまま認めることができぬ。もちろんヒューマニズムはヒューマニティの立場から文化を見るのであつて文化至上主義でないのであるから、政治に對する考へ方もこれと同一ではない。併しヒューマニズムは、例へば文學者は何よりも文學者として現代の歴史の問題の解決に参加すべきこと、そしてかやうな參加の仕方が決して無力でも無意義でもないことを信ずる。彼の作品において新しい人間性を發見し、新しい人間のタイプを創造するといふことは、彼自身にとつて大きな喜びであるばかりでなく、人類の歴史にとつても深い意義を有する事業である。

私はヒューマニズムの根柢的な要求について述べた。ヒューマニストはつねにこの基本的な見地を見失ふことなしに今日の個々の具體的な諸問題を處理してゆくことが必要である。

二

ヒューマニズムに關聯した問題は今日我が國において到る處に現はれてゐる。それはひとが一見考へるよりも遙かに廣汎に亙つてゐる。ここでは先づ最近流行の青年論を取り上げてみよう。

何故に青年の問題がかくも關心されるのであるか。ひとは彼等において新しい人間のタイプを期待する。然るに青年について論ずる立場にある者は彼等青年のうちに自己自身と根本的に異なる新しいものを見出すことができない。よし何等かの新しいものを見出したとしても、それは自己の意欲する新しい人間のタイプでない。しかも新しい人間が期待さるべきであるとしたならば、それは何よりも青年において形作られなければならない。かやうにして青年が問題にされる場合、意識的であるにせよないにせよ、その根柢に動いてゐるのは既に述べた人間再生といふヒューマニズムの要求であると思ふことができる。さもなければ多くの青年論は無意味である。

ところで青年たちは、どれほど多くの青年論が書かれても自分たちには關はりのないことだ、と云ふといはれてゐる。もちろんそれらの青年論は不十分なものであらう。併しながら、彼等のそのやうな言葉のうちには凡そ理論に對する無關心が表明されてゐはしないか。理論は抽象的だ

と云はれる。それはあらゆる理論の本性なのであつて、理論の強さもそこにあるのである。そしてこのやうに抽象的なものに對する情熱こそ、今日ヒューマニズムが強調しようと欲するものである。青年の存在そのものが人生においては抽象的なものでないのであるか。今日のヒューマニストが青年に特別の關心を寄せてゐるとすれば、そのこと自身が既に抽象的なものに對する情熱の現はれである。ヒューマニズムは特に理論への情熱として示されねばならぬ。かのマルクス主義の時代に理論のために身を滅ぼした多數の青年は現在の一般の青年よりも根本において遙かにヒューマニスチックであつたと云ひ得るであらう。

今日一般の青年の間に次第に深く浸潤してきたのは特殊なりアリズムである。それは凡ての問題を客觀的社會的に説明して自己自身の責任において引受けようとはしない惡しき客觀主義である。一切の責任は社會に歸せられ、問題を主體的に捉へようとはしない。青年論に對する輕蔑のうちにもそれが含まれてゐはしないであらうか。かやうな客觀主義は唯物辯證法が常識化され、從つてまた俗流化されて一般に普及されることによつて甚だしくなつたやうである。惡しき客觀主義、惡しきアリズムに對して今日ヒューマニズムが力説しなければならぬのは主體性の昂揚である。主觀主義といふ現在最も嫌惡される言葉を我々は引受けすることに躊躇しないであら

う。

然るにかやうなりアリズムの傾向が我が國の傳統的なりアリズムと特殊な仕方で抱合してゐることに注意しなければならぬ。一括して東洋的自然主義と呼び得るものはそれ自身の意味におけるアリズムである。このものと西歐的な客觀主義との内密の結合が現在のアリズムの特殊性を形作つてゐる。例へば東洋的自然主義のアリズムはその生活態度においても日常性を重んずるが、今日の青年のアリズムにもかやうな方面が著しく見られるやうである。そこにはいはゆる明哲保身のイデオロギーがおのづから喰ひ入つてゐる。かやうなりアリズムの立場から見れば、日常的なものに對して世界史的なものとして區別され得るものは確かに抽象的であるであらう。然るにヒューマニズムとはそのやうな抽象的なものに對する情熱にほかならない。

ファッシズムと共に次第に我々の間に甦つてきた東洋的封建的人間に對する批判のうちにヒューマニズムは現代的意義を見出すであらう。我々はもとより傳統を決して單純に否定するのではなく、傳統はただ創造においてのみ眞に活かされ得ると考へるのである。

三

ヒューマニズムは今日の諸問題の集合點、統一點をなしてゐる。既に青年論がさうであつたが、近頃の戀愛論、新しいモラルの問題などにしてもヒューマニズムの問題である。それらの問題において感ぜられるのは何よりもマルクス主義とヒューマニズムとの摩擦である、此の摩擦を通じてマルクス主義は從來蔽はれてゐたそのヒューマニズムの要素を明かにすることが必要であらうと思ふ。マルクス主義におけるヒューマニズムの要素は我が國におけるヒューマニズムの傳統の乏しさとも關係して、これまで不當に無視され過ぎてゐたといふことがないであらうか。

ヒューマニズムは特に今日の文學の諸問題にとつてもその集合點、統一點となつてゐる。もしも我々のやうに明治以後における日本文學の發展を概括的にヒューマニズムへの展開と見、ヒューマニズムと傳統的な東洋的自然主義との接觸・摩擦、對立・統一の過程として捉へることができるとしたならば、この過程の飛躍的發展のうちに現代日本文學のあらゆる課題は包括されてゐると考へることができる。最近民族主義傳統主義の擡頭と共に東洋的自然主義とヒューマニズムとの對質を内容とする此の課題は次第に重要性を加へてきてゐる。ここに對質といふのは一方の單純な否定を意味するのではない。併し傳統といふものが現在のファッシズムの歪曲された形態において壓制を行はうとする場合、ヒューマニズムはそれに對して鬭争的たらざるを得ない

のである。我が國のヒューマニストは我々の民族的なものと稱せられるもののうち多くのものが單に封建的なものに過ぎないといふことを摘發すべき任務をもつてゐる。かかる傳統との鬭争において、我々のはかの西洋におけるルネサンス時代のヒューマニストが古代的文化の復興といふスローガンをもつてゐたのと同じ關係にないであらう。現代のヒューマニズムが一義的な意味を有しないやうに見えるのも、かやうな關係に基いてゐる。我々にとつて差當り必要なことは、明治以後における我が國の文學の發展をヒューマニズムと東洋的自然主義との關聯の見地から再検討し再評價して、そのうちから新しい道を求めてくることであらうと思はれる。

行動主義乃至行動的ヒューマニズムと稱する現文壇の一派の主張には正しいものがあるにしても、それは次のやうな點において不十分であり、缺陷をもつてゐた。即ちそれは先づヒューマニズムを文壇上の一派として主張することに急であつて、遙かに廣汎な領域のうちにヒューマニズムの問題を探るといふ努力に乏しく、次にそれは現代のヒューマニズムの最も内面的な要求が何であるかに就いての認識において曖昧であり、第三にそれは我が國においてヒューマニズムが有する意義の特殊性を看過してきたのである。

ところで傳統の問題は今日また特に教養の問題として現はれてゐる。教養は疑ひもなくヒュー

マニズムの重要視すべき問題であるが、併し教養といふことも根本的には人間再生の問題の見地から捉へられねばならぬ。ルネサンス時代のヒューマニストにとつては實にさうであつたのである。そして彼等は彼等の古典的教養において中世的封建的傳統に對する鬭争の武器を見出したのである。このやうな態度はまた今日のヒューマニストが教養の問題に對する態度でなければならぬ。教養が知識階級の新しい逃避の形式になることを警戒すべきである。

かくて我々は人間再生といふヒューマニズムの根源的要求において到る處東洋の人間の批判といふ問題に出會ふであらう。我々はそれをニーチェ的課題と呼んでも好い。ニーチェが西歐的キリスト教の人間を批判したやうな熱情をもつて東洋の人間を批判することが要求されてゐる。批判の方法もその歸結も固よりニーチェと同じであり得ないであらう。併し彼と同じヒューマニスティックな精神を缺くことができぬ。ニーチェ的課題の徹底的な遂行は今後の我々の文化の進展にとつて必要な前提である。

教養と時代感覺

——1936.1.24『新愛知』

最近ヒューマニズムの問題などとも關聯して教養といふものが問題になつてゐる。教養といつてもその内容はもちろん不變のものでなく各時代において違つてをり、また教養の本質についての見方も歴史的に變つてゆくものである。

教養は先づ或る時代の文化的水準に關係してゐる。一定の時代の文化的水準はその時代の教養において示される。従つて教養とは先づ自己の時代の文化的水準にまで自己を高めることを意味するのである。かやうな文化的水準として差當り考へられるものは時代の常識であらう。しかしながら常識はいはば教養のミニマムであつて、教養といはれるものは何かそれ以上のもの、従つて場合によつては何か贅澤なものやうに考へられてゐる。

常識があるだけではなほ教養があるとは云はれない。けれども時代に必要な常識を抜きにした教養は無意味なのであつて、この點、教養を重んずる者がその時代の、特に社會や政治についての常識をとかく問題にしないといふ傾向があるだけ、注意することが大切である。教養は何か常

識以上のものとして、時代の文化的水準の實際のみでなく、その到達すべき理想をも現はしてゐる。教養の要求は時代の文化の理想的状態に自己を高めようとする要求である。

次に注意すべきことは、教養はかやうに一定の文化の觀念を含んでゐるのみでなく、その根柢に一定の人間の觀念を含んでゐるといふことである。なぜなら教養といはれるものは、専門的乃至職業的知識であるよりも、人間を眞に人間らしくし、人間性を完成するに必要な普遍的知識である、教養の問題がヒューマニズムの問題と關聯してゐるのもそのためである。如何なる専門家も人間であり、眞の人間にならねばならぬ以上、教養が大切であると考へられる。かくして教養の觀念は人間の觀念を含んでゐる。しかもそれは單にその時代の人間の實際についての觀念に止まらないで、その時代が到達せねばならぬとされる人間の理想に關係してゐる。

時代の有する教養の觀念はその時代の有する人間の觀念を現はし、人間の觀念の變化するに應じて、何が教養と考へられるかも變化する。社會や政治に關する認識が現代の教養の重要な要素でなければならぬと云ふのも、現代における人間の觀念が個人主義的なものでなく、社會的歴史的人間でなければならぬといふことに基くのである。

教養が時代の文化的水準を基礎とすること、またそれが時代の文化の理想、更に人間の理想を

含むといふこと、すべてかやうなことが教養と時代感覺とのつながりを示してゐる。それが後に至つて哲學や社會科學などの指導を要求するやうになり、またならねばならぬとしても、教養そのものは根源的には時代感覺に指導されてゐる。一時代の教養の内容及び方向を決定するのはその時代の時代感覺である。

實際、教養と時代感覺との結び付きは大切である。教養が時代感覺と結び付いてゐない場合、教養は單なる趣味の如きものとなつてしまふ。教養を趣味的なものと考へることは教養についての舊觀念であつて、眞の教養のためには先づかやうな觀念が訂正されねばならぬ。

もとより趣味的なものが教養の内容に屬すべきでないと云ふのではない。そのやうな趣味も時代感覺に結び付かねばならないのである。趣味はとかく單に個人的なものになり易い。また趣味は出來上つたもの、過去のものの上に働く。

しかるに時代感覺はその本性上社會性を有するものであり、また時代感覺は過去のものよりも現にあるもの、將來來つたものに関してゐる。もちろん眞の教養にとつて過去の古典についての教養は重要な要素でなければならぬ。しかし古典を主として教養を考へることは偏見に過ぎない。古典も時代感覺に基いて新たに理解されることによつて眞の教養となり得るのである。モ

ダンであることが古典的であることよりも容易であるとは云ひ得ない。モダンであることが教養に屬しないかのやうに考へるのは間違つてゐる。教養のモダンテイは時代感覺によつて與へられる。現在の現實の聯關から游離してゐるものほど教養的なものであるかのやうに考へることは間違つてゐる。教養について時代性が問題にされねばならぬ。

かくの如きことと關聯して、眞の教養はまた單なる博識と區別されることが必要である。博識は却つて屢々俗物を作るものである。ニーチェと共に我々は教養ある俗物を最も輕蔑する。教養はつねに大切であるが、その教養のために却つて俗物になる危險が存することに注意しなければならぬ。時代感覺を持たないでただ教養を求める者にとつてこの危險は最も大きい。眞の教養は却つて生の發展に有害な傳統、無用な博識を拂ひ落して精神の自由を獲得するところにある。今日の如き社會の轉換期において教養を求める者は特にこのことを考へねばならぬ。

時代感覺は感覺の性質上新しいものに向ふのがつねである。従つて時代感覺にのみ頼らうとする教養は單に流行を追ふといふ結果に陥る危險を含んでゐる。これに對して古典的教養の意義を説くことは無駄でなからう。新しいものに傾く時代感覺に眞に進歩的な意義を負はせなければならぬ。そこにこそ眞の教養が生ずる。

この場合、現代の新しい教養としての科學的教養の重要性を考へることが肝要である。教養を趣味的教養もしくは古典的教養と解する者は科學的教養の意義を顧みようとはしないのが普通である。科學的教養よりもモダンなものがあるであらうか。科學的教養を重要な教養と見做すことは新しい時代の時代感覺に屬してゐる。

科學はこれまで教養的なものとは考へられなかつた。科學は一般に興味といはれるものから遠いものである。しかし、それにも拘らず、時代感覺の變化は今日次第に科學的教養を重要な教養として認めるやうになつた。新時代の教養は何よりも科學的教養でなければならぬ。それは自然科學はもとより、特に社會科學に關する教養でなければならぬ。教養とは單に物を知ることではなく、自己の人間を形成することである。

しかるに自己はただ世界の中においてのみ形成されることができ、人間の自己形成はただ世界形成を通じてのみ達せられることができる。しかも世界を形成するためには世界に關する科學を獲得することが必要である。

喰ひ荒された論壇

——1936.12.10 プラムすすはらい『大阪朝日新聞』

論壇は問題を喰ひ物にする、どんな問題、どんなテーマ、どんな思想が出て、それが一時的な意味しか持たぬものであらうと、永續的な意味を持つものであらうと、差別なしに、皆が寄つてたかつて、ほじくり廻し、喰ひ荒してしまふ、しかも誰も満腹しない、讀者が満腹させられないのはもちろんだ。

今年の論壇を見ても青年論、道德論、迷信乃至邪教の問題、ヒューマニズムの問題、合理主義非合理主義の問題、等、思想に關する方面のみでも實に多くの問題が出た。しかしその如何なるものが徹底的に追及され、發展されたであらうか、また今後その見込があるであらうか。

誰かが新しい問題、新しいテーマ、新しい思想を出すと、誰もがそれについては先刻考へてゐたとばかりに寄つて來て喰ひ荒す。だから論壇はいつも問題飢饉を感じてゐる。かやうな場合にはどんな問題でも「新しい」もののやうに扮飾して現はれさへすれば十分なのであつて、だからまた根本的に新しい問題は結局何も現はれないことになる。問題は喰ひ荒されることによつてな

くなる。不幸は、問題を喰ふことは現實を喰ふことと同じでないといふことである。

一度論壇へ出ると、すべての問題は平均化される。問題はその固有の價值、固有の性格において取扱はれない。そして評論家たちは、あらゆる問題を喰ひ荒すことによつて、彼らもまた平均化される、評論家たちも次第に個性を失つてゆくのである。

問題を喰ひ荒すことなく、もつと大切に守らなければならない。評論家たちは他の個性、他の創意を認め合ひ、重んじ合つて相互に他を成長させ、成熟させるやうに心掛くべきだ。評論家の道德についての反省があまりに缺けてゐはしないか。近ごろ「言論の權威」といふことが問題にされているが、言論が權威を有するためには論壇に新しい道德が確立されねばならぬ。

哲學の復興
——1937.1.15 正月『大阪毎日新聞』

一

近來一部で哲學の復興といふことがいはれてゐる。もつともそれは何か限定された事實を指すといふよりも、むしろある漠然とした感じ、または要求を現はしてゐる。事實としては、眞に哲學の復興と呼び得るに足る新傾向、新運動、新業績が見られるとはいひ難いであらう。もちろん哲學界の大家たちの活動は繼續され、發展してゐる。しかし哲學の復興と稱し得るものにとつて決定的に重要な關係のある若い世代に屬する哲學者たちのうちに、一般的にいつて、時代に對するどれほど烈しい意志、哲學そのものに對するどれほど積極的な意欲が存在するか、疑問である。

けれどそれにも拘らず、何か哲學の復興といひ得るやうな機運、少くとも雰圍氣の生じてゐるのが感ぜられるといふことが、今日の社會に特徴的なことである。この機運あるひは雰圍氣は、

ともかく哲學の復興にとつてその地盤でなければならぬ。しかるに、かやうに社會の諸要求の中から生じた現在の哲學的現象は、この社會的狀態を反映して、極めて複雑な内容をもつてゐる。従つてそのうちに含まれる消極的なものと積極的なものとを、死すべきものと生きねばならぬものとを批判的に分析し、これに基いて現代における哲學の使命を自覺するといふことが、眞の哲學の復興のために必要である。

先づ、今日の哲學的雰圍氣を醸し出してゐるのは、この社會に特に知識階級の間に瀰漫してゐる深いペシミズムである。かかるペシミズムこそ狀態的に「哲學的雰圍氣」と呼ばれるに適してゐる。それが社會的不安に原因を有することはいふまでもない。この社會的不安は現在多くの人々をあの新興宗教と稱するものに趨らせつつある。しかし一層智的な人々、或ひはすでに自意識の過剰に悩む人々は、同様な理由から哲學に赴くであらう。社會的不安は人生についての反省を促し、人生觀に對する要求を強める。そこに今日の哲學的機運の一つの要素がある。實存哲學、生の哲學、人間學等が依然として流行のテーマであることはこれを證するであらう。不安の時代は人生論的哲學の流行する時代である。

この現象は二つの面をもつてゐる。一方それは、現代社會的不安に對して積極的な、實踐的な

態度を執らないで却つて現實から逃避し、社會から切り離されたいはゆる人生についての思辨に耽るといふ傾向を含んでゐる。社會からの游離によつて自意識はますます過剰を來し、知性のペシミズムはいよいよ深まるであらう。哲學は現實逃避の場所となるに特に適するやうに見える。現今の哲學的雰圍氣がかかる一面をもち續けてゐることは否定できぬ。社會的不安の時はまた個人主義的人生觀の生じ易い時である。われわれはもとよりそこに新時代を告げる哲學の復興を見出し得ない。

しかしながら他方、人生論に對する今日一般の要求のうちには、人間再生に對する健康な、能動的な意欲が動いてゐる。この社會の轉換期において根柢から動搖した舊い人間の觀念を打ち破つて新しい人間として生れるといふことはわれわれの切實な要求でなければならぬ。かかる人間再生の要求がヒューマニズムといはれるものの基礎であるとするならば、現今の哲學的機運は、このごろ注目されるヒューマニズムの擡頭と内面的な關係をもつてゐる。そこに求められるのは新しい人間の觀念である。今日の哲學はこの要求に應へるものでなければならぬ。あのルネサンスのヒューマニズム時代には「ルネサンス的人間」といはれる新しいタイプの人間が社會のあらゆる方面に輩出し、その時代の哲學者はそのやうなタイプに屬する人間であつたが、今日の眞の

哲學者といはれ得るものは、みづからこの社會における新しいタイプの人間として現はれなければならない。新しい「哲學者」のタイプが生れることなしには、眞の哲學の復興は不可能になつてゐるのではなからうか。彼がこの時代にもたらしべき唯一の人間の觀念は、いふまでもなく、歴史的社會的な、行動的な人間のそれである。

二

現在の哲學的機運は必ずしも眞の哲學の復興にとつて望ましい方向にあるのではない。われわれはいはゆる哲學の復興とファッシズムとの關係を見逃すことができぬ。ファッシズムは先づ一般に非合理主義として哲學に接近する傾向をもつてゐる。もちろん哲學は、本來、非合理主義のものでなければならぬのではない。けれども、科學がすべて合理性の立場に立つに反して哲學には非合理主義をとるものもあり、また哲學は一般に科學とは性質を異にする學問であるところから、非科學的あるひは反科學的傾向に利用されがちである。哲學は科學からの韜晦の場所となるに特に適するやうに見える。ファッシズムは科學的でないにしても哲學的であると稱するであらう。かくしてファッシズム的風潮は一種の哲學的機運を喚び起すことになる。この機運のうち

に含まれ、隠されてゐるのは、非合理主義、科學および科學的精神の没却、いはゆる智育偏重の排撃等であつて、それらが哲學の名において主張され、もしくは容認されるのである。

かやうな傾向に屬する哲學の復興は特殊的には日本主義または日本精神といはれるものに關して見出される。現在の日本の文化がすべての方面において西洋文化によつて浸潤されてゐることは否定し難い事實である。西洋文化の輸入は單なる氣紛れでも單なる流行でもなく、日本の發展にとつて缺くことのできぬものである。ところで今日、このやうに西洋化してゐる日本の文化的環境の中において日本主義が自己を主張し、自己を維持するためには、日本主義にしても、西洋哲學に自己の理論的基礎を求めざるを得ない。かくして國粹主義と稱する日本主義は、自己に役立つやうに見えるあらゆる西洋哲學を召喚する。そこから一種の哲學の復興の現象が生ずるであらう。

けれどもファッシズムが眞に哲學を復興させるものでないことは、すでにドイツの實例が明瞭に示してゐる。多數の有力な哲學者が大學から追はれ、國外に去ることを強要された。ファッシズム的思想統制は哲學を一定の政治的目的に利用することを欲しこそすれ、眞に哲學の興隆を望むものではない。哲學の復興はこの場合單に假象的であるに過ぎぬ。かやうな傾向に對して文化

擁護の立場から今日ヒューマニズムが唱へられてゐるのは當然である。批判的精神なくして哲學はなく、哲學とは批判的精神そのものである。

單に假象的に止まる哲學の復興を排して實質的な哲學の復興が來るためには、現在の狀況においては特に、哲學の合理性の強調されることが必要である。哲學は何よりも學問であり、學問として論理を含み、思惟の合理的要求に忠實でなければならぬ。もちろん哲學は學問として科學と性質を異にするであらう。しかしそのことは、まさに、哲學は科學に代つてこれを不要になし得るものでないといふことであり、科學をそれ自身の領域において、その固有の價值において認めねばならぬといふことである。それのみでなく、哲學は學問として科學に對して積極的な關係を結ぶことが大切である。これまでわが國の哲學に缺けてゐたのはこの科學との關聯であつて、今日眞に哲學の復興が期待されるならば、先づこの點における進歩がなければならぬ。科學の實證性に基づく「下からの哲學」が要求されてゐる。もとより今日の哲學はいはゆる科學主義或ひは單なる合理主義に止まり得ないであらう。それは單なる自由主義とともに批判されねばならない。新しい哲學に要求されるのは、抽象的な合理主義とこれに對する同様に抽象的な非合理主義とをとともに止揚した最も深い意味での合理主義である。もしそれを絶對的合理主義と名附けるな

らば、かやうな絶對的合理主義が將來の哲學の立場でなければならぬ。

三

ところで今日、哲學の復興の諸前提はさらに一層廣汎な事實のうちに與へられてゐる。思想のない政治はもはや不可能になつた。現在の藝術家を悩ます最も大きな問題は思想である。科學、とりわけ社會科學はもはや以前のごとく自己の哲學的前提を潛ませることなく却つてそれを前面に押し出さうとしてゐる。あらゆる文化の動搖の中において哲學に對する要求はかくのごとく普遍的になりつつある。

この時代において哲學は、從來の専門的乃至職業的哲學者の集團の中から解放される。かかる哲學の解放は哲學の復興にとつて一つの重要な前提である。丁度あの文學復興が叫ばれた時分に文壇解消論が唱へられたやうに、哲學の復興するためには、從來の哲學の世界における「文壇」に相應するやうなギルド的存在が解消され、哲學が廣い社會の中へ解放され、そこから生れることが必要である。これは單なる要求でなく、事實として次第に行はれつつあることである。哲學は講壇から出て社會の現實に接觸し、そこに新しいタイプの哲學者が生れるであらう。今日、學

校が次第に中世の教會のごときものになりつつある時、新しいタイプの哲學者はいはゆる哲學界に屬しない人々の間から現はれ、彼等が眞の哲學の復興の擔ひ手となるであらう。かかる哲學の解放は、哲學が現實の歴史および具體的な文化領域と密接に關聯した「下からの哲學」として生れるためにも必要なことである。

混亂と動搖とのうちにある現在の我が國の文化の状態を通して認められることは、個々の文化の間における相互關聯もしくは相互作用が促進されてゐるといふ事實である。哲學が科學に影響し、文學が哲學に影響するといふやうな事實は、誰の眼にも次第に明かに見られるものとなりつつある。かくの如く個々の文化の間に作用關聯が打ち建てられるといふことは、哲學が不毛性を脱して生産的となるために大切なことである。しかもこのやうに漸く活潑な相互作用を始めた種々の文化が混沌たる状態にあるといふことは、この時代において統一的な文化の理念が缺けてゐるといふことを現はしてゐる。哲學に對する今日の要求は、種々の文化の相互關聯を設定しつつ文化の統一的な理念を與へるといふことであらう。

諸文化の相互關聯についての反省はまた最近しばしば論ぜられた教養の問題のうちにも含まれてゐる。教養といふのは單に個々の専門的乃至職業的知識を得ることではない。教養は教養とし

てつねに普遍性への、普遍的教養への要求を含んでゐる。かやうな普遍的教養が意味を有するためには、その根柢に文化の統一的な理念が存しなければならぬ。従つてこの文化の混亂の時代において必要なのは單なる教養でなく、むしろ教養の新しい哲學的理念である。このものを缺くとき教養は單なる趣味或ひは單なる博識、ディレッタンティズムとなる。今日の如き反動期においては教養もかやうな現實逃避のディレッタンティズムに陥る危險が少くない。

しかも文化の問題は今日特に人間の問題である。教養の觀念の根柢にもつねに人間の觀念がある。教養とは如何なる専門家乃至職業人もが人間として眞に人間らしくなるために要求される文化的狀態に身を高めることである。そこに人間の觀念が前提され、このものの變るに従つて教養の意味も内容も變つてくる。新しい教養は新しい人間の觀念を基礎としなければならぬ。かやうにして教養の問題は必然的にヒューマニズムの根本問題に關係してくる。

現代ヒューマニズムはいふまでもなく社會的歴史的立場に立たねばならぬ。近來わが國でも社會哲學的研究の勃興の兆があるのは、ともかく喜ばしい現象である。それらの社會哲學的企ての一層多く「下からの哲學」として成立することが望まれるであらう。しかも社會そのものは歴史的に把握されることが大切である。ルネサンスのヒューマニズムの根本概念が「自然」であつた

とすれば、現代ヒューマニズムのそれは「歴史」でなければならぬ。歴史の辯證法について大いなるヴィジョンを有する哲學が、アウグスティヌスの「神の國」に比し得る現代の歴史哲學が待望されてゐるのである。

讀書論 —— 1937.3.1 『日本讀書新聞』創刊号

讀書は一種の技術である。あらゆる技術には一般的規則があり、これを知っておくことが必要である。讀書の規則については多くの人がいろいろ書いてゐる。例へばエミール・ファースの『讀書法』（たしか邦譯が出てゐる筈だ）など、有益なものの一つであらう。しかし凡ての技術は一般的理論の單なる應用といふが如きものでない。一般的理論はそこでは主體化されねばならず、主體化されるといふことは個別化されるといふことである。これが技術を身につけるといふことであり、身につけてゐない技術は技術とすら云ふことができないであらう。

かやうな主體化を要求するといふ點において、手工業的生産の技術は工場的生産の技術よりも遙かに大なるものがあるであらう。まして讀書の如き精神的技術にあつては、一般的規則が各人の氣質に従つて個別化されることが愈々必要である。めいめいの氣質を離れて讀書の規則はないと云つて好いほどである。かやうに自分の氣質に適した讀書法を見出すためには先づ多く讀むのほかないのである。

ところが讀書法について書いてゐる多くの人は、讀書の規則としてたいい多讀を戒めてゐる。濫りに讀むことをしないで、一冊の本を繰返して讀まねばならぬと教へてゐるのである。それには勿論眞理がある。しかしそれは、ちやうど老人が自分の過去のあやまちを振り返りながら、後に來る者が再び同じあやまちをしないやうにと青年に對して與へる教訓に似てゐる。この教訓には固より眞理が含まれてゐるであらう。けれども老人の與へる教訓のみを忠實に守つてゐるやうな青年は、何等進歩的な、獨創的なことができない青年である。昔から同じ教訓が絶えず繰返されて來たに拘らず、人類は絶えず同じ誤謬を繰返してゐるのである。

例へば、戀愛の危險性については古來幾度となく説き諭されてゐる。しかし青年はつねにかやうに危險な戀愛に身を委せることをやめず、そのために身を滅ぼす者も絶えないではないか。あやまちを犯すことを恐れてゐる者は何も擱むことができない。人生は冒險である。恥づべきことは、誤謬を犯すといふことよりも、寧ろ自分の犯した誤謬から何物をも學び取ることができないといふことである。誤謬は人生にとつて飛躍的な發展の契機となり得るものである。それ故に神或ひは自然は、老人の經驗に基く多くの教訓が存在するにも拘らず、青年が自分自身で再び新たに始めるやうに仕組んでゐるのである。だからと云つて、もちろん、先に行く者の教訓が後に來

る者にとつて全く無意味であるのではない。そこに人生の不思議と面白さがある。

讀書の場合における多讀もしくは濫讀といふことも、同様の關係にある。多讀を戒めるといふことは固より大切である。しかし我々は多讀の冒險を通じてのみ自己の氣質に適した讀書法を見出し得るのである。一冊の本を精讀せよと云はれても、自分に特に必要な一冊が果して何であるかは、多く讀んでみなくては分らないではないか。古典を讀めと云はれても、その古典が東西古今に互つて既に無數に存在し、しかも新しいものを知つてゐなくては古典の新しい意味を發見することも不可能であらう。いつまでも濫讀することは好くないにしても、讀書は先づ濫讀から始めなければならぬ。そして眞の讀書人は殆ど皆、濫讀から始めてゐるといふのが事實であらう。

現代における多讀の弊は、多く讀むといふことにあるのでなく、寧ろ今日印刷物が限りなく増加した結果、多讀者が雑誌のやうなものばかり讀んで單行本を讀まなかつたり、やさしい本ばかり讀んで少し難しい本は讀むのを避けたり等々することにあるのである。

多讀もまた甚だ必要であるにしても、もちろん讀書案内とか讀書指針とかが必要でないといふわけではない。第一、昔と今とは出版される本の數が全く比較にならぬほど増加してゐる。従つて本紙の如き讀書新聞の必要が生じてゐる。私はこの新聞に對して、出版書肆の立場でなくて

飽くまでも讀者の立場に立つて讀書の指針を與へることを希望する。この新聞が無料で配られるといふのでなく、讀書人にとつて是非なくてはならぬものとして人々が進んで買つて讀むといふやうになつて初めて、この新聞の存在する意味があるのであり、またそれが事業としても成立つのであると思ふ。

人間のあらゆる行爲には雰圍氣が必要であり従つて讀書にも雰圍氣が必要である。そこで私のこの新聞に對する第二の希望は、單に讀書案内に留まらないで、讀書人にとつて必要な文化的雰圍氣を作り出すことに大いに努力して貰ひたいといふことである。この新聞は既に文化新聞であることを標榜してゐるのであるから、それを實質的に發揮して、眞に文化人の伴侶となるやうに心掛けて貰ひたいものである。これは出版屋で出してゐる新聞だといふ感じがなくなることが出來れば、この新聞の成功である。

デカルトと民主主義

——1937.3.29『新愛知』

ことしはデカルトの「方法論」が出版されてのち三百年の記念の年である。それはフランス人にとつて國民的祝祭を意味する。なぜならこの書物は單に哲學の書であるのみでなく、フランスにおける國民の書であり、その影響はこの國の全文化に滲透してゐる。

デカルトの「方法論」はすでにその外形において大膽な革新であつた。それはフランス語で書かれた。學者の言葉と云へばラテン語に決つてゐた當時、哲學をフランス語で述べるといふことは、それだけで革新的なことであつたのである。デカルトの前に哲學者の中においてフランス語で書いた人は、あの偉大なヒューマニストのラメー以外に殆んど見當らない。

ラテン語からフランス語へ、そのことはすでに中世の封建主義から近世の民主主義への移行を語るものである。デカルトは彼の「方法論」をフランス語で著した理由について云つてゐる、「私が私の師匠たちの言葉であるラテン語でなく、却つて私の國の言葉であるフランス語で書くといふわけは、自分の全く純粹に自然的な理性をしか用ゐない人々が、古人の書物をしか信じない

人々よりも一層よく私の意見について判断するであらうことを期待する故である」。更にデカルトは、この書物において「私は婦人でさへ何物かを理解し得るであらうことを、しかしまた最も明敏な人も彼等の思慮を費すに十分な材料を見出すであらうことを欲した」、とも書いてゐる。かくて「方法論」の本質的な特徴は、「古人の書物」もしくは權威に頼ることなく、自然的な「理性」もしくは「良識」に訴へるといふことである。そしてそれは民主主義の精神にほかならない。

デカルトによると良識は萬物のうち最も善く分配されてゐるものであり、理性は萬人において自然的に平等である。そこでデカルトは從來の學者の貴族的な言葉を棄て、市民的生活において使はれてゐる言葉で彼の哲學を述べた。商人の言葉、婦人の言葉は、今や哲學の言葉となつたのである。總ての人間は自分自身で考へることができ、學者の意見を自由に検討することができ、**「方法論」**において初めてフランス語は全く近代的な均衡と調和とを得たと云はれ、その文章は今日も散文の模範とされてゐる。この書物はそれ故にフランス語とフランス文學の歴史において勝れた位置を占めるものである。しかしこの書物の意味は決してそのことに盡きてゐない。それは實に社會的な、政治的な意味を有する大きな革命を爲した。それはラテン語の、傳統の、權威の「神祕を冒瀆した」。サン・シモン、シェイエース等の社會學や政治學の精神的父はデカルト

ルトであると云つて好いであらう。

普通には、デカルトはフランスの政治思想の發展に殆んど寄興するところがなかつたと見られてゐる。實際、彼は政治學について本も書いてをらず、組織的な意見を述べてもゐない。彼の生活は専ら思索に捧げられた。思索に必要な孤獨を得るために彼は知人の來訪を避け、宿所を屢々轉ずることによつて身をくらませた。「善く隠れる者は善く生きる」といふのが彼の生活方法であつた。もつとも彼は隱栖家といふのでなく、彼が好んだのは大都會の中の生活が可能にするあの孤獨である。彼が行爲の暫定的な規則として書いた有名な文章を見ると、彼が極めて穩和な市民であつて、革命的實踐家の氣質を持つてゐなかつたことが判る。デカルトが政治的であつたと云ふことはできないであらう。

しかしながら彼の「方法論」に現はれた全く革新的な哲學、あらゆるものを疑ふ自由な精神、ただ理性の指導にのみ従ふ合理的精神、そして良識はすべての人間において平等であるといふ思想、これらのものこそ實に近代民主主義の根本精神である。デカルトと民主主義との關係は極めて深い所に横はつてゐる。

エリザベルトへの書簡の中でデカルトは書いてゐる、「自分を公衆の一部分と考へることによ

つて世間の人に對して善を爲すことを悦びとし、必要があれば他人のために自分の生命を擲つことさへおそれない」、と。また他の書簡の中では、「自分の住む國の安寧と平和とのために自分の有する僅かな手段によつて寄與するといふことは各人の義務である」、と彼は云つてゐる。これらの言葉の中から響いて來るのは民主主義の思想であらう。傳記者の記すところによると、デカルトは工藝に對して特別の興味を持ち、自分で職工となる考へさへあつたといふことである。彼は職工に學問を授ける必要を考へた。また彼は「社會的生活においては友愛よりも大なる善はない」とも云つてゐる。かくてデカルトが封建的貴族的意識から解放された民主主義的な思想を持つてゐたことは明かである。

教養論

——1937.4「教養論の現代的意義」『改造』

一

この頃また教養論が流行してゐる。教養といふ言葉が頻りに語られるのを聞くと、時代が再び大正期の、私どもの高等學校の時分に還つたかのやうに感じられるのである。尤も、この頃の教養論は少し以前に流行したヒューマニズム論の繼續とも見られるであらう。教養を重んじるといふことはヒューマニズムの傳統である。あのヒューマニズム論において問題になつたのは、ヒューマニズムの現代的意義を確定するためには、歴史的に多義の内容をもつてゐるヒューマニズムといふものを限定しなければならぬといふことであつた。そこで今それが教養といふものに限定されたと見る場合、果してそこにあのヒューマニズム論の發展を考へることができるであらうか。

教養の問題は先づ特殊的にインテリゲンチヤに關はるものであるといふことによつて特徴付け

られる。従つて教養論の流行はインテリゲンチヤのインテリゲンチヤとしての自覺を意味することになるであらう。しかるにそのことを逆に言ふと、それは知識人の特殊的關心を現はすものであつて彼等の社會的自覺を示すものではないといふことになるであらう。そこで進んで考へると、教養が教養として特別に關心されてゐるといふことはインテリゲンチヤの社會的政治的關心の後退したことの一つの徴候であるといふことができるであらう。インテリゲンチヤが社會的政治的關心を失ひ、大衆から離れて自己自身にまで退却したとき、そこに自己の特殊な問題として見出されるものが教養である。あのヒューマニズム論は、假に一部の者の批評する如くインテリゲンチヤ的な思想であるとしても、なほ社會的政治的關心から游離してゐなかつた。しかるにこの頃の教養論はもはやさうではないやうに思はれる。

もちろん教養といふ言葉は形式的にはあらゆることを意味し得るであらう。そのうちには社會的教養も政治的教養も考へられる。しかしながら我々は教養といふ言葉の負うてゐる歴史的含蓄を無視することができない。すべて言葉は、單にその概念的内容に従つて把握されるのでなく、またそこにつねに附隨してゐる感情的價值に従つて理解される。とりわけ或る言葉が合言葉となり、標語となるためには、その言葉の感情的價值が強く働くものである。例へば、祖國とか革命

とかいふ言葉の具體的な意味は、その感情的或ひは氣分的價值を除いては理解されないであらう。そのやうに教養といふ言葉も感情的價值を伴つてゐるが、このものはその負うてゐる歴史的含蓄と結び附いてゐる。嘗て大正時代に教養といふ言葉が流行したとき、同時に合言葉となつたのは、文化といふ他の一つの言葉であつた。しかもその場合、文化は文明といふものと區別されたのみでなく、また特に政治と對立させられた。例へば、當時、歴史學の理念として、政治史か文化史かといふことが問題になり、そして政治史を却けて文化史を採るといふのが新しい傾向であつたことを私は想起するのである。教養といつてもどのやうな教養でもが教養と考へられたのではなく、文明的なもの即ち技術や科學に關するものは貶せられ、目標とされたのは主として精神的文化、特に哲學と藝術であり、その際政治に關することがらはむしろ意識的に排除されたのである。このことを更に系譜を溯つて考へると、このやうな文化とか教養とかの理念は特にドイツ的なものであり、そしてこのドイツの理念は啓蒙思想の克服と稱する立場と密接に關聯してゐる。啓蒙思想といふのは十七八世紀の、イギリスやフランスにおいて榮えた近代的思想であるが、それはこれらの國において本質的に政治的性格をもつてゐた。啓蒙は何よりも政治的啓蒙を意味し、すべての啓蒙は政治的目的に仕ふべきものであつた。このやうな啓蒙に對する教養は、

政治に對する文化と根本的にながつてゐた。そこで教養といふ言葉がその歴史的含蓄において、從つてまたその感情的價值において、政治的啓蒙或ひは政治的教養に對しておのづから反撥するものを有することは明かであらう。今日インテリゲンチヤの政治的關心の衰弱が語られてゐる場合、教養といふ言葉が一つの流行語として現はれてきたのも偶然でないやうに思はれる。

尤も、教養の觀念はそれ自身のうちに普遍性への傾向を含んでゐる。教養は本質的に普遍的教養を意味してゐる。すでにルネサンスのヒューマニズムにおいて教養はそのやうに普遍的教養を意味したし、また第二のヒューマニズムと呼ばれるあのドイツのヒューマニズムにおいても同じやうに教養は普遍的教養を意味した。それだから今日教養といふ場合にも、そのうちには當然、政治的教養や科學的教養も含まれるといはれるであらう。しかしながら現實において、誰でもがリオナルド・ダ・ヴィンチやゲーテ、或ひはフンボルトの如き人間であり得るものではない。普遍的教養といつても、實際には制限されざるを得ないであらう。また普遍的教養といつても、そこに一定の方向、一定の指導的觀念がなければならぬ。教養において重要なのはその方向或ひはその指導的觀念である。ルネサンスのヒューマニズムも、ドイツのヒューマニズムも、たしかに指導的觀念をもつてゐた。しかるにこの頃の教養論には果して何か一定の指導的觀念があるで

あらうか。むしろかかるものがなくて、無限定無方向であるのがこの頃の教養といふものではないであらうか。それは、「學生はもつと勉強しなければならぬ」とか、「青年はもつと本を讀まなければならぬ」とかいふ、學校教師風の教訓をただ言ひ換へたに過ぎないやうにさへ見える。このやうな教訓はもちろん有益であり、必要でもある。しかしながら教養といふ以上、その根柢には以前のヒューマニズムにおいてのやうに一定の世界觀が、一定の文化の理念と一定の人間の理想が存しなければならぬ筈である。今日の教養論は果して何等かの新しい文化の理念、新しい人間の理想を提示してゐるであらうか。その點、むしろ嘗ての日本における教養論時代の思想を無批判にそのまま踏襲してゐるに過ぎないやうに思はれる。あの教養論時代以後、青年たちを絶えず苦しめてきたもの、彼等の冒險と悲劇の原因となつてきたものは、實にこの新しい文化の理念、新しい人間の理想が何であるかといふ問題であつたのであつて、勉強しなければならぬとか、本を讀まなければならぬとかいふ單純な問題ではなかつた筈である。そして彼等の冒險と悲劇の原因はまた實にかやうな新しい文化の理念、新しい人間の理想がつねに政治的なものと結び附いてゐたところにある。しかるにこの頃の教養論は、その最も困難な問題を避けるために、かやうな政治的なものを振り落すことに努めてゐると見ることができであらう。

二

今日の青年・學生の教養が劣つてゐるといふことも決して簡單には言へないことである。教養の普遍性といふ點から考へると、彼等は却つて私どもの時代よりも遙かに進んでゐるときへ言ふことができる。問題はむしろ、彼等が何でも知つてゐながら結局何も知つてゐないといふことにある。彼等は多くのことを知つてはゐるが、なにごと深く知つてゐず、多くの知識も彼等においては統一をもつてゐない。即ち問題は、彼等の教養に方向がなく指導的理念が缺けてゐるといふことである。従つて求められてゐる教養論は何よりも教養に方向と指導的理念を與へるものでなければならぬ。さもないと、「教養論」そのものが單に彼等の多くの知識のうちの一つとなるだけで、何等實際的な効果を生じない惧れがある。そしてまた事實、今日その危險が現はれてゐないとはいへないであらう。青年・學生が勉強せず、本を讀まないといふことがあるとすれば、それは彼等が元來何のために、何を根本的に勉強すべきかといふことについて不信になり、懷疑的になつてゐるからにほかならない。この頃の教養論は果してこの問題に對して明瞭な解答を與へ

てゐるであらうか。

教養論は特殊的にインテリゲンチヤ的な問題であることによつてインテリゲンチヤに媚びることが出来る。殊にインテリゲンチヤの社會的地位について、その政治的意義について、これを過少に評價する説が出た後において、また現在の政治的情勢が愈々インテリゲンチヤの無力を證しつつあると思はれるとき、教養論は一見インテリゲンチヤの特殊的意義を十分に示し得るやうに見えるところから、インテリゲンチヤに媚びることが出来るであらう。なるほどインテリゲンチヤは教養によつてインテリゲンチヤである。教養のないインテリゲンチヤはいはば定義的にインテリゲンチヤに矛盾する。しかもこの頃の教養論は、その要求するインテリゲンチヤの教養を再び社會的に評價することをしないのがつねである故に、そこではインテリゲンチヤは自己の特殊のもしくは特權的地位に容易に安んじることが出来るであらう。かやうにして教養論はインテリゲンチヤを自己満足に陥らせ易い傾向をもつてゐる。

更に教養は、その根柢に一定の文化の理念と人間の理想をもたない場合、單なる博識或ひは趣味となる。博識は博識としてインテリゲンチヤに媚び得る性質をもつてゐる。そのうへ博識の結果はおのづから歴史的相對主義となるであらう。ところでこの相對主義は現在のインテリゲン

チャの多くが陥つてゐるといはれる懷疑的氣分と共感することができる。懷疑的氣分は歴史的相對主義においていはば一種の展望を與へられ、そして博識によつて箔をつけられる、教養はかくの如きものとなり得るのである。また教養は趣味となり得るばかりでなく、特に我が國においては趣味人ともいふべき人間の觀念が教養の觀念の基礎であるといへるであらう。この趣味人といふ觀念は日本における傳統的な人間の觀念のうち有力なものであり、江戸文化の中において完成されたものである。教養は趣味として快く、現實からの逃避の場所として適するのみでなく、かかる教養は我が國においては特に趣味人といふ傳統的な人間の觀念によつて一種の人生觀的基礎を與へられるといふ強味をもつてゐる。博識な趣味人と結び附く文化として存在するのは隨筆である。そこで我が國における教養人は同時に隨筆人であるといふ特色をもつてゐる。教養の觀念と隨筆の觀念とは結び附いてゐる。かやうな事情が見出される點から考へて、この頃唱へられてゐる教養といふものも、すでに數年前から、インテリゲンチヤの政治的關心の後退と共に著しく現はれてきたところの、隨筆を愛好する趣味に落ち着いてゆくのではないかと思はれるのである。教養論の危險はここにも存在してゐる。

三

或ひはいふであらう、今日の青年・學生に缺けてゐるのは古典の教養である、と。かやうに考へると、教養論は一定の方向をもつことができるやうに見える。たしかに、今日の青年・學生には古典の教養が乏しいといふことができるであらう。古典を讀む必要はどれほど繰返していはれても宜い。古典といふのはただ古い書物のことでなく、つねに新たな生命に蘇り得る書物のことである。しかしながら同時に注意すべきことは、自分の目標を失つた青年には、すでに古典といつても多數に存在する以上、何を自分の古典として學ぶべきであるかが分らないのである。古典も現在の生きた問題をもつてこれに對するものでなければ眞に蘇ることができぬ。従つてもし現在の問題そのものについて不決定で、懷疑的であるとしたら、如何であらう。古典を眞に活かし得るものは現代の創造的精神であるが、その創造的精神の何であるかを捉へてゐないとしたら、如何であらう。かやうな場合、古典を讀むといふことは美しい過去へ遁れることにほかならず、そしてそれはまた既に述べた博識と趣味以外のものとはなり得ないのである。古典論者も現代の課題について明瞭な指示を與へ、現代文化の指導的理念を明確に呈示するところがなければならぬ。

他の者はいふであらう、今日の日本のインテリゲンチヤの教養はあまりに西洋的である、この行き過ぎに對して日本の傳統的文化に關する教養を積むことによつて平衡をはかることが必要である、と。この平衡論は恐らく最近の教養論において持ち出された唯一の理論であらう。しかしながらそれにも我々の遽に贊同し難いものがある。たしかに、今日のインテリゲンチヤにとつて教養のおもな源泉となつてゐるのは西洋文化であるといふことができるであらう。けれどもそのことは先づ、我々の血肉の中に日本的傳統的なものが存在しないといふことにはならない。むしろ實際は、頭腦においては西洋的になりながら、血肉の中には日本的なもの、しかも封建的日本的なものが、もしかういつても差支ないなら、あまりに多いのに苦んでゐる場合が尠くないのである。たとへば我が國の自然主義文學は、頭腦的には西洋的であつたにしても、血肉的には過剩といひ得るほどの日本的傳統的なものを殘してゐたと見られるであらう。それ故に我々の問題は、如何にして速にかやうな封建的なものから脱却して、新しい日本的なもの、もしかう言ひ換へることが望ましいなら、眞に日本的なものに達することができるといふことである。そのためには更に激しく西洋的な文化即ち近代的世界的な文化と對質することが要求されるであらう。次に日本的なものといつても、眞の教養の立場においてはそのすべてのものを身につけねば

ならぬわけではない。眞の教養にとつてはその内容、その文化の質が問題である。たとへば江戸時代の町人は、今日普通のインテリゲンチヤよりも教養が高かつたといはれる。けれども彼等の教養の内容の性質を問題にするとき、それが我々の教養の模範となり得るものであるかどうか、甚だ疑問であらう。ここでも問題は、教養の觀念の根柢となるべき文化の理念並びに人間の理想である。第三に、平衡論そのものがいはば特殊的に「教養論的な」理論であつて、文化の生産の原理とはなり得ない。文化の生産の立場からいふと、まだしも、東西文化の融合とか統一とかいふ理念を掲げることが一層積極的であらう。平衡論は、これを現在のファッシズム的文化論の流行といふ客觀的情勢の中で見ると、自由主義者の妥協的な、消極的な思想に過ぎないと考へることができであらう。いづれにしても、それは文化の生産の立場を現はし得るものでなく、そしてかくの如く教養論といふものは知らず識らず文化に關して消費的な立場に立つてゐることが多いのである。これに對して教養の問題は文化の生産の立場から考へられねばならぬことを強調すべきであらう。そしてその場合、教養論はもはや單なる教養論にとどまり得るものでなく、現代において要求される文化の新しい理念、また人間の新しい理想が何であるかについて答ふべき義務をもつてゐるであらう。今日、教養の問題が混亂し、かくして教養そのものが危くされてゐる

かのやうに感じられるのも、實にこの點に懸つてゐるのである。

更にひと言ふであらう、今日の日本の文化における大きな缺陷は、各文化領域が孤立してゐて、そこに相互理解、相互作用がないところにある、教養はその本來の普遍性への要求にもとづいてかくの如き相互理解や相互作用を可能にするものとして大切である、と。この見方はたしかに重要な點に觸れてゐる。それぞれの文化の領域の間に、たとへば文學と哲學との間に、或ひはまた哲學と政治學との間に、相互作用が行はれるといふことは、それぞれの領域の文化の發達にとつて肝要なことである。しかるにおよそ二つのものの間に相互作用が行はれるためには、兩者の根柢に或る第三のものがなければならぬ。この第三のものがはじめて兩者の相互作用を可能にするのであり、またそのものが普遍的な教養に統一を與へるのである。統一のない教養は眞の教養とはいはれず、單なる博識に過ぎないであらう。かやうにして文化についての統一的な理念をもつことなしには眞の教養は不可能である。

四

言ふまでもなく、我々は教養といふものの自體を決して輕蔑しようとするものではない。誰も教

養そのものを排斥すべき理由をもたないであらう。我々が注意しようとしたのは、教養の觀念はつねにその根柢に或る一定の文化の理念並びに人間の理想を豫想するといふことであつた。かやうな前提的理念乃至理想は、社會の安定期においては動搖することなく、いはば自明のものとして暗黙の間に一般的承認を得てゐる故に、この場合には、教養論はかやうな前提をことさらに問題にすることを要せず、教養を單に教養として抽象的に論ずることも可能である。しかるに現代社會においてのやうに人間の觀念、文化の理想が混亂してゐる時代においては、いかなる教養論もこの前提的問題を無視することができず、先づそれを吟味して掛らなければならない。この問題について考へることは時代と社會とについて考へることである。ところがこの頃の教養論は、教養をただ教養として抽象的に取上げることによつて、かやうな根本問題をことさらに回避する傾向がありはしないかと思はれるのである。尤も、新しい文化の理想や新しい人間の觀念について考へるためには、すでに教養が必要ではないか、といふ反駁も生じ得る。この反駁は一面の眞理を含んでゐる。過去の傳統に學ばないで創造することはできない。しかしながら新しいものの創造には教養が却つて障礙になり得ることもあるといふことを忘れてはならない。とりわけ教養は行動にとつて妨害となり得るものである。教養が博識や趣味に終る場合、かくの如き弊害を伴ひ易

いのであつて、教養そのものがむしろ生産と行動の立場から考へられることが大切である。教養はニーチェのいはゆる「教養ある俗物」を作り出し得るものである。今日のインテリゲンチヤにおいて教養の乏しいことを欺く者は同時に教養ある俗物の尠くないことを憂ふべきであらう。

教養論と雖も抽象的に見らるべきでなく、それが現はれた歴史的状況の中において評價されなければならぬ。かくて今日の教養論が如何なる現實的意義をもつてゐるかについては、すでに述べた。そこで我々はかかる教養論の危険性に對して次の如き反省を加へなければならぬであらう。

一、教養といふ言葉は我々にとつて大切な理論的意識を蔽ひ隠し易い。今日のインテリゲンチヤにおいて失はれつつあるのはこの理論的意識であり、それが彼等の眞實の教養の貧困と見らるべきものである。或ひは進んで考へると、現在、理論を喪失し、また理論を追求することを諦めたインテリゲンチヤがそこに安心を求めようとしてゐる場所があつたのである。理論的意識はこの場合科學的精神と言ひ換へても宜いであらうし、或ひは良識と言ひ換へても宜いであらう。いづれも批判的といふことを本質とするに反し、教養は批判的でなければならぬ一層教養的に見えることができる。

二、教養について特に現代との關係において大切であるのは政治的教養である。教養といふ言葉が文化的教養を指して政治的教養を問はないとすれば、我々はこれに對して啓蒙といふ言葉を置き換へなければならぬ。啓蒙は何よりも先づ政治的啓蒙である。教養論をもつてインテリゲンチヤは政治的關心の後退と共に大衆への關心を離れて自己に特殊な見地に立ち戻つたものとするれば、啓蒙は彼等が大衆の中で大衆との關係において自己の特殊性を見出す立場に立つものである。インテリゲンチヤであつて教養のないものはインテリゲンチヤといひ得ず、從つて彼等が自己に立ち還つて教養を求めるといふことは當然である。啓蒙も先づ自己自身についての啓蒙から始めなければならぬ。しかしインテリゲンチヤは自己の教養を社會的に評價し、大衆に對する啓蒙に従事すべきであらう。教養は自己を目的とするところに強い反省をもつてゐるが、同時に非社會的になる危險をもつてゐる。教養の立場は先づ自分があつてのち社會があると考へる個人主義の見方を知らず識らず前提してゐる。

三、教養は單なる知識の問題ではない。ドイツのヒューマニズムがすでに力説したやうに、ビルドゥングは同時に人間形成の意味をもたなければならぬ。しかるに人間はただ社會の中においてのみ形成される。ビルドゥングは人間形成といふ根本的な意味において、單なる趣味や博識で

あり得ないことはもちろん、一般に單なる觀想であり得ず、行爲的でなければならぬ。人間は歴史から作られると共に歴史を作つてゆく。かかる過程において人間自身は形成されてゆくのである。人間形成の根本的な意味において、教養を單にインテリゲンチヤに特殊的なものと考へることから解放されねばならぬ。

知識階級と傳統の問題
——1937.4『中央公論』

一

どのやうな問題を考へるに當つても、その問題が提出されてゐる状況に就いて考へることが必要である。ここに状況と謂ふのは二重の意味のものである。第一にはその問題が投ぜられてゐる客觀的情勢であり、第二にはその問題が與へられてゐる主體的状态である。これら二つの事柄は固より相關聯してをり、客觀的情勢は主體的状态に影響し、逆に主體的状态は客觀的情勢に作用する。そして問題そのものに就いて云へば、少くとも相對的には、或る問題は謂はば強制的に客觀的情勢から課せられ、他の問題は謂はば創意的に主體的状态から發するといふやうな區別が認められる。しかしながら前の場合にもその時の主體的状态に就いて考へることが必要である如く、後の場合にもその時の客觀的情勢に就いて考へることが大切である。かくして問題はつねに、相關聯する二重の意味における状況——これが眞の意味における歴史的状況である——の中

で現實的に考察され、客觀的に計量されると同時に主體的に評價されねばならぬ。問題そのものが抽象的であるか具體的であるかを議論することは無意味である。それ自體としては具體的であるかのやうに見える問題も、一定の歴史的状況においては却つて抽象的であつたり、反對に、それ自體としては抽象的であるかのやうに見える問題も、一定の歴史的状況においては却つて具體的であつたりすることがあるのである。一つの例を挙げれば、かのヒューマンイズムの問題の如き、抽象的であると云はれたり、限定を要求されたりしたが、しかしそれは一見抽象的である故に却つて日本の現實のうちにおいては具體的な意味を有するのであつて、日本の現實といふ歴史的状況から離れてそれが抽象的であるとか無限定であるとかと云ふことはできない。抽象的具體的といふ言葉をもつて物を評價するのが自明のこととして慣例的になると共に、何が抽象的で何が具體的であるかに就いての反省が次第に失はれて來てはゐないであらうか。

ところで最近我が國の知識階級の間においても民族と傳統の問題が著しく關心されるやうになつた。この問題はもちろん重要である。民族的なもの、傳統的なもの、日本的なものと言へば、直ちに反動であるとか復古主義であるとかと云ふ公式論に我々は與しないであらう。公式主義の流行そのものが實は我が國においては理論の傳統が乏しいことを語つてゐる。それは一つの日本

的性格、即ち結論と實際的歸結とを性急に求めるといふ性格を示してゐるときへ云へるであらう。民族の問題は謂はば精神の問題であるよりも身體の問題である。民族の問題を無視する公式論は、それ自身、精神のみあつて身體のあることを知らぬ一個の精神主義にほかならない。傳統主義者は精神主義者であると云つて彼等に反對する者は、かくの如き公式論の別の意味における精神主義にみづから陥るべきでない。いま民族と傳統の問題に對して正しい立場を見出すためには、先づこの問題が置かれてゐる歴史的狀況を觀察することが必要である。その際、客觀的情勢に就いて考へねばならないことは固より、特に大切なのは主體的狀態に就いて考へるといふことである。

現代の客觀的狀況から見れば、民族と傳統を力説してゐるものは周知の如くファッシズムである。今日我が國において民族とか傳統とかが斯くも喧しく云はれるやうになつて來たことは、いづれにしてもファッシズムの影響に基いてゐる。言ひ換へれば、現在民族や傳統を強調することは何等「日本固有」のことではなく、従つてそのことが果して眞に日本的傳統に忠實な所以であるかどうかといふことさへ問題である。民族主義傳統主義は現代の一つの世界的風潮であり、それ故に日本主義そのものにしても世界的に、世界史的に考察されねばならぬものである。ともかく

今日かくの如き客觀的情勢が存在する以上、民族とか傳統とかを特別に問題にする場合、その主觀的意圖が何處にあるにせよ、社會的にはファッシズム的に受取られ、ファッシズム的に作用する危険のあることは否定し得ないであらう。人間は社會的動物であるとすれば、自己の言動の社會的效果を勘定に入れて考へなければならぬ。ただ意志さへ善ければそれで善いといふ「心情道德」は社會人の良心としては不十分であることを免れない。人間は政治的動物である限り、自己の言動の社會に及ぼす結果に對して責任を負はねばならず、それに就いて豫め可能な範圍の考慮を拂ふといふ、マックス・ウェーバーの所謂「責任道德」が要求されてゐる。何事も人情的であることを責ぶ我々のモラルの傳統は美しいものに相違ないが、そのために我々には責任道德の思想が缺けてゐるとすれば、この傳統もそのまま繼がるべきではないであらう。今日民族や傳統に就いて語らうとする者は、政治的勢力としてのファッシズムに對する責任道德的問題を度外視してはならぬ。

固より、ファッシズムが民族の傳統を重んずるといふことと、我々の民族の傳統そのものうちにファッシズムになり得る傾向があるといふことは、別の問題である。そこで先づファッシズムはそれ自身一個の外來思想に過ぎないといふことを述べ、次に日本民族の傳統を論じて、こ

の傳統のうちにはファッシズムになり得る傾向が存在しないといふことを明かにし、かくしてこの國の民族的傳統の立場からファッシズムに反對することも可能である。一部の自由主義者がまさにかやうな態度をとつてゐる。それは今日の客觀的情勢に對する民族的傳統の一つの評價の仕方を見はし、且つそれはファッシズムの最も重要視する民族的傳統そのものを武器として逆にファッシズムを撃たうとする點に特色がある。その方法はファッシズム批判にとつて一見甚だ有力である。しかし、その際日本の性格として擧げられる種々のこと、例へば、日本人は實際的であつてつねに中庸を執る故にファッシズムの如き極端な思想は受け入れられないとか、日本人は唯一つの神でなくて多くの神に仕へることをつねとする故にファッシズムの如き獨裁主義は適しないとか、等々のことがたとひ眞であるにしても、そしてそれが眞である限り日本の性格に就いてのかかる考察は現在の政治的情勢の批判として有意義であることを失はないにしても、民族と傳統の問題に對するかくの如き態度には理論的にも實踐的にも弱點がある。ひとはそのやうな説に反對して云ふであらう。ファッシストと見做される日本主義者自身でさへ、日本主義は獨特のものであつてファッシズムとは異ると主張してゐるではないか、日本の民族的傳統のうちにファッシズムへの傾向が存しないと述べることは却つて日本主義者のために彼等が現實に爲し

てゐることに對する好都合な辯解の方法或ひは遁辭を提供することになりはしないか。また假に過去の日本にファッシズム的なものへの傾向が見出されないとしても、そのことは現在の日本にファッシズムが生じないといふ保證とはならない。どのやうな民族も歴史的に變化する、歴史の新しい條件のもとにおいては過去の美しい傳統も破壊される。ファッシズムは過去にあつたやうなものでなく、まさに現在のものである。現在の日本の現實のうちにファッシズムの本質のものが存在することは蔽ひ難い事實ではないか。現在が過去と單に連續的であるかのやうに考へるのは傳統主義の理論であり、その實踐的歸結は復古主義である。しかもそれら自由主義者の民族性格論は消極的な復古主義にほかならず、彼等にとつて好ましからぬ現在の現實から眼を外らせて、過去のうちに慰めを求めようとするものである。單に過去から現在を見るといふのは惡しき歴史主義である。かやうな歴史主義は、その本質上觀想的であつて實踐的でないといふことと關聯して、現實が困難になればなるほど、現在から過去への逃避となつて現はれるのがつねである。一見ファッシズム批判的な今日の民族傳統論のうちにも現實回避の傾向が認められるであらう。我々は歴史に就いての單なる連續觀に同意し得ないと共に、歴史は單に過去からでなく却つて現在から考へられねばならないと主張する。

かやうにして右の見解はそのまま承認し難いにしても、それが現代の客觀的情勢としてのファシズムとは反對の關心から民族と傳統の問題を捉へてゐるといふことに注意しなければならぬ。そこで我々は我が國の知識階級が現在更に他の如何なる立場から同じ問題に關心してゐるかを検討してみよう。これはとりもなほさず今日の知識階級の主體的狀態の分析である。

二

その一つは謂はば氣分的なもの、雰圍氣的なものである。現在のファシズム的な政治的壓力にひしがれた人々は現實から退いて自分自身に還つて來る。ちやうど都會における闘ひの生活に破れ、傷つき、或ひは倦み、疲れ、或ひは絶望した人間が自分の故郷に還つて行くのと同様である。現實とは我々がそこへ出て來て闘つてゐる場所である。そこから人々が還つて行く故郷とは民族的なもの、傳統的なもの、日本的なものである。彼等がファシズムを積極的に支持してゐると云ふことはできない。寧ろ種々の理由によつて闘ひ——そのうちにはファシズムそのものに對する闘ひさへも含まれてゐる——から遁れて還つて來る時、彼等は謂はば全く自然的に、自分の故郷として、休息所として、民族的なもの、傳統的なものを見出すのである。現在の

客觀的情勢としての民族と傳統の高調は彼等がそこへ還つて行くのに好都合な條件を與へてゐる。そのうへ、この「還る」といふ氣持は日本の傳統的なものである。それは東洋の「自然」の形而上學に基いた一つの根本的な生活感情である。かくの如く傳統的なものへ還つて行くといふことに對して理論的支持物となつてゐるのは、近頃の「教養」の思想である。ひとは云ふ、自國の傳統に就いての教養は我々の忘れてゐたものであり、少くともこれを補ふことは必要である、と。この教養論は直接には右と同様の知識階級の主體的状态の產物でないとしても、それが知識階級の間に擴つて行つた主なる理由が右の事情に存することは否定できない。教養の必要を説くことはそれ自體としては正しいにしても、この教養論は現代の客觀的政治的情勢と知識階級の主體的状态とを十分に考慮に入れてゐないといふ點において抽象的である。従つてこの教養論は方向を有しないといふことを特徴としてゐる。何が眞の教養であるかは現在の行爲の立場から決定されねばならぬ。その場合、これまで教養と見做されてゐたもの即ち傳統的教養を脱ぎ棄てるといふことが却つて眞の教養であるといふこともあり得るであらう。ところで「還る」といふ一種の情感的な状態から教養を求める者が、おのづから民族的なもの、傳統的なものに就いての教養に向ふことは當然である。我々はこれを簡單に後退とは云はないであらう。東洋的な「還る」

を直ちに後退として評價することは適切でない。しかしそれが前進でないといふことも確かである。それが多くの者にとつてかの一部の「轉向者」における如く戦敗を記録するものでないにしても、また戦勝を意味するものでないことも明かである。「還る」は東洋的觀照の根本的態度を現はすものであつて、それが後退であるにせよないにせよ、非實踐的であるといふことだけは爭はれない。更にそれはいづれにしても青年性の喪失を意味してゐる。その青年期に好んで西歐的なものを求めて進んで來た人々が、初老の頃ともなれば、傳統的なもの、日本的なものに興味を持ち始めるといふことは我が國において屢々觀察される事實である。それが彼等の知的發展の停頓、活動性の減退の一つの徴候である場合は尠くないであらう。「還る」といふことは日本文化の傳統のうちに存する「老境」への道であり、その狀態を現はしてゐる。かくして傳統的なものへの歸還は、單に實踐の回避であるのみでなく、知識人にとつてはまた知的鬭爭からの撤退である。彼等はこの十餘年間特にめざましく自己の生活の指導原理を尋ねて來た。或る時はそれを得てゐたし、或る時はそれを失つたにしても再び熱意をもつて探求し始めたし、また或る時はこの探求の「不安」そのもののうちにさへ留まらうといふ悲壯な決意を示した。然るに今や一方社會的に思想の自由が愈々狹められると共に、他方そのやうな新しい指導原理は得られさうにもない

といふ東洋的な諦めが生じ、彼等は知的鬭争から身を退いて故郷へ歸つて行く。その原因には更に、客觀的に「言論の自由」が存在しないといふことは別に、主體的に我が國においては「知性の自由」の傳統が乏しいといふことも考へられるであらう。思想上の鬭ひも、鬭ひである限り、「出て行く」といふ根本的性格をもつてゐる。鬭ひを見棄てた者が還つて來る場所は故郷であり、それは民族と傳統である。

既に述べた如く、民族的傳統に關心するといふことはそれ自體としては反動であるのでなく、場合によつては後退と呼ぶことさへ當つてゐない。しかし右の態度の根本的缺陷は、傳統に對する關係において自主性がなく、決意が含まれてゐないといふことである。傳統はつねに教養となり趣味となり得るにしても、教養や趣味は現在の行爲、社會的實踐並びに文化的創造にとつて却つて妨害になるといふことも稀でない。傳統も行爲の立場から、従つて現在の立場から捉へられなければならない。創造には固より傳統が必要である。同時に創造にはまた忘却が必要である。新しい世代が生れるといふことが文化の發展にとつて意味を有するものも、それが創造に必要な忘却を伴ふ故である。「還る」といふ東洋的態度及びそこに現はれる東洋的リアリズムも、例へば芭蕉の藝術にとつては積極的な意味があつたにしても、現在我々のうちにおいて同様の生産性を

もつて復活し得るであらうか。

ここに我々は日本民族の傳統に對する一つの他の態度が存在するのを見る。これは浪漫主義的歴史觀に基礎をもつてゐる。この一派は絶えず「決意」と「系譜」とに就いて語る。ところで彼等が好んで口にする系譜に就いて考へるならば、彼等の理論の系譜は決して日本的なものではなく、却つてドイツ的であり、ニーチエ、ゲオルゲ及びその一黨、即ち今日のナチスにおいて國民的英雄として崇拜されてゐる人々である。彼等はその理論の傳統を本居宣長その他の國學者に溯つてゐるはするが、彼等の英雄的浪漫主義はなんら本居的でなく、却つて明かにニーチエ、ゲオルゲ、グンドルフその他のものである。彼等もその外觀ほど乃至は彼等自身が信ずるほど日本主義者であるのではない。彼等の復古精神はニーチエ的なアタヴィズム（先祖返り）の理念を追ふものである。彼等の關心するのは嘗てニーチエが爲したやうに自己の英雄たちの（主として文學上の）系譜を求めるといふことである。ニーチエは彼の『ツアラツストラ』の成立時代に「私の先祖はヘラクレイトス、エムペドクレス、スピノザ、ゲーテである」と書いてゐるが、そこには一人のドイツ人に對して二人のギリシア人、そしてまた一人のユダヤ人が擧げられてゐるといふことは、現在のナチスのユダヤ人排斥に鑑みて注目すべきことである。日本の浪漫主義的傳統主義

者も、萬葉の詩人や芭蕉と共に、少くともニーチェやヘルデルリンを自己の系譜のうちに加へることを拒み得ないであらう。このことは、言ひ換へれば、文化の系譜は決して一民族の内部に限られ得るものでなく、却つて世界的であるといふことを示してゐる。今日の日本の浪漫主義者はニーチェなどと同様、その精神的貴族主義の立場から、傳統を個々の「英雄」に求めてゐる。従つてそこでは「民衆」は問題でなく、民衆的文化のうちに民族的傳統を探らうとする者と相容れない立場にある。

私はかくの如き日本浪漫派の運動に何等の意味を認めない者ではない。私はそれを何よりも古典決定の運動として評價しようと思ふ。實際、日本歴史の如何なる時代が古典的であるかは、從來多くは曖昧のままに残されてゐる。我々の歴史における古典的時代が決定されるのでなければ、我々の傳統に對する正確な關係は始まらないとも云ひ得るであらう。傳統はただ傳統である故をもつて價值があるのではない。その或るものは模範として尊重すべきであると共に、その或るものは寧ろ敵として拒否すべきである。觀念の立場でなく行爲の立場に立つ者は審判者として歴史に對しなければならぬ。その時、我々に最も近い時代が却つて我々に最も遠く、我々に最も遠い時代が却つて我々に最も近く、前者は否定され破壊さるべき傳統であり、後者は古典的と

して再生され復興さるべき傳統であるといふことがあり得るであらう。然るにもし歴史の發展が單に連續的であるとしたならば、我々が近い過去を越えて遠い過去に結び附くといふことは不可能である。そのことが可能であるためには、歴史の一つの時代と他の時代とが單に連續的でなく、却つて非連續的であるのでなければならぬ。もし今日の日本主義者に、あらゆる西洋的なものを排斥する一方、あらゆる日本の傳統的なものを尊重する風があるとすれば、それは歴史を單に連續的なものと見ることであり、かくては各々の時代が獨自のものであるといふことも理解されず、各々の時代が有する個性を認めないといふことは眞に歴史を尊重する所以であり得ないであらう。ところで過去の一定の時代を古典的として發見するものは現在の創造的精神であつて、懷古趣味の如きものではない。懷古趣味は歴史的相對主義である。西洋におけるルネサンスの創造的精神が古典的ギリシアを發見した。しかもこの場合ギリシア的傳統の復興は同時に他の傳統即ち中世的傳統の否定であつたといふことに注意しなければならぬ。いま日本文化の古典を萬葉天平時代に求め、明治の精神は萬葉天平時代の精神の復興であると見る説には或る洞察が含まれてゐると認めても好い。しかし明治の精神に復古的なところがあつたとしても、それは同時に封建的傳統に對して訣別を宣言したのであつた。傳統の否定なしには傳統の復興はあり得ない。そ

して眞の復興は過去のもの、其の儘の復活でなく、却つて新しいものの創造となつて現はれる。明治の精神が萬葉天平の精神の復興であるとしても、復興されたのはその「文化」であるよりもその「精神」であり、文化の復興としては極めて局限されたものでなければならなかつた。文化の意味において古典的とされたのは寧ろ西歐的なものであつた。明治の精神は進んで西洋文化に接觸し、これを攝取することによつて萬葉天平の所謂「世界精神」（保田與重郎氏）の復興であり得たのである。かくの如く考へ來るならば、我々のうちになほ最も力強く作用してゐる江戸文化の傳統に對して否定的な態度を取りつつ、一方では日本の古典美に歸らうとする古典的國粹主義と、他方では直接外國文學に救ひを求めようとする直譯的歐化主義とは、今日の日本において對蹠する別の精神でなく、全く同じ表裏の兩面にほかならないと見る説（萩原朔太郎氏）にも、或る詩人的直觀力を認め得るであらう。そこに示された現在の日本文化に對する激しい批判の精神に對して我々は同感することができ。しかし二つの主義が主觀的にその「精神」において同じであるとしても、客觀的に「文化」を生産してゆく立場において我々はいづれの方向に従ふべきであらうか。この場合、東西文化の融合もしくは統一の理念が今日もはや「季節はづれ」となつてゐるとすれば、日本的なものの強調は排外主義にならねばならぬであらうか。私はこの一派

の人々が決定的に排外主義者であるとは信じ難い。事實は寧ろ、彼等の浪漫的な主觀主義に相應して、彼等にとつて問題であるのはつねに精神であり、現代の文化が客觀的なものとして如何なる形式において形成されてゆかねばならぬかに就いては確乎たる方針があるわけではないのではなからうか。彼等の立場は根本において歴史的審美主義として特徴附けられ得るものである。歴史的審美主義は本質的に觀想的でありまた懷古的である。彼等の古典に對する關係は、實際、かのルネサンスにおけるヒューマニストのギリシア古典に對する關係ではなく、却つてヘルデルリンの古典的ギリシアに對する關係に類似してゐる。そこからしてまた、彼等に先立つて萬葉の古典性を評價した明治の文人が萬葉に對する關係と今日の彼等が古典的萬葉に對する關係との差異が理解されるであらう。もしも彼等にしてヘルデルリンの生涯の悲劇的結末に或る歴史的象徴的意味を認めることを拒まないならば、彼等は先づヘルデルリンとゲーテとの精神的態度の相違から學ぶことを怠つてはならない筈である。

三

ここに一層穩和な、それ故に一見尤もらしい見解が現はれてゐる。即ち云ふ、今日の知識階級

における日本的なもの、傳統的なものに對する關心は一個の「平衡運動」（谷川徹三氏）にほかならない、と。蓋し我が國のインテリゲンチヤは從來あまりに甚だしく西洋的なものを追ひ求めて來たのであるが、今やかかる行き過ぎに對する平衡運動として日本的なもの、傳統的なものが顧みられるやうになつたと云ふのである。ところでこの見解は歴史理論としては常識的な均衡論にほかならず、辯證法的な見方に對立するものであるといふことが注意されねばならぬ。社會の危機、文化の危機が間斷なく叫ばれてゐる今日、かくの如き均衡論は如何なる意味を有し得るであらうか。それは一種の自由主義的心情から發したものであることは疑はれないにしても、かやうな自由主義は現實においては不可能にされてゐる。日本主義者は現在、あらゆる西洋的なものを排斥し、手當り次第の日本的なものをこれに對せしめようとしてゐるのである。明治大正時代の社會の安定期においては東西文化の綜合といふ、ともかく積極的な、世界史的な使命を負はされた理念が掲げられたのであるが、今や我々は文化の均衡といふが如き消極的な思想をもつて満足しなければならぬのであらうか。この均衡論は東西文化の綜合的統一といふ理念からの數歩退却である。更に重要なことは、均衡論はなんら文化生産の立場となり得るものでなく、ただか趣味と「教養」の立場を現はし得るに過ぎないといふことである。今日の知識階級における日

本的なもの、傳統的なものに對する關心がかくの如き教養における均衡運動を意味するとすれば、我々はここにもまた彼等が現在の政治並びに文化的現實に對して如何に消極的になつて來たかを示すに足る事實を見ることが出来る。

我々は傳統主義者の歴史に就いての單なる連續觀を排斥した。西洋文化の連續性に對して非連續性を日本文化の特質として擧げる者さへ存在する。固より歴史は單に非連續的なものでない。民族的傳統は我々が勝手に着けたり脱いだりすることのできる外套の如きものではない。今日ひとは好んで明治以後における日本の歐化主義を非難する。しかしながら、あらゆる現實的なものの必然の運命として、西洋文化の輸入にも弊害が伴つたとはいへ、まさにこれによつてのみ日本が世界の強國にまで發展し得たといふことは明かな事實であるのみでなく、他方その所謂歐化主義そのもののうちにも日本的性格がなほ認められ得るのである。西洋文化の移植によつて日本人が西洋人になつてしまつたとは考へられない、既に西洋文化の移植の仕方のうちにも日本的性格が現はれてゐるであらう。西洋の近代的文化によつて驅逐されねばならなかつたのは封建的なものである限りの日本的なものであつた。これは當然のことであつて、封建的なものは日本文化の發展にとつても制限とならねばならぬものである。我々は日本文化の特殊性を疑はないであら

う。ただ我々が不安に感ずるのは、日本的と考へられるものが單に封建的なものに過ぎぬことがないかといふことである。この不安を除く必要からしても、我々は絶えず我々の文化を西洋文化と對質せしめなければならぬ。それは西洋文化を單に模倣するためにでなく、我々のうちに殘存せる封建的なものを清算するために要求されるのである。ヒューマニズムが唱へられる一つの理由もそこにある。

さて民族といふのは謂はば身體の如きものである。我々の身體は社會的身體としての民族の分身と見られることができる。民族は主體的身體のなものととしてパトスのなものである。いまでも民族と文化とを區別して考へるならば、民族の身體に對する文化はその精神の意味を、從つてまたパトスに對するロゴスの意味を有すると見られることができる。民族は身體としての物質の意味を有し、物質はギリシアの哲學者が考へたやうに可能性の意味を有するであらう。可能性としての身體は精神によつて限定されて現實性に達する。しかも精神と身體とは單に連續的なものでなく、相對立するものとして非連續的である限り、一民族はその精神を他の民族の文化から受け取ることも可能である。このことが可能であるのは各々の民族が互に異なるものでありながら同時に人類としての統一を有するためである。かやうにして明治時代の日本人は西洋文化を移植して

自國の文化を發展させることができた。かくして作られた文化と民族との間に何等かの乖離が存在するやうに感ぜられるとすれば、それは西洋文化がなほ身體化され、パトス化されてゐないことを意味してゐる。然るにそのことは我が國における西洋文化の傳統が日なほ淺く、未だ十分に傳統となつてゐないといふことである。この場合傳統とは身體的になつた文化、謂はばパトスのうちに沈んだロゴスである。西洋文化の輸入以來、なんら日本獨特のものが生じてゐないとしても、永久にさうであるのほかないといふ運命にあると考へることはできぬ。我々の任務は今なほ借衣の感ある西洋文化を身體化することであり、それが身體化されて眞の傳統となる時、その基礎の上に日本獨特のものが生れて來るであらう。民族とは遠い昔にあるのではなく、我々の身體が、我々の現在が民族である。しかも民族は、身體的と云つても單に生物學的なものではなく、却つて歴史的身體であり、歴史において形成されたものとして傳統的なものをもつてゐる。日本のと云はれる傳統は固より單に身體的なものでなく、そのうちにロゴス的なものを含んでゐる。進んで考へるならば、日本的傳統と云はれるものも支那文化や印度文化を身體化することによつて作られたものである。傳統は謂はば身體或ひはパトスのうちに沈んだ精神或ひはロゴスであり、そこからして傳統は身體的なもの、民族的なものと一緒に見られ、かかるものとしての傳統とロ

ゴスのものとしての文化との乖離も考へられるのである。實際は支那や印度の文化を吸収してゐる日本の傳統が何か「日本固有」のもの、純粹に民族的なものと考へられるといふこと、かかる民族的なものと西洋文化とが永久に乖離すべき運命にあるかの如く考へられるといふこと、などの理由はそこにある。しかしながら民族も歴史的に形成されたものであるやうに、傳統はもと身體と精神との、パトスとロゴスとの統一として辯證法的なものであり、辯證法的に發展してゆくものである。身體的なもの、パトス的なものとしての傳統は新しい文化によつて否定されて更に新しい傳統が作られる。すべて文化はパトスが自己を否定し、ロゴスにおいて却つて自己を肯定する時に生れるのである。民族の自己否定を媒介とすることなしには眞の民族的文化も作られないであらう。

我々は日本人が日本的傳統に就いて自覺することの必要を決して否定する者ではない。自覺は如何なる場合においても大切である。しかしながら傳統の自覺は同時に傳統の批判を含まなければならぬ。それのみでなく、今日我々にとつて特に必要なことは、日本的なものの特殊性を知ることであるよりも日本的なものの世界性を求めることであらなければならない。誰も日本的なものの特殊性を否認しはしないであらう。問題は日本的なものの世界性を求めることであり、このことこ

そ從來最も缺けてゐたものである。徳川幕府の鎖國主義のもとにあつた日本においては、日本文化の世界性に就いて反省することもそれほど必要でなかつたであらう。然るに今日、日本が、強國日本として世界史の舞臺に登場した時、我々にとつて問題となるのは何よりも我々の文化の世界性である。それは單に懷古的な態度においてでなく、寧ろ新しい文化を生産する立場において問題になつて來ることである。且つまたそれは世界史の舞臺へ登場した日本において初めて現實的に可能となつたことであつて、この自覺こそ我々にとつて最も必要なものである。古代ギリシアの民族的文化は同時に世界的文化となつた。そのことが單に彼等の民族の優秀性に基くものではないといふことは近代ギリシアの状態を見れば明瞭であらう。古代ギリシアの文化が世界的になり得たのは、それが當時の世界の交通の中心に位し、バビロニア、エジプト、フェニキア、ペルシア、等の文化と絶えず接觸したためである。然るにギリシア文化の正統の後繼者と自稱するナチス・ドイツにおいては、かかる歴史的事實を無視して、人種主義が唱へられ、一切のユダヤ的なものが排斥されてゐる。今日我々に必要なのは世界史の認識であり、世界史的考察に基いて日本文化の問題を考へてゆかねばならぬ。

日本の知性について —1937.4『文學界』

これから本誌に書くものは研究とか論文とかとしてでなく、筆者の感想として讀んで戴きたいと思ふ。もちろん、それが單なる感想以上のものになり得たならば、筆者にとつても大きな仕合せであることは云ふまでもない。しかし私はここで何事かを斷定的に主張しようとするのではなく、むしろ假設的なことについて述べてみようとするのである。斷定的に書いてゐることも、必ずしも斷定する意味でないと理解して戴きたい。もし私に何か一貫した積極的な主張があるとなれば、假設的に考へることは意味のないことでなく、そしてそれは、特に我々日本人の場合、今後哲學をやつてゆく上に、更に敢へて云ふならば、文學をやつてゆく上にも、大切なことであるといふ信念である。いつたい東洋的といはれる思考の仕方と西洋的といはれる思考の仕方を比較すると、——これも實はひとつの假設であるのであるが、——東洋的な思考にはこの假設的に考へるといふことが足りないのではないか。哲學においても、文學においても、そのことが感じられるのである。この點から云つても、東洋的な思考は具體的で、西洋的な思考は抽象的である

と云ひ得るのであるが、この假設的に考へるといふことが科學的精神なのである。私は西洋崇拜を勸説しようとするものでなくまた東洋的なりアリズムがもつてゐる好いところを理解し得ないわけではない、併しともかく我々が我々自身の仕方での科學的精神をどのやうに形成してゆくことができるかを試みるといふことは、我々の文化の發展の爲にぜひ必要なことであると信じてゐる。日本を愛することと日本の傳統に固執することとは區別されねばならぬ。私は成長してゆくものとしての日本を愛するのである。

ところで私がここで述べることは、理論物理學者の假設といふよりも實驗物理學者の實驗におけるイデーのやうなものでありたいと思ふ。如何なる實驗家もただ無暗に實驗するのでなく、つねに或るイデーをもつて實驗に臨むのである。このイデーは實驗における假設であり、一般的なものである。しかしこの假設は或る特定の現象、或る特定の場合に關係して具體的な像として彼の頭に描かれてゐるであらう。かやうに特殊的なものと一般的なものとの結び附いた形が描かれ、かくしてその特殊の現象或ひは場合が典型的なものとして具體的に捉へられてゐるといふところに、もし理論家と實驗家とを類型的に區別するならば、實驗家の特色が存するであらう。しかし如何なる理論も、結局、實驗に落付かねばならぬといふ意味において、理論家と實驗家との

區別は相對的である。實驗とはイデーに基いて典型的な場合を構成することである。かやうに一般的なものの特種的なものとを具體的に結合し、典型的なものを構成するといふことにおいて、實驗家と小説家とは類似してゐる。もちろん自然科学にあつては、そのやうな典型的なものがあるが（ケース）といはれる如くは抽象的な意味のものであるに反し、文學にあつてはそれが極めて具體的なものであるといふ差異がある。特種的なものにおいて一般なものを見、或ひは一般的なものを特種的なものにおいて具象化して見る能力は構想力と呼ばれてゐるが、かやうな構想力が作家の能力であることは云ふまでもなく、それは實驗家にとつて、また哲學者にとつても必要である。人間のあらゆる活動において構想力が如何に大切な意味を有するかについては、いづれ後に詳しく書いてみたいと思ふ。すでに述べたやうに、私は私の假設が實驗家のイデーのやうなものであることを望んでゐるわけであるが、實驗そのものは多くの場合において讀者の親切に依頼せねばならぬことになるであらう。そのうへ、抽象的な思考に慣れ過ぎた私は實驗家の資格すら十分にもつてゐないかも知れない。しかし一般的な假設を述べるとき、私はそれから演繹され得る特殊な場合についてできるだけ話したいと思ふ。もし私の語ることがほんとにイデーの意味をもたないで單なる思ひ附きに過ぎないやうなことがあれば、私はただ讀者に陳謝

するのほかないのである。

—

この頃河上徹太郎氏などによつて日本的知性といふものが問題にされてゐる。いつたい、知性に日本的とか西洋的とかといふ區別があり得るか、といふ議論も成り立ち得る。知性は人間の能力のうちでも最も一般性を有するものであると考へられるであらう。しかしながら、身體から離れた精神がないやうに、知性といつても、知性そのものが一般にあるのでなく、あるのは或る特定の人間の知性、或る特定の民族の知性であると云ふことができる。然るに、この人間といひ、民族といふものがまた歴史的なものであるとすれば、日本的知性といつても一般的に考へることができないやうに思はれる。一般的に日本的知性といはれ得るやうなものがあるかどうか、もしあるとすれば、それは如何なるものであるかといふやうなことは別問題として、今日我々が自分のうちに生き残つてゐる傳統を顧みるとき、日本的知性に關係して最も重要な意味をもつてゐるのは心境といはれるものである。心境については、これまで文學の問題としていろいろ論じられてきたが、それは固より單に文學にのみ關することではなく、日本的知性の問題であり、そして同

時に日本的モラルの問題である。

心境と云ふと、すぐに何か觀念的なもの、主觀的なものと考へられるが、單純にかく考へることは間違つてゐる。多くの人がこれに反對して云ふやうに、心境は或る極めてリアリスチックなものである。心境のリアリズムは何處から生ずるのであらうか。そしてそれが極めてリアリスチックなものであるに拘らず、しかもなほ主觀主義的なものと見られる理由は何處にあるのであらうか。

知性の機能は一般に技術と結び附いてゐる。ベルグソンは人間は幾何學者として工人であると言つたが、ともかく知性と技術とが本質的に結び附いたものであることは、西洋的とか日本的とかの區別を離れて、定義的に云ひ得ることであると思ふ。ところで技術の本質は、主觀と客觀とを媒介的に統一するといふことに存してゐる。技術の媒介を通じて、客觀的なものは主觀的になされ、主觀的なものは客觀的になされるのである。指物師の技術は木材といふ客觀的なものを人間化し、人間に適合したものとなして机を作り、逆に人間の欲望や觀念といふ主觀的なものはこの机において客觀化され、客觀に適合したものとなされる。このやうに技術が主觀と客觀とを媒介的に統一するといふことは、西洋的知性に關はると日本的知性に關はるとを問はず、つねに認

められることである。

ところで知性は科學的であり、そして科學は工藝と結び附くと考へられるやうに、技術における主觀と客觀との媒介的統一は客觀の側において、言ひ換へると物において實現されるのが普通である。一般に技術といはれてゐるものはこれである。しかしながら技術における主觀と客觀との媒介的統一が客觀の側においてでなく、却つて主觀即ち人間の側において實現されるといふことも可能であらう。

そして心境とはこのやうに主觀と客觀との技術的な、媒介的な統一が人間の側において實現されることによつて作られるものであると見ることができであらう。西洋的知性が客觀的であるに反して、日本的知性が主觀的であるとせられる理由はそこにある。前者が物の技術に關はるとすれば、後者は心の技術に關はる。云ふまでもなく、西洋的と日本的との區別はこの場合實驗の目的をもつて、ただ類型的に或ひは典型的に考へられるのであつて、日本においても物の技術が發達しなかつたわけではないが、しかしこの國においては心の技術が西洋においてよりも勝れて發達し、その代りに物の技術の發達においては西洋に及ばなかつたといふ差異があるのみである。心境にしてもし右の如きものであるとすれば、それが單に主觀的なものでないことは明かである。

あらう。それは技術的なものとしてどこまでも主観と客観とを媒介的に統一することによつて作られるといふ意味をもつてゐる。ただこの統一が主観即ち人間の側において實現されるものである限り西洋的な見方からすれば主観的であると云はれるのであつて、もちろんそれは他面客観的技術に匹敵するだけのリアリティをもつてゐる人間そのものの側から見れば、西洋的人間がむしろ主観的であり東洋の人間が却つて客観的であると云ふことができるであらう。この場合、客観的といふことが西洋的な、科學的な意味において云はれるのではないことは固よりである。それは主観的なのであるが、單に主観的なのではなくて、主観と客観との統一が主観の側において實現されてゐるといふ意味において主観的なのである。東洋の人間のかくの如き客観性は東洋的な「自然」の形而上學、我々の謂ふ東洋的自然主義によつて形而上學的基礎を與へられてゐる。この形而上學を離れて心境といふものも考へられないであらう。

二

右に述べたことが定理であるとすれば、以下述べることはその系であり、或ひは例題である。先づ心境が定理において云つた通りのものであるとするならば、それが「人間修業」と云は

れるものと密接に關係することは明かであらう。心境とは技術的なものである。心境は技術的に作られてゆくものとして單に主觀的なものでなく、却つて客觀的なものによつて媒介される必要がある。「苦勞する」とはこのことである。苦勞するといふことは日本人の知性とモラルとにとつて特別の意味をもつてゐる。その目的は環境を變化することにあるのでなく、むしろ人間を作ること、心境を形成することにある。苦勞は外に向つて働き掛けることでなくて、忍従することであるのもそのためである。それはどのやうな境遇の變化をもそのまま受け容れることができる心を作ることである。その技術は主觀に従つて物を碎いてゆくのは反對に客觀に従つてどこまでも心を碎いてゆくことにある。碎かれた心はどのやうな物をも自己と統一することができる。人間修業は日本的な智慧と倫理とであるのみでなく、心境文學と云はれるものの基礎である。心境文學と人間修業とは不離の關係にあるのであつて、心境文學の理念を放棄もしくは克服しようとする文學者が人間修業について語るのは無意味である。或ひは逆に傳統的な人間修業のモラルを放棄もしくは克服するのでなければ、心境小説から客觀小説に移ることもできぬと云ひ得るであらう。人間修業はどのやうな場合にも必要なことであるとしても、客觀小説と心境小説との場合ではその内容が全く變つたものとならねばならぬであらう。芹澤光治良氏が次のやうに

書いてゐる。

「×さんがお茶に來た。×さんは三四ヶ月前から日本に來てゐるフランス人である。林内閣の政綱の發表せられたのを簡單に翻譯して話した。×さんは今度の政變について大變面白い教訓を得たと云つてゐた。と云ふのは日本の知人の誰も彼も、日本の政情についてよく知らないばかりか、どうしたらいいか意見を持つてゐるものではなく、皆、上の方でうまくやつてくれるものと信じ切つて委せてゐる。總理大臣がきまる、その人が持つ政策がどうであるか内容が解らなくても、その人が生命を惜しまず眞劍でありさへすれば、それで信用する。實際、かうしたことが日本的と云ふのであらうか、と數日前にアドバイザーの社説で大體同じやうなことを讀んだ記憶があるが、外國人は同じやうな感想を持つのであらうか。×さんはそれから話を續けて、日本では文學でも、内容はとにかくとして、その作者が眞劍であると、それが單にポーズだけでも、その作者の藝術まで信用される傾向はありませんかと質問してゐた。それは日本人の知性と關係はないかとも。味はふべき質問である」(『インテリゲンチヤ』三月創刊號)。

この文章はまことによく西洋的知性と日本的知性との差異を述べてゐると思ふ。心境小説とは人間を信頼して書かれる文學である。人間修業によつて心境が出來てしまふと、どんなに瑣末な

ことを書いてもよろしいことになる、その内容は西洋のロマンに云ふやうなロマン的であることを要しないのである。心境小説は人間に信賴して書かれるのであるから、その形式においても構成的であることを要しないことになる。心境は純粹に主觀的なものでなく、すでに技術的に客觀との統一が主觀の側において出來上つてゐる状態である故に、客觀的にはどのやうに切れ切れのことでも、矛盾したことでも、すべてを自分のうちに呑み込み、主觀的にはそこに何等の不統一も矛盾も感ぜられないのである。何でもそのまま呑むといふのが日本的知性であり、その恐るべき現實主義である。

西洋的知性は客觀的なものに向ひ、物の技術は客觀的な思想を要求し、この技術はまたその結果として人間から離れた客觀的な思想を残すことができる。然るに日本的知性にとつては客觀的な思想そのものはいして問題でなく、問題はつねに人間である。しかしこの人間を單に主觀的なものと考へてはならない。この人間そのものがすでに述べたやうな意味において客觀的なのである。西洋的人間は主觀的である故に客觀的な思想に頼ることなしに生きてゆくことができる。日本の人間は客觀的である故に思想は問題にならず、人間的に一致することができれば、思想を全く異にする者も完全に握手することができる。あらゆる思想を呑み得るといふことが日本

のである。人間の生活は本質的に技術的であるが、西洋的知性と日本的知性とはその技術を実現する場所が違つてゐる。心の技術は一般的な思想をそのものとして外に残すことなく、却つて一般的な思想を人間化し、身體化することが日本的知性にとつては問題である。日本人が實際的であると云はれるのも、東洋の學問は實學であると云はれるのも、そのためである。それは所謂プラグマティズムの如きものでなく、むしろ日本の思想はいつでも身體的であるといふ意味である。西洋文化は物質的で、日本文化は精神的であると云はれてゐるが、その逆が一層眞理に近いであらう。西洋的知性は身體から離れたものとなることができると反して、日本的知性は身體から離れることができない。しかしまた、この身體のうちへはすでに知性が入つてゐるといふ意味において身體そのものも精神的であり、これに反して西洋的人間においては身體は精神と對立してゐるといふ意味において彼等は精神的でないと思へることもできる。思想が身體化されることは個別化されることであり、日本的知性は完全になればなるほど、その人に卽したものとなつて一般性を失つてゆく。言ひ換へると、日本的知性は完成に達すれば達するほど隨筆的になり、西洋的知性は構成的に體系的になつてゆく。西洋の體系的な思想も日本へ來て、日本的知性に吸収されてゆくに従つて、隨筆的になつてゆく傾向をもつてゐる。日本の思想においては究極におい

て「主義」といはれるやうなものは作られず、またそれを必要ともしないのである。

さてかやうな日本的知性、心境と云はれるものが社會的に見れば封建的性質を有すること、また特に鎖國下の日本において作られたものであるといふ特質を有することは指摘するまでもないであらう。これに對する批判はその特徴附けのうちにおのづから含まれてゐるであらう。しかし右に述べたことが凡ての歴史的時代における日本的知性の本質であると考へることは避けねばならぬであらう。嘗て私がかかる自然主義に對してヒューマニズムとは抽象的なものに對する情熱であると云つた意味もこの小論によつて理解されたであらうと思ふ。

大學とアカデミズム — 1937.4.26 『1橋新聞』

大學がアカデミックであるのは當然であらう。アカデミックであることをやめて大學は何になるであらうか。アカデミズムに對する種々の非難が存在するにも拘らず、我が國の大學の缺點は寧ろ十分にアカデミックでないところにあるといひ得るであらう。アカデミズムを非難する前に、ひとは先づこの國の大學が果してそれほどアカデミックであるかどうかを考へねばならぬ。

アカデミズムの特色は例へば傳統の尊重である。ところが日本においては西洋の學問の移植以來未だ確固たる學問の傳統が存在せず、従つて眞のアカデミズムは確立されてゐない。アカデミズムは學問の傳統の存在を豫想してゐる。今日の我が國の大學の不幸は、漸く學問の傳統を作り始めようとした時アカデミズムそのものが問題になるやうな社會的情勢におかれたといふことである。かかる一般的な歴史的社會的状況を別にしても、學問の傳統の成立に必要な學派といふものが我が國には存在しない。個々の大學は學閥を形成してゐるけれども、學派を代表してゐるのではない。かやうな状態において眞のアカデミズムが發達し得るであらうか。一般に學問の傳統

に乏しく、特に學派の傳統の存しない現代日本においては、傳統の嚴しさといふものが十分に理解されてゐない。傳統の嚴しさがなくしてアカデミズムがあるのであらうか。

一層形式的な方面から見ても、我が國の大學においてはアカデミズムの欲するやうな古典の繼承といふことが十分に行はれてゐない。古典を繼ぎ、古典によつて養はれるといふことがアカデミズムの重要な意義である。しかるに我々の間では古典を研究するよりも最新流行の學說に一層多く關心するといふ傾向が甚だ強い。ジャーナリズムを輕蔑する學者が學問の世界においては自らジャーナリストであるといふこと、即ち日々の新刊書や新刊雜誌に憂身をやつしてゐるといふことが稀でないであらう。かやうな狀態が生じてゐるのも、古典を理解し評價する地盤となるべき學問の傳統、特に學派の傳統が存在しない故である。

アカデミズムは現實の社會に對する關心に乏しいと云つて非難される。しかし短所は同時に長所となり得るものである。現實に對する關心が現在のジャーナリズムに見られる如くトリヴィアリズムに墮す危險を有するとき、アカデミズムが一層高い立場から純粹な理論的問題に關心するといふことは意義のあることであらう。しかるに今日の我が國の大學の學問の缺點は餘りに抽象的理論的であるといふことにあるのでなく、反對に餘りに抽象的理論的でないといふことにあ

る。日本ほど純粹な理論家に乏しい國はないであらう。大學は理論の意味を理解せしめ、理論的意識を養成すべきであるに拘らず、この大學においても理論家は甚だ少いのである。

理論を抽象的として輕蔑するのは日本人の悪い癖である。實際的であるといふことは日本的性格の著しいものとされてゐるが、理論が理論として有する意味の重要性が理解されないところでは眞のアカデミズムは發達し得ないであらう。我が國の大學において非難さるべきものは實際的關心に乏しいアカデミズムであるよりも寧ろ學問に對する餘りに功利的な考へ方である。

今日の大學はもはや理論を與へるものでなく、ただ技術を授けるものであり、そのことが大學の唯一の意義であると云はれてゐる。技術の完成はアカデミズムの特色であり、技術を除いてアカデミズムは考へられないであらう。ひとは大學において技術を習得しなければならぬ。しかし技術には實際的技術のみでなく、理論的技術もある。そして大學と専門學校とが區別さるべきであるならば、大學は單に實際的技術に留まらず、寧ろ理論的技術を與へなければならぬ。今日の大學に缺けてゐるのはこの後の點である。すべての技術は傳統の廣さの存するところにおいて最もよく學ばれることができる。しかるにかやうな傳統特に理論の傳統に乏しい日本の大學においては、技術的完全といふ意味においてもなほ十分にアカデミックであるとは云ひ難いであらう。

あらゆる技術には形式的なところがある。形式の厳しさを除いて技術はない。そこからまたアカデミズムの悪い結果として形式主義も生じてくる。しかし技術は本来單に形式的なものであるのではない。技術が單なる形式主義に墮するといふことは技術がその本来の機能を失つたことを意味してゐる。

かやうにして日本の大學においてはアカデミズムが十分に發達してをらず、アカデミズムを確立することが寧ろその任務であると云ふことができる。もちろんそこにはアカデミックなところも存在するが、それは多くの場合瑣末なことに關してゐる。瑣末主義はアカデミズムの陥り易い弊害である。殊に最近次第に著しくなりつつある崎形的な専門化の傾向が指摘されねばならぬ。

専門化すること自体が悪いのではない。しかし専門化は一般的な見通しと総合的な知識とを根柢として、その上における分化として初めて眞の意義を發揮し得るのである。理論と思想との貧困に基く崎形的な専門化が現在の大學の學問の次第に著しくなりつつある傾向である。しかるに大學とはその名（ユニヴァーシティ）の如く普遍的教養を意味する。知識の綜合性を失ふといふことは大學の本質を失ふといふことに等しく、そこに我が國の大學の大きな缺陷がある。

専門の意味を知らない専門化は悪しきアカデミズムである。しかも今日見られる専門化は理論

と思想とを回避するために行はれてゐる場合が尠くない。それは客觀的には政治的壓力に基き、主體的にはインテリゲンチヤの無確信に基いてゐる。アカデミズムは現實を回避するのみでなく、理論をも回避しようとしてゐるのである。

社會の發展の方向が明瞭であり従つて一定の世界觀をいはば自明のものとして前提し得る時代においては、専門家は自己の存在の意義について反省することを要しないであらう。またそのやうな時代においては、大學の存在はいはば自然的に社會と有機的な關係を有し、學問の大衆性について思ひ煩ふことを要しないであらう。更にそのやうな時代においては如何なる見地から古典を攝取し繼承すべきであるかもおのづから定められてゐる。即ち一言で云へば、社會の均衡期、文化の開花期においてはアカデミズムはその十分な意義を發揮し得るのである。

しかるに現代の如く社會のうちに矛盾が現はれ、世界觀の分裂が生ずるとき、アカデミズムの意義が問題になつてくる。アカデミズムの據つて立つてゐる傳統に動搖が生ずるのである。このときアカデミズムは次第に全く形式的なものとなつてくる。大學はもはや世界觀の問題に對して無關心であることができなくなる。

批判的精神は當然起らざるを得ず、大きくならざるを得ない。しかるにアカデミズムそのもの

はかやうな批判的精神に乏しく、却つて批判的精神を抑壓することになり易い。なぜならアカデミズムは傳統적であり、權威主義の傾向を含むからである。

かくして重ねて云へば、現在我が國の大學の不幸は、未だアカデミズムの傳統が確立されてゐない時に當つて既にアカデミズムそのものが問題にされるやうになつてゐるといふことにある。アカデミズム以上に出ることを欲することなくしては今日眞のアカデミズムも不可能になつてゐる。

學生に就いて — 1937.5 「學生の知能低下に就いて」 『文藝春秋』

一

近年慣用される言葉の一つに「事變後の學生」といふ言葉がある。それは云ふまでもなく滿洲事變後において高等の學校へ入った學生のことである。今年あたりから大學なども殆ど全部かやうな事變後の學生によつて占められることになるのであるが、最近數年間は事變前の學生と事變後の學生とが次第に交替していつた時期であつた。その間において滿洲事變を境として學生がかなり明瞭に二つの層に分れることが觀察され、「事變後の學生」といふ名稱が生じたのである。

事變後の學生はいはば一つの「世代」を形作り、一定の特徴によつて以前の世代から區別される。この世代の形成には滿洲事變、その後における日本の社會的並びに政治的情勢、國家の文化政策、特に教育政策が重要な影響を及ぼしてゐる。この事情を無視して今日の學生を論ずることはできない。私はいま主として彼等の知能を問題にするのであるが、知能の問題はもとより身體

並びに道德の問題と密接に關聯してをり、それらを分離して考へることは不可能である。

滿洲事變後において國家の文化政策教育政策は次第に著しく積極化した。この積極化によつて果して今日の非常時における國家の必要とするやうな學生が作られてゐるであらうか。事實はこの場合最も有力な批評者である。學生の健康が極めて憂ふべき状態にあることは當局ですら認めざるを得ない事實である。しかし單に健康のみではない、學生の知能も低下してゆく傾向にあることは彼等の教育に従事してゐる者の多くが氣附いてゐる事實である。しかも問題はそれに留まらない、更に道德の方面においても同じことが見られるのではないであらうか。即ち國家の文化政策教育政策の積極化の結果は、國家の必要とする人間とは反對のものを作り出しつつあるやうに思はれる。ひとはそこにファッショ政策の自己矛盾があると云ふであらう。

今日の學生論の多くは一見リベラルな立場から書かれてゐる。けれどもそれが果して眞にリベラルな立場に立つてゐるかどうかは疑問である。なぜならそれは殆どつねに「教育者的」立場から書かれてゐる、しかるに教育者的立場は容易に「當局的」立場になり、批判性を失ひ得るものである。現代學生の知能の問題に就いても、論者は一見リベラルな見方をし、種々好意ある解釋を加へ、かくて學生をあまやかし、學生に媚びようとすらしてゐる。そこにはもとより青年を失

望させまいといふ善い意圖が含まれるであらう。青年から希望を奪はないことは大切である。けれども現代學生の狀態を強ひて好意的に解釋し、そのために彼等をこの狀態に導くに至つた外的原因、即ち今日の社會的並びに政治的情勢、特に政府の文化政策教育政策を顧みないといふやうなことがあつてはならぬ。學生論が教育者的見地に立ち、學生にのみ向けられる場合、知らず識らずかやうな結果になるのである。學生の問題はもちろん彼等自身の主體的な問題である。人間はつねに自分自身に對して責任をもつてゐる。しかし同時に彼等の狀態は外的諸件に依存してゐる。ただりべらるな教育者的見地に立つ學生論は、學生の現在の狀態を單に社會的原因にのみ歸し、そのためにまた彼等をあまやかすのと同様、間違つてゐる。

二

私の知人の某教授は、今日の學校は一階級づつ低下し、高等學校が中學になり、大學が高等學校になつた、と云つてゐる。かやうな低下は直接にはいはゆる「知識」に關することではないであらう。低下したのは主として學生の「知能」である。知識と知能とが關係のないものでないことは明かであるが、兩者は一應區別することができ、また區別して考へなければならぬ。

例へば今日の高等學校の生徒にとつては大學の入學試験が大きな問題であり、その準備に多くの力が費されてゐる。それはちやうど昔の中學生が高等學校の入學試験に對するのと同じである。また以前は高等學校へ入れば家庭においても學校においても獨立の人格として認められた。しかるにこの頃では、息子の大學の入學試験に對する親たちの態度はちやうど以前の中學生が高等學校の入學試験を受ける場合と同様であるとすら云はれてゐる。生徒に對する學校の干渉はまさに昔の中學以上である。入學試験準備のために讀書はおのづから制限されるであらう。この準備勉強によつて高等學校生としての所謂學力は低下しないにしても、それが知能の發達に益しないことは屢々云はれてゐる通りである。試験準備の勉強は學問に就いて功利主義的な或ひは結果主義的な考へ方を生じ、かやうな考へ方は知識慾を滅殺するのみでなく、知能を磨く上に有害である。昔の高等學校の生徒は青年らしい好奇心と、懷疑心と、そして理想主義的熱情とをもち、そのためにあらゆる書物を貪り讀んだ。我々の知る限り、讀書の趣味は主として高等學校時代に養はれるものである。この時代に讀書の趣味を養はなかつた者は一生その趣味を解せずに終ることが多い。しかるに今日の高等學校の生徒においては、彼等の自然の、青年らしい好奇心も、懷疑心も、理想主義的熱情も、彼等の前に控へてゐる大學の入學試験に對する配慮によつて抑制さ

れてゐるのみでなく、一層根本的には學校の教育方針そのものによつて壓殺されてゐる。現在の教育政策は青年の好奇心や懷疑心や理想主義的熱情、すべて知的探求の原動力となるものを抑壓することに向けられてゐる。例へば青年の理想主義的熱情はヒューマニスティックな感情から發するのがつねである、それは社會のうちに矛盾を見出し、現實に對して批判的になることから出てくるのであり、そこからこの社會に就いての認識を深めようといふ知的努力も生じてくる。しかるに今日の學校ではこのやうに社會を批判的に見ることを禁じてゐるのである。そこでは學問そのものも批判的であることを許されてゐない。批判力は知能の最も重要な要素である。批判力を養成することなしに知能の發達を期することはできぬ。しかるに今日の教育は青年の批判力を養成しようとは欲せず、却つて日本精神や日本文化に就いての權威主義的な、獨斷論的な説教を詰め込むことによつて彼等の批判力を滅ぼすことに努めてゐるやうに見える。日本精神や日本文化に就いて講義することが必ずしも悪いのではない。その獨善主義的な、教權主義的な教育が青年の知能を低下させてゐる事實を我々が默視し得ないのである。

或る大學生の話によると、事變後の高等學校生は殆ど何等の社會的關心も持たずにただ學校を卒業しさえすれば好いといふやうな氣持で大學へ入つてくる。それでも從來は、大學にはまだ事

變前の學生が残つてゐて、彼等によつて新入生は教育され、多少とも社會的關心を持つやうになり、學問や社會に就いて批判的な見方をするやうになることができた。しかるに事變前の學生が次第に少くなるにつれて、學生の社會的關心も次第に乏しくなり、かやうにして所謂「キング學生」、即ち學校の課程以外には「キング」程度のものしか讀まない學生の數は次第に増加しつつあると云はれる。我々は必ずしも學校がかやうな學生の出來ることを歡迎してゐるとは考へない。しかし青年の理想主義的熱情を壓殺することは彼等を現實主義者乃至功利主義者に化することである。學校の課程以外の勉強に「無駄な」努力を費すことをなるべく避けようとする功利主義から、或ひは社會的關心を持つといふやうな危険なことからなるべく遠ざかうとする現實主義から、彼等は「キング學生」になるのである。彼等の現實主義功利主義から彼等の知能の低下が生じてくる。學生が理想主義的熱情を失つたといふことは、今日の社會が彼等に夢を與へるやうなものでないといふことのみに依るのではない。眞の理想主義は人生及び社會の現實を直視し、その矛盾を發見するところから生れてくるのである。現實の醜惡に就いての假借することなき批判的認識が最も高貴な理想主義の源泉であることは歴史のつねに我々に教へることである。學生の批判力を殺してしまつておいて彼等の功利主義を責めることは矛盾である。日本主義は理

想主義ではないのであらうか。聞くところによると、この頃の教學では日本主義を「理想主義」と考へることすら異端として排斥されてゐるさうである。それ自身は眞に現實主義的である學問の根柢にはつねに理想主義的熱情がある。しかるにそれ自身は理想主義的であることを欲しない日本主義は現實そのものに就いては架空の理想主義的な見方で満足しようとしてゐるやうに見える。兩者はどこまでも兩立し得ないものであらうか。「キング學生」は必ずしも學校の成績が悪くはないかも知れない。現在の學生はむしろ學校の成績に對して甚だ神經質になつてゐる。「高文學生」といはれる種類の學生、即ち高等文官試験にパスすることを唯一の目的として勉強する種類の學生の數は殖えてゐるであらう。しかしかやうな勉強は何等批判の伴はない勉強であり、それによつて知能が向上してゐるとは考へられないのである。卑俗な現實主義は人生においてただ間違ひのないことをのみ求める。詩人は云つた、「人は努力する限り誤つ」、と。間違ひがないといふことは眞に努力してゐない證據であるとすら云ふことができる。「間違ひのない」學生が次第に多くなつてきたといふことは果して悦ぶべきことであらうか。燃えるやうな攻學心は彼等の間において次第に稀薄なものとなつてゐる。

今日の學生が勉強しないのは彼等の將來に希望がないからであると云はれてゐる。彼等に向つ

て、もつと勉強せよと云ふと、何のために勉強するのかと問ひ返されて困るといふことは、多くの教師から屢々聞かされることである。私はむしろこの反問そのものが餘りに功利主義的であるのに驚かざるを得ない。彼等は何故にその「何のために」といふ問をもつと徹底させないのであるか。勉強しても喰へるやうになれないといふのが今日の状態であるとすれば、何故にそのやうな社會の状態の原因に就いて追求することをしないのであるか。そしてその原因が分れば、何故にその排除のために闘ふといふことに意味を見出し得ないのであるか。或ひはその「何のために」といふ問を哲學的に考へて、人は何のために生きるのかといふことを根本的に問はうとはしないのであるか。功利主義者ミルでさへ、幸福な豚となるよりも不幸なソクラテスとなることに眞の幸福を見出したのである。學生の知能の低下は彼等に社會的關心が少くなつたことに關係してゐる。社會的關心が盛んであれば研究心も盛んになつてくることは嘗てのマルクス主義時代の學生が證してゐる。しかるに今日の日本主義的學生は概して頭腦も悪く、また勉強しないと云はれてゐる。これに反して頭腦の善い學生は功利主義的となり、社會的關心を失つてゐる。かくの如きことは日本主義のためにも決して慶賀すべきことではないであらう。教育當局はそこに矛盾を感じないのであるか。

三

尤も今日の學生の知識は以前の學生に比して必ずしも劣つてゐるとは云へないであらう。物を知つてゐる量から云へば、彼等はむしろ勝つてゐるであらう。しかしそれは彼等自身の功績でなく、却つて社會の進歩の結果である。新聞雜誌の發達、書物の普及、その他によつて、今日の青年は無難作に、或ひは知らず識らずの間に知識を集めることが出来る。しかしそのために彼等の「知能」が以前の學生に比して進んでゐるとは考へられないのである。先祖が蓄積した財産に寄食して豊かに生活してゐる者が先祖よりも優れてゐると考へられないのと同じである。ところが今日の日本主義といふものは、先祖の文化の遺産に寄食すべきことを人々に勧めてゐるのである。そこでは新しい文化を生産することよりも過去の文化を反覆することが問題になつてゐる。

そのうへ日本精神とか日本文化とかといふものは學ぶに苦勞を要しないもののやうである。日本主義的學生にとつては頭腦も勉強も問題でないやうに見える。カント哲學を理解することは困難であるけれども、今日行はれてゐる日本精神の講話や日本文化の講義はどのやうな學生にも理解し得るものである。ドイツ語で書かれ、しかも難解で膨大な『純粹理性批判』を一冊讀み上げる

ことに比しては、日本精神に關する現在の書物はもとより、過去の日本人の書いた書物を讀むことは容易である。困難があるにしても、それは主として言語上乃至文獻學上のものであつて、理論的なものではない。いはゆる思想善導はこの點から云つても學生に苦しんで思索することを教へるものでなく却つて反對である。日本主義はみづから非合理主義を標榜してゐるのである。思想善導の結果が學生の知能の低下となつて現はれても不思議はないやうである。

斷片的な知識をどれほど集めても眞の知識ではない。かやうな知識を積むには多くの知能を要しない。眞の知能は理論的なものである。理論的意識なくして知能はなく、また眞の知識もない。今日の學生は種々のことを知つてゐるが、何事も根本的に知つてゐないと云はれてゐる。彼等の知能の低下といふのは理論的意識の貧困に關係してゐる。理論的意識は組織的な體系的な精神であるばかりでなく、批判的精神である。しかるに今日の學生の間に次第に著しくなりつつあるやうに見えるのは一種の權威主義である。いつたい我が國ほど「權威」といふ言葉が濫用される國はない。學問の精神は權威の精神とはむしろ反對のものであり、權威を承認せず、權威を破壊するところに學問の精神があると云へるであらう。現在の權威主義は學問における官僚主義の現はれである。政治において官僚主義が濃厚になるにつれて、學問の世界においても同様の官僚主義

が濃厚になりつつあり、批判的精神を奪はれた學生は次第にかやうな官僚主義に感染しつつあるやうに見える。

學問における官僚主義の結果は研究の自主性の喪失である。かやうな自主性の喪失はまた知能の低下を結果するのである。例へば今日、「何を讀むべきか」といふ質問が絶えず學生によつて發せられてゐる。かやうな質問が今日ほど熱心に發せられたことを私は知らない。この質問に對して與へられた解答に従つて彼等がどれほど熱心に讀書してゐるのか、私には疑はしい。私の確實に感じ得ることは、この質問そのもののうちに現はれてゐる權威主義である。今日の學生はその讀書に就いてすら自主性を失つてゐるのではなからうか。それともそこに現はれてゐるのは、讀書において無駄を省かうとする功利主義なのであらうか。自主的な研究は自主的な讀書に始まる。自分で研究しようと思ふことが決つてくれれば何を讀むべきかもおのづから決つてくるのである。また讀書においてあらゆる無駄を省かうとすれば結局何も讀まないことになる。學生の時代はむしろ大いに無駄な讀書をするのが好いのである。讀んだものが無駄になるかならないかはその人の知能によつて定まることであるとも云へるであらう。大きな學問とは無駄のある學問のことである。少しの無駄も書いてないやうな名著といふものがあるであらうか。要領よくやらうと

することは學問においては禁物である。

知能の低下の最も大きな原因をなしてゐる批判的精神の缺乏の原因が今日の學校において研究の自由が束縛されてゐることに存するのは云ふまでもない。従つて學生の知能の低下の問題は根本的には研究の自由の問題から分離して考へることはできぬ。研究の自由の存しないところに知能の向上は望めないのである。

もちろん私は今日の學生のすべてに就いて知能の低下を云つてゐるのではない。今日においても眞面目に本當の勉強をしてゐる學生の存在することを私も知つてゐる。また私は今日の大多數の學生がファシズム的教育に内心から同意してゐるものとは考へない。不幸なことは、彼等は自分で内心思つてゐることと公に云ふことを別にせねばならぬといふことである。そのことは彼等の良心をスポイルすることにならないのであるか。そしてそのことは眞理に飽くまで忠實であるべき學問の精神をスポイルすることにならないのであるか。かくして學問の問題は必然的に道德の問題に關係してくる。「知育の偏重」を排して道德教育を重要視する論者もこの點に就いて深く反省すべきである。

文化の本質と統制 — 1937.5.6 ~ 8 『讀賣新聞』

—— 統制か自由か ——

文化の本質は自由であると云つても、單なる肆意を意味するのではないことは勿論である。極めて肆意的であるやうに見える藝術的活動のうちにも法則が含まれてをり、藝術家はこの法則に従はねばならぬであらう。しかしこのやうな法則は人間が人間自身に與へる法則であつて、外的強制によつてでなく自律的にそれに従ふのである。この自律性が自由である。自律性は内的統制と見ることもできるのであつて、その意味においては、論理の法則を無視して全く非合理的な議論をしてゐるこの頃の統制主義者の多くは却つて何等統制主義者でないと云ふこともできるのであらう。自律性はもとより自發性と矛盾するものでなく、自發的といふことがなければ自律的といふことも考へられない。

かやうに文化が自由の產物であるといふことは、歴史的に見ても、文化の發達と個人意識の發達とが關聯してゐるといふことによつて示されてゐる。個人意識が集團意識のうちに埋没し、吸

收されてしまつてゐる限り、知的な合理的な文化は生じ得ないのであつて、個人意識が集團意識に對して獨立になり、従つて批判的になる場合に文化は生れてくる。個人の獨立性を全く認めず、批判的精神をすべて抑壓しようとするのは原始的なトーテムズの社會に還らうとするやうなものであつて、文化の否定でなければならぬ。

しかし文化が自由な批判的な精神から生れるといふことと、一旦生れた文化が統制的な性質を有するといふこととは區別さるべきことである。文化は人間の自由に作るものであるが、かやうにして作られた文化は人間に對して、それを作つた人間自身に對しても、統制的に働き掛けてくる。そのことは個人の作る文化が單に個人的なものでなくて個人を越えた意味を有することを示すものであり、個人を越えた意味を有するのでなければそれは文化と云ふこともできない。かやうなものとして文化は社會的意味を含むと云ふことができる。個人の作る文化が社會的意味を有するといふことは個人が本來社會的なものであることを現はしてゐる。しかしこれらの事情から逆に考へて、個人が文化を作るにあたり自己の自由を放棄して社會的に與へられた文化の統制に従つてゆけばよいかと云ふと、さうではない。社會とか時世とかに追隨してゐては眞の文化は作られないのであつて、文化は自由に作つてゆくものでなければならぬ。文化を作る立場と作られ

た文化の立場との間に矛盾があるところに、文化の根本問題がある。

作られた文化が作る人間に對して統制的に働くといふことは、文化が傳統になるといふことである。傳統はつねに統制的な意味をもつてをり、統制主義者は傳統主義者である。これに反して作る立場は自由な批判的な立場である。もちろん作る者も傳統を無視することができず、傳統から學びまた傳統によつて自分を訓練してゆくことはどこまでも必要であるが、しかし彼は傳統そのものに對しても自由な批判的な關係に立つのである。統制主義者が傳統の重要性を説くことは間違つてゐるのでなく、傳統に對する自由な批判的な關係を認めないところに危険があるのである。作られた文化の立場をそのまま文化を作る立場に強制することに先づ第一に矛盾があるのである。

傳統が傳統として妥當し、統制的に働くといふのはそれが神話化される故である。すべての傳統は多かれ少かれ神話の性質を擔つてゐる。しかし作られた文化が傳統として何等か神話的に作用するといふことと、文化を作る者が神話を作らうとするといふことは區別されねばならぬ。文化を作らうとする者はどこまでも神話に對立するものとして文化を作つてゆかねばならぬ。歴史において與へられた傳統がすべて何等か神話として作用するといふ理由からまさに、彼は傳統

に對して自由に批判を行ひ、その合理的核心を求めなければならないのである。かやうなことは彼の作つた文化がやがて一つの傳統として神話的に働くかも知れないといふことは無關係に必要なことである。

しかるに統制主義者は傳統主義者であり、彼等が自分を創造的であると考へるにしても、彼等の創造するのは神話に過ぎない。ヒトラーは種族を文化創造者、文化維持者及び文化破壊者の三つの範疇に分つた。そのうち文化創造的であるのは唯アーリア種族のみであり、ドイツ人はアーリア種族の最も優秀な代表者であると考へられる。この種族的歴史觀はローゼンベルクの「二十世紀の神話」として創造されたのである。しかしかやうな神話は、實は、何等文化的な創造物ではなく、人間のうちに殘存する原始的な、本能的な感情に訴へるに過ぎぬものである。

種族的神話に基いて、一九三三年以來ドイツにおいては文化のあらゆる方面に互り恐るべきユダヤ人排斥が行はれた。この年の五月に反ナチスのな書物が焚かれたのを初め、百八十に及ぶ新聞の發行が禁止され、「單一輿論」の達成が強行された。最近には藝術批評の禁止に關する布令が出た。このやうな文化の統制を通じて如何に事實そのものの歪曲が行はれてゐるかは、ナチス音樂の理論家ヨアヒム・モーゼルの音樂史教科書の中ではメンデルスゾーン、マーラー、シェー

ンベルク等のユダヤ系音樂家の名が全く抹殺されてゐるといふ一例によつても知られるであらう。事實に代つて神話が支配し始めたのである。

「二千五百年來極めて少數の例外を除いて始とすべての革命が挫折したのは、その指導者が、革命の本質的なものは權力の掌握ではなくて人間の教育に存するといふことを悟らなかつたからである」とヒトラーが云つた通り、ナチスは文化の統制に非常な重要性を認めてゐる。革命の本質はもとより權力の掌握にあるのではない、それは大衆の解放にあるのであるから。しかしまた革命の本質は文化の統制にあるのではない、それは先づ大衆の生活の向上にあるのである。しかるに文化を統制して單一輿論を作らうとすることは、大衆の不満を隠蔽しようとすることではなからうか。

文化の統制によつて果して「ドイツ國民の内面的優秀性を發揮する」やうな文化は作られたか。藝術批評を禁止して批評家が「藝術審判者から藝術奉仕者に」なることを要求するのは、實は、眞に藝術への奉仕を要求することではなく、却つて獨裁政治への奉仕を要求することではないか。「ドイツ物理學」「ドイツ數學」等の神話を作り、アインシュタインの相對性理論を排撃した彼等は、これに代り得るやうな卓越せる理論を作り出したか。遺憾ながら我々非アーリア人は

今日のドイツ文化の寂寞を感じざるを得ない。

文化の統制は文化そのものの立場に立つといふよりも、政治の立場に立つものである。ラインハルトやワルターが排斥されたとき、フルトヴェングラーは宣傳相ゲッベルスに公開狀を寄せ、「藝術においては優劣の差が強調さるべきでそれ以外の、特に人種的差別は取上げらるべきでない。然るに現在屢々その逆の態度が爲政者によつて取られ、ために藝術の質の低下を招きつつある。これは一國の文化にとつて死活の問題である」と主張した。これに對しゲッベルスは云つた、「政治も一つの藝術である。恐らく最高にして最も綜合的な藝術である。現代ドイツの政治を形成する我々は大衆といふ素材を國民にまで作り上げる藝術家である。そのために障害となる非國民的要素を排除することによつて我々は初めて純粹な國民といふ藝術品を作り上げることができるのである」。

政治を一種の藝術と見ることは間違つてゐないにしても、それは多くの限定を経た後に初めて云はれ得ることである。政治を藝術と見ることは大衆の生活を空想化し、彼等の現實的利害を無視することであり得る。また大衆から國民を作り上げるといふことは、大衆の自然的な要求を認めることなく、大衆を少數者の階級の利益に奉仕するものに作り代へるといふ響きをもつてゐる。

る。それはともかく、政治と藝術との同一視は、藝術の獨立を否定して完全に政治に従屬させることを意味し得るのであり、極端な統制主義が欲するのはまさにこのことである。統制主義は政治主義である。かやうな政治主義は文化の發達に障害となり得るものである。文化の優劣はその政治的價值には關はらない規準をもつてゐる。

ナチスのクーデターによるアカデミーの改組の際、ナチスから自己の精神を體現せる詩人として讚美されてゐるゲオルゲはヒトラーの親書による懇請にも拘らず、アカデミー院長就任を拒絶し、「私は獨り行く」と宣言した。我々はそこにヒューマニスチックなものを感じざるを得ない。古來すぐれた藝術家や思想家には「獨り行つた」者が決して稀でないのである。

作られた文化はもとより社會においてつねに何等かの政治的意味をもつてゐる。しかしそのことから逆に考へて、文化を作る場合に政治的效果を第一に狙はねばならぬといふことは生じて來ないのである。

文化の統制は、ファッショ的な國においてのみでなくソヴェートにおいても行はれてゐる。二つの場合は決して同じに論じられないものがある。ソヴェートでは大衆から國民を作り出さうとはしてゐない。藝術においても大衆の創作、大衆の批評に重要な價值が置かれ、獎勵されてゐる。

ところでロシヤ文學に通じた外村史郎氏によると、「一般的に云つてソヴェート文學はこの一二
年甚だ不振である」とのことである。批評文學のみでなく、詩、小説、戯曲などの方面も不振で
ある。その原因を外村氏は、ソヴェート文學がいま世代の交替期にあるためであるといふことに
求めてゐる。もしさうだとすれば、そのことは外村氏の解釋とは別に、文化の統制下に教育され
てきた人間の文化創造の能力を考へる一つの材料とならないであらうか。統制的教育によつては
文化の興隆は期待され得ないやうに見える。我々は必ずしも文化至上主義を主張するものでない
が、ソヴェート文化にしても、その政治的必要から餘儀なくされた統制が次第に緩和されて自由
が與へられるのでなければ、眞に開華し得ないやうに感じられるのである。

貧困と危機 —1937.6『文學界』

日本の貧しさといふことが云はれるのは比較の問題でなからうと思ふ。比較の問題であるならば、すべて相對的なことである。例へば、假に日本の文化はヨーロッパ諸國に比較しては貧しいにしても、シヤムに比較しては豊かであることは確かである。また例へば、日本の内部においても、今日の文化は十年前の文化に比較して、個々のものに就いて云へば、少くともそのすべてが貧しくなつてゐるわけがなく、むしろ反對に豊かになつてゐるものが多いであらう。更に個々の文化を一々比較して見れば、日本の文化の中にも西洋に劣らない或ひは西洋以上のものを見出すことが必ずしも不可能でないであらう。日本の文化と西洋の文化とを比較して考へることが、そもそも無意味なことであるかも知れない。しかるに現在、日本の貧しさが感じられてゐるといふことは、すべてかやうな比較の問題でなく、却つて日本の文化が全體として、絶對的に貧しく感じられてゐるのである。言ひ換へれば、今日の文化の貧困の意識はその本質において文化の危機の意識である。そこにその意識の根本的な特徴がある。

もしただ一般的に云へば、日本の貧しさが感じられるのは單にこの數年來のことでなく、明治大正の時代においても絶えずさうであつたであらう。あの時代に洋行した者は今日洋行する者よりも遙かに甚だしく日本の貧しさを感じたであらう。しかしあの時代の人々は決して我々の感じてゐるのと同じ性質の貧しさを感じたのではない、彼等には我々にとつてのやうに日本の文化の危機といふものが感じられてゐなかつたからである。そこに根本的な相違がある。今日では西洋人自身も、少くとも彼等のうちのヒューマニストは、自分の國の文化の貧しさを感じてゐる。彼等も文化の危機の意識においてそれを感じてゐるのである。かやうな意味で文化の貧困の意識は現在の日本にのみ特有なものではない。西洋と比較して日本の貧しさを云つてゐるやうに見える者も、今日においては、比較的な相對的なものを特に問題にしてゐるのではなく、却つて絶對的な危機の意識を根柢とし、それに基いていはば第二次的に外國と比較して自國の文化の貧しさを語つてゐるのである。従つて彼等と雖も、西洋文化をそのまま理想として日本文化を批評し、日本は全く西洋の通りにならねばならぬと必ずしも考へてゐるのではない。そのやうな意味での西洋崇拜は我が國にはもはや殆ど存しないと云ふことができる。この點、日本主義者も安心して好いと思ふ。西洋と比較して日本の貧しさを云つてゐるやうに見える者も、實は、西洋文化をその

まま理想として考へてゐるのではなく、何か自分自身のイメージを描いてゐるのであり、もしくは描かうとしてゐるのである。西洋とは彼等にとつていはば一つの神話である。そして同じやうに、西洋文化の危機を叫び、救ひは東洋にあるかの如く云つてゐる西洋人が存在するにしても、彼等は東洋の現實をよく知つてゐるわけではなく、むしろ東洋の名のもとに何か彼等自身のイメージを描いてゐるのであり、もしくは描かうとしてゐるに過ぎない。東洋とは彼等自身の感情から生れた神話である。それ故に或る種の日本主義者のやうに、彼等の言葉を文字通りに理解して、日本の、いな、世界の救ひが過去の日本もしくは東洋の文化にあるかの如く己惚れることは間違ひであると云はねばならぬ。

今日の日本の貧しさが、淺野氏の云ふ如く、その文化に統一的な形態がないところに存するのは事實である。これは確かに、「日本文化の重層性」などと云つて済ますことのできぬ重大な問題である。しかしながら、もし比較的に相對的に見るならば、林氏の云ふ如く、かやうに混沌とした文化の中にも次第に或る形態が生じつつあるのを認めることもできるであらう。また淺野氏の云ふ如く、今日の日本のうちに封建的な頽廢的な文化が残存してゐることも事實である。けれどもかやうな殘滓も比較的相對的には次第に消滅しつつあるであらう。中島氏の擧げてゐる日本

の貧しさの様々は一々尤もであるが、同氏にしても日本が西洋の通りにならねばならぬと考へてゐるわけではないであらう。むしろ中島氏が實際に感じてゐるのは文化の危機そのものなのであつて、この危機の意識に立つていろいろ日本の貧しさを述べてゐる筈である。だから中島氏は「自由を」と叫ぶのである。貧困は中島氏も認める如く相對的である。しかし危機は絕對的である。或ひはむしろ、文化の貧困そのものが今日においては絕對的なものとして感じられてゐるのであり、即ち危機として感じられてゐるのである。かやうな危機の意識において我々は林氏ほど樂觀的になれないのであり、しかも他方林氏同様に或ひは以上に樂觀的でもあると思つてゐる。

危機の意識は單なる絶望とは區別されねばならぬ。絶對的な絶望と同時に絶對的な希望を含む終末觀的意識が危機の意識のいはば原型である。日本の貧しさを一々數へ立ててみたところで、またそれに對抗して日本の豊かさを一々數へ立ててみたところで、また兩者を加減乗除してみたところで、どうにもならないことである。文化の單なる貧困が問題であるのでなく、文化の危機が問題であり、貧困の意識も今日根源的には危機の意識によつて擔はれてゐるからである。

日本の貧しさに對して我々自身に責任があることは明らかである。この責任は絶對的である。自分の負うてゐる責任を考へず、恰も自分はそれに對して何の責任もないかのやうに、即ち「ひ

とごと」であるかのやうに日本の貧しさを數へ立てることは慎しむべきことである。批評家とはかくかやうな態度になりがちであつて、その點において林氏が「論壇」や「文壇」を非難してゐるのには尤もなところが無いでない。自分が當事者であるにも拘らず傍觀者であるかのやうに振舞ふといふことはインテリゲンチヤの陥り易い獨善主義である。例へば、現代の學生は駄目だと云はれる、さう云はれて學生はみな喝采してゐる、誰も自分だけは別だと思つてゐるのであり、學生が駄目であるといふことを「ひとごと」のやうに考へてゐるのである。かやうな状態である故に、批評に積極性が求められない。この獨善主義から脱却して、日本の貧しさに對して銘々が責任を感じ、能動的になることが大切である。

しかしここに困ることは、我々の文化意志がどれほど積極的であるにしても、その發現と發展とを阻止する力が存在するといふことである。淺野氏の擧げてゐる博覽會の會館建築の例にしても、先般バリの博覽會における日本館の建築に關して、専門の建築家と當局との間に對立が生じた。また林氏の擧げてゐるメーデーの廢止にしても、なるほどそれは日本的なものであるに相違ないが、日本の勞働者の自由な意志に基くとは認め難く、政府の彈壓によつて生じた「日本的なもの」であるのではないか。我々は日本的なものを一概に排斥するのではなく、外的強制によつて

作られる「日本的なもの」に反對するのであり、かやうな「日本的なもの」においてこそ日本の貧しさを感じるのである。今日いはゆる思想の統制や言論の自由の抑壓によつてかくの如き「日本的なもの」が強要されつつあるといふ事實に我々は文化の危機を感じるのである。それ故に中島氏が日本の貧しさを述べて「自由を」と叫ぶのは當然である。どれほど自由にしても日本人の作る文化が日本的であることをやめるとは考へられない。我々が自由に作る文化のうちに却つて眞の日本的なものが現はれるであらう。自由に作るといふのは西洋文化をそのまま模倣するといふことでないのは勿論である。日本の貧しさがこの國の文化に「穴」の存するところに認められるといふ淺野氏の説も間違つてゐない。しかし我々にとつてもつと現實的な問題は文化の危機の問題である。この問題から抽象して文化の貧困を論ずることはできない。今日において文化の危機を感じない者は眞實にその貧困を感じてゐるとは思はれぬ。文化の「穴」の問題は特に今日初めて生じた問題でない。一般的な問題に逃れて現在の瞬間に課せられてゐる生命的な問題を避けることはできぬ。しかし文化の危機の問題が中島氏の云ふ如く「自由を」といふことだけで解決されるか否かはもつと深く考へてみなければならぬことではないかと思ふ。

時代の感覺と知性 — 1937.6 『婦人公論』

すでに我々の年配の者にとつて今日の青年男女の心理を理解することは容易でなくなつてゐる。我が國においてはそれほど世代の相違は著しいのである。この一二年の間青年に就いて、戀愛や結婚に就いて、また道徳に就いて頻りに書かれたが、それらの議論が今日の青年男女の心理もしくは生活感情に就いてどれだけ深い理解の上に立つてなされたか、疑問である。青年男女に對して上からの議論をすることが今日ほど容易な時代はない。しかし同時に彼等に對して下からの議論をすることが今日ほど困難な時代もないであらう。ところで道徳とは何よりも習性のことである。それ故に彼等の心理の理解なしに彼等の道徳を説くことは不可能であり、また無意味でもある。

誰も今日の青年男女を容易に非難することができる。ひとは例へばよく云つてゐる、彼等には眞面目さが足りない、と。もし實際に、彼等に眞面目さが缺けてゐるとしたならば、それは道徳的に根本的な問題である。如何なる場合にも眞面目さを除いて道徳は考へられないであらう。し

かしながら眞面目といふ觀念そのものが昔と今とでは變つてゐるのであり、従つて今日の青年男女の眞面目さを古い觀念で律することが間違つてゐるのではないであらうか。古い觀念に依れば、眞面目とは苦行することであり、刻苦勉勵することである。苦しみの刻まれてゐないやうな眞面目さといふものは考へられなかつた。響め面が眞面目さの本物の表現であつた。しかるに今日の青年男女はもはやかやうな苦行のイデオロギーを受容れないであらう。とりわけ日本の女性には永い間封建的な道徳に縛られ、苦行し忍従することが唯一の道徳であるかのやうに教へられてきたのであるが、新時代の女性はもはやかやうな道徳に服することを欲しないであらう。それだからと云つて彼等是不眞面目であると考へねばならぬであらうか。

スペインの哲學者オルテガは歴史の基礎として世代を考へたが、彼に依れば、新しい世代の一般的な特徴は「スポーツと明朗性とに對する感覺」である。これが若い人の世界感覺と生活感情とを現はしてゐる。「十九世紀は徹頭徹尾勞働日の汗の臭ひがする。今日では青年は全生涯をのんびりした休日にしよふと思つてゐるやうに見える」とオルテガは云つてゐる。例へば美的領域における老人と青年との間に存する疎隔は、手のつけやうがないほど根本的なものである。老人には新しい藝術は「嚴肅」を缺いてゐるといふ理由で喜ばれない。ところが青年にとつてはこの

缺陷が却つて藝術の最高價值なのである。勞働といふのは、一定の究極目的に向けられた義務的な勞作である。勞働においては苦勞は仕事の究極目的によつて意味と價值とを得る。しかるにスポーツといふものは、課せられた命令から生ずるのではなくて自由な浪費的な衝動として生命の力から湧き出てくる別の型の緊張である。勞働とは反對にスポーツにおいては自發的な力の浪費が結果を高貴ならしめる。老人の道德的イデオロギーはスポーツをも勞働にしようとする。これとは逆に、勞働をも出來ればスポーツにしようとするところに青年の新しい意欲がある、と云ひ得るであらう。苦行のイデオロギーは取り除けられる。勞苦の眞面目さにスポーツの眞面目さが代るのである。明朗性こそ最高の眞面目さである。

また今日の青年男女に就いてその功利主義的傾向が非難されてゐる。しかしかやうに非難する者も、若い人の功利主義がそれほど根柢の深いものでないことを認めてゐる。そして實は、刻苦勉勵のイデオロギーがむしろ功利主義的なものである。ひとは最後に至つて漸く到達される結果を目的として刻苦勉勵する。そこには結果をのみ問題にする功利主義が潜んでゐる。しかるにスポーツ的な力の行使においては、この力の行使そのものに魅力があり、價值が認められるのである。生活に對して多かれ少かれスポーツ的な感覺を持つてゐる今日の青年男女の生活態度を單純

に功利主義と呼ぶことはできない。なるほど彼等の生活態度は著しく經濟的になつた。しかし「經濟的」といふことと「功利的」といふこととは區別されなければならない。兩者を混同乃至同一視したところに、その實は功利主義的でありながら功利主義的であることを極端に排斥してゐる古い道德の缺點がある。或ひは、等しく功利主義であるとしても、古い道德は信用經濟の發達してゐない時代に屬するに反して、今日の青年男女の道德は信用經濟といふ新しい制度に相應してゐる。言ひ換へれば、功利主義も後の場合には前の場合よりも一層「經濟的」になつてゐる。

かやうにして新しい道德は現代社會の中から若い世代の新しい時代感覺に基いて作られる。苦行のイデオロギーは今日の社會的並びに文化的進歩のために根柢のないものにされてゐる。例へば現在、出版の發達、圖書の普及などによつて、一つの語學、一つの學科を學ぼうとする者は、以前の人に比して遙かに有利な事情にある。私が哲學の勉強を始めたのはあまり古いことでもないが、その頃は、外國の哲學書の翻譯の存在するものは稀であり、また日本人の書いた哲學の本や論文も極めて少かつた故に、否應なしに外國の原書に就かねばならなかつた。しかるに現在では事情は甚だ異つてゐる。以前の人が苦しんで得たものを今日の青年男女は樂に得ることができ、彼等がそれを樂に得てをり、或ひは得ようとしてゐるからといつて、彼等を叱責し、恰も翻

譯書も日本人の著作も存在しないかのやうに、彼等が苦勞するのを求めることに意味があるであらうか。ところが事實は、今の若い人に眞面目さが足りないと思つて非難する年長者の氣持乃至態度には屢々これに類することが存在するのではないかと思はれる。苦行をもつて道德と考へるイデオロギーが知らず識らずそのうちに忍び込んでゐるのである。何よりも機械の發達が新しい時代感覺を作り、これによつて現代人の心理や習性は著しい變化を受けるやうになつた。

苦行の道德は靜的な道德であり、不動性の道德である。僧堂における生活がこれを象徵してゐるであらう。單に道德のみでなく、これまで幾世紀の間、世界の印象は不動性もしくは固定性の感覺によつて形作られ乃至織りなされてきた。しかるに今日我々にとつて世界の印象は一變した。フランスの學者ストロウスキーが『現代人』といふ書物の中で述べてゐるやうに、今日の世界感覺にとつては速度といふものが決定的に重要な意味をもつてゐる。自動車、飛行機、その他の發達によつて、世界は新しい相貌のもとに我々に現はれるやうになつた。走る汽車の窓に映る風景、走る自動車の中から見られる街の光景は、坐つて眺め入つてゐる場合とは全く違つた印象を與へる。飛行機の旅行者が彼の眼の下に展げられた大地を見る場合、彼の認める地球のこの部分は、地理學者の教へるやうに凸面に見えもしなければ、また我々の日常の感覺が教へるやうに

平面に見えもしない、それは凹形に見えるのである。かくして「人間は、古い印象を運動の印象によつて置き換へた」とストロウスキーは云つてゐる。そこから今日の若い人にとつて新しい美學が、そしてまた新しい道徳が生れてくる。スポーツの感覺といはれるものもかやうな運動の感覺と別の物ではない。運動の感覺においては、その到達點のみが問題になるのでなく、過程そのものが重要である。坐つて眺め入る者にとつては、現象の背後に隠れた何等かの實在を考へることも可能であらう。しかし運動の中へ運び去られた人間にとつては、この動く物の背後に何等かの實在を考へることは不可能である。動く世界のうちに住む人間にあつては彼等の生活そのものが動的である。昔の人が靜觀において實在に接觸しようとしたのに反して、今日の青年男女は運動の感覺なしに生命の感情を持つことができない。昔の人が鏡のやうに動かないものにおいて明朗性を表象したに反して、今日の青年男女は動くものにおいてこそ明朗性を感じる。彼等は彼等の新しい感覺に従つて世界のうちに、彼等自身の生活のうちに絶えずリズムを求める。かやうにリズムを求めるといふことが新しい生活技術である。今日の若い人は如何に音樂を熱愛してゐるであらうか。これは我が國においては比較的新しい、注目すべき現象である。單に音樂のみでなく、映畫の如きも同様であつて、運動の感覺が新時代の感覺であると云ふことができるであら

う。靜的な道德は動的な道德によつて代られねばならなくなつてゐる。

昔の人から見れば、今日の若い人はみな享樂的であると見えるであらう。苦行のストイシズムから見れば、彼等はすべてエピキュリアンであると考へられるであらう。そして彼等は屢々そのやうに非難されてゐる。しかしながら、前に功利的と經濟的とを區別したやうに、ここでも享樂主義と「生の悦び」とを區別しなければならぬ。我々日本人は永い間の封建的な道德の桎梏のもとに生の悦びといふものを知らなかつた。殊に女性においてそれが甚だしかつたであらう。生を樂しむといふことはそれ自身が何か罪惡であるかのやうに考へられ、少くともそれは公然と求めらるべきことでなく、祕密に求めらるべきことであるかのやうに考へられた。それが却つて頽廢の原因となつたといふこともあつたのである。生の悦びが公然と求められ、公然と表現される傾向に向つたのは日本においては比較的最近の出來事に屬してゐる。ここにも我々は新時代の意欲を認めることができる。

かやうにして新しい心理、生活感情が生れてゐる。新しい道德はそのうちに築かれてゆかねばならぬであらう。この場合、問題は二つの方面から考へられる。一つは自分が自分自身に對する關係において。他は自分と社會との關係において。そして二つの事柄はもとより無關係ではな

い。

古い道徳、何よりも苦行のイデオロギーは破壊され、生の悦びに對する積極的な意欲が現はれてきた。それは人間の解放にほかならない。ヒューマニズムといふ言葉が人間の解放を意味する限り、それはヒューマニズムの基礎である。しかしヒューマニズムといふ言葉は教養を離れて考へることができず、そして教養といふことの根本的な意味は人間形成といふことである。眞のヒューマニストは、ちやうど藝術家が作品を形成してゆくことに悦びを感じるやうに、人間を形成してゆくことに悦びを感じるものでなければならぬ。自分を形成してゆくといふことは自分に秩序を與へるといふことであり、この秩序を與へるものは知性にほかならない。秩序を求めるといふことは知性の訓練に従ふといふことである。秩序の知性を除いて眞の明朗性はない。笑ひは人間に最も特有な表情であると云はれてゐるが、動物とは違つて知性を持つ人間にして笑ひを持ち得るのである。知性の本質は秩序の意識である。知的な女性は最近次第に殖えてきたと云はれてゐる。しかしながら、もしその知的といふ意味が單に知識をたくさん詰め込んでゐるといふ意味であるならば、それは却つて無秩序を意味し、従つて眞の知性からはむしろ遠いことともなり得るのである。知識と知性とは一應區別されることが必要である。知識によつて感情を否定す

ることが問題であるのではない。いな、人間の感情といふものが否定され得るやうに考へることは間違つてゐる。知識は感情の破綻に對して十分な保證となり得るものではないことは、人生の経験においてあまりに屢々示されてゐる。普通には知的とは云はれてゐない婦人のうちに却つて知性の完全な人が存在することを我々は知つてゐる。また知的な女性と云はれてゐる人の中には、合理的なものを徒らに前面へ押し出すことに努め、人間として誰もが持つてゐる非合理的なものをそのまま隠しておかうとする人がある。しかし隠されてゐたものは何時かは自分を裏切ることがあるであらう。非合理的なものを抽象的に否定する合理主義が必要であるのでなく、合理的と云はれるもののうちにも秩序を、いはゆる「感情の論理」を認めてゆくことが大切なのである。自分を知性の訓練に従へるといふことは、苦行の道德とは同じでない。近代的なスポーツも知性と訓練とを必要とするのを知ることが新しい道德の端緒であると云へるであらう。感情を否定する知性、即ち剛直な、固定的な、靜的な知性は近代的な運動の感覺とは相反するものである。知性そのものが運動的になり、感情の隅々にまで入り込んで秩序を形作つてゆくといふことが現代人にふさはしい道德である。知性を固定的なものとすることは古い靜的な見方に屬してゐる。若い人は彼等の生活感情に従つて知性の新しい活動の仕方を發見してゆかなければならな

い。

今日の青年男女は新時代の感覺、スポーツと明朗性とに對する感覺、生の悦びに對する意欲等を否定することに道德があるかのやうに考へることを欲しないであらう。却つてそれらのうちに現はれた新しい人間性の解放を積極的に要求することのうちに新時代の道德が求められねばならない。しかしながらそこにも知性が働くことが必要である。勞働をもスポーツの如くにしようとする彼等の意欲に反するものが現在の世の中には存在し、勞働の強化は益々甚だしくなりつつありはしないであらうか。今日の社會科學が「勞働」を根本的な問題にしてゐるのは、昔の道德のやうに勞働を神聖化してゐることによるのではなく、却つて「勞働」を排棄せんがために、いはば勞働をスポーツ化せんがためにである。それはもちろん働くことをやめようとするのではない。むしろ働くといふことが「勞働」といふやうな形式から脱却することを求めてゐるのである。勞働をほんとに經驗したことの無い者の陥り易い勞働の浪漫主義、或ひはナチスのいはゆる「鋼鐵の浪漫主義」等に對して我々は批判的にならなければならぬ。明朗性に對する感覺を殺してしまふやうな事情が現在の社會にはあまりに多く存在しないのであるか。新しい時代の感覺の否定を命ずるやうな封建的な道德が今日新たに若い人に強要されてゐはしないであらうか。このやうな

事情において我々をデカダンスから救ひ得るものは我々の知性、しかも社會に向つて眼を開いた知性である。知性は秩序の意識として自分と社會との間に正しい秩序を發見しなければならぬ。何事も社會に歸して自分のデカダンスを私かに辯護しようとしたり、また社會のことを他人のこととして消極的な獨善主義者となつたりすることは、すべて秩序の意識の不足に基いてゐる。良識といはれるものはデカルトの思考が明かに示してゐるやうに秩序の意識としての知性である。けれどもデカルトが知性や秩序を靜的な、固定的なものと考へたのに對して、今日求められてゐるのは動的な知性である。運動の生活感情は社會のうちにおいて初めて現實的である。個人主義的と云つて非難される今日の青年男女も、古い世代の人に比して遙かに多くの社會感覺を持つてゐることを我々は知つてゐる。大切なことは感覺に秩序を與へることであり、それはもはや感覺の問題でなくて知性の問題である。

世界史の公道 —— 1937.7『新潮』

日本の行く道は何かと問はれるならば、簡單には、世界史の公道と答へるのほかないと思ふ。いつたい道といふものは、本來、公のものであつて、ただ日本だけに通用して他の國には全く通用しないやうなものは眞の道と云ふことができぬ。もちろん、抽象的に一般的な道があるのでなく、日本は日本に特殊な道を歩まねばならぬであらう。かやうな特殊性は日本の歴史によつて規定されてゐる。しかし如何に特殊な道であるにしても、道といふ以上、公の性質をもつてゐなければならぬ、即ち特殊性は普遍性を含んでゐなければならぬ。言ひ換へると、日本の歴史は世界史を離れて存在するものでなく、日本の行く道は世界史の公道でなければならぬ。その道は世界史の動きのうちにおのづから具つてゐるべき筈である。

いつかも一寸書いたことがあるが、平田篤胤は『古道大意』の中で、眞の道といふものは事實の上に具つてあるものである、と述べてゐる。そして平田が云ふには、ところが世の學者などは、盡く教訓といふことを記した書物でなくては道は得られぬやうに思つてゐるのが多い、これは心

得違ひも甚だしく、教訓といふものは事實よりも低いものである。なぜなら、事實があれば教訓は要らず、道の事實がない故に、教訓といふものが生ずる。『老子』の中にも、大道廢れて仁義ありと書いてゐるのである。かやうに平田が事實とか實事とかと云ふのは歴史のことである。平田が云ふには、孔子が教の書といふものを一部一冊も作らず、ただ『春秋』といふ史書だけを編んだといふことの深い理由も、深い意味もここに存するのである。孔子は、我を知る者は、それただ『春秋』か、とも、我を罪する者は、それただ『春秋』か、とも云つてゐる。かくの如く眞の道といふものは教訓の書によつては分らず、事實の書によつてその眞意を得ることができるのである。

平田が云つたやうに、日本の行く道は歴史の事實の上に具つてゐる。しかしこの歴史は、平田が考へたやうに單に古い歴史をのみいふのでなく、特に現代の歴史をいふのでなければならぬ。道とは歩むものであり、それ故に我々は道を歴史の發展のうちに捉へることが必要であり、しかもこの歴史は平田が考へたやうに單に日本の歴史でなく、日本を含めての世界の歴史でなければならぬ。日本の行く道は世界史の公道として示さるべき筈である。然るに今日は如何に教訓が多いことであらう。政治も祭政一致として道德化され、この祭政一致内閣は議員に教訓するために議會を解散した。選舉の結果、國民の總意は政府反對を明かにしたに拘らず、内閣は相變らず

屈坐りを續け、衆論必ずしも正しくないと云つて、今度は國民に懲罰を加へさうな有様である。彼等がただ教訓するのは、平田流に云へば、「革新」を稱しても事實が存しないからではなからうか。彼等が教訓すればするだけ、我々は彼等に果してその實事があるかどうかを吟味しなければならぬ。事實が反對に動いてゐる場合、ひとは益々教訓する必要があるものである。自分の思想が歴史の現實から離れてをればをるほど、ひとはその思想を教訓に化するものである。

今日は思想鬭争の時代であると云はれる。そして確かに思想は重要である。殊に我が國のやうに政治にも文學にもこれまで思想が乏しかつた所では、思想といふものをもつと重んぜられ、人間の生活及び文化のあらゆる方面にもつと浸潤して來なければならぬ。しかし同時に今日ほど思想が宣傳的要素を多く含み、思想の陰に事實が蔽ひ隠されてゐることが多い時代も稀であるといふことに注意しなければならぬ。ドイツやイタリーでも、ソヴェートでも、宣傳が甚だ盛んであり、極めて巧妙になり、また宣傳の機關も社會の發達と共に著しく發達してゐるのである。それ故に我々はつねに思想の裏にある事實を注視し、事實が果して宣傳の通りであるかどうかを見究めることに心掛けることが必要である。思想は道德化され教訓化されるのみでなく、宗教化されてさへゐるのである。今日の人は昔の人のやうに純眞に宗教的でないが、その代りに思想が

政治的熱情によつて宗教化され、新しい形式の類似宗教が生じてゐる。現在の思想鬭争は昔の宗教戦争のやうなものとなる危険をもつてゐる。權威主義はおよそ科學的精神とは反對のものである。然るに今日では科學的精神を強調する人々の間にさへ意外にこの權威主義が瀰漫してゐるのでないかと思ふ。殊に我が國のやうに嘗て理論のための理論といふ思想が存せず、そのために理論の有する獨自の意味が理解されず、あらゆる思想が實際の見地から見られることが普通であつた所では、その傾向が多い。科學の精神は事實の精神であり、特に今日においては、それは歴史の精神でなければならぬ。現代の社會的な不安と共に主觀的な道德的な懷疑は我が國においても人々の心に生じてゐるが、科學の精神のうちに含まれるやうな正しい懷疑は却つて甚だしく無くなつてゐるはしないであらうか。宣傳でなく事實が問題であり、事實の上に道德は具つてゐるのである。批判とは一定のドグマの上に立つて他のドグマを審判することではない。正しい懷疑を含まないやうな批判的精神は存しない。然るに思想の統制は批判的精神とは反對の權威主義を要求するのである。

日本の行く道を世界史の歩みのうちに見るといふことは所謂國際主義と同じでない。國際主義は從來の自由主義を基礎としてをり、この自由主義においては個人が先のもので社會は後のもの

と考へられるやうに、先づ各々の國家を考へて然る後にそれらの關係乃至結合として世界を見てゆかうとする。そこでは個々の國家が先のもので世界は後のものである。従つてかやうな國際主義は勢力均衡の理論に盡きることになる。近頃日本においてもはやされたハウス大佐などの所有國と無所有國の理論も結局その範圍を出ないものであると思ふ。これに反して世界史的觀點といふものは、世界を先づ一全體と考へてその中において各國を考へるのであつて、各國の行く道は世界史の公道として決定されねばならない。例へば、日本の將來にとつて極めて重要な關係を有する日支問題の如きも、世界史的觀點から見てゆかなければならない。各人が自分の使命を社會的に自覺することが必要であるやうに、各國民が自分の國の世界史的使命について自覺をもつことが大切である。日本の世界史的使命と云へば日本の特殊性を發揮することであり、それ故に日本主義もしくは新日本主義に立つて進むのが我々の世界史的使命を果す所以であると論ずる者があるかも知れないが、かくの如き考へ方は、個人が自分の特殊性に忠實であればそれで好いと考へる自由主義的な、従つて個人主義的な考へ方と一致するものである。かかる自由主義が今日問題となつてゐるのであるが、それを克服すると稱するファッシズムの國民主義乃至全體主義は、世界的な觀點に移して見ると、實は自由主義にほかならず、即ち自由主義を根抵とする資本

主義の現段階としての帝國主義にほかならないといふことが明かになる。問題をつねに世界史的な見地において眺めることが必要である。

道は歴史の事實の上に具つてゐる。然るに今日では道は事實の上に求められず、むしろ事實から抽象して、或ひは事實に反對して、單なる教訓として強要され、それと同時に歴史そのものの歪曲が行はれつつある。例へばナチス・ドイツにおいては、ギボンの『ローマ帝國衰亡史』の翻譯書が禁止されたと云はれ、またゲーテが對話においてスピノザやメンデルスゾーンその他のユダヤ人を稱揚してゐるといふ理由で、その對話書の新版が禁止されるに至つたと傳へられてゐる。歴史の事實に對して眼を塞ぐといふほど危険なものはない。歴史はヘーゲルの云へば理性そのものである。

「彼の生涯の歴史よりほかに何が人間を形成するのであるか。そしてそのやうに偉大な人間を形成するものは世界史よりほかの何物でもない」と、ランケは云つた。一生の歴史が我々の人間を形成してゆくのであり、生活經驗ほど我々にとつて大きな教養はない。人間は歴史の中で歴史的に活動することによつて自分を形成してゆくのであるが、世界史ほど我々にとつて大きな教養はないのである。

弾力ある知性
——1937.7『文藝』

先達で「文學界」の座談會で、科學主義と文學主義といふことが問題になつた。私はその時、いつたい近年、なに主義、なに主義と、カタログでも作るやうに思想を分類するといふ風があまり甚だしくないかと述べた。この傾向は日本人の名目主義とか形式主義とかに關係があり、ただ結論だけを問題にして道程には興味をもたないといふことに關係があるであらう。ただ結論だけを問題にするといふことは科學の精神にも文學の精神にも反することであつて、實際家の便宜主義に基いてゐる。實際家の精神は弾力のあるものでなければならぬとも考へられるのであるが、我が國の道德の傳統には名目主義とか形式主義とかが少くない。あらゆる思想をカタログに作るといふことは政治主義の影響にも依るであらう。政治にはスローガンが必要だ。歴史的に見ると、なに主義といつた名稱は反對派によつて附けられた場合が多いのであるが、それに政治主義の影響が加はると、どのやうな思想でもカタログに作らないと承知しないといふことになる。座談會の席上で、科學主義と文學主義が問題になるのは、現在、評論が作家にとつても評論家相互

にとつても役に立たないものになり、不生産的になつてゐるといふ事情からである、といふやうな話が出たが、それは事實であらう。しかるにこの事實は、あらゆる思想を何等かの名稱の抽斗に入れねば氣がすまないといふ傾向に原因してゐる。

我が國においては洗煉された趣味を有する人は必ずしも稀でない。しかし洗煉された知性を有する人に出會ふといふことは極めて困難である。知性の洗煉には、趣味の洗煉の場合と同様に、餘裕が、一種の贅澤が、そして傳統が必要である。しかるに我が國においては近代的な知性は傳統に乏しく、餘裕をもたず、贅澤はもとよりない。諷刺文學に對する要求が既に久しく公然と叫ばれてゐるにも拘らず、それが現はれないといふには理由がある。諷刺は知性の贅澤を必要とするのである。

もしも知性が剛直なものであるとするならば、非合理主義が正しい結論であるかも知れない。パスカルはデカルトの合理主義に反對して非合理主義を唱へた。しかしデカルトの知性がパスカルの考へたやうに剛直なものであつたかどうか、問題である。懷疑を哲學の方法として發見した

のはデカルトであつた。剛直になつた知性のドグマを破壊したのがデカルト的知性である。

「われは假説を作らず」とニュートンは云つた。ところが傳説に依れば、このニュートンは林檎の落ちるのを見て、宇宙に就いて大きな假説を懷くに至つた。誰も林檎の落ちるのを見てゐる。しかし、林檎の落ちるのを見て、更に高い所、つまり空を仰ぎ、何故に星は落ちて來ないのかと考へた點に、科學者の空想（構想力）がある。ちやうどコロンプスの卵に實際家の構想力が見られるやうに。

知性の弾力は假説的に動き得るところにある。この點で知性は空想に似てゐると云へるであらう。否、この點で知性は空想によつて助けられねばならず、逆に空想も知性によつて助けられることが必要である。知性と空想とを全く相反するもの、相容れぬもののやうに考へることは間違つてゐる。想像は「誤謬と虚偽との主人」である、とパスカルは云つた。しかしパスカルほど想像に豊かな人も稀であつた。「誤謬と虚偽との主人」であるとした構想力によつてパスカルは科學者ともなり、思想家ともなつたのである。

知性は假説的に働くことができる故に、かくてまた空想に結び附くことができる故に、知性は

小説家においても缺くことのできぬものとなる。小説をフィクションと云ひ、またロマンと云ふのは何等偶然でない。日本の小説には空想が乏しいと云はれてゐるが、それは日本の小説に知性が乏しいといふことと無關係でない、つまり我々には假説的な思考の仕方が十分理解されてゐないのである。

今日、知性が剛直になつてゐるとすれば、それは知性の本性に基づくのではなく、政治的熱情の影響に依るのである。

ジードは、自分の書くものが事毎に喧しく批評されることを不快がり、そんなに有名でなかつた昔を懐しがつてゐる。デカルトは有名になると共に訪問客の襲撃を怖れて、隠れ廻つた。「善く隠れる者は善く生きる」とは、彼の格言である。

知識は弱し、といふことはいろいろな意味において眞理を含んでゐる。しかも弱き者が輕蔑されること、今日よりも甚だしい時代はない。この時代において知性は果して尊重されてゐると云ひ得るであらうか。

批評は批評を呼んで循環する。一つの批評が書かれると、それに就いていくつかの批評が書かれ、更にこれらの批評に就いて他のいくつかの批評が書かれる。かやうなことを考へると、批評を書くのが嫌になつてしまふ。創作家の特權は、彼が一つの作品を書いた場合、それに就いて他の創作がなされるといふことがないことである。批評の循環を好まない者は、自分の批評が創作を生むやうなものにすること、或ひは自分の批評を創作にまで高めることに努力するのほかない。しかるに批評が創作的であるためには、批評は個性的もしくは人間的でなければならぬのであるが、今日の我が國においては個性的な、人間的な意見といふものはあまり尊重されないやうである。

昨年あたりから「科學的精神」といふことが頻りに云はれてゐる。それを強調することはもとより全く正しい。しかしこの科學的精神が「科學主義」といふものになることは危険である。嘗て十九世紀において、科學の實證的精神が「實證主義」によつて却つて害されたことがあるのを想起しなければならぬ。

最近における科學的精神に就いての議論が主として自然科學の方面からなされ、歴史科學や社

會科學の方面からなされなかつたことは、不十分であつた。筆者たちは恐らく、歴史や社會に關する方面においても同様に科學的精神が必要であることを示唆しようと欲したのであらうが、顧みて他を言ふといった感があつた。そのうへ我が國には一人のクロード・ベルナルも、ポワンカレも、マッハもゐないのである。眞の科學的精神が何であるかを、實際に科學に生き、科學の領域において獨創的な研究をなした人が教へてくれねばならぬ。「局外批評家」たちの科學的精神に就いての議論には以前の抽象的な合理主義が目立つてゐた。

この頃は、アナクロニズムを感じしめるものが多くなつて來たやうである。ファッシズムにはアナクロニズムが多いのであるが、このファッシズムが盛んになつて來るに従つて、それに對抗するために、一時代前の自由主義や合理主義が、十八世紀の啓蒙哲學や唯物論が頻りに擔ぎ出されてゐる。遠廻りすることも時には必要であらう。しかし遠廻りしてゐるうちに道に迷つてしまつてはならない。

アナクロニズムは時間の錯覺であるが、この錯覺が我が國にはいろいろ多いやうである。ヘーゲルとハイデッガーとが恰も同時代人であるかのやうに我が國には入つてくる。文化の混亂、精神の無秩序の原因の一つがそこにある。それは外國の文化を後から取り入れねばならぬ國の悲哀

である。そこでは古典と新刊書とが全く同じ態度で迎へられる。従つてそこでは古典が古典として取扱はれるといふことが不可能である。我が國のアカデミーにアカデミズムが存しないといふことも、かやうな事情に基いてゐるであらう。

著者が何氣なく書き付けておいてくれたことからヒントを得る場合は尠くない。偉大な書物といふのは無駄のある書物のことであり、しかもその無駄がその書物の全體にとつて、また讀者にとつて、結局、無駄でないといふ書物のことである。我が國にはかやうな無駄のある書物が極めて稀である。なにもかも綺麗に整理されてゐる。著者がそれを書いてゆくうちに問題になつたであらうやうなことが、すべて切り棄てられてゐる。つまり我が國には教科書しかないといふことになる。だから日本の書物には、後から出してみて、自分の研究の材料に用ゐ得るやうなものが甚だ少い。我々はただ著者の見解に同意するか反對するかどうかであつて、讀めばそのまま片附けてしまふ。文化が蓄積されることの乏しい理由の一つは無駄のある書物が少いことに依るであらう。

知性は抽象する。しかし抽象するといふことと問題を切り棄てるといふことは同じでない。

無駄があつてしかもそれが無駄になつてゐないやうな物の考へ方が必要である。それが知性の贅澤といふものであり、洗煉された知性はそこから生じる。

知性の訓練の傳統に乏しい所では辯證法ですら硬化し、近年我が國においては辯證法的形式主義が、辯證法的マンネリズムへの墮落が見られる。

パスカルの人間觀 —— 1937.7.26 『新愛知』

「自己を識らねばならぬ。それが眞理を見出すに役立たないにしても、それは少くとも自己の生活を規整するに役立つ、そしてこれよりも正しい何物もない」とパスカルは書いてゐる。もしもひとが自己の生活を偶然に委ねることを欲しないならば、自己を識るといふことはあらゆる人間に必要である。自己認識或ひは自覺は一切の正しい生活の出發點である。

然らば人間とは何であるか。

「人間は天使でもなければ動物でもない」とパスカルは云つてゐる。「人間は自分が動物に等しいとも天使に等しいとも信じてはならぬ、また彼はその一方のことに他方のことに無知であつてはならぬ、却つて彼はその一方のことを他方のことを知らねばならぬ。」從來の哲學の或るものは人間が動物であるかのやうに考へ、また或るものは人間が天使であるかのやうに考へ、それぞれ原理として來た。それらはいづれも一面的であつて眞でない。人間の眞はその全體性において初めて捉へられることができる。しかも全體性における人間は天使でもなければ動物

でもなく、天使であると同時に動物である。かくして人間とは矛盾の存在である。

人間に固有なことは彼が自己意識或ひは自覺を有する存在であるといふことである。「人間はひとつの蘆、自然のうち最も脆きものに過ぎぬ、しかし彼は考へる蘆である」といふのはパスカルの有名な言葉である。人間を壓し潰すためには全宇宙が武裝するを要しない、一滴の水も彼を殺するに十分であらう。しかしながら、宇宙が彼を壓し潰すやうな場合にも、人間は彼を殺すものよりも遙かに貴いのである。なぜなら彼は自分が死ぬること、そして宇宙が彼に對して壓倒的であることを識つてをり、しかるに宇宙はそれについては何も識らないから。自覺によつて人間は動物から區別され宇宙のうちひとり卓絶する。自覺的であるといふことは人間の偉大を意味してゐる。しかしかやうな自覺において知られるのはほかならぬ人間の悲慘である。何故に我々はその球を投げ一匹の兎を追ふといふが如きことにすら熱中するのであるか。かくも小さな事柄が我々の心を紛すに足りるといふことは我々の状態が如何に慘めであるかを語つてゐる。「僅かなものが我々を慰めるのは僅かなものが我々を悩ます故をもつてである。」人間はまことに果敢無いものであり、人生は不幸に満ちてゐる。かくも不幸な自己について考へることを避けるために人間は様々な慰戲を工夫する。慰戲の現實の理由は人間の状態の悲慘である。パスカルが慰戲

といふのは單に遊戲や娛樂のみでなく自己の悲慘から眼をそむけるために人間が營むすべての活動を意味してゐる。世間では眞面目な活動と見られるものの背後にも自己の悲慘について考へることから心を轉じようとする無意識的な動機が隠されてゐないと云へるであらうか。そしてあらゆる騒ぎの後に我々を待つてゐるのは不幸の絶頂であるところの死である。しかるに人間が悲慘であるといふことは他方また人間の偉大を示すものでなければならぬ。毀された家は悲慘でない、なぜならそれは自分が悲慘であることをみづから識ることがないから。人間のほかに悲慘なものはない。死も動物にとつては自然に過ぎない。「動物にとつては自然であるものを我々は人間にあつては悲慘と呼ぶ。」彼の悲慘を悲慘として感じることはただ自覺を有する人間にのみ許されてゐる。「人間の偉大は彼が自己を悲慘なものとして自覺するところに偉大である。」人間は悲慘であると同時に偉大である。しかも「悲慘は偉大から従つて來、そして偉大は悲慘から従つて來る。」自己の悲慘を自覺することは偉大なことであると同時に、自己の悲慘を自覺することは悲慘なことではなければならぬ。ここに我々はパスカルの自覺の性質を知り得るであらう。

自覺は近代哲學の大いなる原理であつた。デカルトのコギト・エルゴ・スム（私は考へる、故

に私は在る」といふ命題も自覺を表はしたものである。自覺はデカルトにとつてそれから確實な明晰判明な他の認識が導き出さるべき基礎を意味した。デカルトの自覺は知的な直觀である。これに反してパスカルの自覺は情意的な直觀である。偉大と悲慘とは人間のかやうな情意的な自覺に基いた價值的な規定である。理性は物の價値を定めることができないとパスカルは云ふ。情意的な自覺によつて識られるのは人間の存在の確實性でなく、反對にその不確實性である。人間は天使でもなければ動物でもないといふのは、人間は偉大であると同時に悲慘であるといふことであり、人間が矛盾の存在であることを意味してゐる。「彼が自慢するならば、私は彼を貶しめる。彼が卑下するならば、私は彼を賞める。私は彼につねに言ひ逆つて、かくして遂に彼をして自分が不可解な怪物であることを知らしめる。」更に人間の情意的な自覺は理性の客觀的な認識が無用であり不確實ですらあることを識らしめる。「苦惱の時にあたつて、外的事物の知識は道德の無智について私を慰めないであらう」とパスカルは書いてゐる。彼の人間觀は人間に關する客觀的な知識であるのではなく、飽くまでも情意的な自覺を基礎とする人間の主體的な自己理解である。

パスカルは人間を「中間者」として規定した。人間は天使でもなければ動物でもなく、天使と

動物との中間者である。しかしこの中間者といふのは客観的な量的な意味のものでなく、主體的な性質的な意味のものである。それは人間が矛盾の存在、辯證法的な存在であることを意味してゐる。

パスカルの問題は「自己」である。この自己はまたキエルケゴールの「單獨者」の概念に通じてゐる。人間が單獨者であるといふことは死の不安において最も顯はになる。パスカルは云ふ、「我々是我々と同様の者の社會のうちに安らふことで好い氣になつてゐる。彼等是我々と同じに悲惨で、我々と同じに無力で、我々を助けないであらう。ひとは獨り死んでゆくであらう。」人間は死すべき存在である。我々はこの悲惨な自己を見詰ることを避けるために、自己から社會のうちへ逃れてゆく。

悲惨と偉大との矛盾は何處に説明と解決とを見出すのであらうか。原罪説はそれに説明を與へる。即ち人間は偉大なるものとして創造されたのであるが原罪によつてこの本性を破壊して悲惨なものとなつたのである。そして神と人間との統一であるところのキリストは人間の兩重性に對する象徴であり、キリストによる救済に於てこの矛盾は解決を見出し得るのである。かやうにしてパスカルの人間觀はキリスト教における原罪説の神話に現實的な、體驗的な解釋を與へたもの

と考へられる。

デカルトとパスカルとは自覺を出發點とした近代哲學の二つの型を示してゐる。もしドイツ哲學のうちに例を求めるならばフツセルの現象學はデカルト的立場を、ハイデッガーの現象學はパスカル的立場を繼ぐものと見ることが出来る。デカルトの自覺もパスカルの自覺も行爲的な、社會的な自覺でない。そして現代における彼等のドイツ的繼承者たちの立場も同様である。

哲學と教育 —— 1937.8.17 ~ 19 『夕刊大阪新聞』

一

哲學と教育との關係について先づ考へられることは、科學の一分科としての教育の基礎附けの問題である。教育の學的基礎附けには哲學が必要であり、教育學の全體系はこの哲學的基礎附けに制約されてゐるのであつて、従つて哲學の研究は教育家にとつて大切であると考へられる。それは就中新カント派の哲學者、ナトルプその他によつて力説された所である。

この認識は疑ひもなく正しいであらう。しかし私が今主張しようとすることはその點に關してゐない。蓋しこの認識は現在我が國において十分に普及してをり、そのために寧ろ弊害すら生じてゐるほどである。我が國における哲學の讀者の重要な部分は教員であると云はれてゐる。これは固より喜ぶべきことに相違ないが、またその結果、教育における方法論の偏重、従つて教育の形式化乃至抽象化、或ひは教育の流行哲學への無批判的な追隨（現象學的教育學、辯證法的教育

學、全體主義的教育學、等々の簇生）なども見られるのである。

次に哲學と教育との關係について考へられることは、哲學の一部門としての教育哲學の建設の問題である。右の第一の關係が主として教育家に對して要求されるに反し、この第二の關係は主として哲學者に對して要求される。即ちこの場合哲學者は、法律哲學、藝術哲學等を建設すると同じやうに、教育哲學を建設することが必要であると云はれるのである。

この要求も勿論理由のあることである。我が國の哲學研究者の間では最近特に體系への意圖が顯著である。これは確かに喜ぶべきことに相違ないが、しかしそのために例へば哲學史の研究の如きが不當に輕視され、専門の哲學者の間においてすら哲學史については非科學的なディレッタント的取扱ひ方が見られるといふ有様である。しかも體系的と稱する哲學もその内容が何等組織的に分化してゐないといふことが、日本の現在の哲學に特徴的なことである。教育哲學の如きは殆ど眞面目に問題にされてゐない。體系の力は分化することにおいて證され、統一の力は多様なもののうちにおいて示されるのではないか。分化しない體系といふものは考へられない。しかし私が力説しようとすることは教育哲學の問題に關してゐない。

私が今主張しようとするのは却つて哲學は教育であるといふ單純な命題である。それは哲學の

一部門としての教育哲學の問題でもなければ、科學の一分科としての教育と哲學との關係の問題でもなく、却つて哲學が謂はば全體として教育であるといふことである。従つてそれは哲學の組織に關するよりも哲學する精神そのものに關してゐる。この頃我が國においては「科學的精神」について種々論ぜられて來たが、「哲學的精神」については未だ十分に反省されてゐない。私が今取上げようとするのはこの哲學的精神の問題である。

その際我々は、近年民族主義的思想の影響のもとに我が國において行はれつつある一つの俗説を拂ひ退けなければならない。即ちそれに依れば、西洋の哲學は單なる「學」であるに反して東洋の哲學は行動性を含む「教」であるといふのである。もし教といふことを、それがおのづから理解させるやうに、宗教的意味に取るとき、東洋の佛教哲學は固より支那哲學の或るものも教であるとするれば、西洋においても中世のキリスト教的哲學は勿論、ギリシア哲學の或る部分も教であると思われる。それはともかく、もし教といふことを教育の意味に取るならば、教であるのは東洋の哲學のみでなく、ギリシア哲學を端初とする西洋の哲學も教であつた。然るに特に注意を要することは、ギリシア以來「學」であらうとした哲學は「教」も學的基礎と學的内容とを有することによつて初めて眞に教であり得ることを自覺したといふことである。この自覺が

まさに哲學的精神にほかならない。東洋の哲學は教であるに反し西洋の哲學は學であるといふ風に簡単に區別する俗説はこの自覺の重要な意味を理解しないものである。それは我が國の現在の教育が智育偏重であるとする俗論と軌を一にするものと云はねばならぬ。

二

哲學はその端初において教育であつた。哲學の端初はギリシアに存し、ギリシア哲學の歴史において、従つて一般に哲學の歴史においてソクラテスが比びなき位置を占めてゐるとすれば、その最も大きな意義は、哲學は教育であるといふことが彼において眞に體現されたところにある。ソクラテスにおいて哲學は、從來民族的宗教を地盤として國民の教育を司つて來た悲劇文學に代り、深い自覺をもつて國民の教育を身に引受けたのである。ソクラテスの人格には何か豫言者に似たものがあつた。しかし彼はそれ以上のものであつた。彼の偉大さは、自己の教説を啓示されたものとして人々に信仰を押し付けることなく、却つて人々が彼等自身の活動によつて眞理を探るやうに要求し且つ指導したところにある。エドゥアルト・マイヤーがその名著『古代史』の中で述べてゐる如く、ギリシア精神の發展は新しい宗教に至らず、ただ學問の創造に達せざるを得

なかつたのであるが、かかる學問の創造とソクラテスの人格とは離れ難く結び附いてゐる。彼の活動は本質的に教育的であつた。そして眞の教は眞の學でなければならず、眞の學は眞の教でなければならぬといふ事が彼の發見であつたのである。

かくの如く哲學はその端初に従つて教育であるのみでなく、その本質においても教育でなければならぬ。蓋し端初が眞に端初の意味を有するのは、そのうちに發現した本質の力によつてである。哲學は全體の學であると云はれてゐる。それは個々の専門的知識でなく、却つて全體の知識であり、普遍的考察を意味してゐる。しかし哲學はつねに單なる普遍的考察以上のものであらうとする衝動を有した。實際、もし哲學とはただ全體の學であるとするならば、今日學問的宇宙が個々の特殊科學に分割されてしまつた後においては、哲學はもはや死んだものとも考へられるであらう。しかも他方、それらの個別科學の認識も無數の絲をもつて全體に繋がつてをり、専門的に特殊領域を研究しながらつねに普遍的考察に向つてゐる限り、それらは哲學であると云はれることができる。事實、もし最上の哲學とは普遍的で同時に具體的な知識であるとするならば、今日における最上の哲學者は所謂哲學者でなく、寧ろ特殊科學者、經濟學者や歴史家、物理學者や數學者であると考えられることのできるであらう。

しかしながら哲學は、古くから單なる普遍的考察以上のものであらうとした。言ひ換へると、それは世界觀を與へようとした。世界觀は固より全體の把握、普遍的考察を意味してゐる。しかし世界觀は同時に價值判斷を、價值の體驗された位階の設定を含んでゐる。即ち哲學は客體的に把握された「世界像」を含むのみでなく、まさに「世界觀」として世界の主體的な把握であり、かかるものとして價值判斷を含んでゐる。新しい哲學の出現はそれ故に世界像の變革であると同時に「價值の轉換」(ニーチェ)を意味するのである。

かやうに價值の位階の設定者、價值の轉換者であるところから、カール・ヤスパースは、哲學は「豫言者の哲學」として本來の哲學であり、その點において科學から區別されると見てゐる。この豫言者の哲學の理念は、科學についてのマックス・ウェーバーの所謂「沒價值性」の理念に關聯してゐる、即ち一方科學に對して價值判斷から自由であることを嚴しく要求するだけ、それだけ他方哲學に對して價值秩序を決定することが烈しく要求されるのである。

然るに歴史的社會的實在に關する科學に對して一切の價值判斷からの獨立を要求することが少くとも不可能であるに近いと同様、あらゆる哲學者に對して豫言者であることを要求するのは少くとも極端に過ぎるであらう。科學者と哲學者とが別の型に屬する如く、哲學者と豫言者とは別

の型に屬してゐる。偉大な哲學者には固より何か豫言者のなところがあるであらう。しかし彼は哲學者として單に彼の信仰を傳へる者でなく、飽くまでも認識を求める者でなければならぬ。同時に彼にとつて學は教である。即ち我々は哲學の理念を豫言者としてよりも寧ろ教育者として考ふべきである。

三

哲學者は責任を負はない觀想者でなく、世界を動かす者、世界を形成する者でなければならぬ。かかるものとして哲學者は教育者でなければならない。なぜなら教育の本來の意味は形成といふことであるから、教育者である哲學者の人格のうちには時代と、その運動と、その問題とが現在的でなければならない。彼は時代を曇りなく明かに且つ最も實體的な仕方で表現する者でなければならぬ。時間的なものを「永遠の相のもと」に眺めるのでなく、寧ろ永遠なものを「時間の相のもと」に實現するといふことが教育としての哲學の理念でなければならない。

云ふまでもなく、教育としての哲學は學校教師になるための哲學教師用の哲學のことではない。今日我が國の哲學はこの全くトリヴィアルな意味において教育的、餘りに教育的であること

によつて本來の哲學的精神を喪失してゐると云へるであらう。職業的な教師氣質の制限から脱却することによつて哲學は却つて眞に教育的な、言ひ換へると、世界を、社會を、人間を形成する力としての哲學となり得るであらう。

哲學が行爲の立場に立たねばならぬといふことは今日我が國の哲學者の間で殆ど全く常識化してゐる。然るに行爲は一般的な抽象的な行爲があるのでなく、つねにただ具體的な歴史的な行爲があるのみである。従つて眞に自己の責任において行爲の立場に立たうとする哲學者はこの現代の、我々の棲息する社會の問題に對して身をもつて解決に當る決意から哲學しなければならぬ。時代の問題を回避し、その解決に對して責任を負はうとしない哲學が如何にして行爲の立場に立つなどと云ひ得るであらうか。教育はただ現實に存在するものを相手としてのみ行はれることである。かかる相手とは我々が自己の周圍に見出し且つ我々がその中に生活してゐる現實の、この現在の社會以外のものではない。哲學は固より時間のうちに沈没してしまつてはならない。しかし時間のうちに、時間のうちから輝き出ないやうな永遠が眞の永遠と云ひ得るであらうか。

哲學は教育として自己自身に對し、また時代に對し責任を負はなければならない。然るに今日我が國の若い世代の哲學者の間において著しい現象となつてゐるところの、マンネリズムに化し

てしまつた所謂辯證法は、辯證法と稱する抽象的な哲學は、落ちが最初から分つてゐる下手な落語のやうなもので思辨の遊戲となり終り、我々の時代に對する何等の決意を示してゐないのである。私は固より辯證法に反對するのではない。しかし、辯證法こそマンネリズムを排斥し、思惟の限りなき緊張を要求するものであるにも拘らず、それが一個のマンネリズムに化してしまつてゐる今日の我が國の特に若い世代の哲學界に對して不満と疑惑とを表明せざるを得ないのである。それは哲學的精神の喪失であるとは云はないにしてもその沈滯を意味すると云はれないであらうか。

哲學は自己の本質に生きるために端初精神に還らなければならない。端初が偉大であるのは單に端初である故でなく、端初が最も純粹に本質を現はしてゐる故である。哲學はその端初の本質において教育である。そのことは今日哲學が所謂思想善導の哲學となることを意味するのではない。ソクラテスは決して所謂思想善導家ではなかつた。却つて彼は青年を誘惑する者として、傳統的な宗教を破壊する者として告發され、牢獄において死なねばならぬ運命におかれたのであつた。この謂はば思想惡導家がしかし人類の歴史における眞の思想善導家となつたのである。そこに歴史の辯證法が存在するのであつて、かやうな辯證法を離れて哲學的精神は存在しないので

あらう。辯證法は單なる思惟の論理でなく、實在の運動の形式であるとするれば、それは自己の生活と活動とのうちに表現されるのでなければならぬ。科學の一分科としての教育と哲學との關係、また哲學の一部門としての教育、哲學の問題が、今日の不毛な非生産的な狀態から脱するといふことも、哲學的精神の昂揚を俟つて初めて可能なことである。哲學は政治でないにしても教育でなければならない。

大學の固定化 — 1937.9.25 『田新聞』

今日の大學について感ぜられるのは大學の固定化といふことである。この固定化は種々の意味を持つてゐるであらう。

固定化は先づ教授團において現はれてゐる。即ち現在の大學においては、官立たると私立たるとを問はず、教授を子飼ひにするといふことが風習となつてゐる。自分の學校の出身者から、しかも卒業と殆ど同時に將來の地位を豫約して教授を採るといふことが一般的になつてきた結果、大學は固定化した。そこではあらゆる意味で「異分子」は排斥される。かくて大學の學問には清新なところがなくなつて來る。教授を子飼ひにするといふことは學派を作ることになくて學閥を作ることになつてゐる。今日見られるのは學派的發展でなくて學閥的閉塞である。子飼ひ制度には我が國の美風とせられる家族主義に似た善いところがないでもないが、しかし家族にしても血族結婚を續けてゐては衰亡してゆくのはかない。學閥と學派との間には血族結婚とさうでないものとの間におけるやうな差異がある。

或るアメリカ人の批評に依ると、軍需工業その他の新興産業が日本においては從來から存在する大財閥によつて經營せられることが少く、新たに現はれた産業家の手に多く歸してゐるのは、かの大財閥にあつてはいはゆる番頭政治が行はれてゐる爲めである。封建的な子飼ひ制度の弊害はここにも見られるであらう。學問上においても眞の企業家の精神、即ち發明的なところ、冒險的なところ、進取的なところが必要である。

大學の固定化は最近においては特にいはゆる教學主義によつて促進されつつある。教學主義は勿論何等新しいものでなく、また日本特有のものでもない。西洋においても封建時代の學問がすでにさうであつた。近代の哲學や科學はこれに反抗して起つたのであつて、權威主義に對する批判的精神をその本質としたのである。教學主義の前進、批判的精神の後退が大學の固定化となつて現はれてゐる。

しかも大學にとつての不幸は、その教學が根本においては大學以外から大學に對して強制されるものであるといふことである。學問は云ふまでもなく單に批判に止まり得ない。體系を作ること、學派を建てることは、或る意味においてドグマチックになることである。ドグマチックになることは學問の發展にとつても要求されてゐる。私はただ批判のみを強調することに賛成しな

い。絶えず批判を口にする者が、他を攻撃することのみに急であつて自己の立場については無批判であつたり、徒らに破壊的であることを好んで建設的などころがなかつたり、自己の言論の實踐的歸結に對して無責任であつたりするといふことは、屢々見られることである。學問にはクリチックと共にドグマチックなところが必要である。しかし一人の體系家、一つの學派がドクマを作るといふことは自己自身によつて行はれることである。これに反していはゆる教學はその本質において大學に對して外部から強制されるものである。それは大學の政治化を意味してゐる。強權政治による大學の政治化が大學をして他律的に固定化への道を辿らせる。

かくの如き大學の政治化は大學自身によつてすでに準備されてゐた。即ち官立は固より私立に至るまで近年漸次著しくなりつつあつた官僚主義的傾向はこの政治化への準備の意味を有したものである。かかる官僚主義的傾向から大學の固定化が生じつつあつたことは云ふまでもない。

ドグマチックであることが必要であるやうに固定化も或る意味においては必要である。ドグマチックになることは固定化することの一つである。しかるに今日の大學にとつての不幸は、その固定化が自己自身の原理によつてでなく他から強制されて生じつつあるといふことである。かくしてアカデミズムは失はれる。アカデミズムは一種の固定化であるが、しかしその固定化が自律

的に行はれるといふのが眞のアカデミズムである。今や大學はアカデミズムを失つて政治の支配に委ねられようとしてゐる。アカデミズムを失ふことによつて大學は次第に自信を失ひつつある。

私はもとより大學が純粹に自律的であり得るとは考へない。あらゆる個體と同じやうに、大學もまた環境から影響される。社會的環境を離れて大學の存在は考へられ得ない。しかし同時に自己の自律性を失ふことなく、環境を自己の自律的行動によつて支配するといふことが、すべての生命あるものの發展にとつては必要である。

今日の大學に向つて希望したいことは眞のアカデミズムの擁護である。私はアカデミズムを決して輕蔑するものでない。私が悲しむのは寧ろ大學からアカデミズムの失はれつつあることであり、しかも大學の固定化の進行にも拘らずアカデミズムが失はれつつあることに今日の大學の矛盾が感ぜられるのである。

靈魂不滅 —— 1937.10.5 『夕刊大阪新聞』

高等の學校で學生に對して靈魂不滅の思想を吹き込めといふ意見が近頃あるとのことである。これはもちろん戰爭に出て命を棄てることを恐れない用意として必要だと考へられるのである。

靈魂不滅などと云つても今の世の中では冗談としてしか受取らない者が多いであらう。しかしそれは決して冗談ではない。今度の事變を機會にして我が國に「宗教的な」時代が來ないとも限らないからである。

靈魂不滅はもとより眞面目な問題であらうが、學生に對してそれをほんとに教へ込み得るやうな教師が果して幾人あるであらうか。靈魂不滅を専門にしてゐる宗教家ですらそれを實際信じてゐない者が大多數なのである。哲學者は商賣柄、靈魂不滅について種々論證し得るかも知れない。けれども論證は未だ信仰ではない。

靈魂不滅はともかく今日いはゆる非常時に處しては特に後世の人に笑はれないやうに行動したいものだと思ふ心をしつかり落附けて後人の笑を買はないやうにしなければならぬ。そしてすべ

ての者が自分の力に許される限り後に來る人のために、つまり歴史の眞の進歩のために盡すといふ覺悟が大切である。かやうな覺悟は靈魂不滅が眞であるとしても、それとは矛盾しないものであることだけは確かである。むしろその覺悟が我々の理解し得る唯一の靈魂不滅の信仰であらう。しかもその覺悟は歴史の發展についての明確な認識を必要とするのである。ところで現在、靈魂不滅を説教したり論證したりしてゐる者の中には、後世のことなど全く問題でないかのやうに振舞ふ者が却つて時節柄しだいに多くなつてくるやうである。

日本の現實 —— 1937.11 『中央公論』

一

今度の支那事變は日本に新しい課題を負はせた。この課題はもちろん架空の理想ではなく、現實そのものの中から生れたものである。しかし課題は課題として現實に對立する意味を有してゐる、或ひは現實が同時に課題の意味を有するといふことが歴史的と呼ばれる現實の本質である。現實は課題によつて批判され、課題は現實によつて批判される。歴史の過程はそれ自身において批判的である。我々は歴史の意識的な分子としてかやうな批判を理論的に且つ實踐的に遂行しなければならぬ。支那事變を契機に我々の前に與へられてゐるのは確かに新しい現實であり、新しい課題である。しかしながら、その新しさを強調することによつて、それが從來の歴史の發展から必然的に生じたものであるといふことを考へるのを忘れてはならない。我々の直面してゐる事態をこの際特に冷靜に觀察することが必要であればあるほど、そのことを忘れてはならないので

ある。興奮にあつてはただその新しさにのみ心を奪はれ易いから。

現在、日本の負はされてゐる課題には種々のものがあるであらう。經濟的課題もあれば、政治的課題もあり、文化的課題もある。いま我々が取り上げようとするのは特に日本の思想的課題であり、従つてまた日本の思想的現實である。しかも思想の問題は決して局部的な問題ではない。政治、經濟、文化のすべてが思想の問題に關係するといふことは今日においては殆ど常識となつてゐる。今度の事變にしても、一つの重要な點は思想の問題である。日本の對支行動の目的は爾後における日支親善であり、東洋の平和であると云はれる。目的は確かにこれ以外にあり得ない。問題は、そのやうな日支親善のイデオロギーは具體的には如何なるものであるか、或ひは如何なる内容の思想を基礎にして東洋の平和を確立しようとするのであるか、といふことである。我々はすでに數年前からこの問を繰り返し問ひ續けて來た。我々を満足させ得るやうな答は果して與へられたであらうか、我々の感ぜざるを得なかつた「思想の貧困」は果して救はれたであらうか。しかもこの問題は單に日支兩國間の關係にかかるのみでなく、日本の立場を世界に理解させる必要が愈々痛切であると云はれる現在、それは國際關係の見地においても重要性を有してゐる。日本の對支行動の善意は我が國民の誰もが默解してゐる。求められてゐるのは、この「善意」

の「思想的」基礎であり「思想的」表現であるのである。

しかるに我々は今日なほ、民族主義者と稱せられる人の口からさへ、次のやうな言葉を聞く。

曰く、「今回の事變が中國共產黨を樞軸とする抗日人民戦線派の進出によつて捲き起され、わが國が支那のかかる傾向を事前に阻止し得なかつたことは、支那に於いて……………こと

を意味する。ソヴェートの思想は支那民衆を把握し、ここまですぎずることに成功したのであるが、……………文化工作はこれに對抗する……………みなかつた。否、……………支那民衆に對して思想的に……………持つてゐなかつたとさへ云へるのである。……………支那に於いて、一部地方軍

閥をその政治……………に置くと云ふ……………、直接支那大衆に働きかけ、……………し

てゐないのである。澎湃として捲き起つた排日抗日思想に對して、日本はその取締りを支那政府に要求した以外、自らこれに對抗すべき思想政策、文化政策を……………かつた。これこそ

重大な問題ではないか。日支事變はソヴェートのボルセビズムと日本の皇道精神がアジア大陸に於いて爭覇しつつあるのだ、と説く論者がゐるが、少なくとも事變前の第一段階に於いて、日本は思想戦に……………と云はねばならない。況んや、反動主義者が考へてゐるやうな……………——

日本人にのみ通用して支那人や歐米人にはそのままでは理解し難いやうな精神——が、國內的に

は兎も角、國際的舞臺に於いて思想戰を演ずるに充分であると考へること自身が、すでに大いなる錯誤なのである。現在の支那に於いてソヴェートは思想を與へ、歐米諸國は文化を與へた。これが支那民衆の間に彼等を××せしめる力となつてゐるのである。……殘念ながら支那民衆から支持を得るだけの思想も文化も與へてはゐなかつた。我々はこれを批判するに臆病であつてはならない。日本は支那をめぐる思想戰に於いて先づ敗れたのだ」(門屋博氏『國民思想』十月號)。

同じ筆者は更に云ふ、「このことは、……の上では甚だ優秀であるが、……甚だ××であることを意味する。思想戰、文化戰に於いて……ところを、……に於いて數句の中に回復しつつあるのだ。然し、思想戰が終結したのではない。武力戰の後に、更に廣汎な、更に熾烈な思想戰が残されてゐる」。かやうな意見はもちろん新しいものではない。それはすでに以前から心ある人々が屢々云つてきたところである。我々はまた必ずしも筆者の意見に全部賛成するものではない。しかしながら筆者が日本の現實における思想の貧困について語る點には我々も全く同感である。云ふまでもなく、日本の政府はこの數年來、思想の問題に對して決して無關心であつたわけではない、むしろ熱心過ぎるくらゐ熱心であつたのであり、そのために莫大な費用も投ぜられてきたのであつた。しかもその今日においてなほ、日本の思想的現實はかくの如きも

のである。日本精神や日本文化の研究は獎勵されてきたに拘らず、思想の貧困の状態は何等改善されてゐない。いま我々の信念を率直に述べるならば、日本を救ひ得る思想は支那をも救ひ得る、否、全世界を救ひ得る思想でなければならない。最初から「……」といふ限定の附いた思想は……をも救ひ得ない。それが現在の日本の現實であり、世界の現實である。

二

支那事變は思想的に見て少くとも先づ一つのことを明瞭に教へてゐる。即ち日本の特殊性のみを力説することに努めてきた從來の日本精神論はここに重大な限界に出會はねばならなくなつて來たのである。そのやうな思想は日支親善、日支提携の基礎となり得るものでないからである。日本には日本精神があるやうに、支那には支那精神がある。兩者を結び附け得るものは兩者を超えたものでなければならぬ。日本精神は日本人である限り誰もが身につけて持つてゐるものであり、失はうとしても失ふことのできぬものである。或る思想を取り入れることによつてそれが失はれたかのやうに見える場合においても、實は、それを失つたのでなく、却つてその思想が眞に血肉化されてゐないことを示してゐるに過ぎない。世界史的に見てファッシズムはイタリアに

おいて現はれたものであるが、それは單なる「イタリア精神」といふが如きものでなく、思想的用語としてもまたかやうに呼ばれてゐるのではない。コンミュニズムはもとより、國民主義を唱へるファッシズムにしても、世界的なものである。現代において「思想」とは恰もかくの如き性質のものであり、その意味においては單なる日本精神……でないときへ云ひ得るであらう。日本精神を擴張すれば世界的になり得ると云ふ論者も多いのであるが「思想」の論理的順序——その發生的順序はともかく——は逆であつて、世界的妥當性を有する思想が建設され、そしてその中において日本を生かすといふのでなければならぬ。今日必要とされるのはまさにかくの如き論理的な思想である。それが日本精神から出てこなければならぬものであるにしても、そこには自己をも否定する飛躍的な發展がなければならぬ。まことに、大思想を有するものにして大國民と云はれ得るのである。

あの「持てる國」と「持たざる國」といふ議論も現在なほ行はれてをり、……………客觀的根據をそこに求めようとする者も存在してゐる。しかるに、その議論はだいいち日本的なものではないのみでなく、何を標準として持てる國と持たざる國とを區別するかも、仔細に考へるならば、容易に決定し難いことである。この標準が主觀的なものに陥り易いところから、その議論は

いはゆる優勝劣敗、……といふ思想に變る危險を有するのみでなく、それは根本において自由主義思想を一步も出てゐない。それはせいぜい勢力均衡論に終るのほかないであらう。しかも持たざる國は持てる強國に向つてその持てるところのものを直接に要求するのではなく、却つてそれらの強國……對して自己の持たうとする物を要求するのがつねであるから、その議論は植民地再分割論となる。植民地再分割論の是非は姑らく措くにしても、何等の領土的野心も有せざる日本の對支行動の目標が支那を植民地化することであり得る筈がなく、むしろ歐米の帝國主義による支那の植民地化から支那を救ふことが日本の目的であるとせられてゐるのである。すべての民族が各々その生存を完うするといふことは理想であるに相違ないが、それは持てる國と持たざる國といふが如き自由主義思想によつて到達され得るものでないことは、自由主義が全面的に批判されてゐる今日甚だ明瞭である。またそのやうな議論は崇高な皇道精神とはすでに氣質的に相容れないものを有する筈である。然らば、日本精神は如何なる理論體系によつて世界的妥當性を要求し得るであらうか。

いはゆる日本精神、……、等々が如何なるものであれ、現在、國際的には日本が世界……國の一環に屬すると見られてゐることは、好むと好まざるとに拘らず、否定し得ない

であらう。國內的には日本主義は………でない主張されてゐるにしても、それが國際的には………であると考えられてゐることは蔽ひ難いことであるのみでなく、そのイデオログたちも日本精神の現代化に當つては外國の………してゐることは争はれぬ事實である。そして今日の經濟的、政治的、文化的段階において、或る一定の思想について問題になるのは、その國內の意味のみでなくて特にその國際の意味であり、その謂はば祕教的意味であるよりも科學的乃至哲學的意味である。ところで、もし假に日本主義が………ならないとすれば、日本の對支行動の主なる目的の一つは支那の赤化を防止することにあることが言明されてゐる場合、いはゆる………も生じ易いことになるであらう。現在の國際狀勢において、ソヴェートと世界の民主主義國との提携が屢々行はれてゐることを考へるならば、日本の政治の指導精神の意義を祕教的にでなくて科學的乃至哲學的に世界に通用する言葉をもつて闡明する必要はこの方面からも生じてゐるのである。かくして思想の問題が日本の全現實に關する重要な課題となつてゐることは明かである。これに對して日本の思想的現實は如何なるものであらうか。

三

右の状況に應じて從來の日本精神論は決定的な瞬間に立つに到つたやうに思はれる。それはファッシズムであることを宣言するであらうか。それにとつてその他如何なる飛躍的な發展が可能であらうか。このとき、支那事變の影響のもとに、「東洋思想」とか「東洋文化」とかといふ問題が新たに日程に上り始めたのも決して偶然ではない。かくて今や「日本的なもの」は「東洋的なもの」にまで擴大されようとしてゐる。これは思想の見地から云へば確かに一步前進を意味してゐる。しかしすでに東洋的なものにまで擴大された思想は何故に世界的なものにまで擴大されてはならないのであるか。「日本の統一」の存在することは明瞭である。しかし同じやうに、「東洋の統一」は思想上において、文化上において存在するであらうか。もしかやうな統一的な思想が存在するとすれば、それは如何なるものであらうか。東洋を統一する思想は少くとも現在の段階においては世界的な思想でなければならないのではないか。世界を救ひ得る思想で………：東洋をも救ひ得ないといふことは眞理ではないのであらうか。これらの問題について考察することが我々にとつて必要になつて來たのである。ここでは簡単にその點に觸れておかう。

先づ日支親善の基礎として持ち出されるものに「……同種」といふことがある。しかるに、
……存しないことは更めて論ずるまでもない。それは一個の神話で
あり、神話としても何等……有するものではない。日本人と支那人とは同種であるといふこ
とは事實に反するのみでなく、同文であるといふこともまた眞ではない。日本人は日本語の一半
を支那の文字をもつて書き現はしてゐるが、それは支那人が支那語の表徴として同じ文字を使ふ
場合と使ひ方を異にしてゐる。そして日本語の他の一半は支那語のままの或ひは支那語風のもの
を單語として用ゐてはゐるが、かやうな用ゐる方は明治時代になつてから寧ろ多くなつたと云はれ
てをり、實際に日本語化した支那語であれば、假名で書いてもローマ字で書いても差支へないわ
けである。両者が全く違つた言語であるといふことが一部分の同文であるといふことよりも遙か
に重要な事實である。しかもその難しい文字のために支那の文化の發達、特に大衆の間における
教育の普及が妨げられたといふことは進歩的な支那人の氣附いてゐることであり、ローマ字運動
の如きものも極めて活潑に行はれてゐるのである。すでに歴史を有する支那におけるローマ字運
動が成功する時が來るとすれば、日支同文などとは假にも云ひ得ないことは明瞭である。

それでは東洋思想の統一といふものは存在するか。専門學者の説に依れば、元來、東洋とい

ふ語が一義的なものでなく、歴史においてその意義が變遷してゐる。東洋といふ名稱はもと支那から起つたものであつて、明初または元末の頃、南海から船で交通する地方をその位置に従つて區別し、東部にあるのを東洋、それより西の方にあるのを西洋と稱したことに始まつてゐる。即ち概して云へば、フィリッピン群島方面が東洋、それ以西の群島及び沿海地方、並びにそのさきのインド洋方面が西洋と呼ばれたらしいといふ。やがて西洋はヨーロッパをも含むことになつたが、東洋は後までも狭い範圍に限られ、ただ近い頃になつて元來方角違ひの日本が東洋と呼ばれる場合が生じた。日本紙を東洋紙、また日本人を惡口して東洋鬼と云つたやうに、東洋は日本の異稱ともなつた。西洋はもとより東洋にしても、支那から云へば、すべて蠻夷の地である故に、支那自身は東洋のうちに含めて考へられなかつた。日本においては、幕末の頃、東洋といふ名稱は支那をも含むものとして、文化的には寧ろ支那を中心とするものとして用ゐられた。この場合、支那人が南海から交通する諸蕃の地を東洋と西洋とに二分したのとは違ひ、世界の文化國を二大別して考へたのであつて、言葉の意味は全く變つてゐる。そのとき東洋のうちにはもちろん日本も含まれるが、それは日本が支那の儒教を受け入れてゐることから、西洋の技術的文化に對立させて、支那と日本とは同じ道德的文化を有するものと見られた爲めであつた。「當時の知識

社會に屬するものは、西洋の學藝を學んだものでも、其の思想の根柢には儒學によつて與へられた教養があつたため、かういふ考が生じたのである。だからこれは、幕末時代……思想家が西洋の文化に對立するものを……みづからのみには求めかね、彼等が××してゐた支那の文化、特に儒教、を味方とし、むしろそれに……しようとしたところから生じたものである、といつても甚しき過言ではあるまい。少くとも、西洋に對抗するに當つては、日本としてよりも所謂東洋としての方が心強かつたのである。さうしてそこに、儒教の教養をうけたものの有つてゐた思想上の事大主義とでもいはるべきものがある。此の意義での東洋といふ語が當時の日本人に於いて始めて意味のあつたもの、日本人によつて唱へ出されたもの、であることは、かう考へると、おのづから明かになる」(津田左右吉氏「文化史上に於ける東洋の特殊性」岩波講座『東洋思潮』)。ところで、日本における東洋といふ語のかやうな用ゐる方は明治以後においても繼承せられた。しかし西洋に對する稱呼としての東洋が支那と日本とのみを指すのでは範圍が狹すぎると感ぜられ、殊に日本の文化に對する佛教の意義が認められるやうになつて、インドが重要な一環として東洋といふ概念の中に含まれることになつた。ただその場合においても、日本と支那とインドを含む東洋が果して西洋の如く一つの世界であり一つの文化を有するものであるかどうかは深く反

省されず、非西洋といふことを東洋といふ語で現はしたのに過ぎなかつた。そして西洋の文化を逸早く取り入れることによつて近隣の諸民族に先んじて近代的发展を遂げるに至つた日本において、日本は東洋の先驅者であるとか盟主であるとかといふ思想も現はれたが、その場合に於ける………ものであることが多かつたといふことに注意しなければならぬ。例へば、今日なほ唱へられてゐる王道政治論などはそれであつて、實行的には日本本位であるが、思想的には……尊尙である。また最近我が國において頻りに云はれてゐる「教學」思想の如きものも、元來支那的なものであつて、徳川時代の國學者が排斥したのはそのやうな教學思想であつたのである。

四

西洋が全體として一つの世界を形作つてゐることは一般に認められるところである。それは先づローマ帝國において統一され、次にカトリック教會のもとに中世を通じて統一を續けて來た。その文化はギリシア・ローマの古典文化を基礎とし、キリスト教によつて普く浸潤され、またルネサンス及び宗教改革を経て近世に至つてはそれ自身本質的に普遍的な科學の發達を生ぜしめた。東洋文化にはかやうな統一が認められるであらうか。津田左右吉博士はこの點について、東

洋においては同様の統一は何等存在しないと述べられてゐる。

先づ支那とインドとは、風土が違ひ、民族が違ひ、生活の状態が違ひ、その文化はそれぞれ獨立に發達し、それぞれ獨立の性質を具へてゐる。それは二つの地域を隔離する山地と高原と、並びにそこに居住する種々の未開民族とが兩者の交通を困難にしたのと、支那もインドもそれぞれ廣大にして豐沃なる平野を有する農業國であり、いづれも自己の世界において自己の生活を營むことができ、互に他に依頼する必要がなかつたのとの故である。或る時代から後には兩者の間にかすかなつながりが生じ、佛教の如きはもちろんインドから支那へ傳へられたものであるが、しかしインドの方では支那から何物をも受け入れてゐないといふことが注意されねばならぬ。佛教は信仰として學問としても傳へられ、その儀禮や僧團の規律や組織なども學ばれたが、しかし支那に入つたのは佛教に限られ、インドの民族的宗教として重要なブラマ教或ひはインド教は傳へられず、ただそのうち佛教化されて佛教の中に攝取された部分のみが、佛教として傳へられたに過ぎない。その佛教の與へた感化も局限されてゐて、民衆の生活に對する影響は微弱であり、また佛教が入つて來た爲めに支那における道德や政治に關する思想が變化したやうなことはない。それは、ヨーロッパがキリスト教化され、ヨーロッパ人の思想がキリスト教の上に立てられ

たといふのとは、その趣を全く異にしてゐる。支那において佛教がいつのまにか衰へて來たといふことは、それが民衆の生活の内的要求には深い關係のなかつたことを示すものにほかならぬ。かやうにしてインドと支那とを含めた東洋の歴史といふものは成立せず、東洋文化といふものも××しないと考へられるのである。すでにこの二つを包括するものとして一つの東洋文化といふものが××しない以上、更に日本を加へた意味においての東洋文化といふものも××しない筈である。それでは日本と支那とだけは一つの文化世界を形成するであらうか。津田博士は此の間に對しても否定的に答へられてゐる。日本と支那とでは、民衆が違ひ、風土が違ひ、生活も風俗も慣習も社會組織も政治形態も殆ど共通のものがない。もとより日本は古くから……文化を學び、これを××することに努めて來た。支那の工藝、文字、學問は日本に入り、政治上の制度さへも移植せられたことがある。支那化された佛教が傳へられたことは云ふまでもない。しかし、かやうにして支那の文物を直接に享受したのは主として貴族階級であつて、民衆の生活には關與するところが少く、また日本と支那との交通は民衆と民衆との接觸ではなかつた。支那から移植されたものは時を経るに従つて日本人の生活に適合するやうに變化され、貴族階級において日本化されたものが次第に民衆の間に擴がつてゆくと共に一層日本化されて、もはやその淵源が支那

にあることすら明かには知られないやうになつた。そしてそれが民衆の生活の變化として現はれて來た。かうなると、支那文化の日本化は單にそれだけのことでなくて、それによつて日本の文化が新しく創造されたことを意味する。そしてそこに全體としての日本の民族生活の歴史的發展がある。しかもこの歴史的發展は支那とは無關係に進行して來たのであつて、日本と支那とはそれぞれ別の世界であつた。日本の歴史は日本だけで獨自に展開せられたのである。支那を學んだ律令の制度を漸次破壊していつた國民の活動、その活動の一つの現はれである平安朝の貴族文化の發達とその崩壞、同じ時代における武人階級の成立、その行動の組織化としての幕府による新しい政治形態の形成、貴族文化の武士化民衆化、戰國時代の出現、その戰亂の狀態の固定化としての近世における封建制度の大成、その制度の下における平民文化の發達、或ひはまた封建制度の自己破壊によつて生じた武家の政權の覆滅、かやうな日本の歴史の展開は支那の歴史の動きとは何等の交渉も有しないものである。學問や藝術の方面だけを取り出して見ても同じであつて、日本の學問史藝術史は支那のそれらとは全く別個に展開せられた。例へば、宋學とか宋元畫とかのやうに、支那の或る時代の學問や藝術が或る時間を隔ててから日本において學ばれるやうになつたことはあるが、それらの學問や藝術の形成せられた當時の支那の文化の動きは同時代に

おける日本の文化とは全く交渉のないものであり、また日本においてそれらが學ばれるやうになつたといふことも、支那の學問史藝術史にとつて何の意味もないことであつた。要するに日本と支那とを包括する或ひは兩者に共通な學問界や藝術界は成立してをらず、従つてそれらは一つの歴史を有しなかつたのである。日本の歴史の展開が日本だけで行はれた獨自のものであるとすれば、その歴史によつて養はれた日本の文化が日本に獨自のものであることは云ふまでもない。

かくの如く東洋文化の統一は存在しないとせられる津田博士の説には傾聽すべきところが多いであらう。日本の文化と支那の文化とを同一視してそれを東洋文化と稱するのは、日本人の生活そのものを直視しないからであり、支那に對する理解が不足してゐるからであると博士は云はれてゐる。儒教の日本化とか佛教の日本化とかといふことも、博士は極めて局限された意味においてのみ認められてゐる。我々はこの専門學者の言を信じ且つ尊重すべきである。世間で漠然と考へてゐるやうな、日本とインドとはもとより、日本と支那との文化的もしくは思想的統一の××しないことは確かである。津田博士が民衆の生活を中心として歴史を見てゆかれる態度にも學ぶべきところが多いであらう。實際、今後のこととしても、日本と支那との間に眞の文化的結合が生じ得るためには、兩國の民衆と民衆との接觸することが大切である。いづれにせよ、それが日

支親善の基調でなければならぬ。ただ文化の問題を考へる場合、博士の方法は民間信仰や民間の慣習などに餘りに重きをおかれ過ぎる傾向がある、從來の歴史においては或る一定の時代の文化とはその時代の……文化のことであるとして理解しなければならぬところがあり、さもないと文化の直線的な連續的な獨立性の方面のみが強調されて、その圓環的な環境的な影響の方面が輕視されるといふ一面性を免れ難いであらう。かやうに見るとき、支那文化やインドの佛教が日本文化に與へた影響はそれほど低く評價することができなくなる。津田博士はまたその場合、同じ時代の文化の直接の交通といふことに餘り重きをおかれ過ぎてゐるやうに思ふ。そして支那の文化が、その形成された時代から隔つた後においてであるにしても、日本に影響を及ぼしたといふことがあつたとすれば、支那思想と日本思想との間に何か一致するものがあると考へられないであらうか。自分にその何等の素質もない他のものを受け入れることはできない。また兩者が異るとかいふことは兩者に共通のものがあるといふことを妨げるものではない。西洋文化の統一と云つても、フランス文化とドイツ文化とがそれぞれ特色を有することを否定するものではない。ただ漫然と東洋の文化的統一を考へることに對して津田博士の批評にはまことに鋭いものがあり、尊重すべき説ではあるが、それを承認しながらなほ東洋思想に共通な特色は存し

ないかといふ問題が提出され得るやうに見える。

五

ところでインド思想の支那思想に對する影響は一方的であり、更に支那思想の日本思想に對する影響は一方的であるとすれば、いはゆる東洋思想を求めようとする場合、それは差し當りインドから支那に入り、支那を通じてまた日本にも來たものに求められねばならぬやうである。かやうなもの云ふまでもなく佛教である。インドの佛教が支那や日本に普及し得たといふのは、日本や支那にも佛教を受け入れ得る思想的素質があつたからであると考へられるであらう。かくして東洋思想として擧げられるのは、佛教において最も理論的に展開された「無」の思想である。この無の思想は單にインド的なものでなく、まさに東洋的なものであり、その理論化においては支那がすぐれ、その實踐化においては日本がすぐれてゐたとせられるのである。儒教などに比して佛教が日本の民衆の生活の中へ遙かに深く入り込み得たことは津田博士も認められてゐる。しかるにかやうに佛教が支那や日本に傳播し得たのは、それが「世界的宗教の性質を有し」そのうちには「人類一般の宗教的要求に應ずるもの超民族的世界的要素があつたからであり、インド的

特色があつたためでは無い」(津田左右吉氏)。かくの如くであるとすれば、佛教を東洋的といふことすら或る意味においてはすでに不適當であらう。西洋文化を形成するに與つて力のあつたキリスト教も西洋人によつて「東方からの光」と呼ばれたのであるが、キリスト教自身は東洋的でなく、また單に西洋的でもなく、まさに世界的宗教である。佛教はインド、支那、日本の三國においてそれぞれ特色を有するが、それがかやうにインド的でも、支那的でも、日本的でもあり得たのは却つてそれが世界的である故である。

しかし今日の佛教は日支提携の基礎となり得るであらうか。佛教は現在の支那においてはすでに衰微してしまつてゐる。日本は世界最大の佛教國であると云はれるが、その日本においてはすら現在、佛教は知識階級からはもとより大衆からも見はなされつつあるのである。近年わが國において叫ばれた「宗教復興」の如きも、實は、類似宗教の擡頭、邪教の發生以外のものではなかつた。そして佛教家は自己の力によつてそれらを退治したのでなく、却つてただ官憲の力のみがそれらを彈壓し得たのである。かやうな状態にある佛教に、まして支那において、親善提携の原動力となることを期待し得るであらうか。佛教もただ武力と官憲との行く處に蹤いてゆくのみではないか。そのうへ、今日の佛教は實は「……………」に化してしまつて、その本質たる世界性を抛

棄して怪しまないといふ状態にあることを注意しなければならぬ。更に不思議なことには、キリスト教は個人主義であるに對して佛教は國家主義であるなどと説く者さへあるのである。西洋の立派なキリスト教國の中にも現在、全體主義や國家主義を唱へてゐるファッシズム國の存在することを知らないのであるか。佛教の無の思想にして初めて國家主義を含み得ると云ふ者もあるが、かくの如きは却つて無は無として何とでも都合よく時世に應じて結び付き得るといふ弱點を現はしてゐるとさへ見られることができるであらう。

「アジアは一なり」といふのは岡倉天心の『東洋の理想』の冒頭に掲げられた句である。天心の傑作は『茶の本』であると思ふが、その中で茶と道教及び禪道——共に無の思想を代表してゐる——との密接な關係を論じ、「先づ第一に記憶すべきは、道教はその正統の繼承者禪道と同じく、南方支那精神の個人的傾向を表はしてゐて、儒教といふ姿で現はれてゐる北方支那の社會的思想とは對比的に相違があるといふことである」と書いてゐる。老子教に關する歴史的穿鑿は姑らく措いて（例へば長谷川如是閑氏『老子』参照）、それが後の時代において禪と共に「個人的傾向」を現はしてゐることは事實であらう。支那における宋學勃興の歴史的意義は禪の個人的傾向を「社會的思想」によつて超克しようとしたところにあると見られることもできる。無の思想が

個人的でなかつたとは云ひ得ないことは確かである。少くとも今日、世間一般に理解されてゐる限り、それは一定の社會思想や政治思想を明示するものではなく、従つてそれのみでは社會や政治に關する指導原理となり得るものではない。ところで「アジアは一なり」といふ天心の言葉は、その歴史的眞實はともかく、一つの神話を現はしたものである。我々はこの神話が全く無意味なものであつたとは考へない。現に天心のこの有名な言葉は、インドの志士の間に流布されて、その獨立運動のモットーにされたのであるが、丁度そのことから知られ得るやうに、この神話はいはゆる白人帝國主義から東洋の民族を獨立させようとした時代のものとして意義があつたのである。それが日本人の口から出たとすれば、そのとき日本は世界の後進國として西洋に負けないやうにし且つ東洋の先達とならねばならぬといふ意識を表現したものであると理解し得るであらう。しかるに今日においては、日本はもはや何等後進國でなく、却つて世界の大強國の一つである。そして支那からは、歐米と同じく日本も帝國主義國と見られてゐる場合、日本が「アジアは一なり」といふモットーをもつて臨まうとすれば、支那人は如何に受取るであらうか。日本の對支行動の目的が支那を「歐米依存」の迷夢から覺醒させることにあるとすれば、それは具體的には………せしめることでなければならぬであらう。日本自身に何等帝國主

義的思圖の存しないことは政府の累次の聲明によつて明かである。それでは資本主義の弊害を是正して日本と支那との「共存共榮」を計り得る思想は如何なるものであらうか。かやうな思想が如何なるものであるにしても、それは單に日支間の關係が求めてゐるのみでなく、日本自身がまた國內において、そして全世界の民衆が等しく求めてゐる思想、即ち世界的思想であるといふことだけは明瞭である。かやうな思想を日本は單なる「善意」としてのみでなく、「思想」として、支那人にはもとより世界のすべての人に理解され得る體系として有しなければならぬ。

ところで他の方面から見ると、「アジアは一なり」といふことはまさに現代において實現されつつある。しかもそれは「世界は一なり」といふことを通じて實現されつつあるのであるといふことに注目しなければならぬ。即ち津田博士の云はれる通り、東洋の統一は「西洋に源を發した現代文化、其の特色からいふと科學文化とも稱すべきものを領略する」ことによつて次第に實現されつつあるのである。この主張において我々は津田博士の識見に全く敬服する。先づ日本については、「昔の日本人が書物上の知識やいくらかの工藝によつて支那の文物を學んだのみであつて、日本人の生活が支那化したのでは無かつたのと違ひ、今日では生活そのものが、其の地盤である經濟組織社會機構と共に、一般に現代化せられたのである。」（此の差異は日本に於け

る現代文化の性質を知るについて極めて重要であるに拘らず、世間ではともすればそれに注意しない。―だから今日の日本の文化は此の現代文化の日本に於ける現はれである。其の日本での現はれであるところに、日本の風土や歴史によつて生ずる特殊化はあるけれども、さうしてまた此の現代化が割合に短日月の間に行はれたがために、過去の因襲と奇異なる抱合が生じたり民族生活の深部に徹しなかつたりするやうな缺陷はあるけれども、今日に於いては現代文化、即ち所謂西洋文化は、日本の文化に對立するものでは無く、それに内在するものであり日本の文化そのものであることに、疑ひは無い。さうして其の意味に於いて日本と所謂西洋とは文化的に一つの世界を形成してゐるのであり、日本人の文化的活動は世界史上の活動なのである。―同様のことは支那においても、もちろんその間にかなり大きな懸隔はあるにしても、起りつつあり、進みつつあるのであつて、それによつて日本と支那とは一つの文化的世界を形成し得るに至りつつあるのである。多數の留學生が支那から日本へ來て學ぼうとしたのも、かやうな日本における現代文化にほかならない。……………目的は、日本にとつて必然的であつたやうに……………必然的であるところの、この現代化、この世界化と××するものであることができない。二千年も昔の、しかも支那で形成された政治思想の如きものを現在持ち出すことに多くの意味があるで

あらうか。××自身のうちに勃然として起つてゐる現代化への傾向を抑止することは、支那にとつても日本にとつても有利なことではない。もし萬一、……………復古的になつてゆき、……………現代化を進めてゆくといふことがあるとすれば、やがて……………代へねばならなくなるであらう。

東洋の統一といふものが考へられるにしても、それも世界の統一の内部においてのみ考へられ得ることである。この統一のために日本や支那が各々の個性を全く失つてしまふことになるのではない。かやうなことはあり得ないことである。從來の東洋における統一的思想が無の思想であるとしても——この統一の現實基礎としてマルクス主義者はいはゆるアジア的生産方法なるものを擧げるかも知れない——、それが現在において力を有するものであるためには、それは先づ世界化されねばならず、特に科學的文化と結び附かなければならない。我々は決して傳統の價值を輕視するものではないが、それが科學、このつねに世界的普遍性を有するものを發達せしめ得なかつたところに東洋思想の重大な制限があることは疑ひ得ない。また我々はもとより單純に西洋思想を取り入れよと云ひ得る状態にあるのではない。いはゆる西洋思想のうちにも今日種々の對立があるのである。

かくて要するに、日本の現實、東洋の現實は世界の現實である。……………今日において、世界の思想となり得るものでなければ日本思想でも東洋思想でもあり得ない。過去の東洋思想をいくら擴大しても世界的に且つ現代的になり得るものではない。そこには靜止と運動との間におけるやうな、ただ飛躍によつてのみ達せられ得る差異がある。日本と支那との間に「東洋の統一」が民族的にも言語的にも存在しないといふ事實を憂ふるに足らない。世界文化の統一においては、日本と支那とがそれぞれの特殊性を發揮するといふことが、いはゆる東洋の統一よりも大切なことである。

技術と文化 —— 1937.11 『科學主義工業』

一

技術と文化とは何か別のものであるかのやうに考へる者がある。即ち技術は文明に屬し、「文明」と「文化」とは區別されねばならぬと云はれるのである。その場合普通に、文明は物質的であり、文化は精神的であるといふ風に見られてゐる。かやうにして文明に屬する技術は文化よりも一段低いものであるかのやうに考へられるのみでなく、更に進んで、技術は精神的文化を害するもの、とりわけ人間の人格的發展を妨げるものであるかのやうにさへ考へる者がある。文明と文化とを區別することは固より全く無意味ではない。科學と技術とが區別されるやうに、文明と文化とは區別されることができ得るであらう。しかしまた科學と技術とが不可分であるやうに、文明と文化とは不可分である。兩者の差別における同一を理解することが重要なのである。

いつたい文化を意味するカルチュアとかクルトウールとかといふ語の元の意味は耕作といふこ

とである。耕作は自然に對して加へられる人爲であるが、すでに技術的な過程であり、耕作における進歩はその技術における進歩である。そのやうに、あらゆる文化は技術的である。經濟はもとより、法律や政治の如きにしても、技術的なものを含んでゐる。それらを技術化することがそれらの進歩であり、それらを技術化する要求からそれらについての科學は發達したのであり、それらについての科學の發達はそれらの技術化を發達させたのである。戸坂潤氏は、科學的精神と技術的精神との同一を論じ、その際、反科學的あるひは非科學的なるものとして文學主義や文獻學主義を擧げてをられるが、これは誤解を生じ易い。文學にとつても技術は絶対に缺くことのできぬものである。アランやヴァレリイなどが力説してゐるやうに、文學者にも職工と同様のところ、即ち技術の習得が必要である。もとより科學と文學とは同じでないやうに、兩者の技術には相違があるけれども、その精神においては類似してゐる。また文獻學に至つては、それ自身一個の科學として、多くの技術的要素を含み、かやうな技術の發達と共に文獻學は一個の科學となり得たのである。もちろん文獻學の如き歴史科學もしくは文化科學と稱せられるものと自然科學との間には性質上の差別があるであらう。しかし重要なことは、兩者の差別における同一を理解することである。かやうにして、技術の意味を廣く取れば、あらゆる文化は本質的に技術的である

と云ふことができ、また云はねばならぬ。政治的技術と工業的技術、自然科学的技術と文獻學的技術、更にそれらと文學的技術との間には種々の差異がある、しかしそれらはいづれも技術的と云はれ得る共通のものをもつてゐるのである。

なほ進んで考へれば、すべて生命あるものは技術的であると云ふこともできるであらう。生物の構造も、ダーウィンなどの考へるやうに、環境に對する適應の仕方に制約されてをり、かやうな適應の仕方はすべて技術的であると見ることができ。アリストテレスは自然は技術的であると云つたが、自然も「自然の技術」をもつてゐる。自然の技術と人間の技術との差異は、生物においてはその技術が有機的な「器官」と結び附いてゐるに反して、人間の技術は機械的な「道具」を作り且つこれを使用するといふところにある。人間は「道具を作る動物」であるといふのはフランクリンの有名な定義である。かくの如き差異は人間が動物にはない科學をもつてゐるといふことに關係してゐる。動物の技術が本能的であるに反して、人間の技術は知性的である。文化はすべて知性的な技術を基礎としなければならぬ。

ところで人間が科學をもつてゐるのは物を客觀的に見る事ができるためである、言ひ換へれば、物を距離において眺めることができるためである。しかるに人間がかやうに客觀的であり得るのは、たとひ逆説的に聞えるにしても、人間が主觀的であるがためである。動物は環境と融合的に生きてゐる、その生き方はいはば純粹に自然的客觀的である。これに反し人間は主觀として環境に對して獨立し、かくしてまた環境を純粹に客觀的に捉へることが出来る。しかるに人間はかやうに主觀的なものであるだけ、客觀的なものとの統一を求めようとする要求もそれだけ大きい。この統一は人間においては直接的に行はれるのではなく、技術的に行はれるのである。技術とは、その一般的本質において、主觀的なものと客觀的なものとの統一である。技術はつねに物の客觀的な認識、即ち科學を前提してゐる。それが技術の第一の要素である。しかし第二に、技術は人間の主觀的な目的を豫想してゐる。主觀的な目的と客觀的な過程とを結合し統一するものが技術である。その新しい統一を絶えず求めるものとして技術の本質は「發明」である。自然法則は發明されるものでなく「發見」されるものである。自然法則は、それが發見された瞬間から存在し始めるのではなく、その以前からつねに既に存在してゐたのであり、ただ蔽ひ隠されてゐたものがその時初めて顯はにされたまでである。これに反し技術は嘗て存在しなかつたものの、新し

いものをこの世に齎すことであり、發明的、創造的であると云はれる。しかも第三に、技術は物を變化することである。主觀的なものと客觀的なものとの綜合は技術において物を變化することによつて實現される。技術は觀想的でなくて實踐的である。物を變化する技術は物の法則に従はなければならぬ。ベーコンの云つたやうに、自然は服従することによつてのほか征服されないものである。

技術と科學との關係については色々論ぜられてゐる。兩者はもとより抽象的に區別さるべきものでない。技術が科學を豫想するやうに、科學も技術と結合してゐる。科學は多くの場合、技術的課題の中から生れる。科學の發達は技術の發達に制約される、顯微鏡や望遠鏡の發明なしには近代科學の發達は考へられない。科學は方法的な研究でなければならぬといふ意味においてすでに科學は技術的である。また科學は實證的であることを要し、實驗的に確かめられることが必要である。しかるに實驗は一つの實踐であり、その大規模のものが産業であり、産業は技術的である。

かやうにして科學と技術とは不離の關係にあるけれども、兩者はまた區別されることができ、科學の求めるものは物の因果關係についての認識である。現代物理學は因果律について昔の

やうには考へなくなつたにしても、因果性の原理を排棄したものとは見られない。科學の原理は因果論であるが、技術はこれに止まらない。技術は物の客觀的な因果關係を人間の主觀的な目的に結合するものである。従つて技術の原理は目的論（テレオロジー）であり、正確に云へば、エングルハルトも述べてゐる如く、因果論と目的論との統一が技術の本質である。技術の特性が目的概念に存することは多くの人々によつて主張されてゐる。すでにエイトは、「技術とは人間の意志に物體的形態を與へるすべてのものである」、と云ひ、またシュナイダーに依れば、技術とは「人間の目的のために自然の形態や素材を工作的活動によつて變化すること」である。クレインもまた技術と科學との區別を論じ、使用財の生産に關はる技術の説明にとつては因果性といふ悟性の形式だけでは不十分であり、そこでは寧ろ目的が第一次的なものであつて、目的論は因果論の上に位し、個々の因果的に規定された自然過程を合目的的生成の枠に嵌め込むと述べてゐる。

技術は因果論と目的論との統一である。因果論と目的論とは如何にして調和し得るかといふことは、古來、哲學の最も大きな問題の一つであつた。科學は因果論のために目的論を全く破壊してしまふやうに考へられた。しかるに技術は因果論と目的論との統一の問題を現實的に解決して

る。技術の哲學は新しい哲學の出發點であり、基礎とならねばならぬであらう。

人間は自分の作つたものを最もよく理解し得る、といふのはヴィコの認識論の根本命題である。かくてヴィコは、歴史は人間の作るものであり、従つて歴史についての認識は、人間が作るものでない自然についての認識よりも一層確實である、と述べた。しかるに技術は物を作るものであり、自然科学は技術の前提として技術に結び附くことによつて自己の認識の確實性を日々に證しつつあるのである。歴史も文化も人間によつて作られるものとしてその基礎にはつねに技術が横たはつてゐる。

三

かやうにして技術が因果論と目的論との統一であるとするならば、その文化的意義はおのづから明瞭であらう。技術は客觀的なものと主觀的なものとの統一であるが、この統一を通じて達せられるのは主觀的なものの支配であり、精神の權利である。この主觀的なものは固より單に主觀的なものであり得ない。單に主觀的な目的は客觀的な法則によつて直ちに粉碎され、かくして主觀的なものと客觀的なものとの統一としての技術は實現されることができぬ。技術は寧ろ人間が

彼等の主觀的な目的を制御して、これを客觀的な法則に合致させるやうに教育するのである。發明家の天才もこの點において決して肆意的であり得ない。それのみでなく、發明家の立てる技術的目的は單に個人的なものでなく、その時代の社會のうちに與へられてゐる技術的課題によつて制約されてゐるのが普通である。しかしながら目的は、それが社會的なものである場合においても、目的として決して單に客觀的なものでなく、却てどこまでも主觀的なものの意味をもつてゐる。かかる主觀的なものと客觀的なものとを綜合を求めるのが技術であり、しかもこの綜合の過程を通じて實現されるのはつねに主觀的なものの支配である。技術は自由を實現する。技術のイデーは自由であると云ふことができる。かやうにして技術は文化のイデーと一致してゐる。

技術は自然に對する人間の支配を可能ならしめることによつて、人間を自由にする。技術は自然を變化することによつて、人間が彼等自身の作つた新しい環境のうちに棲むことを可能ならしめる。眞の自由は決して單に主觀的なものでなく、寧ろ技術的に、言ひ換へれば、主觀的なものと客觀的なものとを綜合を通じての主觀的なものの支配として實現され得るものである。ヴェントは云つてゐる、「すべての人格的並びに政治的自由は土地所有の古くなつた勢力からの解放として生長するものであり、それ故にただ技術を基礎としてのみ可能である」。技術の發展なしに

は政治的自由の發展も考へられないであらう。技術は新しい奴隸を生ぜしめるといふ非難に對して、クレインは、勞働者においても技術はより高い人間的な諸性質を解放する、なぜなら機械はすべての機械的な仕事を引受け、勞働者は遂には機械の精神的な、批評的な指導者となるから、と云つてゐる。かくの如く自由を實現するものとして技術は文化のイデーと完全に一致する。従つて技術が文化の手段であるといふことも外面的に考へらるべきではない。主觀的なものを客觀的なものと媒介する限りにおいては、技術は主觀的なものに對して手段であると見られるが、しかしこの媒介的統一を通じて實現されるのはつねに主觀的なものの眞に現實的な自由であるといふ意味においては、技術のイデーは文化のイデーである。

技術は人間の人格的完成に對しても善き教育者である。それは人間が肆意的であること、單に主觀的であることを戒める、それはまた人間の誠實を要求する、技術的過程においてはあらゆる過誤は直ちに復讐される。そして誠實に對する教育は技術的活動とつねに結び附いてゐる責任の觀念を強めるのである。技術は人格教育にとつても重要な意味をもつてゐる。

技術は人間を機械的に、従つて非人格的にするといふ非難は最も屢々聞かれるものである。ラッセルは科學的氣質と科學的技術とを區別して、次のやうに論じてゐる。科學的氣質は用心深

く、また試験的である。それは全體の眞理を知つてゐるとは考へないし、その最も善い知識ですが完全な眞であるとは考へない。それはあらゆる説が早晚訂正される必要があること、そしてこの必要な訂正が研究の自由と討論の自由とを要求することを知つてゐる。ところが理論的科學から出た科學的技術は理論の試験性を有しない。物理學は現世紀において相對性原理や量子論によつて革命されたが、舊い物理學を基礎としたすべての發明が今なほ満足に思はれてゐる。工業及び日常生活への電氣の應用は六十年以上も前に發表されたマックスウェルの著作を基礎としてゐる。かやうにして科學的技術を使用する技師は、また技師を使用する政府や大工場は更にそれ以上に、科學者とは全く別の氣質を獲得する。即ちこの氣質は無際限な力の、尊大な確信の、そして人間の材料の操縱すらにおける快樂の、感覺に充たされてゐる。しかしながらラッセルの、かやうな非難は、技術を單に工場的生産においてのみ見て、技術の本質が發明にあることを見ず、發明家の心理を考へないことに基いてゐる。發明家は用心深く、また試験的である。彼は科學者以上に懷疑になることもあるであらう。工場的生産についても「企業家」の純粹なタイプはラッセルの云ふが如きものではないであらう。そのうへ工場的生産は純粹に技術的な目的を追求するものでなく、社會的に規定されてをり、従つて資本主義社會においては利潤の追求によつて

制約されてゐることを考へなければならぬ。實際、技術に對してなされる多くの非難は技術そのものの制約よりも社會的制約に基いてゐる。例へば、技術の發達は人間を機械の奴隸にすると云はれる。それは何故であるか。機械の發達は分業の發達を促し、各人は單に部分的勞働に従事することになり、そのことは人間の全人格的な發達を不可能にする。確かにその通りであらう。しかし若し各人の勞働時間が短縮されるやうになれば彼等は餘剰の時間をもつて自己の専門以外の種々なる活動に自由に従事し、自己の好むが儘の教養を愉快に求めることができる筈である。しかも技術の發達のみが人間の勞働を輕減し得るのである。現在、技術の大きな發達にも拘らず、人間が非人間的にされてゐるのは技術の罪であるといふよりも、主として技術のおかれてゐる社會的制約に基いてゐる。技術をかやうな社會的制約から解放して、その効果を十分に發揮させることが必要である。しかもかやうな社會的制約からの解放は、社會についての科學的な研究に基いて、技術的に行はれねばならぬ。社會的政治的實踐も技術を離れることができない。かくて文化はそのあらゆる方面において本質的に技術的である。

戦争と文化 —1937.11.11～13『中外商業新報』

戦争は文化に對して先づ現象的に種々の影響を及ぼすものである。否むしろ、文化が「現象的」になるといふことが戦争の文化に與へる最初の影響である。これは戦争とはいはれない支那事變においてすでに見られることである。

文化が現象的になるといふのは如何なる意味であるか。現象的といふ言葉は本質的といふ言葉に對してゐる。文化が現象的になるといふのはその本質的なものが隠されること、或ひは失はれることである。

毎日の新聞を見ても、今日ほど新聞が現象的になつたことはないであらう。そのセンセイショナルリズムは頂點に立つてゐる。しかし我々の最も知りたいこと、事件の最も本質的なものについては殆ど傳へてくれないのである。新聞はその本來の機能から逸脱して現象的になつてゐる。

文壇や論壇を見ても、從來論じられて來たところの、また新たに現はれたところの本質的な問題はもはや殆ど取扱はれなくなつてゐる。否、そこにはもはや「問題」といふべきものがなくな

つてゐる、見られるのは殆どすべて現象のみである。なぜなら問題は、現象についてその本質が何であるかと問ふとき、或ひは現象について本質的な批判を行ふとき、初めて現れるのであるが、かやうな批判も本質論も戦争においては隠れてしまふのである。

もちろん戦争がすべての問題を一時になくしてしまふわけではないであらう。今度の事變にしても、決して單に突發的に起つた現象であるのではなく、問題はすでに以前からあつたのであり、ある意味においては以前からの問題の延長に過ぎぬ。戦争といふ現象の目新しさに心を奪はれてしまつて、それによつて從來の問題が何處かへ吹つ飛んでしまつたかのやうに考へてはならない。戦争は更に新しい問題を伴つてくるであらう。しかし我々に教へられるのはたいいてい現象だけであつてその本質的なものでない。例へば今度、文學者が上海や北支へ出掛けてルポルタージュを書いてゐる。それらはなるほど讀物としては面白くなくもないが、そこから我々は何か本質的なものを擲むことができるであらうか。文學者に政治眼や經濟眼などを期待するといふのではない、文學者は文學者の眼をもつて普通の人間には見えない或る本質的なものを見て來て貰ひたいのである。しかるに彼等の報告もやはり現象的に止まつてゐる。

かやうな文化の現象化はもとより單に文化従事者の眼が戦争のために眩んでしまふ結果ではな

い。その原因はむしろ他にあるのである。それは戦争に伴ふ統制の強化である。如何なる統制にも拘らず事件は取上げねばならない、誰もそれについて知りたがつてゐる。かやうな場合その取扱ひ方はおのづから現象的とならざるを得ないのである。そこには戦争によつて不安にされた心がセンセイショナルなものを求めるといふ傾向も働いてゐなくてはなからう、そしてセンセイショナルなものは人々の心をして更にセンセイショナルなものを欲するやうにする。しかし文化の現象化の一層本質的な原因は、戦争によつて強化される統制がその手段として宣傳を用ゐるといふところにある。そこで戦争と文化の問題は次に統制の方面から見られなければならぬ。

戦争が文化に及ぼす影響のうち最も著しいものは統制の結果として現れる。この統制は文化の生産にとつて根本的に要求される自由を甚だしく抑壓する。戦争の經濟的影響による文化的諸手段の缺乏と共に研究の自由、發表の自由等は極めて制限される。そこで、從來文化的に活動してきた優秀な頭腦の多くが次第に姿を消してゆく。

もとより戦争が文化を必要としないのではない。近代戦は綜合的であることを特徴とし、それは思想戦でもあり、文化戦でもある。従つて戦争は一方において一定の傾向の文化を壓迫すると共に、他方において他の一定の傾向の文化を宣傳する。宣傳は統制の手段であり、何よりも輿論

の統制を目的とするものである。

かくして戦争歌謡、戦争文學、戦争劇などが奨励されるやうになる。その中に自由な直接の感動から發した優秀な作品がないと云はれないにしても、多くは際物に止り、永續的價値を有しないのがつねである。宣傳文學の類は文化を現象的にし、文化意識を皮相化する、かやうな宣傳文學は政治文學である。戦争は政治の訴へる一手段にほかならぬからである、従つてこの時代においては、自分では單純に戦争を取扱つてゐるつもりでゐても、現實には政治的效果を有する場合があることに注意しなければならぬ。嘗てプロレタリア主義の盛んな當時、それは文學を政治化するものだといふ非難があつた。しかるに今日、かやうな非難をした者或ひはその非難に内々賛成してゐた者が、意識的に或ひは無意識的に文學を政治化し始めてゐるといふことが見られないであらうか。

すべての統制が悪いとはいへず、すべての宣傳が悪いともいへない。宣傳は大衆のうちに輿論として生れつつあつたものを統一し、これに力を與へるといふこともあり得る。しかし宣傳は時として眞の輿論を抑壓して代りに擬裝的輿論を作り出すものである。かやうな擬裝的輿論を眞の輿論と間違へないことが大切である。このことを注意するのは、我が國においては流行といふも

のが特別に大きな力を有する傾向があり、何事にも流行を追はうとする人々の擬裝的輿論に追隨することが生じ易いからである。

すべての時期の文化がさうでなければならぬと云ふのではないが、今日のやうな時代には、文化は批判的要素を必然的に含まざるを得ず、批判的要素を含むものにして眞の文化と云ふことができる。しかるに統制を目的とする宣傳は批判的精神を抑止することに努める。そこで宣傳の盛んな時代においては文化は益々批判的になることが必要である、ところがこの時代において文化の統制は愈々加はつてくる。かくして文化は破壊される危険がある。

戦争は文化にとつて有利なものとは云へぬ。戦争が文化を刺戟し發達させることがあるにしても、甚だ局限されてゐる。それも己むを得ぬことであるとすれば、戦争と文化の問題にとつて重要なのは戦後の文化の問題である。

戦争の本質的な影響が文化上において明瞭に現れて來るのは、だいたい戦後のことである。従つて文化的に重要なのは「戦後文化」の問題である。このごろ我が國では歐洲大戰當時の文化の有様がいろいろ紹介されてゐるが、あの戦争中の現象は記録的には重要であるにしても、文化的意義から云へば、いはゆる「戦後文學」「戦後哲學」等々が遙かに重要性をもつてゐる。

戦争の初めには戦前からの文化が或る程度繼續される。むろん現象的には戦争の影響が大きく現れて来るけれども本質的なものにおける變化はそれほど顯はでない。戦争の本質的な影響が見られるやうになるのは戦後文化といふべきものにおいてである。戦争文學などにしても、すぐれたものが出来ることすれば、戦後のことである。それは戦争の全體の經過を見通しそれについて反省し得るやうになつた時において、とりわけ戦争に直接参加して深い體驗をした人々の手によつて作られるであらう。戦争文學の如きですら戦後文化の問題に屬すると云へる。

戦争中に表面に現れる文化は多かれ少かれ國民的性格を有するものである。何事も自國の立場から論ぜられる。歐洲大戰の時には各國の著名な哲學者が自國の立場を辯護するために筆を執つたものである。この頃の支那論を見ても殆どすべてが日本の立場から書かれてゐる。これは特徴的な現象であり、讀者の注意を要することである。戦争中の文化はかやうに國民的——必ずしも國民主義的といふことでなく、國民主義以外の立場の人々ですら自國の立場からのみ物を見るといふことが特徴的だ——であるが、戦後になると、それが雙方共通の問題や様相を現して来る。これは歐洲大戰後の文化を見れば分ることである。戦後文化はかくの如く世界的性格を顯著にして来る傾向をもつてゐる。

かくして戦後における社會的政治的發展が如何なるものであるかが、戦争と文化の問題にとつても重要である。戦争は政治の訴へる一つの手段であるが、やがて逆に政治に影響し政治を變化させる。歐洲大戦後にロシアやドイツに起つた革命はその著しい例である。今度の支那事變の如きも、そのために日本の政治には變化がないにしても、少くとも支那の政治に大きな變化の生ずることは想像され得るところであり、そしてそれがやがて日本の政治にも重要な作用を及ぼすことになるであらう。戦争について文化的には戦後文化が問題であるとすれば、戦争の影響から生ずる社會的政治的發展に絶えず注目してゆくことが大切である。

戦争は文化人を沈黙せしめるであらう。戦争中に戦争文化として現れるものの多くは現象的であつて本質的なものではない。しかし沈黙してゐる者も考へることを止めないであらうし、また止めてはならない。戦争は文化を不要不急のものにするにしても、文化は永久に不要不急のものであるのではない。注目すべきは戦後文化であり、文化人はこれに對して用意しなければならぬ。今は我々は戦争に對して眼を閉ぢこれまで通りの仕事をしてゆき得るかも知れない。しかし戦争の歸結は、それに對しては誰も眼を閉ぢてゐることが不可能になるのである。

技術と大學の教育 — 1937.11.29 『藏前新聞』

「人間の自然的素質の規整された發展を助ける手工業技術が存在するのを知ることが早ければ早いだけ人間はそれだけ幸福である」とゲーテは書いてゐる。かくの如く技術に大きな教育的價值を認めたといふことは、ゲーテの教育思想における優れた特色の一つである。彼が技術と云つたのは、彼の生活とその時代の狀況とに相應して、主として手工業的なものを指してゐるが、彼の言葉は現代の工業的技術についても眞であることを失はないであらう。

ゲーテは技術の習得が何よりも人間そのものの形成即ち今日徳育とか人格教育とか云はれるものに對して有する重要性を力説した。實際、誠實とか、客觀的なものへの服従とか、その外種々の人間的な徳は、技術を通じて最もよく學ばれることができるであらう。技術教育は技術の有する教育的價值そのものの上からも尊重されねばならぬ。人格教育と技術教育とが相反するものであるかのやうに、或ひは全く無關係なものであるかのやうに考へる「精神主義」の教育論は間違つてゐる。人間は環境を變化することによつて同時に自己自身を變化するのである。環境を變化

することを通じてでなければ自己自身を現實に變化し得ないと云へるであらう。

我々の生活は技術の基礎の上に立つてゐる。技術的活動が休止すれば社會生活は破壊されてしまふであらう。今日の社會生活にとつて技術の有する重要な意義を顧みるならば、大學の教育においても技術が尊重されねばならぬことは明瞭である。從來の人文主義的教育思想はとかく技術を輕視する傾向がある、工科の如きは大學に屬すべきものでなく、専門學校に止まるといふ風に考へたが、かやうな考へ方は、社會の發達と共にいよいよ重要性を増大しつつある技術の本質についての認識を缺くものと云はねばならぬ。人間の存在はどこまでも環境における存在である限り環境の形成は同時に人間の形成を意味し、技術と人文とは分離し得ない。新しい人文主義は技術についての根本的な認識を含まねばならぬ。

しかし大學は技術家を養成しなければならぬと云つても、技術家にも色々ある。そこには先づ大工と棟梁といったやうな區別が認められる。普通の大工は學理に依るよりも寧ろ經驗に基いて、ルウティヌに従つて、習慣的に、技術を行つてゐる。しかるに眞の棟梁は技術と共に思惟を有し、技術的過程について原因結果の關係の知識を有してゐる。これによつて彼は他の技術家を指導することができる。彼の技術は技術そのものと思惟との二つの部分から成つてゐる。大學の

教育においても既存の技術の習得はもとより大切である。技術は習熟されるのでなければ、謂はば習慣的なところを有するのでなければ、技術としての現實的價值を有しない。技術には實地の練習が大切である。しかし、すべての技術は自然法則を基礎としてをり、従つてこの法則の認識における進歩は技術の進歩にとつて必要である。そして大學の大學たる所以は特にかやうな理論の方面を重んずるところにある。理論と技術とは不可分のものであるが、殊に大學の大學としての特色は單に技術の習得に止まらないで、技術に關しても理論を重んずる點になければならぬ。さもなければ、大學と専門學校との區別も不要である。思惟と理論の缺乏は大學の本質の喪失を意味してゐる。

技術の進歩は理論の進歩に資し得るであらう。技術の進歩から理論的歸結が引き出されなければならぬ。逆に理論の發展は技術の發展を促し得るであらう。理論の發展から技術的歸結が導き出されなければならぬ。また技術の進歩のためには理論における進歩を要するであらう。技術の進歩のために理論的研究が進められなければならない。大學の教育はこれらの任務に對して行はれなければならない。

時局は多數の技術家を必要としてゐる。そのために近年技術教育は大いに獎勵されてゐるが、

しかしその反面、自然科學においても理論的研究が無視される傾向が次第に著しくなつてゐる。かやうな跛行狀態がこのまま進んでゆけば、やがて技術そのものの進歩も停頓し、遂には退歩しなければならなくなるであらう。更に他方において時世は技術の要求する科學的精神と相反する種々の非合理的思想を蔓延せしめつつある。その結果は國家に必要な勝れた技術家をも作り得なくなるであらう。技術的精神は科學的精神を離れてあり得ないのである。

右の如き狀態に對して技術家は無關心であることを許されない。あらゆるものが跛行的であるといふことは今日の特徴であるが、技術と理論とが跛行的になつてゆくことに對して、大學はその本質に従つて當然理論擁護の立場に立たなければならぬ。かやうな現實に對しても理論的研究に従事する者は技術家の協同に俟つてゐる。

ところでユニヴァーシティといふ語の意味するやうに、大學は或る意味において普遍的教養の場所でなければならない。この普遍的教養はディレッタントイズムと區別されることが大切である。何一つ眞に専門的な教養を有しない者は眞に普遍的な教養を有することもできないであらう。普遍は特殊と結び付き、特殊を通じて現れるものにして眞の普遍である。技術家はディレッタントとまさに反對のものである。ディレッタントとは嚴格な技術的訓練を有しない者のことで

ある。技術家は専門家である。大學の教育はどこまでも専門家を作らねばならぬが、しかし大學の本質において更にそれ以上のことを要求されてゐる。眞の技術家は單なる技術家以上のものになければならぬ。彼は自己の特殊の仕事の意味を普遍のうちにおいて自覺しなければならぬ。かやうな自覺にも種々のものが考へられる。即ち一つの技術を全體の技術との關聯において認識することもそれである、また技術と理論との關聯を認識する事もそれである。それらはいづれも重要である。しかし今日最も重要なことは、自己の特殊な仕事の意味を社會のうちにおいて自覺するといふことである。

技術はもと人間の生活を向上させるために存するものである。しかるにその技術が人間を不幸にするために使用されてゐるやうなことはないか。技術は勞働を輕減して、人間が文化的に生活することを可能ならしめるものである。しかし現在實際にそのやうな結果になつてゐるかどうか。技術は物資を豊富にしてすべての人の生活を豊富にするものである。しかし技術の驚くべき進歩にも拘らず今日果してそのやうな状態になつてゐるかどうか。これらの問題について現在の社會生活の不幸の原因が技術そのものにあるかの如く考へ、そこから反技術主義を唱へるといふが如きことは大きな間違ひである。原因は社會そのもののうちに、その特定の機構のうちにあ

る。人間生活の向上に貢獻し得る技術がその意義を完全に發揮することなく、却つて反對の結果になつてゐるのは社會的原因に基いてゐる。人間はすべて自己の行動の結果について社會に對して責任を有するとすれば、技術家として自己の技術そのものに對して責任を有することは勿論、彼は社會人として自己の活動の結果について社會に對して責任を有してゐる。人間の活動は根本的に社會的である。技術家が技術の社會的意義について反省するといふことは、技術がその本質を制限されることなく發揮するために要求されてをり、従つて技術家にとつて決して單に外的なことではない。大學の教育は職業に對して準備することを卑しむべきではないけれども、單なる職業人を作ること以上でなければならぬとすれば、かやうな反省は大學にとつて必要である。

かくして大學の教育の立つべき新人文主義は、技術と人文との抽象的な分離に反對し、そして、ディレッタンティズムを却けて専門家の意義を強調すると共に専門家に對して社會的自覺、進んで社會そのものについての科學的並びに技術的認識の必要を力説しなければならぬ。インテリゲンチヤはどこまでも優秀な技術家であるべきである。しかし今日の危險は、インテリゲンチヤが専門家として自己の技術にのみ頼らうとする傾向が社會の困難な現實を回避する一つの方法に墮してゆく可能性を生じてゐるといふことである。

※字形の統一、「意」「起」「衰」「受」は、旧字と混在していたが新字に統一する。

※次のカタカナ表記は混在しているが統一せず。「インテリゲンチヤ」と「インテリゲンチア」、「クリチック」と「クリチツシユ」、「ジャーナリズム」と「ヂャーナリズム」、「ヒューマニスチック」と「ヒューマニステイック」、「ブルジョワ」と「ブルジョア」、「プラグマチズム」と「プラグマティズム」

※次の人名は混在しているが統一せず。「ドストイェフスキー」と「ドストイェフスキ」、「ニーチェ」と「ニイチェ」、「フツセル」と「フツサール」、「ヤスパース」と「ヤスペルス」、「ライプニッツ」と「ライプニツ」、「リッカート」と「リツケルト」

後記

第十三卷編集者榎田啓三郎によると、掲載紙誌に従つて収録したが、誤植や意味の通じない箇所などは編者の責任において訂正したとの事である。

「自殺の哲學」は、讀賣新聞の企画で、『女人藝術』派の閨秀新人作家矢田津世子が「死を誘導するものに就いて——三木清氏にお尋ねします」と題して、問うたことに対する回答として書かれたという。その問いは以下の通り、

「かつて、ホレエシヨの哲學を論じて悠久の死の裡に自己を探求していつた藤村操氏は当時流行してゐたシヨペンハワア、ニイチエ主義に影響された虚無的哲學者だと思ひますが、こんどの三原山噴火口へ投身自殺した松本貴代子さんは、藤村氏に於けるがやうな哲學的な死ではなく、藤村氏が自然に對比した人間の無力によつて死へ誘導されたのに反し、貴代子さんは、その遺書によれば、自己闘争、つまり第一の自我に對比した第二の自我の無力——自我の分裂——の問題をとり上げて、その統一綜合へのみちとして死へはしつたものと解釈されます。即ち、前者の場合は、自己の把握したイデオロ

ギイを其「自殺の保証人」とせる強い統制ある意識をもつてゐたに反し、後者の場合は、社会的な現實的な複雑性を反映した矛盾にみちてゐる人間性を強くプチブル的に意識することによつてひきおこされる人間的な——文学的な——はげしい内部抗争にたへかねて、死を、それが解消手段として選んだのではないでせうか。なほ、「自殺の保証人」昌子さんを求めたのも、その弱さのためではないでせうか。

これを社会問題として見る時貴代子さんの方に社会的な必然性があるやうに思はれます。藤村氏の場合と同様、ひとつの流行になるものとしても、そこに本質的な差異があるのではないでせうか。

明徹、三木清氏の御批判をおねがひします」

「美術時評」は都新聞学芸部が五つの項目について数人の学者に発したアンケートに答えた文章で、その質問の内容は次のとおりであつた。

一、展覽會について。○……現在の社會的情勢のもとに於てどういふ存在意義をもつてゐるでせうか？ ○……作品發表機關として、その組織構成の上に改新さるべき點はないでせうか？

二、美術批評について。○……現行の所謂美術批評は、何を目標としてなされてゐるのでせうか？

技術 批評、鑑賞批評、夫々どれ程の効果があがつてゐるでせうか？ ○……新しい社會思想、社會生活との關聯に於て、今後どんな形の新しい美術批評が生るべきでせうか？

三、美術家の集團について。○……美術家連は特殊のサークルをなしてゐますが、その生活意識・態度については、何う見られますか？ ○……展覽會を離れて、其制作品の持つ社會的交渉については何うでせう？

四、美術ファンについて。○……現在の、美術愛好者はどういふ社會層に屬するでせうか？ その諸タイプについて…… ○……美術作品は、それらファンによつて何う受け取られてゐるでせうか？ 今後の事は何うでせうか？

五、この秋の收穫。○……特に傑出せる作品、及び特に注目すべき傾向について……

「新語・新イズム解説」は、読売新聞の学芸欄の日曜特輯の依頼により執筆。

「東洋的人間の批判」は、ヒューマニズムのリレー評論で、本稿末尾に、「いろいろ書き足らなくて前の諸氏にすみませんが、入院中の病人より迎えが来たので、不本意ながらこれで擱筆

して、締め切り時間に間に合わせます。」との附記があるとの事。因みにその病人とは夫人の事で、その執筆直後8.6に逝去されたとの事。

「貧困と危機」は、「日本の貧しさ」というテーマのリレー評論で、浅野晃「日本人は何処に居る?」、中島健蔵「我等に自由を」、林房雄「若葉の心を」の後を受けたもの。

「文化の根源と宗教」は、1933.9.17、19、21、22、23『讀賣新聞』に発表されたもので、後、『神学界』に再録、その折、鎌倉における講演でその梗概と付記されているとのこと。1985年全集第2刷で修正されている。

本巻収録作品のうち、後に単行本に収録されたものは以下の通り、
「如何に宗教を批判するか」と「宗教闘争と階級闘争」はともに、中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』（1930.5刊大鳳閣書房）。なお中外日報紙上「文芸と宗教とプロレタリア運動」（第20巻収録）も同誌に載録されている。

「人間再生と文化の課題」と、「教養論の現實的意義」を加筆した「教養論」は共に三木清論文
集『學問と人生』（1942.3 中央公論社刊）

「青年に就いて」と、「學生の知能低下に就いて」を改題した「學生に就いて」は共に三木清編
集『現代學生論』（1937.9 矢の倉書店刊）

なお目次及び標題に初出日を付加する形式にしたのはPDF作成者で、全集版では後記に記されている。

底本：三木清全集第十三卷 1967.10.17 岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2008.10.21

修正日：2009.4.30; 1字修正「苦」を「若」に。

修正日：2010.11.15; 「技術と文化」掲載誌不詳を『科学主義工業』。