

三木清全集第十四卷

岩波書店刊より

評論 II

教養と文化（二）

目次

教養と文化 (二)

世界文化の現實	1938.1『日本評論』	三
政治の哲學支配	1938.1『自由』	二三
大學の權威	1938.1『文藝春秋』	四〇
ジイドのヒューマニズム	1938.1『科學』	五八
新世界觀への要求	1938.1.4『福岡日日新聞』	六六
哲學と知性	1938.4.13～15『中外商業新報』	七九
新しき知性	1938.5「新時代の知性」『知性』創刊号	八七
文化の變貌	1938.5.27～『都新聞』	一〇一

ジャーナリズム	1938.6 河合榮治郎編『學生と社會』	一一三
現代日本に於ける世界史の意義	1938.6 『改造』	一四三
二十世紀の思想	1938.7 『日本評論』	一五一
知性人	1938.9 『知性』	一五九
政治と文化	1938.11 『戦時文化叢書第四輯』	一六二
日支を結ぶ思想	1938.11 『知性』	一八五
知性の改造	1938.11,12 『日本評論』	一九一
文化の風俗化	1939.4.21 ~ 23 『中外商業新報』	二一七
大學改革の理念	1939.6 河合榮治郎編『學生と學園』	二二五
歴史の理性	1939.6 『日本評論』	二四九
全體と個人	1939.6 『文藝春秋』	二七〇
自主的思考の反省	1939.8.28 ~ 30 『都新聞』	二八九
時務の論理	1939.10 『知性』	二九九

傳統論	1940.1『知性』	三〇七
文化の力	1940.1『改造』	三一八
國民文化の形成	1940.1.1,2,4『中外商業新報』	三三六
國民的性格の形成	1940.6.8～11『都新聞』	三四四
文化政策論	1940.12『中央公論』	三七六
滿洲の印象	1940.12『知性』	三七六
生活文化と生活技術	1941.1『婦人公論』	三八四
外國語の不安	1941.2.15～19『中外商業新報』	四〇二
天才論	1941.4『知性』	四〇九
ユートピア論	1941.5『知性』	四二五
讀書論	1941.5『改造』	四四一
雄辯について	1941.5「雄辯と政治」『改造』時局版	四五八
謙讓論	1942.6『東亞聯盟』	四六九

學問論	1941.6『中央公論』	四七八
洋書輸入難	1941.6.27『東京帝國大學新聞』	四九九
日本文化とデモクラシー	1941.7.4著者自筆の原稿	五〇二
道徳の再建	1941.7.13～16『都新聞』	五〇六
學問と人生	1941.8『科學くん』	五一九
指導者論	1941.11『日本評論』	五四二
危機の把握	1941.12『改造』	五五八
精神について	1941.12.2～4『都新聞』	五六七
死と教養とについて	1941.11.12『三田新聞』	五七五
知識人の位置の變化について	1941.11.19『東京新聞』	五八二
後記		五八五

教養と文化
(三)

世界文化の現實 —— 1938.1 『日本評論』

一

現代世界の文化を通觀して、最も重要な特徴は何かと云へば、何よりも、文化に對する政治の支配である。從來しばしば論ぜられた文化の危機とか混亂とかといふことも、政治の文化支配といふ今日の世界文化に特徴的な事實に關聯してをり、これを離れて理解することができぬ。この特徴は極めて重大であり、恐らく中世における宗教の文化支配と比較し得るものである。中世哲學は「神學の奴婢」であつたと云はれてゐるが、今日の哲學は「政治の奴婢」であると云はれないであらうか。そしてこれは單に哲學のみのことではない、あらゆる文化がすでに政治の下僕であるか、或ひは政治の下僕であることを要求され、且つ政治的に強制されてゐる。中世における文化の宗教的統制に類似する文化の政治的統制が、今日における世界文化の最も顯著な現象であると云へるであらう。

バートランド・ラッセルは宗教と科學との關係について論じ、その結びに次の如く述べてゐる（『宗教と科學』一九三五年）。今日では科學とキリスト教神學との間に最早や昔のやうな不和は存しない。キリスト教は迫害の欲望から癒された。かやうに「舊宗教」は純化されたのに、今や「新宗教」が現はれて、元氣な青年の熱狂をもつて、ガリレオ時代の宗教裁判に劣らぬ性急さで、科學を迫害し始めてゐる。もし諸君がドイツにおいてキリストはユダヤ人であつたと主張し、ロシアにおいて原子は物質性を失つたと主張するならば、諸君は嚴罰に處せられるであらう。これらの國におけるインテリゲンチヤに對する迫害は、その嚴重さにおいて、過去二百五十年の間教會によつて行はれた何物をも超えてゐる。イギリスにおいてさへ、演説やパンフレットでコムニニズムの意見を述べれば、生活の道を失ひ、時には投獄せられる。最近の法令に依ると、政府が危険と認める書物の著者のみでなく、そのやうな書物を所有する者までも、處罰せられることになつてゐる。ドイツやロシアにおいてはオーソドックスの範圍が遙かに廣く、この正統教義に従はない者に對する處罰も遙かに嚴重である。これらの國のいづれにおいても、政府によつて公布されたドグマの一體があり、何人も公然とこれに反對することを許されない。尤も、一方で異端であるものは他方では正統であり、一方で迫害された者は、他方へ遁れることができ

れば、英雄として迎へられるといふことはある。しかし、いづれも、あの宗教裁判の理論、即ち、眞理を促進する道は、一度にそして最後のに、何か眞と認めらるべきことを正式に發表し、そして次にこれに反對する者は罰するといふ理論を支持する點においては同じである。科學と教會との闘争の歴史はこの理論の誤であることを示してゐる。我々は今日みな、ガリレオの迫害者たちが眞理を知らなかつたといふことを確信してゐる、しかし我々の或る者には、ヒトラー或ひはスターリンもさうではないかと疑つてみるべきなのである。知的自由に對する脅威は我々の時代において一六六〇年以來の如何なる時よりも大きい。しかしそれは今ではキリスト教教會から來るのではない。それは、現代の無政府狀態と渾沌との危險に基いて、以前には教會的諸權威に屬した神聖不可侵の性格を襲ふた諸政府から來るのである。

現代文化の狀態をかくの如く敘述した後、ラッセルは、迫害のこの新しい形式に對して抗議することは、科學者及び科學的知識を尊重する凡ての者の明白な義務である、と主張してゐる。この義務は現に迫害を行つてゐるいづれの政治理論に好意を有するかに關はりなく大切である。コムミュニズムに對する如何なる好意も、ロシヤにおいて間違つて行はれてゐることを承認するやうに我々を傾かせてはならぬ。また逆に、コムミュニズム乃至社會主義に對する如何なる嫌惡

も、これらの思想を彈壓するためにドイツにおいて行はれてゐる野蠻を宥すことに我々を導いてはならぬ。知的自由が自分に大切な者は社會の中で少數であるかも知れないが、彼等のうちには將來にとつて最も重要な人間がゐる。コペルニクス、ガリレオ、ダーウィンは人類の歴史において重要な位置を占めてをり、そして將來もはやかやうな人間が出て來ないとは考へることはできぬ。知的自由に對する脅威が今日のままで繼續するにおいては、人類の文化は停頓し、「新しい暗黒時代」が來るであらう、とラッセルは論じてゐる。

知的自由或ひは自由研究を擁護するラッセルの説には我々も全く同感であるが、しかし問題は決して簡單でないことを考へねばならぬ。例へば、ファッシズムに好意を有しながら知的自由を擁護することができらうか。思想の自由を認めることなく、却つて思想の統制を行ふことがファッシズムの本質に屬するとすれば、知的自由を擁護することはファッシズムに反對することにならねばならぬ。この反對は全面的な反對でなくて部分的な批判に過ぎぬと云はれるかも知れない。まさにその通りであつても、この部分的な批判をも許さないといふことがこの政治思想の特徴なのではなからうか。ジードの『ソヴェト紀行』は、ソヴェトの友として、ソヴェトに知的自由が存しないことを批判したものであつた。しかるにソヴェト自身は、この部分的な批判者

をも敵として攻撃したのである。政治に絶対性が存する限り、部分的な批判も部分的なものではなくて全體的なものと認められざるを得ない。そしてそのことが今日の政治の根本的性格であると云へる。今日の政治のこの根本的性格は何に由來するかが究明されねばならぬであらう。しかしこの點が究明されたとしても、インテリゲンチヤはそのとき、自分に大切な文化的自由を全く文化的な仕方で擁護することができるか、みづから政治的になることなしには文化的自由を擁護することも不可能なのではないか、といふ問題が生じてくる。そしてもしそのために政治的になることが必要であるとしたならば、この場合政治的とは如何なることであるか、といふことが更に問題であるであらう。これらの問題を離れて、世界文化の現實を論ずることはできぬ。なぜなら、これらの問題は今日の世界文化の根本的性格に關聯してそのうちに含まれてゐる最も「問題的な」問題であるからである。

現代の政治が或る絶対的性格を有するのは、世界政治において統一的な原理が失はれ、却つて根本的な對立が現はれたことに基いてゐる。この對立は、云ふまでもなく、自由主義が世界政治の原理として認められなくなつた時に生じたものであり、根本においてはファッシズムとコミニズムとの對立である。この對立においてそれぞれの絶対性は激成される、この對立がこの

絶對性の基礎である。かやうな絶對性において、例へばファツシズム國においては、コムミュニズムが絶對に排斥されることは勿論、注目すべきことには、何等かの自由主義でさへ、第三の中立的な思想と認められることなく、いはゆる赤化思想の一種と見做されて排斥されるといふことが生じてゐる。政治において本來中立といふことはあり得ないと考へられる。今日の政治の絶對性に伴つて現はれるこの特徴的な狀況は、ナチスの理論家カール・シュミットによつて甚だ直截な方式をもつて表現されてゐる。シュミットに依れば、政治にとつて最も根本的な範疇は「敵と味方」といふ概念である（『政治の概念』第三版一九三三年）。敵味方の關係が政治の現實的な可能性の根據であり、この關係の存在しないところには一般に政治といふものは存在しない。かやうにしてまた「戦争」が政治の根本概念である。戦争が政治の目的或ひは内容であるといふのではなく、一層原理的に、戦争が政治の可能性そのものの前提であるといふのである。およそ政治といふ現象は戦争によつて基礎付けられてをり、敵か味方かと絶えず決意するところに我々の政治的存在は可能になる。ここに戦争といふのは單に軍事行動としての戦争のみをいふのでなく、一層原理的に、我々が政治の領域にある限り、あらゆるものが戦争であり、敵と味方に分れると考へられるのである。いはゆる戦争は謂はば政治の最大の可能性の表現である。かやうにして、

戦争の可能性が残りなく除去され消滅した世界、終局的に平和化された地球は、味方と敵との區別のない世界であり、従つて政治のない世界である、とシュミットは云つてゐる。ところで政治のない世界はアナキーと呼ばれねばならぬであらう。それ故に戦争のない平和な世界はアナキーの世界にほかならず、戦争を根據として一般に政治は可能になるといふシュミットの政治論は、その内實においては、逆立ちしたアナキズムであると見ることができであらう。現代のアナキーを救ふと稱して現はれた政治思想がみづから一種のアナキズム、逆立ちしたアナキズムにほかならないのではなからうか。戦争のないところに果して如何なる政治も可能でないであらうか。シュミットに従へば、政治の存在が現實的に可能であるためには、永久に戦争が存在しなければならぬわけであるが、かやうな永久戦争論はあの永久革命論と同じく政治の浪漫主義である。それはアナキズムと同様、或ひはそれ以上、浪漫的であると云はねばならぬであらう。現代のアナキーの克服はかやうな政治理論をもつてしては不可能である。

二

今日の政治に特徴的な絶対性は、ラッセルがそれを「新宗教」と呼んだやうに、或る宗教性

格をとつて現はれてゐる。嘗て人々は、マルクス主義に對して、科學的と稱し且つ宗教を排斥するマルクス主義自身はその態度において全く宗教的であると云つて攻撃したが、今日では他方かやうにマルクス主義を攻撃した者自身も同様に宗教的になつてゐる。そのみでなく、ここでは政治の宗教化が寧ろ積極的に主張されてゐる。政治と宗教との同一は勿論、一部の人々が考へるやうに、日本固有のものでなく、もともと古代の政治は世界到る處において祭政一致的であつたのであるが、今日再び政治の宗教化が新しい形態をとつて現はれてゐる。例へば、ナチスのイデオログなるアルフレット・ローゼンベルクの説くのは、「血の神祕」であり、「血の宗教」である（『二十世紀の神話』第二版一九三〇年）。今日、民族といはれるものは全く一個の政治的概念であり、政治化されると同時に宗教化されてゐる。民族について問題になつてゐるのはその實證的或ひは科學的な、乃至は文化的な概念であるのではないといふことに注意しなければならぬ。その科學的な研究も、その文化的な考察も、豫め政治的に決定された一定の方向に従ひ、一定の限界を守ることを要求されてゐるのである。即ち民族論は政治に對する護教論的な關係に立つてゐる。政治は新宗教として現はれ、舊宗教に代らうとしてゐる。シュプランガーに依れば、人間は生存するために生活上の「信仰」を必要とする。しかるに近代の科學はこの信仰を與へる

ことも支持することもできなかつた故に、信仰は他の精神的表現形式を必要とするに至つた。そして他方既成宗教もまた啓蒙時代以後ますます弱體化してしまつた。かくして宗教と科學との中間に特異の一形態が、即ち「イデオロギー」といふものが新しい積極的な「信仰」として生れて來た。イデオロギーは宗教性の一形式である（邦譯本『文化哲學の諸問題』一九三七年）。政治的イデオロギーは單に宗教と科學との中間に現はれた宗教性の一形式であるに止まることなく、それは絶對的なものとして、科學を支配し、宗教を自己に隷屬せしめようとしてゐる。

かやうな政治的イデオロギーが現はれたことは、先づ、宗教にとつて勝利を意味するのではなく、却つて宗教の敗北を意味するのである。今日の政治が宗教的であるところから、これに追隨しようとする場合、宗教は自己の本質を失はねばならない。政治は宗教と竝んで一つの宗教であることに満足してゐるのでなく、寧ろ自己が宗教に代らうとしてゐる。嘗て政治を支配した宗教も、今や政治に支配されてゐる。嘗て宗教と政治とが争つたとき、政治には「權力」（ポテスタース）が、宗教には「權威」（アウクトーリタース）が屬するといふことで妥協の成立したことがあるが、今日では最早やかやうな妥協の仕方は許されてゐない。政治の權力が同時に權威であることを主張してゐるのである。かやうな政治の支配のもとに、宗教は自己の權威を主張する氣魄

を有しないのみでなく、自己の權威の存在さへ忘れてしまつたかのやうである。嘗て知識と信仰とが争つたとき、「二重眞理」の説に通路が見出された。しかるに新宗教はかやうな二重眞理の如きものを認めないであらう。なぜなら、政治は一方どこまでも天上のものでなく却つて最も地上的なものである故に、宗教的になつた政治の主張する眞理とは別に天上的な眞理も地上的な眞理もあり得ないからである。そのことはまた、從來云はれて來た形而上學と科學との區別といふが如きものをも撤廢し、科學と形而上學とは相異る領域を有するといふが如き考へ方を不可能ならしめ、政治の形而上學に對する科學の獨自性も認められなくなるのである。要するに、宗教の文化支配の場合、文化がこの支配から獨立であらうとして相争ふとき、少くとも理論的には、宗教にとつても、文化にとつても、妥協の道が可能であると見えたのに反し、政治の文化支配の場合、かやうな可能性が全く存し得ないやうに見える。

今日よく云はれることは、思想なしには政治はあり得ないといふことである。この言葉は一見思想に對する尊重を現はしてゐるやうである。しかしながら、思想と政治との關係において支配的であるのは政治であり、思想はつねに政治に従屬することを要求されてゐる。先づ、今日、思想と云へば政治的思想のことである。政治的でないやうな思想は思想とは見做されず、かやうな

思想があるとしても、それは政治的範疇即ち敵味方の範疇に入れて處理されてしまふ。次に、思想と思想との争ひは、思想的に即ち論理的な仕方で解決されるのではなく、政治的に、政治的手段に訴へて解決されるのである。更に、思想において何がオーソドックスであるかは政治的に決定されてをり、思想はこれに對して護教論的な關係に立つことを命ぜられてゐる。そこには不可侵の絶對的眞理が豫め存在する。思想はこの絶對的眞理を前提した上で種々の演繹を試みるか、この絶對的眞理をあらゆる種類の異端に對して護ることを企てるかいづれかでなければならぬ。この異端の防止にはラッセルのいはゆる「宗教裁判の理論」が適用される。これら凡ての場合において見られるのは、中世の神學の場合におけると同様の構造である。政治學は、シュミットの言葉を轉用すれば「政治神學」（彼の著書、第二版一九三四年の名）であることは勿論、あらゆる哲學、社會科學、文化科學が、本質的には政治神學であることを要求されてゐる。

奮い神學的精神は根本において政治的精神である、とアランはその戦争論『マルス』の中で云つてゐる。この言葉はアランの用ゐた意味以外にも極めて含蓄的であると思ふ。中世の終り近世の初めにおいて教會が「宗教裁判の理論」によつて新興の諸理論を彈壓し始めたのは、單に宗教上の理由に依るのでなく、ラッセルも書いてゐるやうに、寧ろ主として經濟的理由に依る

ものであつた。例へば、ルターの教會攻撃は法王にとつて莫大な財政的損失の原因となつたし、ヘンリ八世の謀逆は法王がヘンリ三世時代以來有した大きな収入を奪ふことであつた。科學は人々の心の教會支持を弱めて、遂には多くの國において教會の財産を沒收させるやうに導いた。そして今日、我々は、アランの言葉を逆にして、政治的精神は舊い神學的精神であると云ふことができないであらうか。しかも純粹に理論的に見れば、中世の政治的精神であつた神學的精神には、「自然法」といつたやうなものに合理的基礎を求めようとするところがあつた。しかるに今日の政治的精神はかやうな合理主義をも排斥しようとしてゐる。シュミットはドイツの法律學の現状について論じて、今日の法律學的思惟は具體的な「秩序の思惟と形成の思惟」でなければならぬと云つてゐる（『法律學的思惟の三つの種類に就いて』一九三四年）。この概念そのものは立派である。ところで、この秩序乃至形成の思惟は從來の思惟の中では「制度主義的思惟」に近いものであるが、フランスの制度主義的法律學はカトリック的、新スコラ哲學的世界觀を基礎とする故に、ドイツ的法律學はかやうな制度主義的思惟であることができない。秩序的思惟の原理は何かと云へば、それはまた民族である。しかも民族とはこの場合、絶對化され宗教化された政治的概念である。ローゼンベルクに依れば、血は「我々の到達し得る究極の現象であり、その

背後に溯つて探求し研究することはもはや我々に許されてゐない」。シュミットに依れば、本質的に政治的統一であるところの國家には何よりも「戦争の權利」（ユス・ベリ）が屬してゐる。しかも正義の規範に照して決定されるやうな「正義の戦争」といふものは存在せず、民族は「自己自身の決意によつて、自己自身の危険において、みづから味方と敵との區別を決定する」のである。民族を超えて正義はなく、民族が正義である。「社會正義」とか「國際正義」とかといふやうなものもあり得ないであらう。「戦争は、理想もしくは法の規範のためになされるといふところにその意義を有するのでなく、却つて現實の敵に對してなされるところにその意義を有するのである」。しかしシュミットにとつて民族は如何なる手段によつて、如何なる政治的方法を通じて眞に大衆的に自己の決意を表明するのであるか、またその決意の根據は何に基くのであるか。決意の根據は血といふ神祕的なものであるのか、かやうな決意の根據が合理的に明かにされない限り、「秩序の思惟」は何等秩序を齎らし得ないのではなからうか。秩序の思惟とは獨裁者が政治的權力によつて作り出すもの以外のものをいふのではないやうに見える。

決意はまさに無根據である。無根據である故に宗教的であると云はれるであらう。しかしそれは眞に宗教的であるのではなく、却つて決意の浪漫主義に過ぎないのである。この「決意」（エ

ントシャイドウング」といふ語は現代のドイツにおいて最も愛好される表現の一つであり、我が國にも日本浪漫派の文士によつて輸入されてゐる。それは元來宗教的な意味のものであつた。即ちそれはキエルケゴールによつてドイツに流行するに至つたものであるが、彼においては超越論的な意味を有したに反し、やがてハイデッガー等のいはゆる實存哲學のうちに採用されると共に、人間學的・內在論的なものとなり、更にシュミットによつて採用されると共に政治的・內在論的なものとなつたのである。その本質上超越的なものを認めない浪漫主義にとつて、如何にして「決意」といふものが可能であるかは、哲學的に云つても困難があるであらう。また超越的なものを認めない宗教が眞の宗教として可能であらうか。政治は宗教に代らうとするものであつて、眞の宗教ではない。しかしともかく、絶えず戰爭の前に決意すべく立たされてゐるといふことに我々の政治的存在の唯一の可能性を考へようとするシュミットの政治論が現代の性格を巧に捉へてゐることは争はれないであらう。

文化の政治への從屬が如何なる姿をとるかについて更めて敘述することを要しないであらう。それは右に述べたところから容易に描き出され得ることである。神學的精神は、ラッセルやジードの記述に従へば、今日のソヴェトの政治並びに文化のうちにも支配してゐる。重要な相違は、

ソヴェトにおいては宗教が否定されてゐる。ソヴェトの政治はむしろ科學に立つと稱せられる。その國においてさへ、今日、政治乃至科學は神學化されてゐる。ジードのソヴェト紀行についてすでに多くの文章が書かれてゐる現在、問題はあまりに多い故、我々はここでその點に立ち入ることをやめておかう。如何なる議論にも拘らず、ただ一つ確かなことは、ソヴェトにおいても文化の政治への從屬が存在するといふことである。

三

かやうにして今日における世界文化の根本的特徴は文化の政治化であり、そしてそれはまた文化の神學化である。そこに現代文化の危険がある。かくてシュプランガーでさへ、この政治化について、「これこそ今日西歐の學問が直面してゐる危機である。それは單なる危機ではなく、明かに恐るべき死の危険である」と云つてゐる。但しこの哲學者が他面、如何にしてこの政治に妥協乃至追隨する道を準備したかに就いて、私は他の場所で述べておいた。かくの如き文化の「死の危険」に際して我々は如何にすべきであらうか。

先づラッセルの云ふやうに知的自由が要求されねばならぬことは確かである。この要求が、今

日の政治的情勢において果して効果を収め得るかどうかは疑問であらう。しかし、すべての事柄について、とりわけ文化上の事柄についてさへ、ただその結果をのみ問題にするといふことは、それ自體すでに今日の政治主義の影響を受けてゐるのであつて、政治への屈服の最初の形態であると云へるであらう。結果主義にとつては現實に追隨することが最も賢明な方法である。私は今の文章を書きながら桑木或雄博士の「マッハの世界觀」の中に引かれたアインシュタインのマッハ論の一節を讀んで或る感動を覺えた（『科學ペン』新年號）。アインシュタインはマッハの認識論的研究について云つてゐる、「自然科学の研究者たるべき人々が何故に認識論の如きに煩はされるのか、さやうなことよりも一層價值のある仕事が眼前にないのであらうか、とは多くの専門家たちが口に云ひ、又云はないまでも、さう心に思つてゐると感じさせるが、自分は夫には同意しない。……マッハのメリットを價值づけるためには、マッハがかやうな一般的な問題に、彼より以前の人が嘗て想到し得なかつた何物かに考へ及んだのであるかなどの問を投げてはいけない。かういふ事柄に於ける眞理は、何度でもいいから、その時代の要求に應じて、新たに力強く彫りつけることが必要なのである。さうして繰返さないと遂に夫れは失はれてしまふ恐れがある」。聯想はやや唐突であるにしても、知的自由といふことも、何度でもいいから、その

時代の要求に應じて、新たに力強く彫りつけることが必要なのである。さうして繰返さないと遂にそれは失はれてしまふ恐れがある。知的自由が失はれてしまへば、人類の文化にとつては「死の危険」があり、「新しい暗黒時代」の来る危険があるのである。この危険は、人間は特に勝れた適應性を有するものであるから、今日の世界の情勢において存在するのである。教育が現在のやうに政治に従屬してゆくならば、やがて彼等にとつては知的自由などといふものは最初から全く問題にならないやうな人間を作り出すことになるかも知れないのであつて、危険は單なる假想に過ぎないやうなものではない。近代科學は決して突然に興隆したのではなかつた。中世の神學的時代のうちにも科學的精神、自由研究の精神を失はなかつた少數の人間が存在し、彼等によつて「聖火」は守り續けられて來たのであつて、それがやがて天に冲する炬火として燃え上つたのである。この場合、先づ政治が、そして次に文化が問題であるといふやうな考へ方に危険があることに注意しなければならぬであらう。我々は兩者を發展的に考へることに全く反對するのではないが、しかしそのやうな考へ方は問題を絶えず未來へ押しやつて、現在が現在として有する意味を抹殺することになり易い。未來はあらゆる責任を自分に負つてはくれないであらう。たとひ文化的自由は將來に至つて初めて可能にならねばならぬものであるにしても、今日においてつね

に説き續けられることが必要なのである。

今日の形態における「政治の優位」に對して反對する者は文化主義者として輕蔑されるかも知れない。かやうな輕蔑は從來すでに一部のマルクス主義者から投げられて來たものである。しかし考ふべきことは、今日においては文化主義も決して文化主義に止まるものでなく、それ自身一つの政治的意義を有し得るといふことである。なぜなら、凡てのものが政治化されるといふことが今日の必然性であつてみれば、この必然性そのものによつて文化主義にも一つの政治的意義が賦與されるであらう。今日においては、例へば、藝術至上主義といふが如きものも、その名目以外他の一つの政治的意義を有し得るのである。文化主義は、今日の政治に對する一つの批判、しかも一つの嚴肅な批判の意義を有し得るのであつて、このパラドックスを理解することが凡ての文化人にとつて大切である。

政治は運命であるといふ言葉ほど、今日誘惑的なものはないのであらう。「ナポレオンは、嘗てゲーテと悲劇の性質について語つたとき、近代の悲劇と古代の悲劇との本質的な區別は、人間が屈服すべき運命といふものを我々は最早や有しないで、昔の運命の代りに政治が現はれたといふところにあると考へた。政治はかくして悲劇にとつて新しい運命として、個人が屈從しなければ

ばならぬ環境の不可抗的な權力として使はれねばならぬであらう」、とヘーゲルは彼の『歴史哲學』の中でローマ的世界について論ずる發端に書いてゐる。ローマ的世界はかくの如き權力である、と彼は書いてゐる。政治は運命であり、また悲劇であるといふ言葉は、今日のドイツのイデオログたちの共鳴を喚び起し得るであらう。古典悲劇のテーマは運命であつた。ギリシア人にとつて運命も、それを取扱つた悲劇も彼等の民族的宗教と全く密接に結び付いてゐた。ところでギリシア悲劇は、この運命をそのまま受取つたのでなく、不合理に見えるこの運命に對して問を發して止まなかつたところから生れたのである。即ちギリシア悲劇の根本問題は、いはゆる神義論、言ひ換へれば、宗教的運命的であるものが如何にして理性の要求、我々の倫理的要求と一致し得るかといふことであつた。もし今日我々にとつて政治が「新しい運命」であるならば、我々の文化もまた、この運命に對して如何にしてそれが理性の要求、我々の倫理的要求に一致し得るかといふことを問ひつづけることから生れると考へられるであらう。しかしそれは一つの神義論としてすでに護教論的立場に立つてゐると云はねばならぬであらう。しかも、もし類推を大膽に進めるならば、今日の時代はすでに前進してゐる。ギリシアにおいて悲劇詩人についてソフィストが現はれたやうに、今日においてもすでにソフィストは現はれてゐるのである。眞に要求さ

れてゐるのはソクラテスではなからうか。ソクラテスはその時代の人々からソフィストと見做され、ソフィストとして處刑された。しかし彼は單なるソフィストではなかつた、彼はどこまでもソフィストでなかつたと同時に彼こそ眞のソフィストであつたとも云へるであらう。かくして比喩的に云へば、現代のソクラテスとは如何なるものであるか、といふことが現代文化の根本問題であらう。もとより、すでに史上のソクラテス問題が簡單でないやうに、現代のソクラテス問題は尙更簡單でないであらう。

政治の哲學支配 —— 1938.1 『自由』

ドイツの本屋からとつてゐた『ロゴス、文化の哲學のための國際的雜誌』が『ドイツ的文化哲學雜誌』と名を變へて送り届けられたので驚いたのは、すでに三年以上も前のことである。世界的權威を有した他のいくつかの學術雜誌がドイツにおいて強制的乃至自發的に廢刊されたのも、その頃のことであつたと思ふ。『ロゴス』もそのやうに世界的名聲を享受し、日本においても哲學に多少關係を有する誰もが知つてゐた哲學雜誌である。この名稱變更は云ふまでもなく政治の壓迫に依るものである。理性或ひは道理を意味するロゴスといふ雜誌は合理主義の響があつてナチスの政策に合しないであらうし、また國際的雜誌であることを標榜したその副題もナチスの政治的主張と相容れないであらう。「ドイツ・チェ・クルトウルフィロゾフィー」といふ語をここに特に「ドイツ的、文化哲學」と譯したのは編輯者の意志を尊重したことになるであらう。なぜなら、それは文化哲學のためのドイツの雜誌でなく、ドイツ的（民族的）文化哲學のための雜誌であらうと欲してゐるのであるから。世界的な文化哲學といふものは存しない。ドイツにおいては

ただドイツ的な哲學が存し得るのみであり、またそのみが許され得るのである。従つて國際的雜誌といふものは不可能であり、また無意味である。ドイツ人の哲學が世界の學者をどれほど裨益し、人類の文化にどれほど貢獻するかは問題でない、決定的に重要なことは、その哲學がドイツ的であるか否かといふことである。一民族の哲學が世界的になるとすれば、それはその民族の權力の世界支配によつてのみ可能である、政治的支配が哲學の支配の前提でなければならぬ、といふことになるであらう。哲學は自分を普及させるためにも政治的權力に追隨しなければならぬわけである。

改題された『ドイツ的文化哲學雜誌』の第一號には果して、哲學者としては殆ど問題にならず、文獻學者乃至歴史家としてまづ三流どころであるヘルマン・グロツクナーが例の長廣舌を振つて、『ドイツ的哲學』といふ巻頭論文を書いた。かやうなドイツ的哲學はその時分から俄然多量の生産を見るに至つた。ドイツにおける哲學的著述の出版が増加したといふのではない、「ドイツ的」哲學の生産が増加したといふのである。それとこれとは別のことである。哲學書の出版について云へば、いま數字を擧げることができないけれども、近年減少してゐると見て恐らく間違ひなからうと思ふ。そして附け加へて云つておけば、哲學が政治に屈服してドイツ的になればな

るほど、我々日本人には通用しないもの、役に立たぬものとなる心配があるといふことである。外貨の吸収を必要とする國家にとつてそれが一つの矛盾でなければ幸ひである。

ひとは問うて云ふであらう、——哲學が民族的であらうとすることは何故に哲學の政治に對する屈服であるのであらうか、と。もとより單純にさうであると云ふことはできぬ。先づ、哲學の政治への從屬は單に民族主義乃至國民主義の方向においてのみ考へられることではない。現在ファッシズム國家と對立してゐるソヴェート聯邦においても、別の形式、別の意義における政治の哲學支配が見られるやうである。ここで我々はその點に立ち入ることができないし、また我々にとつて差當りそのことは必要でもない。なぜなら我が國において政治の哲學支配の危險があるとすれば、それは民族主義的傾向のものであるからである。次に、民族といふことも二つの意味を有してゐる。それは實證的乃至科學的概念としての民族的と政治的概念としての民族的とに分つて考へることができる。いま問題であるのは云ふまでもなく後者である。

民族的といふことは先づ我々の生活及び文化のうちに事實として存在するものとしての民族的名ものを意味してゐる。かやうなものの存在することを全部否定することはできないであらう。しかしかやうな民族性は歴史の事實として、その意味の確定は科學的研究の結果に俟たねばなら

ぬ。およそ民族とは何かといふことが既に簡単な問題でなく、文化の民族的特殊性といふ問題に至つては更に複雑である。その場合、科學的研究の結果として、或る民族に固有のものと思はれてゐたものが實は固有のものでないといふことが明かになることも可能である。また民族性は文化にとつてそれほど重大な意義を有するものでないといふことが明かになることも可能である。また民族も民族性も歴史において變化するものであるといふことが明かになつて來ることも考へられる。更に何よりも文化の民族性の強調されること自體が一定の歴史的條件に基いてゐるといふことが明かになつて來なければならぬ筈である。いづれにしてもその場合、民族とか民族性とかは學問の對象でこそあれ、學問の前提ではない。

しかるに今日、民族や民族性が問題になつてゐるのは、かやうな實證的乃至科學的概念としてではない。この場合、民族的といふことはもともと政治的意味のものである。それは單に「民族的」といふのでなくて、寧ろ「民族主義的」といふことであり、しかも一定の政治思想、つまりファッシズムの別名なのである。この場合、何が民族的であるかは自由に検討することを許されず、却つてただ一定の政治的傾向に従つてのみ理解することを要請されてゐる。民族的と個人的、民族的と世界的との文化における意義の比重を問題にすることは許されず、寧ろ最初から民

族的なもの、絶對的なものと認められねばならぬ。民族に關する諸問題を科學的に究明しようとすることすら、自由主義的であるとして排斥されるのである。民族は政治的に絶對化され、學問に對して缺くことのできぬ「前提」となることが強要されてゐる。かくして、民族に關する科學的哲學的論述に對しては政治的に豫め一定の限界が設けられ、一定の目標が示されてゐる。言ひ換へれば、この場合、民族は一つの神話である。民族主義者は、人類とか人間性とかといふものは抽象的なもの、空想的なものであると云つて非難するが、よしんばそれが一つの神話に過ぎないにしても、彼等のいふ民族もまた同様に神話に過ぎないのではないかといふことを考へてみようとは欲しない。しかも二つの神話のうちいづれを取るかは哲學的反省によつて決定されるのではなく、政治的に豫め命令されてゐるのである。人類と猿類との差異は日本人とイギリス人との差異よりも大きいかどうかといふことを考へてみようとは欲しないのである。人類と猿類との差異は自然的なものである故に問題でなく、民族的差異は歴史的なものとして重要であると云ふならば、民族よりも一層歴史的なもの——民族が一層自然的なものであるに對して一層純粹に歴史的なものであるところの階級の方が民族よりも更に重要な問題ではないかについて考へてみる必要があるであらう。しかるにそれらのことが十分問題にせられないのは、この場合、民族的といふ

ことが政治的概念であり、哲學が政治に隸屬してゐるからにほかならない。哲學は政治に對して「護教的な」關係に立つてゐる。「神學の奴婢」と稱して中世哲學を嘲つた哲學は、今では自分が「政治の奴婢」の位置に墮したやうに見える。

民族的といふことの二つの意味即ちその實證的概念と政治的概念とを區別しなければならぬ必要は、今日の狀態における政治と科學乃至哲學との關係を通して明瞭になつて來る。私は今この關係を一つの實例について、即ちシュプランガー教授の哲學について、一層具體的に説明しようと思ふ。それは私がこの教授の哲學を特別に重要と考へるためでなく、教授が最近まで日本に滞在して諸所において講演を行ひ、その名前と思想とが専門の哲學研究者以外にも廣く知られてゐるといふ便宜があるためである。そのうへ、それらの講演の翻譯を集めた『文化哲學の諸問題』といふ書物は、自由主義的であつた哲學者が如何にして政治に支配されたかを示してゐる點においても、特に興味があるためである。

シュプランガー教授の哲學はもと自由主義的なものであつた。その自由主義的傾向はなほ元のまままでこの書物の中にも殘存してゐるのである。教授は「現代文化に於ける精神科學の運命」といふ極めて徴候的な題を附せられた一章に於て、「イデオロギー」と「學問」とを區別してゐる。

かやうに區別することが既に自由主義的な考へ方を現はしてゐると云はれるであらう。イデオロギーといふのは政治的に規定された思想のことであり、とりわけ政治的イデオロギーを指してゐる。政治的イデオロギーは主として「權力への意志」から生れると教授は見てゐる。これに對し學問は「眞理への意志」から生れるのである。かやうな見方のうちに我々はまた既に教授の思想を以前から特徴付けてゐた折衷主義的傾向を認めることができるであらう。

ともあれ、學問は眞理への意志から生れるのである。それには異論はない。シュブランガー教授は學問の立場をイデオロギーに對して擁護するものの如く次のやうに述べてゐる。「眞理への意志は先づ瞑想的態度として作用する。換言すれば客觀的見方、客觀的態度として現はれるのである。この客觀的瞑想的態度は、決して性格のない（性格を缺いた）中立的態度ではなく、判斷の公正を求むる態度である。そしてこの公正を求むる態度には、強固なる性格と自己統御との二つのものはこれを缺く事が出来ないのである。一人の學究者が、事實かくの如き態度を取り、又嚴肅なる氣持を持つてこの法則に従ふや否やは、外部から支配する事の出来ない深い學問の良心の問題である。かくの如き誠實さの中に、かくの如き清廉さの中に、學問本來の道德的根源が横はつてゐるのである。若しこの心根（エートス）が破壊せらるるならば、一民族の眞の學問的精神

は死滅して了ふのである。」この言葉は眞理への意志を明かにしたものであり、我々はこの哲學者の態度に對して敬意を表せざるを得ない。哲學者の意志は眞理への意志でなければならず、眞理への意志の強烈であるか否かが哲學者の本質的な資格を決定するのである。更にシュプランガー教授は政治的イデオロギーに對して挑戰的な口吻をすら漏らしてゐる。「現に生々と存在してゐるイデオロギーは、學問をなまぬるいもの、中立的なもの、従つて又非行動的、非效果的なもの、無用のものと考へるのである。イデオロギーは、學問を自己の勢力下にひきずり込み、武器として役立つやうに作り直すであらう。これに對し方法論的に嚴密なるべき學問は、イデオロギーには論理的基礎付けが缺けてゐることを直ちに見出すのである。特に政治的イデオロギーの中に、單に黨派的ドグマの假裝した姿を、一面的・黨派的關心の假裝した姿を見て取るのである。そこには學よりも意が動いてゐる。ウィッセンシャフト（科學）よりも寧ろウィルレンシャフト（我學）である。學問は、その時々々のイデオロギーと論争を繰返さなくてはならぬであらう。學問はイデオロギーの中から研究題目を見出し、又新なる研究の領域を與へられるであらう。然し學問の基本的構造は、戰の福音の持つそれとは異なるものであり、その方法も亦本質的に全く異つたものである。」この言葉のうちに我々は政治の支配から獨立であらうとする學問の意志の

一つの現はれを認めることができる。

ところでシュブランガー教授は學問的精神について右のやうに述べた後、更に考ふべきこととして次の三つの點を擧げてゐる。

第一に、認識の仕事には、その研究方法の上に傳統といふものがある。即ち人々から承認された試験済みの方法が次々に傳へられてゐるのである。例へば手工業などにも傳統的な方法、遣り方があつて、徒弟はこれを習はねばならぬやうに、學問にも全く同様のことがある。學問においても長い歴史的過程を経て初めて見出された內的法則——學問独自の法則がある。シュブランガー教授のこの說に對して誰も異議はない筈である。學問について論ずるためにはそのやうな方法乃至法則を先づ習得しなくてはならない。教授の云ふやうに、「よくあり勝ちの事ではあるが、素人や非専門家がそれに口ばしを入れるやうな事があつてはならないのである。大工仕事に對してさへ、全くの素人のくせに權威ある判斷を下さうと試みるやうな大膽な人間はゐないであらう」。しかるに事實は反對に、今日においては、學問については素人に近い筈の政治家や官僚が學問や思想の問題に容喙し、權力をもつて干渉を行ふといふことがないであらうか。學問の權威は政治の權力によつて侵害されてゐる。かやうな事實を學者が默認してゐるとすれば、それは

學問の政治への屈服を意味することになるであらう。右のシュプランガー教授の説は政治の哲學支配が如何なる性質のものであるかを示すものである。ファッシズムは傳統主義であると云つても、學問の傳統を決して尊重するのではない。傳統もまた政治の支配を免れないのである。

第二に、——教授は云ふ——「學問的見解の多様性、即ち様々の學派、學説が分れるといふ事は、決して眞理探求の障害とはならない。何故ならば認識の對象それ自體が、既に我々の考察、研究に對して様々の面を提供してゐるからである。更に又かくの如き矛盾、反對、或は緊張の中に學問の生命が——他の方面に於けると同様に——存するのである。」この言葉は學問の自由、研究の自由の精神において語られてゐる。もしこの言葉が正しいならば、ただ一定の思想の存在をしか許さず、學問に對して統制を行はうとする政治的權力への屈服は學問の自殺を結果しなければならぬであらう。自分の思想が容認されてゐるからと云つて、他人の思想の彈壓されてゐる場合、これを默視するといふが如き利己主義は、學問的協同の精神に反し、學問そのものに忠實でないことにならねばならぬであらう。シュプランガー教授のこの説もまた政治の哲學支配が如何なる形で現はれるかを示すものである。

しかるに教授が第三の點として擧げてゐるものは特に注目を要する。なぜなら以上の二つの點

において學問的精神を擁護してゐるやうに見える教授は、ここに至つてひそかに政治への妥協乃至屈服の道を用意してゐるやうに思はれるからである。「學問は（人々が欲するが如く）全然前提を持たないと云ふやうなものではなく、學問は理論的の、又超理論的の前提を持ったものである。人々は繰り返し繰り返し純粹經驗といふやうなまぼろしを追つてゐるが、最も本源的の理論的前提はこれを缺く事が出来ないのである。如何なる學問も一つのア・プリオリを持つてゐる。換言すれば、範疇の體系と、單に相對的意味でア・プリオリなる概念の體系と、假設の體系とを持つのである。個々の學問（個々の科學）がこの理論的前提、或は基本的前提を明かならしめようと努力するのは極めて當然の事である。——然しながらこの外になほ超理論的の、理論以外の前提が不可避的に存在するのである。そしてこの種的前提は、精神科學に於て特に重大なる役割を演じてゐる。何故ならば精神科學に於ては、精神が自己自身の形態に就いて思索してゐるからである。」すべての學問に前提があることは争はれないであらう。無前提的であらうとする哲學ですら前提を有してゐる。しかし學問は先づ前提をできるだけ少くすることに努めねばならず、また次に自己の前提に對して絶えず反省を加へてこれを出来るだけ客觀的なものにする。ことに努めなければならぬ。學問には前提があるからと云つて、どのやうな前提でも勝手に取ること

が許されるわけではない。まして哲學は從來そのやうな學問の前提を吟味することを自己の固有の仕事と考へて來たのであり、その意味において哲學は無前提的であるとも云はれたのである。

哲學は如何なる場合においても自己自身の、更に他の諸科學の前提について検討を加へるといふ任務を抛棄すべきではない。しかも問題は、シュプランガー教授のいはゆる「理論的」前提と「超理論的」前提といふものにある。教授はそれが共に「前提」であるといふことから、それらを同格的に取扱ひ、そして學問には一般に前提が必要であるといふことに結び付けて、「超理論的」前提を辯護しようとしてゐるやうに見える。そこに危険が含まれてゐる。いはゆる超理論的前提とは、就中、「人間はある（特定の）國民の中に、ある國語の中に、ある時代の中に、ある社會層の中に自己の位置を有してゐる」といふことである。他の箇所で一層簡單明瞭に述べてゐるところに依れば、「我々は全然最初から國民的性質を擔つたものである。我々は國民的個性を擔つた人間なのである。そして我々は世界人、國際人である前に、國民の一人なのである」といふことである（前掲書「文化と國民性」）。即ち學問は一般に前提を缺き得ないといふ教授の哲學は、いつしか學問は國民性乃至民族性を前提としなければならぬといふ哲學に轉化してゆき、そしてこの前提の上に立つた議論が教授の右の書物を全體として濃く彩つてゐる。それは哲學の政治へ

の妥協乃至屈服を意味しないであらうか。なぜなら先づ、かやうな事柄を認めるならば、教授が自由主義者らしく折角區別したイデオロギーと學問との區別は抹殺されてしまはねばならなくなるからである。國民性或ひは民族性を學問に缺くことのできぬ前提として前提する學問はウィッセンシャフト（科學）であるよりも寧ろウィルレンシャフト（我學）であり、イデオロギーにほかならないであらう。このことは一面においてイデオロギーと學問との區別がもともと抽象的なものであつたことを示すのである。政治は哲學に對して民族主義的前提を要求するにしても、この前提が眞に前提たるの資格を有するか否かを飽くまでも吟味することが哲學の任務であるべき筈である。

前提といふ言葉に操られて、理論的前提といはゆる超理論的前提とを同じに考へてはならぬ。幾何學における公理體系の如きものと、人間は全然最初から國民であるといふが如き前提とは、學問に對する意義、性質を異にしてゐる。前者は學問的には客觀的前提であり、故に幾何學は民族を越えた學問として成立してゐるのである。範疇の體系の如きも決して單に主觀的なものでなく、それ故に「理論的」前提と云はれ得るのである。しかるに民族性前提の如きいはゆる「超理論的」前提は學問的には主觀的前提であつて、もしこれを前提として認めるならば、幾何學の

如きも「ドイツ的幾何學」、「日本的幾何學」といつたものになつてしまひ、學的普遍性を有し得ないであらう。かやうな主觀的前提を出来るだけ除去するといふことが、教授も認めるやうに「客觀的見方、客觀的態度」を本質とする學問の目的でなければならぬ。理論的前提と超理論的前提とは同格でなく、寧ろ後者を否定することによつて前者は生れるのである。尤も、我々の主觀が現實において民族的に規定されてゐることは何等かの程度事實である。しかしそれは民族性の實證的概念であつて、それを學問に缺くことのできぬ前提であると考へるとき、それは民族性の政治的概念へ移行することになるであらう。我々の認識が、特に精神科學の場合主觀的制約を有することは疑はれないにしても、そしてこの主觀が現實において民族的規定を有することも否めないにしても、もしこの主觀が全然最初から民族的なものであるとしたならば、學問といふものは一般に不可能でなければならぬ。我々の主觀には現實においても民族を越えたところがあり、それ故に學問も成立し得るのである。かやうに現實的主觀には民族的なところと超民族的なところがあると見る場合、その民族的なところを一面的に強調することは學問の立場にとつてでなく特定の政治の立場にとつてのみ重要であることができる。我等の思惟に免れ難い主觀的制約は、これを自覺的に反省し客觀的に認識することによつて除去してゆかねばならぬ。固より超

理論的制約はまさに超理論的なものとして單に理論的にのみ排除され得るものでなく、實踐的に排除されてゆくことが必要である。そして人類の歴史の發展における人間の現實の生活の發展は從來その方向に向つて進歩を遂げて來たのである。學問の立場から要求される我々の實踐の方向は、我々の主觀が民族的制約から實踐的に解放されてゆく方向でなければならぬ。その實踐において民族的特殊性に固執することは學問の要請でなくて特定の政治の命令であり、かやうな政治は學問を破壊する危險を有してゐる。

「若しも我々が學問の政治化と、社會學的整備の道を更に進むならば、我々は極めて近き將來に於ける學問一般の死を豫想しなくてはならぬのである。」「これこそ今日の西歐の學問が直面してゐる危機である。それは單なる危機ではなく、明かに恐るべき死の危險である」とシュプランガー教授は云つてゐる。まさにその通りであらう。しかるにそれにも拘はらず教授は民族性について、「我々はこの事實を承認しなければならぬ。それと共に我々は學問の前提をも承認しなければならない。これ等の前提は決して缺陷と云はるべきものではなく、それ等は皆內的の合目的性を持つたものである」と述べてゐる。ここに民族性の實證的概念とその政治的概念とのすりかへられる道が準備されてゐる。個人性や民族性が文化の生産にとつて內的の合目

的性を有することを我々も決して否定しない。しかしそれは普遍性や人間性（人類性、世界性）を豫想しての上のことである。この基本的豫想を抜きにして特に民族性のみを強調するといふことは學問の政治への屈服である。更に教授は、イデオロギーの政治性を宗教性に見做すことによつて政治への妥協の道を用意してゐるやうに思はれる。教授に依れば、「學問は何處に於ても宗教の胎内から生れて來たものである」そして「イデオロギーは宗教性の一形式である、或は少くとも宗教の補充物である」。しかし單に民族的であつて人類的でないやうな眞の宗教が存在するであらうか。人類の理念の發達にとつてキリスト教は重要な貢獻をなして來た。イデオロギーは宗教の補充物ではなくて寧ろ對立物である。宗教がこれを補充物と見るとき、宗教そのものがすでに政治の支配下にあると云はなければならぬ。「イデオロギーと學問」との對立は教授の云ふやうに「信仰と知識」との對立といふ從來の問題の新しい形でなく、従つて前者を後者と同様の仕方、例へば凡ての知識の基礎には信仰があるといった風に、學問の前提は民族性であると云つて、解決することは許されないのである。

眞理を愛する者は政治を單に「權力への意志」に委ねることを許し得ないであらう。政治もまた眞理の立場に立たねばならず、哲學者の任務は政治を眞理の立場に立たせることにある。政治

の權力は如何なる權威を有するか、と哲學者は問はなければならぬ。單なる權力は權威を有しない。權力は眞理と結び付いて初めて權威を有するのである。「思索を缺いては眞理に到達する事は不可能である。而し眞に深く正しき思索は、又正しき行爲を生み出すべきものである」、とシュブランガー教授は云つてゐる。まことにその通りである。しかるに眞の思索は政治によつて強要された前提を前提としてそのまま受け容れることができないであらう。「眞正の知識のうちには正しき行爲へと導く絶對的の力が横はつてゐる」ならば、眞理への意志は權力への意志の前に屈することができない筈である。

大學の權威
——1938.1『文藝春秋』

一

大學に於ける「事件」は次から次へ現はれて來る。大學はもはや平和の園ではない。大學もまた嵐の中に立つてゐる。極く近いところでも、京都の同志社大學事件、東京帝大の矢内原教授事件等、官立たると私立たるとを問はず、大學の事件は跡を絶たない。そして甚だ遺憾なことは事件の起る度毎に、社會における大學の信用が失はれ、大學の權威が墜ちてゆくやうに思はれることである。これは大學の存在の本質に關はる重大な事柄である。裁判所に權威が認められなくなつた場合、裁判所の存在は疑はれねばならぬやうに、大學もその權威が認められなくなつた場合、その存在が疑はれねばならぬであらう。大學の權威は勿論その建物や設備に存するのでない、それはその教授の有する位階にも、その學生に與へられる稱號にも存するのでない。大學の權威はなんら特權階級的のものであり得ないし、またあるべきではないであらう。大學の權威が

疑はれるやうになつた今日、大學の權威はいつたい何處に存するかについて、教授も學生も深く考へてみる必要があると思ふ。

近年における大學の事件の先づ一つの特徴は、それが教授間の反目、軋轢に基くと云はれることである。そして更に注目すべきことは、この反目、軋轢が學外の勢力とつながりを有すると云はれることである。以前の學園事件は主として學生運動に關係してゐた。學生運動の當否は別にしても、事件の主體が學生であつた間は、事件そのものにも明朗なところがあり、外部にゐる者もその性質をよく理解することができた。しかるに事件の當事者が教授に移つて以來、事件が思想問題である場合にも明朗なところが無く、何か私的なもの、派閥的なもの、陰謀的なものが背後にあるのではないかと感じられるやうになつた。事の眞偽はともかく、それらの事件が學外の或る政治的勢力と連繫を有するもののやうに囁かれるのも、そのためであらう。事件を起すこと自體があらゆる場合に大學の權威を失墜させるわけではない。事件が公共性（エフエントリヒカイト）を缺いてゐるといふことが、先づ第一に大學の權威を疑はせる原因である。

大學教授も人間であるから、嫉妬、猜疑など、人間的な感情に動かされることがあるのは己むを得ない。けれども大學教授は何よりも學問といふ最も公共的なものに仕へる者である。この自

覺があれば、大學の權威に關するやうな重大な事件において個人的な好惡や愛憎は問題にならず、この自覺に基いて行動される限り、私的な黨派や暗闘は存在し得ない筈である。大學はつねに學問の立場に立つことによつて最も公共的な團體であることができ、學問に本質的な公共性は大學を特權階級にすることなしに特權階級以上の權威あるものになし得るのである。大學教授も人間である故に名譽心や權力慾を有するのは自然である。それにしても、この頃の事件は「人間的な、餘りに人間的な」ものを感じさせる。教授の名譽心は學問の名譽のために仕へねばならず、その權力慾は大學の權威の前に服しなければならぬ。ところが今日の實際は、「學問的良心」といふものでさへ私的なものとなつてゐるはしないであらうか。良心はもとより人格的なものである、しかしそれ故に良心を私的なものとすることは正しくない。學問的良心は元來公共的なもの、従つてまた社會的なものである。大學といふ共同體が一つの良心を有するのであり、これによつて大學は權威を有し得るのである。ところが近頃では、良心といふものが私的なものとなつた上に、更に困難な現實から逃避するための一つの場所とさへなつてゐるはしないであらうか。この危險は、あの「教養論」が流行して、個人の主體的調整が云はれるやうになつて以來、學生の間にも現はれてゐる。良心といふものが、同僚や友人の運命はどうであれ、自分だけ潔くして

をりさへすれば、しかも自分の行動はどうであれ、心だけ綺麗でありさへすれば、それで好いといった風な、個人主義的なもの、主観主義的なもの、獨善主義的なものなる傾向は、大學に對する外部からの壓力が激しくなるにつれて、増して来る。この種の個人主義、主観主義、獨善主義は、大學に特に著しく殘存するインテリゲンチヤの特權階級意識のために容易に生じ得るものである。學問的良心は公共的なものとして大學そのものの精神である。大學に屬する者はこの共同體の公共的な良心に従ふべき義務を有してゐる。

大學は學問に仕へる團體であるが、この團體も團體として強力でなければならぬ。しかし大學は政治團體でない故に、この團體を支配するものは權力であつてはならない。寧ろ大學は、自己の任務とする學問の研究を……するやうな……が……た場合、學問擁護の立場において自己の存在を防衛するために強力な團體であることが必要なのである。強力であるには大學の内部に協同が存しなければならぬ。この協同は大學が自ら一個の政治的勢力となるために必要であるといふのでなく、元來は學問の進歩發達のために必要であるのである。もしも學問が全く個人的なことであるならば、大學といふ組織は不要であらう。大學の協同は先づ學問のために要求されるのであつて、學問的精神に活かされてゐなければならぬ。そして次にかやうな協同が存在

する場合、それはまた大學が權威ある團體として自己の存在を……………に對抗するための力ともなり得るのである。ところがもし大學が大學教授といふ職業的利害によつて結ばれたギルド的なものに過ぎなくなつてゐたらどうであらう。その場合、大學の權威は認められないばかりでなく、大學は、將來そこで何等かの地位を獲ようといふ目的を有する者以外、一般の學生大衆の眞實の關心をつなぐことができず、その結果、團體として無力にならざるを得ないであらう。學生の力が加はらない限り、大學は強力であり得ない。かやうな協同とは反對に、大學の内部に私的な反目や軋轢が存在する場合、それは……………を容易ならしめることになる。そしてもしこの反目や軋轢が……………と結び付く場合、それは學園を破壊するに至るであらう。今日、大學が協同一致して、…に對して學問を防衛する必要があると云はれる時において、大學をそのやうな仕方で内部から……………化する者が萬一あるとすれば、その者は大學にとつて最も……な人物であると云はねばならぬ。

ところで大學といふものの中には、勿論、學生が含まれてゐる。學生がその構成要素となつてゐるといふことが、大學を研究所やアカデミーなどから區別するのである。學生は大學の活動にとつて單に客體であるのでなく、却つてその主體的要素である。その意味において學生と教授

とは「仲間」であり、學生も大學における學問の研究について責任を分擔してゐる。學生は主體的に、學問の進歩と大學の權威の維持とのために協同しなければならぬ。しかるに今日の學生にかやうな精神が次第に乏しくなつてゐるのは、何よりも先づ彼等にとつて大學は就職のための機關を意味するやうになつてゐる故である。或る教授の學問に對する共鳴乃至尊敬からではなく、ただ就職の便宜があるといふ理由で、その教授の研究室に入る者が多いと云はれる現狀において、大學の權威などは問題にならないであらう。かやうにして今日の學生には自分たちも大學の主體的要素であるといふ自覺が次第に失はれつつあるやうに思はれる。就職が最大の關心となつたことは、社會的原因に基くのであるが、この現狀において大學の權威が墜ちてゆくことは確かである。

ここで大學の權威といふものが歪曲されないために附け加へておかねばならぬことは、我が國の大學には他の所よりも恐らく一層多く封建的なものが殘存してゐるといふことである。各大學相互間の封建的な封鎖性、教授の徒弟制度的採用法、親分乾分の關係、學閥（學派ではない）や閥閥、等々、その封建性は到る處に認められるであらう。かやうな封建性が存在する以上、大學の自由などといふことが叫ばれても、それがどれほど切實な生命的な要求であるか疑問であるで

あらう。大學の自由は、何か事件が起つたときに、思ひ出したやうに叫ばれるのみで、いはゆる日常闘争を通じて眞剣に要求されるといふことがなく、その叫びも今日では次第に弱くなりつつあるではないか。外部に向つて自由を要求する大學は、先づ自己自身のうちにおいて大學の自由といふものを實現することに努力すべきであつて、この點では今日においても政治的權力と衝突することなしに實行し得る事柄が多いであらう。殘存せる封建性は大學の特權階級意識の基礎となつてをり、そして注意を要することは、この特權階級意識が大學の權威と思ひ誤られてゐることの稀でないといふことである。大學の權威について我々がその公共性を強調したのもこれに依るのである。

二

時局の影響を受けて大學の問題もいろいろ變化して來た。一般的に云つて、最も前面へ現はれて來た問題は、大學と國家との關係である。大學が國家を無視してならぬことは云ふまでもない。國家の費用で出來てゐる官立大學のみでなく、私立大學にしてもその點においては同様である。しかしこの際いろいろ考ふべきことがある。

先づ、國家とその時々々の政治とは同じでなからう。國家は悠久であり、政治的風潮は時に從つて變化する。時流に追隨すること必ずしも眞に國家を愛する所以ではない。時流を批判する者が愛國者でないといふことはあり得ない。むしろ國家の將來を憂ふる故に現在の風潮に對して批判的にならねばならぬといふことは生じ得る。もし凡ての者が無批判的に時流に迎合してゆくならば、國家は却つて危いであらう。物を客觀的に見てゆくといふことが學問の態度である。一時的な或ひは局部的な見地にとらはれることなく、時間的にも一層廣い見地に立つて物を見てゆくといふことが學問の態度である。大學はその生命とする學問の精神に從つて時局の正しい認識を得ることに努力すべきであつて、それは國家にとつて有益でこそあれ有害であるべき道理はない。批判的精神を失ひ、徒らに時流に迎合するといふが如きことでは、大學の權威は疑はれねばならぬであらう。

大學が國家に仕へるのはその學問によつてである。國家は、學問の進歩發達が國家に必要であればこそ、大學を設立したのである。眞理は個人や黨派にとつて必ずしもつねに都合なものではない。ところがそのために一部の者が大學の學問を自分に都合の好いやうに變へようとするならば、それは學問の破壊であり、學問の進歩發達を必要として大學を設立した國家の意志に反す

ることになるであらう。大學教授の場合、自分の弟子が自分の思想を批判するやうなことに會ふかも知れない。その時、この弟子の思想が自分に都合が悪いといふ理由で彼を排斥するならば、その教授は眞に學問に仕へる者と云ふことはできぬ。同じやうに政治家は、たとひ或る大學教授の學問が自分には好ましくないものであつても、國家といふ客觀的なものの立場に立つて自己を制御し、徒らに彈壓を行つてはならない筈である。大學の權威が維持されることは國家にとつても大切である。大學の權威は「眞理への意志」に基くのであつて、國家の理想と眞理とは矛盾すべきものではないであらう。

すでに國家は學問の進歩發達のために大學の必要を認めた以上、大學がこの寄託された任務を遂行する上に必要な條件を大學に對して認めなければならぬ。かやうな條件のうち第一のものは研究の自由である。研究の自由は學問の進歩發達に必須の條件であり、またそれは學問の公共性のためにも要求されてゐる。大學自身としては研究の自由と協同とが決して矛盾するものでないことを示さなければならぬ。しかるに今日の大學においてはその實が十分に示されてゐないのでないか。そしてそのために研究の自由が外部から脅かされることを多くしてゐるのではないか。そのうへ今日、研究の自由を要求すべき大學において却つて權威主義の傾向が著しくなりつ

つあるといふことがないであらうか。大學の權威と學問における權威主義とは嚴に區別さるべきものであり、我々は後者を否定するだけ、それだけ多く前者を主張するのである。權威主義は大主義であり、學問に大切な批判的精神の喪失を意味してゐる。權威主義は官僚主義の一種であるが、この官僚主義は、現在、官立大學においてのみでなく、元來は官僚主義に反對して起つた私立大學においても、次第に増してゐるやうに思はれる。それは大學のギルド化や特權階級意識と結び付くことは勿論、この時代の政治的風潮によつて助長されてゐる。大學の官僚化を防ぎ得る最も有力な要素は學生大衆であるべき筈であるが、學生の間にすらこの頃では權威主義が見られるやうである。權威は個人にあるのではなくて大學にあるのであり、學問と眞理とを實現するものとしての大學にあるのである。

研究の自由と竝んで大學の存在に必要な條件は、大學の自治である。大學の權威は大學の自治なくしては維持され難い。とりわけ學問にとつて有害であるやうな政治化を防ぐために大學の自治は必要である。教授の任免が政治家の都合によつて勝手に行はれる場合、教授は安んじて眞理の探求といふ自己の任務に従事し得ないであらう。今日各方面において唱へられてゐる大學制度の改革にしても、大學は自らそのイニシアチブを取るべきであるに拘らず、その氣魄に乏しいや

うに見受けられる。かやうな意力の缺乏は、大學は社會の「特等席」であるといった風の氣持から來るのであらう。ここでも大學のギルド化と特權階級意識とが改革の妨害となつてゐる。但し改革は時流に迎合するためのものであつてはならず、その改革においても大學は權威を示すべきである。一體に、個人主義の排斥が叫ばれてゐるこの時代に、大學においては眞の協同の精神が乏しいのはどうしたことであらう。嵐の中に立つ大學の運命を眞劍に考へる者が餘りにも少數なではなからうか。自分の地位が安全でありさへすれば、自分の就職が確實でありさへすれば、大學の權威なぞどうなつても好いのであらうか。國內相剋が戒められてゐる場合に、大學において儕輩排斥するといふが如きことがあつて好いのであらうか。

三

ともかく時局の壓力は容赦なく大學の上にも加はつてゆく。大學はもはや社會の「特等席」であり得ない。支那事變に對して大學はこれまで超然主義といふものを取つてゐたが、今やこの超然主義を排して時局に對して積極的に協力しなければならぬと云はれるやうになつて來たのである。しかし超然主義といひ、積極的協力といふのは如何なることであらうか。

事變の當初インテリゲンチヤは冷靜であるとも冷淡であるとも云はれた。冷靜にせよ、冷淡にせよ、そのことがともかく可能であつたのは、客觀的に見れば、これまでのところ事變の國內的影響がそれほど現はれてゐなかつたためである。そして主體的に見た場合人々は果して何等かの確信があつて冷靜であり、乃至は冷淡であつたのであらうか。かやうな態度そのものが實はオポチュニズムの一種に過ぎないと云へないであらうか。歴史のこの重大な時期に當つてなほ就職のことばかり考へてゐるやうな學生が多くては心細い。冷靜といふことが現實をできるだけ回避するための一つの口實であつては困る。眞に冷靜であることは悪いことではないが、やがて何人も冷靜であり得ない狀態が來た場合にも、なほ且つ冷靜であり得るだけの確信があるであらうか。その冷靜さには果して權威があるであらうか。消極的な態度、回避的な態度には勿論なんらの權威も認めることができぬ。積極的な冷靜といふものがあるとすれば、それは現實に對してつねに深く關心しながら、しかも批判的精神を失ふことなしに、現實の動きを理論的に把握してゆくといふことであらう。批判的精神と理論的把握とが缺けてゐるところに眞の冷靜は考へられない。眞の冷靜はいはゆる超然主義と同じでない。現實に對して無關心な超然主義には積極性がなく、従つて權威がない。超然主義をもつて大學の權威であるかのやうに考へてゐるならば、大學は時

代から取殘されてしまはねばならぬであらう。今日の時代は大學をいつまでも社會の「特等席」としておくことを許さないのである。

しかしながら、超然主義は排斥すべきであるにしても、時流に追隨するといふが如きこともまた慎しまなければならない。追隨や迎合に權威の存し得ないことは、すでに繰り返して述べて來た。徒らに興奮することはなほさら危険である。それでは大學が時局に對して積極的に協力するといふのは、いつたい何を意味するであらうか。先づ注意すべきことは、大學は政府の政策を樹てるための機關ではないといふことである。大學は企畫院の如きものでないことは勿論、その他何等か政府の設置する調査會、審議會、等々の如きものではない。大學においては學生がその「市民」であるといふことによつて既に、大學は政府の政策樹立のための機關であることは不可能である。大學をかやうな機關と考へようとすることは、學生の存在を無視したことになるであらう。尤も、大學教授が何か政策を持つてゐるといふことはあり得ることであるし、また望ましいことであるかも知れぬ。けれどもそれは大學に對してその本來の任務として要求されてゐることではない。そのうへ、大學教授は事實として政府の設置した學外の種々の調査會、審議會等に席を有する場合が多い——蓋し餘りに多い——のであるから、もし何か獻策したいことがあれば、

この機關を通じてすれば好いわけであつて、大學が大學として「時局に獻策」すべき必要は存しないやうに思はれる。この點について、このたび「百八十度の轉向」をしたと云はれる東大經濟學部の土方、本位田兩教授の談として傳へられることがもしその通りであるとすれば、認識に混同がありはしないであらうか（十一月二十五日附東京朝日新聞參照）。なほ進んで云へば、我が國の大學においては、政策を論じたがる學者が餘りに多く、反對に純理論家が少な過ぎるのである。これは我が國の大學における恐らく重大な缺陷の一つであり、大學教授の懷く政策といふものがどれほど價值のあるものかは知らないが、大學に權威が認められないのは、この、理論の缺乏といふことに關係がありはしないであらうか。新聞紙の云ふところに依れば、東大經濟學部が「時局に獻策」する申し合せをしたことは「實社會各方面に『頭腦の貧困』の叫ばれる折柄まさに一大妙音」ともいふべきものであるとのことだが、今日の社會における「頭腦の貧困」は決していはゆる政策の貧困を意味しないであらう。政策を論じたがる者、政策を持つてゐると稱する者はいふ餘るほどあるのである。現に例へば北支工作について如何に多くの政策が提唱されてゐることであらう。その場合もし大學教授の懷く政策に何等かの權威があり得るとすれば、その理論的基礎がしつかりしてゐるといふところになければならぬであらう。政策も大學においては

理論でなければならぬ。今日の社會における「頭腦の貧困」はまさに文字通りの意味における頭腦の貧困即ち「理論の貧困」を意味してゐる。大學は政府の政策の貧困に對して責任があるのでなく、理論の貧困に對してこそ責任があるのである。時流に對して批判的であるといふことは、それに對して眞の理論的基礎を要求するといふことである。今日の時局において理論が不要になつたわけではないであらう。むしろ益々必要とされてゐるのである。今日問はれてゐるのは、大學は如何なる政策を有するかといふことであるよりも、大學は如何なる理論を有するかといふことである。これは單に今日さうであるのではなく、つねにさうであるのである。理論は政策の基礎であつて、やがて實社會に出て活動する學生が大學において研究しなければならぬのも主として理論であり、いはゆる政策といふが如きものではない。ところで理論を把握するには、時流のまにまに動くといふことなく、却つて時代の動きを冷靜に批判的に觀察し検討するといふことが必要である。もしも現象と本質とが同一であるならば、一切の學問は無用であらう。知性は現象に追隨することを許されない。眞の理論はもとより概念や論理の遊戲ではない。今日の人々が求めてゐる理論は切實な理論である。大學の權威は、時代と沒交渉な概念の遊戲に得意氣に耽るといふことにあるのでないと同様、「政策的な、餘りに政策的な」問題を得意氣に談ずる

といふことにあるのでもないのである。

時局に對する積極的協力と稱せられるものと關聯して警戒しなければならぬものは、大學の政治化である。文化の政治化によつて文化の破壊される危険の甚だ多い今日において、大學の政治化も戒慎を要するものの一つである。勿論、學生にしても、教授にしても、政治的關心は持たねばならぬ。その必要は從來すでに繰り返し繰り返し云はれて來たことである。それは政治に對する知性的な、理論的な關心を謂ふのである。ただ本能的な、衝動的な關心であるならば、現在のやうな情勢において、誰が政治的關心を有しないであらうか。實際に大切なことは、現象の動きの慌しさに心を奪はれて理論的な見方が失はれることのないやうにすることである。何物にも驚異しないことは傲慢にならない、けれどもただ驚愕し、ただ興奮してゐるのでは知性の權威といふものはないであらう。今後まだまだ激しい動きが來るかも知れないのである。政治的關心はつねに活潑でなければならぬのであるが、そのために學問が政治に屈服してしまつてはならぬ。むしろ現在の情勢においては、政治的關心は學問を政治に屈服させてしまはないために要求されるのである。學問を政治化するのでなく、却つて政治を學問的に、言ひ換へれば合理的にするために、政治的關心が必要なのである。學問が政治に屈服してしまふやうでは、大學の權威は認め

られないであらう。かやうな屈服が暗黙の間に進行してゐるやうなことがないであらうか。最も忌むべきことは、今日の時代の風潮に乗じ、これを利用して大學の政治化を企てようとする者の存在することである。大學は如何なる意味においても政治的でないといふのではなく、また政治的であることが絶対に不可であるといふのでもない。只如何なる場合においてもその政治性は學問的精神に反するやうなものであつてはならず、また大學は學問を擁護すべき立場にあることを忘れてはならないのである。

ギリシアの哲學者は、教育が國家に從屬すべきことを主張した。しかし彼等にとつて眞の國家とは單に權力的なものではなかつたのである。プラトンは法律篇の中で、眞の教育を單なる職業教育から區別して、眞の教育とは「正義をもつて治めまた治められることを知る完全な市民となる欲望と希求とを喚び起すところの徳への教育」である、と云つてゐる。大學の國家への、學問の政治への從屬が問題になつてゐる今日、この言葉は想起されるに値するであらう。教育の目的は「完全な市民」を作ることであり、完全な市民とは「正義をもつて治めまた治められることを知る」者のことである。この場合、「正義」といふことの力説されてゐるのは勿論、「知れる」といふこともプラトンの哲學の本質に鑑みて強調された意味に、即ち理性によつてその理由を認

識してゐるといふ意味に解しなければならぬ。大學の目的は完全な國民を作ることであるが、完全な國民とは治める立場においては固より、治められる立場においても正義に従ふことを知れる者のことである。アリストテレスもまた教育を國家に従屬すべきものと考へたが、その際國家の權力は理性と叡智とに基かねばならぬと述べてゐる。政治はその權力が理性に基くとき初めて權威を有するのである。政治が單に權力的なものでなく、眞に權威を有するものであるならば、大學の精神である眞理の意志とは矛盾しない筈である。政治をして權威を有するものたらしめることが、政治に協力しようとする場合、大學の任務でなければならぬ。

ジイドのヒューマニズム —— 1938.1『科學ペン』

ジイドのソヴェト紀行は我が國においても彼の著作のうち恐らく最も廣く讀まれてゐるものであらう。この著作の文學的價值は問題でない。純粹に藝術的な見地から云へば、それは彼のコンゴ紀行などに比すべくもないであらう。にも拘らず最も廣く讀まれたのは、その取扱つてゐる問題の故に、それが一つの「傾向的」な書物として受取られたためである。しかるに「傾向的」といふことはジイドの最も嫌ひなことである筈だ。實際、この著作を、他の多くのソヴェト批評の書物と同じやうに見るならば、その意味は理解されない。この著作の意味を理解しようとする者は、先づ第一にそれを傾向的な書物と見ることを止めなければならない。この著作は依然として「文學的」な作品である。ただこの場合「文學的」といふことは普通に考へられるよりも廣い或ひは深い意味に理解しなければならぬ。ジイドのソヴェト紀行及び其修正については我が國においてもすでに多くの批評が現はれてゐるが、たいていそれを他のソヴェトに關する書物と同じやうに矢張り傾向的な書物として取扱つてゐるのではなからうか。

「私の考察の領域は、心理的な問題についてである。私がここでとりあげることも専ら、いや殆んどその問題にかぎられてゐる。また假令、私が間接に社會問題にふれることがあるにしても、私の見地はいつも心理的な角度から出ないであらう」とジイドは初めに書いてゐる。「心理的」といふのは分り易く云へば「文學的」といふことである。彼の考察はすべてかやうな心理的な問題の心理的な見地からの考察である。ここで心理的といひ、また文學的といひ換へたのは、つまり「人間的」といふことである。

「若しもソ聯邦にたいする私の考へが最初から誤つてゐるとするならば、その誤謬を出来るだけ早く認めるのに越したことはない。

「何故なら、その誤謬がもたらす結果にたいして私は責任を負はねばならぬからである。この場合、自尊心などといふものはてんで問題にならないし、また私はさうした感情を殆んど持合せてゐないのだ。私にとつては、私自身よりも、ソヴェトよりもずっと重大なものがある。それは人類（ユマニテ）であり、その運命であり、その文化である」

とジイドはまた書いてゐる。

ジイドのソヴェト批評の立場は根本的にヒューマニズムである。しかもこのヒューマニズムは

極めて特殊な意味をもつてゐる。それは何よりも政治主義に對立する。「この『理想的なもの』（ミステイク）から『政治的なもの』（ポリテイク）への移行は、不可抗的に一種の『轉落』を伴ふものであらうか。何故なら、ここでは最早、理論は問題外のことであつて、人々は實際的な領域におかれてゐるからだ。のみならず人々は人間的なもの、あまりに人間的なものや、また外敵のことも、充分に考慮のうちに入れなければならぬからである。」政治は實際的（プラテイク）なものとして人間的な、あまりに人間的なもの、つまり現實的な、あまりに現實的なものを考慮に入れねばならず、特に外敵に對する關係、例へばソヴェトの場合ドイツに對する關係を考慮しなければならぬ。政治の含む極端な現實主義的傾向は人間性における「理想的なもの」を抹殺してしまふ。理想的なものといふのは「ミステイク」（神祕的）なものであり、「形而上學的」なものである。即ちジイドのヒューマニズムは人間性のうちに形而上學的なものを認めるのであつて、かやうな形而上學的なものに何等の餘地も與へない政治主義に對立せざるを得ないのである。

さきごろ我が國においては文學主義と科學主義の問題について論争された。しかし科學主義と文學主義との間には何等問題が存しないと云ふこともできる。科學もジイドの考へる意味におい

ては形而上學的なものと見る事ができるからである。文學主義と科學主義との對立が問題になるとすれば、科學主義のもとに實はマルクス主義のことが、しかも科學的であると同時に政治的であるといふやうに考へられたマルクス主義のことが理解される場合である。つまり文學主義と科學主義の問題といはれるものは、實は政治主義をめぐる問題にほかならない。それは更に、單に、文化主義か政治主義かといふやうな問題でなく、ジイドの言葉を用ゐれば、人間性のうちに「ミステイクなもの」を認めるかどうかといふ問題である。それは形而上學と人間の形而上學的本質に關する問題である。

ジイドがミステイクなものといふのはファッシストが神祕的なもの、非合理的なものといふのと同じものではない。ファッシズムはそれ自身また一個の政治主義であり、コムニズム以上にすら政治主義であるといふ點においてすでに、ジイドのヒューマニズムとは根本的に相容れないものである。ジイドの批評をソヴェト攻撃のために利用しようとするファッシストはジイドの批評がファッシズムに對して一層大きな程度において當て嵌まるものであるといふことを反省するのを忘れてゐる。ジイドのソヴェト批評は現實のソヴェトの状態に對する批評であるよりも寧ろ原理的にヒューマニズムと政治といふそれ自身一個の形而上學的な問題を提出したものとして

注目すべきであり、重要な意味をもつてゐる。

ジイドは自分の見聞に基いてソヴェトにおける劃一主義もしくは順應主義を非難してゐる。またそこには批評の自由がなく、自國を讚美することのみを教へられて外國の事情については無知にさせられてゐるといふことを非難してゐる。「一國の政治から、反對派を除去してしまふことは——或は單に、さうしたものが發生し發言することを妨ぐることにすら——極めて由々しきことである。それはテロリズムを誘發させるからである。若しも、一國の市民が一人残らず同じやうな思想をもつやうになれば、爲政者にとつてこれほど都合なことはなからう。しかし、かうした精神の貧困をまへにして、何人が『文化』を語る信念をもちうるだらうか。」或ることが政治的に見て必要であるかどうか、有用であるかどうかといふが如きことはジイドにとつて問題ではない。寧ろ彼は政治の功利主義そのものに反對するのである。「人間性といふものはそんなに單純なものではない。これは何とも致し方ない事實である。だから、外部から人間を單純化しようとしたり、劃一化または縮小しようと企てることも、いつも醜惡であり破壊的であり、かつ陰慘な喜劇にしかをはらないものである。」

ソヴェト批評においてもジイドは徹頭徹尾モラリストである、あのフランスの傳統的なモラリ

ストである。彼は官僚主義をとりわけ手酷しく攻撃してゐる。しかしそれは一定の政治的立場からの官僚主義攻撃ではない。彼は精神の自由を、個性を擁護する。しかし彼は政治上の自由主義に味方してゐるわけではない。政治的に云へば彼が希望をつないでゐるのは矢張りコムミュニズムであると云へるであらう。しかしジイドのコムミュニズムへの轉向といはれるものも、もともと、政治的なものでなく、却つてモラリストとしてのそれであつた。そしてソヴェト旅行の結果はジイドに政治的なものと理想的なものとの乖離をはつきり認識させた。ソヴェトの側から云へば、幻滅の責任は、ジイドの側に、彼の思想にあると云へるであらう。問題は政治主義かヒューマニズムかといふことであり、もつと根本的には、人間性における形而上學的なものを信ずるかどうかといふことである。

ジイドのヒューマニティに關する觀念が抽象的であるのは當然である。それが抽象的であるのは、それが政治的なものでも社會學的なものでもなくて、ミステイクなもの、形而上學的なものであるからである。かやうな抽象的な人類の觀念を信ずることができるかどうかといふことが、ジイド的なヒューマニズムにとつては決定的なことである。政治的な乃至社會學的な立場から云つて、彼の人間の觀念が抽象的なものであることはジイド自身よく知つてゐる筈だ。人間の抽象

的な觀念のうちに形而上學的な力を認めるといふことがジイドの立場を政治的、實際主義、功利主義等から區別するものである。ファッシズムにおける民族主義は、かやうな抽象的なものを信じないことにおいて、國際主義的なコムニニズムよりも、ジイドのヒューマニズムから一層遠い筈である。

尤も、政治的なものそれ自身人間の本性に屬すると云ふことができるであらう。人間の形而上學的性質と政治的性質とは人間の二元性であると考へることができる。この二元性は遂に調和することがないであらうか。これは全く重大な問題である。ジイドの批評を更に批評するソヴェト側の人々は、問題を過程的に、それ故に歴史的に、それ故に進歩主義的に見ることによつて、兩者の調和を考へようとする。彼等は云ふ、——ソヴェトにおいては凡てがなほ建設の途上にある、この途上においては色々不十分なことがあるにしてもやがて理想は到達されてヒューマニズムは實現されるであらう、と。しかしジイドはかやうな過程主義的な考へ方を信じない。過程主義は結局人間の形而上學を量化して政治的性質に還元することになるからである。人間の形而上學的性質は絶對的なものであり、それ故に單に過程的に考へられることを許さない。過程主義乃至歴史主義とジイドのヒューマニズムとの間には人間性の根本に關する見解において相違があ

る。それにも拘らず、政治的性質もまた人間の本性に屬するとすれば、これと形而上學的性質との統一は如何にして考へられるかといふ問題がジイドにとつても残されてゐる筈である。ジイドはこの問題について、未だ何の解決にも達してゐないやうである。政治とヒューマニズムとの調和が可能であるかのやうに考へてソヴェトを讃美してゐたジイドは、旅行によつて幻滅を味はつたのであるが、そのことはつまり彼のヒューマニズムが形而上學的なものであることを明かにしただけであつて、人間の二元性の問題の解決において前進があつたわけではない。

ジイドのソヴェト紀行及び其修正は政治に對するヒューマニズムの立場からの眞剣な批評である。この批評は何等政治的な批評でない故に、政治的には無力であり無意味であると云はれ得ると共に、また政治に對する最も深刻な批評であるとも云はれ得る。

この書物は今日ヒューマニズムがおかれてゐる問題状況を明かにしたものとして極めて興味がある。

新世界觀への要求 —— 1938.1.4 『福岡日日新聞』

—

支那事變が日本の發展にとつて極めて重大な意義を有することは云ふまでもないであらう。もとより、それは單に日本にのみ關することではなく、同時に支那にも關することである。或る人々に從つて云へば、それはまさに「東洋のシュトゥルム・ウント・ドウラング」である。この狂瀾怒濤の中に日本はどのやうな秩序を新たに設定しようとするのであるか。新しい秩序の設定には新しい世界觀の構想が必要である。この新しい世界觀の構想の基礎となるのは如何なる原理であらうか。

この場合、或る人々は云ふかも知れない、それは最初から決定されてゐる、新しい秩序の原理は日本主義乃至日本精神であると。そして人々は進んで云ふことができるであらう、およそ世界觀とは民族的なものである、民族的でないやうな世界觀は抽象的であり、それは科學であつても

世界觀と云ふべきものではない、と。

實際、世界觀と民族との間に深い關係が存在することは、我々も先づこれを承認しなければならぬ。これまで世界觀といはれてゐたものは、その名稱には世界といふ語が含まれるにも拘らず、多くの場合に於て、實は民族觀であつたといふことでもある。

あらゆる哲學的概念がさうであるやうに、世界觀といふ語も歴史的起原をもつてゐる。それはもとドイツ語のウエルトアンシャウング——英語やフランス語にはこれにびつたり嵌つた語がないといふことにも注意しなければならぬ——を譯したものであるが、この語はドイツにおいて浪漫主義の時代に浪漫主義の精神から作られたものである。即ちヨゼフ・ゲレスが一八〇七年に初めてその『ドイツ國民文學書』の中でこの語を用ゐたといはれてゐる。

かくして世界觀といふ語は、その起原から考へると、先づ第一に浪漫主義の精神において、個々の専門的な特殊的な認識に反對してそれ故に科學との對立において、全體を直觀的に把握するといふ要求を含んでゐる。次にドイツ浪漫主義は、社會經濟的に見れば、イギリスやフランスの資本主義に對するドイツの立遅れを基礎として生長したものであつて、前者のインタナショナルイズムに對して自己の特殊性を主張するために、國民主義乃至民族主義の思想に立つてゐる。か

やうな思想傾向の中からあの有名な、そして極めてドイツ的な「民族精神」（フオルクスガイスト）といふ概念が生れたのである。この概念はドイツの歴史哲學の中で——例へばヘーゲルを見よ——重要な位置を占めてゐる。そして何よりもこの民族精神と結びついて世界觀といふものが考へられた。世界觀は民族精神の現はれであるといふのが、その基礎的な考へ方である。

言葉の擔つてゐる歴史的含蓄は無視することができない。言葉はそれ自身のうちに一定の考へ方を、言ひ換へれば一定の世界觀を含むといふことができるであらう。世界觀といふ言葉は、その歴史的起原に従へば、浪漫主義的並びに民族主義的なものであつたといふことに先づ注意しなければならぬ。この言葉が今日再び一つの合言葉となり得る理由もそこから理解されるであらう。

二

世界觀といふ語は最初かやうに浪漫主義の精神から、科學的な専門的な認識に反對する立場において、全體の直觀といふ意味に用ゐられた。科學は存在の個々の領域についての知識を與へ得るのみであつて、存在の全體を捉へることができない、科學と世界觀とは部分と全體として區別

される、全體は科學的方法によつては捉へられず、直觀的に捉へられねばならぬと云はれるのである。科學と世界觀との對立はなほ種々の點について考へることができらうであらう。

第一に、科學が客觀的な知識であるに反して、世界觀は主體的な認識であると云はれる。世界觀はつねに主體的に拘束されてゐる。それは個々の人間によつて、とりわけ民族によつて、それぞれ異つてゐる。それはロゴスの（理性的）なものであるよりもパトスの（情意的）なものである。世界觀がかやうに主體的に拘束されてゐるといふことは、それにとつて缺點であるどころか却つて力であると考へられる。世界觀は主體的な決意と信仰とを含み、それ故に實踐的な知識であると云はれるのである。

第二に、科學は合理的認識として目的意識的な過程によつて得られるに反して、世界觀は自然生長的なものである。民族は自然的なものとして、世界觀は何よりも民族のうちから自然生長的に生れてくる。世界觀において重んぜられるのは、かやうに自然生長的と考へられるもの、例へば神話、傳説、言語、民謡等々の如きものであつて、それらのうちにこそ民族の世界觀は最も純粹に表現されてゐると云はれるのである。

第三に、科學は絶えず變化するに反して、世界觀は持續的である。科學は日々進歩し、傳統は

それにとつて重要ではないが、世界觀は持續的な量であつて、つねに傳統のうちに含まれてゐる。民族とは傳統であり、従つて民族と世界觀とは密接に結合してゐると考へられるのである。

かやうにして我々は、如何にして世界觀と民族とが不可分のものと思はれるかを理解することができ得るであらう。尤も、科學にしても自己の立場から宇宙の全體に説明を與へ、一個の世界觀を作り得ると云ふこともできる。物理學者は物理的世界觀をもつてゐる。けれどもその場合、それは「世界觀」とは云はれないで「世界像」（ウェルトビルト）と云はねばならぬとされる。

世界觀と世界像とは前者が主觀的（主體的）であるに反して、後者は客觀的（客體的）であるといふ點において區別される。しかしながら他面から考へるとき、若し右に主張される如く世界觀といふものが民族的であり、従つて世界觀であるよりも「民族觀」であるとしたならば、むしろ科學こそ「世界觀」を與へるものと云はねばならぬであらう。なぜなら、科學は民族を越えて世界的であり、その認識は民族に關らぬ世界的な妥當性を有するからである。かかる世界的な立場を含むことなしに單に民族的な立場において、果して眞に世界を捉へることができるかどうかは、疑問である。科學を含まない世界觀は今日においては寧ろ不可能であると云はねばならぬ。もとより、主體的な見方を排除してしまつては世界觀といふものはないであらう。世界觀の世界

觀たる所以は主體的な把握に立つといふところにある。しかし眞に世界を捉へるためには、單に民族的な立場に止まることなく、世界的な立場に立つことが必要であり、従つてまた科學的認識を含む立場に立たなければならぬ。

新しい世界觀は眞に世界的な世界觀であることを要求されてゐる。世界觀は世界の主體的な把握である限り、もちろん抽象的に世界的（人類的）な立場に立つことができないであらう。重要なのは、民族の上に立ちながら民族を越えるといふことである。それが可能であることは、例へばギリシア民族の作り出した文化が今日に至るまで世界的な意義を有し、世界的に影響を及ぼしてゐるといふことによつて實證されてゐる。また現在、日本と支那とが新しい秩序において結ばれねばならぬ場合、もし我々の有する世界觀が單に民族的（日本的）なものであるとしたならば、それはこの結合の基礎とはなり得ないであらう。

三

すでに述べた如く世界觀は神話や傳説のうちに最も純粹に表現されてゐると考へられるのみでなく、今日極めて特徴的なことは、世界觀が積極的な一つの神話として主張されてゐるといふこ

とである。例へばアルフレット・ローゼンベルクは、ナチスの民族主義的世界觀を『二十世紀の神話』であるとし、新しい秩序はこの神話の中からのみ生れ得ると論じてゐる。かやうにして今日、神話が科學に對立し、世界觀から一切の知性的なもの、合理的なものが排斥されるのである。

我々は神話が歴史の形成力として有する意義を全然否定することはできないであらう。さうすることは抽象的であり、且つ事實に忠實でないといふ意味において非科學的でさへある。神話は民衆の中から自然的に無意識的に生れて民衆のうちに傳統的に保存されてゐる。また歴史の危機においては新しい神話が民衆の間にいつとはなしに作られるものである。世界觀の基礎には神話があり、世界觀は神話を基礎としなければならぬとさへ云ふことができるであらう。しかしながら先づ、かやうに民衆そのものの中から生れて來る神話と宣傳によつて故意に作られる神話とは區別されることが大切である。宣傳といふものは一種の神話形成である、或ひは宣傳は神話の形成過程と類似したところをもつてゐる。宣傳は民衆の間においてすでに無意識的に生長しつつある神話を目的意識的に形成し、普及する。しかし宣傳はまた自己の力によつて民衆の間に疑似神話を、似而非神話を植ゑ付けようとするものである。宣傳は自己の植ゑ付けようとする世界觀の非合理的なものであることを蔽ひ隠すために、それが眞の神話であるかのやうに故意に信じさせ

ようにするものである。

新しい世界觀は神話から、もしかやうなものが民衆のうちに現はれてゐるとすれば、出立しなければならぬにしても、それは神話を神話のままに放置するのではなく、却つて眞に世界的な世界觀であるために、神話に合理的基礎を與へることに努力しなければならない。世界觀は神話ではない。むしろ神話と科學とを媒介するものが、主體的なものと客體的なものとを媒介するものが世界觀であると云ひ得るであらう。今日の民族主義的世界觀が神話の名において非合理主義を宣傳しつつある場合、眞に世界的であらうとする世界觀はその世界性の獲得のために科學と結び付かねばならぬであらう。抽象的に語られる科學的精神が問題であるのではなく、事實に即して研究する科學そのものが重要であるのである。

ドイツにおいては民族主義的世界觀の立場から科學と神話とが對立させられてゐるのに相應して、今日我が國においては同様の立場から「學」と「教」とが對立させられてゐる。或る人々は云ふ——西洋思想の特色は學であるに反して東洋思想の特色は教である、哲學の如きも、西洋においてはどこまでも學であらうとするに反し、東洋においてはどこまでも教である、そして今日の日本に必要なことは西洋流の學（科學）尊重を排して教（教學）本位の民族固有の思想に還る

ことである、と。かやうな考へ方は、最近ではまた、北支文化工作の思想的基礎は孔孟の教でなければならぬといふ説となつて現はれてゐる。

しかしながら先づ注意すべきことは、教學思想は日本的なものであるのではなく、却つて支那的なものであるといふことである。徳川時代の國學者、本居や平田が支那的なものとして排斥したのは何よりもかくの如き教學思想であつた。民族性から云へば、日本人の世界觀は、教學と科學との對立において、前者よりもむしろ後者に近いところがあると云へるであらう。それだからこそ、日本人は逸早く西洋の科學を消化して東洋の先進國になり、今日見るが如き日支間の地位の懸隔を生ずることにもなつたのである。

次に、孔孟の教は封建的であつて新しい支那を經營するための世界觀としては適しないのではないかといふ問題は別にしても、一般的に云つて、科學に對して教學を強調する立場は、今日の世界において最も著しい現象となつてゐる文化の政治への從屬を認め、更に勤めるといふ傾向を含んでゐる。教學思想そのものが、文化の政治化を道德化したものにほかならないからである。

今日支那的な世界觀の特色は、それが政治の優位の思想の上に立つてゐるといふことである。そこでは文化の獨自性は認められず、却つて文化は政治に奉仕することを命ぜられてゐる。かくして中世の宗教と文化との關係においてのやうに哲學は政治の奴婢となり、科學は政治に對する護教論となつて神學化され、すべての文化は歪曲され、固定化され破壊されることになる危險が十分に存在するのである。

現代の世界觀は現代の混亂に秩序を齎すものでなければならぬことは云ふまでもない。この混亂は政治の混亂であると共に文化の混亂である。ところで政治にとつての特色乃至特權は、今日の獨裁政治において見られるやうに、その秩序を權力によつて強行的に設定することが、善いにせよ惡いにせよ、可能であるといふことである。しかるに文化の秩序はかやうな仕方で設定されることができない。政治が外部から強要する秩序をそのまま、批判的檢討の禁ぜられるままに、自己の秩序として前提しなければならぬ場合、文化はかの闇黒時代といはれる中世におけると同様の狀態に立ち到らねばならぬであらう。その秩序の設定の方法として、獨裁といふやうなものが可能であるかどうかといふところに政治と文化との對立があると見るができる。文化は自己自身によつて自己に秩序を與へなければならぬのであつて、政治的權力的に強要された秩序

を最初から前提してかかることができない。

かやうにして政治と文化との間に正しい秩序を設定するといふことが今日の世界観にとつて緊要な問題となつてゐる。この秩序の設定によつて文化は、今日その傾向が著しく認められるやうな政治への隷屬から救はれなければならない。政治と文化との間の正しい秩序の設定は、現存する世界観を新しい方向へ導くか、或ひは別に新しい世界観を建てることを要求するやうになるのであらう。

我々は政治の優位に反對して逆に文化の優位を説くのではない。我々はかやうな意味における文化主義者であらうとするのではない。新しい世界観として我々が要求するのは、政治と文化との間の正しい秩序の設定である。文化が政治に隷屬することなく政治から獨立であることを力説するのは、自由主義の哲學（例へば新カント派）において主張された文化の自律性の思想と同じではない。自由主義が文化の自律性を主張した場合においても、この主張は、その文化の設定する秩序がその時代の政治の設定する秩序と一致してゐたからこそ、可能であつたのであり、文化の無制限な自由を主張したわけではない。究極的な目標はつねに政治の秩序と文化の秩序との一致である。しかしそれは、今日の狀態においては特に、政治が獨裁的に設定しようとする秩序を

そのまま文化の秩序として受け容れることによつてでなく、反對に文化の自由の立場において政治に對し批判的であることによつて、文化が逆に政治に影響を與へることを通じて、初めて達せられ得るのである。

文化の獨自性に對する要求が政策的に見ても決して抽象的でないことは、今日北支における文化工作が喧しく云はれてゐることからしても知られるであらう。日本の對支政策の歴史において今日ほど文化政策が強調されたことはない。實際、日本は過去において支那に對する何等の文化政策も有しなかつたと云つてよいほどである。今日その必要が痛感されることになつたとすれば、それは眞の意味において文化的立場に立つたものであるべきであつて、いはゆる思想政策に過ぎぬやうなものであつてはならない筈である。いはゆる思想政策は文化の立場に立つのではなくて政治の立場に立つものであり、思想といつても、眞に思想を尊重するのでなく、却つてあらゆる思想あらゆる文化を一定の政治的イデオロギーに隸屬せしめようとするものである。かくの如きは本來なんら文化政策と云はるべきものではないであらう。眞の文化政策が可能であるためには、政治と文化との間に正しい秩序を設定するやうな世界觀が必要である。

文化の秩序と政治の秩序とは究極において一致すべきものであるとしたならば、文化と政治と

は先づ共通の地盤から出立しなければならぬであらう。かやうな地盤といふのは民衆である。過去の歴史において、文化も政治も、新しい秩序を必要とした場合、常に民衆を地盤として出立したのである。現代の政治と文化との混亂に對して秩序を齎すべき世界觀は決してアプリオリに構成され得るものでなく、民衆のうちに其の土臺を据ゑねばならぬ。あらゆる世界觀は神話から生れるといふことが正しいならば、かやうな神話は民衆の間に存在するものである。否、民衆といふものこそ現代の最大の神話である。この神話を科學によつて媒介するものが現代の世界觀であると云ひ得るであらう。

哲學と知性 —— 1938.4.13 ~ 15 『中外商業新報』

—

哲學者にはまづ良識が必要である。「良識」とは何であるか。私はこれを知性的な識別力と定義したい。良識といふのは、ほんとのものと偽りのもの、善いものと悪いもの、永遠的なものと一時的なもの、かやうなものを識別する力である。良識は特に識別的な力であるといふ點で單なる「常識」から區別されるであらう。

良識は常識のやうなものである。しかし常識は習慣的なものになることによつて、屢々識別力を失つてゐる。識別力は批評力でもあるが、常識にはこの批評的なところが少い。常識は、その性質上、實定的なものであるからである。良識は批評的であるといふ點で常識から區別される。或ひはむしろ良識の識別力を含まない常識は眞の常識でないといふことができる。

すべての感覺には識別性が屬してゐる。視覺は赤と青とを識別し聽覺は高い音と低い音とを識

別する。識別することは感覺的な或ひは直觀的な作用である。良識は識別力としてこのやうに感覺的なもの、直觀的なものである。しかしそれは感覺でなくて知性に屬し、知性の直觀的な作用である。

常識は感覺ではないが感覺のやうにはたらくと同じく、良識も直觀的にはたらく知性である。

直觀的な常識が實は經驗的判斷の堆積であるやうに、良識も知性の判斷が直觀として集中したものである。良識は感覺の如くただ生れながらに具はるものでなく、知性によつて養ひ育てられねばならぬものである。社會における良識が健全な文化の基礎であり、その社會の文化の水準を決定する。

良識といふやうな直觀的な知性の存在することに注意することが大切である。知性の蔑視は直觀と知性とを粗雑に分離し對立させることから生じてゐる場合が少くない。直觀のうちにすでに論理が含まれ、知性も直觀的な仕方ではたらく。哲學は單に論理にのみ頼るものでなく、論理の地盤として直觀的な良識がなければならぬ。哲學者も、あらゆる社會人、あらゆる文化人と同じく、良識を具へることが必要である。

知性とはまづ良識のことでありインテリゲンチヤ即ち知性人とは何よりも良識の人でなければ

ならぬ。單に多くの知識を詰め込んで持つてゐる人がインテリゲンチヤであるのではない。眞の知性人とは識別力を、批評眼を具へてゐる人である。

批評に對する不信がこの時代の特徴にならうとしてゐる。批評は強制をもつて禁止されようと思はれてゐる。しかし赤と青とを識別する力のない視覚といふものが考へられないやうに、ほんとのものと偽りのもの、善いものと悪いもの、永續的なものと一時的なものとを識別する眼をもたない知性といふものは考へられないであらう。識別するとは批評することである。眼がその機能を失はない限り、眼は赤と青とを識別することをやめないやうに、知性がその機能を失はない限り、知性は批評的であることをやめない。批評するとはまづ識別することである。哲學における知性といつても差當り特別のものがあるのではない、それは識別力の鋭さと深さと廣さとに關係してゐる。

二

哲學が知性の產物であることは云ふまでもないであらう。それが知性の產物であるといふことは、哲學が單に知性のみで作られるといふことを意味しない。哲學が生れるには直觀も必要であ

らうし、情熱も必要であらう。しかしそれがどのやうなものから出て来るにしても、それが哲學となるには知性の媒介を経なければならぬ。言ひ換へると、哲學は論理的であることを要求されてゐる。

哲學は自分に直觀が必要であるといふことですら、これを論理的に示さなければならぬ。哲學は自分が非合理主義を唱へる場合ですら、その非合理主義の必然性を論理的に明かにしなければならぬ。直觀的なもの、非合理的なものをそのまま投げ出しては哲學とはならず、哲學はどこまでも知性によつて組織されるものである。直觀と論理、非合理性と合理性との結合も論理的に捉へられなければならぬ。直觀的といはれるものにおいてもすでに論理が認められないか、非合理的として放置されるものの中にもなほ論理が含まれてゐないか、といふ風に、どこまでも論理を求めてゆくことが哲學者の態度である。

哲學は論理的であることによつて一般性をもつことができる。それは單に主觀的なものでなく、客觀的なものでなければならず、その客觀性を保證するものは論理である。例へば、哲學が國民主義を唱へるとする。それが眞に哲學的に主張される場合、その國民主義の論理は單に或る一國に妥當するのみでなく、すべての國に妥當し得るものでなければならぬ。それは單にドイツの

みでなく、日本にも、また支那にも通用すべきものである。即ち國民主義の哲學も哲學としては單に國民的なものでなく、却つて世界的なものでなければならぬ。そこで自分の主張するやうな國民主義が世界のすべての國において行はれたらばどうなるかといふことが考へられなければならない、従つて國民主義も必然的に世界を問題にせざるを得なくなる。かやうに世界を問題にすることによつて國民主義も知的になるのであり、單に自國の立場に止まつてゐるやうな哲學は哲學とは云はれない。哲學には常に世界的な、人類的な展望が必要である。この展望の廣さを與へるものは知性である。

近年、日本的知性といふ言葉と共に知性の民族性が主張されてゐる。確に、知性も現實的には誰かの知性であり、従つてまたいづれかの民族の知性であり、それ故に知性にも民族的特殊性があると考へられるであらう。それぞれの民族はそれぞれの哲學をもつてゐる。しかし民族的な知性も知性である限り一般性を具へてゐなければならぬ。民族的な知性も知性である限り論理を含まねばならず、この論理によつてその文化は民族を越えたものとなり得るのである。ギリシア哲學はギリシアの民族的な哲學であつたが、それは同時に世界的な哲學であつた。ギリシア哲學は論理的な哲學であつたのであり、或ひはむしろギリシア哲學が初めて論理といふものを發見し、

論理學を組織したのである。この頃日本の世界史的使命といふことが云はれるやうになつたが、世界史的な民族には世界的な哲學がなければならぬ。しかるに日本的知性といふことが云はれてゐるに拘らず、この知性の論理がいかなるものであるかが未だ明かにされてゐないのは遺憾である。その論理が明かにされることによつて初めて十分に日本的知性について語ることができる。

三

日本の哲學が日本民族の中から、その民族的知性によつて生れて來ることは明かである。民族とはひとつの個性である。個性は特殊なものであるが、しかし單に特殊なものは個性とはいはず、個性とは却つて特殊なものとの一般的なものととの綜合である。日本的知性は特殊な知性として特殊な論理を含むであらうが、すでに論理といふ以上また一般的なところがなければならぬ。單に特殊な論理といふのは考へられない。

西洋的知性が論理的であるに反して日本的知性は直觀的であると云はれるかも知れない。しかしながら直觀と論理とをむやみに對立的に考へることは間違つてゐる。論理の最高法則について見ても、それは論證の基礎となるものであつてそれ自身はもはや論證されることができず、却つ

て直觀的に捉へられるのほかない。直觀的な知性にも、知性である以上、論理がなければならぬ。また特殊な論理は一般的な論理との關係において初めてその論理性を示し得るものである。言ひ換へると、民族的な論理があるとしても、それは人類的な、世界的な論理と論理的なつながりを持たねばならぬ。

人類とか世界とかは抽象的なものであつて、民族のみが實在的であるといふやうに考へることが流行にならうとしてゐる。さうであるならば、我々は人類とか世界とかと云ふ代りに自然と云つても好い。ただこの自然を歴史的な自然と考へさへすれば好いのである。人間が自然の一物として自然のうちに包まれてゐることは誰も疑はないであらう。この自然の實在性は誰も認めてをり、人間の實在性もこの自然から示される。同様に民族も自然（世界）のうちに包まれその實在性は自然（世界）において與へられてゐるのである。そしてそのやうに、民族の論理は世界（自然）の論理から示されねばならず、民族的知性の論理性もまた世界的（人類的）知性の論理性とのつながりにおいて初めて證明されることができるといふ。この證明を含まない哲學は眞の哲學とは云ひ難いであらう。

今日の哲學はなによりも創造の哲學でなければならぬが、知性は創造的であり得ないとも云

はれてゐる。確に、知性のみでは創造し得ないであらう。しかしまた知性が加はらなければ創造はあり得ない。我々が經驗を超えて知識を擴張することができるのは知性の力に基づいてゐる。もし我々が知性を持たないならば、我々の知識は我々の狭い經驗に局限されねばならぬ。經驗の範圍を超えて新しい世界を開くものは知性であり、知性なしに我々は眞に創造的であることができぬ。新しい世界は想像力によつて見出されると云つてもこのやうな想像力はすでにそれ自身知的なものであり、またそれは知性によつてその世界を擴め得るのである。

哲學はその時代の實體的なものの知識であり、思想的に把握されたその時代であるとヘーゲルはいつてゐる。しかし哲學はヘーゲルのいふやうにミネルヴァの梟の如く時代の黄昏に初めて飛び始めるものでなく、新しい時代の黎明を告げるものでなければならぬ。眞の哲學者は現實に追隨することなく、現實に立ちながら現實を見渡して先へ歩むものでなければならぬ。我々を現實の中に沈ませるものは本能であり、現實の中から新しい展望を開くものは知性である。我々の日本に對する愛が本能的なものに止まらないで、眞に知的な愛になることこそ、今日最も望ましいことである。

新しき知性 —— 1938.5 「新時代の知性」『知性』創刊号

いつたい知性に時代といふものがあるであらうか。知性には舊いも新しいもなく、むしろつねに同一であるといふことが知性の本質的な特徴であると考へられるであらう。知性には論理といふものがあり、この論理は知性が時間と空間を超えてつねに同一であるやうに定めてゐるといはれるであらう。しかしながら論理にも發展がある。我々は論理の歴史をもつてゐるのである。すべて新しい哲學は新しい論理の發見によつてはじめて、本質的に新しいものとして構成されるとすれば、哲學に歴史があるやうに知性にも歴史があると考へることができるであらう。知性にしても純粹な空虚の中で活動し得るものではない。知性が對象を捉へる方法は對象の異なるに従つて異なるべき筈である。對象に制約されるといふことはもとより知性に自律性が存しないといふことではない。對象が方法を規定すると共に、逆に方法が對象を規定する。對象に對して構成的でないやうな方法といふものはない。しかし自律的であるといつても、知性はそのかかはる對象の異なるに應じて自己の新しい側面を發現し、或ひは自己を新たに形成し、かくて發展してゆくのである。

る。知性といふものも具體的に見ると全體的な人間の一つの作用にほかならない。従つてそれは感覺、感情、衝動、意志などと種々の聯關を含んでゐる。これらのものと如何なる關係に立つかといふことが知性の性格を決定するであらう。そして現實の人間は歴史的社會的な人間である。知性も現實の人間の作用の一つとしてつねに一定の歴史的環境において働くことを要求されてゐる。知性は自律的であり、自律的でないやうな知性はないが、知性が自律的であるといふのは環境から分離して孤立することではなく、それぞれの歴史的環境において自己を確立してゆくことでなければならぬ。歴史的環境の異なるに従つて、或る時代の知性は特に批評的であり、他の時代の知性は特に創造的であるといふやうなことも生ずるであらう。

かやうにして知性に時代の如きものが考へられるとすれば、知性の新時代或ひは廿世紀の知性ともいふべきものは如何なるものであらうか。この場合まづ知性に對する不信乃至否認こそ我々の時代の特徴であると考へられるであらう。知性の清算、主知主義の克服こそ新時代的であり、自己の退却、自己の王位返上に努力することこそ今日の知性にふさはしいと主張されてゐる。ところで歴史的に見ると、知性の排斥は何よりも近代文化に對する批判の中から生れたのである。近代は機械の時代であるといはれる。しかるに機械の發達は人間を機械の奴隸に化し、人間生活

のうちに種々の非人間的なものを作り出した。機械の發達は人間性を破壊するに至つたが、これは科學の發達の結果である。従つて人間性を擁護するために機械を排斥し、その基礎である科學、そして知性を弾劾しなければならぬと考へられた。ここに我々は知性の排斥が實に人間性擁護のヒューマニズムの立場から現はれたといふ事情に注意することが肝要である。即ち逆にいふと、今日知性の擁護はまさにヒューマニズムの立場において行はれることを要求されてゐる。尤もこのヒューマニズムは新しい知性の確立によつて新しいものにならなければならないであらう。

人間性の擁護が知性の排撃になつたといふことは現代のパラドックスである。人間の人間である本質、それによつて人間が動物から區別される特徴は知性であると古くから考へられてきた。しかるに今では人間性を擁護するために知性が排斥されることになつたのである。知性は人間の本性に屬するよりもむしろこれを破壊するもののやうに見られてゐる。そして人間性即ち人間の「自然」として主張されるのは本能であり、衝動であり、すべてパトスのなものである。知性は人間をこの自然から離反させ、かくして人間を滅亡に導くものと考へられるやうになつた。これに對して我々はもちろん當然反問することができる、——單に本能の如きもののみでなく、知性

もまた人間の「自然」であるのではないか。知性を自然の反逆者と見るよりも、むしろ本能できへもが或る知的なものの即ち「自然のイデー」と見らるべきではないか。そしてこのやうに見ることがヒューマニズムの精神に合致するのではないであらうか。

いづれにしても今特に次のことが指摘されねばならない。知性の排斥が右の如くいはゆる機械文明に對する批判を通じて現はれたところからも分るやうに、知性は現代においては主として「技術的知性」の意味に理解されるやうになつたのである。これは知性そのものについての新しい見方である。現代の反主知主義のみでなく、現代の主知主義もまた、知性の本質に關するかやうな見方によつて、奮い時代の反主知主義からと共に舊い時代の主知主義から區別される。プラグマティズムが現代の主知主義はもとより、現代の反主知主義をも種々の仕方の特徴附けてゐるのはこれに依るのである。附帶的な意味を離れて本質的な意味に従つて考へる場合、プラグマティズムとは知性の技術的本性の理解にほかならないといひ得るであらう。近代における人間觀の變遷即ち *homo sapiens* (理性人間) の人間學から *homo faber* (工作人間) の人間學への推移も、このやうな知性の本質についての把握の變化によつて規定されてゐる。そこで技術の哲學が今日極めて重要な意味を持つことになつたのである。科學の哲學はすでに近代社會の初期から存

在したが、技術の哲學が顧みられるやうになつたのは比較的新しいことであり、新時代の特徴的な問題の一つに屬してゐる。

いま科學と技術とを比較するとき、知性は科學において自然から獨立になり、そして技術において再び自然に還るといふことができるであらう。固より科學は自然の法則を對象とし、その際また科學は經驗に基かなければならぬ。しかし知性が自然のうちに沈んでゐる限り科學は生れてこない。人間は知性によつて自然から獨立になり、かくして自然を客觀的に眺め、自然について科學的知識を持つことができる。しかるに科學が技術に轉化されるといふことは一旦自然から脱け出した知性が或る意味において再び自然に還ることである。技術において知識は物體化され、科學の抽象的な法則は形のある具體的なものになる。元來科學の法則はそのやうに形のある具體的な自然の奥深く探り入り、抽象によつて得られたものである。自然そのものがもと技術的であつて、我々の直觀に直接與へられてゐる自然は自然の技術によつて形成されたものと見ることができる。物質的生産にかかはりのない我々の精神的技術においても知識は習慣化されることによつて「第二の自然」となる。このやうに知性は技術において自然に還ると考へることができるとすれば、知性を専ら技術的知性の意味に理解しようとする者が知性を自然の反逆者のやうに考へ

ることは矛盾であるといはねばならぬであらう。技術的知性こそ自律的な知性と自然との間に内面的な關係を建てるものである。知性は單に自然に反逆すると見らるべきでなく、むしろ知性に對して自然といはれる本能の如きものにおいてもその技術性が明かにされ、かくしてその知的性質が示されなければならない。反主知主義者もちろん、知性を技術的知性と見ることによつて知性と自然との連絡を考へてゐる。しかし彼等はそれによつて同時に知性の自律性を否定しようとするのである。即ち知性は衝動の記號にほかならず、知性の言語は衝動の記號言語に過ぎないといはれる。しかるにもし知性が衝動の記號に過ぎないとしたならば、知性の產物であるところの文化が如何にして彼等の主張するやうに人間の自然を抑壓し得るであらうか。人間の作つた文化が人間に對立するといふには、文化が自律的なものであるといふこと、従つて知性が自律的なものであるといふことがなければならない。技術の根柢に科學がなければならぬと考へられるのも、そのことを示してゐる。言ひ換へると *homo sapiens* と *homo faber* とは區別されながら一つのものでなければならぬ。人間は作ることによつて知り、知ることによつて作る。技術は生産的行爲の立場に立つてゐる。科學も元來技術的要求から生れたものであり、またその結果において技術に利用されるのである。科學はその動機において、その歸結において、實踐と結び附くに

しても、科學が成立するためには一旦實踐の立場を離れて純粹に理論的な立場に立つことが必要である。しかもかやうにして却つて科學は眞に技術の發達に役立ち得るのである。

近代の機械的乃至技術的文化の弊害として咎められるものは、單に機械乃至技術の罪でなく、むしろこれを利用する社會の一定の組織の罪である。機械は人間の勞働を輕減し、かくして人間がその餘剰の時間を自己の人格の自由な發達のために使用することを可能にするであらう。機械はまた精神的文化財が大衆化されることを可能にするであらう。それ故に技術の發達は新しいヒューマニズムの基礎でなければならない。しかるに反對の結果になつてゐるとすれば、原因は社會にあると考へられる。人類は自然に對しては知性的に活動してきたが、社會に關しては同様に知性的でなかつた。知性は今日何よりも社會に向つて働かなければならない。技術の弊害といはれるものは技術のより進んだ發達によつて、同時に他方この技術を社會的に統制することによつて除かれ得るであらう。技術の發達そのもののためにも或る統制が必要である。ところでこのやうな統制はそれ自身一つの技術に、即ち自然に對する技術とは異なる社會に對する技術に屬してゐる。今日重要な意味をもつてゐるのはこのいはば技術を支配する技術である。新時代の知性は特に社會的知性でなければならぬといふことができる。社會的知性はその對象の性質に従つて自

然に對する知性とは性格を異にするであらう。

しかるに今日においては社會についても自然が重んじられるやうになつたことに注目しなければならぬ。そしてこの場合にもまた知性は何か自然に反するもののやうに排斥されてゐる。例へば民族とはパトスの結合である。パトスとは主體的に理解された自然のことである。民族はつねに深く傳統に根差してゐる。傳統とは何かといふと、パトス的になつたロゴスのことである。知的文化も傳統となることによつて習慣的になるのであるが、習慣的になるといふことは知性が自然のうちに沈むことである。民族的知性といふものはこのやうな傳統的な知性である。それ故に傳統とか民族的知性とかが考へられるためには、技術的知性の場合と同じやうに、自然と知性、パトスとロゴスの結び附きが考へられなければならない。單に自然的なものは文化とはいはれないであらう。文化が生れるためには知性が自然から獨立になること或ひは知性が自律的に働くことが必要である。傳統といつても固より單に自然的なものではない。傳統があるためには文化が以前に作られなければならぬ。そして文化が作られるためには知性が傳統に對して自律的に活動すること、従つてまた傳統に對して批判的な態度をとることが必要である。科學なしには技術も考へられないやうに、知性の自律的な活動なしには新しい傳統となるべき文化の創造はもと

より、舊い傳統が文化として存在するといふことも考へられないであらう。

知性は空間的なものと見られてきた。時間的なものを空間化し、時間的個別性を捨てて空間的一般性において物を見るのが知性であるといはれてきた。ところで今日強調されてゐる民族の如きものは自然的なものとして固よりどこまでも空間的なものであるが、單に一般的なものではなくて個別的なものであり、従つて他方同時にどこまでも時間的なものである。すべて歴史的なものは時間的・空間的なものである。民族の如きも單なる自然でなくむしろ歴史的自然である。歴史的なものは文化的なものでなければならず、文化的なものは知性の自律的な活動なしには作られない。けれども歴史と自然とを抽象的に對立させることも間違つてゐる。眞の歴史は却つて歴史と自然とが一つであるところに考へられる。新しい知性はかやうな具體的な意味において歴史の知性でなければならぬ。歴史の知性とは如何なるものであるかが今日の問題である。

解決を求められてゐるのは到る處同じ問題である。私は數年來この問題をロゴスとパトスの統一の問題として規定してきた。ヒューマニズムはその本來の意圖において全人的立場に立つものとすれば、かやうなロゴスとパトスの統一の問題はまさにヒューマニズムの根本的な問題である。現代の反主知主義の哲學は一面的にパトロギー的となることによつてヒューマニズムから逸

脱してゐる。しかしながらこれに對して抽象的な主知主義を唱へることもヒューマニズムにふさはしいことではない。ヒューマニズムは知性を一層具體的に捉へると共にロゴスとパトスの統一を求めなければならぬ。ヒューマニズムは單なる文化主義ではない。それはむしろ文化が身につくこと、身體化されること、或ひは人間そのものが文化的に形成されることを要求してゐる。それ故にここにもロゴスとパトスの統一の問題がある。

かやうにして我々は先づ知性と直觀とを抽象的に對立させることをやめなければならない。西洋におけるヒューマニズムの源泉となつたギリシア哲學においては知性も或る直觀的なものであつた。直觀的な知性を認めるのでなければプラトンの哲學は理解されないであらう。ルネサンスのヒューマニズムにおいても同様である。デカルトは近代の合理主義の根源といはれるが、彼においても知性は一種の直觀であつたのであり、直觀の知的性質を明かにしようとする現代の現象學はデカルトを祖としてゐる。正しいものと間違つたものの、善いものと悪いものとの直觀的に識別する良識 *bon sens* といふものもデカルトの理性 *raison* といつたものから出てゐると見ることができる。知性と直觀とを合理的なものと非合理的なものとして粗野に對立させることは啓蒙思想の偏見であり、この偏見を去つて直觀の知的性質を理解することが大切である。しかし今日特

に重要な問題はデカルト的直観でなくむしろ行爲的直観である。行爲的直観の論理的性質が明かにされると共に人間といふものの實在性が示されねばならぬ。近代のヒューマニズムは個人主義であることと關聯して人間を單に主觀的なものにしてしまつた。新しいヒューマニズムは行爲の立場に立ち、従つて人間をその身體性から抽象することなく、そしてつねに環境においてあるものと見ることから出立して、人間の實在性を示すことができる。しかるに身體性の問題はパトスの問題である。パトスは普通いふやうに單に主觀的なものでなく、それなしには人間の實在性も考へられないやうなものである。

近代の自由主義は批評的な知性を發達させた。自由主義も固より單に批評的であつたのである、それ自身の創造的な時代をもつた。けれどもそれが社會において指導的意義を失ふに従つて自由主義は次第に創造的でなくなり、知性は單に批評的なものになつてしまつた。それは批評のための批評、批評一般に墮して行つた。この傾向は知性が直観から離れて抽象的なことによつて甚だしくされたのである。新時代の知性は單に批評的でなく創造的でなければならぬ。創造的知性が今日の知性である。批評的な知性が分析的であるのに對して、創造的な知性は綜合的である。抽象的になつた批評的な知性は、創造的になるためにパトスと結合しなければなら

ない。知性は民族のパトス、傳統のパトスの中に沈まなければならないといはれてゐる。固より知性がパトスに溺れてしまつては創造はないであらう。創造が行はれるためには自然の中からイデーが生れてくること、パトスがロゴスになることが要求される。創造は知性のことでなくて感情のことであるといはれてゐる。その通りであるとしても、創造にはロゴスがパトスになることが必要であるやうに、パトスがロゴスになることが必要である。

しかし如何にしてパトスはロゴスになり、ロゴスはパトスになることができるであらうか。パトスとロゴスの統一は如何にして可能であるか。ロゴスに對してパトスの意味を明かにすることに努めてきた私は、この問題について絶えず考へなければならなかつた。そして私は遂に構想力といふものにつきあたつたのである（拙著『構想力の論理』参照）。カントは感性和悟性の綜合の問題に面して構想力を持ち出した。構想力は、感性和悟性が抽象的に區別されたものとして先づあつて、これらを後から統一するのではない。構想力はそのやうな仕方で感性和悟性を媒介するのではない。媒介するものは媒介されるものよりも本原的である。構想力のこの本原性に基いて創造は可能である。

科學が出てくるためには生素な經驗主義からの飛躍がなければならないが、かやうな飛躍は構

想力によつて可能である。また科學が行爲の中へ入るためには知識がパトスの直觀と結び附かねばならないが、かやうな結合は構想力の飛躍によつて可能である。知性が自然から獨立するためにも、また知性が自然に還るためにも、構想力の媒介が必要である。知性の根柢に考へられねばならぬ直觀は構想力でなければならぬ。構想力は直觀的であるといつても單に非合理的なものでなく、それ自身知的なものである。知性の特徴とされる經驗の豫料、假說的思考といふ如きものも、構想力なしには考へられないであらう。創造的知性は單に推理する知性でなく、構想力と一つのものでなければならぬ。

現代の知性人とは如何なるものであるかといふ問に對して、「思索人の如く行動し、行動人の如く思索する」といふベルグソンの言葉をもつて答へることが出来る（第九回國際哲學會議におけるデカルト記念の會議に寄せた書簡）。ところで思索人の如く行動し、行動人の如く思索するといふことは構想力の媒介によつて可能である。我々の眼前に展開されてゐる世界の現實は種々の形における實驗である。相反し相矛盾するやうに見えるそれらの實驗が一つの大きな經驗に合流する時がやがて來るであらう。「そこへ哲學が突然やつて來て、萬人に彼等の運動の全意識を與へ、また分析を容易ならしめる綜合を暗示するとき、新しい時代が人類の歴史に新たに開かれ得

るであらう。」知性人は眼前の現實に追隨することなく、あらゆる個人と民族の經驗を人類的な經驗に綜合しつつしかも經驗的現實を超えて新しい哲學を作り出さねばならぬ。この仕事の成就されるためには偉大な構想力が要求されてゐる。すでに個人から民族へ移るにも、民族から人類へ移るにも、構想力の飛躍が必要であらう。今日の知性人は單に現實を解釋し批評するに止まることなく、行動人の如く思索する者として新しい世界を構想しなければならない。新時代の知性とは構想的な知性である。

文化の變貌 —— 1938.5.27 『都新聞』

先日丸善へ行つたとき、『イエス・マルクス・ムツソリーニ』といふ題の本が私の眼にとまつた。買はずにきたから、どんな内容のものか分らないが、恐らく表題から想像される通りのものであらうと思ふ。またかやうな題の本はこれに限られてゐないので、同じやうなものがいくらか出てゐるのである。

丸善から歸つてのち、あの本はやはり買つておくのだつたと私は考へた。讀むためにではない。後のために一つの資料として保存しておくためである。やがてそれをこの時代の病理學的研究資料として利用し得る時が來るであらう。もし私自身にそのやうな幸福な時が來ないとしても、後に生れてくる者にはそのやうな時が來るであらう。

イエスとマルクス、或ひはムツソリーニ或ひはヒットラーとを同列において考へるといふこと自體すでに、この時代に特徴的な病理學的現象である。キリスト教信者でなくても、良心的な人々はこれに對して或る嫌忌の念を抱かされずにはゐられないであらう。この病理學的現象の原

因は、我々の時代において宗教と神話との區別がなくなつたといふところにある。そこに我々の時代の無信仰が端的に現はれてゐる。一方において宗教的人格イエスが神話に墮されると共に、他方においてマルクスやムツソリーニが神話化され、すべてがキリスト（救世主）として同列におかれるのである。

神話と宗教との混同もしくは同格化は現代の特徴的な現象である。ひとは神話と宗教との區別を眞面目に考へてみようとせず、まして眞劍に主張しようなどとはしない。そこに現代的無信仰があり、この無信仰は一つの病理學的現象である。この事實に對して宗教家は決して闘はうとはせず、むしろ何か宗教的な時代が來たかのやうに少くとも外觀上は考へてゐるらしい。

近代の無信仰は科學の發達の結果であると云はれてゐる。果してその通りであるかどうか、私はここで吟味しようとは思はない。ただ一つ確かなのは、科學の發達が宗教を神話に變へるのではないといふことである。神話は魔術的なものであり、宗教は魔術とは區別されねばならぬが、神話の宗教への淨化ではなくて神話の魔術への頽落が現代の特徴であり、そこに我々はその病理學的性格を認めることができる。

私は『イエス・マルクス・ムツソリーニ』といふ本の名を擧げたが、かやうな現象はもちろん

西洋的キリスト教的世界に限られてゐることではない。それはスターリンの名を云つただけの理由で除名された代議士があるといふ日本においても多く見られる現象である。この時代の病理學的徴候を後世のために記録するやうな文章が我々の目前においても無數に發表されてはゐないであらうか。

思想の病理學を考へるとき、誰も精神の感染性について驚かざるを得ないであらう。精神的傳染病が世界を横行してゐる。ひとはこの傳染病をば「時代」といふ概念を實體化することによつてこれに歸し、それが一つの傳染病であるのではないかどうかを考へてみようとかさへしないのである。自分と反對の思想は何でも單なる「流行」であると非難し、自分自身の思想は「時代的」であると辯護することが、今の時代の流行となつてゐる。流行的といふことと時代的といふことの間にこの場合どれほどの差別があるのであらうか。

曾てマルクス主義の時代には何事もただ時間的なものと考へられ、永遠といふものは嘲笑された。今日の傳統主義者は何事につけても永遠を語るのを好むのであるが、そのやうな永遠論者の多くが實は後世を全く怖れてゐないかの如き病理學的文章を得々と書いてゐはしないであらうか。後代の人々から尊敬されることは期待できないにしても、せめて輕蔑されないやうにしたい

といふ念願と用意とがつねに文化人には必要である。

この頃、日本主義とか日本精神とかいふ言葉と共に、或ひはそれに代つて、東洋思想とか東洋精神とかいふ言葉が新しい流行になつてゐる。岡倉天心などが顧みられるやうになつたのも、これとつながりを持つてゐる。日本精神論から東洋思想論へ、そこに何等かの發展があるであらうか。それとも、東洋思想論は日本精神論の單なる變貌に過ぎないであらうか。

日本精神論から東洋思想論への推移の現象は、思想上における内面的發展の結果として現はれたものではないやうに思はれる。それは寧ろ日本の大陸政策に應じて、即ちいはゆる「國策の線に沿つて」現はれて來たのである。このやうな政治性がまづ注意されねばならないし、この點において東洋思想論は日本精神論と全く同じ性質のものである。

例へば、日本文化の徹底した研究が、これに大きな影響を與へたものとしてインド思想、時に支那思想の研究を要求するやうになるといふことが考へられる。けれども最近の東洋思想論はこのやうな關係、このやうな認識から生じたものではない。この場合興味ある事實は、日本で支那文化を深く研究してゐる學者の多くが、東洋文化の問題に關して、甚だリベラルな思想の所有者であるといふことである。支那文化の研究の結果は彼等に偏狹な考へ方することを許さないの

であつて、この點、最近の東洋主義者の態度と趣きを異にしてゐる。

もちろん國策の線に沿ふといふのは望ましいことである。しかし、もし日支提携が日本の國策であるとするならば、この提携の基礎には日本と支那とを超えた思想がなければならず、この一般的な基礎の上で兩國は結び付くのでなければならぬ。そしてもし東洋思想といはれるものがあるやうな思想であるとするならば、それは民族を超えたものでなければならぬ。民族と民族とを結び付けるものは單に民族的なものであり得ないからである。

そしてもしこの論理が誤つてゐないとするならば、まさにこの點において東洋思想論は日本主義論と區別されるのでなければならず、まさにこの點において後者から前者への發展、飛躍が認められるのでなければならぬ。東洋思想論は論理上かやうにして單なる民族主義であり得ない筈である。しかるに實際は東洋主義者が民族主義者であるといふのは如何なる理由に依るのであらうか。

各々の民族が独自の文化を有することは云ふまでもない。日本の大陸政策といふものを考へるにあたつても、支那文化の獨自性を認めてゆくといふことが大切である。日本精神を支那に押しつけるといふことは無意味であるのみでなく不可能でもある。しかるにこのやうな傾向が見られ

なくないとすれば、この偏狹な日本主義に反對するところに東洋思想論の意義があるのでなければならぬ。

論者は、東洋思想を純粹に發展させたのは日本であると云ふ。假にさうだとしても、日本が東洋において現在の地位を確立するに至つたのは西洋文化を取り入れて發展させたためであるといふことを、支那人は日本の歴史についてよく承知してをり、それだからこそ彼等は留學生を送つて日本において發達してゐる西洋文化——實は近代文化——を學ぼうとしたのである。

もし日本精神論から東洋思想論への推移が眞に論理的に、飛躍的に行はれたとするならば、東洋思想論から世界文化論への推移は極めて容易である筈である。

特殊はただ普遍の基礎において、普遍の中においてのみ眞の特殊であることができる。日本文化の特殊性も、東洋文化の特殊性も、世界文化といふものを離れて考へられない。日本に最も缺乏してゐるのは「世界人」的な人物である。日本の宣傳が拙劣であるといはれるのも、このやうな世界人的な日本人が存在しないためではないか。我々は生れながらにして既に日本人である。我々の努むべきことはこの日本人を活かすことによつて世界人になるといふことである。眞の世界人が出て來なければ、大陸經營といつても成功するものでない。

日本精神といひ東洋思想といつても、根本的な問題は、世界史の現在において如何なる新しいものを作るかといふことである。過去がどうであつたかといふことでなく、我々自身の意欲がどうであり、どうであるべきかといふことである。

それ故に問題は、文化形態學などのことではない。即ち例へば、風土といふやうなものを基礎にして、西洋の文化と日本の文化とがどのやうに異なるか、日本の文化と支那の文化とがどのやうに異なるかを明かにするといつたやうなことが現在の根本問題であるのではない。かやうな文化形態學的立場は結局相對主義に終らねばならぬであらう。ただ特殊性を考へるだけでは相對主義になる。特殊なものゝの絕對性を主張するには、その論據をば民族を超えた普遍的なものに求めねばならぬ。

元來、文化形態學といふものはヨーロッパ文化の理想が見失はれてどこにそれを求むべきかが分らなくなつたとき、西洋において生れた相對主義である。ちやうど世界觀學といふものが世界觀に對する決意の動搖から生れた相對主義であるのと同じ事情にある。

しかるに我々にとつて注意すべき事は、近年の日本精神が、一方では行動の立場において單なる神話になつてゐると共に、他方では文化形態學的立場に止まり、將來の日本の文化が如何にあ

るべきかを眞に深く且廣く考へたものが殆どないといふことである。文化形態學的考察はアカデミックな日本精神論において極めて普通に見られるところであるが、それは解釋の立場に立つものであつて行動の立場に立つものではない。相對主義からは行動することができぬ。現代日本の必要としてゐるのは行動の哲學であつて解釋の哲學ではない。文化形態學的考察における日本精神論は現實の行動的な神話的な日本主義のアカデミックな變貌であると云へるであらう。

今日の日本の要求してゐるのは、封建的なものの復興でないことは固より、傳統的なものの解釋でもなく、新しいもの、眞に將來性を有するものの創造でなければならぬ。このことはつねに繰返して考へることが大切である。

時局の課してゐる文化的課題として、何よりも戦争物、戦争文學、戦争美術、等々、を擧げる者が甚だ多い。このいはば急進派に對して自重派は戦争そのものよりもこの時における人民の生活の有様を描くべきであると主張する。いづれにしても、如何なる立場からそれらのテーマを取扱ふかが問題でなければならぬ。

戦争物を作ることも必要であらう。しかし日本の文化人にはもつと重要な問題が課せられてゐる。それは即ち日支親善、日支提携といふこの事變の終極の目的に對して眞に貢獻し得るやうな

文化を作ることである。民族的利己心や民族的傲慢心を止揚して眞の意味での東洋的見地における文化を作るといふ高貴な仕事が我々に課せられてゐることを忘れてはならぬ。

支那人の生活を描いて支那人に愛せられるやうな作品を作ることも日本の文學者の仕事の一つであらう。どのやうな仕事をするにしても、それを支那人に讀まれて恥しくなるやうなものはないやうに心掛けねばならぬ。支那人にも喜ばれ、支那人をも納得させることのできるやうなものが書かれなければならない。そしてそのやうな仕事は實にまた世界的意味を持つことにもなるのである。

一時の興奮に驅られることは慎まねばならぬ。文化人はその仕事の高貴な目的をつねに自覺してゐることが肝要である。單に日本人ばかりでなく支那人にも喜ばれるやうなものを作れといふことは、現在戦争をしてゐる際においては迂遠なことを考へられるかも知れない。しかしこの迂遠なことが實際には大きな力となるのであつて、文化といふものは政治の現實から見ればつねに何か迂遠なことを考へられるやうなものであるが、そこにまた文化の生命と力があるのである。

知識階級の現状について、いろいろ云はれてゐる。しかし結局、我々はインテリゲンチヤを信

用して好いのであり、またさうするほかないと思ふ。インテリゲンチヤの自信を失はせるやうな言をなすことは、今日の政治的情勢においては、それ自體最も慎むべきことである。

事變以來、却つて、眞面目な本がよく賣れるやうになつたといふ一事を見ても、我が國のインテリゲンチヤが決して悲觀すべき状態にないといふことが分るであらう。彼等は彼等自身の仕方では何かを感じ、何かを求め、眞面目に考へ、彼等自身の仕方では國を憂へてゐるのである。ただ彼等は現在自分の思想、感情、意欲を統一的に積極的に表現すべき場所をもつてゐないだけである。

それには先づ我が國の政治にインテレクチュアリテイが缺乏してゐるといふことがある。インテリゲンチヤに積極的に働き掛けようとするやうな政治家がいばかりでなく、全體の政治の仕方にインテリゲンチヤの活潑な關心をそそり得るやうなものがない。嘗ての左翼流行時代に多くのインテリゲンチヤがあつたやうに容易に左翼にひかれていつた理由の一つもそこにあつたのである。そして官憲が當時左翼に對して行つた諸方策の記憶は、現在、インテリゲンチヤを一般に消極的な、非行動的な存在たらしめてゐる一つの大きな原因であると云ふこともできるのであらう。インテリゲンチヤを能動的たらしめるためには、政治そのものをもつとインテレクチュアリテイ

を具へることが大切な條件である。

次に知識階級は今日この階級の内部においても自分を表現することができなくなつてゐる。言ひ換へると、今日インテリゲンチャとして表面に現はれてゐる者とインテリゲンチャ大衆との間には一つの重要な乖離が存在するのであつて、インテリゲンチャは彼等の中の者によつても十分に表現されてゐない。

更に言ひ換へると、今日の知識階級論は知識階級自身の内面的な問題を掲げて現はれ、之を展開し解決しようとしてゐるものではない。インテリゲンチャにとつて本質的な問題が單なる國策論に變貌してゐるのが今日の知識階級論である。

本質的な問題が何ひとつ解決されないまま政策論が流行しようとしてゐる。政策論の前提であるものについての検討は次第に背後に推し遣られつつある。このやうにして進んでゆけば、日本の文化は數年後にはいつたいどうなるのであらうか。大陸經營といつたところで、それにふさはしい優秀な文化を持ち込み得るのでなければ決して成功し得るものでないことは、何よりも支那の歴史が證明してゐる。文化人が國士であることは非難さるべきことでない。しかし彼等はただ徒らに悲憤慷慨したり大言壯語したりする舊式の國士であつてはならぬ。ともすれば單に本能

的なものになりがちな愛國心を知的なものに變化することが今日のインテリゲンチヤの任務である。

インテリゲンチヤが國民大衆から浮き上つた存在であつてはならぬとすれば、彼等は尙更インテリゲンチヤ大衆から浮き上つた存在であつてはならない筈である。インテリゲンチヤ大衆から離れることが國民大衆に近づくことであるかのやうに考へるのは一つの幻想に過ぎないであらう。

現在の日本の文化は國民大衆のうちに根をおろしたものでないといふ我が國文化の無地盤性に關する議論も誇張に陥つてゐるやうに思はれる。封建的殘存物から解放されようといふ要求は日本の國民大衆のうちにも普遍的に存在するのである。いはゆる西洋的なものに對する憧憬の形をとつて現はれるのは根本においてこの要求にほかならない。

日本のインテリゲンチヤは日本人以外のものでない。この事實はインテリゲンチヤを自己肯定に導くのであつて、我々はただ我々の良心と知性とに従つて前進すれば好いのである。

今日我が國の文化はあらゆる方面において變貌してゐる。この變貌の實體を掴むと共に、これを眞の發展の契機に轉化することが必要である。

ジャーナリズム —— 1938.6 河合榮治郎編『學生と社會』（日本評論社）

—

學生の第一の任務が學校で教授される學問を習得することであるのは云ふまでもない。學生は學校で學ぶために學校へ入つたのである限り、學生が學生として先づ學校の與へる知識を身につけることに務めなければならぬのは當然である。

しかし學生は學生であると同時に社會人である。學校そのものも固より一つの社會ではあるが、それは全體の社會における部分社會に過ぎず、その周圍には大きな社會が横つてゐる。學校は社會といふ環境においてある。従つて學生は自己の屬する學校にとつて環境であるところの社會について知らなければならぬ。すべてのものはその環境から影響され、その環境によつて規定されるとすれば、學校について認識をもつためには社會についての認識をもつことが必要である。それのみでなく、學生はまた社會に屬し、社會の一員である。従つて學生も社會人としての

自覺をもたねばならず、社會人としての自覺をもつためには社會についての知識をもつことが必要である。ジャーナリズムはその場合學生にとつて社會への窓である。ジャーナリズムを無視しては社會についての十分な知識をもつことができない。

固より學校においても社會についての知識が與へられるであらう。學校の學問も社會について種々の方面から研究してゐる。學生がそのやうな研究を深め、そのやうな學問を獲得することは云ふまでもなく大切である。しかしながら學校の學問は、學校の學問として、一方長所をもつてゐると共に他方おのづからまた制限をもつてゐる。學校の學問はアカデミズムとして特徴附けられるが、アカデミズムの制限は社會に關する場合特に大きい。アカデミズムに缺けてゐるものを補ふために、またアカデミックな學問の意義を正しく理解し評價するために、學生はジャーナリズムに接觸することが必要である。それではアカデミズムとジャーナリズムとは如何に異つてゐるのであるか。それぞれの特色、長所、そしてその反面におけるそれぞれの制限、缺點が明かにされねばならぬ。

普通にジャーナリズムといはれるのは新聞と雑誌とである。或る意味ではラヂオや映畫を現在これに加へることもできるであらうが、今はその點には觸れないことにする。ここで謂ふ雑誌か

らは學會などで發行してゐる専門學術雜誌は除外される、なぜならそれは元來アカデミックな活動の繼續であるからである。ジャーナリズムに屬するのは、一般雜誌といはれてゐるもの、特に、『中央公論』、『改造』、『日本評論』、『文藝春秋』等の如きいはゆる綜合雜誌である。そこからすでにアカデミズムとジャーナリズムとの區別が認められるであらう。即ち前者が専門的であるに對して後者は一般的である。ジャーナリズムが一般的であるといふ意味には、専門家のみでなく一般人に理解されるといふことが含まれてゐる。従つてそれは通俗的である。通俗的といふことは善い意味にも悪い意味にもなることができる。それは學問の俗流化ともなり、眞の啓蒙性ともなるのである。前の場合は輕蔑すべきであるが、後の場合は尊重されねばならぬ。ジャーナリズムに對するに當つて先づ注意すべきことは、このやうな俗流化と眞の啓蒙性との區別である。この區別をすることができるといふにはアカデミックな知識をもつてゐることが必要であるが、アカデミズムに囚はれて通俗性を一概に排斥することは學問の社會的機能を理解しないものである。學問は決して専門家の獨占に歸すべきものでなく、一般人の間に解放されて社會的力となるのでなければならぬ。學生もジャーナリズムを通じて自己が學校で學びつつある専門外の知識を吸収することに心掛けるやうに勧められる。これによつて學生が社會人としてもたねばなら

ぬ常識をもつことができ、そしてそれは自己の専門の意味を正しく理解するために必要であるのである。

ジャーナリズムの特色としての一般性は單に通俗性を意味するのみではない。それは寧ろ一般人の日常生活に直接に關係するといふことを意味してゐる。アカデミズムが専門的であるに對してジャーナリズムは日常的である。ジャーナリズムは一般人が關心してゐる問題或ひは關心しなければならぬ問題を取上げる。現實の關心がある問題については、その内容が必ずしも通俗的でなくても、ひとはこれを何とかして理解しようと努めるものである。従つて眞の通俗性はこのやうに一般的な關心がある問題を取上げることによつて、或ひは問題を一般的な關心がある側面から取扱ふことによつて生じる。單に通俗的であることがジャーナリスチックであるのではない。眞の通俗性は日常性を離れて存せず、現實の生活と結び附くことによつて眞に通俗的になることができる。アカデミズムは自己の専門に閉ち籠つて非常識になり易いものであるから、これに對して學生はジャーナリズムによつて社會的常識を養ふやうにしなければならない。常識とは日常性と結び附いた知識であるが、アカデミズムは日常性から離れて非常識になりがちである。日常的とは單に通俗的といふことではない。日常的とは實生活に關するといふことであり、従つ

て行爲的といふことである。常識といはれるものもこのやうな日常性における知識、それ故に行爲的な知識のことである。然るにアカデミズムの關心するのは理論的な知識であり、またアカデミズムは實踐でなくて觀想の立場に立つのが普通である。理論は直接に行爲の立場から作られるものでなく、却つていつたん行爲の立場を否定するのでなければ理論的になることができぬ。理論と實踐との間には一定の對立が存してゐる。固より理論は行爲の立場において再び具體化さるべきものであるが、この具體化においてジャーナリズムはアカデミズムに對して方向を示し、示唆を與へ得るものである。

更にジャーナリズムが専門的でなくて一般的であるといふことは、その綜合性にある。かやうな綜合性は單にそれが何でもを含むといふこと、言ひ換へると、一枚の新聞、一冊の雜誌の中には政治論もあれば經濟論もあり、また隨筆や小説の類もあるといつたやうなことをのみを謂ふのではない。この意味における綜合性ももちろん無意義であるのではなく、社會人としての一般的教養を得るためには必要なものである。しかしジャーナリズムは一層本質的な意味における綜合性を具へてをり、また具へなければならぬ。即ちそれはどのやうに特殊な問題を取上げるにしても、これを單に特殊的専門的見地からのみ取扱ふのでなく、却つてこれを一般的綜合的見地から

取扱はうとするのである。例へば哲學の問題に就いて通俗的に書いたからといつて、それだけでジャーナリスチックであるのではない。ジャーナリズムの立場においては、哲學の問題も日常的な問題との聯關において論ぜられなければならない、従つて單に哲學の見地に止まることなく、哲學以外の問題との聯關において論ぜられなければならない。専門家の立場を離れて物を一般的綜合的に見てゆくといふのがジャーナリストの本領である。アカデミズムが専門に囚はれて狭い見方に陥り易いのに對して、ジャーナリズムは廣い聯關において物を見てゆくところに、専門的研究に従事する者のジャーナリズムから學ぶべきものがある。しかし、アカデミズムと雖も諸文化の聯關に注目し、これを究明することに努力する、と云はれるであらう。それにしてもアカデミズムとジャーナリズムとの間には性格的な差異がある。この差異は、主として、ジャーナリズムにあつてはすべての問題の取扱ひが廣い意味において政治的であるといふことに關係してゐる。ジャーナリズムが一般的綜合的であるといふのは、單にそれが諸文化の聯關を考へるといふことにあるのではなく、寧ろ政治といふものがその性質上一般的綜合的であり、かやうな政治的見地からあらゆる問題を考察するといふところにあるのである。そしてそのことはジャーナリズムが日常性の、従つてまた行爲の立場に立つといふことに關係してゐる。ここにおいてアカデミズムに

對するジャーナリズムの特徴が更に明瞭に規定されねばならぬ。

二

ジャーナリズムにおける日常性は一層嚴密に云へば時事性のことである。日常的といふ言葉は日々繰返されるもの、習慣的になつたもの、従つて或る意味では自然的なものを意味することができる。然るにジャーナリズムが關心するのはかやうなものでなく、寧ろ新しいもの、新しい事實、新しい出來事、即ちニュースである。ジャーナリズムはかやうな時事、ニュースの報道を第一の任務としてゐる。その限りジャーナリズムの本體は雑誌ではなくて新聞である。ジャーナリズムがつねに求めてゐるのは新しさである。一ヶ月前の新聞はもはや新聞でなく、一ヶ年前の雑誌はもはや雑誌でないと云はれるであらう。ジャーナリストはその日の讀者、その月の讀者のために書くのである。ジャーナリズムは報道するのみでなく、また解説するが、その解説は根本においてニュースの解説であり、時事解説である。ジャーナリズムはつねに新しいものに關心することによつて日常的なものよりも非日常的なものに關心するとも見られることができるが、しかしその新しいもの、謂はば非日常的なもの、若干の少數者のみの關心するやうなものでなくて

社會の誰もが一般に關心しなければならぬやうなものであるといふ意味において矢張り日常性の立場に立つてゐるのである。常識とは慣習的といふ意味における日常的な知識であるとすれば、ジャーナリズムは常識の立場に立つとは云へないが、しかしジャーナリズムは新しい常識の基礎となるものである。ジャーナリズムを通じて我々の住む世界における新しい出來事を知り、この環境の變化に對して適應してゆくことが我々の生活には必要である。この必要は學生も社會のうちに生活してゐるものである限り學生にとつても存在する。アカデミズムも我々の環境である世界について知らせなくてはならないであらう。けれどもその仕方はジャーナリズムにおけるのとは性格的に異つてゐる。ジャーナリズムは時事性の、従つて時間の見地に立つてゐる。時間の感覺、時間の變化と新しさとに對する感覺がジャーナリズムには大切である。ジャーナリズムの關心するのはつねに現在である。然るにアカデミズムの關心するのは多くは過去である。ジャーナリズムの方法が現在に對して力を有するに反して、アカデミズムの方法の力は過去、古いもの、傳統的なもの、比較的に變化なく持續するものに對して發揮される。ところで我々の生活は現在において行はれるものであり、そこに現在に關心するジャーナリズムの重要な意義が存してゐる。

既に云つたやうに、ジャーナリズムの第一の仕事は報道である。それは絶えず條件を新たにし

て生ずる事物の動きを、その日その日の特殊な出来事を讀者に傳へる。この報道は、環境における變化を人々が逸速く知り、これに間に合つて適應し、時宜に適ふた態度を取り得るために、迅速をたつとぶのである。ジャーナリズムが定期刊行として現はれるのもこれに關係してゐる。次にジャーナリズムは個々の出来事、特殊なニュースの意味を理解させるために解説を行ふ。解説は云ふまでもなく個々の現象の間の聯關を示し、特殊な出来事に對して展望を與へることを目的としてゐる。事件が一般讀者にとつて突發的であるかのやうに見える場合、この解説はとりわけ必要であらう。しかしジャーナリズムの他の、特に大切な任務は批評である。ジャーナリズムにおいては、すべてが——解説でさへもが、いな廣告でさへもが————ニュース的、時間的、時事的意味をもつてゐるやうに、すべてが、論説は固より、報道でさへもが批評的意味をもつてゐる。或る事實を選んで報道し、或ひは特別に強調して報道するといふことはすでに批評を行つてゐることである。批評はジャーナリズムの重要な機能である。ジャーナリズムは近代における批評精神の發達と共に發達してきたのである。批評性を失ふとき、ジャーナリズムはその本質の主なるものを失ふと云はねばならぬ。とりわけ報道の迅速さにおいて新聞と競争し得ない雑誌にあつては、批評がその最も大きな任務でなければならぬ。

固よりアカデミズムも批評を行ふであらう。しかしその批評はジャーナリズムにおける批評とは性格を異にしてゐる。アカデミズムの批評の多くが過去の批評であるに對して、ジャーナリズムの批評はつねに現在の批評である。アカデミズムの批評は傳統に頼るのが普通である。それが如何に傳統に依存してゐるかは、傳統のないもの、即ち新しいもの、生成しつつあるものに就いての批評においてそれが殆ど無力であり、かやうなものに對しては寧ろ或る自然的な嫌惡を感じ、それらをすべて何か輕佻浮薄なものとして排斥するに過ぎないのが屢々であるといふことを見ても分るであらう。アカデミズムのいはゆる學者的良心はジャーナリズムの批評を性急な、尙早な判斷であると云つて非難したがる。ジャーナリズムの批評は、實際、日々の喧騒の中に混つてゐる。しかしこの批評は歴史がそこにおいて新たに作られつつある現在に屬してゐる。ジャーナリズムの批評は今日の問題を對象とすることによつて、現に生起してゐる若しくは將に生起しようとする出來事に對して絶えず影響を與へ、この出來事に合體するのである。その場合批評家は實踐家の協力者である。然るにアカデミズムの批評が忘れ易いのは、歴史とは單に過去のものでなく却つて現在の出來事が歴史であるといふことである。細心や慎重をたつと學者的良心は屢々生活の良心に反することになる。ジャーナリズムは生成しつつある現在の歴史の出來事の中

に混入することによつてアクチュアリティ（現實行動性）をもつてゐるところにその重要性がある。

次にアカデミズムの批評が主として讀書を基礎としてゐるに反して、ジャーナリズムの批評はもと談話を基礎としてゐる。日々の出來事、ジャーナリズムを通じて報知される時事や意見に就いて、學者でもなく著述家でもなくジャーナリストでもない一般社會人は談話によつて批評する。ジャーナリズムはこのやうな話される批評に對して謂はば書記の役目を勤めるのである。新聞の讀者は公衆を形成する、近代におけるジャーナリズムの發達が公衆の發達を規定した。新聞は公衆に對してその話される批評の題目となるやうな事實や意見を傳へる。彼等の談話の中から生れる批評が輿論を形作つてゆく。公衆とはこのやうな輿論の擔ひ手を謂ふのであるが、輿論の形成においてジャーナリズムは極めて重要な役割を演じてゐる。ジャーナリズムは輿論の出發點となる話される批評に對して材料を與へ、この批評を記録し或ひは更に批評することによつて輿論の發展を助成し、また指導するのである。輿論は一つの社會的力として働く。公衆、輿論、ジャーナリズムの三つは分離することのできぬ關係に立つてゐる。學生も公衆の一人であり、彼等は輿論に影響することができ、また輿論から意識的に或ひは無意識的に影響されてゐる。輿論

の力の無視すべきでない限り、輿論の器官であるところのジャーナリズムを無視してはならぬであらう。

しかしながらジャーナリズムはただ新しさを求めて、眞に新しいものとさうでないものとの區別を見失ふといふ危険を絶えずもつてゐる。物の眞の新しさが分るためには古いものを知つてゐなければならぬ。然るにジャーナリズムは過去や傳統を殆ど意に介することなく、ただその日その日の出來事の目新しさに注目する。個々の出來事の聯關を示し、その背景を明かにするためにジャーナリズムも解説を行ふことがありはするが、解説はその主要な仕事でなく、解説の能力は寧ろアカデミズムに屬してゐる。また歴史とはまことに單に過去のものでなくて現在の出來事が寧ろ眞の歴史であるのではあるけれども、現在は過去との關係から全く切り離されて存在するものでなく、却つてつねに過去に對して一定の關係を有する故に現在は歴史的であるのである。

従つてジャーナリズムがただ目前の出來事にのみ關心して、これを過去との聯關において考察することを忘れる限り、それは現在を正確に理解することができず、現在を現實的に歴史的に把握することができない。ジャーナリズムはその性質上かやうな弊に流れ易い自然的傾向を具へてゐる。更にジャーナリズムの批評は今日の事件、今日の問題に就いて、今日の讀者に向つて今日行

はれる批評であるから、勢ひその日暮しの批評になりがちである。現在の批評に従事するジャーナリストは無原理、無原則に陥り易い危険をもつてゐる。この點においてアカデミズムが原理や體系を重んじてゐる限り、アカデミックな態度には重要な意味があると云はねばならぬ。一般的なイデーなしには眞の批評は行はれ難いであらう。しかしながら一般的規則を重んずるアカデミズムの批評がまた陥り易い缺點は類型的になり、公式的になり、かくして批評そのものが自働的になるといふことである。しかるに批評の意味はこのやうな精神の自働性に對して戰ふところに存するのであつて、この見地からは逆に絶えず新しさを求めるジャーナリズムに意味が認められるのである。

アカデミズムとジャーナリズムとはかやうにして精神の二つの型、方法の二つの型を現はしてゐる。けれども兩者は互に補ひ合ふべき性質を有し、互に統一されることを求めてゐる。すでに述べた如くジャーナリズムの特に關心する現在の歴史もアカデミズムの主なる對象であるところの過去の歴史との關係から抽象されては眞に現實的に理解され得ないのであるが、他方において過去の歴史も現在の歴史との聯關において生命的な歴史となるのであり、すべて過去は現在のうちに活き、現在から活かされてゐる限りにおいて歴史的であるとすれば、現在の歴史に就いて

ジャーナリスチックな感覺と理解とをもつといふことは眞のアカデミズムにとつても必要である。ジャーナリズムが現在性、日常性、時事性を重んずるのは、それが行爲の立場から游離することを欲しないためである。けれども眞の行爲は理論をもたねばならぬとすれば、アカデミツクな抽象論、一般論も無意味であるとは云ひ難く、他方においてアカデミツクな理論も現實であるためには行爲の立場に立ち、現在の現實の特殊的なもの、具體的なものとの關聯を含まなければならず、その限りアカデミズムの學者にもジャーナリスチックな意識と認識とが必要である。また批評は無原理、無原則のその日暮しのものであつてはならぬと共に、特殊を一般の單なる事例として示すに過ぎぬやうな公式論となつてはならず、特殊と一般とのそれぞれの場合における生きた具體的な關係を發見すべきものであるとすれば、眞の批評はジャーナリズムとアカデミズムとの辯證法的統一によつて達せられると云ふこともできるであらう。實際、單にアカデミツクであるのは最上のアカデミシアンでなく、また單にジャーナリスチックであるのは最良のジャーナリストではない。彼等のうち眞に卓越してゐる者はいづれもアカデミズムやジャーナリズムを超えて立ち、これらをそれぞれの仕方で綜合してゐる者である。尤も、かやうな幸福な結合は極めて稀な場合であつて、普通にはアカデミズムとジャーナリズムとは人間の異なる才能に屬してゐ

る。それ故に兩者の氣質、メカニズム、方法の特殊性を理解しておくことは、アカデミーにおいて學びながら同時にジャーナリズムに接觸することを要求されてゐる學生にとつて必要である。

三

アカデミズムは傳統のうちに生き、傳統を重んずるのがつねである。そこにおいて學生は學問の傳統を身につけなければならない。なぜなら傳統を離れて眞の創造はなく、傳統を無視しては新しい發展も不可能であらうから。かやうな傳統として先づ擧げられるのは、學問の研究と構成とに關する技術である。この技術はアカデミーがその永い傳統のうちに於いて發達させて來たものであり、そして技術はその本性上或る傳統的なものである。學生は學校において差當りかやうな技術を習得すべきであつて、それはあらゆる場合にとつて有用で大切なことである。次に傳統を重んずるアカデミズムにおいて特別に尊重されるのは過去の古典である。古典は云ふまでもなく現在においても生命を有する著述であり、學問の研究に對して重要であるのみでなく、一般的教養としても基礎となるものである。自己の専門とする研究が如何なるものであるにせよ、學生

は自己の教養として人類の古典を身につけることが望ましい。古典の教養は教養に品位を與へるものである。

しかしながら學生の教養にとつてはジャーナリズムも缺くことのできぬ意味をもつてゐる。固より學生は現に學校において勉強してゐる者であり、その學業を怠つてまでジャーナリズムに熱中することは善くない。學生の本分から云へば、學校がどこまでも主であつてジャーナリズムは從でなければならぬ。學校の教育にはジャーナリズムによつて代へることのできぬ独自の價值がある。教師との人格的接觸もその一つであらうし、また學校といふ學問的傳統の醸し出す雰圍氣、學校といふ團體が學生に與へる訓練などもそれである。けれども一般的教養の見地から見れば、ジャーナリズムはまた學校の與へ得ないものを與へるのである。教養はその性質上一般的であることを要求してゐる。専門家が専門家として、職業人が職業人として有する知識は教養とは云はれず、専門家や職業人の立場を離れて人間が人間として有しなければならぬ知識が教養となるのである。そのことは勿論、専門的研究が教養に役立たないといふ意味ではない。寧ろ或る意味では専門的研究を深めてゆくことほど教養にとつて大切なものはないのである。教養とは單に多くの知識を有することではなく、却つてその知識を眞に身につけること、知識を眞に身につける

ことによつて人間そのものが鍛へられ、出來上ることを意味してゐる。従つて専門の道をどこまでも究めてゆくことが眞の教養に達する最上の方法であると考へることもできる。技術的訓練そのものがその際重要な教養的意義をもつてゐることも忘れてはならぬ。ただ單に廣く物を知るといふことは却つて教養の反對であり、俗物を作り易いものである。何等かの専門に通じないで眞の教養を得ることは不可能である。その意味においてまたアカデミックな専門的研究は教養にとつてジャーナリズムによつては達せられないものを與へることができる。しかし凡ての人間は専門家である以外もしくは以前に人間であり、また特に社會人である。そして社會人としての教養にとつてジャーナリズムはとりわけ重要な關係をもつてゐる。固より學校が學生に社會人として必要な教養を與へないと云ふのではない。しかし學校の與へる教養とジャーナリズムの與へる教養との間にはおのづから差異があり、兩者は相補足すべき性質のものである。

アカデミックな教養は主として古典的教養である。これに反してジャーナリズムの與へる教養は現代的教養である。ジャーナリズムは専門的でなく一般的であるといふ點において人々の教養に資するに適しようとしてゐるのであるが、この教養は先に述べたジャーナリズムの特性から考へられる如く現代的であるといふことを特色としてゐる。學生もまさに現代人として現代社會に

生活してゐる者であるから、現代的教養を具へることは學生にとつても大切である。しかも現代的であるといふことは決して想像される如く容易なことではないのである。「私には古代人であるよりも近代人であることが遙に困難に思はれる」、とジューベールは書いてゐる。モダーンであることがクラシックであることよりも容易であるかのやうに考へるのは講壇人の偏見である。

現代的教養は古典的教養と同様に重要であるが、ジャーナリズムは特に現代的教養の機關である。實際、ジャーナリズムは公衆の教養に備へてゐる。それは日常性の立場から、あらゆる種類の教養を提供しようとしてゐる。文化的教養も固より除外されてゐない。一日の新聞は内容的に報道と文叢とに區分され、文叢は先づ論說、解説、注釋を、次に評論、批判及び紹介を、第三に文藝を含むとせられてゐる。第一のものは主として教導の機能を、第二のものは主として評價の機能を、第三のものは主として娛樂の機能を果すのである。ところで既に云つた如くジャーナリズムにおいては凡てが時間性の見地に立ち、一切がニュースと見られるやうになつてゐる。そのあらゆる部面において重んぜられるのは今日の精神、現代人の感覺である。アカデミックな教養の或るものが趣味的であるに對してジャーナリスチックな教養の或るものは娛樂的であると云ひ得るところにも、兩者の差異が認められるであらう。即ち趣味は懷古的であるに反して娛樂は現

在的である。娯樂は一般的、生活的であり、アクチュアリティを含んでゐる。しかもジャーナリズムにおいて特徴的なことは、その凡てがニュースの意味をもつてゐる一方、またその一切が批評であるといふことである。右に文叢と呼ばれた部分の主要な機能が總括的に云つて批評であるのみでなく、報道でさへもが前に述べた如くすでに一定の批評を含んでゐる。かくしてジャーナリズムの與へる教養は、本來、批評的といふ特徴を具へてゐる。それは人々を批評精神に教育するのである。これはジャーナリズムがアカデミズムに對して有する特色と見られることができる。アカデミックな教養は寧ろこの批評精神を鈍くする危険をもつてゐる。

そのことに關聯してアカデミズムとジャーナリズムとの教養における性格的な差異が認められる。即ちアカデミックな教養が文化的に傾くに對して、ジャーナリスチックな教養は特に政治的である。これまで我が國において教養といはれたのは、だいたい文化的教養のことであつた。教養といふ言葉が初めて流行した當時、それは主として文化的な意味に用ゐられた。それはアカデミーの専門主義に反對して掲げられた標語であつたけれども、内容的には文化主義的に理解されてゐたのであつて、その頃教養といふ言葉と同時に文化といふ言葉が流行語になつた事實からこの關係が知られるであらう。この場合、政治は教養にとつて縁のないもの、寧ろ何か教養に反

するもののやうに考へられた。尤も、この大正時代以前においては我が國にあつても政治が教養の重要な内容であつた。明治時代がさうであつたし、また一般に儒教が我が國の知識階級の主要な教養とされてゐた場合がさうであつた、なぜなら儒教そのものは道德と結び附いて道德論の形をとつた政治的イデオロギーにほかならないのであるから。ところで教養と政治とを對立的に、少くとも分離的に見る教養論——我々はこれを教養論のドイツ的形態と稱することもできる——は現在に至るまで意識的な若しくは無意識的な影響をとどめてゐるといふことに注意しなければならぬ。そのことは近年我が國において教養論が再び擡頭したのは、知識階級の政治的關心が消極化して、彼等が自己の精神的避難所を教養に求めるやうになつたといふ事情に關係があるところにも認められるのである。しかしながら教養から政治の除外さるべき理由はない。人間は社會的動物即ち政治的動物である限り、寧ろ何よりも政治的教養が教養の主要なものでなければならぬ。ジャーナリズムの本質的な規定である時事性とは政治性を意味してゐる。それが一般的綜合的であるといふことも、既に觸れておいた如く、政治といふものの本性上有する一般的綜合的性質に基いてゐる。またジャーナリズムに特殊な批評性といふものも政治性と密接に結び附いてゐる。かやうにして現代的教養としてジャーナリズムが與へる教養は、本來、政治的性格のもので

ある。舊い型の教養主義者がジャーナリズムに對して自然的な反感を抱いてゐるのも、これに依ることが多いであらう。しかし現代人としての教養、社會人としての教養を求める者にとつてジャーナリズムを蔑視することは許されない。日本の知識階級の最も大きな弱點の一つは政治的教養の乏しさにある。今日の學生はこの點に特に注意して政治的教養の獲得に努力すべきであると思ふ。近年我が國の知識階級の動搖が餘りに激しいといふことも彼等に政治的教養が缺けてゐるといふことに關係するところが尠くない。しかもまた他の面から見れば、かやうな弊害は我が國においては政治的教養が主としてジャーナリズムにのみ依頼されて、アカデミーが政治的教養の問題に就いて餘りに無關心であつたといふことから生じてゐるのである。この點から云へば、學生が一層アカデミックな方法によつて自己の政治的教養を積むことが望ましい。しかしそれにしても、現實の政治的關心を有する者は古典的教養の名においてジャーナリズムを輕視することができないであらう。

四

固よりジャーナリズムが實際上種々の缺點をもつてゐることは争はれない。ジャーナリストは

讀者の氣に入るやうに書くことを知つてゐる。彼等は今日の言葉と今日の氣轉とをもつて、速かにそして氣持よく讀まれるために必要な手段の凡てを盡して、何事も新しいことと見えるやうな形式をもつて書く。好奇心に富み、新しい感覺を求める青年學生の心理にとつてジャーナリズムが適合するのは偶然でない。ジャーナリズムにはつねに青年らしさがあり、ジャーナリズムに比しては學校は老人臭く感ぜられるであらう。けれども讀者に氣に入ることがつねに眞理であるとは限らない。ジャーナリストはできるだけ速くまた廣く讀ませるやうに書くのであるけれども、彼等は殆ど二度と繰返して讀まれることを考へて書くのではない。ジャーナリズムは絶えず新しいものを追ふて一つの所に止まることを好まない。ジャーナリズムは一つの問題を深く掘り下げて探求するといふことに缺けてゐる。従つてもし新聞や雜誌ばかり讀んでゐるならば、知識は廣くなるにしても深くなることはできない。そして何でも知つてゐるといふことは要するに何も知らないといふことである。斷片的な知識の堆積は眞の教養とは別のものである。これはジャーナリズムに求められる教養の陥り易い缺點であり、ジャーナリズムの發達した今日において青年學生の戒心しなければならぬことである。とりわけ我が國の現存の雜誌がその名の示すやうにただ種々雑多のものを詰め込んで統一がないところから生ずる弊害に注意しなければならぬ。アカデ

ミツクな研究の要求するやうな徹底性と統一性を一層重んずることが現代の學生には必要であると思はれる。ジャーナリズムに従つて徒らに新しい流行を追ふことなく、問題をどこまでも根本的に組織的に究明してゆくといふ學究的態度を忘れないことが大切である。

しかしながらアカデミズムは屢々不當にジャーナリズムを非難してゐる。アカデミズムの偏見から解放されることがまた新時代の學生にとつて必要である。大學はその起原を中世に有するやうに、アカデミズムは保守的になり易いところをもつてゐる。これに對してジャーナリズムは近代市民社會の成立期にその起原を有するやうに、その機能は元來進歩的なものであつた。講壇人はジャーナリズムが近代的な教育機關として有する重要な意義を屢々見落してゐる。印刷術が普及し交通の發達した今日に於ては最早や學校のみが教育機關であるのではない。新聞や雜誌のほかに更にラヂオや映畫が新しい教育機關として現はれてゐるのが現代である。アカデミズムの評價はだいたい保守的になり易い傾向をもつてゐる。フロベールやボードレールの如き作家、或ひはマルクスの如き學者は話される批評、従つてジャーナリズムの批評によつて價値を發見されて講壇に押し附けられ、かくして遂に古典的位置を獲得するに至つたのである。ジャーナリズムをただ淺薄なものと考へることは講壇人の偏見に過ぎない。學生は近代的教育機關としてのジャー

ナリズムの意義を正しく認識し、これを賢明に利用することを知らねばならぬ。勿論、ラヂオや映画の發達が新聞や雑誌の存在を不要にしてしまひ得るものでないやうに、新聞や雑誌の發達が學校の存在理由を奪つてしまふものではない。ジャーナリズムとアカデリズムとのそれぞれの獨自な意義を理解することが大切である。ジャーナリズムは學生にとつて單にその教養の補足物として必要であるのみでなく、却つて最初に記しておいたやうに學生が社會人としての自覺をもち、社會人として要求される知識を具へ、社會人として適切に行動し得るために缺くことのできぬものである。このことは今日學生自身のジャーナリズムが發達し、大學新聞といふものが各大學において發行されるやうになつたことから知られるであらう。大學そのものが實は一つの社會である故に大學新聞の如きものが必要とせられるのである。學生は社會人であると共に學生として獨自の存在であるやうに、學生ジャーナリズムは學校といふ社會の獨自の立場に立ちつつ一般社會との具體的な聯關の認識に基いて編輯せらるべきものであらう。

ジャーナリズムの性質を考へるに當つて、それが近代の商業主義と結び附いてゐることに注意するのは肝要である。ジャーナリズムの有する弊害の多くはその商業主義に基いてゐる。それが徒らに新しい流行を作らうとしたり、センサーシヨナリズムに熱中したりするのは、その商業主

義の結果である。かやうなセンサーショナリズムは、社會のうちに不安が存在し人心が不安にされてゐる場合、激化されることになる。不安心は好奇心となつて現はれ、絶えずセンサーションを求めるものである。そしてこれに投ずるジャーナリズムはそのセンサーショナリズムによつて不安心を益々不安ならしめる。何かセンサーショナルな出來事なしには生活の感情をもち得ないといふことは現代の一つの特徴であるが、ジャーナリズムがこれを助長するところが尠くない。その商業主義に注目することは現代ジャーナリズムにおける諸現象を理解するために根本的に重要である。そして特にそのセンサーショナリズムに對して批判的であることが大切であり、そのためには理論的意識を十分に把持することが必要である。

更にまた今日のジャーナリズムが經過しつつある變質に注意しなければならぬ。それは自由から統制へと稱せられるものである。ジャーナリズムはもと近代の市民的自由主義と共に現はれたものであつた。それ以前においても、例へばカエサル (Julius Caesar, 100—44 B.C.) によつて發刊された *Acta senatus* 及び *Acta diurna populi romani* の如きものが存在したが、それは官報であつて、近代的な意味における新聞ではない。近代的に經營される印刷された新聞は一五六六年ヴェニスで創刊された *Notizia scritta* に始まると云はれてゐる。このことは偶然でなく、ルネ

サンスの發祥地としてのイタリーこそ近代的市民社會の擡頭して來た最初の地であつたのである。かくしてジャーナリズムは、印刷術の發達、交通及び交通手段の發達の條件のもとに、近代的自由主義の發展と共に發展した。然るに今日、社會の變化に従つて自由主義に反對する思想が支配的になつた處においては、ジャーナリズムにとつても變化が生ずるに至つた。即ちジャーナリズムにおける報道の自由並びに批評の自由、一般に言論の自由といはれるものが甚だ制限せられ、報道及び批評に對して大きな統制が加へられるやうになつたのである。自由主義を基調として生長發達して來たジャーナリズムは變質し、ここに新聞の官報化といはれるやうな現象が見出される。私はいま言論の自由の問題へ立入つて論ずることができないが、言論において無制限の自由の許されないことは確かであり、また一般に近代的原理としての自由主義が行詰つてゐることも事實である。しかしながら新聞の官報化といふが如きことは先づ新聞に對する讀者の興味を失はせる。そこに商業主義の上に立つ今日のジャーナリズムは一つの矛盾に出會はねばならぬであらう。報道の自由の制限される結果、社會の諸情勢について客觀的な認識を得ることが困難となり、人々は傳へられない事實に對して想像を働かせ、かくして正確な報道の代りに種々の流言蜚語が行はれるやうになつて來る。また批評の自由に對する壓迫は、輿論の健全な發達を妨げ、

爲政者及び一般社會に對して自己批評を失はせ、諸方面における獨善的傾向を助長する。そしてジャーナリズムにおいて公に自己を表現することを不可能にされた輿論はまた流言蜚語の現象となつて現はれるのである。統制は指導を伴はねばならないのであつて、指導思想なしに徒らに言論の自由が抑壓される場合、弊害は大きいであらう。眞に指導力を有する思想は輿論の支持を有する思想でなければならぬ。輿論を壓迫しては輿論の支持を得ることが不可能である。またすべての批評を禁じてゐては思想の發展がなくなる。批評を恐れるものは眞に指導的になり得ず、自己批評を失つたものには進歩があり得ないのである。これらのことは統制に伴ひ易い弊害として指摘しておかれねばならぬ。

ジャーナリズムにおける統制と密接に關係してゐるのは宣傳である。宣傳といふものも近代的現象であり、宣傳を意味するプロパガンダといふ言葉は一六三三年ローマン・カソリック教會によつて使用されたのがその初めであると云はれてゐる。しかし宣傳が現在有するやうな特徴をもつて現はれるやうになつたのはナポレオン時代のことであり、特にあの世界大戰は宣傳發達の歴史において劃期的な意義をもつてゐる。ジャーナリズムは宣傳にとつて最も重要な機關である。宣傳は大衆を相手とし、主として輿論を統制する目的をもつて行はれるものである。宣傳は神話

や傳説の形成と類似したところをもつてゐる。宣傳とはいはば近代的な神話乃至傳説の形成の近代的な方法である。ただ神話や傳説が民衆の間から自然生長的に生ずるに反して、宣傳にあつては宣傳者自身が目的意識的に同様のものを作り出すといふ差異がある。しかしいづれも社會統制の機能を營むものである。統制の時代はまた宣傳の時代であり、ジャーナリズムはかやうな宣傳のために利用せられる。宣傳は神話や傳説の形成に類似するものとして單に知的なものであり得ないけれども、それは煽動の如く情意に訴へるものと異つて一層知的な形をとる。その點において宣傳は啓蒙に近づくのである。宣傳はそれが分らない場合一層有效であるところから、外面上は啓蒙の形をとることが多い。しかし宣傳と啓蒙とは混同されてはならぬ。啓蒙が主として知的な合理的なものであるに對して、宣傳は一層非合理的な、一層暗示的な形をとる。啓蒙は大衆の間に批評精神を喚び起すに反して、宣傳は批評精神を抑へて統制を行ふことを目的としてゐる。啓蒙の結果は神話に對して破壊的に働くに反して、宣傳の意圖は神話を養ひ育てること、新しい神話をそれ自身の仕方で作りに出すことにある。ジャーナリズムはもと啓蒙の機關であつたのであるが、今日においては寧ろ宣傳の機關に變質しようとしてゐる。これはジャーナリズムに啓蒙を求めようとする學生の注意しなければならぬ點である。宣傳や神話が行動と歴

史とにとつて或る必要を有することは認めねばならぬにしても、それらが事物の客觀的認識を妨げることは云ふまでもなく明かである。

ジャーナリズムの變質に伴つて生ずる種々の弊害を避けるために、學生は知性人としての矜持をもつて理論的意識の把持に努めなければならない。理論的意識を養ふにはアカデミックな、冷靜な、堅實な研究が大切である。しかし注意すべきことは、今日においては學校そのものも變質しつつあるといふことである。學校も社會における存在であり、社會影響のもとに立つてゐる。

大學の起原は中世にあるが、近代に入つてから大學も自由主義の洗禮を受け、思想の自由や研究の自由を唱へた。しかるに今日においては思想の統制は大學にも及んでゐる。ジャーナリズムとアカデミズムとはそれぞれ特殊性を有するにしても、同じ時代の同じ社會に存在するものとして兩者はまた共通の特徴をもつてゐる。特殊性のために共通性を見失つてはならぬ。しかも今日更に注目すべきことは、いはゆる大學の政治化の如き現象は大學そのものを甚だジャーナリスチックな存在に化しつつあるといふことである。アカデミズムの傳統は脅かされて大學が徒らにジャーナリズム化しつつある。かやうな現象の存在する場合、學生はアカデミーに屬するものとしてアカデミーの獨自性を認識し、擁護すべきであらう。アカデミズムとジャーナリズムとの間

にはそれぞれの特質、限界が存在してゐる。兩者を混同することなく、各々の本質を正しく理解することが大切である。ジャーナリズムに追隨することはジャーナリズムを尊重する所以でなく、また眞にジャーナリズムから學ぶ所以でもない。

参考書

- d'Ester, Zeitungswesen(1928).
 Dovifat, Zeitungswissenschaft (I. u. II, 1931).
 Groth, Die Zeitung (I—IV, 1928—30).
 Tönnies, Kritik der öffentlichen Meinung(1922).
 Walter Lippmann, Public Opinion(1922).
 Tarde, L'opinion et la foule(1901).
 Thibaudet, Physiologie de la critique(1930).
 小山榮三、新聞學概論。
 清水幾太郎、流言蜚語。

現代日本に於ける世界史の意義 —— 1938.6『改造』

世界的見方の必要を私が述べるのは今が初めてではない。この事變の當初にも私はそれについて既に論じておいた筈である。その後支那事變の發展に伴つて日本に現はれた思想の情況を私は努めて虚心坦懷に觀察してきたつもりであるが、今に至つても私は私の見方を變更すべき理由を認めない。むしろ私は世界的見方の必要を益々痛切に感じるのである。

現在日本が大陸において行ひつつある行動がどのやうな事情から生じたかについては種々の批判があり得るであらう。しかし時間は不可逆的であり、歴史は生じなかつたやうにすることはできぬ。そしてもし出來事が最後まで傍觀してゐることのできるやうな程度のものであるならば傍觀してゐることも好いであらうが、もしそれがあらゆる傍觀者を否應なしに一緒に引摺つてゆくやうな重大な歸結を有すべき性質のものである場合、過去の批判にのみ過すことは我々には許されない。それがどのやうにして起つたにせよ、現に起つてゐる出來事のうちに我々は「歴史の理性」を探ることに努めなければならぬ。歴史の理性は當事者の或る個人、或る集團、或る階級等

の主觀的意圖から獨立に自己を實現する。マケドニアの王アレクサンドロスの遠征は彼の功名心から出たことであつたかも知れない。しかしそれは彼の崇拜してゐたギリシア文化の世界化を結果し、ここにヘレネドムからヘレニズムへの、即ちギリシア文化から世界文化への、或ひはギリシアの古典文化から現代文化への展開といふ世界史的意味を實現したのである。ケロネーアの戰爭はかくの如き時期を劃する出來事であつた（坂口昂著『概觀世界史潮』四〇頁以下を看よ）。現在起つてゐる出來事のうちに我々は歴史の理性を發見し、これに従つて出來事を指導してゆくやうにしなければならぬ。かやうな理性的意味は直接には發見することができず、その出來事が無意味に見えるといふことも可能である。しかしそのやうな場合には尙更らそれに對して歴史の理性の立場から新たに意味を賦與することに努力する必要がある。テオドル・レッシングの言葉を轉用すれば、歴史とは「無意味なものに意味を與へること」である。新たに意味賦與がなされることによつて不可逆的な時間も可逆的になされる。支那事變に對して世界史的意味を賦與すること、それが流されつつある血に對する我々の義務であり、またそれが今日我々自身の生きてゆく道である。

支那事變を契機として從來の日本精神論に新たな轉回が必要であることを私は種々の機會に述

べてきた。しかるに事態は少しも改善されてゐないやうに思はれる。日本精神の世界的意味を問ふことは自由主義者の迷妄に過ぎないかのやうに云つて排斥される。日本が初めて世界史の舞臺に進出した明治時代——世界史的眼光を有した歴史家坂口昂博士の言葉に依れば、ジャパンドムからジャパニズムへの飛躍の時代——は單なる歐化主義の時代に過ぎなかつたかのやうに云つて非難される。私は單に知性の普遍性、學問の國際性といふが如き見地から世界史の見方の必要を説くのではない。かやうな抽象的な論理の立場においてでなく、むしろ現實の具體的な歴史の立場において私は世界史の見方の必要を主張するのである。日本文化の特殊性を力説するのみでは支那における日本の行動の基礎は與へられないであらう。日本文化の特殊性に對して支那人がこれを尊重することを求めるのは正當である、けれども同時に我々は支那文化の特殊性に對してこれを尊重しなければならぬ。日本固有のものといはれるものを支那人に強要することは無意味であるのみでなく不可能でもある。特殊なものとは結び附くためには一般なものとの媒介が必要である。日本と支那とが結び附くためには東洋といふものが考へられるであらう。日本精神の問題は東洋精神の問題を離れて考へられない。支那の研究は日本の研究に缺くことのできぬ條件である。しかるに歴史的に見れば、東洋といふものはこれまで、西洋がギリシア文化と

キリスト教以來一つの内面的統一を有する世界を形成してゐるのと同様の意味において一つの内面的統一を有する世界を形成してゐなかつた。これは津田左右吉博士の明瞭に論ぜられてゐるところである（岩波講座『東洋思潮』中「文化史上に於ける東洋の特殊性」を看よ）。かくして、まさにそこから、支那事變の含む世界史的意思是「東洋」の形成であると見ることができであらう。日支提携といひ日支親善といふのは、これまで世界史的な意味においては實現されてゐなかつた東洋の統一がこの事變を契機として實現されてゆくといふ意味でなければならぬ。この場合、東洋の統一といふことは東洋における日本の制覇といふが如き帝國主義的觀念と混同されないことが大切である。更に東洋の形成といふ世界史的意思是、日本の世界史の舞臺への登場が西洋の近代文化との接觸によつて可能になつたやうに、西洋との關係を無視しては考へられない。西洋の統一が東洋で生れて西洋へ入つたキリスト教に媒介されて可能になつたやうに、ここに實現さるべき東洋の統一は西洋で生れて東洋へ入つてきた科學的文化に媒介されて可能になる。「東洋」の形成される日は眞の意味において「世界」の形成される日である。この眞の意味における世界の形成から離れて東洋の形成は考へられず、そしてそこに我々は現在の事變における世界史の意味を認めることができるであらう。

ランケに依れば、「世界史とはあらゆる民族及び時代の出來事を、それらが相互に影響しつつ、前後して（また同時に）現はれ、相共に一つの生きた全體を形作る限りに於いて、包括するものである」。ランケはかやうな世界史を敘述しようとした秀でた歴史家であるが、彼のいふ「世界史」が「ヨーロッパ主義」（オイロペイスムス）に局限されてゐることは今日の西洋の學者も認めてゐることである。西洋人のいはゆる世界史がヨーロッパにほかならないことは、あの「世界戦争」後に至つて初めて廣く認識され初めたことである。このときシュペングラ―流の「西洋の沒落」の思想が傳播された。この思想は元來、西洋文化が沒落して東洋文化が繁榮するといふが如き意味を有するのでなく、むしろ從來世界史そのものと見られてゐたものが單にヨーロッパ主義に過ぎなかつたといふことの悲劇的自覺を現はしてゐる。かくしてシュペングラ―は、世界の諸文化は普遍的な統一を形作ることなく、恰も種々なる地域に分布された植物のやうに、地球上のそれぞれの地域において芽生え、成長し、開花し、凋落してゆくものと考へた。彼の文化形態學は世界史の統一の意識の破綻から生じた觀照である。それ故に今日、眞に行動的な民族は世界史の新しい統一の意識をもつて現はれて來なければならぬ。

ヨーロッパ主義の觀念を普及させたトレルチは云つてゐる、「我々にとつてはただヨーロッパ

の世界史が存するのみである。世界史の古い思想は、新しい一層謙遜な形を探らねばならぬ」(『歴史主義とその諸問題』参照)。「全體としての人類は何等の精神的統一を有せず、従つてまた何等の統一的發展を有しない。ひとがやうなものとして擧げる一切は、決して實在しない主體について形而上學のお伽話を物語るロマンである。」トレルチがヨーロッパ主義の傲慢に對して警告してゐるのは正當である。我々東洋人は尙更らヨーロッパ主義が世界史そのものと同一視されることを認め得ないであらう。しかしトレルチが世界史の概念はヨーロッパ主義以外においては不可能であると云つてゐることは認められ得るであらうか。これまで東洋が西洋と同様の意味における統一を有しなかつたことは事實である。けれどもそれは永久にさうであるとは考へられない。トレルチが世界史の概念をヨーロッパ主義に限定しようとしたことは、世界史をただ過去においてのみ見て將來に向つて見ようとはしなかつたことに基いてゐる。東洋の統一もいづれは實現され、眞の意味における世界の統一に對する重要な契機となるに相違ない。しかも、もしヨーロッパ主義によつて世界史を考へることができないとしたならば、ヨーロッパ主義と抽象的に對立させられた東洋主義によつても世界史を考へることができない筈である。世界の新しい秩序の構想なくしては東洋の新しい秩序の構想も不可能である。世界の統一といふことは世界が唯

一色になることでないやうに、東洋の統一といふことも東洋が唯一色になることではない。「征服者、植民家、傳道家はすべてのもののうちにヨーロッパの思惟を差込む。それは彼の實踐上の力と效果との源泉ではあるが、しかしまた多くの理論上の誤謬や誇張の源泉でもある」とトレルチは書いてゐる。世界史の統一の名のもとに働くヨーロッパの思惟はこの場合實は帝國主義と結び附いてゐたのである。今日においてはもはやかやうな思惟によつては世界の統一も東洋の統一も考へられない筈である。日本の世界的使命が東洋の統一の實現であるとしても、それは「すべてのもののうちに日本的思惟を差込む」ことであるのではない。かやうな思想は「多くの理論上の誤謬や誇張の源泉」となるのであつて、理論上の誤謬はまた究極において實踐上の成功を齎らし得るものではない。

もし東洋の統一が眞に世界史的な課題であるとするならば、それは今日極めて重要な課題を含んでゐる。即ちそれは資本主義の問題の解決である。資本主義の諸矛盾を如何にして克服するかといふことは、今日の段階における世界史の最大の課題である。この課題の解決に對する構想なしには東洋の統一といふことも眞に世界史的な意味を實現することができない。東洋の資本主義的統一といふだけならば眞に世界史的な意味を有する出來事ではないであらう。

かやうにして現代の日本が直面してゐる問題は世界史的な觀點からのみその意味を完全に理解し得るものである。日本精神といひ東洋精神といつても、世界史の立場から把握さるべきであり、單に日本の特殊性や東洋の特殊性を解釋するに止つてゐる限り、日本の行動の原理となるには不十分である。日本の行動にとつて要求されてゐるのは世界史の哲學でなければならぬ。

二十世紀の思想 ——1938.7『日本評論』

歴史の時間は暦の時間と必ずしも一致しない。廿世紀は一九〇〇年をもつて始まつたのではない。廿世紀とはあの世界大戦によつて劃せられる新しい時代である。このことは今日次第に理解されて來たし、今後恐らく次第に實證されてゆくであらう。

廿世紀の思想とは従つて世界大戦後に現はれた思想のことである。その中には勿論、それ以前に生れて、この時代に至つて勢力を得るやうになつたもの、この時代に至つて新たに發見され或ひは新たに解釋されて影響するやうになつたものもある。しかしかやうな思想の廿世紀的な性質と意義とは世界大戦後の社會との關聯において理解されるのである。

世界大戦は人々が當初考へてゐたのとは全く異なる結果を示すに至つた。「戦争のゲニウス」は人間の想像を超えてゐたのであり、それ故にこそゲニアル（天才的）であつたのである。そのことは、例へばマックス・シェーラーの戦争中の諸論文『戦争のゲニウス』（一九一五年刊）と戦後の講演『融合の時代における人間』（一九二七年）とを比較すれば、明瞭に認められるであらう。

う。前者において全くドイツ的觀點に縛られてゐたこの哲學者は、後者においては世界的或ひは人類的觀點に立つて論じてゐる。彼に依れば、來たるべき時代（ウェルトアルター）は融合（アウスグライヒ）の時代である。「融合そのものは、世界大戰においてその最初の現實的な總體的體驗をもつた人類——蓋しここに初めていはゆる人類の一つの、共通な歴史が始まるのである——の逃れ難い運命である」。融合に至るのは何であるか。先づ人種間の融合である。白色人種と有色人種との間の融合は必然的に來るであらう。融合に達するのはまた西歐的精神と東洋的精神とである。更に階級と國民との間に、或ひはまた資本主義的經濟秩序と社會主義的經濟秩序との間に融合が生ずるであらう。そしてかやうな融合は政治に依るのみでなく、一層根本的には人間觀の變革、これに相應する形而上學の成立に俟たねばならぬとシェーラーは考へた。融合は、彼に従へば、我々が「選擇」せねばならぬ物に屬するのでなく、却つて我々の歴史の「逃れ難い運命」である。我々の注意を要するのは寧ろ「融合の時代は人類にとつて最も危險な、死と涙に最も酔つた時代である」といふことである。自然並びに歴史において爆發とか破局とかと呼ばれる凡ての過程は、精神と意志によつて思慮深く指導されてゐない若しくは指導することのできない融合の過程にほかならない。

世界大戰後に來たる時代を融合の時代と見るに至つたシェーラーの頭の中には、私の想像をまじへることが許されるならば、多分あの古代末期・中世初期の世界史的時代が聯想されてゐたであらう。その時代もまた當時における西洋と東洋との融合の時代であつた。しかもこの融合はその時代の普遍的なペシミズムのうちにおいて行はれたのである。彼の自由に反するにも拘らず、私はシェーラーの右の歴史哲學的思想のかげに同様のペシミズムを感じざるを得ない。ただこのペシミズムから彼を支へてゐたのは、彼のカソリシズムであつた。「人類の一つの共通な歴史」即ち世界史の理念は廿世紀においても、あの古代末期・中世初期においてのやうに、普遍的なペシミズムを通じてのほか達せられず、實現されないものであらうか。ともかくペシミズムが世界大戰後のヨーロッパにおいて普遍的な現象となつたことは周知の通りである。しかし、嘗てはキリスト教が當時の普遍的なペシミズムの雰圍氣の中から世界を統一する思想となつたやうに、廿世紀において何等か斯くの如き宗教を期待し得るであらうか。

世界大戰の重要な歸結の一つは、いはゆるヨーロッパ主義の沒落であつた。ヨーロッパの歴史が世界の歴史そのものであるといふ、久しい間自明のこととなつてゐた考へ方がヨーロッパ人自身によつて批判的に反省されるやうになつたのである。右のシェーラーの歴史哲學もその現はれ

の一つである。しかるに注意すべきことには、ヨーロッパ主義の批判は同時に世界史の統一的な理念の抛棄となつた。そしてそれは既に存在する歴史主義、即ち一切の歴史的なものの相對的であることを説く歴史的相對主義（例へばデイルタイ）の普及によつて助長せられた。シュペングラのあのセンセーショナルな書物『西洋の没落』（第一卷一九一八年、第二卷一九二三年）はかやうな傾向の表現である。世界史の統一的な理念は失はれ、世界の各地帯において、それぞれ異なる風土、民族性等によつて制約されたそれぞれ異なる形態の文化が発生し、生長し、開花し、凋落してゆくと考へられた。フローベニウスからシュプランガーに至るまで、種々なる姿における文化形態學も、本質的にはこの種の相對主義思想に屬してゐる。ヨーロッパ的世界以外にその形態と精神とを全く異にする文化の存在するのを知ることから生じた歴史的相對主義の危險は次第に顯著になりつつあつた。その死後に出版されたイギリスでの講演『歴史主義とその克服』（一九二四年刊）においてトレルチはかやうな歴史主義との對質を企てたが、その觀點はいはゆる「キリスト教の絶對性」に局限されてゐた。

かくして近代の原理としての自由主義の行詰りが感ぜられるに従つて、世界の統一的な原理が失はれたのみでなく、その探求さへもが抛棄される危險に脅かされたのである。世界大戰後の流

行になつたあらゆる種類の非合理主義の思想は人類に共通な理性に對する信仰を失はせることによつてこの傾向を内面から擴大した。ウィルソン流の國際主義の理念は程なくその非現實性を證せねばならなかつた。世界史の新しい理念を提げて現はれたやうに見えたコンミューニズムは、ドイツにおけるその失敗を重大な轉機として、その對立物たるファッシズムの世界的な強化となり、かくて廿世紀の思想は現在、分裂、對立、鬭爭の中におかれてゐる。自由主義に對立する獨裁主義乃至統制主義においてファッシズムとコンミューニズムとが對立してゐる。世界大戰を経験した人類にとつて「選擇」の問題でなくて「逃れ難い運命」であるとシェーラーが豫言した融合とは全く逆に、世界は未曾有の思想的對立の中に投げ込まれるに至つたのである。廿世紀を積極的に統一する思想は何處にあるのであり、如何にして生れるのであらうか。第二次世界戰爭はもはや避け難く、その歸結として想像される遙かに普遍化したペシミズムを通じてのほか人類歴史の統一的な理念の再建は不可能であるのであらうか。

如何なる過程をとつて現はれるにしても、眞に廿世紀的名に値する思想は世界史的な理念をもつて現はれなければならない。そしてこの問題はヨーロッパの歴史を世界史そのものと見るヨーロッパ主義の没落によつて規定されてゐる。しかしそれは、或る人々の單純に考へるやう

に、ヨーロッパ主義に代つて機械的に、自働的に東洋主義が位置を占めるといふが如きことではない。何等か東洋思想といはれるものが廿世紀の思想となり得るとすれば、それはヨーロッパ主義の没落と同時に失はれようとした世界史——ヨーロッパをも含めての世界の歴史——の統一な理念をみづから提げて現はれるのでなければならぬ。風土、民族性等の相違に従つて世界の各地帯にはそれぞれ獨自な文化が存在すると見る世界大戰後のヨーロッパにおいて流行となつた文化形態學的思想は、我々東洋人にとつては自己の文化の特殊性を主張する根據に利用してヨーロッパ主義に對抗するに役立ち得るにしても——今日、アカデミックな日本主義者たちによつて如何に屢々それがかやうな目的に利用されてゐるかを見よ——、それ自身としては本質的に一個の相對主義に過ぎない。なぜなら風土や民族性の相違に基く特殊性や獨自性はいづれの國の文化にも認められ得るのであつて、そのうち特に一國の文化が絶對的價值を有するといふことは風土や民族性を基礎としては考へ得るものでないからである。問題は却つて世界史の統一な理念の獲得にある。

この問題はまた單なる民族主義によつては解決されないであらう。あのルネサンスは中世的意味における世界主義に對して民族國家の勃興した時代であるが、その場合それらの國家は單なる

民族主義に立つてゐたのではなく、これを超えて自由主義乃至民主主義といふ新しい世界的原理に立つてゐたのである。現在、抽象的な國際主義に對して民族主義が主張されるのは當然であるにしても、もしそれが外國へは「輸出されない」と稱するファッシズムの如きものに止まるならば、新しい時代の世界的原理とはなり得ないであらう。民族の原理とする思想が矛盾なく世界に適用されて新しい世界秩序を形成する原理となり得る場合初めて、それは世界的な思想となり得るのである。廿世紀の思想がヨーロッパ主義の批判から出立しなければならぬことは明かであるにしても、問題はまた單に東西思想の融合といふが如きことに盡きるのではない。かやうな謂はば空間的な問題のほかは時間的な問題がある。即ちそこには世界史の現在の段階を現はしてゐるところの資本主義の諸矛盾を如何に解決するかといふ重要な問題があり、この問題の解決を含むことなしには如何なる思想も廿世紀的な意義を有し得ないであらう。

今日、種々の思想が、とりわけコミュニズムとファッシズムとが對立してゐる。廿世紀の新しい思想は、歴史の辯證法に従つて、この對立の統一或ひは綜合として現はれるであらうか。かやうな辯證法が考へられる場合、その綜合のうちにおいては自由主義の諸要素が却つて新しい把握のもとに活かされるといふことがないであらうか。しかしこの綜合に至る現實の歴史の過程は

如何なるものであるかが問題である。綜合は如何なる過程を経て達せられるにしても、現代の支配的な傾向に屬する政治主義に對して、歴史における文化の力が認められて逆に政治に影響を與へるまでに至るのでなければ、それは達せられないやうに思はれる。一方には政治への懷疑乃至絶望が濃厚に存在するにも拘らず、政治主義が依然として強力であるといふのが現状である。嘗て中世における宗教の支配を動搖させたのがルネサンスのヒューマニズムであつたとすれば、今日の政治主義の強權に變化を與へようとするのが今日のヒューマニズムであらう。しかし文化が政治を變化するまでに強力であり得るためには固より現在の文化そのものに變化がなければならぬ。いづれにしても新しいヒューマニズムの上に立つた世界の内面的な變革に對する信念が再生しなければならぬのではなからうか。

廿世紀の思想は極めて綜合的であることを要求されてゐるやうに見える。この綜合の過程には多くの紆餘曲折があるにしても、達せられた原理は恐らく天才的な單純さを有するものであらう。綜合から出てくるものが何か複雑なものであるかのやうに考へるのは現代の一つの思想的病弊である。

知性人 —— 1938.9 『知性』

近來一部の者によつて知性に對する排撃が執拗に繰り返されてゐる。知性とは西洋的なものであると云ふ。實にあきれたことだと思ふ。日本人には、東洋人には、知性がないと云ふのか。もし知性が單に西洋的なものであるとすれば、何故にそれをかくも執拗に排撃しなければならぬのであるか。佛教はインドのものであり、儒教は支那のものである。けれどもそれらは日本人によつて血肉化され、既に日本的な智慧になつてゐる。もし純粹に日本國有のものを求めるならば、日本の文化は甚だ貧弱にならざるを得ないであらう。しかし日本人の血肉となつてゐるものは凡て日本的なものである。そしてまさに、一部の者が今日かくも執拗に知性に反對してゐるといふ事實こそ、知性が假に西洋的なものであるとしても既に日本人の血肉となつてゐる證據ではないか。それ故に知性は日本的なものである。かやうな簡単な論理を今なほ繰り返さねばならぬことを私は日本のために悲しく思ふ。

我々には論理は必要でないと云はれるかも知れない。なるほど、一家の内部、一部落の内部に

においては、論理なしにも互に理解し合ふことが可能であるかも知れない。けれども社會が大きくなり異質的な要素が多くなるに従つて相互の理解には論理が必要になつてくる。世界が廣くなり異質的な文化が相闘ふことが文化の發達に必要な條件であるといふのも、そのためである。假に日本の内部においては論理なしにも互に理解し合ふことができるとしても、外國人に對しては事情が異なるであらう。新しい東洋文化は知性とその論理を無視して作られることができぬ。反知性主義者の言葉は一小部落の内部における方言に過ぎない。論理なしに思想の公共性はない。日本の文化は今大陸において試煉されつつあることに想到せよ。

この頃職業的思想家といふ言葉を見る。職業的思想家に對するものは夫れ失業的思想家か。大學教授もジャーナリストも職業的思想家である。我々は文を賣つて口に糊せざるを得ないことを遺憾に思ふ。けれどもこれは資本主義社會の通有性であり、この社會において職業的思想家ならぬ者は却ち失業的思想家である。或ひは他の方面から考へれば、職業的思想家といふ言葉はあのマルクス主義時代に云はれた職業的革命家などといふ言葉を聯想させるものであつて、かやうな言葉を知らず識らず好んで用ゐるいはゆる轉向者は未だマルクス主義の影響から脱し切れぬものがあることを自證してゐるのではないかと疑ふ。それとも彼等は、彼等の職業的思想家と稱する

ものを排撃することによつて、ただ自己が代つて就職せんことを欲してゐるのではないかと疑ふ。

Homo homini lupus est (人間は人間にとつて狼である)——bellum omnium contra omnes (萬人に對する萬人の戦ひ)——これらの有名なホッブスの言葉が今日最もよく妥當するのは蓋し言論界であらう。一人は一人に反對し、萬人は萬人に對して異論を唱へる。言論界ほど共同の乏しいところは稀である。言論の無力はこれに由來することなしとしない。時局を強く指導しようと欲するならば、言論人は結合しなければならぬ。そして若し政府が言論人の協力を當然必要とするならば、言論人に組織を與ふべきであらう。但しこの組織は自主的なものでなければならぬ。言論の自由があつて言論の共同によつてその意義を發揮せしめよ。

その人を道徳的にしようとする者はその人を尊重することを知らねばならぬ。この一事こそ今日最も忘れられてゐることである——特に政治において。

政治と文化 —— 1938.11 『戦時文化叢書第四輯』（日本青年外交協會）

一

私のお話することは、これまで他の方々のお話しになつたこととは違つて抽象的で、興味も少く、またお解り難いことであるかも知れませんが、かやうな抽象的な問題について考へてみるのも、今日重要ではないかと思ひます。

例へば支那のことにしましても、支那に對してどうすれば宜いかといへば、支那人に飯を喰はせてやるのが凡ゆる文化工作よりも大切なことであると言はれてゐます。それは尤もなことで反對すべき理由はないのであるけれども、どうして飯を喰はせてやるかといふ問題になつてくると、支那の經濟をどのやうに組織してゆくかといつた大きな問題になつて来る。さうするとその問題は、今日に於いては思想的な問題と無關係に考へることが出来ないといふ事情にあるのであります。そしてこの思想上の問題は單に支那だけの問題ではなく、日本國內に於いても問題にな

つてをり、いな今日世界の凡ゆる國に於いて問題になつてゐる重大な問題に關係するのであります。従つて一つの一般的な、抽象的な、原理的な問題に關係してくるのであります。そこでこれからお話しすることも極めて抽象的に見えても、段々お話ししてゆくうちに多分わかつて下さるやうに、やはり具體的な問題に關係してゐるのであります。

私の題としました「政治と文化」といふ問題に就いて、文化の意味を廣く取れば政治ももちろん文化の一つであります。哲學者はすべての對象を自然と文化とに區分してゐるのであります。その場合に自然に對して區別される文化の中には科學とか、藝術とか、哲學とかいつたもののばかりでなしに、經濟も、政治も、人間の凡ゆる歴史的活動が含まれてゐるのであつて、その意味での文化即ち自然に對して區別された文化の中には政治も含まれてゐるわけであります。この根本的な、また一般的な意味から考へてみても、政治といふものは人間的な、文化的なものでなければならぬ。單に自然的な、動物的な力で、つまり暴力でやつてゆくのでは政治の名に値しないのである。政治も廣い意味に於ける文化に屬するといふことは簡単なことであるが決して忘れられてはならぬ基本的なことであります。

それから哲學者はまた自然に對して歴史を區別してをります。即ち自然と歴史とはすべての對

象を區分する二つの概念であります。かやうに區分してみますと、政治は明かに歴史の概念の中に含まれるわけである。尤も自然にも歴史があり、自然も發展してゆく、地球のやうなものも進化してきたのでありますし、植物や動物なども進化してゐるのであります。そこで自然にも歴史があるとすれば、そのやうな自然の歴史に對して、普通にいふ歴史は人間の歴史のことであり、政治はこの人間の歴史的活動の一つである。従つて政治も歴史的なもの、歴史性を持つたものであると言ふことができます。文化はもちろん歴史に屬してをり、歴史の一つである。政治も文化も同じやうに歴史に屬するものであります。

ところでこれまで歴史を見てゆく場合、その見方に於いて文化と政治とを二つの違つた立場のやうに考へて、政治史的に歴史を見てゆくか、文化史的に歴史を見てゆくかといふことが廿世紀の初めの頃、學問上喧しい問題になつたことがあります。それは特にドイツの歴史學界に於いて問題になつたのでありまして、その影響を受けて日本でも今から二十年ほど前に、歴史は政治史であるべきか、文化史であるべきかに就いて頻りに論ぜられたことがあります。この問題は文化史の立場を主張する人々によつて提出されたもので、即ち從來の歴史はいづれも政治史的な見方であつて、それでは本當の歴史にはならない。歴史は文化史的に見てゆかねばならぬといふやう

に議論されたのであります。今この論争の根本に立入つて考へて見ると、そこに二つの重要な哲學的見解が含まれてゐるのであります。

二

第一にそれまでの政治史的な歴史に於いては個々の政治家とか將軍とかのやうな偉人或ひは英雄が中心となり、それらの個人が歴史を作るといつた見方でありました。即ち個人の活動に重きを置いて歴史が書かれて來たのであります。日本歴史を見ましても、私どもが學校で習つた歴史は政治史的な歴史であつて、それは個々の人間、例へば織田信長とか、豊臣秀吉とか、徳川家康とかのやうな英雄を中心にした歴史であつて、それが政治史的な歴史の一つの特色であります。かやうな見方に對して文化史的な立場は集團主義的な見方を主張した。即ち歴史は英雄的個人の力で作られるものではなくて、集團の力、國民とか、民族とか、その他一定の社會階級とかの集團の力に依つて作られるものであるといふ集團主義的な立場を取らうとしたのであります。その場合、經濟史的な見方も文化史的な立場の一つと考へられたのでありまして、經濟史觀、詰り經濟を基礎として歴史を見てゆくといふことも文化史的な立場の中に含まれるのであります。

第二に政治史的な立場は、歴史を見るのに活動的な事件に重きを置く、朝鮮征伐とか、大阪城の攻略とかといふ大きな事件として現はれる活動を中心にする、歴史を活動的に、特に變化の方面に注目して見てゆくのであります。これに反して文化史的な立場は活動でなくて状態に、從つて變化的でなくて持續的なものに重きを置く。或る一定の時代に就いてそれがどのやうな状態にあつたかといふことを主として見てゆくのであります。個人の活動でなくて、時代の型、タイプを明かにすることが文化史的な立場の特徴だとせられるのであります。

この二つの點は、歴史は政治史であるべきか文化史であるべきかといふ歴史の見方に關する論争に於いて重要な點でありますが、よく考へるとこの見方の區別は實は抽象的であつて、具體的な歴史に於いては政治史と文化史とは密接に關係し、また政治史が強調する立場と文化史が強調する立場とは抽象的に分離することの出来ないものであることは明かであります。例へば西洋の中世に於ける宗教の歴史を研究するには、その當時の教會の歴史を研究しなければならぬ。しかるにその當時の教會の歴史を理解するためには、教會の持つてゐた政治的意義を研究しなければならず、教會の政治的意義を明かにするためには、その時代の政治史を研究しなければならぬといふ風に、文化史も政治史に關係してくる。また或る時代の政治史を理解するにはその當時の

經濟は勿論、その他の文化の歴史を研究しなければならない。だから從來どのやうな政治史も、少くとも附録的には文化の歴史を述べてをり、どのやうな文化史も政治の歴史を附け加へて書いてゐるので、政治と文化とは相互に繋つてゐるのであります。

また歴史は個人が作るのか、集團が作るのかといふ問題に就いて考へてみると、そのいづれの見方も一面的で抽象的であると云はねばなりません。個人といつても社會から作られたものであり、然し社會から作られたものでありながら獨立のものであります。歴史的なものは元來、個別的であると同時に一般的なものであつて、それが物が歴史であるといふ意味なのです。一人の人が歴史的人物であるといふことは、その人が他の人にはない特殊なものを持つてゐるといふだけでなくて、その時代を代表してゐるとか、その國民なり民族なりを代表してゐるとか、或ひは藝術の一定の流派の模範であるとか、一定の哲學思想の創始者であるとかといふ風に、一般的の意味を持つてゐるといふことであります。日本の文化が歴史的な意味を持つにはそれが日本的であると同時に世界的な意味を持たなければならぬ。單に特殊なものには眞に個性的なものではなく、個性とは特殊と一般との統一をいふのであります。我々が日本的になるといふことと、世界的になるといふこととは矛盾するやうであるが、かやうに矛盾するものが一つであるといふ所に

歴史は成立するのであります。個人が眞の個人になることが同時に一般的な意味を持つといふ所に歴史があるので、若しかやうなことがないとすれば凡そ歴史といふものはない。物が歴史的であるといふことの本質的な意味を理解しないで單に日本の特殊性を主張するやうな日本主義は意味がないのである。今日必要なことは、すべて歴史的なものは特殊であると同時に一般的であるといふ歴史の本質的な意味を具體的に理解し、自分自身に於いて行動的に實現することです。

更に歴史は活動的な變化的なものであるか、狀態的な持續的なものであるかといふ問題に就いて考へてみても、そのいづれの見方も一面的で抽象的であると云はねばなりません。單に直線的に時間的に流れてゆくだけでは歴史はない。歴史が成立するためには直線的に時間的に動いてゆくものが同時に圓環的に空間的に纏つてゆくといふことがなければならぬ。そこに歴史的な形ができてくるのであつて、型とかタイプとかといふのはかやうな歴史的な形であります。従つて形といつても單に靜的なものでなくて、時間的であると同時に空間的であるといふやうに矛盾の統一として考へられるのであります。歴史とは元來このやうに生成と存在、運動と靜止、時間的と空間的といふやうな矛盾するものの統一であり、即ち辯證法的なものであつて、それ故に歴史

は眞に動くものであり、發展があるのであります。

政治と文化、また政治史的な見方と文化史的な見方といはれるものは今云つたやうに抽象的に分離することはできないのであるが、然し兎も角政治と文化とは區別して考へることができ、また普通に區別されてゐる。さうして見ると政治と文化とはどのやうに關係するかといふ問題が依然として提出されるわけである。ここでは政治の概念から出發してその問題を考へてみたいと思ひます。政治とは何かといふことに就いては色々の意見、種々の學說があるのであります、最も古くから、そして最も普通に云はれてゐるところに依ると、政治の根本概念は支配の概念であります。支配といふ關係なしに政治といふものはない、かやうに考へられてゐるのであります。が、今私はこの考へを一應認めて政治と文化との關係を一般的に考へてみたいと思ひます。

先づ支配するには力がなければならぬ。政治は權力の問題であるとも言はれてゐます。政治が力であるとすれば、これに對して協力し、協力することによつて政治の力を増すことの出来るものが色々考へられるわけであります。文化といふものもそれであつて、政治は文化の協力を俟つてその力を強めることができる。文化の協力なしには政治はその支配を持續的に確保することが出来ないし、完全にすることが出来ないであります。政治が力であれば文化も一つの力であ

る。政治は力であると云つても、最初に述べたやうに政治は廣い意味での文化に屬すべきものでありますから、その支配は暴力に依るのでなく、人間的な、理性的な力に依らねばならないのであつて、即ち政治は文化的でなければならず、文化的であるためには他の文化の協力を必要とするのであります。

三

然るに政治が支配であるといふことは第二に政治は技術であるといふことを意味しなければならぬ。物を支配するといふことは人間的な、理性的な活動としては技術的でなければならぬ。政治が廣い意味での文化に屬する限り政治は技術であると云ふことができる。そしてかやうに技術的な政治に對して色々の技術を提供するもの、それは文化であります。例へば法律といふものは政治が用ゐる直接的な技術の意味をもつてをり、政治はその他種々の文化を用ゐて支配を行います。政治にとつて支配の技術として文化が要求されるのであります。

然るにかやうに政治は技術であり、文化は政治に對して技術的に使はれる所からして、第三に政治の目的に對して文化が手段になるといふ關係が生じて來るのであります。政治的支配の目的

の爲めに文化が單なる手段として使はれるといふことが起るのであります。これは種々の場合に見られることであつて、政治家が文化を一定の政治的目的の爲めにただ手段として用ゐるのであります。文化は政治的支配にとつて確かに有力な手段である。そしてそのことは文化がすべて技術的なものであるといふことを現はしてをり、一般に技術は手段の意味を持つてゐるのであります。

ところで文化が政治の單なる手段になつてしまふと、文化は獨自性を失つて政治に隸屬する危険が生ずるわけであります。文化が政治の爲めに單なる手段として用ゐられることに依つて政治に對する文化の隸屬、文化の奴隸化といふことが生ずるのでありますが、かやうな文化の奴隸化の結果は文化の衰頹、文化の破壊となり、そこで文化を利用しようとした政治にとつて却つてその有力な手段となり得ないといふことになるのであります。即ち文化を手段として用ゐる立場から考へても、政治はそのためには優秀な文化を必要とし、然るに優秀な文化を持つには政治は文化に對してその獨自の立場を認めることが必要なわけであります。ともかく政治が支配であるといふことから生じ易い結果はかやうに文化が結局單なる手段にされてしまふといふことであります。かやうな危険が現在に於いて實際に存在するのでありまして、この時代に於いて我々は文化

の持つてゐる獨自の意味を明かに認識してその自律性を失はないやうにしなければなりません。文化がただ政治に隸屬するのではなく、むしろ逆に文化が政治に影響を與へて政治を文化的にすることが必要であつて、それはつまり政治の力を強める所以でもあるのであります。

文化は獨自のものであると言つてももちろん政治と文化とが無關係であるといふのではなく、文化と政治とはどこまでも相互に聯關したものであります。しかし相互に聯關してゐるといふことは、兩者がいつも同じ關係に立つて均衡してゐるといふことではありません。藝術とか、科學とか、種々の文化は相互に聯關すると言はれますが、それはこれらの文化の諸勢力がすべての時に同じ均衡の關係にあるといふことではなくて、却つて或る時代に於いては或る文化が支配的な位置を占め、他の時代に於いては他の文化が支配的な位置を占めるといふ風であります。歴史を動かす力としての文化を見ると、即ち廣い意味での文化、政治をも含めて文化といふものを歴史的に見ると、各々の時代に於いてかやうに諸文化の聯關に於ける優位の關係に變化が認められるのであります。

ルネサンスの歴史を書いた有名なブルックハルトといふ歴史家は世界史を考察して、世界史の三つの大きな力として國家、宗教、文化を擧げてゐます。これら三つのものは相互に制約し合

ふ、或るものは他のものの制約となり、後者はまた前者の制約となるといふ風に相互に制約し合ふ國家と宗教と文化といふ三つのものが世界史の大きな勢力であると、かやうに言つてゐるのでありますが、これら三つのものの關係を考へて見ても、一つの時代、例へば中世の如きに於いては宗教が支配的な位置を占め、すべてのものが宗教的色彩に彩られ、宗教に従屬してゐたのであります。また近世のヒューマニズムの時代に於いては文化が支配的な理念として現はれて、政治も宗教も文化の立場から考へられてゐます。そして今日の時代の特色は政治が支配的な位置を占めて、凡ゆるものが政治に従屬的に見られるところに存在すると云ひ得るやうに思はれます。かやうにしてまた例へば大學の理念の變遷を見ましても、中世に於いては神學が大學の支配的な學問であり、それから近世のヒューマニズム即ち人文主義の時代に於いては文化、殊に哲學が支配的な學問であつたが今日に於いてはいはゆる政治的大學の理念に見られるやうに政治に支配的な位置が認められるのであります。

そこで我々はともかく現代の特徴として、文化の歴史的聯關の内部に於ける政治の優位を承認しなければなりません。この時代に單なる文化主義を主張することは非現實的な、抽象的なことであります。今日の時代に於いて政治の持つてゐる優越な地位の必然性を認識しなければならな

い。この認識を離れて文化の立場を主張することは意味がないのであります。我々は文化を重んずるが、單なる文化主義者であるのではない。然し政治の優位を認識すればするだけ、それだけ政治に對して文化の立場から要求を掲げ、不合理な政治に對して反撃を加へることが必要であり、それが今日の歴史を前進させる所以である。もし政治に力がないならば、これに多くを要求し、反撃を加へる必要などはないのである。然るに現在政治に優位があればあるだけ、我々は文化の立場から政治を批評し、政治に文化性を與へることに努力しなければならない。その必要は一般的に言へば、最初に述べたやうに政治も廣い意味では文化であり、政治に於ける支配は動物的な非合理的な力に頼るべきではないといふことから考へられるのであります。政治は支配であるにしても、かやうに文化性を有することに依つて、單なる支配である以上に今日よく云はれる指導性を有することになる。文化的でないやうな政治は何等指導性を有し得ないのであります。ギリシアの哲學者は政治の最も重要な任務は國民を教育することであると考へたが、國民を教育するといふのは國家が文化的な理念を有すべきこと、政治が文化的な任務を負はねばならぬことを意味してゐます。今日に於いても政治家の最も重要な任務は國民を教育することであると思はれます。

優れた政治家は何よりも自分がなさうとする政治に適した人間を作ること考へる。何か外から持つて來た組織に人間を無理矢理に押嵌めるといふのは拙い政治家である。人間をそのままにして置いて自分の欲する組織を強制的にこれに與へるといふのは拙い政治家のことである。新しい組織を作らうとする政治家はその政治に適するやうに國民を改造しなければならぬ。先づ人間を作り變へるといふことが政治家の最も大きな仕事である。そこに我々のいふヒューマンニズムと政治との最も深い、最も根本的な結び付きが考へられるのであります。我々がヒューマンニズムといふ場合、決して單なる文化主義を意味するのではなく、却つて我々は人間の改造、人間の再生がヒューマンニズムの根本問題であると考へる。しかるに人間の改造とか再生とかといふことは決して外的な力のみに依つては出來ないことであつて、人間は内から文化的な力に依つて作り變へられなければならないのであります。かやうな人間の改造に於いてこれを指導すべき理念或ひは思想が問題であり、そして人間が本質上社會的な存在である限り、しかも特に政治が優位を占める今日の如き時代に於いては政治思想が重要な關係を持つてゐるのであります。

四

前に述べたやうに、すべての時代に於いて歴史を動かす種々の力が同じ割合で働き同じ關係にあるのではなくして、或る時代に於いては或る力が指導的であり、他の時代に於いては他の力が指導的であるといふことは、ちやうど人間に於いてすべての者が皆感情や智力や意志などを悉く持つてゐるが、或る人に於いては特に感情が發達し、他の人に於いては智力がより多く發達し、また他の人に於いては智力が一層よく發達してをり、そこにそれぞれの人間の個性が存在するのと同様であつて、各々の時代は一つの個性を持つたものとして、即ち歴史的なものとして、何等か一定の力がそこで支配的な優越な地位を占めてゐるのであります。かやうな意味に於いて政治の優位が今日の時代を特色付けてゐることは認めねばならないけれども、その政治の考へ方に於いて、我々はその中へ文化的な、更にヒューマニスティックな考へ方を叩込むことが必要であると主張したのであります。これは我々が直面してゐる現實の問題を考へてゆくに當つて極めて大切なことであると思はれるのであります。

現實の問題といへば、支那事變が現在我々にとつて最も大きな問題であります。戰爭はクラウゼウィッツが定義したやうに他の手段をもつてする政治にほかならないのであります。この事變に於いて文化が重要な意味を有することは明瞭でありまして、例へば今日の戰爭には精銳な武器

が必要であるが、武器を作るものは科學の力であり、技術の力であります。しかも軍事的な應用科學はそれだけで發達するものではなく、應用科學を發達させようと思へば理論科學をも發達させてゆかなければなりません。しかし文化の力を考へるにあたつて、文化といふものをもつとヒューマニスチックに見て人間の身に附いた文化の力が問題であります。我々の躰の中に叩込まれた文化の力といふものが、事變が長びけば長びくほど大きな意味を持つて來るのであります。長期の戰爭に於いて、それを持ち耐へて行くのは我々の身に滲込んだ文化の力であります。かやうな力が我々日本人にどれだけあるかといふことが今試練されてゐるのだといふことを、我々にはつきり自覺しなければならぬのであります。相手の支那は古い文化國であつて、決して所謂チャンコロとして片附けられるものではないのであります。現在は日本の文化は支那よりも進歩してゐるけれども、何千年となく身に附いた文化としては支那人も却々油斷の出來ない力を持つた民族であります。このことを忘れてはならないので、現に歐洲大戰に於いて、文弱といはれてゐたあのフランス人が、長く善く戰ふことが出來たのは彼等には文化の力が本當に身に附いてゐたからであると思はれるのであります。支那をエチオピアと同じやうに考へてはなりません。日本の力と支那の力との間には表面的に見ることを許さないやうな性質的な相違がないかといふこ

とに就いて種々の方面から深く反省する必要があります。

五

支那事變が皇軍將兵の奮闘に依つて目覺しい戰果を收めてゐることは、誠に喜ばしいことです。しかし武力の戰爭の後に、むしろ武力の戰爭の一步一步に文化闘爭が従つてゐることを忘れてはならない。國と國との戰爭は武力の戰爭ばかりではない。文化闘爭は血腥さい手段に依つて行はれるものではなく、平和のうちに行はれるものであるが、それだけ恐ろしいものであります。日本が本當に勝利を得るにはこの文化闘爭に於いてもまた必ず勝つといふ確信がなければならぬのであります。從來の支那の歴史を見ると、支那は幾度となく外國から侵略された。いはゆる夷狄から侵略を受けたけれども、國が亡びてしまはなかつたのは彼等の文化の力に依るのであります。その民族を相手にして、我々は今後長い間文化闘爭を續けて行かなければならぬのである。もちろん日本と支那とは文化的に握手しなければならぬ、それがこの事變の目的であります。しかし文化的に握手した場合に、果していづれが指導性を持つことになるのであるか。これから後三十年、五十年の歴史を考へると、そこには矢張り平和のうちに於ける文化闘爭

といふものが考へられるのであります。否、武力の戦争の一步一步に文化闘争が伴つてゐるのであつて、あの廣大な地域を考へてみても、究極の勝利は文化上の勝利でなければならぬことが明かであります。それ故に今日は戦時だから文化は必要でないとか、文化は縮小されるのが當然だなどと言ふ者があれば、それは甚だしい短見であつて、今日こそ我々は日本の文化を本當に力強くしなければならぬのであります。

イギリスその他、西洋諸國の帝國主義は世界の到る處に植民地を作つてをります。それは武力に依つて行はれたけれども、彼等は自分がそこへ持込む文化がそれらの植民地の以前の文化よりも優秀なものであるといふ確信を常に持つてをつた。これは彼等の強味であつたと云へるのであります。しかも日本は支那に對して帝國主義的侵略を行ふものではないのでありますから、それだけに日本は一層多く文化の力を必要としてゐるわけであります。しかるに現在我々に果して文化的勝利の確信があるのであるか、深く考へてみなければならぬことであります。

六

かやうに今後幾年續くか分らない文化闘争に於いて、最も重要なのは云ふまでもなく思想の問

題であります。この點に就いて我々は武力の戰爭に於けると同様の確信を持つてゐるのであるか、日本のインテリゲンチヤの奮起を促さねばならないのであります。勿論我々の間には色々の思想が現はれてゐる、けれども支那人から獨善的であると見られないやうな、世界的な思想水準に達した、そして眞に世界史的意義を有し得るやうな思想が果して存在するのであるか。我々インテリゲンチヤは現在の分裂した思想を一つ of 思想として大きく、深く、また高く纏めてゆくやうに相互に協力する必要があるのであります。

ところで文化鬭爭といふことから考へて、我々はいつたい日本の文化のどのやうな特性的な力に依つて戰ふのであるかといふことが問題であります。私はこの場合に日本の文化が從來少くとも支那の文化に對して一つの重要な特色として持つてゐる知的な性質、インテレクチュアルな性質に大きな意味を認めたいと思ふ。支那の文化と日本の文化とを傳統において比較して見た時に、日本の文化の特色は一層知的であるといふところにあると考へられるのであります。日本が支那に魁けて東洋に於いて優越な地位を占めることができたのも日本の國民性のこの特質に依るのであります。知性といふと今日何か西洋的なもののやうに云はれるけれども、それは大きな間違ひであつて、我々は日本の文化の勝れた特性であるこの知的な性質を發達させることに依つて

支那の文化に對抗して指導性を持たなければならないのである。この點から考へて日本の思想界の現状には反省すべきことが多いのであります。第一に今度の支那事變がこれから長い間續くであらう文化闘争であるといふことさへも十分に自覺されてをらず、この闘争に於いて日本の文化はその知的な特質を發展させることに依つて支那の文化に對して戦ひまたこれを指導してゆかねばならぬといふことを考へないで、單に西洋のことばかり問題にして西洋の合理主義に對して日本或ひは東洋の非合理主義を強調するに止まつてゐるのであります。我々が現在相手にしてゐるのは支那である。その支那文化に日本の文化が對抗する道は、私の信ずる所に依れば、日本文化に固有な知的性質を發揮させることである。その知的性質が西洋的な理知とどう違ふかといふことは、勿論大きな問題であるけれども、ただ西洋文化に對して非合理主義を強調することに依つては今日の日本の現實の思想問題も文化問題も前進させることが出來ないのであります。

七

もとより私はただ單に文化の闘争を云ふのではありません。文化闘争は政治に於ける指導性の問題から考へて重要な意味を持つてゐるのであつて、文化闘争に於ける勝利なしには政治に於け

る指導性は確立されないのであります。文化そのものの立場から云つても、闘争は統一のためのものであり、新しい文化の創造のためのものであります。我々のいふ文化闘争は決して單に支那文化の征服といふが如きことを意味するものではありません。文化闘争は舊い文化に對する新しい、より高い文化の生産と普及とを意味し、これによつて東亞の新秩序の建設は可能になるのであり、これなくしては東洋永遠の平和の確立は不可能であります。従つてそこでは偏狹な獨善的な日本主義をも超克して世界的に進歩的意義を有する新しい日本文化が作られねばならず、支那文化の獨自性をも認めつつこれを包み得るやうな普遍的意義を有するより高い文化が作られねばなりません。我々は抽象的に日本や支那の民族主義を否定するのではなく、これを超えてこれを包むより高い文化、即ち日本や支那の獨自性を自己のうちに生かす全體としての東亞協同體の新文化の建設を目指すべきであります。この事變は東洋に於ける新文化の建設の契機とならねばならず、この事業に於いて日本と支那とが提携して協力すべきは申すまでもないことであります。しかも、東亞協同體といつても、單に閉鎖的な體系として考へられるのではなく、同時に世界に向つて開いたものでなければなりません。かやうな協同體が成立するためには日支兩國における人間の再生と文化の改造が必要なのであつて、實にそのための文化闘争なのであります。舊い

ものに新しい着物を被せるだけでは何にもならない。凡てのものが根柢から新たにしなければならぬ。東洋の新秩序が建設され、日本がその中に入つてゆくためには日本の政治も文化も新しいものに變化されなければなりません。日本は元のままにして置いて支那だけ變化すれば、それで東亞協同體といふ如きものは作られることが出来ないであります。日本の傳統主義者もこの點を深く考へねばならないので、文化に於いて傳統は重要であり、傳統なしには創造も不可能ではありませんが、過去を復活させるにしても、それを現在の如何なる立場から、如何なる意圖に従つて復活させるかが問題であつて、この立場と意圖の相違に應じて傳統の如何なる要素乃至方面が重要視され、また過去の歴史が全體として如何に解釋されるかも相違して來るのであります。そして私はやはり新しいヒューマニズムの立場が東洋文化の復活にとつて基本的な方向であり、これによつて初めて日支を結ぶ思想が生れて來るものと信じてをります。

政治と文化とは區別されるけれども、兩者は相互に關聯してをり、一つの時代に於いて政治と文化とは共通の原理に立つてゐるのであります。自由主義の時代に於いては自由主義の政治があると共に自由主義の文化があつた。さうしてみますと、今日の時代に於けるそのやうな根本原理は何であるかといふ問題が提出されるのであります。今それに就いて立入つて論ずることはでき

ませんが、それが現在完成された體系として與へられてゐないことは確かであります。それの個々の要素は既に現はれてゐるにしても、完成された體系としてはそのやうな原理はまだ存在しないと云はざるを得ません。自由主義とか資本主義とかに就いては完成された體系が存在してゐる、なぜならそれは既に長い歴史を過去に持つてゐるからであります。それと同様に完成された新原理は與へられてをりません。我々は新しい時代の端初に立つてゐるのであります。自由主義の思想にしても、それが現はれ始めた近世初期に於いては決して纏つた體系を持つてゐたのではないのであつて、歴史の發展と共に完成されたものであります。それ故に新原理が今日なほ體系として存在しないといふのは寧ろ當然のことであります。それはいはゆる理論と實踐との辯證法に於いて、歴史的實踐の發展に従つて理論的にも次第に完成されてゆくものなのであります。完成した思想が與へられてゐないからといつて行動を怠ることは進歩的な態度とは云へないのであります。これは今日我が國のインテリゲンチヤの考ふべきことであると思ひます。

日支を結ぶ思想 —— 1938.11 『知性』

—

支那事變を契機として日本の思想にも飛躍的な發展が要求されてゐると思ふ。その著しいものは従来いはゆる日本主義の發展である。日本主義の擡頭は事變前のことに屬し、その意味においてそれは事變前の思想である、と云ふことができる。かやうな日本主義は民族主義として自己を主張してきたのであるが、事變の發展は日本主義が單なる民族主義に止まることを許さなくなつた。今日要求されてゐるのは日支兩民族を結ぶ思想である。事變の發展は支那における民族主義の強化を促し、三民主義といつても特にその民族主義の要素が前面へ押し出されることになつたのであつて、必要なのはこの民族主義を超越し得るやうな思想であり、いはゆる東亞協同體の理念もかやうなものとして考へられる。

そのことから今日革新の原理として屢々語られてゐる全體主義についても深く考へ直さねばな

らなくなつてゐる。全體主義は西洋のファシズム國から來た思想であるが、民族主義であることを特色としてゐる。そのいはゆる全體は民族を超えた何等かの全體を謂ふのでなく、却つて民族を意味するのである。我々はもちろん全體主義が個人主義や自由主義に對して勝れたところを有するのを正直に認めなければならぬ。けれども全體主義が民族主義である點において我々は全體主義に止まることができないであらう。たとひ全體主義といふにしても、それは東亞協同體といふが如き全體を考へての全體主義でなければならぬであらう。

二

自由主義は合理主義であると云はれるが、その抽象的な合理主義に對して全體主義は民族といふが如き身體的なもの、感性的なもの、直觀的なものを基礎としてゐるところに現實的な力を有してゐる。しかるに我々にとつて全體主義は單なる民族主義であることができないとすれば、いま東亞協同體といふが如き一層大きな全體を目標として全體主義を考へる場合、それは何等かの生物學的なものを基礎にするのでなく、寧ろ文化の傳統といふが如きものを基礎としなければならぬ。傳統といふのは自然的なもの、身體的なもの、感性的なものになつた文化のことである。

それはパトスのうちに沈めるロゴスのことである。かやうにして全體主義が生物學的な根柢から文化的根柢へその基體を移されると共に、全體主義の思想そのものが現在の非合理的なものから合理的なもの、知性的なものに變らなければならぬ。それは從來の自由主義の抽象的な合理主義に對して具體的な合理性を確立しなければならぬ。

全體主義に向けられる論理的非難は、それがけつきよく部分の獨自性を否定してしまふといふことである。全體主義が論理的にかやうな弱點を有する限り、これによつて東亞協同體といふが如きものを考へる場合、その中において日本が日本として有する獨自性も支那が支那として有する獨自性も、考へられなくなるであらう。しかるに必要なことは、東亞協同體といふ全體を考へるにしても、その中において日本が日本の獨自性を失はないことは固より支那に對しては支那の獨自性が認められることであらう。即ち部分はどこまでも全體の中に包まれながらどこまでも獨自のものであるといふ論理が要求されてゐる。そしてこの論理を移して考へるならば、一つの全體國家の内部においても個人の獨自の自律的な活動が認められるといふことにならねばならぬ。そこには從來の全體主義の論理とは異なる論理が必要である。

三

東洋文化の傳統といふ場合いつも考へられるのは「無」の思想である。今後の思想のうちにこの無の思想が何等かの仕方で生かされねばならぬといつても、特に注意すべきことは、東洋的な無の思想がアナキズムの傾向を多分に含んでゐるといふことである。我々は東洋的なアナキズムを超越しなければならず、一般にただ單に過去の傳統に還ることは無意味である。東洋的なものを重んずることが封建的なものに固執することにならないやうに絶えず注意しなければならぬ。すべて過去は現在によつて復活させられるものであるとすれば、如何なる現在の立場から過去を復活させるかが問題である。この現在の立場はつねに進歩的なものでなければならぬ。東洋のルネサンスについて語ることは好い。しかしルネサンスは單なる過去の再生でなく、現在における新しいものの創造の立場からの過去の復活でなければならぬ。そして東洋のルネサンスにおいて問題になるのは矢張り新しいヒューマニズムであると思ふ。従つて東洋文化の復興といつても、そのヒューマニズム——西歐のヒューマニズムとは必ずしも同じでない東洋的なヒューマニズム——の要素の復興が主要な目標でなければならぬであらう。

西歐におけるルネサンスの時代は中世の教會的な世界主義が諸民族の國家の擡頭によつて分裂した時代であつた。今日は或る意味では同じやうに近代自由主義における世界主義の分裂の時代であると云ふことができる。けれども今日はあのルネサンスの時代のやうな民族主義に止まることができない。そこには世界主義の東亞協同體といふが如き民族を超えた一層大きな組織への再編制が見られる。現代はブロック時代であると云はれるのもその意味である。しかるにこのやうに世界が一層大きな單位に再編制せられねばならぬといふことは、あのルネサンスの民族主義の時代に比して今日は世界といふものが一層現實的なものになつてきたことを意味するのであつて、その限りそれは逆に見れば世界主義の勝利であり、新しい世界主義の要求を含むものでなければならぬ。

四

それ故に東亞協同體といふものを考へるにあたつても、これを單に閉鎖的な體系として考へることは許されない。全體主義はその論理的構造において單に閉鎖的な體系であるといふ缺陷を有してゐる。東亞協同體は世界的な連繫において考へられねばならぬ。それは、生物學者の用語、

そしてベルグソンが彼の哲學に適用した用語に従つて云へば、單に「閉ぢた社會」でなくて同時に「開いた社會」であることを要求されてゐる。それは閉ぢたものと開いたものとの辯證法的統一であるべきであり、かやうなものとしてそれは具體的に世界的な意義を有し得るのである。今日、東亞協同體について語る場合、これを單に閉鎖的な體系として全體主義の原理から考へる傾向が見られるのは注意しなければならぬ。東亞協同體を世界的な立場において考へるには、それが近代資本主義の問題を解決すべき課題を負はされてゐるといふことと共に、東亞協同體といふが如き思想は世界といふものが歴史の發展において次第に現實的になつてきたことから必然的に生れたものであるといふことを忘れてはならない。

知性の改造 ——1938.11,12『日本評論』

今日、知性が問題になるといふには種々の理由があるであらう。先づ第一に、現在の社會には多くの非合理的なものが跋扈してをり、これに對して何かもつと合理的なものを求めようとする要求が生じてゐる。それが知性の問題となつて現はれる。しかしながら今日かやうに非合理的なものが流行するといふことは單なる偶然でなく、そこに何かもつと深い理由があるのではなからうか。それを從來の合理主義の立場から單純に非合理的として排斥するといふのは不十分であつて、むしろ知性の本性について考へ直す必要が生じてゐるのではなからうか。即ちそこに知性の改造とでもいふべき問題が存在してゐる。そしてこの問題は恐らく今日の哲學における最も大きな問題の一つである。近代哲學の父といはれるデカルトは『方法論敍説』を著して新しい哲學に根柢を置いたが、それは中世的知性の改造を意味したといひ得るであらう。スピノザもまた『知性改善論』を書いてゐる。この廿世紀において同じやうに知性の改造が問題になるのではなからうか、新しい思想も哲學もこの問題から出發しなければならぬやうに思はれる。

もとより知性の問題は今日において單に方法論的な問題であるのではない。それは一層具體的に知性を有する人間の問題、とりわけ知性を有することを誇りとし、知性的な仕事に携つてゐる人間、つまりインテリゲンチヤ或ひは知性人といはれる者の問題として存在してゐる。今日の社會においてインテリゲンチヤは如何に行動すべきかといふことが知性の具體的な問題である。しかしながらこの具體的な問題も知性の本性に關する一見抽象的な問題と深い關聯を有するのである。現在インテリゲンチヤに對して種々の注文が出され、從來の態度を變ずるやうに或ひは責められ或ひは諭されてゐる。このとき彼等が單に外的な力に屈從するのでなく、内面から變化を遂げるべきであるならば、彼等の知性そのものに改造が行はれねばならないであらう。知性の改造なしに知性人が知性人として變化するといふことは不可能である。

ところで思想史の線に沿うて見ると、知性が問題にされるやうになつたのは近代文化の批判を通じてである。近代文化の特徴は機械的技術的なところにあるといはれる。しかるに機械的文化の發達の結果は種々の社會的害惡を生ずるに至つた。そこで、かやうな機械的文化を作り出したものは知性であるとして、知性に對する批判が起り、反知性主義の思想が現はれてきた。即ち反知性主義は具體的には近代文化に對する批判の中から生れたのである。我が國における反知性主

義の思想も根本的には同じ考へ方に基いてゐる。ただ我が國においては、その文化の發達の特殊な事情に相應して、機械的といはれる近代文化に對する批判が西洋文化に對する批判となつて現はれたといふことに注意しなければならない。即ちこの場合近代的な技術的文化はもと西洋において發達し、それが我が國に移植されたといふ事情によつて、反知性主義は反西洋主義の形をとつたのである。

近代文化のうちに種々の弊害が生じたことは蔽ひ難い事實である。しかしその際まづ考へなければならぬのは、そのやうな弊害は技術そのものの罪であるか、それとも技術を用ゐる社會の罪であるか、といふことである。技術の發達、これに伴ふ生産力の増加はそれ自體として人間を不幸にするものではなく、種々の害惡の根源はむしろ社會制度のうちに横たはつてゐる。この社會制度はむしろ技術の發達を掣肘し、技術の完全な利用を阻止しさへしてゐる。かやうな社會制度は言ふまでもなく資本主義であり、その原理は自由主義である。従つて反知性主義者の近代文化に對する批判は技術や科學や知性に向けらるべきではなく、この資本主義社會に向けられなければならない。もとよりこの社會に缺陷が存在する限り、この社會によつて制約された知性即ち自由主義的な知性に對して批判が行はれるのは正當である。しかしながらその批判から直ちに反

知性主義、反技術主義を主張するといふことは間違つてゐる。批判さるべきものは自由主義的に制約された知性であり、要求されてゐるのは知性の抛棄ではなく、知性の改造である。

反知性主義者は、今日人間が不幸になつたのは人間が知性をもつて機械的な文化を作り、そして自然に背いたためであると考へる。技術的に作られたものによつて生活することは、もとより自然のままに生活することではない。技術は自然に對する戰である。しかしながら技術は單に自然に對立するのではなく、却つて同時に自然との一致を求めるのである。自然のままでは人間に敵對してゐるものを人間と調和させるのが技術である。それが人間を自然に背かせると見るのは一面的であつて、却つてそれは人間を自然とより高い秩序において一致させるのである。技術は自然を單に征服するのではなく、むしろ自然をしてその本性を發揮させるものが技術である。人間は自然に對して作業的に適應することによつて生きてゆく、知性といふものもこの適應の一つの仕方にはかならない。本能や習慣による適應が間に合はなくなつた場合、我々は知性によつて環境に適應するのである。かやうにして今日我々の生活が「不自然」になり、そのために種々の害惡が生じてゐるとすれば、その責は知性や技術にあるよりも現在の社會制度にあるといはねばならぬであらう。この社會制度の改善なしには、今日不當な乖離の状態におかれてゐる自然と文化、

都市と農村の融合的な關係も打ち立てられないであらう。日本文化乃至東洋文化の特色は自然と文化が融合的なところにあるといはれてゐる。そこで知性の改造の方向は、西洋的知性を排して日本の乃至東洋的知性に還ることではならぬと考へられるであらう。しかし西洋的知性が一般に抽象的であるのではなく、知性の抽象化は西洋においても特に近代の自由主義社會において著しくなつたのである。そこでまた考へられねばならないのは、東洋的知性に對する反省が今日必要であるにしても、それが封建的な知性への逆轉になつてはならないといふことである。

自由主義を原理とする近代社會の發展は種々の結果を齎したが、最も一般的な特徴についていふと、それはあらゆるものを抽象化した。抽象的といふことが近代文化の著しい特徴である。かやうな抽象化はこの社會のすべての方向に現はれてゐる。この社會においては物は人間生活における具體的な使用から抽象されて單に一個の商品として生産される、商品といふのは物の一般的な抽象的な存在形式である。それと同時に物の生産に従事する人間の勞働も一般的な抽象的な勞働として存在する。この社會においては人間は根差し無きものとなり、抽象的な人間となる。自由主義が個人主義であるといふのも、かやうな根差し無き、抽象的な人間を指していふのでなければならぬ。この場合社會も抽象的なものとなり、人類とか世界とかいつても抽象的なものであ

る。かやうな抽象化はまた知性の抽象化となつて現はれてゐる。そこに知性と直観との抽象的な分離が生じた。知性と直観とは抽象的に對立させられ、合理性の名において直観は非合理的なものとして抽象的に排除された。それは更に知性と自然、文化と自然の抽象的な區別を意味してゐる。自然的なものとは身體的なもの、衝動的なもの、パトス的なものである。しかるにかやうに抽象化した知性は同時に單に批評的となつた。もとより批評的であるといふことは知性に本質的な機能である。けれどもその批評が地盤を失ふとき、批評はただ批評のための批評、批評の批評、批評一般となる。自由主義的な知性は特に批評的な知性である。知性はその地盤であつた自由主義が現實的意義を喪失するに従つて批評一般に抽象化されていつたのである。知性の名において行はれるのはかやうな批評一般である。そのときひとは合理性の名において抽象的な可能性のうちに彷徨する、かかる抽象的な可能性の立場においては一切のものを批評することができる。これが今日我が國の多數のインテリゲンチヤの陷つてゐる精神的狀況である。

かやうな抽象化から脱却するためには、知性は先づ歴史的にならなければならない。自由主義及びその合理主義は非歴史的であるといふことを特色とし、そのために抽象的であつたのである。今日要求される知性は歴史的知性でなければならない。しかるに歴史的知性は行動的知性で

なければならぬ。歴史といはるべきものは本來行動的現實としての歴史である。知性の抽象化は行動から、歴史から游離することによつて生ずる。今日、非合理的なものの横行に對して合理性、科學性、理論性を要求することはどこまでも正當である。しかしながらその合理性、科學性、理論性は抽象的に理解されるのでなく、いはゆる理論と實踐との辯證法的統一において把握されなければならぬ。行動から游離して抽象的な可能性において考へる限り、ひとは懷疑的にならざるを得ないであらう。今日のインテリゲンチヤの状態は、懷疑的である故に消極的であるといふのみでなく、むしろ非行動的である故に懷疑的であるといふことができるであらう。このやうにインテリゲンチヤを消極的にした責任の一半は既に久しい間の當局の思想政策である。行動の自由を極度に制限されたインテリゲンチヤは彼等の批評的な知性によつてこれに應へたのであるが、さうしてゐるうちに彼等の批評がまた單に批評のための批評、批評一般に墮してしまひ、彼等の懷疑も知的な狀況であるよりも感情的な状態になつてしまつたのである。彼等をこの知性の抽象化から脱却させるためには彼等に行働を與へなければならぬであらう。批評的な知性が創造的な知性になるためには行動と結び附かなければならぬ。しかるに行動には身體的なもの、感情的なもの、パトス的なものが必要である。大いなる歴史的行動の底には或るヒロイズムが、

或る浪漫主義が横たはつてゐる。今日のインテリゲンチヤに失はれてゐるのはこのパトスであり、このヒロイズムであり、この浪漫主義である。感情的状態にまでなつた懷疑が彼等の浪漫主義やヒロイズムを蔽つてゐる。かやうにパトスやヒロイズムや浪漫主義について語るならば、彼等はそれを反知性的であると考へるかも知れない。今日のインテリゲンチヤに合理性や科學性の觀念を刻み附けたのは何よりもマルクス主義であつたといはれてゐるが、そのマルクス主義は理論と實踐との辯證法を説き、またプロレタリア・ヒロイズムについて語らなかつたであらうか。

ただ、マルクス主義は階級的感情よりも一層深い感情、民族的感情の如きもの、この一層身體的なものを十分に考慮しなかつたのである。知性が創造的になるためにはパトスの中を潛ること、直觀と結び附くこと、直觀を含むことが大切である。しかし知性と直觀とは具體的には如何にして結び附くであらうか。今日のインテリゲンチヤにパトスやヒロイズムや浪漫主義を與へ得るものは具體的には如何なるものであらうか。ここにおいて我々は先づ自由主義に對して現はれた全體主義について我々の問題を検討してみなければならぬ。

私は近代自由主義の發展において知性の抽象化が生じたことを述べた。従つて今日知性の改造について考へる場合、それは知性の具體化として、問題にされなければならない。近代社會の初

めにおいては知性が決して抽象的なものでなかつたことは、リオナルド・ダ・ヴィンチが代表的に示してゐる如く、ルネサンスの頃の多くの技術的發明が藝術家によつてなされたといふ顯著な事實からも知られるであらう。ルネサンスのヒューマニストは觀想家や思辨家に對して行動的人間、あらゆる種類の實際家、藝術家、工作人を重んじた。マキアヴェリの新しい政治學のうちに見られるのも實際的悟性の實務の論理である。歴史は今日再び轉換期に立つてゐる。このとき要求される知性の改造は抽象化した悟性が再び直觀と結び附くといふこと、批評的知性が行動的知性に轉化するといふことである。思索家は行動人の如く思索しなければならないであらう。政治家は藝術家の如く新しい社會秩序を構想し造形しなければならず、他方藝術家には技術家の如き科學的な知性が必要であらう。知性と直觀との根源的統一における構想力の論理が新しい論理でなければならぬ。

ところで今日自由主義に代るべきものといはれてゐるのは全體主義である。全體主義といふ言葉は我が國においては普通にただ單に自由主義の反對のものといふほどの意味に、従つて無限定に用ゐられてゐる。ひとはドイツやイタリーの全體主義といひ、しかしまたソヴェトの全體主義ともいつてゐる。このやうな用法は西洋におけるそれと一致しない。英米においては全體主義と

いふ言葉はファッシズムと同義であつて、全體主義國といふとファッシズム國を指してゐる。シュパンの如きは自己の立場を普遍主義と稱してゐるが、これも我が國においては全體主義と見られ、その代表的理論とさへ考へられてゐる。かくて今日ただ漠然と全體主義といはれてゐるのはその内容が學問的に規定されることが必要である。

極めて廣く考へて、我々は先づ固有の意味における全體主義と一般的な全體觀とを區別しなければならぬ。全體觀或ひは全體性の思想そのものは單にいはゆる全體主義の哲學に固有のものでなく、一般に現代の諸科學において共通に認められる傾向であり、現代思想の共通の特色であるといふことができる。従つていはゆる全體主義に賛成しない者も全體觀或ひは全體性の思想そのものは承認しなければならないであらう。むしろいはゆる全體主義を現代諸科學の共通の特色に屬する全體觀に含まれる論理の正しい把握によつて修正することが必要であり、その點から全體主義の發展が企てられなければならない。全體主義乃至シュパンのいふ普遍主義も固より全體性の思想を基礎にしてゐる。ただそこでは或る制限が存在するやうに思はれる。全體性の思想は特に現代の心理學の著しい傾向に屬してゐる。デイルタイの心理學、クリューゲルの心理學等からゲシュタルト心理學に至るまで、その根柢には何等か全體性の思想が含まれる。それらはいづれ

もビュレールのいはゆる原子論的公理に反對するのである。近作の古典的心理學といひ得るイギリスの心理學、ヒュームなどの聯想心理學は一種のアトミズムであり、個々の觀念をアトムのように獨立なものと看做し、一切の心理現象をかやうな觀念の聯合から説明した。これはまさに個人主義的社會觀に類似してゐる。個人主義の立場においては個々の個人はアトムのように獨立なものと看做され、社會はすべてこのアトムの聯合として説明されるのである。ヘーゲルは「市民的社會」を「アトミズムの體系」として規定した。心理學における觀念聯合說に社會學における社會契約說が相應するであらう。それらは共に近代的思想の典型的なものである。新しい思想はかやうな原子論的思想に反對する。それは要素の單なる和と見ることで、きぬ全體に一定の優位を認めるのである。新しい知性は原子論的思想から全體觀的思想に移つてゆかなければならぬ。ただこの全體を如何に考へるかが、その際重要な問題である。

今日いはゆる全體主義をファッシズムと解する場合、それは非合理主義であつて、近代の合理主義に反對してゐる。この非合理主義は一定の社會觀と結び附いてゐる。ファッシストはもとより、あからさまにファッシズムを唱へない全體主義者も、その社會觀において、テンニエスによつて有名になつた區別によると、ゲゼルシャフトに對するゲマインシャフトの思想をとるのがつ

ねである。ゲマインシャフトといふ言葉は共同社會と適切に譯されるにしても、ゲゼルシャフトといふ言葉を利益社會とか營利社會とかと譯することはこの概念の意味を誤解させる恐れがある。なるほど株式會社の如きゲゼルシャフトは利益社會といひ得るにしても、ゲゼルシャフトには必ずしも營利を目的としないもの、例へば學會の如きものも考へられるであらう。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの概念上の區別は營利を目的とするか否かにあるのでなく、その社會結合の仕方の相違にあるといはねばならぬ。即ちゲマインシャフトにおいてはその社會結合の基礎となるのは或る非合理的なもの、パトス的なものであるに反して、ゲゼルシャフトにおいては或る合理的なものである。營利主義といはれる株式會社などの結合の基礎は合理的に理解し得るものである。嘗てマックス・ウェーベルは簿記が近代的合理主義を象徵するといったが、一般にゲゼルシャフトは近代的合理性、即ち自由主義的合理性を基礎にする社會であると考へ得るであらう。テンニエスはゲマインシャフトの基礎は本質意志であり、ゲゼルシャフトの基礎は恣意意志であると論じたが、前者は全體的な人間の心においてそのうちに思惟が含まれる限りにおける意志を、後者はそのうちに意志が含まれる限りにおける思惟を意味してゐる。従つてゲゼルシャフトの結合は知性的な、合理的なものであるが、ただその合理性は近代的な、自由主義的な

合理性を意味するのである。ゲゼルシャフトの典型的なものが株式會社であるとすれば、ゲマインシャフトの典型的なものは家族である。今日の全體主義者が共同社會を強調すると共に家族を重要視し、社會を家族主義によつて考へることが特徴であるのも偶然ではないであらう。家族の如き社會的結合は感情、衝動、意志を根柢とし、どこまでも合理的に説明することのできぬ非合理的なものがその基礎をなしてゐる。ゲマインシャフト的な考へ方を強調する今日の全體主義者は非合理主義者であるのがつねである。

ゲマインシャフトが或る非合理的なものを土臺とする結合であることは、それが何等か運命的なものと考えられるところからも知られるであらう。家族は私が任意に取結び得るものではない。私は一定の家族の中には運命的に産れ落ちるのである。ひとは自分の親を自由に選び得るものでなく、また自分の家族が氣に入らないからといって勝手にそこから出て他の家族の中へ入り得るものではない。ゲマインシャフトは自然的な、有機的な結合であるが、これに反してゲゼルシャフトは觀念的な、機械的な結合として規定される。私がいま或る會社の株を買へばその時から私はこのゲゼルシャフトの一員となることができ、また私がその株を賣ればその時から私はこのゲゼルシャフトの外に出ることができる。個々の株主は觀念的に結合されてゐるのであつ

て實在的に結合されてゐるのではない。ひとが或る會社の株主となるか否かは彼の自由であつて運命的に定められたことではない。彼は合理的な打算に従つて任意の會社に屬することができ。ゲゼルシャフト的結合は合理的なものであるだけ機械的な一時的な性質を具へてゐる。しかるにゲマインシャフトは生命的な持續的な結合である。それは或る非合理的な内密の性質を有し、閉鎖的であるといふことを特徴としてゐる。家族の如きは閉鎖的であつて、私は任意に他の家族の一員となつてその中に入ることができぬ。これに反してゲゼルシャフトは公共性を、或る世界性を有してゐる。株式會社の如きは公共的な存在であつて、誰でもその株を買ふ者はその一員となることができる。即ちゲマインシャフトが閉鎖的であるのに對して、ゲゼルシャフトはつねに何等か開放的である。後者が開放的であり、公共性を有し、或る「世界」であるといふことは、その基礎が合理的なものであるのに依るが、その結合が一時的な機械的な性質を有するといふことは、その合理性が近代的な合理性、言ひ換へると自由主義的な合理性であるのに伴ふ制限である。ゲマインシャフトの場合はあらゆる分離にも拘らず本質的に結合されてゐるのに反して、ゲゼルシャフトの場合はあらゆる結合にも拘らず本質的に分離されてゐる、とテンニエスは述べてゐる。ゲゼルシャフトはヘーゲルの市民的社會の概念がさうであるやうに原子論的であ

る。そしてそれは抽象化された知性の合理性に相應すると考へることができる。近代的な「世界」及び近代的な世界主義もしくは國際主義の抽象性もそこから考へることができるであらう。

ところで今日のいはゆる全體主義は實質的には民族主義乃至國民主義である。シュパンのいふ普遍主義はドイツ浪漫主義の系統に屬してゐる。全體といつてもそこでは人類全體といふ如きものを意味するのではなく、むしろ端的に民族を、民族の國家を意味するのである。民族は右のゲマインシャフトの規定を具へてゐる。それは近來しばしば「運命共同體」と呼ばれるものである。その結合は或る非合理的なもの、身體的なもの、パトス的なものに基いてゐる。すでにテンニエスはゲマインシャフトにとつて血と地が重要な意義を有することを論じたが、今日の全體主義者もそれを最も強調し、人種主義者或ひは地域主義者、地理的運命論者、風土主義者であるのがつねである。民族といふ共同社會も閉鎖的であることを特徴としてゐる。

ゲマインシャフトが閉鎖的な體系であることは特に注意しなければならぬ。そこから全體主義が論理的には有機體説であり、そしてその場合實踐的には全體が部分に對して抑壓的になるといふことが従つてくる。辯證法にとつても全體性の概念は決定的に重要な意義を有してゐる。辯證法もヘーゲルの用語に従へば抽象的普遍に對する具體的普遍、つまり全體性の概念を中心として

る。しかしながら辯證法と有機體説とは區別することが肝要であり（この點について私は嘗て「有機體説と辯證法」といふ一文の中で論じたことがある）、その區別を認識することによつて今日いはゆる全體主義の思想の正しい發展も考へられるのである。今日の全體主義は根本的には有機體説の論理に従つてゐる。ゲゼルシャフトの概念の基礎となつてゐるのが自然法の思想であるのに對して、ゲマインシャフトの概念は有機體説を根柢としてゐる。そして自然法の思想の合理性が抽象的であるやうに、有機體説は生物學主義と結び附いて合理性を缺き、非合理主義になる傾向を含んでゐる。尤も我々は有機體説、特に社會の有機的な見方のうちに或る正しいものが含まれることを認めなければならない。唯物辯證法の弱點は有機體説に抽象的に對立することによつてそれ自身一つの抽象に陥つてゐるところにあるといへるであらう。有機體説的な見方を一定の仕方で自分のうちに生かすのでなければ辯證法も正しい社會觀の基礎となることができないであらう。ところで今日の全體主義においては全體は有機的なものと考へられるが、有機的全體の特色は閉鎖的な體系であるといふことにある。そこでは全體は自然的な所與的なものであり、そのうちに發展があるにしても全體が自己自身をも否定するといふことはなく、かくしてつねに閉鎖的な自己同一に止まつてゐる。かやうな全體の中においてはその諸部分の自由、獨立性は認

められ難い。今日の全體主義が個人の獨立性や自由を否定するといはれるのもそのためである。また全體主義が保守主義に傾くといふこともそれが閉鎖的な全體を基礎とする有機體說であるための自然の結果である。眞に辯證法的な全體は閉鎖的であると同時に開放的でなければならぬ。それは自己否定を含むやうな全體でなければならず、個體はどこまでもそのうちに包まれない。がどこまでも獨立であるといふのでなければならぬ。

かやうにして全體主義の正しい發展にとつて要求される全體は、閉鎖的であると同時に開放的であるやうな全體であり、いはばゲゼルシャフトとゲマインシャフトとの辯證法的統一として考へられるものである。近代自由主義の社會は本質的にゲゼルシャフト的であつた。「社會的並びに政治的意味におけるゲゼルシャフトの全概念はその自然的基礎を第三階級の風習と思想とのうちに見出す。それは元來なんら民族の概念でなく、つねにただ第三階級の概念である。」とブルンチュリはいつてゐる。近代的なゲゼルシャフトはゲマインシャフト的なものから抽象されたものであつて、開放的とか世界的とかいふ特色を有するにしても、その開放性、その世界性は抽象的であり、またその合理性は自由主義と制限を共通にするものであつた。今日の全體主義がゲゼルシャフト的な考へ方の抽象性に反對するのは正當である。しかしそれが單にゲマインシャフ

ト的な考へ方を強調する場合、それは封建主義へ逆行することになるであらう。家族はゲマインシャフトの典型的なものであり、全體主義者の多くは社會を家族主義的に考へようとするのであるが、家族にしても今日封建的なものに還るべきではなく、新しい合理性の基礎の上におかれなければならぬ。封建的な家族においては婚姻の如き場合にも當事者である男女の自由は認められず、殊に婦人は家風に合はないとか子供がないとかいふ理由によつて離婚され、家のために犠牲にされることが稀でなかつた。今日の婚姻は一層合理的でなければならず、その他の家族的諸關係も一層合理的なものにならなければならぬ。自由主義が善くないからといつて一切の合理性を排斥することは正しくない。もとより近代的合理主義は個人主義に陥る傾向をそれ自身に有してゐる。かくてゲゼルシャフトはゲマインシャフト的にならねばならず、しかしゲマインシャフトはゲゼルシャフト的にならねばならぬといひ得るのであるが、それは兩者の機械的な結合を意味するのではなく、高次のものにおける辯證法的綜合への發展として考へられるのである。

現代の文化社會學などにおいてははれるやうに、人間の思惟形式も社會形態の異なるに應じて異るとすれば、知性の改造の問題も右と同様の見地から把握されねばならぬであらう。近代的知性はゲゼルシャフトの知性である。ゲゼルシャフトは或る合理性を基礎とする結合であり、それが

開放的で世界的であるのもこれに關聯してゐる。しかしその合理性が自由主義的な合理性であるところにその制限があり、その抽象性が存在した。かやうな制限から脱却するためには、知性はゲマインシャフト的なものの根柢から汲まねばならず、特に民族のパトスの中に沈み、そこから新たに生れて來なければならぬであらう。思惟は直觀と、思索は行動と、精神的なものは身體的なものと、理性的なものは自然的なものと、新たな結合を遂げなければならない。我々は上においてゲゼルシャフトが合理的なものを基礎とする結合であるに反しゲマインシャフトは非合理的なものを基礎とする結合であると述べたが、この區別は實は理想型的な概念構成に過ぎないのであつて、ゲマインシャフトにしても固より單に非合理的な結合であるのではない。ゲマインシャフトを單に非合理的なものと考へ、これを單にゲゼルシャフト的に合理化しようとするのは惡しき自由主義にほかならず、かくては家族の個人主義化の如くそれを破壊することになる。ゲマインシャフトにはゲマインシャフト的知性があるであらう。そこでは知性が感性と、思惟が生活と、有機的に融合的に結び附いてゐるといふ特色が認められる。知性の改造は或る意味ではゲゼルシャフト的知性がゲマインシャフト的知性の性格を得てくることであると考へられるであらう。しかしながらゲマインシャフト的知性は閉鎖的であつて、知性の本質に屬すべき開放性や公

共性に乏しく、その限りそれが近代化によつてゲゼルシャフト的になつたことはたとひ知性の抽象化を惹き起したにしても、かかる抽象化も知性が自己の本質を一層深く獲得するために必要であつたといふことができる。單にゲマインシャフト的な知性、家族的知性、民族的知性といふものを強調することは封建主義への反動に陥りがちである。また全體主義者が一般に知性の尊重を自由主義と目して排斥し、これに對して非合理主義を主張することは、ゲマインシャフトにも知性があることを忘れてゐるものといはなければならない。新しいゲマインシャフトはゲゼルシャフトの性質を自己のうちに止揚して含まねばならぬやうに、新しい知性はゲゼルシャフト的であるよりもゲマインシャフト的でなければならぬといつても、單に閉鎖的でなくて開放的世界的でなければならず、その意味において自由主義的なところを有しなければならぬ。およそ自由主義を單純に排斥することは間違つてをり、今日の全體主義者がしばしば犯してゐる誤謬である。近代自由主義によつて發達させられた合理主義は單に否定すべきものではなく、却つてそれを眞に具體的な現實的な合理性にまで發展させることが重要である。人格の自由と尊嚴といふ如きことも近代自由主義と共に發達した尊重すべき思想であり、如何なる全體主義もこれを單に否定することは許されない。近代自由主義の財産を繼承し、これを正しく發展させることなしには、眞に

新しい文化の創造は不可能である。

全體主義の正しい發展が眞の合理性への發展でなければならぬといふことは、今日我々が直面してゐる現實の問題からも要求されてゐるであらう。支那事變の目的は東亞協同體の建設であるといはれてゐる。東亞協同體はゲゼルシャフト的にでなくゲマインシャフト的に考へられねばならぬにしても、今日の民族主義的全體主義者が考へるやうなものであることができない。それはすでに民族的全體でなく民族を超えた全體である。従つて東亞協同體の結合の原理は民族主義的全體主義者のいふやうな單に非合理的なものであることができない。もとよりそれは單なるゲゼルシャフト的合理性によつても考へられない。東亞協同體は民族を超えた全體として、その結合の基礎は血といふ如き非合理的なものではなく、東洋文化の傳統といふ如きものでなければならぬであらう。しかるに文化の傳統といふ場合、それはまた單に合理的なものでなく、抽象的に理解することのできぬものがある。傳統といふのは身體的になつた文化、自然の中に沈んだ文化のことである。それは單にロゴスのなものでないと同様、すでに文化的なものとして單にパトスのなものでもない。そして實際をいふと、民族にしても今日の全體主義者の主張するやうに、血といふ如き生物學的なものを基礎として考へらるべきものではないのである。民族はもと

生物學的概念でなく、本質的に歴史的な概念である。あらゆる歴史的なものは單に生物學的なものであることができぬ。歴史的なものは文化といふ言葉の一般的な根本的な意味において文化的なものである。民族も歴史的に作られ、歴史的に發展するものである。全體主義が民族的全體から東亞協同體といふ如き民族を超えた全體に發展する場合、合理性の要求はいよいよ大きくなり、そしてその全體が單に閉鎖的でなく同時に開放的でなければならぬことがますます明かになつてくる。東亞協同體といふ如き全體はそのうちに開放的に諸民族を含まねばならず、またそこにおいては諸民族がそれぞれの個性と獨自性を失ふことなく自己の發達を遂げ得るでなければならぬのである。しかしそれはまさに協同體としてゲゼルシャフトでなくマインシャフトでなければならず、それ故に近代的自由主義の原理に従つてではなく、むしろ新しい全體主義の原理に従つて考へられなければならぬ。

近代的なゲゼルシャフトはその合理性がまさに近代的な合理主義にほかならぬところに制限を有してゐる。この合理主義は簿記において象徴的に示されてゐるやうな合理性である。新しいゲマインシャフトはゲゼルシャフトのやうに合理的でなければならぬが、その合理性は從來の自由主義の合理性に止まることができぬ。新しい社會には新しい知性が必要である。私は右にゲゼ

ルシャフトの開放性、公共性、世界性について述べた。しかるにゲゼルシャフトも實をいふと決して眞に開放的ではないのである。例へば株式會社は近代的なゲゼルシャフトの典型的なものに見られるが、この株式會社も實は誰でも自由にその中に入り得るのでなく、ただその株を買ひ得る者のみが、従つて資本を有する者のみがある。その中に自由に入り得るのであつて、その限りそれは開放的でなくて閉鎖的である。ゲゼルシャフトは一般に未だ眞に開放的ではない。眞に開放的であるのは「人類社會」（ヒューマニテイ）の如きものでなければならぬ。ヒューマニテイこそ人種、性、年齢、教養、財産等、あらゆる差別を超えて、すべての人間がそのうちに包まれる全體である。かやうな人類社會はゲゼルシャフトではなく、眞のゲマインシャフトである。眞に開放的であるのはゲゼルシャフトでなく、むしろゲマインシャフトであるといはねばならぬ。この人類社會と呼ばれるゲマインシャフトは、種々の閉鎖的なゲマインシャフト、家族とか民族とかいふものとは性質の違つたものであり、異なる秩序、異なる次元のものである。そこにベルグソンのいふ如き開いた社會と閉じた社會、開いた心と閉じた心の差異が存在するであらう。閉じたものはその周邊をどれほど擴げても開いたものにはならないやうに、家族とか民族とか人類社會との間にはただ飛躍によつてのみ達し得る次元の相違がある。眞に「世界」といはるべきものはかく

の如き人類社會でなければならぬ。閉ぢたものは唯一つの中心を有する圓であるに反して、開いたものは到る處が中心であるところの圓である。即ち世界は一切の個體を含みながら、しかもその中に含まれるすべての個體が獨立であるといふ構造を有してゐる。知性の本質は開放的で世界的であるといふのも、それがいまいつた意味において人類社會的であり、ヒューマニスティックなものであるといふことでなければならぬ。かやうな世界は普通に單に地域的に考へられる世界とは全く性質を異にし、秩序を異にするものである。新カント派の哲學者は存在と當爲を原理的に區別し、知識の本質に屬する普遍性は存在の意味のものでなく當爲の意味のものであると論じてゐるが、そのことも人類社會（ヒューマニティ）が普通にいふゲマインシャフト乃至ゲゼルシャフトとは全く異なる次元のものであり、そして知性が本質的にヒューマニスティックなものであるところから理解されるであらう。

しかしながらこの人類社會はただ歴史を通じてのみ實現されるのであつて、歴史を離れて考へる場合、單に一個の抽象に過ぎぬ。抽象的に人類社會を考へるならば、それはゲマインシャフトではなく、むしろゲゼルシャフトになるであらう。他方あらゆる現實に存在するものはそのうちに何等か「世界」を實現することによつて初めて眞に歴史的なもの、言ひ換へると世界史的意義

を有するものになるのである。すべて現實的に歴史的なものは特殊であると同時に普遍的であり、かかるものとして個性的である。それが特殊である限りそれは閉鎖的であり、それが普遍的である限りそれは開放的であるといひ得るであらう。今日想見される新しい社會秩序がゲマインシャフトであるといふことは、それが近代的ゲゼルシャフトに對して一層高度に「世界」といふゲマインシャフトを自己のうちに實現することを意味すべきであつて、封建的なものへの逆轉であるべきではない。世界史の發展の過程は「世界」の實現の過程でなければならぬ。近代的ゲゼルシャフトはなほ未だ世界的でなかつた。新しいゲマインシャフトは一層世界的でなければならぬ。そしてこの新しい社會秩序の構想には近代的合理性とは異なる新しい合理性、近代的知性とは異なる新しい知性が必要である。支那事變を通じて日本は東亞協同體といふ如き新しいゲマインシャフトの理念を掲げるに至つた。それが抽象的なものでなくて歴史的なものである以上、それが或る閉鎖性を有すべきことは當然であるが、しかしそれはまた單に閉鎖的に考へらるべきものではないのである。特殊的閉鎖的なものを通じてつねに普遍的開放的なものが實現されねばならぬ。それが「歴史の理性」の要求である。今日東亞協同體といふ如き一民族よりも大きなゲマインシャフトが考へられるやうになつたことは、新しいゲマインシャフトが一層多く世界的意義を

有すべきことを示してゐるが、しかし「世界」といふものを單に地域的大いさに従つて考へることは間違つてゐる。世界は本質的には場所の廣狹にかかはりなく到る處において實現され得るものである。地域的な大いさは世界に本質的な開放性、公共性、共同性の象徴に過ぎないともいひ得るであらう。新しいゲマインシャフトはかやうな世界性を有することによつて初めて現實の歴史的な世界秩序の革新的再建の力となり得るのである。東亞協同體といはれる新しい體制は近代的な抽象的な世界主義を克服する一方、更に新しい世界主義へ道を開くものでなければならぬ。同じやうに抽象的な世界主義は新しい知性の立場であり得ないが、しかし知性はどこまでも本質的に世界的なものであるべきであり、つねに「世界」の實現の方向に動かなければならぬ。

さて私は知性の改造の問題を社會の問題に關聯して述べてきた。これは知性の改造が抽象的には考へられないことを意味してゐる。知性の改造は具體的には人間の改造の問題であり、そしてこのものは社會の改造の問題に關聯してゐる。人間は新しい社會を作ることによつてその中から新たに生れてくる。社會的實踐を離れて知性の改造も考へられない。我々にとつて歴史的に與へられてゐる現實の課題の解決に身をもつて當ることによつて知性の改造も可能になるのである。

文化の風俗化 — 1939.4.21 ~ 23 『中外商業新報』

今日我々が特に考へねばならぬのは文化人の責任といふことである。文化人は言ふまでもなく文化に對して責任を有してゐる。もとより文化人も社會と國家に對して責任あるものである。しかし文化人が文化人として社會と國家に對して負うてゐる責任は特殊的には文化に關係してゐる。支那事變以來、我が國の文化は種々の變貌を遂げつつある。それは果して眞に望ましい方向に進んでゐるであらうか。この反省において、最近特に注意しなければならないのは、文化の風俗化ともいふべき現象である。

例へばこのごろ本が非常によく賣れるといはれてゐる。それはそのこと自體としては確かに喜ばしいことに相違ない。その現象はこの時代の必要に應じて眞面目に知識を求め思想を探ねるといふ傾向を反映してゐるであらう。しかし讀書といふこともまた烈しい現實から逃避するための一つの手段となることができるといふことは、文化が風俗化しつつある一つの徴候であると見られるのである。つまりスフ入りの洋服を新調するのと同じやうな

意味において本を買ふ者が多くなつたといふことである。

去年の秋ごろから現はれ始めたこの文化の急速な風俗化は、經濟的に見れば、いはゆる軍需景氣の影響に基いてゐる。いはゆる軍需景氣は一定の道を通じて廣い意味におけるインテリゲンチヤにも浸潤し始めた。失業インテリゲンチヤの數は次第に減ずるに至つた。しかるに今日の經濟の如く、經濟が金の經濟から物の經濟へ移つた時代において、インテリゲンチヤにとつて特に戒心を要することは物を直接に取扱ふことから遠い彼等はその意識においても知らず識らず遅れてゆく危険があるといふことである。我々が知性を働かせて現象の背後の本質の把握に努力することが特に必要であるのは、すべてが我々にとつて好調子に轉じて來たやうに見えるこの時代である。

文化の風俗化による文化の低調皮相化に對しては、文化の供給者もしくは生産者の側に責任があると共に、文化の需要者もしくは消費者の側にも責任がある。

先づ消費者の側について言へば文化の風俗化は彼等が自主性を失つたところに胚胎してゐる。例へば讀書において恰も風俗上の流行と同様の心理で本が買はれ或ひは讀まれてゐはしないであらうか、流行に追従する者は自主性を有しない者である。自分の眼で批評し自分の頭で選擇し

て、系統的に讀書するといふのではない。しかるにこのやうに自主的でないといふことは無責任といふことと同じであり、自己の責任抛棄にほかならない。責任の觀念を有する者はつねに自主的である。

もし讀者が日本の文化に對して責任あることを自覺してゐるならば、彼は日々夥しく生産される印刷物について自分自身で評價し、善い本が擴まり悪い本が影をひそめるやうに考へるであらう。讀者が嚴正な批判の眼を有するといふことは自分の學問や教養にとつて必要であるのは固より、そのことによつて日本の文化に對する自己の責任を盡すことになるのである。恰も選舉における自主的な投票が政治に對する自己の責任の觀念から發するやうに、讀書といふ一見單に個人的なことがらにおいても各人は自主的であることによつて文化に對する自己の責任を果し得るといふことを考へなければならぬ。

しかし文化の風俗化に對する責任は文化の供給者或ひは生産者、即ち狹義における文化人のものである。もちろんそれは文化の需要者或ひは消費者にも關係してゐる。文化の風俗化は、例へば讀書の場合、今日の社會經濟的諸關係の變化によつて讀者層が擴大すると共に新しい讀書階級が出現し、その要求に相應して生じたと見られ得るところが尠くないであらう。尤も、かやうな

讀者層の擴大は、文化の風俗化による文化の淺薄化皮相化を伴つてゐるとはいへ、そのこと自體としては文化の普及或ひは寧ろ文化的要求の普及といふ重要な意義を有してゐる。我々はそこにとにかく戰爭が文化に及ぼした好影響の一つを見ることが出来る。

讀者層の擴大、新讀書階級の出現は文化の生産者の側に反映し、その要求に従つて文化の風俗化を生じたとはいへ、これもまた同時に、例へば文學の場合、その取材の範圍が擴張され、その題材がともかく社會性を有するものとなつたといふやうな好結果をも齎してゐる。これによつて文學が從來のいはゆる文壇に局限されないものになつたのは喜ぶべきことである。しかしそれが同時に文化の風俗化の要求乃至傾向と結び付き、ここに新しい通俗文學の種類を發生せしめつつあることも注意されなければならない。

そしてその場合特に注意を要することは、かやうな文化の風俗化がいはゆる「國策に沿ふ」といふ名目と結び付いて生じつつあることである。國策に沿ふといふことはそのこと自體としては固より何等非難すべきことでなく、寧ろ甚だ立派なことである。しかしそのことから文化の風俗化、新しい通俗文學の如きものが生じつつあるとすれば、文化の問題に關して國策に沿ふといふことの本來の意味について深く反省することが必要である。

實際、文學もまた國策に沿はねばならぬといふ要求が掲げられて以來、種々の名を冠した文學が無數に現はれるやうになつた。曰く何々文學、曰く何々文學と、その名は限りなく殖えてゐる。そのことは新しい通俗文學への傾向を示してゐる。文學は各々の作家にとつて本來一つしかないものであるべきなのに、種々の種類の文學があるかのやうに見えるのは文學の風俗化の結果にほかならないであらう。國策に沿ふと稱しながら文學自體としては通俗化への方向をとつてゐるのである。

そして國策に沿ふといふことからこのやうに種々の種類の文學が生じたといふことは、文學者が自主性を失つたといふことの證據である。もし彼等が自主的であるならば、各々の作家にとつて文學は唯一つしかない筈である。しかるに文化人が自主性を失つた場合、文化は通俗化を通じて風俗化に至ることは自然の勢である。

國策に沿ふといふことが決して悪いのではない。ただその際文化人は文化の立場において飽くまでも自主的でなければならぬのである。國策に沿ふといふことが一種の流行となり、ただこの流行に遅れないことをのみ努めるといふのでは、文化の眞の發達は期し難い。自主性を失ふことによつて文化が質的に低下し、淺薄化するに至るならば、それは却て文化國策に反することに

なる。文化國策は根本において文化の向上を目的とするものであるから。國策に沿ふといふ名目に於て、この時代に要求される眞の思想と倫理を探索し建設するといふ文化人の責任の拋棄があつてはならないのである。

今日の全體主義的風潮の中において、ただ時流に従つてをれば好いといったやうな生活態度が文化人の間にも醸成されてゐはしないであらうか。時世のままに動くといふことは自分を沒却することであるといふ意味において個人主義の反對である。それが直ちに全體主義を意味しないといふことは明かである。そのことは思想的には明瞭であるにも拘らず、生活態度としては知らず識らずそのやうな傾向が現在生じてゐはしないであらうか。そのやうな生活態度は全體主義的といふよりも寧ろ實は封建的なものである。各人のうちに殘存してゐる封建的氣風が今日の全體主義的風潮の中において自分をなくして時世に追隨するといふ生活態度となつて現はれたものである。

全體主義は個人の責任回避といふことと同じであつてはならない。人は社會と國家に對して責任を有すると共に自己自身に對して責任を有してゐる。そして兩者は本質的には一つに結び付くものであつて自己自身に對して責任を感じないやうな者が眞に社會と國家に對して責任を感じる

といふことは不可能である。自己自身に對する責任は何よりも個人が眞に自分を生かすといふことである。自分を生かすといふことは今日においても大切であり、その心構へが文化の基礎であつて、眞に自分を生かさうとする態度のないところには眞の文學も眞の思想も生ずることができぬ。

最近における文化の風俗化は文化人の無責任に關係してゐる。それは彼等の自己自身に對する無責任に根差し、けつきよく社會と國家の文化に對する責任の抛棄となつてゐる。そしてそれは我が國の文化人のうちに殘存してゐる封建的氣風とこの頃の全體主義的風潮との混淆から生じた弊害と見られ得るものである。

ところでかくの如き封建的なもの或ひは寧ろ東洋的封建的なものと西洋的なものとの混淆から生ずる弊害が今日の日本の文化人のモラルのうちに多く認められるといふことが一般に指摘されねばならぬであらう。それは混淆であつて綜合でなく、徹底を缺いた中途半端なものであり、またそれは意識的な努力の結果でなく却て今日の我が國の現實の狀況に相應する自然發生的なものである。

例へば、文化人の消極性といはれるものについて考へてみよう。それは一方においては悪い意

味での西洋的個人主義的なものである。そこには社會のことはともかく自分の生活だけは守らうといふ利己主義がある。しかし他方においては、そこには東洋的個人主義ともいふべき隱遁思想の傳統につながるものがある。この隱遁思想は封建的東洋の道德として確かにすぐれたものを含んでゐる。しかしそのすぐれたものは今日の文化人のうちには生かされてをらず、中途半端な隱遁思想が西洋流の利己主義と結び付いて文化人の消極性といはれるものとなつてゐる。しかも他方西洋の個人主義の眞にすぐれたところも生かされないで、その利己主義は全體に隨順するといふ東洋的道德と混淆していはゆる大勢順應主義となつてゐるのである。文化の風俗化もこれに關係することが尠くないであらう。

今日のモラルの革新の方向について徹底した反省が要求されてゐるのである。

大學改革の理念 —— 1939.6 河合榮治郎編『學生と學園』（日本評論社）

—

教育の改革は今日の課題である。その中において特に高等教育の改革は重要な意義を有してゐる。なぜなら改革の理念はここにおいて最も明瞭に現はれるものである。低度の學校においては、その教育の理念は教師には知られてゐるにしても生徒には知られてゐないのが普通であるに反して、高等の學校においては、それは單に教師のみでなく學生によつても自覺され得る筈であり、また自覺されねばならないのである。自分の學ぶ學校の教育の理念を自分でも自覺してゐる學生にして眞に學生の名に値するのである。

教育制度の改革は何等孤立した問題でない。それは今日の社會における全體の改革の問題にながつてをり、或ひは寧ろこの社會における改革の一般的な必要が教育制度の改革をも要求してゐるのである。とりわけ高等教育機關に就いては、社會における諸々の改革において指導的地位

に立つべき人間を養成すべき機關として、その改革が問題になるであらう。かやうにして今日における教育改革の問題は、單に個々の制度の部分々々の改革に關するのではなく、根本において教育の理念そのものに關してゐる。近代社會の原理である自由主義の行詰りが一般に感ぜられてゐる、それに相應して從來の教育に對する新しい理念が求められてゐる。今日における教育改革の問題は、單なる制度の問題でなくて一つの世界觀的な問題であり、制度上の改革も一定の世界觀的な基礎を必要としてゐるのである。

そのことは例へばドイツにおける教育改革論において明瞭に認めることができる。高等教育機關の改革即ちあの *Hochschul-Reform* はそこでも久しい間の問題であつた。そしてナチスに至つて現はれたのは、アドルフ・ラインのいはゆる「政治的大學の理念」である (*Adolf Rein, Die Idee der politischen Universität, 1933.*)。ラインに依ると、各々の時代には、その時代の意味に相應して、その時代のタイプを表現する一定の大學のタイプが存在する。即ち十四世紀から十七世紀まで、「神學的大學」のタイプが存在した。次に十八世紀及び十九世紀において現はれたのは、「哲學的・人文主義的大學」のタイプである。しかるに今や廿世紀において形成さるべきものは、ラインに依ると、「政治的大學」である。そのことは單に、政治の爲に特殊な専門の

學校を設立するのが肝要であるといふが如きことを意味するのではない。政治は現代の運命である、「政治一般はドイツの運命である」とラインは云つてゐる。一時代の問題を單に特殊な専門の學校或ひは特殊な教課——「政治講座」、「政治教育週間」、等——によつて解決しようとすることは全く不十分である。本來の意味における政治は、信仰或ひは宗教と同じやうに、何等専門ではないのである。政治は特殊な専門に止まるべきものでなく、却つて *universitas* 即ち全體とか綜合とかを意味する大學 (*Universität*) の規定的な原理でなければならぬ。同様の思想はまた例へばハンス・フライエルによつて述べられてゐる (Hans Freyer, *Das politische Semester, Ein Vorschlag, zur Universitätsreform*, 1933.)。フライエルに依ると、大學の變化は人間竝に彼の教養の理念の理念の變化を含んでゐる。従つて大學の改革は新たに現はれた人間竝に彼の教養の理念に道を開くことであり、この理念によつて導き入れられるものである。そしてヘルデルからフンボルトに至る人文主義的教育の理想に代つて今日現はれたのは、自己の民族のうちに根差し、自己の國家の歴史的運命に、責任ある者として結び付けられてゐることを自覺してゐる「政治的人間」の教育の理念である。あらゆる眞の教育理念がさうであるやうに、この政治的教育の理念は、理論的に案出されたとか哲學的に演繹されたとか教育學的に發見されたとかい

ふものではない、それは現實の必要から、運命の打撃に對する男らしい答として生れたものである、とフライエルは云つてゐる。かくの如き、教育の政治主義的理念は、今日のいはゆる全體主義國において廣く主張されてゐるところである。そこに見られるのは即ち政治の優位の思想である。

尤も、政治といふものを極めて一般的に理解するならば、どのやうな時代における教育の理念も、政治的に規定されてゐないものはないと云ひ得るであらう。自由主義の大學において政治の普遍的な支配が存在しないといふことも、自由主義の政治思想そのものから従つてくることにほかならないのである。自由主義の教育も決して政治を重視しなかつたのでないことはイギリスやフランスにおいて明かに見られるところであつて、ただドイツにおいてはその自由主義の特殊な發達或ひは未發達の事情に相應して、文化主義的な人文主義的教育の理念が現はれたのである。文化主義は特殊的にドイツ的なものであつた。この文化主義が批判に出會はねばならなかつたのは當然であつたと云へるであらう。その教育理念は、既に十九世紀の後半において、ニーチェが『我々の教育機關の將來に就いて』(Nietzsche, Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, 1871-72.)を書いた頃、ドイツにおいても最早や根柢のないものとなりつつあつた。人文主義の

乃至自由主義の教育理念は批判されねばならぬとしても、しかしそこから政治主義の教育理念が主張されることは正當であらうか。政治的大學の理念は、「文化」の代りに「政治」を、「ワイマール」の代りに「ポッツダム」を置かうとするものではなく、「文化」を「政治」の方面から把握することを學び、かくして文化に聯關と形態とを與へようとするものである、と云はれてゐる。それは文化に對する政治の優位を説く政治主義である。どのような時代の教育理念も、既に述べた如く、政治的に規定されてゐるのは事實であるとしても、そのこととかやうな政治主義とは同じでない。自由主義の政治思想は却つて文化に自由を與へ、その自律を認めるところにあると考へられるから。従つてそのやうな政治主義はただ一定の政治思想、つまり全體主義の政治思想に立つて初めて主張されることである。この全體主義の世界觀が果して妥當であるか否かが問題である。

社會における自由主義の行詰りは從來の自由主義的な大學の行詰りとなつて現はれてゐる。大學とは元來 *universitas* 即ち全體或ひは綜合を意味してゐる。ドイツの古典的な人文主義的大学において「哲學」が主要な位置を占めたのもそのためである。哲學は特殊科學に對して全體の學と見られた。しかるに自由主義の行詰りと共に大學の統一的な理念は失はれて、大學は現在「専門

化された諸科學の百貨店」の如きものとなつてしまつてゐる。形は綜合大學であつても、各科の間には何等の本質的な聯關も統一も存しない。政治的大學の主張が、かくの如き現狀にある大學に對して統一的な精神と形態とを與へようとするものである限り、それは正しいと云はねばならぬ。次に自由主義の行詰りと共に大學における學問の研究がまた非現實的なものになつたといふことも事實である。學問の専門化といふことは現實からの游離に對する辯護に過ぎず、學問の自由といふことも現實の回避の爲めの口實に過ぎないやうになつた。大學の學問は非現實的となり、社會に對して指導性を有するどころか、社會とは沒交渉であり、國家に對して無責任なものとなつた。かくの如き傾向から大學を再び現實に結び付けようとするものである限り、政治的大學の理念は正しいと云はねばならぬ。

かやうに政治的大學の理念のうちには正しいものが含まれてゐるにしても、我々はそれに全く同意し得るであらうか。それは政治主義であり、自由主義に對する統制主義である。それは政治的統制によつて一舉に、大學に統一を與へ、その學問を現實に近づけ得るであらう。しかしながら、もしそのことが外部の力によつて行はれるとすれば、その統一は外面的に止まり、學問の府として大學に要求されるやうな内面的な統一は得られないであらうし、その現實との接近も學問

の本質に相應するやうな内面的な關係を有することができないであらう。そこに内面的な聯關が存在しなければならぬ限り、政治的大學の主張も「政治」でなくて「哲學」であり、一定の世界觀に基くものでなければならぬ。フライエルが、哲學的であつた人文主義的大學の理念に反對しながらも、哲學への意志は、大學にとつて本質に合したものであるのみでなく、絶対に缺くべからざるものである、と云つてゐるのは當然である。我々の問題はその哲學であり、その政治主義、統制主義、その全體主義の哲學が果してそのまま承認され得るか否かといふことである。

二

先づ政治教育一般について云へば、その思想の如何を問はず、我が國においては政治教育の不足が感ぜられる。日本の知識階級はおよそ政治的教養に乏しく、政治と教養とは何か反對するものであるかのやうにさへ考へられてゐる。それは我が國の現實の政治に知的なところが少く、思想性が足りず、知識階級の興味を惹き得ないことにも依るのであるが、また逆に我が國の知識階級に政治的教養が缺けてゐるところから政治が思想性の乏しいものになつてゐるといふこともあるのである。いはゆる政治的大學の理念には賛成し得ないにしても、一般に政治教育の我が國に

において特に必要であることは認めなければならぬ。人間の本質的な規定としての政治存在性について一層深く考へられ、教養における政治の重要性が理解されねばならぬ。政治教育の發達は政治の進歩のために要求されてゐる。この點において現存の教育制度には改革すべきものがあるであらう。

次に大學の統一性と綜合性についても、現在の制度には改革を要するものがある。我が國の大學は法科は官吏の、文科は教員の養成を目的とするといふやうに、元來、職業的専門家の養成を主要な目標としてきた。政治教育の不足もこれと關係してをり、また大學に理念的なもの、「哲學」の缺乏してゐたのもそのためであると云へるであらう。綜合大學の形式は具へてゐても、綜合の實質は殆ど存しなかつたのである。専門的研究はもとより必要であり、これなしには學問の進歩はあり得ない。けれども専門的分化は全體の聯關のうちにおいてその意味を自覺しなければならず、専門的知識は一般的教養を基礎として眞に活かされ得るのである。特殊科學の理念的統一と専門的研究の綜合的聯關の見地において、我が國の高等教育には制度上においても改革を要するものがあるであらう。

改革の目標として今日考へられてゐるのは自由主義的教育の克服といふことである。全體主義

に立つ「政治的大學」の理念はその露骨な例である。從來の日本の教育も一般的には自由主義的であつた。そしてその改革は全體主義に依らねばならぬと主張する者が多いのである。確かに、我が國の從來の教育には自由主義に伴ふ弊害が認められる。その是正の必要なことは云ふまでもないが、しかしそれと共に、否それ以上に考へねばならぬことは、我が國の教育にはなほ多くの封建的遺物が存在してゐるといふことである。このものの弊害は自由主義の弊害よりも更に大きく、その點から考へて我が國の大學においては自由主義の善いところがまだまだ活かされねばならないのである。さうでないと、全體主義といつても封建主義に逆轉する危險があり、現にその傾向が見られなくもないのである。従つて我が國における教育の改革は、社會の他のすべての方面における改革と同様、二重のものでなければならぬ。即ちそれは一方殘存せる封建的なものを清算することであると同時に、他方自由主義を超えた一層高い原理に到達することである。この新しい原理はただ單に自由主義に對立するものであることができない。自由主義は抽象的であると云はれるが、全體主義も、それが自由主義に抽象的に對立するものである限り、自由主義と同様抽象的であると云はねばならぬ。しかるに政治的大學の理念に見られるやうな全體主義の教育思想は、すべての文化を政治に従屬させてその自律性を認めることなく、學問研究の自由を否定

し、個人を單に全體の道具であるかの如くに考へ、かくしてただ抽象的に自由主義に對立することによつて、それ自身抽象的な思想に止まるやうに思はれるのである。眞に自由主義を超える思想は、單に自由主義を否定するのではなく却つてこれを止揚したもの、言ひ換へると、これを一層高い立場において否定すると共に肯定し、これを自己のうちに高めることによつてこれを含むものでなければならぬ。逆に考へると、政治の優位を單純に否定することは自由主義の抽象性である、政治の優位は今日の歴史的現實の中から必然的に生じたものであり、現實的であらうと欲する如何なる思想もその必然性を承認しなければならぬ。しかしまた政治の優位は文化の自律性を單純に否定するものであつてはならない。文化が政治的にならねばならぬとすれば、逆に政治も文化的にならねばならないのである。

我が國の大學は嘗て十分に自由主義的であつたことがなかつた。そのためにその教育に統一的な理念が缺けてゐたこと——自由主義もそれ自身一つの統一的な理念である——、またそのために政治教育が足りなかつたこと——なぜなら自由主義こそ政治教育の普及を要求するものである——は、既に述べた通りである。我が國の大學には寧ろ封建的なものが多く殘存し、これが先づ克服されねばならぬ。學閥はその一つの例である。學閥は學問上の見解の相違から生ずる「學

派」の如く公共性を有するものでなく、一つのギルド的存在である。それを結ぶものは親分子分の關係である。教授の地位なども學問上の能力や業績によつて決定されないで「人間的な、餘りに人間的な」關係によつて決定されることが尠くない。學者としての「適格性」の如きは第二義的な問題となつてゐる。學問におけるデモクラシーは認められず、封建的な身分意識が強く支配し、研究に對する良心と情熱は制限されてゐる。そして今日のやうに政治が學問に干渉し、「思想」上の適格性が喧しく云はれるやうになると、封建的な事大思想から積極的に時世に阿る者、或ひは消極的に封建的な明哲保身のイデオロギーに従つて沈黙を守る者が増してくる。いづれにしても、自己の學問と思想とに忠實であるといふ、眞理を愛し眞理に殉ずるといふ、ヒューマニズム、人格主義が缺けてゐる。特に學生に對しては、その個性を見出してこれを發揮させるやうな教育、その自發的な研究を誘導し、進展させるやうな組織が足りない。それらの、竝にそれらに類する諸缺陷は自由主義の未發達に基くのであつて、その改革は自由主義の正しい意味を理解することによつて行はれ得るのである。さもないと、全體主義といつても、現にその例が尠くないやうに、封建的なものの復活となつて、それらの諸缺陷を寧ろ助長する結果になるであらう。もちろん個人主義的な自由主義の弊害はいろいろ現はれてゐる。例へば、それは教師にあつて

は、自己の地位守ることにのみ汲々として、同僚の運命、學生の運命や全體の學園の運命に對しては冷淡な利己主義となり、またそれは學生にあつては、自己の成績と就職のこのみを考へて、同窓の運命、教師の運命、そして全體の學園の運命に對しては無關心な利己主義となつてゐる。かくの如き態度は全體主義的な自覺によつて改められねばならぬであらう。その場合指摘すべきことは、今日自由主義の弊害は、直接に學問と研究に關する方面においてよりも生活と經濟に關する方面において最も甚だしいといふことである。右の例も根本においては經濟生活に關係してゐる。しかし特にその弊害が著しいのは私立の學校の經營においてである。私立の學校の多くは自由主義的經濟の營利主義に立つてゐる。教師の待遇は惡く、學生の爲めの研究設備、保健施設等の發達の如きは殆ど顧みられない。學校自身が誰の眼にも明かであるやうな營利主義を採りながら、學生に對して如何に全體主義の道德を説いたところで、果して徹底的な教育が行はれ得るであらうか。現在最も改革を要するのは、この自由主義的營利主義の學校經營である。そしてそれはその性質上政治的な干渉に期待され得るものであるから、政治主義の改革を考へる者は、先づそこから著手すべきであらう。

今日の政治主義の教育思想は、その統制主義の立場から、學問研究における自由の要求を自由

主義の思想にほかならないと排斥してゐる。しかるにこの場合にも先づ考へねばならぬことは、我が國の大學には果して研究の自由に對する眞實の要求が存在したかといふことである。外に向つては研究の自由を主張しながら、内においては自己の封建的なものによつてみづから研究の自由を束縛してゐたといふことがないであらうか。研究の自由といふ標語はしばしば自己のギルドの特權を擁護するために利用されてゐたやうに思はれる。研究者はそのギルドの内部において認められるやうな題目について、その親方に氣に入るやうな仕方で勉強する。彼等は自分たちの仲間でしか通用しない言葉を仔細らしく語り、彼等の學問は一般社會とは固より、他の専門の研究家とも關係のないものになつてゐる。この傾向は政治が學問に干渉していはゆる思想問題が喧しくなると共に一層助長され、かくして研究の自由は今日の困難な現實の問題を回避することの自由となつた。大學の學問は社會と國家に對して責任を負はぬものとなり、それがアカデミックな態度であるかのやうに考へられてゐる。しかし研究の自由は現實を回避する自由であることを許されない。大學の學問も時代によつて課せられた現實の問題の解決に身をもつて努力しなければならぬ。抽象的に自由な研究即ち歴史の現實から任意に游離した研究に眞の自由があるのではなく、眞の自由は歴史的に必然的な問題をその態度において自由に研究するところにあるのである。

る。永遠の問題といつても抽象的に存するものでなく、歴史を通じて與へられるのであり、永遠の眞理といつても抽象的に達せられるものでなく、現實の問題の解決を契機として現はれるのである。かやうに歴史的現實と情熱的に對質するといふ意味においては大學は政治的でなければならぬと云ふことができ、その限りに於いて政治的大學の理念には正しいものが含まれてゐる。その見地から我が國の大學教育には改革すべきところがあるであらう。しかしまたそのやうに政治的になることによつて大學がただ一時的な問題にのみ没頭することは間違つてゐる。大學の研究はつねに本質的なものの原理的なものに向はねばならぬこと、眞に歴史的なものは、永遠なものとの時間的なものとの統一であること、かくして例へば古典の研究は今日の問題の研究にとつても大切であること等は忘れらるべきではない。また大學は政治的意義を有する問題に對してもその研究において自主的でなければならぬ。自主的でなく、ただ時流に追隨し迎合するといふことは無責任といふことと同じであつて、全體主義がかやうな無責任な人間を作り易いことに注意しなければならぬ。自由と責任とは離すべからざるものである。研究の自由とか批評の自由とかが無責任な研究や無責任な批評を生じてゐるとすれば、それは自由主義の意味が正しく理解されてゐないためである。自由の道德と責任の道德とは自由主義において一つのものである。

大學の學問は歴史的現實の課する問題と情熱的に對質すべきであるといふ意味において大學は政治的でなければならぬと云ひ得るにしても、問題の研究そのものは飽くまで自由でなければならぬ。その點において近頃の政治主義が研究の自由を否定するのは誤つてゐる。問題は我々にとつて必然的に與へられる、しかしその研究においては我々は飽くまで自由でなければならぬ。なぜなら研究の自由がないならば、客觀的な認識に達することは不可能であるからである。

客觀的な認識は正しい實踐にとつて必要であり、政治が學問に自由を認めることは學問をして眞に政治に役立たせる所以である。客觀的な眞理は政治家の主觀的な意圖とは獨立に存在するものであつて、これに従ふのでなければ如何なる政治的實踐も究極において成功することができぬ。

學問の自律性を認めることは學問の發達にとつては固より政治の發展にとつても必要である。研究の自由を否定することは學問を政治に役立たせようとして結局、學問を政治にとつても役立たぬものにしてしまふ。文化の自律性を認めない政治は、政治における文化の力を認めない野蠻主義である。學問はその問題を現實の實踐から與へられる、しかし學問は實踐の主觀的な意圖を一旦否定して客觀的な立場に身をおくことによつて認識に到達し得るのであり、かやうに一旦實踐の立場を否定することによつて學問は却つて眞に實踐と結び付き得るのである。理論と實踐との

正しい關係を把握することは、抽象的に理論の立場を固執する自由主義者にとつてと同様、一面的に實踐の立場を強調する全體主義者にとつても大切である。

かやうにして研究の自由は認められねばならないけれども、それと同時に必要なことは研究の共同である。この後の點において我が國の大學には改革すべきものが特に多いのである。從來研究の共同が缺けてゐたのは、綜合大學などと稱してもその綜合性の理念が明かに自覺されてゐなかつたことに基いてゐる。また學問の公共性についての意識が乏しく、學問を個人の私有物の如く考へるところがあつたからである。あらゆる種類の封建的な意識が學問の公共性についての意識の發達を妨げ、そのために研究の共同が行はれなかつたのである。研究の共同は學問の進歩にとつて必要である。研究の自由も研究の共同がなければ個人主義の弊害を生じ易い。研究の共同によつて特殊なものとは全體的なものに關係付けられ、研究の自由は現實的になることができる。この點において自由主義の抽象性は全體主義的な觀念によつて具體的にされねばならぬと云へるであらう。それはしかし研究の自由を否定することなく、研究の共同は他方研究の自由があつて現實的になり得るのである。自由なもの、獨立なものと共にして初めて眞の共同である。研究の共同は單に教師の間のものでなく、また學生の間のものであり、特に教師と學生と

の間のものでなければならぬ。教師と學生との人格的な接觸を基礎として、ソクラテス的對話の展開によつて研究の共同が實現されなければならない。研究の共同は大學の理念そのものである。研究の共同こそアカデミーの、*universitas* としての大學の起原と共に本質を規定するものである。ただ研究の自由をのみ求めて研究の共同を忘れることは學校といふ共同體の意義を理解しないことである。我が國のすべての學校のうちに研究の共同の理念の實現されることが必要である。

三

今日の大學は職業教育の機關になつてみると云つて屢々非難されてゐる。この非難には正しいものがあると共に間違つたところがある。大學は單なる職業的知識以上に、「教養」を與へねばならぬと云ふのは正しい。教養とは職業人として必要な知識でなく、あらゆる職業人が人間として有せねばならぬ普遍的な知識である。かかる普遍的な知識の學校であることによつて大學は *universitas* の意義を有し得るのである。しかしこの教養は從來の如く單なる文化主義の立場から考へられてはならない。政治的大學の思想がたとひ一面的であるにしても主張してゐるやうに、

政治的教養は大學の努力すべき教養において重要な地位を占めねばならぬ。また從來の人文主義的な教育思想は職業教育を不當に輕蔑する傾向があつた。職業はすべての人間にとつて本質的な意味を有してゐる。職業教育は大學においてもその教育の重要な部分でなければならぬ。必要なことは一般的教養と職業教育との關係を正しく把握することである。

先づ普通に職業は専門と考へられてゐる。それは分業の事實に基き、従つて技術を中心とする。職業教育は専門教育であり、技術の教授を目的としてゐる。技術教育は大學の教育においても決して輕視さるべきものではない。教養といつても、専門的技術的知識の基礎を缺き、これと內的に結び付いてゐないならば、單なるディレッタンティズムになつてしまふ。しかし他方専門は特殊なものとして全體の中においてその意義を自覺することが大切である。一般的教養といふのはこのやうな全體的理念を與へるものでなければならぬ。教養を單なる博識と考へることは間違つてゐる。博識は全體的な立場に立つたために必要であるまでである。人文主義の教育においても、教養の普遍性のもとに元來全體的理念のもの、理念的なもの、哲學的なものを考へたのであるが、それがやがてただ博識を意味するやうに墮落していつたのである。技術は或る意味では手段に過ぎない。これに目的を與へるのは全體的理念である。今日の政治的大學の思想において特に

明瞭に主張されてゐるやうに、大學は指導者の養成を目的とするものであるとすれば、大學は理念的なもの、世界的なものについて教養を與へなければならぬ。もちろん職業教育は缺くべからざるものであり、かくて大學は自己のうちに職業と理念といふ二重の性格、二重の構造を統一することを要求されてゐる。

技術的知識は専門的特殊的知識である。それは特殊的知識として一般的理論的知識と結び付かねばならぬ。言ひ換へると、技術的なものは理論的なもの（科學）と結び付かねばならぬ。技術は科學を基礎とし、理論科學の發達は技術或ひは應用科學の發達にとつて必要である。しかるに今日の政治主義の教育は政策的なもの、應用的なもののみを重視して、原論的なもの、理論的なものを輕視乃至無視する傾向がある。政治主義はすべての學問を *Politik*（政策）に變へようとする傾向がある。しかしかくの如き理論科學の蔑視によつては、實は政策乃至應用科學の發達も期し得ないのである。もとより、一方技術の發達は科學の發達に制約されると共に、他方科學の發達は技術の發達に制約される。科學は技術の發展によつて新しい問題を與へられ、また問題の新しい解決の端緒を擲み得るのである。技術的なものは實踐的なものである。それ故に科學と技術との關係は、一般的に云へば、理論と實踐との關係であり、この關係の正しく把握されることが

大切である。

ところで職業教育は技術教育であり、技術は或る實踐的なものであるとすれば、前に述べた技術に目的を與へる全體的なもの、世界觀的なものも何等か實踐的な理念でなければならぬ。しかるに從來の文化主義的な教育は、その教養の理念を實踐と引き離してしまふ傾向があつた。教養は實踐と沒交渉であればあるほど教養的であるかのやうにさへ考へられた。この點で政治的大學の思想がその理念において實踐を強調してゐるのは正當である。大學の統一的な理念は單に教養的なものでなくて實踐的なものでなければならぬ。それは實踐的道德的なものであるべきであつて、それを政治的といつても、政治は道德的なものであることが要求されるのである。もちろん大學が直接に政治的實踐的であることを欲する極端な政治主義は排斥されねばならぬ。大學は實踐團體でなく、寧ろ理論團體である。しかしまた理論と實踐とを抽象的に分離することは間違つてゐる。

職業はその本質において全體のうちにおける分肢である。個人主義的な職業觀念に對して、全體主義がこのやうに職業の機能的觀念を主張してゐるのは正當である。職業は自由主義の營利觀念に従つて考へらるべきでなく、全體のうちにおける分肢として機能的意味に従つて理解されね

ばならぬ。その限り全體主義は正しいが、しかし全體主義はその根本の論理である有機體説に束縛されて、個人を全體の道具と見ることになつてゐる。全體に對する個人の機能的關係を言ふことは正しいが、個人を全體の單なる道具と考へることは正しくない。それでは人格の觀念は破壊されてしまはざるを得ないであらう。人間はもとより單に自己的でなく、全體のための道具或ひは手段の意味を有してゐる。人間はつねに一定の役割における人間である。けれども、人間の意味はそれに盡きるものでなく、人間は他方人格として自己目的の意味を有してゐる。人格とは何等かの役割における人間以上のものである。人格とは或る内面的なものである。全體主義はその論理の必然性に従つて人間を單に役割においてしか見ることができず、この人間の人格性を無視する傾向を有してゐる。單に機能的に見られた人間は全體に縛られて自由であることができず、しかるに人格とは自發的なもの、自律的なもの、自由なものである。全體に對する個人の關係は機能的にと同時に人格的に考へられねばならぬ。かくして職業もまた單に機能的にでなく使命的に把握されることが大切である。職業とは個人の使命である。使命は個人の全體に對する關係であるが、その關係はこの場合どこまでも人格的に内面的に理解されるものである。全體主義はこれに反して、人間の内面性を抹殺する傾向を有してゐる。それは個人の全體に對する責任を説く

ことができるにしても、自己自身に對する責任、自己の人格に對する、自己の良心に對する責任を明かにすることができない。人間は全體に對して責任を有すると同時に自己自身に對して責任を有するものである。しかも人間は自主的であることによつて全體に對して責任あるものとなり得るとすれば、全體に對する責任も自己自身に對する責任を離れて考へられないと云へるであらう。

學校は職業を教育するのみでなく、人間を教育しなければならぬ。人間の教育には職業的知識以上に一般的教養が必要である。尤も職業人から抽象的に分離された人間といふものがあるのではない。人間の教育を主張することによつて職業の教育を輕視する人文主義的教育思想は間違つてゐる。人間の教育においては各人の個性を發揮させるやうに努めることが大切であるが、そのことはまた全體のうちにおける分枝の意味を有する職業の見地においても必要である。しかるに全體主義は統制主義として畫一主義の弊に陥り易く、各人の個性の發達を抑壓する傾向を有してゐる。全體は多様なものの統一として力と意味とを發揮すべきであるにも拘らず、全體主義的教育は人間を畫一的にすることによつて全體の内容を貧弱にする危険があることに注意しなければならぬ。次に人間の教育が單に知育に止まらず、道德教育でなければならぬことは言ふまでもな

い。そして道德教育を排斥すべきものでないことは、職業人から抽象的に分離された人間といふものが存在しないといふことによつて既に明かであらう。近頃の全體主義が非合理主義として、その人間教育、道德教育において、知的なものを排斥しようとしてゐるのは誤りであると云はねばならぬ。道德も廣い意味においては技術である。具體的な道德は人間の歴史的社會的生活における技術を離れてあるものでないことから考へても、道德には知的なものが必要であり、道德の理念は單に非合理的なものであることができない。人間はつねに歴史的社會的に規定された人間であり、一定の民族に屬し、一定の國家の國民である。従つて人間の教育は更に特に國民としての教育でなければならぬ。人間の教育は國家の使命の自覺のもとに行はれなければならない。自由主義の教育がその抽象的な世界主義の立場において人間の教育を國民としての教育から抽象して考へたのは正しくない。しかし他方今日の全體主義も單なる民族主義の立場に止まつてゐる限り抽象的であると云ふべきである。人間は國民であると共に端的に人間である。教育は「善い國民」を作ることであると共に端的に「善い人間」を作ることではなければならない。個人主義といつても單に個人的な立場に立つてゐたのではなく、カントの哲學などにおいて明かであるやうに、個人の根柢に超個人的なもの、人類的なもの、世界的なものを考へたのであつて、ただその人類とか世

界とかを民族や國家を媒介としないで考へたところにその抽象性があつたのである。民族や國家を媒介とすることによつて人類や世界は現實的に把握されることができ。しかしまた人類や世界を離れて民族や國家を考へることは、民族や國家を離れて個人を考へる個人主義と同様の抽象性に陥ることである。人間は民族的であると同時に人類的である。政治の理想は「善い國民」であることと「善い人間」であることが一致し得るやうな政治を行ふことである。教育の理想は「世界的日本人」を作ることであると共に「日本の世界人」を作ることである。しかもそれらのことは凡て歴史的に把握されることが必要である。大學における教育は日本の世界史的使命の自覺のもとに立たねばならぬ。

歴史の理性 —— 1939.6 『日本評論』

—

いつたい歴史のうちに理性があるのか、——現在の世界情勢を前にして誰もかう問ひたくなるであらう。そしてその「恐しい混亂」を見ては、誰も多少とも懷疑的にならざるを得ないであらう。だがもし歴史のうちに何等の理性も存しないとすれば、我々は何を據り所として行動し得るのであるか。如何なる懷疑主義者も、みづから信ずるほど懷疑的ではない。懷疑主義者も日々生きてゆかねばならぬ、そしてその場合彼はけつきよく現存の秩序に頼つて生活してゐるのである。懷疑主義者は現状維持派に過ぎないのがつねである。しかしその現存の秩序の動搖が今日の混亂であるとすれば、いつたい我々は何を據り所にして行動すれば好いのであるか。自己の情熱から、と云はれる、或ひは、民族の情熱から、と云はれるであらう。いづれにしても問題はこの場合同じである。單なる情熱のみからは我々は何事も成就することができぬ。そしてもし歴史の

うちに理性が存在するなら、そして我々の情熱が單に主觀的なものに過ぎないならば、その理性のために我々の情熱からの行動は破滅させられてしまふであらう。だがいつたい歴史のうちに理性は存在するのであるか。存在するとすれば、それは我々の情熱と如何なる關係にあるであらうか。

歴史の理性といふ言葉によつて誰もが想起するのはヘーゲルである。ヘーゲルは歴史における理性の支配を信じた。歴史において如何に非合理的と見えるものも、この理性の支配に抵抗し得るものでなく、却つてけつきよくこの支配に仕へてゐるのであつて、理性はつねに自己を貫徹し、自己を實現する。かやうな理性の主權を示してゐるのは、あの有名な「理性の狡智」である。ヘーゲルに依れば、歴史において理性が自己を實現するために用ゐる手段は個人の情熱である。人間の行動の動機のうち最も力があるのは欲望や激情や利害の關心である。もちろんそこにはまた普遍的な目的、善への意志、高貴な祖國愛などが存在してゐる、けれどもそれらの徳や普遍的なものは僅かな比例で働くに過ぎぬ。これに反して激情、特殊な利益の目的、私慾の要求は最も強力なものである。個人はこのやうな激情を満足させるために行動する、しかしその際彼は、實は普遍的な理性のために行動してゐるのである。特殊な激情によつて存在に齎されたもの

は消滅し、その中から理性的なものが實現されて現はれてくる。個人をして自己の欲望を満してゐるかのやうに思はせたのは理性の狡智であつて、理性は、存在の貢税を自分自身からでなく、個人の激情から支拂ふことによつて歴史のうちに、自己を實現するのである。

理性の狡智といふ思想にはなかなか興味深いものがある。我々はそこに歴史に對する烈しい現實感を認めることができるであらう。實際、歴史を個人の主觀的な動機から判斷することは間違つてゐる。歴史の心理的説明は不可能であると思はれる。歴史は狹隘な道德家の動機論を超えたものである。そこには幾多の不正、不道德が行はれてをり、小心な人道主義者の「當惑した悲哀」は増すばかりである。けれども我々は悲しむことはない。理性は自己自身から貢税を支拂つてゐるのではないからである。個人が自分の功名心や虚榮心、私利や利慾を満足させるために働いてゐるのは理性の狡智に操られてゐるのである。犠牲にされるのは理性でなく、却つて理性は個人を犠牲にして自己を輝き出させる。このやうにしてヘーゲルは、歴史を主觀的な動機からでなく客觀的な意味に従つて把握し評價すべきことを我々に教へてゐる。行動の動機に拘泥するのは理性の狡智を理解しないものである。動機が何であらうと、歴史は、これを踏み越えて理性的な内容を實現してゆく。事件の動機のみを穿鑿してゐて、その間に事件の發展が最初の動機とは別の

客觀的な意味を現はしてきたことに氣附かないでゐるやうなことがあつてはならない。例へば、現在の支那事變において、最初の暴支膺懲といふが如きスローガンから最近の東亞協同體論に至るまで、種々の變化があつたことは、この事變がその發展の過程において現はしてきた理性的な意味を追求する努力を表現すると見られるであらう。

しかし我々は理性の狡智といふが如き思想に満足し得るであらうか。それは個人を理性の傀儡に過ぎぬものにしてしまふことである。個人は自己の目的のために働いてゐると考へてゐる、しかるに實はそれとは別の目的のために手段として使はれてゐるに過ぎない。理性の狡智といふのは個人をこのやうに傀儡として用ゐることである。我々は、たとひそれが理性の傀儡となることであるにしても、傀儡となることに甘じ得るであらうか。もとより個人は單に自己目的であるのではない、個人は同時にまた普遍的なものの手段であると考へられねばならぬにしても、ただ單に手段であるに過ぎない場合、我々は自己の存在に意味を見出し得るであらうか。またもし理性はつねに結局自己を實現するものであるとすれば、何故に我々は傍觀者として靜視するに止まつてゐてはならないのであり、何故に我々は自己を遂に破滅にまで導く情熱に身を委ねなければならないのであらうか。すべてこれらの、そしてその他類似の疑問は、ヘーゲルの客觀主義的立場

に附随してくるものである。従つて歴史のうちに理性を認めることは單なる客觀主義の立場をとることであつてはならないであらう。歴史の理性は單に客觀的なものであることができないであらう。

徹底的な理性主義者であつたヘーゲルが、たとひ理性の狡智といふ名目においてであるにせよ、個人的なもの、特殊的なもの、主觀的なもの、非合理的なものを彼の歴史哲學の中に導き入れたといふことは、注目すべきことである。歴史は單なる客觀主義の立場からは考へられない。歴史の動力のうちには主觀的なものがなければならぬ。情熱なしには歴史における如何なる偉大なことも爲し遂げられない、とヘーゲルも云つた。歴史の理性は單に客觀的なもの、單に普遍的なもの、單に法則的なもの、單に合理的なものであることができぬ。それだからヘーゲルもまた個人の欲望や激情の如きものに何等か位置を與へなければならなかつたのであるが、彼の本來の客觀主義、普遍主義、合理主義の立場は、それら主觀的なものに正當な意味を認めることができず、單にそれを理性の「狡智」としてのみ理解し得るに過ぎなかつたのである。理性の狡智といふ思想はたしかに過去の歴史の多くのものを巧に説明するやうに見える。だが過去の歴史は或る意味においてあらゆる説明を容れ得るものである。「歴史はひとの欲する通りのものを證據立て

る。それは嚴密には何物も教へない、なぜならそれは凡てのものを含み、そして凡てのものの例を與へるから」、とヴァレリイは書いてゐる。我々はもとよりヴァレリイ的懷疑についてゆくことはできないであらう。過去の歴史の解釋はともかく、現在我々が責任をもつて行動しようといふ場合、我々の存在の意味を獲得するために行動しようといふ場合、理性の狡智といふが如き思想に我々が頼り得ないことは明かである。歴史の理性は單に歴史の解釋の原理であるのでなくて歴史における行動の原理となるやうなものであることを要求されてゐる。

二

歴史の理性はヘーゲルにおいて形而上學的なものであつた。彼の形而上學に反對した人々は一層實證的な道をとらねばならぬと考へたが、それらの人々もまた或る意味において歴史のうちに理性的なものを確認しようと努めたのである。彼等の求めた歴史の理性は歴史の法則にほかならない。恰も自然科學者が自然の法則を發見しようとするやうに、彼等は歴史の法則を發見しようとした。歴史を構成する現象の各領域においてその客觀的な法則が探求された。かやうな努力は確かに有意義なことである。それは實踐にとつても必要なことである。自然に服従するのだけ

れば自然は征服されないといはれるやうに、物を變化し物を作らうとする場合、我々はその物の客觀的な法則を知らねばならぬ。法則の認識なしには、我々は有意義に行動することができぬ。經濟的に有意義に活動しようとする者は、經濟の法則を知つてゐることが必要である。經濟の法則を無視して如何に強力をもつて經濟に干渉しようとしても失敗に終るのほかないであらう。行動は認識を缺くことができない。歴史は我々の作るものである。しかし我々は、單に主觀的な情熱から、單に主觀的な意圖から、歴史を作り得るのでない。歴史を作らうといふには、我々は先づ歴史をどこまでも客觀的に、科學的に研究しなければならぬ。認識は行動に反するものでなく、却つて實踐的意志が認識の根源である。自然を變化しようとする意志から自然科學は生れた。法律學、經濟學等の諸科學も、社會的實踐的生活の中から生れたのである。かやうにして、もし歴史の理性といふべきものがあるとすれば、それは科學的に確かめられ得る歴史の客觀的な法則でなければならないと考へられるであらう。

歴史の科學的認識はどこまでも必要である。科學はどこまでも必要であるが、しかしそれがいはゆる科學主義になる場合、そこに行き過ぎがあり、踏み外しがある。科學を尊重し科學の力に信賴することと科學主義とは同じでない。科學主義は客觀主義である。しかるに歴史は單なる客

觀主義の立場からは具體的に捉へることができぬ。例へば電燈や電車は歴史的に作られたものである。それらは電氣の法則に従つて作られ、またこの法則に従つて作用してゐる。電氣の法則そのものは、電燈や電車が發明される以前においても、否、その法則が發見される以前においても、既に存在した。自然法則は自然のうちにつねに働いてゐるけれども、自然は電燈や電車を生み出しなうであらう。それらのものが作られるためには、即ち電氣の法則が電燈や電車の形をとつて存在するためには、人間の意欲が加はらなければならぬ。それらの技術的な形は自然の客觀的な法則と人間の主觀的な意志の綜合として作り出されたものである。すべて歴史的なものとはかくの如きものである。従つてそれは單なる客觀主義の立場からは具體的に捉へることができぬ。我々がそれによつて闇を照らさうと欲する電燈、我々がそれによつて迅速に交通しようとする電車、が自然的必然的に生れてくるものであるなら、我々はただ傍觀してをれば好く、電氣について法則を認識しようとする努力さへ不要であるであらう。ちやうどそのやうに、單なる客觀主義の立場においては我々は我々の歴史的行動を眞に意義付けることができない。人間は歴史の外にあるのではなく歴史のうちに立つてゐるのである。主觀的なものとはもと歴史の中に入つてゐる。歴史を單なる客觀主義の立場から考へることは抽象的であることを免れない。物をどこまでも客觀

的に認識しようとする科學でさへ、人間の實踐的意圖から、技術的な目的から生れたのである。かやうにして歴史は我々の作つてゆくものである限り、歴史の理性は技術的な理性、或ひは、「技術的知性」といはれる如きものでなければならぬであらう。技術の本質は主觀的なものと客觀的なものとの統一、客觀的な法則と主觀的な意欲との綜合であるところに存してゐる。

技術は人間の歴史と共に古いといふことができる。人類學者や考古學者は、いはゆる先史時代の諸時期を人間が用ゐた道具の種類によつて區別してゐる。しかるに少くとも固有な意味における科學は、西洋において、近世に至つて現はれたものである。それ以前においては、西洋においても、技術と哲學乃至形而上學とは分化されずに存在してゐた。もとより技術は遙かに古くからあつたのであつて、技術は初め魔術の如きものと考へられてゐた。科學がなかつたといはれる東洋においても、技術はもちろん行はれてゐたのである。ところで西洋における近代科學の發達は技術の飛躍的な發展を齎した。しかるに注目すべきことには、その西洋において、技術についての反省、その哲學的反省は、科學についての哲學的反省——その古典的な書物はカントの『純粹理性批判』である——に遅れて、やつと十九世紀の後半に至つて、即ち近代社會の諸弊害が漸く顯著になり始めたときに至つて、現はれたといふことである。言ひ換へると、技術についての反

省は近代文化の批判として現はれたのであり、更に言ひ換へると、近代文化の理念は技術の哲學的理念において把握されたものではないのである。近代文化の理念は寧ろ科學の理念であつた。その根柢にあつたのは依然として觀想的人間或ひは叡智人（ホモ・サピエンス）の人間學であつて、實踐の人間或ひは工作人（ホモ・ファアベル）の人間學ではなかつた。工作人の人間學は技術についての反省と共に、従つてまた近代文化の批判と共に生れた。この人間學は、理性を人間の本質と見た叡智人の人間學に對して、欲望や衝動を、従つてヘーゲルが理性の狡智に歸したところのものを重要視した。尤も、それが知性を副次的なもののやうに考へたのは間違つてゐる。なぜなら、工作即ち技術的生産は科學を前提としなければならないから。かやうにして近代文化の理念が科學の理念であつたのに對して、新たに創造さるべき文化の理念は技術の理念でなければならぬと云ひ得るであらう。近代文化が觀想的人間或ひは叡智人の人間學を基礎としたのに對して、新文化の基礎は實踐の人間或ひは工作人の人間學でなければならぬと云ひ得るであらう。この場合直ちに起り得べき一つの疑問は、技術は人間生活にとつて要するに手段であつて目的ではない故に、技術に文化の理念を求めることは文化を手段化し、人間生活そのものを功利的なものと考へることではないかといふことである。しかし人間の行動はそのすべてにおいて技術的

である。技術にも種々の段階が考へられるであらう。物質的生産の技術もあれば、統帥の技術もあり、政治の技術もある。藝術も技術であり、道徳も技術であり、科學や哲學における論理的操作の如きも技術である。そしてアリストテレスが考へたやうにそれらの技術の間に段階的秩序を、技術のアルヒテクトニクを考へることができる。より高い技術はより低い技術の目的である。技術は單に手段であるのではなく、それ自身のうちに理念的なものを含んでゐる。そして我々にとつて今問題であるのは技術の理念である。かくいふ技術の理念とは如何なるものであらうか。

近代文化の理念は科學の理念であつた。その科學の理念は法則である。法則は一般的なものであり、その限り抽象的なものである。科學が法則を求めることはもとより、それ自身としては意味のあることであり、法則の認識は技術にとつても必要なことである。しかしかやうな科學の理念が文化一般の理念とされるとき、文化は抽象的なものになる。近代文化の抽象性、その抽象的な合理主義もそのことと無關係でないと言へるであらう。科學の理念が法則であるとすれば、技術の理念は形（フォーム）である。科學は認識し、技術は生産する。技術の作り出すものは形である、すべて技術的に作られたものは形をもつてゐる。形は、既に云つた如く、主觀的なものと

客觀的なものとの綜合として作られるものである。それはまた單に一般的なものではなく、一般的なものの特種的なものとの統一である。技術家、特に發明家の能力といふのは、一般的な法則を形に轉化する能力であり、すべての實踐家の能力はまたかくの如きものであると云ひ得るであらう。形は一般的なものと特種的なものとの統一として個性的なものである。形は唯一つの形があるのでなく、一つの形は他の形に對して形であり、形は多様なものである。形の個性は作り出されるものが生命的なものであるに従つて愈々個性的である。かやうに個性的なもの、獨立なものが作り出されることが創造であり、歴史は創造的であると云ふことができる。歴史の理性は法則でなくて形である。歴史といふものは一つの形から他の形への變化發展である。そして形は主觀的なものと客觀的なものとの綜合、一般的なものと特種的なものとの綜合であるとすれば、かやうな綜合の能力は理性であるといふよりも構想力である。構想力は單に知的なものでなく、むしろ知的なものと感情的なものとの統一である。歴史の理性とは構想力のことであると云ふことができるであらう。

既に述べた如く、固有な意味における科學は、その實質においても、その理念においても、近代社會の產物である。近代社會は社會學者のいふ固有な意味におけるゲゼルシャフトである。ゲゼルシャフト的文化は科學の理念に定位をとつてゐる。しかるに近代的ゲゼルシャフト以前の社會には、よし科學は存在しなかつたにしても、技術はつねに存在してゐた。かかる社會は社會學者のいはゆるゲマインシャフトの性質を有するものであるが、かかるゲマインシャフト的文化の理念は形であつたと云ふことができるであらう。近代哲學は、その代表者カントにおいて見られるやうに、自然科學に定位をとつてゐる。これに反してプラトンやアリストテレスによつて代表される哲學の中心思想は形の思想であつた。プラトンのアイデアといひ、アリストテレスがエイドスといふものは、元來、形を意味してゐる。しかもアイデアやエイドスは單なる空間的な形或ひは圖形即ちスキーマといはれるものに對して、元來、生命的なものの形を意味したといふことが指摘されねばならぬ。それと共に他方東洋の傳統的な哲學、東洋的ゲマインシャフトの哲學においても、その中心思想は形の思想であつたと云ふことができるであらう。東洋思想は物の形、物の相、物の眞のすがた、物の實相を捉へようとしたのである。探求されたのは、科學における法則の如きものでなく、却つて形相であつた。そして東洋思想において考へられた形も生命的な形であつ

た。東洋的な自然は近代科學の客觀的自然とは異り、むしろ主觀的なもの、或ひはむしろ主觀的にして客觀的なもの、生命的なものであつた。

もしここに東洋思想と西洋思想との差異を考へるならば、同じやうに形が問題であつた場合においても、西洋哲學はこれを客觀的な方面から捉へようとし、東洋哲學はこれを主觀的な方面から捉へようとしたといふやうな差異が認められるであらう。かくしてプラトンやアリストテレスの哲學におけるイデア或ひはエイドスは形であると同時に「概念」を意味し、形の思惟はかやうな概念の思惟として近代科學の中へ流れ込むに至つたのである。しかるに形はもと多様なものである。イデアは多である。多様な形は一つ of 概念乃至法則に包攝されることができない、それらが一つ of 概念乃至法則に包攝されるとするならば、それらはもはや形でない。それぞれ獨立な形を一つに包むもの、一つに統一するものは概念や法則の如きものでなく、また單なる形の如きものでもなく、寧ろ形なきもの、形なき形でなければならぬ。東洋における「無」の思想はまさにかくの如きものを意味してゐると理解することができ。無はすべての形を包むもの、統一するもの、形を越えて形なきもの、形なき形であり、形の根源であつて形と一つのものである。西洋哲學においては形が客觀的な方面から捉へられて概念となつたのに反し、東洋哲學においては形

はむしろ主觀的な方面から、無との關係において捉へられた。東洋において技術は存在しながら科學が發達しなかつた理由も、哲學的にはかやうな關係から理解されるであらう。

新しい文化の理念は技術の理念に求められねばならぬ、と我々は云つた。新文化の理念もまた形である。そしてそのことは、新たに創造さるべき社會秩序の理念が近代的ゲゼルシャフトを超えた新しいゲマインシャフトであるといふことに相應してゐる。この新しいゲマインシャフトは古代的・封建的ゲマインシャフトの如きものでなく、近代的ゲゼルシャフトを自己のうちに止揚したゲマインシャフトでなければならぬ。従つてその文化もまた單に直觀的なもの乃至非合理的なものを理念とするのではなく、近代的合理主義をどこまでも自己のうちに止揚したものでなければならぬ。そこでは飽くまで科學が尊重されねばならない。まさに技術の理念がそのことを要求してゐる。技術は科學を基礎としなければならず、科學の發達が技術の發達の前提である。他方、科學はまた社會における技術的課題の發展に應じて發展するのである。技術は科學を基礎とするけれども、科學と單純に一つのものであるのではない。技術は科學の法則を形に轉化するものであり、形は單に一般的なものではなく、一般的であつて特殊なものであり、また形は單に客觀的なものでなく、客觀的なものと主觀的なものとの統一である。今日我々の課題となつてゐる

新文化の創造は、新しい形の構想であり、新しい形の創造でなければならぬ。單なる客觀主義はこのやうな形の創造に對して無力である。客觀主義乃至いはゆる科學主義は物を批評することはできる。その批評は屢々我々の傾聽すべきものをもつてゐる、それが批評に過ぎないからといって我々は耳を塞いではならぬ。しかし單なる客觀主義からは何物も、科學でさへもが、作られないのである。

新文化の創造は東洋文化の傳統につながらねばならぬと云はれてゐる。新文化の理念としての形の理念は東洋文化の傳統への通路となり得るであらう。東洋文化の中心的觀念はその獨特の把握における形の思想であつた。形は主觀的なものと客觀的なものとの綜合である。形がかやうなものとして作り出されるところに、我々はその主觀的な契機として我々の民族的なもの、東洋的なものを生かし、且つこのものを客觀的に表現することができであらう。形はそれぞれ特殊なものであり、個性的なものである。近代文化は抽象的に普遍的な理念をもつてゐた。形の理念はそのやうな抽象的に普遍的な理念を破るものであり、それぞれの民族の文化がそれぞれ個性的なものであることを要求するのである。もとより東洋文化の傳統に還るといつても、單なる直觀主義の立場に還ることではない。新しい形は科學に媒介されて作り出さなければならぬ。しかし

また從來の科學主義が——科學そのものは決してさうではないに拘らず——直觀を不當に輕蔑してゐたのに對して、形の哲學は直觀に正しい意味を認めることができるのである。ただ、直觀といつても素樸なもの、單なるインスピレーションといふが如きものではない。發明家の發明は究極において直觀に基くものであり、偶然とさへ云はれ得るにしても、かやうな直觀、偶然でさへもが到來するためには、彼の平生の努力、全過去の經驗と知識とが必要である。直觀とはすべての過去が未來に向つて現在の一つの點において燃燒することである。「直接的なものは結果である」、といふヘーゲルの言葉はここでも妥當するであらう。

東洋文化の特質であるとされてゐる生活と文化との融合、自然と文化との統一といふが如きことも、文化の技術的理念と結び付けられることができる。技術は生活と融合した文化である。それ自身としては容易に常識化し得ない科學も、技術的形態をとることによつて、我々の生活常識の中へ入つてくる。またすべての技術は習慣化するといふ性質を自己のうちに具へてゐる。技術は習慣化することによつて自然的なものとなる。習慣は自然の如きものであり、自然は習慣の如きものである。知性は科學として自然から離れるとすれば、知性は技術として再び自然へ還るのである。更に如何なる自然的生命的なものも形をもつてゐる。この形は極めて廣い意味において

技術的なものである。鳥の形は技術的な形であるといふことができる。それは鳥といふ主體がその生活する空中といふ環境に對する作業的適應の關係として生じたものである。人間の技術もこのやうに人間と環境との作業的適應の關係から生じたものであつて、その技術的な形は主體的なものを表現すると共に環境的客體的なものを表現してゐる。形は環境の性質によつて異らねばならぬ。鳥の形と魚の形とは同じであることができぬ。自然は形を作り出すものであり、自然の形も技術的な形であるとすれば、人間の技術は自然を繼續すると考へることができるであらう。自然と文化とはこのやうにして技術の理念を通じて統一的に見られることが可能である。

かくして歴史の理性といふものが如何なるものであるかが知られるであらう。それは自然の歴史と人間の歴史とを通じて働いてゐるものである。歴史の理性は單に客觀的なもの、我々の参加なくして實現されるやうなものではない。それはまた固より單に主觀的なものではない。それは主觀的であつて、客觀的なものである。人間は歴史のうちに入つてゐる、人間は創造的な歴史的世界の創造的な要素である。創造といふのは獨立なもの、形のあるものが作られることである。人間の身體の形の如きも歴史において形成された技術的な形である。人間は歴史の世界から生れて、歴史的世界のうちに生き、歴史的世界のうちに働く。すでに人間は歴史的世界に入つてゐる

ものである以上、人間はそのすべての存在において客観的なものであると云はねばならぬ。人間はもとより單に客観的なものでなくて主観的なものであるが、その主観的といはれるものが客観的歴史的なものである。抽象的な主観主義から脱却することが我々にとっては必要である。抽象的な主観主義は近代の個人主義と共に現はれたものであつて、人間は主観として何處か世界の外にゐるもののやうに考へられたのである。抽象的な主観主義は抽象的な客観主義とつながつてをり、その立場においては世界も抽象的に客観的なものと考へられねばならなかつた。今日我々にとつて最も重要なことは、人間のリアリティについての具體的な意識を獲得することである。我々の欲望も衝動も感情もリアルなものである。それらは我々の歴史的環境から離れて存在するものでなく、我々の歴史的環境から生れたものである。我々の欲望も衝動も感情も歴史的なものである。形は主観的なものと客観的なものととの統一として作られるのであるが、その場合もしこの主観的なものが單に主観的なもの、全く肆意的なもの、ただ特殊であつて何等の普遍性も有しないものであるとするならば、それは形において表現されることも不可能であらう。そこに我々のモラルが考へられる。しかも我々のモラルとして今日最も大切なことは、人間のリアリティについての自覺を回復することである。歴史の理性を單に客観的なものと見るのに反對する

ことによつて、我々は主觀主義を唱へようとしてゐるのではないのである。主觀的なものと客觀的なものとの統一は、技術において明かである如く、我々の實踐による物の變化を通じて、形において、いはば客觀的なものの勝利として、イデー的なものの勝利として實現されるのである。

主觀的なものは客觀的なもののうちに形として表現されることによつて自己のリアリティを實證する。歴史は單なる神話ではない。歴史はイデー的なものである。歴史の理性は構想力の如きものでなければならぬといつても、それは單に主觀的なイメージの如きものをいふのではない。もとよりイメージも大切であり、我々はイメージをもたねばならぬ。しかし究極の問題はイメージでなくてフォームであり、フォームとは物の變化を通じて物において實現されるフォームのことである。歌はぬ詩人を歴史は詩人とは認めないであらう。形は我々の行動を通じて形成されてゆくものである。その我々は歴史的世界のうちに於いてこの世界から創造されたものであり、我々は歴史的世界の自己變化に自主的に參加するこの世界の創造的要素であり、歴史の創造に自主的に參加することによつて我々は我々のリアリティを獲得してゆくのであり、我々のリアリティを證明してゆくのである。

今日、東亞の新秩序の建設とか新文化の創造とかが我々の課題であるといふ場合、歴史の理性

とは如何なるものであるかを考へてみる必要であらう。それを單に客觀主義的に把握することは間違つてゐる。しかしながら、東亞の事態、世界の情勢、國內の現實について正確な科學的な認識をもつことはどこまでも必要であつて、この認識を無視しては如何なる新秩序も新文化も作られない。科學は飽くまでも尊重されねばならぬ。我々が科學の理念に對して技術の理念を掲げたのは、科學を貶しめるためではなくて、いはゆる科學主義を排するためである。科學と技術とは區別されながら密接に結び付いたものである。ただ文化の一般的な理念としては、科學ではなく、科學を一定の仕方で自己のうちに止揚した技術が考へられねばならないのである。我々が技術の概念を力説するのは理論科學を貶しめて應用科學のみ重んずるといふが如きことも全く無關係である。更にいはゆる技術主義、技術萬能主義の如きものも我々の念頭には全くないのである。我々は歴史の理性といはれるものが如何なるものであるかについて若干の哲學的考察を行ふことによつて、一方、科學的と稱して傍觀的である者に反省を與へると共に、他方、非合理主義を唱へることによつて歴史を單なる神話に化してしまはうとする者に對して反省を與へようとするのである。現在の時局はそのいづれに身をおくにも餘りに重大である。我々は時局に對する眞の責任を自覺した協力者でなければならぬ。

全體と個人 —— 1939.6 『文藝春秋』

一

全體主義と云ふ言葉は我が國においても次第に普遍化してきた。それは個人主義に對立し、個人主義を克服すべきものと理解されてゐる。個人主義は自由主義や合理主義とつながつて近代社會の原理であつた。この社會の現在の行詰りはそのやうな個人主義、自由主義、合理主義の弊害に基くと見られ、この弊害を除き得るものは全體主義であると考へられてゐる。かやうな思想に正常なものがあることは誰も認めねばならず、また誰も認めてゐるであらう。

しかしその際考ふべきことは、先づ一般的に論理的にいつて、もしも全體主義がただ單に個人主義に對立するものであるならば、全體主義も個人主義と同様抽象的であるといふことである。全體から離して個人を考へることが抽象的であるやうに、個人から離して全體を考へることも抽象的である。これは既にヘーゲルの辯證法において明瞭に洞察されたところである。全體主義は

個人主義を單純に否定し、個人主義と抽象的に對立するものであつてはならぬ。これが具體的思惟の論理の要求である。しかるに今日全體主義者は個人主義を排撃することに急に於て、自分もまた個人主義と同様抽象的な見方に陥つてゐはしないであらうか。

個人主義或ひは自由主義と雖も、決してただ個人のこののみを考へて社會のことを考へなかつたのではない。全體主義の調和を考へることなしに單に個人の自由を考へることは自由主義者にとつても無意味なことではなければならぬ。自由主義はそれ自身の社會哲學をもつてゐた。その古典的な代表者アダム・スミスをとつてみよう。スミスの『國富論』の意義を把握するには、それが完成されなかつた彼の社會哲學的體系の一部分に過ぎなかつたのを想起することが必要である。「自然の諸結合原理の科學」は「自然の芝居を一層齊合的な、それ故に一層壯麗な光景になす」べきものであつた。スミスは渾沌のうちに秩序を導き入れようとしたのである。彼の書物はその方法において合理主義的であり、その歸結において個人主義的であつた。それは、各人は自己の行動の判斷者となるに最も適するといふ假定から出發する、『道德的感情論』におけるスミスの言葉に依れば、「すべての人間は自然によつて初めに且つ主として自己自身の世話を託されてゐる」。それが各人の眞實の仕事であり、そしてそのやうに自己の欲望の面倒をみながら、す

べての人間は「見えざる手によつて彼の意圖のうちに含まれなかつた目的を助成するやうに導かれてゐる」のである。即ちアダム・スミスにとつては、自己の私的利益のために爲された個人の無數の自發的な行動は、或る神祕的な鍊金術によつて、社會的善を結果する。我々はこの「自然的自由の單純な體系」によつて、我々が意識的に社會の利益を工夫するよりも一層よく社會のために盡すことになる。従つてスミスは國家の干渉を好まない。國家の活動の最高の目的は、個人の自發的活動を保護することである。「通俗に爲政者或ひは政治家と呼ばれる油斷のならぬ狡猾な動物」は、我々に國外の平和と國內の秩序とを與へれば、彼の主要な仕事は終るのである。安全が與へられるなら、それ以上の政治的行動は殆ど必要がない。我々は政治家の干渉によつても「あらゆる人定的制度から獨立な、正義の自然的規則」によつて一層善く行動することがきる。かやうにしてアダム・スミスは全體のこと、社會的善のことを考へなかつたのでなく、社會的善は彼にとつても目的であつたのであるが、ただそれは各個人が自己のためにする行動から一層よく結果すると考へられたのである。そこにはすべての個人が個人的に自由に行動することから全體の調和が自然に生ずるといふ豫定調和説がある。この豫定調和説に見られるのはオプティミズムであり、このオプティミズムは合理主義とも結び付いてゐるであらう。

すでにこの點において、いはばその世界觀的感情において、今日の全體主義には違つたものがあるやうに思はれる。スミスの自由主義のオプティミズムに對して、政治を最も重要視する今日の全體主義の根柢には或る種のペシミズムが、悲劇的精神があるといひ得るであらう。ナチスの書物において我々が絶えず見出し、また絶えず感じるのは、運命の觀念であり、悲劇的精神である。古代ギリシアと音樂——ドイツ人の愛するこの二つのもの——の精神を悲劇の精神と考へたニーチエにナチスの世界觀のひとつの源泉が求められるのも、偶然ではないであらう。歴史は悲劇であるといふ哲學的思想は全くドイツ的なものである。ヘーゲルはその『歴史哲學』の中でローマの世界を論ずるにあたり次の屢々引用される言葉をもつて始めてゐる、「ナポレオンは、嘗てゲーテと悲劇の性質について語つたとき、近代の悲劇と古代の悲劇とは、我々はもはや人間がそれに屈服するやうな運命を有せず、古代的宿命の代りに政治が現はれたといふことによつて、本質的に區別される、と考へた。従つて政治は悲劇にとつて近代的運命として、個人がそれに屈服すべき境遇の不可抗力な力として用ゐられねばならぬ」。ギリシア悲劇における運命に對して、政治は近代的運命である。政治の優位を主張する今日の全體主義の底には運命の觀念が、新しい悲劇的精神が世界觀的感情として横たはつてゐないであらうか。その非合理主義もこのや

うなペシミズムと無關係ではないやうに思はれる。

ここに國民性——それは單に自然的なものでなく、歴史的諸條件のうちに形成されたものである——の見地から考へて、我々日本人の國民性にナチス流の全體主義がそのまま適するか否かが問題になるであらう。どのやうな政治も國民性を無視し得ない。政治はもとより國民性を改造し得るしまた改造しなければならぬが、その改造も傳統から全く離れたものであることができぬ。

しかるに日本人の國民性には悲劇的精神がないのではなからうか。日本人にも一種の運命觀が濃厚ではあるが、それは悲劇的といふべき性質のものではない。悲劇を知らぬ、従つてまた固有の意味において合理的であることを特色とするといはれ得る日本人の國民性に、全體主義的獨裁政治は果して適合するであらうか。假に全體主義といふにしても、それは日本において全く獨自のものでなければならぬやうに思はれる。

全體主義はもとよりただ國民性に依存するものではない。自由主義の發展の歴史は、アダム・スミスの豫定したやうな全體の調和に終らず、却つてアナキーを結果し、種々の社會的弊害を醸し出した。これを救ふためには、社會は新しい原理に従はなければならない。個人を全體よりも先のものと考へる個人主義の原理が否定されて、全體は個人よりも先のものであるとする全體

主義の原理が確定されなければならない。これは當然のことであるが、その際忘れてならないことは、この全體主義が抽象的に個人主義を否定し、抽象的に個人主義に對立するのであつてはならないといふことである。個人主義を原理とする近代社會はそれ以前の歴史に見ることのできぬ輝かしい文化を作り出した。個人主義や自由主義は單純に否定し去られるには餘りにすぐれたものを有してゐる。それをただ單に否定するのではなく、それを否定すると共に肯定し、一層高い立場のうちに高めて保存すること、つまり全體の立場のうちに個人主義を止揚することが重要である。ただ全體主義といふのであれば、近代社會の成立以前における社會はつねに何等か全體主義的であつた。その社會哲學も、例へばプラトンやアリストテレス、或ひはトマス社會哲學等、いづれも全體主義に立つてゐる。けれども歴史は再び過去に還ることができず、またそのことが必要であるのでも有意義であるのでもない。新しい社會の原理が假に全體主義と呼ばれるにしても、それは個人主義を自己のうちに止揚したものでなければならぬ。さもないと、それは單なる復古主義もしくは封建主義に過ぎず、歴史の發展の線に沿ふたものとはいひ得ないのである。

この一般的な、いはば公式的な反省も、我が國においてのやうに個人主義や自由主義が從來十分に發達してゐなかつたところでは、特に大切である。

この頃の全體主義的風潮の中において、ただ時流に従つてをれば好いといった生活態度が見られはしないか。

時世のままに動くことは、自己を没却することであるといふ意味において、個人主義とは反對のものと考えられるであらう。それは思想的には全體の立場を自覺したものとはいへないにしても、各人の生活態度として現在知らず識らずそのやうな傾向に陥つてゐる者が尠くないのではなからうか。そこに認められるのは實は封建的な事大思想であり、各人のうちに殘存してゐる封建的氣質が最近の全體主義的風潮に影響されて現はれたものである。しかも同時にそこに隱されてゐるのは各人の功利主義である。そしてこの全體主義の外觀をとつた大勢順應或ひは附和雷同は個人の自己の責任の回避にほかならないのである。

我が國においてはなほ個人主義の眞の意味、そのすぐれた點の認識される必要がある。さもないと、全體主義といつても封建主義に逆轉する危険がある。今日「革新」といはれるものは二重の意味のものでなければならぬ。それは、一方において、現在なほ想像されるよりも多く殘存

してゐる封建的なものを清算して近代적인になることであると同時に、他方において、近代主義を超えた新しい原理へ飛躍的に發展することである。かやうな二重性を把握することが今日我が國におけるすべての革新にとつて要求されてゐる。そのただ一方を問題にするだけでは眞の革新は成就されない。

個人主義は個人の自由を主張する。その場合單に個人の肆意が問題であるのではなく、個人の責任が問題であるのである。自己の救済を教會に依頼した中世的信仰に對して、各人は自己の救済について神の前にめいめい責任を有するといふのが宗教改革における自由の觀念であつた。自由の觀念と責任の觀念とは不可分に結び付いてゐる。自由な人間とは責任の歸屬し得る主體としての人間である。何故に人間は自由であると考へらるべきであるか。もしも彼が自由に行動し得るものでないならば、彼の行動について誰も彼に責任を負はせることができないからである。各人は何よりも自己自身に對して責任あるものと考へられた。この責任の觀念こそ個人主義や自由主義によつて發達させられた最も根本的な道德である。しかるに今日我が國において感ぜられることは、この責任の觀念の缺乏ではないであらうか。政治家や官吏は十分に責任感を有するのであらうか。また國策に沿ふと稱する文學者たちは、果して十分な責任の觀念をもつて行動してゐる

のであらうか。全體の名のもとに個人が自己の責任を回避したり抛棄したりするやうなことがあつてはならない。全體主義といつても、個人の責任がなくなることではなく、却つて個人の責任が擴大されることでなければならぬ。個人主義が單に個人の自己自身に對する責任を主張したに過ぎないとすれば、全體主義は更に個人の社會と國家に對する責任を力説するものでなければならぬ。しかるに個人は自主的である場合初めて全體に對して責任を負ふてゐるといひ得るのであつて、自主的でないことは無責任であるのと同じである。そして自主的であることは個人の自己自身に對する責任でもある。かやうに責任はつねに二重のものである、それは自己の自己自身に對する責任であると共に自己の社會と國家に對する責任である。ところが今日の全體主義は、個人の全體に對する責任を一面的に強調することによつて、個人の自己自身に對する責任を無視乃至輕視するといふことがないであらうか。個人の自己自身に對する責任は何よりも、各人が自己の本質に忠實であること、自己の個性を發揮することである。

個體は或る意味において自然の目的である。自然はそれぞれ獨立な個體を作り出す。自然が創造的といはれるのも、それが獨立な個體を作り出すためである。自然はそれぞれ特殊性を有する個體を作り出し、生命の高い段階に至るほど個體の有する特殊性も豊富である。「形の多様性」

は自然の意志であるといふことができる。各々の人間がめいめい自己の個性を發揮することは自然の意志を實現することである。そしてそれは全體の立場からいつても望ましいこととでなければならぬ。全體は統一を意味してゐる。統一は多様なものの統一として統一である。より多くの多様なものを自己のもとに統べ得るに従つて統一は強く、より多くの多様なものを自己のうちに含み得るに従つて全體は豊かであり、彈力的であり、且つ美しい。全體主義が統一の力と美と善を説くことは正しい。ただ統一の眞の意味を理解することが大切である。全體主義が官僚的劃一主義に陥ることがあれば、それは全體といふものの、統一といふものの眞の意味を理解しないことである。すべてを一樣化してしまふことは眞の統一とはいひ難く、かくては全體はその内容も、その力も貧弱になつてしまふ。全體は創造的なものでなければならぬ。創造といふのは獨立なものが作られることであり、このものが多様であるに従つて創造は愈々創造的である。全體の立場に立つ政治はかやうに創造的であることを要求されてゐる。創造的な政治は個人の獨立性と自發性とに位置を與へ得るものでなければならぬ。獨立なものは自律的であり、自由とは自律性のことであつて、自由な人間にして初めて眞に人格といはれ得る。

人格、自由、個性等、すべてヒューマニズムの根柢をなすこれらのものは、近代における個人

主義や自由主義の作り出したものであるが、そのことによつて個人主義や自由主義が間違つてゐるのではない。それらは全體の立場においても尊重すべきものである。個人主義や自由主義が非難されるべきであるのは、それが自分の約束したものを結局與へ得なかつたことにある。例へば、責任政治を説いた自由主義的議會政治は最も無責任な政治となつてしまつた。近代社會の發展は個人の人格の完成に導くことなく、却つて多數の人間を非人間的な存在にしてしまつた。この社會における自由は少數者には自由であつても、大衆にとつてはその反對を意味するものとなるに至つた。またこの社會はそれぞれ固有の個性の發達を結果しないで、寧ろあらゆる人間を平均化し、匿名的なものにし、抽象的な存在にしてしまつた。近代的人間の鋭い批判者として現はれたニーチエやキエルケゴールが繰返し語つてゐるのはこの點である。すべて人間の作り出したものは人間を發展させることから人間に對する桎梏に轉化するといふのが歴史の法則である。近代社會、その原理である個人主義、自由主義、合理主義も、ちやうどこの運命を辿つてきた。資本主義社會におけるスミスのいはゆる「見えざる手」は自由な人間の全體の調和を齎さないで人間の非人間的なものへの隷屬を結果するに至つた。ヒューマニズムの一般的意義が人間の解放にあるとするならば、ヒューマニズムは今日もはや個人主義や自由主義に止まることができず、反對に

全體主義的立場に立たねばならぬであらう。この全體主義はしかし人格や個性や自由を否定するものでなく、それらを眞に實現するものであることを要求されてゐる。その場合もちろん自由とか個性とかいふものの意味が從來の自由主義的或ひは個人主義的見解を離れて一層具體的に理解されることが必要である。例へば自由は抽象的に存在するものでなく、秩序のうちに、それ故に諸制度のうちに與へられるものである。全體から離れて個人の自由は存在するものでなく、全體のうちに根據を與へられるものである。そして個人は全體を離れたものでないとすれば、個人は社會の革新に自主的に參加することによつて初めて眞の個性として生れ得るのである。

三

個人の自發性は歴史において否定することのできぬ重要な意義を有してゐる。「かくしてその内容に従へば、歴史は個人が初めて民族の生活のうちにおける干渉的要素として現はれるところに始まる」、とエドゥアルト・マイエルはその名著『古代史』の序論の中で述べてゐる。未開社會においてのやうに個人が民族の生活のうちに埋没し、個人の自主的な行動が存在しないところには固有意義での歴史は存在しない。個人が民族のうちにおいて獨立して逆に民族の生活に働

き掛けるに至つて眞の歴史は始まるのである。個人の自發性は合理的な文化の端初であり、それなくしては民族的文化は合理性を、従つて一般に文化といはるべき性質を得ることができぬ。個人主義と合理主義とが一つに考へられるやうに、個人の自律的な活動が合理的な文化の原因であり、これを媒介とすることによつて民族的文化は合理性を擔ふやうになる。個人の自發性を認めない限り全體主義は非合理主義に止まるのほかない。合理性は普遍性であり、人類一般性である。民族的文化が人類の意義を有し得るに至るのは個人の媒介を通じてである。人間性は人類性である。個人主義はいはば直接に人類と結び付いてゐる。人類的普遍性を強調するヒューマニズムが個人主義的であつたのも偶然ではないであらう。個人主義は個人を單に個別的特殊的なものと考へたのでなく、カントにおける自我の概念が示してゐるやうに、自己を超個人的なもの、普遍的自我と考へたのである。人間は自己の根柢において人類と結び付いてをり、人類的意義を有する文化は個人の良心的な活動を媒介として民族のうちに生れる。個人の自發的な活動を認めることは、民族的文化が世界的意義を擔ふために必要である。

しかしながら他方カントの超個人的自我が抽象的なものであるやうに、人類とか世界とかいつでも、個人主義乃至自由主義の立場においては抽象的なものに過ぎぬ。そこでまた、個人は單に

特殊なものではなくて普遍的なものであると主張されたにしても、個人主義や自由主義の立場においては、そのやうな個人も抽象的なものに止まつたのである。個人は抽象的な人類や世界でなく却つて民族といふが如き具體的な全體と結び付いて具體的な存在であるのである。個人は民族を媒介するでなければ具體的に人類的或ひは世界的になることができない。單に人類的と考へられるやうな個人は抽象的なものに過ぎぬ。單なる世界人は根差しなきものである。民族が運命的なものであるとすれば、世界乃至人類は理念的なものであると考へられるであらう。人間は運命的であると共に理念的である、民族的であると共に世界的である。そしてすべての理念的なものは運命的なものを通じて實現される。個人の任務は民族を通じて民族のうちにおいて世界的なものを実現することである。個人は自己の民族を世界的意義あるものに高めねばならず、そのためには個人はどこまでも自主的に民族と結び付くことが必要である、個人が自發的でないとこゝろでは人類的價值を有する文化は作られないから。

しかしながらまた人類は單に理念的なものであるのではない。むしろ從來の個人主義や自由主義の誤謬は、先づ一方において人類を單に理念的なものとして捉へたところにある。その個人の概念が抽象的であつたやうに、その人類の概念も抽象的であつた。運命的なものとして考へられる民

族が同時に理念的なものであるやうに、理念的なものとみられる人類は同時に現實的なものである。民族が一つの全體であるとすれば、人類も世界として一つの全體である。すべての個人は民族といふ全體のうちにあると考へられねばならぬやうに、すべての民族は世界といふ全體のうちにあると考へられねばならぬ。全體主義が民族のみを全體と考へて、民族がそれにおいてある世界といふ全體を考へないやうなことがあれば間違つてゐる。この全體主義が、個人主義や自由主義の考へた人類や世界が抽象的であるところから、人類そのものを、世界そのものを抽象的であるとして排斥することは、自己自身その反對する個人主義や自由主義と誤謬を共にすることにほかならない。全體主義が民族主義に止まるのは正しくないであらう。世界そのものが一つの全體である。個人は民族を通じて世界と結び付けられるやうに、民族はまた個人を通じて人類と結び付けられる。個人と民族との相互媒介は世界が眞に具體的な全體として實現するためのものである。かかる世界のうちにおいて民族も個人も眞に獨立なものとなるのである。しかるに從來の自由主義は國際主義或ひは世界主義を主張してきたにしても、この世界を全體として捉へることができなかった。その世界の把握の仕方はその個人主義と同じ原理に支配されてゐたのである。即ち自由主義的個人主義が社會をアトミスティックに考へたやうに、自由主義的國際主義は世界を

アトミステイックに考へた。それが世界主義を説いたことが誤謬であるのではなく、誤謬は世界をアトミステイックにしか考へなかつた點にある。更に自由主義的世界主義の誤謬は、世界を民族や國家から抽象して考へたところにある。他方また世界から抽象して民族や國家を考へようとする限り全體主義も一面的である。

ところで全體主義が世界的でなければならぬとすれば、それが非合理主義に止まり得ないことは明かである。既にいつた如く、近代社會の成立以前における社會はすべて何等か全體主義的であつた。その全體主義と新しい全體主義との區別は、今日においては世界といふものが次第に現實的になつてきて、全體はもはや單に閉鎖的であり得ず同時に解放的でなければならぬといふことと即ち世界性を有せねばならぬといふことにある。解放的世界的であるといふことは合理的であるといふことである。我々は近代的合理主義の抽象性から脱却しなければならぬにしても、非合理主義をもつて原理とすることはできない。人間は民族的であると共に人類的である、或ひは、人間は國民であると共に端的に人間である。このことは知性の問題であると共にモラルの問題にも關係してゐる。そこで更に、古代における全體主義の代表的哲學者アリストテレスの提出した問題は、今日の全體主義にとつても重要な問題でなければならぬであらう。アリストテレス

は、「善い國民」であることと「善い人間」であることが如何にして一致し得るかといふ問題を彼の『政治學』の中で追求した。端的に善い人間であることと善い國民であることとは一致しないやうに見える。しかしながら「最善の國家」においてはそれが一致しなければならず、このやうな最善の國家の政治形態が如何なるものであるべきかについて、アリストテレスは考察したのである。そしてかくの如き理念的考察においてアリストテレスはプラトンを繼ぐものである。

プラトンの國家哲學においても、政治家の任務は、端的に善い人間であることと善い國民であることが一致するやうな政治體制を形成することにあつた。その國民を單に「善い國民」であらせることをもつて政治家は満足すべきではない、そのことだけなら強制や強權のみによつても爲すことができる。眞の政治家は、善い國民であることと端的に「善い人間」であることが一致するやうに國民を教育し、またそのことが可能であるやうな政治様式を作り出さねばならぬ。そしてこの問題は今日の現實においては全體主義の國民性と世界性の問題に關聯するであらう。

ところで「善い國民」と「善い人間」の問題は、個人が全體に對して單に機能的に見られてはならぬといふことを示してゐる。しかるに今日の全體主義はその哲學的世界觀の根柢をなす有機體説と結び付いて、個人を主として全體に對する機能的（乃至職能的）關係において把握してゐる。

る。これによつて全體と個人との有機的關係は明かにされるとしても、それだけでは個人は全體の器官の如きものとなり、その獨立性と自由とは失はれてしまはねばならぬ。個人の全體に對する機能的關係を力説することはどこまでも大切である。しかしそれだけでは足りない。この點において近代個人主義は内面性の問題を深く追求したといふ特色を有してゐる。人格とは役割における人間をいふのでなく、或る内面的なものである。自由といふのは單に外的な自由でなくて良心の自由であり、責任といふのは單に外的な責任ではなくて自己の良心に對する責任である。個人主義は主觀主義の抽象性に陥つたにしても、このやうに内面性を強調したところに重要な意義を有してゐる。しかるに全體に對する個人の關係についての機能的な見方に缺けてゐるのはまさにかくの如き内面性である。特に今日の全體主義における政治主義はその缺陷を助長してはゐないであらうか。神話といつても、そこでは果して十分に内面的であるであらうか。個人の全體に對する關係はひとり機能的にのみでなく、また人格的使命的に自覺されなければならぬ。使命の觀念は決して單なる機能的觀念であり得ず、人格的な内面の觀念である。

尤も個人主義は、現代社會の行詰りが愈々深刻となるに従つて、愈々甚だしく主觀主義に落ち込んでいつた。そのことから個人主義は愈々深く内面的になつたわけでなく、もはや内面性を失

つて單なる主觀主義もしくは心理主義となつた。眞の内面性は内的人格の支柱であるやうな内的規範的なものの自覺において成立する。この支柱が失はれるとき、主觀主義は人格の崩壊と共に單なる心理主義に陥らねばならぬ。これが歐洲大戰後における一般的な精神的情況であり、我が國の青年インテリゲンチヤも多かれ少かれその影響を蒙つた。かやうにして今日個人主義とか人格主義とかいつても、もはや主張すべき自己も人格も有しない者が多いのである、人格は分解してしまつてゐる。現代のインテリゲンチヤに珍しくないこのやうな状態から立ち直るには、自己を民族と結び付けることが必要であつたであらう。そしてそれは實際に我が國において支那事變と共に行はれた。それは一種の救済であつたであらう。かくして多くの國策文學の如きものが生産されてゐる。けれども全體に對する個人の關係を單に政治的機能的にのみ考へて内面性が失はれる場合、精神的文化にとつては自殺とならざるを得ない。

我々は自己を日本民族のうちに自覺しなければならぬ。しかしこの自覺は全體に對する個人の機能的關係の自覺に止まらないで人格的使命的な自覺と結び付かねばならぬ。

自主的思考の反省 —— 1939.8.28 ~ 30 『都新聞』

獨ソ不侵略條約の成立は我が國民に嚴しい反省の機會を與へてゐる。これまでも自主的外交といふことは始終いはれてきたのであるが、外交の自主性といふものが何であるかについて今は眞に反省すべき秋である。自主的と考へられてゐることが案外自主的でなかつたりするかも知れないのである。そしてそれは單に外交のみの問題ではない。我々の生活についても、我々の思想についても、自主性とは何を意味するかを深く反省してみなければならぬ。生活における自主性の缺乏は思想に於ける自主性の缺乏と無關係でなく、思想における自主性の缺乏は政治における自主性の缺乏と無關係でないであらう。

政治上においては外國依存が排斥されてゐるが、個人の生活においては日本人にはまだ他人依存の風が多いのではなからうか。そして生活における他人依存の風が政治にも影響し反映されてゐないであらうか。同郷や同窓の先輩に頼り、上役や權力者に媚びることによつて立身出世を求める者が多く、自分の實力を養ひ、これによつて自主的に道を拓いてゆかうとするところが乏し

い。そこに派閥といふ封建的なものが存在してゐる。封建的氣風をなくするといふことが自主性の確立にとつて何よりも大切なことである。これは思想上においても同じことである。日本の思考といはれるもののうちにはなほ封建的なものが多く残存するのではなからうか。

思想上においても外國依存の傾向が著しい。この頃の共產主義や自由主義の排斥を見ても、獨自の思想原理に立つてゐるものが少い。それにしては攻撃の相手である共產主義や自由主義についての知識がなさ過ぎる。ソヴェトの共產主義や歐米の自由主義の排斥はドイツやイタリヤの全體主義や民族主義に依存して行はれる。一方の外國思想の排斥は他方の外國思想への依存となつてゐる。そして悪いことには、この事實が氣付かれないのである。かやうな外國思想依存といふことも封建的な權威の思想と結び付いてゐるのであつて、他の權威に依らなければ自己を主張し得ないといふ風である。そしてこの封建的な權威の思想は近代の科學的精神と相反するものである。方向は反對であつても、先年のマルクス主義思想時代におけるソヴェト依存と全く同様の傾向が近代の全體主義的風潮のうちにも見られないであらうか。日本の思考のうちに眞の科學的精神が蔽き込まれるといふことが自主性の確立にとつて必要である。

自主性がないところから、思想は流行の暴威に委ねられてゐる。「日本精神」といふものでさ

へもが流行に屬してゐる。

日本精神とは凡ゆる外國思想をそこにおいて消化し醇化する地盤であり、かやうにしてそこから眞に自主的な思想が出て來る源泉であるべきであるにも拘らず、自由主義やマルクス主義と竝んでそれらの後を承けた流行となつてゐる。流行思想には自主性がない。それは身につかない思想であり、身につかない思想は眞の思想といふことができぬ。

眞に自主的な日本精神は他の思想を徒らに嫌つたり怖れたりすることなく、その長所を採つて自分を發展させてゆくものである。自主的な思想は固定的でなく發展적である。

流動性は日本の思考の特徴といはれてゐる。しかし次から次へ流行に従つて移つてゆき、前の思想が残つて後に來る思想がそれに積み重ねられ結び附けられてゆくといふことがない場合、思想はいつでも一面的である。

マルクス主義が流行してゐる時には、それが全體の眞理であるかのやうに考へ、全體主義が流行してゐる時には、それがまた全體の眞理であるかのやうに考へる。

かやうにして自主性のない思想には眞の發展がなく、つねに抽象的である。流行思想に従ひながら自主的であるかのやうに思ふ錯覺は、その時々流行思想に對して自主的な批判がなく、そ

れが全部眞理であるかの如く考へるところから生ずるのである。批判なしには思想の自主性は無い。日本の思考のうちには批判的精神がなければならぬ。

日本の思考に缺けてゐるのは機能的な考へ方である。機能的な考へ方に對するものは實體的な考へ方である。日本の思考は實體的であつて機能的なところが足りないといへるであらう。機能的な考へ方は近代科學の發達と共に發達したものである。日本の思考といはれるもののうちに機能的な考へ方が乏しいといふことは科學的精神の傳統が淺いといふことを意味してゐる。

實體的な考へ方においては、物は根本において不變のものと考へられる。例へば、一人の人間が善いとなれば、彼はその全體においてどこまでも善いと考へられる。また一人の人間が敵であるとなれば、彼はその全體においてどこまでも敵であると考へられる。實體的な考へ方は物をそれだけのものとして見、それが一體として變らぬものと考へようとするのである。

しかるに機能的な考へ方は物を關係において見、それぞれの關係に應じて變化するものと考へるのである。物は諸關係に分解して考察され、諸關係における諸機能として理解されるのである。一つの物は或る物に對する關係においては善いが、その同じ物も他の物に對する關係においては悪いといふやうに考へられる。また一人の人間は或る點においては自己に對して敵である

が、その同じ人間も他の點においては自己に對して味方であるといふやうに考へられる。

實體的な考へ方が直觀的綜合的であるとすれば、機能的な考へ方は理論的分析的である。日本の思考は直觀的綜合的であるといはれる。それにはもとよりすぐれた所がある。しかし物を機能的に、諸關係に解剖してそれぞれの關係に應じて變化する働きにおいて考へるといふことは大切である。傳統的な日本の思考のうちに機能的な考へ方が敲き込まなければならぬ。

獨善的と自主的とが同じでないことは明かである。しかし獨善家は獨善的に思考し行動するところが自主的であるかのやうに考へるのがつねである。特に獨善家に缺けてゐるのは物を關係において考へるといふことである。

世の中に孤立した物は何ひとつない、すべての物は關係に立つてゐる。しかるに獨善家の陥り易い危険は、孤立的であることが自主的であるかのやうに考へることである。自主的外交といつても、孤立的外交のことではなからう。自己を世界のうちにおいて見、その中における獨自の立場に立脚して、他との關係を定めてゆくのが自主的外交でなければならぬ。單に政治の問題のみではない、思想や文化の問題においても世界を知ることが大切である。世界を知るのでなければ眞に自主的になることができず、世界を知ることと自主的であることが相容れないかのやうに

考へるのは獨善家の誤謬である。日本の思考は世界的思考でなければならぬ。

かやうにしてまた自主的であることと他の獨自性を認めることは矛盾するものでないのを知ることが大切である。日本の思考の陥り易い缺點は、他の獨自性を認めることなく、他を自己と全く同じものに變へてしまはうとしたがることである。他人の人格を認めない者は結局自己の人格を認めない者であり、従つて眞に自主的であることができぬ。人格的でない人間はその時々風潮に従つて何とでも變つてゆくのがつねである。人格とは責任の主體であり、人格の觀念の中心は責任の觀念である。責任の觀念は自主性の根柢でなければならぬ。

我々は獨善家が無責任な人間であることをしばしば經驗してゐる。他の人格を認めることは自己に對する批評に意味を認めることである。批評の中においてこそ眞に自主的な思考は可能になるのであつて、批評を認めない自主性は獨善にほかならない。ところで人格の觀念、責任の觀念等は自由主義によつて發達させられたものであり、自由主義が十分に發達した歴史がないといはれる日本においてはその眞の意味が容易に理解され難いところがある。日本の思考はこの點について深く反省を要する。自由主義を眞に止揚することなしには眞に自由主義を超えた思想は生れないのである。

日本の思考は實際的であるといはれる。思想は直ちに行動に結び付くことを要求されてゐる。それは確かにすぐれた特色であるけれども、長所はまた短所であるといふことを反省しなければならぬ。思想は行動的であらうとするために性急に思想が求められる。そのために有り合せのまは間に合せの思想に頼らうとする。或ひは一時の實行のみを眼中において思想としては見透しのないものになり、かかる偏狹な思想が行動を害することになる。或ひは即時の意志決定を必要とするといふ實踐の性質に禍ひされて思想そのものも獨斷的なものになり、かかる獨斷的な思想が實踐の發展を妨げることになる。

思想が思想として理論的に大きな體系に組織されることは困難にされてゐる。理論が理論として展開されることなく、直に政策論となり、かかる政策論は理論的基礎がしつかりしてゐないところから政策論としても薄弱なものになる。或ひは理論と政策とが區別されないで、政策論が理論と間違へられて無理論になつたり、理論が政策論と間違へられて公式主義に陥つたりするのである。

かやうな缺點は物を假說的に考へてみることをしないところから生ずる。物を假說的に考へるといふ考へ方は近代科學の發達と共に發達したものであつて、既に述べた機能的な物の考へ方と

關聯してゐる。物を假說的に考へてみるといふことによつて、物の見方が廣くなり、あらゆる可能な場合を包括して理論的になり、また論理的齊合的になることができる。假說的に可能性において考へるといふところから眞の自主性が生ずるのである。

特に最近の傾向として、政策論が餘りに多過ぎ、純粹な理論が餘りに少な過ぎる。性急に實際的であらうとするために理論が理論としての純粹性を失ひ、何でもが道德論になつてしまふといふ傾向も甚だしい。理論と政策とを混同することなく、理論を理論として尊重するといふ風がもつと盛んになることが必要である。理論的なものを抽象的として排斥することなく、理論の理論として有する獨自の意味が理解されるやうにならなければならない。

自主的であるといふことは排他的であるといふことではないであらう。この排他的な傾向は理論を理論として認めないところから生ずることが多いのである。理論的な態度は物を假說的に考へ、また機能的に考へる故に、排他的になることがない。假說的な、機能的な考へ方をすることのできる者は、自己の理論とは異なる他の理論に對しても假說的に、機能的に考へ、その長所を取つて來て自己の理論の發展に資することを知つてゐる。それが自主的な態度である。

實際的であるといふことは日本の思考のすぐれた特色である。この特色が自分の目的のために

外國文化を攝取して自分を養ひ育ててゆくといふ態度となつて現はれる場合、それは更にすぐれた特色になる。そして日本精神は過去の歴史においてまさにかくの如き傳統を有してゐる。それは支那やインドや西洋の文化を攝取することによつて日本文化を發展させてきたのである。この明かな傳統は絶えず想起され、つねに生かされねばならぬにも拘らず、今日のいはゆる日本主義は日本の傳統を全體的に全面的に捉へることなく、その一面のみを強調する抽象論に陥つてゐるしないであらうか。

自主的であるといふことは排他的であるといふことでなく、他のものと廣く交渉しながら自分を失はず、進取的に他の長所を取り入れて自分を大きく伸ばしてゆくといふ態度のうちに眞の自主性が認められるのである。他を排斥して自分にのみ籠るといふのは、自分に對する信賴がないといふことである。

他のものを學ぶことによつて自己が無くなつてしまふといふやうなものは小さな弱い自己であるに過ぎぬ。私は日本精神がかやうに小さな弱いものであるとは信じてない。自信のある者は徒らに他を嫌忌したり排斥したりしない。徒らに排他的であるのは自信のない證據であり、自信のない者は自主的であることができぬ。進取的であつて自分を失はなかつた明治の精神に對する反省

が必要であると思ふ。

時務の論理 —— 1939.10 『知性』

「時務の論理」*Logik der Geschehnisse* とつて語は、『十五及び十六世紀における人間の把握と分析』といふデイルタイの論文の中で、マキアヴェリについて論じた箇所に見出される (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II. Band, S. 29.)。デイルタイはこれを「實踐的悟性」*der praktische Verstand* の論理と考へてゐる。彼によると、マキアヴェリにおいて時務の論理としての實踐的悟性は時務の領域においてのみでなく科學の領域においても自己の至上性を自覺した。このやうな時務の論理は如何に考へられねばならぬであらうか。

時務の論理はマキアヴェリにおいては政治の論理である。彼の政治學は政治的行動的人間の立場における政治學である。時務の論理は政治的行爲の論理である。政治的行爲は、他のあらゆる行爲と同じく、むしろ他のあらゆる行爲にまさつて、技術的でなければならぬ。時務の論理はマキアヴェリにおいて「國家の技術」*arte del stato* の論理であつた。それは國家の技術或ひは國政の論理としてはゆる「國家の理性」*ragione di stato* の立場に立つのである*。國家の理性と

いふのは先づ理論的理性でなくて實踐的理性である。實踐的理性といつても、もちろんカントやフイヒテにおける實踐的理性の如きものではない。マキアヴェリは道德の自律性を認めなかつた、とデイルタイはいつてゐる。國家の理性は倫理的・當爲的なものでなく、むしろ自然的・必然的なものであり、その限り「國家の利害の關心」*Staatsinteresse* といふ如きものである。もし國家の理性が單に國家及び公的生活に關係づけられた道德的理性に過ぎないとしたならば、「國家の理性」*Staatsräson* といふ特別の語が形成される必要もなかつたであらう。この特殊な言葉は、國家とその活動については普通の道德的要求からの或る逸脱が容認されねばならぬ必然性を暗黙のうちに告白してゐるのである。この意味において國家の理性は「國家の必然性」*Staatsnotwendigkeit* である。このやうな國家の理性は先づ本質的に技術的でなければならぬ。それは道德的理性といふよりも技術的理性であるといはれるであらう。デイルタイが實踐的「理性」といはないで實踐的「悟性」といつてゐるのもそのためでなければならぬ。國家の理性の立場における技術とは如何なるものであらうか。それは國家の利害の關心を基礎とする功利的見地から道德を全く無視して打算された權謀術數を意味するであらうか。マキアヴェリズムとして喧傳される「現實政治」*Realpolitik* といふものはかくの如きものと考へられてゐる。現實政治は

何よりも技術的でなければならぬ。しかし單なる權謀術數が如何にして技術、國家の技術と呼べれ得るであらうか。單なる權謀術數が如何にして論理、時務の論理と見られ得るであらうか。現實政治は時務の論理に従はなければならぬ。この論理と倫理とは如何なる關係に立つてあらうか。

* *ragione di stato, raison d'État, Staatsräson (Staatsvernunft)* といふ語の適譯は未だ見當らない。

やはり「國家の理性」と直譯するのが無難であり、また科學的であらうか。

マキアヴェリは近代において科學としての政治學を樹立した人であると一般にいはれてゐる。彼は政治を経験科學的並びに歴史的基礎の上に据ゑたのである。彼の根本思想は、デイルタイによると、人間の同形性である。マキアヴェリは書いてゐる、「未來を豫見しようと欲する者は過去を見なければならぬ、なぜなら地上における一切のものはつねに過去のものとの類似性を有するから、と利口な人々がいふをつねとするのは、無思慮なことでも理由のないことでもない。それは、それらのものがつねに同一の情念を有しまた有した人間によつて爲されるといふこと、従つて結果もまたつねに同一でなければならぬといふことに依るのである。」そしてそこに政治學の可能性、未來の豫言及び歴史の利用の可能性が存してゐる。「現在や過去の事件を觀察する

と、すべての都市と國民においてむかしから同じ願望や氣分が支配してゐたといふことが容易に認められる。それ故に過去を注意深く研究する者は、各國家における未來の出來事を容易に豫見し、古人によつて使用されたのと同じ手段を使用することができ、また何等使用された手段を見出さない場合、彼は出來事の類似性のために新しい手段を工夫することができ。」かやうにして時務の論理は可能になる。即ちマキアヴェリによると、人間性はつねに同一であり、この同一の原因はつねに同一の結果を生ずるものである故に、その認識にもとづいて出來事を支配する手段を發見することができるのである。時務の論理は經驗的事實についての科學的認識の上に立たねばならぬ。技術は科學を基礎としてゐる。時務の論理は單なる權謀術數ではなく、現實についての客觀的認識を前提すべきものである。かやうな認識を含むものとして「國家の理性」も何等か理性といひ得るのである。尤もマキアヴェリが政治學の基礎を人間學に求めたこと、しかもその人間學において人間をひとつの自然力の如く見たこと等については、種々の批評があり得るであらう。重要なのは、いづれにしても經驗科學的・歴史的認識の上に政治的技術を立てようとした彼の根本的態度である。もしマキアヴェリズムが單なる權謀術數を意味するとしたならば、何故に彼が歴史についての科學的研究に努力したかといふ理由は理解されないであらう。

もとより技術は科學と直ちに一つのものではない。技術は客觀的な認識と主觀的な目的との綜合である。この目的はマキアヴェリにおいて徳 *virtù* である。徳はこの場合單にいはゆる道德のことではない。マキアヴェリは中世的・彼岸的な考へ方を排し、古代的・人文的な考へ方を取つた。マイエルのいふやうに、彼における徳は全く此岸的なものである。「それはすぐれた意味における此岸的理想である。あらゆる障礙を越え、この世において自己を貫徹し、そして貫徹する程度に従つてのみ評價されるところの不屈の男性的力である。この力は人間において、恰も植物においてのやうに、意志されることなく自然生的にはたらく。それは身體的並びに精神的生命力の最高の發揚である」(E. W. Mayer, Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù, 1912, S. 19)。マキアヴェリはキリスト教的道德が從順、謙虛、地上的なものの輕蔑を説くのを非難し、古代人の宗教が名譽、勇氣、力を徳と考へたことを稱揚する。ギリシア人にとつて徳は働きのあること、有能性を意味したやうに、マキアヴェリにおいて徳は力 *forza* を意味した。國家の理性は國家の自己保存と自己發展の自然的な生命力を意味してゐる。國家の技術はその立場から歴史的現實を支配する技術である。徳を力と考へることは道德を技術的なものとして把握したことを示すものであらう。

國家の目的はそれぞれ特殊なものである。しかるに歴史的現實は法則に従つてゐる。技術はかくして一般的なものと特殊なものとの統一を求めることであり、主觀的なものと客觀的なものとの綜合を求めることであつて、そこに時務の論理がある。國家の目的は自然生的な意欲として特殊なものである。しかるに力が徳であるにしても、徳そのものがまた一つの力であり得るのであつて、マキアヴェリもそのことを忘れなかつた。國家は力を求める上からいつても道德的でなければならぬであらう。この場合徳は單に特殊なものではなく、一般性を有するものでなければならぬのである。そこでマイネッケも次のやうに書いてゐる、「クラトス（力）とエートス（徳）との間には、權力欲に従つての行動と道德的責任に従つての行動との間には、國家的生活の高所においては一つの橋が、まさに國家の理性 *Staatsräson* が存在する、このものは何が合目的で、有用で、救済的であるか、その生存の最上をそれぞれの時に達するために國家は何を爲さねばならぬかの考量である。そこになほ十分に評價されてゐない國家の理性の問題の強大な、單に歴史的のみでなくまた哲學的意義がある。……國家の理性は最大の二重性と分裂の行動の原則である、それは一つは自然に向ひ一つは精神に向つた側面を有してゐる。そしていはば自然的なものと精神的なものとがそこにおいて互に移行する一つの中央の部分をも有してゐる」(F.)

Meinecke, Die Idee der Staatsräson, 3te Auflage 1929, S. 6.)。かくの如く力と徳、自然的なものと精神的なものとの綜合を求めるところに國家の理性が技術的でなければならぬ理由があり、そこに時務の論理がある。しかるに政治の技術は自然に對する技術と同じであることができないであらう。自然に對する技術が客觀的なものを對象とするのに反して、政治の技術は主體的なものを對象とする。そこで政治の技術にはおのづから權謀術數的なところが生じてくる。マキアヴェリは人間の同形性を彼の政治學の基礎としたが、この人間性を主として情念といふ自然的な非合理的なものと見、更に歴史のうちには偶然 fortuna が支配すると考へた。このものが歴史を多彩ならしめる。それは運命であり、歴史的な偶然性と個別性を現はしてゐる。歴史的なものとは純粹に合理的な必然的なものでないとすれば、國家の技術には何等か權謀術數の如きものが必要ならぬであらう。

もしさうであるならば、時務の論理は單なる實踐的悟性のことであり得るであらうか。デイルタイは右に擧げた論文の同じ箇所次で次のやうにいつてゐる、「彼（マキアヴェリ）は、以前の如何なる國家哲學者にもまさつて、内面的親和力のおかげで、政治的天才の創造的能力、即ち同形的な人間性並びにそれから従つてくる政治的生活の法則の一般的條件のもとに政治的生活にお

いて働いてゐるこの事實を考量する實證的構想力 *diese mit Tatsachen berechnende positive Phantasie* を把握してゐる」 (*loc. cit.* S. 33.)。政治的技術は發明的であり、創造的である。それは一般的なものと特殊なものとの、主觀的なものと客觀的なものとの、自然的なものと精神的なものとの綜合の能力としての構想力に屬してゐる。時務の論理としての實踐的悟性は根源的には實證的構想力でなければならぬ。

ルネサンスの時代においては多くの技術的發明が藝術家によつてなされたといふことは注目すべき事實である。藝術家は同時に工人であつたのである。彼等はすぐれて「實證的構想力」を所有してゐた。マキアヴェリイの構想力はその偉大さにおいて彼の同時代人アリオストやミケランジェロのそれに比較し得るものである、とデイルタイはいつてゐる。科學と技術、技術と藝術とのかくの如き幸福な結合は、新しい文化の創造が要望されてゐる今日想起さるべきことである。國家も藝術品の如きものである。創造的な構想力を有する政治家の出現がこの時代に待望されるのであつて、さうでなければ「現實政治」といふものはただ惡しき名に過ぎないであらう。

傳統論 —— 1940.1 『知性』

一

傳統といふ語は傳へ、傳へられたものを意味してゐる。傳へ、傳へられたものとは何を意味するであらうか。ベルンハイムは遺物 *Ueberreste* と傳統 *Tradition* とを區別してゐる。遺物とは出來事について直接に残存してゐる一切のものをいひ、傳統とは出來事について間接に人間の把握によつて貰かれ再現されて傳へられてゐるものをいふ。この區別はドウロイセンの「我々がその理解を求めるところのかの現在からなほ直接に残つてゐるもの」と「そのうち人間の表象のうちに入り、追憶のために傳へられてゐるもの」との區別に當つてゐる。かくてベルンハイムによると、遺骨とか言語とか制度とか技術、科學、藝術の如きものは遺物に屬し、歴史畫とか物語繪とか年代記、傳記等は傳統に屬してゐる。このやうに歴史家が史料の分類上設けた區別はもちろん直ちに我々の一般的な目的に適しないであらう。言語の如きものは、我々はこれを普通に傳統と

考へてゐる。しかしそれにも拘らず遺物と傳統との區別は重要である。言語などにしても、その痕跡が残つてゐても全く死んでしまつたものは傳統とはいはれず、遺物といはねばならぬ。即ち傳統は、單なる遺物と區別されて、現在もなほ生きてゐるものを意味してゐる。しかるに過去のものが現在もなほ生きてゐるといふには、その間において絶えず「人間の把握によつて貫かれ」、
「人間の表象のうちに入る」といふことがなければならぬ。その限りベルンハイムの規定は正しいのである。かやうに絶えず人間の表象のうちに入り、人間の把握によつて貫かれるといふことが傳へられるといふ意味である。言ひ換へると、遺物が單に客觀的なものであるのに反して、傳統はつねに主體的に把握されたものである。傳統は單に客觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものである。過去のもものが傳へられるといふには、主體的に把握されることによつて現在化されるといふことがなければならぬ。傳へるといふことを除いて傳統はなく、傳へるといふことは過去のもものを現在化することであり、この行爲はつねに現在から起るのである。傳統は行爲的に現在に活かされたものであるが、現在の行爲はつねに未來への關係を含み、行爲によつて過去の傳統は現在と未來とに結び附けられてゐる。

二

普通に傳統は過去から連續的に我々にまで流れてきたものの如く考へられる。傳統は連續的なものであつて、我々はその流のうちにあると考へられてゐる。しかしながらかやうな見方は少くとも一面的である。先づ傳統のうちには連續的でないものがある。或る時代には全く忘却されてゐたものが後の時代に至つて傳統として復活するといふことは歴史においてしばしば見られるところである。それが復活するのはその時代の人々の行爲にもとづいてゐる。傳統をただ連續的なものと考へることは、それをかやうに行爲的なものと考へないで、何か自然的なもののやうに考へることである。その場合歴史は單に自然生長的なものとなつてしまふ。歴史を自然生長的なものやうに見るかかる連續觀は、保守主義的な傳統主義のうちにも、進歩主義的な進化主義 Evolutionism のうちにも、存してゐる。しかるにかくの如き連續觀によつては、歴史における傳統の意味も、また發展の意味も、眞に理解され得ない。歴史は自然生長的なものでなくて行爲的なものであり、行爲によつて作られるもの、そして行爲によつて傳へられるものである。傳統は過去から連續的に我々のうちに流れ込んでをり、我々はこの流のうちにあると考へるとき、我々

と傳統との關係は單に內在的なものとなる。しかるに行爲は、物が我々に對して超越的であり我々が物から超越的であることによつて可能であるのである。傳統を單に連續的なものと考へる傳統主義は、如何にして行爲が、従つてまた創造が可能であるかを説明することができぬ。そして行爲のないところでは傳統は眞に傳統として生きることができぬ。そのみでなく、そのやうな傳統主義は自己が欲する如く傳統の權威を基礎附けることもできないであらう。傳統が權威を有することは、それが超越的なものであり、我々から全く獨立なものであることによつて可能である。傳統が單に連續的な內在的なものであるならば、それは我々にとつて權威を有することができず、我々はそれに對して責任あるものとされることができないのである。

かくて傳統主義の本質は、傳統の超越性を強調し、これに對する我々の行爲的態度を力説するところになければならぬ。カール・シュミットは次の如く述べてゐる。革命時代の能動的精神に對して、復古時代は傳統や習慣の概念、徐々の歴史的生長の認識をもつて戰つた。かやうな思想は自然的理性の完全な否定、およそ行爲的になることを惡と見る絶對的な道德的受動性を結果した。かやうな傳統主義は遂にあらゆる知的な自覺的な決斷の非合理主義的な拒否となるのである。しかるに傳統主義の首唱者ボナルは、永久な、おのづから自分で發展する生成の思想から遠

く離れてゐる。彼にはシェリングの自然哲學、アダム・ミュレルの諸對立の混和、或ひはヘーゲルの歴史信仰の如き傳統に對する信仰は存しない。彼にとつて、個人の悟性は自分で眞理を認識するには餘りに弱く慘めなものであるので、傳統は人間の形而上學的信仰が受け容れ得る内容を獲得する唯一の可能性を意味してゐる。傳統に對して我々は何等の綜合、何等の「より高い第三のもの」を知らぬ「此れか彼れか」の前に立つてゐるのであり、ただ「決斷」のみが問題である。シュミットはかかる決斷の概念から彼の獨裁の概念を導き出してゐるのであるが、ここで我々の注意すべきことは、傳統主義がシェリング、ミュレル、ヘーゲルなどの「ドイツ的センチメンタリズム」即ち浪漫主義、或ひは連續的生成を考へる有機體說、つまり內在論によつてはその眞の意味を明かにし得ないといふことである。傳統の概念は內在的發展の概念によつては基礎付けられることができぬ。

しかしながらまた傳統を右のやうな仕方では絶對化することは却つて傳統と行爲との眞の關係を否定することになるであらう。傳統の前には決斷するのほかないとしても、もし我々の悟性が自分で眞理を認識する能力のないものであるとすれば、我々のかかる決斷に眞の價值があるであらうか。またもしその際我々はただ社會の傳統に従ふに過ぎないとすれば、かかる行爲を眞に決斷

と稱し得るであらうか。傳統を絶對的な眞理として立てることそのこと自身、それをかかるとして立てる我々の行爲の結果である。傳統は我々の行爲によつて傳統となるのであり、従つて傳統も我々の作るものであるといふことができる。創造なしには傳統なく、傳統そのものが一つの創造に屬してゐる。傳統となるものも過去において創造されたものであるのみでなく、現在における創造を通じて傳統として生きたものになるのである。その意味において傳統は單に客觀的なものではない。單に客觀的なものは傳統でなくて遺物に過ぎぬ。傳統と單なる遺物とを區別することが大切である。過去の遺物は現在における創造を通じてのみ傳統として生き得るのである。歴史の世界において眞に客觀的なものといふのは單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものである。いはゆる傳統主義者は傳統が現在の立場から行爲的に作られるものであることを忘れ、かくて遺物を傳統の如く或ひは傳統を遺物の如く考へるといふ誤謬に屢々陷つてゐる。もとより傳統なしには歴史はない。さうであるとすれば、歴史は二重の創造であるといふことができる。初め創造されたものが再び創造されることによつて傳統の生ずるところに歴史はある。この二重の創造は一つのものにおける創造である。そこに歴史が單に個人の立場からは理解され得ない理由がある。

三

およそ傳統と創造との關係は如何なるものであらうか。すべて歴史的に作られたものは形を有してゐる。歴史は形成作用である。形は元來主觀的なものと客觀的なものとの統一であつて、歴史的なものが主觀的・客觀的であるといふのは、それがかかる形として形成されたものであることを意味してゐる。形として歴史的に作られたものは超越的である。形において生命的なものは自己を犠牲にすることによつて一つの他の生命の形式を發見するのである。それが創造の意味である。「詩とは感情の解放でなくて感情からの脱出である、それは人格の表現でなくて人格からの脱出である」、とテイ・エス・エリオットはいつてゐる。作られたものは形として作るものから獨立になり、かくて歴史に傳はるのである。傳統とは形であるといふことができる。傳統が我々を束縛するといふのも形として束縛するのであり、我々が傳統につながるといふのも傳へられた形を媒質として創造するといふことである。何等の媒質もないところでは、我々の感情も思想も結晶することができぬ。「感情の『偉大さ』、強度が、素成分が問題であるのでなく、藝術的過程の強度が、いはばその下で鎔和が行はれる壓力が問題である」、とエリオットはいつてゐる。

る。傳統はかかる壓力として創造の媒質である。それが壓力を意味するのはそれが形であるためである。創造には傳統が必要である。形が形を喚び起すのであり、そこに傳統があるのである。

傳統的なものは遺物とは異つてゐる。遺物は歴史的世界において獨立の生存權を有するものではない。しかるに傳統もまた創造されるものであつた。傳統が創造されるといふのは、それが形を變化する *transform* といふことである。かくてあるかなきかの形は次第にさだかな形となり、弱い線、細い線は消し去られて太い線は愈々鮮かになつてくるといふ風に、種々の形式における形の變化・形成が行はれる。恰も人間が青年から壯年、壯年から老年へと形の變化を行ふ如く、歴史的なものはそれぞれ固有な形の變化を行ふのであつて、かやうな形の變化を行ふ限りそれは生命的なものと考へられるのである。作品は自己自身の運命を有するといはれるのもその意味である。制作者の手を離れた制作物は獨立のものとなり、歴史において自己自身の形の變化を遂げる。もとよりそれは單なる外形の變化を意味するのではない。或るものはその外形までも變化することが可能であらうが、他のものにおいては、例へば藝術作品の如く、外形を變化することは不可能であらう。しかし形とは元來單に外的形式をいふのでなく、主觀的なものと客觀的なものとの統一を意味してゐる。かかるものである故に、一度作られたものも再び主體的に把握される

ことによつて新しい意味を賦與され、内面的に形の變化を遂げるのである。形の變化は、形が主觀的なものと客觀的なものとの、特殊なものとの一般的なものと、パトスのものとロゴス的なものとの統一であるところから考へられる。もちろん傳統は破壊され沒落する。傳統も創造によつて傳統として生きるものであるとすれば、傳統を作り得るものはまた傳統を毀し得るものでなければならぬ。傳統を毀し得るものであつて傳統を有し得る、なぜなら傳統もまた作られるものであるから。傳統は既に形を有するものである故に、如何に變化するにしても限界がある。その變化の果てにおいて元の形は毀れて新しい形が出來てくる。かくの如く形が變化するといふのも、形はもと主觀的・客觀的なもの、或ひは特殊的・一般的なもの、或ひはパト斯的・ロゴ斯的なものとして、矛盾の統一であるからである。この統一が根本的に毀れるとき形の内面的變化は限界に達し、舊い傳統は沒落して新しい形が創造されてくるのである。尤もこの創造それ自身何等かの傳統を媒質とすることなしには不可能である。一つの傳統を排斥する者は他の傳統によつて排斥してゐるのである。

歴史は二重の創造であるといふこと、初め作られたものが更に作られるところに歴史があるといふことは、歴史の本来の主體が個人でなくて社會であるといふことを意味してゐる。個人もまた社會から歴史的に作られたものである。歴史は社會が自己形成的に形を變化してゆく過程である。人間は社會から作られたものであつて、しかも獨立なものとして作られ、かくてみづから作つてゆくのであるが、人間のこの作用は社會の自己形成的創造の一分子として創造することにほかならぬ。従つて人間においては自己の作るものが同時に自己にとつて作られるものの意味を有してゐる。制作が同時に出來事の意味を有してゐる。そこに歴史といふものがある。自己の作るものが自己にとつて作られるものであることは特に傳統といふものにおいて明瞭である。それだから傳統を我々にとつてただ單に與へられたもののやうに考へるといふ誤解も起り得る。傳統は我々の作るものであり、それが同時に我々にとつて作られるものの意味を有してゐるのである。いはゆる傳統主義者は人間の獨立的活動を否定することによつて傳統と單なる遺物とを區別することさへ忘れてゐる。人間の獨立性を否定することは社會の創造性を否定することである。社會の創造性は社會から作られる人間が獨立なものとしてみづから作るところに認められねばならぬ。獨立な人間と人間とは物を作ることに於いて結び附く。我の作つたものは我から獨立にな

り、我を超えたものとして我と汝とを結び附ける。我々の作るものが超越的な意味を有するところに人間の創造性が認められる。かやうにして作られたものは元來社會的なものである。我が作ることは社會が作ることに我が参加してゐるにほかならないのであるから。人間と人間とは作られたものにおいて結び附くのみでなく、むしろ根本的には作ることに於いて結び附くのである。我が作ることは實は社會の自己形成の一分子としての作用にほかならないのであるから。

傳統は社會における人間の行爲が習慣的になることによつて作られる。行爲が習慣的になるといふことがなければ傳統は作られないであらう。しかるに習慣的になるといふことは自然的になるといふことであり、習慣的になることによつてイデー的なものは自然の中に沈むのである。かくして傳統は次第に身體の中に沈んでゆき、外に傳統を認めない場合においても我々は既に傳統である。傳統は傳統的になることによつて愈々深く社會的的身體の中に沈んでゆく。我々の身體はその中に傳統が沈んでゐるところの歴史的社會的的身體の一分身である。傳統は客觀的に形として存在すると共に主體的に社會的的身體として存在する。傳統は元來超越的であると同時に內在的であるのである。身體のうちに沈んだ傳統はただ我々の創造を通じてのみ、新しい形の形成においてのみ、復活することができる。創造が傳統を生かし得る唯一の道である。

文化の力 ——1940.1『改造』

一

文化人は弱いといはれてゐる。殊に事變以來政治の力が強くなるに従つて、文化人は弱いといふことが益々明瞭になつて來たといはれてゐる。實際、文化人は政治的には弱いのであつて、政治的に文化人が強かつたためしはない。しかし文化人は弱くても、文化は強いのである。文化人が弱いといふことから文化までも力のないもののやうに考へることは間違つてゐる。政治的にはどうであるにしても、文化人はその作る文化の力によつて強いのである。政治と文化とを同じ平面で力競べさせることは無意味だ。一つの文化の力は他の文化の力と比較されねばならぬ。しかも政治は力の強い文化と結び付くことによつて自分の力を増すことができる。文化人が文化の力を信じなければならぬことは當然であるが、政治家もまた文化の力を認めなければならぬ。

それでは、どのやうな文化が力をもつてゐるのであらうか。もつと直截に言ふと、東亞の建設

を進めようとする日本にとつて、どのやうな文化が有力なものと認められねばならないのであらうか。この問題について、私は先づ少し歴史的に考へてみようと思ふ。

支那の文化はだいたい漢の時代においてその形が定まつたといはれてゐる。支那文化の固有の型を問題にするのなら、漢代までを見てゆけば好いわけである。しかしながら支那が文化的に東亞に最も輝かしい影響を與へたのは、隋から唐の時代である。漢が東亞に及ぼした最も大きな影響は寧ろ政治的のものであつた。漢の影響によつて東亞の諸民族は統一國家を作ることを知つたといはれてゐる。しかるに唐の時代は、その國力は後の元・明・清に比べると遙かに弱かつたにも拘らず、その威力が容易に四圍に及び、廣く且つ遠く、外國後世にまで大きな影響を與へることができたのは、その文化の力に依るのである。かやうな唐の文化は如何なる性質のものであつたであらうか。濱田耕作博士は次のやうに述べられてゐる。

「此の唐の文化なるものは、元來頗る『コスモポリタン』の性質を具へたものでありまして、其のうち外國的要素を含んでゐることの多いことは、恐らく南北朝の文化以上であるのであります。已に前に申しました北方亞細亞スキタイ的文化の要素をも包括してゐる上に、今度は中央亞細亞に於いて印度や西域の諸分子と合體し、遂には其の地方々々の特色を發揮しました所の各地

の文化を悉く攝取收容してゐるのであります。そして此等のものが凡て支那文化と共に、唐の鎔爐のうちに投げ入れられて、其處に一つのものとなつてしまつたのでありまして、それは獨り造形美術の上のみならず、音楽・舞踊その他のものにも窺はれると云ふ大きなスケールであつたのであります。宗教に例を取るならば、ペルシャの祆教・摩尼教の如きも流入し、基督教の古い一派であるネストル派、即ち景教の如きものさへ傳はつてゐると云ふことは寧ろ驚く可きことではありますが、當時大食・大秦などの名をもつて、アラビヤ・シリヤ等の羅馬領とも交通し、大秦王安敦即ち羅馬のマルクス・アウレリウス帝とも交渉のあつたことを考ふれば敢て不思議ではありません。實に當時世界に存在してゐたあらゆる國、あらゆる民族の文化の要素が、東方に於いて此の唐朝に集合した『コスモポリタン』の狀態は、恰も西方に於ける羅馬帝國のそれに於ける同様の狀態と相對立する偉觀であつたのであります。此の眞の『大唐』の文化は、斯の如くあらゆる外國的要素を攝容し、世界的の性質を有して居つただけそれだけ、此の世界的の性質は他方にはまたこれを其の四方の國々民族に擴布するに便利なのでありまして、已に漢以後南北朝時代に於きましても、支那の文化は文化のレヴェルの低い四隣の國々へ流出したのでありますが、此の唐の文化ほど廣い範圍に且つ強い勢を以て擴布せられたことは、古代に於いては殆ど無かつた

のであります。勿論朝鮮や日本も固より其の例には洩れないのでありまして、前に申しました如く、奈良朝前後の日本は一面に於いては全く支那唐文化の一員となつてしまつた様な觀を呈したのであります。」

支那においては魏晉南北朝の際、漢民族の外族同化運動が盛んに行はれた。その三百餘年の間に支那は血族的にも文化的にも尠なからぬ外國的要素を交へたのであるが、唐代はその運動の一結成にほかならぬ。唐の文化について、和田清教授もまた「唐代文化の特色はその徹頭徹尾世界的國際的な點にある」と言はれてゐる。その時代における交通の發達に伴つて各地の學問思想美術工藝風俗習慣等が支那に齎されたのは當然であり、かくて「印度の哲學宗教も、波斯の思想藝術も、林邑の音樂物資も、北方の馬匹も、南方の土俗も悉く支那に採り入れられて、服飾化粧娛樂の末に至るまで、各方面の長所を綜合して、燦然たる唐代の文化を形成した。要するに當時はアジヤ文明融合の時代で、所謂唐代の文化とは支那固有の文化に印度波斯大食その他八方の國々の特長を加味して出來上つた一種の世界的文化だつたのである。唐代の文化が燦然として豪華を極めてゐるのは、固よりその國力の偉大強盛なる反映でもあらうが、一にはそれが、多様の外來要素を含んで、各方面の長所を綜合發揮してゐるからに相違ない」。「かくて唐代の文化は到底

支那國粹的でなく、世界國際的であつた。さうしてこれが即ちその文化が容易に四圍の民族に受け入れられた所以である。次第に發達して來た東亞の諸國は茲に時を得て興隆したので、唐朝の盛時は啻に支那だけの問題でなく東洋諸國が一般に光被した惠澤であつた」、と和田教授は書かれてゐる。日本における奈良朝の榮華も、朝鮮における新羅朝の隆盛もその影響に依るところが多い。更に當時の渤海、契丹、突厥、回紇等から、東西トルキスタンの國々、吐蕃等の繁盛に至るまで、唐の文化の影響を蒙つてゐる。「之を譬ふれば、中央に燈火の光輝を得て、四隅が明るくなつた如くで、唐の衰へると共に是等諸國の繁榮も皆衰へたのである」、と和田教授は言はれてゐる。

二

かくして先づ二つのことが考へられるのである。第一に、偉大な文化は必ずしも民族固有のものでなく、寧ろ外來諸要素の綜合の上に作られるものであるといふこと、第二に、その國の文化が國際的或ひは世界的性質を有するといふことはその文化の力が四圍の民族に及ぶに好都合の條件をなしてゐるといふことである。

西洋においても、その最も大きな力をもつたギリシア文化は一民族固有のものといふべきものでなく、その古典的時代において既に、當時の世界即ち地中海沿岸諸國の文化の影響のもとに形成されたものである。ギリシア文化は更にアレクサンドル大王の事業によつて急速に大規模に世界化され、ここにはゆるへレニズム文化が作られ、坂口昂博士の言葉に依れば、ギリシアの古典文明は現代文明となつた。このへレニズムの期間はアレクサンドル大王の時代から約三百年に亘つてゐる。へレニズム文化の特徴は、坂口博士の言葉をもつて現はせば、「希臘文明即ちその言語・思想・風俗・文物が東方世界に傳播して、そのひろがる限りの世界を希臘化することを主要現象とし、その副現象として、之と同時に東方各地の固有の文明が、希臘文明と接觸融合し、隨て、この文明を變形改造することが伴ふて居り、彼此の正流と反流との輻輳の結果、希臘文明が世界の文明となつたことである。一言にいへば、希臘文化を基礎とする世界文化の出現である」。かやうにして世界化し現代化した希臘文明は、「三世紀にアレクサンドリアに於て最隆盛を極め、次いで、羅馬が起るや、其の領土内にも流行して、世界的文明殊にキリスト教文明の準備をなし、且古典文明を近代に傳へてその勢力を發揮せしむる媒介をなしたのである」。ギリシア文化は自己を世界化することによつて世界に擴まることができたのである。へレニズム文化は

ローマ人の法律制度と共に大ローマ帝國の文化の力となつた。このヘレニズム文化の影響は古く東亞にも及んでゐる。濱田博士に依れば、希臘文化の影響のもとに作られた北方亞細亞のスキタイ・シベリヤ文化は周末漢初から著しく支那の文化に影響し、その影響は朝鮮から日本にも波及してゐる。特に重要なのは、印度・西域のガンダーラ美術即ちギリシア美術の影響を受けた佛教美術が佛教と共に支那に入り、日本の古い佛教美術にもその形跡が見られるといふことである。

しかしながら第三に考ふべきことは、如何に外國から文化が傳播されても、その民族自身に力がなければ、それが同化されることはできず、従つてそれからその民族固有の文化を發達させることができないといふことである。このことは支那文化が日本へ入つた結果と朝鮮へ入つた結果とを比較してみれば明瞭であらう。奈良朝の文化は著しく支那文化の影響を受けてゐるが、その美術の如きは支那のものに劣らない勝れたものを作り出してゐる。そして既に藤原時代になると日本の獨立の文化が作られるやうになつてゐる。佛教にしても、淨土教の如き日本の特色をもつたものが現はれてゐる。日本民族の著しい特色は、よく言はれてきたやうに、その同化力に富むといふことである。奈良朝における唐の文化は同化され日本化されて平安朝の文化となり、また宋・元の文化が同化されて鎌倉・室町時代の文化となつたといふ風に、日本文化は絶えず外來の

文化を同化しつつ固有の發達を遂げて來たのである。しかるに朝鮮においては固有の價值ある文化が作られなかつた。朝鮮においては外來の文化が未だ全く同化されてゐない間が却つて善く、同化されてしまふと寧ろ墮落的性質を帶びて來てゐる。かくして日本文化の力は第一にその偉大な同化力にある。外來の要素を交へない純粹に日本固有の文化が存在するか否かを穿鑿するが如きことは無意味に近いであらう。外國文化の長所を加味し綜合することによつて作られた國際的或ひは世界的文化であつて却つて外に向つてその力を發揮するに適してゐるのである。異民族に對する文化の力はその文化の綜合的な世界的なところから生じてくる。かやうにして明治以後において日本の文化が支那人によつて認められ學ばれるやうになつたのも、日本の國家的威力が示されたことによつて誘はれたといふこともあるが、その威力が發揚されるやうになつた原因としても、またその文化そのものの力としても、日本の文化がそのすぐれた同化によつて支那に先立つて西洋文化を取り入れて現代化され世界化されたところに根本の理由があるのである。

次に重要なことは、文化の力は文化が民衆の中に入つてゆくことによつて發揮されるといふことである。このことは日本と朝鮮或ひは支那とを比較して考へればおのづから理解されることである。この點について津田左右吉博士の言葉を記さう。

「ところが、日本では、此の點についても、全く違つた歴史が展開せられた。權力階級が、逐次、下位から起つて來るもの、地方から出て來るものによつて更代すると共に、文化の中心が、漸次、上から下の方に、中央から地方に、動いて來た。權力と文化との根據であり基礎である富と力とが民間にあり地方にあつたためである。これは普通に氏族制度時代といはれる時からのことであつて、支那の制度に倣つて中央に權力を集めたと稱せられる大化改新の後にも、實はそれが繼承せられてゐた。其の後の權力階級の秕政は、一面の意味では、却つて此の地方の力、民間にある力を發揚させることになつたので、武士の興起がそれであり、其の行動の組織化せられたものが幕府政治であり封建制度である。さうして其の武士的封建制度が大成した後には、新興の市民階級が舊來の農民階級と共に、社會的活動の中心とも原動力ともなり、そこに日本の民族文化が展開せられるやうになつたが、これらの階級のうちでも亦、特に市民のそれに於いて、常に下から上へ地方から中央への動きがあつた。……權力階級の文化が爛熟して頽廢的傾向がそこに生ずると、野生的氣分の強い地方人が代つて權力階級の地位を占め、さうしてそれに新しい力を注入し或はそれを改造する。或はまた中央の文化、上流の文化が地方にも下の方にも浸潤していつて、漸次に民間にあるものの教養を高め、彼等に上層階級に對して擡頭するだけの能力を養は

せる。さうして彼等みづからが彼等の社會を統制してゆく道德をつくり出すやうになる。權力階級、有閑階級によつて行はれた支那の文物、支那の制度の模倣が次第に力を失つて、日本に獨自主文化が展開せられ、獨自な制度が形成せられたのも、このことと深い關係があるので、それは畢竟、民衆みづからが其の生活に適合するものを造り出したのである。民衆の生活には民族的特性が最も濃厚に存在するものだからである。」

しかるに朝鮮においてはどうかであつたであらうか。「半島では文化がいつまでも權力階級のものであり、其の惠澤が民衆には及ばなかつた。權力階級の文化は、民衆の富と力とを奪ひ、或は民衆に富と力とを與へないやうにすることによつてのみ成立つたのであるが、權力階級が民衆から搾取するのは、單に自己の權力と地位とを保つため又は自己の享樂のためのみで無く、支那歴代の王朝に對して朝貢の禮を修め、しばしば苛重な要求に應じなければならぬ必要からも來てゐるのである。時々北方から蒙る兵馬の慘害に至つては、いふまでもない。かういふ状態が長く續いたために、民衆は極度に疲弊してしまつた。さうして、かういふ民衆と權力階級とは永久に分離した。従つて、權力階級の間に於ける佛教に關する種々の行事も、寺院の建立も、經典の學習も、又は儒敎の學問も、要するに權力階級の文化は、民衆の生活とは何の交渉も無いものになつ

たのである。」

かやうにして朝鮮においては文化の力が發揮されずにしまつた。しかるに日本においては、漸次、下から上へ、地方から中央へ文化の動きがあつた。それにはもちろん逆に文化が能く上から下へ、中央から地方へ通じたといふことがあるのである。そこに東亞における日本の文化の特色が存在するのであつて、日本文化の力がかやうにして文化が民衆の中に浸潤していつたところにある。いはゆる「アジア的澁滯性」は支那社會の最も著しい特徴とされてゐるのであるが、そのことに相應して、支那においても文化は極めて久しい間民衆にまで達しなかつたのである。優秀な文化を持ちながら支那が遂に日本に遅れるに至つたのもそのためである。しかるに日本の社會には支那におけるやうな澁滯が比較的なかつたのである。そこに日本文化の力があるのであつて、日露戰爭の時においてさへ、日本の軍隊が強かつたのは兵士の間に教育がよく普及してゐたためであるといはれてゐる。文化の力を考へる場合、文化が民衆のものとなるといふことを忘れたはならないのである。

三

右に記したことは、今日、東亞の建設を行ふにあたつて、文化の力が參加するためには、日本の文化が如何なる方向に進むべきであるかを示唆してゐるであらう。それは要するに日本の文化が從來有して來た特色を正しく發揮すれば好いことになるのである。

元來、獨立な民族と民族とを結ぶものは文化である。それは獨立な人間と人間とを結ぶものが文化であるのと同様である。私が人に話しかける、そのとき私と彼とは言葉によつて結ばれる。言語は一つの文化である。言語は社會的一般的なものである。丁度そのやうに、獨立な民族と民族とを結ぶものは文化であり、そこに文化の力が認められる。文化は他の民族の政治的獨立を脅かすことなしに他の民族を自己の影響下におき得る力を有し、そのことがやがて政治的にも影響することになるのである。過去において支那は幾度か異民族の侵入を蒙つたが、自己の文化の力によつて却つてその異民族を同化したのである。ところで民族と民族とを結び得る文化は何等か世界的或ひは綜合的性質を具へたものでなければならぬ。支那文化の場合においても、それが外族を同化することができたのは同時に自己のうちに外來的要素を同化したためであつた。かやうにして今日、日本の文化は世界的にならなければならぬ。我々の文化は東亞文化の傳統はもとより西洋文化の長所をも攝取して偉大にならなければならぬ。一民族の文化は國際的或ひは世

界的になることによつて他の諸民族に受け入れられ、その力を現はすことができるのである。

日本の文化は先づ東亞諸民族の文化に對して親切になることが必要である。日本固有の文化といふものを彼等に強要しようとしたのでは、文化の力は發揮されぬ。彼等の文化の傳統をそれぞれ尊重することが大切であると共に、日本文化のうちに彼等の文化の長所を收容同化してゆくことを考へねばならない。殊に支那文化については、日本の文化はそれを極めて古くから吸収してきたのであるが、過去における支那文化の輸入は主として書物を通じて行はれたのであつて、民族相互の生活上の交渉を通じてではなかつた。従つて日本文化は支那文化を同化してゐるといつても、一面的であつたことは争はれぬ。しかるに現在においては日支は全く違つた關係に立つてゐるのであるから、今後は生活を通じて支那の傳統的文化の長所を取り入れるやうに心掛けねばならぬ。かやうにして日本文化は東亞的文化になり、支那に對してその力を發揮することができるのである。異民族の文化を全く清掃して、そこに日本固有の文化を植ゑ付けようとするが如き態度は正しくなく、またその成功も覺束ないのである。日本文化が世界的になるために、否、眞に東亞的になるためにも、我々は今後と雖も益々西洋文化の長所を攝取することに努めなければならぬことは言ふまでもない。

もちろん日本民族に固有の文化的力がないならば、外國文化を攝取することは危険であるかも知れない。否、そのときには、外國文化をほんとに同化することさへ實は不可能なのである。この點において、同じく支那文化を移植しても、日本は朝鮮などの場合とは異つて民族固有の文化的力を示し、支那文化をよく同化し日本化することによつて日本の文化を作つてきたのである。西洋文化に對しても同様であつて、日本は熱心に西洋文化を學びはしたが、そのために西洋に對して隷屬的になるといふことはなかつた。外國文化に對するこの學び方こそ東亞の諸民族が日本に學ぶべきものであらう。これまで支那から多くの留學生が來て、日本に移植された西洋文化を學ぼうとしたが、そのために彼等は日本文化の外來的要素にのみ着目して日本文化の全體としての力に注意することを忘れる傾向があり、殊に日本の外國文化に對する學び方そのものに留意することを怠つてゐたのである。私が文化の綜合といふのは單なる混合を意味するのではない。單なる混合であつては高い文化は作られない。混合に達するためには民族に固有の文化的力がなければならぬ。過去の歴史は我々民族にその力があることを立派に證明してきたのであつて、我々は今日その特性を完全に發揚して優秀な文化を作り、東亞はもとより世界に光被すべき責任を有するのである。

さてこのやうに書いて來ると、待ち設けてゐた人々は再び私の「世界主義」といふものに對する攻撃の機會を見出すかも知れないと思ふ。しかし眞の民族主義が世界主義と矛盾するものでないやうに、眞の世界主義は民族主義と矛盾するものではないのである。東亞協同體論の一つの出發點が現在における支那の民族主義の歴史的必然性と歴史的意義との認識にあることは明かであつて、私はそのことについて屢々言及してゐる。まして日本民族の自立性を否定しようなどとは誰だつて毛頭考へてゐないであらう。却つて私は東亞新秩序の建設が日本の民族的使命であり道義的責任であることを強調してきた。ところで獨立な民族と民族とを結ぶには文化の力に俟つことが極めて大きいのであつて、そのやうな力を有するものは世界的性質を有する文化でなければならぬ。そのことを私は絶えず力説したのである。ここに世界的といふことは固より西洋的といふことと同じではない。だから私は西洋文化を世界文化と同一視するいはゆるヨーロッパ主義に對する批判を掲げ、「東洋の統一」が却つてこの事變の世界史的意義であり、これによつて初めて世界が眞に世界的になるのであると述べた。既に東亞協同體といひ、東洋の統一と言ふ以上、私が地獄的原理を否定するものでないことは明瞭である。日本の文化が世界的になるといふことは全く西洋的になるといふ意味でなく、寧ろ東洋の自覺であるべきことは言ふまでもない。しか

しながら地域的原理を認めつつ、しかもいはゆる地域主義といふものに私が賛成し難いのは、東亞文化といつても新しいそれは西洋文化の長所を攝取したものでなければならぬと考へるからである。もつと根本的に考へるならば、新しい東亞文化の建設は、その弊害の著しい資本主義といふ今日の世界共通の問題を解決しなければならぬ。そこで私は、支那事變の世界史的意義は、要約して言へば「空間的には東洋の統一、時間的には資本主義の問題の解決」に存することを繰返し述べてきた。空間的といふのは地域的といふのと同じであつて、即ち私の意見は空間的・時間的見方の上に立つてゐるのである。文化についても、單に地域的に考へて時間的に考へないならば、東亞文化といふものは封建主義に逆轉してしまふことになるのである。他方、同じ資本主義の問題にしても西洋のそれと東洋のそれ、東洋においても日本のそれと支那のそれとの間に差異があることは明かであつて、この差異を無視しては東亞經濟協同體も作られないのである。しかしまた私が地域主義といふものに賛成し難いのは、東亞協同體論は支那事變を契機として現はれたものであるにしても、思想としては世界的普遍性を有すべきものであると考へるからである。今次の歐洲戰爭を機會に現はれつつあるヨーロッパ聯盟論の如きもそのつながりにおいて理解されねばならぬであらう。更に重要なことは、東亞協同體の思想原理は、思想原理としては、東亞

といふ地域を問題にしてのみ實現されねばならぬものでなく、實に先づ日本國內において實現されねばならぬものである。これが國民協同體論の現はれた理由でなければならぬ。國內改革なしには東亞建設なしと屢々言はれてゐるのも同じ理由からである。

最後に私は、世界の諸國の興亡を顧みつつ日本文化について論じた内藤湖南博士の講演の結語をここに書き留めておかう。〔#内藤湖南全集第九卷「日本文化とは何ぞや（其二）」青空文庫収録〕

「ところで問題は、東洋文化がこれで出來上つてしまつて、もはや東洋はこれで終りを告げて、東洋民族は茲で全く役目を済して滅亡してしまふ運命になつて、さうして此東洋文化を西洋人が吸収して、そこで西洋人が新しい文化を形作るか、或は東洋人が、今日西洋人が有つて居るところの文化を吸収して、さうして東洋と西洋との文化を一つに融合して、自分の物にして民族が永續するかといふ二つの問題が起つて來ると思ひます。これは餘程むつかしい問題でありまして、滅多に豫言の出來る譯ではありませぬが、今日の現状で、自分の文化に満足せずして、大に謙遜の態度であつて、他の文化を吸収する非常な熱心なる希望を持つて居る民族は、東洋民族か、西洋民族かと申しましたら、私は東洋民族がそれであると思ひます。西洋民族はどちらかと云ふと、自分の文化に食傷し、自分の文化に自負自尊心を有しすぎて、他の文化を吸収するところの

能力を餘程減じて居りはしないかと思ふのでありますが、東洋民族は其點に於て、如何なる難解な、如何なる高尚な文化でも、どこまでも進んでそれを吸収して、さうして自分の文化と之とを一緒にしてやつて行かうといふ大きな希望と決心とを有つて居るやうであります。さうなつて來ますと、ここに東西文化融合の希望も達せられるのではないかと思ふのであります。是は豫言でありますから、中るか中らないか分りませぬ、併し現在は兎に角どちらかと申せばさういふやうな傾になつて居ると云ひ得ると思ふのであります。世界の最も完全なる文化を形作る爲には、自分で從來有つて居つた文化の價值を認めて、さうして何處までも其長處を保持して、更に他の長處も十分取入れるといふことが必要であつて、自分の文化に心酔して、他の文化を全く排除するといふことは、決して最良の手段ではないと思ふのであります。」これは大正十年における内藤博士の言葉である。その後今日、日本の文化の態度は如何なるものであらうか。

國民文化の形成 —— 1940.1.1, 2, 4 『中外商業新報』

日本文化の特質として種々のものを挙げ得るであらうが、ここに先づ、それが保守的であると同時に進取的であり、進取的であると同時に保守的であるといふ點を注意したい。原勝郎博士はその名著英文『日本史』の中で次のやうに書かれてゐる。

「有史以來、日本人はつねに、文化の點では、昔から所有してゐるものをなかなか棄てようとはせず、他方彼等は、自分に氣持よくまた有益に思はれる新しい外國の要素を取り容れることに頗る熱心で鋭敏であつた、いひ換へると、日本人は保守的であると同時に進取的であり、且つこの二つの方向において甚だしくさうであつたのである、かやうに同時に働く保守と同化の結果、この國は次第に、日本のもの及び支那のものの、それが好ましいものであるとなひに構ふことなく、巨大な量の貯藏所となつたのである。」

そこで我が國においては、その起原が支那にあつて、しかも支那ではその形跡が全く失はれてゐる多くのものが今日もなほ存在してゐる。我々の最も遠い先祖の宗教上の儀禮やその他の傳統

が現在我々にまで傳はつてゐることは言ふまでもない。日本文化のかくの如き特性についても種々の解釋があり得るであらう。私はそれを今、文化と大衆との關係から考へてみたいと思ふ。

實際、日本では最も古いものと最も新しいものとのあらゆるものが同時に存在してゐる。西洋文化を最も熱心に吸収してゐる日本において、また東洋文化が最もよく保存されてゐるのである。日本文化が東洋文化の代表者であるといふことは、東洋文化のあらゆる重要な要素が日本においては今日なほ生きて働いてゐるといふ點から考へれば、確かに眞實である。そしてそれは文化が大衆の中へ入つたことと關係のあることなのである。

一つの著しい例として佛教をとつて見よう。佛教はインドで衰へるやうになつてから支那で盛んになり、支那を通じて日本へ輸入されたのであるが、現在、佛教はその支那でも衰へて、三國のうち日本においてのみ勢力を維持してゐる。その重要な理由と考へられることは、日本においては佛教がほんとに大衆の中へ入つて行つたといふことである。日本の文化は、歴史的に見れば、貴族の文化が武士の文化になり、武士の文化が町人の文化になつたのであつて、このやうに絶えず上から下へ、中央から地方へ、文化の中心が動いてきた。佛教も初め貴族の信仰を得、それが墮落し始めると、武士の信仰によつて新しい要素を加へ、それが衰微し始めると、平民の信

仰によつて新しい力を得たのである。淨土眞宗とか日蓮宗とかの民衆的な佛教が出來たことによつて、日本では佛教も今日まで保存されたのである。

すべての文化は大衆的基礎を得てその傳統も鞏固になる。大衆の中に入らないものは結局滅んでしまはなければならぬ。大衆は文化保存の力である。しかし同時に大衆は文化革新の力である。支那文化から大きな影響を受けながら日本の文化が固有のものを作り上げてきたのは、日本においては文化の中心が絶えず上から下へ移動し大衆の進出によつて民族固有の力が現はれてきたからである。

大衆的基礎がなければ文化の傳統は確立されず、傳統が確立されなければ文化の發達がないといふことは、日本の歴史における他の方面の事實からも理解されるであらう。

辻善之助博士はその名著『海外交通史話』の中で、日本文化の性質を論じ、「日本の文化の發達の跡について見たすに、その文明が永く續いて發達しない。耐久力に乏しく、粘着力少く、忽ち開けて忽ち萎み、忽ち盛んにして忽ち衰ふるは、文化の性質として大なる缺點といはねばならぬ」とその冒頭に述べ、若干の例を擧げて説明されてゐる。

例へば、印刷術が日本で始まつたのは西洋よりも早いことである。日本における版刻の最も早

いのは百萬塔の陀羅尼であり、西紀七六四年のことであつて、西洋において版刻が始まつたよりも約七百年も舊い。その後も有名な版刻が時々現れてゐるが、その發達には連絡がなく、支那の影響によつてぼつりぼつりと出たものであつて、みづからは發達しなかつたのである。また數學においては、關新助は十七世紀の末（西紀一六四二生）に出て、代數、三角、解析幾何、積分等に互る高等數學を考へてゐたのであるが、これも發達しないで終つた。また天文學においては、澁川春海（西紀一七一五歿）は、望遠鏡がまだ開けてゐないに拘らず、能く千七百七十三の星を數へた。けれどもこれも發達しないで、後に西洋から天文學を輸入するやうになつたのである。

かやうに日本の文化には斷續が多くて連續が少いのであるが、その理由として、辻博士は、第一に國民性、第二に上下の隔絶、第三に外國關係といふ三つを擧げられてゐる。しかし國民性に持久力がないといふことは、辻博士も述べてをられるやうに、反對の例もあるのであつて、注目しなければならぬのは他の二つの理由である。そのうち「上下隔絶」といふのはつまり文化が大衆の中に入つて行かなかつたことである。「上の方ばかり發達して下は之に應じ得る素養が無かつた。かくして、折角優秀な文化も、これを自由に採り入れることが出來ないで、常に途中で衰微し或は滅亡したのである。」

文化の大衆化は國民文化の形成と發達にとつて重要である。大衆化によつて文化は廣い地盤を得て大きな傳統となり、連續的な發達を遂げることができる。大衆化されることによつて文化は普及するに止まらず、文化としてもその性質を變化して新しい要素を加へて來るのである。それ故に文化の大衆化とは單なる通俗化のことではない。同じものをただ分り易く或ひは簡單に説明するといふことだけが文化の大衆化ではない。ほんとに大衆化されるためには文化はみづから多かれ少なかれその性質を變化しなければならないのであつて、そこに文化の大衆化の重要な意味があるのである。そのとき文化が自己の性質を變化するといふのは、ただ大衆に媚びるために俗流化するといふことであつてはならず、却つて文化的にはいはば處女地であるところの大衆の清新な力を自分のうちに吸収して自分が新たに生れ更るといふことでなければならぬ。近代哲學の父といはれるデカルトが、從來學者の間の通用語であつたラテン語を排して彼の國民の言葉即ちフランス語で書いたといふことは、彼の哲學が從來のスコラ哲學とは異なる新しいものであつたら可能であつたのであり、また意味があつたのである。

次に辻善之助博士が日本文化の發達にとつて外國との交通が重要であつたことを力説されてゐるのも、まことに正しい見方である。辻博士は日本文化の歴史を回顧しつつ次のやうに論じられ

てゐる。

「總て支那と交際の盛んであつた時に、其刺戟に依つて、日本の文化は特殊の發達をいたして居る。併しながら其交際が止むと云ふと忽ちにして其文化の發達も止まつてしまふ。交際が中絶すると文化も中絶する」——「茲に外國の刺戟と云ふのは必ずしも、其文化の要素に、直接に外國の影響を受けるといふのでなくして、一般に文化は外國の刺戟を受けるといふと、有らゆる他の文化の要素は、直接なると又間接なるとを問はず、自からその發達をするものである」——「要するに日本の文化といふものが、忽ち開けて忽ち中絶するかの如く見えるのは、性質が然らしむるのではなくして、外國との交際が忽ち開け忽ち中絶するといふ事が主要なる原因となつて居るのである、即ち日本の文化の發達は外國との交際と相竝んで行つて居るのである、されば今後と雖も、外國との交際を盛んにつづけてゆけば、その刺戟を受けて益々文化の發達を遂げ、世界の文明に大いなる貢獻をいたすであらうと私は樂觀をして居るのである。」

一國の文化が他國の文化の影響によつて發達するといふことは歴史の法則である。それは支那の歴史においても證明されてゐることであつて、支那文化の發達が停滯したのは、その周圍にすぐれた文化國がなかつたからである。そのために支那には自分のみを高しとするいはゆる中華思

想が生じて、西洋文化に接したときにも、これを眞面目に學ぼうとはしなかつたのである。我々日本人がかかる支那流の考へ方に知らず識らず感染されてゐるといふことがないやうに注意しなければならぬ。もちろん、他の模倣のみあつて自己の發明のないところには文化の發達はない。しかし自己の發明といふものも他の模倣によつて刺戟されて生れるのが普通である。

支那の文化の進歩を遅らせたものに、その尙古主義がある。即ち支那には昔ほど善いといふ思想が古くから存在してゐる。この保守的な尙古主義が獨善的な中華思想と結び付いて、西洋の學術に接したときにも、西洋の光學、力學、電氣學等、何でも自分の國の昔にあつたといふやうに考へて、それを熱心に學ぶことに努めなかつたのである。自國のものは何でも善く、他國のものは何でも自國にあるといつたやうな支那式の考へ方に、我々日本人が知らず識らず感染してゐることのないやうに警戒を要するのである。自己批判なしに進歩はあり得ない。

しかるに自己批判は他に接することによつて生ずるものである。他を知ることが個人にとつてと同様民族にとつても反省の機會になる。自己批判を缺く獨善といふものはまた大衆から隔絶してゐるところに生ずるものであつて、大衆と深く接觸することは獨善の態度をなくするためにも大切なことである。

かやうにして國民文化の形成にとつて、文化が大衆の中へ浸透するといふことと、外國文化に接觸するといふことは、二つの最も重要な條件である。

國民的性格の形成 —— 1940.6.8 ~ 11 『都新聞』

今日の社會のいろいろの現象を仔細に考へてゆくとき、私はいつも國民性の問題に突き當る。これはいはゆる社會批評といふやうな問題でなく、もつと根本的な問題である。それは今日の政治、經濟、文化のあらゆる問題がそこに集まつてくるところの中心的な問題である。

統制がうまく行つてゐないのを見て、國民心理を理解しなければならぬといはれた。これは町田總裁の言でもあつたが、この意見は全く正しい。しかし國民心理を理解したとして、その現實は直に政治の據り所となり得るものであらうか。むしろ國民性の改造こそ政治の據り所として必要であると思はれる。統制の問題は今日いはゆる經濟道德或ひは經濟倫理の問題にまで突き當つた。先達ての地方長官會議でも經濟道德の確立の必要が述べられた。しかるに新しい經濟道德の問題はまさに道德の問題として、具體的には國民性の改造の問題に觸れてくるのである。國民的性格の形成は精動にとつて根本的に重要なことであるが、現在の精動は果して問題をそれほど深く把握してゐるであらうか。

すべての政治學のうちには人間學が含まれてゐる。國家の政治は國民のタイプを基礎にして行はれなければならない。政治は深く人間性の問題に相渉るものであり、そこに政治の根底には形而上學がなければならぬ理由がある。現在、日本の政治に何等かそのような形而上學があるであらうか。

タイプといふのは統一的に形成された形である。もし日本の國民性のうちに統一的なもの、一貫したものが無いとすれば、タイプの無いといふことがその國民性のタイプであるといふことになる。かやうにタイプが無いところでは政治はその據り所をもつてゐないことになり、その據り所となるべきものを自己が初めて作らなければならないといふ事情にあるのである。そして私は現在、日本の國民的性格がそのような状態にあるのではないかと考へる。軍事的には極めて愛國的に行動する人間が、同時に他方經濟の方面においては甚だ非愛國的な行爲をして憚らないといった有様である。かくの如く國民の行動に一貫性がないといふ例は、我々の周圍からいくらでも擧げてくることができるであらう。

もちろん、どのやうな國民も長所と短所とをもつてゐる。しかし私の言はうとすることはその點にあるのではない。國民的性格に一貫したものが無いといふことは、それが長所と短所とを同

時にもつてゐるといふことと同じではない。まして私は單に日本國民性の缺點をのみ強調して示さうとするものではないのである。私の問題はもつと深い所にある。

近年、日本の性格についての論が盛んであり、しかもその際日本の國民性の美點のみを擧げるといふのが特徴的なことであつた。これに對して、何か我が國民性のうちにある缺點を指摘でもすれば、直に非愛國者の如く呼ばれるといふ風があつた。これは愛國心といふものが形式的に考へられてゐるしるしであり、そしてそれは右にいつた、軍事的には愛國的行動するが、經濟的には非愛國的な行爲をして憚らないといふところに見られる愛國心の形式化と同じものの現はれである。愛國心も一貫したものであつて初めて眞に國民のタイプを形成するものといひ得るのである。

私の問題にしてゐるのは單に國民性の長所と短所といふことでない故に、それは單にその短所を矯正し長所を發揮せよといった簡單な方式で片付けられ得るものではない。國民性の改造といふことをかやうな簡單な方式で考へようとしたところに、むしろ、それが實際には改造されなかつた理由があるといふことができる。問題はもつと深く、社會的な、同時に哲學的な問題である。問題が單に國民的性格の長所を發揮して短所を矯正するといった方式で解決されないことは、

次のやうに考へることによつて明瞭になるであらう。即ち國民の行動に一貫したものがないといふことは、論理的に見ると、そこに互に矛盾するものが存在するといふことであつて、この矛盾の解決は、それら互に矛盾するものを超えた一層高い立場においてのみ可能である。矛盾は發展的にのみ解決され得るのである。従つて問題は國民的性格の長所を發揮して短所を矯正することであるとしても、その長所はこれまでいはれてきたやうなものでなく、その長所自身に全く新しい發展がなければならぬ。先づ國民性の改造の論理を擣むことが大切である。

國民性といふものも歴史的なものである。しかるに近年流行の日本的性格論はこの歴史性を考へることなく、主として過去について日本人の美點を論ずるに止まり、現在の國民性の現實に對する批判を缺いてゐる。かくて過去の美點の強調も現在の缺陷を匡救する力をもつてゐない。日本人の美點といはれるものにも新たな歴史的發展があつて初めて、その自覺が現在の現實を改善し得る力をもつた眞の美點になり得るのである。

實際、今日、國民の行動に一貫性がなく、矛盾があるとして我々の眼に映ずるものは、封建的心理の殘存によつて著しく特徴付けられてゐる。國民生活のあらゆる方面に對して外部から統制が加はつてくるに従つて表面に浮び出たものは、國民のうちに深く潜んでゐた封建的心理であ

る。例へば買溜め、賣惜しみ等において見られるのは、封建的な自己保存の心理の現はれである。政治を信用することができないから、自分で自己保存の道を講ずるために、こつそりと買溜めや賣惜しみをするのだといはれる。そこには封建時代の人民のやうな、政治は自分たちの關知しないもの、自分たちの力でどうすることもできないものであつて、政治がどうあらうと、自分は自分だけで時世に處してゆけば好いのだといふ心理があるのである。

これは明かに立憲國の國民の心構へではない。これを西洋流の個人主義の現はれだとして解釋するが如きことは間違つてゐる。それはまさに日本的なもの、封建的・日本的なものである。

今日、我が國の統制にとつて大きな問題は、統制が封建的なものの復活を喚び起すといふ危険である。統制は社會的に訓練された國民を必要とする。恰も精巧な機械においてのやうに、部分部分が鋭敏に働き得るのでなければ、統制は完全に行はれ得ない。しかるに我が國においては自由主義が十分に發達しなかつたといふ事情によつて、國民に社會的訓練が缺けてゐる。かくて統制に對する封建的回避がさまざまな形で見られるのである。

統制が效果的に行はれ、統制によつて國民が封建的人民の如く萎縮するのではなく、却つてその力を發揮し得るやうになるためには、國民性が改造されねばならぬ。そしてそれには自由主義の

長所を生かすこと、特に國民の政治への關與を積極化することが肝要である。あらゆる自由主義的なものを抑壓しながら、統制への國民の協力を求めても無駄であらう。

もちろん自由主義は超えられねばならぬ。國民の行動に一貫したものがないといふのも、一方には自由主義的なもの、他方には封建的なものが矛盾的に存在するためである。例へば、インテリゲンチヤは自由な市民の如く官僚を批判することを知つてゐる。しかるに彼がひとたび官僚に近づく、彼は封建的な屈從に甘んじ、官僚と關係があることを得々としてゐるといつた有様である。官尊民卑の封建的風習は、一方では官僚獨善などと攻撃してゐる我が國民のうちになほ深く根を張つてゐる。

かくて問題は、いつもいふやうに、封建的なものの克服と同時に自由主義的なものの超克である。これは西洋流の全體主義をそのまま持つてきて出来ることではない。そこに新しい思想が必要であり、國民性の改造は根本において思想の問題である。

私は、いつたい日本の國民にどのような哲學があるのか、と問ひたいのである。ここで哲學といふのは、もとより、専門の職業的哲學者が問題にしてゐるやうな哲學のことではない。私の意味するのは、國民生活の中から形成され、國民生活に浸透してゐるやうな哲學、世界觀である。

フンボルトは、言語は各民族のもつてゐる世界觀を現はすといつたが、そのやうな世界觀が問題なのである。國民のタイプはこの意味における哲學によつて形成され、この意味における哲學を表現する。國民性に一貫したものが無いといふことは、そのやうな哲學が失はれてゐるといふことではないであらうか。

日本の政治には思想がないといはれてゐる。その場合、思想といふのは、もちろん政治思想のことであらう。政治思想は必要であるが、政治思想の根柢には形而上學がなければならぬ。外國の全體主義にしても一定の形而上學を含んでゐるであらう。しかるにその日本における模倣者乃至追隨者たちは果してその形而上學までを深く把握してゐるであらうか。政治的イデオロギーの喧傳は盛んになされてゐる。けれども單なる政治的イデオロギーだけでは國民的性格の改造は行はれ難く、國民的性格の改造が行はれない限り、政治的イデオロギーも眞に國民を捉へることができぬ。日本に欲しいのはその意味において深みのある政治である。強い政治の要望が叫ばれてゐるが、ただ強いだけで深みのない政治は危険であり、またそのやうな政治は眞に強くなることもできぬ。必要なのは單なる政治思想を超えた思想である。

國民性の改造によつて政治は重要な關係をもつてゐる。政治が善くならなければ國民も善くな

らないであらう。先づ政治に一貫したものが出来なければならぬ。

最近ヨーロッパ戦争におけるドイツの勝利に刺戟されて、我が國においても科學の獎勵の必要が考へられるやうになつた。これは正しいことであり、善いことである。しかし一方科學が獎勵されるにしても、他方ではまるで反對の非科學的なこと、非合理的なことが依然として唱道されてゐるのである。そこに一貫したものがなく、哲學がないのである。政治は國民性を規定するが、他面政治はまた國民性の表現であるとすれば、政治に哲學がないといふことは國民に哲學が失はれてゐることを示してゐる。國民と哲學の關係は今日の日本にとつて一つの重要な問題であると思ふ。

東洋の道德、西洋の學藝といふのは佐久間象山以來、有名な合言葉である。日本人の哲學は確かに道德としてすぐれた長所をもつてゐる。しかしこの傳統的な哲學と西洋の科學思想とは必ずしも單純に一致し得るものではなからう。東洋の道德と西洋の學藝とを眞に綜合するためには、日本人の哲學が發展的に變化しなければならぬ。そのみでなく、現在の國民の道德的無氣力を見ると、ひとは東洋の道德などといつて安閑としてゐられるであらうか。新しい哲學の獲得によつて國民的性格が新たに形成されなければならない。すでにいつた如く、矛盾的に存在する短

所を匡救し得るためには、長所も全く新たな發展を遂げねばならないのである。

かやうな必要は、科學が國民生活の中へ入つてゆかねばならぬことから考へられるであらう。科學の發展は少數の科學者のみによつて期し得られるものではなく、科學が生活の中に入り、國民のあらゆる物の見方、考へ方が科學的になることがそのために大切である。しかるに我が國においては、科學者としては物を純粹に科學的に見てゆくが、國民としては全く非科學的な考へ方をしてみづから怪しまないやうな科學者も多いのである。ここにもまた一貫したものが缺けてゐるといふ一つの例がある。

科學が生活の中に入つてゆくといふことは單に成果としての科學を利用するといふことでなく、科學的精神が國民の哲學の部分になるといふことである。そしてそれは國民性の改造の問題と深くつながつてゐる。

國民的性格の新たな形成にとつて思想が必要であるが、もとよりそれは單に思想のみによつて可能なのではない。性格は行動において形作られるのであり、思想もまた行動の中から生れ、行動の中において發展するであらう。そこに國民性の改造と政治との關係が横たはつてゐる。

日本國民は今、支那事變といふ未曾有の大行動の眞中にある。この大事件は國民性に如何なる

影響を與へてゐるであらうか。もちろん、そこに我が國民性の美點の發露したものがあつたことは事實である。しかしまたそれと共に、その短所の暴露したところもある。戦争はそれ自體としては道德的に必ずしも善い効果をのみもたらすものでなく、却つて惡影響を及ぼし易い方面もある。戦争の道義的目的を高く掲げるといふことは、單に對外宣傳のためばかりでなく、國民の道德的頽廢を防ぐために大切なことである。

この場合道德的頽廢は先づ道德的無感覺として現はれるであらう。例へば闇取引である。今も盛んに行はれてゐるやうに思はれる闇取引は、慣れるに従つて國民を次第に道德的に無感覺ならしめつつある。そのほか賄賂、饗應などといふことに對しても、人々は次第に道德的無感覺に陥りつつあるのではなからうか。戦争の好影響のみが力説されて來たのに對して反省を要することである。すべて眞實を知ることが大切であるが、單に客觀的眞實のみでなく、自己の主體的眞實について、各自が考へてみなければならぬ。敗戦よりも恐しいのは國民の道德的頽廢である。それは惡性の病毒のやうに知らぬまに體内に浸潤し、いつのまにか、再び起つことができぬまでに、社會を衰弱させる危険があるからである。

かやうな道德的沈滞を救ふためには、國民の積極的な政治關與の道を開くことが最も肝要であ

る。これによつて何よりも國民のうちに殘存してゐる封建的意識を清掃することができ得るであらう。既に述べたやうに、今日最も警戒すべきものは時局に對する國民の封建的回避である。この回避は政治に對する自己の無力感から生ずる。國民を積極的に時局に協力させようと思ふならば、國民に政治を分擔させ、これに對する自己の責任を明瞭に意識させることが必要である。國民の一人々々に警官を付けることが不可能である限り、單なる取締によつて闇取引の如きものを絶滅させることは不可能であらう。國民が互に相戒め相勵み合ひ得るやうな組織が作られなければならぬ。かくして國民的性格の形成は國民再組織の問題につながつてゐる。

國民再組織はもとより國民をただ道具のやうに使ふために作らるべきものではない。むしろ今日取り戻されなければならぬのは人間尊重の觀念である。「人的資源」などといふ言葉が甚だ無雜作に使はれるやうに、人間を機械や馬匹などと同様に考へることがなくなり、人間が人間として尊重されるやうにならなければ、國民の道德的力は盛り上らないのである。單に強い政治でなく、深みのある政治が必要であるといふのは、その意味である。

人間を人間として尊重する風があつて初めて、國民の個人としての完成は期待されることができ得る。そしてこの個人としての完成を除いて國民としての完成を考へることができない。そのこ

とは現在、國民性の改造にとつて最も重要な點が残存せる封建的性格の克服であるといふことからも理解されるであらう。人間尊重の觀念があつて初めて國民性の改造といふことも眞面目な政治の問題になり得るのである。人間尊重の觀念は犠牲の觀念と相容れないものではない。社會のために身を犠牲にすることは個人の道徳である。しかしつねに個人の犠牲をのみ要求する社會は道徳的であるとはいへない。人間尊重といへば、直ぐに個人主義だと考へるのは間違つてゐる。時局に對する國民の封建的回避を近代的個人主義の現はれの如く見る認識不足こそむしろ、今日の政治の無力の原因である。

文化政策論 — 1940.12 『中央公論』

一

我が國の政治に新しさを齎らすものは何よりも文化政策である。なぜならこれまで我が國の政治には文化政策と稱するに足るものが殆んど全く存在しなかつたのであり、従つて文化政策を重んずる政治はそれだけで從來の政治に對して或る新しさを示し得るからである。これは既にしばしば述べてきたことであるが、いま私はこれを更に強調して繰返したいと思ふ。今日我が國の政治は新しい出發をしようとしてゐる。新しい政治は、ドイツの例に俟つまでもなく、文化政策に力を致さねばならぬ。しかも我が國においては特にこれによつて政治の新しさを國民に示し得るといふ特殊の有利な事情さへ存在してゐる。そのやうに從來日本の政治には文化政策の貧困があつたのである。

ここに政治の新しさといふのは先づひとつの心理的問題である。今日の政治的問題は或る意味

においてかやうな心理的問題であると考へることが出来る。國民の心理を掴むことは政治家に必要な條件であるが、我が國の政治家に乏しいのはこのいはば心理學者の資格である。官僚政治といはれるものの缺陷も、それが政治における心理的問題に對して無理解になりがちなる傾向をもつてゐることに由來する。新しい政治家は藝術家でなければならぬなどといふのも、彼がかやうな心理學者でなければならぬことを意味してゐる。最近軍部では國民の士氣作興について政府に要請するところがあつた。これは極めて注目すべきことである。國民の士氣作興のために考へねばならぬことは多いであらうが、ともかくそれが士氣作興といふ言葉で表はされるやうに、そこには或る心理的問題が横たはつてをり、文化政策のあづかるべき役割はその場合大きいであらう。文化政策の意義を理解するためには、先づ政治における心理的問題の重要性が理解されねばならぬ。

この時局において文化政策の如きは不急の事業であると言ふ者があるかも知れない。それは政治における心理的問題の重要性を理解しないのみでなく、文化の意義をも理解しない意見である。文化を單なる贅澤、單なる裝飾の如く、要するに不急のものの如く考へる風をなくすることが、それ自身文化政策の目標である。例へば藝術の起原を勞働に結び附ける學說には異論があり

得るにしても、音楽や歌謡が仕事の能率を高めるといふことは、工場においても農園においても實證されてゐる。文化政策の實行は生産の向上のためにも必要である。尤も、これまで文化といはれたものに單に消費的なものが尠くないことは事實である。さうであるとすれば、それに對して生産的な文化を新たに作ることに努力するのが文化政策の重要な目標でなければならぬ。しかし他方このことをもつて文化の實用化をのみ目差すことは間違つてゐる。藝術の起原を遊戲から説明するが如き學說には異論があり得るにしても、あらゆる文化には何等か遊戲的なところがある。それ故に文化は我々の生活を明朗にすることができるのである。ただ實用化を目的としては、眞に實用になる文化を作るといふ目的も達せられないであらう。現存の諸事情は國民の物質的生活の縮小を餘儀なくしてゐる。もちろん我々はどこまでもこれに堪へてゆかねばならぬ。しかしながら物において貧しくなるからといつて、心までも貧しくせよといはんばかりの手段に出るのは、正しくない。我々は小乗的な道德主義が屢々かかる消極的なものになつてゐるのを見出す。人を追ひ詰めてはならない、何處かに餘裕を残しておかねばならぬ。健全な娛樂の必要は今日痛切である。たとひ物において貧しくとも心を裕かにするといふのが文化政策である。文化を贅澤物乃至裝飾品のやうに考へることは、それを一部の特權者のものであるかの如く見做す思想

と結び附いてゐる。新しい文化政策はかやうな思想を克服して、文化に國民的基礎を與へること
でなければならぬ。すべての文化は國民的基礎の上に立つことによつて生産的なものになり得る
のであり、反對に一部の特權者に屬することによつて單に消費的なものに墮落し得るのである。

文化政策は重要であるが、それは文化主義といふが如きものであつてはならぬ。經濟や政治の
諸部門における政策から離れて文化政策を考へることは抽象的である。文化政策は綜合的な政策
の一部でなければならぬ。かやうに政策の綜合性を要求することが眞に文化的といふべきであ
る。しかしまた他方、政策綜合化或は一元化といふことで、文化政策が文化政策として有する特
殊性や獨自性が否定されてはならない。眞の綜合はその中に含まれるものの特殊性や獨自性を殺
すことでなく却つて活かすことである。文化政策の如きにおいては殊にその特殊性や獨自性を認
めることが大切である。ところで文化主義が更に陥る誤謬は、文化を實生活から抽象して考へる
ことである。かやうな文化主義はもちろん東洋の傳統から遠く離れてゐる。日常性を重んじ、文
化を生活的にするといふのが我々の古い傳統である。文化政策の對象となるのは、文學や美術の
如きもののみでなく、また生活文化でなければならぬ。文化とは、言葉の定義に依れば、與へら
れたもの、自然のものに働き掛けて人間が作り出すところの一切のものである。人間は環境か

ら働き掛けられ、逆に環境に働き掛ける、そこに形成されるものが文化である。文化は人間の外部に作られるのみでなく、人間自身もまた文化的に形成されるものである。彼は文化的環境から形成されるものとして文化的なものである、そして彼は自己自身であるところの自然（人間の自然）に働き掛けてこれを形成してゆく。ギリシア人が文化の重要な要素と考へたギムナスティケー（體育）もかかるものとして文化に屬してゐる。文化政策といへば、文學や美術のことをのみ考へる文化人の陥り易い偏見が先づ訂正されねばならぬ。今日重要な文化政策の對象といへば寧ろ厚生に關することであり、また特に科學であり、教育であり、宗教である。かやうにして文化政策が文化主義の抽象性に陥らないためには文化の綜合的な概念が確立されねばならぬ。その基礎において綜合的な文化政策は可能になるのであり、その綜合性が今日最も必要なのである。個々の文化部門に對する政策もかかる綜合的な見地のもとに定めらるべきものである。

二

文化政策にとつての一般的な前提は政治の文化性である。政策の主體ともいふべき政治に文化性がないならば、文化政策は考へられない。自己自身に文化性をもたぬ政治によつて適切な文化

政策が立てられようとは思へず、假にかやうな文化政策が立てられたにしても、孤立的抽象的であつて現實に効果を擧げ得ないであらう。政治の文化性はいはばその中において文化政策が生長し得る雰囲気或は環境である。これまでの日本の政治に文化性が乏しかつたことは屢々指摘されてきた。今日の文化政策は、大政翼賛會の岸田文化部長が種々の機會に力説してゐるやうに、政治の文化性に對する要求から始まらねばならぬ。それは單に文化のために必要なことでなく、むしろ政治そのもののために、その明朗性と魅力とのために必要なことである。政治の文化性の有無はあらゆる處に現はれる。政治が文化性を擔ふことによつて、從來とかく政治に對して冷淡であつた文化人をして政治に眼を向けさせ、かくして文化政策の遂行のために彼等を協力させ得るに至るのである。大臣の演説のうちにも、官廳の達示のうちにも、宣傳ポスターの標語のうちにもそれを認めることができる。これらの場合問題は言葉に關係してゐる。新しい政治には新しい言葉がなければならぬ。新鮮で平易で明朗な言葉が求められてゐる。この點で新體制において考へ直さねばならぬものがあるであらう。そもそも新體制の魅力の一部が「體制」といふ言葉の新鮮さになかつたといへるであらうか。政治そのものが廣い意味においては文化に屬することを想起すべきである。哲學者があらゆる對象を自然と文化とに區分するとき、政治は疑ひもなく文化

に屬してゐる。もとより政治には單なる文化とは異なるもの、野蠻ともいひ得る力が必要である。文化人の好みに適すると否とに拘らず、その必然性が理解されねばならぬ。我々は文化的な、餘りに文化的な政治の弱さを知つてゐる。けれども文化を單に弱々しいものと考へることも同じやうに間違つてゐる。「知は力なり」といはれる如く、文化もひとつの大きな力であり、この力を利用することなしには政治は眞に強力になり得ない。文化政策に熱心であることは政治が自己を強力にするために必要である。單なる力に依る政治が持續し得ないことは歴史の證明するところである。政治が文化に屬することは、政治が技術であることから理解されるであらう。政治は力であるにしても、自然的なものでなくて技術的なものである。その文化性の缺乏は政治における技術性の缺乏を意味することになるのである。

政治が文化性を擔ふためには政治家が文化についての理解をもつてゐなければならぬ。それと共に必要なのは、文化人がまた政治に對する理解をもつといふことである。これまで文化人は、政治家に向つて文化に對する理解を要求するばかりで、自分が政治についての理解をもたうとする努力が足りなかつたのではなからうか。政治と文化との間に相互理解が成立しなければならぬ。政治家が文化に關心をもつことは必要であるが、文化政策の樹立や實行にあたつてはやはり

文化人の協力を求めることが大切である。専門家を尊重することを忘れてはならない。官廳で作つた文化映畫が失敗してゐる原因の一つは、官吏が文化人の眞似をして専門家を尊重しないためであるといはれてゐる。文化の綜合化を力説することは大切であるが、そのために専門家といふものの意義がなくなるのではなく、眞の専門家の意義は今後むしろ益々重要である。文化の綜合性は眞の専門家の協同によつて生ずるのである。或る科學者に文化映畫について相談したら、シナリオまで書いて寄越したといふが如きは笑ふべきことである。我が國の文化の缺陷の一つは眞の専門家が少いといふことであり、この「政治的」時代において危惧すべきことはそれが益々少くなりはしないかといふことである。文化人が政治に関心をもつことは大切であるが、そのために文化人としての特色を失つてしまふやうなことがあつてはならぬ。大政翼賛の趣旨は皆が政治家氣取りになることではなくて、各自がそれぞれ職域において奉公することである。徒らに政治的になつて、自己の職能における個人的完成を怠るやうなことがあつてはならないのである。

文化に對する愛があらゆる文化政策の基礎であることは言ふまでもなからう。これなくして如何なる眞の文化政策もあり得ない。文化に對する愛なくして單にこれを利用しようといふが如き政策は、眞の利用價值ある文化を作ることができぬ。もちろん、愛のみでなく理解が必要であり、

理解によつて愛も深まるのである。文化についての理解のないところに眞の文化政策があり得ないことは明かである。私は今ここで文化とは何かといふ問題を論ずることはできないが、文化政策の問題を考へるに差當り必要なものとして、その一二の根本的性質を顧みなければならぬ。

先づ文化は公のものの、公共的なものである。それは如何なる人の手によつて作られるにしても、作られるや否や、彼から離れて公共的なものになる。それは甲のものでも乙のものでもないところのいはば第三の世界に入るのである。哲學者は文化は意味とか價值とかを擔ふものであると言ひ、この意味とか價值とかは超個人的なもの、或は客觀的なもの、或は超越的なものであると述べてゐる。かくの如き意味とか價值とかが文化に本質的な公共性を構成するのである。次に文化は公共的なものとして人と人とを結合する。獨立な人間と人間とは文化を媒介として結び付き、互に關係する。そのことは何よりも言語において明瞭に理解されるであらう。言語は國民文化の最も根本的なものである。文化は或る第三の世界に屬するものとして人と人との結合を媒介するのである。人間を結合する力としての文化、言ひ換へると、社會形成力としての文化の意義が認識されなければならない。人と人との結合は文化を媒介とすることによつて公のものとなり、そこに眞の協同が成立する。文化の有するこの性質は協同性と呼ぶこともできるであらう。

文化のかくの如き一般的性質は今日の文化政策において特に顧みられねばならぬ。先づ必要なことは、文化の公共性を阻害してゐる閉鎖性の克服である。當然公共的に享受さるべき文化財が個人或は一部の者によつて閉鎖されてゐる場合は尠くない。技術の公開の如きもかくの如き見地から考へることができる。すべての文化をしてその本來の公共性を發揮させることが文化政策において必要である。文化の公共性に基く眞の協同行はれるために、特に現在も我が國の文化界の到る處に存在する派閥、この封建的閉鎖性が解消されねばならぬ。あらゆる文化人に公人としての自覺を喚び起させ、彼等をその職能に従つて新たに組織することが文化政策の重要な目標である。文化の再編成とは元來かくの如きことをいふのである。協同性が缺けてゐるといふことは我が國の文化界の弱點の一つであり、そのために文化の進歩が阻まれてゐることは大きい。最も公共的であり得る筈の科學の領域においてさへ研究の協同の精神が十分でない。あらゆる封建的閉鎖性を克服して眞の協同組織にまで再編成し、組織の力によつて文化の發達を促進しなければならぬ。文化政策の目的とするものは協同の喜びである。かやうにして全文化界に明朗性が現はれ、文化の公共性の土臺において各人が結合し協同すると共に、彼等の業績における明朗な競争が行はれる。協同と競争とは相容れないものでなく、ただその競争の性質が從來の自由主義的の

ものとは異つてくるのである。文化政策が政治に明朗性を齎らし得るといふのも、文化の本質的な協同性と公共性とに依つてである。

文化の公共性と協同性とは、すべての文化が國民のものとなるべきことを要求する。啓蒙や普及が文化政策の重要な部門であることは言ふまでもない。それは廣く教育の問題に關係してゐる。文化の普及において先づ注意すべきことは、それが俗流化に陥らないことである。啓蒙と俗流化とを明確に區別し、眞の啓蒙に努力しなければならぬ。文化においてはつねに質が問題であるといふことを忘れてはならない。次に考ふべきことは、單に成果を普及するに止まらないで、方法について啓蒙するといふことである。今日最も必要とされてゐるのは科學の普及であるが、その場合にも知識を單に知識として詰込むのではなく、科學の方法を擲ませることが大切である。重要なのは單なる結果でなく、結果に對する過程であり、方法であり、科學的精神である。これは從來の我が國の教育の缺陷に鑑みて特に強調されねばならぬ。更に考ふべきは生活化といふことである。科學においても科學の生活化が肝要である。科學の生活化のためには科學的知識のみでなく、技術や機械が國民の日常生活の中に持ち込まねばならぬことは言ふまでもないが、それのみでなく科學的な物の見方、考へ方が國民生活の全領域に行き互り、これによつて生活の科

學化即ち合理化が起らなければならぬ。科學の生活化と生活の科學化とが伴はなければならぬ。かやうにして科學的文化の普及は國民生活を明朗にすることができ、科學的文化の特色は實にそれが有する合理性によつて生ずるこの明朗性である。科學の滲透するに従つてあらゆるものは明朗になる。明朗な政治、明朗な思想、明朗な生活を求めるためには、それらに科學性を與へねばならぬ。一般的な文化政策の上から特にこの點に注目することが肝要である。

ところで科學の普及において特にその方法の啓蒙を重要視するのは、いはば國民のすべてが科學者になり、どのやうに小さなことにおいても各自が發見的或は發明的になることを欲するためである。單に科學や技術の場合についてのみにでなく、あらゆる文化について、その普及は國民を單に文化の受用者にするといふことでなく、また彼等をめいめいの範圍における文化の創造者にするといふことでなければならぬ。およそ文化の本質に關する考察においては享受の立場でなく創造の立場に立つことが大切であるが、文化政策もまた同様に單なる享受の立場からでなく、創造の立場から樹立されねばならぬ。どのやうに小さなことについてであれ、すべての國民に創造の喜びをもたせることが文化政策の目差すべきことである。かやうにして「國民的天才」が掻き立てられ「國民文化」といふものが形成されるに至るのである。國民文化の形成にとつて文化

の普及の必要なことは言ふまでもないが、その普及が單なる享受或は受用の立場に止まることなく、創造乃至生産の立場に立つことが大切である。もちろん、國民文化といふものも少數の優れた文化人によつて初めて顯現するものである。しかしそれら少數の選ばれた者を支へる國民大衆が存在しなければならぬ。一人の大藝術家の背後には無數の小藝術家が存在し、一人の大科學者の背後には無數の小科學者が存在する。かくして國民文化の發達は可能になるのである。かやうな仕方では文化が國民の間に行き互ることによつて、國民文化といふものに必要な國民的基礎が與へられると共に、またまさにその國民的性格が與へられるのである。文化の國民的性格は、文化が上層に留まることなく、國民の間に深く滲透してゆくことから作られてくるのである。文化人と國民との間に存在する距離が克服されなければならない。文化人が國民の間にあつて異國人のやうに存在する状態がなくなればならない。兩者の間に通ずる言葉が生れなければならない。すべての文化人が公人として自覺するといふことは國民の一員として自覺することではなければならない。今日なほ文化人のうちに巢くつてゐる特權意識、この封建的殘存物が克服されねばならぬ。

次に國民文化の發達にとつて重要なのは地方文化の發達である。文化が大都市、特に東京に集

中してゐるといふ我が國の現状は決して幸福なものではない。地方文化の發達を圖るといふことは今日の文化政策における緊要な目標の一つである。しかるに地方文化を發達させるといふことは大都市の文化、東京の文化をただ地方に撒布するといふことであつてはならぬ。かくの如きは要するに既に言つたところの、文化の普及を單に受用の立場から考へて創造乃至生産の立場から考へないものである。それぞれの地方にそれぞれの個性のある文化の發達することが望ましいのである。文化の大都市における偏在は文化を單に消費的な性質のものにする危険をもつてゐるのであつて、生産的な文化が生れるためにはかやうな偏在が匡正されねばならぬ。文化が上から下へ、中央から地方へ浸入することによつて文化の國民的性格が明かに形成されてゆく。地方文化の發達を圖ることにおいて文化政策は國土計畫と提携しなければならず、文化政策はの場合むしろ國土計畫の一部分である。

三

今日我が國の文化政策における重要な目標の一つは文化の綜合的聯關の問題である。すべての文化はその構造上相互に密接な聯關に立つてゐる。この構造的聯關がいきいきと働くことによつ

て各々の文化は互に強め合ひ、その發達を助け合ふのである。しかるに我が國の文化の諸部門の間にはかかる総合的な聯關が甚だ不十分である。綜合大學と稱せられる所においてさへ綜合性の實が極めて乏しい。かやうな状態の原因をなしてゐるのは殘存せる封建的閉鎖性であつて、専門家的精神といふものではないのである。眞の専門家は他の専門の者から刺戟され示唆されることを欲するであらうし、専門は全体の中の専門として意義があるといふことを理解してゐるであらう。この問題は單に學者の間のみのことではない。例へば畫家と文學作家との間に密接な關係があるであらうか。作家と國文學者との間にさへ殆ど全く連絡がないのである。かやうな状態は速かに改善されなければならぬ。文化政策の任務は文化人の間の横の連繫を圖ることである。これによつて文化人の陥り易い獨善的傾向を破ることは健全な國民文化の發達にとつて必要である。それは相互の理解を深めて無用の摩擦を防ぎ、やがて思想の統一にも役立ち得るであらう。

文化政策が思想政策と密接に關係することは言ふまでもないが、思想政策について注意すべきことは、思想政策が單に思想政策として抽象化しないことである。從來かやうな抽象化が見られたのは、文化政策が甚だ貧困であつて、そのために思想政策は文化政策から遊離せざるを得ない状態にあつたためであらう。思想といふものは元來抽象的にあるものでなく、文化のうちに具體

化されてあるものである。かくの如きものであつて初めて國民的思想といひ得る。思想政策は文化政策との關聯において具體化されねばならぬ。これはまた文化の綜合的聯關の問題の一つの場合である。

しかるに文化政策の統一化にとつて障礙となつてゐるものに行政機構があるといふことは、ここで一言注意しておかねばならぬ。文化政策といへば、誰もが先づ文部省を考へるであらうが、實際においては現在文部省の司つてゐる部分は比較的少いのである。文部省は主として學校行政に當つてゐるのであつて、教育においても今日特に重要な職業教育は商工省の管轄になつてゐる。理化學研究所の如きでさへ商工省の管轄下にあるといふことである。ラヂオは逓信省に屬してをり、文化政策に密接な關係のある厚生部門はもとより厚生省に屬してゐる。そのほか地方文化は農林省に屬してゐる。かくの如き狀態においては綜合的な統一的な文化政策の樹立や實行は困難であるといはねばならぬ。行政機構を改革して文化省ともいふべきものが作られることは文化政策の進展にとつて必要であらう。

文化政策の綜合性が要求されるのは文化の計畫性のためである。文化統制とは文化計畫のことではなければならぬ。統制といふものは文化の自由主義的無政府狀態を克服してこれに計畫性を與

へるための手段に過ぎないと考へることもできるであらう。計畫性が完全に實現されるならば、統制はもはや統制といふものでなくなり、統制と自由とは一致するであらう。それ故に文化人にありがちな、統制に對する無用の恐怖をなくして、眞の計畫性の實現のために協力することが我々の任務である。統制に對してサボタージュすることではなく、それに協力して計畫性の速かに實現するのを期することが眞の自由を得る道である。自由とは單なる肆意、單に主觀的なものではない。秩序のないところに眞の自由はなく、文化政策の根柢にあるのは秩序への意志でなければならぬ。自由主義の文化の行き着くところにおいて人々は自己を超えたもの、客觀的なものの權威に對する感情を喪失した。かくて生じたものは自己自身の心の無秩序である。主觀主義的な自由主義はその究極するところにおいてニヒリズムに落ちて行つた。ニヒリズムは現代における廣汎な現象である。それは外に見えるよりも遙かに深いものである。このものを如何にして克服するかといふことが現代文化の最も本質的な問題である。かかる現代の精神的狀況に對する洞察が完全な文化政策にとつての前提である。かくてまた文化統制といふものは單に外的な問題ではなく、實に一つの内的な、精神的な問題である。

いづれにしても統制が畫一主義の弊に陥らないやうに警戒しなければならない。統一や一元化

は必要であるが、それは畫一主義と同じではない。畫一主義はむしろ我が國の文化政策がこれまで永い間陷つてゐた弊であつて、これを匡正することが却つて新しい文化政策の任務であると言ひ得るであらう。畫一主義は文化を貧困にするものであり、従つて文化政策の本來の意圖に反するものである。統一は多様の統一であつて眞の統一であり、眞に強力になり得るのである。内容のない統一は統一でさへない。文化といふものは實に豊富なものである。その豊富さに對する理解が文化政策の前提である。文化は様々の形、種々の内容を有することによつて、あらゆる人の心に、その隅々にまで喰ひ入り、かやうにしてそれは政治と結び附く場合政治に彈力や柔軟性や餘裕を與へ得るのである。畫一化は文化的でないのみでなく、眞に政治的であるとも言はれないであらう。一即多、多即一の辯證法が文化政策にとつても原理でなければならぬ。いま畫一主義の問題に關聯して更に考ふべきことは、文化政策はそれが向ふ對象に従つて分化されねばならぬといふことである。性の別、年齢の差、教養の程度、また職域の相違、地域の別等に従つて、その手段、方法等を異にせねばならず、畫一的であつては効果を擧げることできない。かやうにして文化政策は一般的な國民組織の問題に結び附くのである。その相手を明確にしない文化政策は全く效果に乏しいものである。文化政策の對象は少數のインテリゲンチヤでなく、國民であ

る。従つてそれは、國民組織との密接な關聯において展開さるべきものである。文化政策は國民組織の線に沿うて分化されてその中に入つてゆかねばならない。

今日我が國の文化政策が大陸における文化政策と不可分の關係に立たねばならぬことは、更めて言ふまでもないであらう。それに就いては他の機會にしばしば論じておいた。我々にとつて現在最も重要な關心になつてゐる大陸といふものが國內の文化政策の上でも生かされねばならないのである。日本の文化が大陸性を獲得するといふことは、對支文化政策といふ特殊の見地からのみでなく、世界の文化の將來の動向といふ一般の見地から考へても極めて重要なことであると思ふ。最後に私は外國文化の問題に一言觸れておかう。一國の文化の發展にとつて、外國文化との接觸は重要な意味をもつてゐる。日本の文化政策は徒らに排外的であつてはならず、否、徹底的に排外的であるといふことは實に不可能なことである。なぜなら、國民文化は生命的なものであり、すべての生命的なものはつねに環境のうちにおいて生きてをり、外國文化といふのは我が國民文化に對する環境の意味のものである。生命的なものは環境から働き掛けられ、逆に環境に働き掛ける、かかる交渉において生命は自己を存續し、發展させてゆく。環境から影響されることによつて自己を解體してしまへば生命はもちろん維持されない。周圍から働き掛けられつつ、逆

に周圍に働き掛け、自己を失ふことなく自己を主張し得るものが生命である。國民文化はかかる生命的なものである。外國文化は單に模倣されるために存在するのではない。それはそれ自身一個の個性であり、それとの生命的な交渉が根本的な問題である。外國文化との接觸は何よりも自國の文化に批判の機會を與へるのであつて、この自己批判といふものが國民文化の生命、その發展にとつて重要である。すべての生命的發展はそのうちに自己批判の契機を含んでゐる。なほ特に記しておかねばならぬのは、日本文化の發展にとつて滿洲や支那における文化の發達が重要な關係をもつてゐるといふことである。

およそ歴史的生命の法則の理解があらゆる文化政策の基礎である。國民文化の歴史的生命の根本法則としての傳承と創造との關係が文化政策において正しく生かされねばならぬことは敢て附言するを要しないであらう。

滿洲の印象 —— 1940.12 『知性』

九月なかばの或る日、海拉爾ハイルルから哈爾濱ハルビンへの汽車の中の光景を私は忘れることができない。

我々の汽車には滿洲里を経て來た多くの外國人が乗つてゐた。すべてで百七十人ばかりだといふ。彼等はドイツを追はれたユダヤ人で、たいてい家族連れであつた。老夫婦もあれば、小さな子供を連れた若い夫婦もある。大きなトランクの中からパンを出して食つてゐる男があるかと思ふと、魔法壇に詰めた牛乳を幼兒に飲ませてゐる女がある。彼等の或る一部は大連經由で上海へ行くのであり、他の一部は釜山經由で横濱に出て、それからアメリカへ渡らうとしてゐるのである。

外では細い雨が降つてゐた。冷い車室の隅に坐つて、彼等の運命について思ひに沈んでゐた私は、やがて、向側の席にゐた若い將校が話してゐるのを聞いた。

「やつらはかわいさうなものだな。何處か滿洲で降りるのか知ら。かういふ連中を安住させてやることが滿洲の建國精神でないのだらうか。」

恐らく彼は「民族協和」といふ言葉を思ひ出したのであらう。話し掛けられた他の若い將校は答へないで、ただ笑つてゐた。二人の青年士官から部隊長と呼ばれてゐた年輩の將校は、そのとき、これらのユダヤ人が上海とかアメリカとかへ行くのであるといふことを話した。そしてそれから半時間も経つたであらうか、私はその部隊長が近くにゐたユダヤ人の一人の男の子と一人の女の子とを側に寄せてドイツ語で——それはかなりたどたどしいものであつたが——話してゐるのを見出した。子供たちは軍帽を被つたり軍刀を吊つたりして満足さうに車室内を歩き廻つた。汽車が哈爾濱に近づいたとき、部隊長は子供たちの寫眞を撮り、アドレスを尋ねて、出來たら送つて上げようと言つた。

私の眼の底にはその前夜の光景が残つてゐた。満員の食堂車にはそれらのユダヤ人も多く混つてゐた。食事の時間が終つて、人々はコーヒーを飲んだりビールを飲んだりしてゐた。或る一組の日本人は酒の罎を自分で持參して飲んでゐたが、そのうち酔が廻つてくると、近くに坐つてビールを飲んでゐた中年のユダヤ人夫妻に向つて、コップに酒を注いで飲ませようとした。皆がはしやぎ始めた。妻君が先づ口を附けて、「うまい」といひながら飲んでしまつて、赤くなつた。さあ、それからといふものは、日本の宴會によくあるやうな雰囲気食堂車を占領してしま

つた。皆が無性にはしやいだ。人種間の隔壁は日本人には存在しなかつたのである。

日本人は元來あまり人種的偏見をもつてゐない。上海あたりの公園でイギリス人が「犬と支那人とは入るべからず」といふ制札を立てたといふ話はよく聞かされるが、かやうなことは日本人の場合には考へられないのである。海拉爾から新京へ歸つてきた翌日、私は兒玉公園に入つてみた。それはちやうど仲秋節の日であつたので、大勢の人が出て、芝生の上でも池の上でも楽しさうに遊んでゐた。日本人もをれば、滿人もをり、朝鮮人もをる。その風景は確かに私を感動させるものであつた。私は一方あの汽車の中のエミグラントを想ひ起すと共に、滿洲國の前途を祝福せずにはゐられなかつたのである。

そこで私は公園の群衆を一層仔細に觀察し始めた。なるほど、そこには日本人もをれば、滿人もをり、また朝鮮人もをる。けれども日本人と連れ立つてゐるのは日本人であり、滿人と連れ立つてゐるのは滿人である。日本人と滿人とが一緒になつて遊んでゐるといふのは見當らない。そしてそこになほ深く考へねばならぬ問題があることに私は氣附いたのである。

滿洲國の役所に行くと、日系の官吏と滿系の官吏とが一緒に仕事をしてゐる。これは民族協和の思想から出たものであらう。しかし聞くとところに依ると、かやうに日系官吏と滿系官吏とは公

の場所では一緒に働いてゐるが、個人的に交際してゐるといふのは稀だとのことである。それでは民族協和といふことも深く實質にまで喰ひ入らないのではないかと心配されるのである。

そこに先づ考へられるのは言語上の障壁である。この障壁が除かれなければならない。ひとりの旅行者であつてさへ、満語——それは實は支那語、北京官話なのであるが——を知らなくても滿洲を旅行することができると考へるのは、皮相な見解である。彼が自分で、眞に内部から、滿洲を調査し理解しようと欲するや否や、彼は満語の知識のないことを悔むであらう。實際、通りすがりの旅においてさへ、満語が話せなくても現在あまり不自由を感じなくてすむのは、新京即ち元の長春以南の滿鐵の經營地に過ぎない。日本語普及の點からいつても滿鐵には大きな功績があつた。

滿洲國の學校では日本語を「國語」として教へてゐる。日本語を學ぶことを滿人は必ずしも嫌がつてゐないやうに見える。といふのは、彼等にとつて日本語の知識は經濟的價值をもつてをり、日本語ができれば官廳などにおいても容易に就職し得るからである。しかしかやうな經濟的意義を離れて、果して滿人が日本語を眞に「國語」と考へてゐるかどうかは、疑問であらう。元來、國語といふものは一つの民族と共に生長したものであり、近代における民族國家の成立が國

語の成立であるとするれば、數民族から成る複合民族國家といはれる滿洲國において、日本語を國語と稱する意味は、從來の國語の概念とは違つたものでなければならぬ。滿洲における日本語はむしろ西洋中世のラテン語と同様に考へられるのが適當なのではなからうか。言ひ換へると、それは公用語として、また學者語として取扱はれるのが好いと思ふ。日本語が公用語として使用されることは東亞における日本の政治上の指導性に關係のあることである。そしてそれがまた學者語として使用されることは日本の文化上の卓越性に關係することである。滿人や支那人で日本語を知つてゐるといふことが、彼等の間で眞の有識者であるといふことの徵表となり得るやうに、日本文化の眞價を高めてゆくことが我々の任務でなければならぬ。

しかしながら滿人に日本語を學ばせることだけで足りると考へてはならない。我々日本人がまた滿語を習得することが必要である。外國語が上手なのは亡國の民のしるしであるなどといふ勝手な議論で、その學修を輕蔑する風があるのは遺憾である。滿語を學ぶといふことは、日本人がほんとに政治上及び文化上の指導性を擔つてゆく上にも大切なことなのだ。事實、滿洲においても實際に仕事をして効果を擧げてゐるのは滿語ができる人々である。滿語ができなければ、民衆の中へ入つてゆくことができないし、民衆の中へ入つてゆくことができれば、地についた仕

事をすることはできない。日本人は外國語も立派にできるといふことで、その文化的能力の優秀性、その餘裕のあるところを示さなければならぬのである。

牡丹江に行つたとき、滿鐵から滿洲國に入つてその省の要職にある人の話に、滿洲における日本人に最も必要なことは、滿語を學ぶことと異民族に對する禮儀を知ることであるといふことであつた。これは甚だ適切な意見であると思ふ。世界中で最も禮儀正しい國民であるといふことである。日本人が滿洲や支那において禮儀がないといふことには驚くべきものがある。新京あたりでも、滿人の使ふ日本語が下卑てくるといふことが、一部で問題になつてゐたやうである。それといふのも、日本人が滿人に對して下卑た言葉を使ふので、彼等は日本の紳士の使ふ言葉が下卑たものであらうとは思はず、その言葉を覚え込んで、日本人に向つて自分でも使ふやうになるからである。異民族に對して我々が如何なる場合にも禮儀正しい言葉を用ゐるといふことは、東洋における日本語の問題としても重要なことである。

或る日、或る義勇隊訓練所を觀に行つて、そこに泊めて貰つた私は、翌朝、驛へ出るために訓練所のトラックに便乗した。このトラックにはその青年が數人一緒に乗つてゐた。途中で滿人の、あの數頭の馬に曳かせた荷車に會つた。彼が道を避けようとすると、馴れない馬はトラック

の音に驚いて飛び上つたので、滿人は少しあはてたやうである。突然、私達の青年の一人が「馬鹿！」と叫んだ。その聲に私は驚くと共に、暗い氣持にならざるを得なかつた。私はその朝の訓練所の朝禮を想ひ起した。高原のすがすがしい朝の儀式には莊嚴なものがあつた。そこでは例によつて義勇隊の綱領が皆で朗誦されたが、その中にはもちろん「民族協和」といふ言葉があつた。たつた今、その言葉を高らかに唱へた青年の一人が、山を降りる途中、滿人に向つて「馬鹿！」と叫んだのである。トラックに會つて道を避けるのが何故に馬鹿であるのであらうか。その言葉は恐らく理由があつて口にされたものではないであらう。その青年に惡意があるとは思はれない。ただ彼は異民族に對する禮儀を全く知らないのである。

日本人の眞情には民族的偏見はないにしても、異民族に對する禮儀を知らないために誤解されるといふことが意外に多いのではあるまいか。禮儀は單に謙讓を示すために必要なものと考へてはならない、それは、また威嚴を示すためにも必要なものである。威嚴は恫喝からよりも禮儀から生ずるのである。禮儀を知らないために異民族に對する日本人に威嚴の足りないところがあるのではないかと思ふ。そこであのエミグランツが大勢乗つてゐた海拉爾から哈爾濱への汽車の食堂の中の騒ぎをみると、日本人の人の好きは分るにしても、禮儀のないために知らずに威嚴を失つ

てゐた點があつたのではないかと私は考へた。異民族に對する禮儀を知ることによつて威嚴を保つといふことは、滿洲における日本人の理解しなければならぬことであると思ふ。

生活文化と生活技術 — 1941.1 『婦人公論』

一

生活文化といふのはこの頃多少目につくやうになつた新しい言葉である。これまで文化といふと、すぐ文學とか美術とかいつたものが考へられ、生活文化などいふものは殆ど全く問題にならないのがつねであつた。科學の如きでさへ、從來は、文化とは異なる文明に屬するといはれ、物質文明と精神文化などと稱して、何か一段低いものの如く考へられたのである。かやうな見方が今日次第に拭ひ去られつつあるのは喜ぶべきことである。文化についての新しい見方は、先づ科學尊重の政策が現はれることによつて方向づけられ、そして次に生活文化といふ言葉が現はれることによつて擴げられたと見ることが出来る。尤も、この思想的變化はただ可能性においてそれらの特徴的な事實のうちに含まれてゐるのであつて、すべての人々において現實的であるわけではない。新しい文化概念をほんとに擯むためには、科學文化とか生活文化とかいふ言葉のうちに可

能的に含蓄されてゐる思想を現實的に展開することが必要である。

先づ生活文化といふ言葉のうちに含まれてゐるのは、生活に對する積極的な態度である。文化を意味する英語のカルチュアまたはドイツ語のクルトゥールといふ言葉がもと耕作を意味する言葉から出てゐるやうに、與へられた自然に働き掛けて人間の作り出すものが文化である。與へられたものをそのままにしておくとか、或ひは單に消極的にそれに對するとかいふのでは、文化はない。我々の生活もまた或る自然のものである。これに積極的に働き掛け、これを變化し改造してゆくところに、生活文化といふものが考へられる。生活文化といふ言葉は生活に對するこのやうな積極的な態度を現はすのでなければならぬ。その根柢には「文化への意志」がなければならぬ。もちろん我々の生活は最初から單に自然的なものでなく既に文化的なものである。我々の生活は、その内容においても、その形式においても、過去からの文化的傳統によつて浸透されてゐる。例へば我々の生活に日常缺くことのできぬ言語である。これは我々が初めて作るものでなく、我々の民族の遠い過去から我々に傳へられたものであり、我々はその中に産れ落ちるのである。あらゆる他の文化と同じく、生活文化もまた傳統的である。傳統といふのは過ぎ去つたものでなく、生きて働くものである。ところで傳統が生きたものであるのは、我々がこれを生かすに

依るのである。過去の傳統が我々に働き掛けるのは、我々の現在の行爲がそれに働き掛けるに依るのである。即ち傳統といふものも我々の働き掛けによつて眞に傳統となるのである。「汝の先祖から譲り渡された物を、汝が占有するには、更にそれを贏ち得ねばならぬ」、とゲーテは書いてゐる。生活に對する積極的な意慾がなければ、過去の生活文化の傳統の美しいものも活かされない。創造を通じて傳統も初めて傳統として存在し得るのである。

次に生活文化といふ言葉は文化があらゆる人間に關はるものであることを示してゐる。文化は、少數の天才にのみ關はるものでなく、また「文化人」と呼ばれる一部の人間にのみ屬するものでもなく、すべての人間に關係するものである。どのやうな人間も生活してゐることは確かであり、そしてその生活が即ち文化であり、文化であり得るのであり、文化でなければならぬのである。自然人もしくは原始人に對して文化人といはれる意味において、すべての生活者が文化的人間と考へられねばならぬ。藝術家が藝術作品を作るのと同じやうに、我々は我々自身と我々の生活とを作るのである。すべての生活者は藝術家である、彼の人間と彼の生活とは彼の作品である。問題は善い藝術家になるといふことである。記念碑的な文學や美術を作ることは少數の天才にのみ與へられることであらう。深遠な哲學や精密な科學を理解することは一部の知識人にの

み許されることであらう。しかるに生活文化はあらゆる人間に關はるものであり、しかもこれにおいて創造的であることは他のいはゆる文化の創造に劣らぬ價值のあることである。わけても婦人は生活文化に對して密接な關係を有し、一國の生活文化の狀態は何よりもその婦人の文化的水準を示すとさへいひ得るであらう。生活文化の重要性を考へるとき、これまで文化及び文化的活動に何等關係がないかのやうに見られてゐた婦人も、文化に對して重要な關係があり、従つてまた責任のあることが理解されるのである。

ここに生活文化といふものの本質が誤解されないために、それをいはゆる「文化生活」から一應區別して考へることが必要であらう。文化といふ言葉はもと大正時代に、以前の文明といふ言葉に對して流行したものであるが、その頃、例へば「文化住宅」とか「文化村」などいふ如く、文化といふ言葉を冠した多くのものが現はれた。その場合文化といふのは先づ舶來などといふのと同じく何か洋風のもの、バタ臭いもの、また最新流行のものを意味したやうである。日本のもの、傳統的なものの美しさはその際殆ど全く顧みられなかつたのみでなく、西洋的なものにしてもその本質的な深みから捉へられることなく、かくて文化生活の名のもとに恰も植民地的文化が出現したのである。文化生活といふものは輕佻浮薄なものとして心ある人から齟齬された。こ

のいはゆる文化生活に對して考ふべきことは、第一に、それが多くは外面的なもの、表面的なものであつたことである。眞の生活文化は單に表面的なものでなく、内容的なもの、實質的なものでなければならぬ。ただ表を飾ることでなく、内から充實させてゆくことが大切である。第二に考ふべきことは生活意識もしくは生活精神の問題である。いはゆる文化生活が歐化主義の弊に染りがちであつたのに對して、新しい生活文化は我々自身の自主的な立場において作られなければならない。もちろん偏狹で獨善的な排外主義に陷つてはならぬ、西洋の生活文化から學ぶべきものは學び、採るべきものは採つて、そこに獨自の生活文化を形成してゆくことに努力しなければならない。外國模倣の弊害といはれてゐるものが、實は、外國文化を眞に理解しないところから生じてゐる場合は多いのである。今日新しい生活文化の創造にあたつて我が國の傳統が一層深く顧みられねばならぬことは言ふまでもないであらう。

この新しい生活意識或ひは生活精神について考ふべきことは、あの文化生活の根柢にあつたのが個人主義もしくは自由主義であつたといふことである。人々が文化生活といふものに憧れたのは、從來の生活における種々の封建的なものから解放されて個人の自由な生活を求めるためであつた。いはゆる文化生活の様式は自由主義的、個人主義的であつた。しかも封建的なものの殘存

を克服することが我が國の生活文化の發展にとつて必要であつた限り、いはゆる文化生活にも重要な意味があつたのである。殊に從來その生活において特に多く封建的なものに縛られてゐた婦人にとつて文化生活といふものに對する憧れは大きかつたのは當然である。しかし今日の新しい生活意識乃至生活精神はもはや單なる自由主義に止まることができぬ。もちろん封建主義に逆轉するやうなことがあつてはならぬ。自由主義の長所を生かしつつこれを超えた協同主義が新しい生活文化の基調とならねばならない。從來の個人主義的な生活様式に對して、協同主義の生活様式が新たに形成されてゆかねばならないのである。この新しい生活文化の形成にとつて現在何よりも肝要なのは社會的訓練である。日本人は立派な國家道德をもつてゐるけれども、社會道德においては甚だ劣つてゐるといはれる。そのことは例へば今の交通道德の狀態をひとつ見ても明瞭である。新しい生活文化はさしあたり交通道德の向上の如きことから始まらねばならぬであらう。ところでかやうに日本人の間に社會道德が發達してゐないといふのは、歴史的に見ると、この國における自由主義の發達が十分でなかつたといふことに基いてゐる。自由主義は社會といふものを全く考へなかつたのではなく、却つてそれはいはゆる社會道德の發達に與つて力があつた。今日この社會的訓練といふものが協同主義の立場から新たに行はれることが必要である。新

しい生活文化は協同生活の種々の様式——隣組の如きもその一つの例である——を創造してゆかねばならないが、その際また各人の生活様式における個性の尊重といふことを忘れてはならぬ。協同と畫一とは同じでない。全體主義と稱するものが畫一主義の弊に陥らないやうに注意しなければならぬ。畫一主義は生活文化に關しても文化の貧困を結果する。めいめいが自分の個性的な生活様式を重んずることになつて初めて模倣とか流行とかの弊害もなくなることができる。個性とはもちろん單に特殊なものをいふのでなく、却つて特殊なものとの一般的なものとの綜合において眞の個性は成立するのである。我が國における生活文化或ひは風俗の改善にあたつて個性の尊重、従つてまた人格の尊重といふ觀念から出發しなければならぬものは甚だ多いであらう。

第三に、いはゆる文化生活において文化と見られたのは、音樂であるとか美術であるとか、文學であるとかであつて、それらのものを生活の中へ持ち込むことが文化生活であると考へられ、生活そのものの、この全く日常的なものもまた一つの文化であるといふ觀念がそこには缺けてゐた。例へば言葉、炊事、交際、風俗、このいはば全く平凡なものが人間の作る文化の重要な、基礎的な部分である。しかるにいはゆる文化生活において主として關心されたのは、レコードをかけるとか、ラヂオを聴くとか、本を讀むとか、映畫を觀るとかといふことであつた。そのことが

もちろん決して悪いのではなく、否そのことは生活文化の向上にとつて極めて大切なことである。しかしながら、いはゆる文化生活においては文化といふものが生活の低地に求められないで高所に尋ねられたために、そこにおのづから種々の弊害を生じたのである。先づ文化生活は銭のかかること、贅澤なことになりがちであつた。そしてそれは消費的な文化に一層多く關心した。文化といふものは家庭生活においてよりも家庭の外において求められねばならなかつた。そこにはまた一種の文化主義が現はれて、生活と文化とが游離し、文化に對する關心が生活に對する關心から乖離することになつた。生活と文化とは統一されねばならぬ。文化を生活的に考へるといふことは東洋古來の傳統でもある。生活文化の思想は、文化と生活との統一を、生活も即ち文化であるといふ根本觀念から出發して、いはば下から求めてゆくのである。いはゆる文化生活においてもその統一が求められたとすれば、それは上から求められたのである。日常的なもののように文化的意味を認め、その文化性を高めてゆくことが生活文化の思想であり、いはゆる文化もかやうな生活文化の見地から生活の中へ取り入れられ、これによつて文化と生活との乖離を克服してゆく。いはゆる文化生活が消費的な文化に一層多く關心する傾向があつたのに對して、新しい生活文化の立場においては生産的な文化が問題である。文化は國民をあらゆる意味において生産

的にするやうなものでなければならない。「生産的なもの、そのみが眞である」、とゲーテはいつた。いはゆる文化生活が少數の藝術家や學者の作つた文化を享受するといふ立場に立つてゐたのに反して、文化生活においてはすべての者が誰でも文化の創造に参加してゐるのであるといふ自覺が深められ、かやうにしてまた藝術とか科學とかいふものに對しても單なる受用の立場に止まることなく、それぞれに生産乃至創造の立場に立つといふことにならなければならない。藝術的精神や科學的精神が各自の生活の設計において、その個人生活においても、その家庭生活においても、その國民生活においても、生産的に、創造的に働くやうになることが大切である。文化生活といふものが少數のいはゆる文化人のみのものであるかのやうに考へられたのに反して、文化生活は全國民的な問題である。一國の文化的水準は少數の天才の業績によつて定まるのである。國民の文化生活の水準によつて、測られるのである。國民の文化生活の水準が高まることによつて、その他の文化にしても、國民的な基礎をもつた文化が作られ得るに至るのである。

もちろん既に觸れたやうにいはゆる文化、これを假に精神文化と呼ぶならば、その精神文化と、生活文化とを抽象的に分離することはできない。生活を一つの文化として捉へるところに、生活文化の觀念がいはゆる文化生活の觀念と異なる點があり、それによつて生活と文化とを統一的

に見ることも可能になるのである。生活文化にしても精神的でないのではない。他の文化と同じやうに生活文化もまた精神の産物であり、その民族の民族精神を表現してゐる。生活文化の發達向上のために精神文化が生活の中に取り入れられねばならぬことは論ずるまでもないであらう。音樂や美術や文學、そして何よりも科學と技術が生活の中に持ち込まれて、生活化されなければならぬ。それらの要素を除いて生活文化を考へることはできぬ。それらのものの生活化はまたそれらのものの發達のために廣い豐饒な地盤を作ることになるのである。かやうにして生活文化の觀念は究極において文化生活の觀念を否定するのでなく、ただそれに歴史的に結び附いてゐる間違つた前提を取り去つて、眞の文化生活の發達を圖らうとするのである。

二

新しい生活文化の形成には生活に對する積極的な態度がなければならないが、それは何よりも生活に對する愛といふものである。生活に對する愛、——このヒューマニズムがあらゆる生活文化の根柢になければならぬ。この愛は生活をより善く、より美しく、より幸福にしてゆくことを求めるであらう。封建的な忍従の道德に止まることなく、あらゆる狀況の中にあつて生活を向上

させてゆかうとするヒューマニズムの精神から新しい生活文化は生れてくる。しかし生活に對する愛は文化、とりわけ生活文化といはれる種類の文化に對する正しい理解と結び附かなければならない。その文化は生活を明朗に、健康に、また能率的にするものである。取り除くべきものは、文化を何か裝飾的なもの、贅澤なものとする思想である。

例へば娛樂である。娛樂は生活文化における一つの重要な要素であるが、娛樂といふものを何か餘分のもの、贅澤なもののか如く見る考へ方が今も存在してゐる。しかし娛樂は生活に缺くことのできぬものである。娛樂の意味を正しく理解するためには、生活を樂しむといふことの意味が正しく理解されねばならぬ。日本人は生活を樂しむことを知らないといはれてゐるのである。これは、一つには、明治以後の日本の社會が短日月の間に駈足で極めて多くのことを爲さねばならなかつたといふ事情にも依るであらう。また日本人のうちに今もなほ強く立身出世主義が存在してゐるといふことも、その生活をゆとりのないものにしてゐる大きな原因であると考へることができるであらう。生活を樂しむことはただ少數の人間、金持のやうな生活に餘裕のある者にのみ可能であり、許されてゐると考へるのは間違つてゐる。すべての人間がそれぞれの仕方で生活を樂しむことができ「生活の餘裕」をもつことができる。そのことは例へば支那人の生活を注意し

て觀察した者には容易に理解されるであらう。娯樂といふものを最初から贅澤なものやうに極めてしまふ間違つた觀念から出發すれば、それを錢のかかる方面、贅澤な方面に求めることになるのは自然であり、貧乏な者は最初からそれを斷念するのほかない。その間違つた觀念を先づ破棄して、その上で探求が始まらなければならぬ。娯樂といふものが日々の食事と同じやうに生活に必要なものであるといふ觀念があつたならば、すべての人は、自分の經濟に應じて毎日自分の食事を用意する如く、それぞれ自分の娯樂を工夫するやうになるであらう。娯樂といふものは生活にとつて餘分のもの、生活の外にあるもの、單に生活に附け加はつてくるものではなく、生活の中にあつて生活を構成すべき一つの要素である。娯樂は「生活の一つの形式」であるといふこともできる。このやうにすべての生活文化は生活に對して外部から附け加はつてくるものでなく、我々が生活を形成してゆく形式にほかならず、しかもこの形式は内容を離れたものでなく、むしろ新しい内容を生産してゆくものなのである。娯樂といふものは、生活の一つの形式として我々の力を普通に使用されてゐるのとは違つた方面に働かせ、或ひはまた我々の普通は使用されてゐない力を働かせる。樂しむことは怠けることではない。怠けることによつて人は眞に樂しむことはできぬ。ただ娯樂には平生とは違つた力の働き或ひは同じ力の違つた働きがあるのであ

る。そこで娯樂は我々がいはゆる「全人」となるために必要なものであり、かやうな意味においてそれは一つの立派な教養である。教養のために娯樂を求めるのでなく、娯樂がおのづから教養になるのである。専門的でない一般的教養は娯樂の形式で生活の中に入つてゆくといつても好いであらう。娯樂は生活の一つの形式として、生活の基調にはつねに或る娯樂的なものがなければならぬ。それによつて生活は明朗になり、健康になり、また能率的にもなるのである。日本人が長期的のことに向かず、文化上の仕事においても大きなものが少いといはれるのは、生活を樂しむといふことを知らないためではなからうか。永續的な活動のためには生活に娯樂の要素が必要であるといふことは、今日特に我が國の狀況において考へねばならぬことである。もちろん娯樂は目的のないものである。目的のある娯樂は眞の娯樂にはならない、娯樂には目的がなくて、しかもそれは生活にとつて合目的なものである。それはいはば「無目的の合目的性」であり、この點においてそれは藝術に類似し、一種の藝術であるともいひ得るであらう。娯樂を贅澤なものと考へる觀念を棄てて掛りさへすれば、娯樂は到る處に各人にとつてあるのである。ただそれには工夫が必要なのである。しかもこの工夫そのものが一つの大きな樂しみである。

ところで他のすべての文化においてと同じやうに、生活文化の形成においても技術が必要であ

る。生活文化もまた技術的なもの、技術的に作られるものである。そこには生活技術ともいふべきものがなければならぬ。従つて生活文化にとつても知識と訓練とが大切である。生活文化について語る場合、特にその技術的意義に注意されねばならない。ここに生活技術とは、單に金銭の遣繰算段とか或ひはいはゆる世渡りの術とかをいふのでなく、生活文化を作つてゆくことに關するすべての技術をいふのである。技術は窮迫から生れるともいはれる。物資の窮迫から物資を作る技術が要求されてくるやうに、生活の窮迫から生活技術が要求されてくる。もしも文化が贅澤なものに過ぎないならば、現在の事情において文化について考へることは許されないであらう。しかるにあらゆる技術は物を作ることによつて地上を豊かにすることができる。現在縮小を餘儀なくされてゐる我々の生活は、それが却つて新しい生活技術に動機を與へ、新しい生活文化の生産によつてその缺乏が補はれるのみでなく、更に豊富にされなければならぬ。これが生活に對する積極的な態度といふものである。娯樂の如きにしても、今日ともすれば暗くなり、消極的にならうとする生活に明るさを與へ、積極性を齎すために重要なのである。

生活文化もまた技術的に作られるものであるとすれば、その基礎に知性的なものがなければならぬことは明かである。技術は知性によつて存在する。近來しばしば現はれてゐる知性に對する

非難は全く不當である。知性をもつて單に批評するものの如くいふのは正しくない。知性とはむしろ物を作るものである、それは物を作るために物を知らうとするのである。知識人とは單に物を知つてゐる人間のことではない。元來、知識人とか文化人とかいふものは物を作り得る人間のことであつた。この觀念が今日すべての知識人の間に再生しなければならぬ。我々が知つてゐるどのやうな小さな物も、もと發見或ひは發明されたものであり、その中には嘗て極めて大きな量の知性の力が使用されたものも尠くないのである。すべての生活文化を生産乃至創造の立場から新たに見直すことを學ばなければならぬ。風俗とか道德とかいふものも元來發明に屬してゐる。生活文化もまた技術的に作られるものであるとすれば、そこに科學との結び附きが考へられる。この場合においても技術は科學によつて發達することができ、科學的技術によつて作られた生産物即ちいはゆる文明の利器が生活の中に利用されるといふのみでなく、生活技術そのものが科學的にならなければならない。生活文化の形成は工場における生産と全く同じに考へることはできないであらう。しかもそこにも科學が浸透しなければならぬ。風俗の如きものも科學的知識と科學的思考方法とに基いて改善されねばならぬところが多いのである。かやうにして合理性が生活文化の中に行き互ふことは生活を明朗に、健康に、また能率的にする所以である。

しかし生活文化は機械的技術とは異るといはれるであらう。その技術は各人において人間化され、個性化されたものでなければならない。なるほどさうであるとするなら、そこにはしかしまた手工業の職人に似た知性と技術があるべき筈である。更に生活文化には感情的なもの、美的なもの、趣味的なものがなければならぬといはれるであらう。確かにその通りであり、それは強調されねばならないことである。けれどもその際先づ考ふべきことは、合理的なもの、従つてまた能率的なものの持つ美しさである。美しいものは贅澤なものでなく、却つて最も合理的なものである。機械にしても、能率的な機械ほどその形においても美しい。生活文化の基調に趣味的なもの、感情的なものがあることは極めて大切であるが、しかし次に考へねばならぬことは、藝術の如きにしてもただ感情や趣味だけで生れるものではないといふことである。そこには技術がある。藝術的創造にも技術が必要であるやうに、生活文化の形成にもその技術がなければならぬ。どのやうな物にしても、物にぶつつかつて仕事をする人は皆、技術が大切なことを理解してゐる。その対象が物質であらうと、人間であらうと、そのことには變りがない。我々是我々の生活において自分では意識しないでそのやうな技術を使つてゐるといふのが普通である。既に歩行といふことが一つの技術であり、我々はこの技術を習得するために過去において多くの訓練を経て

來たのである。我々が無意識に使つてゐる技術を技術として自覺するところに生活文化の改善の端緒が擱まれるであらう。生活は我々が形成してゆくものであり、そしてすべての形成には技術がなければならぬ、——この考へ方が基本のものである。生活技術に必要なのは單なる知性ではなく叡智であるといつても、叡智もまた技術的である。西歐的知性に對して東洋的叡智といはれるが、その東洋的叡智といふものは實に叡智が技術的なものであることを最も深く理解したのである。「道」といふものは單なる道德法の如きものでなく、實に技術的なものであつた。

かやうにして生活のあらゆる部面に技術があるとすれば、それらの技術の全體を統轄し秩序附けるものが必要であらう。そのものもまたそれ自身技術的である。それは技術の技術ともいふべきものである。それは國家の政治にも比し得るところの人間生活における最高の技術である。それは全體に關するものとして理念的なものでなければならぬ。^{イデー}理念といふのは全體性の觀念である。かやうに生活技術の全體を統轄する技術、技術の技術ともいふべきもの、この理念的技術的なものが叡智にほかならない。それは技術の技術として單なる技術以上のものであり、それ故に叡智と呼ばれるのである。個々の生活文化の改良はもちろん必要なことであるが、そこにはつねにかやうな意味における叡智がなければならぬ。生活文化の問題においても全體的な見方に立

つことが大切である。

外國語の不安 — 1941.2.15 ~ 19 『中外商業新報』

先日或る新聞の投書欄に一人の生徒のこんな投書が載つてゐた、彼が電車の中で試験準備のために英語の單語を書いたカードを見てゐたら、一人の男が「いまごろ英語の勉強とは何だ」と嘸鳴つたので、「文句があるのなら文部省に言へ」と返答すると、その男はいきなり彼を殴り附けた、そこで彼は「外國語禍」と題して世間に訴へてゐるのである。

このやうな不安を感じてゐる者は他にもあるやうである。私の知人の中にも、近來は電車の中で横文字を読むことはやめにしたといつてゐる者があり、現にそのやうに私に忠告してくれた者もある。私自身は、今も時々必要があつて電車の中で外國語の本を見ることがあるが、幸ひにまだ一度も問題にされたことがない。もはや問題にするに足りないと思はれるほど私も老人組に見られるやうになつたためであらうか。それにしても外國語に關して一種不安な空氣の存在する感じが感ぜられる。

あの不幸な青年は、殴られたことに反撥して、その後却つて一生懸命に英語を勉強し出したで

あらうか。それとも殴られたことに氣を腐らせて、英語の研究を全くやめてしまったであらうか、そのいづれでもあるまい。恐らく彼はある不快と不安を感じながら何處かでやはりかのカードを見てゐるであらう。さうでなければ學校の試験がうからないといふ嚴然とした事實が存在するからである。全く、文句があるのなら文部省に言へである。

この間も議會で一議員が學生とスパイ問題を論じてゐたやうである。それによると、學生が外國語の勉強のつもりで外國人に近付いて話をする、それがぎつかけになつて外國人からスパイされることになるといふのである。果してかやうな事實が何かあつたためであるかどうか。外國語を勉強してゐるためにこのやうな嫌疑がかかるものとすれば、これは「外國語禍」といふもので、いつそ勉強をやめてしまつたのがよいと考へられるであらう。

ともかく近年外國語教育は不安な状態にある。外國語教育廢止論が出て來て以來、教師も生徒も、外國語を教へるにも學ぶにも、熱がもてなくなつてゐるやうである。ただ學校の規則にあるからやつてゐるといふまでで、形式的で冷淡になつてゐるのではあるまいか。その上、語學の教科書の内容について喧しくいはれるやうになつたし、また爲替管理のために洋書を入手し難いところから大學などでも演習に使ふ本に困るといふ状態である。

いつたい文部省では外國語教育をどうするつもりであるか、その方針を十分に明確にして、もし現在のやうに外國語教育を續けてゆくつもりであるのなら、教師も生徒も安心して、自信をもつて、勉強することが出来るやうにしてやる必要があるのではないかと思ふ。これは特に世間に對する關係においてその必要があるのである。この頃國語教育の問題が盛んに論ぜられ、外國語教育の問題は表面から消えたやうであるが、不安は解消したのではなく、一層深刻になつてゐるのである。

この前の世界大戰の時、その影響でドイツの本が來なかつたことがある。私がドイツ語を習つたのはその時分であつた。その頃ドイツの本を専門に輸入してゐた本郷の南山堂をよく覗いてみたが、ストックになつてゐた本がすべてあるだけで、新しいものは入つてこず、そのストックも次第になくなるといふ有様であつた。この頃丸善へ行くたびにいつもあの頃の事が思ひ出される。

高等學校の友人に小田秀人といふのがゐて、レクラム版のカントの『純粹理性批判』の、しかもかなり傷んだのをどこかの古本屋で見附けてきた。それが私どもにはひどく羨しかつたものである。小田も得意で、散歩に出る時などにもそれを離さないで持つてゐた。ドイツにカントとい

ふ偉い哲學者のゐたことは聞いてゐたが、その人の本を見たのは私にはこの小田の本が初めてであつた。

私どものドイツ語の先生は昨年亡くなられた三並良先生であつた。先生は病身でよく講義を休まれ、たまに出てこられた時にはドイツ語はあまりやらないでほかの話をして下さつたが、或る時カントを勉強するにはコーヘンの書いたものを讀むのが最もよいといふことを話された。私は頻りにその本が見たくなり、柏木の先生のお宅を訪ねて見せて戴いたことがある。コーヘンの『カントの經驗の理論』である。それを借りて讀んだのではない、手に取つて見るだけで既に幸福を感じたのである。

やはりその頃のことであつた、或る著名な學者が、ドイツから本が來なくなると日本の學問は衰へるといふ意見を發表して問題になつた。それに對する反駁が出て、到る處で議論の種になつた。尤も反對論にしても、一般に外國の文化を排斥するといふものはなく、ドイツ風の學問の缺點を指摘したものも多かつたやうに覺えてゐる。

今日再びヨーロッパの戰爭で洋書を手に入れることが困難になつたが、事情はあの頃とはまるで違つてきた。第一現在、外國書が自由に來ないために日本の學問が衰へると公言して憚らない

やうな學者はゐないであらう。反對に日本的科學といふやうな議論が盛んになつてきた。外國語に對する青年學生の關心もあの頃とはまるで違つてきたやうである。學校の先生にきいてみると、學生の語學の力が次第に低下してゆく傾向があるとのことである。もちろん日本の學問はあの頃に比較して進歩したであらう。ともかく今日では『純粹理性批判』が岩波文庫本で讀めるやうになつたのである。それだから語學の勉強も必要でなくなつたと考へられるかも知れない。この頃傳統といふことが喧しくいはれ、東洋の古典、日本の古典の研究が勧められてゐるのはまことに結構であるが、しかしそのために學問上においても金利生活者の寄生主義が生じ、外國のものに關しても自分で新しいものを開拓してゆくことがなくなり、翻譯の出でゐるものだけを讀んですませるといふ風が若い人の間に多くなりつつありはしないであらうか、學問においても、新たに蓄積してゆくことを考へないで消耗するだけになるのは危險である。

或る人は外國語は不要であるといふ。いや、さうではない、それは必要だと他の人はいふ。しかも二つの立場において、絶對的にさうであるかのやうに考へられてゐる。語學の如く手段と見られ得るところの多いものにおいてさへ、物を絶對化して見る主張が盛んであるといふことが今日の特徵である。

現在、外國語の不安がどうして生じてゐるかといふと、外國語に對する教育上文化上の方針が定まつてゐないといふことに原因がある。その方針が定まらないのは、根本的に見ると、何事も絶對化して考へずにはおかぬといふ考へ方が存在するためではないかと思ふ。それだから一見矛盾したことのやうではあるが、外國語の不安といふものは絶對主義から生じてゐることになる。

いつたい日本人には物を機能的に見るといふことが足りないやうである。物を機能的に見るといふのは物を働きのついて見てゆくことであるが、物を働きのついて見るといふのは物を他との關係において見てゆくことである。そして物を關係において見てゆくと絶對的といひ得るものはない。ある關係において必要なものも、他の關係においては不必要であり、或る關係において善いといはれるものも、他の關係においては悪いといはれる。人間と人間との關係にしても、絶對に味方であるとか絶對に敵であるとかいふことはない。國と國との關係にしても、機能的に見てゆくと、同じことになるであらう。ところが絶對的な見方といふものは、物を機能的ではなく實體的に見てゆくのであつて、その場合には、一つの物はそのものとして、その不變の本質において、善いと考へられ、味方であるといはれ、これに反して他のものは同様に絶對的に悪いと考

へられ、敵であるといはれることになるであらう。そしてかやうな絶對的な見方が近年わが國では次第に強くなつてきたやうである。

物の絶對的な見方は形而上學的であり、機能的な見方は科學的であるといふことができる。機能的な見方に依ると何事も相對的になつてしまひ、我々の實踐に據り所がなくなると考へられるかも知れない。けれども機能的な見方は單なる相對主義ではない。それは關係論的ではあるが、關係論的といふことと相對主義的といふことは區別されねばならぬ。實踐には何か絶對的なものが必要ではあるが、しかし實踐はすべて關係的であるといふことを考へねばならず、さうすると、ある點において相對主義と見られ得るところがあるにしても、機能的な見方がどこまでも必要になつてくる。

去年の夏滿洲の各地を歩き、人から聞きもし自分で見もしたことは、滿人の間でほんとに仕事をしてゐる人は滿語のできる人であり、白系露人の間でほんとに仕事をしてゐる人はロシヤ語のできる人だといふことである。この事實は、機能的に考へると、日本が大いに飛躍しようといふ場合には外國語を學ぶ必要が大いにあることを語つてゐる。國粹主義的なドイツにおいて外國語の學習が獎勵されてゐるといふことは、絶對主義的に見えるナチスにも機能的な考へ方が強く存

在することを示すものである。それが科学的なところである。

天才論 —1941.4『知性』

天才といふものも一つの歴史的社會的現象と考へられるであらう。それは天才運動とか天才時代とかいふ言葉で現はされ、人間社會の一定の狀態と結び附いてゐる。かくて例へばチルゼルのイタリアのルネサンスと天才運動との聯關を明かにしようとした。またハインリヒ・フォン・シュタインはイギリス革命と天才運動との繋がりについて語つてゐる。そしてゲルヴィヌスは天才時代をフランス革命の先驅と稱した。これら二つの政治現象のいはば中項として、それら政治史上の出來事を內的に制約してゐる精神的狀況の一つの徵候として、あの天才時代が存在した。ドイツではゲーテにおいて近代の天才的人間の典型が見られたのみでなく、カントによつてこの天才性の概念の哲學的基礎附けと評價が行はれた。シルレルの美的教育に關する第二書簡における、「時代の政治的問題を美學によつて解決する」といふ言葉は、この時代の精神的傾向を特徴的に言ひ表はしてゐるであらう。

今日の社會的政治的現象における合言葉は「天才」ではなくてむしろ「指導者」である。この

二つの概念が歴史的に含蓄する意味を明瞭にすることは、今日の歴史的現實を把握するために重要であらう。天才の先驅者は「英雄」であつた。原始的な英雄崇拜の段階においては人的要素と物的要素とがなほ分離してゐなかつた。といふのは、崇拜者は彼の英雄と物的目的を共通にしたのである。かくて將軍はその士卒から、豫言者はその信者から、學派の頭目はその弟子から驚歎され崇拜されたが、反對の黨派の統領はただ憎惡を喚び起すのみであるといふのがつねであつた。この黨派的な英雄崇拜から段階的に絶えず一層形式的な評價が現はれてきた。今や勇敢な敵はもはや憎惡をもつて見られることなく、むしろ既に或る尊敬をもつて見られるやうになつた。平和な心の殉教者は獻身的な闘士と同時に且つ同様に稱讃されるやうになつた。即ちチルゼルの言葉によると、黨派的な人物評價は形式的無黨派的な人物評價へ推移したのである。實際、我々の時代においては全く違つた領域における偉人、全く反對のことがらに奉仕する者が同じやうに天才と呼ばれてゐる。かやうな形式化は人々の關心が物よりも人間に、客觀的なものよりも主觀的なものに向ふやうになつたことと結び附いてゐる。天才の概念の成立は近代の主觀主義的傾向と密接な關係をもつてゐる。それは心理的には内的生活に對する反省を前提してゐる。その場合物的な仕事よりも人間的な仕事の能力に、外部からの影響よりも内部の、生得の素質に、また内

的生活の種々の面のなかでも最も主觀的な、物的に確定するに最も困難なものに注目され、かくて感激や靈感、すべて非合理的なもの、合理的に習得されないものが天才の特徴と看做される。

浪漫的性情が天才主義の出現の地盤であつた。人間は個性的なもの、特異なもの、他と共通ならぬものに從つて評價され、かくて大衆との關係から切り離されて、孤獨であること、理解されないといふことが天才の特徴であるかのやうにさへ思はれた。今日の指導者の概念は天才の概念における右の如き形式化と主觀主義とを克服するものでなければならぬと考へられるであらう。しかしながら天才の概念がもはや無駄になつたのではない。指導者そのものが今日においては天才であるといはれるであらう。天才とは何かといふ問題は、指導者の問題にとつても決して無關係ではない。指導者が舊い英雄に墮することのないためには、天才の概念を媒介にして指導者の概念が確立されねばならないであらう。かくて「時代の政治的問題を美學によつて解決する」といふことは、今日或る意味において再び必要になつてゐるのである。

この場合私はカントの天才論を顧みようと思ふ。カントの天才論が興味があるのは、先づそれがいはゆる天才時代の哲學的反省の產物であるためである。この時代のドイツの天才論はフランス、殊にイギリスの文學や思想から大きな影響を受けてゐるが、カントの天才論も同様であつ

て、とりわけジェラードの『天才論』の影響が認められる。しかしまたカントの天才論において興味があるのは、彼があのだウラム・ウント・ドウラングの天才運動に對して他方、例の如く冷靜な、批評的な、懷疑的な態度をとつてゐるといふことである。それは天才主義的な天才論として興味が深い。もちろんカントの天才論が重要であるのはその哲學的内容のためである。一般的にいふと、カントによつて確立された主觀主義の哲學はドイツにおける天才運動の地盤を準備したと見られ得るのであつて、カント哲學から出立したドイツ浪漫主義の哲學、フイヒテの自我哲學、シェリングの藝術哲學等が天才時代の思想的背景となつた。カントの天才論は『判斷力批判』の中で最もまとまつて取扱はれてゐる。しかしシュラップの研究が明かにしてゐるやうに、彼はたびたびの人間學講義の中で既に天才について論じてゐる。天才の問題は彼にとつて元來人間學の問題であつた。他方彼の論理學講義が示すところによると、美的完全性或ひは後にいふ美的判斷に關するカントの説は、論理學と感覺論との對比から出てきてゐる。かやうにしてカントは『判斷力批判』において人間學と論理學とに分れて存在する材料を内面的な統一にもたらずといふ興味ある試みをなしたと見られ得るのであつて、これによつて天才論と美的判斷の批判とは相互に豊富にされることになつた。即ちカントの天才論は心理學と論理學とを統一す

るものとして重要な示唆を含んでゐるであらう。しかるに翻つて考へると、カントが彼の先驗的批判主義の立場から感覺論と論理學との關係を最も根本的に論じたのは『純粹理性批判』においてであり、そしてその中で彼は感性と悟性とを根源的に媒介するものとして構想力を考へたのである。ちやうどそのことに相應して、カントにとつて天才の問題は構想力の問題であつた。天才の論理は構想力の論理でなければならぬであらう。これがまた私には重要と思はれる點である。

さてカントは、ニコライによつて傳へられる人間學講義の中で、人間の心を資質、才能及び天才に區別した。資質は物を把握する力をいひ、才能はしかし物を生産する力をいふ。資質は教育されることの容易さであり、才能は物を發明することの容易さである。即ちカントはすでに才能（タレント）について、物を作る力に關してのみこれを認め、單に物を容易に理解する力は才能とは別の資質（ナトゥレル）のことであると考へた。生徒に必要なのは資質であるが、教師にはしかし才能が必要であるとも彼はいつてゐる。教師は自分で形態と作品を產出し得る者でなければならぬ。能才にしてすでにさうであるとすれば、天才はもちろん物を作るといふ見地から見らるべきものである。天才は創造的才能である。才能は教育を必要とするが、天才はその必要がなく、むしろあらゆる技巧（クンスト）を代位する、それに屬するものはすべて生得のものであり、

従つて技巧とは反對のもの、自然のものである。自然は物を理解しないであらう、物を理解するといふことは人間の資質である、しかし自然は絶えず物を作る、天才はかかる自然の如きものであると考へられる。天才が創造的才能であるといふのは、カントによると、あらゆる規則なしに物を作るといふことである。それだから天才でないのに天才と思はれようと欲する者は、規則を捨て、これによつて天才の外觀を與へようとする。しかし規則はその價值を保有してゐる。天才でない者は僭越にも規則を捨てようとしてはならぬ。天才は教育によつて作られない、ひとは天才を喚び起すことはできるが、能才を天才にすることはできない。「かやうにしてひとは何人にも哲學を教へることができぬ、けれども哲學に對する彼の天才を喚び起すことはできるのであつて、その場合彼が天才をもつてゐるかどうかが明かになる。哲學は天才の學である。」天才は創造的才能と呼ばれ、また發明の概念と結び附けられた。「學問の發明には天才が、その修得には資質が、それを他に教へるには才能が必要である。」あらゆる藝術は言ふまでもなく天才のものである。中位の天才といふのは矛盾である、かやうな者は能才に過ぎず、天才は或る異常なものである。天才は稀である、言ひ換へると、毎日何物かが發明されてゐるわけではない。尤も發明といふものにも、才能を教育によつて完成させ、かやうにして規則の導きに従つて發明するとい

ふ場合があるであらう。しかしながら新しい方法を發明するといふことは教育によつて學ぶことができぬ、とカントはいつてゐる。天才は規則に束縛されるのでなく、彼が規則の模範である。天才が規則なしに物を作るといふことは、彼の作つたものが規則に合つてゐないといふことではなく、むしろ反對である。「作られるあらゆるものは規則に合ふものでなければならぬから、天才は規則に合つてゐなければならぬ。」それだからひとは彼の作品から規則を作り得るのであり、かくして天才は模範となるのである。天才は規則の意識なしにしかも規則に合ふものを作り出すのである。

ところで天才は人間の特に如何なる能力に關係するであらうか。人間學についてのカントの講義は一致してこれを構想力に歸してゐる。天才には獨創的な構想力が屬する。構想力のみが創造的である。あらゆる天才は主として構想力の強さとその創造性に基いてゐる。かやうにして『實際的見地における人間學』の中では、「構想力の獨創性は、概念に一致する場合、天才と呼ばれる」、と定義的に記されてゐる。概念に一致しない場合、それは單なる空想もしくは妄想に過ぎぬ。概念に一致するといふのは規則に合つてゐることであり、また悟性に適つてゐることである。悟性は規則の能力にほかならない。「天才にとつての本來の領域は構想力のそれである。な

ぜならこのものは創造的であつて他の能力よりもより少く規則の束縛のもとに立ち、そのためにそれだけ獨創的であり得る。」しかし構想力の自由な戯れは悟性から導來されたのではないといへ悟性に適つたものでなければならず、さうでないそれは妄想に過ぎないことになる。同じ箇所においてカントは「發明」と「發見」とを區別してゐる。發見といふのは、以前から既に存在してゐて單にまだ知られてゐなかつたものを見出すことであつて、コロンブスによるアメリカの發見はその例である。しかるに發明といふのは、例へば火藥の發明の如く、それを作つた技術家によつて初めて存在するやうになつたのであつて、それ以前には全く知られてゐなかつたものを見出すことである。そしてカントは「發明の才能」が天才であるといつてゐる。

さて美と藝術の問題を主題とした『判斷力批判』においてカントの天才論はだいたい次のやうな形をとつてゐる。藝術は規則を必要とする、規則なしにはおよそ藝術は考へられない。けれども藝術の本質はこの規則が概念から導來されるのでないといふことを要求してゐる。なぜなら美についての判斷は美的（感覺的）であつて、その規定根據は主觀的な感覺、感情であり、概念ではないから。ところで藝術はその規則を對象から概念的に導來することができないとすれば、そのものは必然的に主觀のうちに、言ひ換へると、創造する天才の自然のうちに與へられてゐなけ

ればならない。「天才は生得の心の素質であつて、これによつて自然は藝術に規則を與へる。」これがカントの有名な天才の定義である。この言葉のうちには全く深い形而上學的問題が含まれてゐる。そこに言ひ表はされてゐるのは自然と自由との綜合であり、そしてまさにその點に判斷力批判がカントの哲學において占める決定的に重要な體系的地位が存してゐる。藝術は天才の藝術としてのみ考へられ得る。天才の第一の性質は言ふまでもなく獨創性である。彼は模倣によつて作るのではなく、模範なしに作るのである。しかも第二に、天才のこの獨創性はそれ自身模範的であり、他に對して規範或ひは典型として役立つのでなければならぬ。第三に、創造的天才は自己自身にとつても祕密である。彼は學問的に彼の方法を示し、これによつて直接の模倣を可能にすることができぬ。彼は無意識に、彼の自然の、生得の素質に従つて、いはば彼を導く保護神（ゲニウス）の天來の影響のもとに創造するのである。天才は自然として藝術に規則を與へる。第四に、天才は學問の領域即ち概念の領域には存在せず、ただ藝術にのみ屬してゐる。天才が自然として藝術に與へる規則は概念的に導來され定式化され得る法則ではない。それは既に出來上つた藝術作品から、批評と趣味に對する規矩として役立つ得るために、讀み取られねばならぬ。天才の作品はその場合にも精密な、小心翼翼の「模倣」にとつての手段であるよりも、「模倣」

即ち競争的な繼承にとつての例である。言ひ換へると、それは繼承者の同じ性質の生産性を刺戟し、これによつて「原理を自己自身のうちに求め、かくして自己自身の、屢々より善い道を取る」やうに導くのである。ただ天才の作品においてのみ藝術は一つの世代から他の世代へ傳へられる。天才の作品は藝術的理念にとつて唯一の傳達手段である。

いまカントが判斷力批判において藝術にのみ天才を認めて、他の領域には天才は存在しないと考へたことは、我々の一般の考へ方に一致しないであらう。カント自身、人間學の中では、既に記したやうに、例へば哲學を天才の學と稱してゐる。また彼は天才を發明の才能とも規定したのである。實際我々はあらゆる領域において、發明と獨創の存在する場合、そこに天才を考へることができであらう。カントは天才の藝術のみが藝術であると考へ、このやうに天才といふものを重く見たのであるが、同時に彼は天才でなくて天才を氣取る者、いはゆる天才的人間、「見たところ今を盛りの天才」を「天才猿ども」といつて輕蔑し、非難し、警告した。彼等は訓練馬に乗つてよりも狂ひ馬に乗つてより善く行進し得ると思つてゐる淺薄な頭腦であり、あらゆる規則を抛擲しさへすればそれで既に天才であると信じてゐるのである。「極めて細かな理性の研究に關することがらにおいて誰かが天才の如く語り、決定するならば、それは全く笑ふべきことであ

る。」「カントが藝術以外の領域においては天才といふものを認めず、藝術においても或る箇所では天才はただ豊富な素材を供し得るのみで、その加工即ち形式は學校風の才能を必要とするといふ意見を漏してゐる如きことは、彼の天才論がその時代のいはゆる天才運動に對する彼の抗議的な態度に影響されてゐることを示すものと解し得るであらう。

天才はカントによると美なるものを作り出す生産的才能である。これに對して趣味は美なるものを判斷する能力である。美的判斷は趣味判斷にほかならない。カントの判斷力批判の主題は美的判斷であつた。それでは天才と趣味とは如何に關係するであらうか。趣味は單に美なるものを判斷する能力であるとすれば、藝術作品の生産にとつては趣味のみでは足りないといはねばならぬ。ところがカントは他の場合には藝術作品を趣味の生産物といつてゐる。これは矛盾であるやうに見える。しかしこの矛盾は外見上のものである。天才は自然として藝術に規則を與へるといふカント自身の定義に従ふと、趣味との一致は天才から離すことができず、むしろ本質的なものとして天才に屬しなければならぬ。天才の作品は趣味に反するとは考へられ得ない。趣味のない天才は模範的でも典型的でもなく、規則を與へるものでなく、判斷の規矩となるものでなく、從つておよそ天才ではないであらう。趣味判斷の規定根據はカントによると美的合目的性である。

即ち經驗的直觀において與へられた對象の形式が、構想力における對象の多様の把握と悟性の概念の表出との一致するやうな性質のものである場合、悟性と構想力とは單なる反省において相互にその仕事の促進のために調和し、そして對象は單に判斷力にとつて合目的なものとして知覺されるのである。ところで「その結合（一定の關係における）が天才を構成する心の力は構想力と悟性である。」天才は構想力と悟性といふ「彼の認識能力の自由な使用における主觀の天賦の模範的な獨創性」である。そして「構想力がその自由において悟性を喚び起し、また悟性が構想力を概念なしに規則に合つた戯れにおく場合、表象は思想として傳へられないで、合目的な狀態の内的感情として傳へられるのである。」天才はただ氣儘な構想力であるのではなく、そのいはば相關者として悟性が絶えず注意されてゐる。美的理念は多くのことを考へさせるやうにする構想力の生産的な、含蓄的な表象にほかならないのである。

私はここにこれ以上カントの天才論を追求することを要しないであらう。天才は自然として藝術に規則を與へるといふ定義、或ひはまた藝術作品は自然の生産物として現はれ、逆に自然もまた藝術として見られる場合にのみ美と呼ばれ得るといふ、あの「自然の技術」の思想とも關聯すべき說などに含蓄されると思はれる形而上學を展開することは他の機會に譲らねばならぬ。今日

我々が指導者の問題を考へるに當つてカントの天才論から學ばねばならぬのは、およそ次の如きことであらう。もとよりすべての指導者が天才であるのではない。指導者は先づ何よりも能才でなければならぬ。人を教へ得る能力は才能に屬するとカントもいつてゐる。能才ですらない者が天才を粧ふが如きは甚だ笑ふべきことである。

天才は——能才もすでに——物を作る能力においてのみ考へられる。それがどのやうなものであらうと、單に藝術作品に限られることなく、社會の組織とか制度の如きものであるにしても、物を作るといふことにおいてのみ天才が考へられる。指導者も何等か天才的なものとして物を作り得る人間でなければならぬ。單なる口舌の徒は指導者の資格を有しないであらう。しかるに「作られるあらゆるものは規則に合ふものでなければならぬから、天才は規則に合つてゐなければならぬ。」もちろん天才は既に存在する規則に従つて作るのではない、彼は創造的である。彼が創造するものはしかし規則を與へるもの、従つて悟性に適つたものである。指導者にはかやうな合理性が要求されてゐる。その行爲に如何なる合理性も認めることができない者は指導者とは考へられない。尤も天才の作品は精密な、小心翼翼の「模作」にとつての手本であるよりも、繼承者の同じ性質の精神の生産性がそれによつて刺戟され、それと競争するといふ意味における

「模倣」にとつての例である。模倣はこの場合單なる模寫ではない。繼承者は先驅者の遣り方によつて、「原理を自己自身のうちに求め、かくして自己自身の、屢々より善い道を取る」やうに、「先驅者が汲んだのと同じ源泉から汲み、彼等からはただその際彼等が如何に振舞つたかの仕方を學び取る」やうに、導かれるのである。「天才はただ天才によつてのみ點火され得る」、とレッシングはいつた。指導者においても同様であつて、彼の天才が他の人々の精神の同じ性質の創造的才能を刺戟し、喚び起すといふ仕方で彼は模倣されるのでなければならぬ。藝術は模倣であるといふ場合、模倣はまさにかくの如き意味であるであらう。例へば美しい風景や人物は藝術家の創造的才能を刺戟し、喚び起し、生産的活動に驅り立てる。その際は彼は單に自然を精密に、小心翼翼と模寫しようとするのではなく、却つて自然と同じ源泉から汲み、且つ自然の如く創造しようとするのである。自然そのものが天才的であるといひ得るであらう。カントのいふ「自然の技術」は天才的なものでなければならぬ。構想力の獨創性は自然の技術のうちに存在し、しかもそれは概念と一致してゐる。構想力は世界形成的な原理である。天才が自然の如く働くやうに、自然は天才の如く働く。單にいはゆる天才のみが天才的であるのではない。あらゆる人間は何等かの程度、何等かの仕方で天才的であり、創造的であり得る。『純粹理性批判』において宇宙論的

意味を與へられた構想力、そしてその實現と見られ得る『判斷力批判』における自然の技術の思想は、カントの天才論の歸結をここまで持つてくることを可能にするであらう。そこでまた指導者は他の人々の創造的才能を抑壓するのではなく、彼等のうちに存在する天才に點火してこれを生産的にするものでなければならぬ。ソクラテスにおけるダイモニオンの思想は後の天才の概念の端初と見られるのであるが、そのソクラテスの天才はまさにかくの如きものであつた。かくの如き意味において模倣され繼承されるものが眞の指導者である。指導者は規則であるよりも精神であるといはれるであらう。精神（ガイスト）とは何であるか。精神は「生命的にする原理」であるとカントはいつてゐる。美的意味における精神は心における生命的にする原理あつて、心の諸力を合目的に活潑に活動させるものである。この生命的にする原理即ち精神は美的理念の表出の能力にほかならず、美的理念といふのは多くのことを考へさせるやうにする構想力の生産的な、含蓄的な表象である。ところで天才は天才を喚び起すといふ場合、各々の人間は一つの創造的世界のうちにある創造的要素と考へられねばならぬであらう。天才はこの創造的世界或ひは歴史的自然の深みから汲んでくるのである。すべての人間はかかる世界から作られたものであるが、しかもすべての人間がそれぞれ獨創的なものであるとすれば、天才が天才を喚び起すといふ

場合、かかる世界の構造はライプニッツのモナドロジの如きものと考へられねばならぬであらう。發明と模倣の法則によつて社會現象を説明したタルドの社會學の根柢にかかるモナドロジが存在するのは興味深いことである。またあのドイツにおける天才時代の天才論に哲學的根據を與へたものがライプニッツのモナドロジであつたのも注意すべきことである。カントの天才論はライプニッツのモナドロジによつて發展させられねばならぬ。同時にそこに今日の指導者の概念の展開にとつて一つの重要な契機が見出されるであらう。

ユートピア論 —— 1941.5 『知性』

ユートピアについて語ることは今日の流行ではないであらう。今日の流行はむしろ神話である。それでは神話とユートピアとは如何に區別されるであらうか。この場合、神話は過去の像であつて、ユートピアは未來の像であるといふやうな單純な考へ方では全く不十分である。なぜなら今日少くとも哲學的な意味で神話といはれてゐるのは單に過去のもののみではない、現代の神話があり、また未來の神話がある。そしてこれはユートピアといふものと同一の、少くとも類似の性質のものではないであらうか。しかもなほ神話とユートピアとが區別されねばならぬとすれば、その根本的な點は何處にあるであらうか。

今日の流行はユートピアであるよりもむしろ新秩序と稱せられるものである。東でも西でも新秩序について語られてゐる。この新秩序とは範疇的に如何なるものであらうか。それは神話に屬するのか、それともユートピアに屬するのか。そのいづれでもないと答へられるとすれば、新秩序といふものは一つの理想であるのか。もしそれが理想に屬するとすれば、理想といふ概念の根

概には如何なる世界觀が含まれるかを吟味し、その世界觀が果して今日新秩序を語る者の有する世界觀と一致するか否かを検討してみることが必要である。今日の支配的な世界觀は歴史的世界觀であるといふことができる。實際、新秩序をいふ場合、その世界史的意義をいふことが普通になつてゐるのである。歴史的なものは時間的であり、時間が歴史の根本概念である。そしてまた例へば神話の概念の根柢には時間の概念があり、従つてそれは一定の歴史的世界觀に結び附いて考へられてゐる。しかるに理想といふ場合、少くとも嚴密な哲學的概念としては、何等か超時間的なもの、永遠に妥當するものといふやうに考へられるのである。理想といふ場合、存在と當爲、事實と規範といふやうな二元性が考へられる。或ひはまた理想といふ場合、何か合理的なもの、主知的なものが考へられる。理想主義は觀念論、特に合理主義的觀念論と結び附いてゐる。しかるに今日の歴史的世界觀、神話といふ如きものを力説する考へ方は、右のやうな考へ方とは結び附かず、従つて新秩序といふものを理想と考へることは少くとも哲學的に嚴密な意味においては困難があるであらう。それならば新秩序の思想は神話であるのか。もしそれが神話の如きものであるとすれば、何故にそれはユートピアの如きものでないのであるか。いつたい神話とユートピアとの區別は何處に存するのであらうか。かやうにして今日の神話論、新秩序論の意味を哲學的

に明瞭にするためにも、ユートピアの本質について考察することが必要なのである。

歴史を回顧すると、プラトンからウェルズに至るまで、我々は多くのユートピアをもつてゐる。その歴史において我々はユートピアが如何なる一定の社會的條件から生れてくるものであるかを明かにすることができ得るであらう。これは一つの重要な課題である。しかしまた他方ユートピアがユートピアとして形成されるについては、その一定の形成原理、ハンス・フライエルのいふやうにユートピアの論理とも稱すべきものの存在が考へられるであらう。このものを明かにすることによつて、あらゆるユートピアがその内容の差異にも拘らず共通に有する性質が示され、そしてそれが神話とか理想とかいふ他の觀念形態とは本質的に區別される理由も理解することができるのである。このユートピアの論理が今我々の問題である。

先づすべてのユートピア作者に對して提出され得る極めて單純な、しかし重要な問は、彼等が我々の住む世界とは全く違つたもののやうにいひ、しかもその状態を詳細に描き出してゐる世界は、いつたい何處に存在し、如何にしてそこに達し、如何にしてその報告を得ることができたかといふことである。以前は多く難船が利用された、即ち難船の結果或る一人もしくは少數の人間が不思議な國の岸に漂着したものとして報告された。或ひは遠くへ旅行した友達がユートピア物

語の責任を引受けた。しかるに人類の地理的知識が擴大するに従つて、その方法は不可能になつた。地球上には種々珍しいものがあるにしても、絶対に羨望に催するものは何處にもない。かやうにして空間上の距離を使用することができなくなると、残るのは時間上の距離である。ユートピアは遠い過去に求められるか、遠い未來に求められることになる。二つの場合共に實際にユートピアの歴史に現はれてゐる。このやうに空間上或ひは時間上の遠方に彼等のユートピアを描くといふことが從來殆どすべてのユートピア作者によつて採用されて來た方法である。そしてまさにそれ故に彼等はユートピアンと考へられるのである。しかしながら彼等は決して現實に對して無關心であつたのではない。ただ現實から逃避しようとする者は決してユートピア作者になることができないであらう。むしろ新しい國を建設しようとする意志、ユートピアの像に従つて現實を形成しようといふ意欲があらゆるユートピアの根柢に働いてをり、これがその本來の動力となつてゐる。それにも拘らずユートピアが遠い國の物語として述べられてゐるといふのは如何なる理由に依るであらうか。

そこにユートピアの他の一つの共通の特徴が結び附いてゐる。すべてのユートピアは大洋の中の島におかれてゐるか、それとも自然或ひは法律によつて周圍の世界から隔絶されてゐる。トマ

ス・モアアの主人公はアブラクサ半島を截つて島とし、そこに彼の國を建設した。フィヒテの理想國は「閉鎖的商業國家」として構成された。ユートピアはフライエルの名附けたやうに「政治的島」である。それは周圍の世界との關係から切り離されて、外的影響によつて左右されないやうな、それ自身の場所におかれてゐる。それが空間上或ひは時間上の遠方におかれたといふことも、讀者の想像力を活潑にし、それを全く新しい國として理解させるためであると共に、それを周圍の世界との關係から絶縁されたそれ自身の島として描き出すためであると考へられるであらう。あらゆるユートピアは歴史的文化の大陸から切り離されてゐる。たまたま旅行者が嵐のために難破してその岸に漂着し、客として迎へられ、そのすべての施設をあらゆる驚歎をもつて見ることがあつても、それはちやうど工場の視察者がその作業に何等影響を與へないのと同じやうに、この自足的な世界の活動には何等影響を及ぼさないのである。ユートピアは自足的な完結的な體系である。

しかるにユートピアが完結的な體系であるといふのは、單に空間的隔絶の意味においてのみでなく、その内的構造においてもまたさうである。ユートピアのこの特徴は、それが全く合理的に構成され、機械的に諸要素から合成され、これら諸要素の間の原因結果の完結的體系として設計

される場合、最も明瞭に示されるであらう。言ひ換へると、合理主義がユートピアの根柢にあり、その内的な動力になつてゐる。ユートピアを單なる想像の產物であるといふのは當らないであらう。もとより構想力なしにはユートピアの生れ得ないことは確かである。しかしながらユートピアにおいて構想力の衣のうちに包まれてゐるのは合理主義的核實である。それが隔絶した島と考へられるのも、それを純粹に合理的に構成するためである。ユートピアと結び附いてゐるオプティミズムもこの合理主義を離れて理解されないであらう。ユートピアは構想力の產物である以上知性の產物である。ユートピア作者は心理學や社會科學の完全な體系を所有すると信ぜられてゐる。彼はあらゆる政治的施設の心理的結果を、あらゆる心理作用の政治的結果を計算することが出来る。彼は如何なる衝動が人間において斷ち難く、満足させられねばならぬかを知つてゐる。彼は情念のうち如何なるものが抑へられ、如何なるものが堰止められ、如何なるものが匡正され得るかを知つてゐる。彼は刑罰と報酬との力を知つてゐる。また彼は教育の影響力や法律の有効範圍を知つてゐる。彼は理性がいつ如何ほど強く、美的印象がいつ如何ほど持續的に、權威的命令がいつ如何ほど深く、人間の行爲を決定するかを知つてゐる。更に彼は宗教をも彼の計算に入れることができる。文化のあらゆる要素の間のあらゆる關係を認識し得る科學に基いて、彼

は彼の國家を建設するのである。ところでかやうな「社會的機械技術の工藝品」に對して、フィヒテはそれを啓蒙主義的と刻印して排斥した。それは啓蒙主義的合理主義であり、機械論的合理主義である。フィヒテ自身は彼の規範國家を理性に基いて先驗的に構成し得ると考へた。しかるにこのやうな先驗主義はまたそれ自身の意味における合理主義であるといふことができるであらう。その規範國家は機械論的合理的ではないが、目的論的合理的であり、かやうなものとしてやはり完結的な體系と考へられてゐるのである。

ユートピアは、完結的な體系であることと關聯して、一旦出來上ると變化しないものと考へられてゐる。ユートピアは發展を知らず、發展を許さない。そこでは歴史は靜止する。従つてユートピア作者は彼のうまく作られた秩序を、妨害に對して保護し、變化に對して防衛するために、種々の對策を考へてゐる。體系のあらゆる故障は直ちに調節され、あらゆる變化の脅威は直ちに阻止されるやうに工夫しなければならぬ。かくて全體の適當な組合はせによつて既に作られてゐる均衡は、いはば自働瓣によつてなほ特別に保證されるのである。もちろんユートピア作者は、外からの支へや後からの助けが永い間の役に立たぬこと、故障が生じた個々の場合にそれを抑へるよりもともと故障を不可能にしておくのが一層安全であることを知つてゐる。犯罪人の出

場合に賢明な法律で縛るよりもおよそ犯罪の生じないやうにしておくことが彼の誇りである。ユートピア作者は彼の國の人間を絶対に把握してゐると考へる。彼の設計した合理的な世界を少しも變化しないやうにすべての人間が合理的に行動するものと信ぜられてゐるのである。彼の合理主義はオプティミズムと結び附いてゐる。しかしそのためにユートピアには變化がなく發展がない。如何なる歴史の道もそこから、そこを越えて、導いて行かない、それがむしろユートピアの要求である。ユートピアはその無歴史性を守らなければならないのである。

かやうにユートピアから出てゆく歴史の道は存しないとすれば、そこへ入つてゆく歴史の道が問題である。これは如何なるものであらうか。ユートピアは政治的島としてそれ自身の空間に存在する完結的な體系であるから、その秩序の部分的實現といふことは考へられず、ただその全體的實現が考へられ得るのみである。ユートピアは存在するか、それとも存在しないかである。従つてあらゆるユートピアに對して、如何なる道によつてそれが實現され得るかが、それだけ緊要な問題として提出されねばならぬ。歴史的世界の状態や出來事をユートピアの規範の下に眺め、しかもこの規範の單なる妥當性のみでなく、その形成力とその實現の可能性を信ずる者にとつては、歴史は二つの部分に、即ち從來の混沌とした、變化する、意味のない現實と、ユートピアの

明るい、變化しない、意味に充ちた世界とに分れる。一方から他方への徐々の推移は考へられない。漸次的な發展、漸進的な改革はユートピアに導かない。過去と未來との間には絶對的な斷絶が存し得るのみであり、經驗的現實からユートピア的現實への轉換は一回的な全體的なものであるのみである。もしユートピアが存在すべきであるならば、それは絶對的な發端をもつて始まらなければならない。ユートピアは存在するか、それとも存在しないか、「これか・あれか」といふことは、ユートピアに一種の豫言の性格を與へるであらう。豫言者も世界を絶對的な斷絶によつて二つの部分に分ち、現代に對してこの斷崖の前における決意を促すのである。ユートピアの或るもののうちにはかやうな豫言者の精神が働いてゐる。しかしながら多くのものは問題をうしろにずらしてゐる。即ちユートピアは遠くの島にか他の星にか既に現實に存在するもののやうに考へられてゐる。さうすれば、そこへの道はさしあたり幸運な漂着であるといふことになる。それにしてもユートピアは如何にして建設されるかといふ問題は依然として残るであらう。そしてこの場合二つの解決方法が提供されてゐる。即ちユートピアの思想がその内面的眞理性の力によつて人間を捉へ、彼等を啓發し或ひは感動させ、直ちにその通りに生活するやうに決意させると考へられるか、それとも或る強い政治力が、例へば一人の賢明で強力な王がユートピアの

思想に腕を貸してこれを實現すると考へられるかである。この二つの解決方法はそれぞれの場合深くも淺くも理解されてユートピアの歴史に現はれてゐる。

ユートピアの構造が右の如きものであるとすれば、先づ注意されるのはその根柢にある合理主義である。この點でユートピアは神話といふよりも理想といふものに類似するであらう。ユートピアは合理的なものに對する憧憬として現はれ、その性格においてオプティミスティックである。そこにユートピアのメリットがあると考へ得るであらう。ユートピア作者はその形象の合理的構成のために特殊な方法を用ゐてきた。彼は過去の歴史の結果として存在する複雑な條件から抽象して、單純な條件のもとに、即ち歴史的文化の大陸から切り離された島において、彼の理想國を構想する。これは科學者が實驗室において自然の現象をその複雑な條件から切り離してできるだけ單純な條件のもとに構成しつゝ觀察するのに似てゐるであらう。ユートピアは一種の思想實驗である。かやうなものとしてユートピア的思想は歴史的思维にとつてつねに必要である。それは歴史的現象に對する合理的な概念構成のために要求される一つの方法である。マックス・ウェーバーは社會科學における理想型の構成は内容的にユートピアの性格を擔ふものであるといつてゐる。例へば都市經濟とか手工業とかいふやうな概念は理想型として構成されるものであつ

て、その概念的純粹性においては現實の何處にも經驗的に存在するものではない。それはひとつのユートピアである。科學にとつてもユートピア的思惟は必要である。しかしながら問題は、それが如何ほど深く歴史的現實の中に入つてゆくかといふことである。科學は單なるユートピアではなく、經驗的基礎に立たねばならぬ。ユートピアといはれる理想型にしても、經驗的現實に沈潜してその中から思想的昇高によつて作られてくるのでなければならぬ。科學のみでなく實踐にとつてもユートピア的思想實驗が必要であり、これによつて實踐は合理性を得ることができる。あらゆる計畫にはユートピア的思惟が働いてゐる。ただこのユートピア的思惟は與へられた現實の中に深く入つてその中から出てくるのでなければならぬ。この點においてユートピア作者は却つて現實を回避した。もちろん彼等はユートピアを單なる思想實驗に止めないで現實の實驗に移さうと企てた。その場合彼等が彼等の考へ方に相應して選んだのは歴史的傳統の存在しない場所であつた。とりわけ新大陸が、歴史のないアメリカが多く、ユートピア的實驗の場所として選ばれた。そこに彼等は彼等のユートピアの欲するやうな理想的條件が存在すると考へた。歴史的傳統はすべて非合理的なものと思はれた。要するに彼等は歴史を避けることによつて歴史を作ること企てたのである。その實驗が失敗に歸したのも當然であらう。如何なる新しい歴史も歴史の

中において作られるのほかなく、ただその中においてのみ作られ得るのである。ユートピアは一つの歴史像と考へられるのであるが、却つて無歴史的事であることを特徴としてゐる。ユートピア作者も現實の歴史が複雑な條件から成ることを知つてゐる。そこで彼等は人爲的に理想的な條件を作り出す、これはもちろん、プラトンが正確にいつてゐるやうに、ただ思想のうちに於いてのみ可能である。これによつて彼等は理想の國家を現實の歴史との聯關から切り離して案出する。

「今そして此處で」は「何處か」、「嘗て或る時」或ひは「いつか或る時」となる。即ちユートピアはその本質において時間的空間的に無限定である。あらゆる歴史的なものは時間的空間的に限定されたものである。しかるにユートピアは特定の歴史的空間、特定の歴史的空間において、言ひ換へると、「今そして此處で」實現さるべきものと考へられてゐない。それは空間上或ひは時間上の遠方におかれるのがつねである。もちろん如何なるユートピア作者もその材料を現實の歴史から取つてくるのほかないであらう。そこで彼はその理想國が地上において可能になるべき條件を實驗的純粹性において考へるのである。この點、既に述べた如く自然科學の實驗家が自然の法則を認識して自然を支配するために、自然界の出來事においては決して現はれないやうな理想的條件を人爲的に作り出すのに似てをり、かやうな認識方法は歴史にとつても必要であるが、

しかし自然科学的経験と歴史的経験との間には差異が存することを考へなければならぬ。自然が一般的なもの、「今そして此處で」といふことを離れて客觀的に考へられ得るものであるに反して、歴史はどこまでも個性的なものである。そこにユートピア作者の混同がある。その混同によつて彼は歴史的現實の中に入つてそれと結び附く代りにそれから離れてゆくのである。ユートピアは何處でもないところにあるものである。それは歴史的空間と歴史的時間とから游離してゐる。

ユートピアはつねに知性の加工物である。しかし更にその起原に溯つて考へると、ユートピアは構想力から出てくるといはれるであらう。構想力なしにはユートピアは存在し得ない。そして假にユートピアは無用であるとしても、構想力そのものは歴史にとつて重要な意味をもつてゐる。あらゆる歴史的形成は構想力なしには考へられないであらう。しかしこの場合構想力はユートピア的構想力であるよりもゲーテのいふ「現實的なものの想像」*Phantasie des Realen* であるといはれるであらう。それは單なる思想上の表象ではなく、物において或ひは人間の行爲によつて實現されるものである。藝術家の想像も物から離れたものではない。物において實現さるべき想像は物から離れることができぬ。オイレンブルクは、經濟的人間の想像力について論じて、近代

においては現實的なものの想像力が著しく發達したし、また發達しなければならぬ理由があると述べてゐる。彼のいふところでは、それは先づ彼岸の表象の退却によつて可能にされた。從來教會は千年期説——フライエルはこれをユートピアに數へてゐる——とその形象的敘述によつて民衆の想像生活に極めて大きな影響を與へてゐた。それは人々の想像力の本質的な部分を吸収してしまつてゐた。彼等の想像力は來世の生活に向けられて現實の生活に向はなかつた。しかるにこの彼岸の想像の退却と共に我々の想像力は此岸に向つて解放されるやうになつた。第二に、自然と地球に關する知識の擴大が構想力に新しい道を示した。第三に、經濟が町や村や地方の狭い範圍から國民經濟となり、世界經濟となつたことが、構想力の新しい活動を必要とした。地理的知識の擴大と同じやうに經濟範圍の擴大も、感覺的に經驗されるものを想像力によつて越えることを我々に要求するのである。第四に、現代の生活においては未來が次第に多く重要性を占めるやうになつた。未來は直接に與へられた現實ではなく、未だ存在しない可能性の先取であり、構想力によつてのみ捉へられ得るものである。第五に新しい技術の存在がある。それは自然を越えてゆく自然法則性の新しい組合はせであり、構想力なしには作られない、とオイレンブルクはいつてゐる。構想力は感覺的に經驗されるものを越えて表象する力である。ユートピアが「今そし

て此處で」を越えたものとして構成されるためには構想力に依らなければならぬ。ところで今日ユートピアの存在に對して餘地が少くなつたやうに思はれるのは、一面からいふと、右のやうな現實的なものの想像が發達したためであるとも考へることができであらう。しかしながら他方ユートピアは何等か深く人間性に根差してをり、現實的なものの想像のうちにも、特に政治的事象に關する場合、何等かユートピア的なものが含まれると考へられないであらうか。

既にいつたやうにユートピア作者は世界を二つの部分に分ち、その一方から他方への漸次的な推移は考へられない。これは何を意味するであらうか。この二元性の根源に隠されてゐるのは超越の問題である。この超越が顯はになるに従つてユートピアは預言の性格を一層多く擔ふに至るであらう。それは宗教的ユートピアにおいて、或ひはまた超越的觀念論的ユートピアにおいて認められることである。ユートピアは人間存在の超越性に基いてゐる。人間に超越的なところがある限り、ユートピアは存在することをやめないであらう。しかしながらユートピアはそのものとしては豫言と同じではない。豫言が超越的なものであるのに對してユートピアはむしろ内在的なものと考へられるであらう。一層正確にいふと、ユートピアは内在的でもなければ超越的でもない。それはいはば内在と超越との均衡する線の上にある。固有な意味におけるユートピアは超越

的な神の國の如きものでなく、内在的な歴史的像である。しかしそれは他方無歴史的に考へられてゐる。それは歴史の空間及び時間のうちに定位することのできないものである。けれどもユートピアは超時間的な、先驗的な規範として考へられてゐるのでなく、むしろ一つの現實として表象されてゐるのである。一層正確にいふと、ユートピアは規範でもなければ現實でもない。このやうな甚だ不思議な位置をユートピアは占めてゐる。それは豫言者からも、先驗主義者からも、合理主義者からも、非合理主義者からも喜ばれないであらう。しかも彼等のいづれもが知らず識らずユートピアを描いてゐるのである。そしてそのやうな不思議な位置を構想力が占めてゐる。構想力が特に人間的なものとすれば、ユートピアも特に人間的なものである。ヒューマニズムにはつねにユートピアがあり、ヒューマニズムそのものが一つのユートピアであるといひ得るであらう。人間は自己の描くユートピアに従つて生きてゐる。歴史は神話から、或ひはまた悲劇からのみ考へらるべきものではない。歴史はまたユートピアから考へられねばならぬであらう。ユートピアは歴史によつて絶えず毀されてゆく。しかしユートピアは存在することをやめない。ユートピアはつねに歴史の重荷を振り捨てて新しく始めようとする。歴史的存在である人間はこの無歴史的なものを絶えず求めてゐるのである。歴史の中に無歴史的なものが入つてゐる。

超歴史的なものと歴史的なものとの中間に無歴史的なものが、永遠なものと時間的なものとの中間に無時間的なものがあると考ふべきであらうか。

讀書論 —— 1941.5 『改造』

一

もし讀書の精神といふことがいへるなら、讀書の精神は對話の精神であるといひたい。精神といふのは、その純粹な形、本質的な在り方といふ意味である。この精神は抽象的なものでなく、精神が同時に方法でもある。讀書は對話の方法に依らなければならぬ。ところで對話の精神はまた哲學の精神であるといふことができる。ソクラテスが、そしてプラトンが、對話を哲學の形式としたことは、哲學の精神の根源的な發現であつた。それ以來、すべての創造的な哲學はソクラテス及びプラトンの對話へのそれぞれの復歸であつた。對話は哲學の生命の運動の根本的な形である。そこでまた讀書の純粹な姿は哲學的であるといふことができるであらう。しかるにこの哲學の精神は科學の精神と別のものではない。歴史的に見てもさうであるやうに、本質上からいつても、哲學的精神は科學的精神の根源的な形であり、或ひはその圖式である。ソクラテス的

對話とは何であるか。決して終ることのない探究である。そして科學とはこれ以外の何物であるか。従つてまた讀書の精神は科學的であるといはねばならぬであらう。

いつたい讀書は何に始まるのであらうか。言ふまでもなく、何等かの書物に出會ふことに始まるのである。恰も對話が或る人間に出會ふことに始まるやうに。讀書は一つの邂逅である。事實誰でも、自分の讀書經歷を振り返つてみると、讀書がそれぞれの邂逅であつたといふことに思ひあたるに相違ない。少くとも自分に大きな影響を與へた讀書はつねに邂逅である。それは自然現象の如きものでなく一つの歴史的事件である。そのために讀書が科學的でないといふことはあり得ない。自然現象を研究する科學者の活動にしても、それ自身一つの歴史的事件であるのであるから。邂逅は歴史の根源的な形式である。ところで邂逅といふ言葉は何か偶然的なものを意味してゐる。事實、讀書には偶然的なところがあり、この偶然性が讀書の樂しさを増しさへするのである。多くの場合我々は偶然或る書物に出會ひ、そして讀み始める。それを我々は本屋の新刊書の列から見附けたこともあらう、或ひはそれを古本の堆積の中から見出したこともあらう、或ひはまたそれを圖書館のカードの中に發見したこともあらう。恰もソクラテスが市場や街道や體操場で偶然出會つた誰れ彼れを捉へて對話を始めたやうに、私は偶然めぐりあつた書物を取つて讀

み始める。もちろん計畫的な讀書といふものもある、そしてそれは甚だ必要である。しかし計畫的な讀書は讀書の精神からいふと寧ろ第二義的なもの——やがて私は讀書の第二の形式としてこれについて語るであらう——であるやうに思はれる。少くとも讀書の楽しさは計畫的な讀書にはないといへるであらう。いづれにしても重要なことは、計畫的な讀書もその根源に溯るとつねに一つの邂逅であるといふことである。例へば、計畫的な讀書といふのは誰か教師に示された通りに讀書することである、しかるにその人が私の教師であるといふことは一つの邂逅ではないか。また計畫的な讀書といふのは何かの本に擧げてある文獻から考へて讀書することである、しかるにその一冊の本を私が初めに見たといふことは既に邂逅ではないか。更に自分自身で計畫を立てて讀書する場合においても、我々が手懸りにするのは研究室とか圖書館とかの目録である。しかるにそこに我々がそれらの本を見出すといふことも既に一つの邂逅ではないか。これは、あらゆる書物が我々人間と同じやうに歴史的存在であることを考へると、何の不思議もないことである。書物にめぐりあふことには人間にめぐりあふのと同じ悦びがある。讀書の悦びはかやうな邂逅の悦びである。しかるにまたあらゆる歴史的事件が單なる偶然でないやうに、讀書における邂逅も單なる偶然ではない。邂逅といふ言葉はまた或る必然性を意味するのでなければならぬ。

全く偶然に出會つたやうであつても、それがやはり必然であつたと、うなづくことのできるものが、邂逅と考へられるのである。それは單に外的な必然性でなく、寧ろ内的な必然性である。かくてソクラテスとプラトンとの間には邂逅があつた、ゲーテとシルレルとの間には邂逅があつた。讀書においても同じやうに、或ひは師としての、或ひは友としての、書物に對する邂逅があるであらう。一生かやうな邂逅を経験しなかつた者は、どれほど多く本を讀んだにしても結局何も讀まなかつたに等しい。しからば如何にして我々はかやうな邂逅を経験し得るのであるか。みづから求めることによつて。求めることのない者はめぐりあふこともないであらう。假にめぐりあふにしても、それと氣附かないでしまふであらう。何かを求めて讀書する者のみがそのやうな邂逅を経験し得るのである。しかしながら全く知らないものを如何にして我々は求めるであらうか。求めるといふには、そのものを何等か既に知つてゐるのでなければならぬ、そのものに既に何等か出會つたことがあるのでなければならぬ。かやうにして既に探究の以前に邂逅があつたといひ得るであらう。そこにプラトンのアナムネシス（想起）説の眞理があると考へられるであらう。しかし認識は想起であるといふプラトンにおいて、それに至るまでの長い探究の對話がある。邂逅は對話を不要にするものでなく、寧ろその必然的な條件である。もちろん我々は我々の

出會ふ誰とでも立停まつて對話するのではない。或る人に對しては黙つて彼を行き過ぎさせるであらう、また他の人に對してはただ簡單に挨拶してみづから過ぎ去るであらう。我々の出會ふ書物の中にもこの種のものが多い。そしてそれぞれの書物をそれが扱はるべきやうに扱ふといふことが正しいのである。どんな本であつても買つた以上は詳しく最後まで讀まなければならぬやうに考へる一種の吝嗇は、讀書においても愚かなことである。眞の對話を促すやうな邂逅であつて初めて眞の邂逅と稱することが出来る。そのやうな書物は我々の生涯の師となり友となるやうな書物である。かくてそれを讀むことが眞の對話であるやうな書物は第一流の書物であるといふことになるであらう。讀書の方法は對話の方法、従つて辯證法——辯證法とは元來對話の方法であつた——でなければならぬといふのは眞理である。ただ、すべての書物をこのやうに對話的に讀まなければならぬと考へることは正しくないであらう。或る書物は寧ろ顔だけ見れば宜いのである、また或る書物は簡單に挨拶して通れば宜いのである。讀書の方法は唯一つであるのではない。この單純な眞理を會得することが大切であると思ふ。尤も、對話は讀書の本質的な形として、あらゆる場合、讀書の根柢には對話がなければならず、またあらゆる場合において讀書は深まるに従つて對話になると考へられるのである。ところでプラトンにおいて認識が想起であるといふ

ことは探究が愛もしくはあこがれに動かされることを意味したが、そのやうに讀書はその純粹な姿においてあこがれからの、もしくは愛からの讀書であるといひ得るであらう。

ともかく、如何なる意味においてであるにせよ、讀書は書物に出會ふことから始まる。しかればそれは何に終るであらうか。ソクラテスの對話は決して終ることのない對話であつた。そのやうに讀書も元來決して終ることのないものである。これが對話としての讀書の本性である。著者が我々に問を掛ける、或ひは我々が著者に問を掛ける。その際我々は勝手な質問をなし得るのではない。勝手な質問に答へてくれるのは百科辭書くらゐのものであり、それすら多くの場合極めて不完全にしか答へてくれないであらう。我々は何よりも著者の言葉を聴き、その意味を理解するために讀書するのである。けれども、ただ單に彼の言葉を聴いてゐるのみではその意味を眞に理解することができないであらう。我々は問を掛けなければならぬ。この問が勝手なものでない限り、我々が著者に問を掛けることは著者が我々に問を掛けてゐることである。かやうに我々に問を掛けてくる本が善い本なのである。さうでなければ、平凡な教科書が最も善い本であることになるであらう。しかるに世の中には自分一人で講義してゐる本、自分一人で演説してゐる本、自分一人でお喋りをしてゐる本といふやうに、「自分一人の」本がなかなか多い。著者の陷り易

い危険は自己陶醉である。尤も、獨白といふ形式もある。けれども眞の獨白には自己陶醉はない、それは寧ろ神との對話である。自分一人で喋つてゐる本も全く無益であるわけではない、そのやうな本はしばしば愉しい本である。我々は教養や研究のためにばかりでなく、休養や娛樂のためにも讀書する。仕事としての讀書を繼續させるには休養や娛樂のための讀書を忘れてはならないであらう。しかし最良の本は我々に絶えず問を掛けてくる本である。かくして問答が始まる。問は問に分れ、答は新たな問を生み、問答は盡きることなく發展してゆく。そして我々は邂逅の悦びを感じる。もちろん我々はつねに一冊の本の傍に停まつてゐるわけではない。一つの對話は他の對話に、言ひ換へると著者の一つの本から他の本へと連れてゆくであらう。更にまたそこから必然的に他の著者へと導かれるであらう。一冊の本を讀んで、他の本を讀まうといふ欲望を起させないやうな本は、善い本ではない。かくしておのづから讀書に系統が出來てくる。讀書が系統化し始めるに至つて、ひとは眞に讀書し始めたといふことができる。そのとき、あの一冊の本を開いたことは自分の心を開いたことであつたのである。今や讀書の歴史は自分の生長の歴史になる。そのやうな書物においては、或ひは一年を隔てて、或ひは十年を隔てて、幾度となく、種々様々の機會に、我々はそれに還つてくるであらう。そして我々はその邂逅が偶然でなかつたこと

を信じるに至るのである。

二

しかし既にいつたやうに、讀書は唯一つの種類のものではないといふことに注意しなければならぬ。すべての書物を同じ調子で讀まうとするのは無駄なことであり、有害なことではある。それぞれの書物を如何に取扱ふべきかを會得することが讀書の方法を會得することである。そこで精神と物質とが區別されるやうに、讀書にも二つの種類を區別することができ得るであらう。第一の種類の讀書があこがれもしくは愛からの讀書であるのに對して、第二の種類の讀書は仕事としての讀書と呼ぶことができる。第一の場合が特に對話として規定されるのは、その根柢につねに人間があるからである。その場合我々が書物において出會ふのは單に物的眞理ではなく人間であり、邂逅の喜びはつまり人間に出會ふ悦びであつて、對話は根本において著者と自分との間に進められるのである。しかるに第二の場合、讀書は一つの仕事である。そのとき我々が書物において見出すものは材料であり、或ひはまた道具である。すべての書物は我々の研究にとつて材料もしくは道具である。最も精神的な書物もそのやうに使ふことができ、またそれをそのやうに使ふ

ことを知らねばならぬ。第一の場合我々の対象となるのは原則的には永い生命を有する書物であるが、第二の場合においては原則的にはあらゆる書物が我々の対象となり得るのである。この見地においては悪書といふものは存しないときへいひ得る。使ふ者の腕次第で、どのやうな書物でもそれぞれ役に立ち得るものである。もちろん、これは原則論に過ぎぬ。如何に達者な大工であっても、材料が悪ければ良い建築は出来ないであらう。そのうへ書物は單に材料でなく道具でもあるのである。書物の選擇は如何なる場合にも大切である。この選擇そのものが讀書の技術に屬してゐる。そして實に第二の場合、讀書は何よりも技術的でなければならぬ。もちろん、第一の場合にいつた對話も一つの技術である。しかしそれはより多く精神的技術であるのに對し、ここにいふのはより多く物質的技術である。これは物質に働きかける工人の技術に類似してゐる。この種類の讀書が仕事としての讀書であるのに對し、かのあこがれもしくは愛からの讀書は教養としての讀書である。後者が哲學的であるのに對し、前者は科學的であるといふこともできるであらう。しかし既に述べたやうに哲學の精神と科學の精神とは全く別のものでなく、兩者はつねに密接に結び附いてゐる。

先づ科學的讀書といふものが如何なるものであるかを考へてみよう。斷るまでもなく、ここに

科學的といふのは單に自然科學、更に社會科學にのみ關係してゐるのではない。文藝書についても、哲學書についても、科學的といひ得る一つの讀書の仕方があるのである。この場合、讀書はできるだけ計畫的に行はなければならぬ。それには、教師や先輩について、如何なる本を、如何なる順序で讀むべきかをきくのも宜いであらうし、何か信用のある書物について、そこに掲げてある文獻目錄とか引用書目とかを見て自分で計畫を立てるのも宜いであらう。できるだけ早く自分自身で獨自の計畫を立て得るやうにしたいものである。第一の種類の讀書は多くは冒險である。かずつの危険に曝されるやうな精神的遍歴なしに恐らく「邂逅」を経験することはあり得ないであらう。計畫的な讀書で眞の教養に達し得るかのやうにいふことは無理であらう。しかるに仕事としての讀書においては、あまりに冒險的であるのは善くないことである、必要なのは寧ろ職人の手堅さである。もちろん、ここでも冒險が全く排斥されるのではない。ひとが普通に讀むやうな本だけを讀んでゐるのでは新しい考へを得ることは困難であらう。我々は讀書において發見的でなければならない。讀書の樂しさは發見的であることによつて高められるのである。發見は一種の邂逅である。ただ求める者のみが發見し得る。他から教へられた書物にのみ頼ることなく自分自身で、自分に適し、自分に役に立つ本を發見することに努めなければならない。如何

にしてそれを發見し得るのであるか。多くの本に觸れてゐるうちにその勘が出來てくるのだといふのが最も適切であらう。本を讀まうといふほどの者なら、できるだけ多く本に觸れるやうに心掛けることが大切である。買ふ買はぬは別にして、本屋を歩くこと、讀む讀まぬは別にして、研究室の本の列を見ること、すべてかくの如きことが必要である。どのやうに冒險的であるにしても、仕事としての讀書においては、自分に何か或るテーマをもつて計畫的に讀んでゆくやうにしなければならぬ。自分で計畫を立てる面白さが分つて初めて讀書の面白さが分るのである。もちろん、必ずしも最初の計畫通りに進むものではない。自分の計畫の中にない本は一切讀まないといふやうな機械的な讀書は單に面白くないのみでなく、また必ずしも効果的ではない。偶然讀んだ本から意外の發見の生じることがある。けれどもただ偶然にのみ委ねてゐる者にとつては、如何なる發見も不可能である。基礎的な訓練として、或る機械的な讀書がツねに必要であるといふことを理解しなければならぬ。「讀書の楽しさ」といつた言葉に迷はされて、この訓練を怠る者は、結局讀書の眞の楽しさを理解しないで終ることになるであらう。計畫的な讀書はツねに何等か専門的な讀書である。自分の専攻する學科に關する場合は言ふまでもなく、それ以外に讀書を擴める場合においても——そしてこれはまた自分の専門における進歩、新しい發見のために必要

なことである——なるべく専門化してゆくことが大切である。「讀書の樂しき」といつた言葉に迷はされて、單なるディレクタントになることのないやうに注意すべきであらう。讀書の眞の樂しきは寧ろ自分で計畫を立てて讀んでゆくところから生じるのである。

この種類の讀書が特に技術的でなければならぬことは既に述べた通りである。従つて讀書法について書いた本を讀んでみることも有益であらうが、それに拘泥することはないと思ふ。大切なのは先づ讀み始めることである。水の中に入らないで水泳を學ぶことができないやうに、本の中に入らないで讀書の技術を知ることとはできない。如何に書を讀むべきかについて考へ暮すのは、疊の上で水泳術を論じてゐるのと同様である。先づ本を讀むことによつて讀書の技術は會得されるものである。他人から本の讀み方を教はることも無益ではないが、讀書の技術は手工業的なものであることに注意しなければならない。即ち、手工業的技術と同じやうに、その技術は各人において肉體化され、個性化されたものである。各人にめいめいの文體があるやうに、各人にめいめいの讀書法があつて然るべきである。讀書人は職人の如くでなければならぬ。事實また、讀書家といはれるやうな人には一種の職人氣質があるものである。例へば、職人が道具を大切にするやうに、讀書家は書物を大切にする。書物を大切にしない讀書家は先づないといつても宜い。

あらう。もちろん、あらゆる技術においてのやうに、讀書の技術の根柢にも科學がある。そのやうな科學として特に文獻學（フィロロジ）——批評學と解釋學とがその二つの大きな部門である——の存在を忘れてはならない。我が國の讀書人にとつて一つの不幸は、この文獻學といふものが西洋においてのやうに發達し普及してゐないところにあるのではないかと思ふ。本を讀むには語學（單に外國語學のみでなく國語學をも含めて）が必要であるといふことは誰も知つてゐる。しかし單なる語學以上に文獻學が必要であるといふことは、それほど理解されてゐないやうである。或ひは語學の勉強にのみ迫はれて文獻學にまで至らないでしまつてゐる。もつと文獻學的知識並びに訓練が普及しなければならぬ。言ふまでもなく、我々は單に讀むために讀むのではなく、學ぶために或ひは考へるために讀むのである。書物は結局そのための材料もしくは道具に過ぎぬ。これを如何に使ふかが問題である。かくて讀書の技術は單に讀む技術にとどまることなく、思惟の技術もしくは科學の方法と結び附かなければならぬ。讀書の方法を思惟の方法及び科學の方法から分離して、それだけとして理解することは抽象的である。如何に書を讀むべきかについて考へる場合、この關係を忘れないことが肝要である。すべての書物は思惟の方法及び科學の方法に従つて處理される材料もしくは道具に過ぎぬ。この一種冷酷な讀書法がある。讀書を甘

い方面からのみ考へるのはディレクタントのことである。この冷酷さは時としてあらゆる書物を否定して物そのものに直接向はせるのである。本に何と書いてあるかが問題でなく、それが事實と一致するかどうかの問題である。しかしながら書物を否定し得る者は、書物を廣く、また深く讀んだ者でなければならぬ。本を讀まないで本に對して懷疑的であるといふのはセンチメンタリズムに過ぎない。そればかりでなく、書物の存在そのものがそれ自身一つの否定し難い事實、歴史的事實である。そこに文化の傳統といふものがあり、そして如何なる創造も傳統なしには不可能である。一切の書物を抛擲して自己に還り全く新しい哲學を立てたと稱するデカルトにおいても、中世哲學とのつながりが存することは、今日歴史家によつて示されてゐることである。また一見冷酷な讀書法が必ずしも冷酷であるのではない。與へられた木材を截つたり削つたりして冷酷に見える大工も、彼が善い大工であればあるほど、その材料を生かしてゐるのである。恰も木材はその大工によつて使はれることを待つてゐたかの如くである。死んだ物質はそこに生命を與へられる。讀物にもかくの如きことがなければならぬであらう。

書物はいろいろな目的に利用されてゐる。讀書が現實から逃避するための手段になつてゐることも少くないやうに思はれる。このやうな讀書が讀書の正道でないことは言ふまでもなからう。

そのやうな讀書はただ他の手段の代りに取られたものであつて、そこに何等の必然性も存しない。従つてひとはあらゆる手當り次第のものを勝手に讀むのである。讀書の代りに釣であつてもよいのである。求められてゐるのは讀書の固有のもの、固有の利益、固有の楽しみではないからである。本來の讀書は哲學的であるか、科學的であるかである。文藝書の場合においても、右に規定したやうな意味の二つの方向のいづれかに準じて考へることができであらう。娛樂のための讀書も必要であるが、娛樂は仕事に仕へることを忘れてはならない。ところで精神と物質とが相觸れるやうに、哲學的讀書と科學的讀書とは相觸れることによつて互に生産的になるのである。如何に精神的な書物も、それが歴史的存在であるといふことによつて既に物質的である。思想は言葉、この物質的なものにおいて表現されてゐる。従つて哲學的讀書も文獻學、更に一般に歴史學を通じてゆかねばならず、そこに科學的な讀み方がなければならぬ。また如何に材料的な書物も、それが歴史的存在であるといふことによつて單に物質的なものではない。材料そのものが既に表現的なものとして我々に呼び掛けてくるのである。材料は我々が手を掛けるに従つて益々生命的なものとなり、それと我々との間に一種の對話が行はれるやうになるであらう。さうでなければ、材料は眞に生かされることができない。科學的讀書が哲學的になるのである。また

他方、如何なる藝術家にも何等か職人的なところがなければならぬやうに、如何なる讀書人にも或る職人的修行が必要である。このやうな修行を離れて教養といふものがあるのではない。専門的讀書と全く別個に教養としての讀書を考へれば、ディレッタンテイズムに終るであらう。科學的讀書のうちにも哲學的なものがある。そこに邂逅もあれば、對話もある。

雄辯について —— 1941.5 「雄辯と政治」 『改造』時局版

—— 雄辯と政治 ——

先日イギリスの政治家ボールドキンの『英國論』といふ演説集を讀んでみたら、その中に雄辯について論じたものがあつた。この演説は、レトリック（雄辯）に關する各人の意見は、彼がその能力を有するか否かによつて着色される、といふ言葉で始まつてゐる。私は、ボールドキンがどれほどの雄辯家であつたか、もしくはなかつたか、を知らない。ともかく、この演説において彼は、雄辯の價値を否定し、イギリスの運命を託すべき人は最も雄辯な人間であることを要しないと結論してゐる。この意見が、彼が初めに言つたやうに、彼自身雄辯の能力を有しないといふ個人的理由に基づくとしても、人間はどのやうに個人的な意見でも普遍化しようとするもので、——これが雄辯の一つの動機にもなるであらう、——ボールドキンは種々の説や様々の事實を擧げて彼の意見を立證しようとしてゐるのである。

雄辯は政治家に必要な資格乃至教養であると考へられる。ボールドキンも、青年時代には他人

の演説を讀むのを楽しみにしたと述べてゐる。雄辯を政治家の、また一般市民のもたねばならぬ教養と考へることは、ふつうデモクラシーと關係があると見られてゐる。雄辯はとりわけ古代ギリシアのアテナイにおいて花を開いた。そこで西洋では、古典の教養をもつといふことは、殊に政治家の場合、雄辯についての教養をもつといふ意味をおのづから含んでゐるのである。しかるにアテナイにおける雄辯の開花はそのデモクラシーの發達と關係があるといはれてゐる。デモクラシーの發達は言論の發達を伴ひ、そしてそれは雄辯の發達を促すと考へることができであらう。

我が國においてもデモクラシーの思想と共に初めて言論が現はれ、雄辯が尊重されるやうになつた。福澤諭吉は次のやうに書いてゐる。「人事の進歩は實に驚く可きものにして我國演説法の如きは即ち其一例なり今日の實際を見れば人が其心に思ふ所を口に述べて公衆に告るは尋常普通の事のみならず速記法さへ行はれて實用を達する程の世の中に演説などは百千年來の慣習ならんと思ふ人もある可きなれども其演説は廿何年前の奇法にして當時之を實行せんとして様々に工夫したる吾々の苦勞は自から容易ならず」と。即ち福澤は、明治六年「スピーチュ」に關する英書を見、この「日本には新奇なる書」の大意を翻譯して「此新法」を日本國中に知らせようと欲

し、抄して『會議辨』といふものを作つた。その時「スピーチュ」といふ語を「演説」と譯したのが、我が國における演説といふ語の初めであるといふ。彼は單に譯書を出版するに止まらず、社友と共に「此新事業」を研究して實地に試みるために、明治六、七年の頃、或ひは福澤家の二階に集り、または社友の私宅に會席を設けて、盛んに演説を練習した。そこで更にこの道を弘めようとして塾外の友人に同意を求めたが、何分にも新奇のことであるので應ずる者は少く、森有禮の如きは「西洋流のスピーチュは西洋語に非ざれば叶はず日本語は唯談話應對に適するのみ公衆に向て思ふ所を述べ可き性質の語に非ず」といつて反對するといふ有様であつた。しかし福澤はいよいよ熱心にこの新法を弘めようと欲し、それには演説の會堂を作ることが必要であると考へて建てたのが慶應義塾の演説館であつて、これは「日本開闢以來第一着の建築」として國民の記憶に存すべきものであると書いてゐる。この福澤の文章は、明治の初め日本において演説或ひは講演といふものが如何に珍しいものであつたかを傳へてゐて、まことに興味が深い。

その後デモクラシーの發達に伴つて、我が國においても演説に對する關心が高まり、私どもの中學時代には、田舎の青年でも熱心に『雄辯』といふやうな雑誌を讀み、盛んに演説を稽古し、時には擬國會をさへ催すといふやうな状態であつた。その頃の『雄辯』は最近とは違つて、その

表題の通り有名な雄辯家の演説の速記を載せてゐたもので、多くは雄辯術を研究するために讀まれてゐたのである。

しかるにこの頃ではよほど様子が變つてきたやうである。學校などに辯論部があつても、その性質は以前とはかなり違つてゐるやうである。今度、校友會とか學友會とかが改組されて報國會になつたといふが、辯論部のやうなものはどうなつたであらうか。單に學生の間ばかりでなく、一般市民の間でも、近頃、雄辯に對する關心は昔のやうでないらしい。これはデモクラシーの問題だと考へられることが多くなつたのに依るであらうか。それとも、これはデモクラシーの思想が衰へつつあることに關係するのであらうか。或ひはもつと一般に、これは國民の政治的情熱が少くなつたことを現はするのであらうか。近年は政治家の間でさへ雄辯がそれほど重んじられてゐないやうである。いつたい雄辯はデモクラシーと運命を共にするものであらうか。

私は今日の全體主義國家の實情を詳しくは知らないが、ともかくヒットラーとかムッソリーニとか、その指導者はなかなか雄辯家のやうである。雄辯が彼等にとつて大きな力になつてゐるやうにさへ思はれる。指導者政治において雄辯は指導者の一つの重要な資格であるといへるであらう。かやうなことは全體主義といふものもやはり何等かデモクラティックな基礎に立たねばなら

ぬことを意味するものであらうか。

いづれにしても政治家が國民の前に立つといふには言論に依らねばならぬ。公の性格をもつた政治には言論が必要である。言論のない政治は公の性格をもつことができぬ。そして言論に對する關心はおのづから雄辯に對する關心となるのである。かやうに考へると、雄辯に對する關心がないといふことは、政治が公の性格を失つてゐることを意味するであらうか。それは政治に待合政治とか闇取引とかいはれるところが多い證據であらうか。他方から考へると、言葉は空虚なもので、事實はつねに言葉よりも雄辯である。だから不言實行が大切であるといひ得るであらう。けれどもたとひ事實があるとしても、事實はそれだけでは廣く傳はらない。そこで不言實行といふ金言は、何もしない或ひは何もできないことを蔽ひ隠すために利用されるといふことにもなる。廣く傳へるためには言葉に依らなければならぬ。そこで不言實行を稱する政治家も、少くとも、「俺は不言實行だ」といふことだけは言つて、自分を他から區別しつつ、この金言の力で自分を宣傳するのである。

言葉のない政治は考へられない。言葉があるところには雄辯が出てくる。殊に今は宣傳の時代であるとなれば、この時代において雄辯の力は大きいと考へ得るであらう。尤も今日は書かれた

言葉、口でなくて印刷機械が宣傳において極めて重要な役割を演ずるやうになつた。印刷機械が雄辯を驅逐したといへるであらうか。しかし演説と文章は違つた性質のものである。ポールドキンは、「もし或る演説が讀んで善いものであるなら、それは悪い演説であると呪はれねばならぬ」といふ有名な雄辯家チャールズ・フォックスの言葉を引用してゐる。この言葉は演説と文章とが違つた性質のものであることを意味するだけで、それのみでは雄辯を排斥する理由にはなり難い。實際、速記者に聞いても、訥辯の人の話は筆記してそのまま印刷し得る文章になつてゐるが、雄辯家の場合はさうでないとのことである。善い文章を書かうといふ人はあまり演壇に立たないことが賢明である。尤も、名文といはれるものにも雄辯の名残のあるものがある。ポールドキンは、カーライルは人の爲し得る最上のことは自分を永久の沈黙におくことであるといつたが、カーライル自身は恐らく最大の雄辯家で、彼がテニスと一緒にパイプを喫む時以外、決してそのことを實行しなかつたと述べてゐる。カーライルの文章には雄辯の名残があるといへるであらう。演説と文章、雄辯と散文との區別についてはいろいろ考へ得るであらうが、そのいはば常識的な區別として、演説は文章よりも一層煽動的であるといひ得るであらう。散文がより知性的であるのに對して、雄辯はより情熱的である。煽動的效果からいへば文章は演説に及ばないで

あらう。宣傳と煽動とは結び附くのがつねであるとすれば、今日この宣傳の時代にはまた雄辯が必要であると考へられるであらう。ともかく近來注目すべきことは、雄辯に對する關心がそれほど大きいとは見えない我が國においても、書かれる多くの文章が、アランの理想としたやうな散文の性質を失つて、著しく煽動的なものになつてゐるといふことである。ひとは證明する代りに煽動する。文章におけるかやうな變化は宣傳の時代といはれるこの時代を反映するものであらう。それはやがて雄辯の時代の出現することを豫示するものであらうか。まことに多くの文章がそれぞれの仕方では雄辯を懂れてゐるやうに思はれるのである。

雄辯の有する煽動的な性質こそ雄辯を危険なものにするのである。そこから雄辯はデマゴギーともなる。雄辯家がデマゴグである例は多く、そのために雄辯は絶えず非難されてゐる。従つて雄辯そのものよりも内容が一層重要であるといふことにもなるのである。雄辯をその内容から切り離して考へると、それはどのやうな目的にでも仕へる言葉の技術と考へられるであらう。ボールドキンは、「雄辯は技術中の賣笑婦である」、といふフロードの句を引用してゐる。雄辯はどのやうな場合にも役立つことができ、弱い論を強くすることができるといふのが、ソフィストの雄辯についての意見であつた。雄辯は論理によりも心理に訴へようとする、知性によりも情

念に訴へようとする。それだから雄辯に對してはつねにその内容の論理的反省が必要である。もちろん論理のみからは雄辯は出てこない、そこに心理的なものの把握がなければならぬ。どのやうな雄辯家も人間心理を何等か把握しようと心掛けてゐるのであり、そしてこれは政治家にとつて大切なことであるに相違ない。政治に雄辯の要素がないのは、國民の心理を無視してゐるためであるときへいはれるであらう。しかしながら雄辯そのものが問題でなく、その内容の眞理性が問題である。そこに單なる心理とは異なる論理の問題がある。眞の雄辯は心理と論理との統一の上に立たねばならぬと考へ得るであらう。ギリシアの哲學者プラトンやアリストテレスが當時の雄辯に對する批判から新たに建てようとしたレトリックはこのやうに心理と論理との統一を目標としたのである。ともかく雄辯に對してはその内容を論理的に反省してみることが必要であるといふ注意は、この頃煽動的な文章、いはば雄辯を懂れてゐる文章が多くなつてきつた場合、文章を読むについても忘れてはならないことである。

雄辯は民族性或ひは國民の心理的素質とも深い關係をもつてゐる。ギリシアにおいて雄辯が花を開いたのは、ギリシア人がプラトンの書いてゐるやうに言葉を愛しそして多く語ることを好んだのにも依るであらう。それはまた民族の言葉の性質にも關係があるであらう。ニーチェはギリ

シア語をあらゆる言葉のうち最も語り得る言葉であるといつてゐる。そこで森有禮が福澤に反対して、日本語は演説の言葉ではないといったことにも一理があるかも知れない。雄辯といふものは、少くとも西洋のそれは、なかなかテアトラリーリッシュ（劇場的）で、芝居懸つたものである。演説するヒットラーやムッソリーニは、なかなか劇場的である。ところが日本人は一般に芝居懸つたことを好まない。日常生活における話し振りが身振りでも西洋人は我々に比べると甚だ芝居懸つてゐる。日本において西洋においてほど雄辯が重んぜられないのは、かやうなことも關係してゐるであらう。嘗て私はドイツに留學したとき、教授たちの講義振りが如何にも雄辯で、そして如何にも芝居懸つてゐるのに驚いたことがある。しかしまた雄辯が時代とも關係があることは、福澤のいつた如く日本においても明治になつてからは演説とか講演とかいふものが行はれるやうになつたことによつて知られるであらう。雄辯に對する理由のない嫌惡は封建的氣風の遺物であるともいふことができる。それぞれの政治形態が雄辯のそれぞれの形態を決定する。デモクラシーの時代にはデモクラシー的雄辯が、全體主義の時代には全體主義的雄辯があるであらう。しかしまた民族の性格と言葉がそれぞれ異なるに従つて雄辯も同じであることができぬ。

アリストテレスは、レトリックの思惟は行爲に關係するといつてゐるが、これは重要な眞理で

ある。レトリック的思惟は純粹に理論的な思惟とは性質の異なるものである。實踐的でない觀想的な人間、行動的でない理論的な人間は雄辯に對して嫌惡を感じるのがつねであるが、これは雄辯家の思惟が彼等の思惟とは性質の異なるものであることを理解しないのに基づくことが多い。雄辯は人を考へさせようとするのではなく、人を動かさうとするのである。それが知性よりも情念に訴へ、論理的であるよりも煽動的であるのは、そのためである。政治は行動的なものとして雄辯を必要とするであらう。この頃の文章がいばば雄辯を懂れてゐるのも、それが政治を模倣してゐるためである。すべての政治的文學は雄辯を懂れるといふことができる。ところで煽動的であらうとする雄辯は、人間における知性を輕んじて感情を重んじるといふ自然的傾向をもつてゐる。そこからそのやうな雄辯はスタイルを失つて空虚になるといふことが生じてくる。普通に知性は一般的なもので感情は個性的なものであると考へられてゐるが、事實はむしろ反對であるからである。自分のスタイルがないことも、政治における雄辯の場合にはそれで好いとしても、文學においてはそれでは困るであらう。政治の場合ですらスタイルのない雄辯はデマゴギーに過ぎないであらう。ともかくこの頃の文章においてはスタイルが益々失はれてゆく傾向が見られるやうに思ふ。

眞の雄辯が如何なるものであるかを定義することは難しい。今私はまたパスカルを思ひ出すのである。「自然的なスタイルを見ると、ひとは全く驚喜する、なぜなら彼はひとりの著者を見らると思つてゐたのに、ひとりの人間に出會ふからである」、と彼は書いてゐる。文章において人々の眞に求めるのは「著者」ではなくて「人間」である。だからまた「眞の雄辯は雄辯を蔑視する」、とも彼は書いてゐる。眞の雄辯において求められるのは自然的なスタイルである。しかしながら著作家に要求されることを政治家に對して要求するのはあまりに理想的に過ぎるといふべきであらうか。政治的現實といふものはもつと荒々しいやうである。マキアヴェリズムと雄辯との關係を考へてみなければならぬ。

謙讓論 — 1942.6『東亞聯盟』

人と人との交際において禮儀が大切であることは誰も知つてゐる。禮儀は道德の基礎である。とりわけ東洋においては古來最も禮儀を重んじてきた。このやうに禮儀を道德の根本と考へることは、東洋の道德が個人的なものでなくて元來社會的なものであることを示してゐる。禮儀は人と人との間に存在するものである。社會の道德的秩序は禮儀によつて維持される。禮儀を辨へない者は社會の道德的秩序の破壊者である。禮儀はかやうに社會的な道德として、單に個人と個人との間においてのみでなく、國と國との間においても存在しなければならない。國と國との間の道德的秩序も禮儀を基礎として成立するのである。

禮儀といふものの特色は、先づそれが社會的慣習的なものであるといふところにある。禮儀は個人がめいめいに作るものではなく、歴史的に傳へられたもの、傳統的なものである。禮儀の道德は單なる個人的良心の道德とは異つてゐる。その根柢には傳統に對する尊敬がなければならぬ。次に禮儀といふものの特色は、右のこととも關聯して、それが單に主觀的なものでなくて客

觀的なものであるといふところにある。禮儀は主觀的道德に屬するものでなく、客觀的道德に屬してゐる。禮儀は社會的なものであるといふ意味において個人的主觀的にとどまらないで客觀的であるのみでなく、それはまたつねに形として外に表現されるものであるといふ意味において内面的主觀的にとどまらないで客觀的である。形として外に表現されないやうな禮儀といふものはない。禮儀においては單に心情が問題でなく、それが外に形として表現されるといふことが重要である。

禮儀のこのやうな性質が同時に危險を伴つてゐることも明かである。それは先づ單なる因襲に墮する危險をもつてゐる。禮儀はつねに何等か傳統的なところがあるであらう。しかし傳統と因襲とは區別されねばならぬ。因襲は死んだものであり、傳統は生きたものである。傳統が生きたものであるのは、それが單に過去のものでなく、現在の精神によつて活かされるためである。どのやうな禮儀も、眞の禮儀であるためには、我々自身の道德的意識によつて絶えず新たに活かされなければならぬ。しかるに次に禮儀は外に形として表現されるものであるところから、また單なる形式に墮する危險をもつてゐる。單なる形式に墮したものはや道德の意味をもつことなく、眞の禮儀ではないであらう。道德はどのやうに客觀的なものであつても單なる形式ではな

く、外に現はれる形は内なる魂の表現でなければならぬ。傳統的な禮儀において活かさるべきものは形式でなくて精神である。かやうにして禮儀は民族の道德的意識の表現でなければならぬといひ得るであらう。民族はどこまでも傳統的なものであつてどこまでも現在に生きてゐるものである。禮儀の形も生々發展する民族の道德的意識に基いて歴史に創造されてゆくべきものである。

もとより禮儀は單に民族的のものでなく、同時に民族を超えて普遍的なものでなければならぬ。單に民族的特殊のであつて世界的普遍的なところのないものは道德とは考へられない。禮儀は傳統的なもの、従つて歴史的なものであるが、眞に歴史的なものは單に特殊なものではなく、特殊のであると同時に普遍的なものである。道德がこのやうに歴史的なものであることは何よりも禮儀といふものにおいて示されるであらう。禮儀は單に一民族の内部において行はれるのみでなく、他の民族に對しても行はれなければならぬ。それは民族的全體としての國と國との間に存在するのみでなく、兩民族の個人と個人との間においても存在しなければならぬ。國と國との交際において禮儀が大切であるのみでなく、兩國民の個人的な交際においても禮儀は大切である。自己の同國人に對して禮儀正しいのみでなく、他の民族に屬する者に對しても禮儀正しくなければ

ばならないのである。日本人は禮儀正しい國民として知られてゐるが、それが日本人同志の間だけのことにとどまつて、滿洲人や支那人などに對しては禮儀を辨へないといふやうなことであつてはならないであらう。國と國との交際がどのやうに禮儀正しいものであるにしても、その國民が個人的行動において他民族に對する禮儀を知らないといふやうなことがあつては、國と國との交際における禮儀も單に形式的なものになつてしまふであらう。ところで禮儀は社會的慣習的な性質をもつてゐる點から理解され得るやうに、外國人とあまり接したことの無い國民はとかく外國人に對する禮儀を辨へないといふことが生じ易い。これは從來比較的國內にとどまつてゐた日本人が大陸に出て活動する場合特に注意しなければならないことである。

禮儀は形式に流れがちな性質をもつてゐる點から考へて強調されねばならないのは禮儀の精神である。禮儀が道德的内容をもつもの即ち道義でなければならぬことは、禮儀を道德の根本と考へる東洋の倫理においては當然のことである。禮儀は道義であることによつて普遍性をもつものになるのである。他方道義もまた、個人と個人との間においても國と國との間においても、單なる心の問題、精神の問題にとどまることなく、外に形として現はれなければならない。言ひ換へると、道義は禮儀になければならない。どれほどその精神において道義的であるにしても、それ

が禮儀として客觀的に形に現はれるのでなければ不十分であるといはねばならぬ。とりわけ今日民族と民族との間の道義は新しい禮儀として創造されてゆくことを要求されてゐる。これによつて民族間の道德的秩序は客觀的な基礎を得るのである。

ところで禮儀の精神は特に謙讓の精神でなければならぬ。謙讓は禮儀の精神であり、禮儀の根柢には謙讓の徳がなければならぬ。これは個人の交際における禮儀においてはよく知られてゐることである。禮儀は謙讓の現はれでなければならず、謙讓でない者は禮儀を知らないと考へられる。禮儀正しいといはれる日本人はこの謙讓の徳を具へてゐるのでなければならぬ。禮儀を重んじる東洋の道德はまた謙讓を重んじるものである。そこに西洋の道德、特に權利といふものを重んじる道德とは異なる東洋の道德の特色がある。西洋においては個人の權利を重んじるのみでなく、また國の權利をも重んじてゐる。かやうな權利思想と謙讓の道德は異つてゐる。權利思想が根本にある限り禮儀も單に形式的なものになつてしまふであらう。眞の禮儀は謙讓でなければならぬ。これは個人間の禮儀においてさうであるのみでなく、國と國との禮儀においても同じである。西洋の道德、特にその權利思想が自我の思想を根本とするのに反して、謙讓の道德の最も深い哲學的基礎は東洋的な無我の思想にある。西洋の道德においては、特にキリスト教的道德にお

いて、謙虚といふことが説かれてゐるが、謙虚といふものは本來全く内面的な問題、純粹に心の問題である。しかるに謙讓といふものは單に心の問題でなくて本來禮儀として必ず外に現はるべきものである。そこに西洋の主觀主義的な道德に對して、物心一如内外一如を根本の哲學とする東洋の謙讓の道德の特色があるのである。

謙讓は弱さを意味するのではない。眞に自信のある者でなければ眞に謙讓であることができない。謙讓が弱さを意味するのではないことは、禮儀が弱さを意味するのではないことと同じである。強い者に對してのみ禮儀を守るといふことは阿諛に過ぎず、卑屈なこと、従つて道德に反することといはねばならぬ。謙讓は阿諛でもなければ卑屈でもない。強い者に對してよりも寧ろ弱い者に對して禮儀を守ることが大切であるやうに、強い者に對してよりも寧ろ弱い者に對して謙讓であることが大切である。禮儀においてと同様、眞の謙讓においても、勇氣を要するのである。しかもその勇氣は自己の權利を主張するためのものでなく、禮儀を行ふためのものでなければならぬ。「莊公曰く、古へ亦徒だ勇力を以て世に立つものもあるか。晏子對へて曰く、嬰之を聞く、死を輕んじ以て禮を行ふ、之を勇と謂ふ。暴を誅し彊を避けず、之を力と謂ふ。故に勇力の立つや、其禮儀を行はんが爲めを以てなり。」晏子のいつてゐるやうに、個人としても國としても、勇力

の必要なのは禮儀を行はんがためである。禮儀は道義である。日本が今支那に對して武力を行使してゐるのも道義のためでなければならぬ。しかもその道義は單に精神の問題にとどまることなく、禮儀として客觀的に形において現はれなければならぬ。勝つた者が勝つた者の權利を主張するといふことは西洋の道徳であつて東洋の道徳ではない。東洋の道徳は謙讓である。權利が行はれることを求めるのでなく、晏子のいはゆる禮儀が行はれることを求めるのである。これによつて眞の民族協和が可能になる。謙讓は民族協和の基礎である。

かやうに謙讓を基礎とすることによつて、そこに西洋流の指導者の觀念とは異なる東洋的な指導者の新しい觀念が生れなければならぬであらう。謙讓といふことは指導といふことと矛盾するものではない。むしろ謙讓は何よりも指導者に大切な徳でなければならぬ。眞の指導者はさうあるべきではないにしても、指導者と稱するものとはかく優越感をもち易いものであり、驕慢になり易いものである。それでは眞の指導を行ふことができないであらう。指導者は謙讓の徳を具へることによつて初めて眞の指導者になり得るのである。謙讓といふことは單なる卑下でないことはもちろん、惡しき平等をいふのではない。謙讓は禮儀の精神であるが、禮儀といふものは惡しき平等によつては成立しないものである。惡しき平等は道德的無秩序を結果するものであり、しか

るに禮儀は道德的秩序そのものである。謙讓は惡しき平等觀を超えた最深の平等觀ともいふべきもの、即ち東洋道德の根柢にあるところの無我の思想の上に立つてゐる。我執を去るといふことは道に従ふことである。道に生きる者であつて眞に謙讓であることがある。道に生きる者は卑屈でもなく、臆病でもなく、無氣力でもない。謙讓は道義そのものである。世に道義を行はうとする者は謙讓でなければならない。謙讓は無我であり、無我にして眞の和がある。個人間の和のみでなく、民族の間の和も謙讓によつて得られるのである。そこに東洋古來の哲學と道義を根柢とする民族協和の基礎があるといはねばならぬ。東洋の道德において禮といふものが根本であつたのは、その社會が個人的な社會でなく、協同社會であつたことと密接な關係を持つてゐる。謙讓を重んじるといふことは新しい協同社會の建設を目標とするものである。もとより今日封建的な協同社會を復活させることは無意味であるのみでなく、不可能でもある。新しい秩序には新しい禮儀がなければならず、謙讓のとり形も新しいものでなければならぬ。

民族と民族との關係は二重に考へることができであらう。それは一方各々の民族的全體としての國と國との關係であると共に、他方それら異なる國に屬する個々の人間と人間との關係である。前者として、國と國との間の外交とか戰爭とかいふやうなものが考へられ、後者として、兩

國民の間の個人的な生活諸關係、社交とか商取引とかいふやうなものが考へられる。これら二重の關係はもとより密接に關聯してゐるのであるが、今日特に後者の重要性に留意することが肝要ではないかと思ふ。民族と民族との關係を規定するものは國家的活動のみでなく、また各々の國民の個人的活動であるといふことが理解されねばならぬ。國と國とが親密にしてゆくことを政府において宣言し約束するにしても、その國民が個人として互に親密にすることがなければ、かやうな宣言も約束も空語に等しくなるであらう。各人は國家的活動に参加する國民、例へば軍人として他の民族に對して立派に行動するのみでなく、例へば商人としての個人的活動においても彼等に對して同様に立派に行動することが大切である。他の民族に對する場合、各人はその個人的活動においても單なる個人でなく、つねに國を代表するものと見られるといふ事實に注意しなければならぬ。進んで考へると、公と私とを抽象的に截然と分離することは自由主義の道徳である。東洋の道徳にはそのやうな抽象的な分離は存在しない。謙讓は個人の道徳であつて國家の道徳でないと思へることも、その逆を考へることも共に誤であるといはねばならぬ。

學問論 —— 1941.6 『中央公論』

一

福澤諭吉の『學問のすゝめ』は當時廣く影響を與へた著述であるが、現在も學問に志す人にぜひ一度讀むことを勧めたいものである。學問の意義について考へようとする場合、そこには今も重要なものが含まれてゐる。もちろん現代は福澤の時代とは異なる一つの他の轉換期である。しかし共に轉換期であるといふ意味において相通ずるものがあるであらう。今日彼の思想をそのまま承認することはできないにしても、學問に關する彼の把握の仕方そのものには學ぶべきものがあると思ふ。

『學問のすゝめ』に現はれてゐるのは一つの新しい學問或ひは教養の理念である。それは學問乃至教養の封建的理念に對する近代的理念である。福澤はいつてゐる、「學問とは唯むづかしき字を知り解し難き古文を讀み和歌を樂み詩を作るなど世上に實のなき文學を云ふにあらずこれ等

の文學も自から人の心を悦ばしめ隨分調法なるものなれども古來世間の儒者和學者などの申すやうさまであがめ貴むべきものにあらず古來漢學者に世帶持の上手なる者も少く和歌をよくして商賣に巧者なる町人も稀なりこれがため心ある町人百姓は其子の學問に出精するを見てやがて身代を持崩すならんとて親心に心配する者あり無理ならぬことなり畢竟其學問の實に遠くして日用の間に合はぬ證據なりされば今斯る實なき學問は先づ次にし専ら勤むべきは人間普通日用に近き實學なり」と。即ち封建的な教養或ひは學問としての「文學」に對して強調されてゐるのは「實學」である。實學といふのは實生活において有用な學問のことである。『學問のすゝめ』はただ漫然と學問を奨勵したのでなく、その根柢は學問の理念の變革に關係してゐるのである。これが先づ注目すべき第一の點である。尤も、福澤の說いたのは「學問」そのものの變革、その方法的變革でなく、むしろ文學よりも實學といふ「教養」の理念の變革であつたといはれるであらう。しかしながらこの新しい教養、いはゆる實學は、近代科學のもたらした學問上における方法的變革を俟つて可能になつたものである。實際的な教養理念と論理的な學問理念とは密接に關聯してゐる。學問の理念の變革なしには根本的に新しい教養の理念は存在することができぬ。

第二に、『學問のすゝめ』の根柢をなしてゐるのはまた封建的な人間觀、社會觀に對する新し

い近代的な人間觀、社會觀である。この書は、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」といふ、當時人口に膾炙した句をもつて始まつてゐる。人が學問するのは、本來自由獨立である人間が眞に自由獨立になるためである。自由はもちろん我儘と同じではない。またそれは利己主義とも違つてゐる。「人の心身の働を細に見ればこれを分て二様に區別す可し第一は一人たる身に就ての働なり第二は人間交際の仲間になり其交際の身に就ての働なり」と福澤はいひ、かかる「人の性」に従つて學問の旨にも二様あるべきことを論じた。學問は身のため、世のためである。「固より獨立の活計は人間の一大事汝の額の汗を以て汝の食を喰へとは古人の教なれども余が考にはこの教の趣旨を達したればとて未だ人たるものゝ務を終れりとするに足らず」、自分で獨立ができるといふので得意の色を爲す者もあるが、かくの如き人はその實「唯蟻の門人と云ふ可きのみ。」「人の性は群居を好み決して獨歩孤立するを得ず」、「凡そ何人にても聊か身に所得あればこれに由て世の益を爲さんと欲するは人情の常なり或は自分には世のためにする意なきも知らず識らずして後世子孫自から其功德を蒙ることあり人に此性情あればこそ人間交際の義務を達し得るなり古より世に斯る人物なかりせば我輩今日に生れて今の世界中にある文明の德澤を蒙るを得ざる可し。」學問は實にかくの如き人間の產物である。「古の時代より有

力の人物心身を勞して世のために事を爲す者少なからず今この人物の心事を想ふに豈衣食住の饒なるを以て自から足れりとする者ならんや人間交際の義務を重んじて其志す所蓋し高遠に在るなり今の學者は此人物より文明の遺物を受けて正しく進歩の先鋒に立たるものなれば其進む所に極度ある可らず今より數十の星霜を経て後の文明の世に至れば又後人をして我輩の德澤を仰ぐこと今我輩が古人を崇むが如くならしめざる可らず」と、福澤は述べてゐる。しかし彼は自分の獨立を維持することもできない者が徒らに天下國家を論ずることを嫌つた。即ち「獨立の氣力なき者は國を思ふこと深切ならず」と斷じ、「獨立の氣力なき者は必ず人に依頼す、人に依頼する者は必ず人を恐る、人を恐るゝ者は必ず人に諂ふものなり常に人を恐れ人に諂ふ者は次第にこれに慣れ其面の皮鐵の如くなりて恥づ可きを恥ぢず論ず可きを論ぜず」と述べ、更に「内に居て獨立の地位を得ざる者は外に在て外國人に接するときも亦獨立の權義を伸ること能はず」と記してゐる。およそ「一身獨立して一國獨立する」のである。「自由獨立の事は人の一身に在るのみならず一國の上にもあることなり。」人が學問するのは、自身の獨立のためであり、自國の獨立のためである。福澤のいふ自由獨立がその時代の制約によつて自由主義的なものであることは争はれないところであり、従つてその限り現在そのまま承認され得るものでないことは言ふまでもな

い。ここで我々にとつて注目を要するのは、一定の教養或ひは學問の理念と一定の人間觀、社會觀、更に一定の時代における人間、社會との間に聯關が存在するといふ一般的事實である。いはゆる實學の思想は、自由獨立の人間觀、社會觀と連繫してゐる。大きく見ると、近代社會の發達と近代科學の發達との間には密接な關係がある。近代科學はあらゆる人間において平等と考へられる理性を基礎とし、それ以外に祕義はなく、それ以外の權威を認めない。この點それは、祕義とか權威とかいふものの存在した封建的な學問と本質的に違つてゐる。近代科學は封建的な學者のギルドを崩壊させることになつたし、またその崩壊によつて發達した。近代科學は誰でも近づき得る性質のものである。それは觀察、實驗、推理といふやうな、誰でも用ゐることができらるいはば世俗的な方法に據つてゐる。それは本質的にデモクラティックであるともいひ得るであらう。自由主義の發達はかやうな科學のために援けられたし、また自由主義社會の發展によつてこの科學の發達も可能であつたのである。

第三に、右のことと關係して『學問のすゝめ』において注目されるのは、福澤が學問の普及と共に道德、とりわけ社會道德の改善を期してゐるといふことである。ここでも目標が封建的道德に對して自由獨立の精神に基く近代的道德を鼓吹するにあつたことは言ふまでもないであらう。

かやうにして彼は、或ひは「人は同等なること」、また「國は同等なること」を説き、或ひは「名分を以て僞君子を生ずるの論」をなし、或ひは「國法の貴きを論じ」、また「國民の職分を論じ」てゐる。なかにも彼が「學者の職分」を論じて、「此學者士君子皆官あるを知て私あるを知らず政府の上に立つ術を知て政府の下に居るの道を知らず」、「是れを以て世の人心益其風に靡き官を慕ひ官を頼み官を恐れ官に諂ひ毫も獨立の丹心を發露する者なくして其醜體見るに忍びざることなり」と慨歎し、獨立の意義を述べてゐるのは、自己の行動に對する彼の自信のほどを示して興味が深い。學問の精神と道德との間には密接な關係が存在してゐる。智育と德育とを分離して考へることは、道德にとつて有害であるのみでなく、學問にとつても有害である。かやうな分離は、例へば、學問の理念は自由主義的に止まりながら、道德の理念は全體主義的であらうとするやうなところから生じてくる。倫理にとつて知識が必要であるといふのではない、知識にも知識の倫理がなければならぬ。しかもその倫理は學問の理念の異なるに従つて異ると考へることができであらう。古代的乃至中世的學問の根柢にある知識の倫理は、近代的學問の根柢にある知識の倫理と同じではない。新しい道德の理念には新しい學問の理念が相應し、逆に新しい學問の理念には新しい道德の理念が相應しなければならないのである。

二

さて福澤諭吉が學問として勧めた實學は、その後我が國において必ずしも順調な發達を見なかつた。これは一般的には我が國における自由主義の發達に種々の制限がおかれてゐたといふ事情に關係があるであらう。更に具體的にいふと、それは我が國の大學が從來主として官僚養成所の觀があつたとか、そのうへいはゆる法科萬能の觀があつたとかいふ事實において示されてゐるであらう。思想的に見ると、實學思想はドイツ哲學と共に輸入された人文主義的教養の理念によつて抑壓されてきたのである。しかるに近年、日本の國家的必要は或る面において實學思想を新たに喚び起すに至つた。殊に最近、國際情勢の變化と共にいはゆる科學・技術の重要性が痛感されるやうになつた。福澤のいつた實學の意味を特に科學・技術の面において強調して考へると、彼の説いた通り國の獨立のために學問の大切であることが現實に明かになつてきたのである。しかもやや誇張していふと、自由主義の克服が叫ばれるやうになつた今日却つて他方實學思想が力說されるといふことになつた。そこに現在我が國における學問の問題に絡む若干複雑な事情が横たはつてゐる。

今日いはゆる科學・技術が自然科學とこれに基く技術を意味することは明かである。従つて我々は先づこのものが如何なるものであるかを考へてみなければならぬ。その科學性といふものが實證性と合理性、或ひは經驗性と論理性の統一であるといふやうな議論には今は立入らないことにしよう。ここで注意すべき一つの簡單な、しかし決して重要でなくはない事實は、そのいはゆる科學・技術が西洋においても近代に至つて初めて發達したものであるといふことである。その場合全く劃期的な世界觀的變革があつた。もちろんこの科學や技術の萌芽と見られるものは既に古くから存在してゐたけれども、近代科學や近代技術は單にその連續的な發展と考へ得るものでなく、そこに飛躍的な學問理念の變化、世界觀的變革といひ得るものがあつたのである。科學が與へるのは世界像であつて世界觀でないといふ議論は、この歴史的事情においては適切でない。近代科學のもたらしたのは中世的世界觀に對する一つの全く新しい世界觀であつた。それだからこそ近代科學の初期における指導者たちは歴史の示す如く幾多の迫害に抗してこの新しい學問理念を戦ひ取らねばならなかつたのである。科學的精神といふものが何であるかを理解するためには、かやうな世界觀的變革の意義を深く反省することが肝要である。我が國はこの科學を結果として西洋から輸入したのであるが、そのためにその根源におけるかやうな世界觀的變革をそ

れほど痛切に經驗することなしに過すことができた。尤も、これは東洋にはキリスト教の如き超越論的宗教が存在しなかつたといふ事情にも依るであらう。或る意味で東洋思想は西洋の中世思想よりもむしろ古代ギリシア思想などに一層近いとも考へられる。しかし西洋でも古代思想と近代科學との關係は單に連續的に見る事ができないやうに、東洋思想と科學との關係を簡單に融合的に考へることはできない。そこにはどこまでも非連續的なものがある。先づこの非連續性、言ひ換へると、近代科學のもたらした全く新しい學問理念、世界觀的變革の意義を深刻に把握することによつて、しかる後これと東洋思想との統一も初めて眞劍な問題になるのであつて、その關係を強ひて連續的融合的に考へようとすると却つて眞の科學的精神の理解を妨げることになるのである。

例へば、今日、我々の祖先が如何に科學的であつたかを示すために擧げられるのは科學であるよりも技術であり、この技術のうちに如何に優秀な科學が含まれてゐるかが語られるのがつねである。この議論は或る意味では正しく、しかし或る意味では的外れである。技術は人類と共に古く、近代科學が現はれる以前すでに世界到る處に發達してゐた。そのみでなく、近代科學が現はれる以前においては、東洋における技術は西洋における技術よりも寧ろ進歩してゐたとさへい

ふことができ、少くとも東洋社會の西洋社會に對する立遅れは存在しなかつたのである。しかるにその後三百年の間に著しい懸隔が生ずるやうになつたのは何故であるか。そこに近代科學の出現があつたのである。それ以後この科學を基礎にした技術は從來の技術に對して全く新しい性質のものである。そこには道具時代と機械時代といふやうな差異が認められる。人間は技術によつて環境を再形成するのであるが、かやうに再形成された環境は單なる自然とは違ひ歴史的なものであるといふ意味でこれを自然から區別して景觀（ランドシャフト）と呼ぶならば、道具時代と機械時代との間には、或る人が名附けた如く、「文化景觀」と「機械景觀」との差異を認めることができる。文化景觀においてはすべてのものが有機的である。道具はいはば手の延長である。自然と人間、身體と精神の關係もそこでは有機的である。この時代においては戰爭でさへもが有機的であつたといふことができる。しかるに機械景觀においては、環境と人間、身體と精神の間の非連續的な關係が著しく現はれてくる。機械はもはや手の延長ではない。人間の作つた機械が却つて人間を支配するといふやうなことが生じてくる。技術に對する攻撃の原因となつた如き、技術に關する倫理的、社會的、文化的問題は、機械時代に至つて初めて現はれてきたのである。かやうなところからも知られる如く、近代技術とそれ以前の技術との間には極めて重要な性質の

差異がある。近代科學のもたらしたこの變革の意義を無視して、この科學とそれ以前の技術とを單に連續的に考へることは許されない。もちろん昔の技術、いはゆる原始技術も、技術である以上、何等かの科學を含んでゐるのは當然である。自然の法則に反して人間は何物をも作ることができぬ。そして例へば日本刀のうちに優秀な科學が含まれてゐるといふことから、日本人に優秀な科學的性能があると考へることもその限りにおいては正しいであらう。しかしながらそのために近代科學並びに近代技術とそれ以前の技術との間に存在する本質的な對立、非連續を見逃すやうなことになるとすれば、大きな過失である。この對立、この非連續の意味を方法論的に正確に把握するの でなければ、今日の科學の眞の精神は理解され得ないであらう。

以前の技術と近代技術との差異は、技術と科學との對立を考へさせるに十分である。何故に以前は西洋に比肩し得る程度に發達してゐた東洋社會における技術が停滯したであらうか。東洋社會は餘りに技術的であつたために却つて技術的でなくなつたといふことができる。科學はその本性上抽象的なものである。それは現實の具體的な實踐的技術的課題から出立するにしても、一旦その技術的實踐的立場を否定して純粹に知識のための知識、理論のための理論を追求するところに成立する。科學が求めるのは一般的な抽象的な法則である。科學的思惟は主として分析的であ

る。現代物理学は非直観性を特色とするといはれてゐる。しかるに東洋的思惟の特徴と見られるのは直観性であり、綜合性である。東洋的世界觀は、心身一如とか色即是空とかいふやうに、「即」とか「一如」とかいふ字で現はされる直観的、綜合的把握において極めて鋭いもの、深いものをもつてゐる。しかしそれだけ分析的なところ、區別し、抽象し、論理的に構成してゆくところ、また假說的に考へてゆくことに缺けてゐる、つまり科學性から遠いものである。もちろんそのために東洋的な直観が全く非合理的なものであるかの如く考へるのは愚かなことである。技術の見地からいふと、或る種のもものは東洋において西洋のものよりもすぐれたものが發見されてゐるのである。技術は科學に比して具體的なものであり、直観とか綜合とかは或る意味で技術にとつて重要である。東洋的思惟は行爲的直観の立場に立つといはれるが、それは技術の立場に立つといふこともできるであらう。しかしながら技術においても近代技術の如く科學を基礎とする場合、もはや單なる直観では不十分である。科學は技術の立場を否定して抽象的になることによつて却つて眞に技術に役立ち得るのである。東洋社會は餘りに行爲的技術的であつたために、科學の發達に遅れ、技術も停滯せざるを得なかつたといはれるであらう。技術と科學との間にかくの如き關係が見られるとすれば、科學を單に技術の見地からのみ考へて科學そのものの獨自性を

認めないといふことは、科學の進歩を妨げることになり、延いては技術そのものの發達をも害することになるのである。この點、物を行爲的立場から見るといふ深い傳統を有する我が國においては特に注意しなければならぬ。

三

もちろん東洋社會といつても支那と日本とは同じでない。アジア的停滯性といふ言葉は支那の社會についてはあてはまるにしても、日本の社會はむしろそのやうな停滯がなかつたことを特色としてゐる。この點から考へて、日本は科學の發達に一層適してゐたといふことができるであらう。既に述べた如く、近代的な學問は近代的な社會の發達と密接に關係してゐる。そしてそれは福澤のいはゆる自由獨立の精神によつて進歩した。近代科學を繼承して發展させようとする場合、やはりその精神が大切である。言ひ換へると自由主義の善いところがどこまでも活かされてゆかなければならない。これは今日、一方科學振興が唱へられ、他方自由主義打倒が叫ばれてゐる現狀において、特に注意を要することである。自由主義は超えられねばならぬ。しかしもしそれが自由主義の單純な否定であるとするならば、それは科學的精神の否定に終らなければならぬ。

いであらう。また近代科學はその本性上いはばデモクラティックである。それには祕義といふものがなく、その本質上公共的なものである。そしてそれは公共的であるために一般人の間に普及することによつて發達したのである。自由主義の發達と關聯した學問のこの性格は今日においても繼承され、更に發展させられねばならない。派閥とか祕密主義とかいふ封建的なものは學問の精神に反するのである。

しかし近代科學の發達に與つて力のあつた自由主義は同時にそれに對して制限をおくことにもなつた。かやうな制限がその功利主義、無統制な自由競争、個人主義等に由來することは言ふまでもないであらう。例へばその功利主義のために基礎科學の方面が忽せにされるとか、その自由競争のために技術が公開されないで改良を妨げられるとか、またその個人主義のために研究が孤立的・斷片的になつた。しかるに學問そのものは本質的に反對の要求をもつてゐる。近代的學問はその本質に従つて個人的・孤立的・制限的・斷片的研究から、組織的・協同的・大規模研究に向ふべき傾向をもつてゐる。これは何よりも近代科學における方法論的變革によつて指示されてゐることである。即ち近代科學は前代の學問の方法が主觀的・思辨的・抽象的・演繹的であるのに對して、客觀的・歸納的・實證的・實驗的である。その研究は協同を必要としてをり、またそ

の方法は研究の協同を可能にしたのである。しかるにかやうな科學の要求を完全に實現するためには自由主義の制限を超えた新しい學問研究の組織が作られなければならない。

ところで學問研究の組織そのものはまた學問の理念の表現である。古代におけるアカデミーは古代的學問の理念の表現であり、中世における僧院は中世的學問の理念の表現であり、近代における學校は近代的學問の理念の表現である。近代的學問の理念が如何に自由主義的であるかは、近代の學校を古代のアカデミーとか中世の僧院とかと比較して見れば明瞭であらう。今日我が國において塾とか道場とかいふものが追々設立されつつあることは注目すべき事實である。そこに求められてゐるのは單に教授法の改善といふ如きものに止まらないであらう、根本においては學問の理念が問題であるのでなければならぬ。塾とか道場とかの目指してゐるのは自由主義の克服であり、協同社會的なものの復興である。實際、以前の學者乃至學徒の組織は協同社會的であつた。その點において、自由主義を超えるものが求められてゐる今日、復活されねばならぬ多くのものがあるであらう。しかしそれは以前のもののその儘の再生であることができない。昔の塾や道場のもつてゐた封建性をそのまま復活させることは無意味であるのみでなく、有害でさへある。封建的な組織は封建的な學問の修業には適してゐても、近代的な學問の研究には適しないの

である。新しい研究組織は舊い協同社會の復活に止まることなく、そのうちに自由主義のすぐれた遺産を繼承しつつ新たに形成される協同社會でなければならぬ。この新しい組織は新しい學問の理念の表現でなければならぬであらう。單に組織を變へるだけで、その學問の理念は依然として元のままであるとすれば、組織に生命がないのみでなく、學問の發達を却つて阻害することになるであらう。いはゆる學園新體制において問題になるのはその學問の理念が如何なるものであるかといふことである。ここに學問の理念といふのは單に學問を個人のためにするか社會のためにするかといふやうな問題に止まらない。それはむしろ學問利用の方途に關するものであつて、學問そのものの内的な理念に關係しないであらう。福澤の如きも、ただ自己のために學問する者を「蟻の門人」に過ぎないといつてゐる。問題は學問の内的な理念そのものである。しかしまたこの理念は人間觀、社會觀と密接な關係を有し、従つて個人主義とか全體主義とかいふ問題もそれにとつて決して無關係ではないのである。

自由主義的な學問は世界主義的であるといはれてゐる。もしこの世界主義といふものが學問の有する客觀性、普遍妥當性を意味するとすれば、學問が世界的なものであることは當然である。特に近代科學はそのやうな客觀性を獲得することに成功したのである。もちろん科學といふもの

も一定の歴史的人間、即ち一定の個性を有し一定の民族に屬する人間が研究するものであるから、その到達された結果は論理的に世界的普遍性を有するにしても、それに到達する具體的な手續においてはおのづからその個性なり民族性なりが現はれるものである。科學者にも直覺的な型と論理的な型とがあるといはれてゐる。そのやうな意味において科學の民族性を考へることもできる。しかし科學の國民的性格といふものは一層根源的に他の方面から考へてゆかねばならぬであらう。いま技術に注目するならば、技術は我々の生存する環境を形成するものであり、この環境は歴史的に限定されたものである。我々は無限定な空間に住んでゐるのでなく、一定の國土に生を享けてゐるのである。それぞれの民族は歴史的に限定されたいはゆる生活空間を有してゐる。この生活空間に見出される資源もおのづから限定されたものである。かやうにして一國の技術はその國の有する資源及び環境に即應してその國獨自のものがあるべき筈である。自己の有する環境及び資源を最高度に利用することはそれぞれの民族に課せられた任務であるといひ得るであらう。この任務は各民族が世界に對して負うてゐる任務である。日本には日本の技術がなければならぬ。しかるに從來我が國においてはかやうな日本の技術の發達に乏しく、その技術の大部分は歐米から直譯的に輸入したものであつた。従つてその資材を我が國において補給し得ないも

のも多く、また外國製の機械で日本人の身體に適合しないために不便を忍んで使用しなければならぬ場合もあつた。かくの如き事態は、營利的見地から自國の技術を培養するよりも外國の技術の輸入を選ぶとか、また營利的見地から自國の資源の開発利用を計るよりも外國からの輸入資材に依存するのを得策としたとかいふことに基くであらう。しかるに世界經濟における自由主義が著しく制限され、アウタルキー的傾向が顯著になるに及んで、我が國の技術が困難に直面することもそれだけ多かつたのである。これは我々に技術の歴史性についての反省を要求する深刻な事實である。技術は元來歴史的に限定されたものである。我々に技術的課題をもつて呼び掛けてくる自然は、いはゆる生活空間として、單なる自然でなくて環境的自然であり、既に歴史的なものである。またそれを形成してゆく技術における我々の意欲或ひは目的も歴史的に限定されたものである。

かやうにして技術が歴史的なものであるとすれば、科學もまた技術に制約される限り歴史的なものであることが理解されるであらう。科學ももと技術的實踐的課題の中から、その解決のために生れたものであることは歴史の示すところである。特に現在の事情において、我が國の科學が日本の當面してゐる技術的課題の解決に努力すべきは當然のことである。そこから新しい日本的

性格の科學が生れてくることも可能である。科學も歴史的世界から出てくるものである。科學が明かにしようとするのは自然の客觀的な一般的な法則である。しかるに技術の見地から見ると、科學は技術の一つの要素、一つの契機に過ぎないといふことができる。技術は科學の明かにするやうな自然の法則と人間の主觀的な目的との綜合である。科學が明かにするのは因果論であるが、技術は因果論に従ひながら同時に目的論を現はしてゐる。力學の法則に従ふ機械は同時に全體と部分との目的論的構造を示してをり、技術的過程の構造もまた同様である。技術が作り出すのは一本の草、一本の木といふやうな具體的なものである。かくの如き點から考へて技術は科學よりも具體的なものであるといふことができる。近代的な學問の理念は自然科學に定位をとり、そのために抽象的に陥つた。これに對して新しい學問の理念はむしろ技術に定位を取らねばならぬであらう。それはもとより科學を排するものでなく、却つて今日の技術が科學を含まねばならぬやうに、科學を含むものである。近代的な學問の理念が技術をそのうちに含まれる科學の面からのみ見て科學と同一視して考へたのとは逆に、新しい學問の理念はむしろ科學をその契機として含む技術の一層具體的な立場に立たねばならぬであらう。科學と技術とはすでに理論と實踐といふ意味において對立してゐる。技術においては單に物を知ることが問題でなく、物を作ること

が問題である。科學の理念が法則であるのに對して、技術の理念は形であるといふこともできる。科學と技術との對立を理解することは科學の獨自性を理解するためにも大切である。しかも科學と技術とは統一である。何等か科學性をもたないやうな技術は存在しない。新しい學問の理念はかくの如き對立の統一に立つのである。技術に定位をとる學問の理念はその本質上行爲的でないから出でくるものとして歴史的である。新しい學問の理念は決して技術に對して科學を貶しめるものでなく、その本來主張するところは學問の歴史的行爲の本質である。近代科學の理念は非實踐的、非歴史的であつた。これに對して新しい學問の理念は實踐的、歴史的であることによつて、單に自然科學のみでなく、社會科學とか文化科學とか歴史科學とかをも自己のうちに統一することができらうであらう。その際技術の概念も自然に對する技術のみでなく、社會に對する技術にまで擴張されねばならぬ。ところでかやうにして新しい學問の理念の確立さるべき方向が與へられるとすれば、その場合には東洋的世界觀との統一も可能になるであらう。東洋的思维は元來行爲的技術的であつたのである。しかし東洋思想のうちに從來缺けてゐた科學がその否定的契機として敲き込まれ、これによつて媒介されねばならぬ。かやうな學問の理念はまた新しい人

間觀、社會觀とつながるであらう。それは形成的人間の人間觀である。それが協同主義的社會觀に立つべきことは技術的活動の社會的協同的性質を見れば明かであらう。

洋書輸入難 —— 1941.6.27 『東京帝國大學新聞』

政府の爲替政策は書籍の輸入にも壓迫を加へ、洋書を手に入れることは次第に困難になりつつある。近年一部の者は頻に外來思想の排撃を唱へて來たが、今や國家の經濟上の必要から、彼等の欲する通りの結果にならうとしてゐるやうに見える。

洋書の輸入制限は戰時の經濟において勿論已むを得ないことである。併しそれは文化的には決して望ましいことであるとは云へない。書物の輸入統制は軍需工業の方面においては寛に、その他の文化の方面においては嚴に偏向してゐるやうであり、これも戰時にあつては已むを得ないことであるが、かくの如き偏向は、現在の跛行景氣と同様、文化の發達にとつて決して好ましいことであるとは云へない。

もちろん我々は洋書の輸入難によつて直に日本の學術が破壊されるなどとは考へないのである。西洋文化の移植以來今日に至つては日本の學術もかなり根柢のあるものになつてゐる。我々の惧れるのは、洋書の輸入制限がいゆる思想政策に利用せられて、ただ一定の思想傾向の書物

のみ輸入され、他のものは禁止されるやうになり、學術研究の自由がそのために奪はれ、かくして思想の貧困が益々甚だしくなりはしないかといふことである。

洋書の入手が困難になつた機會に、日本のことを大いに研究するが好いと云はれるであらう。この意見は尤もであり、さうでなくても自然の必要からこの機會に日本の研究が盛んになつて來るかも知れない。殊に日本のインテリゲンチヤにとつて今後支那の研究は最も重要な題目である。しかし東洋のことを研究するにしても、如何なる方法によつて如何なる立場から研究するかが問題であつて、この點について我々が西洋の學術や思想から學ばねばならぬものは極めて多いのである。東洋の研究にとつても出發點となるのは世界の現在の問題である。

今日の日本にとつて最も必要なことは世界を知ることである。支那問題の如きも、單に對支那の問題でなくて對世界の問題であることは、現在愈々明かになつて來たことであつて、近衛首相も最近支那事變の解決にとつて世界政策が前提であると云つてゐる。獨善的であることほど今日の日本にとつて危険なことはない。洋書に接することが困難になつて來ると共に、あらゆる方面において獨善に陥ることのないやうに警戒しなければならぬ。洋書の輸入などは必要でないといふ議論は獨善主義に過ぎないものとして斥けられねばならない。

外國書の輸入が杜絶したからといつて、所謂外來思想が根絶される筈のものでない。一定の思想は何等偶然に移植されるのでなく、そこには一定の社會的根據が存在するやうに、一定の社會的事物の存在する限り一定の思想は自然生長的にでも發生するものであるといふことに注意しなければならぬ。

洋書輸入難による研究手段の制限が却て獨創的な思想の發達の原因となるやうなことになるれば、幸ひである。その努力は大切である。しかしそのためには外國書輸入制限のいはば代償として研究の自由の認められることが必要であらう。洋書の入手が困難になる上に研究の自由は益々制限されるといふのでは、日本の思想は愈々貧困化する危険がある。

洋書輸入難に對する具體的な對策としては、各大學圖書館の公開、それら圖書館相互の連絡、融通等の問題が眞面目に考へられて然るべきであらう。また我々は國民圖書館の設立の必要を感じる。世界各國の書物を博く蒐集し、そして誰の研究にでも、供せられる國民圖書館が存在すれば、個人が乏しい資力をもつて銘々書物を購入する必要はなくなるのであつて、これは國民經濟の上から云つても有利なことである。洋書輸入難の長期化が考へられるこの際、政府において國民圖書館の設立を企畫することを希望したい。

日本文化とデモクラシー——1941.7.4 著者自筆の原稿

日本を初めて旅行する人は、その自然の變化に富むことに驚くであらう。この國の風景の美はこの自然の多様性に少からず依存してゐる。人間の心は彼等の生活環境に影響されるものであるとすれば、かくの如き國の住民の思想がいはず多神教 polytheism 的であるといふことは自然であるやうに思はれる。實際、日本を旅行する人は到る處において神社や佛閣を見るのであるが、その神社に祭られた神は甚だ種々であり、またその佛閣は同じやうに種々の宗派に屬してゐる。そしてたいていの日本の家庭では、朝には神棚を拜し、夕には佛壇の前に跪くといった風である。しかしこれを原始的な多神教と同一視することは正しくない。佛教は一般に認められる如く高等の世界宗教である。もちろんキリスト教を信仰してゐる者も少くない。しかも日本の佛教徒もキリスト教徒も同時にこの國の極めて根強い傳統であるところの天皇崇拜に生きてゐるのである。かくの如き一種獨特な日本人の心情は、デモクラシーとか獨裁主義とかいふ西洋的な範疇をもつて規定することができないであらう。

更に、自然に従ふといふことは日本人の生活における根本的な態度である。自然物を深く愛することは彼等の國民的な特徴であるが、その生活においても彼等は自然のままに生きることを求める。窮屈なこと、格式張つたこと、強制的なことは彼等の氣質に合はない。彼等は規則づくめであるのを喜ばず、つねに寛いでゐたいのである。自然のままに生きることを好むといふ意味で彼等は自由を愛する國民である。その生活においてのみでなく、その文化においても、日本人は自然といふことを最も尚ぶのであつて、大袈裟なこと、裝飾的なこと、餘りに技巧的なこと、すべて不自然なことを嫌ふ。これは、同じ東洋でも、日本の文化と支那のそれとを比較してみると容易に理解し得ることである。自然の如く純粹で、自然の如く無理がないといふことは神道の根本思想でもある。その自然尊重の思想は一般にヒューマニズムの精神に通ずるものであり、日本文化の傳統のうちには一種獨特のヒューマニズムが存在してゐる。しかるに一面そのやうに自然のままに生きることを欲する日本人は、他面最も禮儀を重んじる國民として知られてをり、その彼等がまた軍事的訓練の如きものに甚だ適する性質を有することは優秀なその軍隊の示すところである。かくの如き點から考へても、日本の國民的性格に合致するものは西洋的な型のデモクラシーでも獨裁主義でもないことが理解されるであらう。

西洋におけるデモクラシーは個人主義的、自由主義的であり、それと結び附いたそのヒューマニズムは人間中心主義的 anthropocentric であるが、日本文化を特色附けるその固有のヒューマニズムは一種獨特の自然觀に立脚してゐる。この自然は近代科學における普遍的で抽象的な法則の如きものでなく、多種多様な具體的な形態をそのうちに抱擁してそれぞれに活かすものである。それは個人の自然權 natural rights の基礎とされるやうなものではない。日本人の社會觀の根柢になつてゐるのはむしろ人間生活の自然形態としての家族である。單に各人の家族生活が重んじられるのみでなく、社會、國家が一つの大きな家族と考へられる。日本民族は極めて古く異民族を完全に同化し、閉ざされた地理的環境の中で平和な生活を營んできたといふことが、かやうな社會觀の發達した一つの原因であるであらう。日本國民は皇室を中心とする大家族であるといふのが變らない信念である。

明治以後の日本は西洋の種々の文化と共にそのデモクラシーの思想を受け入れ、個人主義、自由主義はこの國においても或る程度發達を見たが、しかしその傳統的な思想は決してこれがために滅ぼされることはなかつた。蓋し一方極めて進取的で、あらゆる新しいものを勇敢に攝取すると共に、他方極めて保守的で、最も舊いものをもよく維持するといふことは歴史の示す日本文化

の顯著な特色である。言ふまでもなく一國の國民精神はそれぞれの時代においてその表現の仕方を異にする。今日の日本は、西洋のデモクラシー國からのみでなく獨裁國からも多くを學び、その長所を採つてこれを日本文化の傳統の自覺の上に活かしつつ、獨自の新しい文化を創造して世界文化に貢獻することに努力してゐる。現在の日本は大いなる希望をもつてかかる産みの苦しみの中にあるのである。

道德の再建 —— 1941.7.13 ～ 16 『都新聞』

一

支那事變は國民の道德にも大きな影響を及ぼした。戦争といふものは、平時は國民のうちに潜んでゐる善いものを表面に出すと同時に、その悪いものをも外部に浮き上がらせる。その長所をますます發揮すると共に、その缺點に對してきびしい反省を加へることが必要であるのは言ふまでもない。ただ、道德の問題は心理的なもの、内面のものに關係する故に、判斷がむづかしいのである。

事變後に現はれた道德の變化は一般に自由主義から全體主義への變化として特徴付けられてゐる。時代の要求するこの變化は或る意味においては甚だ容易に行はれることができた。そのさい日本國民の傳統的な強味であるところの國家意識が戦争によつて掻き立てられて有力に働いたのである。自由主義から全體主義へと呼ばれるこの變化は今後ますます發展してゆくであらう。

ただ、その場合残存せる封建主義の克服が問題であるといふことに注意しなければならぬ。日本の現實において存在するものは單純な自由主義ではなく、そのうちには多かれ少かれ封建的なものが残存して混在してゐる。従つて逆に、全體主義といふものがこの現實の中では封建的なものの復活になる危險が絶えず多かれ少かれ存在するのである。

事變後國民の道德意識の昂揚のために現はれたのは國民精神總動員と稱するものであつた。この運動に對して投げられた批判は、それがいはゆる「べからず」主義の消極性に止まるといふことであつた。このやうな消極性は封建的な道德の特色をなす消極性となつてゐるものである。同じやうな批判として現はれたのはまた精勵が國民に向つて説く道德が瑣末主義に墮してゐるといふことであつた。しかるにこの瑣末主義にしても封建的な道德の特色として煩瑣主義に通ずるものである。従つて根本的な問題は残存せる封建的意識の清算にある。

この點に關して、大政翼賛會になつて以來、消極から積極への轉換の努力が見られることは一つの進歩といはねばならぬ。「べからず」主義や末梢主義によつては時局の要求するやうに國民の力は盛り上つてこないのである。却てそれは國民を萎縮させることになる。それは他人の生活に對する無用の干渉となり國民の和を害することになるのである。

封建的意識の特色は狹隘性にあるのであるが、このやうな狹隘性と結び付いたものに獨善主義といふものがある。支那事變は國民の愛國心を振ひ起したたのであるが、そこにまた獨善主義も生じた。獨善的な愛國者は自分だけが愛國者であるかの如く稱して他を排斥する。全體主義を言ひながら却て分派的行動に陷つて舉國一致を阻害してゐる。まして愛國心を賣り物にするが如きことは完全な利己主義といはねばならぬ。

封建的道德にもそのものとして確かに善いところがある。弊害はむしろそれが純粹であり得ず、近代的な利己主義と結び付くところに現はれる。眞の全體主義は封建的な意識の狹隘性を破ることによつて初めて達せられ得るのである。愛國心の如き根本的なものについて國民が互に猜疑することがあつてはならない。

道德の再建のために大切なことは、國民相互の間に信賴の念が高まるといふことである。信賴は道德の基礎である。相互の信賴の上に立つてのみ、各人が自己の創意を活かしつつ全體のために盡すことが可能である。

殘存せる封建的意識の狹隘性と結び付いたものに島國根性と呼ばれてきたものがあることに注意しなければならぬであらう。東亞共榮圈の確立に邁進する國民がこのものを脱却することが

必要であるのは、言ふまでもなく明瞭である。

そして實際、現實の事態の發展は次第に國民をその意識の封建的な狹隘性から解放しつつあるのである。歴史は教育する。支那事變の影響の重要な一つは我が國に残存してゐた封建的なものの清算であるであらう。

二

道德といふものは主體を離れて考へられない。それが心理的なもの、内的なものに關係してゐるといふのも、そのためである。單に外面的であつて内面的なものを持たぬ道德といふものは眞の道德ではない。即ち道德には良心の問題、誠實性の問題がある。良心的でなく、誠實でない場合、いかに外面が整つてゐるにしても、道德的であるとはいひ難い。道德においては主體の確立が問題であり、主體は内部からでなければ道德的なものとして確立され得ないのである。

事變の前、とりわけ知識人の間においては、一種のニヒリズムが存在した。このニヒリズムの特徴は、一見したところ決してデカダンスに陥ることがないといふことであつた。言ひ換へると、外部に現はれる限り何等虚無的なところ、頽廢的なところがなく、いかなる無秩序も見られ

ず、それでゐる内面には救はれない虚無、混亂があつたのである。かやうなニヒリズムを克服するために種々のことが唱へられてきた。ヒューマニズム論、行動主義論、等々がそれである。

しかしかのニヒリズムは決して克服されることなく、それら種々の提唱も結局外面的に辻褄をあはせるといふに止まつて、内部の虚無はどうともできず、主體の再建は行はれてなかつたのである。

事變後における道德の問題はこのニヒリズムの處置であつた。事變後の退引ならぬ諸要求はこのニヒリズムを粉碎したかのやうに見える。人々は時局に向つて姿勢を整へ、時局と歩調を合はせようとした。外觀からいへば、すべては整つたのである。外的な秩序において不都合なところはなくなつたのである。しかしそれは果して内面からの立直りであつたであらうか。外的な事件は内的な變化の機會となり、これに重要な影響を與へることができる。

一部の人は事變を契機として内的な轉換を遂げること成功したであらう。しかし他の人々はなほ内部のニヒリズムをどうにもすることができないでゐるやうに思ふ。外的に整頓されてゐることは事變前からであり、事變後にはただそれが時局色といふものを濃くしたに過ぎない。かやうにして外的には不都合なことがないにも拘らず、内的には虚無的であるといふ状態が依然とし

て存續するやうである。

知識人ばかりではない、主體的に確立されたものがないことは一般國民の間にも見られるやうである。時局の全體主義的な要求に對して人々は順應していつた。その順應は極めて巧に行はれた。しかしそこに人間的な自覺がなく、良心的な誠實さが缺けてゐる限り、それは眞に道德的とはいひ得ない。それは殘存せる封建的道德の消極性につながるころの保身術に過ぎないであらう。一層積極的な人間においてはそれは時局便乗といふ形をとつたのである。

爲すことと考へてゐることが別であるやうな人間が存在する。外に向つて言ふことを内心では少しも信じてゐないやうな人間が存在する。これは一種の偽善であるが、時局の全體主義的な要求のもとにかやうな偽善が生じてゐないであらうか。今日の道德の頽廢は何よりもそのやうな偽善にあるのでなからうか。

道德の再建にとつて必要なことは主體の確立である。主體の確立があつて初めて責任ある言論や行動が行はれることになり、眞の積極性が生じてくるのである。

責任の觀念は道德の基礎である。全體主義といふものが責任の問題を隠してしまふことにならないやうに注意することが肝要である。眞の全體主義は強力な個人を前提する。個人の人格の發

達があつて後、その否定としての全體主義も生きてくるのである。

さうでない場合、全體主義は却て利己主義に利用されるだけのことになる。これは個人主義とか自由主義とかいふものの十分に發達してゐなかつた我が國においては特に深く考へねばならぬことである。

三

支那事變は國民生活のあらゆる方面に大きな影響を及ぼした。とりわけ經濟生活は直接に最も著しい影響を蒙つた。かくして事變後に於いて新しい生活道德、特に新しい經濟倫理が問題にされるやうになつた。それは物資及び勞働力の不足、贅澤品の製造並びに販賣の禁止、インフレの浸潤、公債消化と貯蓄の要請、等々の出來事と關聯して追々強く前面に押し出されるに至つた。生活の變化は必然に道德に影響し、そこに新しい道德の確立が要求されるのである。

新しい生活道德、新しい經濟倫理は自由主義を克服するものでなければならぬであらう。自由主義の弊害は特に買溜め、賣惜しみ、闇取引等の現象において顯著に感じられた。自由主義の立場からいへば買溜めや賣惜しみも當然であり、自由主義經濟の見地においては闇取引もなんら闇

ではない。

収入の多い者が贅澤するのは勝手であり、自分の収入をどのやうに使はうと全く自由である。しかし、統制經濟或ひは計畫經濟の立場からいへば、買溜め、賣惜しみ、闇取引等は統制を案すもの、經濟の計畫性を破壊するものとして不道德なことになる。支那事變遂行の必要は自由主義經濟から計畫經濟への移行となつたのであるが、道德においてもそれに相應する新しい道德の確立が要求されてゐる。

新しい道德は何よりも生産の立場に立たなければならぬ。今日の日本において最も重要なものは生産の増大であるが、その事情から考へても新しい道德の中心は生産の概念でなければならぬ。それは單に物質的經濟的方面に限られることなく、精神的文化といはれるものにおいてもこれを生産乃至創造の立場から考へてゆくことが必要である。そのさい道德の問題として特に注意すべきことは、生産を強調することが單なる精神主義になつてはならぬといふことである。却て生産の立場は從來唱へられてゐたやうな精神主義を不可能にし無意味にするものである。

例へば生産のために必要なのは身體の健康である。そこで精神主義によつてとかく輕視されてゐた種々の厚生事業の實行が緊要になつてくる。精神主義の立場から無用視されてゐた娛樂の如

きものが生産の立場において次第に再認識される傾向になつたのも當然のことである。生産の倫理は精神主義の抽象性を超えたものである。

新しい道徳が社會的立場に立たねばならぬことは言ふまでもないであらう。生産は元來社會的なものであり、生産の倫理は社會的でなければならぬ。それは個人主義を否定するのであるが、しかし同時に他方そのために個人の獨自性自發性が抑壓されることにならないやうに注意することが肝要である。個人の自發性、創造性を活かしてゆくことはすべての文化の發展にとつて大切なことである。

國民の消費生活の縮小の必要に關聯して唱へられるやうになつたのは、生活の合理化といふことであつた。しかるに生活の合理化は單に消極的なものでなく、積極的に新しい生活の創造を意味しなければならぬ。生活の合理化は生活の科學化として積極性を得ることができる。科學の尊重は事變後、特にノモンハン事件以來喧しく言はれるやうになつたのであるが、科學の振興の問題と關聯して生活の科學化が説かれるやうになつたのは喜ぶべきことである。

新しい生活道徳、新しい經濟倫理は科學を基礎とするものでなければならぬ。道徳の科學性は道徳の再建にとつて重要な課題である。

現實の變化そのものが新しい道德を必要とするに至つたといふ事情において、この課題の必然性が理解されるであらう。

從來しばしば道德と認識とは無關係であるかのやうに考へられてきた。今日なほ一方では科學の振興を叫びながら、他方道德としては全く非合理的なこと、非科學的なことを説いてゐるといふ矛盾が存在するのである。道德の再建のためにこの矛盾が克服されねばならない。

新しい道德は事變後における生活の變化中から要求されてをり、そしてその中から形成されてゆくであらう。生活と別に倫理があるのではない。道德は生活の中から出てくるのである。かくして例へば事變後次第に發展しつつある共同炊事、共同耕作等の新しい生活様式の中から新しい道德の發達してゐることが考へられるのである。

四

道德の再建に特に重要な關係があるのは政治である。支那事變勃發後における日本の現實を特徴付けてゐるものは政治の立遅れである。政治力の強化の必要は事變の當初から絶えず言はれてきたことであるが、今日なほそれが繰返されてゐるといふ有様である。國民の道德になほ低調な

ところがあるとすれば、それは根本的には政治の立遅れに關係してゐる。政治は現代人の逃れることのできぬ宿命である。政治の問題を離れて國民の道德的意識の昂揚を考へることは今日においては不可能である。

道德の問題がいかに密接に政治と關係してゐるかは、事變後に現はれた種々の現象を回顧してみれば明瞭になるであらう。國民の道德的意識の昂揚のために行はれたあの國民精神總動員といふものが結局成績を擧げないでしまつたのも、それが單なる精神運動に止まつて政治性をもたなかつたためであつた。

精勵の國民に向つて説いた道德が瑣末主義、形式主義の範圍を出なかつたといふことも、その運動の政治性をもたないところから來る必然の歸結であつた。更にあの買溜め、賣惜しみ、闇取引等の問題が頻りに論じられた際にも、一般に指摘されたことは、その根本の原因が政治力の缺乏にあるといふことであつた。これらのことから考へても、大政翼賛會の生活指導といふが如きことも、會が近衛總裁のいはゆる高度の政治性をもつことによつて初めて成功し得るのである。道德の問題も單なる精神主義乃至道德主義の立場からは解決され得ないといふのが今日の現實である。

政治の指導性が確立されねばならぬ。これは道德の再建にとつても根本的に肝要なことである。確固たる方針を明示して國民に覺悟を決めさせねばならぬ。この覺悟を決めるといふことが現在最も大切なことである。しかしそれにはまた認識の徹底がなければならぬであらう。今日の如く現實が大きく變つてゆく時代においては、道德も單に本能や習慣や常識の上に立つことができない。本能や習慣や常識に基づく道德でやつてゆけるのは社會の安定してゐる時代のことである。

今日においては認識を基礎とすることなしには主體も主體として確立され得ない。國民に認識を與へるといふことが國民の道德的意識を振起するために必要である。また國民に認識を與へないで政治の指導性が確立され得る筈のものではないのである。先達ての翼賛會の中央協力會議において多くの人々から國民にもつと物を知らせよといふ要求が出たのは注目すべきことである。

道德と政治の關係において特に重要なのは、政治が國民的基礎に立つといふことである。國民的基礎に立つのでなければ政治力の眞の強化は考へられないし、政治の眞の指導性も考へられないであらう。かくして問題は國民組織の問題になつてくる。道德の再建は國民組織を通じて、組織の力によつて、現實的に可能である。國民組織の問題はあの新體制といふ言葉が合言葉になつ

て以來の根本問題であるが、翼賛會あたりで眞劍に取上げるべきものであらう。

事變は四箇年を過ぎた。その間に國民は多くのことを経験してきた。経験を積むといふことは人間を賢くするものである。しかし他方経験を積むといふことは人間を消極的にする危険もあるのである。

経験によつて賢くなつた者がそのために何事に對しても批判的懷疑的になつて積極性を失ふことのないやうにするためには政治的行動的な指導が必要である。戰時において道德的頹廢ほど恐しいものはない。しかもそれは今日の如き統制時代においては表面に現はれないで内部に隠され易いといふ事情があるだけ一層恐しいのである。

國民心理の現實を正確に把握し、その上に指導性を打ち建てるといふことが道德の再建のために必要である。そのさい指導的地位にある政治そのものの道德が大切であること、特に政治における責任の道德の確立が大切であることは言ふまでもないであらう。

歴史は偉大な教育者である。種々の偏倚や曲折や錯誤があるにしても、この事變を通じて國民の間に新しい道德の發達することが信ぜられるのである。

學問と人生 —— 1941.8 『科學ペン』

學問と人生に就てお話しするに當り先づ學問とはどういふものであるかを考へて見たいと思ふ。昔から本を讀む事が學問の主要な方法であると考へられてゐた。即ち學問とは讀書であると思はれてゐたので、これは東洋でもさうであるが、西洋でもやはり中世の學問を考へると讀書が基礎的な方法であつたといふ事が出来る。支那や日本でもやはりさうであつて、學問をする人間といふのは讀書する人間である。知識階級とは讀書人であると考へられてゐたのである。そしてこのやうに讀書が方法である様な學問に於ては先づ第一に、傳統といふものが非常に重要な意味を持つてゐるのでなければならぬ。従つて學問上の古典といふものが讀書の、又學問の基礎になつてゐた。此事は他方學問に於て權威といふものが存在してゐたことを意味する。即ち常に絶對的權威といふものがあつて、それに據る事が學問の方法として重要であると考へられてきた。かやうにして昔から學問をする場合には一定の古典が權威としてどういふ言葉を傳へてゐるかを知らることが根本であつた。その學問の仕方は一般に中世的な態度といふ事が出来、社會的に觀れ

ばその社會がやはり傳統と權威とを基礎にした社會であつた事を意味してゐる。中世的な社會といふものは東西を問はずさういふものであつた。讀書が學問の方法であるといふ様な考へは、日本の場合に於ては特殊の事情によつて一定の特徴を與へられてゐる。日本の學問上の先輩は支那であつたが、日本の學者の大部分は支那へ行つて直接學んだものではなかつた。交通手段の比較的發達した徳川時代に於ても幕府の鎖國政策によつて支那へ渡る事が出来なかつた。さういふ事情に於て日本の學者が先進國の學問をした唯一の方法は讀書であつたのである。風土、地理或は人情其他、日本とは異なる支那に關する事を直接自分の眼や耳を以て知つたのではなくて、實證的の基礎から全く離れて書物を基礎として學問をした。そこにこの學問の不十分であつた原因があるのであるが、それが傳統となつて明治以後に於ても支那學者は從來の讀書の方法を賴りにして勉強してゐたのである。

併し此の支那學者の方法は、單に支那學者に止つたのではなく、西洋の學問をするにも用ゐられたので、學問の傳統的な方法が讀書であつたといふ事が知らず識らず影響を與へてゐるのである。このやうに讀書が學問の方法であるといふ様な考へ方は今日の日本に於ても尙ほ非常に廣く存在してゐるのではないかと思ふ。殊にそれは日本の地理的な條件、即ち地理的に隔離されてゐる

るといふ條件に關係があるので、我々は西洋の學問をする場合にも同じやうにたいい本を通じて知るより他ないといふ事情に置かれてゐる。これは西洋諸國に於て、例へばイギリス人がフランスを研究するとか、ドイツ人がイギリスを研究する場合は違ふことで、我々がよく反省して見る必要があることであると思ふ。

一般に中世的な學問の方法は右のやうであつたが、これに對して根本的な變革を齎したのが近代科學である。我々はこの近代科學の方法をよく咀嚼しなければならぬ。近代科學は讀書を方法とするのではなく、寧ろ實驗を基礎とするのである。近代科學の創始者、建設者である所のガリレオの有名な言葉に、自分はアリストテレスの本を權威とするのではなくて、自然の書物を読む事に努力するといつてゐる。即ち讀書により傳統的な權威に従つて研究するのではなく、事實に直接ぶつかつて實證的に研究して行くといふのが近代科學の方法である。そこに中世的な學問に對する近代科學の根本的な變革がある。勿論、實驗といふのは、單に經驗に頼ることではなく、實驗する爲めには一定のアイディア、一定の思想がなければならぬ。經驗をただ與へられた儘受動的に受取るのではなく、一定のアイディアに基いて經驗を操作する事により經驗を経験して行くといふのが實驗である。従つて一方に於ては論理とか理論とかが重要な意味を持つてゐる。

此の論理とか理論とかを發達させた所に又近代科學の學問としての重要な特色のある事は言ふ迄もない。併しただ論理的思辨が學問の方法で無かつた事は、例へばギリシアの自然哲學と近代科學とを比較してみればよく判る。即ちデモクリトス等はアトムを構成要素として世界を機械的に説明したのであるが、これは近代科學の到達した結論に類似してゐる。しかるにギリシア的な學問はそこに固定して何等發展をしなかつた。又それが人生或は實生活に對して有用な結果をもたらさないで畢つたといふのは近代科學と異なる所である。デモクリトス等はその原子論を單なる哲學的思辨によつて獲得したのである。近代科學はそれを實驗によつて確定して行つたといふ所に大きな特色がある。そこに近代科學がどこまでも進歩して行き、又實際生活にとつて有用になり得る根據があると思ふ。一方に於てどこ迄も論理的に考へて行く事、他方に於てどこ迄も實證的に經驗的にやつて行く事、此の二つのものの統一が近代科學の方法であることは、多くの人によつて既に指摘されてゐる所である。ギリシア的な學問は純粹に知識の爲めに知識を求めることを理想としたのに反し、近代科學は單に物を知ることではなくて物を作ること即ち技術的な課題と密接に結び附いて生れた。それが實驗を方法としたのもこれに依るのである。

このやうな學問の精神を理解する場合、我々は人生と學問との密接な關係を理解することがで

きる。人間の生活は一般的にいへば環境に於ける生活である。我々は環境に適應する、或は環境を支配する事によつて生きてゐるので、其の方法として技術がある。例へば山にトンネルをつくるとか、川に堤防を築く等、技術によつて人間は自然を支配し自然を利用して生活してゐる。人間は技術的にしか生活出来ない。これは人間が環境に於ける生活者である事を考へれば極めて明瞭である。だから技術は人間が存在し始めるや否や存在してゐたのであつて、歴史以前に於ても存在してゐた。それは先史時代が石器時代、青銅器時代、鐵器時代といふやうに、その用ゐた道具或は技術の種類によつて區分されてゐる事からも知られ得る。かやうに技術は昔から世界の至る所に於て存在し、東洋に於ても亦もとより存在したのである。そこでその東洋的な技術と今日の技術とを比較し、従つて又東洋的な生活方法と今日の生活方法とを比較して考へてみることに重要になつてくる。

近代科學が出て來る迄の技術は、東洋であると西洋であるとを問はず、一般的にいへば道具の技術である。之に反して近代の技術は機械の技術である。道具の技術と機械の技術との對立はどこにあるかといへば、道具の技術は或る有機的なものであるが、機械の技術は全く機械的なものである。道具といふものは人間の身體に應じて作られてゐて、大工の使ふ鑿とか鉋は人間の手の

延長の様なものである。それは手の形とか大きさに應じて作られてゐる。さういふ時代に作られた色々の生産物を見ても總て一種の有機적性質を持つてゐる。そこで今日東洋的な科學として注目されてゐる漢方をとつて見る。これは東洋の科學といはれてゐるが、併し嚴密にいへば科學といふよりも技術である。今日一般に漠然と東洋科學といつてゐるものは、實は近代科學の意味における科學ではなくむしろ技術であるといふ事を理解する必要があると思ふ。漢方、東洋醫學なるものは病氣を治すといふことを目的とする技術であつて、適用されるのは人間の身體といふ様な有機的なものであり、また用ゐられるものは植物の様な有機的なものである。これは近代醫學に於ける藥と比較すると差違は明かであり、近代醫學に於ては有機的なものよりも無機的なものの、化學的に作られたものが用ゐられる。漢方の方法そのものは有機的であり、従つて全體的で、直觀的であるといふ特色、長所を持つてゐる。併しそれには自ら限界があるので、近代技術の特色は却つて無機的なものを作り出す所にある。昔の橋とか建築を見てもそれは自然の中へ融合してゐる、つまり自然と對立しないで融合する様に作るのを理想としてゐた。自然を模倣するといふのがその技術の特色である。従つてまたその技術は極めて藝術的であるといふ事が出来る。これに反し近代の技術は機械的であり、自然と對立してゐる。自然と融合するのではなくして自然

を支配する、自然のうちにないものを發明するといふ點が明瞭に現はれてゐる。我々の生活環境における技術についての、このやうな差異が人生にとつてまた重要な意味を持つてゐるのである。

人間の生活は一種の技術であるといふ事からして、道德にも技術的なところがある。修養法といふものはさういふ技術的な意味を多分に持つてゐる。しかるにこれまではれた修養は道具時代に相應する有機的な生活技術であつた。それは以前の局限された世界、道具時代の環境に於てはそれで十分であつた。昔風の修養といふものは生活が固定し、社會關係が固定してゐた時代、有機的な見透しのつく様な世界、一つの閉鎖的な世界に於ける生活技術としては極めて巧妙に發達したものである。所が今日機械時代になつて我々の住んでゐる生活環境が以前と全く違つたものになつてくると、さういふ昔風の修養だけでは足りなくなつて來てゐる。道具時代から機械時代へ我々の生活環境が變化すると共にこれまでの修養だけでは不足になつたといふ事實に注意しなければならない。勿論人間は單に社會的なものではなく、個人的なものであり、有機的な存在である。さういふ個人としての修養にとつてはこれまでの方法も今日なほ重要な意味を持つてゐる、我々が學ばなければならないものが多い。

併し、我々の住んでゐる生活環境が機械化された今日では、社會的な關係も直觀的に見透し難い複雑なものになつた。信州の山奥に住んでゐる人間がアメリカの經濟狀態の影響を受けるといふ、かういふ事情に於ては昔風の道德だけでは足りなくなつて來てゐる。道德が技術であるといつても道具時代の技術と機械時代の技術とでは根本的な差違がなければならぬ。昔にあつては生活環境は局限され又安定してゐて、つまり中世的な所謂ゲマインシャフトの中に住んでゐた。

さういふ時代に於ては知識は必要であつても特に知識として獲得しなければならない程の意味を持たなかつた。それはちやうど、昔の道具技術は、成程これを分析して見れば其中に科學が含まれてゐて、どんな技術であつても自然の法則に反して行はれる事は出来ないが、併しさういふ知識を知識として、一つの自然科學として確立したのでないといふのと、同様である。昔の刀鍛冶は刀を作る事は上手であつたけれども、それを科學として把握したのではなく、それはただ技術として傳統的に傳へられたのである。さういふ時代には道德においても先祖代々傳へられた觀念で生活が十分出來たのである。

ところが、今日の機械時代になるとその技術には根底に近代科學といふものがある。それと同じ様に今日の生活技術、従つて今日の道德に於ても科學性といふものが必要なやつてくる。そこ

で人生にとつて學問をする事が重要な意味を持つ様になる。然もその學問は昔風の學問ではなく、近代科學によつて確立されたやうな新しい科學性を持った學問でなければならぬ。勿論近代科學といふものは技術的の要求から生れたのであるが、併しただ技術的でなく、純粹に學問の爲めに學問を求める、理論の爲めに理論を研究する、眞理の爲めに眞理を研究するといふ様な態度によつてさういふ科學は成立した。つまり技術から生れ乍ら一旦技術を否定する事によつて科學として發達するのである。之に反し昔の技術に於ては學問と技術とが謂はばただ有機的に直接的に結合してゐた。近代科學が確立し、その科學を技術的に利用する事により從來の技術とは違ふ技術が發達したのである。つまり融合してゐたものが一旦分離し、然して後に結合する事によつて近代技術は發達した。それと同じ様に今日の生活環境に於て、眞に生活して行く爲めには、人生をより正しく生きて行く爲めには近代科學を我々の身につけなければならぬ。これまでの修養だけでは足りないのである。そこに於て學問と人生とが新しい結びつき方をしなければならぬ。さういふ學問は勿論既に述べた様に單なる讀書によつて得られるものではない。學問の方法として今日も讀書が大切である事は勿論だが、それだけでなく實證的に人生の問題を考へて行くといふ態度を近代科學から學ばなければならない。近代科學性を持たない近代生活といふもの

はあり得ない。

併しまたよく考へて見ると、近代科學といふものを基礎にした近代的世界觀、自由主義的な世界觀には限界がある。即ちそれは一種の世界主義、然も抽象的な世界主義である。科學は自然の一般的な法則を求めるものであるが、さういふ科學的な、普遍的な、法則的な考へ方だけを基礎にしてゆくと世界觀は抽象的にならざるを得ないのである。といふのはさういふことによつては人間生活の環境の持つてゐる歴史性を十分に把握し得ない。歴史的なものは單に一般的なものではなくて個性的である、個性的なものは特殊的なものとの綜合であるといふ性質を持つてゐる。ところが近代的な考へ方は、社會の問題にしても人間の生活にしても、世界到る所に於て同じ法則が實現されるといふ様に抽象的に考へ、それぞれの地域に於ける民族の歴史的特殊性に注意しなかつた。しかるに、自然物であつてももつと具體的に觀察すれば其様に抽象的なものではない事が判るので、例へば一本の草、一本の花を見ても各々別な生命を持つた特殊のものである。だから藝術家はこれを自分の藝術として描き得るし、そこから藝術作品が生れる。さういふ意味に於ては自然物も個性的である。勿論それを分析して奥を探ればそこに一般的法則が発見される。自然物は種々の法則の絲の一つの結び目の様なものと考へる事が出来る。併し單な

る結び目ではなくて、分解し得ない特殊のものがあり、その意味に於て非合理的なものがあるから個性である。カントの如きも自然の特殊化といつて自然物は一般的法則に還元し得ない獨得のものであると考へた。況して人間社會、人間生活を見れば一層個性的なものであることが判る。

近代科學に基礎を置く世界觀は一般的な法則の面を見るに急にしてそこから出てくる特殊なものに眼を注ぐに十分でなかつた。自然の中にも一種の藝術的ともいふべき個性的なものが現はれてゐるので、人間の世界に於ても法則的なものに迄行く必要はあるが、併し其時から世界到る所に同じ形のものが作られなければならないといふのではなくて、それぞれのものが一種の藝術的個性的なものであるといふ考へ方にならなければならない。自然の技術は一般的法則を基礎にしながら、一本の木、一本の花といふやうな特殊なものを作つてゆく。人間の技術も同様である。ものを作つて行く爲めには、法則の知識が必要である。併し一般的な法則を基礎にして技術的に作られてくるものはやはり一本の草、一本の花といふ様に具體的な個々のものである。東洋人はあまりに技術的であつた爲めに却つて東洋では科學が發達しなかつたとも云ひ得るのであるが、併しそれだけまた東洋的世界觀は具體的であつた。近代的な世界觀と東洋的な技術的、藝術的世界觀との統一が出て來なければならぬ。單に法則的な一般的な抽象的な考へ方ではなく、

さういふものの重要性、獨自の意味を認め乍ら、それを基礎として技術的に作られてくるものが個性的なもの、藝術的なものであるといふ考へ方が我々の生活態度の中にも出て來なければならぬ。これが今後我々が獲得すべき新しい世界觀、人生觀であらうと思ふ。併し技術的世界觀といつても前にもいつた様に昔の道具時代の考へ方、世界觀で現代の人生を解決し得ると思ふのは間違ひである。これは我々の生活環境が全く新しいものであるといふ事から明かである。

そこでも少し進んで道德の問題に入つて行くと、我々の道德といふものは抽象的に考へらるべきものではなく、人間生活の現實の中から考へて行かねばならない。さういふ風に現實的に考へると人間の生活は總て技術であるといふ事が出来る。技術であるといふ事は要するに物を造るといふ事である。人間の行爲は總て物を造る行爲である。ものを造る爲めには先づものを知らなければならぬ。物の法則を捉へた者のみが物を支配し得る。ペーコンの「知は力である」といふ言葉、それは近代科學の根本にある考へである。知識を求めて行くといふ事、それが學問する事であるが、さういふ學問においては道德が大切である。例へば學者は眞理に忠實でなければならぬ。自分の主觀的なものを棄てて客觀的なものに從つてゆかなければならぬ。さういふ學者の良心或は主觀的なものを棄てて客觀的なものに從ふといふ心構へが重要である事は今日に於て

も變りはない。どれ程時代が政治的になつたにしても、政治的なものに追隨して學者の良心を失ふやうな事があつては學問の發達する筈はない。學問の發達の爲めには凡ゆる場合に良心的になる必要がある。今日の様に偽善者の多い時にはさういふ良心が學問をする人間に於て大いに強化されなければならない。併し從來の學者の良心といふものはなほ抽象的であるといひ得る。それは恰も近代の自由主義的な世界觀が抽象的であると同じ様な意味に於て抽象的であるといひ得る。それはただ知識の爲めの知識といふ様な立場に止まつて實踐と結びつかない——實踐といふのは具體的には技術的に物を造るといふ事だが、さういふ技術的に物を造る事と結びつかないといふ惧れがある。知識の爲めの知識といふ事を強調する事によつて實踐から游離した學問になる危険が多い。併し近代科學そのものは根本に於て技術的な課題を追求する事により生れて來たものである。その結果停頓してゐた中世の經濟的生産力を飛躍的に發展させる様な近代技術となつて現はれたのである。さういふ技術的、實踐的に物を造るといふ立場が今日の學問にとつて必要である。つまり我々の當面してゐる生活環境に於ける諸問題、さういふ現實の問題に出發點をとつた科學的研究が重要であるといふ事になる。所がかういふ現實を基礎にして、我々が當面してゐる問題に手掛りを求めて學問を研究して行くといふ態度は日本では十分に發達しない狀況にあ

つた。それには特殊の事情があつたのである。つまり先進國の學問を書物によつて勉強するといふ事、讀書が學問の方法の中心であつたといふ事情に基いてゐる。其爲めに當面してゐる現實の問題と無關係に學問をして行くといふ態度がこれ迄の學者にはあまりに多かつた。西洋の學問をする事が惡かつたのではなくて、その學問の精神、即ち書物でなくて現實或は事實にぶつかつて研究して行くといふ精神の理解が足りなかつたのである。つまり近代科學の實證的な實驗的な精神の理解に乏しかつたといはなければならない。

技術的な觀點から考へれば、いつでも技術は自分の住んでゐる生活環境に組織的に働きかけこれを改造して行くといふ性質を持つてゐる。従つて日本で研究さるべき學問は、自然科學の面に於ては日本の持つてゐる資源の開發、如何にしてそれを利用して行くかといふ問題が我々の直接の問題である。即ち自分の現在持つてゐるものを開發して行くといふ態度、自分のぶつかつてゐる問題を解決して行くといふ態度がなければならない。これが實證的精神の意味するものでなければならぬ。所が日本の科學がこれまでさういふ事にならなかつたのは自由主義經濟の營利主義に影響されてゐるのであつて、自分の國の科學や技術の研究に金を出すよりも外國のпатентを買つてくる、外國から機械を輸入する事を利益としてゐたので、その爲めに日本の科學や技術

の發達の遅れたことは尠なくと思ふ。例へばアメリカから屑鐵を買つて鐵を造る方が自分の地下資源を開發するよりも營利的に一層有利であるといふ理由から日本の製鐵所では屑鐵の爲めの機械ばかりが多いといふ事情にあつた。併し、かういふ考へ方は訂正されなければならない。

そして人生に於ても、現在何になるのが一番金儲が出来るとか、出世が出来るかを目標として自分の職業を決定すべきではなくて、自分の天から與へられた素質がどこにあるか、その個性を見極めてこれを開發して行くといふ事をしなければならない。商人になるのが一番金が儲るといふので、總ての人が商人になれば日本の國は成立つて行かない筈である。藝術的な才能を持つてゐるものはどれ程貧乏しても自分の藝術的才能を開發すべきで、つまり自分の持つてゐるもの、與へられてゐるものを基礎にして行く事が大切である。これは全體主義の社會になつても變りないので、人生における根本的な生活態度はここになければならない。これと同じ様に資源といふ問題に就ても、それぞれの民族は自分の持つてゐる資源を關發するのが世界文化に對する貢獻である。自分の持つてゐる資源、それはいつでも歴史的特殊的なものである。さういふものを基礎にして自分の技術を開達させる。そしてその技術に結びついて特定の方向の科學を開達させてゆく。勿論、此の技術とか科學とかは近代的な技術、科學である以上本質に於て世界的な普遍性を

持つてゐるけれども、その歴史性においてはいつでも個性的なものである。さういふ様な考へ方、つまり人生に於て自分の個性を開発することが結局社會の爲めになるといふのと同じ様に、科學や技術に於ても自分の國の持つてゐるものを基礎にして、その問題を解決するといふ事が結局世界の文化に貢獻する所以であるといふ事を總ての人が理解しなければならぬ。世界で何が流行つてゐるかを見てそれを眞似て行く事で日本の學問が世界的になるのではなくて、日本の現實に直面してゐる問題を眞劍に研究する事によつて日本の學問は世界的になり得るのであるし、世界に貢獻し得るのである。そこからまたしげんに日本的な學問が生れてくるのである。さういふ考へ方が人生觀的な、世界觀的な根本問題として理解され、それから我々の學問する態度が定まつて來なければならぬ。

勿論今日の社會は決して昔の様に閉鎖的の社會ではない。それは封建的なゲマインシャフトとは本質的に異なるものでなければならぬ。それは單に閉鎖的でなくて、同時に開放的でなければならぬ。どれ程自分の國の資源の開発を考へても、其爲めに自由主義時代に發達した世界主義的なものが全く無くなる譯ではない。それは一つの國で考へて見ても同じである。例へば封建時代の様に、一つの藩なら藩でアウタルキー經濟が形作られた時代に於ては生産力は十分に發達し

得なかつた。生産力が増大して行く爲めにはさういふ社會の狹小性が破られなければならないし、又近代科學はさういふ社會の狹小性を破る様な技術を發達させたのである。従つて技術的な或は藝術的な世界觀を考へるに當つても、やはりそこは近代科學の持つてゐる世界主義的方面を考へて行く必要がある。併しそれに止まらないで、新しい世界觀が作られて行かなければならない。さういふ點から考へても知識の倫理が問題である。學問の爲めに學問する——學者の良心さへ持つて居ればよいといふ事では不足で、そこに實踐的な、従つて廣くいへば生活的な面との接觸がなければならぬが、併し其爲めに學者の良心、科學の獨自性に對する考へが鈍る様なことがあるとすれば、却つて悪い結果を來たす事になる。近代科學が發達したのは、技術と結びつき乍ら一旦技術の立場を否定して獨自性を自覺した事によるのであつて、それによつて却つて技術の廣汎な發展が可能になつたのである。生活と結びつき乍ら、一旦生活を否定して純粹に學問の爲めに學問するといふ立場に立つて、眞に生活的な眞に實踐的な科學が生れてくるのである。我々が人生に處して行く上でも同じであつて、ただ政治に追隨するだけでは却つて日本の爲めにならない。眞の愛國者は單なる追隨者ではない筈であると思ふ。さういふ點からも生活と學問との結びつきには深い反省が加へられなければならないと思ふ。

さういふ風に考へると、近代的な知識の新しい性質に基いて我々知識階級の新しい生活態度が出て來なければならぬ。といふのは、封建的な或は中世的な學問の特色は權威と傳統にある。その學問はデモクラチックでなかつた譯である。それは特定の階級の人間に閉鎖された學問であり、従つて祕傳、祕義といふものを持つてゐた。所が近代科學は凡ゆる人間が自分の頭と眼を以て研究してゆくことができる。デカルトが云つたやうに理性はすべての人間に平等に分たれてゐる。これを基礎とする學問には何等の祕密も存しない。それは本質的にデモクラチックである。かういふデモクラチックな學問は、またそれがデモクラチックになる事によつて、即ち凡ゆる人間に行互る事によつて發達し得る。つまり科學の普及、大衆化は同時に科學發展の根底になる。知識人は、さういふ學問の啓蒙に對して或る程度社會的な義務を持つてゐる。さういふ近代科學の持つてゐるデモクラチックな精神、公の性質、何等祕密のない性質が新しい道德として獲得されなければならぬ。今日の全體主義に重要な意味のある事は明瞭であるけれ共、併しそれは近代デモクラシーを経て來たものでなければならぬ。その以前の封建的なものに還る事であつてはならない。さういふ意味に於て公明な精神、公共的な精神が總ての學問をする人間に大切であると思ふ。

此事は廣く社會に就ていはれるのみでなく、學徒の組織としての學園、大學に就てもいはれなければならない。今日學園の新體制がいはれてゐるが、その場合近代科學の持つてゐる根本的な性質を考へて行かなければならない。近代科學の方法は誰にでも明示し得るもので、觀察とか實驗とか推理とかを基礎にしてゐる。さういふ客觀的な方法を持つてゐる科學に於ては、多くの人間が共働することが出来る、又分業が可能である。大仕掛な共同研究は近代科學に於て始めて可能になつたのであり、又さういふ共同研究によつて、實際に學問は發達しつつある。さういふ共同の精神が今日の學園に於て生かされなければならない。學者間の交友、學生間の交際に於てもさういふ所がなければならない。所が從來の自由主義的な社會の中の一つの社會としての學校は、やはり自由主義的な弊害を持ち、學者間に於ても、個人的競争はあつたにしても共同といふ面が尠なかつた。その上日本では封建的な學問に於ける閥的なもののギルド的なものが残つてゐる。これに對しては近代科學の公共的な、デモクラチックな性質に基いて改善が行はれなければならない。同時に、自由主義の弊害に對して改善を行はなければならない。所が學者がサラリーマンであるといふ様なこと、自分の授業さへ一時間いくらでやつて行けばよいといふ考へ方は、今日の私立大學の組織を見れば明瞭である。學生も亦先生を評價するのに、あの先生は俸給がい

くらであるといつてゐる。新しい共同精神、封建的なものと異なる新しい共同精神を學園へ生かして行く事が必要である。自由主義は封建的なものとの鬭争に於て近代科學を發達させることが出来たが、今日に於ては逆にその發達を阻害する桎梏になつてゐる。さういふ點に注意して自由主義的な學園の組織の改革がなされなければならない。併しただ徒に昔の傳統を復活させることが目的であつてはならない。近代科學の精神を生かし乍ら我々はより高い世界觀、自由主義を越えた世界觀へ到達しなければならない。東洋的な世界觀を生かしてゆくにしてもどこ迄もやはり、近代科學を通過してゐることが必要で、これは飽く迄も強調されなければならない。近代科學の精神をしつかり把握しなければ新體制も不可能である。これによつて今日日本が要求してゐる技術の發達、生産力の増大、そして社會の改革も可能になるのである。

さてこれまで話してきた事を、最後に簡單に一つの哲學的な問題として考へて見ると、從來の世界觀が法則科學を基礎にしてゐたのに對して、寧ろ技術的なものに結びついた世界觀が生れて來なければならないといふ事は、更に知識の持つてゐる根本的な性質を考へる事によつて理解される。眞理といふものはただそれ自體においてあるものでなくて表現されなければならない。これは昔から、殊にキリスト教に於ては、眞理といふものと言葉といふものを一つに考へてゐる

る。眞理はさういふ様に表現される事によつて具體的に眞理となる。眞理の體得者はそれを表現しなければならぬ。知と行との合一といふ事は眞理そのものが根本的に歴史的なものとて表現的なものでなければならぬといふ事を前提としてゐる。從來の認識論においては、眞理は客觀的に存在するもので、人間がそれを發見するかどうかといふ事はそれにとつて無關係であるといふやうに考へた。例へば萬有引力の法則はニュートンが發見する事とは無關係につねに行はれてゐたといふのである。法則科學の立場からいへば一人の人間が出て眞理を掴み、これを學問として言葉にし物を作るといふ技術の立場からいへば一人の人間が出て眞理を掴み、これを學問として言葉に表現するかどうかは重要であり、それによつて始めて技術的に物が作れる様になる。電氣の法則はそれが發見される前、數千年、數萬年前から存在し働いてゐたが、併しその法則を認識する人間が出て來た後に始めて我々は電燈をつけ電車を走らせる事が出來た。そこに文化の根本的な發展があつたのである。物を作る技術の立場からいへば眞理が人間によつて捉へられるといふ事、それが外に表現されるといふ事は決定的に重要な問題となる。科學の立場からいへばさういふ法則は永遠の昔から存在して働いてゐたといふ事でよい譯である。電燈や電車の作られる前に電氣の法則は存在して宇宙を支配してゐた。物を作るといふ事は知識を物において具體的に表現する

事である。物の中にある知識は人間のものとなり、そして人間は物を作る事によつて知識を再び物として物の中へ返す。自然の中にある法則を人間は抽象して自分の知識とし、それを基礎にして、自然のものと同様のもの、一本の草や木と同じ様に具體的な物を作り出すのである。さういふ活動が人類の具體的な生き方である。知識の具體的なあり方であるといひ得る。さういふ風に考へて行くと眞理の表現性、即ちそれが人間の世界に於てどうあるかは根本的に重要な問題である。所が從來の哲學は知識の社會に於ける在り方を問題にしないで考へてゐた。しかるに今いつた様な立場から考へると眞理の表現性といふことが問題になる。眞理は本來表現的なものである。眞理に忠實であるといふ事は眞理の表現性を満足させる事でなければならぬ。眞理はさうして始めて生きた眞理として人生と結びつくのである。さういふ眞理の根本的な性質を考へる時に人生と學問とは決して無關係でない事が判る。學問と人生といふ問題は、根本に於ては眞理の表現性を更に哲學的に明らかにして行くといふ問題になると思ふ。

學問と人生について話すにあたり、先づ學問とは如何なるものであるかを考へてみなければならぬ。昔から本を読むことが學問であると考へられてきた。つまり學問とは讀書であると考へられて

ゐたので、東洋ではもとより、西洋でも中世の學問を考へると讀書が主要な方法であつた。學問をすることは讀書することであり、知識階級とは讀書人であると考へられてゐたのである。ところでかくの如く讀書が方法であるやうな學問においては、傳統といふものが極めて重要な意味をもつてゐるのでなければならぬ。従つてそこでは古典といふものが重んじられ、これを讀むことが學問の眼目になつてゐた。しかるにこれは學問において權威といふものが存在したことを意味してゐる。一定の古典が權威として如何なる言葉を傳へてゐるかを知ることが學問の根本であつた。即ち讀書が方法であるやうな學問は傳統的、權威的であることを特色としてゐる。このやうな學問の仕方は一般に中世的な態度といふことができ、社會的にみるとそれが行はれた社會はやはり傳統と權威とを基礎にした社會であつた。中世的な社會は東西を問はずかかる社會であつたのである。ところで讀書が學問であるといふ考へ方は、我が國においては更に特殊の事情によつて強められた。日本の學問における先輩は支那であつたが、日本の學者の大部分は支那へ行つて直接學んだものではなかつた。交通手段の比較的發達した徳川時代においても彼等は幕府の鎖國政策のために支那へ渡ることができなかつた。かやうにして日本の學者が先進國の學問をした唯一の方法は讀書であつたのである。風土、人情、其他、日本とは異なる支那に關することを直接自分の眼や耳をもつて知つたのではなくて、實證を離れて書物に基いて彼等は學問をした。それが傳統になつて明治以後においても多

くの支那學者は從來の如く主として讀書に頼つて研究してゐたのである。

指導者論 —— 1941.11 『日本評論』

一

指導者といふ言葉は今日の合言葉である。政治、經濟、文化のあらゆる方面において、指導者理念が掲げられ、指導的人物が求められてゐる。これが現代の特徴である。もとより指導者といふものはいつの時代、どこの社會にも存在する。それはすでに動物社會においても認められるのである。しかしながら、ちやうど天才といふものはあらゆる時代に存在するにも拘らずただ一定の時代の一定の社會——例へば浪漫主義時代のドイツ——において天才理念が掲げられ、そこにはゆる天才時代を出現したやうに、今日我々の時代は特に指導者時代と稱し得るほど指導者の思想がこの時代を特徴付けてゐるのである。

かやうに今日指導者といふものが前面に現はれるやうになつたのは、如何なる理由にもとづくであらうか。すべての時代、すべての社會に指導者は存在してゐる。しかるに社會の有機的時期

即ち均衡と調和の時期においては、その指導者は特に指導者として社會的に自覺されることがない。彼等はいはゆる「自然的指導者」に屬するであらう。このものは今日いはれる自己意識的な指導者とは違つた性質、違つたタイプのものである。その場合、指導者は殆どみづから指導者として意識することなく、彼等に従ふ者も全く自然的に従つてゐるのである。或ひはむしろ社會生活は特別の人間の指導に特に負ふことなしに自然的な調和を示してゐる。それは習慣乃至慣習によつて秩序附けられてゐる。習慣とか慣習とかは、「没人間の」なものである。そのやうな場合、例へば我々の倫理的な生活は、嘗て論じた如く、没人間の格率において定式化された常識的倫理に従つて規律されてゐる。かくの如き時代においては指導者といふ特定の「人間」の重要性が社會的に自覺されるといふことはないであらう。指導者の觀念が特別の含蓄をもつて現はれてくるのは何よりも社會の危機的時期においてである。明瞭なリーダーシップは最もしばしば危機から生ずると社會學者もいつてゐる（ヤング「社會心理學」）。危機的時期においては從來通用してゐた常識ではもはや處理することのできないやうな新しい問題が現はれてくる。新しい環境に適應する新しい方法を見出すために、人々は指導者を求め、またその指導者といふものが現はれてくる。このやうな場合倫理においても没人間の格率的倫理に代つて、模範と考へられるやうな

「人間」に従つてゆくといふ人間的倫理とも稱すべきものが生じてくるのである。この人間が倫理上における指導者なのである。政治、經濟、文化のあらゆる方面において同様の事態が認められるであらう。今日指導者の觀念が前面に出てきたといふことはまさに現代が社會の轉換期といはれるやうな危機的時期であるといふことに相應してゐる。

かくて指導者といふものは社會的状況との關係なしには理解することができない。リーダーシップは一定の状況の函數であると考へることができらう。もとより指導者となる者はその個人において一定の特質を具へてゐるのでなければならぬ。指導者には指導者として必要な天分とか素質とかがある。しかしそれだけが指導者を作るのではない。他面指導者は一定の歴史的社會的状況に制約されて現はれてくるものであり、その產物であるといふことができるであらう。ところであの天才時代においてはすべての人間が天才に憧れ、また天才を氣取るといふことがあつた。それは單に多數の天才が輩出した故に天才時代と呼ばれるのではなく、むしろ一般の人間が天才を憧憬し天才を氣取る傾向が普遍的に存在した故にそのやうに呼ばれるのである。同じやうに、今我々の時代が指導者時代と稱せられるのは單に多數の指導者が出現してゐるといふ理由に依るのではない。この時代においてはすべての人間が、従つて何等指導者としての資格を有

することなく、また眞の指導者の如何なるものであるかを理解しない人間までもが指導者顔をし、指導者を氣取るといふ一般的傾向が認められる。そして天才時代における弊害が眞の天才でない者の天才を氣取るところに生じたやうに、今日の弊害も眞の指導者でない者が指導者を氣取るところに生じてゐる。それ故に眞の指導者が如何なるものであるかを明かにするといふことは、現代の特徴を把握するためにも、その弊害を匡救するためにも、必要なことでなければならぬ。

二

すべて轉換期には人間の新しいタイプが現はれてくる。指導者といふのもかくの如きものであらう。しかし何故に今の時代は、例へば天才の時代でなくて特に指導者の時代であるであらうか。天才崇拜のうちに現はれたのは個人の自覺、その特殊性、獨自性、根源性の自覺であつた。それは封建的全體主義的秩序からの人間の解放を意味した。ルネサンスにおけるイタリアの天才時代がさうであつたし、またあのドイツにおける浪漫主義の天才崇拜も近代市民的意識の覺醒と結び附いたものであつた。社會史的に見ると、天才時代は近代の個人主義の先驅であつたのであ

る。しかるに今日はそのやうな個人主義的社會からの轉換期なのである、この時代はもはや天才の時代ではなく、却つて指導者の時代である。今日の指導者理念は個人主義的社會から新しい全體主義的社會への轉換期にあたつて生れたものである。従つて指導者の觀念そのものが個人主義的なものでなく、新しい全體主義の理念をそのうちに表現してゐるのでなければならぬ。個人的に、天才を氣取つたり、自己の優越性を誇示したりする者は、眞の指導者とはいひ得ないのである。

もとより最高の指導者は天才でなければならぬであらう。しかし天才といふ場合と指導者といふ場合とは、評價の仕方に差異があることに注意しなければならぬ。最高の指導者は天才であると語られる場合すでにその差異が現はれてゐる。即ちそれはあらゆる種類の最高の指揮者といづれも同様に天才と認めるのであつて、そこに天才の概念における評價の仕方の或る形式主義が見出されるであらう。歴史的社會的に見ると、「天才」に先行したものは「英雄」であつた。しかるに原始的な英雄崇拜においては、崇拜者は彼の英雄と目的を共通にしたのである。客觀的な目的の評價と主觀的な能力の評價とが分離してゐなかつた。將軍はその士卒から、豫言者はその信者から、學派の頭目はその弟子から崇拜されたが、反對の黨派の統領はただ憎惡をもつて

見られるのが通例であつた。英雄崇拜はその根源において黨派的であつた。このやうな内容的で黨派的な人物評價は歴史的において次第に形式的で無黨派的な人物評價に推移していつた。天才の概念はこのやうな形式主義を示してゐる。かくして近代においては全く違つた領域における偉人、全く反對のことがらに奉仕する者が同じやうに天才と呼ばれる。このやうな形式化は近代における主觀主義的傾向と關聯して生じたことである。それは人々の關心がものごとよりも人間に、客觀的なものよりも主觀的なものに、仕事そのものよりも仕事の能力に向けられるやうになつたことと關係してゐるのである。いま指導者の概念は天才の概念における右の如き形式主義と主觀主義とを超えたものでなければならぬであらう。指導者の概念は或る意味においては英雄の概念と同じである。即ちここに再び或る内容的な黨派的な人間評價が現はれる。一つの黨派の指導者は他の黨派に屬する者にとつては何等指導者ではない。或ることがらにおける指導者はそれとは無關係なことがらについては何等指導者ではない。全く形式的に指導者といふものを考へることはできない。そして天才が自己の主觀的なものを發揮しようとする者であるとすれば、指導者は自己を超えた客觀的なものに仕へる者でなければならぬ。もとより今日の指導者は昔の英雄の如きものであることができないであらう。天才主義的な指導者が眞の指導者でないやう

に、英雄主義的な指導者も眞の指導者ではないであらう。新しい指導者は天才の概念における主觀主義や非合理主義の弊害を克服すると共に、天才の概念並びにそれを生んだ近代主義における積極的なもの、價值あるものを生かすものでなければならず、これによつて古い英雄の概念とは區別されて眞に新しいものであることができるのである。

かやうにして指導者に先づ要求されるものは創意である。眞の指導者は發明的でなければならぬ。しかるにこの創意とか發明とかいふものはまさに天才の概念を規定するものである。上にいつた如く指導者が指導者として前面に現はれるのは危機の時代である。それは從來通用してきた常識や理論ではもはや間に合はなくなつた時代である。このやうな時期に要求されるものとして、指導者は創意的發明的でなければならない。何等の創意もなく、教へられたことをただ繰り返してゐるやうな人間は眞の指導者であることができぬ。次に天才といふのは、他の場合に述べた如く、本來物を作る能力についてのみ認められるところのものである。カントはすでに能才について、物を作る能力についてのみこれを認め、單に物を容易に理解する力は能才ですらないと考へた。天才はもちろん物を作るといふ見地から見るべきものである。物を作るといふことは單に知るといふことと同じではない。天才の概念がさうであるやうに、指導者もまた物を作り得る

者でなければならぬ。そして實踐といふのは廣い意味において物を作ることであるとすれば、指導者は本質的に實踐的でなければならぬ。科學の如きにおいても、眞の指導者は與へられた科學的知識をただ理解してゐるといふに止まることなく、みづから科學的研究を實踐する人、しかも創意的に、先驅者的に實踐する人でなければならぬ。單なる口舌の徒は眞の指導者ではない。指導者は高くとまつてゐるのでなく、國民の中に降りて來て、共に實踐する人でなければならぬのである。ただ單に知つてゐるだけでは指導者ではない。みづから實踐する人、物を作る人、他と同じやうに働く人、いはゆる「パーソナル・リーダーシップ」をとる人であつて眞の指導者である。

しかしながら實踐には知識が必要である。とりわけ今日の如き複雑な世界においては、知識なしには實踐することができない。もちろん知るといふことは單に過去のことを知ることではない。却つて知ることが豫見することであるといふのが、近代科學によつて把握された知識の理念である。知ることが豫見することであるといふことによつて、知識は實踐的意義を有し得るのである。政治は豫見である、と誰かが言つた。豫見することができない者は眞の指導者であることができない。例へば今日の國際情勢はたしかに複雑である。しかしそれをただ複雑であるとのみ

言つてゐるのでは、指導者の資格はないであらう。そこに何物かを豫見し、我々の進むべき進路を示し得るものであつて、眞の指導者である。今日の指導者に向つて求められるのは何よりもこの豫見の能力である。その見通しが次から次へ絶えず間違つてゐるやうでは指導者の資格に缺けてゐるものといはねばならない。なるほど今日の事態は正確に見通すことが困難である。そこには従來の常識で判斷することのできないものがある。しかしそれだからこそ指導者が要求されるのであつて、もしさうでないならば「指導者」といふものが特に現はれてくる理由もなかつたであらう。ところで豫見には知識が、科學が必要である。もとより既存の知識、既成の科學だけでは十分ではないのであつて、そこに指導者の要求される危機といふものの本質があるであらう。従つて指導者の知識は發明的、創造的でなければならぬ。またその場合單に合理的に思惟するのみでは足りないであらう。指導者には直觀が、天才的な直觀が必要である。特に彼にとつては單に知ることではなく行爲することが目的であるとすれば、行爲はつねに具體的な、歴史的に特殊な状況におけるものであるといふことから考へても、指導者にはすぐれた直觀力がなければならぬであらう。しかし眞の直觀は合理的思惟を盡した後に出てくるものである。最初から科學を輕蔑するといふやうな態度からは眞の直觀は生じない。カントの考へた如く、天才は無意識

的に働く構想力の獨創性であるが、それは悟性の概念や規則に適つたものでなければならぬ。さうでなければ天才ではなく、妄想に過ぎぬ。しかも、天才は無意識的に作るものであるにしても、指導者はつねに目的意識的でなければならぬのである。自分自身何處へ行くのか分らないやうな者は他を指導することができぬ。もとより歴史における必然性は單なる必然性ではなく、必然性が同時に可能性の意味を有してゐる。運命といふものもかやうなものである。従つてそれは我々にとつて如何ともし難いものではなく、我々の意志と行爲によつて變じ得るものである。歴史は我々の作るものである。それだから指導者には決意と行動とが要求されてゐる。決斷力に缺ける者、非行動的な人間は指導者としての資格を有しないものといはねばならぬ。指導者は決斷の人でなければならぬ。そこに危機といはれるものの本質がある。危機は連續に對して非連續、斷絶を意味し、この非連續、斷絶は、決意によつてのみ越えることができる。しかるに指導者は唯一人行動する者でなく、他を動かして一緒に行動する者である。そこに唯一人で物を作る天才とは異なる指導者の資格が必要であらう。天才は世の中から理解されないのがつねであるといふやうに言はれてゐる。しかるに他から理解されないやうな指導者は何等指導者ではない。指導者であるといふことのうちには他から理解されるといふことが含まれてゐる。そしてまた指導者

は自己の行動を他に理解させ、これによつて他の協力を得るやうにしなければならぬ。そこに天才の概念とは異なる指導者の概念における知的な、合理的な性格が現はれるであらう。彼等の行動は天才的な直観にもとづくにしても、これを他の人々に理解させるために、できるだけ合理的に説明して教へることに努力しなければならないのである。指導者は獨善家或ひは獨斷家であることを許されない。協力者をもつてゐるといふことが指導者の概念に缺くことのできぬ要素である。

三

指導といふものは關係である。それは一方的なことではなく、そこにはつねに指導する者と指導される者とがなければならない。即ち指導者は應へられなければならない。應へられない者は天才であり得ても指導者ではないのである。

リーダーシップは關係として道德的關係でなければならぬ。なぜなら指導者は單に知ることではなく行爲することを目的とすべきものであり、リーダーシップは人と人との間の行爲的關係として成立するものであるからである。指導する者と指導される者との間に道德的關係の存在しない

ところにリーダーシップは存在しない。指導被指導の關係において何よりも必要なのは信頼と責任である。信頼と責任とはあらゆる道德的關係の根本である。信頼され得るために指導者の具へなければならぬ道德的資格には種々のものが數へられるであらう。利己的でなく全體のために計るものであつて信頼されるのである。自己の金儲けや立身出世を考へることなく全體のために自己を犠牲にするものであつて信頼されるのである。ただ世間の風潮に追隨するのではなく自己の信念にもとづいて行動するものであつて信頼されるのである。率先して實行するものであつて信頼されるのである。謙讓の徳を有するものであつて信頼されるのである。責任を重んじるものであつて信頼されるのである。そして指導者はこの信頼に應へる責任をもつてゐる。強い責任感を有するといふことは指導者にとつて大切なことである。他を信頼するものであつて自分が信頼されるやうに、自分から責任を重んじることによつて他に責任を重んじさせることができる。指導者は自己の行動に對していつでも責任をとる覺悟がなければならぬ。自己の行動に對して責任を負ふといふことは、ただその動機さへ純粹であれば宜いといふのでなく、またその結果に對して責任を負ふといふことである。かやうにして責任を重んじる者はその行動が結果において成功的であるやうに努力しなければならない。動機さへ純粹であれば宜いと考へることは、個人の良心

を満足させるにしても、社會的に見ると無責任といふことになる。そして指導者の行動はつねに本質的に社會的見地に立つてゐるのである。社會的良心は自己の行爲の結果に對して責任を負ふことを要求する。ところで成功するためには知識が、豫見が必要である。どれほど動機が純粹であつても——動機の純粹性はもちろんあらゆる場合に先づ要求されるものである——無知であつたり豫見力が全くなかつたりしては不成功に終るのほかない。ここにおいて道德は知識もしくは智能と結び附かねばならぬ。知識と道德とは元來分離し得べきものではないのである。

リーダーシップは本質的にレイションシップである以上、指導者はつねに指導される者の協力を必要としてゐる筈である。従つて如何なる獨裁者も人心を把握することを心掛けざるを得ない。實際また今日の獨裁者はそのことを特に重要視してゐるのである。その點において如何なる獨裁者もデモクラティックでなければならぬといひ得るであらう。そしてそこにあの英雄とは異なる指導者の近代性がある。いはゆる官僚的でなく、國民的でなければならぬ。尤も指導者が國民的基礎の上に立つといふことは必ずしもいはゆるデモクラティックな方法によるのではなからう。人の心を捉へ得るといふことは天分に屬する問題でもある。指導者はそのオーソリテイとプレスティージュとによつて指導者となる。しかるにこれらのものはデモクラティックなものではな

く、また單に知的な、合理的なものではない。しかし指導者とは單に命令するものではなく、むしろ自己に向つて憧憬させるものである。權威も國民的基礎の上に立たないものは眞の權威ではないであらう。指導者の權威は、彼がより高いものに仕へてゐるといふところから生じる。そして指導する者と指導される者との眞の協力は、兩者が共により高いものに仕へるところに眞に成立し得るのである。そして協力においては、指導者の創意が重要であると同様に、指導される者の創意を重んじることが大切である。各人の有する天才を發見することは指導者の任務であらう。

國民を把握し得るために指導者は國民心理を把握しなければならぬ。彼はすぐれた心理學者として、國民の外形を觀察するに止まることなく、その内部に入つて理解しなければならない。指導する者と指導される者との關係が道德的關係であることを考へると、これは甚だ重要である。ところで指導者が人心を擲むために用ゐる主要な手段は宣傳と教育である。宣傳は特に近代的手段である。それは有效であるだけ危険も多いのである。宣傳は理智よりも感情に、各人の判斷よりも群衆心理に、うつたへるのがつねである。一層大切なのは教育である。宣傳そのものも教育的でなければならぬ。もとより感情の意義を認めないといふことはあらゆる場合において問

違つてゐる。行動には感情が必要である。大いなる行動は大いなる感情を要するであらう。しかし宣傳の効果がその場その場のものであるのに反して、教育の効果は持續的である。教育は指導する者と指導される者との共通の理解をもつて共通の目標に向つて働くことを可能にする。この理解ある協力こそ最も大切である。宣傳はその場の効果をねらふものとして、ひとが現在もつてゐる感情乃至知性にうつつたへる。宣傳はただ現在にあつて、未來を知らない。これに反して教育は現在ある人間を作り變へることを目差してゐる。教育は新しい人間の形成である。眞の指導者は國民を新たに作り直すことによつて目的を達しようとするのである。彼は政治は教育であるといふことを理解して實踐するものである。

指導者の時代は危機或ひは轉換期として、リーダーシップは「人間」にあるのがつねである。しかし、人間は、指導する者も指導される者も共に組織されなければならない。指導者に必要なのはこの組織力である。ところで組織の發展につれてリーダーシップは次第に人間から制度の中へ入つてゆき、ここにいはば「制度化されたリーダーシップ」或ひは「組織された權威」が生ずるに至るであらう。指導者はそのリーダーシップを安定させるためにもこのやうにそれを制度化することを求める。それが制度化されると共に組織の自働性が生じ、かくして「指導者」といふ

ものは影を没するやうになる。もとより指導者が一般になくするのはない。既にいつた如く、どのやうな社會にも指導者は存在してゐる。しかしその場合、指導者は今日考へられるやうな意味においてはもはや表面に現はれないやうになる。かやうにして指導者の重要な目標が組織を作ること、リーダーシップを制度化することにある限り、指導者の活動は自己否定にあるといふことができるだけであらう。指導者は自己否定的であることによつてその目的を達し得るのである。彼等がいつまでも「指導者」であらうとする限り、彼等は組織の力を認めないことによつて浮いたものになり、従つてまた眞に指導力をもつことができない。もちろん、ここにいふ組織とか制度とかは指導者の新しいイデーに従つて新たに作られるものである。既成の制度の中にあつてその制度の權威に依頼して指導者顔をするが如き者は論外である。

危機の把握 —— 1941.12『改造』

最近しきりに危機といふ言葉が使はれるやうになつた。それはもちろん國際關係についていはれてゐるのである。危機はたしかに存在してゐる。問題は、その危機が眞に危機として把握されるといふことである。

考へてみると、危機は今日に始まつたのではない。戦争そのものはつねに一つの民族、一つの國家にとつて危機を意味してゐる。そして日本は既に四年以上も支那と戦つてゐるのである。しかるにこれまで果して國民の間に危機の意識が十分に存在したであらうか。支那との戦争を「事變」と名附けた人々は、今にして思へば、一面甚だ賢明であつたと共に、他面はからざる過誤を犯したともいへるであらう。即ちそれは、支那との戦争が普通の戦争とは目的を異にするものであることを示した點においては、賢明であつた。しかし他方それは、たとひ相手が東亞の一民族であるにせよ、ともかく戦争しつつある日本の國民に、戦争はつねに危機であるといふ意識を十分に滲透させることができなかった點においては、思はぬ不用意であつたともいへるであらう。

言葉は心理的に微妙な作用をするものである。もちろん、それは單に言葉の問題でなく、根本においては現實の政治的問題である。この問題がどこにあるかは、事變の發端からの經過を反省してみれば容易に理解し得るであらう。いづれにしても、從來國民の間に危機の意識が不十分乃至不透明であつたといふことは事實であるやうに思はれる。そのために、いはゆる敵性國家の問題についても何か甘い考へ方があつたのではなからうか。またそのために、現在の段階においてさへ、知らず識らず甘い考へ方に陥り易い危険があるのである。かくて今日「臨戰態勢」とか「決戰態勢」とかいふ言葉が現はれるに至つたのは當然のことである。危機意識の昂揚が大切である。

一般的に見ると、國民の間に危機の意識が乏しいといふのは、從來の日本の國の歴史が幸福であつたといふことにも依るであらう。日本はこれまで仕合にも大きな悲劇を経験することなしに順調に發展を遂げてきた。これはまことに幸福なことであつた。しかしそのために、いつのまにか、すべてのものごとを甘く見るといふ習慣が作られてゐるやうに思はれる。もちろん、そこには我々の民族に一種特有ともいひ得る善い意味における樂天的思想がある。これは大切である。我々は如何なる場合においても悲觀してはならぬ。希望はつねに最後まで持ち續けられなければ

ならない。危機について語ることは悲觀主義とは全く違つてゐる。兩者の差異を認識することが肝要である。しかるに從來あまりに幸福であつた國民の間には、危機を力説すると、單なる悲觀主義であるかのやうに考へるといふ風がないであらうか。そこに危機の本質を見誤らせる危険が存在してゐる。キリスト教における終末觀的思想の例を持ち出すまでもなく、眞の希望は眞の危機の把握から出てくるのである。眞に危機を感じることもなく眞の希望をもつこともないといふ状態こそ、今の日本にとつて最も危険な状態であるといはねばならぬ。

既にほぼ十年前から我が國においても危機の思想が紹介され、一時は流行しさへした。不安の文學とか不安の哲學とかいはれたものがそれである。ひとはシェストフ、キエルケゴール、或ひはハイデッガーやヤスペルスの哲學、或ひはバルトの危機神學、等々を想起するであらう。しかしそれらの思想が流行を極めた當時においてさへ、眞に危機を身において體驗した者が果して幾人あつたであらうか。その影響が今日どこに見られるであらうか。それは一時の流行に過ぎなかつたやうにさへ思はれる。もし何物かが残つたとすれば、それは限定することのできない一種の虛無主義であるやうに感じられる。しかるに眞の危機の自覺は、悲觀主義でないやうに虛無主義でもないのである。當時危機思想を一つの流行に終らせたのと同じ心理が、今日戦争の現段階に

においても存在するといふことがないであらうか。悲觀主義や虛無主義から區別されて、眞の危機の自覺に達するといふことは、危機の力説されてゐる現在、大切なことである。

危機はつねに限定されたものである。哲學者はこれを「瞬間」といふ言葉で現はしてゐる。無限定な危機といふものはあり得ない。しかるに虛無主義は無限定であるのが普通である。限定されないものが虛無といはれる。危機の瞬間性は決斷を要求する。危機の意識にとつて重要なのは「時」である。重大な問題の解決を一寸延ばしに延ばしてゆくといふやうな態度は危機意識の缺乏から來るのである。危機が瞬間的なもの、限定されたものであるといふことは、それが行爲的現實にかかはるものであることを意味してゐる。行爲はつねに限定されたものに向つてゐる。一般的な行爲といふものはあり得ない。一般的な可能性の中を動くものは行爲ではなく、却つて認識である。それ故に行爲の立場から游離して抽象的な空氣の中で思惟する者は虛無主義に陥り易いであらう。この危険は特に知識人の間に存在するのであつて、それは重大な問題の解決を一寸延ばしに延ばしてゆく政治家の危険と同様、危機の眞の把握がないところから來るのである。危機の意識は人々を行爲に驅り立てずにはおかぬものである。

しかしながら危機思想は單なる行動主義ではない。危機にあたつて徒らに行動的であるといふ

ことは、單なる焦燥感、或ひは更に絶望感にもとづくのであつて、危機の正しい把握ではない。いはゆる行動主義の根柢に絶望感が、更に虚無主義が無意識的に潜んでゐることが稀でないことに注意し、みづから反省することが大切である。現在の危険は、一方行爲的現實から游離して一般的な可能性の思惟のうちに彷徨することであると共に、他方一切の理論を抛棄して單なる行動主義におもむくことである。それらは共に虚無主義にほかならない。前者がいれば自覺的な虚無主義であるのに對し、後者はいはば無自覺的な虚無主義である。虚無的行動主義が一切の理論を抛棄するのに反し、眞の危機意識は却つて理論的探究の根源である。すべての理論は危機の意識から生れるといふことができるであらう。宗教はもとより、哲學も、更に科學でさへもが、人間と自然との對立から、従つて一般的にいふと一つの危機意識から生れたと見ることができ。危機は我々を退引ならず現實に面接させる。危機の意識は我々を現實に接近させることによつて現實の認識を可能にする。物に近く立ち停まつて問ひ續けることなしに如何なる眞の認識が可能であらうか。現實から逃避するといふのは虚無主義のことであつて、眞の危機の把握ではない。あらゆる動物のうち人間のみが知識を有するといふことは、他の面から考へると、ひとり人間のみが危機の意識を有するといふことである。危機意識と知性とが相反するものであるかのやうにい

ふ行動主義は眞の行爲の立場を理解しないものであり、虛無主義にはかならない。危機は哲學的に「瞬間」として規定されるが、かやうな瞬間はもとより時計で量られる一分、一秒といふやうな瞬間ではない。危機的乃至瞬間的把握は、單なる客觀的把握に對して主體的把握を意味してゐる。世界史の動きは人間の一生によつて考へることはできない。ヘーゲルがいつたやうに、世界史は急がない、それは十分に時間をもつてゐる。世界史の動きを我々の一生によつて考へようとするところから無駄な焦躁が生じてくる。しかし人間はその世界史の中に入つてゐる。世界史は急がないからといつて傍觀してゐることは許されない。歴史は人間の作るものであり、それは瞬間から瞬間へ動いてゆくのである。行爲的現實はかやうな現實である。ここにおいて人間は實踐的であると共に理論的でなければならぬ。眞の實踐には認識が必要である。とりわけその實踐の關係する範圍が廣ければ廣いほど認識が必要になつてくる。今日の戦争はもはや制限戦争ではなくて絶對戦争であるといはれるが、かかる戦争においては科學的な認識が缺くべからざるものである。個々の戦闘でさへも今日においては科學的に測定され得る性質のものになつてゐるといひ得るであらう。昔の戦争に見られたやうな浪漫主義は現代の科學的戦争からはもはや消え去りつつあることに注意しなければならない。戦争の危機に對する我々の覺悟も科學的になるとい

ふことが必要である。

これまで危機意識の滲透が十分でなかつたところから、すべての物の考へ方に甘い點が多かつた。危機の把握はその甘さを去つて厳しさを得ることである。科學はかやうな厳しさをもつてゐる。あらゆる物を一種非情な仕方で見えてゆくのが科學である。科學的精神の厳しさといふものが理解されなければならない。今日、科學するところといふものに何か甘い考へ方が忍び込まないやうに注意することが肝要である。自分の愛する子供の病氣ですら一種非情な厳しさをもつて診察するのが科學的な醫者であり、それによつて危機にある生命も救はれることができる。この厳しさは虛無主義とは全く性質を異にしてゐる。この厳しさの根柢には眞に主體的な積極性がある。自然を有情的に、人間的に見てゆく態度からではなく、却つてどこまでも非情的に、客觀的に見てゆく態度から近代科學は生れたのであるが、その根柢に存在するのは自然に働きかけることによつて自己を生かさうとする人間の行爲的な積極性である。知性を消極的なものと考へることは間違つてゐる。問題は、一般的な可能性の抽象的な空氣の中で思惟することに陥らないで、危機の示すやうな行爲的現實を媒介にして一般的な認識に達することである。科學の厳しさの根柢に主體的な積極性のあることを理解する者は、またその根柢に深い愛の存在することを理解す

るであらう。愛のない厳しさは虚無主義に通じてゐる。愛のない危機意識は絶望感に等しいであらう。善い政治家は一人一人の國民を大切にする。善い將軍は一人一人の兵卒を大切にすることを知つてゐる。人間を粗末にするやうでは戦争にも勝つことができない。眞の科學者もまた物を大切にするであらう。ただ頭の中で考へるといふのでなく、物そのものについて實證的に研究するといふことを方法とする近代科學は、個々の物を尊重する精神に立つてゐるといふことができる。この愛はいはゆる甘い見方ではない。眞理の愛の厳しさが理解されねばならぬ。危機の把握は愛の厳しさの理解である。危機から虚無主義に陥ることを救ふものは祖國に對する愛、また人類に對する愛である。このやうな愛、更にまた個々の人間に對する愛がないならば、戦争のもつてゐる厳しさといふものも虚無主義につらなるであらう。虚無主義から出た行動主義は、知性の抛棄であると同様、眞の英雄主義ではない。眞の英雄的行爲は虚無を克服する愛と認識の上に立つて初めて可能である。

これまでいはば習慣的になつてゐた甘い見方が危機の把握にもとづいて清算さるべき時である。危機の正しい把握によつて、周囲の事情に徒らに引廻はされることのない主體の確立ができる。危機意識をもたぬ甘い見方から知らず識らず深みに陥つてゆくザリ貧といふものが最も恐し

いのである。危機意識は單純な樂觀主義でも悲觀主義でもない。甘い見方による樂觀主義は最も危険なデリ貧に導き易い。危機の正しい把握の中からこそ眞の希望は生れてくる。眞の希望といふものは甘い見方から來る希望的觀測の如きものではないのである。

精神について —— 1941.12.2 ～ 4 『都新聞』

精神といふ言葉ほど近年しきりに使はれてゐる言葉はないであらう。しかも精神といふものが近年とみに失はれてゐるものもないやうに思はれる。精神の何であるかでさへ、ほんとには理解されてゐないのではないかと疑はれるのである。早い話が、「精神、精神」といはれるけれども、どれほどひとは精神的になつたであらうか。

このごろ寄ると觸ると話されるのは、食物のこと、燃料のこと、等々である。限りなく同じ話が繰返されてゐる。表面では唯物思想は排斥されてゐるが、實際に人々の心をとらへてゐるのは唯物思想ではないかと怪まれるほどである。他方、いはゆる戦争景氣が唯物的な生活態度に拍車をかけてゐるやうに思はれる。料理屋の繁昌、交通機關の混雜などを見ても、それが感じられる。

物資の不足と兌換券の膨脹とは國民を生活上の唯物主義者にしてしまふ危険があるといはれるであらう。いかなる唯物論者も生活倫理の上におけるかくの如き唯物主義を主張しなかつたのである。

私はもとより物質を輕んじるものではない。むしろ近年しきりに唱へられてゐる精神主義が、眞の精神の何であるかの理解を失はせて、かかる生活倫理上の唯物主義者を作つてゐるのではないかと疑ひたいくらいである。精神といふ言葉の濫用は危険である。「精神」のインフレは經濟上のインフレと同じく惡影響を及ぼすのである。

物資の不足、兌換券の膨脹、等々は、その本質において何を意味するのであらうか。言ふまでもなく危機を意味してゐる。それは何よりも國際關係における危機の反映である。

今日、誰も危機について語つてゐる。しかし果してそれが眞に危機として切實に、内面的に經驗されてゐるであらうか。現在においてもなほ、從來の歴史的事情にもとづいて、いつのまにか常識的になり習慣的になつてゐる例の甘い考へ方をしてゐる者が多いのではなからうか。尤も、そこには日本民族に一種固有な樂天的思想といふものもあるであらう。しかしこれは精神的なものであり、銜ひ氣のない自然な、純で謙抑な形のものであり、近年の風潮とは反對のものである。むしろ危機の自覺の乏しいところから、このごろの倫理的に唯物的ともいはれる傾向が生じてきてゐるやうに感じられるのである。

危機の自覺はもとより悲觀主義といふ如きものではない。それを悲觀主義と同じにしか見るこ

とができないやうな淺薄な物の見方においては、眞に精神的なものは理解されないであらう。寧ろ危機の經驗の中からこそ個人にとつても、民族にとつても、眞に精神的なものが現はれてくるのである。眞の精神的價值は悲劇的なものの經驗を通じて生れてくるといはれるのも、そのことを意味してゐる。

危機は我々の前に横たはつてゐる。今日、精神について語る者は從來の甘い見方をすて、それを眞に危機として自覺しなければならぬ。危機をいかに經驗するかといふことが、各個人の、また民族の精神の問題を決定するのである。

危機といひ、悲劇といふものは、否定的なものである。自己否定を通じてでないと、精神といふものは出てこない。近年あらゆる方面に見られる單純な肯定論が精神を失はせてゐるのではあるまいか。

精神といふものは種々の面から規定されるであらうが、今日特に強調されねばならないのはその厳しさであると思ふ。厳しさのないところに精神はない。精神は危機の經驗を通じて現はれてくるといふのも、そのことを意味してゐる。精神は否定を通じて出てくると考へられるのも、そのためである。

かやうな厳しさは先づ自己批評の厳しさである。クリティカルといふ語が批評的といふ意味と共に危機的といふ意味を含むやうに、危機的といふことと批評的といふこととは結び付いてゐる。危機は烈しい批評的精神を要求するのであり、厳しい批評のないところにおよそ精神といふものは生れない。

近年、批評といふものが排斥されて、創造といふものが強調されてゐる。けれども批評と創造とは抽象的に分離すべきものではないであらう。批評なしには創造もないといふことは、何物も無いところで創造することができず却つてつねにただ一定の與へられた歴史的状況の中においてのみ創造することができる人間の創造にとつての約束である。何よりも自己批評の厳しさがなくては、いかなる眞の精神的なものも創造することができないであらう。批評といふものが排斥されるに従つて、自己批評までもが忘却され、かくして眞に精神的なものが喪失してゆく危険がありはしないかと惧れられるのである。自信をそこなはないために批評を禁ずるといふやうなことは、自信と獨善との混同である。

すべて精神は厳しいものである。例へば科學的精神といふものがこれである。科學はあらゆるものを、それ故に自己自身をも、どこまでも客觀的に、それ故に一種非情な仕方で見えてゆくの

ある。科學的精神のこの非情な嚴しさが理解されなければならぬ。

「科學する心」といふものに甘い考へ方があつてはならない。自己を空しくし、自己を否定して、物をどこまでも客觀的にとらへてゆくのが科學的精神である。今日、國民の間に新しい精神が現はれてくるためには、かやうな科學的精神が滲透しなければならぬ。科學は常識や獨斷に對してつねに嚴しく批評的である。批評を排斥することと科學する心とは一致し難いであらう。

科學がいはいば客觀的な嚴しさを示すとすれば、これに對して宗教はいはいば主觀的な嚴しさを現はしてゐる。宗教はまた嚴しい人生批評を含んでゐる。それは生死の絶對的な極限に身をおいて人生や文化や社會を嚴しく見てゆくのである。今日精神が失はれてゆくやうに感じられるのは、眞に宗教的なものの理解が缺けてゐることを意味するのであるまいか。

尤も、宗教は現在一種の流行となつてゐる。宗教に關する書物など、よく讀まれてゐるやうである。しかしながら宗教の嚴しさがどれほど深く把握されてゐるであらうか。宗教に名をかりて甚だ甘い考へ方が流布されてゐる場合が少くないのである。

自由主義文化の一つの特色は非宗教的なところにあると見られるが、自由主義が全面的に排斥されてゐる現在、果して眞に宗教的・精神的なものが現はれてゐるであらうか。この點について

も、自由主義を排斥する者が精神においては自由主義者以下ではないかと疑はれることが多い。

求められてゐるのは眞に嚴しい精神である。その意味で、今日、鍊成といふことが言はれてゐるのはまことに結構である。鍊成とは嚴しさを取り戻して、眞の精神を作ることではなければならない。ただ現在の風潮において、それが形式化して、精神を失ふことのないやうに特別に警戒を要するのである。

鍊成の問題を考へるにあたつて先づ理解しなければならないのは精神とは形であるといふことである。精神を何か捉へやうもないものの如く考へることは間違つてゐる。精神とは却つて形である。もちろんそれは、形式化してしまつた形、單なる形式、死んだ形ではなく、生きた形である。鍊成が形式化してしまふ危険は大きい。これに對して反對することは正しいが、同時に他方、精神とは形であるといふことを忘れてしまふ危険も存在してゐる。精神の嚴しさは形の嚴しさにほかならない。

そこに傳統といふものが考へられるであらう。形は傳統として存在し、傳統の嚴しさは形の嚴しさである。鍊成はつねに何等か傳統につらなつてゐる。今日、鍊成が重んじられるやうになつたといふことは、傳統が重んじられるやうになつたことと關聯してゐる。

しかしそのためにまた錬成が形式化してしまふ危険もあるといへるであらう。すでに錬成といふ以上、傳統的な形に對して對立するものがなければならぬ。何等の對立も、それ故に何等の緊張もないところでは、錬成といふものは考へられない筈である。

傳統に對立するものは創造である。錬成さるべきものが傳統に對して創造的であればあるほど、錬成はますます錬成的である。即ち錬成においては錬成さるべき主體の創造性が認められなければならない。さうでない限り、錬成は形式化せざるを得ないであらう。傳統と創造との間に緊張が存在するところに錬成は存在する。ここにおいて、傳統は創造を通じて生かされ、創造は傳統を介して成就される。

錬成における創造的な面を理解することは、錬成が形式主義に、惡しき傳統主義に陥らないために大切である。眞の錬成は外面的な形式に鑄込むのではなく、新しい形の形成でなければならぬ。

同じやうに錬成といふ場合、全體と個人との間に緊張がなければならぬであらう。もちろん、錬成は個人主義的な立場においては考へられない。今日、錬成といふものが重んじられるやうになつたのは、全體主義的思想と關聯してゐる。しかし錬成といふ以上、そこに個人と全體と

の間の緊張が豫想されるのであつて、この緊張がない場合およそ鍊成について語ることは無意味である。

全體的な普遍性に對して個人の特殊性の意義が認められなければならない。さうでないと、鍊成は形式主義乃至畫一主義の弊害に陥らざるを得ないであらう。普遍性と特殊性との間に緊張が存在することによつて、全體は個を通じて豊富になり、個は全體を介して眞の個性となるのである。鍊成における個の特殊性、自發性の面を考へることは、鍊成が悪しき全體主義に、外面的な形式主義、内容のない畫一主義に陥らないために肝要である。

かやうにして精神といふものは緊張であるといふことができる。精神の嚴しさはこの緊張とつながつてゐる。生きた形は緊張である。今日の全體主義的な考へ方は有機的な關係を強調するあまり、このような緊張を見逃してゐる。そこに精神の失はれる危險が存在してゐる。

單に有機的な考へ方では、自然といふものは考へられるにしても、精神といふものは考へられない。緊張のあるところに精神がある。危機の經驗において精神が現はれるといふのも、これに依るのである。妥協、迎合、阿諛等が精神を失はせるといふのも、そのことを意味するのだけばならない。

死と教養とについて —— 1941.11.12 『三田新聞』

—— 出陣する或る學徒に答ふ ——

×君。お手紙有難う。君が入隊の日も近づき、ますます御健康の由、何よりも結構なことだ。先日お目にかかり、君の心構へを知つて、安心してゐる。あらためて申し上げることはない。全く君を信頼してゐる。ただ、元氣で出掛け給へ、と申したい。しかし、君が書簡の中で私の意見を求めた問題について、沈黙することは失禮であると思はれるから、簡單にお答へする。

ここで私は死の問題について哲學めいた議論を始めようとは考へない。死生は一だとか、死に切ることが眞に生きることだとかといった言葉は、君もすでに飽きるほど聞いたたり讀んだりしてゐることだらう。これらの言葉には、もちろん眞理が含まれてゐる。だが問題は、その眞理への通路がどこにあるかといふことである。その通路が見出されなければ、一切の辯證は空語に等しい。

死の問題は傳統の問題であると私は數年前に書いたことがあるが君は記憶してくれてゐるであ

らうか。人間は傳統において死ぬることができる。死の眞理に到達するといふことは傳統の眞理性を把握するといふことと同じである。死が宗教的な問題であるといふのも宗教が最も本質的に傳統的なものである故にほかならないと思ふ。

死生は一だ、といふのは眞理である。だがこれを辯證的に理解したからとて、死ぬるものではない。死ぬるといふことは知識の問題でなく信念の問題であると言はれる。しからばどうして信じることができるのか。我々は傳統において信じるのである。傳統といふものは單に一般的な眞理ではない。『歎異鈔』の中に次のやうな言葉があるのを君は知つてゐる筈だ。

「念佛は、まことに淨土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、總じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまゐらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。」私はこの言葉のうちに傳統といふものの本質が顯はされてゐると思ふ。故に「彌陀の本願まことにおはしまさば、釋尊の説教虚言なるべからず。佛説まことにおはしまさば、善導の御釋虚言したまふべからず、善導の御釋まこととならば、法然のおほせそらごとならんや。」と言ふのである。

傳統といふものは單なる習慣ではない。昔の武士の切腹は單なる習慣によるものではなく、彼

等は武士の傳統を信じたが故に切腹することができたのである。人間は單なる習慣によつて死ぬるものではない。習慣によつて死ぬるのは植物や動物のことである。人間は傳統の中に死に、そして傳統の中に生きるのである。最も宗教的な死も、傳統において死ぬることである。死の問題は傳統の眞理性の問題であり、従つて歴史的眞理の問題にほかならない。歴史的眞理は一般的抽象的なものでなく、つねに個別的具體的なものである。もし君が死の問題について何か蹟くことがあるなら、傳統の問題に通路を求めて戴きたいと思ふ。

今日、多くの日本人が戰場に出てゐる。彼等が死を恐れないのは決して、西洋人が言ふやうに本能によるのではない。彼等は靖國の傳統を信じ、この傳統の中に生き、この傳統の中に死ぬることができるのである。日本の兵隊の死生觀は靖國の傳統にある。彼等の多數はいはゆる哲學を知らないし、いはゆる宗教を持たないであらう。彼等にとつて死ぬるといふことは靖國の傳統を繼ぐことである。それは決して本能ではなくて傳統の問題であり、従つて教養の問題である。日本の軍隊の強さにかかる民族的教養の深さに根差してゐる。民族の文化といふものは單に哲學、科學、藝術等のいはゆる文化においてのみでなく、更に深くかかるところにおいて見なければならぬ。

×君。私はここで君が書簡の中で言つた教養の問題に觸れることになつた。日本の知識階級はこれまでしばしば、日本的でないといつて非難されてきた。けれどもそれが單なる傳説に過ぎないことは、戦場において、すでに君たちの先輩が證明してきたことであり、またやがて君たち自身が立派に證明するであらう。私は民族的教養の深さを思ふ。知識人のうちにおいても日本の傳統は、民族的教養は、つねに生きてゐるのだ。そして實に、眞の日本人であることなしに眞の人間であることができるであらうか。眞に日本的であることなしに眞に世界的であることができるであらうか。

君は文化科學を勉強してきた。そのさい君は多くのものを西洋から學んでゐるであらう。だが君はあの、知識階級は日本的でないといふやうな傳説を氣にして、これに迷はされてはならない。我々は決して單に自分の氣紛れから西洋の學問をしてきたのではない。それが日本の發展にとつて必要であつたからなのである。大切なことは、自信を持つことだ。自分の學問が必ず國家の役に立つ、また役立たせてみせるといふ確信を持つことである。そして今日わが國の必要とするものが單に自然科學のみでないことは明かである。

しかし知識人としてかやうな自信を持つことは、知識階級的特殊意識を持つといふことであつ

てはならない。すべての者は、學者であり、藝術家であり、實業家である前に、人間であるといふ言葉があるが、すべての日本人は、知識人であり、農民であり、勤勞者である前に、國民であるといふことができる。といふのは、君は間もなく入隊するが、先づ何よりも、國民の一人として、一人の立派な兵隊になることを心掛けて戴きたい。それには知識階級の特種意識を捨てることが必要であらうと思ふ。もちろん知識を捨てるのではなく、却つて一旦いはば知識人であることを否定して兵隊の一人になるといふことによつて、君の教養は眞に生きていくことができるであらう。

いま君たちが大量的に出陣するといふ事實の一つの意義は、知識人が國民の一人として眞に國民の中に入つてゆくところにある。これによつて、従來わが國の知識階級について指摘された國民からの游離は克服されることになるであらう。そしてまたこれによつて、知識人の教養は國民的のものとなり、一時いはゆる國民文學論において求められたやうな國民的なあらゆる文化が生れてくる基礎が作られることになるであらう。

ここに私は教養の性格の變化を考へるのであるが、これは更に別の方面からも考へることができる。今日の戦争は文化戦、科學戦であると言はれてゐるが、そのことを君たちは證明すべき任

務を持つてゐる。そして實際、君たちの教養は、戦闘そのものにおいて、また治安工作において、あるひはいはゆる文化工作において、その力を發揮するものと信じる。

「知は力なり」といふのはベーコンの有名な言葉であるが、知識は一つの重要な戦力であるのだ。單に直接に軍事に關係する知識のみではなく、あらゆる種類の教養、軍事に極めて縁遠く見える教養にしても、戦力であることができる。文武一如と考へた昔の武士はこのことを理解したのであつて、文を徒らに武化すること、單に實用化することを考へたのではない。

しかしまた君たちの教養は現實の實踐の中に引き出されることによつて新しい性格を得てくるに違ひない。きびしい體驗の中から君たちの學問は新しい問題、新しい見方、新しい解決を擲んでくるであらう。そしてこれらのことは將來の日本の教養の方向を決定する重要な要素になる。

二三年前、今の青年は一つの世代をなしてゐないと言はれたことがあつた。從來たしかにさういふところが認められた。世代が形成されるには、限定された體驗と限定された教養とがなければならぬ。今や青年學徒は出陣する。君たちは全く限定された體驗を持ち、君たちの教養も新たに限定され、かくして君たちは個性を持つた一世代を形作ることになる。今や君たちは前代とは明確に區別される世代なのだ。この新しい世代に對する期待はまことに大きい。

×君。では、元氣で出掛け給へ。

知識人の位置の變化について — 1941.11.19 『東京新聞』

このごろ知識人の位置の變化が言はれてゐる。その著しい現象を一二あげると、例へば、先づ學徒の出陣がある。出陣する學徒自身、知識人に屬すると見られるのでなく、これに關係して、學校の教師職員等の位置にも變化が生ずるであらう。次にまた例へば出版界における企業整備がある。その實現に伴つて、編輯者等の側にはもちろん、著作家の側にも變化が現はれるであらう。言ふまでもなく、かやうな變化は、今にはかに始まつた種類のものではなく、既に進行しつつあつたものの延長もしくは擴大に外ならない。ただその速度がはやくなつたといふことはあるであらう。

しかし、すべては以前から豫見することができた筈のものである。それを意外に思ふやうでは、知識人ではなかつたのだとも言はれるであらう。

知識人のかやうな位置の變化は、なんら特殊なものではない。自分がこれまで従つてきた職業を離れて新たな仕事に就くといふことは、國民生活のあらゆる方面において見られることであ

る。時局の要請は知識人に對して例外を設けないであらう。そしてまた如何なる知識人もこの時局において例外であることを求むべきではない。却つて必要なことは、このさい知識人が國民の一人になり切るといふことである。

ふだんなら數十年を要したであらう變化を、戰爭は極めて短い間にし遂げる。私は、例へば、嘗てしばしば文壇解消論の唱へられたことを想起するのである。文藝が國民的なものになるために、いはゆる文壇は解消しなければならぬと言はれた。

そしてこれは、單に文壇についてのみでなく、いはゆる論壇、いはゆる學界、その他についても、考へることができたであらう。新しい國民的な文化が作られるためには、知識人の舊い枠の毀れることが必要であつた。しかるに今や、文壇は否應なしに解消しつつあり、學校とか學界とかも根柢から變貌しつつある。

いはゆる知的な職業が狹められ、知識人の地位に變化が生じたといふことは、知識人が從來の特殊意識を棄てて國民の一人として自覺することを要求するものである。

これまで知識人は自分を特等席にゐるものの如く考へる風があつたと言はれる。かやうな一種の特權意識は、從來の歴史的諸事情において知識階級が社會的に占めてきた位置に基いて生じた

ものである。知識人はいはば列外の人として國民から遊離してゐた。今日その位置の變化はかやうな特殊意識を清算させねばならぬのである。

戦争は假借なく現實を露呈することによつて先入見や偏見を破壊することになる。知識人は列内の人となり、國民の一人として自覺し、國民の中に入つてゆかねばならぬ。そこにその地位の變化の大きな意義がある。この場合、いはゆる文化主義の偏見が除かれねばならぬことは言ふまでもないであらう。

もちろん、知識人としての自覺を失ふといふことではない。しかし國民としての自覺がより先なるものである。我々は、學者であり、藝術家であり、評論家である前に、國民である。知識人の地位の變化はこの國民としての自覺を促すものでなければならぬ。かやうにして與へられた仕事をもつて國民の中に入り一人の國民となり切るところから、新しい型の知識人が作られ、そしてやがて新しい文化が生れてくるであらう。

多くの犠牲を覺悟しなければならぬ知識人の地位の變化に對して、知識人として持つことができる大きな希望は、そこにあるのである。

※底本四十頁「東帝大の矢内原教授」とあったが、「東京帝大」と訂正。

※底本三四一頁にある「茲に外國の刺戟と」は、「茲」ではなく、「茲」のようであるが、この字は黒いとか濁るを意味するらしいので「茲《ここ》に」と解する。

※底本三七六、七頁に「哈爾賓」とあったが、「哈爾濱」と訂正。同頁の「ハイラル」「ハルピン」のルビはP D F作成者の付加したものである。

※底本一一六頁冒頭「もつことができ、そしてそれは」の「がが」を「が」に訂正。

※人名で、「ジード」と「ジイド」、「ヒットラー」と「ヒトラー」、「アレクサンドル」と「アレクサンドロス」が混在する。「ハインリヒ・フォン・シュタイン」は「ハインリッヒ」と思われるが訂正せず。「ボールドキン」は Stanley Baldwin か？

J. G. Droysen は「ドゥロイゼン」、Machiavelli は「マキアヴェリ」、Max Weber は「ウェーベル」と表記されている。

※カタカナ表記で、「コムミニズム」と「コンミニズム」、「ソヴェト」「ソヴェート」、「デモクラティック」と「デモクラチック」、「ヒューマニスチック」と「ヒューマニスティック」が混在する。

後記

第14巻編者久野収によると本巻は、1938.1から1943.1までに執筆された評論を集めたものである。久野収はこれらの評論が、全体戦争は予防する外なく、如何なる臨床的処置も絶望的である事を良く物語ると締めている。

各論文の初出

世界文化の現實 昭和十三（一九三八）年一月『日本評論』

政治の哲學支配 昭和十三（一九三八）年一月『自由』

大學の權威 昭和十三（一九三八）年一月『文藝春秋』

ジイドのヒューマニズム 昭和十三（一九三八）年一月『科學ペン』

新世界觀への要求 昭和十三（一九三八）年一月四日以降『福岡日日新聞』

哲學と知性 昭和十三（一九三八）年四月十三―十五日『中外商業新報』

新しき知性 昭和十三（一九三八）年五月、「新時代の知性」と題して『知性』創刊号。昭和十六年十一月、現行の如く改題して著者の論文集『哲學ノート』（河出書房刊）に収録

文化の變貌 昭和十三（一九三八）年五月二十七日以降『都新聞』

ジャーナリズム 昭和十三（一九三八）年六月河合榮治郎編『學生と社會』（日本評論社）

現代日本に於ける世界史の意義 昭和十三（一九三八）年六月『改造』

二十世紀の思想 昭和十三（一九三八）年七月『日本評論』

知性人 昭和十三（一九三八）年九月『知性』

政治と文化 昭和十三（一九三八）年十一月『戰時文化叢書第四輯』（日本青年外交協會）

日支を結ぶ思想 昭和十三（一九三八）年十一月『知性』

知性の改造 昭和十三（一九三八）年十一月、『日本評論』。昭和十七年三月、著者の論

文集『學問と人生』（中央公論社刊）に収録

文化の風俗化 昭和十四（一九三九）年四月二十一—二十三日『中外商業新報』

大學改革の理念 昭和十四（一九三九）年六月河合榮治郎編『學生と學園』（日本評論社）

歴史の理性 昭和十四（一九三九）年六月『日本評論』

全體と個人 昭和十四（一九三九）年六月『文藝春秋』

自主的思考の反省 昭和十四（一九三九）年八月二十八―三十日『都新聞』

時務の論理 昭和十四（一九三九）年十月『知性』。昭和十六年十一月前掲論文集『哲學ノ―

ト』に収録

傳統論 昭和十五（一九四〇）年一月『知性』。昭和十六年一月『藝術論叢書』第四卷（河出

書房刊）に、同年三月著者の編纂になる『新版現代哲學辭典』（日本評論社刊）の一項目と

して収録、更に同年十一月前掲論文集『哲學ノ―ト』に再録

文化の力 昭和十五（一九四〇）年一月『改造』

國民文化の形成 昭和十五（一九四〇）年一月一、二、四日『中外商業新報』

國民的性格の形成 昭和十五（一九四〇）年六月八―十一日『都新聞』

文化政策論 昭和十五（一九四〇）年十二月『中央公論』

滿洲の印象 昭和十五（一九四〇）年十二月『知性』

生活文化と生活技術 昭和十六（一九四一）年一月『婦人公論』

外國語の不安 昭和十六（一九四一）年二月一五、一六、一八、一九日『中外商業新報』

天才論 昭和十六（一九四二）年四月『知性』。同年十一月、前掲論文集『哲學ノート』に収録

ユートピア論 昭和十六（一九四二）年五月『知性』

讀書論 昭和十六（一九四二）年五月『改造』。昭和十七年三月、前掲論文集『學問と人生』に収録

雄辯について 昭和十六（一九四二）年五月、「雄辯と政治」の題で『改造』時局版に発表。

昭和十七年三月改題して前掲論文集『學問と人生』に収録

謙讓論 昭和十七（一九四二）年六月『東亞聯盟』

學問論 昭和十六（一九四二）年六月『中央公論』。昭和十七年三月、前掲論文集『學問と人生』に収録

洋書輸入難 昭和十六（一九四二）年六月二十七日『東京帝國大學新聞』

日本文化とデモクラシー 昭和十六（一九四二）年七月四日著者自筆の原稿

道德の再建 昭和十六（一九四二）年七月十三―十六日『都新聞』

學問と人生 昭和十六（一九四一）年八月『科學ペン』、最後に付加された文は、残されていた訂正ゲラ刷りである。

指導者論 昭和十六（一九四一）年十一月『日本評論』。同年前掲論文集『哲學ノート』に収録

危機の把握 昭和十六（一九四一）年十二月『改造』

精神について 昭和十六（一九四一）年十二月二十四日『都新聞』

死と教養とについて 昭和十八（一九四三）年十一月十二日『三田新聞？』

知識人の位置の變化について 昭和十八（一九四三）年十一月十九日『東京新聞』

底本…三木清全集第十四卷 1967.11.17 発行

作成者…石井彰文

作成日：2008.11.29

修正日：2009.4.30. 第十九卷正誤表から3点。