

三木清全集第十七卷

岩波書店刊より



歷史的研究  
・ 小篇



## 目次

### 歴史的研究

#### 社會史的思想史（古代）……………三

- 一 ホメロスのヘシオドスの社會……………三
- 二 地中海におけるギリシアの伸張……………一六
- 三 ギリシア本土における發展……………三三
- 四 紀元前六世紀より四世紀に至る頃のギリシア經濟……………四八
- 五 ギリシア啓蒙運動……………六一
- 六 ギリシア古典哲學における社會思想……………七五
- 七 アレキサンダーの遠征の影響……………八六
- 一夫一婦制論……………九七

日支文化關係史	一二六
---------	-----

一 東亞文化の發展とその特質	一二六
----------------	-----

二 日支文化交渉の歴史的概観	一四七
----------------	-----

三 歐米勢力進出以前に於ける東亞	一六三
------------------	-----

## 小 篇

西田幾多郎博士	一八九
---------	-----

羽仁五郎を語る	一九二
---------	-----

輕蔑された翻譯	一九五
---------	-----

理解者谷川徹三君	二〇〇
----------	-----

動物精氣	二〇三
------	-----

唯一言	二〇七
-----	-----

書物の倫理	二一〇
-------	-----

新聞の影響	二一六
-------	-----

ヘルデル大辭典について	二二一
碁	二二七
生田長江氏	二三〇
眼	二三四
家居旅心	二三七
幸田露伴翁を圍んで	二四二
西田幾多郎先生のこと	二四五
本多謙三君を悼む	二四八
蔵書	二五一
如何に讀書すべきか	二五三
ハイデッゲル教授の想ひ出	二七四
自己を中心に	二七七
思索者の日記	二八〇

私の讀書法……………	二八四
辭書の客觀性……………	二八六
市民生活と花まつり……………	二九二
西田先生のことども……………	二九五
『哲學とは何か』序……………	三二三
マルクス・エンゲルス『ドイツチェ・イデオロギ』譯者例言……………	三一五
『危機に於ける人間の立場』序……………	三二八
『人間學的文學論』後記……………	三二三
『シェストフ選集』序……………	三二五
『影なき影』後記……………	三三〇
『現代學生論』序……………	三三二
『新版現代哲學辭典』序……………	三三五
『哲學ノート』序……………	三三八



『學問と人生』後記……………	三四〇
フオイエルバッハ著・植村晋六譯『將來の哲學の根本命題他二篇』跋……………	三四一
池島重信・榊田啓三郎共譯『人間學とは何か』序……………	三四三
坂口昂著『概觀世界史潮』……………	三四五
ブレハノフ著・川内唯彥譯『史的一元論』を讀む……………	三五二
田部重治著『中世歐洲文學史』……………	三六〇
岩波講座『東洋思潮』を評す……………	三六四
ヴァレリイ『現代の觀察』……………	三六七
中河與一著『ゴルフ』……………	三七〇
鬼頭英一著『ハイデッガーの存在學』……………	三七二
清水幾太郎著『社會と個人』……………	三七六
モオロア『魂を衡る男』讀後感……………	三七九
中河與一著『偶然と文學』讀後感……………	三八一

『生田長江全集』	三三三
向坂逸郎著『知識階級論』	三八六
矢内原教授著『民族と平和』	三九二
圓谷弘著『支那社會の測量』	三九六
オルテガ著・池島重信譯『現代の課題』	三九八
清水幾太郎著『人間の世界』	四〇二
『室伏高信全集』を推す	四〇五
田邊元著『哲學と科學との間』	四〇八
清水幾太郎著『流言蜚語』	四一二
『歴史哲學』と『道德哲學』	四一七
岡山巖著『現代短歌論』	四二一
最近の讀書	四二四
カント『美と崇高との感情性に關する觀察其他』	四二七

W・ヴェント著『技術と文化』	四三二
最近の思想書	四三八
多田督知著『日本戦争學』	四四一
林達夫著『思想の運命』	四四六
ドイツの神話	四五一
「人間論」懸賞論文審査評	四五四
高坂正顯著『カント解釋の問題』	四五六
波多野精一著『宗教哲學序論』	四六一
『ギリシアⅡラテン講座』發刊の辭	四六七
『パスカル冥想錄』推薦の言葉	四六九
『ドストイエフスキイ全集』推薦の辭	四七〇
『ボードレーール全集』推薦の言葉	四七一
『ヴァレリイ全集』推薦の言葉	四七二

## 西田博士との對談

日本文化の特質……………四七五

ヒューマニズムの現代的意義……………四九二

## 資 料

新日本の思想原理……………五〇七

新日本の思想原理 續篇……………五三四

科學と文化……………五八九

後記……………六三一

# 歷史的研究



## 社會史的思想史（古代）

### 一 ホメロスのヘシオドスの社會

#### 1

イリアス及びオデュッセイア、またヘシオドスの詩の成立を何時の頃のことであるとするとするにしても、これらの作品は凡てひとつの同じ社會を描いてゐる。そして少くとも確かなことは、それが一方ではドリス人のペロポネソスにおける定住、他方ではギリシア人の地中海における發展に先立つものであるといふことである。この社會の經濟生活において、農耕は甚だ重要な位置を占めてゐた。穀物と葡萄とは屢々農業上の主なる富として擧げられてゐる。穀類と云へば、小麥、大麥、粟である。葡萄酒なしには饗宴なく、葡萄酒を捧げることなしには宗教的儀式もなかつた。イリアスの詩人は畑の仕事を現はすために、麥の取入れと葡萄の收穫とを描いてゐる。農耕と共に、牧畜は富のひとつの主なる源泉であつた。牛、羊、山羊、馬、豚、等が飼養された。それら

は人間にとつて食糧のためにその肉を、衣服のためにその毛皮を供給し、或はその乳を與へ、或は車を曳き荷物を運搬した。そこでは更に狩獵や漁撈なども行はれたことはもちろんである。

農耕の道具も或る程度まで發達してゐた。そして土地の所有者が、その大小を問はず、彼等自身彼等の土地の勞働者であり、何にしても耕作の道具を自分で使ふことを心得てゐたといふことは疑はれない。然しながらそれにも拘らず、主人の勞働だけではその所有地の仕事に間に合はないうで、種々なる勞働が少くとも一部分は既に男女兩性の奴隸によつてなされてゐたといふこともまた確かである。この社會にはまた一定の期間、穀物の取入れ、葡萄の收穫、オリーブの採取といった特殊な勞働に使はれるところの自由な農業勞働者も存在した。一般的に云つて、羊の群の番をすることは特に奴隸の仕事であつたらしい。

この社會においては既に土地の私有が行はれてゐた。原始的民族にあつては土地共有が自然的な形態であるといふ前提のもとに、嘗て多くの學者たち、殊に法學者たちは、ホメロスのギリシア人は、土地の個人的所有を知らないといふのではないが、また耕作地の共有を實行し、そしてこの形態が寧ろそこでは通常の形態であつたといふことを證明しようとなつたことがある。然しながらホメロス及びヘシオドスの描いてゐるギリシア民族の文化がもはや決して原始的でなく



その反對であつたことは、その後、アルゴス、クレテ、ボイオチア、トロイア、エーゲア海の諸島嶼における諸發掘諸發見によつて明瞭になつた。いづれにしても、ホメロス及びヘシオドスのテキストの示してゐる限り、耕作地は既に到る處私有財産であつたやうである。アルキノオスの領地といひ、オデュセウスの領地といひ、みな私有地であつた。また都市の建設者にとつて最初の行爲は少くともその土地の一部分を彼の仲間の間に分配してやることであつたらしく見える。このやうにして私有財産制度は完全にとは云はれないにしても既にこの社會において發生してゐた。

農業、牧畜、狩獵及び漁撈のほか、工業はホメロスの社會においてひとつの重要な位置を占めた。そこでは金屬工業、織物工業、皮革工業、木材工業、陶器工業等が行はれたが、それらの工業は一方家内的であると共に、他方既に専門化してゐたといふ二重の性質を帶びてゐた。各々の家族において自由な或は奴隸の婦人が織物に従事した。エウマイオスは自分で革を截斷して履物を作つたと云はれ、オデュセウスは甚だ器用な大工で指物師であつたやうに記されてゐる。オペラ・エト・ディエスの詩人は、大工、陶器工など種々なる職業を數へ擧げてゐる。これらの工業は、極めて活潑にそして既に大なる熟練をもつて行はれたが、然し地方的な且つ直接の需要に應

ずる以外の範圍に出ることはなかつたらしい。商業上の目的のために組織された生産の痕跡といふものは見當らないのである。

尤もそのことはこの時代の社會において交易が知られてゐなかつたといふことを意味しない。けれども交易は、ギリシア人にとつては、主として輸入であつたのである。その活動の舞臺は局限されてゐた、その發達は交換の仕方によつて制限されてゐた。ギリシアそのものにおいて、一の地方から他の地方へ、一の都市から他の都市へ、商業上の連絡が結ばれたが、かかる相互間の交易は、寧ろそれほど重要なものでなく、農業上及び工業上の生産物について、この時代におけるギリシアの諸地方は多分殆ど自足的であり得たらしく思はれる。然しながらギリシアは外國に頼つた、正確に云へば、ギリシア人は外國の航海者が持つて来る種々なる物貨を賞用し、愛好した。彼等はまた外國の奴隸をも買ったのである。これらの買物に對する支拂のために、ギリシア人はとりわけ家畜を與へたやうである、即ち例へば牛幾頭といふ風に支拂はれた。このやうにしてギリシア人がその當時において直接または間接に商業上の關係をもつてゐた國々は主として地中海東部の周圍にある國々であつた。ギリシア人自身はその頃沿岸航海に従事してはゐたが、その海岸を遠く離れるやうなことはなかつた。メネラオスやオデュッセウスについて傳へられるが

如き航海は通常の場合實際には殆ど行はれなかつたらしい。フェニキア人が彼等にとつて主なる供給者であつた。その當時の交易の特殊な性質を示すものは、何よりも、取引において貨幣といふものが存在しなかつたといふことであらう。多くのテキストから知られるやうに、奴隸の値段は一定数の牛によつて表はされ、器具の價值についても同様であつた。賣買は現物の交換であつて、買手たるギリシア人の側にあつては、家畜と金屬（しかも鑄造されたものでなく、また單に貴金屬に限られず）とが二つの主なる交換手段であり、従つてそれら二つが彼等にとつて主なる富をなすものでもあつたのである。

要するに、イリアス及びオデュッセイア、そしてヘシオドスの諸作が描いてゐる世界においては、經濟的活動は主として農業牧畜に關してゐた。工業は人間的勞働の獨立な形態でなく、商業は僅かしか發達してゐなかつた。工業も商業もギリシア人にとっては利得の源泉でなかつた。この時代の社會は農業と牧畜とによつて生活してゐたので、人々は異常な、重大な原因によつてのほかに遠くへ旅行に出ることがなかつた。然しながらやがて差迫つた事情のためにギリシアが自己自身の外に出なければならぬ時が近づきつつあつた。

ところで「ホメロスの人間」のエートスは如何なるものであつたであらうか。元來、ギリシア人は久しきに亙る征服によつて北方からヘラスへ侵入し、その先住民族を押し退けもしくは従へたのであつた。彼等はその周圍の地を支配するために丘の上に堅固な城を築いた。多くの國が建てられたが、いづれも永續しなかつた。プラトンがノモイの中で敍してゐるやうに、ホメロスの世界においてはなほ絶えざる動搖が支配してをり、戦争と叛亂とが打續いてゐた。かくてギリシア人は先づ戰士として歴史の舞臺に登場したのである。戦争が彼等の合言葉であつた。戦争には熱情が必要であるばかりでなく、戦争が彼等の熱情でもあつた。戦争は彼等にとつて最大の快樂ですらあつた。アキレウスは飽くことなく戦を求め、飲食を忘れて、ただ殺戮と血と人々の呻吟のことを思ふ。それのみでなくホメロスの人間は平和においても様々な激情を容易に噴出させた。荒々しき興奮の後には彼等はまた深き沈鬱に捉へられた。ホメロスの人間の心はかやうな激しい對立に支配され、制し難き激情が彼等の存在の髓をなしてゐる。そして特にこの激情は個人のうちにおいて自己の優越を求める欲望、強大な活動によつて仲間よりも拔んで、仲間の稱讃を得ようとする抑へ難き衝動を喚び起した。戰士にとつて名譽といふことが最大の問題であつた。つね

に第一の者であり、他に先んじて死ぬといふことが出征する子供に對する親の教訓であつた。

いづれにしてもギリシア人が生來熱情的な國民であつたといふことは注意されてよいことであらう。激しき感情の興奮は深き憂鬱に伴はれるのがつねである。情熱と憂鬱、このものこそはギリシアの華かなる精神的文化の影にひそみ、それに詩的色彩を與へ、また我々の魂に喰ひ入る特殊な魅力の源泉ともなつてゐる。プラトンの對話篇はその最もよき例であらう。パトスなきロゴスではなく、寧ろパトスとロゴスが高き調和に達した稀なる場合がギリシアの精神的文化である。人類にとつてギリシア文化が今日に至るまで「古典的」意味を有するのもそのためである。それだからカール・ヨエルの如く、ギリシア精神の特質及び發達を、一、ミュトスの精神とそれのロゴスへの淨化、二、抒情詩的精神とそれの節度への形成、三、テュラニスの精神とそれの法における克服、として性格付けるといふことも間違つてはゐないであらう。ところでミュトスの抒情詩的、テュラニス的是は凡てパトスと結び付き、理性、節度、法は凡てロゴスのことである。即ち、ギリシア人の美しき精神的文化の一祕密は、如何にして彼等の生來の激しきパトスがロゴスにまで淨化され、形成され、またロゴスによつて克服されるに至つたかといふことであらう。然しまた我々はここに戰爭そのものの有した經濟的意味について一言しておかねばならぬ。い

つたい家畜を有する種族はまもなくその母系制を脱するのをつねとした。そして父系家長による畜群の獨占は、分捕品と徴貢とのための侵略を激成するのがならはしである、蓋しこれらの種族の間においては私有財産に對する欲望が發達したからである。有能な戰士は劫掠によつて牛や羊などの大群を私有するに至つた。ギリシア人の戰爭も初めは畜群の掠奪を主なる目的としてゐたらしい。ところでアリストテレスの如きも戰爭の經濟的意味に論及して、戰爭なる技術は或る意味では狩獵と同じやうに富を得るための技術であつて、我々は野獸と、隸屬すべきものとして生れながらそれを肯んじない人間とに對してこれを行はねばならぬ、と云つてゐる。従つてまた戰爭が土地の獲得以外、奴隸獲得の手段であつたことは明かである。もちろん戰爭そのものが直ちに奴隸制度を生んだのではなくて、それには一定の經濟的條件が、即ち生産の増加が新たな勞働の加入を必要とするといふことがなければならぬのは云ふまでもない。奴隸は先づ特に武人的貴族の私有となつた。經濟が自給自足を原則とし、生産物の剩餘があつた場合に初めて物々交換が行はれたやうな當時においては、奴隸は生産手段としてよりも寧ろ勞働補充者として認められた。奴隸が純粹に生産手段として認められるやうになつたのは、奴隸勞働が發達した結果として、奴隸所有者が完全に生産勞働から分離した後のことである。奴隸が奴隸所有者によつて明白に生

產手段として意識されるに至るまでは、奴隸の待遇は必ずしも殘酷ではなかつた。なぜなら當時の自給自足を原則とする社會においては奴隸に過度の勞働を強ひる經濟的基礎が存しなかつたからである。

時代は漸く變化しつつあつた。世の中は次第に靜になり、打續ける戰爭はやみ、諸部族は次第に定着のとなつた。より平和になつた世界においては激しい衝動はもはや以前のやうに妨げられることなく荒れ狂ふことを許されない。それは到る處抑壓を餘儀なくされ、或はより落著いた道德的風習によつて、また特に知性の發達によつて鎮められた。北方より南下したギリシア人はここに多彩にして變化に富める土地を見出した。古き文化民族フェニキア人は海を越えてこの土地に様々な裝飾物や工藝品を賣した。彼等からギリシア人は船を造ることを學び、彼等はやがてみづから海上に出た。そして我々は彼等が遂にフェニキア人を押し退けて自分でエーゲア海の主となるのを見るであらう。かやうにして新しい豊かな印象がこの征服者たちに注ぎ込まれたのである。彼等の熱情は飽くことなく新しきものを求め、如何なる印象も強き感情の力をもつて生々と受け容れられ、自分のものとされた。多様にして豊富なる經驗によつて彼等の意識は擴大され、かくて彼等の熱情から自然に彼等の知性が發達するに至つた。知性の發達はあらゆる價値の轉換

を結果する。最初は荒々しい戰鬪的衝動が戰士にとつての最高の光榮であり、彼の激情の力によつて何よりも彼の有爲さ、彼の徳は量られた。然るに知性の發達するに應じて、このやうな原始的な激情はなにか古びたこと、粗野なことと見られるやうになつた。勇氣と智慧とが相對して現はれるところでは、つねに後者がより高く評價される。情緒に對する知性の對立といふことが本來ホメロスの倫理を支配したのである。情緒は意識の限界を狭める、知力は遠くにまで及び、情緒にとつて閉されてゐる新しい諸觀念を引き寄せる。激情は智慧ある者が知つてゐるものを見ない、智慧ある者には激情は馬鹿なことと見える。このやうに激情はつねに知性の立場から評價されるやうになつた。ここにギリシア的世界觀におけるかの特殊な主知主義の根源があるのである。この主知主義は情緒をもつて特別な心的力とは考へないで、それを知力の缺乏として理解しようと欲した。かくて最初のホメロス的人間からホメロスの人間の新しいタイプが形作られるに到つたのである。意識の擴大は激情の緩和のために作用したばかりでなく、人々の知的興味を刺戟する様々なものが、今や、彼等の知性に供せられてゐた。凡てのものを捉へ、凡てのものを知らうとする後のイオニア人のタイプが既にここに見出される。ギリシア人の間において漸く繁くなつた航海が彼等を分別と熟慮とに慣れしめたといふこともあつたであらう。感情について云へば、



理由もなしに憤怒に爆發したやうな感情は今や憧憬といふことを基調とするやうになつたのである。いまひとたび故郷の烟を見て、しかる後に死にたいといふ郷愁、永年遠くに離れた夫を待つてゐる女の忠實、などについて詩人は物語つてゐる。マックス・ヴントによれば、「イリアスが荒々しい激情の歌であるとすれば、オデュセウスは憧憬の歌となつたのである。」

ギリシア民族はもと多くの部族に分たれてをり、それぞれ頭主（バシレウス）を戴いてゐた。彼の周圍には長老があつたが、就中戰時においては、この頭主の意志は絶對的に決定的なものであつた。イリアスはこれらの頭主の意志が彼の從屬民にとつて第一の法であつたことを示してゐる、ただ彼の決意について知るために人民は集まつたのである。王は何よりも戰爭において彼が第一の人間であることを示さねばならなかつた。部族は共通の起原をもち、血によつて結合されてゐるものと信じてゐた。戰鬪力ある全部族はその王に従ひ、自己の力を發揮し得る處、そこを故郷のやうに感じた。國家は戰爭において作られたので、國家は全くその指揮者の統帥權を基礎としたものであつた。然し戰爭が次第になくなり、諸部族は次第に定住的となつた。そして軍事的諸條件にもとづく王權に對して大土地所有者の權力が大いに伸張されるやうになつて來た。王權に代つて貴族制が現はれた。貴族たちは彼等自身の領地と戰時には彼等に従ふべき人間とを所

有してゐた。かくの如くにして生活がより平和に、より定着的になつたとき、既にホメロスにおいて見られるやうな、かのギリシア的、貴族主義的世界觀が出現したのである。個々の人格の價値の尊重といふことがこの世界觀を特徴付けてゐる。肉體上の外見において既に貴族は秀でてゐなければならぬ、貴族の子は大きくて、ブロンドの鬚毛で、明眸で、誰にもそれと分るやうな立派な身體の持主であるとせられた。貴族の階級と一般人とは深き溝渠をもつて距てられ、一般人は彼等から甚しくみざげられた。人々が生活の苦惱に縛られてゐるとき、彼等は自己の快樂を恣に享受して怪しまなかつた。肉體的勞働は輕蔑されて、貴族にとつては唯昔の、戰爭の時代から傳はつてゐるやうな諸活動のみがふさはしいこととされた。他から拔ん出るといふことがなほつねにあらゆる活動の動力であり、戰爭において名譽を得、或は華麗な生活を營むために大なる富を所有するといふことが貴族たちの欲望であつたのである。

既に存在せる私有財産制のもとにおいて貧富の懸隔はかなり甚しかつたらしい。ヘシオドスは「庶民階級最初の代辯人」であつたと云はれる。ヘシオドスは傳によればアスクラの農夫の子であり、勞苦と壓迫とをみづから痛切に經驗した人である。彼は富者の不正の増大、過度の權力に對する庶民の不平に表現を與へた。そこでは「勞働がなほそれ自身のためになされ、その結果が

祝福されてゐた」ところの最初の黄金時代が失はれたことを彼は感動せしめる言葉をもつて歎いてゐる。第二、第三及び第四の時代もまた過ぎ去つて、今や、勞苦に充てる鐵の時代が従つて來た。「力が正義だ、そして或る者は他の者の町を侵略しようとする、信すべき人、正しき人、善き人に對する如何なる好意もなく、寧ろ人々は惡をなしたまた專横なる者を尊敬しようとする。然しながら害ある悲しみは後にのこり、そして惡に對する如何なる手段も存しないであらう。」ヘシオドスはまた鷹に掴まれたる小鳥の比喻をもつて富める者の横暴を訴へてゐる。尤もヘシオドスは政道者ではなかつた。彼は人々に向つて正直な勞働にかへり、それによつて繁榮に到達するやうに勸告する。「勞働は恥辱でなく、却て懶惰こそ恥辱である。もし汝が働くならば、怠け者はすぐに汝が富める者になるのを見て羨むであらう。蓋し名譽と光榮とは富に伴ふからである。」ヘシオドスは最後の審判の豫言者ではなく、寧ろソロモンの箴言の精神における穩和なる道德的說教者であつた。彼の教訓は勞作と勤勉とを生命とする質實なる農民の人生觀の表現であつたであらう。彼が平民主義の德を鼓吹したことはギリシアの貴族主義的世界觀の中において確かに異彩を放つてゐる。

## 二 地中海におけるギリシアの伸張

## 1

ペロッホは書いてゐる。「七世紀の初めにおいてなほヘラスは根本において農業國であつた。工業は固より技術的には既に全く注目に値する段階に達してゐたが、然しなほ主として家内の、少くとも地方的需要の充足のためになされた。従つてギリシアの市場は東方の工藝生産物によつて支配され、そしてまた海上商業も大部分フェニキアの商人たちの手中にあつた。」ギリシア人の經濟生活は紀元前七世紀頃まではなほ主としてかくの如き状態にあつたが、特に七世紀においてかなり目立つた變化が行はれた。即ち植民がそれである。尤もギリシアの植民事業は、實際を云へば、永い間の、様々に變化のある、複雑な事業であつたやうである。いづれにしても、七世紀の終りの頃には、ギリシア人はあらゆる意味で地中海に擴つた。彼等は地中海東部において、地中海中部において數多くの植民地を建設した。ダーダネルス及びボスフォロスを通じて彼等は黒海にまで到達した。彼等はメッサナ海峽を越えて地中海西部にまで侵入した。以前はバルカン半島の南部に限られてゐた本來のギリシアに、他の諸地域、就中、小アジアの西部沿岸を占める

アジアのギリシア、イタリアの南部及びシケリアに群る諸都市を含むマグナ・グラエキア、が附加はつた。エーゲア海及びイオニア海はギリシア的世界のうちに包括されるに至つた。

かくの如きギリシアの伸張、かくの如き植民地のギリシアの建設は、重大な意義を有する歴史的事實であつて、特にそれがギリシアの經濟及び全地中海の經濟に及ぼした影響には注目すべきものがある。ギリシア人は彼等が定住した到る處において、單に彼等の政治的及び社會的諸制度、彼等の思想、彼等の藝術、彼等の文化を傳播したのみではない。彼等の活動によつて彼等は多くの國の經濟狀態を變化させた。彼等は東方の諸國家の或るものと、諸貨物及び諸原料の生産地方と直接の交渉に入り、そしてこのやうな新たな諸關係がまた彼等自身の經濟に變化を與へることとなつたのである。この場合、移民たちの母國が既に發展した物質的文化を所有してゐたといふことを忘れてはならない。即ち、移民たちは彼等の新しい居住地がさしあたり満足させることのできなかつたところの、従つて彼等の本國からの輸出によつて充足されねばならなかつたところの文化的諸要求を持つて來たのである。

多くの古代人、特にツキヂデス及びプラトンは、ギリシア植民地の發足が土地の缺乏を原因とし、従つて一の經濟的事實であつたといふ風に説明してゐる。然し何故にこのやうに土地の缺乏

が感ぜられたのであらうか。その理由は人口の過剰といふことであつたとする普通の見方に對して、更に突込んだ説明を試み、唯一のものではないにせよその主要なる理由として、當時の財産制度の特殊性を擧げる者もある。この說によれば、財産はその當時家族的のものであつて個人的のものでなく、兄弟の間に分割されることができなかつたといふのである。然しながらこの說は少くとも云ひ過ぎであるやうに見える。上にも述べた如く、ホメロス及びヘシオドスの描いてゐるギリシア的社會において既に個人的な私有財産があり、その遺産は分割されることができたために、各人の得る分前が新しい生計にとつてあまりに限られたものであり、その結果多數の者は遠くにより廣い土地を求めに行く必要があつたといふ風に考へることもできるであらう。

知られるところでは、ギリシア人の最初の國外移住は種々なる原因に由來すると見える諸侵略によつて喚び起されたものの如くである。ドリス人の侵入と呼ばれ、主としてテッサリア南部、ボイオチア、ペロポネソスに影響を及ぼしたところの民族運動は、これらの地域において土地の舊い所有者たちと征服者として現はれた新來者たちとの間に諸鬭争を惹き起した。そして被征服者たちのうちには屈辱的な狀態に満足することができないで、自己の完全な所有を保證すること

のできる土地を求めてその國を去つた多數の者が存在した。かやうにして、エオリアにおけるギリシア的諸都市を建設した諸群は、テッサリア南部及びボイオチアから出たのである。侵入者自身のうちでも恐らく自分の得た分前に満足せぬ者、恐らくはまた一層冒險的な者は、海を越えて外に出た。單にアルカイア人ばかりでなく、ドリス人もまた同じく、コス、ロドスなどの方向に向つてエーゲア海の南を渡つて行つた。かくの如き人口の移動の唯中において、アッチカは、殆ど損害を蒙らなかつたが、その土地に多くの避難者たちの流れ込んで來るのを見た。イオニアの植民はその沿岸から小アジアにまで進んで行つた。

多くの都市がだいたい固定した政治上の諸制度を有するに至る以前に悩まねばならなかつたところの諸々の市民戰爭乃至革命において、屢々、敗北した側の頭主及び主要人物はその所有してゐた土地を沒收されてしまひ、且つまた欲すると欲せざるとに拘らずその國から追放された。これらの者はまた何處か遠方の國において彼等が母國で失つた土地を再び得るために移轉せざるを得なかつたのである。

諸種の事情並びに變化に起因する土地の缺乏といふことがギリシア植民地の出發を規定したとすれば、後には次第に他の諸要素がギリシアの發展の進行に重要な役割を演ずるやうになつた。

初めは必要から、次いで航海の経験と趣味から、ギリシア人は海上生活に刺戟された。アジアの多數の植民地は、屢々山地の多い沿岸の地域に限られてゐた結果、或は後方の國の威力のためにせよ或は内部の人民の制御し難き敵意のためにせよ廣い領地を獲得することが不可能であつた結果、自己の經濟的活動を海上に向けるべく餘儀なくされるに至つた。かくてエーゲア海の諸島及び諸沿岸地方がその舞臺であつたところの貿易において、ギリシア人がフェニキア人に代るやうになつた。彼等は、永い世紀の間シドン及びティルスの船舶がギリシアに供給してゐた原料及び加工品をば、これらの物貨の生産地に求めに行かねばならなかつた。沿海の種々なる地方に建設された多數のギリシア植民地は、或は文化的な或は半野蠻的な他の諸民族と直接に接觸し、交易關係に這入るやうになつた。かくの如き交通及び商業の發達の結果として、更に新しい出口が求められ、生産地に達するに便利な新しい根據地が作られ、かくして一言で云へば、ギリシア植民地の多様化が行はれたのである。

これら凡ての原因は、就中第八、第七世紀において、協同して、ギリシアの伸張の運動に重要な經濟的價值を擔はしめることにあづかつた。それからして利益を得たのももちろんギリシアばかりではない、地中海の經濟もまたそのとき大きな且つ持續的な變化を蒙るに至つたことは言ふ



までもないであらう。

## 2

その經濟的原因が様々のものであつたやうに、無數のギリシア植民地の性質並びに活動も様々のものであつた。土地を求めてギリシアを出發した諸々の群は、何よりも耕作及び牧畜に適する土地を得ることに腐心した、彼等は母國の氣候に類似し、そのために彼等がヘラスの地において習熟した耕作に適する地方を特別に選んだ。就中ヘルモス、カイストロス、マイアンドロス等の河の谷々の出口に定住した、小アジアにおけるイオニアの植民地は、かくの如き性質のものであつた。これらの植民地域は穀物畑、牧場、果樹園に富んでゐた。またキュレナイア地方は農業上の富をもつて名聲を得てゐた。マグナ・グラエキアは、この地への移住者たちに、麥、葡萄、橄欖などのすばらしい收穫をもたらす豐饒な平野を提供した。これらの國、殊にキュレナイア及びマグナ・グラエキアにおいては、舊人口は稀薄でありもしくはなほ半野蠻であつた。ギリシア人はそこへ彼等の活動、農耕及び牧畜に關する彼等の經驗を持ち込み、急速に農牧上の資源の開發を展開し、そしてそれは早くから輸出の道を發達させることによつて有利ならしめられた。

カルキディケー、トラキア、キュプロス等は、ギリシアの移民は他の種類の富源、即ち、森

林の材木、金屬等を求めに行つたのである。殊にトラキアの金、キュプロスの銅は有名であつた。

この種の植民地に對して、特に海上上及び商業上の性質の植民地がある。早くからギリシア人はヘレスポントス及びボスボロスの重要性を理解した、その自由な通路を確保し、また彼等の航海を便利にするために、彼等はヨーロッパとアジアとの兩岸に「寄港地と見張り所」を作つた。黒海においては、ダニユーブの谷、サルマチア南部の平野、コーカサス、アルメニアからの自然の路につらなる種々の地點に定住した。これらのギリシア植民地は商業及び貿易の中心地となり、永い間、一方ではギリシア本國に缺けたる食糧品及び原料品を供給し、他方では土著の人民に多くのギリシア工業生産物、特に陶器、金屬細工品を販賣するといふ役割をなした。

ギリシア植民地には、上に述べた如く、その移住の原因及び條件そのものに應じて、二つの區別され得る種類があつたにしても、時と共にそれに變化乃至發展のあつたことは、固より云ふまでもない。土地を求めに行つた移民群によつて基礎を置かれ、そして最初は、その富を農業と牧畜とに負うてゐたやうな植民地も、やがてその土地に隣接せる諸國もしくは諸部族と商業的關係に這入るやうになつた。重要な、古くから交通が頻繁な、一または多くの通路の極點に位するやうな他の植民地は、その生産物がギリシア人に歡迎された遠隔の國々の地中海へ向つての出口と

なつた。織物工業、金屬工業、陶器工業の原料を供給してゐたやうな他の植民地も、漸次に自分の工業的活動を發展させ、そのことがまたその商業を益々活潑にするといふ結果を惹き起すことともなつた。顯著な例を挙げれば、ミレトス、クレネ、シラクサ、タレントウムなどの運命はかくの如きものであつた。そして他方特に異國人と商賣を行ふために作られたやうな諸植民地、北東においては黒海の諸植民地、西においてはマルセイユ、などは、單にそれだけにとどまらないで、またその農牧上などの資源の開発も實行されるやうになつた。

かくの如き發展の直接の結果としてギリシア人の經濟的活動の地理的面積が著しく擴大したことは云ふまでもない。以前にはその本國と近接島嶼とに限られてゐた彼等の經濟的活動は、今や多數の且つ廣大な地域を蔽ふに至つた。その時以來ギリシア人の國民的生活において海の占める役割が全く重要なものとなつた。ただ海によつてのみ諸植民地は本國と交通した。その政治上及び經濟上の獨立、その存在の保全のためには有力な海軍と船舶とが必要であつた。コリントス、エウボイアのカルキス、ミレトス、フォカエア、ロドス、シラクサ、タレントウム、マルセイユは、アテナイが海上の王となる以前に、多數の商船及び軍艦を有してゐた。かくの如き海上支配の結果として、ギリシアの經濟はフェニキア人の權力から脱却することになつた。その時以來

東方諸國とギリシアとの間においてフェニキア人が果してゐた仲介者的役割はおのづから終結した。コーカサスやアルメニアの金屬を求めに行き、ヘラスの港にキュプロス、シリア、エジプトなどで購はれた物資をもたらし、イオニア、キュレナイア、マグナ・グラエキア、地中海西部の諸植民地から輸出されたあらゆる生産物を運送したのは、みなギリシアの船舶であつたのである。

かやうにしてホメロス及びヘシオドスの詩に描かれてゐる社會の主として農牧的な經濟に、それ以來、次第に工業的活動の進展と商業上の發展とが附け加はつた。今やギリシア人が織物工業、金屬工業、木材工業、皮革工業等に従事したのは、もはや單に彼等の家內的、直接的需要を充足するためのみではなかつた、國內及び國外の商業を目的として、種々なる生産工業は發達を遂げ、經濟生活の重要な要素となつた。

ギリシア人が早くから貨幣といふ流通の手段を知つてゐたといふことは、彼等の植民的發展に負ふところがあらう。そのとき動産の富はギリシア經濟において不動産の富と並んで重要な位置を占めるやうになつた。グロッツは書いてゐる、「かくの如き事柄にあつては凡ては作用と反作用とをなす。交易の發達は便利で確實な流通手段を必要ならしめ、貨幣の参加は交易の發達に有力な貢獻をなすのである。」

かくて植民事業はギリシア的世界において一切の經濟的活動に空前の飛躍をもたらした。農業、工業、商業は嘗て知られなかつた活潑さをもつて行はれるに至つた。それと共に全地中海地方はその姿を一變するやうになつた。そして六世紀の始め以來、ギリシアの世界及び地中海的世界が帶びてゐた一般的性格は、その後アレキサンダー大王の遠征に至るまで多くの變化を蒙ることなしに持續するであらう。ギリシア史における諸變動、諸市民戰爭、ペルシア人に對する、そしてカルタゴ人に對する戰爭、なほまたイタリア中部において惹起した諸事件も、この經濟の諸主要特質を多くは變化しなかつたのである。

### 3

さてかくの如き植民地の發展時代において文化的に最も重要な意味を有したのは、いはゆる「イオニア的世界」である。ミケナイ文化と呼ばれるのをつねとするギリシア初期の文化はギリシアの凡ての部分に同様に影響しなかつた。ヨーロッパ大陸の部分においては新しい種族が侵入して舊住民を驅逐し或は少くともその文化を破壊した。ミケナイ時代と直接の連絡をもたぬ、新しい、獨自な精神生活の發展が彼等の間から生じた。これに反し諸島嶼及び小アジア沿岸地方においては發展はかやうな重大な變革によつて中斷されなかつた。これらの地は固より早くから漸次に移

民されたが、既に述べた如く、特に最後に、そして大規模においては、新しい侵入者に對してヨーロッパ的ギリシアから避難した人々によつて移住されたのである。かくてその文化はミケナイ的、ホメロスの文化から有機的に生長した。もしもそれをイオニア的文化と名付けるならば、それは初め單にエーゲア海の中部及び小アジアの沿岸の住民の間に限られてゐた。この地方においてイオニア人は文化のあらゆる領域に互つて指導的位置を占めた。エオリア人及びドリス人がその發展に參與したことがあるにしても、この一帯の海上的及び商業的世界の文化は、その地盤たる生活諸條件が同様のものであつたがためにまた共通の本質的特徴を示してゐる。ホメロスの詩はイオニアの言葉で傳へられてをり、イオニア人が特にそれを歌唱したのである。かやうにここでは新しい文化は舊い文化を吸収しつつ發展した。イオニア的文化は本質的にはそれ自身として考察され得る性質のものであり、唯後に、いはば斷片的に大陸的思惟がその中に混入することができた。ペルシア戰爭、イオニアの政治的沒落とアテナイの興隆、と共に初めてこの發展は斷たれ、そして特にアッチカ的精神の強い影響が現はれるに至つた。

この時代はギリシアにとつて、とりわけイオニア人にとつて、何よりも經驗の限りなき増大、絶えざる蓄積を意味した。新たに直接の交通的商業的關係に這入つた廣い世界は彼等の意識、彼

等の精神生活に顯著な影響を及ぼした。擴大された活動範圍は彼等の頭腦に無數の新しい表象を注ぎ込んだ。ホメロスが唯お伽噺のやうに物語つたところの國々が今や意識の明るい光のうちに現はれて来る。嘗ては主としてフェニキア人を通じてその工藝品に接觸してゐた東方諸國と今やギリシア人は規則的な商業的關係を結ぶに至り、外國についての知識は頗る普及した。この時代この地方の殘存せる藝術は明瞭に東方の影響を我々に示してゐる。かやうにして經驗の測るべからざる豊富化といふことがイオニア的世界にとつて特徴的な第一の事實である。そこからして必然的に知性の發達が促進された。固より性格的な熱情はこれらのイオニア人のうちにおいてなほ消えてしまふことなく、寧ろ彼等はその激しい衝動に驅られて海上に出た、然るにかくの如き彼等の激情的な發展、航海と商業とはまた實に彼等の沈靜なる思惟を要求することとなり、知性の發達を助長することとなつたのである。種々様々の現實の諸印象の比較といふことが現はれる。諸外國の諸風習や諸制度は初めてイオニア人によつて觀察され、比較された。その當時初めてかの現實に對する感覺なるものが生長した。イオニア人は裸の現實をそのままに敘述することに喜びを見出した最初の者である。彼等の詩は全く現實的な場面を描いてゐる。

このやうな諸條件のもとにイオニア人の間に科學が生れた。異常なる多面性がイオニア的思惟

にとつて最初から特徴的である。それは抑へ難き衝動をもつてそれに供せられるあらゆるものを捉へた。東方人からイオニア人は天文學を受け繼いだ、數學も熱心に研究された。然し特に最も廣い意味での地理學が彼等の愛好の科學であつたやうである。既にアナクシマン드로スは六世紀において地圖を考へた。ヘカタイオスは彼の旅行の豊富な經驗をもつて地理敘述をなした。この著作は當時のイオニア人の旺盛なる知識慾と知的興味とを象徵するものと見られることができる。

イオニア人の知的活動は、就中、哲學史上かのミレトス學派と呼ばれるものを形成した。その初めにタレスが立つてゐる。アリストテレスは種々なる場合に、科學を神話の形式のもとに取扱つた神學者と、自己の根據を論證的形式のもとに説明する哲學者もしくは自然學者との間の區別を論じた。そしてアリストテレスによれば、哲學を始めた人はタレスである。即ちタレスは研究及び説明の方法を少くともその精神において全く改革することによつて最初の哲學者となつたのである。しかのみならず、タレスから、哲學者の繼承といふ事實が始まつたらしく見える。彼からアナクシマン드로スへ、そしてアナクシメネスへと、ひとつの傳統が存在し、この傳統は同一の都市において保存されたために一層明白に辿られることができる。しかもこの哲學上の最初の



學派、科學的研究の中心を特徴付けてゐるものは、研究の努力の共同と連續とがそこでは單に傳統によつて繋がれてゐるのでなく、寧ろただ傳統によつて維持されるといふだけで研究そのものは個人的で自由であつたといふことである。疑ひもなく、このやうな最初の諸學派は、アカデミーの建設以後における諸學派に見られる如き複雑な組織と明確な規定とを有しなかつた。然しながら既に多數の人間がそのうちの一人の指導のもとに研究するために結合し、その研究はよし實行をその最終の目的としたにしても、なほそれにも劣らず純粹に知的であり、思辨的であつた。共同研究は分業を許した、諸發見は失はれずに保存されることが可能になり、自由な進歩は既に他の者が歩んで來た道を再び繰返すといふことなしに行はれ得るやうになつた。かくて最初の哲學者たちは單に漠然とイオニア人と呼ばれるのでなく、まさに「ミレトス學派」と呼ばるべきものを構成してゐたのである。諸學者のかくの如き最初の共同がミレトスにおいて組織されたといふことも多分偶然ではなかつたであらう。ミレトスは當時イオニアにおいて最も活潑な、最も富裕な都市であり、その文化はギリシアの他の如何なる地よりも進んでゐた。その勢力はそれが植民をなした黒海の中部にまで及んでゐた。リヂアの諸侯との親善關係はミレトスをば間接にバビロニア及びエジプトの文化と交渉せしめた。更にミレトスは甚だ舊い植民地としてギリシアの舊い

文化即ちミケナイ文化に關與してゐたのである。

イオニア的文化は或る都市的、市民的としての特徴を有してゐたであらう。ホメロスの描いてゐるのは貴族的世界の生活であつた。この貴族的世界は主として農業及び牧畜をその經濟的基礎としてゐた。然しながらここイオニアにおいてはこのやうに實際に土地と結び付いた貴族制は永い間維持されることができなかった。この島嶼及び海岸の國々においては土地は狭く限られてをり、都市が最初から支配的な位置を占めた。早くから貴族たちもまた、彼等の所有地の収入が彼等にとつてもはや十分ではなかつたので、都市に這入つて來て、そこで利得の道を求めた。農業的諸關係のうちにおいてあまりに詰つて來た多數の農民及び勞働者も同様であつた。かやうにして活潑な都市生活が急速に發展した。そして特に貨幣經濟の出現があらゆる社會的諸關係を變化させた。小農や奴隸などの生活條件はより惡くなり、貴族に對抗して自己が商業や工業によつて得た富を誇りつつ政治的權力に參與せんことを希望する商人が現はれた。激しい動搖が全民族を捉へた。ひとは容易に他の都市へ移轉し、そしてこの新參者は、これまで全く權利を有しなかつたにしても、ひとたび財産を獲得するに至るや、同じやうに權利を要求した。かやうにして諸黨派の間の鬭争は激烈を極めた。功名心に燃ゆる者は支配者の位置をめがけて争つたが、如何なる

僭主も永續しなかつた。確固たる國家と法律とに對する要求がこのとき叫ばれた。そして大多數の都市においては法律は定められたが、然しイオニア人は、ヨーロッパ的ギリシアのより原始的な農業國家がなほ作ることのできたやうな國家的形態を殆ど何處でも作ることができなかった。かかる荒々しい鬭争のうちにリディア人からの危險は迫りつつあつた。タレスは諸激情を制御し力を集中して外敵に當るやうに警告し、凡てのイオニアの都市が一大同盟を結ぶやうに勸説した。けれども彼の言葉は聽かれなかつた。そしてやがて大多數のイオニアの都市は征服されることとなつたのである。

富に恵まれた激情的なイオニア人の最も創造的であつた時期は七世紀であつた。彼等は繪畫、詩歌、音樂などの方面においてもそれぞれ獨創的な文化を發展させた。六世紀の前半には全イオニアはその島々に至るまでリディア人の支配に依存するやうになつた。尤もこの支配の手は諸都市に對してそれほど重くかぶさることなく、寧ろ今や漸く靜かになつた状態のうちに於いてイオニアの富は初めてその最大の繁榮に達したと見られる。エペソス及びミレトス附近のデイデュマの神殿建築がそのことを示してゐる。このときイオニア人の激情はなほ消え失せなかつたにしても、それはもはやひとを鬭争と活動とに驅り立てるやうな種類のものではなかつた。寧ろ人々は屈託

することなく享樂生活に身を委せることを好んだ。如何に長く汝等はかくも怠惰に横たはつてゐるのであるか、とカリノスはエペソス人に向つて呼び掛ける。ヘラクレイトスは、同じエペソ人について、大多數の者は家畜の如く満腹して横になつてゐる、と語つた。クセノパネスは、イオニア人は贅澤をリヂア人から習つたと述べてゐる。いづれにしても、イオニア人の間には贅澤が浸潤した。この富める享樂人たちは飲食、戀愛に時を費した。テオスのアナクレオンがこの時代の人間のタイプを代表してゐたであらう。

さてこの時代において特に我々の目を惹くのは、あらゆる領域に互つて個々の人格が明瞭な姿をとつて現はれて來たといふことである。諸々の詩人たちの名は我々に知られてをり、美術家たちはその制作品に自分の名を附し、また政治的生活においても今や個々の個性の鮮明な人間が權力を把握するのが見出される。彼等の生活諸條件のもとにおいてイオニア人は個性的な人格として形作られたのである。一般的に云つて、貨幣經濟の發達がその最も重要な條件であつたであらう。彼等は二重の意味で個性として現はれた。彼等は好んで自分自身について多く語るのをつねとする。そしてまた彼等はその周圍に對してはつきりした意識的な對立において自分を示してゐる。かくの如き個人意識の發展、個性の出現は七世紀に始まつてゐる。最初の僭主たちはこの世紀に

現はれた。我々に傳はれるその著作によつて彼等の個性的人格を語つてゐる人間の系列もまた七世紀に始まつてゐる。これらの事情はいはゆる「個人」といふものの出現がその根柢において經濟的社會的諸條件に制約されてゐることを示すに足るであらう。哲學者のうち最初に明瞭な個性として現はれたのはクセノパネスであつた。彼は自分が諸國を彼方此方に放浪したことをみづから物語つてゐる。そして彼の殘した斷片は少なからずその時代の生活の有様を傳へてゐる。彼は自己自身の價值についてみづから自覺を有し、そして民衆をば深き輕蔑の眼をもつて見下した。同じやうにヘラクレイトスもまた一般人に侮蔑の言葉を浴せかけ、自分の思想をば矜持に充てる確信をもつて述べてゐる。

### 三 ギリシア本土における發展

#### 1

彼等の歴史の初めにおいてアッチカ人は、谷々や平野に部落をなして居住する農業民族として見出される。これらの農民は高地の傾斜に家屋を作り、その谷の土地を耕作した。山地における牧畜はそれほど重要な意味を有しなかつたらしい。谷々や平野にある諸部落は、山によつて互に

外國でもあるかのやうに距てられ、人々の關心は彼の故郷の谷の限界を殆ど越えることがなかつた。即ちこの國の種々なる部分は比較的に相互に獨立に生活した。王の古き居城なるアクロポリスに接して作られたアテナイも、もとかやうな村落のひとつであつたのである。アクロポリスにおける太古時代から發したところの禮拜は、純粹に農業的性質のものであつた、アテナ並びにエレクトεύスは耕作地の保護者と考へられた。その住民の主なる居住地は最初はアクロポリスから南方及び西方に向つての丘に圍まれたところの谷であつた。この王城に凭り掛つた農民部落が他のものに對してもともと或る優越性を有してゐたことは云ふまでもないであらう。

やがてそれらの個々のそれぞれ限られた特殊な存在を保つてゐた諸部落が結合されるに至つた。古代人はこのいはゆるシュンオイキスモスをテーセウスの事業に歸してゐるが、然し多分このやうな變化は漸次に行はれたものであつたであらう。いづれにせよ、アテナイがその地方の首となり、個々の部落の凡ての役所は今やこの地に結合された。農民たち自身は彼等の村にそのまま留まり、唯その國の行政と政治的生活とがこの時からアテナイの町において行はれるやうになつたのである。もちろん多くの貴族たち、殊にその所有地を奴僕に耕作させておくことのできた富裕なる貴族たちは、次第にアテナイへ引き寄せられた。然しながら住民の大多數は祖先傳來の

土地にとどまり、そしてツキヂデスによれば、ペロポネソス戦争の勃發した際にもなほ大多勢の者はその全世帯と共に舊い習慣に忠實に田舎に棲んでゐたといふことである。彼等の思想も、イオニア人とは違つて、農民にふさはしい固定性と傳統性を示してゐた。

けれどもそこには既に身分の分化對立が存在し、大土地所有者たる貴族が出現してゐた。彼等は自分では勞働に従事することなく、却つて借地人や奴隸をして自分のために勞働せしめた。貴族制はもちろんイオニアにおいても缺けてはゐなかつた。然しながらイオニアの貴族は、多くの類似にも拘らず、相互の間の多くの影響にも拘らず、ギリシア本土におけるが如く貴族的世界觀の諸特徴をそれほど明瞭に形成するには至らなかつた。農業的諸關係のうちから生れ、ヨーロッパ的ギリシアにおいて永い間その特質をなした貴族主義は、イオニア人の間では同様の重要性をもたなかつた。ここでは貴族も、早くから始まつた海事的商業的發展の影響を免れることができず、そのために貴族主義はその特性の多くを失はしめられた。これに反してギリシア本土においては、その農業的諸關係と結び付いて貴族制の存在のための諸條件が幾世紀もの間存続した。そしてそれは一般的生活及び思想にとつて極めて重要な意味を有したのである。

アツチカ及びその他の多くの國家の基礎は先づこのやうな貴族制のうちに存してゐる。小農や

手職人たちは何等の公的權利も有せず、ただ貴族たちだけが支配した。貴族たちは諸氏族に分れてをり、その各々は共通の祖先の崇拜によつて結合されてゐた。即ちここでは氏族が國家の萌芽であつた。アテナイ人は、既に下層の者が同等の權利を有する市民の列に加はつた後にも、なほ自分らは共通の祖先から出た同一氏族に屬するやうに考へてゐた。氏族はここでは何よりも一の宗教的團體であつた。かくてこれらの農業的社會及び國家において宗教的規定があらゆる關係にその特徴を與へてゐる。かくの如き宗教的基調はその後の國家的發展においても久しく失はれることなくつねに大なる重要性を有してゐた。

永い間貴族的生活及び貴族的世界觀が凡ての人にとつて尊敬されまた羨望された模範であつた。農民は、その生存に満足を感じなくなるや否や、つねに富裕なる大土地所有者の地位に憧れ、これらの貴族の存在は全く羨望に値するものと見られ、彼等の理想は人間的價値の最高のものとして尊敬された。それ故にここでは貴族的世界觀が民衆の一般的思惟のうちに深く浸入し、貴族主義が生活に賦與した價值秩序は民衆の無反省な意識によつて始終承認された。貴族主義の一の結合點を現はすオリュムピアにおける競技は既に八世紀において十分發達して現はれてゐる。尤もこれらの貴族の世界觀の眞の姿は我々にとつてずつと後の時代から、從つて貴族制の安定が動



搖し始めた時において傳へられてゐるのである。六世紀の終り及び五世紀の始めにおける、就中ピンダロスの戰勝歌、そしてメガラの貴族テオグニスの名をもつて行はれる詩の或るものが、我々をしてかかる貴族的社會及びその理想を瞥見せしめるであらう。當時貴族的世界はもはや安定したものではなかつた。貴族階級は下層階級の攻勢に對して自己を守らねばならなかつたか、もしくは彼等と妥協的な平和を結ぶやうに餘儀なくされるかした。然しかの貴族的世界觀は既にあらゆる身分の間に普及してゐた。昔の英雄時代からの遺産がこの思想のうちに殘存してをり、戰爭と體育とのほかは男子の眞面目な仕事に値しないものと考へられた。それ以外では騎馬と狩獵とが重んじられた。そしてまたこの範圍内においては貴族にとつて活動が名譽あることと見做されればかりでなく、活動的であること、自己を他よりも拔んずることが最高の徳と考へられた。飲食、音樂、舞踏の如き生の享樂も喜ばれたが、然しここでは何事も度を過ぎず、あらゆることにおいて節度を守るといふことが賞讃された。法の思想並びに神々に對する恐れの觀念が農民におけると同じやうにこれらの貴族の頭腦にも深く喰ひ込んでゐたのである。氏族の觀念も極めて強く、彼の子供たちにおいてその氏族の繁榮が續くのを見るといふことは、貴族の幸福のひとつに屬した。ピンダロスは戰勝者と同時に彼の先祖の行爲と名譽とを稱へてゐる。戰爭、競技、狩獵、

あらゆる場合にただ男子だけが集まり、婦人はこれら凡ての、貴族に値する活動から除外された。従つて婦人に對する愛は何等高い程度にまで發達せず、却つて反對に男性の美に對する括潑な感想が生れた。ピンダロスは富と勝利の名譽とに並べて肉體の美をば最高の善として歌つてゐる。青年的男性的身體を表現するか、ギリシア美術の發達は全くこのやうな世界觀を背景としてゐるであらう。男性相互の愛は文化にとつて大きな役割を演じた。蓋しこの愛は早くから教育的意味をも含んでゐた。青年と親密な交を結んだ男子は、同時に彼の教師でもあつた。

我々はここに一言スパルタのことに觸れておかう。スパルタ人の生活諸條件及び世界觀はアツチカの貴族主義と明瞭な類似を示してをり、そして後の時代においてスパルタ人は理想化されてつねに貴族主義の理想として稱揚されるやうになつた。ドリス諸種族のペロポネソスへの移動はかのギリシア初期の大移動期の終りに行はれた。個々の種族及び地方相互の間の戰爭は甚だ永い間繼續した。とりわけスパルタ人は絶えず戰爭に準備された生活をしてゐた。エウロタスの谷を占領した後にも、彼等は激しい鬭爭をもつてそれをあらゆる方面に向つて守らねばならなかつた。土地の必要を充足するために、彼等は隣國に對して侵略を企てた。戰爭はここでは國家の生命的要素であつた。征服された土地は分割されてこれまでの所有者が農奴としてその勞働に従事せし

められた。かくしていはばいづれのスパルタ人も立派な土地所有者で、彼等はスパルタの町と一緒に棲み、勞働の強制から解放された生活を營んでゐた。戦争がいつ勃發するかも分らなかつたので、スパルタの町はいはばつねに一の軍營であつた。全民族の構成は軍事的組織と同一であつて、軍事教練が最も重要な且つ最も名譽ある仕事であつた。男子は共同起居し、飲食し、青年は早くから一緒に教育された。かくしてこの社會においても青年に對する愛が發達した。戰士の勇氣と名譽とがスパルタにあつては行動の最も力強い動力であつた。貴族的生活のそのほかの諸價値、狩獵、富と幸福とは重んぜられ、飲食と戀愛もまた少なからぬ役割を演じた。テュルタイオスは生活の諸善として、競技における練達、力、美、權力、辯才、名譽、そして何よりも激烈なる勇氣を數へてゐる。

## 2

アッチカの農民的生活は次第により廣い世界との交渉を開始した。その土地が十分な收益を上げなかつたので、より多くの報酬を約束するやうに見えた植物が栽培された。殊にオリヴ樹や葡萄樹の栽培が行はれ、これらの生産物は他の地方へ輸出されるやうになつた。この輸出は初めアッチカの農民自身の手で營まれず、最初には多分フェニキア人が、次にはイオニアの商人が、

パレロンの港へ來て、彼等の工業生産物とアツチカの土地生産物とを交換した。然しアツチカの職人もまた、やがてもはや彼等の村落住民の必要のためのみでなく、輸出のために生産すること始めた。かくの如きイオニア的世界との結合はとりわけアテナイの町の發展によつて促進されたであらう。陶器工業が發達したとき、その職人たちは自分の職業を營む便利のために次第に一つの場所に集まり、かくてアクロポリスの西北の麓に陶器工業地帯が生じた。この工業が町の發展にとつて如何なる意味を有してゐたかは、アテナイの主なる市場がこの地帯に存したといふことから知られよう。政治的生活は絶えず多くこの町に集中されるやうになつたので、富める地主達も同様に早くからこの繁榮しゆく町へ入り込んで來た。アツチカの安定せる状態は自分の郷里で生存の諸條件を失つた多くの人々を引き寄せた。かやうにして都市的生活が發展するに従つて、かのイオニア的世界の諸状態への接近が見出される。イオニアの航海者及び商人との交際は甚だ活潑になつて來た。それが文化的影響を伴つたことは云ふまでもないであらう。都市的生活はイオニア的なものに類似した風習や文化を發展させた。既に述べた如く、イオニア的文化は本質的には都市的文化であつたのである。尤もかくの如き都市的生活に與つたのは全體から見れば人口の僅少な部分であつて、その大多數はなほ久しい間農業的村落的生活を營んでゐたといふこ

ともまた忘れてはならないであらう。

アツチカの都市的生活への最初の發展が行はれたのは七世紀のことであつた。然るにこの世紀はイオニアの歴史にとつても最も光彩ある時期であり、その商業上の最後の伸張、その文化上の最高の開花の時期にあたつてゐる。アテナイ人はその土地及び工業の生産物の販路をみづから開拓する要求を感じるやうになつた。人口が増加し、欲望が増大するに従つて、自分の土地だけの穀物では不足が感ぜられ、外國からの輸入が必要とされるやうになつた。かくて七世紀以來アテナイ人は海外へ向つて進出を試みた。數十年の間彼等はメガラとサラミスの島を爭つた。また黒海への通路を手に入れるためにアテナイはヘレスポントスのシゲウムを占領した。その海軍は既に十分有力なものであつたらしい。かやうにしてアテナイはイオニア的商業國家の列に加はるに至つた。

かかる商工業の發達は從來の生活諸關係に頗る重要な變化をもたらしした。個人が自己の財産を増大し得る可能性は遙かに大きくなり、そして貧富の懸隔は甚だ鋭くなつた。鑄造された貨幣の侵入は小農の生活に愈々壓迫的に作用した。古い家長制的諸關係は滅ばされて、身分間の鬭爭は絶えずより激烈な形態を取るやうになつた。借金のある農民たちは、もしも彼等がそれを支拂ふ

こののできない場合には、遠國へ奴隸として賣られた。貧民たちの間に深い不平が醸し出され、やがて憎惡となつて燃え、叛亂にまで勃發した。民衆は貴族の大所有地を單純に分配することを要求し、動亂は永い間續いた。かくして遂にこの鬭争においてソロンがアルコンとして、且つ仲裁者として選ばれたのである。

ソロンは農業を基礎とせる社會から商工業を基礎とする社會への過渡期を代表する典型的な人物であつた。ソロンの改革における第一の思想は土地所有の保護である。凡ての農民はその土地に結び付けられてゐなければならぬ、その借金は免ぜられ、既に借金のために奴隸として賣られてゐる者は國家の費用で買ひ戻され、そして身體を質として借金することは禁止される。然しまた貴族の土地所有は保護されねばならぬ、下層民は貴族と同様に土地の分割に與るべきものではないとせられた。かくの如くソロンの改革は一方農業的關係に對して保守的であつたが、然し他方貨幣經濟に對しては革命的であつた。ソロンは工業及び商業を促進させようと欲した。彼は貨幣制度の改革によつてイオニアの商業世界に結合しようと企てた。貴族の貴族としての政治的特權は失はれ、唯その所得に應じて市民に權利が與へられる。そしてそこでは各人が同等の權利を有する民衆議會が主權を握つた、然るにこれは實際には都市住民に利用するのみであつて、小農

は事實上都市において彼等の政治的權利を行使するためにその耕作地を離れることが困難であつたのである。公の機關はかの陶器工業地帯に移された、このことは今やアテナイの生活の重心が何處に存したかを明瞭に物語るであらう。かくの如くソロンの政治的改革は新しい工業的商業的諸關係への適應を示してゐる。それにも拘らず一方ではソロンにとつて土地はなにか神聖なものと考へられ、それが借金を負はされるといふことは殆ど冒瀆であるかのやうに見えた。彼は自己の立法の證人に大なる母なる土地そのものを呼んだのである。ソロンの思想もまたそのやうな兩面性を含んでゐる。節度に對する感覺、あらゆる過度のものに對する恐れ、中道を歩むこと、これらの純粹に農民的な徳が彼の思惟の一つの特徴をなしてゐた。けれども他方彼の殘された詩は明かにイオニア的影響を示してゐる。彼は彼自身がそのうちに生活したことの影響のある海上的商業的世界について好んで語る。我々はここに初めてアッチカの土地に移されたイオニア的世界觀に出會ふのである。ところで、イオニア的世界の本質を最も深く認識した人はヘラクレイトスであつたと云はれる。ヘラクレイトスの思惟は、アリストテレス以來甚だ屢々誤解されてゐる如く、自然から出發したものではなかつた。寧ろその絶えざる動搖における、その諸對立におけるイオニア的生活がヘラクレイトスに彼の哲學の内容を提供したもののやうに思はれる。凡ては流

轉し、何物もとどまることがない、この全くイオニア的な世界の見方が彼の哲學を規定してゐる。平和は戰爭に變り、戰爭はまた平和に變る、窮迫と飢餓は過剩となり、富はまた貧となる、と彼は述べた。然るに今やソロンにおいて、かくの如き、一切の地上的なものの轉變性の思想がアツチカの思惟のうちへ侵入する。誰も或る企業が彼にとつてどのやうな結末になるかを知らない、運命は善きものと惡しきものとをもたらす、墮落は富める者に向つても容易に追つかけて來る、富も死、病、老を防ぐことができぬ、といふやうにソロンは考へた。然しながらまた、彼の詩は他面において傳統に忠實な農民的の考へ方をも含んでゐるのである。ホメロスに比してヘシオドスの詩が教訓的であつたやうに、ソロンの詩はイオニア的のそれに對して教訓的な調子を帶びてゐる。彼は、唯利益をのみめざして財産を殖すあらゆる手段を正當と考へるやうな新しい人間において、節度が失はれてしまつてゐるのを歎く。それは從來妥當した凡ての價值の、古い法と道徳との、神聖なものの前における怖れの、思惟と生活とにおける節制の、破壊であるとして非難せられる。かくの如く、ソロンは新たに發展しつつある生活を古い農民的思惟の立場から評價した。

ソロンの後に出たペイシストラトスも、やはりアツチカの經濟的政治的生活の過渡期を代表す



る人物であつた。この偉大なる政治家の事業によつてアッチカは更に目覺ましい發展を遂げた。アッチカは次第にはばイオニア化されて行く傾向があつた。そしてアテナイは次第にその局限された地方的存在を脱しつつあつた。もとより大陸的ギリシアの如何なる國も、イオニア的文化の影響の痕跡をとどめてゐないものとは殆どない。然しながら中部ギリシア及びペロポネソスの國々にとつてはその影響はたしかに少く、その農業的存在は執拗に保存された。これに反してコリントス地峽地方の諸國は早くからその國內的羈絆を斷ち切つて、殆ど純粹な商業國家にまで急速に發達した。ところで、唯アテナイにおいてのみは、一方その存在は深く郷土的農業的地盤に根差しつつ、しかも他方その活動は廣い自由な空氣を呼吸しながら伸長して行つた。ペイシストラトスはアッチカの都市的發達のために大いに力を盡した。然しそれにも拘らずその當時アッチカはなほ本質的には主として農業や牧畜をその經濟的基礎としてゐたのである。彼自身が權力に達したのも農民の助けによるものであつた。従つて我々はここに、ギリシア的思惟の保守的、農業的生活に向つた方面を強化し、それによつてアテナイ人を彼等の郷土に一層密接に結び付けたところのひとりの運動、即ち宗教の領域における運動について簡單にしても述べておくことが必要である。

アツチカの文化においてもと宗教は甚だ重要な意味をもつてゐた。ここでは特に農耕に關する神を禮拜することと死者を大切にすることが行はれた。いまギリシア宗教の初めからの發達を敘述することは斷念して、直ちにペイシストラトスの時代の有様を見よう。第一に、元來農耕的禮拜と靈魂の信仰との結合した最も意味深き形態たるエレウシスのミステリエンは、ペイシストラトスによつて著しく普及された。この時以來このミステリエンはすべてのアツチカの市民にとつて、その後の時期に認められるやうな重要性を有することとなつた。次に、それまではただ諸村落において行はれたに過ぎぬディオニソスの禮拜をペイシストラトスはアテナイへ導き入れ、この神のためにアクロポリスの南麓に神殿を建設した、そしてかのギリシア悲劇として知られるものはそこから起原することとなつたのである。更にこの時代において、アテナイはオルフィク教徒の、唯一ではないにしてもひとつの主要な地盤となるに至つた。オルフィク教徒の儀禮も全體としてはかの農耕的禮拜及び靈魂の信仰と同じ方向の宗教思想に屬してゐる。彼等の主なる神はディオニソスであつた。ところで靈魂の觀念からして、より高い、神によつて人間に賦與される力に對する信仰は容易に生じ得る、そこでオルフィク教徒はかやうなより高い能力を自分たちは有するものであるとした。その當時においてはなほ醫術と殆ど區別されてゐなかつた魔法及

び被ひ淨めを行ふ者として彼等は民衆の間に現はれたのである。尤もオルフィク教徒はかやうな外的活動のほか、彼等のセクトの内部において一の祕教的教義を發展させた。肉體と靈魂との對立、靈魂のより高き性質についての信仰が、人間的靈魂の運命に關する彼等の觀念にとつての出發點をなしてゐる。彼等は人間をもつて二重の性質のものと考へた。人間のうちにはディオニソスの火、神的なる靈魂が存してゐる、このものは肉體のうちに恰も牢獄のうちに於いての如く縛られてゐるのである。靈魂はかやうな肉體の束縛から脱せしめられなければならない。然しながら死によつて直ちに解脱が達し得られるものと考へらるべきではない。もと靈魂がこの世に降つて來たのは生れぬ先に犯した罪を償はんがためであるから、従つてその罪の淨められない間は、一旦身體を去つても、それはまた再び他の新たな身體、人間や動物の身體に宿らねばならぬ。唯オルフェウスに啓示された儀禮に與り、彼の戒めに従つて生活し、かくして凡ての穢れから淨められた者は、輪廻轉生の苦を免れることができる、と教へられた。

オルフィクのセクトはイタリア南部及びシケリアのギリシア植民地にも擴つてゐた。然るにここではそれは早くからピュタゴラス教團と頗る親縁關係に立つてゐた。ピュタゴラス教團はもとひとりのイオニア人、サモスのピュタゴラスが、南イタリアのクロトンに移住し、そこで設立し

たものである。それはオルフィックと同じやうに一の宗教團體であつた。ピュタゴラスの宗教は、その崇めた神がイオニアからもたらされたアポロンであつたに拘らず、その根本的特質においてオルフィック教徒のそれに酷似してゐた。かやうに類似せる兩者の宗教思想の間の依屬關係が如何なるものであつたかは明かでないにしても、オルフィック教團には全く見ることができず、然るにピュタゴラス教團においては最初からその特徴をなしてゐたのは、音樂と學問殊に數學が教徒の生活の重要な内容を形作つてゐたといふことである。ピュタゴラスは數學的研究を南イタリアに移植した、そして數はピュタゴラス學派において哲學の根本原理とされた。ギリシアではそれまで殆ど唯イオニア的部分において知られてゐたに過ぎぬこのやうな科學的研究の努力こそ、ピュタゴラス學派をオルフィック教徒から區別するものである。しかも注目すべきことは、彼等の科學乃至哲學説が、靈魂の本質及び運命に關する彼等の宗教思想から殆ど獨立に、相並んで、異つた精神よりして異つた基礎の上に建設されたといふことであらう。

#### 四 紀元前六世紀より四世紀に至る頃のギリシア經濟

1

ギリシア人の植民的發展の結果として、先づ彼等によつて耕作されまたは開拓された土地面積が著しく増加したことは云ふまでもないであらう。シケリア、イタリア中部、キュレナイアの平野、小アジア西部の谷々、トラキアの海濱地方、ダーダネルス及びボスポロス海峡の海岸地帯などがそれである。ギリシアの農業的發展に貢獻したこの第一の原因に加へて、他の特殊な發展が漸次に進んだ。嘗ては甚だ廣大であつた森林がその面積を減少するやうになつたのである。ギリシア人は、或は建築と指物細工のために、或は船の建造のために、澤山の木材を必要とした。そして森林採伐の結果として耕作に適した傾斜地が多く生じた。更に、森林と同じやうに、牧場もまた多くの地方において開墾されて耕作地に變つた。これら三つの事實が紀元前六世紀から四世紀に至る頃のギリシアの世界における農業及び農業的生活にその特質を與へてゐる。

かくの如き耕作地の擴大は決して單に特に穀類の増收といふことだけの結果を惹き起したのではない。早くからギリシア人は葡萄樹及びオリーブ樹の栽培を何よりも好んで發達させた。國家の爲政者たち、例へばソロンやペイシストラトスなどの如きも、葡萄畑と果樹園とを獎勵した。個人のかかる傾向、或る政府のかかる態度は、普通に、利益の増加を目的としたものであると説明されてゐる。葡萄酒とオリーブ油との輸出は穀物の輸入のために必要とされる額よりも多くの

收益をもたらしした。その上またギリシアの世界が全體として受けてゐた氣候上の條件、特に降雨の狀態がそのことを制約してゐたであらう。いづれにしても古代ギリシアの農業經濟において葡萄畑と果樹園とが甚だ重要な位置を占めてゐた。小作契約の中には或る場合借地人がその土地の一定部分に果樹を栽培するやうに規定したものもあつた。

ギリシアにおける土地財産の分配狀態は如何なるものであつたであらうか。それは固より地方により時代によつて異つてゐる。テッサリア、マグナ・グラエキアにおいては大地所有が支配的であつた、それはまたボイオチア、アッチカ、エリスにおいても存在したが、より稀であつたらしい。所有關係が時代によつて變化したことは、我々はこれを例へばラコニアについて知ることができる。プルタルコスによれば、最初、ラコニアの土地は平均七ヘクタ爾乃至八ヘクタ爾を越えないところの多數の分前に分たれてゐた、この分前の數はおよそ九千であつた。然るにアリストテレスの時からスパルタにおいては土地は少數者の手に歸した、紀元前三世紀の中葉にはこの數は百になつたと云はれる。ギリシアの他の地方においても多分これに類する變化が行はれたものと想像することができる。

土地はもとその所有者たちによつて直接にせよ間接にせよ耕作された。小土地所有者は彼等自

身で、彼等の家族そして時には一人二人の奴隸の助を借りて、彼等の畑、果樹園を耕した。然しながらこのやうに直接に自分で耕作に従事するといふことは、土地所有者が始終その領地に住んで農業的勞働にみづから習熟してゐるのでなければ不可能であることは明かである。ところで、アツチカ及びその他において、田舎の地主の多くの者がやがて都會に居住するやうになつた。彼等はもはや自分で畑を耕したり、酒や油を製造したり、家畜を飼養したりする方法を心得なかつた。これらの人々は主として奴隸をして、また自由な日傭人夫をして勞働せしめた。それらの農業勞働者の監督もまた他人に委ねられた。このやうにして土地の仕事に使役された奴隸は、ギリシアのあらゆる都市において甚だ多數に上つたのである。

ギリシアの多くの地方において、その歴史的時代の初めを特色付けた民族運動、侵入、移住、征服は、その結果として農業上の特殊な制度を發達させた。この場合、古い住民は新參者によつて奴隸的狀態におかれたのである。スパルタによつて征服されたメッセニア人、及びギリシア人が植民した土地の多くの人民、例へばシラクサのその如きの運命はこれであつた。彼等是一種の農奴とされた。彼等の耕す土地はもはや彼等には屬しない、侵入者の來るまではそれは彼等自身の財産であつたのであるが、敗北の結果としてそれを奪ひ取られたのである。彼等は今や所有

者となつた勝利者の利益のために耕作するやうにその土地に縛り付けられた、そして毎年その收穫の大きな部分を新しい主人に引渡さねばならなかつた。これらの農奴と土地所有者との關係は法律または慣習によつて定められてゐて、所有者もそれを變更することができなかつた。いづれにしても、この場合最も重要な特徴は、土地とそれの耕作者との分離すべからざる結合である。主人と雖も、農奴を放逐するとかもしくは賣るとかしてこの結合を破ることは許されなかつた。

自作すること、奴隸及び自由なる日傭人夫の仕事によつて耕作すること、土地に結び付けられた農奴の勞働によつて耕作すること、これら三つが主なる農業形態であつた。然しながらまた賃借によつて耕作することも既に行はれてゐた。

## 2

ギリシア人の地中海における發展及びギリシア植民地の進歩は、工業及び工業的勞働の發達に對しても重大な影響を及ぼした。その母國並びに植民地地方の諸都市の間の商業的諸關係は愈々頻繁になつた。ギリシアは諸外國から自分に缺けてゐるものを輸入するといふだけにとどまらず、この輸入には必然に輸出が伴はねばならなかつた。この場合ギリシアには輸出し得るに足る食糧品や原料品がなく、従つてただ工業品のみがその對象となり得るものであつた。かくして工業は



ギリシア經濟にとつて緊急な必要であつたのである。昔は家內的及び地方的需要のためになされた生産は、やがて輸出のために缺くべからざるものとなつた。

かやうな變化は種々なる原因によつて促進された。以前にはフェニキア人がギリシア人及び地中海沿岸の諸國人に工業生産物の大部分を供給してゐた。エーゲア海及びイオニア海の海岸に東方の種々なる工藝品をもたしたのは彼等であつた。フェニキア人がギリシア人によつてこれらの海並びにこれらの商賣から押し退けられたとき、ギリシアの工業はそこに出口と顧客とを見出した。そのとき工業と商業、特に海上商業との間には交互作用が行はれた、商業は工業によつて養はれることを必要とし、また工業はその繁榮を商業に負うた。次に、ギリシアはその海上における發展によつて工業原料品の生産者であり賣り手である諸國と直接に接觸するやうになつた。金や鐵の生産地への通路にあたる黒海の諸港、銅を産するキュプロス島、貴金屬及び木材に富めるトラキア、フリギア及びリディアの羊毛を供給した小アジア海岸、象牙を供給したエジプト、等がそれである。ギリシアそのものにおいてその原料品が見出された諸工業、例へば陶器工業の如きは、いはば自然生長的に發展して、新しい經濟的條件によつて刺戟された他の工業、金屬工業や織物工業に歩調を揃へた。これら諸種の原因にもとづきギリシアの工業は紀元前五世紀並びに

四世紀において目覺ましい發達を遂げることとなつたのである。それは就中アッチカにおいて、アテナイ及びその附近の港ペイライエウスにおいて活潑であつた。五世紀並びに四世紀はギリシア工業史における「アテナイ時代」と呼ばれてゐるほどである。もちろんそのことはギリシア工業がこの地にのみ集中されてゐたといふことを意味しない。然しながら如何なる場所もアテナイの工業に匹敵する強度と重要性とを有しなかつたことは確かである。

ホメロス及びヘシオドスの描いた社會においては、工業は主として家內的であつた。稀なる場合を除けば、日常生活の必需品は各々の家で家人及び奴隸の手で生産され、また屢々外國の商人即ちフェニキア人から買はれた。東方から來た商品との交換にこの時代のギリシア人は奴隸と家畜とを與へた。かやうな家内工業の他のひとつの特徴は、同一の人間が種々のものを製作することができたといふことである。然るに六世紀から四世紀へかけてのギリシアの古典的時代においては、事情は變化してゐる。もちろん多くの工業はなほ家庭で行はれた。單に田舎においてばかりでなく、都市においても、家母は自分でパンを作るか或は少なくともこれを監督し、その娘や奴隸が絲を紡いだ。然しながらこの新しい時代を特徴付けてゐるのは、職業の多様化、組織化、専門化といふことである。ペリクレスは、彼の政治を辯護するためになした演説の中で、彼の政

策によつて發達するに至つた多數の工業を數へ擧げてゐる。クセノフォンは、彼の時代には、大きな町では、各々の職人は唯一つの職業にしか従事しなかつた、と傳へてゐる。プラトンはノモイの中で、鐵工業に従ふ者は同時に木材の工業に従はないやうにと勸告し、何人も二つの違つた職業において秀でることはできないと述べてゐる。

工業のかやうな發展が勞働の組織に重要な變化を與へたことは云ふまでもないであらう。ホメロスのヘシオドスの社會においては眞の意味における勞働者階級といふものが存する餘地はなかつた。然るに人間的活動が専門化し多様化するに應じて、各人の生活がより限られた仕事に向けられるに應じて、職人たちは社會において益々重要な位置を占めるやうになつた。もちろん家庭における工業が完全になくなつたといふ風に想像することは間違つてゐる。然しながらこのやうな工業の數は次第に減少し、これに反して組織された職業は増加し、ギリシアの諸都市の大部分においては既に職人の一階級が生れた。尤もこのやうな發展も他面また局限されざるを得なかつたといふことにも特に注意しなければならない。即ち、人間の勞働に代り得る機械といふものが當時全く存しなかつたことは、この生長しつつある工業の發展を甚だ速かに狭い限界内に閉ぢ込めてしまつた。ギリシアもローマも大工業を知らなかつた、勞働者群は職場の段階を越えるに至

らなかつた。ひとは工場制手工業や大工業について語ることができぬ。雄辯家リシアスの父のものであつたところの、アテナイにおいて知られた最も重要な職場にしても、百二十人の労働者を集めてゐるに過ぎなかつた。一つの職場に組織された労働者のほかに、親方に依存することもなく、職場の一部分となることもなく、自分自身の勘定で働く職人も存在した。

組織されてゐたにせよ、なかつたにせよ、労働者の間には種々の社會層があつた。彼等の間には生れながらに自由であつた者、奴隷であつて自由にされた者、そして奴隷である者といふ區別があつた。且つ各々の都市において、生れながらに自由であつた労働者にも、二つの種類、即ちその町の市民と外來者との別があつた。これらの種々なる社會的要素は屢々混合されてゐた。然し、このやうな工業的組織の特徴を最もよく現はしてゐるのは、何と云つても、奴隷の職場、奴隷の工作場である。これらの職場や工作場は個人の所有に屬することができた。ソボクレスの父は鍛冶屋の奴隷の職場を所有してゐた、クレオンの父は鞣皮工の奴隷の職場を、イソクラテスの父は弦樂器製造人の奴隷の職場を所有してゐた、と云はれる。國家もまた同じやうに公共の仕事のために奴隷を使用した。奴隷の労働は工業的労働の通常の形態であり、奴隷所有者はしばしば工業家にその奴隷を賃貸したものである。

ギリシアの都市の經濟的政治的生活において工業的勞働が占めてゐた位置は、どこでも同じであるといふわけではなかつた。スパルタの多くの町においては、工業的職業を行ふことは市民權の失格を意味した、従つてここでは工業が經濟において活潑な役割を演ずることができなかつたのは明かである。寡頭政治が權力を把握してゐた都市の多くにとつては、だいたい同様であつたらしい、唯コリントスのみは例外であつた。民主政治の國家においては事情は異つてゐる。アッチカは、ペイストラトスによつて都會生活、公共の事業、都市の美化、美術的建築などの促進が企てられたに拘らず、五世紀の初めにおいてなほ主として農業及び牧畜の地方であつた。それが純粹に工業的活動に向つて發展したのは特にテミストクレスの刺戟によるのである。ローリオンの鑛山の採掘によつて得た利益の船舶及び港灣の築造への充當、海軍の飛躍的發達、テミストクレスの大膽なる政策、この政策のアリスティデスの保守的傳統的思想に對する勝利、これらの事柄は、アッチカの首都、その廓外、その港における工業の顯著な發達を結果した。その數を次第に増して來たところの生れながらに自由な職人たちの勢力は、民衆議會において、農民の勢力に對抗し得るに至り、やがて打ち克つまでになつた。アリストパネス及びクセノフオンは、五世紀の終りの頃には、職人が議會の多數を形作つた、と認めてゐる。工業の發展が經濟的生活

に對して壓倒的な影響を及ぼすと同時に、それはまたアテナイの民主政治の勝利を保證する力ともなつたのである。穀物と食糧品との輸入に對して必要な代償を提供し得たのは、アッチカの農業でも牧畜でもなかつた。輸出商業は工業生産物、特に陶器工業及び金屬工業の生産物によつて賄はれてゐたのであつた。

## 3

上に述べたが如き經濟的發展と關聯して商業の大いなる發展の行はれたことは云ふまでもないであらう。ギリシア經濟的發展は紀元前五世紀及び四世紀の最初の三分の二の間においてその頂點に達した。この發展の影響はもとよりギリシアの世界の限界を越えなかつたけれども、この限界内においてそれはギリシアの社會的政治的生活の上に強力に作用した。生活そのものと同様に經濟は都市的となり、諸都市相互間の關係及び諸外國との關係は密接となり、活潑となつた。

かやうな經濟的發展の最も有力な原因のひとつとして、貨幣の發明とその使用の普及といふことが數へられねばならぬ。早くから或る種金屬は、地金の状態においてにせよ、或は道具の形態においてにせよ、交換手段として重用された。青銅と銅とはかかるものとして特別に尊重されたりしい。然しながら實際上、かやうな金屬塊を、地金のままにせよ、細工を加へてにせよ、使

用するといふことは、少なからぬ不便を伴つた。眞に效果的な、交易に對して嘗て知られなかつた發展を與へることのできた革命は、本來の意味での貨幣の發明であつた。今日知られる限り最も古い貨幣は、紀元前七世紀のものである、その一つの方は小アジアの種々なるギリシア植民地、ミレトス、フオカイア、エペソス、等々、において鑄造された、その他の方はアルゴリス、エギナ、エウボイア、アッチカにおいて鑄造された。これらの貨幣は貴金屬で作られ、一定の形態及び限られた容積のもとに、その時代にとつて重要な單位價值を現はしてゐる。貨幣が當時の人々に與へた印象は驚くべきものであつたであらう。各々の都市はその貨幣を鑄造し、貨幣制度は、都市都市によつてではないにしても、地方地方によつて異つてゐた。貨幣の普及につれて動産がギリシアの經濟において重要な位置を占めるやうになつた。

然るに財産といふものが蓄積された貨幣を意味するやうになるに従つて、この財産を不生産的のままでは遊ばしておかない必要が感じられた。他方、工業及び商業の發達は次第に多く工業家や商業家にその資本として貨幣の必要を感じしめた。かくしておのづから金の貸附といふことが次第に多く行はれるやうになつた。ギリシアにおいて無利子の貸附が存したといふことは疑はれないにしても、利子付きの貸附が寧ろ一般的であつたといふことは確かである。利息は場合場合に

違つてゐたが、年に一割から四割八分の間のものであつたらしい。

凡てこのやうなことは資本主義の最初の出現を意味するであらう。貨幣はもはや單に賣り手と買ひ手との間における直接の交換手段たるにとどまらない。それは經濟的生産の一要素となつた。アテナイ人は、利子附きで貸された資本は勞働するところの活動的な資本である、と云つてゐる。既に銀行も現はれた。アテナイにおいては五世紀の終りから四世紀の始めの頃に銀行は顯著な發達を遂げた。

ところでこれまで述べて來たことによつて、ギリシアの經濟を支へた最も重要な基礎が奴隸制度に存したといふことはほぼ明瞭であらう。ギリシアの奴隸の數は次第に増加して行つた。例へば、五千人のコリントス人は四十六萬の奴隸を有してゐたと云はれる。アテナイでは、普通一人で凡そ五十人の奴隸を有してゐたといふことである。尤もギリシアの奴隸はローマの奴隸ほどには酷使されてゐなかつた。唯スパルタだけは例外であつた。特に酷使されたのは鑛山奴隸であつた。奴隸は賣買されたので、掠奪によつて奴隸を供給することも盛んに行はれた。奴隸賣買はひとつの重要な商業部門であつた。



## 五 ギリシア啓蒙運動

### 1

ギリシアにおける經濟的政治的諸關係の變化に相應して現はれた諸現象のうち最も特徴的なのはソフィストであつたであらう。ソフィストはみづから近代的文化の率先者、新しい科學の先驅者と考へた。五世紀の後半期の初めにおいて彼等から出發したこの強大な運動は古い、思辨的な哲學に對するひとつの反動であり、また學問的活動の全くの革新と更生を意味したのである。彼等のうち最も古いプロタゴラスは既にペリクレス時代にアテナイに居住してをり、そしてゴルギアスは四二七年に初めてアテナイに來たのであるが、彼はそれ以前にシケリアで活動してゐた人である。彼等と並んで同じ時代に自然哲學者デモクリトスがつたが、デモクリトスが現實の生活の混雜を避けて彼の研究に従事し、到る處以前の人々が既に追求した問題に自分の研究を結び付けたに反し、これらのソフィストたちは到る處明かに將來の方向を指示してゐる。彼等は同時代の自然哲學者に對立して全く新しい人間であつた。

ソフィストたちは先づ學問の實用化を目差した。彼等はその當時學派の仲間のあひだで行はれ

てゐたやうな世間や生活には疎遠な、普通の者には理解もできず、役にも立たぬ思辨的な哲學を世界と人生とのための哲學によつて置き換へようとした。この新哲學の中心をなしたのはレトリック（辯論術）であつた。實際、かやうなレトリックがその時代のギリシア人にとつて、就中民主主義的な國家では、社會的、政治的、實業並びに經濟上の生活において、如何なる役目を果たしたかは、容易に想像し得ることである。既に以前からギリシア人の生活において辯舌の才は重要な位置を占めてゐた。ギリシア人は特別にこの才能を恵まれた民族であつたと云はれる。ギリシアの最大の政治家ペリクレスは雄辯家として傳へられてゐる。民主政治が愈々完全になるに従つて、かくして民衆議會が擴大するに従つて、民衆裁判が益々頻繁になるに従つて、公の席上での辯論は益々發達した。プロタゴラスによれば、レトリックは弱い議論を強くする術である。ソフィストたちの理解するところでは、レトリックこそ實際的科學一般であり、市民に有能性（アレテー、德）を與へる科學そのものである。單にそれのみでない、彼等にとつてはレトリックはあらゆる科學の主人である。彼等は他の諸科學や諸技藝に對するレトリックの優越を示さうとした。プロタゴラスは彼の辯論術の武器をもつて醫者や幾何學者、從來の哲學者たちに襲ひかかる。いづれの科學の如何なる確信、如何なるテーゼも、辯論術の魔力に抵抗し得るものでない、と彼

は考へた。あらゆる事柄について互に矛盾する二つの意見が存在する、といふプロタゴラスの命題は、この意味である。凡てこのやうな、意識的に誇張された主張のうちには、ソフィストたちによつてもたらされたレトリックこそ眞の科學であり、あらゆる他の科學の上に立ち、それを支配し、それに判決を下すことのできる普遍的な、支配的な科學である、といふより眞面目な確信が含まれてゐた。ゴルギアスが凡ての他の科學から身を引いて彼の仕事をレトリックのみに限つたとき、レトリックについてのこのやうな考へ方がはたらいてゐたであらう。

ソフィストをもつて哲學上の懷疑主義者、相對主義者、主觀主義者と見做すといふことは一の偏見に過ぎない。實際においては、ソフィストたちは、彼等が從來の哲學者と比較され得る限り、寧ろ一種の折衷家であつた、彼等は善いもの、換言すれば、彼等の目的のために使ひ得るものと見れば、何でも取つた。古い哲學に對して彼等の新しい科學の存在理由を確かめるといふ必要を彼等は全く感じなかつた。彼等の科學は現實の生活の必要から生れたものである。それだからそれの存在の權利の證明はそれの事實上の成功のうちに横たはつてゐた。彼等が欲したのは唯、彼等の科學の古い科學に對する優越についての彼等の主張をはつきりと示すといふことであつた。彼等は固より決して知識の輕蔑者ではなかつた。さうすることは、彼等が立つてゐた地盤を自分

自身で危くすることであつたのである。もちろん彼等は唯實際に役に立つ知識のみ認めた。彼等は世間離れのした瞑想家の無價値で無目的と見える諸思索を眞面目に相手にすることをもつて、多く必要であるとは考へなかつた。それが正しいにせよ、間違つてゐるにせよ、それが生活に役立たないといふことだけで問題にならなかつたのである。

知られるやうに、ソフィストにとつて最初の且つ實際上最も重要な課題は、レトリックを完成された技術、完全な科學に高めることであつた。彼等が如何にこの點で眞面目であつたかは、何よりも彼等の言語上の研究が示してゐる。彼等はギリシアの文法學及び同意語學の開拓者であつた。その場合然し理論的關心が主なるものではなかつた。當時哲學者たちの間で盛んに議論された問題、言語が何か自然生長的なものであるか、それとも人間の意志によつて作られたもの、コンヴェンションによつて出来たものであるか、といふ問題にも彼等はあまり深く這入らなかつたらしい、このときにも彼等の寧ろ言語批評的な關心が支配的であつた。言葉の正しさの問題が彼等にとつて主なる問題であり、彼等はこの見地において廣く認められて來たホメロスさへをも非難して恐れなかつた。彼等はまた、その時代の主要なる教養手段であつたところの、詩人の解釋をば彼等の目的に役立たせることを試み、この方面においても注目すべき仕事をなしてゐる。一

般に彼等はまた自分で理論的並びに技術的諸科學の研究にかなり従事した。ソフィストはあらゆることについて語り得なければならず、従つて彼はあらゆることを理解してゐなければならぬ、と考へられたのであらう。かくして彼等のうち或る者、例へばヒピアスの如きは多面的な博識家として知られてゐる。然しこのやうな博識乃至専門的知識も主としてレトリックの觀點から、それ故に實際的生活の見地から問題にされたのである。従つてソフィストたちの科學的活動の重心はおのづから國家生活、法律及び道德の領域に存した。この場合にもソフィストたちの問題は、現存する國家諸秩序、現行の法律、容認されてゐる道德を歴史的實證的に研究することではなかつた。また、國家や法律や道德的規範の本質及び起源についての形而上學的思辨的な問題も、彼等の關心において最初のものではなかつた。これらの事柄についての理論的人間主義的な考察から出發して、そこから彼等は現存するものの批判に移つたといふ風に見ることは間違つてゐるであらう。寧ろ反對に、他の方面からして彼等は遂にそれらの問題に突き當つたのである。彼等の科學的努力は何よりも批判的反省といふことにあつた。彼等の關心は根本において現存する諸秩序の批判といふことに向けられてゐた。然るにこの點で、レトリックはその支配的な位置から滑り出ることになる。それは今や道德的社會的目的に仕へる手段となる。もちろんこのやうな從屬

が完全であつたと考へることはできない。ソフィストたちの倫理的・政治的業績もまた彼等のレトリックの本質の刻印を押されてゐる。辯舌は活動の普遍的な手段として認められる。けれどもそれも終局はまたかのより高き目的への道であると考へられなければならない。ソフィストたちの活動の意味は、唯單にその弟子に裁判や實際の業務などにおいて必要な技術的準備を與へるといふことにとどまらなかつた。彼等の使命は何よりも、政治、法律、道徳などの方面において新しい批判家たることに存したのである。

かくてソフィストの運動は、レトリックの力を借りて、合理的な進歩に向つて政治的・社會的生活を改革することにあつた。この任務に仕へるための仕事はソフィストにとつて哲學であつた。そしてこの哲學において、他のことでは競争者として互に衝突したにしても、彼等は密接に結合してゐるものと考へた。それはまた彼等の矜持に充ちた身分意識及び職業意識のひとつの根柢でもあつた。ソフィストの周圍に集まつた大多數の人々は、ソフィストが彼等に與へ得るやうに見えた國家的・市民的智慧を求め、そしてそれによつて國家や社會を改新しようと眞面目に努力してゐる者であつたのである。

ソフィストたちは彼等の想ひ浮べた社會的理想をまた文字をもつて書き表はしとした。國家理

想乃至國家についてのユートピアに關する書物はソフィスト的思考領域の中から生長したものであつて、それはやがてギリシアの著作活動において興隆するに至つた。プラトンがそのポリティアの殆ど全部の内容をプロタゴラスの著作なるアンティロギカから取つたといふ傳説は信ずるに足りないものであるにしても、理想國家の構成においてプロタゴラスがプラトンの先鞭をつけたといふことは確かなやうである。ソフィストの國家理想もプラトンのポリティアに劣らず單に空想的なユートピアであつたのでなく、却つて眞面目な改革のプログラムとして考へられたのである。プロタゴラスは彼の國家理想をトゥリオイ植民地の建設に利用しようと考えたものらしい。ミレトスのヒポダモスの國家構成、パレアスの共產主義的プログラムも同様の傾向に屬し、ソフィストの思想と關聯をもつてゐた。ソフィストたちによつて最も多く議論された題目は、種々なる國家形態の價值といふことであつたらしい。そしてそれも彼等にとつては決して單に學究的な議論に過ぎないものではなかつたのである。いづれにせよ、ソフィストたちは一種の合理主義者であつた。彼等は國家並びに社會の秩序、經濟及び法律を合理的に形成することを欲した。彼等の努力は文化の合理化に向けられてゐた。然るにこれは二重のこと、即ち、思辨に對しては彼等は常識の立場に立ち、そして保守的傾向に對しては彼等は進歩の立場を代表した、といふことを意

味する。

もちろんソフィストは主義上の急進主義者ではなかつた。それにも拘らず全ソフィスト運動はたしかに革命的性質を帯びてゐた。ソフィストたちは理論的に現存する諸秩序を排撃しはしなかつたにしても、實際においてそれに對して殆ど尊敬を有しなかつた。新しい道德的理想を確立するといふことは固よりソフィスト的改革者の意圖から離れてゐた。深い道德的反省をなすには彼等はあまりに實際家であつた。政治的社會的領域においても、彼等は手近かな實際的な問題に關心した。彼等は國家的社會的プログラムを立てたにしても、その際にもなほ彼等にとつての主要な關心は、「賢明な、善い能辯家たち」が現はれて國家や社會の頭に立ち、公の事柄に關して改革を行ふやうになるといふことにあつたらしい。

彼等の仕事は支配者たちから疑惑の眼をもつて見られた。既に彼等が彼等の教授に對して報酬を支拂はせたといふこと、更にまた彼等外來者——彼等の主なるものはイオニアから來た——が國家の將來の支配者を教育しようとしたことは、見逃し難いことと思はれた。保守主義者たちは彼等において人民を惑はす者、道德の破壊者、國家と社會との基礎を危くする者を見た。徳（アレテー、有能）を教へ得るとするソフィストの思想そのものが既に貴族の倫理とは對立してゐた。



徳といふものが貴族の自然的素質にもとづく特權でなく、寧ろそれが誰でも學び得るものであるといふこと、しかも徳を教へる者が貴族として生れた者でなく、却つて外國から流れて來た者であるといふこと、それらのことが既に貴族の倫理と衝突することであつた。その上ソフィストは現存する國家的社會的秩序が神によつて樹てられたものであると考へる思想に意識的に反對した。この點に關しても彼等が新しい考へ方の先驅者であつたといふのではない。そのやうな古い思想は實際においては既に社會的生活そのものの發展によつて動搖させられてゐたのである。然しながら公には、法律や道徳、社會的國家的諸制度は神によつて樹てられたものであるといふドグマが存し、そしてそれは國家の憲法の基礎と密接に結び付いてゐた。社會的諸秩序はなほ特別に神々の庇護のもとにおかれてゐた、それは神的權威に結び付けられてゐた。然るにこれに對してソフィストたちは強烈にその鋒先を向けたのである。

もちろん、ソフィストにとつてそれが特定の理論、特定の主義のための鬭爭を意味しなかつたといふことは、どこまでも忘るべきではないであらう。また彼等は實際において何等新しい理論と見らるべきものを樹てなかつたのである。時には彼等のものとされてゐるかの自然法理論、自然法と成定法乃至人爲法との對立の思想と雖も、正確に云へば彼等だけのものでなく、彼等の獨

創に屬しない。彼等の目的は、國家、社會秩序、道德、法律、慣習の世俗化を徹底せしめることにあつた。彼等がこれら凡ての歴史的實在を本來人間的なもの、人間精神から發したものの、人間によつて立てられたものと考へたことは疑はれないけれども、それは特に學派的意見としてさう考へられたのではない。それらのものを神學的前提から解放することは進歩への道であるとせられた。進歩に對して障礙となるものは除かれなければならない。然るにあらゆる反動的な傾向、改革運動を妨げる危險のある諸偏見は、神に對する信仰に結び付いてゐるやうに思はれた。そこでプロタゴラスは、民衆の信仰せる神々に對する哲學者の攻撃に既に慣れてゐるギリシア人の耳にも未だ聞かれたことがないやうに見える鋭さをもつて、不信仰を表明した。それはもちろん思辨的な無神論でも、なほまた形而上學的な懷疑でもなかつた。それは却つて、宗教的觀念をもつて進歩に對する障礙であると考へた實際家の實際的見地からの懷疑的不信仰であつたのである。そしてこのやうな態度はいつもソフィストにとつて特徴的である。

上に述べたところから知られることは、一言で云へば、ソフィストの運動がひとつの啓蒙運動であつたといふことである。ソフィストはよしこの啓蒙の創始者乃至先驅者ではなかつたにしても、彼等がその運動の實行者であつたといふことは疑はれない。

啓蒙思想は、ギリシアの國民的傳統的宗教の地盤の上に立ちつつ、その精神的內容に解釋を加へ、それによつて國民の精神的宗教的指導者たることを任務と考へたところの、かのギリシア悲劇の方面にも影響を及ぼした。かやうな影響は三大悲劇詩人として知られるアイスキュロス、ソポクレス、エウリピデスのうち、その最後の者において見られる。エウリピデスはギリシア啓蒙期の詩人であつた。彼は當時イオニアからアテナイへ流れ込んで來た學者たちによつて宣傳され、發展させられた新科學を十分に吸収した。同時代の人々は彼をば輕蔑と同時に尊敬をもつてソフィストと呼んだ。傳へられるやうに彼がプロタゴラスと個人的接觸を有したかどうかは證明されないことであるにしても、彼がその影響を強く受けたことは疑はれない。ソフィストの辯論法の影響は特に彼の劇作の方法において認められるところである。もちろん彼は悲劇詩人に負はされてゐる任務として、國民の傳統的宗教の範圍を容易に去ることができなかった。彼の苦悶は如何にしてこの古き宗教的世界觀と新しい科學とを調和し、綜合するかといふことにあつたと見られ得るであらう。然るにこのやうな調和乃至綜合は、悲劇の埒内においては結局不可能でなければならなかつた。蓋し悲劇は、元來、國家の宗教的年中行事に屬し、支配者たちによつて危険

と感ぜられた新思想を自由にそれに加へるといふことは許されてゐなかつた筈である。悲劇はエウリピデスにおいては自己破壊に到達した。國家の承認する神々を尊崇すべき位置にあつたエウリピデスは、新思想家として理性を無視する神に對する非難を沈黙せしめることができなかった。かくして悲劇が破滅に陥つた後、新時代の精神的指導者となつたのは哲學であり、哲學のこの位置を確立したのはソクラテスである。

アリストパネスはソクラテスをソフィストとして、そして同時に自然哲學者として現はしてゐる。このことは丁度ソクラテスの特殊地位を示すものと見られよう。彼は兩者の陣營のいづれにも屬せず、しかもこの二つの方向の精神を自分のうちに受け入れた、彼は高次の意味での啓蒙家であつた。そしてそのことによつて彼は同時に古典的哲學の創始者乃至先驅者ともなつたのである。

ペリクレス時代がまさにそのやうな二重の方面をもつてゐた。一方ソフィストの活動が存在すると共に、他方また傳統的な自然哲學者においてもなほ力と自信とが缺けてゐなかつた。アナクサゴラスが自分の周圍に集めることのできたのはたしかに小さい範圍の人々に過ぎなかつたけれども、それによつて端緒が作られて、その時以來アテナイは科學の中心となつた。その經濟的繁

榮と政治的勢力とを背景としてアテナイ市民の知識慾は増大し、教育程度は大いに進歩した。ソクラテスが當時の自然哲學的研究に觸れずに過ぎたと考へることはできない。彼はとりわけアナクサゴラスの思想に心を惹かれたらしい。尤も彼は本來の意味からすればアナクサゴラスの弟子ではなかつた。一般に彼は如何なる自然哲學的體系の信奉者でもなかつたであらう。然しソクラテスはその初期において思辨的哲學に對してもまた興味を寄せ、特にアナクサゴラスの世界觀に近く立つてゐたといふことは認められねばならぬであらう。ソクラテスは自然哲學的研究を全然輕蔑しはしなかつた。そして實際、もしもソクラテスが從來の自然哲學の單なる輕蔑者であつたとすれば、後年プラトンが思辨的研究に這入つた場合なほその思想をつねにソクラテスの名に結び付けたといふことは心理的に理解されぬことであらう。然しながらまた、ソクラテスは、彼の内的自覺が發展するに従つて漸次に自然哲學的傾向から離れて行き、彼の道德的豫言者の活動に全く身を捧げるために遂に自然研究を斷念するに至つたのである。

他方、ソクラテスの活動がその時代のソフィストの活動に類似した方面をもつてゐたといふことも争はれないであらう。既に外見からしてさうであつた。彼は市井の哲學者であつた。彼はソフィストたちと同じくもはや昔風の哲學者ではなかつた。彼はソフィストの階級を、それが實際

にさうあつた通りに、當時のギリシアの社會機構にとつて有用な、缺くことのできぬ部分として認めた。舊式の教育形式は當時のギリシアにおける、就中アテナイにおける社會的諸關係に對してはもはや不適當なものとなつてゐた。それだからソフィストたちがアテナイに現はれたとき、進歩的な人々、特に知識慾の旺盛な青年から歡迎を受けたのは自然である。ソクラテスにとつても青年の教育は大きな問題であつた。彼の意圖も國家的社會的生活の改革に向けられてゐた。このやうにソクラテスの活動もソフィストのそれと同じ地盤から生れたと見ることが出来る。

然しながらまたソクラテスとソフィストとの間にはその精神的態度において根本的に違つたものがあつた。ソフィストがイオニア的精神の現はれであるとすれば、ソクラテスのうちにはアツチカの農民的精神が深く根をおろしてゐた。ソクラテスの心の眼は遠くへさまよふことをしない。彼の夢は全人類を、諸民族を幸福にすることではなかつた。彼は彼の活動舞臺として全ギリシアをすら念頭においてゐない。彼の關心は唯アテナイに向けられる。彼は一生に唯一度か二度やむを得ぬ必要に迫られてアテナイの外に出たに過ぎない、彼の心は深く故郷の町に結ばれてゐた。彼の活動は「智慧と精神の力において最も大にして最も有名なる町」アテナイと離れ難く結び付いてゐた。彼はその國家の法律や宗教に對しても尊敬を有してゐた。

かくしてソクラテスの存在と活動とは相矛盾する二つの方面が含まれてをり、そしてそれを高次の立場において解決することが彼の事業の意味であつたのである。

## 六 ギリシア古典哲學における社會思想

### 1

一般的に云つて、ギリシア社會は農業的から商工業的へ推移した。この社會の轉形期に相應して現はれたのがソフィスト及びそのイデオロギーである。社會の經濟的基礎の變化は多くの社會問題を生んだ。そして多くの社會改革意見が出た。既に擧げたミレトスのヒポダモスの改革案の如きがそれである。彼は人口を三つの階級、職人、農民及び軍人に分たうとした。そして土地もまた聖地、公有地、私有地の三つの部分に分たれる。ただ農民のみが土地を私有し、軍人は私有財産をもたないで共同に國有地によつて生活しなければならぬ。公事は選舉された役人によつて行はれ、最高の裁判所は選舉された長老によつて構成さるべきであると考へられた。カルケドンのファレアスも一の國家哲學的體系を立てて、財産の平等と教育の平等とを要求した。これに類する問題は當時アテナイにおいてもまた活潑に議論されたらしい。エウリピデスの劇中におい

ては、王政と民主政治との利害が論ぜられてをり、そして社會階級及びその相互の關係についての反省が見出される。我々はまたアリストパネスの劇中において、完全な財産共有の思想が嘲笑されてゐる場合に出會ふのである。これらのユートピア乃至改革意見の意味は明瞭である。商業の發展によつて個人主義が現はれ、また社會における古い階級構成が變化し、その動搖が激烈であつたので、それに對する對策が必要であつたのである。

この時代において一方特にソフィストたちの間では極端な思想が現はれてゐた。或る者は貴族の廢止を要求した。或る者は現存せる法律の妥當性を否定した。他の者は宗教や神の信仰は狡猾な發明に過ぎないと説明した。更に他の者は奴隸制度をもつて自然に反することとして反撃するまでに至つたのである。アルキダマスの如きそれである。とりわけ奴隸制度の否定の思想の如きは最も危険なものであつたのでなければならぬ。ギリシア社會においては奴隸制度こそあらゆる生産の、あらゆる經濟の基礎であつたからである。かくしてまた他方においては昔の制度への復歸に對する要求も叫ばれたのである。昔の、法律の行はれた、敬虔なアテナイは稱讃され、個人主義といふものが存しなかつたスパルタは驚歎された。個々の人間が全體の生活のうちに確固として組織されてゐる状態に還ることが望まれる。社會は再び定まつた諸身分に分割されて組織さ



れ、個人主義の源泉であるところの富に對する欲望を鎮めるために、財産の定まつた分配もしくは完全な廢止がなされねばならぬといふやうな主張も現はれた。

ウィラモウィツ・メーレンドルフは書いてゐる、「その疲れることを知らぬ活潑さ、その辯證的な才能、その制限されることなき大膽さをもつて、ギリシア的思惟は、アナクサゴラスからアリストテレスに至る時期において、國家及び社會についての、共產主義的及び無政府主義的に至るまで、殆ど凡ての思想の萌芽を生ぜしめた。アリストパネスの奔放な劇によつてそれらが表現されてゐることがその證據として十分であらう。そしてプラトンは一切を包括しつつ、克服しつつ、凌駕しつつ彼のポリテアを建て、他の諸前提の上に立つて彼のノモイを建てた。これらの著作は遙かにギリシア人の制限を越え、多分人間に到達され得るものを越えて、永遠に屬するであらう。」まことにプラトンの社會思想のうちには時を越えて價值あるものが含まれてゐるであらう。然しそれにも拘らずまた彼の思想にはその時代の社會に制約されてゐる方面も少くないのである。プラトンよりも一層現實主義的なアリストテレスにおいてはなほさらさうであらう。

プラトンは國家の生成を自然主義的に説明した、言ひ換へれば、孤立せしめられた個人は、衣食住等、彼の物質的欲望を満足させるに無力であるといふ理由から國家建設を説明したけれども、

國家の目的及び任務は彼によればどこまでも理想主義的であるべきで、即ち正義といふ道德的理念の實現でなければならぬ。然るに正義は、各人がその自然的素質及び教養に従つて國家において各人の義務を果すところに存する。人間の自然的素質は人々によつて異つてゐるから、そこには分業といふことがなければならぬ。この分業は然し單に社會的物質的生産の合目的性の見地からのみでなく、却つて何よりも正義の理念から従つて来る、各人に對して彼の能力に應じて國家における位置が與へられるといふことが正義である。それ故に分業は單に人口の經濟的部分の上にはかりでなく、全國家の上に擴げられ、かくして國家の軍事的活動と政治的活動とは分割され、それらの活動はまた經濟的活動から區別される。そこで必然的に三つの身分が生ずる、即ち、先づ支配される大衆を形作るところの經濟に従事する身分があり、次に支配する身分があり、これは更に統治者即ち立法權を握り國家を統治する者と、法律の實行を司り或は國家の安寧を保護する者即ち軍人と、に分れる。これらの區分は人間の本性に深く根差してゐると考へられる。國家は一の外的組織でなく、また單に法律的な秩序でもなく、一のコスモスである。それは個人と同じやうに生命を有するもの、いな一の擴大されたる個人寧ろ大人間であつて、そのうちには人間における諸性質や諸能力が大規模の姿において見出される。かくてかの三つの身分に人間精神の

三つの部分が相應する。最も低い精神の部分は欲望であつて、その社會的該當物は經濟的活動に従事する身分である。精神の第二の根本的力は氣概である。これには社會的生活においては國家の執行機關、軍人が相應する。精神の第三の、且つ最高の力は理性である。國家における統治者がそれに相應する。

分業の原理に従つて經濟に従事する者の間にも各々の活動に對して特殊な人間が考へられる。我々は農民、専門化された職人、商人などを見出す。これらの、生活に直接必要な活動に従事する者と並んで、文化的要求を充足させるために活動する者がある。例へば、詩人、美術家、舞蹈家などがそれである。それら凡ての人々が屬する階級の徳は節制でなければならぬ。これに反して軍人の徳は特に勇氣である。この第二の身分の者の任務は、外に向つては戰爭であり、國內にあつては司法行政である。蓋しアテナイの民主政治においては行政及び司法の執行者として専門的に訓練された官吏といふものが存しなかつた。彼の私的生活における仕事や職業が何であるにしても、いづれの市民も行政及び司法に參與するに適してゐると見られた。プラトンはそれが特別の資格のある一階級によつて代表されることを要求した。そして彼はこの階級が國家とその秩序とを内及び外の敵に對して守る力を有する軍人から成らねばならぬと考へたのである。この階

級は全體の利益を保護する任務をもつてゐる。そこで彼等がその權力ある位置を自分自身の利益のために濫用する危険を避けるために、プラトンは彼等に對して私有財産の廢止を要求した。彼等の生活は共同になされねばならぬ。かやうな生活の共同のためには、凡ての個人的經濟の基礎であるところの家族といふものが撤廢されねばならぬ。婦人は共同であり、そして「父は彼の子を、子は彼の父を知らないために」子供も共有であるべきである。善き男子は善き婦人とできるだけ多く、惡しき男子は惡しき婦人とできるだけ少く交るやうにしなければならない。かくの如き第二の身分の者のうち特に優秀なる者が統治者となる。彼等は智慧ある者即ち哲學者でなければならず、唯哲學者が統治すべきである。彼等には、全國家の並びに彼等自身の生活の秩序にとつて、善のイデアが模範となるのである。

プラトンは教育をもつて國家の重要な仕事と考へた。國家の任務は市民を道德的人格に教育することにゐる。唯教育によつてのみ理想國家は實現され、また維持されることができ、統治者なる哲學者の實際的活動の第一の領域はそれ故に教育である、物的活動でなくて精神的活動であり、物を秩序付けることでなくて人間を教育することである。教育は單に統治の内容であるばかりでなく、また社會生活の意味である。

プラトンの國家論は明かに貴族主義的である。人間はその本質的な性質において生れながらに相違してゐる。國家のあらゆる成員は兄弟ではあるけれども、然し神は或る者（哲學者）——そしてこれは少數である——の精神には金を混じ、他の者（軍人）の精神には銀を混じ、更に他の者（農民や職人）の精神には鐵や銅を混じ、價值の相違を作つた。かくしてその本性上、或る者は哲學に従事し、國家を支配するやうに作られてをり、然るに他の者は支配者に對して從順であるやうに作られてゐる。少數の善き者即ち哲學者の支配のみが國家に幸福をもたらし、それ故に彼等のみが王であるべきである、と考へられた。然しまたプラトンにおいてはその貴族主義が精神的貴族主義の意味に理解されてゐることも認められなければならない。

ところで屢々議論されるプラトンの共產主義思想なるものは如何なるものであつたであらうか。先づ第一に注意すべきことは、彼の思想は消費の社會主義と見らるべきものであるといふことである。私有財産の廢止、婦人及び子供の共有などいふことは、最低の階級、生産者にして被支配者なる農民、職人などについては語られない。プラトンが私有財産の廢止を考へたのは消費階級についてであつて、この點先づマルクスが生産の社會化を述べたのと異つてゐる。次にプラトンは彼の共產主義的思想を倫理的に基礎付けた。彼は、支配的な身分が彼等自身の個人的な利

益を計るためにその地位を悪用して壓制を行ふといふやうなことのないために、彼等に財産の私有を禁じようとしたのである。個人が分たれずに全體に奉仕し、全體において彼等の幸福を見出すといふことは、プラトンにとつて一の倫理的要求であつた。ところでプラトンは何故に彼の共產主義的思想を第三の階級即ち生産者の階級にまで擴げて、生産手段の社會化を説かなかつたのであらうか。ゲオルグ・アドラーやカウツキーはこの點について次のやうな説明を與へてゐる。當時經濟的には大經營の何等の傾向も存在せず、反對に小經營が都市的並びに農村的經營においてなほ全く有利であつた。もちろん既により大きな經營もあつたが、然しそれは唯奴隸をもつて經營されたのである。農業的生産においては奴隸勞働をもつてする閉鎖的な家經濟的經營が支配的であつた。しかもギリシアの奴隸は今日のプロレタリアの意味における社會的窮迫を知らなかつた。彼等にかぶさつてゐたのは單に強制であつて、生活の心配ではなかつた。外的強制が勞働者を強ひない場合には、彼等が自由な人間であつた場合には、彼等は銘々自分のために勞働したのである。それ故に自由な勞働者にとつては生産手段の私有を廢止しようなどと考へることは、プラトンの時代には全く意味をなさぬことであつたのである。いづれにしても、プラトンは所有諸關係を國家で監督するといふ思想に傾いてゐたやうに思はれる。

プラトンと同じく後世の國家論及び政治思想に大きな影響を與へたアリストテレスの政治學に立入ることはここでは斷念されねばならぬ。しかも國家並びに政治思想に關して、特にプラトンとの比較において明瞭に認められることは、アリストテレスは、新しい理想、新しい見地を立てることよりも寧ろ與へられた諸關係をその理想的な意味において把握すること、もしくは一般的にひろまつてゐる政治的諸理想に自分を結び付けることに努力した、といふことである。彼が家族及び財産に關するプラトンの理論に反對したひとつの理由も、それが嘗て歴史的經驗において實現されたことがないといふことであつた。アリストテレスが如何にギリシアの國家の歴史的に與へられた諸基礎に固執してゐるかは、唯二三の例を擧げることによつて示されよう。彼は政治的結合を小さい範圍に制限した。いつたいギリシアの國家がどれほどの大いさのものであつたかを見るに、歴史家の計算では、アテナイは、ペロポネソス戰爭の後、國家として、従つてアッチカの田舎に住んでゐた人口をも含めて、自由な市民のかず十萬を有し、そのほかに奴隸と農奴とが五萬ほどあつて、合計十五萬の人口を有してゐたに過ぎないのである。アリストテレスはまた職人や商人の身分の者に輕蔑の眼を向け、更に或る點ではかのオストラチスムすら正當である

とした。特に彼は奴隸制度を辯護した。アリストテレスによれば、自然のうちには到る處優れたるものと劣れるものとの對立が見出される、精神と肉體、理性と欲望、人間と動物、男子と婦人、といふが如き關係がそれであつて、二つのもの間にかやうな自然的な優劣の相違が存在する場合には、一方が他方を支配するといふことは兩者にとつて利益になることである。自然は人間の間にかやうな區別を作つてをり、或る者は勞働するに適するやうに、他の者は政治的生活をなすに適するやうに作られてゐる。このやうにして或る者は本性上自由であり、他の者は奴隸である。アリストテレスは奴隸は「生きた道具」として必要であるばかりでなく、その存在は自然にもとづき、従つてまた正當であると考へたのである。屢々指摘されるやうに、アテナイの文化の發展のひとつの原因は、市民が知的活動のために閑暇を有してゐたといふことであり、然るにそのことは市民がその生活上の苦役を凡て奴隸にさせたといふことによるのである。奴隸は單に經濟的勞働にばかりでなく、また日常生活の雜役にも使用された。従つてアリストテレスがギリシアの生活にとつてあれほど基礎的であつた奴隸制度を事物の自然に屬すると考へたのも、あまり驚くにあたらずなことであるかも知れない。彼はまたギリシア人と外國人との間にも鋭い區別を設けたのである。



アリストテレスは彼の時において哲學の發展はもはや終結に達してゐるものやうに信じ、彼の仕事は從來の諸哲學を綜合し統一するにあると考へた。同じやうに彼はその政治學においても、凡てのものは既に見出されてをり、今やただそれらの既に見出されたものを總括し使用することが問題である、と云つてゐる。そして彼の政治學が目標においたのは、ギリシア的な小國家であり、經濟的に自足的で、精神的に完結的な國家であつた。新しい世界的出來事に對する何等の印象もそこに見出されない、アレキサンダーの教育者なる彼はこの偉大なる弟子の仕事に對して眼を閉ぢてゐる。アレキサンダーが爲し遂げたことは、同時代の人々にとつてはギリシア文化のため世界の獲得であるとは見えなかつたのである。それは彼等には却つてギリシア精神とペルシア精神との、自然に反し且つ歴史に反する融合、本質と價值とを異にする西と東との結合であると思はれた。マケドニア王の象徴的な行爲、即ちスサで擧げられた結婚式は、純粹なギリシア人にはギリシアの血と精神との没落と見えた。そしてアリストテレス、自身マケドニア人であつた彼、哲學者であつた彼、彼もその思想は堅くギリシアのポリスに縛り付けられてをり、彼以前の誰よりも強い自慢と輕蔑とをもつて人間をギリシア人と野蠻人とに分つたのである。

## 七 アレキサンダーの遠征の影響

## 1

アレキサンダーの遠征、このギリシアの一將軍による東洋の征服、マケドニア王國の建設、それは古代史において比類稀なる重要性を有する事件であつた。それは地中海的世界、全ヨーロッパの運命に限りなき影響を與へた。その時成就された業績は、かのマケドニアの王はこれを自分で意圖してゐたであらうか、少くとも彼はこれを豫感してゐたであらうか。アレキサンダーがその事業の意味について或る程度まで明瞭な自覺を有してゐたといふことは確かなやうである。ギリシア人と野蠻人（外國人）との間の差別を極力撤去し、スサにおいてギリシア人とペルシア婦人との大結婚式を舉行し、その軍隊においてはマケドニアの兵士とアジアの兵士との間のあらゆる差別を撤廢し、彼の廣大な帝國を組織するにあたり彼の戰友と同時に被征服者に訴へた彼は、蓋し眞に創造的な天才であつたと云はなければならぬ。アリストテレスはなほ外國人は奴隸となるために生れたと云つた。彼はひとがギリシア人に對しては友人や親に負ふ心盡しをもち、外國人はこれを植物や動物の如く取扱ふことを勧めた。然るにかやうな對立を消滅させることがアレ

キサンダーの事業であつたのである。彼は凡ての者に對して、世界を自分の母國のやうに考へ、善き人々を自分の親と見、惡しき人々を外國人と見るやうに命じた。彼のかかるイニシアチヴは、その眞の性質が初めには多分知られてゐなかつたところの諸事實及び諸傾向によつて既に準備されてゐた地盤を見付けたのである。ギリシアの商人、冒險家、旅行家、醫者、特に傭兵は全世界に擴がつてゐた、クセノフォンの時以來、ギリシアの傭兵は一般にペルシアの軍隊の中心をなしてゐた。かやうに或る點では事情は既に準備されてゐたとはいへ、アレキサンダーの採つた政策はギリシア人の眼には大膽で、殆ど革命的に見えたに相違ない。アレキサンダーによつてもくろまれた事業は、その本質的な部分においては、彼の早い死によつて危くされはしなかつた。彼の侵略の結果建設された國、イオニア海からインダスまで、コーカサス、トウルキスタンからサハラまで擴がつてゐた國は、彼の死と共に崩解し、やがて後にはイラン高原地方の全部は大きくなつたギリシアの世界との關係を再び失つたにしても、彼に端緒を發する發展は、それにも拘らずなほ大きな舞臺、即ち本來の意味でのギリシア、小アジア、メソポタミヤ、シリヤ、エジプトを同時に包括する舞臺において遂行されたのである。それは、この變化ある且つ廣大なる領域において、社會的生活、經濟的活動、宗教的信仰、等々の上に著しい影響をとどめることになつた。

かくしていはゆるヘレニスチック文化なるものが始まつた。この文化はひとつの根本的な特徴をもつてゐる。それは混合的である、それはギリシアと東方との接近から生れた。征服者なるギリシア人は東方的生活に吸ひ込まれてしまふことなく、また被征服者なる東方人は彼等の身體においても彼等の精神においてもヘレニズムの奴隸となつてしまはなかつた。吸収でもなく、隷従でもなく、却つてそこでは相互の融合と浸透とが行はれたのである。ヘレニスチック時代の文化史的意義の發見者ドロイセンは書いてゐる、「ギリシア文化は、文化のない野蠻人の間に這入つたのでなく、却つて古い、獨特の文化を恵まれてゐる人民の間に這入つたのである、それはこの文化を絶滅することなく、却つて驚歎の心をもつてこれを捉へ、これを自分自身の習慣と調和させることに努めた。」東方の文化も勝利者の行動に對して敵對的に反抗することなく、それを受け容れ、好意をもつてそれに調和したのである。

ところでアレキサンダーの遠征の直接の結果として現はれた顯著な事實を見れば、先づ第一に地理的知識の擴大がある。この遠征以前にはギリシア人はヘラス的世界の外に位した地域について何等の知識も有しなかつたと云ふのは、云ひ過ぎであらう。ヘロドトスはエジプトではシエネまで、アジアではイラン高原の入口まで訪ねてゐる、彼は黒海のギリシア諸植民地において、バ

ビロンやスサにおいて、コーカサスやアルメニアの、ユーフラテス及びチグリスの谷の、外部にある國々についての知識を集めた。ヘロドトスの後に、クテシアス——彼はスサの宮廷で名譽に包まれて生活した——はインドについて著作をなしてゐる。然しながら、紀元前四世紀の初めにおいてギリシア人がこれらの遠隔の地方について知ることのできたのは僅かなことに限られてゐた。彼等がそれについて得た知識は單に不完全で茫漠たるものであつたばかりでなく、なほ屢々傳説や想像によつて混ぜられてゐた。然るにアレキサンダーの軍隊のバクトリアにおける、特にインドにおける戦争と滞在とは、その直接の結果として、これらの間接的で不十分な地理的知識を一層正確な知識によつて置き換へた。アレキサンダーは東方の地方へ唯冒険的に侵入することなく、それに先立つて、主要なる通路を探險せしめ、そして一旦その地の主となつては、そこ地中海の沿岸との交通連絡をはからしめた。他方アレキサンダーは、彼が接觸するに至つたもしくはその主となつた人民について知識を得ることに努めた。彼のこのやうなイニシアチヴはその將校たちの多くの者の間に、彼等が關係した遠征について、銘々自分自身の仕方で物語るといふ欲望を起させた。そして彼等のこの報告の中には、方法的ではないにしても、彼等自身の觀察にもとづいた地理的記述が含まれてゐた。然るにこれが發端となつて、その時代に特異な

現象即ち諸々の探險の運動が生じた。アレキサンダーの後繼者たち、殊にゼレウコスは、その王國の隣接地域をよく知ることの必要と利益とを経験し、理解した。かくて種々なる土地への實に多くの探險が企てられた。これらの探險の結果は單に地理的意味のものにとどまらなかつた。ギリシア人はそれ以來彼等にとつては新しい國々の自然的な富についてよりよく知識をもつに至つた。インド、アラビヤ、東部アフリカ等から地中海に向つて集まる陸上及び海上の大交通路が彼等によく知られるやうになつた。かくして彼等の生活の地平線は大いに擴まつたのである。

次にアレキサンダーの遠征の結果として注目すべきことは、都市的生活の普及である。アレキサンダーは、その遠征の行程において、彼が征服した凡ての地方に多數の都市を建設した。即ちアレキサンドリアなる名を有する多くの都市が作られたのである。彼の後繼者たちも彼に倣つて同様に多くの都市建設をなした。これらの新都市以外、舊い都市も或はマケドニア人、或は他のギリシアの移民によつて植民されて、その結果嘗て知られなかつた發達を遂げることとなつた。それらの都市的諸中心が繁榮し發展したのは決して表面的な事業のためではなかつたのである。その證據には、これらの都市はその周圍に大きな影響を及ぼしてをり、そしてこの影響は古代の著作家たちの注意を惹かずにはおかなかつたほど顯著なものであつた。それは舊い人民の生活様

式を變化させるに與つて力があつた。ストラボンによれば、バクトリア及びソグディアナの住民は、アレキサンダー以前には、遊牧的な生活をしてゐた、然るに彼等の生活様式はこの征服者のおかげで變化するに至つたのである。この特徴的な發展を總括してドロイセンは次のやうに云つてゐる、メソポタミヤやシリヤの如き國々において、諸都市の大きな推進力が從來そこに住んでゐた不定の、時には遊牧的な群に取つて代り、今や密集せる人口のうちにおいて欲望の多様性とそれを満足させる可能性とが平行して發展するのを見ると、ひとはヘレニスチック時代の都市建設によつて惹き起された變化が如何に大きなものであり、如何にその影響が東方の生活の雰囲気を変化させたかを理解することができるであらう。

然るにギリシアが東方へ都市的生活を導き入れたとすれば、東方に建てられたギリシア的諸國は、その古い文化から專制君主政治の形式を借りて來た。ヘレニスチックの凡ての王國においては王は神に等しく、彼の權力は制限されることなく、他の如何なる政治的機關によつても分割されなかつた。そしてかくの如き政治形態がまたその時代の社會的經濟的生活に對して與へた影響にも重大なものがあつたであらう。

## 2

既に述べた如く、アリストテレスは、マケドニア人として完全なギリシア人ではなかつたけれども、彼はなほ全くのギリシア的な眼をもつてゐた。彼の弟子なるアレキサンダーの事業によつて世界は擴大され、ギリシア文化はいはば世界化されるに至つた。然しながらまたその時は同時に本來のギリシアの政治的並びに文化的衰頹と没落の時期でもあつた。この二重の性質、即ち世界の擴大と本來のギリシアの衰微とを反映したものがストアの思想である。その血のうちにギリシアの全傳統を擔つてゐる者は、祖先の精神的構造を世界化することによつて破壊することでもできず、またそれを欲しなかつたであらう。かくてアレキサンダーの世界範圍をその思想のうちに反映したストアの主なる哲學者たちが、凡てヘラスを唯なほ精神的中心として尊敬し、そしてアテナイにおいて彼等の活動の場所を求めてゐるにしても、凡て東方を誕生の地としてゐるといふことは歴史的に意味深きことであらう。ゼノンは完全なギリシア人ではなかつた、ゼノンの主なる弟子たちはヘレニスチックな混血民族に屬してゐた、古いストア學派のうち最も重要な研究家であつたクリシッポスはキリキアのソリの出である。それだからストアの哲學者たちは傳統にそれほど束縛されてをらず、彼等がヘラスの地に這入つたとき、彼等にはアカデミーやペリパトス



學派はその眼界があまりに狭いものと思はれたであらう。彼等の人間、生活、空間についての感情において既にそれらの古い學派と一致しないものがあつた。

シノペのディオゲネスは、何處から彼は出たかといふ問に對して、自分はコスモポリテス（世界市民）であると答へたと傳へられてゐる。この奇行に富んだ哲學者の答は人々にとつてまことに奇異なことと感ぜられ、變人の言葉として受取られたに相違ない。更にまたディオゲネスは、唯一の正しい國家は「世界における國家」、即ち世界・國家であると教へたと云はれる。もちろん彼の説は國家的實在としての「世界」を考へてゐるのでもなく、或はまたかの「人類」の思想を述べたものでもないであらう。彼はそれによつて現存する國家觀念乃至國家理想を批判したのではあるが、然し唯批判と否定とに終つてゐる。少くともディオゲネスの弟子たちはあまりに洗練された文化の否定、既に破損した國家の放棄によつて生き、その思想は欲望を殺して個人的幸福を求めることを説いてゐる。然るにこのやうなディオゲネスは或る意味ではストアの先驅者であつた。

ギリシア的なポリスはゼノンにとつては生來縁のないものであつた。然し人間の社會的本能は彼にも知られてをり、人間は「社會的動物」であるといふ思想は彼においても失はれてはゐな

つた。そこで彼は、賢者並びに賢者の自足性及び心の平和についての彼の理論をこの共同生活に對する欲望と調和せしめ、この結合を國家の形態において表現する必要の前に立たせられた。かくしてゼノンの國家論が生れた。プルタルコスではゼノンの國家論はプラトンのそれに反對して書かれたと云つてゐる。實際、プラトンの國家においては個人に對してその行爲を自由に決定することは認められてをらず、そこでは賢者の自足性なるものは不可能である。ゼノンが結び付けようとしたところの二つのもの、即ち共同生活の要求と賢者の自足性の思想との間には架すべき橋がないやうに見える。ゼノンが與へた賢者の規定のひとつには仕事から自由になるといふことがある。蓋し賢者は彼の義務を越えるあらゆることを避けねばならない、ストアの義務といふのは自然に従つて生活するといふことである。然るにこのやうな義務からしてまさに賢者にとつては國家から自由になることが必要であるといふことが従つて來ないであらうか。プラトンの國家においては哲學者は同時に統治者であり、智慧と政治とは結合されてゐた。然るにゼノンにおいては賢者と國家とを結び付けることは困難であるやうに見える。ストアの哲學者のやうに個人を個人として承認する場合には、個人の行爲に規範を與へることができて、具體的な社會を十分に問題にすることは不可能でなければならぬ。ストアの説いた性格の強さ、心の平和、無關心など

いふことは結局個人倫理に關することであつたのである。

然しいづれにしてもストア思想において注目さるべきことは、ギリシア的ポリスの限界を遙かに越えてコスモポリティスムスの思想が現はれたといふことである。あらゆる人間は、奴隸も、野蠻人も、同じ神の子供として兄弟であると考へられた。それと共にまた注意すべきことは、ギリシア的貴族主義的世界觀がここに没落するに至つたといふことである。ストアの倫理は貴族主義に對して寧ろ反抗的である。幸福に達するには徳だけで十分である、とそれは教へる。善き者はつねに幸福であり、惡しき者はつねに不幸である。あらゆる人間は平等である。賢者は社會的不遇や不幸や苦惱を超越してゐる。彼は間違ふことなく、彼は富み、美しく、自由である。そして「彼のみが王であり、能辯家であり、富者であり、立法者である。」

ところで既に云つた如く、アレキサンダーの遠征によつて世界が擴大された結果としてギリシア文化と東方の文化との接觸融合が行はれる端緒が開かれた。かかる現象のうち最も重要なものは、やがて現はれ來たるべきキリスト教とギリシア哲學との折衷、混合乃至調和であつたのである。

附記 この敘述は特に次の諸著に據つてなされた。

Beer, M., Social struggles in antiquity.

Gerlich, F., Geschichte und Theorie des Kapitalismus.

Maier, H., Sokrates.

Salin, E., Platon und die griechische Utopie.

Stein, L., Die soziale Frage im Lichte der Philosophie.

Toutain, J., L'Économie antique.

Wundt, M., Geschichte der griechischen Ethik.

## 一夫一婦制論

### 第一

一夫一婦制といふのは一人の男子と一人の婦人との間に生涯繼續することを原則として結ばれる婚姻のことである。それは單婚或ひは單一婚とも稱せられる。一夫一婦制を意味するモノガミイ (Monogamy) といふ語はもと一または單一といふ意味の語と婚姻といふ意味の語とから合成された monogamia といふギリシア語から出てゐる。

モノガミイと對立的に考へられるのはポリガミイ (Polygamy) である。ポリガミイといふ語は極めて普通に一夫多婦制の意味に使はれてゐるが、それは語原的には多といふ意味の語と婚姻といふ意味の語とから合成されたギリシア語の polugamia から出てをり、元來は多婚または複婚といふ意味である。複婚は普通には一夫多婦制のことであるにしても、論理的にはこれに限られることなく、多夫一婦制の場合も考へることができ、且つ事實上においても後の場合の存在する

ことが見出される。そこで學術語としてはポリガミイといふ曖昧な表現を避け、それら二つの異なる場合を區別して示すために、ポリギニー (Polygyny, 多妻婚、一夫多婦制) といふ語とポリアンドリイ (Polyandry, 多夫婚、多夫一婦制) といふ語が用ゐられてゐる。尤も學者の中には慣用に従つてポリガミイといふ語を専ら一夫多婦制の意味に解し、これとポリアンドリイといふ語とを對にして使つてゐる者もある。

一夫一婦制は文明社會において一般に行はれる婚姻の形式である。それは併しあらゆる時代あらゆる場所においてつねに行はれたのではない。人類の歴史はそれ以外に種々なる婚姻の形式が存在したことを示してゐる。ミュラー・リヤー (Franz Müller-Lyer 1857 - 1916) の如きは、人間は汎食者 (Pantophage) 即ちあらゆる物を食料となし得る者であると共に、汎婚者 (Pantogame) 即ちあらゆる婚姻の形式のうちに生活し得る者であると云ひ、かかる無比の適應能力において人類は動物のあらゆる種屬を遙かに凌駕すると述べてゐる。全婚姻史を論ずることを目的としない今の場合、從來の歴史に現はれた婚姻のすべての形式に及ぶことを要しないが、ただ普通にモノガミイはポリガミイと對立的に考へられるところから、一夫多婦制と多夫一婦制とに就いてここに簡単に述べておくことが適當であらう。兩者のうち我々にとつて特に關係を有するのは後者で

ある。なぜなら一夫一婦制家族は母權家族でなくて父權家族であるのがつねである故に、一夫一婦制からの逸脱或ひは墮落は主として多妻婚的なものとして現はれるからである。

あらゆる慣習がさうであるやうに、婚姻も一つの慣習として環境もしくは境遇に對する人間の適應の形式である。多夫一婦制は貧困のために行はれることがあり、また財産の分割を避けるために行はれることがある。インドのナイル族においては家族——それは母權家族の變化した形式に屬する——の財産を分割されずに保有するために多夫一婦制が行はれてゐる。チベットにおいても多夫一婦制が行はれてゐるが、一人の妻を共同に有するのは兄弟であり、その數は二人、三人或ひは四人にすら及んでゐる。それらの場合は多夫婚の群婚 (Gruppenhe) からの起原を示すものと解せられる。しかし後の場合はすでに多夫婚が生活の貧困から來ることを示してゐる、なぜならそこでは他方富者はめいめい一人の、二人すらの妻を有するのが見られ、かくして妻の數が男子の經濟力から直接に従つて來ることを示してゐるから。プラウトゥス (Titus Maccius Plautus, about 250 - 184 B. C.) は彼の喜劇の中で二人の奴隸が一人の妻を有することを語つてゐる。ローマの墓誌には二人の男子が共同の妻と一緒に賞め稱へてゐるものが見出される。これらの場合は明かに貧困の壓迫に依る廢止された慣習への復歸を示してゐる。富と婚姻との關聯は多妻婚

において更に明瞭である。一夫多婦制も、婦人が有力な労働者であつた未開時代には、社會的必  
要から生じた場合もある、そのときにはそれは全體の社會的並びに政治的組織と織り合はされて  
ゐるのがつねである。しかし餘剰の富を有する一層高い文明においては、一夫多婦制が贅澤と淫  
蕩と虚飾とに屬するといふことは一致して認められるところである。そこでは一般に、各人はそ  
の財産、能力の許す限りの婦人を所有するといふ原則が當て嵌まる。一夫多婦制はとりわけ奴隸  
制を基礎とし、女奴隸の存在と關聯を有すると考へられる。一夫多婦制は富者と貴人との特權に  
屬し、爾餘の大多數の者は一人の妻をもつて満足し、もしくは全く妻を有しないのが普通である。  
それは自然の條件によつてさうであるのほかない。なぜなら、すべての民族において女の數と男  
の數とはほぼ等しく、従つて全部の男が同時に多數の女を所有するといふことは不可能でなけれ  
ばならぬからである。

そこにすでに一夫多婦制が不合理なものであり、従つて婚姻制度として例外的に止まらざるを  
得なかつた一つの理由が認められるであらう。實際、ベーベル (Ferd. August Bebel 1840 - 1913)、  
或ひはまた例へばアメリカの社會學者エルウッド (Charles A. Ellwood 1873 -) 等、多くの人々は、  
かくの如く正常な状態においては兩性の頭數が等しいといふことのうちに、一夫一婦制が行はれ



ねばならぬ自然的基礎を求めてゐる。もしすべての男子にとつて經濟的條件が同様に好都合であるとするならば、一夫多婦制は、婦人の數が不足するといふ理由で普遍的に行はれることが不可能である。多妻婚はつねにただ少數の特權者に屬し、その際大衆は一夫一妻制のうちに、或ひは全然妻を有しないで生活しなければならぬといふ事情におかれてゐる。かくして男女兩性の數が到る處においてほぼ等しいといふことは、一夫一婦制が人間種族の生物學的條件と合致するといふことを示してゐる。兩性のこの均衡は多分自然淘汰によつて生じたものであり、この均衡は最大數の家族群の存在を可能ならしめ、そこに子供の養育にとつて最善の條件が與へられることを意味するものと考へることができる。

一夫多婦制の擁護者として知られるのは、ショーペンハワー (Arthur Schopenhauer 1788-1860) である。婦人の外形を一見するだけで、彼女等が偉大な精神的勞働にも肉體的勞働にも適しないことが分る、とこの哲學者は云ふ。婦人は人生の負債を活動によつてではなく、忍苦によつて、出産の苦痛、子供に對する心配、男性への屈從によつて償ふのである。子供の世話と教育とに婦人が適してゐるといふのは、婦人自身が子供らしく、愚かで、淺慮であるといふこと、簡単に云へば、一生涯大きな子供であるといふことに基いてゐる、言ひ換へれば、婦人は子供と男

子との中間の存在である。かくの如くシヨープンハワーは、婦人は本性上劣等なものであるとなし、男子と同等の權利を婦人に認める一夫一婦制をもつて「自然に反する」と考へ、一夫多婦制は從屬的な存在としての婦人をその正しい且つ自然の立場に戻すものであると考へた。「女性にとつて、全體として見る場合、一夫多婦制は眞實の慈善である\*」。他方において男子は、彼の妻が慢性病に罹つた場合、或ひは子供を産まない場合、或ひは彼にとつて次第に餘りに年寄りになつた場合、代りに第二の妻を娶つてはならぬといふ理由は理解することができない。かくしてこの哲學者に依れば、男子は誰でも少くとも二人の妻を——彼の初めの妻が年寄りになつた場合——持つことが合理的であるとせられるのである。併しながら既に述べた如く、男女の數がほぼ等しいといふ自然的條件は一夫多婦制があらゆる男子によつて普遍的に行はれ得ないことを示してゐる。それは一方では經濟的條件のために結婚し得ない者が存在するといふやうな社會狀態において、富める者の贅澤な特權としてのみ行はれ得るものである。またシヨープンハワーが婦人の本性であるかの如く考へた劣弱な諸性質は自然に屬するよりも歴史的附屬物であり、彼女等に久しく強要されて來たところの低いそして不利な社會的地位の結果である。しかも注意を要することは、從來の歴史におけるかくの如き婦人の隷屬的な地位が、或る意味においては實に一夫

一婦制の確立と共に生じたと見られ得るといふことである。

\* Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Zweiter Band. Sämmtliche Werke (Reclamausgabe), V, S. 658.

## 第二

一夫一婦制の起原に就いては今日に至るまで激しい論争が繰り返されてゐる。それは全婚姻史に關する重要性を有する問題である。父權家族に先立つ母權家族の存在の發見によつて家族並びに婚姻の歴史の研究に新時代を齎したと稱せられるバコーフェン (Johann Jakob Bachofen 1815-1887) は、母權の存在から推して、人類は最初拘束のない性的交通——これを彼はヘテリスムス (Heterismus) と名附けた——を行つてゐたと考へた。無規律な性的交通の結果は、子供の確實な父を知り難いために出身は母系に依ることとなり、婦人に對して高い尊敬が拂はれ、この尊敬は女性支配 (Gynakokratie) を生ずるまでに至つたと云はれるのである。ヘテリスムスから一夫一婦制への、母權から父權への推移は、バコーフェンに従へば、宗教的觀念の變化に制約されてゐる。かくの如く人類社會の原始狀態において無規律な性的交通或ひは亂婚

(Promiskuität) と呼ばれるものが存在したといふことは、ついでモルガン (Lewis Henry Morgan 1818-1881) によつて認められた。彼は一夫一婦制が太初以來つねに存在したかの如く考へることに反對し、家族の形式は種々の段階を経て發展して來たのであつて、一夫一婦制家族はこの系列における最後の形式に屬すると述べた。モルガンに依れば、家族は繼起的に、一、血緣家族 (The Consanguine Family)、『二、プナルア家族 (The Punaluan Family)』三、對偶婚家族 (The Syndyasman or Pairing Family)、『四、家長制家族 (The Patriarchal Family)』五、一夫一婦制家族 (The Monogamian Family)、『といふ五つの形式を通じて發展した。しかも最後の「一夫一婦制家族」に就いては、彼はバコフエンの宗教的觀念論とは反對に、それはその起原を私有財産に負ふと論じ、次のやうに書いてゐる、「その創造と享受とによる、また特にその相續に關する法律上の權利の確定による、人間の心のうちにおける私有財産の觀念の生長は、家族のこの形式 (一夫一婦制) の確立と密接に結び附いてゐる」\*。モルガンの研究を利用しつつ家族制度に關する自己の唯物史觀的見解を展開したエンゲルス (Friedrich Engels 1820-1895) も云つてゐる、「それ (一夫一婦制) は決して個人的性愛の果實ではなく、これとは絶対に無關係であつた、この婚姻はやはり便宜婚であつたから。それは自然的諸條件の上ではなくて經濟的諸條件の上に、即ち原始的な自

然生的な共有財産に對する私有財産の勝利の上に建てられた最初の家族形式であつた」。家族における男子の支配、専ら彼のものであることを要し且つ彼の富の相續人であるべき子供の生産、これが元來單婚の成立における唯一の目的であつた。エンゲルスは更に進んで、「我々は單婚家族において——その歴史的發生に忠實であり且つ男子の専らなる支配によつて表明された男女の抗爭を明示してゐる場合には——文明に入つて以來階級に分裂した社會が、それを解消し克服し得ることなしに、そのうちに運動してゐるのと同じ對立及び矛盾の縮圖を持つのである」、と論じてゐる。<sup>\*＊</sup>かくの如き見解に對立して、就中いはゆる文化史的民俗學の一派の人々、シュミット (Wilhelm Schmidt 1868)、『ロッパース (Wilhelm Koppers 1886)、『グレープナー (Fritz Graebner 1877)』等は、發展の過程はまさに逆であると述べてゐる。この派の説に依れば、今日知られる限り最も原始的な文化の段階にあるピグミイ族を初め、未開社會において一般に見出されるのは最も純粹な一夫一婦制である。そこでは婚姻は當事者たちの自由な選擇に基いて行はれるのがつねであり、姦通は男子にとつても婦人にとつても同様に禁ぜられ且つ罰せられ、彼等の婚姻生活は持續的であつて、ただ子供のないことが婚姻破棄の正しい動機となり得ると見做されてゐる。また原始家族の著しい特徴の一つは、夫と妻との權利及び義務の平等である。彼等の單純な經濟

生活に相應して、勞働の自然で公平な分割が行はれてゐる。狩獵その他若干の手荒い仕事は男子に屬し、植物の採取、家事、幼兒の主なる世話は婦人に屬してゐる。後の發展の過程において初めてこの調和的な關係が破壊されるに至つた。狩獵方法の改善によつて男子が經濟的優位を占めたところでは、婦人の社會的地位も惡くなつた。ここに種々の仕方で支配するトーテムイズムは男子によつて擔はれた血族組織を生ぜしめた。婚姻前の性的交通は屢々完全に自由であり、賣淫すら現はれた。これに反して婦人が植物採取を農耕にまで發展せしめたところでは、婦人が經濟的優位を占めた。彼女等によつて耕された土地は彼女等の娘に傳へられ、子供たちは母に屬した（母權）。父權的な狩獵民族と母權的な農耕民族との混合が生じたところでは、政治的及び社會的に優越した男子は勞働力を獲得するために購入によつて多數の婦人を所有しようとした。牧畜遊民にあつては男子は動物の飼養と家畜群の所有とによつて著しく進出し、家長制的組織が始まつた。婦人は尊敬されなかつたとはいへ、或る程度の一夫多婦制が行はれるやうになつた。結婚における女子の自由は大部分失はれ、娘たちは逃亡婚 (Flucht-he) —— 誤つて掠奪婚 (Raubhe) と呼ばれてゐる——によつて父の強制から逃れようとした。牧畜遊民の強化された父の權力はすべての高度の文化のうちにも作用し、かくして結婚にはたいい父の承認を要するやうになつた

と云はれるのである。

\* Morgan, Ancient Society, 1877. New Edition, Chicago, p. 399.

\* \* Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats(Internationale Bibliothek), S. 51 u. SS. 54-55. 西雅雄譯『家族、私有財産及び國家の起源』(岩波文庫)、改譯版、  
八七、九一頁。

我々はここに右の論争に立入つて論ずることができぬ。問題は云ふまでもなく事實の證明によつて決定するべきものである。併し注意を要することは、それが同時に方法論的な、従つて哲學的な性格を有するといふことがまた右の論争の特質であり、そしてその點は、いま人類社會の原始狀態は如何なるものであつたかを論ずることを目的としない我々にとつても重要な關係を有してゐる。即ち相對立する二つの見解のうち、一方、人類は最初一夫一婦制のうちに、しかも最も純粹な一夫一婦制のうちに生活したと見るものは、一夫一婦制の自然性を強調するものであり、他方、一夫一婦制は社會の從來の發展の過程において、しかもその最後の段階に至つて初めて現はれたと見るものは一夫一婦制の社會性乃至歷史性を力説するものである。

シュミットやコッパース等のいはゆる文化史的方法を支持する比較的新しい文獻の一つは、例

へば、次のやうに論じてゐる。<sup>\*</sup> 家族を全く社會的なものと考へることは間違つてゐる。家族は單に社會的なものでなく、却つて自然的なものである。自然的とは單に物理的乃至生理的といふ意味ではない。人間にとつては彼の本性そのものによつて要請されたすべてのものが自然的である。然るに人間は單に動物であるのではなく、理性的動物であるのである。人間的自然是、一部分は純粹な決定論に服従し、一部分は本能と呼ばれる他のすでにしなやかにされた決定論によつて支配される生物學的活動の組織からのみ成るのではない。人間的自然是動物から區別される特殊な要素として理性を有し、このものはすべての自由と良心との源泉であり、動物的決定論に服従することなく、しかもそれ自身の自然的な要求を有する活動の根源と規則とである。かくて原始社會において人類は、動物とは異なる彼等の自然に基いて、文明の種々なる害毒に影響されることなく、純粹な一夫一婦制のうちに生活したと考へられる。一夫一婦制家族は理性的な人間的自然的產物である。原始家族においても男子の優位は認められるが、それは後の父權時代におけるやうな弊害を有しなかつた。そこでは、經濟的唯物主義の壓迫によつて脅かされることなく、「本來の人間の、感情的な、道德的な、精神的な諸價值が一層大きな地位を占め、一層自由に働いてゐる」<sup>\*</sup>。一夫一婦制家族は發展の結果であり、その到着點であると考へることは正しくない。我々の現在



の家族は原始家族と根本において同一である。一夫一婦制はそれ故に出發點であると同時に到着點であると云はれるのである。然るにかやうに一夫一婦制の人間の自然性を強調することは、その社會性乃至歴史性を無視することになるであらう。この場合においても家族は人類の起原このかた全く不變であつたのでなく、若干の變化を経て來たと見られてゐるとすれば、この變化は社會的に規定されたのでなければならぬ。最初純粹な形で現はれた一夫一婦制が何故に失はれたか、そしてそれが何故に最後に再び現はれるに至つたかは、人間の自然性のみからは説明され得ないであらう。人間性もまた歴史において變化するものである。エンゲルスは、男女間の嫉妬ですら比較的後に發達した感情であると云つてゐる。ショーペンハワーが述べた婦人の劣弱な諸性質も久しい間の社會的因襲の結果である。現在の一夫一婦制が有する諸制約はただ社會的にのみ理解され得るものである。假に未開社會において一夫一婦制が存在したとしても、それは文明社會における制度としての一夫一婦制とは全く性質を異にするものでなければならぬ。それらを制度として同一に考へることはできぬ。かくして文化史的民族學の立場は、制度としての婚姻よりも婚姻における道徳を重要視することを特色としてゐる。ここに道徳といふのは當爲の法則の意味でなく、寧ろ人間性、と云はれるもの、エトス、(Ethos) のことであり、これに對して制度は、モ

ス (Nomos) と呼ばれることができる。

\* A. Lemonnier, J. Tomeau et R. Troude, *Précis de sociologie*, 1934, p. 24 et pp. 83-85.

ところで婚姻は制度としては家族と密接な關係を有し、前者は後者に從屬的である。サムナー (William Graham Sumner 1840-1910) は書いてゐる、「我々は婚姻を制度と云ふにしても、それは不完全なものに過ぎない。それは構造を有しない。家族は制度であり、そしてそれは婚姻に先行した\*。一定の家族制度に從屬し、これに相應してのみ婚姻は制度となることが出来る。婚姻の形式は家族の形式によつて規定される。一夫一婦制を普及する先驅をなしたのはローマ人の出現であつた。ローマ人は早くから規則的な婚姻の重要性を知り、最も古い時代においてすでに嚴格な一夫一婦制を行つてゐた。規則的な婚姻生活は國家の強大を至す根據と認められた。ローマ人によつて、後には更にキリスト教の教訓の感化によつて、一夫一婦制は直接間接にラテン文化に影響されたすべての民族の中へ移つていつたのである。ところでラテン語の familia——それから Family (家族) といふ語は由來するのであるが——といふ語は、從僕を意味する famulus と同じ根源を有し、奴隸 (servus) といふ意味のオスカ語 famel から出てゐると云はれる。そこで familia はもと「一人の主人 (dominus) のもとにある奴隸の總體」を意味した\*。即ちそれは元來

結婚した男女の一組もしくは彼等の子供とは何等の關係もなく、却つてその維持のために勞働し、家長 (pater familias) の權力のもとにあつた奴隷と從僕の一團と關係してゐた。また familia 時には patrimonium 即ち父から相續される財産と同じ意味に用ゐられた。それはかくして、家父がその權力のもとに妻と子供、並びに一團の隸屬者を掌握する新しい組織を規定するためにローマの社會に導き入れられたのである。ここに我々は一定の家族制度が一定の婚姻形式に對して支配的に作用するといふことを理解し得るであらう。一夫一婦制はその起原において、婦人に對する男子の優越をそれ自身のうちに含んでゐた。かやうにしてまた家族制度そのものに一定の變化が生ずるのでなければ、婦人のかくの如き隸屬的地位からの解放は不可能であるといふことも知られ得るであらう。

\* Sumner, Folkways, 1906, pp. 348-349.

\* \* Georges, Ausfuhrliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. 更<sup>ニ</sup> Morgan, Ancient Society, pp. 477-478 を見よ

モルガン<sup>ニ</sup>エンゲルス説によつて代表される他方の見解がエトスとしてではなく制度としての婚姻に重きをおくことは言ふまでもないであらう。それは既に述べた如く一夫一婦制が社會的に

制約されたものであることを力説する。一夫一婦制は彼等にとつてはまさに一つの歴史的範圍である。併しながら、それはその成立の起原を有するやうにその消滅を有するであらうか。この點に就いてモルガンは云つてゐる、「家族が四つの繼起的形式を経て來て、現在は第五の形式のうちにあるといふ事實が認められるならば、この形式が將來において永久的であり得るかどうかいふ問が直ちに生ずる。與へられ得る唯一の答は、それが社會の進歩すると共に進歩せねばならぬといふこと、過去においてさうであつたやうに、社會の變化するに従つて變化せねばならぬといふことである。それは社會組織の產物であり、その文化を反映するであらう。一夫一婦制家族は文明の開始以來大いに、そして近代においては極めて著しく進歩して來たのであるから、少くとも、兩性の平等の達せられるまで更に一層多くの進歩が可能であるといふことは想像し得る。文明の連續的な進歩を假定して、遠い將來において一夫一婦制家族が社會の要求に應じ得なくなるとして、その後繼者の性質を豫言することは不可能である\*。即ちモルガンは、一夫一婦制が男女の平等の達せられるまで進歩することは確實に認めてゐるが、それが消滅するか否かに就いては少くとも斷言を避けてゐる。實際、いはゆる血縁家族から一夫一婦制家族に至るまでの變化が、エンゲルスの云ふ如く、最初は非常に廣かつた共同の婚姻紐帶の包括する範圍が次第次第に

狭められてゆき、遂に單一な配偶關係のみが残されるに至つたといふ風に見られるとすれば、この最後の核はもはやそれ以上に分解を許さざるものでなければならぬ。一夫一婦制はそれ故にたゞ單に歴史的なものでないやうに見える。エンゲルスは、「一夫一婦制は經濟的原因から生じたのであるから、この原因が消滅するとき、それは消滅するであらうか」と問ひ、そして云つてゐる、「ひとは正當に次のやうに答へ得るであらう、それは消滅しないのみでなく、寧ろ初めて完全に實現されるであらう、と。なぜなら生産手段が社會的財産に轉化されると共に、また賃勞働も、プロレタリアートも、従つてまた——統計的に算出し得る——一定數の婦人が金錢のために身を委せる必要も、消滅するから。賣淫は消滅する、一夫一婦制は、沒落しないで、遂に——男子に對してもまた——現實となる<sup>\*\*</sup>」。即ち從來の一夫一婦制は完全なものでなく、その傍には賣淫が公然の制度（公娼制度）としてすら認められてゐるやうなものであり、且つそれは婦人に對してのみ要求されて、男子には公然または隱然の一夫多婦制が許されてゐるやうなものであつた。社會の進歩はやがて賣淫を消滅せしめ、またすべての婦人の地位を向上せしめることによつて眞の意味における一夫一婦制を實現すると考へられるのである。この場合初めて十分に作用し始めるのは、エンゲルスに依れば、たいていは便宜婚に過ぎなかつた從來の一夫一婦制においてただ全

く從屬的な意味しか有しなかつたところの個人的性愛である。しかも彼は進んで、「性愛はその本性上排他的である——この排他性は今日では通常ただ婦人においてのみ實現されてゐるに過ぎぬとはいへ——から、性愛を基礎とする婚姻はその本性上單婚である」、と述べてゐる<sup>\*\*\*</sup>。然るに、もしかくの如くであるとするならば、一夫一婦制はただ單に社會的に制約されたものでなく、また人間性に、エトスに基いて要求されるものであると云はねばならぬであらう。

\* Morgan, Op. cit., p. 499.

\*\* Engels, Op. cit., S. 64. 岩波文庫版、一〇二頁。

\*\*\* do: Op. cit., S. 71. 岩波文庫版、一一一頁。

### 第三

かやうにして一夫一婦制は一方では人間的な、他方では社會的な、二重の制約のもとに立つてゐる。それはエトスであると共にノモスである。もちろん、人間性そのものも社會的に制約され、歴史において變化する、併しまた一夫一婦は單に社會的制度的なものでなく、エトスとして人間性のうちに深い根柢を有してゐる。この場合人間性 (Humanity) といふ語は人間心理 (Mentality)

を意味すると共に、單にこれに止まらず、意識的或ひは無意識的に抱かれてゐる人間理想を意味する。自己自身に就いてつねに何等かの理想的觀念を有するといふことがまた人間性そのもののうちに含まれてゐる。人間性は固より社會的の制度から影響される。併し同時に社會的の制度は人間性によつて制約されてゐる。すでに *familia* といふ語において示された如く、從來の一夫一婦制は人間の關係から疎外されたものとして成立して來た。かやうな人間性の疎外から一夫一婦制を人間の基礎の上に取り戻すことが歴史の課題でなければならぬ。人類の解放が完成されることなくしては一夫一婦制は十分に實現されることができない。ところで婚姻そのものは元來人間的なものであるから、この人間の關係を物質的關係に疎外せしめるものは婚姻に對して作用する一定の家族制度でなければならぬ。従つて家族制度を人間の關係に相應したものに改變するといふことが婚姻の進歩にとつて必要である。かやうな問題として與へられてゐるのは、多くの場合戀愛婚として結ばれる内縁關係の法律的正常化、私生子の法律的保護等のものである。家族制度の變化は云ふまでもなく全社會關係の内部において、これに制約されて行はれる。

婚姻は先づ何よりも自然の基礎の上に立つてゐる。そしてすでに述べた如く、到る處においてほぼ同數の兩性が存在するといふ自然的條件は、一夫一婦制が正常なものであるべきことを指示

してゐる。婚姻は自然的なものとして人類の生殖及び子供の保育のための組織である。しかもその幼年期が長いといふことは人類にとつて著しい特徴である。フィスク (John Fiske 1842-1901) に依れば、全動物界を通じて幼年の期間は親の愛情と一致してゐる。下等動物においてはのやうに、幼年期のない場合には、親の愛情は存しない。また幼年期の短い場合には、親の愛情はその間は強烈であるにしても、直ちに消え失せ、自分の子供は同種屬の他のものから區別されなくなる。子供の保護を保證する親の愛情は一般に幼年期の持續期間によつて決定されてゐる。かくしてその子供が極めて長い幼年期を有する人類にあつては親の愛情は持續的であり、そのことが婚姻の持續性に對して、また特にそのエトスに對して作用する。ここでも自然は人類に一夫一婦制を要求してゐるのが見られる。人類は生物學的に長い幼年期を有するのみでなく、文明の進歩は更に精神的にその幼年期を長引かせてゐるのである。

婚姻は元來性愛を基礎としてゐる。然るにエンゲルスも認めたやうに性愛は單婚への自然的傾向を具へてゐる。彼は、人類社會の原始狀態においては無規律な性的交通が行はれたと考へたが、この場合無規律といふのは後世の慣習によつて設けられた制限が未だ存しなかつたといふ意味であつて、雜然たる混亂が日々行はれたといふ意味ではなく、一時的な單婚關係が決して排除され



ないことは、恰も群婚においてもさうであるのと同様である、と述べてゐる。またウェスターマルク (Edward Alexander Westermarck 1862-) は彼の研究の一つの結論として、一夫多婦制が行はれる場合、それは、先づ、多くの妻のうちの一人に、普通には最初に婚姻した者に、より高い地位が認められることによつて、次に、性交に關して彼の氣に入りの妻に對して夫によつて與へられる選好によつて、一夫一婦制へ向つて規則的に變化してゆく、と述べてゐる。<sup>\*</sup>かくして性愛を基礎とする人間的な婚姻は、一夫一婦制への自然的な傾向を具へてゐる。それからの逸脱は婚姻が便宜のために行はれることから生ずる結果であることが多い。

\* Westermarck, *The History of Human Marriage*, Third Edition 1901, p. 443.

もちろん、從來の歴史における一夫一婦制は決してつねに男女の愛を基礎としたのでなく、却つてこれとは無關係に、便宜のために行はれたことが多かつた。すでにギリシアにおいて持參金 (持參財産) は婚姻に對して重要な位置を占め、それが彼女の夫の家における妻の地位を定めた、そこから「持參金のない婦人は自由な言葉を持たぬ」といふ悲しい諺が出てゐる。娘が生長した時、持參金を作つてやるといふことが親の主要な心配であつた。しかも妻は夫に完全に隸屬してゐた、夫は、彼の死ぬる前に、彼女の第二の夫を選ぶことができた、彼女は奴隸の第一のものでしなく、

奴隸と一緒に勞働した。夫は氣儘に彼女を返すことができたに反して、彼女は法律上の決定なしには彼から離れることが許されなかつた。戀愛が婚姻とは殆ど關係のないことであり、家庭の外部において、多くの場合賣淫と姦通とに結び附いて行はれたといふことは、從來の文學の歴史が示してゐる。ギリシアにあつては寧ろ娼婦が家庭の妻よりも男子に對して高い地位を有し、そしてその中にはすぐれた教養を有する者も尠くなかつたといふことは、我が國の封建時代における遊女の場合がさうであるのと同様である。戀愛に對する家族制度の壓迫は我が國ではかの心中においても見られる所である。從來の一夫一婦制家族は、ミル (John Stuart Mill 1806-1873) の語を借れば、「專制主義の學校」であつた。それは云ふまでもなく男子の專制主義である。近代社會における自由主義の發達と共に、婦人は徐々に、多くの困難と戦ひながら、自己の地位を向上せしめて來はしたが、未だその隷屬的地位から完全に解放されてはゐない。眞の意味における一夫一婦制が實現されるためには、婦人の隷從のなくなる必要がある。しかもそのことは、すべての男子が解放されることなくしては不可能である。ローマにおいては奴隸は法律上認められた婚姻に對する權利 (*ius conubii*) を決して有しなかつたのである。更に家族内における婦人の地位の向上は婦人の社會的地位の向上を離れては考へられないことである。

一夫一婦制は單に性愛のみを基礎としては十分に實現され難い。それは固より性愛といふ本能的なものを離れて存在し得ない。理智を基礎としてのみ考へようとする婚姻は失敗に終ることが多いであらう。けれども性愛が人格的な愛と相互的尊敬とにまで高められるのであれば一夫一婦制は完成されることができぬ。カント (Immanuel Kant 1724-1804) は次の如く論じてゐる。一つの性が他の性の性的器官についてなす自然的使用は享樂であり、性的共同體 (Geschlechtsgemeinschaft) 卽ち家族はかやうな快樂を前提としてゐる。この行爲において人間は自己を物 (Sache) となすのであり、それは自己自身の人格 (Person) に對する權利と矛盾する。かかることは唯一つの條件のもとにおいてのみ、即ち、一人の人格が他の人格から同様に物として取得され、後者もまた相互的に前者を取得するといふ條件のもとにおいてのみ、可能である。なぜならかやうにして彼は再び自己自身を獲得し、彼の人格を再び建てるから。人間における一肢體の取得は同時に全人格の取得である——なぜならそれらは絶對的な統一であるから——従つて一つの性の他の性の享樂に對する讓與と受納とは單に婚姻の條件のもとにおいて許されるばかりでなく、またひとりこの條件のもとにおいてのみ可能である。かかる理由によつて夫婦の關係は、相互的に所有する所有並びに人格の平等の關係であり、従つて一夫一婦制でなければならぬ。

蓋し一夫多婦制においては、婦人は、自己が全く身を委せる男子のただ一部分を獲得するに過ぎず、かくして自己を單なる物となすからである。即ちカントに依れば、相互的に完全に所有し合ふ一夫一婦制においてのみ婚姻は人格的であることができ、そこにおいては兩性は人格的に平等である。蓄妾の如きは他の人格を物として使用することによつて自己を物となすものである。婚姻は男女相互の人格的尊敬に達しなければならぬ。そしてただ一夫一婦制のみが眞の人格的結合であり得るのである。ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831) もまた、婚姻は本質的に一夫一婦制でなければならぬと云つてゐるが、就中彼は、子供は即自的に自由なものであり、他の者にも両親にも子供は物として屬するのではないと論じてゐる。「ローマの子供の奴隸關係はこの立法を最も汚す制度の一つであり、その最も内面的な且つ最もやさしい生活における道德のかやうな毀損は、ローマ人の世界的性格と彼等の法律形式主義に對する方向とを理解するに最も重要な契機の一つである」、とヘーゲルは書いてゐる。<sup>\*\*\*</sup>從來の一夫一婦制家族においては婦人が隷屬的であつたやうに子供もまた隷屬的であつた。子供の人格の尊重、とりわけ彼等の婚姻の際における彼等の意志の尊重なしには一夫一婦制は眞に實現されない。強要された婚姻は愛に基かないといふ理由で一夫一婦制の精神に反するのみでなく、またそれが一夫一婦制からの逸脫

乃至墮落到に動機を與へ易いことは多くの事例の示す通りである。

\* Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe, S. 278.

\* \* Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 175.

婚姻は人間の感情を訓練し向上せしめるといふ倫理的意味を有してゐる。それは男女間の本能的な愛情を共同の目的のための思慮ある、永續的な、責任ある結合に變へるといふ意味を有してゐる。婚姻のかくの如き倫理的意味は一夫一婦制においてのみ完全に實現されることができ。そして子供の教育はそのやうな共同の目的の最も重要なものに屬してゐる。然るに子供の教育に對して最も適當なものは一夫一婦制家族である。子供の教育は逆に兩親に作用し、彼等を倫理的に高めるのである。やさしさ、同情、自己犠牲、目的の不動性、責任感、活動性等の如き徳は子供によつて要求され、且つ子供によつて喚起されるのがつねである。子供に取巻かれた母親は人間の品位を現はしたものと見たことがない、とゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832) も述べてゐる。子供のない婚姻は失敗であると云はねばならぬ。然るにエンゲルスは將來の社會に就いて次のやうに考へる、「子供の養育と教育とは公務となる、社會は、嫡出兒たると私生兒たるとを問はず、平等にすべての子供の世話をする。かくて今日乙女がその愛人に顧慮するところ

ろなく身を捧げることを妨げる最も本質的な社會的な——道德的な及び經濟的な——契機をなす『結果』に對する心配はなくなるのである。<sup>\*</sup>」併しかくの如く子供を婚姻生活から全然分離してしまふことは人間性に反するのみでなく、子供の教育にとつても最も望ましいことであるか否か疑問である。性愛が人間の自然的な要求であるやうに、子供に對する愛もまたさうである。エンゲルスの説はかかる人間性を無視するものであると云はねばならぬ。もとより子供に對する愛は本能的な段階に止まるべきでないが、家庭は子供の教育にとつて社會によつて代られることのできぬ意味を有してゐる。親子の人間の關係を物質的關係に疎外してゐる從來の家族制度は改變されねばならないけれども、この人間の關係そのものをも排棄しようとすることは不可能であるのみでなく、道德的でもあり得ない。家族的結合は階級の如く純粹に社會的なものでなく、自然的なものである。その人間的自然性を無視することは結局——エンゲルスの思想のうちに含まれてゐる如く——家族は、從つて一夫一婦制もやがて消滅するものであると考へることにほかならない。確かに家族は、從つて一夫一婦制も單に自然的なものでなく、社會的なものである。それは歴史において變化する。併しこのことから家族そのもの、その理想としての一夫一婦制そのものの消滅を論ずることは、人間の歴史性を全人間種族が、例へば地球の冷却その他何等かの原因によつ

て消滅するといふことから論ずるのと同様、意味のないことである。現在の一夫一婦制は確かに今後變化するであらうし、また變化せしめねばならぬ方面を有してゐる。併しながら、例へば、自由主義は一個の歴史的範疇として消滅するにしても、最も高い意味における自由は自由主義の消滅そのものをも含む人間の歴史的發展を通じて實現さるべき目的としてつねに止まるやうに、現存の制度としての一夫一婦制はたとひ消滅するにせよ、一夫一婦制そのものはかかる變化をも通じてその完全な實現に向ふべき歴史の目的であると考へることが出来る。眞の意味における一夫一婦制の實現は社會的諸條件に制約されてゐる。現存の一夫一婦制が如何なる制限を有するかについては右の全敘述を通じて大略觸れられて來た筈である。それに關聯した婚姻の自由、戀愛と結婚、男女の同權、等々の問題に就いては遺憾ながらここで立入つて論ずることができぬ。

\* 前掲書 原本六四頁、邦譯本一〇二—一〇三頁。

## 参考文献

本文の註に記したものは再出せず、本文に述べたことと直接に關係したものを主として擧げておく。

Bachofen, J. J. : Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäkokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, 1861.

Bebel, August : Die Frau und der Sozialismus, 1883. 廣く讀まれ新版が度々出てゐる。邦譯本、草間平作譯ヘーベル『婦人論』(岩波文庫)がある。

Carson, William E. : The Marriage Revolt, 1915.

Cunow, Heinrich : Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts-und Staatstheorie, 1923. 邦譯本がある。

Ellis, Henry Havelock : Sex in Relation to Society, 1911.

Ellwood, Charles A. : Sociology and Modern Social Problems, 1919.

Fiske, John : Outlines of Cosmic Philosophy, 1874. New Edition 1910.

Hildebrand, Richard : Recht und Site auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen, Zweite Auflage 1907.

Koppers, W. : Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, 1921.

Mill, J. S. : The Subjection of Women, 1860. 廣く讀まれ種々の新版がある。邦譯本、大内兵衛譯ミル『婦人解放論』大正十二年。



Müller-Lyer, F.: Formen der Ehe, der Familie und der Verwandtschaft, 1911. 邦譯本、木下史郎譯「シェーラー・リヤー『婚姻の諸形式』(岩波文庫)が出てゐる。

Schmidt, W.: Liebe, Ehe und Familie, 1931.

Schmidt u. Hoppers: Völker und Kulturen, 1924.

Weber, Mariame: Die Ideale der Geschlechtergemeinschaft, 1928.

福沢諭吉、日本男子論、明治二十一年、新版昭和六年。

玉城肇、日本家族制度批判、昭和九年。

## 日支文化關係史

### 一 東亞文化の發展とその特質

東亞文化の最初の大きな形成力は支那文化であつた。東亞において先んじて發達した支那文化は他の諸民族に極めて著しい影響を及ぼし、かくて東亞文化はもと支那を中心とした一大文化圏として形成された。もちろん、支那文化は他を同化したのみでなく、自己も他から影響されて發達したのである。

黃河の流域に端を發した支那文化は、周において青銅器時代の最盛期に達し、漢に至つて殆ど全く鐵器時代に入つた。春秋戰國の時代に自由に發達した諸般の文化は漢の時代において一定の形に纏まり、後世の基準とされたやうな支那文化固有の型が出來た。漢の時代、支那民族は有史以來未曾有の大進出を行ひ、その勢力は西は中央アジアに至り、南は印度支那に達し、東は朝鮮半島から西日本にも及んだ。その結果支那文化がそれらの地域に傳播すると共に、それらの地域

に行はれてゐた文化並びにそれらの地域を通じて更に他の文化が支那に流入することになった。かくて、既に先秦時代において北方アジアのいはゆるスキタイ・シベリア (Scytho-Siberian) 文化の影響を受けてゐた支那に、今や西方アジアの文化、即ちイラン波斯のヘレニズム (Hellenism) 文化が傳はつたのである。それらの系統の文化は古代日本にも痕跡を留めてゐる。しかし何よりも重大な結果は佛教の渡來である。佛教は後漢の頃中央アジアを通じて支那に傳へられ、支那思想はここに大きな新要素を加へて面目を一新することになったが、寺院の建築、佛像の造營等に伴つて美術工藝にも著しい變化が現れた。その際印度西北部に發達してゐたガンダーラ (Gandhāra) の希臘的佛教美術が支那に入り、その影響が日本の古い佛教美術にも認められることは注目すべきであらう。佛教及び佛教文化は爾來東亞文化の最も重要な形成力の一つとなつたのである。

支那文化は魏晉南北朝の時代から次第に多く外來の要素を加へ、隋唐に至つて集大成された。佛教は魏晉以來盛んになり、西域・印度と支那との間の僧侶の往來も繁くなつた。多數の佛典が齎されて翻譯され、教義の研究も圓熟し、華嚴・天台・禪・淨土等の諸宗派が並び興つた。淨土宗、殊に禪宗は、他の諸宗派の衰へた後、宋になつて榮えた。支那佛教の殆どすべての宗派は朝

鮮・日本にも傳來されたのである。西方アジアに行はれてゐた諸宗教即ち大食（サラセン）の回教（Islamism）、波斯の祆教（Zoroastrianism）、摩尼教（Manichaeism）、ネストリウス（Nestorius）派のキリスト教（景教）なども、唐の時代支那に傳つた。そのうち民間に入つた回教を除いて、他は概ね唐以後に衰微した。東西の交通・貿易が盛大になつた結果、アジア各地の思想美術工藝風俗習慣等が流入し、その綜合として唐の文化が形成された。當時はアジア文化融合の時代といふべく、唐の文化は支那固有の文化の上に印度波斯大食その他の文化を加味して出來上つた一種の世界的文化であつたのである。その威力が容易に國外に光被し、四圍の民族に廣く且つ大きく影響を與へることができたのも、これに基いてゐる。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。日本においてはその頃大化の改新（紀元六四六年）が行はれ、續いて榮えた奈良朝の文化は唐の文化の縮圖であつた。

佛教は支那固有の思想の發達にも影響した。道教はもと支那の民間信仰を老子の教に假託したものであるが、魏晉南北朝の時代佛教の流行に刺戟されて教義内容を整へるに至つた。元來支那において體系的な思想が現れたのは周末戰國の時代であつて、當時競ひ起つた諸流派は大きく儒家と道家との二大流派に別つことができ、そしてこの二大流派の消長が支那思想變遷の歴史をな

してゐる。孔子の創唱した儒教は、漢の武帝の時國家の正教と定められ、兩漢の時代には優勢であつたが、それと共に思想の固定化を來たし、唐の時代には佛教や道教に壓倒され、宋に至つて復興し、以後再び儒教が隆盛になつた。宋の儒者は佛教を同化して儒教に新生面を開いた。宋學は儒教の正統となり、元・明・清の歴代に勢力を有したのみでなく、日本・朝鮮・安南等にも大きな影響を及ぼした。支那思想のうち特に儒教は東亞文化の強力な形成力となつたのである。

さて支那民族はその發展に従つて政治的軍事的侵略と共に、その優秀な文化をもつて四圍の苗・猺・蠻・越もしくは滿・蒙・土耳其の諸民族を同化して、これを支那文化の享用者にした。今日支那人といはれる者の中にはかかる被同化民族も尠くないのである。支那の文化は必ずしも血を同じくする一漢民族の文化でなく、寧ろ地を繼ぐものによつて傳承され集大成された複合的文化である。域外から來て中土に侵入した民族もやがて中土の文化に同化され、支那文化の繼承者となり、擁護者となつた。滿人や蒙古人は支那の最も強大な支配者となつたことがあるが、彼等は自己の固有の文化を發達させるに至らなかつた。かくて滿洲における金の時代、蒙古における元の時代の如く、その土地の最も榮えた時にも、その文化は支那文化の一出張所に過ぎなかつた。従つてまた支那に進出した彼等が自己の故地に退去するや、彼等はもとの低い文化に還つたので

ある。

漢の武帝が朝鮮半島の北部に樂浪郡を置いて以來（紀元前一〇八年）、支那文化の東漸の基地が出来、その影響は南朝鮮の韓族や日本民族にも及ぶに至つた。朝鮮もまた絶えず支那文化の勢力のもとに立ち、獨特の高い文化を作ることができなかった。支那周囲の民族のうちただ日本のみは、支那に對して政治的につねに獨立であつたのみでなく、能く支那文化を同化してそれ自身の價值ある文化を作り、更に自己の固有の文化を發達させたのである。日本は初め南朝鮮を通じて支那文化に接觸した。南朝鮮が支那文化の影響によつて著しい變化を見るに至つたのは魏晉南北朝の時代であり、この時代の支那文化は既に佛教の宗教文化を加へてゐた。かくて日本へは先づ支那の文學、儒學が渡來し、次いで南朝鮮が佛教化して後、佛教が傳來した。それらと共に工藝の如きものも入つてきたことは言ふまでもない。殊に隋に使節が派遣されて以來（六〇七年）、直接に日本と支那本土との交通が行はれるやうになり、佛教と合體した支那文化は日本文化に革新を齎した。唐になつて日支の交通は益々盛んになり、支那のあらゆる文化が日本に流入して影響し、かくて奈良朝前後の日本は殆ど全く支那文化の一員となつた觀がある。唐以後の支那文化が日本に影響したことは唐の時代ほど顯著でなかつたが、宋の文化は平安朝後期から鎌倉時代に

流入し、特に禪宗が傳へられて以來、佛教のこの宗派によつて宋・元の文化は足利時代を通じて日本の思想及び美術に深い影響を與へた。次に明・清の文化は足利時代の末から徳川時代に種々の影響を及ぼし、特に豊臣秀吉のいはゆる朝鮮征伐は朝鮮に行はれてゐた工藝を日本に輸入した文化上の効果は大きかつた。日本の文化はかくの如く支那文化を同化することによつて發達してきたのである。

西洋文化は漢・唐以來やや著しく東亞に入りつつあつた。マルコ・ポーロ (Marco Polo) は元の時代に支那を訪れて東洋を紹介したが、明の時代ヴァスコ・ダ・ガマ (Vasco da Gama) の南アフリカ迂回航路の發見 (一四九八年) は東西交通史上に新時期を劃した。かくて先づ舊敎國のポルトガル、スペイン、次いで新敎國のオランダ、イギリスが東洋貿易に従事するやうになつた。これより先、十字軍の聖地遠征、蒙古人のヨーロッパ侵入があり、東方の事情が次第に明かになると共に、羅馬敎會の支那方面布敎が開始されて、モンテ・コルヴィーノ (Monte Corvino) 以下の宣敎師が派遣された。コルヴィーノは一三〇七年大都 (北平) の大僧正に任ぜられ、會堂を建て、羅馬舊敎はかなりの繁榮を見た。しかしそれも元の衰へると共に衰へ、明のキリスト敎排斥に遭つて一時殆ど跡を斷つに至つた。しかるに十六世紀中葉になると、當時宗教改革に脅かさ

れてゐた羅馬教會に耶蘇會が組織され、東洋貿易の發達に伴つて、失はれた地盤を補ふために東方傳道に進出した。かくてイタリア人マッテオ・リッチ (Matteo Ricci 利瑪竇) 等の宣教師が支那に來た。リッチは支那の慣習を顧慮し、キリスト教の教義をこれに調和させたので、羅馬舊教の支那における足場が始めて固められた。その後續々と宣教師が渡來し、上流社會の信徒となる者も多くなつた。それら宣教師によつて西洋の學術が傳へられた。中にも支那舊來の天文曆法に革新が齎され、數學、砲術等が輸入された。清の初めにおいて康熙帝の獎勵によつて西洋の學術の研究は進歩し、『數理精蘊』が勅撰され、また在支宣教師の手によつて『皇輿全覽圖』が完成され、梅文鼎 (一七二二年歿) の如き曆算の大家も出た。支那における布教に最も力を盡したのはフランス人である。しかるに乾隆二十二年 (一七五七年) に至つて、外國貿易は廣東一港に限られることになり、以後南京條約の締結 (一八四二年) まで支那では鎖國に等しい状態が續いたのである。

日本は足利時代の末からキリスト教と共に西洋文化に接觸し始めた。一五四三年ポルトガル人によつて鐵砲が傳來した。一五四九年には日本のキリスト教史に大きな功績を遺したフランシスコ・サヴィエル (Francisco Xavier) が來た。以後天主教 (羅馬舊教) は弘まり、大名の中にも信



者が出來、殊に織田信長の政策はキリスト教を厚遇したので、愈々盛んとなり、南蠻寺と稱する天主教の會堂も諸方に建てられた。一五八二年には大友、大村等の大名は羅馬法王のもとに使節を送つてゐる。天主教が日本の精神界に及ぼした影響は大きく、繪畫等の藝術品にもその結果が現れた。豊臣秀吉及び徳川家康は、外國人との貿易は許すがキリスト教は禁ずるといふ政策を採つた。けれども一方において外國貿易が許されてゐる限り、外國宣教師の諸國に潜んで傳道を行ふ者もあり、禁教令の徹底は困難であつた。熱心な天主教の信者は、徳川氏に滅ぼされた大名の職を失つた武士に煽動され、島原の亂（一六三七年）となつた。一六三九年幕府は遂に鎖國令を下した。かくてオランダ人のみが長崎一港において貿易を許されるのみとなつた。尤も支那人との通商は禁ぜられてゐなかつたので、その間においても支那の書物は絶えず輸入され、清の時代に發達した考證學の如きも日本に影響を與へてをり、またオランダ人を通じて日本は不自由ながらも西洋文化に接觸し得たのである。その間にも西洋の砲術・天文・曆法・地理等が傳へられ、徳川吉宗が西洋學術の輸入を公許して以來、蘭學者は幾多の不便と戦ひつつ研究に従事し、平賀源内の如き發電器を發明し（一七七〇年）、また前野良澤・杉田玄白等の努力によつて『解體新書』（二七七四年）が現れて、西洋醫學の發達の基礎がおかれ、或ひは司馬江漢（一八一八年歿）の如

き西洋畫家も出た。

徳川幕府の鎖國政策は、織田・豊臣時代において中世的日本から近世的日本に移りつつあつた日本の發展にとつて桎梏となり、日本の文化を世界の大勢に遅れさせることになつた。しかし一面から見れば、江戸時代は日本の國民的文化が一應圓熟した時であつて、若しこのことなしに、近世の初め日本文化の發達が未だ一應の圓熟の域に達しなかつた頃から引續き西洋文化の餘りに強い影響を受けて來たとしたならば、そのために利益したことも勿論あつたらうけれども、日本文化の東洋的・日本的特質は保持することが困難であつたであらう。その事情は恰も嘗て支那の文化から最も強く影響を受けつつあつた時代に唐への使節派遣が中止され、かくて藤原時代において日本固有の文化が形作られた事情と類似してゐるであらう。

いづれにしても十九世紀中葉までは西洋文化の東亞文化に對する影響は微弱に止まつた。十六世紀以來西歐の諸勢力は東に迫り、十八世紀に到る間に次第に西アジア・北アジアから中央アジア・南洋・印度の方面までほぼ征服したが、東亞における支那と日本との二大文化國へはその力が及ばなかつた。十七、八世紀の頃には西歐の諸勢力はその關係の再調整を必要とし、相互に爭つてゐたので、鋒先を他に向ける違がなかつたといふことは、日本や支那が久しく鎖國の状態を

續け得た一つの理由である。その間に支那では清の康熙乾隆時代の盛大を見、日本においては徳川時代三百年の安定を得て、東亞文化の傳統は固められたのである。

東亞の古、文化國支那は、地理的條件に制約されて他の世界から隔絶して獨自の發達を遂げ、固有の特色を保持してきた。もちろん上に述べた如く、支那文化も他の影響を受け容れてはゐるが、その程度は少く、如何なる時代にも支那本來の面目を變化するまでには至らなかつた。支那に侵入した異民族は概して文化が低く、加ふるに支那の廣大な土地と龐大な人口とは能く彼等侵入者を吸収同化して、到る處同質的な文化が作られたのである。かくてローマの文化がギリシアの文化に影響されて起り、そのギリシアの文化が西南アジアの文化に影響されて發達し、その西南アジアの文化がエジプトの文化を繼承して起り、更に近代の西洋文化がギリシア・ローマの文化を繼承して發達したのに比較すれば、支那文化は殆ど自發の文化をそのまま發展させて最近に及んだと云ふことができる。ただ印度から出た佛教は支那文化にかなり大きな影響を與へてゐる。日本の文化は支那文化及び佛教の影響を受けて發達してきた。もとより日本と支那とは民族・風土・言語等を異にし、その文化も同じでなく、それぞれ特殊性を有してゐる。しかしまた東亞の文化には共通の特色が存してゐる。日本人と支那人とは黃色人種として同じであるのみでなく、

共に古來農業、特に灌漑による農業を主として生活してきた民族として、その文化にも共通の性格が認められるのである。

尤も東亞文化の統一は西洋文化の統一と同じやうには考へられない。西洋文化はギリシア・ラテン文化、キリスト教、近代科學等を根柢とし、この共通の地盤の上に諸民族の文化は相互に影響し、交流してきた。東亞文化のうちにはかくの如き意味における統一は認められない。佛教は印度から支那、支那から日本へ傳はり、東亞文化の共通の要素となつてゐるが、嘗て三國の佛教はキリスト教におけるが如き教會的統一を有しなかつた。支那で理論化された佛教が逆に印度に影響したことがないやうに、日本で純化された佛教が逆に支那に移入されたことはない。日本の文化は支那の文化から影響されて發達したが、日本で發達した文化が支那の文化に同様に影響するといふことはなかつた。即ち最近に至るまで此處では文化の影響の仕方が一方的であつて相互的ではなかつたのである。それにも拘らず東亞文化は共通の性格を具へてゐる。東亞文化のうちには客觀的に認められるよりも深く主體的な統一がある。蓋し主體的であるといふことは西洋文化に對する東亞文化の特色である。

東亞文化の根柢をなす共通の世界觀はその特殊な自然主義である。西洋思想においては人間と

自然とは對立的に考へられるが、東亞の思想においてはそれらは融合的に考へられる。従つてまた彼處では自然と文化とが對立的に見られるに反し、此處ではそれらも融合的に捉へられる。東亞の思想においては自然も或る文化的なもの、文化も或る自然的なものと考へられるのである。それと關聯して、此處では知識のための知識、藝術のための藝術といふが如き思想は存しない。生活と文化とは離れたものでなく、文化が生活のうちへ流れ込み、人間の自然的生活、日常生活そのものが文化的になることが求められる。西洋流の文化主義はなく、日常性の文化が尊重されるのである。西洋においては客觀化された文化が重んぜられるに對し、東亞においては主體的な文化、生活と行爲とのうちに融合した文化、人間の身についた文化が重んぜられる。かくて東亞の思想は現實主義的である。知識は實行のための知識であり、知と行との合一が求められる。觀念は實行を促すもの、實行的な衝動性を含むもの、實行的な具象性を伴ふもの、實行的な直觀を喚び起す力を有するものであるべきであつた。西洋思想が概念的であるに反し、東亞の思想が象徴的であるといふことも、それが行爲的直觀の立場に立つてゐるのに依るのである。西洋文化が知識的であるとすれば、東亞の文化は道德的である。

東亞の世界觀が自然主義を特色とするといふことは、此處にヒューマニズムがないことを意

味しない。その自然主義は西洋の自然主義とは異つてをり、そして東亞には東亞獨自のヒューマニズムがあり、それが東亞の道德の根柢をなしてゐる。西洋の自然主義が客觀主義的であるに反し、東亞の自然主義は主體的である。後者においては自然は單に客觀的なものでなく、働く人間、主觀的といはれる人間をそのまま包んでこれを超えたものである。東亞の文化が主體的であるといふことは、單に主觀的であるといふことでなく、寧ろ主觀客觀の對立を超えた立場に立つてゐるといふことである。そのことは既に、ギリシアの神話と支那の神話とを比較するとき、後者が擬人論的 (anthropomorphic) な神の觀念に乏しいところからも理解されるであらう。東亞には西洋科學の如き客觀主義もなかつた代りに、キリスト教の影響によつて西洋に發達したやうな主觀主義も存在しなかつた。西洋の自然主義が唯物的であり實證的であるに反し、東亞の自然主義は精神的であり象徴的である。そして東亞のヒューマニズムはこの自然主義と對立することなく、却つてこれと合一してゐる。普通にいふ西洋のヒューマニズムは近代社會の初めに現れたものであるが、この社會は、社會學者のいはゆるゲゼルシャフト (Gesellschaft) とゲマインシャフト (Gemeinschaft) との區別に依れば、ゲゼルシャフトであり個人主義的である。西洋における封建時代はヒューマニズムから遠い時代であつた。しかるに東亞においては封建的社會の内部に

においてヒューマニズムが發達したといふことが、その文化の特色を規定してゐる。東亞のヒューマニズムはゲマインシャフト的な特色を具へてゐる。西洋のヒューマニズムが個人主義的であるに反して、東亞のヒューマニズムは共同社會における人倫的諸關係そのものうちにある。かかることは東亞の社會の最も重要な特色がその家族制度にあることと關係してをり、家族主義の思想は家族を超えて社會及び國家にまで擴張され發展されてゐるのである。西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるに對して、東亞のヒューマニズムにおいては人間と自然と、生活と文化とが融合してゐる。西洋のヒューマニズムの根柢にあるのは「人類」の思想であるに反して、東亞のヒューマニズムの根柢にあるのは、却つて「無」或ひは「自然」或ひは「天」の思想である。天の道或ひは自然の道が同時に人間の道である。このヒューマニズムは自己の修養を基とした倫理的方法を通じて社會の合理的秩序に達しようとする。それは日常性を重んじ、修身、齊家、治國、平天下といふ風につねに身近かなものから始めてゆくといふ道をとつてゐる。そして王道政治の思想に見られるやうな政治と倫理との統一は東亞の政治思想の特色であり、そのヒューマニズムの一つの現れである。西洋のヒューマニズムは中世の宗教的文化における超越的なものの觀念を排棄することによつて生れたが、元來そのやうな超越的なものの觀念を有しな

い東亞の思想はおのづからヒューマニズムの特質を具へてゐる。西洋の封建時代には信仰の自由が全く存しなかつたのに反し、日本ではその封建的社會において神道、各宗派の佛教、儒教が自由に信仰されてゐた。支那においては一人の人間が同時に佛教徒であり孔子教の信者であり得る。日本においても同様に多數の人間は佛教徒であると共に神道の信者である。かかることはキリスト教の正統の教義では考へられないことである。

東亞の文化と西洋文化との差異は、東亞においては科學が發達しなかつたのに反し、西洋においては科學がその文化を特徴付けてゐる點からも理解されるであらう。科學は、自然と人間とが對立し、人間が自然を征服しようとするところから生れる。西洋人は自然を征服しようとするに反し、東亞の人間は自然に親しみ、自然と共に生きようとする。そこに兩者の態度の相違がある。科學は自然を客觀的に捉へ、その一般的法則を認識しようとする。かかる客觀的な概念的な物の見方は東亞においては發達しなかつたのである。東亞の智慧の求めるのは物の實相の直觀であり觀照である。物の實相といふのは物の抽象的な法則でなく、寧ろ物の具體的な眞實の形である。尤も西洋においても、科學の理念が明瞭に現れたのは近代に至つてからであつて、それ以前はやはり物の實相を見ることが問題であつたと言はれるであらう。プラトン (Platon) やアリストテ



レス (Aristoteles) は、形 (eidos, form) を實在と考へ、形の認識を求めた。しかし西洋においては、かかる形も客觀的に捉へられ、かくて物の形は物の概念を意味することになり、かかるものとして近代の科學的思惟のうちへ流れ込んだのである。しかるに東亞においては、形はどこまでも主體的に捉へられ、かくて形あるものは形なきものの象徴、形なき形の、形を超えた形の象徴と見られたのである。尤も東亞に科學がなかつたといふことは技術がなかつたといふことではない。技術は人類と共に古く、東亞においても夙に存在した。西洋においては近代科學の發達に伴つて技術も飛躍的な發展を遂げた。ここに技術といふのはもちろん物質的生産の技術、物の技術のことである。かやうに西洋においては物の技術が發達したのに對し、東亞において特殊な完成を遂げたのはマックス・シェーレル (Max Scheler) の云つた如く心の技術 (Seelentechnik) である。技術の一般的本質は主觀的なものと客觀的なものとを媒介して統一するところにある。そして物の技術においてはこの統一が客觀の側において實現され、かくして物を變化して物の新しい形が作られるが、心の技術においてはその統一が主觀の側において實現され、かくして心を變化して心の新しい形が作られる。それによつて心境を作り、如何なる外的境遇の變化にも平然として處し得る人間を作るといふことが、東亞の教養の求めるものである。要するに西洋

文化が客觀的文化としてすぐれてゐるのに對し、東亞の文化は主體的文化としての深さを有してゐる。

東亞の文化の右の如き特質はその近代前期的性質であるといはれるであらう。これは確かに一つの認識である。西洋文化と東亞の文化との差異は根本的な性質の差異でなく、發展段階の差異を現すに過ぎぬといふ主張のうちには正しいものが含まれてゐる。實際、東亞の文化をヨーロッパの近代文化と比較するのでなく、寧ろギリシアの文化と比較するならば、そこには一層多くの類似點が見出されるであらう。いづれにしても、數千年來の傳統は容易に變じ得るものでなく、傳統はつねに重要な歴史的力である。東亞の文化と西洋文化との差異を單に發展段階的に、從つて時間的にのみ考へることは正しくない。すべての文化は時間的に規定されると共に空間的に規定されてゐる。その空間的な原理即ち民族とか風土とかを離れて文化を理解することは一面的であるといはねばならぬ。もとよりはゆる東洋文化に封建的性質が纏はつてゐることは事實であり、これを拂拭するには西洋文化、殊にその科學文化の洗禮が必要であつたのである。そしてそれは東亞における過去の不充分であつた文化的統一が擴大し發展するためにも必要であるのである。

さて十九世紀の中葉に至つて、産業革命を経た後の西洋の勢力は猛然として東洋に加はり、從來その支配から殘されてゐた地方も新たに壓迫されることになつた。かくて先づ支那は鴉片戰爭の結果、一八四二年南京條約によつて國を開くに至つた。次いで日本にも一八五三年アメリカのペリー (Perry) 提督が來航し、翌年いはゆる安政の假條約によつて開國が行はれた。その後十餘年にして日本では明治維新 (一八六八年) の大業が展開され、爾來近代國家としての日本の建設は着々と進行し、その文化も西洋文化の移植によつて面目を新たにしたのである。この大變化は日本の歴史において大化の改新以後、支那唐の文化を輸入して一大革新を遂げたのに比せられるものである。嘗て支那文化に對しての如く、西洋文化に對しても日本人は謙遜であり、最も熱心にこれを學んだ。排外主義は日本の傳統のうちには存しない。幕末の攘夷論者も單なる排外主義者であつたのではなく、日本が歐米諸國と對等の地位に立つて通商することを求めたのであつて、そのためには先づ一度攘夷を實行することが必要であると考へたのである。日本民族のすぐれた同化力はあらゆる方面において西洋文化を攝取して東亞の先進國となり、日清・日露の戰爭を経て飛躍的發展を遂げ、かくて明治維新前には東亞においてさへその力を認められなかつた日本が、僅か五十年の間に世界列強の一つとなり、世界史の舞臺において活躍するに至つたのである。

一方支那は開國後においても西洋の學術の優秀性を眞に認めることを欲せず、これを採用するにも躊躇逡巡の態度であつた。古來支那人は周圍にすぐれた文化民族を有しなかつたので他から學ぶことがなく、寧ろ退いて自己の文化を異民族の蹂躪から護ることが彼等にとつては重要であつた。支那の歴史は如何に彼等がその固有の文化の保護に努めたかを示してゐる。そのために彼等の間にはおのづから保守退嬰の氣風が生じたのである。支那ではまた昔から尙古主義が強く、理想的時代を上代におき、後世になるに従つて墮落したと考へる傳統が存在してゐる。そして彼等の四隣の民族が優秀な文化をもたなかつたところから、支那人の間には自己を中華と稱し他を蠻夷と視る思想が深く養はれて來た。かやうにして彼等は、西洋文化に接觸したときにも、そのあらゆるものの元は中國にあると考へ、それを卓んで熱心に學ぼうとはしなかつたのである。ただ戰爭は彼等に對して現實に西洋の學術の優秀性を示し、その採用を強制した。かくて一八六〇年英佛聯合軍に破れた彼等は、主として戰爭における必要の見地から、西洋の學術の輸入に向つた。次いで日清戰爭（一八九四—九五年）における敗北は、彼等に大きな刺激を與へ、一八九八年康有爲・梁啓超等のいはゆる百日新政となり、支那における西洋文化輸入の歴史に新紀元が劃されることになつた。しかしそれも保守派の勝利に終つたが、遂に孫逸仙の革命（一九一一年）

の成功によつて支那の近代化は進展を見るに至つたのである。

東亞の現代文化はかやうにして西洋文化の影響のもとに發達した。現代日本の目覺ましい進歩も西洋文化の移植なしには考へられないであらう。尤も日本文化の西洋化に對しては明治以來しばしば反動が現れた。蓋し日本文化の特色は、極めて進取的であると同時に極めて保守的であるといふところにある。有史以來、日本人はつねに、一方彼等が最初から所有してゐる古い文化をなかなか棄てようとはせず、他方新しい外來の要素を取り入れることに頗る熱心で鋭敏であつた。かやうに同時に働く攝取と保存の結果、この國は次第に日本のもの及び支那のものの巨大な量の貯藏所となつた。日本には今なほ、その起原が支那にあつて彼地では既に久しくその形跡の全く失はれてゐるものが保存されてゐる。日本人の最も遠い祖先の宗教的儀禮その他の傳統が現在まで傳はつてゐることは言ふまでもない。佛教の流行も神道を廢することなく、儒教の興隆も佛教を滅ぼすことがなかつた。佛教は日本へ來て純化され、印度や支那で衰へてしまつた今日、ひとり此處で生命を維持してゐる。儒教の如きも日本で純化され、今日なほ日本人の道德的力の源となつてゐる。かくの如き事實は日本文化のすぐれた同化力と共に限りなき包容力を示すものである。今日の日本の文化のうちには、西洋文化の最も新しい要素と東亞の文化の最も古い要素とが

同時に存在してゐる。

一九一四—一八年の世界戦争は日本の發展に一つの機會を與へたが、一九二〇年の經濟恐慌となり、やがて青年知識層の間に共產主義の流行を見た。その反動として國粹主義が起つたが、一九三一年の滿洲事變後、ドイツ及びイタリアの全體主義思想の影響もあつて勢を得、支那事變に至つた。日本における國粹主義には、明治以來、日本の固有性を強調するものと、一層廣く東洋文化の復興を唱へるものと、二つの方向が存在するが、後の方向即ちいはゆる大アジア主義の主張者には、日支提携して歐米の帝國主義から東亞を解放しその傳統的文化の復興を計らうとする者も多かつたのである。惟ふに西洋文化と東洋文化とは世界文化の二つの要素である。世界史を西洋文化の歴史と同一視するところのトレルチ (Ernst Troeltsch) のいはゆる「ヨーロッパ主義」(Europaeismus) に對する批判は、世界戦争後、西洋の思想家の間にも現れた。その最もセンセシヨナルな形はシュペングレル (Oswald Spengler) の『西洋の没落』(Der Untergang des Abendlandes) である。日本における國粹主義は殘存せる封建的なものと結び付いた保守主義であり、排外的傾向を取りもしたが、東亞の文化の獨自性に對する自覺を促すに効果があつた。しかし極端な歐化主義と極端な國粹主義との間にあつて、東西文化の融合によつて世界的意義あ

る日本文化の形成に向ふといふことは、大體において明治以來の日本文化の大きな方向であつたのである。そして新しい秩序と規模における東亞の統一が客觀的な基礎の上に成り立つためには、支那の近代化、その近代國家としての發達が必要であることは言ふまでもない。

## 二 日支文化交渉の歴史的概觀

日本文化は支那文化の影響のもとに發達した。日本文化史は一面から見れば支那文化の同化の過程であつた。しかしその同化によつて作られた文化がそれ自身の高い價值を有するといふことは、日本民族の固有の文化的能力を示すものである。支那文化の日本に移植された結果が、その朝鮮乃至滿洲もしくは安南交趾に輸入された結果と、如何に異なるかは、奈良朝の彫刻などを見ても明瞭に認められることである。即ち日本では支那と同等の或ひは一層勝れた作品が作られたのである。移植は模倣に止まらないで獨自の創造にまで進んだ。その間において日本固有の文化が發達した。大化の改新の後支那に模範をとつた律令制度が行はれたが、やがて現れた攝關政治、これを繼いだ幕府政治は、日本に獨特な政治形態である。支那文化の影響を多く受けた奈良・平安朝時代において、『萬葉集』の如き日本的性格の鮮やかな古典的詩歌、やがて『源氏物語』

(二〇〇四年頃)の如き日本文をもつて綴られた傑作、またやがて『大鏡』(一〇九六年頃)の如き支那風を脱した史書が現れてゐる。佛教においても淨土眞宗や日蓮宗の如き民衆的な宗派が起るに至り、また禪宗の影響のもとに武士道の如き日本固有の道德が形作られた。江戸時代に次第に發達した町人文化はもとより全く日本獨特のものである。

支那文化の輸入が絶えず日本の自覺のもとになされたことも注目すべきことである。法を求めて唐に入つた最澄や空海は、既に佛教を鎮護國家の佛教として把握したのである。殊に元寇(一二七四年及び一二八一年)前後において日本の國民的自覺は高まつた。日蓮(一二八二年歿)の國家主義思想もこの時代の產物である。北畠親房の『神皇正統記』(二三三九年)は、朱子學や司馬溫公の『資治通鑑』に影響されながら、「大日本は神國なり」との自覺に基いて、儒教の名分論を日本的に展開した。徳川時代には儒者の考へ方も一般に日本的になつたが、特に水戸學派において朱子學の日本的展開は發展し、明治維新の思想的原動力の一つとなつたのである。また他方外來の支那思想や佛教を排して日本古來の思想を復興しようとする國學が現れ、本居宣長(二八〇一年歿)の如き獨創的學者も出たのである。

尤も日本の文化は、支那から影響されはしたが、逆に支那に影響したことはなかつた。支那か



らいへば、日本は「夷狄」の國であり、そこに全體として特殊の文化があらうとは思へず、ただ「中華」の事物を學んでゐる點が注目されたのみである。日本へ來た支那人が概ね商人であつてこの國の文化を理解する能力がなかつたといふこと、また日本獨自の文化が著しく發達した時代には、日本は鎖國政策をとつてゐたので、日本を支那人に知らせる機會がなかつたといふことも考へねばならぬであらう。

支那文化について驚くべきことは、それが他の民族からあまり助けられないで、殆ど獨力で高い文化を發達させたことである。しかし支那文化について更に驚くべきことは、その文化が極めて古い時代にまで溯つてをり、發展に乏しく、殆ど不動であるといふことである。かやうな停滯性が支那文化の最も顯著な特色をなしてゐる。支那人の間に、文化は上代ほど善く後世になるほど墮落したと考へる尙古主義が、抜き難く存在するのも、そのためであらう。支那の歴史家たちに一般に進化の觀念が存在しなかつたのも、やはりそれと關係があるであらう。支那社會には封建的諸關係の驚くべく長い停滯がある。しかるに日本の文化にはかくの如き停滯は存在しない。日本の文化はだいたい貴族の文化から武士の文化、武士の文化から町人の文化へと發展した。即ち文化の中心が漸次上から下へ、中央から地方へ動いてきた。かくて日本の文化は、頽廢的傾向

が生ずると、そこに新しい力が注入され、改造が行はれた。日本に独自の民族的文化が展開されたこともそれと密接な關係がある。蓋し支那文化は多くは書物を通じて日本に輸入され、従つてその影響も多くは上流社會に止まつたのであつて、民衆的文化の發達は日本文化の獨自性を發揮させることであつた。西洋文化との接觸が開始された後、日本と支那との發達に大きな懸隔が生じたのも、日本の文化はその時既に或る程度近代的方向に進んでゐたのに反して、支那の文化は依然として封建的性質が強固であつたのに依るのである。かくて日清・日露戰爭以後においては、從來の歴史とは逆に支那が多數の留學生を送つて日本から學ばざるを得ない状態になつた。

さて上に述べた如く、日本と支那との文化的交渉は極めて古くから朝鮮半島を通じて行はれてゐた。傳に依れば、應神天皇の頃（二八五年）南朝鮮から支那の儒學文學が渡來し、また欽明天皇の頃（五五二年）佛教が傳來したといはれるが、支那文化が日本へ流入したのはそれよりも以前からのことであつたであらう。殊に支那からの歸化人が工藝技術の教師として日本の文化に貢獻したところは多い。日支の文化的交渉に新紀元を開いた最初の大事件は、聖德太子によつて小野妹子が使節として隋に派遣されたことである（六〇七年）。その主要な目的は佛法を求めることであつたが、それに伴つて他の文物も輸入されたに相違ない。隋からは答禮使として裴世清が

妹子に同道して來た。唐の時代になつては更に屢々日本から使節が遣され、また唐の使節の來るものもあつた。遣唐使に隨つて多數の學者・僧侶等が留學し、支那の文物宗教等の輸入に努めた。中に三論宗を弘めた道慈、眞言宗を唱へた空海（八三五年歿）、天台宗を開いた最澄（八三二年歿）及び圓仁、圓珍の如き名僧があり、唐から隨つて來て唐招提寺を創め、日本における律宗の開祖となつた鑑眞の如き者もある。また吉備眞備によつて代表される如く、支那の種々の學藝も盛んに傳來された。或ひは印度の波羅門僧仙那、林邑國（安南）の僧佛哲等の如く、支那から伴はれて日本へ來た者もある。仙那は東大寺の開基の一人であり、佛哲は同時に音樂家として林邑八樂を傳へたといはれる。支那の商人にして日本に來る者も多數に上つた。しかるに八九四年に至つて、遣唐使に内定してゐた菅原道眞は上書して、使節派遣の得失、行路の困難、國家の利害を論じ、遂に遣唐使は停止され、唐との國交はここに斷絶した。唐の文化はあらゆる方面において日本に最も著しい影響を與へた。かくて法律制度の改革は、大化の改新、近江朝の律令といふ形で現れ、帝都の奠定は滋賀京や藤原京から、更に平城京即ち寧樂の都となり、最後には京都の平安京となつて確立され、文學には『懷風藻』といふ支那流の詩集も作られた。その他建築、彫刻、繪畫から工藝に至るまで、悉く唐の様式の感化を蒙つたことは、今日各地に残つてゐる遺品、殊に奈良

の諸寺、正倉院がこれを物語つてゐる。元來唐の文化は外國的要素を攝取して世界的であつただけ、容易に四圍の民族に受け容れられたのであつて、この時日本も支那文化圏の一員になつたのである。

かくて奈良時代の前後において支那文化の吸収に努めた日本は、藤原時代に入つてから漸次に自己の特徴を發揮するに至り、日本文化で逆に支那に紹介されるものも生じた。聖德太子が日本佛教の基礎をおかれて以來、佛教は日本において獨自の發達を遂げた。太子の著『勝鬘經義疏』の如きは、早く唐に齎され、支那の僧侶によつて誌釋が作られてゐる。佛教は平安朝時代になつて日本において大いに國民化したが、殊に淨土教の發達は佛教が日本的特色を帶びるに至つた最も著しい現象であり、その代表者は源信である。源信は『往生要集』（九八五年）を撰し、これを外國に弘めようとして宋の商人周文德に託して支那の天台山國清寺に送つた。かかる事實は日本佛教の獨立を證するものであり、寂照の如く宋に留まつて名聲を博した僧侶もある。また小野道風・藤原佐理・藤原行成によつて書道の如きも日本風の特徴を發揮するやうになつた。

遣唐使の停止以來、日支の國交は久しく杜絶したが、その間にも商人や僧侶の交通は行はれ、宋に至つて盛んになつた。宋との交通によつて齎された最も重要な文化的結果は禪宗の輸入であ

る。禪宗は奈良朝の頃既に傳へられてゐたが、宋に入つた榮西（一二一五年歿）及び道元（一二五三年歿）によつて生命を與へられ、日支禪僧の往來は頻繁であつた。禪宗は日本における武士の文化に大きな影響を與へた。宋の書籍の輸入も多く、佛書のほか儒書も入つて來た。殊に注目すべきは朱子學の書物が傳へられたことであり、先子學は南北朝時代から盛んになり、日本の思想に深い感化を及ぼした。書籍の輸入は日本の印刷術にも刺戟を與へた。美術、建築においても宋のそれ、殊に禪宗のそのの影響が著しく現れ、肖像畫の流行もその一つの結果である。工藝の方面においては瀬戸焼の元祖加藤四郎左衛門は支那に入つて研究してその陶法を傳へたといはれ、博多織の如きも宋の影響を受けて發達した。醫學、曆學等も僧侶によつて傳へられて進歩を見た。

元・明時代の支那との交通も日本の經濟的要求と共に宗教的要求に基くものであつて、彼我の僧侶の往來は引續いて行はれ、禪宗は興隆した。これによつて日本の思想界にも一般文化の上にも大きな影響が齎された。室町時代は戰亂相踵いだにも拘らず、印刷の事業の如き、少しも衰微することなく、却つて盛んであつたのは、主として支那との交通の影響によるのである。いはゆる五山板はこの時代において五山及びその系統の寺院において開板した書籍をいふのであるが、その多數は宋元板の覆刻であり、覆刻でないものもこれに酷似したものが多しのは、支那から渡

來した彫工が參加した爲めである。彼等のうち兪良甫、陳孟榮、陳伯壽等是有名である。佛書のほか儒書も刊行されるに至つた。堺において出版された正平板論語（一二三六四年）はその始であり、以後各地方の大名も盛んに出版を行つた。支那の書籍が多く輸入されたことは言ふまでもない。禪文學の影響として宋元の俗語體が移入され、その風が轉じて日本における口語體文章の始をなしたことも注目すべき事實である。即ち支那の禪家が支那の口語體の文章を創めたのと同様に、日本の禪家も足利時代になつてからは、從來宋元の俗語をそのまま使つてゐたのを純粹に日本化し、口語體を用ゐるやうになつたが、その風がやがて儒家に及び、更に轉じてその後の小説類の俗文學となつたことは支那におけると同様である。殊に日本においては假名の發明があつたので、口語體の假名書きとなり、教育の普及に大きな寄與をなした。

元・明交通と禪宗の流行とが互に因となり果となつて、直接間接に美術工藝の方面にも支那文化の影響が現れた。宋元風の水墨或ひは淡彩の墨繪が次第に流行し、畫僧が輩出した。明兆・如拙・周文・相阿彌・雪舟・雪村等がその代表者である。中にも雪舟（一五〇六年歿）は明に入り、その手法を傳へ、日本の畫風を一變させた。當時大和繪の名手土佐光信の如きも鳥羽僧正覺猷及び藤原信實の筆法に宋畫を參酌して一生面を開き、また狩野元信（一五三〇年歿）は父正信より

漢畫を受け、これに舅父土佐光信より受けた大和繪を交へて和漢折衷畫を創め、後の狩野派三百年畫壇の主權掌握の大祖となつた。支那の繪畫の輸入されたものも多く、兆殿司はそれから學んで佛畫の面目を一新した。陶磁器は足利時代の初には輸入品を賞翫したが、將軍義政が數寄を好んだによつて茶道香道の流行するにつれて需要が増加し、日本でこれを作る者が多く出た。五郎大夫祥瑞は明に入り磁器を製する法を學び、彼地において製作に従事したが、後歸朝して肥前の伊萬里に窯を開いた。

またこの時代には、竹田昌慶、田代三喜、阪淨運、吉田宗桂、金持重弘等、醫家で支那に入つて直接にその醫法を傳へたものが少くない。支那の醫學と共に藥方も求められたが、藥品は日本にとつて貿易の主な對象の一つであつた。

豊臣秀吉の外征は日本の工藝に大きな影響を及ぼし、殊に陶磁器工業の如きは殆ど朝鮮のそれに移してしまつた觀があり、日本の陶磁器工業はここに劃期的な發達を遂げた。當時の武將蒲生氏郷・伊達政宗・細川幽齋などはみな數寄者といはれ、古田織部・織田有樂・細川忠興等は各茶道の派祖となつたほゞで、茶の湯の道具に凝り、朝鮮において發達してゐた陶磁器は人々の熱望の對象であつた。そこでこの外征の際持つて歸られたいはゆる高麗燒は非常な數に上つた。そし

て諸將は朝鮮から引揚げるに當つて多くの陶工を伴つて歸り、優遇して製作に従事させた。かくて黒田長政の下に歸化した入藏は筑前鷹取焼を始め、細川幽齋の下に歸化した尊階は豊前の上野あがの焼を起し、鍋島直茂の下に歸化した朝鮮人のうち金井三平といふ日本名を得た者は有田焼の祖となつた。また松浦鎮信は巨關といふ者を伴つて歸つて三河内焼を創め、島津義弘は熊川・金海から多數の陶工を連れて來て薩摩焼を造り出させた。

徳川幕府は一六三九年以來鎖國を行つたが、支那人の來ることは許してゐたので、その間にも支那文化は絶えず日本に影響を及ぼした。そののみか、在支宣教師が漢文をもつて著作した西洋學術に關する書物が鎖國以後に至つて支那から日本に舶載され、日本の學問を少なからず裨益するといふ事情であつたのである。

江戸時代の日支文化關係において先づ注目されるのは明末の歸化人の影響である。明の末に亂を遁れて日本に歸化し或は渡來した支那人は頗る多かつた。彼等の中には明室復興の志を懷く者、また清の粟を食むことを潔しとしない者が尠くなく、その言動は日本の思想界に影響を與へた。朱舜水（二六八二年歿）の如きはその著しいものである。舜水は水戸藩の思想に感化を及ぼし、水戸の勤王思想は彼に激勵されたのである。また鄭成功の請援の如きも當時日本の國民精神に大



きな刺戟となつたのである。

宗教界においては明の僧隱元（一六七三年歿）を開祖として黄檗宗が開かれた。爾後黄檗本山は二代木庵、三代獨知、四代獨湛、五代高泉、六代千杲、七代悅山、八代悅峯以下、多く支那の歸化僧の住する所であつた。長崎に唐の三箇寺といはれるものがあるが、興福寺は眞圓を、福濟寺は覺海を、崇福寺は超然を開祖とし、いずれも宇治の黄檗山を本山として、永い間支那文化輸入の仲介をした。黄檗宗の傳來は在來の禪宗に大きな刺戟を與へた。江戸時代の初め禪宗の萎靡して振はなかつたとき、隱元の渡來は禪宗革新の曙光となつた。在來の禪宗はこれに覺醒され、かくて白隱禪師（一七六八年歿）出世の素地をなすに到つたのである。黄檗僧の多くは繪畫を能くし、その繪畫界における影響にも著しいものがあつた。祇園南海、柳澤淇園等が目標としたのは黄檗僧の書畫であつたといはれてゐる。隱元、即非、木菴、獨立、心越等は書道においても非凡の手腕を有し、日本の書道を啓發刺戟したことは多大である。獨立はその書法を北島雪山、深見玄岱に傳へ、心越の門下に石原學魯が出た。雪山からは細井廣澤が出、その門下には有名な書家が多い。また玄岱の後には澤田東江が出た。更に陣明徳、王寧宇、獨立等は醫術を傳へたが、殊に獨立の功績は大きい。池田七兵衛は彼から治痘の術を授かり、その孫瑞仙に到つて大いに著

れた。池田流の治痘術を本として、のち清の時代に輸入された牛痘の書によつて種痘法が日本において研究されるやうになつた。この種痘法がこの國に傳はつたのは西洋種痘法よりも前であつて、後に西洋種痘法が容易に受け容れられる素地を作つたのである。

清の時代における支那の學問として特色を發揮したのは考證學であるが、その學風は日本にも影響するに至つた。古くから日本の思想に影響を與へて來た儒學は江戸時代に至つて隆盛を極めた。林羅山（一六五七年歿）は家康に仕へて徳川氏の學政を定め、爾來その子孫は相繼いで幕府の教權を握つた。徳川三百年の文教は實に林家の朱子學であつたのである。江戸時代の儒學は古學の伊藤仁齋（一七〇五年歿）、古文辭學の荻生徂徠（一七二八年歿）の二大家の出現によつて大いに興つた。やがて諸學派の末流が互に軋轢して黨爭を起すに至つたので、ここに公平の態度を標榜する折衷學派が起り、考證學風への道が開かれたが、この傾向は清朝の考證學の影響を受けて流行するやうになつた。顧炎武、閻若璩、戴震、錢大昕、段玉裁、阮元等の著者は、多くの追隨者を得たのである。片山硯山、井上金峨、皆川淇園、山本北山、龜田鵬齋、村瀬栲亭、大田錦城等はその代表者であり、次いで狩谷棧齋、松崎慊堂、猪飼敬所、朝川善庵が現れ、幕末の安井息軒、鹽谷宕陰の如きもこの流に屬してゐる。この風は國學者にも影響して、伴信友、屋代弘賢、

藤貞幹、小山田與清、黒川春村等の學風となつてゐる。それはまた小説にも影響を及ぼし、山東京傳、瀧澤馬琴などの小説には煩瑣な考證を試みてゐるものがある。

美術においては、江戸時代に日本へ來た支那畫家は頗る多く、中にも享保以後渡來した伊孚九、沈南蘋、諸葛晉、宋紫岩、方西園、江稼圃等の名は最も高い。伊孚九は支那の文人畫を傳へた。日本におけるいはゆる文人畫はもと支那の畫譜を本として起つたのであるが、伊孚九が來て以來忽ち長足の進歩をなした。南宗畫の泰斗池大雅も彼に私淑した。沈南蘋は一七二二年に來朝し、從來狩野、雪舟、土佐三派の繪に飽いてゐた畫壇に清新の氣を通じた。その後起つた圓山應舉の畫風は沈南蘋一派から影響されてゐる。また谷文晁、渡邊華山等は方西園の影響を受けてゐる。江稼圃は徳川末期の南畫界に影響を與へた。その他清人の著した繪畫に關する圖書も多く傳へられた。『芥子園畫傳』は早く黃檗僧によつて將來されてゐる。この書は支那人の畫論を輯めて大成し、畫家の規範となつてゐるものである。元祿年中荻生徂徠はこれを得て官庫に納め、爾來多くの文人學者に愛讀され、屢々翻刻されてゐる。

足利時代の醫家には支那に入つてその醫法を傳へた者が尠くなかつたが、特に注目すべきは本草學の傳來である。本草學は支那に起つた一種の藥物學であつて、日本に入つてから自然科學と

しての博物學となつて大いに發達した。後に西洋博物學が日本に輸入された際に、直ちに取り容れられて立派に發達したのは、この本草學の基礎があつたためである。ところで本草學は、足利時代の末に出た吉田宗桂がこれに精しかつたといはれてゐる。彼は明からこの學を傳へたものであらう。江戸時代になつては、林羅山が長崎に留學して一六〇七年明の商船の舶載せる李時珍の『本草綱目』を携へて歸つて幕府に獻じ、以後この書が世に弘まり、本草學發達の基をなした。一六六六年中村惕齋は『訓蒙圖彙』二十一卷を著し、動植物凡そ七百種を圖し、和漢名の對譯をつけた。一六六九年には長崎の通事西吉兵衛が『諸國土產書』を作り、一六七一年には向井玄升が『庖厨備用大和本草』十三卷を著した。玄升の流を汲んだ貝原益軒は『本草綱目和名目錄』、『花譜』、『菜譜』、『日本釋名』等を作り、一七〇九年に『大和本草』十六卷を著した。向井玄升と並んで長崎に蘆草碩がゐた。蘆草碩は長崎に渡來した明人の後裔であるが、祖父から傳へられて本草學に通じてゐた。福山徳潤が彼に就いて學んだ。やがて本草學の大家稻生若水（一七一五年歿）が出た。若水は福山徳潤に就いてその學を修め、遂に『庶物類纂』一千卷を著した。彼以前の本草の學者はその知識をたいてい書物から得るのみで實驗に徴することがなかつたが、若水は實物に就いて研究を進め、物産の形狀效能等を明かにした。それ以來本草學は、單に藥物の良毒を分

別するに止まらないで廣く動植物の效用來歴を研究し、物産の學となつた。若水の『庶物類纂』が出てから日本の本草學の基礎が確立し、その學の隆盛を來たした。阿部將翁（一七五三年歿）は支那に入つて十八年間滯留して本草の學を究め、歸朝の後幕府の命によつて日本の諸地方に藥草を採集した。從來日本における藥草は主として支那に求められ、對支貿易の主要なものの一つであつたのであるが、將翁は銳意これを國內に搜索して、その栽培を計つた。彼は稻生若水と併せて日本の二大本草家と稱せられてゐる。若水の門から松岡恕庵、野呂玄丈が出、恕庵の門からは小野蘭山が出た。恕庵は『蕃諸錄』（一七一七年）一卷を著し、その栽培の法を弘めた。玄丈（二七六〇年歿）は丹羽正伯と共に植物を箱根に採集したのを手始めに、日光、富士、吉野、熊野、白山、立山、妙高等の諸山を巡り、高山植物を採集した。小野蘭山（二八一〇年歿）は一八〇三年有名な『本草綱目啓蒙』四十八卷を著した。この書載するところ總て千八百八十二種に及び、およそ歴代の諸書所載の異名、日本の稱呼、諸州の方言、羽毛鱗介根莖葉花等の形色、產地の異同等に至るまで悉く記して、博引旁搜漏らす所なく、日本の本草學はここに大成された。シーボルト (Siebold) は蘭山を日本のリンネウスと稱した。

さて日本は明治以來西洋文化を移植することによつて飛躍的な發達を遂げ、その國力は日清・

日露の兩戰爭によつて世界に認められるに至つた。かくて從來自己を「中華」と稱し日本を「東夷」と輕蔑してゐた支那も、日本の實力を認めざるを得なくなり、留學生を日本に派遣するやうになつた。日本は支那と地理的にも近く、且つ同文同種といはれる關係から、支那留學生の目的地に選ばれ、東京には多數の支那留學生が集つた。尤も支那人が日本から學ぼうとしたのはこの國に移植された西洋文化であつて、彼等は日本の獨自の文化を顧ることを欲しなかつたし、また彼等は特に明治維新の變革に興味をもち、日本の歴史を全體として研究することを欲しなかつたのである。蓋し自國の近代化が直接の關心事であつた彼等にとつて、かかる態度も已むを得なかつたであらうが、そのために彼等の日本に對する理解が、一面的皮相的に止まつてゐることも爭はれないであらう。かくして日本の採用した教育制度、法律制度は支那に影響し、その他哲學、經濟學、自然科學の術語の如きも日本で翻譯されたものがその儘使用されてゐることが頗る多い。彼等日本に留學した者の中には支那における革新運動の指導者となつた者も多い。胡漢民（法政大學卒業）、汪兆銘（法政大學卒業）、蔣介石（陸軍士官學校中途退學）、陳獨秀（東京高師速成科卒業）等はその代表的なものである。

### 三 歐米勢力進出以前に於ける東亞

東亞大陸は地理的條件によつて南北二部に分れてゐる。北方の蒙古地方は數千尺の高原で、氣候は酷烈で、土地は瘠せて、物資に乏しく、そこには遊牧民族が住んでゐたが、人口も少く、文化も遅れてゐた。これに對して南方の支那平原は、氣候は溫和で、土地は肥え、資源は豊かであり、ここには農業が發達し、人口も多く、文化も進んでゐた。しかも蒙古と支那との間には兩者を隔絶する大きな障壁がなかつたので、兩者の間には極めて古くから衝突が絶えなかつた。かくて一方が他を壓倒して支配した時はもとより、兩者の勢力がほぼ均衡して相拮抗してゐた時にも、相互の影響は大きかつた。蒙古が南方侵入の姿勢を取つて部族の配置、後方の聯絡まで定めると同時に、支那も北方防禦の態勢に従つて單に軍事上の施設のみでなく、平常一般の交通・産業の開發等の如きも整備したのである。かやうにして北方の遊牧民族と南方の農耕民族との對立が東亞の歴史の根幹をなしてゐた。萬里の長城はその記念碑的象徴である。この對立は蒙古の内部の状態にも支那の内部の發達にも大きな影響を與へたが、單に兩者のみでなく、その對立の間に立つて他の諸小國も皆その影響を蒙つたのである。

文化的にはもとより北方の遊牧民族は到底南方の農耕民族の敵でなかつた。北支那に起つた文化は就中優秀であつたので、他の文化はこれを中心として次第に融合され、やがてほぼ一樣の色彩を有する一個の東亞文化國が形成された。ここに東亞の地域を一天下とする天下思想を生じ、支那を中心としてこれを中華とし、他を戎狄蠻夷視する思想も作られたのである。世界はすべて天の支配する所であつて、その徳によつて天命を受けた者は天に代つて天下を支配するといふのは支那古來の政治思想であるが、その天下といふものには國境の觀念がなく平等對立の國家の觀念もない。それは獨特な世界國家の思想である。外國とは支那人にとつて屬國或ひは朝貢國を意味し、何等對等の獨立國を意味しなかつた。單に貿易のために來るものも朝貢國と看做されたのである。ひとり支那人がかやうな天下思想を有したのみでなく、東亞の民族はたいていそれに感化されてゐた。彼等はたとひ事實として獨立であつても、中華と對等であるとは思はず、ひとたび勢力を得て自分が取つて代れば、自分は異民族の出身であつても、支那を中心として天下に君臨するといふ風に考へてゐたのである。それは支那の周圍にこれと匹敵し得るやうな文化國家の存しなかつた東亞において自然に生れた思想である。西洋文化諸國家との交渉が始まるまで、支那はこの天下思想即ち世界國家の思想から脱却しなかつた。しかも眞に平等對立の國家の觀念が



生ずるためには、支那が近代國家としての統一を具へるに到ることが必要であつたのである。

日本も古く支那文化圏の一員となつたのであるが、そのうち獨自の地位を占めてゐた。他の諸國が支那を中華として仰望してゐた中にあつて、日本は支那の文化は輸入しながらも自己の特殊性を發揮し、政治上外交上においても獨立の態度を持して來た。言ひ換へると日本は近代國家として組織される以前から絶えず統一國家の面目を有したのである。従つて日本は支那の天下思想に泥むことなく、支那と對等に考へてきた。聖德太子が小野妹子を遣はされた時の國書に「東天皇敬うて西皇帝に白す」といひ、對等交際の態度を執られたために隋の煬帝を怒らせたことは有名である。日本が對等を主張することは天下思想に囚はれた支那の容れ得ないところであつた故に、唐の時代には、日本から屢々使節や留學生が送られたにも拘らず、日支の交通は奇妙にも國書の交換のない國交であつた。後の時代には日支の間に民間の交通は益々盛んになつたが、公の國交の行はれない場合が多かつた。元寇や豊臣秀吉の明征伐の如きも、支那が對等の國交を開くことを知らなかつたところに一つの原因がある。近代に至つて西洋諸國と支那との紛争も、一つには支那が天下思想を脱しないで對等國家の觀念に缺けてゐたことに原因があつた。

支那における海外交通はその南方開發の發展に伴つて起つた。それは唐の時代から盛んになり、

唐は初めて廣州（廣東）に市舶司を置いた。八世紀の後半に始まつたサラセン（大食）國の東洋貿易はその頃から隆盛を加へ、廣州・泉州・杭州諸港にはアラビヤ人波斯人等の在留するものもあつた。イスラム教が支那に傳はつたのもその結果である。日支の貿易は新羅商人の仲介によつて行はれ、支那商人の渡來によつて進展を見るに至つた。その頃現在の滿洲國の地方に國を建ててゐた渤海の使者が屢々日本に到來し、日本からもその使者を送る使節が派遣されたことは注目すべき事實である。渤海の使者は商人として貿易を目的としたものである。宋の時代になつて支那の外國貿易は益々盛んになり、市舶の收入は宋室の主なる財源になつた。この時代の外國貿易が如何に盛んであつたかは、當時流出したいはゆる宋錢が日本・朝鮮・安南等はもとより、遠く南洋諸島・アフリカの東岸等から多數發見されることから見ても明かである。アラビヤ人や波斯人の來舶は宋代に入つても變ることなく、當時の貿易港廣州・泉州等は頗る繁昌した。宋の船舶は日本に來て貿易を營み、博多港の繁榮を見るに至つた。平清盛は宋との交通貿易の利益に着眼し、兵庫港を修築して船舶の往來を便利にした。平氏一門はみな宋との貿易に關心を有したが、源實朝もまた入宋の志を立てたことがある。

元・明時代の日支交通において有名なのはいはゆる倭寇の活動である。倭寇と稱せられるもの

の原因は貿易の制限にある。その目的は寇略でなくて貿易の自由であつた。彼等は貿易を強要して聽かれないうで海賊となつたのであつて、もたら海賊であつたのではない。倭寇は初め朝鮮の海岸に侵入し、やがて支那の沿岸にも及ぶに至つた。宋の時代には未だ後の倭寇の如きものはなく、元の時代になつても、日本は元と國交を開かなかつたが、商人の渡航貿易は變ることはなく、一二七四年の元の第一回の來寇の後三年早くも日本の商船は支那に赴いてゐる。やがて一二八一年の元の第二回の來寇の後、日本商船に對する警戒が嚴重になり、ために倭寇を生ずるに至つた。元寇は日本の國民に海外發展の思想を喚び起すこととなつたのである。一三二五年足利幕府は建長寺造營の資を得るため公許による特別保護の貿易船を元に遣はした。その後一三四一年同様に天龍寺造營の資金を得るため幕府は船を元に遣はしたが、以後元との貿易船は多く天龍寺船の名において遣はされ、南北朝室町時代を通じて貿易に従事した。他方倭寇は頻りに支那の沿海を脅し、その範圍は北は山東より南は福建浙江廣東に迄及び、主として沿岸地方を荒し、時には稍深く内地に入ることもあつた。明の太祖は九州の征西將軍懷良親王に書を寄せてこれが禁遏を求めたが効果がなかつたので、成祖は更に將軍足利義滿に對してその鎮壓を請ふに至つた。義滿は明との通商の利を知り、使を明に遣はして國交を修め、倭寇の取締を行つた。將軍義持のとき明は

また使を送つて來たが、彼はこれを拒み、倭寇の活動はまた激しくなつた。義持が明と國交を絶つたのは、義滿の締結した貿易條約が甚だしい制限を有したので、これを破棄して自由貿易を欲した爲めであると思はれる。將軍義教の時に至り明との國交は復活され、條約は僅かに改訂された。その後足利幕府は時々明に使節を送つたが、その貿易には制限があつたので日本は必要を充すことができず、明末になつて支那は閉鎖主義を採つた爲め、倭寇の活動は更に盛んになり、豊臣氏の頃まで繼續した。足利氏が明と使節を往復したのは貿易のためであつたが、幕府のみでなく、勢力のある社寺及び武將も貿易船を出すことができた。そこで密貿易船と公許の商船とを區別するため、明廷は勘合符を作つて、その一半を自國に留め一半を日本に贈つておくことにしたが、大内氏はこの勘合符を有して明との貿易を掌中に收め、また倭寇を操縦することによつて富強を加へた。京都より程近い和泉の堺港は大内氏の所領に歸してゐたが、堺は兵庫に代つて貿易の中心地となつて繁盛を極め、商工業が發展するに従ひ、その商人は支那を初め海外に對して貿易を行ひ、自治的都市として活動するに至つた。倭寇の盛んであつたのは十四世紀の初頭から十六世紀の前半までであるが、ヨーロッパの先進國で後年東洋に植民地を占據したものも漸く探險乃至獲得戰に入つたばかりの頃である。この時代、これら海賊の活動は海南島を越えて南方の

各地に及び、ジャワ、ボルネオ、シヤムから印度にまで達し、日本における商業の發達、商業都市の建設に大きな影響があつた。

十五世紀の終にポルトガル人は喜望峯を迂回して印度に達し、一五二〇年印度のゴア (Goa) を、一五二一年マラッカを占領して、東洋經略の根據地とし、一五二七年には廣東港に入つて支那官憲と正式に貿易の交渉を開き、やがて一五五七年頃から澳門に居住して、これを支那方面における貿易の基地とした。ほぼ同時代にスペイン人はアメリカ大陸を發見してそこに植民地を開き、一五六五年太平洋を横斷してフィリピン群島に達し、次いで一五七一年呂宋を占領してマニラ市を建て、日本にも來航するやうになつた。

支那人の南洋への發展はそれ以前から始まつてゐた。明の成祖 (一四〇三—二四年) は、安南に兵を出してその地を併せると共に、宦官鄭和を派遣して南海諸國を經略させ、かくしてチャンバ、カンボヂア、シヤム、マラッカ、ボルネオ、ジャワ、スマトラ、ベンガル、セイロン等の諸國をして來貢を約せしめた。鄭和の數回に互る遠征は、單純な遠征でなく、一種の官營貿易であつた。支那人の南洋方面への移住は既に元の頃から行はれたが、その時以後益々増加し、やがてこの方面へ進出したヨーロッパ人の勢力と衝突する形勢にまでなつた。しかし支那政府は植民事

業の重要性を悟らず、海外移民を保護しなかつたのみか、彼等を外國人と徒らに事を構へる奸民と看做した。支那では明の時代、更に清の時代においても海禁が行はれ、海外移住は原則的には禁じられてゐた。支那の正統の思想に依れば、中國は選ばれた土地であり、そこに生を享けるといふことは千載一遇の好運であつて、そこを捨てて域外に出ることは不心得者とされたのである。かくて明・清の時代に海外に發展した支那移民は、本國の保護を受けることなく、外國人の迫害に曝されてゐた。明末から清初にかけての頃、フィリッピン及びジャワ在住の支那人は、その地の西洋人政廳の猜疑のために、數回に亙つて組織的に虐殺されたことがある。しかし虐殺を避けた支那人は、隙を見て、いつの間にかまたその地に集つたのである。かやうにして安南、緬甸の方面から、海峽植民地、ジャワ、スマトラ、ボルネオ等の南洋諸島、フィリッピン、ハワイ等今まで支那の移民は擴がつて行つた。これらの土地において所謂華僑は侮り難い經濟的勢力となつてゐる。尤も本國政府の保護のない支那人が海外に發展するためには、その土地に何等かの方法で秩序の維持されてゐることが必要であつた。かくして支那人が南洋諸島に飛躍したのは西洋人がこの地方を經營し始めてから後であり、又滿蒙諸地方に入り込んだのは清朝の統治がその方面を安全にした結果であり、最近滿洲への移動が活潑であつたのも、支那内地の擾亂に對してその

地が日本の威力によつて平和であつた爲めである。

明・清は支那人が海外に出ることを原則として禁じたが、外國船の支那に來ることは禁ぜられなかつた。支那では一七五七年外國貿易は廣東一港に限られることになつたが、それも日本の鎖國時代にオランダ人のみが長崎一港に來ることを許されたのに比して頗る寛大であつて、フランス船も、アメリカ船も、スエーデンやデンマークの船も、ドイツの船も來るといふ有様であつた。支那には平等對立の國家の觀念がなく、貿易のために來る外國人は中國即ち天朝の德を慕つて來るもの、或ひは生計の資を得るために來るものであるから、天朝としては恩惠を施す意味で、これを許したのである。

ヨーロッパ人の東洋進出はポルトガル、スペインによつて開始されたが、やがて一六〇〇年前後からオランダ及びイギリスが出現することになつた。オランダ人はポルトガル人と競争して漸次喜望峯、セイロン、マラッカ等の東洋航路に當る主要の地點を奪ひ、ジャワを占領し、バタヴィヤを根據地として盛んに貿易を行ひ、十七世紀の中頃には極東からポルトガル人を殆ど驅逐した。彼等はまた臺灣をも占領した。イギリス人は印度のスラト (Sunda) を根據地として貿易に従事したが、太平洋方面ではオランダ人との競争に堪へなかつたので、一時これを中止して、意を專

ら印度に注いだ。アメリカの東洋貿易が開始されたのは、一七八四年その船が始めて廣東港に入つて以來のことである。

日本へ始めて來たのはポルトガル人であり、一五四三年彼等によつて鐵砲が傳へられた。當時日本は戰亂の際であつたので、鐵砲は大いに歡迎され、九州の諸大名の如きは争つて外國船を自己の領内へ引入れようとした。織田信長の統一事業の完成も、鐵砲の威力に依るところが多い。ポルトガル人の來るに従つてキリスト教が日本へ入つて來た。織田氏は商業貿易の自由を認めると共に、佛教僧侶の横暴を抑へるためにキリスト教を厚遇した。豊臣氏になつて、秀吉はキリスト教を禁じたが、通商は禁ずることなく寧ろ獎勵した。秀吉の外征は普通に朝鮮征伐と稱せられてゐるけれども、目的は明を討つことであつた。その原因については種々の臆説があるが、足利以來の例であつた勘合即ち通商貿易を復舊することが主要なものであつたと思はれる。彼は通商貿易の利益を知つてゐたが、同時に名分を重んじ、國の名譽を尊んだので衝突を起したのである。彼は支那との通商を成立させるために當時全く支那に威服してゐた朝鮮を仲介して周旋をさせようとしたが、朝鮮がこれに應ぜず、支那もまた要求を容れなかつたので、遂に外征となつたのである。前後七年に亙る（一五九一—一七〇年）朝鮮征伐は實際においてはあまり華々しい結果を得る



ことなく、秀吉は途中で死んだが、彼の雄圖が國民精神に影響したことは大きく、徳川時代の初期において日本國民の元氣が甚だ旺盛で、遠く南洋方面にまで活躍する者が多かつたのは、秀吉よりうけついで家康が執つた海外貿易獎勵の方針に依ると共に、秀吉の外征の精神的影響もその原因の一つである。秀吉は臺灣、フィリッピンをも經略する意圖を有してゐた。

徳川氏になつて、家康はだいたい秀吉の政策を繼承し、キリスト教は禁ずるが通商貿易は許すといふことを方針とした。彼は平和政策を採り、先づ朝鮮に對しては對馬の宗氏の手を経て屢々交渉を行ひ和睦を圖つた。次に支那に對しては琉球を介して平和の通商を復活しようと考へたが、支那が聽かなかつたので、一六一〇年に支那の商人周性如に託して福建の總督に書を送つたけれども答がなかつた。その後も支那との正式の通商は成立しなかつたが、商人が長崎に来て貿易を營んだ。家康は一六〇〇年平戸に到着したオランダのリーフデ號 (Liefde) の船長ヤン・ヨーステン (Jan Joosten)、水先案内人ウヰリアム・アダムス (William Adams) を江戸に呼び屋敷を與へたが、これらの人から海外事情を聞き、海外交通を開きたいといふ考を起した。その頃宣教師ヘロニモゼス (Geronimo de Jesus) が家康に謁見し、家康はこの人より南洋の事情を聞き、造船技師、水先案内人、鑛山技師を求めるため書をマニラに送つた。これに對して呂宋の太守から返

書があつた。しかし家康の希望が容れられて通商が始まるまでには至らなかつたが、船は追々マニラから来るやうになつた。家康は進んでスペインの領地であつたノヴァ・イスパニヤ (Nova Hispania) 即ち今のメキシコと交通を開かうと欲してゐたが、偶々一六一〇年マニラの總督をしてゐたドン・ロドリゴ・ヴィヴェロ (Don Rodrigo de Vivero) がスペインへの歸途漂着したので彼と會見し、アダムスの作つた船を與へ、スペインへ書を送つた。翌年スペインから使者セバスチャン・ヴィスカイノ (Sebastian Vizcaino) が來て日本近海の測量を申し出て許可された。その時前のロドリゴが頼んだやうにキリスト教の保護を求められたが、家康はこれに對して通商は許すがキリスト教は禁ずるといふ旨の書を與へた。一六一三年に至り、家康は伊達正宗に旨を含め、その臣支倉六右衛門を使として羅馬法王及びスペインに送つた。その目的は通商貿易にあつたのである。家康はかやうにノヴァ・イスパニヤと通交を開く考であつたが、その望を遂げることができなかつたのは、キリスト教禁制の結果である。オランダは一五九七年以來、イギリスは一六一三年以來、日本に來て貿易に従事したが、イギリスはオランダとの競争に負けて一六二一年遂にその平戸の商館を閉ぢたのである。

家康は通商に熱心であつたので、日本國民の中にも海外に赴いて貿易する者が多かつたが、家

康はその船に對して免許狀を與へ、渡海の朱印船と稱せられた。朱印船の制度は秀吉の時に定められたものである。それらの船は安南、東京、呂宋、暹羅、交趾、ボルネオ、マラッカ等に交通した。諸大名の中にも貿易をする者があつた。加藤清正は安南、呂宋等と通商し、平戸の松浦氏はイギリスと通商し、その他鍋島、島津、有馬、細川等の大名も貿易を行つた。商人の貿易家としては角倉了以・末吉孫左衛門・末次平藏・濱田彌兵衛・荒木宗右衛門・角屋七郎兵衛等が出た。角屋七郎兵衛は長く交趾に住み、そこに日本町が出来てゐた。また濱田彌兵衛は臺灣に行つてオランダ人を懲し、山田長政は暹羅に行つてその國の宰相となる等、日本人の南洋方面における活動は頗る盛んであつた。

島原の亂の後、一六三九年將軍家光は遂に鎖國の令を下した。かくて長崎に在留してゐたポルトガル人を放逐し、キリシタンに關する書物を舶載しないといふ條件のもとにオランダ人にのみ貿易を許し、平戸にあつたその商館を長崎に移し、出島を居留地とした。その後オランダの船長は年々江戸に来て將軍に謁見するを例とし、海外の事情を幕府に報告するを任務としたのである。また幕府は日本人の海外渡航することを嚴禁したので、南洋における日本町の殷盛もいつしか過去の夢となつた。徳川氏の鎖國政策は、日本人が外に出るのを禁ずることに對しては極めて嚴格

であつた。しかるに外國に對する側から見れば、近世初期において西洋諸國のうち東亞に通商したのは先づポルトガル、スペイン、次にオランダ、イギリスの四國であるが、そのうちイギリスは既に寛永の鎖國令の以前、自から日本を引上げることにし、貿易を中止してしまつてゐた。その頃ポルトガル人及びイギリス人と競争して次第に東洋において地歩を占めてゐたのはオランダ人であるが、彼等に對しては通商は拒絶されなかつたのである。スペインとの交通はその頃には疎くなり、既に過去のものとなつてゐた。かくて鎖國令は實際においてはただポルトガル人の來るのを拒絶したことであり、オランダ人及び支那人は依然として日本に來ることを許しておかれたのである。寛永以後暫らくは支那人及びオランダ人共に年々送る船の數、貨物の價值には制限がなかつた。支那人に對して檢束を加へるやうになつたのは後のことで、キリスト教のことを書いた支那の書物が舶載されるので、彼等に對しても警戒する必要が感ぜられるやうになつたのである。また貿易に制限が設けられたのは、後になつて日本における金銀銅の産額の減少が著しく注意を惹くやうになつてからのことである。しかし十七世紀の中葉から十九世紀の中葉に至る徳川氏の鎖國政策が日本の發展に對する桎梏となつたことは言ふまでもない。近世の初め海外に進出しつゝあつた日本の發展の氣運は阻止され、世界の大勢に遅れることになつた。ただ幕府の鎖

國政策はその封建制度の固定維持のために必要とせられたのである。

日本においては既に足利時代の末から商業資本の擡頭が見られた。織田信長は當時の大勢に従つて、國內における地方割據の封建的體制に反して交通と商業を自由にし、町人階級の發達を促進した。徳川氏の政策は封建制度の固定維持にあつたが、鎖國時代においても日本の國內の産業・商業・交通は次第に發達し、封建制度の基礎は弱くなつて行つたが、他方世界の大勢は日本に對して開國を迫りつつあつた。即ち先づ世界における交通方法の變革、蒸汽船の發明がある。一八三八年頃から蒸汽船の大洋航行が實際化するに至つた。交通方法の變革は東洋と西洋とを接近させたが、この接近は同時に西洋諸國の海外通商の發達及び領土擴張によつて促されたのである。先づロシアはシベリアを領有し、その勢力はアジアの東北端にまで及び、それより更に南下せんとするに至つた。第二にイギリスは既に印度において勢力を確立し、ポルトガル及びオランダを次第に壓して東南アジア方面に進出しつつあつた。第三にアメリカは次第に膨脹して太平洋の沿岸地方カリフォルニアまでを統一し（二八四八年）、アジアに注意を向けつつあつた。やがて一八五三年、アメリカの提督ペリーが軍艦四隻を率ゐて浦賀に現れたのである。

東亞大陸の歴史の根幹は、もと蒙古（北方の遊牧民族）と支那（南方の農耕民族）との對立の歴

史であつたが、近代に至つて、北からするロシアの侵入と南からするイギリスの経略とがその歴史の大勢を決定するやうになつた。一六八九年ネルチンスク條約において清露の國境が劃定されて以來、兩國の關係は漸く密接になり、ついで一七二七年キアフタ (Kiakhta, 恰克圖) 條約をもつて蒙古とシベリアとの境界が決定され、陸上貿易が行はれるやうになつた。鴉片戰爭の結果イギリスの支那における活躍の途が開かれたことは、北滿洲に手着ける機會を窺つてゐたロシアを刺戟し、一八四七年東部シベリアの總督となつたムラヴィヨフ (Muraviev) は、黑龍江北岸の占領を企て、その下流の地域にニコライエフスクを建ててその根據地とした。これより先、ロシアの勢力が波斯及び中央アジアに進出して來たことは印度の保全に關してイギリスの患ひとなりつつあつたが、鴉片戰爭は東亞における英露對抗の形勢を顯著ならしめることになり、その後の東亞の歴史はこの對抗によつて少なからず規定されるに到つた。

かくの如く歐米勢力が東亞に進出するに對して、日本においては既に幕末の頃から日支提携して西力の東侵に備へねばならぬといふ思想が現れた。平野國臣・勝海舟・木戸孝允等はその考であつた。維新以後、臺灣問題、朝鮮問題をめぐつて日支の關係は惡化したが、日本の識者は、日支親善の重要性を思ひ、國交の維持に努めた。大久保利通は一八七四年臺灣征伐を爲し、みづか

ら清國に赴いて善後處置を講じたが、將來清國と提携する必要を考へ、賠償金四十萬圓をそのま  
ま彼に返附せんとさへ欲した。其の後日支同盟を明瞭に説いて日本政府を警醒したのは顧問のボ  
アソナードであつた。彼は一八八二年八月朝鮮事變に際し井上毅に次のやうに告げてゐる。

「予ノ考ヘニテハ現今日本ノ最モ恐ルベキモノハ魯國ナリ。支那ハ日本ト戰ヲ開クトモ魯國程  
ノ毒害ヲナスノ意思ナシ。何トナレバ支那ハ日本ト天然ノ同盟國ナリ。支那ハ日本ト人種・文字・  
風俗・宗教ヲモ同ジクスルノ國ナレバナリ。到底歐洲ニ對シ、東洋ノ勢威ヲ張ランニハ、日支兩  
國協同スルニアラザレバ能ハズ。且ツ今日歐羅巴人ノ支那日本ヲ視ル、常ニ輕蔑シテ一等ヲ下シ、  
決シテ同等視セザル程ノ有様ナレバ、日支ノ協同ハ尙ホ更ニ緊要ノ事ナリ。故ニ現今ノ處ニテハ  
到底日支協同ノ目的ヲ以テセザレバ不可ナリト思惟ス。宇内ノ大勢上ヨリ觀察スルトキハ日支兩  
國ノ東洋ノ關係ニ於ケル到底此ノ兩國ニシテ離ルレバ亞細亞破レ、合スレバ歐洲ニ拮抗スルヲ得  
べく、兩國ノ協同ハ最モ肝要ナリト謂フベシ。」

この説は政府當局を動かした。この年十月岩倉右大臣が井上外務卿に示した對韓清意見も同じ  
趣旨に出たものであつて、彼は「今日亞細亞全洲に在て僅に其の獨立の權を完うするもの、獨り  
我國と清國有るのみ。苟も唇齒相依り、以て獨立の堤防を固くするに非れば西來の狂瀾を永遠に

禦ぐこと難かるべし。然るに區々たる朝鮮の爲め日清の戰端を開くに於ては我に在て一も利する所なく、徒に歐洲の猾商をして船艦武器を賣售するの機を得せしむるのみ。」といひ、若し日支間「不幸にして兵端一たび開けば互に競ひ交々激し、數十年解く可からざるの仇敵となり、亞細亞の大勢復に收拾す可からざるに至るべし。」といつて、日支の親善を主張した。

然るに支那の無理解によつて朝鮮の獨立が侵害され、東亞の危機を告ぐるに至つたので、伊藤博文はこれを憂慮し、一八九二年一月、明治天皇に奏上し、全權公使として支那に至り、李鴻章と會談して朝鮮問題を解決せんとした。伊藤の考は、後に一九〇一年ロシアに行つて日露協商を締結して、ロシアの滿韓侵略を阻止せんとしたのと同じであつて、清國に行つて日清協商を締結し、清國の韓國屬邦論を拋棄せしめんとすることにあつたと思はれる。

日清戰爭の結果、獨露英佛諸國による支那分割の形勢を惹起したが、このとき日本においては支那領土の獨立と保全とが唱へられた。支那保全論首唱者の一人に大隈重信がある。一八九八年十月十九日、當時内閣を組織して外務大臣を兼攝してゐた大隈は、東邦協會第七回總會に臨んで、「歐洲列國の行爲は支那を自己の植民地に分割するので、誠に危険の行爲である。これまで支那を植民地として成功した例はない。かやうな危険の状態から支那國民を覺醒し、支那を救ひこれ



を保護し、扶掖誘導するは日本の外にない。」と述べてゐる。また當時在野の外交を指導してゐた近衛篤磨公も同年四月、日清同盟論を提唱し、「東洋は東洋の東洋なり。東洋問題を處理するもの、固と東洋人の責務に屬す。夫の清國其國勢大に衰へたりと雖も、弊は政治に在りて民族に在らず。眞に克く之を啓發利導せば、偕に與に手を携へて、東洋保全の事に従ふこと敢て難しと爲さず。」といひ、東洋保全の大義を全うするは日本國民の義務であると主張した。日支提携論はやがて孫文の大アジア主義において、支那側の反響を見出すに至つた。即ち孫文は一九二四年神戸において「大亞細亞主義」について演説して、就中次の如く言つてゐる。

「日本が外國と締結せる一切の不平等條約を廢除した日は、即ちわれ等全亞細亞民族復興の日であつたのであります。日本が不平等條約を廢除して後、亞細亞に最初の獨立國家が出来上つたのであります。」日本が東亞に在つて獨立して以來、全亞細亞の各國家と各民族は新たに一つの大きな希望を生ずるに至つたのであります。日本でさへ不平等條約を廢除して獨立し得たのであるから、彼等も當然之に倣ふことが出来るとの信念が生じ、それが種々の獨立運動となつて來ました。歐洲人の束縛を脱し、歐洲の植民地とならずして亞細亞の主人公とならねばならぬといふ思想は、三十年以來の思想であつて、この樂觀的思想は三十年前の頃の、われ等全亞細亞の民族

思想とは非常な相違であります。」「かういふ進歩的な思想の發達が極點に達した後、全亞細亞の民族は始めて手を取り合ふことが出来るのです。さうして、全亞細亞民族の獨立運動が始めて成功するのです。近來亞細亞西部の各民族はお互に非常に親密に交際してをり、氣心がよく分つてをりますから、彼等は皆手を取り合ふことが出来ます。さて亞細亞の東に居る最も大きな民族は支那と日本でありますが、支那と日本とはこの種の運動の原動力であります。この種の原動力が効果をあらはしてゐる時に際しても、支那人はなほこれを知らず、あなた方日本人も亦今はそれを知らないでゐます。でありますから支那と日本とは今のところ、これといふ提携もないのであります。將來は大勢の趨く處、我が東亞の各民族も亦必ずや提携しなければならぬのであります。東西兩方の民族が、かういつた趨勢を起して、さういふ事實を實現せねばならぬといふわけは、我が亞細亞の昔の地位を取り戻さねばならぬからであります。」

更に孫文は「亞細亞復興」の根本思想を東亞の傳統のうちに求めて次の如く述べてゐる。

「歐洲人は最近専らかういつた武力の文化を以て我が亞細亞を壓迫して來たので、従つて我が亞細亞は進歩することが出来なかつたのであります。かういふ風に専ら武力を用ひて人を壓迫する文化は、我が支那の古語で言ひますと、即ち霸道を行ふことであります。それ故歐洲の文化は

霸道の文化である。然るに我が東洋に於ては從來霸道の文化は輕視し、その外にもう一つ、霸道の文化に勝るものがあります。この文化の本質は仁義道德であり、この仁義道德の文化を以てすれば人を感化することになり、人を壓迫することにはなりません。それは人をして徳を懷はせるものであつて、威を畏れさせるものではないのです。かうした徳を懷はせる所の文化を、我が支那の古い言葉で言へば即ち王道を行ふことであります。故に亞細亞の文化は即ち王道の文化なのです。」「我々がこの新しい世界に處して我等の大亞細亞主義を造り上げるのに、何を以て基礎とすべきでありますか。それには我等固有の文化を基礎とすべきであり、道德を講じ仁義を説かなければなりません。仁義道德は即ちわが大亞細亞主義の好個の基礎であります。我々はこの好基礎を持つてゐますが、更になほ歐洲の科學を學んで、工業を振興し武器を改良せねばなりません。但し私どもが工業を振興し武器を改良するために歐洲を學ぶといつても、決して歐洲を學ぶことによつて他の國家を滅ぼし他の民族を壓迫するといふものではありません。私どもはそれを學んで以て自衛をはかるのであります。」

日支提携論は、元來西洋諸國の東亞への進出に對して現れたものであるが、その後日本の資本主義の發展による東亞大陸への攻勢にも拘らず、日本の思想的傳統のうちに絶えず存続した

のである。かやうにして日本は、ラッセル (Bertrand Russell) のいふ如く (The Problem of China, 1922.)、一方白人に對してアジアの保全の選手として振舞ふと同時に、他方白人と同様の仕方大陸へ進出するといふ二つの何か相容れない功名心を有してきたのである。今次の支那事變は日本に對してこの矛盾を解決すべき任務を課してゐるのである。

### 参考文献

- |                 |            |
|-----------------|------------|
| 内田銀藏其他著『日本海上史論』 | 明治四十四年     |
| 辻 善之助著『海外交通史話』  | 大正六年       |
| 矢野 仁一著『近代支那論』   | 大正十二年      |
| 内藤虎次郎著『日本文化史研究』 | 大正十三年      |
| 白鳥 清著『東洋史概説』    | 昭和十年       |
| 津田左右吉著『支那思想と日本』 | 昭和十三年      |
| 渡邊幾治郎著『日本近世外交史』 | 昭和十三年      |
| 濱田青陵著『東亞文明の黎明』  | 昭和十四年 (再刊) |

- 和田 清著 『支那史論』（アジア問題講座第七卷） 昭和十四年
- 秋山謙藏著 『日支交渉史研究』 昭和十四年
- 白柳秀湖著 『日支交渉史話』 昭和十四年
- Katsuro Hara, "An Introduction to the History of Japan," 1920.
- Marcel Granet, "La pensée chinoise," 1934.
- André Duboscq, "Unité de l'Asie, Troisième édition," 1936.
- Jean Escarra, "La Chine," 1937.



# 小 篇





## 西田幾多郎博士

西田先生は石川縣の出である。東京文科大学哲學選科を卒業された。地方の高等學校の教授となり、また學習院で教鞭をとられたことなどもあつた。その間に『善の研究』が出來た。京都大學へ這入られてから殊に多產な研究の日が續いた。論文が次から次へと書かれ、纏められて數種の單行本になつた。研究著作と共に先生はそこで澤山な弟子を養成されてゐる。單に學校に於てばかりでない、その著書の偉大な影響のために、哲學界の若い人々の殆ど凡ては多かれ少なかれ先生の感化を受けてゐるのである。西田哲學は一時日本を風靡した觀があつた。昨年の夏先生は停年の故をもつて大學を引退された。帝國學士院會員である。

嘗て現代の哲學を論じた中に、古きロマンチストは抒情詩を歌うた、新しいロマンチストはドラマチストとならねばならぬ、と先生は書かれた。私はこの言葉が先生の哲學の風貌を傳へてゐはしないかと思ふ。先生はなによりも直觀の人である。その考へ方は著しく具象的である。しかし先生は藝術家的な直觀を直接に吐露されるのではなく、それから得た想をどこまでも練り、これ

を構成してゆかれる。その構成にあたつてはもとより論理的嚴密を期しながらもなにとなく放膽にして、しかも度胸のすわつたところがあるやうに感ぜられる。いはゆる「種々の世界」に出入してそれぞれの立場の個性を生かさうとしながらも、これを統一せずにはおかぬ思索の勇氣と執拗とが到る處に現はれてゐる。様々な思想は先生の哲學に於てまことに劇的な統一を見出す。この統一の中心は先生の人格である。今の時代の哲學に於て先生のものほど人格的な哲學はない。これらの特色がその難解にも拘らず多くの人をして先生の著述に近づき易く親しみ易く感ぜしめるのではなからうか。

先生の思想の發展はこれを三期に分つことが出来る。第一は『善の研究』によつて現はされてゐる純粹經驗説の時期である。第二は『自覺に於ける直觀と反省』を中心とする主意主義の時期であつて、『意識の問題』及び『藝術と道德』とがこれに屬する。『思索と體驗』は兩者の過渡期にあるものと見られる。第三は最近の、殊に『働くものから見るものへ』の後編の論文によつて明かにされて來たところの直觀主義の時期である。この書の前編に收められた諸論策はこれを準備するものと考へられ得る。この發展は言ふまでもなく連續的であつて、先生が純粹經驗を説かれるとき、その根柢には意志的なものがあつたのであり、そして先生が意志について語られると

き、その基礎には直觀的なものが既にあつたのである。しかし先生の哲學について専門的な議論をするのはいまはその場所でない。

先生は愈々元氣である。大學を去られるに際して記念論文集捧呈の議が弟子達の間につたとき、先生は、これから自分で大いに書くつもりだから、そのことは見合はせてくれと申された。最近鎌倉の寓居に先生をお訪ねしたときには、これから一年間續けて筆を執るのだ、と先生は話してをられた。私は私の學生時代、二年あまりの間、かの劃期的な書物『自覺に於ける直觀と反省』の文章を毎月發表してゐられた當時の先生の姿を想ひ起し、今なほ衰へぬ先生の精力に對して畏敬の念を禁じ得なかつた。邊幅を飾らず、世のつねの榮達を求めず、超然として、しかも烈しく思想を求めてやまざる先生の人格には崇高なるものがある。

1929 (昭和4) 年2月『改造』

## 羽仁五郎を語る

貴公子らしき風采、薄つぺらでもなさうだけれど貫目もない、趣味が廣くてもそれに溺れさうにない知的なディレッタント、鋭さうだがニヒリストでないかしら、等々、は羽仁五郎からひとの最初に受ける印象であると思ふ。併し彼と深く交際した者は第一印象などといふものが決して當てにならぬことを知らねばならない。彼の奥にはどこか毅然たるところがある。上州兒らしい男らしさを彼はもつてゐる。彼はどこまでも桐生うまれの田舎者だ。彼には趣味が分らないのではないけれども、彼は趣味をむしろ輕蔑してゐる。經濟學者や哲學者などがアララギ派もどきの歌を作つて自己のセンチメンタリズムをひそかにいつくしんでゐる世の中に、彼は萬葉集を歴史的批判的に研究する。彼は歴史家である。

このやうに語り始めても羽仁五郎の名はもとより世間一般にとつてそれほどポピュラーではない。彼と同じクラスであつたといふ池谷信三郎君、村山知義君などがもう名士になつてしまつてゐるときに、羽仁の力量はなほただ限られた範圍で認められてゐるだけである。彼はまた將來勅

任教授の位置を約束されてゐるところのいはゆる少壯學者でもない。羽仁が池谷、村山兩君の如き才子でもなく、いはゆる少壯學者たちのやうな利口者でもないことは明かである。彼に才がないわけではない、そして彼も折には才の誘惑にかかる。そのとき彼の仕事は大抵失敗に終つてゐる。彼は單なる才以上の本質的な理智を十分にもつてゐるのだから、このものにみづから信頼すべきだ。この客觀的な理智が彼に於いて才に打ち勝ち得るだけ十分に力強いものであることを我々は疑はない。けれど誰も才に知らず識らずはしりたがるものだ。それだから我々はどんな場合にも羽仁を煽つてはいけない。我々は黙つて彼を睨んでゐようと思ふ。睨んでゐることは必要だ。性來の負けじ魂、不羈の意氣が彼をして單なる才以上の仕事をさせるに相違ない。

羽仁が歴史のマルクス主義的解釋を學んだのは昨今のことではない。數年前私が初めて彼とハイデルベルクで知り合になつた頃、彼は既に故糸井靖之氏や大内兵衛氏の指導のもとにマルクス主義を勉強してゐた。彼に歴史、殊に日本歴史の研究を勧めたのはこれらの人々であつたと思ふ。ハイデルベルクで彼はかの哲學者の息子ウィンデルバントのゼミナールで研究し、傍ら我々と一緒にリツカートやヘリイゲルなどのところで哲學を學んだ。文學美術の方面も相當に漁つてゐた、洋行から歸つて彼は大學の國史科に這入つた。しかし哲學の研究もやめなかつたやうだし、地理

學その他の學問を進んで勉強し、實證的な研究でも彼は優秀な成績を示した。彼は新しいタイプの歴史家として、否、本當の歴史家として活動するために必要な素養を次第に積んで來たのである。彼の最初の仕事、今度本になつて出るところの佐藤信淵の研究が出來た。

彼は歴史家である。日本史學史の研究などが彼にとつて最も適當な、また得意の題目であることを考へれば、彼は以前彼の翻譯したクロオチエに似たところがないでもない。けれども彼がクロオチエのやうに哲學者であるとは思はない。彼の天分はどこまでも歴史家たるにあると私は信ずる。彼から思想家や哲學者を期待したり、若しくは彼自身がさうあらうと希望したりするやうなことがあれば、世間も彼みづからも失望するであらう。彼はその廣い教養の上にもつともつと實證的研究に深入りしてゆくべきだ。彼は成長しつつある。『新興科學の旗のもとに』に發表された近業「個別特殊性の幻想」や「唯物史觀と發展段階の理論」がそれを示してゐる。最近著書として『轉形期の歴史學』が出るといふ。しかし彼は斷じて方法論者としてとどまるべきでない。辛抱強く材料の中へ這入つてゆかねばならぬ。そのとき彼は歴史學の眞の革命家として現はれ得る。そのとき我々は彼から偉大なものを本當に期待することが出来る。

1929 (昭和4) 年7月6日『讀賣新聞』

## 輕蔑された翻譯

我々は我々の書いたものを互にもつと讀むやうにしたいと思ふ。私は必ずしもそれを尊重せよといふのではない。正直に云つて、日本の學界の水準は西洋の學界の水準よりも低いことを認めねばならぬ。そしてものがその本質的な價值に相應して尊重されるといふことは正しいことであり、善いことである。私の求めてゐるのは親切である。日本人は日本人の書いたものを互にもつと親切に讀むやうにしたいと思ふ。我々は互に他の人のものをもつと率直に理解し、もつと親切に批評するやうにしなければならぬ。さうしてこそ我々の間に文化の共通な、廣い地盤が作られ、その上に初めて我々の獨自な文化が花を開くことも出来るのである。然るに我が國の學者は少くとも同國人のものをあまり讀まなさ過ぎるのではないか。

これには色々な理由があらう。しかしその一つが日本の學者の多くは自分の國の言葉を愛しいといふところにあるのは確かなやうに見える。言葉を愛することを知らない者に好い文章の書ける筈がない。惡文、拙文は我々の間では學者にとつて當然なことであると思はれてゐる。あの

人は學者にしては文章がうまい。などと平氣で語られてゐるのである。然るに若し言葉と思想とが離すことのできぬ内面的關係をもつてゐるとすれば、このやうな事實は、少くとも一面に於いては我が國の學者に自分自身の思想を求め、形作らうとする衝動と熱意とが缺けてゐるといふことの證左でなければならぬ。ひとは自分自身の思想を求め、形作るとき、自分自身の言葉を求め、形作る。

歴史がこのことを證明してゐる。近代のドイツ哲學はギリシア哲學に比肩し得べき偉大な世界史的事實である。このやうなドイツ哲學の發展の發端をなしたのはライブニッツであつたが、彼はその當時すさまじい勢でこの國へ侵入して來たフランス語に對し、また傳統的なラテン語に對して、母國語の價值に關するいくつかの文章を書いてドイツ人に警告し、ドイツ語をラテン語に代へて學術語として使用することを主張した。彼はドイツ語で哲學上の論文を書いた最初の人に屬してゐる。そのほか、彼はローマ法をドイツ語に翻譯してしまふことの必要を力説した。またヘーゲルが自分の思想を出来るだけ純粹なドイツ語で表現することに努め、ラテン語から來た言葉をさへ避け、寧ろ俗語を活用しようとしたのは有名な事實である。このやうにして、全くドイツ固有な言葉の意味を有するかの「ガイスト」(精神)の哲學が完成されるやうになつたので



ある。

哲學者ライブニッツもその必要を大いに認めた翻譯といふものの意味は、外國語を知らない者にその思想を傳達することに盡きるのではない。思想と言葉とが密接に結合してゐるものである限り、外國の思想は我が國語をもつて表現されるとき、既にもはや單に外國の思想ではなくなつてゐるのである。意味の轉化が既にそこに行はれてゐる。このときおのづから外國の思想は單に外國の思想であることをやめて、我々のものとして發展することの出来る一般的な基礎が與へられるのである。翻譯の重要な意味はここにある。このことを考へるならば、翻譯でものを讀むといふことは學問する者にとつて恥辱でないばかりか、必要でさへあることが分る。

支那や日本に於ける佛教の發達の場合を見よ。この獨自な發達は原典ではなく、却つて翻譯書の基礎の上に行はれたのである。或ひはポエチウスによるアリストテレスのラテン譯が中世のスコラ哲學の發展に與へた影響、或ひは聖書のルツテル譯がドイツ文化の發展に及ぼした影響などを想ひ起すがよい。何でも原書で讀まねばならぬと思ひ込んでゐることが如何に無意味であるかが分るであらう。

然るに日本の學者の多くは何故かそのやうに思ひ込んでゐるのである。彼等は翻譯書を輕蔑す

ることをもつて學者の誇であるかのやうに考へてゐる。なるほど、どのやうな翻譯も、翻譯たるの性質上、不正確、不精密を免れない。誤譯なども多い。しかしこのやうな缺點は語學者や註釋學者にとつては最も重大な性質のものであつて、自分で考へることを本當に知つてゐる者にとつては何等妨害とならないのみか、そのやうな不正確、不精密、誤譯から却つて面白い獨創的な思想が引出されてゐる場合さへあるのである。これは少し綿密に思想の歴史を研究した人には容易に認められ得ることである。

私は固より誤譯の出現を希望する者ではない。寧ろ正反對である。しかし私は今日學問する人が、先づもつと我々同志の書いたものに注意すると共に、次に日本語になつた翻譯書をもつと利用することを希望せずにはゐられない。原書癖にとらはれて翻譯物を輕蔑し、折角相當な翻譯が出てゐるのに讀まないで損をしてゐる學徒も多い。どんなものでも原書で讀まうとしてゐるために、自分で考へる餘裕を奪はれてゐる人もある。なんと云つても翻譯なら速く讀める、その上翻譯書はその内容の要領を掴む點から云つても便利である。原書癖を矯正することによつて得られる利益は想像されるよりもずっと大きいだらうと思ふ。我々はまだまだ外國思想を移植する必要がある。けれどもこのことと原書癖とは區別されねばならぬ。翻譯書は學者以外の者の讀むもの

であるかのやうに考へてゐる偏見をなくすることが必要であると思ふ。

1931（昭和6）年9月『文藝春秋』

## 理解者 谷川徹三君

谷川徹三君の本質は良き理解者といふことである。その理解が完成したものに對してはより積極的であり、新しく生成しつつあるものに對してはより消極的であるといふことはあるにしても。

ことさらに異をたて、とにかく自分を主張せずにはおかぬ者のあまりに多い今の世の中では、出来るだけ公平な理解者であらうとする谷川君の如き存在が却つて異彩を放つこととなるのである。物をその含むそれぞれの角度から、適当な距離に於て眺めて、それぞれの捨て難いところを見出だすといふのが谷川君の批評の方法である。彼は批評に於てつねに角度と距離とを重んずる。それが彼の批評の勝れた點である。それだからまた彼の批評は決して公式的とならない。

切り込みや擲り込みは彼の氣質に合はなからう。彼の批評が或る人々には平凡と感ぜられるのもひとつはそのためである。然し分りきつたことを彼の如く親切に、行届いて、讀者をそらさないやうに書くといふことは想像されるほど容易なことではない。理解の深さがなくては出来ないことだ。彼の書いたものには少しも生硬なところがない。ほんとに理解したもののほか書かうと

はしないからである。彼は決して無理をしない。

文藝批評家として谷川君は恐らくいづれの黨派にも屬しない。藝術派とプロレタリア派とを分つならば、彼はより多く前者に屬するであらうが、それとても何等黨派的でない。谷川君は闘士ではなく理解者である。彼にとつては原理や體系よりも角度と距離とが問題なのである。批評家のうちにより多く享受の立場に立つ人とより多く創作の立場に立つ人とを區別することが出来るならば、彼は明かに前者に屬する。しかも彼は創作に對する享受の立場の限界といふやうなものを心得てゐる。批評家としての思ひ上りの見えないのも谷川君の好いところだ。

谷川君の文藝批評は文化的批評として特色付けられるであらう。文化とか教養とかいふとかく臭のしたがる代物が谷川君に於ては臭氣をもつてゐない。彼の趣味もなかなか廣い。哲學の教師であるばかりでなく、また單に文藝の方面に限られず、美術、映畫、或は陶器のやうなものにも趣味をもち、或は食物通でさへある。服裝などにも凝つてゐる。谷川君の思想はだいたい生の哲學に近いが、理解の人としてリベラリズムの傾向もある彼に最も多く影響を與へた人は有島武郎、志賀直哉、西洋人ではジンメルでありはしないかと思ふ。

谷川君は聲を大にして叫ぶやうなことをしない。氣が弱いといふのだらうか。けれども最近で

はジャーナリズムが彼の爲にだいぶん度胸を作ってくれたやうだ。この度胸をもつて從來少し消極的に過ぎた憾みのある彼の批評に大いに積極性を出すやうに我々は願つてゐる。

1932（昭和7）年6月17日『讀賣新聞』

## 動物精氣

いまはなき深田康算博士は言葉をほんたうに愛されたかたであつた。先生のところへ遊びに行つたとき、いつも出たのは言葉や文章に關する話であつた。あるとき、さういふ深田先生が云はれた、「西田さん（西田幾多郎博士のこと）といふ人にはエスプリ・ザニモオ（動物精氣）がたいへん多いやうに思はれる。」西田博士につねに師事してゐる私にはこの言葉がひどく面白く感ぜられた。哲學者と動物精氣、その量、まことに面白い言ひ表はし方であつて、いまだに忘れられず、西田博士にお目にかかるたびに私はそれを想ひ起すのである。深田先生自身にもこの表現がよほど氣に入つたものとみえて、談偶々西田博士のことに及ぶとき、よくそれを繰り返された。

エスプリ・ザニモオ（動物精氣）といふ語はデカルトの『激情論』（一六四九年）のなかに出てゐる。これはまた實に面白い書物だ。そのなかでデカルトの説明したところによると、動物の精氣といふのは血液の最も細微な、最も動き易い、最も熱した部分であつて、心臓の熱氣により蒸溜せられて生じ、他の部分とは違ひこの部分だけは、非常に狭い路を通つて腦髓の中へはいることができる。動物精氣は特に人間の激情（パッション）と關係がある。すなはちデカルトによると、視覺、

聽覺などの外的感覺や飢渴などの自然的衝動は身體の機關に關係するものであるが、喜び、悲しみ、愛、憎みなどいふ激情はどのやうな身體の機關にも關係なくむしろ精神そのものの感動である、しかしこの精神の感動は精神みづからの能動作用にもとづいて起るものでなく、かへつて精神の受動狀態であつて、肉體ことに動物精氣の影響の結果であるといふのである。

激情は人間の生活のなかなか大きな部分を占めてゐる。昔の哲學的心理學ないし人間學が激情の説明に力を盡したのは當然であらう。しかるに今の哲學では人間の生活のこの方面の問題があまりに顧みられなさ過ぎる。とにかくデカルトの動物精氣の説は、それが血液の最も細微な、最も活潑な部分と見られたといふことを除けば、いろいろ面白い意味をもつてゐるやうに思ふ。

激情は一方では視覺や聽覺や飢渴やなどとは違つて或る内的なものと見られてゐる、それは精神の感動である、しかし激情は他方では純粹な精神活動でなく、外的感覺や自然的衝動と同じく身體に依存するものと見られてゐる。けれどもそれは後者のやうに身體の機關、すなはち或る「外的身體」に依存するのではなく、かへつていはば「内的身體」に依存するのである。激情がそれに依存するとせられ、眼や耳、胃腸などいふ身體の機關とは異つた機能を有すると考へられた動物精氣は、普通にいふ身體即ち外的身體に對する、内的身體といふ意味のものでなければならぬ。



それを血液の或る部分といふ風に考へたのでは、結局それも外的身體の一部となつて了ひ、激情が外的感覺や自然的衝動とは違つて、身體に依存しながらなほ或る内的なものであるといふ意味が失はれてしまふことにならう。

そこで人間は二重の意味において身體をもつてゐるといはれることができる。我々が喜び、悲しみ、愛、憎みなどのさまざまな激情に動かされるものであるといふことは、我々が外的身體とは違つた意味の内的身體を有するしるしであるかと解することができる。人間の外的身體に個人によつて強弱の別があるやうに、人間の内的身體にも個人によつて強弱の別がある。そして兩者の強弱は必ずしも平行し、一致してゐない。いはゆるからだの悪い人にも動物精氣のなかなが多い人があるのである。

およそ「純粹性」といふことが問題になり、また問題にされねばならぬやうな人間の活動の領域においては、特に、その人の動物精氣の量が問題になるのではないかと思ふ。文學や哲學などにおいては純粹性といふことが問題になる。諸科學の場合には固有な意味での純粹性の問題は存しない。文學や哲學などの領域における活動は内的身體の問題であるやうに考へられる。純粹なもの問題は動物精氣の問題であり、従つてなんら精神の問題でなくて身體の問題であり、しか

も形ある身體ではなく形なき身體の問題である。かういふものに根差してゐるが故に純粹性が問題になるのだと考へられると共に、さういふものの中からこそ純粹といはれるものも生じ得ると考へられるのである。内的身體は形なきものとして外的身體よりもより質料的、より物質的である。愛や憎みは盲目であるといはれる。しかしそれらの激情と雖も、それが依存するところの動物精氣に比してはなほ光あるものであらう。ゲーテは天才の活動のうちにデモニーシユなものを見たが、さういふデモニーシユなものとは動物精氣のことであらう。ギリシア人の考へ方とは反對に、形あるもの、イデア的なものよりも質料的なもの、物質的なものが原理的なものである。人間の形ある身體よりも動物精氣はより物質的なものである。このものの根源の上にイデア的なもの、即ち文學における表現、哲學における思惟は生れる。「文は人なり。」といはれてゐる。しかし、文は動物精氣である、といはねばならぬ。ただ感性的なもの、身體的なものの基礎の上にあるもののみが、このものの物質的な壓力を通して、人間に訴へること、迫ること、人間を捉へることができる。だが多量なエスプリ・ザニモオを感じしめるやうな人間にも、書物にもさうたびたび出會ふものでない。「人間的な、あまりに人間的な」のが歎かれるのである。

1932（昭和7）年10月『文藝春秋』

## 唯一言

——板垣女史に答ふ——

唯一言、板垣直子女史に挨拶する。

私はいつたい問題の文章で何をいはうとしたか。それは第一に、何よりも、「文學の眞は主體的眞實性と客體的眞實性との二つの方面を有し、兩者の統一において初めて眞である」といふことであつた。私はそこにリアリズムを考へた。私の論文の眼目がこの點に存したことは恐らく凡ての讀者が認めたはずであり、現にあれば、當時から今日に至るまで、多くの批評家によつて取り上げられてゐるが、その場合つねに私の右の主張が問題にされてゐるのである。

ところで私はこの主體的眞實性及び客體的眞實性並に兩者の辯證法的統一の概念を、ケーニヒの本のどこから剽竊したといふのだ。それについては彼は一言半句も書いてゐない。板垣女史によれば、その思想は「ケーニヒの議論の中から容易に暗示されてゐる」とのことだが、それなら、それは彼の本の如何なる個所においてであるか、明示されよ。剽竊呼ばはりをする女史にはその

義務があるはずだ。否、その思想は斷じて私のものだ。それがあの論文の少し以前に發表した私の著書『歴史哲學』に直接につらなり、それから流れ出てゐることは、物の分つた讀者なら誰でも知つてゐると思ふ。

第二に、私は問題の文章において「リアリズムと見られるものが、ブルジョワ的觀點の内部においては、自然主義の最初の意圖とは全く正反對のものに轉化するに到つた」といふ、「そして今日、自然主義の最初の意圖を繼承し發展させるものがほかならぬプロレタリア文學である」といふ、「歴史の發展の辯證法」を明かにしようとした。ところでかかる目論見の如何なるものがケーニヒの本の中に出てゐるのだ、毫末といへども存しない。なるほど私は私の目論見の遂行のためにケーニヒの本を少しばかり使つた。然しそのことは剽竊とは決して同じでない。なぜなら私は彼の本における記述をケーニヒとは全く異つた目的のために利用し、それから全く新しい結論を導いて來てゐるからである。これは剽竊的手段では出來ないことであり、その間に私の意見が多くつけ加へられてゐる。

パスカルがいつてゐる、「ひとは私が何事も新しくいはなかつたといつてくれてはならぬ。材料の組立は新しい。庭球の遊戲をするとき、ひとりの者も他の者もひとつの同じ球を弄ぶのであ

るが、然しひとりの者はそれを他の者よりも一層よき位置におく。」もし私の遣方が剽竊だとすれば、パスカルでもデカルトでも、これらの思想家の著書についての少し詳しい注譯書を見れば、彼等も剽竊家と呼ばれねばならぬことにならう。

いつたい私の文學論は如何なる場合でも根本においてつねに私の哲學と密接に關聯をもつてゐる。このことを忘れないでほしい。私は私の哲學の體系としての強化と發展とのために時には文學論をやるのであつて、板垣女史の「専門」らしい文藝時評の領分をみだりに荒さうといふ意志は毛頭ない。この點は以後も御安心あつて然るべきである。

1933（昭和8）年1月18日『東京朝日新聞』

## 書物の倫理

洋書では滅多にないことだが、日本のこの頃の本はたいてい箱入になつてゐる。これは發送、返品、その他の關係の必要から來てゐることだらうが、我々にはあまり有難くないことのやうに思ふ。だいいち本屋の新刊棚の前に立つたとき、そのためにたいへん單調な感じを受ける。どの本もどの本も皆一樣に感じられる。どれかを開けて内容を調べてみようとしても、箱があるのは不便だ。開いて見て元の箱に納めようとすれば、本には薄い色紙が著けてあるので、私のやうな不器用者にはなかなかうまく這入らず、ともすればその包紙を破つてしまふ。他人の商品を毀損したやうで何となく氣持が悪い。店の者が横で睨附けてゐはしないかと思はず赤い顔をすることもある。さういふわけで箱に這入つた本は本屋にせつかく陳列してあつても不精と遠慮とから開けてみないことが多い。内容を見もしないで表題だけで本を買ふわけにもゆかないから、箱のことは出版屋の方で何とか工夫はないものであらうか。本を買つて持つて歸つて讀む段になると、私などはたいていの場合箱は棄ててしまふ。不經濟な話だ。

尤もこれは洋書を見慣れてゐる我々の間だけのことも知れない。この國では本の箱はよほど大切なものとみえて、だいいち古本屋に拂ふとなると、箱があるかないかで値が違ふ。私の持つてゐる本は殆どみな箱がない。いつかも古本屋が來たとき「外國にゐられた方は皆さんがかうです」とか云つてゐた。箱を大事にするといふことは書物を尊重するといふ日本人の道德の現はれであるやうにも思はれる。私が子供の頃には、本を讀み始める時と讀み終つた時とは、必ずそれを手で推し戴いて頭を下げるやうに云ひ附けられたものだ。これは私の家庭でさうさせられたばかりでなしに、その時分私の村の小學校でもそのやうにする習慣があつた。この頃はどうかつたか。このやうに本を尊重するといふのはもちろん決して悪いことではなく、ひとつの美德でさへある。けれども一層大切なことは本を使ふといふことである。本を使ふことを學ばなければならぬ。本は道具と同じやうに使ふべきものだといふことをしつかり頭に入れることが書物に對する倫理である。しかしどう使ふかが問題だ。

そのやうな意味で誰かの文庫を調べてみると面白い。澤山に本が集めてあつても案外使へない文庫がある。それは持主が自分の文庫を使つてゐない證據であり、またそれをほんたうに愛してゐない證據である。尤も使ふ目的にも使ひ方にも人によつて色々相違があらう。そこで或る人の

文庫を見ればその人の性格がおのづから現はれてゐる。そこに文庫の倫理とでもいふべきものがある。文庫を見れば主人が何を研究してゐるかといふやうなことが分る以外に、そこに更に深いもの即ちその人の性格が自然にじみ出てゐるのが面白い。本は自分に使へるやうに、最もよく使へるやうに集めなければならぬ。さうすることによつて文庫は性格的なものとなる。そしてそれはいはば一定のスタイルを得て来る。自分の文庫にはその隅々に至るまで自分の息がかかつてゐなければならぬ。このやうな文庫は、丁度立派な庭作りの作つた庭園のやうに、それ自身が一個の藝術品でもある。

そしてこのやうに性格的或ひは個性的であることを私は特に今日の出版業者に向つて希望したい。我が國の本屋は外國の本屋に比べてどうも個性が薄いやうに感じられないであらうか。ドイツのトイプネルにしてもジーベックなどにしてもそこから出る本にはそれぞれ一定の特色がある。フランスあたりの本屋にしても、こんな本は多分アシエットから出てゐるだらう、恐らくアルカンから出てゐるだらうと見當がつくぐらゐである。ところが日本では或る本屋が或る形式、或る種類の本を出して成功すると、すぐ他で模倣する者が大勢出て来る。その結果つまり互に弱め合ふといふことになる。出版においても銘々がもつと創意を貴び合ふやうになつてほしい。そ



の本屋から出る本は内容装釘共に全體としてきちんとした一定の特色が貫いてゐるといふのが好ましいことだ。さういふ色がすぐさま讀者の頭に思ひ浮ぶことのできるやうにして貰ひたい。それが本屋の倫理ではないかと思ふ。

善い本を繰り返して讀むといふことは平凡な、しかし思ひ出す毎に身につまされる讀書の倫理だ。先達でもフロベールの手紙を讀んでゐたら、次のやうな文句があつたので、私はまたアンダーラインした。「作家の文庫は、彼が毎日繰り返して讀まねばならぬ源泉であるところの五冊か六冊までの本から成つてゐるべきである。その餘の本について云へば、それを知つてゐるのはよいことだ、しかしそれきりのことである」。繰り返して讀む愛讀書をもたぬ者は、その人もその思想も性格がないものである。ひとつの民族についても同様であつて、民族が繰り返して讀む本をもつてゐるといふことは必要だ。それが古典といはれるものである。かくの如き古典の復刻といふことは出版業者にとつてもひとつの重要な意味のある仕事でなければならぬ。しかしながらまたそのやうなことは我々が多くの本を集めるといふことと矛盾しない。公共の圖書館にしても個人の文庫にしても本が多ければ多いほどよいのはもちろんだ。本は道具と同じやうに使ふべきものであるからである。そして使ふといふことはそれを悉く始から終まで讀むことと同じでない。

或る本については、單にそれがあるといふこと、ただその表題だけを知つてゐるといふことも十分有益である。尤も度々繰り返して讀む愛讀書をもたない人はその餘の本を如何に使ふべきかを學ぶこともできないであらう。本を書く者にしても、眞面目な著者であれば、彼の本が少くとも二度は必ず讀まれることを希望してゐるであらう。アンドレ・ジードも「私は再審においてのほかに勝つことを願はない」といふ風なことを何處かで云つてゐたやうだ。

どんな本を買つて讀むべきであらうか。既に數年を経て價值の定まつた本をのみ讀むやうにエマーソンなどが教へてゐる。しかしながら我々の讀書慾はもつと新しいものを求め、また新知識を絶えず吸収するといふことは我々にとつて必要である。私はそこで時々古本屋へ行つて勉強するやうに勧めたい。本の夜店を見て歩くことなどもよい。箱入の新刊書のときにはどれもこれも同じやうに見えたものがここでは既にその間に區別ができてゐる。絶版になつて原價よりも高くなつてゐるものもある。古本屋の陳列棚を見てをれば、どのやうな本が善い本であるかが誰にも自然に分るやうになる。書物の良否についての鑑識眼は銘々の見地からその間におのづから養はれる。古本屋を時々覗くといふことは讀者にとつてのひとつの修養である。それは出版業者にとつても多く參考になることではなからうかと思ふ。著者にとつては尙更のことだ。書物の倫理は

古本屋において集中的に現はれてゐる。あらゆる本は古本屋において性格化してゐる。これはもちろん値段の點からのみ云はれることではない。ところで書物に對する著者の倫理とは如何なるものであらうか。フロベールがまた書いてゐる「多く讀み、多く想はねばならぬ、つねにスタイルのことを考へそして出来るだけ少く書くやうにせねばならぬ、ひとつの形式をとることを求め、そして我々がその嚴密正確な形式を見出すに至るまでは我々のうちで他の意味に變るイデーの激動を鎮めるためにのみ書くやうにせねばならぬ」。多く讀み、多く考へ、そして出来るだけ少く書くこと、それが著者の倫理である筈である。しかし讀むといふにも澤山の違つた仕方があるのであつて、そして良く讀むといふには多くのエスプリが必要なのである。

1933（昭和8）年4月『東京堂月報』第二十卷第四号

## 新聞の影響

ゆつくり讀むといふことは讀書の規則とされてゐる。エミール・ファグエの如きも『讀書法』といふ書物の冒頭に、讀むことを學ぶためには、先づ非常にゆつくり讀まねばならぬ。それから次に非常にゆつくり讀まねばならぬ。そして、諸君によつて讀まれる光榮を有する本の最後に至るまで、非常にゆつくり讀まねばならぬであらう、と書いてゐる。本は、それを樂しむためにも、それから教はるためにも、或はそれを批評するためにも、ゆつくり讀まなければならぬ。フロバールも云つた、「十七世紀のこれらのひとびと！　なんと彼等はラテン語を知つてゐたか！　なんと彼等はゆつくり讀んだか！」緩に讀むといふことは、昔から讀書法の重要なものとされてゐる。

印刷機械の發明、それに伴ふジャーナリズムの發達は、いろいろな革命をもたらしたが、簡単に先づそれはかくの如き讀書法に挑戦した。ひとはやがて例へば云ふであらう、「二十世紀のこれらのひとびと！　なんと彼等はフランス語を知つてゐたか！　なんと彼等は速く讀んだか！」

と。

新聞はそれ自身の性質として速く讀まれることを要求する。速く讀むためには、音讀するよりも默讀すること、默讀するよりも目讀することが必要であらう。子供が音讀から默讀に移る際には約三倍の速さとなり默讀から行を讀む目讀に移れば少くともそのまた二倍以上の速さになると云はれる。印刷技術の進歩及び普及とともに、言葉は話されるよりも讀まれるもの、聽かれるよりも見られるものといふ傾向を著しく増した。チャールズは我々の生活における讀書の量と速度とに大きな變化を與へた。

我が國の小學校における國語教育は現代のかくの如き傾向に對して十分に注意を拂つてゐないらしい。讀み方は普通には、音讀に重きがおかれ、少量精査主義となつてゐる。一例を舉げる。「コレハワタクシノハコニハデス。コノタカイトコロハヤマデス。コノヒクイトコロハカハデス。ヤマニハキガウエテアリマス。カハニハシガカケテアリマス。」この教材に或る高名な訓導は三時間を充ててゐるといふことだ。ところがそれは最劣等生と雖も二分内外をもつて讀み得る文章である。かやうな遣り方は、讀みたくて堪らぬ子供の心理に反するばかりでなく、現代人の讀書生活の一般的傾向に背くものではなからうか。國語教育に經驗のあるT氏の實驗報告によると、

小學初年級兒童においては、大體から見ても平假名習得數、讀書量、速度は正比例するといふことである。「現在の讀本は餘りに頁數が少い。十二冊の讀本の活字數は大凡そ十五萬九千字で（尤も小學校教科書は改訂中である）、今の新聞の九頁餘に過ぎない。新聞一日にも足りないものを六個年かかつて讀まうといふのだから、兒童の辛棒も然ることながら、教師の辛棒と來てはほんとに同情に餘りがある。」とT氏は云つてゐる。そしてT氏は、小學校においては課外讀物を大いに奨勵する必要がある、殊に四年以下の低學年において最もその必要を痛感する、といふ意見だ。これには異論もあり得ることであらうが、然し新聞雜誌が讀物の重要な部分となつてゐる今日の實狀においては、速く讀むことを學ぶのも大切なことに相違ない。

尤も、今の人は新聞や雜誌を讀み過ぎる、もつと單行本を讀むやうに心掛けねばならぬ、といふ非難も甚だ正當である。けれども單行本にしたつて、今日の如く澤山出るやうになつては、速く讀むことを知るのは必要なことであらう。

とにかく近代人は昔の人よりも速く讀む習慣をもつてゐる、それだから近代人は多くは默讀する。獨居して靜かに讀書する習慣は古代においては全く特異のものであり、中世においても極めて稀で、その通常の形式と云へば朗讀であつた。默讀ないし目讀といふ新しい快樂が人間の習慣

となるに至つたのは、印刷術の發明の賜物である。とりわけそれは新聞の普及によつて顯著となり、一般的になつた。そして散文なるものの發達はさういふことと結び付いてゐる。散文とは默讀される文章であると云ふこともできる。可能的にも發聲することなしに目で讀まれて樂しまれるところに散文の特色がある。近代における小説の發達も人間の默讀の習慣と關係がなくはなからう。「おお、なんとこれらのひとびとは小説を速く讀むことか。」近代人の文學的生活の最も特徴的なものはこの言葉で言ひ表はすことができるであらう。唯、私はここで、最近におけるラヂオの普及がさういふ點で、われわれの生活にひとつの新しい要素をもたらしつつあることに注意しておきたい。

近代人たる人間を定義すれば、「人間とは新聞を讀む動物である」と云つてもよい。今日最も好かれてゐる文筆家と云へば、「記者」であらう。「著者」については、ひとは彼が自分たちに對する優越を押し付けるやうに感ずることがしばしばである。なんといふ威張つた、勿體ぶつた、高尚ぶつた、生意氣な男だらうといふ風な感情を起させない著者は稀である。それだから讀者はつねに何等かの程度で著者に對して反撥する。結局において、多くの讀者は新聞においては「記者」にしか書くことを許さないやうに見える。この者は發明に關して、コンポジションについて、

スタイルについて優越性獨創性の要求をもたない。彼等は有益である。彼等は報道する。彼等は自分を中心に、目立つた位置におかない。彼等は特別の人間であるやうな振りをしない。このやうな者がデモクラチックな社會においては善き文筆家なのである。少くとも彼等が最も多く讀まれるチャンスをもつてゐる。

「著者」は想像されるほどよく讀む者ではない。彼は他の「著者」に對する自負心、競争心、嫉妬、等々、のそろもろの激情に妨げられて、あまり讀まないか或は悪く讀む。そのやうな著者も「記者」の書いたもの、新聞は毎朝毎夕讀んでゐる。どんな讀者も、雜誌の論文は讀まないにしても、「編輯後記」だけは必ず讀む。古いものを見ると、終日讀書して暮したといふことがよく書いてある。我々の變化した生活事情はこのやうなことを許さなくなつた。その代りに終日物を書いて生活するといふ人間ができたのである。もしも緩に、從つて續けて讀むといふことが讀書の本道であるとするならば、今の時代は讀書時代ではなからう。このやうな時代においてひとは特に新聞を讀む。それが我々の全生活に及ばず影響について精密な科學的研究のなされることが必要である。



## ヘルデル大辭典について

ドイツで出來た百科辭典で我が國において普通に行はれてゐるのはブロックハウスとマイエルとであらう。ここに紹介する『ヘルデル大辭典』(Der Grosse Herder) はこれら二者に比して遜色がないのみでなく、寧ろいろいろな點において特徴をもつてゐると思ふ。ヘルデルといへばフライブルクの有名な書肆で、特にカトリック關係の書物の出版において重きをなし、我が國でも哲學や宗教の専門的研究者にはよく知られた名である筈である。『ヘルデル大辭典』といふのは、この書肆から一八五三—五七年に最初の版を出した百科辭典が今その第四版にあたり全く新たに改訂され、「辭典の新しいタイプ」といふことを標榜して一九三一年以來出版されてゐるものであつて、十二卷のうち既に八卷まで出來、ほかに別冊「地圖」一巻も出てゐる。

百科辭典はドイツではその最も古いブロックハウス(一七九六—一八一一年に六卷となつて出た)——尤もエンサイクロペディアの起原は中世にまで溯られ、ドイツでもブロックハウス以前に既に存したが、ともかくブロックハウスは現代的な百科辭典として劃期的な意味を有した——

を初として、マイエルでも、ヘルデルでも、もと「Konversationslexikon」と名付けられた。然るに戦後この名稱は棄てられ、いづれも單に「Lexikon」と呼ばれるやうになつた。ここにもいはゆる戦後の影響のひとつの例があり、これも言葉の歴史性を示すひとつの場合である。前の名稱は、その字の現はす如く、主として「教養ある談話」のために必要な知識を提供するといふ意味を含んでゐたであらう。然るにかくの如き「談話」(Konversation)そのものが歴史的なものであつて、タルドに従へば、それはイタリアでは十五世紀、フランスそして次いでイギリスでは十六世紀、或は十七世紀、ドイツでは十八世紀、の以前には存しなかつた。この時代において「談話」といふものが人間生活にとつて如何に重要な意味を有したかは、フランスの著名なモラリストたちがそれについて如何に熱心に省察してゐるかを見ても分る。十八世紀の終から十九世紀の初にかけて出たエンサイクロペディアのブロックハウスが「談話辭典」の名を冠したのも偶然でないと云つてよい。ところが世界大戰以後において右の名稱變化が生じたには種々の理由があるであらうが、いづれにせよそのやうな「教養ある談話」といふものもはや嘗ての如き意味を有しなくなつたことを語るものであり、従つて百科辭典にしても一層生活の實際に接近したものとなり、また一般的大衆的なものとなることが必要となつたのである。

ヘルデル大辭典が最初私を惹き付けたのはそのすばらしい技術的成功である。印刷、組み方、先づ申分なく、檢出も容易に出来る。圖版、寫眞の如きも鮮明で、彩色も實に美しい。かやうな寫眞や圖版が豊富に挿入されてゐるばかりでなく、全體が *bildlich* に讀者の眼に這入るやうに活字の組み方にまで工夫がされてゐる。印刷技術の上からこの辭典は高度のものと云ひ得べく、このやうな書物は、それを見るだけで楽しみである。百科辭典といふものはただ必要な場合に調べるといふのみでなく、退屈した時などに何處でも開いてみて面白く、また有益に讀めるやうに出てゐなければならぬであらう。辭典は單に引くものでなく、讀むべきものである。それは單に知識を與へるのみでなく、特に *Bild* を與へるものでなければならぬ。知識もそこではビルドリヒでなければならぬ。古いエンサイクロペディアが單に知識を媒介することを理想としたとすれば、新しいタイプは生きた世界のビルドを與へることを目的としなければならぬ。これは單に圖版や寫眞の多寡にのみ關係することなく、實際的諸要求を系統的に顧慮し、生の形成の指導に留意して、知識を有機的に組織することが大切である。「辭典の新しいタイプ」といふことを標榜するヘルデルはこの點において一進歩を示してゐるやうに思ふ。記述はおほむね要を得て透徹し、スタイルも明晰で單純である。この辭典のよいところは我々につねに親しみを感ぜざ

せることである。

ここではもちろん文化的、精神史的方面にも力が注がれてをり、参考書まで記載して讀者の進んだ研究の便に供してゐる。然し特に生活の實際との關聯に重きがおかれてゐるといふことは新辭典として注目すべきである。そして我々が百科辭典を必要とするのも、他の學術書や學術辭典においては知ることのできぬこの方面について知りたいためである。我々の實際の生活は、歴史の書物が日常的なこと、自明のこととして普通に無視してゐるやうな諸條件によつて多く支配されてをり、またこれらの諸條件がいはゆる「歴史的事件」、重大な事件の基礎ともなつてゐるのである。人間は絶えず何か目立つたもの、特別なもの、新しいものに心を奪はれ、またそのやうなものに心を奪はれることを求めて、我々の生活のいはば「永續的な情況」には注意しないのがつねである。百科辭典を開いて見る意味は、我々が忘れ勝ちなかくの如き人間生活の永續的な情況について知ることにあるであらう。ヘルデルはとりわけ有機的に生成したもの、民族的なものに忠實であることを期してゐるので、これを讀んでゆくとドイツ人が現實的に住んでゐる「世界」を知ることが出來て、興味が深い。

ヘルデル大辭典のひとつの特色はその「粹入記事」(Rahmenartikel)にある。これは重要問題

を選び出して、それに關する特に詳しい記述を粹入りにして組んだものである。この仕方は辭典の單調を破るための思ひ付として編輯技術的にも面白い。そのやうな特別項目として選定されてゐるものを任意に若干擧げてみると、進化論、アカデミー、年齢、アメリカニズム、勞働、禁慾、眼、銀行、バロメーター、病院、戰爭、書物、職業、批評、儀禮、電氣、フィルム、原罪、ファッシズム、電話、手紙、パン、等々、なかなか興味がある。各々の時代、各々の民族はそれぞれ何かこのやうな特別語彙をつねにもつてゐる。何がそのやうな特別語彙であるかによつて、その時代、その民族の精神生活を窺ひ知ることができるであらう。時代の變化はまたその特別語彙の變化となつて現はれるであらう。かかる意味で現代の特別語彙を見出すことは面白い仕事ではないかと思ふ。ヘルデルはのためにひとつの指示を與へてゐる。

ブロックハウスやマイエルの百科辭典はリベラルで、「中立的」である。そのために或る問題になると、記述が消極的で、浮動的で、不決斷になつてゐる。然るにヘルデルは世界觀的に積極的で、即ちカトリックの立場に立つてをり、この點重要な特色をもつてゐる。百科辭典として一定の立場に立つことは如何かと考へることもできるであらうが、然しそのために記事が明確で、一貫してゐるところがある。私は百科辭典が單に諸知識の機械的な集成でなく、有機的統一をも

ち、また教育的な意味をもたねばならぬ限り、世界觀的な問題に關しては一定の立場があつて然るべきではないかと思ふ。かの歴史的に有名なフランスのアンシクロペディにはそのやうな立場があつたし、今日のソヴェート・ロシヤにおいても同様である。ヘルデル大辭典はカトリックが人生百般の問題に對して如何に考へ、如何なる態度を取るかを知らるために、我々にとつてもまことに有益である。

1934 (昭和9) 年9月『思想』

## 碁

私達が碁を打つと云ふと、初めて聞く人はたいてい不思議さうな顔をする。それほど私と碁とは似合はないもののなのであらうか。

ともかく私の碁の經歷は新しいことなく、中學時代に始まつてゐる。私の生れた地方は傳統的に碁が盛んな所で、その環境の中で育つた私が碁石を握るやうになつたのは寧ろ自然のことであらう。私が碁が好きだといふことは先づそのやうな環境の傳統の影響である。あの時分にはずゐぶんよく打つた。しかし中學を出る頃から次第に遠ざかつて、それ以來十幾年かの間殆ど石を持たずに過した。

一昨年夏の夏、暑さが酷しく仕事が出来ないで弱つてゐた時、ふと思ひ出して盤と石と碁の本とを買つて來て、ひとりで稽古を始めた。それからがいはいは私の碁の第二期である。このやうに碁は私にとつては好ましい鎖夏法のひとつである。夏の日のやうに開け放しで、ひろびろとした室で打つといふのが碁に最もふさはしいことのやうに思はれる。だから私には大きな寺などが碁を

圍むに好ましい場所だ。碁そのものにどこかさうしたところがあるやうに感ぜられて私は碁に心をひかれるのである。碁會所へ通つたこともあるが、狭い室に大勢押し込められ、どうも碁を打つ氣持に合はないために、この頃は全く出入しない。昨年は實によく打つた。豊島與志雄さんのところへ行くと、たいてい午後から始めて、夜の一時二時まで續いた。最近はあまり打たないが、それでも新聞の碁だけは毎日缺かさず見てゐる。強いかといへば、もちろん少しも強くはないのだが、好きかときかれるなら、好きだと答へるほかなからう。

碁を打つて頭が休まるわけではない。しかし散歩をしたつて讀んだ本のこと、書いてゐるものが頭を離れないのだから、寧ろ碁に熱中して頭を轉換すれば一種の休養にならぬこともない。それに碁は私のやうな不精者には都合がよい。尤も碁など打つてをれば、不精者がますます不精者になるかも知れないが。

碁が相手の性格、人柄を明瞭に現はすといふのは興味深いことである。自分自身のその日頃の精神力が碁に現はれることも争へない。碁の専門的な面白さはもとより私の如きものの解し得る筈がないが、どこまでも理論的或は數理的であるやうであつてまたどこまでも直觀的なところがあるといふこと、限らない變化を示しながら根本において構成的であるといふことは、私の専門



の哲學と軌を一にしてゐるやうである。そこに私が碁に心をひかれる理由があるのであらうか。以前は將碁もかなり指したことがあるが、この方はどうも好きになれなかつたところを見ると、私が碁が好きだといふことには何か性格的に通ずるものがあるのであらう。昔漕いだボートをやめてしまつて以來、運動といふものを殆ど何もしなくなつた私にとつて、本の道樂以外碁が唯一のものであると云へば、ずゐぶん古風な人間だとして笑はれるかも知れぬ。

1935 (昭和 10) 年 8 月『婦人之友』

## 生田長江氏

私は遂に生田長江氏と面識を得る機会をもたなかつた。氏の文章は當時一介の文學青年であつた私の中學時代からずるぶん愛讀したものであり、後に私が哲學をやるやうになつた原因にも氏のニイチエ紹介の影響などが含まれてゐる。近年は氏の思想の跡に近く接して行くことはできなかつたが、いま氏の死によつて種々の思ひ出が甦つて來る。

生田氏の仕事は甚だ多方面に互つてゐる。氏は評論家として最も知られてゐるやうであるが、評論のほか氏は詩も作り、劇も作り、小説も書いた。またそのニイチエ全集の翻譯は日本文化史上に永く記念さるべき業績である。氏は文學者にして思想家であつた。これは我が國では類稀なことである。眞の文學者はつねに同時に思想家であるとすれば、生田氏はまことに文學者らしい文學者であつた。氏の評論は文明批評家的眼光をもつて貫かれ、終始人生の根本に相渉るといふ嚴肅な態度を持してゐる。

氏は文壇といふものから離れて存在し、文壇といふものに對して寧ろ意識的に反抗的であつた。

これは氏のあの宿命的な病氣にもよるであらうが、また自ら恃むこと極めて厚い氏の性格にも基くであらう。第一流の人は手心なく痛烈に、第二流の人々は努めて同情をもつて批評するといふレッシングの態度が批評家の心掛でなければならぬと氏は後進に向つて教訓した、と佐藤春夫氏は書いてゐる。氏は氏のいはゆる「文壇家」を嫌惡した。文壇的でないといふことにおいて、生田氏はその私淑してゐた鷗外、漱石などと軌を一にしてゐる。ところが文學者の仕事として永續的價値を有するものはそのやうな文壇的でない人々の仕事に意外に多いのである。これはこの頃の文壇的なあまりに文壇的な文藝家たちにとつて、また思想家などにとつても考へてみるべきことであらうと思ふ。文學者にせよ、思想家にせよ、先づ必要なことは自己に忠實であるといふことである。

けれどもこのことは決して彼等が社會と沒交渉であることを意味しない。評論家や哲學者の偉大さの資格は、何か大きな問題を提げて立つといふことである。生田長江氏の場合にしても、氏の最も華々しい活動が展開されたのは、ちやうど日本の文壇や思想界が自然主義から人道主義へ移つて行つた時代であり、氏の活動もまたこれに相應してゐる。生田氏は單に自然主義者でなかつた、氏のうちには遙かに強い人道主義的要求があつた。しかし純粹に理想主義的な人道主義者

となるにしては氏には自然主義的要素が多かつた。我が國の人道主義はやがて或る人々において著しく社會的關心を示して來たが、その頃の生田氏の批評的關心も文藝から社會にまで擴大された。『徹底人道主義』『ブルジョアは幸福であるか』等は當時の氏を記念する評論集である。氏は堺利彦、大杉榮兩氏などに接近し、友愛會主催の社會問題講演會において演説したこともあつた。しかし日本の社會思想がやがて明瞭にマルクス主義へ移つて行くに従つて、生田氏は次第にアナーキスチックな、ニヒリスチックな傾向を濃厚にして來た。それと共に氏は我が國の文藝及び思想における從來の指導的地位から退くに至つた。

生田氏には早くから宗教への關心が見出される。その弘治といふ名も、御大師様の緣日に生れたので、氏の祖父が命名したものであるといふ。青年時代に氏は教會の洗禮を受けた。後年には釋迦傳の大作に着手したが、遂に未完成のままに終つたことは氏として最も遺憾なことであつたであらう。しかし「宗教至上」などに現はれた氏の思想が宗教としてどれほど徹底してゐたか、私には疑問である。氏の本質は寧ろどこまでもニイチエ的なヒューマニズムにあるのではないかと思ふ。「日常生活を偏重する惡傾向」に對して戰つた個人主義的英雄主義的精神において氏はニイチエ的であつたが、キリスト教の峻烈な批判者ニイチエがその魂の内奥において宗教的であ

つたと同じやうに氏もまた宗教的であつた。

もちろん氏はニイチエ的なものに留まることに満足せず、ゲーテ的なもの、偉大な調和の美しさを絶えず憧憬したが、遂にそれに到達することなく終つたのではなからうか。東京朝日新聞に掲載された氏の最後の文章「ニイチエとゲーテ、及び劇的のもの」、また日本評論に發表された遺稿「ニイチエの著作と其劇的傾向」を見ても、それが感ぜられるのである。氏は劇的なものを規定して云ふ、「藝術家は、彼の主觀的自我が、彼自身の自我が分裂して、いはば幾つもの人格になつて居ながらも、尙且つその分裂や不統一を其儘に表現したい欲求に驅られる時、他の如何なる表現を取るよりも劇的表現を取るのが便利であると感じ、或は劇的表現の他なる如何なる表現をも取る事が出来ないのである」。生田氏の精神はそのやうな意味に於て劇的、悲劇的であつたやうに思はれる。氏のエレメントは悲劇であつた。『圓光以後』などに收められた脚本がすべて悲劇であり、氏の作品においても殊に藝術的香氣が高いといふことも偶然でない。氏は日本人には珍しい悲劇的精神であつた。そこから生れた氏の力強い人道主義的、英雄主義的精神には理論を越えて我々の心を打つものがある。

1936（昭和11）年1月24日『生田新聞』

## 眼

日本人は目玉の動かし方が足らないと云はれる。殊に藪睨みができない。斜から来る光線は、目玉にあたると、ちやうどプリズムにおいてのやうに分析され、綺麗な色彩となつて現はれる。だから光の美しさを見るためには、正面ばかり見てゐてはいけないので、藪睨みを利かす必要がある。この頃我が國の新しい畫家はプリズムを持つて歩いてゐるさうである。

日本古來の繪にはほんとに光の美しさを描いたものは殆どないと云はれてゐる。遠近法といふものも日本畫では發達しなかつた。日本人の特色はむしろ肚にあつた。この頃復古主義が盛んになるにつれて、特にこの點が強調され、肚を作ることが種々獎勵されてゐる。官吏道場が出來たといふし、また運動選手までが參禪したさうである。だが我々に不足してゐるのは肚ではなくて眼である。觀察、分析、綜合——目玉が二つあることは分析と綜合との必要の象徵だ。肚は凡てを無差別に呑み込む。呑み込むといふのが肚の特徴である。客觀的に矛盾撞着したものを呑み込んでけろりとしてをり、ぢつとしてゐる。祖先以來こんな肚を養つたために、反對に眼は發達

することができなかつた。目玉を動かすことを學ばなければならない。特にただ正面から見るだけでなく、敷衍みを利かして分析して見る必要がある。もちろん、その角度が問題だ。

見るといふことで缺けてゐるのは、單に物を客觀的に見るといふことだけではない。我々の文學や哲學にもつと缺けてゐるのは、ヴィジョンである。肚には未來がない。それは保守傳統の象徴である。眼には未來が屬する、ヴィジョンといふのは未來の像である。しかもそれはただ遠くに見られる未來でなく、行爲的直觀において見られる瞬間である。或る思想が生きてゐる場合、それはヴィジョンを持つてゐる。その一つの例はキリスト教で、それが生きてゐた限り、それはヴィジョンを持つてゐた。それがヴィジョンを失ふとき、それは單なるドグマに過ぎない。

最近私は淀野隆三君の譯したジイドの日記抄を読み、最も感心したことは、老ジイドが生々したヴィジョンを持つてゐるといふことである。ジイドのヴィジョンはソヴェートにかかつてゐる。マルクスなどを讀んで我々がひきつけられるのも、單にその理論のためのみでなく、このやうなヴィジョンの力によるのではないかと思ふ。理論が公式化するか、硬化するとかいふことも、このヴィジョンの缺乏にもとづくとも云へるであらう。

日本の文學や哲學に最も缺乏してゐるのはヴィジョンである。それは決して單に浪漫的なもの

でない。それはただ感情の問題でなくて、眼の問題である。「眼の人」ゲーテの臨終の言葉であったといふ、「もつと光を！」といふ言葉は象徴的だ。

1936（昭和11）年2月『新評論』



## 家居旅心

この頃自分の生活は次第に平凡になつてゆくやうに思ふ。

以前はずるぶる朝寝であつたが、最近はそれほどなくなつた。もちろん早起といふのではない。起きたい時に勝手に起きると云つたら、適當であらう。また以前は夜でないと物が書けなかつたが、近頃は必要に従つて、夜はもとより、朝でも、午後でも、書くことができるやうになつた。定つた執筆の時間といふものはない。讀書も同様であつて、氣が向けば夜半を過ぎてから読み始めることもある。そして疲れると、勝手な時間に、午前中でも、宵のうちでも、一時間か二時間眠ることにしてゐる。

かやうな生活は書生生活といはれるものであらうが、しかし昔の如く無理押しをするといふことがなくなつたのは妙なものである。どんなに忙しい仕事を持つてゐても、睡いときには遠慮なしに寝てしまふ。酒や煙草などにしても、多ければ多いなりに、少ければ少いなりに決つてきた。酒は、日本酒なら二三合、ビールは二三本といふところで、家では飲まない。煙草はバット五箱、

これは多過ぎると云はれるのであるが、自分は自分なりにこれが一日の定量である。外から強制される規則づくめの生活は元來私の性分に合はないのであるが、人間も四十歳にもなると各人それぞれの生活の規則といふやうなものが自然に出来てくるものである。もとより己の欲するところに従つて矩をこえずといったやうなことではない。いろいろ矩をこえてゐることであらうが、自分には自分の生活が平凡になつてきたといふ風に感じられる。近來特にその感が深いのである。勝手な時間に寢起するやうな生活は普通でないと云はれるかも知れないが、それも物の見方に依ることであつて、旅に一生を暮す人間から考へれば、始終家に居ることが却つて普通でないことになるであらう。

旅と云へば、私は平野が好きだ。動くともなく淀むともなく流れる河、何處から何處へ通ずるとも知らぬ往還、隠るるともなく顯はるるともなく營まれる人間の生活、私は果てしのない平野の包むすべてのものを愛する。

私の郷里は兵庫縣龍野の町はづれで、山水明媚の地と云つて好いのであらうが、いつたいに私は風光絶佳と云はれるやうな土地を好まない。何となく落著かないのである。平野に對する私の愛着は、多分、高等學校時代、殆ど毎日曜、朝早くから日の落ちた後まで、所定めず武藏野を歩

き廻るのをつねとしたといふ経験に基づくのであらうが、しかし元來は私の氣質そのものによることであらう。昔から健康で、健脚を自慢してきた私ではあるが、嘗て高山に登つたことがなく、またその慾望を感じたこともないのである。

近來私はあまり旅に出ない。旅は嫌ひではないが、それに附隨するいろいろな面倒を考へて、結局やめてしまふ。しかし毎日の生活のすべてが旅のことであるといつた氣持が自分には次第に強くなつてくるやうである。家居旅心といふ言葉を作るならば、それが私のこの頃の生活感情である。かやうな氣持は恐らく、登山家にも、探勝家にも、また海の好きな人などにも分らないもので、平凡な平野と平野の旅を好む者にのみ理解できるのではないかと思ふ。私の家居旅心といふ生活感情は、もちろん、人生を旅と觀じた昔の世捨人の氣持と同じでない。平野を愛する心は超俗とか脱俗とかとは反對であり、私はむしろそのやうな超俗或ひは脱俗に對して挑戦したい氣持である。

古人は例へば盆栽において居ながらにして深山幽谷の趣を楽しんだと云ふ。植木、花作り、野菜作りなど、何でも好きで、暇には手を出してゐるが、盆栽の趣味は私にはまるでない。誰の生活でも質問に直に答へ得るやうに便利に分類されてゐるものではないであらうが、自分の趣味を

尋ねられることほど私を困らせることはない。むしろ私は趣味といふものに對して挑戦したい位である。それでも昔は私も趣味を養ふことについて考へたこともあつたが、そのやうなものも研究の對象になつて來ないと私には永く興味がつなげない。そこで以前に趣味として手を出したものでも、やがて研究の範圍に入つてしまひ、さうでないものは追々遠ざかつてしまつて、今では自分の研究的な仕事以外の日常生活は殆ど無趣味と云つてよい程平凡なものになつてゐる。もしそれを辯解的に無趣味と云はないでおかうとすれば、減趣味と云つたら適當であらうと思ふ。趣味を減ぼして自分の研生活の中へ入れてしまはうとするのである。研究といふことが旅の心に通ずる。

私の家居旅心といふ生活感情は、去年妻を亡くしてから急に増してきたやうである。生活は極めて平凡で、少しも浪漫的なところはないが、この日々の生活を旅の心で生きるといつた氣持が強くなつてきた。夫を失つた女はひどく現實的になると聞いてゐるが、妻を亡くした男は反對に浪漫的になる。尤も、これも私個人の場合だけのことであるかも知れない。最近構想力或ひは想像の論理といふやうな問題に興味を持ち、その論文を書きはじめるやうになつたのも、私の今の生活感情と何か無意識的な關係があるやうである。空想は旅心である。

ただ一つ、旅心と矛盾するかのやうに思はれることは、相變らず本に對する欲望がなくならないといふことである。本だけは無理をしても集めてゐる。最近のインフレーションの傾向には私の如き者も無關心でゐられないわけで、外國の本屋の借金だけは早く支拂ふやうにしなければならぬと思ふ。爲替管理が次第にやかましくなると、洋書など買ひたくても買へなくなるかも知れない。そのやうな時が來て、そして筆で飯が食へなくなれば、私はほんとに平野の人即ち百姓にでもならうかと考へてゐる。

1937（昭和12）年7月4日『サンデー毎日』

## 幸田露伴翁を圍んで

私が幸田露伴先生のお名前を知りましたのは中學時代のことですが、その頃すでに先生は日本文學史における古典的存在であらせられました。先生の『風流佛』『五重塔』『天うつ浪』などを、私どもは古典に對する敬虔をもつて讀んだものであります。

その中學時代のことでありました。或る日私は學校のある田舎町の本屋で、幸田露伴著とある『努力論』といふ本を見附けました。そして不思議の感を懷きました。實は、その時分私は、幸田露伴先生は小説はお書きになるが、『努力論』といふやうなものをお書きになる方だとは思ひませんでしたので、これは誰かが先生のお名前を使つて作つたインチキな本ではないかとさへ考へたのであります。たいへん失禮な話でありまして、唯今もちやうどその時のことを思ひ出して恐縮いたしてをる次第であります。ともかく本を買つて歸つて讀んでみましたが、いつかう努力しなければならぬといふ氣持にならなかつたやうに覺えてをります。當時私は修身教科書的な修養の觀念をしか持ちませず、この本の意味を十分に理解することができなかつたのであります。

その後先生のいろいろな書物を拜見いたしました、先生がまことに多方面においてすぐれた方であらせられることを知りました。

東京へ出てまゐりましてから先生の御風貌に接する機會も與へられ、そして先生に『努力論』といふ書物があるのは偶然でなく、却つて先生の御人格をよく現はしてゐることだと考へるやうになりました。私が先生について最も深く感じまた尊敬いたしてをりますことは、先生が眞の自由人であらせられるといふことであります。十六、七世紀のフランスに『honnête homme』といふ觀念がありますが、そのやうな人間理想を東洋的な行き方で完成されたのが自由人露伴先生であると思ひます。あの『honnête homme』といふ觀念には普遍人といふ意味も含まれてゐるのであります。先生はまたそのやうな普遍人であらせられるのであります。先生は本來自由人でありまして先生のいはれる努力は道學者の努力とは別の趣のものであり、しかも自由でありながら絶えず努力されてゐるのであります。先生の如き稀なる天才をもつてはなほ努力を續けてをられますのはまことに尊いことであります。最近も私の或る友人が、先生はアリストテレスの『動物論』に興味を持つてをられるが、と云つて、その本のことをいろいろきかれました。私も自分の専門上少しはアリストテレスを讀んでゐますが、『動物論』まではまだ手が届きません。しかる

に先生はその本のことをいろいろ調べられてゐるのでありまして、深く敬服いたしました。先生のやうな方こそ藝術や學問をほんたうにやつてゆかうとする者の模範であると思ひます。

顧みますれば中學時代、先生のお作を讀みながらどうかして一度はぜひ先生にお目にかかりたいものだと思つてゐたのでありますが、その望みもかなひ、その上今晚はまたこの席上で先生に御挨拶申し上げるやうなになりましたのはまことに仕合せな次第でありまして、私の一生の貴い記憶といたしたいと存じます。

1937 (昭和 12) 年 8 月 『文學』



## 西田幾多郎先生のこと

西田先生に初めてお目にかかったのはちやうど先生が『自覺に於ける直觀と反省』を書き上げられた頃であつた。「この書は余の思索に於ける惡戰苦闘のドッキュメントである」と云はれてゐるが、先生に接して私のまづ感じたのは思想を求めることの激しさであつた。私は嘗て先生の如きほんとの意味において激しい魂に會つたことがない。

この激しさは先生がつねに何物かに驅り立てられて思索してゐられることを示すものである。それは先生のうちに深く蔵せられた闇、運命、デーモンと云つても好いであらう。先生の哲學から流れてくるあの光はこの闇の中から輝き出たものである故にそれだけ美しいのである。先生は早くからロシア文學を好んで讀まれたやうであり、つい最近にも、ドストイェフスキーは非常に面白いと話してゐられた。意味深い事實である。先生は自分自身に大きな問題を負うて生れて來られた。この問題の大きさが先生の哲學を大きくしてゐるのだと思ふ。

しかしこの魂の底にはその激しさにも拘らず自然のやうな限らない靜けさがある。絶えず矛盾

するものを生みながらどこまでもそれを包んでゐるものがある。先生において驚かれるのはその執拗な追求力と共にその思索の度胸ともいふべきものである。眞の體系家となるには思索の度胸が必要だと私は考へるのであるが、先生のそれにはまことに逞しいものがある。かやうな度胸は決して簡単なものではない。愛の激しさと共に深さを有する者にして初めて得られるものである。

先生の直觀力も珍しい。本の批評とか人物の批評とかを伺ふと、先生はたいてい一言ですばりと云つてのけられる。その大膽さにも、その的確さにも恐しいものがある。この直觀力が先生の基礎にあると思ふが、かやうに大膽に見える直觀力にはつねにイメージが伴はれてゐるものである。先生の哲學は論理だけで出来たものでない。論理の以前に豊富な直觀とイメージとがある。先生の論理はこの直觀とイメージとを活かすためのものであり、そこに新しい論理が生れ、この論理の不思議な強靱さがある。硬いやうでも脆い論理がある。先生の論理は現實によつて鍛へ抜かれたものである。

先生の哲學の深さは誰でも云ふことであるが、その廣さも考へなければならぬ。先生の廣さはお目にかかつて色々話してみれば分る。その關心もその教養も極めて多面的である。しかもそれぞれ物の本質を鋭い直觀力によつて先生の哲學の立場から擷んでゐられるのである。先生の

書かれた論文は極めて行届いたものである。かやうに行届いたところは思索の執拗さと綿密さに基くことは勿論であるが、單にそれだけでなく、思索の廣さといふものがなければならぬ。一見甚だ論理的で綿密なやうであつても、大きなところ、肝心なところが抜けてゐたり、よく考へられてゐなかつたりするものが少くないのである。先生の哲學の深さは感じだけでも分る、その廣さは自分で考へることができるようになつて初めて分るのではなからうか。

最近の先生の思想は圓熟して愈々完璧に近づいたが、先生がいつまでも若さを失はないでゐれるのも驚くべきことである。停年で大學を退職されて後先生のやうに多くの仕事をされ、しかもその思想が發展を續けていつたといふのは日本人としては全く異例であると云つて好い。求めることの如何に激しいかを現はすものである。

世に哲學の教授は多い。しかし眞の哲學者といふものは極めて稀である。明治以來日本の社會において歴史的な仕事をして來た人は世間で「哲學者」と云はれるよりも「思想家」と呼ばれる型の人であつた。西田先生が初めて「哲學者」としてそれらの思想家に匹敵する以上の歴史的な仕事をされたのである。

1937 (昭和12) 年 12 月『婦人畫報』

## 本多謙三君を悼む

腰越の療養所にゐる本多君が重態であることを加茂君から知らせてきたのは、今年の初めであつた。すぐ見舞たいと思ひながら雑事に追はれて果たさず、一兩日を過ごしてゐるうち、遂に本多君逝くとの通知を受取つて愕然とした。永い間の病氣であつたので、そんなに急なことであるとは考へなかつたのである。まことに、時はいつ満つるか分らない。

私が本多君の名を初めて聞いたのは、京都の大學院に席をおいてゐた頃、講義に來られた左右田博士を通してであつたと思ふ。左右田門下の秀才に本多謙三君のあることを知つた私は、その後、君の論文が『思想』にのるたびに熱心に讀み、その緻密な頭腦にひそかに敬服してゐた。

何の機會から本多君と親しく交るやうになつたのか、いま私にははつきり思ひ出せない、君との交際はそんなに自然に始まつたのである。本多君は社會科學を修めながら哲學に深い關心を持ち、私は哲學を學びながら社會科學に興味を持つてゐたといふことが、私達をおのづから結び付けたのである。

本多君は實に篤學な人であつた。去年の秋、暫らく會はなかつた君から手紙を貰ひ、この頃は學校を辭め、學問の話をする機會も友人も少くなつたので、ぜひ會つていろいろ話したいといふことであつた。君の病が注意を要することを知つてゐた私は、今度會つたら研究は一時放擲して専心療養するやうに勧めたいと思ひながら、君と神田で落合つたのであるが本多君があまり熱心に學問の話を始めるので、そのことを云ひ出すのは君に對して無禮であるやうな氣になり、到頭そのまま別れてしまつた。本多君は極めて靜かな人であつたが、その靜かさの裡に學問に對する燃えるやうな情熱を包んでをり、私の尊敬する友人であつた。

本多君は左右田博士について社會科學の方法論や認識論の問題を研究した。左右田博士の哲學が新カント派の立場を發展させたものであるに對し、本多君は最初からフツセルなどの現象學に近く立つてゐたやうである。しかし論理家であるといふ點では二人は同じであり、本多君は左右田博士の忠實な弟子であつたといふことができる。本多君は商科大學出身でありながら立派な専門的哲學者になつてゐたが、その學問的關心は非常に廣く、後にはマルクス主義に近づいてゆき、唯物論研究會の創立に盡力し、論壇に於いても活躍したが、君の本質はやはり論理家であり、その思想的傾向は現象學に最も近かつたと思ふ。去年の暮君が或る講座のために書いた「論理學」

の抜刷を送ってくれたが、それが君の學術的勞作の最後のものではあつた。本多君はメンガーやマックス・ウェーバーなどのやうな方法論的業績を期待し得る、私の知る限り日本の學界における唯一の人であつた。君自身も最近ではその自覺をもつて勉強してゐたやうであるが、遂に大成を見ずに終つたのは、まことに惜しいことであつた。

しかし本多君の論文はいつも綿密であつて、若い人のものとしては完成した感を與へるものであり、この點、これまで未完成のものばかり書いてゐる私など恥かしく思つてゐた次第である。人間はそれぞれの仕方で完成して死んでゆくのであると思ふ。生は死への準備であるといふことをしみじみ感じる。それにしてもさきに川村豊郎氏逝き、今また本多謙三君を失ひ、左右田門下の逸材が若くして次々に去つてゆくのは、寂しいことである。

1938 (昭和13) 年2月25日 『1橋新聞』

## 藏書

女の人に云はせると、我々が本を欲しがるのは女が着物を欲しがるのと同じことだと云ふ。そこには確かに同じやうな心理がある。正直に云つて、それは争はれない。我々はいつても目的があつて本を買ふのではない、見ればただ欲しくなるのである。しかし女の人の着物の場合と違ふのは、我々には古本に對する興味があるといふことである。いくら着物が好きだからといつて、古着屋を漁り歩く女の人はまづないであらう。ところが藏書家で古本漁りをしない者は稀である。つまり藏書家には皆多少とも骨董趣味がある。骨董趣味が老人めいたものであるとすれば、着物を欲しがるのは特に若い女であるのと違つてゐる。

骨董趣味が高じると、絶版物を絶版物であるといふ理由で、初版物を初版物であるといふ理由で、蒐集するといった趣味が出てくる。しかし私にはこの趣味が分らない。まだ若い證據であるかも知れないと思ふ。今買つておいた本が十年二十年の後には絶版物となり初版物となるのだと思つて安心してゐるわけである。

私の知つてゐるところでは外國の學者には二通りあつて、圖書館の本を利用して自分では餘り持つてゐない人がある一方、羨しいやうな藏書家がある。しかるに本屋の話に依ると、日本ではよく本を讀む人はよく本を買ふ人であるといふ。これは日本の圖書館が不完全で、また不便であるといふことに基くのであらうが、そんなところにも日本の文化の若さが現はれてゐるやうに考へられるのである。

この頃私はなるべく叢書物を揃へることにしてゐる。全集物を揃へてゐる人が多いが、それに比して叢書物は豫約出版でもない限り揃へようとする人が日本には少いのではないかと思ふ。しかし私は叢書物の有難さをつくづく感じてゐる。それは百科全書の代りを百科全書以上にくれるからである。信用のできる學者が責任をもつて叢書物を編輯するといふことがもつと盛んになつて欲しい。

1938 (昭和13) 年 10 月 『讀書と人生』



## 如何に讀書すべきか

### 一

先づ大切なことは讀書の習慣を作るといふことである。他の場合と同じやうに、ここでも習慣が必要である。ひとは、單に義務からのみ、或ひは單に興味からのみ、讀書し得るものではない、習慣が實に多くのことを爲すのである。そして他のことについてと同じやうに、讀書の習慣も早くから養はねばならぬ。學生の時代に讀書の習慣を作らなかつた者は恐らく生涯讀書の面白さを理解しないで終るであらう。

讀書の習慣を養ふには閑暇を見出すことに努めなければならぬ。そして人生において閑暇は見出さうとさへすれば何處にでもあるものだ。朝出掛ける前の半時間、夜眠る前の一時間、讀書のための時間を作らうと思へば何時でもできる。現代の生活はたしかに忙しくなつてゐる。終日妨げられないで讀書することのできた昔の人は羨望に値するであらう。しかし如何に忙しい人も自

分の好きなことのためには閑暇を作ることを知つてゐる。讀書の時間がないと云ふのは讀書しないための口實に過ぎない。まして學生は世の中へ出た者に比して遙かに多くの閑暇をもつてゐる筈だ。そのうへ讀書は他の娯樂のやうに相手を要しないのである。ひとはひとりで讀書の楽しみを味ふことができる。いな、東西古今のあらゆるすぐれた人に接することができるといふのは讀書における大きな悦びでなければならぬ。讀書の時間を作るために、無駄に忙しくなつてゐる生活を整理することができたならば、人生はそれだけ豊富になるであらう。讀書は心に落著きを與へる。そのことだけから考へても、落著きを失つてゐる現代の生活にとつて讀書の有する意義は大きいであらう。

讀書を欲する者は閑暇を見出すことに賢明でなければならぬと共に、規則的に讀書するといふことを忘れてはならない。毎日、例外なしに、一定の時間に、たとひ三十分にしても、讀書する習慣を養ふことが大切である。かやうにして二十年間も繼續することができれば、そのうちにひとは立派な學者になつてゐるであらう。讀書の習慣は讀書のための閑暇を作り出す。讀書の時間がないと云ふ者は讀書の習慣を有しないことを示してゐる。讀書の習慣を得た者は讀書のうちに全く特別の楽しみを見出すであらうし、その楽しみが彼を讀書から離さないであらう。

他の場合においてと同様、讀書にも勇氣が必要である。ひとは先づ始めなければならぬ。我々はつねに讀書に好都合な状態にあるのではない。讀書に好都合な状態ができてから讀書しようと考へるならば、遂に讀書しないで終るであらう。ひとたび讀書し始めるならば、落著かない心も落著き、憂ひも忘れられ、不運も心にかかることなく、すべて讀書に好都合な状態が生ずるであらう。いやいやながら始めて、やがて面白くなつてやめられなくなる場合が多い。先づ讀書することから讀書に適した氣分が出てくる。ひとたび讀書の習慣を得れば、習慣があらゆる情念を鎮めてくれる。落著いた大學生といはれる者はたいてい讀書の習慣を有するものである。

## 二

讀書は一種の技術である。すべての技術には一般的規則があり、これを知つてゐることが肝要である。讀書法についても古來いろいろ書かれてきた。しかし技術は一般的理論の單なる應用に過ぎぬものではない。技術においては一般的理論が主體化されねばならず、主體化されるといふことは個別化されるといふことである。これがその技術を身につけることであつて、身につけてゐない技術は技術と云ふことができぬ。讀書にとつて習慣が重要であるといふのも、讀書が技術

であることを意味してゐる。技術は習慣的になることによつて身につくのであり、習慣的になつてゐない技術は技術の意義を有しないであらう。そのことは固より讀書にとつて一般的規則が存在しないことを意味するのではない、もし何等の一般的規則も存在しないとすれば、それが技術であることもできぬ筈である。

一般的規則の主體化を要求する點において、すでに手工業的技術は工場的生産の技術よりも遙かに大きいものがあるであらう。まして讀書の如き精神的技術にあつては、一般的規則が各人の氣質に従つて個別化されることが愈々必要になつてくる。めいめいの氣質を離れて讀書の技術はないと云つても好いほどである。讀書法は各人において性格的なものである。それ故に各人にとつて自分に適した讀書法を發明することが最も大切である。讀書の技術においてひとはめいめい發明的でなければならぬ。もちろんこの場合においても發明の基礎には一般的規則がある。しかし自分の氣質に適した讀書法を自分で發明することに成功しない者は、永く、楽しく、また有益に讀書することはできないであらう。

ところでかやうに自分自身の讀書法を見出すためには先づ多く讀まなければならぬ。多讀は濫讀と同じでないが、濫讀は明かに多讀の一つであり、そして多讀は濫讀から始まるのが普通であ

る。古來讀書の法について書いた人は殆どすべて鑑讀を戒めてゐる。多くの本を濫りに讀むことをしないで、一冊の本を繰り返して讀むやうにしなければならぬと教へてゐる。それは、疑ひもなく眞理である。けれどもそれは、ちやうど老人が自分の過去のあやまちを振り返りながら後に來る者が再び同じあやまちをしないやうにと青年に對して與へる教訓に似てゐる。かやうな教訓には善い意志と正しい智慧とが含まれてゐるであらう。しかしながら老人の教訓を忠實に守るに止まるやうな青年は、進歩的な、獨創的なところの乏しい青年である。昔から同じ教訓が絶えず繰り返されてきたにも拘らず、人類は絶えず同じ誤謬を繰り返してゐるのである。例へば、戀愛の危險については古來幾度となく諭されてゐる。けれども青年はつねにかやうに危險な戀愛に身を委ねることをやめないものであつて、そのために身を滅す者も絶えないではないか。あやまちを爲すことを恐れてゐる者は何も擱むことがきぬ。人生は冒險である。恥づべきことは、誤謬を犯すといふことよりも寧ろ自分の犯した誤謬から何物をも學び取ることができないといふことである。努力する限りひとはあやまつ。誤謬は人生にとつて飛躍的な發展の契機ともなることができる。それ故に神もしくは自然は、老人の經驗に基く多くの確かに有益な教訓が存するにも拘らず、青年が自分自身でつねに再び新たに始めるやうに仕組んでゐるのである。だからといつて、もち

ろん、先に行く者の與へる教訓が後に來る者にとつて決して無意味であるといふのではない。そこに人生の不思議と面白さとがあるのである。讀書における濫讀も同様の關係にある。濫讀を戒めるのは大切なことである。しかしひとは濫讀の危険を通じて自分の氣質に適した讀書法に達することが出来る。一冊の本を精讀せよと云はれても、特に自分に必要な一冊が果して何であるかは、多く讀んでみなくては分らないではないか。古典を讀めと云はれても、すでにその古典が東西古今に互つて數多く存在し、しかも新しいものを知つてゐなくては古典の新しい意味を發見することも不可能であらう。讀書は先づ濫讀から始まるのが普通である。しかしいつまでも濫讀のうちに止まつてゐることは好くない。眞の讀書家は殆どみな濫讀から始めてゐる、しかし濫讀から抜け出すことのできない者は眞の讀書家になることができぬ。濫讀はそれから脱却するための濫讀であることによつて意味を有するのである。

濫讀に止まるなといふことは多讀してはならぬといふことではない。多讀家でないやうな讀書家があるであらうか。寧ろ讀書家とは多讀家の別名である。諺に、賢者はただ一冊の本の人間を恐れる、といふ。ひとは多く讀まなければならぬ。讀書の必要はただ一冊の本の人間にならないために、云ひ換へれば、一面的な人間にならないために、存在するのである。單に自分自身の時

代のみでなく、また過ぎ去つた時代について、單に、自分自身の國のみでなく、また世界について、全體の生活と思想について正しい見通しを得るために、多く讀まなければならぬ。即ち讀書において一般的教養を心掛けることが大切である。讀書家とは一般的教養のために讀書する人のことである。單に自分の専門に關してのみ讀書する人は讀書家とはいはれぬ。教養とは或る専門の知識を所有することをいふのではなく、却つて、教養とはつねに一般的教養を意味してゐる。専門家になるために讀書の必要のあることは云ふまでもないが、ひとは特に一般的教養のために讀書しなければならぬ。そして専門家も一般的教養を有することによつて自分の専門が學問の全體の世界において、また社會及び人生にとつて、如何なる地位を占め、如何なる意義を有するかに就いて正しい認識を得ることができるのである。専門家も人間としての教養を具へ専門家の一面性の弊に陥らないやうに讀書は勧められるのである。そのうへ自分の専門以外の書物から専門家が自己の専門に有益な種々の示唆を與へられる場合も少くないであらう。かくして多讀は濫讀の意味においては避くべきことであるとしても博讀の意味においては必要であると云はねばならぬ。

然るに濫讀と博讀とが區別されるやうになる一つの大切な基準は、その人が専門を有するか否

かといふことである。何等の方向もなく何等の目的もない博讀は濫讀にほかならぬ。一般的に讀書に際しても、ひとはなほ何等か専門といふべきものを有しなければならぬ。一般的教養も専門によつて生きてくるのであつて、専門のない一般的教養はディレッタンティズムにほかならない。一般的教養と専門とは排斥し合ふものでなく、むしろ相補はねばならぬものである。ひとは固よりつねに一定の目的をもつて讀書するものではない。何か目的がなければ讀書しないといふのは讀書における功利主義であつて、かやうな功利主義は讀書にとつて有害である。目的のない讀書、いはば讀書のための讀書といふものも大切である。これによつてひとは一般的教養に達することができる。一般的教養を得るといふ目的で一定の計畫に従つて讀書することは勿論善いことではあるが、しかしかやうな計畫は實行されないのが普通であつて、むしろ若い時代から手當り次第に讀んだものの結果が一般的教養になるといふ場合が多い。一般的教養は目的のない讀書の結果である。けれども當てなしに讀んだものが身に附いて眞の教養となるといふには他方専門的な讀書が必要である。専門のない讀書は中心のない讀書であつて、如何に多く讀んでも何も讀まなかつたに等しいことになる。いはゆる讀書家の陥り易い弊はディレッタンティズムである。



如何に讀むべきかといふ問題は何を讀むべきかといふ問題と關聯してゐる。ひとは凡ての書物を同じ仕方で讀むことはできないし、また同じ仕方で讀んではならぬ。博く讀むためには書物の種類に従つて讀み方を變へなければならぬ。そこに讀書の技術があるのである。

何を讀むべきかに就いては、もちろん、善いものを讀まねばならず、悪いものを讀んではならぬといふことは明かである。悪い本を讀むことはそのこと自身無益であるばかりでなく、悪い本を讀んでゐるうちには善いものと悪いものとを區別することができなくなつてしまふといふ危険がある。ひとはただ善いものを讀むことによつて善いものと悪いものを見分ける眼を養ふことができるのであつて、その逆ではない。善い本は必ずしも讀み易い本ではない。大きな、分厚な、むつかしい本であるからといつて避くべきではなく、その方面で最も善い本を讀むやうに努めなければならぬ。讀書においても努力が大切であり、そして努力はつねに報いられるのである。やさしい本、讀者に媚びる本ばかりを讀んでゐては、眞の知識も教養も得ることができぬ。一度でその本が全部理解されなくても好い、ともかく善いものにぶつつかつてゆくことが肝要である。

もし一度で理解することができなければ、暫らく間において再び讀むやうにするが好い。努力して讀書する習慣を作ることが大切である。尤も、むつかしい本、大きな本がつねに善い本であるといふ風に誤解してはならぬ。それはペダンチックな人の陷る誤解である。善い本は本質的に云つてすべて最も理解し易い本であるといふのみでなく、初めから困難なしに讀める本にも善い本は多いのである。そして讀書においてぶつつかる困難を克服するためには系統的に讀むことが大切である。讀書も無秩序であつては益がなく順序を追うて讀むやうにしなければならぬ。先輩の意見を聞くことが有益であるのは何よりもこの點についてである。

一般に何が善い本かといへば、もちろん古典といはれるやうな書物である。古典は歴史の試煉を経て生き残つてきたものであり、すでに價值の定まつた本である。古典は決して舊くなることがなく、つねに新しく、つねに若々しいところを有してゐる。古典を讀むことによつてひとは書物の良否に對する鑑識眼を養ふことができるのである。古典を愛しないやうな眞の讀書家はなく、古典についての教養を有しないやうな眞の教養人はない。古典はつねに安心して讀むことができ、幾度繰り返し讀んでもつねに新たな利益を得ることのできるものである。かやうに價值の定まつた本を讀むやうに心掛けねばならぬところから、人々は屢々、古典といふほどでなくとも

既にいくらかの年數を経てなほ讀まれてゐるやうな本を讀むことにして、新刊書をすぐ手に取ることはやめねばならぬといふ風に忠告してゐる。これは確かに有益な忠告である。ただ新刊書ばかり漁るのは好くないことに相違ない。しかしながら讀書における尙古主義にもまた限界がある。アカデミズムに對してジャーナリズムには獨自の意義があるやうに新刊書を讀むといふことにもそれ自身の意義があるのである。時代の感覺に觸れるために、また今日の問題が何處にあるかを知らるために、ひとは新刊書に接しなければならぬ。新しい感覺をもち新しい問題をもつて對するのではなくば古典も生きてこないであらう。すべて過去が活かされ、傳統が甦つてくるのは現在からである。古典を顧みないといふのは固より悪いことであるが、新刊書を恐れるといふのも正しくないことである。古典は安心して讀むことができる本であるに對して、新刊書を讀むことは一種の冒險である。しかし讀書においても冒險するのだから得ることがないであらう。古典を偏愛して新刊書を嫌惡する者において讀書は單に趣味的になる傾向があり、一種のディレッタントイズムに陥り易い。しかしまた新刊書ばかり漁つて古典を顧みない者も他の種類のディレッタントイズムに陥る危険がある。讀書にも年齢があり、老人は古典的なものを好み、青年は新しいものを求めるといふのが普通である。青年が新刊書を喜ぶといふことはその知識慾の旺盛を示

すものであつて排斥すべきことではないが、しかしそこにはまた單なる好奇心の虜になる危険もあるのである。古典のために新刊書を輕蔑することなく、新刊書のために古典を忘却することのないやうにするのが肝要である。

古典を讀むことが大切である如く、ひとはまたつねに原典を讀むやうに心掛けねばならぬ。解説書とか參考書とかを讀むことも固より必要ではあるが、本質的には原典を中心としてこれに頼らねばならぬ。原典はつねに最も信賴し得る書物である。例へばプラトンとかカントとかについて千の文獻を讀むにしても、原典を讀むこと、これを繰り返して讀むことをしないならば、深く根本的に學ぶことができぬ。第三者の書いた解説書よりも原典は本質的な意味においては一層理解し易いものである。多數の參考書を讀むよりも一冊の原典を繰り返して讀むことがそのものを掴むのに結局近道である。そのうへ原典は屢々解説書よりも短いといふ利益を有してゐる。原典を讀むことは讀書を單純化するに必要な方法である。それは何よりも讀書の經濟化、簡易化を意味してゐる。前に述べた規則的に讀むといふ必要は原典の場合において特に大きいであらう。本はひとに讀んで貰ふのでなくて自分自身で讀まねばならぬとすれば、この自分自身で讀むといふ必要は原典の場合においては絶對的である。然るに世の中には文學上の作品についてさへ、それ

を自分で讀まないで、他人の書いた解説や批評ばかりを讀んでゐる人が少くないのである。ひとはつねに源泉に汲まねばならぬ。源泉はつねに新しく、豊富である。原典を讀むことによつて最も多く自分自身の考へを得ることできるのである。

原典を讀むことが必要であるやうに、できるだけ原書を讀むやうにすることが好い。どのやうな翻譯よりも原書がすぐれてゐることは確かである。原書の有する微妙な味、繊細な感覺は翻譯によつて傳へられることが不可能である。そのうへ翻譯はすでに解釋であるといふことを知らねばならぬ。ひとは原語で讀む困難を避けてはならない。翻譯で讀むのが原書で讀むのよりも速いといふことはあるにしても、ゆつくり讀むことはそれだけ自分で考へながら讀む餘裕を與へることにともなうのであり、そしてこれは大切なことである。原書を讀むには語學の力がなければならぬが、その語學といふものも決して手段に過ぎないやうなものではなく、却つて語學そのものが一つの重要な教養である。一つの國語はその民族の精神の現はれであり、その思想の蓄積であるといふことができる。勿論あらゆるものを原語で讀むといふことは不可能であり、またあらゆる場合に原語で讀まねばならぬといふわけではない。原語で讀むことができないといふ理由でそれを讀まないといふのは悪い口實である。また翻譯で間に合はせて十分な書物も多い。しかし重

要な本はできるだけ原書で讀むやうにしなければならぬ。翻譯の方が簡單であるからといふので原語で讀むことを避けようとするのは讀書における便宜主義であつて、便宜主義は讀書においても有害である。

善い本を讀まねばならぬことは明かであるにしても、何が善い本であるかを見分けることは容易でない。古典といはれるものは善い本であるに相違ないが、その古典も多數であつて選擇が必要であり、殊に新刊書の場合においては選擇は愈々困難である。自分ですべての本に當つてみることは不可能であるとすれば、讀書の指針として他人の擧げた目錄とか新刊紹介とかに頼らねばならず、すでに定評のあるものを讀むやうにしなければならぬ。しかしながら定評とか他人の意見とかにばかり頼るといふことは危険である。讀書においてもひとは自主的でなければならず、發見的であることが大切である。各人は自分に適した讀書法を見出さねばならぬやうに自分に適した本を見出すことに努めなければならぬ。單に自分に媚びるといふのでなくて、自分に役立ち、自分を高めてくれるやうな本を讀むやうにしなければならぬ。各々の人間には個性があるのであるから、一人の人間に適する本がすべて他の人間にも適するといふわけではない。讀書においても個性は尊重されねばならぬ。一般に善い本といはれるものの中でも自分に適したものとさうで

ないものとが自分の個性によつて決つてくる。讀書においてひとは何よりも特に古典の中から自分に適したものを發見するやうに努力しなければならぬ。それによつて自分の思想といふものは作られてくるのであり、愛讀書といはれるものも定まつてくるのである。愛讀書を有しない人は思想的に信用のおけない人であるときへ云ふことができるであらう。自分に適した善い本が決つてくれば讀書もおのづから系統立つてくるのであつて、即ちそれと同じ系統に屬する書物を、或ひは過去に遡り或ひは現代に降つて、讀むやうにすれば好い。固より他の系統のものを讀まなくても好いといふわけではなく、却つて偏狹にならないために博く讀むことはつねに必要なことである。けれども無系統な博讀は濫讀に過ぎない。

#### 四

善いものを讀むといふことと共に正しく讀むといふことが大切である。正しく讀まなければ善いものの價值も分らないであらう。正しく讀むといふことは何よりも自分自身で讀むといふことである。マルクス・アウレリウスは彼の師について感謝をもつて書いてゐる。「ルステイクスは私に、私の讀むものを精密に讀むこと、皮相な知識で満足しないこと、また輕薄な批判者が云ふ

ことに直ちに同意しないことを教へた」。正しく讀むことは自分の見識に従つて讀むことである。

正しく讀まうといふには先づその本を自分で所有するやうにしなければならぬ。借りた本や圖書館の本からひとは何等根本的なものを學ぶことができぬ。高價な大部の全集とか辭典のやうなものは圖書館によるのほかにしても、圖書館は普通はただ一寸見たいもの、その時の調べ物にだけ必要なもの、多數の専門文獻のために利用されるのであつて、一般的教養に缺くことのできぬもの、専門書にしても基礎的なものはなるべく自分で所有するやうにするが好い。しかした手當り次第に本を買ふことは避けねばならず、本を買ふにも研究が必要であり、自分の個性に基いた選擇が必要である。その人の文庫を見れば、その人がどのやうな人であるかが分る。ただ澤山持つてゐるといふだけでは何にもならぬ。自分に役立つ本を揃へることが必要である。ただ善い本を揃へるといふのでも足りない、すべての善い本が自分に適した本であるのではない。各人は自分に適した讀書法を見出さねばならぬやうに、自分自身の個性のある文庫を備へるやうにしなければならぬ。何を讀むべきかについて、ひとは本に對する或る感覺を養ふことが大切である。古本屋は自分の立場からであるにしても自分の決して讀まない本に對して特殊な價値の感覺を有してゐる。一つの本を見たとき讀書家にも何かそれに類似の感覺がなければならぬ、さもな



ければ彼は讀書において眞に發見的であることができぬ。しかも本に對するこの感覺は本に親しむことによつて得られるのである。

正しく讀むためには緩やかに讀まねばならぬ。決して急いではならない。その本から學ぶためにも、その本を批評するためにも、その本を楽しむためにも、緩やかに讀むことが大切である。然るに緩やかに讀むといふことは今日の人には次第に稀な習慣である。生活が忙しくなり、書物の出版が多くなつた今日においては、新聞や雑誌、映畫やラジオなどの影響が探くなつた今日においては、その習慣を得ることは困難になつてゐる。自分で寫本して讀んだ昔の人には緩やかに讀むといふ善い習慣があつた。しかし今日においてもこの習慣を養ふことは必要であり、特に學生の時代に努力されねばならぬ。勿論すべての本を緩やかに讀まねばならぬといふのではない。或る本はむしろ走り讀みするのが好く、また或る本はその序文だけ讀めば濟み、更に或る本はその存在を知つてゐるだけで十分である。そのやうな本が全く不必要な本であるといふのでもない。すべての書物を同じ調子で讀まうとすることは間違つてゐる。しかし様々な本をただ走り讀みしたり、拾ひ讀みしたりするのは根本的な知識も教養も得ることができぬ。自分の身につけようとする書物は緩やかに、どこまでも緩やかに、そして初めから終りまで讀まなければならぬ。途

中で氣が變ることは好くない。最後まで讀むことによつて最初に書いてあつたことの意味も眞に理解することができるのである。他の仕事においてと同様、一冊の本にかじりついて讀み通すといふことは讀書の能率をあげる所以である。

緩やかに讀むといふことはその眞の意味においては繰り返して讀むといふことである。ぜひ讀まねばならぬ本は繰り返して讀まなければならぬ。繰り返して讀むといふことは老人の樂しみであると言はれるであらう。老人は新刊書を好まないで、昔讀んだ本を繰り返して讀むことを好むのが普通である。しかし繰り返して讀むことは青年にとつてもまた樂しみであり、有益でなければならぬ。繰り返して讀むことは先づよく理解するために必要である。左右を比較し前後を關係づけることによつてよく理解することができる。よく理解するためには精讀しなければならぬのであつて、精讀は古來つねに讀書の規則とされてゐる。よく理解するためには全體を知つてゐなければならず、すべての部分は全體に關係づけられ、全體から理解されることによつて、初めて眞に理解されるのであり、そのためには繰り返して讀むことが必要である。ひとは初めから全體を豫料しながら讀んでゆくのであるが、全體は讀み終つたとき初めて現實的になるのであつて、かくして翻つて再び讀み返すことが要求されるのである。尤も我々は必ずしもつねに直ぐ繰

り返して讀まねばならぬわけではない。讀んでみて結局分らなかつたものはそのままにしておいて、暫らく時を経て自分の知識や思索が進んだ時に再び取り出して讀むやうにするのも好い。以前に讀んだことのある本を繰り返して讀んでみるといふことは楽しいものである。その當時の記憶が甦つてくるといふこともあらうし、また思はぬ誤解をしてゐたことを見出すといふこともあらうし、また新しい發見をするといふこともあるであらう。繰り返して讀むといふことの楽しみは、その本と友達になるといふことの楽しみである。緩やかに讀むことは大切であるが、最初から緩やかに讀まねばならぬものは古典のやうに價値の定まつた本であつて、新しい本を手にした場合にはむしろ最初は一度速く讀んでみてその内容の大體を掴み、それから再び繰り返して今度は緩やかに讀むやうにするのも好い。緩やかに讀むといふことは本質的には繰り返して讀むといふことである。

繰り返して讀むことは細部を味ふために必要である。一冊の本の全體の意味を掴むだけならば緩やかに讀む必要もないのであつて、繰り返して緩やかに讀むことは寧ろその部分部分を味つて讀むために要求されることである。とりわけ古典的な書物には一見無駄に思はれるやうなところのあるものである。全く無駄のないやうな書物は善い書物ではない。一見無駄に思はれるやうな

部分からひとは思ひ掛けぬ眞理を發見するに至ることがある。今日の多くの著述家とは違つて昔の人は彼自身極めて緩やかに、自然に書いたといふことを考へねばならぬ。彼等の書物を味ふために我々もまた緩やかに讀まねばならず、繰り返して細部に互つて吟味しつつ讀まねばならぬ。著者がさほど重要性をおかなかつたところに讀者が自分自身にとつて重要な意味を發見するといふことは可能である。繰り返して讀むことは讀書において發見的であるために特に要求されてゐる。

かやうに發見的であるといふことは讀書において何よりも大切である。もちろん著者の眞意を理解するといふことはあらゆる場合に必要なことであり、それにはできるだけ客觀的に讀まなければならず、そしてそれには繰り返して讀むといふことが必要な方法である。自分の考へで勝手に讀むのは讀まないのと同じである。ひとはそれから何物かを學ぼうといふ態度で書物に對しなければならぬ。理解は批評の前提として必要である。かやうにして客觀的に讀むといふことは大切であるが、しかし書物に對しては單に受動的であることは好くない。發見的に讀むといふことが最も重要なことである。發見的に讀むには自分自身に何か問題をもつて書物に對しなければならぬ。そして讀書に際しても自分で絶えず考へながら讀むやうにしなければならぬ。讀書はその

場合著者と自分との間の對話になる。この對話のうちに讀書の眞の楽しみが見出されねばならぬ。自分で考へることをしないで著者に代つて考へて貰ふために讀書するといふのは好くない。もとより自分自身だけで何でも考へることが出来るものであるならば、讀書の必要も存在しないであらう。讀書は思索のためのものでなければならず、むしろ讀書そのものに思索が結び附かなければならない。悉く書を信ずれば書なきに如かずと古人も云つた。批評的に讀むといふことは自分で思索しながら讀むといふことであり、自分で思索しながら讀むといふことは單に批判的に讀むといふことにのみ止まらないで、發見的に讀むといふことでなければならぬ。しかも發見的に讀むためには既に云つたやうに自分自身の讀書法を身につけることが必要である。そしてこの讀書法そのものも自分が要求をもつて讀書することによつておのづから發見されるものである。

1938 (昭和13) 年12月『學生と讀書』

## ハイデッゲル教授の想ひ出

私がハイデルベルクからマールブルクへ移つたのとちやうど同じ頃にハイデッゲル氏はフライブルクからマールブルクへ移つて來られた。私は氏の講義を聴くためにマールブルクへ行つたのである。

マールブルクに着いてから間もなく私は誰の紹介狀も持たずにハイデッゲル氏を訪問した。學校もまだ始まらず、來任早々のことでもあつて、ハイデッゲル氏は自分一人或る家に間借りをしてをられたが、そこへ私は訪ねて行つたのである。何を勉強するつもりかときかれたので、私は、アリストテレスを勉強したいと思ふが、自分の興味は日本にゐた時分から歴史哲學にあるのでその方面の研究も續けてゆきたいと述べ、それにはどんなものを讀むのが好いかと問ふてみた。そこでハイデッゲル教授は、君はアリストテレスを勉強したいと云つてゐるが、アリストテレスを勉強することがつまり歴史哲學を勉強することになるのだ、と答へられた。そのとき私には氏の言葉の意味がよくわからなかつたのであるが、後に氏の講義を聴くやうになつて初めてその意味

を理解することができた。即ち氏に依れば、歴史哲學は解釋學にほかならないので、解釋學がどのやうなものであるかは自分で古典の解釋に従事することを通じておのづから習得することができるのである。大學での氏の講義もテキストの解釋を中心としたもので、アリストテレスとか、アウグスティヌスとか、トマスとか、デカルトとかの厚い全集本の一冊を教室へ持つて来て、それを開いてその一節を極めて創意的に解釋しながら講義を進められた。私は本の読み方をハイデッゲル教授から學んだやうに思ふ。

シュワン・アレーに定められた教授の宅へは私も時々伺つたが、そこにドイツ文學の古典の全集がぎつしり並んでゐたのが特に私の注意を惹いた。それを私はいささか奇異の感をもつて眺めたのであるが、昨年『ヘルデルリンと詩の本質』といふ氏の論文を讀むに至つてその關係が明瞭になつた。最近氏の講義には藝術論が多いといふことである。氏は一度フライブルク大學の總長になられ、あの『ドイツ大學の自己主張』にあるやうな思想を述べられたこともあるが、ナチスとの關係が十分うまく行かなかつたためか、總長の職は間もなく退いてこの頃では主として藝術哲學の講義をしてゐられるやうにいはれてゐる。日本でもマルクス主義に對する彈壓が激しくなつた頃多くの人が藝術論に逃れたことのあつたのを私は想ひ起し、ハイデッゲル教授の現在の心

境を察し、一般に哲學と政治との關係について考へさせられるのである。

マールブルクのハイデッゲル教授の書齋で私の目に留つたのはもう一つ、室の中央にあつた教會の説教机に似て立ちながら本を讀んだりものを書いたりすることのできる高い机である。あんな机が欲しいものだと思ひ出すのであるが、私はいまだそれを造らないである。

1939（昭和14）年1月『讀書と人生』第2巻第4号



## 自己を中心に

まだ迷ひはなかなか無くならないが、迷ひながらもやや安心してゐられる年齢に私も達したやうに思ふ。

人生の上でも、仕事の上でも、私はすでに多くのことを経験してきた。そして翻つて考へるとき、私はやはり自分自身に還り、その上に腰を据ゑてやつてゆくのはかないと思ふ。自分を中心にして仕事をしてゆくこと、それがつきよく社會のために盡すことになるのだと考へる。自分といふものを抽象して社會はない筈である。

わが長期建設策はと問はれて、私の答へていひたいのは、この自分自身に還つて仕事をするといふことである。まづ主體を確立するといふことが、長期建設の要件でなければならぬ。四圍の事情にただ引摺られてゐては長期建設はできない。自分で自分の仕事の設計をするといふ自主性を取り戻すことが今の私には特に必要である。

しかし事實としては、外部からの強制がないと仕事はなかなか出来ないものだ。そこで私は雜

誌連載といふ形式を選んでみたのである。『思想』に連載中の「構想力の論理」、『文學界』に書いてゐる「人生論ノート」、それから新たに『知性』に書き始めた「哲學ノート」。今年はこれら三つの連載物になるべく休まないで書き續けてゆくといふことがまづ私の仕事である。わが長期建設はさしあたりそこらにある。『構想力の論理』第一巻は、これまで書いた分を訂正増補して近々出版することになつてゐる。全部で三巻になる豫定であるが、これが完成すれば私の仕事にも多少基礎が出来ることになると思ふ。

ドイツで下宿してゐたとき、當時ドクトル論文を書いてゐた宿の主人が私に向つて、貴方は幾センチ本を書くつもりかと尋ねたことがある。それは分厚な本を嘲笑した冗談であつたが、しかし分量も大切であると思ふ。ゲーテの全集など、いつたい幾センチあるであらうか。大きな本を持つたときのどつしりした重み、あれはなかなか輕蔑することができないものだ。はやい話が、本屋の店頭にいろいろな雑誌が竝んでゐる場合、その積んだ高さが我々に對して大いに物を言ふのである。自分の能力を小出しにしないやうにすることが長期建設の要件でなければならぬ。同じ百圓でも、これを小錢にくづして使つてゐては何一つまとまつた物を買はないで浪費してしまふことになる。自分の才能を浪費しないやうにすることが大切である。

この數年來私は殆ど單行本を出してゐない。今年は單行本中心に仕事をしていつて、せめて約束してあるものだけでも片付けねばならないと思つてゐる。昨年は書き卸し長篇小説がだいぶん出たやうであるが、長篇評論とか書き卸し評論とかといふことも年來いはれてゐることであつて、しかもこの方はあまり實行されないのは何故であらうか。長篇に固有な滲透性について評論家も思想家も考へねばならぬ。

わが長期建設策として一つの希望を述べるならば、それは民間アカデミズムともいふべきものを形成發展させることである。それはもちろん官學的乃至講壇的アカデミズムのやうなものではない。我が國の文化史を見れば、民間アカデミズムは、例へば徳川時代の儒者の間にも國學者の間にも存在したもので、それが却つてその時代の眞のアカデミズムであつた。今日官學や講壇のアカデミズムの頽廢が見られるとき、民間アカデミズムの擡頭こそわが國の文化の發達にとつて重要な意義を有するものではなからうか。

1939 (昭和14) 年1月6日『都新聞』

## 思索者の日記

一月五日

朝起きると、ひどく咳が出る。烟草で咽喉を痛めてゐるせゐだ。おそく起きた朝ほど咳がひどいのは、その前夜おそくまで仕事をして烟草の量を過した兆しである。私の咳はかなり有名で、近所の子供はコンコンのをぢさんと呼んでゐる。老人臭くていけないが、烟草の量はなかなか減らないで困る。私が外出先から歸つて來るときには、家に入らない前に咳でわかる、と亡妻は云つてゐたし、私が在宅か否かは咳が聞えるかどうかで判斷することができると隣の人たちは云つてゐる。そんなに咳をしてゐながら自分自身ではあまり氣附かないといふことは、修身講話の一つの例となり得る事實である。

二階の仕事部屋からふと外を見ると、風が一つ空に高く上つてゐる。飛んでゐるやうでもあり、踊つてゐるやうでもあり、舞つてゐるやうでもあり、そのコミカルな姿態を暫らく眺める。空は曇つて風が強い。

郵便物を調べて必要なものに返事を書く。今年は年賀狀を一切出さなかつたが、それでも田舎の知人から來たものだけにはこちらからも返しを出す。正月は田舎がなつかしい。東京には「正月」がない。

昨夜おそくまで起きて濟ませたパンフレットの校正を持つて、夕方までに再校を出して貰ふつもりで急いで日本橋まで行つたが、今日は印刷所では仕事をしないと云ふ。

歸つてみると、机の上に子供が私の誕生日のために祝の手紙と贈物のバットとを載せてゐる。今日は私の誕生日。祝つてくれるのは子供一人だけで、「自祝自戒」のほかないとつぶやいてみる。私は以前から誕生日を祝ふといふことをあまりしたことがない。

いつたい誕生とか死とかについての考へ方も西洋と東洋とでは多少違つてゐるやうだ。ソクラテスでもキリストでも彼等の死がその思想的影響にとつて大きな意義をもつてゐるに反して、孔子の如き場合にはその死は特別に考へられてゐないといふことは確か和辻氏なども指摘してゐることであるが、それは東洋人には死が問題でないといふのでなく、却つて死についての考へ方が違つてゐるからだと思ふ。「疊の上で死にたいものだ」と我々はいふ。つまり自然の死、極めて日常的に死ぬることが日本人の願望なのである。誕生でも死でも我々は西洋人のやうに「歴史的

な」事件としてでなくて、「日常的な」出来事として経験することを求めてゐるのである。日常的なものゝ歴史的なものとが區別されるところに西洋人の「歴史的意義」があるに反して、東洋人においては日常的なものと歴史的なものとが一つである。そこに東洋的ヒューマニズムの特色があるといへるであらう。

ソクラテスやキリストの死が悲劇的であるやうに、いはゆる歴史的意識には悲劇的精神が屬してゐる。ヘーゲルやシェリングなどが歴史の本質の理解にとつて悲劇の理解を根本においたといふことには重要な意義がある。ところが東洋にはそのやうな悲劇的精神がない。ペシミズムといつても東洋のそれはこの點において西洋のそれと異つてをり、従つてまたオプチミズムについても同様であると思ふ。私は嘗て日本人には悲劇的精神がないからナチス流の政治は日本には適しないと書いたことがある。今日支那事變について「東洋の悲劇」などといふことを述べてゐる日本主義者もあるが、日本主義者が悲劇的精神を説くのは日本主義の變質ではなからうか。

昨日田中美知太郎君が來てテルトゥリアヌスの本を持つてゐないかと云つてゐたので今日探してみたが、『教父文庫』の中の獨譯があつただけだつた。それを取り出して讀んでゐるうちに夕方になる。田邊耕一郎君が來て農民文學懇話會のことを話してゐると、渡部義通君來訪、ついで

梶田啓三郎君が来る。田邊君ひとり先に歸つてから渡部君と碁を二番打ち、三人で夕食をする。八時頃から誕生日の自祝のつもりで梶田君と一緒に銀座へ出て少し酒を飲む。そこで和田日出吉氏に逢ふ。満洲へ来るやうにと勧められる。十二時歸宅。すぐ床へ入つて眠つたが、三時頃目が覺めてそれから眠れないので、ルナンの論文集を取り出して床の中で讀んでゐると明方になる。

1939 (昭和 14) 年 2 月 『文藝』

## 私の讀書法

私はずゐぶん勝手な読み方をする。少し讀んでみて面白くないと遠慮なく放り出してしまふ。或ひは初めから讀み、或ひは中程から讀み、或ひは終りから讀む。そして面白いと思ふと、通讀する。また必要なものだと思ふと、他日のためにその本の名を記憶しておく。讀む場所も讀む時間も一定してゐない。或ひは腰掛けて讀み、或ひは寢轉んで讀み、或ひは立つて讀む。

かやうに勝手な読み方をするのが、私にとつては最も能率的な讀書法だと思つてゐる。忙しくて讀むひまのない時には、書庫に入つていろいろな書物を取り出してただその背を撫でてみる。それだけでも私には十分楽しいのである。かうして書物に親しむことを私は好む、それによつて一見して善い本と悪い本とを區別する勘とでもいつたものが養はれるやうに思ふ。ただ古典だけは努めてゆつくり、そして始めから終りまで讀むことを心掛けてゐる。忙しくて本が讀めないといふやうなことは私のやうな勝手な読み方をする者にはないが、古典だけは忙しいと讀めないの  
で困る。



讀みながら書抜きするとかノートを作るとかカードを作るとかいふことはしない。そんな手間をかけるくらゐなら、二度なり三度なり繰り返して讀んだ方が好いと思つてゐる。ただ必要な個所に鉛筆で一寸しるしをつけておく。感想とか批評とか、一切の書き入れはしないことにしてゐる。そんなことをして本を汚すのを好まない。私は自分の持つてゐる本が他日誰か他の人によつて使はれることを考へる。さうするとなるべく綺麗に保存しておきたいと思ふ。しかし人に貸すことは紛失する危険が多いので好まない。自分の本であつてもなるべく汚さないやうにするといふことは、私の大學時代、戦争のために外國から書物が來なかつたので、洋書は殆ど全部學校の研究室のものを利用したといふところから、自然に養はれた習慣であるやうに思ふ。

1939 (昭和 14) 年 7 月『讀書と人生』第 2 卷 7 号

## 辭書の客觀性

私がヴォルテールの『哲學辭書』を買つたのは、たしか大黒屋といふ本屋であつたと思ふ。これは京都ホテルの前にあつた洋書屋で、ホテルに來る外人が主な客であつたらしいが、現在になつてしまつたやうだ。京都で洋書を買つてゐたのは丸善とここの二軒であつたので、私は學生時代に折々出掛けて行つたが、或る時この本を見出したのである。初めそれを手に取つたとき、ヴォルテールと哲學辭書とがうまく結び附かなかつた。ヴォルテールが辭書を編纂するやうな人と考へられなかつたし、その内容も一見普通の辭書のやうではなかつたので、當時フランスのものについて知識の極めて貧弱であつた私は、實は、半信半疑であつたのだが、ともかくフランマリオンの叢書であるから、信用して買つて歸つた。今思ひ出して恥しい次第である。

その時分フランス語があまり讀めなかつた私は、語學の勉強のつもりで、字引を頼りに永い間かかつてこの本を一通り讀んでみた。それからである、辭書についての私の觀念が變つたのは。それまで辭書といへば、言葉の意味が分らない時に引くもので、その記述は客觀的で筆者の私見

など加へらるべきものではないと考へてゐた。ヴォルテールの哲學辭書はこれとはまるで反對のものであつたのである。項目は彼の立場から極めて主觀的に選擇され、それについて自分の哲學的見解が甚だ自由に述べられてゐる。その後東京に住むやうになつてから、或る時、京都へ行つたついでに丸善へ寄つたら、この本の英譯書があつたのも、何か妙な縁であるやうに思はれた。辭書は引くもので、讀むものではないといふのが通念であらう。だが私は今、この考へ方を改めて、辭書は讀み物であり、しかも恐らく最上の讀み物の一つであると思つてゐる。仕事に疲れた時、無聊に苦しむ時、辭書を讀むのは、なかなか楽しいものである。小型のもの、大型のもの、その時々々の心理的状況に應じて適當に取り出すことにする。語學の辭書なども面白い讀み物であるといへる。

高等學校時代には、私は畔柳郁太郎先生から英語を習つたが、先生は生徒に必ずウェブスターとかセンチュリーとかいつた大きな辭書で調べてくるやうに命ぜられた。それを一々引くのは面倒な仕事であつた。そのうへ私どもは誰もそのやうな高價な辭書を自分で持つてゐなかつたので、學校の圖書館へ通はねばならなかつたのである。そんなわけで、小さな英語辭書、英和辭典でさへ間に合ふものを、わざわざウェブスターやセンチュリーを引かせることは、あまりにペダンチツ

クではないか、などと云つて、私どもは内々不平であつた。しかし今にして思ふと、もしあの當時、辭書が讀み物であるといふことが分つてゐたら、私どもはどんなに多くの利益を得てゐたことであらう。

昨年の秋、私はピエール・ペールの『歴史・批評辭書』を手に入れることができた。これは三卷から成る第二版で、一七〇二年の發行である。別に『補遺』一卷（一七二二年）がある。前者はロツテルダムで、後者はジュネーヴで出版されてゐる。この辭書の第一版は一六九五―一六九七年に出てゐるが、ヴォルテールの哲學辭書は一七六四年の出版であるから、私の持つてゐる第二版にしても、それよりもかなり前のものである。ペールはフランス啓蒙時代の批評家・哲學者で、後にロツテルダム大學教授となり、デカルト學派に屬するといはれる。私の手に入れたペールの辭書は何處をどうして渡つて來たのであらうか。或ひは長崎あたりへ來てゐた宣教師でも持つてゐたのではないかと想像される。ひまな時に讀んでゐると、ペールの辭書もやはり面白い、筆者の思想的立場が出てゐるからである。

讀み物として面白いのは、云ふまでもなく、筆者の見解を自由に書いた主觀的な辭書である。私は辭書の歴史について詳しいことは知らないが、現代の辭書は、客觀性を目差して發展して來

たやうである。これは辭書としては確かに進歩であるに相違ない。その記述の仕方も辭書的といつた一種の型が出来て、正確とか簡潔とかを目的としてゐる。だがその代りに最近の辭書は一般に乾燥無味になつた。これは便利であるにしても、深味はなく、個性にも乏しいのである。學問的に見ても、この頃の辭書は研究的であるよりも、學界の通念を要約して述べるといふことが主となつてゐるやうである。かやうな辭書が必要であることは云ふまでもなからう。

しかしこの種の客觀的な辭書の必要は教科書の必要とほぼ同じである。自分が専門にやつてゐる學科については、辭書といふものは案外役に立たないのではないかと思ふ。他の方面については、辭書はなるほど有益ではあるが、それは自分がそれについて知らないからである。辭書に依つてものを知らうとしても、客觀的な辭書といふものは、だいいち面白く讀めない。卽座の必要には間に合ふが、永く續けて讀ませるものではない。客觀的であらうとする辭書は何よりも先づ正確でなければならぬが、辭書の正確といふこともなかなか問題である。新聞の記事は、こと、自分に關する限り、たいていどこか間違つてゐるものであるが、それが他人のことになると、悉く正確であるかのやうな錯覺を起させる。辭書もまた同様の錯覺を起させ易い性質をもつてゐるのである。

辭書の客觀性といふことは一見簡單な事柄のやうで、實は複雑な問題である。語學や自然科學の辭書のやうな場合にはともかく客觀性の基準が定められ得るにしても、社會科學、更に哲學になるとそれはなかなかむづかしいことだ。従つて勢ひ術語の單なる説明に終つたり、種々の學說をただ形式的に分類して示すに止まつたりすることになる。それが「辭書的客觀性」といふものであるのかも知れないが、それが眞の客觀性であるかどうかは、認識論的にやかましくいへば、いろいろ問題があることであらう。殊に多數の執筆者に依頼して辭書を編纂するといふ場合、統一が失はれないやうにするためには、各執筆者は自分の見解は棄てて、字句の解釋、學說の分類の程度に止まらざるを得ず、従つて特性のないものになつてしまふのである。内容の統一の點からいへば、一人の人間で全部の項目を書くとか、或る一定の學派に屬する者のみが執筆するとかといふことが必要である。その場合には「辭書的客觀性」は失はれるであらうが、讀んで却つて面白く、また却つて有益でもある辭書が作られるであらう。さういふ意味で、辯證法的唯物論を基礎として出來たソヴィエットの百科辭典の如き、興味深いものがある。多數の學者の執筆に成る辭書においては各項目毎に署名して責任を明かにすることが例になつてゐるやうだ。然るに現在日本の多くの辭書を見ると、署名しなければならぬほど自己獨自の見解を記したものは稀で、

その殆どすべてが辭書の客觀性を目標として書かれてゐる。外國の辭書においては署名したものはそれが堂々たる一個の論文で、研究的價值をもつてゐるのが多い。辭書の原稿にせつかく署名する以上、辭書の客觀性を超えてかくの如くありたいものだと思ふ。

辭書の客觀性を目標とした辭書のほかに、日本においても、もつと主觀的な辭書が出来ても好からう。それは辭書を読み物として取扱ふ私などの特に望むところである。自己独自の立場に立つて、一人で辭書を書くといふやうなことが新たに試みられても面白からう。ヴォルテールの辭書もやはり辭書である。トマス・アキナスの『スンマ・テオロギカ』も辭書と見ることができるとし、ヘーゲルの『エンチクロペデー』も或る意味で辭書であるといはれないことはない。概論書や入門書の如きものは多く出てゐるが、かうした形でなくて、それを辭書の形で書くことを企てるのも面白からう。辭書のもつてゐる啓蒙的意義は大きい。フランスのアンシクロペディアのやうな著作家の團體が生れてくることも意義がなくなからうと思ふ。

この頃折にふれてベールの辭書を開いてみてゐるので、それに關聯して辭書についての感想をここに書き留めておく。

1940（昭和15）年5月『學鐙』第四四卷第五号

## 市民生活と花まつり

毎年花祭の頃になると、私は少年時代のことを思ひ出すのである。四月八日の灌佛會には近くの寺へ甘茶を貰ひに行つた。寺は小高い丘の上にあつて、私は平生もよくその庭で遊んだものである。灌佛會が近づくと、野にも山にも春がいつぱい來たことが感じられる。その日には顔見知りの子供のたれかれがおほぜい集まつて樂しかつた。甘茶を貰ひに行くのはどこの家でも子供の仕事であつたのである。小さな柄杓で甘茶を汲んで、釋迦の像の頭上に灌ぎかけるのも樂しかつた。持つて歸つた甘茶を家族のものと一緒に飲むのも樂しかつた。あの妙に甘い味は子供の心にも釋迦降誕の熱い國の春を思はせた。

私は今またドイツで經驗した復活祭のことを思ひ出すのである。その頃になると、長い北國の冬も終つて、草木が一時に芽を出し、花を開く。この自然の突然の變化を經驗したことがない者には復活祭の雰圍氣は理解されないであらう。その日には老人に至るまで連れ立つて戸外に出て、ドイツ人があのやうに好きな、また誇りにもしてゐる美しい森を散歩する。この散歩を除いて復



活祭の氣分は理解されないであらう。

これらの思ひ出がいま私に花祭の意義について考へさせるのである。祭にとつて自然は大きな要素である。自然の變化のうちに祭が織り込まれてゐるといふことは好ましいことである。自然を忘れてゐた人間に自然を感じさせ、自然に背いてゐた人間を自然と和解させるところに、私は祭の一つの意義を見出したと思ふ。その名のやうに花祭も自然を感じさせるといふ仕方です民生活の中に入つてゆくのである。自然と人間との親和はすでに或る宗教的な感情を準備するであらう。

今日の市民生活において乏しくなつてゆくのは情操生活である。その原因の一つは、生活が機械的になつて、人間と自然との有機的な關係が失はれるところにある。花祭に對して自然を感じしめねばならぬと希望するのも、これによつて市民生活に情操的なものが與へられると考へるからにほかならぬ。もちろん花祭は自然を對象とするものではない、自然は背景または雰圍氣に過ぎぬ。しかしながらこの背景は必要であつて、古い宗教的行事はこの雰圍氣を重んじ、いはばその中に解け込んでゐた。すべての宗教的行事は情操的要素について深く考へてきた。祭がとりわけ豊かに藝術的なものを含まねばならぬのも、これに依るのである。私は花祭に對してその名に

ふさはしく藝術的であることを希望したいと思ふ。市民生活に情操的な潤ひを與へるところに花祭の大きな意義がある。このやうな仕方です市民生活の中へ入つてゆき、おのづからそこに宗教的雰囲気醸し出されるといふことが望ましいのである。

祭が市民生活に對してもつてゐる最も大きな意義は協同生活の意識の昂揚である。自然と人間との親和もこの場合人間と人間との親和の機縁にほかならないであらう。元來宗教は人間の協同生活における最も重要な紐帶である。祭は協同生活の意識の表現であり、この表現を通じてその意識は更に強化される。花祭は佛教國日本の國民的協同生活の表現でなければならず、またそれに依つて我々の間に協同生活の感情が新たに甦り、強くされなければならぬ。このやうにして今日、利益社會から協同社會への轉換が要求されてゐる場合、花祭の意義は特に深いであらう。人間と生れて佛法を聞く、これ大いなる仕合せである。かかる有縁の衆生が相共にこの國土に生きる、これより大いなる喜びはない。花祭はこの喜びの表現でなければならぬ。

1941 (昭和16) 年4月『浄土』

## 西田先生のことども

### 一

大正六年四月、西田幾多郎博士は、東京に來られて、哲學會の公開講演會で『種々の世界』といふ題で、話をされた。私は一高の生徒としてその講演を聴きに行つた。このとき初めて私は西田先生の聲咳に接したのである。講演はよく理解できなかったが、極めて印象の深いものであつた。先生は和服で出てこられた。そしてうつむいて演壇をあちこち歩きながら、ぽつりぽつりと話された。それはひとに話すといふよりも、自分で考へをまとめることに心を碎いてゐられるといつたふうに見えた。時々立ち停つて黒板に圓を描いたり線を引いたりされるが、それとてもひとに説明するといふよりも、自分で思想を表現する適切な方法を摸索してゐられるといつたふうに見えた。私は一人の大學教授でなく、「思索する人」そのものを見たのである。私は思索する人の苦惱をさへそこに見たやうに思つた。あの頃は先生の思索生活においてもいちばん苦しい

時代であつたのではないかと思ふ。その時の講演は『哲學雜誌』に發表されて、やがてその年の秋出版された『自覺に於ける直觀と反省』といふ劃期的な書物に跋として收められたが、この本は「余の惡戰苦闘のドキュメント」であると、先生自身その序文の中で記されてゐる。

その年、私は京都大學の哲學科に入學して、直接西田先生に就いて學ぶことになつた。私がその決心をしたのは、先生の『善の研究』を繙いて以來のことである。それはこの本がまだ岩波から出てゐなかつた時で、絶版になつてゐたのを、古本で見附けてきた。その頃先生の名もまだ廣く知られてゐなかつたが、日本の哲學界における特異な存在であるといふことを私は聞かされてゐた。その後先生の名が知れ互るやうになつたのは、當時青年の間に流行した倉田百三氏の『愛と認識との出發』の中で先生のこの本が紹介されてからのことであつたやうに記憶してゐる。『善の研究』は私の生涯の出發點となつた。自分の一生の仕事として何をやつていいのか決めかねてゐた私に、哲學といふものがこのやうなものであるなら、哲學をやつてみようと思つたのは、この本である。その時分は、一高の文科を出た者は東大へ進むことが極まりのやうになつてゐたが、私は西田先生に就いて勉強したいと思ひ、京大の哲學科に入らうと考へた。高等學校時代にいろいろお世話になつた速水滉先生に相談したら、賛成を得た。かやうにして私は友人と別れて

唯ひとり京都へ行つたのである。中學を出て一高に入學した時にも、私は友達と離れて一人であつた。つねに一人歩くことが何か自分の運命であるかのやうに思はれて淋しかつたが、それでもあの時はただ漠然とした憧れで田舎から東京へ上つたのに、今度は逆に東京から京都へ下ることであつたにしても、はつきりした目標があつたので勇氣を與へられた。

その時分は九月の入學であつたが、七月の初め、私は歸省の途次、速水先生の紹介狀を持つて洛北田中村に西田先生を訪ねた。どんな話をしたらいいのか當惑してゐると、先生は出てこられるとすぐ「君のことはこの春東京へ行つた時速水君からきいて知つてゐる」といつて、それから大學の講義のこと、演習のことなどについていろいろ話して下さつた。哲學を勉強するには先づ何を讀めばいいかと尋ねると、先生は、カントを讀まねばならぬといつて『純粹理性批判』を取り出してきて貸して下さつた。その頃は世界戰爭の影響でドイツの本を手に入れることが困難で、高等學校の友人の一人がレクラム版の『純粹理性批判』のぼろぼろになつたのを古本屋で見附けてきて、得意氣にいつも持ち廻つてゐるのを、私どもは羨みながら眺めてゐたといふやうな有様であつた。

最初にお目にかかつたとき親切にして戴いた印象があつたからであらう、その後私は學生時代、

月に一二度は先生のお宅に伺つたが、割に氣樂に話をすることができた。先生は自分から話し出されるといふことが殆どなく、それでせつかく訪ねてゆきながら、どんな質問をしていいのか迷つて黙つてゐるうちに半時間ばかりも時が経つて、遂に自分で我慢しきれなくなり「歸ります」といふと、先生はただ「さうか」と云はれるだけである、——そんなことが多いと學生仲間で話してゐた。考へてみると、あの時代の先生は思索生活における惡戰苦闘の時代で、いはば哲學に憑かれてゐられて、私どもたわいのない學生の相手になぞなつてゐることができなかつたのであらう。私は通學の途中、先生が散歩してゐられるのを折々見かけた。太い兵兒帶を無造作に巻きつけて、何物かに驅り立てられてゐるかのやうに、急いで大胯で歩いて行かれた。それは憑かれた人の姿であつた。先生の哲學のうちにはあの散歩の時のやうなひたむきなもの、烈しいものがあると思ふ。

## 二

西田先生の講義はいつも午後にあつた。土曜日の午後の特殊講義は、京都大學の一つの名物になつてゐて、その時には文科の學生ばかりでなく卒業生も、また他の科の人々も聴きに來るので、

教室はいつもいつぱいであつた。私も入學してから外國に留學するまで五年間、先生の講義には休まないで出席した。先生はいつも和服であつた。そして教壇をあちこち歩きながら、ぼつりぼつりと話された。時々立ち停つて黒板に圓を描いたり線を引いたりして説明される。その様子は、あの東京の哲學會で私が初めて先生の講演を聞いた時と同じであつた。時には話がとだえて、教壇の上で黙つて考へ込まれる。さうかと思ふと急に思索が軌道に乗つたかのやうに、せきこんで話される。いつもうつむいて話をされたが、急に目を上げて強度の近眼鏡の底から聴衆の方を見られることがある。それは話が一段落したか、講義が終つたしるしである。二時間の講義であつたが「今日は疲れてゐるからこれでよす」と云つて、一時間ばかりでしまはれることもあつた。その言葉にはまたそれで私たちの心を打つものがあつた。きつと先生は前夜おそくまで勉強されてゐたのだな、と私たちはすぐ感ずることができたからである。

先生の講義は教授風のものとはまるで違つてゐた。それは何か極つたものをひとに説明してきかせるといふやうなものでなく、ひとと一緒に哲學的探求に連れてゆくといふやうなものであつた。たいていの人が先生の書物は難解であるといふ。しかしその強靱な論理を示す文章の間に、突然魂の底から迸り出たかのやうな啓示的な句が現はれて、全體の文章に光を投げる。それまで

難解をかこつてゐた讀者は急に救はれたかのやうな思ひがして、先を讀み續けてゆく。先生の講義もやはり同じやうであつた。先生の本を讀んでわからなかつたことが、ぼつりぼつりと講義をされる先生の口から時々啓示のやうに閃いて出てくる言葉によつて突然はつきりわかってくることがある。先生の座談が私にはやはりさうであつた。恐らく先生は論文を書いてゆかれるうちに、講義をしてゆかれるうちに、ひとと座談をされるうちに、初め自分に考へてゐられなかつたやうな思想の緒を見出されるのではあるまいか。『自覺に於ける直觀と反省』以來、文字通りに惡戰苦闘しながら先生が體系家として生長された時代に、私は先生の學生であつたことを幸福に思ふ。先生のあの獨特な講義の仕方考へて、私は特にそのことを感ずるのである。それは單に説明を與へられることなく、先生の場合、その哲學がどのやうにして作られてゆくかを直接に見ることであつた。

弟子たちの研究に對しては、先生はめいめいの自由に任されて、干渉されることがない。その點、無頓著に見えるほど寛大で、一つの型にはめようとすることが如きことはせられなかつた。先生は各人が自分の個性を伸ばしてゆくことを望まれて、徒らに先生の眞似をするが如きことは却つて苦々しく感じられたであらう。こんなことをやつてみたいと先生に話すと、先生はいつでも「そ



れは面白からう」といつて、それに關聯していろいろ先生の考へを述べて下さる。そんな場合、私は先生に對して善いお父さんといった親しみを覺える。先生にはつねに理解がある。誰でも先生の威嚴を感じはするが、それは決して窮屈といふものではない。先生を訪問して、殆ど何も話すことができないで歸つてくる學生にしても、決して窮屈を感じたのではない。そんなところに先生の豪さがあると思ふ。先生は自分の考へを弟子たちに押し附けようとはせられない。自分から進んで求めるといふことがなく、しかし来る者を拒むといふことがない。直接先生から教を受けた者はもちろん、さうでない人々にも先生を師と仰ぐ者が多いのは、先生の哲學の偉大さに依ることは云ふまでもないが、かうした先生の人柄にも依ることであらう。

先生の哲學は單にその天才にのみ依るものではない。先生はたいへんな勉強家である。七十歳を越えられた今日なほ絶えず新しいものを勉強されてゐるのである。勤勉が思想家の重要な徳であるといふことを私は先生から學んだ。哲學者と稱する者の陥り易い瞑想癖から彼を救ひ、その瞑想を思索に轉じ、思索のうちに瞑想的なものを活かさせることができるのは勤勉である。先生は非常な讀書家でもある。絶えず外國の哲學界に注意し、新刊書なども廣く讀まれてゐるやうで

ある。先生は西洋哲學輸入後日本において初めて獨創的な哲學を組織された方であるが、また西洋の哲學で先生の手によつて初めて我が國に紹介されたものも尠くない。ペルグソンの哲學、リッケルトやコーヘン等の新カント派の哲學、ブレンターノやマイノングなどの獨逸の哲學、フッサールの現象學などからバルトの辯證法的神學などに至るまで、先生はその最も有力な紹介者であつた。またライプニッツを初め、先生によつてその新しい意味を發見されて、我が國に普及するやうになつた西洋の哲學者も多い。先生の讀書研究の範圍は廣く、私どもの學生時代には、コーヘンなどの影響もあつたのであらう、數學をよく勉強してゐられたやうであつた。多分先生の發議に依るものであらう、理科の園正造博士を招いて文科の學生のために集合論や群論の講義が行はれたが、そのとき先生も出席して熱心に聽講されてゐた。その後或る時期にはマルクスなどを研究されたことがあり、近年はまたランケなど歴史の書物をよく讀んでゐられるやうである。先生の本の讀み方が獨特のものであることは、大學での演習においても窺ふことができた。それは細部に互つて客觀的に一々調べてゆくといふのでなく、先生自身の立場から直觀的にその本質的な内容を掴むといふ風であつた。このやうな主觀的な讀み方がよくその本の客觀的な本質に觸れてゐるのは驚くべきほどで、先生の直觀力の深さを示すものであらう。先生にはまた本そのものに

對する鋭い勘があつて、善い本、有益な本、讀まねばならぬ本を勘で見分けられることができるやうである。その勘がまた實に正確である。かやうな直觀は天分にも依るであらうが、また永い間多くの本に親しむことによつておのづから養はれてくるものである。京大の哲學研究室が現在その方面で恐らく日本で最も良い藏書を持つてゐるのも、先生が教授時代に熱心に系統的に蒐集されたおかげであらうと思ふ。京都にゐた時分、その研究室に本を借りに行くと、書庫に入つて本を探してゐられる先生をよく見かけたものである。

先生の魂には何か不敵なものがある。お宅に訪ねた時など、有名な哲學者の名を擧げて、どうかと伺ふと、いきなり「あれは駄目だ」といふ風に、ずばりと云ひ切られる。その簡単な批評がまたよく肯綮に當つてゐた。私は先生の直觀の鋭さに敬服すると共に、先生のものに怯ぢない不敵な魂を感じた。他の書物など、全く眼中にないやうである。それでゐて先生はまた實によく書物を読んでゐられる。お宅に伺ふとよく讀みかけの本が机の上に置いてあつて傍の紙片にその中の一二の重要な句が抜き書きされてゐたり、或ひはそれを讀みながら先生が思ひ附かれたことなどが書き附けられてゐる。先生のメモはいつもドイツ語で書かれてゐたやうである。

書物に對すると同様、先生の人物評もなかなか鋭い。それも一言でずばりとその本質を云ひ當

てる確かさは、恐しいほどである。他の人など、まるで問題でないといった風である。そのやうな不敵なところ、烈しいところがある。一面、先生にはまた實にやさしいところ、涙もろいところがある。或る日、演習の時間に一人の學生が自分の當る番であるのに豫習をしてきてゐなかつた。先生は怒つて「お前のやうな者は學校をやめてしまへ」と突然大きな聲で云はれた。ところが先生の眼を見ると、心なしか潤んでゐた。私は先生の烈しい魂に接すると共に、先生の心の温かさを知つて、目頭が熱くなるのを覺えた。先生はその不敵さ、その烈しさを内面に集中することに努められてゐる。そして世間に對しては萬事控へ目で、慎しみ深く、時にはあまりに控へ目に過ぎると思はれることさへある。久し振りでお目にかかる「何某はどうしてゐるか」、「何某はどうしてゐるか」と、弟子たちのことを忘れないで尋ねられる。先生は實に弟子思ひである。またお訪ねすると、時にはいきなり「どうだ、勉強してゐるか」と問はれることがある。そんな時、自分が怠けてでもゐると、先生のこの一問は實に痛い。しかし先生が私どものことを心配してゐて下さる心の温かさがわかつてゐるので「これは勉強しなければならん」と考へて、私は先生のところから出てくるのである。

大學院にゐた頃であつたと思ふ、或る日、今は亡くなられた深田（康算）先生をお訪ねして、

例の如く酒が出て先生が少し酔つてこられた時であつた、話が西田先生のことには及ぶと、先生は「西田君はエスプリ・ザニモオの多い人ですね」と云はれたのを、私は今も思ひ出す。嘗て私はそれについて『文藝春秋』に隨筆めいたものを書いたことがある。實際、西田先生には何かデカルトのいふエスプリ・ザニモオ（動物精氣）のやうなものが感じられる。そしてそれが先生のあのエネルギーの根源であるやうに思はれるのである。先生は痩せてはゐられるが、なかなか精力的で、七十歳を越えられた今日でも、客と一緒に出された菓子や果物をべろりと平げられ、茶をがぶがぶと飲まれる。あの強い精神力を示す執拗な思索のうちには何かこのやうな肉體的なものがあり、それが先生の文章の迫力ともなつてゐるのではないかと思ふ。滅多に外に現はされることはないが、先生は恐らく喜怒哀憎の念が人一倍烈しい方のやうである。否、そのやうな情念の底に更に深く、先生の心の奥には厚い厚い闇があるのではないかと思ふ。先生はよく「デモーニツシユなもの」といふことを云はれる。これは先生において哲學上の單なる概念ではなくて深い體驗である。先生の魂の底にはデモーニツシユなものがあり、それが先生を絶えず思索に驅り立ててゐる力である。思索することが原罪であるといふことを先生は深く深く理解されてゐるのではないかと思ふ。先生の哲學はその闇を照し出さうとする努力であり、その闇の中から出てくる光

である。その闇が深ければ深いほど、合理的なものに對する要求も烈しいであらう。先生の哲學は單なる非合理主義でないと同様、單なる直觀主義でもない。それは飽くまでも合理的なもの、論理的なものに對する烈しい追求である。闇の中へ差し入る光は最も美しい。先生の哲學の魅力も、先生の人間的魅力も、この底知れぬ闇の中から來るのである。四高の教授をしてゐられた時代、先生はずるぶんロシアの小説を讀まれたやうに聞いてゐる。今でも先生はドストイェフスキーが好きで、深く共鳴されるものがあるやうである。それは單なる神祕主義ではない。先生のいはゆる「歴史的物質」の問題である。

## 三

先生が論文を書かれる時には、毎日きまつて朝の間に二三枚づつ書いてゆかれるといふことである。それは長篇作家が小説を書いてゆく仕方に似たところがある。實際、先生は創作家と同じやうな氣持で論文を書かれるのではないかと思ふ。毎日きまつて少しづつ書いてゆかれる先生の論文はまた先生の思索日記でもある。それには始めがないやうに終りもない。先生の書物は、第一章、第二章といふ風に出來てゐる普通の書物とは全く趣を異にしてゐる。嘗て先生はそのやう

に第一章、第二章といふ風に區分されるやうな本を書かれたことがなく、書かれるものはみな論文である。その論文が集まつて一冊の書物が出来ゐる。しかしそれは決して單なる論文集ではない。先生は、一つの論文を書き終へられるといつてもすぐ何か書き足りないものがあるのを感じられて、その書き足りないものを書かうとして、また書き始められてやがて次の論文が出来るといふのではないかと思ふ。先生の論文には終りがないのである。藝術家の活動は無限であつて、その作品は完成されることがないといふフィードレルの言葉を先生はよく引用されるが、先生の著作がちやうどそのやうなものではないかと思ふ。先生は多くの論文を書かれながら結局一つの長篇論文を書かれてゐるのである。そしてそれは完結することのないものである。それは多くの小説を書きながら一生の間結局一つの長篇小説を書いてゐるにほかならぬ作家の場合に似てゐる。先生はいろいろなテーマについて書かれながら、結局一つの根本的なテーマを追求されてゐるのであつて、その追求の烈しさと執拗さとはまことに驚嘆のほかない。もちろん、『善の研究』このかた最近の論文に至るまで、先生の哲學には發展があり、その發展に注目することは大切である。しかしそこにまた根本的に連續的なものがある。先生は一面時代に對して極めて敏感な思想家である。先生には新しい流行を作つてゆかれるやうなところがある。その意味で先生には、すぐれ

たジャーナリストの感覺があるといふこともできる。しかし先生の如く時代に對して敏感で、時代から絶えず影響されながら、先生の如くつねに一つのを追求してゐる思想家は稀である。そこに先生の哲學の新しさと共に深さがある。時代に敏感な者はとかく淺薄になる、自分に固執する者は停頓しがちである。先生はそのいづれでもない。生命といふものは環境から限定され逆に環境を限定するものであるとは、先生がこの頃いつも述べられることであるが、それはまさに先生の哲學そのものの姿である。先生の哲學は先生獨特の文章のスタイルを離れて考へられないであらう。ヘーゲルが彼獨特のスタイルをもつて考へたやうに、西田先生も先生獨特のスタイルをもつて考へられてゐるのである。先生においては文章のスタイルがそのまま哲學である。そのスタイルを離れてその思想を表現することは不可能に近いであらう。

先生の哲學には東洋的直觀的なものがある。それを先生は禪から學んでこられたのであらう。しかしそれは禪からのみ來てゐるものではないやうに思はれる。先生にはまた『愚禿親鸞』といふやうな文章がある。また本居宣長の思想などにも共鳴を感じられるものがあるやうである。先生の思想における東洋的なものは、先生自身が體得された獨自のものであるといふのが正しいと思ふ。そこに先生の哲學の新しさがある。それはゲーテなどにも通ずるところのあるものである。



このごろの禪の流行に對しては、先生はむしろ苦々しく思つてゐられるのではあるまいか。先生の目差してゐられるのは獨自の日本的な哲學である。しかし先生はいつも「西洋の論理といふものを突き抜けてそこに達しなければならぬ」と云はれるのである。「東洋の書物は修養のために讀むべきもので、哲學をやるにはやはり西洋哲學を勉強しなければならぬ」と先生は若い人に教へられる。學問としての哲學をやるには西洋哲學を研究しなければならぬ、けれども哲學が單なる學問以上のものである限り、東洋思想を身につけることが大切である、といふ意味であらう。私は哲學における深さといふものは結局人間の豪さであると考へる。深さといふものは模倣し得るものでなく、學び得られるものでもない。西田哲學の深さは先生の人間的な豪さに基いてゐる。學問といふものを離れて人間として考へても、先生は當代稀に見る人物である。今日の日本において、各界を通じて、豪い人物と感心するのは西田先生と幸田露伴先生とである、と或る友人が私にいつたことがある。

私の學生時代、先生はいつも和服で靴を履いて大學へ來られたが、その様子はまるで田舎の村長さんか校長さんのやうであつた。その先生が教室ではマイノングの對象論とかフッサールの現象學とか、その頃の日本ではあまり知られてゐなかつた西洋の新しい哲學について講義される

のである。そのやうに先生には極めて田舎者であると共に極めて新しいところがあつた。マックス・ヴントは、ソクラテスはアッチカの農民の傳統的精神を代表したといつてゐる。そのソクラテスにはまた當時外國からアテナイに入つて新しい學問として流行したソフィストに似たものがあつた。西田先生の哲學は日本においてソクラテスのやうな地位に立つてゐると見ることもできるであらう。ソクラテスは單に傳統的精神に止まつたのでなく、また單なるソフィストでもなかつた。彼はギリシアの古典的哲學の出發點となつたやうな全く新しい獨自の哲學を述べたのである。西田先生は東洋思想と西洋哲學との間に通路を開くことによつて全く新しい日本の哲學を作られたのである。

#### 四

西田先生は、世事に疎いはいゆる哲學者ではない。人生の種々の方面について先生が深い理解を持つてゐられるのを知つて驚くことがしばしばある。殊に停年で大學を退かれて以來、義務的な負擔が輕くなつたせゐもあらうか、先生は社會の問題や政治の問題についてよく話されるやうになつた。鎌倉に別荘が出来てから、先生は夏と冬の數ヶ月をそこで過されるのであるが、お訪

ねすると、先づ話に出るのは時局のことである。いつも哲學の問題に頭を突き込んでゐられる先生としては、せめて人に會つた時には哲學を離れて他の事柄について話したいといふ氣持にもなれるのであらう。しかし先生が時事問題を論じられるのは單なる傍觀者としての態度ではない。先生の話は次第に熱を帯びてくる。すると先生は袖をまくしあげて論じられるといふ風で、その口吻には何か志士的なものさへ感じられる。先生は明治時代の善いものを持つてゐられるのだな、と私は感じるのである。時事問題に對する先生の觀察と批評は鋭くて、正鵠を得てゐるものが多いと思ふ。近衛公や木戸侯は先生の學習時代の教へ子であるためであらう。氏等が重臣のポストにつかれて以來、先生の時局に對する關心はいよいよ深くなつたやうである。例の調子で近衛公や木戸侯などの人物をずばりと批評される言葉もなかなか興味があるが、老いてなほ青年のやうな若さをもつて國を憂へてゐられる先生の熱情に對しては頭がさがるのである。

先生はいろいろなことに關心と理解とを持ちながら、つねに一つのを追求されてきた。先生には道草を食ふことがなかつた。その隨筆など立派なものであるが、そのやうな才能を持ちながら、先生は減多に隨筆を書かれることがない。お目にかかるといつも「まだまだこれからだ」と云はれる。かうして先生は倦むことなくいちづに一つのを追求されてゐる。私など道草ば

かり食つてゐる者は恥しい次第である。先生から戴いた軸に先生の歌を書いたものがある。

あたごやま入る日の如くあか／＼と燃し盡さんのこれる命

といふ。先生の心情がよく寫されてゐると思ふ。

1941 (昭和16) 年8月 『婦人公論』

三木 清  
坂田徳男  
戸田三郎  
共譯『哲學とは何か』序

ここに一卷に輯められて世に出づるのは、現代哲學の主要なる傾向の代表者たちによつて書かれたる左の諸篇の翻譯である。

1. Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften Bd. V, S. 339 - 416.
2. Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Bd. I, S. 289 - 341.
3. Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens, Vom Ewigen im Menschen, Bd. I, S. 59 - 123.

これらの諸篇はいふまでもなくそれ自身の價值をもつてゐる。眞に學ばうとする者また眞に學び得る者はそこからなんらかの利益を汲み取るであらう。ひとりの人の哲學は、彼が哲學の本質を何であるかと考へるかといふことに於て、最も直接に且つ最も集中的に表現されるとすれば、我々

はここに現代哲學の有力なまた影響多き著作家たちの思想を知るためのまことに良き手懸をもつてゐる。譯者たちは、もとより種々なる困難に出會ひながらも、出來得る限り忠實に彼等の言葉を傳へることを期した。人間は、彼が欲すると欲せざるとにかかはらず、つねに一定の狀況のうちに投げ出されてゐるのであつて、この狀況について正確に認識することが彼に必要である。科學の研究にあつてもまた同様である。哲學の研究者たちは、ここに譯出されたる諸論文に於て、自己のある狀況を明瞭に見ることが出來るであらう。現實の狀況について知ることはもちろん單に受動的にはたらくためのものであつてはならない。却つてそれは能動的に行爲するための積極的な準備としてこそ要求されてゐるのである。いま譯者たちはかかる心をもつてこの翻譯に従事した。

この書は譯者たち相互の間の、そして彼等の鐵塔書院主人に對する、友情によつて出來たものである。

千九百三十年一月十一日

譯者

マルクス・

エンゲルス 『ドイツチエ・イデオロギー』 譯者例言

一、ここに譯出されて岩波文庫に入れられるマルクス・エンゲルスの遺稿『ドイツチエ・イデオロギー』のテキストは、リヤザノフ氏編輯の『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第一卷二三〇—三〇六頁に於て、初めて公にされ、同氏自身の校訂にかかる。それは、このテキストの前に附せられ（同書二〇五—二一七頁）、ここにもその翻譯を掲げておいたリヤザノフ氏の「緒言」に示されてゐる如く、『ドイツチエ・イデオロギー』の第一部をなし、主としてフォイエエルバッハに關係せる部分を含む。それだからこの『アルヒーフ』では『マルクス及びエンゲルス、フォイエエルバッハ論』といふ見出しになつてをり、そしてそこにはなほマルクスの『フォイエエルバッハに關するテーゼ』（同書二二二—二三〇頁）が加へられてゐる。それに従つて、本譯書に於てもこのテーゼと一緒に譯出しておいた。

一、リヤザノフ氏のテキストは著者たちが抹殺せる文字をも掲げてゐる。そしてこの著作の既に存在する二種の邦譯、即ち『我等』に連載された櫛田民藏、森戸辰男兩氏のもの及び近頃單行

本として現はれた由利保一氏のは、共にこれらの抹殺箇所をも譯出してゐる。これらの抹殺された文字は、多くの場合、マルクス及びエンゲルスによつて他の一層適切と思はれる文字によつて置き換へられてゐるか、若くは完結された文章をなさず、従つて今我々にとつて意味不明なものであるかであつて、一般の讀者には必要がないので、この譯書では省いておいた。さうでなく、置き換へられもせず、繰り返されてもをらず、且つその意味を理解し得る文章をなしてゐる若干の箇所は、特にこれを翻譯して載せた。六號活字で組まれ、ハヽ印の中に這入つてゐるものがそれである。なほリヤザノフ氏によつて脚註として附せられたテキスト批評に關する註も、普通の讀者には不要であるので、我々の譯書では全部略されてゐる。このやうな省略は岩波文庫版にとつて適當であると考へられたばかりでなく、またかうすることによつて、この著作の繙讀が一層便利になり、一層多くの普及性をもつに至るといふことが何よりも譯者の願ひであつたのである。翻譯については前記二種のものに負ふところが多い。記して感謝の意を表する。

一、『フォイエルバッハに關するテーゼ』についても、リヤザノフ氏はそのエンゲルスによつて公表されたテキストとの相違を一々記してゐる。私はこの脚註をも省略したが、讀者は既にこの文庫から出てゐる佐野文夫氏譯のエンゲルス『フォイエルバッハ論』について、もし必要が



あるときには、それを調べ得るであらう。

一、この著作の成立、その歴史並びにその内容上の意義に關しては、リヤザノフ氏の「緒言」がこれを十分に語つてゐる。我々はここではそれ以上蛇足を添へる必要を見ない。譯者はこの唯物史觀に關する最も貴重な文書が再三再四繰り返して讀まれ且つ思惟されることを希望するばかりである。

一九三〇年五月四日

三 木 清

## 『危機に於ける人間の立場』序

この書の讀者は危機とか不安とかといふことをとほりいつぺんのことに考へてはならない。いな、嘗て危機とか不安とかといふことを或る深さにおいて経験したことのない者にとつては、この書は多分その嗜好に適せぬ、理解し難きものであらう。然し今日我々は、少くとも、人間の生活意識に最も鋭敏に反應する文學の方面においては、「不安の文學」とか「危機の文學」とかなどいふ言葉にしばしば出會ふやうになつた。このとき私はこの書を世に送るのも全く無意味なことではなからうと思ふ。

この一卷に纏められた哲學的評論は、唯一つ（『辯證法の存在論的解明』）を除き、最近一ヶ年の間に書かれたものである。それはだいたい『歴史哲學』の發表以後著者が経験して來た思想生活の記録である。そこにはさまざまな機會に、さまざまな問題について書かれたものが含まれてゐるにしても、この一卷が『危機に於ける人間の立場』といふ表題を擔ふといふことは、その内容の關聯から見て不適當なことではない筈である。

なほ私は本書の序文に、少し前に讀賣新聞に載せた（本年四月二十九日）、左の文章を附け加へて再録しておくことをも不適當であるとは考へないのである。

『時代は行動を必要とする、あらゆるものが政治的であることを要求してゐる。このとき然し、哲學するといふことは、およそ人間の生存の理由もしくは意義をなし得るであらうか。人間のレーゾン・デエトルとして、哲學は如何なるものであるべきであらうか。これは現代において、凡ての哲學者にとつて最も切實な問題でなければならぬ。哲學が學問として如何なるものであるべきかといふことも、かやうなレーゾン・デエトルとしての哲學の問題に従屬し、それとの聯關において初めて具體的に答へられ得る筈だ。

『然るに我が國の哲學は今に至るまでかくの如き問題をあからさまに問題にしたことがない。そしてそれこそ哲學的精神の根本的な窮乏を語るものである。なるほど、日本の哲學は、知識としては十年前とは比較にならぬくらゐ發達した。けれど今日、哲學に従事する者自身ですら誰も、哲學が隆盛だとは信じてゐないのである。悪いことには、なまじつか哲學的知識が殖えたために、この時代において哲學することそのことが危機にあるのでないかどうか、を眞面目に考へる者が殆どゐない。

『一方では凡てがルーティヌに従つてなされてゐる。哲學は教授用のものとなり、或は單に教授になるためのものとなつてゐる。哲學は今日人間の可能なる生存理由として如何なるものであるかについて、ひとは根源的に問はうとはしない。他方講壇哲學を見棄てた者の多くは、いはゆる知識社會學、イデオロギー論、等々、に赴いた。然しながらこの者も、そのイデオロギー論、等々が果して本來の哲學であり得るか否かについて、あまりに單純に考へ、もしくは少しも考へてみない。

『ここでは凡てがイージーに行はれるのをつねとした。問題は社會だといへば、社會の概念が、問題は歴史だといへば、歴史の概念が、問題は唯物論だといへば、唯物論的見方が、それぞれ哲學の中へ取り入れられた。凡ては滑かに、多少の喧噪があつたにしても根本においては何事も起らなかったかのやうに取り行はれた。

『文壇においては事情は多少異つてゐる。いはゆる純文學の危機として提出され、討論された問題を通じて、この時代における人間のレーゾン・デエトルとしての文學の問題は、多かれ少なかれ自覺的にされた。然るに最もラヂカルであるべき哲學の領域においては、何事もあまりに無感覺に、安易に、妥協的に片付けられて來た。何よりも「問の情熱」、この哲學的情熱が喪失し

てゐるのである。

『誰も語學者と文學者とを區別することを知つてゐる。學校において文學の代りに語學の講義を聽かされて憤ることのできる者は、いはゆる哲學者の間にも同様の區別のあることを感じるこ  
とができる筈だ。』

『現代において、哲學するといふことは、人間の生存理由の如何なるものであり得るか、この根源的な問に對する情熱が哲學者といはれる者の倫理でなければならぬ。科學としての哲學、イデオロギーとしての哲學、等々の問題も、この問に比しては從屬的であり、皮相的でさへあらう。生存理由としての哲學の問題との關係において哲學の方法も、對象も、形態も現實的に決定されるものである。この根源的な問の生きてゐる場合初めて、哲學の言葉、その面倒な術語ですらもが、「具體性」をもつことができる。或る哲學が具體的であるか抽象的であるかは、主として、この點にかかるのであつて、それが認識の問題を取扱ふか社會の問題を取扱ふかといふやうなことによるのではない。』

『知識としての、或は教養としての、文化としての、もしくはイデオロギーとしての哲學の問題に先立つて、現代の社會的並びに精神的情況のうちにおける人間の可能なる生存理由としての

哲學が問題にされねばならぬ。哲學することの倫理について、哲學者が根源的に問ふことが何よりも要求されてゐるのである。

一九三三年六月四日

東京に於て

三 木

清

## 『人間學的文學論』後記

この書に集められた評論の多くは、前著『危機に於ける人間の立場』以後に書かれたものである。兩書は、その形式を異にするにせよ、その傾向において相繋がり、一對のものと見られてよいものである。その内容は、凡てが直接に文藝を對象としてゐるわけではないが、必ずしも現代文學の問題に無關係でないと考えたので、編輯者の諒解のもとに私はこの書を本叢書に入れることにした。かくの如き書が却て、文學の研究者を哲學の研究に、哲學の研究者を文學の研究に、若干なりとも刺戟することともなり得たならば、仕合せである。我が國においても文學と哲學との間に、一層内面的な、生命的な、相互の聯關、交渉が打建てられるやうになることは、私のかねての希望であるからである。

この書に述べられた思想がしばしば一面的であることは私自身知つてゐる。然し一面的であるために却て、新しい問題、もしくは問題の新しい側面を、幾分闡明することができたやうに思ふ。問題の所在を提示するといふことが何よりも私の意圖であつた。その根本的な解決に至つては、

なほ甚だ不十分にとどまつてをり、またかかる評論の範圍では斷念されねばならぬことであつた。ただ、もしこの中において我々の容易に回避し得ない、いはば極限的な問題の或る端緒が示され、そこから讀者の探求が始まるとすれば、この書が存在理由はあるのである。

一九三四年四月

東京に於て

三 木 清



## 『シエストフ選集』序

シエストフの名は現代の精神的運命と結び付けられてゐる。この時代にとつて象徴的な意味を有する哲學者文學者として知られる者は少くないが、シエストフのやうに不思議な魅力をもつて我が國の知識人の心を捉へたものは稀である。今日シエストフの「流行」に就いて喧傳されるほど彼の思想の感染力は大きいに拘らず、この思想の本質の究明においてはなほ不十分であると云はねばならぬ。唯とほりいつぺんに、彼の思想は世紀末的な不安と絶望との表現に過ぎない、と解釋して、シエストフを「片付ける」べきでなく、また片付けることもできない。D・H・ロレンスのやうに、シエストフにおいて「我々は新たな長い時代に互つて堪へ得るひとつの眞の新しい理想が得られるであらう」と云ふのは、云ひ過ぎであるとしても、彼の思想のうちには不安といふよりもつと積極的なもの、絶望とは寧ろ反對のものが含まれてゐる。すべて眞の思想は人間精神を解放する。シエストフの思想もまたかくの如くであるが、ただ彼の場合その仕方は全く獨特である。それが悲劇的であるからと云つて、そのためにひとはそこに何等の解放も存しない

と信じてはならず、却つてその悲劇性が我々の時代にとつて有する深い意味に就いて反省してみなければならぬ。近代的世界は全體的に行詰り、近代的文化を形成した諸原理、就中その啓蒙主義、合理主義は、今日根本的な批判に暴されてゐる。新しい文化への推移は滑かに、單なる理性の範囲内で、もしくは日常性の埒内で行はれることができない。現實に對する激しい憤怒、理性への執拗な抗議、凡て自明とされるものに對する殆ど絶望的とも見える否定、然しまた自由で冒險的で最後まで眞摯なる探求、かかる精神がシェストフのあらゆる勞作のうちに戰慄してゐる。シェストフは近代的原理の最後の發展形態とも云ふべき實證主義の中に潜り込み、その果てにおいて「虚無よりの創造」といふことを捉へて來た。そこに人間の生存の根本的な窮迫と共にその絶對的な可能性もしくは自由が明かにされる。我々はいまこのやうな思想について解説しようとは考へないし、またさうすることは無用でもある。なぜなら、もしシェストフの如き思想家が讀者にとつて何等か積極的な意味を有し得るとすれば、それはただ、讀者が彼と面と向つて徹底的に對質することによつてでなければならぬ。我々の仕事はシェストフ自身の言葉をできるだけ忠實に日本語に移して、讀者に傳へることにある。

レフ・シェストフは一八六六年キエフで生れた。シェストフといふのはそのペンネームで、本

名はレフ・イサアコヴィツチ・シュヴァルツマンといふから、多分ユダヤ系のロシア人であらう。詳しい傳記は分らないが、初め辯護士を志望してモスクワとキエフの法科大學で高等教育を受けたといふことである。一八九八年に出版された處女作「シェイクスピアとその批評家ブランドス」によつて、彼は著述家として世に立つことになつた。然しこの書はシェストフの作中唯一の獨斷的な書と云はれてゐる。彼の本領が發揮されたのはその後の著作においてである。それはかなりの量に上つてゐる。一九一一年一二年に彼の著作は六巻本の全集として刊行された。第一卷「シェイクスピアとその批評家ブランドス」（一八九八年）、第二卷「トルストイとニイチエの教義に於ける善」（一九〇〇年）、第三卷「ドストイェフスキーとニイチエ（悲劇の哲學）」（一九〇三年）、第四卷「無根の神化」（一九〇五年）、第五卷「端初と終末」（一九〇八年）、第六卷「偉大なる前夜」（一九二二年）、がそれである。その後において彼は、「鍵の力」（一九二三年）、「ヨブの秤で」（一九二九年）、の二大著を公にした。別に雜誌に發表された論文中注目すべきものに「形而上學的眞理の源泉に就いて」がある。これらの著述の多くは英、獨、佛、伊、等の諸國語にも翻譯されて廣い讀者圈をもつてゐる。一九一七年の革命以後彼は國外に亡命し、最近ではフランスに居住してゐるといふことである。

今度邦譯シエストフ選集を出すに當つて、譯者たちは協議の結果、先づ全集第二卷の「トルストイとニイチエの教義に於ける善」を採り、その第五卷からチエホフ論、ハイネ論を、第六卷からイブセン論を選び、そして最近の、また最も重要な著作集「ヨブの秤で」の大部分即ち、その序文「科學と自由探求」、ドストイエフスキー論、斷想錄「不逞と從順」(拔萃)、スピノザ論、パスカル論、プロティノス論を採り、更にフランス語の雜誌『ルヴュ・フィロソフィック』哲學評論(一九三〇年七月)に掲載された「形而上學的眞理の源泉に就いて」といふ論文を加へて、譯出することにした。我々はこれをもつて、シエストフの勞作の代表的な方面、その思想の主要なる内容を、ほぼ遺憾なく我が國の讀者に傳へ得るものと信ずる。譯者たちは、必要な場合には互に助け合つて、この翻譯を信賴するに足るものにすることに努力した。このやうにして出來た邦譯選集第一卷には文學に就いての論文が、第二卷には哲學に關する論文が主として收められることに自然なつたが、シエストフの如き思想家において、その文學論、その哲學論、といふ風に分離することができないのは云ふまでもない。唯いはゆる批判によつて物を「片付ける」ことにのみ急でなく、つねに何物を學ぼうと用意せる眞面目な讀者は、これらの論文から現代の文學及び哲學の問題について多くの示唆を與へられることと思ふ。

なほ我々はこの選集の出版のために盡力された改造社出版部大島治清氏に對してここに謝意を表明する。

一九三四年十二月

## 『影なき影』後記

来る七月六日、一ヶ月繰上げまして故人の一周忌の法要を営みますに就き、何か記念の冊子でもと思ひまして編みましたがこれであります。あんなに早く彼女がこの世を去らうことは全く想像もできないことでありました。私の方が早く死んで喜美子に全集でも出して貰はうと位に考へ、また彼女も多分ひそかにそのやうに思つてゐたのではないかと考へますが、今やその位置を代へることになりました。人の命のはかなさをしみじみと感じさせられます。

皆様の御同情に依りまして、ここに彼女の在りし日の面影をとどめることができましたのを深く感謝いたします。殊に田邊繁子夫人への書簡が保存されてをりましたことは、故人の性格、内的生活、人生に對する態度などを偲ぶ上に貴い記録となりました。彼女の詩歌は、私が昔作つた詩歌の草稿の散佚を防ぐために彼女が一纏めにして清書しておいた原稿と一緒に發見されたものでありまして、伊豆雜詠といふのは私が假に附けた題であります。またこの本の見返しの墨繪は喜美子の女學校時代の習作の中から採りました。

まことにささやかな像ではあるとはいへ、皆様の御厚誼に依りまして、これをこの世に打建てることが出来ましたのを故人も定めし満足に思つてゐるだらうと存じます。

昭和十二（1937）年六月下旬

三 木 清

## 『現代學生論』序

この時代に生きることの困難は、諸君が、我々の知れる學生諸君が、未だ知らないにしても我々の同様に親愛を感じる學生諸君が、誰よりもよく理解してゐる筈である。この困難の自覺が諸君にあるといふことは、諸君の衷により善く生きようとする意志が、言ひ換へれば、人生に單なる生物學的生存以上の意義を求めようとする意志が、働いてゐることを示すものである。否、今日においては我々の生物學的生存ですらもが絶えず脅かされてゐるのである。そして彼等の生物學的生存といふものも實はつねに生物學的生存以上の意義を含んでゐるといふのが人間の生存である。

この時代は諸君を否應なしに人生の根本問題についての反省へ引き入れる。「如何に生きべきか」といふことが諸君にとつて如何に切實な問題になつてゐるかを我々は知つてゐる。この問題に突當つて、諸君が何等かの助言を必要とする場合、この書は諸君に捧げられてゐる。固より我々は諸君に對して職業的敎訓家の如く語り得ないであらう。我々は寧ろ同じ問題について諸君と一



緒に悩んでゐるものである。それ故にこそ我々は我々の意見が諸君によつて顧みられることを希望する。この書は恐らく諸君に媚び得るものでない。しかし、たとひ我々が諸君を非難することがあるとしても、我々は同時にそのやうに非難さるべき状態が存在するといふことに對して我々自身の責任を感じてゐるものであることを承知して貰ひたい。もし我々が諸君に對する愛と信頼とを有しなかつたならば、我々はこれらの文章を書くことを欲しなかつたであらう。

今日、日本は極めて重大な時期を経過しつつある。それが何處へ行くにしても、何人も彼の時代に對して傍觀者であり得ない。彼が傍觀者である場合、彼は傍觀者といふ仕方では歴史の芝居において共演してゐるのである。誰も共演者たるの運命を免れ得るものでない。自分一人動いてみてもどうにもならないことだ、と或る者は云ふ。だがもし皆の者が彼と同様に云ふとしたら、どうなるのであらう。諸君のうちの一人はただ冷笑をもつて世の中を眺めてゐるかも知れない。しかし、あらゆる不幸にも拘らず、農民は食料を作ることゝ止めないし、勞働者は衣服や住居の料を作ることゝ止めてゐないのだ。それによつて社會は維持されてをり、それが一日でも休止すれば、かのインテリゲンチヤが冷笑しつつ暮すことも不可能になるのである。我々は社會の發展に協力しなければならぬ。しかも我々はその正しい發展の方向に向つて協力しなければならぬ。

時代が複雑であればあるだけ、我々是我々の知性を愈々働かさなければならぬ。現象に追隨して本質を見誤るやうなことがあつてはならない。如何に生すべきかの問題は認識の問題を離れて考へられない。この書はその認識について諸君に或る示唆を與へ得るであらう。固より諸君は學生として特殊な生き方をもたねばならぬ。この特殊性を忘れてはならないが、この特殊性をのみ強調することは間違つてゐる。

諸君の道はまことに困難である。けれども諸君は恐れてはならず、怠つてはならない。歴史は我々を種々の運命におきはするが、しかし歴史は結局公平である。私は諸君と共にかの諺——「最後に笑ふ者はよく笑ふであらう」といふ諺をここに想起したい。

1937 (昭和12) 年9月

## 『新版現代哲學辭典』序

曩の現代哲學辭典は豫想外の歡迎を受け、刊行後間もなく絶版の状態に至つた。今回書肆の求めに依り新版を世に送るに就いては、これをその名の如く現代的なる辭典と爲すべく、その後の學問並びに社會の趨勢の變遷に應じて、内容の一新を企てた。かくて前の執筆者のほか新たに斯界の諸權威諸精銳の協力を得て、時代の要求する諸項目を多く加へると共に、全項目に互つて書き更へを行ひ、茲に本辭典は全く面目を新たにして現はれることになつたのである。

この辭典は現代哲學の辭典であるが、その編輯に當つてまた特に優越なる意味に於いて現代的であることを方針とした。即ち先づ哲學上の諸問題、諸傾向、諸狀況の敘述に於いては現代を中心とし、現代的なる見地から取扱ふことにしたのである。その際過去も現代と關聯する限り取上げられたことは言ふまでもない。次に本辭典は専門的なる哲學の範圍にのみ止まることなく、廣く現代社會に於いて現實の力となる諸思想の解明を企てた。これ哲學は現實から離れることなく、現實と結び附かねばならぬとの見解に出づるものである。第三にこの辭典に於いては哲學に

隣接せる諸科學に留意し、その総合的な記述に多くの場所が與へられた。蓋し哲學は元來諸科學と密接な關聯を有するものであり、諸科學も分化してゆく反面綜合せられてゆくことによつて初めて健全な發達を期待し得るのである。

かくて本辭典は現代哲學を歴史的關に於いて、特に現代諸文化との關に於いて把握せしめることを目的とするが、更に本辭典の特色は、いはゆる大項目主義を一貫して採用して、全體の敘述のうちに部分的事項を説明し、全體の通觀のもとに各事項の連絡を明瞭にすることに努めた所にある。この方針は、項目の選擇に當つて現在わが國の哲學界思想界に於いて問題とせられることの多いものを取入れたことと相俟つて、この辭典に單なる字句の詮索以上に讀物としての性質を持たせるといふ特色を與へたことと思ふ。この辭典は引かれ、辭典である以上に讀まれ、辭典であることを期したのである。

かくの如き本辭典の編輯方針は前の編輯者達のそれを繼承するものであるが、この新版が讀者の新たな支持を得て、日本の學問の進歩に幾分なりとも寄與することを得れば幸である。惟ふに一國の學問の發達の水準は單に二三の専門家の研究の深度に依つて測られるものでなく、國民の中に如何程學問が普及し日常の思惟の中に生きてゐるかに依つて定まるものである。本辭典は

微力ながらかかる見地に立つて計畫せられたものである。

最後にこの新版の作製に當つては特に樺俊雄氏の盡力を得たことを記して感謝の意を表したい。

昭和十六（1941）年二月

三 木 清

## 『哲學ノート』序

これは一冊の選集である。即ち「危機意識の哲學的解明」といふ最も古いものから、「指導者論」といふ極めて最近のものに至るまで、私の年來發表した哲學的短論文の中から一定の聯關において選ばれたものであつて、その期間は『歷史哲學』以後『構想力の論理』第一を経て今日に及んでゐるが、必ずしも發表の順序に従つてはゐない。程なく『構想力の論理』第二を世に送らうとするに先立つて、私は書肆の求めによつてこの一冊の選集を作ることにした。ここに收められた諸論文は如何にして、また何故に、私が構想力の論理といふものに考へ至らねばならなかつたかの徑路を直接或ひは間接に示してゐると考へるからである。

これらの論文はたいてい當初からノートのつもりで書かれたものである。種々様々の題目について論じてゐるにも拘らず、その間に内容的にも聯關が存在することは注意深い讀者の容易に看取せられることであると思ふ。もとより私はそれらを單に私の個人的な關心からのみ書いたのではない。現實の問題の中に探り入つてそこから哲學的概念を構成し、これによつて現實を照明す

るといふことはつねに私の願であつた。取扱はれてゐる問題は十年近くの間、少くとも私の見るところでは、我が國において現實の問題であつたのであり、今日もその現實性を少しも減じてゐないと考へる。その間私にとつて基本的な問題は危機と危機意識の問題であつたのである。

私のノートであるこの本が諸君にもノートとして何等か役立ち得るならば仕合である。すでにノートである以上、諸君が如何に利用せられるも隨意である。必ずしもここに與へられた順序に従つて讀まれることを要しないであらう、——初めての讀者は比較的理解し易いものを選んで讀み始められるのが宜い、その選擇はすでに諸君の自由である。私が示した問題解決の方向に諸君がついてゆかれるかどうかはもとより諸君の自由である。ただ、これはノートである以上、諸君がこれを完成したものとして受取られることなく、むしろ材料として使用せられ、少くとも何物かをこれに書き加へられ、乃至少くとも何程かはこれを書き直されるやうに期待したのである。

昭和十六年（一九四二年）十月廿二日

三木 清

## 『學問と人生』後記

今、長途の旅に上るにあたり、この一卷を讀者に残してゆかうと思ふ。ここに論じられてゐる諸問題は最近約十年間の、私が経験した限りにおける日本精神史の一面を現はしてゐる。私が絶えず關心して來たのは「新しい人間」の問題であつた。この時代は新しい人間の出現を求めてゐるし、また必ずこの時代の中から新しい人間が生れてくるであらう。これに對してもしこの小著が何程かの意義を有し得るとすれば仕合せである。遽かの出發のため校正刷を十分に見る暇もなく、一切を中央公論社の藤田親昌、堺誠一郎、杉森久英三君の好意に委ねなければならなかつた。三君に感謝する次第である。

昭和十七年（一九四二年）一月廿日



フオイエルバッハ著  
植村晋六譯 『將來の哲學の根本命題他二篇』 跋

この書の譯者植村晋六君はもはや亡き人である。彼はこれを譯し了へてから間もなく、なほ若くしてこの世を去つた。我々、彼を知れる者は、彼の人間に、彼の才能に、多くのものを期待した。しかし今となつてはこの書が我々に形見として彼の遺していつた唯一つのものとなつた。

私はこの書の出版の責任をもつてゐた。それは一日も速く世に出づべきであつたに拘らず、種々なる事情から遅延して今日に及んだ。故人を知れる人々に對して、そしてなによりも故人自身に對して、私は詫びなければならぬ。

原著者フオイエルバッハについて語ることは今日もはや必要なこととなつてゐる。哲學自身の世界では永らく棄てて顧みられなかつた彼の哲學は、今日マルクス主義の普及によつてあまねくその意義が認められるに到つた。我々はここに於てもまた、優れたるものはいつかは認められる、といふ我々の確信を固める例を見出すのである。

批評家に聽くな、創作者に聽け、とは私のモットーである。今日唯物論哲學についてなされて

るる批評に耳を貸す前に、私は諸君がフォイエルバッハ自身について深く研究されることを希望せずにはゐられない。そしてフォイエルバッハはここに譯出された諸論文の中で彼の哲學の根本思想を極めて明瞭に、簡潔に我々に傳へてゐる。

千九百二十九年十二月

三 木 清

池島重信 共譯 『人間學とは何か』序  
榊田啓三郎

ここに『人間學とは何か』といふ名のもとに編纂されて一書をなすのは、左記の諸論文の翻譯である。

Wilhelm von Humboldt : Plan einer vergleichenden Anthropologie. 1795.

Wilhelm Dilthey : Novalis. 1865.

Wilhelm Dilthey : Erfahren und Denken. 1892.

Max Scheler : Die Wissensformen und die Bildung. 1925.

Max Scheler : Mensch und Geschichte. 1928.

人間學は單に現代哲學の注目すべき一つの方向を示すにとどまらず、むしろその顯著なる一般的徴候を現はす。ニーチェやキェルケゴールなどが現代人に對して深く訴へ、彼等の再認識が情熱的に要求されてゐるのもこれによるのである。ここにその若干の代表的著作の譯出されたフムボルト、デイルタイ及びシェーラーの今日の哲學界に及ぼせる廣き影響の理由も、彼等がその

精緻なる思惟と豊かなる感情とをもつて人間の研究を掘り下げたところにあると云ひ得る。

その昔ソクラテスが「汝自身を知れ」と云つた言葉は、哲學の根源と同時にその最も根本的な課題を現はしてゐる。この課題といふのは人間の研究の課題である。あらゆる哲學の名に價する哲學は從來とても凡て人間に就いての特色ある解釋をその基礎とし前提として含んでゐた。けれども多くの場合無意識的な前提たるにとどまつた人間に就いての理解をあからさまにその研究の對象として採り上げ、且つあまりに抽象的であつたこの理解を具體的な地盤に移さうとするのが今日の人間學の仕事である。「ものそのものへ」といふ具體的思惟の要求は今やものそのものとして現實の人間を見出した。人間の研究によつて哲學上の一切の問題に具體的な、根源的な解明を與へようとするのがその目的である。

譯者池島、榊田の兩君は法政大學哲學科の生んだ將來を囑望される若き學徒である。兩君の熱心な努力により翻譯されたこれらの勝れたる諸論文が人間學の歴史、意圖、方法等に關する明確な認識をわが國の思想界に齎らし、それに重要な反省を與へ、その發展の刺激とならんことを期待する。

一九三一年十二月十四日

坂口昂著『概觀世界史潮』

數年の昔、『世界に於ける希臘文明の潮流』は、私に鮮かな印象を残した。かの書の著者が導いてくれた舟路に於て經驗した、潮の音、波の色、藻の香を私は今でも懐しいものとして感じる事が出来る。この夏私は同じ著者の『概觀世界史潮』を讀む機會をもつた。そして私は端無も「われは夏日の永きを愛す」と云ふ古人の言を想起したのである。

この書が私達に與へようとするのは、「正確なる知識に基きたる世界史の教養」である。それでは世界史とは一體何を意味するのであるか。それは最包、括、的な歴史の謂であるか。政治史、經濟史、文學史、美術史などが記載し、敘述する事實を、唯漏なく網羅するのが世界史の任務であらうか。或ひはそれは最概、括、的な歴史の謂であるか。あらゆる個人、一切の社會、國家、民族などの歴史に共通なるものを明かにするのが世界史の課題であらうか。アナトール・フランスの波斯王の寓話は、恰もこれらの問に巧に答へてくれるかのやうに見える。世界史の目的が若し前者にあるとすれば、王の史官が最初に必要としたやうに、私達は世界史の典籍を一部載せるために

十二の駱駝をもたねばならないだらうし、また若しそれが後者であるのならば、史官が最後に王に云つた如く、私達は世界史の知識を求める者に對して、「人は生れ、苦しみ、死す」と云ふ三語を與へる外ないであらう。いづれにせよ、これらの場合世界史は不可能であるか若しくは無意味である。歴史的事實の研究にあたつて特に社會的要素を重んずる傾向を人々は近代と呼んでゐる。個人主義的方法 (individualistische Methode) を斥けて、集團主義的方法 (kollektivistische Methode) によつて史的現象を理解せんとするのが世界史であるか。世界史も、それが歴史的經驗を對象とすべきである限り、また事實に忠實でなければならぬ。そして事實は、歴史が英雄や天才の活動によつて専ら動かされてをると云ふ思想を證明しないと同様に、それが民族心や社會心によつて只管支配されてをるとみる見解に保證を與へないのである。然らば世界史とは最體系的な歴史の謂であるか。科學史、哲學史、宗教史などが記録し、提供する知識を組織的に論述するのが世界史の職分であるのだらうか。歴史が體系的に組織されるためには何等かの根本原理が豫想されねばならぬ。ヘーゲルは自己の形而上學的思想に基いて世界史の意味に就て次のやうに語つた。„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“ 然しながら私達は歴史の

發展の必然性、殊にその辯證法的必然性を論證すべき道を知らない。哲學の示す形而上學的原理はプロクラステスの寢床のやうなものである。彼は自己をあらゆる事實に適合させるために、事實を抑壓し、事實に暴力を加へなければならぬ。史學を認識論的基礎の上におきその獨立性と特異性とを確立しようとする人々は、世界史の課題に就て次のやうに考へるであらう。政治史や藝術史や宗教史などが、それに關係せしめられて成立する、政治、藝術、宗教などの如き諸文化價值は、一の體系に組立てられその中に於て一定の必然的位置の指示されることを必要とする。今價值の體系にして組織されるならば、このやうな體系に關係せしめて理解される一の歴史的全體が世界史である。然しながら私達は、形式論的認識論の立場に停る限り、諸の文化價值の間に一定の次序または段階を定めることが出来ないのではないか。價值の體系を定立すると云ふことは、寧ろ世界觀、人生觀の問題に屬するのではないだらうか。一定の人格的確信に従つて世界の歴史的現象の意味を闡明しようとする者は、嘗て多くの神學的歷史哲學者の陥つた如く、獨斷と偏狹とから遁れることが出来ないであらう。然のみならず價值は私達の歴史的活動によつて發見さるべきもの、創造さるべきものである故、究極的に妥當し、完結した價值の體系を構成することは不可能である。今一步を譲つて全く形式的に價值の體系が組織され得ると

しても、かかる體系に關係させて理解された世界史は、結局一定の價值體系の Illustration としての意味しかもち得ないことになりはしないかを恐れる。この場合歴史家は要するに、哲學者が作つた建築の、時には或る部分に、時には他の部分に、イルミネーションを施す電氣技師に過ぎないのである。それ故に右の思想に對しては、私達は、ランケが „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott.“ と云つた如く、歴史的なるものの權利 (das Recht des Geschichtlichen) を殊に力強く主張せねばならぬであらう。

然らば個々の文化價值に關係する個々の歴史から獨立に特に世界史と名づけらるべきものは存在しないのであるか。世界史とは歴史家の單なる興味や確信や世界觀に従つて、或る場合には或る價值に、他の場合には他の價值に、關係する史的事實を編んだ belles lettres に過ぎないだらうか。けれど多くの歴史家は事實上全く異つた觀念をもつてゐる。彼等は世界史が近代史學の誇であり、また殊に學の名に價することを疑はないのである。私達はこの事實を如何に考ふべきであるか。蓋し歴史の過程は特に人間的な現象である。従つて歴史的全體若しくは歴史的宇宙の觀念を構成せしめるものは人類 (Menschheit) の概念である。固よりこの概念は事實として與へられるものではなく、私達の歴史的活動の總體に於て實現さるべき理念である。今それ自身一回的な



る、繰返さざる歴史的全體の個性を理解するにあつて關係せしめらるべき價值は、何よりも人類の理念であらう。そして人類の理念に關係せしめて歴史的宇宙の個性的發展を理解せんとするものこそ世界史ではないか。尤も人類の理念は、政治、藝術、宗教の如き他の諸文化價值のやうに、それ自ら直接に歴史的活動の理想となることが出来ない。それはこれら他の諸文化價值を通じて初めて實現さるべき理念である。寧ろ凡ての文化價值は悉く人類の理念を目指してをると云ふことが出来る。なぜかならば、文化價值の本質はその普遍妥當性にある。従つてそれは現實にあつては一切の人間によつて、また、に於て實現さるべきことを要求するからである。即ち自體に於ては超越的、絶對的な理性價值の現實界に於ける實現の最高の目標は、人類の理念である。さて歴史的宇宙の發展を顧るとき、私達は、或る時代にあつては或る理性價值が、他の時代に於ては他の理性價值が、特に鮮明に、また深邃に人類の理念を實現してゐるのを見るのである。人類の理念の諸文化價值に於ける斯くの如き *Individuelle Gliederung* の個性的發展を、歴史的宇宙の中に辿らうとするのが世界史である。かかる見地からしてのみ私達は個々の特殊歴史に對する世界史の位置と意味とを決定することが出来ると思ふ。

坂口教授の著書が提供しようとするのは世界史の知識である。それは「現下のわが讀書界にと

りて特に缺乏するものを」満すべき要求を以て世に出た。私はこの書によつて讀者が歴史に對する正しき觀念を獲得することを期待する。私達の國では歴史は長い間不當な取扱を受けて來た。人々が歴史に多くの興味を寄せなかつたことは、佛教によつて養はれた汎神論的思想の影響にも原因するであらう。けれども私達は一層甚しく歴史を害した、頑冥なる道學者と偏狹なる愛國者との誤れる歴史の尊重から解放されて、歴史を自由なる學的觀照の下に持來さなければならぬ。歴史は一定の道德說、國家觀若しくは國體論の *Scholastik* の具として考へらるべきではない。人が歴史によつて何等かの確信を得べきであるとすれば、それは *Idee der Menschheit* に對する信仰でなければならぬ。そして世界史は特にそのことを教へるであらう。更に私達は自然科學に援けられた唯物的、實利的的人生觀より來る歴史的認識に對する無關心と輕蔑とから自由になされて、それに純粹なる愛と尊敬とを向けることを學ばねばならない。そして今の時代に於ては特にそのことが必要である。なぜなら私達は今「人類の理念」が新しい勢を以て、新しい方向に展開され、實現されつつあるのをまのあたり感ぜずにはゐられないからである。この書の著者の言葉によればかうである。「吾人は、今日血肉共に親しく痛切に經驗しつつあるこの世界史の危機に於て、或ひはいつの間にか、吾人が今日まで久しく生活して來たその第三日を去つて、或る何物かの新

しい第四日に入りつつあるのかも知れない。宛もかの高緯度にある地方の夏の一日が、その暮れがてなる夕を浮かれ歩く者の知らず識らずの間に、明くる日のあしたとなつてをるがやうに。」

1920（大正9）年10月『哲學研究』

ブレハノフ著  
川内唯彦氏譯  
『史的・一元論』を讀む

經濟學の方面から唯物史觀を敘述した、または研究した著作は、我が國においても既に相當の數にのぼつてゐる。信賴すべき敘述、尊敬すべき研究も少くはないのであらう。これに反して史的唯物論を一般に哲學の方面から、殊に歴史哲學、あるひは社會哲學の方面から敘述し研究したものに至つては我々の間では甚だまれである。このやうな状態はもとより史的觀念論についても一層善いといふことはない。人々は史的觀念論の哲學についてもまだ數語を知るのみであつて、その具體的な内容、基本的な問題が何であり、どこにあるかを、ほとんど全く理解しないのである。かくの如き不幸な有様は永く續くべきでなく、また永く續ぎ得ない。ここに川内氏によつて譯出されたブレハノフの『史的・一元論』は、我々にとつてもつともよき助けのひとつとなるであらう。

この書の第一の特色は、マルクス主義の歴史理論を、近世の歴史哲學諸思想との聯關において、對立において闡明したところにある。しかるにマルクス主義と關係してゐるところの歴史理論は、

就中十八世紀のフランス唯物論の、空想的社會主義の、ドイツ觀念論哲學殊にヘーゲルの、歷史理論であつた。プレハノフはこれらのものについて詳細に論述し、かつ批判してゐる。第二の特色は、そこではフランスの王政復古時代の歴史家の主なる人々の著書が克明に分析され、その中から彼等の歷史理論が取りだされて論議され、かつ批判されてゐることである。このこともまたわが國のマルクス主義學者にとつてひとつの模範となり得るであらう。日本における過去および現在の多くの歴史書をとつてこれを解剖し、その中に潜む史觀のそれぞれを摘發批判するといふことは、たしかに必要な、そして有益な仕事のひとつであるであらう。プレハノフの書の第三の特色は、唯物史觀の見地から、特に法律、政治、藝術その他のイデオロギーについて詳密明快に論ぜられてゐる點である。いはゆる觀念形態論の研究者はそこにもつとも有力な指針もしくは示唆を見出し得るに相違ない。

この書はもと論争の產物である。従つてその文章は生氣に満ち、變化に富んでゐる。その内容は多岐にわたり、また多くの連繫をもつてゐる。その副題に「ミハイロフスキー氏、カレーエフ氏およびその一派に對する答」とあるやうに、この著述は、レーニンが彼の『人民の友とは何ぞや』の中でその敵として擧げたミハイロフスキーを頭目とするいはゆる「ロシヤ主觀的社會學派」の

イデオロギー、殊にそのマルクス主義批判の批判を主たる目的としてゐる。このことをここに特に記すのは、讀者をしてわが國における、ミハイロフスキーとは異つた意味での主觀的社會學派、即ちいはゆる「形式社會學」の一派のことを想ひ起させるためである。嘗ての高田保馬氏を頭梁とする形式社會學は、今もなほ多くの若い人々をその配下に集めてをり、また集めつつある。これの批判は、わが國におけるイデオロギーの問題のひとつの看過すべからざる課題であらう。批判はなされねばならぬ。そしてひとはプレハノフにおいて若干の有用な手懸と武器とを見出し得るであらう。

『史的一元論』を通じてプレハノフの明かにしようとするのは、史的唯物論たるマルクス主義が十八世紀以來の歴史理論の完成であり、その諸問題の解決であるといふことである。フランス唯物論は歴史の説明にあたつて最後にはつねにひとつの矛盾に陥らねばならなかつた。即ち、それは一方では人間およびその凡ての意見が環境主として社會的環境の成果であると説き、しかも他方では、環境およびその凡ての性質が意見の成果であると説いてゐる。換言すればそこには環境が歴史を作るといふ主張と、意見が歴史を支配するといふ主張と、あたかも定立と反定立とをなすところの矛盾した見方があつたのである。これを矛盾としてとらないためには、意見と環

境とは交互作用をするものであると考へねばならぬ。しかしこのやうな交互作用はひとつの循環であるから、従つてそれによつては物は説明されることが出来ない。そこでかかる交互作用の根柢にあつてこれを規定するところの第三のものの發見されることが必要である。

プレハノフはチエールやギゾーあるひはミニエなどにおいてこの第三のものを發見しようとする努力を見た。この點においてこれらの歴史家たちは十八世紀の哲學者たちに比して、科學を一步前進させたのである。彼等は第三のものとして、「人間の市民的狀態、彼等の財産關係」等々の如きものを掲げた。しかしながらかくの如き新歴史觀もまたかの根本的矛盾を解決するものではない。なぜなら我々は、人間の財産關係は何によつて決定せられるか、一定の社會に存在する所有形態は何によつて作り出されるか、と問ふことが出来るのであつて、即ち財産關係などいふものも結果といふべく、究極の原因ではないからである。そこでフランスの歴史家たちは、「人間性」の概念を巧に援用することによつてこの難關を突破しようと試みた。もしこのことが成功すべきであるとしたならば、この場合人間性は不變なものと見なされねばならぬ。なぜといふに、もしこの人間性が變化するとすればそこには原因がなければならず、かくして環境が人間を作るといはざるを得ないからである。そしてもしまたそれを認めるとすれば、初めの主張に従つて人

間は環境を作り、そして今の承認によつて環境は人間を作り、このやうにして依然としてかの矛盾は解決されることがないのである。

しかるにもし人間性が不變的なものであり、そして人間の根本的性質を知ることによつてそこから倫理および社會科學における數學的に確實な命題を導き出し得るならば、人間性の要求に完全に適應するところの理想的社會組織を案出することはさまで困難でないであらう。多くのユートピア社會主義者たちは「人間性の不變的法則から來る争ふべからざる一系列の歸結」としての社會組織を考へ出さうとしてゐる。種々なる社會主義學派にとつて人間性が最高の尺度であつた。人類の歴史は人類の本性によつて説明せられる。しかし一體、我々はどうして人間性を知るか。それは歴史によつて知るのである。かうしてまた同じ呪ひの輪の中へ復歸すると、人間性も人間の歴史も理解出來なくなる。プレハノフによれば、サン・シモンの如きも、一部分では天才的な觀察をもつてゐるにも拘らず、要するにこの同じ係蹄にかかつたのであつた。

さてこの交互作用の循環を完全に脱し得るためには新しい方法が必要である。ヘーゲルこそこれを與へる者である。ヘーゲルは交互作用、即ち法律は宗教に働きかけ宗教は法律に、兩者のいづれもがまた兩者が一緒になつて哲學や藝術に、哲學や藝術はまたそれらで相互に影響し合ひ、



同時にまた法律や宗教にも働きかける、等々、の説明に満足しない。むしろ彼はかくの如く交互に關係するものは「第三のもの、一層高きものの契機として認識さる」べきであると考へる。即ちそれらのものは、自己自身の存在を規定し、従つてまた交互作用の可能性をも規定するところの、一層高き或るものから闡明さるべきである。二つのものは抽象的に對立してゐるのではなく、却つて具體的なものの發展の契機にはかならないのである。一言にしていへば、辯證法のみが我々をしてかの呪ひの輪から逃れ出ることを可能ならしめる。我々はブレハノフがこの書の第四章において辯證法を種々なる誤解から防禦しつつ究明してゐるのを讀むであらう。

ヘーゲルの制限は觀念論にあつた。彼は「第三のもの、一層高きもの」がイデーであると考へる。しかしながらヘーゲルは、現實の歴史的事實を説明するに際してはしばしば經濟的な原因を重要視するやうに餘儀なくされたのであつた。ブレハノフはこのことを、殊にこの書の附録として收められた「ヘーゲル六十年忌に際して」の中で明かにしてゐる。ヘーゲルはしばしば自己の觀念論的説明を補足せざるを得なかつた。例へば、「ラケダイモニアは主として財産の不平等の結果沒落した」と彼はいふ。この種の説明に訴へることによつて、「觀念論は唯物論の眞理である」といつたヘーゲルは却つて觀念論の貧弱さの證書に裏書した。彼はあたかも、事實上は事情が全

く反對であること、即ち唯物論が觀念論の眞理であることを默認してゐる如くである。けれども不幸なことは、この場合ヘーゲルの接近していつた唯物論が全く未發達の唯物論であつたことである。そこで彼は或る財産關係がどこから生じたかを説明せねばならなくなるや否や、直ちに再び轉じて觀念論へ還つて行つたのである。

プレハノフは觀念論的辯證論者を清算していふ、「彼等は人間的本性の見地を放棄した。そしてさうすることによつて社會現象に對する空想的見解から離脱し、自己特有の法則をもつ必然的過程として社會生活を觀察し始めた。然し彼等は我々の理論的思惟の過程（即ち人間的本性の一面）の具現といふ廻り道をたどつて、再び不十分な見地に復歸した。だから彼等には社會關係の眞の本性は依然として不可解のままに残されてゐた。」さてこの不可解を究極的に闡明したのは、プレハノフのいはゆる「近代唯物論」たるマルクス主義、即ち辯證法的唯物論である。史的一元論の主なる部分をなす第五章は、この近代唯物論の究明のためにあてられてゐる。私は遺憾ながらここにそれについて紹介することが出来ない。私はそこへ到る道に沿うて讀者を導いて來ることを試みた。今や目的の領域へたどり着いて、多くの珠玉をそこに發見されることは讀者の大なる權利に屬してゐる。

私は川内氏によつてこの貴重な文獻が翻譯されたのを喜ぶ。翻譯は流暢に出来てゐて、繙讀を容易にしてゐる。私はこの書を薦める。私自身についていへば『史的一元論』は同じ著者の『マルクス主義の根本問題』よりも一層親しみ易いものであり、一層有益なものであつた。讀んで同感の人も少くはないであらう。

1929（昭和4）年2月25日『東京帝國大學新聞』

## 田部重治著『中世歐洲文學史』

極めておほまかに云へば、近代における古典主義が古代の模倣を意識してゐるやうに、近代における浪漫主義は中世への憧憬に結び付いてゐる。ブッチャーがその『ギリシア精神の諸相』(S. H. Butcher, *Some Aspects of the Greek Genius*, 1916.) の中で述べた如く、ギリシアの詩のうちにも「浪漫主義の曙光」(the dawn of romanticism) が見られるにしても、それが遍く浸潤したのは中世においてであると云はれるであらう。少くとも後世への影響の點から云へば、中世は特に浪漫主義を通じて新しい文學及び文學運動の源泉となつてゐる。かくて例へばドイツの代表的な浪漫派詩人ノヴァーリスは『基督教界或ひは歐羅巴』(Novalis, *Die Christenheit oder Europa*.) を書いて中世を理想化し、讚美した。そしてフランスにおいては、シャトーブリアンは中世的情調の横溢せる有名な『基督教の精神』(Chateaubriand, *Génie du Christianisme*.) によつて浪漫主義文學運動の先驅者となつたのである。

このやうに近代における浪漫主義文學のひとつの重要な精神的源泉が中世であつたといふこと

を考へるならば、前者の研究にとつて後者の研究の缺くべからざることは明かであらう。中世の文化、とりわけその文學についての理解なくしては、近代の浪漫主義の歴史的意味は十分に捉へられず、従つてそれに對して正確な批判を持つこともできないであらう。然るにわが國では近代浪漫主義の研究はかなり盛んであるにも拘らず、中世の文學の研究に至つては殆ど全く顧みられてゐない。中世の文化一般について書いたものも、大類伸教授の『西洋中世の文化』（大正十四年、富山房刊行）ぐらゐがあるといふ有様であつて、特別に中世の文學に關するものとしては今度の田部教授の著書をもつて嚆矢とする。田部教授のこの書物はもちろん中世歐洲文學の全般に互つて概觀を與へたものであるが、然し特にその中に浪漫主義的思潮を尋ねるといふことに、一貫して重點がおかれてゐるやうであり、そしてこのやうな目論見は、上に述べたところからしても甚だ興味深く、意義あることでなければならぬ。この書物は何よりも中世における浪漫主義を闡明したものであるとして特色があり、近代浪漫主義文學の研究者にとつて必要有益な知識を豊富に提供してゐる。

然し中世といはれる時期はかの民族移動に始まるところの現代歐洲諸國の建設期であつた。従つてそれは今日の歐羅巴各國の文學の端初にあたり、後の時代の各國の國民主義的文學は絶えず

この時期の文學的傳説乃至傳統に結び付かうとしてゐるやうに見える。そしてかやうな傳統的乃至傳説的、國民主義的要素はつねに近代の浪漫主義の重要な一特徴をなしてゐるのである。田部教授は單にいはゆる「中世主義」(Mediaevalism)の一般の本質を明かにするにとどまらず、進んで國民主義的文學の淵源たる文學的傳説乃至傳統を研究して、これに詳細懇切な解説を與へられてゐる。

この書における方法は「文化史的」と云はれることができるであらう。即ち先づ時代の文化全體を見、次に文學と平行して流れる哲學及び他の藝術思潮を見、最後に文學に觸れるといふ方法が用ゐられてゐる。歴史的研究における文化史的方法なるものは、わが國にあつても少し以前熱心に主張されたが、その當時も單なる方法論的論議の範圍にとどまつて、この方法を實行して實際に歴史を書いた者は稀であるとき、今ここにその方法の文學史におけるひとつの具體的な例を持ち得たことは、文化史的に賛成する者にとつても、また反對する者にとつても、とにかく意味あることであらう。

中世は「暗黒時代」であるといふ偏見が久しく支配してゐた。従つて今日、中世研究の必要があらゆる方面において痛切に感ぜられて來てゐるにしても、その研究は全く容易のことではない。

田部教授が以前から中世研究に目を付け、絶えざる苦心と努力とによつてその困難に打ち勝ち、これだけ纏つた仕事を完成されたといふことは敬服すべきである。個々の點についてなほ問題があるとしても、全體としてまことに得難き概論である。さすがに永い間の研究の結果であるだけに、材料はよくこなされてゐて生硬なところが少しもなく、隅々に至るまでこまかいセンスがはたらいてゐる。文體もその内容にふさはしい。

この書物の主たる特色は中世を浪漫主義として見たところにあると思はれる。それが著者自身の性格と一致してゐる點にこの書の有する特殊な魅力がある。然しもし強ひて云ふことが許されるならば、この書の或る短所も中世をあまりに浪漫的に見たところにあると云ふこともできるであらうか。ともあれ、田部教授のこの書物が、わが國における今後の中世文學研究の尊敬すべき先驅者として、親切なる教師として、廣く讀まれることが特に望ましい。

1933 (昭和8) 年三月『新英文文學』

## 岩波講座『東洋思潮』を評す

哲學の研究といへば、これまでの日本の狀態では、西洋哲學の研究のことにほかならなかつた。我々が哲學する場合、その基礎、その材料となつてゐたのは、西洋哲學であるといふのがつねであつた。かやうなことが殆ど自明のことの如くなつてゐたのであるが、考へてみれば、それは何等自明のことではないわけである。東洋にも特殊な哲學思想があつた筈であり、これを基礎とし、材料として哲學を研究するということは、我々にとつて有益な、また必要なことであるに相違なからう。然し一般の哲學研究者がそのやうに東洋思想の研究の必要を感じたにしても、從來はそれにはひる通路が殆ど全く存しなかつた。

種々なる文化科學の研究者にとつても同様であつた。彼等の研究の基礎となり、材料となつたのは、これまで多くは西洋の歴史に限られてゐた。東洋の歴史の研究は彼等に更に新しい問題を提供し、かれ等の理論を一層有用なものになし得た筈である。然しこれまで一般の文化科學研究者が東洋のことを知らうといふ要求をもつたにしても、そのための適當な通路を見出すことは甚



だ困難であつた。

かくて東洋的世界は哲學か文化科學の一般の研究者から孤立されてゐた。我々がそこから生れて來た、従つて我々がそれについて最も關心せねばならぬ東洋的世界が却つて、我々の思想的、科學的視野から隔離されてゐるといふのが常態であつた。然るに一般人にとつてかかる東洋的世界への通路が開かれ、それが我々の活潑な關心の對象となるためには、東洋研究そのものが從來の前提、偏見、狹隘から解放されて、現代の學問的意識に従へられることが必要であつたであらう。この方面においても固より絶えず新しい研究がなされて來たけれども、一般人にはそれについて知ることが簡單にできなかった。

かやうな状態に對して岩波講座『東洋思潮』はまことに適切な企てであると思はれる。その特色としては、先づ、その項目が凡て現代人の現實的關心、一般的學問的意識の見地から選擇され、配列されてゐることである。我々がその人からその問題についてぜひ知りたいと思ふやうなことが多く取り上げられてゐる。例へば白鳥博士の「日本語の系統に就いて」などそれである。第一回配本を見ても、そのことが分る。津田博士の「王道政治思想」の如き、この思想の性質を支那の社會の特殊性から説明した新しい研究として注目さるべきものであらう。また本講座において

は從來の新研究が概括され、總觀されて示されてゐることも、我々にとつて有益なことである。例へば今度の配本にある出石誠彦氏の「上代支那に於ける神話及び説話」の如き、この興味ある題目についての研究がよく纏められてゐる。私はもちろんそれらの内容について一々批評する資格を有しないが、この講座が我々の如き専門以外の者、一般の哲學及び文化科學の研究者にとつても甚だ有用であり、我々の研究と思索とに對して種々の基礎、材料、手懸を提供してゐることを考へて、これを特に哲學や文化科學に關心する人々に勧めたい。

1934（昭和9）年6月18日『東京日日新聞』

## ヴァレリイ『現代の觀察』

ポール・ヴァレリイの『現代の觀察』は三年ほど前に出たもので、新刊書に屬するものでなく我が國においても既に高橋廣江氏の翻譯が出來てゐる。それはいはゆる「學問的な」本ではない。しかし實に明晰な批判と深い哲學とを含んでゐる。最近私は必要があつて、恰度同じ年に出版されたソルボンヌの教授ブランシュヴィクの『自己の認識について』といふ本を讀んだ。この方は系統的に書かれたもので、普通にいはれる「哲學書」であるが、その面白さ、その深さにおいて、到底ヴァレリイの本におよばぬやうである。ドイツ哲學の壓倒的な影響のもとにある我が國においては、ヴァレリイの本など哲學書とは見られないかも知れないが、眞にフランス的な哲學は却つてそこにあるのではないかと思ふ。ドイツとフランスとは思考のスタイルともいふべきものが違つてゐる。これを考へるとき、眞に日本的な思考のスタイルは如何なるものであるかが問題になる。我々の獨自な哲學が出來るために、また哲學がこの國の種々なる文化のうちへ滲透するやうになるために、日本の哲學者はこのやうなことにについても反省してみるべきではないかと思

ふ。

『現代の觀察』は「政治」についてのヴァレリイ一流の思想を述べたものである。そのフランス論、支那論の如きも、興味が深い。彼の歴史論には私は全部は同意することができないけれども、批判としてはなかなか鋭いものがある。世界の全く新しい状況におかれて、如何に創造的にもしくは發見的にそれに處するかが問題である場合に、ひとはつねに先づ過去の歴史を想ひ起し、それに感化され指導されることによつて、如何にしばしば破滅するに到るか、をヴァレリイは注意してゐる。例へばナポレオンである。彼は歴史書を熱心に愛讀した。彼は生涯ハンニバルやシーザーやアレキサンダーなど歴史上の英雄を夢みた。そして彼はヨーロッパの與へられた全く新しい状況において、このやうな過去のパースペクチヴにおいて考へ、死んだ偉大さがかがみとして行動することによつて破滅した。

最近我が國においても國史教育といふものが奨勵されてをり、これはもちろん結構なことであるが、ヴァレリイの警告にも甚だ眞理があることを認めねばならぬ。「歴史は知性の科學が作り出した最も危険な生産物である。」日本は今日全く新しい状況におかれてゐる。このとき「昭和維新」などといふやうに、過去のパースペクチヴにおいて考へ、過去を「かがみ」として行動す

ることには多くの危険が伴はれるであらう。

ヴァレリイの本は、現代のリベリズム、特に知性を生命とするインテリゲンチヤの自然的な運命ともいふべきリベリズムが如何なるものであるかを知らせる點において、とりわけ興味深いものがある。それはこのやうなリベリズムの有する睿智と批判的精神とによつて輝いてゐると共に、現實に對するその消極性と限界とを示してゐる。自己の精神的優越を自覺しながらどうにもならない、現代の「政治」に對する自由主義的精神の深い不安がそこに見られるのである。

1934（昭和9）年9月5日『大阪朝日新聞』

## 中河與一著『ゴルフ』

中河與一氏の新著『ゴルフ』は、フランス畫壇の異才ラウル・デュフィがこの書物のために特別に描いたといふ三枚の繪によつて装幀されて世に出た。中河氏はデュフィの繪を非常に尊敬し愛好してゐられると聞くが、實際かれの繪と中河氏の小説との間には、血脈的なつながりといつてもよい不思議な交通が感ぜられる。外國の著名な畫家がわざわざ装幀の勞をとり、しかもその繪がこの日本の文學者の作品の特質をよく象徴してゐるといふことですでに、この書は十分注意を要求し得るものである。

私はわが國の現代文學の熱心な讀者であるとはいはないが、ただ數人の作家のものだけは續けて忠實に讀むことにしてゐる。中河氏もそのやうな一人である。この新著は『ゴルフ』以下八篇の小説を載せてゐる。そこには氏の近業のうち氏自身にとつても特に愛著深い作品が收められてゐるやうに思はれて、まことに興味が深い。またその意味で、この一巻は中河氏近來の創作の傾向、その精神を知るために都合のよいものである。なかでも「三連符」、「窈窕」、「氣候の流行」はすぐれてをり、「ゴルフ」及び「満月」の二篇は異國を舞臺にした特異な作として注目される。

これらの作を通じて見ると、中河氏は一面非常に感覺的な作家である。つねに新鮮な感覺を求めてやまないところから、氏はモダニズムに同感し、異國的なものに興味を感じられるのであらう。特に今度の小説集においては氏の感覺性は肉慾的な逞しさととなり、そこに溢れる特殊な淫蕩の精神はひとつの魅力となつてゐる。けれどもかうした感覺も氏の聰明さによつて整理されてゐるとともに、これらの近作は他面嚴しい、謹嚴なといつてもよいほどの倫理を含んでゐるのである。中河氏が短歌を好み最近には『祕帖』といふ歌集を出されたといふことも、そのやうに考へれば偶然でないと思ふ。短歌の基礎には嚴しい倫理があるのであるが、それがまた中河氏の場合その小説において形式を尊び、スタイルを重んずることになつてゐる。中河氏の作品は實に明晰である。氏の科學に對する愛好も理由あることである。氏の倫理が謹嚴であるといつても、それは決して傳統的にとどまらず、その廣い教養から新しさをもつてゐる。豊富な感覺、新鮮な構想は氏の文學の特色であらうが、氏の形式乃至スタイルも今や、單に感覺的な美しさや作品の明晰性を規定するにとどまらず、倫理的な肉付けを得て、その文學に厚みと重みを與へるものになりつつある。

1934（昭和9）年12月20日『東京日日新聞』

## 鬼頭英一著『ハイデッガーの存在學』

ハイデッガーの哲學が紹介されてから既に久しいが、それに對する關心はなほ少しも減退しないのみか、ますます一般的になつてゐる。いはゆる不安の哲學の一代表者と見られる彼の哲學に、我が國知識人の現在の精神狀態を巧に表現するものがあるからであらう。最近の流行哲學といへば、先づハイデッガーに指を屈せねばならず、彼について書かれた論文は我が國においても既に夥しい數に上つてゐる、しかし今日に至るまでこの哲學の纏つた紹介書は存しなかつた。それはこの仕事の容易でないことにもよるのである。

鬼頭英一氏の『ハイデッガーの存在學』がこの困難な課題を引受けて現はれた。本書はハイデッガーの主著『存在と時間』によつて彼の哲學を述べたものである。その敘述は全般に亘り、綿密な研究に基づいて忠實に行はれてゐる。難解な思想がよく整理されて、解り易く説明されてゐる。邦文でハイデッガーの哲學を知らうとする人々に、信賴するに足る概論として推薦することができる。特に卷末につけられた原書の内容索引は甚だ便利であり、原文でハイデッガーを研究する



人にとつても、その點で本書は重寶である。この面倒な仕事を仕遂げられた著者の勞を多しなればならぬ。西洋の哲學者で我が國において喧傳される者の少くないに比して、そのやうな哲學者についてのモノグラフィが殆ど存在しないことを私はかねて遺憾に思つてゐるが、その意味でも本書の如きは歓迎さるべきであらう。

このやうに本書の功績と著者の力量とは十分に認められるに拘はらず、私にはなほ若干希望したいものがある。既にいつた如くその敘述は明快であるが、やや形式的に過ぎる。概念の説明は周到であつて、その點有益であるが、それが單なる概念説明に終つてゐる嫌ひがなくはない。これらのことは恐らく著者の學風の然らしめるところであつて、その長所と短所とを現はすやうに思はれるハイデッガーに同感しつつ内からその思想を組立てて行くといふのでなく、むしろどこまでも外部から眺めてゐるやうであるが、さうかといつて批判的に述べられてゐるわけでもない。ハイデッガーの哲學の精神、感情、氣分が豊かににじみ出てをらず、また著者がこの哲學に對していかなる「關心」を有し、いかなる態度を取るのかがその敘述を通じて浮かび上つてゐない。そのために本書は客觀性を有するともいへるが、それを裏打ちするものが稀薄であるやうに感ぜられる。

いひ換へると、本書においては凡ては忠實に、手際よく「説明」されてゐるけれども、内面から、根源的に「解釋」されてゐるとはいひ難いのである。しかるに解釋はまさにハイデッガーの「哲學的方法の根本」である。私が不満に思ふのは、そのやうに本書においてはハイデッガー自身の重要視する方法が生きて現はれてゐないといふことである。これは本書のかなり大きな部分を占めてゐるハイデッガーと他の諸哲學との關係の敘述において特に感ぜられることであつて、この部分において著者がハイデッガー的方法を具體的に活用されたならば、本書の價值は更に大きかつたであらう、然るに遺憾ながらその敘述はハイデッガーの欲するやうな意味において「歴史的」でないやうに思はれる。このやうに本書においては方法の重要性が閑却された傾向があり、寧ろハイデッガーの哲學が何か完結した體系であるかのやうに取扱はれてゐる。「存在と時間」は一九二七年にその前半が出たきりで、なほ中絶したままであることが却つて我々自身の「解釋」を刺激するのではなからうか。

かくの如く多少の不満はあるにしても、ハイデッガーについての纏つた最初の書物として本書は十分に意義と價值とをもつてゐる。今日我が國の哲學論文においてもハイデッガー的用語がしばしば用ひられてゐるとき、概念の説明においてすぐれた特色を有するこの書は、多くの讀者に

とつて甚だ有用であらうと思ふ。

1935（昭和10）年4月29日『大阪朝日新聞』

## 清水幾太郎著『社會と個人』

今日、社會といふものほど問題になつてゐるものがないとき、社會學ほど誰にも魅力のある學問はないやうに思はれるが、實際においては社會學に對する興味がそれほど一般的であるか疑問である。公平に觀察するとき、むしろこの魅力的な名稱を有する學問はただ専門家の間に殆ど閉ぢ込められてゐるといふのが現狀であらう。このやうな矛盾した状態を見るにつけても、社會學の本質を學的に反省する必要が愈々感ぜられる。しかるに社會學の本質を捉へるためには、それを歴史的に考察しなければならず、かくて社會學成立史は重要な研究題目となるのである。

清水氏は社會學の本質究明のために社會學成立史の研究の必要を考へ、それに努力せる新進の篤學者であつて、本書も氏の企圖せる社會學成立史の一部として作られたものである。そこで本書は先づ、それがまさに社會學の本質檢討の目的をもつて書かれたものであるといふことにおいて、從來の多くの社會學成立史とは異なる特色をもつてゐる。

次に社會學も決して偶然に生れたものでなく、一定の社會的條件に基き、一定の歴史的必然性

に従つて生れたものである。社會學說の意味を知るためには、その社會的基礎との關聯を見ることが大切である。この見地から清水氏は社會學說とそれが生れた社會との關聯をつぶさに究めようとしてゐる。これはまた本書が單に學說をのみ述べた社會學學說史に對して有する特色である。ここで取扱はれてゐるのは、中世からルネサンスを経て近世初期に至る間であるが、この書は右のやうな關係から近世社會そのものの成立史とも見られることが出來、興味深きものがある。

著者は近代社會學の根本問題を社會と個人の問題において見出し、それを樞軸として社會學成立史を論述してゐる。しかもそれは單に社會と個人の問題に關する諸學說を羅列し、年代を追うて記述したものでなく、この問題に關する從來の考察において絶えず基本的な哲學的根據となつてゐたところの、自然法と有機體說といふ相對立する二つの思想を標尺として種々なる學說を究明したものである。これは著者の卓見といふべきであつて、本書の最も重要な特色である。

社會と個人の問題は、自然法の思想においては個人から考へられ、有機體說においては社會から考へられるのがつねである。自然法と有機體說とは近代の社會思想を織りなす基礎的思想であつて、これら二つの思想は、今日においてもなほ社會と個人の問題を考へるとき多くの場合、その根柢となつてゐる。自由主義の思想的根據として意識的或ひは無意識的に豫想されてゐるのは

自然法の思想である。また現在のファッシズムにいふ普遍主義ないし全體主義は、一個の有機體説にほかならない。この意味においては本書は現代の社會思想の哲學的基礎を歴史的に理解し批判的に研究しようとする者にとつて見逃し得ない文獻である。社會と個人の問題について、自然法と有機體説との二つの思想に對し新に考へらるべき第三の思想は辯證法である。しかるにこの辯證法が如何なる意味において新しい思想として成立するかを深く考へようとする者は、それに對立する他の二つの思想を十分明瞭に把握しておくことが必要であらう。

社會學者清水氏はまた歴史家である。氏はその資料を自由に驅使することにおいて歴史家としての手腕を發揮してゐる。社會學書は無味乾燥であるとして一般に考へられてゐるのとは反對に、本書は豊富な内容を有し、興味深いものである。私はこの書を社會學專攻者はもとより、特に種々なる部門の社會科學の研究者、また哲學の研究者に廣く推薦したいと思ふ。

社會と個人といふ魅力ある表題を有する本書は、それにふさはしい魅力ある内容をもつてゐる。著者が此の書の續卷を出す日の近からんことを望むものは私のみではないであらう。

1935 (昭和 10) 年 10 月 21 日『東京帝國大學新聞』

## モオロア『魂を衡る男』讀後感

アンドレ・モオロアの『魂を衡る男』は、今度原氏の翻譯で初めて讀んだが、たいへん面白かつた。戰爭中に幾多の死を見、また自分の妻の死を知り、戰爭後には自分の勤める病院で様々な死に立會ひ、そして死んだ妻に生寫しの病身な女を愛するやうになつた一人の醫者が、その運命の必然性から靈魂の存在や死後の生命について追求する有様が描かれてゐる。科學的探索の冷靜と情熱とは、ロマンチックな愛と夢想とに融合して、奇態に美しい小説を構成してゐる。地味な客觀的な敘述のうちに魂の怪しいをのきとまぼろしとを巧に描いてゐるのは、『シェリイ傳』や『バイロン』などの小説的傳記に成功した作者の、やはり同じ才能が、ロマンの方面でより自由に現はれてゐるやうに思はれ、興味が深い。新しい浪漫主義の文學にとつていろいろな示唆を含む作品であらう。

私は嘗て、初めてプラトンの『パイドン』を讀んだとき、死に面しながら靈魂の不滅について種々論證し辯證するソクラテスに對し、一種の反感と共に不思議な魅力を感じたことを想ひ起す。

いま魂を衡る男ジェームズに對しても、もとより違つた種類のものであるが、やはり一種の反感と共に不思議な魅力を感じるのである。ソクラテスには信念もあり、感激もあり、高揚もあつた。しかるにこの小説では凡てが相對的で、實證的であるのは、近代人の心理に相應してゐる。かしこには絶對的な哲學的辯證が存するに反し、ここでは信念の根據が科學的實驗に求められる。ソクラテスには自己の使命に殉ずるといふ確信と安心とがあつた。しかし我々は戦争で斃れた無數の青年に、彼等の死を目撃した同様に無數の青年に、そのやうな確信と安心とを期待することが出来るであらうか。現代のバイドンとも云つてよいこの小説を讀んで、私は何よりもこの問題について考へさせられるのであり、そこにこの小説の心理の深い基礎を見るのである。

1935（昭和10）年12月『作品』



## 中河與一著『偶然と文學』讀後感

中河與一氏によつて提出された偶然論は、何と云つても、本年の文壇における最も重要な問題であつた。それは決して單に一時的な問題でなく、人生及び文學の根本に觸れた問題である。

一般の見解に従つて日本の文壇をプロレタリア派と藝術派とに分けて考へるならば、藝術派にはこれまでプロレタリア派の唯物辯證法に比し得るやうな基礎理論が缺けてゐた。文學の個々の特殊な問題については理論があつたにしても、世界觀に渉るやうな根柢的な理論を持つてゐなかつた。この點で藝術派には弱點があつたのであるが、いま中河氏の偶然論によつてそれが補はれたと云ふことができる。藝術派の批評家ですらたいい必然論に囚はれてゐたとき、この偶然論の出現は劃期的な意義を持つてゐる。

中河氏の提説は現代物理學の新理論から出發したものであつて、その關係は専門科學者の批評に俟つとしてもそれが文學論として特に我が國の文學の傳統に挑戦した革新的見解であることは争はれない。日本の傳統的な文學は、その殆ど凡てが必然論もしくは宿命論に深く根差してゐた。

偶然文學論が浪漫主義の精神に一致するものがあることは事實であるが、中河氏の理論は、それが現代自然科学の基礎理論から出發してゐるやうに、この點で心情の浪漫主義に對して知性の浪漫主義を掲げるものとして、特色があり、重要性があるのではないかと私は見てゐる。これまでの浪漫主義は主として心情の浪漫主義であつた。

しかし中河氏の偶然論は「眞實の不思議、不思議の眞實」を追求するものとして、むしろ知性の浪漫主義であり、かかるものとして現代における新しい文學精神となり得るものである。偶然論は無理論、無思想と同じやうに考へられるほど、人々は一般に必然論に囚はれてゐるのであるが、中河氏の偶然論は一つの理論たるべく提出されてゐるものであり、文學の新しい思想性の基礎となることを欲するものであつて、何人も眞面目に考へ直してみなければならぬものである。その理論と中河氏の作品との關係を研究してみると、更にいろいろ興味があり、有益であるであらう。

1936（昭和11）年1月『翰林』

## 『生田長江全集』

批評家のつねであるやうに、生田長江氏は世に報いられること甚だ薄くして逝いた。明治、大正、昭和に跨り氏が文學界、思想界に盡した功績はまことに大きいのである。大業『ニイチエ全集』の翻譯を別にしても、氏の業績はかなりの量に達し、文藝思想史上永く傳へらるべきものである。今度それが十二巻の全集に纏められて出版されるやうになつたのは、悦しいことである。

生田長江氏は本格的批評家であつた。その教養は文學の正統を繼ぎ、終始人生の根本に相渉るといふ嚴肅眞摯な態度があつた。その評論は單に印象的でなく、思想によつて裏打ちされてをり、また文明批評家的眼光をもつて貫かれてゐる。氏の評論の態度はブランドス的であつたともいへるであらうか。最近の文壇において本格的批評の缺乏が歎ぜられてゐるとき、氏の評論の如き範とすべきものが多いであらう。文壇の時流に迎合せず、自ら恃むこと極めて厚かつた氏の文章は稀なる氣魄を有し、獨特の風格を具へてゐる。しかし氏は、皮肉家でも冷笑家でもなかつた。氏の文章が心を打つのはその人道主義的熱意によつてである。

生田氏が指導的地位に立つて盛んに活動したのは、明治の末から大正の初めにかけてのことである。それはちやうど日本の文學及び思想の一般的傾向が自然主義から人道主義へ移つて行つた時期である。氏も時代の子として自然主義を「偏重」し、「吾人は自然主義者也」といつてその立場を取つた。しかし習俗を打破し、特性を尊び、人生に對して嚴肅な態度を持つることにおいて氏は自然主義に同情的であつたとはいへ、純粹な自然主義者であるにしては、氏の本質には遙に強い人道主義的要求があつた。さらばといつて白樺派の如き人道主義者となるにしては、氏の精神には餘りに實證的な、自然主義的なところがあつた。生田氏がニイチエに沈潛するやうになつたのもこのやうな事情によるであらう。ニイチエは或る意味では最も徹底した自然主義者、實證主義者であつた、しかし同時に彼は最も熱烈な人道主義者であつた。

我が國の人道主義は後に至り、武者小路氏の「新しい村」、有島武郎氏の晩年などに見られる如く、社會に對する關心を示すやうになつたが、生田氏の批評的關心も文藝から社會にまで擴大された。そのころ氏は堺利彦、大杉榮兩氏に接近し、また多くの社會評論を書いてゐる。しかるに日本における社會思想の主流がやがて明瞭にマルクス主義へ移るに従つて、生田氏の思想は次第にニヒリスチックな傾向を濃くして行き、それとともに氏は從來の指導的地位から退くに至つ

てゐる。

私に氏の思想の本質はその獨特なヒューマニズムにあると思ふ。それは白樺派の人道主義とも異なり、またそれは晩年ニイチエから釋尊にまで變つてゐる。氏はしばしば宗教を論じ、また大作『釋尊』をも書いてゐるが、氏の本質はヒューマニストであつた。ジイドは藝術家のデーモンについて論じ、アッシシのフランチェスコとフラ・アンジェリコとを比較し、後者には藝術家としてその純粹性にも拘らずデーモンが協力したと述べてゐる。生田氏にもデーモンが感ぜられ、それが氏をまた創作家たらしめた。氏のデーモンはとりわけ悲劇的であり、『圓光』その他の作品は藝術的香氣高く、氏の創作家的素質を示してゐる。

生田長江氏を知ることには日本の文藝思想史上の重要な一時期を知ることである。今その全集の第一回配本分は明治文學に關する評論を主要な内容としてゐるが、本格的批評家としての氏の勝れた才能を現はしてゐる。それは明治文學史としても特色ある貴重な文獻である。一つ編者に希望したいのは、著作についての歴史的解説を簡単にでも附けて貰ひたいことである。これは評論の場合には特に必要なことではないかと思ふ。

1936（昭和11）年4月18日『大阪朝日新聞』

## 向坂逸郎著『知識階級論』

向坂氏の論文を讀んでいつも感心するのは、その明快さである。理論的な明快さにおいて氏の評論は今日の論壇ですぐれた位置を占めてゐる。それは氏の篤實な社會科學的訓練の結果として得られたものと考へ、かねて敬服してゐる。

この『知識階級論』も極めて明快な書物である。それは現在に至るまで我が國において知識階級について書かれたもののうち、最も纏まつた代表的な著述である。殊に從來多くの知識階級論が文學者、評論家、教師、學生といった層の問題に偏してゐたに對し、この書物は一般俸給生活者、官吏などの問題をも含めて全面的に論じてゐる點においても理論的に整備した著作である。尤も他の多くの知識階級論が右の如く偏頗であつたといふことは、我が國における讀書階級が主として右の種類の人間であるといふことに依るジャーナリズムの實際上の制約から來るのである。また向坂氏も認めてゐられる如くそれらの人間が我が國において特にインテリゲンチヤらしいインテリゲンチヤであるといふことにも依るのであるが、知識階級の問題をそこに局限す

るのは、理論的に不完全であり、また社會的に一層廣汎な一層重要な層を見落すことである。向坂氏の知識階級論はかやうな缺陷を有せず、社會科學者の客觀的態度をもつて書かれてゐる。

既に云つた如く、向坂氏の評論は實に明快だ。この明快さの基礎を私は氏の評論の啓蒙性において見る。かかる啓蒙性は氏が元大學教授であるといふこととも關係があるであらう。育ちは隠せないものである。勿論、今日の學校や教師は屢々その啓蒙的意義をすら失つてゐる。また我が國民生活の一般の知的狀態において現在啓蒙が必要なことは云ふまでもない。従つて明晰な理論によつて磨き出され、すぐれた啓蒙性を有する向坂氏の知識階級論は高く評價さるべきものである。併しここに評論の啓蒙性と指導性の問題がある。

この書における論争的部分からも知られる如く、向坂氏の知識階級論に對して公式論だといふ非難が出てゐる。この非難はもとよりそのまま受取ることができぬ。あらゆる批評はその原則たるべき一般の理論を根柢に有しなければならぬ。そこに問題はあり得ない。公式論だといふ非難のうちに、もし正當な問題が含まれるとすれば、それは評論の啓蒙性と指導性の問題に關聯してゐるであらう。評論の啓蒙性は一般の原則において求められるのがつねである。特殊なもの、具體的なものを一般の問題に包攝して把握せしめ、一般の理論に還元して理解せしめるところに、

啓蒙性が成立する。啓蒙的批評が公式論の印象を與へるのもそのためにほかならぬ。それはそのやうなものとして十分意義を有するものである。私はここで啓蒙的といふことを學術的に對する通俗的といふことに解してゐるのではない。ただ啓蒙的批評に不足しがちなのは指導性である。

批評の啓蒙性と指導性の問題は云ふまでもなく、ひとり向坂氏における問題であるのでなく、一般に現在の日本の論壇における一つの重要な問題である。勿論、批評の啓蒙性を極端に蔑視し、そこから更に悪いことには論理や理論の輕蔑にまで陥り、自己の主觀的な心理を徒らに深刻がる獨自的批評、印象批評のこの頽廢的形態に我々は容易に同意し得るものでない。かやうな批評が指導性を有しないことは啓蒙的批評以上である。知識階級論が、その性質上、ともすればかやうな主觀的批評に陥り易い傾向があるとき、客觀的に分析された向坂氏の知識階級論はとりわけ啓蒙的價値を發揮するであらう。

すぐれた啓蒙性によつて教へられることの多い向坂氏の知識階級論において、もし我々が何か物足りなさを感じるとすれば、そこでは主體的なものが抽象乃至無視され過ぎてゐるといふことである。尤も、かやうなことは社會科學者、經濟學者の立場においては當然のことである。私は向坂氏が經濟學者としての立場をつねに忠實に守つてゐられることに對して寧ろ敬意を表してゐ



る。氏の本質は經濟學者であり、この方面における氏の業績は尊敬すべきものである。ただ知識階級の如き社會階級的に中間的性質を有するものについては、主體的な問題の究明が特別に要求されるのであつて、この點において我々は氏の理論に物足りなさを感じるのである。それは恐らく社會科學者としての氏の意圖の外にあるものであらうが、評論の綜合性の見地から不足に思はれるのである。評論の綜合性はその指導性の一つの要素であらう。

ここで私は向坂氏が現代知識階級のイデオロギーとして論ぜられた自由主義の問題を取り上げよう。氏が自由主義について云はれてゐること、即ちそれは近代市民社會のイデオロギーにほかならぬこと、それはブルジョアジーの擡頭期には積極的役割を果たしたが、現在ではもはや積極的意義を有し得ないこと、等々、は一般論としては全くその通りである。また所謂「自由主義者」において自由主義が單に「心構へ」の問題になつてゐることを氏が非難されるのも正當である。併し今日特に我が國の知識階級において考へられる自由主義はそのやうな自由主義とはかなり性質を異にするものである。それはリベラリズムといふよりもヒューマニズムといふべき性質のものである。その自由主義はまたドイツ人の所謂文化的自由主義とも同じでない。知識階級の自由主義を文化的自由主義と見立てる戸坂潤氏などの議論にも私は同意し得ないのである。却つてり

ベラリズムとヒューマニズムとを區別して考へねばならぬところに、私は日本の知識階級における自由主義の根本的問題があると考へてゐる。

勿論、ヒューマニズムも近代的社會の端初をなすルネサンス時代に勃興したものであり、従つて資本主義社會のイデオロギーにほかならず、その自由主義と一つのものであるといふ議論も成り立ち得る。併しながら西洋ではヒューマニズムの傳統は根本においてギリシア以來のものであつて、これに反し東洋的傳統は根本においてその特殊な自然主義である。そこに既にヒューマニズムが我々の間では特別の意義を有する問題である理由が見出されるであらう。

例へば向坂氏がインテリゲンチヤに向ひ彼等の階級的地位について客觀的な科學的な理論を説かれるとする。そのことが無駄でなくて有意義であるためには、インテリゲンチヤが理論そのものに價値を認め、客觀的に正しいことに身を捧げ、眞理に殉ずるといふやうなところがなければならぬであらう。我々がヒューマニズムと稱するものは何よりもかくの如きことを意味してゐる。それはセンチメンタルな人道主義のことではなく、飽くまでも良心的に眞理を追求し、科學を尊重し、客觀的なものに殉ずる精神のことである。それは、もしマルクス主義が客觀的眞理であるとするれば、マルクス主義にとつてもそれが人間的意義を獲得するための前提でなければならぬやう

なものである。かくの如き意味におけるヒューマニズムが重要な問題であるといふことは、例へば我が國の思想運動における所謂轉向の問題——傳統的な日本的性格とヒューマニズムとの混亂、格闘、等々として極めて特徴的な現象——を考へてみれば明かになるであらう。

勿論、かやうに云つても、向坂氏の知識階級論がそのものとして有する價值に關はることでない。ただ私は向坂氏の如き有力な批評家に評論の啓蒙性以上に指導性について一層深く考へて貰ひたいと思ふのである。

1936（昭和11）年8月5、6日『讀賣新聞』

## 矢内原教授著『民族と平和』

矢内原教授の新著『民族と平和』の内容は政治、科學、宗教の多方面に互つてゐるが、全卷を通じて躍動してゐるものは眞理の愛と平和の愛である。讀者は先づその純情とその熱意とに直接に心を打たれるであらう。それは教授の理論の反對者に對してすら感動を與へずに措かないものである。混亂せる現代において精神の純粹さを有する書は稀である。この書はそのやうな稀なものに屬してゐる。戰爭の脅威と文化の危機が絶えず感ぜられる今日、かくの如き書の有する意義は大きいと云はねばならぬ。

理論的に見て本書の主要な内容をなすものは民族主義についての考察である。著者は植民地問題の専門學者であるが、そのことが著者に民族主義に對する關心を特別に喚び起させたといふこともあらうし、またそのことがこの問題の論究にあたつて著者に好都合な條件となつてゐると思はれる。民族主義の擡頭は今日戰爭の危險を増大してゐる。戰爭に對しては徹底的に平和を擁護する著者が、民族主義に對してはこれを一概に排斥することを不可としてゐるのは注意すべきこ

とである。

蓋し著者によれば、民族主義と云つても、その意味性質は同一でない。その中には民族國家の民族主義があり、植民地民族主義があり、また帝國主義國の民族主義がある。著者が否定的態度をとるのは特にこの最後のものに對してである。戰爭の危険を積極的に有するのはそれである。例へばドイツの民族主義は如何なるものであるか。ドイツは戰前既に帝國主義國であつた。それが今更單純な民族國家主義に逆轉することは到底あり得ないので、ナチス・ドイツの民族主義は帝國主義がその喪失した覇權を回復する意味を含み、從つてそれは帝國主義の性質のものである。ファッショ・イタリアの民族主義もまた單純な民族國家の民族主義でなく、帝國主義國がその帝國的勢力増進政策として利用するところの民族主義にはかならない。

帝國主義を實質とする民族主義は民族主義としては矛盾に陥らねばならぬ。帝國主義はその對照物として必然的に植民地民族運動を喚び起す。植民地は自己の民族的結成と民族的意識とを促され、遂にはみづから一の民族國家獲得の要求を抱くに至る。然るに自國民の民族意識を動員し利用する帝國主義國自身は、被支配者たる植民地の民族意識を最も喜ばないのである。

誤れる民族主義に對する教授の諸批判にはまことに銳利なものがある。民族主義といふ語が甚

だ曖昧に、混同して頻に濫用されてゐる今日、民族主義の諸意味、それと國民主義、帝國主義、軍國主義等との關係を明晰に論明せる教授の所説は讀者を啓發するところが少くない。民族の本質について検討して、民族は自然的なものでなく、歴史的なものであるとする教授の見解は全く正當であつて、ファッシズム的な民族の概念に對して批判的なものである。

民族の内容は自然的固定的でなく、歴史的生長的である。民族は歴史的社會的範疇に屬するが、併し消滅するものとは云へない。民族主義の力説するところは統一であり、集團であり、他民族との差異であるが、これらの事柄は教授によればそれ自體決して反動的意味を有するものではない。問題は事實として存在する民族的意識の用ゐ方如何にある。

「民族を最も愛するものは、民族主義をば正義の爲め自由の爲め平和の爲めに用ひるものでなければならぬ。之を國家的利己の爲め、個人の自由抑壓の爲め、又は國際的不和の爲めに用ふる者は、民族主義の名によつて民族を殺すものに外ならない」。

ここに至つて教授の民族論は主觀主義的道德論に轉化する。民族主義を正義において純化せよ、自由のために發達せしめよ、平和に向つて貢獻せしめよ、と叫ばれる教授の説は、教授の精神の直接の表明としては尊敬すべきであるけれども、理論としてはあまりに抽象的である。

民族主義と個人主義並に國際主義との調和に關する教授の説も自由主義的見解に留まつてゐる。教授はもちろん自由主義を批判される（『中央公論』本月號參照）。併しその批判の仕方は主觀的道德的であつて、自由主義の缺陷は主として自由を功利主義的唯物主義的に解釋した點にあるとされてゐる。自由主義の弊害を實際に認められるに伴つて、自由主義は教授において體系であることから次第に精神的主觀的なものになつてゆくやうである。我々はそこに進歩的であらうとする善意の自由主義の現在における一つの歸結を見る。尤もそれは矢内原教授にあつてはプロテスタント的信仰とつながつてゐる。今日主觀性の復權が必要であるとしても、それは現實主義のうちにおける主觀性のモメントとしてではなからうか。ともあれヒューマニスティックな熱情を持つた教授の學問精神の高揚は學徒の傾聽すべきものである。

1936（昭和11）年9月7日『東京帝國大學新聞』

## 圓谷弘著『支那社會の測量』

支那は我々にとつて不思議な魅力を有する國である。それは支那が今日いはゆる日支問題として我々の關心の對象となつてゐるといふ以上に、何かもつと複雑な、茫漠とした魅力である。この魅力は我々の祖先や我々自身が支那の古典的文化を血肉の一部としてゐるといふことにのみよるとはいへぬ。現代支那そのものが我々にとつて魅力を有するのである。

かやうな支那に科學のメスを入れて解剖することは學徒の重要な任務であるが、從來それが十分行はれてゐるとはいへない。今日の支那問題の政治的解決の前提としても支那に關する科學的測量がぜひ必要であるわけだ。

圓谷博士の新作『支那社會の測量』は種々の調査資料を用意して視察した同博士の支那旅行の產物である。この書は先づ現代支那社會の特殊な社會形態を社會學的に決定して、これに基いてその政治、經濟、宗教、藝術、教育等の諸方面に互つて解剖したものであり、その内容は現代支那概論といつてもよいものである。社會學の立場からの支那の分析として本書は特殊な意義と功



績とを有するであらう。現代支那のどのやうな問題を論じても、つねに社會學者の眼が光つてゐるところにこの書の特徴が見出される。圓谷博士はその社會學においてかねて、形式社會學の立場とは異なり、具體的な歴史的な集團現象の研究をもつて社會學の任務と考へてゐるのであるが、本書はその主張の一つの實現として意義を有する。

旅行者の印象と觀察、學者の分析と批評とがおのづから結び付いて出來たこの書物は種々の示唆を含み、一般の讀者にとつても興味ある讀物であるが、私は特にそれが我國の社會學者の學問的野心を刺戟することを望む。

1936（昭和11）年11月27日『東京日日新聞』

オルテガ著  
池島重信譯 『現代の課題』

現代スペインの思想家でヨーロッパ的水準に達してゐると云はれるのはウナムノとオルテガとである。ウナムノは我が國でも既に多少知られてゐるが、オルテガは殆ど全く紹介されてゐない。今度彼の『現代の課題』が池島君によつて翻譯されたのは悦ばしいことである。この書の獨譯にはフランスやスペインの文學の研究家として令名あるクルティウスの序文が附いてゐるが、池島君の譯書にもこの文章が譯出されてゐるのは讀者にとつて有益である。

オルテガは近代精神科學のドイツと『新フランス評論』の代表するフランスとを結合すると、クルティウスは云つてゐる。深い歴史的哲學的教養と新鮮な文學的な時代感覺とがオルテガにおいては融合し、獨自のスタイルを有する思想を形成してゐる。彼の哲學はニーチェ、ジンメル、ベルグソンなどの系統に屬する生の哲學であるが、歴史的な見方によつて滲透されてゐる。「世代の概念」「文化と生」「立場の説」等の本書の諸章は歴史哲學として注目すべきものである。

オルテガは自分の思想を展望主義（パースペクティヴィズム）と稱してゐる。二人の人間が同

一の風景を違つた立場から眺めるとき、それぞれ別の風景が現はれる。彼等の見る位置が異なるために風景は兩者にとつて同じでない。しかしそのいづれか一方或は雙方が間違つてゐると云ふことはできぬ。一方の風景は他方の風景と同様に現實的なのである。眺める立場から全く獨立であるやうな「客觀的な」風景といふものは存在しない。かくの如く、オルテガに依れば、宇宙の實在は、與へられたものに對する一定の展望のうちにのみ現前し得るやうな性質のものである。展望は實在の成素の一つである。それは實在をゆがめるものでなく、却つて實在の秩序の圖式である。實在は風景のやうに、すべてが同様に眞で同様に正しい無限に多くの展望を提供する。いづれの民族、いづれの時代も、歴史の經過のうちにおける一定の席にゐるのであつて、それぞれの立場から、それぞれの展望において眞理を捉へるのである。誤謬であるのは自分のみが唯一の展望であると主張する展望である。誰も自分の立つてゐる立場を去ることができない。なぜならそれは自分を化して抽象名詞になし、生存を放棄するに等しいから。從來の合理主義の哲學は場所と時間とを超越した實在とか眞理とかがあるかのやうに考へた。オルテガはかかる合理主義に反對して、純粹理性は生のうちに位置づけられ、可動性と自己轉形の力とを獲得しなければならず、純粹理性は生の理性によつて代られなければならぬと云つてゐる。我々の義務は我々が現存する

場所に辛棒し、我々の天賦、我々の生命に忠實に環境に眼を開き、運命によつて我々に定められてゐるもの即ち現代の課題を負ふことである。しかも新しい時代の使命は、理性を生命性に従へ、自發力に服せしめ、理性とか文化とかが生に奉仕すべきことを示すにあると考へられてゐる。

オルテガは合理主義に反對すると共に相對主義に反對してゐる。しかし彼の展望主義そのものも實は一種の相對主義ではないか。展望主義は歴史主義の一種であり、歴史主義は結局相對主義ではないか。歴史主義に對して從來なされてゐる最も重要な非難は、それが相對主義に陥らねばならぬといふ點にある。この疑問にオルテガは十分に答へてゐない。

ところでオルテガは現代の特徴をスポーツと明朗性への感覺として規定してゐる。十九世紀は徹頭徹尾仕事日の汗の臭ひがする。しかるに今日の青年は全生涯をのんびりした休暇にしたいものだと思つてゐる。生に對する全く新しい態度がそこに見出される。認識といふものも先づ第一にスポーツ的であり、それから次になつて初めて有用性をもつところの行動である。この順位をしつかり擱んでおくことが大切である。精神的少數者はあらゆる政治的激情並びに人道主義的激情をその仕事から迫ひ拂つて、社會大衆に嚴肅に取り上げられることを斷念する必要がある、と

オルテガは云ふのである。思想の政治性とか大衆性とかを考へることは精神を不純ならしめるものである。かくして生の哲學は彼においてインテリゲンチヤの個人主義、知識の貴族主義に終つてゐる。

オルテガの『現代の課題』がともかく我々の時代に就いての興味深い哲學的考察であることは確かである。尤も、彼の哲學の獨創の程度は問題であり、彼の思想の歸結に對しては疑問が存するであらう。我々が彼から學ぶべきものは何よりもその思考のスタイルである。ドイツ哲學の影響が支配的であつて獨自の思考のスタイルに乏しい我が國の哲學は、ドイツの最善の理解者としてドイツ人から一般に認められ、しかも獨自の、清新な、柔軟な思考のスタイルを有するオルテガから大いに學ぶべきものがあるであらう。

1937 (昭和12) 年5月 『東京堂月報』

## 清水幾太郎著『人間の世界』

この頃ヒューマニズムについて色々論ぜられてきたが、問題はもとより解決を見たわけでない。かやうに重要な、また根本的な問題が簡単に片付けられ得るものと考へるところに寧ろ無理があり誤解があるのである。清水氏の新著『人間の世界』は、最近のヒューマニズム論議の圏外に立ちながら、しかもこの論議への深い關心のもとに書かれたものである。

この書は文化、歴史、制度、慣習、言語等の問題を取扱つてゐる。現代哲學における人間學などと異なり人間の世界の問題をかやうに具體的に促へ得たのは社會學者としての著者の教養によることであるが、それと共に單に社會學的な見地に止まらず問題を十分哲學的に掘り下げてゐることは、著者の學風を示すものである。

この書を貫く根本思想は人間は造られるものであると同時に造るものであるといふことである。人間は社會から、制度、慣習等から造られる。それらは歴史的に與へられ、人間を超越してゐる。人間を超越するものとして、それらは自然の如き性質をもつてゐる。しかし實は、社會、

文化、歴史等は自然でなくて人間の造るものであり、人間によつて制定されたもの（ノモス）にほかならない。人間はそれらを造るものとしてそれらを超越するものであり、このやうな人間はノモスに批判的に對立するものとして自然（プシス）である。

かくて造られる人間に對し造る人間を強調することを眼目とする本書においては、造られたノモスとしての社會や文化に對し人間の自然もしくは人間性が力説されてゐる。かかる人間の自然の立場を著者は歴史的に限定された社會を超越するものとしての個人の立場と見、この立場をまた慣習乃至傳統に對する論理の立場と結び付けてゐる。かくして本書はおのづから個人の立場と合理主義とを強調することになつてゐる。

人間は造られるものであると同時に造るものであるといふ規定は疑ひもなく重要なものである。ただ本書においてはこの二つの立場を區別することに力を注がれたためか、右の規定が十分辯證法的に捉へられてゐない憾みがあり、かくして歴史的に限定された社會を超越する人間を單に個人と見て同時に社會的なものと見ず、また個人の立場と論理の立場とを結び付けることによつて人間性を抽象的に合理的なものとするに終つてゐる觀がある。それらの點において本書の思想は著者の得意の研究題目である近世の自然法的社會觀に知らず識らず影響され、その主張

するヒューマニズムもルネサンス的ヒューマニズムに近いものになつてゐるやうに思はれる。かやうな歸結に對して私は簡單に同意し得ないが、極めて明晰に手ぎはよく書かれたこの書物は、ヒューマニズムの問題の所在を理解する上に寄與するところが多いと信ずる。

1937 (昭和12) 年5月17日『報知新聞』



## 『室伏高信全集』を推す

世にジャーナリストは多いが、室伏氏のやうな天成のジャーナリストは少い。またすぐれたジャーナリストは稀でないにしても、室伏氏のやうにジャーナリストであることに誇りを感じ、大きな意義を見出してゐるものは稀である。室伏氏はいはば「確信したジャーナリスト」である。

私は室伏氏を幸福な思想家だと思ふ。それはもちろん、世間で思想家と呼ばれ哲學者と稱せられる人の多數が室伏氏の思想に同意してゐるといふ意味ではない。室伏氏自身の語つてゐる如く、事實はむしろ反對であるかも知れない。氏はつねに「野に叫ぶ聲」であることを欲してゐる。しかしジャーナリストは思想家でないといふ命題が成立しない限り——わが國には今なほかやうなことが成立するかの如く考へてゐる時代錯誤的な學者が少くないのであるが——氏は一個の立派な思想家である。いな、氏は現代の思想家とはジャーナリストであると確信してゐるのである。室伏氏が幸福な思想家であるといふゆゑは、氏の文章が幸福感に浴しながら自己満足に浸りながら書かれたといふ意味ではない。私はむしろ氏の文章がしばしば絶望の中から虚無に面しつつ

書かれたものであることを感ずる。しかし凡てに拘らず私が氏を幸福な思想家と考へる理由は、氏がつねに青年の側にあり、青年を味方にしてゐることによるのである。青年と共にあり得る者は幸福である。

室伏高信全集が最近の出版界において驚異的な普及を示した『青年の書』をその第一回に配本したといふことは偶然でない。室伏氏のすべての書は青年の書であるといふことができる。『文明の没落』『土に還る』など、私自身の過去を顧みて懐しい書物も、まさに當時の「青年の書」であつた。氏の文章はつねに青年を捉へる。氏は一握りの「思想家」を對象にして、彼等の批評を氣にしながら書く人でなく、氏の目標は青年大衆である。氏自身いつまでも青年の若さを持ち、清新な感覚と、詩的情趣とを失ふことなく、更に指導者的な氣魄と熱情とを具へてゐる。

室伏氏の哲學は廣い意味で生命の哲學、流動の哲學といひ得るであらう。しかしそれは書齋で考へられた流動の哲學でなく、生きたジャーナリストの時代感覺と時事性がそのうちに融合してゐる。氏の思考は分析的であるよりも綜合的であり、推理的であるよりも直觀的である。とりわけ氏の思想の特色をなすものは、その生命の哲學が士の浪漫主義ともいふべきものによつて深く彩られてゐることであらう。しかもこの士は斷じて日本の士である。その意味において氏は極

めて日本的な思想家でないかと思ふ。

私は室伏氏の思想に必ずしも同意するものでないが、氏の文章を読むことが好きである。氏はつねに読者を樂しませることを知つてゐる。氏の全集が青年の書として、青年はもとより、青年性に憧れる人々によつて廣く讀まれることを希望する。

1937 (昭和 12) 年 5 月 26 日『東京日日新聞』

## 田邊元著『哲學と科學との間』

一昨年の秋本誌に掲載された田邊博士の「科學政策の矛盾」といふ論文が我が國のインテリゲンチヤの間に非常な反響を喚び起したことは、讀者の忘れ難いところであらう。それはいはゆる「智育偏重」の論に反對し、政府の科學政策を批判し、科學的精神の必要を力説したものであつて、時世に對する極めて適切な警告であつた。今この論文を初め、「常識、哲學、科學」「世界觀と世界像」「科學性の成立」といふ一聯の科學論と、「量子論の哲學的意味」及び「古代哲學の質料概念と現代物理學」といふ二篇の新物理學に關する哲學論とを輯めて出版されたのが本書である。

博士が「科學政策の矛盾」の中で痛烈に批判されたやうな狀況は改善されず、科學的精神の依然として尊重されてゐない今日において、本書の刊行は大きな時代的意義を有するものと云はねばならぬ。「愛國の熱情は科學的精神を伴ふことを要する。然らざれば、感激は盲目に陥り、興奮は一時にして醒め、目的の自覺に導かるる堅忍持久は期することが出来ない。愛國心の昂揚に

次いで、科學的精神の喚起の急務なること、今日の如きは少ないであらう」と、博士はその序の中で書かれてゐる。そして政治と科學との關係について、「自然科學と歴史科學との兩方面に互り、一般に科學は政治的自由の產物である」と云ひ、「科學が西洋立民主義の所產なることは、舊に古代のみならず近世に於てもまた同様である。東洋の科學が常識の段階を十分に脱し得なかつたことは、立民政治の缺如に因すると云つて誤ではないと思ふ」と述べられてゐるのは、特に注目すべきことであらう。

科學的精神の尊重と云つても、その科學的精神とは何かといふ問題は、もとより決して簡單ではない。本書はまたこの問題に關する田邊博士の哲學的見解を示すものとして重要な學術的意義を有するものである。博士の科學論の基礎をなすのは云ふまでもなくその辯證法である。かくて博士は、矛盾の統一、否定即肯定、主觀的即客觀的、相對即絕對、等と絶えず語られてゐるのであるが、この辯證法において媒介といふことを重んじ、しかもこの媒介は行爲的に實現せられると主張するところに博士の思想の特色が見られるであらう。例へば、博士に依れば、科學性にとつて合理性と實證性とは相反する二つの契機であり、科學性はこの兩契機の統一として行爲的に實現せられるのである。

次に本書において注目すべきことは、博士が以前には認められなかつた自然辯證法といふものに、もとより博士固有の意味においてではあるが、一定の承認を與へられるに至つたといふことである。これは田邊博士の辯證法的哲學における注目すべき發展を意味すると共に、現代物理學に對する一つの新しい解釋として注目すべき思想である。

かやうに本書は種々の點において重要な意義を有するのであるが、讀者が著者に對して疑問を述べて教を乞ふといふことは、その著書が優れたものであるだけ、讀者の義務であるとするれば、私はここに次の點を擧げておきたい。即ち私の見るところに依れば、博士の思想はなほ主觀主義的であると思はれる。言ひ換へれば、博士の哲學においては、科學から現實が考へられ、現實から科學を考へるといふ點が足りないのではなからうか。そのために一方現實が抽象化されると共に、他方科學の抽象性、その最も善い意味における抽象性が蔽はれるといふところがありはしないであらうか。博士は科學の現實性乃至具體性を示さうと意圖されてをり、その點において博士に學ぶべきものは多いのであるが、同時にこの善い意圖から現實そのもの、行爲そのものが却つて抽象的なものにされてゐはしないであらうか。かやうなことは根本において博士の行爲の概念及び行爲的辯證法がなほ主觀主義的であることから來てゐるやうに思はれる。即ち行爲の意味

を具體的に理解するためには人間をその生れるところから捉へ、現實の中から人間そのものの成立——その哲學的意味における成立——が明かにされることが必要であり、そしてこのことは自然辯證法の如きものを認められるに至つた博士にとつて必然の要求でなければならぬと考へられるのであるが、博士においては主觀的行爲から現實が構成されてゐる。これと關聯してまた、博士は實證性を科學性の一契機と見られてはゐるが、その實證性といふものが合理性に對する非合理性の如きものとして見られるところが強く、これは科學における實證性の理解としては不十分であることを免れず、かくしてまた博士の科學論にはカント的構成主義的認識論の傾向がなほ多く残つてゐるやうに思はれる。

ともあれ、我が國の哲學界において辯證法が合言葉となつてから既にかなり久しいに拘らず辯證法を基礎とする科學論として見るべきものがなほ乏しかつた場合、自然科學に造詣の深い著者によつて書かれた本書はこの方面に重要な寄與をなすものであり、その今後における展開に種々の指導と示唆とを與へ得ると信ずる。

1938 (昭和13) 年2月『改造』

## 清水幾太郎著『流言蜚語』

流言蜚語は一つの怪物である。しかもこの怪物は今日の社會においては日常的なものとなりつつある。人々の思想、感情、行動がこの怪物によつて支配されることが次第に多くなりつつあるのである。この怪物の正體を突き止めることは社會を健全にするために必要であり、それは今日の科學者にとつて重要な任務の一つであると云はねばならぬ。

けれども流言蜚語と云ふやうな怪物の正體をはつきり捉へるには特殊なセンスと特殊なインテリジェンスとが要求されてゐる。本書の著者清水氏はかやうなセンスとかやうなインテリジェンスに恵まれた人であり、流言蜚語といふやうな題目は氏にとつて蓋し打つてつけのものであらう。私は清水氏の著書はたいいてい讀んで來たが、本書はその中の傑作ではないかと思ふ。流言蜚語を特別に研究した文獻がこれまで全く存しなかつたとき、この書は貴重な寄與である。そして我が國の社會學者の著述の多くが乾燥無味であり、また現實の社會の理解に資することが尠いと云はれてゐるとき、この書の明快で興味深い敘述は社會學的研究の一つの模範となり得るものであら



う。

著者はブガチョフ傳説の分析を序として、流言蜚語に就いて主觀的客觀的の二重の方面から究明を企ててゐる。即ち本書の第一部「流言蜚語と報道」はその客觀的方面からの考察であり、第二部「流言蜚語と輿論」はその主觀的方面からの考察であると云ふことができる。

流言蜚語と報道との關係を論ずるに當り、著者は先づ報道の必要とせられる理由を、我々が環境に適應しつつ生きてゆくには環境について客觀的な知識を持つことが必要であるといふことから説き起してゐる。環境と人間との適應が満足な状態にある場合、言ひ換へると、社會のうちに分裂や對立の存しない場合、報道もまた完全に行はれることができる。然るに反對の場合には、報道が杜絶したり禁止されたりすることが生じて来る。かやうに報道が不完全である場合、報道された個々の事實の間に合理的な連絡を見出すことが困難になり、甲と丙といふ知られた事實を連絡するために乙といふ事項を想像に基いてその中へ挿入し、甲―乙―丙といふ全體を作り上げ、甲や丙をそれから解釋するやうになるところに流言蜚語の根源がある。

かやうな想像は社會的不安が存在する場合極めて活潑に働き、かくして作り出された環境のイメージに従つて人間が行動するやうになる。流言蜚語はその結果を現はす故に危険なのである。

報道の自由がないことが流言蜚語の發生を容易にする。その場合報道が官報的に行はれるにしても、既に報道の自由が認められてゐないといふ理由で、その裏に何か隠された事實があるのではないかと想像させ、その報道そのものが流言蜚語の一つの源泉となることができる。一旦流言蜚語が發生した場合には、眞相が發表されても、それが眞相として受取られることはなかなか困難である。従つて流言蜚語はその發生に先立つて豫防せらるべきもので、それには報道をできるだけ自由にする、政府においても國民の十分に納得するやうな報道を與へることに努力すべきであるといふのが著者の意見である。

しかし流言蜚語は單にアブノーマルな報道といふのみでなく、また特定の仕方で輿論を現はすのである。報道は外から内へ齎される作用を中心とするものであり、輿論は内から外へ進む反作用を中心とするものである。輿論は報道に基いてこれに對する人間生體の反作用として生れる。そこで輿論を統制するために報道の統制が行はれるのである。この場合、公然たる輿論の材料として生きることのできぬ報道は自己を潜在的輿論のうちに生かせようとする。かやうな潜在的輿論が流言蜚語にほかならない。流言蜚語が甲と丙といふ知られた事實の中へ乙を想像によつて挿入し、甲—乙—丙といふ全體を作り上げ、それから甲と丙とを解釋しようとする場合、そこには

潜在的輿論が働くのである。かくして報道の統制と共に輿論の統制が行はれ、輿論が自由に發表されないで潜在的に止まつてゐる状態が流言蜚語の發生の地盤である。

「輿論が政治の上に基本的な意味を持つのはデモクラシーに於てである。輿論が尊重されるといふのは、一切の潜在的輿論が顯在的輿論となり得る機會を與へられてゐるの謂である。單に潜在的であつて顯在的たり得ない輿論といふやうなものはデモクラシーの下にはない筈である。潜在的と顯在的とが輿論の種類でなく段階であるところにデモクラシーの本義がある。原理的に見れば潜在的公衆といふものはデモクラシーの社會にはないものである。公衆が潜在的な形態を持たねばならぬのは、デモクラシーが確定されてゐない社會のみのことである」と清水氏は書いてゐる。輿論を擔ふものが公衆であるやうに、流言蜚語を擔ふものは潜在的公衆であると規定される。

流言蜚語といへば、悪いもの、荒唐無稽なものとして單純に排斥されるのがつねである。これに對して著者は、流言蜚語が全然無根據なものでないことを示し、それが如何にして發生するかの必然性を明かにし、また一定の言説が流言蜚語として烙印を押されるには一定の政治的勢力が作用することを述べ、更にこのやうな政治的勢力は自から流言蜚語を有意的に製造するものである。

ることをも附け加へて論じ、流言蜚語の論理と心理とを詳細に考察してゐる。そこではまた流言蜚語とこれに類似の神話とか噂話とかとの關係及び區別が取扱はれ、また環境とイメージ、知識と信仰などといふ哲學的にも重要で興味ある問題に觸れられてゐる。

流言蜚語の取締に就いては近來甚だ喧しく云はれてゐるが、單なる取締によつて流言蜚語を根絶することが出来ないことは著者の云ふ通りであらう。私はこの書が特に流言蜚語の取締に關係のある人々に讀まれることを希望したい。一般讀者はこれによつて今日怪物として横行する流言蜚語に對して知性の耳を鋭くすることが出來、それは極めて大切なことである。

1938 (昭和 13) 年 2 月 14 日『東京帝國大學新聞』

## 『歴史哲學』と『道德哲學』

ここに挙げた本は共に高陽書院の「新銳哲學叢書」の一冊として出たものである。

今日の哲學、更に一般思想において歴史と道德とが最も重要な問題に屬することは云ふまでもない。近年これらの問題について論ずることは我が國の哲學界はもとより、論壇や文壇においても一種の流行となつてゐる。この流行はもちろん日本だけのことでなく、西洋においても同じである。またそれが單なる流行に過ぎぬものでなく、今日の歴史のうちに根柢を有する時代思潮であり、最も切實な、深刻な問題であることも明かである。

そして歴史の問題と道德の問題とは相互に關聯してゐる。歴史とは單に過去のことをいふのではなく、現在において我々が自己の行爲によつて作つてゆくものであるとすれば、歴史の問題は行爲の問題、従つて道德の問題と必然的につながつてゐる。また道德の問題が現實の行爲の問題であるとするれば、それは歴史的行爲の問題でなければならず、従つてそれは必然的に歴史哲學の問題に關係してくる。今これら二冊の書物が同じ叢書から同時に出了といふことは偶然以上の興味のあることである。

私がこれらの本に興味を感じたのは單にそれだけの理由に依るのではない。兩書は新銳哲學と稱する叢書に屬してゐるが、新銳とはその著者が新銳であるといふだけでなく、その内容も新銳であることを意味しようとしてゐるやうである。内容上の新銳性は、齋藤响氏の『歴史哲學』がその副題として「民族史觀への基礎的豫備概念」といつてゐるやうに、その民族主義的立場である。馬場文翁氏の『道德哲學』はそれを「西洋的思惟より東洋的思惟へ」といふ標語で現はしてゐる。尤も、民族主義——我々日本人にとつては具體的には日本主義——と東洋主義とは十分區別を要する。今日の日本における思想の混亂はこの區別が嚴密に行はれてゐないことに由來することが多い。現に蔣介石の抗日の宣傳には支那の民族的獨立といふスローガンを掲げてゐるのである。日本民族主義と支那民族主義とが争つてゐては東洋の平和は來ないのであつて、東洋主義には民族主義とは何か異なる原理がなければならぬ。日本主義と東洋主義とを論理的にいかに關係付けるかといふことは現實の大きな問題の一つであるが、ここに取り上げた兩書にはこの點についての論述が缺けてをり、通俗の混同がそのままに残されてゐるのは物足りない。しかし從來西洋哲學の中に育つてきた著者たちが今東洋的立場に立つて哲學を始めようとして著はしたこれらの野心的な書物は讀者の興味を十分に唆り得るものである。この野心は齋藤氏の場合には率直に、

馬場氏の場合には謙遜に現はれてゐるが、今日の學者が學問上の野心をもつのは當然のことであつて、この點私は著者たちの態度の新鋭性に感服するものである。

これらの本を從來の哲學叢書がさうであるやうに啓蒙書と見るとき、いづれも價值をもつてをり、一般讀者に推薦して憚らないものである。特に馬場氏の『道德哲學』はその意味で好くできてゐるのであるが、しかしまたそれだけ西洋の倫理思想に忠實であり、その學說を一々批評して——かやうな批評は西洋の倫理學者もすでに行つてゐる——そのいづれにも不滿な點があるといふことだけから簡單な東洋倫理に還らねばならぬといふ結論を導き出してをり、東洋倫理——ここにも種々の學說がある——について同様の仕方では批評してゆけばどうなるかは殆ど問題にされてゐない。一つのものに不滿足な點があるからといつて直ちに他のものに滿足することは學問的でなく、満足すべきものの價值が再び検討されねばならない。しかしこの書は西洋の倫理學說の批評的敘述としては成功してをり、讀者に利益を與へることが出来る。

齋藤氏の『歷史哲學』は一層野心的であり、それだけまた東洋の文獻もよく利用されてゐて、讀者にとつて興味が深い。馬場氏の書物が學說中心の方法によつてゐるに對して、この書物は問題を中心として書かれてをり、學問的敘述の二つのタイプを現してゐることも、比較してみると

面白い。尤も、齋藤氏の書物も東洋思想の根柢から新たに歴史哲學を築き上げたものと見るにはかなり大きな距離があり、その基礎となつてゐるのは主として西洋哲學であると思ふ。氏がこの書の特徴として力説したといふ歴史敘述の藝術性についてはシェリング、ブルックハルト、ディルタイ、ヴィンデルバント等々がすでに明瞭に述べてをり、また歴史參加の實踐的契機としての「とき」についても、西洋においてはすでにギリシアの「カイロス」の思想、そのキリスト教における新しい意義付けが見られ、現代においてもテイリツヒ等が高調してをり、私もまた以前それについて書いたことがある。これは勿論氏の書物の價值とは關係のないことであるが、日本的乃至東洋的獨創性を發揮することが決して單純な問題でないのは明かである。

これらの二書は日本の哲學界が、その比較的若い世代に至るまで、いかに時代に反應しつつあるかを知る上において讀者の注目値する。哲學界と雖も今日決して風波穩かではない。著者たちのやうな野心的な若い學者が大いに現れて、世界の學界に對し日本の學問の價值を眞に認識させるやうな書物が現れることは、新銳日本のために望ましいことであり、かやうな野心を刺戟し得る點において、いろいろな批評はともかく、これら兩書の出現には意義があるのである。

1938 (昭和13) 年4月『東京堂月報』



## 岡山巖著『現代短歌論』

岡山巖氏は醫學者で歌人である。氏の作には秀歌が尠くないが、その歌論もまた優れてゐる。私が氏の歌論に特に興味を感じるのは、氏が哲學に理解を持ち、哲學者としては西田幾多郎博士に傾倒してゐるためである。短歌文學に新しい哲學的基礎を求めようとしてゐる點において氏の論は全く獨特のものである。

本書は岡山氏の代表的な歌論を集成してゐる。その内容は近年歌壇において取り上げられた短歌並びに歌壇に關する重要な問題の殆どすべてに互つてをる。岡山氏は時代と藝術に對する良心から、短歌の問題と一般文化及び思想の問題との連繫につねに着目しつつ思索を進める。この點においても氏は現在の歌人中特異な存在である。従つて本書は現代短歌論であると共に現代日本文學論であり、短歌を通じて論ぜられた氏の現代日本文學論であるといふことができる。讀者は氏の歌論の有する展望の廣さに敬服するに相違ない。

かやうに氏は一般文學並びに文化の新しい動向に絶えず注意を拂つてゐるのであるが、しかし

決して單なる新しがり屋ではない。氏の思想の根柢には定型短歌の傳統をもつて鍛へられた精神がある。傳統と創造とを如何にして統一するかといふ問題に氏はつねに正面からぶつつかつてゐるのである。

岡山氏の短歌論、文學論を貫いてゐる思想を私はヒューマニズムと稱することができると思ふ。取材の擴張の問題を論じて、短歌以前の世界に及び、「取材が取材として眞に内面的に成熟し切るには、既に遠く作歌以前の世界に於て用意されてゐなければならぬ」と氏が云つてゐるのも、ヒューマニズムの精神であり、「情熱の貧困」に對してなされた論も同じ精神に基いてゐる。ヒューマニズムは主觀主義のやうに屢々考へられてゐるのであるが、氏はつねに人間の「全現實」の立場に立たうとしてをり、現實といつても單なる客觀主義のことでなく、却つて「心境と環境」との辯證法、生命の辯證法を氏のヒューマニズムは基礎としてゐる。また氏が短歌に「世界文學」の方向への開眼を求めてゐるのもヒューマニズムの精神の現はれである。ヒューマニズムは最近においては單なる進歩主義の別名のやうに考へられてゐるが、傳統と創造との自覺的統一としての自由の世界を短歌の領域と見る氏の立場こそ、ヒューマニズムの正しい意味を見出したものであり、新しいヒューマニズムが如何にあるべきかを理解するために本書は大きな意義を持ち、單

に歌人のみでなく、すべての藝術家、すべての文化人の味讀を要求してゐる。

1938（昭和13）年4月15日『日本讀書新聞』

## 最近の讀書

『文藝』の小川君から最近讀んだ本について書けとの話があつた。どんな本が讀まれてゐるかといふことから時代の精神的狀況を窺はうとの意圖であるらしく、なかなか好い思ひ付であると思ふ。

私の場合、この頃讀書の傾向に變つたものがあるわけではなく、前からの方針或ひはむしろ習慣を續けてゐるに過ぎない。我々にとつては讀書と仕事とを離すことができず、自分のやつてゐる仕事のための參考書を讀むことが讀書生活の中心になつてゐる。私は今特に構想力の哲學といふものを考へてゐるので、これに關係のある書物を努めて集めたり讀んだりしてゐるが、この方面について纏つたものはあまり出てゐないやうだ。そのうへ最近では洋書を手に入れることが次第に難しくなつてきたやうである。事變以來、外國の書店のクレディットが殆ど利かなくなり、内地の輸入店に頼んでも爲替の制限のあるために本の來るのが次第に遅くなり、あてにできなくなつた。應用科學の方面はさうでないやうだが、美術書などは殊にひどいといふことである。構想力の問題について書いてゆくうちに形といふものの重要な問題であることが分つてきた

ので、この頃私は遅ればせながらゲシュタルト心理學に關する書物の勉強を始めてゐる。日本でもゲシュタルト心理學とマッハ主義といふことが一部で問題にされてゐるらしいが、これは私の今考へてゐることと關係して興味のある問題である。

専門外の書物では、私は最近サートンの『科學史とニュー・ヒューマニズム』を讀んでみた。新しいヒューマニズムは從來の人文主義の偏見を排して自然科學、特に自然科學史と結び付かねばならぬといふので、至極もつともな意見である。一時我が國であのやうに喧しく云はれたヒューマニズムも、近頃では時代遅れのやうに見る傾向が俄に強くなつてきた。これも時世の激しい變化の一つの現はれである。しかし私自身は今も前と同じ意見で、時代の生活感情、精神的雰圍氣としてのヒューマニズムは重要であり、その中から將來の新しい文化は生れてくるのだと考へてゐる。

サートンを讀んだついでにソンプソンといふ人の『科學と常識』といふ本を讀んでみた。これは、常識と矛盾するやうに見える現代科學と常識との關係を明かにしようとしたもので、取扱つてゐる問題は重要であり、根本の見方には疑もあるが、教へられる點もある。著者はカトリック的立場にある人であり、マリタンが序文を書いてゐる。或る必要からこの間マリタンの哲學概論

を開いてみたが、そこにも哲學と常識との關係が他の哲學概論では見られない程度に述べられてゐる。カトリックと常識といふものとの間に何か特別の關係があるのか、その常識とは如何なるものか、詳しく調べてみなければならぬ。

讀書では私はだいたい古典派であるけれども、流行物を讀むことにも決して意味を認めてゐないわけではない。誰もと同じやうに私も今支那のことを知りたいのであるが、好い書物が少く、實際の支那論が多くて困る。エスカラの『支那』は私のこの頃見たもののうちでは好いもので、有益な概論である。フランス人の支那研究にはすぐれたものが多いらしく、若干註文してあるのだが、本がなかなか來ない。時局的支那論よりも科學的支那研究が欲しいと思ふ。藝術家の支那感にも面白いものがある。著者から寄贈された阿部知二氏『北京』(小説)、岸田國士氏『北支物情』、それから飯島正氏『東洋の旗』の新刊物を並べて讀んでみたが、三人三様の支那感——そしてそれは同時に日本感でもある——が窺はれ、それがまた今日の日本人の支那感また日本感を代表してゐるやうに思はれて興味が深かつた。ともかく支那は大きな問題で、これを十分に理解するには根氣の好い觀察と研究との必要であることを痛切に感じるのである。

1938 (昭和13) 年6月『文藝』

## カント『美と崇高との感情性に關する觀察其他』

上野、武田、佐藤の三氏の翻譯によつてカントの『美と崇高との感情性に關する觀察其他』が出た。そしてこれで岩波版カント著作集全十八卷が揃ふことになつた。

ここに我々は先づ日本の哲學界に多大の寄與をなすべきこの著作集の完結を喜ぶたい。カントの哲學は現在或ひは流行の哲學ではないかも知れないが、しかし今日もなほカントの哲學を一度通らないで哲學することは不可能であると云はねばならぬ。否、むしろ、もう一度眞剣にカントに還つてそこから出直すことが今日の哲學にとつて絶対に要求されてゐるとさへ云ふことができらるであらう。形而上學的に、餘りに形而上學的になつた哲學の現狀、或ひは非合理主義に、餘りに非合理主義に傾いた思想の現狀に對して、カント哲學の精神の實踐が必要なのである。

カント著作集の完成は實に日本の精神史にとつて大きな意義を有するものでなければならぬ。カントは啓蒙（アウフクレーリング）を完成すると共に啓蒙を克服したといふのは、ヴィンデルバントの有名な言葉である。日本では從來、ひとはカントから多くは單にそのいはば啓蒙の克服

の方面のみを取つてきたのであつて、そのいはば啓蒙の完成の方面は餘り顧みられなかつた。然るに現實においては、日本ではまだまだ啓蒙の必要があつたのであり、啓蒙の完成が重要なことであつたのである。啓蒙が十分でなかつたために、今日もなほ日本の思想のうちには多くの點において封建的なものが殘存してゐる。啓蒙の完成なしに啓蒙の克服は考へられない。啓蒙の克服をば啓蒙の完成を通じて理解しない者は、封建的なものに纏はれた形而上學に陥るのほかないであらう。我々は啓蒙の完成としてのカントから更に深く學ぶところがなければならぬ。

カントを讀み返すたびに私はその豊富さに驚くのである。我々はあらゆるものをカントに結び付けることができるし、あらゆるものをカントから引き出してくることができる。すべて偉大な思想家といふものは、讀む人の異なるに従つて幾通りもの解釋を許すものである。彼等が解説書によつてでなく直接に原典から讀まれねばならぬ理由はそこにある。カントは實に豊富であるが、しかも後の浪漫主義の哲學とは違つて明晰である。カントにはその體系的齊合性に關はらない明晰さと豊富さがあつて、彼の文章は名文とはいはれないにも拘らず、カントを讀むことは他の如何なるドイツの哲學書を讀むことよりも私には楽しいのである。そしてカントを讀み返すたびに、私は絶えず一層多く、このドイツ的な思想家が如何にイギリスやフランスの啓蒙哲學から影



響されたかを思ひ、カントとその時代との聯關について考へさせられる。カント著作集を完結すべく今度出版された譯書はその適例であつて、啓蒙の完成といはれるカントを示してゐる。

『美と崇高との感情性に關する觀察』においては特にイギリス哲學の影響が認められ、カントは「哲學者の眼といふよりはむしろ觀察者の眼」をもつて問題を取扱つてゐる。すでにシャフツベリなどのイギリスの哲學者は道德的感情を美的感情と直接に結び付け、前者を後者の一種と見た。同じやうにカントも人間の自然的素質のうちに美的感情は含まれ、このもののうちに道德的感情は含まれると考へた。そこで道德論は形而上學であるよりも經驗の觀察に屬してゐる。「徳の根本原理は思辨哲學的法則ではなく、各人の胸中に生き、同情とか迎合性とかの特殊の根柢に於けるより遙かに弘くひろがつてゐる感情性の意識である。人生の美と品位との感情性であるといへば、凡てを總括したものだと思ふ」、とカントは書いてゐる。この論文においてカントは美と崇高との感情性を人性論と結び付け、經驗的に、心理的に、人間の性格氣質、男女の性の差別、民族の相違、更に時代の變遷に關係させて觀察してゐる。そこには『判斷力批判』における美學とは違つて、むしろ後のカントの『人間學』を思はせる豊富な記述がある。この論文の内容は美學的であると共に倫理學的であるが、人間學として興味深いものが多い。

イギリスの經驗哲學は人間學（人性論）的であつた。「すべての科學が多かれ少なかれ人間性に關係をもつてゐるといふこと、そしていづれかの科學が如何に遠く人間性から離れてゐるやうに見えても、科學はつねに何等かの道によつてそこへ歸つて來るといふことは明かである」、とヒュームは云つてゐる。人間性の原理を説明することによつて「殆ど全く新しい基礎の上に築かれた」科學の完全な體系を與へ得ると彼は考へたのである。カントにおいて關心は批判的論理的であつたとはいへ、彼もなほ絶えず人性論的研究に興味を有してゐたことは彼の種々の著作や講義から知られる。しかもカントの人間學はヒュームの人性論に比して具體的であり、機械的説明的でなくて記述的分析的であるやうに思はれる。カントは記述的な科學に對しても深い興味をもつてゐたやうである。

この譯書に收められた他の論文『形而上學的認識第一原理の新解釋』『三段論法に四格を分けるのは精し過ぎた謬であること』『負量の考を哲學に應用する試み』『思考の方角を定めるとは』は、カントのいはゆる批判主義への發展を見る上に重要なものである。それらは經驗哲學の影響のもとに、論理學と形而上學との關係、認識理由と實在理由との區別等について明かにしてゐる。そこにはいはばニュートンのようなカントが見られる。

カントの批判哲學はニュートンの自然哲學と結び付いてゐるといはれる。しかし彼には記述的な科學に對する興味もあつた。説明科學と記述科學との關係は如何に考へられるであらうか。記述科學は説明科學を理想とし、やがてこのものに解消さるべきものであらうか。しかしもし記述科學は説明科學によつて媒介されねばならぬものでありながらなほそれ自身獨自の意義を失はないものであるとしたならば、かやうな記述科學に結び付いた哲學は如何なるものであらうか。記述科學は本質的に歴史的な科學、自然史と人間史の科學である。カントにおいてなほ明かにされてゐない説明科學と記述科學との關係に新しい解釋を加へることによつて新しい哲學が考へられはしないであらうか。これが、全く違つた色彩の論文を含むこのカントの翻譯を今度讀みながら私の思ひ付いたことである。

1939 (昭和 14) 年 3 月『圖書』

## W・ヴェント著『技術と文化』

技術論は今日一種の流行となつてゐる。それはもちろん單なる流行以上に重要な意義を有する問題である。技術論がこのやうに盛んになつたのは西洋に於ても漸く十九世紀末以來のことであり、それは最も現代的な問題であるといへるであらう。

近代哲學は科學批判、特に自然科學の批判と共に始まつた。科學批判と結び付いた認識論がその特徴的なものであつた。これに對して新しい哲學は技術批判と共に始まるといふことができるであらう、そしてその哲學は知識の立場における哲學でなく、實踐の立場における哲學でなければならぬ。

技術論の發達に最も大きな影響を與へたのは、ヴェントのこの書物からも知られるやうに、經濟學特にマルクス主義の經濟學であつた。しかしこの書物は唯物史觀に立つものではない。ヴェントの意圖は文化力としての技術の意義を明かにすることにある。「一切の文化の進歩は民衆の機械的勞働に基いてゐる。この勞働は精神化されねばならない。そしてそれには我々は自然の認

識を必要とする。勞働力の精神化から自由と並んで新しい理想が生じ、この理想が精神を活気づけ、それに新鮮な息を吹き込む。この土壌の上に精神の芽が生長する。機械的勞働に於て人間は自己を教育した。それはここに最も直接的に、積極的な、内部から創造する力を起さしめ、精神の火花に火をつけたのである」と彼は云つてゐる。つまり技術による勞働力の精神化に基いて人間は自由になり、その地盤の上に種々の精神的文化の開花が可能にされると考へるのである。

ヴェントはそのことを歴史の進行のうちに明かにしようとした。その場合三つの法則が認められる。一、技術によつて人間の勞働力は漸次に精神化される。二、向上し行く精神は國家に於て人格的自由と政治的自由を戰ひとる。三、解放された人間は精神生活を深め文化を醇化する。第一の法則は技術の作用から直接に結果し、第二及び第三の法則は社會的諸關係に對する技術の影響から間接に結果するのである。

かやうにしてヴェントは、ギリシア人、ローマ人、中世ドイツ人、十六世紀から十九世紀までの時代、十九世紀といふやうに歴史を區分して、それぞれの時代について、先づ技術と人間勞働力の状態を述べ、次に勞働力の進み行く精神化、都市及び農村における解放過程を論じ、更にその影響によつて生きた教育と科學、法律、藝術、宗教、道德の状態を明かにしてゐる。その論述

には教へられるところが尠くない。

ヴェントは思想的には觀念論でもなく唯物論でもない立場に立たうとしてゐるやうに見える。「精神から出發する人は技術の意義を過少に評價する……物質から出發する人は技術の意義を餘りにも高く評價しがちである」、と彼は云ふ。しかしそれにも拘らず、哲學的に見れば、彼はカント的・ヘルムホルツ的立場に止まつてゐる。そこにはなほカント的な物自體の概念が残されてをり、ヘルムホルツ的な認識論が現れてゐる（二七頁以下）。それは技術の本質とは一致し難い、ヴェントの思想の制限であるといはねばならぬ。技術こそカント的な物自體の概念を不用にし、ヘルムホルツ的な認識論を排棄するものではないであらうか。すでにヴィコは、人間は自分の作つたものは完全に認識することができるといふ命題に立つて、人間が作つたものである歴史についての認識は人間が作つたものでない自然についての認識よりも一層確實であると考へたが、自然を變化して物を作るところの技術こそ、ヴィコの命題を自然の領域に適用することを可能にしたのであり、それによつてカント的・ヘルムホルツ的立場を超克することを可能にしたのである。

歴史において技術を基礎的なものとするヴェントの見解は、技術が科學よりも古いものであるといふことに立脚してゐる。そして彼は更に云ふ、「人間精神の活動の一切の形態の中で古代に

對して中世が特筆すべき進歩を示したのはただ技術だけであつた。しかも中世はこの進歩を科學の助力なしに特に自然科學——それは十六世紀に至つて始めて勃興した——なしに成遂げたのである。ここでもまた我々の人類の生活の根本要素は先づ技術であるといふ推測が新たに力づけられるのを見る。隷屬も自由も共に機械的勞働から起るのである」(二二六—二七頁)。

しかしそこに科學の理念と科學的知識との混同がありはしないか。科學の理念は確に近代に至つて獲得されたものであり、それによつて自然科學は飛躍的に進歩し、この近代科學と結び付いて技術もまた飛躍的に發達した。しかし科學的知識そのものはあらゆる時代の技術のうちに少くとも含蓄的にはつねに含まれてゐたのである。しかも科學の理念と技術の理念との區別及び關係についてのヴェントの考へ方は甚だ不十分であるといはねばならぬ。

「技術の精神的活動は比較的に綜合の方向に多く行使され、自然科學のそれは寧ろ分析の方向に多く行使される。自然研究者が分解したことを技術家は新たな作用に再び構成する。故に技術は自然科學を補ふものである。發明に際しての技術家の活動は藝術家のそれと近似してゐる」。

この見解は間違つてゐないにしても、かかる單純な考へ方に依つては、科學と技術とが他の種々の文化に與へた思想的影響は理解されないであらう。科學の精神的文化に對する影響を考へない

で技術の精神的文化に對する影響だけを問題にするのでは不十分に止まらざるを得ない。

かやうなヴェントの技術史觀ともいふべきものは、技術と社會的諸關係との關係の把握においてまた一面的であり、社會的諸關係に對する技術の影響に主として注目して、一定の社會的諸關係が逆に技術の發展もしくは停頓に影響するといふ方面が殆ど全く顧慮されてゐない。そのことと關聯して、技術による勞働力の精神化と人格的自由並に政治的自由との關係についてのヴェントの見解も抽象的となる。なるほど、彼の云ふやうに、技術は勞働力を精神化して人格的自由並に政治的自由の基礎を作るのであるが、しかしそのことだけでは人間の自由は實現されず、寧ろ反對に一定の社會的條件のもとにおいては技術の發達が却つて人間の隸屬を惹き起すのであつて、人間の自由を實現するためにはこの社會的條件の變化されることが必要なのである。一般にヴェントは彼のいはゆる三つの法則の關係を直線的に考へて、その間の具體的な辯證法的關係の理解において缺けてゐる。

この書物には右のやうな制限が認められ、或ひは疑問が提出されるにしても、技術と文化との關係についてのまとまつた論述として我々の學ぶべき所は多いのである。個々の問題に關しても注目すべき示唆が含まれてゐる。特にその歴史的部分における豊富な内容は我々にとつて有益で



ある。そしてそれは甚だ興味深く書かれてゐる。技術論が我が國においても次第に廣く關心されるやうになつたとき、ぜひ一讀しなければならぬ書である。

1939（昭和14）年7月10日『東京帝國大學新聞』

## 最近の思想書

## 知性に關するもの

知性といふ特殊なニュアンスをもつた言葉が流行するやうになつた。最初この言葉に反感をもつた人々でさへもが、いつのまにか、その流行に感染されてゐる。しかしこの言葉を用ゐてゐる人々において、その意味が必ずしも明瞭に把握されてゐるわけではない。近代的知性とは何かを理解しようとする者は、デカルトにまで遡らねばならぬ。『デカルト選集』第一卷（創元社發行）が出たことは、この知性時代（？）に特記すべきことである。

最近十年間における我が國の思想の一つの特徴は、フランス思想の普及である。知性といふ言葉の流行もそれに關聯してゐる。専門哲學者がなほ一面的にドイツ的に止まつてゐる間に、一般知識人は多くの翻譯によつてフランス思想に親しんできた。ただ最も重要なデカルトが缺けてゐたが、今その缺陷が滿されるに至つた。この選集第一卷の『方法敍説』（落合太郎譯）『精神指導の規則』（野田又夫譯）は「およそ知性について語る者のぜひ讀まねばならぬものであり、特にヴァ

レリイやアランの讀者たちに薦めたい。

我が國に主知主義者といふものがあるかどうか、私は知らない。『理知の人』（中央公論社發行）の著者佐藤信衛氏の如き或はその一人といひ得るかも知れぬ。この評論集は佐藤氏の文章のうちでも氏の特色が現はれてゐるものである。これも知性について考へさせてくれる好い本である。

「思想をよくするといふことはつまりは思想を無くするといふことになる。持つてゐる思想は多くは思想でないものである。思想でない思想を持つてゐるから、正しい思想を持つてないのである。思想を無くすれば、暗示やイリュージョンの悪い嗜癖はだんだん治つて行く。この悪い癖がなくなれば生來の悟性が始めて健康なたらきを取り戻す。そのはたらきによつて正しい思想の芽は萌して来る。それが私たちが人々の持つべき思想と考へてゐるものなのである」。これはデカルト的タブラ・ラザ（白紙）である。デカルトはその白紙の上に「我思ふ、故に我在り」を建て、ヴァレリイは「フィクション」（擬制）を建てたのであるが、佐藤氏は何を建てようとしてゐるのか。その建設を期待する。

『思想の運命』（岩波書店發行）の著者林達夫氏もフランス的教養の豊かな人であり、我が國の主知主義者に數へて好いであらう。身邊なこと、趣味や好事家的なことを書きたいはゆる隨筆に飽き足りない人は、ここに讀むべき好箇のエッセイを與へられる。しかもここに見られるのは教養と博識にも拘らず混濁しない知性である。これは本來知性の文學であるべきエッセイの我が國には稀なものの一つである。

もう一つ、私の近頃讀んだものの中から『廿世紀思想』の一冊『人文科學思想』（河出書房發行）を薦めたい。恒藤恭氏の概論は立派な社會科學概論であり、小松堅太郎、福井孝治、柴田敬、蠟山政道諸氏の解説は、それぞれ最近の社會科學の代表的思想を忠實に、要領よく、そして面白く傳へて誰にも有益である。

1939（昭和14）年8月18日『讀賣新聞』第一夕刊

## 多田督知著『日本戦争學』

最近私は二種の戦争論を讀んだ。一つはこの多田少佐の『日本戦争學』であり、いま一つはドイツで出たシュミット・ヘンネルの『近世史に於ける政治と戦争』である。前者は主として理論的であり、後者は主として歴史적であるが、日本戦争學とナチス戦争學との對照として見るとき、興味深いものがある。

戦争とは他の手段をもつてする政治であるといふ有名なクラウゼヴィッツの命題は今日戦争學の公理であると云つて好い。マルクス主義でもファッシズムでもこの公理に立ち、戦争を一種の政治と考へてゐるのである。

多田少佐の日本戦争學もこの公理を認めてをり、従つて日本戦争學は同時に日本政治學或ひは寧ろ日本政治哲學である。戦争學といへば、單に戦争の技術論であるかのやうに考へるのは誤解であり、この書は最近最も注目すべき思想書として、私はこれを一般知識人の研究に薦めたいのである。

戦争も時代によつて變化するといふのがこの書の根本的見解である。すでにクラウゼウィッツは、各時代にはそれぞれ独自の戦争があり、また独自の戦争理論があると考へたが、多田少佐はこの見解こそクラウゼウィッツにおける偉大なものであると云つてゐる。戦争も時代によつて變化するものである以上、古い戦争理論によつて今日の戦争の本質を理解することはできぬ。それでは今日の戦争を決定し指導するものは何であるか。日本戦争學がそれであるといふのが多田少佐の確信である。

蓋し多田少佐に依れば、戦争學は、クラウゼウィッツ以來、マルクス主義戦争學を経て、日本戦争學にまで發展する。それは論理的に必然的な過程であり、従つて日本戦争學は、もとより日本固有のものであるが、單に特殊的に止まらない普遍性を有し、同時に世界戦争學とも云ひ得るものであり、最も完全な戦争學そのものにほかならない。この書はかくの如き理論的關係を證明することにあらゆる力を盡してゐる。

戦争理論の右の如き發展の契機を多田少佐は敵味方の概念のいはば辯證法的發展のうちに求めてゐる。クラウゼウィッツに依れば、戦争とは敵を屈服せしめて、自己の意志を對手に強要實現せんがために用ゐられる暴力行爲である。即ち敵は暴力によつて飽くまでも克服せらるべきもの

として味方に對立する。しかるにマルクス主義においては、敵の中にも味方を組織するのである。敵國の國軍の内部に味方の軍隊を組織し、更にまた、敵國の國民中にも武裝せる自己陣營の軍隊を組織し擴大して、これらを打つて一丸とせるものをもつて、自國内部の正規軍と共に協力提携せしめ、一旦有事の日に敵國をその前方と背後との兩方面から攻撃しようといふのがマルクス主義の軍制思想・戰略理念の特質である。かやうに敵の中に味方を見るといふ考へ方においてマルクス主義は、多田少佐に依れば、すでに少くともその形式において東洋的考へ方に近づいてゐる。しかるに日本精神の立場においては敵味方の關係は一層具體的に把握される。即ち戰爭は道義に立つべきものであり、山鹿素行の言の如く、「人ヲ害ナハズ、土地ヲ荒サザルコト」を眼目し、また「敵軍ヲシテ縦ヘソノ主將我が言ヲ容レズトモ、ソノ部下擧ツテ矛ヲ後ニ向ケ、自ラノ主ヲ敵トシテ我ト相携ヘテ我が聖戰ニ從ハシムベキ」といふことを求めるのである。これが道義的戰爭の本質である。

かくして多田少佐は日本戰爭學の基礎として日本精神について詳細に論じてゐる。特にその普遍と特殊との關係、具體的全體者についての論は注目すべきである。多田少佐はヘーゲルの辯證法を超えた生命論理、形式論理に對する實體論理を考へようとしてゐる。日本精神の本質につい

ては超合理的なものを認めつつもなほ飽くまでも論理的に把握さるべきものと考へる點において單なる直觀主義者や神祕主義者に反對し、また日本精神をいはゆる全體主義とは異なる獨自のものと考へ、且つその世界的普遍性をどこまでも理論的に追求しようとしてゐるところ、本書の特色がある。

またマルクス主義に對する態度においても頭からこれを否定するのではなく、それに一定の段階的意義を認めようとしてゐることは注目すべきである。要するに多田少佐の態度は理論的であり、そこに多くの日本精神論と異なる本書の大きな價值がある。多田少佐は日本精神をもつて永遠不變であると同時に歴史的發展的であると見てゐる。まことに眞に歴史的なものとは超歴史的なものとの歴史的なものとの統一である。ただこの書においては日本精神の永遠的本質を語ることに急にして、その現代的歴史的規定の方面に乏しいのは遺憾である。日本戰爭學を世界戰爭學の發展のうちに位置付けた多田少佐によつて、他面日本精神そのものの發展の方面についても語つて貰ひたかつたものである。

支那事變の意義については既にいろいろ語られてゐるが、この書は戰爭學の見地からそれを論じたものとして唯一のものであるのみでなく、從來多くの文獻のうち最も理論的なものとしてそ



の價值は高い。著者の論述によつて、啓發される所は尠くないのである。多忙なる軍務にありながらかくの如き學理的述作を世に送られた著者に深く敬服する次第であり特に知識人に對してこれを薦める所以である。

1939（昭和14）年8月25日『日本讀書新聞』

## 林達夫著『思想の運命』

この書は著者の近年のおほかたの文章を集めたものである。そこには「文藝の社會的基礎」以下、長短さまざまのものが収められてゐる。原稿紙百枚くらゐの作もあれば、二三枚の作もある。どんな短文でも何か讀みごたへのあるのは、著者が決しておろそかに筆を執らぬ極めて丹念な著作家であることを示してゐる。

著者はこの書の或る箇所で、自分は歴史家であると云つてゐるのであるが、少くともこの書に現はれたところでは、著者はむしろ批評家である。批評家と歴史家との幸福な結合は、外國ではサント・ブーヴを始め例が多く、しかし我が國にはあまり見られないのであるが、著者はその稀な一人、恐らく最もユニークな人である。歴史家が批評家でなく、批評家は歴史家でなく、歴史と批評とが乖離してゐる限り、正しい批評も正しい歴史も發達することができないであらう。實際、批評家といふ言葉ほど我が國においては安價に使用されてゐるものはない。我が國では批評家はまだ殆ど獨立なタイプにまで形成されてゐないと云つても好いのである。多くの場合、批評

は文學者や科學者や哲學者などの餘業に屬するか、それとも文學者にも科學者にも哲學者にもなれない人間の仕事になつてゐる。我が國において批評は最も遅れてゐるものの一つである。批評の正統性といふことについて眞面目に考へてみる批評家も殆どないといった状態である。この書の著者の如き恐らく批評の正統を繼ぎ得る人である。讀者がこの書を機會として批評の正統性といふことについて深く考へてみるやうに希望したいと思ふ。批評の正統性とは何かが先づ明かないことには本格的な批評の發達のしやうもないのである。

著者が特に興味を感じてゐるのは、アミエルとか、ヴァレリイとかいつた思想的文學者或ひは文學的思想家であるらしい。文學について論ずる場合にも、著者の關心は主として思想に向つてゐる。ここには「思想の文學的形態」といふ興味深い一文があるが、それはこの書の全體に冠せられて好い名であり、この書は著者の考へる意味において、しかしまたもつと普通の意味においても思想の文學的形態である。その論ずるところには到る處新しい著想がある。そしてそれはまた著者の教養の正統性を示してゐる。教養といふ言葉も我が國においては濫用されてゐるものの一つである。教養が單なる博識であつたり、特に好事家的な知識であつたりすることが尠くないのである。しかし教養において問題になるのは正統性である。およそ正統的でないやうな教養は

教養ではないのである。この書の著者は教養の正統性について理解してゐる人であり、そして著者の教養は特にフランス的教養の正統を繼いでゐる。

フランス的教養の正統といへば、廣い意味における主知主義である。今日知性といふ言葉が流行してゐるにも拘らず、主知主義者と稱せられ得るやうな人は我が國においては甚だ稀である。殊に哲學者といはれる人の中に主知主義者が殆どないといふことは注目すべきことである。この書の著者の如き恐らく正統的な主知主義者と呼ばれて好い人であらう。「主知主義概論」といふ題の下に、ヴァレリイについて論じてゐるこの書の一文はなかなか面白いものである。近頃著者はヴァレリイに没頭してゐると云つてゐるが、しかし著者は特にヴァレリイ派ではないやうである。自分は歴史家であるといふ著者の言葉によつて、著者は思想家として自分とヴァレリイの相違を告白してゐるといへるであらう。著者の科學精神が歴史科學の系統に屬してゐることは確かである。

「隨筆文學について」といふ文章の中で著者は書いてゐる、「今日の隨筆文學はそれに一面その深所において東洋的封建的文人趣味の惰性的延長でもあるから問題だ。だからさういふものと闘争して、今こそ西歐の文學精神と科學精神とをしつかり我々の間に根づけようと努力してゐるも

のにとつては、隨筆精神の跋扈といふものを決して大目に見てゐるわけにはゆかないのである。」今日の隨筆流行に對する著者の反抗には私も同感を禁じ得ないものである。この書はその外見においては世間の隨筆と類する文章を含んでゐるにも拘らず、その精神においては全く違つたものであり、そこにこの書の独自の價值がある。いはゆる隨筆に飽き足りない人々に對してここに薦むべき好箇のエッセイがある。エッセイは元來知性の文學であるべき筈である。我が國の文化はすべて西洋模倣であるかのやうに云つて今日非難されてゐるのであるが、實際においては、西歐の文學精神と科學精神とをほんとに身につけてゐる人間はなかなかないのである。著者の如きにして西歐文化の正統的なものを體得してゐると云ひ得るのである。

私は著者を正統的だと云つた。その教養の系統においても、その思想の系譜においても、著者は正統的だと私は考へる。しかし讀者はこの書においてそのことを見るのに若干の困難を感じるであらうし、そしてそこにこの書の缺點といへば缺點があるのである。一言で云へば、著者はその批評においていつも「穴」をねらつてゐると思ふ。自分の正統性をいはず強ひて隠してまで「穴」を探してゐるところにこの書において見られる著者に對する或る物足りなさが感じられる。「私の若い友人の一人が最近私に向つて、私といふ人間は物を書けば何かしらいつも穴填め仕事のや

うなことをやつてゐるといふ意味のことを云つた。なるほど氣が附いてみると、私の書いた文章にはさうした性質のものが割合多いやうである。私はどんな學問的流派、どんな思想的陣營だらうが、そこに出來上つてゐる正統的意見とか常套的やり方といふものに對しては、人一倍警戒する念が強い」、と著者は序文の中で云つてゐる。だが實は著者は元來正統的なのである。正統的とは必ずしも學派とか陣營とかといふものではないのである。「そこでたまに何か書かなければならない羽目になると、つい定説とか通念とかの缺陷や空隙を衝くやうないはば『反對派』的な啓蒙的文章を書く始末になるのである」。著者はやや奇襲癖をもつてゐるらしい。しかしそれは實は困難を避けて容易な道につくことになりがちである。それは著者の我が儘といふものである。その文章の魅力のためにこの書の一般の讀者が「思想の運命」といふものに對して正面からの考へ方を忘れて、奇襲癖に感染されるやうな危険がないでもない。著者は宜しく自分の正統性をまともに確認し、その我が儘を棄てて正統的な題目について四ツに取組むことをすべきである。私は特にそのやうな仕事を著者の今後に期待したのである。これは友人として私とその才能に期待するところの多い著者に對する願ひである。

1939 (昭和14) 年6月『圖書』

## ドイツの神話

——ローゼンベルクその他——

Alfred Rosenberg : Gestalt und Leben. 1938.

過日のベルリン電報は、ローゼンベルクの『廿世紀の神話』の發禁を傳へてゐる。これはナチスの聖書とまでいはれてゐたものであるが、昨年八月の獨ソ不侵條約は思想上にも大きな影響を及ぼし、ドイツ民族の優越を高調したこの書物も遂に發禁になつたのである。政治と思想との關係について多くの示唆を與へる事實である。

ここに掲げたローゼンベルクの『形態と生命』は、ハレ大學における講演であるが、ここでも彼は、就中シュパン及びクラークスの思想を批判しつつ、彼の民族主義を力説してゐる。彼に依ると、シュパンの普遍主義（全體主義）は「廿世紀における時節遅れのスコラ哲學」であり、その思想は個人主義的思想と根本において同一である。それは純粹に主知主義的な見方に立つてゐるといふのである。

また彼は、ドイツの青年の間に多數の信奉者を有するクラージェスの「生の哲學」に對して、現在と歴史からの逃避がその全著作を特徴付けると批評してゐる。生命を記述するには、この生命の捉へることのできる諸形態から出發しなければならぬといふことをクラージェスは理解しない。一つの人種或ひは民族に性格的な状態は他の人種の本質的な特徴と異つてゐる。ユダヤ人の意志はゲルマン人の意志と同じに見ることができぬ。

生命をその歴史的形態において捉へるといふローゼンベルクの思想は正しいが、この形態そのものが歴史的に形成されてくることについての考へが彼には足りないと思ふ。彼の思想は生物學的であつて眞に歴史的でなく、その生物學的見方も今日の生物學からは遅れてゐるのである。

Ernst Kriek : *Mythologie des bürgerlichen Zeitalters*, 1939.

クリークもナチスの代表的思想家であるが、この『市民的時代の神話』の根本思想はローゼンベルクのそれと同じである。クリークに依ると、あらゆる純粹な理論、即ち世界像、世界解釋は、神話に導く。殊に世界や人間の起源や生成の歴史を語る場合、そこにはつねに神話がある。形而上學に反對した近代もそれ自身の神話をもつてゐる。市民的時代は中世の神話を世俗化することによつて、スコラ哲學の信仰を合理化することによつて作られた神話の上に立つてゐる。その科



學、機械、技術の思想は自己のうちに神話を含んでゐる。

ところでゲルマンの傳統はかやうな神話と全く異なるものである。それはつねに政治的に指導的な民族と英雄の神話に生きてきたのであつて、この思想を復興するものが現在のドイツの國民社會主義にはかならない。ここでも非合理主義と民族主義、ゲルマン民族の優越が高調されてゐる。しかし『廿世紀の神話』の發禁が示すやうに今や時代は變化しつつある。獨ソ協定の成立は「複雑怪奇」といはれたがよく考へてみれば、それは合理的に把握し得ることである。現實は思想よりも合理的であつた。これからのドイツにどのような新しい思想が生れてくるかは、極めて興味ある問題である。

1940（昭和15）年1月31日『讀賣新聞』

## 「人間論」懸賞論文審査評

豊澤登氏 豊澤氏の論文は、人間は死すべきものであるといふ規定から出立し、死の理解を中心とする人間論として推賞すべきものがある。死に對する人間の種々の解釋乃至態度を擧げて周到であり、それぞれの態度の性格付けも明晰であり、またそれら相互の間の秩序付けもほぼ妥當であると思はれる。論文の構成もしつかりしてをり、全體に互つてむらがなく、よく纏つてゐる。表現力もすぐれてゐる。ただ今度の課題である人間論としては、やや一面に偏してゐるのが遺憾である。もちろん死の問題は人間論において重要な位置を占めるものであり、死の見地から人生を論ずるといふことは最近の人間學においても屢々見られることであるが、然しそのやうな立場に立つにしても、人間の種々の活動及びその表現、社會、歴史、文化等に關してその立場から何等かの説明、一定の批判を與へることが必要であらう。かかる問題について筆者が全然觸れてゐないのは物足らぬ。氏の研究が今後この方面に伸び擴がつて、大成されることを期待する。

中村獅雄氏 中村氏の論文は、豊澤氏の論文に比して規模も大きく、問題も多く、個々の點についてはすぐれた思想が含まれてゐて推賞するに足るが、出來上つた作品としては豊澤氏のもの

のやうに磨かれてゐない。筆者の論じてゐる凡ての問題はもとより人間論と決して關係のないものではないが然しそれらがどのやうに關係して來るかを明かにすることが大切である。この論文では中心的な見地がその全體を引締め、統一を與へるといふことが弱いため、内容の豊富なのに比して、稀薄な感じがするのは惜しい。最後の部分において中村氏も死についての思索に基づいて人生觀を述べてゐるが、これはそのものとしてはよく出來てゐるけれども、それ以前の部分とどのやうに聯關するのかが明瞭でない。筆者の思索力には鋭いものがあるのであるから、哲學についての基礎的な勉強を完全にするならば、更に飛躍することができであらう。

その他の佳作には松浪信三郎氏、澤井正治氏、石澤徹氏の三篇があつた。いづれも皆かなりよく書かれてゐて注目するに足るものである。松浪氏の才能はこのやうな問題を論ずるに適してゐることが見られるから、今後この方面の研究を續けると成功を期し得るであらうし、澤井氏には論理的素質が見られるから、一層内容的な勉強を希望したい。石澤氏の論文は基督教的人間觀を論じた特殊なものであり、このやうな問題を取扱ふには學問的研究を積む必要があるだけ、今後の研鑽に待つところがある。

1940（昭和15）年5月、雑誌『理想』（理想社刊）懸賞の応募論文の審査評

## 高坂正顯著『カント解釋の問題』

古典を読むことがつねに必要であるとするれば、カントの如きは最も讀まらべき古典である。殊に現代のやうに觀念の混亂してゐる時代には、もう一度カントに還つて考へ直してみることも必要ではないかと思ふ。

古典はそれぞれの時代にそれぞれの立場から解釋されて、その新しい意味が發見されてきた。即ち古典はその解釋の歴史を伴つてゐるのがつねである。「カントに歸れ」といふことが叫ばれた前世紀の七〇年代から考へても、カント解釋は實に多彩な歴史をもつてゐる。いま高坂正顯氏の『カント解釋の問題』は特色あるカント解釋としてその歴史のうちに一つの位置を要求するものである。カントに對する見方は、だいたいにおいて認識論的解釋から形而上學的解釋へ變化してきたのであるが、高坂氏の解釋も根本においてこの最近の傾向につながつてゐる。尤も形而上學的解釋といつても、カント哲學の主要な意義が方法論にある限り、方法論的問題が中心を占めることは當然であらう。

この書は『純粹理性批判』の問題を研究したものであり、「實驗的方法としての超越的方法」、「物一般と意識一般」、「經驗の形而上學と形而上學の形而上學」といふ三つの論文から成つてゐる。著者はその解釋の仕方を特に文獻學的解釋と稱してゐるが、そのいはゆる文獻學的方法が最も明瞭に現はれてゐるのは第二の論文である。

全篇を通讀して、私に最も興味が深かつたのは、カントの先驗的（超越的）方法を實驗的方法として解釋した第一の論文であらう。著者はここではゆるコペルニクスの轉回並びに先驗的方法についての新カント派の解釋、就中ヴィンデルバント、ラスク、コーヘン、カッシーレルの諸見解を検討した後、『純粹理性批判』第二版の序文に據り、コペルニクスの轉回とは「かの（コペルニクスの）假説に類似せる思考法の變革」であり「この自然科学者を模倣した方法は、實驗によつて確められ或ひは拒否せられるところのものの中に、純粹理性の要素を求めんとする點に、成立する」とカントがいつたもの、即ち實驗的方法が先驗的方法の本質であると見てゐる。カントは自然科学者が實驗においてイデーを投げ入れることによつて認識してゐるのに注目した。實驗的方法は、「理性が自ら自然の内に投げ入れたところのものに従つて理性が自然より學ぶべきところのものを、自然の内に求むべきである」といふカントの言葉に準じて、著者に依れば、理

性の「投げ入れの方法」にほかならない。

コペルニクスの譬喩が單にカントの到達した哲學的結論に對する譬喩に過ぎぬものでなく、實質的な方法論的意義を有するものであることは、まことに著者の言ふ如くであらう。その點を特に明瞭に指摘して示したのはこの論文の功績として挙げねばならぬ。カントの批判は數學的自然科學の基礎付けであるといはれてゐるが、その基礎付けの方法そのものを自然科學から、その實驗的方法において、學び取つたところに、カント哲學の近代性がある。

しかるに實驗的方法は、一方カントのいふやうに、先驗的或ひは超越的なところをもつてゐると同時に、他方實證的或ひは經驗的である。この後の點においてカントにはイギリスの經驗論の哲學とつながるところがある。しかしカントは實驗的方法における超越的と經驗的とをその對立と統一とにおいて動的に捉へることに缺けてをり、實驗的方法をいはゆる「投げ入れの方法」と見ることによつて先驗主義的或ひは合理論的方向に偏してゐる。従つて、高坂氏が第二の論文において特にカントの意識一般の意味を文獻學的に調査してその中にいはば古代・中世の形而上學の傳統的なものを探らうとせられたことは、當然であるといへるであらう。

この第二の論文の意義は、これによつてカントの意識一般が單に規範的な意味のものでないこ

と、またそれが人間的意識のうちに共通にあるものの抽象に過ぎぬものでないことを明かにした點にある。第一の論文がいはゆるコペルニクスの轉回の主觀主義的解釋に反對したものであるとすれば、第二の論文は、それに相應して、意識一般のいはば人間中心主義的解釋に反對したものと見ることが出来る。かやうに人間中心主義的解釋に反對することによつて、それは古典的な形而上學の傳統に結び付けられるのである。歴史のカントの解釋として、この方向には正當なものがある。意識一般のかやうな解釋によつて却つてカントと現代の現象學との關聯を明かにし得るといふ新しい意義さへ、そこに含まれてゐるであらう。ただし、かやうな解釋の方向が第三の論文で主張されてゐるやうな、カントの哲學を主體の形而上學と見ることと如何にして合致し得るかは、疑問であるやうに思ふ。

更に實驗的方法について考へられる如く、カントの近代性の一つに、彼の哲學に對するイギリスの經驗論の影響がある。この點があまり顧みられてゐないことが、これをカントの全面的解釋と見る場合には、高坂氏の解釋における一つの難點ではないかと思ふ。歴史のカントを捉へるためには、これは重要な一面であり、文獻學的方法に従つて、この點についても新たに發見さるべきものが多いであらう。カントの後世に對する影響を廣汎に觀察する場合にも、その經驗論的要

素には無視し得ぬ重要性があると思はれる。尤も、この書における氏の目的は、カントの全面的解釋でなく、その残された問題の若干を指摘することにあつたのであらう。

「すべて偉大な思想家はさうであるやうに、カントの如きも實に色々な要素を含んでゐる」、と著者は云つてゐる。高坂氏の『カント解釋の問題』はそのやうな要素の或るものを明瞭に示したものと特色があり、感謝すべき勞作である。この書は初學者向きのものではないが、カントを既にテキストについて勉強した者には、教へられるところが多いのである。

1940（昭和15）年6月24日『東京帝國大學新聞』



波多野精一著『宗教哲學序論』

今の時代は宗教に對しても浮動的で、混亂が支配してゐるといへるであらう。宗教的關心は我が國の哲學研究者たちにも必ずしも缺けてゐないやうに思はれる。バルトやブルンネル一派の新しい神學が現はれ、あらゆる方面に強い反響を喚び起してゐるが、いはゆる辯證法神學は我が國の哲學にも著しい影響を及ぼしてゐる。それにまた近頃は道元などの禪も流行を見てゐるのである。しからばそれらの現象のうちどれほど眞實に宗教的なものがあるかといふと疑問であつて、寧ろ多くの場合そこに出會ふのは哲學と宗教との混合である。その上この混合には、更に神話が加はつてくる。いはゆる全體主義や民族主義が勢力を得ると共に神話が復活して宗教や哲學のうちにも侵入したが、この傾向は我が國においても現はれてゐる。かくて宗教、神話、哲學の混淆は到る處に認められる現象であり、この一種のシンクレティズム（混合主義）は現代の特徴に屬するといふことができる。

それは現代の混亂の一つの様相である。この混亂を救ふには何よりも宗教の本質についての反

省が必要であらう。しかるに事實としては、波多野博士のいはれる如く、「宗教の哲學的研究が量的にも質的にも痛ましきまでに貧弱なのは現代の否み難き特徴である。」かやうな狀況の中にあつて、本書の著者波多野博士は、終始變ることなく、宗教についての哲學的探求を進められてきた。この事實はすでに尊敬に値する。博士には曩に『宗教哲學』（岩波全書）の著がある。今新たに公にされた『宗教哲學序論』は、前著を方法論の方面から補ふものである。前者の讀者はここに適切な序論を得てその理解を深めることができるであらう。しかしながら、この書の意義は單に『宗教哲學』への序論であることに盡きるのでなく、固有の重要性を有してゐる。なぜなら、もしも既にいつた如く一種の混合主義が今日流行の風潮であるとするならば、宗教哲學の方法論を究明した本書は、かかる風潮に對して嚴肅な反省を要求するものとして、それ自身の意義を有するのだからならぬ。

この書は四章から成つてゐる。それは組織的（體系的）部分と歴史的部分とに分つことができ、前者は更に第一章「宗教學と宗教哲學、實證主義」及び第二章「誤れる宗教哲學」の批評的部分と第三章「正しき宗教哲學」の建設的部分とに分つことができ、後者は第四章の「歴史的瞥見」がそれである。誤れる宗教哲學として擧げられてゐるのは合理主義と超自然主義であ

り、また特にバルトとブルンネルの自然的神學に關する論争に論及されてゐる。歴史的瞥見において取扱はれてゐるのはルッテル、カント、シュライエルマツヘル、ヘーゲルである。

極めて豊富な本書の内容をここに一々紹介することは割愛しなければならぬ。私の感じた一つの點を挙げると、著者の宗教哲學の方法論が精神科學と密接な關係を有することである。實證主義のいふ事實の尊重は畢竟自然科學の意味のそれであり、かくては結局宗教の否定に終らざるを得ないと考へる著者は、絶えず精神科學にその方法論的手懸りを求めてゐる。精神科學は單に事實の事實性を問題にするのでなく、事實の意味内容の理解に重心をおく。しかるにこの意味内容の方向に精神科學を徹底させてゆくと遂には事實性が全く超越さるべき限界に達するが、この限界を通り過ぎて純粹の内容、純粹の意味の世界に踏み入るのが哲學である。意味内容は體驗との聯關においてのみ存在する故、主觀性はその缺くべからざる特徴である。かくて著者は實證主義や合理主義の客觀主義に反對して、正しい宗教哲學は宗教的體驗の反省的自己理解、その理論的回顧として成立つと主張してゐる。尤も研究者は單に自己の體驗に止まることなく、材料を廣く自己の體驗以外の事實、即ち體驗の表現として歴史的に與へられてゐるものに求めなければならぬ。その際、宗教的表現の全く特殊な性質のものであることが注意される。この特殊性は宗

教的性格を擔ふ表現の「徹底的象徵性」に存在する。蓋し自然的並びに文化的生活の基礎をなす自然的實在に關する限り象徵と實在との關係は一義的直線の連續的である。しかるに宗教的體驗の對象の最も基本的な特徴は「神聖性」であり、それは表現が體驗の內面的意味をそのままに一義的直線的に代表する象徵であることを許さない。「表現はそれ自ら本來具へて居る意味内容を一旦『無』の淵に沈め、いはば甦つて更に宗教的體驗の新しき光に照されつつ新しき意味を反映し新しき生命を獲得するに至らねばならぬ」、と著者は論じてゐる。體驗、表現、理解といふ精神科學の根本範疇——ここに讀者は多分デイルタイを想起するであらうが、デイルタイの精神科學方法論は偉大なる宗教哲學者シュライエルマッヘルから多くの影響を受けてゐるのである——に獨自の立場から新しい意味と新しい見地と新しい關係とを賦與しつつ宗教哲學の方法論を展開する著者は、また宗教の本質論との聯關において、宗教の哲學的類型論と宗教の哲學的人間學とを宗教哲學の研究部門を構成する要素と見るによつて、更に精神科學的研究との接觸を保つてゐる。類型は、下から見ると歴史的事實の事實性を超越するための梯子段であり、他方上から見ると歴史の世界に反映する本質の具體的形態といふべきものであるが、類型の哲學的意義は精神科學の經驗的立場に止まることなく本質論の觀點から本質概念と聯關させつつ考察することに

よつて理解されることが出来る。著者はかやうな類型として、自然主義の宗教、觀念主義の宗教、人格主義の宗教を掲げてゐる。これら三つの類型は宗教の哲學的人間學によつて明かにされる生の三つの段階即ち自然と文化（特に思想）と道德（乃至愛）に相應してゐる。宗教は生において單獨に孤立して存在するものでなく、體驗において、また特に表現において、生の他の領域と聯關に立つてゐるが、その聯關を原理にまで突き詰めつつ生の全體の構造から理解しようとするのが哲學的人間學である。かやうにして著者の立場の特色は、精神科學の中から出てその原理の方向においてこれを突き抜けるところに方法論を確立しようとする點にあるといひ得るであらう。

波多野博士の他のすべての著述と同じく、この書も、博士の學風を鮮かに示してゐる。その學風は堂々としてアカデミズムの正道を行くものであり、その著作は品位においてつねに古典的風格を具へてゐる。その良心的で堅實な研究態度と一字一句も忽にせぬ眞摯な著作態度とはその作品に完璧性を賦與してゐる。博士の如く自己のスタイルを有する著述家は我が國の哲學界においては稀である。その研究はどこまでもアカデミックであるが、いはゆるアカデミズムの通弊である無用の煩瑣晦澁を脱却して、飽くまでも透徹してゐる。しかも決して乾燥無味ではなく、その透徹した文體のもとには脈々として情熱の通つてゐるのが感ぜられる。波多野博士が今や健康を

回復されてこの名著の刊行を見たことは我々の大いなる喜びであり、世人の等しく感謝して已まないところであらうと信ずる。

1940（昭和15）年7月『圖書』

## 『ギリシアⅡラテン講座』發刊の辭

希臘羅甸の文化は一切の學藝の淵源である。その輝かしき傳統は絶えず歴史を支配する一大勢力であつたばかりでなく、却つて種々なる時代はその危機に直面せしとき、つねにこの無限に豊かにして永遠に若き源泉に溯つて、更生の力を汲み、發展の契機を捉へた。これは世界史が繰り返し證明して來たところの炳乎たる事實である。希臘羅甸の言語は歐洲語の一大根幹であり、その影響は盡くるところを知らない。この言語を習得することなくしては凡ての近代語の知識は要するに中途半端たるにとどまる。今日我が國に於ける外國語の普及、學藝の發達は、誰もが自らその源流たる希臘羅甸の言語及び學藝の研究にまで歩武を進めねばならぬ程度に達した。加ふるに現代文化の行詰が現實に感ぜられつつある今日、人々は過去の歴史の偉大なる教訓に従つて古典文化の研究のうちにその更生の力、發展の契機を求めるの必要を認めざるを得ざるに到つた。學界の精銳を集めて成れるプラトンⅡアリストテレス學會は、世のかく普遍的にして切實なる要求に動かされ、且つはその本來の使命に鑑み、慎重なる用意のもとに全力を傾倒してここに本講

座を刊行する。斯學の諸權威は我が國未曾有のこの事業のために悉く熱誠をもつて參加し、責任をもつて協同せらる。苟も人に遅れざらんとする各方面の人士のごぞつてこの講座に就かれんことを我等は切望する。

昭和六（1931）年四月



## 『パスカル冥想録』 推薦の言葉

### ——不滅の書——

これまで私は種々の時に種々の書物に心を惹かれたが、いつも還つてきたのはパスカルの『パ  
ンセ』である。それは全く不思議な書物である。激しい探求と美しい詩、精神の論理と事實の論  
理、最も卑近な日常性と最も純粹な神祕、極めて多様な性質がそこでは一つになつてゐる。それ  
はあらゆる方面から我々を捉へて離さないものである。しかもパスカルの天才において見出された  
ものが我々自身の姿にほかならないことを知るとき、我々の驚きは更に大きいであらう。誰が人  
間について人間の運命、状態、目的について考へないであらうか。人間について考へる者にとつ  
てこの書物はつねに自分を打明けて共に語つてくれる無二の伴侶であり導師である。この不滅の  
書が今度『パスカル小品集』の譯者によつて譯出されたことを私は心から喜びたい。

(由木康譯・白水社刊) 1938 (昭和13) 年11月

## 『ドストイエフスキイ全集』推薦の辭

現代小説の精神とその方法を捉へようとする者は先づドストイエフスキイによらねばならぬと云はれてゐる。ドストイエフスキイは激しい情熱をもつて人間性の眞實を究極的なところに於て探求したが、彼の意義と影響とは文學の範圍を越えて重要である。ニイチエやキエルケゴール、實存哲學や辯證法神學など、現代の有力な思想はみなドストイエフスキイと内面的な交渉をもつてゐる。彼の作品は現代の精神的狀況の最も深い象徴である。私は現代哲學にとつて彼の作品よりも勝れた註釋書を知らない。

(三笠書房刊) 1938 (昭和13) 年10月

## 『ボードレール全集』 推薦の言葉

### ——頽廢への反逆——

ボードレールは頽廢の文學であるといふのが常識である。しかしボードレールこそ頽廢についての常識を最も美事に反駁した人である。彼の頽廢のうちには苛烈な人生批評があり、やさしい、まともな人間性もある。ちやうどパスカルもまた哲學の大筋に列なる者であるといふのと同じやうな意味において、ボードレールも亦文學の本道を行く者である。現代の頽廢に對して眞の内面からの批判の精神を擲まうとする人はボードレールに味到しなければならぬ。

(河出書房刊) 1939 (昭和14) 年8月

## 『ヴァレリイ全集』 推薦の言葉

ヴァレリイはアランと並んで我が國においても有名であるが、どちらかといへば私はヴァレリイのほうが好きだ。私に關係する方面から見ると、ヴァレリイは詩學とか藝術學とかにおいて甚だ獨創的な仕事をしてをり、これを系統的に理解することは新しい美學のために重要である。もちろんヴァレリイの仕事とその意義はこの範圍に局限されるものでなく、彼の全著作は近代の知性の運命ともいふべきものを極めて個性的な仕方で鮮かに表現してゐる。いつたいこの知性の運命は危機の意識として知られるものであるが、彼はこの精神的危機を昔の豫言者とか哲學者とかとは全く違つた近代的な方法で、つまり近代科學の精神に通ずる實證的で同時に假説的な方法、確率論的といつてもよい方法で觀察し測定してゐる。知性の運命について考へることは自覺的に生きる今日の人間にとつて避け難いことであり、新しい人間といふものもそこから生れてこなければならぬ。この全集が出ることは我が國の知識人にとつて自己を見る無二の鏡が與へられることである。

(筑摩書房刊) 1942 (昭和17) 年2月

# 西田博士との對談



## 日本文化の特質

——西田幾多郎博士との一問一答——

三木　いま日本精神とか日本主義とかいふものが問題になつてゐますが、それに就いて日本文化の根本的特徴とは何か、先生の御意見を伺ひたいのですが……。

西田　それはまだよく考へてをらんのだが、大體、私は、日本といふのは、東洋のうちのひとつの國には違ひないけれど、支那とか印度とかとは違つてゐはしないかと思ふ。ある意味ではギリシアなんかと似てやしないかと考へてるんだがね。ギリシアでも自然といふものが人間と對立してゐたと云ふより、どう云ふか、まあ親しみがあつたのぢやないか。そんなところが日本にもありはせぬか。日本人は感覺的で、受容的で、進歩的なところがある。ギリシア人は主知的だけれど、日本人は情的で、ギリシア人は彫塑的だが、日本人は音樂的な處がありはしないかと思ふ。これまでの日本人は、自分で固定した文化を持つと云ふより、いろいろの文化を受け入れて、そのうちに日本的な情と云つたもので、音樂でものがつながつてゆくと云つたふうに日本化してゆ

くのだ。音楽は形がないのだが、しかしこれは形がなくてしかも形があるものだと云へる。とらはれずに他のものをよく採り入れて日本化してゆくが、同時に一方では全く非合理的に感情的に働くことがある。だから何時でも日本は他のものを採り入れておいて、又一方反動的に極端な排除にもなることがある。

さう云ふ情的文化はいはゆる形を持たぬから、弊とすれば、ごく小さなものになる。鳥羽僧正の畫でも大雅の畫でも、すっかり脱俗してゐるが……あんなやうに形のないものになるのは、日本人の氣分から出てくるのぢやないかと思ふ。だからして日本の文化が世界的に進んでゆくのは、は、どうなるか。若しそれがひとつの特徴として出るなら、音楽が形を持つといふやうな意味で世界的意味を持つてくるんぢやないかね。生命はものを形作ることを本質とするが、それにはギリシア式の彫塑的なものもあり、近代の科學的のものもあるが、それと共に音樂的なものもある筈で、世界文化においてこれは特色のある形だと思ふ。音樂的なところがあるので、日本精神はベルグソンなんかと結び付くとも考へられるわけだらう。これには必ずしも同意しないが、ベルグソンは形のないもので、音楽には形もあると思ふ。しかしこの問題は今考へてゐないので、ただそんなふうに感じてゐるだけだが……。



三木 これまで日本人は物を對象的にみることが十分でなかつたんじゃないでせうか。畫にしても遠近法がなかつたやうに。

西田 それは日本文化が世界的文化としては不足してゐる點だ。しかし對象的なものも、どこまでも對象化されぬものを持つてゐる。空間的なものにも時間性があると思ふ。これからは、對象的な方面を對象化しないと云ふのでなく、對象化されないものに形を與へること、いはば音樂の對象化と云つたことが大切で、これは日本人に出來ない事でないと思ふ。西洋哲學にも何かそこに足らんものがある氣がするからね。

三木 西洋人の云ふ體系的哲學は日本人には出來にくいやうに見えますね。

西田 まあさうだが、歴史的文化としてはやはり對象的なところ、音樂が形を持つと云つたことが重要だ。

三木 日本文化と儒教とはどうでせう。

西田 それは違ふ。儒教と本來の日本とは違つてゐると思ふ。東洋的でゐてギリシア的と云ふことが日本的だらう。日本は先進國としての支那の影響を受けてはゐるが、漢學者の考へるやうではない。

三木 儒教のために日本文化が自由なものでなくなつたことがあると思ひます。しかし儒教も先生のおつしやるやうに情的な日本の文化に鍛鍊を與へるには役立つたとは思ひますが。

西田 日本精神を儒教的に考へるのには一致できないね。

三木 この頃日本でも流行してゐるハイデッガー、ニーチェなんかのニヒリズムの無と東洋の無と根本的にどう違ふでせうか。

西田 それは違ふね。東洋の無は、現在が無だが、西洋の無は有から考へられてゐると思ふ。東洋の無は、無が有なんであつて、つまり現在が無だといふところがある。無が現在だといふことが西洋にはない。ハイデッガーの無も極限のやうなものであり、ニーチェはずつと現實的だが、日本人は現實そのものが無だといふやうに考へる。ニーチェの超人は高山樗牛あたりが平清盛と似てゐるとか云つてゐたが、日本人は本來ニーチェの超人と云ふ風にゆくのではなく、熊谷直實が蓮生坊になると云ふ風なのぢやないか。何處までもすべてを否定してゆく、イプセン、ニーチェ流にはなしにね。自然と云ふものも、自然に自分が入るので、ニーチェが現實を否定したものは力強いものだが、それが日本人では自然の中に入つて精進して得られると云ふやうな違ひがある。支那ではどうかな、熊谷蓮生坊みたいなのはゐるかな。上杉謙信が武田信玄に鹽を送つたとい

ふやうな處は西洋人には考へられないことぢやないかね。全く相反するものが一つに結び付く、その根柢には無がある。敵味方がいつでもひとつになれる。その代りすぐ妥協したり、主義に忠實でない處もある。主義が重んぜられないで、ただ感情で結び付いて親分乾分のやうなものができ、何でも情實關係でゆく。これは悪い點だ。何處までも對象化してゐると同時に情的な統一と云ふものがなくてはいけない。それができると、日本としての特色のある大きな文化ができるのだ。もつと深い大きいものが要るね、思想でも文學でも。

三木 それでは現在の哲學の中心問題はどういふものでせうか。

西田 近世の哲學は一方主觀を基礎としてゐた。中世哲學はキリスト教のドグマで支配されてゐたが、それがルネサンスになつて人間、つまり主觀に歸つて、デカルトの哲學のやうなものが出來た。他方中世の權威的な、宗教的な哲學から解放されて、經驗に歸つて、ベーコンみたいな經驗派の哲學が出來た。ドイツ哲學はこれら二つの立場を綜合しようとしたとも見られるが、しかしカントの主觀から始まつてやはり主觀の立場から客觀をみたので、どうしても主觀的にとどまつてゐる。客觀から出發して、經驗や科學を基礎とする哲學ではまた、どうしても主觀—人間の自由までも含む事はできない。マルキシズムなんか單なる客觀主義でないとしても、本當の個

人まで包むことはできないだらう。それで本當の出發點は現實からでなければならぬ。現實は主觀的で客觀的であり、時間的で空間的であり、現在の世界とは動く世界である。

今までのものの考へ方は、主觀客觀のどちらから出發してゐるのだが、主觀客觀を包む論理がなくてはならぬことになる。さう考へると、近世の主觀客觀が對立してゐるやうな立場よりも、元へ戻つた方がよくはないか。ギリシアには主客の對立が發達しなかつた。その意味で幼稚とも云へるが、兩方を含んだ岐れる前のものがあつたので現代の哲學はギリシア哲學にまで歸つてみなければならぬと思ふね。

ギリシア人のロジックは普通いふ形式論理だが、實在は表現的なものと考へられた。この頃は表現を主觀的に考へるが、表現は我々を動かす力を持つてゐる。現實のものはみな表現的で、表はれるものはロゴスであり、ロゴスによつて實在を捉へるのである。アリストテレスのロジックは抽象的ではあるが、メタフィジックとひとつのものだ。ギリシアの實在はプラトンのエイドス（イデア）で、ロゴス的なものであつた。ヘーゲルが論理と形而上學とを一つに考へたのはギリシアも同じだ。いま我々は、主觀客觀、空間時間を包むやうな論理を持つ必要がある。

近代では主觀は論理の外にあることになるが、主觀も考へられる以上、論理のうちに入らねば

ならぬ。ギリシアでも主観客観は別々でなく、心理學もアリストテレスは論理の立場で考へてゐる。それが必要だらう。ヘーゲルはさう考へてゐた人だと思ふ。ヘーゲルの辯證法的論理は主観客観兩方を含んでゐる。それならヘーゲルでよいかと云ふと彼の論理では働く個物と個物との關係が考へられない。働くのはいつでも個物と個物とが働くので、つまり全く獨立なものが關係することである。これはヘーゲルの立場からは出てこない、彼がアイデアリズムになつてしまつた譯で、働く個物と個物との關係が彼の論理では考へられないからだ。世界をガイスト（精神）といふ一つのものの發展と考へるヘーゲルの論理が眞の辯證法にならないことを示してゐる。辯證法では本當に相反するものがなくてはならぬ。絶対に獨立なものが結び付くこと、私のいふ非連續の連續でなければならぬ。ヘーゲルは時間的で空間的にならぬ。だから反對にマルキシズムが考へられてくる。要するにこれまでの哲學は實在を考へても、對象化してみても、そのときは働く自分が入つてをらない。客観主義がそれで、さうかと云つて今度は世界を自分のうちに入れると主観主義になつてしまふ。

現實の世界はその中で自分が働いて死んでゆく世界なので、このやうな世界を考へることが昔から缺けてゐる。主観即客観と云ふと、例の主客未分の狀態を考へてゐると云はれるが、あれは

一種の神祕主義で、神祕主義は主觀主義である。私の考へを神祕主義と云ふのは誤解だ。私は、實在は歴史的な物であると考へる。歴史的な物は主觀的客觀的なものである。このやうな實在を考へるには現象學でもカント哲學の立場でも駄目だと思つてゐる。これからは歴史哲學が哲學の中心問題にならなければならぬ。それにはこれまでの方法でなく新しいロジックがなくてはならないね。

三木 それでは歴史的實在の構造はどう考へられますか。

西田 歴史的實在は時間的即空間的世界として、言ひ換へると、直線的即圓環的なものとして成立すると考へる。さう云ふ世界は、どんな構造をもつてゐるか。いつでも現在から考へてゆくので、現在は時間と空間がひとつになり、時間的は主觀的、空間的は客觀的として兩者の統一であり、そこに個性が出てゐる。どこまでも空間的であつてどこまでも時間的で、矛盾を持つて動いてゐる。歴史の動きは發展と云はれるが、ひとつの時代から次の時代へ移つてゆくので、現在から現在へ移つてゆくと考へられねばならぬ。時代は個性を持ち、個性的統一の方へ向つてゆく。時が熟すると云はれるやうに、時代は熟してゆくのだ。そして或る處でそれ自身がデカダンに亡びて、次の時代へ移る。しかし時代と時代とは結び付いてゐる。眞の現在においては、過去

と未來とが同時存在である。過去がただ過ぎ去つてしまつて現在と關係がなければ過去とも云はれない。また未來もそこに含まれてゐなければならぬ。眞の現在は圓環的で、過去、未來を包んでゐる。過去は無いが有る。未來も同様で、現在において無限の過去も未來も結び付いてゐる。これを「永遠の今」と呼ぶので、時が無いといふことではない。

三木 そのやうなお考へから出發して、國家といふものはどう考へられますか。

西田 それはシステムに入ることになるので、むづかしいが、今云つた通り歴史は時代から時代へ移る。現在から現在へ移つてゆく。いつでも中心が出來、個性をもつてゐるが、それが壞れて、次のものが出て來る。歴史の動きはメタモルフォーゼ（轉態）と云つてよいと思ふ。メタモルフォーゼの思想はゲーテにもある。ゲーテはウルプランツエ（原植物）とかウルテイル（原動物）とかいふものを考へた。例へば哺乳動物にはそのウルフォルム（原形）があつて、どれもそれが現はれる。首の長い麒麟も首のない鯨も同じウルフォルムを持つてゐる。歴史の現在では無限の過去と未來が同時存在であり、歴史の各時代は全世界の意味をもつてゐる。一時代はウルフォルムの何處かの點が中心となつて出來、首のない鯨の時代もあれば、麒麟の時代もあるといふ風だ。ゲーテの思想には非連續の考へ方が足りない。歴史においては一時代が死んで、次

の時代が生れる。そこでウルフォルムがあるとして、ウルフォルムの1ノ形、2ノ形、3ノ形と考へてゆくと、ここに特殊化の原理が考へられる。

現在の歴史はひとつのウルフォルムの形で、それは時間的に考へると動いてをり、空間的に考へると止まつてゐるが、いつでも時間的であると共に空間的である。歴史は時代から時代へ移つてゆくが、そのやうに移る代りに同じ時代が繰返されると考へれば物質界になる。物質は空間的で、それに時間を加へると生物的になり、空間と時間とがひとつになつたとき文化の世界が出来る。國家は特殊な社會であつて、生物の種のやうに考へるとよい。國家は生物であるが、同時に表現的統一をもつた團體である。そのやうな表現的統一として法律の如きものも考へられる。表現は我々を動かす命令の意味をもつてゐる。國家は表現的なもので、その形成作用の内容として現はれるものがイデーである。國家はイデーを持つことによつて個性を持つのだ。つまり國家は文化世界における生物の種みたいなもので、生物であるが、それがイデーを持ったときに来る。まあ、そんなやうに考へたらいいだらう。

三木 先生のお考へは世間では自由主義だとかインタナショナルリズムだとかいふ風に批評する者もをりますが、それに對してどうお考へになりますか。



西田 國家は生物の種（スペシーズ）みたいなものだが、傳統を持つたものだ。凡てものは他者に對しても、ものである。さうすると、そこに媒介するものがなければならず、インタナショナルと云ふものはその媒介作用をするものだと思う。それを除いては國家も考へられない。國家がイデーを持つことは普遍性を持つことで、そのために個性が無くなるのではない。歴史において在るものはすべて他との關係を持つてゐる。文化も相互作用において作られるのだ。そのやうな普遍性を離れては、國家は全く生物的なものになつてしまふ。もちろん普遍性のみで國家はできるとは考へぬ。現在の國家主義は國家が孤立できぬから唱へられる國家主義で、國家が世界を離れることができないから、おのおのの國家が國家でなければならぬための國家主義だらう。日本の特殊性は世界的に云つて音樂的などところにあるので、音樂が形を持ち、世界にそれを與へることができなけりやあ日本精神は何の役にもたたん。これからの日本文化はそのやうな形から作つてゆかねばならない。それは儒學などからはどうも出て來ないね。

三木 日本精神を儒學で説明するのは疑問ですね。

西田 あれは水戸派が持ち出した。本居宣長は素直だが……。

三木 いま讀んでみると宣長は面白いですね、歴史なんか一番判つてゐたんでせうね。

西田 さうだ、歴史と云ふ考へになるんだね。

三木 過去の日本には學問的な意味での哲學はなかつたとも云へるでせうが、これから我が國で哲學が出来ると思へば、どのやうな道を辿るのでせうか。

西田 西洋哲學を突き抜けてゆかなくちやあならない。哲學は學問の形にならなくちやあならぬからね。支那には儒學、易學なんぞがあるが、それからは行きやうがないやうだ。佛教もいいところがあるが、あれからどうもゆけぬやうに思ふ。だからやはり西洋哲學を突き抜けて生きてでた、そして特殊な考へ方が出来て、我々の心臓のうちにあるものをつかむことが必要だ。今日の日本の軍隊が強いのも、信玄や楠正成の兵法から出たのでなく、西洋の兵法で勉強したお蔭だらう。學問だけはそれがいかんと云つては困る。軍人が西洋式を採つたやうに、學問も西洋流にやることだ。そしてそれを突き抜けることだ。徹底的にやるんだね。フッサールやハイデッガーが流行ると云つて、すぐそれをやつてみると云ふ風でなしにね。先づギリシアから根本的にやるんだね。

三木 この頃は日本精神の問題が流行るので、西洋哲學をやつてゐる人で途中から轉向するのもあるやうですが。

西田 あれは國家の將來を謬る。それぢやあ元へ戻ることになる。これからの日本の哲學は何處から出るか。今日の軍隊は何から出たか。孫子などからは出なかつたらう。事實の問題だね。哲學も現在の學問から結び付いてゆかねばならぬ。梅干と竹槍では今の戰爭はできないからね。ところが、これまでの日本文化には發展性がないのぢやないかと思はれる。例へば謠曲だ。どこにもカッフェがある今日に、あれをどうして發展させられるか。まさか新しいものを作れまいし、茶の湯だつて今風にやれまい。尤も椅子に腰掛けてやるなんてのもあるさうだがね。過去の日本文化は凡てフォームが發展し切つてゐる。現在は新たなフォームから作つてゆかねばならない時代なのだ。このテーブルをもつと上品に作ることなら今でもできるが茶の湯の新しいフォームはまづできないね。日本の若い人はもつと大きな問題を擱まないといけないね。

三木 それはすぐ生活と結び付けたがるからでせう。

西田 さう、だから深い大きな研究は出ない。

三木 哲學でも、それをすぐ教育の實際に用ひたがると云ふやうに。

西田 ある處で話をしたとき、青年團のやうな服裝をした男がゐて居睡りしてゐたが、最後に何とか一言葉で要點をつかみたいと云ふやうなことを云ふ。

三木 ちやんとした結論が欲しいんでせう。

西田 結論は何もならん。どの途をとつてどう結論するかが問題だからね。學問の研究でも、二、三年のうちに何か出してみせないと満足しないと云ふ……。

三木 そのやうな實際主義は日本人の特徴でせうね。

西田 今まで他から根本の原理を貰つて、ただ應用するだけだつたからかも知れんね。

三木 日本の文化には傳統がなく、クラシックが確立してゐませんね。そして現在のやうな状態ですと、明治以來せつかく出來たものが孤立して次の時代から離れる危険があるんじゃないでせうか。

西田 それが文化には大事なものなんだが。日本人は本當に自分で考へてみることはない。新しいものがないとして流行を追うてゐる哲學でも、問題でも一致すりやあいなんだが、バラバラで統一した點がない。學界にも共通の問題といふものがない。日本に學會なんてあるかどうか知らぬが。

三木 問題のマルキシズムは、これからどんな方向に向ふのでせう。

西田 あの立場が進めば、主觀に獨立の意味を認めなくちやならんと思ふ。辯證法的物質とい

ふやうなものは、ただ客觀的に考へられるものでなく、主觀的の意味をも含まねばならぬ。現在云つてゐるやうでは、意識はどうして出るか、文化は何處から出るか判らない。ただ出ると云ふだけで、哲學的な説明がついてゐない。辯證法は主觀的なものを客觀的と許さねばならぬ。マルクスは主觀客觀のひとつになつた歴史の形成作用といふものを考へてゐるやうに思はれるが、エンゲルスになると却つて十八世紀の唯物論に逆戻りしたやうなところがありはしないかね。この頃の人は自分と違つた立場を、ただ、ブルジョア的だと云ふだけで、何も深い説明があるわけがないんだな。

三木 マルクスとエンゲルスとは思想家として格段の相違があると思ひます。エンゲルスはマルキシズムを善い意味でも悪い意味でも通俗化したのでせう。それにロシアのやうな、哲學の傳統の比較的淺い國では、單純な理論で満足されるといふこともあるのでせう。そのうへロシア人には一面なかなか宗教的などころがあるやうですな。

西田 ドストイエフスキーなんかは物質的で精神的だが、エンゲルスはわしには判らん。つまらんと思ふね。マルキシズムの哲學的基礎と云ふと、いつもエンゲルスを擔いで來るのだが。自然辯證法の中で、量が質になり、質が量になると述べ、例として運動が熱になることを云つてゐ

るが、あれなども怪しなものだと思ふね。

三木 將來の文化において宗教はどのやうな位置を占めるでせうか。

西田 人間は單に内在的なものと考へられない、超越的な意味をもつてゐる。超越的であると共に内在的だ。動く世界は内在的で超越的だ。それが人間の世界で、そこにいつでも超越的なものとの結び付きがある。人間は單なる物質、單なる生物とは考へられぬ。しかし理性的のみでもない。自由意志はこの世界から離れて考へられず、この世界にゐて考へられ、また、この世界から出てくるもので、超越的なものはそのやうな人間存在の根據となるのだ。文學者でもエリオットなんか、よほどそんな考へを持つてゐる人のやうで、キエルケゴールあたりの考へもそれだらう。宗教は文化の根柢と考へられる。例へば創造といふことにしても、超越的で内在的だから創造的なのである。宗教のことも、いづれ詳しく書きたいと思つてゐるのだがね。歴史の世界は表現の世界であるが、キリスト教の神の言葉（ロゴス）といふ思想は、歴史の世界の意味をよく表はしてゐるんじゃないかと思つてゐる。

三木 表現といふのは、突き詰めると、どういふことでせうか。

西田 表現といふのは自分を否定し他者において自分を見るといふことだ。それがまた働くと

いふことの意味で、働くといふ場合、二つのものが關係するので、そこにはいつも、自分を否定し他において自分をみて肯定するといふ意味がある。マルキシズムは意識は寫すものと云ふが、寫すとは働くことだ。歴史の世界は表現として、言葉といふものについて深く考へてみなけりやならん。

三木 グラトリが言葉について書いてゐるのは面白いですね。

西田 フランス哲學にはいいものがある。あれを掴むことが大切だ。

1935 (昭和10) 年 10月 10' 11' 12' 13' 15' 16日 『讀賣新聞』

## ヒューマニズムの現代的意義

——西田幾多郎博士に訊く——

三木 近頃いろいろな方面でヒューマニズムが問題になつてをりますが、今日はひとつそれについて先生の御意見を伺ひたいと思ひます。

西田 ヒューマニズムといふのは歴史的に見れば近世の初めに現れたもので、中世のカソリシズムの文化に對するクラシックの文化の復興であるが、人間性を壓迫したものに對する人間性の反抗がヒューマニズムの問題の起つてくるところだ。

三木 それが現在において問題になるのはどうしてでせうか。

西田 今日ヒューマニズムの問題が取り上げられてゐるのは、取り上げる必要があるからだと思ふ。ルネサンス時代のヒューマニズムは中世の宗教的な統制とか權威とかに反對し、人間が人間の立場に還るといふことであつた。それが近世文化の根柢となつてきた。ところが今日はさういふ文化が行詰り、また統制の必要が起つてきた。ファッショとかマルキシズムとか、どちらに



しても統制が文化の中心問題になつてゐる。統制が強くなつてくると、人間を、個人の自由を壓迫する。世界がさうなつてゆかねばならんと云ふとき、そこに何かヒューマニズムの問題が起つてくるんぢやないか。

一方ファッショの考へでは個人の自由が否定される。マルキシズムも單なるマテリアリズムでは人間を否定することになる。マルキシズムの理想は必然の王國から自由の王國へゆくことにあつたが、すべて物質的なものを實在と考へ、イデーの意味を認めないのでは、根本において人間否定になると思ふ。ルネサンスのヒューマニズムは非人間的なものに對する人間性の反抗であつたが、今日はさういふ人間中心の近世文化が人間否定の方へ向つてゆくやうになつたので、これに對し人間は否定さるべきかどうかといふ問題が起る。そこにヒューマニズムの問題がある。非人間的、非人格的なものに統一されてゆかねばならぬとすれば、人間の文化は否定されねばならぬ。それならばルネサンス時代からの個人的自由を中心に考へたヒューマニズムにまた戻るか。私の考へでは、もうこれまでのヒューマニズムに戻ることはできない。さうすると、ヒューマニズムといふものはすべて否定されるか。新しいヒューマニズムは見出されないか。今日のヒューマニズムの問題はつまり新しい人間の意味を發見することだと思ふ。

三木 そのヒューマニズムはこれまでのヒューマニズムとどういふ點が違ひますか。

西田 これまでのヒューマニズムは個人の自由を中心に考へてゐる。それはつまり個人主義なんだ。ところが本當の人間はそんなものでなく、人間といふものは歴史の創造的エレメントであつて、そのオペレーターの意味をもつてゐる。むろん人間には個人的自由がなくてはならず、今日一派の人が云ふやうに單にそれを否定するのは人間を否定することであるが、併しそのみからは本當の人間は考へられぬ。人間は歴史的世界のモメントとして働くものである。これまでの人間の觀念はアトミスティックであつた。けれども本當の人間はアトムのやうなものでなく、歴史的世界から生れるものである。我々はこの世界から生れ、働き、死んでゆく。今迄の哲學はこの「生れる」といふことを考へてゐない。我々は自由に働く。その自由の働きは孤立した人間の意識から出てくるのでなく、歴史的世界から生れてくる。自由に働く人間そのものがそこから生れてくるところが歴史的世界なんだ。新しいヒューマニズムはこのやうな人間を考へてゆかねばならぬ。

三木 さういふ人間を考へてゆく哲學は……。

西田 それは、これまでの世界の考へ方は自然科学的であつた。自然科学的に考へると、その

世界から個人的自由を持つた人間が生れるといふことはどうしても考へられない。そこで、世界といふものはどう云つてよいか……。世界は創造的なものと考へねばならぬ。我々人間はこの創造的世界の創造的なエレメントなんだ。人間は世界から生れるもので同時に個人的自由がその本質だと云へる。さう云ふことはつまり、この世界が辯證法的だといふことだらう。世界はただ自然科學的に考へられるやうな單なる法則的な世界でなく、創造的な世界であるが、それは主觀的であると共に客觀的、時間的であると共に空間的といふやうに辯證法的なものであつて、さう云ふ世界は自分自身を形成してゆく世界であり、自分自身を表現的に限定してゆく世界である。このやうな世界のエレメントとして人間を考へねばならぬ。新しい人間性の意味はさう云ふところに發見されねばならない。

かういふと何かアイディアリズムであるかのやうに考へる者もあるかも知らぬが、却つて本當の歴史の世界は今云つたやうなものでなくてはならぬ。世界を人間的に考へるのでなしに、人間を創造的世界のエレメントとして考へるのである。これまでのヒューマニズムでは人間は内在的に考へられた。それは内在的、意識的人間の人間學の上に立つてゐた。これからのヒューマニズムは歴史的人間の人間學を根柢とせねばならぬ。人間はこの世界に生れ、働き、死んでゆく。そ

これはつまり世界が辯證法的に自己自身を形成し、表現することである。表現することは形成することである。かやうな歴史的世界から人間が考へられる。

これまでのヒューマニズムは人間を單に內在的に見てきたが、人間の存在はトランセンデンタルなものだ。むろん單なる超越でなく超越的であると共に內在的、內在的であると共に超越的であるといふところに人間の本質がある。超越と云ふと、これまでのヒューマニズムでは直ちに人間否定と考へられてきたが、さうではなく、超越的が內在的、內在的が超越的といふところに深い意味の人間がある。今日はさう考へられねばならぬので、だから例へば辯證法神學とかT・S・エリオットの文學とかはヒューマニズムに反對してゐるやうだが、實はそこに新しいヒューマニズムのモメントがあると思ふ。しかし單に超越的であつて內在的でないと思ふのぢやない。内が外、外が内といふのが人間の本質で、そのやうな人間を新しく見出してゆかねばならぬ。

それはどう云ふのであるかと云へば、創造性が人間の本質になつてゆくだらうと思ふ。それは個人が世界の中心になるといふ個人中心の見方でなく、却つて人間がその中に入つてゐる、全體自身が創造的なもので、人間はその中のエレメントとしてクリエートしてゆく。そこが全體主義、人間否定的な全體主義と違ふ。世界は辯證法的な形成的な、表現的な世界として創造的であつて、

人間はその創造的なエレメントである。非創造的といふことは人間を否定することだ。人格の中心は單に主觀的な自由にあるのでなく客觀において自己を見出すことによつて人間は生れる。人間が客觀的に物を作るといふことは、人間が物から生れるといふことである。人間が客觀から生れると云つても、その客觀は自然科學的に考へられる自然のことではない。

三木 東洋思想は一般にヒューマニズムの要素に乏しいと云はれてゐますが、そのことは如何でせう。またそれは今後どうなつてゆくべきものとお考へになりますか。

西田 さう……。東洋と西洋とを比較すると、西洋の文化は大體ヒューマニズムが中心で、そのもととなるのはギリシア文化だらう。近世の文化はギリシア文化と違ふがパーソナリズムでその意味においてヒューマニズムと云つてよからう。東洋文化は非人格的だと云はれるが、東洋でも特に老莊の教へとか佛教などはヒューマニズムと反對のものだらう。儒教は比較的ヒューマニズムに近いが、それにしても西洋のヒューマニズムのやうなものではなからう。そこで西洋文化は個人主義で、東洋文化は全體主義であると云はれてゐる。

ところが今日では西洋的なヒューマニズムが行詰り、非人格的、全體的のものが中心とならねばならぬとなつて、そこに東洋的なものが新しいヒューマニズムにとつてひとつの要素となると

考へられる。ともかく、これまでの西洋的なヒューマニズムはひとまづ否定され、新たに東洋的なものが現れるといふことはあらうと思ふ。併しそれだけでは單に昔に還ることで、新しい人間を發見することにはならぬ。

今云つたやうな新しいヒューマニズムの人間觀においては、超越的と内在的との辯證法的な結び付きに人間の本質がなければならぬ。そこで東洋文化の特色とされる非人格的なものに單に還るといふのでなしに、寧ろさう云ふ立場においてヒューマニズムが認められ、自由の王國といふものが考へられねばならぬ。超個人的、全體的なものは人間を否定するのではなく、却つてそこから人間の本當の個性と自由とが出てくる立場でなければならぬ。

だから、東洋では「無」が原理とされたが、無はただ否定的でなく、創造的と考へられねばならぬ。無は何も無いといふことでなく、現實が無なんだ。創造と云ふと、何も無い處から物が出ることで偶然といふことと人は一緒に考へるが、併し創造は、現實が辯證法的なもので自己矛盾を含み、自分自身のうちに自分自身を形成してゆくといふことである。つまり現實の動きといふものが餘程問題だ。現實の動きは非合理的だとよく云はれる。併し我々自分が居るところが現實なので、それは人間を否定したものでなく、ヒューマニズムと容れないやうなものでない。ラチ

才を含めぬものでない。現實が現實を限定してゆくことが無の論理なんだ。無の論理は論理でないとかへる者もあるが、私は却つて本當の論理はさう云ふところにあるのだと思ふ。

普通の形式論理は本當の論理でなく、知識に對して新しいものを齎らさない。現實そのものが論理的なので、自然科学の基礎とされる歸納法にしても、現實が現實を限定してゆくといふ意味がある。單なる思惟でも感覺でもない、我々がその中にゐて表現を持つ、それが現實であつて、我々は表現的な現實のうちにゐて科學的研究をなし、實驗に基いて知識を得てゆく。それは現實が眞理を決めるのであつて、ドグマは實驗に合はぬと捨てねばならぬ。現實の論理は行爲的直觀の論理と云つてよい。その直觀は非合理的でなく、働きによつて見、見ることがまた働きを起す。現實は時間的即空間的、主觀的即客觀的、つまり辯證法であつて、自分で働いてゆく。人間はそこの中にゐる。現實が現實を限定することが論理になると思ふ。現實は非合理的なものでなく表現的なものである。現實が絶對的意味を持ち、絶對に觸れるといふのが表現的といふことで、そのやうな考へは東洋にもとからあつたのではないか。論理はさう云ふ現實から組立てねばならぬ。

これまでのヒューマニズムが行詰り、東洋的なものが現れてくると云つても、ただ東洋的なものに還るといふのでは何にもならん。そこに新しい人間が生れるのでなければならず物の考へ方

にも新しい論理が出来ねばならぬ。「無の論理」は創造の論理であつて、辯證法的で、現實的な感覺的なものを否定しない。感覺そのものが「絶對」に觸れたもので普通の心理學で考へられる感覺の如きは抽象的なものに過ぎぬ。感覺は行爲的自己の對象としての感覺として實在である。感覺は歴史的現實の實在として過去未來がそこに同時存在的だといふ意味において絶對に觸れるといふ意味を持つてゐる。さう云ふ感覺、特殊が絶對である、一般であるといふのが辯證法で、無の論理である。西洋の考へ方は非現實的なものから現實的なものを考へてゆく。東洋には現實即絶對といふ考へがあるが、併しその論理はこれまで十分明かにされてゐなかつたと思ふ。東洋的立場で新しいシステムティックな考へが出来てこない、東洋はどこまでも非人格的で、それでは文化の否定となり、人間は滅びてくるだらう。

三木 ヒューマニズムに反對する者は、ヒューマニズムの立場では我々の行爲に對する權威の問題が考へられないと云ひ、ファッシズムなどでは特にこの權威の問題をやかましく云つてゐるやうですが……。

西田 歴史的世界は創造的であるが、創造的といふのは自分自身を形成してゆくことで、形成的といふことはまた表現的といふことである。表現は我々を動かす命令の意味を持つてゐる。形



成作用の内容として現れるイデーはそのやうなものだ。つまり形成、表現、創造といふ三つのものが一つであるところにオーソリテイの問題も考へられるので、人間はの場合この創造的世界の創造的エレメントと考へねばならぬ。行爲的直観と云ふのは見る事が働くこと、働くことが見ることで、さう云ふ行爲的自己に對して見られる形は命令の意味を持つてゐる。大工が家を建てる、家を建てる時、單なる命令では動かず、材料だけでも出来ぬ。物が變じ、家が生じてくるにはギリシア哲學で云ふ、イデーみたいなものがなければならぬが、さう云ふイデーにおいて絶対の命令が現れる。表現といふのは何か客觀的なものが出てくることだと思ふ。デイルタイやハイデッガーなんかのやうに、表現を單なる理解の立場から考へると命令するやうなもの、客觀的な權威といふものは考へられない。オーソリテイは單なる内在の立場からは考へられず、また單に超越的なものでなく、超越的で同時に内在的なものだ。權威がヒューマニズムと結び付くには、創造と形成と表現とが一つであるといふことから考へてゆかねばならぬ。

三木 これまでのヒューマニズムは主觀主義的で、カントあたりもさうでせうが、人間の行爲といふものは外にバラバラに與へられたものを纏めてゆくだけのもののやうに考へてゐましたね。

西田 さう、それではいかん。我々は世界の中にゐるので、そのエレメントとして存在してゐ

る。世界が單なる一般者の世界であるなら行爲はなくなるが、世界は辯證法的で、一即多、多即一といふ辯證法的なものだと思ふ。カントでは、その世界のうちに自分といふものがどうして成立してゐるかが考へられてゐない。カントの云ふ物自體にしても、否定的な概念に留つてゐる。

三木 つまり先生のヒューマニズム論では創造といふことがよほど重要な意味をもつてゐるのですね。

西田 さうだ。オーソリテイといふことでも、ただ外的な命令的なもの、法則的なものでは創造といふことがない。新たなものが出来てゆくかどうかどうかが問題だ。表現は絶對的意味を持ち、そこにオーソリテイがあるので、表現は意識から出てくるのでない。

三木 ヒューマニズムは教養といふものを重んずるのですが、その教養もビルドアップの元の意味に従つて創造的な形成作用の意味を持たねばならないのでせう。ルネサンス時代のヒューマニストの考へた教養にはさう云ふ意味があつたので、またゲーテなどもそのやうな創造的な形成作用を重く見てゐるやうですね。近頃の教養論にはそんなところが缺けてゐます。それに主觀主義的な考へ方によるのでせう、行爲といふことと物を作るといふことが抽象的に分離されてゐます。先生の云はれるやうな表現的行爲の考へが足らないのでせう。

西田 さう、作るといふことが問題にされてゐない。

三木 問題にされても、それが主として美學の問題になつてしまつて、一般に行爲とか道德とかと別に考へられてゐます。

西田 歴史の世界がよく考へられてゐないからだ。これからのヒューマニズムはポイエシス(制作)を中心とし、制作的人間の人間學の上に立たねばならぬ。歴史的人間のヒューマニズムはさう云ふものになると思ふ。

三木 ジイドが倫理の規則と美學の規則とは同じだと云つてゐますが、面白いですね。

西田 ジイドの云ふ意味はよく知らないが、さう云ふ考へは私も賛成だね。私は歴史を藝術で考へると云つて批評されるが、さうではなくて、歴史の世界から藝術を考へるんだ。歴史の世界は本來創造的な、形式的な、表現的な世界なんだが、そこから藝術も考へられる。表現的な世界の我々にアップीलするものが道徳法、ゾルレンである。むろん藝術と道徳とは同じでないけれども、共に歴史の世界から見てゆくことが大切だ。いつたい歴史の世界は根本的に技術的だと云ふことができる。さう云ふところから考へると、一方藝術なんかそこに考へられるし、またマルキシズムのやうなものもその中に入つてくる。

三木 先生のお考へは東洋の「無」を新しく理解して、その中へヒューマニズムの思想を敲き込まれたものと思ひますが、これまでの東洋の「無」の思想は一種の心境のやうなものになつてゐたといふことがありますね。その原因は何でせう。

西田 さう云ふことがあつた。西洋文化は第一に戰つた。心境だけでなく何か客觀的に理論ができぬと存在し得ないといふことから發達した。も一つは西洋の物質文明の發達といふことと關係があるだらう。支那の思想も孔子春秋の時代は心境だけのものでないやうだが、以後はその形態の單に精神的なものだけを傳へてゐるんだと思ふ。さう云ふことになつてゐるだらうが、その原因はよく研究してみないと難しい。禪などは西洋の神祕主義と一緒にされるが、あれはもつと現實的なものだと思ふ。あまりに現實的な位で素人の云つてゐるのとは違ふ。あれは大分變つたもので、マテリアリズムにもなれる。ともかく今日は心境だけではゆかない。それには論理的なシステムティックな考へが出來てこなければならんと思ふ。

1936 (昭和 11) 年 9 月 6、8、9、10、11 日『讀賣新聞』

# 資料

——1939 年昭和研究會發行パンフレットから二件・講演記録一件



# 新日本の思想原理

## 一 支那事變の意義

今や支那事變を契機として、日本の政治、經濟、文化のあらゆる方面に於て大いなる變化が生じつつある。新日本の思想原理はこの事變の意義の認識に基いて確立されることが必要である。

### イ 其の日本に對する意義

支那事變の發展は、國內改革なしには事變の解決の不可能であることを愈々明瞭ならしめるに至つた。事變の解決と國內改革との不可分の關係は、國內改革の問題も單に國內的見地からでなく日滿支を含む東亞の一體性の見地から把握さるべきことを要求してゐる。思想並びに文化の問題もまさにこの立場から考察されねばならぬ。文化史的に見れば、今次の事變は、從來比較的一

國の内部に閉鎖されてゐた日本文化に大陸への伸長の機會を與へたのである。日本文化は極めて古くから支那文化の影響を受けて發達してきたが、これに比して逆に日本文化が大陸の文化に影響を及ぼしたことは少なかった。しかしながら閉鎖的であることは固より日本文化の本來の面目ではない。大陸への進出は日本の文化そのものの發展にとつて重要な意義を有してゐる。文化の地域的な擴大は同時にその質的な變化を結果するものである。逆に云へば、從來地理上並びに歴史上諸種の事情に基いて比較的閉鎖的であつた日本文化はこの際質的な發展を遂げることによつて初めて眞に大陸への伸長を遂げ得るのである。日本文化の大陸への進出は、古來多く一方的に支那文化から影響されてきた日本文化が今度は積極的に支那文化に影響することになり、かくして東亞に於ける文化の全面的な交流が可能になり、これによつて東亞文化の統一の基礎が與へられることになるのである。

#### □ 其の世界史に於ける意義

支那事變の世界史的意義は、空間的に見れば、東亞の統一を實現することによつて世界の統一を可能ならしめるところにある。これまで「世界史」といはれたものは、實はヨーロッパ文化の



歴史に過ぎなかつた。それは所謂「ヨーロッパ主義」の立場から見られたものであつたのである。一九一四—一九一八年の所謂世界戦争は、西洋の思想家たちも云つたやうに、このヨーロッパ主義の自己批判の意義を有した。ヨーロッパの歴史即世界史ではないといふこと、ヨーロッパの文化即世界文化ではないといふことが自覺されるに至つた。ヨーロッパ主義の崩壊はヨーロッパ思想にとつて同時に世界史の統一的理念の抛棄となつたのである。かやうなヨーロッパ主義の自己批判の後を承けて積極的に東亞の統一を實現することによつて眞の世界の統一を可能ならしめ、世界史の新しい理念を明かにするといふことが支那事變の有すべき意義でなければならぬ。尤も從來の東亞の歴史には、ヨーロッパに於けるギリシア文化の傳統、キリスト教、更に近代の科學的文化等による統一と同様の統一は存在しなかつた。從來の歴史に於ては日支文化の全面的な且つ同時代的な交流が缺けてゐた爲めに、かかる東亞の統一は與へられなかつた。東亞の統一は今新たに實現さるべき課題である。そして東亞の統一が實現されないならば眞の世界の統一は存在しないのであつて、東亞の統一は世界から孤立する爲めのものでなく、却つて世界が眞に世界的になる爲めに要求されてゐるのである。

東亞の統一は云ふまでもなく東亞に於ける文化の傳統を反省し、これにつながることによつて

形成されねばならぬ。東洋文化は未だ十分に開かれざる寶庫に屬してゐる。この寶庫を開き、東洋文化の世界的價值を發見することは我々東洋人の遂行すべき世界に對する義務である。しかしながら東亞の統一は封建的なものを存続せしめること或ひは封建的なものに還ることによつて達成され得るものではない。却つて支那の近代化は東亞の統一にとつて前提であり、日本は支那の近代化を助成すべきである。支那が近代化されると同時に近代資本主義の弊害を脱却した新しい文化に進むことが必要である。東亞の統一は歐米の帝國主義の羈絆から支那が解放されることによつて可能になるのであつて、日本は今次の事變を通じてかかる支那の解放の爲めに盡さねばならぬ。もとより日本が歐米諸國に代つてみづから帝國主義的侵略を行ふといふのであつてはならぬ。却つて日本自身も今次の事變を契機として資本主義經濟の營利主義を超えた新しい制度に進むことが要求されてゐる。資本主義の問題の解決は現在の世界のすべての國にとつて最も重要な課題である。それ故に支那事變の意義は、時間的に云へば、資本主義の問題の解決にあると云はねばならぬ。かくして、時間的には資本主義の問題の解決、空間的には東亞の統一の實現、それが今次の事變の有すべき世界的意義である。そしてこの空間的な問題と時間的な問題とは相互に關聯してゐる。資本主義の問題を解決することなしには眞の東亞の統一は實現されないのでは

る。

## 二 東亞の統一

### イ 世界の新體制と東亞協同體

今日の世界の情勢を見るに、一國が經濟的單位として自足的に存在することの不可能であることが明かになり、世界の各國は所謂ブロック經濟への道を辿つてゐる。世界がこのやうに一國を超えた一層大きな單位に分割形成されてゆくといふことが今日の世界の動向である。即ち例へば南北アメリカを結ぶ汎アメリカ體制が發展しつつあり、またヨーロッパの現在の苦悶は所謂ヨーロッパ聯盟の誕生の爲めの苦悶とも見られることができ、更にソヴェート聯邦の如きもかやうな新體制の他の一つの例である。かくして日滿支を包含する東亞協同體の成立は今日の世界の動向に合致するものと云はねばならぬ。東亞協同體はもとより單に經濟上のブロックたるに止まるべきものではない。政治、經濟、文化、國防の諸方面に互つて日滿支の連環の形成されることが必

要であり、かくして初めて協同體の名に値するのである。嘗てオリンピック競技によつて象徵された統一的な所謂「ヘレニズム文化」はギリシアに於ける民族聯合の上に花開いたものであつた。東亞に於ける諸民族の協同の上にヘレニズム文化の如き世界的意義を有する新しい「東亞文化」を創造することが東亞協同體の使命でなければならぬ。

世界史的に見れば、近代的世界は中世のカトリック的文化の教會的世界主義の種々の國民的文化への分割形成をもつて始まつた。中世的世界主義の批判として現はれたこの國民主義は同時に自己のうちに世界的原理を含んでゐた。自由主義、個人主義、合理主義等がそれである。かやうな原理に立つた近代主義はその發展に於て遂に抽象的な世界主義に陥つたのであつて、この抽象的な世界主義の批判されつつあるのが現代である。今日の民族主義乃至國民主義は近代的世界主義に對する批判の意義を有し、この抽象的な世界主義の克服の契機として重要性を有してゐる。しかしながら今日の世界はもはや單なる民族主義に止まることができず、近代的世界主義の克服は一民族を超えた一層大きな單位への世界の分割形成となつて現はれねばならぬ。東亞協同體はかやうな世界の新秩序の指標となるべきものである。従つて東亞協同體の文化は、恰もルネッサンスの時代に中世的世界主義を克服しつつ現はれたイタリアの國民的文化が同時に自己のうちに

近代的世界的原理を含んでゐたやうに、世界史の新しい段階に於ける世界的原理となるべきものを自己のうちに含むのでなければならぬ。

#### □ 東亞協同體の傳統的地盤

地縁につながる東亞の諸民族は、黄色人種であること、農業、特に灌溉に依る農業を主として生活してきたこと、等、種々の共通の特徴を具へてゐる。そこにはまた獨自の文化の傳統が横たはつてゐる。東亞の傳統に對する反省は新しい東亞文化の創造にとつて大切である。

新文化の創造の見地から眺めて東亞の文化の傳統のうちに見出される最も重要な思想は「東洋的ヒューマニズム」とも稱し得るものである。東洋文化の一般的特色は、社會學者の所謂「ゲマインシャフト」（共同社會）と「ゲゼルシャフト」（利益社會または集合社會）との區別に従へば、それがゲマインシャフト的文化であるといふところに認められる。普通にヒューマニズムの名のもとに考へられる西洋のヒューマニズムは近代社會の初めに現はれたものであり、従つて自由主義、個人主義、合理主義の近代的傾向と結び附いてゐる。西洋に於ける封建時代はヒューマニズムから甚だ遠い時代であつた。しかるに東洋に於ては封建的社會の内部に於てヒューマニズムが

發達したといふことがその文化の特色を規定してゐる。そこにおのづから、西洋のヒューマニズムがゲゼルシャフト的であるのに對して、東洋的ヒューマニズムはゲマインシャフト的であるといふ特色が現はれてゐる。西洋のヒューマニズムが個人主義的であるに反して、東洋的ヒューマニズムは共同社會に於ける人倫的諸關係そのもののうちにある。また西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるのに對して、東洋的ヒューマニズムに於ては人間と自然と、生活と文化とが融合してゐる。西洋のヒューマニズムの根柢にあるのは「人類」の思想であるに反して、東洋的ヒューマニズムの根柢にあるのは却つて「無」或ひは「自然」或ひは「天」の思想である。更に東洋的ヒューマニズムは自己の修養を基とした倫理的な道を通じて社會の合理的秩序に達しようとする。それはまた日常性を重んじ、修身、齊家、治國、平天下といふ風につねに身近かなものから始めてゆくといふ道をとつてゐる。そして王道政治の思想に見られる如く政治と倫理との統一は東洋政治思想に於ける重要な特色であり、東洋的ヒューマニズムの一つの現はれである。一般に東洋文化はゲマインシャフト的文化としての特色を有する故に、新しい協同體の文化の地盤として適切である。殊にそのヒューマニズムは民族を超えた意義を有するものとしてそれに対する反省は東亞の新文化の形成の根柢となるべきものである。

## 八 新しい東亞文化の形成

東亞協同體の文化は東亞に於ける文化の傳統につながるものでなければならぬ。しかしながら所謂「東洋文化」には封建的なものが附き纏つてゐることに注意しなければならない。そのゲマインシャフト的文化が封建性を脱却する爲めには近代のゲゼルシャフト的文化を身につけることが必要である。東亞協同體の文化は單に封建的なものの復活であつてはならず、新しい文化として創造されねばならぬものである。それは確かに東洋文化の復興とも云ひ得るものであるけれども、この復興は、恰もギリシア・ローマの文化の復興といはれる西洋に於けるルネッサンスが決して單に古代的文化の復活であつたのでなく却つて實は全く新しい近代的文化の創造であつたやうに、新しい東亞文化の創造を意味しなければならぬ。この文化は單にゲマインシャフト的でなく、またもとより單にゲゼルシャフト的でもなく、却つてゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との綜合としての高次の文化でなければならぬ。東亞文化は世界文化と接觸することによつて眞に新しい文化として創造され得るのである。それは東洋文化並びに西洋文化の再認識の上に築かれねばならない。即ち東洋文化については、その未だ十分に開かれざる傳統の寶庫を開いてそ

の世界的價值を發見すると共に所謂アジア的滯滞から脱却せしめ、他方西洋文化については、特にその科學的精神を學び取ることに努めると共に今日いはゆる西洋文化の行詰りが實は資本主義の行詰りと關聯することを考へて資本主義の問題の解決を圖ることが肝要である。かくしてこそ世界的意義を有する新しい東亞文化は創造され得るのである。

### 三 東亞思想の原理

#### イ 民族主義の問題

現在世界の諸國に擡頭してゐる民族主義については、先づ第一に、それが抽象的な近代的世界主義を克服する契機となるものであるといふ意味に於て重要性を有することが認められねばならぬ。しかし既に述べた如く、今日の世界は單なる民族主義に止まり得るものでない。東亞協同體は民族協同を意圖するものである故に、その思想は單なる民族主義の立場を超えたものであることが要求されてゐる。けれどもこの協同體の内部に於てはそれぞれの民族に獨自性が認められな



ければならぬ。従つて民族主義の思想は、第二に、かくの如き民族の獨自性に對する主張を意味するものとして重要性を有してゐる。更に第三に、如何なる世界的行動もつねに或る一定の民族から發足するものであるといふ意味に於て、民族主義の思想は眞理を含んでゐる。現在東亞協同體にしても日本民族のイニシアチヴのもとに形成されるのである。しかしながらまたかやうに日本の指導によつて成立する東亞協同體の中へ日本自身も入つてゆくのであり、その限り日本自身もこの協同體の原理に従はねばならぬといふ意味に於ては、その民族主義に制限が認められねばならぬことは當然である。日本の文化は東亞を指導し得るものとして單に民族的であるに止まらない意義を有すべきことを要求されるのである。民族主義の陥りがちな排外的傾向に對して戒心すべきことは云ふまでもない。

特にドイツの民族主義については、それが歐洲大戰に於て敗北したドイツの再建にとつて必要であつたといふこと、また自國以外の地域に多數者として存在するドイツ人に呼び掛けて大ドイツを再建する爲めの政治的スローガンの意味を有するといふことに注意しなければならない。その歴史的事情に於てドイツと同じからぬ日本にとつては民族主義の問題もドイツと同様に考へることができぬ。

更に支那の民族主義については、世界の諸國が封建社會から近代國家への移行行きに於て經てきた民族主義と同様の意味に於ける民族主義を今日の支那が經つつあるといふことを考へ、その民族主義の歴史的必然性を認識することが大切である。日本は支那の民族的統一を妨害すべきでなく、寧ろ支那がその民族的統一によつて獨自性を獲得することが東亞協同體の眞に成立するたに必要であるのであるが、しかし同時に支那はこの新體制に入るためにまた單なる民族主義を超えることを要求されてゐるのである。

#### □ 全體主義の問題

全體主義は近代の個人主義、自由主義、資本主義に對するものとして重要な意義を有してゐる。現代の思想はいづれにしても全體性の思想を基礎としなければならぬ。個人的な自由を抑へて全體の立場に於ける計畫性が必要であるといふこと、個人的な營利を抑へて全體の立場に於ける公益の爲めの統制が必要であるといふこと、等の意味に於て今日の經濟も政治も文化もすべて全體性の立場に立たねばならぬ。しかし全體主義が現實に於て統制主義として官僚主義の弊に陥り易い傾向を有することに對しては警戒を要するのである。

今日普通にいはれる全體主義が民族主義であるといふことも注意しなければならぬ。しかるに既に民族主義の項に於て述べた如く民族主義については種々の制限が認められねばならぬ以上、民族主義に止まる全體主義も當然同様の制限を有するのである。全體主義は閉鎖的になつて排他獨善に陥り易い傾向を具へてゐる。東亞思想の原理はかかる全體主義でなくて民族協同の協同主義でなければならぬ。

ところでこの協同體の内部に於てそれぞれの民族は獨自性を發揮すべきものであるとすれば、同様の理由に基いて、一民族の内部に於てもそれぞれの個人の獨自性の尊重されることが大切である。しかるに外來の全體主義は實質的には民族主義であるやうに、それはまた多くの場合個人の獨自性の否定に陥つてゐるのであつて、新しい原理としての協同主義はこの點に於て個人の自發性を認めることが文化の發展にとつて肝要であるといふ認識に立つことが要求されてゐる。そのうちに含まれる部分が多様であるとき全體は豊富であり、そのもとに立つ部分の獨自性を認めることのできぬ全體は自己が眞に強力でないことを示すのである。

また外來の民族主義的全體主義は非合理主義であつた。一民族の内部に於ては人間は或る内密なもの、非合理的なもの、神話的なものによつても結合されることが可能である。しかしながら

民族と民族とを結ぶものはかやうな非合理的なものであり得ず、公共性を有するもの、世界性を有するものであることが必要である。東亞協同體の思想は合理的な協同主義でなければならぬ。もとよりそれは近代のゲゼルシャフト、資本主義的社會のうちにに行はれたやうな抽象的な合理主義であることができない。東洋の傳統に屬するゲマインシャフト的文化には或る直觀的なものが含まれてをり、このものは活かされねばならぬ。しかし新しい東亞文化は封建的ゲマインシャフト的に止まらないでゲマインシャフト的であると同時にゲゼルシャフト的でなければならず、従つてまたそれは合理主義と非合理主義との綜合に立たなければならぬのである。

## 八 家族主義の問題

家族主義は東洋文化の重要な特色と見られることができる。東洋文化は既に云つた如くゲマインシャフト的文化であるといふことを特色とし、そして家族はゲマインシャフトの模範的なものであるといふ意味に於て、東洋文化の特色が家族主義的なところにあるのは明かである。東洋文化のこの特色は繼承され發展させるべきものである。新しい文化はゲマインシャフト的文化の性質を有しなければならぬとすれば、家族主義の精神がそのうちに活かされなければならぬことは

當然である。特に家族が權力ではなくて道義を基礎とするといふ點、個人主義によつては成立せず協同主義によつて成立するといふ點、打算に依るのでなくて愛情を基礎とするといふ點、等は、新しい協同主義にとつて重要な意義を有してゐる。しかしながら一般に東洋のゲマインシャフト的文化について述べたやうに、家族主義といはれるものには封建的なところが附き纏つてゐるのに注意することが肝要であつて、家族主義はその封建性を脱却して新しい協同主義の原理に高まらなければならない。封建時代の家族に於ては例へば婚姻は家の爲めの便宜に従つて行はれ、子の無いことが離婚や蓄妾の理由とされたやうに個人の意義は認められなかつたのに對して、今日の社會に於ては婚姻の如きも當事者の意志を尊重して合理的に行はねばならないのであるが、これと同様に新しい協同社會は個人の獨自性と自發性とを認めて合理的なものとならなければならぬのである。家族はゲマインシャフトとして閉鎖的であることを特徴としてゐる。新しい協同社會はゲマインシャフト的であると同時にゲゼルシャフト的であること、言ひ換へれば、閉鎖的であると同時に開放的であること、情意的結合であると同時に合理的結合であることを要求されてゐる故に、單なる家族主義を超えた一層高い原理を基礎としなければならぬ。

## 二 共產主義の問題

共產主義については、何よりもその階級闘争主義、プロレタリア獨裁の思想が否定されねばならぬ。社會の存在はつねに階級性に對する全體性の優位を示してゐる。あらゆる對立にも拘らず經濟生活を初めすべての社會生活が間斷なく存續してゐるといふことは、階級性に對する全體性の優位を示すものでなければならぬ。もとより現代社會のうちに階級の問題が存在するといふのは事實であり、この事實に對して眼を蔽ふことは許されない。しかしながら階級の問題は階級闘争主義に依ることなく、却つて協同主義の立場に於て新しい解決の仕方を見出すべきものである。この協同主義にあつては階級的利害を超えた公益の立場が重んぜられ、階級は階級的であることをやめて一層高い全體のうちに於ける職能的秩序となり、しかもこの職能的秩序は身分的でなく機能的に考へられなければならない。

次に共產主義の非歴史的な世界主義が批判されなければならない。先に云つた如く、抽象的な世界主義は近代主義の產物である。資本には國境がないといはれる。近代的な自由主義、その抽象的な合理主義は抽象的な世界主義を結果した。しかるに共產主義は資本主義を克服すると稱し

ながらその自由主義と同様の抽象的な世界主義に陥つてをりなほ近代主義の埒内に止まつて、これを克服するものとは云ひ得ないのである。東亞協同體の思想はかかる抽象的な世界主義を克服するものである。

また共產主義はその抽象的な世界主義に對應して非歴史的な公式主義となつてゐる。それは現在ソヴェート聯邦の文化に見られる如く畫一主義の弊に陥り、個人の獨自性と自發性を抑壓するその畫一主義は官僚主義と結び附いてゐるのである。その他、その抽象的な合理主義を初め種々の點に於て共產主義はなほ近代主義を脱却したものでなく、眞に新しい時代の原理と云ひ得るものではない。共產主義者は共產主義は資本主義の後に必然的に來るものであると稱してゐるが、事實は反對に、資本主義の發達した國に於ては共產主義は寧ろ勢力を有せず、却つてロシアや支那の如く封建的なものの多く殘存せる國に於て勢力を得たといふことは、その影響力が近代主義的のものであつて、これを超克した新しい時代の原理ではないことを實證してゐる。

## ホ 自由主義の問題

自由主義は近代資本主義社會の原理であつた。この社會が行詰つてきたといふことは自由主義

が行詰つてきたといふことを意味してゐる。自由主義は個人主義である。個人主義は利己主義として協同主義に對する限り否定されねばならぬ。社會よりもつねに自己を先にする個人主義、全體を無視して自己に執着する個人主義の正しくないことは云ふまでもない。個人が先のもので社會は後のものであると考へる個人主義に反對して、協同主義は寧ろ社會が先のものであつて個人は後のものであると考へる。即ち個人は社會から生れ、社會によつて生き、社會のうちに於て自己を完全に爲し得るものである。利己主義として自由主義は排斥されねばならぬが、しかし自由は尊重されねばならぬ。ただし自由主義のいふ自由は抽象的な自由に過ぎず、眞に具體的な自由は却つて協同主義の立場に於て實現され得るのである。個人の肆意に従はうとする自由主義は否定されねばならぬが、自由主義の主張してきた人格の尊嚴、個性の價值等の諸觀念は重要な意義を有してゐる。しかも個性とは單なる特殊性でなく、特殊的にして同時に一般的なのが眞の個性であり、自己のうちに普遍的價值を有するものにして眞の人格といはれ得るのである。

特に經濟上の自由主義は營利主義となつてゐる。營利主義は抑制されて公益主義の立場が強調されねばならぬけれども、自由主義の主張する個人の自發性、創造力は尊重されねばならぬ。また政治上の自由主義については、それが現在建設性のない批判と無統制とに陥つてゐることが指



摘されねばならぬけれども、民意を暢達せしめようとするその本質的意義は活かされねばならぬ。かやうにして自由主義は固よりこれに止まるべきものではない。しかしながら自由主義の批判的攝取は大切であり、さもなければ封建主義に逆轉することになる。歴史的に見ても、未開社會に於ては個人が社會のうちに全く埋没してゐた。個人の自覺が現はれることは高度の文化の發達にとつて必要であつた。一民族の文化は、個人を媒介として人類の意義を有するものになるのである、合理的なものになるのである。

## へ 國際主義の問題

抽象的な世界主義の否定さるべきことに就いては既に述べた。しかしながら世界が次第に世界的になるといふことは世界史の發展の必然の方向である。今日の民族主義の如きも、近代社會の發展の結果、世界が一層世界的になつた爲めに、しかしそこに同時に抽象的な世界主義が生じた爲めに、現はれたものである。今日の國際主義は、それが世界主義である故に否定さるべきであるのでなく、却つてその世界主義が抽象的なものである故に否定されるのである。國際主義の主張する人類の平和、博愛等は尊重されねばならない、ただそれが抽象的な平和主義、抽象的な博

愛主義である限り、國際主義は非現實的であるといはれるのである。

いはゆる國際聯盟主義は自由主義と軌を一にしてゐる。自由主義の自由が抽象的な自由であつて具體的な自由でないやうに、その世界主義も抽象的であり、従つて無力である。自由主義が社會をアトミズム（原子論）的に考へるやうに、自由主義的な世界主義も世界をアトミズム的に考へてゐる。しかし個人は社會のうちにあると考へられねばならぬやうに、國家も世界のうちにあると考へられねばならない。世界から孤立しては國家も存在することができぬ。

東亞協同體の思想は抽象的な世界主義を打破するものである。しかもそれは抽象的に世界主義に對立するのではなく、却つて既に述べたやうに、それは眞の世界の統一が可能になる爲めのものである。東亞協同體はゲゼルシャフトを止揚した一つの全く新しいゲマインシャフトとして、封建的なゲマインシャフトのやうに閉鎖的でなく、却つて同時に世界的開放的であつて、世界の諸國に對してその門戸が開放されてゐるのである。

### ト 三民主義の問題

三民主義は民族主義、民權主義、民生主義から成つてゐるが、その民權主義は政治的自由主義

にほかならず、その民生主義は經濟的社會主義の系統に屬してゐる。三民主義は孫文時代の支那がおかれてゐた特殊な歴史的事情を反映したものであり、封建的支那の近代的國家への發展の要求、歐米の帝國主義のために植民地化されつつあつた支那の民族的獨立の要求を現はしてゐる。東亞協同體の思想は三民主義を思想的に克服しつつ、しかも三民主義のうちに含まれる要求を實質的に實現するものである。三民主義のうちに含まれる要求は今日三民主義によつては實現されることができないのである。

三民主義は一定の歴史的產物として、論理的には自己矛盾があるにしても、内容的には不可分のものである。それが民族主義を唱へながら却つて歐化主義が濃厚であるといふが如きことは、三民主義の論理的矛盾と共にその歴史的制約を示してゐる。三民主義は一定の歴史的產物として不可分のものである故に、今日これをその要素に解體し、そのいづれか一つを根柢として三民主義を再組織するといふが如きことは不可能でもあり無意味でもある。その民族主義をとれば、支那民族の統一と獨立とを求めることは正當であるにしても、單なる民族主義はもはや今日の思想であり得ないし、その民權主義をとれば、自由主義の善いところは現在も認められねばならないが、自由主義は今日もはや超克さるべき思想である。また民生といふことは特に重要であるけれ

ども、三民主義にいふ民生主義は社會主義につらなり、この社會主義は共產主義に通ずる危険を有してゐる。東亞協同體の建設は支那にとつても新たに活きる道であり、三民主義に新しい協同主義が代ることによつて三民主義のうちに含まれる要求、特にその民生の要求は實現され、新しい東亞の獨自の文化が形成されるに至るべきものである。

#### チ 日本主義の問題

日本主義は日本の獨自性を主張するものとして正しい意義を有してゐる。およそ如何なる文化も決して單に世界的一般的なものでなく、それぞれの個性を具へたものである。日本主義が日本文化の固有性を主張することは正當であるが、しかしまた個性とは單に特殊的なものでなく、特殊的にして同時に一般的なものが眞の個性であることを知らねばならぬ。日本文化には後に述べらぬ如き優秀な特質が具はつてをり、我々日本人はそれを擴充發展させることに努力しなければならぬ。

日本は獨自の文化を有するのみでなく、更に獨自の使命を有してゐる。かかる民族的使命の自覺は大切であり、これを力説するものとして日本主義は重要である。今日の日本の使命は支那事

變を通じて東亞の新秩序を建設することにある。この使命を達成する爲めには日本主義は獨善を排し、偏狹な排外主義に陥ることを戒めなければならぬ。日本精神といつても抽象的一般的なものでなく、それぞれの時代に於ける時代精神として具體的な形をとつて現はるべきものである。今日必要なことは、東亞の新秩序の建設といふ日本の使命の立場から日本文化の傳統を反省するといふことである。しかもこの新秩序の建設には新文化の創造が必要なのであつて、日本主義は單なる復古主義であることを許されない。特に今日、一部の日本主義者が日本文化の獨自性を主張しながら他方ドイツ模倣の傾向を顯著に有することは甚だ遺憾であると云はねばならぬ。日本精神は今日の時代精神として新たに形成され、世界的意義を有する新文化の創造に進まなければならぬ。日本主義が日本文化の獨自性と使命とを力説することは正しいけれども、それが單なる民族主義に止まり得ないこと、またそれが非合理主義であつてはならぬことは、既に右に述べたところから明かである。

## 四 新東亞文化と日本文化

### イ 日本文化の特殊性

日本文化の重要な特色は、先づ第一に、一君萬民の世界に無比なる國體に基く協同主義を根柢とするところにある。この協同主義はその普遍的意義に於て東亞に推し及ぼされ、世界を光被すべきものである。

次に日本文化の特殊性として注目すべきものは、その包容性である。古來日本の文化は支那やインドの文化、更に西洋の文化を攝取しつつ發達してきた。しかも外國文化を取り入れるにあたつても、無理に一定の形式に統一してしまふのではなく、それぞれのものの並存を許すほど包容的であつたのである。神道に對する信仰と佛教に對する信仰とは日本人に於て矛盾することなく並立することができる。日本畫と西洋畫とを一つの室に於て觀て矛盾を感じないのが日本人である。かやうに客觀的には相容れないやうなものをも主體的に統一してゐるところに日本人の心の廣さ

と深さがある。かやうな心こそ新しい協同體に必要なものであつて、東亞の諸民族をしてそれぞれの文化の特殊性を活かさせ、一つの形式に無理に押し込めることのないやうにしなければならぬ。

日本文化が包容的であることは、他面それが進取的であることを意味してゐる。東亞の諸民族のうち逸早く西洋文化を移植したのは日本であり、それに依つて發達した科學的文化が今次の事變に於ける日本の勝利に與つて力あることは争はれない。日本文化は進取的であつたが故に、東亞諸民族の指導者となり得たのである。新しい東亞文化の形成にあつて日本文化のこの特質の活かされることが大切である。

更に日本文化の進取性はその智的性質と結び附いてゐる。日本が西洋文化を急速に吸収することができたのも、元來日本文化には支那文化などに比して智的な性質があつたからである。日本的知性は固より單なる理知主義とは異つてゐる。しかし今日の西洋の全體主義の非合理的なのとは異なる智的なところが日本文化を傳統的に特色附けてゐるのであつて、この智的性格によつて東亞文化は世界性を有する文化として形成されねばならないのである。

更に日本文化の特殊性はその生活的實踐的なところにある。そこでは文化と生活とは別のもの

でなく、實踐と文化とは統一的に考へられる。かやうに生活と文化とが融合的である故に、形のある客觀化された文化としては西洋の文化に對し、支那の文化に對しても見劣りがするにしても、形のない主體的な文化として日本文化は獨自の優秀性を具へてゐる。日本の文化には西洋的な文化の概念をもつて量ることのできぬものがある。西洋の文化は客觀化された文化として勝つてゐるに反して、日本の文化は主觀的な文化、生活と行爲とのうちに融合した文化であり、人間の身についた文化であり、心に於て統一された文化である。日本人の卓越せる行動性もこれに基いてゐる。日本文化のこの特質は維持され發展させられねばならぬ。しかしながら同時に日本文化が外部に進出する爲めには、そしてそれが他の諸民族に承認されるものとなる爲めには、日本の文化は形のないものに止まることなく、形のある客觀的な文化としても發展させることが必要である。これは支那事變を契機として今日外に伸びようとする日本文化にとつて特に留意すべき點である。

#### □ 東亞協同體に於ける日本の地位

日本は東亞の新秩序の建設に於て指導的地位に立たねばならぬ。このことは、日本が東亞の諸



民族を征服するといふが如きこと意味しないのは勿論である。寧ろ日本は東亞の諸民族の融合の楔となるのである。東亞協同體が日本の指導のもとに形成されるのは、日本の民族的エゴイズムに依るのではなく、却つて今次の事變に對する日本の道義的使命に基くのであり、かかる道義的使命の自覺が大切である。日本は新しい原理に依る新しい文化を創造することによつて初めて眞に指導的になり得るのであり、そのとき日本文化は現實に世界を光被することになるのである。

## 新日本の思想原理 續篇

——協同主義の哲學的基礎——

### 緒論

支那事變は今や聖戰の窮極目的たる東亞新秩序建設の實行期に入つた。東亞永遠の平和を確保し、ひいては世界の平和を確立すべき使命の達成は、一に新秩序の成否にかかつてゐる。しかし東亞新秩序建設の意志と實力とを有し、且つその道義的責任を有するものは我が日本である。日本は自己の指導的地位を深く自覺し、複雑多岐に互る建設の大業を成就せんが爲めに、あらゆる能力を擧げてこの大目的に向はなければならぬ。

政治、經濟、文化等、各般に及ぶ活動が窮極の目的を見失ふことなく、有效適切に展開されんがためには、その根本の思想的根據が確立してゐなければならぬ。支那事變は國家總力戰であるといふ意味に於て、殊に思想戰の性質が濃厚である。かかる時に當つて、我が國の思想の現状は

如何。思想戰の態勢に於て調はざる所がないであらうか。

支那は三民主義の思想力によつて半封建的半植民地的狀態から脱却しようとしたのであるが、東亞新秩序建設の爲めには、三民主義が從來陷つたが如き排外的救國主義、機械的抽象的世界主義なる共產主義等を克服しなければならぬ。

しかしながら歴史的所産であるこれらの思想は、同じく歴史的なる根據を有し、一層實踐的にして普遍性を有する思想を以つてしなければ克服することが不可能である。思想戰は單なる宣傳戰ではない。新しき思想原理の確立がその根幹をなすのである。

新しき思想原理は、既に破綻の徵歷然たる近代主義を一層高い立場から超克し、自由主義、マルクス主義、全體主義等の體系に優るものでなければならぬ。傳統に立脚すると共に、單に封建的なるものの復活であつてはならず、空疎なる獨善自負の言辭にとどまることが出來ぬのである。東洋文化と西洋文化とに對する新たな反省によつて媒介され、現在の歴史的段階に立ち、世界的环境に應ずる生きた思想の創造でなければならぬ。

我が日本には肇國以來の大理想たる日本精神がある。眞の日本精神は單に歴史を超えたものではなく、絶えず歴史的に限定されつつ發展するものであることは云ふまでもない。今日の如き重

大なる時期に於ては、抽象的に日本精神の昂揚を求めるのみでなく、これに今日の生命を與へるべき新しき内容を創造することが必要なのである。このことを怠つては、依然として惰性を有する自由主義、國際的なほ勢力を持つ共產主義等を克服することは勿論、現に支那に於て實際的な力を保持してゐる三民主義に對してすら、醇化は正の實を擧げることが困難である。

一時日本の一部に根を張つた唯物史觀の機械的破壊的傾向に對して、また空疎なる抽象的世界主義に對して、日本民族の眞の優越の自覺を鼓吹したものは、日本精神の昂揚であつた。我々は更にこれに現代的内容を與へ、東亞新秩序の思想原理を建設しなければならぬ。

マルクス主義乃至唯物史觀の根本批判は、自由主義や全體主義の立場から抽象的なされるのみでは無効である。また單に傳統に固執してこれに對立するのみでは無力である。唯物史觀には、哲學的基礎として唯物辯證法がある。これは唯物論と同じく抽象的な前提の下に立つ觀念論を以つてしては克服され得ない。唯物論と觀念論とを止揚した一層高い立場が要求されてゐるのである。

西洋の利益社會的文化に對して、東洋には古來の共同社會的文化が、その特徴を失はぬままに今日まで存してゐる。我々が日本精神の美點とするものは、概ねかかるところに發するものであ

つた。しかしながら東洋風の象徴的表現は、あまりに任意なる解釋を許し、確固たる發展の基礎とするには論理的根柢を缺いてゐる。そこから生ずる澁滯を脱し、普遍的に理解され得るものとするためには、先づその現代的發想を求め、これを理論的に再組織することが必要である。

我々が東洋に發見し、以つて西洋の思想を是正するに足ると見るものは、その獨特なる連帶の思想であり、協同の思想である。歸一と云ひ、王道といひ、その根柢には極めて實踐的な協同思想が働いてゐるのである。日本の國體の根源をなす一君萬民、萬民輔翼の思想は正にその精華と云はなければならぬ。

新思想原理は、機械的な平等主義ではなく、獨裁的な強權主義でもない。それは眞の指導者原理に立ち、大衆の自發性と有機的に結合したものでなければならぬ。今日いはゆる全體主義は、自由主義や共產主義に對する批判として意味を有するものであるが、ややもすれば内に於ては成員の人格を輕視し、外に對しては閉鎖的である傾向を有し、屢々官僚主義、獨裁主義となり、偏狹なる獨善的民族主義に陥る弊がある。かかるものを超克し、新秩序建設の根據たり得べき全く新しい哲學、世界觀の確立こそ、我々日本人の責務である。

それはまさに協同主義の原理に立つものでなければならぬ。

## 一 協同主義の基點

新日本の思想原理は協同主義である。協同主義が國內の新體制の規準であり、東亞の新秩序の指導精神でなければならぬ。

### イ 實踐的立場の必然性

協同主義は實踐の立場に立つものである。國內の新體制、東亞の新秩序は實踐に依つてのみ可能である。新しい政治組織の建設といひ、生産力の擴充といひ、新文化の創造といふ、それは凡て實踐に俟たねばならぬ。今日要求されてゐるのは實踐である。かやうに實踐は現實の必然であるのみでなく、また論理的に云つて、實踐の立場は哲學に於ける最も具體的な立場である。實踐の立場は觀想の立場より具體的であり、現實的である。知識も觀想的態度の一つである故に、具體的であらうと欲する哲學は、異なる知識の立場でなくて實踐の立場に立たなければならぬ。かやうにして協同主義の哲學は、現實の必然並びに論理上の要求に基いて、實踐の立場に立つので

ある。

## □ 實踐的立場の具體性

實踐の根本的規定は、物を作るといふことである。それが如何なるものであれ、政治上の制度の如きものであれ、經濟生活の物資の如きものであれ、更に文化財の如きものであれ、物を作るといふことが實踐の本來の意味である。單に物質的生産のみでなく、また例へば教育や修業に依つて人物を作るが如きことも一つの實踐と云はねばならぬ。かやうにして先づ第一に、實踐の意味を十分に廣く理解すれば、觀想も實踐の概念に含まれることができ、しかし反對に觀想の意味を如何に廣く理解しても實踐は觀想の概念に含まれることができないといふ意味に於て、實踐の立場は觀想の立場よりも具體的である。知ることと、爲すこと、作ることとは、同じでない。爲すこと、作ることとはつねに、知ること以上のものである。従つて實踐は知識乃至觀想の一種と見ることはできないが、しかし反對に觀想的態度も一種の實踐と考へることは可能である。知ることとは知るといふ作用或ひは活動として一つの實踐であり、また知ることには知らうとする意志があり、認識に於ける判斷の根柢には肯定もしくは否定の意志決定があると云はれ、更に知識は科

學の如き一つの文化財として作られるものであり、或ひは知識の探求も生活する人間の一つの在り方であるといふ意味に於て、知ることも廣い意味での實踐に屬すると見られ得るのである。そして知識をこのやうに一つの實踐として考へることは、知識を人間の全體の活動と結び附け、知識の問題を一層具體的に把握することであるといふところに、實踐の立場の具體性が認められる。

もとより固有な意味に於ける實踐は、觀念乃至觀念の體系を作るといふが如きことでなく、固有な意味に於て物を作ることである。實踐は生産であり制作である。實踐は物を作ることであるとすれば、それは單に心の問題でなく、意識の内部に止まり得るものではない。物を作るには身體を動かさねばならず、物を作るとは我々の外部に與へられたものに働き掛けてこれを變化することである。知識の立場にとつては、その主體即ちいはゆる認識主觀はただ意識と考へられることが可能であるにしても、實踐の立場に於ては、その主體は單なる意識であり得ず、身體を具へた人間、身體と精神とから成るといはれる具體的な生命としての人間でなければならぬ。かやうにして第二に、實踐の立場は、精神を身體から抽象し或ひは身體を精神から抽象するいづれの抽象性をも排して、全體的人間の立場に立つものである。從來の哲學に於て實踐の問題が屢々單に意志の問題として把握されたことは抽象的である。それは實踐を制作として、即ち物を作ること



として現實的に理解しなかつた爲めであり、またそれは主觀をただ意識と考へることの可能な知識の立場に影響された爲めであると云はねばならぬ。

尤も從來の觀念論的哲學が實踐を意志といふが如き主觀的なものと考へたことには正當な理由がある。行爲の概念は主體の概念を含み、行爲は決して單に客觀的なものとして捉へることができぬものである。行爲の主觀的な見方は、主體の活動性、自發性、自主性を強調したところに意味がある。併しまた實踐の主體は單に主觀的なものであることができない。それは客觀的なものを我がものとし、かくして眞に獨立になつたものでなければならぬ。實踐の主體は身體を我がものとし、道具を備へたもの、自己の外部の存在に關係附けられてこれを支配し得るものでなければならぬ。物の知識を身につけたものにして眞に實踐的な主體である。物に就いての客觀的な知識を有しないならば、物に働き掛けてこれを變化することによつて、物を作ることはできぬ。實踐の主體は技術的なものである。かくして實踐にとつて物の客觀的な見方は必要であるが、しかし唯物論に於けるやうな單なる客觀主義の立場からは實踐の意味は理解されない。知識は純粹な客觀主義の立場に止まり得るとしても、實踐に於てはそのことは不可能である。行爲には本質的に主觀的なところがあり、自由なもの、自發的なものにして初めて行爲的と云ふことができる。物を

作る場合、我々は客觀的な自然の法則と主觀的な人間の意慾との綜合を求めるのである。自然の法則はつねに、人間がそれを認識する以前に於ても、自然のうちに働いてゐるけれども、自然は決して人間が技術的に作るもの、電燈や電車の如きものを自分自身のうちから生じはしないであらう。かかるものが出来るには自然の法則に人間の意慾が加はらねばならぬ。技術とは自然の法則と人間の意慾との綜合を求めるものである。東亞の新秩序は東亞の諸民族の意慾によつて作られるものである、この意慾はどこまでも純粹で旺盛でなければならぬ、同時にそこには東亞に就いての、また世界に就いての客觀的な認識が必要であつて、この認識と民族の意慾との綜合から東亞の新秩序は作られるのである。すべて實踐は廣い意味に於て物を作ることであり、物を作ることは廣い意味に於て技術的であり、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る。かやうにして第三に、實踐の立場は主觀主義と客觀主義との綜合の立場として具體的である。

第四に、實踐の立場はまた個人的であると共に社會的であるといふ意味に於て具體的である。實踐的なものは働くものであり、働くものは獨立なものでなければならぬ。抽象的に普遍的なものとは獨立なものでなく、働くものとは考へられない。働くものは個々のもの、特殊なものである。知識は抽象的に人類といふが如き立場に立ち得るとしても、實踐の立場はかくの如きもので

あり得ない。實踐の立場に於ては先づ個人の自主性、自發性、獨立性が認められなければならない。併し知識の立場が、主體を意識とする主觀主義に關係して、屢々個人主義に陷つてゐるに反して、實踐の立場は個人主義的であることができぬ。行爲するとはつねに自己の外へ出てゆくことであり、そのとき我々は他の物と關係附けられるのみでなく、他の人間と關係附けられるのである。實踐は本質的に社會的である。人間は共通の客觀を對象とすることによつて結ばれ、協同して對象に働き掛けるのである。個人の自發性は尊重されねばならぬが、個人の實踐は協同を基礎としてゐる。如何なる個人の實踐も社會の全體のうちに於て分化されたものである。本來の意味に於ける實踐の主體は個人でなく寧ろ社會である。個人の實踐は社會の全體的實踐のうちに於て分化されたものである故に、實踐の主體としての個人も單に個人的でなくて同時に社會的なもの、特殊のものと共に普遍的なものと考へられねばならぬ。また實踐の主體としての社會も抽象的普遍的なものであり得ず、民族とか國家とかといふ具體的普遍的なものである。それは特殊なものと普遍的なものとの統一として具體的普遍的なものである。即ちそれは一方に於て個人といふ特殊なものを自己のうちに統一するといふ意味に於て特殊なものと普遍的なものとの統一であり、他方に於てそれは自己自身一つの特殊なものとして人類或ひは世界といふ普遍的なもの

との關係に於て具體的に把握さるべきものである。民族を媒介とするのでなければ、個人は抽象的なものであるやうに、世界を媒介とするのでなければ、民族も單に特殊的なものであり、抽象的なものである。すべて具體的なものは特殊的なものと普遍的なものとの統一であり、かかるものとして個性的なものである。民族の自主的な活動を媒介とすることによつて世界も具體的に世界となり得るのであり、また民族の文化は個人の自發的な活動を媒介とすることによつて人類的或ひは世界的意義を有するものとなり得るのである。かくの如く凡ての實踐は個人的なものと社會的なものとの、特殊的なものとの普遍的なものとの相互媒介の具體的な立場に立つものである。

實踐はつねにただ具體的な實踐があるのみである。それはつねに特定の主體と結び附いた特定の條件と特定の状況のもとに於ける實踐である。言ひ換へれば、實踐はつねに歴史である。かくして第五に、實踐の立場は歴史的な立場として具體的である。觀念論者が多くの場合に陥つてゐる非歴史的な見方に對して、實踐の立場は歴史的な見方に立つのである。實踐的な課題は抽象的に與へられたものでなく、特定の瞬間に於て特定の主體によつて解決さるべきものとして現實に課せられたものである。抽象的な實踐といふものが考へられないやうに、抽象的に永遠な實踐的課題といふものもない。併しまた唯物論者の如く歴史的といふことを單に時間的、過渡的、消

滅的と考へることも誤つてゐる。歴史的なものは單に時間的なもの、單に過渡的なもの、單に消滅的なものではない。眞に歴史的なものは歴史的なものと超歴史的なものとの統一である。歴史的なものとは單に時間的な意味を有するものでなく同時に永遠の意味を有するものである。また永遠なものも歴史を離れて存在するのでなく、歴史を通じてのみ實現されるものである。八紘一宇の精神は日本民族の永遠の理想である。この理想は歴史に於て實踐さるべきものであり、従つてその内容はそれぞれの時代に於て、その時代に相應して具體的に規定されねばならず、その具體的な内容に於て實踐の課題となるのである。永遠なものをそれだけとして説くことは神祕主義に陥ることになる。觀想の立場に於ては歴史は單に過去のものと考えられがちであるに對して、實踐の立場に於ては歴史は何よりも現在の歴史である。實踐の立場は現在である。歴史は單に我々に與へられたものでなく、我々自身が現在作つてゆくものである。實踐の立場に於て重んぜられるのは歴史的創造である。もとより現在は過去を含み、創造は傳統を離れてはあり得ない。併し傳統も創造によつて生きたものになり得る。我々は歴史から作られたものであつて逆に歴史を作るものである。歴史を過去に固定させる保守主義は眞の實踐の立場と云ひ難く、眞の歴史の立場であり得ない。歴史は未來に向つて發展してゆくものであり、物を歴史的に見ることは物を發展

的に見ることである。實踐は單に過去からのみでなくまた未來から規定される。我々がそこから行動する歴史的現在には過去と未來とが同時にそこにある現在であり時間的であると共に永遠であり、永遠と時間との統一としての瞬間である。

## 八 理論と實踐

協同主義の哲學が實踐を重んずるといふことは理論を輕んずるといふことではない。反對に理論の尊重は實踐の尊重のうちに含まるべきことである。實踐とは物を作ることであり、従つてそれは技術的でなければならぬとすれば、實踐にとつて知識の缺くべからざることは明瞭である。物に就いての客觀的な認識がなければ實踐は成就することが出來ぬ。物の法則に従ふことによつてのみ、物は支配され變化され得るのである。東亞新秩序の建設の實踐には東亞に就いての實證的な科學的な研究が必要である。理論は實踐にとつて前提である。實踐は理論に制約される。正しい實踐は正しい理論を基礎とすることによつて可能である。併しまた他方理論は實踐に制約される。現實の實踐の中から理論にとつて問題は與へられ、實踐的な問題の解決に努力することによつて理論は發展するのである。東亞新秩序の建設の實踐は現に日本の科學に幾多の問題を與へ

てをり、この問題の解決に努力することによつて日本の科學は進歩するのである。かやうに理論は實踐に制約されるとすれば、正しい理論の發展のためには正しい實踐の意慾がなければならぬ。日本民族の意慾は飽くまでも道義的でなければならぬ。要するに理論と實踐とは相互に制約し合ひながら發展するのである。それらは抽象的に分離さるべきものでなく、一つの歴史的行動的現實に於ける兩面である。實踐の立場はかくの如き具體的な歴史的行動的現實の立場である。

## 二 東洋的傳統との關係

協同主義の哲學は實踐の立場に立つことによつて東洋思想の傳統につながり、これを發展させるものである。古來東洋に於てはつねに實行が重んぜられてきた。知識の爲めの知識、科學の爲めの科學といふが如き抽象的な思想は東洋には存在しなかつた。知識は實行の爲めの知識であり、知と行との合一が要求されたのである。觀念は實行を促すもの、實行的な衝動性を含むもの、實行的な具象性を伴ふもの、實行的な直觀を喚起す力を有するものであつた。思想が概念的でなく象徴的であつたのも、それが行爲的直觀の立場に立つてゐたのに依るのである。かくの如き東洋の實踐尊重の傳統は繼承されねばならぬ。けれども他方東洋に於ける實學思想が一種の功利

主義に陥り易いこと、またその實行主義が一種の主觀主義となり、實踐といつても心境的なものに止まり、科學の如き客觀的な認識に遅れたこと等に就いて注意されねばならぬ。ここに科學的精神が取り入れられ、東洋的實行性は科學的精神と結び附かねばならぬ。科學は實踐に缺くべからざるものであり、技術的實踐の發展は科學を基礎として可能になるのである。併し科學の立場がいはゆる科學主義となり、客觀主義の弊に陥つて實踐に於ける主觀的契機を無視し、非實踐的な傍觀主義になり易いことに對しては、東洋的反省が必要である。

## 二 協同主義の實在論

實踐の具體的な立場に立つ協同主義の哲學は、その實在の見方に於ても具體的でなければならぬ。それは唯物論の抽象性をも觀念論の抽象性をも超克した眞の現實的な立場に立つのである。

### イ 唯物論と觀念論との抽象性

實踐的と稱する唯物論の主張に依れば、意識の外に存在を認めるか否かが、唯物論と觀念論と



を區別する基準である。觀念論が凡ての存在を觀念に歸して意識の外に存在を認めないのに反對して、存在は意識の外にあるものであり、唯物論にいふ物とはかくの如き存在のことであると主張されるのである。然るに唯物論のこの考へ方は、それが實踐の立場をとるといふことと相容れないものである。既に述べたやうに、知識の主體即ちいはゆる認識主觀はただ意識と考へ得るとしても、實踐の主體は單なる意識であり得ず、身體を具へた人間である。唯物論が存在を單に意識の外部にあるものと見るのは、それが眞に實踐の立場に立つことなく、從來の觀念論と同様、寧ろその影響のもとに、知識の抽象的な立場に立つてゐるのに依ると云はねばならぬ。實踐の立場に於ては、物が我々の外にあるといふことは單に我々の意識の外にあるといふことでなく、却つて我々の身體の外にあるといふことである。實踐とは身體をもつてその外部にある存在に働き掛けてこれを變化することである。もとより實踐の主體は單に身體的なものでなく、身體と精神とから成る全體的人間である。

然るにかくの如き主體は、從來の哲學に於て主觀は客觀に對して主觀であると考へられたのと異り、本來他の主體に對して主體であるのである。即ちいはゆる主觀がただ客觀に對して主觀であるに反し、我々の意味する主體は客體に對してよりも、根本に於ては他の主體に對して主體で

ある。言ひ換へれば、我はただ汝に對してのみ我である。主體は我と汝として社會的である。社會とは獨立な我と汝とを包むものであり、またそれ自身主體である。然るに唯物論は、社會的立場に立つと稱しながら、哲學的には、主觀をただ客觀から考へ、主體は主體に對して主體であるといふところから考へ得ない故に人間の社會的存在を基礎附けることができないのである。汝は單に我の意識の外にでなくまた我の身體の外にあるものであり、しかも單なる客體でなく、我に對する他の主體であり、また單なる物でなく、身體と精神とを具へた人間である。かくして汝の存在は唯物論の限界を示すと共に、他方觀念論の限界を示してゐる。我に對して汝は獨立のものであり、どこまでも主觀化することを許さぬものである。我と物との關係が單にいはゆる主觀と客觀との關係に過ぎないとしたならば、物はどこまでも主觀化して考へられ遂に觀念になつてしまふことが可能であり、また逆に我はどこまでも客觀化して考へられ遂に單なる物になつてしまふことが可能である。觀念論が主觀主義に陥り、唯物論が客觀主義に陥つてゐるのは、主體に對するものは根本に於て客體でなく他の主體であることを理解しないためである。もとより主體は單に主觀的なものでなく、却つて客觀的なものを我が物として獨立になつたものである故に、主體は同時に客體的であり、また主體は客體に對すると云ふことができる。併し根源的には主體は

主體に對して主體であり、かかる主體が共同して、我と汝とが共同して、從つて社會的に、對象として有するものが客體である。客體に屬する客觀性もかやうにして社會的根據から理解さるべきものである。

主體は單に主觀的なものでも單に客觀的なものでもなく、主觀的であると共に客觀的なものであり、かかる主體を包むものが社會であるとすれば、社會が唯物論者の欲する如く物として單なる客觀主義の立場から捉へられ得るものでないことは明かである。社會のうちには働く人間が入つてをり、從つて凡ての社會的實踐並びにその生産物のうちには意識の契機が含まれてゐる。然るに主觀主義的な觀念論に於ては、我は世界のうちにあるのでなく、主觀として、客觀である世界に對し、何處か世界の外にあつて世界を見てゐるものの如く考へられる。併し現實に於ては我は世界の中に居て働いてゐるのである。また唯物論に於ても、世界は單に客觀的なものと見られる故に、働く我、從つて主觀的なところのある我はこの世界の中に入ることができぬ。かやうにして觀念論も唯物論も共に抽象的であつて世界の現實を説明し得ないのである。

## □ 現實的立場

協同主義の哲學は、唯物論並びに觀念論の抽象性を克服した具體的な立場に立たなければならぬ。それが社會的な立場であることは既に明かである。社會は單に個人の和の如きものでなく、また個人と個人との關係の如きに盡きるものでもなく、或る實體的なものである。恰も自然が、それぞれの生命を有する植物や動物をまさに自然の一物として自己のうちに包む實體的なものであるやうに、社會はそれぞれの生命を有する個人をまさに社會の一員として自己のうちに包む實體的なものである。そして植物や動物は自然から生れたものと考へられるやうに、人間も社會から作られたものである。社會は歴史的なものである。人間は歴史的社會から作られたものであり、作られたものでありながら獨立なものであり、獨立なものとして逆に社會を歴史的に作つてゆくものである。人間は作られたものであつて同時に作るものである。恰も草木は自然から生れたものとして、そこに生む自然と生まれた自然との區別が考へられるやうに、社會に就いても作る社會と作られた社會とを區別することができる。社會は人間を作る。併し人間は獨立なものとして働き、逆に社會を作る。社會は作られたものである。しかも生む自然と生まれた自然とが抽象的

に分離されないやうに、作る社會と作られた社會とは抽象的に分離することができぬ。社會は作るものとして客體でなく主體でなければならぬ。それは主體であるところの人間を客體となし得るやうな主體である。他方人間は作られたものでありながら逆に社會を作る、従つて人間は社會を客體となし得るやうな主體でなければならぬ。併し人間が作る場合、人間は作る社會と一つになることによつて作るのである。社會は元來社會から作られる、それは社會の歴史的な自己變化であり、人間はそのうちに於て働く要素である。人間は創造的社會の創造的要素である。主體としての社會にとつて人間は手段であると云ふことができる。けれども人間は作られたものでありながら獨立であり、かやうなものとして他方人間はまた自己目的であると云はねばならぬ。そして社會は歴史的なものであり、人間は歴史から作られたものであると共に歴史を作るものであり、その意味に於て歴史的であるのである。

自然も固より歴史を有してゐる。自然の歴史と人間の歴史、従つてまた自然と社會とは非連續的であると共に連續的である。先づ自然と人間とは區別されねばならぬ。固有な意味に於て社會を形成するのは人間のみであり、また人間のみが優越な意味に於て歴史を有すると云はれるであらう。人間は動物とは異つて知性を有し、それに基いて技術を有してゐる。固有な意味に於ける

技術はひとり人間にのみ屬し、技術的に物を作るといふところに人間と動物との區別が認められる。固有な意味に於ける技術は道具を用ゐるものであり、道具は有機的な身體の器官とは異つて無機的なもの、機械的なものである。かくの如き道具の發明及び使用は人間のみが有する知性によつて可能である。工作人は知性人でなければならぬ。かやうにして人間と動物とはどこまでも區別されねばならぬが、しかし西洋の近代ヒューマニズムに於ける如く、自然と人間、自然と文化を抽象的に對立させることは正しくない。自然の歴史と人間の歴史とは一方非連續的であると共に他方連續的である。人間も自然の一物であり、自然と社會とは世界を成し、この世界は歴史である。自然も技術的であると見ることができ、人間の技術は或る意味に於て自然の技術の繼續である。最初、自然は魔術的なものと考へられたが、魔術は生産的意味を有し、技術的意味を有したのである。すべて技術的に作られたものは形を有する、技術は既に云つた如く主觀的なものと客觀的なものとの統一であるが、この統一は形に於て實現されるのである。あらゆる生命ある自然の物は形を有してゐる。鳥の形、魚の形等、そして人間の身體の形に至るまで、すべて形は主體と環境との間に於ける作業的適應として生じたものであり、かやうなものとして技術的の形と見ることができる。人間の技術は主體と環境との適應といふ意味を有してゐるが、主體的と

いふことは單に主觀的といふことではない。近代の主觀主義的觀念論に於て主觀が單に人間と、特にその意識と結び附けて考へられたのに對し、主體的乃至主觀的といふことはすべて形成作用のあるところに於てつねに認められる關係であり、その意味に於て生命ある自然は主體的であり、その形は主觀的なものと客觀的なものとの統一と考へられるのである。人間は技術によつて自然に働き掛ける。これによつて人間は自然の形を變へるのであり、自然に新しい形を與へるのである。そして歴史はすべてこのやうに形の變化である。文化の歴史は文化の形の變化であり、社會の歴史は社會の形の變化である。自然の歴史もまた形の變化にほかならない。自然と人間とは唯物論者の考へるやうに物質として統一を有すると見らるべきでなく、却つて形の變化として自然の歴史と人間の歴史とは統一を有し、人間の技術は自然の技術を繼續すると見られなければならない。形は單に物質的なものでなく、また單なる觀念でもなく、技術的な形の生成から明かである如く、主觀的なものと客觀的なものとの、精神的なものと物質的なものとの統一であり、しかも形はかくの如き統一に於ける主觀的なものの、精神的なものとの勝利を示してゐる。形は物質に於て形體化されたものにして初めて現實的に形であり、かくの如く物質のうちに實現されるためには主觀的な意慾は客觀的なものに從ひ、これと自己との統一を求めねばならぬが、この統一はまだ

さに形として實現されることによつてつねにイデーの勝利を意味してゐる。

かくの如くにして協同主義の哲學は、主觀主義と客觀主義とを超えたものであるが、それは主觀客觀の合一乃至同一といふが如き立場に立つのではない。主客合一の立場は一種の神祕主義に終り、神祕主義は結局觀想の立場に止まつて現實的な實踐の立場とはなり得ず、また神祕主義によつては社會も歴史も基礎附け得ないのである。主客合一の哲學は要するに主觀と客觀との對立から出發するに反し、協同主義の哲學は、主體に對するものは根源的には主體であるといふことを端初とし、またそれは形の思想を導き入れることによつて神祕主義を克服し、しかも形は物質的なものとイデー的なものとの統一であると同時にイデー的なものが物質的なものを限なく押へてゐるところに成立すると考へることによつて、現實的な精神主義を基礎附けるのである。

## 八 東洋思想との關係

東洋哲學に於ける最も有力な傳統は、唯物論でもなく觀念論でもなく、つねに物心一如といふが如き立場であり、また主觀主義でもなく客觀主義でもなく、つねに主客一如といふが如き立場であつた。唯物論と觀念論、主觀主義と客觀主義を止揚するものとして協同主義の哲學はこの傳



統につながり、これを發展させるのである。

次に東洋に於ける智慧はつねに物の相を見ること、その實相を捉へることであつた。この相とは概念でもなく法則でもなく、寧ろ形である。西洋に於ても近代に至つて科學の理念が成立するまでは知識の對象は、ギリシア哲學に於けるイデアの如く、形であつた、イデアはもと形相を意味したのである。かやうにして近代のゲゼルシャフト的文化との對立に於てゲマインシャフト的文化の理念は一般に形の思想であつたと云ふことができる。近代のゲゼルシャフト的文化は科學の支配的な影響のもとに立つてゐるが、科學の指導理念は形でなくて法則である。法則は一般的なもの、抽象的なものであるに反して、形は單に一般的なものではなく、却つて一般的なものと特殊なものとの統一であり、かやうなものとして具體的なものである。新しい文化は近代のゲゼルシャフト的文化の抽象性を克服したものでなければならぬ。それはかかるゲゼルシャフト的文化を止揚したゲマインシャフト的文化でなければならぬ故に、そこでは形の思想が指導的な意味を有することになる。例へば從來の經濟學に於ては普遍的な世界共通の法則が求められたのに反して、今日の東亞經濟協同體の思想の如きはかかる法則でなく東亞に於ける經濟の個性的な形を求めるものである、併しそれは法則的認識を基礎にして構想され得るものである。建設さるべき

新しい社會は古い形のゲマインシャフトでなく、却つてゲゼルシャフトとゲマインシャフトとの綜合でなければならぬ故に、この社會の新しい文化に於ける形の理念もまた科學に媒介されたものでなければならぬ。

形はもと主觀的なものと客觀的なものとの統一である。然るにギリシア哲學に於てはこの形が客觀的な側から見られ、従つて形（イデア）は概念や法則の意味となり、かくして近代科學思想の中へ流れ込んだ。これに反して東洋に於てはこの形が主觀的な側から捉へられ、従つて形は象徴的なものとなり、かくして東洋は科學の發達に遅れたにしてもそれだけ物の主體的な見方を深めることができたのである。形の根柢に形無き形が考へられ、しかも兩者は抽象的に對立したものでなく同時に一つのものと見られた。この東洋の深い物の見方は今日新たに活かされねばならぬが、しかしそれは科學に媒介されたものになることが必要である。

形の思想は科學よりも技術に屬してゐる。ところで科學がなかつたといはれる東洋に於ても技術はつねに存在した。西洋に於ても固有な意味に於ける科學は、特に思想としては近代に至つて成立したのである。然るに技術は人類と共に古く且つ普遍的である。科學も技術的要求から生れたものであり、科學の發達は技術の發達を齎したのである。近代主義を超克すべき新しい文化は、

かくの如き技術を端緒として形の思想に導かれねばならぬが、近代技術が科學を基礎とする如く、この新しい文化に於て科學は重要な要素でなければならぬ。新文化の理念は科學主義であり得ないことは固より、技術主義でもあり得ない。西洋的な考へ方の陥り易い技術主義に對しては、東洋の傳統的な主體的見方を活かすことによつてこれを超えねばならないのである。更に從來、形思想が殆ど凡ての場合觀想の立場に立つてゐたのに反して、我々は實踐的に、形は我々の作るものであるといふ立場から考へてゆかねばならぬ。形は歴史的なものであり、歴史的に變化し發展するものであり、歴史的實踐的に作られるものである。かくして新しい形の文化、新しい形の社會を實踐的に作り出すことが我々の問題であるのである。

### 三 協同主義の論理と認識論

#### イ 論理

協同主義の論理を考へるに當つて先づ顧みられねばならぬのは、全體主義の論理である。全體

主義にいふ全體は論理的に見れば一の普遍である。形式論理に於ける普遍は種々の特殊を分析してその中から共通なものを抽象することによって得られたものである。然るに全體はかくの如き抽象的普遍に對して具體的普遍と稱せられるものである。具體的普遍としての全體は特殊を部分として自己のうちに包括する。形式論理に於て外延と内包とは逆比例をなし、普遍はその範圍の擴がるに従つてその内容は貧弱になるに反して、具體的普遍に於ては外延と内包とは正比例をなし、その範圍の擴がるに應じてその内容も豊富になるのである。全體と部分との關係は有機的なものと考へられるのがつねである。部分は全體の分枝と見られ、各部分は全體のうちに於てそれぞれ固有の機能を營み、全體はいづれの部分のうちに表現され、かくして部分と部分と、また部分と全體とは相互に調和して一體をなすと考へられるのである。かくの如き論理は有機體説と呼ばれるものである。

それ故に有機體説の特色は、部分の全體に對する關係を機能的に理解すること、全體と部分、また部分相互の關係を調和的なものと見做すことである。併しながら有機體説に於ては特殊はその獨立性を認められることができない。特殊は全體の機關として道具の如きものに過ぎなくなつてしまふ。特殊は部分としてつねに全體から規定され、その位置並びに活動は全體から指定され

てをり、従つて眞に自主的、自發的、自律的であることができぬ。固より個人は全體の部分であり、全體に對して機能的關係に立ち、全體の道具或ひは手段である。併し個人の意味は全體の機關であることに盡きるものでなく、他方個人は獨立なものの、自由なものであり、自己目的である。然るに有機體説はこの後の關係、即ち個人の全體に對する、また個人の個人に對する獨立性を基礎付けることができぬ。そしてもし個人が自由なものでないならば、全體の調和といふものも眞の調和であり得ないであらう。眞の調和はいはゆる「反對の一致」といふ意味を有しなければならず、獨立なものの調和にして眞の調和と云ひ得るのである。そして自由が認められない限り實踐の概念は基礎附けられず、従つて從來の純粹な有機體説は觀想の哲學であることをつねとしたのである。次に有機體説に於ては發展は純粹に內在的な發展である。言ひ換へれば、發展はこの場合潛勢的に含まれてゐたものが顯現的になることである。發展に於て現はれて來るものは既にそこに含まれてゐたものであり、従つてそれは本質的には何等新しいものとは云ひ得ない。有機體説によつては眞の創造といふことは考へられないのである。眞の創造には何等か超越的なところがなければならぬ。また有機體説に於ては、その純粹な內在論に制約されて、全體は要するに既に與へられてゐるものであつて我々の實踐を通じて初めて達せらるべきものであるとは考へられ

ない、従つて有機體説は保守主義に陥り易い。更に有機體説は社會を生物との比論（アナロジー）に於て考へる自然的傾向を含んでゐる。そこから有機體説は生物學主義に陥り、かくしてまた非合理主義となり易いことは現實に見られるところである。有機體説は極めてしばしば自然哲學的神祕主義と結び附いてゐる。

尤も全體主義は、その論理としては普通に有機體説に據つてゐるけれども、その全現實に於ては有機體説に止まるものではない。社會や國家を有機體説に従つて考へるならば、その中に於て如何に高い地位にあるものも、恰も人體に於ける頭腦の如く、要するに全體の機關に過ぎないものとなつてしまふ。かやうにして純粹に内在的な立場に立つ有機體説に於ては一般に權威等の如きものは基礎附けられることができぬ。今日の全體主義にとつて重要性を有する權威等の問題は超越的な立場に於て考へられるものであり、その限り實際には全體主義は超越的な立場に立つてゐるのである。かくして全體主義は論理としては有機體説をとり、事實に於ては超越的な立場に立ち、そしてこのやうな内在と超越との關係を十分論理的に考へてゐないといふ實狀にあるのである。そこにその理論的缺陷の重要な一つが認められる。

ところで有機體説の右の如き缺陷が除かれるためには、先づ全體のうちに於ける個人の獨自性

が考へられねばならぬ。個人は社會から作られたものでありながら獨立なものとして逆に社會を作つてゆくものである。個體は個體に對して獨立であり、從つて個體と個體とは非連續的であり、從つてまた矛盾するものでありながら、凡ての個體は全體のうちに包まれ、全體に於て連續的であり、かくして全體は矛盾の一致として眞の調和である。個體の多は直ちに全體の一であり、全體の一は直ちに個體の多である。個體は全體の分肢として全體の道具であると共に個體は獨立なものとして自己目的である。全體は總ての個體を包み同時にこれを超越するものである。然るにかくの如く個體が全體から規定されながらそれ自身に於て、また互に他に對して獨立であるといふことは、この全體が客體的なものである限り、考へられない。そのやうな全體に於ては、全體と個體との關係は單に內在的であつて超越的であり得ず、從つてそこでは全體と個體、また個體と個體とは單に連續的であつて非連續的であり得ない。それ故に全體は客體的な有でなく、むしろ東洋哲學に於て考へられたやうな無、どこまでも主體的に考へられるものでなければならぬ。この無は絶對無として、有に抽象的に對立するやうなものでなく、絶對的な實在である。絶對と相對とはまた抽象的に對立するのではなく、有と無はどこまでも區別されながら同時にどこまでも一つのものである。現實の全體を離れて別に無の全體があるのでなく、しかも同時に兩者はどこ

までも區別されるものである。兩者の關係は內在的であると同時に超越的である。かやうにして全體と個體との關係も內在的であると同時に超越的である。かかる關係は辯證法的と稱することが出来る。併しこの辯證法は從來の辯證法、特に唯物辯證法とは全く異つてゐる。それは辯證法といつても實は普通にいふ辯證法と有機體説との綜合として具體的な論理である。

唯物辯證法は唯物論を基礎とするが、唯物論の抽象性に就いては既に述べた。歴史的なものは單なる物質でなく、人間が、従つて精神的なものがその中に入つてをり、また單に客觀的なものでなく、主觀的なものがその中に入つてゐる。かかるものとして歴史的なものは辯證法的なものである。辯證法は元來主體と主體との間に、また主體と客體との間にあるのであつて、唯物論者の云ふやうな單に客觀的なものは眞に辯證法的であることができぬ。自然の辯證法が考へられるのも、根本に於ては自然を形の變化に於て見るからであり、形は元來技術的なもの、即ち主觀的なものと客觀的なものとの統一、時間的なものと空間的なものとの統一であり、かかるものとして辯證法的である。次に唯物辯證法は、辯證法を矛盾の方面からのみ一面的に捉へてゐる。矛盾は確かに辯證法に於ける發展の契機であるが、この方面からのみ考へる場合歴史的なものとは單に過渡的なもの、流動的なものとなり、従つて實は非辯證法的なものとなる。眞に辯證法的なもの



は却つて歴史的なものと超歴史的なものととの統一であり、かかるものにしてまた眞に歴史的なものと云ひ得るのである。單に流動的なもの、時間的なものは、形として纏ることがない、従つて唯物辯證法は單に批判的破壊的であつて形式的建設的であることができぬ。形は時間的に空間的なもの、運動であつて靜止、靜止であつて運動である。然るに唯物辯證法とは反對に有機體説はまた一面的に調和を強調してゐる。従つてそれは保守的に傾き、發展的な見方に乏しい。眞の辯證法は矛盾であると共に調和であり、對立であると共に綜合である。右のことと關係して第三に、唯物辯證法は歴史的なものに於て固有な意味に於ける歴史的要素を一面的に力説して、固有な意味に於ける自然的要素を無視してゐる。固有な意味に於ける歴史的要素は客觀的に合理的に把握されるものであるに反して、固有な意味に於ける自然的要素は客觀的に把握された自然のこととなく、主體的身體的なもの、非合理的なもの、情意的なものである。今日の民族主義に於て力説される血とか土とかはかかるものをいふのである。有機體説がかかる自然的なものを重んずるに反して、唯物辯證法は純粹に歴史的なものにのみ注目する。そこから唯物辯證法は歴史に於て變化するもの、過渡的なものを一面に重視し、有機體説は歴史に於て不變なもの、持續的なものを一面的に強調するといふことが生じてゐる。然るに歴史的なものは現實に於ては歴史的な

ものと自然的なものとの、合理的なものと非合理的なものとの綜合である。更に唯物辯證法に於ては辯證法に於ける矛盾的對立の要素が重視されるに應じてその方法は分析的であるに反して、有機體說に於てはその綜合的統一の方面が重視されるに従つてその方法は直觀的である。形は全體として直觀的なものである限り、直觀的方法是重んぜられねばならぬ。直觀を輕んじて單に合理的分析的であらうとすることは間違つてゐる。併しただ直觀的であらうとすることは非合理主義となるか、もしくは單に觀想の立場に止まることになるのであつて、形も、形を作るといふ生産乃至實踐の立場に立つならば、分析的思惟によつて媒介されねばならぬ。形式論理として今日不當に蔑視されてゐるものも尊重されねばならぬことは、恰も新しい社會の原理が自由主義を眞に止揚したものでなければならぬのと同様である。マルクス主義に於てもその辯證法の公式主義のために分別論理が輕視されてゐる。眞の辯證法は近代科學に於て發達させられた種々の方法によつて媒介されたものでなければならぬ。固より辯證法を單に媒介の論理としてのみ考へることはなほ反省的思惟の立場に止まるものであつて眞に實踐の立場に立つものとは云へない。理論と實踐とが統一されねばならぬやうに、直觀主義と合理主義とは統一されねばならず、眞の辯證法は實にかかる統一であるのである。

更に唯物辯證法はその闘争主義の立場に於て所有階級と非所有階級といふが如き二元的對立の辯證法である。この點に於て有機體説は寧ろ多元的見地を取つてゐる。唯物辯證法が二元的對立を主張するのは、實踐の立場に關係附けて注目すべきことである。けれども何故に對立が必ず二元的でなければならぬかは論理的に明かでない。對立は多元的であることが可能であり、綜合と統一とは多元的對立から發展すると考へることが可能である。尤も有機體説に於ては個體の獨立性が認められないのであるから、それは眞に多元的對立を考へてゐるものとは云へない。また單に多元的對立を考へることは、對立を強調しながら實は調和を強調することになるのである。多元的對立はその場合ただ調和を一層美しくせんがために強調されるのである。かくして多元的有機體論理はまたおのづから實踐的でなく觀想的である。實踐の論理には何等か二元的對立的なところがなければならぬ。恰も社會が多數の獨立な個人から成り、多元的であつて、しかもそれら多數の個人が他方同時に我と汝として二元的に對立的に考へられるところに實踐があるやうに、二元的對立の契機なくして辯證法はなく、それが考へられない場合辯證法といつても實は有機體説にほかならない。眞の辯證法は多元的對立と二元的對立との統一に存するのである。

かやうにして協同主義の論理は從來有機體説といはれたものと辯證法といはれたものとの綜合

の上に立つ具體的な辯證法である。

### □ 認識論

協同主義の認識論は形成説である。これは従來の認識論に於ける模寫説と構成説とに對し、それらを綜合した一層高い立場である。

模寫説の本來の意圖は認識の客觀性を確保しようとするところにある。この意圖は云ふまでもなく正しい。我々の知識が單に主觀的なものでなく客觀的なものであるべきである限り、認識には何等か我々の意識から獨立に存在する對象を模寫するといふところがなければならぬ。併し模寫説は屢々主體を單に受動的なものと見てその活動性を十分に認めない誤謬に陥つてゐる。この點に於て認識の對象そのものをも主觀の構成するものと考へる構成説には正しいところがある。認識は對象の模寫であるとしても、この模寫は主體の活動を通じて初めて達せられるのである。認識は選擇であり、與へられたものの中から一定の對象を選擇することによつて可能になるのであり、この選擇は主體の活動に俟つものであるといふ意味に於てすでに認識は單なる模寫であることができない。また模寫説は模寫さるべき對象が既にそこにあるといふことを豫想してゐる。

然るに我々が我々の活動によつて作つてゆくものは、既にそこにあるといふものでなく、未來に向つて實現されてゆくものであり、且つこのものは單に客觀的な過程の結果として生ずるのでなく、却つて我々の主體的活動を通じて作られるものである故に、かかるものの認識は單なる模寫と云ふことができぬ。言ひ換へれば歴史的なものに就いて模寫説は成立し難い。單に未來の歴史のみでなく、また我々が現在作りつつある歴史のみでなく、更に過去の歴史そのものも、現在の實踐的立場から限定されるものであり、そして實踐はつねに未來から規定されるところがあり、かくて一般に歴史の認識は單なる模寫ではあり得ない。およそ模寫説は客觀主義が一面的であると同様一面的である。

模寫説は自然的世界像に一致し、そこにその力を有してゐる。これに反して構成説は寧ろ科學的世界像、特に數學的自然科學の世界像と結び附いてゐる。我々の心象は對象の模寫であるよりも記號であると見られることができる。模寫に於て考へられるやうな對象との同一を我々の心象に要求することはできず、また我々はそのやうな同一を確かめることができない。記號が要求するのは寧ろ心象と對象との二つの側に於ける構造の機能的（函數的）對應である。記號のうちに捉へられるものは記號された物の特殊な固有性でなく、却つてその物が他の類似の物と立つてゐる。

る客觀的な關係である。我々は我々の表象によつて物そのものを、その孤立した自體に於て存在する性質に於て、認識するのでなく、寧ろ現實がそれのもとに立ち且つそれに従つて變化する規則を認識するのである。即ち我々が一義的に認識し得るのは現象のうちに於ける法則的なものである。この法則性は我々にとつて現象が理解され得るものとなる條件であり、同時に我々が直接に物そのものに移し得る唯一の屬性である。模寫説は實體の概念を據り所としてゐる、これに反し現象のうちに於ける法則性の認識に注目する立場に於ては實體の概念よりも關係の概念が重要視される。關係は實體の屬性に過ぎぬやうに考へられるのでなく、却つて我々はただ關係の範疇を通じてのみ物或ひは實體の範疇に達し得ると考へられるのである。かやうにして實體の概念が背後に退いて關係の概念が前面に現はれ、實體の概念は關係の概念から構成されるもののやうに考へられるところに、構成説は固有の力と正當性を有してゐる。

併しながら存在論的には固より認識論的にも實體の概念は廢棄され得るものでなく、従つて認識模寫説には一定の意義が認められねばならぬ。また他方認識論的には固より存在論的にも關係の概念は重要性を有し、従つて認識構成説にも一定の意義が認められねばならぬことは明かである。併し模寫説は客觀主義の缺點を有するやうに、構成説は主觀主義の弊に陷つてゐる。認識は

一面的に模寫であるのではなく、一面的に構成であるのではない。認識は形成である。それは根本に於て主觀的と客觀的との統一である。模寫說に於ては實體の概念が、構成說に於ては關係の概念が中心であるとすれば、形成說に於ては形態（形）の概念が中心である。認識は形成であるといふことは認識を主觀化してしまふことでなく、恰も主觀的なものと客觀的なものととの統一としての形を作る技術が全く客觀的である如く、認識も同様の意味に於て客觀的である。認識作用も藝術家の創作活動と同じく形成作用であり、表現作用である。藝術家は自己を空しくして對象に飽くまでも忠實であらうとし、しかも作られた作品にはおのづから藝術家の人間が現はれる。哲學や科學、凡ての文化の民族性といふものもかくの如きところから考へられねばならぬ。表現とは單に客觀的なものの模寫でなく、客觀的なものと主觀的なものと、内的なものとの外的なものとの統一として形成されるものが單に人間的に止まらぬ超越的な客觀的な意味を有するところに表現がある。そのことは人間的存在が屢々誤解される如く單に主觀的なものでなく、形成的創造的世界の形成的創造的要素として働くものとして實在性を有するに依るのである。藝術家は單に任意の對象を描かうとするのではなく、却つて藝術的意味を含んで表現的なものとして彼に呼び掛け、彼に表現を迫るものを描くのである。物理學者もただ任意のものを取り上げるのではなく、却

つて物理的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものに就いて研究を始めるのである。すべて表現作用は表現的なものに對して始まるのであり、そのことは人間が表現的形成的世界の表現的形成的要素であることを示してゐる。認識作用もかかる表現活動の一つにほかならない。藝術家も物理學者もつねにイデーをもつて對象に向ひその制作や研究に於てイデーによつて導かれる、このイデーは豫料的なものであつて模寫的なものではない。表現作用は單に客觀的な模寫でなく、また單に主觀的な構成でもない。それは主觀的なものと客觀的なものとの統一に存する。表現作用は形成作用であり、それは種々の方法によつて媒介されねばならぬが、その窮極の目標は形態である。科學もすでに或る形を作ると見られるが、それは特に技術と關係附けられることによつて具體的に形と關係附けられてゐる。形態の概念は實體の概念と關係の概念との綜合として把握さるべきものであり、それは關係の概念の如く機能的なものであるが、單に抽象的法則的なものでなく、また實體性のないものでなく、實體的にして機能的なものである。

東亞の新秩序は我々の實踐を通じて形成さるべきものであり、既にそこにあると云ひ得るものでない故に、その認識は單なる模寫であり得ない。また東亞の新秩序は抽象的世界的なものでなく、東亞のとるべき新しい形であり、この形は法則的一般的なものでなく、特殊のと一般的との



綜合である。かくの如き新秩序の認識のためには現存の事實を飽くまでも客觀的に認識することが必要であるが、それに止まることなく、そこには主觀的な意圖もしくはイデーが必要であり、かくしてイデーと事實との、主觀的なものと客觀的なものとの統一としての形の認識が要求され、それは單なる模寫でも單なる構成でもあり得ない。東亞の新秩序の認識は形成である。

(#注…底本では「心」となっている。)

## 四 協同主義の社會觀

### イ 個人主義と協同主義

協同主義は個人主義と反對の立場に立つてゐる。個人主義が個人的立場に立つのに反して、協同主義は社會的立場に立つのである。個人主義が個人的利益を主とするに反し、協同主義は社會の公益の立場に立つのである。個人主義にとっては個人が先のものであり、社會は後からのものであり、個人以外の社會の實在性は考へられることなく、從つて社會は個人に内在するものの如く考へられる。これに反して協同主義に於ては社會は個人の存在の根據と考へられ、かくして社

會は個人に對して或る超越的なものと考へられるのである。併しながらもし社會が個人にとつて單に超越的であつて同時に內在的でないならば、個人の自主性は認められない。協同主義は個人主義を單純に否定するものでなく、却つてこれを眞の意味に於て止揚するものでなければならぬ。即ち個人主義に於て重んぜられる人格、その個性、自發性、自主性、更に個人の責任等は協同主義に於ても重んぜられる。蓋し獨立にして自主的なものの協同にして眞の協同であり、また各人が全體のうちに於て自己の責任を重んずるのでなければ協同は成立し得ない。自由は責任と結び附いたものであり、責任は、個人の自己自身に對する責任と社會に對する責任と、二重のものであり、しかもそれらは一つに結び附いたものである。人間は個人的であると同時に社會的である。協同主義に於ては社會は個人にとつて內在的であると同時に超越的であると考へられる。社會を離れては個人の自由は抽象的なものに過ぎず、また個人の自由を認めない社會は眞に自由な社會とは云ひ得ないのである。

協同主義は個人主義に反對してその社會的立場から特に人倫的關係を重んずる。蓋し主體は本來ただ他の主體に對して主體であり、我的存在は同時に汝の存在を指定することなしには指定されない。人倫的關係は單に個人の便宜とか契約とかに依つて成立するものでなく、個人を超えた

全體によつて基礎附けられたものである。我と汝とは第三のもの即ち「汝」であるところの社會に對して我と汝とであり得るのであり、共にこの「汝」の表現として、相互に獨立でありながら相互に指示し合つてゐる。人倫的關係は個人的利益の爲めの結合でなく社會的倫理的關係である。協同主義は本質的に倫理的である。個人はその個人的抽象的自由を否定して人倫的關係に入り込むことによつて現實的に自由になり得るのである。個人主義は抽象的な合理主義に立つてゐるが、人倫的關係は抽象的に合理的なものでなく、非合理的なもの、自然的なもの、運命的なものによつて結ばれるものである。しかもかかる非合理的なものを合理的なものに、運命的なものを自由なものに發展させることによつて、人倫的關係は眞に倫理的なものになり得るのである。協同主義はかかる人倫的關係を重んずるものとして抽象的な合理主義に反對して非合理的なものと合理的なものとの統一の立場に立つのである。その合理的基礎を無視して人倫的關係を強調するのみでは封建主義に陥る虞がある。その限り個人主義が合理性を要求するのは正當である。今日の日本に於て必要とされる革新は一方封建的殘存物を清算すると同時に他方個人主義や自由主義を超えた一層高い秩序を建設するといふ二重性のものである。

## □ 階級主義と協同主義

階級主義は、階級を超えた全體を認めないことに於て個人主義と同じである。また階級主義は、自己の階級の利益をのみ主張することに於て個人主義と同じである。かやうにして階級主義は一方個人主義と同様の弊害を有すると共に、他方に於て個人主義のすぐれた點を自己のうちに活かすことを知らず、一つの階級の内部に於ては個人の特殊性は認められることなく一様の階級人となり、個人の自主性、獨立性は否定されて個人は單に階級に従屬させられることに於て全體主義と同様の弊害を有してゐる。

固より社會のうちに階級の存在することは事實であり、今日の社會的弊害の多くのものが階級が存在に基くことも事實であり、かくして階級の問題が今日解決さるべき最も緊要な問題であることは明白である。併し階級の對立が存在するにも拘らず事實として社會的生活が間斷なく行はれてゐるといふことは、階級を超えた全體が存在し、階級もこの全體の内部に於て、それぞれ機能的なものとして役割を演じてゐる故にほかならない。階級主義がかくの如き全體を認めることなく階級主義となつてゐるのは、それが個人主義と同様、人間を民族とか國家とかから抽象する

抽象的な世界主義に立つてゐるためである。階級主義に於ける抽象的な世界主義は、それが個人主義に於けると同様、單なる合理主義に止まつて、歴史に於ける非合理的なもの、自然的なもの、主體的なものの重要性を十分に認識しないことと關聯してゐる。協同主義は民族や國家から離れて抽象的に協同を考へるのではない。協同主義は階級主義の力説する階級の存在の事實とその問題の解決の重要性を認識し、しかも階級闘争主義に依ることなくして全體の立場から階級の問題の解決を企てるのである。民族は階級を超えた全體であるが、國家は民族といふ自然的なものの特殊なものが理念的なもの普遍的なものを自覺することによつて成立する一つの道德的全體である。國家は道德的全體として、何よりも道德的全體的立場に立つてその權力に依つて階級の問題を解決して國民的協同を實現すべきものである。協同主義は現狀維持的な階級協調主義ではなく、その立場とする全體を發展的に捉へ、道德的全體的立場から階級を超克して、これを全體のうちに於ける機能的且つ倫理的關係に轉化發展せしめ、國民的協同を實現せんとするものである。階級主義が單なる闘争主義であるのは、個人を單に階級的なものと考へて個人の獨自性を認めることなく、かくして社會を單に二元的辯證法的に捉へて多元的辯證法的に考へないのに依るのである。二元的辯證法は對立を強調して實踐的過程的であるといふ特色を有してゐる。これに反して

多元的辯證法は調和に重點をおくことによつて觀想的靜止的であることに止まり易いのである。協同主義は實踐の立場に立つものとして、二元的辯證法の如く過程性に意義を認めると共に、多元的辯證法の如く一即多の根源的な調和を重んずる。そのことは協同主義にとつて歴史的なものを單に歴史的なものとしてでなく、歴史的なものと永遠なものとの統一として把握することによつて可能である。協同主義は二元的即多元的の辯證法をとるのである。

## 八 全體主義と協同主義

全體主義は個人主義に對立し、個人主義と同様に抽象的である。個人主義が個人を超えた全體を認めないとすれば、全體主義は全體のうちに於ける個人の獨自性を認めない。全體主義は論理としては有機體説をとるのが普通であり、この論理に於ては個人は全體のうちに全く内在的なものと考へられて有機體の器官の如きものとなり、獨立性を有することができぬ。併し有機體説は全體と個人との關係を機能的調和的に考へようとする特色を有してゐる。けれども全體主義は事實としては有機的内在的論理に止まることなく、却つて絶對的超越主義をとり、全體は個人に對して絶對に超越的なものとして臨むのが普通であり、かくして個人の自主性は二重に否定される。

かくの如く全體主義の現實は一方論理的には内在論に傾き、他方事實としては超越論に傾き、しかもかかる内在と超越との關係を十分理論的に反省してゐないのがつねである。協同主義は一方個人主義に反對して全體の超越性を認めると共に、他方全體主義に反對して個人の獨自性を重んずることによつて全體を個人に内在的なものと考へる。即ち協同主義の論理は内在即超越、超越即内在の立場に立つのである。かくの如く全體は個人を超越しながら個人の獨立性は否定されることなく、超越的にして同時に内在的であるといふことは、東洋的な絶対無の辯證法によつて初めて基礎附けられ得ることである。

全體主義は單なる民族主義であり、民族が世界といふ全體のうちにあるといふことを考へない。即ち全體主義は世界に就いては、個人主義と同様、アトミズム（原子論）に陥つてゐる。それは世界を、それぞれ孤立的に獨立な民族乃至國家から成る原子の體系の如く考へるのである。協同主義は内に向つてアトミズムを克服すると共に外に向つてもアトミズムを排斥するのである。協同主義は先づ内に向つて國民協同主義として成立する。併しそれは單なる民族主義に止まつて抽象的に世界主義に對立するのではなく、寧ろそれは世界を原子論的に考へる抽象的な見方を排して、眞の世界主義を實現するものである。協同主義は外に向つては民族協同主義である。併し協

同主義は、自由主義的世界主義の如く世界が抽象的に實現されるものと考へるのではなく、世界は民族を媒介して實現されるものであり、従つて先づ國民の協同が必要であり、また民族の協同も、地理的並びに歴史的諸條件の制約のもとに、先づ東亞諸民族の協同の如きものを通じて世界的に實現されると考へるのである。協同主義に於ては、一つの民族の協同は單に閉鎖的でなく同時に他民族に對して開かれ、そこに東亞諸民族の協同への道が考へられ、同様に東亞諸民族の協同も單に閉鎖的でなく同時に世界に對して開かれたものと考へられるのである。かくの如きことは、全體と特殊との關係を內在的即超越的と考へる論理によつて可能である。階級内に於ける個人の獨自性を否定する階級的全體主義はその抽象的な合理主義と共に一面的に時間的な見地を力説して空間的な見方を缺くに反し、民族内に於ける個人の獨自性を否定する民族的全體主義はその抽象的な非合理主義と共に一面的に空間的な見地を強調して時間的な見方を缺いてゐる。協同主義はそれらの抽象性を共に斥けて、あらゆる歴史的なものは時間的であると共に空間的であり、空間的であると共に時間的であると考へる具體的な立場に立つのである。

## 二 協同主義の本質



協同主義は個人主義と全體主義とを止揚して一層高い立場に立つものである。それは全體主義の如く社會を個人よりも先のものとし、社會に個人の存在の根據としての實在性を認める。併しそれは個人の獨自性を否定することなく、個人主義の如く個人の人格、個性、自發性を尊重するのである。協同主義に於ては社會は個人に對し單に超越的でも單に內在的でもなく、超越的にして內在的、內在的にして超越的であると考へられる。言ひ換へれば個人は社會から作られるものであり、作られたものでありながら獨立であつて逆に社會を作つてゆくものである。

協同主義は全體の立場に立つが、この全體を段階的に發展的に考へる。協同は先づ國民の協同であり、次に東亞諸民族の協同の如きものであり、更に世界に於ける協同である。併しかやうな段階は直線的にのみ考へられるのでなく、國民的協同は同時に東亞的協同の基礎に於てあり且つこれの實現の方向を含み、東亞的協同は同時に世界的協同の根據に於てあり且つこれの實現の方向を指示してゐるのである。全體はつねに發展적である。民族にしても發展するものである。協同主義は現存の狀態に止まる協同を考へるのでなく、新たに發展すべき全體の立場からの、かかる全體を實現する爲めの、協同を要求するのである。従つて協同主義は、現状維持的な協調主義ではなく、革新的であり、革新の爲めの協同主義である。

協同主義は個人主義的或ひは自由主義的無政府狀態に對して全體の立場に於ける統制の必要を認める。この統制は綜合的・合理的・計畫的でなければならない。全體主義的統制が上からの官僚主義的統制に陥り易いのに對して、協同主義の強調するのは自主的な協同である。協同主義は下からの組織が形成されることによつて全體の統制の實現されることを求める。従つて革新的な國民運動や國民組織は協同主義の大いに關心する所である。併し下からの組織といつても、協同主義は抽象的なデモクラシーに立つものでなく、却つて指導者に重要な意義を認めるのである。協同主義の要求する指導者は專制的獨裁者でなく、國民から游離したものでなく、却つて國民の中に入つて國民を教育し、國民の要求を取上げてこれを指導的に組織する者である。

かやうにして協同主義に於て重んぜられるのは形の思想である。形は抽象的一般的なものではなく、特殊的にして一般的なものである。東亞の新秩序はかくの如き形として構想されるものであつて、抽象的に世界的普遍的な法則の一つの例と考へられるやうなものではない。自由主義が抽象的一般的なものを求めるに對し、全體主義は單に特殊性を強調することによつて同じく抽象的である。協同主義の中心は形の思想であり、形は單に一般的なものでも單に特殊的なものでもなく、兩者の統一である。また階級主義が一面的に時間的な見方を取り、全體主義が一面的に空間

的な見方をとるに反して、協同主義の思想に於て重んぜられる形は時間的と空間的との統一として初めて形であるのである。東亞の新秩序は地域的な原理を重要視するが、それと共に時間的發展の原理に立脚するものである。計畫經濟といひ、國民組織といふも、歴史的な形の問題である。それらの形は空間的なものと時間的なものととの統一として構想されるのである。

## 五 協同主義の歴史觀

### イ 觀念史觀と唯物史觀

觀念論と唯物論とがいづれも抽象的である如く、觀念史觀も唯物史觀も共に抽象的である。觀念史觀は觀念をもつて歴史の動力と考へるのであるが、歴史は元來個人的なものと考へることが不可能であるところから、歴史を支配する觀念は何等か普遍的なものと考へられるのがつねである。然るにもし普遍的な觀念が歴史を支配するとすれば、歴史的なものの個性は認められることなく、あらゆる歴史的なものは普遍的な法則の一つの例以上の意味を有せず、また個人の自主性

は否定されて、普遍的な觀念の傀儡に過ぎぬものとなる。歴史は觀念に依つてのみ變化するものでなく、實踐によつて變化するものであり、實踐には身體的なものが必要である。歴史的なものはすべて、歴史的個人も歴史的社會も、身體を具へたものである。固より歴史的なものは單に物質的なものでなく、個人には精神があり、民族に於ても民族精神がある。人間は歴史から作られるものである、併し人間は歴史から作られたものでありながら獨立なものとして逆に歴史を作つてゆくものである。かくの如き實踐は主體の環境に對する作業的適應としてつねに技術を必要とする。技術の發展に依る生産力の發展は歴史の發展にとつて特に重要である。併しながら生産力といつても唯物論者が考へるやうに單に物質的なものではない。生産力は固より物質的なものを豫想するが、單に物質的なものは歴史的なものでなく、歴史的なものとしては物質的な生産力の如きものも人間に關係附けられ、技術と結び附いたものであり、技術は人間精神の產物であり、科學の發達なしには發展し得ないものである。また技術はつねに手段の意味を有するとすれば、技術を手段として用ゐるものは理念的なものであり、歴史を作つてゆく實踐にはかかるものが働かなければならぬ。協同主義の歴史觀は抽象的な唯物論と觀念論とを克服した眞の現實的立場に立つのである。

## □ 英雄主義と集團主義

歴史を作つてゆくものは少數の個人であるか、それとも大衆であるかといふことに關して、從來、英雄主義的歴史觀と集團主義的歴史觀とが對立してゐた。前者に於ては個々の政治家、將軍等が歴史の中心となり、少數の英雄の活動によつて歴史は作られるものと見られた。歴史は政治史であるべきか文化史であるべきかといふ論争に於て、政治史の立場はかくの如き立場であつた。これに反して文化史の立場を取つた者は集團主義的見方を主張し、歴史は英雄的個人の力によつて作られるものでなく、集團の力、國民とか、民族とか、その他一定の社會階級とかいふ集團の力で作られると考へた。その場合經濟を基礎として歴史を見てゆくとところのいはゆる經濟史觀も文化史的立場のうちに含まれ、集團主義的歴史觀の一つと考へられたのである。そして英雄主義的歴史觀は、いはゆる政治史に於て見られる如く、歴史を考へるのに大きな事件として現はれる活動を中心とし、歴史を活動的に、特に變化の方面に重點をおいて見てゆくに反し、集團主義的歴史觀は、いはゆる文化史的立場に依れば、活動でなくて狀態に、従つて變化的なものでなくて持續的なものに重點をおいて歴史を見てゆき、個人の活動でなくて時代の型の如きものを明かに

しようとするのである。

右の英雄主義的歴史觀及び集團主義的歴史觀はいづれも一面的であり、抽象的である。政治の歴史と文化の歴史とは抽象的に分離して考へられず、英雄主義的見方と集團主義的見方とは正しい聯關に於て捉へられることが必要である。歴史が作られるに當つて天才とか英雄とかが重要な意義を有することは否定し得ない。併し英雄といつても凡ての個人と同様、社會から作られたものである。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る。一人の人間が歴史的人物であるといふことは、その人間が特殊なものを有するといふのみでなく、その時代を代表するとか、その國民なり民族なりを代表するとかいふ一般的意味を有するといふことである。次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らぬ。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出來てくるのであつて、時代の型といふが如きものもかくの如き歴史的な形である。従つて形といつても單に靜的なものでなく、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である。歴史とはかや

うに矛盾の統一であり、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、發展があるのである。

## 八 指導者の理念

協同主義の歴史觀は、唯物史觀と觀念史觀とを止揚したものであると共に、英雄主義的歴史觀と集團主義的歴史觀とを止揚したものである。この止揚は指導者の理念に於て行はれるのである。

指導者の理念は、一方、英雄主義的歴史觀の如く、歴史に於ける個人の、特に卓越せる個人の意義を認め、彼等の創意を尊重する。併し他方、指導者は大衆から游離したものでなく、大衆と最も密接に結び附いたものでなければならぬ。彼は單なる獨裁者でなく、却つて大衆を代表する者でなければならぬ。歴史を作つてゆくのは大衆の力に依るのである。併し大衆の要求を組織し、これに一定の方向を與へ、これを指導するのは指導者の力に俟つのであつて、指導者なしには大衆も眞にその力を發揮し得ない。指導者と大衆との關係は本質的に教育的でなければならぬ。兩者は抽象的に對立したものでなく、區別されながら一つのものとして辯證法的統一をなすのである。指導者は大衆を壓制的に統一するのでなく、大衆の自主性を尊重しつつこれを組織するので

なければならぬ。協同主義は機械的なデモクラシーの協同を説くのではなく、却つて指導者の理念によつて眞の協同が實現されると主張するのである。指導者の理念は一團體、一民族の内部に於て考へられるのみでなく、諸民族の間に於ても認められねばならぬ。東亞の新秩序は日本のイニシアチヴによつて建設されるのである。日本はその國體の根源をなす一君萬民、萬民輔翼の思想によつて古來協同主義を實現してきたのであるが、この精神を完全に發展させることによつて日本はかかるイニシアチヴをとり得るのである。



## 科學と文化

—1941.6.28 大阪帝國大學理學部教室

今日は科學と文化といふ題でお話してみたいと思ひます。

科學と文化といふとちよつと妙な題なのでありますが、といふのは、科學も文化の一つでありまして、つまり、科學文化などといはれるやうに科學も文化も一つなので、それを科學と文化といふやうに二つの言葉にしてだすことは何かちよつと妙な感じがするわけだらうと思ふ。しかしやはり、そこに問題があると思ふ。といふのは、これまで文化と文明といふ言葉がしばしば用ゐられて、そして文明、文化といふものを區別する。さうすると、科學といふものは文化といふよりも寧ろ文明に屬するといふふうに考へられてきてゐるわけであります。そこでこの文明、文化といふ問題がいろいろ議論されてゐる。殊にこれはドイツの文化哲學などに於てしばしばとり上げられてゐる問題であります。さういふ哲學的問題にぢかに入つてゆかないで、ここでは少し遠まはりをして考へてみようと思ひます。といふのは今日では文明、文化といふ言葉はあまり區別されないで普通には用ゐられてゐる。ただ一部の思想家、哲學者などが特別に區別してゐると

いふのが現状であらう。しかしすべての言葉は歴史的な事情を経て出てきてゐる。従つて文明、文化といふ言葉はそれにも拘らず今日でもやはり何か違つた或るものをもつてゐるんじゃないかといふ、少くとも語感、言葉の感じの上での相違を誰でもまだ感じてゐるやうな状態であります。

日本の文化及び思想の歴史を見ますと先づ現れてきたのは文明といふ言葉であります。つまり明治維新後の合言葉は文明開化といふ言葉であつた。例へば明治の先覺者であつた福澤諭吉の有名な書物に『文明論の概略』といふものがあります。さういふ時代にはすべて文明或は文明開化といふふうに使はれたものである。ところが文化といふ言葉はずつと遅れて大正時代になつて始めてできた言葉で、前の文明といふ言葉が英語の civilization といふ言葉からきてゐるのに對して文化といふのは英語ではなくてむしろ、ドイツ語の Kultur といふ言葉の翻譯として現れてきた。そこで、さういふ外面的な事情をもう少し内容的に考へてみると、いろいろそこに興味のある問題があり、そして今日でも考へて見なければならぬ重要な問題がそこに含まれてゐる。文明といふのは文明開化といふふうにつづけてよくいはれたが、開化といふのは英語でいへば enlightenment といふ言葉である。つまり今日の言葉で譯すれば啓蒙といふ意味であらう。つまり蒙を啓くといふやうな意味であらうと思ふ。でこの啓蒙といふのは御承知の通り西洋の思想の

歴史に於きましては近代文化の特色として現れてきたものである。つまり封建的な蒙昧、封建的な非合理性に對して一層合理的な知的な文化を普及してゆくといふのが啓蒙の意味であらう。從つて啓蒙、或は文明開化といふ言葉は、第一にこの封建的な文化に對する近代的文化を代表してゐるわけである。歴史的にさういふ一つの事情をもつてゐるわけであります。さういふ近代的文化の特色は何よりも合理的な文化或は知的な文化といふことであつたと思ふ。從つてこの文明開化といふ言葉は反封建的な近代的な文化を意味したのでありますが、同時にその考へ方の、文明開化といふ考へ方の特徴として考へられるのはそれがいつでも一種の政治的な意味をもつてゐたといふことである。つまりシビライゼーションといふのは近代的な *civilization* になること、近代的な市民になること、近代的な市民としての生活を確立するといふやうな、さういふことに關係した文化を意味したわけで、つまり、近代市民性といふ一つの政治的な考へ方がさういふ文明といふ考へ方の基礎になつたわけである。これは明治時代に於きまして、文明開化といふことを唱へた人が同時に、近代のデモクラシーといふか、或はリベラリズムといふか、近代的な政治的な思想を代表してゐたといふことによつても知られる。西洋の歴史に於てもやはりかういふやうなものである。かういふ文明といふ考へ方の特色は後に出てきた文化といふ概念と對照してみれば非常に

明瞭にわかると思ふ。

文化といふ言葉はさきに申しましたやうに、大正時代になつてはじめて出て來た言葉で、ちやうど私達が高等學校時代にはじめて日本に現れてきた言葉である。さういふ言葉の代表してゐるのは何かといふと、教養といふ考へ方で、従つてこの文化といふ言葉と共に教養といふ考へ方が一般的に重要視されて、従つてこの教養といふものが非常に重要な意味を與へられてゐる。ところがその教養といふのは何かといふと、前の文明といふものが一種の政治的な色彩をもつてゐたのに對して、反政治的といふか、或は非政治的といふか、政治に對して無關係な一つの教養をいふも意味した。従つてその時代の教養或は文化を説いた人々が輕蔑し或は反對したのは、政治的といふことであつたわけであります。これは文化といふ概念が、そもそも政治といふ概念と反對した或は對立した概念として、ヨーロッパに於てもドイツに於ても現れてゐるといふことから知られる。例へばその當時日本の學會に於ても——これはドイツの學會の論争を移してきたわけであるが——歴史といふのは政治史であるか文化史であるかといふ議論があつた。さういふふうには、政治史であるか文化史であるかといふふうには、政治的な立場で歴史といふものをみてゆくのは一つの對立した見方であつて、つまり政治と文化といふものを對立的に考へた一つの例である。

さういふ今いつたやうな教養といふものの内容を考へてみると、文明開化といふものが近代的な知的な合理的な、従つて福澤諭吉がいつたやうな實學、實際に役に立つ學問つまり近代の科學及び技術といふものと結びついた文化を尊重したに對して、教養といふ概念に於て尊重されたのはむしろ文學的或は哲學的なものであつたわけでありませう。教養といふ言葉は歴史的に見ると文學的或は哲學的な内容をもつた教養を意味したのであつて、一般に教養といふ言葉のもつてゐる歴史的な事情に於てさういふ意味を與へられてゐた。従つて科學的或は技術的な文化はむしろ輕蔑されて、何かそれよりも高いものの深いものとして哲學とか文學とかといふものを考へたといふところから、この教養といふ言葉は現れてきたものである。従つて文化といふものは文明に對して唱へられたところに特色がある。文明は物質文明、文化は精神文化であるといふ意味に於て、いつも文化は何か文明よりも高いものであるといふ考へがあつたわけである。これは特にドイツに於けるクルトウールといふ言葉の歴史的な意味を調べてみるとやはりさういふ關係にあることがわかる。

一體ドイツに於て文明と文化との區別が強調されたのはどうしてであるかといふと、ヨーロッパの歴史に於きまして、近代的に先驅的な意味をもつたものは、イギリス或はフランスといふ國

である。ドイツはその近代文化の發展に於ておくれたわけである。さういふ點から又政治的な勢力としてもイギリスの世界經濟に於ける支配的な位置の確立があつて、そのイギリス或はフランスなどの勢力に對してドイツが如何にして自分の固有性を主張するか、つまりさういふ先進國に對して後進國が如何にして自分の位置を主張するかといふ場合に、自分の文化を特にクルトゥールと稱して他のつまり英佛的な文明といふやうな概念を輕蔑し一層下に見るといふやうな考へ方を作つてきたわけである。従つてこの文化といふ概念に於て強調されるのは近代的な科學或は技術ではなくして、つまり知的なものではなくして感情的なもの非合理的なものであつた。勿論ドイツのクルトゥールといはれたものは決して單に非合理的概念を主張したのではなくして、合理性を超えた非合理性で、或は普通に科學的な合理性以上のものさういふものが考へられた。それは例へばドイツに於ける *Verstand* (悟性) と、*Vernunft* (理性) といふ區別を見てもわかる。ドイツ的哲學に於きましては悟性といふものと理性といふものを區別して、悟性は科學とか技術とかいふもの、つまり近代の文明に關係する人間の能力であるが、かういふ單なる合理性を超えた一層深いもの、従つて感情とか意思とかいふものをその中に包むことが出来るやうなものとして理性といふ言葉を作りだしたわけで、それを哲學の思想の根本においた譯であります。ともかく

何れにしてもこの文化といふものが科學的な合理性といふものに對して一種感情的な或は文學的な哲學的な思辨的な特色をもつたといふことが明かである。殊にさういふドイツが自分の特殊性を主張する立場から強調したのは、ドイツに於ける歴史主義或は國民主義の考へ方の擡頭であつたわけである。つまりイギリスの文化は當時の自分の世界支配、世界經濟の支配といふ事に相應して文化の世界性といふものを強調したのに對して、ドイツに於きましては反對に文化の歴史性或は國民性といふことを強調した。これは經濟學に於て例へばイギリスのアダム・スミスの自由主義經濟、つまり世界主義的な經濟として自然科學の法則と同じやうな普遍的な一般的な法則を經濟上に於て進めて行くといふ態度に對しまして、ドイツに於ける歴史學派、例へばリスト或はアダム・ミュラーといふやうな人の考へたのは、經濟といふものの國民性或は歴史性といふやうなものであつた。さういふ歴史的な事情は別として種々の點から考へて見ると、文明といふものが啓蒙的な知的な又政治的な考へ方であつたに對して、文化といふものは教養的なしかも哲學的文學的な教養、非政治的な又感情的なといふか知的でない一つの非合理的なもの、また文明が世界的な一つのものであつたに對して、文化は國民的或は民族的といふやうなものと考へられてきた。

でさういふやうな問題を今考へてみますと、科學と文化といふ題を掲げたことは、決して科學と文化といふものがただ一つのものであつて何らそこに問題がないといふものでなくして、そこに今日考へて見なければならぬ一つの問題があることがわかるであらうと思ふ。そこで今日わが國に於ても、科學といふものを輕んずる立場は、科學は物質文明であるといふやうなことからして、これを東洋的な精神文化といふものに對立さしてきてゐるわけである。ただ歴史の實際の發展がさういふ考へ方では足らなくなつたといふことを明かにして、現在に於ては殊にノモンハン事件以後の經驗に徴して、科學といふやうなものが日本に於ても強調されるやうになつてきたわけである。そこでこの科學と文化といふ問題がまた新しく考へてみなければならぬ一つの事情におかれてゐると思ふ。私はかういふ問題を哲學的な一つの問題として解決するといふ道によらないで、もう少し具體的な道によつて考へてみたいと思ふ。

一體この近代科學といふもののもつてゐる特色といふものは、いろいろな方面から考へることができるのでありますが、先づ第一に重要なことは近代科學が齎した學問上に於ける方法の變革、方法的な變革といふものであらうと思ふ。これもいろいろむづかしいことがいはれてゐると思ひますが、最も簡単な事からいひますと、從來の學問は要するに讀書といふことを中心にした學



問である、かういふふうに考へてよからうと思ふ。つまり學問をするといふことは本を讀むといふことである。日本に於ても昔はやはりさうなでありまして、本を讀むといふことが學問をするといふことである。それはどういふことであつたかといふと、第一に讀書が學問の方法であるといふことは學問に於て傳統といふものが非常に重要な意味をもつてゐたことを示すわけである。讀書によつて得ようとするのは古人の意見、昔の人の意見である、昔の人の考へた思想である。つまり傳統といふものが重要な意味をもつてゐるところに於ては、讀書といふことが非常に重要な意味をもつてゐる。従つてさういふ場合にはいつも古典といふものが確立されてをつて、さういふ古典が一つの絶對的な權威とされるといふことがあるわけで、つまり傳統主義であると共に權威主義であつたわけである。東洋の學問に於きましても、例へば學問をするといふことは一番始めから四書五經を習ふことである、そして四書五經を習ふといふことは孔子がどういつたかといふこと孟子がどういつたかといふこと、つまり「子曰く」といふ事を覺える、つまり權威に従ふといふことであつたわけであります。かういふ學問のしかた、つまり讀書が學問であるといふやうな權威主義的な傳統主義的な學問の仕方といふものは中世に於ける封建的な學問の一種の特色であつて、これは西洋に於てもやはりさうであつたといふことができる。ところが近代科學が

齎した方法論的な變革は、要するに簡單にいへば、學問をするといふことは本を讀むことでないといふことを明かにしたといふことであらう。しかもこれは有名な近代科學の建設者であるガリレイが、自分はアリストテレスの書物を權威とするのではなくして自然の書物を讀む、つまりアリストテレスのやうな中世哲學の實際的な權威とされたさういふ人の書物に就いて自分の研究をやつてゆくのではなくして、つまり讀書を中心として研究を進めてゆくのではなくしてぢかに自然の書を讀むつまり自然そのものに就いて研究するといふことが近代科學の精神である。近代科學が齎した方法論上の變革といふものはそこに明瞭に表はされてゐると思ふ。言ひかへれば、實證的な精神、事實そのものにぶつかつて研究してゆくといふこと、これが近代科學の方法である。ところがさういふ方法の重要性は併しまだ日本に於ては充分にのみこまれてゐないのではないかと思ふ。勿論自然科學者の場合に於てはさういふ事實についての實證的な研究が重要であるといふことは誰もさういふふうにかへてゐるのでありますが、さういふ精神が今日日本の文化一般に普及してゐるかといへばさうはいへないと思ふ。やはり本を讀むことが結局學問であるといふやうな考へ方が支配してゐる。これが日本のなほ現狀でないかと思ふ。これは例へば昔支那のことを勉強する場合に、昔の學者は支那に行つた者は殆んどなく、或は非常に尠くて、大抵の人は支

那の書物を讀むことによつて支那のことを勉強した。それがやはり傳統になつて今日でも學者といへばたくさん本を讀んでゐる人、従つてアメリカならアメリカといふ土地を一度も見たことのない人が日本ではアメリカ文學の専門家である。つまりアメリカの書物をたくさん讀んでゐるといふことだけで學者になる、さういふふうなことが日本に於ては特に甚しい状態である。これは勿論日本の地理的な條件といふことも關係してゐるのでありますが、しかしそれと共に學問に於ける考へ方、つまり事實について、實際について研究するといふのではなくして、讀書といふことが學問の方法であるといふ考へ方が今なほ残つてゐる一つの證據であると思ふ。これは支那あたりの現在支那を研究してゐるところに行きましても、例へばこちらの滿鐵の調査機關或は事變後できたいろいろな調査機關をみましても、やはり事實についての實證的な研究といふよりもむしろ本を讀むといふこと、人の書いたものをあまり重んじすぎる傾向がある。さういふ讀書によつてやつた學問、さういふ非實證的な學問が如何に無駄であるか或は限界があるかといふことを明かにしたのは今度の支那事變であると思ふ。つまり支那についての實地踏査が支那研究の根本であるといふ實證的な精神が日本の學問の中に生きてゐたならば、明治以後に生きてゐたならば、日本の支那學者が今日の日本の政策を誤らしむるやうなことはしなかつたらうと思ふ。ところが

やはり本を読むといふことが學問であるといふ傳統が未だに日本に強い、これはやはり我々自身  
が反省してみなければならぬ點であらう。

日本の學問が獨自性を持つためにはどんなことが必要であるかといへば、やはり實證的な精神  
であらうと思ふ。といふのは結局、從來日本の學者が日本のことを研究しないで西洋のことはか  
り研究してゐたといふ非難があり、また實際さうであります、さういふことがどうしてでき  
たかといへば、要するに本を読むことが研究である、従つて日本にゐて西洋を見ないで西洋の本  
を買つて讀んでゐればそれでいいといふやうな態度が一般にあつたからで、もしも事實に就いて  
研究することが學問であるといふ實證的な精神があつたならば、我々の研究し得る事實、直接我々  
の直面してゐる問題、日本の現實或は我々に最も近い東洋といふやうなものの研究が一層盛んで  
あつた筈である。日本の學問が西洋の模倣である、とか或は西洋かぶれをしてゐるといふやうな  
ことをいはれるのはどうしてかといへば、やはり根本に於ては讀書が學問であるといふ考へ方が  
あつて、事實について研究するといふ精神が乏しいからである。事實について研究してゆくとい  
ふのは、例へば社會科學の場合に於ては、日本の問題を研究してゆくといふことが一番事實につ  
いて研究し得る道なのである。西洋のことは向うへ行かなければ實他に研究できない譯である。

さういふ意味に於きまして、この實證的精神を凡ゆる方面に於て盛んにするといふことは日本の學問が獨立し、また日本の文化が獨立してゆくために最も必要なことであると思ふ。従つて近代科學が齎した方法論的な變革がつまり實證的な精神といふものが一般化し、簡單にいへば、讀書が學問ではなくして事實を研究するといふことが學問であるといふさういふ考へ方が普及しなければならぬと思ふ。これが今日の科學の振興といはれる場合に考ふべき一つの重要な點であらうと思ふ。

これは近代科學の齎した方法論的な意味を極めて簡單に述べたのでありますが、第二に重要な點は、近代科學が齎した技術上の變革である。科學は技術的な變革を結果する。また、科學そのものが實は、技術的な要求から生れてゐるわけである。さういふ科學の技術的な變革の最も重要な點は何かといふと、從來の技術、つまり道具の技術に對して機械の技術を發明したといふことである。近代科學が出てくるまでは人類文化史は道具の文化、道具時代である。ところが近代科學が出てきた後に、機械文化といふものが出て來た、或は機械技術といふものが出てきたわけである。そこで機械と道具、道具と機械との間にどういふ差異があるか、或は殊にそれが文化の全體の有様、スタイルといふか様式といふか、それとどういふ重要な關係があるかといふことにつ

いて少し考へてみなければならぬ。

技術といふものはこれは勿論非常に古いものでありまして、人類の前史時代を石器時代とか鐵器時代とかいふふうに考古學者が分けてゐるやうに、技術の種類によつて時代が區別されてゐた。つまり前史時代から技術といふものがあつた。従つて人間と共に技術は古いわけである。さういふ技術に對して近代科學といふものもつてゐる根本的な特色を理解することが、今日日本に於ては特に重要であらうと思ふ。といふのは、今日日本的な科學とか或は日本の、東洋の古來の科學的な傳統といふやうなことが非常に強調されてゐるのである。それはまた後に述べますやうに、世界觀的には極めて重要な意味をもつてゐるけれども、科學の基礎的な方法を理解してゆく上に、この傳統的な日本科學といふもの或は東洋科學といふものを強調することにはいろいろな危險があるといふことをここで我々は考へてみなければならぬ。それはつまりいひかへれば、道具と技術といふものの根本的な相違を知ることである。この東洋に於きましても昔から技術といふものは非常に發達してをり、そして近代科學が出る以前の西洋の技術の發展と東洋の技術の發展とを比べれば、むしろ東洋の方が進んでゐたといつてもいい位である。ところがそれがその後今日のやうな懸隔を生じたのはどうしてであるかといへば、これは近代科學と技術の齎した根本的な

變革である。従つてこの東洋技術にも科學的な要素があるといふことは慥かである。例へば日本刀なら日本刀といふものを今日科學的に研究してゆけば、そこに科學的なものが發見されるのである。しかしさういふ科學と近代科學といふものとの相違を理解しなければならぬわけである。東洋に於ても技術に結びついた或は技術の中に含まれる科學といふものがあつたけれども、近代科學といふものをつひに西洋から模倣せざるを得なかつた。さういふ理由がどこにあるかといふことをよく理解する必要があると思ふ。といふのは、この技術と機械との相違はどこにあるかと申しますと、道具といふものは一般に有機的である。道具といふものは一般に有機的であるといふことができる。道具といふものは人間の身體に相應して作られてゐる。例へばこのコップならコップといふものの大きさは我々の手で持ち得る大きさに作られてゐる。手の形に合つたやうに作られてゐる。のみとかんなどいふやうな昔の大工の使ふこの道具といふものは、さういふ性質をもつてゐる。従つて人間の手の一部分或は手の延長であるといふやうな、人間と有機的な關係をもつてゐるわけで、そしてさういふ道具によつて作られるものも主として有機的なものである。さういふ有機的なものであるといふことは、さういふやうにして作られた道具が我々の住んでゐる自然的な環境に對して有機的に溶け込んでゆくといふことである。昔の例へば道路と

か或はその他の建築といふやうないろいろな土木建築の技術を始め、いろいろな道具の製作といふものをみましても、そこに作られてゐるものは、今日の機械的な技術によつて作られたものに比べて、いつでも有機的な性質をもつてゐて、人間の生活、自然的な生活の中にとけ込んでゐる。例へば橋を川にかける、そのかけられた橋は木を使つてゐる、さうするとその木が自然的に朽ちる、そこにまた土が古くなつて苔が生へてくる、その苔が生へてくると同時に木が朽ちて自然の風景を害せないやうに橋がかけられてゐるわけである。家でも同じことでありまして、さういふ風景を見れば我々はそこに或る有機的なものを感じる。さういふものはつまり昔の道具技術の特色でありまして、さういふ技術は人間に結びつくためにいつまでも習慣といふものを重要な要素としてゐる。人間がさういふ技術に習慣的に熟練してゆく。大工なら大工といふものは一つの科學的知識に基づいてさういふ知識を獲得するのではなくして、親方から教へられた通りにやつてゆくことによつて、習慣といふものを基礎にして、その技術を獲得してゐる。従つてその人間の身につくわけである。これは近代技術が、機械の技術といふものが、さういふ一つの習慣のやうなものでなくして、知識といふものを、機械についての科學的な知識を基礎にしなければならぬのと非常に違つてゐるわけであります。



日本の近代科學といふものが作つた發明のうち最も重要なもの、有機的でないもの無機的なものを作り出したことである。例へば藥にしましても、近代の醫學に於ける藥といふものは無機的なものを用ゐるといふところに特色がある。これに反して東洋の漢方などに於ては、いつでも植物とかいふやうな有機的なものをそのまま用ゐてゐるといふ特色がある。そして人間を扱ふ場合でも、近代科學はこれを機械的分析的に人間を見てゆく。これが近代の醫學であります。東洋の醫學はこれを有機的に見てゆく、従つて全體的に見てゆくといふやうなところがある。従つてこの有機的なものを取扱ふといふやうな場合に於ては、東洋的な從來の技術といふものに非常な特色がありまた長所があるのであります。これではしかし無機的なものは作れない。つまり近代技術の最も特色とする純粹の機械的なものを作れないといふことがあるわけである。さういふ機械的なものを作るためには、やはりただ綜合的或は直觀的ではなくして、分析的にやつてゆく、論理的にやつてゆく、或は單なる習慣によつてその技術を獲得するのではなくして、どこまでもインテリゼンスによつて、知性に依つて、さういふ技術を學ぶ、さういふふうにいるいろいろ違つて來なければならぬわけである。さういふ機械といふものが作り出した文化上の影響といふものは非常に大きいのであります。近代の經濟を變革したのもイギリスに於ける産業革命である。

産業革命といふものは機械の發明によつて起つた大きな社會的な變革である。それ以後いろいろな社會上の變化が現れて今日まで至つてゐるわけである。これはつまり道具といふもの或は道具の文化といふものが人間生活と有機的にとけこんでゐるといふのに反して、機械文化といふものは或る意味に於て人間と對立して人間を壓迫するといふやうなところがあることによつても知られる。例へば今日の機械文化といふものは片輪の人間を作り出すといふやうなことがあるが、昔の道具の技術に於てはさういふことはあり得ない。當時の技術に於ては技術が人間と有機的に結びついてゐるから、従つてその技術が一種の藝術的な特色をもつてゐる。つまり一種の藝術である。陶器なら陶器を作る職工は同時に藝術家的な性質をもつてゐた。ところが近代の機械といふものは人間と有機的な關係をもつのではなくして、人間と對立するといふやうなところをもつてゐるわけで、そこにこの近代科學の齎した技術と、それから從來の技術といふものとの根本的な相違があるわけである。これが特に注意すべき點であらうと思ふ。ここに勿論いろいろ問題があるのでありまして、近代文化のもつてゐる大きな問題は、つまり如何にしてこの機械文化といふものを、人間の妨害にならずして、ほんとに人間の發達、人類文化の發達に貢獻させるかといふ大きな問題がそこに生じたわけである。これは道具の技術と人間の生活とがいつでも有機的に

結びついてゐた從來の道具時代に於てはなかつた問題である。

第三に、今のやうなものと關係して特に重要なのは近代科學が齎した社會的の變革といふことであらう。といふのは、この東洋の科學にしても從來の西洋の科學にしても、その近代科學以前のもものは、要するに一種の封建的な性質をもつてゐるわけであつて、學問は思辨的である。従つて個人といふものに大きな意味がある。また特にさういふ學問ではいつでもこの一人の學者なり或は僧侶なりが重要な意味をもつてゐる。學問は僧侶などの一つのギルドにまかされて、そのギルドの中に閉鎖されてゐたわけである。日本の數學のやうなものを今日見ますと、和算などには極めて大きな發展があつたけれども、さういふものはやはり一つのギルド的な存在である。従つていつでも祕密にされてをつた。その奥義といふものはいつも祕密にされてゐて、誰にでもは打ち明けられない。その祕密は師匠が弟子に傳へてゆくといふやうな方法で傳へられて一般に傳へられなかつたわけである。ところが近代科學はさういふ祕密といふものをなくして、あらゆる人間が自分の理性によつて獲得することができるものであるといふことを明らかにしたわけである。それであるから、近代科學といふものは近代のデモクラシー或は近代社會といふものの發展なしには考へられないものであり、またさういふ發展があつて始めて、さういふ發展を基礎にし

て始めて、ここに近代科學といふものが出てきたわけである。つまり一方に於ては、近代の社會といふものが近代科學を可能にしたと共に、他方では近代科學が近代社會を可能にしたといふことができるわけである。さういふ科學の特色は誰にでも理解できるといふ性質、つまり公共性、公の性質をもつてゐるところにある。祕密とか祕義、極意、奥義とかいふものがなくて、訴へるものは、例へば實驗とかいふやうに誰にでもやつてゆけるものである。その論理は誰にでも頭の中にある理性といふものによつて得られるものである。例へば近代哲學の創始者といはれてゐるデカルトの方法論を御覽になりますと、デカルトはその中で從來の學問を批判して、やはり從來の學問が主として書物の權威によつて得たことを説き、そして自分の新しい哲學の方法をさうでなくて、あらゆる人間のうちに平等に分たれてゐる理性といふものに訴へるといふことをいつてゐる。つまり特定の人間、特定の教養をもつた人間だけが理解し得るものではなくして、あらゆる人間が理解し得るものであるといふさういふ考へ方がこの近代科學の齎した一つの大きな觀念である。それがまた近代のデモクラシーの思想と結びついてゐるといふことができるわけである。さういふ今いつたやうなことがまた近代の文明開化の思想、例へば福澤諭吉などに於て現れてゐる思想、學問といふものと政治的なデモクラシーといふものが一つであるといふやうな考へ方に

なつた。それはつまり文明開化といふものの意味が同時に政治的な意味をもつてゐたといふことと同じ理由であると思ふ。そのやうなことを考へてみますと、今日に於てまた我々の社會的な生活に於ける大きな道德的な結果が近代科學によつて生じたといふことがいへるわけである。といふのは、從來の道具時代に於ける道德と機械時代に於ける道德といふものとは根本的に相違してこなければならぬといふことである。つまり道具と機械との相違に對應した相違が道德の中にも現れなければならぬといふことである。東洋的な修養といふやうなものは、これは道具時代に於ける一つの道德としては最も完全なものであると私は思ふ。つまり道具時代といふものに於ては有機的な一つの關係があつたわけで、さういふ有機的な關係の中に於ける道德としては、東洋で考へられたやうな修養といふ一つの道德的な技術が大きな意味をもつてゐた。修養といふのは一つの道德的な技術である。その技術は道具的な時代に於ける技術である。ところがさういふ技術では足りなくなつたのはどうしてかといふと、機械時代がきたからである。機械時代に於てはさういふ修養だけではなくして、更に近代の機械といふものの特色に相應してもつと知的な性質、つまり知的な考へ方を道德に於ても必要とした。我々の住んでゐる環境と我々との關係が有機的な關係である場合、さういふ場合には道具的な時代の技術で足りるわけですが、これがさ

うでなくして今日のやうに關係がもつと複雑になつてくると、或は關係が我々の眼に見えないところになでつながつてゐるやうになると、それでは足りない。例へば、昔であれば自分の生活してゐる環境は自分の村とか或は少くとも自分の藩にかぎられてゐて、その見透しができるわけで、さういふ中に住んでゐる人物といふものは大體固定した關係によつて有機的な生活をしてゐた。さういふ時代に於ける道徳と今日の道徳といふものとは違つて来る。今日に於ては、日本なら日本に住んでゐる人間が世界全體と關係をもつてゐる。しかも我々の目に見ることのできないものによつてつながれてゐる。見透しができないといふ時には、これを知的に處理してゆく、科學的に近代科學と同じやうな意味に於て處理してゆくといふことが必要である。従つて道徳に於ても科學といふものが需要になつてくるわけで、科學的な考へ方が必要である。道具的な技術は習慣的に一種の藝術的な直觀によつて得られる。道徳にもさういふところがあつたわけでありすが、機械時代の技術は科學といふものを基礎にしてやつていかなければならないと同じやうに、我々の今日の道徳といふものもやはり科學的な考へ方、科學的な知識といふものを基礎にしていかなければならない。といふのは、技術とは何かといへば、技術とはつまり人間が自分の環境の中で生活してゆくに必要なもの、これが技術である。環境を支配し環境を變化して自分の生活に役立

てるといふことがこれが技術なのである。さういふ技術とそれから我々の實踐的な道德的な生活といふものはいつでも密接な關係をもち、對應した關係がそこにあると思ふ。要するに私がこれまで述べたことは、近代科學がどういふ特色をもつてゐるかといふことでそれを極めてわかりやすく一般的な文化上の影響の面からお話したわけであります。

そこでさういふ近代科學の近代性をよく理解するといふことが今日相當に重要であるのであります。更に我々は一步を進めて、さういふ近代的な社會が今日新しい社會に變つて行かうとしてゐる、その時やはり科學といふものの意味も、従つて文明といふ意味も、或る變化をしなければならぬといふことについて、考へなければならぬ。

もう一つ次に考へるべきことは、科學のもつてゐる歴史といふことで、このことについて我々は理解してゆかなければならない。科學のもつてゐる歴史といふことはいろいろ誤解を生ずる言葉であります。これを正しく理解して行くことが必要である。といふのは、近代的な自由主義的世界觀、つまり文明といふやうな考へ方に缺けてゐたのは、歴史といふ考へ方であつた。すでにいひましたやうに、歴史主義或は國民主義的な考へ方はドイツの文化の概念、つまりシビリゼーションに對するクルトゥールの考へ方について現れたといへる。科學といふものは今日はさうい

ふ文明といふ考へ方の制限を理解して、寧ろ文化といふ考へ方と結び付いて行かなければならぬ、これが今いふ歴史性の問題になつて來ると思ふ。

科學の歴史性を理解するためには科學と技術の關係を理解して行くことが必要であります。技術といふものは、これはすでにいひましたやうに、人間が環境の中に生活してをつてその環境を支配して行く、環境を變へて人間に役に立つやうにして行くといふために造られる。従つて人間の住んでゐる環境といふものはいつまでも無制限な環境でなくして、そこには歴史的な根柢がある。或る地方は溫帶である、或る地方は寒帶である、また或る地方は大陸に圍まれてゐる、或る地方は海洋に面してゐる、といふやうな違ひがある。或はまた地下資源についてもいろいろ相違がある。或る所には鐵がある、或る所では石油が出るといふやうに資源も違つてゐる。さういふ歴史的の環境に我々は住んでゐる。凡ての面積はさういふやうに分布されてゐる。さういふ歴史的な環境から考へますれば技術といふものは、さういふ一つの環境に制約されたものとして歴史的の性質をもつてゐるわけであります。つまり本來人間が歴史的の世界といふものと結び付いてゐることになります。さういふ技術の歴史性といふものをもう一度よく考へて見る必要があると思ふ。



一體この近代技術といふものは近代科學を基礎にして生れて來たわけでありますが、しかし科學が造られて行く、科學が要求されて行くといふことはやはり技術的の要求からであつた。例へば、近代科學が出て來る前にはいろいろの鍊金術といふやうなものが盛んに行はれて來た。さういふ鍊金術といふものは何かといへば、中世社會に於ける生産の停頓、技術的な發展の停頓のために生じた生産力の減退といふ物を如何にして打開するか、つまり生産力の擴大といふやうな技術的な悩みがさういふ鍊金術といふことになつて現れて來た。近代科學は鍊金術とは違つた客觀的な技術的方法に依つてこれを解決し飛躍的發展を齎した。さういふやうに科學の根柢にも技術的要求がいつでもある。例へばこの前の歐洲戰爭の結果ドイツに於て新しい科學といふものが出て來た。といふのはその戰爭から生じた技術的な問題を解決するために新しい科學が發展したわけであります。さういふ意味に於きまして、凡ての科學はその根柢に於て人間の技術的要求と結び付いてゐるといふことがいへる。勿論さういふ技術的な要求或は問題を解決する近代科學はどこまでも普遍的なもので、決して論理的内容、學問的意味に於て一つの面積、一つの方法に限られたものではなくして、世界的な普遍性をもつてゐるものでなければならぬ。さういふものが、どこか世界の全く分らない一つの所から出て來るのではなくして、いつでも特定の技術的の

問題と結び付いて出て来るわけであります。さういふ結び付きが考へられなければならない。さういふ結び付きを考へて行くといふことが今後の新しい我々の世界觀の基礎になつて行かなければならないと思ふ。人間の個人を考へて見ても、我々は何時でも特定の人間として生れてゐる。或る人は科學者になる天分をもち、或る人は技術家になる天分をもつてゐる。さうするとさういふ自分のもつてゐる天分、自分のもつて生れた歴史的條件を關發して自分の個性を發達させる。技術家の才能をもつてゐるものは技術家に、政治家の素質をもつてゐるものは政治家になる。科學者は科學者になるといふやうに自分の天分を生かして行くといふこと、つまり個性を尊重し個性を發揮するといふこと、これが結局社會全體のためである。社會全體に貢獻するといふことは自分の個性を發揮して行く、發展させて行くといふことである。ちやうど、それと同じやうに、人類の世界文化に對する貢獻は、自分の與へられた資源、與へられた環境といふものを出来るだけ開發して行くといふことでなければならぬ。つまり自分のもつてゐるものを最高度に利用して貢獻するといふことが結局世界の文化を豊富にする所以である。さういふ意味に於きまして自分のもつてゐる資源、日本なら日本のもつてゐるところの環境といふものに即した技術、従つてまた科學を特に發展させて行くといふことが世界文化に對する日本の貢獻である。さういふ意味

に於て科學なり技術なりの歴史性を考へなければならない。出來て來た一つの結果がいつでもただ面積的に制限されたものであつて普遍性をもつてゐないといふのではなくして、その自分の分擔すべき技術的或は科學的の任務の歴史を理解することから出發しなければならないといふことになるわけであります。さういふ問題が今日だんだんと理解されて來なければならないやうになつてゐる。例へば今日の經濟界に於ても、戰時狀態に於ける經濟事情に依つて外國からいろいろのものが來なくなつて來る。さうすると日本は日本の資源を自給自足して行かなければならない。そこで自分のもつてゐる環境を極度に利用して行く、そのために新しい技術或は科學の研究といふものが必要になつて來る。これは歴史的な戰爭といふ條件から來たものであると共に、それを超えた、今後に於きまして大きな意味をもつてゐることであると思ふ。勿論自給自足といふことは、今日いつてゐるアウトルキーといふものは、決して封建的閉鎖的なものであつてはならない。どこまでも足りないものはお互に分け合ふといふやうな世界的交通といふものが考へられなければならない。又さういふものが今日のやうに發達した交通の條件の下にあつては自然に生じて來るわけでありませう。しかし從來のやうに日本は自分での環境といふものの研究を怠るやうなことは許されない。自分の環境についての研究を怠つたといふことはすでに社會科學、社會の方面に

ついで申しましたが、例へば西洋のことばかりやつて日本のことは研究しない、これは自覺的精神の缺乏であると申しましたが、科學に於ても從來はさういふ缺陷があつた。これは實は營利主義的、自由主義的經濟の結果である。例へば日本が資源を開發するよりもよそから材料を輸入する方が儲かる、日本の資源を開發するよりはアメリカの屑鐵を買つた方が簡單に儲かるといふやうなこと、さういふことのために日本の從來の鐵工業が屑鐵工業として發達して來た。それが今日大きな惱みになつてゐる。或は儲からないからといふので基礎的な研究をしなかつたといふやうなこと、或は日本で獨立の研究を起すよりも西洋のпатентを買つて來た方が早く儲かるからといふので、日本の發明といふやうなものを獎勵せずして西洋のпатентを買つてばかりゐた。かういふやうな自由主義的な經濟機構といふものが今日の日本の科學の貧困を來してゐる。さうではなくして、今いつたやうな世界觀的な考へ方の轉換、つまり科學の歴史性、自分の歴史的な環境といふものに即して自分で發達さして行くといふことが結局世界文化に貢獻する所以であるといふやうな考へ方が必要である。個人に就ていへば、自分のもつて生れたものを開發して行く、技術家は技術家になるといふことが文化の發展に貢獻する。お金が儲かるからといつて全部の人間が醫者になつてしまへば日本の文化はなくなる。自分の個性を元にしてやつて行くといふこと

が、人生に於て必要であると同じやうに、科學的研究の土臺になつて行かなければならないと思ふ。それがまた文化の今後の新しい一つの方向になつて行く。その點に於きまして從來の文明といふやうな觀念のもつてゐた世界主義的抽象的觀念に對して歴史的の、さういふ意味に於ける國民的な考へ方が出て來なければならぬ。つまり文化的の考へ方が出て來なければならぬ。

しかしそのために我々は唯いはゆる昔風の日本的な科學といふやうなことを唱へるわけではない。科學といふものは實は技術であつた。その技術は封建的なものと結びついてゐるといふことをよく理解しなければならぬ。漢方醫學といふものは科學であるといひますけれども、私は技術であると思ふ。といふのは、病氣を治療する技術としては發達してゐるけれども、近代科學に於ける科學性はなかつた。勿論その作つたものを今日分析して、そこから科學的な要素を見出すことは出来るが、しかしそれはやはり技術として發達してゐるのであつて、科學として發達してをらない。さういふ點から考へますと、科學といふものと技術といふものを一旦分離して、科學の獨自性を理解することが重要なことであります。といふのは、東洋に於きましてはさういふ技術的な考へ方といふものは非常に發達してゐるわけである。否この昔の自然觀といふものは凡て技術的な自然觀であつたといふことができる。西洋に於ても昔の自然觀は技術といふものを基礎

にして考へてゐたと思ふ。自然、ネイチャー、といふことは生れるといふことであり、東洋に於きましては自然といふものは生むこと、作ることといふやうな意味をもつてゐる。生む、作るといふことは技術的なもの、昔に於ては魔術的な性質をもつてゐた。つまり自然といふものは生むこと、作ること或は魔術的、技術的性質をもつてゐた。これは昔の自然觀の基礎であつた。これは東洋に於ても西洋に於ても同じであつた。さういふ魔術的な自然觀からだんだん合理化して行つたにしても、やはり根本に於ては技術的であつた。生むといふことは自然の中から有機的に自然に出て来る。機械的な生産とは違つて有機的に出て来るといふことが生むといふことである。従つてこの昔の自然觀は技術的な自然觀であつたにしても、有機的、道具的時代の考へ方を出なかつたといふことが出来る。さういふ考へ方から、機械的技術が出て来るためには、技術と科學との分離がなければならない。つまり科學は技術から獨立して科學自身のための科學、技術的な目的から離れた科學といふやうな考へ方にならなければならない。實際に於て西洋の歴史を見ますと、近代思想といふものは、科學と技術とを分離して、科學の立場に立つてゐたといふことができる。

技術といふものが哲學思想に於て重んぜられるやうになつたのは十九世紀の後半になつてから

である。つまり一方では近代技術、つまり産業革命の結果生じた社會上のいろいろな問題、社會問題といふものが現れるやうになつて始めて技術に對する懷疑、批判といふものが現れて來た。ニーチェといふやうな人から始めて近代技術の批判といふものが出て來た。同時に他方に於てはマルキシズムのやうな考へ方が出て來て、技術といふものを實踐といふ立場から重んずる哲學が生じて來た。その以前の近代科學に於ては技術といふやうな考へ方を寧ろ後ろにやつた科學といふやうな考へ方、従つて世界は普遍的な法則に従つてゐる、どこにでも同じ一つの法則が行はれるといふやうな世界主義的世界觀が支配して來た。科學がさういふ性質をもつてゐたものである。従つて民族とかいふやうなものの差異を認めない世界主義的な考へ方になつて來た。これが近代自由主義的世界觀の特色であつて、科學の法則といふやうな考へ方を基礎にしてゐた。だから近代の思想は科學といふやうなものを中心にしてをつたのであつて、技術の考へ方は寧ろ近代科學の發展の結果社會問題が生じた時に始めて技術に對する反省が行はれるやうになつて生じたものである。これが十九世紀後半以後のことであるといへるのであります。

ところがさういふやうに科學といふものを技術から抽象して考へたといふことは勿論近代思想の缺點、抽象性であるのであります、しかし兎も角技術と科學とを一旦分離して考へるといふ

考へ方を我々はやはり確立する必要がある。東洋的な考へ方は技術的である。技術を基礎にして來た東洋的の考へ方ばかりでなく、昔の自然觀が凡てさうであつた。さういふ考へ方を今日我々は脱却しなければならぬ。科學といふものの獨自性を認めて行かなければならぬ。獨自性を認めるといふことは科學と技術とを分離してしまふことでなくして、本當に技術に役に立つ科學を造り出すためである。一旦技術といふものから離れて純粹に科學を科學のために研究する態度があつて始めて技術も進歩する、といふことは近代科學の歴史そのものが示してゐる。從來の考へ方は餘りに鍊金術的である。鍊金術は最初から技術的の考へ方、つまりものを魔術的に造り出すといふやうな一つの考へ方に捉はれ過ぎてゐたために鍊金術にとどまつたわけであります。さういふ技術的な考へ方を離れて客觀的に物そのものを見て行くといふやうな考へ方が出來て始めて近代科學といふものが出來た。そこに鍊金術といふものと近代科學の相違がある。さういふ點から見ると、今日我々はとかくまだかういふ科學者の獨自性を認めることが出來ない一つの傳統をもつてゐる。寧ろ今日に於てはさういふものに對して充分批判的になるといふことが必要である。

しかし既にいつたやうに、近代科學に基いた世界觀の世界主義といふものは、これは抽象的で



ある、つまり科學そのものに於ける歴史性といふものを考へない、さういふ考へ方をもう少し徹底して考へて行くことが必要である。そこで、今度は科學と技術との密接な關係を考へてみなければならぬ。近代的世界觀は科學と技術とを分離して、科學のみに立脚して世界觀を考へる。一般的法則といふものを中心にして考へて行つた。今日ではさういふことではなくして、科學と技術をもう一度密接に結び付けて考へて行くといふことが必要である。といふのはどういふことかといふと、例へば、自然の法則といふものは一體どういふものであるかといふと、我々がそこに見るのは一本の杉の木、一本の松の木である、或は一つのバラの花である。松の木も一本一本の松の木がそれぞれ違つた松の木であり、それぞれの生命をもつてゐる。バラの花も同じことである。つまり我々の見る生きた自然といふものが凡てそれぞれの個性のある歴史的なものである。科學はさういふものを分析して行つて、そこに一般的な法則を見出すのである。個々の人間はそれぞれ違つてゐるが、さういふ人間を分析して生理學の一般的な法則を見出して行く。法則が我々の眼に見えるのではなくして法則は自然の奥に藏されてゐる、自然の奥に働いて居るのである。然しさういふ法則を基礎にして自然から造り出すものは決して抽象的な法則ではない。法則は見えない、造られたものの具體的なものとしてはない。あるものは一本の松の木、一本の杉の木、バ

ラの花である。人間も甲とか乙とかいふ人間である。科學はさういふ一つの目に見えるものの奥に自然の法則を見出すのでありますけれども、さういふ法則に依つて造られてゐるもの、自然がさういふ法則を基礎にして造つてゐるものはいつでも具體的なものでこれが自然の技術といふものである。つまり自然の技術といふものはカントなどの使つてゐるテクニクでなくして、自然が造り出す形態である。山といひ、川といつても見られるものは、それぞれ違つた川であり、それぞれ違つた山である。もちろんさういふ自然にも一般的な自然の法則が支配してゐるけれども、自然の技術はそれぞれ個性的なものの、獨立的なものを造り出す。人間の技術もある意味に於てさうである。自然の法則は一般的であるけれども、一般的な法則は造られたものとしてどこにも見えない。このコップといふもの或はこの机といふものはそれぞれ一つの獨立のものである。この建築といふものも皆んなそれぞれ個性的なものの、獨立的なものである。ちやうど一本の木、一本の花が獨立であるのと同じである。さういふものを造り出すことが技術であると思ふ。さういふ技術といふものが個々の獨立のものを造り出してゐるのである。獨立なものとはただの一般的なものでなくして、一般的なものを基礎にしながら特殊性のものである。獨自なものを作るといふことは、さういふ一般的なものを作りながら獨自性をもつたものを作ること、技術の作り出すも

のはさういふものである。建築を見てもそれぞれ獨立のものである。それは一般的歴史的な法則に従つてゐるといふことはいへるが、しかし歴史的な法則は獨立なものであるのではなくして、獨立のものとして存在するのは今いつたやうに一般的であると共に獨自的なものである。かういふものが歴史的なものといはれるのである。つまり技術の造り出すものは歴史的なものである。科學を基礎にして世界觀或は文化の理想といふものを考へて行く場合に、我々はさういふ見方を改めて摺み直さなければならぬ。これまでの科學を基礎にした世界觀或は文化の考へ方は、いつでも科學の法則の一般性といふものだけを考へた。その法則に従つてゐるものはどこでも一般的である。従つて世界中同じ一つの經濟組織でやる、同じ一つの文化が造られて行くといふことになつた。しかしさうではない。自然に於ても自然の個々のものが、一本の松の木、一本のバラの花といふやうなものが、それぞれ個性をもつてゐる。況して人間の歴史の世界に於ては、さういふ個性的なものがいつでも我々の歴史的活動の結果として現れてくるものである。またさういふものを造ることが目的である。さういふ意味に於ける一つの個性的の、従つてさういふ意味に於ける技術的の考へ方と、それから從來の科學的な一般的な考へ方がここに新しく結び付けられなければならないと思ふ。

東洋の昔の自然觀の深さといふものは、今いつたやうなそれぞれの生命のある具體的なものものを擲まうとした直觀によつたわけであります。つまり自然といつても自然の意味が違つてゐたわけである。かういふ東洋の考へ方は實は技術的な世界觀といつてもいいわけで、東洋の技術といふものがさういふ性質をもつてゐる。また東洋的な世界觀が一種の技術的な直觀的性質をもつてをつた。しかしそれにとどまつてゐたのでは近代科學にならない。一旦近代科學といふものが確立された後に於ては、我々はさういふ世界觀にまで高まつて行かなければならない。それによつて科學ばかりでなしにあらゆる文化を見ていく一つの見方が確立されてくるのではないかと思ふ。これ迄の科學的世界觀といふものは、科學の法則の一般性といふことからしてあらゆるものを抽象的に見る見方になつてきた。しかしさうではなくして、科學といふよりも自然の法則、自然の技術といふものに寧ろ我々は注目することによつて、新しい世界觀つまり技術、藝術と科學との統一した新しい世界觀を獲得して行かなければならない。これがつまり科學を基礎にした一つの新しい世界觀である。それは逆にいへば、文化といふやうな考へ方と結び付いて行くわけであります。つまり初めに申しましたやうな、文化といふ考へ方と文明といふ考へ方とに對して、今いつたやうな技術的な歴史的な考へ方をそれは特色とするわけであります。ただししかしさうい

ふ場合に重要なことは、科學と技術との關係を正しく考へるといふことである。連續的に考へるのではなくして、科學が一旦技術の立場、實踐的應用的立場から獨立することによつて却つて本當に應用に役立つのである、といふやうな考へ方をどこまでも充分に擷んで行かなければならぬといひであります。

このことは日本の從來の文化の發展の段階、發展の土臺といふことから考へて非常に重要なことである。既に最初にいつたやうに、日本の文化は、讀書といふことが學問であるといふやうな考へ方がまだこびりついてゐるといふやうなさういふやうな段階にあると私は思ふ。有名なコントの歴史の發展の三段階といふ説、つまり歴史といふものは、人類の文化は、神話的な段階から形而上學的な段階、それから實證的な段階へと發展する。實證的段階はいふまでもなく近代科學によつて出て來た文化である。形而上學的段階はそれ以前の、實證的の科學とは違つた或る形而上學的のもの、我々の現象の背後に存在する實在、實體そのものを考へて物を説明して行く考へ方、さういふ考へ方であります。さういふ歴史の發展といふものを三つの段階に分けたのであります。さういふ考へ方が全體として日本の場合に當てはまるかどうか別問題として、一般的の點からいつて、日本の文化はまだまだ實證的な段階に達しないで、多く形而上學的な段階に止ま

つてゐる。例へば物を考へて行く場合に、物の説明の仕方、形而上學的の仕方とそれから近代科學的な説明の仕方とどう違ふかといへば、形而上學的な説明の仕方は凡て絶對的に説明して行く。簡單にいふと例へば、一人の人間を擗へて、この人は善人であるか惡人であるかといふやうに、人間の本質をこの人は善人だ或は惡人だといふやうに本質がなにかといふことを決定して行く考へ方が形而上學的の考へ方である。ところが科學的の考へ方はさういふ一人の人間の絶對的本質を考へるのではなくして、その人間をいろいろの關係に於て見て行く、歸納的に考へて行く、働き方を考へて行く、他の關係に於けるその人間の働き方を考へて行く。従つて一人の人間もある關係に於ては善人であり、他の關係に於ては惡人であるといふやうにいろいろな關係から考へて行く。つまり物を歸納的に分解して考へて行く。さういふやうな考へ方が日本ではまだまだ足りないと思ふ。例へば國際的な關係の問題でも、敵國と味方といふものを絶對的に決める、敵なればどこまでも敵、味方ならばどこまでも味方といふことにしてしまふ。ところが近代科學的な考へ方はものごとを歸納的に考へる、一方の關係に於てはこのものと結び付くが、他の關係に於ては寧ろこのものと結び付くといふやうな考へ方をする。これは勿論科學的な一つの考へ方で、例へば、近代のマキアベリズムといふやうなものが出て來た考へ方であるが、さういふやうな考へ

方だけでは、近代の自由主義といふやうな考へ方が陥つたのと同じやうことになる。それでは道徳といふものが逆に破壊されてしまふわけであります。そこには寧ろ昔のやうな考へ方が逆に生きて來なければならぬのでありますが、しかしただ昔の考へ方を生かすのではなくして、近代的に先づ物を關係的に見て行く考へ方、さういふ考へ方を生かしつつ昔の考へ方を生かして行くといふことが必要なのであります。道徳に於ても、修養といふものだけでは足りない、今日では知識、科學的な考へ方があつてはじめて機械時代に於ける新道徳といふものが成り立つ。これと同じやうに國際間の道義といふものを考へても、さういふ科學的の一種のマキアベリズムといふものを生かすことによつて、新しい道義を考へて行かなければならない。かういふ考へ方を生かしてくることが、政治に於ても必要であると思ふ。

さういふ意味に於きましてここでもまた近代科學といふものを基礎にしながら、しかも或る意味に於ては昔の考へ方を生かして行く、ちやうど近代科學といふものを基礎にしながら東洋的な技術的な世界觀といふものを生かすといふことと同じやうなことが生じて來なければならぬ。しかし生かして來るといふことは昔のものに還るといふことでなくして、二つのものの間に於ける絶對的な差異、同じ精神のものでなくしてそこに全く違つた出發點があるといふことをよく吞

み込んで行かないと危険である。今日日本の科學といはれるやうなものに伴ふ危険は多くはさういふ點であります。例へば關和算といふものはある深いものをもつてゐる。しかし算盤と數字を用ゐてゐる算術といふものは、算術としても根本的に違ふわけで、數字のもつてゐる、それからそれに對して算盤といふもののもつてゐる限界を無視して、ただ結果だけについて考へるやうなことがあつてはならないわけであります。このことは科學といふものを考へて行く上に重要な點であります。そればかりでなしに、近代科學のもつてゐる一つの生産的な性質といふものを無視できない。東洋では、封建的社會に於ける生産の停頓といふことに關係して、だんだん科學といふものが遊戲的になつて來た。つまり生産と結び付かないといふことになつて來た。かういふやうな封建社會に於て科學といふものが遊戲化して行くといふやうなことから、近代科學といふものが生産性と結び付いてゐる點とか、そこにまだいろいろ問題があるのでありますが、いまはさういふ點にたち入ることは出来ない、ともかくさういふやうに近代の科學の考へ方とそれから昔の科學といつてをつたものとの相違を充分に理解すると同時に、近代科學といふものを一つの藝術的な世界觀、藝術的といふことは技術的といふことであるが、さういふ世界觀と結び付いた一つの世界觀にまで發展さして行くといふことが、新しい文化を考へて行くことであり、その文化



の中に於て占める科學の意味を考へて行くことであらうと思ふ。さういふ科學の文化の基礎になるものがいつでも科學であるといふことはいへるのでありまして、一番必要なことは、日本の今日の文化の獨自性を確立するのに、先にいつたやうな近代科學の實證的精神を徹底させるといふことに盡きると思ひます。つまり日本の科學が外國に依存してゐるといふことは、自分の直面してゐる事實について研究するのではなくして、本について研究するといひますか、人のやつたことを本で勉強してその應用を考へるとか、或は少し修正して行くとかいふやうなさういふやり方、結局は讀書といふものに頼り過ぎる我々のもつてゐる傳統的の考へ方に依るところが多い。さうではなくして、本當の實證的精神は、自分の直面してゐる事實に、自然の現象であらうと、社會の現象であらうと、人生の問題であらうと何であらうと、それにぶつかつて研究して行く、さういふ實證的精神といふのが、ただ科學ばかりでなしにあらゆるものに出て來る、さうすれば、日本の文化といふものはじめて獨自性をもつて來るものと思ふ。つまり自分といふものからスタートするところに一番獨自性が出て來るのであつて、つまり、自分が一つの或る天分をもつてゐるならそれを生かすことが獨自性を出して行くことである。つまり自分からスタートして行くといふことが、直面してゐるものからスタートして行くこと、これが實證的精神であつて、さう

いふ考へ方になつて行くことが、新しい文化を作つて行く基礎である、日本のこれまで模倣的文化といはれたものを越えて行く根本的なものである。従つてそれはいはゆる日本主義とか日本精神とかいふものでなくして、近代科學の實證的精神の徹底であるといふことでなければならぬ。いろいろ問題がごたごた多岐にわたつたかも知れませんが、ただこの今日お話ししようとした根本の考へ方の幾らかでも諸君に理解していただければ幸ひと思ひます。

※本巻は字形の不統一が甚だしい。他巻では旧字形であつたものも新旧混ざっていたりする。新旧が混ざっている時は新字に統一する方針であつたが、底本に近いものにするにした。全く同じにするのは校正が煩瑣になるので、気付いた範囲で新旧混ざつた状態を再現している。従つてこの巻を使つての文章の検索は注意が必要です。

※カタカナ表記について。以下の相違は統一していない。「アイディアリズム」と「アイデアリズム」、「イメージ」と「イメージユ」、「インテリジェンス」と「インテリゼンス」、「ヴィンデルバント」と「ウィンデルバント」、「シエーラー」と「シエーレル」、「ジイド」と「ジード」、「ソヴィエット」と「ソヴェート」、「チャーナリズム」と「ジャーナリズム」、「ドストイェフスキー」と「ドストイェフスキ」、「ニイチエ」と「ニーチエ」、「ハイデッガー」と「ハイデッゲル」、「フッサール」と「フッセル」、「ブルジョア」と「ブルジョワ」、「ラヂオ」と「ラジオ」、「ルネッサンス」と「ルネサンス」。

現代の表記と多少異なるものに、「イリュージョン」、「オリュムピア」、「ピュタゴラス」、「ドッキュメント」、「エチプト」。

「ウキリアム・アダムス」の「キ」は小文字であるが、文字コードは無いので単に字を小さくしている。

## 後記

第十七卷編者梶田啓三郎による各論文の初出は、以下の通り。

## 一 歴史的研究

社會史的思想史（古代） 昭和八（一九三三）年七月、岩波講座『哲學』。昭和二十四年二月『社會史的思想史』（岩波書店刊）に収録。

一夫一婦制論 昭和十二（一九三七）年十月、『家族制度全集』（河出書房刊）第一部史論篇第一卷『婚姻』。

日支文化關係史 昭和十五（一九四〇）年三月、『太平洋問題資料』第十輯（日本國際協會太平洋問題調查部刊）。昭和十六（一九四一）年五月、同調査部から英譯出版。

## 二 小篇

西田幾多郎博士 昭和四（一九二九）年二月『改造』。

羽仁五郎を語る 昭和四（一九二九）年七月六日『讀賣新聞』。同紙が「第一線の人・思想と行動、相互批判」の題下に、第一線に活躍せる思想家を二人ずつ選んで相互に相手を語らせた連載記事の第九回に著者が羽仁五郎氏について語つた文章で、第十回には羽仁五郎氏が「古典哲學の終末と三木清」と超して著者を語っている。

輕蔑された翻譯 昭和六（一九三一）年九月『文藝春秋』。昭和十年六月『現代隨筆全集』（金星堂出版）第十一卷に收載、のち昭和十七年六月、著者の論集『讀書と人生』（小山書店刊）に收録。理解者 谷川徹三君 昭和七（一九三二）年六月十七日『讀賣新聞』。「活字戰線に躍る人々」と題する連載の第五回。

動物精氣 昭和七（一九三二）年十月『文藝春秋』。

唯一言——板垣直子女史に答ふ—— 昭和八（一九三三）年一月十八日『東京朝日新聞』。著者の文芸時評『文學の眞について』を板垣女史が『朝日新聞』（昭和八年一月十五—十七日）において剽窃として難じたのに答えた文章。本全集第十二卷の後記を参照。

書物の倫理 昭和八（一九三三）年四月『東京堂月報』第二十卷第四号。昭和十六年六月『現代隨筆全集』（金星堂出版）第十一卷に收載。昭和十七年六月、著者の論文集『讀書と人生』（小

山書店刊)に收録。

新聞の影響 昭和八(一九三三)年七月『文體』(文體社發行の雜誌)。

ヘルデル大辭典について 昭和九(一九三四)年九月『思想』。

碁 昭和十(一九三五)年八月『婦人之友』。

生田長江氏 昭和十一(一九三六)年一月二十四日『三田新聞』。

眼 昭和十一(一九三六)年二月『新評論』。

家居旅心 昭和十二(一九三七)年七月四日『サンデー毎日』。

幸田露伴翁を圍んで 昭和十二(一九三七)年八月『文學』。

西田幾多郎先生のこと 昭和十二(一九三七)年十二月『婦人畫報』。

本田謙三君を悼む 昭和十三(一九三八)年三月二十五日『一橋新聞』。榊田によると、「同紙では『方法論的の業績』の見出しで掲載されたが、これは明らかに同紙編集者の附した題名である」と推定されるので、原稿の内容を汲んで、編者において表記のように改題した」。

蔵書 昭和十三(一九三八)年十月『讀書と人生』(三笠書房發行の雜誌)創刊第一卷第一号。

如何に讀書すべきか 昭和十三(一九三八)年十二月『學生と讀書』(河合榮治郎編「學生叢書」

の一冊、日本評論社出版）。昭和十七年六月、著者の論集『讀書と人生』（小山書店刊）に収録。ハイデッゲル教授の想ひ出 昭和十四（一九三九）年一月『讀書と人生』（三笠書房發行の雜誌）第二卷第四号、新年特大号「外遊の思ひ出」の特輯に寄せた文章。昭和十七年六月、著者の文集『讀書と人生』（小山書店刊）に収録。この書物に收められるにあたり、ハイデッガーがハイデッゲルに改められた。

自己を中心に 昭和十四（一九三九）年一月六日『都新聞』。梶田によると、「同紙が『道更に遙かなり』の題で当時の第一線の思想家に著作活動の長期建設策を尋ねたのに對して答えた文章で、『長編評論中心に——民間アカデミズムの確立發展』の見出しとなつてゐるが、これは明らかに同紙編集者によつて附された題名と推定されるので、内容を汲んで表記のように改題した。」

思索者の日記 昭和十四（一九三九）年二月『文藝』。

私の讀書法 昭和十四（一九三九）年七月『讀書と人生』（三笠書房發行の雜誌）第二卷第七号。辭書の客観性 昭和十五（一九四〇）年五月『學鐙』第四四卷第五号。昭和十七年六月、著者の文集『讀書と人生』（小山書店刊）に収録。

市民生活と花まつり 昭和十六（一九四二）年四月『浄土』。

西田先生のことども 昭和十六（一九四二）年八月『婦人公論』。昭和十七年六月、著者の文集『讀書と人生』（小山書店刊）に収録。

『哲學とは何か』序

昭和五（一九三〇）年二月五日、鐵塔書院發行。戸田三郎譯、デイルタイ『哲學の本質』、坂田徳男譯、フッサール『嚴密なる學としての哲學』、三木清譯、シェーラー『哲學の本質並びに哲學的認識の道德的制約について』の三篇を含む。

マルクス・エンゲルス『ドイッチェ・イデオロギー』譯者例言 昭和五（一九三〇）年七月十五日、岩波文庫。

『危機に於ける人間の立場』序 昭和八（一九三三）年六月二十五日、鐵塔書院發行。著者の論文集『危機に於ける人間の立場』の序文で、この序文中に再録されている讀売新聞所載の文章は、「生存理由としての哲學——哲學界に與ふる書」と題して同紙に發表されたものの全文である。

『人間學的文學論』後記 昭和九（一九三四）年七月九日、改造社發行。三六判。本文二八六ページ、後記二ページ。『文藝復興叢書』の一冊として編集刊行された著者の唯一の文學的論文集『人



『問學的文學論』に後記。

『シェストフ選集』序 昭和九（一九三四）年十二月、改造社發行。シェストフの主要論文の翻譯を集めた二卷本の選集で、著者はその編集にあたるとともにみずからも「時代の子とまま子——スピノザの歴史的運命」（第二卷に收録）を譯出した。

『影なき影』後記 昭和十二（一九三七）年七月七日。非賣品。喜夫子夫人の一周忌にあたつて著者によつて編まれ、縁りの人々に配布された追悼文集で、著者は「幼き者の爲に」の一文を書いてゐる（本全集第十九卷に收録）。

『現代學生論』序 昭和十二（一九三七）年九月、著者の編集によつて矢の倉書店から出版された論集に附された序文。

『新版現代哲學辭典』序 昭和十六（一九四一）年三月、日本評論社發行。昭和十一年九月二十日同社から發行された『現代哲學辭典』の改訂新版に附された序文。旧版においてはわずかに一項目「現代哲學思潮」の執筆を担当した。しかし新版では、執筆項目は「形而上學」（第七卷に收録）、「現代哲學思潮」（第七卷）、「哲學史」、「傳統論」（第十四卷）、「ヒューマニズム」（「人間主義」の題名で第五卷に收録。後記四二九ページを参照）、「文化社會學」（第七卷）。

の六篇。但し、右のうち「哲學史」は栗田賢三氏の代筆であるから本全集には收録されていない。梶田によると「すでに当時の社会情勢は同氏の名をかかげることを差し控えさせたのである。しかし、そのような考慮が払われたにもかかわらず、この哲学辭典は、發行直後の三月二十八日、發売禁止の厄に会つたのであつた。」

『哲學ノート』序 昭和十六（一九四二）年十一月二十日、河出書房發行の『哲學ノート』の序文。  
『學問と人生』後記 昭和十七（一九四二）年三月十五日、中央公論社發行『學問と人生』の後記。  
フォイエルバッハ著・植村晋六譯『將來の哲學の根本命題』跋 昭和五（一九三〇）年一月二十五日、岩波文庫。

池島重信・梶田啓二郎共譯『人間學とは何か』序 昭和六（一九三一）年十二月十四日、鐵塔書院刊。  
坂口昂著『概觀世界史潮』 大正九（一九二〇）年十月『哲學研究』。

ブレハノフ著・川内唯彦譯『史的・一元論』を読む 昭和四（一九二九）年二月二十五日『東京帝國大學新聞』、同年十一月『新興科學の旗のもとに』に再録。

田部重治著『中世歐洲文學史』 昭和八（一九三三）年三月『新英米文學』。

岩波講座『東洋思潮』を評す 昭和九（一九三四）年六月十八日『東京日日新聞』。

- ヴァレリイ『現代の觀察』 昭和九（一九三四）年九月五日『大阪朝日新聞』。
- 中河與一著『ゴルフ』 昭和九（一九三四）年十二月二十日『東京日日新聞』。
- 鬼頭英一著『ハイデッガーの存在學』 昭和十（一九三五）年四月二十九日『大阪朝日新聞』。
- 清水幾太郎著『社會と個人』 昭和十（一九三五）年十月二十一日『東京帝國大學新聞』。
- モオロア『魂を衡る男』讀後感 昭和十（一九三五）年十二月『作品』。
- 中河與一著『偶然と文學』讀後感 昭和十一（一九三六）年一月『翰林』。
- 『生田長江全集』 昭和十一（一九三六）年四月十八日『大阪朝日新聞』。
- 向坂逸郎著『知識階級論』 昭和十一（一九三六）年八月五、六日『讀賣新聞』。
- 矢内原教授著『民族と平和』 昭和十一（一九三六）年九月七日『東京帝國大學新聞』。
- 圓谷弘著『支那社會の測量』 昭和十一（一九三六）年十一月二十七日『東京日日新聞』。
- オルテガ著・池島重信譯『現代の課題』 昭和十二（一九三七）年五月『東京堂月報』。
- 清水幾太郎著『人間の世界』 昭和十二（一九三七）年五月十七日『報知新聞』。
- 『室伏高信全集』を推す 昭和十二（一九三七）年五月二十六日『東京日日新聞』。
- 田邊元著『哲學と科學との間』 昭和十三（一九三八）年二月『改造』。

清水幾太郎著『流言蜚語』 昭和十三（一九三八）年二月十四日『東京帝國大學新聞』。

『歴史哲學』と『道德哲學』 昭和十三（一九三八）年四月『東京堂月報』。

岡山巖著『現代短歌論』 昭和十三（一九三八）年四月十五日『日本讀書新聞』。

最近の讀書 昭和十三（一九三八）年六月『文藝』。

カント『美と崇高との感情性に關する觀察其他』 昭和十四（一九三九）年三月『圖書』。

W・ヴェント著『技術と文化』 昭和十四（一九三九）年七月十日『東京帝國大學新聞』。

最近の思想書 昭和十四（一九三九）年八月十八日『讀賣新聞』第一夕刊。

多田督知著『日本戰爭學』 昭和十四（一九三九）年八月二十五日『日本讀書新聞』。

林達夫著『思想の運命』 昭和十四（一九三九）年九月『圖書』。

ドイツの神話——ローゼンベルクその他—— 昭和十五（一九四〇）年一月三十一日『讀賣新聞』。

「人間論」懸賞論文審査評 昭和十五（一九四〇）年五月、雜誌『理想』（理想社刊）懸賞の応

募論文の審査評。

高坂正顯著『カント解釋の問題』 昭和十五（一九四〇）年六月二十四日『東京帝國大學新聞』

波多野精一著『宗教哲學序論』 昭和十五（一九四〇）年七月『圖書』。

『ギリシアⅡラテン講座』 發刊の辭 昭和六（一九三一）年四月、鐵塔書院刊。上智大学のクラウス教授とともに著者が中心となつて結成された「プラトン・アリストテレス学会」の名において編集刊行された講座（ギリシア篇、ラテン篇とも各三冊を刊行したのみで中絶）の内容見本のために書かれた刊行のことばである。

『パスカル冥想錄』 推薦の言葉 昭和十三（一九三八）年十一月、白水社より發行された由木康氏の譯書のために書かれた推薦文。

『ドストイエフスキ全集』 推薦の辭 昭和十三（一九三八）年十月、三笠書房より刊行された全集の推薦文。

『ボードレール全集』 推薦の言葉 昭和十四（一九三九）年八月、河出書房刊行の同全集の内容見本のための文章。

『ヴァレリイ全集』 推薦の言葉 昭和十七（一九四二）年二月、筑摩書房刊行の内容見本に寄せられた推薦文。

### 三 西田博士との對談

日本文化の特質 昭和十（一九三五）年十月十、十一、十二、十三、十五、十六日『讀賣新聞』。

ヒューマニズムの現代的意義 昭和十一（一九三六）年九月六、八、九、十、十一日『讀賣新聞』。

對談は他にもあるが、この二篇のみ三木清の署名があるので全集に収録したとのことである。

### 四 資料

新日本の思想原理 昭和十四（一九三九）年一月、昭和研究会。

新日本の思想原理 續篇——協同主義の哲學的基礎—— 昭和十四年（一九三九）年九月、昭和研究会。

梶田によると、「二篇とも、昭和研究会の文化部会における討議にもとづいて、委員長の位置にあつた著者が執筆、しかし署名はなく、昭和研究会の名において刊行されたパンフレットである。これと相前後して、經濟、東亞經濟、農業などそれぞれの部会から、笠信太郎『協同主義の經濟倫理』、有沢広巳『經濟再編成』、加田哲二・岩崎英恭『東亞經濟共同体』、勝間田清一『農業再編成』が同会から發行されている。」

科學と文化 昭和十六（一九四一）年六月二十八日、大阪帝國大學理學部教室において行われ

た講演。残されていた速記録を梶田が整理したもの。昭和二一（一九四七）年一〇月、十一月『文化評論』に発表したものに若干手を加えたとある。

なお小篇の各末尾の日付は、いくつかを除いて作成者において付加したものである。また底本には、各小篇にも奇数頁に左肩小見出しがあるが、本PDFでは省略した。

底本：三木清全集第十七巻 1968.2.17 岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2009.4.30