

三木清関連資料第5輯

全集未収録作品

昭和研究会関連資料

講演会記録

座談会集三

この第五輯には、全集未収録作品と、講演会に関する記事及び記録、昭和研究会関連参考資料、『文学界』での座談会を集めた座談会集二を収録した。

凡例

- 底本に於ける旧字体を新字体に直した。基本はシフトJISに収まるが、第二水準までにない二倍の踊り字「〵」は、ユニコードが使われている。新字体にない文字は※「#」で字形を示した。
- 満州・欧州の「州」は、基本的に「洲」が使われているがすべて「州」に代えている。
- 新仮名遣いにしたが、口語体の「ぢゃ」はそのままとした。
- 一部、送り仮名の統一をした。
- いくつか漢字交じりの副詞を平仮名に変えた。
- いくつか作成者の判断でルビを振ったが、底本にあったルビとの別はとくに注記しない。
- カタカナ表示の人名・国名・地名表記を統一した。変換したもの的一部は論文末に記した。
- 外国語のカタカナ表記は、半ば日本語化したものはそのままであるが、作成者の判断で原語を追加した。また、表記の統一もしが、統一していないものもある。
- あきらかな誤記・誤植は脚注なしで訂正した。

○新聞・雑誌では改行時に句読点が抜けたと思われる箇所が多数ある。それらは適宜追加変更した。
○判読出来ないまたは文字が欠けている箇所がある。※【】で示す。単なる【】は作成者の追加・注記である。
但し一部新聞記事などで囲みに【】が使われているが、そのままにしている。
○脚注は、「注」と入れたものも含め、すべて作成者の追加したものである。一言だけの注は文中に「#」で記す。

○文学界座談会の参加者略歴はネットなどを通じて調べたものです。

目次

I 全集未収録作品

書評

「ヘーゲル哲学の唯物論的批評」デボーリン「弁証法」	……『日本読書新聞』	……10
田辺元著「ヘーゲル哲学と弁証法」	……『大阪朝日新聞』	
「現代のための哲学」戸坂潤	……『読売新聞』	
「沙翁に学ぶもの」書評本多顕彰訳シェークスピア	……『帝大新聞』	
——最近読んだ日本の良書愚書 諸家の返事——	……『鉄塔』	

芹沢光治良訳バルザック「プチ・ブルジョア」	『読売新聞』
「集団社会学原理」 円谷弘博士の近著	『読売新聞』
今日の社会危機と歴史哲学 樺氏の新著「歴史哲学概論」評	『読売新聞』
バンジャミン・クレミウ『不安と再建』	『帝大新聞』
奥津彦重「ゲーテ序論」	『読売新聞』
竹下直之『人間学』	『東京朝日新聞』
シュパン・社会経済学説体系	『読売新聞』
新刊批評・徳永郁介『美学』	『世界文化』
コラム「カレントブックス」	『帝大新聞』

諸論文

歴史的事象の評価の標準に就て	『史林』1921.1	44
「反動期の諸現象」	『経済往来』1929.1	
「社会科学に於ける自然弁証法」	『國本』・『政治経済時論』1929.9	
「ヘーゲル復興の意義」——秋夜講座	『女人芸術』1931.11	

- 高等教育半減是非論「文化危機の産物」……………『東京朝日新聞』1932.8.22
- 【既収録】哲学会に与うる書……………『読売新聞』1933.4.29
- 「教育問題」に就いて……………『文芸懇話会』1936.6
- 詩の現代における役割……………『蜷人形』1937.1
- 杓子定規では決められない（国辱映画とはこれだ）…『読売新聞』1937.4.8
- 「本紙に対する批判及び希望」（上）……………『京都帝国大学新聞』1938.2.5
- 「全日本詩集」に対する書翰抜粋……………『詩洋』1938.6
- 【参考】“西田哲学”を翻訳しナチの国へ贈る……………『読売新聞』1938.12.26
- 往信復信……………『婦人公論』1939.2
- 「葉書回答良書普及方法・推薦書」……………『日本読書新聞』1939.8.5
- 買溜めの生理……………『エロニスト』1939.12.21
- 男性から女性へ 正しい操縦法……………『読売新聞』1940.1.29
- 文学界七月号「消息欄」……………『文学界』1940.7
- コラム書斎閑話「理論の現実性」……………『一橋新聞』1941.11.10
- 東亜新秩序の歴史哲学的考察……………〔大同学院〕論叢（満洲行政学会）1941.11

学界展望「哲学」	「歴史哲学の実践性」	『一橋新聞』1942.1.1
新しい文化は真の戦闘精神から	『東京朝日新聞』1943.2.28	

II 昭和研究会関連185

日中戦争初期の近衛声明	
昭和研究会配布資料	
「支那事変の世界史的意義」	1938.7.7
『新日本の思想原理』	1939.1
「協同主義」	国研会報 第一号 1939.3.5
「東亜新建設と協同主義」	国研会報 第二号 1939.4.10
『思想原理続篇・協同主義の哲学的基礎』	1939.9
『協同主義の経済倫理』	1940.9

III 講演関連

講演会記録

講演会記事

- 1926.7.1 京大講演「マルキシズムは觀念論たりえず」
1927.2.1 京大講演「ヘーゲルとマルクス」
1929.11.4 東大講演「経済学と唯物弁証法」
1935.11.1 一橋講演「日本史研究の歴史的地位」(含・戸坂潤講演記事)
1937.12.12 東大講演「国際主義と民族主義」
1939.12 婦選講演「協同主義の理論と実践」
1940.8 婦人時局講演「日本人の性格改造」
1940.11.15 奉祝講演「国民文化の形成」
1940.12.10 一橋講演「歴史的思惟について」
-334

IV 座談会集三 『文学界座談会』

「現代青年論」	1936.1	384
「現代文学の日本的動向」	1937.2	424
「『壮年』を中心として明治精神を論ず」	1937.5	478
「文化の大衆性について」	1937.6	530
「文学主義と科学主義」	1937.7	575
「最近の文学諸問題」	1937.8	628
「現代人の建設」	1937.9	654
「知識人の立場」	1938.5	697
「文化と自然」	1938.8	736
「二十世紀とはいかなる時代か」	1939.1	764
「宗教と現代」	1939.7	787
「匿名座談会 批評家について」	1940.6	809

「世界史と評論の問題」	1940.7	841
参加者略歴		868
文学界座談会記録		
補遺（全集未収録作品）		
「課題としての日本精神」		『東洋経済新報』1939.1

V

I 未収録作品

書評

ヘーゲル哲学の唯物論的批判

デボーリン著 川内唯彦訳 「辯證法」を読む

ヘーゲル六十年忌に際してプレハノフが既に予断していた如く今日ヘーゲル研究は再燃している。しかも科学の他の諸領域においてと同じく、今日ヘーゲル研究もまた二つの陣営に分れている。一方ではブルジョア哲学の範囲において、他方ではプロレタリア哲学の内部において、共にヘーゲルの研究に極めて著しい現象であると見られる。両者はもとよりその研究の方向を根本的に異にしているにも拘らず、いま若しそこになんらか共通なものがあるとすれば、それはヘーゲルの論理学を一層「具体的に」理解しようという努力であると考えられ得るであろう。

○

観念論哲学の範囲ではデイルタイの著作『ヘーゲルの青年時代』がかくの如き道を開拓しかつ指示した。最近ではニコライ・ハルトマンの『ヘーゲル』がこの方面における注目さるべき書物であ

ろう。しかるにこれらの人々の最大の欠陥は、あだかも唯物弁証法が、そしてそのもつとも見事に具体化されたマルクスの『資本論』が存在しなかったかのように、彼等がヘーゲルを取扱っているということである。彼等にはヘーゲルの弁証法が唯物弁証法に転化したという事実およびこの事実の必然性に対する認識が欠けている。マルクス主義哲学の内部にあつては、レーニンが「唯物論的にマルクスを読む」と規定した根本的な方針に従つてヘーゲルの論理学を一層具体的に理解するという仕事は着々進められつゝある。川内唯彦氏によつてこゝに訳出されたデボーリンの書物はそのひとつのよき例を示しているであらう。

わが国にヘーゲルがはいつてから既に久しいことであり、今日ヘーゲルはひとつの流行をさえないしているにも拘らず、彼の弁証法についての理解はなお極めて抽象的であり、形式的であるにとゞまつている。それは単なるフレーゼとして、御題目として唱えられているに過ぎぬことが甚だ多い。しかるに弁証法を形式的に抽象的にしか理解しないということはつまり弁証法を全然理解しないということと同じである。なぜなら弁証法はその本質において具体的な、現実的な論理であるからである。

かくしてこのデボーリンの翻訳は極めて時宜を得たものであらう

○

デボーリンはこの書の中でいっている、「ヘーゲルにおいては弁証法が頭で立っていたが、マルクスはそれを顛倒した、というだけでは不十分である。あるいはまたヘーゲルにおいては出発点は理念であつたが、マルクスにおいては物質的現実性であるというだけでも不十分である。」注意せよ、わが国においては従来このような不十分な公式においてしかマルクスによるヘーゲルの批判は理解されていなかったことが多いのである。公式的理解は単に不十分であるばかりでなく、またしばしば有害である。ところでデボーリンは続けていう、

然しながらマルクスの批判は一層深刻なものであつた。彼の批判は方法論的批判の性質をもつていた。彼はヘーゲルの弁証法を自己の弁証法の高い立場から批判した。そしてそのことによつて彼はヘーゲル弁証法そのものが弁証法的方法の本質に矛盾するものであり、またこの矛盾の原因は弁証法をヘーゲルが抽象的に理解したところにあり、またこの抽象的理解はヘーゲルの出发点即ち彼の觀念論によつて条件づけられていることを証明した。他の箇所で私が既に指摘しておいたように、弁証法は自己の本質そのものからして具体的であるから、既に根本において一切の觀念論に対立したゞ唯物論にのみ一致するものである。

まことに適切に語られている。

○

このようにしてヘーゲル論理学に対するマルクスの批判の仕事の本質がどこにあったかは明かである。「ヘーゲル弁証法のマルクスによる改作は、彼がそれを抽象的なものから具体的なものへ転化させたところにまず第一に現れた。ヘーゲルにおいては感性的物質界は純抽象的形式の性質を獲得していたがマルクスの任務とするところはヘーゲルの抽象的形式的なものとしてある程度まで消極的な弁証法を克服すること、並びにこのヘーゲルの弁証法を積極的具体的弁証法に作り直すことに帰着している。」そしてデボーリンがこの著作において企てゝいるのは、まさに、ヘーゲルの論理学のかくの如き抽象的性質そしてその根源としてのその観念論的基礎を暴露すると同時に、外見の純粹思想の自己運動および抽象概念によつて「隠蔽」されている具体的物質的内容を抽象的形式の背後に発見するということであつたのである。デボーリンはかくの如き企図をば、ヘーゲル論理学における「始源」の問題をはじめとして、その他彼の弁証法における若干の主なる点に關して多くの成功をもつて成し遂げてゐる。その場合に於て、ヘーゲルの弁証法とマルクス主義の唯物弁証法の間における重要な差異をなす諸点がまた甚だ明瞭に論述されてゐる。そしてそれと共に、ブルジョア学者たちによつて今もなおたびたび行われているヘーゲルについての誤解に対して、弁証法の本質を正しく把握することによつて、これを防衛することゝも手並鮮やかになされてゐる。学ぶべきことは決して僅少ではないであらう。

正直にいえば、私はデボーリンの諸労作の若干のものに對してこれまで多少疑問をもつていた少くともそれを高く評価することが出来なかつた。しかるにその最近の諸著述において、私の見るところでは、彼は著しい進歩を示しつつある。今度川内氏によつて訳されたこの書の如きも彼の發展と成熟とを十分に現しているものということが出来よう。ソビエト・ロシヤの重要な諸文献の紹介によつて既に功績を挙げられて來た川内氏に對して、我々は今また新たに感謝しなければならぬ。

なおこの書の読後に氣づいた二三の希望をつけ加えておくことはかかる勝れたる書物に對しては却て礼儀であらう。第一に、そこではいまだヘーゲルの觀念論の觀念論諸体系の内部における「特殊性」を顧慮して論述されていたらばと思う。それによつて彼の弁証法の性質もなお一層はつきりとしその批判も一層説得力をもち得たのではなからうか。第二、レーニンはその「ヘーゲル論理の科学大綱」（これも川内氏によつて邦訳されている）の中で書きつけている「明らかにヘーゲルは、諸範疇の（しばしば諸概念の）自己發展を、哲学の全歴史との關聯においてとらえている。このことはあらゆる論理学のなお一つの新方面を提供するものである。」この全く正当なレーニンの覺書をも更に一層具體的に問題にして唯物弁証法の理論を展開してほしかつた。そして第三にデボーリンはこの書物の中で、ヘーゲルの論理学の三つの部分をなすところの有、本質、概念のうち有と本質の部分については比較的詳細に論じているのに反して、概念の部分は極めて不十分にしか扱つてい

ない。このことは注目すべきであろう。

そこで唯物弁証法の立場から、もつと正確にいえば、ヘーゲルを唯物論的に読むという見地からして、この「概念」の部分は問題にならないのであるかどうかもし問題にならないとすれば、それは如何なる理由によつてであるか、しかるにもした、デボーリンが実際にいつているように、それも問題であるとすればそれは更に一層詳細に論議してもらいたかつたのである。なぜなら、ヘーゲル論理学のこの部分こそは彼の全体系の絶頂をなすところの重要な部分であると信ぜられるからである。

いづれにせよ、この書はレーニンのヘーゲル論理学についてのノートと共に、これを唯物論的に把握し、批判するという仕事に対して、極めて適切な手懸りを含み、指針を与えるものとして広く推薦されるべきである【鉄塔書院刊・一圓三十銭】

底本：『帝国大学新聞』1930（昭和5）年5月19日（復刻版第4巻144頁）
「ソヴェト」→「ソビエト」

田辺元著『ヘーゲル哲学と弁証法』

この書はヘーゲル哲学と弁証法に関する世界的文献に伍して独自の位置を占め得るものであり、かかるものとして日本の学界の誇りとすべき大著である。私はここにそれを有する特色の若干について述べ、もつてこの価値高き書を広く紹介したいと思う。

田辺博士は弁証法を先ず実践と結び付けて把握される。このとき実践は唯物弁証法という社会的総実践の如きものではない。却つて博士によれば、実践という概念は道德を除いて解し得られず、実践はその本質上人格的实践でなければならぬ。この点に関する限り、博士はどこまでもカントの『実践理性批判』の思想を忠実に守られるものと見てよからう。即ち博士の立場は、弁証法を实践と結び付けることにおいて、それを思惟乃至思惟と真観との綜合、一般に観念の立場から理解しようとする他の傾向に反対して弁証法的唯物論と一致し、然し実践をあくまでカント的な人格的实践と解することにおいて、後者の立場にも反対である。

もとより田辺博士はカントの形式主義倫理説にとどまられるのではない。博士には先年『カント

の『目的論』なる著書があり、そこにおいて既に博士はカントの第二批判における道徳論の形式主義をば彼の第三批判に現れた目的論の思想によつて、内容主義に具体化する方向を示された。我々は今度の書物をまた博士のこのような方向における研究がヘーゲル哲学に結び付くことにより發展され、深化された結果として理解することが出来よう。実践はその具体的な構造において目的論的でなければならぬ。目的論は特に弁証法的構造のものでなければならぬ。実践、目的論、弁証法という三つの概念は博士において離るべからざるものである。

従来弁証法と目的論とを結び付けることは多くの場合弁証法の特質をなくして有機体説に陥るという結果になつた。有機体説は実践的でなくむしろ観想的性格を具えている。このような傾向に対し、田辺博士の立場の独自性は、目的論の根柢を為す全体的普遍の概念についての独創的な見解において示される。

かくの如き普遍は有るといわれるものの普遍ではない。有としての普遍は、家族から民族を経て世界歴史に至るまで、如何に高度のものも要するに特殊以上に出でない。普遍は絶対普遍として却つて絶対無と考えられねばならぬ。然るに絶対無の立場は博士によればやがて絶対主観の立場であり、従つて絶対観念論とも称される。絶対観念論は一方唯物論などの客観主義的要求に従い客観の主観に対する独立を承認すると共に、しかも他方観念論の本質上客観の主観に対する依存を主張するも

のであるが、この相互に矛盾する要求を同時に満足せしめるものとして、それは矛盾の統一としての弁証法を原理とする。弁証法は単に客観の論理でも主観の内面関係でもなくて、客観と主観との絶対主観における対立的統一の原理である。かかる弁証法が田辺博士によつて絶対弁証法と呼ばれるものであり、その具体的意義を種々なる方面から明らかにすることが本書の主要目的をなしているのである。

ヘーゲルの弁証法に対して従来特にカント学派からなされた非難は、それが特殊をもつて普遍から流出すると見る流出論に陥るということであり、このことと関聯して、それが個人の人格の自由と独立を認めない普遍主義に陥るということであつた。田辺博士の労作は、かくの如き非難から脱して、カントの道德論の本質を維持しつつ、しかもそれを却つて弁証法により具体的にし内容的にしようとする企てとして、特に意義深く、功績多きものといわれねばならぬ。

(岩波書店発行、定価二円八十銭)

底本：『大阪朝日新聞』1932.3.20

ブックレビュー

『現代のための哲学』

戸坂氏の『現代のための哲学』を読む。哲学がその成長のためにもまた自己の存在の権利を明らかにするために、その時代の生きた問題を問題にしなければならぬことは云うまでもない。この書は著者が現代の諸問題と勇敢に取り組んで生まれた諸研究を収めている点で、日本哲学界の従来に行き方に対して重要な特色を持っている。論述は甚だ明快である。ただ明快なだけやや形式的に過ぎて具体的な迫力に乏しいということがあるにしても新しい方向に対する努力として歓迎されるべきものである。(定価3・〇〇神田大畑書店発行)

底本：『読売新聞』1933.3.8 朝刊4面

沙翁に学ぶもの

本多顯彰氏訳「ハムレット」・「ロミオとジュリエット」

学校教科書になると、なにかも台無しにされてしまう。どんな面白いものも、学校で使われると嫌なものになる。教科書であつたものは、学校ではそのほんの一部分を、きれぎれに習つたに過ぎないにしても、再び取りだして読んでみる興味を失わされている。シェークスピアなど、日本ではそのような運命にあるのではなからうか。彼の作品の内容よりも、それを教えた教師の印象が先に浮んでくる。こうして我国では、古典はたゞ教室で読むものとされ、それ以外のところではなるべく新しいものを読むということが普通の習慣になつてゐる。

それだからシェークスピアの翻訳が出たと聞いても、それは英語の教師や生徒の参考書ができたというぐらゐしかのことに思われないのが一般である。然るに今度新進の本多顯彰氏が「ハムレット」及び「ロミオとジュリエット」を訳出された。

これは既にある数種の翻訳に比してたしかに特色のあるものである。悪趣味や気取りのない、明瞭で、客観的な翻訳である。印刷も奇麗で、装幀も異彩を放っている。それはシェークスピアを我々

現代人が気持よく読むことのできるものにした。このような翻訳は、シェークスピアが学校やいわゆる英学者からもっと広い社会にひろまることに役立つことができ、また役立たせねばならぬ。

★ ☆ ★

この頃でのシェークスピアに関する画期的な研究「シェークスピアとドイツ精神」の中で、グンドルフは次のようなことをいつている。シェークスピアにおいてはつねに民衆は集団として、元素として、あらしとして、厳として取扱われている、——個々の市民はつねに大衆の指数、声に過ぎない。個々の市民は、彼が個性的な特質を担っている場合ですら、彼自身としては何も意味しない。シェークスピアが舞台にのぼせる（彼はもちろんいつでも個人をのぼせる）個人は個々の話手ではなくて群衆、民衆の役を演じているのである。此群衆、其民衆はそのものとしては全く個性化されている

この点で、グンドルフによると、シェークスピアはゲーテと著しい対立を現す。ゲーテにおいては個々の市民は独立的に取扱われ、大衆としてはたらくのではない。個々の人間は、各々それ自身として、人間のひとつのタイプ、市民のひとつのタイプを代表する、然しながらシェークスピアにおいてのように、彼等は合せて大衆であるのではなく、個性的に運動する大衆であるのではなく、却て彼等はどこまでもタイプ化された個人である。歴史はゲーテにおいては偶然であり、シェークスピ

アにおいては必然である。シェークスピアにあつては、コリオラヌスは民衆に斃れ、シーザーは共和国に斃れ、アントニウスとクレオパトラとは世界帝国のうちにまた世界帝国と共に斃れる。個人はいつでも歴史的運命の実行者、担い手である。

かくの如き見方はたしかにシェークスピアに対する興味ある、そして重要な観点を提供しているように思う。実際、我々は、いま本多氏によつて翻訳されたハムレットやロミオとジュリエットのように如き史劇のうちに数えられない作品についても、その背景に大きな現実の歴史的諸関係がはつきりと浮び出ており、それが作品に深さと陰影ばかりでなく、また具体性を与えているのを見ることが出来る。



大衆とか歴史とかというものは、今日の文学におけるもつとも重要な課題となつてゐる。如何にそれを具象的に、生きたものとして取扱うかということは、困難な然しもつとも大切な問題である。このときシェークスピアの如きがよし彼はなおロマンティズムの要素を多く含んでいるにしても、文学上の見地から新たに顧みられ、もつと活潑に研究されるということは決して無駄ではなからうと思う。ロマンティズムは近頃の文学の傾向からはあまり重んぜられていないが、歴史というものの考えを与えたのは何よりもロマンティズムであつたとすれば、それはもつと顧みらる

べきであろう。古典を大衆の手に渡すといえば、シェークスピアなど、まず第一に着手さるべきものではないかと思う【価・各一元五〇銭・小山書店発行】

底本：『帝国大学新聞』1933（昭和8）年5月29日号（復刻版第7巻188頁）

——最近読んだ日本の良書愚書 諸家の返事——【『鉄塔』企画】

左の2種、最近特に有益な本と思いました。

○五十沢二郎口訳 支那古典叢函（これなら支那古典をだれでも面白く読めるでしょう。新しい有意義な試みです。

○桑田秀延著 弁証法的神学（この頃問題の神学思想についての解説としてよく纏まっています。

底本：『鉄塔』1933.8

ブックレビュー

芹沢光治良訳

バルザック全集『プチ・ブルジョア』を讀みて

待望されたバルザック全集の配本が芹沢氏の『プチ・ブルジョア』を持つて開始されたということとは、私には特に嬉しいことであつた。この作品はバルザックの中でも問題の作品としてとくに我々の貪慾をそそのものであるのみでなく訳者芹沢氏は多年バルザックを愛好し、その勝れた研究家として知られている。この書は芹沢氏が非常に熱情と抱負とを以て訳出されたものである。その出来栄はまことに立派である。その努力も並々のことではなかつたであらう。さすが日ごろみずから創作で苦心している人の訳文であるだけに神経の行き届き方が違つており、このような翻訳を見ると、翻訳というものの持つ独立の価値がはつきり分る。

芹沢氏が作家として望んでいられるようなバルザックの小説精神の逞しさが我が国の文壇に於いて理解され、力強く※「#」+「蓼」潤するということは、確かに今日最も必要である。併しバルザックの如き大作家は唯文壇のことのみではない。「人間喜劇」の世界はまことに広大であつて、哲学、歴史、社会科学、その他の方面の誰もがそれぞれの立場から面白く読むことができ、読めば必ず利

益になるものである。いま第一回配本を手にして訳者の感謝すると共に、私はバルザックの翻訳が意義深き文化事業であることを思い、この大事業の成功のために読者が互いに協力すべき義務があると考ええる。（予約定価二・五〇日本橋河出書房）（写真芹沢光治良氏）

底本：『読売新聞』1934.11.10 朝刊12面

「集団社会学原理」

—圓谷弘博士の近著—

三木清

最近出版された圓谷^{ツムラヤ}博士の集団社会学原理は、これまで日本でふつう社会学原理とか社会学概論とかいう名を持った本とかなり性質が違っている。従来この種類の書物は、大体に於いて形式社会学の方向を執っており、その内容も形式的概念的な議論が多かった。ところが、圓谷博士の本著は行き方を異にして、歴史的な事実、実証的な事実に立脚しつつ、社会現象を体系的に考察しようと試みている。

勿論その成功の程度に関しては種々批評の余地もあろうし、また新しい仕事を最初に企てる者の当然免れ得ない欠陥もあるであろうが、日本社会学の新方面を意図するものとして、この国の社会学者に反省を与えるに足るものを蔵している。

社会学は一個の科学として飽くまで歴史的、社会的現実についての理論的考察であるべきに拘らず、これまで日本の社会学では実証的研究の基礎が多く欠けていたようである。その意味で、既に「我

国資本家階級の発達と資本主義的精神」というような著述をなして来た本書の著者の一般社会学の学の方針には学ぶべき点があると思う。

デュルカ임【Durkheim】の影響を受けていると称する著者は、個人を度外視し集団現象を社会学固有の対象として規定している。個人と社会というが如き問題は根本に於いては寧ろ社会学に属するものとして、純粹に科学としての社会学を樹てようとする見地に於いては、かかる考え方にも重要な意味を認め得るであらう。

そしてこの書は社会学的諸問題を抽象的に議論することを避けて内容的に手際よく取扱つてゐるから、誰にも面白く読める。日本の社会学者の本は一般に読み悪いと云われているようであるが、よくわかる社会学者の世に出ることは甚だ望ましいことである。ここに本書の細部を批評することは出来ないが、従来の日本のアカデミックな社会学に普通であつた抽象的、形式的社会学に対し、本書が新しい社会学の進むべき道を大胆に示していることは賛成であり、その勇氣に敬意を表すものである。（定価二円神田同文館発行）

底本：『読売新聞』1934.12.24 読書欄

今日の社会危機と歴史哲学

―樺氏の新著『歴史哲学概論』評―

三木清

歴史の問題は今日最も重要な問題である。西田博士も云われたことがあるように、現代の哲学は特に歴史哲学でなければならぬ。しかも歴史は従来 of 哲学において未だ十分に開拓されておらぬ領域である。

そこで、樺俊雄氏の新著『歴史哲学概論』について一言する。本書において著者が取る基本的な立場は歴史主義の立場である。この歴史主義の原理を種々なる問題を通じて解明するというのが著者の一貫した意図であつて、そこに本書の哲学上の特色がある。

歴史主義といえは相対主義であるかのように解せられるのが普通であるが、この点において著者はトレルチの「現代的綜合」の思想を取入れ、それを理論的に強化し拡大することによつて歴史主義の立場を支持し、新たに闡明しようと努力していることは注目し値する。

本書は序論歴史哲学の概念と課題に次いで、歴史的存在、歴史的认识、歴史的時間、歴史観の諸類

型、歴史理論の歴史という五つの章から成り、歴史哲学に関する諸問題をほぼ遺憾なく包含し、概論としてまことに適当なものである。

篤学な著者が長い間手がけたものであるだけに論述はよく纏まっております、とりわけ学説史的材料が豊富に織り込まれていることは、歴史哲学について初めて知ろうとするものに取って甚だ便利である。

また哲学者以外すぐれた歴史家たちの歴史理論にも考慮を払って論究されている故に、本書は歴史の実証的研究に従事している人々にとつても有益な反省を与え得るに相違ない。私はかくの如き適当な歴史哲学概論が現れたことを我が国の学問のために心強く思うと共に、今日の社会的危機にあたり歴史の哲学的基礎について活発な関心が広く喚起されることを望ましく思う。【写真・樺俊雄氏】(定価一・七〇理想社出版部発行)

底本：『読売新聞』1935.7.2

不安と再建

——バンジャマン・クレミウ Benjamin Crémieux——の同名の書について

三木清

バンジャマン・クレミウの「不安と再建」という書物は、我が国においても度々紹介されて、かなりポピュラーになっている筈である。今それが増田篤雄氏*によつて訳出され、小山書店から出版された。それはこれまでに既に翻訳が出来ていて当然な書物であるが、今度それが出来たのは決して遅過ぎるといえないばかりか、実は最も時機を得たものとさえいえるのである。

この頃我が国の文壇においては能動主義とか行動主義とかいうものが唱えられ、その際主としてフランスのヒューマニズムが基礎とされているが、クレミウの立場は即ちヒューマニズムであり、この書物もヒューマニズムのために書かれているのである。従つてそれは最近喧伝されている行動主義なるものゝ歴史的思想的背景を広く知るために甚だ重宝な書物となっている。

この書物はフランスの所謂「戦後文学」を論じたものであるが、クレミウは一九一八年から

一九三〇年までを一時期、とりもなおさず不安の時期と見て、この時期の主要性質を明かにし、そのいわば第二部においては、かかる不安を克服するために如何なる努力がなされ、如何なる傾向が現れたかについて述べている。

その論述の仕方の特徴は、思想史的な要素を多分に含んでいることであつて、従つてそれは文学論として興味があるばかりでなく、最近の精神史を描いたものとして、我々特に思想問題に関心する者にとつても有益である。

次にこの書物は「財産目録」とも名付けられるように、最近のフランス文学の重要な現象、傾向、運動が漏れなく記されており、今日我国に紹介されている文学者の殆ど全部の名がそこに現れている。従つてそれはフランス現代文学概論といつてもよいもので、増田氏の訳書において「新しい文学概論」という副題が付けられているのもそのためであらう。

その内容は固よりフランス文学に限られているに拘らず、それが單純に「新しい文学概論」と名付けられたということは、現代文学下においてフランスの占める位置、とりわけ日本においては、最近文壇及び一般思想界に最も著しい、最も深い影響を与えているのが外国文学中特にフランス文学であると云う事情から考えて、決して不当ではないであらう。

殊にこの訳書においては語彙及び人名索引が付け加えられているのでまことに便利である。我々

が新聞や雑誌などで始終その名前に出会う文学者の写真や絵が沢山挿入されているのも有難い。この書物に「新しい文学概論」という副題を与えた訳者がそれにふさわしい種々の親切を尽しているのは嬉しいことである。

▽

もちろん、この書物が概論として、入門書として有益であるということは、その内容の価値がこれに尽きるということを決して意味しない。そこに取り扱われている問題は今、単に文学にとつてばかりでなく、また単に哲学にとつてばかりでなく、多くのインテリゲンチヤの生活そのものにとつて、あまりに切実な問題である。

この書物の標題「不安と再建」はそれ故に、既に数年このかた日本においてもひとつの合言葉となつて繰返されているのである。ひとはこれと同じ表題で我が国最近の単に文学史といわず精神史を書くことが出来るであらうし、誰かクレミウのような仕事を日本においてする者があつてもよいであらう。

この仕事は単にアンビション ambition の問題でなく、極めて重要な仕事である。いうまでもなく、我が国に於ける不安と再建の問題はフランスにおけるのと全く同じであるわけでなく、その差異を明らかにすることが今日の再建の問題によつて大切である。然しとにかく現代の日本文学が

種々の意味でフランス文学から最も多く影響されているのは争えないことである——この事実の外面的及び内面的、社会的及び精神的理由を明瞭にすることがまたひとつの大切な問題である——その意味でこのクレミウの好著は広く読まれて然るべきであると思う。

▽

とりわけ重要な問題は、クレミウもその上に立っているヒューマニズムの問題である。現代においてヒューマニズムは如何なる意識を有するか、それは果して再建の原理となり得るか、もしかたヒューマニズムに今日も意義があるとすれば、新しいヒューマニズムは従来のヒューマニズムとは本質的に如何に異ならなければならないか

このような問題は最近行動主義とか能動主義とかが唱えられることによつて再び現実的な問題になつて来たのであるが、クレミウの書物を手懸りとして読者がヒューマニズムについて批判的研究をされることが望まれるのである。クレミウの立場の長所も、然し敢ていうならば、その限界も、ヒューマニズムに関わつてゐる。【四六判・二六九頁・二円・小山書店】

注：初版では「増田篤雄」であるが、1951年の再刊では増田篤夫（1891～1936）となつてゐる。

注: Benjamin Crehieu 1888 ~ 1944 フランスの作家、第二次世界大戦中、ドイツ占領下地下運動に参加し、銃殺される。

底本:『帝国大学新聞』1935.2.18 復刻版

「ゲーテ序論」で

最も注目すべきはファウスト研究

三木清

ゲーテは単に偉大だというのみではない。時に今日の文学及び思想にとつて、ゲーテの理解乃至再検討ほど必要で、有益で、有意義なものはない。真に将来性のある思想及び文学は、ゲーテから新たに学ぶことによつてのほかに生れ得ないと云つても、恐らく過言ではなからうと思う。ゲーテの世界はそれほど広く、それほど深い。

奥津彦重氏は我が国における最も博識なゲーテ学者の一人である。氏の新著「ゲーテ序論」一卷はその篤実な学風をまことによく示している。本書は、序論と云つても、紹介的な入門書に過ぎぬようなものでなく、氏の多年の学術的努力の結晶であり、ゲーテにおける本質的なものに深く突き込んだ研究である。単に物語風のものでなく、嘗て日本においてゲーテについて書かれた書物のうち、恐らく最も思想的な書物である。ゲーテを思想的に闡明したものとして本書は特色をもっている。

氏のゲーテ解釈の方法は、ゲーテの根本思想がゲーテ自身の生の発展そのものに於いて有機的に象徴されていると見て、この発展とこの根本思想とから彼の作品を理解するということにある。ゲーテは現代の歴史学、特に文芸学に極めて深い影響を与えた。本書の最後には「現代独逸文芸学の諸傾向とその批判」という一章が載せられているように、氏は現代文芸学の方法を批判的に摂取した氏独自の、しかもゲーテ的な方法によつてゲーテ解釈を企てられている。

氏の方法の特色がよく現れているのは、就中「ファウスト」研究においてであつて、これは本書のうちでも最も注目すべき業績であろう。「ファウスト」解釈は云うまでもなくゲーテ研究における最も興味ある、しかしまた最も困難な問題である。氏が従来 of 諸研究を博搜し、統一ある方法的並びに思想的基礎の上に、種々創見に富んだ解釈を与えられていることは、敬服すべきことである。なお本書の巻末に付せられた詳細なゲーテ文献は日本におけるゲーテ書誌学者として第一人者と云われる奥津氏に対して我々の特に感謝するところであり、今後ゲーテを研究しようとする人にとつて欠くことのできぬ貴重なものである【写真ゲーテ】（定価二・五〇神田白水社）

底本：『読売新聞』1935.11.24 読書欄

竹下直之著『人間学』

人間学は今日重要な問題となつてゐるが、それが哲学において占める位置は必ずしも確定されてゐるわけではない。いわゆる生の哲学に類する立場を取る者は、人間学即哲学と考え、或は少なくとも人間学を哲学の基礎学と見做してゐる。また人間学を哲学体系の一部門と考えるにしても、人間の歴史性や社会性が強調される場合、人間学の歴史哲学や社会哲学に対する関係が問題になつて来る。

その位置がどのように理解されるにしても、人間学はともかく哲学的研究の極めて興味深い主題であるのみでなく、それは特に現代において従来の哲学に対する批判者として現れたのであつて、哲学上の立場及び方法の変革を要求するものとして注目されねばならぬ。その多くは存在論の立場を取り、殊に弁証法的傾向を含んでゐる。逆に現代哲学のもつとも特色ある存在論や弁証法は人間的に彩られてゐると云ふことさえできる。

いま竹下氏の書物も弁証法的存在論の立場に立とうとしており、その意図において我々の十分同

感し得るものである。またそれが人間的存在の根本的規定として歴史性や社会性を説いていることも全く正当であつて、多くの人々の承認し得るところであらう。特に著者は人間学に関する現代の種々なる思想を努めてよく叙述しつつ議論を進めている故に、人間学が如何なるものであるかを初めて知ろうとする者にとつて好い参考書である。

ただそのような紹介的努力のために、著者自身の理論の展開に幾分緊密を欠いたところが生じていると思われる。また多分同様の理由のために、竹下氏の理解される弁証法的存在論というのは田辺元博士の「人間学の立場」という論文の思想と同じらしいが、これと簡単に一致し得ないと考えられる見解がやや無造作に述べられているところもあるようである。

然しともかく、この書が現代の人間学的諸思想を通観せしめる手頃な書物として、読者の研究に資する価値は大きかろうと思う。(竹下直之著、四六判、二五三頁一円半、麴町内幸町、理想社)

底本：『東京朝日新聞』1938.2.2

読書界

シュパン・社会経済学説体系

全体主義という語は今日広く用いられているが、その方法論的基礎の如きは必ずしもつねに理解されているわけではない。また統制経済という問題は近時流行の題目になっているが、その思想的背景の如きは必ずしもつねに明瞭にされているわけではない。阿部源一氏の新著はこのような事情において甚だ有意義な書物と云わねばならぬ。

それは全体主義の代表者として最も重要な思想家シュパンについての多年に亘る精細な研究の結果を組織的に述べた力作である。シュパンの学説の紹介は従来はただ部分的になされているのみで、全体的な体系的な叙述に至っては本書をもって嚆矢とする。

彼の方法論、社会学説、経済学説、社会政策学説の全般を明らかにし、またシュパンとファッシズムとの関係を論じ、彼の思想的先駆者について述べ、更に研究文献を付する等、その明快な論述と周到な研究とは敬服に値する。私は本書を今日の社会思想に関心する人々に推薦するに躊躇しない

(菊判三八一頁定価二・五〇京橋立命館出版部)

底本：『読売新聞』1936.4.30 朝刊 4面

徳永郁介『美学』（下）（日大芸術科講座）

三木清

従来の学問のうち美学ほど今日取残されているものは少いであろう。芸術家はもとより、批評家、芸術史家の如きも、殆ど全く美学を顧みようとはしない。かくてまた美学を無用としてこれに代る芸術を樹てようとする者も出で、美学が芸術学かと云う問題は現代の重要な問題となつてゐる。

徳永氏の『美学』は、かくの如き美学そのものの運命に関わる決定的な状況の中に身を横えた真剣な研究である。それは従来の講壇美学の平板な叙述でなく、美学が今日生きるか死ぬかの戦いの記録である。そこで氏の『美学』は何よりも美学が芸術学かと云う現代の美学の中心問題に迫り、そして所謂芸術学の主張が多くは却て観念論、形式主義であることを追撃し、然しまた同時に従来の美学の観念論、形式主義をも排撃し、かくて美学の「合理的核心」を究明することによつて、美学の根本的改造を企図している。その際芸術の歴史の哲学的把握を試みたヘーゲルの美学に重要な意味を認め、それについて特に詳細な明快な説明を与えていることも、氏の『美学』の一つの特色

である。しかし、丁度マルクスがヘーゲルの弁証法の合理的核心を捉えることによって彼の弁証法を樹立したように、徳永氏はヘーゲルの美学の合理的核心を掴み出すことによって新しい美学を組織しようとする。氏の態度は歴史的批判的であり、且つ社会的立場に立っている。

特に氏の『美学』の根柢に現代の芸術に對する批判的な熱意が籠っているのは、喜ばしいことである。そこで氏はとりわけ日本芸術の歴史的位置付け、その特質規定に多くの力を注いでいる。氏は云う、「文芸に於ける社会性の欠如は我々が社会人としての自覚、社会意識の欠如せることから来るもので、これは他方個人意識、個性の欠如と関聯する。文芸に於ける視野の狭小、独善的、身辺雜記的なること、社会性の欠如はその必然的結果である。日本文芸は私的、独善的とは云えても個性的とは云えないのである。そのようにまた日常的、實際的とは云えても真に現実的とは云えない。」氏の芸術論はリアリズムを基礎としている。真に批判的な美学としての氏の『美学』は我が国に殆ど全く類例のないものであり、私はこれを博く推薦し得ることを喜びとする。講壇に葬られている美学に現実性を与えたことは氏の功績である。

底本：『世界文化』1936.5（第17号）

コラム 「カレントブックス」

Stefan Zweig : Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam. 1935. このルネサンスの代表的なヒューマニストの精神を考え、今日のヒューマニズムの問題を思い合わせて興味深く感じました。

底本：『帝国大学新聞』1936.10.19

雑纂

歴史的事象評価の標準に就て

文学士 三木 清

世界戦役勃発後二度目のカイザー誕生祭に当つて、Ernst Troeltsch がベルリン大学で試みた講演は、歴史哲学的論議の漸く盛になりつゝある今日、私達の注目と興味とを価するように思われる。そこに明示され若くは暗示される思想と問題とを、一層深く考慮し、一層鋭く批判する機会を作るために、私はその大要を抄録することを決心した。Historische Zeitschrift. (3.Folge—20. Band—1. Heft) 1916. をとつて私にこのトレルチの講演を示し、それを本誌上に紹介することを勧められたのは、坂口教授である（一九二〇、八、三一）

プラトンが「理想国」(Politeia) の中で、国家、社会、文化に関する彼の根本思想を述べて以来、普通歴史哲学、文化哲学若くは倫理学と称せられる学問は、凡ての哲学体系の重要な部分を成すに至つた。これらの名を以て呼ばれる研究が問題とするところは何であるか。それは昔のローマ人がなした如く、何等概念的一般的反省を加えることなしに、唯土著民族の伝説から、未来を解釈し予

示することを意味しない。それはイスラエルの予言者達に倣つて、素朴な予言、国民的自覚及これと密に關聯した国民的、宗教的情熱と倫理的批判との混合から、将来を理解し先見しようとはしない。またそれは神学や教会哲学に従つて、半ば哲学的半ば啓示的な形而上学から、事物の踏まねばならぬ必然の過程とそれの標準である不変の理想とを構成することでもない。歴史哲学は純粹な学的研究である。そしてこの学問は二つの掛離れた出发点から出發する。一は学芸復興と啓蒙時代に根を下し十九世紀に榮えた近世的、經驗的、歴史的、研究であり、他は先天的形而上学の幻想から目覺めた近世的哲学である。かゝる二重の基礎の上に立つて初めて、歴史哲学は未來の意圖と目的との問題を自己の身に負う事が出来る。今私達がまのあたり經驗しつゝある世界史的危機に際して、その意義を尋ねその運命を探らうとするならば、私達は又必ず此二つの出发点から旅立たねばならぬ。しかも私達はそれらの發足所を自ら新たに確立すべき必要に迫られておるのである。

第一の出发点を確立することは比較的簡單である。蓋し近世の哲学は二つの刺戟から決定的な影響を受けておる。ガリレイやニュートンの数学的物理学の刺戟の下に、哲学は經驗と論理的構想とを密に結合する自然概念を用い、かゝる概念から實在界と概念界との全体を新たに整序し闡明しようとした。機械觀的哲学がそれである。教會的な文化組織及生活組織を批判的に解釈し、國家と社會、宗教と倫理、経済学と芸術論などの一切を新しく基礎附けようとする企から、哲学は他の刺

戟を与えられた。この新しい基礎ヒストリツシエクリチク附は歴史的批判によつて中世の教會的組織を根柢にし、それを

古典又は近代運動の中に植付ける事であつたから、此ような刺戟の下に哲学は歴史的思惟を最も広い範圍へ拡めるように導かれた。さて右の二重の影響は、近世哲学の間に相容れ難き二つの思想傾向を生む原因となり、そしてそれを調和せんとする絶えざる努力が随つたのである。この調和は或は、時に歴史を機械化し自然化し、時に自然を歴史化し精神化すると云う方向をとるか、若くは因果の原理に対して獲得された、複雑な自由概念によつて自然と歴史との領域を区別すると云う方向をとつた。いずれにせよこれらの試みは凡て形而上学の地盤の上を動いておる。そして私達は現代仏蘭西の哲學者ベルグソンの思想をまたこの道に於て発見するであらう。独逸ではこの問題の解決は異つた道を歩んだ。それは主としてカントの自然哲学、即ち自然と歴史との対立及対立の意味を形而上学的原理を以て究めようとはせず、却てそれらを、經驗を統一し、科学的概念に作る構成原理に就ての理性の自己考察から、明らかにしようとする努力に追従しておる。この場合、歴史と自然との対立が純粹に論理的方法論的意義のものとなることは疑ない。尤カント自身は單に自然科学的認識、しかも機械的学問の構成原理を展開するに停り、精神的經驗界は、その非空間性の故に、嚴密な意味では学問の対象となり得ないと考えた。このことたる固より彼の思想の偏狹と不徹底とを現す、併し私達は後の人々によつて積極的に規定するべき自然科学と歴史学との差異がそこ

に暗示されているとも見る事が出来よう。既にフィヒテやシュライエルマツヘルが個性に於て歴史的世界の特性その一般的な合理的法則に対する反対を認めて以後、この觀念は Dilthey, Windelband, Rickert, Heinrich Maier, Eduard Spranger, Georg Simmel 其他によつて原理的に確立された。

こゝにはその思想の主要点を指摘するにとゞめよう。法則科学的論理は個々の場合を單に一般的自然法則の適用として考察し、特殊なものをかゝる普遍的法則から数学的な因果の方程式に従つて説明する。これに反して個性科学的論理は個々のものをその具体的な一回性と特異性に於て把握し、特殊なものを個性の原理即ち殊別的な唯體驗し得るのみなる、生けるものゝ因果性の原理に従つて發生的に理解する。前者の極をなすは物理学であり、後者の端をなすは狹義の人間歴史である。こゝに「個性的」と云うのは、社会若くは典型若くは集團若くは全体的聯関に対する反対を意味するのではなく、却てそれは普遍的法則の抽象性に対する反対を現すのである。従て歴史的对象の一回性、特異性は、一時代、一文化傾向、一国家、一民族、集團の状態、階級の傾向若くは一個人に關して等しく語ることが出来る。私達はまた個性的対象が全然概念的性質を欠いておると考へてはならない。唯この場合の普遍概念は、個々の出来事に対する法則のそれではなくて、個々の要素に対する生命統一のそれであるのである。Deutschum, Antike, Renaissance, Katholizismus などの概念はかゝる意味に解されなければならぬ。「七年戦役」、「フレデリック大王時代のプロシア」

と云うが如き活動結合体、一人の人間を一の統一として叙述する伝記などもまたこのような概念的思维を示しておる。歴史的思维にとつても勿論抽象が必要である。歴史家が照し、また照すことが出来るのは、無限なる現実の流の一部分に過ぎない。しかも彼等によつて抽象せられたものは、それが如実に高度の抽象に達していようと、必ず個性を現す概念でなければならぬのである。歴史家に重要なのはいつでも、如何に「それ」があつたか、(wie "es" gewesen ist)を理解することである、各の時代は直接に神の傍にあり、他のものに対する手段若くは通路ではなく、個性的な、それ自らに於て生けるものである、などのランケの有名な言葉は、何よりも能弁にこの消息を語るであらう。

歴史論理学の右の思想が先ず第一に逢著する困難は典型的発達過程、社会学的法則、一般的傾向等の觀念を、個性科学的概念構成の中に調和的に取入れ得るか否かに關係する。今私はこの問題に立入ることは出来ないが、兎に角上の考方が歴史的思维の決定的な特徴を捉えておることだけは疑われないと思う。そしてその特質は、数学的機械的思维が合理的なるに反して、反合理的若くは非合理的性質にあると云うことが出来る。この歴史論理学と反合理主義のロマンチックとの歴史上及実質上の関聯は紛うべくもないのである。私達はデイルタイやリッケルトの思想と、「直観」と云う非合理主義的な認識原理を主張するベルグソン哲学との間の、多くの類似を見出し難いであらう。

固より独逸の哲學者が、歴史的思惟の論理的抽象的概念的基礎を究めようとするのは正当である。然しながら歴史的思惟の理論的抽象的性質が明らかにされたとしても、正しくそのような性質の思惟が私達を、特性的な、常に發生的に説明せらるべき、常に唯抽象によって取上げられた相對者の極なき流の前に立たせると云う事實は変らないのである。如何にして斯の如き洪水の中から、歴史的全体若くは個々の歴史的成素の、理想的普遍的なる目的方向は作られることが出来るのであるか。若しまたこの目的が他の方面から得らるべきであるとしたならば、如何にして波の隨に浮沈する無數の相對者は斯の如き目的によつて評價され指導されることが出来るのであるか。これが第二の大問題である。一般に發生的歴史的思惟が、その本質上陥らねばならぬ相對主義は、歴史の普遍妥当的絶對的目的の觀念に對して、望なき根本的な反對にあるかのように見える。この事情からルナンは歴史的思惟の結論として涯しなき懷疑を導いた。ブルックハルトにとつては歴史は事象に對する思惟の審美的・觀照的・理論的態度であつたが、それは哲學的には極めて鮮かな悲觀主義を意味したのである。ランケは基督教の啓示と救済との信仰によつて纔に斯の如き結果から免れ得たに過ぎなかつた。歴史上の個性的形象を遍在的な万有精神の諸形態とみる一種の汎神論は最も広く行われているが、かゝる個人主義または多元主義が汎神論の根本内容と原理的に矛盾するは明瞭である。一層意志的な人々は、歴史の戲曲的情意的性質のために、國民的國家の隆盛または精神の人格

的內面的完成に歴史の目的を定めた。併しながら彼等は彼等の理想の內面的必然性を論証することが出来なかつたし、また出来たとしても彼等の偏狭な見地は、無限に広大豊富なる歴史的現實に暴力を加えずにはいないであらう。最後に個人的幸福或は最大多数の最大幸福など、云う通俗的な觀念を歴史の意趣として示すことが失敗に終ることは殊更論ずるまでもない。

然らば私達は如何に考へべきであるか。この際唯一つ明らかであり、また明らかに指摘されなければならぬのは、この問題と共に私達が經驗的研究及説明、自然科学的及歴史的思惟とは、全く異つた新しい範圍へ足を踏入れたと云ふことである。私達は規範的理念、理想樹立の領域にあるのであり、しかして斯の如き理想樹立は自体に於て妥当する価値の實現に対する私達自身の義務の感情から出發するのであり、そしてそれ故にこのような価値の承認は唯この義務の承認そのものからしてのみ基礎附けることが出来るのである。この義務それ自身に就て論争することは無意味である。それは唯承認されるか、若くは單に否認されるかである。このことはカントを初め独逸の偉大なる思想家によつて既に十分に明らかにされたところであつた。然し此處にも問題は起る。如何にしてかゝる理想概念は獲得されるのであるか。それは經驗的歴史的生活に対して如何なる關係にあるのであるか。別けてもその普遍妥当性は、歴史論理学の示す如き歴史的成素が個性的であると云ふことゝ、如何にして契合し得るのであるか。

この問題は勿論前に挙げた独逸の哲学者達の鮮かな意識に上つておる。けれど彼等が、理想概念の合理的普遍妥当性に対して、あらゆる歴史的形相が個性的であることを明らかにするに従つて、この問題の理論的困難は愈々鋭さを増して来た。現代の歴史論理学は最早シュライエルマッヘルやフイヒテが与えた解決に満足することが出来なかつた。しかもデイルタイは "Anarchie der Werte" が自己の思索の結果であるばかりでなく、また独逸の歴史が直接に明示するところであると語らねばならなかつた。同様な悲観主義は歴史から出発して哲学に趣いた思想家の間に少からず見受けられる。Emil Hammacher は近代の歴史を一の悲劇であると考えた。ゲオルグ・ジンメルの如きも文化が理性の客観的価値を主観的な個人理性がそれを把握し得ない迄に複雑にし豊富にすることに、一切の文化の悲劇的性質を觀じた。勿論これらの思想は現代哲学の傍流をなすに過ぎない。思想の本流に於ては具体的な歴史と客観的な目的及評価の理想との結合は絶えず新たに努力されたのである。然し此処にも困難は現れずにはいないであらう。

カントはこの問題に就ても先鞭をつけた。彼は經驗的歴史研究に学的性質を認めなかつた、め、それだけ強く評価の標準の学的性質を主張したのである。この標準を彼は道德的理性の範圍から取り来り、それを道德的自由と自律とに基いた完全なる人類の共同に定めた。そしてそのためには個人の自由を保証する法的秩序、究極では、自由なる民族の法的世界結合が必要であるとした。彼は

斯の如き理想に従つて歴史的形象は評價され、指導さるべきであると考へた。この場合明白なのはかゝる概念構成が全く合理的——数学的機械的研究が合理的であると云う意味に於てはなく、普遍妥当なる、不変なる、永遠なる理想を構成すると云う意味で合理的——なることである。それは歴史から得られたのではなくて理性から得られたのであり、そしてそれは理性の要求として、感性的衝動と理想的衝動との混合体なる現実の歴史に対立する。このような抽象的な理想が個性科学的思惟と解された歴史に適用されることが出来ないのは云うまでもない。更に理性そのものゝ立場から考へても道德的・法律的理想の觀念はあまりに狭い。理念の總体としての理性の全体の概念はシュライエルマツヘル、ヴィルヘルム・フォン・フンボルト及ヘーゲルによつて、人々の腦裡より再び消去り難きまでに規定されたところである。然のみならずカント哲学は經驗的な歴史の過程と概念的なる目的との間の内面的聯関を示すことが出来ない。彼が不死の觀念と結合した、道德的自由の自然に対する勝利の道德的ポスチュラート要請【Postulat】の思想も、歴史的発展に於ける自然と自由との協和に就ての目的論的判断力の概念も、この場合未だ十分に現実の歴史との親密なる聯関を確立し得ないのである。同様な批評はこの点に於て殊にカントの忠実な弟子である。マールブルヒ学派の歴史哲學的思想に対して向けられなければならない。彼等は歴史の意味を意志結合の道德的法律的組織に於ける人類の意志統一に定めた。歴史哲學の任務は、經濟學、法律學、教育學、宗教學な

どの特殊科学の結果を斯る目的に従つて理解し、展開するにあると彼等は考えた。この場合、実際の歴史生活は恰もその成素に関する個々の科学とこれらの科学の統一との中で行われるかの如き觀を呈するに至るであろう。これこそカントを遙に超えた合理主義ではないか。人は Gotland の "Ethika als Kritik der Weltgeschichte" をとつてみるがいゝ。彼は実際の歴史とは無關係な合理的理想構成が、如何に数学的自然科学的合理主義に一致せるかを驚かすにはいないに相違ない。

上の思想が具体的な歴史との著しい乖離を現しておるに反して、ヘーゲル哲学は現実の歴史との一層親しい結合に於て合理主義の展開を企てた。概念そのものが全世界過程、その頂上に立つ人間文化を實現する力である、しかし世界を生産し發展する力として概念の運動の節奏は、自己を實現する思想の論理的弁証法に従う、とヘーゲルは論じた。私は今この説の不可能を全般に互つて説くことは出来ないが、いずれにせよ此処にも具体的歴史的と合理的概念的との間の離反が存在することは指摘されなければならない。考え得べき最密なる聯繫が示されているに拘らず、ヘーゲルに於ても合理的理念と個体的具体的歴史との間の矛盾は終に打勝たれなかつたのである。若し打勝たるべきであるとすれば、彼の論理学と弁証法とはこの矛盾を合理化し、それを概念の必然性の中に取入れ得るのでなければならぬ。併しこのことは出来得べくもない。然のみならず斯る矛盾の問題に加うるに個性の問題は、更に新しい困難を齎すであろう。即ち両者は歴史の論理化を不可能に

し、それと共に絶対なる永遠なる標準と云う概念を破壊する。彼の体系は疑もなく歴史を哲学的に理解し、現実的事象と理想的標準との関係の問題を解決せんとするもの、中最偉大なるものに属するが、併し彼の深い歴史的思想は体系そのものからは来ず、寧ろ彼自身の歴史的洞察力から来ると云うことが出来よう。今日私達の間ではヘーゲル哲学の復興が行われつゝある。勿論この運動はヘーゲル哲学の根本思想たる弁証法、若くは同時に根源であり目的であり評価の標準である理念からの歴史的過程の先天的構成を固執してはいない。兎に角文化価値の全体若くは精神生活の体系と云う思想は、今日再び多くの人々の維持するところであり、しかして彼等はそれが評価の標準であり、且また神的なる根源より出で単なる心的生活の機制を脱した発展の衝動であると考えておるのである。ルドルフ・オイケンはその最鮮かな代表者である。今この思想の功績が何であるかにせよ、少くともそれは、私がこゝに論じつゝある問題に就ては曖昧若くは矛盾に苦しまねばならぬかの如く見える。なぜかならば、所謂「精神生活」と云うことが西欧の文化生活からの抽象を意味するのであれば、それは厳密には合理的必然的標準であることが出来ず、若しまたそれが精神の本質から合理的に派生されたものであるとすれば、それは豊富なる人間歴史に対して意味を失わねばならないからである。尤オイケンは現実とは無関係な精神生活の指導と云うことを排斥し、歴史の結果から、その中に含まれておりそして人間的以上のもの (das Mehralsmenschliche) を自己の中に宿

してゐる、理想内容へ進むべきであると論じた。併しながら「人間的以上のもの」とは何であるか。それは結局全体者^{ダス・アル}の謂ではないか。然らばこゝに全体者と個性的特殊のとの対立の問題は解かれることなしに提出されることゝならねばならないのである。

歴史論理学の研究に少からぬ貢献をなした注目すべき哲学者ハインリッヒ・リッケルトに於ては、私達の問題は甚だ異つた取扱を受けてゐる。彼も懷疑若くは審美的観照の危険から遁れようとしており、理想概念と規範概念との領域を認めてゐる。彼もまたこの概念を合理的なる、自律的な理性から生産されたる価値の体系として構成している。彼に於て新しく独自なるものは、この合理的体系と具体的歴史との結合の仕方である。彼は歴史家が多様な事象の中から個性概念的理解の目的のために一定の事実の群を選択するに際して取る観点を、価値の体系に属する客観的諸価値に結付けた。これら客観的諸価値が選択の原理であるが故に、歴史は科学的客観的性質を得るのである。そしてこの場合選択の原理は自ら評価の標準となつて来る。私達はこゝに尊敬すべき思想をみるが、併し私達はこゝでも個性科学的経験的研究と合理的必然的普遍妥当なる評価の標準との十分な結合を見出すことが出来ないのである。なぜなら第一に価値の体系は事実上歴史家の仕事に於て選択の原理ではない。選択の原理は一般に厳密に規定し得ないものであつて、實際に於ては寧ろそれはそれが先験的な文化価値に相応するか否かに拘らず、歴史的に効力あるものと云うことを意味

する。^{たとい}縦文化価値が厳密に選択の原理であり得たとしても、選択の原理は必ずしも評価の標準ではない。選択は価値の体系が複雑なるときも、研究題目の決定に当って、その中の一つ若くは他の価値によつて指導されることが出来るが、斯して成立した複雑なる歴史は豊富なる価値の体系によつては評価し得ないのである。それは唯歴史の全過程の根柢に、形式的論理的方法論的基礎ではなく、ヘーゲルに於けるが如き内容的な形而上学的思想を、置くことによつてのみなすことが出来る。併しながら若し人が形而上学の排斥を主張しつゝも根本では形而上学の句に甚だ豊かなリッケルトの哲学をこのように解しようとするならば、彼はリッケルトによつて特に力説された歴史的形象の個性的性質と価値の普遍妥当なる客観的なる体系の自律的先驗的合理的性質との間の解き難き対立に躓^{つまず}かねばならぬであらう。そしてこの場合価値の体系がカントに於ての如く道德的自由の形式的な本質から若くはヘーゲルに於てのように思惟の分析から得られたものではなく、現実の歴史的過程から抽象された、内容的に充された体系であり、しかも再び自律的なる普遍妥当性と先驗性との領域に移されて、現実の文化を評価し得べき客観的理想の意義をもたねばならぬことを思うならば、かゝる躓は一層危険な感を惹起せずにはいない。この困難はリッケルトの弟子共の間に於ても減少されなかつた。Mehlis の「歴史哲学教科書」の如きではリッケルト思想のヘーゲル哲学への接近が鮮かになつていただけこの困難は著しくなつていさえる。そこでは「学問的価値」のみが

自律的に先驗的に構成されていて、他の諸価値は学的なる理性内容と文化史から取つて来られた經驗的敘述との間にさまよつてゐるに過ぎない。新カント派の先驗主義、古典的、古代的芸術、近代の法律國家、新プラトン派の神秘主義若くは浪漫主義化された古典などの概念が価値の体系を作り、歴史家に客觀的必為的なる選択の原理を与えるものゝ如く彼は考へた。彼の謂う "Konstruktion der Weltgeschichte" は一のヘルダーリン風の幻想である。メーリスの説く価値の体系は單に人格的な判断が並列されたものであるから、客觀的な理性とも、現實の歴史とも緊密な連絡を保つことが出来ないのである。このことは後の云うが如く選択と評価とを行う場合には、「絶對的歴史的」事実と「相對的歴史的」事実との區別をたてねばならなくなることによつて何よりも明瞭とならう。前者は絶對的価値の体系を以て計量するとき視野に入り来る事實であり、後者は斯る体系から評価されるならば、無關係なる若くは反価値的な事實である。無關係なる事實は説明の必要のために手段または前提として絶對的・史的との価値關係に取入れられることによつて歴史の中に位置を占め、反価値的な事實は積極的価値の消極的例証として歴史の中に織込まれるに過ぎないのである。「それ故に歴史に於けるそれらの存在は説明と理解とを助けると云う意味をもつておる」。斯の如き方法は結局歴史を価値の合理的体系の例証の材料として取扱うものではないか。しかも彼は価値の体系そのものを確實明瞭に組織することが出来なかつたのである。

右の事情の中にあつて私達は一体如何すべきであらうか。經驗的歴史的研究の個性的性質の故を以て私達は歴史哲學的及倫理的標準の思想の一切を放擲すべきであるか。併し私達の力強き生命意志は倫理的確信と密に結合して、生成の意味と目的とを断念する事を執拗に反対する自律的な理性領域から出る規範と理想との生産は疑う事が出来ず、しかしして斯の如き理想や規範は与えられたものから出ながら、同時にそれを、精神の神秘なる生産力によつて變化し改造することは否定されない。私達は標準そのものを断念されねばならぬ。即ちその普遍妥当性、永遠性、抽象性及理性そのものの若くは神的なる世界本質との單なる同一には反対しなければならぬ。永遠性、普遍妥当性及絕對性なき自発性、先驗性、自明性、それが唯一の可能なる形式である。そしてそれは斯る標準が各の場合に於て全体の狀態から新しく形成され発見されねばならぬことを意味するのである。

この思想を今少し立入つて論じてみよう。私達の標準は内体の文化財、その中に生きまたは潜める一切の力を考慮し、それを批判的に選択する事によつて得られるのである。内面的危機若くは新しき世界との接觸が起す文化組織の全般的動搖、または内面的必然性を以て促がされた自己省察は文化の全内容を振盪し、淨化し統一する。それらは文化の一定特殊の要素を新しく若くは從來と異つた方面から時に高調し、力説する。この時には存在するものゝ新しい綜合が行われるばかりでなく、この新しい綜合の中には嘗て存在せざりしもの、旧きものより出でゝしかも新しき生命の深みを意

味するものが出現する。新しきものが内奥の深処より出で、しかしてその内面的自明性と意志を規定する力とのためにそれが信ぜられる限に於て、この過程は先験的自発的創造である。併しながらそれは無からの創造、理性からの構成ではなくて、改造であり発展であり、そして同時に新しき心、新しき魂を吹込むことを意味する。この過程の究極の秘義は、その中に一時自己を啓示し主張する理性に対する信仰と斯る信仰を肯定する意志の力とである。斯の如き理想構成はそれが歴史的全体への深き生ける沈潜の結果であり、全体者若くは神性の内面的生命活動の把握の確信を伴うことによつて、主観的な思付や強制から区別される。従て人々は屢斯る創造を宗教的に基礎附けようと試みた。それは全く神学者が啓示と呼ぶものの秘義である。それは何人も先天的に構成する事もまた後天的に合理化する事も出来ず、寧ろ一定の点に於て必然と明晰との感情と共に輝き出る、神的な内面的なる本質の運動の過程の中に深き直観を以て身を置くことである。

一切の文化圏に関する歴史的反省はこの様な理想構成に欠くべからざる補助手段である。それは単なる本能的直観を補つて内面的客観的必然性の保証を与える。そしてそこに科学的歴史の占める文化哲学的位置は存在するのである。科学的歴史は固よりこの位置に向つて殊更努力することを要しないが、併し文化哲学的考察の要求はそれをこの位置へ引寄せるし、また凡ての文化内容の批判的改造の時期に於ては、それは自らこの位置に這入つて来る。歴史家が過去の事実の客観的研究に

身を委ねながら、彼等自身の時代の問題と生活状態とをそれによつて理解し闡明しようとする正当なる理由はこゝに存在するのである。

さてこのような意味で現代の歴史の評価の標準と云えば、それは最近の二世紀若くは高々五世紀の間の西洋歴史に關してのことである。私達がその中から評価の理想を得て來ることが出来るほど深い内面的關係に立っているのは唯この間の運動だけである。けれどこのことは遠い過去の、または西洋以外の国の歴史に就ては、凡ての標準が断念されねばならぬことを意味するのではない。それは唯斯る歴史には私達が私達自身の時代の歴史を評価するに當つて用いる標準を其俛移して使用し得ないことを云うのである。私達とは掛離れた歴史的事象を評価しようと欲するならば、私達は唯所謂内在的批評【イマナント・クリティク Immanent Kritik】即ち一時代の歴史をその時代自身の本質と理想とを以て計量すると云う方法に依ることが出来、また依らなければならない。この目的のためにはその中にその時代の本質が言い表されているような最も一般的な歴史的概念が構成されることが必要である。なぜなら或時代を理解すると云うのは、つまりそれをそれ自身の本質と理想とを以て計量するの謂であるからである。然るに私達とは疎遠な時代の特有なる状態は、一般に私達自身の生活と比較してその反対と類似とを明らかにすることによつて知られる。勿論私達はそれらの時代を相互に關係させてその間の対立と一致とを闡明することを断念すべきではなからう。けれどそのときにも事実上

私達はその世界をそれ自身の標準に於て評価しているばかりでなく、またそれを私達自身の標準に於て計量しておることは疑ない。従て私達はそれを第二級の評価と名づけることが出来よう。この第二級の評価によつて私達は昔から今に至るまで連続的に経過する歴史的全体の内面的聯関を發見することが出来、他方また何等か共通なるものを異つた仕方で形成し理解することから生じ、そしてそれ自身一つの歴史的關聯を形造つておる。歴史的全体に於ける対立を發見し得るのである、この系列と対立とを確立するために私達が用いる標準は、比較そのものの、中から自發的に生れて来るものでなければならぬ。その性質は対象の客觀的な沈潜とこれに伴う私達自身の立場の相對化とから定められ、その必然性は斯して拡大された標準に對する私達の人格的確信に基くのである。従て標準そのもの及それに相應する歴史的系列と対立との構成は各の思想家に於て常に異なることが出来る。むしろ私達はそれらのものゝ形成に於てこそ歴史哲學者の偉大と獨創とが現れるのであると云うべきであらう。然のみならず彼等の思想の中いづれが真であるかを最後に決定するのは、また私達の人格的態度に外ならない。さて斯の如くにして構成された内面的な生成の聯関としての系列と共通の精神的世界の範圍内に於ける差異としての対立とを認識することによつて、私達は歴史的發達概念を形造るのである。それは私達が理解し得る二三千年の間の系列と対立との秩序を意味するに過ぎない。斯る系列と対立とを形而上學的にそれらの根柢にはたらく理性の内面的なる衝

動に帰し、この理性を更に究極的な神の根源、神的精神の有限者に於ける内面的運動に還元することは、凡ての科学の限界に属する思想を構成することである。この思想は歴史的系列と対立とが如何に秩序附けられるかに従つて異り、それ故にその権利は最早學問的に説明され得ないが、しかも意識の無意識的に凡ての歴史の歸結と背景とをなしておるのである。それは私達に歴史的個性的現實の運動が最後の統一者に於て完定していることを保証する。

斯て標準の構成は深きまた全き意味に於て信仰の事柄に属する。即ちそれは生命の中から取出された一定の内容を神的なる生命の根源、この根源の私達には知られぬ世界の意味に対する内面的運動の、顕現として啓示として理解することであり、各の生命の状態から生れ出る理想を不可認識的な絶対者の表示として把握することである。このことたる芸術家的なる形成力なくしては不可能である。併しながらそのこと自体はこのような形成力の仕事ではなくて、却て科学的に訓練された歴史的生活の多様な聯関と相互作用とを理解せる、修練された眼光を以て特殊なる個性的なる發達の關係を辿り得る、直觀的思想の仕事である。然のみならず斯の如き思惟は自然科学の知識を必要とする。各の理想は特殊な地理學的、氣象學的、人類學的、工學的及社會學的条件を基礎として構成されるのであり、若しまた理想が種々の領域に適用され得るが如きものである場合には、それはこのような条件に従つて各の場合に於て個性化さるべきであらう。私達は更に地球そのもの、

物理的条件を度外視してはならない。最後に各の歴史的聯関のそれ自らの中に於ける統一と結合との論理的要求は、單なる空想を以て標準を構成しようとする企に反對する。標準の構成は錯綜せる不純なる現實の状態に絶えずこの要求を以て向い、その中に潛み横わる本質的な理想を取上げ、統一し、学的關係に持ち來し、そしてこれに依つて再び現實の状態を照そうとする。このことは勿論個々の価値相互の實踐的な對立や背反を一の論理的矛盾と考えて、それに抽象的統一を与えることを意味するのではない。宗教、芸術、科学、国家、法律、經濟などの間の背反は論理的矛盾ではないのである。従てそれらの統一は一の論理的統一ではなく、却て個々の場合に於て個性的なる綜合の超論理的統一である。

かようにして歴史的經驗的研究と文化哲學的理想構成との間の矛盾は大体征服し得られたと思う。両者は相互に全く独立なものであるが、併し相互に排斥し合うものではない。固より多くの人々にとつてはこの調和のために払われた値即ち永遠なる無制約的な絶対的な普遍妥当性の断念はあまりに高く見えるであらう。そして彼等はこの際先驗的と云う概念が危くされはしないかを氣遣い、また標準と一切の理想の根柢たる神若くは世界理性の概念との聯関に對して恐るべき帰結が生じはしないかを懸念するであらう。それ故に私はこれらの点に關してなお數言を費さねばならぬ。

先ず先驗性^{ア priori}とは何を意味するか。先驗性とは標準構成が自律的であると云うことそれが單なる前

提若くは前件から説明され得ないと云うことゝを意味する。それは精神の他の何ものからも派生する事が出来ない自発的な力の謂であり、その基礎附のために他の何等の意味を要しない内容的なる意味に基く確信の謂である。斯の如き先驗性は生命の單純なる事実であつて、その承認は一の意志決定の行為に属する。意志の承認のないところには一般に妥当なる先驗性は存在しない。或思想の先驗性若くは自律的な、唯偶然に心理学的に成立したのでなく、それ自らの中に承認の要求を含んでおる妥当性の証明が、哲学上の最困難なる問題であることは周知の事柄である。普遍的なる承認は事実としては存在しない。従て人々が事実問題 (quæstio facti) と權利問題 (quæstio iuris) とを區別するのは正当である。ところで權利問題に就ては唯合理的必然性若くは理性の本質からの帰結であると云うことが証明を与える。この必然性そのものは自己省察の結果、思想領域に於ける最後のものとして唯意志によつて承認さるべきもの、しかしてこの承認の權利は承認された思想の實際上の効力と成績とによつて確認されるのである。このことたる一切の理性必然性に関して云い得るのであつて、従てまた自然科学の範圍に於ても承認されなければならない事柄である。

自律的なるそしてその限に於て先驗的に構成されたる標準の客観性はかようにして二つの契機に基礎を置いておると云うことが出来よう。一は事実及全体の活動聯関への最注意深き、最公平なる沈潜であり、他はこの文化圏の思想の事実上の生活からの把握である。固より或時代の歴史の記述

的分析的理解に當つて一般的なる範疇即ち文化の体系の概念が用いられることは疑ない。然し斯る体系は経験から抽象されたものであり、個々の具体的なる文化に於て特殊の内容を以て充され、特殊の内面的綜合に持ち來さるべき抽象的範疇である。それは理性そのものから構成され、現実の事象が次第にそれに接近してゆくと云うが如き、若くはその個性化として現実の事象が存在すると云うが如き理想体系ではない。單に理論に於て永遠に絶対に構成されているのみなる評価の標準は眞の意味で客觀的であるとは云い難いのである。なぜならこのような理想は唯無限の進展に於て個性化若くは適合を見出し得るが故に、畢竟現實に適用されないことにならねばならないからである。無限の進展と云うことこそ究極の斷念である。

正しく解された標準の客觀性からはその無時間性、永遠性、普遍妥当性及絶対性は區別されなければならぬ。前者は可能であるが後者は不可解である。若し人が前者を後者の上に基礎附ける事が必要であると考えるならば、彼は前者を後者と同じ運命に陥れようとするに過ぎない。妥当の無時間性と不変性とは形式論理学や数学に就ては云い得るでもあろうが、経験科学の認識——自然の領域でも歴史の領域でも——及文化哲學的標準の構成に対しては成立せずまた成立し得ないのである。なぜならばこれらの概念は私達の経験の外延上及内包上の拡大によつて変化するのみならず、その対象そのものが常に動搖的であるためこれに應ずる思惟の新しい形成が絶えず要求されるか

らである。このような事情の下では無時間的不變的妥当性ではなく、一定の状態に相応し従てこの状態が継続する限り普遍的なる妥当性のみが、純なる真の妥当性として存在し得るは明瞭である。如何なる学問も生命そのものゝ全体を支配し得ない。全体の統一と意味とは唯推測し情感し得るのであつて、学問的に表明し構成し得ないものである。私達は全体から個々の成素を確定し得るのではなく、個々の成素の確定から全体の意味を、絶えず生きまたはたらけるものとして、推量することが出来るのである。

私は事象の根本表象として一切の思惟の背後に存在する神の思想に就て語るべき場合となつた。神の觀念若くは何等かそれに類似せるものゝ觀念なくしては標準の構成はあり得ない。処で若し神が常に自己同一なるものゝ無時間的な不變性と考えられるならば、——それが絶対なる実体として信ぜられるにせよ若くは絶対なる法則として信ぜられるにせよ——標準は理想上神性其ものの如く永遠不變のものでなければならぬであらう。併るに若しヘラクリトスや予言者的・基督教的理想世界が示す様に、概念的には把握し得ざる創造的なる生ける神の意志と云う思想から出発するならば全世界の事象及私達地球の歴史の構成の可能性は勿論消滅するであらうが、私達は之によつて、神のみが知れる究極の真理と統一とを常に目指しつゝも、神そのものゝ内面的なる運動及変化と共に真理と理想との変化及運動が生ずるとみる生命の底に徹する深き思想を獲得し得るに相違ない。

それと同時に人間的な真理若くは理想構成を絶対的なものと見做そうとする一切の欲求は消失せ、しかも相対的な真理と理想との中に神的生命を把握し得るの可塑性は保証されるのである。單に形式的ならざる思惟は瞬時に閃く理性の思想を神の生命の顯現として理解し説明するの冒険をしなければならぬ。固より冒険には失敗は避け難いであろう。併し冒険や失敗や犠牲なくしては、真理と価値との把握は不可能である。

私達はあらゆる文化哲學的標準を人類の概念に適合させることを思い止らなければならない。私達は人類に就て何を知っているのであるか、如何程長て人類は地球上に棲息し來り、また如何程長く地球は人類の居住に適し、若くは如何程長く人類の生活力は特続し得るのであるか。人間が地上に棲息し始めてより数十若くは数百万年の中、私達が知れるは最後の六千年、しかもその中で私達の文化領域とそれの前提のみに過ぎない。東方諸国は云うまでもなく既に露西亞に於てさえ私達の文化哲學的標準は適合しない。それらの中私達が理解し得るのは唯私達の現実とそれの前提とに相応した部分のみである。若し全人類を包括し結合するに適した標準が構成するべきであるとしたならば、それは政治的社会的事件の發生によつて初めて可能になるのであつて、しかもこのとき新しい理想構成は私達が今日西欧に於て真理として承認せるものとは異つたものであることは疑われない。それ故に古き「世界史」が減んでランケが人類の概念をゲルマニ的羅馬的民族の概念を以て

置換えたのは理由のないことではなからう。

更に私達は進歩と発達との概念の妄想から解放されなければならない。この概念は、理想は既知の歴史の中では実現されていないが、進歩の無限の過程の最後に於て若くは人間生活の総和に於て到達され得るものであると考えさせることによつて私達を慰めようとする。またそれは歴史前の野蛮時代から文化人の時代に至るまでの必然的な発達段階を示すことによつて、法的必然的過程からの理想構成に対して根拠を与え、かくして従来 of 過程から将来の過程を構成することの可能性を保証しようとする。けれどそれらは凡て明白なる妄想である。人類の全体の発達は事実何人も知り得ず、従てこの発達の法則は誰も理解し得ないのである。歴史の過程を以て絶対的価値の最後の実現のために存在すると見做すことは、現代そのものゝ意味を奪去つてしまふであらう。実現され完成された進歩の黄金時代の期待は、私達自身には慰安を与えない。反対に有機的生命に類似した全人類の凋落の予想も、私達自身を落胆させはしない。私達が知れるは唯特殊なる歴史的聯関の中に於ける発達、成育と凋落とであつて、しかして個々特殊の聯関は実に直接に神の傍にあり、それ自らの理想を自己の歴史と自己の中にはたらける神的なる生命運動への内面的沈潜とから汲取るのである。若し発達の概念が必然的に継起する段階の法的な継続を意味するのであるならば、そのときこそ一般に理想構成は破壊されてしまわなければならない。なぜならそこには最早標準はなく唯

宿命のみが存在するのであるから。

人類及全人類の発達概念と共に私達はまた歴史に於ける比較の過重を慎まなければならない。それは私達に「あらゆる民族と時代の芸術史」と共に比較的芸術を、「比較法律史」と共に比較的法律を、「比較社会学」と共に比較的社会組織を提供しようとする。併しながら人々が今日好んで用いるこの思惟法は三つの大なる誤謬に私達を導くであろう。第一にそれは絶対的な価値体系が個々の理性価値から離れて記述し得る発達史から組織されるもの、如く思わせ、第二にそれは各特殊なる価値が凡ての人類に妥当し従て人間の全体の発達に於て辿り得また辿らねばならぬもの、如く考えさせ、第三にそれはこのような全体の発達が段階繼起の法則を有し従てそれから現代の発達傾向は推理されまた指導されるもの、如く信じさせるのである。けれど事実各の文化圏に於ける価値の体系は、一切の矛盾と対立とも拘らず、一の内面的なる、相互な關係せる生命統一を作り、個々の文化価値は唯この個性的なる全体との聯関に於てのみ理解することが出来る。それは比較のためにこの聯関から分離して全く無關係な文化領域へ持ち来されてはならない。勿論比較が特性の理解に役立つのは明らかである。併しながら歴史に於ける比較は唯特殊の場合と特殊の場合との比較であり、相互に接触し争闘する若くは一定の見地から選ばれた形象の間の比較であり、そしてこの場合これらの形象は決して一般の具体的な文化基礎から分離されてはならない。歴史は比較解

剖学や動物学の如く原理的に体系的に比較する学問ではないのである。

底本：『史林』6-1（1921.1）（京都帝国大学内史学研究会刊）

反動期の諸現象

今年の学界思想界が如何に動いてゆくかはマルクス主義を重要な契機として決定されるに相違ない。マルクス主義的思想が引続いてなお一層広く、一層深く無産者階級の中へ這入つてゆき、それを支配する中心思想としての意義を益々發揮するであろうということは、殆ど疑いを容れぬ。しかし学界思想界といえ、主としてインテリゲンチヤの集団である。この集団の社会的性質の上から、そこではマルクス主義の支配も一層不確かな、動揺性の多い形態をとらざるを得ない。この波の姿がここでは問題である。

去年マルクス主義はインテリゲンチヤの間でひとつの頂上に達した。だが今は恐らく下り坂にある。それには色々な理由があろう。インテリゲンチヤはひどく刺戟を求めている。彼等は速いテンポを望んでいる。ところがマルクス主義に関する理論的問題で彼等を強く刺戟するに足るものは既に論じ尽された感がある。問題の展開はもはや彼等を満足させるだけのテンポで進行しないように思われる。いわゆる理論闘争期このかたの急激な足取りは今のところひとまず停滞している。この

ことは有力な左翼理論家たちが現在不自由な状態におかれていて、マルクス主義についての論争が多くはいわゆる書齋派の人々によつてなされていることのために愈々甚だしくされる傾向があるであらう。

思想善導の名を戴いた思想取締政策は、もとよりインテリゲンチヤに關してのみのことであるが、たしかにこの潮に乗ることの出来る一面をもっている。だから、今年は、暫時的にせよ、希望された効果を或る程度まで収め得るかも知れない。

インテリゲンチヤはマルクスの主義から眼をそむけたとき何処へ行くであらう。形而上学的な思想へ。かかる色彩の濃厚な思想は今年は再び現れて来る事が出来るように見える。それはいうまでもなく生々した感激を包んだ、戦闘的な理想主義として出現するのではない。このことは不可能にされているようだ。それはもちろん自由主義の情熱を含んで出現するのではない。去年既に没落の過程に這入った自由主義は今年は益々著しく衰退してゆくであらう。もし多少とも勢力を得るものがあるとすれば、それはあまりに現実的で、あまりに活動的であると感ぜられたマルクス主義に対する反動としての、観想的な形而上学な思想であらう。かくて観念論的哲学の流行の情勢が存在するとしても、それはもとより従来 of 流行に属していた形式主義の復活を喚び起こさないであらう。広い意味でのヘーゲル主義は今年のひとつの目立つた傾向を作らないであらうか。

しかしそれは生動するヘーゲル主義ではない。このものはインテリゲンチヤの生活に希望と展望とを与え得る姿で甦ることが出来ない。マルクス主義的意識のないところではインテリゲンチヤは自己の歴史的使命を自覚することが出来ず、従つて彼等の現実の生活意識は一般に懷疑主義的傾向を帯びて来るであろう。ここにインテリゲンチヤの頽廢への危機が孕まれている。彼等はいまこの危機をひかえているのではなからうか。彼等の現在の指導思想の窮乏は、これまた本年のひとつの著しい外的現象として現れるであらうところの、いわゆる名士または既成大家の没落によつて、幾分なりとも助成されるであらう。円本現象は既成大家の没落を急激ならしめるに役立った。名士恐慌の後を承けて出版資本主義は如何なる作戦に出るであらうか。これは出版界の苦悶であり、そしてまたこれは学界思想界に於ける諸現象とも関係のあることである。

右に測定された一般的傾向にも拘わらず、今年と雖も堅実鞏固なマルクス主義者は希望を失わずして活動を継続するであらう。否、マルクス主義をとつてこれを發展させるところの学者思想家はこれから初めて本當に出て来るであらう。しかしこの方面でどれだけの活気を呈するまでに到るかは今年はおお未知であり、そしてそれは最も有力な指導理論家が本年に於いて出現するか如何にかかつていふと思われる。かかる指導理論家は何よりも日本資本主義發達の現段階の分析究明の方面に於いて殊に要求されているであらう。

社会に於ける思想支配の外的現象はその経済事情、このものの具体化としての政治関係に依存する。これらの諸事情にして急激に変化しない限り、現在あせり気味になっている反動思想の活動も恐らく大した伸長をしないようである。一般的に言つて、本年は学界思想界の沈滞期ではなからうか。だが真理は沈滞の底を流れて強力に活動しているのであり、来るべき日のために準備しているに相違ない。

——以下の論文は雑誌『國本』と『政治經濟時論』に同じ月1929.9に掲載された。文章からすると三木自身による論文ではなく速記録を起こしたように見える。細かな点では違いがあるが、同一論文であるとみて、次の方針で採録した。

- 一、明らかに一方の誤植と判断出来るものについては他方を採用し、特に注記しない。
- 二、分節を区切るような「◇」或いは「×」を使つた区切り記号は両者が一致する一ヶ所のみを採り、他は無視した。
- 三、改行は『政治經濟時論』が細かく入れており、これを採用し、『國本』との違いを注記しない。
- 四、句読点の使い方も相違するが概ね『政治經濟時論』を採用し、違いを注記しない。
- 五、旧字旧仮名遣いを新字新仮名遣いに改め、漢字を使つた副詞のいくつかは平仮名に改めた。両者にあつた送り仮名の相違も注記しない。
- 六、注記で、S・、とあるのは『政治經濟時論』、Kは『國本』を示し、下線部の異同を【】に記す。なお単なる【】は作成者の追加した注である。

社会科学に於ける自然弁証法¹

法政大学教授 三木清

社会科学の領域に於いて、近来弁証法と云う言葉が盛に用いられる。その多くはマルキシズムに関する社会科学の研究に於いて用いられるのであつて、所謂弁証法的唯物論又は唯物論的弁証法と云うのが夫れである。

マルキシズムにあつては此の弁証法なるものが最も肝要なる論理である。故に反マルクス主義を標榜してマルキシズムに反対する人々の多くが、此の弁証法に対して反対意見を提出して、盛に攻撃するのである。即ち両者の中心論争となるものは主として弁証法の問題である。然しながら此の中心題目となる弁証法は、九分迄は社会弁証法に関する是非の論争であつて、自然界に弁証法の論理を適応した、又は自然現象間にも弁証法が行われると云う所謂自然弁証法に就いては殆んど論ぜられない。之は何故かと云うに【S…と】自然現象が果して弁証法的に行われつゝあるか、又は自然界にも果して応用されるかに就いて、弁証論者自身にも、未だ確乎たる見当が付かないからである。故に自然弁証法は此点に最も興味があると云わねばならない。

1 『國本』ではすべて「辨證」と、『政治經濟時論』では三木の記法と同じ「辯證」が使われている

そもそも、弁証法を考え出したのは誰であるか、夫れはマルクスではない、マルクス以前既にヘーゲルが此の考えを持つて居た。然しヘーゲルの弁証法は精神弁証法であつて、弁証法に因つて宇宙精神は実現されると考えた。

彼の精神弁証法の説く所に因れば、精神の發展過程に三階梯【K…「段階」、S…「段階梯」】がある。即ち最初に最も純粹なる精神がある。彼の言葉に因れば之が *an sich* であつて、聽て之は他のものに、*für sich* のものに、即ち自然に変化するのである。然し此処に云う自然とは自然界を指すのではなくて、思惟【K…「思性」、S…「男性」】的な自然、換言すれば精神なき精神を云うのである。

次に此の二過程を結合して第三段に第一段の自己自身に還るのである。ヘーゲルの言葉で云えば *an und für sich* の状態となる。然し第一階梯【K…「段階」、S…「段階梯」】の精神は第三階梯に於いて、更に具體的になる、之がヘーゲルの所謂絶対精神であつて、自分を外に出した第二階梯の世界が即ち自然である。此の意味から云えばヘーゲルも亦自然に就いて考えたと云うべきであつて、彼の精神弁証法を以て自然哲学と呼ぶ所以も此処にあるのである。然しながら当時の自然科学者達はヘーゲル哲学の自然をば形而上学であつて、決して經驗的な実証的なもので無いと排斥したので、此処からヘーゲル哲学の崩壊は起つた様である。

然らば唯物論的弁証法の説く所は如何、唯物論的弁証法の根柢に置かれるものは、ヘーゲルの夫

れの如く精神には非ずして、物質の自然である。而して此の物質、自然そのものが弁証法的發展をなすものである。ヘーゲルに於いては、先ず精神を出発点として、之に因つて全ゆる社会關係あそ、自然現象を説明したのであるが、マルクスのあつては実証的經驗的事実に立脚して、之に因つて全ての現象を解釈するのである。マルクスの弁証法は其の実証的にあると云う点に於いて一つの特色を有して居るのである。故にマルクスの弁証法に関する理論は、人間の頭脳に因つて生産されたものでは無くして、現実の社会關係、自然現象そのものから汲み取つたものである。殊にマルクス主義理論の中でも、社会に関する研究は比較的他の理論的構成に比して雄大に作られてある。マルクスの『資本論』やレーニンの「国家理論」等は其の典型である。

然しながら著名なるマルクス主義者と呼ばれる人々でも自然に関して、弁証法を云々する者は至つて少い。自然に就いて之を相当具體的に説いた者は彼のエンゲルスである。彼の「反デュリング論」には自然と弁証法に関してかなり長く述べ、自然は弁証法のプロベ【Probeテスト】であると云つて居る。然し自然弁証法に就いては明瞭には説かれていない【K:「説かれない」】で、単にエンゲルスが自然にも弁証法が行われて居る事を漠然と感知したに過ぎぬ程度のものである。

自然に弁証法があるか、此の大問題は其後のマルクス主義者、殊にロシヤのそれを甚だ悩ました問題である。

人間は自然の一部分であり、自然の一定の発達段階に表れたものである。故に若しも自然に弁証法が行われて居るならば、当然人間の集団たる社会にも弁証法は行われる道理である。此の問題はマルクス主義理論にとつては極めて重要な決定的な意義を有する。然るに前述した如く自然弁証法に就いては果して自然現象が弁証法の法則通りに起りつゝあるかに多大の疑問がある。此の点はマルキシズムには玉に瑕と云わねばならないが【S…「これはマルキシズムの玉に瑕と云うべきもので」、此の点に關して重要な材料となるものは、エンゲルスの遺稿である。

之はエンゲルスが英国留学当時書いたもので、マルクス、エンゲルス研究所長リヤザノフに因つて最近出版され、マルクス、エンゲルス、アルヒーフ第二卷に載せられて居る。エンゲルスはその死去前に原稿は総て彼の弟子であるベルンシュタインに保管せしめた。ベルンシュタインはその後原稿を整理して之を出版したが、自然弁証法に關する論文は彼の友人である一自然科学者に見せた所が、該論文は全然価値なしと云われたので、其の出版を思い止まったのである。その後相対性原理で有名なアインシュタインに之を見せた所が、彼も亦此の論文を一笑に附したそうである。

オルガニズムス【Organismus】「即ち有機体を全体と部分との關係に於いて特殊的に考へて見ると、全体は部分が集まつて成るものであり、部分はそれぞれ相互に關係があつて特殊な機能を営む。カ
1 それらの遺稿はそうではなく長年書きためられたものである。

ントに因れば自然は因果律に、原因結果の關係に全運動を制約される。自然科学の目的は此の因果律を発見するにある。故に有機体の原理即ち目的論と因果の原理の關係は全く異つた オルドヌング Ordnung【次序】のものである。前者は主観的であるが、後者は客観的である。前者は反省的判断力に關係する。故に研究のイデオロギー即フオイリスティシュ、プリンチープ【Das heuristische Prinzip 帰納的発見の原理】であり、後者はベスチンメンデス、プリンチープ【Das bestimmende Prinzip 決定論的原理】である。

弁証法に於いても正に之と同様であつて、研究対象となるものが弁証法的であるか、又は精神を対象の中に持込んで、対象の内に弁証法を求めるか、既に【S…「既に」無し】問題となる。又進化論と有機体とかを取つて見ても之等はイデーに過ぎないものではないかと云う事も問題となる。何とならばダーウインの進化論は如何なる点から彼は暗示を得たかと云えば、マルサスの人口論を讀んで進化論のイデーを得たのである。此のイデーを現存の動物關係に適應して初めて生物の進化が論ぜられる様になった。夫れ故に進化論の見解は決して自然そのものから生れたものでは無くして、社会生存のイデーから生れたものである。

蜜蜂の生活を研究した学者が、蜜蜂の間に分業が行われて居ると考えるのも、人間社会に分業が行われて居るからして、その關係を蜜蜂生活に当てはめたものである。分業の概念が人間社会の経

済的な概念である事から見ても之は分る。かくの如く、人間社会に行われて居る關係、法則から得たイデーをそのまゝ自然に持込んで自然も亦かくの如き關係、法則を持つものであると云う事を見出す。之は有機体に就いても同様であつて、有機体の部分が相互に關係して、各部分は特殊なる機能を為すと云う事は、人間社会に於いて各人が相互扶助に依つて相依【S…「相倚」】り相助【S…「相扶」】けて生活【S…「生存」】して居ると云う事實のイデーをそのまゝ自然に持込んで有機体にもかゝる關係が行われて居ると云うに過ぎない。

然し人間がイデーから得た世界觀は明瞭なるものでなくて、ぼんやりして居る。従つて之を自然に適應して、若しも自然にも其の關係が行われて居ると、初めて人間のぼんやりしたイデーも明瞭となるのである。所が此の關係を更に逆に【S…「遂に」】社会に持込む事がある。故に国家は有機体とか、社会は進化するとか云う様な事が云えるのである。社会をメハーニッシュ【mechanisch 機械的】に考えるかヲルガーニッシュ【organisch 有機体的】に考えるかはそれぞれ時代に因つて異なるものとしなければならぬ。自然科学勃興時代にはメハニズムス一点張りであつたが、その後種々に變遷して來て居る。

弁証法も亦同様な關係にあるのではあるまいか、人間の社会關係が弁証法的に行われて居るが故に、社会關係から得た弁証法のイデーをそのまゝ自然に持込んだのではあるまいか、然りとすれば

弁証法も亦イデーに過ぎなくて、経験とは意義を異にした論理と云わねばならない。



自然科学勃興当初これにその行くべき方向を与えたものは哲学者であつた。之からしてメハニガムス又はユルガニズムス等が出て、自然科学は発達したのである。然しながら凡ての学問は一樣に平均して発達するものではない。其の間幾分かの不平均がある。

例えば芸術に於いても、音楽、絵画、彫刻全て同一に発達するものではない。一時の時代には一定の学問のみが進歩すべき客観的状態【S…「状態」】にある。進歩すべき状態にあるものののみが進歩する。イデーを外部から【S…「数字」が挿入されている】、動植物学に持込む場合も、イデーを持込むに都合よろしき条件にあるものののみが発達する。学問にも人間的なもののプリマート【primärの事か？】があつて、之が自然に適用された場合進化論等となるのである。然し外部から自然界に移入される上述のイデーたるや、決して静的、固定的なものでは無くて、常にイデーそのものからして流動変化極まりないものである。以上の事を前提として私は論を進めて見たいと思う。

弁証法とは如何なるものであるか、此処にAなるものがあるとする。やがてAの対立物たるnon A【S…「否」が挿入されている】なるものを生じ、Aとnon Aとを綜合してBなるものが生ずる。弁証法的発展とはヘーゲルの所謂正反合、此処で云えばA、非A、Bの発展過程を云うのであ

る。然しAと非Aとの対立は青と赤と云うが如きものではない。青と赤とは色に於いて差異は認められるが決して矛盾せる関係にあるのではない。

矛盾するとは内容的に制約されたものに對し【S:「つき」】云われ得る。ヘーゲルの云う有と無とは矛盾せるものであつて之等は絶対的な対立をなす。故に矛盾せる関係は極めて例の少ないものである。殊に自然現象に於いては殆んど無い。だからして自然弁証法の成立はなかく困難である。従来多く自然弁証法に於いては、コントレール【*kontra* 反對】とコントラテイクトリアル【*kontradiktorisch* 両立不可のことか?】とを一緒にして考えて居る。レーニンはその例として陰電気と陽電気とを挙げて居るが、之はコントレールな関係にあつて矛盾せるものではない。ブルジョアとプロレタリアの対立にしても実践的な領域に於いてのみ矛盾するものである。だからして次の点は良く考うべきである。

差異とは黒板と人間と云う様な関係にあり、コントレールとは同範疇に属するもののみを云う、例えば青と赤の如し。次に矛盾せる関係と云うものは、社会関係に於いては実践的存在【S:「存立」】であるが、自然に於いては稀有である。かくして自然科学の領域に於いて弁証法的に考えようとするのは無理と云わねばならない。強いて考えようとすれば必然にコントレールと矛盾とを混合せざるを得ない。

弁証法は運動に関する論理であるが、運動そのものが既に矛盾だと云うのである。例えばA点からB点に弾丸が飛ぶとするに、A点からB点迄行くには先ずその中間にあるO点を通過しなくてはならない。A点から【S…下線部欠如】O点迄行くには又其の中間にあるD点を通過せねばならない。かくする時は結局弾丸はA点にあると同時にA点にあつてはならない事になる。即ち弾丸は運動して居ると同時に静止して居なければならぬ。之を運動の矛盾と云うのである。

此の事は既に早く希臘のツエノンがアキレスと亀の競争に於いて取扱つた問題である。アキレスと亀とが競争するに、アキレスが走つて亀の初めに居た所に達した時には亀は幾分か進んで居る。更に亀の居た所にアキレスが達した時には亀は、失張幾分か進んで居る。かくの如くする時はアキレスは永久に亀に追付けないのである。

次に弁証法では生成と云う事が云われるが、これも例えばAがCになるには、Aでありながら非Aでなければならぬ。決して固定した絶対的なものを考へない。之がその特長である。エネルギーが熱に移動する時にも其の境界は明瞭に判断し難い。生成と云う事は全ゆる場合を通じて行われて居る。人間の身体にしても一分一秒毎に変化して行く。処が往々矛盾と云う事を履き違えて男と女は矛盾して居る。故に之を綜合して子供が出来る故、之も弁証法だとする人がある、これなどは完全に誤りであつて男女は性別はあるが、決して矛盾するものではない。

実践的存在【S…「存立」】としての社会関係には矛盾はあるが、自然界に事実矛盾があるかどうかは頗る疑わしい。唯社会関係に於ける矛盾の原理を自然に適用した場合に於いて、たまたま自然現象の説明がそれに因つて幾分か明瞭になった場合に於いてのみ、自然にも弁証法があると云われ得るのである。だが然し自然科学の目的は依然として因果律の発見であつて、之は究極に於いては変る事はないと思う。唯その究極に至る過程に於いて色々の変化に遭遇し、或る場合に於いて弁証法が云々されるのである。【S…「唯その」以下の文はない】

唯物論的弁証法では人間を自然の一部として考える。此処に於いては最早弁証法は無意義である。今自然を人間社会の一部に引入れ、人間的自然として自然を考える時は弁証法は有意義である。例えば机を作る場合、木は自然であるが此の場合人間とは実践的な関係に立つ、即ち人間と自然とは弁証法的統一をなして居る。人間が自然に働きかけると同時に又自然は人間に反作用する。人間は路を作る事に因つて自然を変化させるが、路を作つた事に因つて人間自身も亦変化する。自然は人間的となり人間は自然的となる。此処に初めてカルチュアがある。かゝる場合の自然は自然科学の云う所の自然とは【S…「場合の……とは」の文はない】異つた自然である。だからして之を純粹な自然弁証法だと称する事は出来ない。

以上述べた事を最後に要約して見ると、弁証法なるものは人間社会の社会関係から生れたもので

ある。故に主観的な見方である。之を自然に適用する事に因つて自然科学が進歩するか退歩するかは別問題としても、弁証法は目的論であつて、因果的ではない。唯自然に適用する場合に於いて注意すべきは、差異と矛盾とコントロールの三種【K∴「段階」、S∴「段梯」、いずれもおかしいので「種」とする】を区別すべきである。自然を人間に対立したものととして、人間社会の一部として考える時は弁証法は自然に於いても【S∴「於いて」】成立するが、其他の場合に於いては自然弁証法は成立しない。現今ロシアのマルクス主義者が自然に弁証法を求めて而して後に社会弁証法を説かんと苦心して居るのを見ても、自然弁証法の証明はなかなかの難問題であると云わねばなるまい。

——(完)——

底本：『國本』¹ 6巻6号 1929.9 及び『政治經濟時論』² 1929.9

- 2 1 平沼麟太郎の政治活動の一つとして発行されたもの。
国会図書館にも所蔵されていない雑誌だが、政治・経済に幅広い記事載せている。

ヘーゲル復興の意義

三木清

この十一月十四日はヘーゲルが死んでから丁度百年目にあたる。数年前から現れ始めた日本に於けるいわゆる「ヘーゲル復興」の傾向は、彼の百年忌を迎えて最高潮に達したかのように見える。思想方面の定期刊行物はいずれもヘーゲル記念号を特輯した。各大学ではこの機会を捉えてヘーゲル講演会を催そうとしている。哲学に関係ある人でヘーゲルに就いて何かを書き、もしくは語らない者は殆ど稀であるという有様である。それはまことに朗かな祝祭の光景である。然しながらこのように盛な光景も、他の場合屢々そうである如く、単に一の非本来的な歴史的現象に過ぎないということがある。——「なんとという壮観だ。が、然し一箇の見世物に過ぎぬ。」——今日我々に一の合言葉として響いて来る「ヘーゲル復興」は単に一箇の見世物であろうか。それともそれは一の本来的な歴史的事実であるのであろうか。

復興ということとは歴史のひとつの重要な方面である。ひとはヨーロッパの歴史に於けるかの華かなりし一時代をルネサンス、即ち文芸復興時代と呼んでいる。久しい間彼等の墓の中で眠っていたローマ人とギリシャ人とはそのとき再びよび醒されたのである。生ける歴史の発展が要求するに従つて、死んでいた歴史は再び蘇り、過去の歴史は現世となる。復興ということは、単にかの文芸復興時代を特徴付けるにとどまらず、凡そあらゆる歴史の本質的な一面である。かくて数十年前には、マルクスの云つたように、「死せる犬」として取扱われたヘーゲルは、今や再び「思想の国に於ける王」の位置に据えられる。もしもルネサンス、即ち再生乃至復興ということがなかったならば、歴史というものもないであらう。次から次へ生起する事件にして唯過ぎ去つてしまひ、何物も再生することがないとしたならば、本来歴史というものもあり得ない。現在が絶えず自己を過去に結び付けるところに歴史はあるのである。

近來日本に於けるヘーゲル哲学への関心はこの国に於けるマルクス主義の発展によつて喚び起された。ひとはマルクス主義を通じて、その核心をなす弁証法を初めて体系的に叙述することによつてマルクス主義の構成に決定的に作用したヘーゲル哲学に注意するようになった。最近日本に於けるヘーゲルへの一般的な関心は主としてマルクス主義の刺戟にもとづくのであつて、その影響のもとに今日この国に於けるいわゆる哲学者、哲学研究者の仲間の間にもヘーゲル熱が起つて來たので

ある。これは否定することの出来ぬ事実である。然るに日本に於けるマルクス主義の発達及び普及は、それ自身、決して偶然的ではなく、社会的現実そのものの状態によつて規定されている。このように何物かが再生し、復興するということは、気紛れや肆意によるのではなく、一定の現実的な歴史的事実によつて必然的に制約されているのである。それ故にたぐいなく美しいギリシャの芸術も、かの文芸復興時代に於いてそれを再生せしめる、また再生せしめねばならぬ新しい現実の土台が發展するに至るまでは、全中世期を通じて忘却の闇の中に埋れていなければならなかつた。歴史は決して勝手なものを再生せしめはしない。数十年前人々が相和して「カントに還れ」と叫んだのも、その当時のドイツに於けるブルジョアジーの興隆といふ歴史的现实によつて支えられていたであつた。

かくしてヘーゲル復興の端初はまさに現在にある。復興とは繰返すということではあり得ない。繰返すというとき端初は過去にある。ひとは昔から今へと繰返すのである。そうではなくて、復興とは手繰り寄せるということである。手繰り寄せるといふとき、端緒は自分の手元に、従つて現在にある。普通に歴史は昔に始まり今に至ると云われ、従つて歴史の端初は過去にあると考えられている。然しながら生ける歴史の端初は却つて現在にあるのであつて、そこから手繰り寄せられることによつて過去の歴史も生けるものとなる。端初が過去にある歴史は死せる歴史に過ぎない。我々

は現存の歴史を端緒としてマルクスを手繰り寄せ、それを通じてヘーゲルを手繰り寄せるのである。それ故に現在の歴史の研究を離れて真のヘーゲル復興はあり得ないのである。

このことを歴史が証明している。アウグスチヌスは偉大なプラトン主義者であつた。然し彼はプラトンを繰返すことによつてそうであつたのではなく、彼の当時に於ける教会の全く現実的な問題について血みどろになつて思索し、その際プラトンを繰り寄せることによつてそうであつたのである。ひとはカントを近世に於けるプラトン主義と云う。ところで彼のプラトンに関する文献学的知識は恐らく今日の大学生にも及ばなかつたであろう。彼は彼の時代の現実の哲学的問題について執拗に思惟することによつてプラトン主義者となつたのである。マルクスのヘーゲルに関する歴史的知識は固より、ローゼンクランツ、エルトマン、等々に比肩し得るものでなかつたであろう。然しながら彼は彼の現代の現実的な問題の解決に身をもつてあたり、その際ヘーゲルを手繰り寄せることによつて、他の誰よりも真のヘーゲル復興が本当に要求しているのは、ローゼンクランツ、エルトマン、等々の意味に於けるヘーゲル主義者でなく、却つてマルクスの意味に於けるヘーゲル主義者でなければならぬ。

このことは全くヘーゲルの精神に於いて云われ得る。ヘーゲル復興を単にヘーゲルの伝統の保存と考えることはヘーゲル自身の思想に反することではなければならない。なぜなら彼は云つてゐる、

「この伝統は、唯受取つたものを忠実に保管し、そしてそれをかようにして子孫のために変化しないで維持し、伝えるだけのことをする世帯持に過ぎぬものであつてはならない。」否、このやうな世帯持としての伝統は、ヘーゲルを後に伝えることさえ出来ないであらう。見よ、現代に於けるプラトン研究の興起は伝統的ならぬプラトン主義者たるカントの苦学の復興の刺戟に俟ち、人々はカントを通じてプラトンを手繰り寄せたのではなかったか。今日のヘーゲル復興は決して伝統的なヘーゲル主義者でないマルクスに多くを負つてはいはしないであらうか。伝えられたものを唯繰返すことによつては歴史は伝わらない。伝えられたものを手繰り寄せることによつてのみ我々はこれを後世に伝え得るのである。ヘーゲルによれば、各々の哲学は思想に於いて把握されたその時代である。彼のこの命題は哲学が現代の歴史のうちへ這入つて行かねばならぬということを意味する。哲学にしてその時代の思想的表現であるとすれば、哲学は自己の課題をつねに新しい力をもつてその時代の中から把握して来なければならぬであらう。

人間のあらゆる活動がそうであるように、如何なる哲学も凡てを新たに始めることが出来ない。人間は彼の活動に於いて自己を過去の歴史に結び付ける。或る闘士はレーニンを思い出し、他の闘士はローザのことを想い起す。我々は「バリ・コムミュナーの教訓」と云い、或は「ロシヤ革命の教訓」について語る。——それだから東洋に於いては歴史は昔から「かがみ」とも呼ばれてい

る。——これらのことは決して偶然的ではなく、却つて人間の存在がその根本的な規定に於いて歴史的事であるということに由来するのである。そこでまた人間の歴史はつねに何等かの「古典的なもの」といわれるものをもっているのである。然しこの場合、過去の歴史から学ぶということが単にそれを繰返すことでなく、手繰り寄せることであるのは勿論である。かくして我々は現代そのものの中から哲学する限りに於いて創造的でなければならぬけれども、この創造的な活動は過去の歴史に、今の場合ではヘーゲル哲学に結び付き、それから学ばなければならぬ。このように学ぶということの端初は現在にあつて過去にあるのではない。ヘーゲルは云つてゐる、「各々の哲学は、まさにそれが一の特殊な発展段階の表現である故をもつて、その時代に属し、そしてその制限に捉われている。」偉大なるヘーゲル哲学もやはり彼の時代の制限に捉われているのである。ヘーゲルの精神に於けるヘーゲル復興は、単なる讚美や憧憬でなく、またそのまゝの保存でもなく、その批判であり同時にその発展でなければならぬ。實際、歴史はヘーゲルを批判して来た。ヘーゲルの復興はこの批判の歴史、就中フォイエルバッハ及びマルクスの批判を無視することが出来ない。もしも我々の現在の活動が何等過去に結び付くことがないとしたならば、そこには歴史はない。然し過去に結び付くといふことが過去を繰返すことであるとしたならば、そこにはまた歴史はない。現在とは明かに過去からの歴史の「終」である。然し他方上に云つた如く、現在は歴史の「始」であ

る。従つて歴史の始と終とは一致させられる。そしてアルクマイオンの云つたやうに、「その始を
終と結び付ける」ものとして、歴史はつねに生きているのである。

我々はヘーゲル復興ということが何を意味するかについて単に序論的に述べた。この序論的なもの
にさえ我々は次のことを附け加えておかねばならない。弁証法とは、簡単に云えば、我々の主観
に従つてではなく、物そのものをして自己自身を語らしめるということである。それが内容の論理
学と云われるのもこのためである。従つて弁証法は物そのものを研究することによつて初めて理解
されることが出来る。弁証家は物そのものに向つて行かねばならぬ。かくてヘーゲルは政治につ
いて、社会について、芸術について、世界歴史について彼の研究を遂げた。我々はこのヘーゲルの教
訓に何よりも従わねばならないのであつて、この点に於いてもマルクス主義は彼の哲学の正しい継
承者である。哲学は論理や認識の問題に自己を局限せず、日々我々の目前に行われつつある歴史的
社会的事実を身を投げかけねばならぬ。この勇氣と率直さをもつこと、これこそ特に日本の哲学
者がヘーゲル百年祭に際して覚悟すべきことである。

底本：『女人芸術』4-11 1931.11

高等教育半減是非論【三】

文化危機の産物

—大学の機能を徹底せよ—

文部省では愈々知識人の生産制限に着手するという。これは現存する社会的矛盾の当然の帰結であつて、今更驚くにあたらぬことかも知れない。この生産制限は知識階級の就職難に対する、そしてそれに起因する思想悪化に対する対策だということである。

x

この問題は決して単に知識人のみの問題と考えられてはならぬ。知識階級の就職難は孤立した現象ではなく、寧ろ一般的な失業状態の一つの場合と見らるべきである。今日知識人は知識人である故に就職難であるというよりも、一般的な失業状態が支配している故に知識人も就職難に陥らざるを得ないのである。それだから反対に、もし景気が回復するものとして、労働者の失業がなくなる時がくるとすれば、知識階級の就職問題も恐らく生じて来ないであろう。その時にもなお知識人が単に知識人である故に就職出来ないとするれば、それは彼等の特権階級意識によるものというべく、かかる意識を打破するためにも、高等教育を受ける者の益々増加することが望ましいとさえいわれ

よう。

x

高等教育收容者を半減しようとするのは、社会の一般的な文化の向上を犠牲にして、知識階級の「特権」を維持しようというのであろうか。それは社会の文化発展の犠牲において少数の知識人に特権を与えることにより、彼等をことごとく資本家の忠実な番頭にとどめておこうというのであろうか。ここでも社会的矛盾は文化の危機として表現されているのである。そのことは今度の問題がいわゆる思想問題の対策として取扱われていることによっても明瞭であるであろう。

併し思想の悪化ということにしても、知識人自身の就職難にのみとづくものではない。純真な青年学生をそのように単なる利己主義者と見立てることは危険である。一般的な社会的不安にして除かれない限り、思想問題はなくならないであろう。学生の多くが属する中産階級は、その子弟を高等教育機関に送らないことのみによつて、現在たどりつつある没落の過程から脱し得るであろうか。

x

誰の手を煩わすまでもなく、少なくとも私立学校についていえば、最近の深刻なる不況の結果、入学者の減少することが却つて何よりも憂慮されつつあるのである。まず中等学校において現れる

入学者の減少が大学に影響して来るのは数年後のことであろう。今日の問題は入学者の増大を憂えることよりも、優秀なる才能をもちながら資力乏しきため、高等教育を受け得ない者が増加するのを如何にして救うべきかということでなければならぬ。

もし高等教育志望者が減少しないものとすれば、その收容者半減の結果当然、今日に数倍する恐るべき試験地獄を現出するであろう。試験の弊害は極度に達するであろう。それは知識人を無氣力ならしめるばかりでなく、絶望に追いやるであろう。

x

それ故に問題があるとすれば、一般に現在の如き目的をもつて大学へはいろいろとする志望そのものをなくすることではなければならぬ、そのためには大学が「特権」を与える「職業教育」機関でないということ徹底させることが必要であろう。大学卒業者の特権が廃止されねばならぬ、大学のコースをとらなくとも、それと同程度の職業的知識を得られる道が大いに開発され、大学卒業者と同様の権利と就職の機会とが与えられるべきである。そして大学自身に就いていえば、それは一層多く「研究」機関たるの性質をもち、従つて學術の研究志望者には大学予科、高等学校等のコースをとらなくとも自由に入学し得るように改革されべきであろう。

入学者を半減する事によつて直ちに教授の数を半減し得ると信ずるのは甚だしき早計である。教

授の数は学問の分化と専門化にも依存するのであつて、学生の数にのみ関係するのではない。大学が研究機関たるの性質を更に多く具えることとなれば、今日の教授数といえども決して多くはなからう。固より学問の専門化の弊害の方面も認められねばならぬ。然しそれは当然「講義の自由」即ち例えば交通政策の教授も理論経済の講義をなし得るようにすることによつて匡正さるべき性質のものである。況んや私立大学にあつては、誰の手を煩わすまでもなく、近年における経営難の結果、教授数は既に過度に減少しつつある。

x

大学に研究機関の性質を一層多く有せしめるためには、学生に「転学の自由」が認められねばならない。講義に自由と転学の自由とは分かつべからざるものであり、その前提は今日の大学の有する性質と機能との改革である。それら二つの自由は恐らく大学に新生命を吹き込むことが出来るであろう。然しながら大学の入学者制限問題をいわゆる思想問題と結びつけざるを得ない現在の社会においてそれらの自由が与えられると期待され得るであろうか。知識人の生産統制が成功し得るか否か甚だしく疑問であり、寧ろ我々は今度の問題をも普遍的な文化危機の一表現として受け取らざるを得ない。

——以上は連載ものの第三回目としてある。第一回は「成案ができぬ前に論議せよ」と題して小島幸治氏が、第二回は「操業短縮よりダンピングを」と題して大宅壮一氏が、最後の第四回目は「特権の廃止と組織の改革へ」と題して阿部重孝氏が文を寄せている。

底本：東京朝日新聞 1932.8.22

現代に与うる書【五】——論文集『危機に於ける人間の立場』序に引用されて収録済み 全集第
17卷

生存理由としての哲学

—哲学会に与うる書—

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いる。このとき然し、哲学するということは、およそ人間の生存理由もしくは意義をなし得るであろうか。人間の「レーゾン・デエトル [raison d'être]」として、哲学は如何なるものであるべきであろうか。これは現代において、凡ての哲学者にとつて、最も切実な問題でなければならぬ。哲学が学問として如何なるものであるべきかということも、かようなレーゾン・デエトルとしての哲学の問題に従属し、それとの関聯において初めて具体的に答えられ得る筈だ。

然るに我が国の哲学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「哲学的精神」の根本的な窮乏を語るものである。なるほど、日本の哲学は、知識としては十年前とは比較にならぬくらい発達した。けれども今日、哲学に従事するもの自身ですら誰も、

哲学が隆盛だとは信じていないのである。悪いことには、なまじつか哲学的知識が殖えたために、この時代において哲学することそのことが危機にあるのでないかどうか、を真面目に考える者が殆どいない。

一方では凡てがルーティヌ【routine】に従つてなされている。哲学は教授用のものとなり、或は単に教授になるためのものとなつている。哲学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、ひとは根源的に問おうとはしない。他方講壇哲学を見棄てた者の多くは、いわゆる知識社会学、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、等々が果して本来の哲学であり得るか否かについて、あまり單純に考え、もしくは少しも考えてみない。ここでは凡てがイージーに行われるのをつねとした。問題は社会だといえば、社会の概念が、問題は歴史だといえば、歴史の概念が、問題は唯物論だといえば、唯物論の見方が、それぞれ哲学の中へ取入れられた。凡ては滑らかに、多少の喧噪があつたにしても根本において何事も起らなかったかのように取り行われた。

文壇においては事情は多少異なっている。いわゆる純文学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学の問題は、多かれ少なかれ自覺的にされた。然るに最もラジカルであるべき哲学の領域においては、何事もあまりに無感覺に、

安易に、妥協的に片付けられて来た。何よりも「問いの情熱」、この哲学的情熱が喪失しているのである。

誰も語学者と文学者とを区別することを知っている。学校において文学の代りに語学の講義を聴かされて憤ることのできる者は、いわゆる哲学者の間にも同様の区別のあることを感じる事ができる筈だ。

現代において哲学するということは、人間の生存理由の如何なるものであり得るか、この根源的な問いに対する情熱が哲学者といわれる者の倫理でなければならぬ。科学としての哲学、イデオロギーとしての哲学、等々の問題も、この問いに比しては従属的であり、皮相的でさえあろう。生存理由としての哲学の問題との関係において哲学の方法も、対象も、形態も現実的に決定されるものである。この根源的な問いの生きている場合初めて、哲学の言葉、その面倒な術語ですらもが、「具体性」をもつことができる。或る哲学が具体的であるか抽象的であるかは、主として、この点にかかるのであつて、それが認識の問題を取扱うか社会の問題を取扱うかというよ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学の問題に先立って、現代の社会的精神的状況のうちにおける人間の可能なる生存理由としての哲学が問題に

されねばならぬ。哲学することの倫理について、哲学者が根源的に問うことが何よりも要求されているのである。【写真は三木清氏】

底本：『読売新聞』 1933.4.29

「教育問題」に就いて

日本の将来について心配すべき問題は色々有ると思うが、最も重要な、同時に最も基礎的なものと云えば、我々の後に来る若いジェネレーション——即ち所謂第二の国民の問題であらう。

こう云つただけでは甚だ広範圍に亘る様だが、此の問題は我々自身の立場から言うと、總て教育の問題に集中する——そこに中心点が有ると云える。

教育の問題は我々の総てにいつも切実な關係をもっているのであるに拘らず、社会的には恐らく一番注意されていない問題だと思う。例えば文部大臣は伴食大臣という通り相場になつてゐるし、文部省の役人は大蔵省や内務省あたりの官吏に比して質が落ちるというのが定評になつてゐる。また教育の問題は一般ジャーナリズムの上で取り上げられる事も少く、社会批評家等に依つても無視され勝ちである。勿論教育雑誌の数は大変なもので、数に於いては諸雑誌の首位を占めてゐると云われるが、其れらの雑誌は職業的な教育者——云つてみれば小学教員以外には殆ど全く読まれてゐない。公平に見て其れらの執筆者は素質も落ちる様であつて、真に指導的意義を有する優秀な教育雑誌というものは存在しないように思われる。

そう云う風に 教育問題が社会的に甚だ無視されているということは、日本の将来を担う第二の国民を作る立場から云つて、実に重大な問題である。

教育の不振の理由としては色々なことが考えられるであろうが、師範学校教育——普通師範と高等師範——の弊害の如き、先ず其の一つであろう。其処では単に教授の技術家を作るに終始して、内容の方面に於いては遺憾の点が多い。最初から特種な教育をするために、全人的な訓練教養が足らず、従つて眼界が狭くなり易い。

ところが一方、今日の大学の文科の如きは、實際に於いて教員養成所となつてゐるが、其の卒業生は高等師範などの卒業生に比して就職率から云えば全く問題にならない。師範学校の卒業生が殆んど就職を約束されているに對し、大学卒業生の就職難は目に余るほどである。而も其の實質から云つて、彼等のいずれが優れているかは疑問である。其の研究心、其の普遍的な教養に於いて、大学卒業生の方が優れているとも云えよう。

高等師範の廃止は一時実行されようとしたが、その先生らの反對に會つて駄目になり、逆に現在の文理科大学を新たに作るという結果になつてしまつた。教員の質の向上のために文理科大学の如きものを作る必要があるとも考えられるが、それならばこのような大学には全国の現職にある教員の中から優秀な者を選抜して入学させ、官費で勉強させることにしてはどうか。高等師範の先生

に大学教授の名を与えるだけの事にしかならぬ文理科大学では意味がない。

今日、教員免状を出している学校は実には多いが、其の卒業生の大部分は就職出来ず、独り師範学校の生徒のみが就職出来るというのは不公平である。むしろ師範学校を廃して国家試験制度とし、あらゆる方面から適任者を求める方が望ましいではないか。

大学の文科の卒業生は就職が全く困難で、そのために近年は入学志望者も次第に減少する傾向にある。かような量の減少は質の低下となることが普通であつて、我が国の文化の前途のためにまことに心細い次第である。この弊害をなくするには法科万能の制度を改めて、文科の卒業生にもつと広い活動の場所を与えることも必要であらう。また他方今日の大学の文科が実際には教員になれないのに教員養成を目的としたような教育を施しているのはどうかと思う

学校制度の改革ということは、歴代の文部大臣が云つてゐることであるが、たゞの調査、たゞの計画に終り、一向進展しない有様である。其れに国民の教育に対する関心が又至つて少い。他の関心が大になれば、学制改革もおのずから行われ得ると思う。

制度の政革も重要であるが、もつと大切なのは教育精神である。制度の改革だけでは何もならないことは、先年行われた各種専門学校の大学昇格が実証している。大学に昇格されたためにそれらの学校が実質に於いて果してどれだけ向上したか大いに疑問である。むしろこれによつて、その学

校の特色をなくしてしまつたものが多いのではないか。日本の学校にはそれぞれ自分の特色を有するものが実に少い。

今日の教育に於いて劃一主義の弊害が非常に大きいが、此の弊害は我が国に於いては政治・行政その他のあらゆる方面に現れている。例えば東北地方の災害は何も今日に始まつたことではないが、其の地方に於いて歴代の知事が何をしていたか。行政上の劃一主義の弊害に対して、最近いくらか注意される機運が漸く動いて來たのである。

劃一主義の弊害は社会のあらゆる方面に見られることであるが、其の因つて來るところを考えてみると、明治の初め、日本が諸外国で既に出來上つてゐる諸制度をそのまま急速に輸入したこと——即ち国内に於ける自然な發達によるのではなくして、他から一時に取り入れたこと——に大きな關係が有ると思う。教育制度に於ける劃一主義についても同様に言える。日本も西洋の形式を輸入して以來既に年を重ね、經驗を経て來てゐること故、此處でそれを批判せねばならぬ。

この点に於いて国民主義には正しいものがあるのであるが、それだからと云つて西洋文明排斥を唱えるのは間違つてゐる。西洋文明の弊害と云われているものは、実は日本に於ける劃一主義——自分の国で其の文明が自然な發達をなした西洋自身には見られないような劃一主義——の弊害にほかならぬことが多いのである。此の弊害は、日本の如き自由主義の——個人の人格の獨立性と価値

とを認めるところの——觀念の發達してない國に於いては、甚だしいと思う。國民主義者のいう統制主義はこのような劃一主義を強化することになつてはならぬ。

現代日本の文化上の大きな問題の一つは、寧ろ地方に文化が發達してないという事である。徳川時代に於いては各藩がそれぞれ特色のある文化を持ち、それぞれ独特な政治を行つていたものであるが明治以後、其のような封建的文化が破壊されると共に、全く劃一的なものとなつて來た。東京で一ヶ年前に流行したことが福岡では今行われ、東京で三ヶ月前に歌われた流行歌が仙台で今はやるといった類いで、同質のものが或いは量的に或いは程度的に違つてゐるのみである。一言にして云えば 日本では東京にしか現代的文化はないということになる。これは政治上の、特に教育上の劃一主義と深い關係がある。

かようにして日本の文化にはまた多様性バラエティが足らない。ということとは他の方面から云えば、日本に於いては流行が偉大な勢力を持つてゐるという、他の國ではあまり見られない現象の原因となつてゐる。流行が暴威を振うという傾向は、各地方に夫々独自の文化が發達してないという点に原因を持つてゐるのである。教育機關の東京集中ということもこれに關聯して大いに反省すべきことであると思う。

新しいものが流行するのは決して悪いことではないが、遺憾なことは、現在の日本では何が流行

しても成熟することが出来ないということである。ドストエフスキーにしろ、バルザックにしろ、ニーチェにしろ、其れが流行つても、結局単なる流行に終つて、立派な研究としては残らない。文化に成熟する暇を持たせるということは、文化が地方的に独立することに依つて可能になると思う。そうしなければそれぞれ地方々々に適した研究が発達して行く筈である。

日本に於いては、文学上の新しい運動が提唱されても実際にはなかなか発達しないということは地方に特色のある文化が無いということに一つの原因があると思う。大阪は大阪、京都は京都という風に、それぞれ特色と郷土とを持つた新しい文学運動が発達し成長するのだから駄目である。何も彼も総てが東京からしか出ない様では、文学運動が健全に発達する筈がない。学派にしても同様で、地方文化が有力にならなければ到底発達することが出来ない。其処から生れるものはたかだか閥に過ぎないのである。

やはりそれに關聯して考えられるのは、我が国では文化が雑然としているが其の癖自由がないということである。流行に圧えつけられているといった点があり、此の流行の暴力に圧倒されて自由がないということが、日本文化の特質となつてゐる。此の流行の暴力を失わせるためには、どうしても地方々々の文化が発達する必要があるのである。地方に特色のある文化があれば、地方へ行つて自分に適した環境を求め、其処で自分の仕事を伸ばすことも出来るが、今の日本に於いては、そ

うしたことは存在せず、東京に居なければ遅れるだけなのである。

その他種々の弊害を考えてみても、それらは総て劃一主義の弊害に要約出来ると思う。今日の如き劃一主義の教育では、日本に将来良い文化が出来るかどうか心配である。

小学校の先生は教員の中では一番熱心だし、本も読むが、そういう人達の智識も流行に追随した智識が多く、身についてはいないようである。此れでは教育に於いて真の効果を挙げ得るかどうか疑問で子供は流行の試験台にされ、本当の教育は行われていないのではあるまいか？

そこで一方に於いては昔の塾の様な教育をしなければならぬという意見が出ている。右翼の活動者にはそうした塾教育から出た者が少くないようだ。右翼の思想には賛成しないが、塾教育に個性が有るという点には同感である。今の大学卒業生を見れば、東北大学を出た者も東京帝大を出た者も全く同じである。卒業生が劃一的に製造される故に、本当の人間が作られず、人間の型が一樣化している点が非常に多いと思う。こうしたことは今後の日本の新しい社会建設という問題に於いて大きな心配となる。特色のある人間が表れて来て、特色あり同時に統一ある文化が生れねば駄目である。

青少年の健康問題も随分心配しなければならぬと思う。此の問題は、無論社会的な生活条件にもよるが、何よりも学科の負担の過重ということに大きな関係がある。学科の負担過重は、今日の試

驗制度による。其の試験制度は劃一的教育によるのである。劃一的問題を総ての人間に劃一的に課するのが試験の特徴である。従つて今日の試験に於いては量的に人に優ろうとのみし、また量的に優ることが人にすぐれたこととされるので、学生は負担過重を冒して——即ち、健康を考慮の中に入れないで——唯、量的にのみ勉強する。九十五点取ることが九十点取るよりも偉く、三十分本を読むより一時間読書をする方が上とされるのである。が、かかる数量的な勉強のみで人に優るのでは、質的な点で特質を發揮することが出来ないのである。

現在の教育が智育偏重であるとはよく言われよく聞かされることであるが、然らばそれが何故起るかと言うと、其れは教育が量的な立場に立つているから——即ちつめこみ主義だからである。其の点さえ打破されれば、智育偏重などと云うことは断じて有り得ない筈である。却つて今日の日本の学校に於いて最も大切なことは、学問精神の強調、真理に対する愛の強調である。此れが現在最も欠けているものではないか。

学校教育の種々の弊害に禍されて、今日の青年は無氣力になつて学校を出て来る。若いジェネレーションの無氣力ということほど、将来の日本にとつて大きな心配はないのである。

それに今日の教育者は世界的な大国民を作るといふ氣持をもっていない。此れは何と云つても国民主義の悪影響である。明治時代のことを何でも悪く云うのが現在一種の流行となつてゐるが、我々

はどうしても明治時代をもう一度認識しなおさねばならぬ。其の時代の人々の間に横溢していた世界的な気持が今の人間に少いと思う。今日の日本主義は国民の気持を小さくしている。劃一主義と深い因縁の有る官僚主義のために国民は萎縮しているということもある。今の教育は人間を萎縮させる教育であり、明治時代に於ける如き進取的なものがない。此れは無論、明治から現代までの社会状況の変化にも関係はある。今日の教育によつて真に優れた人間が作られるかどうか？

統一だけでなく、多様性^{ヴァリエティ}がなければならぬ。一様性だけ——ということは無力を意味する。多様性が多様性のままに統一されて、始めて有力となるのである。この点について現在の日本の教育家なり政治家なりが考えなおす必要は充分に在るのである。自由主義の思想が高い立場からもつかして考えられなければならないと思う。

(文責在記者)

底本：『文藝懇話会』復刻版 1936.6

詩の現代における役割

三木 清

近代人は言葉の根源的な感覚を次第に失ってきた。言葉の根源的な感覚というのは、音として耳を通して入ってくる言葉の感覚のことである。近代における散文の発達は印刷術の発達とも關係があるのであるが、それによつて言葉は次第に目で読まれるものとなつた。散文の根本的な特徴は默読されることにある。これに反して詩の本質的な美しさは声を上げて読まれ、耳で聴かれる言葉の美しさである。そして言葉は、本来、書かれ、視られるものでなく、話され、歌われ、聴かれるものであるから、詩は言葉の根源的な感覚を現している。今日、詩の復興に対する要求は、差当りかような言葉の根源的な感覚の回復に対する要求を含んでいる。そしてこの要求は実に種々の意味において現実的となつているのである。

先ず今日次第に印刷に代つて重要な役割を果しつつあるラジオの普及、或いは発声映画の発達等は、再び、語られ、耳で聴かれる言葉の領域を回復しつつある。かくの如きことは詩にとつて一般に好都合な条件を形成するものである。私はラジオや発声映画などのうちへ詩が進出することを大

いに期待したい。語られ、話される言葉の純化、発達はまた詩の発達、普及に俟つことが多いであろう。詩は一般的教養としても今日新たな意味を持たねばならぬ。

次に注目すべきことは、現代における人間生活の觀念の変化である。近代の個人主義的な生活觀念に対して、今日強調されているのは集團的生活の觀念である。集團的生活において特に重要な役割を持つてゐるのは話され若しくは歌われる言葉である。歌謡の起原は人間の社会的な、集團的な労働のうちに見られている。集團的な生活様式が重んぜられるに従つて、話され若しくは歌われる言葉、音として耳に伝わる言葉が再び重要性を回復するに至るであらうと考えられる。かくて詩は集團的生活に相應したところの、人と人とを結合する有力な手段とならねばならぬであらう。この頃、詩の絶滅の論が問題にされたことがあつたが、私に言わせるならば寧ろ反対であつて、集團的生活が強調されるに伴つて詩の意義が強調されるべきものである。それと共に他方 今日特に、詩人は詩の社会性の問題について深く考えることを要求されている。彼等は新しい集團的生活の予言者鼓吹者とならねばならぬであらう。そこに私は詩の現代における重要な役割を見たいと思う。

更に詩は言葉の問題として、特に我が日本の国語国字の問題に対して大きな役割を演じなければならぬ。国語国字の問題は日本の将来にとつて極めて重要な問題であるが、この問題は、実は、書かれ、印刷され、目で視られ、黙読される言葉が言葉の現実であるかのように無意識的に前提して、

その立場において考えてゆくのでは、正しく解決することのできぬ問題である。問題の正しい解決は、話され、聴かれ、声を発して読まれる言葉を基礎とすることによつて与えられ得る。文字の問題にしても、それが音読される場合を基礎として考えてゆかねばならない。即ち国語国字の改善は、言葉の根源的な、本来的な状態に立ち返つて考察することによつて、真に実行され得るのである。そうだとすれば、詩はかくの如く声に出され、耳に訴える言葉の純化、発展として、国語国字の問題の解決に重要な示唆を与えるものでなければならぬ。詩人はこの問題に対して指導的な位置を占めてよい筈である。今日の日本語は詩に不適當であるという意見もあるが、それは一面から見れば、今日の日本語が書かれ、黙読される言葉にあまりに多く支配されているためであるとも云える。我々の日常生活においても、我々は西洋人に比して、話すということ、歌うことが如何に少いであろうか。日本語の改良はとりわけ詩人の努力に俟つことが多いであろう。今日の詩人はもつと大きな抱負を持たねばならぬ。

私は言葉の根源的な感覚と云つた、しかし感覚ばかりが問題であるのではなく、問題は寧ろ論理である。少し前、詩の復活が語られたとき、これをもつて感覚主義的文学の興る徴候であるかのやうに論じた者もあつたが、詩は却つて文学のうち最も論理的なものであり、文学の論理そのものの、或いは文学の数学であるとすら云い得るであらう。もちろん、散文と詩とは、ちょうど物理学と数学

とが異つてゐる如く異つてゐる。数と物質とは同じでない。しかしながら、物理学者は彼等の物理的法則が数学に嵌るとき初めてそれを法則と認め、物理的世界においていわばその古典性を得ると考える。散文は詩と性質を異にするけれども、詩的精神を全く除いた散文というものは数学を含まぬ物理学、論理を含まぬ経験科学のようなものであらう。詩の訓練や詩の教養を持たぬ文学者は数学的知識を持たぬ自然科学者に等しいのではなからうか。自然科学の中でも所謂記述的な段階に留つてゐるものは数学を含まない、しかしそれが精密になればなるほど数学的になる。文学における詩の關係についても同じように考えられないであらうか。かような意味においてウォルター・ペーターが、あらゆる芸術は音楽の状態に憧れると云つたのに倣つて、あらゆる文学は詩に憧れると云い得ないであらうか。今日の文学者に欠けてゐると思われるのは詩の訓練、詩の教養である。このような欠陥が存する限り、およそ作品が古典的な高さ——私は単に古典主義のことを云つてゐるのではない、浪漫主義にも古典的な作品がある——に達するということを望み得るであらうか。例えば明治時代の作家は、それが固有な意味における詩でなくて俳句や和歌、漢詩の如きものであつたことがあるにしても、もつと詩の教養を持つてゐたのではないかと思う。日本における大散文家と云われる西鶴などにおいても、彼の俳諧修業が彼の散文にとつて意味がなかつたと考えられるであらうか。

詩は論理の如きものであると云えば、あの詩の復活について論じた者がこれをもつて思想的内容を有しない形式主義の文学の興る前兆であると述べたのに同意を与えるもののように見えるかも知れない。しかしながら、存在論と結び付いていない論理学が存しないように、思想的内容を有しない真の詩は存しない。詩はもとより文学のうち最も感覺的なものである。しかしそのことは詩が思想を排除するということを意味しない。却つて文学における思想が如何なるものであるかは、詩において最も明瞭に知られ得るであらう。文学における思想が科学や哲学における概念化された思想と性質を異にすることは、詩において最も純粹な形で認められることができる。「ひとが詩を作るのはイデーをもつてではない、語をもつてなのである」とマラルメは云つたが、そのマラルメの詩にしても一定のイデーを、一定の思想を含んでおり、文学思想に広い、大きな影響を与えた。我が国において近年盛んに論ぜられた文学の思想性の問題の如きも、その思想の意味が詩にまで溯つて考えられたならば、あのような混乱を惹き起さずに済み、もつと生産的なものになり得たであらう。あの文学の思想性の論議は、文学と云えばただ小説のようなものだけを考へて少しも詩を顧みない我が国の文壇の欠陥を現したものと見ることにすることができる。また初めに挙げたような点から考へても、今日、新しい文学思想が詩から生るべき理由はあるのである。とりわけ我が国の文学のうちになお執拗に残存する心境文学的傾向は、伝統的な俳句や短歌に対する固有な意味での詩の復興によつて

文学者たちの感覚、意欲、感情、思想がいわば特に芸術的な仕方では根本的に変化されるのでなければ、完全に超克されない。そこに今日我が国の文学の発展にとつて詩の有する役割がある。詩が興らなければ、俳句や和歌の革新の如きも望まれないとすら云えるであらう。

かようにして私は、言葉に対する根源的な感覚、国語における改革的な意欲、更に文学の社会性及び思想性についての新しい見方が詩の再興と共に現れることを期待したい。詩の位置を高め、詩の教養を広めることは今日の一つの大きな文化問題である。

底本：『蠅人形』（1937.1 新年号）8巻1号

国辱映画とはこれだ 役人の頭こそ悲しき「国辱」

【藤田画伯ほかの発言が紹介されていて、内一人が三木清】

杓子定規では決められない

文化の紹介□三木清氏

日本の風俗、習慣をありのままに紹介する、これがどうして国辱になるかが第一の問題ですね、汚らしい貧乏ツクたい風俗がよいくないという観点からこの国辱という断定が発したとすれば役人が日本の風俗、習慣を国辱物であると断定したことになります、それならば、なぜそんな国辱風俗をそのままにしてノホホンとしているか、それがまた問題になって来ますが、まあそれは別として、役人諸侯は日本の現在ある文化の標準をどこに置いているのか、これが明確にされなければならぬ、もし銀座を問題の中心として日本的なものを考えているのなら間違いで日本文化はいろいろな要素から成立っていて、むしろそれが日本の特色でさえあるのです、その特色を平和的な姿で紹介する、これには現今の国際情勢からして役人諸侯はむしろ賛成しなければいけない立場ではありませんか、問題の映画については試写会に行った芹沢光治良君から「いままでの映画と違って非常に

印象的だった」という話を聞き、自分も国際映画協会のプレスを見ましたが、少しも国辱などとは感じられませんでした、易者というような古いものはどこにでもある、その古いものから生まれでてくる新しいものを我々は期待し、また生まそうと努力しているんです、こうした土俗的な風俗、習慣、これが悪いということになると日本精神を謳えている役所の意見と大きな矛盾を来しますね、大体役人はなんでもかんでも統制しようとする、統制というやつは権力を振るうことだから役人にとっては愉快かもしれませんが、こうした文化の紹介などにはいろいろなやり方があり、そう杓子定規にきめてかかるべきではないと思います」

——映画「風俗日本 子供篇」1937 藤田 嗣治監督（DVDで東京国立近代美術館フィルムセンターにあるとの、あるいは2006年藤田嗣治展で放映されたとの記載が検索ヒットする）

底本：『読売新聞』1937.4.8 夕刊5面

京都帝国大学新聞

本紙に対する批判および希望（上）

【大学新聞として外部から批判をされた時期に、改革の方向を各界の識者に問うた返事を集めたもので、参考に他の方の返事も摘録する。】

田中直吉

「官報」でも無く、校友会ニュースでもなく、一般新聞とも異なる存在意義を持つ。

駒井卓

自然科学系統の材料記事を。

大熊信行

学校新聞発刊禁止の流れがあるが、必要度は益しつつある。一般ジャーナリズムの様式を超越

すべし。

三木清

- (一) 大学新聞はどこまでも学生新聞としての特徴を発揮することに努力すべきだと思います。但し校友会誌になることは戒むべきことで、これとかれとは別のことです
- (二) 何よりも先ず紙面を拡張すべきでしょう。現在の紙面は狭隘にすぎると思います。

大宰施門

毎号一ページ物の大物を、各部順に新聞部を援助、世間啓発を目的に。

本多顕彰

読者は文化人・知識人であるから拙速なジャーナリズムでないこと。京大の伝統・地理を活かした編集方針を。

今中次麿

最高の知的水準のものを、京都文化の特色を。

今村太平

アカデミズムとジャーナリズムの結合、学芸欄の充実。

堀川直義

高級なる文化新聞に、関西の知識層の読み物を。

舩山信一

消えそうになるともしびに保護を。

（尚到着次第、その順序により漸次掲載の予定である）

（下） 1938.3.5

新明正道

大学生活のオアシスに。

井伊亜夫

時流を底から指導する方向を目指せ、政治性に走らず。

丸山幹治

大学の特色を鮮明にすること。

高沖陽造

高級学術誌に、もっとアカデミックな記事を。

梯明秀

学内ニュースより、社会に於ける大学の動き、専門家を動員した科学のニュースを。

相沢秀一

一般紙のようなニュース性より思想性に重点を、諸教授の随想とか紙面の学生へ開放など。

底本：『京都帝国大学新聞』1938.2.5、3.5

「全日本詩集」に対する書翰抜粋

前略 このたび「全日本詩集」御恵投にあずかり、御厚志まことに忝く、早速拝読、興味深く存じました。御礼申し上げます。（後略）

底本：『詩洋』15-5 1938.6

【参考記事】

ナチの国へ贈る

更にローマ字に移植して言葉の平易化へ

三木、高倉両氏の苦心

輝かしい日独文化協定が締結されて去る二十三日井上三郎候一行が文化使節第一陣として神戸を鹿島立ち。文化交流の波日に高まるとき、さきにナチス・ドイツの綱領全体主義哲学として我国に翻訳されたローゼンベルクの『二十世紀の神話』¹に依って日本が誇る世界的哲学者西田幾多郎氏の諸論文が斯界の権威三木清氏によつてドイツ語に翻訳編纂され、西田哲学綱要²としてドイツに渡ることになり、ここに、日独哲学提携³が結ばれることとなつた、その一方国内においてはこの、西田哲学綱要⁴を再度日本語に反訳し更にそれを高倉テル氏の手でローマ字に移植これを機に難解な哲学的語彙を整理してやさしい言葉で哲学を説こうという哲学入門はローマ字からの新運動

1 [Alfred Rosenberg](#) 1893 ～ 1946 ニュルンベルク裁判で死刑判決を受け処刑される

が起こされようとしている

西田哲学の基礎はフイヒテーヘーゲルから出発してマルクスがヘーゲルの弁証法から唯物弁証法に発展したとは別に、ヘーゲルに西田氏独自の東洋的解釈を加え、無の弁証法ともいうべきものを創出、ナチスのハッキリした全体主義とは異なり、個と全、全と個の不可分離の思想を説いたものでヒューマニズムの色彩が色濃く現れている。

ドイツでは今秋始めて大阪高校教授シンチンデル氏によつて西田氏の「ゲーテの背景」という一文が訳されゲーテ年鑑に掲載されて非常な反響を呼んでおり、彼の地の昂まる東洋哲学Ⅱ西田哲学への関心に応えて三木氏が西田哲学の集大成、綱要の編纂に着手したもので、明春四月完成を待つて翻訳出版されることになり各方面の注目を集めている。

またローマ字移植の企てはかねて三木氏と交友のある高倉氏が同氏の力を借りてローマ字訳を志したもので明治以降西洋哲学の輸入から漢字濫用のため混乱した現在の難解な語彙を整理、ローマ字に移そうという計画、形而上学、範疇などの一般化した語は別としても目から直接発音だけ入るローマ字では現在の言葉がそのまま取入れられないので、たとえば、思惟する、という言葉は単に、考える、と改め哲学への入門はローマ字からという機運を醸成しようというのである。

三木氏は語る「西田氏の哲学は確かに世界的なもので僕はローゼンベルクのものよりすぐれていると思う、日本の代表的哲学としても立派なものだが僕にうまく綱要が作れるかどうか、高倉君のローマ字移植も大いに賛成で哲学といえは難しいと考えているが、やさしい文字で書き現せばこの上なく結構だ、僕も援助を惜しまないつもりだ」

底本：『読売新聞』 1938.12.26 朝刊7面

「往信復信」欄

横光利一様

三木 清

大阪でお別れして以来お目にかかりませんが、お変わりありませんか。その間に貴方は支那へ旅行され、最近帰って来られたように聞きました。ぜひ一度お会いして、支那についてのお話をゆつくりお伺いしたいものです。貴方はきつと何か他の人々とは違ったものを見、感じ、考えて来られたことと思います。

クリスマスには毎年、近くに住んでいる蜷山政道君、東畑精一君、それに亡くなった山田秀雄君と私の一家の者が子供たちの為に集まることにしています。今も洋子とその話をしていたところです。私どもはキリスト教信者ではありませんが、神様は人間に祝祭というものを与えただけでも十分存在の意義があると思います。

やがて新年が来ます。信念と考えただけで楽しくなるのは、人間にはやはり希望が必要であるか

らでしよう。樂觀論は私には禁物ですが、最大の絶望の最大の希望への転化を説いたキリスト教の終末観には私も深い興味を感じます。しかし樂天主義も東洋においてはまた別のもので、これは人生論にとって重要な問題であり、そこに東洋思想の一つの特色を探ることが出来るように思います。が、如何でしよう。

【この頁上半分に三木清と令嬢洋子さんが見つめ合つた写真がある】

三木清様

横光利一

お手紙ありがとうございました。今日はクリスマスだとは、少しも知りませんでした。お別れしてから支那へ行き帰つて来たばかりで、今は茫然としています。そこへあなたのこのお手紙ですが、支那へ行くとしてこんなに樂觀論者になるのか実は、私は禁物の樂觀論を拾つて来てしましました。これがもしヨーロッパであつたなら、むしろ私は悲觀論を背負い来んで来たにちがいないと思います。私はまだキリストの笑っている絵を見たことがあります。それが癒つてほつと一息して殆どないように思います。私の次男はこの秋、盲腸にやられました。それが癒つてほつと一息してから私は支那へ行きました。ところが、帰つてみると、長男の方が盲腸になり、癒つて退院して来

たばかりのところでした。短時間に子供の腹を二つ切ってみた冷汗と、北支と中支を大急ぎで駆け廻った記憶と、混乱した状態の結果がようやく私にも微笑を送ってくれています。ただ困ったことは、笑うにも何事か工夫が必要だということです。このただ笑う工夫に關してさえ、やはり西洋と東洋とは同様にはゆかぬということについて、そろそろ支那の人々も考えて来たようです。ではまた、詳しくはお会いしましたときに。

【この頁下部に横光と二人の子息の写真】

底本：『婦人公論』1939（昭和14）年2月号

葉書回答

問

- 一、あなたの良書普及方法
- 二、あなたの推薦される本

【以下は十五名の回答の最後にある】

思想家 三木清

一、良書はそれ自身の力によっていつか普及するもので、強いて普及させるべきものではない。
ません。

二、多田督知著「日本戦争学」新しい戦争論である共に思想書として、軍人の著書中インテリ
ゲンチヤに読まるべき第一の書と思います。

注：このあと8/25日付の同紙にその推薦書の書評を書いている、第十七巻収録。

底本：日本読書新聞 1939（昭和14）年8月5日

【社会随想】

買溜めの生理

(一)

初め靴の統制が発表になったとき、靴を二十足新調した者があつた。今度絹織物の値上げが発表になったとき、デパートの売場には買溜めマダム連が殺到し、赤ん坊のお嫁入りの絹物まで買つて行つたという。年末のボーナスが出ることになるを買溜め熱はいよく上るものと見られている。まことに憂慮すべき状態である。

買溜めするにはもちろん錢が要るわけで、錢のない者は買溜めしたくてもすることができぬ。どこからでもボーナスが出ない一般市民、ボーナスを貰つても借金穴埋めをしなければならぬ下級サラリーマンなどは買溜めする余裕もないであろう。すべての者が買溜めすることができず、買溜めする者の数が制限されているとすれば、買溜めは即ち買占めである。またすべての人間が買溜めすることは、物資の不足している今日、不可能なことであるとすれば、その点から考えても買溜めは

即ち買占めである。買溜めが買占めであるということが能く理解されねばならないと思う。仮に買溜めは一種の貯蓄として非難さるべきことでないとしても、それが社会的には買占めになることが悪いのである。物が買占められてしまつて、いざ買わねばならぬ必要のあるとき、買うことのできぬ者が多勢できるとしたら社会はどうなるのか。買占めの悪いことは誰も知っている。だから買溜めという言葉は廃止して、すべて買占めという言葉で表すようにするのが適當である。事実において買溜めは買占めを意味しているのであるから。

もつとも普通の人の買溜めには際限があるであらう。あらゆる物を買溜めすることはできぬ。だいいち置き場所に困るに相違ない。靴だけ上等のものを買つておいても、オール・スフの洋服でも着なければならぬようになったら、その上等の靴を穿くことが却つて可笑しくなるであらう。着物を買えば帯も買わねばならず、履物も揃えねばならず、洋傘も調えねばならぬ。立派な絹の着物を着てスフの洋傘では寧ろ可笑しいであらう。あらゆる必要な物を買溜めることはよほどの金持でなければできないわけである。それができないとすれば、やはり買溜めなどは止めて、その時代々々のもので間に合わせてゆけばよいのである。人間は社会的動物である。烏の国では白鷺は小さくなつていなければならぬ。

そこで日常最も必要なもの、食料品の買溜めをしよう。これも考えてみればおろかなこと

であるように思う。仮に米が三日間でも皆に行き渡らないとしたら、どうであろう。その時には米の買溜めをしている連中が却つて実に戦々兢兢としなければならぬような社会状態が出現することになりはしないであろうか。社会が不安であつて自分が安穩であることはできないのである。ところが買溜めする人間はどのような社会不安の起り得るような原因を作っているのである。買溜めは結局買占めであるのだから。買溜めするのは社会の変化から自分を守ろうとするためであらうが、実はそのことによつて社会の変化を導くことになる。不安な社会に自分だけ安穩に暮らそうと思えば、昔の人のように寧ろ無所有の思想に還つて、あらゆる物を棄てて隠遁するのほかないであらう。

(二)

買溜めは無意識的な買占めであるばかりでなく、意識的な買占めを誘致し、激発させる。買溜めと買占めとの区別は資本の程度の差に過ぎないともいえる。そうすれば、小さな資本の買溜めは大きな資本の買占めの敵ではないであらう。買溜めする者はそれによつて買溜めすることも困難になるような状態を作り出しつゝあるのである。買溜めが盛んになれば物価は自然に上つて来る。買溜めには闇相場も問題でない。そして買溜めは買占めを誘致することによつてさらに物価を吊上げる。だからあらゆる物を長期の必要に應じて買溜めておくことができないのに買溜めしている者は結局自分をますます困難な状態に追い込んでいるのである。

だが買溜めは止まない。買溜めは純粹に経済的な動機から起るのでなくて心理的な原因から起るのであるから。国民の心理的不安が買溜めの原因である。そこで政府で手を打つことに買溜めが盛んになる。内閣が弱体で政策強行の実力がないもののように思われているのが根本の原因である。煙草の値上げがあると、他の物価も上るのではないかと不安になる。絹の公定価格が高くなると、さらに新しい闇相場が出てくるのではないかと考えて急いで買溜めに出掛ける。経済の実状を知らされておらず、政府を十分に信頼することができないとすれば、政府が何か発表するごとに国民の不安は生ずるので、買溜め、買占めなどが盛んになる。信用が経済の基礎であるというのはイロハである。殊に今日の状態においては政治に対する信頼がなければ健全な経済はあり得ない。強力な政治力をもたないで統制を行おうとすれば、統制は却つて無統制を惹き起すことになるのである。いつたい戦時内閣がたび／＼変るということが好くない。国家の運命を賭した戦争をしている時に、内閣がたび／＼変るようでは、責任のある政治が行われているのかどうか、疑われてくるのである。政治に対する信頼の恢復されることが経済的不安をなくする第一の条件である。統制経済は今日の段階においては政治の力が経済におよぶことであるからその政治の強力であることが要求されているのである。

(三)

しかし政治の力とは何であるか。それは要するに国民の力である。戦争は何にもまして国民の力が必要であることを実際に認識させつゝあるはずである。政府はその国民の力を發揮させることに十分意を用いているであらうか。統制にしても、国民が政府の政策を能く理解して自主的に協力するようにするのでなければ、完全に行われることは不可能である。しかし現在の政治はまた現在の国民の状態の表現である。官僚独善ということは随分永い間叫ばれてきたのであるが、今もなおそれが改つていないとすれば、それは結局国民が駄目なからではなからうか。このごろ買溜めに狂奔している人々を見て、私は特にそのことを考えるのである。政治が無力なのは自分たちが駄目なからであるという自己批判が国民に起つて来ても好いころであり、かような自己批判を通して国民の力はほんとに盛り上つてくるのであり、それによつて政治も善くなることができるのである。戦闘に強いばかりが大国民の資格ではない。立派な政治をもつことが何よりも重切な大国民の資格である。聖戦は支那においてのみ行わるべきものではない。聖戦の意義は何よりもまず国内において実現されねばならぬ。

官僚独善といっているだけでは国民も独善に終るのである。官僚は温室育ちだから独善的であるといわれるが、日本の国民も世界的に見れば温室育ちであるといわれないであらうか。何等の悲劇も経験しないで日本が今日まで發展して来たことはまことに目出度いことであるといわねばならぬ

が、それだけに今日のような状態になると国民が温室育ちであるということが気になるのである。この時局を真に試煉の時として国民性の改造を行うことが極めて必要なのではないかと思う。

国民というとき、私はもとより官僚をも含めていつているのである。ところが近年官僚には恰も自分たちが国民の一部分でないかのように考えたり行ったりする風潮が見られはしないであろうか。地方官僚独善を非難しながら、その政治が実は国民の状態の表現であることを考えない国民は、やはり官僚が国民の一部でないかのように考えていることになるのである。

(四)

買溜めは心理的な不安によるにしても、もちろんそれは単に心理的な理由にのみよるのではない。どんな現象にもその根柢には何か実体があるものであつて、現象をたゞ現象としてのみ見ることは正しくないであろう。認識とは現象の根柢にある実体を把握することである。すべての国民に時局認識が必要なことはいうまでもないが、そうであるとすればさしあたり買溜めのような現象の起る原因となつてゐる経済的実体について国民によく認識させることが大切である。世の中では何事でも流行になることができる。買溜めのようなことが今日では一種の流行になつてはいはしないかと惧れられるのである。自分は某品を買つたと甲がいうと、乙もそれを買つてみたくなる。その上人心に不安が存在すると、その不安から種々の流言飛語が生れる。かようにして、あれもない、これも

ないという噂が拡まり、ますく買溜め乃至買占めを刺戟することになるのである。しかるに買溜めの流行の如きものは単なる流行には終らないで、逆に経済的実体そのものに影響を与え、これを危くする惧れがあるのである。流言飛語を克服する方法は認識を徹底させることにあるのであるが、今日の経済の実状について国民の認識を深めさせることが必要である。事実を知らせないで、心配はないといつても心配はますく大きくなるというのが普通の心理である。政治家は国民を信頼しなければならぬ。国民を信頼するということは事実の認識を与えることによって真の協力を求めることである。ただ説教するだけでは何にもならぬことはすでに明瞭になっているはずである。真の倫理は客観的な認識と結びついていなければならぬ。

眞の倫理は現状を客観的に認識することによつてこれを克服するという積極的な態度にある。しかるに買溜めの如きものに現れているのは、社会の変化から自分を守ろうという極めて消極的な態度である。国民がかゝる消極的な態度に止まっている限り、今日の政治が改善され向上することは不可能であるといわねばならぬ。消極的に受動的に環境に適應してゆこうとすれば、生命は次第に萎縮し退化することは生物界の現象において見られることである。人間が万物の長となつたのは、積極的に環境を変化することによつて環境に適應してきたからである。社会にどんなことがあろうと、自分だけは安全にしていいたいというような消極的個人主義は封建的思想の残存物である。かよ

うな封建的個人主義が支那の進歩を遅らせた。しかしその支那も今日においては全く変りつゝある。東亜の新秩序を建設しようという日本人が買溜めのような消極的個人主義に止まつて好いであらうか。

——著述家

底本：『エコノミスト』1939（昭和14）年12月21日

新生活問答

女性から男性へ

G 伊福部敬

責めたい放埒さ

——育児の功績をなぜ認めぬ——

私がいちばんいいたいのは、月並みながら男の悪業とでもいいますか、花柳界遊びだの妾をもった外に出れば出たで両手に花どころか、前に後ろに女、女を抱えて得々としている放埒さです。女が何かの弾みで一寸でも躓こうものならそれこそ何だかんだと頭から**ドヤシ**つけるものですが、つきつめてみれば男のこうした悪癖が、結局は時に起る女の**放埒な失敗**の少なくとも原因になっているのです。やれ酒を呑むな、遊行を慎め、戦時意識をしつかり持てのと、これほど喧しくいわれている今日の時代なのに、そうした傾向は減るところか、待合大繁盛という諸現象は一体何たる態ですか。

次に世の夫というものはなぜかこの人口問題のやかましい現今でさえ妻の育児の功を認めない。子供を立派に育てる苦心も察しないで台所のやりくりだけで女房というものの価値判断してかかるこんな馬鹿な話はありません。生めよ、殖やせよのこの時代、また政府でも国策でも子供を育てるということにこんなにも全力を挙げているような今の時世に、叛くこと甚だしいというものです。

また女は目先ばかりでという一般の非難は当たらない。男の人の方が考えでもすることでも一時的というのですかその場その場利那的な行動が多い。之に反して女は本能的に先を考え、大きないい方をすれば永遠というか長い先のことを考えるものです。他の女との火遊び、子供に対する母親との気持や態度のちがいが、いろんな感情の現れなど、どうもそこら辺りに根本の原因がありはしないでしょうか。ですから私は今の場合、何はさておき、男の人よ、きつと「長い考え」を持つてください、とそれがいいのです。

——この答えを三木清氏に願います。

男性から女性へ

H 伊福部女史へ 三木清

正しい操縦法

— 道徳的向上を技術的に —

お説ごもつとも思います。ただその原因を考えると、多くは、今日の社会制度の混乱、その一環としての家族制度の不安定、そしてそれに伴う道徳の不安定と混乱からきています。とりわけ生活の実際が変っているのに封建的気風が残っていたり、思想が新しくなっているのに実際の生活には封建的儀式が残っていたりするとところに原因があるのです。その改革が根本の問題であります。男と女とが互いに欠点を指摘し合っても仕方がありません。男女間の生活の正しい技術、甚だ俗な言葉でいえば、夫とか妻とかの操縦法というものを工夫することが必要なのではないでしょうか。婦人雑誌に見られるような陳腐で低級な操縦法でなく、男女間の人間的な諸要求にもとづいた新しい知性的な生活技術の獲得が大切であると思います。道徳的向上を技術的に導いてゆくことは、あらゆる場合にもつと考えられねばならぬことであります。

底本：『読売新聞』1940.1.27' 29

「文学界」 消息欄

三木 清

弟が中支で戦死したとの報あり、帰郷してゐた。デカルト選集の「省察録」を翻訳中、別に「構想力の論理」の続きを「思想」に連載する。これからも月の半分以上は鎌倉にゐる。鎌倉は住みなれるに従つてよくなつてくる。

底本：『文学界』1940（昭和15）年7月号

書・斎・閑・話

理論の現実性

理論というものを勝手に考えてはならない、理論の非現実性を口にする者は、理論というものを勝手に考えているのである。

まず理論というものはいつも自分に都合の好いものではない。むしろ自分には不都合なものであるというのが理論のつねである。我儘や勝手に反するということが真理の根本的な性格である。勝手なことをしてそれ糊塗するために、理論は非現実的であると言っているようなことがないであろうか。

理論の現実性は、少くとも社会に関する限り、一日や二日で明かになるものではない。社会科学下における実践は長い歳月を要するのである。昨日今日の出来事だけを取り上げて、理論の非現実性を言うことはできない。一ヶ月や二ヶ月を見ると、現実とは理論と違っていても、少し長い眼で見ると、やはり理論の通りである事がわかるので、そこに理論のもつ一般性とか抽象性とかいうもの、固有の現実性がある。勝手な事をする者や性急な者には理論の意味はわからない。

理論の現実性に対する関心から具体的ということが頻りに言われているが、理論は元来抽象的な

ものであり、抽象的であるところにその固有の価値があり、力がある。理論の現実性は常識の現実性とは性質の違ったものであることを理解しなければならぬ。この頃理論というものには、具体的であろうとするために、その根本が常識的になっていくところがありはしないであろうか。常識をただむつかしい言葉で言い換えたものが理論であるのではない。

常識とは違って理論には仮説的なところがあるであろう。だから理論には失敗があり得る。失敗を恐れる者は理論家になることはできない。しかしその失敗は無意味でなく、失敗を通して理論は現実的になっていくのである。

理論の非現実性を示すものは事実である。従つて或る理論の非現実的であることが明かになれば、事實についての研究の中から新しい理論を作るようにしなければならない。理論の非現実性は実証的研究の不足に基づくところがあるであろう。実証的研究を怠つて、本で読んだ種々の理論の折衷のようなことばかりやっている限り、現実的な理論は出てこない。理論の非現実性が言われるとき、何よりも大切なことは実証的精神の振起である。

底本：『一橋新聞』復刻版 1941.11.10

【参考資料】以下は当時の満州に設けられた官吏養成機関である大同学院において三木が講義をしたその速記録である。論叢第5輯（康德8年（1941）11月20日発行編纂大同学院 満州行政学会刊）に収録されている。

東亜新秩序の歴史哲学的考察

只今御紹介に与りました様に東亜新秩序の歴史哲学的考察と云う題で話して見たいと思います。東亜新秩序と云うものは何を意味するかに付きましては後に次第に話して行きたいと思いますが、先ず簡単に是れを従来一部分でいわれて居りますように、東洋の復活とか、東洋のルネッサンスと云う言葉で現しても宜いかと思うのであります。

次ぎに歴史哲学的考察と云う言葉は、一寸解り難いかも知れませぬが、歴史哲学と云う言葉も色々な意味に使われて居るのであります、殊に今から十年或は十五年ほど前に、日本に於いて歴史哲学と云う言葉が流行した時分には、当時ドイツで勢力がありました新カント派の考えが重きをなして居りまして、そう云う考えに依りますと、歴史哲学と云うものは歴史学とは何かとか、歴史的認

識とはどう云うものであるかと云う様な、哲学上の言葉で申しますと認識論的或は論理的な、形式的な研究であつたのであります。併し哲学の歴史を遡つて考えて見ますと、歴史哲学と云うものはそう云う形式的な論理的な研究でなく、寧ろ内容的に世界歴史は一体どう云う様に動いて行くのであるか、歴史の目的は何であるかと云う様なことについての考察であつたのであります。西洋に於いて歴史哲学者として最も偉大な存在であつたヘーゲルに於きまして、歴史哲学とは要するに世界史の哲学であつたのであります。つまり世界の歴史を内容的に考えて其の動向を察すると云うことが歴史哲学の問題であつたのであります。

今日我々が歴史哲学と云う場合そう云うものを考えなければならぬのでありまして、単に歴史的知識に付ての論理的な、認識論的な研究に止まらないで、世界の現実の歴史がどう云う風に動いて行くのであるかと云う様な世界史の哲学にならなければならぬと思うのであります。

所が日本の哲学界を見ますと、まだそう云う様な世界史の哲学と云うものをはつきり樹てゝ居るものは見られませぬ。是れは遺憾なことでありまして、日本の国民の哲学としてどうしても世界史の哲学と云うものを把握しなければならぬと思うのであります。

其の必要は色々な方面から理解する事が出来ると思いますが、例えば、ドイツの思想とフランスの思想とを比較して見ますと、其処に大きな差異がある。どう云う点かと云うと、ドイツの哲学に

は歴史に付ての見方、史観と云うものが伝統的に存在して居ります。所がフランスの思想になるとそういう歴史哲学、世界史がどう云う風に動いて行くのであるかと云う様な考え方が少ないのであります。国民が世界史の動向とか目的とかに付て一定の世界観を持つて居るかどうかと云うことは、其の国の消長に關係する所が少なくないと思うのであります。また例えば、マルキシズムというのが、どうしてあれだけの影響力を持ったかと云うと、マルキシズムは世界史に付ての一定の見方を持つて居る、世界の歴史はどう云う原因によつて、どう云う方向に動いて行くかと云う事に付て、はつきりした世界観を持つて居るのであります。是れがその一つの大きな魅力であると考えられるのであります。随つて、是れに對抗して是よりも高い思想を把握する為めには、どうしても自身自身で新しい世界史の哲学を持たなければならぬと思うのであります。

私は此処でそう云う歴史哲学、つまり世界史の哲学について私の考える所を全般的にお話することは出来ないのですが、今日特に必要な、即ち我々が当面して居る支那事變、更に遡つて満州国の建国と云う事から始つて居る東亜の変動の意義を理解する為めに必要と思われる事柄に付て、少し話してみたいと思います。

いつたい近代社会と云うものがどのようにして成立したかと云うと、これには色々な見方があるであります。人間が自然を支配する科学的な方法を獲得したと云う事が重要な点であろうと

考えます。封建的な社会に於ける行詰り、生産力の減退、夫れから生じた社会の行詰りを打開する事が出来たのは、近代社会に於ける自然科学の発達、夫れを基礎にした技術の発達にあるのであります。近代的な機械の発明に依つて生産力が飛躍的に増大したと云う事が近代社会の発展に大きな関係があるのであります。所がそう云う自然科学の物の見方が単に自然科学ばかりでなしに他の領域、歴史とか社会とかの見方にも大きな影響を与えるようになった。つまり一般的な世界観の基礎に自然科学的な見方が次第に浸潤して行つた。是れが近代的な文化の重要な特徴であります。そう云う近代社会の発展に於て最も著しい現象は所謂産業革命であります。是れは言うまでもなく自然科学と、技術の大規模な発展に依つて生じたものであります。夫れに依つて社会の富は非常に増大したのであります。其の結果起つたことは何であるかと云うと、所謂社会問題であつたのであります。貧富の懸隔が著しくなり、一方に於て富める者は益々富むと共に、他方に於いては多数の貧困なものが輩出すると云う様な結果、即ち社会問題というものが産業革命の結果として現れて来たのであります。其処で問題は自然科学の問題ではなくして、社会科学の問題であると云う様に、問題の焦点が移つて行つた。フランスに於ては空想的社会主義と言われるような思想が擡頭しました。其後現れたマルキシズムと云うものにしても、歴史の過程に於て問題が自然科学の問題から、社会科学の問題に移つて行つたことを示しているのであります。此の問題の推移に注意して深く考えるこ

とが必要であります。

かように自然科学及び技術の発達の結果、社会問題が生じて来た所から、一部の人はそう云う様に色々な社会問題、社会に於ける色々な不幸が生じたのは自然科学や技術に罪がある。いわゆる物質文明が悪いのである、機械が悪いのであると云う様に申しまして、反科学的な、反技術的な思想を抱く様になったのであります。是れは西洋に於きましても既にニーチェに於いて現れて居る近代文化の批判でありまして、その影響は非常に深く、色々な方面に見られるのであります。つまり近代文化に於ける色々な社会問題、社会悪と云うものを、自然科学及び技術そのものに帰して、これに反対すると云う傾向が現れて来たのであります。その例は「西洋の没落」と云う書物を書いて有名になったシュペングレルの哲学の中にも見られるのであります。東洋に於きましてもガンヂーの如き人が機械に対する反対を唱えており、その思想は西洋人にも注目されるようになりました。併し斯う云う考え方は単なる反動でありまして、自然科学や技術は我々は何処迄も是れを発達させて行かなければならぬ。今日日本に於きましても科学の振興とか技術の尊重と云うことが非常に喧しく言われて居る様に、自然科学とか技術とかは何処迄も必要なものであります。夫れに依つて生産力を増大することが出来、社会の富を豊富にし、人間の生活を幸福にする基礎が出来る訳であります。殊に自然科学及び技術の発達に於いて遅れて居った東洋、満州の如き、支那の如きに於きま

しては、それを発達させることが甚だ必要なことは言う迄もないのであります。

我々は自然科学及び技術の発達の一つの結果として生じた社会問題を、自然科学や技術の責任に帰して、これら自然科学や技術に反対すると云う様な反動的な考え方に陥つてはならない。併し同時に我々は社会とか歴史とか、或は文化と言うものに付ての科学、即ち社会科学、歴史科学、文化科学と云う様な名前で呼ばれる科学が、今日極めて重要な意味を持つて居ると云うことをはつきり認識しなければならぬ。単に技術や自然科学の発達だけで今日の問題が解決出来るのではなくして、いわゆる社会問題を正しく解決し得る様な科学、哲学、世界観が更に必要であると云うことを知らなければならぬのであります。そして世界的に見てそう云う問題が生じて来た時、こゝに東洋思想と云うものが、広く言えば東洋文化と云うものが初めて大きな意味を持つことになるのであると私は考えるのであります。若しも科学と云うもの、或は技術と言われて居るものが、近代的な自然科学や、近代的な機械技術ばかりを意味するならば、東洋文化はそう云うものに対して多くの貢献をする事が出来ないであります。そう云う自然科学や技術が必要である限りに於きましては、我々は西洋文化を移植し、継承しなければならぬのであります。併し夫れと同時に、近代社会の発展に於いて起つた重大な問題が社会問題であり、社会科学的、或は文化科学の問題であると云うことを理解する時、其処に東洋文化と云うものの持つ大きな意義が理解せられるのであります。と

云うのはなるほど東洋文化は自然科学の発達に対しては多くの貢献を為さなかったにしても、社会問題、或は文化問題に対しては多くの新しい示唆を与えることが出来る様な内容を持つて居ると思うのであります。即ち東洋文化と云うものが、どうして世界的に意味を持つ様になったかと云うと、近代社会以来の世界史の発展に於いて、いわば自然科学の時代から社会科学の時代になり、それは勿論自然科学が無用になったと云うのではなく、寧ろ益々必要になったのであるが、併し同時にこの自然科学を社会的に如何に使うかと云う様な問題が現れて来まして、其処に東洋文化とか、東洋思想と云うものが新しい意味を獲得する情勢が出て来たのであります。

勿論東洋思想がそう云うように新しい意味を持つ様になった事に付ては、更に広い考察が必要であらうと思います。其の事に付きまして、先ず歴史哲学的な一般的考察の上に立つて話して行きたいと思うのであります。

元来歴史と云うものは単に直線的に進んで行くのではなくして、前に還り乍ら先に行くと云うことが歴史の法則であると云つて宜いのであります。近代社会の発展を見ますと、近代の初めにルネッサンスと云うものがある。文芸復興とか、学芸復興と云うものでありますが、是れは古代文化、ギリシャ、ローマの古典的な文化の復興を意味したのであります。つまり近代社会は封建的な中世的な文化に対して、古代文化の復興と云うスローガンを以て起上つたのであります。勿論そう云う近

代に於て樹て来た文化は、決して古代文化の其の俤を再現したのではなく、全く新しい文化であつた。近代文化は古代文化と非常に違つて居るのであるが、そう云う文化が作られて来る場合に古代の復興と云う形を以て現れて来た。古代に対する憧憬が現れて、古代の研究が旺んになされ、其処から新しい文化が作られて来たのであります。

そこで今日、近代文化の行詰りに於きまして、一体どう云う新しい文化が作られて行くかと云うことを考えて見ますと、私は其処に一つの復興と云う形を考えるのであります。其の復興は何かと云うと、従来単に暗黒時代と言われて居つた中世の復興である、或は新しい中世である。斯う云う言葉を以て呼ぶ事が出来ると思うのであります。勿論これから作られて来る文化は、中世の文化とは全く違つた新しい文化である、夫れは恰度近代社会に於いて作られた文化が古代の復興といひながら質的に全く新しい文化であつた様に、今後作られる文化は中世的な封建的な文化とは色々な意味で全く違つた文化であるのであります、併し其の新しい文化を作る場合に歴史的な手掛りとなるものは何かと云うと、それが新しい中世、或は中世の復興と云う様な言葉で現しても宜いものであらうと思ふのであります。

尤もこのように中世の復興とか新しい中世とか申すことは色々危険があるのであります。我々はそう云う危険を除かなければならぬ。然るに其の危険は、あからさまに中世の復興とか、新しい中

世と云う言葉を持ち出して自分が為しているのは何であるかを自覚することに依つて、却つて除くことが出来はしないかと思うのであります。つまり無意識的に封建的なもの、或は中世的なものを復活させるのは危険であつて、寧ろ中世復興ということを自覚してやつて行つた方が間違いが少ないのではないかと思うのであります。此の中世復興に付きまして、私は是れから少し話して行き、そうして東亜の新秩序にとつて東洋文化の復興と云う事がどう云う意味を持つて居るかを話して見たいと思います。東洋の復興と云うことは結局新しい中世の問題に關係して居るのであります。

中世と云うものは、従来は暗黒時代と見られて居つたのであります。そこで中世の研究はこれまで西洋ではあまりなされて居なかつたのであります。中世を闇黒時代と考えることは、自由主義的な、近代的な考え方の影響の下に立つて居る訳であります。果して中世が単に暗黒時代であつたか、或は中世にもつと深い意味があるかは、今後我々の研究すべき大きな問題であり、中世の研究は我々にとつて新しい重要を課題になつて居ると思います。是れは單に西洋ばかりでなく、日本などに於きまして、中世と云うものは、何か暗黒時代として無視され、或は嫌惡されて來たと云うのが普通であつたのであります。是れは明かに自由主義的な、近代的な考え方から生じたことであります。日本に於きまして明治時代から、最近に至るまで東洋文化と云うものが余り問題にされなかつた。それは日本人が西洋文化にかぶれて居つたためであると批評されて居りますが、我々はこの事実を

もつと正確に考えてみなければなりません。明治以後、日本は西洋文化を模倣して来たと申しますが、その場合西洋文化というのは、何か西洋文化の全体を指して居る様に考えることは不正確であります。西洋に於きましても、古代文化があり、中世文化があり、近代文化があるのであります。日本に於て普通に西洋文化といわれて居れますのは、実はその近代文化なのであります。自由主義的な、近代社会の文化を指して一般に西洋文化と言つて居るのであります。是れは厳密に考えると不正確であります。従来に於てはこの西洋の近代文化を採入れると云う事が、日本の発展のために必要であつたのであります。然るに今日では西洋に於てもその近代文化の行詰りが生じているのであります。近代文化が基調として来た自然科学、及び技術の発達によるだけでは解決することのできない問題、むしろその発達のためにばかりでなしに、更に社会問題の新たに解決を要求されるようになった社会問題というようなものが現れて来たこの時に當つて、東洋文化と云うものの意義を反省して見る必要があるのであります。西洋に於ても近代文化の行詰まりから、新しい中世、中世の復興と云う様な形が現れて来たのであります。つまり近代社会の発展の尖端に立っていた西洋に於てもそうであることを考えますと、我々は従来中世的と言つて輕視されて居つた東洋文化に対して深い反省を要求されているのであります。そしてその場合、西洋に於ける中世と、東洋に於ける中世とを比較して見て、東洋文化のうちに一層多く善いものがあるとしみますと、此処に東洋文化

が今日世界史的に如何なる指導的意義を有するかが明かになるわけであります。単に。西洋文化の一部分、即ちその近代文化を捉えて西洋文化の全体であるかの如く批評をしたり、或は単に独善的な立場から東洋文化の優秀性を主張するのではなくて、世界史の動きの中に於て、東洋文化が如何なる意義を持つかと云うことを検討する必要がありますのであります。

其処で私は進んで現代の歴史を見ると、そこに如何に新しい中世と云うものが現れて居るか、そうして其の新しい中世と云う見地から考えて、東洋文化がどう云う意義を持つて居るかに就いて話して見たいと思います。

先ず政治の方面から見ますと、近代国家と云うものは民族国家として現れて来たのであります。中世から近世への移り行きは国民運動時代、或は民族運動時代であつたのであります。そこから中世的な政治的關係が破れて、近代国家が出て来たのであります。そう云う意味に於きまして民族主義と云うものは、今日全く新しいものではなくして、近代社会の初めは国民主義、民族主義の時代であつたのであります。是れは日本に於ても明治時代の初めから起つた運動はそう云う国民運動、つまり民族的な、国民的な統一の運動でありました。今日支那に於ける民族主義と云うものも矢張りそう云う意味を持つて居ると思ふのであります。所謂三民主義の最も重要な要素は民族主義であります。是れは支那が封建的な社会から、近代的な社会、近代的な国家への発展に於て経なけれ

ばならぬ国民的統一運動でありまして、恰度明治時代に於ける、日本の国民的統一運動に似た意味を持つて居るものと思います。そう云う意味に於いて、我々は今日の支那の民族主義の必然性をよく理解しなければなりません。このように近代社会と云うものは、先ず民族を基礎とする国民国家の成立を特徴として居るのであります。

是れに対して中世の政治組織はどう云うものであつたかと云うと、世界国家の時代であつたといふことができるのであります。西洋では神聖ローマ帝国があり、これはカトリック——それは普遍的といふことを意味するのであります——教会という宗教的な權威と結びついて世界国家の理念をもつて居つたのであります。そう云う世界国家の思想が、中世的な政治思想の基礎であつたと見ることが出来ます。其の教会を見ますと、その僧侶と云うものは宗教上、文化上において今日いわゆる指導者であつたのであります。彼等は世界到る所に教会を組織しようとした。そしてそれらの教会はすべて中央の教会、即ちローマに、随つて法王に従属して居つたのであります。ところが、斯う云う組織、つまり指導者を基礎とする世界国家に類似する思想を我々は今日の政治組織の中に見る事が出来はしないかと思ひます。

其の著しい例はソビエトであります。コミンテルンと云うものは一つの世界国家の思想を持つて居ります。夫れは矢張り中世に於ける僧侶と同じ様に訓練された指導者を世界の諸地域に派遣して、

コミンテルンの支部を作らせる、そうして其処に組織されたものは、中世の教会と同じように、コミンテルンに従属して居るのであります。

今ドイツのナチスの組織を見ますと一見コミンテルンと非常に違つて居り、ナチスは民族主義を標榜して居るのであります。所が此の民族主義は、ドイツが前の世界大戦の結果置かれた、特殊な事情から生れたものであります。所謂ベルサイユ体制の結果、ドイツ国民は非常な負担を負わされて、国は衰えた。斯う云うドイツを救い、復興させるには民族的感情を昂揚させて、民族的団結を強める必要がある。つまりドイツが戦敗国として置かれた特殊な環境からその民族主義が現れた訳であります。同時に此のドイツの民族主義を考えますと、ドイツ本国以外にドイツ民族が到る所に居つた。例えばオーストリア、或はチェッコ、其の他の所にドイツ人が多数に存在していたので、彼等と呼びかけて、是れを政治的な力に結成し様とする方策も含まれて居つたのではないかと思ひます。併しともかくドイツの民族主義は右のような、特殊な事情に相応するのでありまして、ドイツがもし今度の戦争に勝利を得て、ヨーロッパの大部分を自分の勢力範囲にした場合、最早それではいけなくなる筈であります。即ち従来いわれた一民族一国家一指導者と云う考え方でなくなり、ヨーロッパを一つの政治単位として新たに組織して行く、ヨーロッパ聯邦というか、聯盟というか、或はヨーロッパ協同体と言う様な考え方が出て来なければならないと思われるのであります。實際、

ナチスの理論的指導者で「二十世紀の神話」と云う書物を書いて民族主義を唱えたローゼンベルクは、今度の戦争が始つてから思想を転換して、ヨーロッパ協同体というような思想を述べる様になつたのであります。是れはドイツがその政治的發展の結果取らねばならない必然の道程なのであります。即ちドイツに於きましても民族主義は最早以前の一民族一国家と云うような考え方ではなくて、新しい意味を持つて来なければならぬ様になつて居るのであります。かようにドイツは今度の戦争の發展に伴つて自ずからその思想を変化せざるを得なくなつて居るのでありますが、翻つて、東洋を見ますと、ここでは新秩序と云うものが最初からドイツ的な民族主義、その意味に於ける全体主義とは違つた理念から出發して居るのであります。即ち満州国の建国に於きましては、民族協和と云う思想から出發して居るのであります。この民族協和という新しい理念を捉えたと言ふ点に於て、日本は明かにドイツに先んじたのであります。つまりドイツが今度の戦争に依つて考えねばならなくなりつつあるものを、日本は満州国建国の当初から、捉えて居つたのでありまして、我々はこの先驅者的な自覺を持つて進まなければなりません。所が今日やゝもすれば日本精神とか、東洋文化と言ひ乍ら、ドイツあたりの全体主義を真似るに止まつて、獨創的な所が少いのは遺憾と言わなければならぬのであります。民族協和と云う理念は從來の民族主義とは違つた新しい理念であり、是れを東洋に於て把握した日本は、何処迄も先驅者的な誇りを持つて、今後も徒らに外国の真似をす

るのではなくして、真に独創的に凡てのものを進めて行かなければならぬと思うのであります。

もちろん現代における民族主義の擡頭には当然の理由があるのであります。それは先ず自由主義思想における国際聯盟的の抽象的な世界主義、延いてはまたマルクス主義における抽象的な世界主義に対する批判の意義をもつておる真に新しい世界が出来てくるためには、一度この抽象的な世界主義が破られなければなりません。次にまた今日の民族主義というものは、従来の帝国主義的支配に対する批判の意義をもつておる。この帝国主義から諸民族の解放が新秩序の条件であることは申すまでもありません。更に第三に今日の民族主義は世界史の主体が何であるを明かにしたものと見ることができるのであります。即ちその主体は民族なのであります、新秩序の建設は、世界史の動向に沿うて新しい理念を把握した一定の民族によつて実現されるのであります。この指導的な民族がヘーゲルのいわゆる世界史的民族であります。民族協和と申しまでも、従来のデモクラシーのような考え方とは違って、そこに指導者となる民族がなければなりません。つまり東亜の新秩序は日本民族が主体となつて、その指導のもとに作られてゆくべきものであります。もちろんそれは民族的エゴイズムに依るものでなく、またその新秩序が民族協和というような意味をもつてゐる限り、それは従来の民族主義とは違ったものでありまして、むしろ世界主義的なところがあるのであります。それが八紘一字の精神であると私は考えるのであります。このような世界主義は近代

の自由主義的な世界主義でなく、むしろ中世の全体主義的な世界主義の復活であるといえるのであります。しかし単にそこに止まるのでなく、その中に近代国家のような考え方が入って、新しい綜合として、全く新しい形の創造でなければならぬと思います。

そこで世界国家の思想を考えてみますと是れは単に西洋に於ける中世の政治思想であるばかりでなくして、東洋においても矢張りそうであつたのであります。支那の政治思想はいわゆる天下思想であつたのでありますが、これはつまり、世界国家の思想であります。天子は天の子であつて、その徳に依つて天子になるのであり、その徳の及ぶ限りが、即ち天下であつたのであります。随つて近代の意味における国境と云うような考えではなかつた。蒙古迄その徳が及べば蒙古が朝貢して来る。西藏が朝貢して来れば是れは天子の徳を慕うて来るものと考えられた。このような世界国家の思想が支那に於ける天下思想であつた訳であります。それは近代的な国家と云うのとは全く違つた意味を持つて居るのであります。勿論今日、それが昔の俚の形で現れて来るものではありませぬ。そこには必ず新しい綜合がなければならぬのであります。近代において発達した種々の觀念を全く無視して単に中世に歸るは不可能であり、また無意味でもあります。

併しそこに何か新しい中世、或は中世復興と云う様な形が今日考えられるのであります。自由主義經濟は今日ではブロック經濟というような考えになつて来ました。自由主義の先輩であつた所の

イギリスがそういうブロック経済の傾向を採つて来たのであります。即ち経済も、従来の国と云うものよりも一層大きな単位になつてゆく傾向を示して来たのであります。併し其のブロック経済と云うものは、自由主義の一つの変型に過ぎなかつたのであつて、今後の新しい経済はもつと全体主義的な考え方、しかも一民族一国家というような全体主義を超えた全体主義に變つてゆかねばならぬかと思われるのであります。

勿論中世復興と云う事は、單なる反動思想になる危険がある。そう云うものは何処迄も自覺的に除いて行かなければならぬ。殊に東洋、支那や滿州に於いては近代的な發展が遅れ、尚お封建的な残存物が多くあるのであります。従つてこの封建的なものを克服して、近代化して行くと云うことが何処迄も必要なものであります。そう云う近代化の必要を考えないで、單に新しい中世というものを考えますと、單なる反動的な政策に陥る事になる。封建的なものを近代化して行くことは何処迄も必要なものでありますが、同時に近代の自由主義を超えて新しい中世と云う様な一つの考え方を活かしてゆく事が必要であらうと思ふのであります。つまり滿州などに於ける改革は二重の課題を同時に遂行して行かなければならないわけであります。即ち一方封建的なものを克服して近代化して行くと共に、他方近代的なものを越えた一層高い秩序を実現して行くと云う二重の改革を同時にやらなければならぬ。そこに大きな困難があると共に、また其処から獨創的な考え方、獨創的なやり

方が生れてくることもできるのであります。西洋に於ては自由主義から直ちに全体主義へ行くことが出来たのでありますが、東洋に於ては、現在の段階から直ちに全体主義へ行くと云ふ様な形ではなくて、一方封建的な残存物を克服してのち近代化して行くと共に、他方其の近代主義の弊害を改めて行くと云う二重の課題が同時に存在しているのであります。其処にドイツあたりの全体主義とは違った全く独創的な形で問題を解決しなければならぬ点があると考えます。例えば日本に於ける統制経済などの事を考えて見ましても日本は非常に多数の中小商工業者があるのであります、これは西洋では見られない著しい現象でありますが、斯う云うものを如何に処理するかと云う所に、日本に於ける統制経済の難しさがあり、問題の独創的な解決の方法が考えられねばならぬ点があるのであります。その点を無視して自由主義から全体主義へと云う様な単純な形で行く事は出来ないであります。

其処で今度は経済の方面を見ますと、矢張り新しい中世と云う様なものが考えられはしないかと思うのであります。ドイツやイタリーに於ける経済思想の一つの根本になつて居るのは職能と云う考え方でありますが、これがまた中世に於けるギルドの思想に類似していると思われるのであります。中世に於ては凡ての職業が機能的に、つまり社会の全体機構に於ける一定の地位を占めた職分として存在して居つたのであります。勿論中世の職能は身分的なものであり、随つてまた固定した

ものであつたのであります。土農工商と云う様な身分が分れて居つた訳であります。是れは全体の社会に於ける職能として、分れて居つたのでありますが、中世に於きましては夫れが同時に身分に固定して居た。武士の子供は何時迄も武士であり、百姓の子は何時迄も百姓であると云う様に固定して居つたのであります。近代の社会に於いてはそう云う固定的な身分的な考え方に対して自由な人格という思想が現れて来ました。人格と云うものは身分とは関係がなく、凡て人間が人格であると云うので、この考え方を以て中世の身分的な考え方を破つて行つたのであります。夫れは重要な意義を有する事であつたのでありますが、同時に夫れが個人主義となり、職業の自由と云うものも全く個人主義的に考えられ個人の利益の追求という、営利的な見地から職業が選択されると云う様になつたのであります。しかるに今日の経済では職業というものも全体主義的な立場から職能として考へてゆかねばなりません。そう云う職能的な考え方が大切なのであります、しかし夫れが中世においてのように身分的固定に考えられるのではなく、その点人格の思想を取入れて、機能的平等と人格的平等との綜合が求められねばならぬのであります。職能的な考え方が現れて来ると共に、官尊民卑の風が旺んになるとか、或は門閥、派閥の復興が現れると云う様なことがあつてはならないのであります。斯う云う点を注意しないと機能の思想も単なる封建主義への転落になるのであります。更に文化の方面を見まして、今日或る中世的な形が見られるのであります。中世の学問はス

コラ主義と言われて居ります。スコラ哲学と云うものは、同時に宗教的、信仰的なものと結び付いて居ったものであります。つまり単なる学問ではなくして、今日の言葉で言えば教学であつた訳であります。そう云う教学には根本原理として不動のものが前提され、これを疑う事は許されず、そう云う根本前提から色々演繹して来ると云う事が学者の仕事になつて居つた。今日例えばソビエトの文化、或いはナチスの学問を見ましても、矢張りそう云う所があるのであります。つまり教学的な意味を持つた根本思想と云うものがあつて、凡ての学問、文化が統制されて居るのであります。是れは自由主義的な学問研究とは違つたのでありますが、そう云う形が現れて居る所に、新しい中世と云うものを考える事が出来るのであります。

併し既に申しました様に、新しい中世と云う事は今後の歴史の発展をどう見て行くか、どう掴んで行くかと云う場合に手掛りになるのであつて、決して中世が其の俚復活すると云う事ではありませぬ。そしてそう云う意味で新しい中世を考えるに当つて、西洋の場合と東洋の場合とを比較して見る必要があるのであります。

西洋に於ける中世を思想的に支配していたキリスト教に於ては神は世界を全く超越したものである。人間は全く無力のものである、彼等は生れ乍らにして原罪を負うている。かういう考え方を基礎にして絶対的な權威主義が西洋の中世を特色付けて居たのであります。今日の独裁主義的思想は、

かういふ權威主義と一脈相通ずる所があるのであります。しかるに東洋に於きましてはそう云う權威主義は嘗て存在しなかつたのであります。東洋に於ける中世と西洋に於ける中世とを比較して見ると、東洋の著しい特色は、そこにもつとヒューマニスチックな考え方、人文主義的な考え方があつたと云う事であります。夫れは東洋思想にはキリスト教の様な超越的な神の思想がないことと關係しております。西洋の学者は東洋の思想を汎神論と申していますが、つまり自然を超越した神と云うものはないのであります。寧ろ自然に従うと云うことが東洋の道徳であり、人間の自然を重んずるのであります。東洋思想はそう云う意味に於いて一種の自然主義である。しかしこの自然主義は西洋の近代の自然主義、つまり自然科学的な世界觀の上に立つた自然主義とは全く違つたもので、自然は同時に道であり、理想でもある。そう云う自然、東洋独特の意味における自然がその世界觀の基礎でありまして、そこから又人間の自然を尊重して行く、つまり人間性を尊重して行くと云う東洋的なヒューマニズムが出てくるのであります。神ながらの道と云うものも矢張りそう云う自然の思想を純化したものであると考えます。是れに反して西洋に於ける權威主義は神を超越的なものと考え、人間を元來罪のあるものと考える事が出ていますのでありますが、斯う云う中世の非人間的な考え方に對して西洋に於きましてはルネッサンスの時代以後ヒューマニズムが現れて、人間性の尊重を叫んだのであります。所が東洋思想の中には最初から今言つた様なヒューマニズムがある。

西洋のヒューマニズムが近代の個人主義と結び付いているのに反して東洋では、その独特の中世的な協同社会の内部において独特のヒューマニズムが存在した。これは今日、新しい中世という思想から見て東洋の著しい特色であり、今日においても生かしてゆかなければならぬ点であると思うのであります。

そこで今日、全体主義とか指導者理念とか申しまでも、我々東洋においては西洋流の独裁主義や權威主義の弊害を脱して、人間性の自然を尊重し、これに反することのないようにやつてゆかねばならない筈であると思います。そうすることが東洋文化の伝統を活かしてゆく所以であります。これを文化上において見ましても、西洋では今言った宗教的な考え方と関聯致しまして、絶対的な權威主義で、異分子は絶対に認めないと云う様な極めて偏狭なものであります。随つて西洋の歴史においては宗教戦争と云うようなものが見られるのであります。しかるに東洋におきましては、その中世的な文化のうちにもっと寛容の精神が存在したのであります。支那では儒教が国教となつていましたが、そう云う孔子教と同時に道教とか、キリスト教とかが信仰されていたのであります。日本に於きましても神道は国家的なものでありまして、誰も是れを信じていたのであります。しかし各自の家庭には神棚があると共に仏壇を持つて居る、仏教徒であると共に神道を信仰すると云う有様で、少しも矛盾を感じないのが普通であります。是れは西洋人には到底理解出来ない所であ

りますが、そこに東洋的な寛大があり、是れが東洋文化の特色であります。これは今日東洋において新しい文化を作つて行く上に考えねばならぬ所であると思います。これが西洋の独裁主義のように画一的な文化にならないで、豊富な内容を持つた文化を作つて行く事が出来る基礎であると思うのであります。民族協和の思想は、各民族固有の宗教、風俗、習慣等を認めて行くべきものと思いますが、これは東洋の伝統的な、全体主義的でしかも寛容の精神が生まれて来なければならぬ訳であります。

かように考えてきますと東洋文化の一つの大きな特色は、その中世的な社会の中に於いて独特のヒューマニズムが発達したことであるといえるのであります。この点に關聯しまして、東洋に於ては指導者が自分の実行と云うことを重んじて行くのであります。徒らに天下國家を論するのではなく、先ず身を修め、家を斉め、それから國を治め、然る後に天下のことを考えたと云う様に、自分の身近かな所から先ず整えて行つて、然る後に天下に及ぼすと云う考え方、是れが儒教あたりの根本思想であります。自分の修養というものが指導者に必要な資格であると考えるのでありまして、これは今日殊に滿州とか支那に於いて働かれて居る方々は身を以て卒いると云う東洋的な指導者の思想を何処迄も生かして行かれたいものであります。唯権力的に独裁的にやつて行く、と云う事が新しいやり方である様に考えるのは間違つて居ると思うのであります。東洋思想にはその前提を異にす

る西洋思想とは違つた優れた点がある。其の優れた点は何であるかを理解することが大切であります。これはどうしても世界史的な見方に立つて把握すべきものであると考えるのであります。ただ東洋文化と西洋文化とを抽象的に比較して議論するのではなく、世界史の全体の動きから見て、現在東洋文化がどう云う意義を持つて居るかを考えなければならぬ。夫れには新しい中世と云う考へ方が一つの手懸りになるのではないかと思います。

勿論西洋文化と申しまでも、西洋の文化は決して近代文化ばかりではありません。そこで西洋の古代とか、中世の文化と東洋の文化と、比較して見ると、色々似た点もあるのであります。何れにしても世界史の現在において、この近代社会からの転換期に当つて、西洋に於いても新しい中世というような思想が現れておるのでありますが、その見地から東洋文化と西洋文化とを比較してみると、東洋文化は一層優れたものをもっており、或る意味ではより近代的であると云う事が判定出来ます場合、そこに東洋文化の現在における世界史的意義が証明される訳であります。尤も東洋文化と言われて居るものは中世的な文化でありまして、その封建的、中世的性質を全く無視して、無条件に東洋文化が優秀であるとか、無条件にそれを復活すべきものであるとかと考えるのは間違いであります。例えば儒教は独特なヒューマニズムを含んだ、しかも全体主義的な思想であります。そう云う儒教にも封建的な、身分的な思想が含まれているのでありまして、是れは打破して行かな

ければならぬ。東洋文化が新たに発展するためには近代化されなければならぬ方面も多いのであります。その場合に特に重要であるのは、西洋に於て発達した所の科学、技術であります。これは今日東洋に於ても愈々必要である。殊に滿州や支那に於いては、科学、技術の必要は絶対的であると言つて宜い程であります。そう云う点から考えても、今日、西洋文化が減んで、東洋文化が復活するというような單純な形で世界史が動いてゆくのでないことは明かであります。しかるに西洋におきましては技術の發達の結果、既に申しましたように、社会問題というものが生じ、これが現代の重要な問題となつたのであります。そこで技術を統制する思想、社会思想が大きな問題になつてきたのであります、この点から考えてみますと、また東洋思想にすぐれたものがあり、今日世界史的な意義をもっていることが理解されるのであります。

最後に付加えて大陸文化と云うものの性質を少し考えて見たいと思います。是れは詳しくお話しすれば色々の問題がありますが、極く簡単に述べてみたいと思います。一人人類の文化が何処から起つたかと云うこと、それが初め世界の或る一つの所に起つて四方に拡つて行つたか、或いは諸所に於いて別々に發生したのであるか、即ち一元的なものであるか、多元的なものであるかと云う事に付ては學者に色々意見があるのでありますが、何れにしても最も古い文化は大陸的なものであつたように考えられるのであります。支那文化の如きもこの最も古い文化の一つであります。西洋で

はギリシャの文化はこの大陸的な文化と稍々違った色彩のものでありまして、それは地中海沿岸の諸文化の結合として發展し、近代的な要素を持つて居る。デモクラシーの如き政治形態も、アテナイに於いて既に典型的に現れました。このような近代的な色彩を持つて居たところから、近代社会の初めのルネッサンスにおいてはギリシャ文化の復興が唱えられたのであります。所が中世的な文化、即ちゲルマン系統の文化は、これは大陸的な文化であつたのであります。この大陸的と云うことが中世の文化の特徴であります。是れに対して近代文化は海洋的な文化といえはしないかと思ひます。近代文化の先驅者であつた諸国スペイン、ポルトガル、オランダ、イギリス等等は皆海洋に依つて栄えたのでありまして、それが商業主義的な近代文化の特徴であらうと思ひます。日本もその点に於て海洋的なものを持つて居るのでありまして、近世の日本の文化が東洋に於て早く進んだと云う事もそう云う關係があるのであります。しかるに今日、新しい中世と云う言葉と關聯して考えられるのは、大陸文化の持つて居る大きな意義であります。中世的な文化は大陸的な文化であつたのでありまして、そういう大陸というものが、今後の新しい文化の發展に於て大きな文化のスタイルを作つて行く可能性があるのではないかと私は考えるのであります。そういう意味において日本が大陸に進出したと云う事は日本文化の發展にとつて重要な意義を持つて居ると思ひます。勿論中世復興と云つても單なる中世が問題であるのではなく、新しい中世と云う形を通じて、全

く新しい文化が作られて来ると云う事が問題であるのでありますから、随つて其の中には近代的な文化、言わゞ海洋的な文化が含まれて来なければなりません。そこで日本が従来海洋的、商業的な国家として東洋に於ける先進国として發展して来たと云うことも、大陸文化を新しく形成して行く上に重要な意義を持つて居るのであります。このような日本文化が今日大陸に進出して、新たに大陸性を得てくる事に依つて、日本文化は世界史的な意義を獲得し、日本民族は東洋民族の眞の指導者になる事が出来るのであると思います。

ドイツの如きも大陸文化的な国であります。大陸文化と云うものの研究、文化の大陸性というのが何であるかに付て深く考えることが非常に重要であると思います、此の点に於きまして、現地に働いて居られる方々に期待される所は極めて大きいのであります。

現在の支那事変は世界において決して孤立した事件でなく、世界の全体を見ますと、新秩序建設の運動が到る所に行われて居るのであります。ヨーロッパにおける戦争は確かにそういう意義をもっているものでありまして、ドイツが勝つた場合は、勿論ヨーロッパの秩序が変化するのであります、万一そうでない場合を考えても、イギリスは最早ヨーロッパに対して昔の様な關係に立つ事が出来なくなつたのであります。夫ればかりではなく、世界の歴史から見て最も重要な点は、この戦争の結果イギリスの植民地に対する圧力が減退して、植民地の解放が進展するであらうと云う事

であります。イギリスの帝国主義的な支配がイギリスの勝敗に拘らず衰えてくる、是れは世界の歴史の必然的な動きでありまして、そこに、今度のヨーロッパの戦争の一つの世界史的な意義があります。此の点に於きましても、満州の民族協和の精神と云うものは世界の歴史に先駆いた所のものであるといわねばなりません。我々は徒らに西洋の模倣をすべきではない、又徒らに西洋に對して反撥すべきではない。西洋の進む所を我々が先に進んで居るのであるという先驅者的な自覺と覺悟とが必要なのであります。我々のやつて居る事が全く獨創的であり、且つ世界の歴史の必然的な線に沿つて居るものであると云う確信がなければなりません。満州の建国と云うものは実に獨創的な觀念、獨創的な世界觀の上に立つて居るものと私は思うのであります。その建国精神を何処迄も生かして行く為めには、今申しましたような先驅者的な自覺が必要であります。その自覺があれば徒らに西洋を模倣したり、排斥したりすることなく、大きな立場に立つて真に獨創的な仕方です。新しい秩序を建設する事が出来ると思ひます。世界の歴史において全く新しい理念をもつて生れた満州国において活動されている方々に、特にこの先驅者的な自覺を期待したのであります。學問なり、政治學なり、經濟學なり、凡てのものが新たに組織された、そう云う組織的な訓練と云うものが非常に必要なのであります。そう云うものに付ては西洋の學問から學ばなければならぬ点があるのであります。今日の東亜の新秩序と云うものを考える上に於きまして、大變大きな問題を單時

間に話しましたために、極めて大雑把なものになったかと思いますが、世界史の哲学と云うものを掴んだ大きな思想の上に立つて、先駆者的な意識自覚を持って活動すると云う事が日本民族に取って極めて重要であると云うことが、幾分なりとも理解して頂けるならば幸いです。

底本：〔大同学院〕論叢（満州行政学会）第5輯 1941.11

カタカナ表記変換「ソヴェート」→「ソビエト」

「ニイチエ」→「ニーチエ」

※以下論文の底本とした不二出版の縮刷複製版は、この頁全体で右端三行ほどが印字に滲みがある。【
部分は前後の文脈と字形から推測したものである。「*」は推測し難い一字である。

『哲学』

歴史哲学の実践性

—基礎的問題への反省を—

三木清

哲学界の現状について誰もが容易に気付き得る一般的傾向は、いわば応用哲学の盛行である。これはこの数年来の傾向であるが、最近においては殊に著しい。ここに応用哲学とは、論理学とか認識論とかのようないわば基礎哲学に対していうのであって、中でも広くいつて歴史哲学的研究が最も盛んであると見られるであろう。

かような傾向はもちろん時代の変化に基づくものである。哲学は時代の問題を解決しなければな

らぬ。永遠の価値を有する思想もつねにその時代の現実の問題と格闘することによって生れてくるのである。その意味において今日広くいつて歴史哲学的研究が盛んであるのは当然であり、喜ぶべきことである。そしてそれらの業績の中に種々貴重なものが含まれていることも確かである。しかし他方私は、私自身の反省としても、哲学界の現状についての反省としても、特に次の如きことを注意しなければならないと思う。

まず基礎哲学的問題がもつと顧みられなければならない。今日、科学の方面においても、応用科学のみが重んじられて基礎科学或いは理論科学が軽んじられる傾向があるのに対して反省しなければならぬと言われているが、哲学においても、特に哲学の本性から考えて、同様の反省が必要であろう。即ち論理学とか認識論の如きものもつと問題にされることが大切なものではあるまいか。例えば今日わが国の哲学においては弁証法というものが極めて広く、殆ど自明のことのように行われている。それが自明のことのようになるに従つて、弁証法の論理的乃至認識論的本質についての反省が次第に乏しくなっている。弁証法というものはそんなに自明であるのか。それが正しいにしても、それは無制限に正しいのであるか。各人が簡単に弁証法といっているものは果して同じであるのか。もう一度、このような点まで還つて吟味する必要があるのではないかと思う。真に新しい哲学はつねに新しい論理、新しい方法論を携えて現れてくる。今日の哲学の前進のためには、このよ

うな基礎的な問題にまで還つて、更めて考え直すことが要求されているのであつて、そうでないとマンネリズムに陥つてしまふ危険がある。實際、哲学界の現状について多かれ少なかれマンネリズムが感じられてはいはしないであらうか。

もとより【時代】が直接に要求する問題の解決に【当】るというのは正しいことである。その場合考えられるのは、今日の哲学の實踐的性格である。広く応用哲学というものは實踐的でなければならぬであらう。しかるに現在わが国の歴史哲學的研究は一般的に見て果して十分に實踐的であるであらうか。逆説的にいうと、その哲学は余りに美しい調和を示している故にこの激しい轉換期の現實に対して抛り所となることができず、却つて現實からの逃避の場所になる危険が感じられないであらうか。それはいわば余りに円転滑脱でどこという捉え所がなく、現實の上を滑らかにすべつてゆくのみで、現實の一点へ深く【*を持】ち込むことは出来ないのではあるまいか。言い換えると、今日の現實の荒々しさに對して、哲学は余りに浪漫的形而上學的ではないであらうか。今日の現實はすぐれて政治的現實である。歴史哲學的浪漫的なものに對して、政治哲學的現實的なものが要求されていると言うこともできるであらう。

もちろん、倫理學というものは今日盛行している。しかるにその倫理學も同様に右のような歴史哲學的乃至社會哲學的傾向を持つてゐるように思われる。かような倫理學の現實の實踐的性格が問

題である。倫理学の根底には価値論がなければならぬ、それは価値の本質を明らかにし、価値の秩序乃至段階を定めなければならぬ。このような価値の問題に対して今日の哲学は一般的にいつて無関心乃至回避的であるように思われる。その論理に一見破綻がなくても、堂々めぐりになつては、現実に対して力がない。真に理論を求める者は破綻を恐れてはならぬ。現実を厳しく批判し、現実を力強く指導し得るような哲学が要求されているのである。

今日しきりに科学の重要性が説かれている。これは当然であり、極めて大切なことである。そしてこの機会にわが国の哲学についてもその科学性に対する反省が起つて来なければならぬのではないかと思う。今日の哲学においては、論理学や認識論の問題が疎んぜられていることも關聯して、形而上学的ということが殆ど自明のこととなり、哲学の科学性についての反省が次第に乏しくなっている。とりわけ歴史というものはあらゆる任意の形而上学的思弁を容れ得る性質を持つてゐる。従つて最近の歴史哲学的傾向に対しては、それだけ一層多くその科学性についての反省が必要であるとも言える。尤も、今日の哲学は一見実証科学と密接な關係を持つと努力している。しかしその科学の取り入れ方が果して科学的であるかどうかが問題である。哲学が科学的になるということは実践的になるということと無關係ではないであらう。近代科学はその実践的性格によつてそれ以前の思弁的な学問から區別される。もとより哲学は科学とは異なるあるものであり、形而上学

になるということはいわば哲学の運命であるとしても、新しい形而上学は科学との間に正しい関係を結ばねばならないであろう。

右に述べたところは哲学界の現状について私が率直に感じていることであり、直接には私が自身に言いかけせる言葉である。今日哲学に進むということは決して容易なことではない。それは生きるか死ぬるかというような重大な問題である。わが国の哲学界は諸先輩の努力によつて一定の水準にまで達した。私はこの水準を決して低く評価するものではない。個々のすぐれた研究はもちろん現在増加しつつあり、堅実な歩みが見られるのであるが、一般的な印象としては到達された水準においてマンネリズムに陥りつつあるという感がないではない。今や哲学界においても日本の歴史と共に新たな飛躍が要求されているのではあるまいか。

「筆者は評論家」

底本：『一橋新聞』1942.1.1 復刻版

撃ちてし止まむ

新しい文化は

真の戦闘精神から

——知識層に与う——

少しでも戦場の経験のある者なら、戦闘精神というものが如何に大切であるかを知っているはずである。戦闘精神が旺盛であるか否かは、勝敗を決定する大きな要因である。日本の軍隊の勝利はその旺盛な戦闘精神に基づている。そして今、私が知識層に特に期待したいものは兵隊のように逞しい戦闘精神である。

今日の戦争は総力戦であるというのは真理である。しかしそれと共に、今日の戦争も戦争として、結局武力戦であるというのも同様に真理である。

思想戦とか文化戦とかは、もちろん重要であり知識層の特殊な任務が、そこにあることは言うまでもない。しかもここにおいても、必要なのは逞しい戦闘精神である。

兵隊はつねに限定された敵に対してゐる。敵は米英という限定されたものである。如何なる戦闘

も無限定的なものにたいして戦うのではなく、敵と味方とは全く限定されたものとして対立している。そしてこの対立は単なる觀念によつて克服し得るものではなく、ただ実践すなわち戦闘そのものによつて克服し得るのである。

思想や文化の面における戦闘精神というものは、かように歴史的に限定されて与えられた現実の問題の解決に敢然として立向かう精神であり、かような戦闘精神が凡ゆる知識人に要求されるのである。

しかるに従来の非実践的な知性は、無限定な抽象的な可能性の中を彷徨していた。あるいは現実の対立がただ頭の中で解決されるものの如く考えて、觀念的に種々の対立の綜合を作り出すことで、自己満足をしていた。すべて戦闘精神のない觀念論に陥っていたのである。今日の世界的な問題は実践によつてのみ、敵を撃砕することによつてのみ、現実的に解決し得るのであり、対立の綜合というものも、その生々しい現実の中から生成してくるのである。

戦闘精神は、あらゆる觀念論とは反対に実証的精神である。しかも現在、戦争という最大の実践を通じて、東亜の現実、世界の現実は大きな変貌を遂げつつあるのであつて、「撃ちてしまふ」という偉大な戦闘精神は同時に雄渾な神話である。これが日本の戦闘精神である。

今日の戦争に「特等席」はない。知識人であることを何か「特等席」に座することであるかの如

く考えた旧い観念を一掃して、心の底から戦闘精神を振るい起こすことが肝要である。

底本：「東京朝日新聞」1943.2.28

II 昭和研究会関連資料

——以下の資料は、日中戦争の泥沼化に三木清が関わりとうとした一種政治的な立場の理解に資する文書として日中戦争期の近衛声明と、三木も目を通したとされる昭和研究会配布文書を再録・採録しました。詳しくは後記に。

近衛声明 (1937.7.12 ～ 1938.12.22)

「支那事変の世界史的意義」 1938.7.7

『新日本の思想原理』 1939.1

「協同主義」 国研会報 第一号 1939.3.5

「東亜新建設と協同主義」 国研会報 第二号 1939.4.10

『協同主義の哲学的基礎』 1939.9

『協同主義の経済倫理』 1940.9

近衛声明

——日中戦争の開戦——

1937（昭和12）年7月7日 新暦では七夕である夜、偶発的な銃声が、中国は北京の南西方向にある盧溝橋に響き、明くる朝、本格的銃撃戦が断続的に起った。現地の日中両軍はその間停戦を話し合い、曲折を経て二日に日本側の主張にほぼ沿った停戦協定が結ばれた。ところが日本では、

1937.7.12 朝日新聞号外

「中外に重大声明 断固・北支派兵を決意 歴然、非は支那側にあり」

政府は十一日の緊急閣議に於いて、北支事変に対する帝国政府の根本方針に關し廟議びようぎ一決すると共に、近衛首相より上奏御裁可を仰いだ後、左の如く中外に声明した。

¹ 声明文にもあるように、日本側から見れば北支政策によって、中国側では華北軍閥・共産党その他の抗日勢力の關係もあり国民党直屬軍ではなく、宋哲元の冀察政務委員会下第29軍が對手として居た。

声明全文

相踵ぐ支那側の毎日行為に対し支那駐屯軍は隠忍静観中の処、從來我と提携して北支の治安に任じてありし第二十九軍の7月7日夜半盧溝橋付近に於ける不法射撃に端を発し、該軍と衝突の已むなきに至れり。為に平津方面の情勢逼迫し、我在留民は正に危殆に瀕するに至りしも、我方は和平解決の望みを棄てず、事件不拡大の方針に基き、局地的解決に努力し、一旦第二十九軍側に於いて和平的解決を承諾したるに不拘^{かかわらず}、突如七月十日夜に至り彼は不法にも更に我を攻撃し、再び我が軍に相当の死傷を生ずるに至らしめ、而も頻りに第一線の兵力を増加し、更に西苑の部隊を南進せしめ、中央軍に出動を命ずる等武力的準備を進むると共に、平和的交渉に応ずるの誠意なく、遂に北平に於ける交渉を全面的に拒否するに至れり。以上の事実に鑑み今次事件は全く支那側の計画的武力抗日なること最早疑の余地なし。

思うに北支治安の維持が帝国及び満州国にとり緊急の事たるは、茲に贅言を要せざる処にして、支那側が不法行為は勿論、排日毎日行為に対する謝罪を為し、及び今後斯かる行為なからしむる為の適当なる保障等をなすことは東亜の平和維持上極めて要なり。

仍て政府は本日閣議に於いて重大決意を為し、北支派兵に関し政府として執るべき所要の措置をなす事に決せり。然れども東亜平和の維持は帝国の常に顧念する所なるを以て、政府は今後其局面

不拡大のため平和的折衝の望みを捨てず支那側の速やかなる反省によりて事態の円満なる解決を希望す。又列国権益の保全に就いては固より十分之を考慮せんとするものなり。

1937.7.28 朝日新聞

已むなく自衛行動！

政府重大声明を發表

政府は二十七日貴族院本會議散会後午後零時二十分より院内に緊急閣議を開き、北支事變悪化に対する帝國政府の処置につき重要協議を遂げた結果午後一時三十分わが政府の断乎たる決意を左の如く声明した。

政府は先般の閣議にて決定せる自衛的措施を講ずるにあたり、本日院内閣議にて書記官長をして政府の意嚮^{いこう}を左の如く發表せしむることとした。

北支の安寧は帝國の常に至大の関心を有する所なり、然るに支那側の徹底せる排日抗日政策は屢々

北支の平和を脅威し遂に盧溝橋事件の勃発を見るに至れり、爾來帝國は東亜平和の爲、事件不拡大現地解決を方針として平和的处理に努め、冀察側に対し支那軍の盧溝橋付近の水定河左岸駐屯停止、将来に関する所要の保障、直接責任者の処罰及び謝罪の極めて寛大且局地的なる条件を要求したるに過ぎず、冀察側は七月十一日夜右条件を承認したるも、之が実行に誠意を示さずして今日に及び、一方帝國政府は七月十七日南京政府に対し、あらゆる挑戰的言動を即時停止し且現地解決を妨害せざる様注意を喚起したるも、南京政府は現実の事態を無視し帝國政府の主張を容れず、却つて益々戦備を整え愈々不安を増大せしむるに至れり、然れど帝國はなお隱忍、平和的解決に努力中、支那側は七月二十六日廊妨に於て電線修理に任ずる我部隊に不法射撃を加え、更に同日夕、居留民保護の爲冀察側の諒解を得て北平城内に入城中途の我部隊に対し突如城門を閉鎖し不意に急射するの暴挙に出でたり。

右両事件たるや我駐屯軍本然の任務たる北平、天津間の交通線の確保及び居留民の保護に対する支那軍の武力妨害にして今や軍の任務遂行並に協定事項の履行確保に必要な自衛行動を採るの已むなきに至れり、固より帝國の期する所は、今次事變の如き不祥事發生の根因を※「#1字不明」除するに在りて善良なる民衆を敵視するものにあらず、又帝國は何等領土的企図を有せず、且列國の權益確保には最善の勞力を惜まざること勿論なり、東亜の平和確保を使命とする帝國は事茲に至る

も今尚支那側の反省により局面を最小の範囲に限定し、速かに円満なる解決を見ん事を切望するものなり

——1937.7.28 日本軍は、華北で総攻撃を開始。

——1937.8.13 海軍陸戦隊は、上海で国民党軍と交戦。「北支」事変ではなくなつた。

——1937.8.15 日本政府は、南京国民政府を断固膺懲すると声明。

1937.8.17

不拡大方針放棄ノ閣議決定

昭和12年8月17日 閣議決定

一、従来執り来れる不拡大方針を放棄し、戦時態勢上必要なる諸般の準備対策を講ず。

二、拡大せる事態に対する経費支出の為来九月三日頃臨時議會を召集す。

——1937.10.6 国際連盟総会は、日本が9カ国条約・不戦条約に違反していると決議。

——1937.10.12 国民精神総動員中央連盟結成。

——1937.12.13 日本軍は、国民政府がすでに居なくなった南京を占領した。

1937.12.15 東京朝日新聞記事から——この日には、記事は出ていないが山川均ら労働派など400余名が検挙されている。(第1次人民戦線事件)

近衛首相談

「国民政府実体を喪う 持久戦はこれから！ 首相・帝国の態度声明」

十四日午後十二時半首相談、南京攻略に際し帝国の態度につき以下のような談話を発表と朝日新聞十二月十五日夕刊

さしもの南京が斯の如く早く陥落したことは、寧ろ意外な程で、これ偏に陛下の御稜威^{りようい}の然らしむる所であるが又我陸海軍の忠勇の致すところ国民^{こぞ}挙りて感謝する次第である、殊に戦傷死者に対しては捧ぐべき言葉を知らない、本事変の当初において日本は出来るだけ不拡大解決の方針を執ったので戦略的にはそれだけ日本に不利であった、それにも拘らず僅か数ヶ月にして北は黄河以北の大地域を席卷し南は江南一帯の要塞地帯を撃破した皇軍の実力に就いては事実が雄弁に語つて剩す処

はないと思う、独り日本軍隊のみならず、総じて今日の日本の実力に対する測量違いが南京政府の致命的錯覚であつた、自分は支那が此の点に關する從來の誤謬を訂正し、この上無用なる抵抗を止むべきであると思う、諸外国も亦東亜の安定力たる日本の地位を正しく認識するに相違ない、但し支那の軍隊も慥に強くなつた。あれだけの軍隊を本来の使命の為に使わず、見当外れの方面に使用したのは呉々も残念であつて、これは全く支那指導者の責任といわねばならぬ、いわゆる本正しゅうして未成るで、国民政府が排日を前提として支那の民族主義を動員したことが、千仞せんじんの功を一簣いつきに虧かくの結果を招いたのである

.....◇.....

われわれは今日まで一貫して支那がこの点に猛反省を加え翻然として日支提携の大道に還らんことを求めた、松井最高指揮官の最後の投降勧告もこの已むを得ざる苦衷に出たのである、これに対し一顧も与えなかつたので総攻撃を敢行する外なかつたのである、南京陥落の報に接して、われわれは当然勝利に喜ぶ前に同文同種五億民衆の立場に立つて彼等の救うべからざる迷妄を悲しまざるを得ない、頻りに南京死守を豪語した蒋介石は逸早く脱出し、今尚長期抵抗を呼号しているが、近代戦争は軍事のみならず産業其他の全般に互る国家総動員の体制の上に行われる、所謂ゲリラ戦術の効果を期待するなどというのは例によつて共產軍の衝中に陥るばかりである、国民政府は外交的

にも、実力行動に於いても、排日の極限を尽した、而も其の結果に対しては責任をとらず、首都を棄て政府を分散し、今や一箇の地方軍閥に転落しつつある今日、猶毫末も反省の色なきこと明白なるに至りてはわれわれも改めて考え直す外はない、蓋し日本は抗日政權と軍隊とに対しては飽くまで膺懲の手を緩めぬが、支那一般民衆の生活に対しては関心なきを得ない、凡人民のあるところ政府無き能わず、その政府たるや実体あるものでなければならぬ、然るに北京、天津、南京、上海の四大都市を放棄した国民政府なるものは実体なき影に等しい。



然らば国民政府崩壊の後をうけて方向の正しい新政權の誕生する場合は、日本はこれと共に共存共栄具体的方策を講ずる外なくなるであろう、今次事變において不慮の戦禍が友好的なる第三国人の生命財産に及んだことは同情に堪えない、思うに今や世界は一個の変革期にある、この世界の時運を正解するものならば親日的基礎の上に於いてのみ支那の国家組織は成功するものであり。又斯かる新支那の出現によつて欧米諸国の東洋に於ける利益は初めて安全であることを疑わないであろう、支那事變は東亜に於ける一個の悲劇であるがこの種の悲劇を繰返さぬ為にはこの際日本は根本的手術を回避してはならぬ、南京陥落はこの意味からいえば全般的な支那問題の序幕であつて、眞の持久戦はこれから始まると覺悟せねばならぬ、この際内治外交百般に互り国民諸君に一層の御奮

閱を御願いしたい。

——日本政府は、国民党政府に対して、ドイツの中国駐在大使トラウトマンを通じて和平交渉の打ち切りを通告、以下はそれを声明したもので、「国民政府を相手とせず」第1次近衛声明と呼ばれる。

第1次近衛声明

1938（昭和13）年1月16日

帝国政府声明

帝国政府は南京攻略後、尚^なお支那国民政府の反省に最後の機会を与うるため今日に及べり。然るに国民政府は帝国の真意を解せず、漫^{みだ}りに抗戦を策し内^内民人 塗炭の苦しみを察せず外東亜全局の和平を顧みる所なし。仍^よて帝国政府は爾^じ後国民政府を相手とせず、帝国と真に提携するに足る新興支那政権の成立発展を期待し、是と両国国交を調整して更生新支那の建設に協力せんとす。元より帝国が支那の領土及主権並に在支列国の權益を尊重するの方針には毫も変わる所なし。

1 以下「内民人 塗炭」は原文通りで、一字分の空白も原文のママである。

今や東亜和平に対する帝国の責任愈々重し。

政府は国民が此の重大なる任務遂行のため一層の発奮を冀望^{きぼう}して止まず。

——1938.10.27 日本軍は、日中戦争中最大規模の会戦を終え武漢三鎮を占領した。人員・物資・国費を最大限に費消したということ、国民政府との和平もあると、以下の声明。第2次近衛声明と呼ばれる。

第2次近衛声明

1938（昭和13）年11月3日

朝日新聞の第2面で、見出しは、「東亜の新秩序建設へ」横見出しがあり、

「国府を改替更生せば 敢て参加を拒否せず 帝国不動の方針声明」とある。

今や、陛下の御稜威に依り帝国陸海軍は、克く広東、武漢三鎮を攻略して、支那の要域を戡定^{かんてい}した

り。国民政府は既に地方の一政權に過ぎず。然れども、尚お同政府にして抗日容共政策を固執する限り、これが潰滅を見るまで、帝国は断じて矛を収むることなし。

帝国の冀求する所は、東亜永遠の安定を確保すべき新秩序の建設に在り。今次征戦究極の目的亦此に存す。

この新秩序の建設は日滿支3国相携え、政治、經濟、文化など各般に互り互助連環の關係を樹立するを以て根幹とし、東亜に於ける國際正義の確立、共同防共の達成、新文化の創造、經濟結合の実現を期するにあり。是れ實に東亜を安定し、世界の進運に寄与する所以なり。

帝国が支那に望む所は、この東亜新秩序の建設の任務を分担せんことに在り。帝国は支那国民が能く我が真意を理解し、以て帝国の協力に応えんことを期待す。固より国民政府と雖も従來の指導政策を一擲し、その人的構成を改善して更生の実を挙げ、新秩序の建設に來たり参ずるに於いては敢て之を拒否するものにあらず。

帝国は列国も亦帝国の意図を正確に認識し、東亜の新情勢に適應すべきを信じて疑わず。就中、盟朋諸国従來の厚誼^{こうぎ}に対して深くこれを多とするものなり。

惟^{*}に東亜に於ける新秩序の建設は、我が肇國^{ちやうこく}の精神に淵源し、これを完成するは、現代日本国民に課せられたる光榮ある責務なり。帝国は必要なる国内諸般の改新を断行して、愈々國家總力の擴

充を図り、万難を排して斯業の達成に邁進せざるべからず。

茲に政府は帝国不動の方針と決意とを声明す

* 原文は「惟ふに」とある。「^{おもひ}惟るに」のつもりか？「^{おも}うに」か不明

——前声明で、極秘裏だつた和平工作を表に出し、ようやく汪兆銘という国民政府側のナンバー2を確保出来た。彼との公式な和平に向けて、その条件を提示する声明が以下で、第3次近衛声明と呼ばれる。

第3次近衛声明

1938（昭和13）年12月22日

「近衛内閣総理大臣談」

政府は本年再度の声明に於て明かにしたる如く、終始一貫、抗日国民政府の徹底的武力掃蕩を期すると共に、支那に於ける同憂具眼の士と相携えて東亜新秩序の建設に向つて邁進せんとするものである。今や支那各地に於ては、更生の^{いさおほいほうはい}勢澎湃として起り、建設の機運^{きうん}愈高^こまれるを感得せしむ

るものがある。是に於て政府は、更生新支那との關係を調整すべき根本方針を中外に闡明し、以て帝國の真意徹底を期するものである。

日滿支三国は東亜新秩序の建設を共同の目的として結合し、相互に善隣友好、共同防共、經濟提携の實を挙げんとするものである。之が爲めには支那は先ず何よりも旧來の偏狹なる觀念を清算して、抗日の愚と滿洲國に対する拘泥の情とを一擲する事が必要である。即ち日本は支那が進んで滿洲國と完全なる國交を修めん事を率直に要望するものである。

次に東亜の天地にはコミンテルン勢力の存在を許すべからざるが故に、日本は日独伊防共協定の精神に則り、日支防共協定の締結を以て日支國交調整上喫緊きつぎんの要件とするものである。而して支那に現存する實情に鑑み、この防共の目的に対する充分なる保障を挙ぐるたぬ爲には、同協定繼續期間中、特定地点に日本軍の防共駐屯を認むること及び内蒙地方を特殊防共地域とすべき事を要求するものである。

日支經濟關係に就いては、日本は何等支那に於て、經濟的獨占を行わんとするものに非ず。又新しき東亜を理解し、これに即応して行動せんとする、善意の第三國の利益を制限するが如きことを支那に求むるものにも非ず。唯飽ただあく迄日支の提携と合作とをして実効あらしめんことを期するもの

である。即ち日支平等の原則に立つて、支那は帝国臣民に、支那内地に於ける居住營業の自由を容認して、日支両国民の經濟的利益を促進し、且つ日支間の歴史的經濟關係に鑑み、特に北支及び内蒙地域に於ては、その資源の開発利用上、日本に対し、積極的に便宜を与うることを要求するものである。

日本の支那に求むるものの大綱は、以上の如きものである。日本が敢て大軍を動かせる真意に徹するならば、日本の支那に求むるものが、区々たる領土に非ず、又戦費の賠償に非ざることは明かである。日本は実に、支那が新秩序建設の分担者としての職能を實行するに必要な、最小限度の保障を要求せんとすものである。日本は支那の主権を尊重するは固より、進んで支那の独立完成の為に必要とする治外法権を撤廃し、且つ租界の返還に対して、積極的な考慮を払うに吝かならざるものである。

【文中のゴシック体は底本における強調部】

昭和研究会配布資料

支那事變の世界史的意義

昭和十三年八月

三木清氏述

昭和研究会事務局

はしがき

一、本稿は去る七月七日開催された本会関係の七日会例会に於ける三木清氏の談話要項を筆記し、同氏の御校閲を経たものである。

二、支那事變の中途半端な解決は、もはや今日に於いてはあり得ない。それは今度の事變が日本民族に課した深刻で広大な意味を真に世界史的に把握しない限り、到底解決され得ない問題である。

三、三木氏はこの根本的な意味を我々の前に明かにせられた。我々はこれを更に追求し、発展させて、事変解決のため死力を尽して協力しなければならぬ。敢て吾人が之を一般に頒布する所以である。

昭和十三年八月

昭和研究会事務局

今次の支那事変が如何なる世界史的意義を有つかという問題は、非常に大きな、難かしい問題であるが、其の解答の緒をひらく意味で簡単に御話し申上げたいと思う。

○

支那事変の世界史的意義を考える前に、「世界戦争」がどう云う意味を有っていたかを、先ず考える必要がある。それには色々の意義があるが、その最も重要な帰結の一つは、ヨーロッパだけが世界でないことが分つたということであつた。世界はヨーロッパであり、ヨーロッパの文化が文化であり、そしてヨーロッパの歴史が世界史そのものであるという、久しい間ヨーロッパ人を支配していた考え方が、彼等自身に依つて批判的に反省されるに至つたこと、——これが極めて重要な点である。然も注意すべきことは、ヨーロッパ主義の批判は同時に世界史の統一的な理念の破滅を意

味したと云うことであつた。ヨーロッパというものはギリシア・ローマの文化を根柢【柢】とし、同じキリスト教という宗教を有つた統一ある一つの世界であつた。それがヨーロッパ的世界の外に、精神も構造も全く異なる文化が存在するということを知るに至つたのである。西洋人の所謂世界史は、ヨーロッパ史にほかならぬことが、こゝに初めて広く認識せられた。シュペングラーの西洋没落の思想も、元来、西洋文化が没落して東洋文化がこれに代るといふが如き意味を有するのでなく、寧ろ世界史そのものと見られていたものが、実は単にヨーロッパ「史」に過ぎなかつたという悲劇的自覚を表したものに他ならぬ。斯くして彼等の世界史の統一の理念は分裂した。これがヨーロッパ「欧州」*大戦後の大きな、新しい転換であつた。二十世紀は、実はこゝから始まるのである。

○

然るにそのことは他の方面から見ると、近代の原理としての自由主義が行詰り、従来世界を支配していた統一的原理が失われ、それに代るべき新しい思想が要求されるに至つたことを意味している。コンミニニズムは、こういう時に際して世界史の新しい統一的理念を現したものととして出て来たのである。従つて今日これに對抗して二十世紀に於ける思想となり得るものは、世界史の統一的理念をみずから提げて現れるのではなくてはならぬ。ところがそう云う思想は今日未だ何処にも現れていないのである。勿論、民族主義、国民主義というものは出ている。併しそれは今日に於いて

は交通、経済、文化等の進歩によって世界というものが現実的になつて来た上に出て来たもので、世界というものを解決しないでは成立たぬものであるから、現在のファシズムの如きに止まるならば、決して新しい時代の世界的原理とはなり得ない。現状を打破した上、何処へ行くか、闡明せられなければ駄目である。世界史の新しい理念として現れたやうに見えたコンミュニズムは、独逸に於ける共産党の失敗を重大な転期〔機〕として遂に支配的になり得なかつた。若しあの時共産党が成功していたら、コンミュニズムが世界の統一的な理念になつたかも知れぬ。併しあの時をや、ま〔傍点原文〕としてリベラリズムと対抗し、然もコンミュニズムに対立して、もう一つのもの——即ちファシズムが出て来、その世界的強化となり、こうして世界は現在、リベラリズム〔・〕ファシズム・コンミュニズム三者の対立、闘争の中にあるのである。然らばこれ等のものを超り〔ママ〕越え、世界を積極的に統一する思想は何処にある〔の〕^{*}であろうか、また如何にして生れる〔の〕^{*}であろうか。第二次世界戦争は考えられるその一つの道である。世界戦争になれば、リベラリズムも、ファシズムも、コンミュニズムも総て変質するし、人類もみんなが参るか、考えなおすか、兎に角それからして何か出て来ることが可能である。

○

右のやうに考えた上で、扱てそれでは現在の支那事変に如何なる意義を見るべきか、といへば、

従来、東洋という世界は、西洋のような統一をもたぬ世界であつた。共通の宗教もなく、共通の政治形態もなく、そして共通の文化も持たぬ、殆ど内面的統一のない世界であつた。

日本は勿論印度及び支那より影響を受けたこと少しとしない。併し日本の文化がこれ等の国に重要な影響を与えたことは未だ曾てない。従つて文化の交流と言つても一方的で、日本は大陸に出る機会を持たず、それが日本文化の特色を規定すると共にその制限を規定して來たのである。

東洋の統一は、日本が大陸に積極的に働き掛けるようになった今次の事變に依つて初めて生ずる可能性が急速に發達したのである。併し日本文化は支那に入れば或は支那文化に吸収されてしまうことになるかも知れない。支那に於いて日本文化の優秀性はまだ試練されていないことである。

文化史的に見れば、「東洋」の統一は果して日本がするか、或は支那がするか、それはまだ分らぬ。併し乍ら、東洋の統一そのものは既に世界史的段階にある。そして支那、東洋と無関係では今後日本は成立たぬことを知るべきである。従つて日本文化の特殊性をたゞ強調するのみでは日本の行動の基礎は決して与えられない。日本固有のものを支那人に強要することは全く無意味であり、不可能である。東洋というものを考えずして、日本と支那とが真底から結びつくことはあり得ない。だから日支提携といい、日滿支一体というのは、これまで世界史の意味に於いては少しも實現されていなかった東洋の統一ということを、支那事變を通じて實現してゆ_レ〔行_＊〕くということではな

ならぬ。と同時にこの場合の東洋の統一ということは、最早西洋と無関係では考えられない。東洋の形成される日は、同時に真の意味に於いて世界の形成される日であらねばならない。日本は支那が進みつゝあつた近代化の方向を妨害すべきでない。そして事変がこゝまで来れば、支那を解決しなければ日本は解決されず、日本を解決しなければ支那は解決されない。換言すれば、支那建設の原理は同時に国内改革の原理であらねばならず、国内改革の原理は同時に世界形成の原理であらねばならぬ。そしてこの世界形成の原理を見出し、この大事業を達成することに、今次事變の世界史的意義〔義〕*があり、日本の世界史的使命があるのである。日本国内だけの問題ならば例令やり方が多少間違つていても、或は力で弾圧してやつてゆ〔行〕*けぬことはない。併し、もはや日本だけを切り離して考えることは出来ぬ。

たゞ支那を軍事的に占領しているということだけでは、日本は支那の番兵をしているに過ぎぬ、支那の庸〔傭〕*兵に過ぎぬという結果に移〔終〕*る虞れがある。即ち日本の犠牲に於いて支那を保全するということに終る。これを日本がやり遂げねば支那人がやるか、或はロシア人がやるか、イギリス人がやるか、何れにしても東洋の統一というものは何処かの国がやらなければならぬ段階に來ている。日本が真に覇者たるの道はこの世界史的使命を遂行する以外にない。こゝまで乗り出して來た以上、それをやり遂げねば日本は生きて行けぬ。そしてそれだけに日本の使命は実に容易な

らざるものである。それを覚悟してかゝらねばならぬ。

○

斯くして東洋の統一は、日本民族に与えられた世界史的な課題である。そしてそれは今日極めて重要な課題、即ち資本主義問題の解決という大きな根本的な課題を含んでいる。今日の段階に於ける世界史最大の課題は實にこの問題の解決なのである。資本主義社会のいろいろの矛盾を如何にして解決するか、この解決に対する構想なしには、東洋の統一ということも、真に世界史的な意味を實現することは出来ない。東洋の統一ということは、たゞこれを資本主義的に統一することだけならば、世界史的意味のないものである。繰返して申すならば、日本の世界史的使命とは〔 〕*コンミユニズムに対抗する根本的理念を身を以て把握することにある。それを空間的にいえば東洋の統一であり、それをまた時間的にいえば資本主義社会の解決である。

支那事変はこれ等の根本的課題を解決すべきものとして、そこに世界史的意義を見るべきである。

底本…『批評空間』第2集16巻

新日本の思想原理

はしがき

支那事変一年半の發展は日本の政治、經濟、文化、国防のあらゆる分野に於いて局面の根本的な転換を成就した。従つて、今や、この局面の根本的転換に應ずべき、新日本の思想原理の確立が緊急に要請せられつゝある。支那事変今日の課題たる謂わゆる「東亜新秩序の建設」はこの新思想原理の確立を俟つて、はじめて、その緒に就き、はじめて、其の實を結ぶのである。

本会は茲に鑑み、昨年七月、戦機まさに武漢三鎮に指向しつゝある秋、我国思想界に於ける新進気鋭の人士に参集を乞ひ、東亜、否全世界を領導すべき新日本の思想原理の確立に向つてその第一歩を踏み出したのである。元より、この課題は前人未到の領域に属し、決して容易な業ではないのである。茲に提示する、「新日本の思想原理」は其の具備すべき一般的性格、一般的条件を明かにした、云わゞ「公理」の如きものであり、その序論に過ぎないものである。従つて、今後、全般的に益々深化せられ、更に個々の優れた頭脳によつて積極的に展開せられなければならないのである。今は一応の成果を発表して、今後の研究の道標とする。

終りに、御多忙中を貴重な時間を裂いて度々御参集下さった委員各位の御努力と御協力に対し衷心より感謝の意を表すると共に、大方の諸君子の厳正なる叱正と批判を期待するものである。

昭和十四年新春

昭和研究会事務局

目次

一支那事変の意義……………	一
イ 其の日本に対する意義……………	一
ロ 其の世界史に於ける意義……………	二
二 東亜の統一……………	五
イ 世界の新体制と東亜協同体……………	五
ロ 東亜協同体の伝統的地盤……………	七
ハ 新しい東亜文化の形成……………	九
三 東亜思想の原理……………	一二
イ 民族主義の問題……………	一一
ロ 全体主義の問題……………	一三

ハ	家族主義の問題	一五
ニ	共産主義の問題	一七
ホ	自由主義の間琴	一九
ヘ	国際主義の問題	二〇
ト	三民主義の問題	二二
チ	日本主義の問題	二四
四	新東亜文化と日本文化	二五
イ	日本文化の特殊性	二五
ロ	東亜協同体に於ける日本の地位	二八

【ページ数は原本のもの】

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い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 其の日本に対する意義

支那事變の發展は、国内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。事變の解決と国内改革との不可分の關係は、国内改革の問題も單に国内的見地からでなく日滿支を含む東亜の一体性の見地から把握さるべきことを要求している。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、從來比較的一国の内部に閉鎖されていた日本文化に大陸への伸長の機会を与えたのである。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つた。しかしながら閉鎖的であることは固より日本文化の本来の面目ではない。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いる。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。逆に云えば、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真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、かくして東亜に於ける文化の全面的な交流が可能になり、これによつて東亜文化の統一の基礎が与え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、東亜の統一を実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」といわれたものは、実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ように、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うこと、ヨーロッパの文化即世界文化ではないという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な理念の拋棄^{ほうき}となつたのである。かよ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亜の統一を実現することによつて真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うのが支那事變の有すべき意義でなければならぬ。尤も從來の東亜の歴史には、ヨーロッパに於けるギリシア文化の伝統、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。從來の歴史に於いては日支文化の全面的な且つ同時代的な交流が欠けていたために、かかる東亜の統一は与えられなかつた。東亜の統一は今新たに実現さるべき課題である。そして東亜の統一が実現されないならば真の世界の統一は存在しないのであつて、東亜の統一は世界から孤立する為めのものでなく、却つて世界が真に世界的になる為めに要求

されているのである。

東亜の統一は云うまでもなく東亜に於ける文化の伝統を反省し、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宝庫に属している。この宝庫を開き、東洋文化の世界的価値を発見することは我々東洋人の遂行すべき世界に対する義務である。しかしながら東亜の統一は封建的なものを存続せしめること或い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亜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。東亜の統一は欧米の帝国主義の羈絆きはん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為に尽さねばならぬ。もとより日本が欧米諸国に代つてみずから帝国主義的侵略を行う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いる。資本主義の問題の解決は現在の世界のすべての国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、時間的に云えば、資本主義の問題の解決にあると云わねばならぬ。かくして、時間的には資本主義の問題の解決、空間的には東亜の統一の実現、それが今次の事變の有すべき世界史的意義である。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いる。資本主義の問

題を解決することなしには真の東亜の統一は実現されないのである。

二 東亜の統一

イ 世界の新体制と東亜協同体

今日の世界の情勢を見るに、一国が経済的単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、世界の各国は所謂ブロック経済への道を辿っている。世界がこのように一国を超えた一層大きな単位に分割形成されてゆくということが今日の世界の動向である。即ち例えば南北アメリカを結ぶ汎アメリカ体制が発展しつつあり、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為めの苦悶とも見られることができ、更にソビエト聯邦の如きもかような新体制の他の一つの例である。かくして日滿支を包含する東亜協同体の成立は今日の世界の動向に合致するものと云わねばならぬ。東亜協同体はもとより単に経済上のブロックたるに止まるべきものではない。政治、経済、文化、国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体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徴された統一的な所謂「へ

「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。東亜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「東亜文化」を創造することが東亜協同体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国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れたこの国民主義は同時に自己のうちに世界的原理を含んでいた。自由主義、個人主義、合理主義等がそれである。かような原理に立つた近代主義はその發展に於い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国民主義は近代的世界主義に対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いる。しかしながら今日の世界はもはや単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族を超えた一層大きな単位への世界の分割形成となつて現れねばならぬ。東亜協同体はかような世界の新秩序の指標となるべきものである。従つて東亜協同体の文化は、恰もルネサンスの時代あたかに中世的世界主義を克服しつつ現れたイタリアの国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いたように、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。

□ 東亜協同体の伝統的地盤

地縁につながる東亜の諸民族は、黄色人種であること、農業、特に灌漑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えている。そこにはまた独自の文化の伝統が横たわっている。東亜の伝統に対する反省は新しい東亜文化の創造にとって大切である。

新文化の創造の見地から眺めて東亜の文化の伝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」とも称し得るものである。東洋文化の一般的特色は、社会学者の所謂「ゲマインシャフト」（共同社会）と「ゲゼルシャフト」（利益社会または集合社会）との区別に従えば、それがゲマインシャフト的文化であるということに認められる。普通にヒューマニズムの名のもとに考えられる西洋のヒューマニズムは近代社会の初めに現れたものであり、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いる。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。しかるに東洋に於いては封建的社会の内部に於いてヒューマニズムが発達したということがその文化の特色を規定している。そこにおのずから、西洋のヒューマニズムがゲゼルシャフト的であるのに対して、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う特色が現れている。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会に於

ける人倫的諸關係そのものうちにある。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対して、東洋的ヒューマニズムに於いては人間と自然と、生活と文化とが融合している。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って「無」或いは「自然」或いは「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会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、せい治国、平天下という風につねに身近かなものから始めてゆくという道をとっている。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、新しい協同体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亜の新文化の形成の根柢となるべきものである。

八 新しい東亜文化の形成

東亜協同体の文化は東亜に於ける文化の伝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付き纏ってい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為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。東亜協同体の文化は単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い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われる西洋に於けるルネッサンスが決して単に古代的文化の復活であつたのでなく却つて実は全く新しい近代的文化の創造であつたように、新しい東亜文化の創造を意味しなければならぬ。この文化は単にゲマインシャフト的でなく、またもとより単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。東亜文化は世界文化と接觸することによって真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伝統の宝庫を開いてその世界的価値を発見すると共に所謂アジア的渋滞から脱却せしめ、他方西洋文化については、特にその科学的精神を学び取ることと努めると共に今日いわゆる西洋文化の行詰りが実は資本主義の行詰りと関聯することを考へて資本主義の問題の解決を図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亜文化は創造され得るのである。

三 東亜思想の原理

イ 民族主義の問題

現在世界の諸国に擡頭^{たいとう}している民族主義については、先ず第一に、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う意味に於い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、今日の世界は単なる民族主義に止まり得るものでない。東亜協同体は民族協同を意図するものである故に、その思想は単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いる。けれどもこの協同体の内部に於いてはそれぞれの民族に独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、かくの如き民族の独自性に対する主張を意味するものとして重要性を有している。更に第三に、如何なる世界史的行動もつねに或る一定の民族から発足するものであるという意味に於いて、民族主義の思想は真理を含んでいる。現在東亜協同体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ように日本の指導によつて成立する東亜協同体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体の原理に従わねばならぬという意味に於いては、その民族主義に制限が認められねばならぬこと

は当然である。日本の文化は東亜を指導し得るものとして単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対して戒心すべきことは云うまでもない。

特にドイツの民族主義については、それが欧州大戦に於いて敗北したドイツの再建にとって必要であつたということ、また自国以外の地域に多数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為めの政治的スローガンの意味を有するということに注意しなければならない。その歴史的事情に於いてドイツと同じからぬ日本にとっては民族主義の問題もドイツと同様に考えることができぬ。

更に支那の民族主義については、世界の諸国が封建社会から近代国家への移行行きに於いて経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経つつあるということを考え、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独自性を獲得することが東亜協同体の真に成立するために必要であるのであるが、しかし同時に支那はこの新体制に入るためにまた単なる民族主義を超えることを要求されているのである。

□ 全体主義の問題

全体主義は近代の個人主義、自由主義、資本主義に対するものとして重要な意義を有している。現代の思想はいずれにしても全体性の思想を基礎としなければならぬ。個人的な自由を抑えて全体の立場に於ける計画性が必要であるということ、個人的な営利を抑えて全体の立場に於ける公益の爲めの統制が必要であるということ、等の意味に於いて今日の経済も政治も文化もすべて全体性の立場に立たねばならぬ。しかし全体主義が現実には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。

今日普通にいわれる全体主義が民族主義であるという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い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体主義も当然同様の制限を有するのである。全体主義は閉鎖的になつて排他独善に陥り易い傾向を具えている。東亜思想の原理はかかる全体主義でなくて民族協同の協同主義でなければならぬ。

ところでこの協同体の内部に於いてそれぞれの民族は独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、一民族の内部に於いてもそれぞれの個人の独自性の尊重されることが大切である。しかるに外来の全体主義は実質的には民族主義であるように、それはまた多くの場合個人の

独自性の否定に陥っているのであって、新しい原理としての協同主義はこの点に於いて個人の自発性を認めることが文化の発展にとって肝要であるという認識に立つことが要求されている。そのうちに含まれる部分が多様であるとき全体は豊富であり、そのもとに立つ部分の独自性を認めることのできぬ全体は自己が真に強力でないことを示すのである。

また外来の民族主義的全体主義は非合理主義であつた。一民族の内部に於い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よ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。東亜協同体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、資本主義的社会のうちに行われたような抽象的な合理主義であることができない。東洋の伝統に属するゲマインシャフト的文化には或る直観的なものが含まれており、このものは活かされねばならぬ。しかし新しい東亜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。東洋文化は既に云った如くゲマインシャフト的文化であるということと特色とし、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う意味に於いて、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継承され発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当然である。特に家族が権力ではなくて道義を基礎とするという点、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う点、打算に依るのでなくて愛情を基礎とするという点、等は、新しい協同主義にとつて重要な意義を有している。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ように、家族主義といわれるものには封建的なところが附き纏つてい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ぬ。封建時代の家族に於いては例えば婚姻は家の為めの便宜に従つて行われ、子の無いことが離婚や蓄妾の理由とされたように個人の意義は認められなかったのに対して、今日の社会に於いては婚姻の如きも当事者の意志を尊重して合理的に行われねばならないのであるが、これと同様に新しい協同社会は個人の独自性と自発性とを認めて合理的なものとならなければならないのである。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いる。新しい協同社会はゲマインシャフ

ト的であると同時にゲゼルシャフト的であること、言い換えれば、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いる故に、単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 共産主義の問題

共産主義については、何よりもその階級闘争主義、プロレタリア独裁の思想が否定されねばならぬ。社会の存在はつねに階級性に対する全体性の優位を示している。あらゆる対立にも拘らず経済生活を初めすべての社会生活が間断なく存続しているということは、階級性に対する全体性の優位を示すものでなければならぬ。もとより現代社会のうちに階級の問題が存在するというのは事実であり、この事実に対して眼を蔽うことは許されない。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い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体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えられなければならない。

次に共産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産物である。資本には国境がないといわれる。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称しながらその自由主義と同様の抽象的な世界主義に陥っておりなお近代主義の埒内に止まって、これを克服するものとは云い得ないのである。東亜協同体の思想はかかる抽象的な世界主義を超越するものである。

また共產主義はその抽象的な世界主義に対応して非歴史的な公式主義となっている。それは現在ソビエト聯邦の文化に見られる如く画一主義の弊に陥り、個人の独自性と自発性を抑圧するその画一主義は官僚主義と結び附いているのである。その他、その抽象的な合理主義を初め種々の点に於いて共產主義はなお近代主義を脱却したものでなく、真に新しい時代の原理と云い得るものではない。共產主義者は共產主義は資本主義の後に必然的に来るものであると称しているが、事實は反対に、資本主義の発達した国に於いては共產主義は寧ろ勢力を有せず、却ってロシアや支那の如く封建的なものの多く残存せる国に於いて勢力を得たということは、その影響力が近代主義的のものであって、これを超越した新しい時代の原理ではないことを実証している。

自由主義は近代資本主義社会の原理であつた。この社会が行詰つてきたということは自由主義が行詰つてきたということを意味している。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対する限り否定されねばならぬ。社会よりもつねに自己を先にする個人主義、全体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うまでもない。個人が先のもので社会は後のものであると考える個人主義に反対して、協同主義は寧ろ社会が先のものであつて個人は後のものであると考える。即ち個人は社会から生れ、社会によつて生き、社会のうちに於いて自己を完全に為し得るものである。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う自由は抽象的な自由に過ぎず、真に具体的な自由は却つて協同主義の立場に於いて実現され得るのである。個人の肆意に従お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、個性の価値等の諸觀念は重要な意義を有している。しかも個性とは単なる特殊性でなく、特殊的にして同時に一般的なものが真の個性であり、自己のうちに普遍的価値を有するものにして真の人格といわれ得るのである。

特に経済上の自由主義は営利主義となつてゐる。営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発性、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。

かよ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摂取は大切であり、さもなければ封建主義に逆転することになる。歴史的に見ても、未開社会に於いては個人が社会のうちに全く埋没していた。個人の自覚が現れることは高度の文化の発達に必要であつた。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り、合理的なものになるのである。

へ 国際主義の問題

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うことは世界史の発展の必然の方向である。今日の民族主義の如きも、近代社会の発展の結果、世界が一層世界的になったために、しかしそこに同時に抽象的な世界主義が生じたために、現れたものである。今日の国際主義は、それが世界主義である故に否定さるべきであるのではなく、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。国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、国際主義は非現実的であるといわれるのである。

いわゆる國際聯盟主義は自由主義と軌を一にしている。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ように、その世界主義も抽象的であり、従つて無力である。自由主義が社会をアトミズム（原子論）的に考えるように、自由主義的な世界主義も世界をアトミズム的に考えている。しかし個人は社会のうちにあると考えられねばならぬように、国家も世界のうちにあると考えられねばならない。世界から孤立しては国家も存在することができぬ。

東亞協同体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、却つて既に述べたように、それは真の世界の統一が可能になる為めのものである。東亞協同体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ように閉鎖的でなく、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いるのである。

ト 三民主義の問題

三民主義は民族主義、民権主義、民生主義から成つてゐるが、その民権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属している。三民主義は孫文時代の支那がおかれてい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国家への發展の要求、欧

米の帝国主義のために植民地化されつつあった支那の民族的独立の要求を現している。東亜協同体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実質的に実現するものである。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実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産物として、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えながら却つて欧化主義が濃厚であるというのが如きことは、三民主義の論理的矛盾と共にその歴史的制約を示している。三民主義は一定の歴史的産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体し、そのいずれか一つを根柢として三民主義を再組織するという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、支那民族の統一と独立とを求めることは正当であるにしても、単なる民族主義はもはや今日の思想であり得ないし、その民権主義をとれば、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。また民生ということは特に重要であるけれども、三民主義という民生主義は社会主義につらなり、この社会主義は共產主義に通ずる危険を有している。東亜協同体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実現され、新しい東亜の独自の文化が形

成されるに至るべきものである。

チ 日本主義の問題

日本主義は日本の独自性を主張するものとして正しい意義を有している。およそ如何なる文化も決して単に世界的一般的なものでなく、それぞれの個性を具えたものである。日本主義が日本文化の固有性を主張することは正当であるが、しかしまた個性とは単に特殊なものでなく、特殊的にして同時に一般的なものが真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る如き優秀な特質が具わっており、我々日本人はそれを拡充発展させることに努力しなければならぬ。

日本は独自の文化を有するのみでなく、更に独自の使命を有している。かかる民族的使命の自覚は大切であり、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変を通じて東亜の新秩序を建設することにある。この使命を達成する為めには日本主義は独善を排し、偏狭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体的な形をとつて現るべきものである。今日必要なことは、東亜の新秩序の建設という日本の使命の立場から日本文化の伝統を反省するということである。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って、日本主義は単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独自性を主張しながら他方ドイツ模倣の傾向を顕著に有することは甚だ遺憾であると云わねばならぬ。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独自性と使命とを力説することは正しいけれども、それが単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 新東亜文化と日本文化

イ 日本文化の特殊性

日本文化の重要な特色は、先ず第一に、一君万民の世界に無比なる国体に基づ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いて東亜に推し及ぼされ、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。古来日本の文化は支那やインドの文化、更に西洋の文化を摂取しつつ発達してきた。しかも外国文化を取入れるにあたつても、

無理に一定の形式に統一してしまうのではなく、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。神道に対する信仰と仏教に対する信仰とは日本人に於いて矛盾することなく並立することができる。日本画と西洋画とを一つの室に於いて観て矛盾を感じないのが日本人である。かように客観的には相容れないようなものをも主体的に統一しているところに日本人の心の広さと深さがある。かような心こそ新しい協同体に必要なものであつて、東亜の諸民族をしてそれぞれの文化の特殊性を活かせ、一つの形式に無理に押し込めることのないよ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いる。東亜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、それに依つて発達した科学的文化が今次の事変に於ける日本の勝利に与つて力あることは争われない。日本文化は進取的であつたが故に、東亜諸民族の指導者となり得たのである。新しい東亜文化の形成にあた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いる。日本が西洋文化を急速に吸収することができたのも、元来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単なる理知主義とは異つてゐる。しかし今日の西洋の全体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伝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亜文化は

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実践的なところにある。そこでは文化と生活とは別のものではなく、実践と文化とは統一的に考えられる。かように生活と文化とが融合的である故に、形のある客観化された文化としては西洋の文化に対し、支那の文化に対しても見劣りがするにしても、形のない主体的な文化として日本文化は独自の優秀性を具えている。日本の文化には西洋的な文化の概念をもって量ることのできぬものがある。西洋の文化は客観化された文化として勝っているに反して、日本の文化は主観的な文化、生活と行為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、心に於い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いる。日本文化のこの特質は維持され発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為めには、そしてそれが他の諸民族に承認されるものとなる為めには、日本の文化は形のないものに止まることなく、形のある客観的な文化としても発展させることが必要である。これは支那事変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点である。

□ 東亜協同体に於ける日本の地位

日本は東亜の新秩序の建設に於いて指導的地位に立たねばならぬ。このことは、日本が東亜の諸

民族を征服するというが如きこと意味しないのは勿論である。寧ろ日本は東亜の諸民族の融合の楔くまひとなるのである。東亜協同体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、却つて今次の事変に対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覚が大切である。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真に指導的になり得るのであり、そのとき日本文化は現実に世界を光被することになるのである。

国研会報

昭和十四年三月五日発行第一号

主張 協同主義

支那事變の拡大強化は日本の内外に史上曾てなき重大事局を齎しつゝある今では、心ある国民の誰もが日本、東亜の運命と自分の生活態度とを結び付けて、嚴肅に考えて行動せざるを得なくなっている。かくて今や心ある国民の熱烈に要望するものは、真に身命を挺して当るべき新日本の指導原理を明かにすることである。

個人主義や階級主義が、これからの日本、東亜の指導原理たり得ないことは明かである。否それどころか、これらの思想は、新なる建設の時代に於いて寧ろ克服さるべきものである。

○

近來はこれらに代るべきものとして全体主義が唱えられている。だがそれは果して万全なものであろうか。周知の如く全体主義は、ナチスの思想的原理である。それは国内的には、ユダヤ人の金

貸的エゴイズムとボルシェヴィズムの階級主義とを圧服して、独逸^{ドイツ}の國民的統一を達成し、對外的にはヴェルサイユ体制によつて分割されている独逸民族を解放して大独逸民族國家の完成を行わんとするものであつた。我々は、この全体主義が、独逸をその民族的社会的危機から救つたことに對して深い敬意を払うべきであり、且又そこから多くのものを學ばねばならぬと考える。

だがそれにも拘らず、かゝる意味の全体主義乃至はそれを模倣した全体主義がこれからの日本、東亞の指導原理となるであらうとは考えられぬ。

ナチスの全体主義は、對外的關係に於いては、分割されていた独逸民族の統一には成功したが、他民族に対しては何等積極的なものを示していない。寧ろ閉鎖的であり、征服的であるかに思われる。これは欧州の如く小天地に、多数の強國と大小様々の民族とが尖鋭に睨み合つてゐる現狀態に於いては、自己防衛上止むを得ないことも思われる。だが日本は、それとは環境を著しく異にする。日本は今、主導的立場にあつて、東亞新秩序の創建に當らねばならないのである。それは一方に於いて抗日勢力との闘争であり、他方に於いて東亞永遠の平和を建設せんとするところの史上に類例なき苦難な創造的偉業である。それは日本民族の創意と実践なくしては不可能であると共に、他の東亞諸民族との協同なくしてはこれ又困難であらう。思想も亦、民族の歴史的優位を堅持しつゝ、而も他民族に對して閉鎖的でなく、征服的でなく協同的なものであらねばならぬ。

全体主義は、対内的關係に於いても不分明である。尤も独逸^{もつと}の全体主義は、対内的關係に於いては、独逸國民の圧倒的信賴と組織的支持の上に國民的統一を完成したのであつて、この点は決して不分明ではない。然し日本に於いて言われている全体主義は、この点に於いては甚だ曖昧であり、その主張者によつて種々様々であると言えよう。

全体主義の主張者の或者は、明治維新以来の先覚者が築き上げて來た文化の遺産と人間の自覺とを無視して、唯復古主義を唱導するに止まつてゐる。

或者は、事變の齎^{もたら}した歴史的变化の意義を洞察せずして、たゞ現状のままの協調を以て、全体主義であるかに主張する。

又或者は、新時代に於ける國民の自覺と組織の意義を理解せずして、個人を否定し、單に權力による統制の強化を以て全体主義であるかに見ている。

全体主義が、たゞ以上の如き態度に止まつてゐる限りに於いては、それは決して新日本の指導原理とはなり得ないし、多数國民の支持を得ることも不可能であらう。

○

我々は、新日本の指導原理として協同主義を提唱する。

我等は、偉大なる思想は國境を越えても伝播することを知つてゐる。殊にその思想が一定の社会

的根拠を持つている場合には、そこに一つの社会的動向を導き出すことをも知っている。然しながら、その動向が民族の根本的動向を決定するに至るには、その思想が単に時代的意義を持つただけではなく、その民族の伝統と性格の中に根本的にとけこみ、否寧ろそこからにじみ出たものでなければ絶対に不可能である。このことは、日本の如く旧い伝統と牢固なる民族的性格を形成しているところでは、特に言えることである。

日本国民は、日本は 皇室を宗家とする一大家族なりという信仰に生きている。日本民族は、その建国の歴史に於いて、西洋に於ける民族成立の如く征服に基く階級社会として出発せずして皇氏族の家族主義の理想によつて征服と融合による協同社会として出発したという美しい神話を持っている。爾来日本民族は聯綿として 皇室を奉戴ほうたいし豁達かつたつに外国文明を摂取し、国難に遭遇しては常に皇室を中心として国民の中堅部分が結集し、新なる飛躍を遂げて来ている。殊に大化改新や明治維新の如く、日本の深刻な内部的行詰りに際会しては、西洋に見る如き階級闘争によらずして皇室を中心とする中堅層の創意によつて積極的に活路が切り開かれて来たのである。

かくの如き日本の歴史と伝統とは、日本の民族的性格の中に、忠誠、融和、進取の氣風を育て上げて来たのである。尤も日本人の中には私利、排他、保守の氣風も亦少くない。然し日本の民族的性格は、かゝる氣風を国民的恥辱としてしりぞけることは言う迄もない。

現代日本の指導原理は、この時代の転換期の意義を正しくとり入れたものでなければならぬことは言う迄もないが、同時に又その思想は、日本民族の伝来の性格を正しく生かしたものでなければならぬ。協同主義を以て呼ぼうと考えるところのものはこの日本の伝来の特質を現代的形式と内容に於いて表現せんとしたものである。故に協同主義は

第一に、建国以来の日本精神の特質特に忠誠、協同、進取、勤労の精神を信条とするものである。第二に、各民族の個性の尊重と歴史的進歩への協同とを原則とする東亜協同体の建設を期し、進んで世界文化の発展に参加せんとするものである。

第三に、奉仕と勤労との精神に立ち名譽と生活とを約束する国民協同体の建設を行わんとするものである。

〔二〕 国研会報 昭和十四年四月十日発行第二号

主張 東亜新建設と協同主義

今日の日本に於ける最も基本的な仕事は東亜新秩序の建設を担当するにふさわしい性格と体制とを日本民族の内部に創造して行くことにある。

支那事変に処すべき日本の国民的理念は、既に昨年の十一月三日の近衛声明の中に明快に説かれてある。それによれば、支那事変を通じて日本の意図するところは、半植民地中国の解放であり、東亜の赤化よりの防衛である。それは他国の搾取によつて自国のみの繁栄を図るといふ西欧帝国主義流の世界観の革命とさえ見らるべきものである。日本は中国の解放、独立、繁栄と両民族の協同によつて、日本そのものの新たな昂揚を期さなくてはならぬ。

支那事変の推移とそれを圍繞する現代の世界的動向とを省察する時、我々は結局そこまで到達しなければ、この事変は決して満足に解決出来ないであろうと固く信ずるものである。且つ又事変以

来われらの戦士が払った尊き労苦と犠牲とを真に生かす道は、東亜の輝しき新秩序の建設以外にな
いと信ずるのである。

○

然しながら冷静に考察するならば、今迄のところ、東亜協同体建設の理念は正義と進歩とを尙ぶ
日本民族の歴史的衝動から生れた一つの理想として提起せられているという状態であつて、確乎た
る理論、機構、政治力の上に立つて提起せられたものではなかつた。従つて實際に於いては、この
新建設は寧ろ今後の構想工夫と実行の如何によつて実現されて行くものなのである。

そうは言つても我々は、事変勃発以来の大いなる激動の真只中にもみにもまれつゝ、深刻なる混
沌の中にあつて而も正しき進路を目指して前進しつゝある日本国民の不撓不屈とつちの努力を見なければ
ならない。たゞ在来の習慣機構利害關係等と何よりも先ず現代の歴史的転換期に対する精神的準備
の不充分さとの為に、まだ確乎たる国民的前進が行い得ないのである。

日本民族は今奔流の勢を以て中国並に満州国へと進出しつゝある。そしてその中の心ある同胞は、
凡ゆる困苦に齒を喰ひ縛りつゝ、大陸諸民族と日本民族との協同と東亜新建設との為の基礎工作に
尽瘁しつゝある。だが然しそれにも拘らず民族相互間に於ける誤解と一部不良分子の無責任とが、
この基礎工作を妨げていることも見逃せない。必要なことは、今後も日本国民の中から心ある人士

が次々と大陸新建設の第一線に参加することであり、更に又東亜並に南洋の広汎な地域に互つて住居する諸民族を新に互助協同の体制に包含すべき民族協同の原則を樹立することである。

○

日本の国内に於いても、情勢は根本的变化を示しつゝある。事変以前と今日とでは、日本の經濟の基底は根本的变化を遂げつつあるのである。これは今後更に加速度的に激しくなるであらう。従つて日本の国内体制の運用を旧來のまゝの個人主義、自由主義的態度で繼續して行こうとすれば、それはやがて日本を致命的破綻へと押しやるであらう。

尤も最近に至つて日本の經濟体制は急速に戦時体制化されつゝある。然し經濟情勢の切迫はそれ以上の速度で襲来しつゝある。貿易と物価政策との困難はこのことを如実に示している。今後の經濟政策は、金融や流通部面に於ける統制より更に進んで經營利潤に迄立入つて統制を加えねばならなくなりつゝある。だがこゝに於いて國家は、結局本格的に独占的資本の統制に向わねばならないのである。燃料動力、重工業、化学藥品、肥料、基本的食料品、製紙等の独占的大工業は孰れも独占的高利潤を得ているのは陰れもなき事實であるが、今後は出來得る限りの低利潤に止め、生産力拡充、科學の發展、労働者狀態の適正、低物価政策へと根本的轉換を遂げしめねばならぬ。だがそれには經營が國家化・計画化されねばならない。

今日中小工業がよしんばそれが軍需工業であろうとも、次第に経営困難となりつゝあることが窺われる。こゝでは各企業が孤立分散せず、今後は出来る限りの協同組合的経営へと進みつゝ困難を解決することが肝要である。

○

情勢の変化は、労働者階級に対しても根本的自己革新を迫っている。労働者階級に対しても先ず要求されるのは労働者が階級として自己の権利を主張することではなく、如何にして生産を高め、技術を学び、健康を保持するかの問題である。軍需工業に於ける最近の技術的变化は、労働者が古い職人、古い親分子分の関係の中に住んでいることを許さず、新なる産業人として自己を高めることを要求しつゝある。こゝに各経営は、経営、技術、労働に互つて、階級的利害の対立を協同の建前から超克して、各職能に従つて新しき人格、生産、生活を打樹てるように努力せねばならなくなっている。いいかえれば協同主義の建前に立つて資本家的或は労働者の利己主義は克服されねばならないのである。

農村に於いては、労働力、畜力、肥料、農具等の不足の中に於いて、而も生産力の維持増進が絶對的に要望されつゝある。在来の個人主義的觀念によるならば、かゝる不利な条件の下では農民は農村を放棄してより有利な方面に職を転ずるか、或は部落にあつて自己の小経営だけを必死にまも

ることに専念せんとすることゝなり、農村生産力の維持増進は不可能であろう。然し国の基礎は守らねばならぬ。従つてこゝに各部落の基礎的部分からの協同化を促進することが重要性を持つ。即ち土地制度の革新、経営規模の拡大と生産の協同化、肥料、金融、購買販売問題の合理的解決、自治体の建直し等が行われねばならない。

○

商業問題は、当面最も解決困難な性質を持つ。それは周知の如く、今日並に今後に於ける商品別の流通量の激変と配給機構の統制強化とを考へれば、現在の商業人口は余りにも多すぎるからである。従つて従来のもゝでの商業人口は到底維持出来なくなりつゝあることは言う迄もない。だがさればと言つて倒産するものを見殺すことは許されぬ。この部門が困難であればある程一層積極的關心と努力とが払われねばならない。それ〴〵の地域乃至業種に於いて一定の見透しを持った対策、転業者の斡旋輔導等、犠牲者に対する適当な救済、官僚的強制ではなく自主性を持った配給機構の整備等々が必要であらう。

国民生活の安定という問題についても亦積極的に考慮されねばならない。国民生活の向上と安定とは必ずしも一致したものではない。国民生活は、仮令向上しなくても、適切なる方策が講じらるれば安定は保ち得る。殊に現下の如き情勢に於いては、国民生活は高めるところか寧ろ引下げられ

ることも止むを得ないであろう。然しながら引下げねばならない時期であればこそ尙更國民に先行不安を激成さすことなく、一定の安心感を与える為の方策が必要なのである。その具体的方策は、何よりも先ず各職業、階層の内部に立入つて構ぜられねばならないのであつて、それは前述の各項目の中に含まれているのであるが、更に次の諸点をも考慮せなければならぬ。

イ、適切な物価対策と國民生活必需品の供給の確実化

ロ、戦時超過利潤に対する高率の課税と犠牲者に対する補償

ハ、國民体位の増進、予防、医療施設の整備、住宅問題の解決、國民文化の向上等であろう。

○

以上に於いて現下に急望せられる諸政策を述べた。然しこれらの諸政策の殆んど大部分は、誰しもが肯定せざるを得ない程の必要なものであるにも拘らず、その実現は蓋し容易ではない。然し如何に困難なればとて、これらの一つ一つの問題を具体的に解決しつゝ、更にこれを通じて日本の国内体制を國民協同体へと再編成して行かなければ日本は迫り来る民族的社会的苦難を真に乗り切ることは出来ないのである。

問題は如何にしてこれを行うかである。かゝる革新が大局から考えて如何に必要であるとしても、實際に於いて容易に行われ得ないのは、國民の間に根強く存在する在來の習慣や利害關係や利己主

義がこれを阻害するからである。従つて革新を行うには、先ずそれを行うにふさわしい人格を我々一人一人の内部に作つて行かねばならない。自分自身が、民族自身が、新建設を行うにふさわしい性格を持つていなくては、その建設は到底満足になされ得ないであろうことは言う迄もない。

然しこの新なる人格は、今突如としてこゝに新に作り出されるのでは決してない。それは、この歴史的転換期に於いて、幾千年來我々の祖先が伝承して來たこの日本民族の歴史を汚すことなく、真に輝しく築かんとする情熱から出て來るものであり、更に又過去に於いてもわが民族の盛衰興亡の重大危機に奮起した祖先の魂が現代の形式と内容とを持つて再現することである。

新なる人格とは、この意味に於いて、日本精神の特質を奮起せしめることである。

我々一人一人の心中にある利己的感情と闘いつゝ至誠奉公をつくしてゆくことである。

謙虚さを以て、世界の先達の叡智に聴きつゝ、正しきものをうちたてゝゆくことである。

論理の遊戲にふけることなく、強く逞しく、挺身して事に当ることである。歴史は、生きた実践によつてのみ築かれるのだ。

我々の周囲には一人の不幸者の存在することをも我々の恥辱として、互助協同の実をつくすべきである。

かゝる精神的自覺を持った人士が、官庁、学校、工場、商店、部落、家庭其他凡ゆるところに於

いて、自らの置かれた地位に応じ、自らの特質を出し合つて日常不斷に先ず国民としての義務を果すということが一切の基礎的活動とならねばならぬ。

而もそれが各個人のバラ／＼の行動となることなく、その実践を通じて全国的に統一せられ、一つの指導原理の下に、同一の理想に向つて前進されねばならぬ。新なる建設は、この国民的自覚と実践と統一とがあつてこそ初めて可能なのである。

新日本の思想原理 続篇

はしがき

一、事変満二箇年の経過を経て東亜新秩序の建設がまさに実行期に入れる今日、その指導的立場に立つ日本として、その抛るべき思想原理の確立は、政治、経済、文化等各般の活動の本格的開始に嘗つて、愈々切実なるを感ずるのである。

一、本篇は本年初頭発表した「新日本の思想原理」の続篇を成すものであり、この思想原理そのものの基礎づけを試みたものである。我々としては確信を有するのであるが、もとより至難な事業であるから、真摯なる批判と協力によつて、その完成を期し、以て東亜新秩序の思想原理の建設に寄与したいと念願している。なお「協同主義の社会観」以下は今後更に具体的に展開する予定である。些さか難解かと思うが、物事のはじめに於いては避け難いことゝ御諒承を願いたい。一、最後に、年初以来御多用中を度々御参集、真摯なる御協力を賜つた委員諸氏に厚く感謝の意を表する次第である。

昭和十四年初秋

昭和研究会事務局

目次

緒論	一
協同主義の哲學的基礎	六
一 協同主義の基點	六
イ 實踐の立場の必然性	六
ロ 實踐の立場の具體性	七
ハ 理論と實踐	一五
ニ 東洋的伝統との關係	一六
二 協同主義の實在論	一七
イ 唯物論と觀念論との抽象性	一八
ロ 現實的立場	二二

ハ 東洋思想との関係	二六
三 協同主義の論理と認識論	二九
イ 論理	二九
ロ 認識論	三九
四 協同主義の社会観	四四
イ 個人主義と協同主義	四四
ロ 階級主義と協同主義	四七
ハ 全体主義と協同主義	五〇
ニ 協同主義の本草	五二
五 協同主義の歴史観	五五
イ 観念史観と唯物史観	五五
ロ 英雄主義と集団主義	五七
ハ 指導者の理念	五九

【ページ数は原本のもの】

新日本の思想原理 続篇

——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実行期に入つた。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。しかして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、あらゆる能力を挙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、有効適切に展開されんがためには、その根本の思想的根柢が確立していなければならぬ。支那事變は國家總力戰であるという意味に於いて、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。思想戰の態勢に於いて調わ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

亜新秩序建設の爲めには、三民主義が従来陥つたが如き排外的救国主義、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柢を有し、一層実践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。思想戦は単なる宣伝戦ではない。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、既に破綻の微歴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、全体主義等の体系に優るものでなければならぬ。伝統に立脚すると共に、単に封建的なものの復活であつてはならず、空疎なる独善自負の言辞にとどまることが出来ぬのである。東洋文化と西洋文化とに対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、世界的環境に応ずる生きた思想の創造でなければならぬ。

我が日本には肇国^{ちやうこく}以来の大理想たる日本精神がある。真の日本精神は単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発展するものであることは云うまでもない。今日の如き重大なる時期に於いては、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与え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、国際的なお勢力を持つ共產主義等を克服することは勿論、現に支那に於いて實際的な力を

保持している三民主義に対してすら、醇化^{じゅんか}是正の実を挙げるのが困難である。

一時日本の一部に根を張った唯物史観の機械的破壊的傾向に対して、また空疎なる抽象的世界主義に対して、日本民族の真の優越の自覚を鼓吹したものは、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与え、東亜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観の根本批判は、自由主義や全体主義の立場から抽象的になされるのみでは無効である。また単に伝統に固執してこれに対立するのみでは無力である。唯物史観には、哲學的基礎として唯物弁証法がある。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いるのである。

西洋の利益社会的文化に対して、東洋には古来の共同社会的文化が、その特徴を失わぬままに今日まで存している。我々が日本精神の美点とするものは、概ねかかるところに発するものであつた。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釈を許し、確固たる発展の基礎とするには論理的根柢を欠いている。そこから生ずる渋滞を脱し、普遍的に理解され得るものとするためには、先ずその現代的発想を求め、これを理論的に再組織することが必要である。

我々が東洋に発見し、以つて西洋の思想を是正するに足ると見るものは、その独特なる連帶の思想であり、協同の思想である。帰一と云い、王道といい、その根柢には極めて実践的な協同思想

が働いているのである。日本の国体の根源をなす一君万民、万民輔翼^{ほよく}の思想は正にその精華と云わなければならない。

新思想原理は、機械的な平等主義ではなく、独裁的な強権主義でもない。それは真の指導者原理に立ち、大衆の自発性と有機的に結合したものでなければならぬ。今日いわゆる全体主義は、自由主義や共産主義に対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いては成員の人格を軽視し、外に対しては閉鎖的である傾向を有し、^{しばしば}屢々官僚主義、独裁主義となり、偏狭なる独善的民族主義に陥る弊がある。かかるものを超克し、新秩序建設の根柢たり得べき全く新しい哲学、世界観の確立こそ、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 協同主義の基点

新日本の思想原理は協同主義である。協同主義が国内の新体制の規準であり、東亜の新秩序の指導精神でなければならぬ。

イ 実践的立場の必然性

協同主義は実践の立場に立つものである。国内の新体制、東亜の新秩序は実践に依つてのみ可能である。新しい政治組織の建設といい、生産力の拡充といい、新文化の創造という、それは凡て実践に俟たねばならぬ。今日要求されているのは実践である。かように実践は現実の必然であるのみでなく、また論理的に云つて、実践の立場は哲学に於ける最も具体的な立場である。実践の立場は観想の立場より具体的であり、現実的である。知識も観想的態度の一つである故に、具体的であるうと欲する哲学は、異なる知識の立場でなくて実践の立場に立たなければならぬ。かようにして協同主義の哲学は、現実の必然並びに論理上の要求に基いて、実践の立場に立つのである。

ロ 実践的立場の具体性

実践の根本的規定は、物を作ることである。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、経済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実践の本来の意味である。単に物質的生産のみでなく、また例えば教育や修業に依つて人物を作るが如きことも一つの実践と云わねばならぬ。かようにして先づ第一に、実践の意味を十分

に広く理解すれば、観想も実践の概念に含まれることができ、しかし反対に観想の意味を如何に広く理解しても実践は観想の概念に含まれることができないという意味に於いて、実践の立場は観想の立場よりも具体的である。知ることと、為すこと、作ることとは、同じでない。為すこと、作ることがつねに、知ること以上のものである。従つて実践は知識乃至観想の一種と見ることはできないが、しかし反対に観想的態度も一種の実践と考えることは可能である。知ることは知るという作用或いは活動として一つの実践であり、また知ることには知ろうとする意志があり、認識に於ける判断の根柢には肯定もしくは否定の意志決定があると云われ、更に知識は科学の如き一つの文化財として作られるものであり、或い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う意味に於いて、知ることも広い意味での実践に属すると見られ得るのである。そして知識をこのように一つの実践として考えることは、知識を人間の全体の活動と結び付け、知識の問題を一層具体的に把握することであるというところに、実践の立場の具体性が認められる。

もとより固有な意味に於ける実践は、觀念乃至觀念の体系を作るというが如きことでなく、固有な意味に於いて物を作ることである。実践は生産であり制作である。実践は物を作ることであるとすれば、それは単に心の問題でなく、意識の内部に止まり得るものではない。物を作るには身体を動かさねばならず、物を作るとは我々の外部に与えられたものに働き掛けてこれを變化すること

ある。知識の立場にとつては、その主体即ちいわゆる認識主観はただ意識と考えられることが可能であるにしても、実践の立場に於いては、その主体は単なる意識であり得ず、身体を具えた人間、身体と精神とから成るといわれる具体的な生命としての人間でなければならぬ。かようにして第二に、実践の立場は、精神を身体から抽象し或いは身体を精神から抽象するいずれの抽象性をも排して、全体的人間の立場に立つものである。従来の哲学に於いて実践の問題が屢々単に意志の問題として把握されたことは抽象的である。それは実践を制作として、即ち物を作ることとして現実的に理解しなかつたためであり、またそれは主観をただ意識と考えることの可能な知識の立場に影響されたためであると云わねばならぬ。

尤も従来の観念論的哲学が実践を意志というが如き主観的なものと考えたことには正当な理由がある。行為の概念は主体の概念を含み、行為は決して単に客観的なものとして捉えることができないのである。行為の主観的な見方は、主体の活動性、自発性、自主性を強調したところに意味がある。併しまた実践の主体は単に主観的なものであることができない。それは客観的なものを我がものとし、かくして真に独立になったものでなければならぬ。実践の主体は身体を我がものとし、道具を備えたもの、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真に実践的な主体である。物に就いての客観的な知識を有しないな

らば、物に働き掛けてこれを変化することによって、物を作ることはできぬ。実践の主体は技術的なものである。かくして実践にとって物の客観的な見方は必要であるが、しかし唯物論に於けるような単なる客観主義の立場からは実践の意味は理解されない。知識は純粹な客観主義の立場に止まり得るとしても、実践に於いてはそのことは不可能である。行為には本質的に主観的なところがあり、自由なもの、自発的なものにして初めて行為的と云うことができる。物を作る場合、我々は客観的な自然の法則と主観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いても、自然のうちに働いているけれども、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ろう。かかるものが出来るには自然の法則に人間の意慾が加わらねばならぬ。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。東亜の新秩序は東亜の諸民族の意慾によっ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、同時にそこには東亜に就いての、また世界に就いての客観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亜の新秩序は作られるのである。すべて実践は広い意味に於いて物を作ることであり、物を作ることは広い意味に於いて技術的であり、主観的なものと客観的なものとの綜合を求めることである。かようにして第三に、実践の立場は主観主義と客観主義との綜合の立場として具体的である。

第四に、実践の立場はまた個人的であると共に社会的であるという意味に於いて具体的である。実践的なものは働くものであり、働くものは独立なものでなければならぬ。抽象的に普遍的なものとは独立なものでなく、働くものとは考えられない。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うのが如き立場に立ち得るとしても、実践の立場はかくの如きものであり得ない。実践の立場に於いては先ず個人の自主性、自発性、独立性が認められなければならない。併し知識の立場が、主体を意識とする主観主義に関係して、屢々個人主義に陥っているに反して、実践の立場は個人主義的であることができぬ。行為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関係付けられるのみでなく、他の人間と関係付けられるのである。実践は本質的に社会的である。人間は共通の客観を対象とすることによって結ばれ、協同して対象に働き掛けるのである。個人の自発性は尊重されねばならぬが、個人の実践は協同を基礎としている。如何なる個人の実践も社会の全体のうちに於いて分化されたものである。本来の意味に於ける実践の主体は個人でなく寧ろ社会である。個人の実践は社会の全体的実践のうちに於いて分化されたものである故に、実践の主体としての個人も単に個人的でなくて同時に社会的なもの、特殊であると共に普遍的なものと考えられねばならぬ。また実践の主体としての社会も抽象的普遍的なものであり得ず、民族とか国家とかという具体的普遍的なものである。それは特殊なものとは普遍的なものと

の統一として具体的普遍的なものである。即ちそれは一方に於いて個人という特殊なものを自己のうちに統一するという意味に於いて特殊なものと普遍的なものとの統一であり、他方に於いてそれは自己自身一つの特種的なものとして人類或いは世界という普遍的なものとの關係に於いて具体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ように、世界を媒介とするのでなければ、民族も単に特殊なものであり、抽象的なものである。すべて具体的なものは特殊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って世界も具体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発的な活動を媒介とすることによって人類的或いは世界的意義を有するものとなり得るのである。かくの如く凡ての実践は個人的なものと社会的なものとの、特殊なものと普遍的なものとの相互媒介の具体的な立場に立つものである。

実践はつねにただ具体的な実践があるのみである。それはつねに特定の主体と結び附いた特定の条件と特定の状況のもとに於ける実践である。言い換えれば、実践はつねに歴史的である。かくして第五に、実践の立場は歴史的な立場として具体的である。観念論者が多くの場合に陥っている非歴史的な見方に対して、実践の立場は歴史的な見方に立つのである。実践的な課題は抽象的に与えられたものでなく、特定の瞬間に於いて特定の主体によって解決さるべきものとして現実課題せら

れたものである。抽象的な実践というものが考えられないように、抽象的に永遠な実践的課題というものもない。併しまた唯物論者の如く歴史的这个ことを単に時間的、過渡的、消滅的と考えることも誤っている。歴史的なものは単に時間的なもの、単に過渡的なもの、単に消滅的なものではない。真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。歴史的なものは単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、歴史を通じてのみ実現されるものである。八紘^{はっしゅう}一字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いて実践されるべきものであり、従つてその内容はそれぞれの時代に於いて、その時代に相応して具体的に規定されねばならず、その具体的な内容に於いて実践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秘主義に陥ることになる。観想の立場に於いては歴史は単に過去のものと考えられがちであるに対して、実践の立場に於いては歴史は何よりも現在の歴史である。実践の立場は現在である。歴史は単に我々に与えられたものではなく、我々自身が現在作つてゆくものである。実践の立場に於い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、創造は伝統を離れてはあり得ない。併し伝統も創造によつて生じたものになり得る。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真の実践の立場と云い難く、真の歴史の立場であり得ない。歴史は未来に

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と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

協同主義の哲学が實踐を重んずるということは理論を輕んずるということではない。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欠くべからざることとは明瞭である。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来ぬ。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実証的な科学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与えられ、実践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学に幾多の問題を与えており、この問題の

解決に努力することによつて日本の科学は進歩するのである。かように理論は実践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実践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。要するに理論と実践とは相互に制約し合い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実の両面である。実践の立場はかくの如き具体的な歴史的行動的現実の立場である。

二 東洋的伝統との関係

協同主義の哲学は実践の立場に立つことによつて東洋思想の伝統につながり、これを發展させるものである。古来東洋に於いてはつねに実行が重んぜられてきた。知識の爲めの知識、科学の爲めの科学というが如き抽象的な思想は東洋には存在しなかつた。知識は実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。觀念は実行を促すもの、実行的な衝動性を含むもの、実行的な具象性を伴うもの、実行的な直観を喚び起す力を有するものであつた。思想が概念的でなくて象徴的であつたのも、それが行為的直観の立場に立つていたのに依るのである。かくの如き東洋の実践尊重の伝統は継承されねばならぬ。けれども他方東洋に於ける実学思想が一種の功利主義に陥り易いこと、またその実行主義が一種の主観主義となり、実践といつても心境的なものに止まり、科

学の如き客観的な認識に遅れたこと等に就いて注意されねばならぬ。ここに科学的精神が取り入れられ、東洋的実行性は科学的精神と結び附かねばならぬ。科学は実践に欠くべからざるものであり、技術的実践の発展は科学を基礎として可能になるのである。併し科学の立場がいわゆる科学主義となり、客観主義の弊に陥つて実践に於ける主観的契機を無視し、非実践的な傍観主義になり易いことに対しては、東洋的反省が必要である。

二 協同主義の実在論

実践の具体的な立場に立つ協同主義の哲学は、その実在の見方に於いても具体的になければならぬ。それは唯物論の抽象性をも観念論の抽象性をも超克した真の現実的な立場に立つのである。

イ 唯物論と観念論との抽象性

実践的と称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、唯物論と観念論とを区別する基準である。観念論が凡ての存在を観念に帰して意識の外に存在を認めないのに反対して、存在は意識の外にあるものであり、唯物論にいう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え方は、それが実践の立場をとるということと相容れないものである。既に述べたように、知識の主体即ちいわゆる認識主観はただ意識と考え得るとしても、実践の主体は単なる意識であり得ず、身体を具えた人間である。唯物論が存在を単に意識の外部にあるものと見るのは、それが真に実践の立場に立つことなく、従来の観念論と同様、寧ろその影響のもとに、知識の抽象的な立場に立っているのに依ると云わねばならぬ。実践の立場に於いては、物が我々の外にあるということは単に我々の意識の外にあるということではなく、却って我々の身体の外にあるということである。実践とは身体をもってその外部にある存在に働き掛けてこれを变化することである。もとより実践の主体は単に身体的なものでなく、身体と精神とから成る全体的人間である。

然るにかくの如き主体は、従来の哲学に於いて主観は客観に対して主観であると考えられたのとは異り、本来他の主体に対して主体であるのである。即ちいわゆる主観がただ客観に対して主観であるに反し、我々の意味する主体は客体に対してよりも、根本に於いては他の主体に対して主体である。言い換えれば、我はただ汝に対してのみ我である。主体は我と汝として社会的である。社会とは独立な我と汝とを包むものであり、またそれ自身主体である。然るに唯物論は、社会的立場に立つと称しながら、哲学的には、主観をただ客観から考え、主体は主体に対して主体であるという

ころから考え得ない故に人間の社会的存在を基礎附けることができないのである。汝は単に我の意識の外にでなくまた我の身体の外にあるものであり、しかも単なる客体でなく、我に対する他の主体であり、また単なる物でなく、身体と精神とを具えた人間である。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いる。我に対して汝は独立のものであり、どこまでも主観化することを許さぬものである。我と物との關係が単にいわゆる主観と客観との關係に過ぎないとしたならば、物はどこまでも主観化して考えられ遂に觀念になつてしまうことが可能であり、また逆に我はどこまでも客観化して考えられ遂に單なる物になつてしまうことが可能である。觀念論が主観主義に陥り、唯物論が客観主義に陥っているのは、主体に対するものは根本に於いて客体でなく他の主体であることを理解しないためである。もとより主体は單に主観的なものでなく、却つて客観的なものを我が物として独立になつたものである故に、主体は同時に客体的であり、また主体は客体に対すると云うことができる。併し根源的には主体は主体に対して主体であり、かかる主体が共同して、我と汝とが共同して、従つて社会的に、対象として有するものが客体である。客体に属する客観性もかようにして社会的根柢から理解さるべきものである。

主体は單に主観的なものでも單に客観的なものでもなく、主観的であると共に客観的なものであり、かかる主体を包むものが社会であるとすれば、社会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えられ得るものでないことは明かである。社会のうちには働く人間が入っており、従つて凡ての社会的実践並びにその生産物のうちには意識の契機が含まれている。然るに主觀主義的な觀念論に於いては、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、何処か世界の外にあつて世界を見ているものの如く考えられる。併し現實に於いては我は世界の中に居て働いているのである。また唯物論に於いても、世界は單に客觀的なものと見られる故に、働く我、従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。かよ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

協同主義の哲学は、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。それが社会的な立場であることは既に明かである。社会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尽きるものでもなく、或る実体的なものである。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実体的なものであるように、社会はそれぞれの生命を有する個人をまさに社会の一員として自己のうちに包む実体的なものである。そして植物や動物は自然から生れたものと考えられるように、人間も社会から作られたも

のである。社会は歴史的なものである。人間は歴史的な社会から作られたものであり、作られたものでありながら独立なものであり、独立なものとして逆に社会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区別が考えられるように、社会に就いても作る社会と作られた社会とを区別することができる。社会は人間を作る。併し人間は独立なものとして働き、逆に社会を作る。社会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ように、作る社会と作られた社会とは抽象的に分離することができぬ。社会は作るものとして客体でなく主体でなければならぬ。それは主体であるところの人間を客体となし得るような主体である。他方人間は作られたものでありながら逆に社会を作る、従つて人間は社会を客体となし得るような主体でなければならぬ。併し人間が作る場合、人間は作る社会と一つになることによつて作るのである。社会は元来社会から作られる、それは社会の歴史的な自己変化であり、人間はそのうちに於いて働く要素である。人間は創造的社会的創造的要素である。主体としての社会にとつて人間は手段であると言ふことができる。けれども人間は作られたものでありながら独立であり、かようなものとして他方人間はまた自己目的であると云わねばならぬ。そして社会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、その意味に於いて歴史的であるのである。

自然も固より歴史を有している。自然の歴史と人間の歴史、従つてまた自然と社会とは非連続的であると共に連続的である。先ず自然と人間とは區別されねばならぬ。固有な意味に於いて社会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いて歴史を有すると云われるであらう。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いる。固有な意味に於ける技術はひとり人間にのみ属し、技術的に物を作る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いるものであり、道具は有機的な身体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。かよ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続的であると共に他方連続的である。人間も自然の一物であり、自然と社会とは世界を成し、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い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えられたが、魔術は生産の意味を有し、技術の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観的なものと客観的なものとの統一であるが、この統一は形に於い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

いる。鳥の形、魚の形等、そして人間の身体の形に至るまで、すべて形は主体と環境との間に於ける作業的適応として生じたものであり、かようなものとして技術的の形と見ることができる。人間の技術は主体と環境との適応という意味を有しているが、主体的ということとは単に主観的ということではない。近代の主観主義的観念論に於いて主観が単に人間と、特にその意識と結び附けて考えられたのに対し、主体的乃至主観的ということはすべて形成作用のあるところに於いてつねに認められる関係であり、その意味に於いて生命ある自然は主体的であり、その形は主観的なものと客観的なものとの統一と考えられるのである。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変えるのであり、自然に新しい形を与えるのである。そして歴史はすべてこのように形の変化である。文化の歴史は文化の形の変化であり、社会の歴史は社会の形の変化である。自然の歴史もまた形の変化にほかならない。自然と人間とは唯物論者の考えるように物質として統一を有すると見らるべきでなく、却つて形の変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継続すると見られなければならない。形は単に物質的なものでなく、また単なる観念でもなく、技術的な形の生成から明かである如く、主観的なものと客観的なものとの、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観的なものの、精神的なものの勝利を示している。形は物質に於いて形体化されたものにして初めて現実的に形で

あり、かくの如く物質のうちに実現されるためには主観的な意慾は客観的なものに従い、これと自己との統一を求めねばならぬが、この統一はまさに形として実現されることによつてつねにイデーの勝利を意味している。

かくの如くにして協同主義の哲学は、主観主義と客観主義とを超えたものであるが、それは主観客観の合一乃至同一という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秘主義に終り、神秘主義は結局観想の立場に止まつて現実的な実践の立場とはなり得ず、また神秘主義によつては社会も歴史も基礎附け得ないのである。主客合一の哲学は要するに主観と客観との対立から出発するに反し、協同主義の哲学は、主体に対するものは根源的には主体であるということとを端初とし、またそれは形の思想を導き入れることによつて神秘主義を克服し、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えているところに成立すると考えることによつて、現実的な精神主義を基礎附けるのである。

八 東洋思想との関係

東洋哲学に於ける最も有力な伝統は、唯物論でもなく観念論でもなく、つねに物心一如というが如き立場であり、また主観主義でもなく客観主義でもなく、つねに主客一如というが如き立場であつ

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学はこの伝統につながり、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、その実相を捉えることであつた。この相とは概念でもなく法則でもなく、寧ろ形である。西洋に於いても近代に至つて科学の理念が成立するまでは知識の対象は、ギリシア哲学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。かようにして近代のゲゼルシャフト的文化との対立に於い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うことができる。近代のゲゼルシャフト的文化は科学の支配的な影響のもとに立っているが、科学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、形は単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、かようなものとして具体的なものである。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。例えば従来の経済学に於いては普遍的な世界共通の法則が求められたのに反して、今日の東亜経済協同体の思想の如きはかかる法則でなく東亜に於ける経済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会は古い形の

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、この社会の新しい文化に於ける形の理念もまた科学に媒介されたものでなければならぬ。

形はもと主観的なものと客観的なものとの統一である。然るにギリシア哲学に於いてはこの形が客観的な側から見られ、従つて形（イデア）は概念や法則の意味となり、かくして近代科学思想の中へ流れ込んだ。これに反して東洋に於いてはこの形が主観的な側から捉えられ、従つて形は象徴的なものとなり、かくして東洋は科学の発達に遅れたにしてもそれだけ物の主体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えられ、しかも両者は抽象的に対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、しかしそれは科学に媒介されたものになることが必要である。

形の思想は科学よりも技術に属している。ところで科学がなかったといわれる東洋に於いても技術はつねに存在した。西洋に於いても固有な意味に於ける科学は、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。科学も技術的要求から生れたものであり、科学の発達は技術の発達を齎したのである。近代主義を超越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、近代技術が科学を基礎とする如く、この新しい文化に於いて科学は重要な要素でなければならぬ。新文化の理念は科学主義であり得ない

ことは固より、技術主義でもあり得ない。西洋的な考え方の陥り易い技術主義に対しては、東洋の伝統的な主体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。更に従来、形の思想が殆ど凡ての場合観想の立場に立っていたのに反して、我々は実践的に、形は我々の作るものであるという立場から考えてゆかねばならぬ。形は歴史的なものであり、歴史的に変化し発展するものであり、歴史的実践的に作られるものである。かくして新しい形の文化、新しい形の社会を実践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えるに当つて先ず顧みられねばならぬのは、全体主義の論理である。全体主義という全体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つて得られたものである。然るに全体はかくの如き抽象的普遍に対して具体的普遍と称せられるものである。具体的普遍としての全体は特殊を部分として自

己のうちに包括する。形式論理に於いて外延と内包とは逆比例をなし、普遍はその範圍の拡がるに従つてその内容は貧弱になるに反して、具體的普遍に於いては外延と内包とは正比例をなし、その範圍の拡がるに應じてその内容も豊富になるのである。全体と部分との關係は有機的なものと考えられるのがつねである。部分は全体の分枝と見られ、各部分は全体のうちに於いてそれぞれ固有の機能を営み、全体はいずれの部分のうちにも表現され、かくして部分と部分と、また部分と全体とは相互に調和して一体をなすと考えられるのである。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、部分の全体に対する關係を機能的に理解すること、全体と部分、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いては特殊はその獨立性を認められることができない。特殊は全体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体から規定され、その位置並びに活動は全体から指定されており、従つて真に自主的、自發的、自律的であることができぬ。固より個人は全体の部分であり、全体に対して機能的關係に立ち、全体の道具或いは手段である。併し個人の意味は全体の機關であることに尽きるものでなく、他方個人は獨立なもの、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、即ち個人の全体に対する、また個人の個人に対する獨立性を基礎附けることが

できぬ。そしてもし個人が自由なものでないならば、全体の調和というものも真の調和であり得ないであろう。真の調和はいわゆる「反対の一致」という意味を有しなければならず、独立なものの調和にして真の調和と云い得るのである。そして自由が認められない限り実践の概念は基礎附けられず、従つて従来 of 純粹な有機体説は観想の哲学であることをつねとしたのである。次に有機体説に於いては發展は純粹に内在的な發展である。言い換えれば、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。發展に於いて現れて来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い得ない。有機体説によつては真の創造といふことは考えられないのである。真の創造には何等か超越的なところがなければならぬ。また有機体説に於いては、その純粹な内在論に制約されて、全体は要するに既に与えられているものであつて我々の実践を通じて初めて達せらるべきものであるとは考えられない、従つて有機体説は保守主義に陥り易い。更に有機体説は社会を生物との比論（アナロジー）に於いて考える自然的傾向を含んでゐる。そこから有機体説は生物学主義に陥り、かくしてまた非合理主義となり易いことは現実に見られるところである。有機体説は極めてしばしば自然哲學的神秘主義と結び附いてゐる。

尤も全体主義は、その論理としては普通に有機体説に拠つてゐるけれども、その全現実には有機体説に止まるものではない。社会や国家を有機体説に従つて考えるならば、その中に於いて

如何に高い地位にあるものも、恰も人体に於ける頭腦の如く、要するに全体の機関に過ぎないものとなつてしまふ。かようにして純粹に内在的な立場に立つ有機体説に於い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。今日の全体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いて考えられるものであり、その限り實際には全体主義は超越的な立場に立つてゐるのである。かくして全体主義は論理としては有機体説をとり、事實に於いては超越的な立場に立ち、そしてこのような内在と超越との關係を十分論理的に考えていないという実状にあるのである。そこにその理論的欠陥の重要な一つが認められる。

ところで有機体説の右の如き欠陥が除かれるためには、先ず全体のうちに於ける個人の獨自性が考えられねばならぬ。個人は社会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会を作つてゆくものである。個体は個体に対して獨立であり、従つて個体と個体とは非連續的であり、従つてまた矛盾するものでありながら、凡ての個体は全体のうちに包まれ、全体に於いて連續的であり、かくして全体は矛盾の一致として眞の調和である。個体の多は直ちに全体の一であり、全体の一は直ちに個体の多である。個体は全体の分肢として全体の道具であると共に個体は獨立なものとして自己目的である。全体は總ての個体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体が全体から規定されながらそれ自身に於いて、また互に他に対して獨立であるということとは、こ

の全体が客体的なものである限り、考えられない。そのような全体に於いては、全体と個体との関係は単に内在的であつて超越的であり得ず、従つてそこでは全体と個体、また個体と個体とは単に連続的であつて非連続的であり得ない。それ故に全体は客体的な有でなく、むしろ東洋哲学に於いて考えられたような無、どこまでも主体的に考えられるものでなければならぬ。この無は絶対無として、有に抽象的に対立するようなものでなく、絶対的な實在である。絶対と相対とはまた抽象的に対立するのではなく、有と無はどこまでも区別されながら同時にどこまでも一つのものである。現実の全体を離れて別に無の全体があるのでなく、しかも同時に両者はどこまでも区別されるものである。両者の関係は内在的であると同時に超越的である。かようにして全体と個体との関係も内在的であると同時に超越的である。かかる関係は弁証法的と称することができる。併しこの弁証法は従来の弁証法、特に唯物弁証法とは全く異っている。それは弁証法といつても実は普通という弁証法と有機体説との綜合として具体的な論理である。

唯物弁証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。歴史的なものは単なる物質でなく、人間が、従つて精神的なものがその中に入っており、また単に客観的なものでなく、主観的なものがその中に入っている。かかるものとして歴史的なものは弁証法的なものである。弁証法は元来主体と主体との間に、また主体と客体との間にあるのであつて、唯物論者の云うよう

な単に客觀的なものは真に弁証法的であることができぬ。自然の弁証法が考えられるのも、根本に於いては自然を形の変化に於いて見るからであり、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、かかるものとして弁証法的である。次に唯物弁証法は、弁証法を矛盾の方面からのみ一面的に捉えている。矛盾は確かに弁証法に於ける発展の契機であるが、この方面からのみ考える場合歴史的なものは単に過渡的なもの、流動的なものとなり、従つて實は非弁証法的なものとなる。真に弁証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真に歴史的なものと云い得るのである。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、従つて唯物弁証法は單に批判的破壊的であつて形成的建設的であることができぬ。形は時間的にして空間的なもの、運動であつて静止、静止であつて運動である。然るに唯物弁証法とは反対に有機體説はまた一面的に調和を強調している。従つてそれは保守的に傾き、發展的な見方に乏しい。真の弁証法は矛盾であると共に調和であり、対立であると共に綜合である。右のことと關係して第三に、唯物弁証法は歴史的なものに於い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いる。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でなく、主体的身体的なもの、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いて力説される血とか土とかはかかるものをいうのである。有機体説がかかる自然的なものを重んずるに反して、唯物弁証法は純粹に歴史的なものにのみ注目する。そこから唯物弁証法は歴史に於いて変化するもの、過渡的なものを一面に重視し、有機体説は歴史に於いて不変なもの、持続的なものを一面的に強調するということが生じている。然るに歴史的なものは現実に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。更に唯物弁証法に於いては弁証法に於ける矛盾的对立の要素が重視されるに依つてその方法は分析的であるに反して、有機体説に於い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。形は全体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当に蔑視されてい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。マルクス主義に於いてもその弁証法の公式主義のために分別論理が輕視されている。眞の弁証法は近代科學に於い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。固より弁証法を

単に媒介の論理としてのみ考えることはなお反省的思惟の立場に止まるものであつて真に実践的立場に立つものとは云えない。理論と実践とが統一されねばならぬように、直観主義と合理主義とは統一されねばならず、真の弁証法は実にかかる統一であるのである。

更に唯物弁証法はその闘争主義の立場に於いて所有階級と非所有階級というが如き二元的対立の弁証法である。この点に於いて有機体説は寧ろ多元的見地を取っている。唯物弁証法が二元的対立を主張するのは、実践の立場に関係附けて注目すべきことである。けれども何故に対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。対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対立から發展すると考えることが可能である。尤も有機体説に於いては個体の独立性が認められないのであるから、それは真に多元的対立を考えているものとは云えない。また単に多元的対立を考えることは、対立を強調しながら実は調和を強調することになるのである。多元的対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的論理はまたおのずから実践的でなく観想的である。実践の論理には何等か二元的対立的なところがなければならぬ。恰も社会が多数の独立な個人から成り、多元的であつて、しかもそれら多数の個人が他方同時に我と汝として二元的に対立的に考えられるところに実践があるように、二元的対立の契機なくして弁証法はなく、それが考えられない場合弁証法といつても実は有機体説にほかならない。

真の弁証法は多元的対立と二元的対立との統一に存するのである。

かようにして協同主義の論理は従来有機体説といわれたものと弁証法といわれたものとの総合の上に立つ具体的な弁証法である。

□ 認識論

協同主義の認識論は形成説である。これは従来の認識論に於ける模写説と構成説とに対し、それらを綜合した一層高い立場である。

模写説の本来の意図は認識の客観性を確保しようとするところにある。この意図は云うまでもなく正しい。我々の知識が単に主観的なものでなく客観的なものであるべきである限り、認識には何か我々の意識から独立に存在する対象を模写するというところがなければならぬ。併し模写説は屢々主体を単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っている。この点に於いて認識の対象そのものをも主観の構成するものと考える構成説には正しいところがある。認識は対象の模写であるとしても、この模写は主体の活動を通じて初めて達せられるのである。認識は選択であり、与えられたものの中から一定の対象を選択することによって可能になるのである、この選択は主体の活動に俟つものであるという意味に於いてすでに認識は単なる模写であることができない。

い。また模写説は摸写さるべき対象が既にそこにあるということを予想している。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うものでなく、未来に向つて実現されてゆくものであり、且つこのものは単に客観的な過程の結果として生ずるのでなく、却つて我々の主体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単なる模写と云うことができぬ。言い換えれば歴史的なものに就いて模写説は成立し難い。単に未来の歴史のみでなく、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、現在の実践的立場から限定されるものであり、そして実践はつねに未来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単なる模写ではあり得ない。およそ模写説は客観主義が一面的であると同様一面的である。

模写説は自然的世界像に一致し、そこにその力を有している。これに反して構成説は寧ろ科学的な世界像、特に数学的自然科学の世界像と結び附いている。我々の心象は対象の模写であるよりも記号であると見られることができる。模写に於いて考えられるような対象との同一を我々の心象に要求することはできず、また我々はそのような同一を確かめることができない。記号が要求するのは寧ろ心象と対象との二つの側に於ける構造の機能的（函数的）対応である。記号のうちに捉えられるものは記号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っている客観的な関係である。我々は我々の表象によつて物そのものを、その孤立した自体に於いて存在する性質に

於いて、認識するのでなく、寧ろ現実がそ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条件であり、同時に我々が直接に物そのものに移し得る唯一の属性である。模写説は実体の概念を抛り所としている、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いては実体の概念よりも關係の概念が重要視される。關係は実体の属性に過ぎぬように考えられるのでなく、却つて我々はただ關係の範疇を通じてのみ物或いは実体の範疇に達し得ると考えられるのである。かようにして実体の概念が背後に退いて關係の概念が前面に現れ、実体の概念は關係の概念から構成されるもののように考えられるところに、構成説は固有の力と正当性を有している。

併しながら存在論的には固より認識論的にも実体の概念は廃棄され得るものでなく、従つて認識模写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。併し模写説は客觀主義の欠点を有するように、構成説は主觀主義の弊に陥つてゐる。認識は一面的に模写であるのでなく、一面的に構成であるのでもない。認識は形成である。それは根本に於いて主觀的と客觀的との統一である。模写説に於いては実体の概念が、構成説に於いては關係の概念が中

心であるとすれば、形成説に於いては形態（形）の概念が中心である。認識は形成であるということは認識を主観化してしまうことなく、恰も主観的なものと客観的なものとの統一としての形を作る技術が全く客観的である如く、認識も同様の意味に於いて客観的である。認識作用も芸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。芸術家は自己を空しくして対象に飽くまでも忠実であろうとし、しかも作られた作品にはおのずから芸術家の人間が現れる。哲学や科学、凡ての文化の民族性というものもかくの如きところから考えられねばならぬ。表現とは単に客観的なものの模写でなく、客観的なものと主観的なものとの、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単に人間的に止まらぬ超越的な客観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単に主観的なものでなく、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。芸術家は単に任意の対象を描こうとするのではなく、却って芸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。物理学者もただ任意のものを取り上げるのではなく、却っ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対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いる。認識作用もかかる表現活動の一つにほかならない。芸術家も物理学者もつねにイデーをもつて

対象に向いその制作や研究に於いてイデーによつて導かれる、このイデーは予料的なものであつて模写的なものではない。表現作用は単に客観的な模写でなく、また単に主観的な構成でもない。それは主観的なものと客観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。科学もすでに或る形を作ると見られるが、それは特に技術と関係附けられることによつて具体的に形と関係附けられている。形態の概念は実体の概念と関係の概念との綜合として把握さるべきものであり、それは関係の概念の如く機能的なものであるが、単に抽象的法則的なものでなく、また実体性のないものでなく、実体的にして機能的なものである。

東亜の新秩序は我々の実践を通じて形成さるべきものであり、既にそこにあると云い得るものではない故に、その認識は單なる模写であり得ない。また東亜の新秩序は抽象的世界的なものでなく、東亜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、特殊のと一般のとの綜合である。かくの如き新秩序の認識のためには現存の事実を飽くまでも客観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、そこには主観的な意図もしくはイデーが必要であり、かくしてイデーと事実との、主観的なものと客観的なものとの統一としての形の認識が要求され、それは單なる模写でも單なる構成でもあり得ない。東亜の新秩序の認識は形成である。

四 協同主義の社会観

イ 個人主義と協同主義

協同主義は個人主義と反対の立場に立っている。個人主義が個人的立場に立つのに反して、協同主義は社会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、協同主義は社会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、社会は後からのものであり、個人以外の社会の実在性は考えられることなく、従って社会は個人に内在するものの如く考えられる。これに反して協同主義に於いては社会は個人の存在の根拠と考えられ、かくして社会は個人に対して或る超越的なものと考えられるのである。併しながらもし社会が個人にとって単に超越的であつて同時に内在的でないならば、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、却つてこれを真の意味に於いて止揚するものでなければならぬ。即ち個人主義に於いて重んぜられる人格、その個性、自発性、自主性、更に個人の責任等は協同主義に於いても重んぜられる。蓋し独立にして自主的なものの協同にして真の協同であり、また各人が全体のうち

に於い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、個人の自己自身に対する責任と社会に対する責任と、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会的である。協同主義に於いては社会は個人にとって内在的であると同時に超越的であると考えられる。社会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会は真に自由な社会とは云い得ないのである。

協同主義は個人主義に反対してその社会的立場から特に人倫的關係を重んずる。蓋し主体は本来ただ他の主体に対して主体であり、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。人倫的關係は単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、個人を超えた全体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」であるところの社会に対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、相互に独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会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実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っているが、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って、人倫的關係は真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対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当である。今日の日本に於いて必要とされる革新は一方封建的残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う二重性のものである。

□ 階級主義と協同主義

階級主義は、階級を超えた全体を認めないことに於い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いて個人主義と同じである。かよ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、他方に於いて個人主義のすぐれた点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い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、独立性は否定されて個人は単に階級に従属させられることに於いて全体主義と同様の弊害を有している。

固より社会のうちに階級の存在することは事実であり、今日の社会的弊害の多くのものが階級の存在に基くことも事実であり、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。併し階級の対立が存在するにも拘らず事実として社会的生活が間断なく行われているということは、階級を超えた全体が存在し、階級もこの全体の内部に於いて、それぞれ機能的なものとして役割を演じている故にほかならない。階級主義がかくの如き全体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、人間を民族とか国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、単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、主體的なもの的重要性を十分に認識しないことと關聯してゐる。協同主義は民族や国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実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体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体であるが、国家は民族という自然的なものの特殊なもの、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体である。国家は道德的全体として、何よりも道德的全体の立場に立つてその権力に依つて階級の問題を解決して国民的協同を実現すべきものである。協同主義は現状維持的な階級協調主義ではなく、その立場とする全体を發展

的に捉え、道德的全体の立場から階級を超克して、これを全体のうちに於ける機能的且つ倫理的關係に転化発展せしめ、国民的協同を実現せんとするものである。階級主義が単なる闘争主義であるのは、個人を単に階級的なものと考へて個人の独自性を認めることなく、かくして社会を単に二元的弁証法的に捉へて多元的弁証法的に考へないのに依るのである。二元的弁証法は対立を強調して実践的過程的であるという特色を有している。これに反して多元的弁証法は調和に重点をおくことによつて観想的靜止的であることに止まり易いのである。協同主義は実践の立場に立つものとして、二元的弁証法の如く過程性に意義を認めると共に、多元的弁証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単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弁証法をとるのである。

八 全体主義と協同主義

全体主義は個人主義に対立し、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体を認めないとすれば、全体主義は全体のうちに於ける個人の独自性を認めない。全体主義は論理としては有機体説をとるのが普通であり、この論理に於いては個人は全体のうちに全く内在的なものと

考えられて有機体の器官の如きものとなり、独立性を有することができぬ。併し有機体説は全体と個人との関係を機能的調和的に考えようとする特色を有している。けれども全体主義は事実としては有機的内在的論理に止まることなく、却つて絶対的超越主義をとり、全体は個人に対して絶対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。かくの如く全体主義の現実是一方論理的には内在論に傾き、他方事実としては超越論に傾き、しかもかかる内在と超越との関係を十分理論的に反省していかないのがつねである。協同主義は一方個人主義に反対して全体の超越性を認めると共に、他方全体主義に反対して個人の独自性を重んずることによつて全体を個人に内在的なものと考ええる。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。かくの如く全体は個人を超越しながら個人の独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うことは、東洋的な絶対無の弁証法によつて初めて基礎附けられ得ることである。

全体主義は単なる民族主義であり、民族が世界という全体のうちにあるということを考えない。即ち全体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）に陥っている。それは世界を、それぞれ孤立的に独立な民族乃至国家から成る原子の体系の如く考えるのである。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

は先ず内に向つて国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対立するのではなく、寧ろそれは世界を原子論的に考える抽象的な見方を排して、眞の世界主義を実現するものである。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実現されるものと考えられるのではなく、世界は民族を媒介して実現されるものであり、従つて先ず国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条件の制約のもとに、先ず東亜諸民族の協同の如きものを通じて世界的に実現されると考へるのである。協同主義に於いては、一つの民族の協同は單に閉鎖的でなく同時に他民族に対して開かれ、そこに東亜諸民族の協同への道が考えられ、同様に東亜諸民族の協同も單に閉鎖的でなく同時に世界に対して開かれたものと考えられるのである。かくの如きことは、全体と特殊との關係を内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体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欠くに反し、民族内に於ける個人の獨自性を否定する民族的全体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欠いている。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体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体主義とを止揚して一層高い立場に立つものである。それは全体主義の如く社会を個人よりも先のものとし、社会に個人の存在の根拠としての實在性を認める。併しそれは個人の独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、自発性を尊重するのである。協同主義に於いては社会は個人に対し単に超越的でも単に内在的でもなく、超越的にして内在的、内在的にして超越的であると考えられる。言い換えれば個人は社会から作られるものであり、作られたものでありながら独立であつて逆に社会を作つてゆくものである。

協同主義は全体の立場に立つが、この全体を段階的に發展的に考える。協同は先ず国民の協同であり、次に東亜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。併しかような段階は直線的にのみ考えられるのでなく、国民的協同は同時に東亜的協同の基礎に於いてあり且つこれの実現の方向を含み、東亜的協同は同時に世界的協同の根拠に於いてあり且つこれの実現の方向を指示しているのである。全体はつねに發展的である。民族にしても發展するものである。協同主義は現存の状態に止まる協同を考えるのではなく、新たに發展すべき全体の立場からの、かかる全体を實現する為めの、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いは自由主義的無政府状態に対して全体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・計画的でなければならぬ。全体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体の統制の実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独裁者でなく、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。

かようにして協同主義に於いて重んぜられるのは形思想である。形は抽象的一般的なものではなく、特殊の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えられるようなものではない。自由主義が抽象的一般的なものを求めるに對し、全体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思想であり、形は單に一般的なものでも單に特殊なものでもなく、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、全体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い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。東亜の新秩序は地域的な原理を重要視するが、それと共に時間的発展の原理に立脚するものである。計画経済といい、国民組織というも、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の統一として構想されるのである。

五 協同主義の歴史観

イ 観念史観と唯物史観

観念論と唯物論とがいずれも抽象的である如く、観念史観も唯物史観も共に抽象的である。観念史観は観念をもつて歴史の動力と考えるのであるが、歴史は元来個人的なものと考えることが不可能であるところから、歴史を支配する観念は何等か普遍的なものと考えられるのがつねである。然るにもし普遍的な観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、普遍的な観念の傀儡に過ぎぬものとなる。歴史は観念に依つてのみ変化するものでなく、実践

によつて変化するものであり、実践には身体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、身体を具えたものである。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、民族に於い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独立なものと逆として逆に歴史を作つてゆくものである。かくの如き実践は主体の環境に対する作業的適応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えるよ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予想するが、單に物質的なものは歴史的なものではなく、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いるものは理念的なもの、精神的なものであり、歴史を作つてゆく実践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うことに関して、從來、

英雄主義的歴史觀と集團主義的歴史觀とが対立していた。前者に於いては個々の政治家、將軍等が歴史の中心となり、少数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う論争に於いて、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っ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、国民とか、民族とか、その他一定の社会階級とかいう集團の力で作られると考えた。その場合經濟を基礎として歴史を見てゆくところのいわ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えられたのである。そして英雄主義的歴史觀は、いわゆる政治史に於いて見られる如く、歴史を考えるのに大きな事件として現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点をおいて見てゆくに反し、集團主義的歴史觀は、いわゆる文化史的立場に依れば、活動でなくて状態に、従つて變化的なものでなくて持続的なものに重点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ずれも一面的であり、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えられず、英雄主義的見方と集團主義的見方とは正しい聯関に於いて捉え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、社会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うことは、その人間が特殊なものを有するというのみでなく、その時代を代表するか、その国民なり民族なりを代表するとかいう一般の意味を有するということである。次に歴史は活動的な変化的なものであるか、状態的な持続的なものであるかという問題に就いても、そのいずれの見方も一面的で抽象的であると云わねばならぬ。単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円環的に空間的に纏つてゆくということがなければならぬ。そこに歴史的な形が出来てくるのであつて、時代の型という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単に静的なものでなく、時間的であると同時に空間的であるというように矛盾の統一である。歴史とはかように矛盾の統一であり、弁証法的なものであつて、それ故に歴史は真に動くものであり、発展があるのである。

八 指導者の理念

協同主義の歴史観は、唯物史観と觀念史観とを止揚したものであると共に、英雄主義的歴史観と集団主義的歴史観とを止揚したものである。この止揚は指導者の理念に於いて行われるのである。指導者の理念は、一方、英雄主義的歴史観の如く、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。彼は單なる独裁者でなく、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与え、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真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。両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弁証法的統一をなすのである。指導者は大衆を圧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。指導者の理念は一団体、一民族の内部に於いて考えられるのみでなく、諸民族の間に於いても認められねばならぬ。東亜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。日本はその国体の根源をなす一君万民、万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。

昭和十五年九月

協同主義の經濟倫理 昭和研究会事務局

はしがき

一、嘗てアジアには多数の世界が孤立して存在した。近世にいたつてヨーロッパ世界の拡張の前に、それらの世界はその独立性と独自性とを奪われ去つたのである。今日われわれが生死の岐路に立つてあくまでも執拗に追求しなければならぬところのものは、アジア諸民族の解放であり、新しきアジア世界の形成である。しかもアジア諸民族が一つの世界にまで自己を形成するためには、他ならぬアジア民族によつて生み出され、アジア諸民族の共感を得るはもちろん、世界的に妥当するところの新しき思想、世界觀がその根柢に滲透しなければならぬ。さきに問題を残しながらも敢て発表した「新日本の思想原理」、「協同主義の哲學的基礎」はかゝる意味における新しき世界觀への至難なる基礎工作であつたのである。

一、支那事變が發展するにつれて、事變解決の鍵はむしろ国内改造にあるということが自明の輿論よろん

となつてから既に久しい。しかも国内改造に際して、まずわれわれの直面するものは経済に対する古き考え方であつた。翻つて惟うに今日われわれは未だ古き経済体制にかわるべき新しき経済体制の構図を完成されたものとしてもっているのではない。茲においてわれわれが従来掲げてきた協同主義に立脚して、新しき経済の倫理を提唱する所以のものは、とりもなおさず新しき経済の論理を發見し、新しき経済学を建設せんがための橋渡しという意味なのである。

一、新しき思想体系はもとより一朝一夕にして成立するものではない。創造の過程においては、思わざる矛盾と撞着とが裡からあらわれてくる筈である。こゝに一応の成果を送ると同時に、われわれは直ちにその改訂に發足しなければならぬ。真に独創的にして普遍的なる新日本の思想原理を生み出さんと志す同憂の士がこの改訂に協力せられんことを切望する次第である。

一、御多忙中、真剣なる御協力を賜つた委員諸氏に心からなる感謝の念を捧げさせて頂きたい。
昭和十五年初秋

昭和研究会事務局

目次

一、新しい経済倫理の必要……………	一
二、協同主義経済倫理の基本原理……………	一三
（イ）職能の原理……………	一三
（ロ）功用の原理……………	二〇
（ハ）公益の原理……………	二四
三、経済と政治……………	二七

【ページ数は原本のもの】

内容要項

〔一〕新しい経済倫理の必要

自由主義経済から統制経済への必然的転換——組織的統制原理の必要——経済の倫理と論理——自由主義経済における「持てるもの」の自由と「持たざるもの」の隷属——資本蓄積の自由——古典派経済学における経済の内なる倫理（利己心）——「見えざる手」による自然的調和——

歴史派経済学における経済の外からの倫理（社会政策）——宮利主義的自由主義経済の自己矛盾（恐慌）——経済における倫理と論理の新しい統一（公益・生産・職能）。

（二）協同主義経済倫理の基本原則

（イ）職能の原理（人に関する原理）身分から職能へ——階級的関係から職能的関係へ——全体と個人——人格の原理（平等原理）と職能の原理（不平等原理）との統一——個人的責任と社会責任——技術の意義——知徳一致。

（ロ）功用の原理（物に関する原理）最大の生産性——資本の問題——所有と経営との分離——所有に対する経営の優位——公的人格を賦与された経営担当者——金利取得者としての資本家——土地の問題——能率主義と異なる所以——経営の公開・技術の公開。

（ハ）公益の原理 経済協同体の全体利益——社会政策と経済政策との統一——宮利主義の転換——利潤の統制——自己保存の本能（利己心）と種保存の本能（同情）——欲望形態の変化。

（三）経済と政治

経済の必然的動向に従つて目的意識的にそれを指導する政治——統制と自由と肆意——政治に対する国民の信頼——国民に対する政治の信頼——経済再編成と国民再編成の聯関——指導者の必要。

協同主義の經濟倫理

一、新しい經濟倫理の必要

支那事變完遂の必要は日本の經濟を全く新しい方向に推し進めている。それは普通に自由主義經濟から統制經濟へといわれるものである。尤もかかる變化を單に戰時の要求にのみ依るものと見、従つて事變が終れば再び元の自由主義經濟へ戻るかのように考えることは正しくない。寧ろ根本的には、從來の自由主義經濟はその内包する矛盾によつて他の新しい經濟樣式に變つてゆくべき歴史的必然性を有したのであつて、支那事變もこの必然性に基き且つこの變化を促進しつつあるものと考えべきである。かくて現在いわゆる統制はこれを指導する基本原理を必要としてゐる。蓋し統制を形式的に統制そのものとして考えても、指導原理のない統制は無統制にほかならず、その結果は却つて經濟の混亂を惹起し、また増大することになる。しかも統制は單に統制のための統制であつてはならぬ故に、統制に目的と手段とを示し、かくて新しい經濟の内部の構造を明かにする内容的な原理がそこに要求されている。自由主義經濟が組織されざる經濟であるに反して、統制經濟は組

織されたる経済であるべきであるから、かかる組織化の原理の何であるかが統制経済にとって根本の問題であり、その原理の把握があつて初めて統制は計画的に行われ得るのである。この原理を我々は協同主義として規定する。自由主義経済から統制経済への方向は、自由主義経済から協同主義経済への発展でなければならぬ。

協同主義経済の目的は経済協同体の建設にある。それは全体の立場に立ち、公益の原理に規制されるものである。自由主義経済が營利主義であるのに対して、かかる公益主義の経済はその本質において倫理的であるといひ得る。併しながらそのことはこの場合経済に対してただ外部から倫理的要求を掲げて臨むということの意味するのではない。倫理は経済に対する附加物でなく、却つて経済の内部にあるべきである。言い換えれば、新しい経済の倫理は単なる倫理でなく、同時に経済の論理でなければならぬ。行き詰れる自由主義の経済は協同主義の原理に立つことによつて経済自体としても発展し得る。しかもかかる経済の論理を特に倫理として取上げる所以は、経済現象が単に物質的な現象でなく、その中には意識をもつて活動する人間が入つており、この人間の主体的な自覚が経済の発展にとつて重要な關係を有すると考えることに依るのである。すべて歴史的なものは単に客体的なものでなく、客体的であると同時に主体的なもの、主体的であると同時に客体的なもの、即ち主体的・客体的なものである。経済現象も歴史的現実としてかくの如きものであつて、そ

の客体的側面より捉えられたものが論理であり、その主体的側面より捉えられたものが倫理である。しかも論理と倫理とは別個のものでなく、両者は統一をなしている。そこに協同主義哲学の根本的見解がある。

経済と倫理とは何か相容れぬものの如く考える人々が今日もなお存在している。金銭に対する理由のない輕蔑のうちに現れている如く、経済的であることは人間的でなく、倫理的でないかのようになされているのである。かかる考え方はもちろん封建的觀念に属するものであり、近代の市民的道徳によつて否定された。経済と倫理とをかくの如くに分離する封建的な、その根柢において身分的な思想は克服されねばならぬ。併しながら封建思想に代つて現れた自由主義の思想もまた結局経済と倫理との内面的な統一を実現し得なかつたのである。

自由主義が求めたのは人間の自由、解放である。それはその動機において倫理的であつたといえるであらう。然るに現実においてそれが齎したのは持てる者の自由に過ぎず、多数の持たざる者は非人間的な隷属の状態に置かれることになつた。自由主義は人間の尊重すべきことを主張したが、そこでは人間が物を支配するのでなく、反対に物が人間を支配するという結果になつた。自由主義的な資本主義経済においてあらゆる目的定立の中心をなすものは、自然的欲望を有する生ける人格ではなく、一個の抽象物たる資本である。資本は無限の蓄積慾を有するといわれる。自由主義経済

学において想定されたいわゆる経済人は、自律的意志の主体たる具体的な人間ではなく、純粹に貨幣的計慮に終始するような人間であり、かかる経済人に与えられた自由は、実は、資本の蓄積に与えられた自由にはかならない。かくて自由主義経済においては、持たざる者はもとより、持てる者も非人格的な存在となった。蓋し生産が無秩序であり、生産物の分配も同様に無秩序であるところの社会においては、人間の経済生活は個人または協同体の意志とは無関係に働く盲目的な必然性によつて支配され、人と人との関係は物と物との関係となつて現れる。社会経済が市場及び競争という盲目的な力によつて左右されることなく、意識的に実施される計画によつて統制されるに至つて、人間の自由も現実的になり得る。協同主義経済は計画的な経済として経済におけるかくの如き倫理性を確立するものである。

自由主義は経済活動の基礎を個人の営利心に求めた。この営利心は利己心であるが、かかる利己心は如何にして倫理的と考えられ得るであろうか。古典派経済学は利己心を生産性と結び附けることによつてその倫理性を示そうとした。各人は自己の利益によつて導かれ、然るにそれは彼を最大の生産性の線に沿うて導いてゆく。各人は自己の利益について彼自身が最もよく知つており、従つて彼の自由に委ねられるならば、彼は自己の最も利益になる仕事を見出すであらうし、そしてこれは彼が最も生産的であり得る仕事であり、然るにこれはまた社会的に最も価値のある仕事である。

彼は彼の商品を喜んで求める買い手に売らねばならないであろうし、従つて他人が必要とする物、それ故に社会的価値を有する物の生産に従事しなければならないであろう。彼は最大の利益を得ることのできる物を生産するであろうし、そしてそれはその特殊な時間と場所において彼の特殊な能力に關係して最大の需要のある物である。利己心は生産の動力であり、個人の利益の追求は生産を高めることになり、かくて生産を通じて利己心は社会的利益と一致すると考えられた。利己心の倫理性が生産と結び附けて考えられた限り、自由主義經濟においても倫理は元來經濟の外部でなくて内部にあると考えられたのである。然るにその際予想されているのは、個人と社会との間には自然の調和が存在するということである。自己の利益のために働く個人は、いわゆる「見えざる手」に導かれて、おのずから社会全体の利益のために働いていることになる。個人と社会との間には調和が予定されているという一種の予定調和説が利己心の倫理性の前提であつた。功利主義の哲学は大多数の最大幸福をもつて社会生活の目的と考えたが、これとても元來社会的立場から考えられたのではなく、却つて個人主義の立場において、各人が能う限り自己の幸福を求めることから全体の幸福が自然に結果すると考えられたのであつて、そこには予定調和の形而上学的前提が横たわっている。

然るにかくの如き前提が少くとも自由主義經濟のもとにおいては真理でないということを歴史は

示したのである。殊にかの産業革命の影響に依る手工業並びに家内工業の社会層の没落と窮迫、新たに興った工場における賃銀労働者（特に婦人及び幼少年労働者）の悲惨な状態、更にまた十九世紀初頭より週期的に繰返され始めた恐慌は、いわゆる「自然的自由の制度」がその体内に疾患を有することを明かにした。かくして予想された予定調和は裏切られ、「社会問題」と称せられるものが前面に現れた。今や経済の論理に従うことのうちに倫理を求めることが不可能になったのである。経済生活における論理と倫理とが乖離^{かいり}し、倫理は経済の外部にあつてこれに対するものとして現れるに至った。自然法的な古典派経済学においてはともかく倫理は経済の内部にあつた。スミスにあつては、経済機構の客観的構造とそれに入り込む主体の生活原理とが、予定調和の前提のもとにおいてであるにせよ、統一的に把握されていた。然るに歴史派経済学においてはかくの如き統一は破られ、倫理はもはや経済の内部ではなく、その外部にあつて超越的にこれに対立する。即ちいわゆる社会問題の経済学にあつては、社会生活の倫理は経済機構の外部からこれを「修正」し「改良」するものと見られたのである。社会政策と称せられるものは経済政策というよりも倫理的政策であつた。その際歴史学派は経済、法律、道德等は相互に密接な聯繫に立っているという思想を基礎としたのである。

併しながら経済の内部から出た害悪は単にその外部から匡正することはできないであろう。實際、

自由主義經濟の弊害として現れたものを見れば、倫理がまさに經濟の内部になければならぬことを示している。例えば、労働者の保健のために社会施設が必要になったとする。労働者の体位の低下は労働力の低下を意味し、労働力の低下は生産力の低下となつて現れる。従つて生産力の維持、更に發展という純經濟的要求が、労働者の健康の保全、向上を必要とするのであり、かくていわゆる社会事業の形において經濟の外部から加わってくるものが、実は經濟そのものに内在的な形において実現されねばならぬことになるのである。もしも社会事業の如きものが經濟外の倫理的な活動に過ぎないならば、戦時經濟の如き場合においてはかかる活動は一時停止されてもよいと考えられるであろう。然るにそれが經濟の論理の必然に基くものとすれば、それは戦時にあつて寧ろ生産力の拡充のために一層必要なものであり、且つそれは經濟の内部において機構的に実現するべきものである。この点において營利主義に立つ自由主義經濟は倫理と論理との内面的統一を実現することができなかつた。その統一が内面的に実現されるためには、自由主義經濟の根柢にある營利主義が抑制されねばならない。ただ自由主義は一種の予定調和説に基いて利己主義の倫理と經濟の論理との一致を考えたのであるが、かかる予定調和説の真理でないことが歴史の現實の發展において明瞭となるに及んで、倫理は經濟の外部におかれ、經濟に対して附け加わってくるものと考えられるに至つたのである。經濟的行為の根本には依然として利潤の無制限な追求という營利心を認めておきなが

ら、倫理的行為は、社会事業とか慈善事業とかの形において、経済の外部から、経済のもたらす弊害の匡救に向わねばならなかった。

営利を基礎とする自由主義経済は自己のうちに矛盾を含んでいた。その無統制な生産の結果は例えば恐慌となつて現れた。かくて自由主義経済も、カルテルやトラストの発達において見られる如く、何等か統制された経済、組織された経済の方向に進まざるを得なかつたのである。併しその結果は、資本の集中と独占の強化となり、持てる者と持たざる者との懸隔は愈々甚だしくなつた。自由平等を要請した自由主義は自己の中から同じ要請の上に立つ自己の敵を作り出した。かかる自由主義の矛盾は、その根本である営利主義を抑制し、公益優先の立場に立つて統制を行うのでなければ、除かれ難い。これによつて経済の論理と倫理とは一致し得るのである。尤もこの一致は直接的な統一ではなく、対立するものの統一である。人間は制度によつて作られるものであると同時に、逆に制度は人間によつて作られるものである。かくて経済は主観的・客観的なものであり、そこに経済の具体的な論理があると共に倫理がある。既に述べた如く、自由主義においても経済の論理と倫理とはもと統一的に考えられていたのであるが、自由主義経済の発展はそのうちに含まれていた矛盾を顕にし、かくて論理と倫理とは分離されるに至つた。これに対して新しい経済倫理は再び論理と倫理との統一の上に立たねばならぬ。そこに協同主義の経済倫理の基本的要請がある。

新しい経済倫理は先ず生産の立場に立つのである。それは何よりも生産力の発展のために自由主義経済から協同主義経済へ移りゆくべきことを要求する。自由主義経済の弊害が到る処に現れるようになった現在、もはや営利主義を超えた公益主義に依ることなくしては生産力の拡充は期し得られないのである。自由主義経済も元来生産の立場において封建的経済様式からの解放を求めたのであった。然るに自由主義経済においては生産はひたすら利潤の追求を目的とし、消費を直接の目標として行われるのでないから、生産はいわば単に生産のための生産となり、恐慌は免れ難いものであった。協同主義経済はかかる盲目的生産の無政府状態を脱し、生産と消費との関係を合目的に規制する。

自由主義経済における生産は消費のためというよりも利潤のために行われ、かくて経済が人間生活から疎外されたものとなっているに反し、新しい経済は生産と消費との関係を合目的に規制することによって経済を再び人間生活と有機的に結合するのであるが、かかることは営利主義から公益主義に移ることによって初めて可能になるのである。分配の問題についても、協同主義経済においては個人的分配と並んで社会的分配の方法が考えられるであらう。

かくて次に新しい経済倫理は社会的立場に立たねばならぬ。自由主義は「経済人」という観念を抽象して、その経済学の基礎とした。経済人というのは純粹に営利的計慮のもとに活動する人間で

ある。かかる経済人は職能から抽象された観念であり、人間の経済的活動の社会的職能的意義はその際問題にされていない。職能の観念は社会的全体的な立場から考えられるものであるに反し、経済人の観念はもともと個人主義的立場に立っている。新しい経済倫理は職能の原理の上に立たねばならず、これによつて経済と倫理との統一も考えられ得るのである。職能は封建的な身分観念であつてはならぬ。自由主義の倫理はまさに人格の観念、あらゆる人間が人間として平等に有する人格の観念によつて封建的な身分的な職能観念と闘つてきたのであつた。単なる職能的人間の観念は、人間を全体のうちにおける機関もしくは道具に化してしまい、人格の自由、自律性、自発性は認められないことになる。人間は社会に対して単に内在的なものでなくて同時に超越的なものである。詳しく言えば、人間は、一方内在的なものとして、全体のうちのそれぞれの役割における人間即ち職能的人間であると同時に、他方超越的なものとして、単なる職能的人間即ち役割における人間たるに尽きぬ人格的意義を有している。職能の原理は人格の原理と抽象的に対立するのでなく、却つてこれとの統一において把握されねばならぬ。真の意味における職能的人間は職能的であると同時に人格的でなければならぬ。人間の内在的・超越的本質を認めるところに倫理はある。単なる内在論は必然論であり、単なる必然論によつては倫理は考えられない。

新しい経済倫理は、倫理と論理との統一において、経済の新しい形に即して考えられねばならぬ。

經濟の新しい形が作られるに依じて新しい經濟倫理も可能になるのであり、この新しい形を作ることが問題である。然るにそのことは単なる經濟主義の立場においては不可能であつて、そこには政治が必要である。經濟倫理は經濟主義の倫理であることができぬ。それは「經濟人」の倫理ではないのである。

一、協同主義經濟倫理の基本原理解

協同主義の經濟倫理の目標とするところは經濟協同体の建設である。かくてそれは次の如き原理の上に立たねばならぬ。

イ 職能の原理

經濟協同体の構造を規制するものは先ず職能の原理である。職能の概念は全体性の概念を基礎として成立する。従つてこの經濟倫理は個人主義或は自由主義と反対の立場に立っている。各人が全体のうちにおいて全体に対し且つ相互に有機的に結び付き、それぞれ自己の役割を演ずるところに、職能というものが考えられる。全体の經濟が無計画で無統制である場合、個人の活動が眞に職能的

意義を得ることは不可能である。かくて職能の原理が実現されるために必要なのは、経済が計画的に行われること、その全体の機構が有機的に組織されることである。

職能は身分と同じでなく、職能の原理は寧ろ従来の身分的關係が職能的關係に変化されることを要求するのである。職能の概念は何よりも機能に、従つて活動に關係している。如何なる身分の者も社会に寄食するということなく、自己の活動によつて社会的に貢獻しなければならぬ。固定的な身分觀念は止揚され、各人はその職能における有能性に従つて尊重されねばならぬ。すべての人間は全体の組織の中でめいめい他をもつて代えることのできぬ特殊の機能を営むものとして等しく価値あるものとせられるのである。

特に重要なのは、階級的關係が職能の原理に従つて職能的關係に改変されるということである。資本家と労働者とは利害に關して階級的に對立することをやめ、階級を超えた全体の立場から、この全体の中においてそれぞれ欠くべからざる機能を営むものとして、職能的に結合しなければならぬ。かかる全体はもとより既に与えられてあるものでなく、現存の階級的關係を職能的關係に変化することによつて新たに形成せられるものである。資本家と労働者とは職能的關係に基いて経営協同體を形成しなければならぬ。資本家とは單に資本を有する者のことなく、企業家とか経済指導者とかの職能のものに転化しなければならぬ。かくの如き資本家と労働者との關係の職能的關係

への改変によつて初めて経営における計画性は到達され得るのである。

職能の原理は全体制の原理の上に立ち、従つて個人主義や自由主義に反対するが、しかし協同主義は個人と全体との關係をいわゆる全体主義の如く考えるのではない。即ち社会は個人に対して単に超越的であるのではなく、一方超越的であると同時に他方内在的であり、逆に見れば、個人は社会に対して単に内在的であるのではなく、一方内在的であると同時に他方超越的である。いわゆる全体主義においては個人の自主性は認められない。然るに協同主義は、独立なものの一致、多様なものの調和にして真の協同であると見る立場において、各人の個性、自発性、創意を重んじ、従つて職能の向上に対する自由な競争は却つてこれを奨励するのである。協同は単なる形式に墮することなく、實質的なものでなければならぬ。形式的な画一主義によつては協同の実は達せられない。自由な競争は、自由主義経済においての如く個人的な利潤の追求に向けられるのではなく、各人の社会的功績に向けられるのである。

協同主義において個人の自主性や自発性を重んずるということは人格尊重の倫理と結び附いている。人間の意義は職能的意義に尽きるのでなく、他方同時に人格的意義がある。すべての人間は、その職能的地位の如何に拘らず、人格として平等である。その人格的意義を無視して、単に職能的にのみ人間を見る場合、職能が身分的に考えられることになり易いのである。また単に職能的にの

み見てゆくならば、個人はただ全体のための道具の如く考えられ、それ自身の価値において考えられないことになる。固より職能から抽象して人格を考えることは正しくない。人間は具体的にはそれぞれの役割における人間である。彼は人格であると同時に役割における人間即ち職能的人間である。人格としては自己目的であり、職能的人間としては全体のための手段である。人間は手段であると同時に自己目的である。我々の職能は社会的に決定されている、しかしまたその社会は我々が独立なもの、自由なものとして作るものである。我々が演ずる役割は単に社会から書いて与えられたものでなく、我々自身の書き得るものである。言い換えると、職能は身分として固定したものではない。各人の職能が彼の個性と結び附くことによつて職能は人格的なものとなり得る。

かくて協同主義における職能の原理は人格の原理と抽象的に対立するものでなく、却つてこれとの統一において成立するのである。そこに職能の原理が封建的な身分の原理と根本的に異なる理由がある。即ち職能は単に直接的な全体としての社会から超越的に与えられたものでなく、人格の尊重という平等の立場において、各人の自由な実践によつて作り出されるものである。それは人格という平等の原理と社会における職能という不平等の原理との相互否定の媒介による統一である。かかる平等における不平等、不平等における平等として職能の原理は、直接的な不平等の構造を有する身分の原理から区別される。自由主義の倫理における人格的平等の観念は抽象的に止まっている。

眞の平等とは人格的平等と職能的不平等との統一である。社会的公正乃至正義というものもそこに考えられるのであつて、かかる公正は特に經濟における分配にとつてもその原理でなければならぬ。

ところで人間は人格として自由であり、自由なものとして責任の主体である。もし彼が自由でないならば、彼に責任を帰属せしめることはできないであらう。人格の概念、自由の概念は、責任の概念と不可分のものである。然るに責任の概念はまた職能の概念と重要な關係を有している。人格的に自己自身に対する責任が考えられると共に職能的に社會に対する責任が考えられる。各人が責任をもつて自己の職能を忠実に営むことによつて初めて全体の機能は完全に發揮され、これによつて逆に自己の職能も眞に職能的であり得るのである。職能の原理は責任の倫理を要求する。しかもそれは人格の原理と分離されたものでない故に、自己の職能に忠実であるということとは、役割における人間としての我々の社會に対する責任であると共に、人格としての我々の自己自身に対する責任である。

自由主義經濟の根柢に考えられた經濟人の觀念は個人主義的なものであつた。従つてそこでは經濟人は私的な性格のものであつた。これに反して職能の概念は社会的全体的な立場から考えられる。協同主義經濟においては職能は営利でなくて公益を目的としている。それ故にそこではあらゆる職能は公的な性格を担っている。かくしてすべての職能における人間に対して、官吏や公吏などに対

すると同じように或る公的性質が与えられ、その社会的功績に対して社会的表彰の道が開かれねばならぬであろう。

更に職能の觀念は、本来、生産の立場において考えられるものであるが、生産的行為にとつて必要なものは技術である。職能の觀念と技術の觀念とは結び附いている。技術によつて人間は有能な人間になるのであり、経済的生産を高め得るのである。従つて職能の原理は、各人がそれぞれ技術を身につけ、有能な人間になることを要求している。自由主義は人間を職能から抽象し、それに依つて倫理を主觀主義的に把握し、行為の問題を単に意志の問題と考えた。併し行為の一般的な且つ根本的な意味は物を作るということであり、然るに物を作るには技術が必要である。新しい經濟倫理は技術の尊重の上に立ち、この点からも經濟と倫理との統一が考えられるのである。その際考えられることはまた知と徳との一致である。知と徳との一致は古來倫理学における重要な問題であるが、人間の行為をその具体性において技術的行為、職能的行為と見る場合、知と徳との一致はもはや明瞭である。すべての技術は知識を根柢としている。身に技術が具わらなければ完全に行爲することができず、従つて徳のある人間になることができないのである。特に經濟を生産の立場から把握するにおいては、技術はその重要な基礎でなければならぬ。この見地において大切なのは國民の教育、特にその技術教育である。自由主義の倫理は個人主義的であつたところから、徳と技術的有

能性とを分離してしまった。我々は有能な人間であつて初めて社会において自己に課せられた役割を完全に果し得るのである。知識を具えて技術的に有能な人間になるということは、各人が役割における人間として社会に対して有する責任であり、重要な社会道徳に属している。

□ 功用の原理

職能の原理が経済協同体における人間に関する原理であるに対して、功用の原理は物に関する原理である。もとより人間と物とは密接な関係にあり、人間の倫理は物の倫理ともいふべきものと結び附いている。とりわけ経済倫理の場合、物を離れて人間を考えることは抽象的であるといわねばならぬ。職能の原理も人間の能率、生産性の発揮を求めるものとして功用の原理に関係している。

功用の原理は物をしてその最大の効果、生産性を発揮せしめることにある。その際に重要なのは資本の問題である。資本をして最大の効果を挙げしめるためには、所有と経営とを一応分離して考えることが必要である。私有財産制度は否定されることなく尊重されるのであるが、資本家と経営者乃至企業家とは理論的に分離されねばならぬ。かくの如き方向は現に株式会社の経営において株主と経営者との分離の事実において示唆されていることである。功用の原理は所有に対する経営の優位を要求する。従つて利潤を目的とする自由主義経済においての如く、所有者が営利主義の立

場から経営に容喙ようかいするといふことがなくなり、経営は所有から分離された経営者の手によつて公益を目標とする生産性の増大のために自由に行われなければならぬ。即ち資本はその生産性を高める必要上一応その所有者から切り離され、公的人格を賦与され国家の経済計画に対して責任ある経営担当者の自由な使用に委ねられるのである。かくの如き所有と経営の分離は経営の計画性のために必要な条件である。尤も資本家が同時に有能な企業家乃至経営者である場合、理論的に一旦分離された所有と経営とが実際においては結び付き、彼は同時に自己の所有する資本の経営者であり得るし、或はまたその経営団体もしくは国家機関において一定の指導的な地位に就いて活動し得るのであるが、その際資本家は経営者として職能的意義のものに転化するのである。理論的には所有と経営とは一応分離して考えられ、その場合資本家は彼の資本に対する一定の金利の取得者となるであろう。同じように土地に関しても、土地はその所有者から一応切り離されて経営に移されることになるであろう。かかることは現に支那事変以来一部の農村において行われつゝある作業の協同、土地の共同経営の事実において示されつつあることである。土地の所有と経営の分離は、例えば農業における生産力の向上のために機械を利用するというのが如き場合、その土地の現在の小分割を撤廃する上から直ちにその必要を生じてくることである。経営の担当者には公的人格が賦与され、彼は全体の経済計画の遂行上責任を有する者とならねばならぬ。

元來、自由主義經濟においても、その前提とされた確定調和説の示唆する如く、企業は二重の性質のものである。それは一方において資本所有の機能を営み、その限りそれは私的利益の追求によって動かされているが、併し他方において企業は公的社会的機能を営み、この面に関してはそれは公的利益に役立っている。國民經濟の維持發展はこれら二重の機能の總体によって行われてきたのである。企業のかかる二重の性質は現に資本所有者（出資者、株主）と經營担当者との分離において示されている。企業における私的利益と公的利益との矛盾衝突は、企業における資本所有と經營機能との分離にも拘らず資本所有が企業の支配權を握り、經營機能がこれによって制肘を被りその公共性を發揮し得ないところに生ずるものである故に、問題の解決に當つては、企業の二つの側面を區別し、所有に対する經營の優位を要請する功用の原理に立つて、私的利益の専恣的（せんし）な追求を抑制すると共に企業の經營機能を十分に發揮せしめるが如き方式を求めなければならないのである。

功用の原理はいわゆる能率の原理と類似するが、單なる能率主義に止まるものではない。ここでは自由主義經濟における如く利潤の見地から能率が問題であるのではなく、公益の立場から生産性が問題であるのである。土地や資本は個人の私有物として個人に属すると共に社会的物として社会的意義を有することが理解されねばならぬ。所有と經營との分離によつて經營の協同は可能になるのであり、且つ經營の計画性は実現され得るのである。

経営の協同は一般に経営の公開を原則とし、後者は前者の前提である。とりわけ技術の公開は重要である。技術は元来文化財として社会の共有物であるべきものであり、かくて社会全体に福利を齎すところに技術家の榮譽はあるのである。然るに自由主義経済においては技術は資本に独占され、秘密にされている場合が多い。また自由競争と営利主義のもとにおいては、技術は、自己がこれを使用するためにでなく寧ろただ他が使用することを禁ずるために独占されているということさえあるのである。かくの如きは社会的功用の原理に反するものといわねばならぬ。軍機等の関係から已むを得ざる場合を除き、技術は公開されて協同的に利用さるべきである。然るに技術の公開は所有と経営との分離なしには行われ得ないであろう。技術が公開されることによつて、協同の技術指導は可能になるであろうし、また共同の研究機関を設けて技術の進歩を図ることも可能になるであろう。その際技術の進歩によつて科学の発達が基礎であることを忘れてはならない。生産力拡充のためには、国民の科学教育並びに技術教育が大切であると共に、種々の厚生政策の実行が要求されるのである。

八 公益の原理

職能の原理も功用の原理も目標とするところは公益である。公益の原理は一切の経済活動が経済

協同体の全体の利益の立場から規制せらるべきことを要求するのである。従つてここに公益というのは、従来の自由主義經濟についての如く、經濟機構の根本には營利主義を認めながら、それから生ずる弊害を匡救するために、經濟外の活動として、いわゆる公益事業を行うというのが如きことを意味するのではない。經濟の倫理は經濟そのものの内部になればならぬ。公益の原理は、一切の經濟活動は公益の立場に立つことによつて生産の増大が可能になり、生産の増大は社会全体に利益を齎すと考えるのである。公益の立場は生産の立場と結び附いている。例えばいわゆる社会事業は、従来は經濟外の活動として行われてきたものであるが、しかし労働者の保健施設の如きものは労働力の保全と増進、従つて生産力の保全と増進のために、經濟そのものの内部から要求されている。国民体位の低下は直接に生産力に影響するのであつて、いわゆる社会政策は經濟政策と別個のものであり得ないのである。

公益の原理は營利主義の抑制、否、營利の思想から職能の原理、功用の原理への轉換を要求している。公益は利潤の一部を割いてそれに充てるというのが如き仕方であらうのではなく、却つて利潤を新しい生産のために活用するということになればならない。そのためには、利潤は一定率に制限され、余剰は直接に生産に向けられなければならないし、そしてそのためには、經營の公開が必要な条件である。營利本位の自由主義經濟においては生産は無統制であり、無統制の生産は恐

慌の原因となり、その結果は国民経済を破壊した。公益の原理に立つことによって経済の計画性は可能になる。生産における規格化もその見地において重要な一つのことである。経済の計画性は、経済協同体の建設のために、あらゆる経済の協同化の方向を指示するのである。

利潤の統制は経済活動の根本動機である営利心に影響し、生産の減退を惹起するというのは、自由主義の立場から繰返し提出されている反対意見である。併し自由主義者の考える如くただ営利心のみが人間の経済活動の永遠不変の動力であるとはい得ないであろう。営利心は利己心に属するとすれば、人間の自然にはまた反対に他に対する同情の如きものも具わっている。利己心は自己保存の本能の現れであるとすれば、人間には同時にまた種の保存の本能がある。人間は、元来、個人的であると共に社会的である。利己心は人間の自己維持と自己拡張の欲望であるとすれば、この欲望は必ずしもいわゆる営利心の形をとって現れることを要しないであろう。それがいわゆる営利心となるのは、経済が自由競争を基礎とし、生産が無統制に行われ、従ってまた個人が不安定な環境の中におかれ、しかも個人の生活がただ個人の手にのみ委ねられているという社会状態に係している。今もし協同主義の原理の上に経済協同体が建設されることによってかくの如き状態にして変化すれば、人間の自己維持乃至自己拡張の欲望も異なる形をとって現れ得るであろう。人間の欲望も歴史的社会的に制約されており、社会の制度が変れば人間の欲望も現実の現れとしては変わってくる。

經濟の協同組織が形成された場合、營利心というものも形を変え、社会的に有用な仕事において各人がその能力を發揮することに生活の喜びを見出し、またその活動が社会的に表彰されることになるであらう。競争心というものも營利のためのものでなくなり、社会的功績に対する競争と變り、かくして競争は公益を高めることになるであらう。制度が變れば人の心も變るが、しかし制度を變えるものは人間である。そこに主体的条件の重要性があり、倫理の強調されねばならぬ理由がある。

三、經濟と政治

現代政治にとって經濟は極めて大きな關係をもっている。經濟問題の解決はその最も重要な問題の一つである。もとより經濟は本来それ自身の機構を有し、自動的に動いてゆくべきものであるが、今日、自由主義經濟から統制經濟或は計画經濟への轉換期に當つては、經濟の新しい形を整える上において政治の有する意義は重大である。統制經濟というものは、元來、經濟に対して政治が指導的であることを意味している。政治を嫌惡し、政治の力に依ることなくして經濟の問題を解決せんと考えることは、実情に適せざるのみでなく、危険でさえあるのである。併しまた經濟そのものの固有性、自己法則性を無視して統制を行うことはできず、寧ろ政治の任務は經濟の必然的な動向に

従つてこれを目的意識的に指導してゆくところにある。

かくて政治は経済に対して単に強制的に働くのでなく、真に指導的に働かなければならぬ。単に権力的に強要するのではなく、国民の啓蒙に依らなければならぬ。国民の間に入つて啓蒙的に活動するということは今日の政治の重要な任務の一つである。統制の目的は組織によつて国民の総力を發揮させることにある。国民の総力が發揮されるのでなければ、生産の向上は期し得られないのである。然るにそのためには統制が協同主義に立脚し、国民全体の利益を目標とすることが大切である。もし統制が一部の者の利益のために多数の人間に犠牲を要求するが如きものであるにおいては、統制は却つて国民協同体を破壊することになり、かくの如き統制は永続し得ないであらう。次に経済計画の全貌が明かにされ、統制に対する見透しを国民に与えるように努力されねばならぬ。国民が経済計画を理解し納得して、その体系中における一員として積極的に自発的に参加し得るようにすることが必要である。かくして總ての国民が認識をもつて全体の機構の中において協同的に結合されて働く場合、統制はもはや単なる統制でなくなり、却つて自由になり、各人はその職能に関して自己の創意を生かし得ることになるのである。

自由と統制とが相容れぬものの如く考えるのは、その自由についての見方が抽象的に止まるからである。自由と肆意とは區別されねばならぬ。単に肆意的であることは自己にとつて自由であるに

しても他人にとつては不自由であり、すべての人間が肆意的であるにおいては、相互の自由は絶えず脅威にさらされ、全体として混乱が生じて何人も自由であり得ないであろう。自由は秩序と共にあるのであり、統制はかかる秩序を建立するために行われるのであつて、これに依つて秩序が完成した場合、統制と自由とは一致する。自由主義における自由の概念は全体から抽象された個人を考へることに於いて抽象的であつた。個人はつねに全体の中における個人であり、全体の中においてのみ真に自由になり得る。自由とは特殊の意志と一般的意志との統一である。もちろん統制が無計画であつて全体的組織的でない場合、統制は徒らに個人の自由を圧迫する結果になるということに注意しなければならぬ。統制の本質は個人を抑圧することなく、全体と個人との關係を正しい認識の上に立つて規制することである。かくして完全な統制は完全な自由であり、自由と統制とは一致し得るのである。

かかる統制の完遂にとつて必要な条件は政治に対する国民の信頼である。国民の信頼を得るためには責任ある政治が行われなければならぬ。責任は政治の基本的な倫理である。政治の倫理が確立されなければ經濟の倫理は確立され難い。すべての倫理は信頼の關係に基礎をおくものであるが、政治や經濟の倫理においても政治家に対する国民の信頼と共に国民に対する政治家の信頼が基礎でなければならぬ。国民の力を動かすことなしには生産力拡充を目的とする經濟の發展は不可能であ

る。然るに国民を経済的力として動かすためには国民を政治的力として動かすことが必要である。国民の政治的協力の問題は国民再編成の問題であり、この問題の解決によつて初めて完全に国民のうちに経済倫理が確立され得るのである。倫理の問題を単に心意の問題と考えて、組織の重要性を忘れることは正しくない。ところで国民再編成は経済再編成の線に沿うて行わるべきものであり、両者は密接に關聯している。従つてまた経済再編成における統制機構も単に官僚的なものでなく、民間人の参加協同が必要である。組織の構成のうちには指導者の原理が生かさねばならぬ。指導者とは機構の外部にあつて命令するものでなく、機構の内部にあつてこれを合目的に形成し活動させてゆくものである。かくて政治、経済、更に文化のあらゆる方面における新しい協同体制の確立は、東亜の、進んでは世界の新秩序建設にあたつて指導的役割を演ずべき日本において先ず實現されねばならぬ課題である。

昭和十五年九月十三日印刷 実費領布価格 二〇錢 送料三錢

昭和研究会刊行物

新日本の思想原理 領布実価 二〇錢

協同主義の哲學的基礎 同 三〇錢

——新日本の思想原理統篇——東亞新秩序建設の理論と方策 同 三〇錢

ブロック經濟の本質に関する研究 同 二〇錢

我国配給機構改革試案 同 三〇錢

米穀専売案要綱 同 二〇錢

以上送料各三錢

後記

「近衛声明」

東京朝日新聞発表を採録した。句読点がはつきりせず、声明文などには全くないに等しいので、新字新仮名に変換の上、適宜追加した。

ただし1938.1.16 第1次近衛声明は、国会図書館ネット公開の『公文書に見る日本の歩み』から採録した。

「支那事変の世界史的意義」

これは、三木清全集には採録されなかった資料として『批評空間』第2集19巻に発表されたものを基にしている。米谷匡史氏の解題によると、「酒井三郎関係文書」（国立国会図書館憲政資料室所蔵・公開）を底本とし、高橋亀吉文書・木戸家文書所収のものを参考としながら、校訂をおこなったとある。底本では注記をルビで入れているが、細くなるのでそのまま挿入した。□は米谷氏の注記で注の対象を下線にした、「＊」付きは高橋・木戸文書との異同である。翻刻に当っ

ては仮名遣いは改めず、漢字は当用漢字に改めたとある。本資料集ではそれを新仮名遣いに改めている。なお、「ファシズム」は、「ファッシズム」と表記されていたが、本資料集の統一に従い、「ファシズム」に換えた。

『新日本の思想原理』

本文は三木清全集を底本とし、新字新仮名遣いに改めたものであるが、「はしがき目次」は、『昭和社會經濟史料集成第7巻海軍省資料7』を底本とした。

「主張 協同主義」、「主張 東亜新建設と協同主義」

この2篇は、『昭和社會經濟史料集成第33巻昭和研究会資料5』を底本とし、新字新仮名遣いに改めたものである。資料としては、「國民運動研究会」は三木清が関与していないと思われるので、直接の関係ではなく、「協同主義」の受け止められ方の一例として、採録した。

2・231 国研会報抜萃・國民運動研究会

〔一〕 主張 協同主義・昭和十四年三月五日発行第一号 国研会報

〔二〕 主張 東亜新建設と協同主義・昭和十四年四月十日発行第二号 国研会報

〔三〕 付録 物価問題の進展と根本的対策の急務——国民の覚悟について——笠 信太郎——昭和十四年四月十日発行 第二号 国研会報
という3篇が載せられている。〔三〕は後の『協同主義の経済倫理』の関連で載せるべきかと考えましたが、笠信太郎という個人名の記事であるので載せない。

『新日本の思想原理続篇——協同主義の哲学的基礎』

本文は三木清全集を底本とし、新字新仮名遣いに改めたものであるが、「はしがき目次」は、『昭和社會経済史料集成第8巻海軍省資料8』を底本とした。

『協同主義の経済倫理』

『昭和社會経済史料集成第二巻海軍省資料二』を底本とし、新字新仮名遣いに改めたものである。これは笠信太郎が執筆と見られるものであるが、三木清も目を通した上で発表したものと云われて居るので、昭和研究会としての論文であると判断し採録した。

III 講演関連

講演記録

- 1926.6.28 京大経済学批判会 講演記事7.1「マルキシズムは観念論たりえず」『京都帝国大学新聞』
- 1927.1 京大にて。講演記事2.1「ヘーゲルとマルクス」『京都帝国大学新聞』
- 1927.10.8 「哲学の出発」 法政大学哲学会
- 1928.7～8 満鉄の招聘により満州各地で講演。
- 1929.5.26 「現代哲学の方向」 上諏訪にて。
- 1929.10.30 「経済学と唯物弁証法」 東京帝国大学経友会 講演記事11.4「鋭鋒に衝かれた河上氏の弁証法」『東京帝国大学新聞』
- 1929.11.9～11 プロレタリア科学研究所創立記念講習会 読売新聞社講堂 三木清の演題は「現代哲学の特殊性」（雑誌『新興科学の旗のもとに』に広告がある）

1929.11.10 「解釈学的現象学」 篠ノ井にて。

1929.11.12 「文学論」 上諏訪にて。

1930.2.14～16 伊那にて講演。

1930.3.3 上諏訪にて。

1933.5.13 「結晶作用について」 法政大学哲学会

1933.10 「文化の根源と宗教」 鎌倉にて。元ネタ 1933.9.17～23 「文化の根源と宗教」『読

売新聞』第13巻収録

1935.11.8 「日本史研究の歴史的地位」 東京商科大学（一橋大学の前身）講演記事 11.11『一

橋新聞』

1936.6 関西大学にて。

1937.12.7 「国際主義と民族主義」 東大文学部学友会 講演記事 12.12 「東亜協同体の理想」『東

京帝国大学新聞』

1938.1.26 「思想と科学」 京大美学会。

1938.9.26 「政治と文化の問題」 日本青年外交協会「文化国防大学講座」

1938.10.8.9 横光利一と京都三条青年会館で、翌日は大阪中之島公会堂、日本青年外交協会

- 1939.1.24 文芸講演会 日比谷公会堂にて 山田、池田亀鑑、小島政二郎、横光利一、三木清、今井邦子、吉川英治、坂東蓑助による「若紫」の朗読があったらしい。谷崎潤一郎年譜より。
- 1939.11 頃 「協同主義の理論と実践」 婦選獲得同盟の研究会で講演 講演記事『女性展望』13-12
- 1940.7 頃 「日本人の性格改造」 婦人時局研究会で講演 講演記事『女性展望』14-8
- 1940.8.2 「現代哲学の動向」 国民学術会議夏季講座
- 1940.8 ～ 9 満州国の招きで満州各地で講演。
- 1940.11.12 「国民文化の形成」 講演記事『日本読書新聞』（1940.11.12）、読売新聞に広告、日比谷公会堂にて出版4社主催紀元2600年記念講演会三木清、岸田国士他
- 1940.12.5 「歴史的思惟について」 東京商科大学専門部文化週間行事 講演記事12.10 『「橋新聞」』
- 1941.6.28 「科学と文化」 大阪帝国大学 第17巻収録
- 1942.9.11 フィリピンでのラジオ放送、フィリピン文化建設懇談会、和地軍政監部長、徳川頼貞、尾崎士郎、石坂洋次郎、三木清、行政長官ヴァルガス、教育厚生長官レクト、TVT新聞社長アウナレオレ、フィリピン大学長ゴンザレス、マニラ女子大学長ベテス夫人。1942.9.6

朝日新聞記事より。

1943.3.25 ～ 29 大東亜講座講師三木清「南方の文化政策」 3.3.4 読売新聞&朝日新聞記事「日本外政協会、25日から大東亜講座、ほか」

1943.3.26 婦人時局研究会 東京婦人会館にて三木清「南方より帰りて」 3.23 朝日新聞記事から

——以上の記録は、梶田啓三郎の年譜に新聞・雑誌などの記事により追加して作成したものである。

講演記事

「マルキシズムは

観念論たり得ず」と

三木氏批判会の席上で痛論す

経済学批判会大講演会は去る二十八日午後三時より旧本館会議室で開催された。出席者は教授二〇余名、学生二百余名、場外に溢れるの盛会であった。青景委員の開会の辞について河上教授立つて法政大学教授三木清氏を紹介した。三木氏は真摯なる態度を以て、言葉は魔術性を持つ、唯物的なる言葉に対し人は丁度呪うべきものに対する如く先ず十字を切つて云々と冒頭にして先ずマルクスの唯物論と明確に区別さるべき生理学的唯物論、並びに実践的唯物論（功利説）に対して批判のメスを向け、更に無産階級の基礎経験を出発点とする真の唯物論を展開せんとした。即ち基礎経験である所の労働が感性的実践なる特質、また労働の社会的なる特質に依り（無産階級の『存在』との交渉の仕方により）無産階級の理論である所の辯證的唯物論の発生の過程を論述して、実践の意義、

理論と実践の辯證法的統一を論じ、マルクスの唯物論は実践と結び付いてのみ意義を有し得る故に即ち理論が物質的権力となる意味で物質的な事をマルクスの唯物論は主張する故にマルキシズムは觀念論たり得ず、と断じ、最後に、

有産者社会の下にある人を人間的自己疎外より脱却せしむるのは、自己の階級利益を主張する事に依り階級を揚棄する所の無産階級の歴史的使命である

と断じて宗教による人類解放の思想を論難した。講演終了後一般的の討論会が行われ、更に後の茶話会に於いても痛烈な論戦が三木氏諸教授学生間に行われて日没時に散会した。

底本：京都帝国大学新聞 1926（昭和2）年7月1日号

「ヘーゲルとマルクス」

◇……三木清氏講演要領

劈頭先ずエンゲルスの「フォイエルバッハ論」に於けるヘーゲル批判を引用し彼の哲学の特徴が体系に存することを述べ問題は何故にヘーゲルが体系を求めたかに存すると断じ、これが究明はヘーゲルがその「法律哲学」の中に語れる「凡ゆる個人と哲学は夫の時代の子に外ならず如何なる個人も哲学も彼の時代を超越し得ぬ」という語を彼自身の哲学に妥当せしむることによつて得られる。即ちヘーゲルの生きたる時代の存在の特質ロマンティーク的基礎経験の究明をなさねばならぬ。存在の論理としての辯證法はヘーゲルに於いて特殊な形態を採っている。ロマンティーク的基礎経験の第一の特質は汎神論的、即有限なるものゝ無限なるものとの同一の主張にあり、だが同時にスピノーザ的のそれとは異なつてロマンティークにあつては発展的である。汎神論と発展とのこの矛盾せる二つの特質を我々はヘーゲルの辯證法に於いて明かに見る。即ちそれ自身発展の形式として無

限なる過程たるべき辯證法はヘーゲルに於ては即自、対自、即自対自、なる一つの完結せる謂わば円運動の性格を荷い、契機の矛盾も亦重要なるに拘らず常に綜合のみが重んぜられる。かくしてヘーゲルの哲學はそれ自身過去の総ての哲學の完成、終結として現れ自己を止揚する哲學の後世に於ける出現を告白し得なかつた。現在は過去の終結としてそれ自身過去に属し過去を媒介としてのみそれは把握される。この態度は観想的なるものであり、これに關聯して世界の生成を何等現実的媒介なくして把握せんとする流出性を特徴として持つ。フオイエルバッハの任務は実にかゝる汎神論的前提の破壊にあつた。ヘーゲルに於ける直接性の排除の批判から彼は現在の直接性を生かさんがために唯物論的傾向に進み宗教の外被を剥奪することによつて存在の感性的、物質的性質を強調した。マルクスのフオイエルバッハに対する優越はかゝる直接性を更に過程として把握した点にあり茲にマルクスの辯證法の特徴が存する。然らばかゝる把握は如何にして可能なりやと反問して感性的実践を根本性格とするプロレタリアートの基礎經驗に存するとのべこのものゝ特質は現在を未來の媒介に於いて把握することであり、かゝる実践に於いてのみ未來への論理、変革の過程としての論理は初めて可能であると歸結された。三木氏は更に鉾を転じて新カント派のマルキシズムが結局ウトピスムス【Utopismus】に外ならず、それが人類發展の終局目的について夢想し思辯しつゝある時マルキシストは現實の分析から常に出発するものであり、常に否定されたる存在としての無産階級

の存在こそこのことを可能ならしめ必要ならしむるものであると結語された。

底本：京都帝国大学新聞 1927（昭和3）年2月1日号

鋭鋒に衝かれた

河上氏の弁証法

三十日経友會で招聘した三木清氏の講演

『経済学と唯物弁証法』と題する三木清氏の講演会は、三十日午後三時から経友会主催の下に法文經十九番教室において開催されたが、経済学部はじめ法文理等の各学部の学生聴衆約千名扉外まであふれるほど近來まれな盛況振りであった。やがて経友會学生会委員および集會部長の開催の辞について三木清氏は立ち、一般理論の通俗化と俗流化の問題から説き起こして、最近学界の傾向としての唯物弁証法の一般化は認められるが、注意すべきはその俗流化であると述べ、河上肇博士は唯物弁証法に立脚せるマルクス主義の戦術は自由自在、融通無碍なものであるとするが、これは総てを自己弁護せんがための方策であつて断じて唯物弁証法の確認ではない。博士は弁証法のたとえに子供が成長するにつれ着物はその桎梏に転化するこれすなわち弁証法であるとせられるが、それは単なる外面的な事実の叙述にすぎない。又足立博士の比較解剖学において、ある点は日本人が優秀で

あり、ある点は欧米人方が優れているというのを弁証法的矛盾として挙げられるのは明らかに差異と矛盾との混同であり、また博士は「真理は常に具体的である」の語を誤用して抽象と具体、普遍と特殊の關係について弁証法的理解なく、經驗主義実証主義的理解に止まり、かくて博士はプロレタリアート党は唯一つであるとの理論を歪曲するに至つた。正當なるマルクス主義理論に代うるに變幻出沒極りなき俗流弁証法をもつてすることは断じて斥けるところである。

と一時間にわたつて熱弁を振るつた、右講演会の終了後、有志の連中は山下御殿に至つて氏を中心に懇談会に移つたが、集る学生百名を越えて、いろいろな質問に氏も応接のいとまなきほどであつたが、中にも自由と必然との關係、偶然の役割等についてさかんに質問が出で盛会裏に六時散会した。

底本：『帝国大学新聞』1929.1.14 復刻版

時代の核心にふれ

三様の社会分析

国立に創立記念講演会

創立六十周年記念事業の一つとしてかねてから計画されていた一橋会主宰学術講演会は現在論壇の中心課題とされている批評の本質、日本歴史研究の意義および我国小作制度の解釈問題等を取上げ戸坂潤、法政教授三木清、帝大助教授土屋喬雄の三氏を迎え九日創立記念式後午後一時半より国立兼松講堂で開催、中山学部部長挨拶後別項の如き要旨を以て講演が行われ終了後直ちに教官食堂で座談会を開き午後七時解散した【写真上より戸坂、三木、土屋三氏】

科学と文学の媒介

批評の任務を 戸坂潤氏語る

戸坂潤氏は「批評の分析について」と題して左の如き講演を行った、文学に於ける「批評」はその

俣批評一般の場合である、ティーボーデীর「批評生理学」を引用すれば、かれは批評の立場を三つに分ける、

(1) 作家自身による批評

(2) 文学史家、文芸学者による批評、

(3) 読者一般大衆を代表するジャーナリズムに依る批評、

所謂専門批評は(2)に当らぬが、(3)は局外批評に当るであろう、彼が云うには作家自身による批評はオリジナル、ユニークではあるが公共性或は客観性が没却される欠陥がある、(2)の場合にはアカデミックな為に時局性に対する鈍感の欠陥は蔽うべくもない、(3)についてはかれは哲学者、モラリストと並べ、それに近いものと考え、この立場からは比較的無難で、素人らしく不十分さはあつても、ジャーナリスト良識を有するがために確実なる、専門的なものではないが、性質のよいものを持つている、エミールファアーバーは今の考えを裏書するもので「優れた文学作品を読む前に批評家の書いたものを読んでではならぬ、プロフェッサーが書いたものを読むべきである、文学史家は判定を下さぬが、批評家は判定を下さなければ役目にならぬから」と述べている。

ジャーナリストは如何なる権利を持つて批評をなし得るか、先ず能うる限り曇らぬ印象を作品から受け取り、その背後に構成された世界観に行きつく、批評家の任務はその趣味、印象から発展して

作家の生活意識や世界観を掘り下げる点にある、単にこの事は文芸批評に限って云える事ではなしに一般の批評についても云えるのではないだろうか、私はこれに就いて一つの視角を付け加えて見た。此処に理論的概念と文学的表象の区別が強調される、前者は実在に対する把握を目的とし、後者は必ずしも然らず個性や作家の生活的環境に左右される、それが為に一身上のニュアンスを持つ、個人的なニュアンス、これが文学的表象の特色である。公式的社会的認識が文学的表象をかりてクオリファイされる、換言すれば感覚化される。此処に問題がある、文学的表象はその根柢に理論的概念を持つ、即ち実在に対する感応がある、それが無ければ空想になる。然るに実際には実在から切離されたのが多い、形而上学、ケルケゴール、ニーチェ等の哲学は理論的概念と文学的表象との絶縁であり、実験、実践の無能力な文学的表象の上に築かれた哲学体系でしかない、形而上学が解釈哲学と云われるのは、実在の意味を単に解釈するに止まり「世界を变革する哲学」でなかった為である、ベルグソンの形而上学は文学と呼んでも大した誤謬は無く、西田哲学もこれ以外ではない、彼等の哲学は極めて文学的ではあるが理論的概念を捨象し、その使用概念は文学的表象に過ぎぬ文学は理論的対応的（実在に対する）文学と——これが唯、物論的文学である——文学主義的文学との区別がある、科学と文学との関係を定めて批評の問題に戻る、文学主義文学は排除され、科学との聯體関係を意識化する文学が強調されねばならぬ。広義に於ける文学と科学一般とを媒介するの

が批評であり、当然として科学的でなければならぬ、只理論的概念に依る分析に止まるならそれは部門科学に過ぎぬ、この機能をモラリストの立場と呼んではどうか、文学は如何に広範囲な意味に理解されねばならぬが、ここに文学と批評との重大な関係がある、最近風刺文学が問題になっているが、此処から一つの見透しをつける事が出来る、彼等はその批評的活動とモラリストなる立場に在る事から、当然風刺的、皮肉的、逆説的の傾向を持つ批評は文学と科学との弁証法的過程の表現であるが為に、モラリストの態度は風刺的逆説的であつたと云う事は、弁証法的道德過程の本質から自明的に理解されるであらう、あらゆる文学は風刺的要素を持たねばならぬと云うところから出發しなければならぬ、文学と道德との関係の問題はモラリストの立場に立つてのみ問題として取上げられる、この立場に於いてのみ文学が道德化され、科学が道德化される、プロレタリア文学はプロレタリアの道德を建設するのを目的とし、かかるが為に文学になる文学の立場はモラリストの立場と離れる事は出来ぬ。

日本史研究の

歴史的地位

三木清氏講演

歴史と道徳と言う問題は一般的であるが今日はもつと現実的になつてゐる、現代の国民主義的運動の發展は歴史の存在特にその国の歴史を重んずる事と密接な關係がある、日本でも今日歴史教育がやかましくなつてゐるが歴史研究を奨励する立場はいうまでもなく道徳的見地からである、従つて又歴史が道徳に役立つ限りに於いてのみ歴史研究が奨励されてゐるのである（ここに道徳といつてもそれは国民道徳である）歴史学の發達は今日に至る迄種々の段階をへ、ベルンハイムによれば一、物語的歴史——これは個々の事件の叙述と考えるもので最初の段階である、

二は実用的歴史または教訓的歴史と云いこれが今日いう歴史研究の立場である、歴史を道徳的目的の為考へるものである、

三その後科学的歴史にまで發展して發展史的歴史学といわれる、今日国民主義的見地から歴史学が奨励されるのは發展史的段階から実用的歴史へ歸る事である、今日の国民主義文化は凡ゆる方面の文化の反動を起こしてゐるが歴史に於いても同じような事が言える。かかる歴史の最後の發展史的

歴史の立場はベルンハイムに従えば次の三を前提とする、第一世界民族の統一の考え、第二歴史的関係が連続的に変化するという考え、第三その連続的に変化する歴史的諸関係が相互関係をなしている事の発見、之が、発展的歴史の前提というものであるが教訓的歴史は之を持たない、昔の事が後世の教訓になると考える、之から実用的歴史が生れるのであるが歴史的発展は考えず且つ文化の相互関係を認めない、すなわち日本文化は日本精神と科学と相互関係を持つものと考えないのである、東洋では昔から歴史を鑑としてのみ見る様になっていた、歴史的の世界は歴史を行為としての立場から見れば道徳的世界である、すなわち我々が行為に於いて鑑を歴史に求める場合行為の必然性を求めていることである、ベルンハイムが云う行為に二つの根原がある、すなわち道徳的格律に従う場合と格律には従わず具体的人物に従う場合とである、しかし鑑を求めるのは我々の道徳が単なる道徳格律に従うことに満足せぬ所にある。然るに歴史は絶えず一回的過程と考えられるが、この時々刻々に変化する歴史は鑑とはならない、その変る方向を考えることが実用的歴史家の任務でなければならぬ、然るに歴史が新しい状況にありながら昔を模範にすることによって悲劇、誤謬が起る。一方歴史が一回的であるとすれば歴史は模範とはならないはずだが我々の歴史は時々刻々に動きながら一つのまとまりあるものと考えられるそれが「時代」であり其の時代の特色によって絶えず変るものが一つの統一をなすのである、歴史は発展的であると共に連関的である、或る時代

のまとまりをつければ歴史は習慣的となるが、創造的な時代が来れば壊れなければならぬ。かかる点から見れば鑑となるが歴史が動いていると云う方面から見れば鑑にはならない、その場合道徳を創造的に考える純文学の人物の如く何か新しい道徳をもつて現れようとする人物を作らねばならない、従つて今回の歴史に於いて道徳の問題を考える場合絶えず歴史に於する役割を考えねばならぬ、従つて歴史と道徳の問題を考えるには歴史の動きから考へて行き我々の立つ状況からして道徳を考へることが今日必要である。

現物小作料の

半封建制を反駁

土屋喬雄氏に論す

最後に土屋喬雄氏登壇して「日本に於ける徭役労働について」左の如く述べた

この問題は昨年の東北凶作以来岩手県の山間に残っている名子制度が注目を引き爾来やかましく論ぜられる様になった、即ち現在農村に於ける小作制度に就いて多くの論争があるが、小作料が本質

に於いて封建的なりとする人々は、山間部に残存している徭役労働が今日の小作制度の礎石になる
と言っている、これは学生諸君の間には歓迎されているが、私にかかる意見に賛成出来ない、私は
此夏に行った岩手県下に残存する名子制度を視察から考えて見たいと思う

——以下略——

底本：『「橋新聞」1935.11.11

東亜協同体の理想

ヘレニズム文化の歴史を見よ

三木氏希望を説く

文学部学友会では三木清氏を招き七日午後三時から法文経三十八番教室で「国際主義と民族主義」と題する講演会を開催したが現在最も関心を持たれている問題だけに会場は満員であつた講演会要旨は左の如し

◇∴民族とは一つの自然的事実である、しかし問題はこの自然的事実としての民族が一思想の根拠として唱道されるに到つたという背後の政治的状况にある、日本で今日民族主義が叫ばれているのは資本主義下に於ける階級、思想への解決策としてである、東亜協同体の理想は民族の統一による一つの文化単位の創造にある、例えば希臘なる土地の上に於ける民族聯合によつて生まれたヘレニズム文化の如きものである、民族主義とは帝国主義的民族エゴイズムであつてはならぬ、東亜協同体結合の基礎は一民族による他民族の併吞でなく超国家的なヒューマニズムでなくてはならぬ、

個人の人類性を通じて民族的文化を世界的にまで拡張するもので、即ち東洋民族個人の自覚、その意味での近代的な自由主義が望まれる

◇…東亜協同体の文化は東亜という地域によるのではなく、日本だけでも出来るもので、地域より先行するものは文化に内在する論理である、世界史は人類解放の過程である長らく西洋の下にあった東洋を解放し、この民族解放を通じて世界史の実現が行われる、今日の日本インテリはかかる使命に対して宗教的パトスを燃やししかも課題の合理的解決に向わねばならぬ

◇…扱現在の東亜の事態をみるときにも吾々は東亜協同体の理念に大いなる絶望をかんずる、しかしながら大いなる希望とは大いなる絶望から生まれるという非論理的論理によつて吾々は希望に驀進すべきであろう

底本：『帝国大学新聞』1937.12.12 復刻版

——以下の二篇は市川房枝らが婦選獲得同盟を解散し、日中戦争に協力する婦人時局研究会に一元化する頃に、三木清を招き話を聞いた時の記録のようです。

協同主義の理論と実践

協同主義ということは、一寸よく分ったようで、その実あまりよく分っていないと思います。こういう言葉の出来たのは、支那事変の目的というか、その結果として東亜協同体というものを作ろうということになって、その指導原理というか、指導精神というか、そういうものとして出て来たのであります。東亜協同体という現実問題にむすびついて出て来たもので、これを外国語でどういうか、似た言葉はあるでしょうが、適訳はないでしょう。それで私たちの持つ概念は東亜協同主義で現す他はないと思います。しかし協同体を建設する指導原理は、東亜協同体という特殊な原理思想に限られてはいけないと思う。時と情勢に応じて、特殊化して行くべきだと思います。と言っても、思想としては普遍的なものを持つていなければならない。思想が生れるには、現実になんか必要とする根拠がなければなりません。歴史的に見ても、或る思想家が或る思想を生み出した事は、各々

その根底となる現実があつたのです。それと同じく、東亜協同主義も、東亜協同体という現実から来ていますが、それを組織立てるには普遍性を与えねばなりません。

これを現実の問題に引かれて行けば、協同体というものを建設するには、国内の革新が必要です。協同体を組織するには、それを指導する勢力が要る。しかし今までの政治体制では勢力がない。今のまゝでは建設は不可能です。又経済的の矛盾がある。このまゝでは支那へ行つても矢張り矛盾が現れる。現在の支那に於いての我が国の経済活動を見ても、やはり自由主義的経済、利潤の追及をやつています。国内に於いても統制がうまく行かないのは、一番肝心な利潤の統制がなされていないからです。つまり国外でも国内でも同じものから出るのですから。それで、東亜協同体建設のためには、先ず国内の協同体を建設しなければならないと思います。東亜協同体の原則は、国内協同体の原則でもなければならぬと思います。

ではそういう協同主義とはどんなものかと申しますと、少しむずかしい点まで説明しないと他の思想から区別できませんが、こゝではなるべく平易に説明しましょう。

個人主義は自由主義であります。個人主義に対して全体主義というものがあります。全体という言葉はいろいろの意味に使われておりますが、先ず個人主義の反対と言つてよいでしょう。個人主義は、個人あつての社会であるといい、全体主義は社会あつての個人だと言います。そして今日で

は先ず、後者の考えが一般的傾向になろうとして居ると言えるかと思ひます。現実問題から見ても、今は世界觀が個人主義より全体主義になろうとしているようでありませう。では全体とは何か。それには先ず、全体と個人の關係如何を究めるのが先決問題です。

個人は全体の中にあると考えるには、有機体を例に取るとよい。身体の一部は全体あつての一部です。眼、耳はそれぞれ、見、又聞く機能を持つて居ります。つまり機能的部分でありますが、これは全体に拘束されています。足を手の場所につけても駄目だし、手を切りはなしても用は成しません。他人のと取りかえる事もできません。人間の社會もそういう有機体と考えることができます。身体各部は、全体の中にあつて、各々個の機能を果しています。それは他を以て代へることの出来ない特別の仕事を持つてゐる。各部がそれぞれ仕事をするによつて、全体が維持され、進歩して行きます。これを役割に於ける人間と呼ぶことができるでしょう。芝居は各自が自分の役割を演ずること、芝居になります。

この役割を果す事は道德です。古人が道德は知能だと言つたのはそこから来るので、無能力者では役割は果されません。役割に於ける人間は有能者でないといへない。ギリシャで道德を仕事の出来ること、解釈したのは意義のあることです。今日では道德を單に内面的に限っていますが、これからの人間は、自分の役割に秀でた有能の人間とならねばなりません。

しかし人間を有能の方面からのみ観ると、人格というものが軽視されます。役割における人間は全体からきめられているものですが、つまり目とか胃とかは全然独立性のないものですが、肉体はそれでいゝとしても、人間というものは自由を求める。これを無視すると人間の精神生活がなくなります。人間には自由な人格というものがなければなりません。

人間の肉体において、頭は最高の機能を営むと考えられています、そういうことを社会に持つて来ると、より高い機能のひと、より低い機能のひとに区別される。そしてより多くの人に關係している人間は、たとえば政治家は市井の大王より豪いという事になる。この見方を強調すると、人間は生れ落ちるときから運命がきまつて居り、貧乏人は何時までも貧乏人ということになって、自由というものがなくなる。しかし人格は万人平等に持つて居るので、貴賤貧富にかゝりなく貴重なものであり、その意味で誰しも尊敬されねばならない。このことは、役割における人間だけ考えでは分らないのです。専門的知識のみでは人間になれない。人間が人間であるためには、一般的教養を持たねばならない。人格は役割に於ける人間である。人格は他から定められず、自分できめて行かねばならない。他律的でなく、自律的なものです。そういうものは社会における役割をきめるにも、他からきめず、自分できめて行かねばならない。役割のみの人間を考えれば、他律の統制だけでもいゝかもしれんが、人格としての人間は、それでは萎縮する。で、統制も自律的にやるとこ

ろがなくてはならんと考えます。それで初めて生々と生活が出来ます。

個人主義では、それを全く個人の自由で定めるのですがそれだけでは又全体として困ることがあります。自律的にやる時も全体を考えなければならぬ。人間というものは自分を生かして行きたいという気持があり、生かして行くことで進歩もあるのですが、それで全体にも自然に調和して来たので、これを予定調和説というのですが、今日の社会にはもうこれは存在しないで、逆に全体から個人のことを考えて行かねばならない情勢になったので、この二つの要求をよく考え、満足させることが今日の大問題であります。

自由的統制というのは、自由にして且つ統制しようというので、協同主義は、それを解決しようとしているのです。社会の初めはやはり協同的な社会でした。個人が全体の中にすっかり没入して、個人というものが全然無くなったような時代もありましたが、封建社会も組合主義もこの協同的な考えから生れたのです。これ等の社会では協同の利益を第一に考え、それを破ったものは罰せられた。封建社会の家族は、家長の命令権が強く、家族はすべてそれに従わねばならなかった。結婚も自由にはできなかつた。個人は個人の意志で行動することができなかつた。しかし個人同士の居つきは非常に緊密でした。それが近代になつて破れました。結婚は子供の自由だし、子は親の職業を継がない。或いは家族の面倒を見ない。それで、資本主義は家族制度を破壊したと言われますが、

この自由主義が現れたおかげで、人間は進歩しました。個人の自由が無ければ科学の進歩はなかったでしょう。しかし資本主義の発展の当然の結果として、矛盾が現れ、弊害を生じました。しかしこのまゝ封建時代に還つては何にもならないので、個人主義、自由主義の長所を取り、短所を捨て、全体主義を建設しようとするのです。中世のギルド組織を新しい変形に生かそうというのです。新しい全体的立場において個人主義、自由主義を生かす。歴史はたゞ繰返すのではなく、新しい統一、発展において進むのです。これが協同主義であります。そういう意味で個人主義と全体主義との統一です。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの統一です。この二つのものゝ統一は具体的にはどういふものであるか、次にそれを示さねばなりません。灰皿を作るには人間の意力が要る。しかし意欲だけではダメで、土に熱を加え、型を作り——つまり客観的に自然法則にしたがつて主観的目的を加えて灰皿ができる。統一は形に於いて現されねばなりません。

近代の自由主義は合理主義でありますが、これは一般的な方則を求めようとした。どこにでも、通用する方則を。地方の特殊性を無視して、どこにも実現できるものを求めた。この世界的な合理主義に対して、特称的なものを求めるのが協同主義です。東亜協同体はその一つの形として考えられたものです。組織というものは法則を考える立場でなく、一つの形を考えることです。一般的なものと特称的なものと統一して社会を作るのです。

これまでの科学は一般的な法則を求めただけでした。勿論これがないければ形は出来ないので大切ではありますが。これは或いは技術と呼んでもよいかもしれない。技術は科学を前提としています。科学だけでは形はできない。

形が出来組織が出来れば統制が出来ます。バラ／＼では統制は出来ない。自由主義時代でも矛盾が現れて来なかつた時は、自ら全体の統制がありました。理想的に言えば、形さえできれば自然に統制が出来て行きます。形が出来るまでは人間の力を加えないといけない。故に組織活動が今日協同主義運動で最も重視されねばなりません。

哲学的に考えればいろいろ問題があります。人間は自然、社会、環境の中で生活している。環境とは何か。人間は環境に影響されると言われていますが、人間は又環境を作ります。自然を変化させます。純粹な客観主義、悪い科学主義は、自然を全く人間から独立なものと見ていますが、実際は人間は自然を変化させている。地下に石炭が埋まっている、知らない間は人間に影響しませんが、発見してそれを発掘すれば、それだけ環境は変わる。変つた環境は又人間に働きかける。自然と人間は相互に影響し合い、人間の生活を豊にして行く。具体的な自然は歴史的な自然で、自然科学だけでは分りません。自然は純粹の自然だけでなく、人間と交流する自然があります。

従前の考えによると、世界と我とは対立している。客観的世界があつて、対立して人間が、主観

があると考えていました。こういう見方では人間は自然の中にいないことになる。勿論自分をその客観の中へ入れて考えることはできますが、その時は自分も客観の一つとしてゐる。そうでなく、人間が、主観が客観の中にある、世界の中にあると考えたい。自分がそこに居る世界が社会である、社会の外に自分が立つて居るのでない。つまり対立でなく、場所的に、その中に自分が居ると考える。その中に働いている自分がいる。従来は知るといふ点からばかり対象を見て来たが、自分があるの中に入つて働く。こういうものはたゞ客観的にのみ考え得られる社会ではない。我々が自然という場合、どういう自然を考えるか。草や木が生えていて、それはそれとして独立して居り、自分の働きと運命を持つてゐる。これ等草木、牛馬等々を除外して自然はない。同じように社会としての全体も個人を除いては無い。個人の集まりである。社会が個人より先に生れたわけではない。しかし、一度社会が作られ、ば、全体から人間が生れて来る。

私が行為する場合、物に働きかける、それは行為の対象であります。それは既に在るものですが、行為は現在から起る。対象は今在るものだが、今既に在るものだ。過去のものも働きかける時は生じて来る。未来に働きかける時はそこに現れて来る。過去、未来、現在はいずれそこにある。世界がものを作る場合、人はその要素であつて社会が變つて自分で自分を作つて行くのを、人間が助けている。それは歴史であり、我々はその中に住んでいる。

これは東洋的な考えとも一致する所があります。考え方を变えるのは仲々むづかしいが、考え方を变えるということが分つて始めて新しい実践が生れて来るでしょう。

——婦選時局問題研究会講演要領、文責在記者——

底本：『婦人展望』（13-12）1939.12（不二出版復刻版より）

日本人の性格改造

今日は国民性の改造ということについてお話したいと存じます。この問題の重要性についてはいろんな方面から言われましょう。第一に日本と支那が結ばれて行く上に必要ですし、それをはなれても、国内的問題として重要性を持つて居ります。始めに国内問題としての国民性の改造の必要について政治経済の方面から見に行きましょう。

□

経済の面から申しますと今日の経済は何と云つても新しい形に変わりつゝあります。自由経済から統制経済に進みつゝあります。然しそれに対応する国民の心構えは果して充分でしょうか。私は国民性を改造しなければ充分やつて行けないことが、国民の現実においてハッキリ示されているように思います。新聞の伝えるところによると闇相場でつかまつた人たちは、この際儲けないでいられるものかとか、つかまつたつて罰金だから前科にはならないとか、皆やつているとか言つて居ります。

これは捕まつた人ばかりでなく皆の頭にあることだと思ひます。つまり自由主義的な考えが何時までも残つてゐる。国家の法律的制裁に無感覺になつてゐるというか重んじないというか、そういうところがあります。それもハッキリした信念があつて統制經濟に反対してゐるのならよいですが、そうではなくて、長い間我々が持つて來た国民性の自然な現れだと思ひます。つまり政治の貧困がこういうところに現れたのでしようが、今日は經濟問題は單に經濟問題だけでなく、國民の道德問題となつてゐる、經濟の中に人間が入つてゐてそれが經濟にひゞくので、このまゝ看過するわけには行きません。新しい經濟体制に即応した人間を作らないといけません。この問題まで含めて經濟問題としなければなりません。精動あたりでも取り上ぐべき問題でしょう。一時抑えでなく、國民性の改造というところまで行くべきですが、精動にその心構えがあるのでしようか。統制が完全に行われるためには機械と同じで、機械の部分々々が敏感に應ずるのでないと動きません。今日統制經濟がうまく遂行されないのは國民の社会的訓練がなかつたせいです。

社会的訓練は本来は近來の自由主義政治で培われるべきものであつたのです。換言すれば、個人が自分も政治に關与するという意識あつてこそ可能なのですから。社会的訓練は國民が政治に積極的に參與するところから生れるのです。この訓練がないため、國民は政府の政策に積極的には反対しないが消極的に反対する、サバタージュするというのが現在見える傾向です。これは又、日本人

の中に残る封建意識の現れでもあります。日本では自由主義が充分発達しなかったため封建意識が残って居ります。制度が変つたからとて、意識は同じ速度で変りません。婦人連が買溜をするのも同じ封建意識に禍されているのです。買溜は政治に信頼しないためと言われている、全くその通りですが、しかしそればかりでもありません。もつと奥深い原因は政治と自分とは関係のないものと考えている。自分のことは自分でやるのがよいという心理から来ます。

封建時代の政治はお上のことだけ考えるので、個人々々の生活を守るところまで行かなかつた。国民は自分の生活は自分で守らねばならなかつた。国民が自分も政治に参加しているのだと思わないう時には、封建的な考えが頭を出します。今日政治の貧困がいろ／＼言われて居りますが、それを改造するには政治に国民を関与させることが第一です。新党運動や革新運動はそれを言っているのですが、では国民に参加する気があるかというに、今のまゝでは一寸心細い。国民は非常に無氣力になっているからです。それは政治に対する考えが封建的だからです。今までに立憲国民としての政治的訓練が出来ていないからです。自由主義経済から統制経済になると共に国民の政治参加という氣持は特に薄くなり、何とか彼とか逃避しようとする。これではほんとうの強力な統制はできません。

こう考えて来ると、国民性の改造ということは政治上から見ても大きな問題であることが分りま

す。国民は自ら進んで政治を作るべきです。有馬氏あたりが云うようにたゞ国民の心理を知つただけではダメです。国民性からして改造してかゝらねばなりません。之はヒトラーのドイツでもソ聯でもやっていることです。政治教育は日本ではやらないが、欧米諸国はどこでも重要視しています。政治学校など設けて指導者を養成したりします。日本の政党は政治教育に冷淡ですが、新党を作るにしてもその辺の用意までしないとはんとはできません。

これは国内方面から見たのですが、支那と日本の提携の問題から見ると、一層ハッキリして来ます。日本内地で見られる現象は、支那へ行っている日本人の生活にもそのまゝ現れ、それが一層拡大されて見えます。板垣声明に見ても、向うにいる日本人の行動がどんなものか想像されますが、何も向うに行つた日本人だけが悪いのでなく、同じ日本人だが欠点が拡大されるのです。

□

さて国民性格の改造について第一に挙げるべきは、日本人の島国根性でしょう。明治時代には日本人の島国根性を直さねばならぬということが盛んに言われたものですが、近頃は日本人の美点ばかり挙げるのが流行して自己批判は怠りがちです。我々は自己批判を通して自分を改造しなければなりません。向うに行っている日本人の最も甚だしい欠点は、とかく軍を頼りにして自分の力で切り開くことをしない点です。軍のおかげで儲け、日本人の懷で喰べている。支那人の間に入って

行きません。朝鮮の人の方がはるかに支那人の間に入って仕事しています。見方によれば日本人があまりよいので外国人相手には仕事ができないのかもしれないかもしれませんが、日本をたよりたがるのもありませんが、それでは物足りません。今後はたゞ軍の力に頼らず、自分の力で切り開くべきです。日本人は個人になると弱い。その点支那人は強いです。これは支那の政治が悪かったせいもありましょうが、とにかく支那人は個人的に完成されている。支那の華僑は大きい勢力を成し、孫文や蒋介石の仕事を助けて来ました。華僑は政府の力でできたのではない、個人が自分で行って植民したのです。

満州に新秩序が建てられた時も支那人は早速やつて来た。始めは日本人の使用人で、例えば天秤棒かついで豆腐売りをしていても、一年もすれば独立して店を持ち、主人を追いこしてしまふ。これでは東亜の新秩序建設など、言っても支那と競争してやつて行けるかどうかあぶないものです。支那人は互に助け合つてやるが、日本人は手も握り合わず、互に陰口をきく合っている。こういう性質を作り直さねば今までやった事業が無意味になります。立派な軍人を作ることは勿論必要ですが、平時の人間を作ることも劣らず大切です。政府が興亜教育など、言つて妙なイデオロギーを吹きこむよりも、この方が大きい問題ではないかと思ひます。

日本人は団体としては優秀な活動ができるが、一旦国を離れると活動できない。個人的に完成さ

れていないのです。個人完成というと、自由主義かと面白く思わない人があるかもしれませんが、団体訓練と共に個人訓練が必要です。自由主義のよい所を取るべきです。自由主義の長所を取った上に全体主義のよい所を取るのです。全体主義にしたところで個人が完成していなければ無力です。而して個人として完成するためには自分の国だけでなく、どこでも通用するものを持つことです。たとえば、科学とか技術とかを持つことです。私が上海に滞在中、レストランで隣合つた或るデンマークの婦人はこれから日本に行つてタイピストになるのだと言つて居りましたがタイプということにでも通用する技術を持つている彼女は、自国を離れてもやつて行けるのです。

向うに行つてゐる日本人は芸の多いのが多いため、人の懷を狙つて儲けようとする。腕に技術がないので自然そういうことになるのです。しかし支那は文化がおくれているから大いに技術を要求して居ります。そこへ技術を持つて行けば、なるほど日本人は豪いと感心し、歓迎してくれるにぎまつてゐます。支那で欧米のキリスト教が發展したのは、宣教師が技術、特に医術を持つていたからです。彼等はこのため支那の民衆から愛され、親しまれ、そのおかげで仕事をすることができた。事変以来日本の僧侶も大分向うに行つて居りますが、彼等はお経を読むこと位しかできない。宣撫工作などに入つてもあまり仕事が出来ないようですが技術を通してやることを考えなければいけないと思います。

日本人は愛国心や国家観念が強い。これは立派な長所ですが、しかしまだ形式的な所があり、他の所では全く忘れている。軍隊にいる時は愛国心に燃えても、離れると平然として闇取引をする。国家は何のために統制をしているか、闇取引をすれば国家がどんなに迷惑するかも考えない。こうした矛盾は封建的なものと自由主義とがゴツチャになったところから出ています。現に日本人の長所短所というのでなく、もっと大きな矛盾として現れている。愛国心はあるが徹底していない。国民の性格が一つのタイプとして出来上っていないのだと思います。

□

思想の方面から見しても、日本は全くゴタ／＼している、一方に西洋崇拜があると思うと、一方には封建思想がある。日本主義にしてからが何か外国に依存しているところがある。東亜聯盟とか何とか言っても、あまり人が取り合わない。それは外国から来た思想でないからでしょう。協同体とか東亜聯盟とかの運動も外国から来たのだったら、もっと歓迎されていたでしょう。

昔は武士道というような道徳があつて人間のタイプができた、しかしその後はそれに代るべきモラルも哲学ありませんでした。日本には思想が無いと言われて居りますが、思想は何もえらい先生がする講義のようなものでなく、国民の間にあるものでなければなりません。ドイツのナチ運動

があれだけになったのも、ヒットラー・ユーゲントその他で人間を作ったからです。ソ聯でもピョートルなどで、ソ聯の思想と国民の血肉の間に入りこませようとして居ります。こうした点について、日本の政治家も考え直さなければならぬでしょう。

しかし国民性を改造するためには人間尊重の観念を根本にしなければなりません。ソ聯でもナチでも人間尊重を根本として居ります。日本では人的資源なんかと言って、馬か機械みたいに考えます。国民再組織と言っても、道具みたいに使うためでなく、ほんとに国民性を改造するつもりでないと意味をなしません。国民を一つのまとまった組織に作るその過程で性格を作るのです。国民再組織は人間の改造まで行わねばなりません。

□

国民を再組織するには国民を政治に参与させ、政治は自分にも関係があると思わせねばなりません。政治とは他人がやるもので、自分の関係したことぢやないという風な考えでは、国民性の改造はできません。昔からの政治学を見ても人間をどう見るかゝ基礎になつて居ります。人間観が政治の根底にあります。自由主義政治には自由主義の人間観があり、封建政治には封建政治の人間観があります。これをハッキリさせねば学問的の体系もできないし、政治もできません。日本の政治には哲学がない。たゞ策謀と取引があるばかりです。日本は明治推新の時、外国から政治の形は学ん

だが哲学は学ばなかった。儒教は一箇の政治学ですが哲学を根底としていたので、これだけの強力な政治学となりました。日本は今日全体主義を真似して居りますが、形だけまねて哲学を学ぼうとしない。ナチスの思想の深さをつかんでいません。そんなことならむしろ昔の儒教による政治家の方がすぐれています。

西洋人は自国をはなれて何処に行っても安心して生きて行きますが、それはキリスト教などの世界的な信念に養われているためと思います。日本人は出稼ぎ根性からはなれられない。しかし日支が結びつくためにはそういうせまい根性は捨てねばなりません。昔カトリックは世界的に手を伸ばし国境を超えて各国に教会を建てた。各国の教会と中央の教会とは本部支部の關係にあり、宣教師が世界中に信者を獲得しました。この中世のカトリックのやり方は今日別の形で復活しています。ソ聯のコミンテルンは各国に支部を持ち、熱烈な信念を抱いたものが各国に行つて宣伝に従事しています。ソ聯ばかりではない、ナチでもやっています。オーストリヤその他にはナチの熱心な黨員がいてナチズムを宣伝し、支部を作る。こうしたナチの支部の勢力というものが今度のドイツの成功を大いに助けて居ります。彼等の云う指導者は昔で言えば伝道者に当るわけで、自国だけが活動の舞台でない。世界を目標とします。これが政党の新しい形であります。

日支の協同のためには新しい政党が必要です。日本でも支那でも共通の思想を宣伝し、組織を持

つ必要があります。思想を持つことが新しい政治の形です。これは中世の復活です。教会のイデオロギーと共通のものがありません。ソ聯は非宗教国ですが、信条、信念というものがあつて、世界的にやつて行こうとするところはカトリックと似て居ります。

私は封建思想に反対して来ましたが、そのよい所は取つて自己を高めて行かねばなりません。従来の中世の研究は非難ばかりで、長所は研究されて来ませんでした。自由主義の長所と共に中世の長所も取り上げねばなりません。新しい中世ということを既に或る人々が言つて居ります。中世の教会が思想による世界の統一をなしたようにナチやソ聯のような新しい政治も世界の統一を目指して居ります。

支那に視察に行つた多くの人は大抵悲観して帰ります。一番心配なのは日本人に支那人と対抗するだけの力があるかどうかということです。インテリでも支那人のインテリと日本人のインテリでは気構えがちがう。東亜の新秩序は案外支那人の手で作られないとも限りません。一体東亜の新秩序、東亜の新秩序とお題目のように唱えても、政府が何を考えているか分らないようなことでは仕方ありません。今日どうしてよいか分らないでいる国民を信念ある国民に作りかえ、政治組織の中に引き入れなければならぬと思います。新党運動もそこまで行かないと意味ないものとなりましょう。

—— 婦人時局研究会講演要領、文章在記者 ——

底本：『婦人展望』（148）1940.8（不二出版復刻版より）

「新体制の熱弁に聴衆殺到」四社主催講演会

改造、中央公論、日本評論、文藝春秋四社主催「紀元二千六百年奉祝記念講演会」は十二日午後零時半から日比谷公会堂で開催された。開会前すでに数千人の聴衆が会場に溢れ新体制運動の立役者官民六氏がいづれも火を吐く熱弁を振るい政治に、軍事に、文化に”臣道実践”を鼓吹、非常な感激を与え同四時閉会した。当日の講師および演題は左の如し

△新しき文化の形成——岸田国士 △国民文化の形成——三木清 △海軍から見た日米国交の前途——平出海軍大佐 △日本の国民性と科学——富塚清 △時局所感——風見法相
尚来る十七日夜大阪中之島公会堂で、小川法相、太田正孝、尾崎士朗、東畑精一氏ら数氏の予定

新文化の建設

◆……岸田国士氏

新体制日本の民族的使命である新文化の創造や広い意味の政治の確立と共に、私は政治に高い文化性を賦与するということを新体制の大きな課題と考える。過去の政治にはこの文化性が余りにも欠けていたのである。そして最も政治に背を向けていたのは我々文化人であり知識層ではなかったか、政治に眼を注ぐを潔しとしなかった知識人にとつて辛うじての慰めは読書であつた。殊に綜合雑誌が最もその慰安的役割を果してきたといえよう。知識層と無縁の政治に如何に文化性を期待することが出来るか。今こそ階級は政治を白眼視することを止めなければならぬ。新体制の政治が文化人、知識人の※「一字不明」起参加を求めるや切である。新体制の下ではすべての国民がその日常生活において直ちに政治につながるものである。いいかえれば国民の一人々々が政治に加わることである。而も知識人はすぐれた能力を持つ。その実力を發揮し万民翼賛の任務を全うしなければならぬ。私も亦政治には無縁であつたが微力大任を負うに当り全文化人、全知識人の協力を願う次第である。私は嘗て夢想もしなかつた新しく大きな夢をいま胸の中に育てている。文化の擁護というような消極的な——西欧的末期的表現を抹殺し、新しく大いなる文化の建設を唱えようではないか——

国民文化の形成

◆…三木 清氏

文化とは一口にいえば創ることである。それは創られるや否や創った者から独立する。文化が公共的性質を持つものであること、公のものとすべき所以である。文化はまた人と人を結合せしめる性質を持つ。その基調は協同の精神である。文化のこの二つの性質——公共性と結合力乃至協同性はもとより相互に密接な聯関を持つものである——

ここに国民文化の問題が考えられる、文化は当然国民のすべての間に普及さるべきものであつて一部の階級や地域に偏在してはならない。併し従来の文化は決して国民各層のものではなくて一部階層のものであり、地域的には中央、都市のものであつた。地方文化の唱えられるのにまさに必然である。都市から地方へ、上から下へ！今や新しい構想が文化の上にも要求される。今日までの文化偏在の諸原因のうち私はまず「派閥」と「私※【蔵】」を挙げる、これを改めることなく文化を国民のものとすることは不可能であらう。一方、文化を国民の間に普及することについては、単に文化享受のみでなく文化創造の立場からも考えられなければならぬ。創られたものをたゞ与えるので

はなく如何に※【創】るべきかを理解せしめ国民の手で文化の創造が行われるべきである。結果の
みを与える時もはやそれは文化ではない。文化も亦下から盛り上るべきである。

文化はまた生命を持つ。生命あるものは成長する。国民文化の成長発展のためには※【環】境の刺
戟が必要である。これは普遍と個の法則である。世界文化との交流を閉鎖し、その刺戟から逃避し
た時に国民文化の停止する時である。

底本：『日本読書新聞』 1940（昭和15）年 11月15日

歴史的思惟に就いて

専・文化週間 三木清氏講演

専門部では文化週間行事の一つとして三木清氏の「歴史的思惟に就いて」と題する講演が去る五日午後一時より特一教室に於いて行われたがその内容は次の如きものである、なお七日行われる筈であつた林達夫氏の講演は同氏が風邪のため当分延期となつた。

吾々が考えて行く時、一方に独り孤立してゆく考え方と他方に他の物との関係的考察の方法がある、物と関係的に考えるにも種々あつて従来は単に物と物とを相互関連的に考えていた、現在は一つの場を考えその場の中で物の関係を見察し、空間的に場の表象を考えるのでこの場は一つの全体として考えることが出来る、環境を大きな主体として物の根源的なものを中心として考えるのが歴史的な考え方である、即ち超自我的な考え方をするに非ざれば歴史を考えることは出来ぬ、世界史は世界を中心主体として考えるので「どの歴史を取上げててもすべて世界史となり得る」と云うランケの言は正しい、それと同時に個人は一個の主体となりつつ社会を世界を世界史を作つ

て行くべきである。ランケは国際、外交は内治に優先すると考えた、これは世界史的な考え方である。外交により内治が決定されて来るのであるが一方内治も一つの独自のものとしての態様をもつものである。

形態学的な考え方、日本文化とか支那文化とを比較的に明らかにする考え方で今日でも盛んに行われているが私はこの考え方は正しいものとは思わない、斯くの如き考え方は相対的なもので世界大戰後に流行してきたもので従来の西洋文化は絶対性を失つて世界には東洋文化があるとし兩者の相對關係に於いて考えるのであるが相對主義からは實踐は生れないから正しいと云えないと思う、而して絶対主義はともすれば主觀的な獨斷に陥りやすくその意味から形態的思惟が生れて来るのである、しかし形態的思惟に於いてもそこに一つの「世界」を考えてその上に立たねばならない、それ故に今日日本文化が最もすぐれた文化であるならばそれは世界史的意義を持った世界史的文化でなければならぬ、されば形態学的な考え方に於いても常にそこに世界史的な基調を見失えば相對主義に陥らざるを得ない、今日國家郡文化の中に日本を發見することにより満足する考え方を、それでは世界に國家郡の對立を見るばかりで世界平和は永久に招來され得ない、各國文化が一つの世界史として融合すべきだ、そこには世界史的必然があつてそれに向つて日本が世界を指導すべきである、決して日本文化が國家郡の中に屬することによつて満足すべきではない、

環境の中にあり独自の主体となつて世界史を形成してゆく事が必然的に必要になつて来るであらう、されば歴史的实践的行為とは何であるか、現代を單に過去から直線的に過ぎて来た一時期と見ず歴史を作つて行く時期とするのが歴史的な考え方である、フイヒテの如くに自分が一つの世界を作つて行くというのは主觀主義であり、歴史家の陥りやすい考え方である、やはり一の場に立つて実践して行かねばならぬ、主体はどこ迄も超個人的なもので民族が世界史を作るので自分は單にその実践に参加して行くのである、参加するにも單に寄り合つて一緒に行動するのでは眞の歴史的实践は考えられないであらう、進んで全体の行動に参加せねばならぬ、個人が行動しているのは実は大きな環境によつて動かされているので自分のやつてゐる事は一つの出来事でその出来事となる如き行動が歴史的行為となり得るのである、而してそれは独立性がなければ決して成立し得ないのである、環境、場が一の大きな主体であると共に自分も主体性を失つてはならず自分がまた環境世界史を作つて行くのである、根本的には世界の動きを蔑視してその必然の道行きに沿うて民族的行為を一の場に於いてなすのが必要である、

ヘーゲルは世界を一の審判者と見て世界史的必然に沿わない物はすべて滅びなければならぬとした、民族の中に各個人があつて單に勝手に動作するのではなくその民族を指導する個人が出て来て各個人はその指導によつて民族を通じて世界史的行動がなされるのである、かくの如き民族が指導

的民族である、それには全ての個人の指導的世界史的行動をなすべき自覚が重要な課題となつて来るのである、それにはどこ迄も世界史的認識が必要である、それは云わば科学である、然し乍ら実践を考へる場合世界史的認識のみでは足りない、ものを作る時には素材を必要とする、自己の実践をなすに当り自己の性質、體質につきよく認識しその認識の上に立つて自己の能力を最高度に發揮する事を要するのである、科学は一般性をもつのであり物を作つたり行動する場合にはその一般性から特殊化し独自の素材を求め自分の場に適合させることが必要である、しかし特殊化する事は結局に於いて科学の応用に過ぎなくそれでは足りない

發明、発見とか云う能力が肝要となる、左様な發明的な立場、やり方、創造があるべきである、これは偉大な科学者が必ずしも偉大な發明家ではない事により逆に特殊なものから出て一般に及ぶ物である。即ち歴史的出發という現實性がなければならぬ、従来所謂インテリゲンチヤは物の一般性から出發し現實的な創造的な到着点に到る迄の懸隔によつて、一般から特殊への一の飛躍によつてインテリゲンチヤの實踐性がにぶつていたのである、そうではなく現實的な技術的な特殊なものに向つてスタートするところに實踐性が創れて来るのである、特殊なものから實踐するというのは人間の感覺がある為であり、つまり特殊的な感覺、即ち歴史的思惟から出發する處に實踐性が存するのである。今日技術とか實踐的行為とかが重要視され一の課題を投じているが上の如き

關係を認識してその上でなされねばならぬ、学問、科学に於ける特殊的技术的実践が一つ轉換期に遭遇しているのである。

底本：『一橋新聞』1940.12.10

IV 座談会集二 『文学界座談会』

現代青年論

青野季吉
戸坂 潤
三木 清
阿部知二
岸田国土
小林秀雄
島木健作
芹澤光治良
林 房雄
深田久弥
舟橋聖一

青年とは何ぞや

小林 今日は「日本の青年」というテーマをきめたんですけれども、さっき阿部君が「青年論」をやるというが一体僕たちが青年として話をするのか、それとも青年諸君、といって論ずることにするのかどっちなんだと言うんです。こういう疑問が第一起る。この疑問が今の日本の青年論というものゝ中にどれにでもあると思うんです。僕たちは、僕なんか所謂青年時代に十年先の先輩のことを考えると先輩達は俺たちとちがうという感じをもっていたんです。果して今の青年は僕たちを見てそんなにちがうものを感じてるのか。僕なんかもうゝの青年に会ってるわけぢやないけれども、文学なんかをやる人を見ても、これは確かに十年後に生れて来た、僕たちのもってないものをもつて生れて来た人だと思ふような人に会わない。これはいつか戸坂さんが書いていらつ

しやったと思うんだけど、昔の青年は大人になる望みをもっていたが、今の青年は大人になる望みというものがなくなつた、というようなことを書いていらつしやいましたね。

戸坂 えゝ、そんなことを書きました。

小林 あれはやはり僕はほんとのことだと思ふんです。今は青年期が非常に長くていつまでたつても青年で大人になれない人が沢山いるだろうと思ふんです。僕たちもそんな仲間ぢやないかと思ふんですが、どうでしょうか。

戸坂 それはそうですね、どうもそうらしいですね。

青野 しかし青年の方から見たらどうかね。やはりだいぶ變つて見えるんじゃないかな。

小林 そうかなあ。

林 青年の特徴は、非常にいゝ意味で、無性格だという点にあるんだと思う。一般論になるが非常に沈滞した時勢では沈滞し、それから非常に

激しい時勢に生れた青年は激しいものをもつただね。今なぜ日本で青年論が盛んなのかというと、今は妙な沈滞した時代——なるべく青年のイニシアチブを殺そうという時代だから、それが青年の性格に現れて、非常に消極的なものが青年一般を支配するように見える。僕らの方には青年は必ず新しきもの、積極的なものの応援者であつてもらいたいという氣持、むしろ青年こそ新しいものを求める主体でなければならぬという焦燥がある。それで今の青年論に大衆が青年を叱りつける、もつとしつかりしろと、親爺さんが息子を叱るような調子が現れざるを得ない。そういう点から僕はもつと今の青年に、むしろ同情したい氣持になつて来るんです。青年というものは水のようなもので、器次第で四角にも円にもなるのが青年の性格であつて、その青年をなるべく僕らが望むような「理想の青

年」に変えてくれるような器あるいは時勢が出来る来ないかというような焦燥が現代の青年論流行の一つの根拠だろう。

島木 林君が青年と言う時に自分たちと自分たちの後の青年とをちがうとして区別づけをしてるのかね。

林 俺は青年というのは形なきヴァイタリティだと信ずる。形なき活力——これが青年の永遠の性格だ。潜勢力であり貯水池である。その代りこれに形を与える條件が現れて来なければ自ら形をもたないものだ。だからただ、青年をやつて、今の青年は意気地がないとか何とか言う議論はいかんのだよ。

島木 今の青年は意気地がないという青年の中には、そういう場合の青年という中には君なんかも入ってるのか。

林 僕は三十四だよ（笑声）

島木 青年論が出て来たというのはそれはいろ／＼の理由はあるが、それは一つはやはりマルクス主義が沈滞して以後の、僕らの一つ後の時代の青年の問題としてだとおもう。例えば大森氏がいつか青年にあたえる手紙の形で書いたもの、¹ あゝというようなものを見てもそうだし、それから小林さんが今言った最近青年なんかに会って見て自分たちと区別される新しいものなんか感じないといったのも、青年問題をそういう点から見ようとしているからでしょう。いつか大学新聞で座談会をやった²んです。青年論をやったんです。三木さんなんか出席されたが、その場合もやはりそういう青年ばかりを対象として論じたんです。僕らが、僕らは自分自身を現代の青年だと思ってるが、青年論をやる時になると

2 1 1936『改造』188「一人の青年に宛てた手紙」
「第3輯」座談会集一収録「青年を語る」

自分たちをそこから別にしてるんだ。そこで僕は一寸感じたんだが、三木さんの論文ね、三木さんが日本評論に青年論³を書かれたが、僕はあれをだいたい前に読んだんで記憶がちがつてるかもしれないが、あの中に世代を三つに分けてるんです。それは明治の日本建設の仕事に参加した人、それは六十から上の人、それから資本主義の正常な発展期の人、年齢から言うとな四五十歳でしょうがそういう人、それからその後には資本主義の没落期が丁度僕らの時代を言ってると思うんです。ところでその後三木さんはその三つの世代を分けて後に何も置いていないんです。僕はそう見たが、それは、もう一つの世代というものを予想して物を言ってる人の立場とちがうんじゃないか、そして、それはどうしてかというように思ったんですが……、

3 1936.5「青年に就いて」第十三巻収録

三木 そうですね。

島木 僕なんかも世代の分け方を厳密に言くと、その三つだろうと思いますが。その後には、一つの世代として区別されるものがないというように思います……

三木 例えばわれわれの時代にはマルキシズムというようなものが一つのイデーとして与えられ、統一する中心があつたと思うんです。それに反対する方でも兎に角それによつて纏まるということがあつただけども、その後マルキシズムの退潮以来そういうイデー、中心がなくなつた。ファシズムなんかが現れたけれども、現代の青年がそれにほんとに共鳴しているかどうか疑問だと思う。そしてあの時代にマルクス主義に大いに共鳴した人もいろんな動搖に出遭つて、今の青年の状態で区別がなくなつてしまつた。そこで今の若い人と同じようなところがわれわれの時代の人間

にもあるんじゃないかと思う。つまり歴史的には世代の区別がないということになる。

林 小林がわれわれが青年として青年を論じる

か、あるいは青年外の成年として青年を論じることと言ったでしょう。われわれは絶対に青年ぢやないんです。三十越えたら青年ぢやない。われわれの方がむしろ青年であるというようなことは幾らでも言えるが、問題は今の十八から二十四五、あるいは二十七八でもいいが、そういう人たちの問題と限定し、その上で論じなければ青年論は成立たないんです。

戸坂 それは同感だね。

島木 何を以て区別するんかね。

林 年齢だよ。

島木 それぢやまるで生物学的人間だけをいつているんじゃないか。それでいゝのか。

林 いゝんだよ。われわれの後に生れて来た人間は

一つの世代を作っている。それが、青年でなければ持ち得ない生理的な、十八九から二十七八までの青年でなければもたない一つの活力を持つている。

戸坂 それは認めるが、それが一つの社会的に力をもつだろうという期待がわれわれの青年論になるわけだね。その際にわれわれは年齢から言えば青年ではないかもしれないけれどもあくまで青年の立場に立ってるんであつて、そこに共感があると思う。だからわれわれは老人の立場に立つて論ずることは出来ない。自分の味方にして、

自分の弟かなんかのつもりで論ずる、発言してるんだね。その意味では青年の立場にあると言ってもいゝと思う。年から言つて青年でないといふだけなんだ。

林 それは青年論を誤ると思う。僕は青年でないということを先ず認めてその上で青年論をやる

のがほんとだと思うんだがね。

戸坂 それはそうだ。年齢上の青年でないということとは認めなければならぬ。しかし老人を取つて来て、長谷川如是閑を取つて来てあれとほかの老人と較べて見るとあれがいかに青年的であるかということを感じるからね。

林 それは青年というものは、理想的意味の青年でしよう。変な例だが、レーニンの青年共産同盟にたいする規定は、青年同盟は自らプログラムをもつてはいけない、絶対に党に従う、即ち成年に従わなければならぬ。この残酷な規定を採用した上での青年論がほんとの青年論だと思う。

小林 現代は青年教育時代というんだね。青年論というものは青年教育論になるべきだ、こういう議論だな。

林 常に青年期を脱した人の議論は青年教育論であつていゝんだよ。ところがいかにそれが青年

を知つてるか知つてないかということで議論に価値があるかないかが分れるんだ。五十の親父連がわれわれこそ真の青年であるというようなチャラッポコを言つちやいかんという意味なんだよ。われわれは青年ではない、にも拘らず吾々は青年を論ずる資格がある。話を具体的にするために、今の生理学的な青年、それにたいする感想を述べて貰うとおもしろいだろうな。十八歳から二十四五歳までの青年について。

現代青年の姿

——青年たちは新しいか

島木 例えば感覚とかいろんな経験内容とかそんなものが僕らの後に続くものが僕らとまるで變つてるといふ場合、何か考えられんくらいとんでもなく變つていて、どうしても自分たちと區別されるものがあるかね。例えば同人雑誌の若い

人なんか言ってるのを聞くと、われわれはもう、君ら今の三十くらいの人たちとはちがう。マルクス主義の時代を経て来た人とはちがう、とそういうことをよく言うが。

戸坂 そういうことを好んで言うんだね。

島木 実際はどうか知らんが、自身は社会的に、時代的に僕らよりも新しいものを別に特に彼らには感じないが。一つの新しいジエネレーションとしてね。兎に角彼らもわれわれをも含めた青年論をやって行つていゝぢやないか。

小林 青年という生物学的な概念、青年時代という歴史的の概念とが昔は一致したけれども今は喰いちがったというそれだけのことでしよう。

戸坂 青年期のびたんだね。

小林 それは確かに、戸坂さんが書いてた時に僕は確かにそう思った。

青野 僕なんか今の青年論をやるのに幾らかでも興

味をもつのは、一方に二・二六事件の青年将校のようなあゝいうものがある。一方にはマルクス主義の影響を受けて今はあゝいういろ／＼の条件のためにひつこんでしまつて非常に消極的なつて青年もあらあね。一方にはそういう非常に積極的な何かの一つの力になつて行くような青年があり、一方には全く参つてしまつてる青年がある。その両方から来る何というか、そういうものが僕は問題になつてゐるんだと思うね。だから僕はそういうものが問題になつて来るからつまり一般論として見て青年論というものは日本の青年はどんなものかというような、そういうような問題の形式で浮んで来るんじゃないかと思うんだがな。

林 今の青年について論じてくれませんか。

青野 僕は十八九から二十七八までということになると——その中に新しいものがあるかどうかは

別だよ——例えば映画とか、それからレビューだとか、あゝいうものを見ると僕は感覚的には相当変つてゐるんじゃないかと思うね。新しい古いは別として……

小林 僕はこういうことは感ずる。明治大学の生徒たちなどを見て感ずる事だが、非常にこれとは思ふ生徒はやはりしよげてゐる。非常に憂鬱だよ。非常に元氣のあるやつはやはりいかんよ。實際学校にも出ないし、出来ないし、勉強しないし、それに狡いよ。これはと思う人が憂鬱そうなのは非常に氣の毒に思う。そういうやつこそ何かそれを突破しなければならぬんだが。

島木 しかしそういうことがしよつちゆう青年論のときに問題になるんだが、今の青年はとつても打算的だとか、ニヒリスティックなことを言うとか、そういうことをいろ／＼言うわけです。しかしそういうことを列挙して見てみましょうが

ないとおもう。こうだ、といえ、そうでないものもある、と、すぐその反対のものであげられるんだ。そういうような青年は僕らの時代にもあつた、もつと昔にもあつたろう。それはその時代々々でいろ／＼ニュアンスはちがうけれども、いつだつて、元氣なのもあり、無氣力なのもあり、そういうものをいくら言つて見てもしょうがないと思う。そういうものを挙げて見て、そこでそういう青年に身の上相談的な、何かうまい、一ぺんでそういう青年が活力を取戻すような方法をでもわわわわれが与えることが出来るわけでもあるまい……。

小林 いや、僕はたゞ感じたまゝを言つてゐるんだがね。僕が彼等を觀察して見つけるものは要するに十年前の自分の色々な姿さ。僕は青年を觀察した時にあれももつていた、あれももつていたと思う。だからジェネレーションなんという

ことは考えない、どうも勝手な話しだが。そういうことで餘り間違つてないと思う。今まで餘り間違つて来なかつた様に思う。

戸坂 同じ点を探せばいくらでもあるし、ちがう点を探せばいくらでもあるがね。直接感ずるのは今の青年はとても生活に希望をもっていない。就職出来ない。昔でも無論就職難はあつたが今はそれが普遍的な現象になつた。だから今の青年は——われわれを入れないで言う新しい青年は大体に於て非常に圧迫された、社会的に圧迫された一つの層である。これは労働者なんか、また女、そういうものが圧迫された階級や層であると同一ように、それになぞらえて非常に圧迫されている層と考えられる。そこに新しい青年の本質的特徴がある。だからそれをわれわれがどういうように指導するか、或はそれに対してどういう態度をとるか、そこに問題があるん

だと思うね。

青年は果して無気力か

青野 青年が無気力になつたと言うけどね、それについては反対の現象もある。精神運動みたいなもの、観念運動みたいなもの、そういうものには批判的だがね。僕は最近非常に感じてるのは、このごろの田舎や一般に地方に、産組運動などで動いているものには實際前の時代にないような積極的な青年がある。ずつとリアリスティックになつて、そうしてちゃんと数字的に計算してやつてゐるな。

戸坂 結局勇ましい青年がなくなつたということであつて、無気力だとは言えないと思うな。

阿部 僕の気持をいいます。青年論というのと、大てい1900(明治33)年山県内閣が提出し成立した「産業組合法」により法的に裏付けられた運動で、農村では農協の前身である。

い無気力だとか何だとか言うようになるが、それはあまりに曲の無い観方だ。今の青年は消極的な抵抗というもので見るより外はないと思うね。在来の青年の概念は積極的な勢いというものだけれども、特に今のような時代にはちがった観念で見なければならぬとおもう。彼等は表面では動いていないようだが、底では今日の現象をしつかり批判して、今日の錯誤に対して不信任の態度をとるという形の抵抗をやっている。しかしその消極的抵抗というものがどのくらいあるか、奈辺にあるかということは僕は皆さんに訊きたい。いや、消極的抵抗をもつてるかどうかということも一応疑つてかゝらなければならぬが——先刻戸坂さんが言つたように新しいリアリズム、夢を剥ぎ取られた上で消極的な抵抗を試みているのでないか。一例として狭い文学の世界でいっても同人雑誌の人た

林

ちは僕たちの言うことゝか、もつと先輩の人の言うことを冷酷に批判するだけの、何も言わないう気が持はもつてると思う。そういう非常に消極的な抵抗という点で青年を見るより外はないとおもう。これは一つ訊きたいことなんだが。

青年というものゝ特徴を一口で言えば鋭敏な感受性と無思慮です。今の日本の社会は資本主義的封建的社会だけれども、その社会への適応ということを考えぬ無思慮性と、正邪を瞬間に直感し得る鋭敏な感受性、それが青年の特徴だ。今のリアリティックになつたということは青年の特質から言えば曾てマルクス主義的になつたというそれと同じものゝ現れなんだ。抵抗力がないかという、それが抵抗力なんだ。曾てマルクス主義的になり、今リアリティックになつたということが青年の抵抗力だ。僕は「若き日の悩み」という変な文章を書きましたがね、

今の時代では、青年よ、やけになれという議論です。

戸坂 しかし案外やけにならないようだね。やけというよりも、もつとりアリスティックな、肚に一物あつてやつてるといふようなことなんですよ。

林 それは抵抗力です。

阿部 肚に一物あつてやつてるとすればやはり一つの抵抗力だね。

戸坂 だから大人がもっている古い一つのリアリティックな生活態度とちがった新しい場面のリアリズムがあるんだね。

小林 その問題はおもしろいね。

阿部 そう。そう見ないで無気力だと言うのはいかんと思うよ。

小林 岸田さんなんかどう思うかね、阿部君の今の言葉だが消極的抵抗力、つまり利口になったと

いうことは——そういう傾向は今のところ文学をむしろ毒してはいると思う。しかしそれが一つの力となれば文学を毒そうが毒しまいがどん／＼進むものだからね。そういうものはどう考える。

岸田 ……

小林 つまり夢が消えたという傾向さ。今はたゞ夢が消えたという非常に消極的性格をもつてるんだよ。だから消極的である限り今の文学を毒してると思うけれども、いつまでも毒してるものぢやない……。

戸坂 昔の型の夢は消えたのに——若し夢という言葉が大事なら——新しい型の夢が出来て来たね。二・二六の人たちなんかやはりそんな夢を見ていたわけだね。だから農村の産組運動なんかが非常に活気があるというのはやはり一つの新しい型の夢を見ているんで、それはそういう点は林

君の一般的規定と別に背反しないと思うね。

林 背反しない。

戸坂 しかしその規定だけでは話にならないと思う。

それにもう少し足さなければならん。

林 だけど、青年と同じようにここに集つてゐる壮年

連中が煩悶してゐるぢやないか、今の議論を見て
も……

戸坂 結局だからわれわれは反面は青年なんだ。な

ぜ老年になれないかという結局支配層にくつ
つききれないからだ。くつついてしまえばわれ

われだつて立派な大人だ、一人前だよ。

林 そのとおりだ。

青野 だが生理的には明かに老年だよ。

戸坂 青野氏老年ですか（笑声）

島本 そうすると今の青年の特質を無氣力だとい

ような、消極的な抵抗力というようなことでさつ
ききめたのが、そうとも言えなくなるでしょう。

とくに、インテリゲンツィアの青年だけを言つ

てればそうだが、一方にもつと激しい暴力的な
直接行動をとる連中だつてゐるぢやないか。だ

から、彼らを捉えているものの内容が問題であつ
て、それが例えばマルキシズムからファシズ

ム——ファシズムはまだマルキシズムが青年を
捉えたようにそんなに捉えてはいないが、そう

いう捉えているものによつて区別して行かなか
ればならんわけでしょう。たゞ元氣だとか、無

氣力だということの特徴とするんぢやなしに。

戸坂 そうだね、青年将校は青年と呼ばれてゐるが、

厳密に言えば、先刻から言われて来たことによ
ればほんとは青年ではない。社会機構の立派な
幹部候補生だよ。

三木 そうとばかり云えない、それはちがうよ。

戸坂 社会的には青年ぢやないよ。

林 それはちがう。

三木 それはちがう。それならばあゝいう事件は起らない。

林 そうだ。

三木 あゝいうものにも認めてやるべき青年性がある。

戸坂 あれと農村の青年と一緒に出来ないよ。

林 農村の青年、労働者の青年の方がもつとしよげてるよ。

戸坂 それを言いたいんだ。しよげてるのは一般的現象であつて、特殊の場合として二・二六事件のようなことがある。だからそれは単なる特殊の場合にすぎない。だからそれを以て全般の事情だとは言えないんだよ。

三木 これまで消極的抵抗力とか、その他いろんなことが言われたが、結局島木君が今言われるように内容が問題なんです。消極的抵抗力というようなのは、例えば昔の封建時代の人間な

んかは非常にもつていたと思う。しかしその内容が問題なんで、現代青年を捉えている思想というものをもつと問題にしなければならんぢやないかと思うね。

阿部 一寸途中だが、僕が言ったのはね島木君、インテリゲンツィアの青年ということを対象にしています。

何処へ行く——目標と理想

林 問題をもどして、今の十八から二十五六までの青年について、自分の接する限りでもいゝから——どう思います、嫌いですか、好きですか。

三木 僕は嫌いぢやない、嫌いぢやないから青年について議論しようというのだ。

芹澤 嫌いぢやない、非常に興味があるから青年を書くんですが。僕のまわりの青年たちについて言えば、何か見ていられない感じですね。見ちゃ

いられない、一緒にどうしたらいいか考えないではいけない感じだ。こんど田舎に行つて、不断田舎の青年に会う機会がなかったが、三週間ばかり故郷で百姓をしたり、漁師をしたりして青年と暮したが、ずい分東京で会う青年とはちがつてるように思つた。年齢では青年でも、大人ぢやないかと思つた。

林 リアリストだね。

芹澤 リアリストと言えようが、同時に自分がないんだ。大人であつて自分がなく、変な言葉だが、豚かなにかのようにみんな一緒にぞろ／＼一つの方面に引張られて、引張られていることも気付かないような気がしたんです。だから先頭に立つものについて、色々考えさせられたが。

青野 どういう方向です。

芹澤 例えば僕の従兄弟や又従兄弟の青年は在郷軍

人の精神にすっかり導かれてゐる、その方向の善悪について訊けばよく分らないんです。たゞそつちにみんな行くからぞろ／＼無批判についてくだけで従つて先頭が方向転換すれば彼等も何も知らずにそつちに向つてしまふだろうと思う。個人々々を掴えれば、東京辺の青年に似たものもあるうが、全体的には先頭に立つて行く者に引張られている感じだった。しかし、こうした青年について、青年論がなされるのではなからう。

阿部 芹澤氏の言つたような田舎青年に去年会に行つたことがあるんですよ。またこの夏も田舎に行つて暮したんですがそれは土地、場所によつてちがうね。

三木 ちがいましやうね。

阿部 この夏暮したところでは——賢い青年は、だまつているかもしれないが、夜になると村の路

を毎晩流行歌を唱つて歩いてゐる。去年行つた村では僕なんかきゅつと睨みつけるようながっしりしたものだ。中学出た人なんか田舎で百姓になつてしまつてゐる人もあるし、いろんな土地によつてちがいはしませんか。

戸坂 それからもう一つ、数ぢや行かない、どれが一ばん多いかということは大して問題ぢやないんだね。

小林 やはり青年の中に天才を発見することだね。

岸田 僕は青年と言うものをはつきり自分から区別して見られると思うけれども——そういう眼で見ると、われ／＼の青年時代には日本の青年というものが大体に於て一つの目標というようなもの、共通の目標というようなものをもつてた時代だと思ふんです。それが、そういう目標がだん／＼分裂した。またある別な大きな目標が出来たりして今日まで来たけれども、今は

一ばんその目標が個々に分裂してゐる時代ぢやないかと思う。目標というのは、理想という言葉で置き代えてもかまわない。つまりどういふ点に精力を打ち込んで、どういふ人間に自分を作り上げて行くかということです。いろんな青年に会つて話をしてみても、結局、何かに通用する人間になるということしか考えていない。その先は、さつき言つた極く若い特徴があればあるというくらいのもので、どうも思想的な力とか、あるいは青年らしい意欲とかいふようなもの、そういう点での特色は、僕は現在が一ばん発見しにくい時代だと思ふんです。たゞ全体的な感じから言えば、自分の目指している一つの目標があるとしても、それにたいして確信をもつていない、確信がもてない。といふのは自分となりにはまったく別の目標、つまりどういふ意味でも興味のもてない方向を、目指している

奴がいるんだ。職業が違つても何か共通の人間の理想というようなものがあつた。これが青年を鼓舞したように思う。われ／＼はそういう環境に置かれていたが、今の青年はそうぢやなくて、あいつはあつちに行くが俺にはそんなことはできない。が、一体どつちがいいのかというような迷いをもつてることが僕には烈しく感じられる。そういうことがわれ／＼としては、実に心配なんです。僕はかなりいろ／＼の種類の青年に接します。兵隊の卵もいるし、若い科学者や、商科大学生なんかもある。文学をやつてる青年以外の青年を私は割によく知っています。文学をやつてる青年は日本の現在の青年を代表するということはこれもどうも言えないと思うんです。

青野 またこういう観察が出来るね。今やはりそういう職業関係で生産部門にいるとか、兵隊とか、

そういうことがよほど青年に影響してゐるな。以前は一寸何か運動が起ると……でもすぐ入つたが、今はそうではなくて、実際自分のいる生活上の場面でやつてゐる。そういう職業関係というものがある。今の青年にはずい分影響してゐるでしょう。

戸坂

僕のところに来る青年は大い職業を頼みに来るんだよ。僕自身そういう能力がないものだから世話は出来ないが、殆ど全部そうですね。田舎から急に出て来たりなんかして……。そういうものを通じて観察すると青年の感じがちがつて来るね。兎に角第一の問題はどうして食うかという問題だな。われわれの青年のころはもつと贅沢な氣持でいて、兎に角たゞ食うだけなら何とか食える、しかしなるべく自分の氣持のいゝように食おうということを考えたが、そういうようなことはあまり考えていなくつて、なんでも兎に角食えるように、そういう要求で

すね。

林 先刻青年将校のことが一寸言われましたが、青

年将校はやはり食う食わない問題が関聯するんですか。

戸坂 あれは関聯しても微弱の形だろうと思う。

純真な自分たちの意見が通らんとか、そういうものに関聯して、先が聞えているとかいう気持であつて、そんな気持がかなりあるんじゃないか……

三木 いや、そればかりぢやない、そういうこともあるが。

戸坂 職業関係から言えばですよ。

青野 今の青年は二・二六事件の後で――

.....

.....

.....

.....

.....

林 僕は感じるね。

島木 それは軍以外の一般の青年の間にですか。

青野 えゝ。兎に角僕らの接している青年なんかでも.....、

.....。

島木 個々の青年に会つて感ずることは今岸田さん

の言われたことで盡きていると思うね。しかし、

僕はたゞそういう青年と、自分たちとをべつに

そう区別しないということだよ、林君とちがう

ところはね。非常に新しい感覚とかなんとか、

そういうもので区別するほどのものは感じない

し……両者を本質的に区別するものは何もない

と思うんだ。

林 だつて生理的に区別するものがある。僕にしろ

君にしろ二・二六事件の真似も出来ないし、昔の

共産党の真似も出来ないだろう。

戸坂 二・二六の青年将校は林君くらいの年だよ。

林 いやちがう。ずっと若い。僕らが一ばん初め治安維持法にひっかゝったくらい¹の年だ²。僕らより十年くらい下の連中ですよ。

島木 それは林君の言つた通り僕らに十年前の活力はないからね。そういうものは生物学的なものだよ。そういうものを言えば勿論区別されるものはあると思うが。

戸坂 われわれに活力がないかね。それは疑問だよ。林 それはないよ、思慮はありますがね。

深田 それは細君を貰つたりして思慮分別が出来る³とね。

岸田 思慮は活力を殺すものぢやないが、動き方を統制するというのぢやないかね。活力⁴というのは一般的に言つて青年が大きいけれどもね。

林 だから二・二六事件は彼ら青年将校が望んだ通

1 林が23歳前後の頃1926年、この時三三歳。
2 実際には、青年将校で処刑された者たちの年齢は二十代前半から三十代前半まで居る。

りの結果は現れなかった。それが僕らには初めて分るんだよ。善悪両様の意味から言つて我々の思慮のせい⁵ですよ。

壮年の反省

——我等何をなすべきか

岸田 僕が先刻からの話で非常に感じることはこういうことなんです。われわれがいろ／＼青年に話しかけて見ても全然向うを向いて耳をかそうとしない青年がずい分沢山あると思うんです。そういうものにこつちを向かせる力があるかどうか——これは人によつてちがうが——何か言う興味があるとすればこつちを向いている青年にだけ僕は話をする興味があるので、それ以外の青年達にこつちを向かせるためには、僕らの話が、よほどおもしろくなけりゃ駄目だ。大体大人の話に耳を傾けるなんていう興味を失い

かけてる時代なんだ。それが、もう少し前、まあここに在る若い諸君の時代よりも、ずっとその傾向が甚だしいと思う。そういうニュアンスを感じる人はないか。つまり諸君が若い時代、諸君はまだ何か先輩の言に耳を傾けようとする欲望と熱意をもつてたんだね。ところが今の時代の青年はそういうものを非常になくしてる傾向が多いんじゃないかと思う。それはなぜかと言えば、僕の考では、一時代前の先輩は、兎に角なんか知らず青年の爲めになることを、てれくさがらずに言ってくれたからなんだ。つまりそれを自分たちの義務だと考えていた兄貴がいたからなんだ。今はそれをだれも言わなくなってるんじゃないか。指導の地位にある頼もしい人物が、実に後輩に対して親切に物を言わなくなってるんだね。それはなぜ言わないかと言うとそれも一つの現代的特質だと僕は思っている。ど

ういうわけかという、現代の青年にたいして何か言いたい、その言いたいことをそれに非常に似たような言葉で馬鹿なやつらが先に言っているからなんだ。今日実は僕はルナールの「日記」を訳しながらこういうことを読んで一寸はツとしたが、それはルナールのグルモン²にたいする批評として「グルモンには馬鹿なやつらと一緒になつて正しいことを言うのを恐れているという思い上ったところがある」と言ってるその言葉なんです。というのは日本でも現在、優れた思想家などが、常識的な問題を、馬鹿にでも云うだけは云えるようなことで、実は青年が一度はそこを通らなければならぬような正しいことがらを、頭から輕蔑して云わなくなりすぎてゐるんじゃないか。青年は自分たちの信

1 Jules Renard, 1864 - 1910 小説『にんじん』で有名。
2 Remy de Gourmont (1858-1915) 隱棲する象徵派文芸評論家。

用する人物から、それが聞きたいのだと思うが、それが聞けない。青年を指導しようとかゝつてゐる連中は、どうも青年としては信用できないんだ。これでは、青年が何にも興味がもてなくなる筈だ。文学者なんかも、必要に應じて、当節の馬鹿者どもが言つてゐる正しいことをもつと正確に魅力をもつて言わなければならぬ時代だと感じるんです。

戸坂 それは青年を恐れてゐるからなんですかね。

岸田 まあ馬鹿な奴と同列に見られることが厭だという潜在意識——なにか嗜みたいものがある。それをルナル風に皮肉に言えば見栄だと思ふんだ。

小林 岸田さんの説には賛成だ。つまり今の時代に、福沢論吉みたいなのがなくなっちゃいかんということなんだね。

深田 青年の本質は僕はちつとも變つてないと思ふ

ね。わかりきつた議論だけだね。やつぱり青年を変え得るのは風俗とかそういうものを含めた社会情勢だと思う。だつてマルキシズムのさかんな時には元氣な青年が出たし、資本主義が興隆した時にはやはりそういう方面に野心を持つた青年が出たりして元氣がよかつた。そういうものが今何もないから意氣地なく見えるだけで、本質は同じだと思ふ。だから青年は水みたいなもので、それに形を与えなきやいけない。その形をわれわれが示すべきぢやないかと思ふね。

舟橋 僕は林のいう青年は水の如きものだということは非常に賛成だがね。それと、僕は青年時代の生物的區別というのは非常に重大だと思ふんだ——皆は生物的區別はあまり重大視しないけれどもね。青年という奴はやつぱり一肉体的に澆漓としてゝ、新鮮だしね、その代り智的なものなんか二十代は弱められて、かえつて十

位の時の方が印象が智的にはつきりしているね。おなじ旅行しても、十位で行った時の方がずっとよく印象されていて、二十代で行った処のはあまりはつきりしない。そういうように二十代というのは智的なものが少し衰えるくらいに、非常に肉体が澁澁としていた時代だと思うんだ。

林 君の眺めてる明治大学の学生、だめかい。

舟橋 だめぢやないけどね、いま僕の言ってるのはそれとはちよつとちがつてね、二十代の青年の生物学的な肉体性の新鮮さは問題にしてもいゝと思う。僕達が三十を越すと今度は肉体的ではなくて智的になつて、判断力とか推察力とかそういうものがさかんになつて来るけれども、二十代には肉体的な活力というようなものが非常にあつてね……それが現代の【青】年はどうなつてゐるかという、やつぱりそういう肉体的な澁澁とした活力はもつていても、それが一

定の方向を与えられないためにむしろ消極的なものになることになにか無我夢中だね、それぢや僕達とどうちがうかといえね、文学なんかでも、青年の文学、つまりいま諸君の言つてゐる青年に該当する時代の作家の文学というものは、何の特色もないんだ。僕達は、そういう文学の問題として考えたときには、やつぱり僕達のジェネレーションが一番新しいジェネレーションでね、われわれから十ばかり下の青年の文学というのはまだ何もないんだ。そこに何の区別もないんだ。一つ青年作家のなかから宮本武蔵みたいな奴があらわれる可きではないかね。大きな道場の隅に名を列ねることを光榮とする奴ばかりでは困るね。片っぱしから道場あらしをやつて、天下一の剣に達する荒修行をする氣持の奴が少し出るといいと思う。ぼくはこの頃自分でも大いに宮本武蔵流について考えたいと思つて

いる。……僕はいまの岸田さんの言われたことに非常に賛成なんですがね。今の青年は、一方には非常に消極的とかあるいは無気力ということとはあるけれども、やつぱり一方に青年の一般的な生物特色というようなものをもっているのですね、つまり憧憬として新しいものを求めようという気持はどんな無気力な人にもあると思うんだ。ところがそれをわれわれ青年の兄貴分は……

戸坂 与えない。

舟橋 そういう消極面に自分達も引込まれちゃつて、自分達の確信を率直に言う勇氣をうしなつて。それを言えば、どんなまちがったことでも為になると思うんだ。

戸坂 そうだね。

青年を怖れる

——グールモンのなるもの

舟橋 そういう自分の信念を率直に言う勇氣をうしなわせたのは、現代の青年の内面的な憧憬というようなものを非常に軽く見ちゃつて、表面の無気力とか何とかいうものにわれわれがむしろ追隨してゐるんだと思う。

戸坂 と同時に、こういうふうに考えられないかね。青年の求めているものと、われわれが与え得るものと、ちがつてゐるということを暗に知つてゐるんじゃないか。そこで思い切つて与える勇氣が出て来ない。

三木 そこで、ある意味でわれわれは理想主義者にならなくちゃいかん。どうも現実主義というものがある現象分析論のようなものになつちゃつて、理想主義的なエレメントが非常に缺けてゐるんじゃないか。

戸坂 だから、その理想主義的に思い切つてなれな

いということが、青年の求めている何か形のな
いものとわれわれが与え得るものと喰い違つて
いるということを暗に知つてゐるものだから、青
年をおそれるんだと思うんだな。

林 いや、そうぢやない、戸坂さん。ヒューマニズ
ムということを文学的に翻訳すればロマンチシ
ズムですよ。あんたはロマンチズムという言葉
葉は嫌いらしいけどね。(笑声)

小林 いや、いまの議論はおもしろいよ。戸坂さん、
もう少し……

戸坂 とにかくわれわれは、どうも正直のところ、
青年をおそれるように思うな。

林 あんたがおそれてるの？われわれが？

小林 いや、おそれてるという意味はもつと複雑な
んだらう。もう少し説明して下さい。

戸坂 われわれは与えようとすれば与え得るんだ
よ。しかしそいつを率直に受取るかどうかとい

う点について、非常に疑問をもつてゐると思
うな。

阿部 僕は戸坂説に賛成だ。

林 俺は反対だ。

戸坂 与え得ないとは思つていないんだ。半分青年
なんだね、さっきの説でいえば。

小林 つまりそういう疑問が理想主義を阻止してい
るんでしょう？

戸坂 うん。

小林 そこまで行けば言うけどね、僕はもう一つ問
題を進めると、さつき岸田さんが言つたグル
モンはけしからんという言葉ね、それはルナ
ルの皮肉としては非常におもしろいがね、日本
ではグルモンにこれからなる人はない。もう
時勢が違うからね。だからその点は僕は悲観す
べきではないと思うんだ。今の僕達はおそれて
るかも知れないけれどね、兎も角これから僕等

はもうグールモンにはならない、なれない事は確かだ。それは断じてならん。だからその皮肉は今ぢやちよつとわざびが効かない感じなんだよ、だから、たしかに一応皮肉られたという事はあるかも知れないが、その点は僕は悲観しない。

岸田 それは僕達——というのはつまり「文学界」がこういう座談会をやるうというのがそういう気運の一つの現れであつてね、どういふわけでこういうことをやるかという、つまり今までそういうことがなかったからやろうとしたんでしよう、だからそれは今まであつたといつて話ではできないんだから、つまりこれから努力をしなければならぬということだね。僕は、一つはこれからの問題に属すると思うね。

小林 うん、あなたの言つたようなことはそれはたしかにあるな。

岸田 それは現在の青年よりも少し前の、われわれを含んだ時代の思想的な仕事に携つてゐる人達が、人生に於けるいろんな共通な問題をわりにお留守にし、それぞれの立場に片寄つた興味を他人に押しつけ、またそういう風に言論を弄んでたわけぢやないけれども強調してゐたために、その共通な問題が青年の興味をひかない時代がかなり長く続いたんじゃないか、それが今日ヒューマニズムとか青年論とかいふことが論じられてきたのは、そういうところにもう一度戻つて、そうして足場を固めようとしている時代なんで……。

三木 簡単にいえばね、われわれの先輩は圧制的であつた、われわれは圧制的でないんだ。非常に弱いところがある。もつと圧制的にガン／＼やつた方がいゝと思えるね。

成年者の理想主義

青野 理想主義的にガン／＼やったら、青年の憧れというようなものがそこへ何しますかね。

三木 すくなくとも立ち直り得るモメントをつくる
ことができると思う。

林 それは青野さん、できるよ。

三木 青年のもっているヴァイタル・フォースというものを前提していゝのだ。

青野 それは僕は認めるけれどもね、しかし僕はそれを認めきれないんじゃないかと思うんだ。

林 それは心の灯の問題だ。我々が一つの方向にがいゝば、いゝべきだ。

戸坂 がいゝば、いゝべきだということはわかつてる。がいゝば、いゝずにいるということが問題なんだね。

林 社会学者というのは親切すぎるんだよ。条件を分析しすぎて、条件の味方になっちゃんだよ。

青野 そうすると青年は、ファシズム的な説教でも

非常な自信をもって何すれば動くかね。

林 青年というのはやっぱり自分の純真なる、敏感なる感受性でもって判断するですよ。日本のファシズムに、もし純真だと青年に信ぜしめるものがあつたら、青年は動きまますね。共産主義が青年を動かしたのと同じ理由から。

青野 そうすれば青年に批判があるわけだろう、必ずしも理想主義でもって行かんわけだろう？

林 絶対に理想主義です。青年には思慮がないんです、余計な思慮が。だからロシアみたいに政権を取っちゃうとレーニンが心配して、青年同盟に独立の綱領をもたしちやいかんというんですよ。日本と同じなんですよ、それは、青年の特徴を知りすぎた結論なんですよ。

青年に与うべき理想は何か

戸坂 とにかく、岸田さんの言われた説教をするの

でも、目標にすべきモデルがないんだ。だからわれわれが与える勇気がないというのはね、与えることはできてもそれがうまく成功しないだろうという危ぶみがあるんだな。

林 戸坂さんは、典型的インテリゲンチヤだな。阿部の友達だ。(笑声)

青野 与えてもいけないと思うな、僕は。

小林 モデルをですか？

青野 うん。

小林 モデルというのは青年論を書く本人の中に出て来るものだよ、外を^{そと}探したつてないよ。こんな時に外を探索せばね、それは、青年への言わば消極的な同情が増すばかりだよ。僕は青年達にこれだと言つて示せる様なモデルを持つてもないし、探り廻ろうとも思わぬ。僕の熱意で僕のなかに出来てくれば、向うから見つけて呉れる、そういうモデルは非常に融通が利くから、青年

はそれぞれいろいろに解釈する。そういうモデルを持った人が現代に不足しているのだ。そういうモデルが一番必要だと思うんだ。要するに信仰が。

戸坂 だからわれわれが探すんでね――

小林 僕は、戸坂さんなどの青年論を不満だと書いたでしょう、不満だということがよく言えないんですよ。考えたけれども、言えない。言えないけれども、まあ今の話の様な事なのだ、自分のつくつたモデルというものを今の論者達が持つていないという感じなんだ。一通り、世間は実にわかつたんだ。あれだけわかれば沢山だ。そういう運算からモデルは生れない。

戸坂 与え得ないということはない、与え得るだろうし、また得るようになったら与えなきゃならんと思うな。

林 岸田さん、どんなモデルを与えたいと思いま

す？

岸田 それは僕自身としてね、一番大きな問題なんだ。それはもう少し考えさせてもらいたいな。

林 昔の小説の主人公の中にもありませんか。

岸田 ない……むしろ僕は今までモデルを書かない小説を書いてたんだ。それを努力して書いてたんだ。モデルになつちや大変だというような警戒をして書いてた。

林 与えちゃいけないんですね？

岸田 いや、与えられない。

小林 だけど今の小説家でそんな人は一人もないでしょうね、青年にモデルを与えようという――

林 あるよ。深田久彌と林房雄。(笑声)

深田 やけくそになれという――(笑声)

青野 僕はモデルを与えちゃいかなんていうことは言わないさ、だけどわれわれが今まで与えたようなモデルぢやしようがない。

林 島木健作なんか典型的なモデルスチックなモデル屋だろう。(笑声)

戸坂 同感だね。

林 戸坂さんは？

戸坂 僕は与えたいんだ。いまそんな自信はないけどね、相当自信が出て来るだろうと思うんだ、いまにね。それはさつきから言つたことなんでね、青年というのは社会における一つの抑圧された層だということを自分ではつきりしろというんだ。そういう意味において社会的な大衆の最も代表的な一環だということをはずきりしろ、それから先はめいめいで判断しろ、そういうことをはずきりしないでとやかきいうことはまちがいだと、こういうことをしよつちゆう言つてゐるんだ。それがモデルになるかならないか知らないが。

三木 それはモデルぢやない、現象分析だ。

青野 それはモデルぢやないよ。モデルというのは

自分の中から産まれたものだよ。

林 意志がなければいけない。

戸坂 そういうなら、どういふものを与えていゝかわからんな。

青野 それは僕も同じだ。

林 僕は非常にあるんだ、青年はやけくそになれといふ——（笑声）

小林 それはスローガンだよ。

自棄糞の説

林 笑つてもかまわん。非常な科学的分析の上に立つた議論だぜ。今の時代では青年の活力はやけくそ以外には現れ得ないんだ。

岸田 時代的な犠牲者になれということ？

林 いや、ちがうちがう、絶対に犠牲ぢやない。——あんたの犠牲的という言葉の意味がわからなかつたです。

岸田 いや、やけくそということさ。

小林 僕はやけくそには反対なんだ。

林 それには根拠があるんです。何度も繰返したとおり、青年は水の如きもので、器によつて形をなす。青年に自らに指導権を与えちゃいけない、未来は青年のものである。青年には、思慮および計算がないから、純真なものに絶対に従う、正しいものに絶対に従うというのが青年の性質なんです。

戸坂 しかし、そこで僕は問題があると思うがね。

林 青年よ、やりたいことをやれ。やりたいことをやって、やけくそになれと言う基礎には、ヒューマニティーへの信頼があるのです。人間というものは長い歴史を生き通して来た。何がそれだけ人類を継続さしてきたか。ヒューマニティです。人間は決して滅びない。だから、春が来たら踊れ、冬が来たら凋めというんですよ。

戸坂 それがやけくそかね。

林 やけくそですよ。春が来たら勇敢になって、バ

リケードを築いて銃を執れというんですよ。冬が来たらやけくそになれ——。

戸坂 それはやけくそという観念と大分ちがうな。

林 それを僕ははつきり書いたよ。春が来たら踊れ、冬が来たら、急に善良なサラリイマンになるよ。うなことはやめて、飢え死んでもいゝからやけくそになれ——市井の不良少年になれ。

青野 不良少年に？（笑声）

林 何でもかまわん、そういうものになれと。それが青年にたいする唯一の忠告です。

戸坂 つまり社会にたいして反抗しろということだね。

小林 そりや君、鉄道省の標語「夏を讃えよ」というような意見だよ。（笑声）そういう理由ぢやあ反対だ。

林 そういう議論なんだ。あれが一番当る議論だよ。

夏を讃えよ、冬は凋め。

青野 おもしろいよ、しかし。

戸坂 つまり、ロマンティックでない言葉で説明すると、時代にたいして抵抗してはね返せと、こういうことなんだろう、やけくそになれということだね？

林 そうだ。——いや、青年はきつとはね返すという、もつと自信のある言葉なんだ。

戸坂 はね返せるから大いにやれというね……僕もそういう意見なんだがね。そのかぎり同感だな。

青年に訴う

林 島木、どうだい？

島木 ないね。そう簡単に言えるような、そう便利かな……

林 第一義の道だろう、君の訴えは？

島木 すぐ何に役立つ身上相談の解答みたいなものはないさ。……

林 だって君の書いた小説はみんな青年に訴える小説だよ。

島木 それは自分の書く小説で見てもうよりしようがないね。

林 君の小説から青年というバックを引いたら、今の文壇批評を承認せざるを得なくなる。君の作品に対する今の文壇の批評は、あんなに簡単に人間が変るかと、人生はそんなに簡単ではないとか、そんなものだろう？君の小説が僕等を感じさせるのは青年というバックがあるからだよ。

島木 それはそうだよ。

林 そういう人が青年にたいして何もないのかい、意見が。

島木 いや、あるがね、そういう青年にたいして身の上相談的な——たとえば大森さんが手紙の形

で書いたね、あゝいうことを僕なんか書いた、いったりできはしないからね。あそこに書かれていることは尤もだとおもうが。

林 尤もぢやないよ。尤もだということは一番つまらぬということだよ。

島木 おれは一応の尤もだと思うがね、しかしあゝいうことを僕なんか青年に言つたつてしようがない、滑稽なばかりだからね。

林 そうだよ。大森さんの言うことはリアリズムの小説なんだよ。

島木 だからこの席で今の青年はこうすればいい、だろうなんていえるそんな便利なものの持ち合せはない。

林 お前、そんなグールモンのつまらぬところがあるんだな。(笑声)

島木 青年がそれを読んで、それをたゞちに一つのモデルとして、無気力な者があすから元氣になつ

てこうやろうというような、そんなものはないというんだ。くりかえすが小説を見てもらうのほかはない。

林 あるよ。——あるよというのは暴言みたいに聞こえるけどね、読んだ後の感激が三日続いてもかまわんだらう？三日天下というのは重要なものだよ。

小林 それはたしかに正しいよ。正しいけれども、それはスローガンだよ。

林 スローガンでいゝぢやないか。——スローガンとは、最後の、そして理想的な結論のことだからな。

戸坂 島木君のはモデルを簡単に与えられないというんだ。

小林 島木君が自分の小説で見てくれと言うなら、それでいゝではないか。

林 よしよし、それで許そう。(笑声)

舟橋 僕はやっぱり自分を救いながら青年を救う——それが小説家なんでね、小説家としてお題目はないんだよ。だから俺は一生けんめい仕事をして自分を救いながら青年を救おう、自分が楽しみに書いたものが世の中の為になるということを考えて書いてるがね。

林 ぢやあお前の行動主義というのは嘘になるよ、そんなことをいうと。

舟橋 絶対に行動主義の小説を書くけどね、たゞあんまりお題目叩かないことにしたいのだ。それを言いすぎると小説がとても苦しくなつてだめだ。お題目を小説の中で追つ駄けだしたらとてもだめだよ。

林 お題目というのは支那語でいうと南無妙法蓮華經だらう、スローガンだらう。

舟橋 うん。

林 スローガンがないのかね。

舟橋 それはある——ヒューマニズムでも何でもい

い。だけど小説でそれを前提にして、それを追っ
駈けるということはいかん。

林 ぢやあ君の主張は青年よ迷えか。

舟橋 そんなことはないよ。やはり僕の小説を読ん
で青年がヒューマンな情熱を感じれば仕事に仕
甲斐があると考えている。

島木 これは個人的なあれだがね、舟橋君はさつき
生物学的な青年を大いに言ったがね、僕は他の
人はともかく、舟橋君がそういうことを強調す
るのは変ぢやないかと思うんだよ。昔の君はか
えつて青年でなかつたんぢやないか、今の方が
青年なんぢやないかな。

戸坂 そういうような場合が沢山あると思うんだ
ね。

島木 行動主義を唱える今の方が本当の意味で青年
ぢやないかと思うんだ。

舟橋 ぢや以前は少年かね。(笑声)

島木 だからこゝで生物学的な意味の青年を社会的な
意味のそれより強調するなんというのはおかし
いと思う。君なんか後者を大いにいう筈なんだ
が……。

林 それは分析だよ。

舟橋 分析しておくことは大事だと思うね。

林 深田の青年に訴えるは何んだい。

深田 青年よ、やけくそになれと言うことに賛成だ。
いまドストエフスキーがはやつて、「罪と罰」を
みんな読むけどね、あすこに出てくる青年が老
婆を殺すだろう、一等よく青年がわかるところ
はあゝいうところだよ。それは一つの例だけど
ね、すべてそういうやけくそみたいな気持があ
ると思うね。

抽象的なものへの熱情

三木 僕の青年に訴えるはね、林君の言ってるのと

似てるかも知れないが、リアリズムというものが東洋においてはいろいろ変形する可能性があるもので、それに対してヒューマニズムというようなものを主張したい。そのヒューマニズムの内容を簡単な言葉でいえば主観性の昂揚ということ、それから抽象的なものに対する情熱だね。それが僕は今の青年に足りないと思うんだ。抽象的なものに対する情熱はだんだん失せてるんぢやないかね。それはまあ理想といつてもいいかも知れんけども、理想という言葉は誤解され易い。訴えたいのは今の二つの言葉で現されるものです。

小林 抽象的なものに対する情熱といつて、きょうもあなたが読売新聞に書いてらしたですね、あゝ

1 『時代と道徳』1936.10.6「青年日本」のことか。(第一六巻収録)

いうことは、僕はそうだと思うんですよ。しかし日本人が抽象的な情熱でもつて成功した場合が、日本の文化史にあるか知ら——僕等が理解してる西洋のような。

林 それほど、小林、日本を軽蔑するなよ。

小林 そうぢやないよ、軽蔑なんかしてやしない。つまり、抽象的な情熱が日本にないとか、それを取り戻せとかいう言葉をもう少し説明して貰いたいのだ。

三木 いや、私はこう思うんだ、なるほどこれまでの日本には抽象的なものに対する情熱はなかった、本当の意味の主観主義というものもなかった。しかしそういうものを何とか出して来ようというのが、明治以後のヒューマニズムだ。明治以後の文学を私は一般にヒューマニズムへの展開と見ている。自然主義の文学だつて伝統的な東洋思想に対してはヒューマニズムへの展開

の一つなんだが、それが自然主義とか何とかいう名前で見えたためにヒューマニズムが確立できなかった。近頃のリアリズムという言葉にも同じようなところがある。そこでもつと偏した言葉をもつて、つまりリアリズムとか、自然主義とかいうような言葉でなしに、幾らでも批判され反対されることのできるような言葉でもつて、抽象的なものへの情熱とか何とかいうようなスローガンを作ることが必要になつてくるんじゃないかと思うね。

戸坂 だいたい三木哲学というものはそういうものなんだろうね。三木君の場合には非常にはつきりしてると思うんだね。

林 僕は三木哲学に非常な賛成者だな。

三木 僕らにもずいぶん悩みがありますよ。そういう抽象的なものへの情熱を知らないというところには東洋的ないゝところがありますよ、しかし

そこはやっぱり乗り越えようとする、そこが青年なんじゃないかな。そういう抽象的なものに身を滅ぼしうるところが。

戸坂 僕もその点は、三木君に賛成だね。たとえば如是閑氏が最近非常に日本的なものを強調してね、——強調することはかまわないんだ、しかしそこにかえれというような命令を伴っていると思うんだ、そいつはいかんと思うんだね。そこは三木君の方がわかると思うんだね。

青野 ……………のは具体的なものへの情熱か。

林 ちがう。抽象的なもの。

三木 青年性においてはやっぱり抽象的なものへの情熱ですね。

青野 あゝいうものを持てというんですか。

三木 或る意味ぢやあゝいうものでしょう。内容はちがうんです。

林 僕はそう言うね、絶対にあゝいうものを持って。

青野 それは内容の問題を除けば、青年というのはあゝいうものをもっていると思う。

三木 もっているけれどもね、現代のリアリズムとか弁証法とかいうようなものが非常にそういうものを殺してきたと思うんですよ。すべてのものを社会に帰しちやつて、自分の身において体现し、責任を引受けるというようなところがないってはいはしないか――

小林 近代の弁証法というものが非常に人間を無気力にしている傾向があるという三木さんの説ね。これはなかなか面白い。僕は兼々論理なんというものはアリストテレスで沢山だと思っている。あとは僕等の情熱が解決する。

戸坂 いや、そういうことはないね。(笑声)僕は絶対反対だね。

林 この人(戸坂)は客観派の大將なんだからね。

戸坂 いや、僕は客観派ぢやないんだ。弁証法的な唯物論というのを奉じてるわけだね。

林 客観主義のエチケツトをもっているよ。

戸坂 客観派ぢやないよ。僕のアルバイトでね、僕はモラルの議論やなんかぢや決して客観派ぢやないからね。

小林 君の客観派ぢやないというのはどういう意味ですか。

戸坂 こゝで言うような客観派ぢやない。

小林 君の道德論とはずいぶんちがうね。

戸坂 ちがうけど、三木君の言つた主体の問題なんかというのはやつぱり僕なんかの言つたこと、共通点があるんだ。

林 君は学者だけど、紳士だよ。だからいかんよ。(笑声)

文学者は青年を導き得るか

岸田

僕は質問したいことがあるんですがね。それは、いまわれわれが青年を論じてる、或は青年にいろいろ註文を出して、あわよくば青年に一つの方向を与えようというような野心をもっている、ところが、さつきモデルという言葉が出ましたけど、一体文学をやったり、まあ哲学もやり、絶えずこういう抽象的な問題を考へてる人間が、青年の實際生きてゆく上での一つの目標なんというものを与えられるのか……

小林

与えられるものだ。

岸田

それはね、われわれはそういうものを想像することができるとまあ仮定してだね、たゞ自分を考へてみるんだね。哲学の方はすこし問題だが、文学をやっている人間は、僕はある意味で一つの中毒症状に罹っていると思うんだ。そういうふうな自覚がある場合とない場合とがあるけれども、僕は中毒症状に罹らなければ文学をやる

気にもならず、またやってもだめなくらいなものだと思う。だから人間として最も健康なということを考えると、文学者というものは僕は例外的な存在で、すべての青年に文学者的な考え方をせよということは言えないような感じがするね。(つまり青年には文学的教養をもてとは云い得るが、文学的中毒を起されては困るという意味、岸田追記)

林

懷疑派だな、あんたは。

岸田

それでね、僕は文学者として青年に直接、間接にいろいろなものを与えてると思うんです。また青年ばかりにでなく、人間にいろいろな必要な事柄を教へてもあると思うんだ。それは無論、そういう人間がいなければならないと同時に、またわれわれでは与えられないものの、われわれではどうしても引つ張つてゆけない一つの力が文学者以外にあるということをやつぱり

文学者は謙虚に考えなければいけない。そこに僕は文学者として今の青年というものを眼の前に浮べるといふような疑問が起るので、一つ皆さんの意見をききたい。

小林 僕はこういう意見なんだ。文学者の中毒症状というものは日本に近代文学が輸入されてからどんどん増してきて、今が頂上なんだ。だから今そういうことを振り返って見れば果して文学者がどうのこうのという懷疑が起るけれども、ただどその中毒症状が増してきたということは正しいと思うんだ。中毒症状が増さなかったら何があつた、何にもない。僕はだからいま僕等には中毒に罹つて、カンフル注射を求めてはいけないのだよ。いつそ、死んだ方がいゝ。

岸田 そうなんだよ、文学者は中毒しなきゃいかん

……

青野 何のカンフル注射だい？

小林 あまり中毒がひどくなったから生き返らなくちゃならないということを考える必要なんかないというんだよ。

林 政治、社会……

小林 うん、政治、社会の問題があるね、それが僕等のカンフル注射という奴かね、やつて見給え、中毒をもつとどんどん、深刻な、妙な形にしてゆくだけなんだ。だから中毒の進んだ道と同じ道しかこれから先にはないと思うんだ。僕等に引返す道はないんだ。

戸坂 もつと徹底的に中毒したらいゝという説だね。

小林 そうそう。

戸坂 それなら同感だな。途中で引返したら何にもなりやしないと思うんだ。

小林 それなら僕は青年を抽象的な情熱で動かすことができると信じている。

阿部 僕は、いま岸田さんの話をきいたんですけど

ね、がもし訊かれたら、僕いま言ったようにこういう者になるなというモデルを書いてきたというかね。その態度をこれから変えようと思っている。僕は、青年に、リアリステックに物を見るところを訴えたいと思うが、それは三木さんの言うことゝ反対になることではない。

三木 そのリアリズムという意味が違ふんぢやないか知ら。

阿部 ちがう。小は自己の身辺の些事から、大は政治やなにかまで、リアリステックに見る曇らない眼で、円い物は円い、三角なものは三角だ、と、正しい姿を一応見るといふ勉強をお互にしようという意味ですね。それがなければ三木さんのいう抽象的なものへの情熱というものへも、今のような社会ぢや一遍に飛んで行けないんぢやないか。今のような時代には、青年を

とりまいて引ぱってゆく思想など実にグロテスクなものが多い。それに迷わず、迷信と正信とを一応はつきり見分けること。――

三木 えゝ、抽象的なものとするのは、たとえば物を客観的に理論的に見るということとは抽象的なことだと思ふ。

林 阿部にはしかし、そういうふうに抽象的なことの美しさがわからんかなあ。これは美しいもんだよ。綺麗なもんだよ。

戸坂 その阿部君の言うようなリアリズムは、非常に抽象的なものを通じてしか実現できないんぢやないかな。

三木 理論は非常に抽象的なものですからね。
戸坂 分析も非常に抽象的なものだ。

阿部 抽象的なものの美しさが分らんとは思っていない。ただ僕の接している青年に言いたいことがあるとすれば、そういうことだね。今は、各

個人が、相当冷静な尺度を自己の中に持つて現象を見ないと、飛んでもないことになる。

戸坂 僕もそういうふうに言われると同感だな。

青野 同じことぢやないかな、そうなれば。いまの三木さんの抽象的になれという意味は、反省的になるとか、主観的になれとか、そういうことを一切含むんですか。

三木 えゝ。理論というようなものを追求する力だつて抽象的なものに対する情熱ですよ。

青野 それなら反対はないな。

戸坂 そういうものがなければリアリズムは実現できない。

三木 しかしそれはこれまでの東洋的なリアリズムと違うところがあると思うんだ。

阿部 だから、いまのような混乱したとき、やつぱり個人的に勉強して、小さいことでも何でもリアリスティックに見るといふような練習を青年

にもすゝめたい。実は、そうした訓練こそ、今のような時に与えられた貴重なチャンスだともう。

青野 ぢやあ、小林君、強い信仰を持てと、君言つたらう、あれはどういうもんだい？

小林 信仰というものは心の強さの事だ。今の青年達は皆思想的な不眠症に罹つている様なものだ。どうも弱いんだねえ。信仰というものは例えば雪がだんだん積つて行くようなものだと思うんだよ。そういうふうには形のないものが集まつて、自分が知らないうちに自分に自信が湧いて来るようなものが信仰だと思うんだよ。信仰をそういう風に理解していない処に、現代人の従う自虐が生ずるのだ。自分の信仰を反省してみ、はつきりした形が掴めない、もう俺は駄目だと言う、そういう心の弱いやつが充満しているんだ。信仰つて何も大げさなものじゃない。

僕の言う事は楽天的かな。ともかく僕はそう思っているんだよ。

戸坂 その信仰というやつは、つまり仮定みたいなものだ。仮定があつて、それによつてやつて行く……

林 そうだ。仮定なくして科学があるかい？

小林 そうさ。俺は信仰が出来た、こんなものだなんて、そんなものはウソだよ。信仰をもつということは実に活潑に生きているという自覚だよ。

青野 嘘と本当という意識はいつまでもあるだろう、信仰をもつとかもたんとかいう場合にさ。

小林 持っているかといわれ、ばイエスと答えられるもの、それが信仰だ。だからイエスと答えられ、ばい、んだよ。俺の信仰はどうだつて言わなくてもい、んだよ。

青野 僕はそういう信仰をもっちゃいかなと思うな。

戸坂 いや、持たざるをえないんじゃないかな。い

まの小林君の雪達磨の例は非常にい、ね。雪達磨というのは一つの核が出来て、それがだんだん大きくなるのでね、出来れば出来るほどそれが次のものを作つてゆく。信仰というのはそういうものだと思うんだ。

小林 つまり懷疑病にか、っちゃいけないと思うんだよ。懷疑というものはあくまでも精神の道具だよ。懷疑的精神なんというものは元来ありやせんよ。(終)

(談論風発して、速記録は百数十枚に及んだ。とうてい載せきれず、編輯部の命をうけて風発の部分を削り、談論の部分を残した。)この座談会について林房雄の編輯後記)

底本：『文学界』1936.11 不二出版復刻版

現代文学の日本的動向

谷川徹三

三木 清

戸坂 潤

佐藤信衛

小林秀雄

河上徹太郎

林 房雄

村山知義

阿部知二

岸田國士

文学の読者

岸田 今度の文学界の編輯後記に河上君が書いて
いることなんですけれども、大変適切な言葉で

僕らの考えてることをはつきりいつてることは、
いままで文芸の読者というものが文学的な作品
なり評論なりからいかに生活するかということ
を学ぼうとしない、いかに書くかということ
を学ぼうとする、そういう読者しかないので、そ
れが一つの現代の文学の弱点でもあり、またあ
る意味で現在の読者の性格を作っているという
ふうな意味のことなんです。それで現代の文学
のそういう性格というふうなものがどこからく
るか、問題はかえって拡がるようになりますけ
れども、そういう点を一つ文学者としての立場
でも反省をし、思想家の立場から今日の文学
に対して批判を加えていたゞきたい。その問題
を最初……これは文学に限らず音楽とか美術と
いう方面でもやはりそれに似た現象があるよう
に考えられる。そういうことをひつくるめて一
つお話願いたい。河上君、いまちよつとお話に

なつていたけれども、それを続けて……

河上 僕はちよつと考へたんですけども、僕が一番

適切に感じるのは音楽雑誌なんです。日本では高級音楽雑誌というものはどうしても成立たない。それはなぜかという、つまり高級音楽ファンというものは日本の字で書いた音楽雑誌なんか読むのを恥みたいに考へる。でなくとも、少なくとも興味を覚えず、読むとすれば外国雑誌や単行本を読む。それと同じように高級婦人雑誌というものが随分いろ／＼企てがあつたけれどもみんな失敗している。やつぱり高級女性インテリというものは日本の婦人雑誌を読まない。そういうところになにか自分の教養の高さを誇るようなものをもっている。それと同じようなものが文学にもあるんじゃないか、つまり高らかなほんとの文芸愛好者或は文芸を身につけた人というのはかえつて文学雑誌を読まない。そう

いうふうな傾向が日本文化全体のいまの風潮からいつてあるんじゃないか、そういうことを考へるんです。それはどういふことかといふことをどなたか考へてゐる方があつたらいつていたゞきたいのです。

岸田 そうするといまの文学というものは高すぎるから、つまりわかんないから読まないという者と、それからわかる者はかえつて外国の文学を直接に鑑賞することで満足する、そういう現象ですか。

河上 そうだと思ひます。つまり外国語の小説を読んで居つたり、或はいろんな思想的な本を読んで居つたり、そういうふうになつて雑誌を輕蔑するといふふうな風潮がある。

岸田 こういふことゝ關係がありましようか。よく科学者から聞くんだけれども、日本の科学者はやはり日本字のものを対象として研究をした

り、或はまた自分の研究の中にそういうものを引張ったり、そういうことをあまりしない。そうするとつまり日本人の同胞軽蔑ということですか

河上 いや、それは少し極端ぢやないですか。

林 こういう例がありますね、例えば「夜明け前」というような名作が出ると、あれによつて今まで眠つて居つたような読書階級が目がさめて、仮に一万とすれば一万の日頃文学書を読まないような人が買うんですね。それから「エツケルマンとの対話」ですか、ゲーテの対話ですね、あゝいうものが出ると思いがけない人が買うんですね。それはやつぱり自国とか他国とかいうことぢやなくて、毎月出る月例文学作品がそういう良質の読者を眠らしてしまつて居るということになりはしないかと思ひますがね。

戸坂 僕はそいつはやつぱり教養の問題ぢやない

かと思ひますね。つまり教養というものが日本では非常に変形になつてゐるんだ。同時に文化とか思想とかいうようなものが非常に偏曲された形になつてゐるんですね。単純な意味で好みみたいなものに終始してゐる。だから学者でも外国の文献やなにかさかんに読む。それはしかし外国の文献に価値があるからという氣持ばかりでなくて、それをやつぱり裝飾みたいに考える、それでなにか文化的な価値があるように思つてゐる。そういう現象と關係ないですかね。

三木 私は河上氏のいわれたことは一般的に正しいと思ひますが、そのほかに岸田さんなんかこの頃よくいわれて居るんだけど、日本の政府が明治以来文化政策というものを全然もたなくて、政府が民間に働きかけてその間から文化を作つてゆくというようなことが全然なかった。文化に民主性をもたらずようなことについて全

然考えなかつたということがありませんか。

谷川 僕はこう思うんだけどね、第一の問題は、實質的に明治以来文化というものは西洋から受入れてるね、だから現在では日本に十分独特なものが出来、また立派なものはあつてもそういうつまり向うのものを重んじることが惰性になつてたり習慣になつてたりする。しかしそれと一緒に、いま三木のいった言葉は僕は一般的に言えば日本にブルジョア文化というものが十分発達しなかつたということだと思ふんです。産業でも初期の産業というものはみんな政府の助成金でもつて発達したでしょう、つまり日本の資本主義というものは殆ど下からの力でもり上つて來たのぢやなくて、政府が上から引上げたんだ。そういう補助金は外国だつていまでもいろいろあるでしょう、しかし日本みたいに急激に発達したところはそういうものが外国よりずつ

と顯著だつた。もういまでは紡績なんかはそういうものはなくなつたでしょうけれども、船舶なんつというものは今でも一艘船を造ると何十万円ともらえるでしょう。そういう助成金というものでもやつたんだ。産業ブルジョアジーというものゝ發達が本来ひとり立ちには出来なかつた。随て文化の方へまで手をまわすことが出来なかつた。日本で政府が文化政策とかいふんなものを閑却したということは結局ブルジョアの文化がひとり立ち出来るほど十分実を結ばなかつたということ、自由主義とか個人主義とかいうものの發達もみんなそれと一緒にでもつてね、やつと近頃そういうことがわかつて來たけれども、一方ではその十分發達しなかつたブルジョアジーの文化というものがもう行きづまつて來てるような状態で……

佐藤 明治時代のブルジョア文化というのは封建時

代の文化が残つて居つて其上へ出来たんぢやないでしうか。

谷川 勿論そうでしょう、徳川時代にもうブルジョア文化というものがありますしね、しかしそれは基礎としてのみあつた。今日の資本主義はその延長の上に自然に出来たものより政府の保護政策でもつて出来た方が多いんですね。

三木 それと同時にもう一ついわずにやらんことは、政府が何故に文化政策を行わなかつたかという、実際に於て文化政策の対象となり得るような社会性をもつた文学というものが作られなかつたということがあると思うんだね。即ち政策的目的にとつて利用の価値のある文学がなかつたということも随分あると思うんだ。

戸坂 そうすると結局そんなことになるんだね。大体デモクラシーが発達してなかつたということね、随て自由な意識をもつた大衆がいなかつた

ということ、随てまた文学が出来てもそれも自由な大衆の糧になるというような意味をもち得なかつた。それで文化政策もいらないことになるし……まあそんなところにあると思うんだ、大衆がないからほんとの文化、ほんとの思想や本当の教養というようなものが育つ地盤がなかつた。

林

その現文学を軽蔑している読者に同情していいますと、教養或は文学、或は文化というのは生活の重大な要素であつて、これを自分の中に吸収しなきゃいゝ生活は出来ない、そういう自覚をもつて来たものが方々にいると思うんです。それを充たすようなものを少くとも実地的には文学者側が産出してないんですね。だから毎月雑誌に出るものよりも岩波文庫などの名作なら読む。日頃は文学書は読まないが、もし自分の心を動して自分を高めるような作品が一年に

二つでも出れば、必らず買うというような読者がやつぱりいることはたしかなんです。だから一種の文化的充実が変な社会であるにもかゝらず日本にももう明かに出来て来てるんですよ。これらの良質の読者に応ずるために、僕らは何んとか対策を講じなきゃならないんだ。

小林 それは文壇解消論ということになるね。

谷川 僕はそういう現象を一般的に近頃は「平衡への運動」といつてるんですがね。文壇というものはいままで一般社会から游離してたというけど、こういう現象は他のあらゆる社会にもみられるのですね。だから平衡の運動というのは文化のいろんな分野が相互理解と相互浸透をする、そういう傾向が一般的に見られると思う。僕はヒューマニズムの問題でも社会性の問題でもみんなその平衡の現象という一聯の現象としてみるんですがね。

阿部

僕は少し狭くなるけれどもいまの文学の性質ということもいいたいんだ。例えばこの前の座談会で絵の問題でセザンヌを頂点として絵が進歩していないとかしているとかいうのがあつた、あれと似てくることで、「文芸通信」の正月号に書いたんだが、ウエルズのある雑誌に書いたものを読んだら「過去百五十年の間人類は機械とか科学だとかいろ／＼なオルガナイゼーションとかいうものを作つてそれを使つてた、最近になるとそのオルガナイゼーションとか機械とかいうものが人間を使つている。そのあとに文学のことを僕はつけて、過去百五十年——もつと長いだろう、文学は——過去人間が文学を作つてた、現代では文学が人間を引張りまわしている、文学青年という言葉があるとするれば、それは文学を作つてる青年ぢやなしに文学にとつ憑かれてる青年だというような言葉で現

してる現象があるんだね。例えば外国の文学で

いえばフローベルあたりが丁度その峠の境へんぢやないか。トルストイなんかまで遡ればいかにも人間が文学を作ってる、しかしフローベルへんになると文学が人間を引張りまわして書かしてるのぢやないかという、その境に来てると思う。日本でもそういう文壇の現象を明治時代からずっとやってくれば、その境が菊池寛へんにあるのか芥川龍之介へんにあるのか知らないけれども、そういった現象というものがあろう。これは文学の性質の問題だがね、そういうところからいつてもやつぱり人間がもう一遍文学の主人にならなきゃならないという意見、ヒューマニズムというものを極く狭い文学の中の問題としてとって来ても、それは非常に重大な問題ぢやないかと思ってるんだ。

なにを書くべきか

岸田 阿部君のお話は河上君の最初の問題の前提と非常に面白い照応をしています。これ以上勿論話は発展するでしょうけれども一先ずその問題はこれで……次にこういうことで一つお話を伺いたいと思うんです。今日文学者がいかに書くべきかということから、なにを書くべきかということに仕事の中心を移しつつある、大雑把に言えばそういう時代がまた来たと思うんですが、一般に文学者を含めての思想的な仕事に携っている人達の間に問題となるいろんなことが最近ありますけれども、この問題が一般の大衆にどれだけの興味を与えているか、これは僕の考えでは非常に心細いと思うんですが、われわれの力で少くとも知識大衆一般の関心をそれに向けさせることが果して出来るかどうか、或はそのためには更にその問題の取扱い方にもっと工夫

がいりはしないか、そういうことでまあ個人的な努力もありましようけれども、われわれの間でもっと共通の問題として考えなきゃならないことがないかどうかということ、これについて一つ御意見を伺いたいと思います。小林君どうです、例えばヒューマニズムという言葉がいきなりとび出してくる、これは文学者まではまだぴんとくるんだね、しかし一般に文学の作品を読めば十分これを鑑賞する能力をもっているというような人達が、その問題を現在の問題としてすぐ頭にひびかせるといようなにかを欠いてるんだな。この現象が僕はいま非常に顕著だと思うんです。

林

あのね岸田さん、僕の場合は文壇で醸し出されたいろいろな問題の中には、全然一般社会に通用しない問題と、通用する問題とあるんですよ。ヒューマニズムなんかは充分通用するん

です。ヒューマニズムが含んでる現代の問題は事実上外の分野に影響を与えつゝあると思うんです。例えば裁判官の間にも、文壇以前に、裁判というものはヒューマニティに基礎をおかなきゃならないという気風がすでに早く起っているが、しかもそのヒューマニティの内容というのが文壇の最も真面目な部分で深く論議されるならば、当然裁判官にも影響します。同じことが政治家や社会改良家や医師などについてもいえます。このように影響する問題としない問題があるんです。しない問題は大概つまらないんです。いくら文壇が血道をあげてもね。ヒューマニズムなどは確かに社会に拡がりうる問題なのです。この種の問題に対してはわれわれはもつと執拗でなければならぬ。本年度の問題などと言わずに二年でも三年でも徹底するまで論じていなければならないんです。

戸坂

それはどうでしょうか、三木君もいつかいわれたですけども、抽象的な情熱をもう少し発達させなきゃいかんというような意見があったですがね、そういうことと関係ないですか。とにかく文壇で一生懸命問題にされても一般社会へはあまり影響を与えないというような問題は、文壇的には非常な具体性をもつていても、抽象性に於て欠けるところがあるからでしょう。ヒューマニズムなんかは非常に抽象的な一つの思想として方々へ影響をもつ。そういう抽象性がいゝ結果をもつてくるんじゃないですかね。

三木

しかし主張者に全身的な熱がどうも足りないということと関係があると思いますね。明治時代のものを読んでも実に簡単なことをいつてるんだが、いま読んでも非常に面白い。あゝ、いう情熱というか、気魄というか、全人格的な生活というものがいまのあらゆる文筆生活に欠

けているんじゃないかしら、それが大衆性とか指導力とかいうものに関係があるんだろうと思う。

林

欠けているというのは僕らの現在の不平であつて、これを欠けさせまいとするものが文壇の中にも生れつゝあるんじゃないでしょうか。それについて考えられるのは実業家、官吏、軍人、そういうほかの分野の生活者も、その智的構成はやはりピラミッド型であつて裾の方は俗物でも、ある理想とか理論とか、つまり抽象的な理論づけなしには生甲斐を感じないというような、まともな教養人がいるんです。例えば芹沢君がいつか書いたようなあゝいう俗吏連中ですね、あんな奴を目安にして居つては軍人でもつまらないし、政治家もつまらないし、陣笠代議士は実につまらないんだが、しかしその各々の生活分野における前衛或は中堅というものは、丁度

文壇の真面目な連中がもつような抽象への熱情をもち、なにかの理論または理想の基礎づけがなきゃ動けないというようなものをもってるんですよ。彼等の真面目な要求と共通するものをいつも文壇における中心問題として、しかも二年も三年も論議し唱導し続けるということがいま我々の義務になつてゐるのです。

三木

こういうことが最近起つて来たと思う。例えばこれまでは実業家というようなのは思想なしにでもやってゆけたんだね、ところがこの頃電力統制の問題なんかが起ると実業家でもみんな思想の本を読むようになってゐる。読んで研究せざるを得なくなつてきてゐるものね。そうなるつてくると文学なんかもだんだん指導力をもつてくるんじゃないですかね。この間山本有三氏のを裁判官が読んだという記事が新聞に出ていた。そういうふうになつてくる必然性

があるのだからそう悲観することはないと思うんだ。

戸坂

いや、それだけに文学に対して思想的な輪廓というものをしよつちゅう要求するようになると思うのです。だから文学については、何かの思想の具体化というよりも、いかなる思想がそこにあるか、或はどういう新しい思想がそこに掲げられてゐるか、ということをもまず世間は見たいんだらうと思うですね。そこに比較的はつきりと応えがないと文学がやつぱりつまらなくなる。

阿部

そういうことにインテリゲンチヤというようなことは関聯した問題にならないんですか。

戸坂

さあ……インテリよりもつと全般的な問題だと思ふ。大衆の問題でしょう。

小林

僕はねその問題ではこういうことを考えたんだよ。今度僕は菊池寛全集を読んで感じたこと

なんだけど、大正文壇以来文学者で菊池寛が一番天才的な人だという気がしたんだ。それはなにも根柢のない直観ぢやないんだよ。あのくらしい文学というものに酔わなかった人はない大正以来文学の運動に一番大切だったのは、告白というものだ。而も非常に技巧的な告白だったんだ。その告白というものからあの人くらいさっぱり脱し切れた人はいないのだ。あらゆる観念的な文学的な呪縛から離れて大衆の為に書いた人はないと思うのだ。つまり菊池寛ははじめから文学青年というものを黙殺して書いた唯一一人の作家だ、あの人が文壇の本流から離れていったということは、こいつは罪は文壇にあるんだと思う。成る程告白というものは一体近代文学の根本にあるんだが、——そこからみんな発達したものだ。文学が充分社会化した国では作家個人の告白によっても人々を動かす文学が

つくれた。しかし日本ではそういうわけには行かなかった。告白が文学的スタイルを発達させたに過ぎぬ。そういう矛盾が今あらわれて来たらんぢやないのかな。

林 文壇を離れたという菊池寛が、それは君の説明によつてはつきりするけどね、実は半無意識的であつたんだよ。それがいまは一般に真面目な文学者評論家の間に、今度は意識的に文壇を離れたいという要求が案外強くあるんぢやなからうかと思いますがね。岸田さんなかどうですか。

岸田 え、それはあると思いますね。

林 文学そのものをよくするためには、少くとも現狀に即していえば、とにかく文壇を離れなきやいかんという気持がしますね。

岸田 うん、文壇が重荷になつて来てる。

小林 つまりいままでの文学者というものが自分の

苦しみを、どれだけの苦しみは人に語っていき、苦しみであつて、どれだけの苦しみは自分で我慢していなくちゃならない苦しみかということを知りなかつた。とにかく自分の苦しみにスタイルを見つけたんだよ。それを辿ることがスタイルだったんだよ。だからそれをはずきり文学者は、きめなくちゃいけなかつたんだ。握りつぶすべき苦しみか、それとも人に語つてもみんながきく苦しみか、それを実に無茶にやつて来た。

林 そうだそうだ。

岸田 それはどういふところに原因があるのかね。

小林 その伝統というものは僕は非常に根強いと思うんだ。例えばプロレタリア文学にしても、あの全盛期にはなるほど自分を語らなかつたですよ。だけどあれが一遍べしやりとなつて転向文学があらわれるでしょう、そうすると地金が出

てくる。振りつぶさなくちゃならん苦しみばかり語つてゐる。それは初めからその覚悟が僕らになかつた証拠なんだ。

日本への絶望

岸田 丁度話がそこへ来ましたが、これは僕自身のいま考えてることです。そこへしいて結びつける形になるんだけど、いまのように人に語るべき苦しみ、或は自分の中で握りつぶすべき苦しみというものと、区別ということから更に現代の日本というものに対してすでに絶望的になつてゐるものと、これをどうかしなければならぬ。或はどうか出来るという一つの希望、確信、或はある意味からいうと楽天的な要素をもつたものと、こういうふうな仮にわけてですね、現在の日本というものに対する絶望的な気持から出た文学なり評論なりというものが圧倒的で

ある現象ですね、これがまた一つ日本の大衆に對して文学を求める、或は文学に頼るという氣持をなくさせていやしないかという感じを僕はもつ。

林　　そう。面白い。

岸田　これは無論絶望的な状態のあらわれ方にもよるので、或はまた一方からいうと希望がないという言葉に非常に大きな希望があるとも考えられますけれども、そのあらわれ方という問題で僕は近頃非常に感じているんです。現代の日本に絶望するということはこれは一つの思想的な立場からたしかにいい得ることだと思うけれども、そういう思想的な立場からもなおかつ世界性というかそういうものと民族性というものの境界線をはっきり設けた、そして日本をどうするかという問題についての興味だな、その興味が大衆に文学を通しては少しもうつってゆか

ない状態、これが現代の日本の文学の一つの性格だと思う。それが果していいかどうか、そうあるべきであるかどうか、そういうことを一つ戸坂さん、なにかお考えになつていれば……。

戸坂　さあ……

岸田　僕は現代の最も進歩的な文学者思想家がむしろ非常にそういう絶望感を書くものゝ中にたゞよわせていると思うですね。

ゲゼルシャフトとゲマイン・シャフト

谷川　……僕はそれは結局まず第一に日本というもののゝ本体をもつと歴史的に見直さなくちゃいけないと思う。いままでの歴史家の日本ぢやなく、それからまたいままでの左翼の人達があつていたような公式的な日本ぢやなくね。僕は小林君のさっきの話でもってこういうことを考えたね、つまり小林君がいったような現象はどうし

て起つたという、社会生活の訓練というものがまだ日本人にない。そういうふうにご告白していゝことゝわるいこととの見分けがつかないというのは、丁度日本のまちなかに酔払いがたくさんいる、あの現象と同じだと思う。西洋でも支那でもあゝいう酔払いは見られないそうですね。しかしそれはまた一面からいうと日本の社会というものはまだ近代社会にはいつていないことなんだ。つまりゲゼルシャフトでなくてゲマイン・シャフトの要素を多分にもっているんですね。酔払いがくだをまくんでもそれで、自分の親しい人達にはゆるされていると思う。告白の場合にそういう見分けがつかないというのもそれと同じで、甘えているともいえる。社会的訓練がないと言つてもいいし、また社会というものがせちがらくないと言つてもいい。失業者は西洋にくらべればずっと家族関係にたよれ

林

る、そういう甘えた心があるから、なんでも告白していゝ気になる。どうしてそういう事情になつたかといえ、やつぱり歴史というものをはつきりみるよりしようがない。日本のこれから進む道とか何とかいうことも、やつぱりもう一度日本の歴史の姿というものをはつきり見直さなくちゃなんと思ふ。

谷川さんに質問したいんですがね、谷川さんの言葉によればゲマイン・シャフト的なもの、例えば失業者或は社会的失敗者を救ひ或は収容するものとしての家族というようなものが日本にあることは確かですが、そういうものが解消してゲゼルシャフト的なもの、ヨーロッパ的なものによつて交替されるものであるかどうか、日本人が五十年間資本主義の中にいてなおゲマインシャフト的なものを持ちつゞけているのには、その底になにものかが横たわっているの

ではなかるうか、そういう考え方はないでしようか。

谷川 あゝ、それはもつと日本のほんとの姿というものを確実に把まなきゃはつきりいえないことだと思うですね。

林 僕は酔払いだから酔払いの味方をするわけぢやありませんけどね（笑声）、そういうものをゆるすということですね。

谷川 それはつまり少くも現状では日本の社会の特質性ですね。

林 それが窮極において解消すべきものであるか、或は遂に解消することなくその点から、なものかゞ生れるのではなかるうかという……

谷川 そうそう、そこには一つの大きな問題がある。三木 そこに日本の面している非常に大きな問題があると思う。支那問題なども文化的にはそういう意味をもっていると考えるんだ。いままで島

国であつて地理的に隔離されていて、それから出られないところから、何か全体的に生きなきゃならなかったわけだ。つまり社会が開いたものでなく、閉ぢたものであつた。しかしいまはどうしても開かなくちゃなくなつて来たというところに、支那問題にしても日本の文化人がもつと関心していゝ重要な意味があると思う。

国際性と民族性の相剋

小林 しかしその日本がおくれてる、おくれてる——というようなまあ議論になるでしょう、つまりまだ社会生活の訓練がたりんとか、教養のレベルがどうのこうの……そういうことは一体例えば文学者の立場でいうと、足りないものを増すとか、低いレベルを引上げようとかということだけで解決がつくかね。もつと僕はここに違ふ問題が起つてくるだろうと思う。

三木 単におくれているということは多少違うでしょうね。

谷川 そういうものを決定するものは歴史の進行だと思うね。

戸坂 それと同時にゲマインシャフト的な家族制度なんか代表的なものだけでも、それがだん／＼崩壊しつゝあるんだね。崩壊しつゝあるためにかえつて家族主義なんかゝ強調されるような現象になつてゐる。そういう点ではやっぱりだんだんヨーロッパの形態に近づくので、おくれてるともいえると思うな。

林 ヨーロッパ的になりきるかきらないか、日本歴史の特殊なるものゝ抵抗力というものが西洋的なものにまけるものかまけないものかということが僕には非常な疑問なんです。

戸坂 西洋との拮抗においてまけるか勝つかということぢやない。現代の日本の特殊な條件が完

全になくなることはないがいままでもつていた特殊性がだん／＼薄くなつてゆくだろう、そうすると特殊性を指摘してもあまり意味のない問題になる。

林 ほかの国ではナシヨナリズムというものがデマゴギイであると言ふ議論が具体的に通用する。例えばナチスが勝利をしめても、実にナシヨナリストという奴は喰えない奴で悪い奴だ、ナシヨナリズムというもののゝデマゴグ性というものゝが実によくわかる。だが、日本では、一時は政友会における国粋会とか院外团的な憂国主義者というものがあつて、丁度そういう議論を裏づけるような現象を一時呈しましたけれどね、日本におけるナシヨナリスト・プロパーというものゝは非常に自信があり、また同時に実践力があるんですね。これは、戸坂さんのいう封建的なものゝ上に住して居る者の自信及び実行力で

しょうが、日本のナシヨナリストはデマゴグだと一概に言いきれないものがある。案外彼等の方がなにものかを把んでるんぢやなかるうかという一種の危惧、左翼からいえば不安ですがね、そういうものをあたえる。

戸坂 僕にいわせれば大体そういうような抵抗力が日本では非常に大きいということなんだね。

林 これはやつぱり減ぶべきものですか。

戸坂 結局、抵抗は抵抗であつて、最後には譲歩してゆかなきゃならんと思う。

河上 この間、酒を飲んでたら横光さんが偶然はいつて来ていきなり僕にきいた、君は一体論理の国際性というものと知性の民族性というものゝ相剋をどう信じるか。僕は暫く考えて、論理の国際性というものは僕は信じないといったら、横光さんは、そうだ、といつてひどく同感したんだ。(笑声)

小林 論理の国際性というのはなんだい。

河上 大体僕は東洋、西洋という言葉の対立——まあそれは存在するんだけど、それよりも西欧と日本の対立ということの方を実に考えるね。論理の国際性ということの中には例えば幾何学の精神がある。そういうものは日本と随分縁のないものなんだけど、日本の近代性というものは幾何学の精神をやつぱり含んでると思うね、つまり横光さんの言葉を使えば知性の民族性というもののね、そういうものは必らずしも封建的というふうに考えなくてもいゝんぢやないか。

佐藤 日本の知性つてどんなものですか？

河上 それはわれわれの、例えばこの座敷に漂つて居る空氣がそうなんです。それが日本の知性……

絶望への対策

林

それから岸田さんが戸坂さんを目指して質問した意味は、戸坂さんが代表してる唯物論研究会です、この会は、「日本への絶望」というものを、根柢に持つている感じがする。その「絶望」が正しくないといいきれる自信はないが、果して、日本の現状は「絶望」の見地からのみ考察されていゝのかと訊ねたい気持ちがあつたのです。

岸田

その問題についてこゝで例を引きます。丁度村山君が見えましたが、最近村山君と僕との間で、まだ直接話をする機会がないんだけれども意見の違いがあるんです。それは僕は日本の新しい演劇というものゝ基礎をつくるためにはどうしても国家がアカデミーをこしらえなきゃだめだという主張なんです。それに対して村山君は政府のアカデミーというようなものは出来なければ出来ないほどこいゝ意見なんです。これはお互にこまかく理由をいえばあるんだだけ

れども、もうこれだけでみなさんにはおわかりになるだろうと思う。そういう点で僕は村山君のいうこともわかりはする、わかりはするが、やつぱりそれは現代の日本というものに対する一つの絶望の宣言だと思ふんです。僕はその絶望の中からむしろ現在の日本の演劇にある正しい方向に進ませるためには少くとも政府が金を出すバックになつて、そして日本における可能な範囲において良質の材をそこへ集めて落ちついて研究をさせるような機関をつくらなきゃとてもだめだ、民間で無資力でしかもいろんな障碍とたゝかいながらやるということは無論その意気は壮とすべきだけれども、実績があがることが非常に遅々として不可能だという議論の対立があるわけです。

文化の二元性

戸坂

そういうような問題に僕はかねぐ意見が一つあるんですがね。普通そういう場合に文化のなにか水準みたいなもの、或は尺度みたいなものを一般に非常に一元的に考えていると思うんですね。だから例えば民間であれば非常に微力である、したがっていゝ演劇も実質的に出来ない。政府の補助があればとにかく有力な人間を集めて実際にやれると、こういうようなふうに上下の区別をつけてしまうんです。そういう僕は単純な意味での文化という水準だけからいえばそれでいゝと思うんです。しかし文化というのはさつきもちよつといたんですけれども、大体においてちよつと気をゆるすと多分に装飾的な意味をもつて来て、なんら思想的なヴァイタリティをもたなくても文化でありうる場合が多いんですね。そうするとほんとの文化をはかるには所謂文化の水準だけでは不足なことに

なって、もう一つほかの水準が必要だ。そいつを仮に思想水準というように考えたいんですがね。つまり文化的に優れていても思想的にだめな文化と、思想的に優れていても文化的に比較的拙い文化と、かう二つのものがならびうる。で、丁度岸田さんのプランに属するような演劇のゆき方は、文化的に非常に高いものが出来る、しかし思想的に高くなるかという、低くなるとはいえなくても高くなるということは保証出来ません。村山君の場合でいえば文化的にたしかに発達し得ない、しかし思想的にある程度まで高まり得ると、こんなふうに考えてるんですがね。

村山

おそく来てよくわからなかったんだが、岸田さんがさつき日本に絶望するしないという問題を提出されたときに僕は大体いま岸田さんがいわれたようなことを意味されてるんだらうと察

していたけれども、その後の話をきいていると問題が二つにわかれてるね。日本人というものの民族性とか、それから日本のいままで経て来た歴史ですね、そういうものに対して絶望するかしないかということ、現在日本を支配しているものに対して絶望するかしないかという二つの問題が混淆されているように考えられるんですがね。

岸田 現代日本だったんだ、初めは。

村山 それは無論日本の民族性なり、何なりに対しては絶望しないんですよ。もちろんわれわれは日本をよくしなくちゃならず、日本をよくすることがわれわれの任務であり、そして当然よくなるものという確信をもっています。しかし現在日本を政治的従って文化的に支配しているものに絶望するかしないかといえば、それは絶望すると、そういう意味なんです。

戸坂 それは僕なんかでもそうですね。だから非常

に楽天家だと思ってるんですがね。僕自身は日本を非常に好転しうるものと考えてるんですよ。

岸田 それは一つの大きな転換期を経なきゃならな

戸坂 いわけですね。

しかし転換期がなんらかの形で来うという点も樂觀してるんです。だから日本を一元的に考えないということなんですがね。二元的な対立において日本を考える。

小林 それが大体いまの批評家の精神ぢやないですかね。

岸田 それは僕といえどもそういう議論を出す場合に、その発表のしかたは或は一元的であったかも知れませんが、少くとも文化を高めることによって思想の前進を促すということの役割が十分果せるという確信をもっているんです。

戸坂 いや、その点は僕は確信がないのです。なぜ

うんですね。

なら二元的に出来ているから、一方の元だけを
発展させてもほかの元がそれにつれてあがるか
どうか、それは疑問だと思っている。

岸田 しかしそれはさつきおっしゃった歴史的な既定事実ぢやないですか。

戸坂 えゝ、ですからそういう二元的に分裂してる
ということは与えられた条件だと思うですね。

村山 それからまた時期の問題があると思うです
よ。例えば現在政權を握っているものの階級が
向上期にあるならば文化が相当発展性をもって
いるんだ。したがって例えば文化の基本的訓練
の部分とか、或は一般的レベルの引き上げとか
いうものをそれに任せることが出来ると思うで
すね。しかし現代のようにもうおしつめられた
時期においてはそういうものはなくなつて、全
体的に反文化的要素として強くおして来ている
んでね。基本的な部分すらも非常にちがうと思

可能性への努力——アカデミー是非

小林 しかしそういうことから君、いま岸田さん
のいつてる絶望というものが生れてるんだらう。
つまり今日の絶望というものは論理から生れて
るんだよ。つまり予言者が絶望をこしらえてる
んだよ。いまの日本ではそうぢやないかね。

岸田 そうもいえる。

小林 それは批評家はそれでいゝかもしれないん
だ、けれども作家はそれでは困るんだ。そんな
ことでもって立派な作品をつくつた作家はない
んだよ、事実においてないんだよ。絶望製造の
予言者が多過ぎる。予言なんかする暇に現在あ
るものゝ可能性をみようとなつてきだね、少
くとも作家の魂とはそういうものだ。僕は大衆
なんというものをいま把えるには、どうしても

いま目の前にあるいまの時代の言わばトーンの犠牲になる人が出なくてはならぬ。戸坂さん、分裂してる文化というものと思想というものをいまあなたは区別なすつたでしょう、しかしそんな事は理屈でね、そんなものを区別したつてそんなものは大衆とは関係ないですよ。つまり芸術家の真の思想家の実践とは関係ない。

戸坂 関係はあるけれども……

小林 区別出来るだけなんだ。区別するでしょう、区別したときにあなたの理論から現在のものに対する絶望が生れるだけだ。その絶望を宣伝することになるんだ。

戸坂 いや。現在のものというけれども、僕のさつきからいつてゐることは、作家に抽象性を要求するということであつてね「現在のもの」から抽象しなければなんらの思想も生じない。現在に拘泥してる限りはそれはなんらかの作品には

なつても、思想をもつた文学作品にはならない。だから絶望することも一つの思想であるので、そういう点については僕は作家に要求して、と思う。要求通りの、自分の思つた作品が書けるかどうか僕は知らない。しかしとにかくそれによつて客観的に意味のある作品が生れる。それが優れているかいないか、それは別としてね。非常に意味のある、読んで損をしない作品が生れる。それはあくまで現実からの抽象力という、そういう思想なるものにあるんだと思う。

河上 僕は戸坂さんのおっしゃることはわかるですけれどもね、つまり戸坂さんは科学を信じてらつしやるでしょう。あなたの科学というものゝ正体は歴史なんですよ。僕はその歴史的という觀念がまた今度は西欧という觀念に結びついてると思うんです。これは僕は疑問なんだけどね、そうするとあなたの理論というものは西欧の理

論なんですよ。それは西欧の理論は日本に通用するんですけどもね、それがどういうふうに通用的かということとは随分疑問に思いますね。

戸坂 非常に簡単に適確に、通用しているので、電車でも汽車でもそういうもので動いてるんでね。

河上 それぢや家族制度は崩壊する、封建制度は解消する、これからの日本の文化がそういう西洋の真似を必ずするとは僕は思われないですね。

戸坂 いや、真似をするしないぢやなくて、現に家族制度なんかは崩壊している事実があるので、それは西欧的なカテゴリーぢやなきや解決出来ない。

阿部 たとえば、日本と支那とくらべてもある部面では、支那人が西洋的で日本人が東洋的だろうが、ある部面では支那人の方が東洋的で日本人は東洋から離れているのだ。實際的にいえば日本が亡国にならないでこういうふうになつて

ということとは全部西洋のことをやったからなんですね。つまり経済とか政治とか、或は教育とか、いまの電車を動かしたとか、軍隊を西洋的に組織したとか、そういうことをやったためにここまでも来たのだ。そこでつまりいま西洋の科学で日本を論じようという人が生れるのは全く無理がないという事実なんだ。

河上 それはわかるんだよ、だから家族制度の崩壊を説明するのは認める。しかしそこから西欧が今到達している絶望は必ずしも生じない。

阿部 そういうふうな頭が出て来たのは無理もないし、僕達もそうとばかり考えて来たんだね。そこでもう一遍君の場合はそれをあとで考え直してみようというんだらう？

河上 そうそう。

戸坂 なぜそれが西洋の理論であるかということにも僕は不満だな。べつに西洋から来たから西洋

の理論だということはないと思う。

小林 それは理論の国際性という奴だね。問題はな
いよ。だけど仕事をする人が、目下の景色の限
界を見る人と可能性を見る人との違いじゃない
かい。つまり限界主義者というものが日本に多
すぎるということは僕はたしかだと思うんだ。

三木 非常に長い時間をとるのなら、結局そういう
未来を考えても意味がないということになるん
だな。そこに文化的な活動をする人の悩みがあ
ると思うんだ。例えば日本が全く西洋と同じに
なるということは長い未来においては可能であ
るとしても、しかし現在そういうことを問題に
して考えたところで問題にならないということ
でないかね。

岸田 そんなんです、僕はいまのアカデミーをこし
らえると、そのアカデミーを政府がいかにこし
らえるかということはわれわれの力の及ぶ限り

監視をし——われわれのといつてもあなた（戸
坂）と僕では違うけども、少くとも現在の為政
者のやる通りのことをさせてはおかないし、ま
た彼等は専門家ではないですからわれわれの意
見や希望もある程度まで当然入れると思うんだ。
その入れる範囲内でもなおかつやらないよりは
ましだという僕らは考え方なんです。

戸坂 いや、仮に村山君の説が、そういうことを
やればやるほど悪くなる、よくならないんだと、
そういう意見なら僕は賛成しないですね。出来
たらやるがいゝ、しかしそのやることだけがな
により大事だとかいう考え方に僕は賛成出来
ないという意見なんです。

岸田 そのことは一般のアカデミーについていえま
すか。

戸坂 そうです。学術の世界でもなんでもみんなそ
うだと思いますね。

岸田 あゝそうですか、そうすると例えば帝国大学なんてものは必要ないですか。

戸坂 まあないでしょうね。

岸田 そうですか。それはいまだからいえるんぢやありませんか。

戸坂 いまだからというところ？

岸田 いまだからというのは、つまり帝国大学の歴史が五十年だか六十年だか経つてからいえるんぢやないですか。

戸坂 経つて古くなつてからというんですか。

岸田 もしあれが出来なかつたらということが考えられませんか。

戸坂 それは過去には非常に有益な仕事をしてるんです。しかしいま、例えば哲学なんかみると思想的に全然だめです。それは僕はもう断言しますね。

岸田 それはまた別の話だと思うんだがな

戸坂 帝国大学に価値があるということは文献学的な研究として価値があると思うんです。それは立派な図書館をもち、いい本をもつてやってゐる。あれはわれわれには出来ない。しかしそういうことと思想の科学としての哲学の仕事が必要とする処のものは全く違う。

岸田 それはアカデミーというものが過去いかなる時代においてももつていた一つの宿命ぢやないんですか、或一面で駄目だということは。

戸坂 いや、そうぢやないですよ。今日のアカデミーはそれだけぢやないですね。

予言者否定論——現在への愛情

三木 それは岸田さん、こういうことをあらわすんですね、文学者でも思想家でも二つのタイプがあると思う。その時代を非常によく表現する人と、それから未来をいつも予想している人

と。どちらが偉いかという問題になつてくると、ちよつとわからないね。

岸田 それは無論そうだ。

小林 それはそうかも知れんが、だけど偉い奴は現在の人なんだ。事実みんなそうなのだね。

三木 大きな作品をつくる人はそうだな。

小林 うん、大きな作品をつくる人は現在を基とした人だ。

三木 現実肯定者だね。

小林 つまり予言者というものは作品をつくりえないんだ。

戸坂 しかし現実を出発点とし基とするということゝ、之を肯定することゝは別なんだね。

小林 それはどっちでもいゝだよ。とにかく現在のトーンを实によく知つてその犠牲になることを甘んじた人だよ。問題はそれだけだと思うんだ。たとえば帝国大学はいかんというだろう、とこ

ろが帝国大学というものは帝国大学だけ日本にあるんじゃないんだからね、帝国大学のうしろには日本の民衆がいるんだ、帝国大学が悪ければ民衆も悪いんだ。

戸坂 しかし帝国大学にはいれない民衆が多いぢやないか。

小林 それははいりたいと思つてゐるんだよ。君の思想は予言者の思想でね、それはいゝんだ。(笑声) 僕が考えるのに、後世があの人には予言者だつたという予言者はあるんだ、しかし現在に予言者というものはないんだ。

戸坂 現在の予言者というものはまやかしのものだといふわけか。

小林 それは絶対にそうなのだ。(笑声)

阿部 それは予言者はあつてもいゝがね、僕はまた極く小さいことをいいますが、予言者的な人が現代にあるんだ、そういう人の声——つまりス

スタイルのことですがね。それが時とすると予言者のスタイルときこえないんだ。つまり予言者の声が現代を鞭打つというよりはむしろ何でもかでも悪くいう封建時代のやけくその反抗者の声みたいなきこえるというスタイルを感じてるんだがね。

三木 現在は予言ぢやないんだろう、科学なんだから、つまり五年経つてそういう時代が来るか、十年先か百年先かという違いだけであつて、予言者というのとは性質が同じでない。

阿部 「予言」でなくて「科学」でもいい——が名前はどちらでもいい。科学なら科学の声にきこえないでむしろ感情的な何でもかんでも日本の現実にくさしてやれというふうなきこえる言葉なんだ。

戸坂 だけど日本の現実といったつてしょっちゅう二重性をもつていて……

三木 阿部君の云うように、日本に対する愛情が滲み出てないというようなことはあるだろうね。

阿部 うん、そういうことを感じることもある。

戸坂 しかしそれはスタイルの問題であつて精神の問題ぢやないな。

阿部 スタイルの問題であるけどね。

三木 精神がないからスタイルが出来ないということもあるぜ。

小林 それはそうだ。精神という奴がおそろしく払底しているからね。

阿部 まあ愛情が滲み出てないという、そういう感情的なものなんだ。

戸坂 その愛情というのが、何に対する愛情かね。

小林 日本に対する。

戸坂 日本というものは一元的なものぢやないんだから——分裂しているがね。

小林 分裂しているけれども結局一つであると、そ

れに対する愛情なんでね。

戸坂 だから愛情は分裂するんだよ。

小林 分裂しないんだよ。つまり理論に従って愛情を分裂させる奴が多過ぎるというんだよ。

戸坂 だからそれをもつと分裂させなきゃいかんということなんだよ。(笑声) 新しいそういう愛情のタイプをつくらなきゃいかん。

小林 それは無論そうだ。

戸坂 愛情というものは理論やなんかよりもずっとおくて発達してるから、理論は二元的であつても愛情は二元的なんだよ。

小林 そんなことはないさ。それはまちがいだよ。

阿部 なにか愛情が滲み出るようなスタイルになることを僕は希望するな。

文化の潔癖性

岸田 そうするとその話は、まあ結論というもの

はなかなか得られませんけれども、いまの一例によって見るように現在の民間におけるいろいろな文化運動というようなものが日本ではいろんな障碍のために思うような結果が得られないでいる、そういう部門がたくさんあると思うそういう運動に対して、先程、二元的な、思想的な面での進歩あるいは進化というか、そういう面に力を集中することがいま必要なのであつて、たゞ文化が向上するということはいま必ずしも望ましくないんだというような戸坂氏のお話でしたが、それは文学の方面にもやつぱり当てはまるあれなんです、戸坂さんの御意見は。

戸坂 いや、文化という言葉を僕はオーナメント【ornament 飾り・装飾品】である、そういう文化の水準がいかに高くなつても、つまり人間が上品でも下らない奴があると同じでそれは価値

がないと、こう思うんです。

岸田 そういう文化を僕等が問題にするでしょうか。

戸坂 しないつもりでもやつぱりされているんです。

三木 僕はデカダンス——といつていゝと思うがね、文化はデカダンスになる可能性をいつも含んでいるんじゃないかな。

戸坂 デカダンスといえば思想的な意味があるんだ。

三木 いや、オーナメントだけでは思想にならない。

戸坂 オーナメントというものを忠実に理解すればそうなる。ところがじつさいそれがオーナメントとして理解されていないだろうと思うんだ。

小林 それぢやユートピアぢやないか。(笑声)

戸坂 ユートピアぢやないよ。

三木 デカダンスにおちいることのないような文化

は文化ぢやないと思うね。

阿部 それは言葉の意味の食違いがありはしませんか。三木さんのいうのと岸田さんが言うのと、その文化という意味の内容が。

三木 そうかな。僕の言っているのは、文化はつねにデカダンスへの可能性を含むということだけだ。

岸田 芸術といつてもいゝんでしょう？

三木 えゝ、芸術といつてもいゝ。

戸坂 だから問題は、文化が行詰った場合に、ぢやあどいう風な穴からそれを抜けて出るかということです。そうするとオーナメントという点をいくらつついたつて結局発展はない。

岸田 非常にはつきりしました。僕は結局ブルジョア文化を日本に持ち来たそうとしているんだな。(笑声) それは僕はそうはつきり感じますね。そういう点で村山君なんかとも意見が全然ちがう

んだろうと思う。そういうブルジョア文化を持ち来たすというようなことは歴史的に無意味なことだとあなた方はお考えになるだろう、僕等は……

戸坂 いや、無意味だとは思わない。

岸田 僕等はそういうものを経過させなきゃいかんと思っているんだ。

谷川 僕は岸田さんに賛成なんだ。たとえばこういう批評があるでしょう、以前の左翼の連中の日本の歴史その他についての議論が非常に薄弱で公式主義に陥った——というのは歴史についての文献学的な研究が十分でなかったんでしょ。そういう意味で今日帝国大学の文献学的研究というものは充分意味がある。たとえばルネッサンスのヒューマニストなんというのは、まあ結果からいえば教会や僧侶の考え方、世界観に反対したんだけど、実際にはヒューマニ

ストは法王やカーディナルなんかをパトロンにした人が沢山ありますね。今の日本はまだそんな一人立ちできるような文化をもっていないんですよ。まだ西洋からどしどし受けいれなきゃならない時なんだ。それと同じように一般の文化水準を高めるということについても戸坂君の言ってるような公式的な——といっているんだが、そういう見方ではまだ承認できないものがあると思うんだ。つまり現実が多元的なんだ、そういうものを二元性に押し詰めるということは非常に深い見方である場合があるけれども、そのことがかえって現実を抽象的に遊離しちまうことがあるんだ。もっと多面的な関係を考慮する場合には、まずはじめに文化水準を高めるといような努力を努力としてやっていゝと思う。

三木 僕は戸坂君が言ってるのはそういうのと少し

違うと思うね。やつぱり日本人的な潔癖性というようなものぢやないかと思うね。そこに公式主義の一原因がある。つまり左翼の人にしてもふてぶてしいところがないんじゃないかと思うんだ。(笑声)

戸坂 いや、そういうアントロポロジーぢやないんだな。

三木 しかしそういうことは日本人の生活態度として非常にある。

小林 それは僕は反対だね。日本人にそういう潔癖性と言うものがありますかね。

三木 潔癖性といったらわるいけれども、妙に純粋性を求めるね。

戸坂 僕はそうぢやないんだ。単に二元性に分けてこつちでなければこつちだということぢやないんだ。二元性に分けておいてどつちに立つかということなんだ。僕にいわせれば思想的な水準

の方が必要であると、その立場において文化水準あるいは文献学的な研究というものを摂取するという文化的な立場があると思うんだ。そうでなくてブルジョア文化の水準にいきなり立つた思想的なもののさえ摂取できないと、そういう二つの連関がちゃんといっているとと思う。抽象と思えないな。

阿部 この間谷川さんの評論を読むとジツドのキエティーフという言葉をおもしろい言葉だと思おうといつて居られた。つまりルネッサンスの下における社会状態においてその文化がどういう働きをしたのかという問題と離れて、それはやつぱり今の人類の中で生きてる。あるいはもつと近くトルストイの思想がもう現代でどうのこうのというものの、やつぱり今の人類の中で生きている。そういうような意味からいうと文化というものをそう簡単に日本の現状に当てはめて

いえない。なにか時間の世界に立つたリアリティーに於て「文化」を認識するということはやつぱりブルジョア的な考え方ですかね。

三木 そうばかりいえないでしょうね。

阿部 そういうことを肯定すれば、いま岸田さんが自分はブルジョア文化をやつてゐるのかと言われたけれども、そういうような謙遜が要らないことになるんじゃないですか。

戸坂 いや、文化といつたつて潔癖なるブルジョア文化はありえないし、「あるいは潔癖なるプロレタリア文化はありえないし、」文化というものは結局においては一つのものなんだ。現在の断面をとれば混淆した形をもっている。たゞそのどこを中心にして文化の意識を持つかという問題だと思ふですね。だからいまの説に僕は同感なんです。岸田さんも謙遜する必要ないんだと思ふですよ。

岸田

いや、僕は実は謙遜で言つてゐなくて（笑声）たとえば今日、自由主義なんていうことが進歩的な意味をもつてきたといつていゝと思う。

僕らも結局進歩的な仲間入りをしてるつもりでいるんですがね、そういう意味からいえば日本の現状を、いまの抽象的でないそれこそ代表的な考え方も知れないけれども、いろいろな文化部門について引上げるといふ個々の運動が、実際の現状に即した運動としてはやつぱり一番有効な方法をとらなければならない。その一番有効な方法をとる場合に、あなたのような唯物論的な考え方、あるいは村山君が實際新劇運動をやつていますけれども、そういう左翼的な運動の仕方と僕は或る点で協力ができなきゃならないということを信じてゐるんです。ところが村山君とは僕はどうしても協力ができないんだ。

戸坂 それは多分個人的な関係であつてね、一般的

な問題でないと思うですね。

岸田 どうしても意見が合わないんですね

戸坂 それはお互に共通な線からはなれて、理想的な代表者でない場合が多いですから、個人的に結びつかないことはあると思うんですが、しかし大体の水準からいって、僕は結合し得るんだと思うのです。でヒューマニズムがいま非常に有効な文化的なモットーであると、だからしてブルジョア文化の側に立つてでなければヒューマニズムは展開できない、ということはないと思うんですね。

岸田 あゝそうですか。この問題でどなたか……佐藤さん。

佐藤 岸田さんのおっしゃるのは左翼思想をうけないブルジョア文化なんですか、それもひっくりめて文化全体を向上させなきゃいけないとお考えなんですか。

岸田 それが可能だと空想しているんです。

戸坂 それはこういう点もあるでしょう。左翼の文学がさかんになったのもそれはブルジョア文学のジャーナリズムによつてさかんになりえたので、併しそれであるが故に左翼の作家は自分はブルジョア文学の代表者として物を書くところ、こう考えていない。だからその地盤に養われながら、なお之に対して否定的な態度に出てしかも自主的な方向をとることができるといことが、ブルジョア文化からプロレタリア文化への蟬脱という意味の一つだと思うんです。その蟬脱の契機を問題にしている。

岸田 僕は役者なんていうものは技術さえうまくなれば、それを率いる人の思想次第でどうでもなるものだと思うんですよ。そういう役者を技術的に訓練するということをブルジョアの指導者がやったってプロレタリアの指導者がやったつ

て僕は結果に大して違いはないと思うんですがね。

戸坂 僕は芝居のことはわからんけれども、おそろくそうでしょうね。

三木 語学なんかにしても学校で学ぶ技術的な方面であつて、それは誰がやったつて同じでしょう。

岸田 そういうことだと思ふんだ、アカデミーというものは。

三木 つまり帝国大学からプロレタリアの闘士が出るし、またブルジョアの忠実な番頭も出るというのもそういうことだね。どちらも技術上のすぐれたものを大学で学ぶ。

戸坂 だからその価値は大いに認めるんですがね。

岸田 村山君、どうですか。

実際の一例

村山 だから僕は岸田さんの議論を批評した文章に

も書いた通り、非常に基礎的な部分を共通に授けるというのならば、その点については賛成なんだ。

岸田 それは映画と演劇の共通の部分というんぢやなくて……？

村山 そうぢやなくて演技技術ですね。そういうものゝごく基礎的な部分を授けるものとして……

岸田 だつて俳優学校でそれ以上のことができますか。

村山 たゞそれを現在の政府にたよるといふ場合には、政府が反対給付なくしてそういうものゝ為に犠牲を払うということとは考えられないと、そういう事を言ってるんですよ。だから僕は俳優の技術という物を俳優の意識から全然切り離すという事には反対なんですがね、然しごく初步的な部分ですね、発声術であるとかそういう部分では共通のものが有得る、そういうものを例

えばアカデミーが授けるといいうのであるならば夫は結構だ、然し現在はそういう様なアカデミーは存在できない時代だといふんです。

岸田 そこですね……。

村山 もつとブルジョアジーが向上期におけるアカデミーであるならば望みえたであろう。しかし現在のような時期には政府がそんなのろまつこいことは決してさせないといふことですよ。

岸田 させないといふんですか。

村山 政府がアカデミーを建てる場合に決してそんなのろまつこいことでは満足しない。

岸田 それは政府を買被つてるな。

戸坂 それは現在の政府ないし帝大でもいいんですがね。技術的な発達ということを表面上さえ謳っていないですよ。むしろそれよりも、これは言葉にすぎないですけどもね、国民精神の涵養とかそういうようなことにとかく表面は向

かつているんです。実際のアカデミシャン、殊に文化的のアカデミシャンの頭脳を見れば、これは単に言葉としてだけでなく、そのとうり現れてるんですからね。

岸田 あれは思想ぢやないでしょう？

戸坂 思想でないところにさえそういう関係が現れるから技術的にさえ信頼できないということです。

岸田 さあ……。

村山 また僕はそういうことが、たとえば演劇学校についていえば、民間で出来る自信をもつてるんです。それは政府などをたよらずに出来る自信をもつてるんですよ。

岸田 いつですか、それは。

村山 今でさえやっていますがね。岸田さんは非常に理想的なことを考えて、演劇映画の名優が輩出するような、要するに天下の人材が集つてく

るようなものを考えておられるかも知れないが、一歩々々進んでゆくような、着実な道をとつての教育養成は最近十年間引きつづいてやってるんだ。そしてそこからすぐれた技術者が現れてきつゝある。邪魔さえされなければもつと長足な進歩をしていますからね。

戸坂 岸田さんは邪魔されるということが問題なんだ。

岸田 えゝ。何です、邪魔というのは。検閲とかそんな問題ですか。

村山 えゝ、そういうもの一般の働きです。

岸田 そういうことで技術が邪魔されますかね。

村山 邪魔されますね。

岸田 そこがちがうんだな。

村山 劇団の存立自身さえ脅されるんだから。見にくることさえ邪魔されるんだから。

岸田 それは技術と関係ないぢやないですか。

村山 大いにあります。演劇そのもののまわりに人が集つてこないですよ。

岸田 経済的に成り立たないというわけですか。

村山 経済的にも成り立たないし、人も怖がつて集つてこないしね。

岸田 それは今の日本ぢやしようがないぢやないですか。

村山 だからそれにも拘らず一生懸命でやっていますかね。

岸田 だからそういうものも一方においてなければならんと思うんだ。むしろアンデパンダン¹というものをなるべく強力にするためのアカデミーだとさえ僕は思つてゐるくらいですね。

村山 僕はそうはいかないと思うですね。現在のよ

1 Independent「独立」の意とフランス独立美術家協会を掛けているのか。

が出来るとそのアカデミーが——ブルジョア文化は僕は衰頹すると思つていますが——だから衰頹するブルジョア文化の擁護のためにそういうアンデパンダンを圧迫するという働きをもつてくるですよ。

戸坂 つまりアカデミーが真に技術的なものだけの仕事に自分を局限すれば非常に有益なんですよ。所が決してそれに止まらないということは、過去のブルジョアジーの擡頭期においてそうだったし、それが退潮期になつてもそうであるとか、こういう点がこまる点ぢやないですか。

岸田 これはしかしちよつと議論では片づかない。

三木 岸田さんのは或る意味では非常に進歩的な意見だと思ふんだ。つまりこれまで政府がやらなかつたことをやらせようという点においては非常に進歩的なんだけど、時代とか時期のこととがずいぶん問題であるわけでしょうね。

戸坂 進歩的より革進的な意見だな。革進派の意見だ。(笑声)

アカデミーの矛盾

岸田 いまのは芝居の問題について論じたんですけども、もつといろんな部門でそういう問題がありやしないかと思ふんです。学校なんつていうことに限らないでそういう何か具体的仕事をしようとする場合に、つまり僕らの考へてるようなことが或る一部の進歩的な思想家には、全然無意味であるとか、あるいは弊害があるとかえられることさえあるということとは、これは実にたいへんなことなんだ。僕らとしてもむろん自分の信じたことはやるつもりだけれども、なかやつぱり気味が悪いな、すこし。

戸坂 僕はこう思ふですよ。広い意味のアカデミーですね。あらゆる世界のアカデミー、こい

つが実際には現在有力なんでね、何と云ったって有力だということは認める。

岸田 どういう意味ですか。

戸坂 文化的に発達してるし……だからそれをいかに利用するかということは大いに考えなきゃならん問題だと思うんです。しかしそのいかに利用するかということ、アカデミーの立場をあくまで擁護してゆくということ、或はそれと同じ立場に立つて自分を考えてゆくということとは非常にちがうと思うんです。したがって、アカデミーには一定の伝統があつて、これはこう見るべきもの、これについてはこう行くべきものの、こういうマンネリズムがあるわけですが、そのマンネリズムを承認するか、それを批判的に克服するか、こういう問題になつてくる。どうしてもそれは後者でなくちやならんと僕は思う。

三木 そこはやつぱり民主性の問題だと思うね。民

主性が足りないということが左翼の理論家にも著しいんじゃないかね。左翼の人もなかなかアカデミックなものをもつてるよ。唯物論研究の悪口を言うんじゃないけれども、近頃の唯物論研究に載っている論文などは悪くアカデミックなところがありはしないかね。

河上 僕もそういうことを感じますね。アカデミーというと伝統的という言葉と結びつくけれども、日本ではアンデパンダンの方が伝統的ということがあると思いますね。

戸坂 それは文壇なんかが一番いい例だ。最もアカデミックで。

三木 河上説は正しいですね。

岸田 一体僕は沢山知りませんけれども官吏や政治家と会つて、あの人達が今日一つの指導階級としてのイデオロギーをもつてる如く装つてるけ

れども、實際その思想性とかあるいはそれに対する熱情とかいうようなものはまるで感じられないんだ。われわれがそれ以上の熱情と信念でぶつかってゆけばこれはひつくりかえると思うんだ、僕は。ひつくりかえるという言葉は少し軽率ですけども、いまの村山君の考え方のように、あんな指導精神でもって新しくおこる一つの教育機関が指導されるなんていうことは僕は絶対にないと思うんだ。

戸坂 しかしそれが絶対にないと同時に、岸田さんなんかぐいかに力を加えてもそれだけではひつくりかえることもあまりなさそうですね。背景如何ということを当局はすぐ見ると思うんですね。岸田さんが仮に何百万の大衆を代表してやってきたときに、岸田さんのいうことをきかなければそれが議会で問題になるとか何とかいうことがあるなら、はじめてきくんですけれどもね。

岸田 だからひつくりかえるという言葉は軽率ですけども、つまりいきなり左翼的なイデオロギーでこれをどうしようといったつて無論これは一歩も動かないでしょう。しかも僕ら程度の考え方ならばそれがいゝんだということを感じさせる可能性が非常にあると思うんです。

戸坂 それはそうです。だからそういう合法的な場面をできるだけ利用されるということはこれは無條件に必要だと思うですよ。

現在への不信用

小林 だけど、これは愚問かも知れないけどね、今の日本の進歩的批評家というものが信ずるところは、日本がだめだということなんだ。現在の日本というものを信用しないんだよ。信用しないということがスローガンなんでしょう――

戸坂 いや、できないね、信用を。

小林 そのできないということは一体本当にそうなのかね。西洋の古ぼけたブルジョア文化がみんなだめになってまいってる。その時に日本の進歩的批評家が自国に対する信用をうしなつてみんな絶望してる。

佐藤 絶望はしないよ。

小林 絶望しないけれども信用をうしなつてる。

戸坂 日本とか西洋とかいう奴が単純でないからこまるんだ。

小林 それが非常に疑問なんだ。そういう真似をして進歩的批評家がみんな、日本も同じ道を通る国であつて——つまり論理的に言えばだよ、だから現在のはだめなものだと喚く。現在をそれぞれかどうかする……現在を信ずる人はみんな反動家になつてゐるんだ。そういうことで一体いゝのかね、今の日本は。

戸坂 だからだめだというんだ。よくないんだ。

小林 だからだめなんだ。(笑声)
佐藤 だから絶望はしないよ。まだ出来たことがないだもの。

小林 出来たことはない。だから僕は信じないんだ。つまり今の批評家はみんな未来を基として現在の限界を見てゐるんじゃないか。けどもつとこれは西洋の真似なんかしなくたつてどこかへ行かないかね。これは非常に乱暴なことかも知れないけれども。

戸坂 しかし西洋の真似ということは……

小林 みんな真似だよ。一つとして独特なる意見を發表してゐる人はないよ。

三木 それは日本主義者だつて同じだね。西洋の真似だ。殊にこの頃の政府の政策なんというのは官吏が洋行して種を仕込んできてすぐ統制とか何とかやつてゐるんだ。

岸田 それがつまり、ファッショだね、いわゆる

……。

三木 だからファッショだつてだめなんだよ。そう

いう意味においては小林君の言つてゐるような本音の日本人というものが出てくればそれはおもしろいだろうと思う。

戸坂 この意見もやつぱり真似だね。沢山あるんだ。もう。

三木 理論は真似かも知れないけれども意気込みは真似ぢやない。

小林 しかしそういうことより僕等はしようがないでしよう、現代の限界主義者から一体何かが生れますか。絶対に僕は生れやしないと思うだ。だからそれは何でもかまわん信ずる人が出なくちやいかん。今の日本の現在性というものを信ずる人が出なくてはならぬ。先ずあるがまゝの現在を信じて、そこからどんな夢でも織り出す人が僕は一番欲しいね。

戸坂 僕はどうもその点が頭へはつきりはいらない

が……

小林 それよりいま、僕は行く道はないと思うんだ。

戸坂 日本ということが非常に端的でないのですね。

小林 ソビエトと日本の外務省の喧嘩を読んでみたまえ、誰が見たつてソビエトの方が理屈があるよ。堂々としてら。なぜ日本の政治家というものは、ああ曖昧なのかね。日本に対する愛情がないんでないかという様な気がする。そういうことが第一おかしい。それから支那にいろいろ問題が起るだろう、けれどもその半面にはやれやれと思つてゐる。

戸坂 そうかね？

小林 そうだとも。

戸坂 同じ人がか知ら？

小林 僕はそうだ。(笑声)しようがないぢやないか。つまり日本は支那より強いから強いことだけは

やつた方がいゝ。

戸坂 それが僕にいわせれば日本とはいかに二重になつてゐるかということなんだ。われわれは日本人でね……

小林 そうなんだ。

戸坂 いかに日本がだめだと言う奴だつて、実際日本人が何よりいゝと思つてゐる。

小林 そこをキャッチする思想家がいらないんだ。

戸坂 ところがそれがどういふ風に表現されるかというとな。日本の外交はまちがつてゐる、日本の外交はペテンである。日本の支配者はわれわれの意思と全然反した行動をしてると、こういう表現としてしか現れないような事情があると思ふんだ。

小林 だけど僕は偉い政治家が出たらはつきり言うと思う。

戸坂 それはわれわれみたいなのがいるから言えな

いんだ。小林君みたいな人ばかりだつたら言えるんだ。われわれみたいに日本を二重に見てる奴がいるものだから――

小林 僕はその日本を二重に見る奴から何がうまれるかというんだ。

戸坂 僕はそういう功利説からいつてるのでなくて、実際二重だから二重だというだけなんだ。

小林 いや、功利説ぢやないよ。たとえば日本でブルジョア作家もプロレタリア作家も民衆なんてつかんだ奴は今までありやしない。君もいつか新聞に書いてるだろう、日本に果して民衆があるかなんて。

戸坂 ない。

小林 ない時に二重性なんといつちやいかんよ。

戸坂 いや、日本に民衆がないということを言つたかというとな、日本に民衆あらしめよということ

小林 やつぱりでたらめでもいい、から嫉しかける者がなきやだめだ。君みたいに分析し、批判し、否定してちゃだめだよ。やつぱり民衆のお尻をくすぐらなきやだめだ。いまお尻をくすぐるような批評家が現れなくちゃだめだ。

戸坂 それは僕は賛成なんだ。僕はその民衆をくすぐる能力がないということを知っているんだ。しかし僕と同じ考えをもつてそうしてくすぐる能力のある人間が出ることを希望している。ところが出不いんだ。かわりに出てくる者は小林君みたいな考え方の人なんで僕にとっては非常に頼らないんだ。(笑声)

阿部 僕はさつき言つたでしょう、愛情がない——日本の大臣が外国の不誠意々々々といつて何でもかんでも不誠意といつてゐるんだ。それから何も出てきやしないでしょう。それと同じことが否定分析の方にあるような気がするんだ。みんな

な日本の不誠意々々々、日本のインチキといつて、それから小林君の意見が出るんだがね、そういうものを感じてゐるんだ。あゝいう論理の使い方はやつぱり日本人の潔癖性ですか。

日本の官僚

岸田 あれはどうなの。あれは現代の人の思想なんです、それとも日本人なんです、今の外交とか何とかいうものゝ現れは。

戸坂 日本人ぢやないでしょうね。

小林 ちがうね。

岸田 つまり思想ですか。

小林 あれはつまり西洋思想だよ。国際信義だよ。

岸田 いや……僕はイタリーなんかとはもう少しちがうと思うね。

三木 官僚というものゝもっている特殊性だと思ふね。

戸坂 大衆無視の。

三木 日本では官僚は国家の性質上非常な権力があるんだ。それに同時に官僚というものはちつとも危険に身を曝してないんだ。だから非常時的人間とは云えない。蒋介石だつて、あるいは西洋の外交家だつてみんな一騎打ちでやってきてるんでしよう。千軍万馬の士なんですからね。

岸田 しかしそれが官僚の性格とだけいえますかね。日本の官僚とかなんとか云うことは云えませんか。

戸坂 それは日本の官僚でしょう。日本においては官僚は特殊の位地を占めていますからね。

岸田 特殊の位地を占めているというだけのことですか。つまりあの中に日本人の性格というものはないですか。あゝいうわかりきった口先の口上で相手を承知させようとするやり方は？

三木 それはありますね。それはやつぱり真の

ヒューマニズムがないからですよ。

戸坂 その日本の性格がいかに歴史的にやしなわれてきたかということですよ。それが同時に今日の日本の官僚をやしなつた歴史なんですよ。

阿部 それがしかし、僕は官僚だけでなしにあらゆる言論界にはりませんかということを感じてる。

三木 それは全部にありますね。

戸坂 それは武官官僚でね。官僚の一種なんだ。

岸田 教師にもあるね。

三木 僕らがこの頃新聞を見て一番感ずるのは、支那の国民的気魄だね。

戸坂 だから支那人は日本の兵隊ほど弱いものはないといつてゐるそうだね。そういう常識になつてゐる。

河上 白髪三千丈ぢやないかな。

阿部 佐藤さんにききたいと思うんだけど、この間ふと本を読んで感じたんだが、春秋、戦国

時代のところが一番おもしろいんですね。あそ

こに西洋の近代ヒューマニズムみたいな、西洋式というか世界式というか、あゝいう思想の芽が全部あるような気がするんですね。胡適も何かそういうことを言ってるんだそうですね。東洋的インテリゲンチヤの問題として面白いですね。あそこには孔子にしても孟子にしても墨子にしても荀子にしても老子にしても莊子にしてもみんな西洋のルネッサンスがうまれた思想みたいなものがあるような気がしたんですがね

三木 あの頃の支那の思想というのはインテリゲンチヤの思想じゃないか知ら。

阿部 そうだろうと思う。そうして春秋時代というのは近代ヨーロッパのように国が分れて、何かそういうものがあるんですね、それが暫く経つという訓詁学だとか変なものになっちゃいましたね、日本にはきつとその変になっちゃった

ものばかり来たんでしょうね。

佐藤 さあ……。

戸坂 当時の産業はどんな発達をしてたんですね。

阿部 そういうことに問題があるんだろうと思うですがね。そうして孔子とか墨子には政治論もあるし経済論もあるのだが。西洋の近代の発展は科学とか政治とか経済とかいうものを発展させてきたけれども、東洋はずっとそこを通つて

谷川 それは産業といったってまだ社会的に……。

あの時代は丁度青銅時代から鉄器時代への過渡期ですからね。(次にまだ何か言った記憶があるが判然しない)

文化水準を高めよ——啓蒙の必要

三木 また日本人論に戻るが、然し日本人の問題

は結局自分の問題だ。われわれはもう少し太っ腹になるというか、大掴みに何でもガーツとかむという意気込みが足りないんじゃないかね。哲学者にしたって西洋の哲学者ならば政治哲学でも美学でも何でも書いてる。しかし日本ではそんなことは全然やらない。そんなことをやる者はむしろ軽蔑されるくらいだ。インチキとか何とかいうので、さきに菊池寛の話が出たが、菊池寛でも武者小路でもそういう点が偉いんじゃないかと思うね。そういうところが今の日本の文学者にも足りないし、思想家にも足りない。それが大衆性がないという一つの根本だろうと思うんだ。

佐藤 やつてみるとやっぱり無力だからということもあるんですね。

小林 何が？

佐藤 つまり大掴みにやつてみると、いうとそれは

できるさ、やつてみたらつまらない。

三木 しかし本当にやつてみたか――

河上 しかし岡さんの恋愛論なんてつまんない。(笑
声)

佐藤 僕はそれはみんな模倣思想だから自信がないんだろうと思う。本当に自分でつくつたものなら自信がないということはないと思う。

河上 だけど岡さんは自分でつくつてる。 فقط じゃない。

佐藤 それは結局つまんないからつまんないので……

戸坂 システムがないからだと思うのですよ。自分で展開するメカニズムがないから、だから科学は科学、哲学は哲学と……自分の心理をくりひろげてゆくという力がない。

佐藤 科学でも、政治でも、自分で考えたら自分で言ってもおかしいことはないと思う。

戸坂 そしていかにそれが傍から見ても滑稽でも、一

応の意義を認められるだろうと思うね。

谷川 つまりそこがいろんな分野の相互滲透だと思

んだけれどもこれはやつぱり一般文化の水準を高めなくちゃそういうことにならない。だから一般的の文化問題として文化水準を高めるいろんな努力をしなきゃならん。

戸坂 ところがそこで僕は非常に異見がある。文化水準を高めるということは非常にやると思うですよ。同時に思想的な水準が高まってゆくということでね、たとえばマルクス主義というものは非常に思想的な力をもった、それによつていろんな領域を統一するような思想が出来た、そのマルクス主義をやった連中がいろんなことに口を出す、それは失敗もしているけれども、その口を出す勇氣を持ったということは思想水準の高まりということから出ている。

谷川 ところがそういう一つの方法をもつてくる

と——マルクス主義でみんな公式的になったでしょう、どうして公式的になったかというところ、一般文化水準が低いからですね。もつと文献学でも何でも研究が進んでいけば……

戸坂 だから文化水準を利用することを知らなかったんだ。

岸田 いまの文化水準を高めるという問題で、いろいろ具体的な問題があると思うので、評論家が評論を書かれることもその一つであり、文学者としてその作品にそういう性格をもたせるということも大事でしょうが、こういうふうなことは考えられませんか。文学者は大体において自分達が文化的な水準に於て一般民衆よりも幾分高いとまあ考えている階級と考えていゝんだけれども、そういう場合に現在日本の世相の中にあるいろんな非文化的なものに対して、進歩的

な立場から——マルクス主義的な立場からでも
よろしいしまた僕のように自由主義的な立場か
らでもいゝと思うんだけれども、もつと具体的
な批判をどしどししてゆく、そういう点で全体
の戦線を統一するということですか、そういう運
動がもつときかんに起ることが僕は非常に望ま
しいと思うですね。

谷川 賛成ですね。だからこれからの批評家はどん
どん統計を使ったり、そういう実証的な方面へ
はいらなくちゃいかんと思うですね。図書館施
設とか博物館施設とかの問題でも、みんないろ
んな統計を使ったり……

岸田 たとえば今日の民衆の非文化的な頭腦を
養いつゝあるいろんな要素がある。そういうも
のがどういふわけで非文化的であるかというこ
と、そういうことを民衆に直接知らせるばかり
でなくて、現在、民衆を指導していると考えて

いる人間達にも、もつと啓蒙的にそういう考へ
方を注ぎ込む必要がある。それが非常に有効だ
と僕は考えている。たとえばこれも僕はよく出
す例ですけども浪花節というものです、あ
れをまだ誰もどういふところがいけないんだと
いうことを言つたものはない。

小林 書いてくれ。(笑声)

岸田 いや、文学界で大衆文学批判というものを
やつてゐる、これなんかそういうことを具体的に
やろうとした一つの例だと思ふんだけれども、
もつと日本の全体の文化という面から見て実
非文化的なもの、しかもそれがのさばつてゐるよ
うなものゝ批判に、成程と思ふような議論が今
までちつとも出てない。それをもつとやる必要
がないか。やつても何にもないか

小林 あるよ。絶対にあるよ。

三木 だから文学者が社会評論を書く必要があるわ

けか。

谷川 社会評論がもつと実証的にならなくちゃだめだと思うんだ。その浪花節の場合でもこれは少し問題がちがうが、その声を音波にとるとかね。兼常氏がやつてる……

河上 それは無理ですよ。浪花節はだめだという評論は書けないと思うな。(笑声)

岸田 どうして書けないんですか。

河上 だってそれちや淫売を買うのをよしなさいという論文を書くようなもの(笑声)……。

小林 それとはちがうよ。それはあんまり高踏的だよ。

岸田 淫売を買うのはヒューマニズムぢやないか。
河上 そういつちやつちやあだめだ。そういつちやつたらまた別問題だ。淫売の例は取り消す。

佐藤 文化そのものが非常に非文化的なんぢやないですか。たとえば科学普及なんというものも本

当の意味の科学普及になつていないと思う。科学というのは結論ぢやないと思うですね。そういうことを教える科学普及ということがないと思う。

阿部 そこで教育ということはたいへんな問題だな。

三木 それは日本の教育を根本的に批評しなきゃだめだね。

阿部 それは文学者とか社会評論家がその教育という領域にどれだけはいってゆけるかだけぢやなくて、ゆく意志があるかどうかということだな。

三木 ゆく意志はこゝに芽生えがあると思うな。

岸田 たとえば国語教育改善ということをいま文部省あたりでやつてる。あゝいうときにはそういう仕事に参加したり、あるいはそれに対して意見を述べたりする連中は実にみんな信用がでないんだ。文学者ないし哲学者はもつとどしど

しそういうところへ割込んでゆかなくちゃ僕はいけないんじゃないかと思う。

戸坂 それはやっぱり社会批評家としての役割を果していないから当局から用いられないわけですね。とにかく当局が無視してもかまわんという考えをもっている。そういう風にさせないようにする必要があるだ。

岸田 それは実際効果があるような方法をとつていますか。たゞ雑誌にいろんなものを書くということだけではだめだと思つてですね。

戸坂 しかし書く場合にも何等かの運動を伴つているわけですよ。

三木 つまり官尊民卑ですよ。官立の先生なんかは使つてゐるんだから、いわゆる学識経験者と称して。

文化人の結合

岸田 これは少し出しゃばつてゐることもかも知れないけれども、そういう場合に、たとえば文部省が意見をきくような学者ですね、その学者なら学者をこういうところへ引つ張つてきて、そしてわれわれの意見を聴かせるといふようなことですね、一つの例をいえばそういう風なことで僕は今つとめてやらなきゃならないような時代ぢやないかと思う。

戸坂 そうです。と同時にそういう文化人の何等の結合が今ないんですね、全然壊れちゃつたんですね、そういう結合を何かの形でつくるといふことが僕は一番確実なやり方だと思つてすね。これは単なる社交団体でもいゝし何でもいゝんだが、とにかくみんなが集つて一つの社会的威力を示す文化人の組織が必要だと思つて。

岸田 そういう場合に僕はやっぱり日本の思想界の最先端にあるあなた方と僕等の考え方に何か共

通なものがなければできないんだ。その共通なものを感じられないんです。

戸坂 ヒューマニズムみたいなものはどうです。協定してもいゝですよ。(笑声)……いや、こっちは感じているんですよ。

岸田 それは漠然としたものはありますがね、さて話をしてみるとみんな否定されるんだ。(笑声)

小林 それは議論になるからだよ。

戸坂 しかし二つの単位の実際の関係を総体としてみればちゃんといっているとと思うですがね。たまたまいろんな個人的な異見をもった人が出遭うから議論になつて反撥する材料ばかりがふえるわけです。

岸田 それはまあそう。また或は言い方の訓練もないわけなんだけれども、それはこういうことを一つ僕は提議したいんですがね。僕は最初から、思想的な面だけでなくてなにか截然とした区別

をあなたの方でつけてやしないかと思うですね。**戸坂** いや。そんなことはない。それはかつてのマルクス主義者というものにはそんなことがあつたかも知れない。しかし僕なんかマルクス主義者でもないし、そういう意図は毛頭ないです。

村山 岸田さんがさつき僕と一緒に仕事ができなと言われたんですが、僕はそうぢやないと思うんだ。現在でも非常に共通なところがあるし、これからだつて沢山あると思うですよ。だから岸田さんがそういうことを考えられることは、岸田さんがたとえこういうことはもう問題なく共通しうると思われたことが案外そうでないというような場合がちよくちよく生じる、そういうようなことのために全面的に共通点がないんぢやないかというふうに感じられるんぢやないかと思うんですがね。

岸田 いや、共通点はあると僕は思つてるんですよ。

思ってるんだがそこへ結びつかないんだ。

村山 結びつくところは沢山あるんですよ。そして現に結びついているところはお互にこれは結びついていから一緒にやりましようといつて提携していると思う。そしてまた社会的にも結びついた仕事として認識されているんですよ、新劇の運動というようなものがね。たゞそれがたとえば官立演劇学校というような問題になると、岸田さんとしてはこれはむろん進歩的な問題だし、僕達が賛成するだろうというふうに簡単に思われる……

岸田 いや、僕は賛成はしないだろうと思うけれども黙ってるべきだと思うね。現在は反対をすべき時ぢやないと思うな。

戸坂 反対してもいゝぢやないですか。

岸田 そういうところが今の日本の文化の弱点だと思ふんだ。

戸坂 いや、むしろ思い切つて反対なんかしない、

したがつてたまたま反対すると非常に過大に評價されるということが欠点ぢやないかと思うね。

三木 それは会つた時には賛成していても書く時には反対して書くんぢやないか。(笑声)

村山 こういうこともありますね。たとえば岸田さんの方では賛成はしなくても黙っているだろうというふうに予想される、そうすると僕の方ではアカデミーなんというものはたとえば中村吉蔵あたりが提唱するならばそれは黙っている、しかし岸田さんが提唱するのならおかしいという考えもまた起りますね。

岸田 そうかなあ。そうするとどういうことになる？ 僕の方が信用がないということになる？

村山 いや、一つには岸田さんに対しては絶対に絶望していないし、岸田さんの方が何かいったら影響できるんだらうと思ふんですよ。反対仕甲

妻があると思うですね。

大衆に理解させよ

小林 要するに大衆がどこまでついてくるか、結局その力だね。僕らはもう議論してもそれはだめだろうと思うな。賛成者がいない。(笑声) つまりそれだけじゃないかな。それは非常にちがうんだ。たとえば三木さんの読売に書いてらつしやる欄ね、あれが僕はおもしろくてしょっちゅう読んでるんだ。読んでるけれども、あのスタイルは何だ。あれは新聞の読者にはわからないよ。着想は非常に警抜なところがあつて、実にいゝことをいつてるだけど今の政治家は夢がないだとか、たとえばあの夢なんという字だつて何のことだかわかりやせんぜ。(笑声) だけどそういうものが実際問題として僕等にはあるんだ。どうかして知らせたいんだけどね、第一スタイル

の方からそういう欠陥が露骨に現れてる。

三木 それはあるね。

小林 あゝいうことでたとえば正宗白鳥のスタイルと三木さんのを較べるでしょう。正宗白鳥というのは大衆が読んでわかるスタイルになつてゐるんだ。言つてゐることはつまらんけどね。そういうスタイルを第一僕等は発見できんし、批評家はみんな発見できない。

岸田 それはわれわれは輿論に訴えるなんという希望をもてないんだな。だからせめて仲間賛成をしてもらおうというつもりで書いてるだろう、ところが仲間賛成をされると(笑声)……ところが仲間は反対をしないという自分というものが出ないんだから。

小林 そうなんだ。とにかく最大重要問題は自分なくすことだね。

戸坂 つまり大衆の一員になるということなんだ。

そのつもりになって、とにかく仮定して書いて
もいゝからね。

小林 僕等は自分をなくしたらスタイルがなくなる
からね。ほんとに悲しむべきことだよ。(笑声)

戸坂 同感だね。

小林 それはなくしても書けるようになる。これは
時間の問題だ俺は。樂觀してるんだ。三木さん
だって三年経てばスタイルがよくなると思つて
る。(笑声) いやそーだよ。そういうもんだよ。
考えたつてしようがないしね、そういうことに
なるだろうと思うんだ。哲学者だつて実にもう
そーだよ。第一田邊元が合理主義が何とかそー
いう論文を書くだろう、そうすると匿名欄が賛
成だとか何とかいうね、あゝいうことは滑稽だ。
誰が読んでるんだい、あんな田邊元のあれを。
三千人位しか読んでやしないよ。

三木 大衆も読まず、また権力をもつてる奴も読ま

ない。

小林 西田幾多郎だつてそうですよ。日本の第一流
の哲学者が、五千人しか読まなくちやこまるよ。
五千人読んで、何人わかつてるんだろう、三百
人……

戸坂 いるもんか。(笑声)

小林 そんな哲学つてないよ。俺の文芸評論だつて
そーだよ。(笑声つゞく)

岸田 なごやかになったところでおしまいにしま
す。どうも有難うございました。

底本：『文學界』1937（昭和12）年2月号復刻版

「ソヴィエツト」→「ソビエト」

「壮年」を中心として明治精神を論ず

岸田 国士

村山 知義

阿部 知二

舟橋 聖一

川端 康成

芹沢光治良

亀井勝一郎

林 房雄

三木 清

佐藤 信衛——発言なし

小林 秀雄

深田 久彌——発言なし

武田鱗太郎

島木 健作

河上徹太郎

「壮年」序曲

河上 きょうの座談会は大体林の今度出した「壮年」第一部を主題にしようという話だったんです。それについて参考書として渡邊幾治郎氏の「明治史研究」という本を一通りみんなに配っておいたんだけど、結局このテーマをどういうふうに論じることになると、大体問題は三つあると思うんです。つまり「壮年」という小説を論じてゆくと、どうしても林論になつてゆくだろうと思う、それが一つと、それからあの小説は現在の文壇で小説のゆくべき道という点で、小説論に関してかなり重大な問題を含んでいると思う、そういう小説論が一つと、同時に「壮年」が主題として取扱つているところの明治精神というもの、それは文学の問題から幾分離れるかもしれないけれど、一般論としての明治精神、これが一

つです。それでやつぱりわれわれは自分に身近なところから、文学論からまず出てゆこうと思うんですが、丁度小林がきょう朝日の「槍騎兵」で書いてたこと、つまり「壮年」という小説は観念小説である、そして観念小説というものは日本の従来の自然主義的な伝統を引いた小説と随分違ったものである、そして一方では小説というものは大体観念だけぢや書けない、肉体がなくぢや書けない、それにもかゝらず林が勇敢に、肉体的な方面を書く必要にせまられても、その観念でもって書き通していったあの態度——そういうふうなことが誰でも一番眼につく、少くとも僕には非常に眼についたところなんです、だから結局あの小説に出てくる人物は、伊藤公爵のような実在の人物でも、或は大戸田兵衛とか二郎、一郎とかいうふうな人物でも林にはかならないので、全部林から出て来た人物だといえると思うのです。それ

ぢやあれは林が所謂頭で作った人間かというところから、文学論からまず出てゆこうと思うんですが、丁度小林がきょう朝日の「槍騎兵」で書いてたこと、つまり「壮年」という小説は観念小説である、そして観念小説というものは日本の従来の自然主義的な伝統を引いた小説と随分違ったものである、そして一方では小説というものは大体観念だけぢや書けない、肉体がなくぢや書けない、それにもかゝらず林が勇敢に、肉体的な方面を書く必要にせまられても、その観念でもって書き通していったあの態度——そういうふうなことが誰でも一番眼につく、少くとも僕には非常に眼についたところなんです、だから結局あの小説に出てくる人物は、伊藤公爵のような実在の人物でも、或は大戸田兵衛とか二郎、一郎とかいうふうな人物でも林にはかならないので、全部林から出て来た人物だといえると思うのです。それ

説道における非常に珍しい傾向だと思うんです。まあ僕の感想というのは大体こんなことです。

林

自分のことですから、あまり喋りたくないですが、「青年」及び「壮年」を書こうと思つた動機を一応申します。僕はみんなの知つてゐるような思想経歴をもつてゐるので、日本というものを非常に知らなかつたんです。高等学校から大学時代には、主にマルクス主義的文献及びレーニン主義文献を読み、そういうものを基礎とした日本批判とか或は所謂唯物史観的明治維新史とかそういうものは相当沢山読んだが、生地のまゝの日本及び日本人の姿には触れる機会がなかつたのです。或はこれは僕らと同時代のインテリゲンチヤの共通の運命ではないかと思うのですが、その共通の運命が僕には入獄という機会によつて變つて來たんです。あの中にはいった人は自分の好みにしたがつていろんな本を読みます。一日に一冊

平均で二年も三年も読みつゞける。僕は専ら明治維新史と明治史、様々な日本人の伝記を集めて、それをかたづけしから読んだんです。今でも、獄中で読んだ三百冊位の伝記及び明治維新及び明治史研究というような本が僕の書齋に残つていますが、それを読んでゆくうちに不思議なことを一つ発見したのです。それは従来与へられたマルクス主義的レーニン主義的日理解（マルクス及びレーニンの言説は別として）と、僕が直接に見る日本との間に非常に差があるということ。です。一番早い例が明治維新というものをフランス革命に近いものと、或は日本におけるフランス革命的なるものとかに理解しようと思つても理解出来ない。それから自由党運動にしても、これをその時の自由党の左翼的指導者は日本におけるフランス革命だといったが、そういうものとして理解しようと思つても、どうしても出来ない

い。もつと分り易い例をいえば、明治維新というものは、一つの妥協に終っている——非常に激烈なものの中を含みながら、結果は妥協に終っている。自由党運動にしても河野廣中の晩年を見ればわかるように、潔癖なる概念からいえば明らかな妥協に終っている。上の方から見ても、伊藤博文のような藩閥家がだん／＼憲法論者になり、しいには自ら政党を組織する。その伊藤の傘下に旧自由党員が馳せ参ずるというようなおかしな事実が続々と現れて来るのです。それを発見したことが日本を眺めなおさなければならぬと考えた第一の原因です。それから僕は従来他の人以上に日本輕蔑の気持をもっており、日本には文化もないし、人物もないし、日本の文化伝統は西洋のものにくらべると実にとるに足りない、一番の欠点は獨創性がないこと、執拗性がないこと、とそんなふうなことを信じていましたが、実は、そうで

はなくて徳川末期から明治時代に現れたいろいろな人物を眺めてみると、その中に実にヨーロッパ人にも劣らない、また現代のわれわれにくらべるともつと光っておるような性格が沢山あるということを感じ初めたのです。それが日本を書きたい、つまり日本が文学の表現に値する国であるということを考えたまず一步なんです。それから伊藤という人物を選び出したのは、あの人が調べれば調べるほど実に奇妙な人物であつて、僕らが教えこまれ信じておつたところに従えば、俗流政治家にすぎず、女好きで、酒呑みで悪く新しいことの好きな、西園寺公望などの所謂風流宰相にくらべると実に低俗な人間である、そして晩年には政治的にも失敗しているから、もしハルピンで殺されなければ名前さえ残らなかつた人物であるというふうに思っていました、そうではなくて世界史のどこに押し出しても恥しくないところの

一つの性格をもっており、その性格の故に明治という時代の運命を自らの中に象徴しているということを発見したのです。まず明治維新時代においては「青年」に書いたような行動をした。それから自由党時代においては上からの弾圧者として弾圧しながらしかも己れ自身を改変していった。改変していったという意味は、日本の社会状態の中から生れるもつとも正しい理想に自分を従えようとしたのです。そういう人間として立派な性質が彼の中にあつた。ところで、日露戦争後の時代は資本主義の興隆によつて、様々な非理想的な反理想的な要素が日本の社会にも政治の中にも浸々乎として浸入して来た。そのために、理想家としての伊藤は、山県とか、桂とか、實際家で早くブルジョア化したところの官僚政治家に押されて来た。そのために、ある場合の伊藤は、見方によつては非常に滑稽な蹟き方をした。だが

結局、新勢力に押されて、樞密院に祀りこまれてしまう。樞密院にはいつてもなお彼の理想家癖はなくならず、朝鮮併合を計画し実現して韓国総監になる。韓国に彼流の王道政治を敷こうとして、まるで玩具のような帽子を被ったり服を着たりして、韓国の小学校の生徒に大演説をやる。しかも彼の王道政治の植民地政策が成功したかというと必ずしも成功しない。帝国主義者として資本家の道を用意したにすぎない、最後に考え出したのが日露同盟による支那分割、即ち大亜細亜主義の元祖ですが、これを実行しようとしてハルピンに行つて朝鮮人自身の手によつて殺されたのです。こんな簡単な説明だけでは解らないかも知れぬが、確かに悲劇的なものを彼は性格の中にもっている。この悲劇的な性格の故に、伊藤の生涯は、明治という壮大で複雑な時代の「青年」「壮年」「晩年」を正確に代表しているのです。で

伊藤を中心に明治そのものを書くということが非常に有意義なことであるということを僕は考えたんです。それを今ぼつくと実行に移しつゝあるのです。

岸田 僕は小説論的に批評は出来ないんだけど、「壮年」を読んで、小説として非常に面白かったんです。それはどういう意味で面白かったかというと、今までは現代の日本に現るべくして現れなかった一つの大小説の型だな、そういうものの少くとも一つのいゝ芽を感じた。その大小説という言葉は傑作小説というふうな意味でなくて、所謂本格的な政治小説という意味です。もう一つは小説を書く態度の中にやつぱり本格的小説家としての素質が非常にゆたかにあること、比較をすれば現代の日本の小説の中にみられる非常に特殊な性格というものから脱して、ヨーロッパのバルザック、ユーゴー、ト

ルストイというような系統の社会の表裏を描いた小説の型が絢爛な形でもって出て来たところが僕は非常に嬉しかった。思想的な内容についてはいろいろ意見があらうけれども、少なくともあの小説の外貌にふれて非常にゆたかなものが現れたと、そういう点で僕は非常に嬉しかったです。

河上 あれが浪漫派だと思うな。つまり浪漫派というものは抒情的とかなんとかそんな意味のものぢやなくて、あゝいうものなんです。

小林 あの小説は作者の日本に対する愛情というものに発しているんだろうが、実に西洋臭い小説だね。西洋的なスタイルだな。日本主義者が西洋臭ふんぷんたる小説を書いているのだから面白い。そんな処にも今の例の「日本的なるものゝ」の問題の面倒臭さが現れているんだよ。室生犀星氏があの茉莉という女はなんぢやと読売新聞

に書いてたろう、あの短い言葉のなかに日本の小説家のある氣質がよく出ていると思った。人間が書けているかいないかというふうなことね。つまり血が通っているかいないかということ。そういう尺度でものが言える芸道、これは日本の小説が必要以上に成功した一つの途なんだ。その点君の小説はたしかに茉莉はなんちゃと言われても仕方のない様なものだ。そういう意味で欠陥を挙げれば幾らもあると思うんだ。だがそういう非難は今のところ蹴飛ばす事に俺は賛成する。大いに西洋流に日本を書く事だな。

観念の面

村山 僕は林と大体同じ径路を通じて進んできた人間だし、やはり日本というものに対して同じような考えをもつ教養と環境に育つて来たし、林と大体同じような時期に牢屋の中に入って、そ

の中でいろいろ本を読んだし、そのあいだ林から自分のところに文献があるからぜひ日本の歴史を読め幾らでも貸すからと言われて、ずいぶん借りて読んだのですが、しかし僕はいろんな方面に興味を散らしたから、林ほど日本の歴史とか明治維新というものだけに集中して読まなかった。その点林よりも或は知るところが少いかも知れないんですけども、いま林が「青年」や「壮年」を書く抱負を述べた言葉の中で気になることは、今までの唯物史観的な日本の見方がまちがっていたという風に言われたように聞いたんだけど、僕はそうではなくて、欠けていたのはその明治維新なりその中に現れてくる人物なりを十分に勉強して、そうして、それを発表するようになすぐれた歴史家であつたし、またそれを芸術的に表現する小説家であつたという風に考えています。で林の「壮年」を見て、

あれだけではまだ十分にわからないけれども、あれは島木君が文学界に書いているように長篇の一部分ですから、あの限りでは歴史の見方も正しいし、小説としても、今迄の小説が欠いているところを持つていると思つて将来を期待しているわけです。今までの日本の小説とちがつている点というのは、観念でもつて書いた小説という意味ではなくて、観念をもつた人間がそれぞれ観念の面で活動し、闘い合つてゐる小説という意味でその点新しい。出てくる人間がみなそれぞれの理想をもつていて、その理想をもつてたゞかい合つてゐる小説というものは今まで日本が最も欠いてゐたものだ。それを林の小説はやつてゐる。それから物語のコンストラクションであるとか全体の調子だとかいう風な点では十九世紀的なスタイル、精神を非常に感じさせる。それがディケンスであるとか、ユーゴーで

あるとか、資本主義がまだ永遠の制度のように思われて何か、動かない希望を確乎ともつてゐる時代の人間が書いたものを応じさせる。それは僕達から考えると驚異的なものであつて、それを林君が現在のような時代においてなお把んでゆくということは——その把んでゐるものがどんなものであるかということとは未だ林君はつきりと云つてゐないし、やがてあの小説が完結したときにはその全貌を読者の前に露呈するように考へて期待してゐるんですが、そういう点で非常に特別なものをもつてゐる。僕にとつてはその現象は一つのおどろきであつた。だからたゞ明らゐるとか楽天的であるとかいふことではなくて、そこには何か一つの特別な秘密があるにちがいない。それをあの小説はやがて示してくれるだろうという風に考へて期待してゐるわけです。たゞそれが現在ないものである、非

常に特別なものであるからというだけで無条件に尊敬してしまうということにはまだゆかないという風に考えています。だからそのほかの点、たとえば女が描けているとかいいないとかいうようなことはそれはもつと小さなことであつて大きなことはその点にあるという風に思う。それからもう一つ大きな特長として考えられることは、林はあの中に出てくるいろんな人間をいろんな弱点とか汚い点があるにも拘らずそういうものを従属的なものとしてできるだけ押し除けて、いろんな人間の型が出てきますが、そういう人間がもっているなにか高いもの、すぐれたものを発見しよう、そういう点を強調しようとしてとめている、これは僕は自分自身の性格にひきくらべて非常に、性格であると羨しく感じたのです。だがそれが果して大小説として最も望ましい性格であるかどうかという点にゆくと

僕はまだ疑問がありますが、しかし自分がついていないもの、また日本の大部分の小説家がついていないものを林がもっているという点では大変に尊敬して大いに次を期待している。そういうような感じですが。

亀井

僕は「青年」と「壮年」をくらべて読んでみたんです。で「壮年」の中で一等重要な人物は伊藤博文よりも大戸田兵衛だというふうに考えたんです。「青年」が出たとき僕はそれについての批評を書いたのですが、あの中での伊藤博文の前身俊輔と高杉晋作が逢う場合で、俊輔が自分の書いた詩を晋作に見せると、晋作がその詩に對して俊輔の書いた詩の中には絶望というものがちつともない、要するに俊輔は駄々を捏ねてるんだと言つて、そこで景岳先生の詩を引合に出して、景岳先生にはじつと将来を見透した者のあきらめの歌があるというようなことを言つ

ているんです。僕はそうした俊輔と、景岳先生の氣持を述べる高杉晋作という二人の人物が「壮年」の中でどういうふうに發展してゆくかということを注目していたわけなんです、その俊輔が伊藤博文となり、その景岳先生をもちだした——つまりそういう一つの感じですが、それがあの大戸田兵衛という人物になつていったというふうに僕は考えたんです。で僕は林君自身に即して、つまりあの小説から林君自身というものをもつと密接に導き出して考えたわけなんです、俊輔が發展した伊藤博文というのは非常に強い実行家になつていると思うんです。日本を進歩させ改革するのは自分だという非常に強い信念があつて、そういう信念は俊輔の場合にはまだ確乎としていなかったのが、伊藤博文の場合には非常に明確に現れてきていると思うんです。もしそういう信念が林君自身の現代の

日本に対する何等かの信念を凝結させたものとするなら、そして又僕はそういうふうに見たんですが、それだけであるならば林君はおそらく小説を書くよりもむしろ実行家になるのではないかという感じを受けたんです。しかし一方において大戸田兵衛のような人物を書いて居るので、大戸田兵衛のような人物を創造したという事情は、林君が政治的な実践をやらずになお小説家にとゞまつているというその事情と、ちょうど一致するのではないかというふうに僕は考えたのです。つまり大戸田兵衛の言葉にも見られるように必ずしもどちらかの流派に属せず、二つの派が互に相闘うところにむしろ日本の發展があり、自分はそういうものを生んだ日本を愛するというあの氣持、そして非常に遠い将来を見透したような氣持林君はそれを非実践的なものに導くものだというふうに言っているの

すが——たしかにそうなのですが、そういう気持を林君があれだけみごとに書いたということ自身が、林君の作家としてのかなしきというか、そういうものとして僕は受取ったわけなんです。しかしあゝ、いう人物が、普通の場合には非常に分裂的になつて自己解剖的な危険に陥るんです。が林君の場合には林君自身の生得的な樂觀の主義によつて非常にいきいきとしたものに転換させられてゐる。それを僕は非常に感心したのです。とにかく僕は「壮年」の鍵としてあの大戸田兵衛を非常に重要視し、同時に林君自身の作家としての視野を解く場合にもあの人物が非常に大切だというふうに考えたわけです。もう一つそれに附加えて、たとえば茉莉とかその他いろんな女が出てきて、その女が描けてないというふうな批評があるんですが、よく考えてみる、それは末節的な問題でなくて、理想につかれ

た、作家の本質ぢやないかというふうには僕は考えるのです。そういう作家は女を描けないんじゃないかというふうに思う。それは昔からプロレタリア作家が未だかつて女を描いたことがないと僕は考えるのですが、林君の場合にも単に林君が女を描けるとか描けないとかいう問題でなくて、あゝ、いう伊藤博文的な、或はその他の人物に見られるような理想に狂奔する人間それ自身の本質的なものぢやないかというふうに考え、たんです。その他いろいろ意見がありますが、まあそれだけで措きます。

女が描けてるか

村山 プロレタリア作家に女が描けたことがないというのは間違いだと思うね。ゴースキーだつてそのほかにだつて書けている作家はたくさんいるからね。

亀井 いや日本の作家ね。

村山 プロレタリア作家というのは日本だけにいるんじゃないからね。えらいプロレタリア作家は書けているし、これからだつて書けるよ。

林 いま迄の話について僕の考えを言います。河上

と小林が、さっき言ってくれた小説論は、僕は白状する、まるで意識していなかった。例えば今日の「槍騎兵」にあらわれた小林の意見なんかには僕はびっくりしたんですね、人間を観念の面でたゞかはせるというようなことは少しも意識しなかったんです。少くとも僕の意識に上っているところでは、あの小説にあらわれる実在の人物はすべて、いかなる歴史家よりも、いかなる彼の昵近者が知っているよりも、実在の人物に近く描き出そうと試みたのです。にも拘らず「青年」の場合にも、あの中の伊藤俊輔も井上聞多も林房雄の分身であるというような批評

が方々にあらわれました。「壮年」の場合にも同じ批評がぼつ／＼現れている、ところが徳富蘇峯などという人に言わせると、僕の書いた井上聞多は実在の井上に非常に近いらしい。若い作家なのに、井上の性格の秘密をよく掴んでいる、感心だと批評してくれた。この批評は嬉しかったが、嬉しかった理由は、作者としては、歴史上の実在の人物は、行動の詳細の点等、別として出来るだけ実在の人物に近く書くという意図を持っていたからです。人物を思想の面に於て闘わせたというのも、実は作者としては無意識だったのです。自分としては、初心の小説家がよくやるように、作中の人物に自分の思想を代弁させるような馬鹿は決してやらないつもりで現実の生活に於ては、多くの階級が闘争するようにに思想もまた闘争するという簡単な小説理論、むしろリアリズム小説観で書いて居つただ

けなのです。だから河上や小林の議論には感心して驚いたよ。

島木 あの小説に現れた君の小説観はたしかにそういうものだね。

林 それから、作中の女の話だがね、女が書けてないといつても、室生犀星の女なんか僕のよりもつと血が通つてないと思うね。負け惜しみをいうんぢやないが、茉莉なんかもつと血が通つていると思う。僕のみそをいえば、「壮年」第一巻の女は、すべてポテンシアルな状態におかれているので、筋をいいますとあの大戸田一郎という伊藤の心酔者は第二巻の福島事件で自分の生れ故郷に帰り、官吏でありながら政府の暴虐にたえかねて自由党の運動に飛び込んでいつて殺されてしまうんです。その復讐のために茉莉が第三巻の鹿鳴館時代で、一人前の女になり、実に素晴らしい活躍をやるんです。だから今はなる

べく可愛い花の蕾みたいな娘にしておこうと思つて抑えてあるんです。(笑声) それでも、茉莉等を書いていないというふうな印象を与えたのならこれは仕方がない、作者の非力だ。

小林 今迄の日本の小説或はその君の言うみ、そいう奴を嫌い過ぎて来たせいだ。

島木 僕はいま林君がいったのは当然だとおもうね。君はつまり時代の典型を書かうとしたのだ。その時代の最も典型的なタイプを書こうとすれば、出来上つたものが読者に与える感銘というもの、小林さんが書いたようなものになり、それが作者の意識とは別だということはあることだ。だけどきょうの「槍騎兵」で小林さんがいつてた私生活をちつとも書いてないということね、私生活を描くということを観念小説に対立させた意味に受けとれるような書き方をしていたとおもうが……。

小林 私生活を書かぬから観念小説になったのでは

ない、観念に憑かれた人間を書いたからその人間の私生活が自然と重要性を失ったのだ。観念というものは少くとも憑かれた当人は公的なものと、信じているからな。それからいま林のいう室生犀星の女より俺の女の方が血が通ってるんだぞというのは次の様に俺は考える。室生犀星は女を描いてるんじゃない、女の肉感を描いてる、感覚を描いてるとも言えるのだ。あの人の女が妙にエロチックなのもその為である。つまり室生犀星の女が描けるということは、君からいえば女を描いてるんじゃない。女の肉感性なり感受性なりをしつこく追求して暴露するからそこに女の匂いがぶんぶん匂ってくるような感じを読者に与えるんだけれども、君はもつと……。

林 ほんとの女を描いてる。

小林 そういう意味なんぢやないの？

林 うん、つまり動く女、歴史上にいろんな偉大

なる事業をする女がいるでしょう、そういう女は室生犀星の女みたいなものぢやないからね。しかもそれでいて可愛いし、綺麗だし、激しいし——そういう女を描こうと思ってるんです。

小林 あれで沢山だよ。君は助平な方だがエロ趣味はない方だからな。

村山 女が描けないとかいうことはあれだけではまだ問題にならんね。茉莉にしろ大村令嬢にしろみんな可愛いお嬢さんばかりだろう、人生についていろいろ知った女というものはまだあそこまでは出て来ないんだ。そういう者が出て来ればもつとよくわかるよ。

島木 観念が火花を散してた、かう場面に於て人物を書くことを主としているということね、それはそれとして一方日常生活の平凡な面に於て人

間をとらえて書くことは、何も観念小説であることに抵触はしないだろう。

小林 そう。だから？

島木 だから僕は林君の場合は、あれらのそれ／＼の思想をもつてたゞかう人物を日常生活の面においてもつと詳細にとらえて描くということ——僕が描写不足だというような感じを受けたというのはそのことなんですがね。

思想小説と歴史小説

小林 そうするとさっきの観念小説と僕がいつたのが誤解を生んだんだけど、例えばドストエフスキーの小説は極端な観念小説だよ。ドストエフスキーの小説と林の「壮年」をくらべれば「壮年」なんか実に穩健なる写実小説さ。たゞ非常に穩健なるリアリズム小説というのが今の日本の文壇で新しい思想小説として見えるという

事を言つたのだ。

舟橋

僕もこの小説はリアリスチックな小説だと思つてゐる。作者の普段の言葉からするともつと童話的な浪漫性が漲つてゐるのかと思つたが、読んで見ると、とても堅実で、作者が描く対象から離れ、嚴肅な態度でのぞんでいる。史実にもまじめに接してゐて人物も客観性をもつて描かれてゐると思う。そしてとにかく岸田さんのいう大小説、ぼくのいう広義の文学で、大丈夫の読むに足るべき小説だ。「青年」にくらべて、小説家として技術的にずっと進んだものを示したと思う。

武田

僕は遅れて来て聞かなかつたんだけど、明治維新から明治の後期に題材をとつてゐることは大体予想されるけれども、作者が歴史小説というものを現代小説との関聯においてどういうふうに考へてゐるかということを読んで一

寸考えたので質問したい。僕は歴史小説というのは非常にむつかしいように思うんだね。むつかしいというのは、一言でいえば歴史小説はどんな場合でも平凡な言葉でいえば嘘になつてしまつてね、林君の場合のあの目的ならばともかくとして、そうでない場合は芸術的に感動させるものがとても稀薄になつてゆくというふうに考えているんですよ。その点にかいつて下さいな。歴史小説観だね僕はとても疑問なんだ。

林

僕は前から繰返してゐるけどね、所謂昔の姿を籍りて現代を語る偽似歴史小説や、現代において到達した小さな人生哲学で昔の事件をちよつと裏返しにして切れ味を見せる歴史小説は邪道であると思つてゐる。僕は歴史というものを、身に近いものを感じてゐる。全然到達しがたい世界のものとも思わないし、また時間的過去ということを決定的な距離だとは思つてゐない。例

えば宮廷生活のみをしてる人間があつたとすれば、その人にとっては貧民窟の生活や工場の中の生活は、距離でいったら数千里の遠方、歴史でいったら恐らく百年、二百年の昔のことよりもわかりにくいことだと思う。作家にとつても、同じ現代の事件でも、書けないことが沢山ある。僕なんかには、アフリカやメキシコよりも徳川時代のことの方が現実感をもつてゐる。東京のアパートに坐つていて大阪のことが書けるとすれば、それと同じように、現代に生きて江戸時代も書ける。歴史というものは二度と繰返すことは出来ないけれども、実在としていたものだから、人間が精神力を強めればかなり容易にその中にはいつて行けるような足掛かりをわれわれのまわりに残してゐるんだね。例えば小野小町と寝ようと思つてもそれは寝れないが、寝れなくとも小野小町は書ける。過去は文学にとつ

ては、大した距離ぢやない。入って行きにくい点では隣りの家の寝室の方がもつと遠いかもしれない。題材論から言つても、現代生活の中から作家が題材を選び出すのは、それが表現に値するもの、即ち表現して何か文化および人生に貢献出来ると信じたものを選び出すんだと思う。表現に値するものは、歴史の中にも沢山ある。現代に対すると同じ態度で、作家は歴史にも対していゝと信じてるんだ。歴史の方がいくらか調査に不便であり、またごまかしもきかない。けれどその不便は努力次第克服で出来ると思う。

武田 藤森さんなんかは自分たちが歴史を書くのは現代を書くことの困難からくるつまり歴史の中にはまだわれわれの書くべき自由さが残つていゝるというんだけど、僕は反対なんだ。

林 あれには僕は絶対に賛成しない。

武田 そうだろう――

林君の歴史観というのはあれだね。例えば君の女性観も同じようなものなんだね。あの茉莉という女が描けてないというけど、それは観念小説だから描けてないとかそんなことぢやないので、やっぱりあれは君の女性観が随分出てるんだよ。例えば歴史というものは触ることは出来ないんだ。それと同じように君は茉莉に触つてないんだよ。君という人は女のいゝところをぱつと一眼で見ちゃう。茉莉だつてちゃんと見てるんだよ。だけれども君の女の見方には、僕は得手勝手なものが随分あると思うんだ。こつちが見るだけで、先方が君を見ることを要求しない、そういうものが出てる。だから只薄手だといゝうのとは少し違うな。

林 俺はあの子に惚れてるからね（笑声）

小林 得手勝手だというより寧ろ健康なのだね。女の見方にデカタンズがないんだよ。だからあゝ

いう女があらわれるんだ。

林 僕だって沢山の女を見ているよ。年増も見、

二十四五も見、妻君も娘も見ているが、十六七の娘というものはそれは可憐なもんだよ。潜在意識としていろんなものを胸に持っているかも知らんけれど、あらわれは実に可憐なものであるしそれがまた娘の本質だよ。

小林 そういう議論になってくりやあね。(笑声)

それはどこまでいっても同じだよ。林というものを考えればそれはやつぱりいゝ意味での林の通俗性だよ。

伊藤博文論

林 一番僕にこたえるのは、壮年には小説にしようとしていろんな余計な部分を加えているでしょう、つまり通俗小説的な部分だね、僕はそれを小説の本道として絶対につけなきゃいかん

と思つてつけたのが、それにしても、その部分がたしかに薄手になつてゐることは自分でわかるんだ。だから岸田さんにあの本を上げるときに、僕の作り話の部分は自信がないが実在の人物が出てくるところを読んで下さいといったんだが、みんなにそういうことをいいたいひけ目は確かにあるんだよ。

阿部 通俗小説というのは謙遜で、村山君がいった

ディッケンスとか、そういうようなものがあつて、そこにたしかに新しい小説が出る氣運を導びいているという性格があり、僕もそこに感動したが、とにかくあれは二巻、三巻が出てくれないと、余蘊なく作者の云わんとするところが出ないのだらうな、文明批評小説だという室生さんなんかの意見だけど、僕はもつとそういうものが含まれてるパーセンテージが多くて多いゝ位にまで思つてゐるんだ。それで二巻三巻を

待つ気持が強いんだ。

武田 いま通俗小説的な要素が薄手になってると林がいったのはどういう意味なんだい。

林 僕はそれを通俗的と思わないんだけど、「壮年」の中で史上の人物が登場する部分では、僕はかなりほかの人が書いてないようなところまで書いてると思うんだ。ところがまた史上の人物でない人が出る部分では、どうも通俗的で薄手になった感じが自分でするんだ。

武田 そういうことは意識してやったんだろう。

林 そうぢやないんだ。あそこもやつぱり同じ密度をもつて書きたかつたんだ。

阿部 僕はそれが自らなる小説家的な豊澹な才能があゝいうことになったんだと思ってるんだがね。そうしてそれは薄手ぢやないし、いゝんだけれども、逆説的にいえば、逆にもう三百枚ほどあの文明批判的なものがあればいゝという意

味なんだ、僕のはね。島木氏の批評なんかで見ると、それはまた観点がちがつてるわけだろうが、女たちが出たりするところはあまり賛成してないようだが、僕は賛成なんだ。しかしその賛成のなかに、片方にもつと議論的な部分も長ければよかつたという……。

林 「レ・ミゼラブル」なんか読むと活躍してるのはユーゴーが作った人物ですね。その間に史上の人物が添え物みたいにちよい／＼とあらわれている。あの感じが出なければ、まだ小説家として非力だという感じがする。

芹沢 もつと自分が知りたいものがあまり書いてないという感じが読者は出てくるだろうと思うんだ。

林 それは僕が三十五で、しかも日本はあまりいゝ文化伝統をもっていないところでね、それをこれから作ろうとする——そういうひ弱さです。

その作家の若さのひ弱いところはたしかにある。

武田 僕はそのひ弱さは感じるな。

阿部 それからもう一つ脱線だけれども——昨日シェラーというアメリカ人の小さな本を読んでいるんだよ。日本のことをあまり知り過ぎてる位だと思うけれども、伊藤博文が日本最大の外交家だったというんだ。——でさっきの君の計画をきくと、一郎という人物が伊藤博文に本当に幻滅を感じるのらしいが、あの巻ではとにかく伊藤を進歩主義者だといってるだろう、あそこはあの小説で一番面白く考えさせるところの一つ、みんなの人の意見もききたいんだけどね。博文という人は「青年」の場合に長州と外国とが戦端を交えようとする時にイギリスから慌てゝ帰つて来て平和的に解決しようとするし、それから西南戦争はいうに及ばず大津事変の時、日清戦争の時、それから朝鮮に対す

る態度、それからさつき支那を分割するためにロシアへいったというけれども、意思はむしろ非常に平和的な行き方だった。つまり明治のジーンゴイズム【Jingoism 好戦的愛國主義】がぶつかりかけた危機にあの人が必ずインターナショナルの態度で出てきていた。もちろん同時に彼はインペリアルリストでもあっただろうがね、そういう伊藤博文の対外国の面を少し書いてくれたら、もつと面白くわかりよくなると思うがね。

島木 それはこれからでしょう、あれは舞台が明治十四五年だからね。

阿部 あゝ、だからこれからの希望なんです。それとあわせて書いてくれたら伊藤博文がどういう役割をしたかということが……

林 それはむしろシェラー氏の解釈でね、大伊藤博文という意味だけど、それは彼の弱気とか或は

事勿れ主義とかね、悪い方面のあらわれなんだよ。

阿部 そうかね。

林 そうなんだよ。いゝ方面として西洋人が書くだろう。要はそうぢやなくて悪い方面なんだよ。それを常に出しちや押され押されて、日露戦争に反対してもしまいに頭山満なんかに威かされてやつぱり賛成しちやう。それは威かされたから賛成したんぢやないけどね、桂なんかの主戦論者に押されて賛成するんだよ。主張をつき通せないものが、現実に負けるというんぢやなくて彼の中にやつぱりあるんだよ。

阿部 それならそういうことを君の伊藤博文に対する観点から書いてもらいたい。またこゝで教えてもらつても面白かつたんだがね。しかしそれは伊藤博文の弱点であるかもしれないけれども、例えば大津事変の時に伊藤博文がいてあゝいう

ふうにしたということが、また日本のためには一つの大きな機能をもつたかも知れないからね。

林 世界というものを常に意識の中に入れておつた、明治人としては珍しい人だということは、それは真実だね。

明治の革新精神

阿部 君の書く小説の中に必要があるかどうかは別として、それはわれわれ今のインテリゲンチヤにとつては切実な関係のある問題だね。

島木 伊藤を問題にするとね。林君にきゝたいんだけど、僕は「壮年」を読みかけたときすぐそれを感じたがね、「青年」は馬関嬢和で終つてゐるんだよ、それで「壮年」を開いたら明治十四年なんだ僕は明治十四年をとつてきたということにこれはやつたなという感じを受けたんだ。

なぜといえばね、明治十四年というのは明治七年の民選議院設立の建白書に始まる所謂下からのブルジョア革命ね、七年に始つて、二十二年の憲法の発布で一応終るとすれば、丁度その真ん中なんだよ。

林　そうそう。

島木　それは一つの重要なポイントなんだ。そこをとらえたというのはなか／＼僕は敬服したんだ。そして読んでゆくというをやっぱり下からの民主主義運動ねそれと上からの抑圧との対立に於て時代をとらえてる。その点は非常に感心したんだが、そこで「壮年」という題なんだよ。君は大きな時代とそこにいろ／＼浮沈した人物の運命を書こうとしているが、やはり中心人物は伊藤なんだろう。「壮年」という題も、あれは時代を象徴する題でもあろうけれども、一つには伊藤の壮年をも意味しているとおもうんだ。そ

うするとね、明治十四年の伊藤は既に政治的な実権者としてあらわれている。ところが馬関驍和から十四年までは相当の時間だ。伊藤が大久保の下で働いた時で、明治四年の廃藩置県に始まる上からのブルジョア革命の時代を含む。あの時代は伊藤という人間の発展を見る上にも非常に大事ぢやないかとおもうんだ、それが、——「青年」の続編として見るのによ、いきなり十四年にきたので伊藤という人物をよく知る上からは充分でないものがあると思つた、あそこから特に書き出したということとはわかるがね、それになにか意見があつたらいつてくれないかね。

林

僕が「青年」、「壮年」、「晩年」、という題を選んだのは、明治というものを僕は一時代と見ているからだ。一時代という意味は、今「明治の精神」ということがいわれだしたけど、僕は「乃

木大将」の前半を書いて、一番しまいに、漱石の「明治の精神が死とともに死んだ」という言葉を用いた。六七年前のことなんだが、その頃から明治という時代を色々と考えていた、明治というのはどういう時代かというと、内に明治維新の精神、即ち革新精神を含んでいる。明治維新の精神は革新的であると同時に一種独得な封建的精神、士精神^{さむらい}なのだ。伊藤を始め、明治のあらゆる功臣はこの精神の体現者だ。ところでこの精神の故に資本主義のいゝ親父になって、王道政治的産業保護政策という奴を盛んにやって、内に資本主義を急速に培うことが出来た。ところがその資本主義という強力にして横暴な息子が日露戦争後から急に成長しちゃって、親父を押しつけ、明治の精神がだん／＼減ばされてゆく。これが明治の晩年なんだ。「晩年」というのは実はその明治の晩年なんだ。「壮年」と

いうのは憲法発布までの明治の壮年なんだよ。晩年にはそういう資本家的な新しい政治家も出来るし、それに対して乃木大将みたいな人はあゝいうふう到自己をカリカチュアにしてまで反抗した。漱石とか鵠外とかいう人達は滅び行く明治の精神を悲しみをもって眺めている。伊藤自身はそういう日本から跳ね出して朝鮮に行き、支那に行き、ロシアに行こうとして殺される。明治の晩年には、このような悲劇があるんです——「壮年」の前に僕は「青年」の第一章に書いてあるように「奇兵隊」という小説を書きたかったんだ。

島木 「別巻」といつていた分だね。

林 うん、それは馬関燐和直後から長州戦争を経て明治三年の奇兵隊の叛乱とこれの圧伏を書く「別巻」が僕の頭の中にあるので、「壮年」の中にも奇兵隊三人組という奴がやゝ説明なしに出てく

るんです。あれの三人は「奇兵隊」の中の人物なんです。

舟橋 僕は主人公の伊藤博文に対する興味よりも、やはり明治時代の底に流れた日本の民衆の、何ともいえない鬱然とした動きというようなものが、あの小説の背後に、絶えずムクムクしているのが興味を感じた一番つよい点だったね。下からの動きが、ムクムクと感じられる。あゝいう小説を読むと、個人の運命より、民衆の運命や時代の運命が、読者の気にかかる最大の問題だ。主人公は、どうなるかしらなんてことは、大したことなくなっている。

芹沢 僕はあの小説を読んでなにか筋に関係のないことがもつと沢山あるとこれはいゝなと思つた。そんなことがいらぬ奴は、飛ばして読む、僕はその飛ばす部分をもつと書いてくれたら非常に面白かつたと思うんですがね。それがいま

みんながいう変なところぢやないかな。

林 こつちから横着にいうと、明治維新や明治史は日本のインテリゲンチヤはこつちから説明されなくとも知つてゝくれるべきものなんだよ。そういう知識が読者のほうにもかなり欠けてると思うんだね。

芹沢 僕も君のいいたいところはそこだと思うんだ。同時に僕はあの小説はやつぱり相当長く生命をもつものだと思うんだ……。

林 それは有難い。

芹沢 もつとあとの人達が非常にあの小説から明治というものを知ると思つた。その点からいえば案外筋で運んでいつてるもつと明治というものを筋でないもので感じさせる要素を沢山ほしいと思つた。それを僕は二巻三巻に——林氏の野心だつてあの小説が一番に長いものだと思うんだ。その点でそういう部分をもつと加えておい

てほしいんだ。

林 五巻になるな。(笑声)

窓を開放した小説

島木 明治史についてよほど知ってる者が見て初めてわかるかどうかそれは非常に疑問だがね、しかし僕らはともかく多少知ってるからね。僕はある中で最も面白かったのは、一寸書いたけれどもあの時代の明治政府の本質と、それから伊藤の役割に対する作者の理解だともうな。それはしかし予備知識のない人があの小説だけ見てどれだけわかるかということはかなり疑問だとももうんだ。

武田 いやわかるよ、俺はそういう予備知識はあんまりないけどわかるな。

島木 所謂絶対王政だ。封建的な勢力と新興のブルジョアジーとの均衡勢力の上に立っている。経

済的な基礎は地租が主で封建的な物質関係に依存している。しかしそういう基礎の上に立ちながら歴史の必然に押されて、ブルジョアジーのために道を拓いて行かなきゃならない。そういう矛盾の上に打建てられた統一国家だ。考えて見れば伊藤は一種の悲劇的な人物だといえる。そういう伊藤がかなりよく描かれている。僕はそこがあの小説で非常に優れたところだと思うね。今日何といおうと、それはやはり林君が過去にあゝいう経歴をもち、唯物史観の上に立つて歴史を学んだからさ。それがちゃんと基礎になってるんだ。あの小説は歴史小説としては非常にまともなものだな。現代に対する怒りを史上の人物に述べさせている歴史小説などにくらべれば穏健な、そしてまともな歴史小説だと思うね。

三木 僕らのような門外漢には、読めば面白い、と

にかく一気に読める小説だと思う。芹沢さんなんかのいわれるように飛ばす必要を感じない小説だ。飛ばすところというのは門外漢にとつてはある意味では退屈なところでもあるだろうと思う。そういうところが点では随分面白いと思うけれども……しかし小説としての、つまり芸術的な見地からいえばやはりそこに問題があるんじゃないかと思う。啓蒙的な価値からいえば非常にあるかもしれないけれども、あれを讀んでわれわれが面白く感ずるのには、あの時代とか、そこに出て来る人物とかが小説以前に持つてゐる大きさというふうなものを予想して讀んでゐるところがありはしないかと思う。そういうものゝ予想をなくしてあの作品を大きくしてゆくには、もう少し芸術的な肉付けがなければならぬのぢやないか。「戦争と平和」なんか、あゝという小説と林君の小説とそこがやつ

ぱりちがうんじゃないかと思うんだけどね。伊藤とか中江とか西園寺とかいろんな人をわれわれは知つてゝ、そしてそういう者の大きさをそこへ移しこんでゐるからしぜん作品が大きく見えるけれども、作品そのものゝ芸術的なヴォリュームからいつて岸田さんがいわれたような大小説という感じがどうも僕には起きないんだけど。そこはやつぱり小説の芸術性というような問題になりはしないかと思うんだ。

岸田 それは僕がもう一口補足したいんですがね、日本の現代の文学についてはまあいろいろいわれているんだけど、その点で僕は一寸いつたことがあるんだが、結局日本の現代の文学はちつとも遅れてない。たゞなにか行詰りとか物足りなさを感じさせるとすれば、僕はジャンルというものゝ不足だと思ふんです。つまりジャンルというものが非常に少ないと思ふんだ。

だから林君の小説を読んで僕はすぐバルザックを感じたんだ。バルザックをやったなと思つた。そうするとすぐバルザックに比較したくなるんだ。しかしそれはまだ早いんです。バルザック的なものが出るということが非常に大きな意義をもつてゐる。それだけで僕らは狂喜してゐんだ。その意味で大小説というような言葉を使つたんですがね。バルザックと比較し、或はトルストイと比較してこういうものが足りないとかあゝいうものが足りないとか。これは林君も知つてゐるだろうし、無論われわれも友達としていふべきことだろうが、その前にバルザック的なものが出た、或はそういう意図をもつて書いたものが出たということ、これは殆ど満場一致で推奨出来る。

三木 それはたしかに私なんかもそう思うですね。そういう意味では新しく始める者は少々いびつ

でも極端なことをやらなければならぬんだと思ふんだ。それがだんだん円熟してくるにしたがつて丁度いゝ位になる。しかし極端なことをやるにしても林君はあまり純情すぎるんぢやないか。あれだけ野心があれば、もう少しひねつてもいゝだろうと思ふ。あの小説を見るとやっぱり林君という人が出てゐるね。健康とか純情とかというようなものが……

岸田 そう、窓を開け放つた小説だね。

三木 野心があるようで案外ひねつてないのね。

日本放れた作品

舟橋 三木さんのいまいわれたのはこの小説の登場人物が歴史的な大人物だからそして、その人物の大きさを移動して見るから、この小説が大小説らしく見えると仰言つたんですか。

三木 いや大小説と思われない理由をいつたんです

がね。

舟橋 然し、従来の文壇小説、狭義文学にくらべたら、社会性なり政治的関心なり歴史性なりからいつて随分小説上の視野が拡大されているし、読者もこれなら、文学青年専用とは限らないだろうし、それらの意味から広義文学という風に考えてもいいんじゃないでしょうか。

たゞ問題は伊藤博文という人物を読者がいろいろ知ってるかもしれないという、その意味だけで限定すると、日本的な小説ということになるでしょうが……。

三木 それはそうでしょうね。

林 ユーゴー、トルストイ、バルザック、ディッケンス、そういうのに僕の小説が及ばないことは無論知ってますけどね。小説の手法としては、これら的大作家も歴史上ですでに有名な人達は小説の中で決して詳しく説明しないのです。

「戦争と平和」のナポレオンにしても、「九十三年」の中のダントンとかマラーとかロベスピエールとかにしても、別に詳しくは説明してありません。これは小説の約束であつて、かまわないんです。日本にどんな大小説家が出て、豊臣秀吉を小説の中で詳しく説明はしません、やっぱり秀吉は途中からぱつと出て来てすつと消えちゃうんです。(笑声)

武田 妙なことをきくけど君は読者のことを考えたか、読み易いようにという。

林 そういう点では文章を明瞭にしたね。

武田 あれには二三度読み返してもらわなきゃ困ると書いてあるけど、しかし小説はわかるよ、あの中に含まれてる問題は無論あれぢやわかりやしないがね。

林 僕が、よく考えて読んでくれというのは、無論中の問題だ。

三木 その意味では随分特異なものだね。啓蒙的な

という意味か、非常に読み易い文章だと思うね。

舟橋 で、さつきいいかけていた点なんだが、あの

小説が人物や事件の關係上日本人だけにしかわからぬ小説かという問題ね、僕はそういう意味では伊藤公というものを、日本人が大人物として知っているかどうかで、あの小説の大小説としての価値を割引する必要は少しもないと思う。伊藤をしらない人でも、あの小説を読んでわかるものがあると思うね。

三木 それはわかるけれども、岸田さんがいわれた大小説というような問題についてはやつぱりどうかという疑問を僕は述べたんです。

舟橋 勿論、歴史小説というものは、史的現象によつて構成されているので、普遍的なものや、世界的なもの、コスモポリタンなものに縁遠いものの様に考えられ易いが、僕がこの小説を買つ

ている所以は史的現象（地理的現象を含んでの）の限定をうけながら、尚、本質的な普遍的な小説になつてゐるという点、その意味で、歴史が充分に象徴として生きてゐる点等があげられる。僕はだから單なる日本的、日本至上的日本小説とは思わない。世界的性質と統一されてゐると感じる。

川端 僕はいまの話に加える意見は、別に何もないけれどもね、読んで一番面白いと思つたのは、作中のいろんな人物が日本の人であるか、世界の人であるかということだ。例えば一番しみに大戸田兵衛がいろんな人物を挙げて、こういう人物もある、斯ういう人物もある、これが日本だという、日本に対するあれがあるだろう。あの場合の日本という代りにこれが世界であるといつても、これが人類であるといつてもいゝような気がした。これは作家としての林君の非

常な長所だけでも、あの小説としては欠点ぢやないかと思う。

林 あゝの議論が？

川端 いや議論ぢやない、出てくる人物が。

小林 登場人物の広い意味でセンシユアリティー【sensuality 官能】に欠ける処があると言うのだろう。だけど僕はその点さつきも言つた通り樂觀派だ。

島木 もう一回さつきの女のことだがね。所謂薄手できざで鼻もちならんような感じの女が出てくるが、一つには事実あゝいう時代なんだ。変てこな時代でしょう。生半可な欧化時代でね。そして実に変ちくりんなそういう薄手な女がいるんだね。

林 作者も少し薄手なんだよ。（笑声）

島木 いやそういう女が書かれているのを読者がそういうふう的印象をうけて反撥するという場合

は実在の人物がそういう人間であつたということね、それとよく書けなくて薄手ということゝ混同するということもあるんじゃないかね。素朴な読者の場合にはね。

川端 しかしむらはありますね。非常によく書いてるところと……。

村山 茉莉とか大村令嬢とかいうのが中途半端な欧化主義的なものだということはわかるんだ。しかし加代というのがあの小説の女の中で一番おかしいんだ。そういう点からいうとやっぱりあれだけでもまだ女が描きたりていないということが云えないこともないね。

林 みんなよく女を知ってるからなあ。（笑声）

岸田 茉莉は混血児だね。

川端 それは日本離れた作家なんぢやないかね。

林 それでいて、御本人は、一番日本の作家のつもりでいる。（笑声）

三木 そうでしょうね。あの小説を読んで日本的な

作品だとは思えないでしょうね。

舟橋 僕はこの小説がセンシュアリティーに欠けて

いるという批評には反対しないが、それは欠けた部分について、そういえるので書かれている部分としてはリアスティックだと思うな。

岸田 かなりよく調べてあるという強味がね。

村山 あの小説の欠点であるところがやつぱり長

所なんだ。理想を望めばもつとあると思うんだよ。だけど欠点である点が、今までの作家がもっていないかった長所を沢山含んでいるんだ。だから日本的でないというのは今まで日本の作家がもっていないかったいゝものが中にあるという……

明治の精神とは

林 僕は、実は、この座談会では「壮年」批評を機

に猛然と明治論とか日本論とかが起ると思って、期待してきたんだが、「壮年」論はまあこのくらいにして、明治論日本論をやってくれないか。

島木 明治十四五年を中心とする、あの前後の時代

については非常に話し合ふことも出てくると思うが、そこから今問題になっている明治精神というふうなことまではすぐには出ていかんと思うね。

三木 一たい、漱石は「明治の精神」ということを書いているが、あのときに漱石はどういうことを考えたんだろうね。

林 その点は面白いと思います。保田与重郎に「明治の精神」論があるでしょう。彼に従えば、明治の精神は、日露戦争にいやでもおうでも勝たなければならなかった精神であり、而して勝った精神だ、ということです。僕の明治精神観も保田とそれは同じですが、僕は更らに滅び行く明

治精神の嘆きと怒りを「乃木大将」の中に書き
ました。漱石も、それを嘆いたのです。明治は、
あらゆる前時代にくらべて例えば明治大帝に象
徴され、漱石に象徴され日清戦争、日露戦争に
象徴されるやうな立派なものを持っていた。そ
の明治の精神が漱石の眼の前で次第に滅びて行
く。漱石は作品の中でいろいろものを野次り、
いろんなものを白眼視した。最も新時代の知識
人でありながら、新時代をも白眼視した。資本
主義の勃興につれて、厭なものの俗なものの不正な
ものが頭をもたげたからです。それにたいする
彼の嫌悪と寂しさがあの言葉を書かせたのです。
明治という時代は漱石にとって立派な時代だっ
たのです。明治大帝によって象徴される立派な
ものが明治にはあったのです。漱石の明治精神
は敗北を意識していたから、天皇の御崩御を明
治精神の死と感じ、乃木大将の自殺を明治の精

神への殉死と感じたのです。漱石はサムライで
すよ。山路愛山の言葉で言えば、「富兒俗漢」の
手に政權、社会の実権が移ることがたまらなかつ
たのです。夏目漱石は政治家ではなかつたし、
また乃木大将になるのにはあまりに近代的教育
があつたから、内心の寂しさを明治の精神は……
と共に去り、乃木大将の自殺と共に去つた。こ
の寂しさは、若い者には解るまいがというよう
な言い方をしたのです。

阿部 「それから」をみると、明治精神に関して筆
を擲げるといふことはつきり出てるね。

岸田 そうすると、漱石の本質的なものは封建的な
ものだね。

林 そうなんです。封建的なんです。明治時代に最
もよくヨーロッパ文化を吸収して、日本の文化
を高めた人はみな封建的人間なのです。森鷗外
がそうだし、伊藤博文もその一人です。

阿部 封建的というのは、君の場合はいゝ意味のか悪い意味でも？

林 善い意味にも悪い意味にも封建的なんだ。武士なのだ。

岸田 西洋の文化的なものにあこがれて、そんなものを自分の身につけようとした人なんでしょう。それで封建的なんだね？

林 封建人なんです。封建人というのは、資本主義でなかったという意味なんです。資本主義的でなかった、にも拘らず資本主義的なるものを育てゝしかも自ら育てたものに妥協しえないんです。この点に明治人の悲劇があるのです。

小林 あゝいう人達は成る程西洋のブルジョア文化の吸収に努めたが要するにブルジョア文化を憎むブルジョア天才を受容ただけよ。そういう天才と自分の武士気質が一緒になったんだ。だから資本主義文明にあこがれたといつても、資

本主義文明を憎んだ天才にあこがれたんだよ。そのあこがれと封建武士の精神が一緒になった。博士号を拒絶したという様な事がその現れさ。ブルジョア嫌ひのボードレールがアカデミーの選挙に狂奔するのは大した違いだよ。

舟橋 たとえば草枕の中に出てくる汽車論なんかにそれがよくあらわれているね。

岸田 漱石がイギリスにいたら博士号は拒絶しないと思うな。

林 「文学論」の序文の中で漱石はイギリスをめぢや／＼にこきおろしていますね。イギリスはすでに資本主義国でしょう、だから――。

岸田 それは資本主義の弊害にたいしておこつてるんぢやないか。

林 無論弊害にたいしてです。

三木 漱石の封建性というものの意味は、漱石門下の人々の教養とか、文化とかいう思想が非常

によくそれを現していると思う。つまり、西洋文化を自分たちは入れながら、しかも西洋文化の批判者を同時に自分たちのものにしていく。しかし日本はまだく、批判者の位置に立つべきぢやなかったかもしれないよ。

阿部 それは林君の言うのは実によくわかるし、そうかもしれないと思うが、僕はまたそれと岸田氏の言われるようなものとの中に立つがね。漱石がたとえば学習院で「個人主義について」という講演をしている。

林 うんく。

阿部 それは西洋のヒューマニズムぢやないか。資本主義以前からあったものであろうが、あゝいうものがどうして……

林 それは彼の聡明なんだよ。

阿部 それがどうしても日本に成熟しないということとを言って地団太ふんだということは、そうい

うふうに明治にたいしておこったという点もあるから、僕は漱石の要素は複雑なものだということはいいたいと思うね。

林¹ 漱石も鴎外も明治という時代を好きだったんだ。武士の精神のいゝ部分が生きていた時代だからだ。明治という文化はそういう文化なんです。森鴎外の小説を読むとわかるように、鴎外は乃木大将のほんとの崇拜者だったのです。乃木大将が軍服を着てゐるので自分も軍服を着てゐることにした、朝何時に起きてどうするとうことも真似た、今の金持どもが乃木大将をかつぎまわるのは怪しからん、などと書いています。つまり明治という時代は鴎外、漱石にとつてまだよかった。あらゆる方面においてまだ武士が生きていた。それが死滅しはじめ、それを感じ

1 底本では「阿部」となっているが会話としては「林」だろう。

たときに彼らは心から寂しがった。彼らは聡明

な人であつたから、むしろ次の時代に先行して

いたが、やはり本質に於て封建人であつた。個人主義なんかちゃんとわかつてる。わかつてるけれども、自分自身はやはり封建的な……

阿部 君の言うのは封建的というよりか、「侍」のスピリットなんだろう。

林 そうだ。

阿部 それから家族制度にたいして痛烈におこつてるしね。

三木 でも、あそこでやつてゐる家族制度の批判はわれ／＼の考えてゐるものとは大ぶちがうと思うね。やはり、あそこには封建的なものがない分あると思う。封建的個人主義なんだ。封建主義は個人主義だからね。

小林 たしかにそうだと思う。

西洋文化と侍精神

三木¹ だから封建主義を家族主義と見るのはどうかね。

三木 あの時代の教養人というものと政治というものの間には非常に距離があつたんじゃないかね。知識人というものは政治に殆ど無関心だつたらうと思う。あのころになつてくると、文化人が政治に無関心になつて来たことが著しく目立つように思うな。

岸田 そこをききたいな。どういうわけで無関心になつたの？

三木 そこはぼくにもよくわからないがね。

阿部 そこは、やはり僕は西洋的要素はあると思うな。恋愛なんか書いてるということもね。高邁な精神という意味で侍であり、封建的だとい

¹ 「三木」発言が連続するので、これは別人かもしれないが、底本のママ。

ことはわかるが、その高邁なる精神がやはり西洋文化と結びついてると思うね。

三木 ところが、西洋文化と結びついても政治とか、いわゆる社会的なものに、結びつかずに、却ってそういうものを軽蔑するようなふうに西洋文化と結びついてきている。そういうところがないか曲ってきたと思う。

阿部 それはそう。ただ彼の教養の中なり、人生態度の中に西洋文化的なものはあった。

三木 曲がらせたものはそういう侍精神だと思う。

村山 然し、漱石の小説では坊主が重要な役目をするからね。非常に東洋的な坊主が出て来ちゃあ解決をあたえるからね。

岸田 あゝ東洋的というと僕にはピンとくるね。

舟橋 そうですね、東洋主義的な坊主が出て来て、西洋的なものと日本的なものとの相剋をあつさり解決しちゃふので、結局最後に、「硝子戸の中」

のような無内容なものに辿りつくことになったんじゃないかね、この点、自然主義派の連中は漱石の禅的無内容、東洋的形体主義にあきたりなかったんだと思う。

三木 インテリゲンチヤがあゝの漱石時代においては政治的関心をなくしたね。そうして文化と政治とがすっかりはなれた。それが少くとも明治の中葉まではそうぢやなかったらうと思う。あそこでどうしてそうなったかということだね。

阿部 それは、三木さんがちよつと言われた封建的ということもよくわかるが、ただ彼らの教養の中に相当アンビシャス【ambitious 大志】なインターナショナルイズムというものがあったとは思うね。

林 ぼくはないと思うね。

村山 それは黒田清輝なんかの白馬会時代の絵描きがフランスに行ったり、イタリアに行ったりし

て、裸体画を描いたり、西洋人を描いたりしているが、意識は本質的には封建的だね。それなんかと同じぢやないかと思うね。

林 例えば、「壮年」の中の中江兆民の言葉は、兆

民自身が言った言葉でね、伊藤は新し好みだが、その本質は封建人だと言っているが、これはあつてるところだね。ところがその中江兆民自身が封建人なのさ。明治時代の人間は非常に革新的な、進取的な人間で西洋からとれるだけのものはとった。いまの人間がデカタンになつてるような、そんなものぢやなくつて、ちゃんととれるだけは西洋からとつてきて、どん／＼日本に活かしたんだよ。

阿部 それは、『西洋に行つたりしてインターナショナル人であつたけれどやつぱり封建人であつた』というのは遂に、『封建人であつたけれども西洋にたいしては非常に旺盛に意慾をもつた』と

いう風に言つても同じぢやないかと思うな。

三木 それはわれ／＼にとつても同じ問題ぢやないかな。この頃の日本的という問題にしても、西洋的と見られるわれ／＼の内実があまりに日本的でありすぎて困るという問題ぢやないかと思う。よく考えてみればね。……どうしても抜けれないかということを使うし、もしどうしても抜けきれないものとすれば、日本的なもののどこにいゝところが、あるかということになるがこれは大きな問題になつてくる。

小林 それはそうだ。

岸田 ぼく自身の問題で言えば、とにかく日本的というものの中に、これが日本的なものだなと思うところがある。非常にあるんだ。それがやはり自分自身の問題としてまあ非常に困るようなことだ。それと同時にやはり現代の大衆とか、またインテリ層の中にある封建的なものと、い

わゆる民族的な特質というものをそれをだれかはつきりさせてくれることが非常に重要なんですね。そういうことをぼくはさがしてるんだよ。結局いま問題になつてるところも、そういうものにちゃんとした根拠を置けばみながつと興味をもつ問題だろうと思う。それがまだ提案者によつてはつきりされてないんだ。

三木 それはなか／＼むづかしい問題で、封建的というものをいくらでもふるい落して、しかも残つてくるものが非常にいいものだと思ふが、それが何であるかということは非常にむづかしいね。

岸田 いゝものなら、それを知ることによつて進歩的に発展するものだね。

小林 それは君、林の小説なんかの使命だね。明治の精神は武士の精神だという、その武士の精神のどういゝものを発見するのか、どうい

ものをなくなさなくちゃこれからの文化はだめなのか、さういふ問題だね。

林 それが一ばん問題ですがね。ぼくとしては仮りの一つの解決があるんですよ。それは日本では商人精神が勝利しえないということです。イギリスでも、フランスでも、商人精神が勝利したが、日本ではしないんだ。武士の精神がいつまでも生きるんだよ。明治維新としても、自由党運動としても、最後は妥協に終つていふという点に重大な暗示がある。あれほど憎み合い、殺し合い、投獄し合つた連中が最後の場面で、たちまち仲よくなることによつて、社会が進展するといふ点に日本の特性がある。こんな例は外国にはない。日本は一階級一党派の政治を許さない。政友会は、ブルジョア的、大地主的要素を代表して天下をとろうとした。星亨より原敬に至る戦闘的政治家の怪腕によつて、ブルジョア政治の

純粹形態としての政党内閣・政党政治が実現された途端に、国民の反抗をうけて政党は衰微しはじめた。それを左翼の説明者は、日本のブル

ジョアジーが遅く発達して頂点に達すると同時に没落期に入っただと説明するが、僕はそうだとは思わない。日本には昔から王道政治の伝統があるんです。祭政一致の精神です。一つの階級に基礎を置いては政治は出来ぬというのがあるんです。これはマルキシズムから言えばボナパルティズムで、あらゆる階級に基礎を置いて政治をするという卑劣な政治形態だと言われるんだが、いゝ意味のボナパルティズムのみが日本では通る。今までもずっと通つてきてるし、将来も通るんだという自信が僕にはあるんです。ファッショもコンミュニズムも日本では駄目だと僕が言う理由はこゝにあるのです。日本人は非常に気早い国民だから、悪い政治の

もとは我慢できず、どしどし政治革新をやるが、西洋のような、あゝいう犠牲の多い革命形態はとらないんです。

岸田 それだけにいつでも中途半端だということが起るんじゃないかね。

林 ところがそれは外国の革命形態を見た上での議論であつて、中途半端であるにもかゝらず、日本ではちゃんとなすべき改革は出来上つてゐるですね。

岸田 出来上つてゐるかね。

林 必要な改革は洩れなくやるという意味です。

一階級の政治はない

島木 ボナパルティズムが日本の政治形態の本体であつて、それが日本の特殊性だということのか？

林 そうなんだ。

島木 それは永久につづくのか？

林 つづくんだ。

島木 それはどうも…、どうもまるで反対だな、ぼくは。

林 それは絶対にそうなんだ。僕にはそういう信念ができたんだ。日本は王道政治でなくては駄目なのだ。

島木 そういう理論はわからんね。僕にはしかし、林君がその意見で「壮年」のつづきを書こうとするなら、日本のボナパルティズムがそういうものだということをちゃんとわれわれに納得がゆくように書いてもらわないと困るね。

林 うん、それはかならず出すよ。一階級政治というものは日本で決して成立しないんだ。あまりに国が狭い。あまりに親しくまじり合っている。みんなお隣り同志だ。

三木 それはやはり日本が大陸にのして行かなかつたということもあると思うね。

林 それはそうです。狭いということも重要です。

三木 だから、たとえばわれわれがものを書くんでも、日本人しか相手にしていない。そのことがあらゆる問題を小さくし、問題を発展させないですましてしまう有力な理由だと思う。問題の提出の仕方だつてやはり日本人の読者だけが相手なんだ。支那人でも相手にしてものを書けば日本のインテリゲンチヤも大きくなるし、発展するだろうと思うな。そういう意味での大陸政策は非常にいゝと思うね。

舟橋 日本的なものが世界的なものから孤立して、高いものにされるのではなく、日本的なものから、そこから提出された問題でも、世界的なものに進み得るという自覚が、今日いわれる日本的の問題なんでしょう。結局世界の知識文学ということを考えなくては、新しい日本的とはいえない。

林

日本がこんな小さくかたまってるといふことが西洋にくらべると、様々な問題を小さくしたり、解決を中途半端にしたりするのですが、これは西洋にくらべたら中途半端であつて、日本はこの中途半端さによつて立派に前進している。中途半端さが、日本にとつては実は完全な解決なのです。日本には執拗性や徹底性や肉食動物性がないというが、ないところがいいのです。そんな妙なものがなくとも国民の生活が一步一步改善されて行けば、それでいいのです。西洋的教養をうけ西洋的感情をもっているものの眼に、いかに中途半端に見えても、それがどんどん日本の人民の生活をのばしてゆけば、西洋流の執拗性や徹底性がなくとも、少しもかまわないことなんです。日本人をどん／＼発展させてゆけばね。

岸田

ゆきつゝあればね。しかし、あるんですか。

林

あるんですよ。いつか、ソビエト・ロシアから鉄道の技師と職工を借りに來ましたね。日本は最近の半世紀の間に、世界の劣等国から三大強国の中はいった。こんな明白な事実を多くの現状悲觀論者は見落している。しかしこれほど立派な進歩は世界史上にもない。これをさせたのは、日本人の優秀性です。他に原因はない。この優秀性の根本をさぐり、この優秀性の上に将来の飛躍の起点を定めねばならぬ。現代日本には欠点が多く、むしろ欠点だらけだから、インテリゲンチヤはあせて、様々な現状の打開策を考えるが、日本の優秀性を認め、その上に改革案の基礎を置くという重大な点を忘れてゐる。この焦燥の動機は非常に立派だが、日本はまるで進んでいないとか、日本人に根本的欠陥があるとかいうような悲觀論に陥るのは間違ひです。根本的欠陥がなかったからこそ、この半

世紀間に、三大国の中に入つたのです。この簡單明かな前提を見落した日本論はすべて間違いです。列強にくらべてまだ足りない、まだ足りないと思う、そのあせりが昂じて、日本は悪い国だと信じこんでしまつたら、決して真の現状打開策は生れない。

島木 そうすると、林君、君がボナパルティズムを言う以上は明治二十二年で一応完了した日本の民主主義革命が極めて不完全な、未了了なまゝ終つたものだということは君認めるだろう。

林 絶対に認めるよ。

島木 そうすると、一方そうして認めて置いてね、認めればこそその後のものはボナパルティズムだからね……

林 日本の民主主義はボナパルティズムを通じて達成される。

島木 それでボナパルティズムが日本において永久

的なもので、それが日本の政治形態の特殊性であるということを言うと、日本のあの時代において未了了に終り、そうして今日なお未了了なままでいる民主主義、それは永久に……

林 日本では西洋流の民主主義革命は行われない。

島木 永久に完成しないのか。

林 日本では西洋流の過程を通ぜずに民主主義が達成される。

島木 西洋流の過程を通ぜずに民主主義が達成されるというのは、君一人の意見だ。独断だといつてわるければ信念といおう。信念はいいが、それが力となるには、我々をまで納得させる理論とならなければならん。

林 いかなる民主主義国よりも日本はボナパルティズム治下で幸福になるんだよ。それによって完全に解放されるんだよ。

島木 僕とは決定的に対立する意見だね。

村山 それで非常によくぼくはわかったよ。なにが「壮年」をあんなに明るくしてるかということがわからんといったがそれがよくわかったよ。

林 それはもつと詳しく言わなければいかんがね。

村山 それはぼくはそう思わんが、なぜそう君が思うかという先の見透しを細かくきかなければわからないが、しかしあの小説の秘密はわかったよ。

（島木氏中座。再び座に帰るのを待つて）

林 では、いまの問題を言います。ボナパルティズムという言葉は、マルクスの言葉で、彼の政治学から言えば、政治は一階級による他階級の支配の上に成立している。ブルジョアによるプロレタリア、および農民、小市民の支配とか、封建的領地主による農民の支配とか、最近ではプロレタリアによるその他の階級の支配、そういう支配以外には政治はない。そうしてそのお

互の階級がお互に闘争し、一方が一方を屈服することによつて社会は進展するというのが、彼の政治学なんです。ボナパルティズムは、例えばフランスに於けるナポレオン三世の政権の如く、ブルジョアジーとプロレタリアの両階級が闘争して、どつちも勝てずに保ち合つてるときに、その両方の勢力の上に立つて、火事泥的な政権を確立する。これがボナパルティズムなんです。至つて邪道政治のことですが、僕はさつきからいゝ意味の超階級政権という意味を、かりにボナパルティズムという言葉で現したのです。日本語で言つたら王道政治です。日本の王道政治の概念は、階級闘争と一階級支配を認めない。随て両方が力を保ち合つて弱り合つてゐる、その上に立つというようなことははじめから考へない。国民に職業別、階級別があり、お互の利害の反していることだから、階級間に闘争の

あることは無論認めるが、政治はこれらの争いから常に超然として全体を治め、全体の利益をはかることを目標とする。現在に於ては諸階級の協力、将来に於ては無階級社会の王道主義を理想としている。現在に於てすら意識としては一君万民主義を主張している。左翼の政治概念から言えば空想にすぎないが、日本に於ては空想でないと僕は確信しはじめた。日本には王道精神がずっとあつた。最も封建政治だと言われる徳川幕府ですら王道政治主義であつたとぼくは認める。自由党の運動にしても、部分的にはフランス流の影響をうけ、あるいはロシアの虚無党とか、フランスのジャコバン党とかいう、そういうイデオロギイまでをうけいれて、猛烈な闘争をやつて、明治十五年から十六七年には福島事件をはじめとして、加波山事件その他、全国に武装暴動を起し、政府も容赦なくこれを

鎮圧した。だが最後の結末は決して西洋流ではなかつた。両方が接近し合つて、いわゆる自由党と政府の妥協、伊藤の政友会組織と自由党の政友会への解消、そういう結果になつた。これは一つの例だけでも、こういう性格を日本人は、そして日本の政治は持つてゐるのだ。労働運動においても、階級闘争説が知識階級を捲きこむ比例にくらべて労働階級を捲きこまないという事実がある。これを外国の協調主義の影響という風に簡単に解釈できないものが日本の中にあるんです。例えば軍人を西洋流に日本の支配階級の道具だときめてかゝつてゐると、日本の軍人は農民の救済を旗印にあれば出す。知識階級があればど大量的に労働運動に入つたのも、日本の階級が固定しておらず、王道精神が知識階級の中にもある証拠です。日本では、どういう政治家が天下をとつても、その合言葉は王道

主義ということになる。一階級の政治ということとは日本ではどんなことがあっても宣言できない性格を日本はもつてゐる。

民衆の政治的関心

岸田 それはさつき三木さんの言つた、インテリゲンチヤをはじめ民衆が政治に関心がすくないということと同じぢやないかね。その結果なんぢやないかね。

村山 今までの歴史を見て、日本にそういう特殊性があつたということはたしかなことだ。明治維新にしろ、自由党の運動にしろそれから労働運動にしろ林君が言うような特殊性があつたということはたしかだが、しかし今までそうだったから将来もそうなるべきだという理窟にはならんだろう。

林 そうであつたから、将来もそうなる。今すで日

本をそうあらしめた力は日本の根本に生きてゐるのであつて、これはとても大きな力であつて、同時に立派な力なのだ。

村山 それがりっぱな大きな方であるか東洋的な遅れであるか、もつと科学的にはつきりした分析をしてくれなくちゃ話にならないよ。

岸田 民衆が政治に無関心であるということの原因がはつきりすると非常にいゝと思うね。

三木 民衆ばかりぢやなしに、インテリゲンチヤがね。

林 僕は樂觀的に考えてるが、民衆およびインテリゲンチヤが政治に無関心だったのは、実に安心して政治家にまかせていたからです。王道政治への信頼の結果です。だから日本人は悪い政治を眼の前に見るとすぐ怒りはじめる。

岸田 大たい悪いことはしないとみるのかね。

林 したらすぐ怒るんですよ。日本人は決して卑屈

な意味であきらめのいゝ国民ぢやないです。怒るとすぐに焼打でもなんでもやります。その点実に軽率なくらいです。

島木 無関心にさせられてるんだよ。決して無関心ぢやない。第一普通選挙はやつと此頃のことぢやないか。しかもその普通選挙たるやはり極めて……

林 それはちがうよ。

三木 無関心にさせられてるだけぢやないよ。

林 だつて、普通選挙のときは、民衆がほしく、
といて大いに暴れたじやないか。

島木 ぼくは無関心にさせられていると思う。どうして無関心だったかと言へば、それこそ林が「壮年」に書きつつある時代がもつとも雄弁に語っているぢやないか。日本に於ける民主々義革命の歴史をそれがいかにして未完了に終ったかを……。

『壮年』を中心として明治精神を論ずる

林 なにが未完了にさせたか、ということが問題だ。

島木 「壮年」で君はそれを書こうとしているんじゃないのか。君はあそこでは少くとも科学的だ。あの調子で押して行けば何が未完了にさせたかわかつてくる筈だ。否、それを明らかにするために……。

林 それはわかるね。未完了になったことを、悪いと君は言うんだろう。未完了でありながら、日本はどんく進んできてる、そこに日本の不思議な性格があると僕は思っているのだ。

島木 僕はそんなふうには思わん。

林 ほんとに悪い意味の未完了だったらこんなに日本は躍進できないはずだ。ところが西洋流の革命の徹底性というものは必要としない何ものか、日本にあるんだよ。

島木 しかし日本の民衆およびインテリゲンチヤは何も政治に無関心ぢやないさ。言いたいと思う

ことも言えず、知りたいと思うことも知らされず、そういうふうになされているのに、そういう人間をつかまえて何が政治的無関心だ。

三木 一般に無関心なんじゃないと思う。いまだって政治的関心は非常にあると思うな。しかし、それは原始的なもので、衝動的なもので、インテレクチュアルなものとはちつともはいつてないと思うね。それはどういうのかね。

林 安心していただよ、つまり。

島木 だって、インテレクチュアルでないといつても、政治的教養を民衆が身につけることが許されていたかね。今日迄。

三木 ほかの教養は求めても、政治的教養を求めることには熱心でないな。

島木 第一、政治的結社も自由でないという時に民衆がどうして政治的教養をわがものに出来ますか。政治的結社も自由にできない時だからね。

林 日本人はほんとに必要なと思ったたら、圧迫されても政治的結社をつくるよ。

科学主義と文学主義

小林 聞いているとそういう問題実に難かしいと思うよ。ぼくは一つ疑問を提出するよ。たとえばね、ドストエフスキーの生きていた時代は或る意味で日本の現代と非常によく似ているのだからね。ウェブが日本の工場を見て一世紀遅れていると言ったそうだが、当時のロシアもそうだった。西欧に比べて、文化的に非常に遅れていた。そうしてその文化の遅れているということがロシアの当時の文化人の大問題だったんだよ。インテリゲンチヤは皆ロシア文化の立遅れという点を唯一の頼みとしてロシアを論じた。ところがドストエフスキーはロシアの文化が遅れているというそのこと自体にロシアというものの特

殊性を見た。その中にロシア独特の力があると信じた。そのことは林の言うのとはちがうかもしれないが、本質は同じだよ。島木は日本の文化が遅れているそのことから日本を論ずるんだよ。林は遅れているそのことに日本というものの特殊性を見、その中に日本というものの力を見る。林が若し真に自分の立っている立場を自覚しているなら、それはドストエフスキーが立った立場と同じ事なのだよ。ドストエフスキーはこの立場を、つまり主観的な立場だな、その立場を歴史的な、科学的な立場に立った進歩主義的批評家等に説明しようと出来るだけの事はした。まずい論文を幾つも幾つも書いた。しかしそれは成功しなかったのだ。結局説明し難い信念にぶつかるからだ。で結局成功したのは奴の創作だけだという事に終ったのだ。僕にはこの人間の秘密がどうしてもはつきり解けない。僕

のドストエフスキー論が遅々として進まないのもそういう理由からなんだよ。林は遅れている日本の特殊性を信じているんで、そこからオリジナルな思想が出てくるということを信じている。而も若し林の信念が明治史を正確に調べて得たものではなく、空想から生じた信念ならこれは問題ではない。併し林も見ただけのものは冷静に出来るだけ見た上でものを言っていると思う。その点は島木と同じだ。二人とも日本文化の特殊性というものは客観的に観察している。而も一方はその特殊性に特殊なるが故に見事なものを感ぜ一方は特殊なるが故に遅れていると感ずる。これは一体どういう事か、無論世間では観念論と唯物論との対立だと言うだろう。だが僕にはそんな子供だましみたいな説明は面白くもないよ。これは僕は批評家として自分で考えようと思っている。ともかく林、君は日本の

文化の特殊性それを信ずれば自分からオリジナルな思想が出てくるということを信じてるんだろう。

林 信じてる。

小林 信じてることを書きたまえ。

林 書くよ。

小林 書けば、それは日本の小説に一つの新しいジャンルなり、一つの新しい力をもたらすよ。

島木 それはそうだ、林君がそういうふうにして独自の小説を書くことはいゝよ。——日本が遅れているということは林君も認めるし、ぼくも認めるんだ。

林 認める。

島木 ところが林君は遅れることにたいして直ちに肯定的な信仰をもつ。ぼくはそういう信仰はもたないんだ。遅れているということはいかんとだ。ぼくは遅れているというのはなぜ遅れて

いるか、遅れているという状態をその最初の原因にまで客観的に科学的につきつめて行く。歴史的に見てゆく。遅れていてはだめだ、発展させなければだめだ、そんならその発展させる原動力はなにかということになるんだ。

林 そうだ。遅れてると見るのはおれも君も同じだろう。たゞこれを打開する原動力を、僕は日本の特殊性の中に求める。

島木 君はそうだよ。

林 ぢやあ君はそれをどこに求めるのか。

島木 大衆だよ、勤労者の大衆だよ、プロレタリアだよ。それを君は軍部だというんだ。

林 軍部だと言いやしない——軍部も日本人だと思っているだけだ。

島木 この前の山崎靖純のときの話だってそうじゃないか。

林 軍部に求めるとは言わなかった。軍部もよろし

いと言ったのだ。君はそうぢやなくて、日本の現状を發展させるものはプロレタリアだといふんだらう。

島木 そうだ。

林 その改革意識は君が日本の中から発見したものぢやないような気がするんだ。やはりマルキシズムだと思うよ。

島木 そうぢやない。日本には今日まで階級闘争があつたし、あるし、それは独特な日本の道をたどるかもしれないよ。それはどういう道をたどつてゆくかわからないが。おれの意識はそういう日本の現実のなから発見したものだ。天下り的なマルキシズムではない。

林 無産階級はおれも信ずるよ。けどおれは無産階級のみを信じなくなつたんだよ。日本人を信じだしたんだよ。

島木 ぼくも日本人は信ずるよ。日本のプロレタリ

アートを信ずるよ。君の言い方は抽象的で、ぼくの言うのはもつと具體的だよ。

林 ぼくは無産階級だけを、と言わないんだよ。

島木 それは君の意見は非常におもしろい独自の意見で、独自の小説ができるということは大いにいゝがね、科学的な理論としてぼくらを納得させるにはもつと彫琢を経なければだめだ。

小林 例えば、島木の立場を科学主義の立場だとする。林の立場を文学主義の立場だとする。それはいい。だが、この二つの立場の妥協する点がどこかにあるのかね。ぼくはほんとにそれを疑問に思つてゐる。今までの人間の仕事を調べてみるとみなだめだ。妥協しておらん。つまり科学主義の見方と文学主義の見方はどうしても喰いちがつてるところがある。それがぼくの疑問なんだよ。

三木 それはメタフィジックの問題だと思ふね。科

学と哲学はどうしても妥協しないんだ。そこにやはりなにかがあると思ふね。

小林 そうして実に平凡人が妥協していないでしよう。その平凡人の妥協していかない喰いちがいというものを天才はぐんとまた誇示している。これは理屈ではない、事実なんだ。そういうことがぼくにはわからん。

三木 それは大ぶむづかしい問題だね。なか／＼むづかしい問題だと思うな。

小林 だから、決心とか、愛情とかいうものと、理論を通して見るということとそれは一緒になつた方がいゝさ。だけど一緒になつていないよ。

林 ならん。

島木 しかし、林君は「壮年」においては非常に科学的だよ。

小林 あの程度の科学ならだれだってできるよ。

島木 いや、あの程度の科学だというが、林君のい

ま言ったような意見になるとその、あの程度の科学をもう飛躍しちまつてるよ。

林 飛躍ぢやないんだ。僕のこの信念がああいう科学的な方法を採用せしめ、また科学的にしてくれるんだよ（笑声）

小林 そういう問題は哲学者が考える問題だ。

林 だから、ぼくは早く革命が起つて、どつちが正しいかということを証明してくれるといゝと思つてる。これは冗談だがね。（笑声）日本の革新がどうしても起らなければならんということには信じてるし、それに一臂の力をそえようと思つてるが、それが西洋的の純粹にプロレタリアの独裁を通るかということは疑問だ。日本は、もつと簡単な過程で、勤労者の国になるような気がする。

島木 それはわからんね。つまり日本人の：

林 だから、その過程が科学的過程をとるかどうか

だよ。

島木 どんな過程を通るにしろ、つまりは人間のエマシペーション【emancipation 解放・脱却】が行われなくちゃだめなんだ。

林 その通りだ。

島木 それには人民のどの層が担当者であるかということ、それをぼくらは考える。

林 日本では国民だね。改新のためにはプロレタリアもあばれるし、軍人もあばれるよ。労働者の党があばれるのをやめると軍人があばれ出したろう。軍人がおとなしくなると、また労働者や農民があばれはじめ。官吏もおとなしくしていない。日本のために色々な層が代り番に暴れるんだ。そこが日本の性格だよ。だが、どれも勝つことはできない。勝つは日本全体だ。代る代るあばれているうちに日本全体が進むのだ。たまには大喧嘩にもなるが、あまり犠牲が

大きくなりさうになると、両軍の両雄が話し合つて、いや謝つた、もう喧嘩はよそうということになるんだ（笑声）これはぼくの信仰だよ。

三木 明治維新はそうだね。

林 明治維新がそうだし、自由党がそうだよ。

岸田 日本がせまいというのが曲者だね。（同感二三）せまいところで、仲間だけしかよまないということをはじめから覚悟して書いてるといふようなことは、文明国ちゃほかの国にはちよつとないね。

河上 それぢや、まあこのくらいにしましょう。

（完）

底本：『文學界』1937.5

「ソヴェト」→「ソビエト」

文化の大衆性について

浅野 晃

清水幾太郎

今 日出海

東郷 青兒

中島 健藏

×

青野 季吉

小林 秀雄

三木 清

岸田 国士

林 房雄

河上徹太郎

政治と大衆

小林 ぢや岸田さん、ひとつ司会をやって下さい。

岸田 突然の司会はちよつとむづかしいけれども

……。きょうの座談会のこゝろみは今までになかつたものだと思いますが、これについて編輯当番の方からちよつと説明していただけませんか。

河上 きょうの集りの大体のプランというのは今度文学界で文化月報という欄を作つたについて、とにかくまだ日本のいろんな雑誌にそういう欄はないんだし、書くほうでも編輯するほうでも実は困っているようなわけなんで、まあ一度会つてゆつくり話してみたらなにかきまることがあるかというふうな案が出たのです。そういうことを考えてみると、それぢやそれを延長して、文化月報という欄を置く新しい意義とかその相互の交流とかをお互に話しあつて座談会にして見たらということになったのです。大体文学界

といふ文学雑誌が文化月報なんという範圍の広いものを置くということは、それには外的ないろんな意味があるので、つまり綜合雑誌がわれわれにものたりないことや、そのほかいろ／＼ジャーナリズム論や読者論やそれから文学の大衆化とかそういう問題にからんでくるわけなんですけれども、そういう外的な意味をのけて内的な意味というのは、文学というものが結局においてあらゆる文化を批判するものであり、あらゆる文化をもっと正しい意味で大衆化させるという役目はやはり文化が背負わなくちゃならない。そういうことを僕なんか近頃考えているのでまあこんな欄を置いてみたわけなんです。そこで此の席ではさしあたりなから話してもいゝわけですけれども、さしあたり丁度今選挙の季節だし、政治という部門の大衆化——変な言葉ですけれどもしかしこの言葉は今政治の上

で非常に大事な問題だし、また面白い問題を含んでいるんじゃないかと僕は思うので、そういうふうなところへまずいつたらどうかと思うんです。

岸田 現在われわれが政治の問題に関心をもつにつけて、今度の選挙の情勢なんかを素人の眼で見ているわけです。既成政党というものに対する批判が民衆の間にどういふふうに行われておるか、したがって新しい政治に民衆がどの程度まで期待しているか、それからまた今までたびたびみなに考えられている無産政党の進出ということが、日本の現状でどういふふうな條件にさまたげられているかというようなことを、その方面で研究もされ経験ももつておいでになる青野さんにひとつ……。

青野 僕はべつに深い経験があるわけじゃないから……。

河上 まあ選挙の結果はこの雑誌が出るときにはわ

かつてるわけですが、無産政党の政党的存在理由と、それから今の一般インテリの教養乃至もう少し具体的な生活要求、そういうものとどの程度まで結びついているか、またどの程度どういう点ではなれているか、そういうふうなことを具体的にいろいろ話をしたらどうでしょう。

青野 この前の座談会にインテリがどうして政治的

関心がないのかという疑問がありましたね。僕はあの疑問も面白いが、しかしもつとあれを拡張して日本の一般の民衆ですね、インテリも含めて——が西洋のような意味におけるところの政治的関心が僕はないと思うんですがね。それがつまり無産政党の飛躍しない根本的な原因の一つじゃないかと思う。それは政治的関心が無いといつてはおかしいけれども、日本の一般に

政治および政治家に対する疑いがありますよ。もう一つ歴史的に言えば封建文化の習性だろうと思う。つまり政治を一つの災難だと思う。たとえば、これはふるいことですけれども、あの人は政治家だというと一面尊敬するけれども、一面では民衆的にいつて全幅の信頼をしないということだな。なにか政治というものは一方のボタンを押せばすぐむこうへ反映するものじゃない。自分は白いボタンを押してもむこうへいつたときには赤になったり青になったりするといふ、その政治的不信が政治的無関心をよんだんぢやないかとそう思うんですよ。たとえばその点林君など僕らより詳しいけれども、決して明治の初めからそんなに政治的無関心というものはないかと思うんだな。やつぱりある時代は関心があつたと思う。それが所謂資本主義が安定した時分から無関心になった。そうするとつ

まりいまいのような、政治というものは自分たちとちがつたところのコースをふむもののだという政治的不信ですね。その点が僕は多いんじゃないかと思う。たとえばそれを無産党の場合にもつてきても、組合運動の場合は合法的の組合でも非常に信頼しますよ。直接自分等の利益と結びついてるからね。ところが同じ組合の人でも政治運動をやつてゐる人は必ずしも同じように信頼しない。組合と密着して無産運動をする人はいゝけれども、組合と密着しない人だという傾向があるですね。

岸田 それは現在の議会制度とか、或は政党の機構というようなものに対する民衆の不信ぢやないんですか。それも含まれていませんか。

青野 それははつきりとはないんですよ。

三木 むしろそういう点についてはかなり現状維持派ぢやないでしょうかね、議会という制度その

ものについては。

岸田 議会に民衆の要求が直接に反映しないという不信を民衆がもっている。もつと民衆の要求を代弁してくれる政党なりなんなりがあれば、民衆はもつと興味をもつて、たとえばこれは自分の選出する代議士だというようなそういう意気込みを示すんだらうと思う。代議士は自分を選挙する人間に対するときと、議場に出ているときとはまるで別人になつてしまふ。そういうところで、現在の議会というものがわれわれと全く無関係で、なにか政治をやる人が政治をしてゐるんだというので、半分は任せておけ、半分はどうせわれわれのいうことがすぐ通るものぢやない、そういう氣持が一番強いんじゃないかと僕は思う。

林 それはやはり政友会、民政党の罪ぢやないのですかね。日本人が性格的に政治的に無関心であつ

たという——それを遡つてみれば封建時代の被支配階級の性格というようなものをさぐり出し得るけれど、しかし明治のある時代、議会の初期などには相当活潑な政治的関心を示した。普選獲得運動にしても、憲政擁護運動にしても非常な関心を示した時代があつた。ところが政友会民政党という奴が天下をとつて、代議士連中が議会の制度の中で安心しきつて勝手なことをやつたんですよ。僕が小学校中学校時代大分市には二つの政党新聞がありましてね、無茶苦茶にお互の悪口をいいあう。代議士というものはあんなつまらんものかと思つていろいろうちに、議会で悪いことをして醜聞がさかんに起つてくる。そういう没落期の政党の悪印象が今の政治的無関心を相当よび起している。つまり後天的なものだと思ひますよ。

岸田 たゞしかしそういうものに対して、これでは

いかんからというので民衆がはねあがつて、われわれの意見や希望を反映するような代議士を送ろうという熱意を起さないということがむしろ根本的だね。それが僕は日本人の一つの特殊の傾向ぢやないかと思うがな。

林

僕はそう思わんのです。民衆というものはなかなか動かないものですから、一度ブルジョア政党を不信認をしちゃうと、いま青野さんがいったように、無産政黨をまでブルジョア政黨の概念で見てなか／＼信用しない。だから、今日まで比較的に政治に無関心な態度が一般化してるです。それををぶち破るためには随分時間がかかる。それを原因させたものは日本的な本質ぢやなくて、主として政友会民政党ですよ。既成政黨は実に永い間、僕らが生れた頃から醜態を民衆の前にさらしている。だからインテリゲンツィアは割合に早く政治的関心を示したが労働者農

民一般民衆というものはなかなか政党不信からは解放されないですよ。

岸田 それも僕は一つの説だと思いますがね、しかし僕のいうのはそれこそ日本の民衆のそういう伝統に対して見切りをつけた意味でなく、そういうものにこそもつとなにか積極的に働きかけなきゃならん、その政治に諦めるというところがやっぱり僕は現代の日本人がいろんなものに対して積極的になり得ない一つの性格だと思うな。

林 僕がひとの選挙にずっとついてまわった経験からいうとね、民衆は諦めているのぢやなくて軽蔑してるか怒ってるかなんですよ。そして今度いゝ政党ができればというような考えはもっているが、無産政党にしても結局同じようなものだ、そういう心理をもっているよ。知識階級ならず新政党を理解するが、民衆は政友・

民政に対する概念で社大党をさえ律してしまう。最近の無産党の躍進というのは、肅正選挙の影響もあるでしょうけれども、やっぱり僕は社大党が日本の板についてきたから少くとも新聞だけは騒がせうような飛躍を示し始めたんだと思うんです。

政治と知識層

河上 それにはやっぱり日本のインテリが、自分の思想を政治によつて表現するということをまだよく知らないという——べつの理由だけどね、そういうことがあるんじゃないかね。ということとはインテリの教養というものがつまり身についてないんだよ。そうするとそれは観念的な理想にはなるんだけど、それに対し政治というのはなにかというところと××をとれとか電力をどうしろとかそういう実生活には関係があるが、観念

には無関係なものなんだ。そうなればインテリの教養はまだ実生活と游離していて政治と結びつかない。そこには政治の不自然さや未熟さもあるのだけど、一方インテリの教養が趣味みたになつたり飾りみたいになつてゐる、そういうことがインテリ大衆にあるということが、インテリがすぐ或る政党に結びつかないということの理由になるんじゃないかね。

岸田 それは文学者とか藝術家とかいうふうなものぢやないんですか。

河上 僕はもつと広いインテリというものを含めて考へてゐるんですけれども。

青野 やつぱり文学者とその範囲ですね。

河上 そうですかね。

岸田 浅野さんですか、その問題で。

浅野 どうもむづかしい問題ですが、まあインテリの問題ですけどね、やつぱり日本のインテリと

いう奴が市民的インテリというふうなものぢやなくて、なにかこうべつの離れたものゝような気がするのです。つまり自由党運動なんかの頃までは、インテリが先頭へ立つて政治運動をやるというような形があつたような気がするんですけども、それ以後の奴は自分自身の政治ももたなければ、未だ自分自身の代表として政治家をもつという風な、形があまりにはつきり見られないんじゃないかと思う。系統からいつて、なにか初めから違つた二つの流れみたいになつてきてゐるような気がするんですけどね。まあ政友・民政のあれなんか、僕は田舎をよく知りませんが地盤関係というものが非常に強いと思うんです。既成政党はいろんな悪いこともしているんですけども、あゝいう悪いことが、それぞれの地方ではやつぱり何らかの利益をもたらしいてゐるような場合があるわけですね。たとえば学

校を建てるのをどっちの町へもつてくるとかで
すね。そういうような既成政党の罪悪が、實際
にはそれぞれの地盤の利益というものと結びつ
いてるということがある。それからそういう地
盤を成立させる片方の原因として、地方へ行き
ますとたとえば村というものは非常に古くから
の一つの小さな緊密な社会ですけれども、あゝ
いう社会的結合が今でもかなり強く地方のボス
なんというのは何人動員できるかと云うことま
でちゃんと数がわかつてるんですね。だからい
つでも纏めることができて、それがまた非常
にはつきりしてるために、たとえば僕らが考えま
すと金はとつていてもほかのほうに投票すべ
いゝように思うんですが、それができないらし
いんですね。好く云えば非常に良心的だとも云
えるんですが。そういうふうな古いものがか
なり強く残っているんじゃないかと思う。したがっ

て政治の中心問題として全国的な問題というの
が何処かへ行っちゃって現場的な問題で夢中
になる。そんなような関係もあるんじゃないで
すかね。

青野

いま浅野君がインテリに二つの流れがある
というんでしょう。僕もそうだと思うな。文学的
な、思想的なインテリというものと、そうでな
いとは非常に相違していますよ。たとえば今政
友会・民政党のことを批判するけれども、政友
会・民政党でもって實際仕事をしてるのはやっ
ぱりインテリですよ。大概僕らくらいの年輩の
インテリですよ。つまり僕らが文科に入ったと
きにむこうは法科や政治科に入つて政治にい
ちまつたんだね。今の代議士の三分の一くらい
はそうでしょう。そういう政治的関心をやっぱ
りもっていますよ。しかしその場合の政治的関
心というのは、出世とかそういうものと結び附

ていますからね。ほんとの意味の政治的関心でないと云えば云えますがね

政治と選挙

小林 学校の教育問題で、大学で、法律については無暗に教えるけれども実際の政治に関しては何も教えないという傾向、ああいうふうなことも随分原因しているな

林 大学のことを思い出すと、僕は法科政治科だが、あすこでも政治は教えないよ、法律を教えるだけであつて。その政治を習いたさに社会科学研究会や新人会ができたんだがね。

青野 それから、僕はこういう疑問をもっているですよ。立憲政治というものに対して日本の今の民衆は一応信頼をもっている形ですがね、しかしどうしても議会政治でなくちゃ自分たちの政治的利益が伸暢されない、そこで生死を賭して

も応援しなくちゃならんというそういう意味の伝統的な信念が民衆にあるかないか。

青野 ないんぢやないですかね。

岸田 選挙権奉還運動なんというのはそこなんぢやないですか。

青野 あれとは別個だけれども、実際働いておる人間とか、つまり政治が一番自分の生活に及ぶところの人間ですよ、民衆のなかのそういう者はどうかと思うね。

三木 でも積極的に独裁政治を支持しているわけではないでしょう。

青野 ないんだ。だから僕はそう思うね。つまりほかの新しい政治は知らないんですよ。自分の知ってるのは立憲政治なんですがね、それを熱心に支持してもいないが、ほかのものをそこへもつてくるというのでもないと思うのですね。僕は日本の民衆の立憲政治に対する意識はその

程度ぢやないかと思つてゐるんですよ。なにしろ矛盾するですね。無産党の応援へいつてると諸君は議會を防衛しなくちやならんというんだ。どうせブルジョアヂーというものは議會を尊重しないから、われわれが議會を防衛しなくちやならんとみんないますよ。そんなことは僕は変だと思ふんだがね。

三木 しかしこういうことがありはしないかね。簡単にいえば日本の政治というものはわからないんだ、裏を知つてなけりや誰にもわからない。われわれにもわからないし、大衆にもわからないんだ。つまり裏があるという政治なんだから誰にも面白くないと思ふんだ。だから表面でどんなことをいつたつて、裏でどうしてゐるかわからないという氣になる。なにかやつてやしないかということをしぐ考えるんぢやないかしら。

小林 表だつてよくわかつてないんだからな。

林 僕は日本に機関紙をもたない政党があるということが不思議だ。政党が機関紙をもたなくてもすむことが――

小林 たとえば大臣が中央公論に書くだろう、読んでみると面白くも何ともない。文章も下手くそだ。言いかえれば、まるでジャーナリズムというものが利用出来ていない。一般に訴える爲にジャーナリズムを利用しようなどという氣がないのだ。

青野 それは既成政治家は選挙は買収だといつてゐるよ。未だにそうだといつてゐる。それはいまから四五日前に或る政治雑誌の座談会へ行つたらそこへ政治家が来ておつて、そういつたよ。理窟よりも結局買収だというんだ。その觀念が一番大きいでしょう。その買収というのはいま浅野君のいつたように平生から地盤があるんだな。だから当て無しに買収するんぢやない。買

収がものを云う地域をもっていること即ち地盤をもっていることだ

浅野

たとえば冠婚葬祭なんかあるでしょう、そうすると花を贈ったりそういうことを平素しよつちゅうやつてゐるわけですね。それで非常にはつきりした勢力関係というものがあるんですね。

林

だけどそんな地盤は崩壊し始めたということはいえるんだ。

浅野

そりや確かだ。

林

社大党があらわれると、小泉三申氏がおつちるからね。それについて僕がいたいのは今日の本の議会というものが尾崎行雄、馬場恒吾流の議会解釈、つまりイギリス流の議会ですね、それとたしかにどこか違うところがあるんですよ。そのためにあの二人が喜劇或は悲劇の役者になつて見える。日本の無産党がわれわれこそ議

会を護るといふ。これはおかしいけれども、やつぱりそこになにものがあるかもわからん。たゞ選挙で場当りをいうんぢやなくて、考えて考えているうちに、無産党はしんからそう思うんですね。

青野

だから林君、その場合無産党が自分たちが議会を防衛するんだというときつとうつたえるんだよ。そのうつたえるものは必ずしも今のような議会ぢやないんだな、やつぱり一種のデモクラシイではあるが。

林

政治的関心の問題

今の議会はその成立においては明らかに民権の伸暢の結果であつた。イギリス議会とは成立過程が全然違うけれども、明らかに人権の保障で、憲法発布の日には日本の全民衆は乱舞して喜んだ。だが、政友会・民政党の悪時代が来て、

尾崎行雄というような理想主義者は議會に容れられなくなつた。既成政党に対して民衆は愛想をつかして無関心になる。無産政党までその無関心の犠牲になつた時期があつたが、今はその時期が過ぎていよいよ議會を通して再び民権を護ろうという意識が被支配層のほうにあらわれてきはじめているんじゃないかと思うんですよ。今では、議會不信の思想は日本共産党とか日本ファシストの側にあつて、民衆はむしろ議會を信じている。現在の議會はイギリス議會でなく、馬場恒吾流の或は尾崎行雄流の議會ぢやないけれども、日本の民衆が護つていゝ議會かもしれない。そのために政友・民政を追拂わなきやいかん

青野 それはたとえば林君、今無産党が議會を防衛しろといつてうったえるね、その場合に民衆が思ひつかべる議會というものは、たしかに尾崎

文化の大衆性について

行雄や馬場恒吾流のものぢやないよ。

林 ものぢやない。民衆の議會信頼というものは具體的な民権への思慕だ。

浅野 つまりジャーナリズムで政治經濟論をいつも書いてるような人が、どの政党にも所屬しないし代議士でもなんでもなくてね、しかし最もいゝ意味で政治的関心をもつた、国民の非常にいゝ部分には一番うったえ得る連中なんだけれども、政治的には圏外にある。

林 「朝日」の関口泰氏など、社大党の綱領ではまだたらないという意見を吐いているね。あの人などが、社大党についてそんな意見を吐く以上、やっぱり今は政治的関心の復活期だと思うんですよ。

浅野 だからそういう人たちを例えば社大党あたり包含着して自党から候補者としておし立てるところまでゆけば、非常にその問題がはつき

りしてくる。

林 そうだ。それは時期の問題だ。

浅野 そういうことが近い将来にあるかどうか。

岸田 僕らが無産政党に興味をもつことは、むろん民衆を代表する現在唯一の政党だというような考え方もあるけれども、もつと一般的な問題として考えるとたとえばこれはごく一例ですけれども、無産党の候補者の送ってくる宣言だな、これが一番文章がうまい。つまりなにかにものをいわされてるんぢやなくて、人間がものをいつてるという感じがするんだな。それをひろげてゆきますとね。現在の政治というものの、或は議会政治というものに民衆がさつきいったように愛想をつかしているようなことは、議場にそういう空気が実にならないということ、それが現在の日本の政治の一つの腐敗でもあると思うんだけど、これは結局政治家が文化のいろんな部

門にわたつての教養がないとか、或は少くともある特殊の部門の専門家でありすぎるとかいふうなことのあらわれで、たとえば日本の議会政治では、未だかつて文学とか或は音楽とか美術とかいふような事柄が代議士の間に雄弁に議論されたことがない。民衆は無論実理的な方面に最も関心をもつけれども、同時に政治の文化的な、装飾的な現れにも魅力を感じるものだと思う。そういうものが非常に稀薄な政治というものには、民衆はなんとなく親しみがもてないんぢやないかね。

林

たとえば斎藤隆夫さんの演説ですな、あれは軍部に対して、立憲制度の理想面がぱつと光つたものであつて、大衆の人氣もその点にあつた。そういうものを延長すれば音楽でも文学でも美術でも、なにか議会でぱつと光つたらもつとみんなが関心をもつだろうということはよくわか

りますね。

三木 そういう人が代議士に出ればいい。出ないんだよ。今の、少くともこれまでの代議士は要するに法律だけを知っているんだ。法律万能で。つまり日本の政治というものは法律なんですよ。ほんとの政治じゃない。第一代議士は弁護士が非常に多いしね。法律論は非常に喧しいけれども、ほかのことには殆どなんら専門的知識をもっていない。

青野 それは今の日本の政治ならば文化人が入ったって仕方がないでしょう。石坂養平氏とか犬養健氏とか入ってるんだけど何にも出来ない。……それが日本の政治の根本ですよ。つまり文化国家としての政治をしようというのじゃないですからね。そうすれば文学とか美術とかそういうふうなものは政治から必要のないものですよ。

文化の大衆性について

岸田 現在は？

青野 現在がそうです。そういうものが一時はあったんですよ。古くたとえばあの発売禁止問題が議會の問題になったでしょう、飯田旗軒のゾラの訳本がね。西園寺公の時に（？）そういう時代はまだ西洋流の文化国家にしてゆこうという理想があったんですよ。けれどもそういうものは必要がなくなっちゃったんですね。そうするともうそういう文化問題はおしまいですよ。

林 したがってやっぱり政友会・民政党が悪いということになる。あれは資本主義と一緒に悪くなつた政党です。そのために今の日本の政治的無関心状態が生れているんです。それが今破れようとしていると僕は思う。きつともう十年もたつたら文化問題が再び議會で討論されますよ。日本人にその種の文化性がないということはいえないのだから。

浅野

つまり三木さんがよくいわれる抽象する能力というんですか、あゝ、いうふうなものが非常にたりないために、たとえば既成政党が実際では非常に露骨な利己的な目的を追求しておつても、それを抽象的な、もつと一般的な形で表現すれば相当まとまつたイデオロギー的な表現を得て、まあ文化的な形をとつてあそこで討論されるわけなんだ、たとえばある主義と主義との争いとしてね。

林

しかし、どんな才人がいようと、政友・民政の行為を原理の争いにまでもつて来ることはできないだろう。もともと主義や原則で争つてい

浅野

るのではないのだから
しかしそれにかゝわらず或る方向を追求して
るわけだろう。それがともかく多少とも光彩のある表現を得ればまだ民衆は文化的な関心をもつだろうと思うんですが、あまりにそれが露

骨に具体的な形をとつちやうもので、つまり部分的なもので終つちまうんで……そういうことはないでしょうか、三木さん。

三木

それはあるでしょうね。

浅野

あそこはそういう意味のある論争というものが非常に稀れで……。

林

それは今の政友・民政の奴にはもち得ないと思うんだよ。

浅野

今のはそうかも知れんがね。

今

つまり政治というものが非常に技術化してるんじゃないですかしら。

林

うん、取引だね。

今

しかしそれを運用するための一つのテクニクというようなものが、日本に非常に発達してみんな或るスペシャリストになつちやつてる。そのために素人の関心から遠ざかるんじゃないかな。

青野

これは人民からいうと、そう間違つた政治はしないというところもあるんだな。それはたしかにあると思うですね。たとえば僕らが生れた町なんかでもつて、それは町会というものは猛烈なものですよ、しかし最後に断を下すのは上からくるんだな。また上からくるのがきつといふんだもの。最も公平な判断ですよ。そういう点もあるですね。今ではだいぶ變つて来たがね。

日本の教育制度

岸田

さつき政治教育という問題が出ましたけれども、現在政治を含めて一般国民教育、義務教育の面でわれわれとして感じている不満、注文を云つてみたらどうでしょう。これは文学の領域にも非常に関係があるので、前にたしかちよつと問題になりかゝつたことがあると思うんですけども、第一小学校で読方、書方、綴方とい

文化の大衆性について

うのがある、ところが日本語というのがないんですね。

林

フランスにはあるんですか。

岸田

フランスの小学校ではフランス語という課目を入れてゐる。日本の国語教育は意味がちがいますね。日本語というものは日本の小学校では教えていない。

小林

日本語というのは何？ もう少し言つてください。

岸田

つまり、書方、読方というのは結局は字を教えるんだ。それから綴方というのがあるけれどもこれは所謂、「書かれる文章」を教えるんだ。現代に活用されている日本人の言葉がちつとも有機的に子供の頭へ注ぎ込まれていない。中等学校でもそれはおなじだ。従つて、日本人は手記を書くことも議論をすることも非常にまずい。これは論じだすと非常に範囲が広がるし大變

な問題になると思うんですけども、まあ極く大雑把に小学教育というものについて一つ……。

青野 小学教育では師範学校出身の先生という奴はよくないね。

岸田 そこから問題が起る。

青野 師範学校出身の先生というものは或る時期は必要だったと思うんだ。同じような人間をつくる教育をするために。しかしそのために個人的におもしろい人間とか人間的に何か持つていける人間とかそういうものに生徒が親しんでゆく、つまり人間的な教育というものは全くないんだな。今でも一風変った先生なんというものは必ず臆になつちまう。自分の本当の思想をもつているとかオリジナリティーをもつていいる教員はしようがないでしょう、だから僕は日本の教育は教員方面からいえば師範学校がもういかんと思ふですね。

岸田 そこにはやつぱり変な指導精神があるからだな。

青野 あゝ指導精神。

岸田 それは何ですか。官僚ですか。

青野 それはやつぱり古い封建精神ですね。封建精神というものは資本主義の或る時代に——道徳としてやつぱり必要であつたですからね。

中島 実際の教育全般にわたつて、先生の仲間同士の批評とか、教育学というもののからのいろんな説明なんかはあるでしょうがね、教育そのものの問題をもう少し一般の人が取上げる必要が僕はあると思う。いま小学校、中学校の墮落というものはおそらく非常なものでしょうね。

林 しかしこういうことがあるね。今の小学校の先生につきあつてみますとね、ダルトンプランが何とか自由教育が何とか様々な教育原理を大いに論争していますね。そしてもし校長をまきこ

めば大体小学校では或るプランによってやれるんですね——そういう闘争をずいぶん日本の小学校はやつてきてるんですよ。今は自由教育とか、または「赤い教育」を産んだ思想的な波が屏息してしまつて、進歩的な教師は沢山いるけれど表面に現れずに、いわゆる日本主義何とかという教育方針が現れているらしいんですがね。教育原理の闘争とその実践の渦は日本小学教育界では渦巻いてきたと思うんです、したがつて欠点に目をつぶつていいますとね、日本の小学教育というものは技術的にはかなり進んでいやしないかと思う。

岸田 それは定評だな。

三木 僕は日本の小学校の先生ほど或る意味でいゝものはないと思うな。悪いのは上の連中だと思う。実際の能力と熱心さからいえば先生はずいぶん進んでると思う。

文化の大衆性について

岸田 先生はなかなかいゝ。

中島 技術上先生が悪いということは絶対いえない、教員仲間の議論なんというものは相当さかんですがね、しかし校長さんに睨まれたら全然だめだというふうなことから、もうめちやめちなんです。校長さんはどうだといえ上の方の視学がこわい、視学はといえばその又上に文部省があるというふうになつていて教員が实际的に働く余地などないんだ。中で言つても重大な問題には触れられない。技術的なことは随分やかましく言うけれどもそれは教育ぢやないんだな。簡単にいえば日本の教育というのは非常にうまくシステムが出来ちやつて、實際をいうと教師の努力が要らないんだ。準備の本も出来るし、講義など蓄音器でも済むように完備しちゃつてるんだ。その欠点がもうじき出てくると思う。

浅野

義務教育、と云つても統一的な義務教育ですが、あれは日本が一番早いんだそうですね。ヨーロッパの先進国では歐洲大戦後になってようやく画一的な義務教育の制度が確立されたらしいんですが、日本で非常に早く義務教育を画一的にやったというのはいゝ方面も確にあつたと思うんです。例えば階級別というものを無視して全部系統的にどんな貧乏人でも小学校から大学までゆけるような系統を作っちゃつたんですけれども、しかし国民皆兵主義と結びついて画一されてる。したがつて当時文化が貧弱だつたせいもあるんでしょうが軍隊式な教育制度を布いた。その軍隊精神というやつがやつぱり今になつてみると非常に禍いしてるんじゃないですか。つまり教育に自由主義の時代がなかった。或る意味でいうと、勿論そういうことは事情が許さなかつたのでしようがもつとあれを放任してお

けば階級的な差別なんかあつたでしょうけれどもしかしいろんな試みが自由になされて却て実のある教育制度が出来たかも知れないと思うんですがね。

教育の根本

林

僕はこんな変な安心をもっているんですよ。小学校であゝいうふうにきちんと習うでしよう、思想的にはいろんなものを、国家思想をさかんに注ぎ込まれるでしよう、だが、三つ子の魂百までといふけれど、変らないのは魂であつて、後からくつつけられたそんな生活と結びついてない思想なんか中学時代で放棄しちゃうんですよ。残るのは基礎教育だから少しも心配ないと思うんですよ。その小学校の思想教育の方針がよくなれば尚更それに越したことはないですがあれだけ技術が完備していればそれでいゝと思

うんです。それから現状でも小学教育も行詰り
中学教育も行詰っていますがね、そのためには
私塾のようなものが右翼にも左翼にも出来てく
るんですよ。小学校の知識、中学校の知識、高
等学校の知識を基礎にしておいて、いわゆる政
治に呼びかけるとか社会の革新を志すというこ
きには私塾のようなものがその両側に出来てる。
その基礎教育が高度であり技術的に進んでいれ
ばいるほどこの私塾の力も強くなるんですよ。
だからいゝと思うんだ。

小林 君の話から当然考えつく事だけれど、自分
の教育というものを反省してみると、一番どう
もわけのわからんのは高等学校の教育だね。僕
等は自分の危機がいつ来たかと考えるとやつぱ
り高等学校時代だが。高等学校の教育環境があ
の頃の僕等の動搖に決定的なものをもっていた。
実に妙だよ、教育されたのではないのだからね、

教育への反抗を教育組織が許可してくれていた
んだ。ちょっと類例がないやね。できるだけ情
けて三年間を過ぎすことを考えてる、そういう
学校だな、而も優秀なる学校だな。(笑声)

三木 しかし近頃の高等学校の学生はちがう。

青野 それは林君、いま君の言った議論もおもしろ
いがね、しかし僕は小学校の教育で一番大事な
のは一つの気質をつくることだと思うな。だか
ら小学校で何を教えてもいゝんだよ、今の文部
省の教科書でもいゝと思うんだ。たゞ或る一つ
の気質をつくるということが大事だと思うんだ。
いま小林君が言ったように上へ行く人間はいゝ
さ、小学校だけで止る者は都会では大概不良少
年になるか乃至は田舎では無性格になっちゃう
よ。(笑声) それは自分の一生をリードする気質
というものがないからね。ソビエト教育なんか
のいいところは或る一つの気質をつくり上げる

点だ。そうすれば初等教育だけでもいゝんだよ。日本の初等教育の場合は表面の気質だけはあるけれども人間としての気質をつくっていないからそれでもつてよしちまうとしようがないんだ。自分の生活から自分の気質をつくつてゆかないやならん。僕等がそうなんだな。僕なんか中学校時分はふらふらさ。漸く大学へ行きはじめた時分から自分の一生がはじまつた。一般にそこから自分の気質をつくつてゆくんだと思うんだ。そういう人は割合に幸せな人間なんだな。

岸田 今の日本の民衆で非常に封建的な気風をもっている一つの層はというとこいつは小学校卒業で学校を止めた層なんだ。職人だとか商店員だとかね。これが数からいっても大変なものだし、娯楽雑誌が売れるというのはつまりその層だと思ふんだ。

青野 そういう人は小学校でもつて気質を得ないか

ら自分の町の若者連中とか封建的な環境の気質になつちまうんだよ。それでもつて固定してしまふんだ。

中島 それはやっぱり日本の小学校の制度や技術が西洋流にいつたつて何流にいつたつて高いものだがね、それが困るんだね。人間的なものが働く余地がないんだな。それでもつて先生も色々な仕事で時間や精力が一杯だし、少しでもそういう制度やなにかの上に出たり、その問題に触れようとすると実際上余裕がないんだね。

清水 僕は小学校の先生と一緒に会をやつてゐるんですがね、その生活を見てると一番忙しいのは鉄筆を握ることですね。つまり授業そのものの領域ではこれ以上改善してやつてゆくという余地はないんでしょうか。放課後になつて何か最近の哲学と教育とを結びついたり日本精神と算術とくつつたりいろんなものをくつつつけて論文

を書くんですね。それで年報とか時によると一年四回のクォーターリーを出す。それで追われて外の仕事はできない。この年報なりクォーターリーなりの成績如何、またはパンクチュアルに出るかどうかということが視学にとつてはかなり問題になって、それを他と競争して一生懸命にやらないと首が危いというような風にとても重荷になってるらしいですね。だから子供のことが一番大切だということは知ってるけれども子供よりも自分の身が可愛いというのでしょうか、子供のことは忘れてハイデッガーとか何とかさかんに勉強してる。

三木 そういう妙な哲学好みというものは多いね。実に困ると思んだ。というのは日本には本当の教育学者というのはいないんだね。教育学者というのは大体哲学なんかやる人よりは頭が悪いと云われているよ。哲学ではやったことをあと

から何とか教育に結びつける。小学校の先生の今やってると同じことなんだ。だからして哲学者が片手間にやる位のことしかやれない。哲学者人間化業者といつてもいい位だと思ふんだね。(笑聲) そういうのがリードしていて、変な哲学が日本の教育に非常被害をしようと思ふな。

林

小学校の先生に接してみると——すくなくとも若い人達ですね、師範を出て七八年して漸く三十になる位な人達に会ってみると、日本の小学校の先生はいゝと思ひますよ。たゞ政治がいかに悪いかということ、そういう先生達の善意を伸ばすことのできない制度がある。そういうことの方を感じますね。

三木

それは環境からいったつて子供をしよつちゅう扱つていて人間が墮落したり悪くなつたりする筈はないんだ。だから小学校の先生はいゝですよ。

青野

僕はむかし小学校の先生をやったんですが、ちょうど明治四十三年時分だが、その時に一生小学教員で終わろうと思った。いわゆる理想をもっていたんだな。田山さんの「田舎教師」に影響されてね。(笑声)ところがちゃんと教えることがきまつてゐるんだからね、自分が生徒に働きかけるといふことは実によくないんですね。模範教授というものがあつて、視学が巡つてくるとそれをやるんですよ。それを型通りやると非常に視学の受けがいゝんですね。それはウソの教授なんですがね、やつぱりそれが今なお多いらしいんだね。

中島

いや今はもつとひどくなつてゐるでしょう。

三木

そういうものとしては完全してゐるんだね。

林

そうすると小学校教育というので或る程度の教養をもち或る理想をもち常に子供に接した人間そのものか、人間学の問題と、それから子供

を通ずる日本の将来とか、そういうものがひしひしと身に結びついてゐる人が沢山あるでしょう、僕等は彼らに何と言います？ 君等は小学校教員をやめちまえと言うか、或はこの主義に従えと言うか、共産黨員になれとか何とかになれというようなことは不可能だけれども、いゝことをやれと言え、やる意志があるし、それが纏まれば教育上の或る方針として現れるんですよ。つまり日本に教育学者がいないといふことは小学教員自身が言いますがね、もし日本的な進んだ教育学がうまれたらそれが日本の教育界を風靡して、しかもそれが文部省にさえ影響を与え、可能性が全然ないことはないんですよ。

中島

これは我々が反省しなくちゃならないんだよ。

三木

そういう意味においてはもう少し一般のインテリゲンチヤが教育ということについて関心を

もたなぎやならないんだ。ところが教育ジャーナリズムというもののほど愚劣なものはないんだからね。雑誌が出ている数からいえば第一等なんだが。

青野 僕は実際問題としてはあの父兄会が発達することが必要だと思うんだ。あれが発達すれば……。

林 視学にも文部省にも対抗できるんだ。

三木 父兄会はいま校長に対してはかなり勢力をもっているからね。

青野 同じ小学校の父兄会でもたとえば数寄屋橋の泰明小学校の父兄会なんかは非常にいいらしいんだな。インテリが多くてね。ところが普通の所の父兄会はそうじゃないらしい。

三木 そこには日本の家庭殊にインテリ家庭における個人主義というものがあるね、つまり自分の子供さえ成績が好ければいい、自分の子供さえ

上の学校に入れたい、という風なことが非常に多いと思うんだ。学校とか先生とかそのクラス全体のことなんか考える者は一人もいないんだから。

中島 それはさっきの政治の話と同じだけだね、学校の先生という言葉がもっている一つの響きがあるね、あれが東京なんかでは大分なくなつたかも知らんけれども随分あるな。殊に小学校の先生というと別者扱いにして政治家に対するような……。

林 いや地方ではやっぱり先生は文化人という感じが強いと思うね。

中島 そういうことは土地によつていろいろ違うだろうがね、小都会なんかひどいね。

岸田 多少軽蔑してやしないかね。

三木 軽蔑というより自由を奪われている。
中島 拘束されてる。あらゆる人間的な行動ができ

ない。

三木 また学生というものが日本ほど特殊な扱いをうけてるところは少ないと思うね。制服なんというものを着込んで、学生と軍人さんは優待とか、学生なら少々悪いことをしても大目に見られるとかいうのは日本だけじゃないかな。

林 いや大目に見られた頃はよかったんだよ。近頃は……。

三木 逆に——（笑声）

青野 さっきの教育の問題でも最近教師の生徒に對する影響が薄いということね、あれは僕は非常におもしろいと思うな。

今 それはそうだな。われわれは教師だからなあ。徳育訓育はしていないからね。

林 しちゃ叱られるんだね。（笑声）

岸田 しかし小学校の先生には文学の愛好者が多いですね。

中島 それからさっき小林が言ったことだが、一般の問題としては小学校が重大だが上の方で高等学校の問題ね、これは大変だね。俺達の時代なんか黄金時代だ。

小林 成る程黄金時代だったかも知れないが。今から考えればもちつと器用な教育の仕方もあるだろうと思うね。実に僕なんか勝手放題な教養を身につけて了った、高等学校以来ね、非常に偏しちゃってしまつたんだ。これは僕らの年配の奴は多少ともみんなそうだと思うな。少くともあの頃高等学校教育を巧に利用した奴はね。損だつたか得だつたか。少くとも不完全な教育組織だ。

青野 中学校を了えて専門学校へ入る時ほど変る時はないと思うな。一つの生活者になるんですよ。その点をもつと解剖しなきゃいかんと思うな。だから学校を怠けて女と遊ぶとかカフエーへゆ

くとか或は地下運動へゆくとか——つまりそれは人間学校の修行なんですよ。ところがその欲望に対して学校で与えるものは人間学でなくて、普通の形式的な学問でしょう。だからこっちははみ出してゆく。学生の怠惰なんというものは反抗の一つの方法だからね。

小林 そうだ。怠惰という様な消極的な気持ちは持つていなかった。

三木 とにかくあの頃は独立の人格として認められてた。中学を出れば学校でも一人前だったんだ。家でもあまり干渉しない。高等学校へ入って一番初めに校長が言うことはそうなんだ。君達はどう一人前の人間になったんだから——。ところが近頃はそうぢやないんだね。学生も実際においてだらしがないよ。一人前の人間として見られたくないといつてはいかないけれども、そういう自主的な行動をしようとしなくてやつぱり

何か抑えてくれるものとか引つ張つてくれる者とかを求めてないか知ら。

青野 それは上からの政策もあるね。自由な学生に政治運動や思想運動を許さなくちゃいかんと僕は思うな。

林 それは許さんよ。許さんから勝手にやればいんだよ。

中島 ところが猛烈なんだ。専門学校の話だけだね、夏休みの時の校長の訓示に、本を読んぢやいかん。新聞雑誌はなるべく読まんように……。それでは何を読むんだといったら教科書を読めと言つたという話がある。僕はほんとに腹が立つたがね。生徒はにや／＼と笑つたそうだ。事実上生徒はどうするんだというとその通りに訓示を悪用するんだそうだ。つまり本を読まない、教科書もむろん読まないで遊ぶ。そういうことはひどいことだよ。だから文化とか何とかいう

けれどもそういうことを看過したらだめだと思う。
う。

今

僕は文科をやってから法科へ入ったんだ。年をくっていったので子供みたいなのが沢山坐ってるんだが、教えることは総理大臣とか大臣級が運用するようなことなんだ。六法全書というものをいじくることは非常に技術的なことで、中学を卒業して直ぐできることだと思うんだ。しかしそこで取扱われてる問題はとても高遠なるものでね、それは大臣にならなきゃだめなんだよ。もうあの法科なんというものは技術化しちゃって中学を卒業して直ぐやらしていいことだね、しかし大学へゆけば大臣のことをやってもらい、けれどもそういう過程がないんだ。つまり六法全書をいじくって技術者になってからの過程を一足跳びに一遍に教えちゃうんだな。

林

いま挙げたような小学校教員もいるんですから

ね、文学界をはじめとして改造、中央公論なんか教育問題をもっと公然と取上げてもらいたいな。それはきつといふ、影響をもたらすよ。

中島

みんな勉強して実際問題にも触れられるようにならなきゃ話ができないんだ。教育というものをすこし勉強しなくちゃいかん。

青野

それからもう一つ、岸田君達のような文学者が小学校とか中学校の教科書を批判することは必要だと思うな。これは是非やらなくちゃいかんと僕は思うね。精力的にやるんだな。

中島

そういう場合に一人にまかしておかないでみんなが言わなくちゃいかんですよ。何時もそう思うんだ、新しい教科書が出る毎に批判が出るには出るんだがそれを二三人がやってあとは知らん顔をしている。

岸田

これは文学界で徹底的にやったらどうかね。

翻訳の大衆化

岸田 いま日本では自国の古典文学というものに更めて注意を向けだした。これは或は特殊の人が今そういうものにも注意を向けなきゃいけないという意味で研究をしだしたと思いますが、とにかくそういう傾向がありますけれども、相変らず外国文学の紹介翻訳もさかんで、それはそれとして文化的意義があると思うのです。古典文学の問題は後で出るかも知れませんが、いま私の感じていることをいうと、文学のいゝ意味での大衆化ということに関係してこんなことは問題にならないか。今まで日本に紹介翻訳されたのは各時代を代表する一流作家を殆ど網羅しているし、また各時代の先駆的傾向のものが大部分だと思う。外の国のことはよく知らないですがフランスなんかについてみても、割に大衆的だとされている作家の作品が、中にはむしろ

卑俗なものも沢山ありますけども、それほどでない、どっちかと云えば文学として立派に通用するようなものが、随分見おとされているということに気がつきだしたのです。そういう作家はフランスだけでひろつてみてもかなりあるんですが、そういうふうなものゝ翻訳は意味があるだろうかです。

三木 それはたとえばフランス文学でドイツとかイギリスとかイタリーとかには翻訳されて、而て沢山売れてしかも日本に訳されていないという意味ですか、或はドイツやイギリスやイタリーなんかにおいても比較的翻訳されていないという……。

岸田 そこまで研究していません。はつきりしてないのです。しかしたとえばクールツリーヌなんという作家はフランスでは非常にポピュラーな、民衆に愛されている作家ですけれども、しかし

たとえばフィッシャー兄弟ほど興味本位でなく、モリエールの系統を受けてるというほどの諷刺もあり皮肉もあるですね。それはヨーロッパでは非常に広く読まれているんですが日本には殆ど紹介されてない。小林君なんかクールツリヌをあまり読んでない？

小林 あなたの訳したのは読んだですがね、面白い。

しかしあれは一流ぢやないの？

岸田 まあその方面ではね。(しかし、大作家とは

云えない。後記)

小林 だからそういうふうなものを訳してはどうか
ということは問題が非常に特殊ぢやないかな。

岸田 そうかね。

小林 第一フランス文学の紹介というものが一般に
大変むらだ。

岸田 できてると思われてるな、一般には。

林 しかし実際は少しもできていない。第一古典と

いうものがちつとも訳されてない。フランス文学を紹介した人が一般に若い人達だったから自分の好みによつて選んだわけだな。だからもう一遍フランス文学というもののひとつと健全な輸入のほうが僕はさしあたり望ましいんだな。いまの話はよくわかるけれども。

岸田 まあその、フランス文学の精確な紹介、或は全貌の紹介がまだ日本にできてないということ
は事実として、その一部分の仕事だね。

林 僕の翻訳観からいうと翻訳というものは一流のものだけをやって、二流三流のものはあなたが面白いと思つたら翻案しちゃうんだな。

岸田 だから一面からいうと僕はそういうものが出ることがかえつて害があるというか、なにか容易なところにとゞめておくという害も実は考えているんだがね。

林 僕はやつぱり害があると思う。

小林 実際問題としてもちよつとむづかしいだろうし、そういう小説のもっている面白さの要素というものは一流小説がすでもっているのですね。その一流でまだそういう面白さをもっているものが沢山あるからね。

岸田 まだある。或はもつと面白く訳せるものもあるうしね。

河上 しかし僕もやつぱり岸田さんみたいなことを考えてみるんだけどね、そういつちやつちや売れないんだけど、二流小説全集なんというのが僕はあるんじゃないかと思うんだがね。こんなことを三好が今月の若草に書いてたんだ、つまり僕は一体フランスの詩でやしなわれてきた詩人だけど、フランスの原文からはなにもうけなかった、上手であれまじくあれみんな翻訳の文章から影響をうけているというんだ。そういうことは誰にでもたしかにあるんだよ。文学、

特に詩は翻訳ぢや分らないというが、センチメントとかんとかいうものは翻訳で読めばわかるんだよ。そして原文が読める場合にでもそれをなんでもいゝから日本語に翻訳しちゃつてから読んだその印象や記憶から知らずゝに影響をうけるということがあるんだ。そこで二流小説は随分あそびがあるだろう、そのあそびみたいなものでが翻訳で通読して我々をなにかゆたかにしてくれるものがあるんじゃないかと思うんだがね。

小林 理窟としてはそうだがね、それはあんまり贅沢な要求だよ。(笑声)

岸田 それは個人的な問題だとすれば撤回してもいゝんだ。

林 僕は獅子文六先生なんか外国のものを読んで、それを日本へ大いに生かしてるんだと思う。
岸田 そうだ。あゝいうのが出てくればいい。

青野 しかし林君、イギリス文学のディッケンスな

んか明治の初め時分いろいろ紹介されたけれども、ディッケンスが大衆化されたことはないでしょう。あれはどういう原因なのかね、紹介者がわるいのか。

林 いやそうぢやなくてディッケンスのもつてるモ

ラルというものですね、あれが日本のインテリゲンツィアの知性をぐつと突かなかったんですよ。フランスの自然主義とか或はニーチェとかのもつている激しいものがないんです。立派なモラルにはちがいないが、だげど吉屋信子というような——吉屋信子とディッケンスとは似てるところがありますね、非常な正義派で、モラルには所謂「甘さ」があり、思想は潔癖で、しかもエロティシズムや猟奇性なども随分含んでる作家なんです。だげど思想としては平均の常識であつて、日本思想界をぐんと突くものがない

かつたんですよ。

青野 その理窟からいえば日本に翻訳文学がうけい

れられるのもやはり自分のほうになにか要求があつて、それを満たすものでなくちやならんわけだね。

林 僕は絶対にそう思うですね。

岸田 そうするとまず翻訳文学を日本へうけいれる

一つの濾過槽があつて、それを通過しなければ大衆化しないということになるな。翻訳というものはいきなり民衆にはぶつかつてゆけないわけだな。

小林 まあそういうことに今までなつていたと思う

な。

青野 僕はその点は面白いと思うな。

文化の穴

中島 僕は日本の文学の中からそういう高級なもの

が先にできる方が望ましいような気がするがな。
わざ／＼もってくる必要があるかどうか。

小林 それはフランス文学の輸入だつて大変な凸凹だ。それを平らにする要求はあるだろうな。

中島 通俗小説に手をつけていたらそれが間にあわなくなるだろう、やはりもつと大きな穴を平らにするほうがさきになる。

今 それはできないよ。たとえば早い話が君でもそういう仕事はしてられないよ

小林 皆自分の事で気の早つている奴が片手間に翻訳をしてたんだ。今までのフランス文学の翻訳なんというものは大体さうだね。僕なんか批評家は、先ずサント・ブーヴあたりから読み出していなければおかしいのだが、そういう事は決してしなかった、テーヌにしてもルメートルにしてもフランス、グールモンあゝいう処は一足飛だ。あゝいう批評家が実に尠大な批評を残し

た研究室に行くとならずらりとならんでいる。それを自分の研究してるものだけ辞書みたいにひっこ抜いてそれを読むだけだろう。そしてヴァレリー、リヴィエール、ジード、そういうものに飛びつかなくてはならぬ。今になって一足飛びにして来たものをぼつ／＼読みかえてみるとやつぱり実に面白い。とにかくリヴィエールとかジードなんかとは比較にならない批評家だよ。教養からいっても意見の穏当さからいっても判断の正確さからいっても立派だよ。あゝいうものがぼつと穴があいちゃったということは非常に偶然的な僕らの事情によるんだよ。

林 小林、それは偶然的というよりも君らを駆つてジードにはしらしたものがあつたんだよ。ジードを通つてきていま挙げたような大批評家を読むからわかるんだよ。僕が今ゲーテを読んで、面白い／＼といっているのと同じだ。

今 ところがアナトール・フランスなんか僕らがフランス文学を始めたときは一番はやったんだよ。

林 それにはまたびんとくるものであった。

今 うん、あつたんだよ。そのあとヘジードがきたんだよ。それでジードへうつっていったんだ。それが一番尖端的であるし、そういうものにかじりついていったんだよ。今はジードを読んでアナトール・フランスやルメートルなんか読んでないし、また中間の奴はアナトールやルメートルを軽蔑してた時代もあるんだよ。

中島 それはジードが出るとかヴァレリーが出るとか、そういうものが出る必然的な事情が、ルメートルやグールモンなんか読むとよくわかるんだがね。(林に向つて) 君のよくいうテーヌがそうだよ。抜けているんだね。日本だけの問題ぢやないしフランスだけの批評家でもない、とにかく文学批評を確立したのがテーヌだろう、それ

をぼつぼつは読まれてるだろうけれども、一般的にはあまり読まれていない。とにかくあゝいう穴は大きいね。

林 ルメートルとかテーヌとかサント・ブーヴとか、あゝいうものを理解する段階に少くともこゝに集つてる人たちがきたんだよ。だから穴に気がつくんだ。僕らは責任をもつてそういう穴を埋めていつて、これからあとにくる者にそういう飛躍をさせないようにする文化的責任というものを感じるね。こゝまできたわれわれが体系的な立派な翻訳をして紹介をやるということは責任だね。

青野 それを翻訳して紹介するということは賛成だな。

今 実はそういう大きな穴を拵えて飛躍させたのはわれわれだったんだよ。

三木 それはやつぱり社会とか文化とかの状態にも

関係がある……。

岸田 今の批評家はアナトール・フランスとかグルモンとか、そういうものを自分で通過していればいゝわけだね。それを翻訳するという仕事は実際できないだろう。

小林 そうだよ。だから翻訳は国家がやるといゝ。

林 そうだそうだと、それは賛成だ。

三木 国際文化振興会あたりの仕事としてやればいゝ。

小林 そうだよ。オリジナリティーはないけれども語学は確かだという様な人達を集めてもらつてね。(笑声)

林 森鷗外に「ファウスト」を訳したときの総理大臣は誰です。

青野 桂太郎。文部大臣は小松原英太郎。

林 あゝいうことができるんだ。

中島 とにかく僕たちがフランス文学をやつたと

きにはまだなんにもないんだ。今とは話がちがうんだからね。先ず自分の道をつかむ方が先で、そういう余裕がなかったんだね。

林 国家翻訳局は賛成だね。

河上 翻訳統制ということは必要だよ。

今 実に慌しく忙しくそういう先賢を僕らははしつてきたんだよ。アントール・フランとかグルモンとかルメートルとかいう人たちは非常なボンサンス——良識をもつていてね。文学の一種の玄人のくせにわれわれがジードなんかへはしつてみると素人臭いんだな。

三木 そういうところはあるんだよ。割に穩健なものはよろこばないんぢやないかな。平凡とかどうかいっちょやってね。行届いた見方というものはよろこばないところがあるんだ。それはジャーナリズムも悪いんだよ。それをわれわれ自身が気がついたということが面白いことなん

だよ。

林 そうだ、岸田さんなんかフランス文学の彪大

なる叢書を計画したでしょう、そういう気持が

あつたんでしょね。

岸田 うん、だからあゝいうものは結局うまくゆか

ないんだ。

中島 実際あの頃は世界戦争を中心とする転換期で

あつたからね。

青野 つまりいまみんなのいったようなものは、こ

の国ではそれを味つてるといふことがないんだ。

また実際面白くないんだ。

林 面白くない。

青野 ほかの国の実際の生活ね、それをいろいろこ

まぐと聞かされるより、——皮相的でもいい

から、なにかもつてきてがんとやられなくちゃ

納らないんだね……。

三木 気持にも感覚にも裕りがないんだよ。

今

ルメートルなんという人を見てると非常にカ

ルチュアがあつて、文学というものを楽しんで

るでしょう。味識するといふことがあるですよ。

そういうものは非常に面白けれどもあまり余

裕がありすぎてわれわれと非常にちがつちゃう

んですよ、環境がね。

ラファエルに還れ

林

それと非常に似たような問題を僕は絵について

感じるんですよ。現代洋画の傾向はセザンヌ以

後なんです、それが僕等の育ってきた或は今の

絵かきが育ってきた環境ですがね、いまセザン

ヌ以前のものが浮き上りはじめているんですよ。

東郷君もいるし、最後に絵の問題を論じて下さ

岸田 一つ日本の現代文化と現代の日本の洋画とい

うような問題で……。

林 東郷なんか俺はラファエルだといってるんだよ。そんなことは今までという人はなかった。この前こゝへ福沢君なんか来て絵の議論を少ししたんだ。そしたら今の日本の文学者はセザンヌ以後はわからんのだねと言ってるそうだ。こっちはちゃんといま言ったような大きな穴の感じからセザンヌ以後は一つのデカダンのフェーズだと信じているのだね。

東郷 フランス文学の話で良識というものが非常に平凡なものに思われてそういうものを素通りする傾向があつたと誰か言つたでしょう、そういうようなことが日本の画壇には非常に多いんです。つまりラファエルを軽蔑しクールペーを軽蔑するような気持が多くて、正しいクラシズム¹が閑却されて来たんだ。クラシズムがなくて

1 classism (階級差別) ではなく classicisme (古典主義) ではないか?

いきなり刺戟的なものに入ってしまった。だから今の若い人たちもその取り違えた進歩的精神の伝統に馴らされてしまつて良識というものを極端に軽蔑する悪傾向があるようだね。去年、今年あたりが取りようではデカタニズムとも思えるさき走り主義のおそらく絶頂だろう。しかし、一方では林君が言うようにセザンヌ以前の正しい写実を再検討しようとする気運が擡頭していることも感じられる兎に角、今日ではあらゆる藝術の中で絵が一番先に進んでるでしょう。それがたゞ感覚的、理論的に進んでるだけで土台がない。そういうものは当然行詰つてしまうだろうし、その行詰りの絶頂がそろそろ来ているのではないかと思う。日本の絵画がルネッサンスの期に達していると云うことを感ずる者は感じている筈だ。

林 それは東郷君、日本画にも幾らかそういう傾向

があるの？ 洋画に限るのか？

東郷 日本画は西洋画と違って特殊な世界で、自分で絵を描いているのに自分で描いていないような変なところがあるんです。

今 それは歌舞伎だよ。

東郷 画商の考え一つで作品の価値が上下されたり、ほんとうの価値と市価、つまり価格と云うものが妙にこんがらかったり、我々の想像する以上のものがあるらしいね。

林 困ったね。

東郷 日本画の絵かきが偉くなるのにはうまく画商とタイアップする。絵がやたらに売れるようになる。そうすると市価相場が上り、一流の折紙がつくと云うような筋らしい。無論仕事も良くなけりや其処まで行かないだろうが、市価相場のための一流なのか、一流なるが故の相場なのか、一寸見究められないところがあるんだ。

林 だけどこの現象はどうだろう、日本画が現代画

すらヨーロッパをおどろかしてるだろう、それまで画商関係をもつてくれば仕方がないけどね。それから僕等が正直な展覧会観客としてゆくと、むしろ日本画の展覧会の方が安心して見れるんだよ。いろんな欠点はまあわかるつもりなんだがね。西洋画の展覧会のような、心もとない感じをうけないんだよ。

東郷 ところが西洋人の日本画に対するおどろきというものはこれはおそらく幼稚なものなんだよ。その証拠には日本で旅稼ぎをやっていたようなつまらない絵かきの絵だつて日本画なるが故にサロンへ入選したりする。

林 だけど俺がそういうのには外の原因がもう一つあるのであつてね、日本画は明治以後の洋画家がもっている以上の伝統をもっているんだよ。それで一つのタッチにしろ、旅廻りの絵かきの

変な絵にしろ何かが生きているんじゃないかと思う。

東郷 それは云えるね。実際のはなしが僕自身西

洋画の展覧会を見にいつてもあまり得をしない。しかし日本画の展覧会を見にゆくと多少なり何か利益がある。それは要するにいま君の言った日本画の伝統的な世界だとか技術のもっている伝統性だとか、そういうようなものがいきなり奇矯なものを好んだ西洋画家に何か反省させるようなところがあるからなんだ。

中島 こいつは非常に面倒くさいことになってきて

話が飛ぶかも知れないけれども、日本の明治以後の文化に就いて一番大きな明らかな事実があるんだな、それは同時代という感覚がない。たとえば明治の初めの奴は外国のものを輸入する時にラファエルだろうとクールベーだろうとセザンヌだろうとつまり格が同じなんだな。古い

文化の大衆性について

ものだという感じがしない。文学でもそうだと思うんだ。思想の方面はもっとひどい。ギリシャの哲学者だろうがヘーゲルだろうがデカルトだろうがみんな同じ格でどか／＼と来るんだ。最近になってはじめて同時代の感覚が出て来たと思う。今では、ボードレールとジイドとははっきり時代的に區別がつくからな。さっきいった文学の方のジイドをやってテーヌをやらなかったというのは同時代の感覚にも関係があるね。そりゃテーヌだつてグールモンだつて読むには読んだんだが……。どうも説明は不十分だね。

東郷 それはありますよ、君のいうようなことはね。

しかし絵の方でいうと、ピカソの真似をするのは技術的に云つて困難ではないがラファエルの真似をするのは相当根気を要する一生の仕事なんだ。

林 それは大変だ。

東郷 だから一等手つ取り早く真似のできるものを真似してしまうという安易な模倣主義がありませんね。しかしそれぢや日本の洋画はほんとに発展しないと思うんだ。僕はこの頃のように尖端的な絵ばかりが街に溢れているときに偶然岡田三郎助の絵を見てびっくりしたことがある。非常にいゝと思う。ところがあれを貶すことが一つの常識になつてゐるし、あゝいうものには文化的な生命がないとされている。反動的な云い方かも知れないが、僕はあゝいう仕事を完成された良識として再認識する必要があるように思うのだが。

青野 今のところが僕はちよつと疑問ですがね。今の若い絵かきがピカソとかマチスとかあゝいう絵を真似しますね、それは全く模倣とか或は突端的な一種の好奇心とかさういうものですか。

東郷 いやそれは近代人共通の感覚なり精神なりに惹かれる場合が無論あります。僕らだつてラファ

エルものを見るときは一種の職業意識、つまり技法上の感動が多分にあり、ピカソの場合は時代感覚から来る感動が主だと思うが、しかし僕が言おうとしているのはピカソもラファエルなしでは生れなかつたと云う論法を感じてもらいたのです。それに、専門家的に考えて若い人がいきなりピカソをやるとかそれよりもっと進んだものに土台もなく入つてゆくということは、さっきのジードの話みたいに将来必ず穴が出来て来る。そういうような変則な進化をあま

青野 しかし僕はその点でもつて疑問をもつたがね。文化の後からゆく国が穴なしにゆけるか。『それはそうだ』と言う者二三

林 けつしてゆけないんですけどね、その穴を埋め

なきやならないんですよ。

青野 埋めなきやならないがそれは必ずしもラファエルから始めなくちゃならないという理窟にならんと思う。

東郷 それは無論そうです。つまり閉切された穴を再認識して、変則な前進主義の足りないものを其処から求めるべきだと思いますね。ラファエルと云うのは僕の形容だ。

林 いや形容よりもっと実質的なものだと思うんだ。それは穴を埋めなきやいけないというそんな理論的なものぢやなくて、日本なんかでは必ず穴だらけで飛んで来るけど、或る所まで来てその穴が多くなつてくるとその飛んで来た奴自身がその穴の部分にラファエルをクールベールをダヴィッドを発見するんだよ。

小林 ラファエルでもクールベールでもない寧ろそういう穴の矢鱈にあいた僕等の日本だよ。

林 そうそう。こういうことがあるんだ。僕は今の

新しい絵を見てると社会学的な材料としての興味を強く感じるんだよ。若い絵かきがあんなものを描くというのは今の日本の情勢から無理もないことがわかる。ちょうど大戦後のドイツにおいてあゝいうおかしな表現派や構成主義とかフランス・ダダイズムとか、或は未来派というようなものを産んだものが日本にも周期的に来るんだよ。今はまた震災後とちやうど同じような傾向だね。エコール東京とか新制作派の或る部分とか独立美術の八分まで、ちやうどあの頃僕らが高等学校時代に頭をかきまわされて、何か或る特殊な美を感じた、それと同じものがいま来てるんだ。だから青年がそれに惹かれるというのはわかるんだ。これは絵の価値ぢやなくて社会学的、社会病理学的現象なんだよ。(笑声)

東郷 だから僕の言うのは玄人の絵かきとしての

見方だね。若い人がいきなりあそこへ入ってゆくということはまちがってるんですよ。つまりいきなり頂点にぶつかってゆくようなものでね。だから要するにやつぱり穴なんだ。

青野 それは根本的な問題だね。それは民族と民族のつながりの問題ですよ。

中島 たゞそこで気になるのは、穴を埋めることはいゝけれどもしかし穴ばかりさがすようになることは困る。

林 穴を埋めるということは前進なんだ。

青野 前進がなければ埋まらない。だからわれわれがラファエルに帰って見てもけつしてラファエルにならない。やつぱり今日のラファエルにしかならない。だから穴をさがすのはいいが、どうでもそれを埋めるラファエルに帰れというのは、意味がない。

中島 その前提が非常に大事だな。

小林 穴を埋めればやれやれ穴を埋めたと思うからね。それはやつぱり前へ進んだことなんだ。

林 僕は内田巖君の個展を見て実に感心したんだよ。手法はちがうけれども東郷が到達したような本当の絵の美しさまで来てる感じなんだな。そう思ってみると伊勢正義君の絵などは、まだ混乱があつた。いゝ素質の人と思つたが。

青野 あれはまだちよつと若いがね。

林 だからいゝ絵と頭で描いた絵と二つあるんだよ。新制作派全体を見ると一方佐藤敬が代表する奴と一方内田巖が代表する奴とあつて、佐藤敬と議論するとにかく今の絵をぶち壊さなきゃあらゆる点で行詰つてるといふんだよ。決して不真面目で言ってるんぢやないんだ。彼はよくクラシックも勉強してきていまぶち壊しをやっているんだから、しばらく待てというのさ。ぢやあ女とピアノの間にテープみたいなのを

書いて、あんなものがなにが新しいんだといったら、しかし今の絵の形式をそのまゝにしてどうして絵にあゝいうデイメンションを与え得るかというんだよ。今迄の絵のように二つならべるだけで、近代人たるわれわれは満足できるかというんだ。だけど僕はどうしても、その理論と作品の中にまちがいを感じてならなかった。

東郷

僕は向うに行つてゐるころキリコの展覧会を数回見たんだが、おもしろいのはあの男あゝいう尖端的な絵を描いてゐるのに、一方レンブラントみたいな絵を描く。そしてそれを個展のときに互い違いに列べて見せたりするんだよ。ところがアブストラクティヴな絵を描いたものと、レンブラントみたいな純写実の深刻なものとの内容的に見てひとつもちがわないんだ。感動が同じなんだ。その時僕はキリコの良さが、彼の持っている立派な写実力から来てゐることを痛切に

感じたね。これなどは良い例だと思う。ピカソの写実力がアングルに匹敵すると云うことを見ないでその外形を追うのが日本の現状なんだよ。とにかく今の日本の先端的な画家の絵というのは概して見応えがしない。刺戟的だけれども、なから湧いてくるようなものがない。形式だけでね。それは要するに土台が足りないからじゃないかと思うんだけど。

林

そういうものだな。この前僕らが福沢君に誤解されたのは僕らがセザンヌそのもの、マチス、ピカソとそのものを否定するかのような印象を与えたんだからな。今の独立展のある一部を否定するあまりにセザンヌ以後というものを全体的に否定したような形になったんだよ。したがってマチス、ピカソを否定するかというようなことになつたらしいんだ。僕だって、そんなことはしないね。

東郷 外国のアブストラクティヴな絵や、今の一番

新しいピウリズムとかシュールレアリズムという奴はセザンヌよりもっとクラシックに近いんですよ。ゴッホやセザンヌが捨てたクラシズムを再び取り上げて新しい価値を作ろうとしている

中島 ピウリズムなんかそう感じますね。スタイル

の問題に関係があるんだけど、今日本では新しさとかなんとかいうものがある固定したスタイルにしちまうんだな。それが困るんだ。そりややつぱり新しい絵は新しくなくちゃならんと思ふし、独立なんか見て林はどうか知らんが僕は興味があるがね。

青野 洋画家にとっては日本画は古いものがいゝです。今のものがいゝですか。

東郷 僕は技術的には現代のものに興味をもちますけどね、内容的にやつぱり古いものゝほうが

よくないですかね。

青野 僕はきょうこ、へくる前に日清生命の二階

へいって図画会を見てきたんですがね、あれは日本的でないと思ったな。僕らの日本画から得るところの一種のよここびみたいなものがある、なつてしまつても困るね。

東郷 もつとも愚劣に思うのは日本画の癖に西洋画

みたいな顔料の使い方をしてそれで新しがっている一派ですね。日本画の材料と西洋画の材料にはそれぞれの特徴があるんですからね、それを殺して洋画の様にべた／＼塗る方法を真似たりするということは、とんでもないことだ。日本画が行きつまつていると云うのは技術ではなく内容だ。思想の貧困、封建的な師弟関係、書画屋の術策、コットー価値だけを目的にした買手、これらのものが作り出している鼻持ちのならない生活そのものにあるんだ。この鼻持ちの

ならない生活を離れて一人の画家も育ち得ないと云う点が即ち日本画が行きづまっているとうことの全部なんだ。

小林 洋画家は観衆をもつてないから……

東郷 うん、直接関係ないんだ。

小林 だから勝手なことをしてるぢやないか。第一売らなくちゃならない場合になつたらそう勝手なこともできんね。

東郷 売れないから勝手なことをやってると云う見方もある。

三木 そういうことはあるね。大衆との関係がつかないから。

東郷 それから絵かきの世界というのは特殊でね、本質的に新しいものに惹かれる場合と流行を追う気持で、乃至は出世の早道として惹かれる場合があるんだ。つまり、美術界のおかしな情勢のためにそういうところに意識して入って行く

という一種の悪弊があるんだよ。文学者が、さっきいった、ジードが好きでジードを一生懸命に読むような気持でロダンに惹かれたりミレーに惹かれたりするのならそれはいいと思うんだが。ただ流行るとか、認められ易いからと云う理由で没頭するのは一寸困る。

小林 いやどこでも同じだよ。

東郷 絵かきの方はそれがひどいんだ。

今 それはジード全集だつてあんなに売れるべき性質のものぢやないよ。

林 ジードはいゝよ。

今 いゝよ。いゝけれどもスノヴィズム【Snobism 俗物根性・流行追い】というものが画壇に多いというけれども、それは文学の世界にだってあると思うんだな。

中島 それは平均すればみんなそうなつちまう。平均は必ずしも標準にはならぬ。

岸田 それぢや速記を取るのはこの位にしますから

……。

底本：『文学界』1937.6 復刻版（2008.9.25）

「ソヴィエツト」⇓「ソビエト」

「ジイド」⇓「ジード」

「ニイチェ」⇓「ニーチェ」

文学主義と科学主義

出席者

三木 清

青野季吉

谷川徹三

島木健作

岡 邦雄

佐藤信衛

大森義太郎

小林秀雄

客観とイメーヂ

三木 きょうの問題は第一、科学主義と文学主義と

いう言葉からしてよくわからないのですが、島木君がこの問題を提出されたらいいので、先ず島木君から問題のあるところを一応説明しても

らったほうがいいだろうと思います。

島木

説明つて説明するほどのこともないですが、文学主義と科学主義という言葉は小林さんがこの前の座談会のときにちよつとといった言葉なんです。でその言葉をどういうふうな意味にとるかということは人によっていろ／＼違うとおもうんですけども、僕はそれは客観主義と主観主義でもいゝし、合理主義と非合理主義でもいゝんですが、ともかくそういう二つの対立として見るので、文学と科学のちがいのというようなことをここで問題にしようというんじゃないのです。最近いろいろポレミク【Polemik論争】がありますけれども或る一つの問題についていろ／＼議論をしても、読者がそれを見てそのポレミクからちつとも発展的なものが生れてないとそう感じているとおもうんです。いつも最後は水掛論になつて終る。それはどうしてそ

ういうふうになるかという結局根本において、今の二つの考え方の相違から来るとおもうんです。でいつでもそういうふうになつて結局お互に信念を披瀝しあつてそこでもつてももの分れになるというふうな状態で、それでは實際読者として見ると座談会でも論争でも読んで身にならんという感じが非常に強いとおもうんです。それで座談会の問題としては非常に抽象的で、どういうふうに話して行つたらいいかということには僕にもわからないんですけども、なるべく具體的な問題に關聯さしてそういう考え方の相違そのものをつついてみたら得るところがあるんじゃないかと僕はそうおもつたのです。

佐藤 ものの見方でなくて人々の考え方ですね。

島木 え。

佐藤 或人の考え方が文学的だとか科学的だとかそういうことですか。

谷川

僕はこの題を編輯の方からいわれたときにこう思つたんですがね、文学主義か科学主義かというのでは問題にならない。文学主義か科学主義かというのは僕は正しい解決方法ぢやないと思ふんです。科学主義と呼ばれているものは島木氏なんかの場合には大体マルクス主義だと思ふんです。現在マルクス主義の立場に立つ人はいいいたことがいえない立場にある。そこから一つは論争が發展しない。だから文学主義か科学主義かという二者択一が正しいかどうかという問題を第一に論議しなくちゃならないと思ふんですが、僕はそういう見地に立つては問題は發展しないと思う。それからもう一つ、マルクス主義の立場に立つ人がもう少し現在の日本でも論議もし得る様にその立場を主張する見地に立たれたらどうかと思ふんです。これは例えばこの小説は伏字になるということがはつきりわ

かつて、みんな書きますね、そういうのは僕は小説家の態度としては疑問をもっているんです。検閲というものは馬鹿げたもので、殊にまた雑誌記者が臆病でなんでもないところを伏字にするんだけど、しかしもう少し小説の技術の上で伏字がないようにして僕は小説を書いてほしいんですがね。それと同じ注文をマルクス主義の方に僕は求みたい気があるんです。

大森 しかし谷川さん、そのしまいの点ですがね、それは程度問題でね、実際検閲がそうひどくない場合にひつかゝるようなことをするのはむしろ書く者のほうがわるいんだと思うんですが、最近の実際の状態のようになりますともう書くことが不可能に近くなつてきつゝありますね。それを具体的にお話すれば、あなたのいまいわれた雑誌編輯者の臆病ということを検閲の苛酷という中へ含めてみますと、僕らが例えば王朝

文学という言葉を使いますね、そうするとその王朝という字が削られちゃうんです。そういうことは僕らは殆ど予期もしませんし、恐らく谷川さんあたりでも考えられないだろうと思うんですがね。それは極端な場合ですけどかなりそういうところへ近くなつているので、僕なんか甚だ大言壮語するようですけど、厳しい検閲の下で書くことは相当自信をもっていたんですが最近はどう駄目ですね。どうやっても書けないというふうな——少くも検閲に引つかゝりそうな問題になればそういうことを感じだしたんです。

三木 何々君というのさえないじゃないだつてね。学校なんかで生徒に君というのはいけないんだつて。お前といわなくちゃならん。お前と先生と二つしか使えなくなる。(笑声)その程度なんだ。僕が文学主義ということがこういう座談会の

問題になることから問題にしたい。今までの単

純な文学的にもものを見るというのなら大して問題ないと思うんだ。文学主義というけどね、それは単純な文学主義じゃないんだ。政治主義もあると思うんだ。つまり文学主義という言葉で言いあらわすわりにもや／＼があると思うんだよ。そのもや／＼がみんな或る問題になつてくると思うな。僕は文学者が単純に率直に政治的なものを扱うとかそういうことなら大して問題ないと思うんだ。今ははつきりしたものがなくともそのうしろに紐がついておるように思うんだ。その点をもつと分析してみるといいと思うんだがね。

小林 ぢやまず話を文学という概念、それから科学という概念ね、実際問題にしてみると非常に曖昧だけれども、理論的にそういう概念が区別できるといふわけだ。そういう区別を試みたらどう

だ。

岡 いやそいつは僕はまずいと思うんだ。区別する前に問題があると思う。文学主義、科学主義というあの名前が非常に便宜的なつけ方なんでね。

小林 そうさ。だから主義という言葉をよくしちゃうんだよ。

岡 いやその主義という言葉の上に乗つかつて「文学」というもののね、それから「科学」というものの、その乗つけたことが頗る問題だと思うんだ。

三木 僕はそういう抽象的な区別というものが日本人の議論に多すぎると思うんだ。そのために島木君のいわれるように議論がお互に役に立たないようなものになつてしまふということは随分あると思うね。名前をつけて範疇を区別すれば分つたように思うのは名目主義で、また便宜主義というものだ。それともフアイヒンゲルのア

ルス・オブ（擬制）¹ かな……。

岡 やっぱり小林君のいうように主義から文学とか科学というものをへがしてしまつて、文学と科学とを対立させるというようなことはあたまわしにして、こゝで主義をつけたまゝで文学主義とは一体どんなものか、科学主義とは一体どんなものか——僕が思うのにそういう論争が今まで実を結ばなかったのは科学主義と文学主義という対立が少しもないのがあるようにつくつた為ではないか、そういうふうに思ふんですがね。で僕のちよつと考えるところでは文学主義というものはさがせば何か形ができてくるように思ふんですが、しかしそれに対立する科学主義というものはないように思ふな。ないからこそこの二つの主義の対立というものはないんぢやな

¹ Hans Vaihinger (1852-1933) "Die Philosophie des Als Ob" 『かのよつにの哲学』、カント由来で経験を整整する原理として存在するかのように、在る。

いか。

小林 シアンティスム【仏語】Scientism 科学主義】という言葉はあるけれども文学主義という言葉はちよつとないよ。

岡 そうかね。

三木 西洋のことをいえばそうだね。

大森 しかし小林君の文学主義、科学主義というのはもつと時代的な意義をもっているんぢやないかと思ふな。

小林 世間に芸術家と科学者というものがある、それぢや科学者には科学者らしい考え方というものがあるわけなんだ。文学者には文学者らしい考え方がある。その考え方の相違をまず規定してみたらどの点で双方が交錯するかという問題が発展するだろうと思ふ。

佐藤 その二つの考え方のめいめいの特徴というものを初めからきめないで、一体どこで衝突が起

るのかということから：

小林 科学者というものはどういうふうなもの、考
え方をしているのか、文学者というものはどう
いうふうな認識の仕方をしているのか、先づそ
の仕方を二つに分けてみなければ……

三木 その衝突は、例えば日本的なものという問題
について、小林君が書いたようにそれはイメー
ヂだという議論と、それを客観的に科学的に追
求しようという立場との間にあるわけだ。

大森 そこなんだよ、問題は。

三木 そういうところから文学というものはそうい
うイメーヂだけでゆけるかどうか、或は科学と
いうものはそういうイメーヂなしにやれるかど
うかという問題が起つてくると思うね。

大森 しかしその前に僕はさっき青野さんがいわれ
たように例えば小林君なんかイメーヂの問題
だというね、そういうものとして日本的なもの

を考えてるというけれども君の気持はそうかも
知れないけれども事実はもつとそこからはみ出
していると思うんだ。君には比較的少いか知れ
なくても外の人の場合は単にイメーヂの問題に
とどまらなくて、政治とかそういうもののへ十分
に割りこんできてる。それは整理してもらわな
いと困ると思うんだ。

小林 僕は芸術家ぢやないからね、批評家だから文
学と科学というものがどういうふうに交渉する
かということだけが僕には大事なんだ。

領域決定の問題

島木 改造の五月号に座談会があつたでせう、向
坂——と林が出てた——あの座談会を見て僕は
実に感じたんだけど。だから谷川さんはマル
クス主義を例に出されたけども、マルクス主義
とか何々主義とかそういうようなことぢやない

と思うんですよ。それよりもつと手前の……。

大森 根本的な問題なんだ。

島本 そう、根本的な問題だとおもうんだ。文学主義的な考え方に立つてると見られてる人でもおれは文学主義だと言う人はひとりもないんですよ。たとえば林君をとつてみてもいゝさ。林君の考え方が文学主義的だということを小林さんが言ってるけども、林君と議論をしてゆくと林君はおれの方がより科学的だと言うんだから。それならどつちがほんとに科学的だかという普通の議論になるけどもね。しかし彼はそう言うけども、文学主義的な考え方というものは依然としてあるでしょう、それが文学の分野で問題になつてただけなら問題ないんだよ。だが、実際は政治的な問題をはじめあらゆる問題にそういう物の考え方が出てくる。それを僕は問題にしたいんだ。今のような時代には科学主義は

無力だという考え方が行われ勝ちだ。人間の創造的な行為、それは科学主義からは生れないというふうに、林君なんかはそういうふうに見えるんじゃないかとおもう。文学主義的な物の考え方というものが非常に魅力があつて、特に今のような時代に魅力があるという一つの理由はそこにあるとおもうんだ。だからそういうことにまで僕はふれてほしいんだが。

谷川 僕はこう思うんです。これをカント的な問題としてしまえば割合に簡単なんだ。領域決定の問題だな。つまり文学の領域をひとつはつきりさす。それから科学の領域をはつきりさす。文学主義という場合には文学が自分の領域を出てほかの領域にまでその原理を及ぼす。ほかの領域にいる奴が俺のところへお前が来るのはけしからんという。科学主義というのは科学者あるいは科学的立場に立つてる人がその原理を文学

やその他の領域にまで及ぼそうとするので、文学のなかにいる者はお前がこんなところまで来るのはけしからんという。その領域決定の問題としていえばこれはカント的な問題ですね。ところが問題はカント的な問題としては解けないようなものがあるんだ。つまり文学のなかにも本来科学的な問題と一緒にするような問題があるし、科学のなかにもやつぱり創造的な構想力というものはあるんだしね。だから少くともその二つに問題をわけて考えなくちゃいけないと思うな。まず第一にカント的な問題としてこの問題を取扱っていかどうか、カント的な問題として取扱えなかつたら文学のなかにおける科学的要素、科学のなかにおける文学的要素というふうに取り扱わなくちゃ問題がはつきりしない。

岡 そのカント的な領域の問題というのはこのさい意味ないんじゃないですかね。

谷川 意味なかあないと思うんです。

大森 僕は非常に意味があると思う。

谷川 こういう問題を一応清算してる人にとつては意味ないんですよ。しかしまだその段階もはつきりしてないような人にとつてはやつぱり意味があると思うんです。

岡 そうするとそれは啓蒙的な意味ですか。

谷川 そう。勿論そうです。

岡 だけども出された問題は文学主義と科学主義の対立の本質でしょう、それをはつきりさせることです。とにかく何かその結論が出て来ればいいと思うんですが、今のようなことを後廻しにしてもここで出てきやしませんかね、それを跳び越えて進んでいったら。

谷川 たゞ僕としては文学主義とか科学主義とかいう場合にその言葉をはつきりさせればそういう文学のなかにいる人がその原理を他へ及ぼす場

合、それから科学のなかにいる人がその原理を他へ及ぼす場合として、現にまたそういう口調が僕は論争者の間に見えると思うんだ。

岡 うん、それはあるかもしれん。

谷川 その点をですね——。

三木 まあそんなに根本問題までゆかなくても、いったい科学主義と文学主義とのそれぞれの特徴は何だね。普通にそういう言葉を使う場合に何か特徴を考えて云っているわけだろうね。

大森 僕は小林君なんかの議論をきいて、科学主義というのは極く平俗な言葉で理屈で考えて結論を得る、文学主義の方は直観というかそういうようなものでぱつと掴む——まあぱつとでなくたつていゝけれども——そういう態度を現しているというふうなことを特徴づけてるんじゃないかと思ってるんだ。

小林 まあ僕はそう思ってるんだ。芸術も科学も人

間の自然に対する戦いだという点では同じだが、ただどそのアーティフィシャルな二つの技術が、方法がそれぞれ絶対がちがうと僕は思うんだ。ちがうと仮定していゝと思うんだ。つまり科学者は物を計算してゆく人だろう、人に物を理解させる技術をやつてゆく人だろう、芸術家というものは人に何か理解させるんじゃないんだよ、共感させる、そういう技術をやつてゆく人だろう、だからそういう技術でもって二人はもう別れるんだと思うんだ。だけど二人とも人間だからね、人間の立場にその二人を還元してみるといろいろな錯綜ができるだけのことなんだ。だけれども根本的の行き方というものは、方向というものは僕は断然ちがうと思うんだ。

大森 しかし君の言ってるのは僕はどうもそうじゃないように理解するんだよ。意味はわかるけどね。たとえば科学者の場合と文学者の場合は見

方というか、アーティフィシャルな技術という言葉を使つてもいいが、それがちがうといつてもいいと思う。その範囲だけだつたら僕は問題を起してこないんだと思うんだ。君の場合は文学的洞察とか直観とかで得られたようなものが、科学の、君のいまの言葉でいえば説明だね、その説明とすくなくも対抗する権利をもつているということを主張してると思うんだ。だから君の言うように二つがちがうということだけぢやないと思うんだ。

小林 うんそうなんだ。各々が自分の権利を主張するから二つは文化に貢献するのだと思う。

文学主義の越境

大森 それはいいよ。しかしこゝで問題にするのは、文学にしてもやつぱりいろんな説明を与えると思うんだ。ぢやあ一体その説明が科学の与

える説明と矛盾しても文学の与える説明は一応の発言の権利をもつてるかどうかという問題なんだと思うんだ。たとえばこの前の文学界の座談会で島木君との間にボナパルティズムというふうな議論があつたらう、あの場合でも名前を挙げれば林君が芸術家としての直観から日本の歴史というものはボナパルティズムによつて動くというんだね。それはもう文学の領域ぢやなくて政治なり社会なりに関する一つの説明なんだ。そこへ別に科学的な説明がありうるわけなんだな、あの座談会でいえば島木君が代表してような。そうするとその二つがそこでぶつかるわけなんだ。それを一体、第一にぶつかることが妥当かどうか。それからぶつかった場合にどっちが決定するんだという問題なんぢやないかと思うんだよ、島木君が最初にいった問題はね。

島木 そうそう。たとえば社会運動に關しても、各

人一人々々が独創的な社会主義を作ろうぢやないかとか、ひとりびとりが教祖にならなきゃだめだというふうな——それはみんなイメーヂを持てということだろうが、そういうことが公然と言われて来てるんだからね。問題がそんなところまで来てるのだから。

谷川 それは無責任な放言ぢやないですか。

島木 いやそうともいえんとおもうんだ。放言として出てるけどもね、そういう考え方というのはかなり広く行われておるし、実際の行動の世界に於てもある程度の力と影響を持つてくるからね。それは一片の放言でもその底をつらぬいてるものね、そういうものがどうして出てきたか。またそれはどういう意味を持つているものか、ということは考えねばならない。特に今は科学的な社会主義が蹉跎して、創造的な精神

というものがそこからもう生れてこないというふうに見られている、創造的な行為がそこから期待できない、という考えが広く行われている。

今の一人々々の独創的な社会主義説などもそこから生れて来たものなんだ。文学者が政治的な問題をどんどん論議するようになってきたのに対し、そういうのはいかんといつて却けるということは勿論無意味なことだ。文学者はひとりの人間として二つの物の考え方を使いわけるということは出来るわけのものではないだろう。ともかく僕は問題をいま大森さんが言つたような問題として議論してもらふといゝとおもうんですけどね。

谷川 いま大森君が例に引かれた問題は歴史の問題だし、批評の問題でしょう、これは科学に頼らなくちゃいけないと思う。しかし芸術、創造の問題ね、こういう問題は僕は科学に頼つてはい

けないと思う。その二つの点は一番初步の問題だがどこまでも区別しなくちゃいけない。それをごっちゃにして文学主義と科学主義というものの衝突を論議するのは僕はまちがってると思う。

佐藤 だから一般に科学と文学の優劣というものはこゝでは問題にならない。何かの目的のためにとかそういう特別な場合にどっちが優れてるかという問題でしょう。

谷川 そうそう。

大森 ところが僕の得ている印象はあなたと逆なんです。つまり文学と科学が違ふということとは誰でも殆ど例外なしに認めることだけれども、例えば歴史とか社会の説明ということになるとそれは一つの共通の領域をもつでしょう。そこで文学のほうからきた説明と科学のほうからきた説明とが競争する場合に文学と科学が違ふと

いう議論な援用してきてるんだ。僕はそういう印象を得てるんだ。

谷川 なるほどね。

三木 しかしそこにむづかしい問題があると思うね。例えば文学者が文学を書くときだけ島木君のいわれたように文学的であつて、ほかのときには科学的であれというのはそれは要求するのが無理だと思うんだ。また無意味だと思うんだ。文学者が政治でもなんでも文学的に見てくれるので科学者にも面白いし、また役に立つ。だから政治のような問題において文学的な見方というものがどういうものであるとか、それがどういう風に役に立つかということがもつと研究しなければならぬ問題で、政治については文学的に見てはいけないということはいえないと思う。

大森 それは文学者が文学作品としての権利を主張

する場合にはちつとも構わない。しかし文学者がたとえば感想としての政治論をのべてそれが政治的な一つの理論もしくはその代用になるという主張をその中に含ませてる場合には反対だね。

小林 あなたは科学者の立場にいるだろう、そして科学者の立場でなにかもやるだろう、それぢや文学者だけが文学の立場でなにかもやつちやいかなんということはいえないだろう。

大森 いや僕は科学主義といったって科学の中であらゆる問題を解決してしまうという立場には反対だよ。科学主義は科学の領域で解決するんだし、文学主義は文学の領域で解決する。さつきカントのことがいわれたけれども、そう分けるときには各々領域があるんだよ。

小林 だってその領域を人間はまもっていられないんじゃないか。

大森 それはほかの場合だって、例えば科学のなかだって起るんだ。われわれが経済学なら経済学を知ってるだろう、そして例えば医学なら医学をその経済学で覚えこんだ一つの考え方でやることはいくらでもできるよ。君等のほうだってそうだと思うんだ。文学的な考え方で、例えば文学で得られた理論で映画の問題もやつつけちまう。そういうことが起るんだ。僕はそういうことはしないほうがいいと思うんだ。

小林 僕はそんなら絶対に反対だね。寧ろそういうことを努めてしなくちゃいけない。経済学者は経済学、医者や医学、万事がそういう事だつたら人間の面白きなんというものはない。誰でも自分の専門は心得ているが必らず人間の立場に戻るものだ。その戻つた処で自分の専門に関しても自信というものをもっているわけだ。自信をもつてる限り専門は専門でいいというだけだ。

だけど己れの立場からものを見ざるを得ないという問題が起る。文学者は文学者自身の立場というものを自覚してその立場からどうしてもものをいわざるを得ないんだ。そこで若し文学者の職業というものが、例えばイマーゼだとかイデーだとかそういうふうなもの、自由な創造の立場にある職業ならば、その自由な立場にも明らかに見えませんが、なにらかの理論的或は科学的な方法というものはあるはずなんだ。その点でイメージの世界もどこかに科学というものとは共通なものがある筈だ。もしもそれがなかったらば文学者は文学の中に逼塞しなくちゃならんよ。だけどそういうふうなものを各自が感じているから、だからのこゝどこかへ出だすんだよ。それは科学者のほうでも文学の中になにかの自分と共通なものを感じるんだよ。だから出だすんだよ。

大森

それはどういうものが共通的であるか問題だがね、共通的のものゝある限りで両方から出てゆくときにはちつとも構わない。しかし科学なら科学の領域で、文学なら文学の領域で、異つた部面があるべきはずなんだ。その部面へ出てゆくことはいかんというんだよ。

小林

異つた部面があるとは世の中にいろんな教科書があるということだよ。それは問題ぢやない。いろんな教科書つまり、いろんな領域というものはあるさ、だけど人間の仕事というものはそんなものぢやないぢやないか。なにも文学の中へ逼塞することはないぢやないか。ほかの領域ものを集めていゝわけだよ。

大森

それは集めたつて共通な部面で君のそういう言説が妥当するだけでね、例えば君がいくら文学上の理論で医学上の問題を考えるといつたつて、固有な医学的な領或へくる場合には駄目だ

よ。

小林 駄目さ。だから僕は自分の扱うものは文学に翻訳するさ。勿論僕は患者を癒そうとはせんよ（笑声）、だけど翻訳することはできる。

大森 だけど今の社会とか歴史に関する論争というのは僕にいわせれば、君は丁度医者が患者を治そうとするようなところへきてるんだよ。

小林 いや治りやしない。

三木 僕は文学的だつていゝと思う。文学者がマルキシズム的なイメージを描くことはできる。ところが今日の問題はそういう問題ではないと思う。つまり大森君なんかのもつてるような世界観、イメージを文学者がもつてないということの問題になつていゝのでないか。社会的なイメージをもたずして国家主義的なイメージをもつて、ということとで文学主義を攻撃するのであつて、もしも文学者が社会主義的なイメージをもつて

おれば大森君も攻撃しないだろうと思うね。

大森 いや僕の反対の意味はそうぢやないよ。さつきいったように例えば歴史がどうであるとか日本の社会がどういふうに発展するかというところへ、文学が、科学と共通の領域を離れて、やつてくる。丁度君（小林）が医者のだりになつて患者を診るというようなことをしてくることに、が患者僕は反対だということをいつてるんですよ。

文学的真理と科学的真理

佐藤 つまり僕はこうだと思ふ、大森さんが科学主義というでしよう――

大森 科学主義という言葉には僕は非常に不満ですよ。

佐藤 まあ。そう言つてそれで非科学主義といつて卻けるものと、それから小林君が文学主義とい

うものと一致しないんですよ。ノン科学主義というものと文学主義というものが一致してない。だから攻撃が向うに中つてないんですよ。

三木 要するに大森君のいつてる科学主義というのは真理ということ、同じぢやないのか。つまり文学者が真理に反することをいうからいけないというんじゃないか。

小林 文学的真理と科学的真理とちがうかい？

大森 文学的真理つて一体どういうんだい？

小林 それぢや科学的真理とは一体どういうんだい？（笑声）

大森 それは人間の論理、具体的にいえば辨證法と形式論理を含めた方法にしたがつてやってゆく思考、その結果だ。

小林 もしもそういうふうに考えれば文学的真理もそういう己れの方法の結果だというわけだろう。つまり文学的真理といえど作品さ。それ以外に

ないぢやないか。作品には真理というものはないのか。それが芸術的真理だろう——。

大森 それは真理という言葉をそういうふうに比喩的に使うからだよ。われわれ普通のものはそれを真理とよばんよ。

小林 真理とよばんでなんとよぶ？

大森 作品は作品だろう。

小林 それぢや物理学はなんとよぶ？ 物理学は物理學とよぶだろう。（笑声）それだけの話ぢやないか。

大森 真理という場合には物理学とかその他のいろんな科学からいつてることを、つまりサイエンス・フィクスの結論を真理というんだ——言葉の争いで大したことはないけどね。

小林 ぢや文学は美とよんでもいいよ。

大森 そうだよ。

小林 それなら文学的真理と科学的真理とあつて

いゝぢやないか。

大森 君はそういうふうには言葉を使うからだよ。

三木 僕はべつに矛盾しないと思うね。例えば文学者が或る一つのイメージを猫くよ、それが科学者に非常にサゼッションを与えてそれから科学的な発見をすることもできる。またゾラなどの場合のように科学者の本を読んでそれから創作方法を考えるということもできるんだからね。しかし僕は文学主義と科学主義の問題はそこぢやないんだろうと思うんだ。

大森 いやそればかりぢやないけどそういう問題も含んでるんだよ。

青野 いまの話をきいてると僕なんか文学主義に反対する理由はいまいう文学と科学、そういうところからぢやないんだよ。つまりこゝに或る文学者が例えば政治に関してとか或は経済に関して文学的に考へるとか科学的に考へるとか

いうよりも少し前の問題なんだよ。つまり当然考へべきことをまず無視してしまつて、そして自分の直観とかそのときの思ひつきとかいうことをやるんだな。そういうものを文学主義だというあれがあるんだよ。それに僕は反対なんだ。例えば日本の貧困の問題を扱うときにその原因はどうでということとは六つかしい科学なんかぢやないと思うんだ。そういう共通な基礎があつてそこから出発した文学上の見解ならべつに問題はないと思うんだよ、ところがそういうものは全部無視されちやつていきなり文学的な認識へはいるということに僕は問題があるだろうと思うんだ。

島木 しかし文学主義的な考え方を徹底させれば日本には貧乏人がないというところへだつてゆきますよ。

青野 それはそうさ。

島木

イメージをもてばそういうことにもなるんだ。もしそれを彼がそれぢやいかなんといつて譲歩すればそれはやつぱり科学主義に屈服したといつてもいゝんぢやないですか。

大森

僕はそういう問題だと思ふんだ。具体的にいへばこゝに貧乏人がないとか、もし自然科学的な命題として挙げれば人間は死なぬもののだとか、そういうことを文学者が文学上のイメージとしてもしくは永年の直観によつて確立したとすれば、それを科学の領域へもつてきて、もしくは科学の真理へもつてきてそれでいいかということになると、僕は反対だと思ふんだ。

小林

だから文学主義というものをもしも徹底させればそれが科学主義というものを包括するよ。でなければ文学主義なんて僕は意味ないと思う。

大森

それなら初めから対立はないよ。

小林

勿論対立はないよ。だからそれは理想なんだ

よ。もしも結論をいへばそうだよ。だつてそうぢやないか。

大森

文学のほうへ取入れちゃふんぢやないか。

小林

勿論そうさ。小説家はなんだつて自分の小説のために利用していゝぢやないか。科学的成果を文学的に批評していゝんだよ。文化が遣したものはみんな取入れていゝんだよ。取入れていゝけれどもそれを統一するものはなんだ。作家にとつては文学主義ぢやないか。もしも文学主義というものがそれだけの包容力をもてば文学主義というものを主張出来る。だから僕はそれは認めるんだ。

佐藤

しかし同じ事実については文学者がそれに手を出そうという場合と科学者がそれに手を出そうという場合とはちがうんだ。

小林

それは実践の方法がちがうんだ。それだけだと思ふんだ。

佐藤 それの問題になるんだろう。たとえば島木君

がそういうことを言い出したということを知ったときに僕はすぐ思いついたんだが、島木君がいろんな社会現象を科学的に観察してその結果を自分の作品にあらわそうとするだろう、そういう場合に科学と文学というのはどういうふうに葛藤を生ずるかということ、島木君が考えたんじゃないかと思った。そういうことを話してもらったら……

イメージの具象化

島木 そういうことでないですね。むしろそういう

問題が僕に問題となったのは青野さんや大森氏が言ったことからですよ。問題はもつと一般的な問題なんだよ。たとえば小林さんのいうように日本についてある人がイメージを持ったときにはイメージを持ったその人は救われるしそこ

からいろいろいわゆる独創的なものが出てくるかも知れん、しかし僕はそれは一種の坊主主義だともうんだ。たとえば日本の資本主義はけつして没落しないということをイメージとして持つことも出来るだろう。主観的に確信することもあるだろう。ところが一方に科学的な研究として統計なんかの実際的な数の上からやっぱり没落せざるをえないという一つの結論が出てくるでしょう、そうしたらそこで両者は考え方の上でも、行動の世界でもぶつからざるをえないんだよ。それは小林さんがさっきから言うように文学主義的な考え方をもつてる人はその考え方ですべてを律してはいかんとそんなことをいったつてしょうがないんだ。それはどこまでものしてゆくんだ。その結果でしよう、たとえば改造の座談会の如き結果が出るのはね。どうしますか。あゝ、いう対立になつて、結局何

も生まんできしやぐしやになっちゃつたら……

岡 しかしイメーチというのはそんなに一面的に見えるんですか。

三木 いつでも科学に反対するもののように見られている……。

岡 それは必ずしもそうぢやないよ。

大森 しかし反対した場合はどうするんです。

岡 反対する場合もありうる。

大森 小林君はさつき文学の中へ科学を包括するというだろう、その場合にその包括の下において文学的観察の結果と科学的観察の結果がちがうことがあらあね、そういうときにどつちで決定する。

小林 それは歴史が決定するよ。

大森 いや君がさ。たとえば文学的な観察からは日本には貧乏人はいない——それは極端な例だがそういう結論を得た、しかし科学的観察からす

れば日本にはうんと貧乏人がいる。それはどつちできめるんだ。

小林 それは馬鹿の問題でね——。

大森 しかしそういう馬鹿の問題につながってるんだよ、日本においてボナパルティズムが社会発展の道であるかどうかというのは。

小林 そうさ。だから見当のはずれた計算は、第一古典として残らんよ。古典がなぜ残つたかというと芸術的直感が正しいものを見ていたからだろう、直感的根拠が論理的根拠とつながりをもっていないようなものはどんどん歴史がかたづけれます。

岡 歴史がかたづけられるけどもさしあたり問題としては対象が決定するんじゃないかね。取扱う対象によつてはつきりきまると思うんだ。たとえば日本の貧乏人という一つの扱う対象が出たでしょう、それを扱うのは歴史的科学的方法でな

くちやいけないんだ。文学的な方法でもって文学的なイメージをそれによせたつてはじまらないんだ。

小林 それはそうだ。

岡 文学者といえどもそういう対象を扱う場合には科学的方法によらなくちやいけない。だからその場合には科学と文学の対立なんというのは意味をなさないんだ。その科学的方法において対象をつかんでその上に立てられたイメージだったら立派な文学的なイメージだよ。そして文学的に残るんだ。

小林 そう簡単にゆかんな。(笑声)

大森 一番簡単なところへいったよ。はゝゝ。

谷川 こういう問題があると思うんだ。日本にたくさん貧乏人があるということ、それを知るといふことね、その貧乏人をなくしなくちやならないうという運動と一つ一つの作品が直接に結びつ

くかどうかという問題ね。貧乏人があるということは一つの事実としてそれはもう統計やいろんなあれでもつてはつきりしていても、たとえば文学者というより画家を考えたらいいと思うんだ。

小林 あゝそれはそうだよ。

谷川 一人の画家がかりに人の肖像を描いたり風景を描いたりしていけないかというんだ。僕はそういうことを知っていても画家であつたら肖像を描いてもいゝ風景を描いてもいゝと思う。一つ一つの作品があらゆる場合に貧乏人を退治しなくちやならないという運動へ志向する必要はない。島木君の言われることは或はその中にかくされている要求を徹底させると芸術家というものは貧乏人があるということを知ったかぎり必ず常にその貧乏人をなくするような運動のプロパガンディストでありアジテーターでなく

ぢやならないというわけだ。

島木、大森 そうぢやない。

谷川 そうならなぎやいゝけどね。

青野 芸術上のイマヂネーションが——貧乏人があるということはそれはもう真実ですからね、その真実さへ描きうればいいと思うんだ。(云い方が不足、附記)

谷川 しかしたとえば画家はそういう真実を描くことはできませんね。画面としてはね。その問題が問題だと思うんだ。

三木 こういう問題があるんだ。たとえばわれわれが人に逢ったとき帽子をとつてお辞儀する、これが礼儀であり、道徳である。しかしこれは誰かが科学的に合理的に研究して考えた結論ぢやないと思うんだ。しかしそれは非合理的かという、非合理的でない。人に逢ったら頭を殴るというような非合理的なことは慣習とはなり得

ないんだ。そういうような単に合理的でも単に非合理的でもない領域が沢山あると思うんだ。つまり科学主義のように合理的ということをはじめから目的としてないんだ。人間の働いている普通の世界というものはそういう世界ぢやないかね。

小林 そうね。

島木 それは、それでいゝぢやないか。

大森 だから、さつき小林君の言うコミュニケーションというのは言葉として変だが、いったい、……

小林 コミュニ…やはり共通なんだよ。

大森 共通というふうに言つてもいゝでしょう？そこはだからわれわれは——すくなくも僕は問題ないと言つてゐるんですよ。

三木 だから僕は文学者はどんなイメーヂを持つてもいゝけれどもそれが科学に反対したものであつては結局、第一永続しないし、価値がない

と思うね。

岡 そういうイメージを小林さんは主張してるんじゃないだろう？

小林 何を？

岡 科学を反対になつてかまわないという。

小林 主張はしない。主張はしないけれども、芸術家というものは概念というよりもイメージというものを大事にするんでしょう、そういう癖な癖のある人だよ。科学者というものはどうしたって概念というものを大事にするんだからね。そういう相違なんだな。

岡 大事にする領域が文学者と科学者で自らがつてるといふことはこれはあたりまえのことなんでね。

小林 勿論あたりまえのことなんだ。だけどね、それぢやたとえはすぐ現実の問題になるけれど僕が文学をやるたつてどういうふうにしたらいゝ

かという問題が起きるんだ。

岡 やつぱりあなたのその文学的なイメージというものを大事にしながらも科学的な方法でやつてほしい。極めて簡単といえは簡単だけれどもはゝゝ。(笑声) それから科学者は概念というものを大事にして時あつてイメージも出ることはちつともさまたげないと思う。僕ははじめからこの問題に対立的に取上げられたかのような感じがするのが不満なんだがね。

三木 対立があるということはやつぱり偉い奴がいないうことなんだよ。科学者でもイメージを持ちうるほどの偉い科学者がいないし、文学者でも科学を包含するだけの文学者がいないということなんだよ。(笑声)

大森 司会者がそういうことを言っちゃだめだね。

青野 問題にしているのは昔の文学者ぢやない、今の文学者だからね、今の文学者が或る材料を扱う

時——実際の場合だよ、その材料に対してすくなくとも普通の科学的な検討がある筈だし、なければならんだろう。そうしてそれは、決してイメーヅを破壊することにはならない。僕は今の人が文学するときに科学を無視していいとは絶対に思わないな。例の文学主義なんか僕が不満に思うのは自分の内にある科学的な自己批判を強いて抑えつけてるよ。そこに僕は無理なところがあるので、たゞ一片の普通の科学的な批判にさえもころつとまいつちまう場合もあると思うんだな。

自我への関心

小林 いったいこういう問題はないかな。僕は考えたんだけれども結局自我という問題になるんじゃないかね。つまり自我というものがどうしても棄てられない人、なんでも自我というもの

を中心としてものを産もうという人ね、それが小説とかなんとかいうものを書くんじゃないか。その自我という者が気にならない人がつまり科学の道を進むんじゃないか。

佐藤 しかしその自我ということがたえず自分の手元を意識してるということだったならそれは偉い科学はみんなそういうふうに自我というものが気にならないでは仕事ができないと思う。

小林 それは人間だから自我というものが気にはなるがね。

佐藤 文学者だつてしょつちゅう自分ばかり相手にしてる訳じゃないだろう——。

小林 そうだよ。自分ばかりぢやないよ。

佐藤 自分が気になつてるといふことと、自分を描写するとか自分を表現するとかいふことはちがう。

小林 うん、それはちがうんだ。

佐藤 科学だつてたゞ向うの方にある概念とか物質

とかそういうものだけ扱つてゐるんでなくてほんとの科学者というのは仕事をしながらたえず自分の仕草が氣になる。そういう意味では科学者も文学者もちがやしない。

小林 いや僕の言いたいのは、その意味ぢやないんだよ。

佐藤 しかしそれなら、たゞ文学対象を主として自我としてあらわす、科学は自然としてあらわす、ということだったなら、それはあまりに明白な區別でね、議論にならない。

小林 議論にならんかね。だつてそんな明白な區別があつちや人間こまるから議論になるんぢやないか。(笑声)

佐藤 何もそれまで議論しなくたつていゝぢやないか。

小林 そりや科学者は科学者たる自覺をもっている

筈だ、持つていれば即ち自分が氣になることだ

とこう言つちまえばもうおしまいだよ。そんなら誰だつて自覺をもつてない奴はないんだからね。だけど科学者は自我という問題を文学者みたいに苦しめないぢやないか。つまり科学というものに対する懷疑なんかないぢやないか。

佐藤 それはあるよ。科学の対象というものはほんとうは君が言うようなそんな世話の焼けないはつきりしたようなものぢやないよ。

小林 だつて科学という仕事に対して何等の懷疑をもつ必要はないぢやないか。科学というものは或る確定的な方法があつてそれに順じて仕事をしてゆけばいいんだ。文学者はそうぢやないぜ。文学という仕事そのものを疑うことがだつて正當な文学的仕事だ。

三木 科学者だつて偉い人は懷疑的だろう。
大森 それは科学の学生だよ、君。

小林 いや。そんな科学者ばつかしだよ。(笑声)

大森 それは文学者だつてつまらない文学者は懷疑しないといえるようなものさ。

佐藤 文学者だつて自分々々と言つてゐる間はあまり大したものぢやないよ。自分が苦しむということと作品を生むということはちがうことなんだ。そこが芸術へつづく岐れ道なんだ。その区別がないのはほんとの文学ぢやないよ。

小林 文学というものは必らず自分というもののヴィジョンをそのまゝ表現するものだ。科学はなにも自分というもののヴィジョンを表現しなくてもいいんだからね。自分というものはうしろにさがつて、つまりそこにシステムというものを表現すればいいだよ。

佐藤 そうぢやないよ。やつぱり、人の仕事に倣うとかそれを憶えるとかいうのでなく、自分自身の仕事ということになれば、科学者だつてたし

かにヴィジョンだよ。ただ科学者と文学者とで同じヴィジョンの現し方がちがうんだよ。

小林 それぢや話がまたもとへ戻つちやうぢやないか。

佐藤 戻りやしないよ。問題を出したから一応そこでかたづけて(笑声)……。

小林 だつてそういうふうな二つの道がとにかくあるということを僕は仮定してもらいたいんだよ。

佐藤 それは無論ある。

小林 ぢやそれをどういうふうに僕らが調和させるかという問題になる。そりや君、偉大なる科学者或は偉大なる文人は自らなる調和を育くんでいるかも知れぬ。だけど僕ら凡人は自らなる調和を待つてゐるわけにも行かん。そういうところに問題があるのぢやないのか。一つはシステムを大事にする奴、一つはどうしても自我というものに離せない奴。

佐藤 だから、言いたいことはこうだ。文学者が科

学というものを取入れようという場合には科学者はなにも手出ししなくていゝんだらうと思う。文学者の勝手にさせて、特別に文学的科学というようなものを科学の方ぢやなにも心配しない。だからそこに君の言いだしたような問題はないと思う。

岡 しかし、島木さんなんか小林さんがいつてる自我という問題を文学者としてどういうふうに扱つてるんですか、自分の作品活動の上において。

島木 自我の問題と他の世界の問題と、そんなふうには僕は対立さしては考えないがね。

岡 小林さんが強調してるように自我というものは文学活動の出発点というふうになつてゐるのかな。

小林 僕はなると思う。もしも文学活動というものを特徴づけるならね。僕は自我というもののな

いところに文学活動はないと思う。それも誰も彼も自我はもつてるという意味ぢやないんですよ。たゞ実現の方法においてどうしても自分というものを離れられない奴が文学というものをやるのでね。

岡 もう少し軽く個性というようなものを……

小林 それは個性でもいゝんです。

岡 個性までいったら科学者にも個性というものはできるんだな。

小林 ある。だけど科学者の仕事においては個性の働く余地が非常に少いんですよ。文学者においては個性が全部。そういうふうなところで非常に区別ができる。

岡 だけど多い少いというのは広さの問題とか——あなたがさっきこういうものを大事にするといつたね、大事にする領域が或る仕事をする者にとつては片方が大きくて片方が小さい、また

別な仕事をする者には片方が大きくて片方が小さいという差別が文学者と科学者の間に出て来るのではないか。それをそう絶対的に考えることに無理があると思う。

小林 程度の差ですか。

岡 程度の差という和平たくなるけどね、単に量的な程度の差ぢやないかと思うですよ。

小林 僕はそこに質的な差を認めたいんだ。

岡 だから質的な差だと思うんだ、いま領域とかなんとかいったのは。

共通点は？

佐藤 僕はこの科学と文学の対立ということであろうことを考えたんですよ。科学と文学というのは社会的機能の上からの優劣ということ、例えば島木君が文学というものを語弊はあるがまあ或る目的のために使おうとしてるでしょう、

それから科学というものがやはり同じような目的のために或る効用が期待されていることがあると思うんです、そういう場合に文学の方が優れてるか科学の方が優れてるかというようなことが問題になりやしないか。

島木 比較できることですか、どっちが優れてるかというふうに。

佐藤 比較するとすれば、何かそんな標準から優劣をきめなくてはね。

岡 優劣というようなことは僕は比較できないと思う。それから或る目的のためにと仰しやっただけども、島木さんの場合はどうかしらんけれども僕は理研の一人のメンバーとして科学というものや或る目的のためにというふうに……

佐藤 それはもつと広い意味で社会啓蒙というような意味です。

岡 それはなんらかの目的はありますがね。しかし

それをもって今の文学というエレメンタルな基本的な問題にすぐ結びつけないほうが話が混乱しないように思う。

大森 しかし事実はいゝぢやないですか。話の混乱さえ用心すれば。

岡 それがいゝということになるときつき谷川さんが画家の例をとればいゝと仰しやつたね、あゝというような話にもつながってくるですがね。だから目的の直接とか間接さとかいうようなことは問題にならない。

大森 それから谷川さん、画家の場合と文学の場合とはちがうんだな。

谷川 そうそう。文学はイデオロギーの芸術ですからね。ところが文学も芸術である限り絵画と共通なものがあるんですよ。その点を無視するとやはり文学が駄目になっちゃう。その点を僕はいいたいんです。僕は科学を大いに尊重するし、

日本人はもつと科学的にならなくぢやならないし、日常生活の中に科学というものを大いに取入れなくぢやならないと思つてゐる。その点でよく日本でえらい奴といわれるのが例えばこの間中央公論に石原莞爾のことを書いてあるのを読んだがね、師団の検閲に來た某の將軍が敵彈集中下における聯隊長の処置如何といつたら引つくり返つてみせたという、あれは実に馬鹿げてゐるね、あゝいうつまり野狐禅趣味というものゝ僕は大嫌いなんだ。いけないと思う。今の文明というものはなんといつたつて科学文明ですからね。その方向へ進んでるんだから、これは僕は今の文明の方向の根本を否定しない限りどうにもすることはできないものだと思う。

佐藤 しかしその進歩し方が非常に不満でしょう。
谷川 えゝ。しかし僕はそういうふう到大いに科学を尊重するけど、僕が所謂科学主義とよばれ

てる主張にたつた一つ根本的に不満があるとす

ればさつきいったことです。さつき島木君のいわれたことをもう一度いえば、つまり実際に今日本に貧乏人が満ちている、その事実をまず科学的に認めなくちゃならない。しかしそれを文学にすぐ結びつけて、ぢや文学というものは常にそういう貧乏人をなくするという運動にあらゆる作品を直接に向けなくちゃならないか、昔は現に、一時は、直接に向けなくちゃならないという議論が支配してた。それに僕は十年前にも反対したし今もやっぱりそれには反対する。文学というものはそんなものぢやない。それは文学というものはイデオロギーの芸術だから絵の場合とはちがうけれども、しかしやっぱり芸術である限り絵の場合と共通なものをもつておる。そういうものを無視したということがプロレタリア芸術が実を結ばなかった原因だと思う。

その点さえいえばあとはもう……

島木 それはたしかにそうです。しかし僕はそういう意見を実際もつていないですよ。それは科学主義から直ちに必然的に引き出される見方なわけぢやないでしょう。

谷川 しかしさつき島木氏がいわれた口調からそういうものが出てきそうに思った。

大森 それは誤解だ。

島木 貧乏人の例がさつき出たが、文学者のイメーヂとしてそんなイメーヂはつまらんとしたことになったからいゝけれども……

小林 そんなイメーヂはないですよ。

島木 いや実際それに通じたものがあるよ。

小林 いやそんなのは外の主義にしてくれ。

島木 いやそういうようなものが最近の議論のなかにもあるんだ。

青野 それはあるさ。

島木 徹底させればそこまでゆきますよ。

小林 それじゃ徹底させれば氣狂いになる。(笑声)

島木 そりやそうさ。

小林 そうだよ。だつてイマージというものがそんな傍若無人なものならばそれを徹底させれば氣狂いになるだろう、そんなふうなことは、常識がゆるさない。問題はそういうところがないんだ。たゞ僕は両方の共通点というものがほしい。それをどこにさぐるかというんだ。

大森 いや問題はないというけどね、あるんだよ。共通点々々というけど、なるほど日本に貧乏人がないとすらあね……

島木 貧乏人という例はわるいけどね。

大森 これでは狂人と同じだということになるけど、しかしその他の場合でも、科学的な命題がどうだろうとそういうことを文学主義者は無視するという主張を含めてると思うんだ。その点

では島木君のいうとおりだと思うんだよ。

小林 それはまあそうだがね、科学者にしたつて文学者には大いに不満があるんだよ。

大森 科学主義というからわるいんだよ。

小林 だから文学主義というからわるいんだよ。(笑声)

大森 君が科学主義、文学主義というんだよ。

小林 それは題だよ。(哄笑)

大森 それから谷川さん、あなたのいったことに僕はちつとも反対ぢやない。だけど問題になるのは貧乏人があるかないかということの問題にするような作品を書くこととする場合に貧乏人はないということをつてくることなんです。そのほかで貧乏人の問題を文学が必ずしも常に取上げなくてもいい、それをちつとも否定する意味ぢやない。

三木 根本的にいえば世界観の問題になつてくる

ね。科学を信じないという立場から作品を書く者があるし、また科学に信賴して科学のいつて批判的な考を取り入れて書く者もある。しかし現在議論されている文学主義というのはそういう問題ぢやないと思うね。

大森 イメージなんだよ。

三木 イメージといつてもほんとのイメージぢやないね。

大森 それは或る意味で科学的結論だということがいえるわけでしょう。

三木 とにかく文学主義、科学主義といつてさわぐのは、どうも科学者というものの仕事を結果ばかりからみて、科学者が実際に研究している場合の心理をよくよく考えていないんじゃないかと思うんだ。その場合にはそう無暗に文学とちがやしないと思うんだ。

大森 それは同感だ。佐藤君がさつき説明したよう

な点だよ。

小林 うんちがわんのだね。

大森 それは科学者でもつまらない奴をとつてくれればつだけどね。それなら文学者も公平を期すればそうでない奴をとつてくるということになる。だからやつぱりえらい科学者は……

三木 そうだよ。だから小林君のいつたように人間は一つだよ。

全人生を蔽うもの

大森 しかし小林君、僕が君に根本的にききたいのはね……

小林 論戦だな。(笑声)

大森 君は科学と文学はちがうと頻りにいつてるけどね、僕は君のそんな議論を読むとこれは僕のイメージかもしれないけれども科学そのものを君は否定しようという気があるのぢやないかと思

う。

小林 そんなことはないよ。

大森 否定といつてはわるいけれども科学に対する懷疑があるんじゃないか。

小林 それは懷疑はあるさ。科学は人生を蔽い得ないという懷疑がある。だからもう一つの立場……

三木 そこまでもつてくれば問題ははっきりするね。つまり科学主義というのは要するに科学でやつてゆけるというので、文学主義というのは科学だけぢやとてもやつてゆけないという……

小林 だから勿論僕はそのもう一つの立場にある。つまり文学主義の立場にある。それなら文学主義が人生を蔽い得ないかという、そう思わないのだよ。僕は蔽い得ると思う。だから僕は文学主義なんだよ。文学主義も人生を蔽い得ないと思つたらなにも文学主義になる馬鹿はないん

だよ。だから僕は言葉はどうでもいゝけど文学主義なんだ。文学主義のために科学は利用さるべき材料なんだ。君はシアンスでもつて人生を蔽い得ると思つてシアンスの立場に立つてゐるんだね。

大森 そんなことはないよ。

小林 蔽い得ないのか。

大森 あゝ。

小林 蔽い得なければその蔽い得ないところは諦めてるわけだ。

大森 あゝ、同時に君のように文学は人生を蔽うと考えていない。

小林 そうすると君の認識論は言わば相対論だな。つまり人間というものはそういうもので——蔽い得ないものが人間であつて、仕事というものは諦めなくちゃできんという立場だろう、そこで僕とちがふんだ。

大森 いや諦めなくちやならないというのは個人と

しての文学者の仕事、科学者の仕事、さらに文学なり科学なりが各々人生の全部を蔽うと考えることだよ。しかしそういう科学者なり文学者の仕事、文学なり科学なりが集つて人生を蔽う、そういう確信をもっているんだよ。

小林 その確信が僕に言わせれば文学主義だ。

大森 しかし君は文学が一手にこれを引受けて人生を蔽えると思つてゐる。

小林 そうぢやない、君の確信が僕の文学主義というのだ。

大森 そういうことをいうと困るね。

小林 そうだよ。それにちがいないぢやないか。確信は人生を蔽うから。君の主義は……

大森 主義はないよ。僕は科学の仕事をやってるんだから。

小林 そうだろう、そこに僕の先刻言つた自我の

問題に入つてくるんだよ。君は自分の自我が要

らないのだよ。なにかの仕事をしているんだよ。自己の自我のヴィジョンを表現することはいらんのだよ。ところが芸術家というものは自我というものを残して諦めちやいけないんだ。そんな芸術家はつまらないんだ。芸術家というものはもつて人生を蔽うに足りる自我を獲得しなくちや芸術家として立ち得ないんだよ。

大森 そういうことはないよ。

小林 それぢやどんな奴がいた。そういう芸術家がなにをした。それが芸術と科学のちがいだよ、もしもいうならば。

谷川 その場合に小林君は芸術と芸術家というものを混同してゐるんだよ。芸術家という自覚をもつた芸術家というものは近世の所産で、そういう芸術家がなくても芸術はあつたんだからね。

小林 そうそう。芸術家というものは近世の発明だ

からね。

谷川 そうなんだ。そのところをなにしないと

……

大森 そこで芸術家が主観的にそう思わなければ仕事
事がやれないということは認めらあね、しかし
それは単に芸術家の気持だよ。

小林 気持だ。気持は即ち道徳だ。

島木 しかしこういうこともあるんじゃないか。最
近文学主義的な考え方が非常にびこつてると
いうことね。たとえば科学主義でゆくと非常に
陰鬱な、好ましくない結果ばかり出てくるん
だ。そしてそこからはいきいきとした人間活動
は出てこないと考えるんだ。僕はそういう意見
になにも賛成なのでなくて、科学主義というも
のはそんなものぢやないと思うんだけどね。科
学主義に反撥してイメージを持てなんというこ
とはそうぢやないんですか。ともかくイメージ

をもて、そして勇敢に元氣に乗り出せという一
種の精神主義だ。

三木 まあ浪漫主義だね。

島木 うん浪漫主義だ。

小林 浪漫主義の根拠というものはそういう消極的
なものだけかね。それをもうすこし考えてもら
いたい。つまり科学主義というものがあんまり
みじめなものばかりに見える、だからちくしょ
う！ と思う、それが浪漫主義の本質なのか
ね。今の浪漫主義の本質かもしれんけども、僕
はそれだけでもって浪漫主義というものはかた
づかんと思う。第一今は文学主義というものが
はびこるはびこるといつてるけれどもそれは僕
からいわせれば先ず科学主義というものがはび
こつたからだよ。つまり人間の創造的な意欲だ
とか、イメージの美しさとか、シンボル【(仏語)
symbol シンボル】の真実さとか、そういうふう

なものをさつきもいったように真の科学はもつてゐる。真の科学者でない似而非科学者、偽科学主義というものがあまり日本の思想界に瀰漫したからそんなふうなものが起つてきたんだ。こ

ういうふうにも考えられるね。いつたい今の科学的試論というものに何の発明があるか。なにかにかと概念をアレンヂしてゐるんだらう。概念をアレンヂしてゐる論文があまり沢山あつたらみんなが退屈したのさ。その退屈には正当な現実的な根拠があるんだ。それは子供の癩癪みたいなものぢやないんだ。やつぱりヒューマニティーの一つの現れだと僕は解するんだ。

岡 小林さんは科学主義というものを惨めなものだけに限定して見てきたんじゃないの？

小林 そうぢやない。立派な科学というものはいつも創造的なものでなくぢやならないんだ。

佐藤 こんどはさつきと逆なことが考えられるな。

君が文学主義といつてそれから非文学主義といつて区別するもののなかに科学主義というものはいらぬんだ。

三木 どうも喧嘩するときには相手の方は悪い方面だけを見、自分の方はいゝ方面ばかりといつてゐるような気がするね。(笑声) 文学主義のいゝところばかりとつて科学主義の悪いところばかり攻撃してゐるような、また逆になつてゐるような――。

佐藤 君のいつてゐる科学主義というのは悪い文学主義なんだよ。

小林 こういふ傾向は認められると思うんだよ。たとえばグルモンの言う様に人間のインテリゲンスというものとカルチュアというものは分けることができると思うんだ。それを混同してゐるところに僕は現に日本の科学主義が暴露してゐる弱点があると思うんだ。つまり今の科学主義者

達がアレンヂしてるものは既に学んだカルチュアなんだよ。そういうカルチュアの積木細工をあんまりたくさんみせびらかされるものだから読者が飽きたんだ。だけど本当のインテリゼンスというものはそういうものぢやないんだ。それは人間が火を発明したとか、武器を発明したとか、コペルニクスが地球の廻つてることを発見したとか、そういう智慧なんだ。そういう智慧というものは僕は文学的な創造的な智慧だと思ふんだ。そういう智慧の不足について今の科学主義者は反省しなくちゃなんだよ。

三木 その批評は適切だと思うな。

岡 だからといつて無制限にいわゆる文学主義のイメーヂというものをひろげていいということにはならない。

小林 それは勿論ならんさ。

岡 それで科学主義がそういう惨めな状態におか

れてるといふのは——科学主義といふのはまだ限定されてないようだけれども、現在における科学主義それ自身の惨めさということもあるだろうがそれを取りまいてる外部条件というようなものも相当考慮してもらわなくちゃならんね。それがちづこまつてゐるんだから。

三木 科学主義の評論といえbaumり科学にたよつて自分にたよらないものだと思ふんだ。科学だけにたよつて評論して、自分というものを全然あてにしない評論を書くんだな。ところがそういう評論は少し飽きられてきた。それは或る意味では無責任だからね、科学にすべての責任を負わしちゃつて自分は無責任なところへのがれてるといふ評論ね、そういうものがこれまでずっといぶん多かつたろうと思ふね。

大森 しかしそれが具体的に文学主義が起つてきた根拠かね。

小林 それや君、根拠というのは無限にあるよ。

大森 しかしすくなくも重要な根拠ぢやないね。

小林 あゝすくなくとも重要な根拠ぢやない。

大森 いや具体的に君が言ってきたのはそういう

ことぢやないだろう？——君というんぢやない、

林君なんかがね、文学主義を唱えたのは。もつ

とほかの理由からだろう？

小林 まあ林君なんかにとつてはいま僕の言つたよ

うなことが大きな理由だろう。林という男は聡

明な男だからね、そんな馬鹿な理由であんなこ

とを唱えやしない。それははつきりした形ぢや

ないかもしれないけれど僕が今言つた様なものが

根拠なんだよ。それは僕は信ずるよ。

三木 だから僕は文学者の日本主義論がファッショ

であるとか何とかいうけれどもそんなに根柢が

あるものだとは思わんね。その人達もだいたい

根は自由主義者だと見ていゝのぢやないかな。

島木 僕はもちろんそうおもうですね。そんなも

のぢやないですよ。それは客観的にどうだとい

うことになればまた別だがね。

岡 しかしその効果というものはファッショの意識

がどこまであるかということとは無関係に出て

くる。

三木 それは出てくる。だからそこに問題があると

思うが。

文学批評の問題

小林 もう一つ僕のわからないのは文学の批評の問

題だね。批評というものの原理だとか、その評

価の尺度とかね、そんなふうなことが一むかし

前非常に論じられたがこの頃そんなことはさつ

ぱりないね。あのない原因だな、僕はちよつと

そういうことが氣にかゝってるんだがね。

三木 やつぱり批評精神の喪失ぢやないかな。それ

がかなりあるんだろうと思うがね。批評が自由をうばわれたということもあるだろうけれども、批評精神というものが鈍ってきたんじゃないかな。

佐藤 それは左翼的批評というものがやってゆけなくなつたからぢやないですか。いま行われてる批評は作品批評と、そのほかにどういう意味をもつてるでしょう。批評というためには一定の特殊な観点が必要です。その批評のための恰好な立場に居た人が急に口がきけなくなつたから……

小林 一体そんな単に外的なることかね。

佐藤 外的ぢやない、批評家は美学者になるか社会主義者になるかどちかだと言うのだ。

三木 いやそういうことぢやないと思うんだね。つまり批評的精神に対する確信をうしなつたんじゃないかな。批評的精神に対する信頼という

ようなものが非常に弱くなつてきたんじゃないかしら。個々の人についてはどうか知らないけれども、一般的な現象としてね。

佐藤 私はつまりそれを言つてるのです。

小林 さつき岡さんが批評するときにはそれぢや科学主義というものと文学主義というものをうまく妥協させればいゝぢやないかと言つたでしょう——

岡 妥協なんと言わない。

小林 まあ両方うまく利用すればいゝぢやないか……

岡 さあ……それで？

小林 どういうふうにもく利用するのかね。

岡 とにかくそれは僕らの考えからいえば簡単なん
でね。

小林 簡単かね。

岡 うん。要するに——これは話が遠廻りするよう

だけどね、僕は科学と文学との聯関ということ
を随分前から考えて来た。これはどっちもイデ
オロギーでしょう、その二つのイデオロギーの
聯関を直接つけようとしてもどうしてもつかない
んだ、(所謂「科学文学」というようなものを
唱えている人たちのやったような結びつけ方な
ら造作ないんだが——附記。) つける途はやつぱ
り唯物史観へゆく他ないと思つてゐる。科学か
らでも文学からでもかまわないから一たん土台
まで降りて、土台をとおしてつなげれば始めて
つながる。それがこの場合でもいいうるのだね。
結局あなたがさつき言つたイマージというよう
なものもやつぱり一つの物質的な土台の上に
出てゐるんだ。それはあなたが考えないと考
えなくね。

小林 考えるよ。

岡 それならなおいゝけどね。——そうしてもつぱ

ら一方の科学精神というものはその土台からゆ
こうというんでしよう、だから科学の批評も文
学の批評もその一つの土台からずつと見てゆく
んだ。へんに途中で二つのものを妥協させると
か何とかいうことをしなくても、最もはつきり
と簡単に僕はゆくつもりでゐるんだけどね。ど
うもその土台という考えがないと僕らは何もで
きなくなる。それで土台というものがさつきか
らのお話ではちつとも出なかつたけども、そう
いう点に触れてもらつたら何か新しい緒が出て
くるかも知れん。林君なんか唯物史観を棄てた
という形でやつてるので、非常にこまるのはそ
こなんだ。

戦争に対しては？

小林 唯物史観というものをひとつ論じてもらうと

いんゝだがね。

大森 大変だね、これからやるのは。(笑声)

岡 これは文学界あたりが数年前に常識となったあれをもう一ぺん新しく今の問題として取上げてみたかどうか。

小林 本当です。たとえば唯物論と文学というふうな問題ね。

谷川 だからさつき僕が言つたように科学主義というのは結局そこになるんですよ。

小林 だけど今の唯物論というのは辨証法的という言葉が冠っているんで、あれが非常に厄介だ。(笑声)

青野 僕は唯物辨証法について研究会的なことなんかやったって興味がないね。僕はそういう考え方を今の具体的な問題だね、戦争なら戦争という問題で話し合つたら一番いいと思うんだ。それでもって文学主義も科学主義もわかつちまうよ。戦争というようなことはいま最も痛切に彼

等の頭にある問題だよ。そういう問題だとしても具体的に考えなくてはならぬからさ、それに対する科学者の態度と文学者の認識だな、そういうものの相違だとか、そういうことでもってやつた方がいゝと思う。そうでなくていまみたいに唯物辨証法と文学論なんてそんな廻りつくどいことはないよ。いまこうやつて生きている人間がそういう実際の問題をどう考えるかということだよ。僕は林君の新日本主義にかならずしも反対しないよ、ぢやいま僕等の前にある戦争なら戦争の問題をどう見る。そこへ来ると林君の新日本主義とは決定的に対立しそうだよ。——僕は今はそういうことが必要ぢやないかと思うんだよ。それは文学上の問題でもそうだよ。みんなそういう問題は避けてると思うんだ。またそれは今の時代だから言いにくいことがあるよ。だけど言いにくいことだつて或る範

囲で言いうると思うんだ。

大森 それはプライベート【private】な会合でやつてもいいよ。ほんとは雑誌やなにかに出なくたって文学界あたりで戦争なんという問題を十分論じたらいいと思うね。

青野 必ずしも統一しなくてもいいけれども思想的ないろんな分れなんていうものはたしかにはつきりすると思うよ。

谷川 それは戦争の問題を出したら一番はつきりするな。

三木 戦争に文学主義も科学主義もないだう。

大森 いやそいつはあるですよ。

島木 あるからいいんだよ。

小林 それをいまからやろう。

三木 しかし戦争の文学主義的な見方ってどういうんだい。

大森 それは言葉は変だけだね。

岡 それは僕はあると思うんだ。保田氏の論文を引

くけどね、例えば明治の精神というものは日清日露の戦役に戦い、勝つというところにあつたというんだ。文学主義的な考え方の一つの例だと思う。僕は反対だな。

三木 それは悪しき文学主義だな。

島木 問題はそういう議論が出るでしょう、そうするとそれが間違いだという議論が出てきますね、それは科学主義でしょう。ところがそれを承認しないんだよ。そうしてどっちが正しいかという結論それを決定するものを何に求めるか。常に俺はこう思う。いや俺はこう思うという信念の角突きあい、結局なものも生まないんだよ。それを結局において決定するものは実践にあることは勿論だ。——そういつちまえば早いけどもね。しかしどうも近頃の論争では非常に無駄なエネルギーを費している者が多い感じだ。

三木 そういうことはあるが、要するにいかなる文学的なイメーヂだつて科学的であるかもしれないけれども科学に反対のものであることはできないと思うんだ。

青野 そうだ。僕はそう思うんだ。

大森 しかし現在の文学主義はそうぢやないよ。

青野 そうなんだ。その点に問題があると思うんだ。

島木 議論が科学と科学のたゝかいになつてしまふならばいゝよ。そういうふうに議論が整理されゝばいゝけども、決してそうゆかないんですよ。

小林 ぢやさつきの戦争……例えば大森さん、アン・ドレ・ジードのまあ言つてみれば文学主義はどうです。ソビエト紀行にあらわれてるような文学主義だよ。もう少し説明するとね、つまりあの人の言葉でいえば理想的なものがポリティックなものに移る時に必らずなにかの転落を示すものであろうかという質問があるんだ。これは

文学主義と科学主義ぢやないけれども文学主義と政治主義、まあ戦争でもいゝがね、戦争というような政治的なものとの衝突だ。そういうふうなことで意見をきかしてほしいな。これは普遍的な問題だろうと思う。

大森 僕はいま君が説明してくれた程度に問題を限るよ。実はあまりよく読んでないんだ。いま君がいったのもどこであつたか甚だばんやりしてる程度だからね。しかし君のいったような意味のことをもしジードがいつてるとすればそれは問題が二つに岐れるわけなんだな。つまりそういうことが理想というのか……

小林 ミステイックなもんだよ。それを「理想的なもの」と小松君は訳してるがね。

大森 それは大分ちがうね。

小林 僕は「理想的なもの」と訳してるのはいゝ訳だと思う。「神秘的なもの」と訳すと誤解され易

いから。

大森 やつぱりそういう意味なのか。

小林 うん、ミスティックなものとポリティックなものとの対立だ。

大森 そして？

小林 ミスティックなものがポリティックなものに移る場合には必ずある墮落を伴うものであるうか、つまりミスティックなものを求めるということはこれは一種の文学主義だね。そうじゃないですか。

大森 まあそれはそういつていゝやね。ただしかし……

小林 だから戦争に対しての文学主義的な立場というものはそれ以外には僕はないと思う。戦争は絶対にいかなのだという立場が文学主義ぢやないのか。

三木 それが政治主義に従えば或る場合には必要で

あり或る場合には必要でないというふうに考えるというんだね。

大森 あゝそうかそうか。文学主義からいえば絶対的平和論だね。

小林 そうならざるを得ないのではないかね。

岡 科学主義においてだつて戦争は絶対にいかにということがいえる。

三木 しかしやむを得ない場合があるだろう、例えばソビエトだつて軍備しなければならぬんだから——自分が仕掛けなくてもむかうから仕掛けて来るといふことがあるからね。しかしキリスト教などは——現実がちがうよ、しかし宗教上のプリンシプルとしてはあらゆる場合に戦争は絶対にいけないというようなそういうミスティックがあるわけだね。

大森 しかしこれもいろいろあるわけだね、キリスト教の中でも。文学の中だつてそれは小林君の

文学主義だろう？ あらゆる戦争に絶対反対だ
というの。

小林 だつて僕は文学主義というものはそういうふうなものにならなけや意味がないと思う。

大森 いやそのプロセスがね。

三木 戦争の問題は例だろうと思うんだ。要するに
そういう考え方なんだな。

大森 もしそれを考え方として意味をもたしてくる
とすれば——この場合は科学的ぢやない。政治
的見方という奴は時に応じていろ／＼変るけれど、
文学からもつた理論は絶対に変わらんと
いう意味にならんですか。

三木 変らんといいよりもなにかメタフィジックな
ものを求めてるわけなんだらう——。

小林 そうなんだ。

大森 あゝ。

小林 そうなんだね。実際文学主義といつてもそれ

はメタフィジックだね。

大森 そういえば大分話がわかってくるね。(笑声)

小林 そうだよ。

大森 だがその場合は君はちがうだろうけれども戦争はあらゆる場合においていゝというメタフィジックも成立し得るな。

岡 そういう文学主義もあり得るんだな、立派に。

三木 それはあるだろう。

大森 実際にあり得たんだしね。(小林に) それは
そうだろう？

小林 うん。

三木 しかしまあ、あらゆる場合に戦争がよくない
という方が一層メタフィジカルだろう。

小林 それは科学主義だつて戦争はあらゆる場合に
いゝもわるいもないわけだ。つまり戦争はいか
んというのはなにも科学主義ぢやないか。それ
はヒューマニズムぢやないぢやないか。科学主

義がヒューマニズムと結婚した——そのときに
そういうものが生れるんだよ。

岡 いやしかしとにかく今度の近代戦争の技術的な
根柢なんというものを科学的に調べてゆけば一
体どういう結果をもちきたすというようなことは
大体算盤がおけるのだね。そういうことから
結論が出てきますよ。

小林 結論は倫理ですよ。

戦争と科学

三木 こういうことはどうだろう、よく学者がいつ
てらあね、科学が発達することによつて戦争が
なくなる……。

岡 あれなんか立派な文学主義だよ、はゝゝゝ。

三木 メタフィジックと云い得るかね。

小林 それはむしろ政治的論理でしょう——。

青野 あゝいうのは多いんだな。

岡 非常な俗論です。

小林 少くともメタフィジカルな説じゃない。

三木 メタフィジックぢやない。結果主義だ。

小林 結果主義ですよ。

青野 政治主義だよ。そんなことをいうと笑われる
よ。捨鉢なことだよ。

岡 実に御都合のいゝ捨鉢なんですよ。

小林 しかし結局そういうふうなことになるか
ね、現実の世の中が。科学がうんと発達すれば
戦争がなくなる。

三木 そんなことはないよ。戦争は科学から起るん
ぢやないんだから。

大森 それは俗論だよ。

小林 僕は別に俗説とも思わんね。どうして俗説だ
い。

大森 それは欧洲大戦前に非常に議論があつたんだ
よ。今から考えるから欧洲大戦前の議論なんぞ

というものはつまらなように聞えるがさ。しかし歐洲大戰前の世界的戦争といえど日露戦争だろう、歐洲大戰は非常に大きな、劃期的なものだったよ。その歐洲大戰前にこういうふうになればもう戦争はできんということがさかんにいわれたんだよ。そしたらやっぱり戦争だよ。

小林 うん。

大森 それからもう一つはね、これはきょうの問題と関係ないけれども日本の軍部が今度の戦争は飛行機が発達してるから非常に早くすむというんだ。あれもヨーロッパ大戰の前に云われたんだね。三ヶ月位といわれてたんだ。この頃またそういう説が出て来はじめたことは僕は非常に面白いと思うんだ、それこそ心理としてね。

小林 そうかね。僕はそう思わんがね。

三木 サイコロジードね。

小林 サイコロジードの問題かね。

大森 そういう面があるんだよ。

小林 だって科学の道具というものが、もつとつもないものになって……

大森 それはまあ（笑声）……そういうことを僕らは考えられないんだよ。

小林 はゝゝゝ。それはわからん。絶対にわからん。大森 少くもこの四五年戦争のあるなしの問題にすると……それは君のいうようなとてつもないものができてきたりしたら戦争はないということになるかしらんがね。

小林 それならちつとも俗論ぢやないぢやないか。

大森 いやしかし石原（純）さんなんかのはそういう意味ぢやないよ。大体今の水準の科学の……

小林 だから論理的に俗論とはいえない。

三木 いや俗論だね。

岡 とてつもないものというのは歐洲戦争にはいくつも出てきたのでね、實際。

青野 あの議論はそこまで武器が発達すれば戦争の

原因までなくなるといふんだらう――。

三木 それでなくちゃ意味がないやね。

小林 そんなことはないさ。

青野 ないだらう――。

三木 原因があれば戦争するぢやないか。

小林 その原因を覆つてしまうんだらう。

大森 だからなくなるといふことぢやないか。

小林 だからなくなるんだよ。だつて仮定はできる

わけぢやないか、論理的に。ただそれだけのことをいふのさ。

青野 そういうことをいえば人間がみんな死んでし

まえば戦争はできなくなる。

小林 例えば四海同胞の思想がみちわたるとかそ

ういう仮説と、武器が非常にあれになつて戦争が馬鹿々々しくなるといふ仮説とどつちが馬鹿々々しいかね。

大森 僕はみんなが平和主義になるほうがずっと合

理性をもつていふと思う。

小林 それはどつちが正しいといふことは論証でき

んよ。

大森 それはそうかもしれん。だけど君は武器のほ

うの……

小林 戦争の原因をなくするといふ仮定と、戦争の

原因をごまかすといふ仮説と。だから僕にはま

あ後の仮説の方が考え易い。

大森 それは両方とも馬鹿々々しいことは確かだ

が、後の方がより可能性があると考える根拠はないね。

小林 やつぱり戦争はあるか。

三木 少くとも武器の発達によつてはなくならない

といふことはいえるだらうね。

小林 だからメタフィジックの問題にならざるをえないんだ。

大森 どういうふうにさ。

小林 理想はトルストイが言ったように実現できないからこそ理想であるから僕等は理想をもつてゐるんだらう、僕はそれより考えられんよ。

岡 実現できないからもつてゐるの？

小林 できないから理想であるというんだよ。

大森 それは反対だよ。全然実現できないものは理想にならないよ。

小林 どうして？

大森 どうしてつて理想というのは……

小林 それはパラドックスだよ。

大森 だから反対のパラドックスも成り立つよ。

小林 どういうパラドックス？

大森 理想というのは実現されるかぎりにおいて理想となるという。

実際の教養

島木 最初の問題だがね、文学者がこれからも益々

こういうふうには政治問題を論ずるようになるでしょう、まあ戦争でも何でもいゝさ、實際問題を論じてくるとそこにいわゆる文学者らしい見方といわれるものが当然出て来て、それがまたとかく非難のもとにもなるのだが。

三木 しかしそれは僕は一つは教養の問題だろうと思うね。つまり文学者が何等の教養をもたずに……

島木 それは教養をもたぬというのは一つの欠点でしようが、それだけですかね。

三木 だから実際問題としては文学者が政治問題、経済問題を論ずる場合にはすくなくとも一通りの科学的な予備知識をつくるということが絶対に必要だと思うね。それをやらないで一足跳びにいま大いに政治の問題を論じなきゃならんとかいつて突飛なことを言いだされ、ばそれはこ

まると思うね。

島木 ところが一通りの教養をもってる人でもやっぱりそうぢゃない、今迄いわれて来た文学主義的な見方というものが相当力強く出てくるんだからね。

大森 だけど文学的な問題ぢゃなくてさっきの石原さんの戦争論というようなものを考えましょう、そうすればいま三木君の言つたようなことを僕なんか感じますがね。たとえば戦争が起るということについて近代戦争はどういう原因によつて起るかというようなことに對する理解を相当程度にもつていれば、はたして武器が発達することによつて戦争をなくなしてゆくことができるかどうかということを一応考えるんじゃないかしら。

島木 と、結局勉強しなさいというようなことですか。

三木 勉強も大切だね……

島木 ところがさっきの文学者らしい見方、そのおもしろさというもののね、そういうものはやっぱり許容されるんでしよう——、そういうものを一応許容するとすれば、それといま馬鹿氣ててこまるといわれたそういうものと根拠において決して無関係ぢゃないですよ。

三木 そうぢゃないんだ。つまり文学者の見方のおもしろさは一応科学的な訓練を経てのちに出てくるおもしろさをはじめて本当のものだと思うんだ。それでなければ本当のものぢゃないね。

島木 それは文学主義者——まあ文学主義者と誰も言つてないかもしらんけども、徹底した文学主義者ならそんなものを承知しないでしようね。

小林 どんなもの？

島木 いや科学主義の要求に従つた上で出てくるおもしろさなんというそんな条件をつけるのを承

知しないんぢやないか。

小林 そんなことないさ。

大森 小林君は承知するというんだ。むしろそれが

小林君の文学主義だといつて説明する。

岡 それは承知しなくたってほつたらかしておけばいいぢやないか。(笑聲)

三木 新聞も読まずに政治の議論をやるわけにゆかないだろうから、その新聞を読むのをもうすこし調べてやるということになればだんだん科学的になるわけぢやないのか。

島木 そんなことかね、結局。

谷川 僕はやつぱりそこところへ僕の持論をもちだしたいんだな。どうしてそういうふうになるのかということですね。つまり日本におけるブルジョア自由主義というものが未発達であつたということ、したがってまた一般の人間のこの場合政治的教養がなかつたということね、

だから現代の直接的な問題としていえば文化の諸領野の相互浸透ということがもつと行われなければならぬ、そういう点について僕はいま島木君達の立場に立たれる人がもうすこし自由主義的な立場に立つ人に同情を持った方がいゝんぢやないかと思う。文学者がファッショになつたとか何とかいつても国民精神文化研究所にいるような連中にくらべたら非常にリベラリスティックですよ。そしてあゝいう意図をもつていないんだしね。そういう点でもうすこし互に理解しあうことができないかと思うな。

島木 僕はじつにそういう主張者なんでね。事実そうなんだよ。

谷川 それだつたらいゝんだけどね。

佐藤 さつき唯物論のことを言つたでしょう、あれもそういう意味でもうすこしああいふ埒内から出て活動する余地があると思う。してほしいと

思うんだ。

谷川 そう。それは僕がさつきいった注文とおなじだ。つまり今のような検閲方針や雑誌記者の臆病さではむづかしいけれどもできるだけ伏字のない小説を書いてほしいんだ。それにはひとつ諷刺小説ね、最近もカンディードの訳が出たけれども、あゝいう痛快な諷刺小説が出ないかな。

三木 それだけのインテリジェンスが日本人にないんだね。僕はインテリジェンスの発達が日本ではおくれてると思うな。

谷川 そうするとやつぱりさつきの問題、どうしてそうなったかということを知るにはもつと日本の永い歴史を知らなくちゃならないと思うんだ。その点でもつとみんな日本を知らなくちゃならないと思うな。日本主義ぢやないんだ。もつと謙遜に過去の日本を知らなくちゃならないと思う。

大森 しかし谷川さんのその程度ならわれわれは理

解していますよ。

谷川 理解してるといつて、も本当にどうかということを疑うな。僕はこの二年ばかり日本の古い作品をぼつぼつ読んでますがね、今まで文学史に教えられたものとまるでちがったものを発見したりいろんな新しい発見ができる。そういうふうに実際作品を読まなくちゃいけませんよ。たとえば風土記なんというもののね、僕は非常に素朴なものだと思ったがそうぢやない。風土記でもたとえば常陸風土記と播磨風土記というものはまるで性質がちがつてるんだ。播磨風土記なんというものは非常に素朴なものだが、常陸風土記などとなると盛んに駢儷体が出て来るんだ。

佐藤 ぢや日本に科学主義が発達しないというのは単にネガティヴに解釈しないでそれでいいというもつとほかのものがあつたという……

谷川 そうぢやない。

佐藤 そうですか。それでもいい、というんじゃない

のですか、つまり科学主義というものは……

谷川 科学主義ぢやない。僕は科学主義に反対だけれども科学尊重だな。科学というものをどうしても尊重しなくちゃならん。僕は科学を否定するということには頭から反対だ。

小林 今の科学という概念は文化科学だとか哲学だとか非常に広いけれども今の日本の文学という概念は非常に狭いという感じがするね。だからそれを広くする必要があるんだ。

三木 それはある。

大森 しかしいまわれわれが議論する場合に文学といつてるのはね……

三木 文学を狭く考えることも文学と科学との融合を妨げているんだよ。

谷川 だから文化の諸領域の相互浸透と相互理解がもつとなくちゃならない。

大森 それは僕は賛成だ。

岡 その相互浸透を僕にいわせれば土台をとおしてやれというんだ。ほかに途があるかどうか。

大森 僕はもつと簡単な意味でも必要だということに考えていますね。単に知識をもつということも今のわれわれの現状をもつてすれば必要ぢやないかというふうに考えていますね。

岡 しかしその具体的な方法如何になると考えてみたけれどもどうもないですね。その相互浸透の実際の方法というのがね。

三木 それぢやこの位にしておきましょう。

底本：『文學界』1937年7月号復刻版（不二出版）
「ジッド」→「ジード」
「ソヴェット」→「ソビエト」

最近の文学諸問題

三木 清

青野季吉

小林秀雄

河上徹太郎

舟橋聖一

川端康成

芹澤光治良

林 房雄

深田久彌

阿部知二

横光利一

「再建」の再建

林 島木の「再建」が発禁になって残念だ。島木

はあの小説では合法的な農民組合の再建を書いたのであって、共産党の方針などは頭の中に無かったそうだが、検閲官はそういう風に誤解して、共産党系の諸団体の再建という風に理解したんだらうと島木自身は言っていた。そうだとすれば、別に最近になって、検閲方針が変ったというのではなくて、前の通りの検閲方針にひっ掛ったという訳だから、そう僻んだ意味で抗議をするとか、反対運動をするとかいう気持は無いが、つとめて合法的な内容の形式の作品を書いたのに、それがやられるのでは助からないと言っていた。おとなしい感想だ。僕等としては、之を機に、文芸家協会あたりに主催してもらって、図書課長や検閲官と検閲懇談会を開いてみたいね。菊地寛、山本有三、杉山平助、島木君などに出席してもらって、どういう文化方針を以て現代文学に臨んで居るか、という点につい

て懇談して見たい。

青野 その懇談会、いゝと思うな。

三木 然し、懇談会での話と、実際行う検閲とは違つて来ると思う。

林 うん、無論違ふだろう。今度の発禁でも意地悪く考へれば、上半期の決算期だったので手近かなものをやつたのだというような見方もある。中央公論側はそういう觀察として居たようだ。

林 芸術院が出来るらしいね。三木さん、意見を述べませんか……

河上 それはなんですか？

三木 読売に今日書いたんですよ。僕は、それ自体悪くはない。然し、要するに時世が悪いといふのだ。今作れば本来のアカデミーは出来ない。まあ人選に於てもそうだしその機能に於ても矢つ張りそうだと思う。

1 「帝国芸術院の問題」第一巻収録

林 どういう時世に作ればいゝのですか？

三木 それは矢つ張り一番良いのは、文化の開花期で、そうして兎に角、文化の方向が、アカデミズムというものがハッキリして居なければならぬと思う。今は第一、文学のアカデミズムというものは何処に在るのか、随分問題ぢやないかねえ。

林 然し、何方どちらにしろ、統制機関には間違ひ無いですが、だけれども、アカデミーというのは、それ自体の性質を有つて居るのであつて、どの政府によつて作られても、一度作ればあとは独自の発展をするのではないでしょうか。日本に未だアカデミーが無かつたというのは、なんとしても文化的欠陥で、だから、たとえ今のところ変なものでも、アカデミーらしい形だけでも出来たといふことはいゝことだと僕は思いますね。

三木 それは、文学とか芸術とかいふものゝ社会的

地位が向上するという事は随分あると思う。然し同時に、矢張りそこには官吏が西洋かぶれして、西洋に於ける文化統制の真似をするというような事も、随分あるのぢやないかな。アカデミーが出来るという事は勿論良いけれども、然し現在ぢや、例えば学士院の方でも、理科の方は仕事をして居るけれども、文科は殆どしてない。だから、政治的な非難の無いようにしようと思えば、何も出来ないと思う。仕事をしようとするば今日ではとかく政治的な仕事になつて、色々困つた結果を生じ易いという事があるだろうね。

青野 僕は第一ね。今の意味のものは出来ないと思う。変てこなものはつくるだろうが。一体あつた案というものは今の案ぢやない。

林 例えば文化勲章の人選などにも、文句つけられれば、或る程度の妥当性があつ

たでしよう？ 今度の芸術院にしても、割合に妥当な人選振りで、官僚もなかなか世間を見ているという気がしたね。おかしな人選をしては、国民は承知しないし……

三木 学者は学士院に入つて居るのだから、芸術院の方はやつぱり創作家だね。そうすると第一、近頃八釜しい人格問題の上から、文学者の中でも色々難点が出て来ると思う。それから、大衆文学の作家をどう扱うかという問題があるね。プロレタリア文学の人の事は問題としないとしても……。

舟橋 先ず懇話会の会員だね。

林 そうすると随分広汎だなあ。

三木 然し、それだけ色々な人を入れて、一体現在の情勢で何が出来るかという事が問題だ。一種の表彰として、会員になるという事が名誉である、という様な意味に於ける芸術院を作るのな

ら無難だけれども、然し、それはすでに文化勲章の中に含まれている。だから今度の芸術院は何かもう少し働かそうという意味があるだろう。

林 では、無い方が宜いというのか？

三木 それ迄極端には言わないけれども、文化の保護奨励にはならない。文化の保護奨励というなら、発禁問題なども少し考えて呉れた方が宜いと思う。

深田 卑近な観方だけれども、対世間的な効果が無いだろうか。例えば発禁なんかあると、会員が皆なワア／＼世間に向つて騒ぎ出せば、向うもうつかり発禁など出来ない。

舟橋 芸術院が、そういう発禁なんかに対して或る審議機関を有つというのは僕は賛成だね。然し、そういうものが出来るといふ事は……

三木 現在の政治情勢では考えられない。発禁の抗議機関になる事は……

林 抗議機関ぢやないよ。幾ら発禁の理由を訊いても、それは回答の限りにあらずと突つ離されて取り付く島が無い、文句を言えば次に作品を狙われるというような状態はいくらか改善できるさ。

舟橋 文部省で作るものは仮に形式で作つても、其所に集まるところの芸術家が、その機関を自分のものとして、自発的に、積極的に進むかどうか問題だ。某所迄行かなければいかぬと思う。(附記、この意見ばくのしゃべつたことになつてゐるが一寸記憶していない。しかし、大いに同感故、抹殺しないでおく、舟橋)

三木 然し、文芸懇話会の例から言つても、積極的なことは期待出来ないな。

林 僕は、一寸彌次馬気分だけれども、早く出来ればいゝと思つてゐるよ。芸術院会員としての文学者の顔がずらりと並ぶのは面白いと思うよ。

舟橋 然し、へんなものが出来ても……

芸術院の問題

林 さつき永井荷風の話が出たけれども、荷風について面白い話を聞いた。彼は朝日に出して居る「墨東綺譚」の原稿は初めに書きたいことをすっかり書いて、自分の手元に写しを残し、社の方へは、さあ、幾ら削つてもいいよつて渡すのだそう。面白いね、この点の荷風はちょっと……。

三木 可成り削つてあるのかね。

林 随分削つてあるよ。原本を読んだら面白いよ。

舟橋、見に行かんか。

三木 然し、芸術院が出来たところで、そのような問題に対しては何も期待は出来ないよ。

舟橋 帝国芸術院はとうてい帝国学士院の嘗てやつ

1 「墨東綺譚」

た様な仕事も出来ないだろう。期待出来ないね。

三木 第一出来ないし、しようとすれば所謂御用しか出来ない。

舟橋 学士院というのはとにかく何か独立した存在ではあるだろう。仕事もやつて居るだろう？

三木 理科の方はやつて居るけれども、文科の方は……。

舟橋 奨励資金を仲立してるね。

三木 そのやり方も極めて偏していてね。

林 愚劣だったら、愚劣さがハッキリして宜いぢやないか……

三木 其所迄行つたら別問題だ。

舟橋 芸術院というものが、学士院程度に独立することが出来たら？

三木 それなら無難だと思ふ。そうすると然し、一つの表彰にとどまり仕事は出ない。

舟橋 然し、学士院というのが、学界の仕事に少

くも損害を与えては居ないでしょう？

青野 然しあゝいうのとなると、今、此所で扱おうとする対象がまるで変わるね。

林 兎に角どんな心算^{つもり}でやつても、日本文学は我々のものなんだから、我々の仕事は無視する事は出来ない。だから、何も芸術院くらいを怖がる術はないさ。

小林 今の政治というものは、少くとも文学者にとつて取り付く島も無い格好をしている、つまり非文化的な格好だな。でもし、アカデミーが出来て、それが政治的色彩を帯びるとなると、政治が文化的形態を以て現れるという事になるわけでいろいろ僕等が議論するのに都合の好い或る足場を提供するという事は確かだ。

三木 それはいゝ。しかしそれが出来るかどうかという事が問題だ。アカデミズムというものがそういうものによつてハッキリすれば宜いのだだけ

れども、色んな意味で流派の区別の無い日本の文壇でそれは非常に良い事だと思ふのだけでも、今日ではそれが出来ないのぢやないかと思ふ。

林 だけれども結局作るでしょう。出来ればその意味で僕は認めても宜いと思う。僕が彌次馬気分と言つたのは失言だけれどもね。とにかく、やらしてみたい試みだよ。

三木 要するに今度芸術院を作ろうというのは、美術院の問題の持つて行き所が無いからぢやないかしら、直接の動機はね。だから僕はその意味、行政的には名案だと思う。つまり、うまく美術院の問題をゴマかして、一方に於ては文化統制のあわよくば効果を期待しようというのだから却々名案だ。

荷風論

林 河上、小説の話をしようか。暫く話さなかったから……。

舟橋 うん、随分長い話さなかったね。

小林 墨東綺譚なんかどうだい？

河上 然し、チャンと皆な読んでるかね。

林 あれ、どういう風に面白いの？

河上 あれを小林がフランス的だと言ったのはあれは面白い批評だね。

林 どういう風に？

小林 どういう風について……、あれは言わば通人小説だね。通人でも、舶来通人、近代小説の通というもので書きちゃっているという事ね。それをまあフランス的だつて僕は言つたのだ。まあ、伝統的な戯作者氣質と近代フランスの教養とごっちゃになつて、渾然たるものを作っている。そういう意味であればユニークだね。

林 高踏派の文学常識とか、日本の上澄うわすみを掬う様な

寂びとかを、故意と無視して、物干台の腰巻だとか、寝室の——寝室と云つても汚れた布団や枕のあたる情景とか、泥溝どぶとか、朝帰りの客の台詞せりふなど、極めて図々しく拾い上げてあるのだが、そういうのが面白いのかい？

小林 そういう技巧ではないよ。

林 技巧ぢやない。根本精神だ。丁度「ひかげの花」の一番初めに、いきなり秋刀魚の臭いを出したね。それが図々しい意識だ。何かと闘つて居るんだ。文学常識の中の何かと。それにはちがいないが、どうも氣持の悪いものがある。何時だつたか酔つ沸つて、銀座で偶然永井氏にからんだことがあつたが、そのとき「秋刀魚の臭いはいきなり出すのはどんなつもりです」と訊ねたら、「秋刀魚の匂いにしても日かげの花の中のある男にしても実際にあるのだから仕方がないぢやないか」と軽く逃げられた。一種の反抗精神と

いえないこともないが、今では反抗の強さよりも弱さが残っている形だ。永井荷風の最近の文章はつまり、川端さんをして、「台所口の笑い声を聴く思い」と言わしめたものを持つている。好きになれないね。三木さん、あなたが面白いというのはどういう理由わけです？

三木 あなたの言った様な事に結局帰着するのも知れぬな。あの、一見惑溺して居るようで、割に批判があるところが面白いのぢやないかと思う。現実を憤いきどおる——憤ると迄は行かないけれども、永井荷風流の、まあ、癪に障るというところが出て居るのぢやないかと思うのだけれども……。

舟橋 そういう事は、江戸時代の戯作者の中にもあつたんぢやないでしょうか。

三木 そりやあつたでしょう。

林 川端さんどうです？

川端 僕は読んでないから……。まあ何と言うか、

今の時世や世情に、不平不満なのはいいが、永井氏のその態度が嫌いだ。それが一番先に聞えて来る。あの女の人が出て来ますね。お雪とかいう……あれはよく書いてあると考えられるが、もう一步突っこむとよく書いてるか疑わしい。此の間、文学に理解のある、よく読んで居る人に会ったら、あれは嘘だと言つて居る。あゝ云う女は彼処にいらしても、一番面白くない女だと言ふんだ。

舟橋 青野さんなんか、あんな小説どう思う？

青野 いかぬとは思わぬね。面白くもあるね。先刻から反抗とか憤りとか言つて居るが、あの作品を見て居ると、前期の荷風にあつたそれとだいぶちがうように思うんだ。今度のはね、矢張り、昔の戯作者かね。すっかりその態度に入つて来たね。前から見て、それがまあ面白いんだね。

三木 然し、今、舟橋さんも言った様に、戯作者というものには、そういう批判、時世に対する憤りというものがあつたんじゃないかしら……

青野 あつた。それはあつたが、芸術作品の中にはそういうものが表面に出なかつた。永井荷風の今度を見ると、そこまで熟して来た感じた。

舟橋 それは江戸時代の作者は、非常に内心では反抗はして居るのだけれども、表われたところはそうでないので、むしろ卑俗なものになつてゐる。卑俗というよりイージーゴーイングなものになつてゐる。

阿部 ただ、憤り、反抗、といつても、現状への不満に二通りあるね。現在に対して、これから未来に、社会なり文化なり芸術なりで新しいものを作ろうという者のそれと、もう通り過ぎ去つた、取り残された者の現状への憤りと両方あるからね。

林 永井荷風は、お巡りとか警視庁とかいうものが、嫌だというよりも本当に怖い（おそ）そうだね。自宅から銀座に出て来る時などバスでお巡りと乗り合わせただけでも、それだけで嫌だという……肉で考へているのかと思つたが、そうでもなかつたようだ。

舟橋 江戸時代の戯作者も皆なそうだ。幕府が怖くつて／＼気狂いになつたのもあれば、悶死したのもあるし、書くのを止めて外の職業に轉向したのも居るのだ。荷風はむしろ意識して人情本の伝統にフランス的なものを加えた人だから、そんな点も全然似て居るね。

青野 僕は矢つ張りね。お雪のような女が居るのは不思議に思つたね。しかしいたつていなかったつてどうでもいいけれどね。

芹澤 僕はあれは年寄りの見た女だと思ふ。
林 然し、女というものはおかしなもので、あんな

風に書かれるとあんな風になるんだね。モデル自身が……。そばから綺麗だ綺麗だと言っていると綺麗になつてしまふ。本人がだよ。(笑声)

康成の雪国

林 川端康成論をやるうか。深田は皆な読んでるだろう？

深田 日本評論に載つたのを除けては皆よんでる。

林 ぢや一番読んでるねどうです？

深田 ……(急に言われても困るという意味の沈黙)

小林 横光さんの川端康成観を聴こうぢやないか。

横光 僕、今日貰つた「雪国」、そう読んでないけれども、僕の読んだ所では、座標軸というものゝ

設計の仕方の巧いこと、それから、作者と、虫とか人間とか、山とかが、皆、距離が一致して、それが何時も並行して行つて居るところに僕は感心した。

今はやつぱり小説書く人で、本当に一番困るところは、一元描写か、多元描写か何方にするか、それでどうリアリティーが出るかという事だ。ところが、一元描写で行つたものは大抵成功して居る。石坂洋次郎の「若い人」でも、「冬の宿」でも「雪国」でも、やはりそうだ。之はもう一寸中心移動さすと大抵狂つて来る。日本文のリアリズムの難しさは、そこぢやないかと思う。何か之は拵え(こしらへ)ものだ、という感じを人に起させるのは、皆な、作者の位置を移動さす時に起る。鴉外の「雁」などという名作は、あれは多元描写でやつて居るけれども、ちつともあれは狂わない見本の様に僕は思う。

小林 然しあれでしよう？ リアリズムが混乱して来ない前は、皆そういう統一があつたのぢやないでしようか。自分の、作者自身の中に、統一を持つて居たのぢやないですか。川端さんの一

元的な魅力というものは、川端さんの抒情性というものの統一から来ている。

横光 それはつまり、川端の特殊な資質だね。僕はただ技術だけ言つて居るのだが。

小林 だから思想性でもいい。思想性というものが、そういう統一を齎せばいいのだけれども、川端さんのは、そういう思想性よりも抒情性がそういう統一を齎して居る立派な見本だね。

横光 技術というものは、どういう深所から来て居るか。此奴を自身で見つけるのが一番困ることだと思う。技術の認識というものが僕は今迄あんまりされてなかったと思う。思想性も抒情性も何もないものの技術が、血が通つてるとか通わないとかいう妙な言葉を産むことになる。

小林 たしかに近頃のリアリズム小説家は、描くものが複雑になったので、やたらに方々に歩いて行くという風だ。汽車に乗ったり、電車に乗つ

たりして、方々、色んなものを見に歩いて居る様なものだ。自分が何処にじつと腰を下しているかを考えない。だから混乱して居るのぢやないかな。

林 川端さんは然しそうぢやない。そういう混乱を受けなかったと思う。しんの強いせいだ。

小林 それは確に、詩人だからだと思う。

林 小説の中の女の子も、踊り子も出て来るし、雪国には芸者も出て来るが、あゝいう女の子は生きて居るね。

小林 然し、非常に主観的だね。

林 主観的だと思つて読んで居ても段々そうぢやなくなつて、女の爪の色から、小股の皮膚の滑かさ、心の動きの微妙さというものが、眼の前に浮んで来るのだ。川端流の女というものに馴染んで居るとね。初めは、これは川端さんが勝手に作つた女で、川端好みの硝子の造花というように思つ

て読んで居る。ところが段々読んで居るうちに、そうぢやなくて、生きた女の肌の色が感ぜられて来るのさ。

河上 「雪国」という本は、僕はまだ見ないけれども、一つの話なんですか？

川端 雪国と、それから後に短いもの四つばかり入って居ます。

河上 例えば「徒労」なんか、雪国に入って居るんですか？

川端 えゝ、入って居ます。

林 青野さんは、「雪国」をどういう風に見て居るのですか？

青野 僕がかつて絶賛したのは「徒労」だ。その理由はだいたい横光君がいま云つたようなことだ。あの簡素な表現のなかに、実在するものが充満して居ると思う。それが相手の心理との接触とか何とかいうことは表面に出さないで、感覚的

なもので、少しも狂わぬ位置から美事にやつていると思う。

河上 「徒労」というのは傑作だね。最近の川端さんのものでも傑作ぢやないかと思う。何だかあの中に入ると、真空が空気になつた様な気がする。

一元か多元か

阿部 僕は今、横光さんの言葉が面白かつたのだ。

実際、今は、芸術的小説というものは一元では描けないような気が殆どするのですが……。只、一元的なというと狭くなるようだけれども、こいつをその一元の世界から、徐々に広くして行く工夫という事が、これからの芸術的小説の生命だと思ふんだが。例のジイドの「贗金づくり」を見ても、何か一元というものが無ければ、リアリティが安心出来ないという様な所から出発

して、そうして、異常な工夫によつて、その一元の世界をひろげています。単なる私小説で一元というものに触つて居ても仕方がないし、——そのところが、つまり、自分という問題、という事は非常に面白いと思うのです。

三木 然しね。阿部さんの言つて居るのは、十九世紀の小説の現在迄の流れ、発展であつて、哲学でも科学でも、他のものは今多元論になりつゝあるのではないかしら……。思想の傾向から言へば……。心理小説はまあ結局、二十世紀の初め迄の発展だろうと思うんだ。それが今ぢや、此の多元論的なものに移らなければならなくなつて来て居るという事が、僕等の哲学でも非常に問題だと思う。科学でもそうなつて居ると思う。

阿部 それは僕も知つて居ると思うが、そこを突き詰めて行けば科学主義と文学主義という事に

なつて来る。モラルというものを何処迄切り離して文学が行けるか、文学主義と科学主義の段階の問題に触れて来ると思うのですが……。勿論私も、十九世紀から流れて来た伝統を追つて、狭まつて来た心理小説の伝統を追つて居るという事だけが、小説の金科玉条だとは思わないのですが、多元的なリァリティというものに、一挙に飛躍するということは、云うほど容易なことでないとおもう。非個人的な、集団的な文学形式——たとえば、小説以外にも映画などあるとおもうが——というものが生れて来ると思うが、今の日本の小説というものは、観念的には飛躍し得るけれども、實際的に飛躍するところ迄は行つて居ないと僕は思う。そういうところに矢つ張りまだ、一元の世界というものと、多元の世界というものとの間の関わりという事が問題になつて、其所を徐々に小説というものが

切り拓いて行く歩みはのろいと思う。そういう歴史的な現象の把握という事の速さに比して、僕は、小説というものは今、非常に苦心して居ると思うのです。僕もそれ以上は言えないのですけれども……

小林 然し、小説上の、リアリズムに於ける多元主義という事は、心理主義と同じぢやないかね。

三木 そこがね。僕は小説の事はよく分らないけれども、哲学等でも一番問題になつて居るのは其所だ思う。之迄の主観主義は一元論だった。多元論は客観主義だった。然し、今の哲学なんかで問題になつて居るのは、如何にしてこの主観主義と多元論とを結び付けるか、という事なんだ。小説なんかも其所へ来て居るのぢやないかと思う。

小林 泡鳴が早くから見抜いていた処だよ。リアリズムが墮落すると心理主義になる。多元主義に

よる墮落だ。

阿部 只、僕が言いたかったのは、前に僕が言つた、一元と多元というものが、今、實際、ハッキリと分けられないようなものが感ぜられて居るのぢやないですか。

三木 つまり、多元論を客観主義的にでなしに、主観主義と結び付いたものとして作ろうとすると、一元論と多元論との区別が分らなくなつて来るとも言ひ得ると思う。

林 多元論に即した小説というのは、どういうものですか？

小林 多元論の極地はデョイスだ¹。

三木 客観主義的な多元論から行つて主観主義と如何に結び付くかという事が問題で、デョイスの方は心理主義から行つて多元論になつて居るね。

¹ James Augustine Aloysius Joyce 1882 ~ 1941 アイルランド出身の作家。

突き詰めて行つて、自分というものが無い様な主観になつて居る。ところがそれぢや矢つ張り、何所迄も、従来の主観主義の延長に過ぎないのであつて、それでなしに逆に、客観主義的な多元論というものからスタートして、如何に、心理的な、或は主観的なものを其所に入れて来るか、という逆の方の問題だと思ふ。

阿部 それでまあ、デョイスやブルーストは、一元的な世界から多元的に行つて居るけれども、僕は達はもつと何か、観念的な明確さというものがある。デョイスやブルーストの場合は、心理的な流れによつて押し流されるように多元に拡がつて行つたけれども、観念的なものから多元に結び付いて行つて居るようなものが

林 デョイスの多元論にしても、矢つ張り方法に過ぎないと思ふね。或は小説家の態度というものは、一元——という事を言つたら混乱するかも

知れないけれども、矢つ張り一つのものを狙つて居るのだ。多元論というよりも多元的態度を小説の方法として使つただけで、根本態度の動搖ぢやないと思ふ。

阿部 それは方法論だよ。方法論の中でしか僕は言つて居ない。只、小説の方法論というものは、同時に、僕は、人間の精神の方法論だと思ふ。だから、小説の單なるテクニクに止まらないで、方法を示すという事は、人間の「精神」の方法を示すという事は、人間の「精神」の主点を置いて、純文学というものが、何か働きがあるとするば、哲学とは違つた意味に於て拡がつて行こうと思つて居る、というところに在ると思ふ。勿論こうしたことだけが文学ぢやなく、一方に社会小説の發達があるが、「純文学」というものに限つていえばこうなると思ふ。

横光 「罪と罰」を読んで、主人公から作者が何時

変わるか、何時、他の者に変るか、というところに興味を有ったが、何とかいうラスコーリニコフの友達（ラズーミヒン）——あれに変ったのは、真ん中辺りに来てからだ。あれから急にちよこちよこ飛び歩いて変っている。

小林 然し、結局あれは一元小説だよ。

横光 だけれども、読んで居ると、変な気がしておかしくなる。「白痴」なんかは巧く変らして居るね。小説書いて居る者は、何時変えるか、という事が心配なものだ。僕、今、「旅愁」書いて居て、一番困って居るのもそれだ。何時変ろうか／＼と気になる。変えると又、そこから眼が変わるんだから。

阿部 僕は、そこに色々な可能性があると思う。

横光 短篇なら比較的楽ですけども、五百枚位の奴になると、何時変わるか、という事は問題だ。それがうまい工合に変ったら、しめたものだが。

小林 「罪と罰」に出て来るあらゆる人物は、ラス

コーリニコフから出て居るよ。だから変るという事は何でもない事だね。

横光 然し、何でもない事でも、作者は何時變ろうかと機を狙っていたに違いないと思う。（笑声）矢つ張り、みなリアリテイの問題だよ。

林 「ユリシーズ」の欠陥は、作者が近代心理学に圧倒されている点だ。

横光 然しね。日本の小説のリアリテイというのは、君が今、現在書いて居るのだよ。外国の小説のリアリテイとは違うんだ。何時多元に変わるか、という事は、非常にリアリテイに関係するんだよ。リアリズムに関係するのぢやない。表面的なリアリテイに關聯するんだから恐いよ。日本のは、近代小説に年期が浅いものだから、読む方でも書く方でも、練習が出来てない所へもつて来て、また敏感なんだからね。こんなに

敏感な民族には、良い小説は出ない。

阿部 日本の今迄あつた芸術は、非常に主観的な、或は三木さんの言う様に、自然主義的主観と分らないようなものだったと思う。例えば歌にしたつて俳句にしたつてそうで、主観的文学の伝統というものは……

舟橋 いや、その前のものは……

阿部 というのは？

舟橋 自然主義の前には、今も横光さんが「雁」についていったが、多くの小説は多元描写だったと思う。

阿部 そいつは一つのロマンスだからね。芸術ではあつてもロマンスとなれば、之は例えば、意識的な、近代的な意味の、「創作」とはちよつとちがつたものだともなきやならんとおもうのだ。文学の初めの方にあるロマンスなど、いうものは、それこそ多元的なもので、それは、エピッ

クなど、同じに、民族的なロマンスという感じだからね。

舟橋 その多元描写で統一されていた文学に、自然主義が流れこむと、作家の描く現実が、今までのように安定しなくなつた。混乱して来た。そこで、一元描写で、厳しくしていかなければならぬということになつたのだ。

阿部 それはロマンスというのぢやない。それは所謂芸術史上のロマンス——「説話」という意味なので、ロマンスティックな、という意味でいつたのぢやないんだよ。

政治と権力

小林 今度のトハチエフスキイ事件という奴は、いやだね。政治の論理から言えばあれは正当な事に違いないが、その正当さが実にいやだ。政治の論理には文学の論理が斷じて許さないものが

ある、とつくづく感じた。

三木 文学と政治という事は僕も考えて居るが、文学というものは、政治というものに対して、前ほどオプティミスティックでなくなつたね。

林 然し、政治家つてどうしてあゝいう変な事をするんだろう。フランスのギロチンのかけあいだとか、日本でも、頼朝が義経や義仲をやつたろう。皆な殺し合つて居るんだ。それに似た性格の事件がまたロシアにも起つた。そういうことは、政治の宿命ですかね？ 独裁制の宿命ですか？ 何故、刑務に入れといちゃいけないのですか？ 殺さないで……

小林 それは、刑務所に入れとくよりも銃殺しなければならぬという方が目下のロシアでは高等の論理だからだ。銃殺する事によつて、何かをしなければならぬ……

林 違つた政体の下では、アメリカにしろ、日本に

しろ、刑務所に容れ得るんだからね。そりや或る種の一部の軍人は銃殺もされたけれども、一般には、日本でさえも、容れて置けば済む。裁判はチャンと公開にする。そういう事をしないのは何故ですか？

青野 それはなんだろう。他の国には安定があるからだろう。それはつまり政治の論理だよ。

三木 だから矢つ張り政治というのは、僕はどうしたつて、権力を離れて、論理は無いと思うな。権力という問題を除いて政治を考えようとするのは、文化主義の非常な弱点だよ。

林 だから我々はもつと、政治そのものを軽蔑するのだな。スターリンの代りにレーニンが生きていたら、こんなことは起らないだろうなんて考えないことだよ。（笑聲）

青野 それは、文学の政治支配という事は、實際、文学者にして見れば、そう思わなければ出来ぬ

だろう。只、問題は、支配という事の内容だね。

三木 然し僕は、そういう所は、矢張り、人間の歴史の悲劇というか、文化の悲劇というか、そういうものを根本に考えなければならぬのぢやないかと思う。

青野 そういう事は、悲劇ぢやないかも知れぬが、それが歴史だろうね。

小林 ところがそういう事は、政治家はそうは考えない。文学者は考える。

林 マルクスに従えば、今はまだ人類の前史時代だ。だから、政治も、前史時代の政治で即ち低級なる政治なのだ。之が終りさえすれば、正しい政治、強い文化が初めて姿を現はすぞ、という事を言うて居るが……

三木 それはキリスト教なんかの終末論に似ているのだと思う。現在を非常に悪く考える事によって、未来を非常に光明的に考えて行く、之は宗

教の特徴だろうね。

林 マルクスの議論もかい？……そこまで言えば面白けれども……

深田 哲人政治という事はあり得ないわけだね。

林 今迄は前史時代であつて、有史以来五千年は夜明けにすぎない。地球の発生に比べれば、非常に短い時の間であつてほんの人間歴史は之からだという。

青野 マルクスだつて其所迄行く間には、色々な悲劇があり、悩みがあると考えていたろう。

林 H・G・ウェルズなんか、その言を採用して居るね。そういう、宗教に頼つてはいかかんかね、三木さん？

三木 それは、頼つてはいけなひとは言わぬね。兎も角、一つの宗教だからね。

河上 然しそういう事はね。そういう将来の理想の世界、という様な事は、歴史の否定ぢやないか

ね？

林 歴史科学の否定だろうか？

河上 その時になると、時が流れなくなつて了う、歴史を否定するという事はどうもね。人類というものは、常に強い歴史を持つて居るのだと思う。

新感覺派とは

横光 河上さん、此の間の、曇天の理論と晴天の理論を言つて呉れ。あれは面白かつたね。

河上 あゝ、何か言つたつけね。つまりね。今、世の中は暗い／＼と言うんだ。暗いというのは、之は雲が掛つて居るからで、憂鬱な雲という事は誰だつて言うね。此の雲は、僕は晴れると言うのだ。晴れるというのは、僕は、雲の理論では晴れない。晴天の論理で晴れる、というのだ。之は此の間——僕は、一高の生徒と屢々会うが、

皆なが色々な話を話すので、何か返事しなければならぬので、その時考へついたのだが、青年の論理は矢つ張り晴天の論理だ。だから、彼等にはどうしても雲の論理が分らない。だから僕は、諸君は、雲の論理を研究する必要はない。晴天の論理を研究してなさい。と言つたんですよ。それはね。世の中が憂鬱な世の中で、雲がおし被^{かぶさ}つて居るといふ時代は色々あるんだよ。これはやつぱり、この例を使えば、雲の例で晴れる憂鬱もあるが、現在の憂鬱は、晴れるなら、本当に雲が裂^きけて晴れるんだと思う。

横光 君はその時にね。それぢや、曇天の論理と晴天の論理と、どんな内面的な論理関係があるか？と言つたら。そういうのは新感覺派だよ、と言つた。(笑声)

河上 あゝ、言つた。

政治の文学支配

青野 僕はあのロシアの事件を見てね、何とも言

えない気がした。あの銃殺された連中は、どう

いう心理を有つて居るかね。死なんかに對して

……。僕等の死に對する觀念のようなものを有つ

て居るだろうか。彼等、トハチエフスキーなん

かは、一体、死なんかをどう考えて居るんだろ

うな。これはあの事件とは關係ないことだが。

林 ジノビエフなんか、這い廻つて、最後迄哭き叫

んだそうぢやないか。

三木 然し、我々だつて、死というものに對しては、

そう怖^{こわ}がつて居ないと思う。大体人間は、死ぬ

時に、死を怖がつては居ないと思う。僕は度々

人の死んで行く姿を見た経験があるけれども、

最期になると皆な安心がある。それは一つの救

いだな。

林 ピン／＼して居る者の場合だよ。生きて澆刺と

して居て、それで銃殺される時は？

三木 いや／＼その時が決定すれば、矢張り安心が

あると思うね。

林 僕も安心のあるという説だけれども、鉄砲が這

入る迄は……

三木 然しその場合は、その人／＼の心理で色々あ

ると思う。最期迄反抗するものゝ自分というも

のを英雄化して、殺される時は、何だか自分が

英雄になつた様な気がする者、色々あると思う。

兎に角、一概に怖いかいいう事は無いと思う。

芹澤 然し、今、我々が、あの場合の死というもの

を考えるのは、殺される人の心理状態で問題を

論じて居るのぢやないと思う。

林 いや、あの事件が厭だというのは、死ぬのが辛

いだろうというのぢやなくて、ああいう殺し合

いが厭だというのだ。

阿部 そういう事は、例えば、ツアーの専制政治が

長く続いた国——そこにこういう独裁があつたという事は、政治にも民族的なあれがあると考へる可きだろうか？

青野 あゝ、いう事が起るのはロシアに限らぬが、民族的なものから考へて見る可き面はあろう。

三木 一体、クレムリンに入つた者は皆なそうなんだろうか？

林 フランス革命にも、明治維新にも、（例えば大久保対西郷）同じ性質の事件がありましたね。

舟橋 英国なんかにも歴史上あゝ、いうことが沢山あるのぢやないでしょうか。

阿部 それは目茶苦茶にある。但し歴史上の事だね。然し段々失くなつて来て居る。

三木 だから、ロシア革命だつて不思議もない訳だけれども、あの時に共産主義革命というものが世界的に成功して居れば、あんな事にならなかつたと思う。従つて——之は僕の議論なんだけれ

ども——共産主義というものが、あんな事なしに成功する為には、世界がデモクラティックの間に成功しなければいけなかつたと思う。ところが、今ぢやファツシヨになつて居るのだから、そうなると、あゝいう事が出て来るのだと思う。だからつまり僕は、ドイツ共産党の敗北という事は、マルキシズムの発展から言へば、可成り決定的な意味を有つて居るものだと思う。あの時に共産主義が成功すれば、なだらかに、自然に行つて、こういう悲劇は無かつた。あの時に敗れたからデモクラシーは無くなつた。僕は、独裁主義というものはいずれは倒れると思う。その時に、新しい自由主義が結局起つて来るだろうと思う。独裁政治というものは、どうしても、一つの国が倒れゝば、全部倒れると思うんだ。

青野 ドイツはヒットラーがあるから維持されて居る。一方が潰れゝば一方が倒れる。矢張りその

国によって、アングロサクソンに行かなければならない場合もあるでしょう。それぢやヒットラーの独裁の場合と、スターリンの独裁の場合と、何方があなた（三木氏）の言う新自由主義の世界に行き得る可能性があるでしょうかね。

三木 それはソビエトの方が、少くとも。イデオロギーだけでも、新自由主義というものは考えて居るだろう。

舟橋 スペインの内乱なんかを見てもそういう事は感じたけれども……こんどのロシヤを見てもます／＼独裁的強権の悲劇的な性格を感じたね。むしろ、弱い性格を見出すね。

林 厭な事件にはちがいないが、それがロシアの国民の為となるのだとしたら、なんとなく、あゝいう事件も肯定したいような気がして来る。

三木 そこはヒューマニズムの問題だと思う。
青野 僕は、あゝいう事件があると憂鬱に思う。僕

等、普通、あゝいう事があつてはいけないと思つて居るのです。社会主義的建設というものはそれは大変なもので、その中でそういう犠牲は、政治の論理から言えば何でもないけれども、寧ろ有り得るよりは無い方がいゝと謂われ得ると思う。それがその通り行かぬ。それを悲しんだり憂鬱に思つたりするはヒューマニズムの論理か心理かだね。

林 どうしても二、三回大戦争があつた後でなければ地球国家は出来ないのかね。困つたことだね。

阿部 ヒューマニズムの論理は、たとえば先月の座談会で小林君がいつてるようにミステークだけれども、言葉がないという事はおかしな事だよ。そこに、今日、ヒューマニズムの論理が無視され勝ちな所があるのだよ。何だか、科学主義というものの、非常に露骨な、直裁な、常識的な

1 先月の話ではmysticとある。

応用によつて自然を律し得る便利な心理が、現代には多いのぢやないかと思う。これはこの前の座談会でも出たが、表わしような無い論理に對しては、輕蔑して行くという氣があるんだね。

林 阿部々々！ つまり、我等を無視してああいう

政治が起り、大戦争が起るといふ事は、之はどうだい？ 一体……

阿部 どうだと言われてどうとは言えないが、そういう時に、我等の声として、ヒューマニズムの論理というものは、明確な言葉を以て表わされたり、論理を以て表わされるという事は望ましいのだけれども、根本的な問題だけれども、ヒューマニズムの論理というものは、常に、さういふ風なうまいところを表わせないものなのだ。

三木 そうね。ミステイク²ですね。

2 底本では「ミステイク」だが mystic であらう。

舟橋 こうなると、もつとも消極的な態度でさえ、

積極的であるというそこまで、徹底して考えておかないと、文学者の信念はつかめないと思う。僕が、「方丈記」のそういう絶対絶命さに打ちこんでいるのはそのためだ。

芹澤 哲学者のファンクションといふか、役割とい

うものが、近頃、非常に疑問なんですけれどもね。

三木 はあ、それはそうかも知れません。つまり、科学で割り切れないメタフィジックがあるといふ事だから……

阿部 メタフィジックがあるといふ事なんだが、哲学が科学に結びうとするとところに、そうすればするほど哲学が弱くなつた。

三木 従来の哲学は、みなメタリク³だった。偉大な哲学はみなメタフィジックだった。

舟橋 科学と政治と結びつくことで政治の非科学

3 「メタフィジック」の誤記だらう。

性は矯められたようだが、一方科学が、その政治による適用の残酷さのために、全人類から信用を失っている点は、隠すことが出来ぬと思う。科学のない政治よりは科学のある政治の方がいいが、科学があるだけの政治ではまだまだ信用はならぬ。

青野 兎に角、我々の論理というものは、文学の世界に於ては別だけれども、それを実際に移すというところが問題なんだよ。

林 ヒューマニズムは、政治の基底にもある。スターリンの側から言わせれば、今度の事件も、ヒューマニズムと矛盾しないさ。八人の將軍を殺すことによって、ロシアの民衆を内乱の危機から救つたということになるからね。困つた問題ぢやよ。

阿部 人間という明確な、総合的な觀念を求めたいな。人間に、論理性と、非論理性と両方がある。それは、否論理的な事をすると文学的だと言う。

非論理的なものに人間的な、という言葉を使うのだ。それは偏つて居る。

三木 それは逆に向うに支配されて居るからだよ。科学主義にそれだけ影響されて居るからだ。

舟橋 いや、寧ろ、人類の王道は文学主義なんだよ。文学者はそういう信念をもたなければ文学なんか、今時やつていられるもんぢやないと思うな。現在の政治は、科学を利用することしか知らなという事が我慢がならぬ。科学自体にモラルはないとしても、政治につかまれると悪科学になるのだ。

三木 然し、科学的な政治というのは、從來、曾てあつた事が無い。

舟橋 科学とのタイアップというのが出来て……

阿部 だから舟橋君ね。そんな事言つたら、科学は真理ぢやない、嘘だと言つたら、そんならお前は反動だと言う。(笑声) 僕等の文学は却々難し

いのだよ。

林 現在では、科学と政治、科学と経済とタイアップしている。いずれ、そのうちに政治や経済も文学及び哲学とタイアップしないと存立出来ない、という時期が来る。文学や哲学を尊重することを知らない前史時代の政治や政治が何をしでかそうとも動搖しない覚悟をきめて待つんだね。

三木 だからそこには、ミステイク【mystic】が必要だよ。

阿部 リアリズムというか——広い意味であのプラグマチズムというかのお思想はどうしたって、近代の大きな勢力だね。

——完——

底本：『文學界』1937年8月号復刻版（不二出版）

「ソヴィエート」→「ソビエト」

「現代人の建設」について

河上徹太郎

阿部知二

三木 清

青野季吉

島木健作

佐藤正彰

小林秀雄

林 房雄

横光利一

ヨーロッパ精神

阿部 こゝにいる佐藤氏が今度「現代人の建設」と

いう題の、国際聯盟の招請による知的協力国際協会の第五回目の会議の結果を翻訳したものを

中心にして、それとこの前に佐藤氏が訳された「欧羅巴精神の将来」などを併せ、——或はそれにこだわらないでそういった一般問題について話すことにするのですが、この問題はあまり大きくてまた興味が深いから、きょう一日に何も彼も論じてしまおうとして、浅く広く結局何にもならなかったというようなことになるのを避けてきょうは序の口まででもいいからゆつくり触れて話そうと思います。ということは、まず僕達が今の日本人としてこれを見るという立場を離れたらたゞ徒らに注釈していることになり——注釈もけつしてヨーロッパ人自身がやるようなうまいものができる訳がないのだろうか——どこまでも現代の日本人——でも東洋人でもいゝですがわれわれという立場でこれを話すということに意味があるのぢやないかと思うんです。最初に佐藤君に一応この会の成立ちと

か目的とかいうことを話してもらいたいのだが、ちよつとその前に、僕は考えたのですが、この前の「精神の将来」にしてもこれにしても、殊にこれには最後にはそれが問題になつてゐるところですけれども、彼等は一まずヨーロッパの文明、ヨーロッパの平和、ヨーロッパの統一というようなことを一致して考えようという事を言つてゐるし「精神の将来」にしてもまずヨーロッパの精神の将来ということを考えてゐるんです。ヨーロッパにはローマの時代や中世期はいうに及ばず十八世紀頃までもヨーロッパという或程度の一つの共通の精神要素があつたと思うのです。アメリカという名でわれわれがよぶものにある共通のものとか支那というあの地域にうまれる共通のものとかそれほどの強さはなかつたろうと思うんですが、とにかく何か共通性があつた。それが近代になつて各民族国家によつ

てヨーロッパがひどくばらばらになつた。そういうことに対して、又共通性を求めようとした。まずヨーロッパの文明或はヨーロッパの精神とは何であるかというようなことを探求してゐるのだらうと思うのです。で今度の「現代人の建設」というのの探求の中心は「ヒューマニズム」の問題だらうが、いかなる人間が望ましいかということを考える、そのヒューマニズムも結局「ヨーロッパ的なヒューマニズム」で、この会議に手紙を寄せてゐるトーマス・マンの他の処でした演説が「セルバン」に訳されていたが、そこでもヒューマニズムという觀念はヨーロッパと結びついてはなすことはできないと言つてゐるが、そういう点に対してわれわれが考えると、ヨーロッパのインテリゲンチヤが集つて現代を論じてるのがわれわれにとつてはまた彼等が言つてることだけとちがつた複雑な興味が出て

くと思うのです。できようはそういうところから入ったかどうかと思うのですが、まず佐藤君にこの会のことを説明してほしいと思います。

「現代人の建設」

佐藤 この会のことについては詳しいことを殆ど知らないので甚だ申し訳ないのですが、知ってることだけを申し上げますと、一九一九年二〇年前後に国際聯盟がその仕事である平和と軍縮という仕事をいろいろやっていたがそれがなかなかうまくゆかなかった。そこで国際聯盟ではそういう直接的の道以外に各種各様の道からこの目的を達しようとして、国際間の財政とか経済とか衛生とか、そういう国際聯盟の関係できそうなものすべてが研究対象になり或は組織対象になった。その中で理知性インテリクチュアルティ【intellectuality】というものも大戦後の危機によって大いに脅かれ

ているということを見、そうしてこの分野に於いて精神の間の接近を計ることが可能であると考え、そこで知的協力国際委員会というものが出来たのです。この委員会はベルグソンを会長として、大戦直後に出来たものです。それがなにごん知的分野全部に互って非常に広汎であるために副次的な小さい委員会が沢山出来ました。それを一九三〇年にすっかり整理してしまつて其小委員会中のたった一つの文学芸術に関する委員会だけを残して文学芸術常置委員会という名をつけメムバーもすっかり新しくしました。その会長はジュウル・デストレ【Jules d'Estès】。そうして翌年の一九三一年にジュネーヴで第一回の委員会を開きまして世界に精神生活というものをも昂揚するいろいろな手段を考えたと。そのうちに十八世紀に非常にさかんに行われていた「アントルチア談話」【entretien】と「レソポシタシス文通」【Correspondance】

とその二つの形式を復活することを思いついて、それから毎年談話会と文通というこの二つのものがいつでも並行して行われているようです。でその翌年一九三二年の五月にフランクフルトで第一回の談話会を開きました。それはゲーテに関する談話会です。第二回の談話会はマドリイドで行われましてその時の題目は「文化の将来」、第三回はパリで行われましてそれが「歐羅巴精神の将来」、第四回がヴェニスで行われましてその時の題が「芸術と国家」および「芸術とリアリティー」いうのでした。第五回がこの現代人の建設これはニースで行われた第六回すなわち去年のは横光さんのお話ではブダペストで行われたということですからけれどもそれは何という題目だかまだその本を持っておりませんから存じません。大体そういう順序でやってきたのです。それから文学芸術常置委員会というもの

にまた各国にいろいろの機関やなにかあつて、その一つがこの知的協力国際協会というのだろうと思いますがそこははっきり知りません。この知的協力からは日本もまだ脱退してないらしい話ですからそれに御関係の方々からきけば判ることだろうと思います。そしてこの文学芸術常置委員会がこういう談話会と文通とをやるその目的というようなのはジュウル・デストレが大体こんなふうに言っています。科学と技術の不斷の進歩がわれわれを機械的な劃一的な文明にひきずっている。そういう時に当つて、われわれは思想の獨創性と自由とを保護した未知と理知人のいろいろな權利を擁護しようと欲するものだ。そうしてなканづくわれわれは最高度の文明——というそれはあらゆる人々が共通の福利を利用し得るような点に達した文明という意味であるが、そういう文明は平和の裡に

が出席するとかいう話だけでも、これは又聞きだからわからない。

危機の観念

林

僕がこの本を読んで非常に力強く感じたのは、ヨーロッパの思想家および文学者というものがわれわれが希んでる様な——この本の中では自ら聖職者と名乗っているが——そのような社会に対して責任をもった文化人としてあらゆる問題を論じているという事。それに対しては日本の今の文学者というものはいろいろ長所をもっていますが、あまりに近過ぎるせいとか、こゝに論じられているような問題にくらべれば、あまりに距離のある問題の中に終始しているように思われる。それに対してわれわれはそういう境地から抜け出てこの本に現れてるような聖職者としての仕事をしたい、そういう希望をもつて

に言っておりますが、大体それがその意向なんだろうと思います。まあ私の知っていることはこのくらいです（以上、成立事情は第一回座談会のジュウル・デストレの演説に依る。——後記）

青野 僕は質問したいですがね、その委員を送出したのはどういう方法なんですか。

佐藤 それは存じません。それからこの常置委員会に属しない人もその時々座談会の題目に依じて頼んできたりなんかしてるようですが、一体この委員が何人いてどういう人が入っているかということとはよく存じません。まあ要するに欧州の思想家と名づけられる者が集められているのだらうと思います。日本でも姉崎さんなんか

何年間か仕事をしてきたんですが、それがヨーロッパで立派に行われるということには非常に羨望を感じたわけです。同時に、振返ってみますと、僕等はこゝに取上げられている殆どあらゆる問題を僕等自身の問題として論じてきた。文学界の座談会を見ればわかりますが殆ど漏れなく論じておると思うのです。雄弁や礼儀はなかったかもしれないが、いま全人類が当面している、ヨーロッパにおいても当面しているしアジアにおいても当面している問題、その前においてわれわれも決して惰けなかつたと、そういう感じを受けたのです。もしこのおかしな国際情勢がなかつたならば日本からも立派な代表者を出して人類の文化に対して知的に協力し得る。おそらくこの討論会の記録を最も早く訳し最も早く文学者の問題にしたのは日本ではないか、とさえ考えられて非常に心が愉しいのであります。

こゝに挙げられておるいろいろの問題を自分達がすでに論じてきておる問題としてこゝで取上げてもらうことをのぞみます。

阿部

さつきヨーロッパの問題としてこれが取上げられているということを言つたのはたゞその事実の認識を言つただけでそれが直ちにわれわれの問題であるということは林君のいま言つた通りだろうと思うのです。それでこの問題に入るのですが、僕はうまいことこの一卷には何と何と書いてあるということと言うことはとても出来ないと思うんですが気がついただけでいえば大体こんなことになつてやしないかと思う。その中でどの問題からでも入つてゆきたいと思うのです。こゝでは最初にトーマス・マンの手紙が問題になつてそこから種々の議論が出てきているということは明かだがトーマス・マンが云つてることをまた一言云えば一種の危機の観

念というものだろう。それでこの危機の觀念というものがまたヨーロッパ文明なりヨーロッパ文化なりの危機、或はヨーロッパ人間性の危機、或はヨーロッパ政治の危機ということであり、それはまた世界の危機ということにもつながるのだろうが、そうしてその危機というような時になるというと文学でも科学でも政治でも或は何でもが一番根本へ入っていつて、政治とは何であろうか、科学とは何であろうかというような一番素朴な一番根本的な問題を人間に考えさせる。こゝでは文学芸術に携わる者だから「人間」とは何であろうかということこのヨーロッパのインテリゲンチヤ達が考えていると思うのです。それでその人間は何ぞやということを考えるのに、このトーマス・マンの手紙にもあるようにヨーロッパ人として歴史的にヨーロッパの人間觀というものを見るといふ見方と、それ

から現代の文明批判的に觀察するということと、——言わば縦と横と両方あるわけですが、しかしヴァレリイはその知識の上に立つて、むしろ抽象的に——といつても悪い意味ではないのですが——未来というか或はあるべき人間の姿、可能なる人間の姿という様なものをこの會議で描き出そうとしているのだろうと思ふのです。そこでまず危機という問題と、現代におけるヒューマニズムの意義というよう問題になつてくると思ふのです。そうしてその問題から——たとえば個人と国家の問題とか、或はカルチュアこれは文化でもあり教養でもあらうが、——の問題とか、或は教育の問題とか、或は人間の目的は何であらうか、人間の幸福とは何であらうか、ということとか、そのほか宗教の問題も、合理主義と非合理主義の問題も伝統の問題も、神話のそれも出てくると思ふのですが、僕は正

直なところ、どこからまず論じていいか見当がつかないですが誰か言ってくれ言せんか。――
三木さんひとつ。

三木 まず林君も言つたようにこゝに論じてある問題は大体日本の文壇および思想界でも一応取上げた問題であろうと思うのです。しかしここでは問題がヨーロッパの立場に於てヨーロッパ人の問題として議論されておるわけですが、それとわれわれ日本及び日本人の立場というものの関係、そしてどうしてわれわれにこういうことが問題になり得るかという問題、したがってまた或る意味ではヨーロッパ精神以上の世界精神とでもいうべきものの中におけるヨーロッパ精神及び日本精神或は東洋精神というような問題、そういう問題をちやうどこの本では序論に当るような部分をもうすこし精しく検討してみたらどうかと思うのです。そうすればまたヒュー

マニズムというような問題がどうしてわれわれの問題になるかということもはつきりするのぢやないかと思う。

林 これを読むとすべての問題が悩みと不安から発している。その悩みおよび不安は日本にもそれと同じものがあるけれどヨーロッパにおいては非常に拡大されしかも典型的になつておると思われる。それを克服するために、精神の代表者達がおのおの意見を述べていると、そういう感じが非常に強いんです。こゝでは、十九世紀と現代を対比させて色々と論じてありますが、十九世紀というものは産業および技術の進行の時期であつてその場合にはヨーロッパにはこういう悩みはなかった。それが十九世紀が過ぎて現代においては殆ど收拾がつかないような、精神の代表者がこれに対して猛烈な、毅然たる戦闘を起さないかぎりには收拾できないような状

態を導き出したとそういう事が全体に感じられますが、それは日本においても同じことがいえると思うのです。

三木 同じことというのはつまり資本主義社会の一般的特質というようなものから来るのかね。

林 僕らが聞きなれた言葉では資本主義社会ですが、それをこういう人達が、もつと深く解釈しておるか、或は浅く解釈しておるか、逃げて解釈しておるか、それははっきり言いきれないんですけれど、僕らが日本において聞きなれておる左翼的解釈或は用語とはちがった解釈から発していると思うのです。同じ事実に対してですね。

三木 それはこういうことからでもわかると思うね。たとえばヨーロッパ精神の混乱というものは単に戦争の結果でない。

林 そう。

三木 戦争がなくても発展したような精神が戦争によって急速に現れただけにすぎないというような解釈ですね。僕はこれはずいぶん面白い問題だろうと思うんです。

林 問題であるし、同時に正しい解釈でしょうね。

理想に憑かれた時代

小林 十九世紀と二十世紀を対立させそこから現代の危機という観念を得て来るといふ、そういうことはどうも僕らによくわからないね。今からみれば十九世紀というものは実に理想に憑かれた時代であつた、とヨーロッパ人は回想するんだ。そういう回想から二十世紀の危機という観念を導き出すんだ。だからその危機という観念は非常に明瞭だが、僕らにはそう云う風に明瞭には来ないね。

林 だけれど日本でも非常に偶然に「明治対大正」

という問題がわれわれの中に起つてゐるんだ。漱石、鴎外を僕等は持ち出すけれどね、西洋の人はバルザック、ドストイエフスキー、トルストイ、そういう精神を十九世紀の精神にして、その後に今のヨーロッパの混乱或は精神の敗退、退却だな、それを対照させて論じてゐるんだ。その点において実に同じなんだよ。

河上

僕にいわせればいま林が言つたことはアナロヂーなんだよ。そしておそらく妥当な、みごとにアナロヂーなんだよ。これにははつきり出てないけれども「精神の将来」で一番明瞭に現れている思想であり、同時にヴァレリーの表現の方法論というのは、僕の言葉でいえば「ヨーロッパ人はいかにして可能なりや」ということなんだ。このヨーロッパ人はいかにして可能なりやの結論は何かというと、二十世紀の危機というものなんだ。これは方法論である限り、われわ

れにも辿れるんだ。それは一つの論理の道だからねだけどヨーロッパ人はこのヨーロッパ人はいかにして可能なりやという方法論を現実自身につまされて十九世紀から二十世紀にかけて辿つちやつたんだ。そこに小林がいま云つたような違いがあるんじゃないか。そこはわれわれは方法論で辿れるけれども、わからないというのはつまりわれわれの身につかないという、そういうものがあるからだと思う。

佐藤

つまり日本と情勢がちがうということはもちろん明かなんだ。

林

青野さん、ユナイテッド・ステート・オヴ・ユーロップ（ヨーロッパ合衆国）という思想がありますね、あれはトロツキイがやつたんですか或はその前からあつたんですか。

青野

それは古いんでしょう。アナトオル・フラン

阿部 ブリアンのもあるだろう。あれは国際聯盟と関係がないのかな。

林 トロッキイのは、その以前だね。

佐藤 たえば基督教^{レビヒュドリック・クレチエンヌ}国【république chrétien】とか文学界とかいうあゝいう考えはそれなんだね。

阿部 ヨーロッパの一つの神話なんだからね。

三木 基督教あたりからずいぶん来てる。

佐藤 なかば基督教になって昔実現されていた。

阿部 それが近代では逆に分離の方向に走った。

林 そういう悲しみがあるんだね。みんな実に悲しんでるね、僕等以上に。

佐藤 大体イタリーのヒューマニズムというようなものはそういうものからも起ってきたんじゃないかね、古代の復活ヨーロッパ統一の夢——昔は帝国といえぱローマ帝国しかなかったんだからね。

阿部 十八世紀にはいわゆる理性、こゝにもあるように理知というものの名において、ヨーロッパ全体の共通の感じというものがあつたんだな。それが十九世紀からどんどん離れていったといふことがここで行われてるんだろうな。

新しい世界文化

佐藤 三木さんなんかどうですか、ヨーロッパ文化というのは局部的なもので世界文化というふうなものの一部にヨーロッパ文化があるところというお考えなんですか。

三木 そこはずいぶん難しい問題だと思えますね。つまり段階の問題と考えて、ヨーロッパ文化というものが世界文化であつて、われわれ東洋およびその他のヨーロッパに入れない世界の部分は結局はそれに至るんだけれどもまだそこまで至っていないのであるか、或はヨーロッパ

パ文化というものが結局世界文化の一部分であるかという問題だと思えますね。なかなか簡単には言いきれない問題でないかと思えます。

林 僕らのようにヨーロッパを信じ過ぎた男は一部分説になりますね。

佐藤 僕らはそうだね、少くとも未来は。

林 ヨーロッパ文明は没落を自ら今まさに表明しはじめています。世界文化というのはもう永い伝統をもっているから、ヨーロッパ文化もその中の一つの要素として綜合されるべき文化であるというふうな感じを受けますね。

佐藤 それは将来においてだろう？

林 もうその過程がはじまつてるといふような気がするけどね。

三木 そこは科学的な文化というのが文化全体の中でいかなる位地を占めるかということの見方によつてずいぶん違ってくるんじゃないかと思う。

ヨーロッパ文化の最も特色ありまた威力を發揮したその性質上普遍性を持つてゐるのは科学文化だと思うが、この科学文化というものに文化の中においてどういう地位を与えるかということによつていまの問題の見方が違つてくるんじゃないかな。

林 ヨーロッパ文化はビルディング文化ですから

ね。この中でも幸福という問題が論じられていますね。その中の一つの例としてアメリカにおいてははいわゆる教養というものと全然無縁な人達がいわゆる個人の能力によつて百万長者になつておる、それが人間を幸福にする目的とちがつた方向に財を勝手に使うことによつてあらゆる現代の墮落をもたらしつておると論じている。僕等東洋に住んでおる者達の間では、あゝいうアメリカ的成功者というようなものは、事実洋服のようにビルディングのように東洋を風靡し

ているけれども、なおそれに対しては頑固な輕蔑あるいは反対がある。その反対が洋服文化、ビルディング文化に結局において征服されるのぢやなくて却て逆にこれを征服するのぢやなからうか。洋服文化、ビルディング文化そのものを征服し得ないにしても精神的に何物かをヨーロッパ文化に加え得るのぢやなからうかと、そんなふうな感じがしていますかね。そこから新しい世界文化への一步がはじまるという。

青野 三木君、この本の討論がそこから出発しておるんじゃないかね。科学文化というものが人間を圧迫する、人間のつまり生命をね。ぢやあそれに對して、つまりそれをはねのけて人間尊重の精神とかヒューマニズムの精神にゆく、それにはいかにすべきか。そういうことを実現するところの人間だね、いわゆる新しい人間だ、望ましき人間はどうだという、つまり今までのヨ―

ロッパの文明の一番強味であるところの科学文明に對する疑いかな、そういうものから出発してゐるんじゃないかね。

三木 まあ大体そうでしょうね。

ヨ―ロッパ的愚劣

島木 近代が終つたということを行っていますね、中世が終つたように近代が終つたということね。この本を読んで僕にはどうもびつたりしないところがあるんだ。僕等はヨ―ロッパの十九世紀を生きてきてはいない。こゝで危機とか不安とかいうことを言つてゐる、近代が終つたという言葉の内容は、ヨ―ロッパ文化のはやくいえば行詰りなわけだが、僕らには、そのヨ―ロッパ文化の行詰りということが、この談話会の人達のように、切実なものには感じられない。我々が、危機や不安を論じて、問題はこ

ういうふうには展開しないだろうと思う。トーマス・マンがこういう手紙を出してこれをみんなが扱つてくれるけれども、僕等日本の者だつたらけつてこういう扱い方をしないとおもうんです。危機とか不安とかいいながら、ここでは資本主義の行詰りという経済的な問題、ファシズム、コムニニズム、そういうふうな政治的な思想の問題、それらには、この会の性質から来たことかも知れないが、ここではまるでふられていない。そういう実際的な問題を離れて、ヨーロッパ文化そのものの行詰り、ということ云つても、事実ヨーロッパ文化をそれほど深く生きて来てゐない我々にはびつたりしないものがあると思うのです。ヨーロッパ文化が行詰つたとか何とかいつたつて日本は今日、物質的生活の上においても精神的な生活の上においてもヨーロッパ文化をさかんに汲み取ることではじ

めて新しい日本を建設してゐるんですからね。林君がい言つた悲しみというふうなものは僕らには危機を論じ不安を論じたつて出てこないです。だからこのトーマス・マンの手紙は、これは亡命者の手紙だからね、そういうものとして僕らに迫つてくるんだが、その後のみんなのこの手紙の扱い方というふうなものはどうも僕らと非常にちがうような気がするんです。

林

それは僕は考えるんだけどね、ヨーロッパ大戦——あれは世界大戦ぢやない、ヨーロッパ大戦だがね——を西洋が身に沁みて感じたということと日本が東洋が感じたなかつたという差異があると思うんだ。ところが、小規模かもしれないけれども同じ情勢がいま東洋に現れておるし、それが進みつゝある。そうすると、ヨーロッパ文化を受入れ、つまり資本主義を受入れて誰が何といつてもその方向に進んでゐる日本および

東洋なんだから、ヨーロッパを受入れてるかぎりは世界大戦なるものが東洋にも必ず来ると思うんだ。このまゝにしておいては、つまりこの本で二千万のヨーロッパ人が殺されたといわれているが、こんどは東洋人が二千万人死ぬ時が必ず来ざるをえないんだ。日本人が非常に偉かったらそれを四百万人に喰止めるか五百万人に喰止めるか、そういう喰止めはできるであろうけれど、今の情勢としてはどうしても東洋の世界戦争が来ると思う。来ればこういう悲しみがわれわれにも必ず現れてくる。

阿部 そういう情勢からいつて、現代の文明のなかで生きてるわれわれの個人生活のモラルの頹廃というような問題でも、島木君の言うようにヨーロッパにいるほどはピンと来ないでもかなりピンと来るものがあると僕は思うんですがね。

林 つまりヨーロッパでは、科学文明、即ち資本主

義の結果があつた戦争を捲き起したんですよ。ヨーロッパの愚劣をやつたんだ。その同じ愚劣、その同じ戦争を準備するあらゆるものを日本が受入れたんだ。産業において、政治において、生活状態において。その責任は負わなきゃならない。誰が留めても、その結果は東洋における世界戦争にゆく。僕らは無力だが、その犠牲を二千万人にしたくないという気持がある。それがあるから、このヨーロッパの愚劣の犠牲者達の自己反省は僕らにおもしろいんだ。おもしろいけれども、同時状況が東洋に起つた場合に果して犠牲者を百万人で喰止め得るかという疑問と無力感が僕らの心の中にあるんだ。だから、やっぱり彼らの悲しみがこつちに通つてくるんだよ。

欧州と西欧精神

阿部 結論はいかにして喰止めるか、ヨーロッパ精神

神が能く求め得ないものをわれわれが求め得るか、しからばそれは何であるかという問題になるわけだね。その前に僕はちよつと誰かにききたいんですが、「精神の将来」でもたしかジュウル・ロマン【Jules Romains (1885-1972) (本名 Louis Henri Jean Farigoule)】はロシアのことを言いかけていたと思うし、今度でも言いかけていると思うんです。彼等はあれで見ると「西ヨーロッパ」という感じですね。そしてロシアはヨーロッパの危機というものと別な方向に新しい社会なり文明なりを築こうとしている、そういう可能性がいま生れつゝあるかどうかということをこの連中は一つ考えていると思うんですがね。そうするとヨーロッパといつてもロシアは別に考うべきかやつぱり一つと考うべきかというふうなことをききたいんです。

「現代人の建設」について

島木 この人達の頭の中では別にしてるんぢやない

かとおもうな。

阿部 この人達はあまりに西ヨーロッパ的なギリ

シア、ローマから中世期を通じてきたカルチュアというものに病的にまで浸ってきた人達だからロシアを別なものとしかうけとれないんでしようね。しかしロシアもやつぱりヨーロッパの中から出た点もあるんだからね。ロシアの成立ちとか文明というものが——どうなんですかね、三木さん。

三木 そう……ロシアは、ここでヨーロッパ精神と

言つてゐるものとは昔からずいぶん違うんじゃないかと思ひますね。どうも一緒にして議論できないものがあると思う。普通にヨーロッパ精神といつてゐるのは西欧精神なんでしょう。

小林 西欧人にはロシアなんかの後進国に対する無意識的の侮蔑というようなものはあるね。

阿部 それは僕はあると思うね。

河上 しかしロシアというのは形の上ではそうだけれども実際上はヨーロッパ大戦の結論ぢやないだろう——べつにその論理的な結論ぢやないだろう、ロシアの発生というのは。

林 ないね。

十九世紀の影響

河上 だからさつき島木君が言ったことをわれわれの問題として本質的に考えると、つまり島木君がわからないと言ったこの出席者達の悲しみというものはこの出席者達が言ってるように大戦が齎したものでやないんだ。それと同じようにいま林がおそれた東洋の世界大戦というものね、それも、ぢやあ西洋の世界大戦は何が産んだかといったらそれはやつぱり十九世紀というものの中の一つの現れだと思うんだ、そうなると東

洋世界大戦というものは、どうして起るかという、さっきの林のアナロヂーにかえてい、と思うんだ。一体日本の明治というものは十九世紀であるや否や、そういう問題にかえてい、んぢやないかと思うね。一体明治というのは十九世紀なのかね。

林 絶対に十九世紀だ。西洋なんだ。

河上 ふうん。そうするとやつぱりそこから東洋の世界大戦というものは産れるし、そこからまたこういう悲しみが産れるんだ——明治から。

林 産れるんだ。つまり今度の日支事件というのは、是はヨーロッパの資本主義化、アメリカの資本主義化、日本の資本主義化、および支那の資本主義化、これが産んだものなんだ。日本は、日本および支那は、一世紀あるいは半世紀おくれたかもしれないけれども、東洋の外の国より永い歴史を持つておったから外の国よりも速くし

かも非常に完全に西洋を受入れたんだよ。その受入れた結果がこの現状なんだ。

島木 僕はどうもそれはわからんな。明治が十九世紀だからそうなつてゆく、われわれもやがてはこういう境地を味わわなきゃならん、味わうだろうということは僕はいえないとおもう。歴史というものは僕はそういうものぢやないとおもうね。僕等はこういう境地を味わわずにすむかもしれないですよ。

河上 僕もそれはそう思うな。味わわないですむかもしれないと思う。

島木 或はどうかわからんけれども、明治が十九世紀だったからあゝいう世界大戦をこれから経過するとそういうふうにはけつしていえないとおもうですね。

河上 僕はそう考えるんだけどね。林にいまそのところをきいてみたんだ。

三木 もし東洋に世界戦争が起つたとして、その後にあの世界戦争後のヨーロッパにおけるのと同じような混乱が来ても、われわれ東洋人が、ここにあるのと同じような考え方でその混乱について考えるかどうかということは決定できない問題ぢやないかと思うね。

島木 僕はここにいわれているものとはちがうとおもうね。第一この談話会の人達も、現代の混乱と退歩とを、世界戦争の結果とのみは見えていない。戦争をそれほど重大視してはいない。混乱と退歩とは必ずしも戦争にはかゝらず、一時代の終末、近代の終末の必然的な結果だとしてゐる。今日アジアに戦争が来たつてそのあとに来るものが、欧州大戦後と同じだなどとはいえない。いわんや経済的な政治的な組織というふうなものが戦争後にどういうふうになつて現れてくるか、欧州戦争後の西ヨーロッパとは非常

にちがうだろうし。ともかくわれわれが必ずあ
あいう境地を通るということはけつして僕はい
えないとおもう。むしろ通らんだろうとおもう
な。なにかちがうものだろうとおもう。

林 僕はそれを望みたかつたんだ、あゝ言つたのは。

島木 ことに林君なんか日本文化の伝統というもの
の強さを非常に感じてゐる人はそう思うのが至当
だと思ふ。

林 日本の資本家のみならず、軍人も官僚もヨー
ロッパの十九世紀を熱心に受入れた人々である。
日本の現状は彼らがもたらしたといつてもいい。
それに対する抵抗力が日本にはあるような気が
する。その抵抗力を持つて犠牲を少くし、戦後
のヨーロッパ人のような心境には立ち至らせたく
ない。そのことを言いたいためにいまのよう
なことを言つたんです。しかし、この物質文化
というか科学文明というか資本主義というかそ

ういうものの力は非常に強いものであるから、
我々の意志、または日本の抵抗力がそれに果し
て捲き込まれずにおれるかという点では僕はま
だ懷疑を持つてゐる。

三木 いまの問題はそうぢやないんだ。君の言う
ような政治的な事件が起つたとしてその結末が
ヨーロッパ大戦と同じような結果になつたとし
たときに、東洋人ことに日本人がこの人達と同
じような精神的な不安というか悲しみというよ
うなものを感じるかどうかといふことを問題に
したんだ。まあ多分感じないだろうといふよう
な議論が出ただけけれども、そこがつまり阿部
君なんかの言われたヒューマニズムといふもの
の西洋的な概念と東洋的な見方とのずいぶん違
うところぢやないかと思ふけれども……。

西欧文化の継承

阿部

そこで話は、たとえばロシアがヨーロッパ戦争の影響をうけたけれども違ったようになってたのですから、そういうふうな意味でわれわれも東洋における大戦争をうけて違ったようになるであらうという、そっちの方のわれわれがいかなるであらうという問題にこの座談会の議論が行って、この本から離れるか、——或はいま三木さんが言ってくれたようにそういうことは別としても、ヨーロッパ人が発明したものかもしれないけれどもヒューマニズムというものに含まれたものはわれわれにも一脈ひびいてくるものがある、つまりヨーロッパ人が発明したものかもしれないけれどもヒューマニズムというものの問題はそれは同時に世界の問題として、政治的な情勢が違ってゝも或は伝統が違ってゝも共通の問題として触れてくるものがあるかということになって、この本にあるようなヒュー

マニズムというものを世界の人間の問題として、この本に即して論ずるかということになるんですかね。

佐藤

僕はこういうふうに西洋文化が行詰つてのを読んでわれわれにピンと来ないということはたいへんうれしいことだと思ふんです。つまりこういうものを僕が訳すのは、西洋文化を結局われわれ日本人が救つてやるという考えを皆が持つてほしいと思つてゐるんです。日本の理知階級が西洋文化の継承者になるということが望ましいと思つてやつてゐるんです。

横光

僕は佐藤君のその意見は非常におもしろいと思う、これを読んで僕が一番感じるのは、つまりこれは知識あるために馬鹿になつてゐるヨーロッパ人と知識あるために馬鹿になつてゐる者を哀しんでいる知識との争だと思ふ。ところが日本では知性と感性との争なんだ。しかし日本人

の持っている感性というものは、ヨーロッパ人の感性とは違って、複合直感から成ってる。そうでなければ、日本文というこんな複雑な文章が出るもんぢやない。そういう場合直感というものを知性がないなんて批判するというのはヨーロッパの知性で、われわれはこの知性を一度批判する必要があると僕は思う。この現代人の形成の終の方でスペイン人が言ってるのによると、スペイン人は非常に直感的にすぐれてるが、こういう優れた直感を知性で封鎖すべきかどうかということで議論して混乱しジュウル・ロマンはそれを昂揚せよといつてけりをつけている。これは非常に日本と似た問題だと思う。日本にはヨーロッパの知性なんてそんなものはないのだから、一番重要な問題は案外こんな所にあるんじゃないかと思うが、どうですか。

青野 いまの問題ですが、翻訳者が言われた日本人

がそれを救わなきゃならないことは、僕は日本人と限ることは自分達が日本人であるからというような理由なら別個だが、しかしヨーロッパ文明のそういう悪影響をうけない民族とか、その他ヨーロッパ人と同じ道を踏まないところの民族がもしヨーロッパ文明の行詰りを救うということになれば、ひとり日本人でなくても支那人もあろうし印度人もあろうぢやないかと思う。

佐藤 勿論そうです。つまり日本人はやく世界人になれという意味です。日本に世界文化を持つてこいという意味ぢや絶対ないのです。

林 青野さんに具体问题として質問しますがね、支那人も印度人も實際将来ある民族でしょう。だが、いまヨーロッパの没落に対して僕等が応えなきゃならん場合に日本人、支那人、印度人の中で誰が一番はやくまたよく承け継ぐでしょう

か。

青野　そういう風には問題はゆかないんだ。やはりぼくらは今のヨーロッパを決して一元的にはけなしえない。この討論に集つてゐる人たちは今言うようなヨーロッパのそういうインテレクチュアルの悲劇を経て来たものだと思う。しかしぼくは、そうである者とそうでない民衆がヨーロッパにはあると思う。この話でも、今諸君は二十世紀の問題を言つてゐるがオックスフォードは中世紀だという話があつたろう。またそれと、新しい人間が生れつゝあるという話があつたね。そういう反面のヨーロッパもぼくはあると思うよ。その反面のヨーロッパはこの談話会には別に問題になつてやしないと思うな。

阿部　いや、この談話会から見てもこの人たちはすべて没落の悲歌を奏してゐるんじゃないか、いかにして建直そうかということを論じてゐると思う

な。この間もある英国人が書いていたが、われわれはローマ人のような轍をふむか、いな、ふまない、なぜならばわれわれはローマ人のように無反省ではない。こんなに一生懸命反省してゐるから、ということをやつてゐるが、むしろこの会議の目的はそこにあると思うな。だから、ヨーロッパの没落をわれわれは言うが、彼らは没落しないつもりでやつてゐるのだから、ヨーロッパが果して没落するかしらないか——この本を読むときにそれから先ず客観的に慎重に考えなければいけない。

林　ヴァレリーの最後の言葉があるね「われわれは十八世紀の作家グリムの言葉『人類の立場は絶望だ』というこの言葉によつてこの会を結論しないように願います」

阿部　だからヨーロッパ人もヨーロッパをなんとかして直してやろうといつてやつてゐる、ヨーロッパ

パが亡びないためにやっているんだ。

青野 だから日本民族がヨーロッパ文化を継承す

る、というか、仮りに継承ということがありうるとするね。するとヨーロッパ文化の、今言う最も支配的なものである科学文化を日本で継承するのかね、発展せしめるのかね。

佐藤 僕言うのはそういう意味ではありません。

僕言うのは世界文化への独自の貢献、協力です。日本も今まで大いに西洋に学んで来たと学んだのだから、西洋文化と協力して人類文化というようなものをそろ／＼考えていゝ頃だ、また確かにそういうものを考えていゝだけのそういう一種の世界文化上の役割、配分というようなものが日本人にはある、そう思つて差支ないのぢやないか、そういう意味です。

青野 それはぼくはそう思うな。決して日本人がヨーロッパ文化を発展させたり継承したりする

役目がないということはないと思うな。

ヒューマニズム

林

ぼくはさつきの阿部の話に質問したいんだが、つまりヒューマニズムというものは——君はりっぱなヒューマニストだね——それは西洋人が発明したものかもしれないがということをしきりに附加えたね。そうすると西洋のヒューマニズムはこの本を読んでもわかるように、中世紀のキリスト教、ローマ法王的教権は封建主義といつてもいゝが、そういうものに対する新しき人間的なるものゝ爆発、つまり良き十九世紀を導き出したものゝ爆発なんだ。だが、日本には、そういうキリスト教及びローマ法王はなかったけれども、西洋よりもむしろ早く、或は非常に強度にヒューマニズム、人間の尊重、人間の解放という精神に立つた政治や文化があつた。

ヒューマニズムはこの島国にかなり立派な形で長い伝統をもってるんじゃないかと思う。それが阿部や三木さんのヒューマニズムを生んだんじゃないかと思う。必しも西洋から学んだとは限るまい。

阿部 それはそうだ。ぼくが言いたかったのは日本でわれらが理解し、求めている「ヒューマニズム」とこのヨーロッパ人の「ヒューマニズム」との間に世界の人類として共通的な統一的なものがあるだろうかということをこゝで論じようと言ったんだ。そうすると、ちよつと横道にそれるが、ヒューマニズムの解釈だね。こゝにもあるように、中世紀にたいする十九世紀を生んだようなものだけをヒューマニズムとは言えないんだ。たとえばこゝにエノオが中世紀のカトリック精神を説いてほんとうのヒューマニズムだと言っている。だからぼくはヒュー

マニズムをこう考えているんだ。時代とか民族を超越して人間が人間であろうというのだから、そういうものは人間の本能的、抽象的なものだろうと思う。そうして各民族、各時代に応じて

：

林 具体的、本能的なんだ。

阿部 だから、抽象的なものは形がないだろう。それが具体的になるのは中世紀なら中世紀の思想によつて、或は現代なら現代の思想によつて、或は社会主義なら社会主義の思想によつて、そういう明確なものに結びついてこゝに「何々のヒューマニズム」が出来て実際の役に立つのだろうと思う。だから中世紀には、中世紀の人たちも人間としての欲求をもち、人間として生きようという望みをもっていた。それが中世紀にはカトリックに結びついた。それにたいして現代が反抗を起した。こういう現象はアジアでも、

またどんな時代でもあると思うんだ。それが各時代の最も実際のな明確な思想と結びつくんだろうと思うがね。たとえば支那のある思想家は支那的ヒューマニズムという言葉を使つて、ヨーロッパ的ヒューマニズムとこういうところはちがつて、こういうところは同じだということを論じているが、われわれが日本的ヒューマニズムをやるならばそれを具体的にして行く、その過程に於てヨーロッパ的ヒューマニズムとどういう関係があるかということを論ずるのは必要だと思うね。

島木 そうすると阿部さん、ちよつと横道かもしれませんが、ヒューマニズムの発展という概念はどうなるんですか。各時代、各民族ではそういう風に具体的に現れるが、発展ということを考えませんか。たとえばルネッサンス・ヒューマニズムの時。それから十八世紀のフランスの

唯物論者のヒューマニズム、空想的社会主義者のヒューマニズム、それから今のプロレタリア・ヒューマニズムという段階、そこに僕らは歴史的な発展を考えているわけですが、それはさっきの阿部さんの意見の場合どうなりますか。

阿部 発展は勿論考えたいですね。唯、それは非常にぼくらは懷疑的かもしれないけれども、そう簡単に各時代で次の時代、次の時代とどん／＼梯子段が一段上るように発展したかどうかということはヒューマニズム自体の問題としては簡単に考えられないものがありますね。たとえば交通の発達は人間をどんな風に高めたか、といえば問題だし、社会制度で言えば、封建時代より現代の方がよくなったということではつきり発展だけれども、しかし人間自身というものが、こゝにもあるように幸福、つまり人間の究極の精神の幸福とか人間性の尊厳、自由とかいうよ

うなものに於てはそう明確に梯子段のように発展しているかどうかということはちよつと考えたいと思うですね。たとえばここでも、日本の訳者にとつては実に突飛もないことかもしれないが、例のレーノなんという人は、これから

ヨーロッパを救うものは中世紀のカトリック的ヒューマニズムだということを言いだしているように、或はツイマーンでも、英国の田舎人の素朴なヒューマニズムが人間の幸福だろうというような立場をとるからヒューマニストというのでしょね。発展ということは考えるんですが、そう明確に発展したという風に考えられなくなる場合があるんですよ。

林 強権というものがあればヒューマニズムは発動して来るね。

小林 だけどヒューマニズムという思想を徹底させたら発展なんてありえないよ、

林 それはどういう意味だ？

小林 ヒューマニズムの問題はどうしてもぼくは形而上学の問題だと思う。だからもしも発展ということを考えればヘーゲルのようなシステムになる他はない。

林 ぼくはもつと具体的になると思うな。

佐藤 現れはいろいろあるだろうが、ヒューマニズムの観念そのものゝ発展はないだろうと思う。

島木 ぼくはヒューマニズムを抽象的に論議する、ではないと思う。

小林 それはそうだよ。

島木 発展ということを考えなければたとえばいま阿部さんが引かれた、基督教的人間観を説く、レーノですね、あの人の言ってるヒューマニズムを考えるとそれにたいする評価なんか出て来ないと思うんです。

小林 だから実際の評価というものはどうしても

政治的なものにならざるを得ない。それ以外に現在のな実際的な評価は現れえないと思う。問題があるとするば——この中に出て来るヒューマニズムはやはりいま言うように形而上学的色彩が非常に濃いのだろうと思う。しかし日本のヒューマニズムの観念というものは、形而上学的なヒューマニズムというようなものを、日本人が考えることはあつても、日本の社会に發展して行きますかね。日本のヒューマニズムはたとえば政治なんかと結びついた、つまり社会の実際の活動といつても結びついた意味でもつと實際的に現れて来た。

三木 そこがちがつてるところだと思ふね

林 それがヒューマニズムぢやないかね。日本人はヒューマニズムに慣れて、それをこなして身につけてる国民だ。

三木 そこで問題なんだ。儒教なんか一種のヒュー

マニズムだろうと思ふが、あれは根本は政治思想で、そのヒューマニズムも極めて實際的だ。ところが西洋のヒューマニズムはやはり根本はメタフィジックだろうと思う。東洋にはヒューマニズムのメタフィジックはないだろうと思う、伝統的にね。

林 西洋では支配者側が神学をもつたからそれに対

抗するヒューマニズムもメタフィジックなものになつたんじゃないかと思う。

横光 だからぼくはさつきから言っているが、東洋の直感性というものをもつと分析してほしいといふのはそこなんだ。

小林 直感性の分析は形而上学の仕事だ。処で、さつき言つた様な現実的實際的な日本将来のヒューマニズムの危険という問題で出て来るわけだ。たとえば政治思想が今みたようになって来るとヒューマニズムの立場というものを、政治的立

場と対立させて政治と喧嘩するだけの力をもたなければならぬ。この本なんかで知識人たちが喧嘩してるのは最後は政治思想だよ。政治思想にたいして、ヒューマン・インテレクト固守する点に彼等のヒューマニズムが現れているんだ。そういうような力を日本のヒューマニズムが蔵していないということは、これから西洋の文明がどん／＼日本にはいつて来て政治的關係、經濟的關係がどん／＼國際的色彩を帯びて来るだろう、そういう場合に今までの日本の伝統的ヒューマニズムというものがよく行けばいいけれど、悪く行くとこれは政治に屈従する、屈従してしまう危険性が非常に日本のヒューマニズムは多いと思う。

三木 そう、そこはごくも非常に問題だと思うね。ヒューマニズムはある意味では政治の批判者だと思う。そういう批判者が非常に必要なんで、

殊に現代に於てはそうなんだね。そういう批判者の意味をもっていないで政治について行けば、東洋のヒューマニズムというものは儒教あたりからずっとそういうのだろうと思うが、そうすればヒューマニズムの機能は全然果されない。殊に今のように政治の独裁が激しい時には。だから日本に於ては、ヒューマニズム、ヒューマニズムと言いながら結局ヒューマニズムの機能を果さないようなものになってると思う。

佐藤 だが日本の政治はみな正義人道の名に於てしかやらないことになっている。

林 そうなんだ。つまり儒教は為政者のヒューマニズムでしょう。それが日本に消化されて日本人の身についてるといったのは、ヒューマニズムは日本の政治家までに浸透してるという意味だよ。

小林 そこまで君は信ずるかね。

林

今のところ、これは僕の仮説だ。それからそのことからしてさっきの悲しみの問題にはいいたいんだがね。僕は欧州戦争を肉体的には経験しないが精神的に経験している。だからこんどのような北支事件が起るとすぐに大戦及び大戦後を考えるんだ。だからこの悲しみは僕にはかなり身についてくる。今の事件には誰も反対しないし、また反対しえない。反対する熾烈なるものが知識としては起るけど、熱情としては起らない。感情としては起らないのは、それはつまりあまりに自分の無力を感じすぎているせいであろう。われわれ知識人、ヒューマニストは、その種の虚無感の中に置かれている。支那に旅行して文化的交通をするとか、日支の文化的提携をしようとか言っていたやつが一ばん初めにだまりこんでしまうからね。だから、そういう点から見ると、いかに日本の為政者を信用しよ

うがやはり彼らはヨーロッパを受入れすぎた人物であつて、東洋の世界大戦を事実導き出すものは彼らではなからうか、そういう気がする。だからこの悲しみは僕にはこゝ一週間くらいの情勢からして身にこたえているんですよ。島木なんかどうです、それは。

島木

ぼくはすこしちがうね。

林

どうなる、それは？支那問題はうまく解決されませんか。

島木

いますぐ、どうもはつきりした考えは述べられないが。

林

ぼくはあゝいう犠牲がヨーロッパの犠牲を惹起さないことを心から望むが、その望が通るかということに於ていま懷疑的になっているんだ。また何百万人が死ぬんぢやなからうか……

青野

ぼくは林君がもつてゐるような日本人だけの、たとえば軍人にも役人にもあるようなヒューマ

ニズムをなか／＼信じられないがね。

林 僕も懷疑的ですよ。

青野 だからそれは東洋的イメージをもっているものであるとか、或は日本人の長い歴史の間にもつて来た普通に常識に言ういわゆる人間味、そういうものにしてもいんだよ。いゝが、そういうものにしてもぼくはコンクリートのものにしてはとても信じられないがね。

林 そう。僕もよほど信じたいが、今度のような事件があゝいう進展をとる以上はその点に疑問をもちはじめたということです。だけどそれは両方共、信じられないというのも信ずるというのも、事実にはたいしては一つの仮定、或は希望ですからね。ほんとうの解決を早く見たい気持ですね。

国家と集団

小林 それからもう一つ、いまの話に關聯してヴァ

レリイが言つてゐる言葉だけど、つまり問題の焦点を集団というものゝ観点に置くか、つまり国家という観点に置くか。個人という観点に置くか。そういう問題を出したときにヴァレリイが集団というものを組織化された階級化されたつまり国家というもの、そういうものともう一つ、非常に曖昧な言葉だけど、統計的集団と称すべきもの、そういうものと本質的にちがうと言っている。統計的集団と組織化された限定された条件で以てばくらに交渉するところの集団というものとはちがうそういうものゝ見方に西欧のヒューマニストの社会感覚がよく出ていると思つたね。あゝいう見方は日本のヒューマニストはやらない。やらないわけでもあるいまが自覚として生活のなかに未だ生きていない。

林 日本人が？

小林 いや／＼、文化人がぼくはそういう自覚を先

ず養わなければ日本のヒューマニズムというものは日本的の形態から発展しないと思う。だからにも向うのヒューマニズムが形而上学的だと言っただけでは足りない。たとえばレーノとか

なんとかが言つてゐる様な意味ぢやない、そういうようなヒューマニズムが非常に分析的な社会感覚として生きてゐることだよ

佐藤 つまりそれは精神にたいする信頼ということでしょう。

小林 うん、そうなんだ。精神とか思想とかいうものの力を非常に信じてゐるね。

河上 それは神というものと結びついてゐるんだね。それは神と天皇のちがいだな。日本のヒューマニズムは天皇を戴いてゐる。外国のヒューマニズムは神を戴いてゐる。

佐藤 それはキリスト教的神かい。
河上 そう。キリスト教的神というのは同時に論理

的な抽象概念になり得るのだからね。

島木 ぼくはこゝでヴァレリイが「これら一切が私にとつては即ち国家なのです」と言つてゐるあそこのところは非常におもしろかつた。多くの普通人が理解してゐる国家はこういう手続で理解してゐる国家だよ。林君なんかと国家観がちがつて来るのはそこなんだよ。

林 一片の紙で税を取る。

島木 そう。

林 ヴァレリイは政治の低劣性を言つたんだよ。

島木 ヴァレリイが言つたのはもつと深い意味があるのかもしれないがね。

林 ジュウル・ロマンがあゝいう市民的國家観を言つたのにたいして彼は一種の皮肉を言つたんだよ。しかしそれがヴァレリイの國家観かというそれは別だよ、しかもあれは正しくないよ。

島木 そうかな。

阿部 西洋ではやはりヒューマニズムの神という抽象性と日常性が結びついてると思う。日常性と

思想性が結びついてると思うんだ。そういうものがあると思うね。だからたとえば自由なんという問題になつてもおそらく東洋では自由というものは政治的自由とか思想的自由とかいうものと日常生活というものが歴史的には結びつかないものがあつたんだろうと思う。民衆は日常生活では日常生活の自由ということを考えているしね。西洋ではやはり日常性と思想とが結びついてるんだよ。

島木 そうだね。

阿部 だからイギリスの自由思想でもきつと税金を払うというようなことから起つて来たんだろうと思う。こちらでは支那でも日本でも生活は生活であるし、民衆は夏は裸で椽台で将棋を打っている、そういう自由と思想的な政治的な自由

というものとを結びつけることの訓練がなかったと思う。

島木 そうだと思うな。たしかに。

小林 話は違うが、たとえばトーマス・マンみたいな手紙を書くことすればよくたちはどういう手紙を書くかね。

林 会に提出するやつか？

小林 うん、日本でこういうものが出来たとすれば誰かかんしゃくを起す者がいそうだね（笑声）
そういうことになつたらどう書くかね（笑声）

横光 しかしこの全部を読んでみてみたいいは言葉のちがいで論争が起つておるんだよ。これだけの聡明な人物たちが、なにか一つの定義の解釈のまちがいでながくと論争をつづいて、あるところに来て、これは言葉だけがちがつていたということを見ていることがしよつちゅうある。そうしてある人はそこで孔子の言葉を

引いて来る。孔子にお前は皇帝になったら何を

一ばん最初にするかという質問をしたら、自分は言葉の定義を下すということを言った、それを引いている。あの孔子の言葉なんか非常に直感的に聡明で、東洋の知性の根源だとぼくは思う。ヴァレリイは最後に——それとは関聯がないかどうか、ぼくはそれと関聯しておると思うが——、言葉に定義づけられないということはそれは一つの定義づけられない価値を持つものだ、ということを言ってるね。あれは自然に東洋の知性と、ヨーロッパの知性との相違を語っていて、ぼくは非常におもしろいと思う。

佐藤 そうです。

河上 あれは論語にあるかい。

佐藤 あれは正名という言葉の訳らしい。あの話は論語にはないらしい。

河上 名というのはなにかね。名詞やなんかの名

か？

林 君子は先づ名を正すとかなんとかあるよ。

佐藤 それは名実を明かにして相叶わせるということだからやはり定義、指示するところということだね。「精神の将来」でデジニヤシオン (designation) という訳を使っているのも同じことらしい。

横光 ヒューマニズムといつてもぼくははつきりした定義は下せないんじゃないかと思う。

佐藤 それは「ヨーロッパ精神」というようなものですからね。

横光 「精神の将来」でも知性とはなにか誰も答えていない、はつきり言った者は誰もいない。その連続なんだ、これは。

佐藤 そういう大きな問題は大がき定義が出来ないからあるんですね。

横光 そういうことをやはりヴァレリイは言ったん

だろうね、定義を下せない言葉の価値ということとは……。

政治の健康

林

大衆とインテリゲンツィアという問題があるね。これをやったら。これは岸田さんなんか盛んに議論したことで言いたかったんだけど、あまり長くなるから今日は……

阿部

もうあまり時間がないんですが、三木さん、またさつきに戻るんですが、抽象的なヒューマニズムの観念というものが日本で必要だと思えますか必要でないと思いますか、非常に簡単で、そうしてだしぬけな質問ですが。これはいまぼくは考えあぐんでる問題ですがね。さつき小林君がヒューマニズムを言ったのはぼくは非常に明晰だったと思うんです。そのあとですぐに訊くべきことだったと思うんですが。

三木

一応そういう問題を経て来なければ伝統的な日本的知性とか感性とかいうものゝ意味もわからないんじゃないかと思う。また日本精神といつてもやはり西洋のものにぶつかって、ほんとうに西洋のものが苦しんでみなければわからないだろう。今まではまだそういうものとして日本精神というものが捕えられていないんじゃないかと思うね。

島木

しかし三木さん、ヒューマニズムが実際に力として己を貫徹するにはやはり政治的なものとしては現れて来なくちゃしようがないじゃないですか。それからまたそういう抽象的ヒューマニズム、それでも実際に動き出せば必ず歴史的な——さつきぼくがちよつと言った——ヒューマニズムの発展のいろいろの範疇に客観的には入れられてしまうようなものじゃないんですか。たとえばトルストイ的であつたり、ガ

ンチー的であつたりしてね。己を力として貫徹するためにはなんといつても政治的な力と結びつくんじゃないですか、実際問題として。

三木 そこがむずかしい問題だと思うね。

小林 ぼくはぎりぎりのところでは結びつかないと思う。

島木 それぢや力をもたないよ。

小林 もたないでもいいよ。

三木 政治に対立して政治を批判する力が存在するということとは政治の健康のためにも必要なことだと思うね。ヒューマニズムはそういう力だろう。

ヒューマニズムは神話

青野 しかし三木さん、ヒューマニズムがぼくらに問題になって来るのはその時の政治が人間を圧えないとか、人間の発展に——発展ということ

は問題だろうと思うけれども——役立ってるような政治の場合にはヒューマニズムなんというものはその時にはあまり問題にならないんじゃないかと思う。だからその時にはヒューマニズムの要求と政治的なものが一しよに結びついてると思う。そうでなくてこんどは政治的なものが非常に反動化する。人間を圧える、そうなりとヒューマニズムと云われる意識が起つてそれにたいして反抗したり、それをやはり批判したりするものだと思うがな。

三木 しかしその時にも、政治がヒューマニズムを実現していると考えるか、もしくはヒューマニズムが政治を支配していると考えるか、或は政治とヒューマニズムとが綜合されていると考えるか、いろいろ違った考え方ができる。ですからそこがずい分問題だと思う。いつでも政治のプライオリティプライマシー【priority primacy】

というようなものを考えねばならぬかどうか。

阿部 それぢや「政治だけありやいゝぢやないか」ということにはならない意味で結びつくなら永遠に結びつかないとも言えるし、具体的な生活へのあらわれとして結びついていることから結びついているとも言える。つまり二つの局面があるのだな。

林 だつてさつき言つたように、ヒューマニズムは強権が存在する時に現れるものだからその悪い強権にたいして反抗する最初のヒューマニストは焼殺されるよ、焼殺されたり死刑されたりするよ。しかし島木がさつき言つたように必ずそれは既成政治勢力の中に支持者を見出すかもしれないが、民衆の中に支持者を見出して、民衆的勢いに支持されて既成勢力を動かすのだ。

小林 そうだ。だから政治を非常に広く解釈すれば、實際生活が悉く政治という意味ならぼくは

ヒューマニズムはいつでもそれに結びついていると思うね。

林 しかしヴァレリーの政治軽蔑は、いまわれわれが否定しなければならぬ政治われわれが反抗する政治だよ、軽蔑する政治を言つてゐるんだよ。
小林 そうだ。政治の理論とヒューマニズムの理論は最後に於て相容れないものだと思う。

林 そうだ。

小林 だからもし実生活が政治的だというならばヒューマニズムは実生活に結びつかざるをえない。しかし思想が結局実生活と相容れないものがあるようにヒューマニズムは政治の理論と相容れないものがあると思う。もし相容れないものがなければヒューマニズムなんかもち出す必要はないよ。

林 それは政治の一つの横断面だし切断面であつて、ヒューマニズムを唱える者は必ず政治に従

えるか政治をして支配せしめるかという神話をもつてよ。でなければ理想という言葉で置換えてもいゝがね。そういう神話及び理想をもつてよ。

小林 だからヒューマニズムは神話だよ。だけど政治は実話だよ。

林 それは、君の言うのは横断面に於ける関係だよ。

島木 ある一人のヒューマニズムの実際を考えると、つまり強権があるでしょう、そうするとそれにたいしてたかうわけだ。しかし自分のヒューマニズムを貫徹するためにはその強権を倒す力が必要だね。それで新興の政治勢力と結びつくだろう。そうして倒すんだ。そこでは政治と結びつくね、ところがその自分の結びついた政治というやつはやがてまた非常に悪いものになるかも知れぬ、ならんと限らないんだ。そのとき彼がただの政治家ならば、レアリスト

で実際政治家なら彼はそのまま権力の側にいてやって行くだろう。だけど彼がヒューマニストであるならば今度は曾て自分が興した強権に反抗するその反抗するときに新しい政治勢力はまたなにも出来ていないかもしれない。だからそこには自分の味方とてないかもしれないが反抗するよ。そうして焼き殺されるかもしれない。ヒューマニストはそういう運命をもつてるんじゃないかね。

青野 ぼくらはそう思うな。

佐藤 この座談会でも政治というものは思想が指導するものとみなが確信してるからね。

阿部 だからいま島木君が言ったようなことを、歴史的に見れば何千年かヒューマニストがそういうことをやって来たんだ。

島木 そうだね。

小林 だから三木さんが「文学界」に書いたのは眞

理だと思う。政治を政治的立場から批判するということとは政治の強権をけしかけることになるというんだよ。だから結局政治というものを精神の立場、ヒューマニズムの立場からいつでも見張っている精神がなければ政治というものは批判したつてしようがない。それはぼくは眞理だと思う。今の政治批評家はそれがないと思う。それがぼくは弱点だと思ふね。

林 あゝ。

小林 つまり政治というものをどこまでも考えて行つたらどういふものになるかということ、そういう点に立つたら政治批評が出来ないと思つてゐるんだよ。

島木 しかしそれは強権があるからだ。その強権への批評を、現実的な力たらしめたいからだよ。

三木 それはそうだよ。強権の存在しない時代にはそういうことは勿論問題にならないわけだよ。

島木 今日の政治批評家がそういう立場をとるのは……。

林 しかし君の言うヒューマニストはそういうものがあつても焼殺されるぢやないか。

島木 いや、それは彼が一ぺん勝利してからだよ。勝利する前に……。

小林 現実的にそうなるよ。だけどぼくはそういう覚悟さえないと思う。

林 しかし、ヒューマニストが悪政治のもとで、やむを得ず奴隷の言葉を使つてゐるのならいゝさ、だけどほんとの奴隷になつてしまつてるといふのは……。

青野 今の政治批評家にはそういう覚悟はないな。たとえば新興勢力があつた場合にその新興勢力を発展させる意味に於ける政治批評というものがあるからな。今はそういうものはないよ。

政治批評の必要

佐藤 さっきの話ですが、ヴァレリイが政治を輕蔑

するのは、「精神の将来」の最後に云つていますが、それは政治というものは要するにオオトマチスムや神話やそれからわれわれが私人としては排斥したいと思うようなあらゆる精神のデモン、そういうものに働きかけてのみ政治が成立つのだからそれで低級だ、そういう説です。

島木 しかしこれで見ると、たとえば本質的対象は個人であるか集団であるか国家であるかというような、そういう問題、それからさっき小林さんが言つた問題とか、そういうものがたくさん出て来るが、どうもなにかに遠慮してトコトンまで突詰めないでわき道に行つてしまつて、またさっきの問題は、というようにしてトーマスマンの手紙なんかひつぱつて来てやつてるね。どうもなにかに遠慮して持つて廻つてる感じが

してしようがないよ。それはこの知的協力委員会というもの、性質からも来るのかもしれないが、政治を論議しないからぢやないかね。

三木 そう、政治を批評しないからね。たとえばファッショというようなこと……

青野 自分の民族をちつとも批判しないぢやないか、これでは。

島木 国家とか、人民大衆とか、現代の不安とか、ヒューマニズムとか、そういう問題を論議するのに政治を論議しないで解決するわけがないぢやないですか。

三木 だからヒューマニズムの論理と政治の論理とちがつてるといふことは政治を批評してはいけないといふことではない。批評しなければいけない。批評しないから非常に限定されてるんだね。

小林 それはこの委員会では恐らく内規によつて限

定されてるんだろう。

佐藤 そういふ風にすると面倒だからね。

林 横光君にきつき聞いたが、この委員会では横光なら横光に演説を望むときでも政治には触れてくれるなど言うんだそうだ。それは国際関係かららしいね。

島木 そうなんだろうと思うね。しかし政治一般なら大丈夫だろうがね。一般に現代の政治思想すら論じていない。

林 批評すればフランスはどこが悪い、イタリイはどこが悪いというようなことにならないとも限らないからね。国際聯盟に遠慮してるんだよ。ぼくはそういうことを知らないものだからこれはたゞこの人たちの思想の必然からして政治に触れないのかと思つたんだよ。

阿部 この前も「精神の将来」でジュウル・ロマンが政治を批評しようとしたら、イタリイのお客

もドイツのお客もみな喧嘩になる、そういうことをしないでヨロツパ全体がこゝで一堂に会して話が出来るといふことだけでも非常な収穫ではないか、というようなことまで言つてるわけですよ。

島木 しかしこゝに集つて人にはそんなことが障碍になるのかね、それぢや情ないね。「現代人の建設」といふことを言つてるが、「現代人の建設」とは世界人の建設だろう。それを言うくらいの人があるくらいは障害を突破出来ないようでは情ないね。

阿部 それがヨーロッパ人の悲しみだよ、(笑声)
林 文化の国際聯盟だからね。

三木 そういう意味では国際聯盟は無力だよ。政治を批評しないから大衆に訴えないんだよ。

佐藤 国際聯盟のこの委員会では、牢屋の中で生れた思想でもりつばな思想ならばそれがなにか

の形に於て何世紀かのあとに影響がないということはない、そういう思想の強力さをみな信じているんです。

三木 だから自分たちの著作家としての活動を信じてるんだらう。

佐藤 白分の思想を信ずるんですね。

小林 統計的集団を信ずるんだよ。

阿部 だから聖識者クレイターというようなやつだよ。新しき意味の宗教なんだよ。

三木 日本では統計的集団というものが西洋ほど発達していないんじゃないかね。

小林 だけど統計的集団というものにたいする交渉というものはある。

三木 統計的集団がもつと発達すれば「文学界」なんかもつと売れるわけだがね。

日本の発展

横光

神話というのはわれ／＼東洋人がここでの神話をそのまゝ神話とするかどうかということとは、むづかしい問題になるけど、ぼくは一ばん聞きたかったことだね。それとこゝにあるいろ／＼の優れた諸観念が行う、政治というもののとの喰ちがいとか相剋とか、そういうことをぼくは今日あまり聞きたくないんだ。きりがないよ。なるだけこゝにある優秀なヨーロッパの諸観念が、今の日本の知識階級の観念の中で、どのような位置をとり、どんなに延びる可能性があるかというようなことを、もつとぼくは聞きたい。そういうものを批判してほしいと思うんだ。

小林 しかし林の感じてる日本とかいうようなものはやはりどうも発展させようと思うとそれは実践だね。理屈ぢやないね。

三木 うん、そうだね。

林 だけど実践のほかに證明の方法がないからね、

おれみたいな説は。

阿部 それでは、今日は豫めそうなるんじゃないかと思つていたんですが、まあ大体考えていたこのトピックの中の半分くらいしかすんでいないんです。たとえばさつき林君が言つた知識と大衆との問題とか、或は教育の問題とか、或は文化というものの観念とか、それからいま横光氏が言われた神話といふようなこと、ヨーロッパの神話の観念とか、或は人間はなにを求めるといふような幸福論とか、合理主義と非合理主義とか、その他いろいろあると思うんですが、今日はこゝまで行けただけでもよかったと思うんですからこのくらいでこの座談会は打ち切りたいと思いますが、まだつづいてこの問題は発展させたいと思います。

『広告』『現代人の建設』

一、問題

二、現代の不安

三、選ばれたる者の文化と全体の文化

四、新しきヒューマニズムと神話

五、結論

六、式辞

知的協力国際協会主催

議長ボオル・ヴァレリイ佐藤正彰訳

出席者

オーストリア・ジセヨフ・ストルジゴフスキー、

ウィーン大学芸術史教授。

ベルギー、ジュール・デストレ・元学芸大臣

スペイン、サルヴァドオル・ド・マダリアガ、元

文部大臣。

フランス、アンリ・ド・ジウヴネル・上院議員。

ジュウル・ロマン、文学者。ポオル・ヴァレリイ、

フランス翰林院会員。

大ブリテン アルフレッド・ツイムマーン、オッ
クスフォード大学国際関係教授。その他

四六版三八二頁・定価一円八〇銭 創元社

底本：『文学界』1937年6月号復刻版（不二出版）

知識人の立場——附・「文学界」の使命——

出席者

河上徹太郎

舟橋聖一

林 房雄

森山 啓

阿部知二

武田麟太郎

三木 清

横光利一

河上 それぢや僕が出題者として一通り説明しま

す。大体がちよつと大袈裟な題なんですけれども、僕の気持としてはいま思想的ないろんな問

題が、手っ取早くいえばまともに述べられないような状態で、「文学界」の座談会にしてもテーマの掴み方が非常にむづかしい世の中なんです。こういう時はわれわれの舞台の上の芸が見せられないんだから、せめて楽屋裏でもお目に懸けようか、そういう気持で思いついた題なんで、同時に思想というものがあらゆる時代に沈滞を許さないものだし、沈滞している筈のものではないのだから、それをお互いの内輪話からでも掴まえられたら、というので大袈裟な題にしたわけです。

いま兎に角われ／＼が実感の上で、従来知識階級というものに共通する本質は何かというのと、たとえばヒューマニズムなどというものがあつて、これに頼っていると簡単に知識階級の自覚というようなことが思いつくけれども、今ヒューマニズムというものは、別に統制とか何とかい

う外的な力のせいだけでなく、それ自体として非常に無気力な時代が来ていると思う。そうすると知識階級の革新は別問題として、その共通する、知識階級全体が因て以て立つ地盤というようなものを自ら意識することも困難になつてゐる。こういう時、統制の如き外的な規定からでも知識階級が知識階級であるということを感じすることもあり得る、というようなことも考へるのです。

それと同時にこれもやはりわれわれ「文学界」の雑誌のいろ／＼今までやつて来た仕事を反省して見て、従来は知識階級の最尖端に立つものとして「文学界は仕事をして来た。その原理を外から名づけると、ヒューマニズムならヒューマニズムで纏まつていたんだけど、そういうこともいま時代が變つて来て見ると、われわれとしても何か考えることがありはしないか、

文壇全体の動きと「文学界」の方向との關係についてでも何か以前と變つたことはないか、そういうようなことで「文学界の使命」というような題をつけたわけだ。そんな所から、この両方の問題を結びつけて何か考えて見ると、思ひがけない面白い話が皆んなの間から出るのぢやないかと思う。そこで別に議論の筋道など考えないで、思いつきの、そして同時に可なり内輪の話などをお互にし合つて行つたらどうか、そう思つて斯ういう題をつけた次第です。

林

知識階級はヒューマニストか

阿部君が「文学界」のリレー評論で僕が知識階級というものを非常に狭くとつたことに対して、広い意味の知識階級の存在を指摘し、例えば、科学者、官吏、或は軍人などの専門家、広い意味の知識階級は、以前から變らずにちゃんと進

んで来たという意見を出した。……それはそのとおりだが、しかしそこから何を結論しようというのだ、君は？

阿部 あれは「知識階級は変るか」というテーマだからね。つまり変るか変らないかということ进行分析するのがぼくの仕事だと思ったから……ぼくは今の日本の知識階級をどういう風に成長させるかということをそこで論じようとは思なかつたのだ。

林 「文学界」が代表していた知識階級というのは広義の知識階級ぢやないね、狭義の知識階級だね。

阿部 あのリレー評論は「文学界の代表する知識階級」をテーマにしたのだとは取らなかつたのだ。それから、河上君の御説に關聯するけれども、「文学界」がヒューマニズムであつたというような言葉があつた。しかしぼくはそれに疑いをも

つ、そういうように簡単に「文学界」なりヒューマニズムを規定して、ヒューマニズムとはそれは何ものかということの説明がつくならばいいけれども、そうは行かない。ヒューマニズムはいま河上君は無力だというけれども、僕はとくにヒューマニズムという言葉をつかう必要をみとめないけれども、ヒューマニズムという言葉遣うならもつと素朴な意味に遣いたいと思う。

自分のことを言わして貰うなら、僕はヒューマニズムは現代の政治的な社会に於て通用しないということとはもう四五年前から考へて居つたことだけれども……しかし通用するかしないかという社会現象の問題だけを通用しないと知つて、あゝそうか、それでも、ヒューマニズムはお終いだというのは、少くとも、文学や思想をするものにとつて妥当な態度だろうか。小林の言葉を借りれば、それでも胸のうちが総て解決

され、胸のうかが温つたまるこゝが出来るかという問題、その問題だろうと思う。ヒューマニズムがいま通用しない、無氣力だ、無氣力だとする。——それでいいというのが、或は通用しないと切り切つた時、その人の胸のうかが万事解決で、さつぱりした氣持になれるかどうか。そこは一応聴いて見たいね。

林 ぼくらの言つたヒューマニズムというものは、阿部君はどう解釈したかしらんけれども、實際上狭義のインテリゲンツィアの間に見れたヒューマニズムで、左翼主義の退却的延長だつた。

阿部 それをヒューマニズムという……

林 阿部はその通り解釈してどう主張したにしても、事實はそういうものであつたんだ。それが今では通用しなくなった、或は無力になつたというのであつて、ヒューマニズムそれ自体をい

くら論じてインテリゲンツィアが最近数年に辿つた歩き方、その説明或は解決にはならないのだ。

阿部 たゞ、ぼくは釈明したいんだけど……自分の考えていることをはつきりして置きたいんだけど、君の言うことはよく分つた。君はぼくがどういう解釈をしたか知らんというが、ぼくはそう解釈しなかつた。左翼が無氣力になつて、ヒューマニズムという形をとつて来た、そういうようには解釈しない、つまりもつと根本的に解釈したんだ。成程君のさつき言つたような限りにおいて、そういう現象もいくぶんあつたと思う。しかしよくに言わせれば、そういうものだけをヒューマニズムというべきか？——これは言語上の間違いかもしれないし、またぼくには、はつきり言えばかわりのないものだね。

三木 事実としてもこうぢやないかな、左翼が

ヒューマニズムになったのでなしに従来世間で
広く左翼といわれたものの中にも洗つて見れば
真正の唯物論者のヒューマニストがあつたの
だ。それが段々自分でも自覚して来るし、また
社会情勢からも自覚を必要とされて、ヒューマ
ニストがはつきり自分を見出した。それがヒュー
マニズムで、その時左翼の一部の人は便乗した
かもしれないけれども、それは飽くまで便乗で
あつて、左翼がヒューマニズムになつたわけぢや
ない。

阿部 それは国家主義というような、国粹主義とい
うようなものの中にもヒューマニスティックの
傾向もあるだろうと思うからね。

河上 だから、ヒューマニズムが無氣力になつたと
いうのは言葉の上の問題なのだ。そして現在民
族主義が出来ているかは別問題として、ヒュー

マニズムが人類永遠の思想である限り、それは
生きている。左翼に代つてヒューマニズムが起つ
た時、左翼の中に人類永遠の思想があつた限り
左翼はヒューマニズムの中に残つていたものだ。
それと同じ意味で、勿論ぼくはヒューマニズム
も現在残つていると思う。

舟橋 しかし、ヒューマニズムに左翼が便乗したか
どうか、或はいまゝでのヒューマニズムが広義
か狭義かという過去のヒューマニズムの問題よ
り、現在又、これから、どうするかということ
の方が問題ぢやないか、現在のヒューマニズム
はどう生きるか……

三木 現在のヒューマニズムが何に対してヒューマ
ニズムと言われているのかという問題だね。

林 阿部君或は三木さんみたいなヒューマニズムの
まともな主張者乃至は説明者が居つたにも拘ら
ず、非常に浅薄な形でそれが一般に理解された

し、間もなく終熄して今は全く無力である、マルクス主義的強烈さを持たず、華やかさを持たずして終熄してしまった、そういうことの根拠が面白いと思う。例えば杉山平助の「知識階級論」(改造)に、これは長い論文だが、その中に日本の現在の知識階級というものは憲法とか立憲政治とか、そういうもののお蔭は蒙っているが、自分自身が闘い取ったのではないので、現代世相に対して、不平ばかり言っている、つまり親父の財産を貰って財産に安住して気のきいた不平ばかり言っている子供に似ている。そこに彼らの無力さがあるといっているが、あの観方は面白いと思う。

阿部 それは賛成だな。ヒューマニズムの解釈をまともにいまやつても、座談会が二三年前に後戻りするだけだけれども、人間としてどう生きるかということになれば、どうも今でも、根本

的な問題として残るわけだ。そうしてまず日本人として生き、やがてが世界人として生きることに伸びて行くようなものが本当のヒューマニズムだと思われる。ところが事実そういう意味のヒューマニズムというものはまあ少かつたね。そういうところにぼくは欠陥があつたと思う。

ヒューマニズムと民族主義

舟橋

ぼくは、最近の考えでは今、阿部のいった「日本人として生きる」という気持、それをもう少し、更にぼくは強調しているんだが……兎に角、日本民族或は日本国家が発展する、又は発展しつつあるという、そういう全体感の中で考えられるヒューマニズムというものが今まで余りに欠如していた。今日のヒューマニズムが、健全に生きてゆくためには日本民族が発展するという線に完全に沿う処のヒューマニズムでなければ

ばならないよ。それと反対現象のヒューマニズム、或は国家発展の線に沿わないような行き方のヒューマニズムというものは、絶対に駄目だ。しかしどうも今迄はそれがハッキリしていないのでそういうことからヒューマニズムが非常にいま無力になつて段々押されて来る原因があるのぢやないか、だからこれからのヒューマニズムというものは民族の発展——日本民族といふものは良い素質を持つていてどん／＼発展するのだという、その線に沿つていくところのヒューマニズムでなければ力が全然なくなつて来るのぢやないかと思う。

三木 今舟橋君が言つたように、日本人として生きる、それだけは当然なことであるけれども、それだけでは思想というものにはならない、それが通俗の民族主義とどのような関係になるかということがはつきりしなければヒューマニズム

という思想にはならない。

舟橋 然し、今までのヒューマニズムは国家発展的な線に沿つていることを、はつきり見せていなかったんだ。又、従来の知識人たちの地盤として持つていた、平和とか自由とか愛とかいう觀念も、どうも翻訳的で、必しも日本国家の発展的な線の中の平和とか自由とかではなかった。そういう規定の中での觀念でなければ、どうもまずい。だから今後はそれをはつきりさせて行くことで、ヒューマニズム或は知識階級の知性の原則が立つと思う。

阿部 ヒューマニズムの解釈というものが何処から来たか、また君の言う日本民族の発展とヒューマニズムとの關聯をはつきりさせるか、そのところを聴かないでその議論は具体的に入つてゆかないね。……

林 僕は文壇に現れたヒューマニズムに就いて言つ

てるんだよ。阿部君の思想にくらべれば全然逆に受け入れられたのか非常に浅薄なヒューマニズムだった。この文壇的ヒューマニズムに最初に反対したのは保田与重郎とか芳賀檀などの諸君だった。今になって考えると甚だ興味がある。

彼らは浅薄な平和主義や戦争否定や国際主義に通ずるヒューマニズムを否定して、人間の勇氣や自己犠牲を肯定し凡俗主義に対して英雄主義、デモクラシーに対してはむしろ独裁を主張することが人間を活かすことだ、或は日本を活かすことだと叫んでいた。この叫びはヒューマニズムが文壇を支配した時には受け入れられなかった。だが、そういう抗議に耐えられないものが文壇のヒューマニズムにはあったんだよ。

阿部 それはヒューマニズムにもあるだろうね。

三木 その抗議も検討してみると全く正しいかどうかは疑問だね。

林 反ヒューマニズムを唱えた諸君はその立場に於

て、胸に淋しさは感じなかった。人に犠牲を要求する以上はこつちも犠牲になる。他人のみに犠牲を要求しない。人道主義の偽のパン、偽の肉をくわせておいて日本をいつまでも世界の劣等国家にしておく、世界に何ものをも貢献しない国民にする、ロシアの奴隷、イギリスの奴隷にしてしまうというようなヒューマニズムがいま日本に唱えられているということは日本人を殺すことだ、それはたまらない、そういう意味で反対説を唱えたのだね。

ヒューマニズムと政治主義

阿部 そこまで行けば、それはまた政治と文学の問題にひっかゝって来るだろうと思うね。

林 それは、やはり文学だと自分は思う。勇氣と犠牲、人間の英雄的行為を除いて水のような主義

を主張するのは、……

阿部 それはわかったよ。勇気とか犠牲の崇高な面を否定しているものはないよ。ぼくについていえば、僕は日本人として戦争を否定したおぼえもない、ことをまずことわっておくがね。三等国民にしようとしたこともないし、しかしわれわれの胸の中にはまだほかにも問題はのこっている。たとえば日本人の中だけで、日本人同士でお互いが理解し合い、協同して行こうという精神だろう、日本主義というのは。そういう面において、人間性ということを考える必要はないのかね。また支那の人に対しても、つまり慈悲の心をもつて対せよ、といわれているが、それは「人間的精神」ではないのかね。

林 それは阿部、もつと考えてみるとね、ぼくの言った狭い意味のインテリゲンツィアを代表した日本の文化主義者は、支那に対しても、たゞこん

ど問題が起つてあわてただけであつてね。支那をほんとうに愛するとか、ほんとうに同胞としてつき合うとか、そういうことは他の^{ほか}の方の分野の知識人はずっと前から行動していた。日清戦争以来、日露戦争以来やつておつたよ。やつておつたことの結果が逆な結果を生んだかもしれないけれども。今度の事変であわてたのはむしろ最近の狭義のインテリゲンツィアの方だよ。

阿部 それは——ぼくはまたぼくのことを言わせてもらうが、ぼくは支那に行つたのは三年前だが、かえつてきて「文学界」の会で、ぼくは日本が発展しているということをよろこび、同時にぼくは支那人に対して愛情をもつ、と言つたら、それはいかん、そういうことはない、日本が発展しているということを肯定しては帝国主義だ、というような反応を受けたことを思い出すがね。

林 ぼくは昨日「玄洋社史」を読んでみたが、その

中に悪性の支那浪人をその名前まであげて猛烈にやつつけてあるんだよ。それをみても日本の志士は実に支那に対しては偉い考えを持ちつづけているね。支那に対しては侵略主義者と言われた人々の方が温かい心をもってるね。

阿部 それはぼくは当然だと思う。そういう温かい心が、外国語で言えばヒューマニズムとかなんとかいうが、そういう英語なんか使う必要はない。ぼくは温かい心が日本精神だと思うてる。そういうものはやはり舟橋が言うように、日本を發展させるものだと思うてるがね。

林 ところが、少くとも現象的には、温かそうで温くない心が或る時代日本の文壇を支配したんだよ。文壇のヒューマニズムというものはそれだった。

三木 逆になってたかしら。

林 なっていったよ。

三木 どういう意味で？

阿部 日本で現象的に逆になってたのは

林 悪性のヒューマニズム。

阿部 いや、それだけじゃないよ。思想の観念的な浅薄さとか、いろんな原因がある。ヒューマニズムの悪性だけじゃないと思うが、どうですか、三木さん。

三木 それだけじゃないと思うね、日本の過去のヒューマニストにたとえば日支親善というようなことに反対する者があつたかしら、絶対にないと思うね。

林 そんなことは言つてやしないよ。

三木 君の言う玄洋社の人々もそういうように考えたというんだろう。

林 そうだ。ところが日本のヒューマニストに玄洋社を認めた人はないよ。

三木 それはなかったかも知れん。

林 ないだろう、日本のヒューマニストにはそういう気の弱さがあるんだよ。支那人を愛するといつても、抽象的に愛しているから、玄洋社風の具体的で激烈な仕事を見ると、ちびみ上つて、物の真実を見なくなる。

阿部 それは林、抽象的な、観念的な、公式主義とか——まあ、左翼の人を悪く言つてもしようがないがね——日本の学問的な浅薄さとか、ロゴスとパトスの乖離とか、日本の学問の非常な専門化とか、そういういろんな原因があると思うね。それを一くろめにして……

舟橋 ぼくは一口と言わせてもらいたい。ぼくは嘗て文壇で能動精神を唱えたよ。その時に——批評家達はむきになって、か、或は皮肉のつもりか——能動精神は右になるか左になるかとひやかしたが、しかしとにかくそれが問題になった。しかしそれは結局結論を得ず、思想性が、アイ

マイだと批難されたまゝ、暫く沈黙を余儀なくされて、やがてそれがヒューマニズムという形で文壇に現れたね。

林 そう。

舟橋 そうすると又、たとえばある批評家なんかはヒューマニズムを社会主義的に限定しろ、と言ひ出したのに対して、われわれは政治的には無限定だということを言つて来たわけなんだよ。そのうちに今日のような時勢になつて来たわけなんだ。そうなつて見るともはや、今迄の如き無限定の性格をもつたヒューマニズムではもう指導性がない、指導性がないヒューマニズムでは、殆ど日毎に無力になるばかりだ、という状態になつて来てそうしてわれわれが段々にものを言わなくなつて約半年くらい経つたと思うんだ。このまゝ、指導性を失つたまゝ、文学界などが黙つてしまふのがいいことか。黙つてしま

えば今まで、文学界を支持してきた読者はどうなるか。読者も黙ってしまうのか。いや、いやこゝでもう一ぺん何とかこの日本民族の良い素質を活かすことが必要だ。そのためには従来の無限定のヒューマニズムだけでは駄目だ、何故

なら、日本は今や満洲を従え支那を征した。国家発展は、今や空想でなしに現実だ。ヒューマニズムやインテリゲンチヤの問題もどうしてもやはり日本民族の発展するこの現実の線に副わなければ生ききれない、というような、トコトンなところをぼくは今味わったんだ。だから今後は、ヒューマニズムにしてもインテリゲンチヤにしてもやはりそういう線。即ち愛国的人道主義の線に沿ってやって行くべきぢやないかね。

国民主義の限界

三木 ぼくは訊きたいのだが、文学とか哲学とかの

ような高度の文化において、国民主義、民族主義を唱えて、昔はそれによつて文学や哲学が発展し、立派なものができているが、今世紀になつて何かそういう立派なものがあるか、その事実をまで確めなければ……

林 ぼくはあると思うね。ドイツとか、フランスとかは、十九世紀の国民的潮流の消滅とともに発展を停止して、哲学にも文学にも、偉大な姿が現れなくなつた。ドイツがナチスによつて国民的に統一されたら、これから偉大な文化も生れると思う、これから……。

三木 これからというのでは困るがね。

林 いや、国民主義の衰退とともに偉大な文化人の姿が消滅したことは事実だ。イタリアもずい分前から駄目になつてゐるがこんどあゝいうナシヨナリズムが起つてくるときつと生れると思うよ。

三木 ※「#以下三行分全くの空白で四行目の末に3

字「その世」がくる」

その世界主義という

ものは従来考えられたようなインターナリズムであつてはならぬと思う。これまでのインターナリズムを完全に揚棄した世界主義になってゆくための悩みが今の国民主義だといつても好い。

林 国民主義を通らなければ絶対に駄目だね。

三木 政治は通るだろうけれども、哲学や文学がその政治の通りにならなければならぬかどうかは問題だと思ふね。そこには何か政治と文学との差異がある。哲学者の夢や文学者の夢は政治の現実を超える。文学とか哲学とかのようなものはそういう意味で永遠を目指しており、政治は今日明日を考えてるわけだね。

舟橋 それはしかし、国家の進むべき方針と全く逆

行することではいまい言う健全な文化は生れないと思うんだ。

三木 そう、たゞ逆行するのは無意味だ。

知識階級は国家を見失つたか

河上 それは自由主義に代るものとして国民主義とか民族主義とかいう名前をあげてはいけないうと思う。われわれ文学の畑のものから言うところ、政治主義と言へばいいと思う。つまり自由主義が左翼にとつて代つたように、今は政治主義が自由主義にとつて代つてゐる、そう言つていいんじゃないかね。

林 ぼくは全然そうは思わないね。やはり自由主義に対して国民主義は何度もあると思うんだよ。自由主義の前にも国民主義はあつたし、今後は何度も起つて来る。

河上 それは君の思想というものだよ。しかし文壇

全般の情勢から言えば、ぼくの言うような名前をつけてもいいぢやないか。つまり君のいう国民主義も、僕のいう政治主義の一つだ。

林 ぼくはありうろと思うね。民族とか国家とかい

うことを絶対に見失つておつたよ。またそれが必要がなかつたんだよ、日本文化の弱い時期にはね。それはずい分長くつづいたが、その時になにか根が出そうにみえたのはインターナショナルイズムだったけれど、それはひつこんだがそれは根がなかったからだよ。その後こんど国民主義というものが大きな文化の根として持上るんだよ。本居宣長とかつまりあゝいう徳川期の文学者というものはほんとうの国民主義だよ。

三木 それは時代を遡つて考えているのであつて、今の政治なり、特に経済なり、その他文化の現実を見れば、これはとにかくあらゆる世紀よりも世界的になつてゐるのは事実だから、その事

実に単純に逆行するような思想が眞の現実性をする筈はない。

林 ぼくは絶対に有すると思うね。交通が発達した

とか、ラヂオが発達したとか、その他あらゆる理由で世界は近接して来たが世界の近接を強調するのあまり、国民という重大なるものを見失つてしまつた。そこに現世紀の文化の欠陥がある。

三木 見失いはしないよ。

阿部 見失いはしない。君は見失う／＼と言うが、見失わないものがあるよ。

三木 見失いはしない。学問だつて、思想だつて、西洋文化輸入以来なにか独自のものを作ろうと考へたのだ。第一線に立つ人は皆そのために苦勞して来たと思うね。

阿部 だから、頭から皆見失つたといつて宣告されるとぼくはつらいよ。

林 ぼくは自分の自己告白をするが、見失つてたよ。

阿部 自己告白ならいいよ、文壇が見失ったと言うと困るんだよ。

林 見失ったと言えるよ。鵠外が「阿部一族」とか「堺事件」とか乃木大将のことなどを書いたのは祖国を見失おうとする日本の文化人に対する明治人の最後の反抗だった。君らは折角鵠外読んで、そんなことには気がつかないだろうが……

阿部 それは文壇を風靡した流行という意味ならいゝよ。しかし、日本の文壇とか殊に君は日本のインテリゲンツィアが見失ったという風に言うのはぼくは一寸こまると思うよ。

林 確かに、見失ったよ。見失ったがゆえに、或る意味で有意義な仕事はしたがね。

舟橋 それは従来の左翼の敗戦主義というものがそこに若干残ってるから、見失ったという感じはあるがね。

阿部 感じはあつたがね。しかし見失ったというこ

とは……

林 しかし、阿部もやはり見失わなかったとは主張できないと思う。インテリゲンツィアの中の真のインテリゲンツィアは見失っていないと君は頑張るが、それはやはり一つの主観であつて、ぼくもやはり……

阿部 それはお互いの考え方だけだね。

武田 それで？見失ったことを認めればいゝぢやないか。そう仮定して問題をすすめるなければ……

日本に帰る知識階級

林 しかし、知識階級は日本に帰り始めた。一般的に日本を見失ったものが、日本を再発見しはじめた。

阿部 どうして？

林 これから、はんとの日本文化らしいものが生れ

ると思う。

三木 それはやはりぼくらと君らの経歴の違いだと思うね。君は純粹の左翼だったことがあるが、ぼくらは左翼からはいつも攻撃された人間だからね。そこで見方の違いが生じてくる。君は見失ったと言うが、ぼくは見失わなかったと思うんだ。

阿部 それは、佐藤春夫氏なんかも、昨日もある演説で二十歳の時から日本主義だったというようなことを言われたのをきいたが、それも抹殺するようなことになるからね。

林 君はこんな不幸な事実のあることに気がつかないかね。「新日本文化の会」に入ってはつきりと解ったが、あの会に集っている立派な大家たちは、日本主義者であるが故に、今まで皆文壇の主流から離れ、無視されて来たじゃないか。

阿部 文壇の主流か？

林 そうさ、文壇の主流さ。武者小路さんなんかも、思想上で日本に還ると同時にインテリゲンツィアから見棄てられたんだ。思想的に大成して日本主義を唱えはじめると、きつとインテリゲンツィアから見放されるのが今までの思想界や文壇の定跡だった。

阿部 それは君のいう日本のインテリ・ジャーナリズムだよ。横光さんの古い作品「上海」はすでにちゃんと、日本主義だったよ。しかし、見棄てられはしなかったよ。

三木 阿部君はいまインテリ・ジャーナリズムの風潮だと言うが、そういうものが曾て立派な仕事をしたことはないだろう。

阿部 ない、ともいえ、見方からすれば、あるともいえるでしょう。

三木 そういうものはわれわれは前からあまり問題にしていけない。

阿部 だから、それを非常に過大視して、日本の

インテリゲンツィア全部がとか——たとえば支那の行動人民派と云えば、それは上海の街にいる何千人かだけであつて、支那の考へてゐる人は必しも左翼に行く必要はない、ということをする人が言つておつたが——インテリ・ジャーナリズムというものをそう過大視していゝかどうか？それでなければいま君（林）の言う澎湃たる国民主義の運動がどうして起つたか、その地盤はどこにあつたかということを考えなければいかんよ。君のいう国民主義が、そのように起るのには、無地盤であつたはずはないぢやないか。ちゃんと前から、それだけのものがあつたんだよ。

林 阿部は、インテリゲンツィア・プロパアは決して日本を忘れていなかったから安心しろというのだらう。僕は日本を忘れていたインテリゲン

チャも日本に還りはじめたから大丈夫だ、というのだ。

阿部 うん、それでいゝんだらう。それでいゝんだよ。しかし……、自分のことを言い過ぎたかな。

林 うん、おれも言い過ぎたよ。

悪いインテリ・ジャーナリズム

林 杉山平助のあの文章は……

三木 ぼくはそれほど感心しなかった。

林 いや、あの中の一旬なんだよ。如何にして現代の日本が出来上つたかを知らずして、それに対する不平だけを言つてゐる現代のインテリゲンチャは云々という一節……

三木 ともかく、左翼の盛んな時代には左翼的立場から知識階級を攻撃し、右翼が盛んになると右翼的立場から知識階級を攻撃する。日本の悪いインテリ・ジャーナリズムの風潮というのはこ

れだよ。

林 僕はそれを言ってるんじゃない。杉山氏の論文のその一句が面白いと言ったのだ。彼の文章が指摘しているような軽佻と浮薄がインテリゲンツィアにあつたのだ。そのインテリゲンツィアが蟹の泡みたいな「批判」を沢山生んで、こゝ暫く文学と思想を無力にしたのさ。

阿部 それは分る。それはほんとに……、それでいよ。(阿部中座)

「文学界」の現状

林 「文学界」はこのような風潮を打破するために何らかの役割を演じて来たが、いまは事実上再び無力化してると思うね。それを考えてもらいたいね。これからどうすればいゝかということだね。

三木 「文学界」の指導精神について議論するのは

いゝことだけれども、「文学界」がいつでも時代の流行児にならなければならぬということは必要でないと思うね。場合によつて沈黙することもあるかもしれないし、いつでも日本の人気者でなければ、「文学界」の存在は意味がないというような考え方と「文学界」の指導精神の問題は区別しなければ困ると思うね。

林 それは、大いに区別しなければならんが、にも拘らず最近二三ヶ月、或は四五ヶ月の「文学界」の沈黙は立派な沈黙だとは思わないね。

三木 それはそうだ。

舟橋 そこでぼくはいま言ったけどね、従来は無限定のヒューマニズムだったのが今や民族発展の線に沿うべしと、そういう言い方をしたのは或は一種のカーヴのように見えるかもしれないが、僕はそれを発展だと思っている。文学界は転向ではなくて、発展だよ。そして僕自身この発展

が出来ないなら僕は「文学界」を脱退しようと思っただよ。というのは「文学界」は流行児ではないが、常に、インテリゲンチヤの最高の指導性をもっていなければならんのだよ。だから自分にそういうものがなければ、つまりぼくは指導性のない、無力な自分の立場だったから、むしろ「文学界」を脱退するなり、山の中に入って考えるなりする方がいいと思った。しかし「文学界」が一つの指導性をもって出て行く以上は、やはり何かそこになければならぬということを考えていたわけだよ。そのことを考えた末やはり「文学界」としては日本国家民族の発展的方针と、ぴったりに合って、むしろ、それを助長するところの指導性をもって行くべきではないか、ということになったんだ。

林 文化的指導という点で「文学界」はほとんど無力化している。日本主義云々は別として、日本

文化の促進力としての「文学界」というものを問題にすれば、現在には不満を持たざるを得ない。

舟橋 どうもそういう日本の文化発達の最高方針を、国家的な線に沿わせるということは「文学界」でもやるよりほかはないぢやないかというような気がするね。だからこの際は「文学界」が指導者たる資格をもっていゝと思うね。

林 いままで何を貢献した来たか。貢献したにはないが、それを誰か説明してくれる人はないかね。日本文学に何を貢献したか、だね。とにかく五年間やったからね。

河上 それはインテリ・ジャーナリズムを排撃することだろう。

舟橋 非常に辛抱ぶよく日本のインテリゲンツィアを伸ばしつゝ来たということだよ。そういう時期もあつただよ。決してまちがったことはし

なかったよ。しかし今日では、そこから一步前進しなければならんという感じがするんだ。そうでないと実際今日、日本のインテリゲンツィアはどうなるだろうと思うね、このまゝだったら……。

「文学界」の読者の動き

河上 これはぼくの個人的考えもはいつてるだろうが、やはりわれわれが今することというのは、今は政治主義の時代だと思ふけれども、この政治主義というものをいかにして観念化するかということ、これはやはりぼくは「文学界」の仕事だと思ふね。つまり日本主義とか何々主義というようなものを持つて来て、それに対立させて何か仕事をするということとは別なんだよ。

林 実際的にはどうするの、それは。政治主義の観念化というのは評論の国策化というようなこと

と関係があるの？

河上 それも含まれている。

舟橋 しかし、このまゝで「文学界」が全然無力

の状態になつてたら、今まで「文学界」がリードして来た、或は「文学界」を支持するような、良い素質をもつてゐる日本のインテリゲンツィアは手も足も出ない形で、そのまゝ放棄されることになるんだ。それは実に無責任だよ。われわれの面目問題とか何とかいう問題よりも、そういう日本の健全で、元氣のいい若く素質に恵まれたインテリゲンツィアという大きなものを考えるときに、やはり「文学界」はどうしても日本国家民族の発展の線に沿つて行くという積極的な意味をもたなくちゃならぬと思うね。

林 民族の発展の線といわなくてもいい、と思うね。文化の発展の線に沿うだけでいい、だろうと思うね。「文学界」はたしかに日本文化の発展の線に

副つて来たが、今は一種の飽和状態で、その飽和が同時に無気力になってるんだよ。これは「文学界」が育てて来た読者から聞く不平ですがね、三木さん、聞かないですか。

三木 聞かないぢやないがね。

林 読者は誰も「文学界」に日本主義になれとは言っていない。なぜいままで守つて来た線をもっと守り通して、目なら目鼻なら鼻をつけてくれなにか、という要求だけだ。日本主義というものは、政治的色彩が強いと同時に、一つの試案、トライアルだ。だけど「文学界」は伝統があるから、それを守つて進めばいいのだ。

舟橋 むろん今までぐもわれわれがいゝ作品を書こうと思つてやったのは、やはり日本になにかいものをプラスしようと思つてやったわけだろう。

三木 それよりほかに、第一やり様がないだろう。

河上 それでは「文学界」にいゝ小説が載り、いゝ評論が載つても、それでも足りないという風につきこえるが、そうなのか。

林 それだけでは一寸足りないね。

三木 ぼくはこう思うね。インテリ・ジャーナリズムの悪い風潮に対立して、はつきりこれまでの線を発展させてゆけば好い。それよりほかにないと思うね。

河上 「文学界」がいままで「文学界」の正しい善良なファンに与えて来たような刺戟を、もう与えないような時代になつて来たということがあるんじゃないかね。ぼくはそう思うね。

林 なぜそうなつた？

河上 だつてそれは時代というものだよ。

三木 読者の雰囲気が変わつて来たというのか？

河上 文化の状態が変わつて来た——いや、文化と言つては悪いね。思想表現の社会的な形式が変わつ

て来たんだよ。

林 実際はつまり検閲というようなものか？

三木 そうじゃないね。たとえば、実際問題として「思想」という雑誌がこのごろわりに売れるようになって来たんだ。それはどういうのかという
と「思想」にはなにか特別の主義も立場もない。しかしとにかくいまの時代の風潮になっている政論的な傾向というものはなれて、純粹に文化の立場で行こうというところが、やはり歓迎されるんだらうと思う。

河上 そういう点から言うとぼくは「文学界」は安心してるんです。非常に売れるんです。売れるということは固定読者ができたとかんとかいうことではなくして、ほんとうに読まれ出したのだと思うんです。

三木 売れてるということはやはり読者に影響を与えてることだから……

林 熱心に買ってくれる読者が怒りはじめたのだよ。

三木 それはね……

林 いや、同人がそれを早く感づかないのがおかしいと思うね。「文学界」は最頂点に登りつめてるよ。そのために読者に不平が起つてるんだ。

河上 次の時代に備えようというんだね、君は。

林 それはそれ。しかし、それではないよ。読者の現在の不平がわからないのはおかしいと思うね。一ばんいい例は、ある時代には「文学界」は戦う目標を持っていた。そのために攻撃して来る敵もあつた。それがいまはどつちもなくなつた。日本文学をどうにかしなければならぬ、そのためにはあちらにも飛び出す、こちらにも飛び出す、時には超然すぎるほど超然たる顔もしておつた、そういう時代があつたよ。そういう時代の読者が「文学界」にはついてるんだ。とこ

ろがいまはそういうものがなくなった、普通の文芸雑誌になってしまった。

河上 それは文学の読者だの、一般読書階級の中に何というか、アマルガメーション Amalgamation が起つてゐるんじゃないかね。つまりインテリゲンツィアの中で非常に融合が起つてゐるんじゃないかね。

林 いまのまゝでいゝと思うのか。

河上 いゝも悪いも、そういう現状だと思うんだ。だから「文学界」読者というものは特に角立たなくなつてゐるよ。

三木 とにかく不平はあるかもしれないがそれは読者の言つてもらいたいことを言つてくれないということだろうね。そういう意味の沈黙が多くなつたことは確かだ。それは認めなければならぬ。だからその沈黙原因をこれから反省して見て、真の沈黙すべきところで沈黙してゐるか。或

はたゞ自分の無気力とか、或は自分がほんとの野心を失つたとかいうことに基いてはいはしないかどうか、ということをも反省してみる必要はあると思うね。

林 そうだね。一ばんぼくらが軽蔑してた「文学界」批判——早く普通の商売雑誌になつて、あらゆる文壇人に書かして、同人雑誌でない雑誌にしろという厭らしい批評が一時さかんであつたが、まるでその注文通りになつて来ている。そうなら「文学界」の存在理由はない。それぢや困るんだよ。そういう雑誌になつて、文芸春秋社発行の文学雑誌、つまり「新潮」「文芸」になつてしまえばそれは問題はない。そのまゝで存続できるがね。そんなものにしようとは僕は思つてなかつたんだろう？

舟橋 それはそうだよ。

河上 それはないよ。そういう雑誌になるのならも

う半年か一年前になった筈だよ。……

文壇解消は起ったか

河上 話題を変えるが、文壇解消論というものを君なんか言ったね、ぼくも言ったが。あれはどうかね、われわれの思う方に向いつゝあるかね。

林 ぼくはかなり行つたんじゃないかと思うね。阿部が、インテリゲンツィアを狭い意味の文壇読者、或は文壇作家に限らないというようなことを言い出したこともそうだし、それから非常に文士が特殊人でなくなつて来たよ。国策と文学者という問題も現れたし、いろんな奴と対等に話すということもできて来たし。

河上 それは、「文学界」の連中が昔ほどとげ／＼しくなくなつたということで、それはいいことぢやないか、樂觀的に言えばね。

林 それはあるよ。だが、それならなおさら、いま

の「文学界」の状態に不満をもたないというのは、これはまたおかしいね。

舟橋

それから、今までのことを考えると文学界は、はじめは林とか小林とかが金を出して、日本の良心ある文学者の手で直接に、その文学的理想を行える雑誌として編輯して来て、もう大丈夫だというところで経営者に渡したのだ。しかも経営者なり出資者からは今まで一ぺんも容喙されずに、文学者だけでやって来たということは勿論菊池氏の偉さにもよるが同時に、文学界編輯部の非常な功績だよ。それは文壇にずい分影響してるよ。しかし、それにもかゝらず、最近の状態はやはりいま言う意味の不満を感じないわけには行かないんだよ。

林

文壇解消ということはあつたね。

河上

起つたね。

三木

しかしまあ、どういう風になるかしらんが、

「文学界」の指導精神というものを投票によつて此処できめて、何々主義というように確定することはできないと思うね。

林 そんなことは一度も言ったことはないがね。

三木 だから、やはり自分が悪いんだからもう一度自分がよく考えてみて、自分の精一ぱいのものを出すより仕方がないんじゃないかね、「文学界」の各同人が……

林 ぼくはやはり日本の文学、文化——政治はなくてもいゝから——それに対するプログラムは必要だと思うね。何々主義ぢやなくて、いま日本文学に何ものを要求するかということをだね。

三木 そういう意味のプログラムはあるだろうね。それは主義とはちがうね。

作家は何を為すべきか
林 うん、そういうプログラムだね。ある時代に文

学者の独立とか、或は文壇解消とか、戦つて行くプログラムがあつた。はりきつておれば、いま日本文学に対して何を要求しなければならぬいかというプログラムが出る。いま何を日本文学に要求するかと、そればかりを考えてやつて来た時期があつた。しかしその時期が過ぎてしまった。同人の各人が偉くなりすぎたんだ。

三木 そういう意味では、簡単に言えば、支那人に読ませることのできるような文学を書け、それだけだと思うね。それがほんとうの意味における国策の線に沿う所以だろうと思う。無理に読ませるのは困るが、ほんとうに喜んで読むような作品を書くことだと思うね。

林 小林の新人輕蔑論というのがあつたね。あれを翻訳すれば、支那人に、欧米人に読ませるような作品を作れ、或は鷗外、漱石にまで溯れ、今の新人、今の小説は全然駄目だという意味なん

だ。それを取り上げてもう一度戦うことも出来るんだ。新しいプログラムをわれわれが発見することも出来る。そういう努力、或は氣力がなくなつたんだよ。それはたしかだよ。今でも河上なんか随分燃えてると思う。同人の中で一ぱん燃えてると思うが、編輯者だからなにか矢面に立つような感じがするかしらんが、河上の熱意がみんなの熱意と摩擦するとプログラムが何か出るはずなんだが、どうも今の状態では、折角出かけてもシューツと消えてしまふ。

森山 おれなんか燃えてる方だね。

個人の仕事と全体の立場

林 君は何を要求したい、日本文学に？

森山 三木さんが言つたように、国策に沿うためにも政治と文学のけじめはよく考えてみなければならないね。どんな場合にもたゞ目前の政治

的必要を敷衍することだけでは文学の場合は人を本当に納得させないように思う。人の心底にまで滲み入るとは限らないと思う。北支の民衆に対しても、心の底まで滲みこむような文学は、日本人としての立派な民族感情が同時に日常生活の中の人間に普遍的な心でもあるというような場合ではないだろうか。さつき言われた「温かい心」といつたようなものも、なにかそういうものだろうと思うんだね。それでいて文学は政治に制せられたり導かれるということは疑いのないことで、その意味では河上さんが言つたように、いま政治主義という言葉が出て来るわけもわかるだけだね。今後は文学者がどんなに政治嫌いでも、政治との関係を考慮しなくては文学をやつて行けないと思う。今文学をやつてゐる人は、政治を拒否してゐるようには云つても、ひろい意味で政治に影響されてゐるわけだ。

だから国策に沿うことを言明するのは一番はつきりしていい。しかし、それは文学が政治の奴隷になることとは違つていてほしい。主人持の文学は駄目だと言われた意味で、現在の政治上の必要に表されたような日本の生活を文学者として自分の心に暖めてからでなければ本当の文学は書けないように思う。国民の生活に起つ

てる、毎日の国民としての人間としての、いろんな問題がすべて文学者のものになつて来ると思うが政治は刻々に発展して、刻々の緊急問題を取り上げて行くから、文学者はそれに直ぐついて行けない場合が多い。そこに起つてゐる問題が、文学者としての自分の生活の偽わらぬ感情の中で発酵してから出て来なくちゃならんからね。實際の問題として、ぼくは文学をやる場合に、まず自分の生活中で受けた人間の印象、自分が愛し、理解してゐる人間たちの印象が心の中に積つ

て来て、それを書ける時が嘘のない時だね。そういうものが若し日本の現在の必要に沿うるものとなつて行くなら、それはもう有難いことだがそんな風にやつて行くのが僕として偽わりのない道だ。

横光

このごろの智識階級の人の考へてゐる目的はみな同じだと思う。たゞ方法が喰いちがつてゐるだけのように思うんだ。そういう意味では第一目的を示す表現が喰いちがつて反対に現れたりわかれたりするだけで、一つの丸い盆を十人なら十人が十方から支えて持つてゐる形なんだよ。目的を示す限界に突き衝つて、目的を見失つたのではなく、その方法をどうするかという新しい問題が、新しい精神を産んで来たのだと思う。変らぬ目的というのは、誰だつて日本の文化を高めることに少しでも努めたいと思うことに違いはあるまい。ただその方法に限界を与える能

力が文化を失わぬ特種な部分になって来た。この特種な部分が、これからの大地盤になり、基礎になっていかねばならぬことだけは、これだけは確実なことだ。全部駄目にしたら駄目だという反省が、さらに反省を重ねて、も早やこれ以上の反省は無益だと感じた者だけがそれぞれ盆を支えつつ何事かをしなければならぬのだと思う。

森山 それは同人が自分の内部にもってるものを十
分書かないんだと思うね。

林 さつき言ったプログラム。いま日本文学に何を
要求するか、或は自分がいま何をするかという
こと、何を要求するか、何をしたいと思うか。

森山 そう。

横光 やりたいと思うことはいろいろあるに違
ないが、そういうときでも、一番有用な限界を
きめるということが一ばんむづかしいと思うね。

僕個人としてはいつも書いていることであら
めて云うまでもないが。

森山 プログラムは立つんだよ。各同人の個性は大
切にしたい、それを大切にした上で文学上共通
した精神、それがあればできるよ。真実を求め
るというような精神。もし共通したものがなけ
れば絶望だと思うね。

武田 それはあるよ。

三木 それがなければ勿論できないと思うね。

武田 それはあったよ。それから、河上が言ったよ
うに、文学界はずうつとヒューマニズムを根柢
に置いて来たと思うね。そのヒューマニズムの
立場を深化するか或はそれを生き直すかしかけ
れば、在来のわれわれがもって来たあのヒュー
マニズムの根柢では動きがとれないんだ。そし
てもっとはつきり打明ければ実はわれわれはそ
こに立っていないんだ、立たずに何かないかし

らと思っても、みんなを連結する糸がないんだね。そのことから読者が影響を受けないし、なにか「文学界」が無力化した、いい小説が出ておつても、無力化したというような印象を読者が受けるんだと思う。前には意見はいろいろあつたが、なにか通貫する徹底してるものがあつたと思う。それがいまはないと思うね。

林 「文学界」がみな熱意を非常に煽つたのは、文学をどうしても、一歩でも高めなければならぬという意味の結合があつたんだよ。そうして、各々の人の政治的主義とか、所属団体とか、或は文学の手法とか、そういうものは自由に任せて、その一点で結びついて来た。

武田 そういう根性の底にはヒューマニズムがあつたとぼくは言うんだ。

林 それはいつでもあるがね。それは亡びない——阿部の言い方をすれば、それは亡びないよ。と

ころが直接みんなを結びつけておつたのは、文学を一歩でも高揚させるということだったよ。その伝統にいまは帰れる時だと思うね。

武田 それで、問題は前よりもっと具体的になつて来たんじゃないか。

林 うん、そのプログラムは出す人、或は機会がなかったんだよ。

武田 それがはつきりして来ると、どんなまずい作品でも、失敗があつても、読者がなにか感ずると思うね。

河上 それは非常によくわかる。

林 そうだそうだ。最近是非常に失敗がないんだよ。はじめは失敗だらけだったからね。

森山 この前、知識階級はどうなるかというような題目を取り上げたね、あゝ云う題目を取上げた場合に、それが時代に対する触角のようなものになつて、同人達がそこで結論だけを吐かずに

新しく探究してそれが今日の文学に作用すると云うのはいい。

現代の要求する文学

林

いま文壇をどうしようと思うかね、君(森山)は。何を要求しようと思うかね。自分が勉強するとうんならそれでいゝけれど、それだけぢや済まんからね。ぼくなんかこうなんだよ。非常に剛健な文学をつくりたいんだよ。最近「牧場物語」を書いたが、あれに就いて、今の批評家とか文壇人が言うことは全部発表前からわかつていた。実際、小林、深田を含めて批評家諸君はよくにかりきったことを言つたよ、はじめから覚悟したことをだね。それにも拘らず、あれを「改造」に発表したのは、剛健なる文学を作れたかつたからだよ。例えば、何時だったか横光君や河上君と一しょに外務省の役人によばれて行つた

ときにも、一つ雄大な外交小説を書いてくれませんかと半ば冗談のような話が出た。その時には、文学と政治はちがいますからね、おまけに、官吏諸君は今まで日本文学を縮み上らせるような方策をとつておきながら、今になつて急に外交小説とは勝手すぎると笑いとばしたが、これを一步退いて考えると、現代の日本文学には、急に外交官的注文に応じ得ないのはいゝとしても、自ら外交的な波、国民的な波をつくるような、或は官僚の注文に先んじて国民的な波の一部になるような自覚と力が文学者及び文学に欠けてると感ずるんだ。子供の文学、少年文学においても、第二の国民を剛健に養いうるようなものは実に少い。山本有三さんの作品なんかに僅にあるけれど、なお非常にわびしい部分がある。今度の戦争を見ても、日本人は世界で一ぱん剛健な国民だが、現代文学の中にはその剛健

さがまるでない。

森山 国民の中に実際にある剛健性を書くことには賛成だね。ぼくは今度の作品の中に成瀬孝介と云う青年を書いてみた、それは日本主義者ぢやないけど、いわゆる無気力なインテリゲンチアとはちがう、素朴で剛健なところのある田舎者だが、その青年の生き方や日本愛の心などは僕ら旧インテリゲンチアとはかなり違うところがあるように思った。そのモデルは普通一般の青年とも違っている。しかし如何にも時代を思わせるような青年だったので、それを無気力な人物達と一緒に書いて見た。失敗に終つたようだけれど、とにかく或る剛健な性格を書いてみるということになる、それは書かなければならんという前に、一つの時代的な素材としておもしろいことは事実だね。

林 ところが、いまぼくは剛健と言つたけど、こ

んどは、おれは柔弱なものを書く、というような議論もありうると思うね。それはまたそれで立派な議論だね。ぼくの主張は一つの主張にすぎないんだよ。

舟橋 それはおもしろいね。そこから発展していろんな議論が非常に出て来るんだよ。いま君（林）は、民族の発展の線に沿うということははつきりしてると言つたろう、しかし従来の人道主義、翻訳的人道主義というものの中には——民族の発展の線に沿わないとは言えないけど——つまり、自分達が主観的には沿っているつもりでもやはり客観的には沿わないところもあったんだ。そういうものはあるね。

舟橋 そういう翻訳的なものがいまの「文学界」の同人の中にもあつては、民族の発展に沿うべしということが、全然異議なく同感されるかどうか。そのところが、どうもまだはつきりしな

いかもしれんがね、現状としてだね。しかしな
ければ勿論非常にいゝと思うけどね。

林 やはり「文学界」は成立のはじめから乗合舟さ。
はつきりした目標のある仕事は各々ほかの場所
でやらなければ駄目なんだよ。

舟橋 そうかね。併しそういう民族発展の限定がな
ければ、文学界はやっていけないと僕は思うが。

林 だから、民族性に沿わないことが文学の道だ、
そのために自分は亡びてもいゝという、そうい
う決意がもしあつたら、非常に立派な決意だか
ら「文学界」は尊重すると思うよ。

舟橋 しかし、そんな、国家の方針に逆行するよう
な決意は今日では全く無気力そのものになつて
いるんだからそういう人のいうことは、もはや
何の輝きもないだろう。

林 同人各々のプログラムを持つていると思うが
ね。持つてゐるなら、こゝで発表しないか。武

田はこんどの「改造」の感想の中で、小便をひつ
かけられて文句も言わないというようなルンペ
ン、そういう弱そうで強いもの、そういうもの
を君は書きたいと言つたろう。そういうプログ
ラムが各人にある筈なんだが。

武田 それはそうなんだよ。それはみなあると思う
よ。

森山 個人々々にはあるよ。

武田 それはあるよ。それはつまり個人個人の手法
であり、生き方だよ。

三木 うん、それだけぢや困るね。

武田 やはり今日の文学の中でどういう風に処して
行くかというなにか具体的な案君（林）の言う
プログラムがあると思うね。ぼくは一等底の素
朴なものを書きたいと思うね。

林 みんなプログラムがなくなつたのかね。戦うべ
き方向と感激がさ。

武田 それならないよ。だからみんなぼんやりして
るし、読者もぼんやりしてる。使命があつたと
すれば、いま一通りの使命を果たしたとも言える
し、……

林 さつき、聞いていてこちらが恥しくなつたが、
僕がみんな燃えてない、と言つたときに、森山
が俺も燃えてると言つたね。河上とか小林とか
は悠々としてるが彼らなども、大いに燃えてい
るので、ぼくのようにあわてている者は実は一
ばん燃えてないことを示してるかもしれないね。

武田 つまり、燃えてないからそうなんだよ。
林 そうなんだ。だから燃えてる人にまかせて、僕
などはひつこんでもいゝと思うよ。

河上 ひつこんではいかんよ。

武田 そういうわけに行かんから問題なんだよ。

森山 しかし、いまはある意味では、文学が作られ
るためのほんとうの精神が培養されてるような

時期だね。つまり曾てなかつたようなことが非
常にたくさん起つてゐるからね。ぼく個人は、剛
健な人間も書きたいけど、むしろ弱い人間たち
がぼくに近いからね、それを書くより仕方がな
いかもしれない。しかし「文学界」とか、文壇
とか、全体を考えてみれば、いままでなかつた
人間で、現在文学に書かれて欲しいような人間
の生活に直面しているように思われる。それは
書き甲斐があるんじゃないかと思うね。

舟橋

ぼくはそういうプログラムとしては……、実
はこの間志賀直哉の「暗夜行路」を読んだんだ。
それは非常に完璧な、立派な芸術だつたけど、
やはりぼくは最後に読み終つたときに、ずい分
疲れたんだよ。何ともいえない疲労がのこつた。
あゝいうように美事に、そして鋭く書いてなお
あとで疲れないような文学を書きたいと思つた
よ。疲れたという意味は、いい意味でなく、一

寸悪く疲れるんだよ。

武田 芸術すぎるんだらう。

林 こんどの「文学界」の新人の小説はそういう意味では疲れるよ。

森山 中山義秀氏のを讀んだが、おもしろいぢやないか。

林 おもしろいけど、一寸わびしくなるよ。

武田 ぼくらの考えておったような小説の進むべき方向の逆にまた戻つて來てるね。「文学界」はそういうことをずい分努力したらう、本当の意味の小説を作りだそうということを……。ところがまた芸術に戻つて來てるよ。

林 そうだね。

武田 あゝ、いう新しい作家たちが相変らず古い小説概念の同じところに停滞してるんだ。それはまた自分たちが新しい小説を作りえなかつたことでもあるが、同時にそういう努力が無意味だつ

たのかね。

舟橋 それはあるな。

武田 新しい作家には「牧場物語」を「改造」につけて、あらゆる批評を予定しておつたという、そういう根性がないんだ。あゝ、いうキングに載せてもいいようなものをあすこのにつけて恬然とする精神さ——それはあの小説がいゝとは言わないが、あゝ、いうものをのつけて恬然とする精神ね、そういうものがほしいと思うね、小説を革新する。……

舟橋 そういうものを主張して戦つて來たのはやはり「文学界」だね。

河上 こういふ時代というものは、つまり森山君が言つたように、なんでも出うる時代だからね。それはいゝ意味でね……。だから、こゝういふ意味で、芸術価値の尺度を芸術的に置かないで、もつと真剣に大いに素朴さとか、健康さとか、そゝうい

底本：『文學界』1938.5月号「復刻版」不二出版

【参考】1938.6「文学界」

三木清君へ 杉山平助（1895-1946）

前号の本誌の座談会【この座談会のこと】に三木清君の言葉に、ちよつと腑におちない点があるから、一言しておく。

三木君に、インテリヂャーナリズムの悪い実例として、僕の態度をあげているように見える。

三木君自身は、杉山とも何と【も】云つていないが、前後のつゞきから、誰が見ても僕のことゝしか思われないように語られている。

即ち左翼全盛の時代には左翼的な立場から、知識階級を攻撃し、右翼時代には右翼的立場から知識階級を攻撃する軽浮な人間として僕を大衆の前に印象づけているようだ。

うものを狙つて行けばいゝんじゃないかね。各個人の制作態度ではなく雑誌としてはぼくはそう思うね。……つまり、統制というものは政治主義的現実主義から來てるが、それが一ばん究極において必要とするものはそういう健康さだと思ふね。そういう意味でぼくは統制に賛成するね。

林 あゝ、賛成するね。だつて、股旅物を禁止したりして、とてもいゝよ。

武田 それはほつとけばいゝよ。

……………

三木 結論はなかつたかな。

林 ないね。

武田 さつき河上の言つた、あれでいゝんだろう。

（於晩翠軒）

三木君は僕については何にも知らないらしいから、云っておくが、僕に左翼全盛時代に左翼的な立場すらとつたことのない人間だ。従つて左翼的な立場から知識階級を攻撃することが出来るはずがない。またやりもしなかった。むしろその反対のことをやった。即ち、左翼の連中が滔々として知識階級を軽侮し、攻撃する時に、僕は向坂や石濱の連中を相手にして、それを反撃したことがある。「インテリゲンチヤは寄生者に非ず」【「文藝従軍記」に採録】という評論はそれを証拠だてゝくれるであらう。

最近僕はインテリゲンチヤに刺戟を与えるような意味で、その或る傾向を攻撃したおぼえはある。しかし、インテリゲンチヤそのものは、決して軽侮しなかった。「帰来感あり」「朝日所載」の中でインテリは女みたいに弱そうだが、女のように強いものだ。インテリの動き出さないよ

うな社会運動に意味がないと云っている。また「現代インテリゲンチヤを分析す」(改造)の中では、インテリにその矛盾と分裂の中から未来の新しい星を生み出す母胎であると云っている。僕としては、これほど終始一貫して忠実なインテリゲンチヤの擁護者であつた自分が、どれほどインテリの悪口を叩こうが、それが悪意的にとられるわけがあり得ない、という少々人の好すぎる甘い己惚れがあつた。

いづれにせよ、右翼時代にも僕がインテリゲンチヤそのものを、軽侮したことのないのは事実である。いわんや左翼時代には、必死になつてその立場を擁護する以外の何ごともしなかった。

いつたい三木君は、何を根拠にして、あゝいう好い加減のデタラメをしゃべつて、他人の信用を傷つけんとするのか。氣をつけ玉え。

○

なおいゝ次手だから、云わしてもらうが、僕は、この数年間に、日本には恐ろしい危局が来ると思う。現場の感覚が、僕にそれを教えた。僕は上海へ行って来て、いゝことをしたと思つてゐる。

満洲事変前に、もし満洲にいたら、僕は石原莞爾と同じ考え方をしたことであらうと思う。

われわれインテリゲンチヤはたしかに現場における鏝ぜりあいからも、或は生産的職場からも離れすぎているために、その天性の鋭敏さにもかゝらず、しばしば無為に陥り、或は現実と遊離した考え方に陥り易いものである。今は、その点に気がつかなければならぬ。現在の日本の陥っている空恐ろしい事態がインテリゲンチヤにはまだ十分に理解されていないのではないか、と思われる点が多い。僕はその点を、今

後も執拗に警告しつゞけるつもりだ。

そして、彼等の真の社会的機能を發揮させてもらいたいと、念願している。

杉山平助氏へ —— 1938.6 『文学界』

私宛てのあなたの原稿拜見しました。編輯部から廻送された際、河上徹太郎氏の手紙が添えてあり、その中には、「座談会の記事に関する限り、あの点ではあなたは杉山氏個人としてでなく一般的にものをいつてらしたように記憶します。若しそうだとすると、『文学界』記事についての誤解に基づく論争は雑誌編輯上の体面に関します故……」とありました。河上氏の証言のある通り、あの個所で私は一般論をしているのであつて、あなた個人について話したのではあ

りません。インテリ・ジャーナリズム云々は阿部知二氏の持ち出した問題であることは座談会記事の示す通りであり、私はその問題を取り出して、あなたを例に挙げたものではありません。

この機会に公言しますが、私はジャーナリストとしてのあなたを尊敬します。私自身の趣味や気質に合うかどうかは別にして、あなたはジャーナリズムの上で一つの新しい型を作られた人であり、あなたの議論や思想に私がつねに賛成し得るかどうかに拘らず、その点において私はあなたを尊敬しています。

あなたは嘗てインテリゲンチヤを軽侮したことがないと申されますが、その通りであろうと思います。知識階級の意義を全く認めない者はおよそ知識階級について語ることをしてしないでしよう。それについて語ることはすでにそれに關心している証拠です。あなたが時に知識階級

を軽侮するような口吻をもらされたとしても、それが知識階級を刺戟するためのアイロニーであることを知らない私ではありません。しかしそうと知りながらアイロニーをアイロニーでないかのように見立ててあなた個人に関わらない一般論として私の意見を述べるようなことがあるとしても、それは私のレトリックとして許されることであり、いわば私のアイロニーであるのです。私はこれまで論争というものをしたことが殆どなく、また一般論にばかり興味をもつというのが私の性癖です。

あなたの文章において「この数年間に日本には恐ろしい危局が来ると思う。現場の感覚が僕にそれを教えた云々」という一節は私を深く感動させました。けれども「現在の日本の陥っている空恐ろしい事態がインテリゲンチヤにはまだ十分に理解されていないのではないかと思わ

れる点が多い」といい点では私はやや違った認識をもっています。あなたのように上海へ行つてみる幸福をもっていないインテリゲンチヤにしても日本の将来について深く考えている者は事変の当初から尠くないと思います。私自身は憂国の情においてあなたに劣らないつもりです。それではインテリゲンチヤはどうすれば好いかということになると、私にはあなたと一致得ない点があるかも知れません。この問題については私達はもつと相互に信頼し合つて今後論議を尽してゆきたいと考えています。

筆硯愈々御多様ならんことを祈ります。

【第19巻収録済み】

鼎談会 文化と自然

三木 清

阿部知二

島木健作

生産の文学

都会への憧れ

田舎者の都会人

地方都市の性格

地方の文化性

田舎は非文明か

都市と田舎の接触

田舎への憧れ

農民性の崩壊

近代知性と地方地方人の教養

生産の文学

阿部 都会生活と田園とでもいうか、或は文明と

原始、機械と自然とでもいうか、或は少し坐標
を変えれば、伝統と世界的なものというような

ことにもなつて行くだろうと思うが、それに
ついて話をしたいのです。そういったものは必ず
しも対立ばかりして居るとは限らない、又対立
として今取扱おうとは思わない。また、これは
政治経済の問題にも、非常に大きく関係してい
て、限りもなく拡がると思うけれども、今月は
文学とか、芸術とか、或は生活論とか、或は哲
学的な思想のこととして主として取扱つて見た
と思うのです。もう一ついいたいのは、こう
いう問題は「今更でもない」と或る種の評論家
などの手に掛ればいわれてしまうことで、ちや
んと引出の中にカードが入つて居ることで、そ
れは、もうこういうことで片付いたとか、或は
自然というようなロマンチックなものはもう現
代で終つた話だとか、或は、逆に都市文明とい
うようなものはなつて居ないというような風に
片付けてしまわれる虞もあるので、すけれども、

僕は敢てこの問題はそんなものぢやない、僕達
の實際の生活に起つて居るさまざまな現象或は
生活の方針というようなものを考えたと決して
まだ片付いて居る所ではない、敢てもう一度そ
ういうことを考えたいと思つて居るのです。勿
論抽象論としてでなくして、現代の問題として
考えたいと思う。初めに一つ島木君の『生活の
探求』——後篇をまだ少しだけしか読んで居な
いので、残念ですが、文学として、地方を描く、
或は農村を描くということ、それが重大だとい
うことはいうまでもないのです。今農民、或は
地方というものが非常に考えられるべき色々な
問題を持つて居るし、或は困難を持つて居ると
いうことが一つの主眼になつて居ることは云う
までもない。しかし、同時に人間の、真に人間
らしい姿と生活を探求して行つた時に、都会の
生活と地方の生活との何れが多くの実実を含む

か、という問題にも、或はあの小説から考え及
ぼすことが出来ると思う。島木氏の意図がそこ
にあるかどうかということは全部読んで居ない
から判らないが……。

島木 僕の小説のことはともかくとして——後になつてあの小説に付いて何かいいたいことが出て来るかも知れないけれども——此頃田舎には生活があるが、都会には生活がないというようなことが、きわめて大雑把な言葉ではあるが云われているようだね。それから小説で見ても近頃は地方の生活を描いて居るものが非常に多くて、都会を本當に描いて居る作品というのはないのぢやないかと思うが。

阿部 寧ろそうだ。

島木 それには色々な理由があるとおもう。その理由なんかもぼつ／＼話して行つてもよいけれども、僕等作家として見ると非常に平凡なこと

ではあるが先ずこういうことがあるね。生活というものを考える時にやはり生産ということを第一に考えるのだ。消費の面ではなくて物質的生産が生活の基礎なんだから、作家が国民の生活に真剣な関心を持つて来れば来るほどさまざまな生産の面から生活を掘下げて行きたいという念願を持つて来る訳でしょう。誰でもそうだと思うけれども、ところが実際問題として都市に於ける生産、つまり工場に於ける生産の姿というものは作家には判らないんだ。紙の上で何か調べることは出来ても肝腎の観察の機会というものが全然与えられない許されない。都市の工場地帯というものはまるで別世界なんだ。工場の壁というのはまるで城壁だからね。僕なども労働者を描きたいと思い、しかし労働者を描くということは工場を描くということでは意味がないから、工場を見たいと思つて、い

ろいろやつてみたことがあるが、どうもだめだね。煤煙の街の外廓だけを見て帰るということになつて了う。それで稀にあそこで曾つて仕事をした人が出て来て、労働者作家として描き出すが併し工場生産は何しろ日進月歩だからね、すぐに昔の記憶、経験だけでは間に合わぬ、それに頼つては居れないということになつて来る。所が農村はそうぢやないものね。農村の生産は開けつびろげの地上で行われている。ここには隠し立てというものは先ず無いからね。作家に熱心ささえあれば観察し話を聞き調べてどうにか書けるのだ。国民生活への作家の愛情、情熱を具体的に注ぐことが可能なのわけだ。どうも愛情はあつても対象が手の届かんとくろにあつては示しようがないからな。これが一つと、それからもう一つには今の多くの作家は都会に住んでいてもやはり田舎者だからね。出身は田舎だ

し感覚というようなものも本人が思っているかも知れないほど都会的にはなっていないということもあるとおもう。今は大抵喪失して居るかも知れないけれども、故郷を持つて居て、何かというとはやはり故郷を、地方生活というものはかなり深く考える。そんなことも一つの理由だ

と思う。都市に於ける生産の姿の真実が描けないとすると、僕などはまあ、都市の風俗とか、消費生活の面などを書くという興味は今のところはどうもないのでね。舞台を都会にしてさまざまな思想の葛藤を小説に描いて見たいが、これはべつに都会を描いたということにはならぬと思うし、僕などとちがう型の作家はまた、都会では何もかも平均されていて描く興味がうすいというようなことも云っているようだ。

阿部 或はまた小説というのは兎に角個人的を単位として動くものが書きよいということもあろう。

詰り大工場の動きなどというものは小説にしては描写しにくいかも知れぬ。

三木

それはあるね。——併しやはり自然的な条件として島木君のいう通り、日本の都会人というのは実際は田舎者で、自分の代か親の代に都会に住むようになったので、都会というものが実際に身に付いて居ないということは可なり大きな原因だろうと思う。それから日本では都会が農村と割に融合的に発達して来たということがある。西洋の都会は、支那でもそうだが、城壁を繞らした全くの別天地だったのだ、所が日本ではそういう城壁もなく開放されて田舎と自由に交通して居たのだ、そういう意味に於て本當の都会生活というものは現代に始ったばかりで、これから後の問題だともいえる…。

阿部 生活というものは始つて居るけれども、文化というものは……。

三木 身に付いた文化としてはまだ／＼多くのイン

テリゲンチャは都会人でなくて田舎者だと思
うね。

島木 生産地帯云々というようなことは無関係
で、本当に都市を描いたものが、都会生活のど
の面でもいいが、そういう小説が近頃あるのか
ね。本当に都会的な感覚で、今日の都会生活の
特徴を鋭くつかんでいるというようなものが…。

阿部 それはこう思うのですね。詰り通俗小説な
らば都会を書いて居る、しかし、真面目なもの
を追求するものに都会が描かれてないでしょう、
これはやはり小説に真面目になろうとすれば、
一つは生産の小説なんだ、もう一つは思想の小
説だと思ふね。都会文化の中で都会を書く小説
といえ、思想文学になると思うのですよ。つ
まり、都市生活の特徴としての知的生活のこと
だね。

島木 そうだね。

阿部 漱石などは（よい例かどうか知らないが）あ
の位の形でもやっていると思ふ。

三木 それはそうだね。近代の都会的な生活及び文
化というものには詰り知性が、知力を要する技
術的なものが非常に入って居る訳で、そういう
ものがまだ日本の作家には中々書けないのぢや
ないか。併し都会を書くという希望は作家に
随分あるし、殊に田舎の人の都会に対する憧れ
というものは非常なものだろうと思う、その憧
れの根拠というものの、また何を憧れて居るか
ということに付いて考えて見る必要があると思ふ。

阿部 それは一つは消費的な面と、一つは智生活へ
の希求と、この二つがあると思うのですね。

都会への憧れ

三木 もう一つ自由というものがあるだろうと思ふ

ね。田舎では封建的な伝統の束縛が非常に酷いもので、それから遁れて自由を求めるといふ氣持が都会に対する田舎の人の憧れだろうと思けれども…。

島木 青年は確にそうだね、都会へ出たがる田舎の青年は、都会の消費生活なんかを惹かれてゐる、享樂的な傾向として、そういうおきまり文句で昔から責められてゐる。非常に浮薄になつたとか、そういう点だけから云うんだ。併しむろんそんなことだけぢやない。今三木さんがいつものが根柢なんだ、經濟的な事情が彼等を都会へ引摺り出すという色々なものからみ付いて居るけれども、主觀的なものとしては、今三木さんが指摘したものは非常に重大だと思ふね。青年の大きな第一の悩みになつてゐるんだ。彼が立派な青年であればあるほどね。自由の天地で自分の意欲を思うまま働かしたいという時に

農村では何といつても束縛が大きい。立身出世したいという氣持と、家や村のために踏み止まるべきではないかといふ氣持とで、悩むものも多い。個人的なものと社会的なものとの彼等における最初の葛藤だね。最近の青年はしかし又變つて来て居るように思うがな。全体的に變つて来て居るかどうかわからないが、變つて来た人が出て居るように思うんだ。非常によい青年で今までと一寸違つた氣持で村に腰を据えて居る人を二三僕は知つて居るがね。ここ数年来の社會の動きなどについてもかなり考へての上で、かつての青年達が苦しんだ苦しみをもつと深刻にやつた上で、そうして落着いて居ると思ふ。その苦しみというものはどうも簡單には云えないが。

阿部 自覺だね。
島木 うん、自覺だ。

阿部 自分の負うべき苦しさというのを自覚してその上尻を据えてやろうという人が。

島木 そういえると思うな。じみな自己犠牲の精神だ。

三木 それから近頃は、第二世というのだけれども、詰り要するに親が都会へ出て来て、そうして子供を生むね、その子供が田舎に対する憧れというものの心理、それはどういうものだろう、例えば白樺派の連中は一時は我孫子とか、色々の所へ行つて、もつと極端な例は武者小路の新しき村とかいったように、田舎に憧れたのだけれども、今の第二世的な人が田舎に対してどういう気持を持つて居るか、自分の故郷を田舎に持たない人、吾々は故郷を田舎に持つて居るけれども……。

阿部 田舎に故郷を持つて居る僕ら程露骨に憧れて居ないだろうし、都会がよい所だと思つて居

るだろう。しかし、「人間性論」を観念的にする訳ぢやないが、やはり人間には自然に何かを求める心がどうしてもあると思う。それが例えばハイキングとか、スキーとか、キャンプイングだとか、所謂消費的な、或はチャチな形でも、人間というものはナチュラルなものに対する憧れを持つ。そういう問題はまだ解決されて居ないと思う。人間の幸福論、そういうものに於て……。さつき三木さんは日本には都会の文明というものはない、というように云われたが、まだ日本人の精神生活、内面生活というものは、日本的の意味での自然主義的なものだと思うね。都会に住んで居る者でも……。詰り例えば、これは今君がいつて居るけれども、パリなどというものは一つの人工化された世界でしよう、庭園にしても、何でも、そういうものに安住するなどという気持は逆もまだ日本人は持つて居な

いと思うね。

島木 併し阿部君が今いったのはその通りだが、都会に生れて都会で学生生活をやつて、その後ずつと都会生活をつづけている二世か三世か知らぬが、そういう人は地方の農村生活に対する関心というものは僕等は狭い範囲の経験だけであるので、全体に及ぼすということは危険だし、そんな気はないけれども、その関心は僕は非常に稀薄だと思うね。阿部君が今いったような、ハイキング、青い空、良い空気、そういうようなものだよ、実にそういうものだよ。農村問題などやかましく云われてどうもピンと来ないらしいね。米や麦が収穫されるところも見たことがないというような人達だから。人間はしかしそういうものらしい。自分に直接関係ある生活以上に彼の関心がひろがるということはなかなかのものらしい。このことはよく知っておくべ

きことだと僕は思うんだ。……それから僕等だと子供の時の追憶の中には必ず山や川や畑や木や蟲や、そういうものが必ず付纏つて居るだろう。そういう田舎の風景と切離しては子供の時の追憶はない。所がはじめから大都会でずっと育つて来た人はそうぢやない、そういうものではない。バッタとかイナゴとかいうものの実物は知らずに大きくなつて行く。実物として、飛んで居る姿としては知らない。米や麦についてもそうだ。しかし紙の上では知っているのだから、云うことだけは何でも云えるわけだ。そんなことは一寸したつまらんことのようにだけれども、じつはずいぶん大きいことだよ。

阿部 非常に大きいことだと僕は思うね。幸福論か、人生論になるのだよ。

島木 どつちが幸福だとかそういうことは今いうつもりはないが、それは非常に大きいことだとい

うことだけはいいたいね。

田舎者の都会人

三木 その外に現在の日本の特殊性というものがあ
る。今日のように段々人口が都会に集つて来た
時代に於て、過渡的な現象として、一方に於て
は田舎に故郷を持たない人間があり、他方に於
ては併し都会的な文化のよい所が十分に発達し
て居ない、そこで都市にも本当の故郷がなくま
た田舎にも故郷がなくなつており、どちらにも
抛り所がなくなつて、それなら統一があるかと
いえば、それもないという、詰りハイマートロー
ス【heimatos ホームレス】な、故郷のないという
人間が多い。そこに日本の現在の文化の弱味が
あるのではないか、今の文学に於ても、本当に
農村的でもない、本当に都会的でもない、しか
も何かそこに統一を求めて居るかといえそう

でもない、中途半端の所にぶら／＼して居ると
いつた点があるのぢやないか。

阿部 農村的の感覚で都会を書き、都会的の感覚で

農村を書いて居る。

島木 僕なんか実にどつちつかずだからね。だか

ら農村的なもの、農民的なもののあるものには
非常に惹かれるということにもなるわけなんだ。
たとえば農民の素朴さ、堅実さ、堅忍というよ
うなものにひどく惹かれて、時には誇張しさえ
もする。これはやはりどつちつかずの存在だか
らぢやないかね。つまり自分もやはり半分は田
舎者だからだ。都会の頹廢に疲れて田舎に惹か
れるということはよく云われることだが、ほん
とうの都会人はちがうだろう。僕らが惹かれる
ものに對するそういう人の考えも違うと思うが
……。

阿部 三木君のいわれた日本の性格、それは今はよ

いことではないけれども、これを逆に長所、強味とすることが出来るとは云えませんか。詰り二つのものが対立して、西洋のように都市文明と田舎の生活というものが全く隔絶して居ないという所が強味ぢやないかな。——例えば「ヨーロッパ精神の将来」ですか、あれなんか見ると、ヒューマニスト達が農民に教育をさせたら彼等が幸福になるか、不幸になるかを論じて居るという、それ程隔絶して居る、そうして例えば文学などでも、向うには都会文学というものが厳存しているのですね。あの牧歌というやつですね。兎に角田舎の自然と都会人の持つて居る生活というものがもう劃然と岐れ過ぎて居ると思うね、これがまだ岐れて居らず、どっちつかずという所に新しい日本文化の生れる余地があるという樂觀論に考えることが出来るのではないだろうか。

三木

そういう所はあるかも知れないね、併しそういう世界観は封建的な農村の段階に止まることのできないので、農村の資本主義化ということが必然的な勢いであるとすれば、今度はもつと新しい見地から農村と都会という問題が検討されなければならないことになつて居ると思う。それは根本において文化の理想という問題であるのだが、詰り自然と文化というものが対立するものか、或は何か調和し得る所があるか、寧ろ調和を求める所が本当の文化であるというような考えになるか。東洋に於ては生活と文化とが、自然と文化とが一つに、一体に結び付いているといわれるけれども、封建的な段階で結び付いているのでは駄目で、それは一度近代的なものを経て結び付くというのとは違ふと思う。その問題を混同して、東洋的なものの好きを云つても駄目だと思う。一度近代化を経て来て

どう結び付くか、少くとも今の農民が懂れて居

るのは何といつても生活の近代化だと思ふのだ。

近代化を経て来た後に於て、農村と都市というものが、自然と文化というものが如何に結び付くかというもつと高度の問題から考えて行かなければならないと思ふね。

阿部 ロシアなんかぢや彼等流に考えて居るのだそうですね。

三木 そうなんでしょうね。

地方都市の性格

島木 何れにしても新しい社会体制ということが問題になって来るね。こゝで考えるのは余ることだが。日本での都市と田舎の關係は云われて来たようなものだが、今日進んで居る方向はやはりヨーロッパ的な方向に向つてだからね。人が好ましいと思つて見て居る農村的なものだつ

てどん／＼崩されて行つて居るんだから。

三木 そればかりでなく、日本の特殊性は地方の都會がちつとも發達して居ないことだろうと思ふね。これが都市と農村の關係を考える時に重大な問題だと思ふね。日本の中央集權主義、劃一主義というか、そういうものは地方の特殊文化を發達させなかつた、例えば大學を設けるにしても殆ど東京に集注して居る、文化のあらゆる機關は東京に集つて居て、地方に殆どない、地方に見られるのは要するに東京で一箇月前に流行つたもの、一年前に流行つたもので、何等特殊の文化が發達して居ない、これが都市と農村というものの關係を考へて日本の特殊性だと思われる、そこに文化的に見て日本の都市の貧困もあり、農村の貧困もある、農村を文化的に豊富にする為にはどうしても地方都市の文化的の發達が考えられなければならない。支那あたり

に行けば都会というものは海岸にあるばかりでなしに、中部にも大きな文化の都市があり、ドイツあたりでもそうだけれども、日本ではそういう所がない、これはやはり色々の自然的な條件もあるけれども、政府の文化政策というようなことからいっても主要な問題だと思うね。

阿部 それは例えば今地方主義文学などということをいわれて居るけれども、今地方に特殊の文化があつて地方主義文学を書けば非常に厚味のあつるものが出来るけれども、そういうものがない、結局は都会を書くか、田舎を書くかという——むしろ風俗的な問題になつて来る。地方主義文学というものが今の所そういう状態ではないか。例えば一例ですが、地方の文化がないのだから、結局都会文学或は田舎文学ということになつて、その田舎というものには特定な田舎というのか、外では求められないという田舎というものはない

いのですからね。

三木 社会的に言えば、都会というものの性質も、都会と農村との関係も、従来の商業主義的な都会から新しい工業主義的な都会に変わるに従つて、よほど變つて来ると思う。現に大阪とか、或は北九州とか、或は名古屋とかいつた工業都市が文化的に急速に進歩して居て、古い文化のあつた金沢とか仙台とか、或は京都とかいうような所が寧ろ停頓して居るということがありはしないかと思う。詰り生産工業というものの發達に依つて都会の性質は大分變つて来ることになる。そうすると今度は近代的生产というものは一様化されて居るから、それが發達しても各々の都会の特質は出て来ないというようなむずかしい問題が出て来る。

島木 何しろ狭いしね。文化的生産物はけて行く範圍から云えばじつに狭いんだから。地方に

は地方的なという意味では独自の生活というのはそりやあるわけだ。そういう独自の生活があるのだからそれを描いた立派な文学が出来れば地方主義文学と名付けてもいいかも知れないが、しかしそういうものはやはりその地方の生活者によつて書かれねばならない。そしてそれが書かれて、それが発達する為には條件として先ず出版というような仕事がその地方に於て独立して行われ必ずしも他地方に依存しなくてもやつて行けるというのでなくぢやならない。刊行物などもその地方で充分消化されるという風でなくぢやね。そういうところまで行かなければ、地方主義文化といえるほどのものの発達は考えられないな。しかし日本のような狭い国ぢやね。——北海道などでは、教育書の出版などその地方だけのものが相当行われているらしいが。それから信州などでも信州文化とでもいえるも

の存在が感じられなくもないと思うが。

三木

併し狭いばかりぢやないな、ドイツのような国は日本に較べてそう広くないけれども、それでも兎に角出版からいつてもベルリン中心でなく、寧ろライプツヒ、或はミュンヘンあたりでも盛にやつて居る、地方でもこうした有名な出版都市があるのだ、その点は日本でもこれからぢやないかと思うね、大阪、福岡、名古屋という所に段々出来て来るのぢやないか、何といつても日本はまだ貧乏だったのだよ、地方が……。

地方の文化性

阿部

地方の文学は——極端に言えば、風俗を書くという以上に出ることは難しい訳でしょう。(それは悪いというのではない。) 或る地方の人間観、——人間観という漠然たる言葉であるけれども——特殊な人間観とか人生観というものを

持つて居るものは出ていないと思いますね。

島木 そうだ、よく言われるように、都会は何でも平均してしまつて、特に心を惹かれるものがない、田舎に行くと變つて居るといふ、そういう時に何かエキゾティシズム【Exoticism】みたいなものが地方主義文学と言われるものの基礎にならぬとは云われない。東京から見て地方の生活が地方生活者によつて描かれていふというだけで、地方「主義」文学だといふことは少しおかしいことだからね。言葉の曖昧、ルーズな使い方といふことになるがね。本当に地方「主義」文学といえるものがあるとすれば、それは都会中心主義、中央集権へのはつきりした対立意識があり、しかもそれが單なる感情的なものではなくて、しつかりした理論によつて貫かれたものでなくてはならないとおもうね。それのはつきりしたものはまだ出て来てはいないね。

阿部 特殊のモラルがあつて——東京の人が気が

付かないような人生のモラルがあるということとは日本では出来にくいだろうね。もう一つ地方主義文学といふものを——これは僕流の考えにすぎ、又初めに戻るかも知れないが、一つの地方といふものを、必ずしも地域的に見ないで、人間生活に於ける自然主義です。ルソーなども、彼流に言つたでしょうけれども、最近のローレンスなどが主張した、——つまり悪くすれば反文明主義になるけれども、自然との接觸に於て人間は遂に眞実に生き得る、という、斯ういふ思想の文学、そういうものが出てよいと思うのだ。「白樺」であるとか「武蔵野」とか「自然と人生」といふものがすでにあらうが、あれで満足出来るものでもない。もつと哲學的の意味で、人間といふものの完成といふか、充實といふか——それはナチュラルのものと共に生きる

ことにある、そういう見方に依れば、一つの思想のモットー、力強い文学が出てよいと思うのだな。

三木 それはあるけれども、そういう力強い要求になつて現れないのは、逆に言えばまだ本当に都會的の純粹のものが出ないからだとも言える。例えばジードが行詰つてコンゴ旅行をしたというようなことは、まだ日本の文学者には考えられないことだと思うのだ。それは日本の生活というものがまだ都會化されていないからだ。都會化されていないということは或る意味に於て近代化されていないことだけれども、都會化即ち近代主義であるということが、果して文化の理想であるか、人生の幸福であるかどうかということは勿論疑問であつて、そういう近代主義に対する一つの批判が都會主義の批判であるということとは言えると思う。新しい思想なり、哲

学なり、文学なりが生産を重んずるということも、一種の都會主義批判として、つまり農村も最も大きな生産場面であるというようなことから考えれば、面白い意味がある。唯同じ生産ということ、労働者と農民と一緒だということ以上に、もつと農村というものを本当に考えなくちゃならぬというようなことを、生産の立場に立つにしても考えて来ることが非常に重要なことだと思うのだ。

田舎は非文明か

阿部

話を換えて、現代の社会がこの儘行く以上は、生活の武器として、社会生活の必然として、抽象的思想の生活が必要でしょう、知性の、論理的の生活というものは大体からいえば、都會文明が生んだもので、具体的の感覺的の物の考え方というものが、田舎にあるということが言

えるでしょうね。

三木 それは一般的に言えるかも知れませんか。

阿部 そうすると、インテリゲンチヤと自然人、素朴人、そういうものの問題も出て来ると思うのだが、一体思想と名附けられるものは——漠然とでもよいが、皆な都会から出たものですかね。世界の歴史で……。

三木 そういうこともないのだね。例えばギリシヤに於てソクラテスが持つて居る意味といえ、ソフィストに対する反対なんだが、ソフィストというのは、要するにギリシヤに於ける商業的發展の産物である。商業主義の、世界主義の産物だ。これに対してソクラテスが出て来たということは、地方的の百姓的のところを出して来たと思う。ソクラテスは顔から見ても百姓みたいな男で、思想から見ても百姓的のところがある、それが商業主義的のソフィストに反対した

ということが、思想の転換になったと思う。必ずしも思想は都会から出て来るとは言えないと思うのだ、思想が都会から出て来たというのは、近代の科学主義と結び付いて、——科学主義というものは生産技術、工業的の技術、そういうものと結び付いて居るのであつて、そういうものが出来た時分は思想は都会から出て来た。ところがこれに対して今田舎的というか、田園的思考というものがどういう意味を持つて居るかを一応考えるところ、近代文化に対する新しい批判として重要な意味を持つて居ると思う。

阿部 僕はそう思うのですが、重農主義とか何々主義とか、といった議論で片付けられる以上のものだと思うのです。そこでちよつと話は変るけれども、日本のものというのはそういう商業主義以前というか、田園的のものなのでしょう。

うか。

三木 それは東洋的の自然主義というものは確に農業的のものだけでもね、併しそれだけではどうしてもやって行けなくなっている。何といつても近代化というものを経なければならぬと思う。これは必然の勢で、例えば農村が今の儘であること、つまり皆なが農村に止ることが出来ないで、多数の人口が都会を求めて行く、殊に日本のような人口の増殖の率の激しいところでは、農村の工業化が農村の救済の一つの重要なポイントであると言われて居る状態であるから、随つてこれまでのような東洋的の自然主義は強いところもあるけれども特殊の封建性と結び付いて居るのであつて、そこを一度通り越さねばならぬ、もつと先の問題になると思う。

都市と田舎の接触

阿部

島木氏の前で馬鹿々々しい話かも知れないけれども三年程前に茨城県の田舎に行つて——これは共同組合が全国でも相当模範村になつて居るところだが——囲炉裏端でいろ／＼話を聴いたけれどもこの人達は極端に言えば、都会の人を憎むという表情を現して居りますね。それは別の話ですけれども、例えば桑の問題の話をしましたが、農林省では補助をするから桑を植えろ／＼と言つて、始めたと思つたら、一年も経てば成るべく桑を止して煙草にしろと言ふ、なつていないという。僕の臆ろ氣な考えでも、農林省を怒つたところで仕方がない。アメリカの景氣に關係して居るといふように、世界的の一つの現象と關聯して居るに違ひないと思う。そういう理智は必要なんでしょうね。

島木

憎むといへば語弊があるが、所謂農民主義、非常に素朴に、都市と農村を鋭く対立させて都

会的なものを機械的に否定する農民主義的な考え方、農村の窮乏にしても、それは都会のせいだというような、——それはむしろ大都市に接触しない、その影響を受けることの少ない地方から起るんじゃないかと僕は思っているが、独断かも知れないがね。つまり資本主義化していない農村から、と云つてもいい。関東の東北寄りから東北へ掛けてぢやないかな、向うには青年などでもそういう風の考えの人がいるようだね。そういう人の考えは非常に観念的なんだ。関西に行くとそうぢやないですよ。決してそんな風の対立はさせない。それはなぜかというと向うは地方都市も発達しているし、消費もさかんで、従つて農村は非常に都市と接触が多く、そうして自分達の生活が都市に非常に依存して居るということをやんと知つて居るからだ。副業などというものは全く都会の御意のままに

変つて行くんだから。花を作るとか果樹園を作るとか、何か皮をとる動物を飼うとか、都市の消費生活につれて、生産の種類も方法もどんな変つて行くでしょう。株の上り下りを気にしている百姓などもある。若い時に都会生活の経験をした百姓も多い。全体的に都会になじんでいて、都会的なものを取り入れている。そうして行かなければやつて行けないから。そうして彼等の意識ではむしろ都会のおかげ、という風に感じていますから、そういう対立のさせ方はしない訳です。

阿部 勿論してはいけない訳ですね。

島木 最近の政治運動でも農民主義者は関西の方から起つてないんじゃないかな。これには過去の農民組合運動の影響もあるでしょう。農民組合運動の中心はやはり関西だったが、組合は早くから、都市と農村の機械的な素朴な対立意識に

は反対して来ていましたからね。

阿部 常識的に見てしてはいけない訳だね。

島木 日本の文学でも一種の農民主義的な文学というものは、力弱いけれども今まで何かかにかちよい／＼出ていますよ。しかしそういうものが社会的に力を持たない原因も今言ったことの中にあると思います。それに社会科学の理論もかなり広く普及していて、都市と農村とを機械的に対立させることで、単に農民的なものを主張することで、矛盾が解決されないということが分って居り、そういうことはものを考える農村の青年はちゃんと知っていますからね。で、阿部君がさっき言ったようないわば農民的なものゝ意義をナチュラルなというものを高く評価して、今後の社会の文化の中に生かして行かなければならぬとすれば、やはり今までのある人々とは違った新しい見地からそういうものが取上

げられなければならぬと思うのです。僕はまだよくは解らんけれどもね。併しそれを取上げる要求も、さっき三木さんの言ったように、まだ本当にそういうものが社会的に要求されるところまで行っていないのだということになるとどういうことになるか。都市そのものもまだ発達していない。都会の頹廃などと云ったって田舎臭いものだ。たとえば映画を観ても、最近の「ジェニーの家」とか「舞踏会の手帳」とか、日本にはあゝいうものは出来つこない。優れた監督がいっても、俳優がいっても、あゝいうものは出来ないと思う。そういう風な日本だからね。あれらはどうも西洋のやり切れないさを感じさせるものではないですか。日本の都会は今までのところでは田舎の家が沢山集って出来たという以上の特

1 「ジェニーの家」1936年フランス映画（マルセル・カルネ監督）、「舞踏会の手帳」1937年フランス映画（ジュリアン・デュヴィヴィエ監督）

殊の生活を持っていないという人さえある。結局は資本主義が若いということなんですけどね。

三木 それはそうだろう、併し東京は太田道灌などの想像もしなかったような都会になった。近代的の工業都市が必然的に発達するので、そうなれば西洋のような都会が自然出て来ると思うのだ。そこには唯東洋的特殊性ということだけで片付けられない一般的问题があると思う。

島木 このまま推移すれば西洋のような都会が出来て行きますけれども、その前に新しい社会体制が生れ、都市と農村の関係なども、それに従って再編成されれば今ある西洋のような都会にはならない。どういう再編成かわからぬけれども、そういうものが考えられる訳ですね。理想としては……。

三木 考えられる訳だね。

島木 考えられなければならぬ訳だと思う。先に進んだもの、困ったところは、もう皆な見て知って居るのだから……。

三木 確にそういうことがあるであろうね
島木 現代人の建設についての座談会の時にもこういうことが問題になったけれどもね。

田舎への憧れ

阿部 話は他の問題になるけれども、僕なんかは、ただ空想かも知らんけれども、いつか田舎に入つて暮してやろうとも思つて居るけれども、第二世は思わんかね。

島木 僕などはべつに思わないな。もつとも農村を観察する目的で一定期間そこに住むということならいつも考えているが。

阿部 思わんかね、僕は思うのだよ、僕は育つた村に行つて約束して来た、仕事で済んだならばこゝ

で暮れますよと…。

島木 そんなことは出来ないだろう。君には。それは君の郷愁みたようなものだよ。

三木 併し実際に田舎へ行つて果して幸福を感じて暮すことが出来るか。

島木 それは出来ないよ。阿部君のような吾々の仲間での都会人が。

阿部 センチメンタリズムかも知れないが、センチメンタリズムを発する原因が牢固として人間性にあるということは信ずるな。

三木 それは人間は何といつても自然と一つの物である。人間には自然と一つになろうとする、離れれば離れるだけ一つのものになろうという要求が強く現れて来る。

阿部 草や花と同じのもので、体の組織が出来て居るのですからね。

三木 自然もカルチュアを持っている。自然そのも

のも変化して行く。人間は自然を変化する。自然が変化するから、自然と人間との統一が可能な訳であつて、いつまでも自然が変らなければ文化が発達するに従つて人間はただ自然から遠ざかるということになる。

阿部 そこで読んでいないから暴言になるか分らんけれども「生活の探求」の青年というものは面白と思うのだが、あの青年は都会の生活というものを兎に角一応否定して田舎に帰つた、複雑な動機があるけれども……、という訳になるのですね。

島木 そういつてもいいようなのだが……ちよつと簡単には云えないな。

阿部 そうしてやはりそういう者は都会で学校を済まして、都会でサラリーマンになろうとして居る青年までも心を搏たれたというものがある……。

農民性の崩壊

島木

僕は田舎で少し暮して感じたが、農民が持つて居るとてもよいものがある訳だな、それがどん／＼崩れて行く、なくなつて行くのだ、そしてそれは抗すべからざるものだ。併しそれに代る良いものは何も出来ていないと思うのだ。本人だつてじつに不幸だよ。例えば知識なんというものはなくなつたつて、彼等の物の本質を見る眼、感覚……。

阿部 感覚ね。

島木

それは生産者であることから来て居るものと思うが、元来鋭いものを持つて居る。ところがそういうものも、へんに都会的になることで却つて鈍磨し失われて行く。現在僕の行つた農村などというものはまるで商人みたいな百姓が多かつた。百姓が商人化して居る。角帯を締め

て、新聞の株の欄などは真先に見るといふような人で、そういう人には農民の持つて居る良さというものは損われて居りますよ。それに代るいいものは出来ていない、わるいものは残つて居る。最もいやな存在だよ。都市の影響を受けて居る都市に依存して居るような地方の農村程そうなつて来て居る訳だね。そういう農民の持つて居る良いものというものが失われて行く様を見ると非常にやり切れない氣持がするよ。農民主義者ぢやなくつてもね。

近代知性と地方

三木

併し僕も随分長い間百姓の中で育つた訳だけれども、同時に考えなければならぬことは、吾々インテリのローマンチズム【romanticism】というものもあるということだ。都会から考える場合農村は或る意味に於て美化されて居る、

ローマン化されているけれども、農民の心というものは局限されていて広く物を見ることが出来ない為に、利己的というか、功利的というか、そういう所も随分あると思う。それは何といつても知性の世界性というか知性の解放性というか、そういうものが足りないところがある。そこで一度近代的のものを経て来なければ、田舎のローマン主義というものも意味を持つて来ないと思う。ところがそういう本当の自覚から出発した都市と農村との結び付きでなしに、田舎の利己的の局限された知性と、それに基いた一種の地方主義的な功利的の考え方と、都会の打算的の考え方とが結び付いて、それがつまり今の農村の一番悪い層を代表して居る。それが現在かなり著しいのぢやないかと思う。

阿部 それは僕のロマンティズムかも知れないが、それが滅び切っていない。田舎に良いもの

がある。三木さんの話を聴いて考えたことは、インテリゲンチヤの仕事というものは大きなものがあると思うね。インテリゲンチヤがつまり一つの知性、正しい知性というものを田舎の人に持込む。その働きを田舎の人が受容れるにはいろいろの困難もあるうが、受容れて呉れるべきだと思ふし、又真の意味のインテリゲンチヤは全般的の自然の——つまり三木さんのいわれたソクラテスのような素朴のものを都会生活の中でも持つて行くべきであるという、都会と田舎を結び付けるのがインテリゲンチヤの仕事だし、責任だということを是認してよいぢやないかね。

三木 それはそうだね。

阿部 それに今のインテリゲンチヤがやっていないかも知れないけれども、インテリゲンチヤでなければ出来ない仕事ぢやないかな。例えば僕達な

らば僕達がそういう希望なり信念を持つて居れば、即ち都会に住んで消費的の仕事をするということは遠慮する外ない。

三木 吾々は必ずしも消費的の仕事をして居ると思わない。文化的の仕事をするればそれが生産だから、何も消費的だとは思わない。ともかく農村的な、封建的な知性の近代的な啓蒙ということが一応必要なだね。併しその啓蒙が農村或いは自然に対して単に抽象的に対立した文化になつてはいけない。そこがやはり大きな問題だと思ふ。

島木 封建的の知性というより、何というか、人間の良さだね、そういうものが現実にごん／＼壊されているのだから、そういうものを目の当り見る訳でしょう。より新しいものに期待せねばならぬが、しかしより新しいものが生れるということは、良いものは良いものとして残つて

いて、より高い段階で新しくつけ加わつたものを結合して一つの統一物が出来るという形を取るのではなくれば困るぢやないか。なくなつて了うんぢや……。

三木 なくなつちやうならば意味がないと思ふな。

島木 現実には壊されているから、壊しているものは何かということは、百も承知でも實際に一個の實際家としてそういう現実に臨むと假定すると、どうしてよいか分らんということになつてしまふとおもふ。

三木 農村の良いものを壊すということは文化というものの、本質でなく、特に資本主義的という一つの性格を持った文化が田舎の良いものを壊して居るのだと思ふ。そういう資本主義の弊害が矯正されるならば、却て本当の農村的のものが生かされなければならぬと思ふ。文化というものは必ず農村的のもの、或は自然的のものを壊

すとは限らないので、壊して居るのは現代の資本主義的の経済組織であるのだ。

阿部 同時に都会も壊して居るのですからね。

三木 都会も壊して居るけれども……。

阿部 併し何といつても今の日本人に現実に内面的に突支捧を与へて居るものは、つまり僕は未だ壊れざる自然的の感覚だと思うね。都会、田舎を通じて唯その感覚というものが。僕は日本人の正邪とか、美醜とか、善悪を嗅ぎ分ける感覚というものは、本能的の感覚だとおもう。今までの政治とか、社会現象に対しても、その時々或る種の見えざる輿論を形成して来た。そういう鬱然たるものは、それを論理で説明しろと言われたら、日本人は見事に説明することは出来ないかも知れぬが、つねに誤つて居ないと思うのだね。唯現代の機構に於てやはり論理力というものを使わないと近代以前になるという虞

があるということですね。何ども繰返されて居るのだけれども、斯ういう日本人の持つて居る自然主義的の感覚的の、正邪とか、善悪とか、美醜を失わない程度で、慾張れば論理力を附加えたいと僕は思うのだね。

地方人の教養

阿部 それはそうと話は違うけれども、綜合雑誌とかそういうものを田舎の人はどの位読んで居るのですか。地方都市のインテリゲンチヤではなしに、大体田舎的の生活をして居る人は……。

島本 僕はあの小説の中にも書いたのですが、これは事実ですが、僕の知つていた村には一冊ずつあったね、小学校の先生も読んでいない。青年達で読んでいたけれども、そんなものは買うことが出来ないから借りて居るのです。返品になる時に返してやるのだ、借料を払つて……。

三木 文学界もその口かも知れない。(笑声)

島木 一週間ならば五銭、返品になるまでだと十五銭というようなものだね。併し小学校の先生などは読んで居らん。しかし一昨年東北の方の田舎に行つたが、ここでは小学校の先生の進んでいるのに感心した。

阿部 つまり村に一冊あつても沢山の人が読むということもあり得るのだね。

三木 あつても少いね。兎に角小学校の先生でも、そういうものを読む人は睨まれる。

島木 そうく。

三木 つまり日本のジャーナリズムで一番くだらない教育雑誌、読むかどうか知らんが学校で取つて居る。その外の綜合雑誌を読めば小学校の先生が睨まれるという訳だね。それから村会議員とか村長さんの議論は、精々新聞の論説欄を読んで得た知識だろう。

島木 素晴らしいのは「家の光」ですよ。押付けられて読んで居るのかと思つたがそうではない。やはり出るのを待兼ねて読むという風ですね。

三木 ところが最近誰かに聴いたのですが、「家の光」が少くなりつゝある。

阿部 ラヂオはどういうことですか。

島木 ラヂオは事変になつてから素晴らしいそうだが、付けるものが多くなつたのですね。月賦で買うわけです。事変が文化を持ち込んだ訳だ。

三木 それはそうだね。それはニュースを聴こうというのでしょうか。

阿部 結局世界的に関心が入つて行く訳だね。

島木 そうですね。

阿部 ラヂオといえば、都会放送向と田舎放送向と二部にしたでしょう、あゝいうことはどうだろう

1 1925(大正14)年創刊、今も農業協同組合連合が家の光協会が発行している。

うね。

三木 僕等は賛成しないね。

島木 僕なども賛成しないな。

阿部 賛成すべきぢやないね。当座の便宜であろうけれども、根本的に言つてそういうことは、賛成すべきぢやないと思うね。

三木 我々には東洋的のローマン主義というか、何か東洋人には自然に対する憧憬がある。林語堂も書いているけれども、陶淵明の生活に対する憧憬というようなローマン主義、それも結局滅ぶのか知れないけれども、それがインテリゲンチヤにも、割に多いぢやないかと思うのですね。

阿部 多いと思います。

三木 その中に——滅ぶかも知れないけれども——良いものがあるということも云える。

島木 それから中央の新聞が事変後非常に田舎に

1 1895～1976 福建省出身作家、「ユーモア大師」

入つて居るね。僕の知つて居るところなどでは地方新聞が駄目になつて来て居る。どうしても較べられるでしょう。

三木 それはそうだ、ニュースがね。

島木 ところが都会の大新聞は高くて、その上田舎に行くとき配達料が加わつたりして居るので、何軒かで廻し読みをして居る。じつに熱心によむんだ。理解力も都会の人が想像しているよりはずっと高いよ。

阿部 地方新聞も、——そこでなければ読まれないという文化がないというところから、駄目になるというより仕方がないでしょう。

三木 ニュースでは大きな通信網を持つて居る大都市の新聞には敵わない。

阿部 地方に特殊の文化があるとすれば、大新聞がやつて来ても或る程度対抗が出来るのだけどもね。地方の文化は興らないぢやないですか。

三木 そういう意味に於ては興らないですね。

阿部 斯ういう世界の機構になったならば、封建時代に興っていなかったら……だからドイツとか、封建時代に非常に地方の文化が興っていた所でも、今や恐らくマイナスになりつゝあるのではないかね。

三木 それはそうだ。

阿部 そうして結局民族文化が封建時代に於ける地方文化になるのかな。

三木 うん。そうなると民族文化がどうなるかという問題も起つて来るかも知れないが……。明日の世界を空想してみるのは面白い。

(了)

底本：『文学界』（文芸春秋社）1938.8 復刻版不二出版

廿世紀とは如何なる時代か

「事実の世紀」

現代は哲学者を必要とする
新しい神話

現代のペシミズム

廿世紀的な芸術

地域的な秩序

大戦争の理論

日本主義と知性派

現代の教育者

塾教育

三木清

河上徹太郎

今 日出海

「事実の世紀」

河上 大体題としては仮りに「二十世紀とはいかなる時代か」という題をつけておきますが、この座談会をどうして思いついたといえ、先日今君と慶応へ話しに行った時に、勿論なにも打合せなんかしなかったんだけど、弁士として外にもう一人丸岡明君がいて、三人の話が偶然現代の混乱ということになったのです。尤も丸岡は別の方から、一種の小説論としてしゃべったが、結局同じことをしゃべることになったのですよ。あとで三人が話したけれども、結局誰がしゃべっても、この頃講演でも頼まれてしゃべろうと思つて、思いつくのは現代の混乱です。そこでこの問題を出せば、座談会が一席出来るではないか、そう思つたようなわけです。

1 1907～1968 東京生れ慶応義塾大学仏文科卒、小説家。

やはり二十世紀という時代は、兎に角今までの十九世紀までの時代とは、非常に違った時代ではないかという予感がわれわれにあるのですね。では、それはいかなる時代かということとは、まだ誰も明確な名前はつけていないし、また、正直なところ、二十世紀が始まって半世紀もたないのだから、つけられっこはないけれども、例えばヴァレリーなんかは、十九世紀を「科学の世紀」といつて、二十世紀は、消極的な名前のつけ方で「事実の世紀」といつている。「事実の世紀」でもなんでもよいが、三木さんなんか「神話の時代」というようなことを、ちょい／＼言っついていらつしやるけれども、なにか今までの時代と違うという風なことから二十世紀という時代に、なにか体系づけようとしている。そういう気持がないかと思うのですがね。所で二十世紀が今迄と非常に違うというのは一口にいう

20世紀とは如何なる時代か

と、三木さん、一体どういうことなのでしょう。三木 まあ、なんでしようね。非常に一般的などころから考えて行けば、近代文化の発展の結果、すべてものがアブストラクト【abstract】になつて来た。科学がそういうアブストラクトな考え方を助長したとも云えるし、そこに時代の進歩もあつたわけでしょうが、ともかくアブストラクトになつて来たものが、どうして今度はコンクリート【concrete】になるかという、その途を求めているのではないかと思います。科学の時代に対して事実の時代と言われているのも、やはりそういった感じがあるのではないかと思うのです。説明の仕方はいろいろあるかも知れませんが、そのようにアブストラクトになったものから今日再びコンクリートなるものが考えられて来なければならないのですが、それをこれまでとは異つた形でどう考えてゆくか、そこが

むずかしいのではないかと思います。一方では科学の法則のような一般的なもの、他方では個々の経験的事実、その二つのものの中間に、つまり科学と事実との中間に、なんか形が出て来るというようなものぢやないかと思うのです。それがどういふものであるかということはむずかしい問題です。以前考えられたような実証的なものでもなく、また科学のように一般的なものでもない、なにか中間の形があらゆる方面に求められているのではないかと思うのです。

今 僕はヴァレリーののは読んでないけれども、十九世紀に対して、二十世紀が「事実の世紀」だといふのは、ヴァレリーはどういう抛りどころをもつて言っているのかね。

河上 それは、実証論にしろ何にしろ、科学的に統制されていた十九世紀が今や従来の秩序を見失い乍ら、その粉碎された粉々の現実の破片みた

いなものだけが沢山集つて、二十世紀の現実としてわれわれの前にある。そういう混乱を挑めて、ヴァレリーは詩人として言っている。そういう印象ぢやないかね。「事実の世紀」というのは……。

三木 だから今度はそれを統一するものが必要です。その統一するものは、科学の意味に於ける一般的なものでなく、いわば中間的な一般的なものと考えられるのではないかと思うのです。そういうものが現代に現れている神話というのではないかと思う。なにか一般的な意味を持っているけれども、しかし科学のような意味で一般的ではないもの、個々のばらばらに与えられた事実を新しい形で統一してゆくことが求められているのではないかと思う。

それは昔の神話とは違つてもつと合理的なものであるけれども、その合理性は近代科学の合理性

とは何か違ったものなのです。

現代は哲学者を必要とする

河上 そう考えるとやはり現代に必要なものは何よりも哲学者ですね。此の廿世紀的現実の中に一つの秩序を夢見る形而上学者ですよ。

三木 そのように云うこともできるでしょう。ルネッサンス時代の芸術家は同時に技術家であつたし、また政治家には芸術家的なところがあつた。今日必要なのはそのように求められている新しい秩序を直観的に捉えて来るような芸術家的な能力ではないでしょうか。それがなければこの時代は纏って行かない。従来のような科学的な方法でこの時代を説明しようとしても、それが出来なくなつて来ているのですね。しかしばら／＼のものは放つて置く事は出来ない。これを新しい形で統一する一種の詩人的能力とい

うものが必要ではないかと思うのです。それが今の日本なんかでも非常に欠けていると思う。例えば支那をどうするかというような問題に付いても、単なる理論でなしに或る具體的な形を直観的に見ることで出来るような思想家なり政治家なりが出て来なければ駄目だと思うが、その新しい形がまだ見えていないのではないかと思う。

河上 それが例えばヴァレリーなんかのものを見ますと、さつき言つた様に現実の破片を眺めて、ヴァレリーの所謂知的ハムレットがたゞ茫然とたたずんでいる。その茫然とたたずんでいるといううちにあつても、つまり現実と理論の奥にある第三の秩序が欲しいと僕なんか思うのだが、ヴァレリーなんか決してそれを明確な形で言わないですね。そこが僕なんかには一番不思議で、同時に物足りないのだ。あれはヴァレリーがヨ－

ロッパ人だからですかね。それとも彼が詩人だからですかね。結局言葉の末がとても悲観的です。あれでよく気が済むと思う。

今 あのスペインの戦争というようなものを見てみると、あれは左と右との戦いから始まっているけれども、そういうことも今ぢや言えなくなっているのではないかと思うのだな。別に自分たちの思想のために戦い、かつ死ぬというような考えではないんだ。なんだかあれは戦争の悲劇という事実しか僕には考えられない。あの原因にはそれほど意味はないし、両者の間にはつきりした目的というものも考えられない。なにか無償の行為というか、原因結果が明瞭に出ないような行為が、二十世紀には非常に多いと思う。これはちよつと十九世紀には考えられない現象だと思う。ヴァレリーがどういう意味で「事実の世紀」と今世紀を呼んだか、僕は読んでいな

いけれども、僕にはなんとなくそういう無償の行為みたいな意味に二十世紀の事実というものを認めてしまうのだが、そこに三木さんの言う新しい秩序が、その後に生れるかどうかということが言えるかも知れない。しかしこの現象自体は、そういう秩序への運動というように見えないのだがね。

新しい神話

三木 そこになにか、これまでのもので説明出来ないことが、次から次へ起つて来るというのは、形而上学的に言えば、啓示というようなものがそこにある。その啓示の意味を詩人なり哲学者なりが捉えるということが、今必要ぢやないかと思うのです。そのような事実に対してヨーロッパ人のインチリゲンヂヤはかなり悲観的になつて、積極的な意味が考えられなくなつてきてい

るのだが、ナチスなどはそれを一つの神話で捉えようとしている。あゝいう神話でなくて、なにか違つた神話で、もつと知的な性質を持つた神話と言つてよいか、それとも新しい法則しかも従来の科学の法則とは違つたもので捉えて行く。そういうことが必要ではないかと思う。

河上 しかしね。時代というものは——歴史といった方がよいかも知れないが——例えばルネッサンスという啓蒙の世紀、十八世紀の理性万能の世紀、十九世紀の科学主義的世紀というものがありますね。それについてこれは一寸変な言い方だが、大体時代というものはそれ自身目的を持つてゐるものとしてもその目的というものは、時代或は歴史というものの以外に人間が作るものではない。(人間は仮にあとから名前をつけるだけですよ。)それから或る時代は非常に目的性が強いが、或る時代はそれほど目的性のない、途

方にくれた時代だともいうか、そういう差別が幾分あるのではないかと思う。

三木 それはあるでしょうね。

河上 そういう意味で二十世紀というものは、自ら途方にくれた時代といつていけないですかね。

三木 思想的な雰囲気として現代は古代の終りの頃、まだ新しい宗教が出ていない時代と最も似ている。あの時代のペシミズム [pessimism]、キリスト教出現以前に於けるヨーロッパ古代社会に於けるペシミズムに似たところが、今の時代にあると思う。

河上 それは僕もそう思うね。

三木 しかしそういう場合に、何が今度あの時代に対するキリスト教の様にヨーロッパを救うことができるかが問題だ。東洋人にはまだそれほど深いペシミズムがなく、むしろペシミズムに陥つてゐる西洋文化に対して、東洋から新しい光を

与えることが出来るというような希望を持ち得るところがある。そこで東洋的な知性というものが問題になっている。今日西洋には一般に深いペシミズムがある。それを救ったのは、古代社会の終りに於ては、キリスト教であったが、今度はどういふものか分らないが、なにかそういったものが出て来なければならん。西洋人の東洋に対する関心というものは、そういうところにあるのではないかと思う。

河上 して見るとやはり今は予言者の時代なんですかね。救世主の出る一つ前の……………

三木 宗教的な意味のものでないにしても何か予言者といったものが出て来なければならんとも云える。

河上 だからそういう風に考えると、西洋の弁護をしてやれば、ヴァレリーのように絶望しているのも、やはり一種の予言者ですね。

三木 そうですよ。

河上 三木さんが東洋に於ける同じようなものだ（笑声）ヴァレリーは頹敗だといって、悪口を言うには当たらないね。

三木 頹敗ぢやない。そういうペシミズムがなければ、新しいものは出て来ないと思う。ペシミズムがあつたために、キリスト教は非常に容易に西洋へはいって行つた。

今 預言者は必要だけれども、今までの歴史というもののは、いま君が言つたようにそれ／＼後から説明して居ると思う。今まではどうか、色々な史観というか、史眼でもよいが、そういうもので説明して来ているけれども、今世紀というもののは一体どういふように説明されるかということだね。そういう意味で僕は「事実の世紀」ということを言つたのは、非常にぴったりとわかるのだね。後世の史家にとっては予言的な意

味を持つているかも知れない。けれどもそういうことに依つては開かれないしね。秩序も与えられないと思う。僕は「事実の世紀」というのは、一つの時代の認識だと思ふね。

河上 認識なんだよ。いゝ意味にも悪い意味にも。

三木 しかしそれからは行動はなか／＼生まれて来ないな。

河上 そうなんだ。

現代のペシミズム

三木 そこにペシミズムがある。そのペシミズムなるものが、昔のペシミズムとは違つて、極めて知的なペシミズムで、深い認識に立つているペシミズムだから、これを救うのが非常にむずかしいのだよ。

河上 たしかにそうです。ペシミズムというものはたゞ単に気分の上の詠嘆ではない。

三木 そこには叡智がある。だから非常に救いにくいことなんです。そういう意味で、今日は経済とか政治というようなものに対する関心が余りに強過ぎて、他の可能性が殆ど全く考えられていない。もつと形而上学的な觀念が、プリベール【prevail 流行する】したら、かえつて新しい秩序が早く出来るといふ事も考えられるのではないか。

河上 それは僕も感ずるな。哲学のことは余り知りませんけれども、例えば先日ジンメルを読んだ見たが、あゝいうものではちつとも救われないね。僕にいわせれば、あれは非常に精妙なものだけど、要するにカントに創められた人智の機能としての理性哲学の合理的な一つの發展だ。そこにはとに角形而上学がない。形而上学のない哲学はどうも僕には物足りない。だから例えば三木さんが「文学界」に書いている人生論、

あれはあなたの書くもので、どんなものよりも一番よいと思う。あれには大胆な形而上学が先に立っているのです。その点で今時の人生哲学者の書く何よりも高く買っている。だから来月号にも書いて下さい。(笑声)

今 「事実の世紀」だという認識がもう既にペシミズムぢやないですかね。この認識からなにか出るかね。

三木 認識そのものからは出て来ないでしょうね。そういう考え方は、行きつくところまで行っているわけだ。今日では、ペシミズムそのものが、非常に叡智を含んでいるから、それを救うことはなか／＼むずかしいですよ。

今 ギリシャ劇なんかでは、事実という言葉はなくても、同じようなことを運命というような言葉で言っている。やはり現代の事実という言葉と、ギリシヤ劇に現れた運命という言葉とは、どう

しても同じような意味にとれて仕様ががないですかね。

三木 それは運命でしょうね。そういう運命という言葉なものを粗野な形で捉えたものが、今のナチスの思想だろうと思う。それは運命というものを政治的に、随ってまた或る意味では反文化的のような粗野な形で捉えている。それでは一般性を持ち得ないと思う。しかし文学なんかの方面で別になにか新しいアイデアは出ていないですかね。もう少し深い形而上学を持ったものが？

河上 それは出て来てないですね。例えばダダの運動なんというものは、欧州大戦後の一種の錯乱の一番直接の表現ですね。然しあれはそれ自身が、錯乱の表情の形容になってしまっていて、

1 トリスタン・ツアラなどが1910年代半ばに起こした芸術運動。Dadaism ダダイズムともいう。

錯乱という事実の表現にはなっていない。あゝ、
いう風なものの系統では、なにもあと続きませ
んからね。そこで文学をやる人が、こういう「事
実の世紀」に向つて、どういう風に秩序を求め
るかという、矢張彼は自分の中の誠実さに頼つ
て結局心理家になる。そうなつて来ると文学者
というものは歴史家になつて行くのですね。だ
から従来のように文学そのものの中で表現する
ということは、縁がだん／＼遠くなつて来る。
現実には自分の前に見る夢というものが、曾て過
去に実現され秩序づけられたものの夢の幻です
からね。だから一般に近頃の文芸批評家がだん
／＼と心理家になり次に歴史家になつて来ると
いうのはそんなところから来るのだと思う。

廿世紀的な芸術

今僕は、文学者のなかで一番澆刺としているの

は、こういう事実の現れのなかへ参加している
ものです。そこへ参加して行くものが、今の
ところ割合澆刺としているのではないかと思う。
たとえば火野葦平が兵隊となつて行くとか、或
はマルローがスペインへ飛んで行つて、爆弾を
落して来るといふような文学者が一番澆刺とし
ているが、その事実を前にして、新しき秩序を
生まなければならんと考えている人が、かえつ
て現代の混乱のなかに、一番捲きこまれていて
のではないかと思うのがね。

三木

混乱といつても、その事実は非常に新しい事
実なんだから、その混乱に対するインテレクチュ
アルな反省のない人が最も澆刺としているわけ
ですね。しかし事実には秩序を与える思想がなけ
れば、事実のために人間が捉えられて、つまり
わけのわからない事実の連続をだん／＼繰り返
して行き、だん／＼深みへはいつて行く。無限

の事実をだん／＼生んで行くだけであって、統一という方向にちつとも行かない。事実の発展でなしに、事実そのものに人間が巻きこまれてしまうということがありはしないかと思うのですね。映画なんかは新しい芸術なんです、そこからなにか新しい考え方が生れて来る可能性が、今のところありますかね。

今 実際の雰囲気からは、ちよつと感ぜられないのですが、可能性は僕は考えられるのですよ。なにか新しいものが生れる可能性はね。

河上 新しいというと、二十世紀を説明するものかね。

今 それほどでもないがね。さっきの三木さんの言葉に従うと、思想のない行動の文学というようなものが言えるとしたならば、そういうようなものが、映画ではもつとさっぱりとして表現出来そうな気がするのですよ。だから「事実の世

紀」の片鱗を一番簡単に表現出来るのではないかと思うのですがね。今日の映画ではそういうものが出ていませんがね。然しそうした可能性が、映画には非常にあると思うが……。

河上 この頃のフランスの傾向のなかには必ずしもナチに迎合するということではないが、あゝいう風な独裁を要求したり、つまりあゝいうものがどうしても必要だというような考え方が、随分フランスには出ているような気がするけれどもね。

今 実際的な要求としてではなく、現れているかも知れん。

河上 それが政治というものものの理論だね。
今 神話の要求というのは、フランスには今感じられないがね。僕はやはりフランスの考えというのは、ヴァレリーが一番代表しているように思うが……

三木 フランスあたりの左翼は澁刺とした希望と確信とを持っているですか。

今 それは僕は疑つて居ります。フランスの左翼というのは、もっと非常に實際的な、政治的、経済的な面で澁刺としているのではないですかね。日本の左翼時代のインテリゲンチヤというようなものは非常に少いように感ぜられるが……。

三木 文献も非常によいものはないようですね。

今 そうです。インテリゲンチヤの層には割合に少いのぢやないですか。日本に入つたように観念的で知的な様相を帯びては入つてないようですね。僕はあまりあなたの神話論を読んでないが、三木さん、神話説をこゝでもう少し敷衍して戴きたいのですが……。

地域的な秩序

三木 とも角、これから後、世界はどう動いて行く

かしらないが、かりに今のまゝで動いて行つて、世界戦争でも起つたとしたら、現在のペシミズムがだん／＼深くなることしか、考えられないですね。それを救うものが出て来なければならぬのだけれども、それはやはり国際主義と民族主義との中間の形ではないでしょうか。分り易く云えば、地域的の形で考えられるもの、世界一般というような考え方はなしに、或る地域の、或る文化の伝統に結びついたような形です。世界史的に見れば、ルネッサンスというものは、中世の教会的な世界主義が国民主義に分れたときだと思ふ。それでい／＼国民的文化が出来たわけですが、そこに出来て来た国民的文化は、同時にそのうちに近代の合理主義とか、自由主義とか、個人主義とか、言われる普遍的な原理を含んでいたので、その方向にだん／＼発展して行つて、近代的世界主義というものが出来来

た。その近代的世界主義というものが今はなにか新しいものに移って行かなければならない。その場合に、民族的、国民的のものでなく、もつと大きな単位に世界を分けたような形を考えることが出来る。アメリカはアメリカとして一つの形を持つて行く。東洋は東洋、ヨーロッパはヨーロッパとして一つの形を持つて行く。民族を超えた統一を持ちながら、しかも抽象的に世界的なものではない新しい形が考えられる。図式的に言えば私はそういうものが今考えられるのではないかと思うのです。それが東洋の神話というもので、世界がそれぞれそのような形で纏まってゆくと考えるのです。

河上 そういう地域的なものの範圍というものは、なんですか。政治的経済的なものですか。

三木 ただ政治経済的なものでなしに、もつと深い文化の伝統というものだろうと思う。私は単に

地図の上の地域を云っているのではなく、むしろ世界の文化が纏ってゆく一つの形を云っているのです。随つて地域と言つても実はいけないと思います。

河上 べつに僕が言うわけではないが、例えば文化の伝統というものは、近代社会のいろ／＼な科学や社会制度の発達によつて、互いに交通融合して角がとれてゆく。それが文化の歴史の進む方向だという反駁が出たとしたらどうお考えですか。

三木 それは確かにそうです。世界はだん／＼世界的になつてゆく、それが世界史の発展の方向です。しかしその道はただ一直線ではない。近代的世界主義が行きづまり、人間が抽象化してしまつて、根のない人間になつて来たので、今度はなにか根を生やさなければならぬ。そのためになにか地域的なものに結びつこうという要求

があるのではないかと思う。文化の伝統といつても決して復古主義でなしに、ちょうどルネッサンスの文化が古代の文化の復興という神話のもとに新しい形を作り出したように、作られねばならないのは新しい形です。そしてこのいわば地域的な新しい形も、ルネッサンスに於ける国民主義が近代の世界的原理を内包して近代的世界主義になったように、その新しい形から又新しい世界主義に発展する要素を持たなければならぬ。それは世界が真に世界になるために出て来る形なのです。世界の新しい構想の形なのです。

河上 よくわかりました。なにか過去に在ったものゝ形に還るわけではなくて、何か或る新しいものの根本規定みたいなものをそこにおいて見るのですね。地域的なものに……。

三木 世界主義と国民主義、民族主義との間に、一

つの中間的な形が出て来る。それが世界の新しい秩序の基礎となるような形として構想されるのです。

今 ヨーロッパの思想家なんかは、やはりそういう中間的なものを想定しているかどうか知らんが、そういう普遍的な、世界主義的な、抽象的な考えと、土地的な民族的な、国家的なものとの間に起る、矛盾というものにぶつかっている。そうしてあなたの言う中間的な、或は全く別個な考えというものは、まだ想定されてないと思うのですかね。

三木 それは単に地域的なものとしてでなく、文化の新しい形として造られて来るのです。東洋の統一といつても、過去にはないので、新しい形の構想であり、想定であり仮設であつて、この仮設を基礎にして新しい文化が造られて来る。ヨーロッパだつて、これまでのようにヨーロッ

パ文化即世界文化というような考え方ではなしに、ヨーロッパの特殊性というものを見つけて新しい形を作ることによって、ほんとに世界文化の個性になることができるのぢやないかと思うのがね。

大戦争の理論

河上 ヴァレリーの「精神の政治学」の結論は、われ／＼は未来に後退りして進んで行く、というんだが、これはどういう意味か、ちよつと考えれば投げ遣りでいやな言葉だけれども、しかし取りようによつては、そういうことになると思う。結局歴史というものは結果を実証して行くものではない。原因を自己証明して行くものと考えてよいのぢやないかね。だから三木さんの今の説は地域を自己証明して行くというように

考えてよいのぢやないかな。

三木 そうだと思う。それは仮説なのです。その仮説的な考え方が必要だと思う。

河上 チェーホフが「ロシアはどういう世の中になりますかね」と千九百五年の頃きかれたときに、ただにや／＼と笑つて「ロシアは二三百年たてばよい国になりますよ」と言つたというが、この時チェーホフという人は随分色々なことを考えていたのだと思いますね。全く二十世紀がはじまつたばかりですから手がつけられなかつたに違いない。我々の時代になつて見ると、たゞ世界大戦というものが、十九世紀の結論であるということとは大体分るんだ。ただ、これから先又二度も三度もそういう結論の尻ぬぐいをやらなければならぬときまっているのでは、随分憂鬱な話ですね。これは何とか別なことにしたいものですね。あれで大体は分りましたよ。

三木 大体あゝいうことでは新しいものは何も出て来ないのですね。

河上 つまり極端な戦争讃美が左翼の敗戦主義と同じことになるのだが、大戦争が繰返されるといふことを直ぐ言うのはどうかな。それに備える覚悟を促すという点は別として、近代社会の崩壊内至進展の理論をそこに形づけようとする訳なのだが、さっきの話を未来の歴史への夢として、もつと積極的な、本質的なものがある筈だ。

日本主義と知性派

河上 次に少し話が違ふようになるかも知れないが、まあ新日本主義というようなもので代表される考え方が、一般に考えられますね。それに対して所謂知性主義者という言葉が出来ていますが、そういうものの対立内至調和ということやはり今後の大きな問題だと思ふですね。

三木 それは私のいう中間的な形の想定にかかつていると思う。

河上 新しい日本主義というものが出来たのは、やはり過去への回顧ではなくて、なにかそこに或る今までの自由主義的な考え方では説明出来ないものを説明する必然的な機運なんです、そういうものを生み出したのが知性ではないかと思ふんです。そしてそれが知性主義者の中に含まれている知性ではないかと思ふんです。だから此二つは理想論的にはやはり本質的に共通して居るもので、そうなるとわがジャーナリズムの習性からいつて此の言葉の対立というものは一年かそこらのうちにはなくなつてしまふと思います。例えば僕なんか所謂日本主義的な言辞を使い出したとき、勿論日支事変ははじまつていなかったし、そういう社会情勢に引摺られた気持はちつともなかったのですが、やはり今ま

で通りの自分の文学のやり方で、そういう言葉がつい口をついて出て来るようになった。だから此の日本主義はなにから出て来たかというのと、どうしてもヴァレリーから出て来ています。ヴァレリーに対する反撥ではなくて、ヴァレリーの延長から出て来たと思うんです。

三木 或る思想を、新日本主義とかいうように、地域的に呼ぶことはまずい。東洋といったところでやはりまずい。そこに色々な誤解も生ずる。私のいうのは文化の新しい形であつて、その実現は地理的な範囲にのみ依存するのではない。だから逆説的に云えば、例えば東亜協同体的文化は日本の内部だけでも考えられ得るような新しい文化でなければならぬ。

今 僕は新日本主義というものと、所謂知性派というものとは、ジャーナリズムの上においては対立的なものかも知れないが、これも時日をか

ばくつついてしまふのではないかと思うね。対立的なものぢやないと思うがね。

河上 たとえば若い官僚なんかの仲間で、今までのようなお役所の事務を執るばかりでなく、進歩的な考えを持つている人を見るとまさにその両方だからね。

三木 いま官僚の話が出たが、こういう時代には、もつと自由にやらしてみたらどうかと思うんですよ。

河上 どうも少し、これは官僚でなくて世の中の気風かも知れないが、あまり形式的なことを設置しすぎるのはいけないうな。さし障りがあるといけないから具体的にはいわないが、例えば少しキリスト教というものゝ立派さというもののがわかりかけた人に対して、むりに日曜の朝教会に行こうと引張り出して、お祈りや讃美歌をやらせるとその人はいやになつてしまふ。そ

ういうものが伴いますからね。いまに芝居だつて、玄治店¹とか何とかいうわ、¹の出で来る芝居は出来なくなるだろうというが、そういうことはいかんですね。今のインテリは非常に素直に動いていますよ。だから彼等を追つ被せて型にはめないで、自発的に動かしめよですよ。

三木 官僚主義のいけないところは夢がないことです。非常にフォーマルになつて、創造力を働かす余地もなくしてしまつておる。マルクス主義なんかも、はじめ運動がはじまつたときには夢があつたと思う。しかしいまのソビエトのように官僚化してしまうと、夢というものがなくなつてくる。

今 官僚主義というのはやはり形式主義ですね。形式主義というものはなにかのデカダンス

¹ 「げんやだな」東京日本橋の屋敷跡の地名で歌舞伎に登場する。その「わる」とは、登場人物「与三郎」のことか。歌謡曲「お富さん」にもなつてゐる。

【decadence】ですね。

三木 少くとも創造的なものではないですね。たゞ一番むずかしいことは、そういう新しい希望とか理想とかに人間が憑かれるということはどうして出来るかということです。これはどうも単に科学的な手段によつては出来ないことだし、そうかといつて今日では宗教でも出来ないのだから。

現代の教育者

河上 一種の古い言葉の意味で、教育者というものがそうなると非常に必要になつて来ますね。プラトンの教育者というものが……。

今 夢を持つた、理想を持つた教育者というものは実にいないからね。

河上 それが出なくちゃいけないのだ。
今 どうも事実のほうがさきに行つておるような氣

がするね。現代は「事実の世紀」だということ
はうまい言葉だと思うがね。

河上 しかし夢というものはうつとり見るものぢや
ないものだよ。夢を織るというように、働きか
けて自分の腕で織り出すものだ。つまり能動的
なものだ。だから事実なんというものも、一寸
見ると、現代は事実が絢爛としておるが、これ
は十九世紀の科学がこしらえ出したものだ。だ
から事実に驚いてはいけないのだよ。それはわ
れわれの織った夢であり、又これから織る夢な
んだよ。しかもそれを織る技術は、今では科学
よりも寧ろ形而上学の方により多くかゝつてい
るのだ。

今 それはそうだよ。

河上 とにかく形而上学者というものが要なんだ
よ。尤もそう大勢は要らない、形而上学者を百
人も作る必要はないが、……(笑声)

三木 一人でも二人でも出来ればよいがね。しかし
一般にそういう形而上学を支持しようという気
運はありませんね。

河上 ないですよ。だからわれわれはそのことを言
わなくちゃいけないと思う。要らないとされて
おるからね。

今 そうかなあ。要らないのぢやない。出て来たら
きつと支持すると思うがね。

河上 僕はもう少し悲観的だな。一般に弁別する能
力がないと思う。形而上学というものは理性哲
学とはつきり区別されておる。所が理性哲学の
非常に精妙なものをつくり得る哲学者というも
のと、本当に夢を持った哲学者とを弁別する能
力が非常に現代人には欠けておる。だから氣を
つけなくちゃいけない。例えば前にいったジン
メルだ。ジンメルは音楽でいえばグスタフ・マー
ラーだ。グスタフ・マーラーは精妙な分析的な

ロマンチストだ。之に対して真のロマンチストは少し古いがシヨパンだ。シヨパンには夢がある。だからマラーとシヨパンとの区別、そういう真に夢のある創造者と、形式くずれのロマンチズムとの区別が現代人にはてんで分らなくなつて来ておる。それは君、文学だつて絵だつてそうだよ。

三木 それは教育の弊害かも知れないね。

今 しかし優れた少数の支持者が出るだろう。けれどもそういうものが貝殻追放¹されてしまうと困るのだよ。

三木 それは貝殻追放されるね。

河上 いかなる時代も、いかなる人材もそういう目にあうのが普通だね。

三木 とも角今の日本の教育では思想家は出て来る

¹ オストラシズム ostracism、正しくは陶片追放、古代アテネでの僭主を追放する秘密投票。

ことがむずかしいね。大学も教師をつくるための機関になっておつて、思想家をつくるのではない。

今 教師でも技術家としての教師だ。

三木 本当の意味の教育者ではない、そういう人がないから、ほかの文化に影響を与えない。文学者も思想家にはなれないと思う。

河上 大学の自治問題だつて、単に学の自由とかいつて、政治家みたいにあゝいう喧嘩をしておつては仕様がなないね。

三木 そういう時代ではないですね。大学の問題にしても、今日では学問の自由というような見地からはその本質が把握出来ないと思う。自由主義がよいかどうかというような問題とは関係がないと思う。今はみながなにかを求めてぢり／＼しておるのですよ。ところがそういうことに對してなんらの抛り所も大学は提供してくれな

い。

今 それは大学の側にはない。しかし本当はなければならん。今の現状を見ると、なにか、かんというものがある。これは悪い思想だとか取締らないといかんという際に働くかんだ。かんとしては正しいがさてどういう風にいけないかという、とんでもない論を持ち出して曲げてしまう。結局かんだけだからね。

三木 持っているのはもつと悪いものを持つておる。しかしそういうかんには一つの強さがある。

今 やはりかんだけでは困るですね。あの大学の改革問題も結局立派な帰結を持たんでしよう。

三木 進歩はないですね。

今 いろいろな問題がみなかんなんだね

塾教育

河上 三木さんは一時塾教育を推奨していたではな

いですか。

三木 今でも比較的推奨しておりますよ。

河上 制度の上からいって、近代の此の大きな社会に塾を造るといふ訳にはいかないが……。

三木 塾教育というのは昔の塾のようなものでなくて、やはり教育の一つの新しい形の構想の契機として考えられるものだと思う。今の学校は会社に行こうが、官庁に行こうが、何處に行こうが、間に合うような人間をつくる。一種の普遍主義ですね。その普遍主義を破る新しい役として塾教育というものから何か新しい教育の形というものと考えられる。しかしそれは昔の塾のような閉鎖的な形にとどまってはならない。

河上 これはこの場での思いつきだけど、小学校のとき、受持の先生が皆一人でやっていますね。勿論学問というものは専門化されなければならんし、随つて中学校とか高等学校などになると、

受持の先生が一人ではやって行けないが、大学になつたら又小学校のようにしたらどうですかね。それなら出来ると思う。

三木 そういう意味に於ける総合的な教養が足りない。これは今の日本の学校でもそうですが、殊にジャーナリズムのつまらないというのもやはりそれから来ていると思う。総合的な教養がないために、非常につまらないですよ。少しこみ入つたものは変に専門的になつてしまふし、そうでなければ薄っぺらなものになつてしまふ。だから新しい形を考へて行く人間が必要なんだけれども、そういう新しい形を考へられるような人間は、科学者と違つて、発明家見たいなものだと思う。発明家はたゞ一つのことを知つていても駄目だ。専門の学問は深くなくても、専門家と違つた才能がなければならん。そういう発明家的の型の人間を作る。現代の教育という

ものは科学者を作るものであつて、発明家を作るものではない。しかしそういう発明家が今は必要だと思う。どんな方面に行つても新しい形を見つけて来るものが要なんだ。科学者は科学者としては機械を造らない。機械というものはやはり一つの形を持つてゐるからそういう形が頭に浮かんで来るような人間を作らなければならん。政治でも一つの組織というものは一つの形だと思う。そういうものが浮かんで来る人間を作るには、科学者でなく発明家を作るという教育が必要だと思う。

河上 やはりそういうものでなくては、事実の征服は出来ないね。

三木 科学では征服出来ない。征服されねばならぬものは形を持つてゐるから、それを征服するには新しい形を造つて来なければならん。それが科学だけで出来ると思うのが今日の自由主

義だ。だから批評だけになつてしまふ。批評は出来るが、自分では形は考えることが出来ない。新しい形が直観的に浮かんで来ない。現代自由主義の行きづまりはそれだと思う。昔は自由主義も、前のものを毀しながら新しい形を作っているが、今の自由主義は行きづまつて、自由主義はいろ／＼なものは批評するけれども、自分では新しい形が考えられない。こういうのが今の時代ではないかと思う。

(終り)

底本：『文学界』1939.1 復刻版（不二出版）

「ソヴェト」→「ソビエト」

宗教と現代

長与善郎

三木清

吉満義彦

阿部知二

一、現代人の意欲

一、大陸と宗教

一、新東洋の精神

一、切支丹と忠臣蔵

一、新しき文化精神へ

現代人の意欲

阿部 僕は今日はお話を聴きに來たので、特別の考
えもないのですが、宗教の世界というものの関

わりという様な点とか、今日の吾々の思想探究
の生活、或は社会生活、或は今日の日本文化問
題などを、宗教のことと繁りを以て自由になし
づつ話して戴くとかすれば宜いと思います。そ
うすれば当然科学とヒューマニズム、文学と宗
教というような問題にもなつて來るでしょうし、
或は大陸の問題を契機として起つた東洋文化の
ルネサンスの問題と宗教との關係というような
ことにもなつて來る可能性はあると思います。

三木 どういう所から宗教というような問題に就て

座談会をやろうという氣になつたの？

阿部 今、宗教的な欲求或は宗教的な意識という
ものが薄いという事を何処かに書いて居つたと
思うのです。確かにそう言えば、斯ういう時代
ですから相当あつてもよさそうに思えるが、今、
強く日本の社会にあるとは思えないのです。

三木 それは必ずしもそうぢやないのでないかネ。

昔の熊谷のような工合に、現在宗教に入る人もあるらしい。それからインテリゲンチアの間でも割に宗教の本がこの頃読まれて居るのぢやないだろうか。例えば前田という人の『宗教的人間』というのはよく売れて居るそうです。それから今宗教の講座の計画をして居る本屋もあると聞いている。それから民間に於ける所謂類似宗教の蔓延は相当大きなものでしょう。だから宗教的欲求というものは相当あるのぢやないかと思うのです。

長与 人生の問題を扱ったものは売れる様ですね、武者小路の『人生論』などは随分売れた。あんな様なテーマを扱ったものは相当売れるらしい。勿論書く人にもよるだろうが。

吉満 実は丁度今朝私は日本のインテリの精神問題という題目で欧羅巴ヨーロッパに放送した様な訳でしたが、その時にも、私は寧ろ宗教的思想的な問題が事

変以来非常に内部にしみ込んで不安の解決を求めているというような状態だ、それで例えば宗教の本や哲学の本が非常に好く売れる、その例として、聴者が主としてフランス人だと言う事も考えたためもありますが、パスカルの翻訳が数ヶ月にして五千部売れたというようなことを一寸例に出して置いたのです。

三木 パスカルが売れたということは本一般が今売れて居るのだから特別に理由はないかも知れないけれども、併し宗教的欲求というものはあるでしょう。今日の社会のいろいろな事情から若い人たちも何か抛り所を求めている、けれども現在の政治はぴったりするものを与えない、そこで個人として宗教的というか、東洋的に言えば修養というようなものに依つて或る安心を得ようという気持は、全体的に表現されたものとしては無いけれども、個人々々ではよほど考え

ているらしい。

阿部 つまり宗教という所までは来ていないで、宗教的という所までは来て居ると思う。——そこを、さつき云ったような見方を以てすれば、欲求が薄いともみられるわけでしょう。

三木 宗教というハッキリした形をとっていないのが特徴的なことだと思う。

長与 宗教は欲しいのだけれども、宗教ではまた嫌^{あきら}まないと云った所がある。だから正しい宗教が出来れば宜いのだけれども、実際作ろうとして居る者もある様だけれども、これはファナチツクの人は別として、そうでない人は一般に採入れることが中々出来ないから……。

阿部 そこで今の吾々の個人としての思想生活、それから社会の文化生活というものはウロ／＼して居る様な気がしたものですから、如何にしてこれが導かれて行くか、例えばモツと根柢から

言え、今日の吾々の思想生活に於いて宗教意識というものは必要か必要でないかという位のどん底からでも考えて行かなければならないかと思うですが、——とにかく、今、三木さんなどが言われた状態がどうして導かれて行くものであるかということをお聴きしたいと思うのです。

吉満 併し斯ういう事も考えられると思います。今は日本ばかりでなしに世界的に、一体ナショナリズムと云いますか、多少政治的存在、社会的存在というものの緊迫を感じて居る時ですね、その時の不安というものは宗教的のものにも似て居りますけれども、考え様によつては絶対真理と云いますか、ロゴス的に真理を把握しようというような、其処から「開かれた社会」とでも言えるような希望が開かれて居る所の宗教とは反対な方向の、ネガティヴの宿命的の絶望性

から出て来る一種の宗教性の、歪曲乃至變質の現象だとも考えられると思うのです。

三木 それから斯ういう事も考えられると思うのです、ナチなどに於いて見られるように、これまでの宗教とは異なる一種の宗教、つまり新しい神話の宣伝が従来考えられたような宗教的意識の發展を阻止して居るということがあるのぢやないかと思う。新しい神話を与えるという政治的な努力が為されて居るということが純粹な宗教の發展しない理由ぢやないかと思う。

吉満 ^{ドイツ} 独逸などもそうですけれども、政治的な本質の神話では本當に宗教になり得ないですね、本當の魂の苦悩というものは残つて居る。然し、神話が今日の政治的存在の意識の根底に根差している事は認めます。その点に於いて基督教のような場合でも一寸奇蹟物語的な現象が民衆の信仰のうちに非常に起つて居る。例えばどこ

そこに聖母が現れた、忽ち其処に無数の巡礼の群れが行つてその木の葉を皆集めて来ると言つた様な事です。ね。こうした時代にこうした宗教現象があるのは當然だと思います。

三木 それには日本で類似宗教が現れているのとなり共通なものがあるでしょう、つまり何か現世的なもの、感覺的なものと結付いたものを求める……。

吉満 それもあるでしょう。しかし神秘というものをモツと直接に感じたいという現象が反動的に起つて来るという、つまり民衆的な一種の遣瀨ない氣持からモツと感覺的に宗教的神秘に訴えるという所があるのぢやないでしょうか。

三木 それは西洋の超越的な宗教と、それから東洋の内在な宗教との差異によつて現れ方には違いがあるでしょうが、兎に角何か感覺的なしのある神秘というか、そういうものを求める氣

持は多いでしょうね。

吉満 奇徴しるしを見なければ落付かれないという気持ちです。

大陸と宗教

阿部 一寸話が違いますが、この間北支で文化工作をやつて居られる方の話をきいたのですが、これは実に長い五十年百年の計画でなければいけない、といつて、そうして色々なプランを話されましたけれども、その中に、（今度日本に帰つて見てそういうソサエティが出来たですけれども、）若い相当知識人である仏教徒を養成して支那の各村のお寺へ入れるという組織運動のようなものを起そう、そういう話であつたのです。私は勿論それは非常に結構な計画である。しかし僕は仏教徒ということになつて居つて死んだら仏教のお弔いをするに今のところなつて

居るけれども、自己の生活感情に於いて仏教に今指導されて居るとは思わない、それは東洋で支那人を包含したそういう文化的な東洋思想の復活ということを望む前に、日本の国内で日本人の生活感情の中に生き生きと切実に感ぜられるような仏教のルネサンスが先ず先決問題ぢやありませんでしょうかということを言つたのですが、そういう点について長与さんどういうお考えになりますか。

長与

日本の仏教というものは、今の仏教の坊さんというものを見れば誰でもそう思うだろうが、実にひどく墮落して居るものだと思う。これは、極く例外の人はありますけれども、大體なる動機が、事情でなり境遇でなつて居つて、昔のまあ熊谷直実のような、あゝいう止むに止まれぬと云つた自発的な動機で発心すること無しになつて居つて、氣持の上では俗人以上の俗

人であると思う。あんなものを北支などに持つて行つては飛んでもないと思う。その上支那には道教とか色々の在来のものが深く根を張つて居る。基督教徒でも例えば上海の内山書店¹の主人、あの人なんか如何にも本当の意味のクリスチャンらしい人で、あゝいう風のは信用出来るけれども、今の仏教徒を日本から持つて行つてどうするということは笑いものにはなるかも知れぬけれども、或る人達が考えるようにおいそれと言つて急拵えに持つて行つても間に合うものでないということは明かだと思ふ。そういうことは内地とちつとも違わないと思ふ。やはりインテリゲンチヤに誰でもなりたいのだし、又自然になつて行くのだし、それが承認するような者でなければ本当ぢやないと思ふ。ルネサン

¹ 内山完造(1885～1959 岡山県出身)が上海で始めた書店で、今も日中友好のシンボルの存在。

スだと云つても、ルーテルの宗教改革でも、つまりインテリゲンチヤが承認したから成功したので、そうでなくて一時の政策的要求から無理に作つたというものは嘘になると思ふ。やはり人間自然の知性的要求で本当に正しいと承認して出来るものでなければ僕等自身が動かないように一般の人もそうぢやないかと思ふ。今神話というものを新しく頻りに唱導しているその要求の起つて来る所はわかるのだけれども、色々の工作の仕方が一体に少し慌て過ぎて居ると思ふ。今月の『改造』に出て居るレッドマンという英吉利^{イギリス}人の文章は大変面白いと思つて感心したのだが、英吉利人はやはりその点、成人だと思つた。日本人はどうもやるのがチャイルディッシュ【childish】のような気がする。

吉満 純粹な宗教的モティフでなしに単に国策的に宗教家が利用されるというのは宗教的な態度

ぢやないですね。

長与 そうです。そこに宗教的の一種のジャーナリストがいるのではないか。そういう奴がうまく働くのぢやないかと思う

三木 それに西洋の伝導者は宗教的な信仰があると共に、やはり政治的な意識を相当ハッキリもつて居るように思われる。もちろん宗教が第一のものであるけれども、政治的な意識が用意されていないと支那における宗教工作も成功し難い。東洋に早く入つて来たジェスイット【Jesuit】エズス会】なんか政治的なところが特徴なんです、そういうものが今の日本の宗教家には求められないと思う。

阿部 それは、誰でも現地でそういう事をやつて居る人たちは、言葉は違ふけれどもそういうこと言つて居られます。唯だ漫然と呼んで来ても意味をなさない。——それから北京で自由学園の

生活学校を見たですが、初めは宗教を抜きにしてやつて居つたらしい。あの学校は、北京に於いて立派な風景の一つだと思つたですけれども、とうとう一年位経つてその仕事の中に、宗教的の意識があらわれそうになつてきたらしい。

長与 何に属するですか。

三木 基督教ですね。

阿部 初めは宗教意識を出さないで唯だ教育ということをやつて来たのだけれども、自然に、やはり出て来た。

三木 やる方でもそういう宗教的な安心がなければやれなくなつて来ると思う。

長与 僕は支那人に対しては放つて置く方がよいぢやないかと思う。問題は日本人の方だと思う。支那人には自分達の宗教が或る程度あるのだから、此方から行つても解らないし、頭へ入りつこない。唯だ表面上の形式的のものになるのだ

から、それより日本人自身が宗教という事を言う位なら宗教家らしく自分を犠牲にするような純粹の氣特になつて欲しいと思う。

吉満 そうですね、日本人はもつと自らが宗教的に本物にならなければ支那人を宗教的に感化しようなんという資格はないと思うのです。

長与 資格はないネ。

吉満 併し宗教に行くにも一つ手前で、モツとヒューマニスティクな地盤で接触して行つて、そうして向うの例えば基督教者というものは数から言えば大したものだから、そこで人間的に話が出来るようになれば此方から積極的に伝道なんかしなくても共通的の思想問題で話が出来ると思うのです。それまで橋渡しをする政治的或はヒューマニスティクの面が寧ろ今は欠けて居るぢやないですか。

三木 それに、あれ程支那に基督教がひろまつた

のには、学校、病院等の文化施設を行ったことが大きな力になつて居ると思う。そういうもの無しに唯だ坊さんの説教だけでやつて行こうという、それも信仰に於いて非常に優れて居るわけでもなければ、文化人として一流というわけでもなければ、政治的な意識もないというような人を幾ら連れて行つても成功は困難だと思う。宗教工作には同時に文化施設が必要でしょう。

吉満 日本文化に仏教が入つて生きて居るという事は争われない事実なんで、それが日本人のヒューマニスティクな素地を深めている事は認めねばならない。そういう風に今度は更らに又新しいヒューマニズムとか西洋的な智性と云つたもので瀟して練つた所の日本的知性というようなのは支那へ持つて行つても通用するものだと思うけれども点……。

阿部 問題は其処なのだとおもう、東洋文化ルネサ

ンスというような事が一つの政策であり今日の国策であるでしょうが、その時に、西洋的なものが支那に今入つて居るでしょう、日本にも入つて居るですが、それを傍に置いてそのまゝにして、それを直視しないで、事をしようということになつてゐるような気配も見える。しかし、それではいけないとおもう。

新東洋の精神

三木 支那人は今明治時代の日本人のように西洋文化に最も大きな憧れを持つて居る時なんでしょう。西洋文化を取り入れることによつて支那は最近めき／＼進歩して来たと考えているのだから西洋文化を媒介にしたものでなければ支那人を納得させることは出来ないと思う。

阿部 それを横道を行こうとして居るのぢやないかと思うのです。しかし、實際は西洋文化に直面し、

これを遮けることなく、そしてこれを突切り乗り越えて、東洋的特色を持った思想と文化に到達することの外にモウ途は無いんじゃないかということを感じて帰つて来たのですが、結局問題は今、長与さんが云われたように日本の内部に於いてそういう文化的追究或は文化的向上というものを助長するような気が有るか無いかということに帰すると思うのです。

吉満

日本がこの俚でいて支那のインテリを納得させるとか或は支那人を精神的に感化しようなんということは一寸仲々だと思ふのです。

三木

日本の文化が西洋的、というのはつまり近代的であつた限りに於いて日本の文化はこれまで支那に相当影響を与えて来て居るでしょう。留学生などにしても日本に来て西洋の學問を學んだし……。だからやはりそういうところを今日も対支工作において利用しなければならぬと

思う。

吉満 それは内容的にそうですね、精神としては日本精神が向うへ感化したわけではないですからね。

長与 だから誰が見ても理性で正しいものであったから日本に学んだわけなんで、進んだ科学にしろ哲学にしろ日本文化というものはモウ既にその中に日本人の血が入りこんで居ると思う。それを西洋科学も活かし、其処におのずから染込んで居る日本人の精神というものを入る程度で宜いぢやないかと思う。

阿部 その外に無いんぢやないかと思ひますね。

長与 押付けるということだね。向うを本心から納得させるより外に手は無い。そうすれば日本人がどういふ風にして西洋文化というものを支那文化と同じ様にこなして日本精神を其処に活かしているかというその手本を此方で示すより外

にないと思う。西洋文化も勿論手段に当然使わなければならないと思う。

吉満 併し一方で西洋文化を西洋の文化なる限りに於いては排斥するという気持があるわけですね。

所がそれが逆に私達の知つて居る限り仏蘭西フランスのカトリックの学者達のうちで此の頃東洋哲学思想研究という事を、所謂東洋趣味的な研究でなしにやっているのがある。西欧の近代哲学的なイデオロギーではこなせないけれども、モットと古代中世の古典的哲学精神に還つて其処から一種の普遍人類的立場のロゴスで東洋の真理を理解し評価する。そして、二つの共通のものを見出すという道もあるのです、だから我々も西洋についてにしろ東洋についてにしろそれを普遍的真理と価値の追究の立場からすれば、東洋と西洋とが互いに媒介される共通の思想の場と言うものが出てくる訳ですね。

阿部 そういう様な点から行けば東洋にも高いものは無数にあるですね。

吉満 その点では真剣にやって行きさえすれば真の真理探究の精神で東西深く相通ずると言う、そういう可能性が約束されて居るということも事実だろうと思うのです。

阿部 そうですね、科学の方でも、近代の科学を思想的に追究して行った西洋が行詰りとして東洋的なフィロソフィックの精神とか東洋的のヒューマニズムというものに何かの補いを見出そうとして居る傾向は、カトリックだけじゃないでしょうね。

吉満 話は少し違いますが先般実はフランスの知人から貰った「医学とヒューマニズム」という本を見ましたが、それに東洋の「医は仁術」などという思想と通ずるものがあるのですが、併しそれも西洋の場合には単なる然うした倫理的態度丈

けでなくそれがロゴス的に媒介されて居る点に注意されねばならないと思うのです。

長与 西洋の文化というものは比較的普通の理性で解つて行く所が多いから、西洋文化のエッセンスを理解することは勉強さえすれば困難でないけれども、西洋から東洋文化の精神を掴むということとはむづかしいように思う。何か美化したり神秘的のものにしたりして、美術などの上には面白く現れて居るけれども、思想の上では変に少しづつ間違えたり変転したして居る様ですね。彼等には解り難いものだろうと思う。

三木 例えばグラネ¹などの書いたものは支那思想を相当に能く理解して居ると思うのです。西洋の近代的な考え方に止つて居れば東洋思想の意味は理解することが出来ないけれども、西洋でも

1 Paul-Marcel Granet 1884~1940、フランスの中国研究家。

希臘あたりの考え方をとつて来れば相当東洋の考え方と似ていると思う。強調する方面は多少違ふけれども、全体の考え方としては非常に能く似て居るのぢやないかと思うのです。

長与

岩波文庫かに出て居る希臘詩集のアナクレオンとかサフォーとか、あんな人達の詩を見ると、万葉に似たところがあるですね。

三木

一般に近代のゲゼルシャフト的文化に対するゲマインシャフト的文化としての共通の特徴というものがあるので、それは日本でも支那でも希臘あたりでも共通のものがあると思うのです。

阿部

それは唯だオリエンタリズムとしての趣味としての十九世紀までの東洋研究とは違った東洋研究というものが出来つつあるのぢやないですか。

長与

それはそうでしょう。前には全く芸術的な意味で一種獵奇的、道楽的のものであったが、今

日向う自身の文化精神に幻滅を感じた様な空虚な氣持になつて、何か新しい生命を摘みたいというモウ少し切迫した真剣な氣持があると思う。

吉満

東洋人の東洋的の理解という丈けでなく、つまり東洋の個性の研究と言う事ばかりでなく、東洋思想も普遍的ロゴスの一つの個性的な営みとしてそのロゴスの面を探究して行くと哲学的形而上学的行き方が必要ではないでしょうか。日本でも、それはやりますけれども、未だ本当に真理探究という客觀的態度よりは、何か性格解釈学と云いますか、そう云つた行き方をやる。そうでなくやり方は違つても東洋でも一生懸命真理探究をして居つたと言うのなら、その行き方を一つの共通の真理の把握の方向へ向けて行かねばならないと思うのです。吾々のやつて居つたものが今までは単に社会的伝統と考へて居つたものをやはり人類と共に一つとし

て考えて行くという風に此方の人もなつてしまえばよい。それですから仮令仏教を向うに持つて行くにしてもそれは単に日本的の仏教を持つて行くと言うのでは……。

三木 今日の仏教学者は色々仏教の研究をして居るし、それは文献学としては進歩したものであるけれども、我々の卒直な感じを言えば果して宗教的信仰としての仏教が本当に解つてやつて居るかどうか疑問なんです。

長与 坊さんですか。

三木 坊さんも仏教学者も。信仰が無くて仏教が解るわけではないのだから。仏教も信仰として素直に理解して行けばモツと西洋の宗教なんかと共通のものが見出されるのではないかと思う。

吉満 問題は場合によつては信仰以前の事です、仏教を研究する態度も真理を探究するという只管の気特でやつて行けばモツと研究の仕方違

いはしないでしょうか、三木さんが何時も仰る様な事だろうと思うのですが……。

長与 仏教というものは、よくは知らないけれども、随分唯心論的のものでしょう、殊に禪は少くとも完全に唯心論だろうと思う。あゝいう所は非常にすつぱりとした、行きなり生命の核心に飛込む良い所があるのだけれども、時々それと同時に理窟にもなつて居つて、そうなる唯心論では一寸工合が悪いような所がある。だから理窟としては吾々は釈迦に何も全部的に頭を下げる必要はないと思うけれども、基督教でも仏教でも、僕らは随分批判的に、そうして何時の間にか相当エッセンシャルに採入れて居ると思うのだ。

吉満 その点では三木さん、日本人の哲学という觀念も変えなければいけないじゃないでしょうか。従来の日本人の考える哲学では哲学も客観的普遍

的な真理を探究するというのではなく、それか
 と言って実存的主体性を媒介として絶対の真理
 に至ると言うのとも違っていますね。

三木 それは昨日自然科学の方の人と数人会って話
 したのだけれども、日本の哲学者の書いたもの
 はどうも解らないといわれる。

その原因の一つは斯ういうことにあるのではない
 かと思う。つまり記述的な態度、これは根本に
 於いては観察の態度だけでも——観察というの
 は科学的な態度だけれども、そういう記述的な態
 度が足りない。心の過程を記述してもよい、論
 理を段々記述して行くのでもよい、そういう記
 述が足りない。結論から結論へ山から山へ移つ
 てしまつて、記述が足りない所から読んでも解
 らないといわれるのだと思うのです。

吉満 記述ということをや別に言ったら自己を客観
 化して見るという事になるでしょうが、そこか

ら客観的に共通の真理を求めるといふ氣持に欠
 けて居る。

長与 記述的というのは独逸なんか得意の所だろ
 う。

吉満 独逸よりは寧ろ仏蘭西かも知れないですね。

三木 仏蘭西でも英吉利でもそういう所があるです
 ね。独逸でもカントのような人は記述的ですな。

吉満 サイコロジイ【Psychology】というものを記
 述する。

三木 あらゆる意味に於いて記述が足りない。だか
 らそのギルドの中では解つていても、それに属
 していない者には解らない。

阿部 文学のエッセーでもそうでしょう、日本文学
 は「本」ぢやなくて「雑誌」の三十枚四十枚の
 論文であつたから記述する暇がそこになかつた
 のかも知れないけれども……。

長与 そこは日本人のは洗練されて居る所でもあ

るのです、その代り又非常な弱点でもあるのだ、良い所であり又弱点でもある、だから天才の場合にはそれで宜いけれども、やたらにそういう癖があるから困るのだ。

三木

つまりそういう野暮なことはしなくても解るというのですね、併し野暮なことを抜切った人間がそうするのなら宜いけれども、野暮な人間がそういうことをやるのは堪らない。

長与

その道程が頭の中にあつて、それから先を言うならば宜いけれども、それを考え得ないで先に言つてしまうのでは頼りない。殊に日本の文学は非常に面白いですね、阿部君が実に同感な文章をいつか書いて居られたが、日本の小説家には之を随分排斥される所があると思うのだ

切支丹と忠臣蔵

阿部 歴史の事は能く知りませんが、日本人で非

常に宗教的な信仰を持った時代があるですね、奈良朝時代ですとか、足利時代ですか、切支丹が来た時代というものは非常に宗教的な時代であつたぢやないですか。

長与

僕はそれは知らないけれども、奈良朝のはどうでしょうか、宗教的感情というものを真に切実に感じたのは鎌倉時代以後ぢやないでしょうか、武士が武士的の氣持で生死というものにぶつかつて……

阿部

そういうものと切支丹の教とは繋りがあるのですか。

吉満

それはよく存じませんが、私はかねてから切支丹は非常に日本精神の崇高の発露だと思つて居ります。

長与

僕はもう思つて居る。それは又、日本へ来たのは、ジェスイツトばかりですが。

吉満

いや寧ろ迫害を受けたのはフランシスカン

【Franciscan】でした。¹

長与 そういふ坊さんでも本当の基督教的の犠牲的精神を持った者が居たから、その人格で感化されたのぢやないでしょうか。やはり新しい処に行つて、植民政策の方から言えば手先に使い、クリスチャンの方から言えば手先に使われるのではなくて真剣でもあつて、うまく行つたのぢやないかと思うのです。

吉満 例えは最初の東洋の使徒フランシスコ・ザベリオは實際聖人だったのです、あの時分には西洋でも大きな宗教的革新がなされた時代で殊に西班牙^{スペイン}なんか非常に深いカトリックの神秘思想が現れた時代で、それらがやがて東洋に及んで居るのですから、福音を受ける日本人の方の魂

¹ この長与と吉満とのやり取りだが、正確には Franciscan の方が古く、且つ東方への布教活動もしていた。日本でも多くの Franciscan が来てゐる。最初に処刑された二六人のうち七名が Franciscan だ、Jesuit 関係は三名だったらしい。

の素地も武士道などでそなえられていた訳ではありましようが、あの時分に日本に伝道した人達の靈感の熱意が一つは日本をあの程度まで動かしたという所を考えて見る必要があると思うのです。（今、人間の側丈を問題にして考えて見ても）。

三木 あの時は西洋でも一種の宗教復興の時代でもあつたのです。

阿部 日本では徳川時代に至つて信仰的な情熱というものは眠つてしまつたのですか

三木 そうでもないでしょう、徳川時代になつても真宗なんかは相当生きていたのぢやないでしょうか。

長与 禅宗には相当偉い人が居たでしょう、沢庵でも白隠でも、あゝいう偉い人が徳川時代に出て居る。

三木 日本では明治時代に、これは何処の国でもそ

うけれども、仏教なんかもその時代の啓蒙思想の影響を受けてともかく一つの新しい形のものになった。それ以後新しい形は出来ていない。啓蒙主義の人には割に偉い人があった。そういう啓蒙主義を破つてモウ一つ先に出た偉い人が未だ出て来ていないと思う。

吉満 その意味ではこの宿命的な束縛と言うか一つの人間的存在の不安というものを通じて宗教心というものが別に出て来る筈だと思うのです。

阿部 そういう可能性はあるわけですね。

長与 僕はラヂオで或る講演を聴いて忠臣蔵というものを考え直したのです。あの忠臣蔵というものこそ日本的のもので非常に研究材料になると思う。講談の中に出て来るのだけでも、吉良上野介の所へ討入る時に宝井其角と大高源吾が、有名なよく芝居に出て来る文句で「年の瀬や水の流れと人の身は……」という、あれは僕はと

てもすつきりして居つて綺麗なものだと思うのだ。僕は忠臣蔵というものは前には唯だ一つの復讐行為であつて、復讐というものは仏教で謂う愚痴なものだと言えばそれきりのもので、基督教徒の方から言つても下らない事のように一寸考えられる。所が何だかこの間ひよつこり考へて居つたら忠臣蔵はそう云つた事だけで片付けられるものでないと考え直したのです、何か彼処に日本人の意気というか……。

三木 彼処には一種の文化がありますね。

長与 彼処に一つの日本の非常に良い所を理解するキイがあると思つた。

吉満 徳川時代の初期と後期を通じてあの切支丹と忠臣蔵、あの二つは一寸面白いと思うのです、一方は日本国内的な伝統的モラルの緊張を通じて、他は世界的背景の絶対的恩寵の信仰というものに現された日本精神の現れですからね。

長与 あれは支那の面子^{メンツ}なんというものを持つて来て

ても面白いのだ、色々なものが彼処に絡み合つて居ると思うのだ、あの復讐という行為は東洋では親の仇敵とか何とか云つて宜いことになつて居る。——世の中を騒がせるとかそういうことはいけなけれども、この事は武士の体面にかけて止むに止まれないと言つてやつて居るわけで……。

吉満 あれは復讐という側から見るとよりは主君に対する忠実という事が復讐という形で現れたと見るべきでしょうね。

長与 つまり世間に対しても顔向けが出来ない、という「世間に対して」という所に面子が一寸入つて居るだらうけれども……。

阿部 あの大石なんという人の精神は宗教と関係があるのでしょうか。

吉満 山鹿素行的の武士道の一種の宗教的信念とい

うこともあるでしょう。

三木 武士道というものも、あれは一つの文化だと思ふ。それが近代では抽象化されて文化というものとなつて来た所があるのぢやないかと思ふのです。

阿部 ハクスリ¹【Huxley】が、英吉利の近代的發展を作つたものは清教徒に依る鍛練だ、日本の近代を作つたものは武士道だ、それから伊太利は羅馬武士だ、斯ういう三つのものは非常に面白いものだと言つたが、確に日本武士道というものもそう大きく見れば言えるでしょうね。

吉満 又それに特に欧州戦争の際のヨーロッパ精神界などに生死を境の精神の緊張、生死を境の魂の再生と云いますか、或いは戦場から帰つて来た人間の信仰というものがあつたのですが、今それに多少似たものも感じられはしませんか。

1 同名の候補者は幾人か居る。

新しき文化精神へ

阿部 又話が違いますが、長与さんは能く御存じだ
と思いますが、日本で欧州戦後一時宗教文学が
非常に出ましたね。

長与 例えばどんなもの？

阿部 賀川豊彦、武者小路実篤、西田天香、倉田
百三、随分出ましたね。

長与 あの時代には今のよう世界文化史的に考
えなかったから自然発生的に起つて来たと思つ
て居つたが、何かバックがあつたかも知れない。
併し兎に角あの時分の人のは今のようになリス
ティックの気分ではなかった。大勢である
からやつたというものではなかったことは確か
であつたと思う。だから僕等もジャーナリス
ティックの現象だという風に見なかった。余り
その人の個人的の内心から出ていたから。だか

ら今から見れば幼稚の所もあつたかも知れない
が、兎に角人にアツピールする所があつた。あ
の当時は個人的に実感でやつて居つたが、今
の人はモウ少し世智辛くなつていて商売でやつ
て居る、あの当時はそういう風に感じなかつた
が、今になつて振返つて見るとそういう風に感
ずる、やはり歴史だつたのだナ。

吉満 あの頃の人は個性と云いますか、人生を真面
目に生きようという一種のロマンチズムもあ
りましたね。

三木 あの時代はヒューマニズムが、或る意味での
人格主義が当時の風潮だつたけれども、今日で
は社会意識というものが問題になつて来て居る
から、個性なんかは問題にしていられないとい
う弁護も出来るが、それでは困ると思う。

吉満 あの宗教的ロマンチックの後にプロ文学【プ
ロレタリア文学】が出たでしょう、その意味で日

本ではそういうものを契機として、寧ろ人間的の社会的不安から、生一般の不安というものの意識が——つまり危機の意識が、生れて来たのぢやないかとも考えられますね。

阿部 そうしますと最初の話に戻つて、ジャーナリストティックに言えば、一寸あの時代に似た様な風潮があると思うのです、人生論が。

長与 ジャーナリストはそれを意識的にやろうとして居るのだ。これは今度の戦争の前からですね。戦争以来なおハッキリして来たのだが……。

吉満 今のは現代の西欧の神話的な宗教的要求なんかと一寸通ずるでしょうが、その前の時代の宗教復興には個性を肯定する明るいロマンチズムの背景があるでしょう。所が今のは不安とか宿命とかいう寧ろネガティブの気持が先にあって、そこを通じてそこから言わゞ弁証法的に生の把握の宗教性が求められて来るのぢやないで

すか。

長与 一般的にそんなネガティブな宿命的のものがあつてしょうか。

吉満 私は全体の事は知らないけれども、若い学生達の中には確かにあると思います

長与 それは一種の悩みだね。

三木 宗教観ではないですね。兎に角最近文壇なんかに於いても戦争文学というものの反動として、又前の人生論的というか、個人的というか、或は壊疑的というか、そういう風潮が相当濃厚になりつつあるのぢやないでしょうか。

阿部 それは確かにあるね。

吉満 僕は寧ろ文学外の条件で文学が征服されて居る所をモツと内部的にヒューマニスティックのものを取戻そうとして来て居るものぢやないかと思ふのです。

阿部 文学の社会的な要求と、所謂芸術至上主義的

な要求とが何時でもシーソーゲームをやって居る、例えばプロ文学が廃ると今度又懐疑論的の文学になる、懐疑論的の文学が熟すると生産文学とか大陸文学とかになる。何時でもシーソーゲームをして居る。

三木 それが日本の文化のスタイルぢやないかと思う。次から次へ変つて流れて行く、そういう流動性というものは日本文化の全体のスタイルだと思う。だから建築的に綜合されるということがない。

長与 其処が又良い所であり悪い所であつて、支那などは実に流動性がない、其処が好いコントラストだ。日本人は動脈硬化はしない。

三木 これまでいろいろ対立したものを綜合して行くかうという態度、それが今日の日本に於いて最も新しいタイプだと思う。併しそういうのはまだ極く少数だと思ふ。

阿部 それは極く少数だ。しかしそれが今日の僕達の希望なんですよ。

吉満 併しそれ以外のものをインテリと言えるでしょうか。

長与 インテリなんという言葉は兎に角として、それが一番日本型だ。

阿部 僕は、そういう真摯な努力をのぞいては、今の日本の文化なり文学の動きというものの中に興味を抱くべきものはない、と考えます……。

三木 対立したものを何か統一的のものに纏めて自分で形を与えて行かうという意識的な努力をして居る者は非常に少数だと思ふ。大部分は次から次へ、一つのものから他のものへ一緒に流れてゆく……

吉満 先輩達がそういう事をやって居るといふことを若い学生達は心から尊敬して居るし、又非常に期待を掛けて居ると思ふのです。だから表面

的に流行ったり世間で問題になったりして居る
所を学生達は嘲笑して居る所があります。(終)

底本：『文学界』1939.7 第六卷七号

匿名座談会・批評家について

国文学界と国文学者

源氏物語の注釈は何かいゝのですか。

原文を読めばわかるヨ。

注釈でないと困るんだが……。

源氏物語評釈でもいゝヨ。

すると、谷崎源氏を横に置いて読めばいゝのだネ。

それでもいゝ訳です。しかし言海を引くのも精々最初の三、四巻位いのものだヨ。真中あたりへ行ったら容易くつてはなしにならん、すらすらツと行くヨ。実に繰返しが多くて言廻しも、省略も全部もう頭にはいつてあまり簡単に厭になるヨ。唯歌だけは引掛けてある歌があつて、以前のふるい歌をふんで出て来るものがあるナ。

おれは途中で閉口してしまつたが……。

内容に名前があつて実にうるさい。藤田徳太郎の「源氏物語の考証」という本がある。実に高価な物なんだが、見ると憤慨したヨ、本居宣長より一步も出ておらぬ。

筋を追つておると、それが考証になつてしまふのだ。

源氏物語の講義で唯筋をいつておつた先生が居たというが――

筋の綿密なことは実に恐ろしいものだヨ。それにしては、藤田という人はいろいろ豪そうな論を書いているではないか。

おもしろ上つておつてネ。

東京堂の出している日本文学史はひどいものだネ。

文学全史……あれは字引ですヨ。

しかしあれだけの頁を使つて……誰かにやら

せたのではないだろう。

—— あんな下手糞な文章はない。佐々木信綱のは自分で書いたのではないナ。

—— 江戸時代の文学史などはひどいヨ。あれなんか序文をみると、当人、一生懸命になつて書いたものらしい。

—— 高野（辰之）というひとはあれだけのものだ。

—— あれだけの知識を詰込んでばかりしいとおもうネ。絵を沢山入れて廉い、立派な本だ。恐らく一般読者に親切にと企図しての出版らしいが、あれでは困つたものだ。

—— 本間久雄はひどいですヨ。明治文学史も、江戸文学史もそうだ。人間を置いて一応簡単な伝記を書いて文学は斯うだ——というのですからネ。幾らかでも、相を変えて書いておるのは平安史を書いた五十嵐というひとだけだ。しかしあのひとはそれだけしか無い人だ……。吉澤（義

則）というひとの室町文学史もひどいものだ。

—— 明治文学史はいけない。吉澤義則は僕は読まないが……。

—— やはりあれが著者の力倆ではないかネ。

—— まず力倆だネ。

—— 佐々木信綱のまずさつぷりと言つたらはなしにならん。あれは自分の弟子なんかにやらせたのではないか。佐々木信綱はもつと文章はうまい。東京堂は相当の犠牲を払つてあれをやつたらしいが……。

—— オーソドックスだと言つておつて、あゝいうやつぱりつまらない学者が蔓つてしまふといけないのだナ。

—— 遅時きながら僕らがやれば……

—— 折口（信夫）というひとの文学史は面白い。古代研究の中の一冊だが感心した。天才的な処がある。それから見ると津田左右吉の文学史な

ぞは、くどくて面白味はない。

—— 講話風のものとなるとやはり藤岡作太郎という事になるかね。

—— 久松潜一の三巻の“日本評論史”というのをぼくは読んだが、あれなんかは材料が中にあるが、しかし実に愚劣なものだ。あゝ、いうものが学問だというならば、僕は学問位に容易いものはないとおもうヨ。

—— 久松潜一には僕ら高等学校で教わったが、実に凡庸な先生という感じだったがいづの間にか博士に成ってしまった……

—— それに対する反動として斯ういうものが生れて来たんだ、たゞやっておるだけだよ。

—— それは、君もつと生のままの材料だけ提供して呉れる人が多くなつてもいいのだ。文献だけ持つていればいゝものが書けると思うのは無理だよ、それがオーソドックスというのはおかし

い。

—— 今オーソドックスというものは日本には無いのだ。

—— 明治以後オーソドックスはないのだな。

—— “源氏”のオーソドックスは本居宜長だけで、あれを動かしたものは一つもない。

—— 此頃の若い国文学者はどうですか、

—— 斎藤清衛はどうですか。“文芸文化”という雑誌が出ておるでしょう。斎藤清衛自身は大事したことはないが、その弟子が今迄の国文学研究を引繰返そうとしている。あの弟子達はどうですか——

—— 風巻（景次郎）とかゞ言つておるでしょう。ぼくはあゝいゝ事を言うのはすこし早過ぎるとおもうのだ。何かそういう考を有つて古典を読んでおる所がある。何か変な考を有つてネ。ぼくはそれを悉皆捨てゝしまわねばいかんと思う。

それは面白い意見だ、もうすこし詳しく……

つまり斯ういう事を言うのだ。日本の古典に

おけるところの小説性というようなことを言い始める、小説には斯ういう事があるという所から観ていくのだ。ぼくはしかしそんな事ではないかぬとおもうのだ。そういう点が今の新国文学者にありますヨ。

それの一番ひどいのは片岡良一だ。

あれは駄目だ。頭の出来がいけない。

源氏物語の考証の一卷がある。それなんかを見ても、ちゃんとそういう眼を著ける所に眼を著けておるヨ。人間と人間と対し合う所とか。しかしぼくらはその前にあるとおもうのだ。そういうものを発見しなければいけないとおもう。

片岡という人には、幼稚な西洋流の読方というものがあるのだよ。それだけの事だ。この間岩波から出た彼の研究を読みだしたが、とて

も我慢がならなかった。保田與重郎はどうだ。

まあ一等いゝだろう。

あの人の種は折口（信夫）にあるのだが。

しかし保田はあのままでは消えてしまうヨ。

多少不満は持つけれども……今迄なかつたヨ。

保田も一種の解毒剤で、彼自身一種の犠牲だ

がネ。しかし……

そういう事をぼくら言つてはいかぬが、若い人達は研究法というものがちゃんとあるのだナ、それはいかぬとおもう、ぼくらにもあるのだが。しかし研究法を以てものを観るなどということはないヨ。たとえば、ぼくらが源氏にあつて、源氏を喋べる上の発見をしなければ嘘だとおもうのだ。ちゃんと研究法があつて、受取り、受継ぎ、源氏をやつていくのだヨ。相手は如何に變つても品は一向に變らないのだ、その弊が

あるヨ。

—— それは若い人たちが特殊研究を輕蔑するの
がいかなのだ。特殊研究をやっている中に一般
的な新しい研究方法が生れて来て、あとの者が
ほかの材料に対してそれを受継ぐのが定石だが、
今の所では、既成の方法で全部を割切つてしま
おうとするのだからね。特殊研究をもつと強調
しなければいけないとおもう。

—— 妙な時世だな。ちよつと頭のいゝ者は外国
文学へいつてしまつて、ばかみたいな者が国文
学をやつたのだヨ。それは争うことができない。
みんな書くものが証明している。

—— 国文学はもつとちゃんとした者がやり直さな
ければ嘘だ。

—— 国文学者は外部から非道いことを言われても
大して気にしないが、仲間内で何か言うとなさ
わぎになる。国文学者として看板を出していな

い者が何か言つても畑違いだと思ふのか、なん
ともおもわないらしいヨ。

西田幾多郎

—— それは国文学者に限らない、哲学者がそうだ。
哲学者も外から何を言われてもびくともしない、
俗人どもが何を言っているのかと言つてゐる。
しかし仲間では恐らくうるさいのだ。それも堂々
たる論争なぞは一つもありはしない。誰それは
この頃やつて来ないとか、生意気な陰口を利い
ているそうだとか、そんな事でごつた返つてい
るのさ。

—— 社会学者はもつとひどいヨ。

—— 社会学者がひどくては困るね。学者という
ものは矢張り世間から離れておるといふことが、
非常に悪いことをしているのだ。なにも離れて
うまく勉強が出来ているわけではないのだが。

—— 西田幾多郎の亜流がひどいネ。

—— 亜流がひどくなる所以のものは既に西田幾多郎にありはしないかね。西田幾多郎が中央公論に感想を書いたり、読売新聞の記者に話をしたりするとどうしてあゝつまらないのだい。世間に対して口をきくとどうしてあゝつまらないのだい。……思想家と言われる人がそんな事ではおかしいではないか。そんなバカなことがあるわけがないではないか。だから彼は思想家でもなんでもなく、つまり哲学者だというわけかね。

—— それは御先祖はまだいゝが田邊元などがそれだね。西田幾多郎の影響は一般的になつてしまつたのだから、むしろ現に相当の影響を及ぼしつつある田邊元などが問題だね——

—— 田邊元という人は、いつか「哲学と科学との間」という本が、あまり評判だつたので読んだが、あれは、自分の力でものを考えておる人で

はない、智識を方式に従つて整理している人だ、そう思った。あんな人を思想家だなどと考えるのは飛んでもない事だ。第一、一番いけないことは、西田幾多郎でも田邊元でも彼等を社会人として眺める人がなかつたわけだね。皆、先生として眺めているのだ。御機嫌伺いに月に一遍位先生の所に行かなければいけないという人ばかりに取捲かれていたら、先生の方でもヤキが廻る筈だよ。頼るものはたゞ本だからね。生徒に取巻かれて本ばかり読んでいて、而も論争の機会もない。思想家を育てる最悪条件がそろつている。一体日本で哲学、哲学というのはいや一体何だ。例えばベルグソンという哲学者がいる。十九世紀にメタフィジックというものがすっかりはやらなくなつた。インテリゲンチヤには実証主義的な科学思想が侵潤して、メタフィジックというものはすっかり見限られていた。そう

いう所へ、ベルグソンが、メタフィジックというものを押し立てた。そこで、何か人間的な思想を渴望していたインテリゲンチユアは非常に動かされ、興奮した。そういうものが哲学なのだろう。他に哲学の意味がある筈はない。そうなる日本という哲学というものはまるで解らんね。あれは思想ではない、あれは哲学だよ。と言った様な事になつてゐるじゃないか。

—— 矢張り将棋の駒を狭い盤の上で動かしてゐるので、概念という駒を、外から貰つた哲学という規則で楽しく動かしておるだけだね。一遍ぶち壊さなければ哲学というものは日本では意味を成さないヨ。

—— もう一つ言う事があるがね。西田幾多郎は、デアアレクチックを扱う頭はしつかりしておるとおもうのだ、面倒な弁証に堪える頭を持つてゐるとおもうのだ。処が、弟子達安倍能成、阿

部次郎、谷川徹三、小宮豊隆そういう連中になるとそういう頭の強さが無い。綿密な論証などには堪えられない弱い頭なのだ。処が、連中は自分達の頭の弱さを自分達の性格の柔軟さだと思ひ込んでゐる処がある。自分達は文学も解る、絵も解る、人間も解る政治も解るそう思ひ込んで了つてゐるのだ。趣味の広さで頭の悪さ弱さを糊塗してゐると言つてもよからう。そういうような、世間に解りのいゝ処を見せる様なのが西田幾多郎の後を継いだのだネ。それで益々哲学というものゝ精神を失つてしまつた——

—— 哲学の精神はそこでバトンを受けそこなつて滅びたのだヨ。

—— 実際亡びたのだ。
—— ぼくの経験だけれども……ぼくら若い時から日本の哲学者で、ぼくら青年に懇えて、"哲学はこれだ"と思つたことはないヨ。

—— そうなんだ。興奮するためには哲学青年になる必要があるからね。まっとうな人間でいては興奮しようがない。文学青年というものは、遂には救われるが、哲学青年は救われる機がない。哲学者自身が妙な青年だから。

—— はじめから亜流になつてしまうのだ。それは、哲学だつて本物は、もつと大きなものに追つめられて考えなければならぬし、体系づけなければならぬ必要から生れているのだ。哲学は趣味ぢやない。日本でもはじめはそういう人生的な必要があつて哲学が生れたのかもしれないけれども——

—— 日本であつたかネ。

—— 明治の初年は知らんが……

—— どここの大学がいゝから行こう—— あの大西祝というひとはそうだったというけれども、そういうことはぼくらにはないナ。

—— 西田幾多郎もそういう中心だった。徳川時代になると坊主は墮落したが、まだ徳川時代でも人生の大事という事をしきりに考へてはいた。坊主はいた儒学をやつたつて悟れないし、国学もダメだし神道もダメだ、自分の仏教は無論ダメだ。そういう具合に身を以て思索したのだ。そういう人生の大事について思索するに七転八倒するというのが哲学だろう。それが横文字で哲学を学ぶ様になつて全くなつて了つただよ。哲学は学問になつたわけだ。

三木 清

—— 三木清の東亜協同体は本気かネ。

—— 趣味だネ。

—— そんなら文学界に書いた「人生論ノート」は本気かネ。

—— 西洋の哲学についてはあの人には実に豊富に読

んでいるのだ。このくらい読めばこんな「ノート」が書けるという見本然としたものがある。それだから、きみの「本当だろうか」というのも無理もない。

あの「ノート」は僕には彼の他の長編論文より面白い。何故かという、あの中には、いろいろな問題の種があるからだ。

「人生論ノート」に現れている様な問題の種は、長編論文には一つも現れていない。君に本気かねと言わせるのは其処なのではないかね。

彼の人生論を基礎にしてそこから哲学論文や東亜協同体思想の成立理由を考えるのがほんとうだと思え。

それはウソだよ。

かれは少くとも人生の大事ということを知っている、哲学者だよ。

僕は三木という人を結局大胆な処が少しもな

い思想家だと思っている。小心翼翼たるディアレクティシアンだと思っている。あの人の論文の解りよさに対する苛立しさはいつもそれだ。

ぼくは、「孤独はすべてなり」ということは成程おもしろいヨ。しかしあれをスポツと言うのは哲学を知っておるからだろうとおもうが、しかしこれだけスポツと言うのは本気かどうかとおもうネ、なにかぼくはもつとあるようにおもうのだ。

彼には強い思想家の持たねばならぬ言葉のイメージというものが欠けているのだ。ディアレクティシアンなのだ。

哲学者の中では、三木清だけが芯があると言えるな。

それは彼は今までの学者馬鹿に反抗しているのだ。文学も解る絵も解るなぞという甘い顔をしないで反抗している唯一の哲学者だ。だが、

なかなかつけた教育の方式は抜けられぬものだ。

—— いかにも三木君の言いそうなことで「人生論ノート」なんかでも用意して言ったとおもうのだ、ちゃんと支度をして言ったとおもうのだヨ。

—— 人生論ノートにもつまらぬ政治的ポーズがある。身についた錯だね。

—— 僕は彼の楽屋を「人生論ノート」位で論じたくない。やはり彼は哲学者として、「構想力の論理」や、こんどの「哲学入門」なんかではつきり見る方がいゝとおもうんだがネ。

—— あれは未だ読まぬが、何か彼について新発見をしたのかね。

—— あれは少くとも単なる西田哲学の解説ではないね。

佐藤信衛

—— 佐藤（信衛）はどうだね。

—— 佐藤の文章は未だ浮いている。あれでは何時までも通せない。世間はそんなに甘くないから。中央公論の人物評論で悪口を言われていた。

杉山平助が書いたんだろうが、佐藤みたいなおとなしくしていてあゝいう意地の悪い悪口を言われるというのは、公正に考えると佐藤自身何処かに飛んでもないものを置き忘れて知らずにいるという証拠なのだよ。何処に何を置き忘れてあるか。哲学上の大問題だね。而も哲学者には決してわからぬ。そういうものが文章にも現れておろのだ。

—— 彼は反抗派哲学者だがやつぱり現代の哲学者の病気をちゃんと背負っているのだ。哲学は勉強したが人生は勉強しなかった。

—— 哲学で論理が宙に浮いているのが第一おかしいとおもう。論理は物の外にあるのぢやなくて、手近な存在のなかにも入っているのだヨ。

—— 本当の論理は存在の中にあるし、行為にあるし、宙に浮いたら死ぬものだヨ。倫理も論理と同様に、何か現実の中に住んではじめて生命がある。……そういうことが解らないはずはないがね。ところが現代の大部分の哲学者はそういうことを言いながら、自分の哲学と自分の生活実践との関係をそれほど突きつめてはいないのだともうが、

—— ……大衆小説家とちつとも相違はしないのだからネ、並べておるものがシチ面倒臭いだけで……じつさいあんなに文化に関係ない連中はありやしないヨ、人間に関係ないのだから文化に関係あるわけではない。

—— よくあれで大きな顔をして通っているものだ。

—— しかしぼくはだんぐ通らなくなるとおもうがネ。

—— 本質的に人類は進歩しまいかねども、今の哲学者が通らなくなるくらいに進歩はするだろう。

—— 僕は君とちがつて人類の進歩を信じておるけれども日本の哲学が大変に進歩しつつあるとは信じられないからネ。

—— 国文学者の独善にも呆れるが、英語とかドイツ語とかフランス語とかがバリ／＼読めるということだけで学問か何かが出来ると思うのは、これも困るとおもうネ。学問としての語学にもならずにはね。こういう時勢になつて来ると、本を前から持つていて、それを大事に門外不出にしてそれだけを種にして暮す人間が出来るかも知れん。これは一応考えねばいかんネ。そういう人間の本は取上げて図書館に保管するようにでもするか。

—— そういうこともあるが、一番僕が腹立しく思うのは、国文学者の岡崎義恵とか岩波書店の哲

学者でも、社会問題や文芸時評をいろ／＼理解のあるようなポーズで書くネ、あれが癪に障るよ。俺もこれほど世の中のことを考えているんだぜと、みせびらかしたいのだ。

谷川徹三

—— 谷川徹三などはずい分理解がありそうだからな。何という顔かネあゝ、という顔は。ファウストの作者もミッキイ・マウスの作者も同じ様に理解しているという顔は。而も日本ではまだディレクタンティズムというものが誤解されているなぞと言っている顔は。

—— 看板を外した時の素顔の問題さね。看板を肉体の一部だと思ってるうちに瘡せて貧乏になつてしまつてね。そういう仮装家は、貧乏の周りにまだ看板の名残をいくらかつけているからネ、しかしそれにだまされる手はない。箔は

だん／＼剥げて来るけども。たとえば『思想』という雑誌の行き方でも、たまにはいいこともあるかもしれないけれども大体に於てたまらん。併し、何だね、解りよさそうな頭をするのが、一番人を騙すのに楽な手だな。

—— 今月の『文学』という雑誌で国語問題を扱つておるが、やつぱり騙されておる。

—— 相手が知識がないとかなんとかいうことをもとにして食つておるのだから……、知識に騙されるヨ。

—— それはそうだよ。例えば『思想』を読んでひどい悪口を言うと、君読まないで言っているのだろう、と言うからね。それだけやつぱり騙されているのさ。まさか、それほどだとは思っていないのだよ。

—— 此方はちゃんと読んで例を挙げて頁数迄あげて書いておる。しかし『思想』という看板でね、

まさかと思つてゐるのさ。

—— 学者が看板で安心しているのだヨ、自分たちの仲間以外からは踏込み得ないものだとおもつてネ。

—— 併し、未だ未だ、おれも一生に一度『思想』に原稿が載つたらば、という人が田舎にたくさんあるのだ。

—— 悪口はいくらでも云えるけれども、よい方の話はないかネ。

—— 批評というものは、生死の一大事を離れても出来てしまうところが怖い。

—— いまあるものは批評の批評なんだヨ。

—— それが何からしく見えるということが批評の弱味だ。それだけに批評で本物を出すということがむしろ非常に骨なんだ。画描きがブラッシュを持って色を塗ればとにかくカンヴァスの上に彩色が出てしまうと同じようなもので、批評家

は相手さえあれば何か言えてしまふとおもうのだ。そういうところによく気が附いているものは困るべくして困つてゐるとおもうのだヨ、何も時勢で書きにくいとかそういうものばかりで衰えてゐるのぢやない。

窪川鶴次郎

—— 新人批評家、はどうだね。

—— 古谷綱武とか、矢崎弾とかいう人はどうしていつまでたつても一向育たないのかね。数年やつておれば育ちそうなものなのに。窪川鶴次郎などもう十年もやつておるだろう。それでちつとも育つていない。いつまで経つても青二才だ。無論頭が悪いということが第一の原因だが、もう一つは大物にぶつからないからだヨ、自分の尊敬するひとにぶつからないからだヨ。丹羽文雄を論じてみたり石川達三を論じて見たり、小

林秀雄を論じてみたり、それでなければ、チャールズが呉れる題目を論じている。そして日を暮している。全身で尊敬するひと、愛するひとというひとに出会ったことがないのだヨ。そういうものに出会わないで批評技術というのは本質的には進歩する筈がないからね。いつもある距離を置いて批評対象に對している。だからしみつたれた批評技術が少しづつ上手になる他何物も吾が身に加わらない。

—— 古谷なんかの場合は明らかにそうだ。窪川はそれがどこかにあるとおもうのだがネ。

—— 窪川はめずらしい男だぜ、最近時々會うがあれは本心から疑いを全然持たん男だ、妙にちゃんとしておる男だヨ。いまいち「大物に打撃からん」というが、形式をやつぱり尊敬するといふ感情はあるとおもうのだヨ。

—— まずしいのだ。枯渇して生れて來たのだ。

—— そういうものを始めから理論的に言わないのだナ。始めからなくしてしまつておるとおもうヨ。

—— ABCから出発するようで、やはり底を衝いて物を言うことの出来ない男、というところはあるネ。

—— そのくせセンチメンタルで一寸した愛情は持つているが大きい愛情は持たないのだ、それは生れつきだ。窪川稲子の方がそういう点で上手だ。

—— 批評家の根性で一番危いことだが、びく／＼して何か騙されはしないかと先ず用心してかゝる癖、それから物指を持つてすぐに何か曲つてはいないかと計つて見る癖、それは危いことだがネ。

杉山平助・大宅壮一

―― 杉山平助はどうかネ。

―― 杉山平助は二代目大宅壮一かネ。

―― ぼくは大宅壮一よりいゝとおもうのだヨ。

―― 二代目だからそりや進歩もしている筈だ。

―― 全然違うでしょう。

―― そうですかネエ、尤も大宅壮一なんて全然知らんよ。

―― 杉山は単純な正義派だ。大宅壮一になるとそれが崩れて爾次馬みたになるがね。それだけ諷刺的才能は杉山よりはある。

―― どういう風にだネ、あの自己宣伝の巧みな点かネ。杉山平助という人はあの執拗な露骨な自己宣伝というものなくしては考えられぬ。自己宣伝が上手だというより自己宣伝そのものみたいな男だ。自己宣伝が身についていると言った処があるので、これは個性の本当の強さとは自ら別の事だ。そういう意味で彼を現代でタイプ

カルな人間と僕は見るのだ。

―― 杉山平助の方がずっと単純ですよ。

―― 単純な人間ではない。単純では、今日のヂャーナリズムでは成功しない。

―― ぼくは考えるが、杉山君には単純なところがあるとおもうのだヨ、詩なんかのことを言い出したりなんか非常に単純なところがあつて、向う鉢巻の勇肌の兄ちゃんというところがある。それが大宅君にはないとおもうヨ。

―― まあ、そう言えば、底には単純なものを持つていない男なぞ仕方のないものだ。

―― 杉山にほんとうに皮肉が言えるようになればいゝがネ。

―― あの人の批評技術は非常に単純だね。舌はよく廻るが。ある人のいゝ処を誇張して書く。と同時に悪い処を誇張して書く。そのコントラストから中正な見方を提供しようとする。いつも

それだよ、非常に通俗な手だ。だから微妙なもの
は決して現れない。

—— ぼくは好きにも嫌いにもならないがあゝいう
ひとは多いものだともう。

—— 文学から始めた人だけでも結局文学は好き
ぢやないのだネ。ほんとうに詩というものは好
きぢやないのだナ、解つていないのだナ。

—— 大を成すひとではない。

—— たしかに大を成すひとではないネ。

—— しかし大宅壮一君より君、何か……それだけ
は杉山君は何処へ行つたつて通すという、そん
なところがあるヨ。

—— それはある。強さがある。それは観念的な
ものに頼らない人間の持つている押しの強さだ。
現にあるもの、現に動いているものそういうもの
への直覺を取つて動かないという処、そういう
うものは杉山には確にあるのだ、彼の唯一の

身上みたいものだ。

—— そういうところで杉山君は持つのではないか
ネ。

—— 直感的にものが速く解つて、どうしてもう少
し先まで見通せないのだらう。自分の見通しを
自分で始末することが下手なひとだネ。

—— あとを考えないひとだネ。

—— 直感的な計算かしらんが、何か意味のある
ことを言うがネ。後で執念深く理窟を付ける時
はどうむ悪足掻だ。自分にある才能を軽く見て、
ない才能を一生懸命に使っているのぢやないか
ネ、『廿一世紀』という諷刺も、もつと腰を据え
て書けば、随分おもしろいものになるのだがネ。
アイディヤだけで軽く動き出して、自分だけで
深刻なことにしてしまうのは一寸妙だヨ。誰も
が考えて、いつかやろうと思うことを、じつに
わけなくあのひとは出してしまふひとだネ。そ

ういう才能がある。

——しかし小説家としての才能はやっぱりないネ。何を書いてもあの人の書くものには何か品がないヨ。論文だつて感想だつて、小説だつて品がない。品というものはどんな乱暴な事書いても出る人には出るものなんだがね。品なんか糞でも喰えと当人は思っているに違いないが、僕に言わすと彼の書くものに品がないという事が杉山平助論の眼目になる。他の事はみんなやさしい事だ。論じ易い事だ。彼が複雑であるか単純であるかなぞいう議論は犬にでも食われろさ。勿論お上品の品ではない。何か知らないうちに人を惹つけている人間的魅力を言うのだ。そういう魅力は割りに詰らない二流作家でも具えているものだヨ。文学者ならば具えているのだ。それがあの人にはない。それがあの人の特徴な処だ。

——近頃の匿名批評、一つとして豆戦艦に及ばずと彼は書いていたよ。豆戦艦が身についた男だ。

——頭はいゝが、初等算術で甲上の程度だ。とても細いところにはいかん。そういう点でぼくはまア二代目大宅壮一というのだ。ほかに意味はないのだ。だから聴て三代目が現れる男というのだヨ。

——もう批評家はないのかネ。

本多顕彰・芳賀檀

山岸外史・中村光夫

——本多顕彰はどうだ。何の何代目だ。

——これは論ずるに足らんネ、どうしてあんなつまらないのが批評家かね。杉山平助は匿名批評欄で驚いていたヨ”どうしてこんな妙なのを街の人物評論で書かねばならんのだろう、と。尤もな意見だよ——。本多顕彰はチャーナリズム

に都合のいゝ男なんだヨ”もう締切りが二日間しかない。何処に頼まうか、本多顕彰に頼め。そういう調方な人なんだよ。いつもあゝ、という人はいる。必要なのだね。

それを当人知らない、そこが彼の悲しみかな。

芳賀檀という先生はどうかね。

あれは坊ちゃんだね。

まだ子供だね。

いやなところはちつともないが感激派だから、物の見えない処がある。

日本の文学はなにもわからんのだね。日本人かね。

ベルトラム先生の影響だ。影響を受けているうちにいろ／＼な点で日本のことが解らなくなっている。ことに現に動いているこの乱雑さの意味する処が、いろ／＼掴めなくなっている。

書いた物と人間のあいだにまだギャップがあ

るひとだヨ。冗談のつもりまで真剣らしく書いてしまうところがあるのだネ。真剣なところをそれらしく出せない。読んでる方で困る。真剣なはずらつ子だな。

そのギャップに気が附いた時が彼の再出発だヨ。しかしまだそこまで発達してはいないのではないかね。

あの人は一捻りしないと物にならぬ。捻りの足りない人間がニーチェが好きになるという事は危険な事である。ザラにある現象だが。

山岸外史という人はどうだ。

よくあゝのべつまくなしに自意識が過剰になるもんだネ。

評論づくりですヨ。弱くて病気で将来育つか育たないか非常に疑問の人物だ

五、六年みっちり勉強すれば書けるかもしれないが、芥川で評判が良かったから次に森鷗外

を書こう、それぢや駄目なんだ。

—— あれは病氣かネ。

—— あゝ、いうのを甘つたれ病と言うのだよ。自分ぢやちつとも甘つたれておるとおもわない、だから病氣さ。論文を書いて居つて、校正を何度読んだとかこんな事を今思付いたとか色々楽屋を書いておるだろう。それは、いかにも自由に書いておるように思われるが、それは太宰の小説の手法と全く同じことで、青年が罹る病氣なんだ、そりアぼくは自分の経験でよく知っているんだ。意志を強くしなければ駄目になる一種の病氣なのだ。

—— その熱病のような奴にうなされないと芥川もキリストも出て来ないんだ。自己告白をしないと何も出て来ないらしいのだ。

—— 実に太宰と似ている。

—— 山岸を茲で問題にするならもつとほかにも居

そうにおもう……こうやって考えてみると案外人物はいないようだ。

—— 中村光夫は。

—— 中村光夫の事は一口で言える。幾日も費さねばならぬ処まで未だ成長していない。彼は頭のいゝやつだ、それだけなんだ。処が不思議な事には、極く当り前な意味で頭のいゝと言つて差支えない批評家が稀有なのだ。評論家には頭のいゝことが先決条件だからね。小説家となれば、又これはいろ／＼な手もあるだろうが、評論家は頭が良くなければ小学校の内申書で落第をするようなものだ。中村は内申書で目立っているのだ。不思議な事だ。他がよつぽどおかしいのだね。

—— 彼は又フランスに行くそうだ。賛成だ。俺は彼の健康を祈るよ。

批評家とは何か？

—— 批評家とは何だい ——

—— 愚問だね。 ——

—— 批評家という者はないナ、ぼくは文芸時評というものをいまやつておるが……ぼくは批評家に「何批評家」というものがあつてもいいと思う。此の前置したけれども、ぼくらの批評には結局自分の人生観とか、そういう考えた事を書かなければ駄目だね、しかしそうかといつても文芸時評のなかには功用があるからそういかないのだヨ。

—— しかし、人生に於ける批評は大きなものだからね、その中に自分を入れて了わなければいかんとおもうのがネ。

—— まだ日本には正しい意味で文芸批評というものはないでしょう、それほど熟していないだろう。

—— 作家は批評家だから小説を書くのだろう。この当然のことをいまの作家は知らんのだよ。その作家の中味にあるものそいつなんだよ。それは胡桃の中の種みたいなものでネ……

—— そういうものを割りたいとおもう。胡桃を割つて中を取りたいナ ——

—— 自分も胡桃で中に種子がある。割りたいという希望があるのだ、割らなければ駄目なのだと。ところが日本の今の批評家は全部皮を被つていゝるようなものだ。レッテルとしての批評家という皮を。尤も割つたら種子なしかもしれん。

—— 批評批評というけれども矢張り問題は生活的実践でネ。

—— 僕は今の世の中に文芸批評家として立つて行くかうという決心なんぞないよ。そういうものを否定する方向にばかり動くね。

—— ソリア、君、そういうことは、考えたつて別

に良い智慧は出るものではないよ。文芸時評と
いうものもやればいゝのだ。やればそれも人生
なんだ。そういう事なのだ。文芸時評なんかつ
まらん仕事だがつまらん仕事にもやってみない
とわからないいろんな意味がある。人生万事そ
うだ。僕はそういう風に考える。方針が立つ立
たんは僕は大きくして気にしない。立つ様な方針な
ら馬鹿でも立つからな。やってから後で、方針
がたつていた様な気がするだけだ。どうせ気が
するだけだから、なるだけ立派な方針が立って
いた様な気がして置く事にする。それだけの事だ。
僕の言う事は楽天家の言かね。僕はいゝ意味で
非常に悲劇的な言だと思っているのだが。

—— 君は人から批評家にならされたと思ってい
る。それで批評家というものがいろいろ気になる
のだ。君の力で自分で自然となったのだと信
ずればそれでよい。何が批評家にさせたのか、

誰からさせたとなつたとおもうんだ。

—— 批評家というレッテルを仮りに貼られている
だけです。みなレッテルです。自分で自分が
何ものであるか、それがはつきりつかめるほど
の成熟に誰が達しているか。

—— 批評家は一生に一度は自叙伝を書かなければ
ダメだとおもう。それが成熟の証明になるのだ。
心の自伝のかけるかかけぬか、そこで決めるのだ
よ。

—— 批評家が自叙伝を書く時は批評家の終りだと
おもうね。

—— お終いでしようよ。

—— アランが「自分の生活の歴史は書けないが
自分の精神の歴史は書ける」と書いている。「我
が精神史」の冒頭に書いている。僕は同じ事を
考えていたので、あの本を最近読んで愉快だつ
た。純粹の自叙伝はパンセの自叙伝だ。小説家

の書く普通の自叙伝などは非常に偶然的な自我の姿しか書けないのではないかね。その意味で大体小説家とは己れない人だ。一番頑迷なおのれのないやつだヨ。フローベル、ドストエフスキー、トルストイという様な大小説家になつても、結局己れがない。無心に物を愛し、物を描く芸術家だ。「戦争と平和」という大小説にどんな大思想があろうとも、まあ半ばそれは批評家の発明品だね。あの綿々として物を描いて倦まぬ驚くべき無心に較べると大思想なんかなくてもよい。

——つまり己れがあるところから書く？

——どうしても己れの捨てられない人、そういうのが批評家かな。そこまで思い詰めないと批評家というものゝ意味がよく僕には解らない。

現代の小説

——ぼくは此頃よく考えるのだが、實際いまの小説家は人間を知らない。人間を知らないで小説を書いているね。「結婚の生熊」だとか何んだとか、あれは解らんから書いているのだ。人間がどういふもので、結婚がどういふものか、それが解れば書けやしない。ことに現代はそうだ。少し目を凝らして物を見れば、景色というものは目茶々々になる。小説なんかゞ容易に出来上る様な世の中ではない。それがいくらでも出来る。目を凝して物を見ていない証拠さ。

——それが日本の現代だともう——

——この頃では、映画と小説との区別がだん／＼曖昧になつて来た。このごろは小説家はみんな活動の真似をしている。後で映画化されるといふ實際の必要からもそれは来る。然し先ず何よりも映画という刺戟の強いものに慣れた読者の眼を勘定に入れて書くのだ。精神などもうなく

なして了っているのだよ。

—— 西洋に圧されておるのだヨ。

—— 何に圧されておるのか知らないが、多分狐につまゝれているのだろう。

—— 西洋に圧されはしないヨ。本当に圧される位ならば大したものだヨ。

—— 現代の趨勢というものはね、西洋の思想とかいうけれども、思想ぢやない。それよりも西洋の影響は経済の機構という様な物的なものへの影響が決定的なのだ。唯物思想が西洋から這入つて来たと言うがそんなものは実は這入つて来たんだか来ないんだかわからん様な代物だね。みんな贗物なのさ。そんなものは一時の流行で又すぐ変る。併し思想ではなく、西洋の物は這入つて来た。これは物だから本物だ。だから流行するもしないもない。そこに西洋の正銘の影響がある。西洋思想はいかなどと怒鳴らなくても

やつて行けなくなれば思想なんかどうでもなるさ。たゞ西洋人の発明した物的機構はそうは行かぬ。

—— しかしそういう趨勢は長く続く。

—— だから、“哲学者よ出でよ！”というのだヨ。

—— それでなければ日本の文化は滅びるヨ。

—— 哲学者などちつとも出ないのだ。チャーナリストばかり出るのだ。

—— 西洋の物的なものばかり輸入をして安心しておつたからこれは出ないのだ。

—— 毎日電車を通つて役所に行つて、西洋はいかん———ということはない。

—— ただ物的の西洋が来た———というわけではなくて、つまりものかたちで西洋から日本にいろいろのものが来たと同時に、論理も倫理も一緒に来たのだヨ。

—— 来ないのだ。来たけれどもうまく消化をしなかったのだヨ。

—— 必らずそういうものはあるのだ、ものが来れば、必らず出て来るのだヨ、それをつまりものだけとおもっているのだ、倫理や論理が必ず一緒について来るとは仲々気がつかなかったのサ。

—— 政治も倫理もないことになるのサ。

—— 今そこに始めてぶつかっておるわけだナ。

—— そうだ、はじめてぶつかっておるのだヨ。

—— さつきも出たが、たとえばベルグソンがこう言つたという。何故ベルグソンが口を酢っぱくして、直観ということを言つておるかといえ、ものゝ持つておる論理とか、ものゝ有つておる倫理に改めてぶつかったからだ。そういう契機がないと、ベルグソンがこう言つた、それがベルグソン主義だ、で片付いてしまう。現実になんか契機にぶつかつて、はじめて本当のベル

グソンを再発見するのだろうか。先ず自分で考えなければならぬ。今迄他人事のように考へておつた事が大抵他人事ではなくなつてしまつただけでも大きいやネ。一見自分に縁がないような問題でも、だんだんにそれと自分との関係が分つて来て、やはり自分事だと考へる、そこまでの経過がやつと出て来たとおもうのだがネ、つまりみんな他人の事ではなくて自分の事なんだヨ。もう一步進んで、自分の事だということが、つまり公共の問題だということに等しい、と感ずるような時代は今迄なかったのだネ。

—— そういう事はしかし本當かネ。

—— 現にわれわれが感じているとすればほんとうだろう。そういう所まで行かなければ批評とかそういう、問題は起りつこないのだからネ。むしろ批評なんかはこれから起るべきものなんだ

ネ。

—— サツキのことだけど、小説家に私が無いという事。私があつては小説はできないかネ。

—— 今想ひ出したが、サント・ブーヴがね、バルザックでも、ユーゴーでも言わば汽船の通れる様な河口にいると言うのだよ。そういうだゞつ広い不純な場所は厭だというのだ。だんぐ川を遡つて先にいくとひとが居なくなつて、しまゝには木の根からたらたら水が落ちる所迄行くというのだ。そこまで行つて、泉を手で掬いたいと言うのだ。批評家にはどうしてもそういう願があるのだヨ。ぼくの言うおのれというのはそういう意味のおのれだヨ。どうしても純粋なもの、純粋なものと求めて、其処へ行きたい。それがいつも氣にかゝつてゐるから、銀座通りをどんな男が歩いておつてもこれはあんまり面白くないのだ。そういうものを描写するということ

になると、もうこれはとんだ面倒になる。実に糞面白くもないのだヨ。ぼくなんかは確かにそういう性向を持つて生れたのだから仕方ないと思つてゐる。小説も續いてずい分立派なものを出して了つたからね。もう形が変らないと行詰まる。

—— 詩に近づいたり、評論に近づいたりするでしょう。そういうものはやつぱり外部の影響だネ。僕はH・G・ウェルズの予言を信ずるのだヨ。これから本格小説を書こうと言う様な文学青年は地獄に墮ちる、と。

—— 小説がこのままの姿ではとても続かないということだがネ。これはやつぱり小説だけでなく色々のものが思切つて変わるのではないかネ。途方もなく変わるのではないかネ、今から十年か二十年かの間の変りというものは、小出しに何度も経験されたような変りではなく、それは説

明がむつかしいのだけれども、世界的にまあ

十八世紀と十九世紀の境とか或はもつと大きく
ルネッサンス時代前後のような大きな変りが起
りつつあるとおもうのだがネ。そういう境目に
浮んでいるところからますます既存の形式の運
命という問題を感じるのだナ。

—— ジイドの小説の書けぬ悩みというものはあれ
で終るとは考えられぬ。あの人は聰明だからず
い分人に先んじて悩んだのだ。あの人が死んで
から皆がはゝあと思うのさ。

—— 作品としての幅は別として、日本にもあの流
れが借物や贗ではなくてやはりあるべくしてあ
るとおもうのだがネ。

—— それはあるサ。

—— その問題を正面から突かなければ評論も上ッ
面のものになってしまうとおもうのだがネ。そ
れがなかったら、ぼくは小説は無論のこと、評

論だつて全くだかんとおもうのだがネ。

—— 正岡子規が死ぬ三ヶ月ほど前に「おれは小
説は諦める。本とうの事は小説では絶対に書け
ぬ」と言つた。左千夫がそれを聞いておどろい
て、日本の偉大なる歌人子規が何月何日意味は
よく聞けなかつたがそういう事を言つた、これ
は大変な事だから書いて置くと書いているよ。
ぼくは読んでいて面白いとおもつたね。小説家
は小説家で小説で本当の事が果して書けるのか、
詩人は詩人で詩で本当の事が果して書けるのか、
そういう事をよく／＼考える事はいゝ事だ。だ
がよくよく考えるのはやはりよほどの人物なの
だね。夢我夢中なのが普通なのだね。俺は小説
を書く、何故なら小説家だから、俺は小説家だ、
何故なら世間はそう言うから。まあそんな処だ。
放言でもなんでもありやしない。小説家が反省
してみれば直ぐわかる事だ。

—— しかし小説の本然のところは、結局プラトンの対話篇——あゝ、いうものに行くのだろうね。若し将来の小説を考えるとすれば——

—— ぼくはそういう事に対してはちつとも自信が無いのだヨ、どういふものにすればいい、かという事に対しては。そういう事がはつきりしていれば、ベルグソンの言い草ではないが、僕は現に書いている筈だ。

—— 将来の小説というのは……新しい小説を考えるのだがネ。

—— 今迄これが本物だと思つていたような小説ばかりを考えることは出来ない、しかし別のもので、勿論ただ筋さえあればいい、という小説でもなく、或はやはり唄浪花節的なものでもなく、別の本格小説が生れるのだな、それまで有象無象がやはり唄みたいなものを平気で出すのではないかネ。

—— 読者の方にある一種の郷愁をあてにして小説家はにせ物売っている。本当の小説好きにはノスタルジーがあるネ。小説の黄金時代が近い頃にあつたので、小説そのものの格がよくなつている。そういう格づけを標準にすると、今の小説からは益々感動をうけんネ。格だけは残っているが、それに対するノスタルジーを感じさせるばかりだ。

—— それは単なるノスタルジーではないだろう。しかし此のノスタルジーの源は、小説という形以上のところにある。ほんとうにいゝものが、ある時には小説の形で現れ、ある時には詩の形で出るかも知れない。哲学でも出るだろう。またある時には行動の形で一番確実に出るかも知れない。だから此のノスタルジーは、人間というものの格づけに関係のある一般的なものなのだ。

ろむきになるのは一種の地獄なんだからネ。先の道が確な時ならば、後ろを向くということも、楽しいことだがね。希望は前にしかない。ところか前を見れば真暗だから後ろをみようというのでは助からない。そういうものではなくて平凡な言葉だが、先ず前に希望を見出しての上のうしろ向きということでは駄目なのだネ。たとえば日本流のペシミズム、悲観主義も、実際には生活を豊かにする手段だったことが多いとおもう。ものゝあわれ、さびとか言っても、京都の寺なんか、非常に豊富なものだからな。……今そういう意味でのノスタルジーがどこまで可能か、そういうことは大事な問題だとおもうネ。

—— 今こそものゝあわれが出ておるとおもう……
—— 昔の日本のものゝあわれの意味については、少くとも文学で言えば、やはりそういうものと

してしか観ないナ。それが今でも通用するかどうかという事だネ。たとえばおれたちが今日本歴史に非常に興味を持っているということの意味だネ。

—— 僕は古典を読んで、斯ういう気持なんだヨ。ぼくは今迄のものを識らなかつた。ちょうど筒のようなものが皆の中にあるので今迄おれの筒は塞つておつたが、それが通つてきたようなのだ。今つまり自分の中を、自分の筒を通そうとおもっているのだヨ。若しぼくにその筒がないのだったらそういうものを読んでわかる訳はない。今まで自分の筒が両方が塞つておつたのだヨ。そういう気持なんだヨ。だからぼくは自分でもつてわからんものだったら関係ないヨ。自分で以てわかるものだったら何か人間の筒が通ずる。人間というものはそういうもので生きるのではないかとおもうのだヨ。ぼく自身が完全

なる筒でありたい、今迄ぼくは周りから推して来たのかも知れない。しかし、ほんとうの日本が流れて来る筒ではなかったのだヨ。

それは人間がだんだん具体的に成る事だともうネ。ぼくはこの項の歴史に対する自分の感じを巧く言い表せないが、僕は日本の歴史がだんぐ解つて来るにつれて何とか歴史というものが自分の眼の前で流れを成さなくなつた感じだ。歴史は僕の眼前を流れてどんどん変るものではない。歴史が自分に成るのだネ。自分が歴史というものゝ肉体に成るのだネ。だんだんわかつていけば歴史というものは決して神武天皇から続いて眼の前にあるという風には映らずに、自分がおぎやあと生れて、だんだん自分が大きくなつて来たように、歴史も大きくなつて来たという風に感じられるのだね。内的にね。そういうものが歴史感情と呼ぶべきものだ

思っている。現代のインテリゲンチヤは歴史解釈を持つていて歴史感情を失っているのだ。変な世界史を考えるのはそれなんだヨ。歴史感情を持たずに歴史の必然性などという変なものが見えているから世界史の理念などという事を言い出すのだ。——そういうようなものは皆な嘘だとおもうのだ。嘘だと実にわからせ難い嘘だ

それは正にそうだ。しかし世界史の理念が全く出鱈目だとすることもおかしいのだヨ。世界史の歴史が、日本の歴史と別におれたたちの眼の前を通つておるのではなくて、つまり世界史が今ではおれたちの中にあるのだヨ。だから理念も生れるのだ。こしらえものの理念が先に来ているという場合ばかりではない。

それはヘーゲルが世界史を考えたと同様なんだヨ。彼はヨーロッパの歴史を实によく知り、

ヨーロッパの歴史感情を持っていたのだ。出発点はそこにあるのだ。

——それはその通りだ。やはり、やりなおす必要がある。どうもノスタルジーは小説だけではない。しかしやはりこれが希望の源泉かも知れないな。

底本：『文学界』1940（昭和15）年6月号

『『文学界』第七巻第4号から第6号にかけて匿名座談会を載せている。その第6号を収録したが、第5号にその匿名座談会について林と、河上が書いて居るので引用しておきます。』

六号雑記

匿名座談会（評論家について）

内輪話 林房雄
その四

「匿名座談会」の出席者は誰々かと、よく聞かれる。実は僕にも解らないのだから、答えようがない。何故って、みんな匿名だから。

僕の想像では、あれは誰か一人の創作ではないかと思う。たしかに一人が全部書いたらしい証拠もある。大勢でしゃべったのなら、せめてABとくらはつけてあるはずなのに、全部が同じOだから。Oという同人はよほどの悪党にちがいない。こんな悪党が「文学界」の同人にしようとは思わなかった。嘆げかわしい次第である。

それとも、同人の各自の心の底にはO式の悪党が一人づつ住んでいるのか。匿名で覆面させると、善人面がひっこんで、この匿れたる悪党が俄然活躍をはじめなのか。—— そうだとす

れば、匿名座談会も心理学的に甚だ興味がある。もう二三回続けてみるがよからう。

この次は「評論家総評」次は「新進作家総評」、次は「詩人総評」そこで、匿名座談会は自然消滅だろう。人を刺した蜜蜂は、ひとりでに死んでしまう。

5月号後記

匿名座談会【現代大家を論ず】も、今月（5月号）は本腰をいれて論陣を取って見た。滔々と弁舌盡ず、遂に速記者も帰りの電車がなくなつたという、レコード破りの座談会である。

少しい過ぎた点もなくはないが、みんな定評のある文壇的地位の確かな人達だし賞める方は普段署名入りでやっているのだから、その反面の不満を何とか妥当な言葉で吐き出しておこうという文学的真情は十分汲んで貰えるだろう

と思つてゐる。勿論、一芸なつた既成作家は、むざ／＼我々若僧の放言の餌食になる筋はないと気色を損じる向もきつとあろうが、そこが文壇が例えば日本画壇などゝ違つて、自由な批評の許される実質主義の国のよさだと観じて貰いたい、など蟲のいゝことを考えている次第である。

文学界後記 河上徹太郎

底本：『文学界』1940（昭和15）年5月号

「ニイチエ」→「ニーチェ」

世界史と評論の問題

三木清

中島健蔵

亀井勝一郎

佐藤信衛

河上徹太郎

1

河上 ぢや始めます。今日の話は別にテーマなどま
だ考えついていないけれども、大体文学界のう
ちの評論家連中を集めて見たのです。それに最
近三木さんは南京へ行つて来たから、そのお土
産話も聞きたいし、それから論壇では東亜協同
体論というような問題がとに角二、三年前から熾
んに論壇を賑わしていたのに対して、現実の情

勢というものは非常に変つて来て、手っとり早
く言えば現実の方で非常にそういうものを要求
するようになって来ておるのに、肝心の論その
ものは何時の間にかヂヤーナリズムから姿を消
しておるような恰好になっています。此の迷子
になつた東亜協同体の後を追駈ける、というよ
うなことについても我々の如き政治評論に専門
でない者に却つて緊切な話が出るかも知れない
と思うのです。

差当つて一番聴きたいのは、三木さんに、支
那の今度の政府の話ですけれども、これは相当
話せない点もあると思いますが、話せる範囲内
で、われわれインテリとして或る程度までその
輪廓を知りたいという要求は非常に強いわけな
んです。その点については如何ですか。

三木 われわれとして一番問題なのは新政府の性
格だろうとおもうのです。現実にとれだけの力

を持っているか、というようにことに就ては茲で私が話す限りではありませんが、その性格については、はっきり認識しておく必要があるのではないかと考えるのです。とも角現在の支那にとつて、一番大きな問題は、孫文が言つた『救国』であろうとおもうのです。孫文は、三民主義は救国主義であると言つておる。その救国ということが、支那事変という非常に大きな事件を通して問題になっているとおもうのです。そこで新政府にとつて直接の目的は『救国』ということに在るわけなので、簡単に言えば、交戦か和平かということとは、結局手段の相違であつて、救国という目的においては※「#七字欠損」同じであるといふ考えてよいわけなのです。この直接の救国以上の目的、例えば、東亜新秩序という言葉で現されているものは、支那にとつて単なる救国の内容を持つているのですが、そう

いうことに對して新政府がどれだけの関心と熱意を持つているかが問題だとおもうのです。和平によつて救国という目的が一応達せられた後、支那が一体どういう風に進んでゆくかということが、日本として考えなければならぬ点であろうとおもう。東亜の新秩序ということの内容が漠然としていて、支那に明確に理解されないということもあるでしょうが、とも角そういうことに対する新政府の人々の関心の程度が問題であろうとおもう。つまり、此の事変が支那にとつても大きな革新の契機であるということを理解する熱意はどうであるか、ということに就て、能く検討して見なければならぬであろうとおもうのです。東亜の新秩序というのは、東亜に於ける一つの革新なのですが、今度の事変を革新として考えることに於いて新政府が本当に熱意を持つように希望したいのです。日本と

しては、その東亜の新秩序ということの理論及具体的な内容、政策を、新政府の人々にはつきり認識させ、これをしっかりと叩き込むということが必要なことであろうとおもうのです。単に事変処理のための政府というような便宜的のものであつてはならないのです。

河上 そうすると、つまりこれを観念界の問題としては、我々のいう東亜新秩序ということが、彼等にとって救国と考えておることゝ一致することとを日本の論壇が証明出来ればいゝわけなんですネ。

三木 そういうことにもなるでしょう。

河上 それについてあなたは支那へ往つて悲観的か樂觀的か如何考えましたか？

三木 私としては、その新秩序の意味が果して能く徹底しているかどうかが問題だと思ふのです。日本に於いてもその新秩序なるものゝ觀念がま

だ漠然としているという点もあるわけです。

中島 むしろ逆に、今の新しい政府が新秩序というような構想に反撥をしてなるべく無難に元に戻そうというような傾きは見えていないのですか。

三木 元に戻すということは、もし仮に支那が此の戦争は侵略的のところを持つていると考えているとすれば、その点に関して元へ戻そうとすると考えるだろうとおもうのです。問題は、元に戻すという以上の全く新しい觀念からスタートして和平を考えているかどうかということにあると思う。つまり救国以上の積極的な新しい觀念からスタートしているかどうか、ということが問題であろうとおもうのだ。近衛声明の三原則にしても、これを単に形式的に解すると、殆んど以前から謂われて来たことに過ぎないとも解することができるから、新秩序の意味がもとと理論的にも政策的にも具体化されねばならな

いだらうとおもう。

2

亀井 あなたの平生書かれている東亜協同体論は支那で読まれていますか。

三木 読むことは読まれているでしょうね。

亀井 その反響は？

三木 大公報あたりに東亜協同体論の批判を出しているのですが、それを読んでみても理論的にはどうということはないので、問題は二つあるのではないかと思うのです。東亜協同体といつても結局、支那を満洲国と同じような形にするのではないかという懸念がある。満洲事変というものを実に経験して来た支那としてはそういう風に考える。もう一つは、理論的のものが現実に行っていることに即応していないということであろうと思う。

中島 東亜協同体でないとすれば、どういう言葉を使えばいいのかネ。

三木 それは、東亜新秩序と言っても同じことだ。東亜協同体論というのはその一つの理論的表現なのだから。

中島 現実的には、こちらで整然としている理論を提出しても、向うはその批判には直接触れて来なくて、何を口先で云おうと具体的に支那にとつて不利益なものになるのだろうと疑う形が、当分続くのではないかと思うんだが、そこはどうなんだろうネ。

三木 現実が変らない限り、どのような名前の理論を持ち出しても同じことだろう

中島 東亜協同体論に対してはそういう危惧が濃くて受取られにくいのが、孫文の言った大亜細亜主義なら向うでもいゝなどと言うけれども、それはどうだろう？

三木 大亜細亜主義というのは、汪兆銘氏がそう

いつているが、他の人になれば多少違うかも知れない。或いはそういうことを考えているにしても、それを言い出すことを惧れているようなところもある。大亜細亜主義といつて、日本の大亜細亜主義者の言うことを認めることになるのは危険だとおもっているようなこともあるだろう。

中島 東亜新秩序の理論を何かある具体的な形に纏め上げるといふことも、中国に向つて承知させるといふ以前に一般的理想の延長として、先ず我々自身が信念を持つべきだと考えた方がいい、のだからね

三木 東亜協同体論といふのは、支那事變をきつかけにして出てきたものであるけれども、事變處理の便宜的のものに止つてはいけない。今度のヨーロッパ戦の結果といふものを含めての世界

全体の新しい秩序と関聯した理論でなければならぬだろうとおもう。唯支那事變處理のための理論といふことでは、支那人には受け入れられないだろう。世界史全体の新秩序の理論の一つの現れであつて始めて国内に対しても有力になり得るとおもうのだ。

中島 国内でも東亜協同体論に対する種々の認識があるわけだネ。こゝで一つ率直に言つたり訊いたりしたいとおもうが、東亜協同体論は、つまらんといい意見が日本にもかなりあるんだ。そのつまらんといい意見の根拠なんだがネ、それをはつきりすることが、東亜協同体論に限らず、つまり民族とか国家とか協同体とか或は一般に東亜新秩序に関する理論、その実践的な進歩の上に、非常に大きく役立つとおもう。東亜協同体論といふものも、根本の思想はそう無理な目新しい理論ではないとおもうのだ。民族単位、

或は国家単位を捨てないで、而もそれ等のブロックが一つの密接な繋がりを持つという構想は新しいものでも何でもないのであつて、そのつながりをどのような形に考えるのが一番適切であるかという問題が残るわけだが、それに対して、もし否定的に出るとすれば、どういふような理由で出るか、またその否定の批判も必要であらうとおもう、そうすればばくは東亜協同体論者の側にも、東亜協同体否定論者の側にも、可成りはつきりした、目安を与え得るとおもうのだがネ。東亜協同体論というものが、日本の国内でも多少消極的な意味で問題になる第一の点は、やはりそれが観念的のものであつた、具体的な現実とどう連絡がつくのか解らないからだ、という風に俗解されている。そういう観方も、それをわれわれがもつと具体的に發展させて行ければ、却つて理論の救済となり、もう少し考え

方が深くなつてゆくのではないかとおもう。たとえばそれが極めて手近な生活の問題と結びついて来ないという風に飛躍するのが、或は、これが理論として成立するだけで、何かもつと政策的な、具体的な、政治的現実と結びつかなければ意味が無い、というか、或は全く結びつかぬ余地がないというのかネ。そういうところまで立ち戻つて、今一応考えてみる必要があるとおもうのだがネ。それによつて、東亜協同体論の中の曖昧になつてゐる点も、一層はつきりさせることが出来るだろう。まアばくはその前に、理論に対するある誤つた輕蔑があるとおもうのだ。それは輕蔑ではなくて、むしろ理論に対する恐怖みたいなものかもしれない。まだそういうものに慣れていないので、ただ何となく肌にしっくりこないというさういふ恐怖——といつては大袈裟だけれども、何か毛嫌いとか、喰わ

ず嫌いとかいうものがまだ一般的にあるとおもう。その証拠には、東亜協同体論が出ると、まだ二三の大きな意見の相違が残っているし、ほんの序論に過ぎないうちから、全く応酬の余地がないくらいに、あれは駄目だ、と言う者が出て来る。理論の必要を本気で信じている向きと、そういう側との間のギャップは決して質のいゝギャップだとはおもえない。

亀井 東亜協同体と云つてもそれが直截な政治行動としていまのところ現れていない。現れそうな気配もない。他方では信念の表現というが、一種の精神運動として展開されそうであるが、いまのところそれもない。色々理窟を云っているだけだ。そこが何か至極弱いという感じがするのだがネ。政党という表現をとつて東亜協同体を進めてゆく場合、僕はそれとして認めよう。また、精神運動として純化し、或る抒情詩的の

気持で、動いて行く場合それも面白いと思う。ところがいまはどっちつかずの理論として遣っているにすぎないそこに弱味がある。つまり挺身がなく理窟だけあるという感じだ

三木 それは大体、民間の評論家、思想家の間から出来たもので、現在、政治的勢力と結び付いていないという弱味がある。しかし、ぼくらはそれを三年、四年の政治にかかわらないもつと長い世界史の動いてゆく方向から考えたつていゝとおもう。

中島 亀井君のいう抒情詩的という言葉は非常に面白い。しかし今の政治家にむしろ叙事詩的なものがないという事。これは言葉を替えて言えば、想像力がなくて、ある新しい形を考え出せないという弱点だネエ、むしろそういう政治と叙事詩的な理想とが結び付き得ないところにもう一段上の弱点があるとおもうのだ。

亀井 結び付かねばならぬものと思うが、そこが

言葉ではどうにもならぬ。たとえば明治維新前の本居宜長の影響を考えると、極端な政治行動に出るものがある反面には、純真な信仰としてこれを守ろうとする分子もある。一つの理想が、具体的に或る党派に結び付かないならばそれはいゝのだと僕は思っている。純粹に信仰を求めたゞ一つの運動になれば、それは、それでいゝとおもうのだ。東亜協同体の理想はそういう性質をあらわしていない。信仰でもなければ政治でもない。何か中途半端だ。

三木 そこは日本ばかりではなしに世界共通の悩みだとおもう。世界の現在の政治的行詰りというようなものは、一つの信念にすべての人間がとり憑かれてそれを頼りに生きてゆく、というようなことがなくなっているとどこにあると思うのだ。近代の自由主義というものにしても、

極めて抽象的のものであつたかもしれないけれども、それが一つの信念になつて世界がそれで形成されてきたわけなんだからネ。そういう信念というものが今日ではなくなっている。これは日本ばかりではない世界が共通の悩みであらうとおもうのだ。

河上 要するに現代には色々の觀念は生れるのだが、それが一つの時代精神という現実的な形を取りにくい時代なんだね。

亀井 それはそうだろうけれど、そのところを一つ何かで貫いてみたい、というのが僕の気持ちだ。

3

中島 信念を持つことが仲々困難になつたということとを、僕は具体的に指導者難【と】という問題にして考えている。指導者には先ず信念がなければ

ば駄目だ。指導者は必ず信念的でなければならぬ。指導者の持つている信念の内容が、時には全くのフィクションに過ぎなかつたりするかもしれない。しかし、実践的にそのフィクションを超越して、現実性に終始し得るような一種のメカニズムさえあるとおもう。そういうメカニズムが外から見えないほど強烈な実行がある場合には、誰が見ても始めはフィクションであつたそのフィクションそのものの方が宙に浮いてしまつて、現実的の構造が知らぬ間に肉附けされていくという形そういうものが今の世界にあり得るという気がするのだ

三木 それがどのようなものであるかはなかく、難しい問題であるけれども、それは近代的社会を超えた新しい中世的の形で出て来るのではないかと考える。ドイツやイタリーあたりの全体主義というものゝいろ／＼の考え方にはそう

いうところがある。たとえば、中世に於けるギルドというようなものが新らしく生かされている。ソビエトを觀ても、その政治形態には中世的のものがあると思われる。中世においては大体教権の支配に依つて秩序が維持されたわけだが、その教会の組織にソビエトの政治組織が似ているとおもうのだ。これは丁度法王というのが居てそこに教権の中樞があつて、世界の何処に教会が出来たつて一つのカトリック教会に属していたというのと似ている。そういう形が新しい形になるのではないかと考えるのだ。東亜協同体というものが出来るとした場合、それは近代国家の組織とは違つたものになるとおもふ。そこに一つの政党のようなものが出来て、その政党は中世の教会組織のような形になつて行くのではないかと考える。これは別に東亜協同体ばかりではなく、仮にヨーロッパ協同体の

ようなものが出来るにしてもやはりそんな形をとるのではないだろうか。世界が従来よりもっと大きな単位のものになると考えるとき、そういう形が考えられる。

中島 たゞヨーロッパの中世にはまず唯一の神というものが共通にあつたわけだね。それがつまり教会乃至教権の組織と縁が遠くなつて来て、結局宗教改革運動が出現したようなものだけれども、これからの場合には、その構造がはじめからもう少し複雑で、形が変つているのぢやないか。

三木 変つたものにならなければならないが、ある一つの信念で結ばれた組織という点で、やはり教会の組織と同じような形をとるのでないかとおもう。

亀井 いずれにしても神様のようなものがなければ駄目だとおもうな。

中島 そうだ。しかしこれからの神は、中世的なものとも、近代主義的なものとも余程違つてくるのだろうとおもうけれども……

亀井 それは随分先きの話なんだけれども。とにかくそれが成熟して、政治という概念が變つてくるね。

三木 たしかに變つてくるネ。

中島 ヨーロッパ、特にフランスの十八世紀の中期末期なら、理念や、理性が「レーゾン【Raison】】という名を持つ一種の神になり得た。いまわれわれがこれから持つ神を何処に見出すか、ということになる。これはなか／＼……

河上 それはやつぱり政治が神にならなければいけないのだヨ。

中島 それは新しい意見だね。

亀井 政治が神になるということは僕には絶対に考えられんネ。

河上　　というのは、東亜協同体という理論には、へ

んな言い方だけでも、政治的の考え方と形而上学的の考え方と、はつきり二つあるわけだ。實際問題として此の理論は、発生的に一種の方便の意味を含んでいる。だからどうしても政治が方便化してしまっているわけだ。然し一方には今亀井君がいったような抒情詩的の雰囲気も必要だ。此の二つがどうしても結果に於いては一致しなければならない。即ち純粹に方便的な政治が、従来の一ヒューマニティに頼った政治学を抜け出して一つの抽象的な理想主義を建設しなければならぬ。そういう意味でばくは政治が神になるというのだがネ。

三木　　つまり、新しい政治を支える様なメタフィジックが出て来なければならないわけだ。政治にメタフィジックが必要になってくる。自由主義というものも初めメタフィジカルな意味を持つ

ていたとおもうけれども、近代の政治はだん／＼そういうメタフィジックを失ってきた。ところが現在現れている新しい政治形態、たとえば、ドイツの全体主義にしても善い悪いにかゝらず、その政治には一つのメタフィジックがあるとおもう。ソビエトの政治にしても、言うところは科学主義であるが、そこにやはりメタフィジックがあるとおもう。ともかく政治を支えるメタフィジックが出てこなければならぬ。われわれの仕事は、東亜協同体の政治の具体的方策ではなしに、そういうメタフィジックであるとおもう、新しいメタフィジックから新しい政治の方向が考え出されて来なければならないのだ。

佐藤　東亜協同体では宙ぶらりんだネ。

三木　それを東亜だけに関する理論と考えてはならぬので、世界史の哲学がその一般的理論として存在しなければならない

佐藤 それを率直に考える必要がある。具体的な政策でなくてもいいが、形而上学になる必要も今のところない。そして名前も何か他に――。

三木 他に適当な名前があればその方がいいのだけれども……

4

三木 今度のヨーロッパ戦争についてもそういうことが考えられる。ヨーロッパ戦争をどう観て行くかということは、むづかしい問題だとおもうけれども、かりにドイツが勝つとすれば、一体ドイツは何を考えているのだろうか。これまでのドイツの民族主義は世界の新秩序というものに対するアイデアを持つていないのではないか。これがその弱点だとおもう。民族主義というものが出て来たことには大きな意味があるとおもう、つまり近代的の、自由主義的な、世界主義

というものを、そういう旧いものを破壊してゆく力としては意味が大いにあるけれども、破つてその後に世界にどのような新秩序を作るかということは、今の全体主義では考えられていないとおもうのだ。実際的内容とすれば、ドイツは要するにイギリスに代ろうとしている。つまり植民地の再分割というようなことを考えているのでないかとおもわれるところがある。仮にそういうことを考えているとすれば、その野心は今度の戦争の結果として実現されないのではないかとおもう。つまり勝つということが以前のような意味に於ける植民地再分割といった形では考えられないと思う。従つてドイツが仮に勝つにしても、新しいヨーロッパの秩序というものを考えなければならなくなってくる。それでなければ治まらない。これは英仏側にとつても同じことだ。そこで、ヨーロッパ聯邦とい

うような考えが出て来るわけで、フランスのブリアン¹なんか嘗て唱えたし、今日はまたウエルズなんか言っているのだけれども、そういうようなものが何か考えられなければならない。しかしウエルズなどの言っているのは自由主義的の考え方で要するに国際聯盟論の一つの変形である。それでは成立ってゆかないとおもう。やはりそこに新しい政治の形而上学といったものが必要であるとおもうのだが。

亀井 しかし、それは可成り先の問題だとおもうのですネ。ぼくは、三木さんの言われるドイツの弱味がむしろドイツの強みだとおもう。つまりドイツを戦わしめているのは復讐なのだ。今の刹那に一切を賭ける復讐心。

三木 復讐が成功したって積極的に何を獲得するか、それが問題だとおもう。

1 Aristide Briand (1862-1932)、フランスの政治家

亀井 復讐心は、将来世界の新秩序がどうなるか考えないかもしれぬ。何を獲得するかを予想しないかもしれぬ。それは決意だからね。たしかに強いよ。僕らにあの向うみずがあるかね。東亜協同体というと、何か弱々しく考えてばかりいる人間を感じるね。

佐藤 復讐と言ったつていいけれども、ドイツもこいつは後を引く。英仏も打撃を受けて変つてくる。

河上 変る、というとは積極的ではなくて受動的に変わるのだろう。つまり何か戦争という外的事件の影響としてだね。

佐藤 ドイツが勝つたところで自分にはやはり打撃だろう。英仏が押えたとしたつて元の位置を保つのは骨だろうしネ。

三木 それはそうだ。全体の傾向とすれば今度の戦争の結果は世界の植民地の独立に拍車をかける

ことになるだろう。

河上 要するに第一次大戦というものは、結果からいえば、国際聯盟をつくるためにやった戦争みたいなものでしょう。今度の戦争の目的が第二の国際聯盟をつくるというわけではないだろうが、結局やり出していることは、別の形でそういうものを作るためにやっているようなものかもしれない。けれどもいよく休戦の幕が明くと国際聯盟なんか出来ませんネ。その時に、ぢや何を作るといふことに就ては、ヒットラーも誰も考えていないのではないかネ。

佐藤 それは先どりした者が本当に勝つのではないかな。

亀井 しかし今そういうことを考える奴は、負ける方の奴か自信のない方の奴だと僕は思うがネ。

三木 それはイギリスあたりが考えることになるかも知れない。

河上 つまり負けてる方は暇なんだね。

三木 歴史的に見ると、ドイツは近代の資本主義の発達に於いては遅れて来た、そこで何とかして先輩に追付くということがドイツの大きな希望であつた。これは、日本なんかも世界的に観ればそうなんだ。しかし支那事変にしても、もはや帝国主義的戦争であり得ないということが次第にはつきりして来た、ヨーロッパに於いてもそこはそうなるだろうとおもう。やはり世界的な思想を摘むことが必要なので、その点についてドイツも考え直さなければならなくなる。協同体論もヨーロッパから日本へ来るようになるば、日本でも信用されることになるだろう。

佐藤 戦闘の形では本当に勝ったか負けたか判らない。いきなり突かけられて土俵をズル／＼ツとわることもあるそんな勝負は俺はしないよと言うかも知れない。

河上　しかし戦争をしておる当人は、何といつても無我夢中だよ。そこはやっぱり岡目八目でね。我々には色々智慧が働くのだとおもうナ、当人は何も考えられないにしても……

中島　今のヨーロッパでそういうことは仲々考えられなくなった。軍事的危機の絶頂だからネ。しかしぼくは日本で東亜協同体論が出た動機を考へる時やはりそれと共通のものがヨーロッパにもあつたことを感じるのだ。ヨーロッパ戦争が始つた時、われわれもヨーロッパ聯盟といふものをすぐ考へた。勿論向うでもそれが考へられて注意に値する意見がいろ／＼耳に入つたネ。長い間の問題であつたヨーロッパ聯盟が今度こそ出来るかも知れぬということを、われわれも東洋との関聯に於いて考へなければならぬのだネ。われわれもヨーロッパがこのままの形で行つたのではいよく不可んと思へざるを得な

い。これは亦同時にわれわれ東洋の問題でもあるし、世界の問題として早速次に来る形を考へなければならぬ。いま世界は例外なしに、何というか互に反撥する形で密接に係合つておるわけだ。これも永久には続くまい。やがてどっちみちアンティパシィ【antipathy】がシンパシィ【sympathy】の形に変わる時が来なければならない。此の転換の問題が、メタフィジックとしても大變な難問題だし、實際政治の問題としても最大の難関だと思ふのだが、ヨーロッパでも、戦争がはじまるといきなりそれを考へた者があるのだ。たとえばイタリーがスエズ運河の株を欲しいとか、ドイツが植民地を恢復したいとか、そういうことを希むとしても一理ある。しかし解決がそれで出来るわけではない。そこで東亜協同体論も、徒らに事変处理的な東亜協同体論に終らずに何かもつと考へなければな

らない問題として、根本的な根拠を持つているし、その発展がひいては事変処理の政策に重大な影響を及ぼすのだ。東亜協同体論という名前がよい悪いという話ではなく、変えても変えても残るのだとおもうのだがネ。

河上 ぼくは思うのだが、こういう戦争に直面しているヨーロッパのカトリック教徒なんかは本当に最後の審判が来たと思つていやしないかね。何しろ今まで頼りにしていたあらゆるイデーが無効になるし、戦争だつて今までの何か道徳的、政治的意味を含んでいたのに、今度のはそういう論理をすべて超越しているのだからね。

亀井 そうだろうネ。

中島 終末観……

亀井 一等生々した感覚は終末感かもしれないね。

三木 ぼくは新しい中世というようなものが世界的に考えられるとおもうのだ。そこに東洋思想の

ルネサンスの可能性も考えられる。ただ逆戻りするのではないが、いろいろ中世的の形が現れてくるということが可能であるとおもうのだ。

中島 いろんな点で中世とは違うだろうけれどもやはり信念を弘める使徒みたいなものが必要なかけだナ。しかしそういう義人だけではいけなくて、やはり問題は教権というような実際問題だろうね。中世的な構造が新しい形で復活するとしても、その点が中世とは余程違ふとおもうのだヨ。つまりは神の問題だがネ。

亀井 一等切実なものは終末感だネ、それから先がどうも、

中島 日本にはしかし……

三木 ヨーロッパには終末観もあるが、妙なオプチミズムも著しいようだ。

佐藤 そういうものは同時に現れるのではないかとおもう。一つは非常に悲観的のもの、一つは何

時も平和とか理想的のものを希む。

三木 そういう理想主義的のオプチミズムならいゝのだけれど、そうではないようだネ。

河上 つまり無一物に戻る覚悟がなくちゃならないのだ。

中島 それ自身が、或る意味で、終末観的だネ……

亀井 第一次大戦のときフランスのバレス¹なんかが自国のルネッサンスを希求したらしいが、今度の戦争はそれさえ考えられない程辛辣²なものなのかね——

中島 フランスは近代的の意味で文化が古いから、優れた人間ほどどう想像しても一種の絶望につきまとわれるだろうネ。

三木 世界的な観念を大きく摘むことが出来ないような頭になっている。

1 Maurice Barrès 1862-1923
2 「辛辣」な。

亀井 ヴアレリイなども精神の政治学の最後の方

で、わからないと言っているが、さてドイツと戦争するとなると直ぐラザオに出て愛国の放送をやっただろう。あれは一体何だね。

中島 もう少し卑俗に考えていゝ問題ではないかね。

河上 それは実際そういうものだろうよ。変節でも逆上でもなくて一人の人間にとってその両方が本当なのだ。

5

中島 ぼくは直接は読まなかったが、近頃アンドレ・シュアレス³だか書いたものの中に多分ヴァレリイらしい人——少くともそういうような質の人と会って夢中で話した時のことがあったそうだ。相手が三十分だか一時間だか黙っているの

3 André Suarès 1868-1948

で、不図見ると机に頬杖ついて静かに泣いていたというのだがね。この涙がフランスあたりの優れた人間の人情の一面だろうとおもう。一方にはマルローのような新しいタイプの人間がいる。ああいう新しいタイプは、フランスの古い伝統を守っている人間にはもう理解出来ないだろう。やることは同じでも、精神がちがうのだ。そういう新しいタイプがある。然し今日のフランスとしてはそれが何か新しいものかも知れない。無節操のようでもあるしへんな柔軟性があるとも考えられるその奥にもやはり絶望に近いものが動いているのかも知れないとおもうがネ

佐藤 しかし、おかしなもので誰でも戦争は悪いと思っている。当然これは平和に席を譲るべきものと信じている。明日にでも風向きさえよければ平和になるように考えている。だが決してそうはならない。戦争がいつも事実だ。その両方

の間にほんとうのところはある。

中島 次に来る平和の形が、今までのような平和の事態ではないということは、われわれ東洋にいる者よりもヨーロッパの者の方が痛切に知っているとおもう。日本でも、革新が行われない、政治で停滞しておるというけれども、現実の動きを観れば相当に激しいもので、知らない中に随分大きな変化が来ておる。そういうものがだんだん小出しに積み重なって行くのかしらないけれども、どうも、次に世界に来るものは、どう考えても近代主義的な十八・九世紀的な平和の観念、或はラテン語の「バックス」¹によつてあらはされるものではなからうとおもうネ。

三木 結局秩序は出来るけれども十八・九世紀的平和というものとは違う。ぼくが新しい中世というのはそこなんだ。

1 Pax Romana「ローマの平和」という言い方をされる。

佐藤 平和というものはぎつとアレ／＼という間に来て、そして気がつくときにはもうないのだ。

河上 此の間オリンピックの活動を観て本当に平和はいゝとおもつたネ、此の気持はちつとも悪いことではないのだ。つまり平和には公正さと健康があるのだヨ。

佐藤 しかしヨーロッパは戦争ばかりして来たのに日本はそんな目を見ていないと言える。だから余程そこは違ふとおもうのだヨ、戦争と平和、ということが。

中島 それはヨーロッパでは尠くとも平和がタクチック化している。自然発生的の平和は考えられない。今までの日本人の頭にある平和は自然に即したおどかなもので、タクチックとは相容れない。

河上 つまり日本人にとっては平和が常態なんだネ。

中島 そうだ。日本と世界との関係も、今迄の日本の孤立性が、今度こそ全く失われていゝ／＼世界性になるとおもふ、僕は別にそれを残念だとはおもわない、どうにも当然のことだとおもうがネ。

三木 日本にも高度の政治技術が必要になつてくるだろう、今迄は要らなかつたけれども。

中島 そう。やはり政治家の型も当然違つてくるだろうナ。

佐藤 違わなくてはね。

中島 その今の世界観のひろがりの問題だけれども、ぼくにはまだどういふことか解つたような解らないようなことがある。宇宙観的な世界観はしばらく措いて、世界史などというと一方で抽象的に聞えることも確かなんだが、現実的に、気が附かないうちにひどく身近いところでわれわれが世界化されて居る、一方そういう言葉に

対して反撥する要素があると仮定する、そうとすると、これはどう考えたらいゝかね。世界史というような言葉が軽く口に出るようになった一方、そんなものは単なる架空の理念だということ。これは日本がだんくゝ実質的に世界史的な位置にせり出して来る過渡的の現象と考えていゝのかね、ぼくとしては、やはり日本の全体のこと、結局世界史という立場から考えなければ理解が出来ないとおもうのだがネ。

河上 哲学が普及したのだろう。現実の混乱と、それに伴う哲学の日常化だ。

中島 現実的に見ても、内地米が不足すれば外米を食うということ。これが日本的旧世界観拡張の問題さね。米は東洋だが、もつと他のものは、世界から来、世界に行っているだろう、たとえば鉄でも機械でも……。これは単なる物質的なことだと云うが、それがやつぱり精神に影響を

及ぼして、つまり世界というものが知らないうちにそういう所から身についているのではないかね。

三木 生産と交通が世界化された今日では、世界を離れて物を考えることはできない。

佐藤 しかし日本人はそんなところは苦にしすぎる。アメリカ人は世界史は考えていまい。

中島 アメリカはそれ自体が一つの世界だからネ。
佐藤 それでいいのだ。

三木 しかし今度の戦争の後にはアメリカもやはり考えなければならぬとおもう。

佐藤 しかし日本の場合とは違うでしょう。

中島 世界史という言葉が単に観念的であるというような考え方の中に、やはり「世界史」というような言葉を不必要に恐れるものがあるのだネ。不慣れであるという世界の田舎者の名残があるのではないかとおもうのだがネ。

三木 日本ではヨーロッパ精神とかヨーロッパ文化

とか喧しくいわれるが、日本人の生活の中に実際に入っているのは、アメリカ文化だ。ヨーロッパ文化は既に地方的存在になっており、これに比べるとアメリカ文化の方が世界的だといえる。現実にはアメリカだともうヨ。

中島 哲学的に言えば、プラグマチズムの思想が重大な勢力を持つているわけなんだネ。

三木 支那あたりでもアメリカ文化の影響が大きい。ソビエトの文化とアメリカの文化とは似たところが多いのではないかとおもう。階級観というようなものを別にすれば、そこに科学文明に対するオプチミズムというような共通のものが著しい。

佐藤 ローマに遠いところがみんなそうなる。

中島 地中海文明の大きな転回期だろうネ。

三木 地中海が世界文化の中心だった時代は過ぎ

去ったわけだ。

河上 所が経済学はその地中海から生れたわけでしょう。今度の戦争で世界はどうなるか知らないけれども、とにかく経済学は全然変わるだろうネ。正直な所、スターリンなんか今では心の底からマルキシズムなんかと全然違った経済観を持つているのかも知れない。何故って、経済学というものは、実際非常に純粹に相対的な学問なんだから変わるのが当然なんだ。価値の問題にしろ、何にしろ全部相対的だ。

中島 政治学は？

河上 政治学はとにかく人間性という絶対的なものと結び付いているからね。

三木 経済にはメタフィジックはないからネ。政治にはやはりメタフィジックがある。

佐藤 日本はロシアに似るか、アメリカに似るか。

中島 それは具体的にどういふことかね。そういう

問題になれば、地域の問題とか人種的问题とか、つまりアメリカにも、ロシアにも、イギリスにも何処にも似ていない固有のものが入つて来る。そして固有な要素も、今迄のように絶対的な孤立したものではあり得ない……。

6

三木 結局簡単に言えば、今後はロシア文化と東亜文化というものゝ競争だろうとおもう。ロシアの今のマルクス主義的文化もヨーロッパ的文化の継承であるけれども、ロシア民族には半分は東洋的のものがある。そういうものが今後政治が変ることに依つて出て来れば、そこに東西文化の綜合として新しい文化が作られる可能性がある。ところで新しい東洋文化というものも、やはり受け入れて、東西文化の綜合というものになると考えられる。そこに日本の今後の文

化の課題がある。それに印度がこれから先、何処へ行くかが問題でロシアの方が働きかける可能性もあるわけだ。ロシア、支那、印度の動向が今後の大きな問題でないかと思う。つまり日本がロシアより先に新しい文化を創るか、或はロシアがそれを創るか、ということが我々としては重要な問題ではないかとおもう。

中島 全面的にロシアとの競争だろうね。

三木 ぼくはそう思うネ。とすればロシアと競争する上り外ないと思うのだがネ。

佐藤 日本はゲルマンに近いカラテンに近いか。

亀井 そりあラテンが近い。

佐藤 ヒットラーのやり方にアトラクションを感じるものもあれば、あんなのは嫌だ、好きにしておいてくれ、と考えるものもあると思うが……

中島 つまり南方のか北方的か、ということなのだナ。

佐藤 それよりも今後の対ヨーロッパ観だ

中島 好き嫌いはあるかもしれないけれども南方的北方的というような所属は日本にはないとおもうのだがネ。日本は地域的にも北は樺太から南方は台湾までのびている。もつと南迄伸びるかも知れないという訳で、南方とか北方とかのヨーロッパ伝統的な所属は出来ない関係にあるのではないかとおもう。

三木 それはそうなんだ。ヨーロッパ文化というものはもはや世界的でなく、局地的な存在になっているので、これまで言われた南方的と北方的とかラテン的とゲルマン的とかということとは、もはや大きな意味はないとおもう。

中島 アイディアとしては、われわれの中にだってラテンのものもあるしゲルマンのものもあるしネ。

佐藤 アイディアを言ってるのではない。ただヒッ

トラー主義は成功するかということなんだ。

中島 ヒットレリズムか、デモクラシーか、というようなことかネ。これとその云い方とどっちが現実的かは問題だが。

佐藤 先の先の目的の為に今日のすべてを犠牲にしてゆくやり方――

中島 それより先に、政治の力が日本で将来強力になり得るか。

佐藤 日本に組織力があるか、計画性があるか。

河上 そういう力が出れば国民は必ず従うヨ、そういう心構えは我々に出来ている。

中島 組織力や計画性がなかったとは云えん。封建の江戸幕府の政治だって相当なものさ。少くとも初期に於いては強力な統制力を持っていた。末期になると、いろいろ弱ってくるけれども、つい近いところにある例だ。いまの日本の政治力がそういう統制力を持つかどうかということ

に就ては疑問があるけれども、要するに政治力が十分に統制力を持つようになれば救われるものではないかネ。

三木 従来の政治の観念ではどうしても駄目ではないかとおもうのだが。

佐藤 どういうのです。

三木 自由主義社会では、政治とか経済とか文化とか、というように分れて、政治というものが一つの分科としてあるのだが、それでは駄目だとおもう。政治が何か一つの背景を持つてくることが必要なので、その背景は新しいメタフィジックだと言いたいのだけれども――。

亀井 その場合、古典とか伝統とかという問題があるでしょう。たとえば今のキリスト文化或は仏教というものはどういふものか、というようなことが……

中島 厳密な意味では日本では、政治の外から来

て政治と結びついた宗教というものを経験したことは少いのぢやないかとおもう。奈良朝時代に恐らくそれがあつたと言われるだろうが、その場合は早く解決が付いているわけで、ぼくは、少しヨーロッパの場合と意味がちがうのぢやないかとおもうのだがネ。支那にもそのことは言えるのではないかと思う。宗教そのものの質が東洋ではどうも違うのではないかネ。政治と結んでしかも政治とは別物だつたような物がないと思うが。

三木 徳川時代の儒教なんかにはいくらかそういうところがあつたらう。

中島 しかし儒教はそれほど本質的に宗教的なものかネ。

亀井 此の間日本に來たシュプランガーがキリスト教的な仏教的な云々と言つておつたが……

三木 宗教だつて、宗教だけあるわけではなく、そ

の時代の哲学と結びついてあるわけで、そういう新しい哲学が出来るということが問題なんだね。それさえ出来ればキリスト教だつて仏教だつて復興するかもしれん。

河上 国民精神総動員というものはそういう風に使えないものかネ。

佐藤 さつきの東亜協同体同様、これもややピントを外している。

中島 国民精神総動員、中央聯盟とかそういうったものに、それをやっている個人の名がこびりつくことが非常に不幸だとおもうのだ、誰がやって居るかという問題だ、それが本質から離れて浮き出したら駄目だ。第一その人間の印象に面白がない。簡単に云えば、もつとおもしろい人間が出てくることを国民は歓迎しているんじゃないかネ。おもしろい人間は日本の殊に政治家には少いのではないか。

佐藤 総動員、東亜新秩序、みんな今三木さんの言った結論からいうと焦点が外れている。

河上 だつてサ、現に三木さんの今晚の話と三木さんの書く東亜協同体論と違うぢやないか。そういうものが理論と一人の人間の存在との間にはあるのだヨ。

中島 又三木清論になつてくるね。三木さんも一種の表現を持つて居るのだネ。やつぱり三木さんもスタイリストなんだヨ（三木氏苦笑）。

亀井 ぼくは非常に善意に解釈しておるのだけれども、東亜協同体論で三木さんは世の中をからかっているのぢやないかとおもうのだ。三木さんにはそういう諷刺力があるのだヨ。

河上 「本気かネ」という奴だね。

中島 あの「本気かネ」を問題にしていた人があるネ。

河上 みんな評論家は諷刺家なんだよ。「我が意に

反した風刺家」だ。ということは、いゝかえると、評論家が時代によつてカリカチュアライズされるのだ。

三木 諷刺しか實際書けないのだナア、もう少しすれば書けるようになるかも知れない。この座談会でぼくが言つておるような思想を展開して一つの理論にしても、綜合雑誌に載せて呉れないヨ、そういうところがある。載せてくれるのかもしれないけれども読まないヨ。読んでも本当に考えてくれない。われわれのメタフィジックというものは綜合雑誌には向かないだろう。

河上 どうしても活字の板にのらないものがあるのだナ。

三木 そういうものを載せると自分でもおかしくなるのだヨ。そうすると、片隅のあまり人に読まれないような雑誌にでも書くより外しかたない。

河上 そういうものを活字の板にのせようとして苦

勞しているのは小林秀雄一人だ

三木 それをやらないならば自分の日記帳に書いて置くということになるだろう。

亀井 しかしもうそろそろそれを outs さんと困りますね。

中島 ぼくは悲観はしないね。メタフィジックが必要であるということも、曾て言われた時とは響きが違つて来て切実になつて来ているとおもう。

三木 メタフィジックと言へば、はあんとという者が多いのだヨ。そこが活字の板にのらないというのだ。

河上 日本のジャーナリズムというものは、編輯批評が批評になつて了うのだネ。評論の評論は即ち編輯批評なんだ。

三木 結局そうなるね、編輯者が考えたことだけがそこに表現されておるわけだ。

中島 編輯者の暗示が相当利いているという事実も

あるわけだ。

河上 しかも残念だがそういうものを求める風潮が読者の中にあるのぢやないかね

中島 それもいまに、滅びると思う。役人をお上という奴さね。気の弱い執筆者に取つては、日本のジャーナリズムでも、編輯者がお上で、お上がこういうから成可くこういうようにしようというわけさね。馬鹿々々しい。編輯された内容の責任はやはり執筆者にあるさ。そういうことに対しては、しかし樂觀しておくが、遠からぬうちに滅びるヨ。

河上 そりやそうだよ。

底本：『文學界』1940（昭和15）年7月号

「ソヴィエット」→「ソビエト」

参加者略歴

青野季吉：1890～1961、新潟県佐渡島生まれ、早稲田大学卒、文芸評論家。

浅野 晃：1901～1990、石川県出身、東京帝国大学法学部卒、詩人・国文学者、立正大学教授。

阿部知二：1903～1973、岡山県生まれ、東京帝国大学英文科卒、小説家・評論家、全集（河出書房新社）。

大森義太郎：1898～1940、東京生まれ、東京帝国大学経済学部卒、同大助教授、著述家。

岡 邦雄：1890～1971、山形県出身、東京物理学校卒、科学史家、唯物論研究会。

亀井勝一郎：1907～1966、北海道生まれ、東京帝国大学文学部美学科中退、文芸評論家、全集（講談社）。

河上徹太郎：1902～1980、長崎市生まれ、文芸・音楽評論家、全集（勁草書房）、著作集（新潮社）。川端康成：1899～1972、大阪市生まれ、東京帝国大学国文学科卒、小説家。

岸田国士：1809～1954、東京生まれ、軍人のち劇作家・演出家、大政翼賛会文化部長、文学座創設者の一人。

小林秀雄：1902～1983、東京生まれ、東京帝国大学仏文科卒、文芸評論家、『小林秀雄全集』（新潮社刊）

今日出海：1903～1984、北海道生まれ―神戸市育ち、東京帝国大学仏文科卒、小説家・評論家。佐藤信衛：1905～1989、茨城県出身、東京帝国大学哲学科卒、法政大学教授。

佐藤正彰：1905～1975、東京生まれ、東京帝国大学仏文科卒、明治大学教授、フランス文学者。

島木健作：1903～1945、北海道生まれ、東北帝国大学法学部選科中退、小説家、作品『生活の探求』。清水幾太郎：1907～1988、東京出身、東京帝国大学文学部社会科学科卒、唯物論研究会、昭和研究会、学習院大学教授、社会学者。

芹沢光治良：1896～1993、静岡県沼津生れ、東京帝国大学経済学部卒、小説家、作品は『人間の運命』フランス語訳も出た『巴里に死す』など。

武田麟太郎：1904～1946、大阪市出身、東京帝国大学文学部中退、小説家、作品「日本三文オペラ」など。

谷川徹三：1895～1989、愛知県生まれ、京都帝国大学哲学科卒、哲学者・評論家、法政大学教授。東郷青児（鉄春）：1897～1978、鹿児島生まれ―東京育ち、青山学院中等部卒、二科会会長、洋画家。戸坂 潤：1900～1945、東京生まれ、京都帝国大学哲学科卒、哲学者、唯物論研究会。全集（勁

草書房)。

中島健蔵：1903～1979、東京生まれ、東京帝国大学仏文科卒、文芸評論家・フランス文学者。

林房雄：1903～1975、(本名・後藤寿夫) 大分県出身、東京帝国大学法科中退、小説家・文芸評論家、プロレタリア文学から転向後文学界同人、国家主義へ傾斜、著作集・評論集あり。

深田久弥：1903～1971、石川県生まれ、東京帝国大学哲学科中退、小説家・著述家、作品『日本百名山』。

舟橋聖一：1904～1976、東京生まれ、東京帝国大学国文科卒、小説家、作品『木石』『花の生涯』。

村山知義：1901～1977、東京生まれ、東京帝国大学哲学科中退、劇作家・演出家、新協劇団、東京芸術座。

森山 啓：1904～1991、新潟県出身、東京帝国大学中退、詩人・小説家、作品『海の扇』。

横光利一：1898～1947、福島県生まれ(少年期は三重県)、早稲田大学中退、小説家、俳人、作品『旅愁』など。

吉満義彦：1904～1945、鹿児島県出身、東京帝国大学文学部卒、東京公教神学校講師、カソリック思想家。

【参考】文學界座談会 1937.2～1942.10

●三木清は1937年3月『文學界』同人に参加、1937.2以降から近代の超克まぶの座談会・会談の記録（後に始まった新著会談は除く）

1937.2 「現代文学の日本的動向」 谷川徹三・三木清・戸坂潤・佐藤信衛・小林秀雄・河上徹太郎・

林房雄・村山知義・阿部知二・岸田國士

1937.3 「文学と政治」 岸田國士・舟橋聖一・林房雄・島木健作・河上徹太郎・川端康成・佐藤信衛・

森山啓・小林秀雄・阿部知二・芹沢光治良・深田久彌

1937.4 「文学雑談」 川端康成・舟橋聖一・武田麟太郎・横光利一・深田久彌・森山・小林秀雄・

芹沢光治良・佐藤信衛・河上徹太郎

1937.5 「『壮年』を中心として明治精神を論ず」 岸田國士・村山知義・阿部知二・舟橋聖一・川端康成・

芹沢光治良・亀井勝一郎・林房雄・三木清・小林秀雄・武田麟太郎・島木健作・河上徹太郎・（深

田久彌）・（佐藤信衛）

1937.6 「文化の大衆性について」 浅野晃・清水幾太郎・今日出海・東郷青児・中島健藏・青野季吉・

小林秀雄・三木清・岸田國士・林房雄・河上徹太郎

1937.7 「文学主義と科学主義」 三木清・青野季吉・谷川徹三・島木健作・岡邦雄・佐藤信衛・大

森義太郎・小林秀雄

1937.8 「最近の文学諸問題」 三木清・青野季吉・小林秀雄・河上徹太郎・舟橋聖一・川端康成・

芹澤光治良・林房雄・深田久彌・阿部知二・横光利一

1937.9 「現代人の建設」 河上徹太郎・阿部知二・三木清・青野季吉・島木健作・佐藤正彰・小林秀

雄・林房雄・横光利一

1938.1 「支那を語る」 岸田國士・阿部知二・河上徹太郎・林房雄・島木健作・芹沢光治良・深田久彌・

舟橋聖一・小林秀雄

1938.5 「知識人の立場」 河上徹太郎・舟橋聖一・林房雄・森山 啓・阿部知二・武田麟太郎・三木清・

横光利一

1938.6 「革新期の文学」 林房雄・武田麟太郎・島木健作、

1938.7 「現地より帰りし」 岸田國士・小林秀雄・三好達治

1938.8 「文化と自然」 三木清・阿部知二・島木健作

1938.9 「国語国字の問題」 山本有三・林房雄・阿部知二

- 1939.1 「二十世紀とはいかなる時代か」 三木清・河上徹太郎・今日出海
1939.1 「朝鮮文化の将来」 秋田雨雀・林房雄・村山・張赫宙・辛島驍・古川兼秀・鄭芝鎔・林和・
 俞鎮午・金文輯・李泰俊・抑致真
1939.3 「現代日本文化の欠陥」 佐藤信衛・真船豊・小林秀雄
1939.4 「現代人の課題」 亀井勝一郎・林房雄・小林秀雄
1939.5 「女流作家と語る」 川端康成・片岡鉄兵・林芙美子・中里恒子
1939.6 「西鶴と現代小説」 宇野浩二・暉峻康隆・近藤忠義・武田麟太郎
1939.7 「宗教と現代」 長与善郎・三木清・吉満義彦・阿部知二
1939.8 「博物館を見て美術を語る」 青山二郎・佐藤信衛・河上徹太郎
1939.9 「朝鮮・満州を巡りて」 伊藤整・村山知義・今日出海
1939.10 「翻訳文学の諸問題」 岸田國士・阿部知二・河上徹太郎
1939.11 「文学と世相」 森山啓・中島健藏
1939.12 「小説道を語る」 里見淳・武田麟太郎・舟橋聖一
1940.2 「文学と土俗の問題」 柳田国男・青野季吉・佐藤信衛
1940.3 「日本自然風景論」 岡本一平・井伏鱒二・今日出海・深田久彌

1940.4 「匿名文学放談会」

1940.5 「匿名座談会 現代大家を論ず」

1940.6 「匿名座談会 批評家について」

1940.7 「世界史と評論の問題」三木清・中島健藏・亀井勝一郎・佐藤信衛・河上徹太郎

1940.8 「国文学と現代文学」折口信夫・青野季吉・堀辰雄・舟橋聖一

1940.9 「文化政策に就いて」谷口吉郎・諸井三郎・芳賀檀・中島健藏

1940.11 「英雄を語る」小林秀雄・林房雄・石川達三、

1940.11 「文学と新体制」河上徹太郎・舟橋聖一・林房雄・亀井勝一郎・中村光夫・中山義秀・

井伏鱒二・深田久彌・青野季吉・中島健藏

1940.12 「歴史について」小林秀雄・林房雄

1941.1 「現代について」小林秀雄・林房雄

1941.2 「工芸と新体制」柳宗悦・浜田庄司・田中俊雄・式場隆三郎・青山二郎・中山義秀・河上

徹太郎

1941.5 「日本科学の現状」仁科芳雄・中島健藏・菊池正士・佐藤信衛・藤岡由夫・河上徹太郎・

渋沢信雄

1942.4 「即戦体制下文学者の心」小林秀雄・河上徹太郎・亀井勝一郎・中村光夫・中山義秀・舟橋聖一・三好達治・横光利一

1942.10 「文化総合会議 近代の超克」小林秀雄・西谷啓治・諸井三郎・亀井勝一郎・林房雄・鈴木成高・

三好達治・菊池正士・津村秀夫・下村寅太郎・中村光夫・吉満義彦・河上徹太郎、平均没年齢72歳

東洋經濟新報昭和二十一年新年特別号

特集「日本主義の再認識」

筆者

紀平正美、津久井龍雄、里見岸雄、箕田胸喜、神木猶之助、

清水幾太郎、三枝博音、長谷川如是閑、加田哲二、三木清

課題としての日本精神

三木清

反省者の思想的立場

近年しきりに日本精神について論ぜられてきたが、その見方はまちまちであつて、恰も現代の思想的混乱がそこにその俚反映してみるように思われる。実際、日本精神が何であるかを一義的に規定することは困難である。すでに過去の歴史的事実に属するギリシャ民族の精神についてさえ古来さまざまな見解があるのであつて、各々の時代においてそれぞれの立場から異つて解釈されてきたのである。まして現に生成発展しつつある日本民族である、日本精神が何であるかを決定的に定義することは不可能に近いと云わねばならぬであらう。今日ひとが日本精神を如何に見るかは、その人が現在如何なる思想的立場に立っているかに依つて規定されている。一般に、過去の歴史におい

て何を重要視し、またそれを如何に解釈するかは現在から規定されるものである。しかし日本精神を反省するその際、つねに如何なる現在の立場から反省するかが問題であることを忘れてはならぬ。一層具体的に云えば、我々は果して今日のいわゆる日本主義者と同じ立場に立つて日本の民族的精神を反省することができるかどうか問題である。

日本精神は日本国民の精神である。さうであるとするれば、ひとがいま日本精神を語る場合、それは直ちに今日の国民の共感を喚び起し、その支持を得るのになければならぬ。一部の者によつて外から押し附けられるのみで国民が衷心納得し得ないようなものは真の日本精神と云うことができない。日本精神は国民の内から燃え上る様なものでなければならぬ。近年しきりに日本主義が唱えられているが、それは果して十分に国民の心に点火したであらうか。今日の国民の共感と支持とを得ることなしに叫ばれるような日本主義であつては、未だ真に日本精神を捉えたものとは云い得ないであらう。今日の国民を外部からの強制によつてでなく、内部から統一して、指導し得るような思想が現われた場合、初めて真に日本精神が現代において表現されたことになるのである。

正しい指導的思想

日本精神といつても固定したものでなく、歴史において生成発展するものである。また日本精神といつても抽象的に考えられ得るものでなく、それぞれの時代において具体的に考えられね

ばならぬ。即ちその歴史性を無視して日本精神を考えることは許されない。生きた精神として存在するのはつねにそれぞれの時代の時代精神としての日本精神である。従つて我々にとつて問題であるのは、今日の時代の真の表現として、現代の歴史を正しく導き得るような思想である。日本精神は与えられたものというよりも現代の歴史に即応して新たに形成せらるべきものである。日本精神を単なる所与と考えることは間違つてゐる。それは我々日本国民が今日の歴史的行動を通じてその具体的な形成に達すべき課題である。

もとより日本文化の伝統というものがあり、これについて反省することは大切である。然しながらその伝統のうち、何を特に重要なものとして取り出すかは今日の現実の課題から決定される。西洋の歴史に於るルネッサンスは決して単にギリシア・ローマの文化の復興であつたのではなく、ギリシア・ローマの古代的文化に対する反省を契機として作り出されたのは全く新しい近代的文化であつた。歴史に於ける復興はただ創造を通じてのみ可能である。『新文化の創造』なしには日本精神の復興もあり得ない。我々にとつて重要なのはまさに日本精神の現代的形成ということである。

過去の歴史においても日本精神は各々の時代に於て、その時代の問題を解決しながら、それぞれ形成されて来た。日本精神は支那やインドの、また更に西洋の文化に接触しながら自己を形成してきた。それは單に支那模倣でも、西洋模倣でも、インド模倣でも、あつたのではない。歴史における形成はすべて環境との交渉において行われる。孤立しては滅んでしまうのほかない。

生きた日本精神は何か

過去の日本にとつては支那やインドの文化が即ち当時の世界文化であつた。日本精神と雖も世界文化との接触なしには生命を維持することができぬ。個人においても他人に接することによつて、自分のうちにあつて眠つていた才能が初めて目覚めて發揮されるに至るように、外国の文化との接触は日本精神そのものに内在する可能性が自覺され發揚される為に、必要である。昔の時代に支那文化が移植されたことは、その時代における日本自身の問題の解決にとつて必要であつたのであり、また支那文化に觸発された日本精神はその新たな可能性を實現し、新たな形成に達したのである。今日我々は日本精神を今日の世界文化の中において新たに形成してゆかねばならぬ。

今日の日本国民が喜んで従い現代の問題に解決を与える思想が今日眞に生きた日本精神であるとするれば、日本精神は我々にとつて所与でなく課題である。日本精神についての意見が現在まちまちであるというのもそのような思想が遺憾ながらまだ存在しない為である。ナチスの思想がドイツの国民的統一を成就したと考える場合、その精神がカントやゲーテの時代のドイツ精神と、どのように相違しているにしても、それが現代のドイツ精神である。今日外部から押し附けられるのではなく内部から日本国民を統一的に動かすような思想が現われた場合、その思想が日本という名を冠すると否とに拘らず、それが日本精神の現代的表現でありその現代に於ける具体的な形成である。事実としての日本精神は日本国民の誰もがもっている。それを現在の歴史的状況において一定の思想に

具体的に形成することが問題である。かくして課題としての日本精神の意味を把握することが大切であり、この課題の解決に努力する者が現代における真の日本精神の実践者である。日本精神とは現実に今日の日本の思想的課題の名である。

底本：『東洋経済新報』1939.1.1

作成者：石井彰文

旧作成日：2011.1.6

未収録の追加

作成日：2013.2.5