

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第十四卷

一九六七年十一月十七日 岩波書店刊 より

凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明か」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。
- ・「帰著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「帰着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」いよいよも「愈々」ますます「益々」いよいよと。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヅ・ヴ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れていたが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。〇による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシャ文字はTekinaGreek fontを使っている。但しεは作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなったものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 収

三木清全集第十四卷 評論Ⅱ 教養と文化(二)

目次

評論Ⅱ

教養と文化(二)

世界文化の現実……………	1938.1 『日本評論』
政治の哲学支配……………	1938.1 『自由』
大学の権威……………	1938.1 『文芸春秋』
ジードのヒューマニズム……………	1938.1 『科学ペン』
新世界観への要求……………	1938.1.4～『福岡日日新聞』
哲学と知性……………	1938.4.13～15 『中外商業新報』
新しき知性……………	1938.5 「新時代の知性」『知性』創刊号
文化の変貌……………	1938.5.27～『都新聞』

ジャーナリズム	1938.6 河合栄治郎編『学生と社会』
現代日本に於ける世界史の意義	1938.6 『改造』
二十世紀の思想	1938.7 『日本評論』
知性人	1938.9 『知性』
政治と文化	1938.11 『戦時文化叢書第四輯』
日支を結ぶ思想	1938.11 『知性』
知性の改造	1938.11,12 『日本評論』
文化の風俗化	1939.4.21～23 『中外商業新報』
大学改革の理念	1939.6 河合栄治郎編『学生と学園』
歴史の理性	1939.6 『日本評論』
全体と個人	1939.6 『文芸春秋』
自主的思考の反省	1939.8.28～30 『都新聞』
時務の論理	1939.10 『知性』
伝統論	1940.1 『知性』
文化の力	1940.1 『改造』

国民文化の形成	1940.1.1,2,4 『中外商業新報』
国民的性格の形成	1940.6.8～11 『都新聞』
文化政策論	1940.12 『中央公論』
満洲の印象	1940.12 『知性』
生活文化と生活技術	1941.1 『婦人公論』
外国語の不安	1941.2.15～19 『中外商業新報』
天才論	1941.4 『知性』
ユートピア論	1941.5 『知性』
読書論	1941.5 『改造』
雄弁について	1941.5 「雄弁と政治」 『改造』時局版
謙讓論	1942.6 『東亜聯盟』
学問論	1941.6 『中央公論』
洋書輸入難	1938.6.27 『東京帝国大学新聞』
日本文化とデモクラシー	1941.7.4 著者自筆の原稿
道徳の再建	1941.7.13～16 『都新聞』

学問と人生	1941.8 『科学くん』
指導者論	1941.11 『日本評論』
危機の把握	1941.12 『改造』
精神について	1941.12.2～4 『都新聞』
死と教養とについて	1941.11.12 『三田新聞』
知識人の位置の変化について	1941.11.19 『東京新聞』

【解題】

—

現代世界の文化を通観して、最も重要な特徴は何かと云えば、何よりも、文化に対する政治の支配である。従来しばしば論ぜられた文化の危機とか混乱とかということも、政治の文化支配という今日の世界文化に特徴的な事実に関連しており、これを離れて理解することができぬ。この特徴は極めて重大であり、恐らく中世における宗教の文化支配と比較し得るものである。中世哲学は「神学の奴婢」であつたと云われているが、今日の哲学は「政治の奴婢」であると云われなものであるか。そしてこれは単に哲学のみのことではない、あらゆる文化がすでに政治の下僕であるか、或いは政治の下僕であることを要求され、且つ政治的に強制されている。中世における文化の宗教的統制に類似する文化の政治的統制が、今日における世界文化の最も顕著な現象であると云えるであろう。

バートランド・ラッセルは宗教と科学との関係について論じ、その結びに次の如く述べている

『宗教と科学』一九三五年【*Religion and Science*】。今日では科学とキリスト教神学との間に最早や昔のような不和は存しない。キリスト教は迫害の欲望から癒された。かように「旧宗教」は純化されたのに、今や「新宗教」が現れて、元氣な青年の熱狂をもって、ガリレオ時代の宗教裁判に劣らぬ性急さで、科学を迫害し始めている。もし諸君がドイツにおいてキリストはユダヤ人であったと主張し、ロシアにおいて原子は物質性を失ったと主張するならば、諸君は嚴罰に処せられるであろう。これらの国におけるインテリゲンチヤに対する迫害は、その嚴重さにおいて、過去二百五十年の間教会によつて行われた何物をも超えている。イギリスにおいてさえ、演説やパンフレットでコムミュニズムの意見を述べれば、生活の道を失い、時には投獄せられる。最近の法令に依ると、政府が危険と認める書物の著者のみでなく、そのような書物を所有する者までも、処罰せられることになつている。ドイツやロシアにおいてはオーソドックスの範圍が遙かに広く、この正統教義に従わない者に対する処罰も遙かに嚴重である。これらの国のいずれにおいても、政府によつて公布されたドグマの一体があり、何人も公然とこれに反対することを許されない。尤も、一方で異端であるものは他方では正統であり、一方で迫害された者は、他方へ遁れることができれば、英雄として迎えられるといふことはある。しかし、いずれも、あの宗教裁判の理論、

即ち、真理を促進する道は、一度にそして最後のに、何か真と認めらるべきことを正式に発表し、そして次にこれに反対する者は罰するという理論を支持する点においては同じである。科学と教会との闘争の歴史はこの理論の誤であることを示している。我々は今日みな、ガリレオの迫害者たちが真理を知らなかったということを確認している、しかし我々の或る者には、ヒトラー或いはスターリンもそうではないかと疑つてみる事ができないのである。知的自由に対する脅威は我々の時代において一六六〇年以來の如何なる時よりも大きい。しかしそれは今ではキリスト教会から来るのではない。それは、現代の無政府状態と渾沌との危険に基づいて、以前には教會的諸權威に属した神聖不可侵の性格を襲うた諸政府から来るのである。

現代文化の状態をかくの如く叙述した後、ラッセルは、迫害のこの新しい形式に対して抗議することは、科学者及び科学的知識を尊重する凡ての者の明白な義務である、と主張している。この義務は現に迫害を行っているいずれの政治理論に好意を有するかに関わりなく大切である。コムミュニズムに対する如何なる好意も、ロシヤにおいて間違つて行われていることを承認するよう到我々を傾かせてはならぬ。また逆に、コムミュニズム乃至社会主義に対する如何なる嫌悪も、これらの思想を弾圧するためにドイツにおいて行われている野蛮を宥すことに我々を導いてはな

らぬ。知的自由が自分に大切な者は社会の中で少数であるかも知れないが、彼等のうちには将来にとつて最も重要な人間がいる。コペルニクス、ガリレオ、ダーウィンは人類の歴史において重要な位置を占めており、そして将来もはやかような人間が出て来ないとは考えることはできぬ。知的自由に対する脅威が今日のままで継続するにおいては、人類の文化は停顿し、「新しい暗黒時代」が来るであろう、とラッセルは論じている。

知的自由或いは自由研究を擁護するラッセルの説には我々も全く同感であるが、しかし問題は決して簡単でないことを考えねばならぬ。例えば、ファッシズムに好意を有しながら知的自由を擁護することができらうか。思想の自由を認めることなく、却つて思想の統制を行うことがファッシズムの本質に属するとすれば、知的自由を擁護することはファッシズムに反対することにならねばならぬ。この反対は全面的な反対でなくて部分的な批判に過ぎぬと云われるかも知れない。まさにその通りであつても、この部分的な批判をも許さないということがこの政治思想の特徴なのではなからうか。ジードの『ソビエト紀行』は、ソビエトの友として、ソビエトに知的自由が存しないことを批判したものであつた。しかるにソビエト自身は、この部分的な批判者をも敵として攻撃したのである。政治に絶対性が存する限り、部分的な批判も部分的なものでな

くて全体的なものと認められざるを得ない。そしてそのことが今日の政治の根本的性格であると云える。今日の政治のこの根本的性格は何に由来するかが究明されねばならぬであろう。しかしこの点が究明されたとしても、インテリゲンチヤはそのとき、自分に大切な文化的自由を全く文化的な仕方で擁護することができるか、みずから政治的になることなしには文化的自由を擁護することも不可能なものではないか、という問題が生じてくる。そしてもしそのために政治的になることが必要であるとしたならば、この場合政治的とは如何なることであるか、ということが更に問題であるであろう。これらの問題を離れて、世界文化の現実を論ずることはできぬ。なぜなら、これらの問題は今日の世界文化の根本的性格に關聯してそのうちに含まれている最も「問題的な」問題であるからである。

現代の政治が或る絶対的性格を有するのは、世界政治において統一的な原理が失われ、却つて根本的な対立が現れたことに基づいている。この対立は、云うまでもなく、自由主義が世界政治の原理として認められなくなつた時に生じたものであり、根本においてはファシズムとコムニユニズムとの対立である。この対立においてそれぞれの絶対性は激成される、この対立がこの絶対性の基礎である。かような絶対性において、例えばファシズム国においては、コムニユニズ

ムが絶対に排斥されることは勿論、注目すべきことには、何等かの自由主義でさえ、第三の中立的な思想と認められることなく、いわゆる赤化思想の一種と見做されて排斥されるということが生じている。政治において本来中立ということはあり得ないと考えられる。今日の政治の絶対性に伴って現れるこの特徴的な状況は、ナチスの理論家カール・シュミットによつて甚だ直截ちやくせつな方式をもつて表現されている。シュミットに依れば、政治にとつて最も根本的な範疇は「敵と味方」という概念である（『政治の概念』第三版一九三三年）。敵味方の関係が政治の現実的な可能性の根拠であり、この関係の存在しないところには一般に政治というものは存在しない。かようにしてまた「戦争」が政治の根本概念である。戦争が政治の目的或いは内容であるというのでなく、一層原理的に、戦争が政治の可能性そのものの前提であるというのである。およそ政治という現象は戦争によつて基礎付けられており、敵か味方かと絶えず決意するところに我々の政治的存在は可能になる。ここに戦争というのは単に軍事行動としての戦争のみをいうのでなく、一層原理的に、我々が政治の領域にある限り、あらゆるものが戦争であり、敵と味方に分れると考えられるのである。いわゆる戦争は謂わば政治の最大の可能性の表現である。かようにして、戦争の可能性が残りにくく除去され消滅した世界、終局的に平和化された地球は、味方と敵との区別のない世

界であり、従つて政治のない世界である、とシュミットは云つてゐる。ところで政治のない世界はアナキーと呼ばれねばならぬであらう。それ故に戦争のない平和な世界はアナキーの世界にほかならず、戦争を根拠として一般に政治は可能になるといふシュミットの政治論は、その内実においては、逆立ちしたアナキズムであると見ることができらるであらう。現代のアナキーを救うと称して現れた政治思想がみずから一種のアナキズム、逆立ちしたアナキズムにほかならないのではなからうか。戦争のないところに果たして如何なる政治も可能でないであらうか。シュミットに従えば、政治の存在が現実的に可能であるためには、永久に戦争が存在しなければならぬわけであるが、かような永久戦争論はあの永久革命論と同じく政治の浪漫主義である。それはアナキズムと同様、或いはそれ以上、浪漫的であると云わねばならぬであらう。現代のアナキーの克服はかような政治理論をもつてしては不可能である。

二

今日の政治に特徴的な絶対性は、ラッセルがそれを「新宗教」と呼んだように、或る宗教的性格をとつて現れている。嘗て人々は、マルクス主義に対して、科学的と称し且つ宗教を排斥する

マルクス主義自身がその態度において全く宗教的であると云つて攻撃したが、今日では他方かようにマルクス主義を攻撃した者自身も同様に宗教的になつてゐる。そのみでなく、ここでは政治の宗教化が寧ろ積極的に主張されている。政治と宗教との同一は勿論、一部の人々が考へるよ
うに、日本固有のものでなく、もともと古代の政治は世界到る処において祭政一致的であつたのであるが、今日再び政治の宗教化が新しい形態をとつて現れている。例えば、ナチスのイデオロ
グなるアルフレット・ローゼンベルクの説くのは、「血の神秘」であり、「血の宗教」である（『二十
世紀の神話』第一版一九三〇年）。今日、民族といわれるものは全く一個の政治的概念であり、政
治化されると同時に宗教化されている。民族について問題になつてゐるのはその実証的或いは科
学的な、乃至は文化的な概念であるのではないということに注意しなければならぬ。その科学的
な研究も、その文化的な考察も、予め政治的に決定された一定の方向に従い、一定の限界を守る
ことを要求されているのである。即ち民族論は政治に対する護教論的な關係に立つてゐる。政治
は新宗教として現れ、旧宗教に代らうとしてゐる。シュプランガーに依れば、人間は生存するた
めに生活上の「信仰」を必要とする。しかるに近代の科学はこの信仰を与えることも支持するこ
ともできなかつた故に、信仰は他の精神的表現形式を必要とするに至つた。そして他方既成宗教

もまた啓蒙時代以後ますます弱体化してしまつた。かくして宗教と科学との中間に特異の一形態が、即ち「イデオロギー」というものが新しい積極的な「信仰」として生れて来た。イデオロギーは宗教性の一形式である（邦訳本『文化哲学の諸問題』一九三七年）。政治的イデオロギーは単に宗教と科学との中間に現れた宗教性の一形式であるに止まることなく、それは絶対的なものとして、科学を支配し、宗教を自己に隷属せしめようとしている。

かような政治的イデオロギーが現れたことは、先ず、宗教にとつて勝利を意味するのではなく、却つて宗教の敗北を意味するのである。今日の政治が宗教的であるところから、これに追随しようとする場合、宗教は自己の本質を失わねばならない。政治は宗教と並んで一つの宗教であることに満足しているのでなく、寧ろ自己が宗教に代らうとしている。嘗て政治を支配した宗教も、今や政治に支配されている。嘗て宗教と政治とが争つたとき、政治には「権力」（ポテスタース【potestas】）が、宗教には「権威」（アウクトーリタース【auctoritas】）が属するということが妥協の成立したことがあるが、今日では最早やかような妥協の仕方は許されていない。政治の権力が同時に権威であることを主張しているのである。かような政治の支配のもとに、宗教は自己の権威を主張する気魄を有しないのみでなく、自己の権威の存在さえ忘れてしまつたかのである。嘗

て知識と信仰とが争つたとき、「二重真理」の説に遁路が見出された。しかるに新宗教はかような二重真理の如きものを認めないであろう。なぜなら、政治は一方どこまでも天上のものでなく却つて最も地上的なものである故に、宗教的になつた政治の主張する真理とは別に天上的な真理も地上的な真理もあり得ないからである。そのことはまた、従来云われて来た形而上学と科学との区別というが如きものをも撤廃し、科学と形而上学とは相異なる領域を有するというのが如き考え方を不可能ならしめ、政治の形而上学に対する科学の独自性も認められなくなるのである。要するに、宗教の文化支配の場合、文化がこの支配から独立であろうとして相争うとき、少なくとも理論的には、宗教にとつても、文化にとつても、妥協の道が可能であると見えたのに反し、政治の文化支配の場合、かような可能性が全く存し得ないように見える。

今日よく云われることは、思想なしには政治はあり得ないということである。この言葉は一見思想に対する尊重を現しているようである。しかしながら、思想と政治との関係において支配的であるのは政治であり、思想はつねに政治に従属することを要求されている。先ず、今日、思想と云えば政治的思想のことである。政治的でないような思想は思想とは見做されず、かような思想があるとしても、それは政治的範疇即ち敵味方の範疇に入れて処理されてしまう。次に、思想

と思想との争いは、思想的に即ち論理的な仕方では解決されるのではなく、政治的に、政治的手段に訴えて解決されるのである。更に、思想において何がオースドックスであるかは政治的に決定されており、思想はこれに対して護教論的な関係に立つことを命ぜられている。そこには不可侵の絶対的真理が予め存在する。思想はこの絶対的真理を前提した上で種々の演繹を試みるか、この絶対的真理をあらゆる種類の異端に対して護ることを企てるかいずれかでないならばならぬ。この異端の防止にはラッセルのいわゆる「宗教裁判の理論」が適用される。これら凡ての場合において見られるのは、中世の神学の場合におけると同様の構造である。政治学は、シュミットの言葉を転用すれば「政治神学」(彼の著書、第二版一九三四年の名)であることは勿論、あらゆる哲学、社会科学、文化科学が、本質的には政治神学であることを要求されている。

旧い神学的精神は根本において政治的精神である、とアランはその戦争論『マルス』の中で云っている。この言葉はアランの用いた意味以外においても極めて含蓄的であると思う。中世の終り近世の初めにおいて教会が「宗教裁判の理論」によつて新興の諸理論を弾圧し始めたのは、単に宗教上の理由に依るのでなく、ラッセルも書いているように、寧ろ主として経済的理由に依るものであった。例えば、ルターの教会攻撃は法王にとって莫大な財政的損失の原因となつたし、

ヘンリ八世の謀逆は法王がヘンリ三世時代以来有した大きな収入を奪うことであつた。科学は人々の心の教会支持を弱めて、遂には多くの国において教会の財産を没収させるように導いた。そして今日、我々は、アランの言葉を逆にして、政治的精神は旧い神学的精神であると云うことができはしないであらうか。しかも純粹に理論的に見れば、中世の政治的精神であつた神学的精神には、「自然法」といつたようなものに合理的基礎を求めようとするところがあつた。しかるに今日の政治的精神はかような合理主義をも排斥しようとしている。シュミットはドイツの法律の現状について論じて、今日の法律学的思惟は具体的な「秩序の思惟と形成の思惟」でなければならぬと云っている（『法律学的思惟の三つの種類に就いて』一九三四年）。この概念そのものは立派である。ところで、この秩序乃至形成の思惟は従來の思惟の中では「制度主義的思惟」に近いものであるが、フランスの制度主義的法律学はカトリック的、新スコラ哲學的世界觀を基礎とする故に、ドイツ的法律学はかような制度主義的思惟であることができない。秩序の思惟の原理は何かと云えば、それはまた民族である。しかも民族とはこの場合、絶対化され宗教化された政治的概念である。ローゼンベルクに依れば、血は「我々の到達し得る究極の現象であり、その後には溯つて探求し研究することはもはや我々に許されていない」。シュミットに依れば、本質的

に政治的統一であるところの国家には何よりも「戦争の権利」(ユス・ペリ)が属している。しかも正義の規範に照して決定されるような「正義の戦争」というものは存在せず、民族は「自己自身の決意によつて、自己自身の危険において、みづから味方と敵との区別を決定する」のである。民族を超えて正義はなく、民族が正義である。「社会正義」とか「国際正義」とかというようなものもあり得ないであろう。「戦争は、理想もしくは法の規範のためになされるといふところにその意義を有するのでなく、却つて現実の敵に対してなされるといふところにその意義を有するのである」。しかしシュミットにとつて民族は如何なる手段によつて、如何なる政治的方法を通じて真に大衆的に自己の決意を表明するのであるか、またその決意の根拠は何に基づくのであるか。決意の根拠は血という神秘的なものであるのか。かような決意の根拠が合理的に明らかにされない限り、「秩序の思惟」は何等秩序を齎らし得ないのではなからうか。秩序の思惟とは独裁者が政治的権力によつて作り出すもの以外のものをいふのでないように見える。

決意はまさに無根拠である。無根拠である故に宗教的であると云われるであろう。しかしそれは真に宗教的であるのではなく、却つて決意の浪漫主義に過ぎないのである。この「決意」(エントシャイドウング)という語は現代のドイツにおいて最も愛好される表現の一つであり、我が

国にも日本浪漫派の文士によつて輸入されている。それは元來宗教的な意味のものであつた。即ちそれはキエルケゴールによつてドイツに流行するに至つたものであるが、彼においては超越論的な意味を有したに反し、やがてハイデッガー等のいわゆる実存哲学のうちに採用されると共に、人間学的・内在論的なものとなり、更にシュミットによつて採用されると共に政治的・内在論的なものとなつたのである。その本質上超越的なものを認めない浪漫主義にとつて、如何にして「決意」というものが可能であるかは、哲学的に云つても困難があるであらう。また超越的なものを認めない宗教が眞の宗教として可能であらうか。政治は宗教に代らうとするものであつて、眞の宗教ではない。しかしともかく、絶えず戦争の前に決意すべく立たされているということに我々の政治的存在の唯一の可能性を考えようとするシュミットの政治論が現代の性格を巧に捉えていることは争われないであらう。

文化の政治への従属が如何なる姿をとるかについて更めて叙述することを要しないであらう。それは右に述べたところから容易に描き出され得ることである。神学的精神は、ラッセルやジードの記述に従えば、今日のソビエトの政治並びに文化のうちにも支配している。重要な相違は、ソビエトにおいては宗教が否定されている。ソビエトの政治はむしろ科学に立つと称せられる。

その国においてさえ、今日、政治乃至科学は神学化されている。ジードのソビエト紀行についてすでに多くの文章が書かれている現在、問題はあまりに多い故、我々はここでその点に立ち入ることをやめておこう。如何なる議論にも拘らず、ただ一つ確かなことは、ソビエトにおいても文化の政治への従属が存在するということである。

三

かようにして今日における世界文化の根本的特徴は文化の政治化であり、そしてそれはまた文化の神学化である。そこに現代文化の危険がある。かくてシュプランガーでさえ、この政治化について、「これこそ今日西欧の学問が直面している危機である。それは単なる危機ではなく、明らかに恐るべき死の危険である」と云っている。但しこの哲学者が他面、如何にしてこの政治に妥協乃至追隨する道を準備したかに就いて、私は他の場所で述べておいた。かくの如き文化の「死の危険」に際して我々は如何にすべきであろうか。

先ずラッセルの云うように知的自由が要求されねばならぬことは確かである。この要求が、今日の政治的情勢において果たして効果を収め得るかどうかは疑問であろう。しかし、すべての事

柄について、とりわけ文化上の事柄についてさえ、ただその結果をのみ問題にするということとは、それ自体すでに今日の政治主義の影響を受けているのであつて、政治への屈服の最初の形態であると云えるであろう。結果主義にとつては現実に追隨することが最も賢明な方法である。私は今この文章を書きながら桑木彥雄博士の「マツハの世界観」の中に引かれたアインシュタインのマツハ論の一節を読んで或る感動を覚えた（『科学ペン』新年号）。アインシュタインはマツハの認識論的研究について云つてゐる、「自然科学の研究者たるべき人々が何が故に認識論の如きに煩わされるのか、さようなことよりも一層価値のある仕事が目前にないのであろうか、とは多くの専門家たちが口に云い、又云わないまでも、そう心に思つてゐると感じさせるが、自分は夫まには同意しない。……マツハのメリットを価値づけるためには、マツハがかような一般的な問題に、彼より以前の人が嘗て想到し得なかつた何物かに考え及んだのであるかなどとの問を投げてはいけない。こういう事柄に於ける真理は、何度でもいいから、その時代の要求に應じて、新たに力強く彫りつけることが必要なのである。そうして繰り返し返さないと遂に夫れは失われてしまう恐れがある」。聯想はやや唐突であるにしても、知的自由ということも、何度でもいいから、その時代の要求に應じて、新たに力強く彫りつけることが必要なのである。そうして繰り返し返さないと遂

にそれは失われてしまふ恐れがある。知的自由が失われてしまえば、人類の文化にとつては「死の危険」があり、「新しい暗黒時代」の来る危険があるのである。この危険は、人間は特に勝れた適応性を有するものであるから、今日の世界の情勢において存在するのである。教育が現在のように政治に従属してゆくならば、やがて彼等にとつては知的自由などというものは最初から全く問題にならないような人間を作り出すことになるかも知れないのであつて、危険は単なる仮想に過ぎないようなものではない。近代科学は決して突然に興隆したのではなかつた。中世の神学的時代のうちにも科学的精神、自由研究の精神を失わなかつた少数の人間が存在し、彼等によつて「聖火」は守り続けられて来たのであつて、それがやがて天に冲する炬火として燃え上つたのである。この場合、先ず政治が、そして次に文化が問題であるというような考え方に危険があることに注意しなければならぬであらう。我々は両者を発展的に考えることに全く反対するのではないが、しかしそのような考え方は問題を絶えず未来へ押しやつて、現在が現在として有する意味を抹殺することになり易い。未来はあらゆる責任を自分に負つてはくれないであらう。たとい文化的自由は将来に至つて初めて可能にならねばならぬものであるにしても、今日においてつねに説き続けられることが必要なのである。

今日の形態における「政治の優位」に対して反対する者は文化主義者として軽蔑されるかも知れない。かような軽蔑は従来すでに一部のマルクス主義者から投げられて来たものである。しかし考えるべきことは、今日においては文化主義も決して文化主義に止まるものでなく、それ自身一つの政治的意義を有し得るということである。なぜなら、凡てのものが政治化されるといふことが今日の必然性であつてみれば、この必然性そのものによつて文化主義にも一つの政治的意義が賦与されるであろう。今日においては、例えば、芸術至上主義というが如きものも、その名目以外他の一つの政治的意義を有し得るのである。文化主義は、今日の政治に対する一つの批判、しかも一つの嚴肅な批判の意義を有し得るのであつて、このパラドックスを理解することが凡ての文化人にとつて大切である。

政治は運命であるという言葉ほど、今日誘惑的なものはないのであろう。「ナポレオンは、嘗てゲーテと悲劇の性質について語つたとき、近代の悲劇と古代の悲劇との本質的な区別は、人間が屈服すべき運命というものを我々は最早や有しないで、昔の運命の代りに政治が現れた」ところにあると考へた。政治はかくして悲劇にとつて新しい運命として、個人が屈従しなければならぬ環境の不可抗的な権力として使われねばならぬであらう」とヘーゲルは彼の『歴史哲学』

の中でローマ的世界について論ずる発端に書いている。ローマ的世界はかくの如き権力である、と彼は書いている。政治は運命であり、また悲劇であるという言葉は、今日のドイツのイデオログたちの共鳴を喚び起し得るであろう。古典悲劇のテーマは運命であつた。ギリシア人にとって運命も、それを取扱つた悲劇も彼等の民族的宗教と全く密接に結び付いていた。ところでギリシア悲劇は、この運命をそのまま受取つたのでなく、不合理に見えるこの運命に対して問を發して止まなかつたところから生れたのである。即ちギリシア悲劇の根本問題は、いわゆる神義論、言い換えれば、宗教的運命的であるものが如何にして理性の要求、我々の倫理的要求と一致し得るかということであつた。もし今日我々にとって政治が「新しい運命」であるならば、我々の文句もまた、この運命に対して如何にしてそれが理性の要求、我々の倫理的要求に一致し得るかということ問いつづけることから生れると考えられるであろう。しかしそれは一つの神義論としてすでに護教論的立場に立つていと云わねばならぬであろう。しかも、もし類推を大胆に進めるならば、今日の時代はすでに前進している。ギリシアにおいて悲劇詩人についてソフィストが現れたように、今日においてもすでにソフィストは現れているのである。真に要求されているのはソクラテスではなからうか。ソクラテスはその時代の人々からソフィストと見做され、ソフィ

ストとして処刑された。しかし彼は単なるソフィストではなかつた、彼はどこまでもソフィストでなかつたと同時に彼こそ眞のソフィストであつたとも云えるであらう。かくして比喩的に云えば、現代のソクラテスとは如何なるものであるか、ということが現代文化の根本問題であらう。もとより、すでに史上のソクラテス問題が簡単でないように、現代のソクラテス問題は尚更簡単でないであらう。

政治の哲学支配 — 1938.1 『自由』

ドイツの本屋からとつていた『ロゴス、文化の哲学のための国際的雑誌』が『ドイツ的文化哲学雑誌』と名を変えて送り届けられたので驚いたのは、すでに三年以上も前のことである。世界的権威を有した他のいくつかの學術雑誌がドイツにおいて強制的乃至自発的に廃刊されたのも、その頃のことであつたと思う。『ロゴス』もそのように世界的名声を享受し、日本においても哲学に多少關係を有する誰もが知つていた哲学雑誌である。この名称変更は云うまでもなく政治の圧迫に依るものである。理性或いは道理を意味するロゴスという雑誌は合理主義の響があつてナチスの政策に合しないであらうし、また国際的雑誌であることを標榜したその副題もナチスの政治的主張と相容れないであらう。「ドイツチエ・クルトゥルフィロゾフィー」という語をここに特に「ドイツ的、文化哲学」と訳したのは編輯者の意志を尊重したことになるであらう。なぜなら、それは文化哲学のためのドイツの雑誌でなく、ドイツ的（民族的）文化哲学のための雑誌であらうと欲しているのであるから。世界的な文化哲学というものは存しない。ドイツにおいてはただ

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

改題された『ドイツ的文化哲学雜誌』の第一号には果たして、哲學者としては殆ど問題にならず、文獻學者乃至歴史家としてまず三流どころであるヘルマン・グロックナーが例の長舌舌を振つて、『ドイツ的哲学』という巻頭論文を書いた。かようなドイツ的哲学はその時分から俄然多量の生産を見るに至つた。ドイツにおける哲学的著述の出版が増加したというのではない、「ドイツ的」哲学の生産が増加したというのである。それとこれとは別のことである。哲学書の出版について云えば、いま数字を挙げる事ができないけれども、近年減少していると見て恐らく間違ひなからうと思ふ。そして附け加えて云つておけば、哲学が政治に屈服してドイツ的になればなるほど、

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

ひとは問うて云うであろう、——哲学が民族的であろうとすることは何故に哲学の政治に対する屈服であるのであろうか、と。もとより單純にそうであると云うことはできぬ。先ず、哲学の政治への従属は單に民族主義乃至国民主義の方向においてのみ考えられることではない。現在フアッシズム国家と対立しているソビエト聯邦においても、別の形式、別の意義における政治の哲学支配が見られるようである。ここで我々はその点に立ち入ることができないし、また我々にとつて差当りそのことは必要でもない。なぜなら我が国において政治の哲学支配の危険があるとすれば、それは民族主義的傾向のものであるからである。次に、民族ということも二つの意味を有している。それは実証的乃至科学的概念としての民族的と政治的概念としての民族的とに分つて考えることができる。いま問題であるのは云うまでもなく後者である。

民族的ということは先ず我々の生活及び文化のうちに事実として存在するものとしての民族的なものの意味している。かようなものの存在することを全部否定することはできないであろう。しかしかような民族性は歴史の事実として、その意味の確定は科学的研究の結果に俟たねばなら

ぬ。およそ民族とは何かということが既に簡単な問題でなく、文化の民族的特殊性という問題に至っては更に複雑である。その場合、科学的研究の結果として、或る民族に固有のものと思われていたものが実は固有のものでないということが明らかになることも可能である。また民族性は文化にとってそれほど重大な意義を有するものでないということが明らかになることも可能である。また民族も民族性も歴史において変化するものであるということが明らかになって来ることも考えられる。更に何よりも文化の民族性の強調されること自体が一定の歴史的条件に基づいてゐるということが明らかになって来なければならぬ筈である。いずれにしてもその場合、民族とか民族性とかは学問の対象でこそあれ、学問の前提ではない。

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

なものは絶対的なものと認められねばならぬ。民族に関する諸問題を科学的に究明しようとする
ことすら、自由主義的であるとして排斥されるのである。民族は政治的に絶対化され、学問に対
して欠くことのできぬ「前提」となることが強要されている。かくして、民族に関する科学的哲
学的論述に対しては政治的に予め一定の限界が設けられ、一定の目標が示されている。言い換え
れば、この場合、民族は一つの神話である。民族主義者は、人類とか人間性とかというものは抽
象的なもの、空想的なものであると云って非難するが、よしんばそれが一つの神話に過ぎないに
しても、彼等のいう民族もまた同様に神話に過ぎないのではないかと云うことを考えてみよう
は欲しない。しかも二つの神話のうちいずれを取るかは哲学的反省によつて決定されるのでなく、
政治的に予め命令されているのである。人類と猿類との差異は日本人とイギリス人との差異より
も大きいかどうかということを考えてみようとは欲しないのである。人類と猿類との差異は自然
的なものである故に問題でなく、民族的差異は歴史的なものとして重要であると云うならば、民
族よりも一層歴史的なもの——民族が一層自然的なものであるに對して一層純粹に歴史的なもの
であるところの階級の方が民族よりも更に重要な問題ではないかについて考えてみる必要がある
であろう。しかるにそれらのことが十分問題にせられないのは、この場合、民族的ということが

政治的概念であり、哲学が政治に隷属しているからにはかならない。哲学は政治に対して「護教的な」関係に立っている。「神学の奴婢」と称して中世哲学を嘲った哲学は、今では自分が「政治の奴婢」の位置に墮したように見える。

民族のことこの二つの意味即ちその実証的概念と政治的概念とを区別しなければならぬ必要は、今日の状態における政治と科学乃至哲学との関係を通して明瞭になつて来る。私は今この関係を一つの実例について、即ちシュプランガー教授の哲学について、一層具体的に説明しようと思う。それは私がこの教授の哲学を特別に重要と考えるためでなく、教授が最近まで日本に滞在して諸所において講演を行い、その名前と思想とが専門の哲学研究者以外にも広く知られていくという便宜があるためである。そのうえ、それらの講演の翻訳を集めた『文化哲学の諸問題』という書物は、自由主義的であつた哲学者が如何にして政治に支配されたかを示している点においても、特に興味があるためである。

シュプランガー教授の哲学はもと自由主義的なものであつた。その自由主義的傾向はなお元のままでこの書物の中にも残存しているのである。教授は「現代文化に於ける精神科学の運命」という極めて徴候的な題を附せられた一章に於て、「イデオロギー」と「学問」とを区別している。

かように区別することが既に自由主義的な考え方を現していると云われるであらう。イデオロギーというのは政治的に規定された思想のことであり、とりわけ政治的イデオロギーを指している。政治的イデオロギーは主として「権力への意志」から生れると教授は見ている。これに対し学問は「真理への意志」から生れるのである。かような見方のうちに我々はまた既に教授の思想を以前から特徴付けていた折衷主義的傾向を認めることができるであらう。

ともあれ、学問は真理への意志から生れるのである。それには異論はない。シュプランガー教授は学問の立場をイデオロギーに対して擁護するものの如く次のように述べている。「真理への意志は先ず瞑想的態度として作用する。換言すれば客観的見方、客観的態度として現れるのである。この客観的瞑想的態度は、決して性格のない（性格を欠いた）中立的態度ではなく、判断の公正を求むる態度である。そしてこの公正を求むる態度には、強固なる性格と自己統御との二つのものはこれを欠く事が出来ないのである。一人の学者が、事実かくの如き態度を取り、又厳肅なる気持を持つてこの法則に従うや否やは、外部から支配する事の出来ない深い学的良心の問題である。かくの如き誠実さの中に、かくの如き清廉さの中に、学問本来の道德的本源が横たわっているのである。若しこの心根（エートス）が破壊せらるるならば、一民族の眞の学問的精神

は死滅して了うのである。」この言葉は真理への意志を明らかにしたものであり、我々はこの哲学者の態度に対して敬意を表せざるを得ない。哲学者の意志は真理への意志でなければならず、真理への意志の強烈であるか否かが哲学者の本質的な資格を決定するのである。更にシュプランガー教授は政治的イデオロギーに対して挑戦的な口吻をすら漏らしている。「現に生々と存在しているイデオロギーは、学問をなまぬるいもの、中立的のもの、従つて又非行動的、非効果的のもの、無用のものと考えるのである。イデオロギーは、学問を自己の勢力下にひきずり込み、武器として役立つように作り直すであろう。これに対し方法論的に厳密なるべき学問は、イデオロギーには論理的基礎付けが欠けていることを直ちに見出すのである。特に政治的イデオロギーの中に、単に党派的ドグマの仮装した姿を、一面的・党派的関心の仮装した姿を見て取るのである。そこには学よりも意が動いている。ウイッセンシャフト(科学)よりも寧ろウイルレンシャフト(我学)である。学問は、その時々々のイデオロギーと論争を繰り返さなくてはならぬであろう。学問はイデオロギーの中から研究題目を見出し、又新なる研究の領域を与えられるであろう。然し学問の基本的構造は、戦の福音の持つそれとは異なるものであり、その方法も亦本質的に全く異なつたものなのである。」この言葉のうちに我々は政治の支配から独立であろうとする学問の意志

の一つの現れを認めることができる。

ところでシュプランガー教授は学問的精神について右のように述べた後、更に考えるべきこととして次の三つの点を挙げてゐる。

第一に、認識の仕事には、その研究方法の上に伝統というものがある。即ち人々から承認された試験済みの方法が次々に伝えられているのである。例えば手工業などにも伝統的な方法、遣り方があつて、徒弟はこれを習わねばならぬように、学問にも全く同様のことがある。学問においても長い歴史的過程を経て初めて見出された内的法則——学問独自の法則がある。シュプランガー教授のこの説に対して誰も異議はない筈である。学問について論ずるためにはそのような法乃至法則を先ず習得しなくてはならない。教授の云うように、「よくあり勝ちの事ではあるが、素人や非専門家がそれに口ばしを入れるような事があつてはならないのである。大工仕事に対してさえ、全くの素人のくせに権威ある判断を下そうと試みるような大胆な人間はいないであろう」。しかるに事實は反対に、今日においては、学問については素人に近い筈の政治家や官僚が学問や思想の問題に容喙し、権力をもつて干渉を行うということがないであろうか。学問の権威は政治の権力によつて侵害されている。かような事實を学者が黙認しているとすれば、それは学

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

第二に、——教授は云う——「学問的見解の多様性、即ち様々の学派、学説が分れるという事は、決して真理探求の障害とはならない。何故ならば認識の対象それ自体が、既に我々の考察、研究に対して様々の面を提供しているからである。更に又かくの如き矛盾、反対、或は緊張の中に学問の生命が——他の方面に於けると同様に——存するのである。」この言葉は学問の自由、研究の自由の精神において語られている。もしこの言葉が正しいならば、ただ一定の思想の存在をしか許さず、学問に対して統制を行おうとする政治的権力への屈服は学問の自殺を結果しなければならぬであろう。自分の思想が容認されているからと云つて、他人の思想の弾圧されている場合、これを黙視するというが如き利己主義は、学問的協同の精神に反し、学問そのものに忠実でないことにならねばならぬであろう。シュプランガー教授のこの説もまた政治の哲学支配が如何なる形で現れるかを示すものである。

しかるに教授が第三の点として挙げているものは特に注目を要する。なぜなら以上の二つの点

において学問的精神を擁護しているように見える教授は、ここに至ってひそかに政治への妥協乃至屈服の道を用意しているように思われるからである。「学問は（人々が欲するが如く）全然前提を持たないと云うようなものではなく、学問は理論的の、又超理論的の前提を持ったものなのである。人々は繰り返し繰り返し純粹経験というようなまぼろしを追っているが、最も本源的の理論的前提はこれを欠く事が出来ないのである。如何なる学問も一つのア・プリオリを持つている。換言すれば、範疇の体系と、単に相対的の意味でア・プリオリなる概念の体系と、仮設の体系とを持つのである。個々の学問（個々の科学）がこの理論的前提、或は基本的前提を明らかならしめようと努力するのは極めて当然の事である。——然しながらこの外になお超理論的の、理論以外の前提が不可避的に存在するのである。そしてこの種の前提は、精神科学に於て特に重大なる役割を演じている。何故ならば精神科学に於ては、精神が自己自身の形態に就いて思索しているからである。」すべての学問に前提があることは争われないであろう。無前提的であろうとする哲学ですら前提を有している。しかし学問は先ず前提をできるだけ少なくすることに努めねばならず、また次に自己の前提に対して絶えず反省を加えてこれを出来るだけ客観的なものにすることに努めなければならぬ。学問には前提があるからと云つて、どのような前提でも勝手に取ること

が許されるわけではない。まして哲学は従来そのような学問の前提を吟味することを自己の固有の仕事と考えて来たのであり、その意味において哲学は無前提的であるとも云われたのである。哲学は如何なる場合においても自己自身の、更に他の諸科学の前提について検討を加えるという任務を抛棄すべきではない。しかも問題は、シュプランガー教授のいわゆる「理論的」前提と「超理論的」前提というものにある。教授はそれが共に「前提」であるということから、それらを同格的に取扱ひ、そして学問には一般に前提が必要であるということに結び付けて、「超理論的」前提を弁護しようとしているように見える。そこに危険が含まれている。いわゆる超理論的前提とは、就中、「人間はある(特定の)国民の中に、ある国語の中に、ある時代の中に、ある社会層の中に自己の位置を有している」ということである。他の箇所で一層簡單明瞭に述べているところに依れば、「我々は全然最初から国民的性質を担つたものである。我々は国民的個性を担つた人間なのである。そして我々は世界人、國際人である前に、国民の一人なのである」ということである(前掲書「文化と国民性」)。即ち学問は一般に前提を欠き得ないという教授の哲学は、いつしか学問は国民性乃至民族性を前提としなければならぬという哲学に転化してゆき、そしてこの前提の上に立つた議論が教授の右の書物を全体として濃く彩っている。それは哲学の政治へ

の妥協乃至屈服を意味しないであろうか。なぜなら先ず、かような事柄を認めるならば、教授が自由主義者らしく折角区別したイデオロギーと学問との区別は抹殺されてしまわねばならなくなるからである。国民性或いは民族性を学問に欠くことのできぬ前提として前提する学問はウィッセンシャフト（科学）であるよりも寧ろウイレンシャフト（我学）であり、イデオロギーにほかならないであろう。このことは一面においてイデオロギーと学問との区別がもともと抽象的なものであつたことを示すのである。政治は哲学に対して民族主義的前提を要求するにしても、この前提が真に前提たるの資格を有するか否かを飽くまでも吟味することが哲学の任務であるべき筈である。

前提という言葉に操られて、理論的前提といわゆる超理論的前提とを同じに考えてはならぬ。幾何学における公理体系の如きものと、人間は全然最初から国民であるということが如き前提とは、学問に対する意義、性質を異にしている。前者は学問的には客観的前提であり、故に幾何学は民族を越えた学問として成立しているのである。範疇の体系の如きも決して単に主観的なものでなく、それ故に「理論的」前提と云われ得るのである。しかるに民族性前提の如きいわゆる「超理論的」前提は学問的には主観的前提であつて、もしこれを前提として認めるならば、幾何学の

如きも「ドイツ的幾何学」、「日本の幾何学」といったものになつてしまい、学的普遍性を有し得ないであろう。かような主観的前提を出来るだけ除去するということが、教授も認めるように「客観的見方、客観的態度」を本質とする学問の目的でなければならぬ。理論的前提と超理論的前提とは同格でなく、寧ろ後者を否定することによつて前者は生れるのである。尤も、もつと我々の主観が現実において民族的に規定されていることは何等かの程度事実である。しかしそれは民族性の実証的概念であつて、それを学問に欠くことのできぬ前提であると考えるとき、それは民族性の政治的概念へ移行することになるであろう。我々の認識が、特に精神科学の場合主観的制約を有することは疑われないにしても、そしてこの主観が現実において民族的規定を有することも否めないにしても、もしこの主観が全然最初から民族的なものであるとしたならば、学問というものは一般に不可能でなければならぬ。我々の主観には現実においても民族を越えたところがあり、それ故に学問も成立し得るのである。かように現実的主観には民族的なところと超民族的なところとがあると見る場合、その民族的なところを一面的に強調することは学問の立場にとつてでなく特定の政治の立場にとつてのみ重要であることができる。我等の思惟に免れ難い主観的制約は、これを自覚的に反省し客観的に認識することによつて除去してゆかねばならぬ。固より超理論的

制約はまさに超理論的なものとして単に理論的にのみ排除され得るものでなく、実践的に排除されてゆくことが必要である。そして人類の歴史の発展における人間の現実の生活の発展は従来その方向に向つて進歩を遂げて来たのである。学問の立場から要求される我々の実践の方向は、我々の主観が民族的制約から実践的に解放されてゆく方向でなければならぬ。その実践において民族的特殊性に固執することは学問の要請でなくて特定の政治の命令であり、かような政治は学問を破壊する危険を有している。

「若しも我々が学問の政治化と、社会学的整備の道を更先に先へと進むならば、我々は極めて近き将来に於ける学問一般の死を予想しなくてはならぬのである。」「これこそ今日の西欧の学問が直面している危機である。それは単なる危機ではなく、明らかに恐るべき死の危険である」とシユプランガー教授は云つている。まさにその通りであろう。しかるにそれにも拘わらず教授は民族性について、「我々はこの事実を承認しなければならぬ。それと共に我々は学問の前提をも承認しなければならぬ。これ等の前提は決して欠陥と云わるべきものではなく、それ等は皆内的の合目的性を持ったものである」と述べている。ここに民族性の実証的概念とその政治的概念とのすりかえられる道が準備されている。個人性や民族性が文化の生産にとつて内的の合目的

性を有することを我々も決して否定しない。しかしそれは普遍性や人間性（人類性、世界性）を予想しての上のことである。この基本的予想を抜きにして特に民族性のみを強調するということは学問の政治への屈服である。更に教授は、イデオロギーの政治性を宗教性に見做すことによつて政治への妥協の道を用意しているように思われる。教授に依れば、「学問は何処に於ても宗教の胎内から生れて来たものである」そして「イデオロギーは宗教性の一形式である、或は少なくとも宗教の補充物である」。しかし単に民族的であつて人類的でないような真の宗教が存在するであろうか。人類の理念の發達にとつてキリスト教は重要な貢献をなして来た。イデオロギーは宗教の補充物ではなくて寧ろ対立物である。宗教がこれを補充物と見るとき、宗教そのものがすでに政治の支配下にあると云わなければならぬ。「イデオロギーと学問」との対立は教授の云うように「信仰と知識」との対立という従来の問題の新しい形でなく、従つて前者を後者と同様の仕方、例えば凡ての知識の基礎には信仰があるといった風に、学問の前提は民族性であると云つて、解決することは許されないのである。

真理を愛する者は政治を単に「権力への意志」に委ねることを許し得ないであろう。政治もまた真理の立場に立たねばならず、哲学者の任務は政治を真理の立場に立たせることにある。政治

の権力は如何なる權威を有するか、と哲学者は問わなければならぬ。単なる権力は權威を有しない。権力は真理と結び付いて初めて權威を有するのである。「思索を欠いては真理に到達する事は不可能である。而し真に深く正しき思索は、又正しき行為を生み出すべきものである」、とシユプランガー教授は云つてゐる。まことにその通りである。しかるに眞の思索は政治によつて強要された前提を前提としてそのまま受け容れることができないであらう。「眞正の知識のうちには正しき行為へと導く絶対的の力が横たわつてゐる」ならば、真理への意志は権力への意志の前に屈することができない筈である。

大学の権威 — 1938.1 『文芸春秋』

—

大学に於ける「事件」は次から次へ現れて来る。大学はもはや平和の園ではない。大学もまた嵐の中に立っている。極く近いところでも、京都の同志社大学事件、東京帝大の矢内原教授事件ⁱ等、官立たると私立たるとを問わず、大学の事件は跡を絶たない。そして甚だ遺憾なことは事件の起る度毎に、社会における大学の信用が失われ、大学の権威が墜ちてゆくように思われることである。これは大学の存在の本質に関わる重大な事柄である。裁判所に権威が認められなくなった場合、裁判所の存在は疑われねばならぬように、大学もその権威が認められなくなった場合、その存在が疑われねばならぬであろう。大学の権威は勿論その建物や設備に存するのでない、それはその教授の有する位階にも、その学生に与えられる称号にも存するのでない。大学の権威はなんら特権階級のものであり得ないし、またあるべきではないであろう。大学の権威が疑われるよ

i この評論の前年、『日中戦争勃発。矢内原忠雄の批判的論文に対し学内からも非難が起こり、教授を辞任。』

うになった今日、大学の權威はいつたい何処に存するかについて、教授も学生も深く考えてみる必要があると思う。

近年における大学の事件の先ず一つの特徴は、それが教授間の反目、軋轢に基づくことと云われることである。そして更に注目すべきことは、この反目、軋轢が学外の勢力とつながりを有すると云われることである。以前の学園事件は主として学生運動に関係していた。学生運動の当否は別にしても、事件の主体が学生であつた間は、事件そのものにも明朗なところがあり、外部にいる者もその性質をよく理解することができた。しかるに事件の当事者が教授に移つて以来、事件が思想問題である場合にも明朗なところが無く、何か私的なもの、派閥的なもの、陰謀的なものが背後にあるのではないかと感じられるようになった。事の真偽はともかく、それらの事件が学外の或る政治的勢力と連繫を有するもののように噂されるのも、そのためであろう。事件を起すこと自体があらゆる場合に大学の權威を失墜させるわけではない。事件が公共性（エフエントリヒカイト）を欠いているということが、先ず第一に大学の權威を疑わせる原因である。

大学教授も人間であるから、嫉妬、猜疑など、人間的な感情に動かされることがあるのは已むを得ない。けれども大学教授は何よりも学問という最も公共的なものに仕える者である。この自

覚があれば、大学の權威に關するような重大な事件において個人的な好悪や愛憎は問題にならず、この自覺に基づいて行動される限り、私的な党派や暗闘は存在し得ない筈である。大学はつねに学問の立場に立つことによつて最も公共的な団体であることができ、学問に本質的な公共性は大学を特權階級にすることなしに特權階級以上の權威あるものになし得るのである。大学教授も人間である故に名譽心や權力欲を有するのは自然である。それにしても、この頃の事件は「人間的な、余りに人間的な」ものを感じさせる。教授の名譽心は学問の名譽のために仕えねばならず、その權力欲は大学の權威の前に服しなければならぬ。ところが今日の実際は、「学問的良心」というものでさえ私的なものとなつてはいはしないであらうか。良心はもとより人格的なものである、しかしそれ故に良心を私的なものとすることは正しくない。学問的良心は元來公共的なもの、従つてまた社会的なものである。大学という共同体が一つの良心を有するのであり、これによつて大学は權威を有し得るのである。ところが近頃では、良心というものが私的なものとなつた上に、更に困難な現実から逃避するための一つの場所とさえなつてはいはしないであらうか。この危険は、あの「教養論」が流行して、個人の主体的調整が云われるようになって以来、学生の間にも現れている。良心というものが、同僚や友人の運命はどうであれ、自分だけ潔くしておりさえすれば、

しかも自分の行動はどうであれ、心だけ綺麗でありさえすれば、それで好いといった風な、個人主義的なもの、主観主義的なもの、独善主義的なものなる傾向は、大学に対する外部からの圧力が激しくなるにつれて、増して来る。この種の個人主義、主観主義、独善主義は、大学に特に著しく残存するインテリゲンチヤの特権階級意識のために容易に生じ得るものである。学問的良好心は公共的なものとして大学そのものの精神である。大学に属する者はこの共同体の公共的な良心に従うべき義務を有している。

大学は学問に仕える団体であるが、この団体も団体として強力でなければならぬ。しかし大学は政治団体でない故に、この団体を支配するものは権力であつてはならない。寧ろ大学は、自己の任務とする学問の研究を……するような……が………………た場合、学問擁護の立場において自己の存在を防衛するために強力な団体であることが必要なのである。強力であるには大学の内部に協同が存しなければならぬ。この協同は大学が自ら一個の政治的勢力となるために必要であるというのでなく、元來は学問の進歩発達のために必要であるのである。もしも学問が全く個人的なことであるならば、大学という組織は不要であろう。大学の協同は先ず学問のために要求されるのであつて、学問的精神に活かされていなければならぬ。そして次にかような協同が存在

する場合、それはまた大学が権威ある団体として自己の存在を………に對抗するための力ともなり得るのである。ところがもし大学が大学教授という職業的利害によつて結ばれたギルド的なものに過ぎなくなつていたらどうであらう。その場合、大学の権威は認められないばかりでなく、大学は、将来そこで何等かの地位を獲ようという目的を有する者以外、一般の学生大衆の眞実の関心をつなぐことができず、その結果、団体として無力にならざるを得ないであろう。学生の力が加わらない限り、大学は強力であり得ない。かような協同とは反対に、大学の内部に私的な反目や軋轢が存在する場合、それは………を容易ならしめることになる。そしてもしこの反目や軋轢が………と結び付く場合、それは学園を破壊するに至るであらう。今日、大学が協同一致して、…に對して学問を防衛する必要があると云われる時において、大学をそのような仕方では内部から……化する者が万一あるとすれば、その者は大学にとつて最も……な人物であると云わねばならぬ。

ところで大学というものの中には、勿論、学生が含まれている。学生がその構成要素となつているということが、大学を研究所やアカデミーなどから区別するのである。学生は大学の活動にとつて単に客体であるのでなく、却つてその主体的要素である。その意味において学生と教授

とは「仲間」であり、学生も大学における学問の研究について責任を分担している。学生は主体的に、学問の進歩と大学の權威の維持とのために協同しなければならぬ。しかるに今日の学生にかような精神が次第に乏しくなっているのは、何よりも先ず彼等にとつて大学は就職のための機關を意味するようになってゐる故である。或る教授の学問に対する共鳴乃至尊敬からではなく、ただ就職の便宜があるという理由で、その教授の研究室に入る者が多いと云われる現状において、大学の權威などは問題にならないであらう。かようにして今日の学生には自分たちも大学の主体的要素であるという自覚が次第に失われつつあるように思われる。就職が最大の関心となつたことは、社会的原因に基づくのであるが、この現状において大学の權威が墜ちてゆくことは確かである。

ここで大学の權威というものが歪曲されないために付け加えておかねばならぬことは、我が国の大学には他の所よりも恐らく一層多く封建的なものが残存しているということである。各大学相互間の封建的な封鎖性、教授の徒弟制度的採用法、親分乾分の關係、學閥（學派ではない）や閥閥、等々、その封建性は到る處に認められるであらう。かような封建性が存在する以上、大学の自由などということが叫ばれても、それがどれほど切実な生命的な要求であるか疑問であるで

あろう。大学の自由は、何か事件が起つたときに、思い出したように叫ばれるのみで、いわゆる日常闘争を通じて真剣に要求されるということがなく、その叫びも今日では次第に弱くなりつつあるではないか。外部に向つて自由を要求する大学は、先ず自己自身のうちにおいて大学の自由というものを實現することに努力すべきであつて、この点では今日においても政治的権力と衝突することなしに実行し得る事柄が多いであらう。残存せる封建性は大学の特権階級意識の基礎となつており、そして注意を要することは、この特権階級意識が大学の権威と思ひ誤られていることの稀でないということである。大学の権威について我々がその公共性を強調したのもこれに依るのである。

二

時局の影響を受けて大学の問題もいろいろ変化して来た。一般的に云つて、最も前面へ現れて来た問題は、大学と国家との関係である。大学が国家を無視してならぬことは云うまでもない。国家の費用で出来ている官立大学のみでなく、私立大学にしてもその点においては同様である。しかしこの際いろいろ考えるべきことがある。

先ず、国家とその時々々の政治とは同じでなからう。国家は悠久であり、政治的風潮は時に従つて変化する。時流に追隨すること必ずしも真に国家を愛する所以ではない。時流を批判する者が愛国者でないということはあり得ない。むしろ国家の将来を憂える故に現在の風潮に対して批判的にならねばならぬということは生じ得る。もし凡ての者が無批判的に時流に迎合してゆくならば、国家は却つて危いであらう。物を客觀的に見てゆくということが學問の態度である。一時的な或いは局部的な見地にとられることなく、時間的にも一層広い見地に立つて物を見てゆくとすることが學問の態度である。大學はその生命とする學問の精神に従つて時局の正しい認識を得ることに努力すべきであつて、それは國家にとつて有益でこそあれ有害であるべき道理はない。批判的精神を失ひ、徒らに時流に迎合するというのが如きことでは、大學の權威は疑われねばならぬであらう。

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

ることになるであろう。大学教授の場合、自分の弟子が自分の思想を批判するようなことに出会うかも知れない。その時、この弟子の思想が自分に都合が悪いという理由で彼を排斥するならば、その教授は真に学問に仕える者と云うことはできぬ。同じように政治家は、たとい或る大学教授の学問が自分には好ましくないものであつても、国家という客観的なものの立場に立つて自己を制御し、徒らに弾圧を行つてはならない筈である。大学の権威が維持されることは国家にとつても大切である。大学の権威は「真理への意志」に基づくのであつて、国家の理想と真理とは矛盾すべきものではないであろう。

すでに国家は学問の進歩発達のために大学の必要を認めた以上、大学がこの寄託された任務を遂行する上に必要な条件を大学に対して認めなければならぬ。かような条件のうち第一のものは研究の自由である。研究の自由は学問の進歩発達に必須の条件であり、またそれは学問の公共性のためにも要求されている。大学自身としては研究の自由と協同とが決して矛盾するものではないことを示さなければならぬ。しかるに今日の大学においてはその実が十分に示されていないのではないか。そしてそのために研究の自由が外部から脅かされることを多くしているのではないか。そのうえ今日、研究の自由を要求すべき大学において却つて権威主義の傾向が著しくなりつつあ

るということがないであろうか。大学の権威と学問における権威主義とは厳に區別さるべきものであり、我々は後者を否定するだけ、それだけ多く前者を主張するのである。権威主義は事大主義であり、学問に大切な批判的精神の喪失を意味している。権威主義は官僚主義の一種であるが、この官僚主義は、現在、官立大学においてのみでなく、元來は官僚主義に反対して起つた私立大学においても、次第に増しているように思われる。それは大学のギルド化や特権階級意識と結び付くことは勿論、この時代の政治的風潮によつて助長されている。大学の官僚化を防ぎ得る最も有力な要素は学生大衆であるべき筈であるが、学生の間ですらこの頃では権威主義が見られるようである。権威は個人にあるのではなくて大学にあるのであり、学問と真理とを實現するものとしての大学にあるのである。

研究の自由と並んで大学の存在に必要な条件は、大学の自治である。大学の権威は大学の自治なくしては維持され難い。とりわけ学問にとって有害であるような政治化を防ぐために大学の自治は必要である。教授の任免が政治家の都合によつて勝手に行われる場合、教授は安んじて真理の探求という自己の任務に従事し得ないであろう。今日各方面において唱えられている大学制度の改革にしても、大学は自らそのイニシアチブを取るべきであるに拘らず、その気魄に乏しいよ

うに見受けられる。かような意力の欠乏は、大学は社会の「特等席」であるといった風の気持から来るのであろう。ここでも大学のギルド化と特権階級意識とが改革の妨害となつてゐる。但し改革は時流に迎合するためのものであつてはならず、その改革においても大学は權威を示すべきである。一体に、個人主義の排斥が叫ばれているこの時代に、大学においては眞の協同の精神が乏しいのはどうしたことであろう。嵐の中に立つ大学の運命を真剣に考える者が余りにも少数なのではなからうか。自分の地位が安全でありさえすれば、自分の就職が確實でありさえすれば、大学の權威なぞどうなつても好いのであろうか。国内相剋が戒められている場合に、大学において儕輩排斥するというのが如きことがあつて好いのであろうか。

三

ともかく時局の圧力は容赦なく大学の上にも加わつてゆく。大学はもはや社会の「特等席」であり得ない。支那事変に対して大学はこれまで超然主義というものを取つていたが、今やこの超然主義を排して時局に対して積極的に協力しなければならぬと云われるようになって来たのである。しかし超然主義といい、積極的協力というのは如何なることであらうか。

事変の当初インテリゲンチヤは冷静であるとも冷淡であるとも云われた。冷静にせよ、冷淡にせよ、そのことがともかく可能であつたのは、客觀的に見れば、これまでのところ事変の国内的影響がそれほど現れていなかったためである。そして主体的に見た場合人々は果たして何等かの確信があつて冷静であり、乃至は冷淡であつたのであろうか。かような態度そのものが実はオポチュニズムの一種に過ぎないと云えないであらうか。歴史のこの重大な時期に當つてなお就職のことがばかり考えているような学生が多くては心細い。冷静ということが現実をできるだけ回避するための一つの口実であつては困る。真に冷静であることは悪いことではないが、やがて何人も冷静であり得ない状態が来た場合にも、なお且つ冷静であり得るだけの確信があるであらうか。その冷静さには果たして権威があるであらうか。消極的な態度、回避的な態度には勿論なんらの権威も認めることができぬ。積極的な冷静というものがあるとすれば、それは現実に対してつねに深く関心しながら、しかも批判的精神を失うことなしに、現実の動きを理論的に把握してゆくということであらう。批判的精神と理論的把握とが欠けているところに真の冷静は考えられない。真の冷静はいわゆる超然主義と同じでない。現実に対して無関心な超然主義には積極性がなく、従つて権威がない。超然主義をもつて大学の権威であるかのように考えているならば、大学は時

代から取残されてしまわねばならぬであろう。今日の時代は大学をいつまでも社会の「特等席」としておくことを許さないのである。

しかしながら、超然主義は排斥すべきであるにしても、時流に追随するというが如きこともまた慎しまなければならぬ。追随や迎合に権威の存し得ないことは、すでに繰り返して述べて来た。徒らに興奮することはなおさら危険である。それでは大学が時局に対して積極的に協力するというのは、いったい何を意味するであろうか。先ず注意すべきことは、大学は政府の政策を樹てるための機関ではないということである。大学は企画院の如きものでないことは勿論、その他何等か政府の設置する調査会、審議会、等々の如きものではない。大学においては学生がその「市民」であるということによって既に、大学は政府の政策樹立のための機関であることは不可能である。大学をかような機関と考えようとすることは、学生の存在を無視したことになるであろう。尤も、大学教授が何か政策を持つているということはあり得ることであるし、また望ましいことであるかも知れぬ。けれどもそれは大学に対してその本来の任務として要求されていることではない。そのうえ、大学教授は事実として政府の設置した学外の種々の調査会、審議会等に席を有する場合が多い——蓋し余りに多い——のであるから、もし何か献策したいことがあれば、この

機関を通じてすれば好いわけであつて、大学が大学として「時局に献策」すべき必要は存しないように思われる。この点について、このたび「百八十度の転向」をしたと云われる東大経済学部
の土方、本位田両教授の談として伝えられることがもしその通りであるとすれば、認識に混同が
ありはしないであろうか（十一月二十五日附東京朝日新聞参照）。なお進んで云えば、我が国の大
学においては、政策を論じたがる学者が余りに多く、反対に純理論家が少な過ぎるのである。こ
れは我が国の大学における恐らく重大な欠陥の一つであり、大学教授の懐く政策というものがど
れほど価値のあるものかは知らないが、大学に権威が認められないのは、この、理論の欠乏と
いうことに関係がありはしないであろうか。新聞紙の云うところに依れば、東大経済学部が「時
局に献策」する申し合せをしたことは「実社会各方面に『頭脳の貧困』の叫ばれる折柄まさに一
大妙音」ともいふべきものであることだが、今日の社会における「頭脳の貧困」は決してい
わゆる政策の貧困を意味しないであろう。政策を論じたがる者、政策を持つていと称する者は
あり余るほどあるのである。現に例えば北支工作について如何に多くの政策が提唱されているこ
ろ

i 大見出し「帝大、事變の突風に大転回 超然派を克服して 敢然・時局に献策 経済学部態度を決定」 両教
授の談は「何らかの方法で積極的に寄与すべきである」という態度である。」

とであろう。その場合もし大学教授の懐く政策に何等かの権威があり得るとすれば、その理論的基礎がしつかりしているところになければならぬであろう。政策も大学においては理論でなければならぬ。今日の社会における「頭脳の貧困」はまさに文字通りの意味における頭脳の貧困即ち「理論の貧困」を意味している。大学は政府の政策の貧困に対して責任があるのではなく、理論の貧困に対してこそ責任があるのである。時流に対して批判的であるということは、それに対して真の理論的基礎を要求することである。今日の時局において理論が不要になつたわけではないであろう。むしろ益々必要とされているのである。今日問われているのは、大学は如何なる政策を有するかということであるよりも、大学は如何なる理論を有するかということである。これは単に今日そうであるのではなく、つねにそうであるのである。理論は政策の基礎であつて、やがて実社会に出て活動する学生が大学において研究しなければならぬのも主として理論であり、いわゆる政策というが如きものではない。ところで理論を把握するには、時流のまにまに動くということなく、却つて時代の動きを冷静に観察し検討するということが必要である。もしも現象と本質とが同一であるならば、一切の学問は無用であろう。知性者は現象に追隨することを許されない。真の理論はもとより概念や論理の遊戯ではない。今日の人々が

求めている理論は切実な理論である。大学の權威は、時代と没交渉な概念の遊戯に得意氣に耽るということにあるのでないと同様、「政策的な、余りに政策的な」問題を得意氣に談ずるということにあるのではないのである。

時局に対する積極的協力と称せられるものと関聯して警戒しなければならぬものは、大学の政治である。文化の政治化によつて文化の破壊される危険の甚だ多い今日において、大学の政治も戒慎を要するものの一つである。勿論、学生にしても、教授にしても、政治的関心は持たねばならぬ。その必要は従来すでに繰り返し繰り返して来たことである。それは政治に対する知性的な、理論的な関心を謂うのである。ただ本能的な、衝動的な関心であるならば、現在のよくな情勢において、誰が政治的関心を有しないであろうか。実際に大切なことは、現象の動きの慌しさに心を奪われて理論的な見方が失われることのないようにすることである。何物にも驚異しないことは自慢にならない、けれどもただ驚愕し、ただ興奮しているのでは知性の權威というものはないであろう。今後まだまだ激しい動きが来るかも知れないのである。政治的関心はつねに活潑でなければならぬのであるが、そのために学問が政治に屈服してしまつてはならぬ。むしろ現在の情勢においては、政治的関心は学問を政治に屈服させてしまわないために要求され

るのである。学問を政治化するのではなく、却つて政治を学問的に、言い換えれば合理的にするために、政治的関心が必要なのである。学問が政治に屈服してしまうようでは、大学の権威は認められないであろう。かような屈服が暗黙の間に進行しているようなことがないであろうか。最も忌むべきことは、今日の時代の風潮に乘じ、これを利用して大学の政治化を企てようとする者の存在することである。大学は如何なる意味においても政治的でないというのではなく、また政治的であることが絶対に不可であるというのでもない。只如何なる場合においてもその政治性は学問的精神に反するようなものであつてはならず、また大学は学問を擁護すべき立場にあることを忘れてはならないのである。

ギリシアの哲学者は、教育が国家に従属すべきことを主張した。しかし彼等にとつて眞の国家とは単に権力的なものではなかつたのである。プラトンは法律篇の中で、眞の教育を単なる職業教育から區別して、眞の教育とは「正義をもつて治めまた治められることを知る完全な市民となる欲望と希求とを喚び起すところの徳への教育」である、と云つてゐる。大学の国家への、学問の政治への従属が問題になつてゐる今日、この言葉は想起されるに値するであろう。教育の目的は「完全な市民」を作ることであり、完全な市民とは「正義をもつて治めまた治められること

を知れる」者のことである。この場合、「正義」ということの力説されているのは勿論、「知れる」ということもプラトンの哲学の本質に鑑みて強調された意味に、即ち理性によつてその理由を認識しているという意味に解しなければならぬ。大学の目的は完全な国民を作ることであるが、完全な国民とは治める立場においては固より、治められる立場においても正義に従うことを知れる者のことである。アリストテレスもまた教育を国家に従属すべきものと考えたが、その際国家の権力は理性と叡智とに基づかねばならぬと述べている。政治はその権力が理性に基づくとき初めて権威を有するのである。政治が単に権力的なものでなく、真に権威を有するものであるならば、大学の精神である真理の意志とは矛盾しない筈である。政治をして権威を有するものたらしめることが、政治に協力しようとする場合、大学の任務でなければならぬ。

ジードのヒューマニズム — 1938.1 『科学ペン』

ジードのソビエト紀行は我が国においても彼の著作のうち恐らく最も広く読まれているものであろう。この著作の文学的価値は問題でない。純粹に芸術的な見地から云えば、それは彼のコンゴ紀行などに比すべくもないであろう。にも拘らず最も広く読まれたのは、その取扱つている問題の故に、それが一つの「傾向的」な書物として受取られたためである。しかるに「傾向的」ということはジードの最も嫌いなことである筈だ。實際、この著作を、他の多くのソビエト批評の書物と同じように見るならば、その意味は理解されない。この著作の意味を理解しようとする者は、先ず第一にそれを傾向的な書物と見ること止めなければならぬ。この著作は依然として「文学的」な作品である。ただこの場合「文学的」ということは普通に考えられるよりも広い或いは深い意味に理解しなければならぬ。ジードのソビエト紀行及び其修正については我が国においてもすでに多くの批評が現れているが、たいていそれを他のソビエトに関する書物と同じように矢張り傾向的な書物として取扱つていゝのではなからうか。

「私の考察の領域は、心理的な問題についてである。私がここでとりあげることも専ら、いや殆んどその問題にかぎられている。また仮令、私が間接に社会問題にふれることがあるにしても、私の見地はいつも心理的な角度から出ないであろう」とジードは初めに書いている。「心理的」というのは分り易く云えば「文学的」ということである。彼の考察はすべてかような心理的な問題の心理的な見地からの考察である。ここで心理的といい、また文学的といい換えたのは、つまり「人間的」ということである。

「若しもソ聯邦にたいする私の考えが最初から誤っているとすれば、その誤謬を出来るだけ早く認めるのに越したことはない。

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

とジードはまた書いている。

ジードのソビエト批評の立場は根本的にヒューマニズムである。しかもこのヒューマニズムは

極めて特殊な意味をもっている。それは何よりも政治主義に対立する。「この『理想的なもの』(ミステイク)から『政治的なもの』(ポリテイク)への移行は、不可抗的に一種の『転落』を伴うものであろうか。何故なら、ここでは最早、理論は問題外のことであつて、人々は実際のな領域におかれているからだ。のみならず人々は人間的なもの、あまりに人間的なものや、また外敵のことも、充分に考慮のうちに入れなければならぬからである。」政治は実際の(プラテイク)なものとして人間的な、あまりに人間的なもの、つまり現実的な、あまりに現実的なものを考慮に入れねばならず、特に外敵に対する関係、例えばソビエトの場合ドイツに対する関係を考慮しなければならぬ。政治の含む極端な現実主義的傾向は人間性における「理想的なもの」を抹殺してしまふ。理想的なものというのは「ミステイク」(神秘的)なものであり、「形而上学的」なものである。即ちジードのヒューマニズムは人間性のうちに形而上学的なものを認めるのであつて、かような形而上学的なものに何等の余地も与えない政治主義に対立せざるを得ないのである。

さきごろ我が国においては文学主義と科学主義の問題について論争された。しかし科学主義と文学主義との間には何等問題が存しないと云うこともできる。科学もジードの考える意味においては形而上学的なものと見ることができからである。文学主義と科学主義との対立が問題にな

るとすれば、科学主義のもとに実はマルクス主義のことが、しかも科学的であると同時に政治的であるというように考えられたマルクス主義のことが理解される場合である。つまり文学主義と科学主義の問題といわれるものは、実は政治主義をめぐる問題にほかならない。それは更に、単に、文化主義か政治主義かというような問題でなく、ジードの言葉を用いれば、人間性のうちに「ミステイクなもの」を認めるかどうかという問題である。それは形而上学と人間の形而上学的本質に関する問題である。

ジードがミステイクなものというのはファッシストが神秘的なもの、非合理的なものといふのと同じものではない。ファッシズムはそれ自身また一個の政治主義であり、コムニニズム以上にすら政治主義であるという点において、ジードのヒューマニズムとは根本的に相容れないものである。ジードの批評をソビエト攻撃のために利用しようとするファッシストはジードの批評がファッシズムに対して一層大きな程度において当て嵌まるものであるということを反省するのを忘れている。ジードのソビエト批評は現実のソビエトの状態に対する批評であるよりも寧ろ原理的にヒューマニズムと政治というそれ自身一個の形而上学的な問題を提出したものとしてみよう。注目すべきであり、重要な意味をもっている。

ジードは自分の見聞に基づいてソビエトにおける劃一主義もしくは順応主義を非難している。またそこには批評の自由がなく、自国を讚美することのみを教えられて外国の事情については無知にさせられているということを非難している。「一国の政治から、反対派を除去してしまふことは——或は単に、そうしたものが發生し発言することを妨ぐることすら——極めて由々しきことである。それはテロリズムを誘発させるからである。若しも、一国の市民が一人残らず同じような思想をもつようになれば、為政者にとつてこれほど都合なことはなからう。しかし、こうした精神の貧困をまえにして、何人が『文化』を語る信念をもちうるだろうか。」或ることが政治的に見て必要であるかどうか、有用であるかどうかということが如きことはジードにとつて問題ではない。寧ろ彼は政治の功利主義そのものに反対するのである。「人間性というものはそんなに単純なものではない。これは何とも致し方ない事実である。だから、外部から人間を単純化しようとしたら、劃一化または縮小しようとして企てることも、いつも醜惡であり破壊的であり、かつ陰惨な喜劇にしかおわらないものである。」

ソビエト批評においてもジードは徹頭徹尾モラリストである、あのフランスの伝統的なモラリストである。彼は官僚主義をとりわけ手酷しく攻撃している。しかしそれは一定の政治的立場か

らの官僚主義攻撃ではない。彼は精神の自由を、個性を擁護する。しかし彼は政治上の自由主義に味方しているわけではない。政治的に云えば彼が希望をつないでいるのは矢張りコムユニズムであると云えるであろう。しかしジードのコムユニズムへの転向といわれるものも、もともと、政治的なものでなく、却つてモラリストとしてのそれであつた。そしてソビエト旅行の結果はジードに政治的なものと理想的なものとの乖離をはつきり認識させた。ソビエトの側から云えば、幻滅の責任は、ジードの側に、彼の思想にあると云えるであろう。問題は政治主義かヒューマニズムかということであり、もつと根本的には、人間性における形而上学的なものを信ずるかどうかということである。

ジードのヒューマニティに関する観念が抽象的であるのは当然である。それが抽象的であるのは、それが政治的なものでも社会学的なものでもなくて、ミステイクなもの、形而上学的なものであるからである。かような抽象的な人類の観念を信ずることができるかということだが、ジード的なヒューマニズムにとつては決定的なことである。政治的な乃至社会的な立場から云つて、彼の人間の観念が抽象的なものであることはジード自身よく知っている筈だ。人間の抽象的な観念のうち形而上学的な力を認めるということがジードの立場を政治的、実際主義、功利的

主義等から区別するものである。ファッシズムにおける民族主義は、かような抽象的なものを感じないことにおいて、国際主義的なコムミュニズムよりも、ジードのヒューマニズムから一層遠い筈である。

尤も、政治的なものそれ自身人間の本性に属すると云うことができるであろう。人間の形而上学的性質と政治的性質とは人間の二元性であると考えることができる。この二元性は遂に調和することがないであろうか。これは全く重大な問題である。ジードの批評を更に批評するソビエト側の人々は、問題を過程的に、それ故に歴史的に、それ故に進歩主義的に見ることによつて、両者の調和を考えようとする。彼等は云う、ソビエトにおいては凡てがなお建設の途上にある、この途上においては色々不十分なことがあるにしてもやがて理想は到達されてヒューマニズムは実現されるであろう、と。しかしジードはかような過程主義的な考え方を信じない。過程主義は結局人間の形而上学を量化して政治的性質に還元することになるからである。人間の形而上学的性質は絶対的なものであり、それ故に単に過程的に考えられることを許さない。過程主義乃至歴史主義とジードのヒューマニズムとの間には人間性の根本に関する見解において相違がある。それにも拘らず、政治的性質もまた人間の本性に属するとすれば、これと形而上学的性質との統一

は如何にして考えられるかという問題がジードにとつても残されている筈である。ジードはこの問題について、未だ何の解決にも達していないようである。政治とヒューマニズムとの調和が可能であるかのように考えてソビエトを讚美していたジードは、旅行によつて幻滅を味わつたのであるが、そのことはつまり彼のヒューマニズムが形而上学的なものであることを明らかにしただけであつて、人間の二元性の問題の解決において前進があつたわけではない。

ジードのソビエト紀行及び其修正は政治に対するヒューマニズムの立場からの真剣な批評である。この批評は何等政治的な批評でない故に、政治的には無力であり無意味であると云われ得ると共に、また政治に対する最も深刻な批評であるとも云われ得る。

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

新世界觀への要求 — 1938.1.4 『福岡日日新聞』

—

支那事變が日本の發展にとつて極めて重大な意義を有することは云うまでもないであろう。もとより、それは単に日本にのみ関ることではなく、同時に支那にも関ることである。或る人々に従つて云えば、それはまさに「東洋のシュトウルム・ウント・ドウラング」である。この狂瀾怒涛の中に日本はどのような秩序を新たに設定しようとするのであるか。新しい秩序の設定には新しい世界觀の構想が必要である。この新しい世界觀の構想の基礎となるのは如何なる原理であろうか。

この場合、或る人々は云うかも知れない、それは最初から決定されている、新しい秩序の原理は日本主義乃至日本精神であると。そして人々は進んで云うことができるであろう、およそ世界觀とは民族的なものである、民族的でないような世界觀は抽象的であり、それは科学であつても世界觀と云うべきものではない、と。

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

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

かくして世界觀という語は、その起原から考えると、先ず第一に浪漫主義の精神において、個々の専門的な特殊な認識に反対してそれ故に科学との対立において、全体を直觀的に把握するという要求を含んでいる。次にドイツ浪漫主義は、社会經濟的に見れば、イギリスやフランスの資本主義に対するドイツの立遅れを基礎として生長したものであつて、前者のインタナショナルリズムに對して自己の特殊性を主張するために、民主主義乃至民族主義の思想に立つてゐる。かような思想傾向の中からあの有名な、そして極めてドイツ的な「民族精神」(フォルクスガイスト)と

いう概念が生れたのである。この概念はドイツの歴史哲学の中で——例えばヘーゲルを見よ——重要な位置を占めている。そして何よりもこの民族精神と結びついて世界観というものが考えられた。世界観は民族精神の現れであるというのが、その基礎的な考え方である。

言葉の担っている歴史的含蓄は無視することができない。言葉はそれ自身のうちに一定の考え方を、言い換えれば一定の世界観を含むことができるであろう。世界観という言葉は、その歴史的起原に従えば、浪漫主義的並びに民族主義的なものであったということに先ず注意しなければならぬ。この言葉が今日再び一つの合言葉となり得る理由もそこから理解されるであろう。

二

世界観という語は最初かように浪漫主義の精神から、科学的な専門的な認識に反対する立場において、全体の直観という意味に用いられた。科学は存在の個々の領域についての知識を与え得るのみであつて、存在の全体を捉えることができない、科学と世界観とは部分と全体として区別される、全体は科学的方法によつては捉えられず、直観的に捉えられねばならぬと云われるのである。科学と世界観との対立はなお種々の点について考えることができるであろう。

第一に、科学が客観的な知識であるに反して、世界観は主体的な知識であると云われる。世界観はつねに主体的に拘束されている。それは個々の人間によつて、とりわけ民族によつて、それぞれ異なっている。それはロゴスの(理性的)なものであるよりもパトスの(情意的)なものである。世界観がかように主体的に拘束されているということは、それにとつて欠点であるどころか却つて力であると考えられる。世界観は主体的な決意と信仰とを含み、それ故に実践的な知識であると云われるのである。

第二に、科学は合理的認識として目的意識的な過程によつて得られるに反して、世界観は自然生長的なものである。民族は自然的なものとして、世界観は何よりも民族のうちから自然生長的に生れてくる。世界観において重んぜられるのは、かように自然生長的と考えられるもの、例えれば神話、伝説、言語、民謡等々の如きものであつて、それらのうちにこそ民族の世界観は最も純粹に表現されていると云われるのである。

第三に、科学は絶えず変化するに反して、世界観は持続的である。科学は日々進歩し、伝統はそれにとつて重要ではないが、世界観は持続的な量であつて、つねに伝統のうちに含まれている。民族とは伝統であり、従つて民族と世界観とは密接に結合していると考えられるのである。

かようにして我々は、如何にして世界観と民族とが不可分のものと見られるかを理解することができるであろう。尤も、科学にしても自己の立場から宇宙の全体に説明を与え、一個の世界観を作り得ると云うこともできる。物理学者は物理的世界観をもっている。けれどもその場合、それは「世界観」とは云われないで「世界像」（ウェルトビルト）と云われねばならぬとされる。世界観と世界像とは前者が主観的（主体的）であるに反して、後者は客観的（客体的）であるという点において区別される。しかしながら他面から考えるとき、若し右に主張される如く世界観というものが民族的であり、従つて世界観であるよりも「民族観」であるとしたならば、むしろ科学こそ「世界観」を与えるものと云われねばならぬであろう。なぜなら、科学は民族を越えて世界的であり、その認識は民族に関らぬ世界的な妥当性を有するからである。かかる世界的な立場を含むことなしに単に民族的な立場において、果たして真に世界を捉えることができるかどうかは、疑問である。科学を含まない世界観は今日においては寧ろ不可能であると云われねばならぬ。もとより、主体的な見方を排除してしまつては世界観というものはないであろう。世界観の世界観たる所以は主体的な把握に立つところにある。しかし真に世界を捉えるためには、単に民族的な立場に止まることなく、世界的な立場に立つことが必要であり、従つてまた科学的認識を含

む立場に立たなければならぬ。

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

三

すでに述べた如く世界観は神話や伝説のうちに最も純粹に表現されていると考えられるのみでなく、今日極めて特徴的なことは、世界観が積極的に一つの神話として主張されているという点である。例えばアルフレット・ローゼンベルクは、ナチスの民族主義的世界観を『二十世紀の神話』であるとし、新しい秩序はこの神話の中からのみ生れ得ると論じている。かようにして今

日、神話が科学に対立し、世界観から一切の知性的なもの、合理的なものが排斥されるのである。

我々は神話が歴史の形成力として有する意義を全然否定することはできないであろう。そうすることは抽象的であり、且つ事実には忠実でないという意味において非科学的でさえある。神話は民衆の中から自然的に無意識的に生れて民衆のうちに伝統的に保存されている。また歴史の危機においては新しい神話が民衆の間にいつとはなしに作られるものである。世界観の基礎には神話があり、世界観は神話を基礎としなければならぬとさえ云うことができるであろう。しかしながら先ず、かように民衆そのものの中から生れて来る神話と宣伝によつて故意に作られる神話とは区別されることが大切である。宣伝というものは一種の神話形成である、或いは宣伝は神話の形成過程と類似したところをもっている。宣伝は民衆の間においてすでに無意識的に生長しつつある神話を目的意識的に形成し、普及する。しかし宣伝はまた自己の力によつて民衆の間に疑似神話を、似而非神話を植え付けようとするものである。宣伝は自己の植え付けようとする世界観の非合理的なものであることを蔽い隠すために、それが真の神話であるかのように故意に信じさせようとするものである。

新しい世界観は神話から、もしかようなものが民衆のうちに現れているとすれば、出立しなけ

ればならないにしても、それは神話を神話のままに放置するのではなく、却つて真に世界的な世界観であるために、神話に合理的基礎を与えることに努力しなければならぬ。世界観は神話ではない。むしろ神話と科学とを媒介するものが、主体的なものと客体的なものとを媒介するものが世界観であると云い得るであろう。今日の民族主義的世界観が神話の名において非合理主義を宣伝しつつある場合、真に世界的であろうとする世界観はその世界性の獲得のために科学と結び付かねばならぬであろう。抽象的に語られる科学的精神が問題であるのではなく、事実即ち研究する科学そのものが重要であるのである。

ドイツにおいては民族主義的世界観の立場から科学と神話とが対立させられているのに相応して、今日我が国においては同様の立場から「学」と「教」とが対立させられている。或る人々は云う——西洋思想の特色は学であるに反して東洋思想の特色は教である、哲学の如きも、西洋においてはどこまでも学であろうとするに反し、東洋においてはどこまでも教である、そして今日の日本に必要なことは西洋流の学（科学）尊重を排して教（教学）本位の民族固有の思想に還ることである、と。かような考え方は、最近ではまた、北支文化工作の思想的基礎は孔孟の教でなければならぬという説となつて現れている。

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

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

四

今日支那的な世界観の特色は、それが政治の優位の思想の上に立つてゐるということである。そこでは文化の独自性は認められず、却つて文化は政治に奉仕することを命ぜられてゐる。かく

して中世の宗教と文化との関係においてのように哲学は政治の奴婢となり、科学は政治に対する護教論となつて神学化され、すべての文化は歪曲され、固定化され破壊されることになる危険が十分に存在するのである。

現代の世界観は現代の混乱に秩序を齎すものでなければならぬことは云うまでもない。この混乱は政治の混乱であると共に文化の混乱である。ところで政治にとつての特色乃至特権は、今日の独裁政治において見られるように、その秩序を権力によつて強行的に設定することが、善いにせよ悪いにせよ、可能であるということである。しかるに文化の秩序はかような仕方では設定されることができない。政治が外部から強要する秩序をそのまま、批判的検討の禁ぜられるままに、自己の秩序として前提しなければならぬ場合、文化はかの闇黒時代といわれる中世におけると同様の状態に立ち到らねばならぬであろう。その秩序の設定の方法として、独裁というようなものが可能であるかどうかというところに政治と文化との対立があると見ることができ、文化は自己自身によつて自己に秩序を与えなければならぬのであつて、政治的権力的に強要された秩序を最初から前提してかかることができない。

かようにして政治と文化との間に正しい秩序を設定するということが今日の世界観にとつて緊

要な問題となつてゐる。この秩序の設定によつて文化は、今日その傾向が著しく認められるような政治への隷属から救われなければならない。政治と文化との間の正しい秩序の設定は、現存する世界觀を新しい方向へ導くか、或いは別に新しい世界觀を建てることを要求するようになるのであろう。

我々は政治の優位に反対して逆に文化の優位を説くのではない。我々はかような意味における文化主義者であらうとするのではない。新しい世界觀として我々が要求するのは、政治と文化との間の正しい秩序の設定である。文化が政治に隷属することなく政治から独立であることを力説するのは、自由主義の哲学（例えば新カント派）において主張された文化の自律性の思想と同じではない。自由主義が文化の自律性を主張した場合においても、この主張は、その文化の設定する秩序がその時代の政治の設定する秩序と一致してゐたからこそ、可能であつたのであり、文化の無制限な自由を主張したわけではない。究極的な目標はつねに政治の秩序と文化の秩序との一致である。しかしそれは、今日の状態においては特に、政治が独裁的に設定しようとする秩序をそのまま文化の秩序として受け容れることによつてでなく、反対に文化の自由の立場において政治に対し批判的であることによつて、文化が逆に政治に影響を与えることを通じて、初めて達せ

られ得るのである。

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

文化の秩序と政治の秩序とは究極において一致すべきものであるとしたならば、文化と政治とは先ず共通の地盤から出立しなければならぬであろう。かような地盤というのは民衆である。過去の歴史において、文化も政治も、新しい秩序を必要とした場合、常に民衆を地盤として出立し

たのである。現代の政治と文化との混乱に対して秩序を齎すべき世界観は決してアプリアオリに構成され得るものでなく、民衆のうちにも其の土台を据えねばならぬ。あらゆる世界観は神話から生れるということが正しいならば、かような神話は民衆の間に存在するものである。否、民衆というものを現代の最大の神話である。この神話を科学によつて媒介するものが現代の世界観であると云い得るであらう。

—

哲学者にはまず良識が必要である。「良識」とは何であるか。私はこれを知性的な識別力と定義したい。良識というのは、ほんとのものと偽りのもの、善いものと悪いもの、永遠的なものと一時的なもの、かようなものを識別する力である。良識は特に識別的な力であるという点で単なる「常識」から区別されるであろう。

良識は常識のようなものである。しかし常識は習慣的なものになることによつて、屢々識別力を失っている。識別力は批評力でもあるが、常識にはこの批評的なところが少ない。常識は、その性質上、実定的なものであるからである。良識は批評的であるという点で常識から区別される。或いはむしろ良識の識別力を含まない常識は真の常識でないということができる。

すべての感覚には識別性が属している。視覚は赤と青とを識別し聴覚は高い音と低い音を識別する。識別することは感覚的な或いは直観的な作用である。良識は識別力としてこのように感

覚的なもの、直観的なものである。しかしそれは感覚でなくて知性に属し、知性の直観的な作用である。

常識は感覚ではないが感覚のようにはたらくと同じく、良識も直観的にはたらく知性である。直観的な常識が実は経験的判断の堆積であるように、良識も知性の判断が直観として集中したものである。良識は感覚の如くただ生れながらに具わるものでなく、知性によつて養い育てられねばならぬものである。社会における良識が健全な文化の基礎であり、その社会の文化の水準を決定する。

良識というような直観的な知性の存在することに注意することが大切である。知性の蔑視は直観と知性とを粗雑に分離し対立させることから生じている場合が少なくない。直観のうちにすでに論理が含まれ、知性も直観的な仕方ではたらく。哲学は単に論理にのみ頼るものでなく、論理の地盤として直観的な良識がなければならぬ。哲学者も、あらゆる社会人、あらゆる文化人と同じく、良識を具えることが必要である。

知性とはまず良識のことでありインテリゲンチヤ即ち知性人とは何よりも良識の人でなければならぬ。単に多くの知識を詰め込んで持っている人がインテリゲンチヤであるのではない。真の

知性人とは識別力を、批評眼を具えている人である。

批評に対する不信がこの時代の特徴にならうとしている。批評は強制をもつて禁止されようと言っている。しかし赤と青とを識別する力のない視覚というものが考えられないように、ほんとのものと偽りのもの、善いものと悪いもの、永続的なものと一時的なものとを識別する眼をもたない知性というものは考えられないであろう。識別するとは批評することである。眼がその機能を失わない限り、眼は赤と青とを識別することをやめないように、知性がその機能を失わない限り、知性は批評的であることをやめない。批評するとはまず識別することである。哲学における知性といつても差当り特別のものがあるのではない、それは識別力の鋭さと深さと広さとに関係している。

二

哲学が知性の産物であることは言うまでもないであろう。それが知性の産物であるということ、哲学が単に知性のみで作られるということの意味しない。哲学が生れるには直観も必要であ

i 青の色覚を欠く例は稀ということだが、赤の色覚が弱く微妙な違いに混乱を起す色覚異常はあるはず。

ろうし、情熱も必要であろう。しかしそれがどのようなものから出て来るにしても、それが哲学となるには知性の媒介を経なければならぬ。言い換えると、哲学は論理的であることを要求されている。

哲学は自分に直観が必要であるということですら、これを論理的に示さなければならぬ。哲学は自分が非合理主義を唱える場合ですら、その非合理主義の必然性を論理的に明らかにしなければならぬ。直観的なもの、非合理的なものをそのまま投げ出しては哲学とはならず、哲学はどこまでも知性によつて組織されるものである。直観と論理、非合理性と合理性との結合も論理的に捉えられなければならぬ。直観的といわれるものにおいてもすでに論理が認められないか、非合理的として放置されるものの中にもなお論理が含まれていないか、という風に、どこまでも論理を求めてゆくことが哲学者の態度である。

哲学は論理的であることによつて一般性をもつことができる。それは単に主観的なものでなく、客観的なものでなければならず、その客観性を保証するものは論理である。例えば、哲学が国民主義を唱えるとする。それが真に哲学的に主張される場合、その国民主義の論理は単に或る一国に妥当するのみでなく、すべての国に妥当し得るものでなければならぬ。それは単にドイツの

みでなく、日本にも、また支那にも通用すべきものである。即ち民主主義の哲学も哲学としては単に国民的なものでなく、却つて世界的なものでなければならぬ。そこで自分の主張するような民主主義が世界のすべての国において行われたならばどうなるかということが考えられなければならず、従つて民主主義も必然的に世界を問題にせざるを得なくなる。かように世界を問題にすることによつて民主主義も知的になるのであり、単に自国の立場に止まつているような哲学は哲学とは云われない。哲学には常に世界的な、人類的な展望が必要である。この展望の広さを与えるものは知性である。

近年、日本の知性という言葉と共に知性の民族性が主張されている。確に、知性も現実的には誰かの知性であり、従つてまたいづれかの民族の知性であり、それ故に知性にも民族的特殊性があると考えられるであらう。それぞれの民族はそれぞれの哲学をもっている。しかし民族的な知性も知性である限り一般性を具えていなければならぬ。民族的な知性も知性である限り論理を含まねばならず、この論理によつてその文化は民族を越えたものとなり得るのである。ギリシア哲学はギリシアの民族的な哲学であつたが、それは同時に世界的な哲学であつた。ギリシア哲学は論理的な哲学であつたのであり、或いはむしろギリシア哲学が初めて論理というものを発見し、論

理学を組織したのである。この頃日本の世界史的使命ということが云われるようになったが、世界的な民族には世界的な哲学がなければならぬ。しかるに日本的知性ということが云われているに拘らず、この知性の論理がいかなるものであるかが未だ明らかにされていないのは遺憾である。その論理が明らかにされることによつて初めて十分に日本的知性について語る事ができる。

三

日本の哲学が日本民族の中から、その民族的知性によつて生れて来ることは明らかである。民族とはひとつの個性である。個性は特殊なものであるが、しかし単に特殊なものとは個性といわれず、個性とは却つて特殊なものとの総合である。日本的知性は特殊な知性として特殊な論理を含むであろうが、すでに論理という以上また一般的なところがなければならぬ。単に特殊な論理というのとは考えられない。

西洋的知性が論理的であるに反して日本的知性は直観的であると云われるかも知れない。しかしながら直観と論理とをむやみに対立的に考えることは間違つてゐる。論理の最高法則について見ても、それは論証の基礎となるものであつてそれ自身はもはや論証されることができず、却つ

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

人類とか世界とかは抽象的なものであつて、民族のみが実在的であるというように考えることが流行にならうとしている。そうであるならば、我々は人類とか世界とかと云う代りに自然と云つても好い。ただこの自然を歴史的な自然と考えさえすれば好いのである。人間が自然の一物として自然のうちに包まれていることは誰も疑わないであらう。この自然の実在性は誰も認めており、人間の実在性もこの自然から示される。同様に民族も自然（世界）のうちに包まれその実在性は自然（世界）において与えられているのである。そしてそのように、民族の論理は世界（自然）の論理から示されねばならず、民族的知性の論理性もまた世界的（人類的）知性の論理性とのつながりについて初めて証明されることができるといふことができる。この証明を含まない哲学とは云い難いであらう。

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

われている。確に、知性のみでは創造し得ないであろう。しかしまた知性が加わらなければ創造はあり得ない。我々が経験を超えて知識を拡張することができるのは知性の力に基づいている。もし我々が知性を持たないならば、我々の知識は我々の狭い経験に局限されねばならぬ。経験の範囲を超えて新しい世界を開くものは知性であり、知性なしに我々は真に創造的であることができぬ。新しい世界は想像力によつて見出されると云つてもこのような想像力はすでにそれ自身知的なものであり、またそれは知性によつてその世界を拡張得るのである。

哲学はその時代の実体的なものの知識であり、思想的に把握されたその時代であるとヘーゲルはいつている。しかし哲学はヘーゲルのいうようにミネルバの梟の如く時代の黄昏に初めて飛び始めるものでなく、新しい時代の黎明を告げるものでなければならぬ。真の哲学者は現実に追隨することなく、現実に立ちながら現実を見渡して先へ歩むものでなければならぬ。我々を現実の中に沈ませるものは本能であり、現実の中から新しい展望を開くものは知性である。我々の日本に対する愛が本能的なものに止まらないで、真に知的な愛になることこそ、今日最も望ましいことである。

いつたい知性に時代というものがあるであろうか。知性には旧いも新しいもなく、むしろつねに同一であるということが知性の本質的な特徴であると考えられるであろう。知性には論理というものがあり、この論理は知性が時間と空間を超えてつねに同一であるように定めているといわれるであろう。しかしながら論理にも発展がある。我々は論理の歴史をもっているのである。すべて新しい哲学は新しい論理の発見によつてはじめて、本質的に新しいものとして構成される。すなわち、哲学に歴史があるように知性にも歴史があると考えることができるであろう。知性にしても純粹な空虚の中で活動し得るものではない。知性が対象を捉える方法は対象の異なるに従つて異なるべき筈である。対象に制約されるということとはもとより知性に自律性が存しないということではない。対象が方法を規定すると共に、逆に方法が対象を規定する。対象に対して構成的でないような方法というものはない。しかし自律的であるといつても、知性はそのかわる対象の異なるに依じて自己の新しい側面を發現し、或いは自己を新たに形成し、かくて發展してゆく

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

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

のうちに種々の非人間的なものを作り出した。機械の発達は人間性を破壊するに至ったが、これは科学の発達の結果である。従つて人間性を擁護するために機械を排斥し、その基礎である科学、そして知性を弾劾しなければならぬと考えられた。ここに我々は知性の排撃が実に人間性擁護のヒューマニズムの立場から現れたという事情に注意することが肝要である。即ち逆にいうと、今日知性の擁護はまさにヒューマニズムの立場において行われることを要求されている。尤もこのヒューマニズムは新しい知性の確立によつて新しいものにならなければならないであろう。

人間性の擁護が知性の排撃になつたということは現代のパラドックスである。人間の人間である本質、それによつて人間が動物から区別される特徴は知性であると古くから考えられてきた。しかるに今では人間性を擁護するために知性が排斥されることになつたのである。知性は人間の本性に属するよりもむしろこれを破壊するもののように見られている。そして人間性即ち人間の「自然」として主張されるのは本能であり、衝動であり、すべてパトスのものである。知性は人間をこの自然から離反させ、かくして人間を滅亡に導くものと考えられるようになった。これに対して我々はもちろん当然反問することができる、——単に本能の如きもののみでなく、知性もまた人間の「自然」であるのではないか。知性を自然の叛逆者と見るよりも、むしろ本能でさ

えもが或る知的なもの即ち「自然のイデー」と見らるべきではないか。そしてこのように見ることがヒューマニズムの精神に合致するのではないであろうか。

いずれにしても今特に次のことが指摘されねばならない。知性の排斥が右の如くいわゆる機械文明に対する批判を通じて現れたところからも分るように、知性は現代においては主として「技術的知性」の意味に理解されるようになったのである。これは知性そのものについての新しい見方である。現代の反主知主義のみでなく、現代の主知主義もまた、知性の本質に関するかような見方によって、旧い時代の反主知主義からと共に旧い時代の主知主義から区別される。プラグマティズムが現代の主知主義はもとより、現代の反主知主義をも種々の仕方の特徴付けているのはこれに依るのである。附帯的な意味を離れて本質的な意味に従って考える場合、プラグマティズムとは知性の技術的本性の理解にほかならないといひ得るであろう。近代における人間観の変遷即ち *homo sapiens* (理性人間) の人間学から *homo faber* (工作人間) の人間学への推移も、このような知性の本質についての把握の変化によって規定されている。そこで技術の哲学が今日極めて重要な意味を持つことになったのである。科学の哲学はすでに近代社会の初期から存在したが、技術の哲学が顧みられるようになったのは比較的新しいことであり、新時代の特徴的な問題の一

つに属している。

いま科学と技術とを比較するとき、知性は科学において自然から独立になり、そして技術において再び自然に還るということができるであろう。固より科学は自然の法則を対象とし、その際また科学は経験に基づかなければならぬ。しかし知性が自然のうちに沈んでいる限り科学は生れてこない。人間は知性によって自然から独立になり、かくして自然を客観的に眺め、自然について科学的知識を持つことができる。しかるに科学が技術に転化されるということは一旦自然から脱け出した知性が或る意味において再び自然に還ることである。技術において知識は物体化され、科学の抽象的な法則は形のある具体的なものになる。元来科学の法則はするように形のある具体的な自然の奥深く探り入り、抽象によって得られたものである。自然そのものもと技術的であつて、我々の直観に直接与えられている自然は自然の技術によって形成されたものと見ることができ。物質的生産にかかわりのない我々の精神的技術においても知識は習慣化されることによつて「第二の自然」となる。このように知性は技術において自然に還ると考えることができる。すれば、知性を専ら技術的知性の意味に理解しようとする者が知性を自然の反逆者のように考えることは矛盾であるといわねばならぬであろう。技術的知性こそ自律的な知性と自然との間に内

面的な關係を建てるものである。知性は単に自然に反逆すると見らるべきでなく、むしろ知性に對して自然といわれる本能の如きものにおいてもその技術性が明らかにされ、かくしてその知的性質が示されなければならぬ。反主知主義者ももちろん、知性を技術的知性と見ることによつて知性と自然との連絡を考えている。しかし彼等はそれによつて同時に知性の自律性を否定しようとするのである。即ち知性は衝動の記号にほかならず、知性の言語は衝動の記号言語に過ぎないといわれる。しかるにもし知性が衝動の記号に過ぎないとしたならば、知性の産物であるところの文化が如何にして彼等の主張するように人間の自然を抑圧し得るであろうか。人間の作つた文化が人間に對立するというには、文化が自律的なものであるということが、従つて知性が自律的なものであるということがなければならぬと考えられるのも、そのことを示している。言い換えると *homo sapiens* と *homo faber* とは區別されながら一つのものでなければならぬ。人間は作ることによつて知り、知ることによつて作る。技術は生産的行為の立場に立つている。科学も元來技術的要求から生れたものであり、またその結果において技術に利用されるのである。科学はその動機において、その帰結において、実践と結び附くにしても、科学が成立するためには一旦実践の立場を離れて純粹に理論的な立場に立つことが必

要である。しかもかようにして却つて科学は真に技術の發達に役立ち得るのである。

近代の機械的乃至技術的文化的弊害として咎められるものは、単に機械乃至技術の罪でなく、むしろこれを利用する社会の一定の組織の罪である。機械は人間の労働を軽減し、かくして人間がその余剰の時間を自己の人格の自由な發達のために使用することを可能にするであろう。機械はまた精神的文化財が大衆化されることを可能にするであろう。それ故に技術の發達は新しいヒューマニズムの基礎でなければならない。しかるに反対の結果になつているとすれば、原因は社会にあると考えられる。人類は自然に対しては知性的に活動してきたが、社会に関しては同様に知性的でなかつた。知性は今日何よりも社会に向つて働かなければならない。技術の弊害といわれるものは技術のより進んだ發達によつて、同時に他方この技術を社会的に統制することによつて除かれ得るであろう。技術の發達そのもののためにも或る統制が必要である。ところでこのよくな統制はそれ自身一つの技術に、即ち自然に対する技術とは異なる社会に対する技術に属している。今日重要な意味をもっているのはこのいわば技術を支配する技術である。新時代の知性は特に社会的知性でなければならぬといふことができる。社会的知性はその対象の性質に従つて自然に対する知性とは性格を異にするであろう。

しかるに今日においては社会についても自然が重んじられるようになったことに注目しなければならぬ。そしてこの場合にもまた知性は何か自然に反するもののように排斥されている。例えば民族とはパトスの結合である。パトスとは主体的に理解された自然のことである。民族はつねに深く伝統に根差している。伝統とは何かというと、パトスになったロゴスのことである。知的文化も伝統となることによつて習慣的になるのであるが、習慣的になるということは知性が自然のうちに沈むことである。民族的知性というものはこのような伝統的な知性である。それ故に伝統とか民族的知性とかが考えられるためには、技術的知性の場合と同じように、自然と知性、パトスとロゴスの結び付きが考えられなければならない。単に自然的なものは文化とはいわれないうである。文化が生れるためには知性が自然から独立になること或いは知性が自律的に働くことが必要である。伝統といつても固より単に自然的なものではない。伝統があるためには文化が以前に作られなければならない。そして文化が作られるためには知性が伝統に対して自律的に活動すること、従つてまた伝統に対して批判的な態度をとることが必要である。科学なしには技術も考えられないように、知性の自律的な活動なしには新しい伝統となるべき文化の創造はもとより、古い伝統が文化として存在するということも考えられないであらう。

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

解決を求められているのは到る処同じ問題である。私は数年来この問題をロゴスとパトスの統一の問題として規定してきた。ヒューマニズムはその本来の意図において全人的立場に立つものとすれば、かようなロゴスとパトスの統一の問題はまさにヒューマニズムの根本的な問題である。現代の反主知主義の哲学は一面的にパトロギー的となることによつてヒューマニズムから逸脱している。しかしながらこれに対して抽象的な主知主義を唱へることもヒューマニズムにふさわし

いことではない。ヒューマニズムは知性を一層具体的に捉えると共にロゴスとパトスの統一を求めなければならない。ヒューマニズムは単なる文化主義ではない。それはむしろ文化が身につくこと、身体化されること、或いは人間そのものが文化的に形成されることを要求している。それ故にここにもロゴスとパトスの統一の問題がある。

かようにして我々は先ず知性と直観とを抽象的に対立させることをやめなければならない。西洋におけるヒューマニズムの源泉となつたギリシア哲学においては知性も或る直観的なものであつた。直観的な知性を認めるのでなければプラトンの哲学は理解されないであろう。ルネサンスのヒューマニズムにおいても同様である。デカルトは近代の合理主義の根源といわれるが、彼においても知性は一種の直観であつたのであり、直観の知的性質を明らかにしようとする現代の現象学はデカルトを祖としている。正しいものと間違つたもの、善いものと悪いものとを直観的に識別する良識 *bon sens* というものもデカルトの理性 *raison* といったものから出ていると見ることができる。知性と直観とを合理的なものとは非合理的なものとして粗野に対立させることは啓蒙思想の偏見であり、この偏見を去つて直観の知的性質を理解することが大切である。しかし今日特に重要な問題はデカルト的直観でなくむしろ行為的直観である。行為的直観の論理的性質が明

らかにされると共に人間というものの实在性が示されねばならぬ。近代のヒューマニズムは個人主義であることと關聯して人間を単に主観的なものにしてしまった。新しいヒューマニズムは行為の立場に立ち、従つて人間をその身体性から抽象することなく、そしてつねに環境においてあるものと見ることから出立して、人間の实在性を示すことができる。しかるに身体性の問題はパトスの問題である。パトスは普通いふように単に主観的なものでなく、それなしには人間の实在性も考えられないようなものである。

近代の自由主義は批評的な知性を發達させた。自由主義も固より単に批評的であつたのではなく、それ自身の創造的な時代をもつた。けれどもそれが社会において指導的意義を失うに従つて自由主義は次第に創造的でなくなり、知性は単に批評的なものになつてしまつた。それは批評のための批評、批評一般に墮して行つた。この傾向は知性が直観から離れて抽象的になることによつて甚だしくされたのである。新時代の知性は単に批評的でなく創造的でなければならぬ。創造的知性が今日の知性である。批評的な知性が分析的であるのに対して、創造的な知性は綜合的である。抽象的になつた批評的な知性は、創造的になるためにパトスと結合しなければならない。知性は民族のパトス、伝統のパトスの中に沈まなければならぬといわれている。固より知性がパ

トスに溺れてしまつては創造はないであろう。創造が行われるためには自然の中からイデーが生れてくること、パトスがロゴスになることが要求される。創造は知性のことでなくて感情のことであるといわれている。その通りであるとしても、創造にはロゴスがパトスになることが必要であるように、パトスがロゴスになることが必要である。

しかし如何にしてパトスはロゴスになり、ロゴスはパトスになることができるであろうか。パトスとロゴスの統一は如何にして可能であるか。ロゴスに対してパトスの意味を明らかにすることに努めてきた私は、この問題について絶えず考えなければならなかつた。そして私は遂に構想力というものにつきあたつたのである（拙著『構想力の論理』参照【第8巻】）。カントは感性と悟性の綜合の問題に面して構想力を持ち出した。構想力は、感性と悟性に区別されたものとして先ずあつて、これらを後から統一するのではない。構想力はそのような仕方では感性と悟性を媒介するのではない。媒介するものは媒介されるものよりも本原的である。構想力のこの本原性に基づいて創造は可能である。

科学が出てくるためには生素な経験主義からの飛躍がなければならぬが、かような飛躍は構想力によって可能である。また科学が行為の中へ入るためには知識がパトスの直観と結び附かね

ばならないが、かような結合は構想力の飛躍によつて可能である。知性が自然から独立するためにも、また知性が自然に還るためにも、構想力の媒介が必要である。知性の根柢に考えられねばならぬ直観は構想力でなければならぬ。構想力は直観的であるといつても単に非合理的なものではなく、それ自身知的なものである。知性の特徴とされる経験の予料、仮説的思考という如きものも、構想力なしには考えられないであろう。創造的知性は単に推理する知性でなく、構想力と一つのものでなければならぬ。

現代の知性人とは如何なるものであるかという問に対して、「思索人の如く行動し、行動人の如く思索する」というベルグソンの言葉をもつて答えることができる（第九回国際哲学学会議におけるデカルト記念の会議に寄せた書簡）。ところで思索人の如く行動し、行動人の如く思索するといふことは構想力の媒介によつて可能である。我々の眼前に展開されている世界の現実は種々の形における実験である。相反し相矛盾するように見えるそれらの実験が一つの大きな経験に合流する時がやがて来るであろう。「そこへ哲学が突然やつて来て、万人に彼等の運動の全意識を与え、また分析を容易ならしめる綜合を暗示するとき、新しい時代が人類の歴史に新たに開かれ得るであろう。」知性人は眼前の現実に追隨することなく、あらゆる個人と民族の経験を人類的な経験

に綜合しつつかも經驗的現實を超えて新しい哲学を作り出さねばならぬ。この仕事の成就されるためには偉大な構想力が要求されている。すでに個人から民族へ移るにも、民族から人類へ移るにも、構想力の飛躍が必要であろう。今日の知性人は単に現實を解釈し批評するに止まることなく、行動人の如く思索する者として新しい世界を構想しなければならぬ。新時代の知性とは構想的な知性である。

文化の変貌 — 1938.5.27 『都新聞』

先日丸善へ行ったとき、『イエス・マルクス・ムツソリーニ』という題の本が私の眼にとまった。買わずにきたから、どんな内容のものか分らないが、恐らく表題から想像される通りのものであろうと思う。またかような題の本はこれに限られていないので、同じようなものがいくつも出ているのである。

丸善から帰つてのち、あの本はやはり買つておくのだつたと私は考えた。読むためにはない。後のために一つの資料として保存しておくためである。やがてそれをこの時代の病理学的の研究資料として利用し得る時が来るであろう。もし私自身にそのような幸福な時が来ないとしても、後に生れてくる者にはそのような時が来るであろう。

イエスとマルクス、或いはムツソリーニ或いはヒットラーとを同列において考えるということ自体すでに、この時代に特徴的な病理学的現象である。キリスト教信者でなくても、良心的な人々はこれに対して或る嫌忌の念を抱かされずにはいられないであろう。この病理学的現象の原因は、

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

神話と宗教との混同もしくは同格化は現代の特徴的な現象である。ひとは神話と宗教との区別を真面目に考えてみようともせず、まして真剣に主張しようなどとはしない。そこに現代的無信仰があり、この無信仰は一つの病理学的現象である。この事実に対して宗教家は決して闘おうとはせず、むしろ何か宗教的な時代が来たかのように少なくとも外観上は考えているらしい。

近代の無信仰は科学の発達の結果であると云われている。果たしてその通りであるかどうか、私はここで吟味しようとは思わない。ただ一つ確かなのは、科学の発達が宗教を神話に変えるのではないということである。神話は魔術的なものであり、宗教は魔術とは区別されねばならぬが、神話の宗教への浄化ではなくて神話の魔術への頹落が現代の特徴であり、そこに我々はその病理学的性格を認めることができる。

私は『イエス・マルクス・ムツソリーニ』という本の名を挙げたが、かような現象はもちろん

西洋的キリスト教的世界に限られていることではない。それはスターリンの名を云つただけの理由で除名された代議士があるという日本においても多く見られる現象である。この時代の病理学的徴候を後世のために記録するような文章が我々の目前においても無数に発表されてはいないであろうか。

思想の病理学を考えると、誰も精神の感染性について驚かざるを得ないであろう。精神的伝染病が世界を横行している。ひとはこの伝染病をば「時代」という概念を実体化することによってこれに帰し、それが一つの伝染病であるのではないかどうかを考えてみようときえしないのである。自分と反対の思想は何でも単なる「流行」であると非難し、自分自身の思想は「時代的」であると弁護することが、今の時代の流行となつている。流行的ということと時代的ということとの間にこの場合どれほどの差別があるのであるであろうか。

かつてマルクス主義の時代には何事もただ時間的なものと考えられ、永遠というものは嘲笑された。今日の伝統主義者は何事につけても永遠を語るのを好むのであるが、そのような永遠論者の多くが実は後世を全く怖れていないかの如き病理学的文章を得々と書いてはしらないであろうか。後代の人々から尊敬されることは期待できないにしても、せめて軽蔑されないようにしたい

という念願と用意とがつねに文化人には必要である。

この頃、日本主義とか日本精神とかいう言葉と共に、或いはそれに代つて、東洋思想とか東洋精神とかいう言葉が新しい流行になつてゐる。岡倉天心などが顧みられるようになったのも、これとつながりを持つてゐる。日本精神論から東洋思想論へ、そこに何等かの発展があるであろうか。それとも、東洋思想論は日本精神論の単なる変貌に過ぎないであろうか。

日本精神論から東洋思想論への推移の現象は、思想上における内面的発展の結果として現れたものではないように思われる。それは寧ろ日本の大陸政策に依つて、即ちいわゆる「国策の線に沿つて」現れて来たのである。このような政治性がまず注意されねばならないし、この点において東洋思想論は日本精神論と全く同じ性質のものである。

例えば、日本文化の徹底した研究が、これに大きな影響を与えたものとしてインド思想、時に支那思想の研究を要求するようになるということが考えられる。けれども最近の東洋思想論はこのような関係、このような認識から生じたものではない。この場合興味ある事實は、日本で支那文化を深く研究している学者の多くが、東洋文化の問題に関して、甚だリベラルな思想の所有者であるということである。支那文化の研究の結果は彼等に偏狭な考え方をすることを許さないの

であつて、この点、最近の東洋主義者の態度と趣きを異にしている。

もちろん国策の線に沿うというのは望ましいことである。しかし、もし日支提携が日本の国策であるとするならば、この提携の基礎には日本と支那とを超えた思想がなければならず、この一般的な基礎の上で両国は結び付くのでなければならぬ。そしてもし東洋思想といわれるものがかような思想であるとするならば、それは民族を超えたものでなければならぬ。民族と民族とを結び付けるものは単に民族的なものであり得ないからである。

そしてもしこの論理が誤つていないとするならば、まさにこの点において東洋思想論は日本主義論と区別されるのでなければならず、まさにこの点において後者から前者への発展、飛躍が認められるのでなければならぬ。東洋思想論は論理上かようにして単なる民族主義であり得ない筈である。しかるに実際は東洋主義者が民族主義者であるというのは如何なる理由に依るのであるか。

各々の民族が独自の文化を有することは云うまでもない。日本の大陸政策というものを考えるにあつても、支那文化の独自性を認めてゆくということが大切である。日本精神を支那に押しつけるということは無意味であるのみでなく不可能でもある。しかるにこのような傾向が見られ

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

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

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

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

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

それ故に問題は、文化形態学などのことではない。即ち例えば、風土というようなものを基礎にして、西洋の文化と日本の文化とがどのように異なるか、日本の文化と支那の文化とがどのように異なるかを明らかにするといったようなことが現在の根本問題ではない。かような文化形態学的立場は結局相対主義に終らねばならぬであらう。ただ特殊性を考えるだけでは相対主義になる。特殊なものとの絶対性を主張するには、その論拠をば民族を超えた普遍的なものに求めねばならぬ。

元來、文化形態学というものはヨーロッパ文化の理想が見失われてどこにそれを求むべきかが分らなくなつたとき、西洋において生れた相対主義である。ちやうど世界観学というものが世界観に対する決意の動揺から生れた相対主義であるのと同じ事情にある。

しかるに我々にとって注意すべき事は、近年の日本精神が、一方では行動の立場において単なる神話になつていと共に、他方では文化形態学的立場に止まり、将来の日本の文化が如何にあ

るべきかを真に深く且広く考えたものが殆どないということである。文化形態学的考察はアカデミックな日本精神論において極めて普通に見られるところであるが、それは解釈の立場に立つものであつて行動の立場に立つものではない。相対主義からは行動することができぬ。現代日本の必要としているのは行動の哲学であつて解釈の哲学ではない。文化形態学的考察における日本精神論は現実の行動的な神話的な日本主義のアカデミックな変貌であると云えるであらう。

今日の日本の要求しているのは、封建的なものの復興でないことは固より、伝統的なものの解積でもなく、新しいもの、真に将来性を有するものの創造でなければならぬ。このことはつねに繰り返して考えることが大切である。

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

戦争物を作ることも必要であらう。しかし日本の文化人にはもつと重要な問題が課せられている。それは即ち日支親善、日支提携というこの事変の終極の目的に対して真に貢献し得るような

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

支那人の生活を描いて支那人に愛せられるような作品を作ること日本のもっとも高貴な仕事の一つであろう。どのような仕事をするにしても、それを支那人に読まれて恥しくなるようなものはないように心掛けねばならぬ。支那人にも喜ばれ、支那人をも納得させることのできるようなものが書かれなければならない。そしてそのような仕事は実にまた世界的意味を持つことにもなるのである。

一時の興奮に駆られることは慎まねばならぬ。文化人はその仕事の高貴な目的をつねに自覚していることが肝要である。単に日本人ばかりでなく支那人にも喜ばれるようなものを作れということは、現在戦争をしている際においては迂遠なことを考えられるかも知れない。しかしこの迂遠なことが実際には大きな力となるのであって、文化というものは政治の現実から見ればつねに何か迂遠なことを考えられるようなものであるが、そこにまた文化の生命と力とがあるのである。

知識階級の現状について、いろいろ云われている。しかし結局、我々はインテリゲンチヤを信用して好いのであり、またそうするほかないと思う。インテリゲンチヤの自信を失わせるような

言をなすことは、今日の政治的情勢においては、それ自体最も慎むべきことである。

事変以来、却つて、真面目な本がよく売れるようになったという一事を見ても、我が国のインテリゲンチヤが決して悲観すべき状態にないということが分るのである。彼等は彼等自身の仕方では何かを感じ、何かを求め、真面目に考え、彼等自身の仕方では何を憂えているのである。ただ彼等は現在自分の思想、感情、意欲を統一的に積極的に表現すべき場所をもっていないだけである。

それには先ず我が国の政治にインテレクチュアリテイが欠乏しているということがある。インテリゲンチヤに積極的に働き掛けようとするような政治家がいればかりでなく、全体の政治の仕方にインテリゲンチヤの活潑な関心をそそり得るようなものがない。嘗ての左翼流行時代に多くのインテリゲンチヤがあのように容易に左翼にひかれていった理由の一つもそこにあつたのである。そして官憲が当時左翼に対して行つた諸方策の記憶は、現在、インテリゲンチヤを一般に消極的な、非行動的な存在たらしめている一つの大きな原因であると云うこともできるであろう。インテリゲンチヤを能動的たらしめるためには、政治そのものもつとインテレクチュアリテイを具えることが大切な条件である。

次に知識階級は今日この階級の内部においても自分を表現することができなくなっている。言

い換えると、今日インテリゲンチヤとして表面に現れている者とインテリゲンチヤ大衆との間には一つの重要な乖離が存在するのであつて、インテリゲンチヤは彼等の中の者によつても十分に表現されていない。

更に言い換えると、今日の知識階級論は知識階級自身の内面的な問題を掲げて現れ、之を展開し解決しようとしているものではない。インテリゲンチヤにとつて本質的な問題が単なる国策論に変貌しているのが今日の知識階級論である。

本質的な問題が何ひとつ解決されないうままに政策論が流行しようとしている。政策論の前提であるものについての検討は次第に背後に推し遣られつつある。このようにして進んでゆけば、日本の文化は数年後にはいつたやうなるのであろうか。大陸経営といつたところで、それにふさわしい優秀な文化を持ち込み得るのでなければ決して成功し得るものでないことは、何よりも支那の歴史が証明している。文化人が国士であることは非難さるべきことでない。しかし彼等はただ徒らに悲憤慷慨したり大言壮語したりする旧式の国士であつてはならぬ。ともすれば単に本能的なものになりがちな愛国心を知的なものに変化することが今日のインテリゲンチヤの任務である。

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

現在の日本の文化は国民大衆のうちに根をおろしたものでないという我が国文化の無地盤性に關する議論も誇張に陥つてゐる様に思われる。封建的残存物から解放されようという要求は日本の国民大衆のうちにも普遍的に存在するのである。いわゆる西洋的なものに対する憧憬の形をとつて現れるのは根本においてこの要求にほかならない。

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

今日我が国の文化はあらゆる方面において変貌している。この変貌の実体を掴むと共に、これを眞の發展の契機に転化することが必要である。

一

学生の第一の任務が学校で教授される学問を習得することであるのは云うまでもない。学生は学校で学ぶために学校へ入ったのである限り、学生が学生として先ず学校の与える知識を身につけることに務めなければならぬのは当然である。

しかし学生は学生であると同時に社会人である。学校そのものも固より一つの社会ではあるが、それは全体の社会における部分社会に過ぎず、その周囲には大きな社会が横たわっている。学校は社会という環境においてある。従つて学生は自己の属する学校にとつて環境であるところの社会について知らなければならぬ。すべてのものはその環境から影響され、その環境によつて規定されるとすれば、学校について認識をもつためには社会についての認識をもつことが必要である。それのみでなく、学生はまた社会に属し、社会の一員である。従つて学生も社会人としての自覚をもたねばならず、社会人としての自覚をもつためには社会についての知識をもつことが必要で

ある。ジャーナリズムはその場合学生にとつて社会への窓である。ジャーナリズムを無視しては社会についての十分な知識をもつことができない。

固より学校においても社会についての知識が与えられるであろう。学校の学問も社会について種々の方面から研究している。学生がそのような研究を深め、そのような学問を獲得することは云うまでもなく大切である。しかしながら学校の学問は、学校の学問として、一方長所をもつていると共に他方おのずからまた制限をもつている。学校の学問はアカデミズムとして特徴附けられるが、アカデミズムの制限は社会に関する場合特に大きい。アカデミズムに欠けているものを補うために、またアカデミックな学問の意義を正しく理解し評価するために、学生はジャーナリズムに接触することが必要である。それではアカデミズムとジャーナリズムとは如何に異なっているのであるか。それぞれの特色、長所、そしてその反面におけるそれぞれの制限、欠点が明らかにされねばならぬ。

普通にジャーナリズムといわれるのは新聞と雑誌とである。或る意味ではラヂオや映画を現在これに加えることもできるであろうが、今はその点には触れないことにする。ここで謂う雑誌からは学会などで発行している専門學術雑誌は除外される、なぜならそれは元来アカデミックな活

動の継続であるからである。ジャーナリズムに属するのは、一般雑誌といわれているもの、特に、『中央公論』、『改造』、『日本評論』、『文芸春秋』等の如きいわゆる総合雑誌である。そこからすでにアカデミズムとジャーナリズムとの区別が認められるであろう。即ち前者が専門的であるに對して後者は一般的である。ジャーナリズムが一般的であるという意味には、専門家のみでなく一般人に理解されることが含まれている。従つてそれは通俗的である。通俗的ということとは善い意味にも悪い意味にもなることができる。それは学問の俗流化ともなり、眞の啓蒙性ともなるのである。前の場合は輕蔑すべきであるが、後の場合は尊重されねばならぬ。ジャーナリズムに對するに當つて先ず注意すべきことは、このような俗流化と眞の啓蒙性との区別である。この区別をすることができるとはアカデミックな知識をもっていることが必要であるが、アカデミズムに囚われて通俗性を一概に排斥することは学問の社会的機能を理解しないものである。学問は決して専門家の独占に帰すべきものでなく、一般人の間に解放されて社会的力となるのでなければならぬ。学生もジャーナリズムを通じて自己が学校で学びつつある専門外の知識を吸収することに心掛けるように勧められる。これによつて学生が社会人としてもたねばならぬ常識をもつことができ、そしてそれは自己の専門の意味を正しく理解するために必要であるのである。

ジャーナリズムの特色としての一一般性は単に通俗性を意味するのみではない。それは寧ろ一般人の日常生活に直接に関係するということを意味している。アカデミズムが専門的であるに対してジャーナリズムは日常である。ジャーナリズムは一般人が関心している問題或いは関心しなければならぬ問題を取上げる。現実の関心がある問題については、その内容が必ずしも通俗的でなくても、ひとはこれを何とかして理解しようと努めるものである。従つて真の通俗性はこのように一般的な関心がある問題を取上げることによつて、或いは問題を一般的な関心がある側面から取扱うことによつて生じる。単に通俗的であることがジャーナリスチックであるのではない。真の通俗性は日常性を離れて存せず、現実の生活と結び附くことによつて真に通俗的になることができる。アカデミズムは自己の専門に閉じ籠つて非常識になり易いものであるから、これに対して学生はジャーナリズムによつて社会的常識を養うようにしなければならぬ。常識とは日常性と結び附いた知識であるが、アカデミズムは日常性から離れて非常識になりがちである。日常性とは単に通俗的ということではない。日常的とは実生活に関するということであり、従つて行為的ということである。常識といわれるものもこのような日常性における知識、それ故に行爲的な知識のことである。然るにアカデミズムの関心するのは理論的な知識であり、またアカデミズ

ムは実践でなくて観想の立場に立つのが普通である。理論は直接に行為の立場から作られるものでなく、却つていつたん行為の立場を否定するのでなければ理論的になることができぬ。理論と実践との間には一定の対立が存している。固より理論は行為の立場において再び具体化さるべきものであるが、この具体化においてジャーナリズムはアカデミズムに対して方向を示し、示唆を与え得るものである。

更にジャーナリズムが専門的でなくて一般的であるということは、その総合性にある。かような総合性は単にそれが何でもを含むということ、言い換えると、一枚の新聞、一冊の雑誌の中には政治論もあれば経済論もあり、また随筆や小説の類もあるといったようなことのみを謂うのではない。この意味における総合性ももちろん無意義であるのではなく、社会人としての一般的教養を得るためには必要なものである。しかしジャーナリズムは一層本質的な意味における総合性を具えており、また具えなければならぬ。即ちそれはどのように特殊な問題を取上げるにしても、これを単に特殊的専門の見地からのみ取扱うのでなく、却つてこれを一般的総合の見地から取扱おうとするのである。例えば哲学の問題に就いて通俗的に書いたからといって、それだけでジャーナリスチックであるのではない。ジャーナリズムの立場においては、哲学の問題も日常的な問

題との聯関において論ぜられなければならない、従つて単に哲学の見地に止まることなく、哲学以外の問題との聯関において論ぜられなければならない。専門家の立場を離れて物を一般的綜合的に見てゆくというのがジャーナリストの本領である。アカデミズムが専門に囚われて狭い見方に陥り易いのに対して、ジャーナリズムは広い聯関において物を見てゆくところに、専門的研究に従事する者のジャーナリズムから学ぶべきものがある。しかし、アカデミズムと雖も諸文化の聯関に注目し、これを究明することに努力する、と云われるであらう。それにしてもアカデミズムとジャーナリズムとの間には性格的な差異がある。この差異は、主として、ジャーナリズムにあつてはすべての問題の取扱いが広い意味において政治的であるということに關係している。ジャーナリズムが一般的綜合的であるというのは、単にそれが諸文化の聯関を考へるということにあるのでなく、寧ろ政治というものがその性質上一般的綜合的であり、かような政治的見地からあらゆる問題を考察するところにあるのである。そしてそのことはジャーナリズムが日常性の、従つてまた行為の立場に立つということに關係している。ここにおいてアカデミズムに対するジャーナリズムの特徴が更に明瞭に規定されねばならぬ。

二

ジャーナリズムにおける日常性は一層厳密に云えば時事性のことである。日常的という言葉は日々繰り返されるもの、習慣的になつたもの、従つて或る意味では自然的なものを意味することが出来る。然るにジャーナリズムが関心するのはかようなものでなく、寧ろ新しいもの、新しい事実、新しい出来事、即ちニュースである。ジャーナリズムはかような時事、ニュースの報道を第一の任務としている。その限りジャーナリズムの本体は雑誌ではなくて新聞である。ジャーナリズムがつねに求めているのは新しさである。一ヶ月前の新聞はもはや新聞でなく、一ヶ年前の雑誌はもはや雑誌でないと云われるであろう。ジャーナリストはその日の読者、その月の読者のために書くのである。ジャーナリズムは報道するのみでなく、また解説するが、その解説は根本においてニュースの解説であり、時事解説である。ジャーナリズムはつねに新しいものに関心することによつて日常的なものよりも非日常的なものに関心するとも見られることができるが、しかしその新しいもの、謂わば非日常的なものも、若干の少数者のみに関心するようなものでなく、社会の誰もが一般に関心しなければならぬようなものであるという意味において矢張り日常性の立場に立っているのである。常識とは慣習的という意味における日常的な知識であるとすれば、

ジャーナリズムは常識の立場に立つとは云えないが、しかしジャーナリズムは新しい常識の基礎となるものである。ジャーナリズムを通じて我々の住む世界における新しい出来事を知り、この環境の変化に対して適応してゆくことが我々の生活には必要である。この必要は学生も社会のうちに生活しているものである限り学生にとつても存在する。アカデミズムも我々の環境である世界について知らせなくてはならないであろう。けれどもその仕方はジャーナリズムにおけるのとは性格的に異なっている。ジャーナリズムは時事性の、従つて時間の見地に立っている。時間の感覚、時間の変化と新しさに対する感覚がジャーナリズムには大切である。ジャーナリズムの関心するのはつねに現在である。然るにアカデミズムの関心するのは多くは過去である。ジャーナリズムの方法が現在に対して力を有するに反して、アカデミズムの方法の力は過去、古いもの、伝統的なもの、比較的に変化なく持続するものに対して發揮される。ところで我々の生活は現在において行われるものであり、そこに現在に関心するジャーナリズムの重要な意義が存している。

既に云つたように、ジャーナリズムの第一の仕事は報道である。それは絶えず条件を新たに生ずる事物の動きを、その日その日の特殊な出来事を読者に伝える。この報道は、環境における変化を人々が逸速く知り、これに間に合つて適応し、時宜に適うた態度を取り得るために、迅

速をたつとぶのである。ジャーナリズムが定期刊行として現れるのもこれに関係している。次にジャーナリズムは個々の出来事、特殊なニュースの意味を理解させるために解説を行う。解説は云うまでもなく個々の現象の間の聯関を示し、特殊な出来事に対して展望を与えることを目的としている。事件が一般読者にとって突発的であるかのように見える場合、この解説はとりわけ必要であろう。しかしジャーナリズムの他の、特に大切な任務は批評である。ジャーナリズムにおいては、すべてが——解説でさえもが、いな広告でさえもが——ニュース的、時間的、時事的意味をもっているように、すべてが、論説は固より、報道でさえもが批評的意味をもっている。或る事実を選んで報道し、或いは特別に強調して報道するということはすでに批評を行つてゐることである。批評はジャーナリズムの重要な機能である。ジャーナリズムは近代における批評精神の発達と共に発達してきたのである。批評性を失うとき、ジャーナリズムはその本質の主なるものを失うと云わねばならぬ。とりわけ報道の迅速さにおいて新聞と競争し得ない雑誌にあつては、批評がその最も大きな任務でなければならぬ。

固よりアカデミズムも批評を行うであろう。しかしその批評はジャーナリズムにおける批評とは性格を異にしている。アカデミズムの批評の多くが過去の批評であるに対して、ジャーナリズ

ムの批評はつねに現在の批評である。アカデミズムの批評は伝統に頼るのが普通である。それが如何に伝統に依存しているかは、伝統のないもの、即ち新しいもの、生成しつつあるものに就いての批評においてそれが殆ど無力であり、かようなものに対しては寧ろ或る自然的な嫌悪を感じ、それらをすべて何か軽佻浮薄なものとして排斥するに過ぎないのが屢々であるということを見ても分るであろう。アカデミズムのいわゆる学者の良心はジャーナリズムの批評を性急な、尚早な判断であると云つて非難したがる。ジャーナリズムの批評は、実際、日々の喧騒の中に混つている。しかしこの批評は歴史がそこにおいて新たに作られつつある現在に属している。ジャーナリズムの批評は今日の問題を対象とすることによって、現に生起している若くは將に生起しようとする出来事に対して絶えず影響を与え、この出来事に合体するのである。その場合批評家は実践家の協力者である。然るにアカデミズムの批評が忘れ易いのは、歴史とは単に過去のものでなく却つて現在の出来事が歴史であるということである。細心や慎重をたつとぶ学者の良心は屢々生活の良心に反することになる。ジャーナリズムは生成しつつある現在の歴史の出来事の中に混入することによつてアクチュアリテイ（現実行動性）をもっているところにその重要性がある。

次にアカデミズムの批評が主として読書を基礎としているに反して、ジャーナリズムの批評は

もと談話を基礎としている。日々の出来事、ジャーナリズムを通じて報知される時事や意見に就いて、学者でもなく著述家でもなくジャーナリストでもない一般社会人は談話によつて批評する。ジャーナリズムはこのような話される批評に対して謂わば書記の役目を勤めるのである。新聞の読者は公衆を形成する、近代におけるジャーナリズムの発達が公衆の発達を規定した。新聞は公衆に対してその話される批評の題目となるような事実や意見を伝える。彼等の談話の中から生れる批評が輿論を形作つてゆく。公衆とはこのような輿論の担い手を謂うのであるが、輿論の形成においてジャーナリズムは極めて重要な役割を演じている。ジャーナリズムは輿論の出発点となる話される批評に対して材料を与え、この批評を記録し或いは更に批評することによつて輿論の発展を助成し、また指導するのである。輿論は一つの社会的力として働く。公衆、輿論、ジャーナリズムの三つは分離することのできぬ関係に立っている。学生も公衆の一人であり、彼等は輿論に影響することができ、また輿論から意識的に或いは無意識的に影響されている。輿論の力の無視すべきでない限り、輿論の器官であるところのジャーナリズムを無視してはならぬであらう。

しかしながらジャーナリズムはただ新しさを求めて、真に新しいものとそうでないものとの區別を見失うという危険を絶えずもっている。物の真の新しさが分るためには古いものを知つてい

なければならぬ。然るにジャーナリズムは過去や伝統を殆ど意に介することなく、ただその日その日の出来事の目新しさに注目する。個々の出来事の聯関を示し、その背景を明らかにするためにはジャーナリズムも解説を行うことがありはするが、解説はその主要な仕事でなく、解説の能力は寧ろアカデミズムに属している。また歴史とはまことに単に過去のものでなく、現在の出来事が寧ろ眞の歴史であるのではあるけれども、現在は過去との關係から全く切り離されて存在するものでなく、却つてつねに過去に対して一定の關係を有する故に現在は歴史的存在なのである。従つてジャーナリズムがただ目前の出来事のみ関心して、これを過去との聯関において考察することを忘れる限り、それは現在を正確に理解することができず、現在を現實的に歴史的に把握することができない。ジャーナリズムはその性質上かような弊に流れ易い自然的傾向を具えている。更にジャーナリズムの批評は今日の事件、今日の問題に就いて、今日の読者に向つて今日行われる批評であるから、勢いその日暮しの批評になりがちである。現在の批評に従事するジャーナリストは無原理、無原則に陥り易い危険をもっている。この点においてアカデミズムが原理や体系を重んじている限り、アカデミックな態度には重要な意味があると云わねばならぬ。一般的なイデーなしには眞の批評は行われ難いであらう。しかしながら一般的規則を重んずるアカデミ

ズムの批評がまた陥り易い欠点は類型的になり、公式的になり、かくして批評そのものが自働的になるということである。しかるに批評の意味はこのような精神の自働性に対して戦うところに存するのであつて、この見地からは逆に絶えず新しさを求めるジャーナリズムに意味が認められるのである。

アカデミズムとジャーナリズムとはかようにして精神の二つの型、方法の二つの型を現している。けれども両者は互いに補い合うべき性質を有し、互いに統一されることを求めている。すでに述べた如くジャーナリズムの特に関心する現在の歴史もアカデミズムの主なる対象であるところの過去の歴史との関係から抽象されては真に現実に理解され得ないのであるが、他方において過去の歴史も現在の歴史との聯関において生命的な歴史となるのであり、すべて過去は現在のうちに活き、現在から活かされている限りに於いて歴史であるとすれば、現在の歴史に就いてジャーナリスチックな感覚と理解とをもつということは真のアカデミズムにとつても必要である。ジャーナリズムが現在性、日常性、時事性を重んずるのは、それが行為の立場から游離することを欲しないためである。けれども真の行為は理論をもたねばならぬとすれば、アカデミツクな抽象論、一般論も無意味であるとは云い難く、他方においてアカデミツクな理論も現実である

ためには行為の立場に立ち、現在の現実の特殊なもの、具体的なものとの関聯を含まなければならず、その限りアカデミズムの学者にもジャーナリスチックな意識と認識とが必要である。また批評は無原理、無原則のその日暮しのものであつてはならぬと共に、特殊を一般の単なる事例として示すに過ぎぬような公式論となつてはならず、特殊と一般とのそれぞれの場合における生きた具体的な關係を発見すべきものであるとすれば、眞の批評はジャーナリズムとアカデミズムとの弁証法的統一によつて達せられると云うこともできるであろう。實際、単にアカデミックであるのは最上のアカデミシアンでなく、また単にジャーナリスチックであるのは最良のジャーナリストではない。彼等のうち眞に卓越している者はいずれもアカデミズムやジャーナリズムを超えて立ち、これらをそれぞれの仕方もつとで綜合している者である。尤も、かような幸福な結合は極めて稀な場合であつて、普通にはアカデミズムとジャーナリズムとは人間の異なる才能に属している。それ故に両者の氣質、メカニズム、方法の特殊性を理解しておくことは、アカデミーにおいて学びながら同時にジャーナリズムに接觸することを要求されている学生にとつて必要である。

三

アカデミズムは伝統のうちに生き、伝統を重んずるのがつねである。そこにおいて学生は学問の伝統を身につけなければならない。なぜなら伝統を離れて真の創造はなく、伝統を無視しては新しい発展も不可能であろうから。かような伝統として先ず挙げられるのは、学問の研究と構構とに關する技術である。この技術はアカデミーがその永い伝統のうちにおいて発達させて来たものであり、そして技術はその本性上或る伝統的なものである。学生は学校において差当りかような技術を習得すべきであつて、それはあらゆる場合にとつて有用で大切なことである。次に伝統を重んずるアカデミズムにおいて特別に尊重されるのは過去の古典である。古典は云うまでもなく現在においても生命を有する著述であり、学問の研究に対して重要であるのみでなく、一般的教養としても基礎となるものである。自己の専門とする研究が如何なるものであるにせよ、学生は自己の教養として人類の古典を身につけることが望ましい。古典の教養は教養に品位を与えるものである。

しかしながら学生の教養にとつてはジャーナリズムも欠くことのできぬ意味をもっている。固より学生は現に学校において勉強している者であり、その学業を怠つてまでジャーナリズムに熱中することは善くない。学生の本分から云えば、学校がどこまでも主であつてジャーナリズムは

従でなければならぬ。学校の教育にはジャーナリズムによって代えることのできぬ独自の価値がある。教師との人格的接触もその一つであろうし、また学校という学問的伝統の醸し出す雰囲気、学校という団体が学生に与える訓練などもそれである。けれども一般的教養の見地から見れば、ジャーナリズムはまた学校の与え得ないものを与えるのである。教養はその性質上一般的であることを要求している。専門家が専門家として、職業人が職業人として有する知識は教養とは云われず、専門家や職業人の立場を離れて人間が人間として有しなければならぬ知識が教養となるのである。そのことは勿論、専門的研究が教養に役立たないという意味ではない。寧ろ或る意味では専門的研究を深めてゆくことほど教養にとって大切なものはないのである。教養とは単に多くの知識を有することではなく、却つてその知識を真に身につけること、知識を真に身につけることによつて人間そのものが鍛えられ、出来上ることを意味している。従つて専門の道をどこまでも究めてゆくことが真の教養に達する最上の方法であると考えられることもできる。技術的訓練そのものがその際重要な教養的意義をもっていることも忘れてはならぬ。ただ単に広く物を知るということは却つて教養の反対であり、俗物を作り易いものである。何等かの専門に通じないで真の教養を得ることは不可能である。その意味においてまたアカデミックな専門的研究は教養にとつ

てジャーナリズムによつては達せられないものを与えることができる。しかし凡ての人間は専門家である以外もしくは以前に人間であり、また特に社会人である。そして社会人としての教養にとつてジャーナリズムはとりわけ重要な関係をもつてゐる。固より学校が学生に社会人として必要な教養を与えないと云うのではない。しかし学校の与える教養とジャーナリズムの与える教養との間にはおのずから差異があり、両者は相補足すべき性質のものである。

アカデミックな教養は主として古典的教養である。これに反してジャーナリズムの与える教養は現代的教養である。ジャーナリズムは専門的でなく一般的であるという点において人々の教養に資するに適しようとしているのであるが、この教養は先に述べたジャーナリズムの特性から考えられる如く現代的であるということとを特色としている。学生もまさに現代人として現代社会に生活している者であるから、現代的教養を具えることは学生にとつても大切である。しかも現代的であるということは決して想像される如く容易なことではないのである。「私には古代人であるよりも近代人であることが遙に困難に思われる」、とジューベールは書いてゐる。モダンであることがクラシックであることよりも容易であるかのように考へるのは講壇人の偏見である。現代的教養は古典的教養と同様に重要であるが、ジャーナリズムは特に現代的教養の機関である。

實際、ジャーナリズムは公衆の教養に備えている。それは日常性の立場から、あらゆる種類の教養を提供しようとしている。文化的教養も固より除外されていない。一日の新聞は内容的に報道と文叢とに区分され、文叢は先ず論説、解説、注釈を、次に評論、批判及び紹介を、第三に文芸を含むとせられている。第一のものは主として教導の機能を、第二のものは主として評価の機能を、第三のものは主として娯樂の機能を果すのである。ところで既に云つた如くジャーナリズムにおいては凡てが時間性の見地に立ち、一切がニュースと見られるようになってゐる。そのあらゆる部面において重んぜられるのは今日の精神、現代人の感覺である。アカデミックな教養の或るものが趣味的であるに對してジャーナリスチックな教養の或るものは娯樂的であると云い得るところにも、兩者の差異が認められるであらう。即ち趣味は懐古的であるに反して娯樂は現在のである。娯樂は一般的、生活的であり、アクチュアリティを含んでいる。しかもジャーナリズムにおいて特徴的なことは、その凡てがニュースの意味をもつてゐる一方、またその一切が批評であるということである。右に文叢と呼ばれた部分の主要な機能が總括的に云つて批評であるのみでなく、報道でさえもが前に述べた如くすでに一定の批評を含んでいる。かくしてジャーナリズムの与える教養は、本来、批評的という特徴を具えている。それは人々を批評精神に教育するの

である。これはジャーナリズムがアカデミズムに対して有する特色と見られることができる。アカデミックな教養は寧ろこの批評精神を鈍くする危険をもっている。

そのことに関聯してアカデミズムとジャーナリズムとの教養における性格的な差異が認められる。即ちアカデミックな教養が文化的に傾くに対して、ジャーナリスチックな教養は特に政治的である。これまで我が国において教養といわれたのは、だいたい文化的教養のことであつた。教養という言葉が初めて流行した当時、それは主として文化的な意味に用いられた。それはアカデミーの専門主義に反対して掲げられた標語であつたけれども、内容的には文化主義的に理解されていたのであつて、その頃教養という言葉と同時に文化という言葉が流行語になつた事実からこの関係が知られるであろう。この場合、政治は教養にとつて縁のないもの、寧ろ何か教養に反するもののように考えられた。尤も、この大正時代以前においては我が国にあつても政治が教養の重要な内容であつた。明治時代がそうであつたし、また一般に儒教が我が国の知識階級の主要な教養とされていた場合がそうであつた、なぜなら儒教そのものは道徳と結び附いて道徳論の形をとつた政治的イデオロギーにほかならないのであるから。ところで教養と政治とを対立的に、少なくとも分離的に見る教養論——我々はこれを教養論のドイツ的形態と称することもできる——

—は現在に至るまで意識的な若くは無意識的な影響をとどめているということに注意しなければならぬ。そのことは近年我が国において教養論が再び擡頭したのは、知識階級の政治的関心が消極化して、彼等が自己の精神的避難所を教養に求めるようになったという事情に関係があるところにも認められるのである。しかしながら教養から政治の除外さるべき理由はない。人間は社会的動物即ち政治的動物である限り、寧ろ何よりも政治的教養が教養の主要なものでなければならぬ。ジャーナリズムの本質的な規定である時事性とは政治性を意味している。それが一般的綜合的であるということも、既に触れておいた如く、政治というものの本性上有する一般的綜合的性質に基づいている。またジャーナリズムに特殊な批評性というものも政治性と密接に結び附いている。かようにして現代的教養としてジャーナリズムが与える教養は、本来、政治的性格のものである。旧い型の教養主義者がジャーナリズムに対して自然的な反感を抱いているのも、これに依ることが多いであろう。しかし現代人としての教養、社会人としての教養を求める者にとつてジャーナリズムを蔑視することは許されない。日本の知識階級の最も大きな弱点の一つは政治的教養の乏しきにある。今日の学生はこの点に特に注意して政治的教養の獲得に努力すべきであると思う。近年我が国の知識階級の動揺が余りに激しいということも彼等に政治的教養が欠けてい

るということに關係するところが尠くない。しかもまた他の面から見れば、かような弊害は我が国においては政治的教養が主としてジャーナリズムにのみ依頼されて、アカデミーが政治的教養の問題に就いて余りに無関心であつたということからも生じているのである。この点から云えば、学生が一層アカデミックな方法によつて自己の政治的教養を積むことが望ましい。しかしそれにして、現実の政治的関心を有する者は古典的教養の名においてジャーナリズムを軽視することができないであらう。

四

固よりジャーナリズムが實際上種々の欠点をもっていることは争われぬ。ジャーナリストは読者の氣に入るように書くことを知つている。彼等は今日の言葉と今日の氣転とをもつて、速かにそして氣持よく読まれるために必要な手段の凡てを尽して、何事も新しいことと見えるような形式をもつて書く。好奇心に富み、新しい感覺を求めめる青年学生の心理にとつてジャーナリズムが適合するのは偶然でない。ジャーナリズムにはつねに青年らしさがあり、ジャーナリズムに比しては学校は老人臭く感ぜられるであらう。けれども読者に氣に入ることがつねに真理であると

は限らない。ジャーナリストはできるだけ速くまた広く読ませるように書くのであるけれども、彼等は殆ど二度と繰り返して読まれることを考えて書くのではない。ジャーナリズムは絶えず新しいものを追うて一つの所に止まることを好まない。ジャーナリズムは一つの問題を深く掘り下げて探求するということに欠けている。従つてもし新聞や雑誌ばかり読んでゐるならば、知識は廣くなるにしても深くなることはできない。そして何でも知つてゐるということは要するに何も知らないということである。断片的な知識の堆積は眞の教養とは別のものである。これはジャーナリズムに求められる教養の陥り易い欠点であり、ジャーナリズムの發達した今日において青年学生の戒心しなければならぬことである。とりわけ我が国の現存の雑誌がその名の示すようにただ種々雑多のものを詰め込んで統一がないところから生ずる弊害に注意しなければならぬ。アカデミックな研究の要求するような徹底性と統一性を一層重んずることが現代の学生には必要であると思われる。ジャーナリズムに従つて徒らに新しい流行を追うことなく、問題をどこまでも根本的に組織的に究明してゆくという学究的態度を忘れないことが大切である。

しかしながらアカデリズムは屢々不当にジャーナリズムを非難している。アカデリズムの偏見から解放されることがまた新時代の学生にとって必要である。大学はその起原を中世に有するよ

うに、アカデミズムは保守的になり易いところをもっている。これに對してジャーナリズムは近代市民社会の成立期にその起原を有するように、その機能は元來進歩的なものであつた。講壇人はジャーナリズムが近代的な教育機関として有する重要な意義を屢々見落している。印刷術が普及し交通の發達した今日に於ては最早や学校のみが教育機関であるのではない。新聞や雑誌のほかに更にラヂオや映画が新しい教育機関として現れているのが現代である。アカデミズムの評価はだいたい保守的になり易い傾向をもっている。フロベールやボードレールの如き作家、或いはマルクスの如き学者は話される批評、従つてジャーナリズムの批評によつて価値を發見されて講壇に押し附けられ、かくして遂に古典的位置を獲得するに至つたのである。ジャーナリズムをただ淺薄なものと考えすることは講壇人の偏見に過ぎない。学生は近代的教育機関としてのジャーナリズムの意義を正しく認識し、これを賢明に利用することを知らねばならぬ。勿論、ラヂオや映画の發達が新聞や雑誌の存在を不要にしてしまひ得るものでないように、新聞や雑誌の發達が学校の存在理由を奪つてしまうものではない。ジャーナリズムとアカデミズムとのそれぞれの独自の意義を理解することが大切である。ジャーナリズムは学生にとつて単にその教養の補足物として必要であるのみでなく、却つて最初に記しておいたように学生が社会人としての自覚をもち、

社会人として要求される知識を具え、社会人として適切に行動し得るために欠くことのできぬものである。このことは今日学生自身のジャーナリズムが発達し、大学新聞というものが各大学において発行されるようになったことから知られるであらう。大学そのものが実は一つの社会である故に大学新聞の如きものが必要とせられるのである。学生は社会人であると共に学生として独自の存在であるように、学生ジャーナリズムは学校という社会の独自の立場に立ちつつ一般社会との具体的な関連の認識に基づいて編輯せらるべきものであらう。

ジャーナリズムの性質を考えるに当つて、それが近代の商業主義と結び附いていることに注意するのは肝要である。ジャーナリズムの有する弊害の多くはその商業主義に基づいている。それが徒らに新しい流行を作ろうとしたり、センサーシヨナリズムに熱中したりするのは、その商業主義の結果である。かようなセンサーシヨナリズムは、社会のうちに不安が存在し人心が不安にされている場合、激化されることになる。不安な心は好奇心となつて現れ、絶えずセンサーシヨンを求めるものである。そしてこれに投ずるジャーナリズムはそのセンサーシヨナリズムによつて不安な心を益々不安ならしめる。何かセンサーシヨナルな出来事なしには生活の感情をもち得ないということは現代の一つの特徴であるが、ジャーナリズムがこれを助長するところが尠くな

い。その商業主義に注目することは現代ジャーナリズムにおける諸現象を理解するために根本的に重要である。そして特にそのセンセーショナルリズムに対して批判的であることが大切であり、そのためには理論的意識を十分に把持することが必要である。

更にまた今日のジャーナリズムが経過しつつある変質に注意しなければならぬ。それは自由から統制へと称せられるものである。ジャーナリズムはもと近代の市民的自由主義と共に現れたものであった。それ以前においても、例えばカエサル (Julius Caesar, 100—4 B.C.) によって発刊された *Acta senatus* 及び *Acta diurna populi romani* の如きものが存在したが、それは官報であつて、近代的な意味における新聞ではない。近代的に経営される印刷された新聞は一五六六年ヴェニスで創刊された *Notizia scritta* に始まると云われている。このことは偶然でなく、ルネサンスの発祥地としてのイタリアこそ近代的市民社会の擡頭して来た最初の地であつたのである。かくしてジャーナリズムは、印刷術の発達、交通及び交通手段の発達の条件のもとに、近代的自由主義の発展と共に発展した。然るに今日、社会の変化に従つて自由主義に反対する思想が支配的になつた処においては、ジャーナリズムにとつても変化が生ずるに至つた。即ちジャーナリズムにおける報道の自由並びに批評の自由、一般に言論の自由といわれるものが甚だ制限せられ、報道及び批

評に対して大きな統制が加えられるようになったのである。自由主義を基調として生長発達して来たジャーナリズムは変質し、ここに新聞の官報化といわれるような現象が見出される。私はいま言論の自由の問題へ立入って論ずることができないが、言論において無制限の自由の許されないことは確かであり、また一般に近代的原理としての自由主義が行詰っていることも事実である。しかしながら新聞の官報化というが如きことは先ず新聞に対する読者の興味を失わせる。そこに商業主義の上に立つ今日のジャーナリズムは一つの矛盾に出会わねばならぬであろう。報道の自由の制限される結果、社会の諸情勢について客観的な認識を得ることが困難となり、人々は伝えられない事実に対して想像を働かせ、かくして正確な報道の代りに種々の流言蜚語が行われるようになって来る。また批評の自由に対する圧迫は、輿論の健全な発達を妨げ、為政者及び一般社会に対して自己批評を失わせ、諸方面における独善的傾向を助長する。そしてジャーナリズムにおいて公に自己を表現することを不可能にされた輿論はまた流言蜚語の現象となつて現れるのである。統制は指導を伴わねばならないのであつて、指導思想なしに徒らに言論の自由が抑圧される場合、弊害は大きいであろう。真に指導力を有する思想は輿論の支持を有する思想でなければならぬ。輿論を圧迫しては輿論の支持を得ることが不可能である。またすべての批評を禁じてい

ては思想の発展がなくなる。批評を恐れるものは真に指導的になり得ず、自己批評を失つたものには進歩があり得ないのである。これらのことは統制に伴い易い弊害として指摘しておかれねばならぬ。

ジャーナリズムにおける統制と密接に関係しているのは宣伝である。宣伝というものも近代的現象であり、宣伝を意味するプロパガンダという言葉は一六三三年ローマン・カソリック教会によつて使用されたのがその初めであると云われている。しかし宣伝が現在有するような特徴をもつて現れるようになったのはナポレオン時代のことであり、特にあの世界大戦は宣伝発達の歴史において劃期的な意義をもつている。ジャーナリズムは宣伝にとつて最も重要な機関である。宣伝は大衆を相手とし、主として輿論を統制する目的をもつて行われるものである。宣伝は神話や伝説の形成と類似したところをもつている。宣伝とはいわば近代的な神話乃至伝説の形成の近代的な方法である。ただ神話や伝説が民衆の間から自然生長的に生ずるに反して、宣伝にあつては宣伝者自身が目的意識的に同様のものを作り出すという差異がある。しかしいづれも社会統制の機能を営むものである。統制の時代はまた宣伝の時代であり、ジャーナリズムはかような宣伝のために利用せられる。宣伝は神話や伝説の形成に類似するものとして単に知的なものであり得な

いけれども、それは煽動の如く情意に訴えるものと異なつて一層知的な形をとる。その点において宣伝は啓蒙に近づくのである。宣伝はそれの宣伝であることが分らない場合一層有効であるところから、外面上は啓蒙の形をとることが多い。しかし宣伝と啓蒙とは混同されてはならぬ。啓蒙が主として知的な合理的なものであるに對して、宣伝は一層非合理的な、一層暗示的な形をとる。啓蒙は大衆の間に批評精神を喚び起すに反して、宣伝は批評精神を抑えて統制を行うことを目的としている。啓蒙の結果は神話に對して破壊的に働くに反して、宣伝の意図は神話を養い育てること、新しい神話をそれ自身の仕方で作りに出すことにある。ジャーナリズムはもと啓蒙の機関であつたのであるが、今日においては寧ろ宣伝の機関に変質しようとしている。これはジャーナリズムに啓蒙を求めようとする学生の注意しなければならぬ点である。宣伝や神話が行動と歴史とにとつて或る必要を有することは認めねばならぬにしても、それらが事物の客觀的認識を妨げることは云うまでもなく明らかである。

ジャーナリズムの変質に伴つて生ずる種々の弊害を避けるために、学生は知性人としての矜持をもつて理論的意識の把持に努めなければならない。理論的意識を養うにはアカデミックな、冷静な、堅実な研究が大切である。しかし注意すべきことは、今日においては学校そのものも変質

しつつかあるということである。学校も社会における存在であり、社会影響のもとに立っている。大学の起原は中世にあるが、近代に入ってから大学も自由主義の洗礼を受け、思想の自由や研究の自由を唱えた。しかるに今日においては思想の統制は大学にも及んでいる。ジャーナリズムとアカデミズムとはそれぞれ特殊性を有するにしても、同じ時代の同じ社会に存在するものとして両者はまた共通の特徴をもっている。特殊性のために共通性を見失ってはならぬ。しかも今日更に注目すべきことは、いわゆる大学の政治化の如き現象は大学そのものを甚だジャーナリスチックな存在に化しつつかあることである。アカデミズムの伝統は脅かされて大学が徒らにジャーナリズム化しつつかある。かような現象の存在する場合、学生はアカデミーに属するものとしてアカデミーの独自性を認識し、擁護すべきであろう。アカデミズムとジャーナリズムとの間にはそれぞれの特質、限界が存在している。両者を混同することなく、各々の本質を正しく理解することが大切である。ジャーナリズムに追隨することはジャーナリズムを尊重する所以でなく、また真にジャーナリズムから学ぶ所以でもない。

参考書

d'Estier, Zeitungswesen (1928). 【Carl d'Estier】

- Dovifat, Zeitungswissenschaft (I. u. II, 1931). 【Emil Dovifat】
- Groth, Die Zeitung (I—IV, 1928—30). 【Otto Groth】
- Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung* (1922). 【Ferdinand Tönnies】
- Walter Lippmann, *Public Opinion* (1922).
- Tarde, *L'opinion et la foule* (1901). 【Gabriel Tarde】
- Thibaudet, *Physiologie de la critique* (1930). 【Albert Thibaudet】
- 小山栄三、新聞学概論。【『新聞学要綱』『新聞社会学』『新聞学』『新聞学入門』…概論は？】
- 清水幾太郎、流言蜚語。

現代日本に於ける世界史の意義 — 1938.6 『改造』

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

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

の主観的意図から独立に自己を実現する。マケドニアの王アレクサンドロスの遠征は彼の功名心から出たことであつたかも知れない。しかしそれは彼の崇拜していたギリシア文化の世界化を結果し、ここにヘレネドムからヘレニズムへの、即ちギリシア文化から世界文化への、或いはギリシアの古典文化から現代文化への展開という世界史の意味を実現したのである。ケロネアの戦争はかくの如き時期を劃する出来事であつた（坂口昂著『概観世界史潮』四〇頁以下を看よ）。現在起つてゐる出来事のうちに我々は歴史の理性を發見し、これに従つて出来事を指導してゆくようにしなければならぬ。かような理性的意味は直接には發見することができず、その出来事が無意味に見えるということも可能である。しかしそのような場合には尚更らそれに対して歴史の理性の立場から新たに意味を賦与することに努力する必要がある。テオドル・レッシングの言葉を転用すれば、歴史とは「無意味なものに意味を与えること」である。新たに意味賦与がなされることによつて不可逆的な時間も可逆的になされる。支那事變に対して世界史の意味を賦与すること、それが流されつつある血に対する我々の義務であり、またそれが今日我々自身の生きてゆく道である。

支那事變を契機として従來の日本精神論に新たな転回が必要であることを私は種々の機会に述

べてきた。しかるに事態は少しも改善されていないように思われる。日本精神の世界的意味を問うことは自由主義者の迷妄に過ぎないかのよう云つて排斥される。日本が初めて世界史の舞台に進出した明治時代——世界史的眼光を有した歴史家坂口昂博士の言葉に依れば、ジャパンドムからジャパニズムへの飛躍の時代——は単なる欧化主義の時代に過ぎなかつたかのように云つて非難される。私は単に知性の普遍性、学問の国際性というが如き見地から世界史の見方の必要を説くのではない。かような抽象的な論理の立場においてでなく、むしろ現実の具体的な歴史の立場において私は世界史の見方の必要を主張するのである。日本文化の特殊性を力説するのみでは支那における日本の行動の基礎は与えられないであろう。日本文化の特殊性に対して支那人がこれを尊重することを求めるのは正当である、けれども同時に我々は支那文化の特殊性に対してこれを尊重しなければならぬ。日本固有のものといわれるものを支那人に強要することは無意味であるのみでなく不可能でもある。特殊なものと同様特殊なものが結び附くためには一般的なものの媒介が必要である。日本と支那とが結び附くためには東洋というものが考えられるであろう。日本精神の問題は東洋精神の問題を離れて考えられない。支那の研究は日本の研究に欠くことのできぬ条件である。しかるに歴史的に見れば、東洋というものはこれまで、西洋がギリシア文化と

キリスト教以来一つの内面的統一を有する世界を形成しているのと同様の意味において一つの内面的統一を有する世界を形成していなかった。これは津田左右吉博士の明瞭に論ぜられているところである（岩波講座『東洋思潮』中「文化史上に於ける東洋の特殊性」を看よ）。かくして、まさにそこから、支那事變の含む世界史の意味は「東洋」の形成であるとする見ることができよう。日支提携といひ日支親善といひのは、これまで世界史的な意味においては実現されていなかった東洋の統一がこの事變を契機として実現されてゆくという意味でなければならぬ。この場合、東洋の統一ということは東洋における日本の制覇ということが如き帝国主義的觀念と混同されないことが大切である。更に東洋の形成という世界史の意味は、日本の世界史の舞台への登場が西洋の近代文化との接觸によつて可能になつたように、西洋との關係を無視しては考えられない。西洋の統一が東洋で生れて西洋へ入つたキリスト教に媒介されて可能になつたように、ここに実現さるべき東洋の統一は西洋で生れて東洋へ入つてきた科学的文化に媒介されて可能になる。「東洋」の形成される日は眞の意味において「世界」の形成される日である。この眞の意味における世界の形成から離れて東洋の形成は考えられず、そしてそこに我々は現在の事變における世界史の意味を認めることができるであらう。

ランケに依れば、「世界史とはあらゆる民族及び時代の出来事を、それらが相互に影響しつつ、前後して（また同時に）現れ、相共に一つの生きた全体を形作る限りにおいて、包括するものである」。ランケはかような世界史を叙述しようとした秀でた歴史家であるが、彼のいう「世界史」が「ヨーロッパ主義」（オイロペイスムス）に局限されていることは今日の西洋の学者も認めていることである。西洋人のいわゆる世界史がヨーロッパにほかならないことは、あの「世界戦争」後に至つて初めて広く認識され初めたことである。このときシュペングラウ流の「西洋の没落」の思想が伝播された。この思想は元来、西洋文化が没落して東洋文化が繁栄するというのが如き意味を有するのでなく、むしろ従来世界史そのものと見られていたものが単にヨーロッパ主義に過ぎなかつたということの悲劇的自覚を現している。かくしてシュペングラウは、世界の諸文化は普遍的な統一を形作ることなく、恰も種々なる地域に分布された植物のように、地球上のそれぞれ地域において芽生え、成長し、開花し、凋落してゆくものと考へた。彼の文化形態学は世界史の統一の意識の破綻から生じた観照である。それ故に今日、真に行動的な民族は世界史の新しい統一の意識をもつて現れて来なければならぬ。

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

の世界史が存するのみである。世界史の古い思想は、新しい一層謙遜な形を採らねばならぬ」(『歴史主義とその諸問題』参照)。「全体としての人類は何等の精神的統一を有せず、従つてまた何等の統一的発展を有しない。ひとがかようなものとして挙げる一切は、決して実在しない主体について形而上学のお伽話を物語るロマンである。」トレルチがヨーロッパ主義の傲慢に対して警告しているのは正当である。我々東洋人は尚更らヨーロッパ主義が世界史そのものと同一視されることを認め得ないであろう。しかしトレルチが世界史の概念はヨーロッパ主義以外においては不可能であると云っていることは認められ得るであろうか。これまで東洋が西洋と同様の意味における統一を有しなかつたことは事実である。けれどもそれは永久にそうであるとは考えられない。トレルチが世界史の概念をヨーロッパ主義に限定しようとしたことは、世界史をただ過去においてのみ見て将来に向つて見ようとはしなかつたことに基づいている。東洋の統一もいずれば実現され、真の意味における世界の統一に対する重要な契機となるに相違ない。しかも、もしヨーロッパ主義によつて世界史を考へることができないとしたならば、ヨーロッパ主義と抽象的に対立させられた東洋主義によつても世界史を考へることができない筈である。世界の新しい秩序の構想なくしては東洋の新しい秩序の構想も不可能である。世界の統一ということは世界が唯一色

になることでないように、東洋の統一ということも東洋が唯一色になることではない。「征服者、植民家、伝道家はすべてのもののうちにヨーロッパの思惟を差込む。それは彼の実践上の力と効果との源泉ではあるが、しかしまた多くの理論上の誤謬や誇張の源泉でもある」とトレルチは書いている。世界史の統一の名のもとに働くヨーロッパの思惟はこの場合実は帝国主義と結び附いていたのである。今日においてはもはやかような思惟によつては世界の統一も東洋の統一も考えられない筈である。日本の世界的使命が東洋の統一の実現であるとしても、それは「すべてのもののうちに日本の思惟を差込む」ことであるのではない。かような思想は「多くの理論上の誤謬や誇張の源泉」となるのであつて、理論上の誤謬はまた究極において実践上の成功を齎らし得るものではない。

もし東洋の統一が真に世界史的な課題であるとするならば、それは今日極めて重要な課題を含んでいる。即ちそれは資本主義の問題の解決である。資本主義の諸矛盾を如何にして克服するかということとは、今日の段階における世界史の最大の課題である。この課題の解決に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実現することができない。東洋の資本主義的統一というだけならば真に世界史的な意味を有する出来事ではないであろう。

かようにして現代の日本が直面している問題は世界史的な観点からのみその意味を完全に理解し得るものである。日本精神といい東洋精神といっても、世界史の立場から把握さるべきであり、単に日本の特殊性や東洋の特殊性を解釈するに止つてはいる限り、日本の行動の原理となるには不十分である。日本の行動にとつて要求されているのは世界史の哲学でなければならぬ。

二十世紀の思想 — 1938.7 『日本評論』

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

廿世紀の思想とは従つて世界大戦後に現れた思想のことである。その中には勿論、それ以前に生れて、この時代に至つて勢力を得るようになったもの、この時代に至つて新たに発見され或いは新たに解釈されて影響するようになったものもある。しかしかような思想の廿世紀的な性質と意義とは世界大戦後の社会との関聯において理解されるのである。

世界大戦は人々が当初考えていたのとは全く異なる結果を示すに至つた。「戦争のゲニウス」は人間の想像を超えていたのであり、それ故にこそゲニアル（天才的）であつたのである。そのことは、例えばマックス・シェーラーの戦争中の諸論文『戦争のゲニウス』（一九一五年刊）【*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*】と戦後の講演『融合の時代における人間』（一九二七年）【*Der*

Mensch im Zeitalter des Ausgleichs)とを比較すれば、明瞭に認められるであろう。前者において全くドイツ的觀點に縛られていたこの哲学者は、後者においては世界的或いは人類的觀點に立つて論じている。彼に依れば、來たるべき時代(ウエルトアルター)は融合(アウスグライヒ)の時代である。「融合そのものは、世界大戦においてその最初の現実的な總体的體驗をもつた人類——蓋しここに初めていわゆる人類の、一つの共通な歴史が始まるのである——の逃れ難い運命である」。融合に至るのは何であるか。先ず人種間の融合である。白色人種と有色人種との間の融合は必然的に來るであろう。融合に達するのはまた西歐的精神と東洋的精神とである。更に階級と国民との間に、或いはまた資本主義的經濟秩序と社会主義的經濟秩序との間に融合が生ずるのである。そしてかような融合は政治に依るのみでなく、一層根本的には人間觀の变革、これに相應する形而上學の成立に俟たねばならぬとシェーラーは考へた。融合は、彼に従えば、我々が「選択」せねばならぬ物に属するのでなく、却つて我々の歴史の「逃れ難い運命」である。我々の注意を要するのは寧ろ「融合の時代は人類にとつて最も危険な、死と涙とに最も酔つた時代である」ということである。自然並びに歴史において爆發とか破局とかと呼ばれる凡ての過程は、精神と意志とによつて思慮深く指導されていない若くは指導することのできない融合の過程にほかならな

い。

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

世界大戦の重要な帰結の一つは、いわゆるヨーロッパ主義の没落であつた。ヨーロッパの歴史が世界の歴史そのものであるという、久しい間自明のこととなつていた考え方がヨーロッパ人自

身によつて批判的に反省されるようになったのである。右のシェーラーの歴史哲学もその現れの一つである。しかるに注意すべきことには、ヨーロッパ主義の批判は同時に世界史の統一的な理念の抛棄となつた。そしてそれは既に存在する歴史主義、即ち一切の歴史的なものの相対的であることを説く歴史的相対主義（例えばデイルタイ）の普及によつて助長せられた。シュペングラーのあのセンセーショナルな書物『西洋の没落』（第一卷一九一八年、第二卷一九二二年）はかような傾向の表現である。世界史の統一的な理念は失われ、世界の各地帯において、それぞれ異なる風土、民族性等によつて制約されたそれぞれ異なる形態の文化が発生し、生長し、開花し、凋落してゆくと考えられた。フローベニウスからシュプランガーに至るまで、種々なる姿における文化形態学も、本質的にはこの種の相対主義思想に属している。ヨーロッパの世界以外にその形態と精神とを全く異にする文化の存在するのを知ることから生じた歴史的相対主義の危険は次第に顕著になりつつあつた。その死後に出版されたイギリスでの講演『歴史主義とその克服』（一九二四年刊）においてトレルチはかような歴史主義との対質を企てたが、その観点はいわゆる「キリスト教の絶対性」に局限されていた。

かくして近代の原理としての自由主義の行詰りが感ぜられるに従つて、世界の統一的な原理が

失われたのみでなく、その探求さえもが拋棄される危険に脅かされたのである。世界大戦後の流行になったあらゆる種類の非合理主義の思想は人類に共通な理性に対する信仰を失わせることによつてこの傾向を内面から拡大した。ウィルソン流の国際主義の理念は程なくその非現実性を証せねばならなかつた。世界史の新しい理念を掲げて現れたように見えたコンミュニズムは、ドイツにおけるその失敗を重大な転機として、その対立物たるファッシズムの世界的な強化となり、かくて廿世紀の思想は現在、分裂、対立、闘争の中におかれている。自由主義に対立する独裁主義乃至統制主義においてファッシズムとコンミュニズムとが対立している。世界大戦を経験した人類にとつて「選択」の問題でなくて「逃れ難い運命」であるとシェーラーが予言した融合とは全く逆に、世界は未曾有の思想的対立の中に投げ込まれるに至つたのである。廿世紀を積極的に統一する思想は何処にあるのであり、如何にして生れるのであろうか。第二次世界戦争はもはや避け難く、その帰結として想像される遙かに普遍化したペシミズムを通じてのほか人類歴史の統一的な理念の再建は不可能であるのであろうか。

如何なる過程をとつて現れるにしても、真に廿世紀的の名に値する思想は世界史的な理念をもつて現れなければならない。そしてこの問題はヨーロッパの歴史を世界史そのものと見るヨーロッパ

ロッパ主義の没落によつて規定されている。しかしそれは、或る人々の單純に考えるように、ヨーロッパ主義に代つて機械的に、自動的に東洋主義が位置を占めるといふが如きことではない。何等か東洋思想といわれるものが廿世紀の思想となり得るとすれば、それはヨーロッパ主義の没落と同時に失われようとした世界史——ヨーロッパをも含めての世界の歴史——の統一的理念をみずから提げて現れるのでなければならぬ。風土、民族性等の相違に従つて世界の各地帯にはそれぞれ独自の文化が存在すると見る世界大戦後のヨーロッパにおいて流行となつた文化形態学的思想は、我々東洋人にとつては自己の文化の特殊性を主張する根拠に利用してヨーロッパ主義に対抗するに役立ち得るにしても——今日、アカデミックな日本主義者たちによつて如何に屢々それがかような目的に利用されているかを見よ——、それ自身としては本質的に一個の相對主義に過ぎない。なぜなら風土や民族性の相違に基づく特殊性や独自性はいずれの国の文化にも認められ得るのであつて、そのうち特に一國の文化が絶對的価値を有するといふことは風土や民族性を基礎としては考え得るものでないからである。問題は却つて世界史の統一的な理念の獲得にある。この問題はまた單なる民族主義によつては解決されないであらう。あのルネサンスは中世的意味における世界主義に対して民族國家の勃興した時代であるが、その場合それらの國家は單なる

民族主義に立つていたのでなく、これを超えて自由主義乃至民主主義という新しい世界的原理に立つていたのである。現在、抽象的な国際主義に対して民族主義が主張されるのは当然であるにしても、もしそれが外国へは「輸出されない」と称するファッシズムの如きものに止まるならば、新しい時代の世界的原理とはなり得ないであろう。民族の原理とする思想が矛盾なく世界に適用されて新しい世界秩序を形成する原理となり得る場合初めて、それは世界的な思想となり得るのである。廿世紀の思想がヨーロッパ主義の批判から出立しなければならぬことは明らかであるにしても、問題はまた単に東西思想の融合というが如きことに尽きるのではない。かような謂わば空間的な問題のほかに時間的な問題がある。即ちそこには世界史の現在の段階を現しているところの資本主義の諸矛盾を如何に解決するかという重要な問題があり、この問題の解決を含むことなしには如何なる思想も廿世紀的な意義を有し得ないであろう。

今日、種々の思想が、とりわけコンミュニズムとファッシズムとが対立している。廿世紀の新しい思想は、歴史の弁証法に従つて、この対立の統一或いは総合として現れるであろうか。かような弁証法が考えられる場合、その総合のうちにおいては自由主義の諸要素が却つて新しい把握のもとに活かされるということがないであろうか。しかしこの総合に至る現実の歴史の過程は如

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

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

近來一部の者によつて知性に対する排撃が執拗に繰り返されている。知性とは西洋的なものであると云う。実にあきれたことだと思ふ。日本人には、東洋人には、知性がないと云うのか。もし知性が単に西洋的なものであるとすれば、何故にそれをかくも執拗に排撃しなければならぬのであるか。仏教はインドのものであり、儒教は支那のものである。けれどもそれらは日本人によつて血肉化され、既に日本的な智慧になつてゐる。もし純粹に日本固有のものを求めるならば、日本の文化は甚だ貧弱にならざるを得ないであらう。しかし日本人の血肉となつてゐるものは凡て日本的なものである。そしてまさに、一部の者が今日かくも執拗に知性に反対しているという事実こそ、知性が仮に西洋的なものであるとしても既に日本人の血肉となつてゐる証拠ではないか。それ故に知性は日本的なものである。かような簡単な論理を今なお繰り返さねばならぬことを私は日本のために悲しく思う。

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

においては、論理なしにも互いに理解し合うことが可能であるかも知れない。けれども社会が大きくなり異質的な要素が多くなるに従って相互の理解には論理が必要になってくる。世界が広くなり異質な文化が相闘うことが文化の発達に必要な条件であるというのも、そのためである。仮に日本の内部においては論理なしにも互いに理解し合うことができるとしても、外国人に対しては事情が異なるであろう。新しい東洋文化は知性とその論理を無視して作られることができぬ。反知性主義者の言葉は一小部落の内部における方言に過ぎない。論理なしに思想の公共性はない。日本の文化は今大陸において試煉されつつあることに想到せよ。

この頃職業的思想家という言葉を見る。職業的思想家に対するものは夫れ失業的思想家か。大
学教授もジャーナリストも職業的思想家である。我々は文を売って口に糊せざるを得ないことを
遺憾に思う。けれどもこれは資本主義社会の通有性であり、この社会において職業的思想家なら
ぬ者は却ち失業的思想家である。或いは他の方面から考えれば、職業的思想家という言葉はあの
マルクス主義時代に云われた職業的革命家などという言葉を聯想させるものであつて、かような
言葉を知らず識らず好んで用いるいわゆる転向者は未だマルクス主義の影響から脱し切れぬもの
があることを自証しているのではないかと疑う。それとも彼等は、彼等の職業的思想家と称する

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

Homo homini lupus est (人間は人間にとつて狼である) —— *bellum omnium contra omnes* (万人に対する万人の戦い) —— これらの有名なホップスの言葉が今日最もよく妥当するのは蓋し言論界であらう。一人は一人に反対し、万人は万人に対して異論を唱える。言論界ほど共同の乏しいところは稀である。言論の無力はこれに由来することなしとしない。時局を強く指導しようと欲するならば、言論人は結合しなければならぬ。そして若し政府が言論人の協力を当然必要とするならば、言論人に組織を与えるべきであらう。但しこの組織は自主的なものでなければならぬ。言論の自由があつて言論の共同によつてその意義を發揮せしめよ。

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

政治と文化 — 1938.1 『戦時文化叢書第四輯』（日本青年外交協会）

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

例えば支那のことにしましても、支那に対してどうすれば宜いかといへば、支那人に飯を喰わせてやるのが凡ゆる文化工作よりも大切なことであると言われていきます。それは尤もなことで反對すべき理由はないのであるけれども、どうして飯を喰わせてやるかという問題になつてくると、支那の経済をどのように組織してゆくかといつた大きな問題になつて来る。そうするとその問題は、今日に於いては思想的な問題と無關係に考えることが出来ないという事情にあるのであります。そしてこの思想上の問題は単に支那だけの問題ではなく、日本国内に於いても問題になつており、いな今日世界の凡ゆる国に於いて問題になつてゐる重大な問題に關係するのであります。

従つて一つの一般的な、抽象的な、原理的な問題に関係してくるのであります。そこでこれからお話しすることも極めて抽象的に見えても、段々お話ししてゆくうちに多分わかつて下さるようには、やはり具体的な問題に関係しているのであります。

私の題としました「政治と文化」という問題に就いて、文化の意味を広く取れば政治ももちろん文化の一つであります。哲学者はすべての対象を自然と文化とに区分しているのであります。その場合に自然に対して区別される文化の中には科学とか、芸術とか、哲学とかいったものばかりでなしに、経済も、政治も、人間の凡ゆる歴史的活動が含まれているのであつて、その意味での文化即ち自然に対して区別された文化の中には政治も含まれているわけであります。この根本的な、また一般的な意味から考えてみても、政治というものは人間的な、文化的なものでなければならぬ。単に自然的な、動物的な力で、つまり暴力でやつてゆくのでは政治の名に値しないのである。政治も広い意味に於ける文化に属するということは簡単なことであるが決して忘れられてはならぬ基本的なことでありませう。

それから哲学者はまた自然に対して歴史を区別しております。即ち自然と歴史とはすべての対象を区分する二つの概念であります。かように区分してみますと、政治は明らかに歴史の概念の

中に含まれるわけである。尤も自然にも歴史があり、自然も発展してゆく、地球のようなものも進化してきたのでありますし、植物や動物なども進化しているのであります。そこで自然にも歴史があるとすれば、そのような自然の歴史に対して、普通にいう歴史は人間の歴史のことであり、政治はこの人間の歴史的活動の一つである。従つて政治も歴史なもの、歴史性を持ったものであると言ふことができます。文化はもちろん歴史に属しており、歴史の一つである。政治も文化も同じように歴史に属するものであります。

ところでこれまで歴史を見てゆく場合、その見方に於いて文化と政治とを二つの違つた立場の如く考へて、政治史的に歴史を見てゆくか、文化史的に歴史を見てゆくかということが廿世紀の初めの頃、学問上喧しい問題になつたことがあります。それは特にドイツの歴史学界に於いて問題になつたのであります、その影響を受けて日本でも今から二十年ほど前に、歴史は政治史であるべきか、文化史であるべきかに就いて頻りに論ぜられたことがあります。この問題は文化史の立場を主張する人々によつて提出されたもので、即ち従来の歴史はいずれも政治史の見方であつて、それでは本當の歴史にはならない。歴史は文化史的に見てゆかねばならぬというような議論されたのであります。今この論争の根本に立入つて考へて見ると、そこに二つの重要な哲

学的見解が含まれているのであります。

二

第一にそれまでの政治史的な歴史に於いては個々の政治家とか將軍とかのような偉人或いは英雄が中心となり、それらの個人が歴史を作るといった見方でありました。即ち個人の活動に重きを置いて歴史が書かれて来たのであります。日本歴史を見ましても、私どもが学校で習った歴史は政治史的な歴史であつて、それは個々の人間、例えば織田信長とか、豊臣秀吉とか、徳川家康とかのような英雄を中心にした歴史であつて、それが政治史的な歴史の一つの特色であります。かような見方に対して文化史的な立場は集団主義的な見方を主張した。即ち歴史は英雄的個人の力で作られるものではなくて、集団の力、国民とか、民族とか、その他一定の社会階級とかの集団の力に依つて作られるものであるという集団主義的な立場を取ろうとしたのであります。その場合、経済史的な見方も文化史的な立場の一つと考えられたのであります。経済史観、詰り経済を基礎として歴史を見てゆくということも文化史的な立場の中に含まれるのであります。

第二に政治史的な立場は、歴史を見るのに活動的な事件に重きを置く、朝鮮征伐とか、大阪城

の攻略とかという大きな事件として現れる活動を中心にする、歴史を活動的に、特に変化の方面に注目して見てゆくのであります。これに反して文化的な立場は活動でなくて状態に、従つて变化的でなくて持続的なものに重きを置く。或る一定の時代に就いてそれがどのような状態にあつたかということを中心として見てゆくのであります。個人の活動でなくて、時代の型、タイプを明らかにすることが文化的な立場の特徴だとせられるのであります。

この二つの点は、歴史は政治史であるべきか文化史であるべきかという歴史の見方に関する論争に於いて重要な点であります。よく考えるところこの見方の区別は実は抽象的であつて、具体的な歴史に於いては政治史と文化史とは密接に関係し、また政治史が強調する立場と文化史が強調する立場とは抽象的に分離することの出来ないものであることは明らかであります。例えば西洋の中世に於ける宗教の歴史を研究するには、その当時の教会の歴史を研究しなければならぬ。しかるにその当時の教会の歴史を理解するためには、教会の持つていた政治的意義を研究しなければならず、教会の政治的意義を明らかにするためには、その時代の政治史を研究しなければならぬという風に、文化史も政治史に関係してゐる。また或る時代の政治史を理解するにはその当時の経済は勿論、その他の文化の歴史を研究しなければならぬ。だから従来どのような政治史

も、少なくとも附録的には文化の歴史を述べており、どのような文化史も政治の歴史を付け加えて書いているので、政治と文化とは相互に繋つているのであります。

また歴史は個人が作るのか、集団が作るのかという問題に就いて考えてみると、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りません。個人といつても社会から作られたものであり、然し社会から作られたものでありながら独立のものであります。歴史的なものは元来、個人的であると同時に一般的なものであつて、それが物が歴史的存在であるという意味なのです。一人の人が歴史的人物であるということは、その人が他の人にはない特殊なものを持つていふというだけであつて、その時代を代表しているとか、その国民なり民族なりを代表しているとか、或いは芸術の一定の流派の模範であるとか、一定の哲学思想の創始者であるとかといふ風に、一般的な意味を持つていふことでもあります。日本の文化が歴史的な意味を持つにはそれが日本的であると同時に世界的な意味を持たなければなりません。単に特殊なものには真に個性的なものではなく、個性とは特殊と一般との統一をいふのであります。我々が日本的になるといふことと、世界的になるといふこととは矛盾するようであるが、かように矛盾するものが一つであるといふ所に歴史は成立するのであります。個人が眞の個人になることが同時に一般的な意味を持つといふ所

に歴史があるので、若しかよなことがないとすれば凡そ歴史というものはない。物が歴史的であるということの本質的な意味を理解しないで単に日本の特殊性を主張するような日本主義は意味がないのである。今日必要なことは、すべて歴史的なものは特殊であると同時に一般的であるという歴史の本質的な意味を具体的に理解し、自分自身に於いて行動的に実現することである。

更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考えてみても、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りません。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っ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できてくるのであつて、型とかタイプとかといふのはかような歴史的な形であります。従つて形といつても単に静的なものではなくて、時間的であると同時に空間的であるといふように矛盾の統一として考えられるのであります。歴史とは元来このように生成と存在、運動と静止、時間的と空間的といふような矛盾するものの統一であり、即ち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、発展があるのであります。

政治と文化、また政治史的な見方と文化史的な見方といわれるものは今云つたように抽象的に分離することはできないのであるが、然し兎も角政治と文化とは區別して考えることができ、また普通に區別されている。そうして見ると政治と文化とはどのように關係するかという問題が依然として提出されるわけである。ここでは政治の概念から出発してその問題を考えてみたいと思います。政治とは何かということに就いては色々の意見、種々の学説があるのでありますが、最も古くから、そして最も普通に云われているところに依ると、政治の根本概念は支配の概念であります。支配という關係なしに政治というものはない、かように考えられているのでありますが、今私はこの考えを一応認めて政治と文化との關係を一般的に考えてみたいと思います。

先ず支配するには力がなければならぬ。政治は権力の問題であるとも言われています。政治が力であるとすれば、これに対して協力し、協力することによって政治の力を増すことの出来るものが色々考えられるわけでありませう。文化というものもそれであつて、政治は文化の協力を俟つてその力を強めることができる。文化の協力なしには政治はその支配を持続的に確保することが出来ないし、完全にすることが出来ないのであります。政治が力であれば文化も一つの力である。政治は力であると云つても、最初に述べたように政治は広い意味での文化に属すべきもので

ありますから、その支配は暴力に依るのでなく、人間的な、理性的な力に依らねばならないのであつて、即ち政治は文化的でなければならず、文化的であるためには他の文化の協力を必要とするのであります。

三

然るに政治が支配であるということは第二に政治は技術であるということの意味しなければならぬ。物を支配するということは人間的な、理性的な活動としては技術的でなければならぬ。政治が広い意味での文化に属する限り政治は技術であると云うことができる。そしてかように技術的な政治に対して色々の技術を提供するもの、それは文化であります。例えば法律というものには政治が用いる直接的な技術の意味をもっており、政治はその他種々の文化を用いて支配を行います。政治にとつて支配の技術として文化が要求されるのであります。

然るにかように政治は技術であり、文化は政治に対して技術的に使われる所からして、第三に政治の目的に対して文化が手段になるという関係が生じて来るのであります。政治的支配の目的の為に文化が単なる手段として使われるということが起るのであります。これは種々の場合に見

られることであつて、政治家が文化を一定の政治的目的の為にただ手段として用いるのであります。文化は政治的支配にとつて確かに有力な手段である。そしてそのことは文化がすべて技術的なものであるということを現しており、一般に技術は手段の意味を持っているのであります。

ところで文化が政治の単なる手段になつてしまうと、文化は独自性を失つて政治に隷属する危険が生ずるわけであります。文化が政治の為に単なる手段として用いられることに依つて政治に対する文化の隷属、文化の奴隸化ということが生ずるのであります。かような文化の奴隸化の結果は文化の衰頹、文化の破壊となり、そこで文化を利用しようとした政治にとつて却つてその有力な手段となり得ないということになるのであります。即ち文化を手段として用いる立場から考えても、政治はそのためには優秀な文化を必要とし、然るに優秀な文化を持つには政治は文化に対してその独自の立場を認めることが必要なわけであります。ともかく政治が支配であるということから生じ易い結果はかように文化が結局単なる手段にされてしまうということでありま

す。かような危険が現在に於いて実際に存在するのであります。この時代に於いて我々は文化の持つている独自の意味を明らかに認識してその自律性を失わないようにしなければなりません。文化がただ政治に隷属するのではなく、むしろ逆に文化が政治に影響を与えて政治を文化的に

することが必要であつて、それはつまり政治の力を強める所以でもあるのであります。

文化は独自のものであると言つてももちろん政治と文化とが無関係であるというのではなく、文化と政治とはどこまでも相互に聯関したものであります。しかし相互に聯関しているということとは、両者がいつも同じ關係に立つて均衡しているということではありません。芸術とか、科学とか、種々の文化は相互に聯関すると言われますが、それはこれらの文化の諸勢力がすべての時に同じ均衡の關係にあるということではなくて、却つて或る時代に於いては或る文化が支配的な位置を占め、他の時代に於いては他の文化が支配的な位置を占めるといふ風であります。歴史を動かす力としての文化を見ると、即ち広い意味での文化、政治をも含めて文化というものを歴史的に見ると、各々の時代に於いてかように諸文化の聯関に於ける優位の關係に變化が認められるのであります。

ルネサンスの歴史を書いた有名なブルックハルトという歴史家は世界史を考察して、世界史の三つの大きな力として国家、宗教、文化を挙げています。これら三つのものは相互に制約し合う、或るものは他のものの制約となり、後者はまた前者の制約となるという風に相互に制約し合う国家と宗教と文化という三つのものが世界史の大きな勢力であると、かように言つていたのであり

ますが、これら三つのものの關係を考えて見ても、一つの時代、例えば中世の如きに於いては宗教が支配的な位置を占め、すべてのものが宗教的色彩に彩られ、宗教に従属していたのであります。また近世のヒューマニズムの時代に於いては文化が支配的な理念として現れて、政治も宗教も文化の立場から考えられています。そして今日の時代の特色は政治が支配的な位置を占めて、凡ゆるものが政治に従属的に見られるところに存在すると云い得るように思われます。かようにしてまた例えば大学の理念の変遷を見ましても、中世に於いては神学が大学の支配的な学問であり、それから近世のヒューマニズム即ち人文主義の時代に於いては文化、殊に哲学が支配的な学問であつたが今日に於いてはいわゆる政治的大学の理念に見られるように政治に支配的な位置が認められるのであります。

そこで我々はともかく現代の特徴として、文化の歴史的聯関の内部に於ける政治の優位を承認しなければなりません。この時代に単なる文化主義を主張することは非現実的な、抽象的なことでもあります。今日の時代に於いて政治の持つてゐる優越な地位の必然性を認識しなければならぬ。この認識を離れて文化の立場を主張することは意味がないのであります。我々は文化を重んずるが、単なる文化主義者であるのではない。然し政治の優位を認識すればするだけ、それだけ

政治に対して文化の立場から要求を掲げ、不合理な政治に対して反撃を加えることが必要であり、それが今日の歴史を前進させる所以である。もし政治に力がないならば、これに多くを要求し、反撃を加える必要などはないのである。然るに現在政治に優位があればあるだけ、我々は文化の立場から政治を批評し、政治に文化性を与えることに努力しなければならない。その必要は一般的に言えば、最初に述べたように政治も広い意味では文化であり、政治に於ける支配は動物的な非合理的な力に頼るべきではないということから考えられるのであります。政治は支配であるにしても、かように文化性を有することに依つて、単なる支配である以上に今日よく云われる指導性を有することになる。文化的でないような政治は何等指導性を有し得ないのであります。ギリシアの哲学者は政治の最も重要な任務は国民を教育することであると考へたが、国民を教育するというのは国家が文化的な理念を有すべきこと、政治が文化的な任務を負わねばならぬことを意味しています。今日に於いても政治家の最も重要な任務は国民を教育することであると思われま

す。

優れた政治家は何よりも自分になさうとする政治に適した人間を作ることを考える。何か外から持つて来た組織に人間を無理矢理に押嵌めるといふのは拙い政治家である。人間をそのままに

して置いて自分の欲する組織を強制的にこれに与えるというのは拙い政治家のことである。新しい組織を作ろうとする政治家はその政治に適するように国民を改造しなければならない。先ず人間を作り変えるということが政治家の最も大きな仕事である。そこに我々のいうヒューマニズムと政治との最も深い、最も根本的な結び付きが考えられるのであります。我々がヒューマニズムという場合、決して単なる文化主義を意味するのではなく、却つて我々は人間の改造、人間の再生がヒューマニズムの根本問題であると考える。しかるに人間の改造とか再生とかということは決して外的な力のみによつては出来ないことであつて、人間は内から文化的な力に依つて作り変えられなければならないのであります。かような人間の改造に於いてこれを指導すべき理念或いは思想が問題であり、そして人間が本質上社会的な存在である限り、しかも特に政治が優位を占める今日の如き時代に於いては政治思想が重要な関係を持つてるのであります。

四

前に述べたように、すべての時代に於いて歴史を動かす種々の力が同じ割合で働き同じ関係にあるのではなくして、或る時代に於いては或る力が指導的であり、他の時代に於いては他の力が

指導的であるということは、ちょうど人間に於いてすべての者が皆感情や智力や意志などを悉く持っているが、或る人に於いては特に感情が発達し、他の人に於いては智力がより多く発達し、また他の人に於いては意力が一層よく発達しており、そこにそれぞれの人間の個性が存在するのと同様であつて、各々の時代は一つの個性を持ったものとして、即ち歴史的なものとして、何等か一定の力がそこで支配的な優越な地位を占めていたのであります。かような意味に於いて政治の優位が今日の時代を特色付けていることは認めねばならないけれども、その政治の考え方に於いて、我々はその中へ文化的な、更にヒューマニスティックな考え方を叩込むことが必要であると主張したのであります。これは我々が直面している現実の問題を考えてゆくに当つて極めて大切なことであると思われるのであります。

現実の問題といえ、支那事変が現在我々にとつて最も大きな問題であります。戦争はクラウゼウィッツが定義したように他の手段をもつてする政治にほかならないのであります。この事変に於いて文化が重要な意味を有することは明瞭でありまして、例えば今日の戦争には精鋭な武器が必要であるが、武器を作るものは科学の力であり、技術の力であります。しかも軍事的な応用科学はそれだけで発達するものではなく、応用科学を発達させようと思えば理論科学をも発達さ

せてゆかなければなりません。しかし文化の力を考えるにあたって、文化というものをもつとヒューマニスティックに見て人間の身に附いた文化の力が問題であります。我々の躰の中に叩込まれた文化の力というものが、事変が長びけば長びくほど大きな意味を持つて来るのであります。長期の戦争に於いて、それを持ち耐えて行くのは我々の身に滲込んだ文化の力であります。かような力が我々日本人にどれだけあるかということが今試練されているのだということを、我々ははつきり自覚しなければならぬのであります。相手の支那は古い文化国であつて、決して所謂チヤンコロとして片附けられるものではないのであります。現在は日本の文化は支那よりも進歩しているけれども、何千年となく身に附いた文化としては支那人も却々^{なかなか}油断の出来ない力を持った民族であります。このことを忘れてはならないので、現に歐洲大戦に於いて、文弱といわれていたあのフランス人が、長く善く戦うことが出来たのは彼等には文化の力が本當に身に附いていたからであると思われるのであります。支那をエチオピアと同じように考えてはなりません。日本の力と支那の力との間には表面的に見ることを許さないような性質的な相違がないかということに就いて種々の方面から深く反省する必要があります。

五

支那事変が皇軍將兵の奮闘に依つて目覚しい戦果を収めていることは、誠に喜ばしいことであります。しかし武力の戦争の後に、むしろ武力の戦争の一步一步に文化闘争が従つてゐることを忘れてはならない。国と国との戦争は武力の戦争ばかりではない。文化闘争は血腥さい手段に依つて行われるものではなく、平和のうちに行われるものであるが、それだけ恐ろしいものであります。日本が本当に勝利を得るにはこの文化闘争に於いてもまた必ず勝つという確信がなければならぬのであります。従来の支那の歴史を見ると、支那は幾度となく外国から侵略された。いわゆる夷狄から侵略を受けたけれども、国が亡びてしまわなかつたのは彼等の文化の力に依るのであります。その民族を相手にして、我々は今後長い間文化闘争を続けて行かなければならぬのである。もちろん日本と支那とは文化的に握手しなればならない、それがこの事変の目的であります。しかし文化的に握手した場合に、果たしていづれが指導性を持つことになるのであるか。これから後三十年、五十年の歴史を考えると、そこには矢張り平和のうちに於ける文化闘争というものが考えられるのであります。否、武力の戦争の一步一步に文化闘争が伴つてゐるのであつて、あの広大な地域を考えても、究極の勝利は文化上の勝利でなければならぬことが明

らかであります。それ故に今日は戦時だから文化は必要でないとか、文化は縮小されるのが当然だなどと言う者があれば、それは甚だしい短見であつて、今日こそ我々は日本の文化を本当に力強くしなければならぬのであります。

イギリスその他、西洋諸国の帝国主義は世界の到る処に植民地を作つております。それは武力に依つて行われたけれども、彼等は自分がそこへ持込む文化がそれらの植民地の以前の文化よりも優秀なものであるという確信を常に持つておつた。これは彼等の強味であつたと云えるのであります。しかも日本は支那に対して帝国主義的侵略を行うものではないのでありますから、それだけに日本は一層多く文化の力を必要としてゐるわけでありませう。しかるに現在我々に果たして文化的勝利の確信があるのであるか、深く考えてみなければならぬことであります。

六

かように今後幾年続くか分らない文化闘争に於いて、最も重要なのは云うまでもなく思想の問題であります。この点に就いて我々は武力の戦争に於けると同様の確信を持つてゐるのであるか、日本のインテリゲンチヤの奮起を促さねばならないのであります。勿論我々の間には色々の思想

が現れている、けれども支那人から独善的であると見られないような、世界的な思想水準に達した、そして真に世界史的意義を有し得るような思想が果たして存在するのであるか。我々インテリゲンチヤは現在の分裂した思想を一つの思想として大きく、深く、また高く纏めてゆくように相互に協力する必要があるのであります。

ところで文化闘争ということから考えて、我々はいったい日本の文化のどのような特性的な方に依つて戦うのであるかということが問題であります。私はこの場合に日本の文化が従来少なくとも支那の文化に対して一つの重要な特色として持つてゐる知的な性質、インテレクチュアルな性質に大きな意味を認めたいと思う。支那の文化と日本の文化とを伝統において比較して見た時に、日本の文化の特色は一層知的であるところにあると考えられるのであります。日本が支那に魁けて東洋に於いて優越な地位を占めることができたのも日本の国民性のこの特質に依るのであります。知性という今日何か西洋的なもののように云われるけれども、それは大きな間違いであつて、我々は日本の文化の勝れた特性であるこの知的な性質を発達させることに依つて支那の文化に対抗して指導性を持たなければならぬのである。この点から考えて日本の思想界の現状には反省すべきことが多いのであります。第一に今度の支那事変がこれから長い間続くで

あろう文化闘争であるということさえも十分に自覚されておらず、この闘争に於いて日本の文化はその知的な特質を發展させることに依つて支那の文化に対して戦いまたこれを指導してゆかねばならぬということを考えないで、単に西洋のことばかり問題にして西洋の合理主義に対して日本或いは東洋の非合理主義を強調するに止まっているのであります。我々が現在相手にしているのは支那である。その支那文化に日本の文化が對抗する道は、私の信ずる所に依れば、日本文化に固有な知的性質を發揮させることである。その知的性質が西洋的な理知とどう違うかということは、勿論大きな問題であるけれども、ただ西洋文化に対して非合理主義を強調することに依つては今日の日本の現実の思想問題も文化問題も前進させることが出来ないのであります。

七

もとより私はただ単に文化の闘争を云うものではありません。文化闘争は政治に於ける指導性の問題から考えて重要な意味を持つていたのであって、文化闘争に於ける勝利なしには政治に於ける指導性は確立されないのであります。文化そのものの立場から云つても、闘争は統一のためのものであり、新しい文化の創造のためのものであります。我々のいう文化闘争は決して単に支那

文化の征服というが如きことを意味するものではありません。文化闘争は古い文化に対する新しい、より高い文化の生産と普及とを意味し、これによつて東亜の新秩序の建設は可能になるのであり、これなくしては東洋永遠の平和の確立は不可能であります。従つてそこでは偏狭な独善的な日本主義をも超克して世界的に進歩的意義を有する新しい日本文化が作られねばならず、支那文化の独自性をも認めつつこれを包み得るような普遍的意義を有するより高い文化が作られねばなりません。我々は抽象的に日本や支那の民族主義を否定するのではなく、これを超えてこれを包むより高い文化、即ち日本や支那の独自性を自己のうちに生かす全体としての東亜協同体の新文化の建設を目指すべきであります。この事変は東洋に於ける新文化の建設の契機とならねばならず、この事業に於いて日本と支那とが提携して協力すべきは申すまでもないことであります。しかも、東亜協同体といつても、単に閉鎖的な体系として考えられるのではなく、同時に世界に向つて開いたものでなければなりません。かような協同体が成立するためには日支両国における人間の再生と文化の改造が必要なのであつて、実はそのための文化闘争なのであります。古いものに新しい着物を被せるだけでは何にもならない。凡てのものが根柢から新たにしなければならぬ。東洋の新秩序が建設され、日本がその中に入つてゆくためには日本の政治も文化も新しいものに変化

されなければなりません。日本は元のままにして置いて支那だけ変化すれば、それで東亞協同体という如きものは作られることが出来ないであります。日本の伝統主義者もこの点を深く考えねばならないので、文化に於いて伝統は重要であり、伝統なしには創造も不可能ではありませんが、過去を復活させるにしても、それを現在の如何なる立場から、如何なる意図に従つて復活させるかが問題であつて、この立場と意図の相違に応じて伝統の如何なる要素乃至方面が重要視され、また過去の歴史が全体として如何に解釈されるかも相違して来るのであります。そして私はやはり新しいヒューマニズムの立場が東洋文化の復活にとつて基本的な方向であり、これによつて初めて日支を結ぶ思想が生れて来るものと信じております。

政治と文化とは區別されるけれども、両者は相互に關聯しており、一つの時代に於いて政治と文化とは共通の原理に立っているのであります。自由主義の時代に於いては自由主義の政治があると共に自由主義の文化があつた。そうしてみますと、今日の時代に於けるそのような根本原理は何であるかという問題が提出されるのであります。今それに就いて立入つて論ずることはできませんが、それが現在完成された体系として与えられていないことは確かであります。その個々の要素は既に現れているにしても、完成された体系としてはそのような原理はまだ存在しないと

云わざるを得ません。自由主義とか資本主義とかに就いては完成された体系が存在している、なぜならそれは既に長い歴史を過去に持つているからであります。それと同様に完成された新原理は与えられておりません。我々は新しい時代の端初に立つているのであります。自由主義の思想にしても、それが現れ始めた近世初期に於いては決して纏った体系を持つていたのではないのであつて、歴史の発展と共に完成されたものであります。それ故に新原理が今日なお体系として存在しないというのは寧ろ当然のことであります。それはいわゆる理論と実践との弁証法に於いて、歴史的实践の発展に従つて理論的にも次第に完成されてゆくものなのであります。完成した思想が与えられていないからといつて行動を怠ることは進歩的な態度とは云えないのであります。これは今日我が国のインテリゲンチヤの考えるべきことであると思ひます。

日支を結ぶ思想 —— 1938.11 『知性』

一

支那事変を契機として日本の思想にも飛躍的な発展が要求されていると思う。その著しいものは従来いわゆる日本主義の発展である。日本主義の擡頭は事変前のことに属し、その意味においてはそれは事変前の思想である、と云うことができる。かような日本主義は民族主義として自己を主張してきたのであるが、事変の発展は日本主義が単なる民族主義に止まることを許さなくなつた。今日要求されているのは日支両民族を結ぶ思想である。事変の発展は支那における民族主義の強化を促し、三民主義といつても特にその民族主義の要素が前面へ押し出されることになつたのであつて、必要なはこの民族主義を超越し得るような思想であり、いわゆる東亜協同体の理念もかようなものとして考えられる。

そのことから今日革新の原理として屢々語られている全体主義についても深く考え直さねばならなくなつてゐる。全体主義は西洋のファシズム国から来た思想であるが、民族主義であるこ

とを特色としている。そのいわゆる全体は民族を超えた何等かの全体を謂うのでなく、却つて民族を意味するのである。我々はもちろん全体主義が個人主義や自由主義に対して勝れたところを有するのを正直に認めなければならぬ。けれども全体主義が民族主義である点において我々は全体主義に止まることができないであろう。たとい全体主義というにしても、それは東亜協同体というが如き全体を考へての全体主義でなければならぬであろう。

二

自由主義は合理主義であると云われるが、その抽象的な合理主義に対して全体主義は民族というが如き身体的なもの、感性的なものの、直観的なものを基礎としているところに現実的な力を有している。しかるに我々にとつて全体主義は単なる民族主義であることができないとすれば、いま東亜協同体というが如き一層大きな全体を目標として全体主義を考へる場合、それは何等かの生物学的なものを基礎にするのでなく、寧ろ文化の伝統というが如きものを基礎としなければならぬ。伝統というのは自然的なもの、身体的なもの、感性的なものになつた文化のことである。それはパトスのうちに沈めるロゴスのことである。かようにして全体主義が生物学的な根柢から

文化的根柢へその基体を移されると共に、全体主義の思想そのものが現在の非合理的なものから合理的なもの、知性的なものに変らなければならぬ。それは従来の自由主義の抽象的な合理主義に対して具体的な合理性を確立しなければならぬ。

全体主義に向けられる論理的非難は、それがけつきよく部分の独自性を否定してしまうということである。全体主義が論理的にかような弱点を有する限り、これによって東亜協同体というが如きものを考える場合、その中において日本が日本として有する独自性も支那が支那として有する独自性も、考えられなくなるであろう。しかるに必要なことは、東亜協同体という全体を考えるにしても、その中において日本が日本の独自性を失わないことは固より支那に対しては支那の独自性が認められることであろう。即ち部分はどこまでも全体の中に含まれながらどこまでも独自のものであるという論理が要求されている。そしてこの論理を移して考えるならば、一つの全体国家の内部においても個人の独自の自律的な活動が認められるということにならねばならない。そこには従来の全体主義の論理とは異なる論理が必要である。

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

西欧におけるルネサンスの時代は中世の教會的な世界主義が諸民族の國家の擡頭によつて分裂した時代であつた。今日は或る意味では同じように近代自由主義における世界主義の分裂の時代

であると云うことができる。けれども今日はあのルネサンスの時代のような民族主義に止まることができない。そこには世界主義の東亜協同体というが如き民族を超えた一層大きな組織への再編制が見られる。現代はブロック時代であると云われるのもその意味である。しかるにこのように世界が一層大きな単位に再編制せられねばならぬということは、あのルネサンスの民族主義の時代に比して今日は世界というものが一層現実的なものになつてきたことを意味するのであつて、その限りそれは逆に見れば世界主義の勝利であり、新しい世界主義の要求を含むものでなければならぬ。

四

それ故に東亜協同体というものを考えるにあつても、これを単に閉鎖的な体系として考えることは許されない。全体主義はその論理的構造において単に閉鎖的な体系であるという欠陥を有している。東亜協同体は世界的な連繫において考えられねばならぬ。それは、生物学者の用語、そしてベルグソンが彼の哲学に適用した用語に従つて云えば、単に「閉じた社会」でなくて同時に「開いた社会」であることを要求されている。それは閉じたものと開いたものとの弁証法的統

一であるべきであり、かようなものとしてそれは具体的に世界的な意義を有し得るのである。今日、東亜協同体について語る場合、これを単に閉鎖的な体系として全体主義の原理から考える傾向が見られるのは注意しなければならぬ。東亜協同体を世界史的な立場において考えるには、それが近代資本主義の問題を解決すべき課題を負わされているということと共に、東亜協同体というが如き思想は世界というものが歴史の発展において次第に現実的になつてきたことから必然的に生れたものであるということをおぼえてはならない。

知性の改造
— 1938.11.12 『日本評論』

今日、知性が問題になるというには種々の理由があるであろう。先ず第一に、現在の社会には多くの非合理的なものが跋扈しており、これに対して何かもつと合理的なものを求めようとする要求が生じている。それが知性の問題となつて現れる。しかしながら今日かように非合理的なものが流行するということは単なる偶然でなく、そこに何かもつと深い理由があるのでなからうか。それを従来の合理主義の立場から単純に非合理的として排斥するというのは不十分であつて、むしろ知性の本性について考え直す必要が生じているのではなからうか。即ちそこに知性の改造とでもいふべき問題が存在している。そしてこの問題は恐らく今日の哲学における最も大きな問題の一つである。近代哲学の父といわれるデカルトは『方法論叙説』を著して新しい哲学に根柢を置いたが、それは中世的知性の改造を意味したといひ得るであろう。スピノザもまた『知性改造論』を書いている。この廿世紀において同じように知性の改造が問題になるのではなからうか、新しい思想も哲学もこの問題から出発しなければならぬように思われる。

もとより知性の問題は今日において単に方法論的な問題であるのではない。それは一層具体的に知性を有する人間の問題、とりわけ知性を有することを誇りとし、知性的な仕事に携っている人間、つまりインテリゲンチヤ或いは知性人といわれる者の問題として存在している。今日の社会においてインテリゲンチヤは如何に行動すべきかということが知性の具体的な問題である。しかしながらこの具体的な問題も知性の本性に関する一見抽象的な問題と深い関聯を有するのである。現在インテリゲンチヤに対して種々の注文が出され、従来態度を変ずるように或いは責められ或いは論されている。このとき彼等が単に外的な力に屈従するのではなく、内面から変化を遂げるべきであるならば、彼等の知性そのものに改造が行われねばならないであろう。知性の改造なしに知性人が知性人として変化するということは不可能である。

ところで思想史の線に沿うて見ると、知性が問題にされるようになったのは近代文化の批判を通じてである。近代文化の特徴は機械的技術的などころにあるといわれる。しかるに機械的文化の発達の結果は種々の社会的害悪を生ずるに至った。そこで、かような機械的文化を作り出したものは知性であるとして、知性に対する批判が起り、反知性主義の思想が現れてきた。即ち反知性主義は具体的には近代文化に対する批判の中から生れたのである。我が国における反知性主義

の思想も根本的には同じ考え方に基づいている。ただ我が国においては、その文化の発達の特殊な事情に相応して、機械的といわれる近代文化に対する批判が西洋文化に対する批判となつて現れたということに注意しなければならない。即ちこの場合近代的な技術的文化はもと西洋において発達し、それが我が国に移植されたという事情によつて、反知性主義は反西洋主義の形をとつたのである。

近代文化のうちに種々の弊害が生じたことは蔽い難い事実である。しかしその際まず考えなければならぬのは、そのような弊害は技術そのものの罪であるか、それとも技術を用いる社会の罪であるか、ということである。技術の発達、これに伴う生産力の増加はそれ自体として人間を不幸にするものではなく、種々の害悪の根源はむしろ社会制度のうちに横たわつている。この社会制度はむしろ技術の発達を掣肘し、技術の完全な利用を阻止しさえしている。かような社会制度は言うまでもなく資本主義であり、その原理は自由主義である。従つて反知性主義者の近代文化に対する批判は技術や科学や知性に向けらるべきではなく、この資本主義社会に向けられなければならない。もとよりこの社会に欠陥が存在する限り、この社会によつて制約された知性即ち自由主義的な知性に対して批判が行われるのは正当である。しかしながらその批判から直ちに反

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

反知性主義者は、今日人間が不幸になつたのは人間が知性をもつて機械的な文化を作り、そして自然に背いたためであると考ええる。技術的に作られたものによつて生活することは、もとより自然のままに生活することではない。技術は自然に対する戦である。しかしながら技術は単に自然に対立するのではなく、却つて同時に自然との一致を求めるのである。自然のままでは人間に敵対しているものを人間と調和させるのが技術である。それが人間を自然に背かせると見るのは一面的であつて、却つてそれは人間を自然とより高い秩序において一致させるのである。技術は自然を単に征服するのではなく、むしろ自然をしてその本性を發揮させるものが技術である。人間は自然に対して作業的に適応することによつて生きてゆく、知性というものもこの適応の一つの仕方にはほかならない。本能や習慣による適応が間に合わなくなつた場合、我々は知性によつて環境に適応するのである。かようにして今日我々の生活が「不自然」になり、そのために種々の害悪が生じているとすれば、その責は知性や技術にあるよりも現在の社会制度にあるといわねばならぬであらう。この社会制度の改善なしには、今日不当な乖離の状態におかれている自然と文化、

都市と農村の融合的な関係も打ち立てられないであろう。日本文化乃至東洋文化の特色は自然と文化が融合的なところにあるといわれている。そこで知性の改造の方向は、西洋的知性を排して日本的乃至東洋的知性に還ることではならぬと考えられるであろう。しかし西洋的知性が一般に抽象的であるのではなく、知性の抽象化は西洋においても特に近代の自由主義社会において著しくなったのである。そこでまた考えられねばならないのは、東洋的知性に対する反省が今日必要であるにしても、それが封建的な知性への逆転になつてはならないということである。

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

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

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

なければならぬ。歴史といわねべきものは本来行動的現実としての歴史である。知性の抽象化は行動から、歴史から游離することによつて生ずる。今日、非合理的なものの横行に対して合理性、科学性、理論性を要求することはどこまでも正当である。しかしながらその合理性、科学性、理論性は抽象的に理解されるのでなく、いわゆる理論と実践との弁証法的統一において把握されなければならぬ。行動から游離して抽象的な可能性において考える限り、ひとは懷疑的にならざるを得ないであろう。今日のインテリゲンチヤの状態は、懷疑的である故に消極的であるというのみでなく、むしろ非行動的である故に懐疑的であるということができらるであろう。このようにインテリゲンチヤを消極的にした責任の一半は既に久しい間の当局の思想政策である。行動の自由を極度に制限されたインテリゲンチヤは彼等の批評的な知性によつてこれに応えたのであるが、そうしているうちに彼等の批評がまた単に批評のための批評、批評一般に墮してしまい、彼等の懐疑も知的な状況であるよりも感情的な状態になつてしまつたのである。彼等をこの知性の抽象化から脱却させるためには彼等に行働を与えなければならぬであらう。批評的な知性が創造的な知性になるためには行動と結び附かなければならぬ。しかるに行動には身体的なもの、感情的なもの、パトス的なものが必要である。大いなる歴史的行動の底には或るヒロイズムが、

或る浪漫主義が横たわっている。今日のインテリゲンチヤに失われているのはこのパトスであり、このヒロイズムであり、この浪漫主義である。感情的状態にまでなつた懷疑が彼等の浪漫主義やヒロイズムを蔽つている。かようにパトスやヒロイズムや浪漫主義について語るならば、彼等はそれを反知性的であると考えるかも知れない。今日のインテリゲンチヤに合理性や科学性の觀念を刻み附けたのは何よりもマルクス主義であつたといわれているが、そのマルクス主義は理論と実践との弁証法を説き、またプロレタリア・ヒロイズムについて語らなかつたであらうか。ただ、マルクス主義は階級的感情よりも一層深い感情、民族的感情の如きもの、この一層身体的なものを十分に考慮しなかつたのである。知性が創造的になるためにはパトスの中を潜ること、直観と結び附くこと、直観を含むことが大切である。しかし知性と直観とは具体的には如何にして結び附くであらうか。今日のインテリゲンチヤにパトスやヒロイズムや浪漫主義を与え得るものは具体的には如何なるものであらうか。ここにおいて我々は先ず自由主義に対して現れた全体主義について我々の問題を検討してみなければならぬ。

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

めにおいては知性が決して抽象的なものでなかつたことは、リオナルド・ダ・ヴィンチが代表的に示している如く、ルネサンスの頃の多くの技術的発明が芸術家によつてなされたという顕著な事実からも知られるであろう。ルネサンスのヒューマニストは観想家や思弁家に対して行動的人間、あらゆる種類の實際家、芸術家、工作人を重んじた。マキアヴェリの新しい政治学のうちに見られるのも實際的悟性の実務の論理である。歴史は今日再び転換期に立つてゐる。このとき要求される知性の改造は抽象化した悟性が再び直観と結び附くということ、批評的知性が行動的知性に転化するということである。思索家は行動人の如く思索しなければならぬであろう。政治家は芸術家の如く新しい社会秩序を構想し造形しなければならず、他方芸術家には技術家の如き科学的な知性が必要であろう。知性と直観との根源的統一における構想力の論理が新しい論理でなければならぬ。

ところで今日自由主義に代るべきものといわれているのは全体主義である。全体主義という言葉は我が国においては普通にただ単に自由主義の反対のものというほどの意味に、従つて無限定に用いられている。ひとはドイツやイタリーの全体主義といい、しかしまたソビエトの全体主義ともいつている。このような用法は西洋におけるそれと一致しない。英米においては全体主義と

という言葉はファッシズムと同義であつて、全体主義国というとファッシズム国を指している。シユパンの如きは自己の立場を普遍主義と称しているが、これも我が国においては全体主義と見られ、その代表的理論とさえ考えられている。かくて今日ただ漠然と全体主義といわれているものはその内容が学問的に規定されることが必要である。

極めて広く考えて、我々は先ず固有の意味における全体主義と一般的な全体観とを区別しなければならぬ。全体観或いは全体性の思想そのものは単にいわゆる全体主義の哲学に固有のものでなく、一般に現代の諸科学において共通に認められる傾向であり、現代思想の共通の特色であるということが出来る。従つていわゆる全体主義に賛成しない者も全体観或いは全体性の思想そのものは承認しなければならぬであらう。むしろいわゆる全体主義を現代諸科学の共通の特色に属する全体観に含まれる論理の正しい把握によつて修正することが必要であり、その点から全体主義の発展が企てられなければならない。全体主義乃至シユパンのいう普遍主義も固より全体性の思想を基礎にしている。ただそこでは或る制限が存在するように思われる。全体性の思想は特に現代の心理学の著しい傾向に属している。デイルタイの心理学、クリューゲルの心理学等からゲシュタルト心理学に至るまで、その根柢には何等か全体性の思想が含まれる。それらはいずれ

もビューラーのいわゆる原子論的公理に反対するのである。近作の古典的心理学といひ得るイギリスの心理学、ヒュームなどの聯想心理学は一種のアトミズムであり、個々の觀念をアトムのごく独立なものと看做し、一切の心理現象をかような觀念の聯合から説明した。これはまさに個人主義的社会觀に類似している。個人主義の立場においては個々の個人はアトムの如く独立なものと看做され、社会はすべてこのアトムの聯合として説明されるのである。ヘーゲルは「市民的社會」を「アトミズムの体系」として規定した。心理学における觀念聯合說に社会学における社会契約說が相応するであろう。それらは共に近代的思想の典型的なものである。新しい思惟はかような原子論的思惟に反対する。それは要素の単なる和と見ることでできぬ全体に一定の優位を認めるのである。新しい知性は原子論的思惟から全体觀的思惟に移つてゆかなければならぬ。ただこの全体を如何に考えるかが、その際重要な問題である。

今日いわゆる全体主義をファッシズムと解する場合、それは非合理主義であつて、近代の合理主義に反対している。この非合理主義は一定の社会觀と結び附いている。ファッシストはもとより、あからさまにファッシズムを唱えない全体主義者も、その社会觀において、テンニエスによつて有名になつた區別によると、ゲゼルシャフトに対するゲマインシャフトの思想をとるのが

つねである。ゲマインシャフトという言葉は共同社会と適切に訳されるにしても、ゲゼルシャフトという言葉は利益社会とか営利社会とかと訳することはこの概念の意味を誤解させる恐れがある。なるほど株式会社との如きゲゼルシャフトは利益社会といい得るにしても、ゲゼルシャフトには必ずしも営利を目的としないもの、例えば学会の如きものも考えられるであろう。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの概念上の区別は営利を目的とするか否かにあるのでなく、その社会結合の仕方の相違にあるといわねばならぬ。即ちゲマインシャフトにおいてはその社会結合の基礎となるのは或る非合理的なもの、パトス的なものであるに反して、ゲゼルシャフトにおいては或る合理的なものである。営利主義といわれる株式会社などの結合の基礎は合理的に理解し得るものである。嘗てマックス・ウェーバーは簿記が近代の合理主義を象徴するといったが、一般にゲゼルシャフトは近代的合理性、即ち自由主義的合理性を基礎にする社会であると考へ得るのである。テンニエスはゲマインシャフトの基礎は本質意志であり、ゲゼルシャフトの基礎は恣意意志であると論じたが、前者は全体的な人間の心においてそのうちに思惟が含まれる限りにおける意志を、後者はそのうちに意志が含まれる限りにおける思惟を意味している。従つてゲゼルシャフトの結合は知性的な、合理的なものであるが、ただその合理性は近代的な、自由主義的な合理

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

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

在的に結合されているのではない。ひとが或る会社の株主となるか否かは彼の自由であつて運命的に定められたことではない。彼は合理的な打算に従つて任意の会社に属することができる。ゲゼルシャフト的結合は合理的なものであるだけ機械的な一時的な性質を具えている。しかるにゲゼルシャフトは生命的な持続的な結合である。それは或る非合理的な内密の性質を有し、閉鎖的であるということの特徴としている。家族の如きは閉鎖的であつて、私は任意に他の家族の一員となつてその中に入ることができぬ。これに反してゲゼルシャフトは公共性を、或る世界性を有している。株式会社の如きは公共的な存在であつて、誰でもその株を買う者はその一員となることができる。即ちゲゼルシャフトが閉鎖的であるのに対して、ゲゼルシャフトはつねに何等か開放的である。後者が開放的であり、公共性を有し、或る「世界」であるということは、その基礎が合理的なものであるのに依るが、その結合が一時的な機械的な性質を有するということは、その合理性が近代的な合理性、言い換えると自由主義的な合理性であるのに伴う制限である。ゲゼルシャフトの場合はあらゆる分離にも拘らず本質的に結合されているのに反して、ゲゼルシャフトの場合はあらゆる結合にも拘らず本質的に分離されている、とテンニエスは述べている。ゲゼルシャフトはヘーゲルの市民的社会の概念がそうであるように原子論的である。そしてそれ

は抽象化された知性の合理性に相応すると考えることができる。近代的な「世界」及び近代的な世界主義もしくは国際主義の抽象性もそこから考えることができるであろう。

ところで今日のいわゆる全体主義は実質的には民族主義乃至国民主義である。シュパンのいう普遍主義はドイツ浪漫主義の系統に属している。全体といつてもそこでは人類全体という如きものを意味するのではなく、むしろ端的に民族を、民族の国家を意味するのである。民族は右のゲマインシャフトの規定を具えている。それは近來しばしば「運命共同体」と呼ばれるものである。その結合は或る非合理的なもの、身体的なもの、パトス的なものに基づいている。すでにテニエスはゲマインシャフトにとつて血と地が重要な意義を有することを論じたが、今日の全体主義者もそれを最も強調し、人種主義者或いは地域主義者、地理的運命論者、風土主義者であるのがつねである。民族という共同社会も閉鎖的であることを特徴としている。

ゲマインシャフトが閉鎖的な体系であることは特に注意しなければならぬ。そこから全体主義が論理的には有機体説であり、そしてその場合実践的には全体が部分に対して抑圧的になるということが従ってくる。弁証法にとつても全体性の概念は決定的に重要な意義を有している。弁証法もヘーゲルの用語に従えば抽象的普遍に対する具体的普遍、つまり全体性の概念を中心として

いる。しかしながら弁証法と有機体説とは区別することが肝要であり（この点について私は嘗て「有機体説と弁証法」という一文の中で論じたことがある【第3巻】）、その区別を認識することによつて今日いわゆる全体主義の思想の正しい発展も考えられるのである。今日の全体主義は根本的には有機体説の論理に従っている。ゲゼルシャフトの概念の基礎となつてるのが自然法の思想であるのに対して、ゲマインシャフトの概念は有機体説を根柢としてゐる。そして自然法の思想の合理性が抽象的であるように、有機体説は生物学主義と結び附いて合理性を欠き、非合理主義になる傾向を含んでいる。尤も我々は有機体説、特に社会の有機的な見方のうちに或る正しいものが含まれることを認めなければならない。唯物弁証法の弱点は有機体説に抽象的に対立することによつてそれ自身一つの抽象に陥つてゐるところにあるといえるであろう。有機体説的な見方を一定の仕方で自分のうちに生かすのでなければ弁証法も正しい社会観の基礎となることができないであろう。ところで今日の全体主義においては全体は有機的なものと考えられるが、有機的全体の特色は閉鎖的な体系であるということにある。そこでは全体は自然的な所与的なものであり、そのうちに発展があるにしても全体が自己自身をも否定するということはなく、かくしてつねに閉鎖的な自己同一に止まつてゐる。かような全体の中においてはその諸部分の自由、独立性は認

められ難い。今日の全体主義が個人の独立性や自由を否定するといわれるのもそのためである。また全体主義が保守主義に傾くということもそれが閉鎖的な全体を基礎とする有機体説であるための自然の結果である。真に弁証法的な全体は閉鎖的であると同時に開放的でなければならぬ。それは自己否定を含むような全体でなければならず、個体はどこまでもそのうちに包まれながらどこまでも独立であるというのでなければならぬ。

かようにして全体主義の正しい発展にとつて要求される全体は、閉鎖的であると同時に開放的であるような全体であり、いわばゲゼルシャフトとゲマインシャフトとの弁証法的統一として考えられるものである。近代自由主義の社会は本質的にゲゼルシャフト的であつた。「社会的並びに政治的意味におけるゲゼルシャフトの全概念はその自然的基礎を第三階級の風習と思想とのうちに見出す。それは元来なんら民族の概念でなく、つねにただ第三階級の概念である。」とブルンチュリはいつてゐる。近代的なゲゼルシャフトはゲマインシャフト的なものから抽象されたものであつて、開放的とか世界的とかいう特色を有するにしても、その開放性、その世界性は抽象的であり、またその合理性は自由主義と制限を共通にするものであつた。今日の全体主義がゲゼルシャフト的な考え方の抽象性に反対するのは正当である。しかしそれが単にゲマインシャフト

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

現代の文化社会学などにおいていわれるように、人間の思惟形式も社会形態の異なるに依じて異なるとすれば、知性の改造の問題も右と同様の見地から把握されねばならぬであろう。近代的知性はゲゼルシャフト的知性である。ゲゼルシャフトは或る合理性を基礎とする結合であり、そ

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

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

に新しい文化の創造は不可能である。

全体主義の正しい発展が眞の合理性への発展でなければならぬということは、今日我々が直面している現実の問題からも要求されているであろう。支那事變の目的は東亞協同体の建設であるといわれている。東亞協同体はゲゼルシャフト的ではなくゲマインシャフト的に考えられねばならぬにしても、今日の民族主義的全体主義者が考えるようなものであることができない。それはすでに民族的全体でなくて民族を超えた全体である。従つて東亞協同体の結合の原理は民族主義的全体主義者のいうような単に非合理的なものであることができない。もとよりそれは単なるゲゼルシャフト的合理性によつても考えられない。東亞協同体は民族を超えた全体として、その結合の基礎は血という如き非合理的なものではなく、東洋文化の伝統という如きものでなければならぬであろう。しかるに文化の伝統という場合、それはまた単に合理的なものでなく、抽象的合理的に理解することのできぬものがある。伝統というのは身体的になつた文化、自然の中に沈んだ文化のことである。それは単にロゴス的なものでないと同様、すでに文化的なものとして単にパトス的なものでもない。そして實際をいうと、民族にしても今日の全体主義者の主張するように、血という如き生物学的なものを基礎として考えらるべきものではないのである。民族はもと

生物学的な概念でなく、本質的に歴史的な概念である。あらゆる歴史的なものには単に生物学的なものであることができぬ。歴史的なものは文化という言葉の一般的な根本的な意味において文化的なものである。民族も歴史的に作られ、歴史的に発展するものである。全体主義が民族的全体から東亜協同体という如き民族を超えた全体に発展する場合、合理性の要求はいよいよ大きくくなり、そしてその全体が単に閉鎖的でなく同時に開放的でなければならぬことがますます明らかになってくる。東亜協同体という如き全体はそのうちに開放的に諸民族を含まねばならず、またそこにおいては諸民族がそれぞれの個性と独自性を失うことなく自己の発達を遂げ得るのでなければならぬのである。しかしそれはまさに協同体としてゲゼルシャフトでなくゲマインシャフトでなければならず、それ故に近代的自由主義の原理に従つてではなく、むしろ新しい全体主義の原理に従つて考えられなければならぬ。

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

ルシャフトの開放性、公共性、世界性について述べた。しかるにゲゼルシャフトも実をいうと決して真に開放的ではないのである。例えば株式会社は近代的なゲゼルシャフトの典型的なものが見られるが、この株式会社も実は誰でも自由にその中に入り得るのでなく、ただその株を買い得る者のみが、従つて資本を有する者のみがある。ゲゼルシャフトは一般に未だ真に開放的ではない。真に開放的でなく、従つて閉鎖的である。ゲゼルシャフトは一般に未だ真に開放的ではない。真に開放的であるのは「人類社会」（ヒューマニテイ）の如きものでなければならぬ。ヒューマニテイこそ人種、年齢、教養、財産等、あらゆる差別を超えて、すべての人間がそのうちに包まれる全体である。かような人類社会はゲゼルシャフトではなく、真のゲマインシャフトである。真に開放的であるのはゲゼルシャフトでなく、むしろゲマインシャフトであるといわねばならぬ。この人類社会と呼ばれるゲマインシャフトは、種々の閉鎖的なゲマインシャフト、家族とか民族とかいうものとは性質の違ったものであり、異なる秩序、異なる次元のものである。そこにベルグソンのいう如き開いた社会と閉じた社会、開いた心と閉じた心の差異が存在するであろう。閉じたものはその周辺をどれほど拡げても開いたものにはならないように、家族とか民族とかと人類社会との間にはただ飛躍によつてのみ達し得る次元の相違がある。真に「世界」といわれるべきものはかく

の如き人類社会でなければならぬ。閉じたものは唯一つの中心を有する円であるに反して、開いたものは到る処が中心であるところの円である。即ち世界は一切の個体を含みながら、しかもその中に含まれるすべての個体が独立であるという構造を有している。知性の本質は開放的で世界的であるというのも、それがいまいった意味において人類社会的であり、ヒューマニスティックなものであるということではなければならぬ。かような世界は普通に単に地域的に考えられる世界とは全く性質を異にし、秩序を異にするものである。新カント派の哲学者は存在と当為を原理的に区別し、知識の本質に属する普遍性は存在の意味のものでなく当為の意味のものであると論じているが、そのことも人類社会（ヒューマニテイ）が普通にいうゲマインシャフト乃至ゲゼルシヤフトとは全く異なる次元のものであり、そして知性が本質的にヒューマニスティックなものであるところから理解されるであらう。

しかしながらこの人類社会はただ歴史を通じてのみ実現されるのであつて、歴史を離れて考える場合、単に一個の抽象に過ぎぬ。抽象的に人類社会を考えるならば、それはゲマインシャフトではなく、むしろゲゼルシヤフトになるであらう。他方あらゆる現実に存在するものはそのうちに何等か「世界」を実現することによつて初めて真に歴史的なもの、言い換えると世界史的意義

を有するものになるのである。すべて現実的に歴史的なものは特殊であると同時に普遍的であり、かかるものとして個性的である。それが特殊である限りそれは閉鎖的であり、それが普遍的である限りそれは開放的であるとい得るのである。今日想見される新しい社会秩序がゲマインシャフトであるということは、それが近代的ゲゼルシャフトに対して一層高度に「世界」というゲマインシャフトを自己のうちに実現することを意味すべきであつて、封建的なものへの逆転であるべきではない。世界史の発展の過程は「世界」の実現の過程でなければならぬ。近代的ゲゼルシャフトはなお未だ世界的でなかつた。新しいゲマインシャフトは一層世界的でなければならぬ。そしてこの新しい社会秩序の構想には近代的合理性とは異なる新しい合理性、近代的知性とは異なる新しい知性が必要である。支那事変を通じて日本は東亜協同体という如き新しいゲマインシャフトの理念を掲げるに至つた。それが抽象的なものでなくて歴史的なものである以上、それが或る閉鎖性を有すべきことは当然であるが、しかしそれはまた単に閉鎖的に考えらるべきものではないのである。特殊の閉鎖的なものを通じてつねに普遍的開放的なものが実現されねばならぬ。それが「歴史の理性」の要求である。今日東亜協同体という如き一民族よりも大きなゲマインシャフトが考えられるようになったことは、新しいゲマインシャフトが一層多く世界的意

義を有すべきことを示しているが、しかし「世界」というものを単に地域的大いさに従つて考えることは間違つてゐる。世界は本質的には場所の広狭にかかわりなく到る処において実現され得るものである。地域的な大いさは世界に本質的な開放性、公共性、共同性の象徴に過ぎないともいい得るであろう。新しいゲマインシャフトはかような世界性を有することによつて初めて現実の歴史的な世界秩序の革新的再建の力となり得るのである。東亜協同体といわれる新しい体制は近代的な抽象的な世界主義を克服する一方、更に新しい世界主義へ道を開くものでなければならぬ。同じように抽象的な世界主義は新しい知性の立場であり得ないが、しかし知性はどこまでも本質的に世界的なものであるべきであり、つねに「世界」の実現の方向に動かなければならぬ。

さて私は知性の改造の問題を社会の問題に關聯して述べてきた。これは知性の改造が抽象的には考えられないことを意味している。知性の改造は具体的には人間の改造の問題であり、そしてこのものは社会の改造の問題に關聯している。人間は新しい社会を作ることによつてその中から新たに生れてくる。社会的実践を離れて知性の改造も考えられない。我々にとつて歴史的に与えられてゐる現実の課題の解決に身をもつて當ることによつて知性の改造も可能になるのである。

文化の風俗化 — 1939.4.21 ~ 23 『中外商業新報』

今日我々が特に考えねばならぬのは文化人の責任ということである。文化人は言うまでもなく文化に対して責任を有している。もとより文化人も社会と国家に対して責任あるものである。しかし文化人が文化人として社会と国家に対して負っている責任は特殊的には文化に関係している。

支那事变以来、我が国の文化は種々の変貌を遂げつつある。それは果たして真に望ましい方向に進んでいるであろうか。この反省において、最近特に注意しなければならないのは、文化の風俗化ともいべき現象である。

例えばこのごろ本が非常によく売れるといわれている。それはそのこと自体としては確かに喜ばしいことに相違ない。その現象はこの時代の必要に応じて真面目に知識を求め思想を探ねるといふ傾向を反映しているであろう。しかし読書ということもまた烈しい現実から逃避するための一つの手段となることができるといふことは、本が売れるということとは、文化が風俗化しつ

つある一つの徴候であると見られるのである。つまりスフ入りの洋服を新調するのと同じような意味において本を買う者が多くなつたということである。

去年の秋ごろから現れ始めたこの文化の急速な風俗化は、経済的に見れば、いわゆる軍需景気の影響に基づいている。いわゆる軍需景気は一定の道を通じて広い意味におけるインテリゲンチヤにも浸潤し始めた。失業インテリゲンチヤの数は次第に減ずるに至つた。しかるに今日の経済の如く、経済が金の経済から物の経済へ移つた時代において、インテリゲンチヤにとつて特に戒心を要することは物を直接に取扱うことから遠い彼等はその意識においても知らず識らず遅れてゆく危険があるということである。我々が知性を働かせて現象の背後の本質の把握に努力することが特に必要であるのは、すべてが我々にとつて好調子に転じて来たように見えるこの時代である。

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

先ず消費者の側について言えば文化の風俗化は彼等が自主性を失つたところに胚胎している。例えば読書において^{あたか}恰も風俗上の流行と同様の心理で本が買われ或いは読まれてはいはしないであ

ろうか、流行に追従する者は自主性を有しない者である。自分の眼で批評し自分の頭で選択して、系統的に読書するというのではない。しかるにこのように自主的でないということは無責任ということと同じであり、自己の責任放棄にほかならない。責任の觀念を有する者はつねに自主的である。

もし読者が日本の文化に対して責任あることを自覚しているならば、彼は日々夥しく生産される印刷物について自分自身で評価し、善い本が拡まり悪い本が影をひそめるように考えるであろう。読者が厳正な批判の眼を有することは自分の学問や教養にとつて必要であるのは固より、そのことによつて日本の文化に対する自己の責任を尽すことになるのである。恰も選挙における自主的な投票が政治に対する自己の責任の觀念から発するように、読書という一見単に個人的なことがらにおいても各人は自主的であることによつて文化に対する自己の責任を果たし得るということを考えなければならぬ。

しかし文化の風俗化に対する責任は文化の供給者或いは生産者、即ち狭義における文化人のものである。もちろんそれは文化の需要者或いは消費者にも関係している。文化の風俗化は、例えば読書の場合、今日の社会経済的諸關係の変化によつて読者層が拡大すると共に新しい読書階級

が出現し、その要求に相応して生じたと見られ得るところが尠くないであろう。尤も、かような読者層の拡大は、文化の風俗化による文化の浅薄化皮相化を伴っているとはいへ、そのこと自体としては文化の普及或いは寧ろ文化的要求の普及という重要な意義を有している。我々はそこにとにかく戦争が文化に及ぼした好影響の一つを見ることが出来る。

読者層の拡大、新読書階級の出現は文化の生産者の側に反映し、その要求に従つて文化の風俗化を生じたとはいへ、これもまた同時に、例えば文学の場合、その取材の範囲が拡張され、その題材がともかく社会性を有するものとなつたというような好結果をも齎している。これによつて文学が従來のいわゆる文壇に局限されないものになつたのは喜ぶべきことである。しかしそれが同時に文化の風俗化の要求乃至傾向と結び付き、ここに新しい通俗文学の種類を発生せしめつつあることも注意されなければならない。

そしてその場合特に注意を要することは、かような文化の風俗化がいわゆる「国策に沿う」という名目と結び付いて生じつつあることである。国策に沿うということはそのこと自体としては固より何等非難すべきことでなく、寧ろ甚だ立派なことである。しかしそのことから文化の風俗化、新しい通俗文学の如きものが生じつつあるとすれば、文化の問題に関して国策に沿うという

ことの本来の意味について深く反省することが必要である。

実際、文学もまた国策に沿わねばならぬという要求が掲げられて以来、種々の名を冠した文学が無数に現れるようになった。曰く何々文学、曰く何々文学と、その名は限りなく殖えている。そのことは新しい通俗文学への傾向を示している。文学は各々の作家にとつて本来一つしかないものであるべきなのに、種々の種類の文学があるかのように見えるのは文学の風俗化の結果にほかならないであろう。国策に沿うと称しながら文学自体としては通俗化への方向をとつていのである。

そして国策に沿うということからこのように種々の種類の文学が生じたということは、文学者が自主性を失つたということの証拠である。もし彼等が自主的であるならば、各々の作家にとつて文学は唯一つしかない筈である。しかるに文化人が自主性を失つた場合、文化は通俗化を通じて風俗化に至ることは自然の勢である。

国策に沿うということが決して悪いのではない。ただその際文化人は文化の立場において飽くまでも自主的でなければならぬのである。国策に沿うということが一種の流行となり、ただこの流行に遅れないことをのみ努めるといふのでは、文化の眞の發達は期し難い。自主性を失うこ

とよつて文化が質的に低下し、浅薄化するに至るならば、それは却つて文化国策に反することになる。文化国策は根本において文化の向上を目的とするものであるから。国策に沿うという名目に於て、この時代に要求される眞の思想と倫理を探求し建設するという文化人の責任の抛棄があつてはならないのである。

今日の全体主義的風潮の中において、ただ時流に従つておれば好いといったような生活態度が文化人の間にも醸成されてはほしくないであろうか。時世のままに動くということは自分を没却することであるという意味において個人主義の反対である。それが直ちに全体主義を意味しないということは明らかである。そのことは思想的には明瞭であるにも拘らず、生活態度としては知らず識らずそのような傾向が現在生じてはほしくないであろうか。そのような生活態度は全体主義的というよりも寧ろ実は封建的なものである。各人のうちに残存している封建的氣風が今日の全体主義的風潮の中において自分をなくして時世に追隨するという生活態度となつて現れたものである。

全体主義は個人の責任回避ということと同じであつてはならない。人は社会と国家に対して責任を有すると共に自己自身に対して責任を有している。そして両者は本質的には一つに結び付く

ものであつて自己自身に対して責任を感じないような者が真に社会と国家に対して責任を感じるということとは不可能である。自己自身に対する責任は何よりも個人が真に自分を生かすということである。自分を生かすということは今日においても大切であり、その心構えが文化の基礎であつて、真に自分を生かそうとする態度のないところには真の文学も真の思想も生ずることができぬ。

最近における文化の風俗化は文化人の無責任に関係している。それは彼等の自己自身に対する無責任に根差し、けつきよく社会と国家の文化に対する責任の抛棄となつている。そしてそれは我が国の文化人のうちに残存している封建的気風とこの頃の全体主義的風潮との混淆から生じた弊害と見られ得るものである。

ところでかくの如き封建的なもの或いは寧ろ東洋的封建的なものと西洋的なものとの混淆から生ずる弊害が今日の日本の文化人のモラルのうちに多く認められるということが一般に指摘されねばならぬであろう。それは混淆であつて綜合でなく、徹底を欠いた中途半端なものであり、またそれは意識的な努力の結果でなく却つて今日の我が国の現実の状況に相応する自然発生的なものである。

例えば、文化人の消極性といわれるものについて考えてみよう。それは一方においては悪い意味での西洋的個人主義的なものである。そこには社会のことはともかく自分の生活だけは守ろうという利己主義がある。しかし他方においては、そこには東洋的個人主義ともいうべき隱遁思想の伝統につながるものがある。この隱遁思想は封建的東洋の道徳として確かにすぐれたものを含んでいる。しかしそのすぐれたものは今日の文化人のうちには生かされておらず、中途半端な隱遁思想が西洋流の利己主義と結び付いて文化人の消極性といわれるものとなっている。しかも他方西洋の個人主義の真にすぐれたところも生かされないので、その利己主義は全体に随順するといふ東洋的道徳と混淆していわゆる大勢順応主義となっているのである。文化の風俗化もこれに関係することが尠くないであろう。

今日のモラルの革新の方向について徹底した反省が要求されているのである。

大学改革の理念 — 1939.6 河合栄治郎編『学生と学園』（日本評論社）

一

教育の改革は今日の課題である。その中において特に高等教育の改革は重要な意義を有している。なぜなら改革の理念はここにおいて最も明瞭に現れるものである。低度の学校においては、その教育の理念は教師には知られているにしても生徒には知られていないのが普通であるに反して、高等の学校においては、それは単に教師のみでなく学生によつても自覚され得る筈であり、また自覚されねばならないのである。自分の学ぶ学校の教育の理念を自分でも自覚している学生にして真に学生の名に値するのである。

教育制度の改革は何等孤立した問題でない。それは今日の社会における全体の改革の問題にながつており、或いは寧ろこの社会における改革の一般的な必要が教育制度の改革をも要求しているのである。とりわけ高等教育機関に就いては、社会における諸々の改革において指導的地位に立つべき人間を養成すべき機関として、その改革が問題になるであろう。かようにして今日に

おける教育改革の問題は、単に個々の制度の部分々々の改革に関するのではなく、根本において教育の理念そのものに関している。近代社会の原理である自由主義の行詰りが一般に感ぜられている、それに相応して従来の教育に対する新しい理念が求められている。今日における教育改革の問題は、単なる制度の問題でなくて一つの世界観的な問題であり、制度上の改革も一定の世界観的な基礎を必要としているのである。

そのことは例えばドイツにおける教育改革論において明瞭に認めることができる。高等教育機関の改革即ちあの Hochschul-Reform はそこでも久しい間の問題であつた。そしてナチスに至つて現れたのは、アドルフ・ラインのいわゆる「政治的大学の理念」である (Adolf Rein, *Die Idee der politischen Universität*, 1933.)。ラインに依ると、各々の時代には、その時代の意味に相応して、その時代のタイプを表現する一定の大学のタイプが存在する。即ち十四世紀から十七世紀まで、「神学的大学」のタイプが存在した。次に十八世紀及び十九世紀において現れたのは、「哲学的・人文主義的大学のタイプ」である。しかるに今や廿世紀において形成さるべきものは、ラインに依ると、「政治的大学のタイプ」である。そのことは単に、政治の為に特殊な専門の学校を設立するのが肝要であるというが如きことを意味するのではない。政治は現代の運命である、「政治一般はド

イツの運命である」とラインは云っている。一時代の問題を単に特殊な専門の学校或いは特殊な教課——「政治講座」、「政治教育週間」、等——によつて解決しようとすることは全く不十分である。本来の意味における政治は、信仰或いは宗教と同じように、何等専門ではないのである。政治は特殊な専門に止まるべきものでなく、却つて *universitas* 即ち全体とか綜合とかを意味する大学 (*Universität*) の規定的な原理でなければならぬ。同様の思想はまた例えばハンス・フライエルによつて述べられている (Hans Freyer, *Das politische Semester, Ein Vorschlag, zur Universitätsreform, 1933*)。フライエルに依ると、大学の変化は人間並に彼の教養の理念の変化を含んでいる。従つて大学の改革は新たに現れた人間並に彼の教養の理念に道を開くことであり、この理念によつて導き入れられるものである。そしてヘルデルからフンボルトに至る人文主義的教育の理想に代つて今日現れたのは、自己の民族のうちに根差し、自己の国家の歴史的運命に、責任ある者として結び付けられていることを自覚している「政治的人間」の教育の理念である。あらゆる真の教育理念がそうであるように、この政治的教育の理念は、理論的に案出されたとか哲学的に演繹されたとか教育学的に発見されたとかいうものではない、それは現実の必要から、運命の打撃に対する男らしい答として生れたものである、とフライエルは云っている。かくの如き、教育の政治主

義的理念は、今日のいわゆる全体主義国において広く主張されているところである。そこに見られるのは即ち政治の優位の思想である。

尤も、政治というものを極めて一般的に理解するならば、どのような時代における教育の理念も、政治的に規定されていないものはないと云い得るであろう。自由主義の大学において政治の普遍的な支配が存在しないということも、自由主義の政治思想そのものから従ってくることにほかならないのである。自由主義の教育も決して政治を重視しなかつたのではないことはイギリスやフランスにおいて明らかに見られるところであつて、ただドイツにおいてはその自由主義の特殊な発達或いは未発達の事情に相応して、文化主義的な人文主義的教育の理念が現れたのである。文化主義は特殊的にドイツ的なものであつた。この文化主義が批判に Auseinandersetzung ならなかつたのは当然であつたと云えるであろう。その教育理念は、既に十九世紀の後半において、ニーチェが『我々の教育機関の将来に就いて』(Nietzsche, *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, 1871-72)を書いた頃、ドイツにおいても最早や根柢のないものとなりつつあつた。人文主義の乃至自由主義の教育理念は批判されねばならぬとしても、しかしそこから政治主義の教育理念が主張されることは正当であろうか。政治的大学の理念は、「文化」の代りに「政治」を、「ワイマール」の代

りに「ポッツダム」を置くこととするものではなく、「文化」を「政治」の方面から把握することを学び、かくして文化に聯関と形態とを与えようとするものである、と云われている。それは文化に対する政治の優位を説く政治主義である。どのような時代の教育理念も、既に述べた如く、政治的に規定されているのは事実であるとしても、そのこととかような政治主義とは同じでない。自由主義の政治思想は却つて文化に自由を与え、その自律を認めるところにあると考えられるから。従つてそのような政治主義はただ一定の政治思想、つまり全体主義の政治思想に立つて初めて主張されることである。この全体主義の世界観が果たして妥当であるか否かが問題である。

社会における自由主義の行詰りは従来の自由主義的な大学の行詰りとなつて現れている。大学とは元来 *universitas* 即ち全体或いは綜合を意味している。ドイツの古典的な人文主義的大学において「哲学」が主要な位置を占めたのもそのためである。哲学は特殊科学に対して全体の学と見られた。しかるに自由主義の行詰りと共に大学の統一的な理念は失われて、大学は現在「専門化された諸科学の百貨店」の如きものとなつてしまつてゐる。形は綜合大学であつても、各科の間には何等の本質的な聯関も統一も存しない。政治的大学の主張が、かくの如き現状にある大学に

i Weimar, Potsdam とともにドイツの都市。第一次大戦直後の共和制国家と、ナチス国家がそれぞれその地で宣す。

対して統一的精神と形態とを与えようとするものである限り、それは正しいと云わねばならぬ。次に自由主義の行詰りと共に大学における学問の研究がまた非現実的なものになったということも事実である。学問の専門化ということは現実からの遊離に対する弁護に過ぎず、学問の自由ということも現実の回避の為の口実に過ぎないようになった。大学の学問は非現実的となり、社会に対して指導性を有するどころか、社会とは没交渉であり、国家に対して無責任なものとなった。かくの如き傾向から大学を再び現実に結び付けようとするものである限り、政治的大学の理念は正しいと云わねばならぬ。

かように政治的大学の理念のうちには正しいものが含まれているにしても、我々はそれに全く同意し得るであろうか。それは政治主義であり、自由主義に対する統制主義である。それは政治的統制によつて一挙に、大学に統一を与え、その学問を現実に近づけ得るであろう。しかしながら、もしそのことが外部の力によつて行われるとすれば、その統一は外面的に止まり、学問の府として大学に要求されるような内面的な統一は得られないであろうし、その現実との接近も学問の本質に相応するような内面的な関係を有することができないであろう。そこに内面的な聯繫が存在しなければならぬ限り、政治的大学の主張も「政治」でなくて「哲学」であり、一定の世界

觀に基づくものでなければならぬ。フライエルが、哲学的であつた人文主義的大学の理念に反対しながらも、哲学への意志は、大学にとつて本質に合したものであるのみでなく、絶対に欠くべからざるものである、と云つてゐるのは当然である。我々の問題はその哲学であり、その政治主義、統制主義、その全体主義の哲学が果たしてそのまま承認され得るか否かということである。

二

先ず政治教育一般について云えば、その思想の如何を問はず、我が国においては政治教育の不足が感ぜられる。日本の知識階級はおよそ政治的教養に乏しく、政治と教養とは何か反対するものであるかのようにさえ考えられてゐる。それは我が国の現実の政治に知的なところが少なく、思想性が足りず、知識階級の興味を惹き得ないことにも依るのであるが、また逆に我が国の知識階級に政治的教養が欠けているところから政治が思想性の乏しいものになつてゐるということもあるのである。いわゆる政治的大学の理念には賛成し得ないにしても、一般に政治教育の我が国において特に必要であることは認めなければならぬ。人間の本質的な規定としての政治存在性について一層深く考えられ、教養における政治の重要性が理解されねばならぬ。政治教育の發達は

政治の進歩のために要求されている。この点において現存の教育制度には改革すべきものがあるであろう。

次に大学の統一性と総合性についても、現在の制度には改革を要するものがある。我が国の大学は法科は官吏の、文科は教員の養成を目的とするというように、元來、職業的専門家の養成を主要な目標としてきた。政治教育の不足もこれと関係しており、また大学に理念的なもの、「哲学」の欠乏していたのもそのためであると云えるであろう。綜合大学の形式は具えていても、綜合の實質は殆ど存しなかつたのである。専門的研究はもとより必要であり、これなしには学問の進歩はあり得ない。けれども専門的分化は全体の聯関のうちにおいてその意味を自覚しなければならず、専門的知識は一般的教養を基礎として真に活かされ得るのである。特殊科学の理念的統一と専門的研究の綜合的聯関の見地において、我が国の高等教育には制度上においても改革を要するものがあるであろう。

改革の目標として今日考えられているのは自由主義的教育の克服ということである。全体主義に立つ「政治的大学」の理念はその露骨な例である。従來の日本の教育も一般的には自由主義的であつた。そしてその改革は全体主義に依らねばならぬと主張する者が多いのである。確かに、

我が国の従来教育には自由主義に伴う弊害が認められる。その是正の必要なことは云うまでもないが、しかしそれと共に、否それ以上に考えねばならぬことは、我が国の教育にはなお多くの封建的遺物が存在しているということである。このものの弊害は自由主義の弊害よりも更に大きく、その点から考えて我が国の大学においては自由主義の善いところがまだまだ活かされねばならないのである。そうでないと、全体主義といつても封建主義に逆転する危険があり、現にその傾向が見られなくもないのである。従つて我が国における教育の改革は、社会の他のすべての方面における改革と同様、二重のものでなければならぬ。即ちそれは一方残存せる封建的なものを清算することであると同時に、他方自由主義を超えた一層高い原理に到達することである。この新しい原理はただ単に自由主義に対立するものであることができない。自由主義は抽象的であると云われるが、全体主義も、それが自由主義に抽象的に対立するものである限り、自由主義と同様抽象的であると云わねばならぬ。しかるに政治的大学の理念に見られるような全体主義の教育思想は、すべての文化を政治に従属させてその自律性を認めることなく、学問研究の自由を否定し、個人を単に全体の道具であるかの如くに考え、かくしてただ抽象的に自由主義に対立することによつて、それ自身抽象的な思想に止まるように思われるのである。真に自由主義を超える思

想は、単に自由主義を否定するのではなく却つてこれを止揚したもの、言い換えると、これを一層高い立場において否定すると共に肯定し、これを自己のうちに高めることによってこれを含むものでなければならぬ。逆に考えると、政治の優位を單純に否定することは自由主義の抽象性である、政治の優位は今日の歴史的現実の中から必然的に生じたものであり、現実的であろうと欲する如何なる思想もその必然性を承認しなければならぬ。しかしまた政治の優位は文化の自律性を單純に否定するものであつてはならない。文化が政治的にならねばならぬとすれば、逆に政治も文化的にならねばならないのである。

我が国の大学は嘗て十分に自由主義的であつたことがなかつた。そのためにその教育に統一的な理念が欠けていたこと——自由主義もそれ自身一つの統一的な理念である——、またそのために政治教育が足りなかつたこと——なぜなら自由主義こそ政治教育の普及を要求するものである——は、既に述べた通りである。我が国の大学には寧ろ封建的なものが多く残存し、これが先ず克服されねばならぬ。学閥はその一つの例である。学閥は学問上の見解の相違から生ずる「学派」の如く公共性を有するものでなく、一つのギルド的存在である。それを結ぶものは親分子分の關係である。教授の地位なども学問上の能力や業績によつて決定されないで「人間的な、余り

に人間的な」関係によつて決定されることが尠くない。学者としての「適格性」の如きは第二義的な問題となつてゐる。学問におけるデモクラシーは認められず、封建的な身分意識が強く支配し、研究に対する良心と情熱は制限されている。そして今日のように政治が学問に干渉し、「思想上の適格性が喧しく云われるようになると、封建的な事大思想から積極的に時世に阿おねる者、或いは消極的に封建的な明哲保身のイデオロギーに従つて沈黙を守る者が増してくる。いずれにしても、自己の学問と思想とに忠実であるという、真理を愛し真理に殉ずるといふ、ヒューマニズム、人格主義が欠けている。特に学生に対しては、その個性を見出してこれを發揮させるような教育、その自発的な研究を誘導し、進展させるような組織が足りない。それらの、並にそれらに類する諸欠陥は自由主義の未発達に基づくのであつて、その改革は自由主義の正しい意味を理解することによつて行われ得るのである。さもないと、全体主義といつても、現にその例が尠くないように、封建的なものの復活となつて、それらの諸欠陥を寧ろ助長する結果になるであらう。

もちろん個人主義的な自由主義の弊害はいろいろ現れている。例えば、それは教師にあつては、自己の地位を守ることのみ汲々として、同僚の運命、学生の運命や全体の学園の運命に対しては冷淡な利己主義となり、またそれは学生にあつては、自己の成績と就職のことにのみを考えて、

同窓の運命、教師の運命、そして全体の学園の運命に対しては無関心な利己主義となつてゐる。かくの如き態度は全体主義的な自覚によつて改められねばならぬであらう。その場合指摘さるべきことは、今日自由主義の弊害は、直接に学問と研究に関する方面においてよりも生活と經濟に關する方面において最も甚だしいということである。右の例も根本においては經濟生活に關係している。しかし特にその弊害が著しいのは私立の学校の經營においてである。私立の学校の多くは自由主義的經濟の營利主義に立つてゐる。教師の待遇は悪く、学生の為の研究設備、保健施設等の發達の如きは殆ど顧みられない。学校自身が誰の眼にも明らかであるような營利主義を採りながら、學生に対して如何に全体主義の道德を説いたところで、果たして徹底的な教育が行われ得るであらうか。現在最も改革を要するのは、この自由主義的營利主義の學校經營である。そしてそれはその性質上政治的な干渉に期待され得るものであるから、政治主義の改革を考える者は、先ずそこから着手すべきであらう。

今日の政治主義の教育思想は、その統制主義の立場から、學問研究における自由の要求を自由主義の思想にほかならないと排斥してゐる。しかるにこの場合にも先ず考えねばならぬことは、我が国の大學には果たして研究の自由に対する眞實の要求が存在したかということである。外に

向つては研究の自由を主張しながら、内においては自己の封建的なものによつてみずから研究の自由を束縛していたということがないであろうか。研究の自由という標語はしばしば自己のギルドの特権を擁護するために利用されていたように思われる。研究者はそのギルドの内部において認められるような題目について、その親方に気に入るような仕方で勉強する。彼等は自分たちの仲間でしか通用しない言葉を仔細らしく語り、彼等の学問は一般社会とは固より、他の専門の研究者とも関係のないものになつてゐる。この傾向は政治が学問に干渉していわゆる思想問題が喧しくなると共に一層助長され、かくして研究の自由は今日の困難な現実の問題を回避することの自由となつた。大学の学問は社会と国家に対して責任を負わぬものとなり、それがアカデミックな態度であるかのように考えられている。しかし研究の自由は現実を回避する自由であることを許されない。大学の学問も時代によつて課せられた現実の問題の解決に身をもつて努力しなければならぬ。抽象的に自由な研究即ち歴史の現実から任意に遊離した研究に眞の自由があるのではなく、眞の自由は歴史的に必然的な問題とその態度において自由に研究するところにあるのである。永遠の問題といつても抽象的に存するものでなく、歴史を通じて与えられるのであり、永遠の眞理といつても抽象的に達せられるものでなく、現実の問題の解決を契機として現れるのである。

る。かように歴史的現実と情熱的に対質するという意味においては大学は政治的でなければならぬと云うことができ、その限りにおいて政治的大学の理念には正しいものが含まれている。その見地から我が国の大学教育には改革すべきところがあるであろう。しかしまたそのように政治的になることによつて大学がただ一時的な問題にのみ没頭することは間違つてゐる。大学の研究はつねに本質的なもの、原理的なものに向わねばならぬこと、真に歴史的なものは、永遠なものと同間的なものとの統一であること、かくして例えば古典の研究は今日の問題の研究にとつても大切であること等は忘れらるべきではない。また大学は政治的意義を有する問題に対してもその研究において自主的でなければならぬ。自主的でなく、ただ時流に追隨し迎合するということは無責任ということと同じであつて、全体主義がかような無責任な人間を作り易いことに注意しなければならぬ。自由と責任とは離すべからざるものである。研究の自由とか批評の自由とかが無責任な研究や無責任な批評を生じているとすれば、それは自由主義の意味が正しく理解されてゐないためである。自由の道徳と責任の道徳とは自由主義において一つのものである。

大学の学問は歴史的現実の課する問題と情熱的に対質すべきであるという意味において大学は政治的でなければならぬと云い得るにしても、問題の研究そのものは飽くまで自由でなければならぬ

らない。その点において近頃の政治主義が研究の自由を否定するのは誤っている。問題は我々にとつて必然的に与えられる、しかしその研究においては我々は飽くまで自由でなければならぬ。なぜなら研究の自由がないならば、客観的な認識に達することは不可能であるからである。客観的な認識は正しい実践にとつて必要であり、政治が学問に自由を認めることは学問をして真に政治に役立たせる所以である。客観的な真理は政治家の主観的な意図とは独立に存在するものであつて、これに従うのでなければ如何なる政治的実践も究極において成功することができぬ。学問の自律性を認めることは学問の発達にとつては固より政治の発展にとつても必要である。研究の自由を否定することは学問を政治に役立たせようとして結局、学問を政治にとつても役立たぬものにしてしまう。文化の自律性を認めない政治は、政治における文化の力を認めない野蛮主義である。学問はその問題を現実の実践から与えられる、しかし学問は実践の主観的な意図を一旦否定して客観的な立場に身をおくことによつて認識に到達し得るのであり、かように一旦実践の立場を否定することによつて学問は却つて真に実践と結び付き得るのである。理論と実践との正しい関係を把握することは、抽象的に理論の立場を固執する自由主義者にとつてと同様、一面的に実践の立場を強調する全体主義者にとつても大切である。

かようにして研究の自由は認められねばならないけれども、それと同時に必要なことは研究の共同である。この後の点において我が国の大学には改革すべきものが特に多いのである。従来研究の共同が欠けていたのは、総合大学などと称してもその綜合性の理念が明らかに自覚されていなかったことに基づいている。また学問の公共性についての意識が乏しく、学問を個人の私有物の如く考えるところがあつたからである。あらゆる種類の封建的な意識が学問の公共性についての意識の発達を妨げ、そのために研究の共同が十分に行われなかつたのである。研究の共同は学問の進歩にとって必要である。研究の自由も研究の共同がなければ個人主義の弊害を生じ易い。研究の共同によつて特殊なものとは全体的なものに關係付けられ、研究の自由は現実的になることができる。この点において自由主義の抽象性は全体主義的な觀念によつて具体的にされねばならぬと云えるであらう。それはしかし研究の自由を否定することなく、研究の共同は他方研究の自由があつて現実的になり得るのである。自由なもの、独立なものとの共同にして初めて眞の共同である。研究の共同は単に教師の間のものでなく、また学生の間のものであり、特に教師と学生との間のものでなければならぬ。教師と学生との人格的な接触を基礎として、ソクラテス對話の展開によつて研究の共同が実現されなければならない。研究の共同は大学の理念そのもので

ある。研究の共同こそアカデミーの、*universitas* としての大学の起原と共に本質を規定するものである。ただ研究の自由をのみ求めて研究の共同を忘れることは学校という共同体の意義を理解しないことである。我が国のすべての学校のうちに研究の共同の理念の実現されることが必要である。

三

今日の大学は職業教育の機関になっていくと云つて屢々非難されている。この非難には正しいものがあると共に間違つたところがある。大学は単なる職業的知識以上に、「教養」を与えねばならぬと云うのは正しい。教養とは職業人として必要な知識でなく、あらゆる職業人が人間として有せねばならぬ普遍的な知識である。かかる普遍的な知識の学校であることによつて大学は *universitas* の意義を有し得るのである。しかしこの教養は従来の如く単なる文化主義の立場から考えられてはならない。政治的大学の思想がたとい一面的であるにしても主張しているように、政治的教養は大学の努力すべき教養において重要な地位を占めねばならぬ。また従来的人文主義的な教育思想は職業教育を不当に軽蔑する傾向があつた。職業はすべての人間にとつて本質的な

意味を有している。職業教育は大学においてもその教育の重要な部分でなければならぬ。必要なことは一般的教養と職業教育との関係を正しく把握することである。

先ず普通に職業は専門と考えられている。それは分業の事実に基づき、従つて技術を中心とする。職業教育は専門教育であり、技術の教授を目的としている。技術教育は大学の教育においても決して軽視されるべきものではない。教養といつても、専門的技術的知識の基礎を欠き、これと内的に結び付いていないならば、単なるディレッタントイズムになつてしまふ。しかし他方専門は特殊なものとして全体の中においてその意義を自覚することが大切である。一般的教養というのはこのような全体的理念を与えるものでなければならぬ。教養を単なる博識と考えることは間違つてゐる。博識は全体的な立場に立つたために必要であるまでである。人文主義の教育においても、教養の普遍性のもとに元來全体的なもの、理念的なもの、哲学的なものを考えたのであるが、それがやがてただ博識を意味するように墮落していつたのである。技術は或る意味では手段に過ぎない。これに目的を与えるのは全体的理念である。今日の政治的大学の思想において特に明瞭に主張されているように、大学は指導者の養成を目的とするものであるとすれば、大学は理念的なもの、世界的なものについて教養を与えなければならぬ。もちろん職業教育は欠くべから

ざるものであり、かくて大学は自己のうちに職業と理念という二重の性格、二重の構造を統一することを要求されている。

技術的知識は専門的特殊的知識である。それは特殊的知識として一般的理論的知識と結び付かねばならぬ。言い換えると、技術的なものは理論的なもの（科学）と結び付かねばならぬ。技術は科学を基礎とし、理論科学の発達は技術或いは応用科学の発達にとつて必要である。しかるに今日の政治主義の教育は政策的なもの、応用的なもののみを重視して、原論的なもの、理論的なものを軽視乃至無視する傾向がある。政治主義はすべての学問を *Politik*（政策）に変えようとする傾向がある。しかしかくの如き理論科学の蔑視によつては、実は政策乃至応用科学の発達も期し得ないのである。もとより、一方技術の発達は科学の発達に制約されると共に、他方科学の発達は技術の発達に制約される。科学は技術の発展によつて新しい問題を与えられ、また問題の新しい解決の端緒を掴み得るのである。技術的なものは実践的なものである。それ故に科学と技術との関係は、一般的に云えば、理論と実践との関係であり、この関係の正しく把握されることが大切である。

ところで職業教育は技術教育であり、技術は或る実践的なものであるとすれば、前に述べた技

術に目的を与える全体的なもの、世界観的なものも何等か実践的な理念でなければならぬ。しかるに従来の文化主義的な教育は、その教養の理念を実践と引き離してしまう傾向があった。教養は実践と没交渉であればあるほど教養的であるかのようにさえ考えられた。この点で政治的大学の思想がその理念において実践を強調しているのは正当である。大学の統一的な理念は単に教養的なものでなくて実践的なものでなければならぬ。それは実践的道德的なものであるべきであつて、それを政治的といつても、政治は道德的なものであることが要求されるのである。もちろん大学が直接に政治的実践的であることを欲する極端な政治主義は排斥されねばならぬ。大学は実践団体でなく、寧ろ理論団体である。しかしまた理論と実践とを抽象的に分離することは間違つてゐる。

職業はその本質において全体のうちにおける分枝である。個人主義的な職業観念に対して、全体主義がこのように職業の機能的観念を主張しているのは正当である。職業は自由主義の営利観念に従つて考えらるべきでなく、全体のうちにおける分枝として機能的意味に従つて理解されねばならぬ。その限り全体主義は正しいが、しかし全体主義はその根本の論理である有機体説に束縛されて、個人を全体の道具と見ることになつてゐる。全体に対する個人の機能的關係を言うこ

とは正しいが、個人を全体の単なる道具と考えることは正しくない。それでは人格の觀念は破壊されてしまわざるを得ないであろう。人間はもとより単に自己的でなく、全体のための道具或いは手段の意味を有している。人間はつねに一定の役割における人間である。けれども、人間の意味はそれに尽きるものでなく、人間は他方人格として自己目的の意味を有している。人格とは何かの役割における人間以上のものである。人格とは或る内面的なものである。全体主義はその論理の必然性に従つて人間を単に役割においてしか見ることができず、この人間の人格性を無視する傾向を有している。単に機能的に見られた人間は全体に縛られて自由であることができず、しかるに人格とは自発的なもの、自律的なもの、自由なものである。全体に対する個人の關係は機能的にと同時に人格的に考えられねばならぬ。かくして職業もまた単に機能的にでなく使命的に把握されることが大切である。職業とは個人の使命である。使命は個人の全体に対する關係であるが、その關係はこの場合どこまでも人格的に内面的に理解されるものである。全体主義はこれに反して、人間の内面性を抹殺する傾向を有している。それは個人の全体に対する責任を説くことができるにしても、自己自身に対する責任、自己の人格に対する、自己の良心に対する責任を明らかにすることができない。人間は全体に対して責任を有すると同時に自己自身に対して責

任を有するものである。しかも人間は自主的であることによつて全体に対して責任あるものとなり得るとすれば、全体に対する責任も自己自身に対する責任を離れて考えられないと云えるであらう。

学校は職業を教育するのみでなく、人間を教育しなければならぬ。人間の教育には職業的知識以上に一般的教養が必要である。尤も職業人から抽象的に分離された人間というものがあるのである。人間の教育を主張することによつて職業の教育を軽視する人文主義的教育思想は間違つてゐる。人間の教育においては各人の個性を發揮させるように努めることが大切であるが、そのことはまた全体における分肢の意味を有する職業の見地においても必要である。しかるに全体主義は統制主義として画一主義の弊に陥り易く、各人の個性の發達を抑圧する傾向を有してゐる。全体は多様なものの統一として力と意味とを發揮すべきであるにも拘らず、全体主義の教育は人間を画一的にすることによつて全体の内容を貧弱にする危険があることに注意しなければならぬ。次に人間の教育が単に知育に止まらず、道徳教育でなければならぬことは言うまでもない。そして道徳教育を排斥すべきものではないことは、職業人から抽象的に分離された人間というものが存在しないということによつて既に明らかであらう。近頃の全体主義が非合理主義として、

その人間教育、道徳教育において、知的なものを排斥しようとしているのは誤りであると云わねばならぬ。道徳も広い意味においては技術である。具体的な道徳は人間の歴史的社会的な生活における技術を離れてあるのではないことから考えても、道徳には知的なものが必要であり、道徳の理念は単に非合理的なものであることができない。人間はつねに歴史的社会的に規定された人間であり、一定の民族に属し、一定の国家の国民である。従つて人間の教育は更に特に国民としての教育でなければならぬ。人間の教育は国家の使命の自覚のもとに行われなければならない。自由主義の教育がその抽象的な世界主義の立場において人間の教育を国民としての教育から抽象して考えたのは正しくない。しかし他方今日の全体主義も単なる民族主義の立場に止まつている限り抽象的であると云うべきである。人間は国民であると共に端的に人間である。教育は「善い国民」を作ることであると共に端的に「善い人間」を作ることではなければならない。個人主義といつても単に個人的な立場に立つていたのでなく、カントの哲学などにおいて明らかであるように、個人の根柢に超個人的なもの、人類的なもの、世界的なものを考えたのであつて、ただその人類とか世界とかを民族や国家を媒介としないで考えたところにその抽象性があつたのである。民族や国家を媒介とすることによつて人類や世界は現実的に把握されることができる。しかしまた人類や

世界を離れて民族や国家を考えることは、民族や国家を離れて個人を考える個人主義と同様の抽象性に陥ることである。人間は民族的であると同時に人類的である。政治の理想は「善い国民」であることと「善い人間」であることが一致し得るような政治を行うことである。教育の理想は「世界的日本人」を作ることであると共に「日本の世界人」を作ることである。しかもそれらのことは凡て歴史的に把握されることが必要である。大学における教育は日本の世界史的使命の自覚のもとに立たねばならぬ。

—

いつたい歴史のうちに理性があるのか、——現在の世界情勢を前にして誰もこう問いたくなるであろう。そしてその「恐しい混乱」を見ては、誰も多少とも懐疑的にならざるを得ないであろう。だがもし歴史のうちに何等の理性も存しないとすれば、我々は何を抛り所として行動し得るのであるか。如何なる懐疑主義者も、みずから信ずるほど懐疑的ではない。懐疑主義者も日々生きてゆかねばならぬ、そしてその場合彼はけつきよく現存の秩序に頼つて生活しているのである。懐疑主義者は現状維持派に過ぎないのがつねである。しかしその現存の秩序の動揺が今日の混乱であるとすれば、いつたい我々は何を抛り所にして行動すれば好いのであるか。自己の情熱から、と云われる、或いは、民族の情熱から、と云われるであろう。いずれにしても問題はこの場合同じである。単なる情熱のみからは我々は何事も成就することができぬ。そしてもし歴史のうちに理性が存在するなら、そして我々の情熱が単に主観的なものに過ぎないならば、その理性のため

に我々の情熱からの行動は破滅させられてしまふであらう。だがいったい歴史のうちに理性は存在するのであるか。存在するとすれば、それは我々の情熱と如何なる関係にあるであらうか。

歴史の理性という言葉によつて誰もが想起するのはヘーゲルである。ヘーゲルは歴史における理性の支配を信じた。歴史において如何に非合理的と見えるものも、この理性の支配に抵抗し得るものでなく、却つてけつきよくこの支配に仕えているのであつて、理性はつねに自己を貫徹し、自己を実現する。かような理性の主権を示しているのは、あの有名な「理性の狡智」である。ヘーゲルに依れば、歴史において理性が自己を実現するために用いる手段は個人の情熱である。人間の行動の動機のうち最も力があるのは欲望や激情や利害の関心である。もちろんそこにはまた普遍的な目的、善への意志、高貴な祖国愛などが存在している、けれどもそれらの徳や普遍的なものは僅かな比例で働くに過ぎぬ。これに反して激情、特殊な利益の目的、私欲の要求は最も強力なものである。個人はこのような激情を満足させるために行動する、しかしその際は彼は、実は普遍的な理性のために行動しているのである。特殊な激情によつて存在に齎らされたものは消滅し、その中から理性的なものが実現されて現れてくる。個人をして自己の欲望を満しているかのように思わせたのは理性の狡智であつて、理性は、存在の貢税を自分自身からでなく、個人

の激情から支払うことによつて歴史のうちに、自己を実現するのである。

理性の狡智という思想にはなかなか興味深いものがある。我々はそこに歴史に対する烈しい現実感を認めることができるであらう。実際、歴史を個人の主観的な動機から判断することは間違つてゐる。歴史の心理的説明は不可能であると思われる。歴史は狹隘な道德家の動機論を超えたものである。そこには幾多の不正、不道德が行われており、小心な人道主義者の「当惑した悲哀」は増すばかりである。けれども我々は悲しむことはない。理性は自己自身から貢税を支払つてゐるのではないからである。個人が自分の功名心や虚栄心、私利や利欲を満足させるために働いてゐるのは理性の狡智に操られてゐるのである。犠牲にされるのは理性でなく、却つて理性は個人を犠牲にして自己を輝き出させる。このようにしてヘーゲルは、歴史を主観的な動機からでなく客観的な意味に従つて把握し評価すべきことを我々に教えてゐる。行動の動機に拘泥するのは理性の狡智を理解しないものである。動機が何であろうと、歴史は、これを踏み越えて理性的な内容を実現してゆく。事件の動機のみを穿鑿してゐて、その間に事件の發展が最初の動機とは別の客観的な意味を現してきたことに氣附かないでゐるようなことがあつてはならない。例えば、現在の支那事変において、最初の暴支膺懲というが如きスローガンから最近の東亜協同体論に至る

まで、種々の変化があつたことは、この事変がその發展の過程において現れてきた理性的な意味を追求する努力を表現すると見られるであらう。

しかし我々は理性の狡智というが如き思想に満足し得るであらうか。それは個人を理性の傀儡に過ぎぬものにしてしまうことである。個人は自己の目的のために働いていると考えている、しかるに実はそれとは別の目的のために手段として使われているに過ぎない。理性の狡智というのは個人をこのように傀儡として用いることである。我々は、たといそれが理性の傀儡となることであるにしても、傀儡となることに甘じ得るであらうか。もとより個人は単に自己目的であるのではない、個人は同時にまた普遍的なものの手段であると考えられねばならぬにしても、ただ単に手段であるに過ぎない場合、我々は自己の存在に意味を見出し得るであらうか。またもし理性はつねに結局自己を実現するものであるとすれば、何故に我々は傍観者として静視するに止まつていてはならないのであり、何故に我々は自己を遂に破滅にまで導く情熱に身を委ねなければならぬのであらうか。すべてこれらの、そしてその他類似の疑問は、ヘーゲルの客観主義的立場に附随してくるものである。従つて歴史のうちに理性を認めることは単なる客観主義の立場をとることであつてはならないであらう。歴史の理性は単に客観的なものであることができないであ

ろう。

徹底的な理性主義者であつたヘーゲルが、たとい理性の狡智という名目においてであるにせよ、個人的なもの、特殊なもの、主観的なもの、非合理的なものを彼の歴史哲学の中に導き入れたということは、注目すべきことである。歴史は単なる客観主義の立場からは考えられない。歴史の動力のうちには主観的なものがなければならぬ。情熱なしには歴史における如何なる偉大なことも為し遂げられない、とヘーゲルも云つた。歴史の理性は単に客観的なもの、単に普遍的なもの、単に法則的なもの、単に合理的なものであることができぬ。それだからヘーゲルもまた個人の欲望や激情の如きものに何等か位置を与えなければならなかつたのであるが、彼の本来の客観主義、普遍主義、合理主義の立場は、それら主観的なものに正当な意味を認めることができず、単にそれを理性の「狡智」としてのみ理解し得るに過ぎなかつたのである。理性の狡智という思想はたしかに過去の歴史の多くのものを巧に説明するように見える。だが過去の歴史は或る意味においてあらゆる説明を容れ得るものである。「歴史はひとの欲する通りのものを証拠立てる。それは厳密には何物も教えない、なぜならそれは凡てのものを含み、そして凡てのものとの例を与えるから」、とヴァレリイは書いている。我々はもとよりヴァレリイ的懷疑についてゆくことはできな

いであろう。過去の歴史の解釈はともかく、現在我々が責任をもって行動しようという場合、我々の存在の意味を獲得するために行動しようという場合、理性の狡智というが如き思想に我々が頼り得ないことは明らかである。歴史の理性は単に歴史の解釈の原理でなくて歴史における行動の原理となるようなものであることを要求されている。

二

歴史の理性はヘーゲルにおいて形而上学的なものであつた。彼の形而上学に反対した人々は一層実証的な道をとらねばならぬと考えたが、それらの人々もまた或る意味において歴史のうちに理性的なものを確認しようと努めたのである。彼等の求めた歴史の理性は歴史の法則にほかならない。恰も自然科学者が自然の法則を発見しようとするように、彼等は歴史の法則を発見しようとした。歴史を構成する現象の各領域においてその客観的な法則が探求された。かような努力は確かに有意義なことである。それは実践にとつても必要なことである。自然に服従するのだければ自然は征服されないとされるように、物を変化し物を作ろうとする場合、我々はその物の客観的な法則を知らねばならぬ。法則の認識なしには、我々は有意義に行動することができぬ。

経済的に有意義に活動しようとする者は、経済の法則を知っていることが必要である。経済の法則を無視して如何に強力をもつて経済に干渉しようとしても失敗に終るのほかないであろう。行動は認識を欠くことができない。歴史は我々の作るものである。しかし我々は、単に主観的な情熱から、単に主観的な意図から、歴史を作り得るのでない。歴史を作ろうというには、我々は先づ歴史をどこまでも客観的に、科学的に研究しなければならぬ。認識は行動に反するものでなく、却つて実践的意志が認識の根源である。自然を変化しようとする意志から自然科学は生れた。法学、経済学等の諸科学も、社会的実践的生活の中から生れたのである。かようにして、もし歴史の理性とすべきものがあるとすれば、それは科学的に確かめられ得る歴史の客観的な法則でなければならぬと考へられるであろう。

歴史の科学的認識はどこまでも必要である。科学はどこまでも必要であるが、しかしそれがいわゆる科学主義になる場合、そこに行き過ぎがあり、踏み外しがある。科学を尊重し科学の力に信賴することと科学主義とは同じでない。科学主義は客観主義である。しかるに歴史は単なる客観主義の立場からは具体的に捉へることができぬ。例えば電灯や電車は歴史的に作られたものである。それらは電気の法則に従つて作られ、またこの法則に従つて作用している。電気の法則そ

のものは、電灯や電車が発明される以前においても、否、その法則が発見される以前においても、既に存在した。自然法則は自然のうちにつねに働いているけれども、自然は電灯や電車を生みはしないであろう。それらのものが作られるためには、即ち電気の法則が電灯や電車の形をとって存在するためには、人間の意欲が加わらなければならぬ。それらの技術的な形は自然の客観的な法則と人間の主観的な意志の総合として作り出されたものである。すべて歴史的なものはかくの如きものである。従つてそれは単なる客観主義の立場からは具体的に捉えることができぬ。我々がそれによつて闇を照らそうと欲する電灯、我々がそれによつて迅速に交通しようとする電車が自然的必然的に生れてくるものであるなら、我々はただ傍観しておれば好く、電気について法則を認識しようとする努力さえ不要であるであろう。ちょうどそのように、単なる客観主義の立場においては我々は我々の歴史的行動を真に意義付けることができない。人間は歴史の外にあるのではなく歴史のうちに立つているのである。主観的なものはもともと歴史の中に入っている。歴史を単なる客観主義の立場から考えることは抽象的であることを免れない。物をどこまでも客観的に認識しようとする科学でさえ、人間の実践的意図から、技術的な目的から生れたのである。かようにして歴史は我々の作つてゆくものである限り、歴史の理性は技術的な理性、或いは、「技

術的知性」といわれる如きものでなければならぬであらう。技術の本質は主観的なものと客観的なものとの統一、客観的な法則と主観的な意欲との綜合であるところに存している。

技術は人間の歴史と共に古いことができる。人類学者や考古学者は、いわゆる先史時代の諸時期を人間が用いた道具の種類によつて区別している。しかるに少なくとも固有な意味における科学は、西洋において、近世に至つて現れたものである。それ以前においては、西洋においても、技術と哲学乃至形而上学とは分化されずに存在していた。もとより技術は遙かに古くからあつたのであつて、技術は初め魔術の如きものと考えられていた。科学がなかつたといわれる東洋においても、技術はもちろん行われていたのである。ところで西洋における近代科学の發達は技術の飛躍的な發展を齎した。しかるに注目すべきことには、その西洋において、技術についての反省、その哲学的反省は、科学についての哲学的反省——その古典的な書物はカントの『純粹理性批判』である——に遅れて、やつと十九世紀の後半に至つて、即ち近代社会の諸弊害が漸く顯著になり始めたときに至つて、現れたということである。言い換えると、技術についての反省は近代文化の批判として現れたのであり、更に言い換えると、近代文化の理念は技術の哲学的理念において把握されたものではないのである。近代文化の理念は寧ろ科学の理念であつた。そ

の根柢にあつたのは依然として観想的人間或いは叡智人（ホモ・サピエンス）の人間学であつて、実践的人間或いは工作人（ホモ・ファールベル）の人間学ではなかつた。工作人の人間学は技術についての反省と共に、従つてまた近代文化の批判と共に生れた。この人間学は、理性を人間の本質と見た叡智人の人間学に対して、欲望や衝動を、従つてヘーゲルが理性の狡智に帰したところのものを重要視した。尤も、それが知性を副次的なもののように考へたのは間違つてゐる。なぜなら、工作即ち技術的生産は科学を前提としなければならぬから。かようにして近代文化の理念が科学の理念であつたのに対して、新たに創造さるべき文化の理念は技術の理念でなければならぬと云い得るであらう。近代文化が観想的人間或いは叡智人の人間学を基礎としたのに対して、新文化の基礎は実践的人間或いは工作人の人間学でなければならぬと云い得るであらう。

この場合直ちに起り得べき一つの疑問は、技術は人間生活にとつて要するに手段であつて目的ではない故に、技術に文化の理念を求めるとは文化を手段化し、人間生活そのものを功利的なものと考えることではないかということである。しかし人間の行動はそのすべてにおいて技術的である。技術にも種々の段階が考えられるであらう。物質的生産の技術もあれば、統帥の技術もあり、政治の技術もある。芸術も技術であり、道徳も技術であり、科学や哲学における論理的操

作の如きも技術である。そしてアリストテレスが考えたようにそれらの技術の間に段階的秩序を、技術のアルヒテクトニクを考えることができる。より高い技術はより低い技術の目的である。技術は単に手段であるのでなく、それ自身のうちに理念的なものを含んでいる。そして我々にとって今問題であるのは技術の理念である。かくいう技術の理念とは如何なるものであろうか。

近代文化の理念は科学の理念であった。その科学の理念は法則である。法則は一般的なものであり、その限り抽象的なものである。科学が法則を求めることはもとより、それ自身としては意味のあることであり、法則の認識は技術にとつても必要なことである。しかしかような科学の理念が文化一般の理念とされるとき、文化は抽象的なものになる。近代文化の抽象性、その抽象的な合理主義もそのことと無関係でないと云えるであろう。科学の理念が法則であるとすれば、技術の理念は形(フォーム)である。科学は認識し、技術は生産する。技術の作り出すものは形である、すべて技術的に作られたものは形をもっている。形は、既に云つた如く、主観的なものと客観的なものとの総合として作られるものである。それはまた単に一般的なものでなく、一般的なものと特殊なものとの統一である。技術家、特に発明家の能力というのは、一般的な法則を形に転化する能力であり、すべての実践家の能力はまたかくの如きものであると云い得るであろう。形

は一般的なものと特殊なものとの統一として個性的なものである。形は唯一つの形があるのでなく、一つの形は他の形に対して形であり、形は多様なものである。形の個性は作り出されるものが生命的なものであるに従つて愈々個性的である。かように個性的なもの、独立なものが作り出されることが創造であり、歴史は創造的であると云うことができる。歴史の理性は法則でなくて形である。歴史というものは一つの形から他の形への変化発展である。そして形は主観的なものと客観的なものとの綜合、一般的なものと特殊なものとの綜合であるとすれば、かような綜合の能力は理性であるというよりも構想力である。構想力は単に知的なものでなく、むしろ知的なものとの感情的なものとの統一である。歴史の理性とは構想力のことであると云うことができるであろう。

三

既に述べた如く、固有な意味における科学は、その実質においても、その理念においても、近代社会の産物である。近代社会は社会学者のいう固有な意味におけるゲゼルシャフトである。ゲゼルシャフトの文化は科学の理念に定位をとっている。しかるに近代的ゲゼルシャフト以前の社

会には、よし科学は存在しなかつたにしても、技術はつねに存在していた。かかる社会は社会学者のいわゆるゲマインシャフトの性質を有するものであるが、かかるゲマインシャフトの文化の理念は形であつたと云うことができるであろう。近代哲学は、その代表者カントにおいて見られるように、自然科学に定位をとつている。これに反してプラトンやアリストテレスによつて代表される哲学の中心思想は形の思想であつた。プラトンのイデアといい、アリストテレスがエイドスというものは、元來、形を意味している。しかもイデアやエイドスは單なる空間的な形或いは図形即ちスキーマといわれるものに対して、元來、生命的なもの形の形を意味したということが指摘されねばならぬ。それと共に他方東洋の伝統的な哲学、東洋的ゲマインシャフトの哲学においても、その中心思想は形の思想であつたと云うことができるであろう。東洋思想は物の形、物の相、物の真のすがた、物の実相を捉えようとしたのである。探求されたのは、科学における法則の如きものでなく、却つて形相であつた。そして東洋思想において考えられた形も生命的な形であつた。東洋的な自然は近代科学の客観的自然とは異なり、むしろ主観的なもの、或いはむしろ主観的にして客観的なもの、生命的なものであつた。

もしここに東洋思想と西洋思想との差異を考えるならば、同じように形が問題であつた場合に

においても、西洋哲学はこれを客観的な方面から捉えようとし、東洋哲学はこれを主観的な方面から捉えようとしたというような差異が認められるであろう。かくしてプラトンやアリストテレスの哲学におけるイデア或いはエイドスは形であると同時に「概念」を意味し、形の思惟はかような概念の思惟として近代科学の中へ流れ込むに至つたのである。しかるに形はもと多様なものである。イデアは多である。多様な形は一つの場合乃至法則に包摂されることができない、それらが一つの概念乃至法則に包摂されるとするならば、それらはもはや形でない。それぞれ独立な形を一つに包むもの、一つに統一するものは概念や法則の如きものでなく、また単なる形の如きものでもなく、寧ろ形なきもの、形なき形でなければならぬ。東洋における「無」の思想はまさにかくの如きものを意味していると理解することができる。無はすべての形を包むもの、統一するもの、形を越えて形なきもの、形なき形であり、形の根源であつて形と一つのものである。西洋哲学においては形が客観的な方面から捉えられて概念となつたのに反し、東洋哲学においては形はむしろ主観的な方面から、無との関係において捉えられた。東洋において技術は存在しながら科学が発達しなかつた理由も、哲学的にはかような関係から理解されるであろう。

新しい文化の理念は技術の理念に求められねばならぬ、と我々は云つた。新文化の理念もまた

形である。そしてそのことは、新たに創造さるべき社会秩序の理念が近代的ゲゼルシャフトを超越した新しいゲメインシャフトであるということに相応している。この新しいゲメインシャフトは古代的・封建的ゲメインシャフトの如きものでなく、近代的ゲゼルシャフトを自己のうちに止揚したゲメインシャフトでなければならぬ。従つてその文化もまた単に直観的なもの乃至非合理的なものを理念とするのでなく、近代的合理主義をどこまでも自己のうちに止揚したものでなければならぬ。そこでは飽くまで科学が尊重されねばならない。まさに技術の理念がそのことを要求している。技術は科学を基礎としなければならず、科学の発達が技術の発達の前提である。他方、科学はまた社会における技術的課題の発展に応じて発展するのである。技術は科学を基礎とするけれども、科学と単純に一つのものであるのではない。技術は科学の法則を形に転化するものであり、形は単に一般的なものでなく、一般的であつて特殊なものであり、また形は単に客観的なものでなく、客観的なものと主観的なものとの統一である。今日我々の課題となつている新文化の創造は、新しい形の構想であり、新しい形の創造でなければならぬ。単なる客観主義はこのような形の創造に対して無力である。客観主義乃至いわゆる科学主義は物を批評することはできない。その批評は屢々我々の傾聴すべきものをもつていて、それが批評に過ぎないからといって我々

は耳を塞いでではならぬ。しかし単なる客観主義からは何物も、科学でさえもが、作られないのである。

新文化の創造は東洋文化の伝統につながらねばならぬと云われている。新文化の理念としての形理念は東洋文化の伝統への通路となり得るであろう。東洋文化の中心的観念はその独特の把握における形の思想であつた。形は主観的なものと客観的なものとの綜合である。形がかようなものとして作り出されるところに、我々はその主観的な契機として我々の民族的なもの、東洋的なものを生かし、且つこのものを客観的に表現することができるであろう。形はそれぞれ特殊なものであり、個性的なものである。近代文化は抽象的に普遍的な理念をもつていた。形理念はそのような抽象的に普遍的な理念を破るものであり、それぞれの民族の文化がそれぞれ個性的なものであることを要求するのである。もとより東洋文化の伝統に還るといっても、単なる直観主義の立場に還ることではない。新しい形は科学に媒介されて作り出さなければならぬ。しかしまた従来の科学主義が——科学そのものは決してそうではないに拘らず——直観を不当に軽蔑していたのに対して、形の哲学は直観に正しい意味を認めることができるのである。ただ、直観といつても素樸なもの、単なるインスピレーションというが如きものではない。発明家の発明は究極

において直観に基づくものであり、偶然とさえ云われ得るにしても、かような直観、偶然でさえもが到来するためには、彼の平生の努力、全過去の経験と知識とが必要である。直観とはすべての過去が未来に向つて現在の一つの点において燃焼することである。「直接的なものは結果である」、というヘーゲルの言葉はここでも妥当するであらう。

東洋文化の特質であるとされている生活と文化との融合、自然と文化との統一というが如きことも、文化の技術的理念と結び付けられることができる。技術は生活と融合した文化である。それ自身としては容易に常識化し得ない科学も、技術的形態をとることによつて、我々の生活常識の中へ入つてくる。またすべての技術は習慣化するという性質を自己のうちに具えている。技術は習慣化することによつて自然的なものとなる。習慣は自然の如きものであり、自然は習慣の如きものである。知性は科学として自然から離れるとすれば、知性は技術として再び自然へ還るのである。更に如何なる自然的生命的なものも形をもっている。この形は極めて広い意味において技術的なものである。鳥の形は技術的な形であると見ることができ、それは鳥という主体がその生活する空中という環境に対する作業的適応の關係として生じたものである。人間の技術もこのように人間と環境との作業的適応の關係から生じたものであつて、その技術的な形は主体的な

ものを表現すると共に環境的客体的なものを表現している。形は環境の性質によつて異ならねばならぬ。鳥の形と魚の形とは同じであることができぬ。自然は形を作り出すものであり、自然の形も技術的な形であるとすれば、人間の技術は自然を継続すると考えることができるであらう。自然と文化とはこのようにして技術の理念を通じて統一的に見られることが可能である。

かくして歴史の理性というものが如何なるものであるかが知られるであらう。それは自然の歴史と人間の歴史とを通じて働いているものである。歴史の理性は単に客観的なもの、我々の参加なくして実現されるようなものではない。それはまた固より単に主観的なものではない。それは主観的であつて、客観的なものである。人間は歴史のうちに入つている、人間は創造的な歴史的世界の創造的な要素である。創造というのは独立なもの、形のあるものが作られることである。人間の身体の形の如きも歴史において形成された技術的な形である。人間は歴史的世界から生れて、歴史的世界のうちに生き、歴史的世界のうちで働く。すでに人間は歴史的世界に入つているものである以上、人間はそのすべての存在において客観的なものであると云わねばならぬ。人間はもとより単に客観的なものでなくて主観的なものであるが、その主観的といわれるものが客観的歴史的なものである。抽象的な主観主義から脱却することが我々にとっては必要である。抽象

的な主観主義は近代の個人主義と共に現れたものであつて、人間は主観として何処か世界の外に
いるもののように考えられたのである。抽象的な主観主義は抽象的な客観主義とつながつており、
その立場においては世界も抽象的に客観的なものと考えられねばならなかつた。今日我々にとつ
て最も重要なことは、人間のリアリティについての具体的な意識を獲得することである。我々の
欲望も衝動も感情もリアルなものである。それらは我々の歴史的環境から離れて存在するもので
なく、我々の歴史的環境から生れたものである。我々の欲望も衝動も感情も歴史的なものである。
形は主観的なものと客観的なものと統一として作られるのであるが、その場合もしこの主観的
なものが単に主観的なもの、全く肆意的なもの、ただ特殊であつて何等の普遍性も有しないも
のであるとするならば、それは形において表現されることも不可能であらう。そこに我々のモラ
ルが考えられる。しかも我々のモラルとして今日最も大切なことは、人間のリアリティについて
の自覚を回復することである。歴史の理性を単に客観的なものと見るのに反対することによつて、
我々は主観主義を唱えようとしていないのである。主観的なものと客観的なものとの統一
は、技術において明らかである如く、我々の実践による物の変化を通じて、形において、いわ
ば客観的なものの勝利として、イデー的なものの勝利として実現されるのである。主観的なもの

は客観的なもののうちに形として表現されることによつて自己のリアリティを実証する。歴史は単なる神話ではない。歴史はイデー的なものである。歴史の理性は構想力の如きものでなければならぬといつても、それは単に主観的なイメージの如きものをいうのではない。もとよりイメージも大切であり、我々はイメージをもたねばならぬ。しかし究極の問題はイメージでなく、フォームであり、フォームとは物の変化を通じて物において実現されるフォームのことである。歌わぬ詩人を歴史は詩人とは認めないであろう。形は我々の行動を通じて形成されてゆくものである。その我々は歴史的世界のうちにおいてこの世界から創造されたものであり、我々は歴史的世界の自己変化に自主的に参加するこの世界の創造的要素であり、歴史の創造に自主的に参加することによつて我々は我々のリアリティを獲得してゆくのであり、我々のリアリティを証明してゆくのである。

今日、東亜の新秩序の建設とか新文化の創造とかが我々の課題であるという場合、歴史の理性とは如何なるものであるかを考えてみる必要があるであろう。それを単に客観主義的に把握することは間違っている。しかしながら、東亜の事態、世界の情勢、国内の現実について正確な科学的な認識をもつことはどこまでも必要であつて、この認識を無視しては如何なる新秩序も新文化

も作られない。科学は飽くまでも尊重されねばならぬ。我々が科学の理念に対して技術の理念を掲げたのは、科学を貶しめるためではなくて、いわゆる科学主義を排するためである。科学と技術とは区別されながら密接に結び付いたものである。ただ文化の一般的な理念としては、科学でなく、科学を一定の仕方で自己のうちに止揚した技術が考えられねばならないのである。我々が技術の概念を力説するのは理論科学を貶しめて応用科学のみ重んずるというのが如きことも全く無関係である。更にいわゆる技術主義、技術万能主義の如きものも我々の念頭には全くないのである。我々は歴史の理性といわれるものが如何なるものであるかについて若干の哲学的考察を行うことによつて、一方、科学的と称して傍観的である者に反省を与えると共に、他方、非合理主義を唱えることによつて歴史を単なる神話に化してしまおうとする者に対して反省を与えようとするのである。現在の時局はそのいづれに身をおくにも余りに重大である。我々は時局に対する眞の責任を自覚した協力者でなければならぬ。

—

全体主義と云う言葉は我が国においても次第に普遍化してきた。それは個人主義に対立し、個人主義を克服すべきものと理解されている。個人主義は自由主義や合理主義とつながって近代社会の原理であった。この社会の現在の行詰りはそのような個人主義、自由主義、合理主義の弊害に基づくと見られ、この弊害を除き得るものは全体主義であると考えられている。かような思想に正常なものがあることは誰も認めねばならず、また誰も認めているであろう。

しかしその際考えるべきことは、先ず一般的に論理的にいつて、もしも全体主義がただ単に個人主義に対立するものであるならば、全体主義も個人主義と同様抽象的であるということである。全体から離して個人を考えることが抽象的であるように、個人から離して全体を考えることも抽象的である。これは既にヘーゲルの弁証法において明瞭に洞察されたところである。全体主義は個人主義を単純に否定し、個人主義と抽象的に対立するものであつてはならぬ。これが具体的思

惟の論理の要求である。しかるに今日全体主義者は個人主義を排撃することに急に於て、自分もまた個人主義と同様抽象的な見方に陥つてはいはしないであらうか。

個人主義或いは自由主義と雖も、決してただ個人のことのみを考えて社会のことを考えなかつたのではない。全体主義の調和を考へることなしに単に個人の自由を考へることは自由主義者にとつても無意味なことではなければならぬ。自由主義はそれ自身の社会哲学をもつていた。その古典的な代表者アダム・スミスをとつてみよう。スミスの『国富論』の意義を把握するには、それが完成されなかつた彼の社会哲学的体系の一部分に過ぎなかつたのを想起することが必要である。「自然の諸結合原理の科学」は「自然の芝居を一層齊合的な、それ故に一層壯麗な光景になす」べきものであつた。スミスは渾沌のうちに秩序を導き入れようとしたのである。彼の書物はその方法において合理主義的であり、その帰結において個人主義的であつた。それは、各人は自己の行動の判断者となるに最も適するといふ仮定から出發する、『道德的感情論』におけるスミスの言葉に依れば、「すべての人間は自然によつて初めに且つ主として自己自身の世話を託されてゐる」。それが各人の眞実の仕事であり、そしてそのように自己の欲望の面倒をみなながら、すべての人間は「見えざる手によつて彼の意図のうちに含まれなかつた目的を助成するように導かれて

いる」のである。即ちアダム・スミスにとつては、自己の私的利益のために為された個人の無数の自発的な行動は、或る神秘的な錬金術によつて、社会的善を結果する。我々はこの「自然的自由の単純な体系」によつて、我々が意識的に社会の利益を工夫するよりも一層よく社会のために尽すことになる。従つてスミスは国家の干渉を好まない。国家の活動の最高の目的は、個人の自発的活動を保護することである。「通俗に為政者或いは政治家と呼ばれる油断のならぬ狡猾な動物」は、我々に国外の平和と国内の秩序とを与えれば、彼の主要な仕事は終るのである。安全が与えられるなら、それ以上の政治的行動は殆ど必要がない。我々は政治家の干渉によつてよりも「あらゆる人定的制度から独立な、正義の自然的規則」によつて一層善く行動することができる。かようにしてアダム・スミスは全体のこと、社会的善のことを考えなかつたのでなく、社会的善は彼にとつても目的であつたのであるが、ただそれは各個人が自己のためにする行動から一層よく結果すると考えられたのである。そこにはすべての個人が個人的に自由に行動することから全体の調和が自然に生ずるといふ予定調和説がある。この予定調和説に見られるのはオプティミズムであり、このオプティミズムは合理主義とも結び付いていゝであらう。

すでにこの点において、いわばその世界観的感情において、今日の全体主義には違つたものが

あるように思われる。スミスの自由主義のオプティミズムに対して、政治を最も重要視する今日の全体主義の根柢には或る種のペシミズムが、悲劇的精神があるといい得るであろう。ナチスの書物において我々が絶えず見出し、また絶えず感じるのは、運命の觀念であり、悲劇的精神である。古代ギリシアと音楽——ドイツ人の愛するこの二つのもの——の精神を悲劇の精神と考えたニーチェにナチスの世界觀のひとつの源泉が求められるのも、偶然ではないであろう。歴史は悲劇であるという哲学的思想は全くドイツ的なものである。ヘーゲルはその『歴史哲学』の中でローマの世界を論ずるにあたり次の屢々引用される言葉をもつて始めている、「ナポレオンは、嘗てゲーテと悲劇の性質について語ったとき、近代の悲劇と古代の悲劇とは、我々はもはや人間がそれに屈服するような運命を有せず、古代的宿命の代りに政治が現れたということによつて、本質的に區別される、と考えた。従つて政治は悲劇にとつて近代的運命として、個人がそれに屈服すべき境遇の不可抗力として用いられねばならぬ」。ギリシア悲劇における運命に対して、政治は近代的運命である。政治の優位を主張する今日の全体主義の底には運命の觀念が、新しい悲劇的精神が世界觀的感情として横たわつていないであろうか。その非合理主義もこのようなペシミズムと無関係ではないように思われる。

ここに国民性——それは単に自然的なものでなく、歴史的諸条件のうちに形成されたものである——の見地から考えて、我々日本人の国民性にナチス流の全体主義がそのまま適するか否かが問題になるであろう。どのような政治も国民性を無視し得ない。政治はもとより国民性を改造し得るしまた改造しなければならぬが、その改造も伝統から全く離れたものであることができぬ。しかるに日本人の国民性には悲劇的精神がないのではなからうか。日本人にも一種の運命觀が濃厚ではあるが、それは悲劇的といふべき性質のものではない。悲劇を知らぬ、従つてまた固有の意味において合理的であることを特色とするといわれ得る日本人の国民性に、全体主義的独裁政治は果たして適合するであろうか。仮に全体主義というにしても、それは日本において全く独自のものでなければならぬように思われる。

全体主義はもとよりただ国民性に依存するものではない。自由主義の發展の歴史は、アダム・スミスの予定したような全体の調和に終らず、却つてアナキーを結果し、種々の社会的弊害を醸し出した。これを救うためには、社会は新しい原理に従わなければならない。個人を全体よりも先のものとする個人主義の原理が否定されて、全体は個人よりも先のものであるとする全体主義の原理が確定されなければならない。これは当然のことであるが、その際忘れてならないこ

とは、この全体主義が抽象的に個人主義を否定し、抽象的に個人主義に対立するのであつてはならないということである。個人主義を原理とする近代社会はそれ以前の歴史に見ることのできぬ輝かしい文化を作り出した。個人主義や自由主義は単純に否定し去られるには余りにすぐれたものを有している。それをただ単に否定するのではなく、それを否定すると共に肯定し、一層高い立場のうちに高めて保存すること、つまり全体の立場のうちに個人主義を止揚することが重要である。ただ全体主義というのであれば、近代社会の成立以前における社会はつねに何等か全体主義的であつた。その社会哲学も、例えばプラトンやアリストテレス、或いはトマスの社会哲学等、いずれも全体主義に立っている。けれども歴史は再び過去に還ることができず、またそのことが必要であるのでも有意義であるのではない。新しい社会の原理が仮に全体主義と呼ばれるにしても、それは個人主義を自己のうちに止揚したものでなければならぬ。さもないと、それは単なる復古主義もしくは封建主義に過ぎず、歴史の発展の線に沿うたものとはいひ得ないのである。

二

この一般的な、いわば公式的な反省も、我が国においてのように個人主義や自由主義が従来十

分に発達していなかったところでは、特に大切である。

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

時世のままに動くことは、自己を没却することであるという意味において、個人主義とは反対のものと考えられるであろう。それは思想的には全体の立場を自覚したものとはいえないにしても、各人の生活態度として現在知らず識らずそのような傾向に陥つてゐる者が尠くないのではなからうか。そこに認められるのは実は封建的な事大思想であり、各人のうちに残存している封建的氣質が最近の全体主義的風潮に影響されて現れたものである。しかも同時にそこに隠されているのは各人の功利主義である。そしてこの全体主義の外観をとつた大勢順応或いは附和雷同は個人の自己の責任の回避にほかならないのである。

我が国においてはなお個人主義の眞の意味、そのすぐれた点の認識される必要がある。さもないと、全体主義といつても封建主義に逆転する危険がある。今日「革新」といわれるものは二重の意味のものでなければならぬ。それは、一方において、現在なお想像されるよりも多く残存している封建的なものを清算して近代的になることであると同時に、他方において、近代主義を

超えた新しい原理へ飛躍的に発展することである。かような二重性を把握することが今日我が国におけるすべての革新にとつて要求されている。そのただ一方を問題にするだけでは眞の革新は成就されない。

個人主義は個人の自由を主張する。その場合単に個人の肆意が問題であるのではなく、個人の責任が問題であるのである。自己の救済を教会に依頼した中世的信仰に対して、各人は自己の救済について神の前にめいめい責任を有するというのが宗教改革における自由の觀念であつた。自由の觀念と責任の觀念とは不可分に結び付いている。自由な人間とは責任の帰属し得る主体としての人間である。何故に人間は自由であると考えらるべきであるか。もしも彼が自由に行動し得るものでないならば、彼の行動について誰も彼に責任を負わせることができなからである。各人は何よりも自己自身に対して責任あるものと考えられた。この責任の觀念こそ個人主義や自由主義によつて發達させられた最も根本的な道德である。しかるに今日我が国において感ぜられることは、この責任の觀念の欠乏ではないであろうか。政治家や官吏は十分に責任感を有するのであるか。また国策に沿うと称する文学者たちは、果たして十分な責任の觀念をもつて行動しているであろうか。全体の名のもとに個人が自己の責任を回避したり抛棄したりするようなことが

あつてはならない。全体主義といつても、個人の責任がなくなることでなく、却つて個人の責任が拡大されることでなければならぬ。個人主義が単に個人の自己自身に対する責任を主張したに過ぎないとすれば、全体主義は更に個人の社会と国家に対する責任を力説するものでなければならぬ。しかるに個人は自主的である場合初めて全体に対して責任を負うていい得るのであつて、自主的でないことは無責任であるのと同じである。そして自主的であることは個人の自己自身に対する責任でもある。かように責任はつねに二重のものである、それは自己の自己自身に対する責任であると共に自己の社会と国家に対する責任である。ところが今日の全体主義は、個人の全体に対する責任を一面的に強調することによつて、個人の自己自身に対する責任を無視乃至軽視するということがないであらうか。個人の自己自身に対する責任は何よりも、各人が自己の本質に忠実であること、自己の個性を發揮することである。

個体は或る意味において自然の目的である。自然はそれぞれ独立な個体を作り出す。自然が創造的といわれるのも、それが独立な個体を作り出すためである。自然はそれぞれ特殊性を有する個体を作り出し、生命の高い段階に至るほど個体の有する特殊性も豊富である。「形の様性」は自然の意志であるということが出来る。各々の人間がめいめい自己の個性を發揮することは自

然の意志を実現することである。そしてそれは全体の立場からいつても望ましいことではなからぬ。全体は統一を意味している。統一は多様なものの統一として統一である。より多くの多様なものを自己のもとに統べ得るに従つて統一は強く、より多くの多様なものを自己のうちに含み得るに従つて全体は豊かであり、弾力的であり、且つ美しい。全体主義が統一の力と美と善を説くことは正しい。ただ統一の真の意味を理解することが大切である。全体主義が官僚的劃一主義に陥ることがあれば、それは全体というものの、統一というものの真の意味を理解しないことである。すべてを一様化してしまうことは真の統一とはいひ難く、かくては全体はその内容も、その力も貧弱になつてしまう。全体は創造的なものでなければならぬ。創造というのは独立なものが作られることであり、このものが多様であるに従つて創造は愈々創造的である。全体の立場に立つ政治はかように創造的であることを要求されている。創造的な政治は個人の独立性と自発性とに位置を与え得るものでなければならぬ。独立なものは自律的であり、自由とは自律性のことであつて、自由な人間にして初めて真に人格といわれ得る。

人格、自由、個性等、すべてヒューマニズムの根柢をなすこれらのものは、近代における個人主義や自由主義の作り出したものであるが、そのことによつて個人主義や自由主義が間違つてい

るのではない。それらは全体の立場においても尊重すべきものである。個人主義や自由主義が非難されるべきであるのは、それが自分の約束したものを結局与え得なかつたことにある。例えば、責任政治を説いた自由主義的議会議会政治は最も無責任な政治となつてしまつた。近代社会の發展は個人の人格の完成に導くことなく、却つて多数の人間を非人間的な存在にしてしまつた。この社会における自由は少数者には自由であつても、大衆にとつてはその反対を意味するものとなるに至つた。またこの社会はそれぞれ固有の個性の發達を結果しないで、寧ろあらゆる人間を平均化し、匿名的なものにし、抽象的な存在にしてしまつた。近代的人間の鋭い批判者として現れたニーチェやキェルケゴールが繰り返して語っているのはこの点である。すべて人間の作り出したものは人間を發展させることから人間に対する桎梏に転化するというのが歴史の法則である。近代社会、その原理である個人主義、自由主義、合理主義も、ちようどこの運命を辿つてきた。資本主義社会におけるスミスのいわゆる「見えざる手」は自由な人間の全体の調和を齎さないで人間の非人間的なものへの隷屬を結果するに至つた。ヒューマニズムの一般的意義が人間の解放にあるとするならば、ヒューマニズムは今日もはや個人主義や自由主義に止まることができず、反対に全体主義的立場に立たねばならぬであらう。この全体主義はしかし人格や個性や自由を否定する

ものでなく、それらを真に実現するものであることを要求されている。その場合ももちろん自由とか個性とかいうものの意味が従来の自由主義的或いは個人主義的見解を離れて一層具体的に理解されることが必要である。例えば自由は抽象的に存在するものでなく、秩序のうちに、それ故に諸制度のうちに与えられるものである。全体から離れて個人の自由は存在するものでなく、全体のうちに根拠を与えられるものである。そして個人は全体を離れたものでないとすれば、個人は社会の革新に自主的に参加することによって初めて真の個性として生れ得るのである。

三

個人の自発性は歴史において否定することのできぬ重要な意義を有している。「かくしてその内容に従えば、歴史は個人が初めて民族の生活のうちに於ける干渉的要素として現れるところに始まる」とエドゥアルト・マイヤーはその名著『古代史』【*Geschichte des Altertums*】の序論の中で述べている。未開社会においてのように個人が民族の生活のうちに埋没し、個人の自主的な行動が存在しないところには固有な意味での歴史は存在しない。個人が民族のうちに於いて独立して逆に民族の生活に働き掛けるに至って真の歴史は始まるのである。個人の自発性は合理的な文化

の端初であり、それなくしては民族的文化は合理性を、従つて一般に文化といわるべき性質を得ることができぬ。個人主義と合理主義とが一つに考えられるように、個人の自律的な活動が合理的な文化の原因であり、これを媒介とすることによつて民族的文化は合理性を担うようになる。個人の自発性を認めない限り全体主義は非合理主義に止まるのほかない。合理性は普遍性であり、人類一般性である。民族的文化が人類的意義を有し得るに至るのは個人の媒介を通じてである。人間性は人類性である。個人主義はいわば直接に人類と結び付いている。人類的普遍性を強調するヒューマニズムが個人主義的であつたのも偶然ではないであろう。個人主義は個人を単に個別的特殊なものと考えたのでなく、カントにおける自我の概念が示しているように、自己を超個人的なもの、普遍的自我と考えたのである。人間は自己の根柢において人類と結び付いており、人類的意義を有する文化は個人の良心的な活動を媒介として民族のうちに生れる。個人の自発的な活動を認めることは、民族的文化が世界的意義を担うために必要である。

しかしながら他方カントの超個人的自我が抽象的なものであるように、人類とか世界とかいつても、個人主義乃至自由主義の立場においては抽象的なものに過ぎぬ。そこでまた、個人は単に特殊なものではなくて普遍的なものであると主張されたにしても、個人主義や自由主義の立場に

おいては、そのような個人も抽象的なものに止まつたのである。個人は抽象的な人類や世界でなく却つて民族というが如き具体的な全体と結び付いて具体的な存在であるのである。個人は民族を媒介するでなければ具体的に人類的或いは世界的になることができない。単に人類的と考えられるような個人は抽象的なものに過ぎぬ。単なる世界人は根差しなきものである。民族が運命的なものであるとすれば、世界乃至人類は理念的なものであると考えられるであろう。人間は運命的であると共に理念的である、民族的であると共に世界的である。そしてすべての理念的なもの運命的なものを通じて実現される。個人の任務は民族を通じ民族のうちにおいて世界的なものを実現することである。個人は自己の民族を世界的意義あるものに高めねばならず、そのためには個人はどこまでも自主的に民族と結び付くことが必要である、個人が自発的でないところでは人類的価値を有する文化は作られないから。

しかしながらまた人類は単に理念的なものではない。むしろ従来の個人主義や自由主義の誤謬は、先ず一方において人類を単に理念的なものとして捉えたところにある。その個人概念が抽象的であつたように、その人類概念も抽象的であつた。運命的なものと考えられる民族が同時に理念的なものであるように、理念的なものとみられる人類は同時に現実的なものであ

る。民族が一つの全体であるとすれば、人類も世界として一つの全体である。すべての個人は民族という全体のうちにあると考えられねばならぬように、すべての民族は世界という全体のうちにあると考えられねばならぬ。全体主義が民族のみを全体と考えて、民族がそれにおいてある世界という全体を考えないようなことがあれば間違っている。この全体主義が、個人主義や自由主義の考えた人類や世界が抽象的であるところから、人類そのものを、世界そのものを抽象的であるとして排斥することは、自己自身その反対する個人主義や自由主義と誤謬を共にすることにほかならない。全体主義が民族主義に止まるのは正しくないであろう。世界そのものが一つの全体である。個人は民族を通じて世界と結び付けられるように、民族はまた個人を通じて人類と結び付けられる。個人と民族との相互媒介は世界が真に具体的な全体として実現するためのものである。かかる世界のうちにおいて民族も個人も真に独立なものとなるのである。しかるに従来の自由主義は国際主義或いは世界主義を主張してきたにしても、この世界を全体として捉えることができなかつた。その世界の把握の仕方はその個人主義と同じ原理に支配されていたのである。即ち自由主義的個人主義が社会をアトミスティックに考えたように、自由主義的国際主義は世界をアトミスティックに考えた。それが世界主義を説いたことが誤謬であるのではなく、誤謬は世界を

アトミスティックにしか考えなかつた点にある。更に自由主義的世界主義の誤謬は、世界を民族や国家から抽象して考えたところにある。他方また世界から抽象して民族や国家を考えようとする限り全体主義も一面的である。

ところで全体主義が世界的でなければならぬとすれば、それが非合理主義に止まり得ないことは明らかである。既にいつた如く、近代社会の成立以前における社会はすべて何等か全体主義的であつた。その全体主義と新しい全体主義との区別は、今日においては世界というものが次第に現実的になつてきて、全体はもはや単に閉鎖的であり得ず同時に解放的でなければならぬということ即ち世界性を有せねばならぬということにある。解放的世界的であるということは合理的であるということである。我々は近代的合理主義の抽象性から脱却しなければならぬにしても、非合理主義をもつて原理とすることはできない。人間は民族的であると共に人類的である、或いは、人間は国民であると共に端的に人間である。このことは知性の問題であると共にモラルの問題にも関係している。そこで更に、古代における全体主義の代表的哲学者アリストテレスの提出した問題は、今日の全体主義にとつても重要な問題でなければならぬであろう。アリストテレスは、「善い国民」であることと「善い人間」であることが如何にして一致し得るかという問題

を彼の『政治学』の中で追求した。端的に善い人間であることと善い国民であることとは一致しないように見える。しかしながら「最善の国家」においてはそれが一致しなければならず、このような最善の国家の政治形態が如何なるものであるべきかについて、アリストテレスは考察したのである。そしてかくの如き理念的考察においてアリストテレスはプラトンを継ぐものである。プラトンの国家哲学においても、政治家の任務は、端的に善い人間であることと善い国民であることが一致するような政治体制を形成することにあつた。その国民を単に「善い国民」であらせることをもつて政治家は満足すべきではない、そのことだけなら強制や強権のみによつても為すことができる。眞の政治家は、善い国民であることと端的に「善い人間」であることが一致するように国民を教育し、またそのことが可能であるような政治様式を作り出さねばならぬ。そしてこの問題は今日の現実においては全体主義の国民性と世界性の問題に關聯するであろう。

ところで「善い国民」と「善い人間」の問題は、個人が全体に対して単に機能的に見られてはならぬということを示している。しかるに今日の全体主義はその哲學的世界觀の根柢をなす有機體説と結び付いて、個人を主として全体に対する機能的（乃至職能的）關係において把握している。これによつて全体と個人との有機的關係は明らかにされるとしても、それだけでは個人は全体の

器官の如きものとなり、その独立性と自由とは失われてしまわねばならぬ。個人の全体に対する機能的關係を力説することはどこまでも大切である。しかしそれだけでは足りない。この点において近代個人主義は内面性の問題を深く追求したという特色を有している。人格とは役割における人間をいうのでなく、或る内面的なものである。自由というのは単に外的な自由でなくて良心の自由であり、責任というのは単に外的な責任ではなくて自己の良心に対する責任である。個人主義は主観主義の抽象性に陥つたにしても、このように内面性を強調したところに重要な意義を有している。しかるに全体に対する個人の關係についての機能的な見方に欠けているのはまさにかくの如き内面性である。特に今日の全体主義における政治主義はその欠陥を助長してはいないであろうか。神話といつても、そこでは果たして十分に内面的であるであろうか。個人の全体に対する關係はひとり機能的にのみでなく、また人格的使命的に自覚されなければならぬ。使命の觀念は決して単なる機能的觀念であり得ず、人格的な内面の觀念である。

尤も個人主義は、現代社会の行詰りが愈々深刻となるに従つて、愈々甚だしく主観主義に落ち込んでいった。そのことから個人主義は愈々深く内面的になつたわけではなく、もはや内面性を失つて単なる主観主義もしくは心理主義となつた。眞の内面性は内的人格の支柱であるような内的

規範的なものの自覚において成立する。この支柱が失われるとき、主観主義は人格の崩壊と共に単なる心理主義に陥らねばならぬ。これが歐洲大戦後における一般的な精神的情况であり、我が國の青年インテリゲンチヤも多かれ少なかれその影響を蒙った。かようにして今日個人主義とか人格主義とかいつても、もはや主張すべき自己も人格も有しない者が多いのである、人格は分解してしまつてゐる。現代のインテリゲンチヤに珍しくないこのような状態から立ち直るには、自己を民族と結び付けることが必要であつたであらう。そしてそれは実際に我が國において支那事変と共に行われた。それは一種の救済であつたであらう。かくして多くの國策文学の如きものが生産されてゐる。けれども全体に対する個人の關係を單に政治的機能的にのみ考へて内面性が失われる場合、精神的文化にとつては自殺とならざるを得ない。

我々は自己を日本民族のうちに自覚しなければならぬ。しかしこの自覚は全体に対する個人の機能的關係の自覚に止まらないで人格的使命的な自覚と結び付かねばならぬ。

自主的思考の反省 — 1939.8.28 ~ 30 『都新聞』

独ソ不侵略条約の成立は我が国民に厳しい反省の機会を与えている。これまでも自主的外交ということは始終いわれてきたのであるが、外交の自主性というものが何であるかについて今は真に反省すべき秋である。自主的と考えられていることが案外自主的でなかったりするかも知れないのである。そしてそれは単に外交のみの問題ではない。我々の生活についても、我々の思想についても、自主性とは何を意味するかを深く反省してみなければならぬ。生活における自主性の欠乏は思想に於ける自主性の欠乏と無関係でなく、思想における自主性の欠乏は政治における自主性の欠乏と無関係でないであろう。

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

い。そこに派閥という封建的なものが存在している。封建的気風をなくするということが自主性の確立にとって何よりも大切なことである。これは思想上においても同じことである。日本的思考といわれるものの中にはなお封建的なものが多く残存するのではなからうか。

思想上においても外国依存の傾向が著しい。この頃の共産主義や自由主義の排斥を見ても、独自の思想原理に立っているものが少ない。それにしても攻撃の相手である共産主義や自由主義についての知識がなき過ぎる。ソビエトの共産主義や欧米の自由主義の排撃はドイツやイタリヤの全体主義や民族主義に依存して行われる。一方の外国思想の排斥は他方の外国思想への依存となっている。そして悪いことには、この事実が気付かれないのである。かような外国思想依存ということも封建的な権威の思想と結び付いているのであつて、他の権威に依らなければ自己を主張し得ないという風である。そしてこの封建的な権威の思想は近代の科学的精神と相反するものである。方向は反対であつても、先年のマルクス主義思想時代におけるソビエト依存と全く同様の傾向が近代の全体主義的風潮のうちにも見られないであろうか。日本の思考のうちに真の科学的精神が敲ぎ込まれるということが自主性の確立にとって必要である。

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

えもが流行に属している。

日本精神とは凡ゆる外国思想をそこにおいて消化し醇化する地盤であり、かようにしてそこから真に自主的な思想が出て来る源泉であるべきであるにも拘らず、自由主義やマルクス主義と並んでそれらの後を承けた流行となつてゐる。流行思想には自主性がない。それは身につかない思想であり、身につかない思想は真の思想ということができぬ。

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

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

マルクス主義が流行している時には、それが全体の真理であるかのように考え、全体主義が流行している時には、それがまた全体の真理であるかのように考へる。

かようにして自主性のない思想には真の発展がなく、つねに抽象的である。流行思想に従いながら自主的であるかのように思う錯覚は、その時々々の流行思想に対して自主的な批判がなく、そ

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

日本の思考に欠けているのは機能的な考え方である。機能的な考え方に対するものは実体的な考え方である。日本の思考は実体的であつて機能的なところが足りないといえるであろう。機能的な考え方は近代科学の発達と共に発達したものである。日本の思考といわれるものの中に機能的な考え方が乏しいということは科学的精神の伝統が浅いということを意味している。

実体的な考え方においては、物は根本において不変のものと考えられる。例えば、一人の人間が善いとなれば、彼はその全体においてどこまでも善いと考えられる。また一人の人間が敵であるとなれば、彼はその全体においてどこまでも敵であると考えられる。実体的な考え方は物をそれだけのものとして見、それが一体として変らぬものと考えようとするのである。

しかるに機能的な考え方は物を関係において見、それぞれの関係に依じて変化するものと考えるのである。物は諸関係に分解して考察され、諸関係における諸機能として理解されるのである。一つの物は或る物に対する関係においては善いが、その同じ物も他の物に対する関係においては悪いというように考えられる。また一人の人間は或る点においては自己に対して敵であるが、そ

の同じ人間も他の点においては自己に対して味方であるというように考えられる。

実体的な考え方が直観的総合的であるとすれば、機能的な考え方は理論的分析的である。日本の思考は直観的総合的であるといわれる。それにはもとよりすぐれた所がある。しかし物を機能的に、諸關係に解剖してそれぞれの關係に應じて変化する働きにおいて考えるということは大切である。伝統的な日本の思考のうちに機能的な考え方が敲き込まれなければならない。

独善的と自主的と同じでないことは明らかである。しかし独善家は独善的に思考し行動することが自主的であるかのように考えるのがつねである。特に独善家に欠けているのは物を關係において考えるということである。

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

考えるのは独善家の誤謬である。日本の思考は世界的思考でなければならぬ。

かようにしてまた自主的であることと他の独自性を認めることとは矛盾するものでないのを知ることが大切である。日本的思考の陥り易い欠点は、他の独自性を認めることなく、他を自己と全く同じものに変えてしまおうとしたがることである。他人の人格を認めない者は結局自己の人格を認めない者であり、従つて真に自主的であることができぬ。人格的でない人間はその時々風潮に従つて何とでも変つてゆくのがつねである。人格とは責任の主体であり、人格の観念の中心は責任の観念である。責任の観念は自主性の根柢でなければならぬ。

我々は独善家が無責任な人間であることをしばしば経験している。他の人格を認めることは自己に対する批評に意味を認めることである。批評の中においてこそ真に自主的な思考は可能になるのであつて、批評を認めない自主性は独善にほかならない。ところで人格の観念、責任の観念等は自由主義によつて発達させられたものであり、自由主義が十分に発達した歴史がないといわれる日本においてはその真の意味が容易に理解され難いところがある。日本の思考はこの点について深く反省を要する。自由主義を真に止揚することなしには真に自由主義を超えた思想は生れないのである。

日本的思考は實際的であるといわれる。思想は直ちに行動に結び付くことを要求されている。それは確かにすぐれた特色であるけれども、長所はまた短所であるということを反省しなければならぬ。思想は行動的であろうとするために性急に思想が求められる。そのために有り合せのまたは間に合せの思想に頼ろうとする。或いは一時の実行のみを眼中において思想としては見透しのないものになり、かかる偏狭な思想が行動を害することになる。或いは即時の意志決定を必要とするという実践の性質に禍いされて思想そのものも独断的なものになり、かかる独断的な思想が実践の発展を妨げることになる。

思想が思想として理論的に大きな体系に組織されることは困難にされている。理論が理論として展開されることなく、直に政策論となり、かかる政策論は理論的基礎がすっかりしていないところから政策論としても薄弱なものになる。或いは理論と政策とが区別されないので、政策論が理論と間違えられて無理論になったり、理論が政策論と間違えられて公式主義に陥つたりするのである。

かような欠点は物を仮說的に考えてみることをしないところから生ずる。物を仮說的に考えるという考え方は近代科学の発達と共に発達したものであつて、既に述べた機能的な物の考え方と

関聯している。物を仮説的に考えてみるということによつて、物の見方が広くなり、あらゆる可能な場合を包括して理論的になり、また論理的齊合的になることができる。仮説的に可能性において考えるところから眞の自主性が生ずるのである。

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

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

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

外国文化を摂取して自分を養い育ててゆくという態度となつて現れる場合、それは更にすぐれた特色になる。そして日本精神は過去の歴史においてまさにかくの如き伝統を有している。それは支那やインドや西洋の文化を摂取することによつて日本文化を發展させてきたのである。この明らかな伝統は絶えず想起され、つねに生かされねばならぬにも拘らず、今日のいわゆる日本主義は日本の伝統を全体的に全面的に捉えることなく、その一面のみを強調する抽象論に陥つてはいないであらうか。

自主的であるということとは排他的であるということではなく、他のものと広く交渉しながら自分を失わず、進取的に他の長所を取り入れて自分を大きく伸ばしてゆくという態度のうちに眞の自主性が認められるのである。他を排斥して自分にのみ籠るといふのは、自分に対する信頼がないということである。

他のものを学ぶことによつて自己が無くなつてしまふというようなものは小さな弱い自己であるに過ぎぬ。私は日本精神がかように小さな弱いものであるとは信じない。自信のある者は徒らに他を嫌忌したり排斥したりしない。徒らに排他的であるのは自信のない証拠であり、自信のない者は自主的であることができぬ。進取的であつて自分を失わなかつた明治の精神に対する反省

が必要であると思う。

自主的思考の反省

時務の論理 —— 1939.10 『知性』

「時務の論理」Logik der Geschäfte という語は、『十五及び十六世紀における人間の把握と分析』というディルタイの論文の中で、マキアヴェリについて論じた箇所に見出される (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften, II. Band, S. 29*)。ディルタイはこれを「実践的悟性」der praktische Verstand の論理と考えている。彼によると、マキアヴェリにおいて時務の論理としての実践的悟性は時務の領域においてのみでなく科学の領域においても自己の至上性を自覚した。このような時務の論理は如何に考えられねばならぬであろうか。

時務の論理はマキアヴェリにおいては政治の論理である。彼の政治学は政治的行動的人間の立場における政治学である。時務の論理は政治的行為の論理である。政治的行為は、他のあらゆる行為と同じく、むしろ他のあらゆる行為にまさって、技術的でなければならぬ。時務の論理はマキアヴェリにおいて「国家の技術」arte del stato の論理であった。それは国家の技術或いは国政の論理としていわゆる「国家の理性」ragione di stato の立場に立つのである。^{*} 国家の理

性というのは先ず理論的理性でなくて実践的理性である。実践的理性といつても、もちろんカントやフイヒテにおける実践的理性の如きものではない。マキアヴェリは道德の自律性を認めなかつた、とデイルタイはいつている。国家の理性は倫理的・当為的なものでなく、むしろ自然的・必然的なものであり、その限り「国家の利害の関心」*Staatsinteresse* という如きものである。もし国家の理性が単に国家及び公的生活に関係づけられた道德的理性に過ぎないとしたならば、「国家の理性」*Staatsraison* という特別の語が形成される必要もなかつたであろう。この特殊な言葉は、国家とその活動とについては普通の道德的要求からの或る逸脱が容認されねばならぬ必然性を暗黙のうちに告白しているのである。この意味において国家の理性は「国家の必然性」*Staatsnotwendigkeit* である。このような国家の理性は先ず本質的に技術的でなければならぬ。それは道德的理性というよりも技術的理性であるといわれるであろう。デイルタイが実践的「理性」といわないで実践的「悟性」といつているのもそのためでなければならぬ。国家の理性の立場における技術とは如何なるものであろうか。それは国家の利害の関心を基礎とする功利的見地から道德を全く無視して打算された権謀術数を意味するであろうか。マキアヴェリズムとして喧伝される「現実政治」*Realpolitik* というものはかくの如きものと考えられている。現実政治は何より

も技術的でなければならぬ。しかし単なる権謀術数が如何にして技術、国家の技術と呼ばれ得るであろうか。単なる権謀術数が如何にして論理、時務の論理と見られ得るであろうか。現実政治は時務の論理に従わなければならぬ。この論理と倫理とは如何なる關係に立つてであろうか。

* *ragione di stato, raison d'État, Staatsräson (Staatsvernunft)* という語の適訳は未だ見当たらない。やはり「国家の理性」と直訳するのが無難であり、また科学的であろうか。

マキアヴェリは近代において科学としての政治学を樹立した人であると一般にいわれている。彼は政治を経験科学的並びに歴史的基礎の上に据えたのである。彼の根本思想は、デイルタイによると、人間の同形性である。マキアヴェリは書いている、「未来を予見しようと欲する者は過去を見なければならぬ、なぜなら地上における一切のものはつねに過去のものとの類似性を有するから、と利口な人々がつねをつねとするのは、無思慮なことでも理由のないことでもない。それは、それらのものがつねに同一の情念を有しまた有した人間によつて為されるといふこと、従つて結果もまたつねに同一でなければならぬといふことに依るのである。」そしてそこに政治学の可能性、未来の予言及び歴史の利用の可能性が存している。「現在や過去の事件を観察すると、すべての都市と国民においてむかしから同じ願望や気分が支配していたということが容易に

認められる。それ故に過去を注意深く研究する者は、各国家における未来の出来事を容易に予見し、古人によつて使用されたのと同じ手段を使用することができ、また何等使用された手段を見出さない場合、彼は出来事の類似性のために新しい手段を工夫することができる。」かようにして時務の論理は可能になる。即ちマキアヴェリによると、人間性はつねに同一であり、この同一の原因はつねに同一の結果を生ずるものである故に、その認識にもとづいて出来事を支配する手段を発見することができるのである。時務の論理は経験的事実についての科学的認識の上に立たねばならぬ。技術は科学を基礎としている。時務の論理は単なる権謀術数ではなく、現実についての客観的認識を前提すべきものである。かような認識を含むものとして「国家の理性」も何等か理性といひ得るのである。尤もマキアヴェリが政治学の基礎を人間学に求めたこと、しかもその人間学において人間をひとつの自然力の如く見たこと等については、種々の批評があり得るであらう。重要なのは、いづれにしても経験科学的・歴史的認識の上に政治的技術を立てようとした彼の根本的態度である。もしマキアヴェリズムが単なる権謀術数を意味するとしたならば、何故に彼が歴史についての科学的研究に努力したかという理由は理解されないであらう。

もとより技術は科学と直ちに一つのものではない。技術は客観的な認識と主観的な目的との綜

合である。この目的はマキアヴェリにおいて徳 *virtus* である。徳はこの場合単にいわゆる道德のことではない。マキアヴェリは中世的・彼岸的な考え方を排し、古代的・人文的な考え方を取った。マイヤーのいうように、彼における徳は全く此岸的なものである。「それはすぐれた意味における此岸的理想である。あらゆる障碍を越え、この世において自己を貫徹し、そして貫徹する程度に従つてのみ評価される場所の不屈の男性的力である。この力は人間において、恰も植物においてのように、意志されることなく自然生的にはたらく。それは身体的並びに精神的生命力の最高の発揚である」(E. W. Mayer, *Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff der virtus*, 1912, S. 19)。
マキアヴェリはキリスト教的道德が従順、謙虚、地上的なもの、輕蔑を説くのを非難し、古代人の宗教が名譽、勇氣、力を徳と考へたことを称揚する。ギリシア人にとつて徳は働きのあること、有能性を意味したように、マキアヴェリにおいて徳は力 *potenza* を意味した。国家の理性は国家の自己保存と自己発展の自然的な生命力を意味している。国家の技術はその立場から歴史的現實を支配する技術である。徳を力と考へることは道德を技術的なものとして把握したことを示すものであろう。

国家の目的はそれぞれ特殊なものである。しかるに歴史的現實は法則に従っている。技術は

かくして一般的なものの特的なものとの統一を求めることであり、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つて、そこに時務の論理がある。国家の目的は自然生的な意欲として特的なものである。しかるに力が徳であるにしても、徳そのものがまた一つの力であり得るのであつて、マキアヴェリもそのことを忘れなかつた。国家は力を求める上からいつても道德的でなければならぬであらう。この場合徳は単に特的なものでなく、一般性を有するものでなければならぬのである。そこでマイネッケも次のように書いている、「クラトス(力)とエートス(徳)との間には、権力欲に従つての行動と道德的責任に従つての行動との間には、国家的生活の高所においては一つの橋が、まさに国家の理性 *Staatsräson* が存在する、このものは何が合目的で、有用で、救済的であるか、その生存の最上をそれぞれの時に達するために国家は何を為さねばならぬかの考量である。そこになお十分に評価されていない国家の理性の問題の強大な、単に歴史のみでなくまた哲学的意義がある。……国家の理性は最大の二重性と分裂の行動の原則である、それは一つは自然に向い一つは精神に向つた側面を有している。そしていわば自然的なものの特的なものがそこにおいて互いに移行する一つの中央の部分を有している」(E. Meinecke, Die Idee der Staatsräson, 3te Auflage 1929, S. 6)。かくの如く力と徳、自然的なものの特的な

なものとの綜合を求めるところに国家の理性が技術的でなければならぬ理由があり、そこに時務の論理がある。しかるに政治の技術は自然に対する技術と同じであることができないであろう。自然に対する技術が客観的なものを対象とするのに反して、政治の技術は主体的なものを対象とする。そこで政治の技術にはおのずから権謀術数的なところが生じてくる。マキアヴェリは人間の同形性を彼の政治学の基礎としたが、この人間性を主として情念という自然的な非合理的なものと見、更に歴史のうちには偶然 *fortuna* が支配すると考えた。このものが歴史を多彩ならしめる。それは運命であり、歴史的な偶然性と個別性を現している。歴史的なものは純粹に合理的な必然的なものでないとすれば、国家の技術には何等か権謀術数の如きものがなければならぬであろう。もしそうであるならば、時務の論理は単なる実践的悟性のことであり得るであろうか。デイルタイは右に挙げた論文の同じ箇所ですべて次のようにいつている、「彼（マキアヴェリ）は、以前の如何なる国家哲学者にもまさって、内面的親和力のおかげで、政治的天才の創造的能力、即ち同形的な人間性並びにそれから従ってくる政治的生活の法則の一般的条件のもとに政治的生活において働いているこの事実を考量する実証的構想力 *diese mit Tatsachen berechnende positive Phantasie* を把握している」(loc. cit. S. 33.)。政治的技術は発明的であり、創造的である。それは一般的なもの

と特殊なものとの、主観的なものと客観的なものとの、自然的なものとの精神的なものとの綜合の能力としての構想力に属している。時務の論理としての実践的悟性は根源的には実証的構想力でなければならぬ。

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

伝統論 — 1940.1 『知性』

—

伝統という語は伝え、伝えられたものを意味している。伝え、伝えられたものとは何を意味するであろうか。ベルンハイムは遺物 *Ueberreste* と伝統 *Tradition* とを区別している。遺物とは出来事について直接に残存している一切のものをいい、伝統とは出来事について間接に人間の把握によつて貰かれ再現されて伝えられているものをいう。この区別はドゥロイセンの「我々がその理解を求めるところの現在のからなお直接に残っているもの」と「そのうち人間の表象のうちに入り、追憶のために伝えられているもの」との区別に当つている。かくてベルンハイムによると、遺骨とか言語とか制度とか技術、科学、芸術の如きものは遺物に属し、歴史画とか物語絵とか年代記、伝記等は伝統に属している。このように歴史家が史料の分類上設けた区別はもちろん直ちに我々の一般的な目的に適しないであろう。言語の如きものは、我々はこれを普通に伝統と考へている。しかしそれにも拘らず遺物と伝統との区別は重要である。言語などにしても、その痕跡

が残つていても全く死んでしまつたものは伝統とはいわれず、遺物といわねばならぬ。即ち伝統は、単なる遺物と區別されて、現在もなお生きているものを意味している。しかるに過去のもものが現在もなお生きているというには、その間において絶えず「人間の把握によつて貫かれ」、「人間の表象のうちに入る」ということがなければならぬ。その限りベルンハイムの規定は正しいのである。かように絶えず人間の表象のうちに入り、人間の把握によつて貫かれるということが伝えられるという意味である。言い換えると、遺物が単に客観的なものであるのに反して、伝統はつねに主体的に把握されたものである。伝統は単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものである。過去のものが伝えられるというには、主体的に把握されることによつて現在化されるということがなければならぬ。伝えるということを除いて伝統はなく、伝えるということは過去のものを現在化することであり、この行為はつねに現在から起るのである。伝統は行為的に現在に活かされたものであるが、現在の行為はつねに未来への關係を含み、行為によつて過去の伝統は現在と未来とに結び附けられている。

二

普通に伝統は過去から連続的に我々にまで流れてきたものの如く考えられる。伝統は連続的なものであつて、我々はその流のうちにあると考えられている。しかしながらかような見方は少なくとも一面的である。先ず伝統のうちには連続的でないものがある。或る時代には全く忘却されていたものが後の時代に至つて伝統として復活するということは歴史においてしばしば見られるところである。それが復活するのはその時代の人々の行為にもとづいている。伝統をただ連続的なものと考えすることは、それをかように行為的なものと考えないで、何か自然的なもののように考えることである。その場合歴史は単に自然生長的なものとなつてしまふ。歴史を自然生長的なもののように見るかかかる連続観は、保守主義的な伝統主義のうちにも、進歩主義的な進化主義 Evolutionism のうちにも、存している。しかるにかくの如き連続観によつては、歴史における伝統の意味も、また発展の意味も、真に理解され得ない。歴史は自然生長的ものでなくて行為的なものであり、行為によつて作られるもの、そして行為によつて伝えられるものである。伝統は過去から連続的に我々のうちに流れ込んでおり、我々はこの流のうちにあると考えるとき、我々と伝統との関係は単に内在的なものとなる。しかるに行為は、物が我々に対して超越的であり我々が物から超越的であることによつて可能であるのである。伝統を単に連続的なものと考える伝統

主義は、如何にして行為が、従つてまた創造が可能であるかを説明することができぬ。そして行為のないところでは伝統は真に伝統として生きることができぬ。そのみでなく、そのような伝統主義は自己が欲する如く伝統の權威を基礎付けることもできないであらう。伝統が權威を有することは、それが超越的なものであり、我々から全く独立なものであることによつて可能である。伝統が単に連続的な内在的なものであるならば、それは我々にとつて權威を有することができず、我々はそれに対して責任あるものとされることのできないのである。

かくて伝統主義の本質は、伝統の超越性を強調し、これに対する我々の行為的態度を力説するところになければならぬ。カール・シュミットは次の如く述べている。革命時代の能動的精神に対して、復古時代は伝統や習慣の概念、徐々の歴史的生長の認識をもつて戦つた。かような思想は自然的理性の完全な否定、およそ行為的になることを悪と見る絶対的な道德的受動性を結果した。かような伝統主義は遂にあらゆる知的な自覺的な決断の非合理主義的な拒否となるのである。しかるに伝統主義の首唱者ボナル【Louis de Bonald, 1754-1840】は、永久な、おのずから自分で發展する生成の思想から遠く離れている。彼にはシェリングの自然哲学、アダム・ミュラー【1779-1827】の諸対立の混和、或いはヘーゲルの歴史信仰の如き伝統に対する信仰は存しない。彼にとつて、

個人の悟性は自分で真理を認識するには余りに弱く惨めなものである。伝統は人間の形而上学的信仰が受け容れ得る内容を獲得する唯一の可能性を意味している。伝統に対して我々は何等の綜合、何等の「より高い第三のもの」を知らぬ「此れか彼れか」の前に立っているのであり、ただ「決断」のみが問題である。シュミットはかかる決断の概念から彼の独裁の概念を導き出しているのであるが、ここで我々の注意すべきことは、伝統主義がシェリング、ミュラー、ヘーゲルなどの「ドイツ的センチメンタリズム」即ち浪漫主義、或いは連続的生成を考える有機体説、つまり内在論によつてはその真の意味を明らかにし得ないということである。伝統の概念は内在的発展の概念によつては基礎附けられることができぬ。

しかしながらまた伝統を右のような仕方では絶対化することは却つて伝統と行為との真の関係を否定することになるであろう。伝統の前には決断するのほかないとしても、もし我々の悟性が自分で真理を認識する能力のないものであるとすれば、我々のかかる決断に真の価値があるであろうか。またもしその際我々はただ社会の伝統に従うに過ぎないとすれば、かかる行為を真に決断と称し得るであろうか。伝統を絶対的な真理として立てることそのこと自身、それをかかるものとして立てる我々の行為の結果である。伝統は我々の行為によつて伝統となるのであり、従つて

伝統も我々の作るものであるということが出来る。創造なしには伝統なく、伝統そのものが一つの創造に属している。伝統となるものも過去において創造されたものであるのみでなく、現在における創造を通じて伝統として生きたものになるのである。その意味において伝統は単に客観的なものではない。単に客観的なものは伝統でなくて遺物に過ぎぬ。伝統と単なる遺物とを区別することが大切である。過去の遺物は現在における創造を通じてのみ伝統として生き得るのである。歴史の世界において真に客観的なものというのは単に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものである。いわゆる伝統主義者は伝統が現在の立場から行為的に作られるものであることを忘れ、かくて遺物を伝統の如く或いは伝統を遺物の如く考えるところに誤謬に屢々陥つてゐる。もとより伝統なしには歴史はない。そうであるとすれば、歴史は二重の創造であるということが出来る。初め創造されたものが再び創造されることによつて伝統の生ずるところに歴史はある。この二重の創造は一つのものにおける創造である。そこに歴史が単に個人の立場からは理解され得ない理由がある。

三

およそ伝統と創造との関係は如何なるものであろうか。すべて歴史的に作られたものは形を有している。歴史は形成作用である。形は元来主観的なものと客観的なものとの統一であつて、歴史なものも主観的・客観的であるというのは、それがかかる形として形成されたものであることを意味している。形として歴史的に作られたものは超越的である。形において生命的なものは自己を犠牲にすることによつて一つの他の生命の形式を発見するのである。それが創造の意味である。「詩とは感情の解放でなくて感情からの脱出である、それは人格の表現でなくて人格からの脱出である」、とテイ・エス・エリオットはいつている。作られたものは形として作るものから独立になり、かくて歴史に伝わるのである。伝統とは形であるということが出来る。伝統が我々を束縛するといふのも形として束縛するのであり、我々が伝統につながるというのにも伝えられた形を媒質として創造するといふことである。何等の媒質もないところでは、我々の感情も思想も結晶することができぬ。「感情の『偉大さ』、強度が、素成分が問題であるのでなく、芸術的過程の強度が、いわばその下で鎔和ようわが行われる圧力が問題である」、とエリオットはいつている。伝統はかかる圧力として創造の媒質である。それが圧力を意味するのはそれが形であるためである。創造には伝統が必要である。形が形を喚び起すのであり、そこに伝統があるのである。

伝統的なものは遺物とは異なっている。遺物は歴史的世界において独立の生存権を有するものではない。しかるに伝統もまた創造されるものであった。伝統が創造されるというのは、それが形を変化する *transform* ということである。かくてあるかなきかの形は次第にさだかな形となり、弱い線、細い線は消し去られて太い線は愈々鮮かになつてくるといふ風に、種々の形式における形の変化・形成が行われる。恰も人間が青年から壮年、壮年から老年へと形の変化を行う如く、歴史的なものはそれぞれ固有な形の変化を行うのであつて、かような形の変化を行う限りそれは生命的なものと考えられるのである。作品は自己自身の運命を有するといわれるのもその意味である。制作者の手を離れた制作物は独立のものとなり、歴史において自己自身の形の変化を遂げる。もとよりそれは単なる外形の変化を意味するのではない。或るものはその外形までも変化することが可能であろうが、他のものにおいては、例えば芸術作品の如く、外形を変化することは不可能であろう。しかし形とは元来単に外的形式をいうのでなく、主観的なものと客観的なものとの統一を意味している。かかるものである故に、一度作られたものも再び主体的に把握されることによつて新しい意味を賦与され、内面的に形の変化を遂げるのである。形の変化は、形が主観的なものと客観的なものとの、特殊なものとの一般的なものとの、パトス的なものとロゴス的

なものととの統一であるところから考えられる。もちろん伝統は破壊され没落する。伝統も創造によつて伝統として生きるのであるとすれば、伝統を作り得るものはまた伝統を毀し得るものでなければならぬ。伝統を毀し得るものであつて伝統を有し得る、なぜなら伝統もまた作られるものであるから。伝統は既に形を有するものである故に、如何に変化するにしても限界がある。その変化の果てにおいて元の形は毀れて新しい形が出来てくる。かくの如く形が変化するというのも、形はもと主観的・客観的なもの、或いは特殊的・一般的なもの、或いはパトスの・ロゴスのなものとして、矛盾の統一であるからである。この統一が根本的に毀れるとき形の内面的変化は限界に達し、古い伝統は没落して新しい形が創造されてくるのである。尤もこの創造それ自身何等かの伝統を媒質とすることなしには不可能である。一つの伝統を排斥する者は他の伝統によつて排斥しているのである。

四

歴史は二重の創造であるということ、初め作られたものが更に作られるところに歴史があるとすることは、歴史の本来の主体が個人でなくて社会であるということを意味している。個人もま

た社会から歴史的に作られたものである。歴史は社会が自己形成的に形を変化してゆく過程である。人間は社会から作られたものであつて、しかも独立なものとして作られ、かくてみずから作つてゆくのであるが、人間のこの作用は社会の自己形成的創造の一分子として創造することにほかならぬ。従つて人間においては自己の作るものが同時に自己にとつて作られるものの意味を有している。制作が同時に出来事の意味を有している。そこに歴史というものがある。自己の作るものが自己にとつて作られるものであることは特に伝統というものにおいて明瞭である。それだから伝統を我々にとつてただ単に与えられたもののように考えるという誤解も起り得る。伝統は我々の作るものであり、それが同時に我々にとつて作られるものの意味を有しているのである。いわゆる伝統主義者は人間の独立的活動を否定することによつて伝統と単なる遺物とを區別することさえ忘れてゐる。人間の独立性を否定することは社会の創造性を否定することである。社会の創造性は社会から作られる人間が独立なものとしてみずから作るところに認められねばならぬ。独立な人間と人間とは物を作ることに於いて結び附く。我の作つたものは我から独立になり、我を超えたものとして我と汝とを結び附ける。我々の作るものが超越的な意味を有するところに人間の創造性が認められる。かようにして作られたものは元来社会的なものである。我が作るこ

とは社会が作ることに我が参加しているにほかならないのであるから。人間と人間とは作られたものにおいて結び附くのみでなく、むしろ根本的には作ることににおいて結び附くのである。我が作ることは実は社会の自己形成の一分子としての作用にほかならないのであるから。

伝統は社会における人間の行為が習慣的になることによつて作られる。行為が習慣的になることがなければ伝統は作られないであろう。しかるに習慣的になるということは自然的になるということであり、習慣的になることによつてイデー的なものは自然の中に沈むのである。かくして伝統は次第に身体の中に沈んでゆき、外に伝統を認めない場合においても我々は既に伝統的である。伝統は伝統的になることによつて愈々深く社会的身体の中に沈んでゆく。我々の身体はその中に伝統が沈んでいるところの歴史的社会的身体の一分身である。伝統は客観的に形として存在すると共に主体的に社会的身体として存在する。伝統は元来超越的であると同時に内在的であるのである。身体のうちには沈んだ伝統はただ我々の創造を通じてのみ、新しい形の形成においてのみ、復活することができる。創造が伝統を生かし得る唯一の道である。

文化の力 —1940.1『改造』

一

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

それでは、どのような文化が力をもつてゐるのであろうか。もつと直截ちやくせつに言つと、東亜の建設を進めようとする日本にとつて、どのような文化が有力なものと認められねばならないのである。

うか。この問題について、私は先ず少し歴史的に考えてみようと思う。

支那の文化はだいたい漢の時代においてその形が定まったといわれている。支那文化の固有の型を問題にするのなら、漢代までを見てゆけば好いわけである。しかしながら支那が文化的に東亜に最も輝かしい影響を与えたのは、隋から唐の時代である。漢が東亜に及ぼした最も大きな影響は寧ろ政治的のものであった。漢の影響によつて東亜の諸民族は統一国家を作ることを知つたといわれている。しかるに唐の時代は、その国力は後の元・明・清に比べると遙かに弱かつたにも拘らず、その威力が容易に四圍に及び、広く且つ遠く、外国後世にまで大きな影響を与えることができたのは、その文化の力に依るのである。かような唐の文化は如何なる性質のものであつたであろうか。浜田耕作博士は次のように述べられている。

「此の唐の文化なるものは、元來頗る『コスモポリタン』の性質を具えたものでありまして、其のうち外国的要素を含んでいることの多いことは、恐らく南北朝の文化以上であるのであります。已に前に申しました北方亜細亞スキタイ的の文化の要素をも包括している上に、今度は中央亜細亞に於いて印度や西域の諸分子と合体し、遂には其の地方々々の特色を發揮しました所の各地の文化を悉く摂取収容してあります。そして此等のものが凡て支那文化と共に、唐の鎔

炉のうちに投げ入れられて、其処に一つのものとなつてしまつたのでありまして、それは独り造形美術の上のみならず、音楽・舞踊その他のものにも窺われると云う大きなスケールであつたのであります。宗教に例を取るならば、ペルシャの祆教【ゾロアスター教】・摩尼教の如きも流入し、基督教の古い一派であるネストル派、即ち景教の如きものさえ伝わつてゐると云うことは寧ろ驚く可きことであります。当時大食・大秦などの名をもつて、アラビヤ・シリヤ等の羅馬領とも交通し、大秦王安敦即ち羅馬のマルクス・アウレリウス帝とも交渉のあつたことを考えるれば敢て不思議ではありません。実に当時世界に存在してゐたあらゆる国、あらゆる民族の文化の要素が、東方に於いて此の唐朝に集合した『コスモポリタン』の状勢は、恰も西方に於ける羅馬帝国のそれに於ける同様の状勢と相対立する偉観であつたのであります。此の真の『大唐』の文化は、斯の如くあらゆる外国的要素を摂容し、世界的の性質を有して居つただけそれだけ、此の世界的の性質は他方にはまたこれを其の四方の国々民族に拡布するに便利なのであります。己に漢以後南北朝時代に於きましても、支那の文化は文化のレヴェルの低い四隣の国々へ流出したのであります。此の唐の文化ほど広い範圍に且つ強い勢を以て拡布せられたことは、古代に於いては殆ど無かつたのであります。勿論朝鮮や日本も固より其の例には洩れないのであります。前に

申しました如く、奈良朝前後の日本は一面に於いては全く支那唐文化の一員となつてしまつた様な觀を呈したのであります。」

支那においては魏晉南北朝の際、漢民族の外族同化運動が盛んに行われた。その三百余年の間に支那は血族的にも文化的にも尠なからぬ外国的要素を交えたのであるが、唐代はその運動の一結成にほかならぬ。唐の文化について、和田清教授もまた「唐代文化の特色はその徹頭徹尾世界的國際的な点にある」と言われている。その時代における交通の發達に伴つて各地の學問思想美術工藝風俗習慣等が支那に齎されたのは當然であり、かくて「印度インドの哲學宗教も、波斯はし【ペルシヤ】の思想藝術も、林邑りんゆう【チャンパ…ベトナム方面の國】の音樂物資も、北方の馬匹も、南方の土俗も悉く支那に採り入れられて、服飾化粧娛樂の末に至るまで、各方面の長所を綜合して、燦然さんぜんたる唐代の文化を形成した。要するに當時はアジャヤ文明融合の時代で、所謂唐代の文化とは支那固有の文化に印度波斯インド大食【アラビア】その他八方の國々の特長を加味して出来上つた一種の世界的文化だったのである。唐代の文化が燦然として豪華を極めているのは、固よりその国力の偉大強盛なる反映でもあろうが、一にはそれが、多様の外来要素を含んで、各方面の長所を綜合發揮しているからに相違ない。」かくて唐代の文化は到底支那國粹的でなく、世界國際的であつた。そう

してこれが即ちその文化が容易に四圍の民族に受け入れられた所以である。次第に發達して来た東亜の諸国は茲に時を得て興隆したので、唐朝の盛時は帝に支那だけの問題でなく東洋諸国が一般に光被した恵沢であつた」、と和田教授は書かれている。日本における奈良朝の榮華も、朝鮮における新羅朝の隆盛もその影響に依るところが多い。更に當時の渤海、契丹、突厥、回紇【ウイグル】等から、東西トルキスタンの国々、吐蕃等の繁盛に至るまで、唐の文化の影響を蒙つている。「之を譬えれば、中央に灯火の光輝を得て、四隅が明るくなつた如くで、唐の衰えると共に是等諸国の繁榮も皆衰えたのである」、と和田教授は言われている。

二

かくして先ず二つのことが考えられるのである。第一に、偉大な文化は必ずしも民族固有のものでなく、寧ろ外来諸要素の綜合の上に作られるものであるということ、第二に、その国の文化が國際的或いは世界的性質を有するということはその文化の力が四圍の民族に及ぶに好都合の條件をなしているということである。

西洋においても、その最も大きな力をもつたギリシア文化は一民族固有のものといふべきもの

でなく、その古典的時代において既に、当時の世界即ち地中海沿岸諸国の文化の影響のもとに形成されたものである。ギリシア文化は更にアレクサンドル大王の事業によって急速に大規模に世界化され、ここにいわゆるヘレニズム文化が作られ、坂口昂博士の言葉に依れば、ギリシアの古典文明は現代文明となった。このヘレニズムの期間はアレクサンドル大王の時代から約三百年に亘っている。ヘレニズム文化の特徴は、坂口博士の言葉をもつて現せば、「希臘文明即ちその言語・思想・風俗・文物が東方世界に伝播して、そのひろがる限りの世界を希臘化することを主要現象とし、その副現象として、之と同時に東方各地の固有の文明が、希臘文明と接触融合し、随て、この文明を變形改造することが伴うて居り、彼此の正流と反流との輻輳の結果、希臘文明が世界の文明となったことである。一言にいえば、希臘文化を基礎とする世界文化の出現である」。かようにして世界化し現代化した希臘文明は、「三世紀にアレクサンドリアに於て最隆盛を極め、次いで、羅馬が起るや、其の領土内にも流行して、世界的文明殊にキリスト教文明の準備をなし、且古典文明を近代に伝えてその勢力を發揮せしむる媒介をなしたのである」。ギリシア文化は自己を世界化することによって世界に拡まることができたのである。ヘレニズム文化はローマ人の法律制度と共に大ローマ帝国の文化の力となった。このヘレニズム文化の影響は古く東亞にも及

んでいる。浜田博士に依れば、希臘文化の影響のもとに作られた北方亜細亜のスキタイ・シベリヤ文化は周末漢初から著しく支那の文化に影響し、その影響は朝鮮から日本にも波及している。特に重要なのは、印度・西域のガンダーラ美術即ちギリシア美術の影響を受けた仏教美術が仏教と共に支那に入り、日本の古い仏教美術にもその形跡が見られるということである。

しかしながら第三に考えるべきことは、如何に外国から文化が伝播されても、その民族自身に力が必要ならば、それが同化されることはできず、従つてそれからその民族固有の文化を發達させることができないということである。このことは支那文化が日本へ入つた結果と朝鮮へ入つた結果とを比較してみれば明瞭であろう。奈良朝の文化は著しく支那文化の影響を受けているが、その美術の如きは支那のものに劣らない勝れたものを作り出している。そして既に藤原時代になると日本の独立の文化が作られるようになっていく。仏教にしても、浄土教の如き日本の特色をもつたものが現れている。日本民族の著しい特色は、よく言われてきたように、その同化力に富むということである。奈良朝における唐の文化は同化され日本化されて平安朝の文化となり、また宋・元の文化が同化されて鎌倉・室町時代の文化となつたという風に、日本文化は絶えず外来の文化を同化しつつ固有の發達を遂げて来たのである。しかるに朝鮮においては固有の価値ある文

化が作られなかった。朝鮮においては外来の文化が未だ全く同化されていない間が却つて善く、同化されてしまうと寧ろ墮落的性質を帯びて来ている。かくして日本文化の力は第一にその偉大な同化力にある。外来の要素を交えない純粹に日本固有の文化が存在するか否かを穿鑿するが如きことは無意味に近いであろう。外国文化の長所を加味し綜合することによつて作られた國際的或いは世界的文化であつて却つて外に向つてその力を發揮するに適しているのである。異民族に對する文化の力はその文化の綜合的な世界的なところから生じてくる。かようにして明治以後において日本の文化が支那人によつて認められ学ばれるようになったのも、日本の國家的威力が示されたことによつて誘われたといふこともあるが、その威力が發揮されるようになった原因としても、またその文化そのものの力としても、日本の文化がそのすぐれた同化によつて支那に先立つて西洋文化を取り入れて現代化され世界化されたところに根本の理由があるのである。

次に重要なことは、文化の力は文化が民衆の中に入つてゆくことによつて發揮されることである。このことは日本と朝鮮或いは支那とを比較して考えればおのずから理解されることである。この点について津田左右吉博士の言葉を記そう。

「ところが、日本では、此の点についても、全く違つた歴史が展開せられた。権力階級が、逐

次、下位から起つて来るもの、地方から出て来るものによつて更代すると共に、文化の中心が、漸次、上から下の方に、中央から地方に、動いて来た。権力と文化との根拠であり基礎である富と力とが民間にあり地方にあつたためである。これは普通に氏族制度時代といわれる時からのことであつて、支那の制度に倣つて中央に権力を集めたと称せられる大化改新の後にも、実はそれが継承せられていた。其の後の権力階級の秕政は、一面の意味では、却つて此の地方の力、民間にある力を発揚させることになつたので、武士の興起がそれであり、其の行動の組織化せられたものが幕府政治であり封建制度である。そうして其の武士的封建制度が大成した後には、新興の市民階級が旧来の農民階級と共に、社会的活動の中心とも原動力ともなり、そこに日本の民族文化が展開せられるようになったが、これらの階級のうちでも亦、特に市民のそれに於いて、常に下から上へ地方から中央への動きがあつた。……権力階級の文化が爛熟して頽廢的傾向がそこに生ずると、野生的気分の強い地方人が代つて権力階級の地位を占め、そうしてそれに新しい力を注入し或はそれを改造する。或はまた中央の文化、上流の文化が地方にも下の方にも浸潤していつて、漸次に民間にあるものの教養を高め、彼等の上層階級に対して擡頭するだけの能力を養わせる。そうして彼等みずからが彼等の社会を統制してゆく道徳をつくり出すようになる。権力階

級、有閑階級によつて行われた支那の文物、支那の制度の模倣が次第に力を失つて、日本に独自の文化が展開せられ、独自の制度が形成せられたのも、このことと深い関係があるので、それは畢竟、民衆みずからが其の生活に適合するものを造り出したのである。民衆の生活には民族的特性が最も濃厚に存在するものだからである。」

しかるに朝鮮においてはどうかであらうか。「半島では文化がいつまでも権力階級のものであり、其の恵沢が民衆には及ばなかつた。権力階級の文化は、民衆の富と力とを奪い、或は民衆に富と力とを与えないようにすることによつてのみ成立つたのであるが、権力階級が民衆から搾取するのは、単に自己の権力と地位とを保つため又は自己の享樂のためのみで無く、支那歴代の王朝に対して朝貢の礼を修め、しばしば苛重な要求に応じなければならぬ必要からも来ているのである。時々北方から蒙る兵馬の惨害に至つては、いうまでもない。こういう状態が長く続いたために、民衆は極度に疲弊してしまつた。そうして、こういう民衆と権力階級とは永久に分離した。従つて、権力階級の間に於ける仏教に関する種々の行事も、寺院の建立も、経典の学習も、又は儒教の学問も、要するに権力階級の文化は、民衆の生活とは何の交渉も無いものになつたのである。」

かようにして朝鮮においては文化の力が發揮されずにしまった。しかるに日本においては、漸次、下から上へ、地方から中央へ文化の動きがあつた。それにはもちろん逆に文化が能く上から下へ、中央から地方へ通じたということがあるのである。そこに東亜における日本の文化の特色が存在するのであつて、日本文化の力はかようにして文化が民衆の中に浸潤していったところにある。いわゆる「アジア的渋滞性」は支那社会の最も著しい特徴とされているのであるが、そのことに相應して、支那においても文化は極めて久しい間民衆にまで達しなかつたのである。優秀な文化を持ちながら支那が遂に日本に遅れるに至つたのもそのためである。しかるに日本の社会には支那におけるような渋滞が比較的になかつたのである。そこに日本文化の力があるのであつて、日露戦争の時においてさえ、日本の軍隊が強かつたのは兵士の間で教育がよく普及していたためであるといわれている。文化の力を考える場合、文化が民衆のものとなるということを忘れてはならないのである。

三

右に記したことは、今日、東亜の建設を行うにあつて、文化の力が参加するためには、日本

の文化が如何なる方向に進むべきを示唆してゐるのであろう。それは要するに日本の文化が従来有して来た特色を正しく發揮すれば好いことになるのである。

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

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

もちろん日本民族に固有の文化的力がないならば、外国文化を攝取することは危険であるかも

知れない。否、そのときには、外国文化をほんとに同化することさえ実は不可能なのである。この点において、同じく支那文化を移植しても、日本は朝鮮などの場合とは異なつて民族固有の文化的力を示し、支那文化をよく同化し日本化することによつて日本の文化を作つてきたのである。西洋文化に対しても同様であつて、日本は熱心に西洋文化を学びはしたが、そのために西洋に対して隷属的になるということはなかつた。外国文化に対するこの学び方こそ東亜の諸民族が日本に学ぶべきものであらう。これまで支那から多くの留学生が来て、日本に移植された西洋文化を学ぼうとしたが、そのために彼等は日本文化の外来的要素にのみ着目して日本文化の全体としての力に注意することを忘れる傾向があり、殊に日本の外国文化に対する学び方そのものに留意することを怠つていたのである。私が文化の綜合というのは単なる混合を意味するのではない。単なる混合であつては高い文化は作られない。混合に達するためには民族に固有の文化的力がなければならぬ。過去の歴史は我々民族にその力があることを立派に証明してきたのであつて、我々は今日その特性を完全に発揚して優秀な文化を作り、東亜はもとより世界に光被すべき責任を有するのである。

さてこのように書いて来ると、待ち設けていた人々は再び私の「世界主義」というものに対す

る攻撃の機会を見出すかも知れないと思う。しかし真の民族主義が世界主義と矛盾するものでないように、真の世界主義は民族主義と矛盾するものではないのである。東亜協同体論の一つの出発点が現在における支那の民族主義の歴史的必然性と歴史的意義との認識にあることは明らかであつて、私はそのことについて屢々言及している。まして日本民族の自立性を否定しようなどとは誰だつて毛頭考えていないであらう。却つて私は東亜新秩序の建設が日本の民族的使命であり道義的責任であることを強調してきた。ところで独立な民族と民族とを結ぶには文化の力に俟つことが極めて大きいのであつて、そのような力を有するものは世界的性質を有する文化でなければならぬ。そのことを私は絶えず力説したのである。ここに世界的ということとは固より西洋的ということと同じではない。だから私は西洋文化を世界文化と同一視するいわゆるヨーロッパ主義に対する批判を掲げ、「東洋の統一」が却つてこの事變の世界史的意義であり、これによつて初めて世界が真に世界的になるのであると述べた。既に東亜協同体といい、東洋の統一と言う以上、私が地域の原理を否定するものでないことは明瞭である。日本の文化が世界的になるということとは全く西洋的になるという意味でなく、寧ろ東洋の自覚であるべきことは言うまでもない。しかしながら地域の原理を認めつつ、しかもいわゆる地域主義というものに私が賛成し難いのは、東

亜文化といつても新しいそれは西洋文化の長所を摂取したものでなければならぬと考えるからである。もつと根本的に考えるならば、新しい東亜文化の建設は、その弊害の著しい資本主義という今日の世界共通の問題を解決しなければならぬ。そこで私は、支那事変の世界史的意義は、要約して言えば「空間的には東洋の統一、時間的には資本主義の問題の解決」に存することを繰り返して述べてきた。空間的というのは地域的というのと同じであつて、即ち私の意見は空間的・時間的見方の上に立つているのである。文化についても、単に地域的に考へて時間的に考へないならば、東亜文化というものは封建主義に逆転してしまふことになるのである。他方、同じ資本主義の問題にしても西洋のそれと東洋のそれ、東洋においても日本のそれと支那のそれとの間に差異があることは明らかであつて、この差異を無視しては東亜経済協同体も作られないのである。しかしまた私が地域主義というものに賛成し難いのは、東亜協同体論は支那事変を契機として現れたものであるにしても、思想としては世界的普遍性を有すべきものであると考へるからである。今次の「歐洲戦争」を機会に現れつつあるヨーロッパ聯盟論の如きもそのつながりにおいて理解されねばならぬであらう。更に重要なことは、東亜協同体の思想原理は、思想原理としては、東亜と

i 1939.9.1 ドイツ軍のポーランド侵略開始、9.3 イギリス・フランスはドイツに宣戦布告。イタリアは未だ。

いう地域を問題にしてのみ実現されねばならぬものでなく、実に先ず日本国内において実現されねばならぬものである。これが国民協同体論の現れた理由でなければならぬ。国内改革なしには東亜建設なしと屢々言われているのも同じ理由からである。

最後に私は、世界の諸国の興亡を顧みつつ日本文化について論じた内藤湖南博士の講演の結語をここに書き留めておこう。

「ところで問題は、東洋文化がこれで出来上つてしまつて、もはや東洋はこれで終りを告げて、東洋民族は茲で全く役目を済して滅亡してしまう運命になつて、そうして此東洋文化を西洋人が吸収して、そこで西洋人が新しい文化を形作るか、或は東洋人が、今日西洋人が有つて居るところの文化を吸収して、そうして東洋と西洋との文化を一つに融合して、自分の物にして民族が永続するかという二つの問題が起つて来ると思ひます。これは余程むつかしい問題でありまして、滅多に予言の出来る訳ではありませんが、今日の現状で、自分の文化に満足せずして、大に謙遜の態度であつて、他の文化を吸収する非常な熱心なる希望を持つて居る民族は、東洋民族か、西洋民族かと申しましたら、私は東洋民族がそれであると思ひます。西洋民族はどちらかと云うと、自分の文化に食傷し、自分の文化に自負自尊心を有しすぎて、他の文化を吸収するところの能力

を余程減じて居りはしないかと思つてありますが、東洋民族は其点に於て、如何なる難解な、如何なる高尚な文化でも、どこまでも進んでそれを吸収して、そうして自分の文化と之とを一緒にしてやつて行こうという大きな希望と決心とを有つて居るようであります。そうなつて来ますと、ここに東西文化融合の希望も達せられるのではないかと思つてあります。是は予言でありますから、中^{あた}るか中らないか分りませぬ、併し現在は兎に角どちらかと申せばそういうような傾になつて居ると云い得ると思つてあります。世界の最も完全なる文化を形作る為には、自分で従来有つて居つた文化の価値を認めて、そうして何処までも其長処を保持して、更に他の長処も十分取入れるということが必要であつて、自分の文化に心酔して、他の文化を全く排除するといふことは、決して最良の手段ではないと思つてあります。」【内藤湖南全集第九卷「日本文化とは何ぞや（其二）」これは大正十年における内藤博士の言葉である。その後今日、日本の文化の態度は如何なるものであろうか。

国民文化の形成 — 1940.1.1, 2, 4 『中外商業新報』

日本文化の特質として種々のものを挙げ得るであろうが、ここに先ず、それが保守的であると同時に進取的であり、進取的であると同時に保守的であるという点を注意したい。原勝郎博士はその名著英文『日本史』【*An introduction to the history of Japan*】の中で次のように書かれている。

「有史以来、日本人はつねに、文化の点では、昔から所有しているものをなかなか棄てようとはせず、他方彼等は、自分に気持よくまた有益に思われる新しい外国の要素を取り容れることに頗る熱心で鋭敏であった、いい換えると、日本人は保守的であると同時に進取的であり、且つこの二つの方向において甚だしくそうであったのである、かように同時に働く保守と同化の結果、この国は次第に、日本のもの及び支那のもの、それが好ましいものであるとないつに構うことなく、巨大な量の貯蔵所となったのである。」

そこで我が国においては、その起原が支那にあつて、しかも支那ではその形跡が全く失われている多くのものが今日もなお存在している。我々の最も遠い先祖の宗教上の儀礼やその他の伝統

が現在我々にまで伝わっていることは言うまでもない。日本文化のかくの如き特性についても種々の解釈があり得るであろう。私はそれを今、文化と大衆との関係から考えてみたいと思う。

実際、日本では最も古いものと最も新しいものとのあらゆるものが同時に存在している。西洋文化を最も熱心に吸収している日本において、また東洋文化が最もよく保存されているのである。日本文化が東洋文化の代表者であるということは、東洋文化のあらゆる重要な要素が日本においては今日なお生きて働いているという点から考えれば、確かに真実である。そしてそれは文化が大衆の中へ入ったことと関係のあることなのである。

一つの著しい例として仏教をとつて見よう。仏教はインドで衰えるようになってから支那で盛んになり、支那を通じて日本へ輸入されたのであるが、現在、仏教はその支那でも衰えて、三国のうち日本においてのみ勢力を維持している。その重要な理由と考えられることは、日本においては仏教がほんとに大衆の中へ入って行ったということである。日本の文化は、歴史的に見れば、貴族の文化が武士の文化になり、武士の文化が町人の文化になったのであって、このように絶えず上から下へ、中央から地方へ、文化の中心が動いてきた。仏教も初め貴族の信仰を得、それが墮落し始めると、武士の信仰によって新しい要素を加え、それが衰微し始めると、平民の信仰に

よつて新しい力を得たのである。浄土真宗とか日蓮宗とかの民衆的な仏教が出来たことによつて、日本では仏教も今日まで保存されたのである。

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

大衆的基礎がなければ文化の伝統は確立されず、伝統が確立されなければ文化の発達がないということは、日本の歴史における他の方面の事実からも理解されるであらう。

辻善之助博士はその名著『**海外交通史話**』の中で、日本文化の性質を論じ、「日本の文化の発達の跡について見わたすに、その文明が永く続いて発達しない。耐久力に乏しく、粘着力少なく、^{たちま}忽ち開けて忽ち萎み、忽ち盛んにして忽ち衰えるは、文化の性質として大なる欠点といわねばならぬ」とその冒頭に述べ、若干の例を挙げて説明されている。

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

いのは百万塔の陀羅尼であり、西紀七六四年のことであつて、西洋において版刻が始まつたよりも約七百年も古い。その後も有名な版刻が時々現れているが、その発達には連絡がなく、支那の影響によつてぼつりぼつりと出たものであつて、みずからは発達しなかつたのである。また数学においては、関新助は十七世紀の末（西紀一六四二生）に出て、代数、三角、解析幾何、積分等に互る高等数学を考えていたのであるが、これも発達しないで終つた。また天文学においては、渋川春海（西紀一七二五歿）は、望遠鏡がまだ開けていないに拘らず、能く千七百七十三の星を数えた。けれどもこれも発達しないで、後に西洋から天文学を輸入するようになったのである。

かように日本の文化には断続が多くて連続が少ないのであるが、その理由として、辻博士は、第一に国民性、第二に上下の隔絶、第三に外国関係という三つを挙げられている。しかし国民性に持久力がないということは、辻博士も述べておられるように、反対の例もあるのであつて、注目しなければならぬのは他の二つの理由である。そのうち「上下隔絶」というのはつまり文化が大衆の中に入つて行かなかつたことである。「上の方ばかり発達して下は之に応じ得る素養が無かつた。かくして、折角優秀な文化も、これを自由に採り入れることが出来ないで、常に途中で衰微し或は滅亡したのである。」

文化の大衆化は国民文化の形成と発達にとって重要である。大衆化によつて文化は広い地盤を得て大きな伝統となり、連続的な発達を遂げることができる。大衆化されることによつて文化は普及するに止まらず、文化としてもその性質を変化して新しい要素を加えて来るのである。それ故に文化の大衆化とは単なる通俗化のことではない。同じものをただ分り易く或いは簡単に説明するということだけが文化の大衆化ではない。ほんとに大衆化されるためには文化はみずから多かれ少なかれその性質を変化しなければならないのであつて、そこに文化の大衆化の重要な意味があるのである。そのとき文化が自己の性質を変化するというのは、ただ大衆に媚びるために俗流化するということであつてはならず、却つて文化的にはいわば処女地であるところの大衆の清新な力を自分のうちに吸収して自分が新たに生れ更るということであつなければならぬ。近代哲学の父といわれるデカルトが、従来学者の間の通用語であつたラテン語を排して彼の国民の言葉即ちフランス語で書いたということは、彼の哲学が従来のスコラ哲学とは異なる新しいものであつたから可能であつたのであり、また意味があつたのである。

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

ている。

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

一国の文化が他国の文化の影響によつて発達するということは歴史の法則である。それは支那の歴史においても証明されていることであつて、支那文化の発達が停滞したのは、その周囲にすぐれた文化国がなかつたからである。そのために支那には自分のみを高しとするいわゆる中華思

想が生じて、西洋文化に接したときにも、これを真面目に学ぼうとはしなかったのである。我々日本人がかかる支那流の考え方に知らず識らず感染されているということがないように注意しなければならぬ。もちろん、他の模倣のみあつて自己の発明のないところには文化の発達はない。しかし自己の発明というものも他の模倣によつて刺戟されて生れるのが普通である。

支那の文化の進歩を遅らせたものに、その尚古主義がある。即ち支那には昔ほど善いという思想が古くから存在している。この保守的な尚古主義が独善的な中華思想と結び付いて、西洋の学術に接したときにも、西洋の光学、力学、電気学等、何でも自分の国の昔にあつたというように考えて、それを熱心に学ぶことに努めなかつたのである。自国のものは何でも善く、他国のものは何でも自国にあるといったような支那式の考え方に、我々日本人が知らず識らず感染していることのないように警戒を要するのである。自己批判なしに進歩はあり得ない。

しかるに自己批判は他に接することによつて生ずるものである。他を知ることは個人にとつてと同様民族にとつても反省の機会になる。自己批判を欠く独善というものはまた大衆から隔絶しているところに生ずるものであつて、大衆と深く接触することは独善的態度をなくするためにも大切なことである。

かようにして国民文化の形成にとって、文化が大衆の中へ浸透するということと、外国文化に接触するということは、二つの最も重要な条件である。

国民的性格の形成 —1940.6.8〜11『都新聞』

今日の社会のいろいろの現象を仔細に考えてゆくと、私はいつも国民性の問題に突き当たる。これはいわゆる社会批評というような問題でなく、もつと根本的な問題である。それは今日の政治、経済、文化のあらゆる問題がそこに集まってくるころの中心的な問題である。

統制がうまく行っていないのを見て、国民心理を理解しなければならぬといわれた。これは町田総裁の言でもあったが、この意見は全く正しい。しかし国民心理を理解したとして、その現実には直に政治の抛り所となり得るものであろうか。むしろ国民性の改造こそ政治の抛り所として必要であると思われる。統制の問題は今日いわゆる経済道徳或いは経済倫理の問題にまで突き当たった。先達での地方長官会議でも経済道徳の確立の必要が述べられた。しかるに新しい経済道徳の問題はまさに道徳の問題として、具体的には国民性の改造の問題に触れてくるのである。国民的性格の形成は精動にとって根本的に重要なことであるが、現在の精動は果たして問題をそれほど

i 「精動」1937.9.9.近衛内閣訓令、国民精神総動員。1938.5.5.国家総動員法施行。

深く把握しているであろうか。

すべての政治学のうちには人間学が含まれている。国家の政治は国民のタイプを基礎にして行われなければならない。政治は深く人間性の問題に相渉るものであり、そこに政治の根底には形而上学がなければならぬ理由がある。現在、日本の政治に何等かそのような形而上学があるであろうか。

タイプというのは統一的に形成された形である。もし日本の国民性のうちに統一的なもの、一貫したものが無いとすれば、タイプのないということがその国民性のタイプであるということになる。かようにタイプがないところでは政治はその抛り所をもっていないことになり、その抛り所となるべきものを自己が初めて作らなければならないという事情にあるのである。そして私は現在、日本の国民的性格がそのような状態にあるのではないかと考える。軍事的には極めて愛國的に行動する人間が、同時に他方経済の方面においては甚だ非愛國的な行為をして憚らないといった有様である。かくの如く国民の行動に一貫性がないという例は、我々の周囲からいくらでも挙げてくることができるであろう。

もちろん、どのような国民も長所と短所とをもっている。しかし私の言おうとすることはその

点にあるのではない。国民的性格に一貫したものが無いということは、それが長所と短所とを同時にもっているということと同じではない。まして私は単に日本国民性の欠点をのみ強調して示そうとするものではないのである。私の問題はもつと深い所にある。

近年、日本の性格についての論が盛んであり、しかもその際日本の国民性の美点のみを挙げるというのが特徴的なことであつた。これに対して、何か我が国民性のうちにある欠点を指摘でもすれば、直に非愛国者の如く呼ばれるという風があつた。これは愛国心というものが形式的に考えられているしるしであり、そしてそれは右にいった、軍事的には愛国的に行動するが、経済的には非愛国的な行為をして憚らないということに見られる愛国心の形式化と同じものの現れである。愛国心も一貫したものであつて初めて真に国民のタイプを形成するものといひ得るのである。

私の問題にしているのは単に国民性の長所と短所ということでない故に、それは単にその短所を矯正し長所を發揮せよといった簡単な方式で片付けられ得るものではない。国民性の改造ということをかような簡単な方式で考えようとしたところに、むしろ、それが実際には改造されなかつた理由があるということが出来る。問題はもつと深く、社会的な、同時に哲学的な問題である。

問題が単に国民的性格の長所を發揮して短所を矯正するといった方式で解決されないことは、次のように考えることによつて明瞭になるであらう。即ち国民の行動に一貫したものが無いということは、論理的に見ると、そこに互いに矛盾するものが存在するということであつて、この矛盾の解決は、それら互いに矛盾するものを超えた一層高い立場においてのみ可能である。矛盾は發展的にのみ解決され得るのである。従つて問題は国民的性格の長所を發揮して短所を矯正することであるとしても、その長所はこれまでいわれてきたようなものでなく、その長所自身に全く新しい發展がなければならぬ。先ず国民性の改造の論理を掴むことが大切である。

国民性というものも歴史的なものである。しかるに近年流行の日本の性格論はこの歴史性を考へることなく、主として過去について日本人の美点を論ずるに止まり、現在の国民性の現実に対する批判を欠いている。かくて過去の美点の強調も現在の欠陥を匡救する力をもつていない。日本人の美点といわれるものにも新たな歴史的發展があつて初めて、その自覚が現在の現実を改善し得る力をもつた眞の美点になり得るのである。

實際、今日、国民の行動に一貫性がなく、矛盾があるとして我々の眼に映ずるものは、封建的心理の残存によつて著しく特徴付けられている。国民生活のあらゆる方面に対して外部から統制

が加わってくるに従つて表面に浮び出たものは、国民のうちに深く潜んでいた封建的心理である。例えば買溜め、売惜しみ等において見られるのは、封建的な自己保存の心理の現れである。政治を信用することができないから、自分で自己保存の道を講ずるために、こつそりと買溜めや売惜しみをするのでといわれる。そこには封建時代の人民のような、政治は自分たちの関知しないもの、自分たちの力でどうすることもできないものであつて、政治がどうあろうと、自分は自分だけで時世に処してゆけば好いのだという心理があるのである。

これは明らかに立憲国の国民の心構えではない。これを西洋流の個人主義の現れだとして解釈するが如きことは間違つてゐる。それはまさに日本的なもの、封建的・日本的なものである。

今日、我が国の統制にとつて大きな問題は、統制が封建的なものの復活を喚び起すという危険である。統制は社会的に訓練された国民を必要とする。恰も精巧な機械においてのように、部分部分が鋭敏に働き得るのでなければ、統制は完全に行われ得ない。しかるに我が国においては自由主義が十分に発達しなかつたという事情によつて、国民に社会的訓練が欠けている。かくて統制に対する封建的回避がさまざまな形で見られるのである。

統制が効果的に行われ、統制によつて国民が封建的人民の如く萎縮するのではなく、却つてその

力を發揮し得るようになるためには、国民性が改造されねばならぬ。そしてそれには自由主義の長所を生かすこと、特に国民の政治への関与を積極化することが肝要である。あらゆる自由主義的なものを抑圧しながら、統制への国民の協力を求めても無駄であろう。

もちろん自由主義は超えられねばならぬ。国民の行動に一貫したものがないというものも、一方には自由主義的なもの、他方には封建的なものが矛盾的に存在するためである。例えば、インテリゲンチヤは自由な市民の如く官僚を批判することを知っている。しかるに彼がひとたび官僚に近づくと、彼は封建的な屈從に甘んじ、官僚と関係があることを得々としていくといった有様である。官尊民卑の封建的風習は、一方では官僚独善などと攻撃している我が国民のうちにお深く根を張っている。

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

私は、いつたい日本の国民にどのような哲学があるのか、と問いたのである。ここで哲学というのは、もとより、専門の職業的哲学者が問題にしているような哲学のことではない。私の意

味するのは、国民生活の中から形成され、国民生活に浸透しているような哲学、世界観である。フンボルトは、言語は各民族のもっている世界観を現すといつたが、そのような世界観が問題なのである。国民のタイプはこの意味における哲学によつて形成され、この意味における哲学を表現する。国民性に一貫したものが無いということは、そのような哲学が失われているということではないであろうか。

日本の政治には思想がないといわれている。その場合、思想というのは、もちろん政治思想のことであろう。政治思想は必要であるが、政治思想の根柢には形而上学がなければならぬ。外国の全体主義にしても一定の形而上学を含んでいであろう。しかるにその日本における模倣者乃至追隨者たちは果たしてその形而上学までを深く把握しているであろうか。政治的イデオロギーの喧伝は盛んになされている。けれども単なる政治的イデオロギーだけでは国民的性格の改造は行われ難く、国民的性格の改造が行われない限り、政治的イデオロギーも真に国民を捉えることができぬ。日本に欲しいのはその意味において深みのある政治である。強い政治の要望が叫ばれているが、ただ強いだけで深みのない政治は危険であり、またそのような政治は真に強くなることもできぬ。必要なのは単なる政治思想を超えた思想である。

国民性の改造にとって政治は重要な関係をもっている。政治が善くならなければ国民も善くならないであろう。先ず政治に一貫したものが出来なければならぬ。

最近ヨーロッパ戦争におけるドイツの勝利に刺戟されて、我が国においても科学の奨励の必要が考えられるようになった。これは正しいことであり、善いことである。しかし一方科学が奨励されるにしても、他方ではまるで反対の非科学的なこと、非合理なことが依然として唱道されているのである。そこに一貫したものがなく、哲学がないのである。政治は国民性を規定するが、他面政治はまた国民性の表現であるとすれば、政治に哲学がないということは国民に哲学が失われていることを示している。国民と哲学の関係は今日の日本にとって一つの重要な問題であると思ふ。

東洋の道德、西洋の学芸というのは佐久間象山以来、有名な合言葉である。日本人の哲学は確かに道德としてすぐれた長所をもっている。しかしこの伝統的な哲学と西洋の科学思想とは必ずしも単純に一致し得るものではなからう。東洋の道德と西洋の学芸とを真に綜合するためには、日本人の哲学が発展的に変化しなければならぬ。そのみでなく、現在の国民の道德的無氣力を見るとき、ひとは東洋の道德などといって安閑としていられるであろうか。新しい哲学の獲得に

よつて国民的性格が新たに形成されなければならない。すでにいった如く、矛盾的に存在する短所を匡救し得るためには、長所も全く新たな発展を遂げねばならないのである。

かような必要は、科学が国民生活の中へ入つてゆかねばならぬことから考えられるであらう。科学の発展は少数の科学者のみによつて期し得られるものではなく、科学が生活の中に入り、国民のあらゆる物の見方、考え方が科学的になることがそのために大切である。しかるに我が国においては、科学者としては物を純粹に科学的に見てゆくが、国民としては全く非科学的な考え方をしてみずから怪しまないような科学者も多いのである。ここにもまた一貫したものが欠けているという一つの例がある。

科学が生活の中に入つてゆくということは単に成果としての科学を利用するということではなく、科学的精神が国民の哲学の部分になるということである。そしてそれは国民性の改造の問題と深くつながっている。

国民的性格の新たな形成にとつて思想が必要であるが、もとよりそれは単に思想のみによつて可能なのではない。性格は行動において形作られるのであり、思想もまた行動の中から生れ、行動の中において発展するであらう。そこに国民性の改造と政治との関係が横たわっている。

日本国民は今、支那事変という未曾有の大行動の真中にある。この大事件は国民性に如何なる影響を与えているであろうか。もちろん、そこに我が国民性の美点の発露したものがあつたことは事実である。しかしまたそれと共に、その短所の暴露したところもある。戦争はそれ自体としては道徳的に必ずしも善い効果をのみもたらすものでなく、却つて悪影響を及ぼし易い方面もある。戦争の道徳的目的を高く掲げるといふことは、単に対外宣伝のためばかりでなく、国民の道徳的頹廢を防ぐために大切なことである。

この場合道徳的頹廢は先ず道徳的無感覺として現れるであろう。例えば闇取引である。今も盛んに行われているように思われる闇取引は、慣れるに従つて国民を次第に道徳的に無感覺ならしめつつある。そのほか賄賂、饗応などといふことに対しても、人々は次第に道徳的無感覺に陥りつつあるのではなからうか。戦争の好影響のみが力説されて来たのに対して反省を要することである。すべて眞実を知ることが大切であるが、単に客觀的眞實のみでなく、自己の主體的眞實について、各自が考えてみなければならぬ。敗戦よりも恐ろしいのは国民の道徳的頹廢である。それは悪性の病毒のように知らぬまに体内に浸潤し、いつのまにか、再び起つことができぬまでに、社会を衰弱させる危険があるからである。

かような道徳的沈滞を救うためには、国民の積極的な政治関与の道を開くことが最も肝要である。これによって何よりも国民のうちに残存している封建的意識を清掃することができるであろう。既に述べたように、今日最も警戒すべきものは時局に対する国民の封建的回避である。この回避は政治に対する自己の無力感から生ずる。国民を積極的に時局に協力させようと思ふならば、国民に政治を分担させ、これに対する自己の責任を明瞭に意識させることが必要である。国民の一人々々に警官を付けることが不可能である限り、単なる取締りによつて闇取引の如きものを絶滅させることは不可能であろう。国民が互いに相戒め相励み合い得るような組織が作られなければならぬ。かくして国民的性格の形成は国民再組織の問題につながっている。

国民再組織はもとより国民をただ道具のように使うために作らるべきものではない。むしろ今日取り戻されなければならぬのは人間尊重の觀念である。「人的資源」などという言葉が甚だ無雑作に使われるように、人間を機械や馬匹などと同様に考えることがなくなり、人間が人間として尊重されるようにならなければ、国民の道徳的力は盛り上らないのである。単に強い政治でなく、深みのある政治が必要であるというのは、その意味である。

人間を人間として尊重する風があつて初めて、国民の個人としての完成は期待されることがで

きる。そしてこの個人としての完成を除いて国民としての完成を考えることができない。そのことは現在、国民性の改造にとつて最も重要な点が残存せる封建的性格の克服であるということからも理解されるであろう。人間尊重の観念があつて初めて国民性の改造ということも真面目な政治の問題になり得るのである。人間尊重の観念は犠牲の観念と相容れないものではない。社会のために身を犠牲にすることは個人の道徳である。しかしつねに個人の犠牲をのみ要求する社会は道徳的であるとはいえない。人間尊重といえ、直ぐに個人主義だと考えるのは間違つてゐる。時局に対する国民の封建的回避を近代的個人主義の現れの如く見る認識不足こそむしろ、今日の政治の無力の原因である。

文化政策論 — 1940.12 『中央公論』

一

我が国の政治に新しさを齎らすものは何よりも文化政策である。なぜならこれまで我が国の政治には文化政策と称するに足るものが殆んど全く存在しなかつたのであり、従つて文化政策を重んずる政治はそれだけで従来の政治に対して或る新しさを示し得るからである。これは既にしばしば述べてきたことであるが、いま私はこれを更に強調して繰り返したいと思う。今日我が国の政治は新しい出発をしようとしている。新しい政治は、ドイツの例に倣つまでもなく、文化政策に力を致さねばならぬ。しかも我が国においては特にこれによつて政治の新しさを国民に示し得るといふ特殊の有利な事情さえ存在している。そのように従来日本の政治には文化政策の貧困があつたのである。

ここに政治の新しさというのは先ずひとつの心理的問題である。今日の政治的問題は或る意味においてかような心理的問題であると考えることができる。国民の心理を掴むことは政治家に必

要な条件であるが、我が国の政治家に乏しいのはこのいわば心理学者の資格である。官僚政治といわれるものの欠陥も、それが政治における心理的問題に対して無理解になりがちな傾向をもっていることに由来する。新しい政治家は芸術家でなければならぬなどというのも、彼がかような心理学者でなければならぬことを意味している。最近軍部では国民の士氣作興について政府に要請するところがあつた。これは極めて注目すべきことである。国民の士氣作興のために考えねばならぬことは多いであろうが、ともかくそれが士氣作興という言葉で表されるように、そこには或る心理的問題が横たわつており、文化政策のあずかるべき役割はその場合大きいであろう。文化政策の意義を理解するためには、先ず政治における心理的問題の重要性が理解されねばならぬ。

この時局において文化政策の如きは不急の事業であると言う者があるかも知れない。それは政治における心理的問題の重要性を理解しないのみでなく、文化の意義をも理解しない意見である。文化を単なる贅沢、単なる装飾の如く、要するに不急のものゝの如く考へる風をなくすることが、それ自身文化政策の目標である。例えば芸術の起原を労働に結び附ける学説には異論があり得るにしても、音楽や歌謡が仕事の能率を高めるということは、工場においても農園においても実証されている。文化政策の実行は生産の向上のためにも必要である。尤も、これまで文化といわれ

たものに単に消費的なものが尠くないことは事実である。そうであるとすれば、それに対して生産的な文化を新たに作ることに努力するのが文化政策の重要な目標でなければならぬ。しかし他方このことをもつて文化の実用化をのみ目差すことは間違っている。芸術の起原を遊戯から説明するが如き学説には異論があり得るにしても、あらゆる文化には何等か遊戯的なところがある。それ故に文化は我々の生活を明朗にすることができるのである。ただ実用化を目的としては、真に実用になる文化を作るといふ目的も達せられないであろう。現存の諸事情は国民の物質的生活の縮小を余儀なくしている。もちろん我々はどこまでもこれに堪えてゆかねばならぬ。しかしながら物において貧しくなるからといって、心までも貧しくせよといわんばかりの手段に出るのは、正しくない。我々は小乗的な道德主義が屢々かかる消極的なものになつてゐるのを見出す。人を追い詰めてはならない、何処かに余裕を残しておかねばならぬ。健全な娯樂の必要は今日痛切である。たとい物において貧しくとも心を裕かにするというのが文化政策である。文化を贅沢物乃至裝飾品のように考えることは、それを一部の特権者のものであるかの如く見做す思想と結び附いている。新しい文化政策はかような思想を克服して、文化に国民的基礎を与えることではなければならない。すべての文化は国民的基礎の上に立つことによつて生産的なものになり得るのであり、

反対に一部の特権者に属することによって単に消費的なものに墮落し得るのである。

文化政策は重要であるが、それは文化主義というが如きものであつてはならぬ。経済や政治の諸部門における政策から離れて文化政策を考えることは抽象的である。文化政策は総合的な政策の一部でなければならぬ。かように政策の総合性を要求することが真に文化的というべきである。しかしまた他方、政策綜合化或は一元化ということで、文化政策が文化政策として有する特殊性や獨自性が否定されてはならない。眞の綜合はその中に含まれるものの特異性や獨自性を殺すこととなく却つて活かすことである。文化政策の如きにおいては殊にその特殊性や獨自性を認めることが大切である。ところで文化主義が更に陥る誤謬は、文化を実生活から抽象して考えることである。かような文化主義はもちろん東洋の伝統から遠く離れている。日常性を重んじ、文化を生活的にするというのが我々の古い伝統である。文化政策の対象となるのは、文学や美術の如きもののみでなく、また生活文化でなければならぬ。文化とは、言葉の定義に依れば、与えられたもの、自然のものに働き掛けて人間が作り出すところの一切のものである。人間は環境から働き掛けられ、逆に環境に働き掛ける、そこに形成されるものが文化である。文化は人間の外部に作られるのみでなく、人間自身もまた文化的に形成されるものである。彼は文化的環境から形成さ

れるものとして文化的なものである、そして彼は自己自身であるところの自然（人間的自然）に働き掛けてこれを形成してゆく。ギリシア人が文化の重要な要素と考えたギムナスティケー（体育）もかかるものとして文化に属している。文化政策といえば、文学や美術のことをのみ考える文化人の陥り易い偏見が先ず訂正されねばならぬ。今日重要な文化政策の対象といえば寧ろ厚生に関することであり、また特に科学であり、教育であり、宗教である。かようにして文化政策が文化主義の抽象性に陥らないためには文化の総合的な概念が確立されねばならぬ。その基礎において総合的な文化政策は可能になるのであり、その総合性が今日最も必要なのである。個々の文化部門に対する政策もかかる総合的な見地のもとに定めらるべきものである。

二

文化政策にとつての一般的な前提は政治の文化性である。政策の主体ともいうべき政治に文化性がないならば、文化政策は考えられない。自己自身に文化性をもたぬ政治によつて適切な文化政策が立てられようとは思えず、仮にかような文化政策が立てられたにしても、孤立的抽象的であつて現実に効果を挙げ得ないであろう。政治の文化性はいわばその中において文化政策が生長

し得る雰囲気或は環境である。これまでの日本の政治に文化性が乏しかったことは屢々指摘されてきた。今日の文化政策は、大政翼賛会の岸田文化部長が種々の機会に力説しているように、政治の文化性に対する要求から始まらねばならぬ。それは単に文化のために必要なことでなく、むしろ政治そのもののために、その明朗性と魅力とのために必要なことである。政治の文化性の有無はあらゆる処に現れる。政治が文化性を担うことによつて、従来とかく政治に対して冷淡であつた文化人をして政治に眼を向けさせ、かくして文化政策の遂行のために彼等を協力させ得るに至るのである。大臣の演説のうちにも、官庁の達示のうちにも、宣伝ポスターの標語のうちにもそれを認めることができる。これらの場合問題は言葉に関係している。新しい政治には新しい言葉がなければならぬ。新鮮で平易で明朗な言葉が求められている。この点で新体制において考え直さねばならぬものがあるであろう。そもそも新体制の魅力の一部が「体制」という言葉の新しさになかつたといえるであろうか。政治そのものが広い意味においては文化に属することを想起すべきである。哲学者があらゆる対象を自然と文化とに区分するとき、政治は疑いもなく文化に属している。もとより政治には単なる文化とは異なるもの、野蠻ともいい得る力が必要である。文化人の好みに適すると否とに拘らず、その必然性が理解されねばならぬ。我々は文化的な、余

りに文化的な政治の弱さを知っている。けれども文化を単に弱々しいものと考えることも同じように間違っている。「知は力なり」といわれる如く、文化もひとつの大きな力であり、この力を利用することなしには政治は真に強力になり得ない。文化政策に熱心であることは政治が自己を強力にするために必要である。単なる力に依る政治が持続し得ないことは歴史の証明するところである。政治が文化に属することは、政治が技術であることから理解されるであろう。政治は力であるにしても、自然的なものでなくて技術的なものである。その文化性の欠乏は政治における技術性の欠乏を意味することになるのである。

政治が文化性を担うためには政治家が文化についての理解をもっていなければならぬ。それと共に必要なのは、文化人がまた政治に対する理解をもつということである。これまで文化人は、政治家に向って文化に対する理解を要求するばかりで、自分が政治についての理解をもとうとする努力が足りなかつたのではなからうか。政治と文化との間に相互理解が成立しなければならぬ。政治家が文化に関心をもつことは必要であるが、文化政策の樹立や実行にあたってはやはり文化人の協力を求めることが大切である。専門家を尊重することを忘れてはならない。官庁で作つた文化映画が失敗している原因の一つは、官吏が文化人の真似をして専門家を尊重しないため

であるといわれている。文化の綜合化を力説することは大切であるが、そのために専門家というもの、その意義がなくなるのではなく、真の専門家の意義は今後むしろ益々重要である。文化の綜合性は真の専門家の協同によつて生ずるのである。或る科学者に文化映画について相談したら、シナリオまで書いて寄越したというが如きは笑うべきことである。我が国の文化の欠陥の一つは真の専門家が少ないということであり、この「政治的」時代において危惧すべきことはそれが益々少なくなりはしないかということである。文化人が政治に関心をもつことは大切であるが、そのために文化人としての特色を失つてしまうようなことがあつてはならぬ。大政翼賛の趣旨は皆が政治家気取りになることではなくて、各自がそれぞれ職域において奉公することである。徒らに政治的になつて、自己の職能における個人的完成を怠るようなことがあつてはならないのである。

文化に対する愛があらゆる文化政策の基礎であることは言うまでもなからう。これなくして如何なる真の文化政策もあり得ない。文化に対する愛なくして単にこれを利用しようというが如き政策は、真の利用価値ある文化を作ることができぬ。もちろん、愛のみでなく理解が必要であり、理解によつて愛も深まるのである。文化についての理解のないところに真の文化政策があり得ないことは明らかである。私は今ここで文化とは何かという問題を論ずることはできないが、文化

政策の問題を考えるに差当り必要なものとして、その一二の根本的性質を顧みなければならぬ。

先ず文化は公のもの、公共的なものである。それは如何なる人の手によつて作られるにしても、作られるや否や、彼から離れて公共的なものになる。それは甲のもので乙のものでもないところのいわば第三の世界に入るのである。哲学者は文化は意味とか価値とかを担うものであると言ひ、この意味とか価値とかは超個人的なもの、或は客観的なもの、或は超越的なものであると述べている。かくの如き意味とか価値とかが文化に本質的な公共性を構成するのである。次に文化は公共的なものとして人と人とを結合する。独立な人間と人間とは文化を媒介として結び付き、互いに関係する。そのことは何よりも言語において明瞭に理解されるであらう。言語は国民文化の最も根本的なものである。文化は或る第三の世界に属するものとして人と人との結合を媒介するのである。人間を結合する力としての文化、言い換えると、社会形成力としての文化の意義が認識されなければならない。人と人との結合は文化を媒介とすることによつて公のものとなり、そこに眞の協同が成立する。文化の有するこの性質は協同性と呼ぶこともできるであらう。

文化のかくの如き一般的性質は今日の文化政策において特に顧みられねばならぬ。先ず必要なことは、文化の公共性を阻害している閉鎖性の克服である。当然公共的に享受さるべき文化財が

個人或は一部の者によつて閉鎖されている場合は尠くない。技術の公開の如きもかくの如き見地から考へることが出来る。すべての文化をしてその本来の公共性を發揮させることが文化政策において必要である。文化の公共性に基づく眞の協同が行われるために、特に現在も我が国の文化界の到る処に存在する派閥、この封建的閉鎖性が解消されねばならぬ。あらゆる文化人に公人としての自覚を喚び起させ、彼等をその職能に従つて新たに組織することが文化政策の重要な目標である。文化の再編成とは元來かくの如きことをいうのである。協同性が欠けているということ。我が国の文化界の弱点の一つであり、そのために文化の進歩が阻まれていることは大きい。最も公共的であり得る筈の科学の領域においてさえ研究の協同の精神が十分でない。あらゆる封建的閉鎖性を克服して眞の協同組織にまで再編成し、組織の力によつて文化の發達を促進しなければならぬ。文化政策の目的とするものは協同の喜びである。かようにして全文化界に明朗性が現れ、文化の公共性の土台において各人が結合し協同すると共に、彼等の業績における明朗な競争が行われる。協同と競争とは相容れないものでなく、ただその競争の性質が従來の自由主義的のものとは異なつてくるのである。文化政策が政治に明朗性を齎らし得るといふのも、文化の本質的な協同性と公共性とに依つてである。

文化の公共性と協同性とは、すべての文化が国民のものとなるべきことを要求する。啓蒙や普及が文化政策の重要な部門であることは言うまでもない。それは広く教育の問題に関係している。文化の普及において先ず注意すべきことは、それが俗流化に陥らないことである。啓蒙と俗流化とを明確に区別し、眞の啓蒙に努力しなければならぬ。文化においてはつねに質が問題であるということをお忘れてはならない。次に考えるべきことは、単に成果を普及するに止まらないで、方法について啓蒙するということである。今日最も必要とされているのは科学の普及であるが、その場合にも知識を単に知識として詰込むのではなく、科学の方法を掴ませることが大切である。重要なのは単なる結果でなく、結果に対する過程であり、方法であり、科学的精神である。これは従来我が国の教育の欠陥に鑑みて特に強調されねばならぬ。更に考えるべきは生活化ということである。科学においても科学の生活化が肝要である。科学の生活化のためには科学的知識のみでなく、技術や機械が国民の日常生活の中に持ち込まれねばならぬことは言うまでもないが、それのみでなく科学的な物の見方、考え方が国民生活の全領域に行き互り、これによつて生活の科学化即ち合理化が起らなければならぬ。科学の生活化と生活の科学化とが伴わなければならぬ。かようにして科学的文化の普及は国民生活を明朗にすることができるといふことができる。科学的文化の特色は実に

それが有する合理性によつて生ずるこの明朗性である。科学の滲透するに従つてあらゆるものは明朗になる。明朗な政治、明朗な思想、明朗な生活を求めるためには、それらに科学性を与えねばならぬ。一般的な文化政策の上から特にこの点に注目することが肝要である。

ところで科学の普及において特にその方法の啓蒙を重要視するのは、いわば国民のすべてが科学者になり、どのように小さなことにおいても各自が発見的或は発明的になることを欲するためである。単に科学や技術の場合についてのみでなく、あらゆる文化について、その普及は国民を単に文化の受用者にするということではなく、また彼等をめいめいの範圍における文化の創造者にするということではなければならぬ。およそ文化の本質に関する考察においては享受の立場でなく創造の立場に立つことが大切であるが、文化政策もまた同様に単なる享受の立場からでなく、創造の立場から樹立されねばならぬ。どのように小さなことについてであれ、すべての国民に創造の喜びをもたせることが文化政策の目差すべきことである。かようにして「国民的天才」が掻き立てられ「国民文化」というものが形成されるに至るのである。国民文化の形成にとつて文化の普及の必要なことは言うまでもないが、その普及が単なる享受或は受用の立場に止まることなく、創造乃至生産の立場に立つことが大切である。もちろん、国民文化というものも少数の優れた文

化人によつて初めて顕現するものである。しかしそれら少数の選ばれた者を支える国民大衆が存在しなければならぬ。一人の大芸術家の背後には無数の小芸術家が存在し、一人の大科学者の背後には無数の小科学者が存在する。かくして国民文化の發達は可能になるのである。かような仕方では文化が国民の間に行き互ることによつて、国民文化というものに必要な国民的基礎が与えられると共に、またまさにその国民的性格が与えられるのである。文化の国民的性格は、文化が上層に留まることなく、国民の間に深く滲透してゆくことから作られてくるのである。文化人と国民との間に存在する距離が克服されなければならない。文化人が国民の間にあつて異国人のよう
に存在する状態がなくならなければならない。両者の間に通ずる言葉が生れなければならない。すべての文化人が公人として自覚するということは国民の一員として自覚することではなければならない。今日なお文化人のうちに巣くつている特權意識、この封建的殘存物が克服されねばならぬ。

次に国民文化の發達にとつて重要なのは地方文化の發達である。文化が大都市、特に東京に集中しているという我が国の現状は決して幸福なものではない。地方文化の發達を図るということは今日の文化政策における緊要な目標の一つである。しかるに地方文化を發達させるということは大都市の文化、東京の文化をただ地方に撒布するということであつてはならぬ。かくの如きは

要するに既に言つたところの、文化の普及を単に受用の立場から考へて創造乃至生産の立場から考へないものである。それぞれの地方にそれぞれの個性のある文化の発達することが望ましいのである。文化の大都市における偏在は文化を単に消費的な性質のものにする危険をもつていたのであつて、生産的な文化が生れるためにはかような偏在が匡正されねばならぬ。文化が上から下へ、中央から地方へ浸み入ることによつて文化の国民的性格が明らかに形成されてゆく。地方文化の発達を図ることに於いて文化政策は国土計画と提携しなければならず、文化政策はその場合むしろ国土計画の一部である。

三

今日我が国の文化政策における重要な目標の一つは文化の総合的聯関の問題である。すべての文化はその構造上相互に密接な聯関に立っている。この構造的聯関がいきいきと働くことによつて各々の文化は互いに強め合い、その発達を助け合うのである。しかるに我が国の文化の諸部門の間にはかかる総合的な聯関が甚だ不十分である。綜合大学と称せられる所においてさえ綜合性の実が極めて乏しい。かような状態の原因をなしているのは残存せる封建的閉鎖性であつて、専

門家的精神というものではないのである。眞の専門家は他の専門の者から刺戟され示唆されることを欲するであろうし、専門は全体の中の専門として意義があるということを理解しているであろう。この問題は単に学者の間のことではない。例えば画家と文学作家との間に密接な関係があるであろうか。作家と国文学者との間にさえ殆ど全く連絡がないのである。かような状態は速かに改善されなければならぬ。文化政策の任務は文化人の間の横の連繫を図ることである。これによって文化人の陥り易い独善的傾向を破ることは健全な国民文化の発達にとつて必要である。それは相互の理解を深めて無用の摩擦を防ぎ、やがて思想の統一にも役立ち得るであろう。

文化政策が思想政策と密接に関係することは言うまでもないが、思想政策について注意すべきことは、思想政策が単に思想政策として抽象化しないことである。従来かような抽象化が見られたのは、文化政策が甚だ貧困であつて、そのために思想政策は文化政策から遊離せざるを得ない状態にあつたためであろう。思想というものは元來抽象的にあるものでなく、文化のうちに具体化されてあるものである。かくの如きものであつて初めて国民的思想といひ得る。思想政策は文化政策との關聯において具体化されねばならぬ。これはまた文化の綜合的關連の問題の一つの場合である。

しかるに文化政策の統一化にとつて障碍となつてゐるものに行政機構があるということは、ここで一言注意しておかねばならぬ。文化政策といへば、誰もが先ず文部省を考へるであらうが、實際においては現在文部省の司つてゐる部分は比較的少ないのである。文部省は主として学校行政に當つてゐるのであつて、教育においても今日特に重要な職業教育は商工省の管轄になつてゐる。理化学研究所の如きでさえ商工省の管轄下にあるということである。ラヂオは通信省に属しており、文化政策に密接な関係のある厚生部門はもとより厚生省に属してゐる。そのほか地方文化は農林省に属してゐる。かくの如き状態においては総合的な統一的な文化政策の樹立や実行は困難であるといわねばならぬ。行政機構を改革して文化省ともいふべきものが作られることは文化政策の進展にとつて必要であらう。

文化政策の綜合性が要求されるのは文化の計畫性のためである。文化統制とは文化計畫のことではなければならぬ。統制というものは文化の自由主義的無政府状態を克服してこれに計畫性を与へるための手段に過ぎないと考へることもできるであらう。計畫性が完全に實現されるならば、統制はもはや統制というものでなくなり、統制と自由とは一致するであらう。それ故に文化人にありがちな、統制に対する無用の恐怖をなくして、眞の計畫性の實現のために協力することが我々

の任務である。統制に対してサボタージュすることではなく、それに協力して計画性の速かに実現するのを期することが真の自由を得る道である。自由とは単なる肆意、単に主観的なものではない。秩序のないところに真の自由はなく、文化政策の根柢にあるのは秩序への意志でなければならぬ。自由主義の文化の行き着くところにおいて人々は自己を超えたもの、客観的なものの權威に對する感情を喪失した。かくて生じたものは自己自身の心の無秩序である。主観主義的な自由主義はその究極するところにおいてニヒリズムに落ちて行つた。ニヒリズムは現代における汎汎な現象である。それは外に見えるよりも遙かに深いものである。このものを如何にして克服するかということが現代文化の最も本質的な問題である。かかる現代の精神的狀況に對する洞察が完全な文化政策にとつての前提である。かくてまた文化統制というものは単に外的な問題でなく、実に一つの内的な、精神的な問題である。

いづれにしても統制が画一主義の弊に陥らないように警戒しなければならぬ。統一や一元化は必要であるが、それは画一主義と同じではない。画一主義はむしろ我が国の文化政策がこれまで永い間陥つていた弊であつて、これを匡正することが却つて新しい文化政策の任務であると言ひ得るであらう。画一主義は文化を貧困にするものであり、従つて文化政策の本来の意図に反す

るものである。統一は多様の統一であつて眞の統一であり、眞に強力になり得るのである。内容のない統一は統一でさえない。文化というものは実に豊富なものである。その豊富さに対する理解が文化政策の前提である。文化は様々の形、種々の内容を有することによつて、あらゆる人の心に、その隅々にまで喰い入り、かようにしてそれは政治と結び附く場合政治に弾力や柔軟性や余裕を与え得るのである。画一化は文化的でないのみでなく、眞に政治的であるとも言われないであろう。一即多、多即一の弁証法が文化政策にとつても原理でなければならぬ。いま画一主義の問題に關聯して更に考えるべきことは、文化政策はそれが向う対象に従つて分化されねばならぬということである。性の別、年齢の差、教養の程度、また職域の相違、地域の別等に従つて、その手段、方法を異にせねばならず、画一的であつては効果を挙げることはできない。かようにして文化政策は一般的な国民組織の問題に結び付くのである。その相手を明確にしない文化政策は全く効果に乏しいものである。文化政策の対象は少数のインテリゲンチヤでなく、国民である。従つてそれは、国民組織との密接な關聯において展開されるべきものである。文化政策は国民組織の線に沿うて分化されてその中に入つてゆかねばならない。

今日我が国の文化政策が大陸における文化政策と不可分の關係に立たねばならぬことは、更め

て言うまでもないであろう。それに就いては他の機会にしばしば論じておいた。我々にとつて現在最も重要な関心になつてゐる大陸というものが国内の文化政策の上でも生かされねばならないのである。日本の文化が大陸性を獲得するということは、对支文化政策という特殊の見地からのみでなく、世界の文化の将来の動向という一般の見地から考えても極めて重要なことであると思ふ。最後に私は外国文化の問題に一言触れておこう。一国の文化の発展にとつて、外国文化との接触は重要な意味をもつてゐる。日本の文化政策は徒らに排外的であつてはならず、否、徹底的に排外的であるということは実に不可能なことである。なぜなら、国民文化は生命的なものであり、すべての生命的なものとはつねに環境のうちにおいて生きており、外国文化というのは我が国民文化に対する環境の意味のものである。生命的なものは環境から働き掛けられ、逆に環境に働き掛ける、かかる交渉において生命は自己を存続し、発展させてゆく。環境から影響されることによつて自己を解体してしまえば生命はもちろん維持されない。周囲から働き掛けられつつ、逆に周囲に働き掛け、自己を失ふことなく自己を主張し得るものが生命である。国民文化はかかる生命的なものである。外国文化は単に模倣されるために存在するのではない。それはそれ自身一個の個性であり、それとの生命的な交渉が根本的な問題である。外国文化との接触は何よりも自

国の文化に批判の機会を与えるのであつて、この自己批判というものが国民文化の生命、その発展にとつて重要である。すべての生命的発展はそのうちに自己批判の契機を含んでいる。なお特に記しておかねばならぬのは、日本文化の発展にとつて満洲や支那における文化の發達が重要な關係をもつてゐるということである。

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

満洲の印象 — 1940.12 『知性』

九月なかばの或る日、海^{ハイラル}拉^{ラル}爾^{ハルビン}から哈爾濱への汽車の中の光景を私は忘れることができない。

我々の汽車には満洲里を経て来た多くの外国人が乗っていた。すべてで百七十人ばかりだといふ。彼等はドイツを追われたユダヤ人で、たいてい家族連れであった。老夫婦もあれば、小さな子供を連れた若い夫婦もある。大きなトランクの中からパンを出して食っている男があるかと思うと、魔法壘に詰めた牛乳を幼児に飲ませている女がある。彼等の或る一部は大連経由で上海へ行くのであり、他の一部は釜山経由で横浜に出て、それからアメリカへ渡ろうとしているのである。ⁱ

外では細い雨が降っていた。寒い車室の隅に坐つて、彼等の運命について思いを沈んでいた私は、やがて、向側の席にいた若い将校が話しているのを聞いた。

「やつらはいかがいそうなものだな。何処か満洲で降りるのか知ら。こういう連中を安住させて

ⁱ 三木の滞在は1940.8〜9であったので、その中には杉原千畝の発給したビザで通過した者も居たであろう。

やることが満洲の建国精神でないのだろうか。」

恐らく彼は「民族協和」という言葉を思い出したのであろう。話し掛けられた他の若い将校は答えないで、ただ笑っていた。二人の青年士官から部隊長と呼ばれていた年輩の将校は、そのとき、これらのユダヤ人が上海とかアメリカとかへ行くのであると話を話した。そしてそれから半時間も経ったであろうか、私はその部隊長が近くにいたユダヤ人の一人の男の子と一人の女の子とを側に寄せてドイツ語で——それはかなりたどたどしいものであったが——話しているのを見出した。子供たちは軍帽を被ったり軍刀を吊ったりして満足そうに車室内を歩き廻った。汽車が哈爾濱ハルビンに近づいたとき、部隊長は子供たちの写真を撮り、アドレスを尋ねて、出来たら送って上げようと言った。

私の眼の底にはその前夜の光景が残っていた。満員の食堂車にはそれらのユダヤ人も多く混っていた。食事の時間が終って、人々はコーヒーを飲んだりビールを飲んだりしていた。或る一組の日本人は酒の罈を自分で持参して飲んでいたが、そのうち酔が廻つてくると、近くに坐つてビールを飲んでいた中年のユダヤ人夫妻に向つて、コップに酒を注いで飲ませようとした。皆がはしやぎ始めた。妻君が先ず口を附けて、「うまい」といいながら飲んでしまつて、赤くなつた。さあ、

それからというものは、日本の宴会によくあるような雰囲気食堂車を占領してしまつた。皆が無性にはしゃいだ。人種間の隔壁は日本人には存在しなかつたのである。

日本人は元来あまり人種的偏見をもつていない。上海あたりの公園でイギリス人が「犬と支那人とは入るべからず」という制札を立てたという話はよく聞かされるが、かようなことは日本人の場合には考えられないのである。海拉爾から新京へ帰つてきた翌日、私は兎玉公園に入つてみた。それはちょうど仲秋節の日であつたので、大勢の人が出て、芝生の上でも池の上でも楽しんで遊んでいた。日本人もおれば、満人もおり、朝鮮人もおる。その風景は確かに私を感動させるものであつた。私は一方あの汽車の中のエミ・グラント【emigrant 移民】を想い起すと共に、満洲国の前途を祝福せずにはいられなかつたのである。

そこで私は公園の群衆を一層仔細に観察し始めた。なるほど、そこには日本人もおれば、満人もおり、また朝鮮人もおる。けれども日本人と連れ立っているのは日本人であり、満人と連れ立っているのは満人である。日本人と満人とが一緒になつて遊んでいるというのは見当らない。そしてそこになお深く考えねばならぬ問題があることに私は氣附いたのである。

満洲国の役所に行くと、日系の官吏と満系の官吏とが一緒に仕事をしている。これは民族協和

の思想から出たものであろう。しかし聞くところに依ると、かように日系官吏と満系官吏とは公の場所では一緒に働いているが、個人的に交際しているというのは稀だとのことである。それでは民族協和ということも深く実質にまで喰い入らないのではないかと心配されるのである。

そこに先ず考えられるのは言語上の障壁である。この障壁が除かれなければならぬ。ひとり旅行者であつてさえ、満語——それは実は支那語、北京官話なのであるが——を知らなくても満洲を旅行することができると思えるのは、皮相な見解である。彼が自分で、真に内部から、満洲を調査し理解しようと思ふや否や、彼は満語の知識のないことを悔むであらう。実際、通りすがりの旅においてさえ、満語が話せなくても現在あまり不自由を感じなくてすむのは、新京即ち元の長春以南の満鉄の経営地に過ぎない。日本語普及の点からいっても満鉄には大きな功績があつた。

満洲国の学校では日本語を「国語」として教えている。日本語を学ぶことを満人は必ずしも嫌がっていないように見える。というのは、彼等にとつて日本語の知識は経済的価値をもっており、日本語ができれば官庁などにおいても容易に就職し得るからである。しかしかような経済的意義を離れて、果たして満人が日本語を真に「国語」と考えているかどうかは、疑問であらう。元来、

国語というものは一つの民族と共に生長したものであり、近代における民族国家の成立が国語の成立であるとするれば、数民族から成る複合民族国家といわれる満洲国において、日本語を国語と称する意味は、従来の国語の概念とは違つたものでなければならぬ。満洲における日本語はむしろ西洋中世のラテン語と同様に考えられるのが適當なのではなからうか。言い換えると、それは公用語として、また学者語として取扱われるのが好いと思う。日本語が公用語として使用されることは東亜における日本の政治上の指導性に関係のあることである。そしてそれがまた学者語として使用されることは日本の文化上の卓越性に関係することである。満人や支那人で日本語を知っているということが、彼等の間で真の有識者であるということの徴表となり得るように、日本文化の眞価を高めてゆくことが我々の任務でなければならぬ。

しかしながら満人に日本語を学ばせることだけで足りると考えてはならない。我々日本人がまた満語を習得することが必要である。外国語が上手なのは亡国の民のしるしであるなどという勝手な議論で、その学修を軽蔑する風があるのは遺憾である。満語を学ぶということは、日本人がほんとに政治上及び文化上の指導性を担つてゆく上にも大切なことなのだ。事実、満洲においても実際に仕事をして効果を挙げているのは満語ができる人々である。満語ができなければ、民衆

の中へ入つてゆくことができないし、民衆の中へ入つてゆくことができないならば、地についた仕事をすることはできない。日本人は外国語も立派にできるといふことで、その文化的能力の優秀性、その余裕のあるところを示さなければならぬのである。

牡丹江に行つたとき、満鉄から満洲国に入つてその省の要職にある人の話に、満洲における日本人に最も必要なことは、満語を学ぶことと異民族に対する礼儀を知ることであるといふことであつた。これは甚だ適切な意見であると思う。世界中で最も礼儀正しい国民であると自認している日本人が満洲や支那において礼儀がないといふことには驚くべきものがある。新京あたりでも、満人の使う日本語が下卑てくるといふことが、一部で問題になつていたようである。それとも、満人の使う日本語が満人に対して下卑た言葉を使うので、彼等は日本の紳士の使う言葉が下卑たものであらうとは思わず、その言葉を覚え込んで、日本人に向つて自分でも使うようになるからである。異民族に対して我々が如何なる場合にも礼儀正しい言葉を用いるといふことは、東洋における日本語の問題としても重要なことである。

或る日、或る義勇隊訓練所を觀に行つて、そこに泊めて貰つた私は、翌朝、駅へ出るために訓練所のトラックに便乗した。このトラックにはその青年が数人一緒に乗つていた。途中で満人

の、あの数頭の馬に曳かせた荷車に会った。彼が道を避けようとすると、馴れない馬はトラックの音に驚いて飛び上ったので、満人は少しあわてたようである。突然、私達の青年の一人が「馬鹿！」と叫んだ。その声に私は驚くと共に、暗い気持ちにならざるを得なかつた。私はその朝の訓練所の朝礼を想い起した。高原のすがすがしい朝の儀式には荘厳なものがあつた。そこでは例によつて義勇隊の綱領が皆で朗誦されたが、その中にはもちろん「民族協和」という言葉があつた。たつた今、その言葉を高らかに唱えた青年の一人が、山を降りる途中、満人に向つて「馬鹿！」と叫んだのである。トラックに会つて道を避けるのが何故に馬鹿であるのであろうか。その言葉は恐らく理由があつて口にされたものではないであらう。その青年に悪意があるとは思われない。ただ彼は異民族に対する礼儀を全く知らないのである。

日本人の真情には民族的偏見はないにしても、異民族に対する礼儀を知らないために誤解されるということが意外に多いのではあるまいか。礼儀は単に謙讓を示すために必要なものと考えてはならない、それは、また威厳を示すためにも必要なものである。威厳は恫喝からよりも礼儀から生ずるのである。礼儀を知らないために異民族に対する日本人に威厳の足りないところがあるのではないかと思う。そこであのエミグラントが大勢乗つていた海拉爾から哈爾濱への汽車の食堂

の中の騒ぎをみると、日本人の人の好きは分るにしても、礼儀のないために知らずに威厳を失つていた点があつたのではないかと私は考えた。異民族に対する礼儀を知ることによつて威厳を保つということとは、満洲における日本人の理解しなければならぬことであると思う。

生活文化と生活技術 — 1941 『婦人公論』

一

生活文化というのはこの頃多少目につくようになった新しい言葉である。これまで文化というと、すぐ文学とか美術とかいったものが考えられ、生活文化などいうものは殆ど全く問題にならないのがつねであつた。科学の如きでさえ、従来は、文化とは異なる文明に属するといわれ、物質文明と精神文化などと称して、何か一段低いものの如く考えられたのである。かような見方が今日次第に拭い去られつつあるのは喜ぶべきことである。文化についての新しい見方は、先ず科学尊重の政策が現れることによつて方向づけられ、そして次に生活文化という言葉が現れることによつて拮げられたと見ることが出来る。尤も、この思想的变化はただ可能性においてそれらの特徴的な事実のうちに含まれているのであつて、すべての人々において現実的であるわけではない。新しい文化概念をほんとに掴むためには、科学文化とか生活文化とかいう言葉のうちに可能的に含蓄されている思想を現実的に展開することが必要である。

先ず生活文化という言葉のうちに含まれているのは、生活に対する積極的な態度である。文化を意味する英語のカルチュアまたはドイツ語のクルトゥールという言葉がもと耕作を意味する言葉から出ているように、与えられた自然に働き掛けて人間の作り出すものが文化である。与えられたものをそのままにしておくとか、或いは単に消極的にそれに対するとかいうのでは、文化はない。我々の生活もまた或る自然のものである。これに積極的に働き掛け、これを変化し改造してゆくところに、生活文化というものが考えられる。生活文化という言葉は生活に対するこのよな積極的な態度を現すのでなければならぬ。その根柢には「文化への意志」がなければならぬ。もちろん我々の生活は最初から単に自然的なものでなく既に文化的なものである。我々の生活は、その内容においても、その形式においても、過去からの文化的伝統によつて浸透されている。例えば我々の生活に日常欠くことのできぬ言語である。これは我々が初めて作るものでなく、我々の民族の遠い過去から我々に伝えられたものであり、我々はその中に産れ落ちるのである。あらゆる他の文化と同じく、生活文化もまた伝統的である。伝統というのは過ぎ去つたものでなく、生きて働くものである。ところで伝統が生きたものであるのは、我々がこれを生かすに依るのである。過去の伝統が我々に働き掛けるのは、我々の現在の行為がそれに働き掛けるに依るの

である。即ち伝統というものも我々の働き掛けによって真に伝統となるのである。「汝の先祖から譲り渡された物を、汝が占有するには、更にそれを贏かち得ねばならぬ」とゲーテは書いている。生活に対する積極的な意欲がなければ、過去の生活文化の伝統の美しいものも活かされない。創造を通じて伝統も初めて伝統として存在し得るのである。

次に生活文化という言葉は文化があらゆる人間に関わるものであることを示している。文化は、少数の天才にのみ関わるものでなく、また「文化人」と呼ばれる一部の人間にのみ属するものでもなく、すべての人間に関係するものである。どのような人間も生活していることは確かであり、そしてその生活が即ち文化であり、文化であり得るのであり、文化でなければならぬのである。自然人もしくは原始人に対して文化人といわれる意味において、すべての生活者が文化的人間と考えられねばならぬ。芸術家が芸術作品を作るのと同じように、我々は我々自身と我々の生活とを作るのである。すべての生活者は芸術家である、彼の人間と彼の生活とは彼の作品である。問題は善い芸術家になるということである。記念碑的な文学や美術を作るとは少数の天才にのみ与えられることであろう。深遠な哲学や精密な科学を理解することは一部の知識人へのみ許されることであろう。しかるに生活文化はあらゆる人間に関わるものであり、しかもこれにおいて創

造的であることは他のいわゆる文化の創造に劣らぬ価値のあることである。わけても婦人は生活文化に対して密接な関係を有し、一国の生活文化の状態は何よりもその婦人の文化的水準を示すとさえいい得るであろう。生活文化の重要性を考えると、これまで文化及び文化的活動に何等関係がないかのように見られていた婦人も、文化に対して重要な関係があり、従つてまた責任のあることが理解されるのである。

ここに生活文化というものの本質が誤解されないために、それをいわゆる「文化生活」から一応區別して考えることが必要であろう。文化という言葉はもと大正時代に、以前の文明という言葉に対して流行したものであるが、その頃、例えば「文化住宅」とか「文化村」などという如く、文化という言葉を冠した多くのものが現れた。その場合文化というのは先ず舶来などというのと同じく何か洋風のもの、バタ臭いもの、また最新流行のものを意味したようである。日本のもの、伝統的なものの美しさはその際殆ど全く顧みられなかつたのみでなく、西洋的なものにしてその本質的な深みから捉えられることなく、かくて文化生活の名のもとに恰も植民地的文化が出現したのである。文化生活というものは軽佻浮薄なものとして心ある人からひんしやく響きされた。このいわゆる文化生活に対して考えるべきことは、第一に、それが多くは外面的なもの、表面的なもの

のであつたことである。眞の生活文化は単に表面的なものでなく、内容的なもの、実質的なものでなければならぬ。ただ表を飾ることではなく、内から充実させてゆくことが大切である。第二に考えるべきことは生活意識もしくは生活精神の問題である。いわゆる文化生活が欧化主義の弊に染りがちであつたのに対して、新しい生活文化は我々自身の自主的な立場において作られなければならない。もちろん偏狭で独善的な排外主義に陥つてはならぬ、西洋の生活文化から学ぶべきものは学び、採るべきものは採つて、そこに独自の生活文化を形成してゆくことに努力しなければならぬ。外国模倣の弊害といわれているものが、実は、外国文化を眞に理解しないところから生じている場合は多いのである。今日新しい生活文化の創造にあつて我が国の伝統が一層深く顧みられねばならぬことは言うまでもないであろう。

この新しい生活意識或いは生活精神について考えるべきことは、あの文化生活の根柢にあつたのが個人主義もしくは自由主義であつたということである。人々が文化生活というものに憧れたのは、従来 of 生活における種々の封建的なものから解放されて個人の自由な生活を求めるためであつた。いわゆる文化生活の様式は自由主義的、個人主義的であつた。しかも封建的なものの残存を克服することが我が国の生活文化の発展にとつて必要であつた限り、いわゆる文化生活にも

重要な意味があつたのである。殊に従来その生活において特に多く封建的なものに縛られていた婦人にとつて文化生活というものに対する憧れは大きかつたのは当然である。しかし今日の新しい生活意識乃至生活精神はもはや単なる自由主義に止まることができぬ。もちろん封建主義に逆転するようなことがあつてはならぬ。自由主義の長所を生かしつつこれを超えた協同主義が新しい生活文化の基調とならねばならない。従来の個人主義的な生活様式に対して、協同主義の生活様式が新たに形成されてゆかねばならないのである。この新しい生活文化の形成にとつて現在何よりも肝要なのは社会的訓練である。日本人は立派な国家道徳をもっているけれども、社会道徳においては甚だ劣つているといわれる。そのことは例えば今の交通道徳の状態をひとつ見ても明瞭である。新しい生活文化はさしあたり交通道徳の向上の如きことから始まらねばならぬであらう。ところでかように日本人の間に社会道徳が発達していないというのは、歴史的に見ると、この国における自由主義の発達が十分でなかつたということに基づいている。自由主義は社会というものを全く考えなかつたのではなく、却つてそれはいわゆる社会道徳の発達に与つて力があつた。今日この社会的訓練というものが協同主義の立場から新たに行われることが必要である。新しい生活文化は協同生活の種々の様式——隣組の如きもその一つの例である——を創造してゆく

ねばならないが、その際また各人の生活様式における個性の尊重ということを忘れてはならぬ。協同と画一とは同じでない。全体主義と称するものが画一主義の弊に陥らないように注意しなければならぬ。画一主義は生活文化に關しても文化の貧困を結果する。めいめいが自分の個性的な生活様式を重んずることになつて初めて模倣とか流行とかの弊害もなくなることができる。個性とはもちろん単に特殊なものをいうのでなく、却つて特殊なものとの一般的なものとの綜合において眞の個性は成立するのである。我が國における生活文化或いは風俗の改善にあつて個性の尊重、従つてまた人格の尊重という觀念から出發しなければならぬものは甚だ多いであらう。

第三に、いわゆる文化生活において文化と見られたのは、音楽であるとか美術であるとか、文学であるとかであつて、それらのものを生活の中へ持ち込むことが文化生活であると考えられ、生活そのもの、この全く日常的なものもまた一つの文化であるという觀念がそこには欠けていた。例えば言葉、炊事、交際、風俗、このいわば全く平凡なものが人間の作る文化の重要な、基礎的な部分である。しかるにいわゆる文化生活において主として関心されたのは、レコードをかけるとか、ラヂオを聴くとか、本を読むとか、映画を観るとかということであつた。そのことがもちろん決して悪いのではなく、否そのことは生活文化の向上にとつて極めて大切なことである。し

かしながら、いわゆる文化生活においては文化というものが生活の低地に求められないで高所に尋ねられたために、そこにおのずから種々の弊害を生じたのである。先ず文化生活は銭のかかること、贅沢なことになりがちであった。そしてそれは消費的な文化に一層多く関心した。文化というものは家庭生活においてよりも家庭の外において求められねばならなかった。そこにはまた一種の文化主義が現れて、生活と文化とが遊離し、文化に対する関心が生活に対する関心から乖離することになった。生活と文化とは統一されねばならぬ。文化を生活的に考えるということは東洋古来の伝統でもある。生活文化の思想は、文化と生活との統一を、生活も即ち文化であるという根本觀念から出発して、いわば下から求めてゆくのである。いわゆる文化生活においてもその統一が求められたとすれば、それは上から求められたのである。日常的なものうちに文化的意味を認め、その文化性を高めてゆくことが生活文化の思想であり、いわゆる文化もかような生活文化の見地から生活の中へ取り入れられ、これによって文化と生活との乖離を克服してゆく。いわゆる文化生活が消費的な文化に一層多く関心する傾向があったのに対して、新しい生活文化の立場においては生産的な文化が問題である。文化は国民をあらゆる意味において生産的にするようなものでなければならぬ。「生産的なもの、そののみが真である」、とゲーテはいった。い

わゆる文化生活が少数の芸術家や学者の作った文化を享受するという立場に立っていたのに反して、生活文化においてはすべての者が誰でも文化の創造に参加しているのであるという自覚が深められ、かようにしてまた芸術とか科学とかいうものに対しても単なる受用の立場に止まることなく、それぞれに生産乃至創造の立場に立つということにならなければならない。芸術的精神や科学的精神が各自の生活の設計において、その個人生活においても、その家庭生活においても、その国民生活においても、生産的に、創造的に働くようになることが大切である。文化生活というものが少数のいわゆる文化人のみのものであるかのように考えられたのに反して、生活文化は全国的な問題である。一国の文化的水準は少数の天才の業績によって定まるのではなく、国民の生活文化の水準によって、測られるのである。国民の生活文化の水準が高まることによって、その他の文化にしても、国民的な基礎をもった文化が作られ得るに至るのである。

もちろん既に触れたようにいわゆる文化、これを仮に精神文化と呼ぶならば、その精神文化と、生活文化とを抽象的に分離することはできない。生活を一つの文化として捉えるところに、生活文化の觀念がいわゆる文化生活の觀念と異なる点があり、それによって生活と文化とを統一的に見ることも可能になるのである。生活文化にしても精神的でないのではない。他の文化と同じよ

うに生活文化もまた精神の産物であり、その民族の民族精神を表現している。生活文化の発達向上のために精神文化が生活の中に取り入れられねばならぬことは論ずるまでもないであろう。音楽や美術や文学、そして何よりも科学と技術が生活の中に持ち込まれて、生活化されなければならない。それらの要素を除いて生活文化を考えることはできぬ。それらのものの生活化はまたそれらのものの発達のために広い豊饒な地盤を作ることになるのである。かようにして生活文化の観念は究極において文化生活の観念を否定するのではなく、ただそれに歴史的に結び附いている間違った前提を取り去って、真の文化生活の発達を図ろうとするのである。

二

新しい生活文化の形成には生活に対する積極的な態度がなければならないが、それは何よりも生活に対する愛というものである。生活に対する愛、——このヒューマニズムがあらゆる生活文化の根柢になければならぬ。この愛は生活をより善く、より美しく、より幸福にしてゆくことを求めるであろう。封建的な忍従の道徳に止まることなく、あらゆる状況の中にあつて生活を向上させてゆこうとするヒューマニズムの精神から新しい生活文化は生れてくる。しかし生活に対す

る愛は文化、とりわけ生活文化といわれる種類の文化に対する正しい理解と結び附かなければならない。その文化は生活を明朗に、健康に、また能率的にするものである。取り除くべきものは、文化を何か装飾的なもの、贅沢なものとする思想である。

例えば娯楽である。娯楽は生活文化における一つの重要な要素であるが、娯楽というものを何か余分のもの、贅沢なもののように見る考え方が今も存在している。しかし娯楽は生活に欠くことのできぬものである。娯楽の意味を正しく理解するためには、生活を樂しむということの意味が正しく理解されねばならぬ。日本人は生活を樂しむことを知らないといわれているのである。これは、一つには、明治以後の日本の社会が短日月の間に駈足で極めて多くのことを為さねばならなかったという事情にも依るであろう。また日本人のうちに今もなお強く立身出世主義が存在しているということも、その生活をゆとりのないものにしていく大きな原因であると考えることができるであろう。生活を樂しむことはただ少数の人間、金持のような生活に余裕のある者にも可能であり、許されていると考えるのは間違っている。すべての人間がそれぞれの仕方でも生活を樂しむことができ、「生活の余裕」をもつことができる。そのことは例えば支那人の生活を注意して観察した者には容易に理解されるであろう。娯楽というものを最初から贅沢なもののように極

めてしまふ間違つた觀念から出發すれば、それを錢のかかる方面、贅沢な方面に求めることなるのは自然であり、貧乏な者は最初からそれを断念するのほかない。その間違つた觀念を先ず破棄して、その上で探求が始まらなければならぬ。娯樂というものが日々の食事と同じように生活に必要なものであるという觀念があつたならば、すべての人は、自分の經濟に応じて毎日自分の食事を用意する如く、それぞれ自分の娯樂を工夫するようになるであらう。娯樂というものは生活にとって余分のもの、生活の外にあるもの、単に生活に附け加わつてくるものではなく、生活の中にあつて生活を構成すべき一つの要素である。娯樂は「生活の一つの形式」であるといふこともできる。このようにすべての生活文化は生活に対して外部から附け加わつてくるものでなく我々が生活を形成してゆく形式にほかならず、しかもこの形式は内容を離れたものでなく、むしろ新しい内容を生産してゆくものなのである。娯樂というものは、生活の一つの形式として我々の力を普通に使用されているとは違つた方面に働かせ、或いはまた我々の普通は使用されていない力を働かせる。樂しむことは怠けることではない。怠けることによつて人は真に樂しむことはできぬ。ただ娯樂には平生とは違つた力の働きの或いは同じ力の違つた働きがあるのである。そこで娯樂は我々がいわゆる「全人」となるために必要なものであり、かような意味においてそれ

は一つの立派な教養である。教養のために娯楽を求めらるゝのでなく、娯楽がおのずから教養になるのである。専門的でない一般的教養は娯楽の形式で生活の中に入れてゆくといつても好いであらう。娯楽は生活の一つの形式として、生活の基調にはつねに或る娯楽的なものがなければならぬ。それによつて生活は明朗になり、健康になり、また能率的にもなるのである。日本人が長期的のことに向かず、文化上の仕事においても大きなものが少ないといわれるのは、生活を楽しむということを知らないためではなからうか。永続的な活動のためには生活に娯楽の要素が必要であるといふことは、今日特に我が国の状況において考えねばならぬことである。もちろん娯楽は目的のないものである。目的のある娯楽は眞の娯楽にはならない、娯楽には目的がなくて、しかもそれは生活にとつて合目的なものである。それはいわば「無目的の合目的性」であり、この点においてそれは芸術に類似し、一種の芸術であるともいい得るであらう。娯楽を贅沢なものとする観念を棄てて掛りさえすれば、娯楽は到る処に各人にとつてあるのである。ただそれには工夫が必要なのである。しかもこの工夫そのものが一つの大きな楽しみである。

ところで他のすべての文化においてと同じように、生活文化の形成においても技術が必要である。生活文化もまた技術的なもの、技術的に作られるものである。そこには生活技術ともいふべ

きものがなければならぬ。従つて生活文化にとつても知識と訓練とが大切である。生活文化について語る場合、特にその技術的意義に注意されねばならない。ここに生活技術とは、単に金銭の遣繰算段とか或いはいわゆる世渡りの術とかをいうのではなく、生活文化を作つてゆくことに關するすべての技術をいうのである。技術は窮迫から生れるともいわれる。物資の窮迫から物資を作る技術が要求されてくるように、生活の窮迫から生活技術が要求されてくる。もしも文化が贅沢なものに過ぎないならば、現在の事情において文化について考えることは許されないのであらう。しかるにあらゆる技術は物を作ることによつて地上を豊かにすることができる。現在縮小を余儀なくされている我々の生活は、それが却つて新しい生活技術に動機を与え、新しい生活文化の生産によつてその欠乏が補われるのみでなく、更に豊富にされなければならぬ。これが生活に対する積極的な態度というものである。娯樂の如きにしても、今日ともすれば暗くなり、消極的にならうとする生活に明るさを与え、積極性を齎すために重要なのである。

生活文化もまた技術的に作られるものであるとすれば、その基礎に知性的なものがなければならぬことは明らかである。技術は知性によつて存在する。近來しばしば現れてゐる知性に対する非難は全く不当である。知性をもつて単に批評するものの如くいうのは正しくない。知性とはむ

しる物を作るものである、それは物を作るために物を知ろうとするのである。知識人とは単に物を知っている人間のことではない。元来、知識人とか文化人とかいうものは物を作り得る人間のことであった。この觀念が今日すべての知識人の間に再生しなければならぬ。我々が知っているどのような小さな物も、もと発見或いは發明されたものであり、その中には嘗て極めて大きな量の知性の力が使用されたものも尠くないのである。すべての生活文化を生産乃至創造の立場から新たに見直すことを学ばなければならぬ。風俗とか道徳とかいうものも元来發明に属している。生活文化もまた技術的に作られるものであるとすれば、そこに科学との結び附きが考えられる。この場合においても技術は科学によつて発達することができ、科学的技術によつて作られた生産物即ちいわゆる文明の利器が生活の中に利用されるというのみでなく、生活技術そのものが科学的にならなければならない。生活文化の形成は工場における生産と全く同じに考えることはできないであろう。しかもそこにも科学が浸透しなければならぬ。風俗の如きものも科学的知識と科学的思考方法とに基づいて改善されねばならぬところが多いのである。かようにして合理性が生活文化の中に行き互ふことは生活を明朗に、健康に、また能率的にする所以である。

しかし生活文化は機械的技術とは異なるといわれるであろう。その技術は各人において人間化

され、個性化されたものでなければならぬ。なるほどそうであるとするなら、そこにはしかしまた手工業の職人に似た知性と技術があるべき筈である。更に生活文化には感情的なもの、美的なもの、趣味的なものがなければならぬといわれるであろう。確かにその通りであり、それは強調されねばならないことである。けれどもその際先ず考えるべきことは、合理的なもの、従つてまた能率的なものの持つ美しさである。美しいものは贅沢なものでなく、却つて最も合理的なものである。機械にしても、能率的な機械ほどその形においても美しい。生活文化の基調に趣味的なもの、感情的なものがあることは極めて大切であるが、しかし次に考えねばならぬことは、芸術の如きしてもただ感情や趣味だけで生れるものではないということである。そこには技術がある。芸術的創造にも技術が必要であるように、生活文化の形成にもその技術がなければならぬ。どのような物にしても、物にぶつつかつて仕事をする人は皆、技術が大切なことを理解している。その対象が物質であろうと、人間であろうと、そのことには変りがない。我々は我々の生活において自分では意識しないでそのような技術を使つていくというのが普通である。既に歩行ということが一つの技術であり、我々はこの技術を習得するために過去において多くの訓練を経て来たのである。我々が無意識に使つている技術を技術として自覚するところに生活文化の改善の端緒

が掴まれるであろう。生活は我々が形成してゆくものであり、そしてすべての形成には技術がなければならぬ、——この考え方が基本のものである。生活技術に必要なのは単なる知性ではなく、叡智であるといつても、叡智もまた技術的である。西欧的知性に対して東洋的叡智といわれるが、その東洋的叡智というものは実に叡智が技術的なものであることを最も深く理解したのである。「道」というものは単なる道徳法の如きものでなく、実に技術的なものであつた。

かようにして生活のあらゆる面に技術があるとすれば、それらの技術の全体を統轄し秩序附けるものが必要であろう。そのものもまたそれ自身技術的である。それは技術の技術ともいふべきものである。それは国家の政治にも比し得るところの人間生活における最高の技術である。それは全体に関わるものとして理念的なものでなければならぬ。理念イデーというものは全体性の觀念である。かように生活技術の全体を統轄する技術、技術の技術ともいふべきもの、この理念的技術的なものが叡智にほかならない。それは技術の技術として単なる技術以上のものであり、それ故に叡智と呼ばれるのである。個々の生活文化の改良はもちろん必要なことであるが、そこにはつねにかような意味における叡智がなければならぬ。生活文化の問題においても全体的な見方に立つことが大切である。

外国語の不安 — 1941.2.15 ~ 19 『中外商業新報』

先日或る新聞の投書欄に一人の生徒のこんな投書が載っていた、彼が電車の中で試験準備のため英語の単語を書いたカードを見ていたら、一人の男が「いまごろ英語の勉強とは何だ」と嘸鳴ったので、「文句があるのなら文部省に言え」と返答すると、その男はいきなり彼を殴り附けた、そこで彼は「外国語禍」と題して世間に訴えているのである。

このような不安を感じている者は他にもあるようである。私の知人の中にも、近来は電車の中で横文字を読むことはやめにしたといっている者があり、現にそのように私に忠告してくれた者もある。私自身は、今も時々必要があつて電車の中で外国語の本を見ることがあるが、幸いにまだ一度も問題にされたことがない。もはや問題にするに足りないと思われるほど私も老人組に見られるようになったためであろうか。それにしても外国語に関して一種不安な空気存在するところが感ぜられる。

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

あろうか。それとも殴られたことに気を腐らせて、英語の研究を全くやめてしまったであろうか、そのいずれでもあるまい。恐らく彼はある不快と不安を感じながら何処かでやはりかのカードを見ているであろう。そうでなければ学校の試験がうからないという厳然とした事実が存在するからである。全く、文句があるのなら文部省に言えである。

この間も議会で一議員が学生とスパイ問題を論じていたようである。それによると、学生が外国語の勉強のつもりで外国人に近付いて話をする、それがきっかけになって外国人からスパイされることになるというのである。果たしてかような事実が何かあったためであるかどうか。外国語を勉強しているためにこのような嫌疑がかかるものとすれば、これは「外国語禍」というもので、いつそ勉強をやめてしまったのがよいと考えられるであろう。

ともかく近年外国語教育は不安な状態にある。外国語教育廃止論が出て来て以来、教師も生徒も、外国語を教えるにも学ぶにも、熱がもてなくなっているようである。ただ学校の規則にあるからやっているというまでで、形式的で冷淡になつていゝるのではあるまいか。その上、語学の教科書の内容について喧しくいわれるようになったし、また為替管理のために洋書を手し難いところから大学などでも演習に使う本に困るといふ状態である。

いったい文部省では外国語教育をどうするつもりであるか、その方針を十分に明確にして、も
し現在のように外国語教育を続けてゆくつもりであるのなら、教師も生徒も安心して、自信をも
つて、勉強することができるようにしてやる必要があるのではないかと思う。これは特に世間に
対する関係においてその必要があるのである。この頃国語教育の問題が盛んに論ぜられ、外国語
教育の問題は表面から消えたようであるが、不安は解消したのでなく、一層深刻になつてい
るのである。

この前の世界大戦の時、その影響でドイツの本が来なかつたことがある。私がドイツ語を習つた
のはその時分であつた。その頃ドイツの本を専門に輸入していた本郷の南山堂をよく覗いてみたが、
ストックになつていた本がならべてあるだけで、新しいものは入つてこず、そのストックも次第に
なくなるといふ有様であつた。この頃丸善へ行くたびにいつもあの頃の事が思い出される。

高等学校の友人に小田秀人というのがいて、レクラム版のカントの『純粹理性批判』の、しか
もかなり傷んだのをどこかの古本屋で見附けてきた。それが私どもにはひどく羨しかったもので
ある。小田も得意で、散歩に出る時などにもそれを離さないで持つていた。ドイツにカントとい
う偉い哲学者のいたことは聞いていたが、その人の本を見たのは私にはこの小田の本が初めてで

あつた。

私どものドイツ語の先生は昨年亡くなられた三並良先生であつた。先生は病身でよく講義を休まれ、たまに出てこられた時にはドイツ語はあまりやらないでほかの話をして下さつたが、或る時カントを勉強するにはコーヘンの書いたものを読むのが最もよいということをお話された。私は頻りにその本が見たくなり、柏木の先生のお宅を訪ねて見せて戴いたことがある。コーヘンの『カントの経験の理論』である。それを借りて読んだのではない、手に取つて見るだけで既に幸福を感じたのである。

やはりその頃のことであつた、或る著名な学者が、ドイツから本が来なくなると日本の学問は衰えるという意見を發表して問題になつた。それに対する反駁が出て、到る處で議論の種になつた。尤も反対論にしても、一般に外国の文化を排斥するというものではなく、ドイツ風の学問の欠点を指摘したものも多かつたように覚えてゐる。

今日再びヨーロッパの戦争で洋書を手に入れることが困難になつたが、事情はあの頃とはまるで違つてきた。第一現在、外国書が自由に來ないために日本の学問が衰えると公言して憚らないような学者はいないであらう。反対に日本の科学というような議論が盛んになつてきた。外国語

に対する青年学生の関心もあの頃とはまるで違つてきたようである。学校の先生にきいてみると、学生の語学の力が次第に低下してゆく傾向があるとのことである。もちろん日本の学問はあの頃に比較して進歩したであろう。ともかく今日では『純粹理性批判』が岩波文庫本で読めるようになったのである。それだから語学の勉強も必要でなくなつたと考えられるかも知れない。この頃伝統ということが喧しくいわれ、東洋の古典、日本の古典の研究が勧められているのはまことに結構であるが、しかしそのために学問上においても金利生活者の寄食主義が生じ、外国のものに關しても自分で新しいものを開拓してゆくことがなくなり、翻訳の出ているものだけを読んですませるといふ風が若い人の間に多くなりつつありはしないであろうか、学問においても、新たに蓄積してゆくことを考えないで消耗するだけになるのは危険である。

或る人は外国語は不要であるという。いや、そうではない、それは必要だと他の人はいう。しかも二つの立場において、絶對的にそうであるかのように考えられている。語学の如く手段と見られ得るところの多いものにおいてさえ、物を絶對化して見る主張が盛んであるということが今日の特徵である。

現在、外国語の不安がどうして生じているかという、外国語に対する教育上文化上の方針が

定まっていないうことに原因がある。その方針が定まらないのは、根本的に見ると、何事も絶対化して考えずにはおかぬという考え方が存在するためではないかと思う。それだから一見矛盾したことのようにではあるが、外国語の不安というものは絶対主義から生じていることになる。

いつたい日本人には物を機能的に見るということが足りないようである。物を機能的に見るというのは物を働きのみに見てゆくことであるが、物を働きのみに見て見るといふのは物を他との関係において見てゆくことである。そして物を関係において見てゆくと絶対的といふ得るものはない。ある関係において必要なものも、他の関係においては不必要であり、或る関係において善いといわれるものも、他の関係においては悪いといわれる。人間と人間との関係にしても、絶対に味方であるとか絶対に敵であるとかいうことはない。国と国との関係にしても、機能的に見てゆくと、同じことになるであろう。ところが絶対的な見方というものは、物を機能的にはなく実体的に見てゆくのであつて、その場合には、一つの物はそのものとして、その不変の本質において、善いと考えられ、味方であるといわれ、これに反して他のものは同様に絶対的に悪いと考えられ、敵であるといわれることになるであろう。そしてかような絶対的な見方が近年わが国では次第に強くなつてきたようである。

物の絶対的な見方は形而上学的であり、機能的な見方は科学的であるということが出来る。機能的な見方に依ると何事も相対的になつてしまい、我々の実践に抛り所がなくなると考えられるかも知れない。けれども機能的な見方は単なる相対主義ではない。それは關係論的ではあるが、關係論的ということと相対主義的ということとは區別されねばならぬ。実践には何か絶対的なものが必要ではあるが、しかし実践はすべて關係的であるということを考えねばならず、そうすると、ある点において相対主義と見られ得るところがあるにしても、機能的な見方がどこまでも必要になつてくる。

去年の夏滿洲の各地を歩き、人から聞きもし自分で見もしたことは、滿人の間でほんとに仕事をしている人は滿語のできる人であり、白系露人の間でほんとに仕事をしている人はロシア語のできる人だということである。この事實は、機能的に考えると、日本が大いに飛躍しようという場合には外国語を学ぶ必要がある大いにあることを語っている。国粹主義的なドイツにおいて外国語の学習が奨励されているということは、絶対主義的に見えるナチスにも機能的な考え方が強く存在することを示すものである。それが科学的なところである。

天才論
——1941.4『知性』

天才というものも一つの歴史的社会的現象と考えられるであろう。それは天才運動とか天才時代とかいう言葉で現され、人間社会の一定の状態と結び附いている。かくて例えばチルゼルはイタリアのルネサンスと天才運動との聯関を明らかにしようとした。またハインリヒ・フォン・シュタインはイギリス革命と天才運動との繋がりについて語っている。そしてゲルヴィヌスは天才時代をフランス革命の先駆と称した。これら二つの政治現象のいわば中項として、それら政治上の出来事を内的に制約している精神的状況の一つの徴候として、あの天才時代が存在した。ドイツではゲーテにおいて近代の天才的人間の典型が見られたのみでなく、カントによつてこの天才性の概念の哲学的基礎付けと評価が行われた。シラーの美的教育に関する第二書簡における、「時代の政治的問題を美学によつて解決する」という言葉は、この時代の精神的傾向を特徴的に言い表しているであろう。

今日の社会的政治的現象における合言葉は「天才」ではなくてむしろ「指導者」である。この

二つの概念が歴史的に含蓄する意味を明瞭にすることは、今日の歴史的現実を把握するために重要であろう。天才の先駆者は「英雄」であつた。原始的な英雄崇拜の段階においては人的要素と物的要素とがなお分離していなかつた。というのは、崇拜者は彼の英雄と物的目的を共通にしたのである。かくて將軍はその士卒から、予言者はその信者から、学派の頭目はその弟子から驚歎され崇拜されたが、反対の党派の統領はただ憎悪を喚び起すのみであるというのがつねであつた。この党派的な英雄崇拜から段階的に絶えず一層形式的な評価が現れてきた。今や勇敢な敵はもはや憎悪をもつて見られることなく、むしろ既に或る尊敬をもつて見られるようになった。平和な心の殉教者は献身的な闘士と同時に且つ同様に称讃されるようになった。即ちチルゼルの言葉によると、党派的な人物評価は形式的無党派的な人物評価へ推移したのである。實際、我々の時代においては全く違つた領域における偉人、全く反対のことがらに奉仕する者が同じように天才と呼ばれている。かような形式化は人々の関心が物よりも人間に、客観的なものよりも主観的なものに向うようになったことと結び附いている。天才の概念の成立は近代の主観主義的傾向と密接な関係をもつている。それは心理的には内的生活に対する反省を前提している。その場合物的な仕事よりも人間的な仕事の能力に、外部からの影響よりも内部の、生得の素質に、また内的生活

の種々の面のなかでも最も主観的な、物的に確定するに最も困難なものに注目され、かくて感激や靈感、すべて非合理的なもの、合理的に習得されないものが天才の特徴と看做される。浪漫的心情が天才主義の出現の地盤であつた。人間は個性的なもの、特異なもの、他と共通ならぬものに従つて評価され、かくて大衆との関係から切り離されて、孤独であること、理解されないということが天才の特徴であるかのようになつて思われた。今日の指導者の概念は天才の概念における右の如き形式化と主観主義とを克服するものでなければならぬと考えられるであらう。しかしながら天才の概念がもはや無駄になつたのではない。指導者そのものが今日においては天才であるといわれるであらう。天才とは何かという問題は、指導者の問題にとつても決して無関係ではない。指導者が旧い英雄に墮することのないためには、天才の概念を媒介にして指導者の概念が確立されねばならないであらう。かくて「時代の政治的問題を美学によつて解決する」ということは、今日或る意味において再び必要になつてゐるのである。

この場合私はカントの天才論を顧みようと思う。カントの天才論が興味があるのは、先ずそれがいわゆる天才時代の哲学的反省の産物であるためである。この時代のドイツの天才論はフランス、殊にイギリスの文学や思想から大きな影響を受けているが、カントの天才論も同様であつて、

とりわけジェラードの『天才論』の影響が認められる。しかしまたカントの天才論において興味があるのは、彼があゝのシュトゥルム・ウンツ・ドウラングの天才運動に対して他方、例の如く冷静な、批評的な、懐疑的な態度をとっているということである。それは天才主義的な天才論として興味深い。もちろんカントの天才論が重要であるのはその哲学的内容のためである。一般的にいうと、カントによつて確立された主観主義の哲学はドイツにおける天才運動の地盤を準備したと見られ得るのであつて、カント哲学から出立したドイツ浪漫主義の哲学、フイヒテの自我哲学、シェリングの芸術哲学等が天才時代の思想的背景となつた。カントの天才論は『判断力批判』の中で最もまとまつて取扱われている。しかしシュラップの研究が明らかにしているように、彼はたびたびの人間学講義の中で既に天才について論じている。天才の問題は彼にとつて元來人間学の問題であつた。他方彼の論理学講義が示すところによると、美的完全性或いは後にいう美的判断に関するカントの説は、論理学と感覚論との対比から出てきている。かようにしてカントは『判断力批判』において人間学と論理学とに分れて存在する材料を内面的な統一にもたらずという興味ある試みをなしたと見られ得るのであつて、これによつて天才論と美的判断の批判とは相互に豊富にされることになつた。即ちカントの天才論は心理学と論理学とを統一するもの

として重要な示唆を含んでいるであろう。しかるに翻つて考えると、カントが彼の先験的批判主義の立場から感覺論と論理学との關係を最も根本的に論じたのは『純粹理性批判』においてであり、そしてその中で彼は感性と悟性とを根源的に媒介するものとして構想力を考えたのである。ちやうどそのことに相応して、カントにとつて天才の問題は構想力の問題であつた。天才の論理は構想力の論理でなければならぬであらう。これがまた私には重要と思われる点である。

さてカントは、ニコライによつて伝えられる人間學講義の中で、人間の心を資質、才能及び天才に區別した。資質は物を把握する力をいい、才能はしかし物を生産する力をいう。資質は教育されることの容易さであり、才能は物を発明することの容易さである。即ちカントはすでに才能（タレント）について、物を作る力に関してのみこれを認め、単に物を容易に理解する力は才能とは別の資質（ナトゥレル）のことであると考へた。生徒に必要なのは資質であるが、教師にはしかし才能が必要であるとも彼はいつている。教師は自分で形態と作品を産出し得る者でなければならぬ。能才にしてすでにそうであるとすれば、天才はもちろん物を作るといふ見地から見らるべきものである。天才は創造的才能である。才能は教育を必要とするが、天才はその必要がなく、むしろあらゆる技巧（クンスト）を代位する、それに属するものはすべて生得のものであり、從

つて技巧とは反対のもの、自然のものである。自然は物を理解しないであろう、物を理解するということは人間の資質である、しかし自然は絶えず物を作る、天才はかかる自然の如きものであると考えられる。天才が創造的才能であるというのは、カントによると、あらゆる規則なしに物を作るということである。それだから天才でないのに天才と思われようと欲する者は、規則を捨て、これによつて天才の外観を与えようとする。しかし規則はその価値を保有している。天才でない者は僭越にも規則を捨てようとしてはならぬ。天才は教育によつて作られない、ひとは天才を喚び起すことはできるが、能才を天才にすることはできない。「かようにしてひとは何人にも哲学を教えることができぬ、けれども哲学に対する彼の天才を喚び起すことはできるのであつて、その場合彼が天才をもっているかどうか明らかになる。哲学は天才の学である。」天才は創造的才能と呼ばれ、また発明の概念と結び附けられた。「学問の発明には天才が、その修得には資質が、それを他に教えるには才能が必要である。」あらゆる芸術は言うまでもなく天才のものである。中位の天才というのは矛盾である、かような者は能才に過ぎず、天才は或る異常なものである。天才は稀である、言い換えると、毎日何物かが発明されているわけではない。尤も発明というものにも、才能を教育によつて完成させ、かようにして規則の導きに従つて発明するという

場合があるであろう。しかしながら新しい方法を發明するということは教育によつて学ぶことができぬ、とカントはいつてゐる。天才は規則に束縛されるのでなく、彼が規則の模範である。天才が規則なしに物を作るといふことは、彼の作ったものが規則に合つていないといふことではなく、むしろ反対である。「作られるあらゆるものは規則に合うものでなければならぬから、天才は規則に合つていなければならない。」それだからひとは彼の作品から規則を作り得るのであり、かくして天才は模範となるのである。天才は規則の意識なしにしかも規則に合うものを作り出すのである。

ところで天才は人間の特に如何なる能力に關係するであろうか。人間學についてのカントの講義は一致してこれを構想力に歸している。天才には獨創的な構想力が属する。構想力のみが創造的である。あらゆる天才は主として構想力の強さとその創造性に基づいてゐる。かようにして『實際の見地における人間學』の中では、「構想力の獨創性は、概念に一致する場合、天才と呼ばれる」、と定義的に記されている。概念に一致しない場合、それは單なる空想もしくは妄想に過ぎぬ。概念に一致するといふのは規則に合つてゐることであり、また悟性に適つてゐることである。悟性は規則の能力にほかならない。「天才にとつての本来の領域は構想力のそれである。なぜならこ

のものは創造的であつて他の能力よりもより少なく規則の束縛のもとに立ち、そのためにそれだけ独創的であり得る。」しかし構想力の自由な戯れは悟性から導来されたのではないといへ悟性に適つたものでなければならず、そうでないとそれは妄想に過ぎないことになる。同じ箇所においてカントは「発明」と「発見」とを区別している。発見というのは、以前から既に存在している単にまだ知られていなかったものを見出すことであつて、コロンブスによるアメリカの発見はその例である。しかるに発明というのは、例えば火薬の発明の如く、それを作つた技術家によつて初めて存在するようになったのであつて、それ以前には全く知られていなかったものを見出すことである。そしてカントは「発明の才能」が天才であるといつてゐる。

さて美と芸術の問題を主題とした『判断力批判』においてカントの天才論はだいたい次のような形をとつてゐる。芸術は規則を必要とする、規則なしにはおよそ芸術は考えられない。けれども芸術の本質はこの規則が概念から導来されるのでないということを要求している。なぜなら美についての判断は美的（感覺的）であつて、その規定根拠は主観的な感覺、感情であり、概念ではないから。ところで芸術はその規則を対象から概念的に導来することができないとすれば、そのものは必然的に主観のうちに、言い換えると、創造する天才の自然のうちに与えられていなく

ればならない。「天才は生得の心の素質であつて、これによつて自然は芸術に規則を与える。」これがカントの有名な天才の定義である。この言葉のうちには全く深い形而上学的問題が含まれている。そこに言い表されているのは自然と自由との綜合であり、そしてまさにその点に判断力批判がカントの哲学において占める決定的に重要な体系的地位が存している。芸術は天才の芸術としてのみ考えられ得る。天才の第一の性質は言うまでもなく獨創性である。彼は模倣によつて作るのではなく、模範なしに作るのである。しかも第二に、天才のこの獨創性はそれ自身模範的であり、他に対して規範或いは典型として役立つのでなければならぬ。第三に、創造的天才は自己自身にとつても秘密である。彼は學問的に彼の方法を示し、これによつて直接の模倣を可能にすることができぬ。彼は無意識に、彼の自然の、生得の素質に従つて、いわば彼を導く保護神（ゲニウス）の天来の影響のもとに創造するのである。天才は自然として芸術に規則を与える。第四に、天才は學問の領域即ち概念の領域には存在せず、ただ芸術にのみ属している。天才が自然として芸術に与える規則は概念的に導来され定式化され得る法則ではない。それは既に出来上つた芸術作品から、批評と趣味に対する規矩として役立ち得るために、読み取られねばならぬ。天才の作品はその場合にも精密な、小心翼翼の「模倣」にとつての手本であるよりも、「模倣」即ち

競争的な継承にとつての例である。言い換えると、それは継承者の同じ性質の生産性を刺戟し、これによつて「原理を自己自身のうちに求め、かくして自己自身の、屢々より善い道を取る」ように導くのである。ただ天才の作品においてのみ芸術は一つの世代から他の世代へ伝えられる。天才の作品は芸術的理念にとつて唯一の伝達手段である。

いまカントが判断力批判において芸術にのみ天才を認めて、他の領域には天才は存在しないと考へたことは、我々の一般の考へ方に一致しないであろう。カント自身、人間学の中では、既に記したように、例えば哲学を天才の学と称している。また彼は天才を発明の才能とも規定したものである。実際我々はあらゆる領域において、発明と独創の存在する場合、そこに天才を考へることができらう。カントは天才の芸術のみが芸術であると考え、このように天才というものを重く見たのであるが、同時に彼は天才でなくて天才を氣取る者、いわゆる天才的人間、「見たところ今を盛りの天才」を「天才猿ども」といつて輕蔑し、非難し、警告した。彼等は訓練馬に乗つてよりも狂い馬に乗つてより善く行進し得ると思つてゐる淺薄な頭腦であり、あらゆる規則を抛擲しさえすればそれで既に天才であると信じてゐるのである。「極めて細心な理性の研究に關することがらにおいて誰かが天才の如く語り、決定するならば、それは全く笑ふべきことであ

る。」カントが芸術以外の領域においては天才というものを認めず、芸術においても或る箇所では天才はただ豊富な素材を供し得るのみで、その加工即ち形式は学校風の才能を必要とするという意見を漏している如きことは、彼の天才論がその時代のいわゆる天才運動に対する彼の抗議的な態度に影響されていることを示すものと解し得るであろう。

天才はカントによると美なるものを作り出す生産的才能である。これに対して趣味は美なるものを判断する能力である。美的判断は趣味判断にほかならない。カントの判断力批判の主題は美的判断であった。それでは天才と趣味とは如何に関係するであろうか。趣味は単に美なるものを判断する能力であるとすれば、芸術作品の生産にとつては趣味のみでは足りないといわねばならぬ。ところがカントは他の場合には芸術作品を趣味の生産物といっている。これは矛盾であるように見える。しかしこの矛盾は外見上のものである。天才は自然として芸術に規則を与えるというカント自身の定義に従うと、趣味との一致は天才から離すことができず、むしろ本質的なものとして天才に属しなければならぬ。天才の作品は趣味に反するとは考えられ得ない。趣味のない天才は模範的でも典型的でもなく、規則を与えるものでなく、判断の規矩となるものでなく、従つておよそ天才ではないであろう。趣味判断の規定根拠はカントによると美的合目的性である。

即ち經驗的直観において与えられた対象の形式が、構想力における対象の多様の把握と悟性の概念の表出との一致するような性質のものである場合、悟性と構想力とは単なる反省において相互にその仕事の促進のために調和し、そして対象は単に判断力にとつて合目的なものとして知覚されるのである。ところで、「その結合（一定の關係における）が天才を構成する心の力は構想力と悟性である。」天才は構想力と悟性という「彼の認識能力の自由な使用における主観の天賦の模範的な獨創性」である。そして「構想力がその自由において悟性を喚び起し、また悟性が構想力を概念なしに規則に合つた戯れにおく場合、表象は思想として伝えられないで、合目的な状態の内的感情として伝えられるのである。」天才はただ気俣な構想力であるのではなく、そのいわば相関者として悟性が絶えず注意されている。美的理念は多くのことを考えさせるようにする構想力の生産的な、含蓄的な表象にほかならないのである。

私はここにこれ以上カントの天才論を追求することを要しないであらう。天才は自然として芸術に規則を与えるという定義、或いはまた芸術作品は自然の生産物として現れ、逆に自然もまた芸術として見られる場合にのみ美と呼ばれ得るといふ、あの「自然の技術」の思想とも関聯すべき説などに含蓄されると思われる形而上学を展開することは他の機会に譲らねばならぬ。今日

我々が指導者の問題を考えるに当ってカントの天才論から学ばねばならぬのは、およそ次の如きことであろう。もとよりすべての指導者が天才であるのではない。指導者は先ず何よりも天才でなければならぬ。人を教え得る能力は才能に属するとカントもいつている。天才ですらない者が天才を粧うが如きは甚だ笑うべきことである。

天才は——能才もすでに——物を作る能力においてのみ考えられる。それがどのようなものであろうと、単に芸術作品に限られることなく、社会の組織とか制度の如きものであるにしても、物を作るということにおいてのみ天才が考えられる。指導者も何等か天才的なものとして物を作り得る人間でなければならぬ。単なる口舌の徒は指導者の資格を有しないであらう。しかるに「作られるあらゆるものは規則に合うものでなければならぬから、天才は規則に合っていないければならない。」もちろん天才は既に存在する規則に従って作るのではない、彼は創造的である。彼が創造するものはしかし規則を与えるもの、従って悟性に適ったものである。指導者にはかような合理性が要求されている。その行為に如何なる合理性も認めることができないう者は指導者とは考えられない。尤も天才の作品は精密な、小心翼翼の「模作」にとつての手本であるよりも、継承者の同じ性質の精神の生産性がそれによつて刺戟され、それと競争するという意味における「模

倣」にとつての例である。模倣はこの場合単なる模写ではない。継承者は先駆者の遣り方によつて、「原理を自己自身のうちに求め、かくして自己自身の、屢々より善い道を取る」ように、「先駆者が汲んだのと同じ源泉から汲み、彼等からはただその際彼等が如何に振舞つたかの仕方を学び取る」ように、導かれるのである。「天才はただ天才によつてのみ点火され得る」、とレッシングはいつた。指導者においても同様であつて、彼の天才が他の人々の精神の同じ性質の創造的才能を刺戟し、喚び起すという仕方で彼は模倣されるのでなければならぬ。芸術は模倣であるという場合、模倣はまさにかくの如き意味であるであらう。例えば美しい風景や人物は芸術家の創造的才能を刺戟し、喚び起し、生産的活動に驅り立てる。その際は単に自然を精密に、小心翼翼と模写しようとするのではなく、却つて自然と同じ源泉から汲み、且つ自然の如く創造しようとするのである。自然そのものが天才的であるといひ得るであらう。カントのいう「自然の技術」は天才的なものでなければならぬ。構想力の獨創性は自然の技術のうちに存在し、しかもそれは概念と一致している。構想力は世界形成的な原理である。天才が自然の如く働くように、自然は天才の如く働く。単にいわゆる天才のみが天才的であるのではない。あらゆる人間は何等かの程度、何等かの仕方で天才的であり、創造的であり得る。『純粹理性批判』において宇宙論的意味

を与えられた構想力、そしてその実現と見られ得る『判断力批判』における自然の技術の思想は、カントの天才論の帰結をここまで持つてくることを可能にするであろう。そこでまた指導者は他人々の創造的才能を抑圧するのではなく、彼等のうちに存在する天才に点火してこれを生産的にするものでなければならぬ。ソクラテスにおけるダイモニオンの思想は後の天才の概念の端初と見られるのであるが、そのソクラテスの天才はまさにかくの如きものであつた。かくの如き意味において模倣され継承されるものが真の指導者である。指導者は規則であるよりも精神であるといわれるであろう。精神（ガイスト）とは何であるか。精神は「生命的にする原理」であるとカントはいつている。美的意味における精神は心における生命的にする原理あつて、心の諸力を合目的に活潑に活動させるものである。この生命的にする原理即ち精神は美的理念の表出の能力にほかならず、美的理念というのはいくつものことを考えさせるようにする構想力の生産的な、含蓄的な表象である。ところで天才は天才を喚び起すという場合、各々の人間は一つの創造的世界のうちにある創造的要素と考えられねばならぬであろう。天才はこの創造的世界或いは歴史的自然の深みから汲んでくるのである。すべての人間はかかる世界から作られたものであるが、しかもすべての人間がそれぞれ独創的なものであるとすれば、天才が天才を喚び起すという場合、かか

る世界の構造はライプニッツのモナドロジの如きものと考えられねばならぬであろう。發明と模倣の法則によつて社会現象を説明したタルドの社会学の根柢にかかるモナドロジが存在するのは興味深いことである。またあのドイツにおける天才時代の天才論に哲學的根柢を与えたものがライプニッツのモナドロジであつたのも注意すべきことである。カントの天才論はライプニッツのモナドロジによつて發展させられねばならぬ。同時にそこに今日の指導者の概念の展開にとつて一つの重要な契機が見出されるであらう。

ユートピア論 —1941.5『知性』

ユートピアについて語ることは今日の流行ではないであろう。今日の流行はむしろ神話である。それでは神話とユートピアとは如何に区別されるであろうか。この場合、神話は過去の像であつて、ユートピアは未来の像であるというような単純な考え方は全く不十分である。なぜなら今日少なくとも哲学的な意味で神話といわれているのは単に過去のもののみではない、現代の神話があり、また未来の神話がある。そしてこれはユートピアというものと同一の、少なくとも類似の性質のものではないであろうか。しかもなお神話とユートピアとが区別されねばならぬとすれば、その根本的な点は何処にあるであろうか。

今日の流行はユートピアであるよりもむしろ新秩序と称せられるものである。東でも西でも新秩序について語られている。この新秩序とは範疇的に如何なるものであろうか。それは神話に属するのか、それともユートピアに属するのか。そのいずれでもないかと答えられるとすれば、新秩序というものは一つの理想であるのか。もしそれが理想に属するとすれば、理想という概念の根

概には如何なる世界観が含まれるかを吟味し、その世界観が果たして今日新秩序を語る者の有する世界観と一致するか否かを検討してみることが必要である。今日の支配的な世界観は歴史的な世界観であるということが出来る。実際、新秩序をいう場合、その世界史的意義をいうことが普通になつていたのである。歴史的なものは時間的であり、時間が歴史の根本概念である。そしてまた例えば神話の概念の根柢には時間の概念があり、従つてそれは一定の歴史的世界観に結び附いて考えられている。しかるに理想という場合、少なくとも厳密な哲学的概念としては、何等か超時間的なもの、永遠に妥当するものというように考えられるのである。理想という場合、存在と当為、事実と規範というような二元性が考えられる。或いはまた理想という場合、何か合理的なもの、主知的なものが考えられる。理想主義は觀念論、特に合理主義的觀念論と結び附いている。しかるに今日の歴史的世界観、神話という如きものを力説する考え方は、右のような考え方とは結び附かず、従つて新秩序というものを理想と考えることは少なくとも哲学的に厳密な意味においては困難があるであろう。それならば新秩序の思想は神話であるのか。もしそれが神話の如きものであるとすれば、何故にそれはユートピアの如きものでないのであるか。いったい神話とユートピアとの区別は何処に存するのであるか。かようにして今日の神話論、新秩序論の意味を

哲學的に明瞭にするためにも、ユートピアの本質について考察することが必要なのである。

歴史を回顧すると、プラトンからウエルズに至るまで、我々は多くのユートピアをもっている。その歴史において我々はユートピアが如何なる一定の社会的条件から生れてくるものであるかを明らかにすることができるであろう。これは一つの重要な課題である。しかしまた他方ユートピアがユートピアとして形成されるについては、その一定の形成原理、ハンス・フライエルのいうようにユートピアの論理とも称すべきものの存在が考えられるであろう。このものを明らかにすることによつて、あらゆるユートピアがその内容の差異にも拘らず共通に有する性質が示され、そしてそれが神話とか理想とかいう他の觀念形態とは本質的に區別される理由も理解することができるのである。このユートピアの論理が今我々の問題である。

先ずすべてのユートピア作者に対して提出され得る極めて単純な、しかし重要な問は、彼等が我々の住む世界とは全く違つたもののようにいい、しかもその状態を詳細に描き出している世界は、いつたい何処に存在し、如何にしてそこに達し、如何にしてその報告を得ることができたかということである。以前は多く難船が利用された、即ち難船の結果或る一人もしくは少数の人間が不思議な国の岸に漂着したものととして報告された。或いは遠くへ旅行した友達がユートピア物

語の責任を引受けた。しかるに人類の地理的知識が拡大するに従つて、その方法は不可能になつた。地球上には種々珍しいものがあるにしても、絶対に羨望に値するものは何処にもない。かようにして空間上の距離を使用することができなくなると、残るのは時間上の距離である。ユートピアは遠い過去に求められるか、遠い未来に求められることになる。二つの場合共に実際にユートピアの歴史に現れている。このように空間上或いは時間上の遠方に彼等のユートピアを描くということが従来殆どすべてのユートピア作者によつて採用されて来た方法である。そしてまさにそれ故に彼等はユートピアンと考えられるのである。しかしながら彼等は決して現実に對して無関心であつたのではない。ただ現実から逃避しようとする者は決してユートピア作者になることができないであろう。むしろ新しい国を建設しようとする意志、ユートピアの像に従つて現実を形成しようという意欲があらゆるユートピアの根柢に働いており、これがその本来の動力となつている。それにも拘らずユートピアが遠い国の物語として述べられているというのは如何なる理由に依るであろうか。

そこにユートピアの他の一つの共通の特徴が結び附いている。すべてのユートピアは大洋の中の島におかれてゐるか、それとも自然或いは法律によつて周囲の世界から隔絶されている。トマ

ス・モーアの主人公はアブラクサ半島を截つて島とし、そこに彼の国を建設した。フィヒテの理想国は「閉鎖的商業国家」として構成された。ユートピアはフライエルの名附けたように「政治的島」である。それは周囲の世界との関係から切り離されて、外的影響によつて左右されないやうな、それ自身の場所におかれている。それが空間上或いは時間上の遠方におかれたということも、読者の想像力を活潑にし、それを全く新しい国として理解させるためであると共に、それを周囲の世界との関係から絶縁されたそれ自身の島として描き出すためであると考えられるであらう。あらゆるユートピアは歴史的文化の大陸から切り離されている。たまたま旅行者が嵐のため難破してその岸に漂着し、客として迎えられ、そのすべての施設をあらゆる驚歎をもつて見ることがあつても、それはちょうど工場の視察者がその作業に何等影響を与えないのと同じように、この自足的な世界の活動には何等影響を及ぼさないのである。ユートピアは自足的な完結的な体系である。

しかるにユートピアが完結的な体系であるというのは、単に空間的隔絶の意味においてのみでなく、その内的構造においてもまたそうである。ユートピアのこの特徴は、それが全く合理的に構成され、機械的に諸要素から合成され、これら諸要素の間の原因結果の完結的体系として設計

される場合、最も明瞭に示されるであろう。言い換えると、合理主義がユートピアの根柢にあり、その内的な動力になつてゐる。ユートピアを単なる想像の産物であるというのは当たらないであろう。もとより構想力なしにはユートピアの生れ得ないことは確かである。しかしながらユートピアにおいて構想力の衣のうちに包まれてゐるのは合理主義的核実である。それが隔絶した島と考えられるのも、それを純粹に合理的に構成するためである。ユートピアと結び附いてゐるオプティミズムもこの合理主義を離れて理解されないであろう。ユートピアは構想力の産物である以上に知性の産物である。ユートピア作者は心理学や社会科学の完全な体系を所有すると信ぜられてゐる。彼はあらゆる政治的施設の心理的結果を、あらゆる心理作用の政治的結果を計算することができる。彼は如何なる衝動が人間において断ち難く、満足させられねばならぬかを知つてゐる。彼は情念のうち如何なるものが抑えられ、如何なるものが堰止められ、如何なるものが匡正され得るかを知つてゐる。彼は刑罰と報酬との力を知つてゐる。また彼は教育の影響力や法律の有効範圍を知つてゐる。彼は理性がいつ如何ほど強く、美的印象がいつ如何ほど持続的に、權威的命令がいつ如何ほど深く、人間の行為を決定するかを知つてゐる。更に彼は宗教をも彼の計算に入れることができる。文化のあらゆる要素の間のあらゆる關係を認識し得る科学に基づいて、彼は

彼の国家を建設するのである。ところでかような「社会的機械技術の工芸品」に対して、フィヒテはそれを啓蒙主義的と刻印して排斥した。それは啓蒙主義的合理主義であり、機械論的合理主義である。フィヒテ自身は彼の規範国家を理性に基づいて先験的に構成し得ると考えた。しかるにこのような先験主義はまたそれ自身の意味における合理主義であるということができるのである。その規範国家は機械論的合理的ではないが、目的論的合理的であり、かようなものとしてやはり完結的な体系と考えられているのである。

ユートピアは、完結的な体系であることと関聯して、一旦出来ると変化しないものと考えられている。ユートピアは発展を知らず、発展を許さない。ここでは歴史は静止する。従つてユートピア作者は彼のうまく作られた秩序を、妨害に対して保護し、変化に対して防衛するために、種々の対策を考えている。体系のあらゆる故障は直ちに調節され、あらゆる変化の脅威は直ちに阻止されるように工夫しなければならぬ。かくて全体の適当な組合わせによつて既に作られている均衡は、いわば自働弁によつてなお特別に保証されるのである。もちろんユートピア作者は、外からの支えや後からの助けが永い間の役に立たぬこと、故障が生じた個々の場合にそれを抑えるよりもともと故障を不可能にしておくのが一層安全であることを知っている。犯罪人の出た

場合に賢明な法律で縛るよりもおよそ犯罪の生じないようにしておくことが彼の誇りである。ユートピア作者は彼の国の人間を絶対に把握していると考え、彼の設計した合理的な世界を少しも変化しないようにすべての人間が合理的に行動するものと信ぜられているのである。彼の合理主義はオプティミズムと結び附いている。しかしそのためにユートピアには変化がなく発展がない。如何なる歴史の道もそこから、そこを越えて、導いて行かない、それがむしろユートピアの要求である。ユートピアはその無歴史性を守らなければならないのである。

かようにユートピアから出てゆく歴史の道は存しないとすれば、そこへ入ってゆく歴史の道が問題である。これは如何なるものであろうか。ユートピアは政治的島としてそれ自身の空間に存在する完結的な体系であるから、その秩序の部分的実現ということは考えられず、ただその全体の実現が考えられ得るのみである。ユートピアは存在するか、それとも存在しないかである。従つてあらゆるユートピアに対して、如何なる道によつてそれが実現され得るかが、それだけ緊要な問題として提出されねばならぬ。歴史的世界の状態や出来事をユートピアの規範の下に眺め、しかもこの規範の単なる妥当性のみでなく、その形成力とその実現の可能性を信ずる者にとつては、歴史は二つの部分に、即ち従来の混沌とした、変化する、意味のない現実と、ユートピアの

明るい、変化しない、意味に充ちた世界とに分れる。一方から他方への徐々の推移は考えられない。漸次的な発展、漸進的な改革はユートピアに導かない。過去と未来との間には絶対的な断絶が存し得るのみであり、経験的現実からユートピア的現実への転換は一時的な全体的なものであり得るのみである。もしユートピアが存在すべきであるならば、それは絶対的な発端をもつて始まらなければならない。ユートピアは存在するか、それとも存在しないか、「これか・あれか」ということは、ユートピアに一種の予言の性格を与えるであろう。予言者も世界を絶対的な断絶によつて二つの部分に分ち、現代に対してこの断崖の前における決意を促すのである。ユートピアの或るものうちにはかような予言者の精神が働いている。しかしながら多くのものは問題をうしろにずらしている。即ちユートピアは遠くの島にか他の星にか既に現実に存在するもののように考えられている。そうすれば、そこへの道はさしあたり幸運な漂着であるということになる。それにしてもユートピアは如何にして建設されるかという問題は依然として残るであろう。そしてこの場合二つの解決方法が提供されている。即ちユートピアの思想がその内面的真理性の力によつて人間を捉え、彼等を啓発し或いは感動させ、直ちにその通りに生活するように決意させると考えられるか、それとも或る強い政治力が、例えば一人の賢明で強力な王がユートピアの思想に

腕を貸してこれを実現すると考えられるかである。この二つの解決方法はそれぞれの場合深くも浅くも理解されてユートピアの歴史に現れている。

ユートピアの構造が右の如きものであるとすれば、先ず注意されるのはその根柢にある合理主義である。この点でユートピアは神話というよりも理想というものに類似するであろう。ユートピアは合理的なものに対する憧憬として現れ、その性格においてオプティミスティックである。そこにユートピアのメリットがあると考え得るであろう。ユートピア作者はその形象の合理的構成のために特殊な方法を用いてきた。彼は過去の歴史の結果として存在する複雑な条件から抽象して、単純な条件のもとに、即ち歴史的文化の大陸から切り離された島において、彼の理想国を構想する。これは科学者が実験室において自然の現象をその複雑な条件から切り離してできるだけ単純な条件のもとに構成しつつ観察するのに似ているであろう。ユートピアは一種の思想実験である。かようなものとしてユートピア的思惟は歴史的思惟にとつてつねに必要である。それは歴史的事象に対する合理的な概念構成のために要求される一つの方法である。マックス・ウェーバーは社会科学における理想型の構成は内容的にユートピアの性格を担うものであるといっている。例えば都市経済とか手工業とかいうような概念は理想型として構成されるものであつて、そ

の概念的純粋性においては現実の何処にも經驗的に存在するものではない。それはひとつのユーロピアである。科学にとつてもユーロピア的思惟は必要である。しかしながら問題は、それが如何ほど深く歴史的现实の中に入つてゆくかということである。科学は單なるユーロピアでなく、經驗的基礎に立たねばならぬ。ユーロピアといわれる理想型にしても、經驗的现实に沈潜してその中から思想的高昇によつて作られてくるのでなければならぬ。科学のみでなく実践にとつてもユーロピア的思想實驗が必要であり、これによつて実践は合理性を得ることが出来る。あらゆる計画にはユーロピア的思惟が働いている。ただこのユーロピア的思惟は与えられた現実の中に深く入つてその中から出てくるのでなければならぬ。この点においてユーロピア作者は却つて現実を回避した。もちろん彼等はユーロピアを單なる思想實驗に止めないで現実の實驗に移そうと企てた。その場合彼等が彼等の考え方に相應して選んだのは歴史的伝統の存在しない場所であつた。とりわけ新大陸が、歴史のないアメリカが多くのユーロピア的實驗の場所として選ばれた。そこに彼等は彼等のユーロピアの欲するような理想的条件が存在すると考えた。歴史的伝統はすべて非合理的なものと思われた。要するに彼等は歴史を避けることによつて歴史を作ることを企てたのである。その實驗が失敗に歸したのも当然であらう。如何なる新しい歴史も歴史の中において

作られるのほかなく、ただその中においてのみ作られ得るのである。ユートピアは一つの歴史像と考えられるのであるが、却つて無歴史的事であることを特徴としている。ユートピア作者も現実の歴史が複雑な条件から成ることを知っている。そこで彼等は人為的に理想的な条件を作り出す、これはもちろん、プラトンが正確にいつているように、ただ思想のうちにおいてのみ可能である。これによつて彼等は理想の国家を現実の歴史との聯関から切り離して案出する。「今そして此処では「何処か」、「嘗て或る時」或いは「いつか或る時」となる。即ちユートピアはその本質において時間的空間的に無限定である。あらゆる歴史的なものは時間的空間的に限定されたものである。しかるにユートピアは特定の歴史的空間、特定の歴史的時間において、言い換えると、「今そして此処で」実現さるべきものと考えられていない。それは空間上或いは時間上の遠方におけるのがつねである。もちろん如何なるユートピア作者もその材料を現実の歴史から取ってくるのほかないであろう。そこで彼はその理想国が地上において可能になるべき条件を実験的純粋性において考えるのである。この点、既に述べた如く自然科学の実験家が自然の法則を認識して自然を支配するために、自然界の出来事においては決して現れないような理想的条件を人為的に作り出すのに似ており、かような認識方法は歴史にとつても必要であるが、しかし自然科学的経験

と歴史的経験との間には差異が存することを考えなければならぬ。自然が一般的なもの、「今そして此処で」ということを離れて客観的に考えられ得るものであるに反して、歴史はどこまでも個性的なものである。そこにユートピア作者の混同がある。その混同によつて彼は歴史的現実の中に入つてそれと結び附く代りにそれから離れてゆくのである。ユートピアは何処でもないところにあるものである。それは歴史的空間と歴史的時間とから游離している。

ユートピアはつねに知性の加工物である。しかし更にその起原に溯つて考えると、ユートピアは構想力から出てくるといわれるであらう。構想力なしにはユートピアは存在し得ない。そして仮にユートピアは無用であるとしても、構想力そのものは歴史にとつて重要な意味をもつてゐる。あらゆる歴史的形成は構想力なしには考えられないであらう。しかしこの場合構想力はユートピア的構想力であるよりもゲーテのいう「現実的なものの想像」*Phantasie des Realen* であるといわれるであらう。それは単なる思想上の表象ではなく、物において或いは人間の行為によつて実現されるものである。芸術家の想像も物から離れたものではない。物において実現さるべき想像は物から離れることができぬ。オイレンブルクは、経済的人間の想像力について論じて、近代においては現実的なものの想像力が著しく発達したし、また発達しなければならぬ理由があると

述べている。彼のいうところでは、それは先ず彼岸の表象の退却によって可能にされた。従来教会は千年期説——フライエルはこれをユートピアに数えている——とその形象的叙述によつて民衆の想像生活に極めて大きな影響を与えていた。それは人々の想像力の本質的な部分を吸収してしまつていた。彼等の想像力は来世の生活に向けられて現実の生活に向わなかつた。しかるにこの彼岸の想像の退却と共に我々の想像力は此岸に向つて解放されるようになった。第二に、自然と地球に関する知識の拡大が構想力に新しい道を示した。第三に、経済が町や村や地方の狭い範圍から国民経済となり、世界経済となつたことが、構想力の新しい活動を必要とした。地理的知識の拡大と同じように経済範圍の拡大も、感覺的に経験されるものを想像力によつて越えることを我々に要求するのである。第四に、現代の生活においては未来が次第に多く重要性を占めるようになった。未来は直接に与えられた現実ではなく、未だ存在しない可能性の先取であり、構想力によつてのみ捉えられ得るものである。第五に新しい技術の存在がある。それは自然を越えてゆく自然法則性の新しい組合わせであり、構想力なしには作られない、とオイレンブルクはいつている。構想力は感覺的に経験されるものを越えて表象する力である。ユートピアが「今そして此処で」を越えたものとして構成されるためには構想力に依らなければならぬ。ところで今日ユ

ートピアの存在に対して余地が少なくなつたように思われるのは、一面からいうと、右のような現実的なものの想像が発達したためであるとも考えることができるであろう。しかしながら他方、ユートピアは何等か深く人間性に根差しており、現実的なものの想像のうちにも、特に政治的事象に関する場合、何等かユートピア的なものが含まれると考えられないであろうか。

既にいつたようにユートピア作者は世界を二つの部分に分ち、その一方から他方への漸次的な推移は考えられない。これは何を意味するであろうか。この二元性の根源に隠されているのは超越の問題である。この超越が顕になるに従つてユートピアは預言の性格を一層多く担うに至るであろう。それは宗教的ユートピアにおいて、或いはまた超越的観念論的ユートピアにおいて認められることである。ユートピアは人間存在の超越性に基づいている。人間に超越的なところがあつた限り、ユートピアは存在することをやめないであろう。しかしながらユートピアはそのものとして予言と同じではない。予言が超越的なものであるのに対してユートピアはむしろ内在的なものと考えられるであろう。一層正確にいうと、ユートピアは内在的でもなければ超越的でもない。それはいわば内在と超越との均衡する線の上にある。固有な意味におけるユートピアは超越的な神の国の如きものでなく、内在的な歴史的像である。しかしそれは他方無歴史的に考えられ

ている。それは歴史の空間及び時間のうちに定位することのできないものである。けれどもユートピアは超時間的な、先験的な規範として考えられているのでなく、むしろ一つの現実として表象されているのである。一層正確にいうと、ユートピアは規範でもなければ現実でもない。このような甚だ不思議な位置をユートピアは占めている。それは予言者からも、先験主義者からも、合理主義者からも、非合理主義者からも喜ばれないであろう。しかも彼等のいずれもが知らず識らずユートピアを描いているのである。そしてそのような不思議な位置を構想力が占めている。構想力が特に人間的なものであるとすれば、ユートピアも特に人間的なものである。ヒューマニズムにはつねにユートピアがあり、ヒューマニズムそのものが一つのユートピアであるといひ得るのである。人間は自己の描くユートピアに従つて生きてゐる。歴史は神話から、或いはまた悲劇からのみ考えらるべきものではない。歴史はまたユートピアから考えられねばならぬであろう。ユートピアは歴史によつて絶えず毀されてゆく。しかしユートピアは存在することをやめない。ユートピアはつねに歴史の重荷を振り捨てて新しく始めようとする。歴史的存在である人間はこの無歴史のなものを絶えず求めているのである。歴史の中に無歴史のなものが入つてゐる。超歴史のなものと歴史のなものとの中に無歴史のなものが、永遠なものとの時間的なものとの中間に

無時間的なものがあると考えるべきであろうか。

一

もし読書の精神ということがいえるなら、読書の精神は対話の精神であるといいたい。精神というのは、その純粋な形、本質的な在り方という意味である。この精神は抽象的なものでなく、精神が同時に方法でもある。読書は対話の方法に依らなければならぬ。ところで対話の精神はまた哲学の精神であるといえることができる。ソクラテスが、そしてプラトンが、対話を哲学の形式としたことは、哲学的精神の根源的な発現であつた。それ以来、すべての創造的な哲学はソクラテス及びプラトンの対話へのそれぞれの復帰であつた。対話は哲学的生命の運動の根本的な形である。そこでまた読書の純粋な姿は哲学的であるといえることができるであらう。しかるにこの哲学の精神は科学の精神と別のものではない。歴史的に見てもそうであるように、本質上からいっても、哲学的精神は科学的精神の根源的な形であり、或いはその図式である。ソクラテ斯的対話とは何であるか。決して終ることのない探究である。そして科学とはこれ以外の何物であるか。

従つてまた読書の精神は科学的であるといわねばならぬであろう。

いつたい読書は何に始まるのであろうか。言うまでもなく、何等かの書物に出会うことに始まるのである。恰も對話が或る人間に出会うことに始まるように。読書は一つの邂逅である。事実誰でも、自分の読書経歴を振り返ってみると、読書がそれぞれの邂逅であつたということに思いあたるに相違ない。少なくとも自分に大きな影響を与えた読書はつねに邂逅である。それは自然現象の如きものでなく一つの歴史的事件である。そのために読書が科学的でないということはあり得ない。自然現象を研究する科学者の活動にしても、それ自身一つの歴史的事件であるのであるから。邂逅は歴史の根源的な形式である。ところで邂逅という言葉は何か偶然的なものを意味している。事実、読書には偶然的なところがあり、この偶然性が読書の楽しさを増しさえするのである。多くの場合我々は偶然或る書物に出会い、そして読み始める。それを我々は本屋の新刊書の列から見附けたこともあるう、或いはそれを古本の堆積の中から見出したこともあるう、或いはまたそれを図書館のカードの中に発見したこともあるう。恰もソクラテスが市場や街道や体操場で偶然出会つた誰れ彼れを捉えて對話を始めたように、私は偶然めぐりあつた書物を取つて読み始める。もちろん計画的な読書というものもある、そしてそれは甚だ必要である。しかし計

画的な読書は読書の精神からいうと寧ろ第二義的なもの——やがて私は読書の第二の形式としてこれについて語るであろう——であるように思われる。少なくとも読書の楽しさは計画的な読書にはないといえるであろう。いずれにしても重要なことは、計画的な読書もその根源に溯るとつねに一つの邂逅であるということである。例えば、計画的な読書というのは誰か教師に示された通りに読書することである、しかるにその人が私の教師であるということは一つの邂逅ではないか。また計画的な読書というのは何かの本に挙げてある文献から考えて読書することである、しかるにその一冊の本を私が初めに見たということとは既に邂逅ではないか。更に自分自身で計画を立てて読書する場合においても、我々が手懸りにするのは研究室とか図書館とかの目録である。しかるにそこに我々がそれらの本を見出すということも既に一つの邂逅ではないか。これは、あらゆる書物が我々人間と同じように歴史的存在であることを考えると、何の不思議もないことである。書物にめぐりあうことには人間にめぐりあうのと同じ悦びがある。読書の悦びはかような邂逅の悦びである。しかるにまたあらゆる歴史的事件が単なる偶然でないように、読書における邂逅も単なる偶然ではない。邂逅という言葉はまた或る必然性を意味するのでなければならぬ。全く偶然に出会ったようであつても、それがやはり必然であつたと、うなづくことのできるもの

が、邂逅と考えられるのである。それは単に外的な必然性でなく、寧ろ内的な必然性である。かくてソクラテスとプラトンとの間には邂逅があつた、ゲーテとシラーとの間には邂逅があつた。読書においても同じように、或いは師としての、或いは友としての、書物に対する邂逅があるであらう。一生かような邂逅を経験しなかつた者は、どれほど多く本を読んだにしても結局何も読まなかつたに等しい。しからば如何にして我々はかような邂逅を経験し得るのであるか。みづから求めることによつて。求めることのない者はめぐりあうこともないであらう。仮にめぐりあうにしても、それと氣附かないでしまふであらう。何かを求めて読書する者のみがそのような邂逅を経験し得るのである。しかしながら全く知らないものを如何にして我々は求めるであらうか。求めるというには、そのものを何等か既に知つていたのでなければならぬ、そのものに既に何等か出会つたことがあるのでなければならぬ。かようにして既に探究の以前に邂逅があつたといひ得るであらう。そこにプラトンのアナムネシス（想起）説の真理があると考えられるであらう。しかし認識は想起であるというプラトンにおいて、それに至るまでの長い探究の対話がある。邂逅は対話を不要にするものでなく、寧ろその必然的な条件である。もちろん我々は我々の出会う誰とでも立停まつて対話するのではない。或る人に対しては黙つて彼を歩き過ぎさせるであらう、

また他の人に対してはただ簡単に挨拶してみずから過ぎ去るであらう。我々の出会う書物の中にもこの種のものが多い。そしてそれぞれの書物をそれが扱われるべきように扱うということが正しいのである。どんな本であつても買った以上は詳しく最後まで読まなければならぬように考える一種の吝嗇は、読書においても愚かなことである。真の対話を促すような邂逅であつて初めて真の邂逅と称することができる。そのような書物は我々の生涯の師となり友となるような書物である。かくてそれを読むことが真の対話であるような書物は第一流の書物であるということになるであらう。読書の方法は対話の方法、従つて弁証法——弁証法とは元來対話の方法であつた——でなければならぬというのは真理である。ただ、すべての書物をこのように対話的に読まなければならぬと考えることは正しくないであらう。或る書物は寧ろ顔だけ見れば宜いのであり、また或る書物は簡単に挨拶して通れば宜いのである。読書の方法は唯一つであるのではない。この単純な真理を会得することが大切であると思う。尤も、対話は読書の本質的な形として、あらゆる場合、読書の根柢には対話がなければならず、またあらゆる場合において読書は深まるに従つて対話になると考えられるのである。ところでプラトンにおいて認識が想起であるということは探究が愛もしくはあこがれに動かされることを意味したが、そのように読書はその純粋な姿におい

てあこがれからの、もしくは愛からの読書であるといい得るであろう。

ともかく、如何なる意味においてであるにせよ、読書は書物に出会うことから始まる。しかしらばそれは何に終るであろうか。ソクラテスの対話は決して終ることのない対話であつた。そのように読書も元来決して終ることのないものである。これが対話としての読書の本性である。著者が我々に問を掛ける、或いは我々が著者に問を掛ける。その際我々は勝手な質問をなし得るのではない。勝手な質問に答えてくれるのは百科辞書くらいのものであり、それすら多くの場合極めて不完全にしか答えてくれないであろう。我々は何よりも著者の言葉を聴き、その意味を理解するために読書するのである。けれども、ただ単に彼の言葉を聴いているのみではその意味を真に理解することができないであろう。我々は問を掛けなければならぬ。この問が勝手なものでない限り、我々が著者に問を掛けることは著者が我々に問を掛けていることである。かように我々に問を掛けてくる本が善い本なのである。そうでなければ、平凡な教科書が最も善い本であることになるであろう。しかるに世の中には自分一人で講義している本、自分一人で演説している本、自分一人でお喋りをしている本というように、「自分一人の」本がなかなか多い。著者の陥り易い危険は自己陶醉である。尤も、独白という形式もある。けれども眞の独白には自己陶醉はない、

それは寧ろ神との対話である。自分一人で喋っている本も全く無益であるわけではない、そのよ
うな本はしばしば楽しい本である。我々は教養や研究のためにばかりでなく、休養や娯楽のため
にも読書する。仕事としての読書を継続させるには休養や娯楽のための読書を忘れてはならない
であろう。しかし最良の本は我々に絶えず問を掛けてくる本である。かくして問答が始まる。問
は問に分れ、答は新たな問を生み、問答は尽きることなく発展してゆく。そして我々は邂逅の悦
びを感じる。もちろん我々はつねに一冊の本の傍に停まつているわけではない。一つの対話は他
の対話に、言い換えると著者の一つの本から他の本へと連れてゆくであろう。更にまたそこから
必然的に他の著者へと導かれるであろう。一冊の本を読んで、他の本を読もうという欲望を起さ
せないような本は、善い本ではない。かくしておのずから読書に系統が出来てくる。読書が系統
化し始めるに至つて、ひとは真に読書し始めたということが出来る。そのとき、あの一冊の本を
開いたことは自分の心を開いたことであつたのである。今や読書の歴史は自分の生長の歴史にな
る。そのような書物においては、或いは一年を隔てて、或いは十年を隔てて、幾度となく、種々
様々の機会に、我々はそれに還つてくるであろう。そして我々はその邂逅が偶然でなかつたこと
を信じるに至るのである。

二

しかし既にいったように、読書は唯一つの種類のものではないということに注意しなければならぬ。すべての書物を同じ調子で読もうとするのは無駄なことであり、有害なことさえある。それぞれの書物を如何に取扱うべきかを会得することが読書の方法を会得することである。そこで精神と物質とが区別されるように、読書にも二つの種類を区別することができるであろう。第一の種類の読書があがれもしくは愛からの読書であるのに対して、第二の種類の読書は仕事としての読書と呼ぶことができる。第一の場合が特に対話として規定されるのは、その根柢につねに人間があるからである。その場合我々が書物において出会うのは単に物的真理ではなく人間であり、邂逅の喜びはつまり人間に出会う悦びであつて、対話は根本において著者と自分との間に進められるのである。しかるに第二の場合、読書は一つの仕事である。そのとき我々が書物において見出すものは材料であり、或いはまた道具である。すべての書物は我々の研究にとって材料もしくは道具である。最も精神的な書物もそのように使うことができ、またそれをそのように使うことを知らねばならぬ。第一の場合我々の対象となるのは原則的には永い生命を有する書物であ

るが、第二の場合においては原則的にはあらゆる書物が我々の対象となり得るのである。この見地においては悪書というものは存しないとさえいい得る。使う者の腕次第で、どのような書物でもそれぞれ役に立ち得るものである。もちろん、これは原則論に過ぎぬ。如何に達者な大工であっても、材料が悪ければ良い建築は出来ないであろう。そのうえ書物は単に材料でなく道具でもあるのである。書物の選択は如何なる場合にも大切である。この選択そのものが読書の技術に属している。そして実に第二の場合、読書は何よりも技術的でなければならぬ。もちろん、第一の場合にいった対話も一つの技術である。しかしそれはより多く精神的技術であるのに対し、ここにいうのはより多く物質的技術である。これは物質に働きかける工人の技術に類似している。この種類の読書が仕事としての読書であるのに対し、かのがれもしくは愛からの読書は教養としての読書である。後者が哲学的であるのに対し、前者は科学的であるということもできるであろう。しかし既に述べたように哲学の精神と科学の精神とは全く別のものでなく、両者はつねに密接に結び附いている。

先ず科学的読書というものが如何なるものであるかを考えてみよう。断るまでもなく、ここに科学的というのは単に自然科学、更に社会科学にのみ関係しているのではない。文芸書について

も、哲学書についても、科学的といひ得る一つの読書の仕方があるのである。この場合、読書はできるだけ計画的に行われなければならない。それには、教師や先輩について、如何なる本を、如何なる順序で読むべきかをきくのも宜いであろうし、何か信用のある書物について、そこに掲げてある文献目録とか引用書目とかを見て自分で計画を立てるのも宜いであろう。できるだけ早く自分自身で独自の計画を立て得るようにしたいものである。第一の種類の読書は多くは冒険である。かすかすの危険に曝されるような精神的遍歴なしに恐らく「邂逅」を経験することはあり得ないであろう。計画的な読書で真の教養に達し得るかのようには無理であろう。しかるに仕事としての読書においては、あまりに冒險的であるのは善くないことである、必要なは寧ろ職人の手堅さである。もちろん、ここでも冒險が全く排斥されるのではない。ひとが普通に読むような本だけを読んでゐるのでは新しい考えを得ることは困難であろう。我々は読書において発見的でなければならぬ。読書の楽しさは発見的であることによつて高められるのである。発見は一種の邂逅である。ただ求める者のみが発見し得る。他から教えられた書物にのみ頼ることなく自分自身で、自分に適し、自分に役に立つ本を発見することに努めなければならない。如何にしてそれを発見し得るのであるか。多くの本に触れてゐるうちにその勘が出来てくるのだとい

うのが最も適切であろう。本を読もうというほどの者なら、できるだけ多く本に触れるように心掛けることが大切である。買う買わぬは別にして、本屋を歩くこと、読む読まぬは別にして、研究室の本の列を見ること、すべてかくの如きことが必要である。どのように冒険的であるにしても、仕事としての読書においては、自分に何か或るテーマをもつて計画的に読んでゆくようにしなければならぬ。自分で計画を立てる面白さが分つて初めて読書の面白さが分るのである。もちろん、必ずしも最初の計画通りに進むものではない。自分の計画の中にない本は一切読まないというような機械的な読書は単に面白くないのみでなく、また必ずしも効果的ではない。偶然読んだ本から意外の発見の生じることがある。けれどもただ偶然にのみ委ねている者にとつては、如何なる発見も不可能である。基礎的な訓練として、或る機械的な読書がつねに必要な者ということを理解しなければならぬ。「読書の楽しさ」といった言葉に迷わされて、この訓練を怠る者は、結局読書の真の楽しさを理解しないことになるであろう。計画的な読書はつねに何等か専門的な読書である。自分の専攻する学科に関する場合は言うまでもなく、それ以外に読書を拡める場合においても——そしてこれはまた自分の専門における進歩、新しい発見のために必要なことである——なるべく専門化してゆくことが大切である。「読書の楽しさ」といった言葉に迷わ

されて、単なるディレタントになることのないように注意すべきであろう。読書の眞の楽しさは寧ろ自分で計画を立てて読んでゆくところから生じるのである。

この種類の読書が特に技術的でなければならぬことは既に述べた通りである。従つて読書法について書いた本を読んでみることも有益であらうが、それに拘泥することはないと思う。大切なのは先ず読み始めることである。水の中に入らないで水泳を学ぶことができないように、本の中に入らないで読書の技術を知ることができない。如何に書を読むべきかについて考え暮すのは、暈の上で水泳術を論じているのと同様である。先ず本を読むことによつて読書の技術は会得されるものである。他人から本の読み方を教わることも無益ではないが、読書の技術は手工業的なものであることに注意しなければならない。即ち、手工業的技術と同じように、その技術は各人において肉体化され、個性化されたものである。各人にめいめいの文体があるように、各人にめいめいの読書法があつて然るべきである。読書人は職人の如くでなければならぬ。事実また、読書家といわれるような人には一種の職人氣質があるものである。例えば、職人が道具を大切にするように、読書家は書物を大切にする。書物を大切にしない読書家は先ずないといつても宜いであらう。もちろん、あらゆる技術においてのように、読書の技術の根柢にも科学がある。そのよ

うな科学として特に文献学（フィロロジ）——批評学と解釈学とがその二つの大きな部門である——の存在を忘れてはならない。我が国の読書人にとって一つの不幸は、この文献学というものが西洋においてのように発達し普及していないところにあるのではないかと思う。本を読むには語学（単に外国語学のみでなく国語学をも含めて）が必要であるということは誰も知っている。しかし単なる語学以上に文献学が必要であるということは、それほど理解されていないようである。或いは語学の勉強にのみ追われて文献学にまで至らないでしまっている。もつと文献学的知識並びに訓練が普及しなければならぬ。言うまでもなく、我々は単に読むために読むのでなく、学ぶために或いは考えるために読むのである。書物は結局そのための材料もしくは道具に過ぎぬ。これを如何に使うかが問題である。かくて読書の技術は単に読む技術にとどまることなく、思惟の技術もしくは科学の方法と結び附かなければならぬ。読書の方法を思惟の方法及び科学の方法から分離して、それだけとして理解することは抽象的である。如何に書を読むべきかについて考える場合、この関係を忘れないことが肝要である。すべての書物は思惟の方法及び科学の方法に従つて処理される材料もしくは道具に過ぎぬ。この一種冷酷な読書法がある。読書を甘い方面からのみ考えるのはディレッタントのことである。この冷酷さは時としてあらゆる書物を否定して

物そのものに直接向わせるのである。本に何と書いてあるかが問題でなく、それが事実と一致するかどうか問題である。しかしながら書物を否定し得る者は、書物を広く、また深く読んだ者でなければならぬ。本を読まないで本に対して懐疑的であるというのはセンチメンタリズムに過ぎない。そればかりでなく、書物の存在そのものがそれ自身一つの否定し難い事実、歴史的事実である。そこに文化の伝統というものがあり、そして如何なる創造も伝統なしには不可能である。一切の書物を抛擲して自己に還り全く新しい哲学を立てたと称するデカルトにおいても、中世哲学とのつながりが存することは、今日歴史家によつて示されていることである。また一見冷酷な読書法が必ずしも冷酷であるのではない。与えられた木材を截つたり削つたりして冷酷に見える大工も、彼が善い大工であればあるほど、その材料を生かしているのである。恰も木材はその大工によつて使われることを待つていたかの如くである。死んだ物質はそこに生命を与えられる。読物にもかくの如きことがなければならぬであらう。

書物はいろいろな目的に利用されている。読書が現実から逃避するための手段になっていることも少なくないように思われる。このような読書が読書の正道でないことは言うまでもなからう。そのような読書はただ他の手段の代りに取られたものであつて、そこに何等の必然性も存しない。

従つてひとはあらゆる手当り次第のものを勝手に読むのである。読書の代りに釣であつてもよいのである。求められているのは読書の固有のもの、固有の利益、固有の楽しみではないからである。本来の読書は哲学的であるか、科学的であるかである。文芸書の場合においても、右に規定したような意味の二つの方向のいずれかに準じて考えることができるであらう。娯楽のための読書も必要であるが、娯楽は仕事に仕えることを忘れてはならない。ところで精神と物質とが相触れるように、哲学的読書と科学的読書とは相触れることによつて互いに生産的になるのである。如何に精神的な書物も、それが歴史的存在であるということによつて既に物質的である。思想は言葉、この物質的なものにおいて表現されている。従つて哲学的読書も文献学、更に一般に歴史学を通じてゆかねばならず、そこに科学的な読み方がなければならぬ。また如何に材料的な書物も、それが歴史的存在であるということによつて単に物質的なものではない。材料そのものが既に表現的なものとして我々に呼び掛けてくるのである。材料は我々が手を掛けるに従つて益々生命的なものとなり、それと我々との間に一種の対話が行われるようになるであらう。そうでなければ、材料は真に生かされることができない。科学的読書が哲学的になるのである。また他方、如何なる芸術家にも何等か職人的なところがなければならぬように、如何なる読書人にも或る職人的修

行が必要である。このような修行を離れて教養というものがあるのではない。専門的読書と全く別個に教養としての読書を考えれば、ディレッタンティズムに終るであろう。科学的読書のうちにも哲学的なものがある。そこに邂逅もあれば、対話もある。

雄弁について ——1941年『雄弁と政治』『改造』時局版

——雄弁と政治——

先日イギリスの政治家ボールドウインの『英国論』という演説集を読んでみたら、その中に雄弁について論じたものがあつた。この演説は、レトリック（雄弁）に関する各人の意見は、彼がその能力を有するか否かによつて着色される、という言葉で始まつている。私は、ボールドウインがどれほどの雄弁家であつたか、もしくははなかつたか、を知らない。ともかく、この演説において彼は、雄弁の価値を否定し、イギリスの運命を託すべき人は最も雄弁な人間であることを要しないと結論している。この意見が、彼が初めに言つたように、彼自身雄弁の能力を有しないと、この個人的理由に基づくとしても、人間はどのように個人的な意見でも普遍化しようとするもので、——これが雄弁の一つの動機にもなるであろう、——ボールドウインは種々の説や様々の事実を挙げて彼の意見を立証しようとしているのである。

雄弁は政治家に必要な資格乃至教養であると考えられる。ボールドウインも、青年時代には他

人の演説を読むのを楽しみにしたと述べている。雄弁を政治家の、また一般市民のもたねばならぬ教養と考えることは、ふつうデモクラシーと関係があると見られている。雄弁はとりわけ古代ギリシアのアテナイにおいて花を開いた。そこで西洋では、古典の教養をもつということは、殊に政治家の場合、雄弁についての教養をもつという意味をおのずから含んでいるのである。しかるにアテナイにおける雄弁の開花はそのデモクラシーの発達と関係があるといわれている。デモクラシーの発達は言論の発達を伴い、そしてそれは雄弁の発達を促すと考えることができるであろう。

我が国においてもデモクラシーの思想と共に初めて言論が現れ、雄弁が尊重されるようになった。福沢諭吉は次のように書いている。「人事の進歩は実に驚く可きものにして我国演説法の如きは即ち其一例なり今日の実際を見れば人が其心に思う所を口に述べて公衆に告るは尋常普通の事のみならず速記法さえ行われて実用を達する程の世の中に演説などは百千年来の慣習ならんと思う人もある可きなれども其演説は廿何年前の奇法にして当時之を實行せんとして様々に工夫したる吾々の苦勞は自から容易ならず」と。即ち福沢は、明治六年「スピーチュ」に関する英書を見、この「日本には新奇なる書」の大意を翻訳して「此新法」を日本国中に知らせようと欲し、抄し

て『**會議弁**』というものを作った。その時「スピーチュ」という語を「演説」と訳したのが、我が国における演説という語の初めであるという。彼は単に訳書を出版するに止まらず、社友と共に「此新事業」を研究して实地に試みるために、明治六、七年の頃、或いは福沢家の二階に集り、または社友の私宅に会席を設けて、盛んに演説を練習した。そこで更にこの道を弘めようとして塾外の友人に同意を求めたが、何分にも新奇のことであるので応ずる者は少なく、森有礼の如きは「西洋流のスピーチュは西洋語に非ざれば叶わず日本語は唯談話応対に適するのみ公衆に向て思ふ所を述べ可き性質の語に非ず」といつて反対するという有様であった。しかし福沢はいよいよ熱心にこの新法を弘めようと欲し、それには演説の会堂を作ることが必要であると考へて建てたのが慶応義塾の演説館であつて、これは「日本開闢以来最第一着の建築」として国民の記憶に存すべきものであると書いてある。この福沢の文章は、明治の初め日本において演説或いは講演というものが如何に珍しいものであつたかを伝えていて、まことに興味が深い。

その後デモクラシーの發達に伴つて、我が国においても演説に対する関心が高まり、私どもの中学時代には、田舎の青年でも熱心に『雄弁』というような雑誌を読み、盛んに演説を稽古し、時には擬国会をさえ催すというような状態であつた。その頃の『雄弁』は最近とは違つて、その

表題の通り有名な雄弁家の演説の速記を載せていたもので、多くは雄弁術を研究するために読まれていたのである。

しかるにこの頃ではよほど様子が變つてきたようである。学校などに弁論部があつても、その性質は以前とはかなり違つているようである。今度、校友会とか学友会とかが改組されて報国会になつたというが、弁論部のようなものはどうなつたであろうか。単に学生の間ばかりでなく、一般市民の間でも、近頃、雄弁に対する関心は昔のようでないらしい。これは弁舌よりも内容が問題だと考えられることが多くなつたのに依るのであるうか。それとも、これはデモクラシーの思想が衰えつつあることに關係するのであるうか。或いはもつと一般に、これは国民の政治的情熱が少なくなつたことを現すのであるうか。近年は政治家の間でさえ雄弁がそれほど重んじられていないようである。いったい雄弁はデモクラシーと運命を共にするものであるうか。

私は今日の全体主義国家の実情を詳しくは知らないが、ともかくヒットラーとかムツソリーニとか、その指導者はなかなか雄弁家のようである。雄弁が彼等にとつて大きな力になつていようにさえ思われる。指導者政治において雄弁は指導者の一つの重要な資格であるといえるであらう。かようなことは全体主義というものもやはり何等かデモクラティックな基礎に立たねばなら

ぬことを意味するものであろうか。

いずれにしても政治家が国民の前に立つというには言論に依らねばならぬ。公の性格をもつた政治には言論が必要である。言論のない政治は公の性格をもつことができぬ。そして言論に対する関心はおのずから雄弁に対する関心となるのである。かように考えると、雄弁に対する関心が無いということは、政治が公の性格を失っていることを意味するであろうか。それは政治に待合政治とか閥取引とかいわれるところが多い証拠であろうか。他方から考えると、言葉は空虚なもので、事実はずねに言葉よりも雄弁である。だから不言実行が大切であるといひ得るであろう。けれどもたとい事実があるとしても、事実はそれだけでは広く伝わらない。そこで不言実行という金言は、何もしない或いは何もできないことを蔽い隠すために利用されるということにもなる。広く伝えるためには言葉に依らなければならぬ。そこで不言実行を称する政治家も、少なくとも、「俺は不言実行だ」ということだけは言つて、自分を他から区別しつつ、この金言の力で自分を宣伝するのである。

言葉のない政治は考えられない。言葉があるところには雄弁が出てくる。殊に今は宣伝の時代であるとするれば、この時代において雄弁の力は大きいと考え得るであろう。尤も今日は書かれた

言葉、口でなくて印刷機械が宣伝において極めて重要な役割を演ずるようになった。印刷機械が雄弁を駆逐したといえるでもあろうか。しかし演説と文章は違った性質のものである。ポールドウインは、「もし或る演説が読んで善いものであるなら、それは悪い演説であると呪われねばならぬ」という有名な雄弁家チャールズ・フォックスの言葉を引用している。この言葉は演説と文章とが違った性質のものであることを意味するだけで、それのみでは雄弁を排斥する理由にはなり難い。実際、速記者に聞いても、訥弁の人の話は筆記してそのまま印刷し得る文章になつてゐるが、雄弁家の場合はそうでないとのことである。善い文章を書こうという人はあまり演壇に立たないことが賢明である。尤も、名文といわれるものにも雄弁の名残のあるものがある。ポールドウインは、カーライルは人の為し得る最上のことは自分を永久の沈黙におくことであるといつたが、カーライル自身は恐らく最大の雄弁家で、彼がテニスと一緒にパイプを喫む時以外、決してそのことを実行しなかつたと述べている。カーライルの文章には雄弁の名残があるといえるであろう。演説と文章、雄弁と散文との区別についてはいろいろ考え得るであろうが、そのいわゆる常識的な区別として、演説は文章よりも一層煽動的であるといひ得るであろう。散文がより知性的であるのに対して、雄弁はより情熱的である。煽動的効果からいえば文章は演説に及ばない

であろう。宣伝と煽動とは結び附くのがつねであるとすれば、今日この宣伝の時代にはまた雄弁が必要であると考えられるであろう。ともかく近来注目すべきことは、雄弁に対する関心がそれほど大きいとは見えない我が国においても、書かれる多くの文章が、アランの理想としたような散文の性質を失つて、著しく煽動的なものになつてゐるということである。ひとは証明する代りに煽動する。文章におけるかような変化は宣伝の時代といわれるこの時代を反映するものである。それはやがて雄弁の時代の出現することを予示するものであるか。まことに多くの文章がそれぞれの仕方では雄弁を憧れてゐるようには思われるのである。

雄弁の有する煽動的な性質こそ雄弁を危険なものにするのである。そこから雄弁はデマゴギーともなる。雄弁家がデマゴグである例は多く、そのために雄弁は絶えず非難されてゐる。従つて雄弁そのものよりも内容が一層重要であるということにもなるのである。雄弁をその内容から切り離して考えると、それはどのような目的にでも仕える言葉の技術と考えられるであろう。ポールドウインは、「雄弁は技術中の売笑婦である」というフロードの句を引用してゐる。雄弁はどのような場合にも役立つことができ、弱い論を強くすることができるというのが、ソフィストの雄弁についての意見であつた。雄弁は論理によりも心理に訴えようとする、知性によりも情念

に訴えようとする。それだから雄弁に対してはつねにその内容の論理的反省が必要である。もちろん論理のみからは雄弁は出てこない、そこに心理的なものの把握がなければならぬ。どのような雄弁家も人間心理を何等か把握しようと心掛けているのであり、そしてこれは政治家にとつて大切なことであるに相違ない。政治に雄弁の要素がないのは、国民の心理を無視しているためであるときえいわれるであろう。しかしながら雄弁そのものが問題でなく、その内容の真理性が問題である。そこに単なる心理とは異なる論理の問題がある。眞の雄弁は心理と論理との統一の上に立たねばならぬと考へ得るであろう。ギリシアの哲学者プラトンやアリストテレスが当時の雄弁に対する批判から新たに建てようとしたレトリックはこのように心理と論理との統一を目標としたのである。ともかく雄弁に対してはその内容を論理的に反省してみることが必要であるという注意は、この頃煽動的な文章、いわば雄弁を懂れている文章が多くなつてきつつある場合、文章を読むについても忘れてはならないことである。

雄弁は民族性或いは国民の心理的素質とも深い関係をもつている。ギリシアにおいて雄弁が花を開いたのは、ギリシア人がプラトンの書いているように言葉を愛しそして多く語ることを好んだのにも依るであろう。それはまた民族の言葉の性質にも関係があるであろう。ニーチェはギリ

シア語をあらゆる言葉のうち最も語り得る言葉であるといっている。そこで森有礼が福沢に反対して、日本語は演説の言葉ではないといったことにも一理があるかも知れない。雄弁というものは、少なくとも西洋のそれは、なかなかテアトラリーッシュ（劇場的）で、芝居懸つたものである。演説するヒットラーやムツソリーニは、なかなか劇場的である。ところが日本人は一般に芝居懸つたことを好まない。日常生活における話し振りや身振りでも西洋人は我々に比べると甚だ芝居懸っている。日本において西洋においてほど雄弁が重んぜられないのは、かようなこととも関係しているであろう。嘗て私はドイツに留学したとき、教授たちの講義振りが如何にも雄弁で、そして如何にも芝居懸っているのに驚いたことがある。しかしまた雄弁が時代とも関係があることは、福沢のいつた如く日本においても明治になつてからは演説とか講演とかいうものが行われるようになったことによつて知られるであろう。雄弁に対する理由のない嫌悪は封建的気風の遺物であるともいうことができる。それぞれの政治形態が雄弁のそれぞれの形態を決定する。デモクラシーの時代にはデモクラシー的雄弁が、全体主義の時代には全体主義的雄弁があるであろう。しかしまた民族の性格と言葉がそれぞれ異なるに従つて雄弁も同じであることができぬ。

アリストテレスは、レトリック的思惟は行為に関係するといっているが、これは重要な真理で

ある。レトリック的思惟は純粹に理論的な思惟とは性質の異なるものである。実践的でない觀想的な人間、行動的でない理論的な人間は雄弁に対して嫌悪を感じるのがつねであるが、これは雄弁家の思惟が彼等の思惟とは性質の異なるものであることを理解しないのに基づくことが多い。雄弁は人を考えさせようとするのではなく、人を動かそうとするのである。それが知性よりも情念に訴え、論理的であるよりも煽動的であるのは、そのためである。政治は行動的なものとして雄弁を必要とするであろう。この頃の文章がいわば雄弁を憧れているのも、それが政治を模倣しているためである。すべての政治的文学は雄弁を憧れるということができる。ところで煽動的であろうとする雄弁は、人間における知性を軽んじて感情を重んじるという自然的傾向をもっている。そこからそのような雄弁はスタイルを失つて空虚になるということが生じてくる。普通に知性は一般的なもので感情は個性的なものであると考えられているが、事實はむしろ反対であるからである。自分のスタイルがないことも、政治における雄弁の場合にはそれで好いとしても、文学においてはそれでは困るであろう。政治の場合ですらスタイルのない雄弁はデマゴギーに過ぎないであろう。ともかくこの頃の文章においてはスタイルが益々失われてゆく傾向が見られるように思う。

真の雄弁が如何なるものであるかを定義することは難しい。今私はまたパスカルを思い出すのである。「自然的なスタイルを見ると、ひとは全く驚喜する、なぜなら彼はひとりの著者を見ると思っていたのに、ひとりの人間に出会うからである」、と彼は書いている。文章において人々の真に求めるのは「著者」ではなくて「人間」である。だからまた「真の雄弁は雄弁を蔑視する」、とも彼は書いている。真の雄弁において求められるのは自然的なスタイルである。しかしながら著作家に要求されることを政治家に対して要求するのはあまりに理想的に過ぎるというべきであろうか。政治的現実というものはもっと荒々しいようである。マキアヴェリズムと雄弁との関係を考えてみなければならぬ。

人と人との交際において礼儀が大切であることは誰も知っている。礼儀は道德の基礎である。とりわけ東洋においては古来最も礼儀を重んじてきた。このように礼儀を道德の根本と考えることは、東洋の道德が個人的なものでなくて元来社会的なものであることを示している。礼儀は人と人との間に存在するものである。社会の道德的秩序は礼儀によつて維持される。礼儀を弁えない者は社会の道德的秩序の破壊者である。礼儀はかように社会的な道德として、単に個人と個人との間においてのみでなく、国と国との間においても存在しなければならない。国と国との間の道德的秩序も礼儀を基礎として成立するのである。

礼儀というものの特色は、先ずそれが社会的慣習的なものであるというところにある。礼儀は個人がめいめいに作るものではなく、歴史的に伝えられたもの、伝統的なものである。礼儀の道德は単なる個人的良心の道德とは異なっている。その根柢には伝統に対する尊敬がなければならぬ。次に礼儀というものの特色は、右のこととも関聯して、それが単に主観的なものでなくて客

觀的なものであるというところにある。礼儀は主觀的道德に属するものでなく、客觀的道德に属している。礼儀は社会的なものであるという意味において個人的主觀的にとどまらないで客觀的であるのみでなく、それはまたつねに形として外に表現されるものであるという意味において内面的主觀的にとどまらないで客觀的である。形として外に表現されないような礼儀というものはない。礼儀においては単に心情が問題でなく、それが外に形として表現されるということが重要である。

礼儀のこのような性質が同時に危険を伴っていることも明らかである。それは先ず単なる因襲に墮する危険をもっている。礼儀はつねに何等か伝統的なところがあるであろう。しかし伝統と因襲とは区別されねばならぬ。因襲は死んだものであり、伝統は生きたものである。伝統が生きたものであるのは、それが単に過去のものでなく、現在の精神によつて活かされるためである。どのような礼儀も、眞の礼儀であるためには、我々自身の道德的意識によつて絶えず新たに活かされなければならぬ。しかるに次に礼儀は外に形として表現されるものであるところから、また単なる形式に墮する危険をもっている。単なる形式に墮したものはや道德的意味をもつことなく、眞の礼儀ではないであろう。道德はどのように客觀的なものであつても単なる形式ではな

く、外に現れる形は内なる魂の表現でなければならぬ。伝統的な礼儀において活かさるべきものは形式でなくて精神である。かようにして礼儀は民族の道徳的意識の表現でなければならぬとい得るであろう。民族はどこまでも伝統的なものであつてどこまでも現在に生きているものである。礼儀の形も生々發展する民族の道徳的意識に基づいて歴史に創造されてゆくべきものである。

もとより礼儀は単に民族的のものでなく、同時に民族を超えて普遍的なものでなければならぬ。単に民族的特殊的であつて世界的普遍的なところのないものは道徳とは考えられない。礼儀は伝統的なもの、従つて歴史的なものであるが、真に歴史的なものは単に特殊なものではなく、特殊であると同時に普遍的なものである。道徳がこのように歴史的なものであることは何よりも礼儀というものにおいて示されるであろう。礼儀は単に一民族の内部において行われるのみでなく、他の民族に対しても行われなければならぬ。それは民族的全体としての国と国との間に存在するのみでなく、両民族の個人と個人との間においても存在しなければならぬ。国と国との交際において礼儀が大切であるのみでなく、両国民の個人的な交際においても礼儀は大切である。自己の同国人に対して礼儀正しいのみでなく、他の民族に属する者に対しても礼儀正しくなければならぬのである。日本人は礼儀正しい国民として知られているが、それが日本人同志の間だけのこ

とにとどまつて、満洲人や支那人などに對しては礼儀を弁えないというようなことであつてはならないであろう。国と国との交際がどのようにに礼儀正しいものであるにしても、その国民が個人的行動において他民族に對する礼儀を知らないというようなことがあつては、国と国との交際における礼儀も単に形式的なものになつてしまふであろう。ところで礼儀は社会的慣習的な性質をもつてゐる点から理解され得るように、外国人とあまり接したくない国民はとかく外国人に對する礼儀を弁えないということが生じ易い。これは従来比較的国内にとどまつていた日本人が大陸に出て活動する場合特に注意しなければならないことである。

礼儀は形式に流れがちな性質をもつてゐる点から考へて強調されねばならないのは礼儀の精神である。礼儀が道徳的内容をもつもの即ち道義でなければならぬことは、礼儀を道徳の根本と考へる東洋の倫理においては当然のことである。礼儀は道義であることによつて普遍性をもつものになるのである。他方道義もまた、個人と個人との間においても国と国との間においても、単なる心の問題、精神の問題にとどまることなく、外に形として現れなければならぬ。言い換へると、道義は礼儀になければならない。どれほどその精神において道義的であるにしても、それが礼儀として客觀的に形に現れるのでなければ不十分であるといわねばならぬ。とりわけ今日民族

と民族との間の道義は新しい礼儀として創造されてゆくことを要求されている。これによつて民族間の道徳的秩序は客観的な基礎を得るのである。

ところで礼儀の精神は特に謙讓の精神でなければならぬ。謙讓は礼儀の精神であり、礼儀の根柢には謙讓の徳がなければならぬ。これは個人の交際における礼儀においてはよく知られていることである。礼儀は謙讓の現れでなければならず、謙讓でない者は礼儀を知らないと考えられる。礼儀正しいといわれる日本人はこの謙讓の徳を具えているのでなければならぬ。礼儀を重んじる東洋の道徳はまた謙讓を重んじるものである。そこに西洋の道徳、特に権利というものを重んじる道徳とは異なる東洋の道徳の特色がある。西洋においては個人の権利を重んじるのみでなく、また国の権利をも重んじている。かような権利思想と謙讓の道徳は異なっている。権利思想が根本にある限り礼儀も単に形式的なものになつてしまふであらう。眞の礼儀は謙讓でなければならぬ。これは個人間の礼儀においてそうであるのみでなく、国と国との礼儀においても同じである。西洋の道徳、特にその権利思想が自我の思想を根本とするのに反して、謙讓の道徳の最も深い哲學的基礎は東洋的な無我の思想にある。西洋の道徳においては、特にキリスト教的道徳において、謙虛ということが説かれているが、謙虛というものは本来全く内面的な問題、純粹に心の問題で

ある。しかるに謙讓というものは単に心の問題でなくて本来礼儀として必ず外に現るべきものである。そこに西洋の主観主義的な道徳に対して、物心一如内外一如を根本の哲学とする東洋の謙讓の道徳の特色があるのである。

謙讓は弱さを意味するのではない。真に自信のある者でなければ真に謙讓であることができぬ。謙讓が弱さを意味するのではないことは、礼儀が弱さを意味するのではないことと同じである。強い者に対してのみ礼儀を守るということは阿諛に過ぎず、卑屈なこと、従つて道徳に反することといわねばならぬ。謙讓は阿諛でもなければ卑屈でもない。強い者に対してよりも寧ろ弱い者に対して礼儀を守ることが大切であるように、強い者に対してよりも寧ろ弱い者に対して謙讓であることが大切である。礼儀においてと同様、真の謙讓においても、勇気を要するのである。しかもその勇氣は自己の権利を主張するためのものでなく、礼儀を行うためのものでなければならぬ。「莊公曰く、古え亦徒だ^{いじ}勇力を以て世に立つものあるか。晏子^{あんし}対えて曰く、嬰之を聞く、死を輕んじ以て礼を行う、之を勇と謂う。暴を誅し彊を避けず、之を力と謂う。故に勇力の立つや、其礼儀を行わんが為めを以てなり。」【『晏子春秋』内篇諫篇】晏子のいつているように、個人としても

i 「彊を避けず」、「彊」は「強い」の意、強いものから逃げない、ということであろう。

国としても、勇力の必要なのは礼儀を行わんがためである。礼儀は道義である。日本が今支那に對して武力を行使しているのも道義のためでなければならぬ。しかもその道義は単に精神の問題にとどまることなく、礼儀として客觀的に形において現れなければならぬ。勝つた者が勝つた者の權利を主張するということは西洋の道徳であつて東洋の道徳ではない。東洋の道徳は謙讓である。權利が行われることを求めるのでなく、晏子のいわゆる礼儀が行われることを求めるのである。これによつて眞の民族協和が可能になる。謙讓は民族協和の基礎である。

かように謙讓を基礎とすることによつて、そこに西洋流の指導者の觀念とは異なる東洋的な指導者の新しい觀念が生れなければならぬであらう。謙讓ということは指導ということと矛盾するものではない。むしろ謙讓は何よりも指導者に大切な徳でなければならぬ。眞の指導者はそうあるべきではないにしても、指導者と称するものはとかく優越感をもち易いものであり、驕慢になり易いものである。それでは眞の指導を行うことができないであらう。指導者は謙讓の徳を具えることによつて初めて眞の指導者になり得るのである。謙讓ということは単なる卑下でないことはもちろん、悪しき平等をいうのではない。謙讓は礼儀の精神であるが、礼儀というものは悪しき平等によつては成立しないものである。悪しき平等は道德的無秩序を結果するものであり、し

かるに礼儀は道徳的秩序そのものである。謙讓は悪しき平等觀を超えた最深の平等觀ともいふべきもの、即ち東洋道徳の根柢にあるところの無我の思想の上に立つている。我執を去るといふことは道に從うことである。道に生きる者であつて真に謙讓であることがある。道に生きる者は卑屈でもなく、臆病でもなく、無氣力でもない。謙讓は道義そのものである。世に道義を行おうとする者は謙讓でなければならぬ。謙讓は無我であり、無我にして真の和がある。個人間の和のみでなく、民族の間の和も謙讓によつて得られるのである。そこに東洋古来の哲学と道義を根柢とする民族協和の基礎があるといわねばならぬ。東洋の道徳において礼というものが根本であつたのは、その社会が個人的な社会でなく、協同社会であつたことと密接な關係を持つている。謙讓を重んじるといふことは新しい協同社会の建設を目標とするものである。もとより今日封建的な協同社会を復活させることは無意味であるのみでなく、不可能でもある。新しい秩序には新しい礼儀がなければならず、謙讓のとり形も新しいものでなければならぬ。

民族と民族との關係は二重に考えることができるであらう。それは一方各々の民族的全体としての国と国との關係であると共に、他方それら異なる国に属する個々の人間と人間との關係である。前者として、国と国との間の外交とか戦争とかいふようなものが考えられ、後者として、兩

国民の間の個人的な生活諸關係、社交とか商取引とかいうようなものが考えられる。これら二重の關係はもとより密接に關聯しているのであるが、今日特に後者の重要性に留意することが肝要ではないかと思う。民族と民族との關係を規定するものは国家的活動のみでなく、また各々の国民の個人的活動であるということが理解されねばならぬ。国と国とが親密にしてゆくことを政府において宣言し約束するにしても、その国民が個人として互いに親密にすることがなければ、かような宣言も約束も空語に等しくなるであろう。各人は国家的活動に参加する国民、例えば軍人として他の民族に対して立派に行動するのみでなく、例えば商人としての個人的活動においても彼等に対して同様に立派に行動することが大切である。他の民族に対する場合、各人はその個人的活動においても単なる個人でなく、つねに国を代表するものと見られるという事實に注意しなければならぬ。進んで考えると、公と私とを抽象的に截然と分離することは自由主義の道徳である。東洋の道徳にはそのような抽象的な分離は存在しない。謙讓は個人の道徳であつて国家の道徳でないと考えられることも、その逆を考えることも共に誤であるといわねばならぬ。

学問論 — 1941.6 『中央公論』

一

福沢諭吉の『学問のすゝめ』は当時広く影響を与えた著述であるが、現在も学問に志す人にぜひ一度読むことを勧めたいものである。学問の意義について考えようとする場合、そこには今も重要なものが含まれている。もちろん現代は福沢の時代とは異なる一つの他の転換期である。しかし共に転換期であるという意味において相通するものがあるであろう。今日彼の思想をそのまま承認することはできないにしても、学問に関する彼の把握の仕方そのものには学ぶべきものがあると思う。

『学問のすゝめ』に現れているのは一つの新しい学問或いは教養の理念である。それは学問乃至教養の封建的理念に対する近代的理念である。福沢はいつている、「学問とは唯むづかしき字を知り解し難き古文を読み和歌を楽み詩を作るなど世上に実のなき文学を云うにあらざこれ等の文学も自から人の心を悦ばしめ随分調法なるものなれども古来世間の儒者和学者などの申すよう

さまであがめ貴むべきものにあらず古来漢学者に世帯持の上手なる者も少なく和歌をよくして商売に巧者なる町人も稀なりこれがため心ある町人百姓は其子の学問に出精するを見てやがて身代を持崩すならんとて親心に心配する者あり無理ならぬことなり畢竟其学問の実に遠くして日用の間に合わぬ証拠なりされば今斯る実なき学問は先ず次に専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり」と。即ち封建的な教養或いは学問としての「文学」に対して強調されているのは「実学」である。実学というのは実生活において有用な学問のことである。『学問のすゝめ』はただ漫然と学問を奨励したのでなく、その根柢は学問の理念の変革に関係しているのである。これが先ず注目すべき第一の点である。尤も、福沢の説いたのは「学問」そのものの変革、その方法的変革でなく、むしろ文学よりも実学という「教養」の理念の変革であつたといわれるであろう。しかしながらこの新しい教養、いわゆる実学は、近代科学のもたらした学問上における方法的変革を俟つて可能になつたものである。実際的な教養理念と論理的な学問理念とは密接に關聯している。学問の理念の変革なしには根本的に新しい教養の理念は存在することができぬ。

第二に、『学問のすゝめ』の根柢をなしているのはまた封建的な人間観、社会観に対する新しい近代的な人間観、社会観である。この書は、「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと

云えり」といふ、当時人口に膾炙かいしやした句をもつて始まつている。人が学問するのは、本来自由独立である人間が真に自由独立になるためである。自由はもちろん我侪と同じではない。またそれは利己主義とも違つている。「人の心身の働を細に見ればこれを分て二様に區別す可し第一は一人たる身に就いての働なり第二は人間交際の仲間に居り其交際の身に就いての働なり」と福沢はいい、かかる「人の性」に従つて学問の旨にも二様あるべきことを論じた。学問は身のため、世のためである。「固より独立の活計は人間の一大事汝の額の汗を以て汝の食を喰えとは古人の教なれども余が考にはこの教の趣旨を達したればとて未だ人たるものの務を終れりとするに足らず、自分で独立ができるというので得意の色を為す者もあるが、かくの如き人はその実「唯蟻の門人と云う可きのみ。」「人の性は群居を好み決して独歩孤立するを得ず」、「凡そ何人にも聊か身に所得あればこれに由て世の益を為さんと欲するは人情の常なり或は自分には世のためにする意なきも知らず識らずして後世子孫自から其功德を蒙ることあり人に此性情あればこそ人間交際の義務を達し得るなり古より世に斯る人物なかりせば我輩今日に生れて今の世界中にある文明の徳沢とくたくを蒙るを得ざる可し。」学問は実にかくの如き人間の産物である。「古の時代より有力の人物心身を勞して世のために事を為す者少なからず今この人物の心事を想うに豈あに衣食住の饒なるを

以て自から足れりとする者ならんや人間交際の義務を重んじて其志す所蓋し高遠に在るなり今の学者は此人物より文明の遺物を受けて正しく進歩の先鋒に立たるものなれば其進む所に極度ある可らず今より数十の星霜を経て後の文明の世に至れば又後人をして我輩の徳沢を仰ぐこと今我輩が古人を崇むが如くならしめざる可らず」と福沢は述べている。しかし彼は自分の独立を維持することもできない者が徒らに天下国家を論ずることを嫌った。即ち「独立の氣力なき者は国を思うこと深切ならず」と断じ、「独立の氣力なき者は必ず人に依頼す、人に依頼する者は必ず人を恐る、人を恐るゝ者は必ず人に諂へつうものなり常に人を恐れ人に諂う者は次第にこれに慣れ其面の皮鉄の如くなりて恥ず可きを恥じず論ず可きを論ぜず」と述べ、更に「内に居て独立の地位を得ざる者は外に在て外国人に接するときも亦独立の権義を伸ること能わず」と記している。およそ「一身独立して一国独立する」のである。「自由独立の事は人の一身に在るのみならず一国の上にもあることなり。」人が学問するのは、自身の独立のためであり、自国の独立のためである。福沢のいう自由独立がその時代の制約によつて自由主義的なものであることは争われないうところであり、従つてその限り現在そのまま承認され得るものでないことは言うまでもない。ここで我々にとつて注目を要するのは、一定の教養或いは学問の理念と一定の人間観、社会観、更に一定の

時代における人間、社会との間に聯関が存在するという一般的事実である。いわゆる実学の思想は、自由独立の人間観、社会観と連繫している。大きく見ると、近代社会の発達と近代科学の発達との間には密接な関係がある。近代科学はあらゆる人間において平等と考えられる理性を基礎とし、それ以外に秘義はなく、それ以外の権威を認めない。この点それは、秘義とか権威とかいうものの存在した封建的な学問と本質的に違っている。近代科学は封建的な学者のギルドを崩壊させることになったし、またその崩壊によつて発達した。近代科学は誰でもが近づき得る性質のものである。それは観察、実験、推理というような、誰でも用いることができるいわば世俗的な方法に拠っている。それは本質的にデモクラティックであるともいい得るであろう。自由主義の発達はかような科学のために援けられたし、また自由主義社会の発展によつてこの科学の発達も可能であつたのである。

第三に、右のことと關係して『学問のすゝめ』において注目されるのは、福沢が学問の普及と共に道徳、とりわけ社会道徳の改善を期しているということである。ここでも目標が封建的道徳に対して自由独立の精神に基づく近代的道徳を鼓吹するにあつたことは言うまでもないであろう。かようにして彼は、或いは「人は同等なること」、また「国は同等なること」を説き、或いは「名

分を以て偽君子を生ずるの論」をなし、或いは「国法の貴きを論じ」、また「国民の職分を論じ」
ている。なかにも彼が「学者の職分」を論じて、「此学者士君子皆官あるを知て私あるを知らず
政府の上に立つ術を知て政府の下に居るの道を知らず」、「是れを以て世の人心益ますます其風に靡なびき官
を慕い官を頼み官を恐れ官に諂たい毫も独立の丹心を発露する者なくして其醜体見るに忍びざるこ
となり」と慨歎し、独立の意義を述べているのは、自己の行動に対する彼の自信のほどを示して
興味が深い。学問の精神と道徳との間には密接な関係が存在している。智育と徳育とを分離して
考えることは、道徳にとつて有害であるのみでなく、学問にとつても有害である。かような分離
は、例えば、学問の理念は自由主義的に止まりながら、道徳の理念は全体主義的であろうとする
ようなところから生じてくる。倫理にとつて知識が必要であるというのみではない、知識にも知
識の倫理がなければならぬ。しかもその倫理は学問の理念の異なるに従つて異なると考えること
ができるであろう。古代的乃至中世的学問の根柢にある知識の倫理は、近代的学問の根柢にある
知識の倫理と同じではない。新しい道徳の理念には新しい学問の理念が相応し、逆に新しい学問
の理念には新しい道徳の理念が相応しなければならぬのである。

二

さて福沢諭吉が学問として勧めた実学は、その後我が国において必ずしも順調な発達を見なかつた。これは一般的には我が国における自由主義の発達に種々の制限がおかれていたという事情に関係があるであろう。更に具体的にいうと、それは我が国の大学が従来主として官僚養成所の觀があつたとか、そのうえいわゆる法科万能の觀があつたとかいう事実において示されているであろう。思想的に見ると、実学思想はドイツ哲学と共に輸入された人文主義的教養の理念によつて抑圧されてきたのである。しかるに近年、日本の国家的必要は或る面において実学思想を新たに喚び起すに至つた。殊に最近、國際情勢の変化と共にいわゆる科学・技術の重要性が痛感されるようになった。福沢のいつた実学の意味を特に科学・技術の面において強調して考えると、彼の説いた通り国の独立のために学問の大切であることが現実に明らかになつてきたのである。しかもやや誇張していうと、自由主義の克服が叫ばれるようになった今日却つて他方実学思想が力説されるということになつた。そこに現在我が国における学問の問題に絡む若干複雑な事情が横たわっている。

今日いわゆる科学・技術が自然科学とこれに基づく技術を意味することは明らかである。従つ

て我々は先ずこのものが如何なるものであるかを考えてみなければならぬ。その科学性というものが実証性と合理性、或いは経験性と論理性の統一であるというような議論には今は立入らないことにしよう。ここで注意すべき一つの簡単な、しかし決して重要でなくはない事實は、そのいわゆる科学・技術が西洋においても近代に至って初めて発達したものであるということである。その場合全く劃期的な世界觀的變革があつた。もちろんこの科学や技術の萌芽と見られるものは既に古くから存在していたけれども、近代科学や近代技術は単にその連続的な發展と考へ得るものでなく、そこに飛躍的な學問理念の變化、世界觀的變革と云ふものがあつたのである。科学が与えるのは世界像であつて世界觀でないという議論は、この歴史的事情においては適切でない。近代科学のもたらしたのは中世的世界觀に対する一つの全く新しい世界觀であつた。それだからこそ近代科学の初期における指導者たちは歴史の示す如く幾多の迫害に抗してこの新しい學問理念を戦い取らねばならなかつたのである。科学的精神というものが何であるかを理解するためには、かような世界觀的變革の意義を深く反省することが肝要である。我が国はこの科学を結果として西洋から輸入したのであるが、そのためにその根源におけるかような世界觀的變革をそれほど痛切に經驗することなしに過すことができた。尤も、これは東洋にはキリスト教の如き超

越論的宗教が存在しなかつたという事情にも依るであらう。或る意味で東洋思想は西洋の中世思想よりもむしろ古代ギリシア思想などに一層近いとも考えられる。しかし西洋でも古代思想と近代科学との関係は単に連続的に見る事ができないように、東洋思想と科学との関係を簡単に融合的に考えることはできない。そこにはどこまでも非連続的なものがある。先ずこの非連続性、言い換えると、近代科学のもたらした全く新しい学問理念、世界觀的變革の意義を深刻に把握することによつて、しかる後これと東洋思想との統一も初めて真劍な問題になるのであつて、その関係を強いて連続的融合的に考えようとすると却つて眞の科學的精神の理解を妨げることになるのである。

例えば、今日、我々の祖先が如何に科學的であつたかを示すために挙げられるのは科學であるよりも技術であり、この技術のうちに如何に優秀な科學が含まれているかが語られるのがつねである。この議論は或る意味では正しく、しかし或る意味では的外れである。技術は人類と共に古く、近代科學が現れる以前すでに世界到る處に發達していた。そのみでなく、近代科學が現れる以前においては、東洋における技術は西洋における技術よりも寧ろ進歩していたとさえいふことができ、少なくとも東洋社會の西洋社會に対する立遅れは存在しなかつたのである。しかるに

その後三百年の間に著しい懸隔が生ずるようになったのは何故であるか。そこに近代科学の出現があつたのである。それ以後この科学を基礎にした技術は従来^の技術に対して全く新しい性質のものである。そこには道具時代と機械時代というような差異が認められる。人間は技術によつて環境を再形成するのであるが、かように再形成された環境は単なる自然とは違い歴史的なものであるという意味でこれを自然から区別して景觀(ランドシャフト)と呼ぶならば、道具時代と機械時代との間には、或る人が名附けた如く、「文化景觀」と「機械景觀」との差異を認めることができる。文化景觀においてはすべてのものが有機的である。道具はいわば手の延長である。自然と人間、身体と精神の関係もそこでは有機的である。この時代においては戦争でさえもが有機的であつたということができる。しかるに機械景觀においては、環境と人間、身体と精神の間の非連続的な関係が著しく現れてくる。機械はもはや手の延長ではない。人間の作つた機械が却つて人間を支配するというようなことが生じてくる。技術に対する攻撃の原因となつた如き、技術に関する倫理的、社会的、文化的問題は、機械時代に至つて初めて現れてきたのである。かようなところからも知られる如く、近代技術とそれ以前の技術との間には極めて重要な性質の差異がある。近代科学のもたらしたこの変革の意義を無視して、この科学とそれ以前の技術とを単に連

統的に考えることは許されない。もちろん昔の技術、いわゆる原始技術も、技術である以上、何かの科学を含んでいるのは当然である。自然の法則に反して人間は何物をも作ることができぬ。そして例えば日本刀のうちに優秀な科学が含まれているということから、日本人に優秀な科学的性能があると考えることもその限りにおいては正しいであろう。しかしながらそのために近代科学並びに近代技術とそれ以前の技術との間に存在する本質的な対立、非連続を見逃すようなことになるのであれば、大きな過失である。この対立、この非連続の意味を方法論的に正確に把握するものでなければ、今日の科学の眞の精神は理解され得ないであろう。

以前の技術と近代技術との差異は、技術と科学との対立を考えさせるに十分である。何故に以前は西洋に比肩し得る程度に発達していた東洋社会における技術が停滞したであろうか。東洋社会は余りに技術的であつたために却つて技術的でなくなつたことができる。科学はその本性上抽象的なものである。それは現実の具体的な実践的技術的課題から出立するにしても、一旦その技術的実践的立場を否定して純粹に知識のための知識、理論のための理論を追求するところに成立する。科学が求めるのは一般的な抽象的な法則である。科学的思惟は主として分析的である。現代物理学は非直観性を特色とするといわれている。しかるに東洋的思惟の特徴と見られる

のは直観性であり、綜合性である。東洋的世界観は、心身一如とか色即是空とかいうように、「即」とか「一如」とかいう字で現される直観的、綜合的把握において極めて鋭いもの、深いものをもっている。しかしそれだけ分析的なところ、区別し、抽象し、論理的に構成してゆくところ、また仮說的に考えてゆくことに欠けている、つまり科学性から遠いものである。もちろんそのため東洋的な直観が全く非合理的なものであるかの如く考えるのは愚かなことである。技術の見地からいうと、或る種のもものは東洋において西洋のものよりもすぐれたものが発見されているのである。技術は科学に比して具体的なものであり、直観とか綜合とかは或る意味で技術にとつて重要である。東洋的思惟は行為的直観の立場に立つといわれるが、それは技術の立場に立つということもできるであろう。しかしながら技術においても近代技術の如く科学を基礎とする場合、もはや単なる直観では不十分である。科学は技術の立場を否定して抽象的になることによつて却つて真に技術に役立ち得るのである。東洋社会は余りに行為的技術的であつたために、科学の發達に遅れ、技術も停滞せざるを得なかつたといわれるであろう。技術と科学との間にかくの如き關係が見られるとすれば、科学を単に技術の見地からのみ考えて科学そのものの独自性を認めないということは、科学の進歩を妨げることになり、延いては技術そのものの發達をも害することに

なるのである。この点、物を行為的立場から見るといふ深い伝統を有する我が国においては特に注意しなければならぬ。

三

もちろん東洋社会といつても支那と日本とは同じでない。アジア的停滞性という言葉は支那の社会についてはあてはまるにしても、日本の社会はむしろそのような停滞がなかつたことを特色としている。この点から考えて、日本は科学の発達に一層適していたとすることができるであろう。既に述べた如く、近代的な学問は近代的な社会の発達と密接に関係している。そしてそれは福沢のいわゆる自由独立の精神によつて進歩した。近代科学を継承して発展させようとする場合、やはりその精神が大切である。言い換えると自由主義の善いところがどこまでも活かされてゆかなければならない。これは今日、一方科学振興が唱えられ、他方自由主義打倒が叫ばれている現状において、特に注意を要することである。自由主義は超えられねばならぬ。しかしもしそれが自由主義の単純な否定であるとするならば、それは科学的精神の否定に終らなければならぬであろう。また近代科学はその本性上いわばデモクラティックである。それには秘義というものがない。

なく、その本質上公共的なものである。そしてそれは公共的であるために一般人の間に普及することによって発達したのである。自由主義の発達と関聯した学問のこの性格は今日においても継承され、更に発展させられねばならない。派閥とか秘密主義とかいう封建的なものは学問の精神に反するのである。

しかし近代科学の発達に与つて力のあつた自由主義は同時にそれに対して制限をおくことにもなつた。かような制限がその功利主義、無統制な自由競争、個人主義等に由来することは言うまでもないであろう。例えばその功利主義のために基礎科学の方面が^{ゆるが}忽せにされるとか、その自由競争のために技術が公開されなくて改良を妨げられるとか、またその個人主義のために研究が孤立的・断片的になつた。しかるに学問そのものは本質的に反対の要求をもっている。近代学問はその本質に従つて個人的・孤立的・制限的・断片的の研究から、組織的、協同的・大規模研究に向うべき傾向をもっている。これは何よりも近代科学における方法論的変革によつて指示されていることである。即ち近代科学は前代の学問の方法が主観的・思弁的・抽象的・演繹的であるのに対して、客観的・帰納的・実証的・実験的である。その研究は協同を必要としており、またその方法は研究の協同を可能にしたのである。しかるにかような科学の要求を完全に実現するため

には自由主義の制限を超えた新しい学問研究の組織が作られなければならない。

ところで学問研究の組織そのものはまた学問の理念の表現である。古代におけるアカデミーは古代の学問の理念の表現であり、中世における僧院は中世的学問の理念の表現であり、近代における学校は近代的学問の理念の表現である。近代的学問の理念が如何に自由主義的であるかは、近代の学校を古代のアカデミーとか中世の僧院とかと比較して見れば明瞭であろう。今日我が国において塾とか道場とかいうものが追々設立されつつあることは注目すべき事実である。そこに求められているのは単に教授法の改善という如きものに止まらないであろう、根本においては学問の理念が問題であるのでなければならぬ。塾とか道場とかの目指しているのは自由主義の克服であり、協同社会的なものの復興である。実際、以前の学者乃至学徒の組織は協同社会的であった。その点において、自由主義を超えるものが求められている今日、復活されねばならぬ多くのものがあるであろう。しかしそれは以前のもののその俣の再生であることができない。昔の塾や道場のもつていた封建性をそのまま復活させることは無意味であるのみでなく、有害でさえある。封建的な組織は封建的な学問の修業には適していても、近代的な学問の研究には適しないのである。新しい研究組織は古い協同社会の復活に止まることなく、そのうちに自由主義のすぐれた遺

産を継承しつつ新たに形成される協同社会でなければならぬ。この新しい組織は新しい学問の理念の表現でなければならぬであろう。単に組織を変えるだけで、その学問の理念は依然として元のままであるとすれば、組織に生命がないのみでなく、学問の発達を却つて阻害することになるであろう。いわゆる学園新体制において問題になるのはその学問の理念が如何なるものであるかということである。ここに学問の理念というのは単に学問を個人のためにするか社会のためにするかというような問題に止まらない。それはむしろ学問利用の用途に関するものであつて、学問そのものの内的な理念に関係しないであろう。福沢の如きも、ただ「己」のために学問する者を「蟻の門人」に過ぎないといつてゐる。問題は学問の内的な理念そのものである。しかしまたこの理念は人間観、社会観と密接な関係を有し、従つて個人主義とか全体主義とかいう問題もそれにとつて決して無関係ではないのである。

自由主義的な学問は世界主義的であるといわれている。もしこの世界主義というものが学問の有する客観性、普遍妥当性を意味するとすれば、学問が世界的なものであることは当然である。特に近代科学はそのような客観性を獲得することに成功したのである。もちろん科学というものも一定の歴史的人間、即ち一定の個性を有し一定の民族に属する人間が研究するものであるか

ら、その到達された結果は論理的に世界的普遍性を有するにしても、それに到達する具体的な手続においてはおのずからその個性なり民族性なりが現れるものである。科学者にも直覚的な型と論理的な型とがあるといわれている。そのような意味において科学の民族性を考えることもできない。しかし科学の国民的性格というものは一層根源的に他の方面から考えてゆかねばならぬであろう。いま技術に注目するならば、技術は我々の生存する環境を形成するものであり、この環境は歴史的に限定されたものである。我々は無限定な空間に住んでいたのでなく、一定の国土に生を享けているのである。それぞれの民族は歴史的に限定されたいわゆる生活空間を有している。この生活空間に見出される資源もおのずから限定されたものである。かようにして一国の技術はその国の有する資源及び環境に即応してその国独自のものがあるべき筈である。自己の有する環境及び資源を最高度に利用することはそれぞれの民族に課せられた任務であるとい得るのである。この任務は各民族が世界に対して負っている任務である。日本には日本的技術がなければならぬ。しかるに従来我が国においてはかような日本の技術の発達に乏しく、その技術の大部分は欧米から直訳的に輸入したものであった。従つてその資材を我が国において補給し得ないものも多く、また外国製の機械で日本人の身体に適合しないために不便を忍んで使用しなければならぬ

場合もあつた。かくの如き事態は、營利的見地から自国の技術を培養するよりも外国の技術の輸入を選ぶとか、また營利的見地から自国の資源の開發利用を計るよりも外国からの輸入資材に依存するのを得策としたとかいうことに基づくであらう。しかるに世界經濟における自由主義が著しく制限され、アウタルキー的【Autarkie 自足經濟的】傾向が顯著になるに及んで、我が国の技術が困難に直面することもそれだけ多かつたのである。これは我々に技術の歴史性についての反省を要求する深刻な事実である。技術は元來歴史的に限定されたものである。我々に技術的課題をもつて呼び掛けてくる自然は、いわゆる生活空間として、單なる自然でなくて環境的自然であり、既に歴史的なものである。またそれを形成してゆく技術における我々の意欲或いは目的も歴史的に限定されたものである。

かようにして技術が歴史的なものであるとすれば、科学もまた技術に制約される限り歴史的なものであることが理解されるであらう。科学ももと技術的実践的課題の中から、その解決のために生れたものであることは歴史の示すところである。特に現在の事情において、我が国の科学が日本の当面している技術的課題の解決に努力すべきは当然のことである。そこから新しい日本の性格の科学が生れてくることも可能である。科学も歴史的な世界から出てくるものである。科学が

明らかにしようとするのは自然の客観的な一般的な法則である。しかるに技術の見地から見ると、科学は技術の一つの要素、一つの契機に過ぎないといふことができる。技術は科学の明らかにするやうな自然の法則と人間の主観的な目的との綜合である。科学が明らかにするのは因果論であるが、技術は因果論に従いながら同時に目的論を現している。力学の法則に従う機械は同時に全体と部分との目的論的構造を示しており、技術的過程の構造もまた同様である。技術が作り出すのは一本の草、一本の木といふやうな具体的なものである。かくの如き点から考えて技術は科学よりも具体的なものであるといふことができる。近代的な学問の理念は自然科学に定位をとり、そのために抽象的に陥つた。これに対して新しい学問の理念はむしろ技術に定位を取らねばならぬであらう。それはもとより科学を排するものでなく、却つて今日の技術が科学を含まねばならぬやうに、科学を含むものである。近代的な学問の理念が技術をそのうちに含まれる科学の面からのみ見て科学と同一視して考えたのとは逆に、新しい学問の理念はむしろ科学をその契機として含む技術の一層具体的な立場に立たねばならぬであらう。科学と技術とはすでに理論と実践という意味において対立している。技術においては単に物を知ることが問題でなく、物を作ることが問題である。科学の理念が法則であるのに対して、技術の理念は形であるといふこともできる。

科学と技術との対立を理解することは科学の独自性を理解するためにも大切である。しかも科学と技術とは統一である。何等か科学性をもたないような技術は存在しない。新しい学問の理念はかくの如き対立の統一に立つのである。技術に定位をとる学問の理念はその本質上行為的でないればならない。そしてそこにおいて強調されるのは学問の歴史性である。自然科学も歴史的世界から出てくるものとして歴史的である。新しい学問の理念は決して技術に対して科学を貶しめるものでなく、その本来主張するところは学問の歴史的行為の本質である。近代的学問の理念は非実践的、非歴史的であつた。これに対して新しい学問の理念は実践的、歴史的事であることによつて、単に自然科学のみでなく、社会科学とか文化科学とか歴史科学とかをも自己のうちに統一することができらるであらう。その際技術の概念も自然に対する技術のみでなく、社会に対する技術にまで拡張されねばならぬ。ところでかようにして新しい学問の理念の確立さるべき方向が与えられるとすれば、その場合には東洋的世界観との統一も可能になるであらう。東洋的思想は元來行為的技術的であつたのである。しかし東洋思想のうちに従来欠けていた科学がその否定的契機として敲き込まれ、これによつて媒介されねばならぬ。かような学問の理念はまた新しい人間観、社会観とつながるであらう。それは形成的人間の人間観である。それが協同主義的社会観に立つ

べきことは技術的活動の社会的協同性質を見れば明らかであろう。

洋書輸入難 — 1938.6.27 『東京帝国大学新聞』

政府の為替政策は書籍の輸入にも圧迫を加え、洋書を手に入れることは次第に困難になりつつある。近年一部の者は頻に外来思想の排撃を唱えて来たが、今や国家の経済上の必要から、彼等の欲する通りの結果になろうとしているように見える。

洋書の輸入制限は戦時の経済において勿論已むを得ないことである。併しそれは文化的には決して望ましいことであるとは云えない。書物の輸入統制は軍需工業の方面においては寛に、その他の文化の方面においては厳に偏向しているようであり、これも戦時にあつては已むを得ないことであるが、かくの如き偏向は、現在の跛行景気と同様、文化の発達にとって決して好ましいことであるとは云えない。

もちろん我々は洋書の輸入難によつて直に日本の學術が破壊されるなどとは考えないのである。西洋文化の移植以来今日に至つては日本の學術もかなり根柢のあるものになつてゐる。我々の惧れるのは、洋書の輸入制限がいわゆる思想政策に利用せられて、ただ一定の思想傾向の書物

のみ輸入され、他のものは禁止されるようになり、學術研究の自由がそのために奪われ、かくして思想の貧困が益々甚だしくなりはしないかということである。

洋書の入手が困難になつた機会に、日本のことを大いに研究するが好いと云われるであらう。この意見は尤もであり、そうでなくても自然の必要からこの機会に日本の研究が盛んになつて来るかも知れない。殊に日本のインテリゲンチヤにとつて今後支那の研究は最も重要な題目である。しかし東洋のことを研究するにしても、如何なる方法によつて如何なる立場から研究するかが問題であつて、この点について我々が西洋の學術や思想から学ばねばならぬものは極めて多いのである。東洋の研究にとつても出発点となるのは世界の現在の問題である。

今日の日本にとつて最も必要なことは世界を知ることである。支那問題の如きも、単に対支那の問題でなくて対世界の問題であることは、現在愈々明らかになつて来たことであつて、近衛首相も最近支那事變の解決にとつて世界政策が前提であると云つてゐる。独善的であることほど今日の日本にとつて危険なことはない。洋書に接することが困難になつて来ると共に、あらゆる方面において独善に陥ることのないように警戒しなければならぬ。洋書の輸入などは必要でないという議論は独善主義に過ぎないものとして斥けられねばならない。

外国書の輸入が杜絶したからといって、所謂外来思想が根絶される筈のものでない。一定の思想は何等偶然に移植されるのでなく、そこには一定の社会的根拠が存在するように、一定の社会的事情の存在する限り一定の思想は自然生長的にでも発生するものであるということに注意しなければならぬ。

洋書輸入難による研究手段の制限が却つて独創的な思想の發達の原因となるようなことになれば、幸いである。その努力は大切である。しかしそのためには外国書輸入制限のいわば代償として研究の自由の認められることが必要であろう。洋書の入手が困難になる上に研究の自由は益々制限されるといふのでは、日本の思想は愈々貧困化する危険がある。

洋書輸入難に対する具体的な対策としては、各大学図書館の公開、それら図書館相互の連絡、融通等の問題が真面目に考えられて然るべきであろう。また我々は国民図書館の設立の必要を感じる。世界各国の書物を博く蒐集し、そして誰の研究にでも、供せられる国民図書館が存在すれば、個人が乏しい資力をもつて銘々書物を購入する必要はなくなるのであつて、これは国民経済の上から云つても有利なことである。洋書輸入難の長期化が考えられるこの際、政府において国民図書館の設立を企画することを希望したい。

日本を初めて旅行する人は、その自然の変化に富むことに驚くであろう。この国の風景の美はこの自然の多様性に少なからず依存している。人間の心は彼等の生活環境に影響されるものでありとすれば、かくの如き国の住民の思想がいわば多神教 Polytheism 的であるということは自然であるように思われる。実際、日本を旅行する人は到る処において神社や仏閣を見るのであるが、その神社に祭られた神は甚だ種々であり、またその仏閣は同じように種々の宗派に属している。そしてたいの日本の家庭では、朝には神棚を拝し、夕には仏壇の前に跪くといった風である。しかしこれを原始的な多神教と同一視することは正しくない。仏教は一般に認められる如く高等の世界宗教である。もちろんキリスト教を信仰している者も少なくない。しかも日本の仏教徒もキリスト教徒も同時にこの国の極めて根強い伝統であるところの天皇崇拜に生きているのである。かくの如き一種独特な日本人の心情は、デモクラシーとか独裁主義とかいう西洋的な範疇をもつて規定することができないであろう。

更に、自然に従うということは日本人の生活における根本的な態度である。自然物を深く愛することは彼等の国民的な特徴であるが、その生活においても彼等は自然のままに生きることを求める。窮屈なこと、格式張ったこと、強制的なことは彼等の気質に合わない。彼等は規則づくめであるのを喜ばず、つねに寛いでいたいのである。自然のままに生きることを好むという意味で彼等は自由を愛する国民である。その生活においてのみでなく、その文化においても、日本人は自然ということを最も尚ぶのであつて、大袈裟なこと、装飾的なこと、余りに技巧的なこと、すべて不自然なことを嫌う。これは、同じ東洋でも、日本の文化と支那のそれとを比較してみると容易に理解し得ることである。自然の如く純粹で、自然の如く無理がないということは神道の根本思想でもある。その自然尊重の思想は一般にヒューマニズムの精神に通ずるものであり、日本文化の伝統のうちには一種独特のヒューマニズムが存在している。しかるに一面そのように自然のままに生きることを欲する日本人は、他面最も礼儀を重んじる国民として知られており、その彼等がまた軍事的訓練の如きものに甚だ適する性質を有することは優秀なその軍隊の示すところである。かくの如き点から考えても、日本の国民的性格に合致するものは西洋的な型のデモクラシーでも独裁主義でもないことが理解されるであらう。

西洋におけるデモクラシーは個人主義的、自由主義的であり、それと結び附いたそのヒューマニズムは人間中心主義的 anthropocentric であるが、日本文化を特色附けるその固有のヒューマニズムは一種独特の自然観に立脚している。この自然は近代科学における普遍的で抽象的な法則の如きものでなく、多種多様な具体的な形態をそのうちに抱擁してそれぞれに活かすものである。それは個人の自然権 natural rights の基礎とされるようなものではない。日本人の社会観の根柢になつてゐるのはむしろ人間生活の自然形態としての家族である。単に各人の家族生活が重んじられるのみでなく、社会、国家が一つの大きな家族と考えられる。日本民族は極めて古く異民族を完全に同化し、閉ざされた地理的環境の中で平和な生活を営んできたということが、かような社会観の発達した一つの原因であるであらう。日本国民は皇室を中心とする一大家族であるというのが変らない信念である。

明治以後の日本は西洋の種々の文化と共にそのデモクラシーの思想を受け入れ、個人主義、自由主義はこの国においても或る程度発達を見たが、しかしその伝統的な思想は決してこれがために滅ぼされることはなかつた。蓋し一方極めて進取的で、あらゆる新しいものを勇敢に摂取すると共に、他方極めて保守的で、最も古いものをもよく維持するということは歴史の示す日本文化

の顕著な特色である。言うまでもなく一国の国民精神はそれぞれの時代においてその表現の仕方を異にする。今日の日本は、西洋のデモクラシー国からのみでなく独裁国からも多くを学び、その長所を採ってこれを日本文化の伝統の自覚の上に活かしつつ、独自の新しい文化を創造して世界文化に貢献することに努力している。現在の日本は大いなる希望をもつてかかる産みの苦しみの中にあるのである。

道徳の再建 — 1941.7.13 ~ 16 『都新聞』

一

支那事変は国民の道徳にも大きな影響を及ぼした。戦争というものは、平時は国民のうちに潜んでいる善いものを表面に出すと同時に、その悪いものをも外部に浮き上がらせる。その長所をますます發揮すると共に、その欠点に対してきびしい反省を加えることが必要であるのは言うまでもない。ただ、道徳の問題は心理的なもの、内面のものに関係する故に、判断がむづかしいのである。

事変後に現れた道徳の変化は一般に自由主義から全体主義への変化として特徴付けられている。時代の要求するこの変化は或る意味においては甚だ容易に行われることができた。そのさい日本国民の伝統的な強味であるところの国家意識が戦争によって掻き立てられて有力に働いたのである。自由主義から全体主義へと呼ばれるこの変化は今後ますます發展してゆくであろう。

ただ、その場合残存せる封建主義の克服が問題であるということに注意しなければならぬ。日

本の現実において存在するものは単純な自由主義ではなく、そのうちには多かれ少なかれ封建的なものも残存して混在している。従つて逆に、全体主義というものがこの現実の中では封建的なものの復活になる危険が絶えず多かれ少なかれ存在するのである。

事後国民の道德意識の昂揚のために現れたのは国民精神総動員と称するものであつた。この運動に対して投げられた批判は、それがいわゆる「べからず」主義の消極性に止まるということであつた。このような消極性は封建的な道德の特色をなす消極性とながらるものである。同じような批判として現れたのはまた精動が国民に向つて説く道德が瑣末主義に墮しているということであつた。しかるにこの瑣末主義にしても封建的な道德の特色として煩瑣主義に通ずるものである。従つて根本的な問題は残存せる封建的意識の清算にある。

この点に関して、大政翼賛会になつて以来、消極から積極への轉換の努力が見られることは一つの進歩といわねばならぬ。「べからず」主義や末梢主義によつては時局の要求するように国民の力は盛り上つてこないのである。却つてそれは国民を萎縮させることになる。それは他人の生活に対する無用の干渉となり国民の和を害することになるのである。

封建的意識の特色は狭隘性にあるのであるが、このような狭隘性と結び付いたものに独善主義

というものがある。支那事変は国民の愛国心を振り起させたのであるが、そこにまた独善主義も生じた。独善的な愛国者は自分だけが愛国者であるかの如く称して他を排斥する。全体主義を言いながら却つて分派的行動に陥つて挙国一致を阻害している。まして愛国心を売り物にするが如きことは完全な利己主義といわねばならぬ。

封建的道德にもそのものとして確かに善いところがある。弊害はむしろそれが純粹であり得ず、近代的な利己主義と結び付くところに現れる。眞の全体主義は封建的な意識の狭隘性を破ることによつて初めて達せられ得るのである。愛国心の如き根本的なものについて国民が互いに猜疑することがあつてはならない。

道德の再建のために大切なことは、国民相互の間に信頼の念が高まるということである。信頼は道德の基礎である。相互の信頼の上に立つてのみ、各人が自己の創意を活かしつつ全体のために尽すことが可能である。

残存せる封建的意識の狭隘性と結び付いたものに島国根性と呼ばれてきたものがあることにも注意しなければならぬであろう。東亞共栄圏の確立に邁進する国民がこのものを脱却することが必要であるのは、言うまでもなく明瞭である。

そして実際、現実の事態の発展は次第に国民をその意識の封建的な狭隘性から解放しつつあるのである。歴史は教育する。支那事變の影響の重要な一つは我が国に残存していた封建的なものの清算であるであろう。

二

道徳というものは主体を離れて考えられない。それが心理的なもの、内的なものに関係しているというのも、そのためである。単に外面的であつて内面的なものを持たぬ道徳というものは眞の道徳ではない。即ち道徳には良心の問題、誠実性の問題がある。良心的でなく、誠実でない場合、いかに外面が整っているにしても、道徳的であるとはいひ難い。道徳においては主体の確立が問題であり、主体は内部からでなければ道徳的なものとして確立され得ないのである。

事變の前、とりわけ知識人の間においては、一種のニヒリズムが存在した。このニヒリズムの特徴は、一見したところ決してデカダンスに陥ることがないということであつた。言い換えると、外部に現れる限り何等虚無的なところ、頹廢的なところがなく、いかなる無秩序も見られず、それでいて内面には救われない虚無、混乱があつたのである。かようなニヒリズムを克服するため

に種々のことが唱えられてきた。ヒューマニズム論、行動主義論、等々がそれである。

しかしかのニヒリズムは決して克服されることなく、それら種々の提唱も結局外面的に辻褃をあわせるといふに止まつて、内部の虚無はどうともできず、主体の再建は行われてなかつたのである。

事変後における道徳の問題はこのニヒリズムの処置であつた。事変後の退引ならぬ諸要求はこのニヒリズムを粉碎したかのように見える。人々は時局に向つて姿勢を整え、時局と歩調を合わせようとした。外観からいへば、すべては整つたのである。外的な秩序において不都合なところはなくなつたのである。しかしそれは果たして内面からの立直りであつたであろうか。外的な事件は内的な変化の機会となり、これに重要な影響を与えることができる。

一部の人は事変を契機として内的な転換を遂げること成功したであろう。しかし他の人々はなお内部のニヒリズムをどうにもすることができないでいるように思う。外的に整頓されていることは事変前からであり、事変後にはただそれが時局色というものを濃くしたに過ぎない。かようにして外的には不都合なことがないにも拘らず、内的には虚無的であるという状態が依然として存続するようである。

知識人ばかりではない、主体的に確立されたものがないことは一般国民の間にも見られるようである。時局の全体主義的な要求に対して人々は順応していった。その順応は極めて巧に行われた。しかしそこに人間的な自覚がなく、良心的な誠実さが欠けている限り、それは真に道徳的とはいえない。それは残存せる封建的道德の消極性につながるころの保身術に過ぎないであろう。一層積極的な人間においてはそれは時局便乗という形をとつたのである。

為すことと考えていることが別であるような人間が存在する。外に向つて言うことを内心では少しも信じていないような人間が存在する。これは一種の偽善であるが、時局の全体主義的な要求のもとにかような偽善が生じていないであろうか。今日の道德の頹廢は何よりもそのような偽善にあるのでなからうか。

道德の再建にとつて必要なことは主体の確立である。主体の確立があつて初めて責任ある言論や行動が行われることになり、真の積極性が生じてくるのである。

責任の觀念は道德の基礎である。全体主義というものが責任の問題を隠してしまうことにならないように注意することが肝要である。真の全体主義は強力な個人を前提する。個人の人格の発達があつて後、その否定としての全体主義も活きてくるのである。

そうでない場合、全体主義は却つて利己主義に利用されるだけのことになる。これは個人主義とか自由主義とかいうものの十分に発達していなかつた我が国においては特に深く考えねばならぬことである。

三

支那事変は国民生活のあらゆる方面に大きな影響を及ぼした。とりわけ経済生活は直接に最も著しい影響を蒙つた。かくして事変後に於いて新しい生活道徳、特に新しい経済倫理が問題にされるようになった。それは物資及び労働力の不足、贅沢品の製造並びに販売の禁止、インフレの浸潤、公債消化と貯蓄の要請、等々の出来事と関聯して追々強く前面に押し出されるに至つた。生活の変化は必然に道徳に影響し、そこに新しい道徳の確立が要求されるのである。

新しい生活道徳、新しい経済倫理は自由主義を克服するものでなければならぬであらう。自由主義の弊害は特に買溜め、売惜しみ、闇取引等の現象において顕著に感じられた。自由主義の立場からいえば買溜めや売惜しみも当然であり、自由主義経済の見地においては闇取引もならぬではない。

収入の多い者が贅沢をするのは勝手であり、自分の収入をどのように使おうと全く自由である。しかし、統制経済或いは計画経済の立場からいえば、買溜め、売惜しみ、闇取引等は統制を紊すもの、経済の計画性を破壊するものとして不道德なことになる。支那事変遂行の必要は自由主義経済から計画経済への移行となつたのであるが、道德においてもそれに相応する新しい道德の確立が要求されている。

新しい道德は何よりも生産の立場に立たなければならぬ。今日の日本において最も重要なものは生産の増大であるが、その事情から考えても新しい道德の中心は生産の概念でなければならぬ。それは単に物質的経済的方面に限られることなく、精神的文化といわれるものにおいてもこれを生産乃至創造の立場から考えてゆくことが必要である。そのさい道德の問題として特に注意すべきことは、生産を強調することが単なる精神主義になつてはならぬということである。却つて生産の立場は従来唱えられていたような精神主義を不可能にし無意味にするものである。

例えば生産のために必要なのは身体の健康である。そこで精神主義によつてとかく軽視されてきた種々の厚生事業の実行が緊要になつてくる。精神主義の立場から無用視されていた娯楽の如きものが生産の立場において次第に再認識される傾向になつたのも当然のことである。生産の倫

理は精神主義の抽象性を超えたものである。

新しい道徳が社会的立場に立たねばならぬことは言うまでもないであろう。生産は元來社会的なものであり、生産の倫理は社会的でなければならぬ。それは個人主義を否定するのであるが、しかし同時に他方そのために個人の独自性自発性が抑圧されることにならないように注意することが肝要である。個人の自発性、創造性を活かしてゆくことはすべての文化の発展にとって大切なことである。

国民の消費生活の縮小の必要に關聯して唱えられるようになったのは、生活の合理化ということであつた。しかるに生活の合理化は単に消極的なものでなく、積極的に新しい生活の創造を意味しなければならぬ。生活の合理化は生活の科学化として積極性を得ることができる。科学の尊重は事変後、特にノモンハン事件¹以來喧しく言われるようになったのであるが、科学の振興の問題と關聯して生活の科学化が説かれるようになったのは喜ぶべきことである。

新しい生活道徳、新しい經濟倫理は科学を基礎とするものでなければならぬ。道徳の科学性は道徳の再建にとって重要な課題である。

i 1939.8.20、ソ連の機械化部隊との戦闘により第23師団が潰滅される。戦後、ソ連側も被害甚大と分かるが。

現実の変化そのものが新しい道徳を必要とするに至つたという事情において、この課題の必然性が理解されるであろう。

従来しばしば道徳と認識とは無関係であるかのように考えられてきた。今日なお一方では科学の振興を叫びながら、他方道徳としては全く非合理的なこと、非科学的なことを説いているという矛盾が存在するのである。道徳の再建のためにこの矛盾が克服されねばならない。

新しい道徳は事変後における生活の変化中から要求されており、そしてその中から形成されてゆくであろう。生活と別に倫理があるのではない。道徳は生活の中から出てくるのである。かくして例えば事変後次第に発展しつつある共同炊事、共同耕作等の新しい生活様式の中から新しい道徳の発達して行くことが考えられるのである。

四

道徳の再建に特に重要な関係があるのは政治である。支那事変勃発後における日本の現実を特徴付けているものは政治の立遅れである。政治力の強化の必要は事変の当初から絶えず言われてきたことであるが、今日なおそれが繰り返されているという有様である。国民の道徳になお低調

なところがあるとするれば、それは根本的には政治の立遅れに関係している。政治は現代人の逃れることのできぬ宿命である。政治の問題を離れて国民の道徳的意識の昂揚を考えることは今日において是不可能である。

道徳の問題がいかに密接に政治と関係しているかは、事変後に現れた種々の現象を回顧してみれば明瞭になるであろう。国民の道徳的意識の昂揚のために行われたあの国民精神総動員というものが結局成績を挙げないでしまったのも、それが単なる精神運動に止まって政治性をもたなかったためであつた。

精勵の国民に向つて説いた道徳が瑣末主義、形式主義の範圍を出なかつたということも、その運動の政治性をもたないところから来る必然の帰結であつた。更にあの買溜め、売惜しみ、闇取引等の問題が頻りに論じられた際にも、一般に指摘されたことは、その根本の原因が政治力の欠乏にあるということであつた。これらのことから考えても、大政翼賛会の生活指導というが如きことも、会が近衛総裁のいわゆる高度の政治性をもつことによつて初めて成功し得るのである。道徳の問題も単なる精神主義乃至道徳主義の立場からは解決され得ないというのが今日の現実である。

政治の指導性が確立されねばならぬ。これは道徳の再建にとつても根本的に肝要なことである。確固たる方針を明示して国民に覚悟を決めさせねばならぬ。この覚悟を決めるということが現在最も大切なことである。しかしそれにはまた認識の徹底がなければならぬであらう。今日の如く現実が大きく變つてゆく時代においては、道徳も単に本能や習慣や常識の上に立つことができない。本能や習慣や常識に基づく道徳でやつてゆけるのは社会の安定している時代のことである。今日においては認識を基礎とすることなしには主体も主体として確立され得ない。国民に認識を与えるということが国民の道徳的意識を振起するために必要である。また国民に認識を与えて政治の指導性が確立され得る筈のものではないのである。先達ての翼賛会の中央協力会議において多くの人々から国民にもつと物を知らせよという要求が出たのは注目すべきことである。

道徳と政治の關係において特に重要なのは、政治が国民的基礎に立つということである。国民的基礎に立つのでなければ政治力の眞の強化は考えられないし、政治の眞の指導性も考えられないであらう。かくして問題は国民組織の問題になつてくる。道徳の再建は国民組織を通じて、組織の力によつて、現実的に可能である。国民組織の問題はあの新体制という言葉が合言葉になつて以来の根本問題であるが、翼賛会あたりで真剣に取上げるべきものであらう。

事変は四箇年を過ぎた。その間に国民は多くのことを経験してきた。経験を積むということは人間を賢くするものである。しかし他方経験を積むということは人間を消極的にする危険もあるのである。

経験によつて賢くなつた者がそのために何事に対しても批判的懐疑的になつて積極性を失うことのないようにするためには政治的行動的な指導が必要である。戦時において道德的頹廢ほど恐しいものはない。しかもそれは今日の如き統制時代においては表面に現れないで内部に隠され易いという事情があるだけ一層恐しいのである。

国民心理の現実を正確に把握し、その上に指導性を打ち建てるということが道德の再建のためには必要である。そのさい指導的地位にある政治そのものの道德が大切であること、特に政治における責任の道德の確立が大切であることは言うまでもないであろう。

歴史は偉大な教育者である。種々の偏倚や曲折や錯誤があるにしても、この事変を通じて国民の間に新しい道德の発達することが信ぜられるのである。

学問と人生 —1941.8『科学ペン』

学問と人生に就いてお話しするに当り先ず学問とはどういうものであるかを考えて見たいと思う。昔から本を読む事が学問の主要な方法であると考えられていた。即ち学問とは読書であると思われていたので、これは東洋でもそうであるが、西洋でもやはり中世の学問を考えると読書が基礎的な方法であつたという事が出来る。支那や日本でもやはりそうであつて、学問をする人間というのは読書する人間である。知識階級とは読書人であると考えられていたのである。そしてこのように読書が方法である様な学問に於ては先ず第一に、伝統というものが非常に重要な意味を持つていたのでなければならぬ。従つて学問上の古典というものが読書の、又学問の基礎になつていた。此事は他方学問に於て権威というものが存在していたことを意味する。即ち常に絶対的権威というものがあつて、それに拠る事が学問の方法として重要であると考えられてきた。かようにして昔から学問をする場合には一定の古典が権威としてどういう言葉を伝えていくかを知ることが根本であつた。その学問の仕方は一般に中世的な態度という事が出来、社会的に観れ

ばその社会がやはり伝統と權威とを基礎にした社会であつた事を意味している。中世的な社会というものは東西を問わずそういうものであつた。読書が学問の方法であるという様な考えは、日本の場合に於ては特殊の事情によつて一定の特徴を与えられている。日本の学問上の先輩は支那であつたが、日本の学者の大部分は支那へ行つて直接学んだものではなかつた。交通手段の比較的發達した徳川時代に於ても幕府の鎖国政策によつて支那へ渡る事が出来なかつた。そういう事情に於て日本の学者が先進国の学問をした唯一の方法は読書であつたのである。風土、地理或は人情其他、日本とは異なる支那に関する事を直接自分の眼や耳を以て知つたのではなくて、実証的の基礎から全く離れて書物を基礎として学問をした。そこにこの学問の不十分であつた原因があるのであるが、それが伝統となつて明治以後に於ても支那学者は従来の読書の方法を頼りにして勉強していたのである。

併し此の支那学者の方法は、単に支那学者に止つたのではなく、西洋の学問をするにも用いられたので、学問の伝統的な方法が読書であつたという事が知らず識らず影響を与えているのである。このように読書が学問の方法であるという様な考え方は今日の日本に於ても尚非常に広く存在しているのではないかと思う。殊にそれは日本の地理的な条件、即ち地理的に隔離されている

という条件に関係があるので、我々は西洋の学問をする場合にも同じようにたいてい本を通じて知るより他ないという事情に置かれている。これは西洋諸国に於て、例えばイギリス人がフランスを研究するとか、ドイツ人がイギリスを研究する場合は違ふことで、我々がよく反省して見る必要があることであると思う。

一般に中世的な学問の方法は右のようであつたが、これに對して根本的な変革を齎らしたのが近代科学である。我々はこの近代科学の方法をよく咀嚼しなければならぬ。近代科学は読書を方法とするのではなく、寧ろ実験を基礎とするのである。近代科学の創始者、建設者である所のガリレオの有名な言葉に、自分はアリストテレスの本を權威とするのではなくて、自然の書物を読む事に努力するといつてゐる。即ち読書により伝統的な權威に従つて研究するのではなく、事實に直接ぶつかつて実証的に研究して行くというのが近代科学の方法である。そこに中世的な学問に對する近代科学の根本的な変革がある。勿論、実験というのは、単に経験に頼ることではなく、実験する為には一定のアイディア、一定の思想がなければならぬ。経験をただ与えられた俚受動的に受取るのではなく、一定のアイディアに基づいて経験を操作する事により経験を經驗して行くというのが実験である。従つて一方に於ては論理とか理論とかが重要な意味を持つてゐる。

此の論理とか理論とかを發達させた所に又近代科学の學問としての重要な特色のある事は言う迄もない。併しただ論理的思弁が學問の方法で無かつた事は、例えばギリシアの自然哲学と近代科学とを比較してみればよく判る。即ちデモクリトス等はアトムを構成要素として世界を機械的に説明したのであるが、これは近代科学の到達した結論に類似している。しかるにギリシア的な學問はそこに固定して何等發展をしなかつた。又それが人生或は実生活に対して有用な結果をもたせられないで畢つたというのは近代科学と異なる所である。デモクリトス等はその原子論を單なる哲學的思弁によつて獲得したのである。近代科学はそれを実験によつて確定して行つたという所に大きな特色がある。そこに近代科学がどこまでも進歩して行き、又實際生活にとつて有用になり得る根拠があると思う。一方に於てどこ迄も論理的に考へて行く事、他方に於てどこ迄も實証的に經驗的にやつて行く事、此の二つのものの統一が近代科学の方法であることは、多くの人のよつて既に指摘されている所である。ギリシア的な學問は純粹に知識の為に知識を求め、理想としたのに反し、近代科学は單に物を知ることではなくて物を作ること即ち技術的な課題と密接に結び附いて生れた。それが実験を方法としたのもこれに依るのである。

このような學問の精神を理解する場合、我々は人生と學問との密接な關係を理解することがで

きる。人間の生活は一般的に言えば環境に於ける生活である。我々は環境に適應する、或は環境を支配する事によつて生きてるので、其の方法として技術がある。例えば山にトンネルをつくるとか、川に堤防を築く等、技術によつて人間は自然を支配し自然を利用して生活している。人間は技術的にしか生活出来ない。これは人間が環境に於ける生活者である事を考えれば極めて明瞭である。だから技術は人間が存在し始めるや否や存在したのであつて、歴史以前に於ても存在していた。それは先史時代が石器時代、青銅器時代、鉄器時代というように、その用いた道具或は技術の種類によつて区分されている事からも知られ得る。かように技術は昔から世界の至る所に於て存在し、東洋に於ても亦もとより存在したのである。そこでその東洋的な技術と今日の技術とを比較し、従つて又東洋的な生活方法と今日の生活方法とを比較して考えてみる事が重要になつてくる。

近代科学が出て来る迄の技術は、東洋であると西洋であるを問わず、一般的に言えば道具の技術である。之に反して近代の技術は機械の技術である。道具の技術と機械の技術との対立はどこにあるかといへば、道具の技術は或る有機的なものであるが、機械の技術は全く機械的なものである。道具というものは人間の身体に應じて作られていて、大工の使う鑿のみとか鉋かんは人間の手の

延長の様なものである。それは手の形とか大きさに応じて作られている。そういう時代に作られた色々の生産物を見ても総て一種の有機性的性質を持つている。そこで今日東洋的な科学として注目されている漢方をとつて見る。これは東洋の科学といわれているが、併し厳密に言えば科学というよりも技術である。今日一般に漠然と東洋科学といつてゐるものは、実は近代科学の意味における科学ではなくむしろ技術であるという事を理解する必要があると思う。漢方、東洋医学なるものは病気を治すということを目的とする技術であつて、適用されるのは人間の身体という様な有機的なものであり、また用いられるものは植物の様な有機的なものである。これは近代医学に於ける薬と比較すると差違は明らかであり、近代医学に於ては有機的なものよりも無機的なもの、¹化学的に作られたものが用いられる。漢方の方法そのものは有機的であり、従つて全体的で、直観的であるという特色、長所を持つている。併しそれには自ら限界があるので、近代技術の特色は却つて無機的なものを作り出す所にある。昔の橋とか建築を見てもそれは自然の中へ融合している、つまり自然と対立しないで融合する様に作るのを理想としていた。自然を模倣するといふのがその技術の特色である。従つてまたその技術は極めて芸術的であるといふ事が出来る。こ

i 恐らく誤解。希少な植物由来の有機的な薬剤を別の手立てで合成して安価に生産しても、有機物である。

れに反し近代の技術は機械的であり、自然と対立している。自然と融合するのではなくして自然を支配する、自然のうちでないものを発明するという点が明瞭に現れている。我々の生活環境における技術についての、このような差異が人生にとってまた重要な意味を持つているのである。

人間の生活は一種の技術であるという事からして、道徳にも技術的などころがある。修養法というものはそういう技術的な意味を多分に持つている。しかるにこれまでいわれた修養は道具時代に相応する有機的な生活技術であった。それは以前の局限された世界、道具時代の環境に於てはそれで十分であった。昔風の修養というものは生活が固定し、社会関係が固定していた時代、有機的な見透しのつく様な世界、一つの閉鎖的な世界に於ける生活技術としては極めて巧妙に発達したものである。所が今日機械時代になって我々の住んでいる生活環境が以前と全く違ったものになってくると、そういう昔風の修養だけでは足りなくなつて来ている。道具時代から機械時代へ我々の生活環境が変化すると共にこれまでの修養だけでは不足になったという事に注意しなければならない。勿論人間は単に社会的なものではなく、個人的なものであり、有機的な存在である。そういう個人としての修養にとつてはこれまでの方法も今日なお重要な意味を持つており、我々が学ばなければならないものが多い。

併し、我々の住んでいる生活環境が機械化された今日では、社会的な関係も直観的に見透し難い複雑なものになった。信州の山奥に住んでいる人間がアメリカの経済状態の影響を受けるといふ、こういう事情に於ては昔風の道徳だけでは足りなくなつて来ている。道徳が技術であるといつても道具時代の技術と機械時代の技術とでは根本的な差違がなければならぬ。昔にあつては生活環境は局限され又安定してゐて、つまり中世的な所謂ゲマインシャフトの中に住んでいた。そういう時代に於ては知識は必要であつても特に知識として獲得しなければならない程の意味を持たなかつた。それはちやうど、昔の道具技術は、成程これを分析して見れば其中に科学が含まれていて、どんな技術であつても自然の法則に反して行われる事は出来ないが、併しそういう知識を知識として、一つの自然科学として確立したのでないといふのと、同様である。昔の刀鍛冶は刀を作る事は上手であつたけれども、それを科学として把握したのではなく、それはただ技術として伝統的に伝えられたのである。そういう時代には道徳においても先祖代々伝えられた觀念で生活が十分出来たのである。

ところが、今日の機械時代になるとその技術には根底に近代科学というものがある。それと同じ様に今日の生活技術、従つて今日の道徳に於ても科学性というものが需要になつてくる。そこ

で人生にとつて学問をする事が重要な意味を持つ様になる。然もその学問は昔風の学問ではなく、近代科学によつて確立されたような新しい科学性を持った学問でなければならぬ。勿論近代科学というものは技術的の要求から生れたのであるが、併しただ技術的でなく、純粹に学問の為に学問を求める、理論の為に理論を研究する、真理の為に真理を研究するという様な態度によつてそういう科学は成立した。つまり技術から生れ乍ら一旦技術を否定する事によつて科学として発達するのである。之に反し昔の技術に於ては学問と技術とが謂わばただ有機的に直接的に結合していた。近代科学が確立し、その科学を技術的に利用する事により従来の技術とは違う技術が発達したのである。つまり融合していたものが一旦分離し、然して後に結合する事によつて近代技術は發達した。それと同じ様に今日の生活環境に於て、真に生活して行く為には、人生をより正しく生きて行く為には近代科学を我々の身につけなければならぬ。これまでの修養だけでは足りないのである。そこに於て学問と人生とが新しい結びつき方をしなければならぬ。そういう学問は勿論既に述べた様に単なる読書によつて得られるものではない。学問の方法として今日も読書が大切である事は勿論だが、それだけでなく実証的に人生の問題を考へて行くという態度を近代科学から学ばなければならぬ。近代科学性を持たない近代生活というものはあり得ない。

併しまたよく考えて見ると、近代科学というものを基礎にした近代的世界観、自由主義的な世界観には限界がある。即ちそれは一種の世界主義、然も抽象的な世界主義である。科学は自然の一般的な法則を求めるものであるが、そういう科学的な、普遍的な、法則的な考え方だけを基礎にしてゆくと世界観は抽象的にならざるを得ないのである。というのはそういうことによつては人間生活の環境の持つている歴史性を十分に把握し得ない。歴史的なものは単に一般的なものではなくて個性的である、個性的なものは特殊的なものとの総合であるという性質を持つてゐる。ところが近代的な考え方は、社会の問題にしても人間の生活にしても、世界到る所に於て同じ法則が実現されるという様に抽象的に考え、それぞれの地域に於ける民族の歴史的特殊性に注意しなかつた。しかるに、自然物であつてももつと具体的に観察すれば其様に抽象的なものではない事が判るので、例えば一本の草、一本の花を見ても各々別な生命を持つた特殊のものである。だから芸術家はこれを自分の芸術として描き得るし、そこから芸術作品が生れる。そういう意味に於ては自然物も個性的である。勿論それを分析して奥を探ればそこに一般的法則が見られる。自然物は種々の法則の糸の一つの結び目の様なものと考え事が出来る。併し単なる結び目ではなくて、分解し得ない特殊のものがあり、その意味に於て非合理的なものがあるか

ら個性である。カントの如きも自然の特殊化といつて自然物は一般的法則に還元し得ない独得のものであると考へた。況して人間社会、人間生活を見れば一層個性的なものであることが判る。近代科学に基礎を置く世界観は一般的な法則の面を見るに急にしてそこから出てくる特殊なものに眼を注ぐに十分でなかつた。自然の中にも一種の芸術的ともいふべき個性的なものが現れてゐるので、人間の世界に於ても法則的なものに迄行く必要はあるが、併し其事から世界到る所に同じ形のものが作られなければならないといふのではなくて、それぞれのものが一種の芸術的個性的なものであるといふ考へ方にならなければならない。自然の技術は一般的法則を基礎にしなから、一本の木、一本の花といふような特殊なものを作つてゆく。人間の技術も同様である。ものを作つて行く為には、法則の知識が必要である。併し一般的な法則を基礎にして技術的に作られてくるものはやはり一本の草、一本の花といふ様に具体的な個々のものである。東洋人はあまりに技術的であつた為に却つて東洋では科学が発達しなかつたとも云い得るのであるが、併しそれだけまた東洋的世界観は具体的であつた。近代的な世界観と東洋的な技術的、芸術的世界観との統一が出て来なければならぬ。単に法則的な一般的な抽象的な考へ方ではなく、そういうものの重要性、独自の意味を認め乍ら、それを基礎として技術的に作られてくるものが個性的な

もの、芸術的なものであるという考え方が我々の生活態度の中にも出て来なければならぬ。これが今後我々が獲得すべき新しい世界観、人生観であろうと思う。併し技術的世界観といつても前にもいつた様に昔の道具時代の考え方、世界観で現代の人生を解決し得ると思うのは間違ひである。これは我々の生活環境が全く新しいものであるという事から明らかである。

そこでも少し進んで道徳の問題に入つて行くと、我々の道徳というものは抽象的に考えらるべきものではなく、人間生活の現実の中から考へて行かねばならない。そういう風に現実的に考へると人間の生活は総て技術であるという事が出来る。技術であるという事は要するに物を造るといふ事である。人間の行為は総て物を造る行為である。ものを造る為には先ずものを知らなければならぬ。物の法則を捉えた者のみが物を支配し得る。ペーコンの「知は力である」といふ言葉、それは近代科学の根本にある考へである。知識を求めて行くといふ事、それが学問する事であるが、そういう学問においては道徳が大切である。例えば学者は真理に忠実でなければならぬ。自分の主観的なものを棄てて客観的なものに従つてゆかなければならぬ。そういう学者的良心或は主観的なものを棄てて客観的なものに従うといふ心構えが重要である事は今日に於ても変りはしない。どれ程時代が政治的になつたにしても、政治的なものに追隨して学者的良心を失う

よくな事があつては学問の發達する筈はない。学問の發達の為には凡ゆる場合に良心的になる必要がある。今日の様に偽善者の多い時にはそういう良心が学問をする人間に於て大いに強化されなければならぬ。併し従來の学者の良心というものはなお抽象的であるといひ得る。それは恰も近代の自由主義的な世界觀が抽象的であると同じ様な意味に於て抽象的であるといひ得る。それはただ知識の為の知識という様な立場に止まつて実践と結びつかない——実践というのは具体的には技術的に物を造るといふ事だが、そういう技術的に物を造る事と結びつかないといふ懼れがある。知識の為の知識といふ事を強調する事によつて実践から游離した学問になる危険が多い。併し近代科学そのものは根本に於て技術的な課題を追求する事により生れて來たものである。その結果停頓していた中世の經濟的生産力を飛躍的に發展させる様な近代技術となつて現れたのである。そういう技術的、実践的に物を造るといふ立場が今日の学問にとつて必要である。つまり我々の当面している生活環境に於ける諸問題、そういう現実の問題に出発点をとつた科學的研究が重要であるといふ事になる。所がこういう現実を基礎にして、我々が当面している問題に手掛りを求めて学問を研究して行くといふ態度は日本では十分に發達しない狀況にあつた。それには特殊の事情があつたのである。つまり先進國の学問を書物によつて勉強するといふ事、読書が学

問の方法の中心であつたという事情に基づいている。其為に当面している現実の問題と無關係に學問をして行くという態度がこれ迄の學者にはあまりに多かつた。西洋の學問をする事が悪かつたのではなくて、その學問の精神、即ち書物でなくて現実或は事實にぶつかつて研究して行くという精神の理解が足りなかつたのである。つまり近代科学の実証的な実験的な精神の理解に乏しかつたといわなければならない。

技術的な観点から考えれば、いつでも技術は自分の住んでいる生活環境に組織的に働きかけこれを改造して行くという性質を持つてゐる。従つて日本で研究さるべき學問は、自然科学の面に於ては日本の持つてゐる資源の開発、如何にしてそれを利用して行くかという問題が我々の直接の問題である。即ち自分の現在持つてゐるものを開発して行くという態度、自分のぶつかつてゐる問題を解決して行くという態度がなければならない。これが実証的精神の意味するものでなければならぬ。所が日本の科学がこれまでそういう事にならなかつたのは自由主義經濟の營利主義に影響されてゐるのであつて、自分の国の科学や技術の研究に金を出すよりも外国のペテントを買つてくる、外国から機械を輸入する事を利益としていたので、その為には日本の科学や技術の發達の遅れたことは尠なくないと思う。例えばアメリカから屑鉄を買つて鉄を造る方が自分の地

下資源を開発するよりも営利的に一層有利であるという理由から日本の製鉄所では屑鉄の爲の機械ばかりが多いという事情にあった。併し、こういう考え方は訂正されなければならない。

そして人生に於ても、現在何になるのが一番金儲が出来るとか、出世が出来るかを目標として自分の職業を決定すべきではなくて、自分の天から与えられた素質がどこにあるか、その個性を見極めてこれを開発して行くという事をしなければならぬ。商人になるのが一番金が儲るといふので、総ての人が商人になれば日本の国は成立つて行かない筈である。芸術的な才能を持つてゐるものはどれ程貧乏しても自分の芸術的才能を開発すべきで、つまり自分の持つてゐるもの、与えられてゐるものを基礎にして行く事が大切である。これは全体主義の社会になつても変りないので、人生における根本的な生活態度はここになければならない。これと同じ様に資源という問題に就いても、それぞれの民族は自分の持つてゐる資源を開發するのが世界文化に対する貢獻である。自分の持つてゐる資源、それはいつでも歴史的特殊なものである。そういうものを基礎にして自分の技術を發達させる。そしてその技術に結びついて特定の方向の科学を發達させてゆく。勿論、此の技術とか科学とかは近代的な技術、科学である以上本質に於て世界的な普遍性

i 當時も地下資源は輸入に頼る割合が大きかつた、日本で産出される分だけでは産業が廻らないのでは。

を持つてゐるけれども、その歴史性においてはいつでも個性的なものである。そういう様な考え方、つまり人生に於て自分の個性を開発することが結局社会の爲になるといふのと同じ様に、科学や技術に於ても自分の国の持つてゐるものを基礎にして、その問題を解決するといふ事が結局世界の文化に貢献する所以であるといふ事を総ての人が理解しなければならぬ。世界で何が流布しているかを見てそれを真似て行く事で日本の学問が世界的になるのではなくて、日本の現実に直面している問題を真剣に研究する事によつて日本の学問は世界的になり得るのであるし、世界に貢献し得るのである。そこからまたしづんに日本的な学問が生れてくるのである。そういう考え方が人生觀的な、世界觀的な根本問題として理解され、それから我々の学問する態度が定まつて来なければならぬ。

勿論今日の社会は決して昔の様に閉鎖的の社会ではない。それは封建的なゲマインシャフトとは本質的に異なるものでなければならぬ。それは単に閉鎖的でなくて、同時に開放的でなければならぬ。どれ程自分の国の資源の開発を考えても、其爲に自由主義時代に発達した世界主義的なものが全く無くなる訳ではない。それは一つの国で考えて見ても同じである。例えば封建時代の様に、一つの藩なら藩でアウタルキー經濟が形作られた時代に於ては生産力は十分に発達し

得なかつた。生産力が増大して行く為にはそういう社会の狭小性が破られなければならないし、又近代科学はそういう社会の狭小性を破る様な技術を発達させたのである。従つて技術的な或は芸術的な世界観を考えるに当つても、やはりそこは近代科学の持つている世界主義的方面を考えなくては行く必要がある。併しそれに止まらないで、新しい世界観が作られて行かなければならない。そういう点から考えても知識の倫理が問題である。学問の為に学問する——学者的良心さえ持つて居ればよいという事では不足で、そこに実践的な、従つて広くいえば生活的な面との接觸がなければならぬが、併し其為に学者的良心、科学の独自性に対する考えが鈍る様なことがあるとすれば、却つて悪い結果を来たす事になる。近代科学が発達したのは、技術と結びつき乍ら一旦技術の立場を否定して独自性を自覚した事によるのであつて、それによつて却つて技術の広汎な発展が可能になつたのである。生活と結びつき乍ら、一旦生活を否定して純粹に学問の為に学問するという立場に立つて、真に生活的な真に実践的な技術的な科学が生れてくるのである。我々が人生に処して行く上でも同じであつて、ただ政治に追随するだけでは却つて日本の為にならない。眞の愛国者は単なる追隨者ではない筈であると思う。そういう点からも生活と学問との結びつきには深い反省が加えられなければならないと思う。

そういう風に考えると、近代的な知識の新しい性質に基づいて我々知識階級の新しい生活態度が出て来なければならぬ。というのは、封建的な或は中世的な学問の特色は権威と伝統にある。その学問はデモクラチックでなかつた訳である。それは特定の階級の人間に閉鎖された学問であり、従つて秘伝、秘義というものを持つていた。所が近代科学は凡ゆる人間が自分の頭と眼を以て研究してゆくことができる。デカルトが云つたように理性はすべての人間に平等に分たれてゐる。これを基礎とする学問には何等の秘密も存しない。それは本質的にデモクラチックである。こういうデモクラチックな学問は、またそれがデモクラチックになる事によつて、即ち凡ゆる人間に行互る事によつて発達し得る。つまり科学の普及、大衆化は同時に科学発展の根底になる。知識人は、そういう学問の啓蒙に対して或る程度社会的な義務を持つてゐる。そういう近代科学の持つてゐるデモクラチックな精神、公の性質、何等秘密のない性質が新しい道徳として獲得されなければならぬ。今日の全体主義に重要な意味のある事は明瞭であるけれども、併しそれは近代デモクラシーを経て来たものでなければならぬ。その以前の封建的なものに還る事であつてはならない。そういう意味に於て公明な精神、公共的な精神が總ての学問をする人間に大切であると思ふ。

此事は広く社会に就いていわれるのみでなく、学徒の組織としての学園、大学に就いてもいれなければならない。今日学園の新体制がいわれているが、その場合近代科学の持っている根本的な性質を考へて行かなければならない。近代科学の方法は誰にでも明示し得るもので、観察とか実験とか推理とかを基礎にしている。そういう客観的な方法を持つてゐる科学に於ては、多く人間が共働することが出来る、又分業が可能である。大仕掛な共同研究は近代科学に於て始めて可能になったのであり、又そういう共同研究によつて、実際に学園は発達しつつある。そういう共同の精神が今日の学園に於て生かされなければならぬ。学者間の交友、学生間の交際に於てもそういう所がなければならぬ。所が従来の自由主義的な社会の中の一つの社会としての学校は、やはり自由主義的な弊害を持ち、学者間に於ても、個人的競争はあつたにしても共同という面が乏なかつた。その上日本では封建的な学園に於ける闊的なものギルド的なものが残つてゐる。これに対しては近代科学の公共的な、デモクラチックな性質に基づいて改善が行われなければならない。同時に、自由主義の弊害に対して改善を行わなければならない。所が学者がサラリーマンであるという様なこと、自分の授業さえ一時間いくらでやつて行けばよいという考え方は、今日の私立大学の組織を見れば明瞭である。学生も亦先生を評価するのに、あの先生は俸給がい

からであるといつてゐる。新しい共同精神、封建的なものと異なる新しい共同精神を学園へ生かして行く事が必要である。自由主義は封建的なものとの闘争に於て近代科学を発達させることが出来たが、今日に於ては逆にその発達を阻害する桎梏になつてゐる。そういう点に注意して自由主義的な学園の組織の改革がなされなければならない。併しただ徒に昔の伝統を復活させることが目的であつてはならない。近代科学の精神を生かし乍ら我々はより高い世界観、自由主義を越えた世界観へ到達しなければならない。東洋的な世界観を生かしてゆくにしてもどこ迄もやはり、近代科学を通過してゐることが必要で、これは飽く迄も強調されなければならない。近代科学の精神をしっかり把握しなければ新体制も不可能である。これによつて今日日本が要求している技術の発達、生産力の増大、そして社会の改革も可能になるのである。

さてこれまで話してきた事を、最後に簡単に一つの哲学的な問題として考えて見ると、従来の世界観が法則科学を基礎にしていたのに対して、寧ろ技術的なものに結びついた世界観が生れて来なければならないという事は、更に知識の持つてゐる根本的な性質を考える事によつて理解される。真理というものはただそれ自体においてあるものでなくて表現されなければならない。これは昔から、殊にキリスト教に於ては、真理という言葉というものとを一つに考へてゐる。

真理はそういう様に表現される事によつて具体的に真理となる。真理の体得者はそれを表現しなければならぬ。知と行との合一という事は真理そのものが根本的に歴史的なものとして表現的なものでなければならぬという事を前提としている。従来認識論においては、真理は客観的に存在するもので、人間がそれを発見するかどうかという事はそれにとつて無関係であるというように考えた。例えば万有引力の法則はニュートンが発見する事とは無関係に法則に行われていたというのである。法則科学の立場からいえばそのように考えても一応問題は解決する。併し物を作るといふ技術の立場からいえば一人の人間が出て真理を掴み、これを学問として言葉に表現するかどうかは重要であり、それによつて始めて技術的に物が作れる様になる。電気の法則はそれが発見される前、数千年、数万年前から存在し働いていたが、併しその法則を認識する人間が出て来た後に始めて我々は電灯をつけ電車を走らせる事が出来た。そこに文化の根本的な発展があつたのである。物を作る技術の立場からいえば真理が人間によつて捉えられるという事、それが外に表現されるという事は決定的に重要な問題となる。科学の立場からいえばそういう法則は永遠の昔から存在して働いていたという事でよい訳である。電灯や電車の作られる前に電気の法則は存在して宇宙を支配していた。物を作るという事は知識を物において具体的に表現する事で

ある。物の中にある知識は人間のものとなり、そして人間は物を作る事によつて知識を再び物として物の中へ返す。自然の中にある法則を人間は抽象して自分の知識とし、それを基礎にして、自然のものと同様のもの、一本の草や木と同じ様に具体的な物を作り出すのである。そういう活動が人類の具体的な生き方である。知識の具体的なあり方であるといひ得る。そういう風に考えて行くと真理の表現性、即ちそれが人間の世界に於てどうあるかは根本的に重要な問題である。所が従来の哲学は知識の社会に於ける在り方を問題にしないで考えていた。しかるに今いった様な立場から考えると真理の表現性ということが問題になる。真理は本来表現的なものである。真理に忠実であるという事は真理の表現性を満足させる事ではない。真理はそうして始めて生きた真理として人生と結びつくのである。そういう真理の根本的な性質を考える時に人生と学問とは決して無関係でない事が判る。学問と人生という問題は、根本に於ては真理の表現性を更に哲学的に明らかにして行くという問題になると思う。

【以下は、本論文頭書部分の著者による訂正ゲラ刷りとして残されていたもの、とのこと。】

学問と人生について話すにあたり、先ず学問とは如何なるものであるかを考えてみなければならぬ。

昔から本を読むことが学問であると考えられてきた。つまり学問とは読書であると考えられていたのだ。東洋ではもとより、西洋でも中世の学問を考えると読書が主要な方法であった。学問をすることは読書することであり、知識階級とは読書人であると考えられていたのである。ところでかくの如く読書が方法であるような学問においては、伝統というものが極めて重要な意味をもっているのではない。従つてそこでは古典というものが重んじられ、これを読むことが学問の眼目になっていた。しかるにこれは学問において権威というものが存在したことを意味している。一定の古典が権威として如何なる言葉を伝えているかを知ることが学問の根本であった。即ち読書が方法であるような学問は伝統的、権威的であることを特色としている。このような学問の仕方は一般に中世的な態度ということができ、社会的にみるとそれが行われた社会はやはり伝統と権威とを基礎にした社会であった。中世的な社会は東西を問わずかかる社会であつたのである。ところで読書が学問であるという考え方は、我が国においては更に特殊の事情によつて強められた。日本の学問における先輩は支那であつたが、日本の学者の大部分は支那へ行つて直接学んだものではなかつた。交通手段の比較的発達した徳川時代においても彼等は幕府の鎖国政策のために支那へ渡ることができなかつた。かようにして日本の学者が先進国の学問をした唯一の方法は読書であつたのである。風土、人情、其他、日本とは異なる支那に関することを直接自分の眼や耳をもつて知つたのではなくて、実証を離れて書物に基づ

いて彼等は学問をした。それが伝統になつて明治以後においても多くの支那学者は従来の如く主として読書に頼つて研究していたのである。

指導者論 ——1941.11 『日本評論』

—

指導者という言葉は今日の合言葉である。政治、経済、文化のあらゆる方面において、指導者理念が掲げられ、指導的人物が求められている。これが現代の特徴である。もとより指導者というものはいつの時代、どこの社会にも存在する。それはすでに動物社会においても認められるのである。しかしながら、ちょうど天才というものはあらゆる時代に存在するにも拘らずただ一定の時代の一定の社会——例えば浪漫主義時代のドイツ——において天才理念が掲げられ、そこにいわゆる天才時代を出現したように、今日我々の時代は特に指導者時代と称し得るほど指導者の思想がこの時代を特徴付けているのである。

かように今日指導者というものが前面に現れるようになったのは、如何なる理由にもとづくであろうか。すべての時代、すべての社会に指導者は存在している。しかるに社会の有機的時期即ち均衡と調和の時期においては、その指導者は特に指導者として社会的に自覚されることがない。

彼等はいわゆる「自然的指導者」に属するであろう。このものは今日いわれる自己意識的な指導者とは違つた性質、違つたタイプのものである。その場合、指導者は殆どみずから指導者として意識することなく、彼等に従う者も全く自然的に従つてゐるのである。或いはむしろ社会生活は特別の人間の指導に特に負うことなしに自然的な調和を示している。それは習慣乃至慣習によつて秩序附けられている。習慣とか慣習とかは、「没人間的」なものである。そのような場合、例えば我々の倫理的な生活は、嘗て論じた如く、没人間的な格率において定式化された常識的倫理に従つて規律されている。かくの如き時代においては指導者という特定の「人間」の重要性が社会的に自覚されるということはないであろう。指導者の觀念が特別の含蓄をもつて現れてくるのは何よりも社会の危機的時期においてである。明瞭なリーダーシップは最もしばしば危機から生ずると社会学者もいつている（ヤング「社会心理学」）。危機的時期においては従来通用していた常識ではもはや処理することのできないような新しい問題が現れてくる。新しい環境に適応する新しい方法を見出すために、人々は指導者を求め、またその指導者というものが現れてくる。このような場合倫理においても没人間的な格率的倫理に代つて、模範と考えられるような「人間」に従つてゆくという人間的倫理とも称すべきものが生じてくるのである。この人間が倫理上におけ

る指導者なのである。政治、経済、文化のあらゆる方面において同様の事態が認められるであろう。今日指導者の觀念が前面に出てきたということはまさに現代が社会の転換期といわれるような危機的時期であるということに相応している。

かくて指導者というものは社会的状況との關係なしには理解することができない。リーダーシップは一定の状況の函数であると考えることができるであろう。もとより指導者となる者はその個人において一定の特質を具えているのでなければならぬ。指導者には指導者として必要な天分とか素質とかがある。しかしそれだけが指導者を作るのではない。他面指導者は一定の歴史的社会的状況に制約されて現れてくるものであり、その産物であることと見ることができであろう。ところであの天才時代においてはすべての人間が天才に憧れ、また天才を気取るといえることがあった。それは単に多数の天才が輩出した故に天才時代と呼ばれるのでなく、むしろ一般の人間が天才を憧憬し天才を気取る傾向が普遍的に存在した故にそのように呼ばれるのである。同じように、今我々の時代が指導者時代と称せられるのは単に多数の指導者が出現しているという理由に依るのではない。この時代においてはすべての人間が、従つて何等指導者としての資格を有することなく、また真の指導者の如何なるものであるかを理解しない人間までもが指導者顔をし、指

指導者を気取るといふ一般的傾向が認められる。そして天才時代における弊害が眞の天才でない者の天才を気取るところに生じたように、今日の弊害も眞の指導者でない者が指導者を気取るところに生じている。それ故に眞の指導者が如何なるものであるかを明らかにするといふことは、現代の特徴を把握するためにも、その弊害を匡救するためにも、必要なことでなければならぬ。

二

すべて転換期には人間の新しいタイプが現れてくる。指導者といふのもかくの如きものであろう。しかし何故に今の時代は、例えば天才の時代でなくて特に指導者の時代であるであらうか。天才崇拜のうちに現れたのは個人の自覚、その特殊性、独自性、根源性の自覚であつた。それは封建的全体主義的秩序からの人間の解放を意味した。ルネサンスにおけるイタリアの天才時代がそうであつたし、またあのドイツにおける浪漫主義の天才崇拜も近代市民的意識の覚醒と結び附いたものであつた。社会史的に見ると、天才時代は近代の個人主義の先駆であつたのである。しかるに今日はそのような個人主義的社会からの転換期なのである、この時代はもはや天才の時代ではなく、却つて指導者の時代である。今日の指導者理念は個人主義的社会から新しい全体主義

の社会への転換期にあたって生れたものである。従つて指導者の観念そのものが個人主義的なものでなく、新しい全体主義の理念をそのうちに表現しているのでなければならぬ。個人的に、天才を気取つたり、自己の優越性を誇示したりする者は、眞の指導者とはいひ得ないのである。

もとより最高の指導者は天才でなければならぬであらう。しかし天才という場合と指導者という場合とは、評価の仕方に差異があることに注意しなければならぬ。最高の指導者は天才であると語られる場合すでにその差異が現れている。即ちそれはあらゆる種類の最高の指揮者をいづれも同様に天才と認めるのであつて、そこに天才の概念における評価の仕方の或る形式主義が見出されるであらう。歴史的社会的に見ると、「天才」に先行したものは「英雄」であつた。しかるに原始的な英雄崇拜においては、崇拜者は彼の英雄と目的を共通にしたのである。客観的な目的の評価と主観的な能力の評価とが分離していなかつた。將軍はその士卒から、予言者はその信者から、学派の頭目はその弟子から崇拜されたが、反対の党派の統領はただ憎悪をもつて見られるのが通例であつた。英雄崇拜はその根源において党派の統率であつた。このような内容的で党派的な人物評価は歴史的において次第に形式的で無党派的な人物評価に推移していった。天才の概念はこのような形式主義を示している。かくして近代においては全く違つた領域における偉人、

全く反対のことがらに奉仕する者が同じように天才と呼ばれる。このような形式化は近代における主観主義的傾向と関聯して生じたことである。それは人々の関心がものごとよりも人間に、客観的なものよりも主観的なものに、仕事そのものよりも仕事の能力に向けられるようになったことと関係しているのである。いま指導者の概念は天才の概念における右の如き形式主義と主観主義とを超えたものでなければならぬであろう。指導者の概念は或る意味においては英雄の概念と同じである。即ちここに再び或る内容的な党派的な人間評価が現れる。一つの党派の指導者は他の党派に属する者にとつては何等指導者ではない。或ることがらにおける指導者はそれとは無関係なことがらについては何等指導者ではない。全く形式的に指導者というものを考えることはできない。そして天才が自己の主観的なものを發揮しようとする者であるとすれば、指導者は自己を超えた客観的なものに仕える者でなければならぬ。もとより今日の指導者は昔の英雄の如きものであることができないであろう。天才主義的な指導者が眞の指導者でないように、英雄主義的な指導者も眞の指導者ではないであろう。新しい指導者は天才の概念における主観主義や非合理主義の弊害を克服すると共に、天才の概念並びにそれを生んだ近代主義における積極的なもの、価値あるものを生かすものでなければならず、これによつて古い英雄の概念とは區別されて

真に新しいものであることができるのである。

かようにして指導者に先ず要求されるものは創意である。真の指導者は発明的でなければならぬ。しかるにこの創意とか発明とかいうものはまさに天才の概念を規定するものである。上にいつた如く指導者が指導者として前面に現れるのは危機の時代である。それは従来通用してきた常識や理論ではもはや間に合わなくなつた時代である。このような時期に要求されるものとして、指導者は創意的発明的でなければならぬ。何等の創意もなく、教えられたことをただ繰り返しているような人間は真の指導者であることができぬ。次に天才というのは、他の場合に述べた如く、本来物を作る能力についてのみ認められるところのものである。カントはすでに能才について、物を作る能力についてのみこれを認め、単に物を容易に理解する力は能才ですらないと考えた。天才はもちろん物を作るといふ見地から見るべきものである。物を作るといふことは単に知るといふことと同じではない。天才の概念がそうであるように、指導者もまた物を作り得る者でなければならぬ。そして実践というのは広い意味において物を作ることであるとすれば、指導者は本質的に実践的でなければならぬ。科学の如きにおいても、真の指導者は与えられた科学的知識をただ理解しているというに止まることなく、みづから科学的研究を実践する人、しかも創

意的に、先駆者的に実践する人でなければならぬ。単なる口舌の徒は眞の指導者ではない。指導者は高くとまつているのでなく、国民の中に降りて来て、共に実践する人でなければならぬのである。ただ単に知っているだけでは指導者ではない。みずから実践する人、物を作る人、他と同じように働く人、いわゆる「パーソナル・リーダーシップ」をとる人であつて眞の指導者である。

しかしながら実践には知識が必要である。とりわけ今日の如き複雑な世界においては、知識なしには実践することができない。もちろん知るといふことは単に過去のことを知ることではない。却つて知ることが予見することであるといふのが、近代科学によつて把握された知識の理念である。知ることが予見することであるといふことによつて、知識は実践的意義を有し得るのである。政治は予見である、と誰かが言つた。予見することができない者は眞の指導者であることができなない。例えば今日の国際情勢はたしかに複雑である。しかしそれをただ複雑であるとのみ言つてゐるのでは、指導者の資格はないであらう。そこに何物かを予見し、我々の進むべき進路を示し得るものであつて、眞の指導者である。今日の指導者に向つて求められるのは何よりもこの予見の能力である。その見通しが次から次へ絶えず間違つてゐるようでは指導者の資格に欠けているものといわねばならない。なるほど今日の事態は正確に見通すことが困難である。そこには従来

の常識で判断することのできないものがある。しかしそれだからこそ指導者が要求されるのであつて、もしそうでないならば「指導者」というものが特に現れてくる理由もなかつたであらう。ところで予見には知識が、科学が必要である。もとより既存の知識、既成の科学だけでは十分ではないのであつて、そこに指導者の要求される危機というものの本質があるであらう。従つて指導者の知識は発明的、創造的でなければならぬ。またその場合に合理的に思惟するのみでは足りないであらう。指導者には直観が、天才的な直観が必要である。特に彼にとつては単に知ることだけでなく行為することが目的であるとすれば、行為はつねに具体的な、歴史的に特殊な状況におけるものであるということから考えても、指導者にはすぐれた直観力がなければならぬであらう。しかし眞の直観は合理的思惟を尽した後に出てくるものである。最初から科学を軽蔑するといふような態度からは眞の直観は生じない。カントの考えた如く、天才は無意識的に働く構想力の獨創性であるが、それは悟性の概念や規則に適つたものでなければならぬ。そうでなければ天才ではなく、妄想に過ぎぬ。しかも、天才は無意識的に作るものであるにしても、指導者はつねに目的意識的でなければならぬのである。自分自身何処へ行くのか分らないような者は他を指導することができぬ。もとより歴史における必然性は単なる必然性ではなく、必然性が同

時に可能性の意味を有している。運命というものもかようなものである。従つてそれは我々にとつて如何ともし難いものではなく、我々の意志と行為によつて変じ得るものである。歴史は我々の作るものである。それだから指導者には決意と行動とが要求されている。決断力に欠ける者、非行動的な人間は指導者としての資格を有しないものといわねばならぬ。指導者は決断の人でなければならぬ。そこに危機といわれるものの本質がある。危機は連続に対して非連続、断絶を意味し、この非連続、断絶は、決意によつてのみ越えることができる。しかるに指導者は唯一人行動する者でなく、他を動かして一緒に行動する者である。そこに唯一人で物を作る天才とは異なる指導者の資格が必要であろう。天才は世の中から理解されないのがつねであるというように言われている。しかるに他から理解されないような指導者は何等指導者ではない。指導者であるということのうちには他から理解されるということが含まれている。そしてまた指導者は自己の行動を他に理解させ、これによつて他の協力を得るようにしなければならぬ。そこに天才の概念とは異なる指導者の概念における知的な、合理的な性格が現れるであろう。彼等の行動は天才的な直観にもとづくにしても、これを他の人々に理解させるために、できるだけ合理的に説明して教えることに努力しなければならないのである。指導者は独善家或いは独断家であることを許さ

れない。協力者をもっているということが指導者の概念に欠くことのできぬ要素である。

三

指導というものは関係である。それは一方的なことではなく、そこにはつねに指導する者と指導される者とがなければならぬ。即ち指導者は応えられなければならない。応えられない者は天才であり得ても指導者ではないのである。

リーダーシップは関係として道徳的關係でなければならぬ。なぜなら指導者は単に知ることではなく行為することを目的とすべきものであり、リーダーシップは人と人との間の行為的關係として成立するものであるからである。指導する者と指導される者との間に道徳的關係の存在しないところにリーダーシップは存在しない。指導被指導の關係において何よりも必要なのは信頼と責任である。信頼と責任とはあらゆる道徳的關係の根本である。信頼され得るために指導者の具えなければならぬ道徳的資格には種々のものが数えられるであろう。利己的でなく全体のために計るものであつて信頼されるのである。自己の金儲けや立身出世を考えることなく全体のために自己を犠牲にするものであつて信頼されるのである。ただ世間の風潮に追隨するのではなく自己の信

念にもとづいて行動するものであつて信頼されるのである。率先して実行するものであつて信頼されるのである。謙讓の徳を有するものであつて信頼されるのである。責任を重んじるものであつて信頼されるのである。そして指導者はこの信頼に応える責任をもっている。強い責任感を有するということは指導者にとつて大切なことである。他を信頼するものであつて自分が信頼されるように、自分から責任を重んじることによつて他に責任を重んじさせることができる。指導者は自己の行動に対していつでも責任をとる覚悟がなければならぬ。自己の行動に対して責任を負うということは、ただその動機さえ純粹であれば宜いというのでなく、またその結果に対して責任を負うということである。かようにして責任を重んじる者はその行動が結果において成功であるように努力しなければならない。動機さえ純粹であれば宜いと考えることは、個人の良心を満足させるにしても、社会的に見ると無責任ということになる。そして指導者の行動はつねに本質的に社会的見地に立つているのである。社会的良心は自己の行為の結果に対して責任を負うことを要求する。ところで成功するためには知識が、予見が必要である。どれほど動機が純粹であつても——動機の純粹性はもちろんあらゆる場合に先ず要求されるものである——無知であつたり予見力が全くなかつたりしては不成功に終るのほかない。ここにおいて道徳は知識もしくは

智能と結び附かねばならぬ。知識と道德とは元來分離し得べきものではないのである。

リーダーシップは本質的にレイションシップである以上、指導者はつねに指導される者の協力を必要としている筈である。従つて如何なる独裁者も人心を把握することを心掛けざるを得ない。實際また今日の独裁者はそのことを特に重要視しているのである。その点において如何なる独裁者もデモクラティックでなければならぬといひ得るであろう。そしてそこにあの英雄とは異なる指導者の近代性がある。いわゆる官僚的でなく、国民的でなければならぬ。尤も指導者が国民的基礎の上に立つということは必ずしもいわゆるデモクラティックな方法によるのではなからう。人の心を捉え得るといふことは天分に属する問題でもある。指導者はそのオーソリテイとプレステイジユとによつて指導者となる。しかるにこれらのものはデモクラティックなものではなく、また単に知的な、合理的なものではない。しかし指導者とは単に命令するものではなく、むしろ自己に向つて憧憬させるものである。權威も国民的基礎の上に立たないものは眞の權威ではないであろう。指導者の權威は、彼がより高いものに仕えているところから生じる。そして指導する者と指導される者との眞の協力は、両者が共により高いものに仕えるところに眞に成立し得るのである。そして協力においては、指導者の創意が重要であると同様に、指導される者

の創意を重んじることが大切である。各人の有する天才を発見することは指導者の任務であろう。

国民を把握し得るために指導者は国民心理を把握しなければならぬ。彼はすぐれた心理学者として、国民の外形を観察するに止まることなく、その内部に入つて理解しなければならぬ。指導する者と指導される者との関係が道徳的關係であることを考えると、これは甚だ重要である。ところで指導者が人心を掴むために用いる主要な手段は宣伝と教育である。宣伝は特に近代的な手段である。それは有効であるだけ危険も多いのである。宣伝は理智よりも感情に、各人の判断よりも群衆心理に、うったえるのがつねである。一層大切なのは教育である。宣伝そのものも教育的でなければならない。もとより感情の意義を認めないということとはあらゆる場合において間違つてゐる。行動には感情が必要である。大いなる行動は大いなる感情を要するであらう。しかし宣伝の効果がその場その場のものであるのに反して、教育の効果は持続的である。教育は指導する者と指導される者とが共通の理解をもつて共通の目標に向つて働くことを可能にする。この理解ある協力こそ最も大切である。宣伝はその場の効果をねらうものとして、ひとが現在もつてゐる感情乃至知性にうったえる。宣伝はただ現在にあつて、未来を知らない。これに反して教育は現在ある人間を作り変えることを目差している。教育は新しい人間の形成である。眞の指導者

は国民を新たに作り直すことによつて目的を達しようとするのである。彼は政治は教育であるということを理解して実践するものである。

指導者の時代は危機或いは転換期として、リーダーシップは「人間」にあるのがつねである。しかし、人間は、指導する者も指導される者も共に組織されなければならない。指導者に必要なのはこの組織力である。ところで組織の発展につれてリーダーシップは次第に人間から制度の中へ入つてゆき、ここにいわば「制度化されたリーダーシップ」或いは「組織された権威」が生ずるに至るであろう。指導者はそのリーダーシップを安定させるためにもこのようにそれを制度化することを求める。それが制度化されると共に組織の自動性が生じ、かくして「指導者」というものは影を没するようになる。もとより指導者が一般になくなるのではない。既にいった如く、どのような社会にも指導者は存在している。しかしその場合、指導者は今日考えられるような意味においてはもはや表面に現れないようになる。かようにして指導者の重要な目標が組織を作ること、リーダーシップを制度化することにある限り、指導者の活動は自己否定にあるということができるのである。指導者は自己否定的であることによつてその目的を達し得るのである。彼等がいつまでも「指導者」であろうとする限り、彼等は組織の力を認めないことによつて浮いたも

のになり、従つてまた真に指導力をもつことができない。もちろん、ここにいう組織とか制度とかは指導者の新しいイデーに従つて新たに作られるものである。既成の制度の中にあつてその制度の権威に依頼して指導者顔をするが如き者は論外である。

危機の把握 —1941.12『改造』

最近しきりに危機という言葉が使われるようになった。それはもちろん国際関係についていわれているのである。危機はたしかに存在している。問題は、その危機が真に危機として把握されるということである。

考えてみると、危機は今日に始まったのではない。戦争そのものはつねに一つの民族、一つの国家にとって危機を意味している。そして日本は既に四年以上も支那と戦っているのである。しかるにこれまで果たして国民の間に危機の意識が十分に存在したであろうか。支那との戦争を「事変」と名附けた人々は、今にして思えば、一面甚だ賢明であつたと共に、他面はからざる過誤を犯したともいえるであろう。即ちそれは、支那との戦争が普通の戦争とは目的を異にするものであることを示した点においては、賢明であつた。しかし他方それは、たとい相手が東亜の一民族であるにせよ、ともかく戦争しつつかある日本の国民に、戦争はつねに危機であるという意識を十分に滲透させることができなかつた点においては、思わぬ不用意であつたともいえるであろう。

言葉は心理的に微妙な作用をするものである。もちろん、それは単に言葉の問題でなく、根本においては現実の政治的問題である。この問題がどこにあるかは、事変の発端からの経過を反省してみれば容易に理解し得るであろう。いずれにしても、従来国民の間に危機の意識が不十分乃至不透明であつたということは事実であるように思われる。そのために、いわゆる敵性国家の問題についても何か甘い考え方があつたのではなからうか。またそのために、現在の段階においてさえ、知らず識らず甘い考え方に陥り易い危険があるのである。かくて今日「臨戦態勢」とか「決戦態勢」とかいう言葉が現れるに至つたのは当然のことである。危機意識の昂揚が大切である。

一般的に見ると、国民の間に危機の意識が乏しいというのは、従来日本の国の歴史が幸福であつたということにも依るのである。日本はこれまで仕合にも大きな悲劇を経験することなしに順調に発展を遂げてきた。これはまことに幸福なことであつた。しかしそのために、いつのまにか、すべてのものごとを甘く見るという習慣が作られているように思われる。もちろん、そこには我々の民族に一種特有ともいひ得る善い意味における楽天的思想がある。これは大切である。我々は如何なる場合においても悲観してはならぬ。希望はつねに最後まで持ち続けられなければならない。危機について語ることは悲観主義とは全く違つている。両者の差異を認識することが肝要で

ある。しかるに従来あまりに幸福であつた国民の間には、危機を力説すると、単なる悲観主義であるかのように考へるといふ風がないであらうか。そこに危機の本質を見誤らせる危険が存在している。キリスト教における終末觀的思想の例を持ち出すまでもなく、眞の希望は眞の危機の把握から出てくるのである。眞に危機を感じることもなく眞の希望をもつこともないという状態こそ、今の日本にとつて最も危険な状態であるといわねばならぬ。

既にほぼ十年前から我が国においても危機の思想が紹介され、一時は流行しさえした。不安の文学とか不安の哲学とかいわれたものがそれである。ひとはシェストフ、キエルケゴール、或いはハイデッガーやヤスパースの哲学、或いはバルトの危機神学、等々を想起するであらう。しかしそれらの思想が流行を極めた当時においてさえ、眞に危機を身において体験した者が果たして幾人あつたであらうか。その影響が今日どこに見られるであらうか。それは一時の流行に過ぎなかつたようにさえ思われる。もし何物かが残つたとすれば、それは限定することのできない一種の虚無主義であるように感じられる。しかるに眞の危機の自覚は、悲観主義でないように虚無主義でもないのである。当時危機思想を一つの流行に終らせたのと同じ心理が、今日戦争の現段階においても存在するといふことがないであらうか。悲観主義や虚無主義から區別されて、眞の危

機の自覚に達するということは、危機の力説されている現在、大切なことである。

危機はつねに限定されたものである。哲学者はこれを「瞬間」という言葉で現している。無限定な危機というものはありません。しかるに虚無主義は無限定であるのが普通である。限定されないものが虚無といわれる。危機の瞬間性は決断を要求する。危機の意識にとつて重要なのは「時」である。重大な問題の解決を一寸延ばしに延ばしてゆくというような態度は危機意識の欠乏から来るのである。危機が瞬間的なもの、限定されたものであるということは、それが行為的現実にかかわるものであることを意味している。行為はつねに限定されたものに向っている。一般的な行為というものはありません。一般的な可能性の中を動くものは行為ではなく、却つて認識である。それ故に行為の立場から遊離して抽象的な空気の中で思惟する者は虚無主義に陥り易いである。この危険は特に知識人の間に存在するのであつて、それは重大な問題の解決を一寸延ばしに延ばしてゆく政治家の危険と同様、危機の眞の把握がないところから来るのである。危機の意識は人々を行為に駆り立てずにはおかないものである。

しかしながら危機思想は単なる行動主義ではない。危機にあつて徒らに行動的であるということとは、単なる焦燥感、或いは更に絶望感にもとづくのであつて、危機の正しい把握ではない。

いわゆる行動主義の根柢に絶望感が、更に虚無主義が無意識的に潜んでいることが稀でないことに注意し、みずから反省することが大切である。現在の危険は、一方行為的現実から游離して一般的な可能性の思惟のうちに彷徨することであると共に、他方一切の理論を抛棄して単なる行動主義におもむくことである。それらは共に虚無主義にはかならない。前者がいわば自覚的な虚無主義であるのに対し、後者はいわば無自覚的な虚無主義である。虚無的行動主義が一切の理論を抛棄するのに反し、真の危機意識は却つて理論的探究の根源である。すべての理論は危機の意識から生れるということができよう。宗教はもとより、哲学も、更に科学でさえもが、人間と自然との対立から、従つて一般的にいうと一つの危機意識から生れたと見ることが出来る。危機は我々を退引ならず現実に面接させる。危機の意識は我々を現実に接近させることによつて現実の認識を可能にする。物に近く立ち停まつて問い続けることなしに如何なる真の認識が可能であろうか。現実から逃避するというのは虚無主義のことであつて、真の危機の把握ではない。あらゆる動物のうち人間のみが知識を有するということは、他の面から考えると、ひとり人間のみが危機の意識を有するということである。危機意識と知性とが相反するものであるかのようにいふ行動主義は真の行為の立場を理解しないものであり、虚無主義にはかならない。危機は哲学的

に「瞬間」として規定されるが、かような瞬間はもとより時計で量られる一分、一秒というような瞬間ではない。危機的乃至瞬間的把握は、単なる客観的把握に対して主体的把握を意味している。世界史の動きは人間の一生によつて考えることはできない。ヘーゲルがいつたように、世界史は急がない、それは十分に時間をもっている。世界史の動きを我々の一生によつて考えようとするところから無駄な焦躁が生じてくる。しかし人間はその世界史の中に入っている。世界史は急がないからといって傍観していることは許されない。歴史は人間の作るものであり、それは瞬間から瞬間へ動いてゆくのである。行為的現実はいかなる現実である。ここにおいて人間は実践的であると共に理論的でなければならぬ。真の実践には認識が必要である。とりわけその実践の關係する範囲が広ければ広いほど認識が必要になってくる。今日の戦争はもはや制限戦争ではなくて絶対戦争であるといわれるが、かかる戦争においては科学的な認識が欠くべからざるものである。個々の戦闘でさえもが今日においては科学的に測定され得る性質のものになっているといひ得るであろう。昔の戦争に見られたような浪漫主義は現代の科学的戦争からはもはや消え去りつつあることに注意しなければならぬ。戦争の危機に対する我々の覚悟も科学的になるといふことが必要である。

これまで危機意識の滲透が十分でなかったところから、すべての物の考え方に甘い点が多かった。危機の把握はその甘さを去つて厳しさを得ることである。科学はかような厳しさをもつていゝ。あらゆる物を一種非情な仕方で見つてゆくのが科学である。科学的精神の厳しきさというものが理解されなければならぬ。今日、科学するところというものに何か甘い考え方が忍び込まないやうに注意することが肝要である。自分の愛する子供の病氣ですら一種非情な厳しさをもつて診察するのが科学的な医者であり、それによつて危機にある生命も救われることができる。この厳しさは虚無主義とは全く性質を異にしている。この厳しさの根柢には真に主体的な積極性がある。自然を有情的に、人間的に見てゆく態度からではなく、却つてどこまでも非情的に、客觀的に見てゆく態度から近代科学は生れたのであるが、その根柢に存在するのは自然に働きかけることによつて自己を生かそうとする人間の行為的な積極性である。知性を消極的なものと考えることは間違つてゐる。問題は、一般的な可能性の抽象的な空氣の中で思惟することに陥らないで、危機の示すやうな行為的現実を媒介にして一般的な認識に達することである。科学の厳しさの根柢に主体的な積極性のあることを理解する者は、またその根柢に深い愛の存在することを理解するであらう。愛のない厳しさは虚無主義に通じてゐる。愛のない危機意識は絶望感に等しいであらう。

善い政治家は一人一人の国民を大切にす。善い將軍は一人一人の兵卒を大切にすることを知つてゐる。人間を粗末にするようでは戦争にも勝つことができない。眞の科学者もまた物を大切にすのであろう。ただ頭の中で考へるといふのでなく、物そのものについて実証的に研究するといふことを方法とする近代科学は、個々の物を尊重する精神に立つてゐるといふことができる。この愛はいわゆる甘い見方ではない。眞理の愛の厳しさが理解されねばならぬ。危機の把握は愛の厳しさの理解である。危機から虚無主義に陥ることを救うものは祖国に対する愛、また人類に対する愛である。このような愛、更にまた個々の人間に対する愛がないならば、戦争のもつてゐる厳しさというものも虚無主義につらなるであらう。虚無主義から出た行動主義は、知性の抛棄であると同様、眞の英雄主義ではない。眞の英雄的行為は虚無を克服する愛と認識の上に立つて初めて可能である。

これまでいわば習慣的になつていた甘い見方が危機の把握にもとづいて清算さるべき時である。危機の正しい把握によつて、周囲の事情に徒らに引廻されることのない主体の確立ができる。危機意識をもたぬ甘い見方から知らず識らず深みに陥つてゆくザリ貧というものが最も恐いのである。危機意識は単純な樂觀主義でも悲觀主義でもない。甘い見方による樂觀主義は最も危険

なずり貧に導き易い。危機の正しい把握の中からこそ真の希望は生れてくる。真の希望というものは甘い見方から来る希望的観測の如きものではないのである。

精神について — 1941.12.2 ~ 4 『都新聞』

精神という言葉ほど近年しきりに使われている言葉はないであろう。しかも精神というものは近年とみに失われているものもないように思われる。精神の何であるかでさえ、ほんとは理解されていないのではないかと疑われるのである。早い話が、「精神、精神」といわれるけれども、どれほどひとは精神的になつたであろうか。

このごろ寄ると触ると話されるのは、食物のこと、燃料のこと、等々である。限りなく同じ話が繰り返されている。表面では唯物思想は排斥されているが、実際に人々の心をとらえているのは唯物思想ではないかと怪まれるほどである。他方、いわゆる戦争景気が唯物的な生活態度に拍車をかけているように思われる。料理屋の繁昌、交通機関の混雑などを見ても、それが感じられる。物資の不足と兌換券の膨脹とは国民を生活上の唯物主義者にしてしまう危険があるといわれるであろう。いかなる唯物論者も生活倫理の上におけるかくの如き唯物主義を主張しなかつたのである。

私はもとより物質を軽んじるものではない。むしろ近年しきりに唱えられている精神主義が、真の精神の何であるかの理解を失わせて、かかる生活倫理上の唯物主義者を作っているのではないかと疑いたいくらいである。精神という言葉の濫用は危険である。「精神」のインフレは経済上のインフレと同じく悪影響を及ぼすのである。

物資の不足、兌換券の膨脹、等々は、その本質において何を意味するのであろうか。言うまでもなく危機を意味している。それは何よりも国際関係における危機の反映である。

今日、誰も危機について語っている。しかし果たしてそれが真に危機として切実に、内面的に経験されているであらうか。現在においてもなお、従来 of 歴史的事情にもとづいて、いつのまにか常識的になり習慣的になつて例の甘い考え方をしている者が多いのではなからうか。尤も、そこには日本民族に一種固有な楽天的思想というものもあるであらう。しかしこれは精神的なものであり、銜い気のない自然な、純で謙抑な形のものであり、近年の風潮とは反対のものである。むしろ危機の自覚の乏しいところから、このごろの倫理的に唯物的ともいわれる傾向が生じてきているように感じられるのである。

危機の自覚はもとより悲観主義という如きものではない。それを悲観主義と同じにしか見るこ

とができないような浅薄な物の見方においては、真に精神的なものには理解されないであろう。寧ろ危機の経験の中からこそ個人にとつても、民族にとつても、真に精神的なものが現れてくるのである。真の精神的価値は悲劇的なものの経験を通じて生れてくるといわれるのも、そのことを意味している。

危機は我々の前に横たわっている。今日、精神について語る者は従来の甘い見方をすてて、それを真に危機として自覚しなければならぬ。危機をいかに経験するかということが、各個人の、また民族の精神の問題を決定するのである。

危機といい、悲劇というものは、否定的なものである。自己否定を通じてでないと、精神というものは出てこない。近年あらゆる方面に見られる単純な肯定論が精神を失わせているのではあるまいか。

精神というものは種々の面から規定されるであろうが、今日特に強調されねばならないのはその厳しさであると思う。厳しさのないところに精神はない。精神は危機の経験を通じて現れてくるというのも、そのことを意味している。精神は否定を通じて出てくると考えられるのも、そのためである。

かような厳しきは先ず自己批評の厳しさである。クリティカルという語が批評的という意味と共に危機的という意味を含むように、危機的ということと批評的ということとは結び付いている。危機は烈しい批評的精神を要求するのであり、厳しい批評のないところにおよそ精神というものは生れない。

近年、批評というものが排斥されて、創造というものが強調されている。けれども批評と創造とは抽象的に分離すべきものではないであろう。批評なしには創造もないということは、何物も無いところで創造することができず却ってつねにただ一定の与えられた歴史的状况の中においてのみ創造することができる人間の創造にとつての約束である。何よりも自己批評の厳しさがなくては、いかなる真の精神的なものも創造することができないであろう。批評というものが排斥されるに従つて、自己批評までもが忘却され、かくして真に精神的なものが喪失してゆく危険がありはしないかと惧られるのである。自信をそこなわないために批評を禁ずるといふようなことは、自信と独善との混同である。

すべて精神は厳しいものである。例えば科学的精神というものがこれである。科学はあらゆるものを、それ故に自己自身をも、どこまでも客観的に、それ故に一種非情な仕方で見えてゆくの

ある。科学的精神のこの非情な厳しさが理解されなければならぬ。

「科学する心」というものに甘い考え方があつてはならない。自己を空しくし、自己を否定して、物をどこまでも客観的にとらえてゆくのが科学的精神である。今日、国民の間に新しい精神が現れてくるためには、かような科学的精神が滲透しなければならぬ。科学は常識や独断に対してつねに厳しく批評的である。批評を排斥することと科学する心とは一致し難いであろう。

科学がいわば客観的な厳しさを示すとすれば、これに対して宗教はいわば主観的な厳しさを現している。宗教はまた厳しい人生批評を含んでいる。それは生死の絶対的な極限に身をおいて人生や文化や社会を厳しく見てゆくのである。今日精神が失われてゆくように感じられるのは、真に宗教的なものの理解が欠けていることを意味するのであるまいか。

尤も、宗教は現在一種の流行となつている。宗教に関する書物など、よく読まれているようである。しかしながら宗教の厳しさがどれほど深く把握されているであろうか。宗教に名をかりて甚だ甘い考え方が流布されている場合が少なくないのである。

自由主義文化の一つの特色は非宗教的などころにあると見られるが、自由主義が全面的に排斥されている現在、果たして真に宗教的・精神的なものが現れているであろうか。この点について

も、自由主義を排斥する者が精神においては自由主義者以下ではないかと疑われることが多い。求められているのは真に厳しい精神である。その意味で、今日、錬成ということが言われているのはまことに結構である。錬成とは厳しさを取り戻して、真の精神を作ることとなければならぬ。ただ現在の風潮において、それが形式化して、精神を失うことのないように特別に警戒を要するのである。

錬成の問題を考えるにあたって先ず理解しなければならぬのは精神とは形であるということである。精神を何か捉えようもないものの如く考えることは間違っている。精神とは却つて形である。もちろんそれは、形式化してしまつた形、単なる形式、死んだ形ではなく、生きた形である。錬成が形式化してしまふ危険は大きい。これに対して反対することは正しいが、同時に他方、精神とは形であるということ忘れてしまふ危険も存在している。精神の厳しさは形の厳しさにほかならない。

そこに伝統というものが考えられるであろう。形は伝統として存在し、伝統の厳しさは形の厳しさである。錬成はつねに何等か伝統につらなっている。今日、錬成が重んじられるようになったということは、伝統が重んじられるようになったことと関聯している。

しかしそのためにまた錬成が形式化してしまふ危険もあるといえるであろう。すでに錬成という以上、伝統的な形に対して対立するものがなければならぬ。何等の対立も、それ故に何等の緊張もないところでは、錬成というものは考えられない筈である。

伝統に対立するものは創造である。錬成さるべきものが伝統に対して創造的であればあるほど、錬成はますます錬成的である。即ち錬成においては錬成さるべき主体の創造性が認められなければならぬ。そうでない限り、錬成は形式化せざるを得ないであろう。伝統と創造との間に緊張が存在するところに錬成は存在する。ここにおいて、伝統は創造を通じて生かされ、創造は伝統を介して成就される。

錬成における創造的な面を理解することは、錬成が形式主義に、悪しき伝統主義に陥らないために大切である。眞の錬成は外面的な形式に鑄込むことではなく、新しい形の形成でなければならぬ。

同じように錬成という場合、全体と個人との間に緊張がなければならぬであろう。もちろん、錬成は個人主義的な立場においては考えられない。今日、錬成というものが重んじられるようになったのは、全体主義的思想と関聯している。しかし錬成という以上、そこに個人と全体との間の緊

張が予想されるのであつて、この緊張がない場合およそ錬成について語ることは無意味である。

全体的な普遍性に対して個人の特殊性の意義が認められなければならない。そうでないと、錬成は形式主義乃至画一主義の弊害に陥らざるを得ないであろう。普遍性と特殊性との間に緊張が存在することによつて、全体は個を通じて豊富になり、個は全体を介して真の個性となるのである。錬成における個の特殊性、自発性の面を考えることは、錬成が悪しき全体主義に、外面的な形式主義、内容のない画一主義に陥らないために肝要である。

かようにして精神というものは緊張であるということが出来る。精神の厳しさはこの緊張とつながっている。生きた形は緊張である。今日の全体主義的な考え方は有機的な関係を強調するあまり、このような緊張を見逃している。そこに精神の失われる危険が存在している。

単に有機的な考え方では、自然というものは考えられるにしても、精神というものは考えられない。緊張のあるところに精神がある。危機の経験において精神が現れるというのも、これに依るのである。妥協、迎合、阿諛等が精神を失わせるというのも、そのことを意味するのでなければならぬ。

死と教養とについて ——1941.11.12『三田新聞?』

——出陣する或る学徒に答える——

×君。お手紙有難う。君が入隊の日も近づき、ますます御健康の由、何よりも結構なことだ。先日お目にかかり、君の心構えを知って、安心している。あらためて申し上げることはない。全く君を信頼している。ただ、元気で出掛け給え、と申したい。しかし、君が書簡の中で私の意見を求めた問題について、沈黙することは失礼であると思われるから、簡単にお答えする。

ここで私は死の問題について哲學めいた議論を始めようとは考えない。死生は一だとか、死に切ることが真に生きることだとかといった言葉は、君もすでに飽きるほど聞いたり読んだりしていることだろう。これらの言葉には、もちろん真理が含まれている。だが問題は、その真理への通路がどこにあるかということである。その通路が見出されなければ、一切の弁証は空語に等しい。

死の問題は伝統の問題であると私は数年前に書いたことがあるが君は記憶してくれているであ

ろうか。人間は伝統において死ぬることができる。死の真理に到達するということは伝統の真理性を把握するということと同じである。死が宗教的な問題であるというのも宗教が最も本質的に伝統的なものである故にほかならないと思う。

死生は一だ、というのは真理である。だがこれを弁証的に理解したからとて、死ぬるものではない。死ぬるということは知識の問題でなく信念の問題であると言われる。しからばどうして信じることができるのか。我々は伝統において信じるのである。伝統というものは単に一般的な真理ではない。『歎異鈔』の中に次のような言葉があるのを君は知っている筈だ。

「念仏は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとい法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。」私はこの言葉のうちに伝統というものの本質が顕されていると思う。故に「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず、善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。」と云うのである。

伝統というものは単なる習慣ではない。昔の武士の切腹は単なる習慣によるものではなく、彼

等は武士の伝統を信じたが故に切腹することができたのである。人間は単なる習慣によつて死ぬるものではない。習慣によつて死ぬるのは植物や動物のことである。人間は伝統の中に死に、そして伝統の中に生きるのである。最も宗教的な死も、伝統において死ぬることである。死の問題は伝統の真理性の問題であり、従つて歴史的真理の問題にほかならない。歴史的真理は一般的抽象的なものでなく、つねに個別的具体的なものである。もし君が死の問題について何か躓くことがあるなら、伝統の問題に通路を求めて戴きたいと思う。

今日、多くの日本人が戦場に出ている。彼等が死を恐れないのは決して、西洋人が言うように本能によるのではない。彼等は靖国の伝統を信じ、この伝統の中に生き、この伝統の中に死ぬることができるのである。日本の兵隊の死生観は靖国の伝統にある。彼等の多数はいわゆる哲学を知らないし、いわゆる宗教を持たないであろう。彼等にとつて死ぬるということは靖国の伝統を継ぐことである。それは決して本能ではなくて伝統の問題であり、従つて教養の問題である。日本の軍隊の強さにかかる民族的教養の深さに根差している。民族の文化というものは単に哲学、科学、芸術等のいわゆる文化においてのみでなく、更に深くかかるところにおいて見なければならぬ。

×君。私はここで君が書簡の中で言った教養の問題に触れることになった。日本の知識階級はこれまでしばしば、日本的でないといつて非難されてきた。けれどもそれが単なる伝説に過ぎないことは、戦場において、すでに君たちの先輩が証明してきたことであり、またやがて君たち自身が立派に証明するであろう。私は民族的教養の深さを思う。知識人のうちにおいても日本の伝統は、民族的教養は、つねに生きているのだ。そして実に、真の日本人であることなしに真の人間であることができるであろうか。真に日本的であることなしに真に世界的であることができるであろうか。

君は文化科学を勉強してきた。そのさい君は多くのものを西洋から学んでいるであろう。だが君はあの、知識階級は日本的でないというような伝説を気にして、これに迷わされてはならない。我々は決して単に自分の気紛れから西洋の学問をしてきたのではない。それが日本の発展にとつて必要であつたからなのである。大切なことは、自信を持つことだ。自分の学問が必ず国家の役に立つ、また役立たせてみせるという確信を持つことである。そして今日わが国の必要とするものが単に自然科学のみでないことは明らかである。

しかし知識人としてかような自信を持つことは、知識階級の特意識を持つということであつ

てはならない。すべての者は、学者であり、芸術家であり、実業家である前に、人間であるという言葉があるが、すべての日本人は、知識人であり、農民であり、勤労者である前に、国民であると言うことができる。というのは、君は間もなく入隊するが、先ず何よりも、国民の一人として、一人の立派な兵隊になることを心掛けて戴きたい。それには知識階級特殊意識を捨てる必要であろうと思う。もちろん知識を捨てるのではなく、却つて一旦いわば知識人であることを否定して兵隊の一人になるということによつて、君の教養は真に生きてくることができるであろう。

いま君たちが大量的に出陣するという事実の一つの意義は、知識人が国民の一人として真に国民の中に入つてゆくところにある。これによつて、従来わが国の知識階級について指摘された国民からの遊離は克服されることになるであろう。そしてまたこれによつて、知識人の教養は国民的のものとなり、一時いわゆる国民文学論において求められたような国民的ならゆる文化が生れてくる基礎が作られることになるであろう。

ここに私は教養の性格の変化を考えるのであるが、これは更に別の方面からも考えることができる。今日の戦争は文化戦、科学戦であると言われているが、そのことを君たちは証明すべき任

務を持つてゐる。そして實際、君たちの教養は、戦闘そのものにおいて、また治安工作において、あるいはいわゆる文化工作において、その力を發揮するものと信じる。

「知は力なり」というのはベーコンの有名な言葉であるが、知識は一つの重要な戦力であるのだ。単に直接に軍事に關係する知識のみではなく、あらゆる種類の教養、軍事に極めて縁遠く見える教養にしても、戦力であることができる。文武一如と考へた昔の武士はこのことを理解したのであつて、文を徒らに武化すること、単に実用化することを考へたのではない。

しかしまた君たちの教養は現實の實踐の中に引き出されることによつて新しい性格を得てくるに違ひない。きびしい体験の中から君たちの學問は新しい問題、新しい見方、新しい解決を掴んでくるであらう。そしてこれらのことは將來の日本の教養の方向を決定する重要な要素になる。

二三年前、今の青年は一つの世代をなしてゐないと言われたことがあつた。従来たしかにそういうところが認められた。世代が形成されるには、限定された体験と限定された教養とがなければならぬ。今や青年学徒は出陣する。君たちは全く限定された体験を持ち、君たちの教養も新たに限定され、かくして君たちは個性を持つた一世代を形作ることになる。今や君たちは前代とは明確に區別される世代なのだ。この新しい世代に対する期待はまことに大きい。

×君。では、元気で出掛け給え。

知識人の位置の変化について — 1941.11.19 『東京新聞』

このごろ知識人の位置の変化が言われている。その著しい現象を一二あげると、例えば、先ず学徒の出陣がある。出陣する学徒自身、知識人に属すると見られるのでなく、これに関係して、学校の教師職員等の位置にも変化が生ずるのである。次にまた例えば出版界における企業整備がある。その実現に伴って、編輯者等の側にはもちろん、著作家の側にも変化が現れるであろう。言うまでもなく、かような変化は、今にわかには始まった種類のものではなく、既に進行しつつあったものの延長もしくは拡大に外ならない。ただその速度がはやくなったということはあるであらう。

しかし、すべては以前から予見することができた筈のものである。それを意外に思うようでは、知識人ではなかったのだとも言われるであらう。

知識人のかような位置の変化は、なんら特殊なものではない。自分がこれまで従ってきた職業を離れて新たな仕事に就くということは、国民生活のあらゆる方面において見られることであ

る。時局の要請は知識人に対して例外を設けないであろう。そしてまた如何なる知識人もこの時局において例外であることを求むべきではない。却つて必要なことは、このさい知識人が国民の一人になり切ることである。

ふだんなら数十年を要したであろう変化を、戦争は極めて短い間にし遂げる。私は、例えば、嘗てしばしば文壇解消論の唱えられたことを想起するのである。文芸が国民的なものになるために、いわゆる文壇は解消しなければならぬと言われた。

そしてこれは、単に文壇についてのみでなく、いわゆる論壇、いわゆる学界、その他についても、考えることができたであろう。新しい国民的な文化が作られるためには、知識人の古い枠の毀れることが必要であった。しかるに今や、文壇は否応なしに解消しつつあり、学校とか学界とかも根柢から変貌しつつある。

いわゆる知的な職業が狭められ、知識人の地位に変化が生じたということは、知識人が従来の特権意識を棄てて国民の一人として自覚することを要求するものである。

これまで知識人は自分を特等席にいるものの如く考える風があつたと言われる。かような一種の特権意識は、従来の歴史的諸事情において知識階級が社会的に占めてきた位置に基づいて生じ

たものである。知識人はいわば列外の人として国民から遊離していた。今日その位置の変化はかような特殊意識を清算させねばならぬのである。

戦争は仮借なく現実を露呈することによつて先入見や偏見を破壊することになる。知識人は列内の人となり、国民の一人として自覚し、国民の中に入ってゆかねばならぬ。そこにその地位の変化の大きな意義がある。この場合、いわゆる文化主義の偏見が除かれねばならぬことは言うまでもないであろう。

もちろん、知識人としての自覚を失うということではない。しかし国民としての自覚がより先なるものである。我々は、学者であり、芸術家であり、評論家である前に、国民である。知識人の地位の変化はこの国民としての自覚を促すものでなければならぬ。かようにして与えられた仕事をもつて国民の中に入り一人の国民となり切るところから、新しい型の知識人が作られ、そしてやがて新しい文化が生れてくるであろう。

多くの犠牲を覚悟しなければならぬ知識人の地位の変化に対して、知識人として持つことができる大きな希望は、そこにあるのである。

解題

各論文のいくつかは単行本へ収録された、以下はその収録先。

新しき知性 昭和十三（一九三八）年五月、「新時代の知性」と題して『知性』創刊号。昭和十六年十一

月、現行の如く改題して著者の論文集『哲学ノート』（河出書房刊）に収録

知性の改造 昭和十三（一九三八）年十一、十二月『日本評論』。昭和十七年三月、著者の論文集『学問と人生』

（中央公論社刊）に収録

時務の論理 昭和十四（一九三九）年十月『知性』。昭和十六年十一月前掲論文集『哲学ノート』に収録

伝統論 昭和十五（一九四〇）年一月『知性』。昭和十六年一月『芸術論叢書』第四卷（河出書房刊）に、

同年三月著者の編纂になる『新版現代哲学辞典』（日本評論社刊）の一項目として収録、更に同年

十一月前掲論文集『哲学ノート』に再録

天才論 昭和十六（一九四一）年四月『知性』。同年十一月、前掲論文集『哲学ノート』に収録

読書論 昭和十六（一九四一）年五月『改造』。昭和十七年三月、前掲論文集『学問と人生』に収録

雄弁について 昭和十六（一九四一）年五月、「雄弁と政治」の題で『改造』時局版に発表。昭和十七年

三月改題して前掲論文集『学問と人生』に収録

学問論 昭和十六（一九四二）年六月『中央公論』。昭和十七年三月、前掲論文集『学問と人生』に収録
洋書輸入難 底本では1941年となっているがそれは間違い。

学問と人生 昭和十六（一九四二）年八月『科学ペン』、最後に付加された文は、『学問と人生』の序文
にするための、訂正ゲラ刷り。

指導者論 昭和十六（一九四二）年十一月『日本評論』。同年前掲論文集『哲学ノート』に収録

底本：三木清全集第十四巻 1967.11.17 発行

作成者：石井彰文

作成日：2019.10.20