

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第十七卷

一九六八年二月十七日 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。
- ・「婦著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「婦着」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「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によっ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・ギ・ブ」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るが、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。■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 TekniaGreek font を使っている。但し ρ 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

三木清全集第十七卷 歴史的研究・小篇

目次

歴史的研究

社会史的思想史（古代）

- 一 ホメロスのヘシオドスの社会
 - 二 地中海におけるギリシアの伸張
 - 三 ギリシア本土における発展
 - 四 紀元前六世紀より四世紀に至る頃のギリシア経済
 - 五 ギリシア啓蒙運動
 - 六 ギリシア古典哲学における社会思想
 - 七 アレキサンダーの遠征の影響
- 一夫一婦制論
- 日支文化関係史
- 一 東亜文化の発展とその特質
 - 二 日支文化交渉の歴史的概観
 - 三 欧米勢力進出以前に於ける東亜

小篇

西田幾多郎博士

羽仁五郎を語る

軽蔑された翻訳

理解者谷川徹三君

動物精気

唯一言

書物の倫理

新聞の影響

ヘルデル大辞典について

碁

生田長江氏

眼

家居旅心

幸田露伴翁を囲んで

西田幾多郎先生のこと

本多謙三君を悼む

蔵書

如何に読書すべきか

ハイデッガー教授の想い出

自己を中心に

思索者の日記

私の読書法

辞書の客観性

市民生活と花まつり

西田先生のことども

『哲学とは何か』序

マルクス・エンゲルス『ドイツチェ・イデオロギー』訳者例言

『危機に於ける人間の立場』

『人間的文学論』後記

『シエストフ選集』序

『影なき影』後記

『現代学生論』序

『新版現代哲学辞典』序

『哲学ノート』序

『学問と人生』後記

フオイエルバツハ著・植村晋六訳『将来の哲学の根本命題他二篇』跋

池島重信・榎田啓三郎共訳『人間学とは何か』序

坂口昂著『概観世界史潮』

プレハーノフ著・川内唯彦訳『史的一元論』を読む

田部重治著『中世欧洲文学史』

岩波講座『東洋思潮』を評す

ヴァレリイ『現代の観察』

中河与一著『ゴルフ』

鬼頭英一著『ハイデッガーの存在学』

清水幾太郎著『社会と個人』

モオロア『魂を衡る男』読後感

中河与一著『偶然と文学』読後感

『生田長江全集』

向坂逸郎著『知識階級論』

矢内原教授著『民族と平和』

- 円谷弘著『支那社会の測量』
オルテガ著・池島重信訳『現代の課題』
清水幾太郎著『人間の世界』
『室伏高信全集』を推す
田辺元著『哲学と科学との間』
清水幾太郎著『流言蜚語』
『歴史哲学』と『道徳哲学』
岡山巖著『現代短歌論』
最近の読書
カント『美と崇高との感情性に関する観察其他』
W・ヴェント著『技術と文化』
最近の思想書
多田督知著『日本戦争学』
林達夫著『思想の運命』
ドイツの神話
「人間論」懸賞論文審査評
高坂正顕著『カント解釈の問題』

波多野精一著 『宗教哲学序論』

『ギリシアⅡラテン講座』 発刊の辞

『パスカル冥想録』 推薦の言葉

『ドストイエフスキイ全集』 推薦の辞

『ボードレール全集』 推薦の言葉

『ヴァレレイ全集』 推薦の言葉

西田博士との対談

日本文化の特質

ヒューマニズムの現代的意義

資料

新日本の思想原理

新日本の思想原理 続篇

科学と文化

【解題】

社会史的思想史（古代）

一 ホメロスのヘシオドスの社会

1

イリアス及びオデュッセイア、またヘシオドスの詩の成立を何時の頃のことであるとすることにしても、これらの作品は凡てひとつの同じ社会を描いている。そして少なくとも確かなことは、それが一方ではドリス人のペロポネソス〔半島〕における定住、他方ではギリシア人の地中海における発展に先立つものであるということである。この社会の経済生活において、農耕は甚だ重要な位置を占めていた。穀物と葡萄とは屢々農業上の主なる富として挙げられている。穀類と云えば、小麦、大麦、粟である。葡萄酒なしには饗宴なく、葡萄酒を捧げることなしには宗教的儀式もなかつた。イリアスの詩人は畑の仕事を現すために、麦の取入れと葡萄の収穫とを描いている。農耕と共に、牧畜は富のひとつの主なる源泉であつた。牛、羊、山羊、馬、豚、等が飼養された。

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

農耕の道具も或る程度まで発達していた。そして土地の所有者が、その大小を問わず、彼等自身彼等の土地の労働者であり、何にしても耕作の道具を自分で使うことを心得ていたということに疑われない。然しながらそれにも拘らず、主人の労働だけではその所有地の仕事に間に合わないで、種々なる労働が少なくとも一部分は既に男女両性の奴隷によつてなされていたということもまた確かである。この社会にはまた一定の期間、穀物の取入れ、葡萄の収穫、オリヴの採取といった特殊な労働に使われるところの自由な農業労働者も存在した。一般的に云つて、羊の群の番をすることは特に奴隷の仕事であつたらしい。

この社会においては既に土地の私有が行われていた。原始的民族にあつては土地共有が自然的な形態であるという前提のもとに、嘗て多くの学者たち、殊に法学者たちは、ホメロスのギリシア人は、土地の個人的所有を知らないというのではないが、また耕作地の共有を實行し、そしてこの形態が寧ろそこでは通常の形態であつたということを証明しようと努力したことがある。然しながらホメロス及びヘシオドスの描いているギリシア民族の文化がもはや決して原始的でなく

その反対であつたことは、その後、アルゴス、クレテ、ボイオチア、トロイア、エーゲア海の諸島嶼における諸発掘諸発見によつて明瞭になつた。いづれにしても、ホメロス及びヘシオドスのテキストの示している限り、耕作地は既に到る処私有財産であつたようである。アルキノオスの領地といい、オデュセウスの領地といい、みな私有地であつた。また都市の建設者によつて最初の行為は少なくともその土地の一部分を彼の仲間の人に分配してやることであつたらしく見える。このようにして私有財産制度は完全にとは云われなにしても既にこの社会において發生していた。

農業、牧畜、狩猟及び漁撈のほか、工業はホメロスの社会においてひとつの重要な位置を占めた。ここでは金属工業、織物工業、皮革工業、木材工業、陶器工業等が行われたが、それらの工業は一方家内的であると共に、他方既に専門化していたという二重の性質を帯びていた。各々の家族において自由な或は奴隷の婦人が織物に従事した。エウマイオスは自分で革を截断して履物を作つたと云われ、オデュセウスは甚だ器用な大工で指物師であつたように記されている。オペラ・エト・デイエスの詩人は、大工、陶器工など種々なる職業を数え挙げている。これらの工業は、極めて活潑にそして既に大なる熟練をもつて行われたが、然し地方的な且つ直接の需要に応

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

尤もそのことはこの時代の社会において交易が知られていなかったということの意味しない。けれども交易は、ギリシア人にとっては、主として輸入であつたのである。その活動の舞台は局限されていた、その發達は交換の仕方によつて制限されていた。ギリシアそのものにおいて、一の地方から他の地方へ、一の都市から他の都市へ、商業上の連絡が結ばれたが、かかる相互間の交易は、寧ろそれほど重要なものでなく、農業上及び工業上の生産物について、この時代におけるギリシアの諸地方は多分殆ど自足的であり得たらしく思われる。然しながらギリシアは外国に頼つた、正確に云えば、ギリシア人は外国の航海者が持つて来る種々なる物貨を賞用し、愛好した。彼等はまた外国の奴隸をも買ったのである。これらの買物に対する支払のために、ギリシア人はとりわけ家畜を与えたようである、即ち例えば牛幾頭という風に支払われた。このようにしてギリシア人がその当時において直接または間接に商業上の關係をもつていた国々は主として地中海東部の周囲にある国々であつた。ギリシア人自身はその頃沿岸航海に従事してはいたが、その海岸を遠く離れるようなことはなかつた。メネラオスやオデュッセウスについて伝えられるが

如き航海は通常の場合実際には殆ど行われなかつたらしい。フェニキア人が彼等にとつて主なる供給者であつた。その当時の交易の特殊な性質を示すものは、何よりも、取引において貨幣というものが存在しなかつたということであろう。多くのテキストから知られるように、奴隸の値段は一定数の牛によつて表され、器具の価値についても同様であつた。売買は現物の交換であつて、買手たるギリシア人の側にあつては、家畜と金属（しかも鑄造されたものでなく、また単に貴金属に限られず）とが二つの主なる交換手段であり、従つてそれら二つが彼等にとつて主なる富をなすものでもあつたのである。

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

ところで「ホメロスの人間」のエートスは如何なるものであつたであらうか。元来、ギリシア人は久しきに亙る征服によつて北方からヘラスへ侵入し、その先住民族を押し退けもしくはは従えたのであつた。彼等はその周囲の地を支配するために丘の上に堅固な城を築いた。多くの国が建てられたが、いずれも永続しなかつた。プラトンがノモイの中で叙しているように、ホメロスの世界においてはなお絶えざる動揺が支配しており、戦争と叛乱とが打続いていた。かくてギリシア人は先ず戦士として歴史の舞台に登場したのである。戦争が彼等の合言葉であつた。戦争には熱情が必要であるばかりでなく、戦争が彼等の熱情でもあつた。戦争は彼等にとつて最大の快樂ですらあつた。アキレウスは飽くことなく戦を求め、飲食を忘れて、ただ殺戮と血と人々の呻吟のことを思う。そのみでなくホメロスの人間は平和においても様々な激情を容易に噴出させた。荒々しき興奮の後には彼等はまた深き沈鬱に捉えられた。ホメロスの人間の心はかような激しい対立に支配され、制し難き激情が彼等の存在の髓をなしている。そして特にこの激情は個人のうちにおいて自己の優越を求める欲望、強大な活動によつて仲間よりも抜んで、仲間の称讃を得ようとする抑え難き衝動を喚び起した。戦士にとつて名譽ということが最大の問題であつた。つね

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

いづれにしてもギリシア人が生来熱情的な国民であつたといふことは注意されてよいことである。激しき感情の興奮は深き憂鬱に伴われるのがつねである。情熱と憂鬱、このものこそはギリシアの華かなる精神的文化の影にひそみ、それに詩的色彩を与え、また我々の魂に喰い入る特殊な魅力の源泉ともなつてゐる。プラトンの対話篇はその最もよき例であろう。パトスなきロゴスではなく、寧ろパトスとロゴスが高き調和に達した稀なる場合がギリシアの精神的文化である。人類にとつてギリシア文化が今日に至るまで「古典的」意味を有するのもそのためである。それだからカール・ヨエルの如く、ギリシア精神の特質及び発達を、一、ミュトスの精神とそれのロゴスへの浄化、二、抒情詩的精神とそれの節度への形成、三、テュラニスの精神とそれの法における克服、として性格付けるといふことも間違つてはいないであろう。ところでミュトスの、抒情詩的、テュラニス的是は凡てパトスと結び付き、理性、節度、法は凡てロゴスのことである。即ち、ギリシア人の美しき精神的文化の一秘密は、如何にして彼等の生来の激しきパトスがロゴスにまで浄化され、形成され、またロゴスによつて克服されるに至つたかといふことであろう。

然しまた我々はここに戦争そのものの有した経済的意味について一言しておかねばならぬ。い

つたい家畜を有する種族はまもなくその母系制を脱するのをつねとした。そして父系家長による畜群の独占は、分捕品と徴貢とのための侵略を激成するのがならわしである、蓋しこれらの種族の間においては私有財産に対する欲望が發達したからである。有能な戰士は劫掠によつて牛羊などの大群を私有するに至つた。ギリシア人の戦争も初めは畜群の掠奪を主なる目的としていたらしい。ところでアリストテレスの如きも戦争の經濟的意味に論及して、戦争なる技術は或る意味では狩獵と同じように富を得るための技術であつて、我々は野獸と、隸属すべきものとして生れながらそれを肯んじない人間とに対してこれを行わねばならぬ、と云つてゐる。従つてまた戦争が土地の獲得以外、奴隸獲得の手段であつたことは明らかである。もちろん戦争そのものが直ちに奴隸制度を生んだのではなくて、それには一定の經濟的条件が、即ち生産の増加が新たな労働の加入を必要とするということがなければならぬのは云うまでもない。奴隸は先ず特に武人的貴族の私有となつた。經濟が自給自足を原則とし、生産物の剰余があつた場合に初めて物々交換が行われたような当時においては、奴隸は生産手段としてよりも寧ろ労働補充者として認められた。奴隸が純粹に生産手段として認められるようになったのは、奴隸労働が發達した結果として、奴隸所有者が完全に生産労働から分離した後のことである。奴隸が奴隸所有者によつて明白

に生産手段として意識されるに至るまでは、奴隷の待遇は必ずしも残酷ではなかつた。なぜなら当時の自給自足を原則とする社会においては奴隷に過度の労働を強いる経済的基礎が存しなかつたからである。

時代は漸く変化しつつあつた。世の中は次第に静かになり、打続ける戦争はやみ、諸部族は次第に定着したとなつた。より平和になつた世界においては激しい衝動はもはや以前のように妨げられることなく荒れ狂うことを許されない。それは到る処抑圧を余儀なくされ、或はより落ち着いた道德的風習によつて、また特に知性の発達によつて鎮められた。北方より南下したギリシア人はここに多彩にして変化に富める土地を見出した。古き文化民族フェニキア人は海を越えてこの土地に様々な装飾物や工芸品を齎した。彼等からギリシア人は船を造ることを学び、彼等はやがてみずから海上に出た。そして我々は彼等が遂にフェニキア人を押し退けて自分でエーゲア海の主となるのを見るであらう。かようにして新しい豊かな印象がこの征服者たちに注ぎ込まれたのである。彼等の熱情は飽くことなく新しきものを求め、如何なる印象も強き感情の力をもつて生々と受け容れられ、自分のものとされた。多様にして豊富なる経験によつて彼等の意識は拡大され、かくて彼等の熱情から自然に彼等の知性が発達するに至つた。知性の発達はあらゆる価値の転換

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

由もなしに憤怒に爆発したような感情は今や憧憬ということを基調とするようになったのである。いまひとたび故郷の烟を見て、しかる後に死にたいという郷愁、永年遠くに離れた夫を待っている女の忠実、などについて詩人は物語っている。マックス・ヴントによれば、「イリアスが荒々しい激情の歌であるとすれば、オデュセウスは憧憬の歌となつたのである。」

ギリシア民族はもと多くの部族に分たれており、それぞれ頭主（バシレウス）を戴いていた。彼の周囲には長老があつたが、就中戦時なかににおいては、この頭主の意志は絶対的に決定的なものであつた。イリアスはこれらの頭主の意志が彼の従属民にとつて第一の法であつたことを示している、ただ彼の決意について知るために人民は集まつたのである。王は何よりも戦争において彼が第一の人間であることを示さねばならなかつた。部族は共通の起原をもち、血によつて結合されているものと信じていた。戦闘力ある全部族はその王に従い、自己の力を發揮し得る處、そこを故郷のように感じた。国家は戦争において作られたので、国家は全くその指揮者の統帥権を基礎としたものであつた。然し戦争が次第になくなり、諸部族は次第に定定的となつた。そして軍事的諸条件にもとづく王権に対して大土地所有者の権力が大いに伸張されるようになって来た。王権に代つて貴族制が現れた。貴族たちは彼等自身の領地と戦時には彼等に従うべき人間とを所有

していた。かくの如くにして生活がより平和に、より定着的になつたとき、既にホメロスにおいて見られるような、かのギリシア的、貴族主義的世界観が出現したのである。個々の人格の価値の尊重ということがこの世界観を特徴付けている。肉体上の外見において既に貴族は秀でていなければならぬ、貴族の子は大きくて、ブロンズの鬘毛で、明眸で、誰にもそれと分るような立派な身体の主であるとせられた。貴族の階級と一般人とは深き溝渠をもつて距てられ、一般人は彼等から甚しくみさげられた。人々が生活の苦悩に縛られているとき、彼等は自己の快樂を恣に享受して怪しまなかつた。肉体的労働は軽蔑されて、貴族にとつては唯昔の、戦争の時代から伝わっているような諸活動のみがふさわしいこととされた。他から抜ん出ることがなかつねにあらゆる活動の動力であり、戦争において名誉を得、或は華麗な生活を営むために大なる富を所有するということが貴族たちの欲望であつたのである。

既に存在せる私有財産制のもとにおいて貧富の懸隔はかなり甚かつたらしい。ヘシオドスは「庶民階級最初の代弁人」であつたと云われる。ヘシオドスは伝によればアスクラの農夫の子であり、労苦と圧迫とをみずから痛切に経験した人である。彼は富者の不正の増大、過度の権力に対する庶民の不平に表現を与えた。そこでは「労働がなおそれ自身のためになされ、その結果が

祝福されていた」ところの最初の黄金時代が失われたことを彼は感動せしめる言葉をもつて歎いている。第二、第三及び第四の時代もまた過ぎ去つて、今や、労苦に充てる鉄の時代が従つて来た。「力が正義だ、そして或る者は他の者の町を侵略しようとする、信ずべき人、正しき人、善き人に対する如何なる好意もなく、寧ろ人々は悪をなしまだ専横なる者を尊敬しようとする。然しながら害ある悲しみは後にのこり、そして悪に対する如何なる手段も存しないであろう。」ヘシオドスはまた鷹に掴まれたる小鳥の比喻をもつて富める者の横暴を訴えている。尤も^{もつと}ヘシオドスは叛逆者ではなかつた。彼は人々に向つて正直な労働にかえり、それによつて繁栄に到達するように勧告する。「労働は恥辱でなく、却つて懶惰こそ恥辱である。もし汝が働くならば、怠け者はすぐに汝が富める者になるのを見て羨むであろう。蓋し名誉と光榮とは富に伴うからである。」ヘシオドスは最後の審判の予言者ではなく、寧ろソロモンの箴言の精神における穏和なる道德的説教者であつた。彼の教訓は労作と勤勉とを生命とする質実なる農民の人生觀の表現であつたであらう。彼が平民主義の徳を鼓吹したことはギリシアの貴族主義的世界觀の中において確かに異彩を放っている。

二 地中海におけるギリシアの伸張

1

ペロッホは書いている。「七世紀の初めにおいてなおヘラスは根本において農業国であつた。工業は固より技術的には既に全く注目に値する段階に達していたが、然しなお主として家内の、少なくとも地方的需要の充足のためになされた。従つてギリシアの市場は東方の工芸生産物によつて支配され、そしてまた海上商業も大部分フェニキアの商人たちの手中にあつた。」ギリシア人の経済生活は紀元前七世紀頃まではなお主としてかくの如き状態にあつたが、特に七世紀においてかなり目立つた変化が行われた。即ち植民がそれである。尤もギリシアの植民事業は、實際を云えば、永い間の、様々に変化のある、複雑な事業であつたようである。いづれにしても、七世紀の終りの頃には、ギリシア人はあらゆる意味で地中海に拡つた。彼等は地中海東部において、地中海中部において数多くの植民地を建設した。ダーダネルス及びボスフォロスを通じて彼等は黒海にまで到達した。彼等はメッサナ海峡を越えて地中海西部にまで侵入した。以前はバルカン半島の南部に限られていた本来のギリシアに、他の諸地域、就中、小アジアの西部沿岸を占めるアジアのギリシア、イタリアの南部及びシケリアに群る諸都市を含むマグナ・グラエキア、が附

け加わつた。エーゲア海及びイオニア海はギリシア的世界のうちに包括されるに至つた。

かくの如きギリシアの伸張、かくの如き植民地的ギリシアの建設は、重大な意義を有する歴史的事実であつて、特にそれがギリシアの経済及び全地中海の経済に及ぼした影響には注目すべきものがある。ギリシア人は彼等が定住した到る処において、単に彼等の政治的及び社会的諸制度、彼等の思想、彼等の芸術、彼等の文化を伝播したのみではない。彼等の活動によつて彼等は多くの国の経済状態を変化させた。彼等は東方の諸国家の或るものと、諸貨物及び諸原料の生産地方と直接の交渉に入り、そしてこのような新たな諸關係がまた彼等自身の経済に変化を与えることとなつたのである。この場合、移民たちの母国が既に發展した物質的文化を所有していたということ忘れてはならない。即ち、移民たちは彼等の新しい居住地がさしあたり満足させることのできなかつたところの、従つて彼等の本国からの輸出によつて充足されねばならなかつたところの文化的諸要求を持つて来たのである。

多くの古代人、特にツキディデス及びプラトンは、ギリシア植民地の発足が土地の欠乏を原因とし、従つて一の経済的事実であつたという風に説明している。然し何故にこのように土地の欠乏が感ぜられたのであろうか。その理由は人口の過剰ということであつたとする普通の見方に対

して、更に突込んだ説明を試み、唯一のものではないにせよその主要なる理由として、当時の財産制度の特殊性を挙げる者もある。この説によれば、財産はその当時家族的のものであつて個人的ものでなく、兄弟の間に分割されることができなかつたというのである。然しながらこの説は少なくとも云い過ぎであるように見える。上にも述べた如く、ホメロス及びヘシオドスの描いているギリシア的社会において既に個人的な私有財産があり、その遺産は分割されることができたらしく思われるのである。尤も父の財産がその分配に与る権利を有する多くの者の間に分割されたために、各人の得る分前が新しい生計にとつてあまりに限られたものであり、その結果多数の者は遠くにより広い土地を求めに行く必要があつたという風に考えることもできるであらう。

知られるところでは、ギリシア人の最初の国外移住は種々なる原因に由来すると見える諸侵略によつて喚び起されたものの如くである。ドリス人の侵入と呼ばれ、主としてテッサリア南部、ポイオチア、ペロポネソスに影響を及ぼしたところの民族運動は、これらの地域において土地の旧い所有者たちと征服者として現れた新来者たちとの間に諸闘争を惹き起した。そして被征服者たちのうちには屈辱的な状態に満足することができないで、自己の完全な所有を保証することのできる土地を求めてその国を去つた多数の者が存在した。かようにして、エオリアにおけるギリ

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

多くの都市がだいたい固定した政治上の諸制度を有するに至る以前に悩まねばならなかつたところの諸々の市民戦争乃至革命において、屢々、敗北した側の頭主及び主要人物はその所有していた土地を没収されてしまい、且つまた欲すると欲せざるとに拘らずその国から追放された。これらの者はまた何処か遠方の国において彼等が母国で失つた土地を再び得るために移転せざるを得なかつたのである。

諸種の事情並びに変化に起因する土地の欠乏ということがギリシア植民地の出發を規定したとすれば、後には次第に他の諸要素がギリシアの發展の進行に重要な役割を演ずるようになった。初めは必要から、次いで航海の經驗と趣味から、ギリシア人は海上生活に刺戟された。アジアの

多数の植民地は、屢々山地の多い沿岸の地域に限られていた結果、或は後方の国の威力のためにせよ或は内部の人民の制御し難き敵意のためにせよ広い領地を獲得することが不可能であった結果、自己の経済的活動を海上に向けるべく余儀なくされるに至った。かくてエーゲア海の諸島及び諸沿岸地方がその舞台であったところの貿易において、ギリシア人がフェニキア人に代るようになった。彼等は、永い世紀の間シドン及びティルスの船舶がギリシアに供給していた原料及び加工品をば、これらの物貨の生産地に求めに行かねばならなかつた。沿海の種々なる地方に建設された多数のギリシア植民地は、或は文化的な或は半野蛮的な他の諸民族と直接に接触し、交易關係に這入るようになった。かくの如き交通及び商業の發達の結果として、更に新しい出口が求められ、生産地に達するに便利な新しい根拠地が作られ、かくして一言で云えば、ギリシア植民地の多様化が行われたのである。

これら凡ての原因は、就中第八、第七世紀において、協同して、ギリシアの伸張の運動に重要な経済的価値を担わしめることにあざかつた。それからして利益を得たのももちろんギリシアばかりではない、地中海の経済もまたそのとき大きな且つ持続的な変化を蒙るに至つたことは言うまでもないであらう。

その経済的原因が様々のものであつたように、無数のギリシア植民地の性質並びに活動も様々のものであつた。土地を求めてギリシアを出発した諸々の群は、何よりも耕作及び牧畜に適する土地を得ることに腐心した、彼等は母国の氣候に類似し、そのために彼等がヘラスの地において習熟した耕作に適する地方を特別に選んだ。就中ヘルモス、カイストロス、マイアンドロス等の河の谷々の出口に定住した、小アジアにおけるイオニアの植民地は、かくの如き性質のものであつた。これらの植民地は穀物畑、牧場、果樹園に富んでいた。またキュレナイア地方は農業上の富をもつて名声を得ていた。マグナ・グラエキアは、この地への移住者たちに、麦、葡萄、橄欖【オリブ】などのすばらしい收穫をもたらす豊饒な平野を提供した。これらの国、殊にキュレナイア及びマグナ・グラエキアにおいては、旧人口は稀薄でありもしくはなお半野蛮であつた。ギリシア人はそこへ彼等の活動、農耕及び牧畜に関する彼等の経験を持ち込み、急速に農牧上の資源の開発を展開し、そしてそれは早くから輸出の道を発達させることによつて有利ならしめられた。

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

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

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

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

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

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

方諸国とギリシアとの間においてフェニキア人が果たしていた仲介者的役割はおのずから終結した。コーカサスやアルメニアの金属を求めに行き、ヘラスの港にキュプロス、シリア、エジプトなどで購われた物貨をもたらし、イオニア、キュレナイア、マグナ・グラエキア、地中海西部の諸植民地から輸出されたあらゆる生産物を運送したのは、みなギリシアの船舶であつたのである。かようにしてホメロス及びヘシオドスの詩に描かれている社会の主として農牧的な経済に、それ以来、次第に工業的活動の進展と商業上の発展とが附け加わつた。今やギリシア人が織物工業、金属工業、木材工業、皮革工業等に従事したのは、もはや単に彼等の家内の、直接的需要を充足するためのみではなかつた、国内及び国外の商業を目的として、種々なる生産工業は発達を遂げ、経済生活の重要な要素となつた。

ギリシア人が早くから貨幣という流通の手段を知つていたということは、彼等の植民的発展に負うところがある。そのとき動産的の富はギリシア経済において不動産的の富と並んで重要な位置を占めるようになった。グロッツは書いてゐる、「かくの如き事柄にあつては凡ては作用と反作用とをなす。交易の発達は便利で確実な流通手段を必要ならしめ、貨幣の参加は交易の発達に有力な貢献をなすのである。」

かくて植民事業はギリシア的世界において一切の経済的活動に空前の飛躍をもたらした。農業、工業、商業は嘗て知られなかつた活潑さをもつて行われるに至つた。それと共に全地中海地方はその姿を一変するようになった。そして六世紀の始め以来、ギリシアの世界及び地中海的世界が帯びていた一般的性格は、その後アレキサンダー大王の遠征に至るまで多くの変化を蒙ることなしに持続するであろう。ギリシア史における諸変動、諸市民戦争、ペルシア人に対する、そしてカルタゴ人に対する戦争、なおまたイタリア中部において惹起した諸事件も、この経済の諸主要特質を多くは変化しなかつたのである。

3

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

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

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

等の精神生活に顕著な影響を及ぼした。拡大された活動範囲は彼等の頭脳に無数の新しい表象を注ぎ込んだ。ホメロスが唯お伽噺のように物語ったところの国々が今や意識の明るい光のうちに現れて来る。嘗ては主としてフェニキア人を通じてその工芸品に接触していた東方諸国と今やギリシア人は規則的な商業的関係を結ぶに至り、外国についての知識は頗る普及した。この時代の地方の残存せる芸術は明瞭に東方の影響を我々に示している。かようにして経験の測るべからざる豊富化ということがイオニアの世界にとって特徴的な第一の事実である。そこからして必然的に知性の発達が進められた。固より性格的な熱情はこれらのイオニア人のうちにおいてなお消えてしまうことなく、寧ろ彼等はその激しい衝動に駆られて海上に出た、然るにかくの如き彼等の激情的な発展、航海と商業とはまた実に彼等の沈静なる思惟を要求することとなり、知性の発達を助長することとなったのである。種々様々の現実の諸印象の比較ということが現れる。諸外国の諸風習や諸制度は初めてイオニア人によって観察され、比較された。その当時初めてかの現実に対する感覚なるものが生長した。イオニア人は裸の現実をそのままに叙述することに喜びを見出した最初の者である。彼等の詩は全く現実的な場面を描いている。

このような諸条件のもとにイオニア人の間に科学が生れた。異常なる多面性がイオニア的思惟

にとつて最初から特徴的である。それは抑え難き衝動をもつてそれに供せられるあらゆるものを捉えた。東方人からイオニア人は天文学を受け継いだ、数学も熱心に研究された。然し特に最も広い意味での地理学が彼等の愛好の科学であつたようである。既にアナクシマン드로スは六世紀において地図を考えたと。ヘカタイオスは彼の旅行の豊富な経験をもつて地理叙述をなした。この著作は当時のイオニア人の旺盛なる知識欲と知的興味とを象徴するものと見られることができる。きよう。

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

の学派、科学的研究の中心を特徴付けているものは、研究の努力の共同と連続とがそこでは単に伝統によつて繋がれているのでなく、寧ろただ伝統によつて維持されるというだけで研究そのものは個人的で自由であつたといふことである。疑いもなく、このような最初の諸学派は、アカデミーの建設以後における諸学派に見られる如き複雑な組織と明確な規定とを有しなかつた。然しながら既に多数の人間がそのうちの一人の指導のもとに研究するために結合し、その研究はよし実行をその最終の目的としたにしても、なおそれにも劣らず純粹に知的であり、思弁的であつた。共同研究は分業を許した、諸発見は失われずに保存されることが可能になり、自由な進歩は既に他の者が歩んで来た道を再び繰り返すといふことなしに行われ得るようになった。かくて最初の哲学者たちは単に漠然とイオニア人と呼ばれるのでなく、まさに「ミレトス学派」と呼ばるべきものを構成していたのである。諸学者のかくの如き最初の共同がミレトスにおいて組織されたといふことも多分偶然ではなかつたであらう。ミレトスは当時イオニアにおいて最も活潑な、最も富裕な都市であり、その文化はギリシアの他の如何なる地よりも進んでいた。その勢力はそれが植民をなした黒海の中部にまで及んでいた。リヂアの諸侯との親善関係はミレトスをば間接にバビロニア及びエジプトの文化と交渉せしめた。更にミレトスは甚だ古い植民地としてギリシアの

旧い文化即ちミケナイ文化に關与していたのである。

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

主も永続しなかつた。確固たる国家と法律とに對する要求がこのとき叫ばれた。そして大多数の都市においては法律は定められたが、然しイオニア人は、ヨーロッパ的ギリシアのより原始的な農業国家がなお作ることのできたような国家的形態を殆ど何処でも作ることができなかつた。かかる荒々しい闘争のうちにリチア人からの危険は迫りつつあつた。タレスは諸激情を制御し力を集中して外敵に當るように警告し、凡てのイオニアの都市が一大同盟を結ぶように勸説した。けれども彼の言葉は聴かれなかつた。そしてやがて大多数のイオニアの都市は征服されることとなつたのである。

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

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

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

た。我々に伝われるその著作によつて彼等の個人的な人格を語つてゐる人間の系列もまた七世紀に始まつてゐる。これらの事情はいわゆる「個人」というものの出現がその根柢において経済的社会的諸条件に制約されてゐることを示すに足るのである。哲学者のうち最初に明瞭な個性として現れたのはクセノパネスであつた。彼は自分が諸国を彼方此方に放浪したことをみずから物語つてゐる。そして彼の残した断片は少なからずその時代の生活の有様を伝えてゐる。彼は自己自身の価値についてみずから自覚を有し、そして民衆をば深き軽蔑の眼をもつて見下した。同じようにヘラクレイトスもまた一般人に侮蔑の言葉を浴せかけ、自分の思想をば矜持に充てる確信をもつて述べてゐる。

三 ギリシア本土における発展

1

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

に外国でもあるかのように距てられ、人々の関心は彼の故郷の谷の限界を殆ど越えることがなかった。即ちこの国の種々なる部分は比較的相互に独立に生活した。王の古き居城なるアクロポリスに接して作られたアテナイも、もとかような村落のひとつであつたのである。アクロポリスにおける太古時代から発したところの礼拝は、純粹に農業的性質のものであつた、アテナ並びにエレクテウスは耕作地の保護者と考えられた。その住民の主なる居住地は最初はアクロポリスから南方及び西方に向つての丘に囲まれたところの谷であつた。この王城に凭り掛つた農民部落が他のものに対してもともと或る優越性を有していたことは云うまでもないであらう。

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

多数は祖先伝来の土地にとどまり、そしてツキディデスによれば、ペロポネソス戦争の勃発した際にもなお大多勢の者はその全世帯と共に旧い習慣に忠実に田舎に棲んでいたということである。彼等の思想も、イオニア人とは違って、農民にふさわしい固定性と伝統性を示していた。

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

アツチカ及びその他の多くの国家の基礎は先ずこのような貴族制のうちに存している。小農や

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

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

始めた時において伝えられているのである。六世紀の終り及び五世紀の始めにおける、就中ピンダロスの戦勝歌、そしてメガラの貴族テオグニスの名をもつて行われる詩の或るものが、我々をしてかかる貴族的社会及びその理想を瞥見せしめるであろう。当時貴族的世界はもはや安定したものではなかつた。貴族階級は下層階級の攻勢に対して自己を守らねばならなかつたか、もしくは彼等と妥協的な平和を結ぶように余儀なくされるかした。然しかの貴族的世界観は既にあらゆる身分の間に普及していた。昔の英雄時代からの遺産がこの思想のうちに残存しており、戦争と体育とのほかは男子の真面目な仕事に値しないものと考えられた。それ以外では騎馬と狩獵とが重んじられた。そしてまたこの範圍内においては貴族にとって活動が名誉あることと見做されたばかりでなく、活動的であること、自己を他よりも抜んずることが最高の徳と考えられた。飲食、音楽、舞踏の如き生の享樂も喜ばれたが、然しここでは何事も度を過ぎず、あらゆることにおいて節度を守ることが賞讃された。法の思想並びに神々に対する恐れの觀念が農民におけると同じようにこれらの貴族の頭脳にも深く喰い込んでいたのである。氏族の觀念も極めて強く、彼の子供たちにおいてその氏族の繁栄が続くのを見ることが、貴族の幸福のひとつに属した。ピンダロスは戦勝者と同時に彼の先祖の行為と名誉とを称えている。戦争、競技、狩獵、あ

らゆる場合にただ男子だけが集まり、婦人はこれら凡ての、貴族に値する活動から除外された。従つて婦人に対する愛は何等高い程度にまで発達せず、却つて反対に男性の美に対する活潑な感情が生れた。ピンダロスは富と勝利の名誉とに並べて肉体の美をば最高の善として歌っている。青年的男性的身体を表現するかのギリシア美術の発達は全くこのような世界観を背景としてゐるであろう。男性相互の愛は文化にとつて大きな役割を演じた。蓋しこの愛は早くから教育的意味をも含んでいた。青年と親密な交を結んだ男子は、同時に彼の教師でもあつた。

我々はここに一言スパルタのことに触れておこう。スパルタ人の生活諸条件及び世界観はアツチカの貴族主義と明瞭な類似を示しており、そして後の時代においてスパルタ人は理想化されてつねに貴族主義の理想として称揚されるようになった。ドリス諸種族のペロポネソスへの移動はかのギリシア初期の大移動期の終りに行われた。個々の種族及び地方相互の間の戦争は甚だ永い間継続した。とりわけスパルタ人は絶えず戦争に準備された生活をしてゐた。エウロタスの谷を占領した後にも、彼等は激しい闘争をもつてそれをあらゆる方面に向つて守らねばならなかつた。土地の必要を充足するために、彼等は隣国に対して侵略を企てた。戦争はここでは国家の生命的要素であつた。征服された土地は分割されてこれまでの所有者が農奴としてその労働に従事せし

められた。かくしていわばいずれのスパルタ人も立派な土地所有者で、彼等はスパルタの町と一緒に棲み、労働の強制から解放された生活を営んでいた。戦争がいつ勃発するかも分らなかつたので、スパルタの町はいわばつねに一の軍營であつた。全民族の構成は軍事的組織と同一であつて、軍事教練が最も重要な且つ最も名誉ある仕事であつた。男子は共同に起居し、飲食し、青年は早くから一緒に教育された。かくしてこの社会においても青年に対する愛が發達した。戦士の勇氣と名誉とがスパルタにあつては行動の最も力強い動力であつた。貴族的生活のそのほかの諸価値、狩獵、富と幸福とは重んぜられ、飲食と恋愛もまた少なからぬ役割を演じた。テュルタイオスは生活の諸善として、競技における練達、力、美、権力、弁才、名誉、そして何よりも激烈なる勇氣を数えている。

2

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

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

ともまた忘れてはならないであろう。

アツチカの都市的生活への最初の發展が行われたのは七世紀のことであつた。然るにこの世紀はイオニアの歴史にとつても最も光彩ある時期であり、その商業上の最後の伸張、その文化上の最高の開花の時期にあつてゐる。アテナイ人はその土地及び工業の生産物の販路をみずから開拓する要求を感じるようになった。人口が増加し、欲望が増大するに従つて、自分の土地だけの穀物では不足が感ぜられ、外国からの輸入が必要とされるようになった。かくて七世紀以来アテナイ人は海外へ向つて進出を試みた。数十年の間彼等はメガラとサラミスの島を争つた。また黒海への通路を手に入れるためにアテナイはヘレスポントスのシゲウムを占領した。その海軍は既に十分有力なものであつたらしい。かようにしてアテナイはイオニアの商業国家の列に加わるに至つた。

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

ことのできない場合には、遠国へ奴隸として売られた。貧民たちの間に深い不平が醸し出され、やがて憎悪となつて燃え、叛乱にまで勃発した。民衆は貴族の大所有地を單純に分配することを要求し、動乱は永い間続いた。かくして遂にこの闘争においてソロンがアルコン【この時は統治者の意】として、且つ仲裁者として選ばれたのである。

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

は事実上都市において彼等の政治的権利を行使するためにその耕作地を離れることが困難であったのである。公の機関はかの陶器工業地帯に移された、このことは今やアテナイの生活の重心が何処に存したかを明瞭に物語るであろう。かくの如くソロンの政治的改革は新しい工業的商業的諸関係への適応を示している。それにも拘らず一方ではソロンにとつて土地はなにか神聖なものと考えられ、それが借金を負わされるといふことは殆ど冒瀆であるかのように見えた。彼は自己の立法の証人に大なる母なる土地そのものを呼んだのである。ソロンの思想もまたそのような両面性を含んでいる。節度に対する感覚、あらゆる過度のものに対する恐れ、中道を歩むこと、これらの純粹に農民的な徳が彼の思惟の一つの特徴をなしていた。けれども他方彼の残された詩は明らかにイオニア的影響を示している。彼は彼自身がそのうちに生活したことを経験のある海上的商業的世界について好んで語る。我々はここに初めてアツチカの土地に移されたイオニア的世界観に出会うのである。ところで、イオニア的世界の本質を最も深く認識した人はヘラクレイトスであつたと云われる。ヘラクレイトスの思惟は、アリストテレス以来甚だ屢々誤解されている如く、自然から出発したものでなかつた。寧ろその絶えざる動搖における、その諸対立におけるイオニア的生活がヘラクレイトスに彼の哲学の内容を提供したもののように思われる。凡ては

流転し、何物もとどまることがない、この全くイオニア的な世界の見方が彼の哲学を規定している。平和は戦争に変わり、戦争はまた平和に変わる、窮迫と飢餓は過剰となり、富はまた貧となる、と彼は述べた。然るに今やソロンにおいて、かくの如き、一切の地上的なものの転変性の思想がアッチカの思惟のうちへ侵入する。誰も或る企業が彼にとつてどのような結末になるかを知らない、運命は善きものと悪きものをもたらす、墮落は富める者に向つても容易に追つかけて来る、富も死、病、老を防ぐことができぬ、というようにソロンは考えた。然しながらまた、彼の詩は他面において伝統に忠実な農民的の考え方も含んでいるのである。ホメロスに比してヘシオドスの詩が教訓的であつたように、ソロンの詩はイオニアのそれに対して教訓的な調子を帯びている。彼は、唯利益をのみめざして財産を殖すあらゆる手段を正当と考えるような新しい人間において、節度が失われてしまつてゐるのを歎く。それは従来妥当した凡ての価値の、古い法と道徳との、神聖なものの前における怖れの、思惟と生活とにおける節制の、破壊であるとして非難せられる。かくの如く、ソロンは新たに発展しつつある生活を古い農民的思惟の立場から評價した。

ソロンの後に出たペイシストラトスも、やはりアッチカの経済的政治的生活の過渡期を代表す

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

アツチカの文化においてもともと宗教は甚だ重要な意味をもっていた。ここでは特に農耕に関する神を礼拝することと死者を大切にすることが行われた。いまギリシア宗教の初めからの発達を叙述することは断念して、直ちにペイストラトスの時代の有様を見よう。第一に、元來農耕的礼拝と靈魂の信仰との結合した最も意味深き形態たるエレウシスのミステリエン【Eleusinian Mysteries 秘儀】は、ペイストラトスによつて著しく普及された。この時以來このミステリエンはすべてのアツチカの市民にとつて、その後の時期に認められるような重要性を有することとなつた。次に、それまではただ諸村落において行われたに過ぎぬディオニソスの礼拝をペイストラトスはアテナイへ導き入れ、この神のためにアクロポリスの南麓に神殿を建設した、そしてかのギリシア悲劇として知られるものはそこから起原することとなつたのである。更にこの時代において、アテナイはオルフィック教徒の、唯一ではないにしてもひとつの主要な地盤となるに至つた。オルフィック教徒の儀礼も全体としてはかの農耕的礼拝及び靈魂の信仰と同じ方向の宗教思想に属している。彼等の主なる神はディオニソスであつた。ところで靈魂の觀念からして、より高い、神によつて人間に賦与される力に対する信仰は容易に生じ得る、そこでオルフィック教徒はかようなより高い能力を自分たちは有するものであるとした。その当時においてはなお医術と殆ど

區別されていなかった魔法及び祓^{はら}い浄めを行う者として彼等は民衆の間に現れたのである。尤もオルフィック教徒はかような外的活動のほかに、彼等のセクトの内部において一の秘義的教義を發展させた。肉体と靈魂との対立、靈魂のより高き性質についての信仰が、人間の靈魂の運命に関する彼等の觀念にとつての出発点をなしている。彼等は人間をもつて二重の性質のものと考えた。人間のうちにはディオニソスの火、神的なる靈魂が存している、このものは肉体のうちに^{あたか}恰も牢獄のうちにおいての如く縛られているのである。靈魂はかような肉体の束縛から脱せしめられなければならない。然しながら死によつて直ちに解脱が達し得られるものと考えらるべきではない。もと靈魂がこの世に降つて来たのは生れぬ先に犯した罪を償わんがためであるから、従つてその罪の浄められない間は、一旦身体を去つても、それはまた再び他の新たな身体、人間や動物の身体に宿らねばならぬ。唯オルフェウスに啓示された儀礼に与り、彼の戒めに従つて生活し、かくして凡ての穢れから浄められた者は、輪廻転生の苦を免れることができる、と教えられた。

オルフィックのセクトはイタリア南部及びシケリアのギリシア植民地にも拡がっていた。然るにここではそれは早くからピュタゴラス教団と頗る親縁關係に立っていた。ピュタゴラス教団はもとひとりのイオニア人、サモスのピュタゴラスが、南イタリアのクロトンに移住し、そこで設立

したものである。それはオルフィックと同じように一の宗教団体であつた。ピュタゴラスの宗教は、その崇めた神がイオニアからもたらされたアポロンであつたに拘らず、その根本的特質においてオルフィック教徒のそれに酷似していた。かように類似せる両者の宗教思想の間の依属関係が如何なるものであつたかは明らかでないにしても、オルフィック教団には全く見ることができず、然るにピュタゴラス教団においては最初からその特徴をなしていたのは、音楽と学問殊に数学が教徒の生活の重要な内容を形作つていたということである。ピュタゴラスは数学的研究を南イタリアに移植した、そして数はピュタゴラス学派において哲学の根本原理とされた。ギリシアではそれまで殆ど唯イオニア的部分において知られていたに過ぎぬこのような科学的研究の努力こそ、ピュタゴラス学派をオルフィック教徒から区別するものである。しかも注目すべきことは、彼等の科学乃至哲学説が、靈魂の本質及び運命に関する彼等の宗教思想から殆ど独立に、相並んで、異なつた精神よりして異なつた基礎の上に建設されたということであらう。

四 紀元前六世紀より四世紀に至る頃のギリシア經濟

1

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

かくの如き耕作地の拡大は決して単に特に穀類の増収ということだけの結果を惹き起したのではない。早くからギリシア人は葡萄樹及びオリヴ樹の栽培を何よりも好んで発達させた。国家の為政者たち、例えばソロンやペイシストラトスなどの如きも、葡萄畑と果樹園とを奨励した。個人のかかる傾向、或る政府のかかる態度は、普通に、利益の増加を目的としたものであると説明されている。葡萄酒とオリヴ油との輸出は穀物の輸入のために必要とされる額よりも多くの

収益をもたらした。その上またギリシアの世界が全体として受けていた気候上の条件、特に降雨の状態がそのことを制約していたであろう。いづれにしても古代ギリシアの農業経済において葡萄畑と果樹園とが甚だ重要な位置を占めていた。小作契約の中には或る場合借地人がその土地の一部分に果樹を栽培するように規定したものもあった。

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

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

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

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

者となつた勝利者の利益のために耕作するようにその土地に縛り付けられた、そして毎年その收穫の大きな部分を新しい主人に引渡さねばならなかつた。これらの農奴と土地所有者との關係は法律または慣習によつて定められていて、所有者もそれを変更することができなかつた。いずれにしても、この場合最も重要な特徴は、土地とそれの耕作者との分離すべからざる結合である。主人と雖も、農奴を放逐するとかもしくは売るとかしてこの結合を破ることは許されなかつた。自作すること、奴隸及び自由なる日傭人夫の仕事によつて耕作すること、土地に結び付けられた農奴の労働によつて耕作すること、これら三つが主なる農業形態であつた。然しながらまた賃借によつて耕作することも既に行われていた。

2

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

ギリシア経済にとって緊急な必要であつたのである。昔は家内の及び地方的需要のためになされた生産は、やがて輸出のために欠くべからざるものとなつた。

かような変化は種々なる原因によつて促進された。以前にはフェニキア人がギリシア人及び地中海沿岸の諸国人に工業生産物の大部分を供給していた。エーゲア海及びイオニア海の海岸に東方の種々なる工芸品をもたらしたのは彼等であつた。フェニキア人がギリシア人によつてこれらの海並びにこれらの商売から押し退けられたとき、ギリシアの工業はそこに出口と顧客とを見出した。そのとき工業と商業、特に海上商業との間には交互作用が行われた、商業は工業によつて養われることを必要とし、また工業はその繁栄を商業に負うた。次に、ギリシアはその海上における発展によつて工業原料品の生産者であり売り手である諸国と直接に接触するようになった。金や鉄の生産地への通路にあたる黒海の諸港、銅を産するキュプロス島、貴金属及び木材に富めるトラキア、フリギア及びリヂアの羊毛を供給した小アジア海岸、象牙を供給したエジプト、等がそれである。ギリシアそのものにおいてその原料品が見出された諸工業、例えば陶器工業の如きは、いわば自然生長的に発展して、新しい経済的条件によつて刺戟された他の工業、金属工業や織物工業に歩調を揃えた。これら諸種の原因にもとづきギリシアの工業は紀元前五世紀並びに

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

ホメロス及びヘシオドスの描いた社会においては、工業は主として家内的であつた。稀なる場合を除けば、日常生活の必需品は各々の家で家人及び奴隷の手で生産され、また屢々外国の商人即ちフェニキア人から買われた。東方から来た商品との交換にこの時代のギリシア人は奴隷と家畜とを与えた。かような家内工業の他のひとつの特徴は、同一の人間が種々のものを製作することができたということである。然るに六世紀から四世紀へかけてのギリシアの古典的時代においては、事情は変化している。もちろん多くの工業はなお家庭で行われた。単に田舎においてばかりでなく、都市においても、家は自分でパンを作るか或は少なくともこれを監督し、その娘や奴隷が糸を紡いだ。然しながらこの新しい時代を特徴付けているのは、職業の多様化、組織化、専門化ということである。ペリクレスは、彼の政治を弁護するためになした演説の中で、彼の政

策によつて發達するに至つた多数の工業を数え挙げている。クセノフォンは、彼の時代には、大きな町では、各々の職人は唯一つの職業にしか従事しなかつた、と伝えている。プラトンはノモイの中で、鉄工業に従う者は同時に木材の工業に従わないようにと勧告し、何人も二つの違つた職業において秀でることはできないと述べている。

工業のかような發展が労働の組織に重要な変化を与えたことは云うまでもないであろう。ホメロスのヘシオドスの社会においては眞の意味における労働者階級というものが存する余地はなかつた。然るに人間の活動が専門化し多様化するに依つて、各人の生活がより限られた仕事に向けられるに依つて、職人たちは社会において益々重要な位置を占めるようになった。もちろん家庭における工業が完全になつたという風に想像することは間違つてゐる。然しながらこのような工業の数は次第に減少し、これに反して組織された職業は増加し、ギリシアの諸都市の大部分においては既に職人の一階級が生れた。尤もこのような發展も他面また局限されざるを得なかつたといふことに特に注意しなければならぬ。即ち、人間の労働に代り得る機械といふものが当時全く存しなかつたことは、この生長しつつある工業の發展を甚だ速かに狭い限界内に閉じ込めてしまつた。ギリシアもローマも大工業を知らなかつた、労働者群は職場の段階を越えるに至

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

組織されていたにせよいなかつたにせよ、労働者の間には種々の社会層があつた。彼等の間には生れながらに自由であつた者、奴隷であつて自由にされた者、そして奴隷である者という区別があつた。且つ各々の都市において、生れながらに自由であつた労働者にも、二つの種類、即ちその町の市民と外来者との別があつた。これらの種々なる社会的要素は屢々混合されていた。然し、このような工業的組織の特徴を最もよく現しているのは、何と云つても、奴隷の職場、奴隷の工場である。これらの職場や工場は個人の所有に属することができた。ソポクレスの父は鍛冶屋の奴隷の職場を所有していた、クレオンの父は鞣皮工の奴隷の職場を、イソクラテスの父は弦楽器製造人の奴隷の職場を所有していた、と云われる。国家もまた同様に公共の仕事のために奴隷を使用した。奴隷の労働は工業的労働の通常の形態であり、奴隷所有者はしばしば工業家にその奴隷を賃貸したものである。

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

的生活に対して圧倒的な影響を及ぼすと同時に、それはまたアテナイの民主政治の勝利を保証する力ともなったのである。穀物と食糧品との輸入に対して必要な代償を提供し得たのは、アッチカの農業でも牧畜でもなかった。輸出商業は工業生産物、特に陶器工業及び金属工業の生産物によつて賄われていたのであった。

3

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

かような經濟的發展の最も有力な原因のひとつとして、貨幣の發明とその使用の普及ということが数えられねばならぬ。早くから或る種の金属は、地金の状態においてにせよ、或は道具の形態においてにせよ、交換手段として重用された。青銅と銅とはかかるものとして特別に尊重されたい。然しながら實際上、かような金属塊を、地金のままにせよ、細工を加えてにせよ、使

用するということは、少なからぬ不便を伴った。真に効果的な、交易に対して嘗て知られなかつた發展を与えることのできた革命は、本来の意味での貨幣の發明であつた。今日知られる限り最も古い貨幣は、紀元前七世紀のものである、その一つの方は小アジアの種々なるギリシア植民地、ミレトス、フォカイア、エペソス、等々、において鑄造された、その他の方はアルゴリス、エギナ、エウボイア、アツチカにおいて鑄造された。これらの貨幣は貴金属で作られ、一定の形態及び限られた容積のもとに、その時代にとつて重要な單位価値を現している。貨幣が当時の人々に与えた印象は驚くべきものであつたであろう。各々の都市はその貨幣を鑄造し、貨幣制度は、都市都市によつてではないにしても、地方地方によつて異なつていた。貨幣の普及につれて動産がギリシアの經濟において重要な位置を占めるようになった。

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

違つていたが、年に一割から四割八分の間のものであつたらしい。

凡てこのようなことは資本主義の最初の出現を意味するであらう。貨幣はもはや単に売り手と買い手との間における直接の交換手段たるにとどまらない。それは経済的生産の一要素となつた。アテナイ人は、利子付きで貸された資本は労働するところの活動的な資本である、と云つている。既に銀行も現れた。アテナイにおいては五世紀の終りから四世紀の始めの頃に銀行は顕著な発達を遂げた。

ところでこれまで述べて来たことによつて、ギリシアの経済を支えた最も重要な基礎が奴隷制度に存したということはほぼ明瞭であらう。ギリシアの奴隷の数は次第に増加して行つた。例えば、五千人のコリントス人は四十六万の奴隷を有してたと云われる。アテナイでは、普通一人で凡そ五十人の奴隷を有していたということである。尤もギリシアの奴隷はローマの奴隷ほどには酷使されていなかった。唯スパルタだけは例外であつた。特に酷使されたのは鋤山奴隷であつた。奴隷は売買されたので、掠奪によつて奴隷を供給することも盛んに行われた。奴隷売買はひとつの重要な商業部門であつた。

五 ギリシア啓蒙運動

I

ギリシアにおける経済的・政治的諸関係の変化に相応して現れた諸現象のうち最も特徴的なのはソフィストであつたであろう。ソフィストはみづから近代的文化の率先者、新しい科学の先駆者と考へた。五世紀の後半期の初めにおいて彼等から出発したこの強大な運動は古い、思弁的な哲学に対するひとつの反動であり、また学問的活動の全くの革新と更生を意味したのである。彼等のうち最も古いプロタゴラスは既にペリクレス時代にアテナイに居住しており、そしてゴルギアスは四二七年に初めてアテナイに來たのであるが、彼はそれ以前にシケリアで活動していた人である。彼等と並んで同じ時代に自然哲學者デモクリトスがおつたが、デモクリトスが現実の生活の混雑を避けて彼の研究に従事し、到る処以前の人々が既に追求した問題に自分の研究を結び付けたに反し、これらのソフィストたちは到る処明らかに將來の方向を指示している。彼等は同時代の自然哲學者に対立して全く新しい人間であつた。

ソフィストたちは先ず学問の実用化を目差した。彼等はその当時学派の仲間のあいだで行われていたような世間や生活には疎遠な、普通の者には理解もできず、役にも立たぬ思弁的な哲学を

世界と人生とのための哲学によつて置き換えようとした。この新哲学の中心をなしたのはレトリック（弁論術）であつた。實際、かようなレトリックがその時代のギリシア人にとって、就中民主主義的な国家では、社会的、政治的、実業並びに經濟上の生活において、如何なる役目を果たしたかは、容易に想像し得ることである。既に以前からギリシア人の生活において弁舌の才は重要な位置を占めていた。ギリシア人は特別にこの才能を恵まれた民族であつたと云われる。ギリシアの最大の政治家ペリクレスは雄弁家として伝えられている。民主政治が愈々完全になるに従つて、かくして民衆議會が拡大するに従つて、民衆裁判が益々頻繁になるに従つて、公の席上で弁論は益々發達した。プロタゴラスによれば、レトリックは弱い議論を強くする術である。ソフィストたちの理解するところでは、レトリックこそ實際的科學一般であり、市民に有能性（アレテー、徳）を与える科學そのものである。単にそれのみでない、彼等にとつてはレトリックはあらゆる科學の主人である。彼等は他の諸科學や諸技芸に対するレトリックの優越を示そうとした。プロタゴラスは彼の弁論術の武器をもつて医者や幾何學者、従來の哲學者たちに襲いかかる。いずれの科學の如何なる確信、如何なるテーゼも、弁論術の魔力に抵抗し得るものでない、と彼は考へた。あらゆる事柄について互いに矛盾する二つの意見が存在する、というプロタゴラスの

命題は、この意味である。凡てこのような、意識的に誇張された主張のうちには、ソフィストたちによつてもたらされたレトリックこそ眞の科学であり、あらゆる他の科学の上に立ち、それを支配し、それに判決を下すことのできる普遍的な、支配的な科学である、というより真面目な確信が含まれていた。ゴルギアスが凡ての他の科学から身を引いて彼の仕事をレトリックのみに限つたとき、レトリックについてのこのような考え方がはたらいていたであらう。

ソフィストをもつて哲学上の懷疑主義者、相對主義者、主觀主義者と見做すということは一の偏見に過ぎない。実際においては、ソフィストたちは、彼等が従來の哲學者と比較され得る限り、寧ろ一種の折衷家であつた、彼等は善いもの、換言すれば、彼等の目的のために使い得るものと見れば、何でも取つた。古い哲学に対して彼等の新しい科学の存在理由を確かめるという必要を彼等は全く感じなかつた。彼等の科学は現實の生活の必要から生れたものである。それだからそれの存在の権利の証明はそれの事実上の成功のうちに横たわつていた。彼等が欲したのは唯、彼等の科学の古い科学に対する優越についての彼等の主張をはつきりと示すということであつた。彼等は固より決して知識の輕蔑者ではなかつた。そうすることは、彼等が立つていた地盤を自身で危くすることであつたのである。もちろん彼等は唯實際に役に立つ知識のみ認めた。彼

等は世間離れのした瞑想家の無価値で無目的と見える諸思索を真面目に相手にすることをもつて、多く必要であるとは考えなかつた。それが正しいにせよ、間違つてゐるにせよ、それが生活に役立つまいということだけで問題にならなかつたのである。

知られるように、ソフィストにとつて最初の且つ實際上最も重要な課題は、レトリックを完成された技術、完全な科学に高めることであつた。彼等が如何にこの点で真面目であつたかは、何よりも彼等の言語上の研究が示している。彼等はギリシアの文法学及び同意語学の開拓者であつた。その場合然し理論的関心が主なるものではなかつた。当時哲学者たちの間で盛んに議論された問題、言語が何か自然生長的なものであるか、それとも人間の意志によつて作られたもの、コンヴェンションによつて出来たものであるか、という問題にも彼等はあまり深く這入らなかつたらしい、このときにも彼等の寧ろ言語批評的な関心が支配的であつた。言葉の正しさの問題が彼等にとつて主なる問題であり、彼等はこの見地において広く認められて来たホメロスさえも非難して恐れなかつた。彼等はまた、その時代の主要なる教養手段であつたところの、詩人の解釈をば彼等の目的に役立つことを試み、この方面においても注目すべき仕事をなしている。一般に彼等はまた自分で理論的並びに技術的諸科学の研究にかなり従事した。ソフィストはあらゆる

ることについて語り得なければならず、従つて彼はあらゆることを理解していなければならぬ、と考えられたのであろう。かくして彼等のうち或る者、例えばヒピアスの如きは多面的な博識家として知られている。然しこのような博識乃至専門的知識も主としてレトリックの観点から、それ故に實際的生活の見地から問題にされたのである。従つてソフィストたちの科学的活動の重心はおのずから国家生活、法律及び道德の領域に存した。この場合にもソフィストたちの問題は、現存する国家諸秩序、現行の法律、容認されている道德を歴史的事實的研究することではなかつた。また、国家や法律や道德的規範の本質及び起源についての形而上学的思弁的な問題も、彼等の関心において最初のものではなかつた。これらの事柄についての理論的人間主義的な考察から出發して、そこから彼等は現存するものの批判に移つたという風に見ることは間違つていであらう。寧ろ反対に、他の方面からして彼等は遂にそれらの問題に突き当つたのである。彼等の科学的努力は何よりも批判的反省ということにあつた。彼等の関心は根本において現存する諸秩序の批判ということに向けられていた。然るにこの点で、レトリックはその支配的な位置から滑り出ることになる。それは今や道德的社会的目的に仕える手段となる。もちろんこのような従属が完全であつたと考えることはできない。ソフィストたちの倫理的的政治的業績もまた彼等のレト

リックの本質の刻印を押されている。弁舌は活動の普遍的な手段として認められる。けれどもそれも終局はまたかのより高き目的への道であると考えられなければならない。ソフィストたちの活動の意味は、唯単にその弟子に裁判や実際の業務などにおいて必要な技術的準備を与えるということにとどまらなかった。彼等の使命は何よりも、政治、法律、道徳などの方面において新しい批判家たることに存したのである。

かくてソフィストの運動は、レトリックの力を借りて、合理的な進歩に向つて政治的社会的生活を改革することにあつた。この任務に仕えるための仕事はソフィストにとつて哲学であつた。そしてこの哲学において、他のことでは競争者として互いに衝突したにしても、彼等は密接に結合しているものと考えた。それはまた彼等の矜持に充ちた身分意識及び職業意識のひとつの根柢でもあつた。ソフィストの周囲に集まつた大多数の人々は、ソフィストが彼等に与え得るように見えた国家的市民的智慧を求め、そしてそれによつて国家や社会を改新しようと真面目に努力している者であつたのである。

ソフィストたちは彼等の想い浮べた社会的理想をまた文字をもつて書き表しもした。国家理想乃至国家についてのユートピアに関する書物はソフィストの思考領域の中から生長したものであ

つて、それはやがてギリシアの著作活動において興隆するに至った。プラトンがそのポリテイアの殆ど全部の内容をプロタゴラスの著作なるアンティロギカから取ったという伝説は信ずるに足りないものであるにしても、理想国家の構成においてプロタゴラスがプラトンの先鞭をつけたということは確かかなようである。ソフィストの国家理想もプラトンのポリテイアに劣らず単に空想的なユートピアであつたのではなく、却つて真面目な改革のプログラムとして考えられたのである。プロタゴラスは彼の国家理想をトゥリオイ植民地の建設に利用しようと考えたものらしい。ミレトスのヒポダモスの国家構成、パレアスの共産主義的プログラムも同様の傾向に属し、ソフィストの思想と関聯をもつていた。ソフィストたちによつて最も多く議論された題目は、種々なる国家形態の価値ということであつたらしい。そしてそれも彼等にとつては決して単に学究的な議論に過ぎないものではなかつたのである。いずれにせよ、ソフィストたちは一種の合理主義者であつた。彼等は国家並びに社会の秩序、経済及び法律を合理的に形成することを欲した。彼等の努力は文化の合理化に向けられていた。然るにこれは二重のこと、即ち、思弁に対しては彼等は常識の立場に立ち、そして保守的傾向に対しては彼等は進歩の立場を代表した、ということの意味する。

もちろんソフィストは主義上の急進主義者ではなかった。それにも拘らず全ソフィスト運動はたしかに革命的性質を帯びていた。ソフィストたちは理論的に現存する諸秩序を排撃しはしなかつたにしても、実際においてそれに対して殆ど尊敬を有しなかつた。新しい道徳的理想を確立するということは固よりソフィストの意図から離れていた。深い道徳的反省をなすには彼等はあまりに實際家であつた。政治的社会的領域においても、彼等は手近かな實際的な問題に関心した。彼等は国家的社会的プログラムの立てたにしても、その際にもなお彼等にとつての主要な関心は、「賢明な、善い能弁家たち」が現れて国家や社会の頭に立ち、公の事柄に関して改革を行うようになるということにあつたらしい。

彼等の仕事は支配者たちから疑惑の眼をもつて見られた。既に彼等が彼等の教授に対して報酬を支払わせたということ、更にまた彼等外来者——彼等の主なるものはイオニアから来た——が国家の将来の支配者を教育しようとしたことは、見逃し難いことと思われた。保守主義者たちは彼等において人民を惑わす者、道徳の破壊者、国家と社会との基礎を危くする者を見た。徳（アレテー、有能）を教え得るとするソフィストの思想そのものが既に貴族の倫理とは対立していた。徳というものが貴族の自然的素質にもとづく特権でなく、寧ろそれが誰でも学び得るものである

ということ、しかも徳を教える者が貴族として生れた者でなく、却つて外国から流れて来た者であるということ、それらのことが既に貴族の倫理と衝突することであつた。その上ソフィストは現存する国家的社会的秩序が神によつて樹てられたものであると考える思想に意識的に反対した。この点に關しても彼等が新しい考え方の先駆者であつたというのではない。そのような古い思想は實際においては既に社会的生活そのものの發展によつて動揺させられていたのである。然しながら公には、法律や道徳、社会的國家的諸制度は神によつて樹てられたものであるというドグマが存し、そしてそれは國家の憲法の基礎と密接に結び付いていた。社会的諸秩序はなお特別に神々の庇護のもとにおかれていた、それは神的權威に結び付けられていた。然るにこれに對してソフィストたちは強烈にその鋒先を向けたのである。

もちろん、ソフィストにとつてそれが特定の理論、特定の主義のための鬭争を意味しなかつたということは、どこまでも忘るべきではないであらう。また彼等は實際において何等新しい理論と見らるべきものを樹てなかつたのである。時には彼等のものとされているかの自然法理論、自然法と成定法乃至人為法との對立の思想と雖も、正確に云えば彼等だけのものでなく、彼等の獨創に屬しない。彼等の目的は、國家、社會秩序、道徳、法律、慣習の世俗化を徹底せしめること

にあった。彼等がこれら凡ての歴史的事在を本来人間的なもの、人間精神から発したものの、人間によつて立てられたものと考えたことは疑われないけれども、それは特に学派的意見としてそう考えられたのではない。それらのものを神学的前提から解放することは進歩への道であるとせられた。進歩に対して障礙しょうがいとなるものは除かれなければならない。然るにあらゆる反動的な傾向、改革運動を妨げる危険のある諸偏見は、神に対する信仰に結び付いているように思われた。そこでプロタゴラスは、民衆の信仰せる神々に対する哲学者の攻撃に既に慣れているギリシア人の耳にも未だ聞かれたことがないように見える鋭さをもつて、不信仰を表明した。それはもちろん思弁的な無神論でも、なおまた形而上学的な懷疑でもなかつた。それは却つて、宗教的觀念をもつて進歩に対する障礙であると考へた實際家の實際的見地からの懷疑的不信仰であつたのである。そしてこのような態度はいつもソフィストにとつて特徴的である。

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

2

啓蒙思想は、ギリシアの国民的伝統的宗教の地盤の上に立ちつつ、その精神的內容に解釈を加え、それによつて国民の精神的宗教的指導者たることを任務と考へたところの、かのギリシア悲劇の方面にも影響を及ぼした。かような影響は三大悲劇詩人として知られるアイスキュロス、ソポクレス、エウリピデスのうち、その最後の者において見られる。エウリピデスはギリシア啓蒙期の詩人であつた。彼は当時イオニアからアテナイへ流れ込んで来た學者たちによつて宣伝され、發展させられた新科学を十分に吸収した。同時代の人々は彼をば輕蔑と同時に尊敬をもつてソフィストと呼んだ。伝えられるように彼がプロタゴラスと個人的接觸を有したかどうかは証明されないことであるにしても、彼がその影響を強く受けたことは疑われない。ソフィストの弁論法の影響は特に彼の劇作の方法において認められるところである。もちろん彼は悲劇詩人に負わされている任務として、国民の伝統的宗教の範圍を容易に去ることができなかった。彼の苦悶は如何にしてこの古き宗教的世界觀と新しい科学とを調和し、綜合するかといふことであつたと見られるのであらう。然るにこのような調和乃至綜合は、悲劇の埒内においては結局不可能でなければならなかつた。蓋し悲劇は、元來、國家の宗教的年中行事に属し、支配者たちによつて危険と感ぜられた新思想を自由にそれに加へるといふことは許されていなかつた筈である。悲劇はエウリ

ピデスにおいていわば自己破壊に到達した。国家の承認する神々を尊崇すべき位置にあつたエウリピデスは、新思想家として理性を無視する神に対する非難を沈黙せしめることができなかった。かくして悲劇が破滅に陥つた後、新時代の精神的指導者となつたのは哲学であり、哲学のこの位置を確立したのはソクラテスである。

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

ペリクレス時代がまさにそのような二重の方面をもつていた。一方ソフィストの活動が存在すると共に、他方また伝統的な自然哲学者においてもなお力と自信とが欠けていなかつた。アナクサゴラスが自分の周囲に集めることのできたのはたしかに小さい範囲の人々に過ぎなかつたけれども、それによつて端緒が作られて、その時以来アテナイは科学の中心となつた。その経済的繁栄と政治的勢力とを背景としてアテナイ市民の知識欲は増大し、教育程度は大いに進歩した。ソクラテスが当時の自然哲学的研究に触れずに過ぎたと考えることはできない。彼はとりわけアナ

クサゴラスの思想に心を惹かれたらしい。尤も彼は本来の意味からすればアナクサゴラスの弟子ではなかつた。一般に彼は如何なる自然哲学的体系の信奉者でもなかつたであろう。然しソクラテスはその初期において思弁的哲学に対してもまた興味を寄せ、特にアナクサゴラスの世界観に近く立っていたということは認められねばならぬであろう。ソクラテスは自然哲学的研究を全然軽蔑しはしなかつた。そして実際、もしもソクラテスが従来 of 自然哲学の単なる軽蔑者であつたとすれば、後年プラトンが思弁的研究に這入つた場合なおその思想をつねにソクラテスの名に結び付けたということは心理的に理解されぬことであろう。然しながらまた、ソクラテスは、彼の内的自覚が発展するに従つて漸次に自然哲学的傾向から離れて行き、彼の道徳的予言者の活動に全く身を捧げるために遂に自然研究を断念するに至つたのである。

他方、ソクラテスの活動がその時代のソフィストの活動に類似した方面をもつていたということも争われないであろう。既に外見からしてそうであつた。彼は市井の哲学者であつた。彼はソフィストたちと同じくもはや昔風の哲学者ではなかつた。彼はソフィストの階級を、それが実際にそうあつた通りに、当時のギリシアの社会機構にとつて有用な、欠くことのできぬ部分として認めた。旧式の教育形式は当時のギリシアにおける、就中アテナイにおける社会的諸關係に対し

てはもはや不適当なものとなつていた。それだからソフィストたちがアテナイに現れたとき、進歩的な人々、特に知識欲の旺盛な青年から歓迎を受けたのは自然である。ソクラテスにとつても青年の教育は大きな問題であつた。彼の意図も国家的社会的生活の改革に向けられていた。このようにソクラテスの活動もソフィストのそれと同じ地盤から生れたと見ることができる。

然しながらまたソクラテスとソフィストとの間にはその精神的態度において根本的に違つたものがあつた。ソフィストがイオニア的精神の現れであるとするれば、ソクラテスのうちにはアツチカの農民的精神が深く根をおろしていた。ソクラテスの心の眼は遠くへさまようことをしない。彼の夢は全人類を、諸民族を幸福にすることではなかつた。彼は彼の活動舞台として全ギリシアをすら念頭においていない。彼の関心は唯アテナイに向けられる。彼は一生に唯一度か二度やむを得ぬ必要に迫られてアテナイの外に出たに過ぎない、彼の心は深く故郷の町に結ばれていた。彼の活動は「智慧と精神の力において最も大にして最も有名なる町」アテナイと離れ難く結び付いていた。彼はその国家の法律や宗教に対しても尊敬を有していた。かくしてソクラテスの存在と活動とは相矛盾する二つの方面が含まれており、そしてそれを高次の立場において解決することが彼の事業の意味であつたのである。

六 ギリシア古典哲学における社会思想

1

一般的に云つて、ギリシア社会は農業的から商工業的へ推移した。この社会の転形期に相応して現れたのがソフィスト及びそのイデオロギーである。社会の経済的基礎の変化は多くの社会問題を生んだ。そして多くの社会改革意見が出た。既に挙げたミレトスのヒポダモスの改革案の如きがそれである。彼は人口を三つの階級、職人、農民及び軍人に分とうとした。そして土地もまた聖地、公有地、私有地の三つの部分に分たれる。ただ農民のみが土地を私有し、軍人は私有財産をもたないで共同に国有地によつて生活しなければならない。公事は選挙された役人によつて行われ、最高の裁判所は選挙された長老によつて構成さるべきであると考えられた。カルケドンのファレアスも一の国家哲学的体系を立てて、財産の平等と教育の平等とを要求した。これに類する問題は当時アテナイにおいてもまた活潑に議論されたらしい。エウリピデスの劇中においては、王政と民主政治との利害が論ぜられており、そして社会階級及びその相互の關係についての反省が見出される。我々はまたアリストパネスの劇中において、完全な財産共有の思想が嘲笑さ

れている場合に出会うのである。これらのユートピア乃至改革意見の意味は明瞭である。商工業の発展によつて個人主義が現れ、また社会における古い階級構成が変化し、その動揺が激烈であつたので、それに対する対策が必要であつたのである。

この時代において一方特にソフィストたちの間では極端な思想が現れていた。或る者は貴族の廃止を要求した。或る者は現存せる法律の妥当性を否定した。他の者は宗教や神の信仰は狡猾な発明に過ぎないと説明した。更に他の者は奴隸制度をもつて自然に反することとして反撃するまでに至つたのである。アルキダマスの如きそれである。とりわけ奴隸制度の否定の思想の如きは最も危険なものであつたのでなければならぬ。ギリシア社会においては奴隸制度こそあらゆる生産の、あらゆる経済の基礎であつたからである。かくしてまた他方においては昔の制度への復帰に対する要求も叫ばれたのである。昔の、法律の行われた、敬虔なアテナイは称讃され、個人主義というものが存しなかつたスパルタは驚歎された。個々の人間が全体の生活のうちに確固として組織されている状態に還ることが望まれる。社会は再び定まつた諸身分に分割されて組織され、個人主義の源泉であるところの富に対する欲望を鎮めるために、財産の定まつた分配もしくは完全な廃止がなされねばならぬというような主張も現れた。

ウイラモウイツ・メーレンドルフ【Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf】は書いてゐる、「その疲れることを知らぬ活潑さ、その弁証的な才能、その制限されることなき大胆さをもつて、ギリシアの思惟は、アナクサゴラスからアリストテレスに至る時期において、国家及び社会についての、共產主義的及び無政府主義的に至るまで、殆ど凡ての思想の萌芽を生ぜしめた。アリストパネスの奔放な劇によつてそれらが表現されていることがその証拠として十分であろう。そしてプラトンは一切を包括しつつ、克服しつつ、凌駕しつつ彼のポリテイヤを建て、他の諸前提の上に立つて彼のノモイを建てた。これらの著作は遙かにギリシア人の制限を越え、多分人間に到達され得るものを越えて、永遠に属するであろう。」まことにプラトンの社会思想のうちには時を越えて価値あるものが含まれているであろう。然しそれにも拘らずまた彼の思想にはその時代の社会に制約されている方面も少なくないのである。プラトンよりも一層現実主義的なアリストテレスにおいてはなおさらそうであろう。

プラトンは国家の生成を自然主義的に説明した、言い換えれば、孤立せしめられた個人は、衣食住等、彼の物質的欲望を満足させるに無力であるという理由から国家建設を説明したけれども、国家の目的及び任務は彼によればどこまでも理想主義的であるべきで、即ち正義という道徳的理

念の実現でなければならぬ。然るに正義は、各人がその自然的素質及び教養に従つて国家において各人の義務を果すところに存する。人間の自然的素質は人々によつて異なっているから、そこには分業ということがなければならぬ。この分業は然し単に社会的物質的生産の目的性的の見地からのみでなく、却つて何よりも正義の理念から従つて来る、各人に対して彼の能力に應じて国家における位置が与えられるということが正義である。それ故に分業は単に人口の経済的部分の上にはばかりでなく、全国家の上に拡げられ、かくして国家の軍事的活動と政治的活動とは分割され、それらの活動はまた経済的活動から区別される。そこで必然的に三つの身分が生ずる、即ち、先ず支配される大衆を形作るところの経済に従事する身分があり、次に支配する身分があり、これは更に統治者即ち立法権を握り国家を統治する者と、法律の実行を司り或は国家の安寧を保護する者即ち軍人と、に分れる。これらの区分は人間の本性に深く根差していると考えられる。国家は一の外的組織でなく、また単に法律的な秩序でもなく、一のコスモスである。それは個人と同じように生命を有するもの、いな一の拡大されたる個人寧ろ大人間であつて、そのうちには人間における諸性質や諸能力が大規模の姿において見出される。かくてかの三つの身分に人間精神の三つの部分が相応する。最も低い精神の部分は欲望であつて、その社会的該当物は経済的活動

に従事する身分である。精神の第二の根本的力は気概である。これには社会的な生活においては国家の執行機関、軍人が相応する。精神の第三の、且つ最高の力は理性である。国家における統治者がそれに相応する。

分業の原理に従つて経済に従事する者の間にも各々の活動に対して特殊な人間が考えられる。我々は農民、専門化された職人、商人などを見出す。これらの、生活に直接必要な活動に従事する者と並んで、文化的要求を充足させるために活動する者がある。例えば、詩人、美術家、舞踏家などがそれである。それら凡ての人々が属する階級の徳は節制でなければならぬ。これに反して軍人の徳は特に勇氣である。この第二の身分の者の任務は、外に向つては戦争であり、国内にあつては司法行政である。蓋しアテナイの民主政治においては行政及び司法の執行者として専門的に訓練された官吏というものが存しなかつた。彼の私生活における仕事や職業が何であるにしても、いずれの市民も行政及び司法に参加するに適していると見られた。プラトンはそれが特別の資格のある一階級によつて代表されることを要求した。そして彼はこの階級が国家とその秩序とを内及び外の敵に対して守る力を有する軍人から成らねばならぬと考えたのである。この階級は全体の利益を保護する任務をもっている。そこで彼等がその権力ある位置を自分自身の利益

のために濫用する危険を避けるために、プラトンは彼等に対して私有財産の廃止を要求した。彼等の生活は共同になされねばならぬ。かような生活の共同のためには、凡ての個人的経済の基礎であるところの家族というものが撤廃されねばならぬ。婦人は共同であり、そして「父は彼の子を、子は彼の父を知らないために」子供も共有であるべきである。善き男子は善き婦人とできるだけ多く、悪しき男子は悪しき婦人とできるだけ少なく交わるようにしなければならない。かくの如き第二の身分の者のうち特に優秀なる者が統治者となる。彼等は智慧ある者即ち哲学者でなければならず、唯哲学者が統治すべきである。彼等には、全国家の並びに彼等自身の生活の秩序にとつて、善のイデアが模範となるのである。

プラトンは教育をもつて国家の重要な仕事と考えた。国家の任務は市民を道徳的人格に教育することにあり。唯教育によつてのみ理想国家は実現され、また維持されることができ。統治者なる哲学者の実際の活動の第一の領域はそれ故に教育である、物的活動でなくて精神的活動であり、物を秩序付けることでなくて人間を教育することである。教育は単に統治の内容であるばかりでなく、また社会生活の意味である。

プラトンの国家論は明らかに貴族主義的である。人間はその本質的な性質において生れながら

に相違している。国家のあらゆる成員は兄弟ではあるけれども、然し神は或る者（哲学者）——そしてこれは少数である——の精神には金を混じ、他の者（軍人）の精神には銀を混じ、更に他の者（農民や職人）の精神には鉄や銅を混じ、価値の相違を作った。かくしてその本性上、或る者は哲学に従事し、国家を支配するように作られており、然るに他の者は支配者に対して従順であるように作られている。少数の善き者即ち哲学者の支配のみが国家に幸福をもたらし、それ故に彼等のみが王であるべきである、と考えられた。然しまたプラトンにおいてはその貴族主義が精神的貴族主義の意味に理解されていることも認められなければならない。

ところで屢々議論されるプラトンの共産主義思想なるものは如何なるものであつたであらうか。先ず第一に注意すべきことは、彼の思想は消費の社会主義と見らるべきものであるということである。私有財産の廃止、婦人及び子供の共有などということは、最低の階級、生産者にして被支配者なる農民、職人などについては語られない。プラトンが私有財産の廃止を考えたのは消費階級についてであつて、この点先ずマルクスが生産の社会化を述べたのと異なっている。次にプラトンは彼の共産主義的思想を倫理的に基礎付けた。彼は、支配的な身分が彼等自身の個人的な利益を計るためにその地位を悪用して圧制を行うというようなことのないために、彼等に財産の

私有を禁じようとしたのである。個人が分たれずに全体に奉仕し、全体において彼等の幸福を見出すということは、プラトンにとって一の倫理的要求であった。ところでプラトンは何故に彼の共產主義的思想を第三の階級即ち生産者の階級にまで拡げて、生産手段の社会化を説かなかつたのであろうか。ゲオルグ・アドラーやカウツキーはこの点について次のような説明を与えている。当時経済的には大経営の何等の傾向も存在せず、反対に小経営が都市的並びに農村的経営においてなお全く有利であった。もちろん既により大きな経営もあつたが、然しそれは唯奴隸をもつて経営されたのである。農業的生産においては奴隸労働をもつてする閉鎖的な家経済的経営が支配的であつた。しかもギリシアの奴隸は今日のプロレタリアの意味における社会的窮迫を知らなかつた。彼等にかぶさつていたのは単に強制であつて、生活の心配ではなかつた。外的強制が労働者を強くない場合には、彼等が自由な人間であつた場合には、彼等は銘々自分のために労働したのである。それ故に自由な労働者にとっては生産手段の私有を廃止しようなどと考えることは、プラトンの時代には全く意味をなさぬことであつたのである。いずれにしても、プラトンは所有諸關係を国家で監督するという思想に傾いていたように思われる。

2

プラトンと同じく後世の国家論及び政治思想に大きな影響を与えたアリストテレスの政治学に立入ることはここでは断念されねばならぬ。しかも国家並びに政治思想に関して、特にプラトンとの比較において明瞭に認められることは、アリストテレスは、新しい理想、新しい見地を立てることよりも寧ろ与えられた諸関係をその理想的な意味において把握すること、もしくは一般的にひろまっている政治的諸理想に自分を結び付けることに努力した、ということである。彼が家族及び財産に関するプラトンの理論に反対したひとつの理由も、それが嘗て歴史的経験において実現されたことがないということであつた。アリストテレスが如何にギリシアの国家の歴史的に与えられた諸基礎に固執しているかは、唯二三の例を挙げることによつて示されよう。彼は政治的結合を小さい範圍に制限した。いつたいギリシアの国家がどれほどの大きさのものであつたかを見るに、歴史家の計算では、アテナイは、ペロポネソス戦争の後、国家として、従つてアツチカの田舎に住んでいた人口をも含めて、自由な市民のかず十万を有し、そのほかに奴隸と農奴とが五万ほどあつて、合計十五万の人口を有していたに過ぎないのである。アリストテレスはまた職人や商人の身分の者に輕蔑の眼を向け、更に或る点ではかのオストラチスムス【ostrakismos 陶片追放】すら正当であるとした。特に彼は奴隸制度を弁護した。アリストテレスによれば、自然の

うちには到る処優れたるものと劣れるものとの対立が見出される、精神と肉体、理性と欲望、人間と動物、男子と婦人、というが如き関係がそれであつて、二つのもの間にかような自然的な優劣の相違が存在する場合には、一方が他方を支配するということは両者にとつて利益になることである。自然は人間の間にかような区別を作つており、或る者は労働するに適するように、他の者は政治的生活をなすに適するように作られている。このようにして或る者は本性上自由であり、他の者は奴隷である。アリストテレスは奴隷は「生きた道具」として必要であるばかりでなく、その存在は自然にもとづき、従つてまた正当であると考へたのである。屢々指摘されるように、アテナイの文化の発展のひとつの原因は、市民が知的活動のために閑暇を有していたということであり、然るにそのことは市民がその生活上の苦役を凡て奴隷にさせたということによるのである。奴隷は単に経済的労働にばかりでなく、また日常生活の雑役にも使用された。従つてアリストテレスがギリシアの生活にとつてあれほど基礎的であつた奴隷制度を事物の自然に属すると考へたのも、あまり驚くにあたらぬことであるかも知れない。彼はまたギリシア人と外国人との間にも鋭い区別を設けたのである。

アリストテレスは彼の時において哲学の発展はもはや終結に達しているもののように信じ、彼

の仕事は従来の諸哲学を綜合し統一するにあると考えた。同じように彼はその政治学においても、凡てのものは既に見出されており、今やただそれらの既に見出されたものを総括し使用することが問題である、と云っている。そして彼の政治学が目標においたのは、ギリシア的な小国家であり、経済的に自足的で、精神的に完結的な国家であった。新しい世界的出来事に対する何等の印象もそこに見出されない、アレキサンダーの教育者なる彼はこの偉大なる弟子の仕事に対して眼を閉じている。アレキサンダーが為し遂げたことは、同時代の人々にとってはギリシア文化のための世界の獲得であるとは見えなかつたのである。それは彼等には却つてギリシア精神とペルシア精神との、自然に反し且つ歴史に反する融合、本質と価値とを異にする西と東との結合であると思われた。マケドニア王の象徴的な行為、即ちスサで挙げられた結婚式は、純粹なギリシア人にはギリシアの血と精神との没落と見えた。そしてアリストテレス、自身マケドニア人であつた彼、哲学者であつた彼、彼もその思想は堅くギリシアのポリスに縛り付けられており、彼以前の誰よりも強い自慢と輕蔑とをもつて人間をギリシア人と野蛮人とに分つたのである。

七 アレキサンダーの遠征の影響

1

アレキサンダーの遠征、このギリシアの一將軍による東洋の征服、マケドニア王国の建設、それは古代史において比類稀なる重要性を有する事件であつた。それは地中海的世界、全ヨーロッパの運命に限りなき影響を与えた。その時成就された業績は、かのマケドニアの王はこれを自分で意図していたであろうか、少なくとも彼はこれを予感していたであろうか。アレキサンダーがその事業の意味について或る程度まで明瞭な自覚を有していたということは確かなようである。ギリシア人と野蛮人（外国人）との間の差別を極力撤去し、スサにおいてギリシア人とペルシア婦人との大結婚式を挙行し、その軍隊においてはマケドニアの兵士とアジアの兵士との間のあらゆる差別を撤廃し、彼の広大な帝国を組織するにあたり彼の戦友と同時に被征服者に訴えた彼は、蓋し真に創造的な天才であつたと云わなければならぬ。アリストテレスはなお外国人は奴隸となるために生れたと云つた。彼はひとがギリシア人に対しては友人や親に負う心尽しをもち、外国人はこれを植物や動物の如く取扱うことを勧めた。然るにかような対立を消滅させることがアレキサンダーの事業であつたのである。彼は凡ての者に対して、世界を自分の母国のように考え、

善き人々を自分の親と見、悪しき人々を外国人と見るように命じた。彼のかかるイニシアチヴは、その眞の性質が初めには多分知られていなかったところの諸事実及び諸傾向によつて既に準備されていた地盤を見付けたのである。ギリシアの商人、冒険家、旅行家、医者、特に傭兵は全世界に拡がっていた、クセノフォンの時以来、ギリシアの傭兵は一般にペルシアの軍隊の中心をなしていた。かように或る点では事情は既に準備されていたとはいえ、アレキサンダーの採つた政策はギリシア人の眼には大胆で、殆ど革命的に見えたに相違ない。アレキサンダーによつてもくろまれた事業は、その本質的な部分においては、彼の早い死によつて危くされはしなかつた。彼の侵略の結果建設された国、イオニア海からインダスまで、コーカサス、トゥルクスタンからサハラまで拡がっていた国は、彼の死と共に崩解し、やがて後にはイラン高原地方の全部は大きくなつたギリシアの世界との関係を再び失つたにしても、彼に端緒を發する發展は、それにも拘らずなお大きな舞台、即ち本来の意味でのギリシア、小アジア、メソポタミヤ、シリヤ、エジプトを同時に包括する舞台において遂行されたのである。それは、この変化ある且つ広大なる領域において、社会的生活、經濟的活動、宗教的信仰、等々の上に著しい影響をとどめることになつた。かくしていわゆるヘレニスティック文化なるものが始まつた。この文化はひとつの根本的な特徴

をもっている。それは混合的である、それはギリシアと東方との接近から生れた。征服者なるギリシア人は東方的生活に吸い込まれてしまうことなく、また被征服者なる東方人は彼等の身体においても彼等の精神においてもヘレニズムの奴隷となつてしまわなかつた。吸収でもなく、隷従でもなく、却つてそこでは相互の融合と浸透とが行われたのである。ヘレニスチック時代の文化的意義の発見者ドロイセン [Johann Gustav Bernhard Droysen, 1808-84] は書いている、「ギリシア文化は、文化のない野蛮人の間に這入つたのでなく、却つて古い、独特の文化を恵まれている人民の間に這入つたのである、それはこの文化を絶滅することなく、却つて驚歎の心をもつてこれを捉え、これを自分自身の習慣と調和させることに努めた。」東方の文化も勝利者の行動に対して敵対的に反抗することなく、それを受け容れ、好意をもつてそれに調和したのである。

ところでアレキサンダーの遠征の直接の結果として現れた顕著な事実を見れば、先ず第一に地理的知識の拡大がある。この遠征以前にはギリシア人はヘラス的世界の外に位した地域について何等の知識も有しなかつたと云うのは、云い過ぎであらう。ヘロドトスはエジプトではシエネまで、アジアではイラン高原の入口まで訪ねている、彼は黒海のギリシア諸植民地において、バビロンやスサにおいて、コーカサスやアルメニアの、ユーフラテス及びチグリスの谷の、外部にあ

る国々についての知識を集めた。ヘロドトスの後に、クテシアス——彼はスサの宮廷で名譽に包まれて生活した——はインドについて著作をなしている。然しながら、紀元前四世紀の初めにおいてギリシア人がこれらの遠隔の地方について知ることのできたのは僅かなことに限られていた。彼等がそれについて得た知識は単に不完全で茫漠たるものであつたばかりでなく、なお屢々伝説や想像によつて混ぜられていた。然るにアレキサンダーの軍隊のバクトリアにおける、特にインドにおける戦争と滞在とは、その直接の結果として、これらの間接的で不十分な地理的知識を一層正確な知識によつて置き換えた。アレキサンダーは東方の地方へ唯冒険的に侵入することなく、それに先立つて、主要なる通路を探險せしめ、そして一旦その地の主となつては、そこ地中海の沿岸との交通連絡をはからしめた。他方アレキサンダーは、彼が接触するに至つたもしくはその主となつた人民について知識を得ることに努めた。彼のこのようなイニシアチヴはその將校たちの多くの者の間に、彼等が関係した遠征について、銘々自分自身の仕方で物語るといふ欲望を起させた。そして彼等のこの報告の中には、方法的ではないにしても、彼等自身の觀察にもとづいた地理的記述が含まれていた。然るにこれが発端となつて、その時代に特異な現象即ち諸々の探險の運動が生じた。アレキサンダーの後継者たち、殊にゼレウコスは、その王

国の隣接地域をよく知ることの必要と利益とを経験し、理解した。かくて種々なる土地への実に多くの探險が企てられた。これらの探險の結果は単に地理的意味のものにとどまらなかった。ギリシア人はそれ以来彼等にとつては新しい国々の自然的な富についてよりよく知識をもつに至つた。インド、アラビヤ、東部アフリカ等から地中海に向つて集まる陸上及び海上の大交通路が彼等によく知られるようになった。かくして彼等の生活の地平線は大いに拡まつたのである。

次にアレキサンダーの遠征の結果として注目すべきことは、都市的生活の普及である。アレキサンダーは、その遠征の行程において、彼が征服した凡ての地方に多数の都市を建設した。即ちアレキサンドリアなる名を有する多くの都市が作られたのである。彼の後継者たちも彼に倣つて同様に多くの都市建設をなした。これらの新都市以外、古い都市も或はマケドニア人、或は他のギリシアの移民によつて植民されて、その結果嘗て知られなかつた発達を遂げることとなつた。それらの都市的諸中心が繁栄し発展したのは決して表面的な事業のためではなかつたのである。その証拠には、これらの都市はその周囲に大きな影響を及ぼしており、そしてこの影響は古代の著作家たちの注意を惹かずにはおかなかつたほど顕著なものであつた。それは旧い人民の生活様式を変化させるに与つて力があつた。ストラボンによれば、バクトリア及びソグディアナの住民

は、アレキサンダー以前には、遊牧的な生活をしていた、然るに彼等の生活様式はこの征服者のおかげで変化するに至つたのである。この特徴的な発展を総括してドロイセンは次のように云つている、メソポタミヤやシリヤの如き国々において、諸都市の大きな推進力が従来そこに住んでいた不定の、時には遊牧的な群に取つて代り、今や密集せる人口のうちにおいて欲望の多様性とそれを満足させる可能性とが平行して發展するのを見ると、ひとはヘレニスチック時代の都市建設によつて惹き起された変化が如何に大きなものであり、如何にその影響が東方の生活の雰囲気を変化させたかを理解することができるであらう。

然るにギリシアが東方へ都市的生活を導き入れたとすれば、東方に建てられたギリシア的諸国は、その古い文化から専制君主政治の形式を借りて来た。ヘレニスチックの凡ての王国においては王は神に等しく、彼の権力は制限されることなく、他の如何なる政治的機関によつても分割されなかつた。そしてかくの如き政治形態がまたその時代の社会的經濟的生活に対して与えた影響にも重大なものがあつたであらう。

2

既に述べた如く、アリストテレスは、マケドニア人として完全なギリシア人ではなかつたけれ

ども、彼はなお全くのギリシア的な眼をもっていた。彼の弟子なるアレキサンダーの事業によって世界は拡大され、ギリシア文化はいわば世界化されるに至った。然しながらまたその時は同時に本来のギリシアの政治的並びに文化的衰頹と没落の時期でもあった。この二重の性質、即ち世界の拡大と本来のギリシアの衰微とを反映したものがストアの思想である。その血のうちにギリシアの全伝統を担っている者は、祖先の精神的構造を世界化することによって破壊することもできず、またそれを欲しなかつたであろう。かくてアレキサンダーの世界範囲をその思想のうちに反映したストアの主なる哲学者たちが、凡てヘラスを唯なお精神的中心として尊敬し、そしてアテナイにおいて彼等の活動の場所を求めているにしても、凡て東方を誕生の地としているということは歴史的に意味深きことであろう。ゼノン【キティオンの】は完全なギリシア人ではなかつた、ゼノンの主なる弟子たちはヘレニスチックな混血民族に属していた、古いストア学派のうち最も重要な研究家であつたクリシッポスはキリキアのソリの出である。それだからストアの哲学者たちは伝統にそれほど束縛されておらず、彼等がヘラスの地に這入つたとき、彼等にはアカデミーやペリパトス学派【アリストテレス系】はその眼界があまりに狭いものと思われたであろう。彼等の人間、生活、空間についての感情において既にそれらの古い学派と一致しないものがあつた。

シノペのディオゲネスは、何処から彼は出たかという問に對して、自分はコスモポリテス（世界市民）であると答えたと言われている。この奇行に富んだ哲学者の答は人々にとつてまことに奇異なものと感ぜられ、変人の言葉として受取られたに相違ない。更にまたディオゲネスは、唯一の正しい国家は「世界における国家」、即ち世界・国家であると教えたと言われる。もちろん彼の説は国家的実在としての「世界」を考えているのでもなく、或はまたかの「人類」の思想を述べたものでもないであろう。彼はそれによつて現存する国家觀念乃至国家理想を批判したのではあるが、然し唯批判と否定とに終つている。少なくともディオゲネスの弟子たちはあまりに洗練された文化の否定、既に破損した国家の放棄によつて生き、その思想は欲望を殺して個人的幸福を求めることを説いている。然るにこのようなディオゲネスは或る意味ではストアの先駆者であつた。

ギリシア的なポリスはゼノンにとつては生來縁のないものであつた。然し人間の社会的本能は彼にも知られており、人間は「社会的動物」であるという思想は彼においても失われてはいなかつた。そこで彼は、賢者並びに賢者の自足性及び心の平和についての彼の理論をこの共同生活に對する欲望と調和せしめ、この結合を國家の形態において表現する必要の前に立たせられた。か

くしてゼノンの国家論が生れた。プルタルコスではゼノンの国家論はプラトンのそれに反対して書かれたと云っている。実際、プラトンの国家においては個人に対してその行為を自由に決定することは認められておらず、そこでは賢者の自足性なるものは不可能である。ゼノンが結び付けようとしたところの二つのもの、即ち共同生活の要求と賢者の自足性の思想との間には架すべき橋がないように見える。ゼノンが与えた賢者の規定のひとつには仕事から自由になるということがある。蓋し賢者は彼の義務を越えるあらゆることを避けねばならない、ストアの義務というのは自然に従って生活するということである。然るにこのような義務からしてまさに賢者にとつては国家から自由になることが必要であるということが従つて来ないであらうか。プラトンの国家においては哲学者は同時に統治者であり、智慧と政治とは結合されていた。然るにゼノンにおいては賢者と国家とを結び付けることは困難であるように見える。ストアの哲学者のように個人を個人として承認する場合には、個人の行為に規範を与えることができても、具体的な社会を十分に問題にすることは不可能でなければならぬ。ストアの説いた性格の強さ、心の平和、無関心などいうことは結局個人倫理に関することであつたのである。

然しいずれにしてもストア思想において注目されるべきことは、ギリシア的ポリスの限界を遙か

に越えてコスモポリティスムスの思想が現れたということである。あらゆる人間は、奴隷も、野蠻人も、同じ神の子供として兄弟であると考えられた。それと共にまた注意すべきことは、ギリシア的貴族主義的世界観がここに没落するに至ったということである。ストアの倫理は貴族主義に対して寧ろ反抗的である。幸福に達するには徳だけで十分である、とそれは教える。善き者はつねに幸福であり、悪しき者はつねに不幸である。あらゆる人間は平等である。賢者は社会的な不遇や不幸や苦悩を超越している。彼は間違うことなく、彼は富み、美しく、自由である。そして「彼のみが王であり、能弁家であり、富者であり、立法者である。」

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

附記 この叙述は特に次の諸著に拠つてなされた。

Beer, Max, *Social struggles in antiquity*.

Gerlich, Fritz, *Geschichte und Theorie des Kapitalismus*.

Maier, Heinrich, *Sokrates*.

Sain, Edgar, *Platon und die griechische Utopie*.

Stein, Ludwig, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*.

Toutain, J., L'Économie antique.

Wundt, Max, *Geschichte der griechischen Ethik*.

一夫一婦制論

第一

一夫一婦制というのは一人の男子と一人の婦人との間に生涯継続することを原則として結ばれる婚姻のことである。それは単婚或いは単一婚とも称せられる。一夫一婦制を意味するモノガミイ (Monogamy) という語はもと一または単一という意味の語と婚姻という意味の語とから合成された monogamia というギリシア語から出ている。

モノガミイと対立的に考えられるのはポリガミイ (Polygamy) である。ポリガミイという語は極めて普通に一夫多婦制の意味に使われているが、それは語原的には多という意味の語と婚姻という意味の語とから合成されたギリシア語の polugamia から出ており、元来は多婚または複婚という意味である。複婚は普通には一夫多婦制のことであるにしても、論理的にはこれに限られることなく、多夫一婦制の場合も考えることができ、且つ事実上においても後の場合の存在することが見出される。そこで学術語としてはポリガミイという曖昧な表現を避け、それら二つの異なる

る場合を區別して示すために、ポリギニー (Polygyny、多妻婚、一夫多婦制) という語とポリアンドリイ (Polyandry、多夫婚、多夫一婦制) という語が用いられている。尤も学者の中には慣用に從つてポリガミイという語を専ら一夫多婦制の意味に解し、これとポリアンドリイという語とを對にして使つてゐる者もある。

一夫一婦制は文明社会において一般に行われる婚姻の形式である。それは併しあらゆる時代あらゆる場所においてつねに行われたのではない。人類の歴史はそれ以外に種々なる婚姻の形式が存在したことを示している。ミュラー・リヤー (Franz Müller-Lyer 1857・1916) の如きは、人間は汎食者 (Pantophage) 即ちあらゆる物を食料となし得る者であると共に、汎婚者 (Pantogame) 即ちあらゆる婚姻の形式のうちに生活し得る者であると云い、かかる無比の適應能力において人類は動物のあらゆる種属を遙かに凌駕すると述べている。全婚姻史を論ずることを目的としない今の場合、従来の歴史に現れた婚姻のすべての形式に及ぶことを要しないが、ただ普通にモノガミイはポリガミイと對立的に考えられるところから、一夫多婦制と多夫一婦制とに就いてここに簡単に述べておくことが適當であろう。両者のうち我々にとつて特に關係を有するのは後者である。なぜなら一夫一婦制家族は母權家族でなくて父權家族であるのがつねである故に、一夫一婦

制からの逸脱或いは墮落は主として多妻婚的なものとして現れるからである。

あらゆる慣習がそうであるように、婚姻も一つの慣習として環境もしくは境遇に対する人間の適応の形式である。多夫一婦制は貧困のために行われることがあり、また財産の分割を避けるために行われることがある。インドのナイール族においては家族——それは母権家族の変化した形式に属する——の財産を分割されずに保有するために多夫一婦制が行われている。チベットにおいても多夫一婦制が行われているが、一人の妻を共同に有するのは兄弟であり、その数は二人、三人或いは四人にすら及んでいる。それらの場合は多夫婚の群婚 (Gruppenhe) からの起原を示すものと解せられる。しかし後の場合はすでに多夫婚が生活の貧困から来ることを示している、なぜならそこでは他方富者はめいめい一人の、二人すらの妻を有するのが見られ、かくして妻の数が男子の経済力から直接に従つて来ることを示しているから。プラウトゥス (Titus Maccius Plautus, about 250-184 B. C.) は彼の喜劇の中で二人の奴隸が一人の妻を有することを語っている。ローマの墓誌には二人の男子が共同の妻を一緒に賞め称えているものが見出される。これらの場合は明らかに貧困の圧迫に依る廃止された慣習への復帰を示している。富と婚姻との関聯は多妻婚において更に明瞭である。一夫多婦制も、婦人が有力な労働者であつた未開時代には、社会的

必要から生じた場合もある、そのときにはそれは全体の社会的並びに政治的組織と織り合わされているのがつねである。しかし余剰の富を有する一層高い文明においては、一夫多婦制が贅沢と淫蕩と虚飾とに属するということは一致して認められるところである。そこでは一般に、各人はその財産、能力の許す限りの婦人を所有するという原則が当て嵌まる。一夫多婦制はとりわけ奴隷制を基礎とし、女奴隷の存在と閥聯を有すると考えられる。一夫多婦制は富者と貴人との特権に属し、爾余の大多数の者は一人の妻をもつて満足し、もしくは全く妻を有しないのが普通である。それは自然の条件によつてそうであるのほかない。なぜなら、すべての民族において女の数と男の数とはほぼ等しく、従つて全部の男が同時に多数の女を所有するということは不可能でなければならぬからである。

そこにすでに一夫多婦制が不合理なものであり、従つて婚姻制度として例外的に止まらざるを得なかつた一つの理由が認められるであろう。実際、ベーベル (Ferd. August Bebel 1840 - 1913)、或いはまた例えばアメリカの社会学者エルウッド (Charles A. Ellwood 1873 - [1946]) 等、多くの人は、かくの如く正常な状態においては両性の頭数が等しいということのうちに、一夫一婦制が行われねばならぬ自然的基礎を求めている。もしすべての男子にとつて経済的条件が同様に好

都合であるとするならば、一夫多婦制は、婦人の数が不足するという理由で普遍的に行われることが不可能である。多妻婚はつねにただ少数の特権者に属し、その際大衆は一夫一妻制のうち、或いは全然妻を有しないで生活しなければならぬという事情におかれている。かくして男女両性の数が到る処においてほぼ等しいということは、一夫一婦制が人間種族の生物学的条件と合致するというを示している。両性のこの均衡は多分自然淘汰によって生じたものであり、この均衡は最大数の家族群の存在を可能ならしめ、そこに子供の養育にとつて最善の条件が与えられることを意味するものと考えることができぬ。

一夫多婦制の擁護者として知られるのは、ショーペンハワー (Arthur Schopenhauer 1788-1860) である。婦人の外形を一見するだけで、彼女等が偉大な精神的労働にも肉体的労働にも適しないことが分る、とこの哲学者は云う。婦人は人生の負債を活動によつてではなく、忍苦によつて、出産の苦痛、子供に対する心配、男性への屈従によつて償うのである。子供の世話と教育とに婦人が適しているというのは、婦人自身が子供らしく、愚かで、浅慮であるということ、簡単に云えば、一生涯大きな子供であるということに基づいている、言い換えれば、婦人は子供と男子との中間の存在である。かくの如くショーペンハワーは、婦人は本性上劣等なものである

となし、男子と同等の権利を婦人に認める一夫一婦制をもって「自然に反する」ことと考え、一夫多婦制は従属的な存在としての婦人をその正しい且つ自然の立場に戻すものであると考えた。「女性にとつて、全体として見る場合、一夫多婦制は真実の慈善である」*。他方において男子は、彼の妻が慢性病に罹つた場合、或いは子供を産まない場合、或いは彼にとつて次第に余りに年寄りになつた場合、代りに第二の妻を娶つてはならぬという理由は理解することができない。かくしてこの哲学者に依れば、男子は誰でも少なくとも二人の妻を——彼の初めの妻が年寄りになつた場合——持つことが合理的であるとせられるのである。併しながら既に述べた如く、男女の数がほぼ等しいという自然的条件は一夫多婦制があらゆる男子によつて普遍的に行われ得ないことを示している。それは一方では経済的条件のために結婚し得ない者が存在するというような社会状態において、富める者の贅沢な特権としてのみ行われ得るものである。またショーペンハワーが婦人の本性であるかの如く考えた劣弱な諸性質は自然に属するよりも歴史的附屬物であり、彼女等に久しく強要されて来たところの低いそして不利な社会的地位の結果である。しかも注意を要することは、従来の歴史におけるかくの如き婦人の隷属的な地位が、或る意味においては実に一夫一婦制の確立と共に生じたと見られ得るということである。

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

第二

一夫一婦制の起原に就いては今日に至るまで激しい論争が繰り返されている。それは全婚姻史に關する重要性を有する問題である。父権家族に先立つ母権家族の存在の發見によつて家族並びに婚姻の歴史の研究に新時代を齎したと称せられるバコーフェン (Johann Jakob Bachofen 1815-1887) は、母権の存在から推して、人類は最初拘束のない性的交通——これを彼はヘテリスムス (Heterismus) と名附けた——を行つていたと考えた。無規律な性的交通の結果は、子供の確実な父を知り難いために出身は母系に依ることとなり、婦人に対して高い尊敬が払われ、この尊敬は女性支配 (Gynakokratie) を生ずるまでに至つたと云われるのである。ヘテリスムスから一夫一婦制への、母権から父権への推移は、バコーフェンに従えば、宗教的觀念の変化に制約されている。かくの如く人類社会の原始状態において無規律な性的交通或いは乱婚 (Promiskuität) と呼ばれるものが存在したということは、ついでモルガン (Lewis Henry Morgan 1818-1881) によつて認められた。彼は一夫一婦制が太初以來つねに存在したかの如く考えることに反対し、家族の形式

は種々の段階を経て発展して来たのであって、一夫一婦制家族はこの系列における最後の形式に属すると述べた。モルガンに依れば、家族は継起的に、一、血縁家族 (The Consanguine Family)、『二、プナルア家族 (The Punaluan Family)』、『三、対偶婚家族 (The Syndysmian or Pairing Family)』、『四、家長制家族 (The Patriarchal Family)』、『五、一夫一婦制家族 (The Monogamian Family)』と、この形式を通じて発展した。しかも最後の「一夫一婦制家族」に就いては、彼はバコーフェンの宗教的觀念論とは反対に、それはその起原を私有財産に負うと論じ、次のように書いている、「その創造と享受とによる、また特にその相続に関する法律上の権利の確定による、人間の心のうちにおける私有財産の觀念の生長は、家族のこの形式（一夫一婦制）の確立と密接に結び附いている」*。モルガンの研究を利用しつつ家族制度に関する自己の唯物史觀的見解を展開したエンゲルス (Friedrich Engels 1820-1895) も云っている、「それ（一夫一婦制）は決して個人的性愛の果実ではなく、これとは絶対に無関係であつた、この婚姻はやはり便宜婚であつたから。それは自然的諸条件の上ではなくて経済的諸条件の上に、即ち原始的な自然生的な共有財産に対する私有財産の勝利の上に建てられた最初の家族形式であつた」。家族における男子の支配、専ら彼のものであることを要し且つ彼の富の相続人であるべき子供の生産、これが元来単婚の成立における

唯一の目的であった。エンゲルスは更に進んで、「我々は単婚家族において——その歴史的發生に忠実であり且つ男子の専らなる支配によつて表明された男女の抗争を明示している場合には——文明に入つて以来階級に分裂した社会が、それを解消し克服し得ることなしに、そのうちに運動しているのと同じ対立及び矛盾の縮図を持つのである」、と論じている。^{*＊} かくの如き見解に對立して、就中いわゆる文化史的民俗学の一派の人々、シュミット (Wilhelm Schmidt, 1868- [1954])、コッパース (Wilhelm Koppers 1886- [1961])、グレープナー (Fritz Graebner 1877- [1934]) 等々の發展の過程はまさに逆であると述べている。この派の説に依れば、今日知られる限り最も原始的な文化の段階にあるピグミイ族を初め、未開社会において一般に見出されるのは最も純粹な一夫一婦制である。ここでは婚姻は当事者たちの自由な選択に基づいて行われるのがつねであり、姦通は男子にとつても婦人にとつても同様に禁ぜられ且つ罰せられ、彼等の婚姻生活は持続的であつて、ただ子供のないことが婚姻破棄の正しい動機となり得ると見做されている。また原始家族の著しい特徴の一つは、夫と妻との権利及び義務の平等である。彼等の單純な經濟生活に相應して、労働の自然で公平な分割が行われている。狩獵その他若干の手荒い仕事は男子に屬し、植物の採取、家事、幼児の主なる世話は婦人に屬している。後の發展の過程において初めてこの調和

的な關係が破壊されるに至った。狩猟方法の改善によつて男子が經濟的優位を占めたところでは、婦人の社会的地位も悪くなつた。ここに種々の仕方では支配するトーテムイズムは男子によつて担われた血族組織を生ぜしめた。婚姻前の性的交通は屢々完全に自由であり、売淫すら現れた。これに反して婦人が植物採取を農耕にまで發展せしめたところでは、婦人が經濟的優位を占めた。彼女等によつて耕された土地は彼女等の娘に伝えられ、子供たちは母に属した（母權）。父權的な狩猟民族と母權的な農耕民族との混合が生じたところでは、政治的及び社会的に優越した男子は労働力を獲得するために購入によつて多数の婦人を所有しようとした。牧畜遊民にあつては男子は動物の飼養と家畜群の所有とによつて著しく進出し、家長制的組織が始まつた。婦人は尊敬されなくはなかつたとはいえ、或る程度の一夫多婦制が行われるようになった。結婚における女子の自由は大部分失われ、娘たちは逃亡婚（*Furchthe*）——誤つて掠奪婚（*Raubthe*）と呼ばれている——によつて父の強制から逃れようとした。牧畜遊民の強化された父の権力はすべての高度の文化のうちにも作用し、かくして結婚にはたいい父の承認を要するようになったと云われるのである。

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

* * Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (Internationale Bibliothek), S. 51

u. SS. 54-55. 西雅雄訳『家族、私有財産及び国家の起源』(岩波文庫)、改訳版、八七、九一頁【第二章】。

我々はここに右の論争に立入って論ずることができぬ。問題は云うまでもなく事実の証明によつて決定さるべきものである。併し注意を要することは、それが同時に方法論的な、従つて哲学的な性格を有するということがまた右の論争の特質であり、そしてその点は、いま人類社会の原始状態は如何なるものであつたかを論ずることを目的としない我々にとつても重要な關係を有している。即ち相対立する二つの見解のうち、一方、人類は最初一夫一婦制のうちに、しかも最も純粹な一夫一婦制のうちに生活したと見るものは、一夫一婦制の自然性を強調するものであり、他方、一夫一婦制は社会の従来の發展の過程において、しかもその最後の段階に至つて初めて現れたと見るものは一夫一婦制の社会性乃至歴史性を力説するものである。

シュミットやコッパース等のいわゆる文化史的方法を支持する比較的新しい文献の一つは、例えば、次のように論じている。^{*} 家族を全く社会的なものと考え、それは間違つてゐる。家族は単に社会的なものでなく、却つて自然的なものである。自然的とは単に物理的乃至生理的という意味ではない。人間にとつては彼の本性そのものによつて要請されたすべてのものが自然的である。

然るに人間は単に動物であるのではなく、理性的動物であるのである。人間の自然は、一部分は純粹な決定論に服従し、一部分は本能と呼ばれる他のすでにしなやかにされた決定論によつて支配される生物学的活動の組織からのみ成るのではない。人間の自然は動物から區別される特殊な要素として理性を有し、このものはすべての自由と良心との源泉であり、動物的決定論に服従することなく、しかもそれ自身の自然的な要求を有する活動の根源と規則とである。かくて原始社会において人類は、動物とは異なる彼等の自然に基づいて、文明の種々なる害毒に影響されることなく、純粹な一夫一婦制のうちに生活したと考えられる。一夫一婦制家族は理性的な人間の自然の産物である。原始家族においても男子の優位は認められるが、それは後の父権時代におけるよくな弊害を有しなかつた。そこでは、經濟的唯物主義の圧迫によつて脅かされることなく、「本来の人間の、感情的な、道徳的な、精神的な諸価値が一層大きな地位を占め、一層自由に働いている」*。一夫一婦制家族は發展の結果であり、その到着点であると考えることは正しくない。我々の現在の家族は原始家族と根本において同一である。一夫一婦制はそれ故に出発点であると同時に到着点であると云われるのである。然るにかように一夫一婦制の人間の自然性を強調することは、その社会性乃至歴史性を無視することになるであらう。この場合においても家族は人類の起

原このかた全く不変であつたのでなく、若干の変化を経て来たと見られているとすれば、この変化は社会的に規定されたのでなければならぬ。最初純粹な形で現れた一夫一婦制が何故に失われたか、そしてそれが何故に最後に再び現れるに至つたかは、人間の自然性のみからは説明され得ないであろう。人間性もまた歴史において変化するものである。エンゲルスは、男女間の嫉妬ですら比較的に発達した感情であると云つてゐる。ショーペンハワーが述べた婦人の劣弱な諸性質も久しい間の社会的因襲の結果である。現在の一夫一婦制が有する諸制約はただ社会的のみに理解され得るものである。仮に未開社会において一夫一婦制が存在したとしても、それは文明社会における制度としての一夫一婦制とは全く性質を異にするものでなければならぬ。それらも制度として同一に考えることはできぬ。かくして文化史的民族学の立場は、制度としての婚姻よりも婚姻における道徳を重要視することを特色としている。ここに道徳というのは当為の法則の意味でなく、寧ろ人間性と云われるもの、エトス (Ethos) のことであり、これに対して制度はノモス (Nomos) と呼ばれることができる。

* A. Lemomyer, J. Tonneau et R. Troude, Précis de sociologie, 1934, p. 24 et pp. 83-85.

ところで婚姻は制度としては家族と密接な關係を有し、前者は後者に從屬的である。サムナー

(William Graham Sumner 1840-1910) は書いている、「我々は婚姻を制度と云うにしても、それは不完全なものに過ぎない。それは構造を有しない。家族は制度であり、そしてそれは婚姻に先行した*。一定の家族制度に従属し、これに相応してのみ婚姻は制度となることができる。婚姻の形式は家族の形式によって規定される。一夫一婦制を普及する先駆をなしたのはローマ人の出現であった。ローマ人は早くから規則的な婚姻の重要性を知り、最も古い時代においてすでに厳格な一夫一婦制を行っていた。規則的な婚姻生活は国家の強大を至す根拠と認められた。ローマ人によって、後には更にキリスト教の教訓の感化によって、一夫一婦制は直接間接にラテン文化に影響されたすべての民族の中へ移っていったのである。ところでラテン語の familia——それから Family (家族) という語は由来するのであるが——という語は、従僕を意味する famulus と同じ根源を有し、奴隸 (servus) という意味のオスカ語 famel から出ていると云われる。そこで familia はもと「一人の主人 (dominus) のもとにある奴隸の総体」を意味した**。即ちそれは元来結婚した男女の一組もしくは彼等の子供とは何等の関係もなく、却つてその維持のために労働し、家長 (pater familias) の権力のもとにあつた奴隸と従僕の一団と関係していた。また familia は時には patrimonium 即ち父から相続される財産と同じ意味に用いられた。それはかくして、家父

がその権力のもとに妻と子供、並びに一団の隷屬者を掌握する新しい組織を規定するためにローマの社会に導き入れられたのである。ここに我々は一定の家族制度が一定の婚姻形式に対して支配的に作用するということを理解し得るであろう。一夫一婦制はその起原において、婦人に対する男子の優越をそれ自身のうちに含んでいた。かようにしてまた家族制度そのものに一定の変化が生ずるのでなければ、婦人のかくの如き隷屬的地位からの解放は不可能であるということも知られ得るであろう。

* Summer, *Folkways*, 1906, pp. 348-349.

* * Georges, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. 更に Morgan, *Ancient Society*, pp. 477-478 を見よ

モルガンはエンゲルス説によつて代表される他方の見解がエトスとしてではなく制度としての婚姻に重きをおくことは言うまでもないであろう。それは既に述べた如く一夫一婦制が社会的に制約されたものであることを力説する。一夫一婦制は彼等にとつてはまさに一つの歴史的範疇である。併しながら、それはその成立の起原を有するようにその消滅を有するであろうか。この点に就いてモルガンは云っている、「家族が四つの継起的形式を経て来て、現在は第五の形式のう

ちにあるという事実が認められるならば、この形式が将来において永久的であり得るかどうかという問が直ちに生ずる。与えられ得る唯一の答は、それが社会の進歩すると共に進歩せねばならぬということ、過去においてそうであつたように、社会の変化するに従つて変化せねばならぬということである。それは社会組織の産物であり、その文化を反映するであろう。一夫一婦制家族は文明の開始以来大いに、そして近代においては極めて著しく進歩して来たのであるから、少なくとも、両性の平等の達せられるまで更に一層多くの進歩が可能であるということは想像し得る。文明の連続的な進歩を仮定して、遠い将来において一夫一婦制家族が社会の要求に応じ得なくなるとして、その後継者の性質を予言することは不可能である*。即ちモルガンは、一夫一婦制が男女の平等の達せられるまで進歩することは確実に認めているが、それが消滅するか否かに就いては少なくとも断言を避けている。実際、いわゆる血縁家族から一夫一婦制家族に至るまでの変化が、エンゲルスの云う如く、最初は非常に広がった共同の婚姻紐帯の包括する範囲が次第に狭められてゆき、遂に単一な配偶関係のみが残されるに至つたという風に見られるとすれば、この最後の核はもはやそれ以上に分解を許さざるものでなければならぬ。一夫一婦制はそれ故にただ単に歴史的なものでないように見える。エンゲルスは、「一夫一婦制は経済的原因から

生じたのであるから、この原因が消滅するとき、それは消滅するであろうか」と問い、そして云つている、「ひとは正當に次のように答へ得るであろう、それは消滅しないのみでなく、寧ろ初めて完全に実現されるであろう、と。なぜなら生産手段が社会的財産に転化されると共に、また賃労働も、プロレタリアートも、従つてまた——統計的に算出し得る——一定数の婦人が金銭のために身を委せる必要も、消滅するから。売淫は消滅する、一夫一婦制は、没落しないで、遂に——男子に対してもまた——現実となる」^{**}。即ち従來の一夫一婦制は完全なものでなく、その傍には売淫が公然の制度（公娼制度）としてすら認められていようなものであり、且つそれは婦人に対してのみ要求されて、男子には公然または隠然の一夫多婦制が許されているようなものであつた。社会の進歩はやがて売淫を消滅せしめ、またすべての婦人の地位を向上せしめることによつて眞の意味における一夫一婦制を実現すると考えられるのである。この場合初めて十分に作用し始めるのは、エンゲルスに依れば、たいていは便宜婚に過ぎなかつた従來の一夫一婦制においてただ全く従屬的な意味しか有しなかつたところの個人的性愛である。しかも彼は進んで、「性愛はその本性上排他的である——この排他性は今日では通常ただ婦人においてのみ実現されているに過ぎぬとはいへ——から、性愛を基礎とする婚姻はその本性上単婚である」、と述べている。^{***}

然るに、もしかくの如くであるとするならば、一夫一婦制はただ単に社会的に制約されたものでなく、また人間性に、エトスに基づいて要求されるものであると云わねばならぬであろう。

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

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

* * * do : Op. cit., S. 71. 岩波文庫版、一一二頁。

第三

かようにして一夫一婦制は一方では人間的な、他方では社会的な、二重の制約のもとに立っている。それはエトスであると共にノモスである。もちろん、人間性そのものも社会的に制約され、歴史において変化する、併しまた一夫一婦は単に社会的制度的なものでなく、エトスとして人間性のうちに深い根柢を有している。この場合人間性 (Humanity) という語は人間心理 (Mentality) を意味すると共に、単にこれに止まらず、意識的或いは無意識的に抱かれている人間理想を意味する。自己自身に就いてつねに何等かの理想的観念を有するということがまた人間性そのもののうちに含まれている。人間性は固より社会的制度から影響される。併し同時に社会的制度は人間

性によって制約されている。すでに familia という語において示された如く、従来の一夫一婦制は人間の関係から疎外されたものとして成立して来た。かような人間性の疎外から一夫一婦制を人間の基礎の上に取り戻すことが歴史の課題でなければならぬ。人類の解放が完成されることなくしては一夫一婦制は十分に実現されることができない。ところで婚姻そのものは元来人間的なものであるから、この人間的関係を物質的關係に疎外せしめるものは婚姻に対して作用する一定の家族制度でなければならぬ。従つて家族制度を人間的關係に相応したものに改変するということが婚姻の進歩にとつて必要である。かような問題として与えられているのは、多くの場合恋愛結婚として結ばれる内縁關係の法律的正常化、私生子の法律的保護等のものである。家族制度の变化は云うまでもなく全社会關係の内部において、これに制約されて行われる。

婚姻は先ず何よりも自然の基礎の上に立っている。そしてすでに述べた如く、到る処においてほぼ同数の両性が存在するという自然的条件は、一夫一婦制が正常なものであるべきことを指示している。婚姻は自然的なものとして人類の生殖及び子供の保育のための組織である。しかもその幼年期が長いということは人類にとつて著しい特徴である。フィスケ (John Fiske 1842-1901) に依れば、全動物界を通じて幼年の期間は親の愛情と一致している。下等動物においてはのよ

幼年期のない場合には、親の愛情は存しない。また幼年期の短い場合には、親の愛情はその間は強烈であるにしても、直ちに消え失せ、自分の子供は同種属の他のものから区別されなくなる。子供の保護を保証する親の愛情は一般に幼年期の持続期間によつて決定されている。かくしてその子供が極めて長い幼年期を有する人類にあつては親の愛情は持続的であり、そのことが婚姻の持続性に対して、また特にそのエトスに対して作用する。ここでも自然は人類に一夫一婦制を要求しているのが見られる。人類は生物学的に長い幼年期を有するのみでなく、文明の進歩は更に精神的にその幼年期を長引かせているのである。

婚姻は元来性愛を基礎としている。然るにエンゲルスも認めたように性愛は単婚への自然的傾向を具えている。彼は、人類社会の原始状態においては無規律な性的交通が行われたと考えたが、この場合無規律というのは後世の慣習によつて設けられた制限が未だ存しなかつたという意味であつて、雑然たる混乱が日々行われたという意味ではなく、一時的な単婚関係が決して排除されないことは、あなが恰も群婚においてもそうであるのと同様である、と述べている。またウエスタマルク (Edward Alexander Westermarck 1862- [1939]) は彼の研究の一つの結論として、一夫多婦制が行われる場合、それは、先ず、多くの妻のうちの一人に、普通には最初に婚姻した者に、より

高い地位が認められることによつて、次に、性交に關して彼の氣に入りの妻に対して夫によつて与えられる選好によつて、一夫一婦制へ向つて規則的に變化してゆく、と述べている。^{*}かくして性愛を基礎とする人間的な婚姻は、一夫一婦制への自然的な傾向を具えている。それからの逸脫は婚姻が便宜のために行われることから生ずる結果であることが多い。

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

もちろん、従來の歴史における一夫一婦制は決してつねに男女の愛を基礎としたのでなく、却つてこれとは無關係に、便宜のために行われたことが多かった。すでにギリシアにおいて持參金（持參財産）は婚姻に対して重要な位置を占め、それが彼女の夫の家における妻の地位を定めた、そこから「持參金のない婦人は自由な言葉を持たぬ」という悲しい諺が出ている。娘が生長した時、持參金を作つてやるといふことが親の主要な心配であつた。しかも妻は夫に完全に隸屬していた、夫は、彼の死ぬる前に、彼女の第二の夫を選ぶことができた、彼女は奴隸の第一のものでしかなく、奴隸と一緒に労働した。夫は氣儘に彼女を返すことができたに反して、彼女は法律上の決定なしには彼から離れることが許されなかつた。恋愛が婚姻とは殆ど關係のないことであり、家庭の外部において、多くの場合売淫と姦通とに結び附いて行われたということは、従來の文學の歴史が

示している。ギリシアにあつては寧ろ娼婦が家庭の妻よりも男子に対して高い地位を有し、そしてその中にはすぐれた教養を有する者も尠くなかつたといふことは、我が国の封建時代における遊女の場合がそうであるのと同様である。恋愛に対する家族制度の圧迫は我が国ではかの心中においても見られる所である。従来の一夫一婦制家族は、ミル (John Stuart Mill 1806-1873) の語を借りれば、「専制主義の学校」であつた。それは云うまでもなく男子の専制主義である。近代社会における自由主義の發達と共に、婦人は徐々に、多くの困難と戦いながら、自己の地位を向上せしめて來はしたが、未だその隷属的地位から完全に解放されてはいない。眞の意味における一夫一婦制が實現されるためには、婦人の隷従のなくなる必要がある。しかもそのことはすべての男子が解放されることなくしては不可能である。ローマにおいては奴隸は法律上認められた婚姻に対する権利 (*ius conubii*) を決して有しなかつたのである。更に家族内における婦人の地位の向上は婦人の社会的地位の向上を離れては考えられないことである。

一夫一婦制は単に性愛のみを基礎としては十分に實現され難い。それは固より性愛という本能的なものを離れて存在し得ない。理智を基礎としてのみ考えようとする婚姻は失敗に終ることが多いであらう。けれども性愛が人格的な愛と相互的尊敬とにまで高められるのでなけ

れば一夫一婦制は完成されることができぬ。カント (Immanuel Kant 1724-1804) は次の如く論じている。^{*}一つの性が他の性の性的器官についてなす自然的使用は享樂であり、性的共同体 (Geschlechtsgemeinschaft) 即ち家族はかような快樂を前提としている。この行為において人間は自己を物 (Sache) となすのであり、それは自己自身の人格 (Person) に対する権利と矛盾する。かかることは唯一つの条件のもとにおいてのみ、即ち、一人の人格が他の人格から同様に物として取得され、後者もまた相互的に前者を取得するという条件のもとにおいてのみ、可能である。なぜならかようにして彼は再び自己自身を獲得し、彼の人格を再び建てるから。人間における一肢体の取得は同時に全人格の取得である——なぜならそれらは絶対的な統一であるから——従つて一つの性の他の性の享樂に対する讓与と受納とは単に婚姻の条件のもとにおいて許されるばかりでなく、またひとりこの条件のもとにおいてのみ可能である。かかる理由によつて夫婦の關係は、相互的に所有する所有並びに人格の平等の關係であり、従つて一夫一婦制でなければならぬ。蓋し一夫多婦制においては、婦人は、自己が全く身を委せる男子のただ一部分を獲得するに過ぎず、かくして自己を單なる物となすからである。即ちカントに依れば、相互的に完全に所有し合う一夫一婦制においてのみ婚姻は人格的であることができ、そこにおいては両性は人格的に平等

である。蓄妾の如きは他の人格を物として使用することによって自己を物となすものである。婚姻は男女相互の人格的尊敬に達しなければならぬ。そしてただ一夫一婦制のみが真の人格的結合であり得るのである。ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831) もまた、婚姻は本質的に一夫一婦制でなければならぬと云っているが、就中彼は、子供は即自的に自由なものであり、他の者にも両親にも子供は物として属するのではないと論じている。「ローマの子供の奴隷関係はこの立法を最も汚す制度の一つであり、その最も内面的な且つ最もやさしい生活における道德のかような毀損は、ローマ人の世界的性格と彼等の法律形式主義に対する方向とを理解するに最も重要な契機の一つである」とヘーゲルは書いている。^{* *}従来の一夫一婦制家族においては婦人が隷属的であつたように子供もまた隷属的であつた。子供の人格の尊重、とりわけ彼等の婚姻の際における彼等の意志の尊重なしには一夫一婦制は真に実現されない。強要された婚姻は愛に基づかないという理由で一夫一婦制の精神に反するのみでなく、またそれが一夫一婦制からの逸脱乃至墮落に動機を与え易いことは多くの事例の示す通りである。

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

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

婚姻は人間の感情を訓練し向上せしめるという倫理的意味を有している。それは男女間の本能的な愛情を共同の目的のための思慮ある、永続的な、責任ある結合に変えるという意味を有している。婚姻のかくの如き倫理の意味は一夫一婦制においてのみ完全に実現されることが出来る。そして子供の教育はそのような共同の目的の最も重要なものに属している。然るに子供の教育に対して最も適当なものは一夫一婦制家族である。子供の教育は逆に両親に作用し、彼等を倫理的に高めるのである。やさしき、同情、自己犠牲、目的の不動性、責任感、活動性等の如き徳は子供によつて要求され、且つ子供によつて喚起されるのがつねである。子供に取巻かれた母親ほど人間的品位を現したのを見たことがない、とゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832) も述べている。子供のない婚姻は失敗であると云わねばならぬ。然るにエンゲルスは将来の社会に就いて次のように考える、「子供の養育と教育とは公務となる、社会は、嫡出児たると私生児たるとを問わず、平等にすべての子供の世話をする。かくて今日乙女がその愛人に顧慮するところなく身を捧げることが妨げる最も本質的な社会的な——道徳的な及び経済的な——契機をなす『結果』に対する心配はなくなるのである。*」併しかくの如く子供を婚姻生活から全然分離してしまうことは人間性に反するのみでなく、子供の教育にとつても最も望ましいことであるか否か疑

間である。性愛が人間の自然的な要求であるように、子供に対する愛もまたそうである。エンゲルスの説はかかる人間性を無視するものであると云わねばならぬ。もとより子供に対する愛は本能的な段階に止まるべきでないが、家庭は子供の教育にとつて社会によつて代られることのできぬ意味を有している。親子の人間的關係を物質的關係に疎外している従來の家族制度は改変されねばならないけれども、この人間的關係そのものをも排棄しようとすることは不可能であるのみでなく、道德的でもあり得ない。家族的結合は階級の如く純粹に社会的なものでなく、自然的なものである。その人間的自然性を無視することは結局——エンゲルスの思想のうちに含まれている如く——家族は、従つて一夫一婦制もやがて消滅するものであると考えることにほかならない。確かに家族は、従つて一夫一婦制も単に自然的なものでなく、社会的なものである。それは歴史において變化する。併しこのことから家族そのもの、その理想としての一夫一婦制そのものの消滅を論ずることは、人間の歴史性を全人間種族が、例えば地球の冷却その他何等かの原因によつて消滅するということから論ずると同様、意味のないことである。現在の一夫一婦制は確かに今後變化するであろうし、また變化せしめねばならぬ方面を有している。併しながら、例えば、自由主義は一個の歴史的範疇として消滅するにしても、最も高い意味における自由は自由主義の

消滅そのものをも含む人間の歴史的発展を通じて実現さるべき目的としてつねに止まるように、現存の制度としての一夫一婦制はたとい消滅するにせよ、一夫一婦制そのものはかかる変化をも通じてその完全な実現に向うべき歴史の目的であると考えることが出来る。真の意味における一夫一婦制の実現は社会的諸条件に制約されている。現存の一夫一婦制が如何なる制限を有するかについては右の全叙述を通じて大略触れられて来た筈である。それに関連した婚姻の自由、恋愛と結婚、男女の同権、等々の問題に就いては遺憾ながらここで立入って論ずることができぬ。

* 前掲書 原本六四頁、邦訳本一〇二—一〇三頁。

参考文献

本文の注に記したものは再出せず、本文に述べたことと直接に関係したものを主として挙げておく。

Bachofen, Johann Jakob : *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynökratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, 1861.

Bebel, August : *Die Frau und der Sozialismus*, 1883. 広く読まれ新版が度々でてゐる。邦訳本、草間平作訳ベーベル『婦人論』（岩波文庫）がある。

- Carson, William E.: *The Marriage Revolt*, 1915.
- Canow, Heinrich : *Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie*, 1923. 邦訳本【石川準十郎, 別府峻介訳・改造文庫】がある。
- Ellis, Henry Havelock : *Sex in Relation to Society*, 1911.
- Ellwood, Charles A. : *Sociology and Modern Social Problems*, 1919.
- Fiske, John : *Outlines of Cosmic Philosophy*, 1874. New Edition 1910.
- Hildebrand, Richard : Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen, Zweite Auflage 1907.
- Koppers, W. : Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, 1921.
- Mill, J. S.: *The Subjection of Women*, 1860. 広く読まれ種々の新版がある。邦訳本、大内兵衛訳ミル『婦人解放論』大正十二年。
- Müller-Lyer, F.: *Formen der Ehe, der Familie und der Verwandtschaft*, 1911. 邦訳本、木下史郎訳ミュラー・リヤー『婚姻の諸形式』(岩波文庫)が出ている。
- Schmidt, W. : Liebe, Ehe und Familie, 1931.
- Schmidt u. Hoppers : Völker und Kulturen, 1924. 【大野俊一訳『民族と文化』河出書房新社】
- Weber, Marianne : Die Ideale der Geschlechtergemeinschaft, 1928.

福沢諭吉、**日本男子論**、明治二十一年、新版昭和六年
玉城肇、**日本家族制度批判**、昭和九年。

日支文化関係史ⁱ

一 東亞文化の發展とその特質

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

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

i 「日中文化関係史」と改めるべき所ですが、歴史的資料（太平洋問題調査部）ですからそのママ。

に行われていた文化並びにそれらの地域を通じて更に他の文化が支那に流入することになった。かくて、既に先秦時代において北方アジアのいわゆるスキタイ・シベリア (Scytho-Siberian) 文化の影響を受けていた支那に、今や西方アジアの文化、即ちイラン波斯【ペルシャ】のヘレニズム (Hellenism) 文化が伝わったのである。それらの系統の文化は古代日本にも痕跡を留めている。しかし何よりも重大な結果は仏教の渡来である。仏教は後漢の頃中央アジアを通じて支那に伝えられ、支那思想はここに大きな新要素を加えて面目を一新することになったが、寺院の建築、仏像の造営等に伴つて美術工芸にも著しい変化が現れた。その際印度西北方に発達していたガンダラー (Gandhara) の希臘的仏教美術が支那に入り、その影響が日本の古い仏教美術にも認められることは注目すべきであろう。仏教及び仏教文化は爾来東亜文化の最も重要な形成力の一つとなったのである。

支那文化は魏晋南北朝の時代から次第に多く外来の要素を加え、隋唐に至つて集大成された。仏教は魏晋以来盛んになり、西域・印度と支那との間の僧侶の往来も繁くなつた。多数の仏典が齎されて翻訳され、教義の研究も円熟し、華嚴・天台・禪・浄土等の諸宗派が並び興つた。浄土宗、殊に禪宗は、他の諸宗派の衰えた後、宋になつて栄えた。支那仏教の殆どすべての宗派は朝

鮮・日本にも伝来されたのである。西方アジアに行われていた諸宗教即ち大食ダイジツ（サラセン）の回教（Islamism）【イスラム教】、波斯ペルシヤの祆教（Zoroastrianism）【ゾロアスター教】、摩尼教（Manichaeism）、ネストリウス（Nestorius）派のキリスト教（景教）なども、唐の時代支那に伝った。そのうち民間に入った回教を除いて、他は概ね唐以後に衰微した。東西の交通・貿易が盛大になった結果、アジア各地の思想美術工芸風俗習慣等が流入し、その総合として唐の文化が形成された。当時はアジア文化融合の時代というべく、唐の文化は支那固有の文化の上に印度波斯大食その他の文化を加味して出来上った一種の世界的文化であつたのである。その威力が容易に国外に光被し、四圍の民族に広く且つ大きく影響を与えることができたのも、これに基づいている。次第に発達して来た東亜の諸国は茲に時を得て興隆した。日本においてはその頃大化の改新（紀元六四六年）が行われ、続いて栄えた奈良朝の文化は唐の文化の縮図であつた。

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

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

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

のである。

漢の武帝が朝鮮半島の北部に楽浪郡を置いて以来（紀元前一〇八年）、支那文化の東漸の基地が出来、その影響は南朝鮮の韓族や日本民族にも及ぶに至った。朝鮮もまた絶えず支那文化の勢力のもとに立ち、独特の高い文化を作ることができなかった。支那周囲の民族のうちただ日本のみは、支那に対して政治的につねに独立であつたのみでなく、能く支那文化を同化してそれ自身の価値ある文化を作り、更に自己の固有の文化を発達させたのである。日本は初め南朝鮮を通じて支那文化に接触した。南朝鮮が支那文化の影響によつて著しい変化を見るに至つたのは魏晉南北朝の時代であり、この時代の支那文化は既に仏教の宗教文化を加えていた。かくて日本へは先ず支那の文学、儒学が渡来し、次いで南朝鮮が仏教化して後、仏教が伝来した。それらと共に工芸の如きものも入つてきたことは言うまでもない。殊に隋に使節が派遣されて以来（六〇七年）、直接に日本と支那本土との交通が行われるようになり、仏教と合体した支那文化は日本文化に革新を齎した。唐になつて日支の交通は益々盛んになり、支那のあらゆる文化が日本に流入して影響し、かくて奈良朝前後の日本は殆ど全く支那文化の一員となつた観がある。唐以後の支那文化が日本に影響したことは唐の時代ほど顯著でなかつたが、宋の文化は平安朝後期から鎌倉時代に

流入し、特に禅宗が伝えられて以来、仏教のこの宗派によって宋・元の文化は足利時代を通じて日本の思想及び美術に深い影響を与えた。次に明・清の文化は足利時代の末から徳川時代に種々の影響を及ぼし、特に豊臣秀吉のいわゆる朝鮮征伐は朝鮮に行われていた工芸を日本に輸入した文化上の効果は大きかった。日本の文化はかくの如く支那文化を同化することによって発達してきたのである。

西洋文化は漢・唐以来やや著しく東亜に入りつつあった。マルコ・ポーロ (Marco Polo) は元の時代に支那を訪れて東洋を紹介したが、明の時代ヴァスコ・ダ・ガマ (Vasco da Gama) の南アフリカ迂回航路の発見 (一四九八年) は東西交通史上に新時期を劃した。かくて先ず旧教国のポルトガル、スペイン、次いで新教国のオランダ、イギリスが東洋貿易に従事するようになった。これより先、十字軍の聖地遠征、蒙古人のヨーロッパ侵入があり、東方の事情が次第に明らかになると共に、羅馬教会の支那方面布教が開始されて、モンテ・コルヴィーノ (Monte Corvino) 以下の宣教師が派遣された。コルヴィーノは二三〇七年大都 (北平) の大僧正に任ぜられ、会堂を建て、羅馬旧教はかなりの繁栄を見た。しかしそれも元の衰えると共に衰え、明のキリスト教排撃に遭つて一時殆ど跡を断つに至った。しかるに十六世紀中葉になると、当時宗教改革に脅か

されていた羅馬教会に耶蘇会が組織され、東洋貿易の発達に伴つて、失われた地盤を補うために東方伝道に進出した。かくてイタリア人マッテオ・リッチ (Matteo Ricci 利瑪竇) 等の宣教師が支那に來た。リッチは支那の慣習を顧慮し、キリスト教の教義をこれに調和させたので、羅馬旧教の支那における足場が始めて固められた。その後続々と宣教師が渡來し、上流社会の信徒となる者も多くなつた。それら宣教師によつて西洋の學術が伝えられた。中にも支那旧來の天文曆法に革新が齎され、数学、砲術等が輸入された。清の初めにおいて康熙帝の奨励によつて西洋の學術の研究は進歩し、『数理精蘊』が勅撰され、また在支宣教師の手によつて『皇輿全覽図』が完成され、梅文鼎 (一七二二年歿) の如き曆算の大家も出た。支那における布教に最も力を尽したのはフランス人である。しかるに乾隆二十二年 (一七五七年) に至つて、外国貿易は広東一港に限られることになり、以後南京条約の締結 (一八四二年) まで支那では鎖国に等しい状態が続いたのである。

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

者が出来、殊に織田信長の政策はキリスト教を厚遇したので、愈々盛んとなり、南蛮寺と称する天主教の会堂も諸方に建てられた。一五八二年には大友、大村等の大名は羅馬法王のもとに使節を送っている。天主教が日本の精神界に及ぼした影響は大きく、絵画等の芸術品にもその結果が現れた。豊臣秀吉及び徳川家康は、外国人との貿易は許すがキリスト教は禁ずるという政策を採った。けれども一方において外国貿易が許されている限り、外国宣教師の諸国に潜んで伝道を行う者もあり、禁教令の徹底は困難であった。熱心な天主教の信者は、徳川氏に滅ぼされた大名の職を失った武士に煽動され、島原の乱（一六三七年）となった。一六三九年幕府は遂に鎖国令を下した。かくてオランダ人のみが長崎一港において貿易を許されるのみとなった。尤も支那人との通商は禁ぜられていなかったため、その間においても支那の書物は絶えず輸入され、清の時代に発達した考証学の如きも日本に影響を与えており、またオランダ人を通じて日本は不自由ながらも西洋文化に接触し得たのである。その間にも西洋の砲術・天文・曆法・地理等が伝えられ、徳川吉宗が西洋學術の輸入を公許して以来、蘭学者は幾多の不便と戦いつつ研究に従事し、平賀源内の如き発電器を發明し（一七七〇年）、また前野良沢・杉田玄白等の努力によって『解体新書』（一七七四年）が現れて、西洋医学の発達の基礎がおかれ、或いは司馬江漢（一八一八年歿）の如

き西洋画家も出た。

徳川幕府の鎖国政策は、織田・豊臣時代において中世的日本から近世的日本に移りつつあった日本の発展にとつて桎梏となり、日本の文化を世界の大勢に遅れさせることになった。しかし一面から見れば、江戸時代は日本の国民的文化が一応円熟した時であつて、若しこのことなしに近世の初め日本文化の發達が未だ一応の円熟の域に達しなかつた頃から引続き西洋文化の余りに強い影響を受けて来たとしたならば、そのために利益したことも勿論あつたろうけれども、日本文化の東洋的・日本的特質は保持することが困難であつたであらう。その事情は恰も嘗て支那の文化から最も強く影響を受けつつあつた時代に唐への使節派遣が中止され、かくて藤原時代において日本固有の文化が形作られた事情と類似してゐるであらう。

いづれにしても十九世紀中葉までは西洋文化の東亜文化に対する影響は微弱に止まつた。十六世紀以来西欧の諸勢力は東に迫り、十八世紀に到る間に次第に西アジア・北アジアから中央アジア・南洋・印度の方面までほぼ征服したが、東亜における支那と日本との二大文化国へはその力が及ばなかつた。十七、八世紀の頃には西欧の諸勢力はその關係の再調整を必要とし、相互に争つていたので、鋒先を他に向ける^{いよま}違がなかつたといふことは、日本や支那が久しく鎖国の状態を

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

東亜の古、文化国支那は、地理的条件に制約されて他の世界から隔絶して独自の発達を遂げ、固有の特色を保持してきた。もちろん上に述べた如く、支那文化も他の影響を受け容れてはいるが、その程度は少なく、如何なる時代にも支那本来の面目を変化するまでには至らなかつた。支那に侵入した異民族は概して文化が低く、加えるに支那の広大な土地と膨大な人口とは能く彼等を侵入者を吸収同化して、到る処同質的な文化が作られたのである。かくてローマの文化がギリシアの文化に影響されて起り、そのギリシアの文化が西南アジアの文化に影響されて発達し、その西南アジアの文化がエジプトの文化を継承して起り、更に近代の西洋文化がギリシア・ローマの文化を継承して発達したのに比較すれば、支那文化は殆ど自発の文化をそのまま発展させて最近に及んだと云うことができる。ただ印度から出た仏教は支那文化にかなり大きな影響を与えている。日本の文化は支那文化及び仏教の影響を受けて発達してきた。もとより日本と支那とは民族・風土・言語等を異にし、その文化も同じでなく、それぞれ特殊性を有している。しかしまた東亜の文化には共通の特色が存している。日本人と支那人とは黄色人種として同じであるのみでなく、

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

尤も東亜文化の統一は西洋文化の統一と同じようには考えられない。西洋文化はギリシア・ラテン文化、キリスト教、近代科学等を根柢とし、この共通の地盤の上に諸民族の文化は相互に影響し、交流してきた。東亜文化のうちにはかくの如き意味における統一は認められない。仏教は印度から支那、支那から日本へ伝わり、東亜文化の共通の要素となつてゐるが、嘗て三国の仏教はキリスト教におけるが如き教會的統一を有しなかつた。支那で理論化された仏教が逆に印度に影響したことがないように、日本で純化された仏教が逆に支那に移入されたことはない。日本の文化は支那の文化から影響されて発達したが、日本で発達した文化が支那の文化に同様に影響するということはなかつた。即ち最近に至るまで此処では文化の影響の仕方が一方的であつて相互的ではなかつたのである。それにも拘らず東亜文化は共通の性格を具えている。東亜文化のうちには客観的に認められるよりも深く主体的な統一がある。蓋し主体的であるということは西洋文化に対する東亜文化の特色である。

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

自然とは対立的に考えられるが、東亜の思想においてはそれらは融合的に考えられる。従つてまた彼処では自然と文化とが対立的に見られるに反し、此処ではそれらも融合的に捉えられる。東亜の思想においては自然も或る文化的なもの、文化も或る自然的なものと考えられるのである。それと關聯して、此処では知識のための知識、芸術のための芸術というのが如き思想は存しない。生活と文化とは離れたものでなく、文化が生活のうちへ流れ込み、人間の自然的生活、日常生活そのものが文化的になることが求められる。西洋流の文化主義はなく、日常性の文化が尊重されるのである。西洋においては客観化された文化が重んぜられるに對し、東亜においては主体的な文化、生活と行爲とのうちに融合した文化、人間の身についた文化が重んぜられる。かくて東亜の思想は現実主義的である。知識は実行のための知識であり、知と行との合一が求められる。觀念は実行を促すもの、実行的な衝動性を含むもの、実行的な具象性を伴うもの、実行的な直観を喚び起す力を有するものであるべきであつた。西洋思想が概念的であるに反し、東亜の思想が象徴的であるということも、それが行為的直観の立場に立つているのに依るのである。西洋文化が知識的であるとすれば、東亜の文化は道德的である。

東亜の世界觀が自然主義を特色とするということは、此処にヒューマニズムがないことを意味

しない。その自然主義は西洋の自然主義とは異なっており、そして東亜には東亜独自のヒューマニズムがあり、それが東亜の道德の根柢をなしている。西洋の自然主義が客観主義的であるに反し、東亜の自然主義は主体的である。後者においては自然は単に客観的なものでなく、働く人間、主観的といわれる人間をそのまま包んでこれを超えたものである。東亜の文化が主体的であるということは、単に主観的であるということではなく、寧ろ主観客観の対立を超えた立場に立っているということである。そのことは既に、ギリシアの神話と支那の神話とを比較するとき、後者が擬人論的 (anthropomorphic) な神の觀念に乏しいところからも理解されるであろう。東亜には西洋科学の如き客観主義もなかった代りに、キリスト教の影響によって西洋に発達したような主観主義も存在しなかった。西洋の自然主義が唯物的であり実証的であるに反し、東亜の自然主義は精神的であり象徴的である。そして東亜のヒューマニズムはこの自然主義と対立することなく、却つてこれと合一している。普通という西洋のヒューマニズムは近代社会の初めに現れたものであるが、この社会は、社会学者のいわゆるゲゼルシャフト (Gesellschaft) とゲマインシャフト (Gemeinschaft) との区別に依れば、ゲゼルシャフトであり個人主義的である。西洋における封建時代はヒューマニズムから遠い時代であった。しかるに東亜においては封建的社会的内部に

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

い東亜の思想はおのずからヒューマニズムの特質を具えている。西洋の封建時代には信仰の自由が全く存しなかつたのに反し、日本ではその封建的社会において神道、各宗派の仏教、儒教が自由信仰されてきた。支那においては一人の人間が同時に仏教徒であり孔子教の信者であり得る。日本においても同様に多数の人間は仏教徒であると共に神道の信者である。かかることはキリスト教の正統の教義では考えられないことである。

東亜の文化と西洋文化との差異は、東亜においては科学が発達しなかつたのに反し、西洋においては科学がその文化を特徴付けている点からも理解されるであろう。科学は、自然と人間とが対立し、人間が自然を征服しようとするところから生れる。西洋人は自然を征服しようとするに反し、東亜の人間は自然に親しみ、自然と共に生きようとする。そこに両者の態度の相違がある。科学は自然を客観的に捉え、その一般的法則を認識しようとする。かかる客観的な概念的な物の見方は東亜においては発達しなかつたのである。東亜の智慧の求めるのは物の実相の直観であり観照である。物の実相というのは物の抽象的な法則でなく、寧ろ物の具体的な真実の形である。尤も西洋においても、科学の理念が明瞭に現れたのは近代に至つてからであつて、それ以前はやはり物の実相を見ることが問題であつたと言われるであろう。プラトン (Platon) やアリストテ

レス (Aristoteles) は、形 (eidos, form) を実在と考へ、形の認識を求めた。しかし西洋においては、かかる形も客観的に捉えられ、かくて物の形は物の概念を意味することになり、かかるものとして近代の科学的思维のうちへ流れ込んだのである。しかるに東亞においては、形はどこまでも主体的に捉えられ、かくて形あるものは形なきものの象徴、形なき形の、形を超えた形の象徴と見られたのである。尤も東亞に科学がなかつたということは技術がなかつたということではない。技術は人類と共に古く、東亞においても夙に存在した。西洋においては近代科学の発達に伴つて技術も飛躍的な発展を遂げた。ここに技術というのはもちろん物質的生産の技術、物の技術のことである。かように西洋においては物の技術が発達したのに対し、東亞において特殊な完成を遂げたのはマックス・シェラー (Max Scheler) の云つた如く心の技術 (Seelentechnik) である。技術の一般的本質は主観的なものと客観的なものとを媒介して統一するところにある。そして物の技術においてはこの統一が客観の側において実現され、かくして物を変化して物の新しい形が作られるが、心の技術においてはその統一が主観の側において実現され、かくして心を変化して心の新しい形が作られる。それによつて心境を作り、如何なる外的境遇の変化にも平然として処し得る人間を作るということが、東亞の教養の求めるものである。要するに西洋文化が客観的文

化としてすぐれているのに対し、東亜の文化は主体的文化としての深さを有している。

東亜の文化の右の如き特質はその近代前期的性質であるといわれるであろう。これは確かに一つの認識である。西洋文化と東亜の文化との差異は根本的な性質の差異でなく、発展段階の差異を現すに過ぎぬという主張のうちには正しいものが含まれている。実際、東亜の文化をヨーロッパの近代文化と比較するのではなく、寧ろギリシアの文化と比較するならば、そこには一層多くの類似点が見出されるであろう。いずれにしても、数千年来の伝統は容易に変じ得るものでなく、伝統はつねに重要な歴史的力である。東亜の文化と西洋文化との差異を単に発展段階的に、従つて時間的にのみ考えることは正しくない。すべての文化は時間的に規定されると共に空間的に規定されている。その空間的な原理即ち民族とか風土とかを離れて文化を理解することは一面的であるといわねばならぬ。もとよりいわゆる東洋文化に封建的性質が纏わっていることは事実であり、これを払拭するには西洋文化、殊にその科学文化の洗礼が必要であつたのである。そしてそれは東亜における過去の不充分であつた文化的統一が拡大し発展するためにも必要であるのである。

さて十九世紀の中葉に至つて、産業革命を経た後の西洋の勢力は猛然として東洋に加わり、従

来その支配から残されていた地方も新たに圧迫されることになった。かくて先ず支那は鴉片戦争の結果、一八四二年南京条約によつて国を開くに至つた。次いで日本にも一八五三年アメリカのペリー (Perry) 提督が来航し、翌年いわゆる安政の仮条約によつて開国が行われた。その後十余年にして日本では明治維新 (一八六八年) の大業が展開され、爾来近代国家としての日本の建設は着々と進行し、その文化も西洋文化の移植によつて面目を新たにしたのである。この大変化は日本の歴史において大化の改新以後、支那唐の文化を輸入して一大革新を遂げたのに比せられるものである。嘗て支那文化に対しての如く、西洋文化に対しても日本人は謙遜であり、最も熱心にこれを学んだ。排外主義は日本の伝統のうちには存しない。幕末の攘夷論者も単なる排外主義者であつたのでなく、日本が欧米諸国と対等の地位に立つて通商することを求めたのであつて、そのためには先ず一度攘夷を実行することが必要であると考えたのである。日本民族のすぐれた同化力はあらゆる方面において西洋文化を摂取して東亜の先進国となり、日清・日露の戦争を経て飛躍的發展を遂げ、かくて明治維新前には東亜においてさえその力を認められなかつた日本が、僅か五十年の間に世界列強の一つとなり、世界史の舞台において活躍するに至つたのである。

一方支那は開国後においても西洋の學術の優秀性を真に認めることを欲せず、これを採用する

にも躊躇逡巡の態度であつた。古来支那人は周囲にすぐれた文化民族を有しなかつたので他から学ぶことがなく、寧ろ退いて自己の文化を異民族の蹂躪から護ることが彼等にとつては重要であつた。支那の歴史は如何に彼等がその固有の文化の保護に努めたかを示している。そのために彼等の間にはおのずから保守退嬰の氣風が生じたのである。支那ではまた昔から尚古主義が強く、理想的時代を上代におき、後世になるに従つて墮落したと考える伝統が存在している。そして彼等の四隣の民族が優秀な文化をもたなかつたところから、支那人の間には自己を中華と稱し他を蛮夷と視る思想が深く養われて来た。かようにして彼等は、西洋文化に接触したときにも、そのあらゆるものの元は中国にあると考え、それを卑んで熱心に学ぼうとはしなかつたのである。ただ戦争は彼等に対して現実に西洋の學術の優秀性を示し、その採用を強制した。かくて一八六〇年英仏聯合軍に破れた彼等は、主として戦争における必要の見地から、西洋の學術の輸入に向つた。次いで日清戦争（一八九四—一八九五年）における敗北は、彼等に大きな刺戟を与え、一八九八年康有為・梁啓超等のいわゆる百日新政となり、支那における西洋文化輸入の歴史に新紀元が劃されることになった。しかしそれも保守派の勝利に終つたが、遂に孫逸仙の革命（一九一一年）の成功によつて支那の近代化は進展を見るに至つたのである。

東亜の現代文化はかようにして西洋文化の影響のもとに発達した。現代日本の目覚ましい進歩も西洋文化の移植なしには考えられないであろう。尤も日本文化の西洋化に対しては明治以来しばしば反動が現れた。蓋し日本文化の特色は、極めて進取的であると同時に極めて保守的であるというところにある。有史以来、日本人はつねに、一方彼等が最初から所有している古い文化をなかなか棄てようとはせず、他方新しい外来の要素を取り入れることに頗る熱心で鋭敏であつた。かように同時に働く撰取と保存の結果、この国は次第に日本のもの及び支那のものの巨大な量の貯蔵所となつた。日本には今なお、その起原が支那にあつて彼地では既に久しくその形跡の全く失われているものが保存されている。日本人の最も遠い祖先の宗教的儀礼その他の伝統が現在まで伝わっていることは言うまでもない。仏教の流行も神道を廃することなく、儒教の興隆も仏教を滅ぼすことがなかつた。仏教は日本へ来て純化され、印度や支那で衰えてしまつた今日、ひとり此処で生命を維持している。儒教の如きも日本で純化され、今日なお日本人の道徳的力の源となつてゐる。かくの如き事實は日本文化のすぐれた同化力と共に限りなき包容力を示すものである。今日の日本の文化のうちには、西洋文化の最も新しい要素と東亜の文化の最も古い要素とが同時に存在している。

一九一四—一八年の世界戦争は日本の発展に一つの機会を与えたが、一九二〇年の経済恐慌となり、やがて青年知識層の間に共產主義の流行を見た。その反動として国粹主義が起つたが、一九三二年の満洲事変後、ドイツ及びイタリアの全体主義思想の影響もあつて勢を得、支那事変に至つた。日本における国粹主義には、明治以来、日本の固有性を強調するものと、一層広く東洋文化の復興を唱えるものと、二つの方向が存在するが、後の方向即ちいわゆる大アジア主義の主張者には、日支提携して欧米の帝国主義から東亜を解放しその伝統的文化の復興を計ろうとする者も多かつたのである。惟うに西洋文化と東洋文化とは世界文化の二つの要素である。世界史を西洋文化の歴史と同一視するところのトレルチ (Ernst Troeltsch) のいわゆる「ヨーロッパ主義」 (Europaeismus) に対する批判は、世界戦争後、西洋の思想家の間にも現れた。その最もセンセシヨナルな形はシュペングラー (Oswald Spengler) の『西洋の没落』 (Der Untergang des Abendlandes) である。日本における国粹主義は残存せる封建的なものと結び付いた保守主義でもあり、排外的傾向を取りもしたが、東亜の文化の独自性に対する自覚を促すに効果があつた。しかし極端な欧化主義と極端な国粹主義との間にあつて、東西文化の融合によつて世界的意義ある日本文化の形成に向うということは、大体において明治以来の日本文化の大きな方向であつた。

のである。そして新しい秩序と規模における東亜の統一が客観的な基礎の上に成り立つたためには、支那の近代化、その近代国家としての発達が必要であることは言うまでもない。

二 日支文化交渉の歴史的概観

日本文化は支那文化の影響のもとに発達した。日本文化史は一面から見れば支那文化の同化の過程であった。しかしその同化によって作られた文化がそれ自身の高い価値を有するということは、日本民族の固有の文化的能力を示すものである。支那文化の日本に移植された結果が、その朝鮮乃至満洲もしくは安南交趾に輸入された結果と、如何に異なるかは、奈良朝の彫刻などを見ても明瞭に認められることである。即ち日本では支那と同等の或いは一層勝れた作品が作られたのである。移植は模倣に止まらないで独自の創造にまで進んだ。その間において日本固有の文化が発達した。大化の改新の後支那に模範をとった律令制度が行われたが、やがて現れた撰関政治、これを継いだ幕府政治は、日本に独特な政治形態である。支那文化の影響を多く受けた奈良・平安朝時代において、『万葉集』の如き日本的性格の鮮やかな古典的詩歌、やがて『源氏物語』（一〇〇四年頃）の如き日本文をもつて綴られた傑作、またやがて『大鏡』（一〇九六年頃）の如き

支那風を脱した史書が現れている。仏教においても浄土真宗や日蓮宗の如き民衆的な宗派が起るに至り、また禅宗の影響のもとに武士道の如き日本固有の道徳が形作られた。江戸時代に次第に発達した町人文化はもとより全く日本独特のものである。

支那文化の輸入が絶えず日本の自覚のもとになされたことも注目すべきことである。法を求めて唐に入った最澄や空海は、既に仏教を鎮護国家の仏教として把握したのである。殊に元寇（一二七四年及び一二八一年）前後において日本の国民的自覚は高まった。日蓮（一二八二年歿）の国家主義思想もこの時代の産物である。北畠親房の『神皇正統記』（一三三九年）は、朱子学や司馬温公の『資治通鑑』に影響されながら、「大日本は神国なり」との自覚に基づいて、儒教の名分論を日本的に展開した。徳川時代には儒者の考え方も一般に日本的になったが、特に水戸学派において朱子学の日本的展開は発展し、明治維新の思想的原動力の一つとなったのである。また他方外来の支那思想や仏教を排して日本古来の思想を復興しようとする国学が現れ、本居宣長（二八〇一年歿）の如き独創的学者も出たのである。

尤も日本の文化は、支那から影響されはしたが、逆に支那に影響したことはなかった。支那からいえば、日本は「夷狄」の国であり、そこに全体として特殊の文化があるとは思えず、ただ「中

華」の事物を学んでいる点が注目されたのみである。日本へ来た支那人が概ね商人であつてこの国の文化を理解する能力がなかつたということ、また日本独自の文化が著しく発達した時代には、日本は鎖国政策をとつていたので、日本を支那人に知らせる機会がなかつたということも考えねばならぬであらう。

支那文化について驚くべきことは、それが他の民族からあまり助けられないで、殆ど独力で高い文化を発達させたことである。しかし支那文化について更に驚くべきことは、その文化が極めて古い時代にまで溯つており、発展に乏しく、殆ど不動であるということである。かような停滞性が支那文化の最も顕著な特色をなしている。支那人の間に、文化は上代ほど善く後世になるほど墮落したと考ふる尚古主義が、抜き難く存在するのも、そのためであらう。支那の歴史家たちに一般に進化の觀念が存在しなかつたのも、やはりそれと関係があるであらう。支那社会には封建的諸關係の驚くべく長い停滞がある。しかるに日本の文化にはかくの如き停滞は存在しない。日本の文化はだいたひ貴族の文化から武士の文化、武士の文化から町人の文化へと発展した。即ち文化の中心が漸次上から下へ、中央から地方へ動いてきた。かくて日本の文化は、頽廢的傾向が生ずると、そこに新しい力が注入され、改造が行われた。日本に独自の民族的文化が展開され

たこともそれと密接な関係がある。蓋し支那文化は多くは書物を通じて日本に輸入され、従つてその影響も多くは上流社会に止まつたのであつて、民衆的文化の發達は日本文化の独自性を發揮させることであつた。西洋文化との接觸が開始された後、日本と支那との發達に大きな懸隔が生じたのも、日本の文化はその時既に或る程度近代的方向に進んでいたのに反して、支那の文化は依然として封建的性質が強固であつたのに依るのである。かくて日清・日露戦争以後においては、従来の歴史とは逆に支那が多数の留學生を送つて日本から学ばざるを得ない状態になつた。

さて上に述べた如く、日本と支那との文化的交渉は極めて古くから朝鮮半島を通じて行われていた。伝に依れば、応神天皇の頃（二八五年）南朝鮮から支那の儒学文学が渡來し、また欽明天皇の頃（五五二年）仏教が伝來したといわれるが、支那文化が日本へ流入したのはそれよりも以前からのことであつたであろう。殊に支那からの帰化人が工芸技術の教師として日本の文化に貢獻したところが多い。日支の文化的交渉に新紀元を開いた最初の大事件は、聖徳太子によつて小野妹子が使節として隋に派遣されたことである（六〇七年）。その主要な目的は仏法を求めるところであつたが、それに伴つて他の文物も輸入されたに相違ない。隋からは答礼使として裴世清が妹子に同道して來た。唐の時代になつては更に屢々日本から使節が遣され、また唐の使節の來る

ものもあつた。遣唐使に随つて多数の学者・僧侶等が留学し、支那の文物宗教等の輸入に努めた。中に三論宗を弘めた道慈、真言宗を唱えた空海（八三五年歿）、天台宗を開いた最澄（八二二年歿）及び円仁、円珍の如き名僧があり、唐から随つて来て唐招提寺を創め、日本における律宗の開祖となつた鑑真の如き者もある。また吉備真備によつて代表される如く、支那の種々の学芸も盛んに伝来された。或いは印度の波羅門僧仙那、林邑国（安南）の僧仏哲等の如く、支那から伴われて日本へ来た者もある。仙那は東大寺の開基の一人であり、仏哲は同時に音楽家として林邑八楽を伝えたといわれる。支那の商人にして日本に来る者も多数に上つた。しかるに八九四年に至つて、遣唐使に内定していた菅原道真是上書して、使節派遣の得失、行路の困難、国家の利害を論じ、遂に遣唐使は停止され、唐との国交はここに断絶した。唐の文化はあらゆる方面において日本に最も著しい影響を与えた。かくて法律制度の改革は、大化の改新、近江朝の律令という形で現れ、帝都の奠定は滋賀京や藤原京から、更に平城京即ち寧楽の都となり、最後には京都の平安京となつて確立され、文学には『懷風藻』という支那流の詩集も作られた。その他建築、彫刻、絵画から工芸に至るまで、悉く唐の様式の感化を蒙つたことは、今日各地に残っている遺品、殊に奈良の諸寺、正倉院がこれを物語っている。元來唐の文化は外國的要素を摂取して世界的であつただ

け、容易に四圍の民族に受け容れられたのであって、この時日本も支那文化圏の一員になったのである。

かくて奈良時代の前後において支那文化の吸収に努めた日本は、藤原時代に入ってから漸次に自己の特徴を發揮するに至り、日本文化で逆に支那に紹介されるものも生じた。聖徳太子が日本仏教の基礎をおかれて以来、仏教は日本において独自の發達を遂げた。太子の著『勝鬘經義疏』の如きは、早く唐に齎され、支那の僧侶によつて誌釈が作られている。仏教は平安朝時代になつて日本において大いに国民化した。殊に淨土教の發達は仏教が日本的特色を帯びるに至つた最も著しい現象であり、その代表者は源信である。源信は『往生要集』（九八五年）を撰し、これを外国に弘めようとして宋の商人周文徳に託して支那の天台山国清寺に送つた。かかる事實は日本仏教の獨立を証するものであり、寂照の如く宋に留まつて名声を博した僧侶もある。また小野道風・藤原佐理・藤原行成によつて書道の如きも日本風の特徴を發揮するようになった。

遣唐使の停止以来、日支の国交は久しく杜絶したが、その間にも商人や僧侶の交通は行われ、宋に至つて盛んになった。宋との交通によつて齎された最も重要な文化的結果は禪宗の輸入である。禪宗は奈良朝の頃既に伝えられていたが、宋に入った栄西（一二一五年歿）及び道元（一二五三

年歿)によつて生命を与えられ、日支禅僧の往来は頻繁であつた。禅宗は日本における武士の文化に大きな影響を与えた。宋の書籍の輸入も多く、仏書のほか儒書も入つて来た。殊に注目すべきは朱子学の書物が伝えられたことであり、先子学は南北朝時代から盛んになり、日本の思想に深い感化を及ぼした。書籍の輸入は日本の印刷術にも刺戟を与えた。美術、建築においても宋のそれ、殊に禅宗のそのの影響が著しく現れ、肖像画の流行もその一つの結果である。工芸の方面においては瀬戸焼の元祖加藤四郎左衛門は支那に入つて研究してその陶法を伝えたといわれ、博多織の如きも宋の影響を受けて発達した。医学、曆学等も僧侶によつて伝えられて進歩を見た。

元・明時代の支那との交通も日本の経済的要求と共に宗教的要求に基づくものであつて、彼我の僧侶の往来は引続いて行われ、禅宗は興隆した。これによつて日本の思想界にも一般文化の上にも大きな影響が齎された。室町時代は戦乱相踵いだにも拘らず、印刷の事業の如き、少しも衰微することなく、却つて盛んであつたのは、主として支那との交通の影響によるのである。いわゆる五山板はこの時代において五山及びその系統の寺院において開板した書籍をいうのであるが、その多数は宋元板の覆刻であり、覆刻でないものもこれに酷似したものが多しいのは、支那から渡来した彫工が参加した為である。彼等のうち兪良甫、陳孟榮、陳伯寿等は有名である。仏書

のほか儒書も刊行されるに至った。堺において出版された正平板論語（二三六四年）はその始であり、以後各地方の大名も盛んに出版【出版】を行った。支那の書籍が多く輸入されたことは言うまでもない。禅文学の影響として宋元の俗語体が移入され、その風が転じて日本における口語体文章の始をなしたことも注目すべき事実である。即ち支那の禪家が支那の口語体の文章を創めたのと同様に、日本の禪家も足利時代になってからは、従来宋元の俗語をそのまま使っていたのを純粹に日本化し、口語体を用いるようになったが、その風がやがて儒家に及び、更に転じてその後の小説類の俗文学となったことは支那におけると同様である。殊に日本においては仮名の発明があつたので、口語体の仮名書きとなり、教育の普及に大きな寄与をなした。

元・明交通と禅宗の流行とが互いに因となり果となつて、直接間接に美術工芸の方面にも支那文化の影響が現れた。宋元風の水墨或いは淡彩の墨絵が次第に流行し、画僧が輩出した。明兆・如拙・周文・相阿弥・雪舟・雪村等がその代表者である。中にも雪舟（一五〇六年歿）は明に入り、その手法を伝え、日本の画風を一変させた。当時大和絵の名手土佐光信の如きも鳥羽僧正かぐめう覚猷及び藤原信実の筆法に宋画を参酌して一生面を開き、また狩野元信（二五三〇年歿）は父正信より漢画を受け、これに舅父土佐光信より受けた大和絵を交えて和漢折衷画を創め、後の狩野派三百

年画壇の主権掌握の大祖となつた。支那の絵画の輸入されたものも多く、兆殿司はそれらから學んで仏画の面目を一新した。陶磁器は足利時代の初には輸入品を賞翫したが、將軍義政が数寄を好んだによつて茶道香道の流行するにつれて需要が増加し、日本でこれを作る者が多く出た。五郎大夫祥瑞しよんぐいは明に入り磁器を製する法を學び、彼地において製作に従事したが、後帰朝して肥前の伊万里に窯を開いた。

またこの時代には、竹田昌慶、田代三喜、阪浄運、吉田宗桂、金持重弘等、医家で支那に入つて直接にその医法を伝えたものが少なくない。支那の医学と共に薬方も求められたが、薬品は日本にとつて貿易の主な対象の一つであつた。

豊臣秀吉の外征は日本の工芸に大きな影響を及ぼし、殊に陶磁器工業の如きは殆ど朝鮮のそれに移してしまつた觀があり、日本の陶磁器工業はここに劃期的な発達を遂げた。当時の武將蒲生氏郷・伊達政宗・細川幽齋などはみな数寄者といわれ、古田織部・織田有楽・細川忠興等は各茶道の派祖となつたほゞで、茶の湯の道具に凝り、朝鮮において発達していた陶磁器は人々の熱望の対象であつた。そこでこの外征の際持つて歸られたいわゆる高麗焼は非常な数に上つた。そして諸將は朝鮮から引揚げるに當つて多くの陶工を伴つて歸り、優遇して製作に従事させた。かく

て黒田長政の下に帰化した入蔵は筑前鷹取焼を始め、細川幽齋の下に帰化した尊階は豊前の上野あがの焼を起し、鍋島直茂の下に帰化した朝鮮人のうち金井三平という日本名を得た者は有田焼の祖となった。また松浦鎮信は巨関という者を伴って帰って三河内焼を創め、島津義弘は熊川・金海から多数の陶工を連れて来て薩摩焼を造り出させた。

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

江戸時代の日支文化関係において先ず注目されるのは明末の帰化人の影響である。明の末に乱を遁れて日本に帰化し或は渡來した支那人は頗る多かつた。彼等の中には明室復興の志を懐く者、また清の粟ぞくを食はむことを潔しとしない者が尠くなく、その言動は日本の思想界に影響を与えた。朱舜水（二六八二年歿）の如きはその著しいものである。舜水は水戸藩の思想に感化を及ぼし、水戸の勤王思想は彼に激励されたのである。また鄭成功の請援の如きも当時日本の国民精神に大きな刺戟となつたのである。

宗教界においては明の僧隱元（一六七三年歿）を開祖として黄檗宗が開かれた。爾後黄檗本山は二代木庵、三代独知、四代独湛、五代高泉、六代千杲、七代悦山、八代悦峯以下、多く支那の帰化僧の住する所であつた。長崎に唐の三箇寺といわれるものがあるが、興福寺は真円を、福濟寺は覚海を、崇福寺は超然を開祖とし、いずれも宇治の黄檗山を本山として、永い間支那文化輸入の仲介をした。黄檗宗の伝来は在来の禅宗に大きな刺戟を与えた。江戸時代の初め禅宗の萎靡して振わなかつたとき、隱元の渡来は禅宗革新の曙光となつた。在来の禅宗はこれに覚醒され、かくて白隠禅師（一七六八年歿）出世の素地をなすに到つたのである。黄檗僧の多くは絵画を能くし、その絵画界における影響にも著しいものがあつた。祇園南海、柳沢淇園等が目標としたのは黄檗僧の書画であつたといわれている。隱元、即非、木菴、独立、心越等は書道においても非凡の手腕を有し、日本の書道を啓発刺戟したことは多大である。独立はその書法を北島雪山、深見玄岱に伝え、心越の門下に石原学魯が出た。雪山からは細井広沢が出、その門下には有名な書家が多い。また玄岱の後には沢田東江が出た。更に陣明徳、王寧宇、独立等は医術を伝えたが、殊に独立の功績は大きい。池田七兵衛は彼から治痘の術を授かり、その孫瑞仙に到つて大いに著れた。池田流の治痘術を本として、のち清の時代に輸入された牛痘の書によつて種痘法が日本に

において研究されるようになった。この種痘法がこの国に伝わったのは西洋種痘法よりも前であつて、後に西洋種痘法が容易に受け容れられる素地を作つたのである。

清の時代における支那の学問として特色を發揮したのは考証学であるが、その学風は日本にも影響するに至つた。古くから日本の思想に影響を与えて来た儒学は江戸時代に至つて隆盛を極めた。林羅山（一六五七年歿）は家康に仕えて徳川氏の学政を定め、爾来その子孫は相継いで幕府の教権を握つた。徳川三百年の文教は実に林家の朱子学であつたのである。江戸時代の儒学は古学の伊藤仁斎（一七〇五年歿）、古文辞学の荻生徂徠（一七二八年歿）の二大家の出現によつて大いに興つた。やがて諸学派の末流が互いに軋轢して党争を起すに至つたので、ここに公平の態度を標榜する折衷学派が起り、考証学風への道が開かれたが、この傾向は清朝の考証学の影響を受けて流行するようになった。顧炎武、閻若璩、戴震、錢大昕、段玉裁、阮元等の著者は、多くの追隨者を得たのである。片山硯山、井上金峨、皆川淇園、山本北山、亀田鵬齋、村瀬栲亭、大田錦城等はその代表者であり、次いで狩谷棧齋、松崎謙堂、猪飼敬所、朝川善庵が現れ、幕末の安井息軒、塩谷宕陰の如きもこの流に属している。この風は国学者にも影響して、伴信友、屋代弘賢、藤貞幹、小山田与清、黒川春村等の学風となつてゐる。それはまた小説にも影響を及ぼし、山東

京伝、滝沢馬琴などの小説には煩瑣な考証を試みているものがある。

美術においては、江戸時代に日本へ来た支那画家は頗る多く、中にも享保以後渡来した伊孚九、沈南蘋、諸葛晋、宋紫岩、方西園、江稼圃等の名は最も高い。伊孚九は支那の文人画を伝えた。日本におけるいわゆる文人画はもと支那の画譜を本として起ったのであるが、伊孚九が来て以来^{たち}忽ち長足の進歩をなした。南宗画の泰斗池大雅も彼に私淑した。沈南蘋は一七二二年に来朝し、従来狩野、雪舟、土佐三派の絵に飽いていた画壇に清新の氣を通じた。その後起った円山応挙の画風は沈南蘋一派から影響されている。また谷文晁、渡辺華山等は方西園の影響を受けている。江稼圃は徳川末期の南画界に影響を与えた。その他清人の著した絵画に関する図書も多く伝えられた。『芥子園画伝』は早く黄檗僧によつて将来されている。この書は支那人の画論を輯めて大成し、画家の規範となつているものである。元禄年中荻生徂徠はこれを得て官庫に納め、爾来多くの文文学者に愛読され、屢々翻刻されている。

足利時代の医家には支那に入つてその医法を伝えた者が尠くなかつたが、特に注目すべきは本草学の伝来である。本草学は支那に起つた一種の薬物学であつて、日本に入つてから自然科学としての博物学となつて大いに発達した。後に西洋博物学が日本に輸入された際に、直ちに取り容

れられて立派に発達したのは、この本草学の基礎があつたためである。ところで本草学は、足利時代の末に出た吉田宗桂がこれに精しかつたといわれている。彼は明からこの学を伝えたものであろう。江戸時代になつては、林羅山が長崎に留学して一六〇七年明の商船の舶載せる李時珍の『本草綱目』を携えて帰つて幕府に献じ、以後この書が世に弘まり、本草学発達の基をなした。一六六六年中村惕斎は『訓蒙図彙』二十一巻を著し、動植物凡そ七百種を図し、和漢名の対訳をつけた。一六六九年には長崎の通事西吉兵衛が『諸国土産書』を作り、一六七一年には向井玄升が『庖厨備用大和本草』十三巻を著した。玄升の流を汲んだ貝原益軒は『本草綱目和名目録』、『花譜』、『菜譜』、『日本積名』等を作り、一七〇九年に『大和本草』十六巻を著した。向井玄升と並んで長崎に蘆草碩がいた。蘆草碩は長崎に渡来した明人の後裔であるが、祖父から伝えられて本草学に通じていた。福山徳潤が彼に就いて学んだ。やがて本草学の大家稻生若水（一七一五年歿）が出た。若水は福山徳潤に就いてその学を修め、遂に『庶物類纂』一千巻を著した。彼以前の本草の学者はその知識をたいてい書物から得るのみで実験に徴することがなかつたが、若水は実物に就いて研究を進め、物産の形状効能等を明らかにした。それ以来本草学は、単に薬物の良毒を分別するに止まらないで広く動植物の効用來歴を研究し、物産の学となつた。若水の『庶物類

纂』が出てから日本の本草学の基礎が確立し、その学の隆盛を來たした。阿部将翁（一七五三年歿）は支那に入つて十八年間滞留して本草の学を究め、帰朝の後幕府の命によつて日本の諸地方に薬草を採集した。従来日本における薬草は主として支那に求められ、対支貿易の主要なものの一つであつたのであるが、将翁は鋭意これを国内に搜索して、その栽培を計つた。彼は稻生若水と併せて日本の二大本草家と称せられている。若水の門から松岡恕庵、野呂玄丈が出、恕庵の門からは小野蘭山が出た。恕庵は『蕃譜録』（二七一七年）一卷を著し、その栽培の法を弘めた。玄丈（二七六〇年歿）は丹羽正伯と共に植物を箱根に採集したのを手始めに、日光、富士、吉野、熊野、白山、立山、妙高等の諸山を巡り、高山植物を採集した。小野蘭山（一八一〇年歿）は一八〇三年有名な『本草綱目啓蒙』四十八巻を著した。この書載するところ総て千八百八十二種に及び、およそ歴代の諸書所載の異名、日本の称呼、諸州の方言、羽毛鱗介根莖葉花等の形色、産地の異同等に至るまで悉く記して、博引旁搜漏らす所なく、日本の本草学はここに大成された。シーボルト (Siebold) は蘭山を日本のリンネウスと称した。

さて日本は明治以来西洋文化を移植することによつて飛躍的な発達を遂げ、その国力は日清・日露の兩戦争によつて世界に認められるに至つた。かくて従来自己を「中華」と称し日本を「東

夷」と輕蔑していた支那も、日本の實力を認めざるを得なくなり、留学生を日本に派遣するようになった。日本は支那と地理的にも近く、且つ同文同種といわれる關係から、支那留學生の目的地に選ばれ、東京には多數の支那留學生が集つた。尤も支那人が日本から學ぼうとしたのはこの國に移植された西洋文化であつて、彼等は日本の独自の文化を顧みることを欲しなかつたし、また彼等は特に明治維新の變革に興味をもち、日本の歴史を全体として研究することを欲しなかつたのである。蓋し自國の近代化が直接の関心事であつた彼等にとつて、かかる態度も已むを得なかつたであろうが、そのために彼等の日本に対する理解が、一面的皮相的に止まつてゐることも争われなからう。かくして日本の採用した教育制度、法律制度は支那に影響し、その他哲學、經濟學、自然科学の術語の如きも日本で翻譯されたものがその僣使用されてゐることが頗る多い。彼等日本に留學した者の中には支那における革新運動の指導者となつた者も多い。胡漢民（法政大學卒業）、汪兆銘（法政大學卒業）、蔣介石（陸軍士官學校中途退學）、陳独秀（東京高師速成科卒業）等はその代表的なものである。

三 欧米勢力進出以前に於ける東亞

東亞大陸¹は地理的条件によつて南北二部に分れている。北方の蒙古地方は数千尺の高原で、氣候は酷烈で、土地は瘠せて、物資に乏しく、そこには遊牧民族が住んでいたが、人口も少なく、文化も遅れていた。これに対して南方の支那平原は、氣候は温和で、土地は肥え、資源は豊かであり、ここには農業が発達し、人口も多く、文化も進んでいた。しかも蒙古と支那との間には両者を隔絶する大きな障壁がなかったので、両者の間には極めて古くから衝突が絶えなかつた。かくて一方が他を圧倒して支配した時はもとより、両者の勢力がほぼ均衡して相拮抗していた時にも、相互の影響は大きかつた。蒙古が南方侵入の姿勢を取つて部族の配置、後方の聯絡まで定めると同時に、支那も北方防禦の態勢に従つて単に軍事上の施設のみでなく、平常一般の交通・産業の開発等の如きも整備したのである。かようにして北方の遊牧民族と南方の農耕民族との対立が東亞の歴史の根幹をなしていた。万里の長城はその記念碑的象徴である。この対立は蒙古の内部の状態にも支那の内部の発達にも大きな影響を与えたが、単に両者のみでなく、その対立の間に立つて他の諸小国も皆その影響を蒙つたのである。

文化的にはもとより北方の遊牧民族は到底南方の農耕民族の敵でなかつた。北支那に起つた文

i チベット附近から東、インドシナ半島附近から北、その当たりをそう呼んだのだろう。

化は就中優秀であつたので、他の文化はこれを中心として次第に融合され、やがてほぼ一様の色彩を有する一個の東亜文化国が形成された。ここに東亜の地域を一天下とする天下思想を生じ、支那を中心としてこれを中華とし、他を戎狄蠻夷視する思想も作られたのである。世界はすべて天の支配する所であつて、その徳によつて天命を受けた者は天に代つて天下を支配するというのは支那古来の政治思想であるが、その天下というものには国境の觀念がなく平等対立の國家の觀念もない。それは独特な世界國家の思想である。外國とは支那人にとつて屬國或いは朝貢國を意味し、何等對等の獨立國を意味しなかつた。單に貿易のために來るものも朝貢國と看做されたのである。ひとり支那人がかような天下思想を有したのみでなく、東亞の民族はたいていそれに感化されていた。彼等はたとい事實として獨立であつても、中華と對等であるとは思わず、ひとたび勢力を得て自分が取つて代れば、自分は異民族の出身であつても、支那を中心として天下に君臨するという風に考へていたのである。それは支那の周圍にこれと匹敵し得るような文化國家の存しなかつた東亞において自然に生れた思想である。西洋文化諸國家との交渉が始まるまで、支那はこの天下思想即ち世界國家の思想から脱却しなかつた。しかも眞に平等對立の國家の觀念が生ずるためには、支那が近代國家としての統一を具えるに到ることが必要であつたのである。

日本も古く支那文化圏の一員となつたのであるが、そのうち独自の地位を占めていた。他の諸国が支那を中華として仰望していた中であつて、日本は支那の文化は輸入しながらも自己の特殊性を發揮し、政治上外交上においても独立の態度を持して来た。言い換えると日本は近代国家として組織される以前から絶えず統一国家の面目を有したのである。従つて日本は支那の天下思想に泥むどことなく、支那と対等に考へてきた。聖徳太子が小野妹子を遣わされた時の国書に「東天皇敬うて西皇帝に白すも」といい、対等交際の態度を執られたために隋の煬帝を怒らせたことは有名である。日本が対等を主張することは天下思想に囚われた支那の容れ得ないところであつた故に、唐の時代には、日本から屢々使節や留学生が送られたにも拘らず、日支の交通は奇妙にも国書の交換のない国交であつた。後の時代には日支の間に民間の交通は益々盛んになつたが、公の国交の行われない場合が多かつた。元寇や豊臣秀吉の明征伐の如きも、支那が対等の国交を開くことを知らなかつたところの一つの原因がある。近代に至つて西洋諸国と支那との紛争も、一つには支那が天下思想を脱しないで対等国家の觀念に欠けていたことに原因があつた。

支那における海外交通はその南方開發の發展に伴つて起つた。それは唐の時代から盛んになり、唐は初めて広州（広東）に市舶司を置いた。八世紀の後半に始まつたサラセン（大食）国の東洋

貿易はその頃から隆盛を加え、広州・泉州・杭州諸港にはアラビヤ人波斯人等の在留するものもあつた。イスラム教が支那に伝わつたのもその結果である。日支の貿易は新羅商人の仲介によつて行われ、支那商人の渡来によつて進展を見るに至つた。その頃現在の満洲国の地方に国を建てていた渤海の使者が屢々日本に到来し、日本からもその使者を送る使節が派遣されたことは注目すべき事実である。渤海の使者は商人として貿易を目的としたものである。宋の時代になつて支那の外国貿易は益々盛んになり、船舶の収入は宋室の主なる財源になつた。この時代の外国貿易が如何に盛んであつたかは、当時流出したいわゆる宋銭が日本・朝鮮・安南等はもとより、遠く南洋諸島・アフリカの東岸等から多数発見されることから見ても明らかである。アラビヤ人や波斯人の来船は宋代に入つても変ることなく、当時の貿易港広州・泉州等は頗る繁昌した。宋の船舶は日本に来て貿易を営み、博多港の繁栄を見るに至つた。平清盛は宋との交通貿易の利益に着眼し、兵庫港を修築して船舶の往来を便利にした。平氏一門はみな宋との貿易に関心を有したが、源実朝もまた入宋の志を立てたことがある。

元・明時代の日支交通において有名なのはいわゆる倭寇の活動である。倭寇と称せられるもの原因は貿易の制限にある。その目的は寇略でなくて貿易の自由であつた。彼等は貿易を強要し

て聴かれないうで海賊となつたのであつて、もともと海賊であつたのではない。倭寇は初め朝鮮の海岸に侵入し、やがて支那の沿岸にも及ぶに至つた。宋の時代には未だ後の倭寇の如きものはなく、元の時代になつても、日本は元と国交を開かなかつたが、商人の渡航貿易は變ることとはなく、一二七四年の元の第一回の来寇の後三年早くも日本の商船は支那に赴いている。やがて一二八一年の元の第二回の来寇の後、日本商船に対する警戒が嚴重になり、ために倭寇を生ずるに至つた。元寇は日本の国民に海外發展の思想を喚び起すこととなつたのである。一三二五年足利幕府は建長寺造営の資を得るため公許による特別保護の貿易船を元に遣わした。その後一三四年同様に天竜寺造営の資金を得るため幕府は船を元に遣わしたが、以後元との貿易船は多く天竜寺船の名において遣わされ、南北朝室町時代を通じて貿易に従事した。他方倭寇は頻りに支那の沿海を脅し、その範圍は北は山東より南は福建浙江広東に迄及び、主として沿岸地方を荒し、時には稍深く内地に入ることもあつた。明の太祖は九州の征西將軍懷良親王に書を寄せてこれが禁遏を求めたが効果がなかつたので、成祖は更に將軍足利義滿に対してその鎮圧を請うに至つた。義滿は明との通商の利を知り、使を明に遣わして国交を修め、倭寇の取締を行つた。將軍義持のとき明はまた使を送つて来たが、彼はこれを拒み、倭寇の活動はまた激しくなつた。義持が明と国交を絶

つたのは、義満の締結した貿易条約が甚だしい制限を有したので、これを破棄して自由貿易を欲した為であると思われる。將軍義教の時に至り明との国交は復活され、条約は僅かに改訂された。その後足利幕府は時々明に使節を送ったが、その貿易には制限があつたので日本は必要を充すことができず、明末になつて支那は閉鎖主義を採つた為め、倭寇の活動は更に盛んになり、豊臣氏の頃まで継続した。足利氏が明と使節を往復したのは貿易のためであつたが、幕府のみでなく、勢力のある社寺及び武将も貿易船を出すことができた。そこで密貿易船と公許の商船とを区別するため、明廷は勘合符を作つて、その一半を自国に留め一半を日本に贈つておくことにしたが、大内氏はこの勘合符を有して明との貿易を掌中に収め、また倭寇を操縦することによつて富強を加えた。京都より程近い和泉の堺港は大内氏の所領に帰していたが、堺は兵庫に代つて貿易の中心地となつて繁盛を極め、商工業が発展するに従い、その商人は支那を初め海外に対して貿易を行い、自治的都市として活動するに至つた。倭寇の盛んであつたのは十四世紀の初頭から十六世紀の前半までであるが、ヨーロッパの先進国で後年東洋に植民地を占拠したものも漸く探險乃至獲得戦に入つたばかりの頃である。この時代、これら海賊の活動は海南島を越えて南方の各地に及び、ジャワ、ボルネオ、シヤムから印度にまで達し、日本における商業の発達、商業都市の建

設に大きな影響があつた。

十五世紀の終にポルトガル人は喜望峯を迂回して印度に達し、一五一〇年印度のゴア (Goa) を、一五一一年マラッカを占領して、東洋経略の根拠地とし、一五一七年には広東港に入つて支那官憲と正式に貿易の交渉を開き、やがて一五五七年頃から澳門^{マカオ}に居住して、これを支那方面における貿易の基地とした。ほぼ同時代にスペイン人はアメリカ大陸を発見してそこに植民地を開き、一五六五年太平洋を横断してフィリピン群島に達し、次いで一五七一年呂宋を占領してマニラ市を建て、日本にも来航するようになった。

支那人の南洋への発展はそれ以前から始まつていた。明の成祖(二四〇三―二四年)は、安南に兵を出してその地を併せると共に、宦官鄭和を派遣して南海諸国を経略させ、かくしてチャンバ、カンボヂア、シヤム、マラッカ、ボルネオ、ジャワ、スマトラ、ベンガル、セイロン等の諸国をして来貢を約せしめた。鄭和の数回に互る遠征は、単純な遠征でなく、一種の官營貿易であつた。支那人の南洋方面への移住は既に元の頃から行われたが、その時以後益々増加し、やがてこの方面へ進出したヨーロッパ人の勢力と衝突する形勢にまでなつた。しかし支那政府は植民事業の重要性を悟らず、海外移民を保護しなかつたのみか、彼等を外国人と徒らに事を構える奸民

と看做した。支那では明の時代、更に清の時代においても海禁が行われ、海外移住は原則的には禁じられていた。支那の正統の思想に依れば、中国は選ばれた土地であり、そこに生を享けるといふことは千載一遇の好運であつて、そこを捨てて域外に出ることは不心得者とされたのである。かくて明・清の時代に海外に発展した支那移民は、本国の保護を受けることなく、外国人の迫害に曝されていた。明末から清初にかけての頃、フィリッピン及びジャワ在住の支那人は、その地の西洋人政庁の猜疑のために、数回に互つて組織的に虐殺されたことがある。しかし虐殺を避けた支那人は、隙を見て、いつの間にかまたその地に集つたのである。かようにして安南、緬甸〔ビルマ〕の方面から、海峽植民地、ジャワ、スマトラ、ボルネオ等の南洋諸島、フィリッピン、ハワイ等に至るまで支那の移民は拡がって行つた。これらの土地において所謂華僑は侮り難い経済的勢力となつてゐる。尤も本国政府の保護のない支那人が海外に発展するためには、その土地に何等かの方法で秩序の維持されてゐることが必要であつた。かくして支那人が南洋諸島に飛躍したのは西洋人がこの地方を経営し始めてから後であり、又滿蒙諸地方に入り込んだのは清朝の統治がその方面を安全にした結果であり、最近滿洲への移動が活漕であつたのも、支那内地の擾乱に對

i 清朝||滿州族は、漢民族系と蒙古民族系とを民族・地域に分けて慎重に統治してゐたと見られる。

してその地が日本の威力によつて平和であつた為である。

明・清は支那人が海外に出ることを原則として禁じたが、外国船の支那に来ることは禁ぜられなかつた。支那では一七五七年外国貿易は広東一港に限られることになつたが、それも日本の鎖国時代にオランダ人のみが長崎一港に来ることを許されたのに比して頗る寛大であつて、フランス船も、アメリカ船も、スエーデンやデンマークの船も、ドイツの船も来るといふ有様であつた。支那には平等対立の国家の觀念がなく、貿易のために来る外国人は中国即ち天朝の徳を慕つて来るもの、或いは生計の資を得るために来るものであるから、天朝としては恩恵を施す意味で、これを許したのである。

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

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

日本へ始めて来たのはポルトガル人であり、一五四三年彼等によつて鉄砲が伝えられた。当時日本は戦乱の際であつたので、鉄砲は大いに歓迎され、九州の諸大名の如きは争つて外国船を自己の領内へ引入れようとした。織田信長の統一事業の完成も、鉄砲の威力に依るところが多い。ポルトガル人の来るに従つてキリスト教が日本へ入つて来た。織田氏は商業貿易の自由を認めると共に、仏教僧侶の横暴を抑えるためにキリスト教を厚遇した。豊臣氏になつて、秀吉はキリスト教を禁じたが、通商は禁ずることなく寧ろ奨励した。秀吉の外征は普通に朝鮮征伐と称せられてゐるけれども、目的は明を討つことであつた。その原因については種々の臆説があるが、足利以来の例であつた勘合即ち通商貿易を復旧することが主要なものであつたと思われる。彼は通商貿易の利益を知つていたが、同時に名分を重んじ、国の名誉を尊んだので衝突を起したのである。彼は支那との通商を成立させるために当時全く支那に威服していた朝鮮を仲介して周旋をさせようとしたが、朝鮮がこれに応ぜず、支那もまた要求を容れなかつたので、遂に外征となつたのである。前後七年に亙る（一五九一—一七七年）朝鮮征伐は実際においてはあまり華々しい結果を得る

ことなく、秀吉は途中で死んだが、彼の雄図が国民精神に影響したことは大きく、徳川時代の初期において日本国民の元気が甚だ旺盛で、遠く南洋方面にまで活躍する者が多かったのは、秀吉よりうけついで家康が執った海外貿易奨励の方針に依ると共に、秀吉の外征の精神的影響もその原因の一つである。秀吉は台湾、フィリッピンをも経略する意図を有していた。

徳川氏になって、家康はだいたい秀吉の政策を継承し、キリスト教は禁ずるが通商貿易は許すということの方針とした。彼は平和政策を採り、先ず朝鮮に対しては対馬の宗氏の手を経て屢々交渉を行い和睦を図った。次に支那に対しては琉球を介して平和の通商を復活しようと考えたが、支那が聴かなかつたので、一六一〇年に支那の商人周性如に託して福建の総督に書を送つたけれども答がなかつた。その後も支那との正式の通商は成立しなかつたが、商人が長崎に来て貿易を営んだ。家康は一六〇〇年平戸に到着したオランダのリーフデ号 (Liefde) の船長ヤン・ヨーステン (Jan Joosten)、水先案内人ウィリアム・アダムス (William Adams) を江戸に呼び屋敷を与えたが、これらの人から海外事情を聞き、海外交通を開きたいという考を起した。その頃宣教師ヘロニモゼス (Geronimo de Jesus) が家康に謁見し、家康はこの人より南洋の事情を聞き、造船技師、水先案内人、鋳山技師を求めするため書をマニラに送った。これに対して呂宋の太守から返

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

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

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

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

であつた。しかるに外国に対する側から見れば、近世初期において西洋諸国のうち東亜に通商したのは先ずポルトガル、スペイン、次にオランダ、イギリスの四国であるが、そのうちイギリスは既に寛永の鎖国令の以前、自から日本を引上げることにし、貿易を中止してしまつていた。その頃ポルトガル人及びイギリス人と競争して次第に東洋において地歩を占めていたのはオランダ人であるが、彼等に対しては通商は拒絶されなかつたのである。スペインとの交通はその頃には疎くなり、既に過去のものとなつていた。かくて鎖国令は実際においてはただポルトガル人の来るのを拒絶したことであり、オランダ人及び支那人は依然として日本に来ることを許しておかれたのである。寛永以後暫らくは支那人及びオランダ人共に年々送る船の数、貨物の価値には制限がなかつた。支那人に対しては検束を加えるようになったのは後のことで、キリスト教のことを書いた支那の書物が舶載されるので、彼等に対しても警戒する必要があるようになったのである。また貿易に制限が設けられたのは、後になつて日本における金銀銅の産額の減少が著しく注意を惹くようになってからのことである。しかし十七世紀の中葉から十九世紀の中葉に至る徳川氏の鎖国政策が日本の発展に対する桎梏となつたことは言うまでもない。近世の初め海外に進出しつゝあつた日本の発展の気運は阻止され、世界の大勢に遅れることになつた。ただ幕府の鎖

国政策はその封建制度の固定維持のために必要とせられたのである。

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

東亜大陸の歴史の根幹は、もと蒙古（北方の遊牧民族）と支那（南方の農耕民族）との対立の

歴史であつたが、近代に至つて、北からするロシアの侵入と南からするイギリスの経略とがその歴史の大勢を決定するようになった。一六八九年ネルチンスク条約において清露の国境が劃定されて以来、兩國の關係は漸く密接になり、ついで一七二七年キアフタ (Kiakhta, 恰克図) 条約をもつて蒙古とシベリアとの境界が決定され、陸上貿易が行われるようになった。鴉片戦争の結果イギリスの支那における活躍の途が開かれたことは、北滿洲に手を着ける機会を窺つていたロシアを刺戟し、一八四七年東部シベリアの総督となつたムラヴィヨフ (Muraviev) は、黒竜江北岸の占領を企て、その下流の地域にニコライエフスクを建ててその根拠地とした。これより先、ロシアの勢力が波斯及び中央アジアに進出して来たことは印度の保全に關してイギリスの患いとなりつつあつたが、鴉片戦争は東亜における英露對抗の形勢を顕著ならしめることになり、その後の東亜の歴史はこの對抗によつて少なからず規定されるに到つた。

かくの如く欧米勢力が東亜に進出するに對して、日本においては既に幕末の頃から日支提携して西力の東侵に備えねばならぬという思想が現れた。平野国臣・勝海舟・木戸孝允等はその考であつた。維新以後、台湾問題、朝鮮問題をめぐつて日支の關係は悪化した、日本の識者は、日支親善の重要性を思い、外交の維持に努めた。大久保利通は一八七四年台湾征伐を為し、みづか

ら清国に赴いて善後処置を講じたが、将来清国と提携する必要を考え、賠償金四十万円をそのま
ま彼に返附せんとさえ欲した。其の後日支同盟を明瞭に説いて日本政府を警醒したのは顧問のポ
アソナードであった。彼は一八八二年八月朝鮮事変に際し井上毅に次のように告げている。

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

この説は政府当局を動かした。この年十月岩倉右大臣が井上外務卿に示した対韓清意見も同じ
趣旨に出たものであつて、彼は「今日亜細亞全洲に在て僅に其の独立の権を完うするもの、独り
我国と清国有るのみ。苟も唇齒相依り、以て独立の堤防を固くするに非れば西來の狂瀾を永遠に

禦ぐこと難かるべし。然るに区々たる朝鮮の爲め日清の戦端を開くに於ては我に在て一も利する所なく、徒に歐洲の猾商をして船艦武器を売售するの機を得せしむるのみ。」¹ といい、若し日支間「不幸にして兵端一たび開けば互いに競い交々激し、数十年解く可からざるの仇敵となり、亜細亜の大勢復に收拾す可からざるに至るべし。」² といつて、日支の親善を主張した。

然るに支那の無理解によつて朝鮮の独立が侵害され、東亜の危機を告ぐるに至つたので、伊藤博文はこれを憂慮し、一八九二年一月、明治天皇に奏上し、全権公使として支那に至り、李鴻章と会談して朝鮮問題を解決せんとした。伊藤の考は、後に一九〇一年ロシアに行つて日露協商を締結して、ロシアの満韓侵略を阻止せんとしたのと同じであつて、清国に行つて日清協商を締結し、清国の韓国属邦論を抛棄せしめんとすることにあつたと思われる。³

日清戦争の結果、独露英仏諸国による支那分割の形勢を惹起したが、このとき日本においては支那領土の独立と保全とが唱えられた。支那保全論首唱者の一人に大隈重信がある。一八九八年十月十九日、当時内閣を組織して外務大臣を兼摂していた大隈は、東邦協会第七回総会に臨んで、「歐洲列国の行為は支那を自己の植民地に分割するので、誠に危険の行為である。これまで支那

i 日本国内にあつた朝鮮を属国化しようとする勢力と、その後の経過に目をつぶれば。

を植民地として成功した例はない。かような危険の状態から支那国民を覚醒し、支那を救いこれを保護し、扶掖誘導するは日本の外にない。」と述べている。また当時在野の外交を指導していた近衛篤磨公も同年四月、日清同盟論を提唱し、「東洋は東洋の東洋なり。東洋問題を処理するもの、固と東洋人の責務に属す。夫の清国其国勢大に衰えたりと雖も、弊は政治に在りて民族に在らず。真に克く之を啓発利導せば、偕に与に手を携えて、東洋保全の事に従うこと敢て難しと為さず。」といい、東洋保全の大義を全うするは日本国民の義務であると主張した。日支提携論はやがて孫文の大アジア主義において、支那側の反響を見出すに至った。即ち孫文は一九二四年神戸において「大亜細亜主義」について演説して、就中次の如く言っている。

「日本が外国と締結せる一切の不平等条約を廃除した日は、即ちわれ等全亜細亜民族復興の日であつたのであります。日本が不平等条約を廃除した後、亜細亜に最初の独立国家が出来上つたのであります。」日本が東亜に在つて独立して以来、全亜細亜の各国家と各民族は新たに一つの大きな希望を生ずるに至つたのであります。日本でさえ不平等条約を廃除して独立し得たのであるから、彼等も当然之に倣うことが出来るとの信念が生じ、それが種々の独立運動となつて来ました。歐洲人の束縛を脱し、歐洲の植民地とならずして亜細亜の主人公とならねばならぬという

思想は、三十年以来の思想であつて、この樂觀的思想は三十年前の頃の、われ等全亜細亞の民族思想とは非常な相違であります。「こういう進歩的な思想の發達が極点に達した後、全亜細亞の民族は始めて手を取り合うことが出来るのです。そうして、全亜細亞民族の獨立運動が始めて成功するのです。近来亜細亞西部の各民族はお互いに非常に親密に交際しており、氣心がよく分つておりますから、彼等は皆手を取り合うことが出来ます。さて亜細亞の東に居る最も大きな民族は支那と日本でありますが、支那と日本とはこの種の運動の原動力であります。この種の原動力が効果をあらわしている時に際しても、支那人はなおこれを知らず、あなた方日本人も亦今はそれを知らないでいます。でありますから支那と日本とは今のところ、これという提携もないのであります。将来は大勢の趨く處、我が東亞の各民族も亦必ずや提携しなければならぬのであります。東西兩方の民族が、こういうった趨勢を起して、そういう事實を実現せねばならぬというわけは、我が亜細亞の昔の地位を取り戻さねばならぬからであります。」

更に孫文は「亜細亞復興」の根本思想を東亞の伝統のうちに求めて次の如く述べている。

「歐洲人は最近専らこういうった武力の文化を以て我が亜細亞を圧迫して來たので、従つて我が亜細亞は進歩することが出来なかつたのであります。こういう風に専ら武力を用いて人を圧迫す

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

日支提携論は、元來西洋諸國の東亞への進出に對して現れたものであるが、その後日本の資

本主義の発展による東亜大陸への攻勢にも拘らず、日本の思想的伝統のうちに絶えず存続したのである。かようにして日本は、ラッセル (Bertrand Russell) のいう如く (*The Problem of China*, 1922)、「一方白人に対してアジアの保全の選手として振舞うと同時に、他方白人と同様の仕方大陸へ進出するという二つの何か相容れない功名心を有してきたのである。今次の支那事変は日本に対してこの矛盾を解決すべき任務を課しているのである。

参考文献

- | | |
|-----------------|--------|
| 内田銀蔵其他者『日本海上史論』 | 明治四十四年 |
| 辻 善之助著『海外交通史話』 | 大正 六年 |
| 矢野 仁一著『近代支那論』 | 大正十二年 |
| 内藤虎次郎著『日本文化史研究』 | 大正十三年 |
| 白鳥 清著『東洋史概説』 | 昭和十 年 |
| 津田左右吉著『支那思想と日本』 | 昭和十三年 |
| 渡辺幾治郎著『日本近世外交史』 | 昭和十三年 |

- 浜田青陵著『東亞文明の黎明』 昭和十四年（再刊）
和田 清著『支那史論』（アジア問題講座第七卷）昭和十四年
秋山謙蔵著『日支交渉史研究』 昭和十四年
白柳秀湖著『日支交渉史話』 昭和十四年
Katsuro Hara, “An Introduction to the History of Japan,” 1920.
Marcel Granet, “La pensée chinoise,” 1934.
André Duboscq, “Unité de l’Asie, Troisième édition,” 1936.
Jean Escarra, “La Chine,” 1937. 【*La Chine et sa civilisation*】

小篇

西田幾多郎博士

西田先生は石川県の出である。東京文科大学哲学選科を卒業された。地方の高等学校の教授となり、また学習院で教鞭をとられたことなどもあった。その間に『善の研究』が出来た。京都大学へ這入られてから殊に多産な研究の日が続いた。論文が次から次へと書かれ、纏められて数種の単行本になった。研究著作と共に先生はそこで沢山の弟子を養成されている。単に学校に於てばかりでない、その著書の偉大な影響のために、哲学界の若い人々の殆ど凡ては多かれ少なかれ先生の感化を受けているのである。西田哲学は一時日本を風靡した観があった。昨年の夏先生は停年の故をもって大学を引退された。帝国学士院会員である。

嘗て現代の哲学を論じた中に、古きロマンチストは抒情詩を歌うた、新しいロマンチストはドラマチストとならねばならぬ、と先生は書かれた。私はこの言葉が先生の哲学の風貌を伝えてはいらないかと思う。先生はなによりも直観の人である。その考え方は著しく具象的である。しか

し先生は芸術家的な直観を直接に吐露されるのではなく、それから得た想をどこまでも練り、これを構成してゆかれる。その構成にあたつてはもとより論理的嚴密を期しながらもなにとなく放胆にして、しかも度胸のすわつたところがあるように感ぜられる。いわゆる「種々の世界」に出入してそれぞれの立場の個性を生かそうとしながらも、これを統一せずにはおかぬ思索の勇氣と執拗とが到る処に現れている。様々な思想は先生の哲学に於てまことに劇的な統一を見出す。この統一の中心は先生の人格である。今の時代の哲学に於て先生のものほど人格的な哲学はない。これらの特色がその難解にも拘らず多くの人をして先生の著述に近づき易く親しみ易く感ぜしめるのではなからうか。

先生の思想の發展はこれを三期に分つことが出来る。第一は『善の研究』によつて現されている純粹經驗説の時期である。第二は『自覚に於ける直観と反省』を中心とする主意主義の時期であつて、『意識の問題』及び『芸術と道德』とがこれに属する。『思索と体験』は両者の過渡期にあるものと見られる。第三は最近の、殊に『働くものから見るものへ』の後編の論文によつて明らかになされて来たところの直観主義の時期である。この書の前編に収められた諸論策はこれを準備するものと考えられ得る。この發展は言うまでもなく連続的であつて、先生が純粹經驗を説か

れるとき、その根柢には意志的なものがあつたのであり、そして先生が意志について語られるとき、その基礎には直観的なものが既にあつたのである。しかし先生の哲学について専門的な議論をするのはいまはその場所でない。

先生は愈々元氣である。大学を去られるに際して記念論文集捧呈の議が弟子達の間につつとつき、先生は、これから自分で大いに書くつもりだから、そのことは見合わせてくれと申された。最近鎌倉の寓居に先生をお訪ねしたときには、これから一年間続けて筆を執るのだ、と先生は話しておられた。私は私の学生時代、二年あまりの間、かの劃期的な書物『自覚に於ける直観と反省』の文章を毎月発表していられた当時の先生の姿を想い起し、今なお衰えぬ先生の精力に対して畏敬の念を禁じ得なかつた。辺幅を飾らず、世のつねの榮達を求めず、超然として、しかも烈しく思想を求めてやまざる先生の人格には崇高なるものがある。

— 1929 (昭和4) 年2月『改造』

羽仁五郎を語る

貴公子らしき風采、薄っぺらでもなさそうだけれど貫目もない、趣味が広くてもそれに溺れそうにない知的なディレクター、鋭そうだがニヒリストでないかしら、等々、は羽仁五郎からひとの最初に受ける印象であると思う。併し彼と深く交際した者は第一印象などというものが決して当てにならないことを知らねばならない。彼の奥にはどこか毅然たるところがある。上州児らしい男らしさを彼はもっている。彼はどこまでも桐生うまれの田舎者だ。彼には趣味が分らないのではないけれども、彼は趣味をむしろ軽蔑している。経済学者や哲学者などがアララギ派もどきの歌を作つて自己のセンチメンタリズムをひそかにいつくしんでいる世の中に、彼は万葉集を歴史的批判的に研究する。彼は歴史家である。

このように語り始めても羽仁五郎の名はもとより世間一般にとってそれほどポピュラーではない。彼と同じクラスであつたという池谷信三郎君、村山知義君などがもう名士になつてしまつているときに、羽仁の力量はなおただ限られた範囲で認められているだけである。彼はまた将来勅

任教授の位置を約束されているところのいわゆる少壮学者でもない。羽仁が池谷、村山両君の如き才子でもなく、いわゆる少壮学者たちのような利口者でもないことは明らかである。彼に才がないわけではない、そして彼も折には才の誘惑にかかる。そのとき彼の仕事は大抵失敗に終わっている。彼は単なる才以上の本質的な理智を十分にもっているのだから、このものにみずから信頼すべきだ。この客観的な理智が彼に於いて才に打ち勝ち得るだけ十分に力強いものであることを我々は疑わない。けれど誰も才に知らず識らずはしりたがるものだ。それだから我々はどんな場合にも羽仁を煽ってはいけない。我々は黙って彼を睨んでいようと思う。睨んでいることは必要だ。性来の負けじ魂、不羈の意気が彼をして単なる才以上の仕事をさせるに相違ない。

羽仁が歴史のマルクス主義的解釈を学んだのは昨今のことではない。数年前私が初めて彼とハイデルベルクで知り合になった頃、彼は既に故糸井靖之氏や大内兵衛氏の指導のもとにマルクス主義を勉強していた。彼に歴史、殊に日本歴史の研究を勧めたのはこれらの人々であったと思う。ハイデルベルクで彼はかの哲学者の息子ヴィンデルバントのゼミナールで研究し、傍ら我々と一緒にリッカートやヘリイゲルなどのところで哲学を学んだ。文学美術の方面も相当に漁っていた、洋行から帰って彼は大学の国史料に這入った。しかし哲学の研究もやめなかつたようだし、地理

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

彼は歴史家である。日本史学史の研究などが彼にとつて最も適当な、また得意の題目であることを考えれば、彼は以前彼の翻訳したクローチエに似たところが無いでもない。けれども彼がクローチエのように哲学者であるとは思わない。彼の天分はどこまでも歴史家たるにあると私は信ずる。彼から思想家や哲学者を期待したり、若くは彼自身がそうあらうと希望したりするようなことがあれば、世間も彼みずからも失望するであらう。彼はその広い教養の上にもつともつと実証的研究に深入りしてゆくべきだ。彼は成長しつつある。『新興科学の旗のもとに』に発表された近業「個別特殊性の幻想」や「唯物史観と発展段階の理論」がそれを示している。最近著書として『転形期の歴史学』が出るという。しかし彼は断じて方法論者としてとどまるべきでない。辛抱強く材料の中へ這入つてゆかねばならぬ。そのとき彼は歴史学の眞の革命家として現れ得る。そのとき我々は彼から偉大なものを本当に期待することが出来る。

軽蔑された翻訳

我々は我々の書いたものを互いにもつと読むようにしたいと思う。私は必ずしもそれを尊重せよというのではない。正直に云つて、日本の学界の水準は西洋の学界の水準よりも低いことを認めねばならぬ。そしてものがその本質的な価値に相応して尊重されるということは正しいことであり、善いことである。私の求めているのは親切である。日本人は日本人の書いたものを互いにもつと親切に読むようにしたいと思う。我々は互いに他の人のものをもつと率直に理解し、もつと親切に批評するようにしなければならぬ。そうしてこそ我々の間に文化の共通な、広い地盤が作られ、その上に初めて我々の独自の文化が花を開くことも出来るのである。然るに我が国の学者は少なくとも同国人のものをあまり読まな過ぎるのではないか。

これには色々な理由があろう。しかしその一つが日本の学者の多くは自分の国の言葉を愛しいところにあるのは確かかなように見える。言葉を愛することを知らない者に好い文章の書ける筈がない。悪文、拙文は我々の間では学者にとつて当然なことであると思われている。あの人は学者にしては文章がうまい。などと平気で語られているのである。然るに若し言葉と思想と

が離すことのできぬ内面的關係をもつているとすれば、このような事實は、少なくとも一面に於いては我が国の學者に自分自身の思想を求め、形作ろうとする衝動と熱意とが欠けているということの証左でなければならぬ。ひとは自分自身の思想を求め、形作るとき、自分自身の言葉を求め、形作る。

歴史がこのことを証明している。近代のドイツ哲学はギリシア哲学に比肩し得べき偉大な世界的事實である。このようなドイツ哲学の發展の發端をなしたのはライブニッツであつたが、彼はその当時すさまじい勢でこの國へ侵入して來たフランス語に対し、また伝統的なラテン語に対して、母國語の価値に関するいくつかの文章を書いてドイツ人に警告し、ドイツ語をラテン語に代えて學術語として使用することを主張した。彼はドイツ語で哲學上の論文を書いた最初の人に属している。そのほか、彼はローマ法をドイツ語に翻譯してしまふことの必要を力説した。またヘーゲルが自分の思想を出来るだけ純粹なドイツ語で表現することに努め、ラテン語から來た言葉さえ避け、寧ろ俗語を活用しようとしたのは有名な事實である。このようにして、全くドイツ固有な言葉の意味を有するかの「ガイスト」(精神)の哲学が完成されるようになったのである。哲學者ライブニッツもその必要を大いに認めたと翻譯というものの意味は、外國語を知らない者

にその思想を伝達することに尽きるのではない。思想と言葉とが密接に結合しているものである限り、外国の思想は我が国語をもつて表現されるとき、既にもはや単に外国の思想ではなくなっているのである。意味の転化が既に行われている。このときおのずから外国の思想は単に外国の思想であることをやめて、我々のものとして発展することの出来る一般的な基礎が与えられるのである。翻訳の重要な意味はここにある。このことを考えるならば、翻訳でものを読むということは学問する者にとつて恥辱でないばかりか、必要でさえあることが分る。

支那や日本に於ける仏教の発達の場合を見よ。この独自の発展は原典ではなく、却つて翻訳書の基礎の上に行われたのである。或いはポエチウスによるアリストテレスのラテン訳が中世のスコラ哲学の発展に与えた影響、或いは聖書のルター訳がドイツ文化の発展に及ぼした影響などを想起すがよい。何でも原書で読まねばならぬと思ひ込んでいることが如何に無意味であるかが分るであらう。

然るに日本の学者の多くは何故かそのように思ひ込んでいるのである。彼等は翻訳書を軽蔑することをもつて学者の誇であるかのように考へている。なるほど、どのような翻訳も、翻訳たるの性質上、不正確、不精密を免れない。誤訳なども多い。しかしこのような欠点は語学者や注釈

学者にとつては最も重大な性質のものであつて、自分で考えることを本當に知つてゐる者にとつては何等妨害とならないのみか、そのような不正確、不精密、誤訳から却つて面白い獨創的な思想が引出されている場合さえあるのである。これは少し綿密に思想の歴史を研究した人には容易に認められ得ることである。

私は固より誤訳の出現を希望する者ではない。寧ろ正反対である。しかし私は今日学問する人が、先ずもつと我々同志の書いたものに注意すると共に、次に日本語になつた翻訳書をもつと利用することを希望せずにはいられない。原書癖にとられて翻訳物を軽蔑し、折角相當な翻訳が出てゐるのに読まないで損をしている学徒も多い。どんなものでも原書で読もうとしてゐるために、自分で考える余裕を奪われている人もある。なんと云つても翻訳なら速く読める、その上翻訳書はその内容の要領を掴む点から云つても便利である。原書癖を矯正することによつて得られる利益は想像されるよりもずっと大きいだろうと思う。我々はまだまだ外国思想を移植する必要がある。けれどもこのことと原書癖とは區別されねばならぬ。翻訳書は学者以外の者の読むものであるかのように考へている偏見をなくすることが必要であると思う。

理解者 谷川徹三君

谷川徹三君の本質は良き理解者ということである。その理解が完成したものに對してはより積極的であり、新しく生成しつつあるものにはより消極的であるということはあるにしても。ことさらに異をたて、とにかく自分を主張せずにはおかぬ者のあまりに多い今の世の中では、出来るだけ公平な理解者であろうとする谷川君の如き存在が却つて異彩を放つこととなるのである。物をその含むそれぞれの角度から、適当な距離に於て眺めて、それぞれの捨て難いところを見出だすというのが谷川君の批評の方法である。彼は批評に於てつねに角度と距離とを重んずる。それが彼の批評の勝れた点である。それだからまた彼の批評は決して公式的とならない。

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

はしないからである。彼は決して無理をしない。

文芸批評家として谷川君は恐らくいづれの党派にも属しない。芸術派とプロレタリア派とを分つならば、彼はより多く前者に属するであろうが、それとても何等党派的でない。谷川君は闘士ではなく理解者である。彼にとっては原理や体系よりも角度と距離とが問題なのである。批評家のうちにより多く享受の立場に立つ人とより多く創作の立場に立つ人とを区別することが出来るならば、彼は明らかに前者に属する。しかも彼は創作に対する享受の立場の限界というようなものを心得ている。批評家としての思い上りの見えないのも谷川君の好いところだ。

谷川君の文芸批評は文化的批評として特色付けられるであろう。文化とか教養とかいうとかく臭のしたがる代物が谷川君に於ては臭気をもっていない。彼の趣味もなかなか広い。哲学の教師であるばかりでなく、また単に文芸の方面に限られず、美術、映画、或は陶器のようなものにも趣味をもち、或は食物通でさえある。服装などにも凝っている。谷川君の思想はだいたい生の哲学に近いが、理解の人としてリベラリズムの傾向もある彼に最も多く影響を与えた人は有島武郎、志賀直哉、西洋人ではジンメルでありはしないかと思う。

谷川君は声を大にして叫ぶようなことをしない。気が弱いというのだろうか。けれども最近で

はジャーナリズムが彼の為にだいぶん度胸を作ってくれたようだ。この度胸をもって従来少し消極的に過ぎた憾みのある彼の批評に大いに積極性を出すように我々は願っている。

——1932（昭和7）年6月17日『読売新聞』

動物精氣

いまはなき深田康算博士は言葉をほんとうに愛されたかたであつた。先生のところへ遊びに行つたとき、いつも出たのは言葉や文章に関する話であつた。あるとき、そういう深田先生が云われた、「西田さん（西田幾多郎博士のこと）という人にはエスプリ・ザニモオ（動物精氣）がたいへん多いように思われる。」西田博士につねに師事している私にはこの言葉がひどく面白く感ぜられた。哲学者と動物精氣、その量、まことに面白い言い表し方であつて、いまだに忘れられず、西田博士にお目にかかるたびに私はそれを想い起すのである。深田先生自身にもこの表現がよほど気に入つたものとみえて、談偶々西田博士のことに及ぶとき、よくそれを繰り返された。

エスプリ・ザニモオ（動物精氣）という語はデカルトの『激情論』（二六四九年）【*Les Passions de l'ame* 三宅訳『感情論』】のなかに出てゐる。これはまた実に面白い書物だ。そのなかでデカルトの説明したところによると、動物の精氣というのは血液の最も細微な、最も動き易い、最も熱した部分であつて、心臓の熱氣により蒸溜せられて生じ、他の部分とは違いこの部分だけは、非常に

狭い路を通つて脳髓の中へはいることができる。動物精気は特に人間の激情（パッション）と関係がある。すなわちデカルトによると、視覚、聴覚などの外的感覚や飢渴などの自然的衝動は身体の機関に関係するものであるが、喜び、悲しみ、愛、憎みなどという激情はどのような身体の機関にも関係なくむしろ精神そのものの感動である、しかしこの精神の感動は精神みずからの能動作用にもとづいて起るものでなく、かえつて精神の受動状態であつて、肉体ことに動物精気の影響の結果であるというのである。

激情は人間の生活のなかなか大きな部分を占めている。昔の哲学的心理学ないし人間学が激情の説明に力を尽したのは当然であらう。しかるに今の哲学では人間の生活のこの方面の問題があまりに顧みられな過ぎる。とにかくデカルトの動物精気の説は、それが血液の最も細微な、最も活潑な部分と見られたということを除けば、いろいろ面白い意味をもっているように思う。

激情は一方では視覚や聴覚や飢渴やなどは違つて或る内的なものと同様に、それは精神の感動である、しかし激情は他方では純粹な精神活動でなく、外的感覚や自然的衝動と同じく身体に依存するものと見られている。けれどもそれは後者のように身体の機関、すなわち或る「外的身体」に依存するのではなく、かえつていわば「内的身体」に依存するのである。激情がそれに

依存するとせられ、眼や耳、胃腸などという身体の機関とは異なつた機能を有すると考えられた動物精気は、普通にいう身体即ち外的身体に対する、内的身体という意味のものでなければならぬ。それを血液の或る部分という風に考えたのでは、結局それも外的身体の一部となつて了い、激情が外的感覚や自然的衝動とは違つて、身体に依存しながらなお或る内的なものであるという意味が失われてしまうことになる。

そこで人間は二重の意味において身体をもっているといわれることができる。我々が喜び、悲しみ、愛、憎みなどのさまざまな激情に動かされるものであるといふことは、我々が外的身体とは違つた意味の内的身体を有するしるしであると同解することができる。人間の外的身体に個人によつて強弱の別があるように、人間の内的身体にも個人によつて強弱の別がある。そして両者の強弱は必ずしも平行し、一致していない。いわゆるからだの悪い人にも動物精気のなかなかい人があるのである。

およそ「純粹性」ということが問題になり、また問題にされねばならぬような人間の活動の領域においては、特に、その人の動物精気の量が問題になるのではないかと思う。文学や哲学などにおいては純粹性ということが問題になる。諸科学の場合には固有な意味での純粹性の問題は存

しない。文学や哲学などの領域における活動は内的身体の問題であるように考えられる。純粹なものの問題は動物精氣の問題であり、従つてなんら精神の問題でなくて身体の問題であり、しかも形ある身体ではなく形なき身体の問題である。こういうものに根差しているが故に純粹性が問題になるのだと考えられると共に、そういうものの中からこそ純粹といわれるものも生じ得ると考えられるのである。内的身体は形なきものとして外的身体よりもより質料的、より物質的である。愛や憎みは盲目であるといわれる。しかしそれらの激情と雖も、それが依存するところの動物精氣に比してはなお光あるものであろう。ゲートルは天才の活動のうちにデモーニッシュなものを見たが、そういうデモーニッシュなものとは動物精氣のことであらう。ギリシア人の考え方は反対に、形あるもの、イデア的なものよりも質料的なもの、物質的なものが原理的なものである。人間の形ある身体よりも動物精氣はより物質的なものである。このものの根源の上にイデア的なもの、即ち文学における表現、哲学における思惟は生れる。「文は人なり。」といわれている。しかし、文は動物精氣である、といわねばならぬ。ただ感性的なもの、身体的なものの基礎の上にあるもののみが、このものの物質的な圧力を通して、人間に訴えること、迫ること、人間を捉えることができる。だが多量なエスプリ・ザニモオを感じしめるような人間にも、書物にもそう

たびたび出会うものでない。「人間的な、あまりに人間的な」のが歎かれるのである。

——1932（昭和7）年10月『文芸春秋』

唯一言

——板垣女史に答える——ⁱ

唯一言、板垣直子女史に挨拶する。

私はいったい問題の文章で何をいおうとしたか。それは第一に、何よりも、「文学の真は主体的眞実性と客体的現実性との二つの方面を有し、両者の統一において初めて真である」ということであつた。私はそこにリアリズムを考えた。私の論文の眼目がこの点に存したことは恐らく凡ての読者が認めたはずであり、現にあれば、当時から今日に至るまで、多くの批評家によつて取り上げられているが、その場合つねに私の右の主張が問題にされているのである。

ところで私はこの主体的眞実性及び客体的現実性並びに両者の弁証法的統一の概念を、ケーニヒの本のどこから剽窃したというのだ。それについては彼は一言半句も書いていない。板垣女史によれば、その思想は「ケーニヒの議論の中から容易に暗示されている」とのことだが、それな

ⁱ 論文「文学の真について」を繞るもので、第1・2巻収録で解題に板垣氏の指摘を載せている。

ら、それは彼の本の如何なる個所においてであるか、明示されよ。剽窃呼ばわりをする女史にはその義務があるはずだ。否、その思想は断じて私のものだ。それがあの論文の少し以前に発表した私の著書『歴史哲学』に直接につらなり、それから流れ出ていることは、物の分つた読者なら誰でも知っていると思う。

第二に、私は問題の文章において「リアリズムと見られるものが、ブルジョワ的観点の内部において、自然主義の最初の意図とは全く正反対のものに転化するに到つた」という、「そして今日、自然主義の最初の意図を継承し発展させるものがほかならぬプロレタリア文学である」という、「歴史の発展の弁証法」を明らかにしようとした。ところでかかる目論見の如何なるものがケーニヒの本の中に出ているのだ、毫末といえども存しない。なるほど私は私の目論見の遂行のためにケーニヒの本を少しばかり使つた。然しそのことは剽窃とは決して同じでない。なぜなら私は彼の本における記述をケーニヒとは全く異なつた目的のために利用し、それから全く新しい結論を導いて来ているからである。これは剽窃的手段では出来ないことであり、その間に私の意見が多くつけ加えられている。

パスカルがいつている、「ひとは私が何事も新しくいわなかつたといつてくれてはならぬ。材

料の組立は新しい。庭球の遊戯をするとき、ひとりの者も他の者もひとつの同じ球を弄ぶのであるが、然しひとりの者はそれを他の者よりも一層よき位置におく。」もし私の遣方が剽窃だとすれば、パスカルでもデカルトでも、これらの思想家の著書についての少し詳しい注釈書を見れば、彼等も剽窃家と呼ばねばならぬことになるう。

いつたい私の文学論は如何なる場合でも根本においてつねに私の哲学と密接に關聯をもつてゐる。このことを忘れないでほしい。私は私の哲学の体系としての強化と発展とのために時には文学論をやるのであつて、板垣女史の「専門」らしき文芸時評の領分をみだりに荒そうという意志は毛頭ない。この点は以後も御安心あつて然るべきである。

——1933（昭和8）年1月18日『東京朝日新聞』

書物の倫理

洋書では減多にないことだが、日本のこの頃の本はたいい箱入になっている。これは発送、返品、その他の関係の必要から来ていることだろうが、我々にはあまり有難くないことのように思う。だいいち本屋の新刊棚の前に立ったとき、そのためにたいへん単調な感じを受ける。どの本もどの本も皆一様に感じられる。どれかを開けて内容を調べてみようとしても、箱があるのは不便だ。開いて見て元の箱に納めようとすれば、本には薄い色紙が着けてあるので、私のような不器用者にはなかなかうまく這入らず、ともすればその包紙を破つてしまう。他人の商品を毀損したようで何となく気持が悪い。店の者が横で睨付けていはしなにかと思わず赤い顔をすることもある。そういうわけで箱に這入った本は本屋にせっかく陳列してあつても不精と遠慮とから開けてみないことが多い。内容を見もしないもので表題だけで本を買うわけにもゆかないから、箱のことは出版屋の方で何とか工夫はないものであろうか。本を買って帰って読む段になると、私などはたいいの場合箱は棄ててしまう。不経済な話だ。

尤もこれは洋書を見慣れている我々の間だけのことも知れない。この国では本の箱はよほど大切なものとみえて、だいいち古本屋に払うとなると、箱があるとないで値が違う。私の持っている本は殆どみな箱がない。いつかも古本屋が来たとき「外国にいられた方は皆さんがこうです」とか云っていた。箱を大事にするということは書物を尊重するという日本人の道徳の現れであるようにも思われる。私が子供の頃には、本を読み始める時と読み終った時とは、必ずそれを手で推し戴いて頭を下げるように云い附けられたものだ。これは私の家庭でそうさせられたばかりでなしに、その時分私の村の小学校でもそのようにする習慣があつた。この頃はどうか。このように本を尊重するというのはもちろん決して悪いことではなく、ひとつの美德でさえある。けれども一層大切なことは本を使うということである。本を使うことを学ばなければならぬ。本は道具と同じように使うべきものだということをしっかりと頭に入れることが書物に対する倫理である。しかしどう使うかが問題だ。

そのような意味で誰かの文庫を調べてみると面白い。沢山に本が集めてあつても案外使えない文庫がある。それは持主が自分の文庫を使つていない証拠であり、またそれをほんとうに愛していない証拠である。尤も使う目的にも使い方にも人によつて色々相違があろう。そこで或る人の

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

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

その本屋から出る本は内容装釘共に全体としてきちんとした一定の特色が貫いているというのが好ましいことだ。そういう色がすぐさま読者の頭に思い浮ぶことのできるようにして貰いたい。それが本屋の倫理ではないかと思う。

善い本を繰り返して読むということは平凡な、しかし思い出す毎に身につまされる読書の倫理だ。先達でもフロベールの手紙を読んでいたら、次のような文句があつたので、私はまたアンダーラインした。「作家の文庫は、彼が毎日繰り返し読んで読まねばならぬ源泉であるところの五冊か六冊までの本から成っているべきである。その余の本について云えば、それを知っているのはよいことだ、しかしそれきりのことである」。繰り返して読む愛読書をもたぬ者は、その人もその思想も性格がないものである。ひとつの民族についても同様であつて、民族が繰り返して読む本をもっているということは必要だ。それが古典といわれるものである。かくの如き古典の復刻ということは出版業者にとつてもひとつの重要な意味のある仕事でなければならぬ。しかしながらまたそのようなことは我々が多くの本を集めるといふことと矛盾しない。公共の図書館にしても個人の文庫にしても本が多ければ多いほどよいのはもちろんだ。本は道具と同じように使うべきものであるからである。そして使うといふことはそれを悉く始から終まで読むことと同じでない。

或る本については、単にそれがあるということ、ただその表題だけを知っているということも十分有益である。尤も度々繰り返して読む愛読書をもたない人はその余の本を如何に使うべきかを学ぶこともできないであろう。本を書く者にしても、真面目な著者であれば、彼の本が少なくとも二度は必ず読まれることを希望してゐるであろう。アンドレ・ジードも「私は再審においてのほか勝つことを願わない」という風なことを何処かで云つていたようだ。

どんな本を買つて読むべきであろうか。既に数年を経て価値の定まつた本をのみ読むようにエマーソンなどが教えてゐる。しかしながら我々の読書欲はもつと新しいものを求め、また新知識を絶えず吸収するということは我々にとつて必要である。私はそこで時々古本屋へ行つて勉強するように勧めたい。本の夜店を見て歩くことなどもよい。箱入の新刊書のときにはどれもこれも同じように見えたものがここでは既にその間に区別ができてゐる。絶版になつて原価よりも高くなつてゐるものもある。古本屋の陳列棚を見ておれば、どのような本が善い本であるかが誰にも自然に分るようになる。書物の良否についての鑑識眼は銘々の見地からその間におのずから養われる。古本屋を時々覗くということは読者にとつてのひとつの修養である。それは出版業者にとつても多く参考になることではなからうかと思う。著者にとつては尚更のことだ。書物の倫理は

古本屋において集中的に現れている。あらゆる本は古本屋において性格化している。これはもちろん値段の点からのみ云われることではない。ところで書物に対する著者の倫理とは如何なるものであろうか。フロベールがまた書いている「多く読み、多く想わねばならぬ、つねにスタイルのことを考えそして出来るだけ少く書くようにせねばならぬ、ひとつの形式をとることを求め、そして我々がその厳密正確な形式を見出すに至るまでは我々のうちで他の意味に変わるイデーの激動を鎮めるためにのみ書くようにせねばならぬ」。多く読み、多く考え、そして出来るだけ少く書くこと、それが著者の倫理である筈である。しかし読むというにも沢山の違った仕方があるのであって、そして良く読むというには多くのエスプリが必要なのである。

——1933（昭和8）年4月『東京堂月報』第二十卷第四号

新聞の影響

ゆつくり読むということは読書の規則とされている。エミール・ファグエの如きも『読書法』という書物の冒頭に、読むことを学ぶためには、先ず非常にゆつくり読まねばならぬ。それから次に非常にゆつくり読まねばならぬ。そして、諸君によつて読まれる光榮を有する本の最後に至るまで、非常にゆつくり読まねばならぬであらう、と書いてある。本は、それを楽しむためにも、それから教わるためにも、或はそれを批評するためにも、ゆつくり読まなければならぬ。フロベールも云つた、「十七世紀のこれらのひとびと！　なんと彼等はラテン語を知つていたか！　なんと彼等はゆつくり読んだか！」　緩に読むということは、昔から読書法の重要なものとされている。

印刷機械の発明、それに伴うジャーナリズムの發達は、いろいろな革命をもたらしたが、簡単に先ずそれはかくの如き読書法に挑戦した。ひとはやがて例えば云うであらう、「二十世紀のこれらのひとびと！　なんと彼等はフランス語を知つていたか！　なんと彼等は速く読んだか！」

と。

新聞はそれ自身の性質として速く読まれることを要求する。速く読むためには、音読するよりも黙読すること、黙読するよりも目読することが必要であろう。子供が音読から黙読に移る際には約三倍の速さとなり黙読から行を読む目読に移れば少なくともそのまた二倍以上の速さになると云われる。印刷技術の進歩及び普及とともに、言葉は話されるよりも読まれるもの、聴かれるよりも見られるものという傾向を著しく増した。ジャーナリズムは我々の生活における読書の量と速度とに大きな変化を与えた。

我が国の小学校における国語教育は現代のかくの如き傾向に対して十分に注意を払っていないらしい。読み方は普通には、音読に重きがおかれ、少量精査主義となつてゐる。一例を挙げる。「コレハワタクシノハコニハデス。コノタカイトコロハヤマデス。コノヒクイトコロハカハデス。ヤマニハキガウエテアリマス。カハニハシガカケテアリマス。」この教材に或る高名な訓導は三時間を充てているということだ。ところがそれは最劣等生と雖も二分内外をもつて読み得る文章である。かような遣り方は、読みたくて堪らぬ子供の心理に反するばかりでなく、現代人の読書生活の一般的傾向に背くものではなからうか。国語教育に経験のあるT氏の実験報告によると、

小学初年級児童においては大体から見て平仮名習得数、読書量、速度は正比例するということがある。「現在の読本は余りに頁数が少ない。十二冊の読本の活字数は大凡そ十五万九千字で（尤も小学校教科書は改訂中である）、今の新聞の九頁余に過ぎない。新聞一日分にも足りないものを六個年かかつて読もうというのだから、児童の辛棒も然ることながら、教師の辛棒と来てはほんとに同情に余りがある。」とT氏は云っている。そしてT氏は、小学校においては課外読物を大いに奨励する必要がある、殊に四年以下の低学年において最もその必要を痛感する、という意見だ。これには異論もあり得ることであろうが、然し新聞雑誌が読物の重要な部分となつてゐる今日の実状においては、速く読むことを学ぶのも大切なことに相違ない。

尤も、今の人は新聞や雑誌を読み過ぎる、もつと単行本を読むように心掛けねばならぬ、という非難も甚だ正当である。けれども単行本にしたつて、今日の如く沢山出るようになっては、速く読むことを知るのは必要なことであろう。

とにかく近代人は昔の人よりも速く読む習慣をもつてゐる、それだから近代人は多くは黙読する。独居して静かに読書する習慣は古代においては全く特異のものであり、中世においても極めて稀で、その通常の形式と云えば朗読であつた。黙読ないし目読という新しい快楽が人間の習慣

となるに至つたのは、印刷術の発明の賜物である。とりわけそれは新聞の普及によつて顕著となり、一般的になつた。そして散文なるものの発達はそういうことと結び付いている。散文とは黙読される文章であると云うこともできる。可能的にも発声することなしに目で読まれて楽しめる。ところが散文の特色がある。近代における小説の発達も人間の黙読の習慣と関係がなくはなからう。「おお、なんとこれらのひとびとは小説を速く読むことか。」近代人の文学的生活の最も特徴的なものはこの言葉で言い表すことができるであらう。唯、私はここで、最近におけるラヂオの普及がそういう点で、われわれの生活にひとつの新しい要素をもたらしつつあることに注意しておきたい。

近代人たる人間を定義すれば、「人間とは新聞を読む動物である」と云つてもよい。今日最も好かれている文筆家と云えば、「記者」であらう。「著者」については、ひとは彼が自分たちに対する優越を押し付けるように感ずることがしばしばである。なんとという威張つた、勿体ぶつた、高尚ぶつた、生意気な男だろうという風な感情を起させない著者は稀である。それだから読者はつねに何等かの程度で著者に対して反撥する。結局において、多くの読者は新聞においては「記者」にしか書くことを許さないように見える。この者は発明に関して、コンポジションについて、

スタイルについて優越性独創性の要求をもたない。彼等は有益である。彼等は報道する。彼等は自分を中心に、目立つた位置におかない。彼等は特別の人間であるような振りをしない。このような者がデモクラチックな社会においては善き文筆家なのである。少なくとも彼等が最も多く読まれるチャンスをもっている。

「著者」は想像されるほどよく読む者ではない。彼は他の「著者」に対する自負心、競争心、嫉妬、等々、のまろもろの激情に妨げられて、あまり読まないか或は悪く読む。そのような著者も「記者」の書いたもの、新聞は毎朝毎夕読んでいる。どんな読者も、雑誌の論文は読まないにしても、「編輯後記」だけは必ず読む。古いものを見ると、終日読書して暮したということがよく書いてある。我々の変化した生活事情はこのようなことを許さなくなつた。その代りに終日物を書いて生活するという人間ができたのである。もしも緩に、従つて続けて読むということが読書の本道であるとするならば、今の時代は読書時代ではなからう。このような時代においてひとは特に新聞を読む。それが我々の全生活に及ぼす影響について精密な科学的研究のなされることが必要である。

ヘルデル大辞典について

ドイツで出来た百科辞典で我が国において普通に行われているのは Brockhaus とマイヤーとであろう。ここに紹介する『ヘルデル大辞典』(Der Grosse Herder) はこれら二者に比して遜色がないのみでなく、寧ろいろいろな点において特徴をもっていると思う。ヘルデルといえはフライブルクの有名な書肆で、特にカトリック関係の書物の出版において重きをなし、我が国でも哲学や宗教の専門的研究者にはよく知られた名である筈である。『ヘルデル大辞典』というのは、この書肆から一八五三―五七年に最初の版を出した百科辞典が今その第四版にあたり全く新たに改訂され、「辞典の新しいタイプ」ということを標榜して一九三一年以来出版されているものであつて、十二巻のうち既に八巻まで出来、ほかに別冊「地図」一巻も出ている。

百科辞典はドイツではその最も古い Brockhaus (一七九六―一八一一年に六巻となつて出た)——尤もエンサイクロペディアの起原は中世にまで溯られ、ドイツでも Brockhaus 以前に既に存したが、ともかく Brockhaus は現代的な百科辞典として劃期的な意味を有した——

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

ヘルデル大辞典が最初私を惹き付けたのはそのすばらしい技術的成功である。印刷、組み方、先ず申分なく、検出も容易に出来る。図版、写真の如きも鮮明で、彩色も実に美しい。かような写真や図版が豊富に挿入されているばかりでなく、全体が *hidlich* に読者の眼に這入るように活字の組み方にまで工夫がされている。印刷技術の上からこの辞典は高度のものと云い得べく、このような書物は、それを見るだけで楽しみである。百科辞典というものはただ必要な場合に調べるといふのみでなく、退屈した時などに何処でも開いてみて面白く、また有益に読めるように出来ていなければならないであろう。辞典は単に引くものでなく、読むべきものである。それは単に知識を与えるのみでなく、特に *Bild* を与えるものでなければならぬ。知識もそこではビルドリヒでなければならぬ。古いエンサイクロペディアが単に知識を媒介することを理想としたとすれば、新しいタイプは生きた世界のビルドを与えることを目的としなければならぬ。これは単に図版や写真の多寡にのみ関係することではなく、実際の諸要求を系統的に顧慮し、生の形成の指導に留意して、知識を有機的に組織することが大切である。「辞典の新しいタイプ」ということを標榜するヘルデルはこの点において一進歩を示しているように思う。記述はおおむね要を得て透徹し、スタイルも明晰で単純である。この辞典のよいところは我々につねに親しみを感ぜざ

せることである。

ここではもちろん文化的、精神史的方面にも力が注がれており、参考書まで記載して読者の進んだ研究の便に供している。然し特に生活の実際との関聯に重きがおかれていたということは新辞典として注目すべきである。そして我々が百科辞典を必要とするのも、他の学術書や学術辞典においては知ることのできぬこの方面について知りたいためである。我々の実際の生活は、歴史の書物が日常的なこと、自明のこととして普通に無視しているような諸条件によつて多く支配されておき、またこれらの諸条件がいわゆる「歴史的事件」、重大な事件の基礎ともなつてゐるのである。人間は絶えず何か目立つたもの、特別なもの、新しいものに心を奪われ、またそのようなものに心を奪われることを求めて、我々の生活のいわば「永続的な情況」には注意しないのがつねである。百科辞典を開いて見る意味は、我々が忘れ勝ちなかくの如き人間生活の永続的な情況について知ることにあるであろう。ヘルデルはとりわけ有機的に生成したものの、民族的なものに忠実であることを期してゐるので、これを読んでゆくとドイツ人が現実的に住んでゐる「世界」を知ることが出来て、興味が深い。

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

を選び出して、それに関する特に詳しい記述を枠入りにして組んだものである。この仕方は辞典の単調を破るための思い付として編輯技術的にも面白い。そのような特別項目として選定されているものを任意に若干挙げてみると、進化論、アカデミー、年齢、アメリカニズム、労働、禁欲、眼、銀行、バロメーター、病院、戦争、書物、職業、批評、儀礼、電気、フィルム、原罪、ファッシズム、電話、手紙、パン、等々、なかなか興味がある。各々の時代、各々の民族はそれぞれ何かこのような特別語彙をつねにもっている。何がそのような特別語彙であるかによって、その時代、その民族の精神生活を窺い知ることができよう。時代の変化はまたその特別語彙の変化となつて現れるであろう。かかる意味で現代の特別語彙を見出すことは面白い仕事ではないかと思う。ヘルデルはそのためにひとつの指示を与えている。

ブロックハウスやマイヤーの百科辞典はリベラルで、「中立的」である。そのために或る問題になると、記述が消極的で、浮動的で、不決断になつている。然るにヘルデルは世界觀的に積極的で、即ちカトリックの立場に立つており、この点重要な特色をもっている。百科辞典として一定の立場に立つことは如何かと考えることもできるであろうが、然しそのために記事が明確で、一貫しているところがある。私は百科辞典が単に諸知識の機械的な集成でなく、有機的統一をも

ち、また教育的な意味をもたねばならぬ限り、世界観的な問題に関しては一定の立場があつて然るべきではないかと思う。かの歴史的に有名なフランスのアンシクロペデイにはそのような立場があつたし、今日のソビエト・ロシヤにおいても同様である。ヘルデル大辞典はカトリックが人生百般の問題に対して如何に考え、如何なる態度を取るかを知るために、我々にとつてもまことに有益である。

碁

私達が碁を打つと云うと、初めて聞く人はたいてい不思議そうな顔をする。それほど私と碁とは似合わないものなのであろうか。

ともかく私の碁の経歴は新しいことなく、中学時代に始まっている。私の生れた地方は伝統的に碁が盛んな所で、その環境の中で育った私が碁石を握るようになったのは寧ろ自然のことであらう。私が碁が好きだということは先ずそのような環境の伝統の影響である。あの時分にはずいぶんよく打った。しかし中学を出る頃から次第に遠ざかって、それ以来十幾年かの間殆ど石を持たずに過した。

一昨年の夏、暑さが酷しく仕事が出来ないで弱つていた時、ふと思い出して盤と石と碁の本とを買つて来て、ひとりで稽古を始めた。それからがいわば私の碁の第二期である。このように碁は私にとつては好ましい鎖しよ夏法かのひとつである。夏の日のように開け放しで、ひろびろとした室で打つというのが碁に最もふさわしいことのように思われる。だから私には大きな寺などが碁を

囲むに好ましい場所だ。碁そのものにごどこかそうしたところがあるように感ぜられて私は碁に心をひかれるのである。碁会所へ通つたこともあるが、狭い室に大勢押し込められ、どうも碁を打つ気持ちに合わないために、この頃は全く出入しない。昨年は実によく打つた。豊島与志雄さんのところへ行くと、たいいてい午後から始めて、夜の一時二時まで続いた。最近はまだあまり打たないが、それでも新聞の碁だけは毎日欠かさず見ている。強いかといえば、もちろん少しも強くはないのだが、好きかときかれるなら、好きだと答えるほかなかろう。

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

碁が相手の性格、人柄を明瞭に現すというのは興味深いことである。自分自身のその日頃の精神力が碁に現れることも争えない。碁の専門的な面白さはもとより私の如きものの解し得る筈がないが、どこまでも理論的或は数理的であるようであつてまたどこまでも直観的などころがあるということ、限らない変化を示しながら根本において構成的であるということは、私の専門の哲

学と軌を一にしているようである。そこに私が碁に心をひかれる理由があるのであろうか。以前は将棋もかなり指したことがあるが、この方はどうも好きになれなかつたところを見ると、私碁が好きだということには何か性格的に通ずるものがあるのであろう。昔漕いだボートをやめてしまつて以来、運動というものを殆ど何もしなくなつた私にとつて、本の道楽以外碁が唯一のものであると云えば、ずいぶん古風な人間だとして笑われるかも知れぬ。

——1935（昭和10）年8月『婦人之友』

生田長江氏

私は遂に生田長江氏と面識を得る機会をもたなかった。氏の文章は当時一介の文学青年であった私の中学時代からずいぶん愛読したものであり、後に私が哲学をやるようになった原因にも氏のニーチェ紹介の影響などが含まれている。近年は氏の思想の跡に近く接して行くことはできなかったが、いま氏の死によつて種々の思い出が甦つて来る。

生田氏の仕事は甚だ多方面に亙つている。氏は評論家として最も知られているようであるが、評論のほか氏は詩も作り、劇も作り、小説も書いた。またそのニーチェ全集の翻訳は日本文化史上に永く記念さるべき業績である。氏は文学者にして思想家であつた。これは我が国では類稀なることである。眞の文学者はつねに同時に思想家であるとすれば、生田氏はまことに文学者らしい文学者であつた。氏の評論は文明批評家的眼光をもつて貫かれ、終始人生の根本に相渉るといふ厳肅な態度を持っている。

氏は文壇というものから離れて存在し、文壇というものに対して寧ろ意識的に反抗的であつた。

これは氏のあの宿命的な病気にもよるであろうが、また自ら恃むこと極めて厚い氏の性格にも基づくであろう。第一流の人は手心なく痛烈に、第二流の人々は努めて同情をもって批評するというレッシングの態度が批評家の心掛でなければならぬと氏は後進に向つて教訓した、と佐藤春夫氏は書いている。氏は氏のいわゆる「文壇家」を嫌悪した。文壇的でないということにおいて、生田氏はその私淑していた鷗外、漱石などと軌を一にしている。ところが文学者の仕事として永続的価値を有するものはそのような文壇的でない人々の仕事に意外に多いのである。これはこの頃の文壇的なあまりに文壇的な文芸家たちにとつて、また思想家などにとつても考えてみるべきことであろうと思う。文学者にせよ、思想家にせよ、先ず必要なことは自己に忠実であるということである。

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

となるには氏は自然主義的要素が多かつた。我が国の人道主義はやがて或る人々において著しく社会的関心を示して来たが、その頃の生田氏の批評的関心も文芸から社会にまで拡大された。『徹底人道主義』『ブルジョアは幸福であるか』等は当時の氏を記念する評論集である。氏は堺利彦、大杉栄両氏などに接近し、友愛会主催の社会問題講演会において演説したこともあつた。しかし日本の社会思想がやがて明瞭にマルクス主義へ移つて行くに従つて、生田氏は次第にアナキスチックな、ニヒリスチックな傾向を濃厚にして来た。それと共に氏は我が国の文芸及び思想における従来の指導的地位から退くに至つた。

生田氏には早くから宗教への関心が見出される。その弘治という名も、御大師様の縁日に生れたので、氏の祖父が命名したものであるという。青年時代に氏は教会の洗礼を受けた。後年には釈迦伝の大作に着手したが、遂に未完成のままに終つたことは氏として最も遺憾なことであつたであろう。しかし「宗教至上」などに現れた氏の思想が宗教としてどれほど徹底していたか、私には疑問である。氏の本質は寧ろどこまでもニーチエ的なヒューマニズムにあるのではないかと思ふ。「日常生活を偏重する悪傾向」に対して戦つた個人主義的英雄主義的精神において氏はニーチエであつたが、キリスト教の峻烈な批判者ニーチエがその魂の内奥において宗教的であつ

たと同じように氏もまた宗教的であつた。

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

——1936（昭和11）年1月24日『三田新聞』

眼

日本人は目玉の動かし方が足らないと云われる。殊に藪睨みができない。斜から来る光線は、目玉にあたると、ちょうどプリズムにおいてのように分析され、綺麗な色彩となつて現れる。だから光の美しさを見るためには、正面ばかり見てはいけないので、藪睨みを利かす必要がある。この頃我が国の新しい画家はプリズムを持つて歩いてるそうである。

日本古来の絵にはほんとに光の美しさを描いたものは殆どないと云われている。遠近法というものも日本画では発達しなかった。日本人の特色はむしろ肚にあつた。この頃復古主義が盛んになるにつれて、特にこの点が強調され、肚を作ることが種々奨励されている。官吏道場が出来たというし、また運動選手までが参禅したそうである。だが我々に不足しているのは肚ではなくて眼である。観察、分析、綜合——目玉が二つあることは分析と綜合との必要の象徴だ。肚は凡てを無差別に呑み込む。呑み込むというのが肚の特徴である。客観的に矛盾撞着したものを呑み込んでけろりとしており、ちつとしている。祖先以来こんな肚を養つたために、反対に眼は発達

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

見るということで欠けているのは、単に物を客観的に見るといふことだけではない。我々の文学や哲学にもっと欠けているのは、ヴィジョンである。肚には未来がない。それは保守伝統の象徴である。眼には未来が属する、ヴィジョンというのは未来の像である。しかもそれはただ遠くに見られる未来でなく、行為的直観において見られる瞬間である。或る思想が生きている場合、それはヴィジョンを持つている。その一つの例はキリスト教で、それが生きていた限り、それはヴィジョンを持つていた。それがヴィジョンを失うとき、それは単なるドグマに過ぎない。

最近私は淀野隆三君の訳したジードの日記抄を読み、最も感心したことは、老ジードが生々したヴィジョンを持つていふことである。ジードのヴィジョンはソビエトにかかつている。マルクスなどを読んで我々がひきつけられるのも、単にその理論のためのみでなく、このようなヴィジョンの力によるのではないかと思う。理論が公式化するとか、硬化するとかいうことも、このヴィジョンの欠乏にもとづくとも云えるであろう。

日本の文学や哲学に最も欠乏しているのはヴィジョンである。それは決して単に浪漫的なもの

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

——1936（昭和11）年2月『新評論』

家居旅心

この頃自分の生活は次第に平凡になつてゆくように思う。

以前はずいぶん朝寝であつたが、最近はそのほどでもなくなつた。もちろん早起というのではない。起きたい時に勝手に起きると云つたら、適當であろう。また以前は夜でないと物が書けなかつたが、近頃は必要に従つて、夜はもとより、朝でも、午後でも、書くことができるようになった。定つた執筆の時間というものはない。読書も同様であつて、気が向けば夜半を過ぎてから読み始めることもある。そして疲れると、勝手な時間に、午前中でも、宵のうちでも、一時間か二時間眠ることにしている。

かような生活は書生生活といわれるものであろうが、しかし昔の如く無理押しをするというところがなくなつたのは妙なものである。どんなに忙しい仕事を持っていても、睡いときには遠慮なしに寝てしまう。酒や煙草などにしても、多ければ多いなりに、少ければ少ないなりに決つてきた。酒は、日本酒なら二三合、ビールは二三本というところで、家では飲まない。煙草はバツト

五箱、これは多過ぎると云われるのであるが、自分は自分なりにこれが一日の定量である。外から強制される規則づくめの生活は元来私の性分に合わないのであるが、人間も四十歳にもなると各人それぞれの生活の規則というようなものが自然に出来てくるものである。もとより己の欲するところに従つて矩をこえずといったようなことではない。いろいろ矩をこえていることであるが、自分には自分の生活が平凡になつてきたという風に感じられる。近来特にその感が深いのである。勝手な時間に寝起するような生活は普通でないと云われるかも知れないが、それも物の見方に依ることであつて、旅に一生を暮す人間から考えれば、始終家に居ることが却つて普通でないことになるであらう。

旅と云えば、私は平野が好きだ。動くともなく淀むともなく流れる河、何処から何処へ通ずるとも知らぬ往還、隠るるともなく顕るるともなく営まれる人間の生活、私は果てしない平野の包むすべてのものを愛する。

私の郷里は兵庫県竜野の町はずれで、山水明媚の地と云つて好いのであらうが、いつたいに私は風光絶佳と云われるような土地を好まない。何となく落ち着かないのである。平野に対する私の愛着は、多分、高等学校時代、殆ど毎日曜、朝早くから日の落ちた後まで、所定めず武蔵野を

歩き廻るのをつねとしたという経験に基づくのであろうが、しかし元来は私の気質そのものによることであろう。昔から健康で、健脚を自慢してきた私ではあるが、嘗て高山に登ったことがなく、またその欲望を感じたこともないのである。

近來私はあまり旅に出ない。旅は嫌いではないが、それに附随するいろいろな面倒を考えて、結局やめてしまう。しかし毎日の生活のすべてが旅の中のことであるといった気持が自分には次第に強くなってくるようである。家居旅心という言葉を作るならば、それが私のこの頃の生活感情である。かような気持は恐らく、登山家にも、探勝家にも、また海の好きな人などにも分らないもので、平凡な平野と平野の旅を好む者にのみ理解できるのではないかと思う。私の家居旅心という生活感情は、もちろん、人生を旅と観じた昔の世捨人の気持と同じでない。平野を愛する心は超俗とか脱俗とかとは反対であり、私はむしろそのような超俗或いは脱俗に対して挑戦したい気持でいる。

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

尋ねられることほど私を困らせることはない。むしろ私は趣味というものに対して挑戦したい位である。それでも昔は私も趣味を養うことについて考えたこともあつたが、そのようなものも研究の対象になつて来ないと私には永く興味がつなげない。そこで以前に趣味として手を出したもので、やがて研究の範囲に入つてしまい、そうでないものは追々遠ざかつてしまつて、今では自分の研究的な仕事以外の日常生活は殆ど無趣味と云つてよい程平凡なものになつてゐる。もしそれを弁解的に無趣味と云わないでおこうとすれば、減趣味と云つたら適當であろうと思う。趣味を減ぼして自分の研究生活の中へ入れてしまおうとするのである。研究ということが旅の心に通ずる。

私の家居旅心という生活感情は、去年妻を亡くしてから急に増してきたようである。生活は極めて平凡で、少しも浪漫的なところはないが、この日々の生活を旅の心で生きるといつた気持ちが強くなつてきた。夫を失つた女はひどく現実的になると聞いているが、妻を亡くした男は反対に浪漫的になる。尤も、これも私個人の場合だけのことであるかも知れない。最近構想力或いは想像の論理というような問題に興味を持ち、その論文を書きはじめるようになったのも、私の今の生活感情と何か無意識的な関係があるようである。空想は旅心である。

ただ一つ、旅心と矛盾するかのようと思われることは、相変らず本に対する欲望がなくならないということである。本だけは無理をしても集めている。最近のインフレーションの傾向には私の如き者も無関心でいられないわけで、外国の本屋の借金だけは早く支払うようにしなければならぬと思う。為替管理が次第にやかましくなると、洋書など買いたくても買えなくなるかも知れない。そのような時が来て、そして筆で飯が食えなくなれば、私はほんとに平野の人即ち百姓にでもなろうかと考えている。

—1937（昭和12）年7月4日『サンデー毎日』

幸田露伴翁を囲んで

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

その中学時代のことでありました。或る日私は学校のある田舎町の本屋で、幸田露伴著とある『努力論』という本を見附けました。そして不思議の感を懐きました。実は、その時分私は、幸田露伴先生は小説はお書きになるが、『努力論』というようなものをお書きになる方だとは思いませんでしたので、これは誰かが先生のお名前を使って作ったインチキな本ではないかとさえ考えたのであります。たいへん失礼な話でありまして、唯今もちやうどその時のことを思い出して恐縮いたしました次第であります。ともかく本を買って帰って読んでみました。いっこう努力しなければならぬという気持ちにならなかつたように覚えております。当時私は修身教科書的な修養の観念をしか持ちませず、この本の意味を十分に理解することができなかつたのであります。

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

東京へ出てまいりましてから先生の御風貌に接する機会も与えられ、そして先生に『努力論』という書物があるのは偶然でなく、却つて先生の御人格をよく現していることだと考えるようになりました。私が先生について最も深く感じまた尊敬いたしておりますことは、先生が眞の自由人であらせられるということです。十六、七世紀のフランスに《honñete homme》という觀念がありますが、そのような人間理想を東洋的な行き方で完成されたのが自由人露伴先生であると思います。あの《honñete homme》という觀念には普遍人という意味も含まれていたのでありますが、先生はまたそのような普遍人であらせられるのであります。先生は本来自由人でありまして先生のいわれる努力は道学者の努力とは別の趣のものであり、しかも自由でありながら絶えず努力されているのであります。先生の如き稀なる天才をもつてしてなお努力を続けておられますのはまことに尊いことであります。最近も私の或る友人が、先生はアリストテレスの『動物論』に興味を持つておられるが、と云つて、その本のことをいろいろきかれました。私も自分の専門上少しはアリストテレスを読んでいます。『動物論』まではまだ手が届きません。しかるに先

生はその本のことをいろいろ調べられているのでありまして、深く敬服いたしました。先生のような方こそ芸術や学問をほんとうにやつてゆこうとする者の模範であると思います。

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

西田幾多郎先生のこと

西田先生に初めてお目にかかったのはちようど先生が『自覚に於ける直観と反省』を書き上げられた頃であつた。「この書は余の思索に於ける悪戦苦闘のドッキュメントである」と云われているが、先生に接して私のまず感じたのは思想を求めることの激しさであつた。私は嘗て先生の如きほんとの意味において激しい魂に会つたことがない。

この激しさは先生がつねに何物かに駆り立てられて思索していられることを示すものである。それは先生のうち深く蔵せられた闇、運命、デーモンと云つても好いであろう。先生の哲学から流れてくるあの光はこの闇の中から輝き出たものである故にそれだけ美しいのである。先生は早くからロシア文学を好んで読まれたようであり、つい最近にも、ドストエフスキーは非常に面白いと話していられた。意味深い事実である。先生は自分自身に大きな問題を負うて生れて來られた。この問題の大きさが先生の哲学を大きくしているのだと思う。

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

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

先生の直観力も珍しい。本の批評とか人物の批評とかを伺うと、先生はたいいて一言でずばりと云つてのけられる。その大胆さにも、その的確さにも恐しいものがある。この直観力が先生の基本にあると思うが、かように大胆に見える直観力にはつねにイメージが伴われているものである。先生の哲学は論理だけで出来たものでない。論理の以前に豊富な直観とイメージとがある。先生の論理はこの直観とイメージとを活かすためのものであり、そこに新しい論理が生まれ、この論理の不思議な強靱さがある。硬いようでも脆い論理がある。先生の論理は現実によつて鍛え抜かれたものである。

先生の哲学の深さは誰でも云うことであるが、その広さも考えなければならぬ。先生の広さはお目にかかつて色々話してみれば分る。その関心もその教養も極めて多面的である。しかもそれぞれの物の本質を鋭い直観力によつて先生の哲学の立場から掴んでいられるのである。先生の

書かれた論文は極めて行届いたものである。かように行届いたところは思索の執拗さと綿密さとに基づくことは勿論であるが、単にそれだけでなく、思索の広さというものがなければならぬ。一見甚だ論理的で綿密なようであつても、大きなところ、肝心なところが抜けていたり、よく考えられていかなかったりするものが少なくないのである。先生の哲学の深さは感じだけでも分る、その広さは自分で考えることができるようになって初めて分るのではなからうか。

最近の先生の思想は円熟して愈々完璧に近づいたが、先生がいつまでも若さを失わないでいられるのも驚くべきことである。停年で大学を退職されて後先生のように多くの仕事をされ、しかもその思想が発展を続けていったというのは日本人としては全く異例であると云つて好い。求めることの如何に激しいかを現すものである。

世に哲学の教授は多い。しかし眞の哲学者というものは極めて稀である。明治以来日本の社会において歴史的な仕事をして来た人は世間で「哲学者」と云われるよりも「思想家」と呼ばれる型の人であつた。西田先生が初めて「哲学者」としてそれらの思想家に匹敵する以上の歴史的な仕事をされたのである。

本多謙三君を悼む

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

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

何の機会から本多君と親しく交わるようになったのか、いま私にははつきり思い出せない、君との交際はそんなに自然に始まつたのである。本多君は社会科学を修めながら哲学に深い関心を持ち、私は哲学を学びながら社会科学に興味を持っていたということが、私達をおのずから結び付けたのである。

本多君は実に篤学な人であつた。去年の秋、暫らく会わなかつた君から手紙を貰い、この頃は学校を辞め、学問の話をする機会も友人も少なくなつたので、ぜひ会つていろいろ話したいということであつた。君の病が注意を要することを知つていた私は、今度会つたら研究は一時放擲して専心療養するように勧めたいと思ひながら、君と神田で落合つたのであるが本多君があまり熱心に学問の話を始めるので、そのことを云い出すのは君に対して無礼であるような氣になり、到頭そのまま別れてしまつた。本多君は極めて静かな人であつたが、その静かさの裡に学問に対する燃えるような情熱を包んでおり、私の尊敬する友人であつた。

本多君は左右田博士について社会科学の方法論や認識論の問題を研究した。左右田博士の哲学が新カント派の立場を發展させたものであるに對し、本多君は最初からフッサールなどの現象学に近く立つていたようである。しかし論理家であるという点では二人は同じであり、本多君は左右田博士の忠実な弟子であつたといふことができる。本多君は商科大学出身でありながら立派な専門の哲學者になつていたが、その学問的関心は非常に広く、後にはマルクス主義に近づいてゆき、唯物論研究会の創立に尽力し、論壇に於いても活躍したが、君の本質はやはり論理家であり、その思想的傾向は現象学に最も近かつたと思う。去年の暮君が或る講座のために書いた「論理学」

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

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

蔵書

女の人に云わせると、我々が本を欲しがるのは女が着物を欲しがるのと同じことだと云う。そこには確かに同じような心理がある。正直に云つて、それは争われぬ。我々はいつても目的があつて本を買うのではない、見ればただ欲しくなるのである。しかし女の人の着物の場合と違ふのは、我々には古本に対する興味があるということである。いくら着物が好きだからといつて、古着屋を漁り歩く女の人はまずないのであろう。ところが蔵書家で古本漁りをしない者は稀である。つまり蔵書家には皆多少とも骨董趣味がある。骨董趣味が老人めいたものであるとすれば、着物を欲しがるのは特に若い女であるのと違つてゐる。

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

私の知つているところでは外国の学者には二通りあつて、図書館の本を利用して自分では余り持つていない人がある一方、羨しいような蔵書家がある。しかるに本屋の話に依ると、日本ではよく本を読む人はよく本を買う人であるという。これは日本の図書館が不完全で、また不便であるということに基づくのであろうが、そんなところにも日本の文化の若さが現れているように考えられるのである。

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

如何に読書すべきか

一

先ず大切なことは読書の習慣を作ることである。他の場合と同じように、ここでも習慣が必要である。ひとは、単に義務からのみ、或いは単に興味からのみ、読書し得るものではない、習慣が実によくのこることを為すのである。そして他のことについてと同じように、読書の習慣も早くから養わねばならぬ。学生の時代に読書の習慣を作らなかつた者は恐らく生涯読書の面白さを理解しないで終るのであらう。

読書の習慣を養うには閑暇を見出すことに努めなければならぬ。そして人生において閑暇は見出そうとさえすれば何処にでもあるものだ。朝出掛ける前の半時間、夜眠る前の一時間、読書のための時間を作ろうと思えば何時でもできる。現代の生活はたしかに忙しくなっている。終日妨げられないで読書することのできた昔の人は羨望に値するであらう。しかし如何に忙しい人も自分の好きなことのために閑暇を作ることを知っている。読書の時間がないと云うのは読書しな

いための口実に過ぎない。まして学生は世の中へ出た者に比して遙かに多くの閑暇をもっている筈だ。そのうえ読書は他の娯樂のように相手に要しないのである。ひとはひとりて読書の楽しみを味わうことができる。いな、東西古今のあらゆるすぐれた人に接することができるというのは読書における大きな悦びでなければならぬ。読書の時間を作るために、無駄に忙しくなっている生活を整理することができたならば、人生はそれだけ豊富になるであろう。読書は心に落ち着きを与える。そのことだから考えても、落ち着きを失っている現代の生活にとつて読書の有する意義は大きいであろう。

読書を欲する者は閑暇を見出すことに賢明でなければならぬと共に、規則的に読書するということを忘れてはならない。毎日、例外なしに、一定の時間に、たとい三十分にしても、読書する習慣を養うことが大切である。かようにして二十年間も継続することができれば、そのうちにひとは立派な学者になつてゐるであろう。読書の習慣は読書のための閑暇を作り出す。読書の時間がないと云う者は読書の習慣を有しないことを示している。読書の習慣を得た者は読書のうちに全く特別の楽しみを見出すであろうし、その楽しみが彼を読書から離さないであろう。

他の場合においてと同様、読書にも勇気が必要である。ひとは先ず始めなければならぬ。我々

はつねに読書に好都合な状態にあるのではない。読書に好都合な状態ができてから読書しようと考えているならば、遂に読書しないで終るであろう。ひとたび読書し始めるならば、落ち着かない心も落ち着き、憂いも忘れられ、不運も心にかかることなく、すべて読書に好都合な状態が生ずるのであろう。いやいやながら始めて、やがて面白くなつてやめられなくなる場合が多い。先ず読書することから読書に適した気分が出てくる。ひとたび読書の習慣を得れば、習慣があらゆる情念を鎮めてくれる。落ち着いた大学生といわれる者はたいてい読書の習慣を有するものである。

二

読書は一種の技術である。すべての技術には一般的規則があり、これを知っていることが肝要である。読書法についても古来いろいろ書かれてきた。しかし技術は一般的理論の単なる応用に過ぎぬものではない。技術においては一般的理論が主体化されねばならず、主体化されるということは個別化されるということである。これがその技術を身につけることであつて、身につけていない技術は技術と云うことができぬ。読書にとつて習慣が重要であるというのも、読書が技術であることを意味している。技術は習慣的になることによつて身につくのであり、習慣的になつ

ていない技術は技術の意義を有しないであろう。そのことは固より読書にとつて一般的規則が存在しないことを意味するのではない、もし何等の一般的規則も存在しないとすれば、それが技術であることもできぬ筈である。

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

ところでかように自分自身の読書法を見出すためには先ず多く読まなければならぬ。多読は濫読と同じでないが、濫読は明らかに多読の一つであり、そして多読は濫読から始まるのが普通である。古來読書の法について書いた人は殆どすべて濫読を戒めている。多くの本を濫りに読むこ

とをしないで、一冊の本を繰り返して読むようにしなればならぬと教えている。それは、疑いもなく真理である。けれどもそれは、ちょうど老人が自分の過去のあやまちを振り返りながら後に来る者が再び同じあやまちをしないようにと青年に対して与える教訓に似ている。かような教訓には善い意志と正しい智慧とが含まれているであろう。しかしながら老人の教訓を忠実に守るに止まるような青年は、進歩的な、独創的なところの乏しい青年である。昔から同じ教訓が絶えず繰り返されてきたにも拘らず、人類は絶えず同じ誤謬を繰り返しているのである。例えば、恋愛の危険については古来幾度となく諭されている。けれども青年はつねにかように危険な恋愛に身を委ねることをやめないものであって、そのために身を滅す者も絶えないではないか。あやまちを為すことを恐れている者は何も掴むことができぬ。人生は冒険である。恥ずべきことは、誤謬を犯すということよりも寧ろ自分の犯した誤謬から何物をも学び取ることができないということである。努力する限りひとはあやまつ。誤謬は人生にとって飛躍的な発展の契機ともなることができる。それ故に神もしくは自然は、老人の経験に基づく多くの確かに有益な教訓が存するにも拘らず、青年が自分自身でつねに再び新たに始めるように仕組んでいるのである。だからといって、もちろん、先に行く者の与える教訓が後に来る者にとって決して無意味であるというのではない。

そこに人生の不思議と面白さがあるのである。読書における濫読も同様の関係にある。濫読を戒めるのは大切なことである。しかしひとは濫読の危険を通じて自分の氣質に適した読書法に達することが出来る。一冊の本を精読せよと云われても、特に自分に必要な一冊が果たして何であるかは、多く読んでみなくては分らないではないか。古典を読めと云われても、すでにその古典が東西古今に亙つて数多く存在し、しかも新しいものを知つていなくては古典の新しい意味を發見することも不可能であろう。読書は先ず濫読から始まるのが普通である。しかしいつまでも濫読のうちに止まつてゐることは好くない。眞の読書家は殆どみな濫読から始めてゐる、しかし濫読から抜け出すことのできない者は眞の読書家になることができぬ。濫読はそれから脱却するための濫読であることによつて意味を有するのである。

濫読に止まるなということが多読してはならぬということではない。多読家でないような読書家があるであろうか。寧ろ読書家とは多読家の別名である。諺に、賢者はただ一冊の本の人間を恐れる、という。ひとは多く読まなければならぬ。読書の必要はただ一冊の本の人間にならないために、云い換えれば、一面的な人間にならないために、存在するのである。単に自分自身の時代のみになく、また過ぎ去つた時代について、単に、自分自身の国のみでなく、また世界につい

て、全体の生活と思想について正しい見通しを得るために、多く読まなければならぬ。即ち読書において一般的教養を心掛けることが大切である。読書家とは一般的教養のために読書する人のことである。単に自分の専門に関してのみ読書する人は読書家とはいわれぬ。教養とは或る専門の知識を所有することをいうのではなく、却つて、教養とはつねに一般的教養を意味している。専門家になるために読書の必要のあることは云うまでもないが、ひとは特に一般的教養のために読書しなければならぬ。そして専門家も一般的教養を有することによって自分の専門が学問の全体の世界において、また社会及び人生にとつて、如何なる地位を占め、如何なる意義を有するかに就いて正しい認識を得ることができるのである。専門家も人間としての教養を具え専門家の一面性の弊に陥らないように読書は勧められるのである。そのうえ自分の専門以外の書物から専門家が自己の専門に有益な種々の示唆を与えられる場合も少なくないであろう。かくして多読は濫読の意味においては避くべきことであるとしても博読の意味においては必要であると云わねばならぬ。

然るに濫読と博読とが区別されるようになる一つの大切な基準は、その人が専門を有するか否かということである。何等の方向もなく何等の目的もない博読は濫読にほかならぬ。一般的な読

書に際しても、ひとはなお何等か専門というべきものを有しなければならぬ。一般的教養も専門によつて生きてくるのであつて、専門のない一般的教養はディレッタンティズムにほかならない。一般的教養と専門とは排斥し合うものでなく、むしろ相補わねばならぬものである。ひとは固よりつねに一定の目的をもつて読書するものではない。何か目的がなければ読書しないというのは読書における功利主義であつて、かような功利主義は読書にとつて有害である。目的のない読書、いわば読書のための読書というものも大切である。これによつてひとは一般的教養に達することができる。一般的教養を得るといふ目的で一定の計画に従つて読書することは勿論善いことではあるが、しかしかような計画は実行されないのが普通であつて、むしろ若い時代から手当り次第に読んだものの結果が一般的教養になるといふ場合が多い。一般的教養は目的のない読書の結果である。けれども当てなしに読んだものが身に附いて眞の教養となるといふには他方専門的な読書が必要である。専門のない読書は中心のない読書であつて、如何に多く読んでも何も読まなかつたに等しいことになる。いわゆる読書家の陥り易い弊はディレッタンティズムである。

如何に読むべきかという問題は何を読むべきかという問題と関聯している。ひとは凡ての書物を同じ仕方で読むことはできないし、また同じ仕方で読んでならぬ。博く読むためには書物の種類に従つて読み方を変えなければならぬ。そこに読書の技術があるのである。

何を読むべきかに就いては、もちろん、善いものを讀まねばならず、悪いものを讀んではならぬということとは明らかである。悪い本を讀むことはそのこと自身無益であるばかりでなく、悪い本を讀んでいるうちには善いものと悪いものとを区別することができなくなつてしまふという危険がある。ひとはただ善いものを讀むことによつて善いものと悪いものを見分ける眼を養うことができるのであつて、その逆ではない。善い本は必ずしも讀み易い本ではない。大きな、分厚な、むつかしい本であるからといつて避くべきではなく、その方面で最も善い本を讀むように努めなければならぬ。読書においても努力が大切であり、そして努力はつねに報いられるのである。やさしい本、読者に媚びる本ばかりを讀んでいては、眞の知識も教養も得ることができぬ。一度でその本が全部理解されなくても好い、ともかく善いものにぶつつかつてゆくことが肝要である。もし一度で理解することができなければ、暫らく間をおいて再び讀むようにするが好い。努力して読書する習慣を作ることが大切である。尤も、むつかしい本、大きな本がつねに善い本である

という風に誤解してはならぬ。それはペダンチックな人の陥る誤解である。善い本は本質的に云つてすべて最も理解し易い本であるというのみでなく、初めから困難なしに読める本にも善い本は多いのである。そして読書においてぶつつかる困難を克服するためには系統的に読むことが大切である。読書も無秩序であつては益がなく順序を追うて読むようにしなければならぬ。先輩の意見を聞くことが有益であるのは何よりもこの点についてである。

一般に何が善い本かといえ、もちろん古典といわれるような書物である。古典は歴史の試煉を経て生き残つてきたものであり、すでに価値の定まつた本である。古典は決して旧くなることなく、つねに新しく、つねに若々しいところを有している。古典を読むことによつてひとは書物の良否に対する鑑識眼を養うことができるのである。古典を愛しないような真の読書家はなく、古典についての教養を有しないような真の教養人はない。古典はつねに安心して読むことができ、幾度繰り返し読んでもつねに新たな利益を得ることのできるものである。かように価値の定まつた本を読むように心掛けねばならぬところから、人々は屢々、古典というほどでなくとも既にいくらかの年数を経てなお読まれているような本を読むことにして、新刊書をすぐ手に取ることはやめねばならぬという風に忠告している。これは確かに有益な忠告である。ただ新刊書ばかり漁

るのは好くないことに相違ない。しかしながら読書における尚古主義にもまた限界がある。アカデミズムに対してジャーナリズムには独自の意義があるように新刊書を読むということにもそれ自身の意義があるのである。時代の感覚に触れるために、また今日の問題が何処にあるかを知るために、ひとは新刊書に接しなければならぬ。新しい感覚をもち新しい問題をもつて対するのでなければ古典も生きてこないであろう。すべて過去が活かされ、伝統が甦ってくるのは現在からである。古典を顧みないというのは固より悪いことであるが、新刊書を恐れるというのも正しくないことである。古典は安心して読むことができる本であるに對して、新刊書を読むことは一種の冒険である。しかし読書においても冒険するのだから得ることがないであろう。古典を偏愛して新刊書を嫌悪する者において読書は単に趣味的になる傾向があり、一種のディレッタントイズムに陥り易い。しかしまた新刊書ばかり漁つて古典を顧みない者も他の種類のディレッタントイズムに陥る危険がある。読書にも年齢があり、老人は古典的なものを好み、青年は新しいものを求めるといふのが普通である。青年が新刊書を喜ぶということはその知識欲の旺盛を示すものであつて排斥すべきことではないが、しかしそこにはまた単なる好奇心の虜になる危険もあるのである。古典のために新刊書を軽蔑することなく、新刊書のために古典を忘却することのない

ようにするのが肝要である。

古典を読むことが大切である如く、ひとはまたつねに原典を読むように心掛けねばならぬ。解説書とか参考書とかを読むことも固より必要ではあるが、本質的には原典を中心としてこれに頼らねばならぬ。原典はつねに最も信頼し得る書物である。例えばプラトンとかカントとかについて千の文献を読むにしても、原典を読むこと、これを繰り返して読むことをしないならば、深く根本的に学ぶことができぬ。第三者の書いた解説書よりも原典は本質的な意味においては一層理解し易いものである。多数の参考書を読むよりも一冊の原典を繰り返して読むことがそのものを掴むのに結局近道である。そのうえ原典は屢々解説書よりも短いという利益を有している。原典を読むことは読書を単純化するに必要な方法である。それは何よりも読書の経済化、簡易化を意味している。前に述べた規則的に読むという必要は原典の場合において特に大きいであろう。本はひとに読んで貰うのでなくて自分自身で読まねばならぬとすれば、この自分自身で読むという必要は原典の場合においては絶対的である。然るに世の中には文学上の作品についてさえ、それを自分で読まないで、他人の書いた解説や批評ばかりを読んでいる人が少なくないのである。ひとはつねに源泉に汲まねばならぬ。源泉はつねに新しく、豊富である。原典を読むことによつて

最も多く自分自身の考えを得ることもできるのである。

原典を読むことが必要であるように、できるだけ原書を読むようにすることが好い。どのような翻訳よりも原書がすぐれていることは確かである。原書の有する微妙な味、繊細な感覚は翻訳によつて伝えられることが不可能である。そのうえ翻訳はすでに解釈であるということを知らねばならぬ。ひとは原語で読む困難を避けてはならない。翻訳で読むのが原書で読むのよりも速いということはあるにしても、ゆつくり読むことはそれだけ自分で考えながら読む余裕を与えることにもなるのであり、そしてこれは大切なことである。原書を読むには語学の力がなければならぬが、その語学というものも決して手段に過ぎないようなものではなく、却つて語学そのものが一つの重要な教養である。一つの国語はその民族の精神の現れであり、その思想の蓄積であるということが出来る。勿論あらゆるものを原語で読むということは不可能であり、またあらゆる場合に原語で読まねばならぬというわけではない。原語で読むことができないという理由でそれを読まないというのは悪い口実である。また翻訳で間に合せて十分な書物も多い。しかし重要な本はできるだけ原書で読むようにしなければならぬ。翻訳の方が簡単であるからというので原語で読むことを避けようとするのは読書における便宜主義であつて、便宜主義は読書においても

有害である。

善い本を読まねばならぬことは明らかであるにしても、何が善い本であるかを見分けることは容易でない。古典といわれるものは善い本であるに相違ないが、その古典も多数であつて選択が必要であり、殊に新刊書の場合においては選択は愈々困難である。自分ですべての本に當つてみることは不可能であるとすれば、読書の指針として他人の挙げた目録とか新刊紹介とかに頼らねばならず、すでに定評のあるものを読むようにしなければならぬ。しかしながら定評とか他人の意見とかにばかり頼るといふことは危険である。読書においてもひとは自主的でないければならず、発見的であることが大切である。各人は自分に適した読書法を見出さねばならぬように自分に適した本を見出すことに努めなければならぬ。単に自分に媚びるといふのでなくて、自分に役立ち、自分を高めてくれるような本を読むようにしなければならぬ。各々の人間には個性があるのであるから、一人の人間に適する本がすべて他の人間にも適するといふわけではない。読書においても個性は尊重されねばならぬ。一般に善い本といわれるものの中でも自分に適したものとそうでないものとが自分の個性によつて決つてくる。読書においてひとは何よりも特に古典の中から自分に適したものを発見するように努力しなければならぬ。それによつて自分の思想というものも

作られてくるのであり、愛読書といわれるものも定まってくるのである。愛読書を有しない人は思想的に信用のおけない人であるときえ云うことができるであろう。自分に適した善い本が決つてくれば読書もおのずから系統立つてくるのであつて、即ちそれと同じ系統に属する書物を、或いは過去に遡り或いは現代に降つて、読むようにすれば好い。固より他の系統のものを読まなくても好いというわけではなく、却つて偏狭にならないために博く読むことはつねに必要なことである。けれども無系統な博読は濫読に過ぎない。

四

善いものを読むということと共に正しく読むということが大切である。正しく読まなければ善いものの価値も分らないであろう。正しく読むということは何よりも自分自身で読むということである。マルクス・アウレリウスは彼の師について感謝をもつて書いている。「ルスティクスは私に、私の読むものを精密に読むこと、皮相な知識で満足しないこと、また軽薄な批判者が云うことに直ちに同意しないことを教えた」。正しく読むことは自分の見識に従つて読むことである。正しく読もうというには先ずその本を自分で所有するようになさなければならぬ。借りた本や図

書館の本からひとは何等根本的なものを学ぶことができぬ。高価な大部の全集とか辞典のようなものは図書館によるのほかにしても、図書館は普通はただ一寸見たいもの、その時の調べ物にだけ必要なもの、多数の専門文献のために利用されるのであつて、一般的教養に欠くことのできぬもの、専門書にしても基礎的なものはなるべく自分で所有するようにするが好い。しかしただ手当り次第に本を買うことは避けねばならず、本を買うにも研究が必要であり、自分の個性に基づいた選択が必要である。その人の文庫を見れば、その人がどのような人であるかが分る。ただ沢山持つていられるというだけでは何にもならぬ。自分に役立つ本を揃えることが必要である。ただ善い本を揃えるというのでも足りない、すべての善い本が自分に適した本であるのではない。各人は自分に適した読書法を見出さねばならぬように、自分自身の個性のある文庫を備えるようにしなければならぬ。何を読むべきかについて、ひとは本に対する或る感覚を養うことが大切である。古本屋は自分の立場からであるにしても自分の決して読まない本に対して特殊な価値の感覚を有している。一つの本を見たとき読書家にも何かそれに類似の感覚がなければならぬ、さもなければ彼は読書において真に発見的であることができぬ。しかも本に対するこの感覚は本に親しむことによつて得られるのである。

正しく読むためには緩やかに読まねばならぬ。決して急いではならない。その本から学ぶためにも、その本を批評するためにも、その本を楽しむためにも、緩やかに読むことが大切である。然るに緩やかに読むということは今日の人には次第に稀な習慣である。生活が忙しくなり、書物の出版が多くなつた今日においては、新聞や雑誌、映画やラジオなどの影響が深くなつた今日においては、その習慣を得ることは困難になつてゐる。自分で写本して読んだ昔の人には緩やかに読むという善い習慣があつた。しかし今日においてもこの習慣を養ふことは必要であり、特に学生の時代に努力されねばならぬ。勿論すべての本を緩やかに読まねばならぬというのではない。或る本はむしろ走り読みするのが好く、また或る本はその序文だけ読めば済み、更に或る本はその存在を知つてゐるだけで十分である。そのような本が全く不必要な本であるというのではない。すべての書物を同じ調子で読もうとすることは間違つてゐる。しかし様々な本をただ走り読みしたり、拾い読みしたりするのでは根本的な知識も教養も得ることができぬ。自分の身につけようとする書物は緩やかに、どこまでも緩やかに、そして初めから終りまで読まなければならぬ。途中で気が変ることは好くない。最後まで読むことによつて最初に書いてあつたことの意味も真に理解することができるのである。他の仕事においてと同様、一冊の本にかじりついて読み通すと

いうことは読書の能率をあげる所以である。

緩やかに読むということはその真の意味においては繰り返し読んで読むということである。ぜひ読まねばならぬ本は繰り返し読んで読まなければならぬ。繰り返し読んで読むことは老人の楽しみであると言われるであろう。老人は新刊書を好まないで、昔読んだ本を繰り返し読んで読むことを好むのが普通である。しかし繰り返し読んで読むことは青年にとつてもまた楽しみであり、有益でなければならぬ。繰り返し読んで読むことは先ずよく理解するために必要である。左右を比較し前後を関係づけることによつてよく理解することができる。よく理解するためには精読しなければならぬのであつて、精読は古来つねに読書の規則とされている。よく理解するためには全体を知つていなければならず、すべての部分は全体に関係づけられ、全体から理解されることによつて、初めて真に理解されるのであり、そのためには繰り返し読んで読むことが必要である。ひとは初めから全体を予料しながら読んでゆくのであるが、全体は読み終つたとき初めて現実的になるのであつて、かくして翻つて再び読み返すことが要求されるのである。尤も我々は必ずしもつねに直ぐ繰り返し読んで読まねばならぬわけではない。読んでみて結局分らなかつたものはそのままにして置いて、暫らく時を経て自分の知識や思索が進んだ時に再び取り出して読むようにするのも好い。以

前に読んだことのある本を繰り返して読んでみるということは楽しいものである。その当時の記憶が甦ってくるということもあろうし、また思わぬ誤解をしていたことを見出すということもあろうし、また新しい発見をするということもあるであろう。繰り返して読むことの楽しみは、その本と友達になるということの楽しみである。緩やかに読むことは大切であるが、最初から緩やかに読まねばならぬものは古典のように価値の定まった本であつて、新しい本を手にした場合にはむしろ最初は一度速く読んでみてその内容の大体を掴み、それから再び繰り返して今度は緩やかに読むようにするのも好い。緩やかに読むということは本質的には繰り返して読むということである。

繰り返して読むことは細部を味わうために必要である。一冊の本の全体の意味を掴むだけならば緩やかに読む必要もないのであつて、繰り返して緩やかに読むことは寧ろその部分部分を味わつて読むために要求されることである。とりわけ古典的な書物には一見無駄に思われるようなところのあるものである。全く無駄のないような書物は善い書物ではない。一見無駄に思われるような部分からひとは思い掛けぬ真理を発見するに至ることがある。今日の多くの著述家とは違つて昔の人は彼自身極めて緩やかに、自然に書いたということを考えねばならぬ。彼等の書物を味

わうために我々もまた緩やかに読まねばならず、繰り返して細部に互つて吟味しつつ読まねばならぬ。著者がさほど重要性をおかなかつたところに読者が自分自身にとつて重要な意味を発見するということは可能である。繰り返して読むことは読書において発見的であるために特に要求されている。

かように発見的であるということは読書において何よりも大切である。もちろん著者の真意を理解するということはあらゆる場合に必要なことであり、それにはできるだけ客観的に読まなければならず、そしてそれには繰り返して読むということが必要な方法である。自分の考えで勝手に読むのは読まないのと同じである。ひとはそれから何物かを学ぼうという態度で書物に対しなければならぬ。理解は批評の前提として必要である。かようにして客観的に読むということは大切であるが、しかし書物に対しては単に受動的であることは好くない。発見的に読むということが最も重要なことである。発見的に読むには自分自身に何か問題をもつて書物に対しなければならぬ。そして読書に際しても自分で絶えず考えながら読むようにしなければならぬ。読書はその場合著者と自分との間の対話になる。この対話のうちに読書の真の楽しみが見出されねばならぬ。自分で考えることをしないで著者に代つて考えて貰うために読書するというのは好くない。もと

より自分自身だけで何でも考えることができるものであるならば、読書の必要も存在しないであろう。読書は思索のためのものでなければならず、むしろ読書そのものに思索が結び附かなければならない。悉く書を信ずれば書なきに如かずと古人も云った。批評的に読むことは自分で思索しながら読むということであり、自分で思索しながら読むということは単に批判的に読むということのみ止まらないで、発見的に読むということではなければならない。しかも発見的に読むためには既に云つたように自分自身の読書法を身につけることが必要である。そしてこの読書法そのものも自分が要求をもつて読書することによつておのずから発見されるものである。

——1938（昭和13）年12月『学生と読書』

ハイデッガー教授の想い出

私がハイデルベルクからマールブルクへ移つたのとちょうど同じ頃にハイデッガー氏はフライブルクからマールブルクへ移つて来られた。私は氏の講義を聴くためにマールブルクへ行つたのである。

マールブルクに着いてから間もなく私は誰の紹介状も持たずにハイデッガー氏を訪問した。学校もまだ始まらず、来任早々のことでもあつて、ハイデッガー氏は自分一人或る家に間借りをしておられたが、そこへ私は訪ねて行つたのである。何を勉強するつもりかときかれたので、私は、アリストテレスを勉強したいと思うが、自分の興味は日本にいた時分から歴史哲学にあるのである。その方面の研究も続けてゆきたいと述べ、それにはどんなものを読むのが好いかと問うてみた。そこでハイデッガー教授は、君はアリストテレスを勉強したいと云っているが、アリストテレスを勉強することがつまり歴史哲学を勉強することになるのだ、と答えられた。そのとき私には氏の言葉の意味がよくわからなかつたのであるが、後に氏の講義を聴くようになって初めてその意味

を理解することができた。即ち氏に依れば、歴史哲学は解釈学にはかならないので、解釈学がどのようなものであるかは自分で古典の解釈に従事することを通じておのずから習得することができるのである。大学での氏の講義もテキストの解釈を中心としたもので、アリストテレスとか、アウグスティヌスとか、トマスとか、デカルトとかの厚い全集本の一冊を教室へ持って来て、それを開いてその一節を極めて創意的に解釈しながら講義を進められた。私は本の読み方をハイデッガー教授から学んだように思う。

シュワン・アレーに定められた教授の宅へは私も時々伺ったが、そこにドイツ文学の古典の全集がぎっしり並んでいたのが特に私の注意を惹いた。それを私はいささか奇異の感をもって眺めたのであるが、昨年『ヘルダーリンと詩の本質』という氏の論文を読むに至ってその関係が明瞭になった。最近氏の講義には芸術論が多いということである。氏は一度フライブルク大学の総長になられ、あの『ドイツ大学の自己主張』にあるような思想を述べられたこともあるが、ナチスとの関係が十分うまく行かなかつたためか、総長の職は間もなく退いてこの頃では主として芸術哲学の講義をしていられるようにいわれている。日本でもマルクス主義に対する弾圧が激しくなつた頃多くの人が芸術論に逃れたことのあつたのを私は想い起し、ハイデッガー教授の現在の心

境を察し、一般に哲学と政治との関係について考えさせられるのである。

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

——1939 (昭和14) 年1月 『読書と人生』

自己を中心に

まだ迷いはなかなか無くならないが、迷いながらもやや安心していられる年齢に私も達したように思う。

人生の上でも、仕事の上でも、私はすでに多くのことを経験してきた。そして翻って考えると、私はやはり自分自身に還り、その上に腰を据えてやってゆくのはかかないと思う。自己を中心にして仕事をしてゆくこと、それがけつきよく社会のために尽すことになるのだと考える。自己というものを抽象して社会はない筈である。

わが長期建設策はと問われて、私の答えていきたいのは、この自分自身に還って仕事をするということである。まず主体を確立するということが、長期建設の要件でなければならぬ。四圍の事情にただ引摺られていては長期建設はできない。自分で自分の仕事の設計をするという自主性を取り戻すことが今の私には特に必要である。

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

誌連載という形式を選んでみたのである。『思想』に連載中の「構想力の論理」、『文学界』に書いている「人生論ノート」、それから新たに『知性』に書き始めた「哲学ノート」。今年はこれら三つの連載物なるべく休まないで書き続けてゆくということがまず私の仕事である。わが長期建設はさしあたりそこらにある。『構想力の論理』第一巻は、これまで書いた分を訂正増補して近々出版することになっている。全部で三巻になる予定であるが、これが完成すれば私の仕事にも多少基礎が出来ることになると思う。

ドイツで下宿していたとき、当時ドクトル論文を書いていた宿の主人が私に向つて、貴方は幾センチ本を書くつもりかと尋ねたことがある。それは分厚な本を嘲笑した冗談であつたが、しかし分量も大切であると思う。ゲーテの全集など、いつたい幾センチあるであろうか。大きな本を持つたときのどつしりした重み、あれはなかなか軽蔑することができないものだ。はやい話が、本屋の店頭にいろいろな雑誌が並んでいる場合、その積んだ高さが我々に対して大いに物を言うのである。自分の能力を小出しにしないようにすることが長期建設の要件でなければならぬ。同じ百円でも、これを小銭にくずして使つていては何一つまとまつた物を買わないで浪費してしまふことになる。自分の才能を浪費しないようにすることが大切である。

この数年来私は殆ど単行本を出していない。今年は単行本中心に仕事をしていって、せめて約束してあるものだけでも片付けねばならないと思つてゐる。昨年は書き卸し長篇小説がだいぶ出たようであるが、長篇評論とか書き卸し評論とかということも年来いわれていることであつて、しかもこの方はあまり実行されないのは何故であらうか。長篇に固有な滲透性について評論家も思想家も考えねばならぬ。

わが長期建設策として一つの希望を述べるならば、それは民間アカデミズムともいふべきものを形成発展させることである。それはもちろん官学的乃至講壇的アカデミズムのようなものではない。我が国の文化史を見れば、民間アカデミズムは、例えば徳川時代の儒者の間にも国学者の間にも存在したもので、それが却つてその時代の真のアカデミズムであつた。今日官学や講壇のアカデミズムの頽廃が見られるとき、民間アカデミズムの擡頭こそわが国の文化の発達にとつて重要な意義を有するものではなからうか。

—1939 (昭和14) 年1月6日『都新聞』

思索者の日記

一月五日

朝起きると、ひどく咳が出る。烟草で咽喉を痛めているせいだ。おそく起きた朝ほど咳がひどいのは、その前夜おそくまで仕事をして烟草の量を過した兆しである。私の咳はかなり有名で、近所の子供はコンコンのおじさんと呼んでいる。老人臭くていけないが、烟草の量はなかなか減らないで困る。私が外出先から帰って来るときには、家に入らない前に咳でわかる、と亡妻は云っていたし、私が在宅か否かは咳が聞えるかどうかで判断することができる、と隣の人たちは云っている。そんなに咳をしながら自分自身ではあまり気附かないということは、修身講話の一つの例となり得る事実である。

二階の仕事部屋からふと外を見ると、風が一つ空に高く上っている。飛んでいるようでもあり、踊っているようでもあり、舞っているようでもあり、そのコミカルな姿態を暫らく眺める。空は曇って風が強い。

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

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

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

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

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

ソクラテスやキリストの死が悲劇的であるように、いわゆる歴史的意識には悲劇的精神が属している。ヘーゲルやシェリングなどが歴史の本質の理解にとつて悲劇の理解を根本においたということには重要な意義がある。ところが東洋にはそのような悲劇的精神がない。ペシミズムといつても東洋のそれはこの点において西洋のそれと異なつており、従つてまたオプチミズムについても同様であると思う。私は嘗て日本人には悲劇的精神がないからナチス流の政治は日本には適しないと書いたことがある。今日支那事変について「東洋の悲劇」などということ述べている日本主義者もあるが、日本主義者が悲劇的精神を説くのは日本主義の変質ではなからうか。

昨日田中美知太郎君が来てテルトゥリアヌスの本を持つていないかと云つていたので今日探してみたが、『教父文庫』の中の独訳があつただけだつた。それを取り出して読んでいるうちに夕方になる。田辺耕一郎君が来て農民文学懇話会のことを話していると、渡部義通君来訪、ついで

榊田啓三郎君が来る。田辺君ひとり先に帰ってから渡部君と碁を二番打ち、三人で夕食をする。八時頃から誕生日の自祝のつもりで榊田君と一緒に銀座へ出て少し酒を飲む。そこで和田日出吉氏に逢う。満洲へ来るようにと勧められる。十二時帰宅。すぐ床へ入って眠ったが、三時頃目が覚めてそれから眠れないので、ルナンの論文集を取り出して床の中で読んでいると明方になる。

——1939（昭和14）年2月『文芸』

私の読書法

私はずいぶん勝手な読み方をする。少し読んでみて面白くないと遠慮なく放り出してしまふ。或いは初めから読み、或いは中程から読み、或いは終りから読む。そして面白いと思うと、通読する。また必要なものだと思うと、他日のためにその本の名を記憶しておく。読む場所も読む時間も一定していない。或いは腰掛けて読み、或いは寝転んで読み、或いは立つて読む。

かように勝手な読み方をするのが、私にとつては最も能率的な読書法だと思つている。忙しくて読むひまのない時には、書庫に入つていろいろな書物を取り出してただその背を撫でてみる。それだけでも私には十分楽しいのである。こうして書物に親しむことを私は好む、それによつて一見して善い本と悪い本とを区別する勘とでもいったものが養われるように思う。ただ古典だけは努めてゆつくり、そして始めから終りまで読むことを心掛けてゐる。忙しくて本が読めないというようなことは私のような勝手な読み方をする者にはないが、古典だけは忙しいと読めないの

で困る。

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

——1939（昭和14）年7月『読書と人生』

辞書の客観性

私がヴォルテールの『哲学辞書』を買ったのは、たしか大黒屋という本屋であつたと思う。これは京都ホテルの前にあつた洋書屋で、ホテルに来る外人が主な客であつたらしいが、現在はなくなつてしまつたようだ。京都で洋書を買つていたのは丸善とこととの二軒であつたので、私は学生時代に折々出掛けて行つたが、或る時この本を見出したのである。初めそれを手に取つたとき、ヴォルテールと哲学辞書とがうまく結び附かなかつた。ヴォルテールが辞書を編纂するような人と考えられなかつたし、その内容も一見普通の辞書のようにではなかつたので、当時フランスのものについて知識の極めて貧弱であつた私は、実は、半信半疑であつたのだが、ともかくフランマリオンの叢書であるから、信用して買つて帰つた。今思い出して恥しい次第である。

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

など加えらるべきものではないと考えていた。ヴォルテールの哲学辞書はこれとはまるで反対のものであったのである。項目は彼の立場から極めて主観的に選択され、それについて自分の哲学的見解が甚だ自由に述べられている。その後東京に住むようになってから、或る時、京都へ行ったついでに丸善へ寄つたら、この本の英訳書があつたのも、何か妙な縁であるように思われた。

辞書は引くもので、読むものではないというのが通念であろう。だが私は今、この考え方を改めて、辞書は読み物であり、しかも恐らく最上の読み物の一つであると思つてゐる。仕事に疲れた時、無聊に苦しむ時、辞書を読むのは、なかなか楽しいものである。小型のもの、大型のもの、その時々々の心理的状况に応じて適当に取り出すことにする。語学の辞書なども面白い読み物であるといえる。

高等学校時代には、私は畔柳郁太郎先生から英語を習つたが、先生は生徒に必ずウェブスターとかセンチュリーとかいつた大きな辞書で調べてくるように命ぜられた。それを一々引くのは面倒な仕事であつた。そのうえ私どもは誰もそのような高価な辞書を自分で持つていなかったので、学校の図書館へ通わねばならなかつたのである。そんなわけで、小さな英語辞書、英和辞典でさえ間に合うものを、わざわざウェブスターやセンチュリーを引かせることは、あまりにペダンチ

ックではないか、などと云つて、私どもは内々不平であつた。しかし今にして思うと、もしあの当時、辞書が読み物であるということが分つていたら、私どもはどんなに多くの利益を得ていたことであらう。

昨年の秋、私はピエール・ペールの『歴史・批評辞書』〔著作集第三、四、五巻法政大学出版〕を手に入れることができた。これは三巻から成る第二版で、一七〇二年の発行である。別に『補遺』一卷（一七二二年）がある。前者はロツテルダムで、後者はジュネーヴで出版されている。この辞書の第一版は一六九五―一六九七年に出ているが、ヴォルテールの哲学辞書は一七六四年の出版であるから、私の持つている第二版にしても、それよりもかなり前のものである。ペールはフランス啓蒙時代の批評家・哲学者で、後にロツテルダム大学教授となり、デカルト学派に属するといわれる。私の手に入れたペールの辞書は何処をどうして渡つて来たのであろうか。或いは長崎あたりへ来ていた宣教師でも持つていたのではないかと想像される。ひまな時に読んでみると、ペールの辞書もやはり面白い、筆者の思想的立場が出ているからである。

読み物として面白いのは、云うまでもなく、筆者の見解を自由に書いた主観的な辞書である。私は辞書の歴史について詳しいことは知らないが、現代の辞書は、客観性を目差して発展して来

たようである。これは辞書としては確かに進歩であるに相違ない。その記述の仕方でも辞書的といった一種の型が出来て、正確とか簡潔とかを目的としている。だがその代りに最近の辞書は一般に乾燥無味になった。これは便利であるにしても、深味はなく、個性にも乏しいのである。学問的に見ても、この頃の辞書は研究的であるよりも、学界の通念を要約して述べるということが主となつてゐるようである。かような辞書が必要であることは云うまでもなからう。

しかしこの種の客観的な辞書の必要は教科書の必要とほぼ同じである。自分が専門にやつてゐる学科については、辞書というものは案外役に立たないのではないかと思う。他の方面については、辞書はなるほど有益ではあるが、それは自分がそれについて知らないからである。辞書に依つてものを知ろうとしても、客観的な辞書というものは、だいいち面白く読めない。即座の必要には間に合うが、永く続けて読ませるものではない。客観的であろうとする辞書は何よりも先ず正確でなければならぬが、辞書の正確ということもなかなか問題である。新聞の記事は、こと、自分に関する限り、たいていどこか間違つてゐるものであるが、それが他人のことになると、悉く正確であるかのような錯覚を起させる。辞書もまた同様の錯覚を起させ易い性質をもつてゐるのである。

辞書の客観性ということは一見簡単な事柄のようで、実は複雑な問題である。語学や自然科学の辞書のような場合にはともかく客観性の基準が定められ得るにしても、社会科学、更に哲学になるとそれはなかなかむづかしいことだ。従つて勢い術語の単なる説明に終つたり、種々の学説をただ形式的に分類して示すに止まつたりすることになる。それが「辞書の客観性」というものであるのかも知れないが、それが真の客観性であるかどうかは、認識論的にやかましくいえば、いろいろ問題があることであらう。殊に多数の執筆者に依頼して辞書を編纂するという場合、統一が失われないようにするためには、各執筆者は自分の見解は棄てて、字句の解釈、学説の分類の程度に止まらざるを得ず、従つて特性のないものになってしまうのである。内容の統一の点からいえば、一人の人間で全部の項目を書くとか、或る一定の学派に属する者のみが執筆するとかということが必要である。その場合には「辞書の客観性」は失われるであらうが、読んで却つて面白く、また却つて有益でもある辞書が作られるであらう。そういう意味で、弁証法的唯物論を基礎として出来たソビエトの百科辞典の如き、興味深いものがある。多数の学者の執筆に成る辞書においては各項目毎に署名して責任を明らかにすることが例になっているようだ。然るに現在日本の多くの辞書を見ると、署名しなければならぬほど自己独自の見解を記したものは稀で、そ

の殆どすべてが辞書の客観性を目標として書かれている。外国の辞書においては署名したものはそれが堂々たる一個の論文で、研究的価値をもっているのが多い。辞書の原稿にせつかく署名する以上、辞書の客観性を超えてかくの如くありたいものだと思う。

辞書の客観性を目標とした辞書のほかに、日本においても、もつと主観的な辞書が出来ても好からう。それは辞書を読み物として取扱う私などの特に望むところである。自己独自の立場に立つて、一人で辞書を書くというようなことが新たに試みられても面白からう。ヴォルテールの辞書もやはり辞書である。トマス・アクイナスの『スンマ・テオロギカ』も辞書と見ることができるとし、ヘーゲルの『エンチクロペデー』も或る意味で辞書であるといわれないことはない。概論書や入門書の如きものは多く出ているが、こうした形でなくて、それを辞書の形で書くことを企てるのも面白からう。辞書のもっている啓蒙的意義は大きい。フランスのアンシクロペディストのような著作家の団体が生れてくることも意義がなくはなからうと思う。

この頃折にふれてペールの辞書を開いてみているので、それに關聯して辞書についての感想をここに書き留めておく。

市民生活と花まつり

毎年花祭の頃になると、私は少年時代のことを思い出すのである。四月八日の灌仏会には近くの寺へ甘茶を貰いに行つた。寺は小高い丘の上にあつて、私は平生もよくその庭で遊んだものである。灌仏会が近づくと、野にも山にも春がいつぱい来たことが感じられる。その日には顔見知りの子供のたれかれがおおぜい集まつて楽しかつた。甘茶を貰いに行くのはどこの家でも子供の仕事であつたのである。小さな柄杓で甘茶を汲んで、釈迦の像の頭上に灌ぎかけるのも楽しかつた。持つて帰つた甘茶を家族のものと一緒に飲むのも楽しかつた。あの妙に甘い味は子供の心にも釈迦降誕の熱い国の春を思わせた。

私は今またドイツで経験した復活祭のことを思い出すのである。その頃になると、長い北国の冬も終つて、草木が一時に芽を出し、花を開く。この自然の突然の変化を経験したことがない者には復活祭の雰囲気は理解されないであろう。その日には老人に至るまで連れ立って戸外に出て、ドイツ人があのように好きな、また誇りにもしている美しい森を散歩する。この散歩を除いて復

活祭の気分は理解されないであろう。

これらの思い出がいま私に花祭の意義について考えさせるのである。祭にとつて自然は大きな要素である。自然の変化のうちに祭が織り込まれているということは好ましいことである。自然を忘れていた人間に自然を感じさせ、自然に背いていた人間を自然と和解させるところに、私は祭の一つの意義を見出したと思う。その名のように花祭も自然を感じさせるといふ仕方です。市民生活の中に入ってゆくのである。自然と人間との親和はすでに或る宗教的な感情を準備するであろう。

今日の市民生活において乏しくなつてゆくのは情操生活である。その原因の一つは、生活が機械的になつて、人間と自然との有機的な関係が失われるところにある。花祭に対して自然を感じしめねばならぬと希望するのも、これによつて市民生活に情操的なものが与えられると考えるからにはほかならぬ。もちろん花祭は自然を対象とするものではない、自然は背景または雰囲気（きふき）に過ぎぬ。しかしながらこの背景は必要であつて、古い宗教的行事はこの雰囲気（きふき）を重んじ、いわばその中に解け込んでいた。すべての宗教的行事は情操的要素について深く考えてきた。祭がとりわけ豊かに芸術的なものを含まねばならぬのも、これに依るのである。私は花祭に対してその名に

ふさわしく芸術的であることを希望したいと思う。市民生活に情操的な潤いを与えるところに花祭の大きな意義がある。このような仕方です市民生活の中へ入ってゆき、おのずからそこに宗教的雰囲気醸し出されるということが望ましいのである。

祭が市民生活に対してもつている最も大きな意義は協同生活の意識の昂揚である。自然と人間との親和もこの場合人間と人間との親和の機縁にほかならないであろう。元来宗教は人間の協同生活における最も重要な紐帯である。祭は協同生活の意識の表現であり、この表現を通じてその意識は更に強化される。花祭は仏教国日本の国民的協同生活の表現でなければならず、またそれに依つて我々の間に協同生活の感情が新たに甦り、強くされなければならぬ。このようにして今日、利益社会から協同社会への転換が要求されている場合、花祭の意義は特に深いであろう。人間と生れて仏法を聞く、これ大いなる仕合せである。かかる有縁の衆生が相共にこの国土に生きる、これより大いなる喜びはない。花祭はこの喜びの表現でなければならぬ。

西田先生のことども

—

大正六年四月、西田幾多郎博士は、東京に來られて、哲学会の公開講演会で『種々の世界』という題で、話をされた。私は一高の生徒としてその講演を聴きに行つた。このとき初めて私は西田先生の警咳に接したのである。講演はよく理解できなかつたが、極めて印象の深いものであつた。先生は和服で出てこられた。そしてうつつむいて演壇をあちこち歩きながら、ぼつりぼつりと話された。それはひとに話すというよりも、自分で考えをまとめることに心を砕いていられるといつたふうに見えた。時々立ち停つて黒板に円を描いたり線を引いたりされるが、それとてもひとに説明するというよりも、自分で思想を表現する適切な方法を摸索していられるといつたふうに見えた。私は一人の大学教授をでなく、「思索する人」そのものを見たのである。私は思索する人の苦悩をさえそこに見たように思つた。あの頃は先生の思索生活においてもいちばん苦しい時代であつたのではないかと思う。その時の講演は『哲学雑誌』に發表されて、やがてその年の

秋出版された『自覚に於ける直観と反省』という劃期的な書物に跋として収められたが、この本は「余の悪戦苦闘のドキュメント」であると、先生自身その序文の中で記されている。

その年、私は京都大学の哲学科に入学して、直接西田先生に就いて学ぶことになった。私がその決心をしたのは、先生の『善の研究』を繙いて以来のことである。それはこの本がまだ岩波から出ていなかった時で、絶版になっていたのを、古本で見附けてきた。その頃先生の名もまだ広く知られていなかったが、日本の哲学界における特異な存在であるということを知り、私は聞かされていた。その後先生の名が知れ互らようになったのは、当時青年の間に流行した倉田百三氏の『愛と認識との出発』の中で先生のこの本が紹介されてからのことであつたように記憶している。『善の研究』は私の生涯の出発点となつた。自分の一生の仕事として何をやっていいのか決めかねていた私に、哲学というものがこのようなものであるなら、哲学をやってみようと思つた。この本である。その時分は、一高の文科を出た者は東大へ進むことが極まりのようになっていたが、私は西田先生に就いて勉強したいと思ひ、京大の哲学科に入ろうと考へた。高等学校時代にいろいろお世話になつた速水滉先生に相談したら、賛成を得た。かようにして私は友人と別れて唯ひとり京都へ行つたのである。中学を出て一高に入学した時にも、私は友達と離れて一人であ

つた。つねに一人歩くことが何か自分の運命であるかのように思われて淋しかったが、それでもあの時はただ漠然とした憧れで田舎から東京へ上つたのに、今度は逆に東京から京都へ下ることであつたにしても、はつきりした目標があつたので勇気を与えられた。

その時分は九月の入学であつたが、七月の初め、私は帰省の途次、速水先生の紹介状を持って洛北田中村に西田先生を訪ねた。どんな話をしたらいいのか当惑していると、先生は出てこられるとすぐ「君のことはこの春東京へ行った時速水君からきいて知つている」といつて、それから大学の講義のこと、演習のことなどについていろいろ話して下さつた。哲学を勉強するには先ず何を読めばいいかと尋ねると、先生は、カントを読まねばならぬといつて『純粹理性批判』を取り出してきて貸して下さつた。その頃は世界戦争の影響でドイツの本を手に入れることが困難で、高等学校の友人の一人がレクラム版の『純粹理性批判』のぼろぼろになつたのを古本屋で見附けてきて、得意気にいつも持ち廻つてゐるのを、私どもは羨みながら眺めていたというような有様であつた。

最初にお目にかかつたとき親切にして戴いた印象があつたからであらう、その後私は学生時代に月に二度は先生のお宅に伺つたが、割に気楽に話をする事ができた。先生は自分から話し出

されるということが殆どなく、それでせつかく訪ねてゆきながら、どんな質問をしていいのか迷つて黙っているうちに半時間ばかりも時が経つて、遂に自分で我慢しきれなくなり「帰ります」というと、先生はただ「そうか」と云われるだけである、——そんなことが多いと学生仲間と話していた。考えてみると、あの時代の先生は思索生活における悪戦苦闘の時代で、いわば哲学に憑かれていられて、私どもたわいのない学生の相手になぞなっていることができなかったであろう。私は通学の途中、先生が散歩してられるのを折々見かけた。太い兵児帯を無造作に巻きつけて、何物かに駆り立てられているかのように、急いで大勝で歩いて行かれた。それは憑かれた人の姿であった。先生の哲学のうちにはあの散歩の時のようなひたむきなもの、烈しいものがあると思う。

二

西田先生の講義はいつも午後にあった。土曜日の午後の特殊講義は、京都大学の一つの名物になつていて、その時には文科の学生ばかりでなく卒業生も、また他の科の人々も聴きに来るので、教室はいつもいっぱいであった。私も入学してから外国に留学するまで五年間、先生の講義には

休まないで出席した。先生はいつも和服であった。そして教壇をあちこち歩きながら、ぼつりぽつりと話された。時々立ち停つて黒板に円を描いたり線を引いたりして説明される。その様子は、あの東京の哲学会で私が初めて先生の講演を聴いた時と同じであつた。時には話がとだえて、教壇の上で黙つて考え込まれる。そうかと思うと急に思索が軌道に乗つたかのように、せきこんで話される。いつもうつむいて話をされたが、急に目を上げて強度の近眼鏡の底から聴衆の方を見られることがある。それは話が一段落したか、講義が終つたしるしである。二時間の講義であつたが「今日は疲れているからこれでよし」と云つて、一時間ばかりでしまわれることもあつた。その言葉にはまたそれで私たちの心を打つものがあつた。きつと先生は前夜おそくまで勉強されていたのだな、と私たちはすぐ感じる事ができたからである。

先生の講義は教授風のものとはまるで違つていた。それは何か極つたものをひとに説明してきかせるというようなものでなく、ひとと一緒に哲学的探求に連れてゆくというようなものであつた。たいていの人が先生の書物は難解であるという。しかしその強靱な論理を示す文章の間に、突然魂の底から迸り出たかのような啓示的な句が現れて、全体の文章に光を投げる。それまで難解をかこつていた読者は急に救われたかのような思いがして、先を読み続けてゆく。先生の講義

もやはり同じようであつた。先生の本を読んでわからなかつたことが、ぼつりぼつりと講義をされる先生の口から時々啓示のように閃いて出てくる言葉によつて突然はつきりわかってくる。ことがある。先生の座談が私にはやはりそうであつた。恐らく先生は論文を書いてゆかれるうちに、講義をしてゆかれるうちに、ひとと座談をされるうちに、初め自分に考えていられなかつたような思想の緒を見出されるのではあるまいか。『自覚に於ける直観と反省』以来、文字通りに悪戦苦闘しながら先生が体系家として生長された時代に、私は先生の学生であつたことを幸福に思う。先生のあの独特な講義の仕方を考えて、私は特にそのことを感じるのである。それは単に説明を与えられることなく、先生の場合、その哲学がどのようにして作られてゆくかを直接に見ることであつた。

弟子たちの研究に対しては、先生はめいめいの自由に任されて、干渉されることがない。その点、無頓着に見えるほど寛大で、一つの型にはめようとすることが如きことはせられなかつた。先生は各人が自分の個性を伸ばしてゆくことを望まれて、徒らに先生の真似をするが如きことは却つて苦々しく感じられたであろう。こんなことをやってみたいと先生に話すと、先生はいつでも「それは面白karou」といって、それに関聯していろいろ先生の考えを述べて下さる。そんな場合、

私は先生に対して善いお父さんといった親しみを覚える。先生にはつねに理解がある。誰でも先生の威厳を感じはするが、それは決して窮屈というものではない。先生を訪問して、殆ど何も話すことができないで帰ってくる学生にしても、決して窮屈を感じたのではない。そんなところに先生の豪さがあると思う。先生は自分の考えを弟子たちに押し付けようとはせられない。自分から進んで求めるということがなく、しかし来る者を拒むということがない。直接先生から教を受けた者はもちろん、そうでない人々にも先生を師と仰ぐ者が多いのは、先生の哲学の偉大さに依ることは云うまでもないが、こうした先生の人柄にも依ることであろう。

先生の哲学は単にその天才にのみ依るものではない。先生はたいへんな勉強家である。七十歳を越えられた今日なお絶えず新しいものを勉強されているのである。勤勉が思想家の重要な徳であるということを私は先生から学んだ。哲学者と称する者の陥り易い瞑想癖から彼を救い、その瞑想を思索に転じ、思索のうちに瞑想的なものを活かさせることができるのは勤勉である。先生は非常な読書家でもある。絶えず外国の哲学界に注意し、新刊書なども広く読まれていくようである。先生は西洋哲学輸入後日本において初めて独創的な哲学を組織された方であるが、また西

洋の哲学で先生の手によつて初めて我が国に紹介されたものも尠くない。ベルグソンの哲学、リッカートやコーヘン等の新カント派の哲学、ブレンターノやマイノングなどの独逸の哲学、フッサールの現象学などからバルトの弁証法的神学などに至るまで、先生はその最も有力な紹介者であつた。またライプニッツを初め、先生によつてその新しい意味を發見されて、我が国に普及するようになった西洋の哲学者も多い。先生の読書研究の範圍は広く、私どもの学生時代には、コーヘンなどの影響もあつたのであろう、数学をよく勉強していられたようであつた。多分先生の發議に依るものであろう、理科の園正造博士を招いて文科の学生のために集合論や群論の講義が行われたが、そのとき先生も出席して熱心に聴講されていた。その後或る時期にはマルクスなどを研究されたことがあり、近年はまたランケなど歴史の書物をよく読んでいられるようである。先生の本の読み方が独特のものであることは、大学での演習においても窺うことができた。それは細部に互つて客觀的に一々調べてゆくというのでなく、先生自身の立場から直觀的にその本質的な内容を掴むという風であつた。このような主觀的な読み方がよくその本の客觀的な本質に觸れてゐるのは驚くべきほどで、先生の直觀力の深さを示すものであろう。先生にはまた本そのものに対する鋭い勘があつて、善い本、有益な本、読まねばならぬ本を勘で見分けられることがで

きるようである。その勘がまた実に正確である。かような直観は天分にも依るであろうが、また永い間多くの本に親しむことによつておのずから養われてくるものである。京大の哲学研究室が現在その方面で恐らく日本で最も良い蔵書を持つてゐるのも、先生が教授時代に熱心に系統的に蒐集されたおかげであらうと思う。京都にいた時分、その研究室に本を借りに行くとき、書庫に入つて本を探していられる先生をよく見かけたものである。

先生の魂には何か不敵なものがある。お宅に訪ねた時など、有名な哲学者の名を挙げて、どうかと何うと、いきなり「あれは駄目だ」という風に、ずばりと云い切られる。その簡単な批評がまたよく肯綮に當つていた。私は先生の直観の鋭さに敬服すると共に、先生のものに怯じない不敵な魂を感じた。他の書物など、全く眼中にないようである。それでいて先生はまた実によく書物を読んでいられる。お宅に何うとよく読みかけの本が机の上に置いてあつて傍の紙片にその中の一二の重要な句が抜き書きされていたり、或いはそれを読みながら先生が思い附かれたことなどが書き附けられている。先生のメモはいつもドイツ語で書かれていたようである。

書物に対すると同様、先生の人物評もなかなか鋭い。それも一言でずばりとその本質を云い當てる確かさは、恐しいほどである。他の人など、まるで問題でないといった風である。そのよう

な不敵なところ、烈しいところがある。一面、先生にはまた実にやさしいところ、涙もろいところがある。或る日、演習の時間に一人の学生が自分の当る番であるのに予習をしてきていなかった。先生は怒って「お前のような者は学校をやめてしまえ」と突然大きな声で云われた。ところが先生の眼を見ると、心なしか潤んでいた。私は先生の烈しい魂に接すると共に、先生の心の温かさを知って、目頭が熱くなるのを覚えた。先生はその不敵さ、その烈しさを内面に集中することに努められている。そして世間に対しては万事控え目で、慎しみ深く、時にはあまりに控え目に過ぎると思われることさえある。久し振りでお目にかかる。「何某はどうしているか」、「何某はどうしているか」と、弟子たちのことを忘れないで尋ねられる。先生は実に弟子思いである。またお訪ねすると、時にはいきなり「どうだ、勉強しているか」と問われることがある。そんな時、自分が怠けてでもいると、先生のこの一問は実に痛い。しかし先生が私どものことを心配していて下さる心の温かさがわかつていたので「これは勉強しなければならん」と考えて、私は先生のところから出てくるのである。

大学院にいた頃であったと思う、或る日、今は亡くなられた深田（康算）先生をお訪ねして、例の如く酒が出て先生が少し酔ってこられた時であった、話が西田先生のこと及びと、先生は

「西田君はエスプリ・ザニモオの多い人ですね」と云われたのを、私は今も思い出す。嘗て私はそれについて『文芸春秋』に随筆めいたものを書いたことがある。実際、西田先生には何かデカルトのいうエスプリ・ザニモオ（動物精気）のようなものが感じられる。そしてそれが先生のあのエネルギーの根源であるように思われるのである。先生は痩せてはいられるが、なかなか精力的で、七十歳を越えられた今日でも、客と一緒に出された菓子や果物をべろりと平げられ、茶をがぶがぶと飲まれる。あの強い精神力を示す執拗な思索のうちには何かこのような肉体的なものがあり、それが先生の文章の迫力ともなっているのではないかと思う。滅多に外に現されることはないが、先生は恐らく喜怒哀憎の念が人一倍烈しい方の方である。否、そのような情念の底に更に深く、先生の心の奥には厚い闇があるのである。先生はよく「デモーニッシュなもの」ということを云われる。これは先生において哲学上の単なる概念ではなくて深い体験である。先生の魂の底にはデモーニッシュなものがあり、それが先生を絶えず思索に駆り立てている力である。思索することが原罪であるということを先生は深く深く理解されているのではないかと思う。先生の哲学はその闇を照し出そうとする努力であり、その闇の中から出てくる光である。その闇が深ければ深いほど、合理的なものに対する要求も烈しいであろう。先生の哲学

は単なる非合理主義でないと同様、単なる直観主義でもない。それは飽くまでも合理的なもの、論理的なものに対する烈しい追求である。闇の中へ差し入る光は最も美しい。先生の哲学の魅力も、先生の人間的魅力も、この底知れぬ闇の中から来るのである。四高の教授をいられた時代、先生はぜひぶんロシヤの小説を読まれたように聞いている。今でも先生はドストエフスキーが好きで、深く共鳴されるものがあるようである。それは単なる神秘主義ではない。先生のいわゆる「歴史的物質」の問題である。

三

先生が論文を書かれる時には、毎日きまつて朝の間に二三枚ずつ書いてゆかれるということである。それは長篇作家が小説を書いてゆく仕方に似たところがある。実際、先生は創作家と同じような気持で論文を書かれるのではないかと思う。毎日きまつて少しずつ書いてゆかれる先生の論文はまた先生の思索日記でもある。それには始めがないように終りもない。先生の書物は、第一章、第二章という風に出来ている普通の書物とは全く趣を異にしている。嘗て先生はそのように第一章、第二章という風に区分されるような本を書かれたことがなく、書かれるものはみな論

文である。その論文が集まって一冊の書物が出来る。しかしそれは決して単なる論文集ではない。先生は、一つの論文を書き終えられるといつでもすぐ何か書き足りないものがあるのを感じられて、その書き足りないものを書こうとして、また書き始められてやがて次の論文が出来るといふのではないかと思う。先生の論文には終りがないのである。芸術家の活動は無限であつて、その作品は完成されることがないというフィードラーの言葉を先生はよく引用されるが、先生の著作がちようどそのようなものではないかと思う。先生は多くの論文を書かれながら結局一つの長篇論文を書かれていたのである。そしてそれは完結することのないものである。それは多くの小説を書きながら一生の間結局一つの長篇小説を書いているにほかならぬ作家の場合に似ている。先生はいろいろなテーマについて書かれながら、結局一つの根本的なテーマを追求されているのであつて、その追求の烈しさと執拗さとはまことに驚嘆のほかない。もちろん、『善の研究』このかた最近の論文に至るまで、先生の哲学には発展があり、その発展に注目することは大切である。しかしそこにまた根本的に連続的なものがある。先生は一面時代に対して極めて敏感な思想家である。先生には新しい流行を作つてゆかれるようなところがある。その意味で先生には、すぐれたジャーナリストの感覚があるということもできる。しかし先生の如く時代に対して敏感で、時

代から絶えず影響されながら、先生の如くつねに一つのことを追求している思想家は稀である。そこに先生の哲学の新しさと共に深さがある。時代に敏感な者はとかく浅薄になる、自分に固執する者は停顿しがちである。先生はそのいずれでもない。生命というものは環境から限定され逆に環境を限定するものであるとは、先生がこの頃いつも述べられることであるが、それはまさに先生の哲学そのものの姿である。先生の哲学は先生独特の文章のスタイルを離れて考えられないであろう。ヘーゲルが彼独特のスタイルをもつて考えたように、西田先生も先生独特のスタイルをもつて考えられているのである。先生においては文章のスタイルがそのまま哲学である。そのスタイルを離れてその思想を表現することは不可能に近いであろう。

先生の哲学には東洋的直観的なものがある。それを先生は禅から学んでこられたのであろう。しかしそれは禅からのみ来ているものではないように思われる。先生にはまた『愚禿親鸞』というような文章がある。また本居宣長の思想などにも共鳴を感じられるものがあるようである。先生の思想における東洋的なものは、先生自身が体得された独自のものであるというのが正しいと思う。そこに先生の哲学の新しさがある。それはゲーテなどにも通ずるところのあるものである。このごろの禅の流行に対しては、先生はむしろ苦々しく思つていられるのではあるまいか。先生

の目差していられるのは独自の日本的な哲学である。しかし先生はいつも「西洋の論理というものを突き抜けてそこに達しなければならぬ」と云われるのである。「東洋の書物は修養のために読むべきもので、哲学をやるにはやはり西洋哲学を勉強しなければならぬ」と先生は若い人に教えられる。学問としての哲学をやるには西洋哲学を研究しなければならぬ、けれども哲学が単なる学問以上のものである限り、東洋思想を身につけることが大切である、という意味であろう。私は哲学における深さというものは結局人間の豪さであると考え。深さというものは模倣し得るものでなく、学び得られるものでもない。西田哲学の深さは先生の人間的な豪さに基づいている。学問というものを離れて人間として考えても、先生は当代稀に見る人物である。今日の日本において、各界を通じて、豪い人物と感心するのは西田先生と幸田露伴先生とである、と或る友人が私にいったことがある。

私の学生時代、先生はいつも和服で靴を履いて大学へ来られたが、その様子はまるで田舎の村長さんか校長さんかのようなであつた。その先生が教室ではマイノングの対象論とかフッサールの現象学とか、その頃の日本ではあまり知られていなかった西洋の新しい哲学について講義されるのである。そのように先生には極めて田舎者であると共に極めて新しいところがあつた。マック

ス・ヴントは、ソクラテスはアツチカの農民の伝統的精神を代表したといっている。そのソクラテスにはまた当時外国からアテナイに入つて新しい学問として流行したソフィストに似たものがあつた。西田先生の哲学は日本においてソクラテスのような地位に立っていると見ることもできるであろう。ソクラテスは単に伝統的精神に止まつたのでなく、また単なるソフィストでもなかつた。彼はギリシアの古典的哲学の出発点となつたような全く新しい独自の哲学を述べたのである。西田先生は東洋思想と西洋哲学との間に通路を開くことによつて全く新しい日本の哲学を作られたのである。

四

西田先生は、世事に疎いいわゆる哲学者ではない。人生の種々の方面について先生が深い理解を持つていられるのを知つて驚くことがしばしばある。殊に停年で大学を退かれて以来、義務的な負担が軽くなつたせいもあるうか、先生は社会の問題や政治の問題についてよく話されるようになった。鎌倉に別荘が出来てから、先生は夏と冬の数ヶ月をそこで過されるのであるが、お訪ねすると、先ず話に出るのは時局のことである。いつも哲学の問題に頭を突き込んでいられる先

生としては、せめて人に会った時には哲学を離れて他の事柄について話したいという気持にもなられるのであろう。しかし先生が時事問題を論じられるのは単なる傍観者としての態度ではない。先生の話は次第に熱を帯びてくる。すると先生は袖をまくしあげて論じられるという風で、その口吻には何か志士的なものさえ感じられる。先生は明治時代の善いものを持っていられるのだな、と私は感じるのである。時事問題に対する先生の観察と批評は鋭くて、正鵠を得ているものが多いと思う。近衛公や木戸侯は先生の学習院時代の教え子であるためであらう。氏等が重臣のポストにつかれて以来、先生の時局に対する関心はいよいよ深くなつたようである。例の調子で近衛公や木戸侯などの人物をずばりと批評される言葉もなかなか興味があるが、老いてなお青年のような若さをもつて国を憂えていられる先生の熱情に対しては頭がさがるのである。

先生はいろいろなことに関心と理解とを持ちながら、つねに一つのものを追求されてきた。先生には道草を食うことがなかつた。その随筆など立派なものであるが、そのような才能を持ちながら、先生は滅多に随筆を書かれることがない。お目にかかるといつも「まだまだこれからだ」と云われる。こうして先生は倦むことなくいちずに一つのものを追求されている。私など道草ばかり食っている者は恥しい次第である。先生から戴いた軸に先生の歌を書いたものがある。

あたごやま入る日の如くあかくと燃し尽さんのこれる命
という。先生の心情がよく写されていると思う。

——1941（昭和16）年8月『婦人公論』

三木 清・坂田徳男・戸田三郎

共訳『哲学とは何か』序

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

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

これらの諸篇はいうまでもなくそれ自身の価値をもっている。真に学ぼうとする者また真に学び得る者はそこからなんらかの利益を汲み取るであろう。ひとりの人の哲学は、彼が哲学の本質を何であると考えるかということに於て、最も直接に且つ最も集中的に表現されるとすれば、我々はここに現代哲学の有力なまた影響多き著作家たちの思想を知るためのまことに良き手懸をもつ

ている。訳者たちは、もとより種々なる困難に出会いながらも、出来得る限り忠実に彼等の言葉を伝えることを期した。人間は、彼が欲すると欲せざるとにかかわらず、つねに一定の状況のうちに投げ出されているのであつて、この状況について正確に認識することが彼に必要である。科学の研究にあつてもまた同様である。哲学の研究者たちは、ここに訳出されたる諸論文に於て、自己のある状況を明瞭に見ることが出来るであらう。現実の状況について知ることはもちろん単に受動的にはたらくためのものであつてはならない。却つてそれは能動的に行爲するための積極的な準備としてこそ要求されているのである。いま訳者たちはかかる心をもつてこの翻訳に従事した。

この書は訳者たち相互の間の、そして彼等の鉄塔書院主人に対する、友情によつて出来たものである。

千九百三十年一月十一日

訳者

—1930 (昭和5) 年2月5日

【三木訳シェラー、および戸田訳ディルタイに関しては公開している。】

マルクス・エンゲルス

『ドイツチエ・イデオロギー』 訳者例言

一、ここに訳出されて岩波文庫に入れられるマルクス・エンゲルスの遺稿『ドイツチエ・イデオロギー』のテキストは、リヤザノフ氏編輯の『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第一巻二三〇―三〇六頁に於て、初めて公にされ、同氏自身の校訂にかかる。それは、このテキストの前に附せられ（同書二〇五―二七頁）、ここにもその翻訳を掲げておいたリヤザノフ氏の「緒言」に示されている如く、『ドイツチエ・イデオロギー』の第一部をなし、主としてフオイエルバッハに關係せる部分を含む。それだからこの『アルヒーフ』では『マルクス及びエンゲルス、フオイエルバッハ論』という見出しになつており、そしてそこにはなおマルクスの『フオイエルバッハに關するテーゼ』（同書二二二―二三〇頁）が加えられている。それに従つて、本訳書に於てもこのテーゼを一緒に訳出しておいた。

一、リヤザノフ氏のテキストは著者たちが抹殺せる文字をも掲げている。そしてこの著作の既

に存在する二種の邦訳、即ち『我等』に連載された柳田民蔵、森戸辰男両氏のもの及び近頃単行本として現れた由利保一氏のもは、共にこれらの抹殺箇所をも訳出している。これらの抹殺された文字は、多くの場合、マルクス及びエンゲルスによつて他の一層適切と思われる文字によつて置き換えられているか、若くは完結された文章をなさず、従つて今我々にとつて意味不明なものであるかであつて、一般の読者には必要がないので、この訳書では省いておいた。そうでなくて、置き換えられもせず、繰り返されてもおらず、且つその意味を理解し得る文章をなしている若干の箇所は、特にこれを翻訳して載せた。六号活字で組まれ、◇印の中に這入つているものがそれである。なおリヤザノフ氏によつて脚注として附せられたテキスト批評に関する注も、普通の読者には不要であるので、我々の訳書では全部略されている。このような省略は岩波文庫版にとつて適當であると考えられたばかりでなく、またこうすることによつて、この著作の繙訳が一層便利になり、一層多くの普及性をもつに至るところが多いことが何よりも訳者の願ひであつたのである。翻訳については前記二種のものに負うところが多い。記して感謝の意を表する。

一、『フォイエルバッハに関するテーゼ』についても、リヤザノフ氏はそのエンゲルスによつて公表されたテキストとの相違を一々記している。私はこの脚注をも省略したが、読者は既に

この文庫から出ている佐野文夫氏訳のエンゲルス『フオイエルバッハ論』について、もし必要があるときには、それを調べ得るであろう。

一、この著作の成立、その歴史並びにその内容上の意義に関しては、リヤザノフ氏の「緒言」がこれを十分に語っている。我々はここではそれ以上蛇足を添える必要を見ない。訳者はこの唯物史観に関する最も貴重な文書が再三再四繰り返して読まれ且つ思惟されることを希望するばかりである。

一九三〇年五月四日

三木 清

——1930（昭和5）年7月15日

【岩波文庫版に後の研究から少し手を入れた版を公開している。】

『危機に於ける人間の立場』序

この書の読者は危機とか不安とかということをとおりいつぺんのことと考えてはならない。いな、嘗て危機とか不安とかということを或る深さにおいて経験したことのない者にとつては、この書は多分その嗜好に適せぬ、理解し難きものであろう。然し今日我々は、少なくとも、人間の生活意識に最も鋭敏に反応する文学の方面においては、「不安の文学」とか「危機の文学」とかなどいう言葉にしばしば出会うようになった。このとき私はこの書を世に送るのも全く無意味なことではなからうと思う。

この一卷に纏められた哲学的評論は、唯一つ（『弁証法の存在論的解明』）を除き、最近一ヶ年の間に書かれたものである。それはだいたい『歴史哲学』の発表以後著者が経験して来た思想生活の記録である。そこにはさまざまな機会に、さまざまな問題について書かれたものが含まれているにしても、この一卷が『危機に於ける人間の立場』という表題を担うということは、その内容の関聯から見て不適當なことではない筈である。

なお私は本書の序文に、少し前に読売新聞に載せた（本年四月二十九日）、左の文章を附け加えて再録しておくことをも不適當であるとは考えないのである。

『時代は行動を必要とする、あらゆるものが政治的であることを要求している。このとき然し、哲学するということは、およそ人間の生存の理由もしくは意義をなし得るであろうか。人間のレーゾン・デートルとして、哲学は如何なるものであるべきであろうか。これは現代において、凡ての哲学者にとつて最も切実な問題でなければならぬ。哲学が学問として如何なるものであるべきかということも、かようなレーゾン・デートルとしての哲学の問題に從属し、それとの聯関において初めて具体的に答えられ得る筈だ。

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

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

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

『文壇においては事情は多少異なつてゐる。いわゆる純文学の危機として提出され、討論された問題を通じて、この時代における人間のレーゾン・デートルとしての文学の問題は、多かれ少なかれ自覚的にされた。然るに最もラジカルであるべき哲学の領域においては、何事もあまりに無感覚に、安易に、妥協的に片付けられて来た。何よりも「問の情熱」、この哲学的情熱が喪失

しているのである。

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

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

『知識としての、或は教養としての、文化としての、もしくはイデオロギーとしての哲学の問題に先立って、現代の社会的並びに精神的情况のうちにおける人間の可能なる生存理由としての』

哲学が問題にされねばならぬ。哲学することの倫理について、哲学者が根源的に問うことが何よりも要求されているのである。』

一九三三年六月四日

東京に於て

三木 清

——1933 (昭和8) 年6月25日

『人間学的文学論』後記

この書に集められた評論の多くは、前著『危機に於ける人間の立場』以後に書かれたものである。両書は、その形式を異にするにせよ、その傾向において相繋がり、一対のものと思われてよいものである。その内容は、凡てが直接に文芸を対象としているわけではないが、必ずしも現代文学の問題に無関係でないと考えたので、編輯者の諒解のもとに私はこの書の本叢書に入れることにした。かくの如き書が却つて、文学の研究者を哲学の研究に、哲学の研究者を文学の研究に、若干なりとも刺戟することともなり得たならば、仕合せである。我が国においても文学と哲学との間に、一層内面的な、生命的な、相互の聯関、交渉が打建てられるようになることは、私のかねての希望であるからである。

この書に述べられた思想がしばしば一面的であることは私自身知っている。然し一面的であるために却つて、新しい問題、もしくは問題の新しい側面を、幾分闡明することができたように思う。問題の所在を提示するということが何よりも私の意図であつた。その根本的な解決に至つて

は、なお甚だ不十分にとどまっております、またかかる評論の範囲では断念されねばならぬことであつた。ただ、もしこの中において我々の容易に回避し得ない、いわば極限的な問題の或る端緒が示され、そこから読者の探求が始まるとすれば、この書の存在理由はあるのである。

一九三四年四月

東京に於て

三木 清

——一九三四年（昭和九）年七月九日

『シエストフ選集』序

シエストフの名は現代の精神的運命と結び付けられている。この時代にとつて象徴的な意味を有する哲学者文学者として知られる者は少なくないが、シエストフのように不思議な魅力をもつて我が国の知識人の心を捉えたものは稀である。今日シエストフの「流行」に就いて喧伝されるほど彼の思想の感染力は大きいに拘らず、この思想の本質の究明においてはなお不十分であると云わねばならぬ。唯とおりにいっぺんに、彼の思想は世紀末的な不安と絶望との表現に過ぎないと解釈して、シエストフを「片付ける」べきでなく、また片付けることもできない。D・H・ロレンスのように、シエストフにおいて「我々は新たな長い時代に互つて堪え得るひとつの真の新しい理想が得られるであろう」と云うのは、云い過ぎであるとしても、彼の思想のうちには不安というよりもっと積極的なもの、絶望とは寧ろ反対のものが含まれている。すべて真の思想は人間精神を解放する。シエストフの思想もまたかくの如くであるが、ただ彼の場合その仕方は全く独特である。それが悲劇的であるからと云つて、そのためにひとはそこに何等の解放も存しな

いと信じてはならず、却つてその悲劇性が我々の時代にとつて有する深い意味に就いて反省してみなければならぬ。近代的世界は全体的に行詰り、近代的文化を形成した諸原理、就中その啓蒙主義、合理主義は、今日根本的な批判に暴されている。新しい文化への推移は滑かに、単なる理性の範囲内で、もしくは日常性の埒内で行われることができない。現実に対する激しい憤怒、理性への執拗な抗議、凡て自明とされるものに対する殆ど絶望的とも見える否定、然しまた自由で冒険的で最後まで真摯なる探求、かかる精神がシエストフのあらゆる労作のうちに戦慄している。シエストフは近代的原理の最後の発展形態とも云うべき実証主義の中に潜り込み、その果てにおいて「虚無よりの創造」ということを捉えて来た。そこに人間の生存の根本的な窮迫と共にその絶対的な可能性もしくは自由が明らかにされる。我々はいまこのような思想について解説しようとは考えないし、またそうすることは無用でもある。なぜなら、もしシエストフの如き思想家が読者にとって何等か積極的な意味を有し得るとすれば、それはただ、読者が彼と面と向つて徹底的に対質することによつてでなければならぬ。我々の仕事はシエストフ自身の言葉をできるだけ忠実に日本語に移して、読者に伝えることにある。

レフ・シエストフは一八六六年キエフで生れた。シエストフというのはそのペンネームで、本

名はレフ・イサアコヴィツチ・シュヴァアルツマンというから、多分ユダヤ系のロシヤ人であろう。詳しい伝記は分らないが、初め弁護士を志望してモスクワとキエフの法科大学で高等教育を受けたということである。一八九八年に出版された処女作「シエイクスピアとその批評家ブランドス」によつて、彼は著述家として世に立つことになった。然しこの書はシエストフの作中唯一の独断的な書と云われている。彼の本領が発揮されたのはその後の著作においてである。それはかなりの量に上つている。一九一一年一二年に彼の著作は六巻本の全集として刊行された。第一巻「シエイクスピアとその批評家ブランドス」(一八九八年)、第二巻「トルストイとニーチェの教義に於ける善」(一九〇〇年)、第三巻「ドストエフスキーとニーチェ(悲劇の哲学)」(一九〇三年)、第四巻「無根の神化」(一九〇五年)、第五巻「端初と終末」(一九〇八年)、第六巻「偉大なる前夜」(一九一二年)、がそれである。その後において彼は、「鍵の力」(一九二三年)、「ヨブの秤で」(一九二九年)、の二大著を公にした。別に雑誌に発表された論文中注目すべきものに「形而上学的真理の源泉に就いて」がある。これらの著述の多くは英、独、仏、伊、等の諸国語にも翻訳されて広い読者圏をもつている。一九一七年の革命以後彼は国外に亡命し、最近ではフランスに居住しているということである。

今度邦訳シエストフ選集を出すに当つて、訳者たちは協議の結果、先ず全集第二巻の「トルストイとニーチエの教義に於ける善」を採り、その第五巻からチエホフ論、ハイネ論を、第六巻からイプセン論を選び、そして最近の、また最も重要な著作集「ヨブの秤で」の大部分即ち、その序文「科学と自由探求」、ドストエフスキー論、断想録「不逞と従順」(拔萃)、スピノザ論、パスカル論、プロティノス論を採り、更にフランス語の雑誌『ルヴェ・フロワイツ』(一九三〇年七月)に掲載された「形而上学的真理の源泉に就いて」という論文を加えて、訳出することにした。我々はこれをもつて、シエストフの労作の代表的な方面、その思想の主要なる内容を、ほぼ遺憾なく我が国の読者に伝え得るものと信ずる。訳者たちは、必要な場合には互いに助け合つて、この翻訳を信頼するに足るものにすることに努力した。このようにして出来た邦訳選集第一巻には文学に就いての論文が、第二巻には哲学に関する論文が主として収められることに自然なつたが、シエストフの如き思想家において、その文学論、その哲学論、という風に分離することができないのは云うまでもない。唯いわゆる批判によつて物を「片付ける」ことにのみ急でなく、つねに何物かを学ぼうと用意せる真面目な読者は、これらの論文から現代の文学及び哲学の問題について多くの示唆を与えられることと思う。

なお我々はこの選集の出版のために尽力された改造社出版部大島治清氏に対してここに謝意を表明する。

一九三四年十二月

—1934 (昭和9) 年12月

『影なき影』後記

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

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

まことにささやかな像ではあるとはいえ、皆様の御厚誼に依りまして、これをこの世に打建てる事が出来ましたのを故人も定めし満足に思っているだろうと存じます。

昭和十二年六月下旬

三木 清

——1937(昭和12)年7月7日

『現代学生論』序

この時代に生きることの困難は、諸君が、我々の知れる学生諸君が、未だ知らないにしても我々の同様に親愛を感じる学生諸君が、誰よりもよく理解している筈である。この困難の自覚が諸君にあるということは、諸君の衷により善く生きようとする意志が、言い換えれば、人生に単なる生物学的生存以上の意義を求めようとする意志が、働いていることを示すものである。否、今日においては我々の生物学的生存ですらもが絶えず脅かされているのである。そして彼等の生物学的生存というものも実はつねに生物学的生存以上の意義を含んでいるというのが人間の生存である。

この時代は諸君を否応なしに人生の根本問題についての反省へ引き入れる。「如何に生くべきか」ということが諸君にとつて如何に切実な問題になつてゐるかを我々は知つてゐる。この問題に突当つて、諸君が何等かの助言を必要とする場合、この書は諸君に捧げられている。固より我々は諸君に対して職業的教訓家の如く語り得ないであろう。我々は寧ろ同じ問題について諸君と一

緒に悩んでいるものである。それ故にこそ我々は我々の意見が諸君によって顧みられることを希望する。この書は恐らく諸君に媚び得るものでない。しかし、たとい我々が諸君を非難することがあるとしても、我々は同時にそのように非難さるべき状態が存在するということに対して我々自身の責任を感じているものであることを承知して貰いたい。もし我々が諸君に対する愛と信頼とを有しなかつたならば、我々はこれらの文章を書くことを欲しなかつたであろう。

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

時代が複雑であればあるだけ、我々は我々の知性を愈々働かさなければならぬ。現象に追隨して本質を見誤るようなことがあつてはならない。如何に生くべきかの問題は認識の問題を離れて考えられない。この書はその認識について諸君に或る示唆を与え得るであろう。固より諸君は学生として特殊な生き方をもたねばならぬ。この特殊性を忘れてはならないが、この特殊性をのみ強調することは間違つている。

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

『新版現代哲学辞典』序

曩の現代哲学辞典は予想外の歡迎を受け、刊行後間もなく絶版の状態に至つた。今回書肆の求めに依り新版を世に送るに就いては、これをその名の如く現代的なる辞典と為すべく、その後の学問並びに社会の趨勢の変遷に應じて、内容の一新を企てた。かくて前の執筆者のほか新たに斯界の諸權威諸精銳の協力を得て、時代の要求する諸項目を多く加えると共に、全項目に互つて書き更えを行い、茲に本辞典は全く面目を新たに於て現れることになつたのである。

この辞典は現代哲学の辞典であるが、その編輯に當つてまた特に優越なる意味に於いて現代的であることを方針とした。即ち先ず哲学上の諸問題、諸傾向、諸状況の叙述に於いては現代を中心とし、現代的なる見地から取扱うことにしたのである。その際過去も現代と関聯する限り取上げられたことは言うまでもない。次に本辞典は専門的なる哲学の範圍にのみ止まることなく、広く現代社会に於いて現実の力となる諸思想の解明を企てた。これ哲学は現実から離れることなく、現実と結び附かねばならぬとの見解に出づるものである。第三にこの辞典に於いては哲学に

隣接せる諸科学に留意し、その総合的な記述に多くの場所が与えられた。蓋し哲学は元來諸科学と密接な関聯を有するものであり、諸科学も分化してゆく反面綜合せられてゆくことによつて初めて健全な發達を期待し得るのである。

かくて本辞典は現代哲学を歴史的聯関に於いて、特に現代諸文化との聯関に於いて把握せしめることを目的とするが、更に本辞典の特色は、いわゆる大項目主義を一貫して採用して、全体の叙述のうちに部分的事項を説明し、全体の通觀のもとに各事項の連絡を明瞭にすることに努めた所にある。この方針は、項目の選択に當つて現在わが国の哲学界思想界に於いて問題とせられることの多いものを取入れたことと相俟つて、この辞典に単なる字句の詮索以上に読物としての性質を持たせるといふ特色を与えたことと思ふ。この辞典は引かれる辞典である以上に読まれる辞典であることを期したのである。

かくの如き本辞典の編輯方針は前の編輯者達のそれを繼承するものであるが、この新版が読者の新たなる支持を得て、日本の学問の進歩に幾分なりとも寄与することを得れば幸である。惟うに一國の学問の發達の水準は単に二三の専門家の研究の深度に依つて測られるものでなく、国民の中に如何程学問が普及し日常の思惟の中に生きてゐるかに依つて定まるものである。本辞典は

微力ながらかかる見地に立って計画せられたものである。

最後にこの新版の作製に当っては特に樺俊雄氏の尽力を得たことを記して感謝の意を表したい。

昭和十六年二月

三木 清

——1941（昭和16）年3月

『哲学ノート』序

これは一冊の選集である。即ち「危機意識の哲学的解明」という最も古いものから、「指導者論」という極めて最近のものに至るまで、私の年来発表した哲学的短論文の中から一定の聯関において選ばれたものであつて、その期間は『歴史哲学』以後『構想力の論理』第一を経て今日に及んでいるが、必ずしも発表の順序に従つてはいない。程なく『構想力の論理』第二を世に送ろうとするに先立つて、私は書肆の求めによつてこの一冊の選集を作ることにした。ここに収められた諸論文は如何にして、また何故に、私が構想力の論理というものに考え至らねばならなかつたかの径路を直接或いは間接に示していると考えらるからである。

これらの論文はたいてい当初からノートのつもりで書かれたものである。種々様々の題目について論じているにも拘らず、その間に内容的にも聯関が存在することは注意深い読者の容易に看取せられることであると思う。もとより私はそれらを単に私の個人的な関心からのみ書いたのではない。現実の問題の中に探り入つてそこから哲学的概念を構成し、これによつて現実を照明す

るといふことはつねに私の願であつた。取扱われている問題はこの十年近くの間、少なくとも私の見るところでは、我が国において現実の問題であつたのであり、今日もその現実性を少しも減じていないと考える。その間私にとつて基本的な問題は危機と危機意識の問題であつたのである。

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

昭和十六年（一九四一年）十月廿二日

三木 清

——1941（昭和16）年11月20日

『学問と人生』後記

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

昭和十七年（二九四二年）一月廿日

三木 清

——1942（昭和17）年3月15日

フオイエルバツハ著植村晋六訳

『将来の哲学の根本命題他二篇』跋

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

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

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

批評家に聴くな、創作者に聴け、とは私のモットーである。今日唯物論哲学についてなされている批評に耳を貸す前に、私は諸君がフオイエルバッハ自身について深く研究されることを希望せずにはいられない。そしてフオイエルバッハはここに訳出された諸論文の中で彼の哲学の根本思想を極めて明瞭に、簡潔に我々に伝えている。

千九百二十九年十二月

三木 清

—1930 (昭和5) 年1月25日

池島重信・榎田啓三郎共訳 『人間学とは何か』序

ここに『人間学とは何か』という名のもとに編纂されて一書をなすのは、左記の諸論文の翻訳である。

Wilhelm von Humboldt : Plan einer vergleichenden Anthropologie. 1795.

Wilhelm Dilthey : Novalis. 1865.

Wilhelm Dilthey : Erfahren und Denken. 1892.

Max Scheler : Die Wissensformen und die Bildung. 1925.

Max Scheler : Mensch und Geschichte. 1928.

人間学は単に現代哲学の注目すべき一つの方向を示すにとどまらず、むしろその顕著なる一般的徴候を現す。ニーチェやキェルケゴールなどが現代人に対して深く訴え、彼等の再認識が情熱的に要求されているのもこれによるのである。ここにその若干の代表的著作の訳出されたフムボルト、デイルタイ及びシェーラーの今日の哲学界に及ぼせる広き影響の理由も、彼等がその精

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

その昔ソクラテスが「汝自身を知れ」と云つた言葉は、哲学の根源と同時にその最も根本的な課題を現している。この課題というのは人間の研究の課題である。あらゆる哲学の名に値する哲学は従来とても凡て人間に就いての特色ある解釈をその基礎とし前提として含んでいた。けれども多くの場合無意識的な前提たるにとどまつた人間に就いての理解をあからさまにその研究の対象として採り上げ、且つあまりに抽象的であつたこの理解を具体的に地盤に移そうとするのが今日の人間学の仕事である。「ものそのものへ」という具体的思惟の要求は今やものそのものとして現実の人間を見出した。人間の研究によつて哲学上の一切の問題に具体的な、根源的な解明を与えようとするのがその目的である。

訳者池島、榎田の両君は法政大学哲学科の生んだ将来を囑望される若き学徒である。両君の熱心な努力により翻訳されたこれらの勝れたる諸論文が人間学の歴史、意図、方法等に関する明確な認識をわが国の思想界に齎らし、それに重要な反省を与え、その発展の刺戟とならんことを期待する。

一九三二年十二月十四日

三木 清

——1931（昭和6）年12月14日

坂口昂著 『概観世界史潮』

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

この書が私達に与えようとするのは、「正確なる知識に基づきたる世界史の教養」である。それでは世界史とは一体何を意味するのであるか。それは最概括的な歴史の謂であるか。政治史、経済史、文学史、美術史などが記載し、叙述する事実を、唯漏なく網羅するのが世界史の任務であろうか。或いはそれは最概括的な歴史の謂であるか。あらゆる個人、一切の社会、国家、民族などの歴史に共通なるものを明らかにするのが世界史の課題であろうか。アナトール・フランスの波斯王の寓話は、恰もこれらの間に巧に答えてくれるかのように見える。世界史の目的が若し前者にあるとすれば、王の史官が最初に必要としたように、私達は世界史の典籍を一部載せるた

めに十二の駱駝をもたねばならぬだろうし、また若しそれが後者であるのならば、史官が最後に王に云つた如く、私達は世界史の知識を求めめる者に対して、「人は生れ、苦しみ、死す」と云う三語を与える外ないであろう。いづれにせよ、これらの場合世界史は不可能であるか若くは無意味である。歴史的事実の研究にあたって特に社会心的要素を重んずる傾向を人々は近代的と呼んでおる。個人主義的方法 (individualistische Methode) を斥けて、集団主義的方法 (kollektivistische Methode) によつて史的現象を理解せんとするのが世界史であるか。世界史も、それが歴史的經驗を対象とすべきである限り、また事実に忠実でなければならぬ。そして事實は、歴史が英雄や天才の活動によつて専ら動かされると云う思想を証明しないと同様に、それが民族心や社会心によつて只管支配されておるとみる見解に保証を与えないのである。然らば世界史とは最体的な歴史の謂であるか。科学史、哲学史、宗教史などが記録し、提供する知識を組織的に論述するのが世界史の職分であるのだろうか。歴史が体系的に組織されるためには何等かの根本原理が予想されねばならぬ。ヘーゲルは自己の形而上学的思想に基づいて世界史の意味に就いて次のように語つた。„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“ 然しながら私達は歴史の発展の必然性、殊にその

弁証法的必然性を論証すべき道を知らない。哲学の示す形而上学的原理はプロクラステスの寢床のようなものである。彼は自己をあらゆる事実^に適合させるために、事実を抑圧し、事実^に暴力を加えなければならぬ。史学を認識論的基礎の上におきその独立性と特異性とを確立しようとする人々は、世界史の課題に就いて次のように考えるでもあろう。政治史や芸術史や宗教史などが、それに関係せしめられて成立する、政治、芸術、宗教などの如き諸文化価値は、一の体系に組立てられその中に於て一定の必然的^な位置の指示されることを必要とする。今価値の体系にして組織されるならば、このような体系に関係せしめて理解される一の歴史的全体が世界史である。然しながら私達は、形式論的認識論の立場に停る限り、諸の文化価値の間に一定の次序または段階を定めることが出来ないのではないか。価値の体系を定立すると云うことは、寧ろ世界観、人生観の問題に属するのではないだろうか。一定の人格的^な確信に従つて世界の歴史的^な事象の意味を闡明しようとする者は、嘗て多くの神学的歴史哲学者の陥つた如く、独断と偏狭とから遁れることが出来ないであろう。然のみならず価値は私達の歴史的活動によつて発見さるべきもの、創造さるべきものである故、究極的に妥当し、完結した価値の体系を構成することは不可能である。今一步を譲つて全く形式的に価値の体系が組織され得るとしても、かかる体系に関係させて理解さ

れた世界史は、結局一定の価値体系の Illustration としての意味しかもち得ないことになりはしないかを恐れる。この場合歴史家は要するに、哲学者が作った建築の、時には或る部分に、時には他の部分に、イルミネーションを施す電気技師に過ぎないのである。それ故に右の思想に対しては、私達は、ランケが „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott.“ と云つた如く、歴史的なるものの権利 (das Recht des Geschichtlichen) を殊に力強く主張せねばならぬであらう。

然らば個々の文化価値に関係する個々の歴史から独立に特に世界史と名づけられるべきものは存在しないのであるか。世界史とは歴史家の単なる興味や確信や世界観に従つて、或る場合には或る価値に、他の場合には他の価値に、関係する史的事実を編んだ belles lettres に過ぎないだらうか。けれど多くの歴史家は事実上全く異なつた觀念をもっている。彼等は世界史が近代史学の誇であり、また殊に学の名に値することを疑わないのである。私達はこの事実を如何に考えるべきであるか。蓋し歴史の過程は特に人間的な現象である。従つて歴史的全体若くは歴史的宇宙の概念を構成せしめるものは人類 (Menschheit) の概念である。固よりこの概念は事実として与えられるものではなく、私達の歴史的活動の総体に於て実現さるべき理念である。今それ自身一回的なる、繰り返さざる歴史的全体の個性を理解するにあつて関係せしめらるべき価値は、何より

も人類の理念であろう。そして人類の理念に関係せしめて歴史的宇宙の個性的發展を理解せんとするものこそ世界史ではないか。尤も人類の理念は、政治、芸術、宗教の如き他の諸文化価値のうちに、それ自ら直接に歴史的活動の理想となることが出来ない。それはこれら他の諸文化価値を通して初めて実現さるべき理念である。寧ろ凡ての文化価値は悉く人類の理念を目標しておると云うことが出来よう。なぜかならば、文化価値の本質はその普遍妥当性にある。従つてそれは現実にあつては一切の人間によつて、また、に於て実現さるべきことを要求するからである。即ち自体に於ては超越的、絶對的なる理性価値の現実界に於ける実現の最高の目標は、人類の理念である。さて歴史的宇宙の發展を顧みるるとき、私達は、或る時代にあつては或る理性価値が、他の時代に於ては他の理性価値が、特に鮮明に、また深遠に人類の理念を実現しているのを見るのである。人類の理念の諸文化価値に於ける斯くの如き *Individuelle Gliederung* の個性的發展を、歴史的宇宙の中に辿らうとするのが世界史である。かかる見地からしてのみ私達は個々の特殊歴史に対する世界史の位置と意味とを決定することが出来ると思う。

坂口教授の著書が提供しようとするのは世界史の知識である。それは「現下のわが読書界にとりて特に欠乏するものを」満すべき要求を以て世に出た。私はこの書によつて読者が歴史に対す

る正しき觀念を獲得することを期待する。私達の国では歴史は長い間不当な取扱を受けて来た。人々が歴史に多くの興味を寄せなかつたことは、仏教によつて養われた汎神論的思想の影響にも原因するであろう。けれども私達は一層甚しく歴史を害した、頑冥なる道学者と偏狭なる愛国者との誤れる歴史の尊重から解放されて、歴史を自由なる学的觀照の下に持来さなければならぬ。歴史は一定の道德説、國家觀若くは國體論の Scholastik の具として考えらるべきではない。人が歴史によつて何等かの確信を得べきであるとすれば、それは Idee der Menschheit に対する信仰でなければならぬ。そして世界史は特にそのことを教えるであろう。更に私達は自然科学に援けられた唯物的、実利的的人生觀より来る歴史的認識に対する無関心と輕蔑とから自由になされて、それに純粹なる愛と尊敬とを向けることを学ばねばならない。そして今の時代に於ては特にそのことが必要である。なぜなら私達は今「人類の理念」が新しい勢を以て、新しい方向に展開され、實現されつつあるのをまのあたり感ぜずにはいられないからである。この書の著者の言葉によればこうである。「吾人は、今日血肉共に親しく痛切に經驗しつつあるこの世界史の危機に於て、或いはいつの間にか、吾人が今日まで久しく生活して来たその第三日を去つて、或る何物かの新しい第四日に入りつつあるのかも知れない。宛もかの高緯度にある地方の夏の一日が、その暮れが

てなる夕を浮かれ歩く者の知らず識らずの間に、
明くる日のあしたとなっておるがように。」

——1920（大正9）年10月『哲学研究』

プレハーノフ著 『史的二元論』 を読む
川内唯彦氏訳

経済学の方面から唯物史観を叙述した、または研究した著作は、我が国においても既に相当の数ののぼっている。信賴すべき叙述、尊敬すべき研究も少なくはないのであろう。これに反して史的唯物論を一般に哲学の方面から、殊に歴史哲学、あるいは社会哲学の方面から叙述し研究したものに至つては我々の間では甚だまれである。このような状態はもとより史的觀念論についても一層善いということはない。人々は史的觀念論の哲学についてもまだ数語を知るのみであつて、その具体的な内容、基本的な問題が何であり、どこにあるかを、ほとんど全く理解しないのである。かくの如き不幸な有様は永く続くべきでなく、また永く続き得ない。ここに川内氏によつて訳出されたプレハーノフの『史的二元論』は、我々にとつてもつともよき助けのひとつとなるであらう。

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

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

この書はもと論争の産物である。従つてその文章は生氣に満ち、變化に富んでいる。その内容は多岐にわたり、また多くの連繫をもっている。その副題に「ミハイロフスキー氏、カレーエフ氏およびその一派に対する答」とあるように、この著述は、レーニンが彼の『人民の友とは何ぞや』の中でその敵として挙げたミハイロフスキーを頭目とするいわゆる「ロシヤ主觀的社會學派」

のイデオロギー、殊にそのマルクス主義批判の批判を主なる目的としている。このことをここに特に記すのは、読者をしてわが国における、ミハイロフスキーとは異なつた意味での主観的社会学派、即ちいわゆる「形式社会学」の一派のことを想い起させるためである。嘗ての高田保馬氏を頭梁とする形式社会学は、今もなお多くの若い人々をその配下に集めており、また集めつつある。これの批判は、わが国におけるイデオロギーの問題のひとつの看過すべからざる課題である。批判はなされねばならぬ。そしてひとはプレハーノフにおいて若干の有用な手懸と武器とを見出し得るであらう。

『史的二元論』を通じてプレハーノフの明らかにしようとするのは、史的唯物論たるマルクス主義が十八世紀以来の歴史理論の完成であり、その諸問題の解決であるということである。フランス唯物論は歴史の説明にあつて最後にはつねにひとつの矛盾に陥らねばならなかつた。即ち、それは一方では人間およびその凡ての意見が環境主として社会的環境の成果であると説き、しかも他方では、環境およびその凡ての性質が意見の成果であると説いている。換言すればそこには環境が歴史を作るといふ主張と、意見が歴史を支配するといふ主張と、あたかも定立と反定立とをなすところの矛盾した見方があつたのである。これを矛盾としてとらないためには、意見

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

プレハーノフはチエールやギゾーあるいはミニエなどにおいてこの第三のものを発見しようとする努力を見た。この点においてこれらの歴史家たちは十八世紀の哲学者たちに比して、科学を一步前進させたのである。彼等は第三のものとして、「人間の市民的状态、彼等の財産関係」等々の如きものを掲げた。しかしながらかくの如き新歴史観もまたかの根本的矛盾を解決するものではない。なぜなら我々は、人間の財産関係は何によつて決定せられるか、一定の社会に存在する所有形態は何によつて作り出されるか、と問うことが出来るのであつて、即ち財産関係などというものも結果というべく、究極の原因ではないからである。そこでフランスの歴史家たちは、「人間性」の概念を巧に援用することによつてこの難関を突破しようと試みた。もしこのことが成功すべきであるとしたならば、この場合人間性は不変なものとなさねばならぬ。なぜというに、もしこの人間性が変化するとすればそこには原因がなければならず、かくして環境が人間を作るといわざるを得ないからである。そしてもしまたそれを認めるとすれば、初めの主張に従つて人

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

しかるにもし人間性が不変的なものであり、そして人間の根本的性質を知ることによつてそこから倫理および社会科学における数学的に確実な命題を導き出し得るならば、人間性の要求に完全に適応するところの理想的社会組織を案出することはさまで困難でないであろう。多くのユートピア社会主義者たちは「人間性の不変的法則から来る争うべからざる一系列の帰結」としての社会組織を考え出そうとしている。種々なる社会主義学派にとつて人間性が最高の尺度であつた。人類の歴史は人類の本性によつて説明せられる。しかし一体、我々はどうして人間性を知るか。それは歴史によつて知るのである。こうしてまた同じ呪いの輪の中へ復帰すると、人間性も人間の歴史も理解出来なくなる。プレハーノフによれば、サン・シモンの如きも、一部分では天才的な観察をもっているにも拘らず、要するにこの同じ係蹄にかかつたのであつた。

さてこの交互作用の循環を完全に脱し得るためには新しい方法が必要である。ヘーゲルこそこれを与える者である。ヘーゲルは交互作用、即ち法律は宗教に働きかけ宗教は法律に、両者のいずれもがまた両者が一緒になつて哲学や芸術に、哲学や芸術はまたそれらで相互に影響し合い、

同時にまた法律や宗教にも働きかける、等々、の説明に満足しない。むしろ彼はかくの如く交互に関係するものは「第三のもの、一層高きものの契機として認識さる」べきであると考え。即ちそれらのものは、自己自身の存在を規定し、従つてまた交互作用の可能性をも規定するところの、一層高き或るものから闡明さるべきである。一二つのもは抽象的に対立しているのではなく、却つて具体的なものゝの發展の契機にほかならないのである。一言にしていえば、弁証法のみが我々をしてかの呪いの輪から逃れ出ることを可能ならしめる。我々はプレハーノフがこの書の第四章において弁証法を種々なる誤解から防禦しつつ究明しているのを読むであらう。

ヘーゲルの制限は観念論にあつた。彼は「第三のもの、一層高きもの」がイデーであると考え。しかしながらヘーゲルは、現実の歴史的事実を説明するに際してはしばしば経済的な原因を重要視するように余儀なくされたのであつた。プレハーノフはこのことを、殊にこの書の附録として収められた「ヘーゲル六十年忌に際して」の中で明らかにしている。ヘーゲルはしばしば自己の観念論の説明を補足せざるを得なかつた。例えば、「ラケダイモニアは主として財産の不等等の結果没落した」と彼はいう。この種の説明に訴えることによつて、「観念論は唯物論の真理である」といつたヘーゲルは却つて観念論の貧弱さの証書に裏書した。彼はあたかも、事実上は事

情が全く反対であること、即ち唯物論が観念論の真理であることを黙認している如くである。けれども不幸なことは、この場合ヘーゲルの接近していった唯物論が全く未発達な唯物論であったことである。そこで彼は或る財産関係がどこから生じたかを説明せねばならなくなるや否や、直ちに再び転じて観念論へ還つて行つたのである。

プレハーノフは観念論的弁証論者を清算して、「彼等は人間の本性の見地を放棄した。そしてそうすることによつて社会現象に対する空想的見解から離脱し、自己特有の法則をもつ必然的過程として社会生活を觀察し始めた。然し彼等是我々の理論的思惟の過程（即ち人間の本性の一方面）の具現という廻り道をたどつて、再び不十分な見地に復帰した。だから彼等には社会関係の真の本性は依然として不可解のままに残されていた。」さてこの不可解を究極的に闡明したのは、プレハーノフのいわゆる「近代唯物論」たるマルクス主義、即ち弁証法的唯物論である。史的一元論の主なる部分をなす第五章は、この近代唯物論の究明のためにあてられている。私は遺憾ながらここにそれについて紹介することが出来ない。私はそこへ到る道に沿うて読者を導いて来ることを試みた。今や目的の領域へたどり着いて、多くの珠玉をそこに発見されることは読者の大なる権利に属している。

私は川内氏によつてこの貴重な文献が翻訳されたのを喜ぶ。翻訳は流暢に出来ていて、繙読を容易にしている。私はこの書を薦める。私自身についていえば『史的一元論』は同じ著者の『マルクス主義の根本問題』よりも一層親しみ易いものであり、一層有益なものであつた。読んで同感の人も少なくはないであらう。

——1929（昭和4）年2月25日『東京帝国大学新聞』

田部重治著 『中世欧洲文学史』

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

このように近代における浪漫主義文学のひとつの重要な精神的源泉が中世であつたということ

を考へるならば、前者の研究にとつて後者の研究の欠くべからざることは明らかであろう。中世の文化、とりわけその文学についての理解なくしては、近代の浪漫主義の歴史的意思是十分に捉えられず、従つてそれに対して正確な批判を持つこともできないであらう。然るにわが国では近代浪漫主義の研究はかなり盛んであるにも拘らず、中世の文学の研究に至つては殆ど全く顧みられていない。中世の文化一般について書いたものも、大類伸教授の『西洋中世の文化』（大正十四年、富山房刊行）ぐらいがあるという有様であつて、特別に中世の文学に関するものとしては今度の田部教授の著書をもつて嚆矢とする。田部教授のこの書物はもちろん中世欧洲文学の全般に互つて概観を与えたものであるが、然し特にその中に浪漫主義的思潮を尋ねるといふことに、一貫して重点がおかれているようであり、そしてこのような目論見は、上に述べたところからしても甚だ興味深く、意義あることではなからぬ。この書物は何よりも中世における浪漫主義を闡明したものとて特色があり、近代浪漫主義文学の研究者にとつて必要有益な知識を豊富に提供している。

然し中世といわれる時期はかの民族移動に始まるところの現代欧洲諸国の建設期であつた。従つてそれは今日の欧羅巴各国の文学の端初にあたり、後の時代の各国の国民主義的文学は絶えず

この時期の文学的伝説乃至伝統に結び付こうとしているように見える。そしてかような伝統的乃至伝説的、国民主義的要素はつねに近代の浪漫主義の重要な一特徴をなしているのである。田部教授は単にいわゆる「中世主義」(Mediaevalism)の一般的本質を明らかにするにとどまらず、進んで国民主義的文学の淵源たる文学的伝説乃至伝統を研究して、これに詳細懇切な解説を与えられている。

この書における方法は「文化史的」と云われることができるであろう。即ち先ず時代の文化全体を見、次に文学と平行して流れる哲学及び他の芸術思潮を見、最後に文学に触れるという方法が用いられている。歴史的研究における文化史的方法なるものは、わが国にあつても少し以前熱心に主張されたが、その当ても単なる方法論的論議の範囲にとどまつて、この方法を実行して実際に歴史を書いた者は稀であるとき、今ここにその方法の文学史におけるひとつの具体的な例を持ち得たことは、文化史的に賛成する者にとつても、また反対する者にとつても、とにかく意味あることであろう。

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

田部教授が以前から中世研究に目を付け、絶えざる苦心と努力とによってその困難に打ち勝ち、これだけ纏った仕事を完成されたということは敬服すべきである。個々の点についてなお問題があるとしても、全体としてまことに得難き概論である。さすがに永い間の研究の結果であるだけに、材料はよくこなされていて生硬なところが少しもなく、隅々に至るまでこまかいセンスがはたらいている。文体もその内容にふさわしい。

この書物の主なる特色は中世を浪漫主義として見たところにあると思われる。それが著者自身の性格と一致している点にこの書の有する特殊な魅力がある。然しもし強いて云うことが許されるならば、この書の或る短所も中世をあまりに浪漫的に見たところにあると云うこともできるであろうか。ともあれ、田部教授のこの書物が、わが国における今後の中世文学研究の尊敬すべき先駆者として、親切なる教師として、広く読まれることが特に望ましい。

——1933（昭和8）年三月『新英米文学』

岩波講座『東洋思潮』を評す

哲学の研究といえば、これまでの日本の状態では、西洋哲学の研究のことにほかならなかった。我々が哲学する場合、その基礎、その材料となっていたのは、西洋哲学であるというのがつねであつた。かようなことが殆ど自明のことの如くなつていたのであるが、考えてみれば、それは何等自明のことではないわけである。東洋にも特殊な哲学思想があつた筈であり、これを基礎とし、材料として哲学を研究するということは、我々にとつて有益な、また必要なことであるに相違なからう。然し一般の哲学研究者がそのように東洋思想の研究の必要を感じたにしても、従来はそれにはいる通路が殆ど全く存しなかつた。

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

だ困難であった。

かくて東洋的世界は哲学か文化科学の一般の研究者から孤立されていた。我々がそこから生れて来た、従つて我々がそれについて最も関心せねばならぬ東洋的世界が却つて、我々の思想的、科学的視野から隔離されているというのが常態であつた。然るに一般人にとつてかかる東洋的世界への通路が開かれ、それが我々の活潑な関心の対象となるためには、東洋研究そのものが従来前提、偏見、狭隘から解放されて、現代の学問的意識に従えられることが必要であつたであらう。この方面においても固より絶えず新しい研究がなされて来たけれども、一般人にはそれについて知ることが簡単にできなかつた。

かような状態に対して岩波講座『東洋思潮』はまことに適切な企てであると思われる。その特色としては、先ず、その項目が凡て現代人の現实的関心、一般的学問的意識の見地から選択され、配列されていることである。我々がその人からその問題についてぜひ知りたいと思うようなことが多く取り上げられている。例えば白鳥博士の「日本語の系統に就いて」などそれである。第一回配本を見ても、そのことが分る。津田博士の「王道政治思想」の如き、この思想の性質を支那の社会の特殊性から説明した新しい研究として注目されるべきものであらう。また本講座において

は従来の新研究が概括され、総観されて示されていることも、我々にとって有益なことである。例えば今度の配本にある出石誠彦氏の「上代支那に於ける神話及び説話」の如き、この興味ある題目についての研究がよく纏められている。私はもちろんそれらの内容について一々批評する資格を有しないが、この講座が我々の如き専門以外の者、一般の哲学及び文化科学の研究者にとつても甚だ有用であり、我々の研究と思索とに対して種々の基礎、材料、手懸を提供していることを考えて、これを特に哲学や文化科学に関心する人々に勧めたい。

—1934（昭和9）年6月18日『東京日日新聞』

ヴァレリイ『現代の觀察』

ポール・ヴァレリイの『現代の觀察』は三年ほど前に出たもので、新刊書に属するものでなく我が国においても既に高橋広江氏の翻訳が出来ている。それはいわゆる「学問的な」本ではない。しかし実に明晰な批判と深い哲学とを含んでいる。最近私は必要があつて、恰度同じ年に出版されたソルボンヌの教授ブランシュヴィクの『自己の認識について』という本を読んだ。この方は系統的に書かれたもので、普通にいわれる「哲学書」であるが、その面白さ、その深さにおいて、到底ヴァレリイの本におよばぬようである。ドイツ哲学の圧倒的な影響のもとにある我が国においては、ヴァレリイの本など哲学書とは見られないかも知れないが、真にフランス的な哲学は却つてそこにあるのではないかと思う。ドイツとフランスとは思考のスタイルともいべきものが違っている。これを考えるとき、真に日本的な思考のスタイルは如何なるものであるかが問題になる。我々の独自の哲学が出来るために、また哲学がこの国の種々なる文化のうちへ滲透するようになるために、日本の哲学者はこのようなことについても反省してみるべきではないかと思

う。

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

最近我が国においても国史教育というものが奨励されており、これはもちろん結構なことであるが、ヴァレリイの警告にも甚だ真理があることを認めねばならぬ。「歴史は知性の科学が作り出した最も危険な生産物である。」日本は今日全く新しい状況におかれている。このとき「昭和維新」などというように、過去のパースペクチヴにおいて考え、過去を「かがみ」として行動す

ることには多くの危険が伴われるであろう。

ヴァレリーの本は、現代のリベリズム、特に知性を生命とするインテリゲンチヤの自然的な運命ともいうべきリベリズムが如何なるものであるかを知らせる点において、とりわけ興味深いものがある。それはこのようなりベリズムの有する叡智と批判的精神とによつて輝いていると共に、現実に対するその消極性と限界とを示している。自己の精神的優越を自覚しながらどうにもならない、現代の「政治」に対する自由主義的精神の深い不安がそこに見られるのである。

—1934（昭和9）年9月5日『大阪朝日新聞』

中河与一著『ゴルフ』

中河与一氏の新著『ゴルフ』は、フランス画壇の異才ラウル・デュフィがこの書物のために特別に描いたという三枚の絵によつて装幀されて世に出た。中河氏はデュフィの絵を非常に尊敬し愛好していられると聞くが、実際かれの絵と中河氏の小説との間には、血脈的なつながりといつてもよい不思議な交通が感ぜられる。外国の著名な画家がわざわざ装幀の勞をとり、しかもその絵がこの日本の文学者の作品の特質をよく象徴しているということすでに、この書は十分注意を要求し得るものである。

私はわが国の現代文学の熱心な読者であるとはいわないが、ただ数人の作家のものだけは続けて忠実に読むことにしている。中河氏もそのような一人である。この新著は「ゴルフ」以下八篇の小説を載せている。そこには氏の近業のうち氏自身にとつても特に愛着深い作品が収められているように思われて、まことに興味が深い。またその意味で、この一卷は中河氏近來の創作の傾向、その精神を知るために都合のよいものである。なかでも「三連符」、「窈窕」、「氣候の流行」はすぐれており、「ゴルフ」及び「満月」の二篇は異国を舞台にした特異な作として注目される。

これらの作を通じて見ると、中河氏は一面非常に感覚的な作家である。つねに新鮮な感覚を求めてやまないところから、氏はモダニズムに同感し、異国的なものに興味を感じられるのである。特に今度の小説集においては氏の感覺性は肉欲的な逞しさととなり、そこに溢れる特殊な淫蕩の精神はひとつの魅力となつてゐる。けれどもこうした感覺も氏の聡明さによつて整理されてゐるとともに、これらの近作は他面厳しい、謹厳などいつてもよいほどの倫理を含んでゐるのである。中河氏が短歌を好み最近には『秘帖』という歌集を出されたということも、そのように考えれば偶然でないと思う。短歌の基礎には厳しい倫理があるのであるが、それがまた中河氏の場合その小説において形式を尊び、スタイルを重んずることになつてゐる。中河氏の作品は実に明晰である。氏の科学に対する愛好も理由あることである。氏の倫理が謹厳であるといつても、それは決して伝統的にとどまらず、その広い教養から新しさをもつてゐる。豊富な感覺、新鮮な構想は氏の文学の特色であろうが、氏の形式乃至スタイルも今や、単に感覺的な美しさや作品の明晰性を規定するにとどまらず、倫理的な肉付けを得て、その文学に厚みと重みを与えるものになりつつある。

—1934（昭和9）年12月20日『東京日日新聞』

鬼頭英一著 『ハイデッガーの存在学』

ハイデッガーの哲学が紹介されてから既に久しいが、それに対する関心はなお少しも減退しないのみか、ますます一般的になつてゐる。いわゆる不安の哲学の一代表者と見られる彼の哲学に、我が国知識人の現在の精神状態を巧に表現するものがあるからであらう。最近の流行哲学といえ、先ずハイデッガーに指を屈せねばならず、彼について書かれた論文は我が国においても既に夥しい数に上つてゐる、しかし今日に至るまでこの哲学の纏つた紹介書は存しなかつた。それはこの仕事の容易でないことにもよるのである。

鬼頭英一氏の『ハイデッガーの存在学』がこの困難な課題を引受けて現れた。本書はハイデッガーの名著『存在と時間』によつて彼の哲学を述べたものである。その叙述は全般に互り、綿密な研究に基づいて忠実に行われている。難解な思想がよく整理されて、解り易く説明されている。邦文でハイデッガーの哲学を知ろうとする人々に、信頼するに足る概論として推薦することができる。特に巻末につけられた原書の内容索引は甚だ便利であり、原文でハイデッガーを研究する

人にとつても、その点で本書は重宝である。この面倒な仕事を仕遂げられた著者の労を多としなければならぬ。西洋の哲学者で我が国において喧伝される者の少くないに比して、そのような哲学者についてのモノグラフィイが殆ど存在しないことを私はかねて遺憾に思つてゐるが、その意味でも本書の如きは歓迎さるべきであらう。

このように本書の功績と著者の力量とは十分に認められるに拘わらず、私にはなお若干希望したいものがある。既にいつた如くその叙述は明快であるが、やや形式的に過ぎる。概念の説明は周到であつて、その点有益であるが、それが単なる概念説明に終つてゐる嫌いがなくはない。これらのことは恐らく著者の学風の然らしめるところであつて、その長所と短所とを現すように思われるハイデッガーに同感しつつ内からその思想を組立てて行くというのでなく、むしろどこまでも外部から眺めてゐるようであるが、そうかといつて批判的に述べられてゐるわけでもない。ハイデッガーの哲学の精神、感情、気分が豊かににじみ出ておらず、また著者がこの哲学に対していかなる「関心」を有し、いかなる態度を取るのかがその叙述を通じて浮かび上つてゐない。そのため本書は客観性を有するともいえるが、それを裏打ちするものが稀薄であるように感ぜられる。

いい換えると、本書においては凡ては忠実に、手際よく「説明」されているけれども、内面から、根源的に「解釈」されているとはいい難いのである。しかるに解釈はまさにハイデッガーの「哲学的方法の根本」である。私が不満に思うのは、そのように本書においてはハイデッガー自身の重要視する方法が生きて現れていないということである。これは本書のかなり大きな部分を占めているハイデッガーと他の諸哲学との関係の叙述において特に感ぜられることであつて、この部分において著者がハイデッガーの方法を具体的に活用されたならば、本書の価値は更に大きかつたであろう、然るに遺憾ながらその叙述はハイデッガーの欲するような意味において「歴史的」でないように思われる。このように本書においては方法の重要性が閑却された傾向があり、寧ろハイデッガーの哲学が何か完結した体系であるかのように取扱われている。「存在と時間」は一九二七年にその前半が出たきりで、なお中絶したままであることが却つて我々自身の「解釈」を刺激するのではなからうか。

かくの如く多少の不満はあるにしても、ハイデッガーについての纏つた最初の書物として本書は十分に意義と価値とをもつている。今日我が国の哲学論文においてもハイデッガー的用語がしばしば用いられているとき、概念の説明においてすぐれた特色を有するこの書は、多くの読者に

とつて甚だ有用であらうと思う。

—1935 (昭和10) 年4月29日 『大阪朝日新聞』

清水幾太郎著 『社会と個人』

今日、社会というもののほど問題になつてゐるものがないとき、社会学ほど誰にも魅力のある学問はないように思われるが、実際においては社会学に対する興味がそれほど一般的であるか疑問である。公平に観察するとき、むしろこの魅力的な名称を有する学問はただ専門家の間に殆ど閉じ込められてゐるというのが現状であろう。このような矛盾した状態を見るにつけても、社会学の本質を学的に反省する必要が愈々感ぜられる。しかるに社会学の本質を捉えるためには、それを歴史的に考察しなければならず、かくて社会学成立史は重要な研究題目となるのである。

清水氏は社会学の本質究明のために社会学成立史の研究の必要を考え、それに努力せる新進の篤学者であつて、本書も氏の企図せる社会学成立史の一部として作られたものである。そこで本書は先ず、それがまさに社会学の本質検討の目的をもつて書かれたものであるということにおいて、従来の多くの社会学成立史とは異なる特色をもつてゐる。

次に社会学も決して偶然に生れたものでなく、一定の社会的条件に基づき、一定の歴史的必然

性に従つて生れたものである。社会学説の意味を知るためには、その社会的基礎との関聯を見ることが大切である。この見地から清水氏は社会学説とそれが生れた社会との関聯をつぶさに究めようとしている。これはまた本書が単に学説のみ述べた社会学説史に対して有する特色である。ここで取扱われているのは、中世からルネサンスを経て近世初期に至る間であるが、この書は右のような関係から近世社会そのものの成立史とも見られることが出来、興味深きものがある。著者は近代社会学の根本問題を社会と個人の問題において見出し、それを枢軸として社会学成立史を論述している。しかもそれは単に社会と個人の問題に関する諸学説を羅列し、年代を追うて記述したものでなく、この問題に関する従来の考察において絶えず基本的な哲学的根拠となつていたところの、自然法と有機体説という相対立する二つの思想を標尺として種々なる学説を究明したものである。これは著者の卓見といふべきであつて、本書の最も重要な特色である。

社会と個人の問題は、自然法の思想においては個人から考えられ、有機体説においては社会から考えられるのがつねである。自然法と有機体説とは近代の社会思想を織りなす基礎的思想であつて、これら二つの思想は、今日においてもなお社会と個人の問題を考へるとき多くの場合、その根柢となつている。自由主義の思想的根柢として意識的或いは無意識的に予想されているのは

自然法の思想である。また現在のファッシズムという普遍主義ないし全体主義は、一個の有機体説にほかならない。この意味においては本書は現代の社会思想の哲学的基礎を歴史的に理解し批判的に研究しようとする者にとって見逃し得ない文献である。社会と個人の問題について、自然法と有機体説との二つの思想に対し新に考えらるべき第三の思想は弁証法である。しかるにこの弁証法が如何なる意味において新しい思想として成立するかを深く考えようとする者は、それに対立する他の二つの思想を十分明瞭に把握しておくことが必要であらう。

社会学者清水氏はまた歴史家である。氏はその資料を自由に駆使することにおいて歴史家としての手腕を發揮している。社会学書は無味乾燥であると一般に考えられているのとは反対に、本書は豊富な内容を有し、興味深いものである。私はこの書を社会学専攻者はもとより、特に種々なる部門の社会科学の研究者、また哲学の研究者に広く推薦したいと思う。

社会と個人という魅力ある表題を有する本書は、それにふさわしい魅力ある内容をもっている。著者が此の書の続巻を出す日の近からんことを望むものは私のみではないであらう。

——1935（昭和10）年10月21日『東京帝国大学新聞』

モオロア 『魂を衡る男』 読後感

アンドレ・モオロアの『魂を衡る男』は、今度原氏の翻訳で初めて読んだが、たいへん面白かった。戦争中に幾多の死を見、また自分の妻の死を知り、戦争後には自分の勤める病院で様々な死に立会い、そして死んだ妻に生写しの病身な女を愛するようになった一人の医者が、その運命の必然性から靈魂の存在や死後の生命について追求する有様が描かれている。科学的探索の冷静と情熱とは、ロマンチックな愛と夢想とに融合して、奇態に美しい小説を構成している。地味な客観的な叙述のうちに魂の怪しいおののきとまぼろしとを巧に描いているのは、『シェリイ伝』や『バイロン』などの小説的伝記に成功した作者の、やはり同じ才能が、ロマンの方面でより自由に現れているように思われ、興味が深い。新しい浪漫主義の文学にとつていろいろな示唆を含む作品であろう。

私は嘗て、初めてプラトンの『パイドン』を読んだとき、死に面しながら靈魂の不滅について種々論証し弁証するソクラテスに対し、一種の反感と共に不思議な魅力を覚えたことを想い起す。

いま魂を衡る男ジェームズに対しても、もとより違った種類のものであるが、やはり一種の反感と共に不思議な魅力を覚えるのである。ソクラテスには信念もあり、感激もあり、高揚もあつた。しかるにこの小説では凡てが相対的で、実証的であるのは、近代人の心理に相応している。かしこには絶対的な哲学的弁証が存するに反し、ここでは信念の根拠が科学的実験に求められる。ソクラテスには自己の使命に殉ずるといふ確信と安心とがあつた。しかし我々は戦争で斃れた無数の青年に、彼等の死を目撃した同様に無数の青年に、そのような確信と安心とを期待することができるであらうか。現代のパイドンとも云つてよいこの小説を読んで、私は何よりもこの問題について考えさせられるのであり、そこにこの小説の心理の深い基礎を見るのである。

中河与一著『偶然と文学』読後感

中河与一氏によって提出された偶然論は、何と云つても、本年の文壇における最も重要な問題であつた。それは決して単に一時的な問題でなく、人生及び文学の根本に触れた問題である。

一般の見解に従つて日本の文壇をプロレタリア派と芸術派とに分けて考えるならば、芸術派にはこれまでプロレタリア派の唯物弁証法に比し得るような基礎理論が欠けていた。文学の個々の特殊な問題については理論があつたにしても、世界観に渉るような根柢的な理論を持つていなかった。この点で芸術派には弱点があつたのであるが、いま中河氏の偶然論によつてそれが補われたと云うことができる。芸術派の批評家ですらたいてい必然論に囚われていたとき、この偶然論の出現は劃期的な意義を持つている。

中河氏の提説は現代物理学の新理論から出発したものであつて、その関係は専門科学者の批評に俟つとしてもそれが文学論として特に我が国の文学の伝統に挑戦した革新的見解であることは争われぬ。日本の伝統的な文学は、その殆ど凡てが必然論もしくは宿命論に深く根差していた。

偶然文学論が浪漫主義の精神に一致するものがあることは事実であるが、中河氏の理論は、それが現代自然科学の基礎理論から出発しているように、この点で心情の浪漫主義に対して知性の浪漫主義を掲げるものとして、特色があり、重要性があるのではないかと私は見ている。これまでの浪漫主義は主として心情の浪漫主義であつた。

しかし中河氏の偶然論は「真実の不思議、不思議の真実」を追求するものとして、むしろ知性の浪漫主義であり、かかるものとして現代における新しい文学精神となり得るものである。偶然論は無理論、無思想と同じように考えられるほど、人々は一般に必然論に囚われているのである。中河氏の偶然論は一つの理論たるべく提出されているものであり、文学の新しい思想性の基礎となることを欲するものであつて、何人も真面目に考え直してみなければならぬものである。その理論と中河氏の作品との関係を研究してみると、更にいろいろ興味があり、有益であるであらう。

『生田長江全集』

批評家のつねであるように、生田長江氏は世に報いられること甚だ薄くして逝いた。明治、大正、昭和に跨り氏が文学界、思想界に尽した功績はまことに大きいのである。大業『ニーチェ全集』の翻訳を別にしても、氏の業績はかなりの量に達し、文芸思想史上永く伝えらるべきものである。今度それが十二巻の全集に纏められて出版されるようになったのは、悦しいことである。

生田長江氏は本格的批評家であった。その教養は文学の正統を継ぎ、終始人生の根本に相渉るという厳肅真摯な態度があつた。その評論は単に印象的でなく、思想によつて裏打ちされており、また文明批評家的眼光をもつて貫かれている。氏の評論の態度はブランドス的であつたともいえるであろうか。最近の文壇において本格的批評の欠乏が歎ぜられておるとき、氏の評論の如き範とすべきものが多いであろう。文壇の時流に迎合せず、自ら恃むこと極めて厚かつた氏の文章は稀なる気魄を有し、独特の風格を具えている。しかし氏は、皮肉家でも冷笑家でもなかつた。氏の文章が心を打つのはその人道主義的熱意によつてである。

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

我が国の人道主義は後に至り、武者小路氏の「新しい村」、有島武郎氏の晩年などに見られる如く、社会に対する関心を示すようになったが、生田氏の批評的関心も文芸から社会にまで拡大された。そのころ氏は堺利彦、大杉栄両氏に接近し、また多くの社会評論を書いてゐる。しかるに日本における社会思想の主流がやがて明瞭にマルクス主義へ移るに従つて、生田氏の思想は次第にニヒリスチックな傾向を濃くして行き、それとともに氏は従来の指導的地位から退くに至つ

ている。

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

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

—1936（昭和11）年4月18日『大阪朝日新聞』

向坂逸郎著 『知識階級論』

向坂氏の論文を読んでいつも感心するのは、その明快さである。理論的な明快さにおいて氏の評論は今日の論壇ですぐれた位置を占めている。それは氏の篤実な社会科学的訓練の結果として得られたものと考え、かねて敬服している。

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

るのは、理論的に不完全であり、また社会的に一層広汎な一層重要な層を見落すことである。向坂氏の知識階級論はかような欠陥を有せず、社会科学者の客観的態度をもって書かれている。

既に云つた如く、向坂氏の評論は実に明快だ。この明快さの基礎を私は氏の評論の啓蒙性において見る。かかる啓蒙性は氏が元大学教授であるということとも関係があるであろう。育ちは隠せないものである。勿論、今日の学校や教師は屢々その啓蒙的意義をすら失つている。また我が国民生活の一般の知的状態において現在啓蒙が必要なことは云うまでもない。従つて明晰な理論によつて磨き出され、すぐれた啓蒙性を有する向坂氏の知識階級論は高く評価さるべきものである。併しここに評論の啓蒙性と指導性の問題がある。

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

啓蒙性が成立する。啓蒙的批評が公式論の印象を与えるのもそのためにほかならぬ。それはそのようなものとして十分意義を有するものである。私はここで啓蒙的ということを学術的に対する通俗的ということに解しているのではない。ただ啓蒙的批評に不足しがちなのは指導性である。

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

すぐれた啓蒙性によつて教えられることの多い向坂氏の知識階級論において、もし我々が何か物足りなさを感じるとすれば、そこでは主体的なものが抽象乃至無視され過ぎているということである。尤も、かようなことは社会学者、経済学者の立場においては当然のことである。私は向坂氏が経済学者としての立場をつねに忠実に守つていられることに対して寧ろ敬意を表してい

る。氏の本質は経済学者であり、この方面における氏の業績は尊敬すべきものである。ただ知識階級の如き社会階級的に中間的性質を有するものについては、主体的な問題の究明が特別に要求されるのであつて、この点において我々は氏の理論に物足りなさを感ずるのである。それは恐らく社会学者としての氏の意図の外にあるものであろうが、評論の総合性の見地から不足に思われるのである。評論の総合性はその指導性の一つの要素であらう。

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

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

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

例えば向坂氏がインテリゲンチヤに向い彼等の階級の地位について客観的な科学的な理論を説かれるとする。そのことが無駄でなくて有意義であるためには、インテリゲンチヤが理論そのものに価値を認め、客観的に正しいことに身を捧げ、真理に殉ずるといふようなところがなければならぬであらう。我々がヒューマニズムと称するものは何よりもかくの如きことを意味している。それはセンチメンタルな人道主義のことではなく、飽くまでも良心的に真理を追求し、科学を尊重し、客観的なものに殉ずる精神のことである。それは、もしマルクス主義が客観的真理であるとすれば、マルクス主義にとつてもそれが人間的意義を獲得するための前提でなければならぬよう

なものである。かくの如き意味におけるヒューマニズムが重要な問題であるということは、例えば我が国の思想運動における所謂転向の問題——伝統的な日本の性格とヒューマニズムとの混乱、格闘、等々として極めて特徴的な現象——を考えてみれば明らかになるであろう。

勿論、かように云つても、向坂氏の知識階級論がそのものとして有する価値に関わることでない。ただ私は向坂氏の如き有力な批評家に評論の啓蒙性以上に指導性について一層深く考えて貰いたいと思うのである。

——1936（昭和11）年8月5、6日『読売新聞』

矢内原教授著 『民族と平和』

矢内原教授の新著『民族と平和』の内容は政治、科学、宗教の多方面に亙つてゐるが、全巻を通じて躍動しているものは真理の愛と平和の愛である。読者は先ずその純情とその熱意とに直接に心を打たれるであらう。それは教授の理論の反対者に対してすら感動を与えずに措かないものである。混乱せる現代において精神の純粹さを有する書は稀である。この書はそのような稀なものに属している。戦争の脅威と文化の危機が絶えず感ぜられる今日、かくの如き書の有する意義は大きいと云わねばならぬ。

理論的に見て本書の主要な内容をなすものは民族主義についての考察である。著者は植民地問題の専門学者であるが、そのことが著者に民族主義に対する関心を特別に喚び起させたというところもあろうし、またそのことがこの問題の論究にあたつて著者に好都合な条件となつてゐると思われる。民族主義の擡頭は今日戦争の危険を増大している。戦争に対しては徹底的に平和を擁護する著者が、民族主義に対してはこれを一概に排斥することを不可としているのは注意すべきこ

とである。

蓋し著者によれば、民族主義と云つても、その意味性質は同一でない。その中には民族国家の民族主義があり、植民地民族主義があり、また帝国主義国の民族主義がある。著者が否定的態度をとるのは特にこの最後のものに対してである。戦争の危険を積極的に有するのはそれである。例えばドイツの民族主義は如何なるものであるか。ドイツは戦前既に帝国主義国であつた。それが今更単純な民族国家主義に逆転することは到底あり得ないので、ナチス・ドイツの民族主義は帝国主義がその喪失した覇権を回復する意味を含み、従つてそれは帝国主義の性質のものである。ファッショ・イタリヤの民族主義もまた単純な民族国家の民族主義でなく、帝国主義国がその帝國的勢力増進政策として利用するところの民族主義にほかならない。

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

誤れる民族主義に対する教授の諸批判にはまことに鋭利なものがある。民族主義という語が甚

だ曖昧に、混同して頻に濫用されている今日、民族主義の諸意味、それと国民主義、帝国主義、軍国主義等との関係を明晰に論明せる教授の所説は読者を啓発するところが少なくない。民族の本質について検討して、民族は自然的なものでなく、歴史のものであると見る教授の見解は全く正当であつて、ファッシズム的な民族の概念に対して批判的なものである。

民族の内容は自然的固定的でなく、歴史的生長的である。民族は歴史的社会的範疇に属するが、併し消滅するものとは云えない。民族主義の力説するところは統一であり、集団であり、他民族との差異であるが、これらの事柄は教授によればそれ自体決して反動的意味を有するものではない。問題は事実として存在する民族的意識の用い方如何にある。

「民族を最も愛するものは、民族主義をば正義の爲め自由の爲め平和の爲に用いるものでなければならぬ。之を国家的利己の爲め、個人の自由抑圧の爲め、又は国際的不和の爲に用いる者は、民族主義の名によつて民族を殺すものに外ならない」。

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

民族主義と個人主義並びに国際主義との調和に関する教授の説も自由主義的見解に留まつている。教授はもちろん自由主義を批判される（『中央公論』本月号参照）。併しその批判の仕方は主観的道德的であつて、自由主義の欠陥は主として自由を功利主義的唯物主義的に解釈した点にあるとされている。自由主義の弊害を実際に認められるに伴つて、自由主義は教授において体系であることから次第に精神的主観的なものになつてゆくようである。我々はそこに進歩的であろうとする善意の自由主義の現在における一つの帰結を見る。尤もそれは矢内原教授にあつてはプロテストの信仰とつながっている。今日主観性の復権が必要であるとしても、それは現実主義のうちにおける主観性のモメントとしてではなからうか。ともあれヒューマニスティックな熱情を持つた教授の学問精神の高揚は学徒の傾聴すべきものである。

——1936（昭和11）年9月7日『東京帝国大学新聞』

円谷弘著 『支那社会の測量』

支那は我々にとって不思議な魅力を有する国である。それは支那が今日いわゆる日支問題として我々の関心の対象となつているという以上に、何かもつと複雑な、茫漠とした魅力である。この魅力は我々の祖先や我々自身が支那の古典的文化を血肉の一部として持っているということのみよるとはいえぬ。現代支那そのものが我々にとって魅力を有するのである。

かような支那に科学のメスを入れて解剖することは学徒の重要な任務であるが、従来それが十分行われているとはいえない。今日の支那問題の政治的解決の前提としても支那に関する科学的測量がぜひ必要であるわけだ。

円谷博士の新著『支那社会の測量』は種々の調査資料を用意して視察した同博士の支那旅行の産物である。この書は先ず現代支那社会の特殊な社会形態を社会学的に決定して、これに基づいてその政治、経済、宗教、芸術、教育等の諸方面に互つて解剖したものであり、その内容は現代支那概論といつてもよいものである。社会学の立場からの支那の分析として本書は特殊な意義と

功績とを有するであろう。現代支那のどのような問題を論じても、つねに社会学者の眼が光っているところにこの書の特徴が見出される。円谷博士はその社会学においてかねて、形式社会学の立場とは異なり、具体的な歴史的な集団現象の研究をもつて社会学の任務と考えているのであるが、本書はその主張の一つの実現として意義を有する。

旅行者の印象と観察、学者の分析と批評とがおのずから結び付いて出来たこの書物は種々の示唆を含み、一般の読者にとつても興味ある読物であるが、私は特にそれが我国の社会学者の学問的野心を刺戟することを望む。

——1936（昭和11）年11月27日『東京日日新聞』

オルテガ著
池島重信訳 『現代の課題』

現代スペインの思想家でヨーロッパ的水準に達していると云われるのはウナムノとオルテガとである。ウナムノは我が国でも既に多少知られているが、オルテガは殆ど全く紹介されていない。今度彼の『現代の課題』が池島君によつて翻訳されたのは悦ばしいことである。この書の独訳にはフランスやスペインの文学の研究者として令名あるクルテイウスの序文が附いているが、池島君の訳書にもこの文章が訳出されているのは読者にとつて有益である。

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

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

一の風景を違つた立場から眺めるとき、それぞれ別の風景が現れる。彼等の見る位置が異なるために風景は両者にとって同じでない。しかしそのいずれか一方或は双方が間違つてしていると云うことはできぬ。一方の風景は他方の風景と同様に現実的なのである。眺める立場から全く独立であるような「客観的な」風景というものは存在しない。かくの如く、オルテガに依れば、宇宙の實在は、与えられたものに対する一定の展望のうちのみ現前し得るような性質のものである。展望は實在の成素の一つである。それは實在をゆがめるものでなく、却つて實在の秩序の図式である。實在は風景のように、すべてが同様に真で同様に正しい無限に多くの展望を提供する。いずれの民族、いずれの時代も、歴史の経過のうちにおける一定の席にいたのであつて、それぞれの立場から、それぞれの展望において真理を捉えるのである。誤謬であるのは自分のみが唯一の展望であると主張する展望である。誰も自分の立つてゐる立場を去ることができない。なぜならそれは自分を化して抽象名詞になし、生存を放棄するに等しいから。従來の合理主義の哲学は場所と時間とを超越した實在とか真理とかがあるかのように考えた。オルテガはかかる合理主義に反対して、純粹理性は生のうちに位置づけられ、可動性と自己転形の力とを獲得しなければならず、純粹理性は生の理性によつて代られなければならないと云つてゐる。我々の義務は我々が現存する

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

オルテガは合理主義に反対すると共に相對主義に反対している。しかし彼の展望主義そのものも実は一種の相對主義ではないか。展望主義は歴史主義の一種であり、歴史主義は結局相對主義ではないか。歴史主義に対して従来なされている最も重要な非難は、それが相對主義に陥らねばならぬという点にある。この疑問にオルテガは十分に答えていない。

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

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

オルテガの『現代の課題』がともかく我々の時代に就いての興味深い哲学的考察であることは確かである。尤も、彼の哲学の独創の程度は問題であり、彼の思想の帰結に対しては疑問が存するであろう。我々が彼から学ぶべきものは何よりもその思考のスタイルである。ドイツ哲学の影響が支配的であつて独自の思考のスタイルに乏しい我が国の哲学は、ドイツの最善の理解者としてドイツ人から一般に認められ、しかも独自の、清新な、柔軟な思考のスタイルを有するオルテガから大いに学ぶべきものがあるであろう。

—1937 (昭和12) 年5月 『東京堂月報』

清水幾太郎著 『人間の世界』

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

この書は文化、歴史、制度、慣習、言語等の問題を取扱っている。現代哲学における人間学などと異なり人間の世界の問題をかように具体的に促え得たのは社会学者としての著者の教養によることであるが、それと共に単に社会学的な見地に止まらず問題を十分哲学的に掘り下げていることは、著者の学風を示すものである。

この書を貫く根本思想は人間は造られるものであると同時に造るものであるということである。人間は社会から、制度、慣習等から造られる。それらは歴史的に与えられ、人間を超越している。人間を超越するものとして、それらは自然の如き性質をもっている。しかし実は、社会、

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

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

人間は造られるものであると同時に造るものであるという規定は疑いもなく重要なものである。ただ本書においてはこの二つの立場を区別することに力を注がれたためか、右の規定が十分弁証法的に捉えられていない憾みがあり、かくして歴史的に限定された社会を超越する人間を単に個人と見て同時に社会的なものと思わず、また個人の立場と論理の立場とを結び付けることによつて人間性を抽象的に合理的なものと思ふことに終つてゐる観がある。それらの点において本書の思想は著者の得意の研究題目である近世の自然法的社会観に知らず識らず影響され、その主張

するヒューマニズムもルネサンス的ヒューマニズムに近いものになつてゐるように思われる。かような帰結に対して私は簡単に同意し得ないが、極めて明晰に手ぎわよく書かれたこの書物は、ヒューマニズムの問題の所在を理解する上に寄与するところが多いと信ずる。

——1937（昭和12）年5月17日『報知新聞』

『室伏高信全集』を推す

世にジャーナリストは多いが、室伏氏のような天成のジャーナリストは少ない。またすぐれたジャーナリストは稀でないにしても、室伏氏のようにジャーナリストであることに誇りを感じ、大きな意義を見出しているものは稀である。室伏氏はいわば「確信したジャーナリスト」である。私は室伏氏を幸福な思想家だと思う。それはもちろん、世間で思想家と呼ばれ哲学者と称せられる人の多数が室伏氏の思想に同意しているという意味ではない。室伏氏自身の語っている如く、事実はむしろ反対であるかも知れない。氏はつねに「野に叫ぶ声」であることを欲している。しかしジャーナリストは思想家でないという命題が成立しない限り——わが国には今なおかようなことが成立するかの如く考えている時代錯誤的な学者が少なくないのであるが——氏は一個の立派な思想家である。いな、氏は現代の思想家とはジャーナリストであると確信しているのである。室伏氏が幸福な思想家であるというゆえんは、氏の文章が幸福感に浴しながら自己満足に浸りながら書かれたという意味ではない。私はむしろ氏の文章がしばしば絶望の中から虚無に面しつつ

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

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

室伏氏の哲学は広い意味で生命の哲学、流動の哲学といひ得るであらう。しかしそれは書齋で考えられた流動の哲学でなく、生きたジャーナリストの時代感覚と時事性がそのうちに融合している。氏の思考は分析的であるよりも総合的であり、推理的であるよりも直観的である。とりわけ氏の思想の特色をなすものは、その生命の哲学が土の浪漫主義ともいふべきものによつて深く彩られていることであらう。しかもこの土は断じて日本の土である。その意味において氏は極

めて日本的な思想家でないかと思う。

私は室伏氏の思想に必ずしも同意するものでないが、氏の文章を読むことが好きである。氏はつねに読者を楽しませることを知っている。氏の全集が青年の書として、青年はもとより、青年性に憧れる人々によって広く読まれることを希望する。

——1937（昭和12）年5月26日『東京日日新聞』

田辺元著 『哲学と科学との間』

一昨年の秋本誌に掲載された田辺博士の「科学政策の矛盾」という論文が我が国のインテリゲンチヤの間に非常な反響を喚び起したことは、読者の忘れ難いところであろう。それはいわゆる「智育偏重」の論に反対し、政府の科学政策を批判し、科学的精神の必要を力説したものであつて、時世に対する極めて適切な警告であつた。今この論文を初め、「常識、哲学、科学」「世界観と世界像」「科学性の成立」という一聯の科学論と、「量子論の哲学的意味」及び「古代哲学の質料概念と現代物理学」という二篇の新物理学に関する哲学論とを輯めて出版されたのが本書である。

博士が「科学政策の矛盾」の中で痛烈に批判されたような状況は改善されず、科学的精神の依然として尊重されていない今日において、本書の刊行は大きな時代的意義を有するものと云わねばならぬ。「愛国の熱情は科学的精神を伴うことを要する。然らざれば、感激は盲目に陥り、興奮は一時にして醒め、目的の自覚に導かるる堅忍持久は期することが出来ない。愛国心の昂揚に次いで、科学的精神の喚起の急務なること、今日の如きは少ないであろう」と博士はその序の

中で書かれている。そして政治と科学との關係について、「自然科学と歴史科学との両方面に互り、一般に科学は政治的自由の産物である」と云い、「科学が西洋立民主義の所産なることは、舊たに古代のみならず近世に於てもまた同様である。東洋の科学が常識の段階を十分に脱し得なかつたことは、立民政の欠如に因すると云つて誤ではないと思う」と述べられているのは、特に注目すべきことであろう。

科学的精神の尊重と云つても、その科学的精神とは何かという問題は、もとより決して簡単ではない。本書はまたこの問題に関する田辺博士の哲学的見解を示すものとして重要な學術的意義を有するものである。博士の科学論の基礎をなすのは云うまでもなくその弁証法である。かくて博士は、矛盾の統一、否定即肯定、主觀的即客觀的、相對即絶對、等と絶えず語られているのであるが、この弁証法において媒介ということを重んじ、しかもこの媒介は行為的に實現せられると主張するところに博士の思想の特色が見られるであろう。例えば、博士に依れば、科学性に於つて合理性と実証性とは相反する二つの契機であり、科学性はこの両契機の統一として行為的に實現せられるのである。

次に本書において注目すべきことは、博士が以前には認められなかつた自然弁証法というもの

に、もとより博士固有の意味においては、一定の承認を与えられるに至つたということである。これは田辺博士の弁証法的哲学における注目すべき発展を意味すると共に、現代物理学に対する一つの新しい解釈として注目すべき思想である。

かように本書は種々の点において重要な意義を有するのであるが、読者が著者に対して疑問を述べて教を乞うということは、その著書が優れたものであるだけ、読者の義務であるとするれば、私はここに次の点を挙げておきたい。即ち私の見るところに依れば、博士の思想はなお主観主義的であると思われる。言い換えれば、博士の哲学においては、科学から現実が考えられ、現実から科学を考えると、言いが足りないのではなからうか。そのために一方現実が抽象化されると共に、他方科学の抽象性、その最も善い意味における抽象性が蔽われるというところがありはしないであろうか。博士は科学の現実性乃至具体性を示そうと意図されており、その点において博士に学ぶべきものは多いのであるが、同時にこの善い意図から現実そのもの、行為そのものが却つて抽象的なものにされてはいはしないであろうか。かようなことは根本において博士の行為の概念及び行為的弁証法がなお主観主義的であることから来ているように思われる。即ち行為の意味を具体的に理解するためには人間をその生れるところから捉え、現実の中から人間そのものの成立

——その哲学的意味における成立——が明らかにされることが必要であり、そしてこのことは自然弁証法の如きものを認められるに至った博士にとって必然の要求でなければならぬと考えられるのであるが、博士においては主観的行為から現実が構成されている。これと関聯してまた、博士は実証性を科学性の一契機と見られてはいるが、その実証性というものが合理性に対する非合理性の如きものとして見られるところが強く、これは科学における実証性の理解としては不十分であることを免れず、かくしてまた博士の科学論にはカント的構成主義的認識論の傾向がなお多く残っているように思われる。

ともあれ、我が国の哲学界において弁証法が合言葉となつてから既にかなり久しいに拘らず弁証法を基礎とする科学論として見るべきものがなお乏しかった場合、自然科学に造詣の深い著者によつて書かれた本書はこの方面に重要な寄与をなすものであり、その今後における展開に種々の指導と示唆とを与え得ると信ずる。

——1938（昭和13）年2月『改造』

清水幾太郎著 『流言蜚語』

流言蜚語は一つの怪物である。しかもこの怪物は今日の社会においては日常的なものとなりつつある。人々の思想、感情、行動がこの怪物によつて支配されることが次第に多くなりつつあるのである。この怪物の正体を突き止めることは社会を健全にするために必要であり、それは今日の科学者にとつて重要な任務の一つであると云わねばならぬ。

けれども流言蜚語と云うような怪物の正体をはつきり捉えるには特殊なセンスと特殊なインテリジェンスとが要求されている。本書の著者清水氏はかようなセンスとかようなインテリジェンスに恵まれた人であり、流言蜚語というような題目は氏にとつて蓋し打つてつげのものであろう。私は清水氏の著書はたいいてい読んで来たが、本書はその中の傑作ではないかと思う。流言蜚語を特別に研究した文献がこれまで全く存しなかつたとき、この書は貴重な寄与である。そして我が国の社会学者の著述の多くが乾燥無味であり、また現実の社会の理解に資することが尠いと云われていたとき、この書の明快で興味深い叙述は社会学的研究の一つの模範となり得るものである。

う。

著者はブガチョフ伝説の分析を序として、流言蜚語に就いて主観的客観的の二重の方面から究明を企てている。即ち本書の第一部「流言蜚語と報道」はその客観的方面からの考察であり、第二部「流言蜚語と輿論」はその主観的方面からの考察であると云うことができる。

流言蜚語と報道との関係を論ずるに当り、著者は先ず報道の必要とせられる理由を、我々が環境に適応しつつ生きてゆくには環境について客観的な知識を持つことが必要であるということから説き起している。環境と人間との適応が満足な状態にある場合、言い換えると、社会のうちに分裂や対立の存しない場合、報道もまた完全に行われることができる。然るに反対の場合には、報道が杜絶したり禁止されたりすることが生じて来る。かように報道が不完全である場合、報道された個々の事実の間に合理的な連絡を見出すことが困難になり、甲と丙という知られた事実を連絡するために乙という事項を想像に基づいてその中へ挿入し、甲―乙―丙という全体を作り上げ、甲や丙をそれから解釈するようになる。ここに流言蜚語の根源がある。

かような想像は社会的不安が存在する場合極めて活潑に働き、かくして作り出された環境のイメージに従つて人間が行動するようになる。流言蜚語はその結果を現す故に危険なのである。報

道の自由がないことが流言蜚語の発生を容易にする。その場合報道が官報的に行われるにしても、既に報道の自由が認められていないという理由で、その裏に何か隠された事実があるのではないかと想像させ、その報道そのものが流言蜚語の一つの源泉となることができる。一旦流言蜚語が発生した場合には、真相が発表されても、それが真相として受取られることはなかなか困難である。従つて流言蜚語はその発生に先立つて予防せらるべきもので、それには報道をできるだけ自由にする事、政府においても国民の十分に納得するような報道を与えることに努力すべきであるというのが著者の意見である。

しかし流言蜚語は単にアブノーマルな報道というのみでなく、また特定の仕方では輿論を現すのである。報道は外から内へ齎される作用を中心とするものであり、輿論は内から外へ進む反作用を中心とするものである。輿論は報道に基づいてこれに対する人間生体の反作用として生れる。そこで輿論を統制するために報道の統制が行われるのである。この場合、公然たる輿論の材料として生きていることのできぬ報道は自己を潜在的輿論のうちに生かせようとする。かような潜在的輿論が流言蜚語にほかならない。流言蜚語が甲と丙という知られた事実の中へ乙を想像によつて挿入し、甲―乙―丙という全体を作り上げ、それから甲と丙とを解釈しようとする場合、そこには

潜在的輿論が働くのである。かくして報道の統制と共に輿論の統制が行われ、輿論が自由に発表されないで潜在的に止まっている状態が流言蜚語の發生の地盤である。

「輿論が政治の上に基本的な意味を持つのはデモクラシーに於てである。輿論が尊重されるとするのは、一切の潜在的輿論が顕在的輿論となり得る機会を与えられているの謂である。単に潜在的であつて顕在的たり得ない輿論というようなものはデモクラシーの下にはない筈である。潜在的と顕在的とが輿論の種類でなく段階であるところにデモクラシーの本義がある。原理的に見れば潜在的公衆というものはデモクラシーの社会にはないものである。公衆が潜在的な形態を持たねばならぬのは、デモクラシーが確定されていない社会のみのことである」と清水氏は書いてゐる。輿論を担うものが公衆であるように、流言蜚語を担うものは潜在的公衆であると規定される。

流言蜚語といへば、悪いもの、荒唐無稽なものとして単純に排斥されるのがつねである。これに対して著者は、流言蜚語が全然無根拠なものでないことを示し、それが如何にして發生するかの必然性を明らかにし、また一定の言説が流言蜚語として烙印を押されるには一定の政治的勢力が作用することを述べ、更にこのような政治的勢力は自から流言蜚語を有意的に製造するもので

あることをも付け加えて論じ、流言蜚語の論理と心理とを詳細に考察している。そこではまた流言蜚語とこれに類似の神話とか噂話とかとの関係及び区別が取扱われ、また環境とイメージ、知識と信仰などという哲学的にも重要で興味ある問題に触れられている。

流言蜚語の取締に就いては近來甚だ喧しく云われているが、単なる取締によつて流言蜚語を根絶することが出来ないことは著者の云う通りであろう。私はこの書が特に流言蜚語の取締に関係のある人々に読まれることを希望したい。一般読者はこれによつて今日怪物として横行する流言蜚語に対して知性の耳を鋭くすることが出来、それは極めて大切なことである。

—1938 (昭和13) 年2月14日『東京帝国大学新聞』

『歴史哲学』と『道徳哲学』

ここに挙げた本は共に高陽書院の「新鋭哲学叢書」の一冊【第三、五卷】として出たものである。今日の哲学、更に一般思想において歴史と道徳とが最も重要な問題に属することは云うまでもない。近年これらの問題について論ずることは我が国の哲学界はもとより、論壇や文壇においても一種の流行となつている。この流行はもちろん日本だけのことでなく、西洋においても同じである。またそれが単なる流行に過ぎぬものでなく、今日の歴史のうちに根柢を有する時代思潮であり、最も切実な、深刻な問題であることも明らかである。

そして歴史の問題と道徳の問題とは相互に關聯している。歴史とは単に過去のことをいうのではなく、現在において我々が自己の行為によつて作つてゆくものであるとすれば、歴史の問題は行為の問題、従つて道徳の問題と必然的にながつている。また道徳の問題が現実の行為の問題であるとするば、それは歴史的行為の問題でなければならず、従つてそれは必然的に歴史哲学の問題に關係してくる。今これら二冊の書物が同じ叢書から同時に出たということは偶然以上の興味のあることである。

私がこれらの本に興味を感じたのは単にそれだけの理由に依るのではない。両書は新鋭哲学と称する叢書に属しているが、新鋭とはその著者が新鋭であるというだけでなく、その内容も新鋭であることを意味しようとしているようである。内容上の新鋭性は、斎藤响氏の『歴史哲学』がその副題として「民族史観への基礎的予備概念」といつているように、その民族主義的立場である。馬場文翁氏の『道徳哲学』はそれを「西洋的思惟より東洋的思惟へ」という標語で現している。尤も、民族主義——我々日本人にとつては具体的には日本主義——と東洋主義とは十分区別を要する。今日の日本における思想の混乱はこの区別が厳密に行われていないことに由来することが多い。現に蒋介石の抗日の宣伝には支那の民族的独立というスローガンを掲げているのである。日本民族主義と支那民族主義とが争つていては東洋の平和は来ないのであつて、東洋主義には民族主義とは何か異なる原理がなければならぬ。日本主義と東洋主義とを論理的にいかに関係付けるかということは現実の大きな問題の一つであるが、ここに取り上げた両書にはこの点についての論述が欠けており、通俗の混同がそのままに残されているのは物足りない。しかし従来西洋哲学の中に育つてきた著者たちが今東洋的立場に立つて哲学を始めようとして著したこれらの野心的な書物は読者の興味を十分に唆り得るものである。この野心は斎藤氏の場合には率直に、

馬場氏の場合には謙遜に現れているが、今日の学者が学問上の野心をもつのは当然のことであつて、この点私は著者たちの態度の新鋭性に感服するものである。

これらの本を従来の哲学叢書がそうであるように啓蒙書と見るとき、いずれも価値をもつており、一般読者に推薦して憚らないものである。特に馬場氏の『道徳哲学』はその意味で好くできているのであるが、しかしまたそれだけ西洋の倫理思想に忠実であり、その学説を一々批評して——かような批評は西洋の倫理学者もすで行つてゐる——そのいづれにも不満な点があるといふことだから簡単な東洋倫理に還らねばならぬという結論を導き出しており、東洋倫理——ここにも種々の学説がある——について同様の仕方では批評してゆけばどうなるかは殆ど問題にされてゐない。一つのものに不満な点があるからといって直ちに他のものに満足することは学問的でなく、満足すべきものの価値が再び検討されねばならない。しかしこの書は西洋の倫理学説の批評的叙述としては成功しており、読者に利益を与えることが出来る。

斎藤氏の『歴史哲学』は一層野心的であり、それだけまた東洋の文献もよく利用されていて、読者にとつて興味が深い。馬場氏の書物が学説中心の方法によつてゐるに對して、この書物は問題を中心として書かれており、学問的叙述の二つのタイプを現していることも、比較してみると

面白い。尤も、斎藤氏の書物も東洋思想の根柢から新たに歴史哲学を築き上げたものと見るにはかなり大きな距離があり、その基礎となつてゐるのは主として西洋哲学であると思う。氏がこの書の特徴として力説したという歴史叙述の芸術性についてはシェリング、ブルックハルト、ディルタイ、ヴェンデルバント等々がすでに明瞭に述べており、また歴史参加の実践的契機としての「とき」についても、西洋においてはすでにギリシアの「カイロス」の思想、そのキリスト教における新しい意義付けが見られ、現代においてもテイリツヒ等が高調しており、私もまた以前それについて書いたことがある。これは勿論氏の書物の価値とは関係のないことであるが、日本的乃至東洋的獨創性を發揮することが決して単純な問題でないのは明らかである。

これらの二書は日本の哲学界が、その比較的若い世代に至るまで、いかに時代に反応しつつあるかを知る上において読者の注目に値する。哲学界と雖も今日決して風波穩かではない。著者たちのような野心的な若い学者が大いに現れて、世界の学界に対し日本の学問の価値を真に認識させるような書物が現れることは、新鋭日本のために望ましいことであり、かような野心を刺戟し得る点において、いろいろな批評はともかく、これら両書の出現には意義があるのである。

岡山巖著 『現代短歌論』

岡山巖氏は医学者で歌人である。氏の作には秀歌が尠くないが、その歌論もまた優れている。私が氏の歌論に特に興味を感じるのは、氏が哲学に理解を持ち、哲学者としては西田幾多郎博士に傾倒しているためである。短歌文学に新しい哲学的基礎を求めようとしている点において氏の論は全く独特のものである。

本書は岡山氏の代表的な歌論を集成している。その内容は近年歌壇において取り上げられた短歌並びに歌壇に関する重要な問題の殆どすべてに互つておる。岡山氏は時代と芸術に対する良心から、短歌の問題と一般文化及び思想の問題との連繫につねに着目しつつ思索を進める。この点においても氏は現在の歌人中特異な存在である。従つて本書は現代短歌論であると共に現代日本文学論であり、短歌を通じて論ぜられた氏の現代日本文学論であるということが出来る。読者は氏の歌論の有する展望の広さに敬服するに相違ない。

かように氏は一般文学並びに文化の新しい動向に絶えず注意を払つていたのであるが、しかし

決して単なる新しがり屋ではない。氏の思想の根柢には定型短歌の伝統をもつて鍛えられた精神がある。伝統と創造とを如何にして統一するかという問題に氏はつねに正面からぶつつかつていたのである。

岡山氏の短歌論、文学論を貫いている思想を私はヒューマニズムと称することができると思う。取材の拡張の問題を論じて、短歌以前の世界に及び、「取材が取材として真に内面的に成熟し切るには、既に遠く作歌以前の世界に於て用意されていなければならぬ」と氏が云つていのも、ヒューマニズムの精神であり、「情熱の貧困」に対してなされた論も同じ精神に基づいている。ヒューマニズムは主観主義のように屢々考えられているのであるが、氏はつねに人間の「全現実」の立場に立とうとしており、現実といつても単なる客観主義のことではなく、却つて「心境と環境」との弁証法、生命の弁証法を氏のヒューマニズムは基礎としている。また氏が短歌に「世界文学」の方向への開眼を求めているのもヒューマニズムの精神の現れである。ヒューマニズムは最近においては単なる進歩主義の別名のように考えられているが、伝統と創造との自覚的統一としての自由の世界を短歌の領域と見る氏の立場こそ、ヒューマニズムの正しい意味を見出したものであり、新しいヒューマニズムが如何にあるべきかを理解するために本書は大きな意義を持ち、単に

歌人のみでなく、すべての芸術家、すべての文化人の味読を要求している。

——1938（昭和13）年4月15日『日本読書新聞』

最近の読書

『文芸』の小川君から最近読んだ本について書けとの話があつた。どんな本が読まれているかということから時代の精神的状況を窺おうとの意図であるらしく、なかなか好い思ひ付であると思ふ。

私の場合、この頃読書の傾向に変わったものがあるわけではなく、前からの方針或いはむしる習慣を続けているに過ぎない。我々にとつては読書と仕事とを離すことができず、自分のやっている仕事のための参考書を読むことが読書生活の中心になつてゐる。私は今特に構想力の哲学というものを考えているので、これに関係のある書物を努めて集めたり読んだりしているが、この方面について纏つたものはあまり出ていないようだ。そのうえ最近では洋書を手に入れることが次第に難しくなつてきたようである。事変以来、外国の書店のクレディットが殆ど利かなくなり、内地の輸入店に頼んでも為替の制限のあるために本の来るのが次第に遅くなり、あてにできなくなりつつある。応用科学の方面はそうでないようだが、美術書などは殊にひどいことである。構想力の問題について書いてゆくうちに形というものの重要な問題であることが分つてきた

ので、この頃私は遅ればせながらゲシュタルト心理学に関する書物の勉強を始めている。日本でもゲシュタルト心理学とマッハ主義ということが一部で問題にされてるらしいが、これは私の今考えていることと関係して興味のある問題である。

専門外の書物では、私は最近サートン【George Sarton, 1884-1956】の『科学史とニュー・ヒューマニズム』【森島恒雄訳『科学史と新ヒューマニズム』】を読んでみた。新しいヒューマニズムは従来の人文主義の偏見を排して自然科学、特に自然科学史と結び付かねばならぬというので、至極もつともな意見である。一時我が国であのように喧しく云われたヒューマニズムも、近頃では時代遅れのように見る傾向が俄にわかに強くなってきた。これも時世の激しい変化の一つの現れである。しかし私自身は今も前と同じ意見で、時代の生活感情、精神的雰囲気としてのヒューマニズムは重要であり、その中から将来の新しい文化は生れてくるのだと考えている。

サートンを読んだついでにソンプソン【William R. Thompson, 1887-1972】という人の『科学と常識』という本を読んでみた。これは、常識と矛盾するように見える現代科学と常識との関係を明らかにしようとしたもので、取扱っている問題は重要であり、根本の見方には疑もあるが、教えられ点もある。著者はカトリック的立場にある人であり、マリタンが序文を書いている。或る必要

からこの間マリタンの哲学概論を開いてみたが、そこにも哲学と常識との関係が他の哲学概論では見られない程度に述べられている。カトリックと常識というものとの間に何か特別の関係があるのか、その常識とは如何なるものか、詳しく調べてみなければならぬ。

読書では私はだいたい古典派であるけれども、流行物を読むことにも決して意味を認めていないわけではない。誰もと同じように私も今支那のことを知りたいのであるが、好い書物が少なく、實際の支那論が多くて困る。エスカラの『支那』は私のこの頃見たもののうちでは好いもので、有益な概論である。フランス人の支那研究にはすぐれたものが多いらしく、若干注文してあるのだが、本がなかなか来ない。時局的支那論よりも科学的支那研究が欲しいと思う。芸術家の支那感にも面白いものがある。著者から寄贈された阿部知二氏『北京』(小説)、岸田国士氏『北支物情』、それから飯島正氏『東洋の旗』の新刊物を並べて読んでみたが、三人三様の支那感——そしてそれは同時に日本感でもある——が窺われ、それがまた今日の日本人の支那感また日本感を代表しているように思われて興味が深かった。ともかく支那は大きな問題で、これを十分に理解するには根気の好い観察と研究との必要であることを痛切に感じるのである。

カント 『美と崇高との感情性に関する観察其他』

上野、武田、佐藤の三氏の翻訳によつてカントの『美と崇高との感情性に関する観察其他』が出た。そしてこれで岩波版カント著作集全十八巻が揃うことになった。

ここに我々は先ず日本の哲学界に多大の寄与をなすべきこの著作集の完結を喜びたい。カントの哲学は現在或いは流行の哲学ではないかも知れないが、しかし今日もなおカントの哲学を一度通らないで哲学することは不可能であると云わねばならぬ。否、むしろ、もう一度真剣にカントに還つてそこから出直すことが今日の哲学にとって絶対に要求されるときさえ云うことができるのであらう。形而上学的に、余りに形而上学的になつた哲学の現状、或いは非合理主義に、余りに非合理主義に傾いた思想の現状に対して、カント哲学の精神の実践が必要なのである。

カント著作集の完成は実に日本の精神史にとって大きな意義を有するものでなければならぬ。カントは啓蒙（アウフクレーリング）を完成すると共に啓蒙を克服したというのは、ヴィンデルバントの有名な言葉である。日本では従来、ひとはカントから多くは単にそのいわば啓蒙の克服

の方面のみを取ってきたのであって、そのいわば啓蒙の完成の方面は余り顧みられなかった。然るに現実においては、日本ではまだまだ啓蒙の必要があつたのであり、啓蒙の完成が重要なことであつたのである。啓蒙が十分でなかつたために、今日もなお日本の思想のうちには多くの点において封建的なものが残存している。啓蒙の完成なしに啓蒙の克服は考えられない。啓蒙の克服をば啓蒙の完成を通じて理解しない者は、封建的なものに纏われた形而上学に陥るのほかないであらう。我々は啓蒙の完成としてのカントから更に深く学ぶところがなければならぬ。

カントを読み返すたびに私はその豊富さに驚くのである。我々はあらゆるものをカントに結び付けることができるし、あらゆるものをカントから引き出してくることができる。すべて偉大な思想家というものは、読む人の異なるに従つて幾通りもの解釈を許すものである。彼等が解説書によつてでなく直接に原典から読まれねばならぬ理由はそこにある。カントは実に豊富であるが、しかも後の浪漫主義の哲学とは違つて明晰である。カントにはその体系的斉合性に関わらない明晰さと豊富さがあつて、彼の文章は名文とはいわれないにも拘らず、カントを読むことは他の如何なるドイツの哲学書を読むことよりも私には楽しいのである。そしてカントを読み返すたびに、私は絶えず一層多く、このドイツ的な思想家が如何にイギリスやフランスの啓蒙哲学から影

響されたかを思い、カントとその時代との聯関について考えさせられる。カント著作集を完結すべく今度出版された訳書はその適例であつて、啓蒙の完成といわれるカントを示している。

『美と崇高との感情性に関する観察』においては特にイギリス哲学の影響が認められ、カントは「哲学者の眼というよりはむしろ観察者の眼」をもつて問題を取扱つている。すでにシャフツペリなどのイギリスの哲学者は道徳的感情を美的感情と直接に結び付け、前者を後者の一種と見た。同じようにカントも人間の自然的素質のうち美的感情は含まれ、このもののうちに道徳的感情は含まれると考へた。そこで道徳論は形而上学であるよりも経験の観察に属している。「徳の根本原理は思弁哲学的の法則ではなく、各人の胸中に生き、同情とか迎合性とかの特種の根柢に於けるより遙かに弘くひろがつている感情性の意識である。人生の美と品位との感情性であるといへば、凡てを総括したものだと思はる」とカントは書いている。この論文においてカントは美と崇高との感情性を人性論と結び付け、経験的に、心理的に、人間の性格氣質、男女性の差別、民族の相違、更に時代の変遷に係りさせて観察している。そこには『判断力批判』における美学とは違つて、むしろ後のカントの『人間学』を思わせる豊富な記述がある。この論文の内容は美学的であると共に倫理的であるが、人間学として興味深いものが多い。

イギリスの経験哲学は人間学（人性論）的であつた。「すべての科学が多かれ少なかれ人間性に関係をもっているということ、そしていずれかの科学が如何に遠く人間性から離れているように見えても、科学はつねに何等かの道によつてそこへ歸つて来るということは明らかである」、とヒュームは云つている。人間性の原理を説明することによつて「殆ど全く新しい基礎の上に築かれた」科学の完全な体系を与え得ると彼は考えたのである。カントにおいて関心は批判的論理的であつたとはいへ、彼もなお絶えず人性論的研究に興味を有していたことは彼の種々の著作や講義から知られる。しかもカントの人間学はヒュームの人性論に比して具体的であり、機械的説明的でなくて記述的分析的であるように思われる。カントは記述的な科学に対しても深い興味をもつていたようである。

この訳書に取められた他の論文『形而上学的認識第一原理の新解釈』『三段論法に四格を分けるのは精し過ぎた謬であること』『負量の考を哲学に應用する試み』『思考の方角を定めるとは』は、カントのいわゆる批判主義への発展を見る上に重要なものである。それらは経験哲学の影響のもとに、論理学と形而上学との関係、認識理由と实在理由との区別等について明らかにしている。そこにはいわばニュートンのようなカントが見られる。

カントの批判哲学はニュートンの自然哲学と結び付いているといわれる。しかし彼には記述的な科学に対する興味もあつた。説明科学と記述科学との関係は如何に考えられるであろうか。記述科学は説明科学を理想とし、やがてこのものに解消さるべきものであろうか。しかもし記述科学は説明科学によつて媒介されねばならぬものでありながらなおそれ自身独自の意義を失わぬものであるとしたならば、かような記述科学に結び付いた哲学は如何なるものであろうか。記述科学は本質的に歴史的な科学、自然史と人間史の科学である。カントにおいてなお明らかになされていない説明科学と記述科学との関係に新しい解釈を加えることによつて新しい哲学が考えられはしないであろうか。これが、全く違った色彩の論文を含むこのカントの翻訳を今度読みながら私の思い付いたことである。

—1939 (昭和14) 年3月『図書』

W・ヴェント著 『技術と文化』【三枝博音・吉沢忠雄共訳河出書房】

技術論は今日一種の流行となつてゐる。それはもちろん単なる流行以上に重要な意義を有する問題である。技術論がこのように盛んになつたのは西洋に於ても漸く十九世紀末以来のことであり、それは最も現代的な問題であるといえるであらう。

近代哲学は科学批判、特に自然科学の批判と共に始まつた。科学批判と結び付いた認識論がその特徴的なものであつた。これに対して新しい哲学は技術批判と共に始まるということが出来るであらう、そしてその哲学は知識の立場における哲学でなく、実践の立場における哲学でなければならぬ。

技術論の発達に最も大きな影響を与えたのは、ヴェントのこの書物からも知られるように、経済学特にマルクス主義の経済学であつた。しかしこの書物は唯物史観に立つものではない。ヴェントの意図は文化力としての技術の意義を明らかにすることにある。「一切の文化の進歩は民衆の機械的労働に基づいてゐる。この労働は精神化されねばならない。そしてそれには我々は自然

の認識を必要とする。労働力の精神化から自由と並んで新しい理想が生じ、この理想が精神を活気づけ、それに新鮮な息を吹き込む。この土壌の上に精神の芽が生長する。機械的労働に於て人間は自己を教育した。それはここに最も直接的に、積極的な、内部から創造する力を起さしめ、精神の火花に火をつけたのである」と彼は云っている。つまり技術による労働力の精神化に基づいて人間は自由になり、その地盤の上に種々の精神的文化の開花が可能にされると考えるのである。

ヴェントはそのことを歴史の進行のうちに明らかにしようとした。その場合三つの法則が認められる。一、技術によつて人間の労働力は漸次に精神化される。二、向上し行く精神は国家に於て人格的自由と政治的自由を戦いとる。三、解放された人間は精神生活を深め文化を醇化する。第一の法則は技術の作用から直接に結果し、第二及び第三の法則は社会的諸關係に対する技術の影響から間接に結果するのである。

かようにしてヴェントは、ギリシア人、ローマ人、中世ドイツ人、十六世紀から十九世紀までの時代、十九世紀というように歴史を区分して、それぞれの時代について、先ず技術と人間労働力の状態を述べ、次に労働力の進み行く精神化、都市及び農村における解放過程を論じ、更にそ

の影響によって生きた教育と科学、法律、芸術、宗教、道徳の状態を明らかにしている。その論述には教えられるところが尠くない。

ヴェントは思想的には觀念論でもなく唯物論でもない立場に立とうとしているように見える。「精神から出発する人は技術の意義を過少に評価する……物質から出発する人は技術の意義を余りにも高く評価しがちである」、と彼は云う。しかしそれにも拘らず、哲学的に見れば、彼はカント的・ヘルムホルツ的立場に止まっている。そこにはなおカント的な物自体の概念が残されており、ヘルムホルツ的な認識論が現れている（一七頁以下）。それは技術の本質とは一致し難い、ヴェントの思想の制限であるといわねばならぬ。技術こそカント的な物自体の概念を不用にし、ヘルムホルツ的な認識論を排棄するものではないであろうか。すでにヴィコは、人間は自分の作ったものは完全に認識することができるという命題に立つて、人間が作ったものである歴史についての認識は人間が作ったものでない自然についての認識よりも一層確実であると考えたが、自然を変化して物を作るところの技術こそ、ヴィコの命題を自然の領域に適用することを可能にしたのであり、それによってカント的・ヘルムホルツ的立場を超越することを可能にしたのである。

歴史において技術を基礎的なものとするヴェントの見解は、技術が科学よりも古いものである

ということに立脚している。そして彼は更に云う、「人間精神の活動の一切の形態の中で古代に對して中世が特筆すべき進歩を示したのはただ技術だけであつた。しかも中世はこの進歩を科学の助力なしに特に自然科学——それは十六世紀に至つて始めて勃興した——なしに成遂げたのである。ここでもまた我々の人類の生活の根本要素は先ず技術であるという推測が新たに力づけられるのを見る。隷属も自由も共に機械的労働から起るのである」(二二六—二七頁)。

しかしそこに科学の理念と科学的知識との混同がありはしないか。科学の理念は確に近代に至つて獲得されたものであり、それによつて自然科学は飛躍的に進歩し、この近代科学と結び付いて技術もまた飛躍的に發達した。しかし科学的知識そのものはあらゆる時代の技術のうちになくとも含蓄的にはつねに含まれていたのである。しかも科学の理念と技術の理念との區別及び關係についてのヴェントの考え方は甚だ不十分であるといわねばならぬ。

「技術の精神的活動は比較的に綜合の方向に多く行使され、自然科学のそれは寧ろ分析の方向に多く行使される。自然研究者が分解したことを技術家は新たな作用に再び構成する。故に技術は自然科学を補うものである。發明に際しての技術家の活動は芸術家のそれと近似している」。この見解は間違つていないにしても、かかる單純な考え方に依つては、科学と技術とが他の種々

の文化に与えた思想的影響は理解されないであろう。科学の精神的文化に対する影響を考えないで技術の精神的文化に対する影響だけを問題にするのでは不十分に止まらざるを得ない。

かようなヴェントの技術史観ともいうべきものは、技術と社会的諸関係との関係の把握においてまた一面的であり、社会的諸関係に対する技術の影響に主として注目して、一定の社会的諸関係が逆に技術の発展もしくは停頓に影響するという方面が殆ど全く顧慮されていない。そのことと関聯して、技術による労働力の精神化と人格的自由並びに政治的自由との関係についてのヴェントの見解も抽象的となる。なるほど、彼の云うように、技術は労働力を精神化して人格的自由並びに政治的自由の基礎を作るのであるが、しかしそのことだけでは人間の自由は実現されず、寧ろ反対に一定の社会的条件のもとにおいては技術の発達が却つて人間の隷属を惹き起すのであつて、人間の自由を実現するためにはこの社会的条件の変化されることが必要なのである。一般にヴェントは彼のいわゆる三つの法則の関係を直線的に考へて、その間の具体的な弁証法的関係の理解において欠けている。

この書物には右のような制限が認められ、或いは疑問が提出されるにしても、技術と文化との関係についてのまとまつた論述として我々の学ぶべき所は多いのである。個々の問題に關しても

注目すべき示唆が含まれている。特にその歴史的部分における豊富な内容は我々にとつて有益である。そしてそれは甚だ興味深く書かれている。技術論が我が国においても次第に広く関心されるようになったとき、ぜひ一読しななければならない書である。

——1939（昭和14）年7月10日『東京帝国大学新聞』

最近の思想書

知性に関するもの

知性という特殊なニュアンスをもった言葉が流行するようになった。最初この言葉に反感をもった人々でさえもが、いつのまにか、その流行に感染されている。しかしこの言葉を用いている人々において、その意味が必ずしも明瞭に把握されているわけではない。近代的知性とは何かを理解しようとする者は、デカルトにまで遡らねばならぬ。『デカルト選集』第一卷（創元社発行）が出たことは、この知性時代（？）に特記すべきことである。

最近十年間における我が国の思想の一つの特徴は、フランス思想の普及である。知性という言葉の流行もそれに関連している。専門哲学者がなお一面的にドイツ的に止まっている間に、一般知識人は多くの翻訳によつてフランス思想に親しんできた。ただ最も重要なデカルトが欠けていたが、今その欠陥が満されるに至った。この選集第一巻の『方法叙説』（落合太郎訳）『精神指導の規則』（野田又夫訳）は「およそ知性について語る者のぜひ読まねばならぬものであり、特に

ヴァレリイやアランの読者たちに薦めたい。

我が国に主知主義者というものがあるかどうか、私は知らない。『理知の人』（中央公論社発行）の著者佐藤信衛氏の如き或はその一人といい得るかも知れぬ。この評論集は佐藤氏の文章のうちでも氏の特徴が現れているものである。これも知性について考えさせてくれる好い本である。

「思想をよくするということはつまりは思想を無くするということになる。持っている思想は多くは思想でないものである。思想でない思想を持つているから、正しい思想を持ってないのである。思想を無くすれば、暗示やイリュージョンの悪い嗜癖はだんだん治って行く。この悪い癖がなくなれば生来の悟性が始めて健康なはたらきを取り戻す。そのはたらきによつて正しい思想の芽は萌して来る。それが私たちが人々の持つべき思想と考えているものなのである」。これはデカルトのタブラ・ラザ（白紙）である。デカルトはその白紙の上に「我思う、故に我在り」を建て、ヴァレリイは「フィクション」（擬制）を建てたのであるが、佐藤氏は何を建てようとしているのか。その建設を期待する。

『思想の運命』（岩波書店発行）の著者林達夫氏もフランス的教養の豊かな人であり、我が国の

主知主義者に数えて好いであろう。身辺的なこと、趣味や好事家的なことを書きたいわゆる隨筆に飽き足りない人は、ここに読むべき好箇のエッセイを与えられる。しかもここに見られるのは教養と博識にも拘らず混濁しない知性である。これは本来知性の文学であるべきエッセイの我が国には稀なものの一つである。

もう一つ、私の近頃読んだものの中から『廿世紀思想』の一冊『人文科学思想』（河出書房発行）を薦めたい。恒藤恭氏の概論は立派な社会科学概論であり、小松堅太郎、福井孝治、柴田敬、蟬山政道諸氏の解説は、それぞれ最近の社会科学の代表的思想を忠実に、要領よく、そして面白く伝えて誰にも有益である。

——1939（昭和14）年8月18日『読売新聞』第一夕刊

多田督知著 『日本戦争学』

最近私は二種の戦争論を読んだ。一つはこの多田少佐の『日本戦争学』であり、いま一つはドイツで出たシュミットヘンネルの『近世史に於ける政治と戦争』【清野孝蔵訳 橘書店】である。前者は主として理論的であり後者は主として歴史的であるが、日本戦争学とナチス戦争学との対照として見るとき、興味深いものがある。

戦争とは他の手段をもつてする政治であるという有名なクラウゼヴィッツの命題は今日戦争学の公理であると云つて好い。マルクス主義でもファシズムでもこの公理に立ち、戦争を一種の政治と考えているのである。

多田少佐の日本戦争学もこの公理を認めており、従つて日本戦争学は同時に日本政治学或いは寧ろ日本政治哲学である。戦争学といえ、単に戦争の技術論であるかのように考えるのは誤解であり、この書は最近最も注目すべき思想書として、私はこれを一般知識人の研究に薦めたいのである。

戦争も時代によつて変化するというのがこの書の根本的見解である。すでにクラウゼウィッツは、各時代にはそれぞれ独自の戦争があり、また独自の戦争理論があると考へたが、多田少佐はこの見解こそクラウゼウィッツにおける偉大なものであると云つてゐる。戦争も時代によつて変化するものである以上、古い戦争理論によつて今日の戦争の本質を理解することはできぬ。それでは今日の戦争を決定し指導するものは何であるか。日本戦争学がそれであるというのが多田少佐の確信である。

蓋し多田少佐に依れば、戦争学は、クラウゼウィッツ以来、マルクス主義戦争学を経て、日本戦争学にまで発展する。それは論理的に必然的な過程であり、従つて日本戦争学は、もとより日本固有のものであるが、単に特殊的に止まらない普遍性を有し、同時に世界戦争学とも云い得るものであり、最も完全な戦争学そのものにほかならない。この書はかくの如き理論的關係を証明することにあらゆる力を尽している。

戦争理論の右の如き発展の契機を多田少佐は敵味方の概念のいわば弁証法的発展のうちに求めている。クラウゼウィッツに依れば、戦争とは敵を屈服せしめて、自己の意志を相手に強要実現せんがために用いられる暴力行為である。即ち敵は暴力によつて飽くまでも克服せらるべきもの

として味方に対立する。しかるにマルクス主義においては、敵の中にも味方を組織するのである。敵国の国軍の内部に味方の軍隊を組織し、更にまた、敵国の国民中にも武装せる自己陣営の軍隊を組織し拡大して、これらを打つて一丸とせるものをもつて、自国内部の正規軍と共に協力提携せしめ、一旦有事の日に敵国をその前方と背後との両方面から攻撃しようというのがマルクス主義の軍制思想・戦略理念の特質である。かように敵の中に味方を見るところという考え方においてマルクス主義は、多田少佐に依れば、すでに少なくともその形式において東洋的考え方に近づいている。

しかるに日本精神の立場においては敵味方の関係は一層具体的に把握される。即ち戦争は道義に立つべきものであり、山鹿素行の言の如く、「人ヲ害ナハズ、土地ヲ荒サザルコト」を眼目し、また「敵軍ヲシテ縦たとえヘソノ主將我が言ヲ容レズトモ、ソノ部下拳ツテ矛ヲ後ニ向ケ、自ラノ主ヲ敵トシテ我ト相携ヘテ我が聖戦ニ従ハシムベキ」ということを求めるのである。これが道義的戦争の本質である。

かくして多田少佐は日本戦争学の基礎として日本精神について詳細に論じている。特にその普遍と特殊との関係、具体的全体者についての論は注目すべきである。多田少佐はヘーゲルの弁証

法を超えた生命論理、形式論理に対する実体論理を考えようとしている。日本精神の本質については超合理的なものを認めつつもなお飽くまでも論理的に把握さるべきものと考えるところにおいて単なる直観主義者や神秘主義者に反対し、また日本精神をいわゆる全体主義とは異なる独自のものと考え、且つその世界的普遍性をどこまでも理論的に追求しようとしているところ、本書の特色がある。

またマルクス主義に対する態度においても頭からこれを否定するのではなく、それに一定の段階的意義を認めようとしていることは注目すべきである。要するに多田少佐の態度は理論的であり、そこに多くの日本精神論と異なる本書の大きな価値がある。多田少佐は日本精神をもつて永遠不変であると同時に歴史的発展的であると見ている。まことに真に歴史的なものとは超歴史的なものと同様のものとの統一である。ただこの書においては日本精神の永遠的本質を語ることに急にして、その現代的歴史的規定の方面に乏しいのは遺憾である。日本戦争学を世界戦争学の発展のうちに位置付けた多田少佐によって、他面日本精神そのものの発展の方面についても語って貰いたかつたものである。

支那事変の意義については既にいろいろ語られているが、この書は戦争学の見地からそれを論

じたものとして唯一のものであるのみでなく、従来多くの文献のうち最も理論的なものとしてその価値は高い。著者の論述によつて、啓発される所は尠くないのである。多忙なる軍務にありながらかくの如き学的述作を世に送られた著者に深く敬服する次第であり特に知識人に対してこれを薦める所以である。

—1939（昭和14）年8月25日『日本読書新聞』

林達夫著 『思想の運命』

この書は著者の近年のおおかたの文章を集めたものである。そこには「文芸の社会的基礎」以下、長短さまざまのものが収められている。原稿紙百枚くらいの作もあれば、二三枚の作もある。どんな短文でも何か読みごたえのあるのは、著者が決しておろそかに筆を執らぬ極めて丹念な著家であることを示している。

著者はこの書の或る箇所で、自分は歴史家であると云っているのであるが、少なくともこの書に現れたところでは、著者はむしろ批評家である。批評家と歴史家との幸福な結合は、外国ではサント・ブーヴを始め例が多く、しかし我が国にはあまり見られないのであるが、著者はその稀な一人、恐らく最もユニックな人である。歴史家が批評家でなく、批評家は歴史家でなく、歴史と批評とが乖離している限り、正しい批評も正しい歴史も発達することができないであろう。実際、批評家という言葉ほど我が国においては安価に使用されているものはない。我が国では批評家はまだ殆ど独立なタイプにまで形成されていないと云っても好いのである。多くの場合、批評

は文学者や科学者や哲学者などの余業に属するか、それとも文学者にも科学者にも哲学者にもなれない人間の仕事になっていく。我が国において批評は最も遅れているものの一つである。批評の正統性ということについて真面目に考えてみる批評家も殆どないといった状態である。この書の著者の如き恐らく批評の正統を継ぎ得る人である。読者がこの書を機会として批評の正統性ということについて深く考えてみるように希望したいと思う。批評の正統性とは何かが先ず明らかでないことには本格的な批評の発達のしようもないのである。

著者が特に興味を感じているのは、アミエルとか、ヴァレリイとかいった思想的文学者或いは文学的思想家であるらしい。文学について論ずる場合にも、著者の関心は主として思想に向つてゐる。ここには「思想の文学的形態」という興味深い一文があるが、それはこの書の全体に冠せられて好い名であり、この書は著者の考える意味において、しかしまたもつと普通の意味においても思想の文学的形態である。その論ずるところには到る処新しい着想がある。そしてそれはまた著者の教養の正統性を示している。教養という言葉も我が国においては濫用されているものの一つである。教養が単なる博識であつたり、特に好事家的な知識であつたりすることが尠くないのである。しかし教養において問題になるのは正統性である。およそ正統的でないような教養は

教養ではないのである。この書の著者は教養の正統性について理解している人であり、そして著者の教養は特にフランス的教養の正統を継いでいる。

フランス的教養の正統といえ、広い意味における主知主義である。今日知性という言葉が流行しているにも拘らず、主知主義者と称せられ得るような人は我が国においては甚だ稀である。殊に哲学者といわれる人の中に主知主義者が殆どないということは注目すべきことである。この書の著者の如き恐らく正統的な主知主義者と呼ばれて好い人であろう。「主知主義概論」という題の下に、ヴァレレイについて論じているこの書の一文はなかなか面白いものである。近頃著者はヴァレレイに没頭していると云っているが、しかし著者は特にヴァレレイ派ではないようである。自分は歴史家であるという著者の言葉によつて、著者は思想家として自分とヴァレレイの相違を告白しているといえるであろう。著者の科学精神が歴史科学の系統に属していることは確かである。

「随筆文学について」という文章の中で著者は書いている、「今日の随筆文学はそれに一面その深所において東洋的封建的文人趣味の情性的延長でもあるから問題だ。だからそういうものと闘争して、今こそ西欧の文学精神と科学精神とをしっかりと我々の間に根づけようと努力しているも

のにとつては、隨筆精神の跋扈というものを決して大目に見ているわけにはゆかないのである。」今日の隨筆流行に対する著者の反抗には私も同感を禁じ得ないものである。この書はその外見においては世間の隨筆と類する文章を含んでいるにも拘らず、その精神においては全く違つたものであり、そこにこの書の独自の価値がある。いわゆる隨筆に飽き足りない人々に対してここに薦むべき好箇のエッセイがある。エッセイは元來知性の文学であるべき筈である。我が国の文化はすべて西洋模倣であるかのように云つて今日非難されているのであるが、實際においては、西歐の文学精神と科学精神とをほんとに身につけている人間はなかなかないのである。著者の如きにして西歐文化の正統的なものを体得していると云い得るのである。

私は著者を正統的だと云つた。その教養の系統においても、その思想の系譜においても、著者は正統的だと私は考える。しかし読者はこの書においてそのことを見るのに若干の困難を感じるであろうし、そしてそこにこの書の欠点といえは欠点があるのである。一言で云えば、著者はその批評においていつも「穴」をねらつていと思う。自分の正統性をいわば強いて隠してまで「穴」を探しているところにこの書において見られる著者に対する或る物足りなさが感じられる。「私の若い友人の一人が最近私に向つて、私という人間は物を書けば何かしらいつも穴詰め仕事のよ

うなことをやっているという意味のことを云つた。なるほど気が附いてみると、私の書いた文章にはそうした性質のものが割合多いようである。私はどんな学問的流派、どんな思想的陣営だろうが、そこに出来上つている正統的意見とか常套的やり方というものに対しては、人一倍警戒する念が強い」、と著者は序文の中で云つている。だが実は著者は元來正統的なのである。正統的とは必ずしも学派とか陣営とかというものではないのである。「そこでたまに何か書かなければならない羽目になると、つい定説とか通念とかの欠陥や空隙を衝くようないわば『反対派』的な啓蒙的文章を書く始末になるのである」。著者はやや奇襲癖をもっているらしい。しかしそれは実は困難を避けて容易な道につくことになりがちである。それは著者の我が侷というものである。その文章の魅力のためにこの書の一般の読者が「思想の運命」というものに対して正面からの考え方を忘れて、奇襲癖に感染されるような危険がないでもない。著者は宜しく自分の正統性をまともに確認し、その我が侷を棄てて正統的な題目について四ツに取組むことをすべきである。私は特にそのような仕事を著者の今後に期待したのである。これは友人として私とその才能に期待するところの多い著者に対する願ひである。

ドイツの神話

——ローゼンベルクその他——

Alfred Rosenberg : *Gestalt und Leben*, 1938.

過日のベルリン電報は、ローゼンベルクの『廿世紀の神話』の発禁を伝えている。これはナチスの聖書とまでいわれていたものであるが、昨年八月の独ソ不侵条約は思想上にも大きな影響を及ぼし、ドイツ民族の優越を高調したこの書物も遂に発禁になったのである。政治と思想との関係について多くの示唆を与える事実である。

ここに掲げたローゼンベルクの『形態と生命』は、ハレ大学における講演であるが、ここでも彼は、就中シュパン及びクラークスの思想を批判しつつ、彼の民族主義を力説している。彼に依ると、シュパンの普遍主義（全体主義）は「廿世紀における時節遅れのスコラ哲学」であり、その思想は個人主義的思想と根本において同一である。それは純粹に主知主義的な見方に立っているというのである。

また彼は、ドイツの青年の間に多数の信奉者を有するクラージェスの「生の哲学」に対して、現在と歴史からの逃避がその全著作を特徴付けると批評している。生命を記述するには、この生命の捉えることのできる諸形態から出発しなければならぬということをクラージェスは理解しない。一つの人種或いは民族に性格的な状態は他の人種の本質的な特徴と異なっている。ユダヤ人の意志はゲルマン人の意志と同じに見ることができぬ。

生命をその歴史的形態において捉えるというローゼンベルク思想は正しいが、この形態そのものが歴史的に形成されてくることについての考えが彼には足りないと思う。彼の思想は生物学的であつて真に歴史的でなく、その生物学的見方も今日の生物学からは遅れているのである。

Ernst Kriek : *Mythologie des bürgerlichen Zeitalters*, 1939.

クリークもナチスの代表的思想家であるが、この『市民的時代の神話』の根本思想はローゼンベルクのそれと同じである。クリークに依ると、あらゆる純粋な理論、即ち世界像、世界解釈は、神話に導く。殊に世界や人間の起源や生成の歴史を語る場合、そこにはつねに神話がある。形而上学に反対した近代もそれ自身の神話をもっている。市民的時代は中世の神話を世俗化することによつて、スコラ哲学の信仰を合理化することによつて作られた神話の上に立つている。その科

学、機械、技術の思想は自己のうちに神話を含んでいる。

ところでゲルマンの伝統はかような神話と全く異なるものである。それはつねに政治的に指導的な民族と英雄の神話に生きてきたのであつて、この思想を復興するものが現在のドイツの国民社会主義にほかならない。ここでも非合理主義と民族主義、ゲルマン民族の優越が高調されている。

しかし『廿世紀の神話』の発禁が示すように今や時代は変化しつつある。独ソ協定の成立は「複雑怪奇」といわれたがよく考えてみれば、それは合理的に把握し得ることである。現実には思想よりも合理的であつた。これからのドイツにどのような新しい思想が生れてくるかは、極めて興味ある問題である。

——1946（昭和15）年1月31日『読売新聞』

「人間論」懸賞論文審査評

豊沢登氏 豊沢氏の論文は、人間は死すべきものであるという規定から出立し、死の理解を中心とする人間論として推賞すべきものがある。死に対する人間の種々の解釈乃至態度を挙げて周到であり、それぞれの態度の性格付けも明晰であり、またそれら相互の間の秩序付けもほぼ妥当であると思われる。論文の構成もしっかりしており、全体に互つてむらがなく、よく纏っている。表現力もすぐれている。ただ今度の課題である人間論としては、やや一面に偏しているのが遺憾である。もちろん死の問題は人間論において重要な位置を占めるものであり、死の見地から人生を論ずるということは最近の人間学においても屢々見られることであるが、然しそのような立場に立つにしても、人間の種々の活動及びその表現、社会、歴史、文化等に関してその立場から何かの説明、一定の批判を与えることが必要であろう。かかる問題について筆者が全然触れていないのは物足らぬ。氏の研究が今後この方面に伸び拡がって、大成されることを期待する。

中村獅雄氏 中村氏の論文は、豊沢氏の論文に比して規模も大きく、問題も多く、個々の点に

ついでにはすぐれた思想が含まれていて推賞するに足るが、出来上った作品としては豊津氏のもののように磨かれていない。筆者の論じている凡ての問題はもとより人間論と決して関係のないものではないが然しそれらがどのように関係して来るかを明らかにすることが大切である。この論文では中心的な見地がその全体を引締め、統一を与えるということが弱いため、内容の豊富なものに比して、稀薄な感じがするのは惜しい。最後の部分において中村氏も死についての思索に基づいて人生観を述べているが、これはそのものとしてはよく出来ているけれども、それ以前の部分とどのように聯関するのかが明瞭でない。筆者の思索力には鋭いものがあるのであるから、哲学についての基礎的な勉強を完全にすれば、更に飛躍することができるであろう。

その他の佳作には松浪信三郎氏、沢井正治氏、石沢徹氏の三篇があつた。いずれも皆かなりよく書かれていて注目するに足るものである。松浪氏の才能はこのような問題を論ずるに適していることが見られるから、今後この方面の研究を続けると成功を期し得るであろうし、沢井氏には論理的素質が見られるから、一層内容的な勉強を希望したい。石沢氏の論文は基督教的人間観を論じた特殊なものであり、このような問題を取扱うには学問的研究を積む必要があるだけ、今後の研鑽に待つところがある。

—1940(昭和15)年5月、雑誌『理想』

高坂正顕著『カント解釈の問題』

古典を読むことがつねに必要なであるとすれば、カントの如きは最も読まらべき古典である。殊に現代のように觀念の混乱している時代には、もう一度カントに還つて考え直してみることも必要ではないかと思う。

古典はそれぞれの時代にそれぞれの立場から解釈されて、その新しい意味が発見されてきた。即ち古典はその解釈の歴史を伴っているのがつねである。「カントに帰れ」ということが叫ばれた前世紀の七〇年代から考えても、カント解釈は実に多彩な歴史をもっている。いま高坂正顕氏の『カント解釈の問題』は特色あるカント解釈としてその歴史のうちの一つの位置を要求するものである。カントに対する見方は、だいたいにおいて認識論的解釈から形而上学的解釈へ変化してきたのであるが、高坂氏の解釈も根本においてこの最近の傾向につながっている。尤も形而上学的解釈といつても、カント哲学の主要な意義が方法論にある限り、方法論的問題が中心を占めることは当然であろう。

この書は『純粹理性批判』の問題を研究したものであり、「実験的方法としての超越的方法」、「物一般と意識一般」、「経験の形而上学と形而上学の形而上学」という三つの論文から成っている。著者はその解釈の仕方を中心に文献学的解釈と称しているが、そのいわゆる文献学的方法が最も明瞭に現れているのは第二の論文である。

全篇を通読して、私に最も興味が深かったのは、カントの先験的（超越的）方法を実験的方法として解釈した第一の論文であろう。著者はここでいわゆるコペルニクスの転回並びに先験的方法についての新カント派の解釈、就中ヴェインデルバント、ラスク、コーヘン、カッシーラーの諸見解を検討した後、『純粹理性批判』第二版の序文に抛り、コペルニクスの転回とは「かの（コペルニクスの）仮説に類似せる思考法の変革」であり、「この自然科学者を模倣した方法は、実験によつて確かめられ或いは拒否せられるところのものの中に、純粹理性の要素を求めんとする点に、成立する」とカントがいつたもの、即ち実験的方法が先験的方法の本質であると見ている。カントは自然科学者が実験においてイデーを投げ入れることによつて認識しているのに注目した。実験的方法は、「理性が自ら自然の内に投げ入れたところのものに従つて理性が自然より学ぶべきところのものを、自然の内に求むべきである」というカントの言葉に準じて、著者に依れば、理

性の「投げ入れの方法」にほかならない。

コペルニクスの譬喩が単にカントの到達した哲学的結論に対する譬喩に過ぎぬものでなく、實質的な方法論的意義を有するものであることは、まことに著者の言う如くであろう。その点を特に明瞭に指摘して示したのはこの論文の功績として挙げねばならぬ。カントの批判は数学的自然科学の基礎付けであるといわれているが、その基礎付けの方法そのものを自然科学から、その実験的方法において、学び取ったところに、カント哲学の近代性がある。

しかるに実験的方法は、一方カントのいうように、先験的或いは超越的などころをもっていると同時に、他方実証的或いは経験的である。この後の点においてカントにはイギリスの経験論の哲学とつながるところがある。しかしカントは実験的方法における超越的と経験的とをその対立と統一とにおいて動的に捉えることに欠けており、実験的方法をいわゆる「投げ入れの方法」と見ることによつて先験主義的或いは合理論的方向に偏している。従つて、高坂氏が第二の論文において特にカントの意識一般の意味を文献論的に調査してその中にいわば古代・中世の形而上学の伝統的なものを探ろうとせられたことは、当然であるといえるであらう。

この第二の論文の意義は、これによつてカントの意識一般が単に規範的な意味のものでないこ

と、またそれが人間的意識のうちに共通にあるものの抽象に過ぎぬものでないことを明らかにした点にある。第一の論文がいわゆるコペルニクスの転回の主観主義的解釈に反対したものであるとすれば、第二の論文は、それに相応して、意識一般のいわば人間中心主義的解釈に反対したものと見ることが出来る。かように人間中心主義的解釈に反対することによって、それは古典的な形而上学の伝統に結び付けられるのである。歴史のカントの解釈として、この方向には正当なものがある。意識一般のかような解釈によつて却つてカントと現代の現象学との関聯を明らかにし得るといふ新しい意義さえ、そこに含まれているであろう。ただし、かような解釈の方向が第三の論文で主張されているような、カントの哲学を主体の形而上学と見ることと如何にして合致し得るかは、疑問であるように思う。

更に実験的方法について考えられる如く、カントの近代性の一つに、彼の哲学に対するイギリスの経験論の影響がある。この点があまり顧みられていないことが、これをカントの全面的解釈と見る場合には、高坂氏の解釈における一つの難点ではないかと思う。歴史のカントを捉えるためには、これは重要な一面であり、文献学的方法に従つて、この点についても新たに発見さるべきものが多いであろう。カントの後世に対する影響を広汎に観察する場合にも、その経験論的要

素には無視し得ぬ重要性があると思われる。尤も、この書における氏の目的は、カントの全面的解釈でなく、その残された問題の若干を指摘することにあつたのであろう。

「すべて偉大な思想家はそうであるように、カントの如きも実に色々な要素を含んでいる」、と著者は云っている。高坂氏の『カント解釈の問題』はそのような要素の或るものを明瞭に示したものと特色があり、感謝すべき労作である。この書は初学者向きのものではないが、カントを既にテキストについて勉強した者には、教えられるところが多いのである。

——1940（昭和15）年6月24日『東京帝国大学新聞』

波多野精一著 『宗教哲学序論』

今の時代は宗教に対しても浮動的で、混乱が支配しているといえるであろう。宗教的関心は我が国の哲学研究者たちにも必ずしも欠けていないように思われる。バルトやブルンネル一派の新しい神学が現れ、あらゆる方面に強い反響を喚び起しているが、いわゆる弁証法神学は我が国の哲学にも著しい影響を及ぼしている。それにまた近頃は道元などの禅も流行を見ているのである。しからばそれらの現象のうちどれほど真実に宗教的なものがあるかという疑問であつて、寧ろ多くの場合そこに出会ふのは哲学と宗教との混合である。その上この混合には、更に神話が加わつてくる。いわゆる全体主義や民族主義が勢力を得ると共に神話が復活して宗教や哲学のうちにも侵入したが、この傾向は我が国においても現れている。かくて宗教、神話、哲学の混淆は到る処に認められる現象であり、この一種のシンクレティズム（混合主義）は現代の特徴に属するということが出来る。

それは現代の混乱の一つの様相である。この混乱を救うには何よりも宗教の本質についての反

省が必要であろう。しかるに事実としては、波多野博士のいわれる如く、「宗教の哲学的研究が量的にも質的にも痛ましきまでに貧弱なのは現代の否み難き特徴である。」かような状況の中にあつて、本書の著者波多野博士は、終始変ることなく、宗教についての哲学的探求を進められてきた。この事実はすでに尊敬に値する。博士には曩に『宗教哲学』（岩波全書）の著がある。今新たに公にされた『宗教哲学序論』は、前著を方法論の方面から補うものである。前者の読者はここに適切な序論を得てその理解を深めることができるであろう。しかしながら、この書の意義は単に『宗教哲学』への序論であることに尽きるのでなく、固有の重要性を有している。なぜなら、もしも既にいった如く一種の混合主義が今日流行の風潮であるとするならば、宗教哲学の方法論を究明した本書は、かかる風潮に対して嚴肅な反省を要求するものとして、それ自身の意義を有するのでなければならぬ。

この書は四章から成つてゐる。それは組織的（体系的）部分と歴史的部分とに分つことができるのであらう。前者は更に第一章「宗教学と宗教哲学、実証主義」及び第二章「誤れる宗教哲学」の批評的部分と第三章「正しき宗教哲学」の建設的部分とに分つことができ、後者は第四章の「歴史的瞥見」がそれである。誤れる宗教哲学として挙げられているのは合理主義と超自然主義であ

り、また特にバルトとブルンネルの自然的神学に関する論争に論及されている。歴史的瞥見において取扱われているのはルター、カント、シュライエルマッハー、ヘーゲルである。

極めて豊富な本書の内容をここに一々紹介することは割愛しなければならぬ。私の感じた一つの点を挙げると、著者の宗教哲学の方法論が精神科学と密接な関係を有することである。実証主義のいう事実の尊重は畢竟自然科学の意味のそれであり、かくては結局宗教の否定に終らざるを得ないと考える著者は、絶えず精神科学にその方法論的手懸りを求めている。精神科学は単に事実の事実性を問題にするのでなく、事実の意味内容の理解に重心をおく。しかるにこの意味内容の方向に精神科学を徹底させてゆくと遂には事実性が全く超越さるべき限界に達するが、この限界を通り過ぎて純粹の内容、純粹の意味の世界に踏み入るのが哲学である。意味内容は体験との聯関においてのみ存在する故、主観性はその欠くべからざる特徴である。かくて著者は実証主義や合理主義の客観主義に反対して、正しい宗教哲学は宗教的体験の反省的自己理解、その理論的回顧として成立つと主張している。尤も研究者は単に自己の体験に止まることなく、材料を広く自己の体験以外の事実、即ち体験の表現として歴史的に与えられているものに求めなければならぬ。その際、宗教的表現の全く特殊な性質のものであることが注意される。この特殊性は宗

教的性格を担う表現の「徹底的象徴性」に存在する。蓋し自然的並びに文化的生活の基礎をなす自然的實在に關する限り象徴と實在との關係は一義的直線の連続的である。しかるに宗教的体験の対象の最も基本的な特徴は「神聖性」であり、それは表現が体験の内面的意味をそのまま一義的直線的に代表する象徴であることを許さない。「表現はそれ自ら本来具えて居る意味内容を一旦『無』の淵に沈め、いわば甦つて更に宗教的体験の新しき光に照されつつ新しき意味を反映し新しき生命を獲得するに至らねばならぬ」、と著者は論じている。体験、表現、理解という精神科学の根本範疇——ここに読者は多分デイルタイを想起するのであるが、デイルタイの精神科学方法論は偉大なる宗教哲学者シュライエルマッハーから多くの影響を受けているのである——に独自の立場から新しい意味と新しい見地と新しい關係とを賦与しつつ宗教哲学の方法論を展開する著者は、また宗教の本質論との聯関において、宗教の哲学的類型論と宗教の哲学的人間學とを宗教哲学の研究部門を構成する要素と見ることによつて、更に精神科学的研究との接觸を保つている。類型は、下から見ると歴史的事実の事実性を超越するための梯子段であり、他方上から見ると歴史の世界に反映する本質の具体的形態といふべきものであるが、類型の哲学的意義は精神科学の經驗的立場に止まることなく本質論の観点から本質概念と聯関させつつ考察すること

によつて理解されることが出来る。著者はかような類型として、自然主義の宗教、観念主義の宗教、人格主義の宗教を掲げている。これら三つの類型は宗教の哲学的人間学によつて明らかにされる生の三つの段階即ち自然と文化（特に思想）と道徳（乃至愛）に相応している。宗教は生において単独に孤立して存在するものでなく、体験において、また特に表現において、生の他の領域と聯関に立っているが、その聯関を原理にまで突き詰めつつ生の全体の構造から理解しようとするのが哲学的人間学である。かようにして著者の立場の特色は、精神科学の中から出てその原理の方向においてこれを突き抜けるところに方法論を確立しようとする点にあるといひ得るであらう。

波多野博士の他のすべての著述と同じく、この書も、博士の学風を鮮かに示している。その学風は堂々としてアカデミズムの正道を行くものであり、その著作は品位においてつねに古典的風格を具えている。その良心的で堅実な研究態度と一字一句も忽ゆるがにせぬ真摯な著作態度とはその作品に完璧性を賦与している。博士の如く自己のスタイルを有する著述家は我が国の哲学界においては稀である。その研究はどこまでもアカデミックであるが、いわゆるアカデミズムの通弊である無用の煩瑣晦澁を脱却して、飽くまでも透徹している。しかも決して乾燥無味ではなく、その

透徹した文体のもとには脈々として情熱の通っているのが感ぜられる。波多野博士が今や健康を回復されてこの名著の刊行を見たことは我々の大いなる喜びであり、世人の等しく感謝して已まないところであろうと信ずる。

——1940（昭和15）年7月『函書』

『ギリシア・ラテン講座』 発刊の辞

希臘羅甸の文化は一切の学芸の淵源である。その輝かしき伝統は絶えず歴史を支配する一大勢力であつたばかりでなく、却つて種々なる時代はその危機に直面せしとき、つねにこの無限に豊かにして永遠に若き源泉に溯つて、更生の力を汲み、発展の契機を捉えた。これは世界史が繰り返して証明して来たところの柄乎たる事実である。希臘羅甸の言語は歐洲語の一大根幹であり、その影響は尽くるところを知らない。この言語を習得することなくしては凡ての近代語の知識は要するに中途半端たるにとどまる。今日我が国に於ける外国語の普及、学芸の発達は、誰もが自らその源流たる希臘羅甸の言語及び学芸の研究にまで歩武を進めねばならぬ程度に達した。加えて現代文化の行詰が現実に感ぜられつつある今日、人々は過去の歴史の偉大なる教訓に従つて古典文化の研究のうちにその更生の力、発展の契機を求めざるを認めざるを得ざるに到つた。学界の精銳を集めて成れるプラトン・アリストテレス学会は、世のかく普遍的にして切実なる要求に動かされ、且つはその本来の使命に鑑み、慎重なる用意のもとに全力を傾倒してここに本講

座を刊行する。斯学の諸權威は我が国未曾有のこの事業のために悉く熱誠をもって参加し、責任をもつて協同せらる。苟も人に遅れざらんとする各方面の人士のごぞつてこの講座に就かれんことを我等は切望する。

昭和六年四月

『パスカル冥想録』 推薦の言葉

——不滅の書——

これまで私は種々の時に種々の書物に心を惹かれたが、いつも還つてきたのはパスカルの『パ
ンセ』である。それは全く不思議な書物である。激しい探求と美しい詩、精神の論理と事実の論
理、最も卑近な日常性と最も純粹な神秘、極めて多様な性質がそこでは一つになつている。それ
はあらゆる方面から我々を捉えて離さないものである。しかもパスカルの天才において見出された
ものが我々自身の姿にほかならないことを知るとき、我々の驚きは更に大きいであろう。誰が人
間について人間の運命、状態、目的について考えないであろうか。人間について考える者にとつ
てこの書物はつねに自分を打明けて共に語つてくれる無二の伴侶であり導師である。この不滅の
書が今度『パスカル小品集』の訳者によつて訳出されたことを私は心から喜びたい。

——1938 (昭和13) 年11月

『ドストイエフスキイ全集』推薦の辞

現代小説の精神とその方法を捉えようとする者は先ずドストイエフスキイによらねばならぬと云われている。ドストイエフスキイは激しい情熱をもつて人間性の真実を究極的なところに於て探求したが、彼の意義と影響とは文学の範囲を越えて重要である。ニーチェやキェルケゴール、実存哲学や弁証法神学など、現代の有力な思想はみなドストイエフスキイと内面的な交渉をもっている。彼の作品は現代の精神的状況の最も深い象徴である。私は現代哲学にとつて彼の作品よりも勝れた注釈書を知らない。

—1938 (昭和13) 年10月

『ボードレール全集』 推薦の言葉

——頹廢への反逆——

ボードレールは頹廢の文学であるというのが常識である。しかしボードレールこそ頹廢についての常識を最も美事に反駁した人である。彼の頹廢のうちには苛烈な人生批評があり、やさしい、まともな人間性もある。ちょうどパスカルもまた哲学の大筋に列なる者であるというのと同じような意味において、ボードレールも亦文学の本道を行く者である。現代の頹廢に対して真の内面からの批判の精神を掴もうとする人はボードレールに味道しなければならぬ。

——1939（昭和14）年8月

『ヴァレリイ全集』 推薦の言葉

ヴァレリイはアランと並んで我が国においても有名であるが、どちらかといえば私はヴァレリイのほうが好きだ。私に関係する方面から見ると、ヴァレリイは詩学とか芸術学とかにおいて甚だ独創的な仕事をしており、これを系統的に理解することは新しい美学のために重要である。もちろんヴァレリイの仕事とその意義はこの範圍に局限されるものでなく、彼の全著作は近代の知性の運命ともいべきものを極めて個性的な仕方で鮮かに表現している。いったいこの知性の運命は危機の意識として知られるものであるが、彼はこの精神的危機を昔の予言者とか哲学者とかとは全く違った近代的な方法で、つまり近代科学の精神に通ずる実証的で仮説的な方法、確率論的といつてもよい方法で観察し測定している。知性の運命について考えることは自覚的に生きる今日の間人にとつて避け難いことであり、新しい人間というものもそこから生れてこなければならぬ。この全集が出ることは我が国の知識人にとつて自己を見る無二の鏡が与えられることである。

小篇

——1942（昭和17）年2月

日本文化の特質

——西田幾多郎博士との一問一答——

三木　いま日本精神とか日本主義とかいうものが問題になっていますが、それに就いて日本文化の根本的特徴とは何か、先生の御意見を伺いたいのですが……。

西田　それはまだよく考えておらんのだが、大体、私は、日本というのは、東洋のうちのひとつの国には違いないけれど、支那とか印度とかとは違っていはしないかと思う。ある意味ではギリシアなんかと似てやしないかと考えてるんだがね。ギリシアでも自然というものが人間と対立していたと云うより、どう云うか、まあ親しみがあつたのじゃないか。そんなところが日本にもありはせぬか。日本人は感覚的で、受容的で、進歩的などころがある。ギリシア人は主知的だけれど、日本人は情的で、ギリシア人は彫塑的だが、日本人は音楽的な処がありはしないかと思う。これまでの日本人は、自分で固定した文化を持つと云うより、いろいろの文化を受け入れて、そのうちに日本的な情と云つたもので、音楽でものがつながつてゆくと云つたふうに日本化してゆ

くのだ。音楽は形がないものだが、しかしこれは形がなくてしかも形があるものだと云える。とらわれずに他のものをよく採り入れて日本化してゆくが、同時に一方では全く非合理的に感情的に働くことがある。だから何時でも日本は他のものを採り入れておいて、又一方反動的に極端な排外にもなることがある。

そう云う情的文化はいわゆる形を持たぬから、弊とすれば、ごく小さなものになる。鳥羽僧正の画でも大雅の画でも、すっかり脱俗しているが……あんなように形のないものになるのは、日本人の気分から出てくるのじゃないかと思う。だからして日本の文化が世界的に進んでゆくのは、どうなるか。若しそれがひとつの特徴として出るなら、音楽が形を持つというような意味で世界的意味を持つてくるんじゃないかね。生命はものを形作ることを本質とするが、それにはギリシア式の彫塑的なものもあり、近代の科学的のものもあるが、それと共に音楽的なものもある筈で、世界文化においてこれは特色のある形だと思う。音楽的なところがあるので、日本精神はベルグソンなんかと結び付くとも考えられるわけだろう。これには必ずしも同意しないが、ベルグソンは形のないもので、音楽には形もあると思う。しかしこの問題は今考えていないので、ただそんなふうに感じているだけだが……。

三木 これまで日本人は物を対象的にみることが十分でできなかったんじゃないでしょうか。画にしても遠近法がなかったように。

西田 それは日本文化が世界的文化としては不足している点だ。しかし対象的なものも、どこまでも対象化されぬものを持っている。空間的なものにも時間性があると思う。これからは、対象的な方面を対象化しないと云うのでなく、対象化されないものに形を与えること、いわば音楽の対象化と云ったことが大切で、これは日本人に出来ない事でないと思う。西洋哲学にも何かそこに足らんものがある気がするからね。

三木 西洋人の云う体系的哲学は日本人には出来にくいように見えますね。

西田 まあそうだが、歴史的文化としてはやはり対象的なところ、音楽が形を持つと云ったことが重要だ。

三木 日本文化と儒教とはどうでしょう。

西田 それは違う。儒教と本来の日本とは違っていると思う。東洋的でいてギリシア的と云うことが日本的だろう。日本は先進国としての支那の影響を受けてはいるが、漢学者の考えるようではない。

三木 儒教のために日本文化が自由なものでなくなつたことがあると思います。しかし儒教も先生のおっしゃるように情的な日本の文化に鍛錬を与えるには役立つたとは思いますが。

西田 日本精神を儒教的に考えるのには一致できないね。

三木 この頃日本でも流行しているハイデッガー、ニーチェなんかのニヒリズムの無と東洋の無と根本的にどう違うでしょうか。

西田 それは違うね。東洋の無は、現在が無だが、西洋の無は有から考えられていると思う。東洋の無は、無が有なんであつて、つまり現在が無だというところがある。無が現在だということとが西洋にはない。ハイデッガーの無も極限のようなものであり、ニーチェはずつと現実的だが、日本人は現実そのものが無だというように考える。ニーチェの超人は高山樗牛あたりが平清盛と似ているとか云つていたが、日本人は本来ニーチェの超人と云う風にゆくのではなく、熊谷直実が蓮生坊になると云う風なのじゃないか。何処までもすべてを否定してゆく、イブセン、ニーチェ流にはなしにね。自然と云うものも、自然に自分が入るので、ニーチェが現実を否定したものは力強いものだが、それが日本人では自然の中に入って精進して得られると云うような違いがある。

支那ではどうか、熊谷蓮生坊みたいなのはいるかな。上杉謙信が武田信玄に塩を送ったというような処は西洋人には考えられないことじゃないかね。全く相反するものが一つに結び付く、その根柢には無がある。敵味方がいつでもひとつになれる。その代りすぐ妥協したり、主義に忠実でない処もある。主義が重んぜられないで、ただ感情で結び付いて親分乾分のようなものができ、何でも情実関係でゆく。これは悪い点だ。何処までも対象化していると同時に情的な統一と云うものがなくてはいけない。それができると、日本としての特色のある大きな文化ができるのだ。もつと深い大きいものが要るね、思想でも文学でも。

三木 それでは現在の哲学の中心問題はどのようなものでしょうか。

西田 近世の哲学は一方主観を基礎としていた。中世哲学はキリスト教のドグマで支配されていたが、それがルネサンスになって人間、つまり主観に帰って、デカルトの哲学のようなものが出来た。他方中世の権威的な、宗教的な哲学から解放されて、経験に帰って、ベーコンみたいな経験派の哲学が出来た。ドイツ哲学はこれら二つの立場を綜合しようとしたとも見られるが、しかしカントの主観から始まってやはり主観の立場から客観をみたので、どうしても主観にとどまっている。客観から出発して、経験や科学を基礎とする哲学ではまた、どうしても主観—人間

の自由までも含む事はできない。マルキシズムなんか単なる客観主義でないとしても、本当の個人まで包むことはできないだろう。それで本当の出発点は現実からでなければならぬ。現実はいくつかの客観的であり、時間的で空間的であり、現在の世界とは動く世界である。

今までのものの考え方は、主観客観のどちらかから出発しているのだが、主観客観を包む論理がなくてはならぬことになる。そう考えると、近世の主観客観が対立しているような立場よりも、元へ戻った方がよくはないか。ギリシアには主客の対立が発達しなかつた。その意味で幼稚とも云えるが、両方を含んだ岐れる前のものがあつたので現代の哲学はギリシア哲学にまで帰つてみなければならぬと思うね。

ギリシア人のロジックは普通いう形式論理だが、実在は表現的なものと考えられた。この頃は表現を主観的に考えるが、表現は我々を動かす力を持つてゐる。現実のものはみな表現的で、表れるものはロゴスであり、ロゴスによつて実在を捉えるのである。アリストテレスのロジックは抽象的ではあるが、メタフィジックとひとつのものだ。ギリシアの実在はプラトンのエイドス(イデア)で、ロゴス的なものであつた。ヘーゲルが論理と形而上学とを一つに考えたのはギリシアも同じだ。いま我々は、主観客観、空間時間を包むような論理を持つ必要がある。

近代では主観は論理の外にあることになるが、主観も考えられる以上、論理のうちに入らねばならぬ。ギリシアでも主観客観は別々でなく、心理学もアリストテレスは論理の立場で考えている。それが必要だろう。ヘーゲルはそう考えていた人だと思ふ。ヘーゲルの弁証法的論理は主観客観両方を含んでいる。それならヘーゲルでよいかと云うと彼の論理では働く個物と個物との関係が考えられない。働くのはいつでも個物と個物とが働くので、つまり全く独立なものが関係することである。これはヘーゲルの立場からは出てこない、彼がアイデアリズムになつてしまつた訳で、働く個物と個物との関係が彼の論理では考えられないからだ。世界をガイスト（精神）という一つのものの発展と考えるヘーゲルの論理が眞の弁証法にならないことを示している。弁証法では本当に相反するものがなくてはならぬ。絶対に独立なものが結び付くこと、私という非連続の連続でなければならぬ。ヘーゲルは時間的で空間的にならぬ。だから反対にマルキシズムが考えられてくる。要するにこれまでの哲学は実在を考えても、対象化してみても、そのときは働く自分が入つておらない。客観主義がそれで、そうかと云つて今度は世界を自分のうちに入れると主観主義になつてしまふ。

現実の世界はその中で自分が働いて死んでゆく世界なので、このような世界を考えることが昔

から欠けている。主観即客観と云うと、例の主客未分の状態を考えると云われるが、あれは一種の神秘主義で、神秘主義は主観主義である。私の考えを神秘主義と云うのは誤解だ。私は、実在は歴史的な物であると考ええる。歴史的な物は主観的客観的なものである。このような実在を考えるには現象学でもカント哲学の立場でも駄目だと思っている。これからは歴史哲学が哲学の中心問題にならなければならぬ。それにはこれまでの方法でなく新しいロジックがなくてはならないね。

三木 それでは歴史的事実の構造はどう考えられますか。

西田 歴史的事実とは時間的即空間的の世界として、言い換えると、直線的即円環的なものとして成立すると考える。そう云う世界は、どんな構造をもっているか。いつでも現在から考えてゆくと、現在は時間と空間がひとつになり、時間的は主観的、空間的は客観的として両者の統一であり、そこに個性が出ている。どこまでも空間的であつてどこまでも時間的で、矛盾を持って動いている。歴史の動きは発展と云われるが、ひとつの時代から次の時代へ移つてゆくので、現在から現在へ移つてゆくと考えられねばならぬ。時代は個性を持ち、個性的統一の方へ向つてゆく。時が熟すると云われるように、時代は熟してゆくのだ。そして或る処でそれ自身がデカダン

に亡びて、次の時代へ移る。しかし時代と時代とは結び付いている。真の現在においては、過去と未来とが同時存在するのである。過去がただ過ぎ去つてしまつて現在と関係がなければ過去とも云われない。また未来もそこに含まれていなければならぬ。真の現在は円環的で、過去、未来を包んでいる。過去は無いが有る。未来も同様で、現在において無限の過去も未来も結び付いている。これを「永遠の今」と呼ぶので、時が無いということではない。

三木 そのようなお考えから出発して、国家というものはどう考えられますか。

西田 それはシステムに入ることになるので、むつかしいが、今云つた通り歴史は時代から時代へ移る。現在から現在へ移つてゆく。いつでも中心が出来、個性をもっているが、それが壊れて、次のものが出て来る。歴史の動きはメタモルフオーゼ（転態）と云つてよいと思う。メタモルフオーゼの思想はゲートにもある。ゲートはウルプランツェ（原植物）とかウルティール（原動物）とかいうものを考えた。例えば哺乳動物にはそのウルフォルム（原形）があつて、どれにもそれが現れる。首の長い麒麟も首のない鯨も同じウルフォルムを持っている。歴史の現在では無限の過去と未来が同時存在的であり、歴史の各時代は全世界の意味をもっている。一時代はウルフォルムの何処かの点が中心となつて出来、首のない鯨の時代もあれば、麒麟の時代もあると

いう風だ。ゲーテの思想には非連続の考え方が足りない。歴史においては一時代が死んで、次の時代が生れる。そこでウルフォルムがあるとして、ウルフォルムの1ノ形、2ノ形、3ノ形と考えてゆくと、ここに特殊化の原理が考えられる。

現在の歴史はひとつのウルフォルムの形で、それは時間的に考えると動いており、空間的に考えると止まっているが、いつでも時間的であると共に空間的である。歴史は時代から時代へ移つてゆくが、そのように移る代りに同じ時代が繰り返されると考えれば物質界になる。物質は空間的で、それに時間を加えると生物的になり、空間と時間とがひとつになったとき文化の世界が出来る。国家は特殊な社会であつて、生物の種のように考えるとよい。国家は生物学的であるが、同時に表現的統一をもつた団体である。そのような表現的統一として法律の如きものも考えられる。表現は我々を動かす命令の意味をもっている。国家は表現的なもので、その形成作用の内容として現れるものがイデーである。国家はイデーを持つことによつて個性を持つのだ。つまり国家は文化世界における生物の種みたいなもので、生物的であるが、それがイデーを持ったときに出来る。まあ、そんなように考えたらいいだろう。

三木 先生のお考えは世間では自由主義だとかインタナショナルイズムだとかいう風に批評する

者もおりますが、それに対してどうお考えになりますか。

西田 国家は生物の種（スペシーズ）みたいなものだが、伝統を持ったものだ。凡てものは他者に対してものであるのである。そうすると、そこに媒介するものがなければならず、インタナショナルと云うものはその媒介作用をするものだと思う。それを除いては国家も考えられない。国家がイデーを持つことは普遍性を持つことで、そのために個性が無くなるのではない。歴史において在るものはすべて他との関係を持つている。文化も相互作用において作られるのだ。そのような普遍性を離れては、国家は全く生物的なものになつてしまう。もちろん普遍性のみで国家はできるとは考えぬ。現在の国家主義は国家が孤立できぬから唱えられる国家主義で、国家が世界を離れることができないから、おのおのの国家が国家でなければならぬための国家主義だろう。日本の特殊性は世界的に云つて音楽的などころにあるので、音楽が形を持ち、世界にそれを与えることができるかやあ日本精神は何の役にもたたん。これからの日本文化はどのような形から作つてゆかねばならない。それは儒学などからはどうも出て来ないね。

三木 日本精神を儒学で説明するのは疑問ですね。

西田 あれは水戸派が持ち出した。本居宣長は素直だが……。

三木 いま読んでみると宣長は面白いですね、歴史なんか一番判っていたんでしょね。

西田 そうだ、歴史と云う考えになるんだね。

三木 過去の日本には学問的な意味での哲学はなかったとも云えるでしょうが、これから我が国で哲学が出来るのであれば、どのような道を辿るのでしょうか。

西田 西洋哲学を突き抜けてゆかなくちやあならない。哲学は学問の形にならなくちやあならぬからね。支那には儒学、易学なんぞがあるが、それからは行きようがないようだ。仏教もいとところがあるが、あれからどうもゆけぬように思う。だからやはり西洋哲学を突き抜けて生きて来た、そして特殊な考え方が出来て、我々の心臓のうちにあるものをつかむことが必要だ。今日の日本の軍隊が強いのも、信玄や楠正成の兵法から出たのでなく、西洋の兵法で勉強したお蔭だろう。学問だけはそれがいかんと云っては困る。軍人が西洋式を採ったように、学問も西洋流にやることだ。そしてそれを突き抜けることだ。徹底的にやるんだね。フッサールやハイデッガーが流行ると云って、すぐそれをやってみると云う風でなしにね。先ずギリシアから根本的にやるんだね。

三木 この頃は日本精神の問題が流行るので、西洋哲学をやっている人で途中から転向するの

もあるようですが。

西田 あれは国家の将来を繆る。それじゃ元へ戻ることになる。これからの日本の哲学は何処から出るか。今日の軍隊は何から出たか。孫子などからは出なかつたろう。事実の問題だね。哲学も現在の学問から結び付いてゆかねばならぬ。梅干と竹槍では今の戦争はできないからね。ところが、これまでの日本文化には発展性がないのじゃないかと思われる。例えば謡曲だ。どこにもカッフェがある今日に、あれをどうして発展させられるか。まさか新しいものを作れまいし、茶の湯だつて今風にやれまい。尤も椅子に腰掛けてやるなんてのもあるそうだがね。過去の日本文化は凡てフォームが発展し切っている。現在は新たなフォームから作つてゆかねばならない時代なのだ。このテーブルをもつと上品に作ることなら今でもできるが茶の湯の新しいフォームはまずできないね。日本の若い人はもつと大きな問題を掴まないといけないね。

三木 それはすぐ生活と結び付けたがるからでしょう。

西田 そう、だから深い大きな研究は出ない。

三木 哲学でも、それをすぐ教育の実際に用いたがると云うように。

西田 ある処で話をしたとき、青年団のような服装をした男がいて居睡りしていたが、最後に

何とか一言葉で要点をつかみたいと云うようなことを云う。

三木 ちゃんとした結論が欲しいんでしょう。

西田 結論は何もならん。どの途をとつてどう結論するかが問題だからね。学問の研究でも、二、三年のうちに何か出してみせないと満足しないと云う……。

三木 そのような実業主義は日本人の特徴でしょうね。

西田 今まで他から根本の原理を貰つて、ただ応用するだけだったからかも知れんね。

三木 日本の文化には伝統がなく、クラシックが確立していませんね。そして現在のような状態ですと、明治以来せっかく出来たものが孤立して次の時代から離れる危険があるんじゃないでしょうか。

西田 それが文化には大事なものなんだが。日本人は本当に自分で考えることがない。新しいものがないとして流行を追っている哲学でも、問題でも一致すりやあいなんだが、バラバラで統一した点がない。学界にも共通の問題というものがない。日本に学界^注なんてあるかどうか知らぬが。

三木 問題のマルキシズムは、これからどんな方向に向うのでしょうか。

西田 あの立場が進めば、主観に独立の意味を認めなくちゃならんと思う。弁証法的物質というようなものは、ただ客観的に考えられるものでなく、主観的の意味をも含まねばならぬ。現在云っているようでは、意識はどうして出るか、文化は何処から出るか判らない。ただ出ると云うだけで、哲学的な説明がついていない。弁証法は主観的なものを客観的と許さねばならぬ。マルクスは主観客観のひとつになった歴史の形成作用というものを考えているように思われるが、エンゲルスになると却って十八世紀の唯物論に逆戻りしたようなところがありはしないかね。この頃の人は自分と違つた立場を、ただ、ブルジョア的だと云うだけで、何も深い説明があるわけないんだな。

三木 マルクスとエンゲルスとは思想家として格段の相違があると思います。エンゲルスはマルキシズムを善い意味でも悪い意味でも通俗化したのでしよう。それにロシアのような、哲学の伝統の比較的浅い国では、単純な理論で満足されるということもあるのでしょう。そのうえロシア人には一面なかなか宗教的などころがあるようですね。

西田 ドストイェフスキーなんかは物質的で精神的だが、エンゲルスはわしには判らん。つまらんとするね。マルキシズムの哲学的基礎と云うと、いつもエンゲルスを担いで来るのだが。自

然弁証法の中で、量が質になり、質が量になると述べ、例として運動が熱になることを云っているが、あれなども怪しなものだと思ふね。

三木 将来の文化において宗教はどのような位置を占めるでしょうか。

西田 人間は単に内在的なものと考えられない、超越的な意味をもっている。超越的であると共に内在的だ。動く世界は内在的で超越的だ。それが人間の世界で、そこにいつでも超越的なものとの結び付きがある。人間は単なる物質、単なる生物とは考えられぬ。しかし理性的のみでもない。自由意志はこの世界から離れて考えられず、この世界にいて考えられ、また、この世界から出てくるもので、超越的なものはそのような人間存在の根柢となるのだ。文学者でもエリオットなんか、よほどそんな考えを持っている人のようで、キェルケゴールあたりの考えもそれだろう。宗教は文化の根柢と考えられる。例えば創造ということにしても、超越的で内在的だから創造的なのである。宗教のことも、いざれ詳しく書きたいと思っているのだがね。歴史の世界は表現の世界であるが、キリスト教の神の言葉（ロゴス）という思想は、歴史の世界の意味をよく表しているんじゃないかと思っている。

三木 表現というのは、突き詰めると、どういうことでしょうか。

西田 表現というのは自分を否定し他者において自分を見るところだ。それがまた働くということの意味で、働くという場合、二つのものが関係するので、そこにはいつも、自分を否定し他において自分をみて肯定するという意味がある。マルキシズムは意識は写すものと云うが、写すとは働くことだ。歴史の世界は表現として、言葉というものについて深く考えてみなければならぬ。

三木 グラトリが言葉について書いているのは面白いですね。

西田 フランス哲学にはいいものがある。あれを掴むことが大切だ。

注…「学界」は、底本では「学会」であつたが誤字と見る。(西田全集第24巻から)

ヒューマニズムの現代的意義

——西田幾多郎博士に訊く——

三木 近頃いろいろな方面でヒューマニズムが問題になつておりますが、今日はひとつそれについて先生の御意見を伺いたいと思います。

西田 ヒューマニズムというのは歴史的に見れば近世の初めに現れたもので、中世のカソリシズムの文化に対するクラシックの文化の復興であるが、人間性を圧迫したものに對する人間性の反抗がヒューマニズムの問題の起つてくるところだ。

三木 それが現在において問題になるのはどうしてでしょうか。

西田 今日ヒューマニズムの問題が取り上げられているのは、取り上げる必要があるからだと思ふ。ルネサンス時代のヒューマニズムは中世の宗教的な統制とか權威とかに反対し、人間が人間の立場に還るといふことであつた。それが近世文化の根柢となつてきた。ところが今日はそういう文化が行詰り、また統制の必要が起つてきた。ファッショとかマルキシズムとか、どちらに

しても統制が文化の中心問題になつてゐる。統制が強くなつてくると、人間を、個人の自由を圧迫する。世界がそうなつてゆかねばならんと云うとき、そこに何かヒューマニズムの問題が起つてくるんじゃないか。

一方ファツシヨの考えでは個人の自由が否定される。マルキシズムも単なるマテリアリズムでは人間を否定することになる。マルキシズムの理想は必然の王国から自由の王国へゆくことにあつたが、今日はそういう人間中心の近世文化が人間否定の方へ向つてゆくようになったので、これに対し人間は否定さるべきかどうかという問題が起る。そこにヒューマニズムの問題がある。非人間的、非人格的なものに統一されてゆかねばならぬとすれば、人間の文化は否定されねばならぬ。それならばルネサンス時代からの個人的自由を中心に考えたヒューマニズムにまた戻るか。私の考えでは、もうこれまでのヒューマニズムに戻ることはできない。そうすると、ヒューマニズムというものはすべて否定されるか。新しいヒューマニズムは見出されないか。今日のヒューマニズムの問題はつまり新しい人間の意味を発見することだと思ふ。

三木 そのヒューマニズムはこれまでのヒューマニズムとどういふ点が違いますか。

西田 これまでのヒューマニズムは個人の自由を中心に考えている。それはつまり個人主義なんだ。ところが本当の人間はそんなものでなく、人間というものは歴史の創造的エレメントであつて、そのオペレーターの意味をもっている。むろん人間には個人的自由がなくてはならず、今日一派の人が云うように単にそれを否定するのは人間を否定することであるが、併しそのみからは本当の人間は考えられぬ。人間は歴史的世界のモメントとして働くものである。これまでの人間の観念はアトミスティックであつた。けれども本当の人間はアトムのようなものでなく、歴史的世界から生れるものである。我々はこの世界から生れ、働き、死んでゆく。今迄の哲学はこの「生れる」ということを考えていない。我々は自由に働く。その自由の働きは孤立した人間の意識から出てくるのでなく、歴史的世界から生れてくる。自由に働く人間そのものがそこから生れてくるところが歴史的世界なんだ。新しいヒューマニズムはこのような人間を考えてゆかねばならぬ。

三木 そういう人間を考えてゆく哲学は……。

西田 それは、これまでの世界の考え方は自然科学的であつた。自然科学的に考えると、その

世界から個人的自由を持った人間が生れるということはどうしても考えられない。そこで、世界というものはどう云つてよいか……。世界は創造的なものと考えねばならぬ。我々人間はこの創造的世界の創造的なエレメントなんだ。人間は世界から生れるもので同時に個人的自由がその本質だと云える。そう云うことはつまり、この世界が弁証法的だということだろう。世界はただ自然科学的に考えられるような単なる法則的な世界でなく、創造的な世界であるが、それは主観的であると共に客観的、時間的であると共に空間的というように弁証法的なものであつて、そう云う世界は自分自身を形成してゆく世界であり、自分自身を表現的に限定してゆく世界である。このような世界のエレメントとして人間を考えねばならぬ。新しい人間性の意味はそう云うところに発見されねばならない。

　　こういうと何かアイディアリズムであるかのように考える者もあるかも知らぬが、却つて本当の歴史の世界は今云つたようなものでなくてはならぬ。世界を人間的に考えるのでなしに、人間を創造的世界のエレメントとして考えるのである。これまでのヒューマニズムでは人間は内在的に考えられた。それは内在的、意識的人間の人間学の上に立つていた。これからのヒューマニズムは歴史的人間の人間学を根柢とせねばならぬ。人間はこの世界に生れ、働き、死んでゆく。そ

れはつまり世界が弁証法的に自己自身を形成し、表現することである。表現することは形成することである。かような歴史的世界から人間が考えられる。

これまでのヒューマニズムは人間を単に内在的に見てきたが、人間の存在はトランセンデンタルなものだ。むろん単なる超越でなく超越的であると共に内在的、内在的であると共に超越的であるというところに人間の本質がある。超越と云うと、これまでのヒューマニズムでは直ちに人間否定と考えられてきたが、そうではなく、超越的が内在的、内在的が超越的というところに深い意味の人間がある。今日はそう考えられねばならぬので、だから例えば弁証法神学とかT・S・エリオットの文学とかはヒューマニズムに反対しているようだが、実はそこに新しいヒューマニズムのモメントがあると思う。しかし単に超越的であつて内在的でないと言うのじゃない。内格外、外が内というのが人間の本質で、そのような人間を新しく見出してゆかねばならぬ。

それはどう云うのであるかと云えば、創造性が人間の本質になつてゆくだろうと思う。それは個人が世界の中心になるといふ個人中心の見方でなく、却つて人間がその中に入つてゐる、全体自身が創造的なもので、人間はその中のエレメントとしてクリエイトしてゆく。そこが全体主義、人間否定的な全体主義と違ふ。世界は弁証法的な形成的な、表現的な世界として創造的であつて、

人間はその創造的なエレメントである。非創造的ということとは人間を否定することだ。人格の中心は単に主観的な自由にあるのでなく客観において自己を見出すことによつて人間は生れる。人間が客観的に物を作るということは、人間が物から生れるということである。人間が客観から生れると云つても、その客観は自然科学的に考えられる自然のことではない。

三木 東洋思想は一般にヒューマニズムの要素に乏しいと云われていますが、そのことは如何でしょう。またそれは今後どうなつてゆくべきものとお考えになりますか。

西田 そう……。東洋と西洋とを比較すると、西洋の文化は大体ヒューマニズムが中心で、そのもととなるのはギリシア文化だろう。近世の文化はギリシア文化と違うがパーソナリズムでその意味においてヒューマニズムと云つてよからう。東洋文化は非人格的だと云われるが、東洋でも特に老荘の教えとか仏教などはヒューマニズムと反対のものだろう。儒教は比較的ヒューマニズムに近いが、それにしても西洋のヒューマニズムのようなものではなからう。そこで西洋文化は個人主義で、東洋文化は全体主義であると云われている。

ところが今日では西洋的なヒューマニズムが行詰り、非人格的、全体的のものが中心とならねばならぬとなつて、そこに東洋的なものが新しいヒューマニズムにとつてひとつの要素となると

考えられる。ともかく、これまでの西洋的なヒューマニズムはひとまず否定され、新たに東洋的なものが現れるということはあろうと思う。併しそれだけでは単に昔に還ること、新しい人間を發見することにはならぬ。

今云つたような新しいヒューマニズムの人間觀においては、超越的と内在的との弁証法的な結び付きに人間の本質がなければならぬ。そこで東洋文化の特色とされる非人格的なものに単に還るといふのでなしに、寧ろそう云う立場においてヒューマニズムが認められ、自由の王国というものも考えられねばならぬ。超個人的、全体的なものは人間を否定するのではなく、却つてそこから人間の本当の個性と自由とが出てくる立場でなければならぬ。

だから、東洋では「無」が原理とされたが、無はただ否定的でなく、創造的と考えられねばならぬ。無は何も無いということではなく、現実が無なんだ。創造と云うと、何も無い処から物が出ることで偶然ということと人は一緒に考えるが、併し創造は、現実が弁証法的なもので自己矛盾を含み、自分自身のうちに自分自身を形成してゆくということである。つまり現実の動きというのが余程問題だ。現実の動きは非合理的だとよく云われる。併し我々自分が居るところが現実なので、それは人間を否定したものでなく、ヒューマニズムと容れないようなものでない。ラチ

才を含まぬものでない。現実が現実を限定してゆくことが無の論理なんだ。無の論理は論理でないと考える者もあるが、私は却って本当の論理はそう云うところにあるのだと思う。

普通の形式論理は本当の論理でなく、知識に対して新しいものを齎らさない。現実そのものが論理的なので、自然科学の基礎とされる帰納法にしても、現実が現実を限定してゆくという意味がある。単なる思惟でも感覚でもない、我々がその中において表現を持つ、それが現実であって、我々は表現的な現実のうちにおいて科学的研究をなし、実験に基づいて知識を得てゆく。それは現実が真理を決めるのであって、ドグマは実験に合わぬと捨てねばならぬ。現実の論理は行為的直観の論理と云ってよい。その直観は非合理的でなく、働きによつて見、見ることがまた働きを起す。現実とは時間的即空間的、主観的即客観的、つまり弁証法的であつて、自分で働いてゆく。人間はその中にいる。現実が現実を限定することが論理になると思う。現実とは非合理的なものでなく表現的なものである。現実が絶対的意味を持ち、絶対に触れるというのが表現的ということ、そのような考えは東洋にもとからあつたのではないか。論理はそう云う現実から組立てねばならぬ。これまでのヒューマニズムが行詰り、東洋的なものが現れてくると云つても、ただ東洋的なものに還るといふのでは何にもならん。そこに新しい人間が生れるのでなければならず物の考え方

にも新しい論理が出来ねばならぬ。「無の論理」は創造の論理であつて、弁証法的で、現実的な感覚的なものを否定しない。感覚そのものが「絶対」に触れたもので普通の心理学で考えられる感覚の如きは抽象的なものに過ぎぬ。感覚は行為的自己の対象としての感覚として実在である。感覚は歴史的現実の實在として過去未来がそこに同時存在のだからという意味において絶対に触れるという意味を持つている。そう云う感覚、特殊が絶対である、一般であるというのが弁証法で、無の論理である。西洋の考え方は非現実的なものから現実的なものを考えてゆく。東洋には現実即絶対という考えがあるが、併しその論理はこれまで十分明らかにされていなかったと思う。東洋的立場で新しいシステムティックな考えが出来てこない、東洋はどこまでも非人格的で、それでは文化の否定となり、人間は滅びてくるだろう。

三木 ヒューマニズムに反対する者は、ヒューマニズムの立場では我々の行為に對する權威の問題が考えられないと云い、ファッシズムなどでは特にこの權威の問題をやかましく云つていますが……。

西田 歴史的世界は創造的であるが、創造的というのは自分自身を形成してゆくことで、形成的ということとはまた表現的ということである。表現は我々を動かす命令の意味を持つてゐる。形

成作用の内容として現れるイデーはそのようなものだ。つまり形成、表現、創造という三つのものが一つであるところにオーソリテイの問題も考えられるので、人間はその場合この創造的世界の創造的エレメントと考へねばならぬ。行為的直観と云うのは見ることが働くこと、働くことが見ることで、そう云う行為的自己に対して見られる形は命令の意味を持っている。大工が家を建てる、家を建てる時、単なる命令では動かず、材料だけでも出来ぬ。物が変じ、家が生じてくるにはギリシア哲学で云う、イデーみたいなものがなければならぬが、そう云うイデーにおいて絶対の命令が現れる。表現というのは何か客観的なものが出てくることだと思ふ。デイルタイやハイデッガーなんかのように、表現を単なる理解の立場から考えると命令するようなもの、客観的な権威というものは考へられない。オーソリテイは単なる内在の立場からは考へられず、また単に超越的なものでなく、超越的で同時に内在的なものだ。権威がヒューマニズムと結び付くには、創造と形成と表現とが一つであるということから考へてゆかねばならぬ。

三木 これまでのヒューマニズムは主観主義的で、カントあたりもそうでしょうが、人間の行為というものは外にバラバラに与えられたものを纏めてゆくだけのもののように考へていましたね。

西田 そう、それではいかん。我々は世界の中にいるので、そのエレメントとして存在している。世界が単なる一般者の世界であるなら行為はなくなるが、世界は弁証法的で、一即多、多即一という弁証法的なものだと思う。カントでは、その世界のうちに自分というものがどうして成立しているかが考えられていない。カントの云う物自体にしても、否定的な概念に留まっている。

三木 つまり先生のヒューマニズム論では創造ということがよほど重要な意味をもっているのですね。

西田 そうだ。オーソリテイということでも、ただ外的な命令的なもの、法則的なものでは創造ということがない。新たなものが出来てゆくかどうかどうかが問題だ。表現は絶対的意味を持ち、そこにオーソリテイがあるので、表現は意識から出てくるのではない。

三木 ヒューマニズムは教養というものを重んずるのですが、その教養もビルドアップの元の意味に従って創造的な形成作用の意味を持たねばならないのでしょう。ルネサンス時代のヒューマニストの考えた教養にはそう云う意味があつたので、またゲーテなどもそのような創造的な形成作用を重く見ているようですね。近頃の教養論にはそんなところが欠けています。それに主観主義的な考え方によるのでしよう、行為ということと物を作るということが抽象的に分離され

ています。先生の云われるような表現的行為の考えが足りないのでしょうか。

西田 そう、作るということが問題にされていない。

三木 問題にされても、それが主として美学の問題になってしまつて、一般に行為とか道徳とかと別に考えられています。

西田 歴史の世界がよく考えられていないからだ。これからのヒューマニズムはポイエシス(制作)を中心とし、制作的人間の人間学の上に立たねばならぬ。歴史的人間のヒューマニズムはそう云うものになると思う。

三木 ジードが倫理の規則と美学の規則とは同じだと云っていますが、面白いですね。

西田 ジードの云う意味はよく知らないが、そう云う考えは私も賛成だね。私は歴史を芸術で考えると云つて批評されるが、そうではなくて、歴史の世界から芸術を考えるんだ。歴史の世界は本来創造的な、形式的な、表現的な世界なんだが、そこから芸術も考えられる。表現的な世界の我々にアッピールするものが道徳法、ゾルレンである。むろん芸術と道徳とは同じでないけれども、共に歴史の世界から見てゆくことが大切だ。いったい歴史の世界は根本的に技術的だと云うことができる。そう云うところから考えると、一方芸術なんかもそこに考えられるし、またマ

ルキシズムのようなものもその中に入ってくる。

三木 先生のお考えは東洋の「無」を新しく理解して、その中へヒューマニズムの思想を敲き込まれたものと思いますが、これまでの東洋の「無」の思想は一種の心境のようなものになっていたということがありますね。その原因は何でしょう。

西田 そう云うことがあつた。西洋文化は第一に戦つた。心境だけでなく何か客観的に理論ができぬと存在し得ないということから発達した。も一つは西洋の物質文明の発達ということと関係があるだろう。支那の思想も孔子春秋の時代は心境だけのものでないようだが、以後はその形態の単に精神的なものだけを伝えていふんだと思う。そう云うことになつていふだろうが、その原因はよく研究してみないと難しい。禅などは西洋の神秘主義と一緒にされるが、あれはもつと現実的なものだと思う。あまりに現実的な位で素人の云つてゐるのは違ふ。あれは大分變つたもので、マテリアリズムにもなれる。ともかく今日は心境だけではゆかない。それには論理的なシステマティックな考えが出来てこなければならぬと思う。

—1936(昭和11)年9月6、8、9、10、11日『読売新聞』

資料

新日本の思想原理

一 支那事變の意義

今や支那事變を契機として、日本の政治、經濟、文化のあらゆる方面に於て大いなる變化が生じつつある。新日本の思想原理はこの事變の意義の認識に基づいて確立されることが必要である。

イ 其の日本に対する意義

支那事變の發展は、国内改革なしには事變の解決の不可能であることを愈々明瞭ならしめるに至つた。事變の解決と国内改革との不可分の關係は、国内改革の問題も単に国内的見地からでなく日滿支を含む東亞の一体性の見地から把握さるべきことを要求している。思想並びに文化の問題もまさにこの立場から考察されねばならぬ。文化史的に見れば、今次の事變は、従来比較的一

国の内部に閉鎖されていた日本文化に大陸への伸長の機会を与えたのである。日本文化は極めて古くから支那文化の影響を受けて発達してきたが、これに比して逆に日本文化が大陸の文化に影響を及ぼしたことは少なかつた。しかしながら閉鎖的であることは固より日本文化の本来の面目ではない。大陸への進出は日本の文化そのものの発展にとつて重要な意義を有している。文化の地域的な拡大は同時にその質的な変化を結果するものである。逆に云えば、従来地理上並びに歴史上諸種の事情に基づいて比較的閉鎖的であつた日本文化はこの際質的な発展を遂げることによつて初めて真に大陸への伸長を遂げ得るのである。日本文化の大陸への進出は、古来多く一方的に支那文化から影響されてきた日本文化が今度は積極的に支那文化に影響することになり、かくして東亜に於ける文化の全面的な交流が可能になり、これによつて東亜文化の統一の基礎が与えられることになるのである。

□ 其の世界史に於ける意義

支那事變の世界史的意義は、空間的に見れば、東亜の統一を実現することによつて世界の統一を可能ならしめるところにある。これまで「世界史」といわれたものは、実はヨーロッパ文化の

歴史に過ぎなかつた。それは所謂「ヨーロッパ主義」の立場から見られたものであつたのである。一九一四—一九一八年の所謂世界戦争は、西洋の思想家たちも云つたように、このヨーロッパ主義の自己批判の意義を有した。ヨーロッパの歴史即世界史ではないということ、ヨーロッパの文化即世界文化ではないということが自覚されるに至つた。ヨーロッパ主義の崩壊はヨーロッパ思想にとつて同時に世界史の統一的理念の抛棄となつたのである。かようなヨーロッパ主義の自己批判の後を承けて積極的に東亜の統一を実現することによつて眞の世界の統一を可能ならしめ、世界史の新しい理念を明らかにすることが支那事變の有すべき意義でなければならぬ。尤も従來の東亜の歴史には、ヨーロッパに於けるギリシア文化の伝統、キリスト教、更に近代の科学的文化等による統一と同様の統一は存在しなかつた。従來の歴史に於ては日支文化の全面的な且つ同時代的な交流が欠けていた為に、かかる東亜の統一は与えられなかつた。東亜の統一は今新たに実現さるべき課題である。そして東亜の統一が実現されないならば眞の世界の統一は存在しないのであつて、東亜の統一は世界から孤立する為のものでなく、却つて世界が眞に世界的になる為に要求されているのである。

東亜の統一は云うまでもなく東亜に於ける文化の伝統を反省し、これにつながるによつて

形成されねばならぬ。東洋文化は未だ十分に開かれざる宝庫に属している。この宝庫を開き、東洋文化の世界的価値を發見することは我々東洋人の遂行すべき世界に対する義務である。しかしながら東亜の統一は封建的なものを存続せしめること或いは封建的なものに還ることによつて達成され得るものではない。却つて支那の近代化は東亜の統一にとつて前提であり、日本は支那の近代化を助成すべきである。支那が近代化されると同時に近代資本主義の弊害を脱却した新しい文化に進むことが必要である。東亜の統一は欧米の帝國主義の羈絆から支那が解放されることによつて可能になるのであつて、日本は今次の事変を通じてかかる支那の解放の為に尽さねばならぬ。もとより日本が欧米諸國に代つてみずから帝國主義的侵略を行うといふのであつてはならぬ。却つて日本自身も今次の事変を契機として資本主義經濟の營利主義を超えた新しい制度に進むことが要求されている。資本主義の問題の解決は現在の世界のすべての國にとつて最も重要な課題である。それ故に支那事變の意義は、時間的に云えば、資本主義の問題の解決にあると云わねばならぬ。かくして、時間的には資本主義の問題の解決、空間的には東亜の統一の実現、それが今次の事變の有すべき世界的意義である。そしてこの空間的な問題と時間的な問題とは相互に關聯している。資本主義の問題を解決することなしには眞の東亜の統一は実現されないのである。

二 東亜の統一

イ 世界の新体制と東亜協同体

今日の世界の情勢を見るに、一国が経済的単位として自足的に存在することの不可能であることが明らかに、世界の各国は所謂ブロック経済への道を辿っている。世界がこのように一国を超えた一層大きな単位に分割形成されてゆくということが今日の世界の動向である。即ち例えば南北アメリカを結ぶ汎アメリカ体制が発展しつつあり、またヨーロッパの現在の苦悶は所謂ヨーロッパ聯盟の誕生の為の苦悶とも見られることができ、更にソビエト聯邦の如きもかような新体制の他の一つの例である。かくして日滿支を包含する東亜協同体の成立は今日の世界の動向に合致するものと云わねばならぬ。東亜協同体はもとより単に経済上のブロックたるに止まるべきものではない。政治、経済、文化、国防の諸方面に互つて日滿支の連環の形成されることが必要であり、かくして初めて協同体の名に値するのである。嘗てオリンピック競技によって象徴された統一的な所謂「ヘレニズム文化」はギリシアに於ける民族聯合の上に花開いたものであった。

東亜に於ける諸民族の協同の上にヘレニズム文化の如き世界的意義を有する新しい「東亜文化」を創造することが東亜協同体の使命でなければならぬ。

世界史的に見れば、近代的世界は中世のカトリック的文化的の教會的世界主義の種々の国民的文化への分割形成をもつて始まつた。中世的世界主義の批判として現れたこの国民主義は同時に自己のうちに世界的原理を含んでいた。自由主義、個人主義、合理主義等がそれである。かような原理に立つた近代主義はその發展に於て遂に抽象的な世界主義に陥つたのであつて、この抽象的な世界主義の批判されつつあるのが現代である。今日の民族主義乃至国民主義は近代的世界主義に対する批判の意義を有し、この抽象的な世界主義の克服の契機として重要性を有している。しかしながら今日の世界はもはや単なる民族主義に止まることができず、近代的世界主義の克服は一民族を超えた一層大きな単位への世界の分割形成となつて現れねばならぬ。東亜協同体はかような世界の新秩序の指標となるべきものである。従つて東亜協同体の文化は、恰もルネッサンスの時代に中世的世界主義を克服しつつ現れたイタリアの国民的文化が同時に自己のうちに近代的世界的原理を含んでいたように、世界史の新しい段階に於ける世界的原理となるべきものを自己のうちに含むのでなければならぬ。

□ 東亜協同体の伝統的地盤

地縁につながる東亜の諸民族は、黄色人種であること、農業、特に灌溉に依る農業を主として生活してきたこと、等、種々の共通の特徴を具えている。そこにはまた独自の文化の伝統が横たわっている。東亜の伝統に対する反省は新しい東亜文化の創造にとつて大切である。

新文化の創造の見地から眺めて東亜の文化の伝統のうちに見出される最も重要な思想は「東洋的ヒューマニズム」とも称し得るものである。東洋文化の一般的特色は、社会学者の所謂「ゲマインシャフト」（共同社会）と「ゲゼルシャフト」（利益社会または集合社会）との区別に従えば、それがゲマインシャフト的文化であるというところに認められる。普通にヒューマニズムの名のもとに考えられる西洋のヒューマニズムは近代社会の初めに現れたものであり、従つて自由主義、個人主義、合理主義の近代的傾向と結び附いている。西洋に於ける封建時代はヒューマニズムから甚だ遠い時代であつた。しかるに東洋に於ては封建的社会の内部に於てヒューマニズムが発達したということがその文化の特色を規定している。そこにおのずから、西洋のヒューマニズムがゲゼルシャフト的であるのに対して、東洋的ヒューマニズムはゲマインシャフト的であるという

特色が現れている。西洋のヒューマニズムが個人主義的であるに反して、東洋的ヒューマニズムは共同社会に於ける人倫的諸關係そのもののうちにある。また西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるのに対して、東洋的ヒューマニズムに於ては人間と自然と、生活と文化とが融合している。西洋のヒューマニズムの根柢にあるのは「人類」の思想であるに反して、東洋的ヒューマニズムの根柢にあるのは却つて「無」或いは「自然」或いは「天」の思想である。更に東洋的ヒューマニズムは自己の修養を基とした倫理的な道を通じて社会の合理的秩序に達しようとする。それはまた日常性を重んじ、修身、齊家、治国、平天下という風につねに身近なものから始めてゆくという道をとっている。そして王道政治の思想に見られる如く政治と倫理との統一は東洋政治思想に於ける重要な特色であり、東洋的ヒューマニズムの一つの現れである。一般に東洋文化はゲマインシャフト的文化としての特色を有する故に、新しい協同体の文化の地盤として適切である。殊にそのヒューマニズムは民族を超えた意義を有するものとしてそれに対する反省は東亜の新文化の形成の根柢となるべきものである。

八 新しい東亜文化の形成

東亜協同体の文化は東亜に於ける文化の伝統につながるものでなければならぬ。しかしながら所謂「東洋文化」には封建的なものが附き纏つてゐることに注意しなければならない。そのゲマインシャフト的文化が封建性を脱却する為には近代のゲゼルシャフト的文化を身につけることが必要である。東亜協同体の文化は単に封建的なものの復活であつてはならず、新しい文化として創造されねばならぬものである。それは確かに東洋文化の復興とも云い得るものであるけれども、この復興は、恰もギリシア・ローマの文化の復興といわれる西洋に於けるルネッサンスが決して単に古代的文化の復活であつたのでなく却つて実は全く新しい近代的文化の創造であつたように、新しい東亜文化の創造を意味しなければならぬ。この文化は単にゲマインシャフト的でなく、またもとより単にゲゼルシャフト的でもなく、却つてゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との総合としての高次の文化でなければならぬ。東亜文化は世界文化と接触することによつて真に新しい文化として創造され得るのである。それは東洋文化並びに西洋文化の再認識の上に築かれねばならない。即ち東洋文化については、その未だ十分に開かれざる伝統の宝庫を開いてその世界的価値を発見すると共に所謂アジア的渋滞から脱却せしめ、他方西洋文化については、特にその科学的精神を学び取ることに努めると共に今日いわゆる西洋文化の行詰りが実は資本主義

の行詰りと関聯することを考えて資本主義の問題の解決を図ることが肝要である。かくしてその世界的意義を有する新しい東亜文化は創造され得るのである。

三 東亜思想の原理

イ 民族主義の問題

現在世界の諸国に擡頭している民族主義については、先ず第一に、それが抽象的な近代的世界主義を克服する契機となるものであるという意味に於て重要性を有することが認められねばならぬ。しかし既に述べた如く、今日の世界は単なる民族主義に止まり得るものでない。東亜協同体は民族協同を意図するものである故に、その思想は単なる民族主義の立場を超えたものであることが要求されている。けれどもこの協同体の内部に於てはそれぞれの民族に独自性が認められなければならない。従つて民族主義の思想は、第二に、かくの如き民族の独自性に対する主張を意味するものとして重要性を有している。更に第三に、如何なる世界的行動もつねに或る一定の民族から発足するものであるという意味に於て、民族主義の思想は真理を含んでいる。現在東亜協

同体にしても日本民族のイニシアチヴのもとに形成されるのである。しかしながらまたかように日本の指導によつて成立する東亜協同体の中へ日本自身も入つてゆくのであり、その限り日本自身もこの協同体の原理に従わねばならぬという意味に於ては、その民族主義に制限が認められねばならぬことは当然である。日本の文化は東亜を指導し得るものとして単に民族的であるに止まらない意義を有すべきことを要求されるのである。民族主義の陥りがちな排外的傾向に対して戒心すべきことは云うまでもない。

特にドイツの民族主義については、それが歐洲大戦に於て敗北したドイツの再建にとつて必要であつたということ、また自国以外の地域に多数者として存在するドイツ人に呼び掛けて大ドイツを再建する為の政治的スローガンの意味を有するということに注意しなければならぬ。その歴史的事情に於てドイツと同じからぬ日本にとつては民族主義の問題もドイツと同様に考えることができぬ。

更に支那の民族主義については、世界の諸国が封建社会から近代国家への移り行きに於て経てきた民族主義と同様の意味に於ける民族主義を今日の支那が経つつあるということを考え、その民族主義の歴史的必然性を認識することが大切である。日本は支那の民族的統一を妨害すべきで

なく、寧ろ支那がその民族的統一によつて独自性を獲得することが東亜協同体の真に成立するために必要であるのであるが、しかし同時に支那はこの新体制に入るためにまた単なる民族主義を越えることを要求されているのである。

□ 全体主義の問題

全体主義は近代の個人主義、自由主義、資本主義に対するものとして重要な意義を有している。現代の思想はいずれにしても全体性の思想を基礎としなければならぬ。個人的な自由を抑えて全体の立場に於ける計画性が必要であるということ、個人的な営利を抑えて全体の立場に於ける公益の為の統制が必要であるということ、等の意味に於て今日の経済も政治も文化もすべて全体性の立場に立たねばならぬ。しかし全体主義が現実には統制主義として官僚主義の弊に陥り易い傾向を有することに對しては警戒を要するのである。

今日普通にいわれる全体主義が民族主義であるということも注意しなければならぬ。しかるに既に民族主義の項に於て述べた如く民族主義については種々の制限が認められねばならぬ以上、民族主義に止まる全体主義も当然同様の制限を有するのである。全体主義は閉鎖的になつて排他

独善に陥り易い傾向を具えている。東亜思想の原理はかかる全体主義でなくて民族協同の協同主義でなければならぬ。

ところでこの協同体の内部に於てそれぞれの民族は独自性を發揮すべきものであるとすれば、同様の理由に基づいて、一民族の内部に於てもそれぞれの個人の独自性の尊重されることが大切である。しかるに外来の全体主義は実質的には民族主義であるように、それはまた多くの場合個人の独自性の否定に陥っているのであつて、新しい原理としての協同主義はこの点に於て個人の自発性を認めることが文化の發展にとつて肝要であるという認識に立つことが要求されている。そのうちに含まれる部分が多様であるとき全体は豊富であり、そのもとに立つ部分の独自性を認めることのできぬ全体は自己が真に強力でないことを示すのである。

また外来の民族主義的全体主義は非合理主義であつた。一民族の内部に於ては人間は或る内密なもの、非合理的なもの、神話的なものによつても結合されることが可能である。しかしながら民族と民族とを結ぶものはかような非合理的なものであり得ず、公共性を有するもの、世界性を有するものであることが必要である。東亜協同体の思想は合理的な協同主義でなければならぬ。もとよりそれは近代のゲゼルシャフト、資本主義的社會のうちに行われたような抽象的な合理主

義であることができない。東洋の伝統に属するゲマインシャフト的文化には或る直観的なものが含まれており、このものは活かされねばならぬ。しかし新しい東亜文化は封建的ゲマインシャフト的に止まらないでゲマインシャフト的であると同時にゲゼルシャフト的でなければならず、従つてまたそれは合理主義と非合理主義との綜合に立たなければならないのである。

八 家族主義の問題

家族主義は東洋文化の重要な特色と見られることができる。東洋文化は既に云つた如くゲマインシャフト的文化であるということと特色とし、そして家族はゲマインシャフトの模範的なものであるという意味に於て、東洋文化の特色が家族主義的なところにあるのは明らかである。東洋文化のこの特色は継承され発展させるべきものである。新しい文化はゲマインシャフト的文化の性質を有しなればならぬとすれば、家族主義の精神がそのうちに活かされなければならぬことは当然である。特に家族が権力ではなくて道義を基礎とするという点、個人主義によつては成立せず協同主義によつて成立するという点、打算に依るのでなくて愛情を基礎とするという点、等は、新しい協同主義にとつて重要な意義を有している。しかしながら一般に東洋のゲマインシャ

フト的文化について述べたように、家族主義といわれるものには封建的などころが附き纏つてゐるのに注意することが肝要であつて、家族主義はその封建性を脱却して新しい協同主義の原理に高まらなければならぬ。封建時代の家族に於ては例えば婚姻は家の為の便宜に従つて行われ、子の無いことが離婚や蓄妾の理由とされたように個人の意義は認められなかつたのに対して、今日の社会に於ては婚姻の如きも当事者の意志を尊重して合理的に行われねばならないのであるが、これと同様に新しい協同社会は個人の独自性と自発性とを認めて合理的なものとならなければならぬのである。家族はゲマインシャフトとして閉鎖的であることを特徴としてゐる。新しい協同社会はゲマインシャフトであると同時にゲゼルシャフトであること、言い換えれば、閉鎖的であると同時に開放的であること、情意的結合であると同時に合理的結合であることを要求されている故に、単なる家族主義を超えた一層高い原理を基礎としなければならぬ。

二 共産主義の問題

共産主義については、何よりもその階級闘争主義、プロレタリア独裁の思想が否定されねばならぬ。社会の存在はつねに階級性に対する全体性の優位を示している。あらゆる対立にも拘らず

經濟生活を初めすべての社会生活が間断なく存続しているということは、階級性に対する全体性の優位を示すものでなければならぬ。もとより現代社会のうちに階級の問題が存在するというのは事実であり、この事実に対して眼を蔽うことは許されない。しかしながら階級の問題は階級闘争主義に依ることなく、却つて協同主義の立場に於て新しい解決の仕方を見出すべきものである。この協同主義にあつては階級的利害を超えた公益の立場が重んぜられ、階級は階級であることをやめて一層高い全体のうちにある職能的秩序となり、しかもこの職能的秩序は身分的でなく機能的に考えられなければならぬ。

次に共產主義の非歴史的な世界主義が批判されなければならない。先に云つた如く、抽象的な世界主義は近代主義の産物である。資本には国境がないといわれる。近代的な自由主義、その抽象的な合理主義は抽象的な世界主義を結果した。しかるに共產主義は資本主義を克服すると称しながらその自由主義と同様の抽象的な世界主義に陥つておりなお近代主義の埒内に止まつて、これを克服するものとは云い得ないのである。東亜協同体の思想はかかる抽象的な世界主義を超克するものである。

また共產主義はその抽象的な世界主義に対応して非歴史的な公式主義となつてゐる。それは現

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

ホ 自由主義の問題

自由主義は近代資本主義社会の原理であつた。この社会が行詰つてきたということは自由主義が行詰つてきたということの意味している。自由主義は個人主義である。個人主義は利己主義として協同主義に対する限り否定されねばならぬ。社会よりもつねに自己を先にする個人主義、全体を無視して自己に執着する個人主義の正しくないことは云うまでもない。個人が先のもので社会は後のものであると考える個人主義に反対して、協同主義は寧ろ社会が先のものであつて個人

は後のものであると考える。即ち個人は社会から生れ、社会によつて生き、社会のうちに於て自己を完全に為し得るものである。利己主義として自由主義は排斥されねばならぬが、しかし自由は尊重されねばならぬ。ただし自由主義のいう自由は抽象的な自由に過ぎず、真に具体的な自由は却つて協同主義の立場に於て実現され得るのである。個人の肆意しゐいに従おうとする自由主義は否定されねばならぬが、自由主義の主張してきた人格の尊厳、個性の価値等の諸観念は重要な意義を有している。しかも個性とは単なる特殊性でなく、特殊的にして同時に一般的なものが真の個性であり、自己のうちに普遍的価値を有するものにして真の人格といわれ得るのである。

特に経済上の自由主義は営利主義となつてゐる。営利主義は抑制されて公益主義の立場が強調されねばならぬけれども、自由主義の主張する個人の自発性、創造力は尊重されねばならぬ。また政治上の自由主義については、それが現在建設性のない批判と無統制とに陥つてゐることが指摘されねばならぬけれども、民意を暢達せしめようとするその本質的意義は活かされねばならぬ。かようにして自由主義は固よりこれに止まるべきものではない。しかしながら自由主義の批判的摂取は大切であり、さもなければ封建主義に逆転することになる。歴史的に見ても、未開社会に於ては個人が社会のうちに全く埋没してゐた。個人の自覚が現れることは高度の文化の発達に

とつて必要であつた。一民族の文化は、個人を媒介として人類の意義を有するものになるのである、合理的なものになるのである。

へ 国際主義の問題

抽象的な世界主義の否定さるべきことに就いては既に述べた。しかしながら世界が次第に世界的になるということは世界史の発展の必然の方向である。今日の民族主義の如きも、近代社会の発展の結果、世界が一層世界的になつた為に、しかしそこに同時に抽象的な世界主義が生じた為に、現れたものである。今日の国際主義は、それが世界主義である故に否定さるべきであるのではなく、却つてその世界主義が抽象的なものである故に否定されるのである。国際主義の主張する人類の平和、博愛等は尊重されねばならない、ただそれが抽象的な平和主義、抽象的な博愛主義である限り、国際主義は非現実的であるといわれるのである。

いわゆる国際聯盟主義は自由主義と軌を一にしている。自由主義の自由が抽象的な自由であつて具体的な自由でないように、その世界主義も抽象的であり、従つて無力である。自由主義が社会をアトミズム（原子論）的に考えるように、自由主義的な世界主義も世界をアトミズム的に考

えている。しかし個人は社会のうちにあると考えられねばならぬように、国家も世界のうちにあると考えられねばならない。世界から孤立しては国家も存在することができぬ。

東亜協同体の思想は抽象的な世界主義を打破するものである。しかもそれは抽象的に世界主義に対立するのではなく、却つて既に述べたように、それは真の世界の統一が可能になる為のものである。東亜協同体はゲゼルシャフトを止揚した一つの全く新しいゲマインシャフトとして、封建的なゲマインシャフトのように閉鎖的でなく、却つて同時に世界的開放的であつて、世界の諸国に対してその門戸が開放されているのである。

ト 三民主義の問題

三民主義は民族主義、民権主義、民生主義から成つてゐるが、その民権主義は政治的自由主義にほかならず、その民生主義は経済的社會主義の系統に属してゐる。三民主義は孫文時代の支那がおかれていた特殊な歴史的事情を反映したものであり、封建的支那の近代的國家への發展の要求、歐米の帝國主義のために植民地化されつつあつた支那の民族的獨立の要求を現している。東亜協同体の思想は三民主義を思想的に克服しつつ、しかも三民主義のうちに含まれる要求を實質

的に実現するものである。三民主義のうちに含まれる要求は今日三民主義によつては実現される
ことができないのである。

三民主義は一定の歴史的産物として、論理的には自己矛盾があるにしても、内容的には不可分
のものである。それが民族主義を唱えながら却つて欧化主義が濃厚であるというのが如きことは、
三民主義の論理的矛盾と共にその歴史的制約を示している。三民主義は一定の歴史的産物として
不可分のものである故に、今日これをその要素に解体し、そのいずれか一つを根柢として三民主
義を再組織するというが如きことは不可能でもあり無意味でもある。その民族主義をとれば、支
那民族の統一と独立とを求めることは正当であるにしても、単なる民族主義はもはや今日の思想
であり得ないし、その民権主義をとれば、自由主義の善いところは現在も認められねばならない
が、自由主義は今日もはや超克さるべき思想である。また民生ということは特に重要であるけれ
ども、三民主義にいう民生主義は社会主義につらなり、この社会主義は共産主義に通ずる危険を
有している。東亜協同体の建設は支那にとつても新たに活きる道であり、三民主義に新しい協同
主義が代ることによつて三民主義のうちに含まれる要求、特にその民生の要求は実現され、新し
い東亜の独自の文化が形成されるに至るべきものである。

チ 日本主義の問題

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

日本は独自の文化を有するのみでなく、更に独自の使命を有している。かかる民族的使命の自覚は大切であり、これを力説するものとして日本主義は重要である。今日の日本の使命は支那事変を通じて東亜の新秩序を建設することにある。この使命を達成する為には日本主義は独善を排し、偏狭な排外主義に陥ることを戒めなければならぬ。日本精神といつても抽象的一般的なものでなく、それぞれの時代に於ける時代精神として具体的な形をとつて現るべきものである。今日必要なことは、東亜の新秩序の建設という日本の使命の立場から日本文化の伝統を反省するとい

うことである。しかもこの新秩序の建設には新文化の創造が必要なのであつて、日本主義は単なる復古主義であることを許されない。特に今日、一部の日本主義者が日本文化の独自性を主張しながら他方ドイツ模倣の傾向を顕著に有することは甚だ遺憾であると云わねばならぬ。日本精神は今日の時代精神として新たに形成され、世界的意義を有する新文化の創造に進まなければならぬ。日本主義が日本文化の独自性と使命とを力説することは正しいけれども、それが単なる民族主義に止まり得ないこと、またそれが非合理主義であつてはならぬことは、既に右に述べたところから明らかである。

四 新東亜文化と日本文化

イ 日本文化の特殊性

日本文化の重要な特色は、先ず第一に、一君万民の世界に無比なる国体に基づく協同主義を根柢とするところにある。この協同主義はその普遍的意義に於て東亜に推し及ぼされ、世界を光被すべきものである。

次に日本文化の特殊性として注目すべきものは、その包容性である。古来日本の文化は支那やインドの文化、更に西洋の文化を摂取しつつ発達してきた。しかも外国文化を取入れるにあつても、無理に一定の形式に統一してしまふのでなく、それぞれのものの並存を許すほど包容的であつたのである。神道に対する信仰と仏教に対する信仰とは日本人に於て矛盾することなく並立することができる。日本画と西洋画とを一つの室に於て觀て矛盾を感じないのが日本人である。かように客觀的には相容れないようなものをも主体的に統一しているところに日本人の心の広さと深さがある。かような心こそ新しい協同体に必要なものであつて、東亜の諸民族をしてそれぞれの文化の特殊性を活かさせ、一つの形式に無理に押し込めることのないようにしなければならぬ。

日本文化が包容的であることは、他面それが進取的であることを意味している。東亜の諸民族のうち逸早く西洋文化を移植したのは日本であり、それに依つて発達した科学的文化が今次の事変に於ける日本の勝利に与つて力あることは争われない。日本文化は進取的であつたが故に、東亜諸民族の指導者となり得たのである。新しい東亜文化の形成にあつて日本文化のこの特質の活かされることが大切である。

更に日本文化の進取性はその智的性質と結び附いている。日本が西洋文化を急速に吸収することができたのも、元来日本文化には支那文化などに比して智的な性質があつたからである。日本的知性は固より単なる理知主義とは異なっている。しかし今日の西洋の全体主義の非合理的なとは異なる智的なところが日本文化を伝統的に特色附けているのであつて、この智的性格によつて東亜文化は世界性を有する文化として形成されねばならないのである。

更に日本文化の特殊性はその生活的実践的なところにある。ここでは文化と生活とは別のものではなく、実践と文化とは統一的に考えられる。かように生活と文化とが融合的である故に、形のある客観化された文化としては西洋の文化に対し、支那の文化に対しても見劣りがするにしても、形のない主体的な文化として日本文化は独自の優秀性を具えている。日本の文化には西洋的な文化の概念をもつて量ることのできぬものがある。西洋の文化は客観化された文化として勝つてゐるに反して、日本の文化は主観的な文化、生活と行為とのうちに融合した文化であり、人間の身についた文化であり、心に於て統一された文化である。日本人の卓越せる行動性もこれに基づいている。日本文化のこの特質は維持され発展させられねばならぬ。しかしながら同時に日本文化が外部に進出する為には、そしてそれが他の諸民族に承認されるものとなる為には、日本の

文化は形のないものに止まることなく、形のある客観的な文化としても発展させることが必要である。これは支那事変を契機として今日外に伸びようとする日本文化にとつて特に留意すべき点である。

□ 東亜協同体に於ける日本の地位

日本は東亜の新秩序の建設に於て指導的地位に立たねばならぬ。このことは、日本が東亜の諸民族を征服するというが如きこと意味しないのは勿論である。寧ろ日本は東亜の諸民族の融合の楔となるのである。東亜協同体が日本の指導のもとに形成されるのは、日本の民族的エゴイズムに依るのではなく、却つて今次の事変に対する日本の道義的使命に基づくのであり、かかる道義的使命の自覚が大切である。日本は新しい原理に依る新しい文化を創造することによつて初めて真に指導的になり得るのであり、そのとき日本文化は現実に世界を光被することになるのである。

——1939（昭和14）年1月、昭和研究会

新日本の思想原理 続篇

——協同主義の哲學的基礎——

緒論

支那事変は今や聖戦の窮極目的たる東亞新秩序建設の実行期に入った。東亞永遠の平和を確保し、ひいては世界の平和を確立すべき使命の達成は、一に新秩序の成否にかかっている。しかし東亞新秩序建設の意志と実力とを有し、且つその道義的責任を有するものは我が日本である。日本は自己の指導的地位を深く自覚し、複雑多岐に互る建設の大業を成就せんが為に、あらゆる能力を挙げてこの大目的に向わなければならぬ。

政治、経済、文化等、各般に及ぶ活動が窮極の目的を見失うことなく、有効適切に展開されんがためには、その根本の思想的根柢が確立していなければならぬ。支那事変は國家総力戦であるという意味に於て、殊に思想戦の性質が濃厚である。かかる時に當つて、我が國の思想の現状は

如何。思想戦の態勢に於て調わざる所がないであろうか。

支那は三民主義の思想力によつて半封建の半植民地的状態から脱却しようとしたのであるが、東亜新秩序建設の爲には、三民主義が従来陥つたが如き排外的救国主義、機械的抽象的世界主義なる共產主義等を克服しなければならぬ。

しかしながら歴史の所産であるこれらの思想は、同じく歴史的なる根柢を有し、一層実践的にして普遍性を有する思想を以てしなければ克服することが不可能である。思想戦は単なる宣伝戦ではない。新しき思想原理の確立がその根幹をなすのである。

新しき思想原理は、既に破綻の徴歴然たる近代主義を一層高い立場から超克し、自由主義、マルクス主義、全体主義等の体系に優るものでなければならぬ。伝統に立脚すると共に、単に封建的なるものの復活であつてはならず、空疎なる独善自負の言辞にとどまることが出来ぬのである。東洋文化と西洋文化とに対する新たな反省によつて媒介され、現在の歴史的段階に立ち、世界的環境に應ずる生きた思想の創造でなければならぬ。

我が日本には肇国以来の大理想たる日本精神がある。眞の日本精神は単に歴史を超えたものではなく、絶えず歴史的に限定されつつ發展するものであることは云うまでもない。今日の如き重

大なる時期に於ては、抽象的に日本精神の昂揚を求めるとのみでなく、これに今日の生命を与えるべき新しき内容を創造することが必要なのである。このことを怠つては、依然として惰性を有する自由主義、國際的になお勢力を持つ共產主義等を克服することは勿論、現に支那に於て實際的な力を保持している三民主義に対してすら、醇化是正の実を挙げることが困難である。

一時日本の一部に根を張つた唯物史觀の機械的破壊的傾向に対して、また空疎なる抽象的世界主義に対して、日本民族の眞の優越の自覺を鼓吹したものは、日本精神の昂揚であつた。我々は更にこれに現代的内容を与え、東亞新秩序の思想原理を建設しなければならぬ。

マルクス主義乃至唯物史觀の根本批判は、自由主義や全体主義の立場から抽象的になされるのみでは無効である。また単に伝統に固執してこれに対立するのみでは無力である。唯物史觀には、哲學的基礎として唯物弁証法がある。これは唯物論と同じく抽象的な前提の下に立つ觀念論を以てしては克服され得ない。唯物論と觀念論とを止揚した一層高い立場が要求されているのである。

西洋の利益社会的文化に対して、東洋には古來の共同社会的文化が、その特徴を失わぬままに今日まで存している。我々が日本精神の美点とするものは、概ねかかるところに発するものである。しかしながら東洋風の象徴的表現は、あまりに任意なる解釈を許し、確固たる発展の基礎

とするには論理的根柢を欠いている。そこから生ずる渋滞を脱し、普遍的に理解され得るものとするためには、先ずその現代的発想を求め、これを理論的に再組織することが必要である。

我々が東洋に発見し、以て西洋の思想を是正するに足ると見るものは、その独特なる連帯の思想であり、協同の思想である。帰一と云い、王道と云い、その根柢には極めて実践的なる協同思想が働いているのである。日本の国体の根源をなす一君万民、万民輔翼の思想は正にその精華と云わなければならぬ。

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

それはまさに協同主義の原理に立つものでなければならぬ。

一 協同主義の基点

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

イ 実践的立場の必然性

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

□ 実践的立場の具体性

実践の根本的規定は、物を作るということである。それが如何なるものであれ、政治上の制度の如きものであれ、経済生活の物資の如きものであれ、更に文化財の如きものであれ、物を作るということが実践の本来の意味である。単に物質的生産のみでなく、また例えば教育や修業に依つて人物を作るが如きことも一つの実践と云わねばならぬ。かようにして先ず第一に、実践の意味を十分に広く理解すれば、観想も実践の概念に含まれることができ、しかし反対に観想の意味を如何に広く理解しても実践は観想の概念に含まれることができないという意味に於て、実践の立場は観想の立場よりも具体的である。知ることと、為すこと、作ることとは、同じでない。為すこと、作ることとはつねに、知ること以上のものである。従つて実践は知識乃至観想の一種と見ることとはできないが、しかし反対に観想的態度も一種の実践と考えることは可能である。知ることとは知るといふ作用或いは活動として一つの実践であり、また知ることには知ろうとする意志があり、認識に於ける判断の根柢には肯定もしくは否定の意志決定があると云われ、更に知識は科学の如き一つの文化財として作られるものであり、或いは知識の探求も生活する人間の一つの在り方であるという意味に於て、知ることも広い意味での実践に属すると見られ得るのである。そ

して知識をこのように一つの実践として考えることは、知識を人間の全体の活動と結び付け、知識の問題を一層具体的に把握することであるというところに、実践の立場の具体性が認められる。

もとより固有な意味に於ける実践は、観念乃至観念の体系を作るというが如きことでなく、固有な意味に於て物を作ることである。実践は生産であり制作である。実践は物を作ることであるとすれば、それは単に心の問題でなく、意識の内部に止まり得るものではない。物を作るには身体を動かさねばならず、物を作るとは我々の外部に与えられたものに働き掛けてこれを変化することである。知識の立場にとつては、その主体即ちいわゆる認識主観はただ意識と考えられることが可能であるにしても、実践の立場に於ては、その主体は単なる意識であり得ず、身体を具えた人間、身体と精神とから成るといわれる具体的な生命としての人間でなければならぬ。かようにして第二に、実践の立場は、精神を身体から抽象し或いは身体を精神から抽象するいずれの抽象性をも排して、全体的人間の立場に立つものである。従来 of 哲学に於て実践の問題が屢々単に意志の問題として把握されたことは抽象的である。それは実践を制作として、即ち物を作ることとして現実的に理解しなかつた為であり、またそれは主観をただ意識と考えることの可能な知識の立場に影響された為であると云わねばならぬ。

尤も従来の觀念論的哲学が実践を意志というが如き主觀的なものと考えたことには正当な理由がある。行為の概念は主体の概念を含み、行為は決して単に客觀的なものとして捉えることができぬものである。行為の主觀的な見方は、主体の活動性、自発性、自主性を強調したところに意味がある。併しまた実践の主体は単に主觀的なものであることができない。それは客觀的なものを我がものとし、かくして真に独立になつたものでなければならぬ。実践の主体は身体を我がものとし、道具を備えたもの、自己の外部の存在に關係附けられてこれを支配し得るものでなければならぬ。物の知識を身につけたものにして真に実践的な主体である。物に就いての客觀的な知識を有しないならば、物に働き掛けてこれを変化することによつて、物を作ることはできぬ。実践の主体は技術的なものである。かくして実践にとつて物の客觀的な見方は必要であるが、しかし唯物論に於けるような単なる客觀主義の立場からは実践の意味は理解されない。知識は純粹な客觀主義の立場に止まり得るとしても、実践に於てはそのことは不可能である。行為には本質的に主觀的なところがあり、自由なもの、自発的なものにして初めて行為的と云うことができる。物を作る場合、我々は客觀的な自然の法則と主觀的な人間の意欲との綜合を求めるのである。自然の法則はつねに、人間がそれを認識する以前に於ても、自然のうちに働いているけれども、自

然し決して人間が技術的に作るもの、電灯や電車の如きものを自分自身のうちから生じはしないであろう。かかるものが出来るには自然の法則に人間の意欲が加わらねばならぬ。技術とは自然の法則と人間の意欲との総合を求めらるものである。東亜の新秩序は東亜の諸民族の意欲によつて作られるものである、この意欲はどこまでも純粹で旺盛でなければならぬ、同時にそこには東亜に就いての、また世界に就いての客観的な認識が必要であつて、この認識と民族の意欲との総合から東亜の新秩序は作られるのである。すべて実践は広い意味に於て物を作ることであり、物を作ることは広い意味に於て技術的であり、主観的なものと客観的なものとの総合を求めらるものである。かようにして第三に、実践の立場は主観主義と客観主義との総合の立場として具体的である。

第四に、実践の立場はまた個人的であると共に社会的であるという意味に於て具体的である。実践的なものは働くものであり、働くものは独立なものでなければならぬ。抽象的に普遍的なものとは独立なものでなく、働くものとは考えられない。働くものは個々のもの、特殊なものである。知識は抽象的に人類というが如き立場に立ち得るとしても、実践の立場はかくの如きものであり得ない。実践の立場に於ては先ず個人の自主性、自発性、独立性が認められなければならぬ。

併し知識の立場が、主体を意識とする主観主義に關係して、屢々個人主義に陥つてゐるに反して、実践の立場は個人主義的であることができぬ。行為するとはつねに自己の外へ出てゆくことであり、そのとき我々は他の物と關係附けられるのみでなく、他の人間と關係附けられるのである。実践は本質的に社会的である。人間は共通の客觀を對象とすることによつて結ばれ、協同して對象に働き掛けるのである。個人の自發性は尊重されねばならぬが、個人の実践は協同を基礎としている。如何なる個人の実践も社会の全体のうちに分化されたものである。本来の意味に於ける実践の主体は個人でなく寧ろ社会である。個人の実践は社会の全体的実践のうちに分化されたものである故に、実践の主体としての個人も単に個人的でなくて同時に社会的なもの、特殊であると共に普遍的なものと考えられねばならぬ。また実践の主体としての社会も抽象的普遍的なものであり得ず、民族とか国家とかという具体的普遍的なものである。それは特殊なものとの普遍的なものとの統一として具体的普遍的なものである。即ちそれは一方に於て個人という特殊なものや自己のうちに統一するという意味に於て特殊なものとの統一であり、他方に於てそれは自己自身一つの特殊なものとして人類或いは世界という普遍的なものとの關係に於て具体的に把握さるべきものである。民族を媒介とするのでなければ、個人は抽象

的なものであるように、世界を媒介とするのでなければ、民族も単に特殊なものであり、抽象的なものである。すべて具体的なものは特殊なものや普遍的なものとの統一であり、かかるものとして個性的なものである。民族の自主的な活動を媒介とすることによって世界も具体的に世界となり得るのであり、また民族の文化は個人の自発的な活動を媒介とすることによって人類的或いは世界的意義を有するものとなり得るのである。かくの如く凡ての実践は個人的なものと社会的なものとの、特殊なものや普遍的なものとの相互媒介の具体的な立場に立つものである。

実践はつねにただ具体的な実践があるのみである。それはつねに特定の主体と結び附いた特定の条件と特定の状況のもとに於ける実践である。言い換えれば、実践はつねに歴史的である。かくして第五に、実践の立場は歴史的な立場として具体的である。観念論者が多くの場合に陥っている非歴史的な見方に対して、実践の立場は歴史的な見方に立つのである。実践的な課題は抽象的に与えられたものでなく、特定の瞬間に於て特定の主体によって解決されるべきものとして現実に課せられたものである。抽象的な実践というものが考えられないように、抽象的に永遠な実践的な課題というものもない。併しまた唯物論者の如く歴史的ということや単に時間的、過渡的、消滅的と考えることも誤っている。歴史的なものは単に時間的なもの、単に過渡的なもの、単に消

滅的なものではない。真に歴史的なものは歴史的なもの、超歴史的なものとの統一である。歴史的なものは単に時間的な意味を有するものでなく同時に永遠の意味を有するものである。また永遠なものも歴史を離れて存在するのでなく、歴史を通じてのみ実現されるものである。八紘一宇の精神は日本民族の永遠の理想である。この理想は歴史に於て実践さるべきものであり、従つてその内容はそれぞれの時代に於て、その時代に相応して具体的に規定されねばならず、その具体的な内容に於て実践の課題となるのである。永遠なものをそれだけとして説くことは神秘主義に陥ることになる。観想の立場に於ては歴史は単に過去のものと考えられがちであるに對して、実践の立場に於ては歴史は何よりも現在の歴史である。実践の立場は現在である。歴史は単に我々に与えられたものでなく、我々自身が現在作つてゆくものである。実践の立場に於て重んぜられるのは歴史的創造である。もとより現在は過去を含み、創造は伝統を離れてはあり得ない。併し伝統も創造によつて生きたものになり得る。我々は歴史から作られたものであつて逆に歴史を作るものである。歴史を過去に固定させる保守主義は真の実践の立場と云い難く、真の歴史の立場であり得ない。歴史は未来に向つて發展してゆくものであり、物を歴史的に見ることは物を發展的に見ることである。実践は単に過去からのみでなくまた未来から規定される。我々がそこから

行動する歴史的現在は過去と未来とが同時にそこにある現在であり時間的であると共に永遠であり、永遠と時間との統一としての瞬間である。

八 理論と実践

協同主義の哲学が実践を重んずるといふことは理論を軽んずるといふことではない。反対に理論の尊重は実践の尊重のうちに含まるべきことである。実践とは物を作ることであり、従つてそれは技術的でなければならぬとすれば、実践にとつて知識の欠くべからざることは明瞭である。物に就いての客観的な認識がなければ実践は成就することが出来ぬ。物の法則に従ふことによつてのみ、物は支配され変化され得るのである。東亜新秩序の建設の実践には東亜に就いての実証的な科学的な研究が必要である。理論は実践にとつて前提である。実践は理論に制約される。正しい実践は正しい理論を基礎とすることによつて可能である。併しまた他方理論は実践に制約される。現実の実践の中から理論にとつて問題は与えられ、実践的な問題の解決に努力することによつて理論は発展するのである。東亜新秩序の建設の実践は現に日本の科学に幾多の問題を与えており、この問題の解決に努力することによつて日本の科学は進歩するのである。かように理論

は実践に制約されるとすれば、正しい理論の発展のためには正しい実践の意欲がなければならぬ。日本民族の意欲は飽くまでも道義的でなければならぬ。要するに理論と実践とは相互に制約し合いながら発展するのである。それらは抽象的に分離さるべきものでなく、一つの歴史的行動的現実、実践の立場はかくの如き具体的な歴史的行動的現実の立場である。

二 東洋的伝統との関係

協同主義の哲学は実践の立場に立つことによつて東洋思想の伝統につながり、これを発展させるものである。古来東洋に於てはつねに実行が重んぜられてきた。知識の為の知識、科学の為の科学というが如き抽象的な思想は東洋には存在しなかつた。知識は実行の為の知識であり、知と行との合一が要求されたのである。観念は実行を促すもの、実行的な衝動性を含むもの、実行的な具象性を伴うもの、実行的な直観を喚び起す力を有するものであつた。思想が概念的でなく象徴的であつたのも、それが行為的直観の立場に立っていたのに依るのである。かくの如き東洋の実践尊重の伝統は継承されねばならぬ。けれども他方東洋に於ける実学思想が一種の功利主義に陥り易いこと、またその実行主義が一種の主観主義となり、実践といつても心境的なものに止

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

二 協同主義の実在論

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

イ 唯物論と観念論との抽象性

実践的と称する唯物論の主張に依れば、意識の外に存在を認めるか否かが、唯物論と観念論とを区別する基準である。観念論が凡ての存在を観念に帰して意識の外に存在を認めないのに反対して、存在は意識の外にあるものであり、唯物論にいう物とはかくの如き存在のことであると主

張されるのである。然るに唯物論のこの考え方は、それが実践の立場をとるということと相容れないものである。既に述べたように、知識の主体即ちいわゆる認識主観はただ意識と考え得るとしても、実践の主体は単なる意識であり得ず、身体を具えた人間である。唯物論が存在を単に意識の外部にあるものと見るのは、それが真に実践の立場に立つことなく、従来の観念論と同様、寧ろその影響のもとに、知識の抽象的な立場に立っているのに依ると云わねばならぬ。実践の立場に於ては、物が我々の外にあるということは単に我々の意識の外にあるということではなく、却つて我々の身体の外にあるということである。実践とは身体をもつてその外部にある存在に働き掛けてこれを變化することである。もとより実践の主体は単に身体的なものでなく、身体と精神とから成る全体的人間である。

然るにかくの如き主体は、従来の哲学に於て主観は客観に對して主観であると考えられたのと異なり、本来他の主体に對して主体であるのである。即ちいわゆる主観がただ客観に對して主観であるに反し、我々の意味する主体は客体に對してよりも、根本に於ては他の主体に對して主体である。言い換えれば、我はただ汝に對してのみ我である。主体は我と汝として社会的である。社会とは独立な我と汝とを包むものであり、またそれ自身主体である。然るに唯物論は、社会的

立場に立つと称しながら、哲学的には、主観をただ客観から考え、主体は主体に対して主体であるというところから考え得ない故に人間の社会的存在を基礎付けることができないのである。汝は単に我の意識の外にでなくまた我の身体の外にあるものであり、しかも単なる客体でなく、我に対する他の主体であり、また単なる物でなく、身体と精神とを具えた人間である。かくして汝の存在は唯物論の限界を示すと共に、他方観念論の限界を示している。我に対して汝は独立のものであり、どこまでも主観化することを許さぬものである。我と物との関係が単にいわゆる主観と客観との関係に過ぎないとしたならば、物はどこまでも主観化して考えられ遂に観念になつてしまうことが可能であり、また逆に我はどこまでも客観化して考えられ遂に単なる物になつてしまうことが可能である。観念論が主観主義に陥り、唯物論が客観主義に陥っているのは、主体に對するものは根本に於て客体でなく他の主体であることを理解しないためである。もとより主体は単に主観的なものでなく、却つて客観的なものを我が物として独立になつたものである故に、主体は同時に客体的であり、また主体は客体に対すると云うことができる。併し根源的には主体は主体に対して主体であり、かかる主体が共同して、我と汝とが共同して、従つて社会的に、對象として有するものが客体である。客体に属する客観性もかようにして社会的根拠から理解さる

べきものである。

主体は単に主観的なものでも単に客観的なものでもなく、主観的であると共に客観的なものでもあり、かかる主体を包むものが社会であるとすれば、社会が唯物論者の欲する如く物として単なる客観主義の立場から捉えられ得るものでないことは明らかである。社会のうちには働く人間が入っており、従つて凡ての社会的実践並びにその生産物のうちには意識の契機が含まれている。然るに主観主義的な観念論に於ては、我は世界のうちにあるのでなく、主観として、客観である世界に対し、何処か世界の外にあつて世界を見ているものの如く考えられる。併し現実には我は世界の中に居て働いているのである。また唯物論に於ても、世界は単に客観的なものと見られる故に、働く我、従つて主観的なところのある我はこの世界の中に入ることができぬ。かようにして観念論も唯物論も共に抽象的であつて世界の現実を説明し得ないのである。

□ 現実的立場

協同主義の哲学は、唯物論並びに観念論の抽象性を克服した具体的な立場に立たなければならぬ。それが社会的な立場であることは既に明らかである。社会は単に個人の和の如きものでなく、

また個人と個人との関係の如きに尽きるものでもなく、或る実体的なものである。恰も自然が、それぞれの生命を有する植物や動物をまさに自然の一物として自己のうちに包む実体的なものであるように、社会はそれぞれの生命を有する個人をまさに社会の一員として自己のうちに包む実体的なものである。そして植物や動物は自然から生れたものと考えられるように、人間も社会から作られたものである。社会は歴史的なものである。人間は歴史的な社会から作られたものであり、作られたものでありながら独立なものであり、独立なものとして逆に社会を歴史的に作つてゆくものである。人間は作られたものであつて同時に作るものである。恰も草木は自然から生れたものとして、そこに生む自然と生まれた自然との区別が考えられるように、社会に就いても作る社会と作られた社会とを区別することができる。社会は人間を作る。併し人間は独立なものとして働き、逆に社会を作る。社会は作られたものである。しかも生む自然と生まれた自然とが抽象的に分離されないように、作る社会と作られた社会とは抽象的に分離することができぬ。社会は作るものとして客体でなく主体でなければならぬ。それは主体であるところの人間を客体となし得るような主体である。他方人間は作られたものでありながら逆に社会を作る、従つて人間は社会を客体となし得るような主体でなければならぬ。併し人間が作る場合、人間は作る社会と一つに

なることによつて作るのである。社会は元来社会から作られる、それは社会の歴史的な自己変化であり、人間はそのうちに於て働く要素である。人間は創造的社会的創造的要素である。主体としての社会にとつて人間は手段であると云うことができる。けれども人間は作られたものでありながら独立であり、かようなものとして他方人間はまた自己目的であると云わねばならぬ。そして社会は歴史的なものであり、人間は歴史から作られたものであると共に歴史を作るものであり、その意味に於て歴史的であるのである。

自然も固より歴史を有している。自然の歴史と人間の歴史、従つてまた自然と社会とは非連続的であると共に連続的である。先づ自然と人間とは區別されねばならぬ。固有な意味に於て社会を形成するのは人間のみであり、また人間のみが優越な意味に於て歴史を有すると云われるであろう。人間は動物とは異なつて知性を有し、それに基づいて技術を有している。固有な意味に於ける技術はひとり人間にのみ属し、技術的に物を作るといふところに人間と動物との區別が認められる。固有な意味に於ける技術は道具を用いるものであり、道具は有機的な身体の器官とは異なつて無機的なもの、機械的なものである。かくの如き道具の発明及び使用は人間のみが有する知性によつて可能である。工作人は知性人でなければならぬ。かようにして人間と動物とはどこ

までも區別されねばならぬが、しかし西洋の近代ヒューマニズムに於ける如く、自然と人間、自然と文化を抽象的に対立させることは正しくない。自然の歴史と人間の歴史とは一方非連続的であると共に他方連続的である。人間も自然の一物であり、自然と社会とは世界を成し、この世界は歴史的存在である。自然も技術的であると見ることができ、人間の技術は或る意味に於て自然の技術の継続である。最初、自然は魔術的なものと考えられたが、魔術は生産的意味を有し、技術的意味を有したのである。すべて技術的に作られたものは形を有する、技術は既に云った如く主観的なものと客観的なものとの統一であるが、この統一は形に於て実現されるのである。あらゆる生命ある自然の物は形を有している。鳥の形、魚の形等、そして人間の身体の形に至るまで、すべて形は主体と環境との間に於ける作業的適応として生じたものであり、かようなものとして技術的の形と見ることが出来る。人間の技術は主体と環境との適応という意味を有しているが、主体的ということとは単に主観的ということではない。近代の主観主義的観念論に於て主観が単に人間と、特にその意識と結び附けて考えられたのに対し、主体的乃至主観的ということとはすべて形成作用のあるところに於てつねに認められる関係であり、その意味に於て生命ある自然は主体的であり、その形は主観的なものと客観的なものとの統一と考えられるのである。人間は技術によ

つて自然に働き掛ける。これによつて人間は自然の形を変えるのであり、自然に新しい形を与えるのである。そして歴史はすべてこのように形の変化である。文化の歴史は文化の形の変化であり、社会の歴史は社会の形の変化である。自然の歴史もまた形の変化にほかならない。自然と人間とは唯物論者の考えるように物質として統一を有すると見らるべきでなく、却つて形の変化として自然の歴史と人間の歴史とは統一を有し、人間の技術は自然の技術を継続すると見られなければならぬ。形は単に物質的なものでなく、また単なる觀念でもなく、技術的な形の生成から明らかである如く、主観的なものと客観的なものとの、精神的なものとの物質的なものとの統一であり、しかも形はかくの如き統一に於ける主観的なものの、精神的なものとの勝利を示している。形は物質に於て形体化されたものにして初めて現実的に形であり、かくの如く物質のうちに見現されるためには主観的な意欲は客観的なものに従い、これと自己との統一を求めねばならぬが、この統一はまさに形として実現されることによつてつねにイデーの勝利を意味している。

かくの如くにして協同主義の哲学は、主観主義と客観主義とを超えたものであるが、それは主観客観の合一乃至同一というが如き立場に立つのではない。主客合一の立場は一種の神秘主義に終り、神秘主義は結局観想の立場に止まつて現実的な実践の立場とはなり得ず、また神秘主義に

よつては社会も歴史も基礎附け得ないのである。主客合一の哲学は要するに主観と客観との対立から出発するに反し、協同主義の哲学は、主体に対するものは根源的には主体であるということ、を端初とし、またそれは形の思想を導き入れることによつて神秘主義を克服し、しかも形は物質的なものとイデー的なものとの統一であると同時にイデー的なものが物質的なものを隈なく押えているところに成立すると考えることによつて、現実的な精神主義を基礎附けるのである。

八 東洋思想との関係

東洋哲学に於ける最も有力な伝統は、唯物論でもなく観念論でもなく、つねに物心一如というが如き立場であり、また主観主義でもなく客観主義でもなく、つねに主客一如というが如き立場であった。唯物論と観念論、主観主義と客観主義を止揚するものとして協同主義の哲学はこの伝統につながり、これを発展させるのである。

次に東洋に於ける智慧はつねに物の相を見ること、その実相を捉えることであつた。この相とは概念でもなく法則でもなく、寧ろ形である。西洋に於ても近代に至つて科学の理念が成立するまでは知識の対象は、ギリシア哲学に於けるイデアの如く、形であつた、イデアはもと形相を意

味したのである。かようにして近代のゲゼルシャフト的文化との対立に於てゲマインシャフト的文化の理念は一般に形の思想であつたと云うことができる。近代のゲゼルシャフト的文化は科学の支配的な影響のもとに立つているが、科学の指導理念は形でなくて法則である。法則は一般的なもの、抽象的なものであるに反して、形は単に一般的なものではなく、却つて一般的なものと特殊なものとの統一であり、かようなものとして具体的なものである。新しい文化は近代のゲゼルシャフト的文化の抽象性を克服したものでなければならぬ。それはかかるゲゼルシャフト的文化を止揚したゲマインシャフト的文化でなければならぬ故に、そこでは形の思想が指導的な意味を有することになる。例えば従来 of 経済学に於ては普遍的な世界共通の法則が求められたのに反して、今日の東亜経済協同体の思想の如きはかかる法則でなく東亜に於ける経済の個性的な形を求めらるものである、併しそれは法則的認識を基礎にして構想され得るものである。建設さるべき新しい社会は古い形のゲマインシャフトでなく、却つてゲゼルシャフトとゲマインシャフトとの総合でなければならぬ故に、この社会の新しい文化に於ける形の理念もまた科学に媒介されたものでなければならぬ。

形はもと主観的なものと客観的なものとの統一である。然るにギリシア哲学に於てはこの形が

客観的な側から見られ、従つて形（イデア）は概念や法則の意味となり、かくして近代科学思想の中へ流れ込んだ。これに反して東洋に於てはこの形が主観的な側から捉えられ、従つて形は象徴的なものとなり、かくして東洋は科学の発達に遅れたにしてもそれだけ物の主体的な見方を深めることができたのである。形の根柢に形無き形が考えられ、しかも両者は抽象的に対立したものでなく同時に一つのものと思われた。この東洋の深い物の見方は今日新たに活かされねばならぬが、しかしそれは科学に媒介されたものになることが必要である。

形思想は科学よりも技術に属している。ところで科学がなかつたといわれる東洋に於ても技術はつねに存在した。西洋に於ても固有な意味に於ける科学は、特に思想としては近代に至つて成立したのである。然るに技術は人類と共に古く且つ普遍的である。科学も技術的要求から生れたものであり、科学の発達は技術の発達を齎したのである。近代主義を超越すべき新しい文化は、かくの如き技術を端緒として形の思想に導かれねばならぬが、近代技術が科学を基礎とする如く、この新しい文化に於て科学は重要な要素でなければならぬ。新文化の理念は科学主義であり得ないことは固より、技術主義でもあり得ない。西洋的な考え方の陥り易い技術主義に対しては、東洋の伝統的な主体的見方を活かすことによつてこれを超えねばならないのである。更に従来、形

の思想が殆ど凡ての場合観想の立場に立つていたのに反して、我々は実践的に、形は我々の作るものであるという立場から考えてゆかねばならぬ。形は歴史的なものであり、歴史的に変化し発展するものであり、歴史的实践的に作られるものである。かくして新しい形の文化、新しい形の社会を實踐的に作り出すことが我々の問題であるのである。

三 協同主義の論理と認識論

イ 論理

協同主義の論理を考えるに当つて先ず顧みられねばならぬのは、全体主義の論理である。全体主義にいう全体は論理的に見れば一の普遍である。形式論理に於ける普遍は種々の特殊を分析してその中から共通なものを抽象することによつて得られたものである。然るに全体はかくの如き抽象的普遍に対して具体的普遍と称せられるものである。具体的普遍としての全体は特殊を部分として自己のうちに包括する。形式論理に於て外延と内包とは逆比例をなし、普遍はその範圍の拡がるに從つてその内容は貧弱になるに反して、具体的普遍に於ては外延と内包とは正比例をな

し、その範圍の拡がるに依じてその内容も豊富になるのである。全体と部分との關係は有機的なものと考えられるのがつねである。部分は全体の分肢と見られ、各部分は全体のうちにてそれぞれ固有の機能を営み、全体はいずれの部分のうちにも表現され、かくして部分と部分と、また部分と全体とは相互に調和して一体をなすと考えられるのである。かくの如き論理は有機體説と呼ばれるものである。

それ故に有機體説の特色は、部分の全体に対する關係を機能的に理解すること、全体と部分、また部分相互の關係を調和的なものと見做すことである。併しながら有機體説に於ては特殊はその獨立性を認められることができない。特殊は全体の機關として道具の如きものに過ぎなくなつてしまふ。特殊は部分としてつねに全体から規定され、その位置並びに活動は全体から指定されており、従つて真に自主的、自發的、自律的であることができぬ。固より個人は全体の部分であり、全体に対して機能的關係に立ち、全体の道具或いは手段である。併し個人の意味は全体の機關であることに尽きるものでなく、他方個人は獨立なものであり、自己目的である。然るに有機體説はこの後の關係、即ち個人の全体に対する、また個人の個人に対する獨立性を基礎付けることができぬ。そしてもし個人が自由なものでないならば、全体の調和というものも真

の調和であり得ないであろう。真の調和はいわゆる「反対の一致」という意味を有しななければならない、独立なものとの調和にして真の調和と云い得るのである。そして自由が認められない限り実践の概念は基礎附けられず、従つて従来の純粹な有機体説は観想の哲学であることをつねとしたのである。次に有機体説に於ては發展は純粹に内在的な發展である。言い換えれば、發展はこの場合潜勢的に含まれていたものが顕現的になることである。發展に於て現れて来るものは既にそこに含まれていたものであり、従つてそれは本質的には何等新しいものとは云い得ない。有機体説によつては真の創造ということは考えられないのである。真の創造には何等か超越的なところがなければならぬ。また有機体説に於ては、その純粹な内在論に制約されて、全体は要するに既に与えられているものであつて我々の実践を通じて初めて達せらるべきものであるとは考えられない、従つて有機体説は保守主義に陥り易い。更に有機体説は社会を生物との比論（アナロジー）に於て考ふる自然的傾向を含んでいる。そこから有機体説は生物学主義に陥り、かくしてまた非合理主義となり易いことは現実に見られるところである。有機体説は極めてしばしば自然哲学的神秘主義と結び附いている。

尤も全体主義は、その論理としては普通に有機体説に拠つてゐるけれども、その全現実に於て

は有機体説に止まるものではない。社会や国家を有機体説に従つて考えるならば、その中に於て如何に高い地位にあるものも、恰も人体に於ける頭腦の如く、要するに全体の機関に過ぎないものとなつてしまふ。かようにして純粹に内在的な立場に立つ有機体説に於ては一般に權威等の如きものは基礎附けられることができぬ。今日の全体主義にとつて重要性を有する權威等の問題は超越的な立場に於て考えられるものであり、その限り実際には全体主義は超越的な立場に立つてゐるのである。かくして全体主義は論理としては有機体説をとり、事実には超越的な立場に立ち、そしてこのような内在と超越との關係を十分論理的に考えていないという実状にあるのである。そこにその理論的欠陥の重要な一つが認められる。

ところで有機体説の右の如き欠陥が除かれるためには、先ず全体のうちに於ける個人の獨自性が考えられねばならぬ。個人は社会から作られたものでありながら獨立なものとして逆に社会を作つてゆくものである。個体は個体に対して獨立であり、従つて個体と個体とは非連続的であり、従つてまた矛盾するものでありながら、凡ての個体は全体のうちに包まれ、全体に於て連続的であり、かくして全体は矛盾の一致として眞の調和である。個体の多は直ちに全体の一であり、全体の一は直ちに個体の多である。個体は全体の分肢として全体の道具であると共に個体は獨立な

ものとして自己目的である。全体は總ての個体を包み同時にこれを超越するものである。然るにかくの如く個体が全体から規定されながらそれ自身に於て、また互いに他に対して独立であるということは、この全体が客体的なものである限り、考えられない。そのような全体に於ては、全体と個体との関係は単に内在的であつて超越的であり得ず、従つてそこでは全体と個体、また個体と個体とは単に連続的であつて非連続的であり得ない。それ故に全体は客体的な有でなく、むしろ東洋哲学に於て考えられたような無、どこまでも主体的に考えられるものでなければならぬ。この無は絶対無として、有に抽象的に対立するようなものでなく、絶対的な實在である。絶対と相對とはまた抽象的に対立するのではなく、有と無はどこまでも區別されながら同時にどこまでも一つのものである。現実の全体を離れて別に無の全体があるのでなく、しかも同時に両者はどこまでも區別されるものである。両者の関係は内在的であると同時に超越的である。かようにして全体と個体との関係も内在的であると同時に超越的である。かかる関係は弁証法的と称することができる。併しこの弁証法は従来の弁証法、特に唯物弁証法とは全く異なっている。それは弁証法といつても実は普通という弁証法と有機体説との綜合として具体的な論理である。

唯物弁証法は唯物論を基礎とするが、唯物論の抽象性に就いては既に述べた。歴史的なもの

単なる物質でなく、人間が、従つて精神的なものがその中に入つており、また単に客観的なものでなく、主観的なものが入つてゐる。かかるものとして歴史的なものとは弁証法的なものである。弁証法は元來主体と主体との間に、また主体と客体との間にあるのであつて、唯物論者の云うような単に客観的なものは真に弁証法的であることができぬ。自然の弁証法が考えられるのも、根本に於ては自然を形の変化に於て見るからであり、形は元來技術的なもの、即ち主観的なものと客観的なものとの統一、時間的なものと空間的なものとの統一であり、かかるものとして弁証法的である。次に唯物弁証法は、弁証法を矛盾の方面からのみ一面的に捉えている。矛盾は確かに弁証法に於ける發展の契機であるが、この方面からのみ考える場合歴史的なものは単に過渡的なもの、流動的なものとなり、従つて實は非弁証法的なものとなる。真に弁証法的なものは却つて歴史的なものとは超歴史的なものとの統一であり、かかるものにしてまた真に歴史的なものといふのである。単に流動的なもの、時間的なものは、形として纏ることがない、従つて唯物弁証法は単に批判的破壊的であつて形成的建設的であることができぬ。形は時間的にして空間的なもの、運動であつて静止、静止であつて運動である。然るに唯物弁証法とは反対に有機体説はまた一面的に調和を強調している。従つてそれは保守的に傾き、發展的な見方に乏しい。真

の弁証法は矛盾であると共に調和であり、対立であると共に綜合である。右のことと關係して第三に、唯物弁証法は歴史的なものに於て固有な意味に於ける歴史的要素を一面的に力説して、固有な意味に於ける自然的要素を無視している。固有な意味に於ける歴史的要素は客觀的に合理的に把握されるものであるに反して、固有な意味に於ける自然的要素は客觀的に合理的なことではなく、主体的身体的なもの、非合理的なもの、情意的なものである。今日の民族主義に於て力説される血とか土とかはかかるものを用いのである。有機體説がかかる自然的なものを重んずるに反して、唯物弁証法は純粹に歴史的なもののみ注目する。そこから唯物弁証法は歴史に於て變化するもの、過渡的なものを一面に重視し、有機體説は歴史に於て不變なもの、持続的なものを一面的に強調するということが生じている。然るに歴史的なものは現實に於ては歴史的なものと同然なものとの、合理的なものと同然なものとの綜合である。更に唯物弁証法に於ては弁証法に於ける矛盾的对立の要素が重視されるに依つてその方法は分析的であるに反して、有機體説に於てはその綜合的統一の方面が重視されるに依つてその方法は直觀的である。形は全体として直觀的なものである限り、直觀的方法是重んぜられねばならぬ。直觀を輕んじて単に合理的分析的であろうとすることは間違つてゐる。併しただ直觀的であろうとすることは非合理主

義となるか、もしくは単に観想の立場に止まることになるのであつて、形も、形を作るという生産乃至実践の立場に立つならば、分析的思惟によつて媒介されねばならぬ。形式論理として今日不当に蔑視されているものも尊重されねばならぬことは、恰も新しい社会の原理が自由主義を真に止揚したものでなければならぬと同様である。マルクス主義に於てもその弁証法の公式主義のために分別論理が軽視されている。眞の弁証法は近代科学に於て発達させられた種々の方法によつて媒介されたものでなければならぬ。固より弁証法を単に媒介の論理としてのみ考えることはなお反省的思惟の立場に止まるものであつて眞に実践的立場に立つものとは云えない。理論と実践とが統一されねばならぬように、直観主義と合理主義とは統一されねばならず、眞の弁証法は実にかかる統一であるのである。

更に唯物弁証法はその闘争主義の立場に於て所有階級と非所有階級というが如き二元的対立の弁証法である。この点に於て有機体説は寧ろ多元的見地を取つてゐる。唯物弁証法が二元的対立を主張するのは、実践の立場に関係附けて注目すべきことである。けれども何故に対立が必ず二元的でなければならぬかは論理的に明らかでない。対立は多元的であることが可能であり、綜合と統一とは多元的対立から発展すると考えることが可能である。尤も有機体説に於ては個体の独

立性が認められないのであるから、それは真に多元的対立を考えているものとは云えない。また単に多元的対立を考えることは、対立を強調しながら実は調和を強調することになるのである。多元的対立はその場合ただ調和を一層美しくせんがために強調されるのである。かくして多元的有機的論理はまたおのずから実践的でなく観想的である。実践の論理には何等か二元的対立的なところがなければならぬ。恰も社会が多数の独立な個人から成り、多元的であつて、しかもそれら多数の個人が他方同時に我と汝として二元的に対立的に考えられるところに実践があるように、二元的対立の契機なくして弁証法はなく、それが考えられない場合弁証法といつても実は有機体説にほかならない。真の弁証法は多元的対立と二元的対立との統一に存するのである。かようにして協同主義の論理は従来有機体説といわれたものと弁証法といわれたものとの綜合の上に立つ具体的な弁証法である。

□ 認識論

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

模写説の本来の意図は認識の客観性を確保しようとするところにある。この意図は云うまでもなく正しい。我々の知識が単に主観的なものでなく客観的なものであるべきである限り、認識には何等か我々の意識から独立に存在する対象を模写するというところがなければならぬ。併し模写説は屢々主体を単に受動的なものとして見てその活動性を十分に認めない誤謬に陥っている。この点に於て認識の対象そのものをも主観の構成するものと考え、構成説には正しいところがある。認識は対象の模写であるとしても、この模写は主体の活動を通じて初めて達せられるのである。認識は選択であり、与えられたものの中から一定の対象を選択することによって可能になるのである。この選択は主体の活動に俟つものであるという意味に於てすでに認識は単なる模写であることができない。また模写説は模写さるべき対象が既にそこにあるということとを予想している。然るに我々が我々の活動によって作つてゆくものは、既にそこにあるというものでなく、未来に向つて実現されてゆくものであり、且つこのものは単に客観的な過程の結果として生ずるのでなく、却つて我々の主体的活動を通じて作られるものである故に、かかるものの認識は単なる模写と云うことができぬ。言い換えれば歴史のものに就いて模写説は成立し難い。単に未来の歴史のみでなく、また我々が現在作りつつある歴史のみでなく、更に過去の歴史そのものも、現在の

実践的立場から限定されるものであり、そして実践はつねに未来から規定されるところがあり、かくて一般に歴史の認識は単なる模写ではあり得ない。およそ模写説は客観主義が一面的であると同様一面的である。

模写説は自然的世界像に一致し、そこにその力を有している。これに反して構成説は寧ろ科学的世界像、特に数学的自然科学の世界像と結び附いている。我々の心象は対象の模写であるよりも記号であると思はれることができる。模写に於て考えられるような対象との同一を我々の心象に要求することはできず、また我々はそのような同一を確かめることができない。記号が要求するのは寧ろ心象と対象との二つの側に於ける構造の機能的（函数的）対応である。記号のうちに捉えられるものは記号された物の特殊な固有性でなく、却つてその物が他の類似の物と立つてい客観的な関係である。我々は我々の表象によつて物そのものを、その孤立した自体に於て存在する性質に於て、認識するのでなく、寧ろ現実がそれのもとに立ち且つそれに従つて変化する規則を認識するのである。即ち我々が一義的に認識し得るのは現象のうちには於ける法則的なものである。この法則性は我々にとつて現象が理解され得るものとなる条件であり、同時に我々が直接に物そのものに移し得る唯一の属性である。模写説は実体の概念を抛り所としている、これに反

し現象のうちには於ける法則性の認識に注目する立場に於ては実体の概念よりも関係の概念が重要視される。関係は実体の属性に過ぎぬように考えられるのでなく、却つて我々はただ関係の範疇を通じてのみ物或いは実体の範疇に達し得ると考えられるのである。かようにして実体の概念が背後に退いて関係の概念が前面に現れ、実体の概念は関係の概念から構成されるもののように考えられるところに、構成説は固有の力と正当性を有している。

併しながら存在論的には固より認識論的にも実体の概念は廃棄され得るものでなく、従つて認識模写説には一定の意義が認められねばならぬ。また他方認識論的には固より存在論的にも関係の概念は重要性を有し、従つて認識構成説にも一定の意義が認められねばならぬことは明らかである。併し模写説は客観主義の欠点を有するように、構成説は主観主義の弊に陥つてゐる。認識は一面的に模写であるのでなく、一面的に構成であるのでもない。認識は形成である。それは根本に於て主観的と客観的との統一である。模写説に於ては実体の概念が、構成説に於ては関係の概念が中心であるとすれば、形成説に於ては形態（形）の概念が中心である。認識は形成であるということとは認識を主観化してしまうことでなく、恰も主観的なものと客観的なものとの統一としての形を作る技術が全く客観的である如く、認識も同様の意味に於て客観的である。認識作用

も芸術家の創作活動と同じく形成作用であり、表現作用である。芸術家は自己を空しくして対象に飽くまでも忠実であろうとし、しかも作られた作品にはおのずから芸術家の人間が現れる。哲学や科学、凡ての文化の民族性というものもかくの如きところから考えられねばならぬ。表現とは単に客観的なものの模写でなく、客観的なものと主観的なものとの、内的なものとの外的なものとの統一として形成されるものが単に人間的に止まらぬ超越的な客観的な意味を有するところに表現がある。そのことは人間的存在が屢々誤解される如く単に主観的なものでなく、形成的創造的世界の形成的創造的要素として働くものとして實在性を有するに依るのである。芸術家は単に任意の対象を描こうとするのではなく、却って芸術的意味を含んで表現的なものとして彼に呼び掛け、彼に表現を迫るものを描くのである。物理学者もただ任意のものを取り上げるのではなく、却って物理的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものに就いて研究を始めるのである。すべて表現作用は表現的なものに対して始まるのであり、そのことは人間が表現的形成的世界の表現的形成的要素であることを示している。認識作用もかかる表現活動の一つにほかならない。芸術家も物理学者もつねにイデーをもって対象に向いその制作や研究に於てイデーによって導かれる、このイデーは予料的なものであつて模写的なものではない。表現作用は単に客観的な模写で

なく、また単に主観的な構成でもない。それは主観的なものと客観的なものとの統一に存する。表現作用は形成作用であり、それは種々の方法によつて媒介されねばならぬが、その窮極の目標は形態である。科学もすでに或る形を作ると見られるが、それは特に技術と関係付けられることによつて具体的に形と関係付けられている。形態の概念は実体の概念と関係の概念との総合として把握すべきものであり、それは関係の概念の如く機能的なものであるが、単に抽象的法則的なものでなく、また実体性のないものでなく、実体的にして機能的なものである。

東亜の新秩序は我々の実践を通じて形成されるべきものであり、既にそこにあると云い得るものでない故に、その認識は単なる模写であり得ない。また東亜の新秩序は抽象的世界的なものでなく、東亜のとるべき新しい形であり、この形は法則的一般的なものでなく、特殊的一般的との総合である。かくの如き新秩序の認識のためには現存の事実を飽くまでも客観的に認識することが必要であるが、それに止まることなく、そこには主観的な意図もしくはイデーが必要であり、かくしてイデーと事実との、主観的なものと客観的なものとの統一としての形の認識が要求され、それは単なる模写でも単なる構成でもあり得ない。東亜の新秩序の認識は形成である。

四 協同主義の社会観

イ 個人主義と協同主義

協同主義は個人主義と反対の立場に立つている。個人主義が個人的立場に立つのに反して、協同主義は社会的立場に立つのである。個人主義が個人的利益を主とするに反し、協同主義は社会の公益の立場に立つのである。個人主義にとっては個人が先のものであり、社会は後からのものであり、個人以外の社会の実在性は考えられることなく、従つて社会は個人に内在するものの如く考えられる。これに反して協同主義に於ては社会は個人の存在の根拠と考えられ、かくして社会は個人に対して或る超越的なものと考えられるのである。併しながらもし社会が個人にとつて単に超越的であつて同時に内在的でないならば、個人の自主性は認められない。協同主義は個人主義を単純に否定するものでなく、却つてこれを真の意味に於て止揚するものでなければならぬ。即ち個人主義に於て重んぜられる人格、その個性、自発性、自主性、更に個人の責任等は協同主義に於ても重んぜられる。蓋し独立にして自主的なものの協同にして真の協同であり、また各人が全体のうちに於て自己の責任を重んずるのでなければ協同は成立し得ない。自由は責任と結び

附いたものであり、責任は、個人の自己自身に対する責任と社会に対する責任と、二重のものであり、しかもそれらは一つに結び附いたものである。人間は個人的であると同時に社会的である。協同主義に於ては社会は個人にとって内在的であると同時に超越的であると考えられる。社会を離れては個人の自由は抽象的なものに過ぎず、また個人の自由を認めない社会は真に自由な社会とは云い得ないのである。

協同主義は個人主義に反対してその社会的立場から特に人倫的關係を重んずる。蓋し主体は本来ただ他の主体に対して主体であり、我の存在は同時に汝の存在を措定することなしには措定されない。人倫的關係は単に個人の便宜とか契約とかに依つて成立するものでなく、個人を超えた全体によつて基礎付けられたものである。我と汝とは第三のもの即ち「汝」であるところの社会に対して我と汝とであり得るのであり、共にこの「汝」の表現として、相互に独立でありながら相互に指示し合っている。人倫的關係は個人的利益の爲の結合でなく社会的倫理的關係である。協同主義は本質的に倫理的である。個人はその個人的抽象的自由を否定して人倫的關係に入り込むことによつて現実的に自由になり得るのである。個人主義は抽象的な合理主義に立っているが、人倫的關係は抽象的に合理的なものでなく、非合理的なもの、自然的なもの、運命的なものによ

つて結ばれるものである。しかもかかる非合理的なものを合理的なものに、運命的なものを自由なものに発展させることによつて、人倫的關係は真に倫理的なものになり得るのである。協同主義はかかる人倫的關係を重んずるものとして抽象的な合理主義に反対して非合理的なものと合理的なものとの統一の立場に立つのである。その合理的基礎を無視して人倫的關係を強調するのみでは封建主義に陥る虞がある。その限り個人主義が合理性を要求するのは正当である。今日の日本に於て必要とされる革新は一方封建的残存物を清算すると同時に他方個人主義や自由主義を超えた一層高い秩序を建設するという二重性のものである。

□ 階級主義と協同主義

階級主義は、階級を超えた全体を認めないことに於て個人主義と同じである。また階級主義は、自己の階級の利益をのみ主張することに於て個人主義と同じである。かようにして階級主義は一方個人主義と同様の弊害を有すると共に、他方に於て個人主義のすぐれた点を自己のうちに活かすことを知らず、一つの階級の内部に於ては個人の特種性は認められることなく一様の階級人となり、個人の自主性、独立性は否定されて個人は単に階級に従属させられることに於て全体主義

と同様の弊害を有している。

固より社会のうちに階級の存在することは事実であり、今日の社会的弊害の多くのものが階級の存在に基づくことも事実であり、かくして階級の問題が今日解決さるべき最も重要な問題であることは明白である。併し階級の対立が存在するにも拘らず事実として社会的生活が間断なく行われているということは、階級を超えた全体が存在し、階級もこの全体の内部に於て、それぞれ機能的なものとして役割を演じている故にほかならない。階級主義がかくの如き全体を認めることなく階級主義となつているのは、それが個人主義と同様、人間を民族とか国家とかから抽象する抽象的な世界主義に立つているためである。階級主義に於ける抽象的な世界主義は、それが個人主義に於けると同様、単なる合理主義に止まつて、歴史に於ける非合理的なもの、自然的なもの、主体的なもの的重要性を十分に認識しないことと関聯している。協同主義は民族や国家から離れて抽象的に協同を考へるのではない。協同主義は階級主義の力説する階級の存在の事実とその問題の解決の重要性を認識し、しかも階級闘争主義に依ることなくして全体の立場から階級の問題の解決を企てるのである。民族は階級を超えた全体であるが、国家は民族という自然的なものであるが、国家は民族という自然的なものが理念的なものを普遍的なものを自覚することによつて成立する一つの道徳的全体

である。国家は道德的全体として、何よりも道德的全体の立場に立つてその権力に依つて階級の問題を解決して国民的協同を実現すべきものである。協同主義は現状維持的な階級協同主義ではなく、その立場とする全体を發展的に捉え、道德的全体の立場から階級を超越して、これを全体のうちにはける機能的且つ倫理的關係に転化發展せしめ、国民的協同を実現せんとするものである。階級主義が單なる闘争主義であるのは、個人を單に階級的なものと考へて個人の獨自性を認めることなく、かくして社会を單に二元的弁証法的に捉へて多元的弁証法的に考へないのに依るのである。二元的弁証法は対立を強調して実践的過程的であるという特色を有している。これに反して多元的弁証法は調和に重点をおくことによつて觀想的静止的であることに止まり易いのである。協同主義は実践の立場に立つものとして、二元的弁証法の如く過程性に意義を認めると共に、多元的弁証法の如く一即多の根源的な調和を重んずる。そのことは協同主義にとつて歴史的なものを單に歴史的なものとしてでなく、歴史的なものとして永遠なものとの統一として把握することによつて可能である。協同主義は二元的即多元的の弁証法をとるのである。

八 全体主義と協同主義

全体主義は個人主義に対立し、個人主義と同様に抽象的である。個人主義が個人を超えた全体を認めないとすれば、全体主義は全体のうちに於ける個人の独自性を認めない。全体主義は論理としては有機体説をとるのが普通であり、この論理に於ては個人は全体のうちに全く内在的なものと考えられて有機体の器官の如きものとなり、独立性を有することができぬ。併し有機体説は全体と個人との関係を機能的調和的に考えようとする特色を有している。けれども全体主義は事実としては有機的内在的論理に止まることなく、却つて絶対的超越主義をとり、全体は個人に対して絶対に超越的なものとして臨むのが普通であり、かくして個人の自主性は二重に否定される。かくの如く全体主義の現実是一方論理的には内在論に傾き、他方事実としては超越論に傾き、しかもかかる内在と超越との関係を十分理論的に反省していかないのがつねである。協同主義は一方個人主義に反対して全体の超越性を認めると共に、他方全体主義に反対して個人の独自性を重んずることによつて全体を個人に内在的なものと考ええる。即ち協同主義の論理は内在即超越、超越即内在の立場に立つのである。かくの如く全体は個人を超越しながら個人の独立性は否定されることなく、超越的にして同時に内在的であるということは、東洋的な絶対無の弁証法によつて初めて基礎附けられ得ることである。

全体主義は単なる民族主義であり、民族が世界という全体のうちにあるということを考えない。即ち全体主義は世界に就いては、個人主義と同様、アトミズム（原子論）に陥っている。それは世界を、それぞれ孤立的に独立な民族乃至国家から成る原子の体系の如く考えるのである。協同主義は内に向つてアトミズムを克服すると共に外に向つてもアトミズムを排斥するのである。協同主義は先ず内に向つて国民協同主義として成立する。併しそれは単なる民族主義に止まつて抽象的に世界主義に対立するのではなく、寧ろそれは世界を原子論的に考える抽象的な見方を排して、眞の世界主義を実現するものである。協同主義は外に向つては民族協同主義である。併し協同主義は、自由主義的世界主義の如く世界が抽象的に実現されるものと考えられるのではなく、世界は民族を媒介して実現されるものであり、従つて先ず国民の協同が必要であり、また民族の協同も、地理的並びに歴史的諸条件の制約のもとに、先ず東亜諸民族の協同の如きものを通じて世界的に実現されると考えるのである。協同主義に於ては、一つの民族の協同は単に閉鎖的でなく同時に他民族に対して開かれ、そこに東亜諸民族の協同への道が考えられ、同様に東亜諸民族の協同も単に閉鎖的でなく同時に世界に対して開かれたものと考えられるのである。かくの如きことは、全体と特殊との関係を内在的即超越的と考える論理によつて可能である。階級内に於ける個

人の独自性を否定する階級的全体主義はその抽象的な合理主義と共に一面的に時間的な見地を力説して空間的な見方を欠くに反し、民族内に於ける個人の独自性を否定する民族的全体主義はその抽象的な非合理主義と共に一面的に空間的な見地を強調して時間的な見方を欠いている。協同主義はそれらの抽象性を共に斥けて、あらゆる歴史的なものは時間的であると共に空間的であり、空間的であると共に時間的であると考える具体的な立場に立つのである。

二 協同主義の本質

協同主義は個人主義と全体主義とを止揚して一層高い立場に立つものである。それは全体主義の如く社会を個人よりも先のものとし、社会に個人の存在の根拠としての實在性を認める。併しそれは個人の独自性を否定することなく、個人主義の如く個人の人格、個性、自発性を尊重するのである。協同主義に於ては社会は個人に対し単に超越的でも単に内在的でもなく、超越的にして内在的、内在的にして超越的であると考えられる。言い換えれば個人は社会から作られるものであり、作られたものでありながら独立であつて逆に社会を作つてゆくものである。

協同主義は全体の立場に立つが、この全体を段階的に発展的に考える。協同は先ず国民の協同

であり、次に東亜諸民族の協同の如きものであり、更に世界に於ける協同である。併しかような段階は直線的にのみ考えられるのでなく、国民的協同は同時に東亜的協同の基礎に於てあり且つこれの実現の方向を含み、東亜的協同は同時に世界的協同の根柢に於てあり且つこれの実現の方向を指示しているのである。全体はつねに發展的である。民族にしても發展するものである。協同主義は現存の状態に止まる協同を考へるのでなく、新たに發展すべき全体の立場からの、かかる全体を実現する為の、協同を要求するのである。従つて協同主義は、現状維持的な協調主義ではなく、革新的であり、革新の為の協同主義である。

協同主義は個人主義的或いは自由主義的無政府状態に対して全体の立場に於ける統制の必要を認める。この統制は総合的・合理的・計画的でなければならぬ。全体主義的統制が上からの官僚主義的統制に陥り易いのに對して、協同主義の強調するのは自主的な協同である。協同主義は下からの組織が形成されることによつて全体的統制の実現されることを求める。従つて革新的な国民運動や国民組織は協同主義の大いに關心する所である。併し下からの組織といつても、協同主義は抽象的なデモクラシーに立つものでなく、却つて指導者に重要な意義を認めるのである。協同主義の要求する指導者は専制的独裁者でなく、国民から游離したものでなく、却つて国民の

中に入つて國民を教育し、國民の要求を取上げてこれを指導的に組織する者である。

かようにして協同主義に於て重んぜられるのは形の思想である。形は抽象的一般的なものではなく、特殊にして一般的なものである。東亜の新秩序はかくの如き形として構想されるものであつて、抽象的に世界的普遍的な法則の一つの例と考えられるようなものではない。自由主義が抽象的一般的なものを求めるに對し、全体主義は單に特殊性を強調することによつて同じく抽象的である。協同主義の中心は形の思想であり、形は單に一般的なものでも單に特殊的なものでもなく、兩者の統一である。また階級主義が一面的に時間的な見方をとり、全体主義が一面的に空間的な見方をとるに反して、協同主義の思想に於て重んぜられる形は時間的と空間的との統一として初めて形であるのである。東亜の新秩序は地域的な原理を重要視するが、それと共に時間的發展的原理に立脚するものである。計画経済といい、國民組織というも、歴史的な形の問題である。それらの形は空間的なものと時間的なものとの統一として構想されるのである。

五 協同主義の歴史觀

イ 観念史観と唯物史観

観念論と唯物論とがいずれも抽象的である如く、観念史観も唯物史観も共に抽象的である。観念史観は観念をもつて歴史の動力と考えるのであるが、歴史は元來個人的なものと考えることが不可能であるところから、歴史を支配する観念は何等か普遍的なものと考えられるのがつねである。然るにもし普遍的な観念が歴史を支配するとすれば、歴史的なものの個性は認められることなく、あらゆる歴史的なものは普遍的な法則の一つの例以上の意味を有せず、また個人の自主性は否定されて、普遍的な観念の傀儡に過ぎぬものとなる。歴史は観念に依つてのみ変化するものでなく、実践によつて変化するものであり、実践には身体的なものが必要である。歴史的なものはすべて、歴史的個人も歴史的社會も、身体を具えたものである。固より歴史的なものは単に物質的なものでなく、個人には精神があり、民族に於ても民族精神がある。人間は歴史から作られるものである、併し人間は歴史から作られたものでありながら独立なものとして逆に歴史を作つてゆくものである。かくの如き実践は主体の環境に対する作業的適応としてつねに技術を必要とする。技術の發展に依る生産力の發展は歴史の發展にとつて特に重要である。併しながら生産力といつても唯物論者が考えるように単に物質的なものではない。生産力は固より物質的なものを

予想するが、単に物質的なものは歴史的なものでなく、歴史的なものとしては物質的な生産力の如きものも人間に関係付けられ、技術と結び附いたものであり、技術は人間精神の産物であり、科学の発達なしには発展し得ないものである。また技術はつねに手段の意味を有するとすれば、技術を手段として用いるものは理念的なもの、精神的なものであり、歴史を作つてゆく実践にはかかるものが働かなければならぬ。協同主義の歴史観は抽象的な唯物論と観念論とを克服した真の現実的立場に立つのである。

□ 英雄主義と集団主義

歴史を作つてゆくものは少数の個人であるか、それとも大衆であるかということに関して、従来、英雄主義的歴史観と集団主義的歴史観とが対立していた。前者に於ては個々の政治家、将軍等が歴史の中心となり、少数の英雄の活動によつて歴史は作られるものと見られた。歴史は政治史であるべきか文化史であるべきかという論争に於て、政治史の立場はかくの如き立場であつた。これに反して文化史の立場を取つた者は集団主義的見方を主張し、歴史は英雄的個人の力によつて作られるものでなく、集団の力、国民とか、民族とか、その他一定の社会階級とかいう集団の

力で作られると考へた。その場合經濟を基礎として歴史を見てゆくところのいわゆる經濟史觀も文化史的立場のうちに含まれ、集團主義的歴史觀の一つと考へられたのである。そして英雄主義的歴史觀は、いわゆる政治史に於て見られる如く、歴史を考へるのに大きな事件として現れる活動を中心とし、歴史を活動的に、特に變化の方面に重点をおいて見てゆくに反し、集團主義的歴史觀は、いわゆる文化史的立場に依れば、活動でなくて状態に、従つて變化的なものでなくて持統的なものに重点をおいて歴史を見てゆき、個人の活動でなくて時代の型の如きものを明らかにしようとするのである。

右の英雄主義的歴史觀及び集團主義的歴史觀はいずれも一面的であり、抽象的である。政治の歴史と文化の歴史とは抽象的に分離して考へられず、英雄主義的見方と集團主義的見方とは正しい聯関に於て捉えられることが必要である。歴史が作られるに當つて天才とか英雄とかが重要な意義を有することは否定し得ない。併し英雄といつても凡ての個人と同様、社会から作られたものである。歴史的なものは元來個別的であると同時に一般的なものである。一人の人間が歴史的人物であるということは、その人間が特殊なものを有するというのみでなく、その時代を代表するとか、その国民なり民族なりを代表するとかいう一般の意味を有するということである。次に

歴史は活動的な变化的なものであるか、状態的な持続的なものであるかという問題に就いても、そのいずれの見方も一面的で抽象的であると云わねばならぬ。単に直線的に時間的に流れてゆくだけでは歴史はない。歴史が成立するためには直線的に時間的に動いてゆくものが同時に円環的に空間的に纏つてゆくということがなければならぬ。そこに歴史的な形が出来てくるのであつて、時代の型というが如きものもかくの如き歴史的な形である。従つて形といつても単に静的なものでなく、時間的であると同時に空間的であるというように矛盾の統一である。歴史とはかように矛盾の統一であり、弁証法的なものであつて、それ故に歴史は真に動くものであり、発展があるのである。

八 指導者の理念

協同主義の歴史観は、唯物史観と観念史観とを止揚したものであると共に、英雄主義的歴史観と集団主義的歴史観とを止揚したものである。この止揚は指導者の理念に於て行われるのである。指導者の理念は、一方、英雄主義的歴史観の如く、歴史に於ける個人の、特に卓越せる個人の意義を認め、彼等の創意を尊重する。併し他方、指導者は大衆から游離したものでなく、大衆と

最も密接に結び附いたものでなければならぬ。彼は単なる独裁者でなく、却つて大衆を代表する者でなければならぬ。歴史を作つてゆくのは大衆の力に依るのである。併し大衆の要求を組織し、これに一定の方向を与え、これを指導するのは指導者の力に俟つのであつて、指導者なしには大衆も真にその力を發揮し得ない。指導者と大衆との關係は本質的に教育的でなければならぬ。兩者は抽象的に対立したものでなく、区別されながら一つのものとして弁証法的統一をなすのである。指導者は大衆を圧制的に統一するのではなく、大衆の自主性を尊重しつつこれを組織するのになければならぬ。協同主義は機械的なデモクラシーの協同を説くのではなく、却つて指導者の理念によつて真の協同が実現されると主張するのである。指導者の理念は一団体、一民族の内部に於て考えられるのみでなく、諸民族の間に於ても認められねばならぬ。東亜の新秩序は日本のイニシアチヴによつて建設されるのである。日本はその国体の根源をなす一君万民、万民輔翼の思想によつて古来協同主義を実現してきたのであるが、この精神を完全に發展させることによつて日本はかかるイニシアチヴをとり得るのである。

——昭和十四年（一九三九）年九月、昭和研究会

科学と文化

今日は科学と文化という題でお話してみたいと思います。

科学と文化というとちよつと妙な題なのでありますが、というのは、科学も文化の一つでありまして、つまり、科学文化などといわれるように科学も文化も一つなので、それを科学と文化というように二つの言葉にしてだすことは何かちよつと妙な感じがするわけだろうと思う。しかしやはり、そこに問題があると思う。というのは、これまで文化と文明という言葉がしばしば用いられて、そして文明、文化というものを区別する。そうすると、科学というものは文化というよりも寧ろ文明に属するというふうに考えられてきているわけであります。そこでこの文明、文化という問題がいろいろ議論されている。殊にこれはドイツの文化哲学などに於てしばしばとり上げられている問題であります。そういう哲学的の問題にぢかに入つてゆかないで、ここでは少し遠まわりをして考えてみようと思います。というのは今日では文明、文化という言葉はあまり区別されないで普通には用いられている。ただ一部の思想家、哲学者などが特別に区別していると

というのが現状であろう。しかしすべての言葉は歴史的な事情を経て出てきている。従つて文明、文化という言葉はそれにも拘らず今日でもやはり何か違つた或るものをもつてゐるんじゃないかと、少なくとも語感、言葉の感じの上での相違を誰でもまだ感じているような状態であります。

日本の文化及び思想の歴史を見ますと先ず現れてきたのは文明という言葉であります。つまり明治維新後の合言葉は文明開化という言葉であつた。例えば明治の先覚者であつた福沢諭吉の有名な書物に『文明論の概略』というものがあります。そういう時代にはすべて文明或は文明開化というふうに使われたものである。ところが文化という言葉はずつと遅れて大正時代になつて始めてできた言葉で、前の文明という言葉が英語の civilization という言葉からきているのに対して文化というのは英語ではなくてむしろ、ドイツ語の Kultur という言葉の翻訳として現れてきた。そこで、そういう外面的な事情をもう少し内容的に考えてみると、いろいろそこに興味のある問題があり、そして今日でも考えて見なければならぬ重要な問題がそこに含まれている。文明というのは文明開化というふうにつづけてよくいわれたが、開化というのは英語でいえば enlightenment という言葉である。つまり今日の言葉で訳すれば啓蒙という意味であろう。つまり蒙を啓くというような意味であろうと思う。でこの啓蒙というのは御承知の通り西洋の思想の

歴史に於きましては近代文化の特色として現れてきたものである。つまり封建的な蒙昧、封建的な非合理性に対して一層合理的な知的な文化を普及してゆくというのが啓蒙の意味であろう。従つて啓蒙、或は文明開化という言葉は、第一にこの封建的な文化に対する近代的文化を代表しているわけである。歴史的にそういう一つの事情をもっているわけであります。そういう近代的文化の特色は何よりも合理的な文化或は知的な文化ということであつたと思う。従つてこの文明開化という言葉は反封建的な近代的文化を意味したのでありますが、同時にその考え方の、文明開化という考え方の特徴として考えられるのはそれがいつでも一種の政治的な意味をもつていたということである。つまりシビライゼーションというのは近代的な *civilization* になること、近代的な市民になること、近代的な市民としての生活を確立するというような、そういうことに関係した文化を意味したわけで、つまり、近代市民性という一つの政治的な考え方がそういう文明という考え方の基礎になつたわけである。これは明治時代に於きまして、文明開化ということ唱えた人が同時に、近代のデモクラシーというか、或はリベラリズムというか、近代的な政治的な思想を代表していたということによつても知られる。西洋の歴史に於てもやはりこういうようなものである。こういう文明という考え方の特色は後に出てきた文化という概念と対照してみれば非常に

明瞭にわかると思う。

文化という言葉はさきに申しましたように、大正時代になつてはじめて出て来た言葉で、ちょうど私達が高等学校時代にはじめて日本に現れてきた言葉である。そういう言葉の代表しているのは何かというと、教養という考え方で、従つてこの文化という言葉と共に教養という考え方が一般的に重要視されて、従つてこの教養というものが非常に重要な意味を与えられている。ところがその教養というのは何かというと、前の文明というものが一種の政治的な色彩をもつていたのに対して、反政治的というか、或は非政治的というか、政治に対して無関係な一つの教養をいふも意味した。従つてその時代の教養或は文化を説いた人々が軽蔑し或は反対したのは、政治的ということであつたわけでありませう。これは文化という概念が、そもそも政治という概念と反対した或は対立した概念として、ヨーロッパに於てもドイツに於ても現れているということから知られる。例えばその当時日本の学会に於ても——これはドイツの学会の論争を移してきたわけであるが——歴史というのは政治史であるか文化史であるかという議論があつた。そういうふうに、政治史であるか文化史であるかというふうに、政治的な立場で歴史というものをみてゆくのは一つの対立した見方であつて、つまり政治と文化というものを対立的に考えた一つの例である。

そういう今といったような教養というものの内容を考えてみると、文明開化というものが近代的な知的な合理的な、従つて福沢諭吉がいつたような実学、實際に役に立つ学問つまり近代の科学及び技術というものと結びついた文化を尊重したに對して、教養という概念に於て尊重されたのはむしろ文学的或は哲学的なものであつたわけでありませう。教養という言葉は歴史的に見ると文学的或は哲学的な内容をもつた教養を意味したのであつて、一般に教養という言葉のもつてゐる歴史的な事情に於てそういう意味を与えられていた。従つて科学的或は技術的な文化はむしろ輕蔑されて、何かそれよりも高いもの深いものとして哲学とか文学とかというものを考えたといふところから、この教養という言葉は現れてきたものである。従つて文化といふものは文明に對して唱えられたところに特色がある。文明は物質文明、文化は精神文化であるといふ意味に於て、いづれも文化は何か文明よりも高いものであるといふ考えがあつたわけである。これは特にドイツに於けるクルトゥールという言葉の歴史的な意味を調べてみるとやはりそういう關係にあることがわかる。

一体ドイツに於て文明と文化との區別が強調されたのはどうしてであるかといふと、ヨーロッパの歴史に於きまして、近代的に先驅的な意味をもつたものは、イギリス或はフランスといふ国

である。ドイツはその近代文化の発展に於ておくれたわけである。そういう点から又政治的な勢力としてもイギリスの世界経済に於ける支配的な位置の確立があつて、そのイギリス或はフランスなどの勢力に対してドイツが如何にして自分の固有性を主張するか、つまりそういう先進国に対して後進国が如何にして自分の位置を主張するかという場合に、自分の文化を特にクルトゥールと称して他のつまり英仏的な文明というような概念を軽蔑し一層下に見るといふような考え方を作つてきたわけである。従つてこの文化という概念に於て強調されるのは近代的な科学或は技術ではなくして、つまり知的なものではなくして感情的なもの非合理的なものであつた。勿論ドイツのクルトゥールといわれたものは決して単に非合理的概念を主張したのではなくして、合理性を超えた非合理性で、或は普通に科学的な合理性以上のものさういふものが考えられた。それは例えばドイツに於ける *Verstand* (悟性) と、*Vernunft* (理性) という区別を見てもわかる。ドイツの哲学に於きましては悟性というものと理性というものを区別して、悟性は科学とか技術とかいふもの、つまり近代の文明に關係する人間の能力であるが、こういう単なる合理性を超えた一層深いもの、従つて感情とか意思とかいふものをその中に包むことが出来るようなものとして理性という言葉を作りだしたわけで、それを哲学の思想の根本においた訳であります。ともかく

何れにしてもこの文化というものが科学的な合理性というものに対して一種感情的な或は文学的な哲学的な思弁的な特色をもつてたということが明らかである。殊にそういうドイツが自分の特殊性を主張する立場から強調したのは、ドイツに於ける歴史主義或は国民主義の考え方の擡頭であつたわけである。つまりイギリスの文化は当時の自分の世界支配、世界経済の支配という事に相応して文化の世界性というものを強調したのに対して、ドイツに於きましては反対に文化の歴史性或は国民性ということを強調した。これは経済学に於て例えばイギリスのアダム・スミスの自由主義経済、つまり世界主義的な経済として自然科学の法則と同じような普遍的な一般的な法則を経済上に於て進めて行くという態度に対しまして、ドイツに於ける歴史学派、例えばリスト或はアダム・ミュラーというような人の考えたのは、経済というものの国民性或は歴史性というようなものであつた。そういう歴史的な事情は別として種々の点から考えて見ると、文明というものも啓蒙的な知的な又政治的な考え方であつたに對して、文化というものは教養的なしかも哲學的文学的な教養、非政治的な又感情的なとか知的でない一つの非合理的なもの、また文明が世界的な一つのものであつたに對して、文化は国民的或は民族的というようなものと考えられてきた。

でそういうような問題を今考えてみますと、科学と文化という題を掲げたことは、決して科学と文化というものがただ一つのものであつて何らそこに問題がないというものでなくして、そこに今日考えて見なければならぬ一つの問題があることがわかるであらうと思う。そこで今日わが国に於ても、科学というものを軽んずる立場は、科学は物質文明であるというようなことからして、これを東洋的な精神文化というものに対立さしてきているわけである。ただ歴史の實際の発展がそういう考え方は足らなくなつたということを明らかにして、現在に於ては殊にノモンハン事件以後の経験に徴して、科学というやうなものが日本に於ても強調されるやうになつてきたわけである。そこでこの科学と文化という問題がまた新しく考えてみなければならぬ一つの事情におかれてゐると思う。私はこういう問題を哲学的な一つの問題として解決するやうな道によらないで、もう少し具体的な道によつて考えてみたいと思う。

一体この近代科学というもののもつてゐる特色というものは、いろいろな方面から考えることができるのでありますが、先ず第一に重要なことは近代科学が齎した学問上に於ける方法の変革、方法的な変革というものであるやうと思ふ。これもいろいろむづかしいことがいわれてゐると思ふますが、最も簡単な事からいいますと、従来の学問は要するに読書ということを中心にした学

問である、こういうふうと考えてよかろうと思う。つまり学問をするということは本を読むということである。日本に於ても昔はやはりそうなんでありまして、本を読むということが学問をするということである。それはどういうことであつたかという、第一に読書が学問の方法であるということは学問に於て伝統というものが非常に重要な意味をもつていたことを示すわけである。読書によつて得ようとするのは古人の意見、昔の人の意見である、昔の人の考えた思想である。つまり伝統というものが重要な意味をもつていて、従つてそういう場合にはいつも古典というものが確立されておつて、そういう古典が一つの絶対的な權威とされるといふことがあるわけで、つまり伝統主義であると共に權威主義であつたわけである。東洋の学問に於きましても、例えば学問をするといふことは一番始めから四書五經を習うことである、そして四書五經を習うといふことは孔子がどういつたかといふこと、孟子がどういつたかといふこと、つまり「子曰く」といふ事を覚える、つまり權威に従うといふことであつたわけでありませう。こういう学問のしかた、つまり読書が学問であるといふような權威主義的な伝統主義的な学問の仕方といふものは中世に於ける封建的な学問の一種の特色であつて、これは西洋に於てもやはりそうであつたといふことができる。ところが近代科学が

齎した方法論的な変革は、要するに簡単にいえば、学問をするということとは本を読むことではないということ明らかにしたということであろう。しかもこれは有名な近代科学の建設者であるガリレイが、自分はアリストテレスの書物を權威とするのではなくして自然の書物を読む、つまりアリストテレスのような中世哲学の実際的な權威とされたそういう人の書物に就いて自分の研究をやつてゆくのではなくして、つまり読書を中心として研究を進めてゆくのではなくして自分に自然の書を読むつまり自然そのものに就いて研究するということが近代科学の精神である。近代科学が齎した方法論上の変革というものはそこに明瞭に表されていると思う。言いかえれば、実証的な精神、事実そのものにぶつかつて研究してゆくということ、これが近代科学の方法である。ところがそういう方法の重要性は併しまだ日本に於ては充分にのみこまれていないのではないかと思う。勿論自然科学者の場合に於てはそういう事実についての実証的な研究が重要であるということは誰もそういうふうと考えているのでありますが、そういう精神が今日日本の文化一般に普及しているかといえはそうはいえないと思う。やはり本を読むことが結局学問であるというような考え方が支配している。これが日本のお現状でないかと思う。これは例えば昔支那のことを勉強する場合に、昔の学者は支那に行つた者は殆んどなく、或は非常に尠くて、大抵の人は支

那の書物を読むことによつて支那のことを勉強した。それがやはり伝統になつて今日でも学者といえぱたくさん本を読んでいる人、従つてアメリカならアメリカという土地を一度も見たことのない人が日本ではアメリカ文学の専門家である。つまりアメリカの書物をたくさん読んでいるということだけで学者になる、そういうふうなことが日本に於ては特に甚しい状態である。これは勿論日本の地理的な条件ということも関係しているのでありますが、しかしそれと共に学問に於ける考え方、つまり事実について、実際について研究するというのではなくして、読書ということが学問の方法であるという考え方が今なお残つている一つの証拠であると思う。これは支那あたりの現在支那を研究しているところに行きましても、例えばこちらの満鉄の調査機関或は事変後できたいろいろな調査機関をみましても、やはり事実についての実証的な研究というよりもむしろ本を読むということ、人の書いたものをあまり重んじすぎる傾向がある。そういう読書によつてやつた学問、そういう非実証的な学問が如何に無駄であるか或は限界があるかということを明らかにしたのは今度の支那事変であると思う。つまり支那についての实地踏査が支那研究の根本であるという実証的な精神が日本の学問の中に生きていたならば、明治以後に生きていたならば、日本の支那学者が今日の日本の政策を誤らしむるようなことはしなかつたらうと思う。とこ

ろがやはり本を読むということが学問であるという伝統が未だに日本に強い、これはやはり我々自身が反省してみなければならぬ点であろう。

日本の学問が独自性を持つためにはどんなことが必要であるかといえば、やはり実証的な精神であろうと思う。というのは結局、従来日本の学者が日本のことを研究しないで西洋のことばかり研究していたという非難があり、また実際そうでありますが、そういうことがどうしてできてたかといえば、要するに本を読むことが研究である、従つて日本にいて西洋を見ないで西洋の本を買つて読んでいればそれでいいというような態度が一般にあつたからで、もしも事実において研究することが学問であるという実証的な精神があつたならば、我々の研究し得る事実、直接我々の直面している問題、日本の現実或は我々に最も近い東洋というようなものの研究が一層盛んであつた筈である。日本の学問が西洋の模倣である、とか或は西洋かぶれをしているというようなことをいわれるのはどうしてかといえば、やはり根本に於ては読書が学問であるという考え方があつて、事実について研究するという精神が乏しいからである。事実について研究してゆくというのは、例えば社会科学の場合に於ては、日本の問題を研究してゆくということが一番事実について研究し得る道なのである。西洋のことは向こうへ行かなければ実他に研究できない訳である。

そういう意味に於きまして、この実証的精神を凡ゆる方面に於て盛んにするということは日本の学問が独立し、また日本の文化が独立してゆくために最も必要なことであると思う。従つて近代科学が齎した方法論的な変革がつまり実証的な精神というものが一般化し、簡単にいえば、読書が学問ではなくして事実を研究するということが学問であるというそういう考え方が普及しなければならぬと思う。これが今日の科学の振興といわれる場合に考えるべき一つの重要な点であろうと思う。

これは近代科学の齎した方法論的な意味を極めて簡単に述べたのでありますが、第二に重要な点は、近代科学が齎した技術上の変革である。科学は技術的な変革を結果する。また、科学そのものが実は、技術的な要求から生れているわけである。そういう科学の技術的な変革の最も重要な点は何かという、従来の技術、つまり道具の技術に対して機械の技術を発明したということである。近代科学が出てくるまでは人類文化史は道具の文化、道具時代である。ところが近代科学が出てきた後に、機械文化というものが出て来た、或は機械技術というものが出てきたわけである。そこで機械と道具、道具と機械との間にどういう差異があるか、或は殊にそれが文化の全体の有様、スタイルというか様式というか、それとどういう重要な関係があるかということにつ

いて少し考えてみなければならぬ。

技術というものはこれは勿論非常に古いものでありまして、人類の前史時代を石器時代とか鉄器時代とかいうふうに考古学者が分けているように、技術の種類によつて時代が区別されていた。つまり前史時代から技術というものがあつた。従つて人間と共に技術は古いわけである。そういう技術に対して近代科学というものがもつている根本的な特色を理解することが、今日日本に於ては特に重要であると思う。というのは、今日日本の科学とか或は日本の、東洋の古来の科学的な伝統というようなことが非常に強調されているのである。それはまた後に述べますように、世界観的には極めて重要な意味をもつてゐるけれども、科学の基礎的な方法を理解してゆく上に、この伝統的な日本科学というもの或は東洋科学というものを強調することにはいろいろな危険があるといふことをここで我々は考えてみなければならぬ。それはつまりいいかえれば、道具と技術というものの根本的な相違を知ることである。この東洋に於きましても昔から技術というものは非常に発達しており、そして近代科学が出る以前の西洋の技術の発展と東洋の技術の発展とを比べれば、むしろ東洋の方が進んでいたといつてもいい位である。ところがそれがその後今日のような懸隔を生じたのはどうしてであるかといへば、これは近代科学と技術の齟齬した根本的な

変革である。従つてこの東洋技術にも科学的な要素があるということは慥かである。例えば日本刀なら日本刀というものを今日科学的に研究してゆけば、そこに科学的なものが発見されるのでありますが、しかしそういう科学と近代科学というものととの相違を理解しなければならぬわけである。東洋に於ても技術に結びついた或は技術の中に含まれる科学というものがあつたけれども、近代科学というものをついに西洋から模倣せざるを得なかつた。そういう理由がどこにあるかということをよく理解する必要があると思う。というのは、この技術と機械との相違はどこにあるかと申しますと、道具というものは一般に有機的である。道具というものは一般に有機的である。道具といふものは人間の身体に相応して作られている。例えばこのコップならコップというものの大きさは我々の手で持ち得る大きさに作られている。手の形に合つたように作られている。のみとかんなというような昔の大工の使うこの道具といふものは、そういう性質をもっている。従つて人間の手の一部分或は手の延長であるといふような、人間と有機的な関係をもっているわけで、そしてそういう道具によつて作られるものも主として有機的なものである。そういう有機的なものであるといふことは、そういうようにして作られた道具が我々の住んでいる自然的な環境に対して有機的に溶け込んでゆくといふことである。昔の例えば道路

とか或はその他の建築というようないろいろな土木建築の技術を始め、いろいろな道具の製作というものをみましても、そこに作られているものは、今日の機械的な技術によって作られたものに比べて、いつでも有機的な性質をもっていて、人間の生活、自然的な生活の中にとけ込んでいる。例えば橋を川にかける、そのかけられた橋は木を使っている、そうするとその木が自然的に朽ちる、そこにまた土が古くなつて苔が生へてくる、その苔が生へてくると同時に木が朽ちて自然の風景を害せないように橋がかけられているわけである。家でも同じことでありまして、そういう風景を見れば我々はそこに或る有機的なものを感じる。そういうものはつまり昔の道具技術の特色でありまして、そういう技術は人間に結びつくためにいつまでも習慣というものを重要な要素としている。人間がそういう技術に習慣的に熟練してゆく。大工なら大工というものは一つの科学的知識に基づいてそういう知識を獲得するのではなくして、親方から教えられた通りにやつてゆくことによつて、習慣というものを基礎にして、その技術を獲得している。従つてその人間の身につくわけである。これは近代技術が、機械の技術というものが、そういう一つの習慣のようなものでなくして、知識というものを、機械についての科学的な知識を基礎にしなければならぬのと非常に違つてゐるわけであります。

日本の近代科学というものが作つた発明のうち最も重要なもの、有機的でないもの無機的なものを作り出したことである。例えば薬にしましても、近代の医学に於ける薬というものは無機的なものを用いるというところに特色がある。これに反して東洋の漢方などに於ては、いつでも植物とかいうような有機的なものをそのまま用いているという特色がある。そして人間を扱う場合でも、近代科学はこれを機械的分析的に人間を見てゆく。これが近代の医学であります。東洋の医学はこれを有機的に見てゆく、従つて全体的に見てゆくというところがある。従つてこの有機的なものを取扱うというような場合に於ては、東洋的な従来の技術というものに非常な特色がありまた長所があるのであります。これではしかし無機的なものは作れない。つまり近代技術の最も特色とする純粹の機械的なものを作れないということがあるわけである。そういう機械的なものを作るためには、やはりただ総合的或は直観的ではなくして、分析的にやつてゆく、論理的にやつてゆく、或は単なる習慣によつてその技術を獲得するのではなくして、どこまでもインテリゼンスによつて、知性に依つて、そういう技術を学ぶ、そういうふうにいる違つて来なければならぬわけである。そういう機械というものが作り出した文化上の影響というものは非常に大きいのであります。近代の経済を变革したのもイギリスに於ける産業革命である。

産業革命というものは機械の発明によつて起つた大きな社会的な変革である。それ以後いろいろな社会上の変化が現れて今日まで至つてきているわけである。これはつまり道具というもの或は道具の文化というものが人間生活と有機的にとけこんでいるというのに反して、機械文化というものは或る意味に於て人間と対立して人間を圧迫するというようなところがあることによつても知られる。例えば今日の機械文化というものは片輪の人間を作り出すというようなことがあるが、昔の道具の技術に於てはそういうことはあり得ない。当時の技術に於ては技術が人間と有機的に結びついているから、従つてその技術が一種の芸術的な特色をもつてゐる。つまり一種の芸術である。陶器なら陶器を作る職工は同時に芸術家的な性質をもつていた。ところが近代の機械というものは人間と有機的な関係をもつてはなくて、人間と対立するというようなところをもつてゐるわけで、そこにこの近代科学の齎した技術と、それから従来技術というものとの根本的な相違があるわけである。これが特に注意すべき点であらうと思う。ここに勿論いろいろ問題があるのでありまして、近代文化のもつてゐる大きな問題は、つまり如何にしてこの機械文化というものを、人間の妨害にならずして、ほんとに人間の発達、人類文化の発達に貢献させるかという大きな問題がそこに生じたわけである。これは道具の技術と人間の生活とがいつでも有機的に

結びついていた従来の道具時代に於てはなかつた問題である。

第三に、今のようなことと関係して特に重要なのは近代科学が齎した社会的の変革ということであろう。というのは、この東洋の科学にしても従来の西洋の科学にしても、その近代科学以前のもの、要するに一種の封建的な性質をもっているわけであつて、学問は思弁的である。従つて個人というものに大きな意味がある。また特にそういう学問ではいつでもこの一人の学者なり或は僧侶なりが重要な意味をもっている。学問は僧侶などの一つのギルドにまかされて、そのギルドの中に閉鎖されていたわけである。日本の数学のようなものを今日見ますと、和算などには極めて大きな発展があつたけれども、そういうものはやはり一つのギルド的な存在である。従つていつでも秘密にされておつた。その奥義というものはいつも秘密にされていて、誰にでもは打ち明けられない。その秘密は師匠が弟子に伝えてゆくというような方法で伝えられて一般に伝えられなかつたわけである。ところが近代科学はそういう秘密というものをなくして、あらゆる人間が自分の理性によつて獲得することができるといふことを明らかにしたわけである。それであるから、近代科学というものは近代のデモクラシー或は近代社会というものの発展なしには考えられないものであり、またそういう発展があつて始めて、そういう発展を基礎にし

て始めて、ここに近代科学というものが出てきたわけである。つまり一方に於ては、近代の社会というものが近代科学を可能にしたと共に、他方では近代科学が近代社会を可能にしたということができるわけである。そういう科学の特色は誰にでも理解できるという性質、つまり公共性、公の性質をもっているところにある。秘密とか秘義、極意、奥義とかいうものがなくて、訴えるものは、例えば実験とかいうように誰にでもやってゆけるものである。その論理は誰にでも頭の中にある理性というものによつて得られるものである。例えば近代哲学の創始者といわれているデカルトの方法論を御覧になりますと、デカルトはその中で従来の学問を批判して、やはり従来の学問が主として書物の權威によつて得たことを説き、そして自分の新しい哲学の方法をそうではなくて、あらゆる人間のうちに平等に分たれている理性というものに訴えるということをいっている。つまり特定の人間、特定の教養をもつた人間だけが理解し得るものではなくして、あらゆる人間が理解し得るものであるというそういう考え方がこの近代科学の齎した一つの大きな觀念である。それがまた近代のデモクラシーの思想と結びついているということができるわけである。そういう今いったようなことがまた近代の文明開化の思想、例えば福沢諭吉などに於て現れている思想、学問というものと政治的なデモクラシーというものが一つであるというように考え方に

なつた。それはつまり文明開化というものの意味が同時に政治的な意味をもつていたということと同じ理由であると思う。そのようなことを考えてみますと、今日に於てまた我々の社会的な生活に於ける大きな道徳的な結果が近代科学によつて生じたということがいえるわけである。といふのは、従来の道具時代に於ける道徳と機械時代に於ける道徳といふものとは根本的に相違してこなければならぬと私は思うのである。つまり道具と機械との相違に対応した相違が道徳の中にも現れなければならぬということである。東洋的な修養といふようなものは、これは道具時代に於ける一つの道徳としては最も完全なものであると私は思う。つまり道具時代といふものに於ては有機的な一つの関係があつたわけで、そういう有機的な関係の中に於ける道徳としては、東洋で考えられたような修養といふ一つの道徳的な技術が大きな意味をもつていた。修養といふのは一つの道徳的な技術である。その技術は道具的な時代に於ける技術である。ところがそういう技術では足りなくなつたのはどうしてかといふと、機械時代がきたからである。機械時代に於てはそういう修養だけではなくして、更に近代の機械といふものの特徴に相応してもつと知的な性質、つまり知的な考え方を道徳に於ても必要とした。我々の住んでいる環境と我々との関係が有機的な関係である場合、そういう場合には道具的な時代の技術で足りるわけですが、これがそ

うでなくして今日のように関係がもつと複雑になつてくると、或は関係が我々の眼に見えないところにならなかつたがつていふようになる、それでは足りない。例えば、昔であれば自分の生活している環境は自分の村とか或は少なくとも自分の藩にかぎられていて、その見透しができるわけで、そういう中に住んでいる人物というのは大体固定した関係によつて有機的な生活をしてきた。そういう時代に於ける道徳と今日のもとは違つて来る。今日に於ては、日本なら日本に住んでいる人間が世界全体と関係をもつてゐる。しかも我々の目に見ることのできないものによつてつながれている。見透しができないという時には、これを知的に処理してゆく、科学的に近代科学と同じような意味に於て処理してゆくということが必要である。従つて道徳に於ても科学というものが必要になつてくるわけで、科学的な考え方が必要である。道具的な技術は習慣的に一種の芸術的な直観によつて得られる。道徳にもそういうところがあつたわけでありますが、機械時代の技術は科学というものを基礎にしてやつていかなければならないと同じように、我々の今日の道徳というものもやはり科学的な考え方、科学的な知識というものを基礎にしていかなければならない。というのは、技術とは何かといへば、技術とはつまり人間が自分の環境の中で生活してゆくに必要なもの、これが技術である。環境を支配し環境を変化して自分の生活に

役立てるといふことがこれが技術なのである。そういう技術とそれから我々の実践的な道徳的な生活というものはいつでも密接な関係をもち、対応した関係がそこにあると思う。要するに私がこれまで述べたことは、近代科学がどういふ特色をもっているかということとそれを極めてわかりやすく一般的な文化上の影響の面からお話したわけでありませう。

そこでそういう近代科学の近代性をよく理解するということが今日相当に重要であるのであります。更に我々は一步を進めて、そういう近代的な社会が今日新しい社会に変わつて行こうとしている、その時やはり科学といふものの意味も、従つて文明といふ意味も、或る変化をしなければならぬといふことについて、考えなければならぬ。

もう一つ次に考えるべきことは、科学のもつている歴史といふことで、このことについて我々は理解してゆかなければならない。科学のもつている歴史といふことはいろいろ誤解を生ずる言葉であります。これを正しく理解して行くことが必要である。といふのは、近代的な自由主義的世界観、つまり文明といふような考え方に欠けていたのは、歴史といふ考え方があつた。すでにいいましたように、歴史主義或は国民主義的な考え方はドイツの文化の概念、つまりシビリゼーションに対するクルトゥールの考え方について現れたといえる。科学といふものは今日はそういう

う文明という考え方の制限を理解して、寧ろ文化という考え方と結び付いて行かなければならぬ、これが今という歴史性の問題になつて来ると思う。

科学の歴史性を理解するためには科学と技術の關係を理解して行くことが必要であります。技術というものは、これはすでにいいましたように、人間が環境の中に生活しておつてその環境を支配して行く、環境を変えて人間に役に立つようにして行くというために造られる。従つて人間の住んでいる環境というものはいつまでも無制限な環境でなくして、そこには歴史的な根柢がある。或る地方は温帯である、或る地方は寒帯である、また或る地方は大陸に囲まれている、或る地方は海洋に面している、というような違いがある。或はまた地下資源についてもいろいろ相違がある。或る所には鉄がある、或る所では石油が出るといふように資源も違つてゐる。そういう歴史的な環境に我々は住んでいる。凡ての面積はそういうように分布されている。そういう歴史的な環境から考えますれば技術というものは、そういう一つの環境に制約されたものとして歴史的な性質をもつてゐるわけでありませう。つまり本来人間が歴史的の世界というものと結び付いてゐることになります。そういう技術の歴史性というものをもう一度よく考えて見る必要があると思ふ。

一体この近代技術というものは近代科学を基礎にして生れて来たわけでありませんが、しかし科学が造られて行く、科学が要求されて行くということはやはり技術的の要求からであった。例えば、近代科学が出て来る前にはいろいろの錬金術というようなものが盛んに行われて来た。そういう錬金術というものは何かといえば、中世社会に於ける生産の停頓、技術的な発展の停頓のためを生じた生産力の減退という物を如何にして打開するか、つまり生産力の拡大というような技術的な悩みがそういう錬金術ということになって現れて来た。近代科学は錬金術とは違った客観的な技術的方法に依つてこれを解決し飛躍的發展を齎した。そういうように科学の根柢にも技術的要求がいつでももある。例えばこの前の歐洲戦争の結果ドイツに於て新しい科学というものが出来た。というのはその戦争から生じた技術的な問題を解決するために新しい科学が發展したわけであります。そういう意味に於きまして、凡ての科学はその根柢に於て人間の技術的要求と結び付いているということがいえる。勿論そういう技術的な要求或は問題を解決する近代科学はどこまでも普遍的なもので、決して論理的な内容、学問的意味に於て一つの面積、一つの方法に限られたものではなくして、世界的な普遍性をもっているものでなければならぬ。そういうものが、どこか世界の全く分らない一つの所から出て来るのではなくして、いつでも特定の技術的の

問題と結び付いて出て来るわけでありませう。そういう結び付きが考えられなければならない。そういう結び付きを考えて行くことが今後の新しい我々の世界観の基礎になつて行かなければならないと思ふ。人間の個人を考えて見ても、我々は何時でも特定の人間として生れてゐる。或る人は科学者になる天分をもち、或る人は技術家になる天分をもつてゐる。そうするとそういう自分のもつてゐる天分、自分のもつて生れた歴史的條件を開発して自分の個性を發達させる。技術家の才能をもつてゐるものは技術家に、政治家の素質をもつてゐるものは政治家になる。科学者は科学者になるというように自分の天分を生かして行くということ、つまり個性を尊重し個性を發揮するということ、これが結局社会全体のためである。社会全体に貢獻するということは自分の個性を發揮して行く、發展させて行くということである。ちようど、それと同じように、人類の世界文化に対する貢獻は、自分の与えられた資源、与えられた環境というものを出来るだけ開發して行くということではなければならない。つまり自分のもつてゐるものを最高度を利用して貢獻するということが結局世界の文化を豊富にする所以である。そういう意味に於きまして自分のもつてゐる資源、日本なら日本のもつてゐるところの環境というものに即した技術、従つてまた科学を特に發展させて行くということが世界文化に対する日本の貢獻である。そういう意味

に於て科学なり技術なりの歴史性を考えなければならぬ。出来て来た一つの結果がいつでもただ面積的に制限されたものであつて普遍性をもつていないといふのではなくして、その自分の分担すべき技術的或は科学的の任務の歴史を理解することから出発しなければならないといふことになるわけであります。そういう問題が今日だんだんと理解されて来なければならぬようになってゐる。例えば今日の経済界に於ても、戦時状態に於ける経済事情に依つて外国からいろいろのものが来なくなつて来る。そうすると日本は日本の資源を自給自足して行かなければならぬ。そこで自分のもつてゐる環境を極度に利用して行く、そのために新しい技術或は科学の研究といふものが必要になつて来る。これは歴史的な戦争という条件から来たものであると共に、それを超えた、今後に於きまして大きな意味をもつてゐることであると思う。勿論自給自足ということとは、今日いつてゐるアウトルキーといふものは、決して封建的閉鎖的なものであつてはならない。どこまでも足りないものはお互いに分け合うというやうな世界的交通というものが考えられなければならぬ。又そういうものが今日のように発達した交通の条件の下にあつては自然に生じて来るわけでありませう。しかし従来のように日本は自分で環境というものの研究を怠るやうなこととは許されない。自分の環境についての研究を怠つたといふことはすでに社会科学、社会の方面

について申しましたが、例えば西洋のことばかりやって日本のことは研究しない、これは自覚的精神の欠乏であると申しましたが、科学に於ても従来はそういう欠陥があった。これは実は営利主義的、自由主義的経済の結果である。例えば日本が資源を開発するよりもよそから材料を輸入する方が儲かる、日本の資源を開発するよりはアメリカの屑鉄を買った方が簡単に儲かるというようなこと、そういうことのために日本の従来の鉄工業が屑鉄工業として発達して来た。それが今日大きな悩みになっている。或は儲からないからというので基礎的な研究をしなかつたというようなこと、或は日本で独立の研究を起すよりも西洋のpatentを買って来た方が早く儲かるからということで、日本の発明というようなものを奨励せずして西洋のpatentを買ってばかりいた。こういうような自由主義的な経済機構というのが今日の日本の科学の貧困を来している。そうではなくして、今いったような世界観的な考え方の転換、つまり科学の歴史性、自分の歴史的な環境というものに即して自分で発達さして行くということが結局世界文化に貢献する所以であるというような考え方が必要である。個人に就いていえば、自分のもつて生れたものを開発して行く、技術家は技術家になるということが文化の発展に貢献する。お金が儲かるからといって全部の人間が医者になつてしまえば日本の文化はなくなる。自分の個性を元にしてやつて行くという

ことが、人生に於て必要であると同じように、科学的の研究の土台になつて行かなければならぬと思ふ。それがまた文化の今後の新しい一つの方向になつて行く。その点に於きまして従来の文明というような觀念のもつていた世界主義的抽象的觀念に対して歴史的の、そういう意味に於ける国民的な考え方が出て来なければならぬ。つまり文化的の考え方が出て来なければならぬ。

しかしそのために我々は唯いわゆる昔風の日本的な科学というようなことを唱えるわけではない。科学というものは実は技術であつた。その技術は封建的なものと結びついているということをよく理解しなければならぬ。漢方医学というものは科学であるといひますけれども、私は技術であると思ふ。というのは、病氣を治療する技術としては発達しているけれども、近代科学に於ける科学性はなかつた。勿論その作つたものを今日分析して、そこから科学的な要素を見出すことは出来るが、しかしそれはやはり技術として発達しているのであつて、科学として発達しておらない。そういう点から考えますと、科学というものと技術というものを一旦分離して、科学の独自性を理解することが重要なことであります。というのは、東洋に於きましてはそういう技術的な考え方というものは非常に発達しているわけである。否この昔の自然觀というものは凡て

技術的な自然観であつたということが出来る。西洋に於ても昔の自然観は技術というものを基礎にして考えていたと思う。自然、ネイチャー、ということとは生れるということであり、東洋に於きましては自然というものは生むこと、作ることにしようという意味をもっている。生む、作るということとは技術的なもの、昔に於ては魔術的な性質をもつていた。つまり自然というものとは生むこと、作ること或は魔術的、技術的性質をもつていた。これは昔の自然観の基礎であつた。これは東洋に於ても西洋に於ても同じであつた。そういう魔術的な自然観からだんだん合理化して行つたにしても、やはり根本に於ては技術的であつた。生むということは自然の中から有機的に自然に出て来る。機械的な生産とは違つて有機的に出て来るということが生むということである。従つてこの昔の自然観は技術的な自然観であつたにしても、有機的、道具的時代の考え方を出なかつたということが出来る。そういう考え方から、機械的技術が出て来るためには、技術と科学との分離がなければならぬ。つまり科学は技術から独立して科学自身のための科学、技術的な目的から離れた科学というような考え方にならなければならぬ。実際に於て西洋の歴史を見ますと、近代思想というものは、科学と技術とを分離して、科学の立場に立つていたということが出来る。

技術というものが哲学思想に於て重んぜられるようになったのは十九世紀の後半になつてからである。つまり一方では近代技術、つまり産業革命の結果生じた社会上のいろいろな問題、社会問題というものが現れるようになって始めて技術に対する懷疑、批判というものが現れて来た。ニーチェというような人から始めて近代技術の批判というものが出来た。同時に他方に於てはマルキシズムのような考え方が出来て来て、技術というものを実践という立場から重んずる哲学が生じて来た。その以前の近代科学に於ては技術というような考え方を寧ろ後ろにやつた科学というような考え方、従つて世界は普遍的な法則に従つてゐる、どこにでも同じ一つの法則が行われるというような世界主義的世界観が支配して来た。科学がそういう性質をもつていたものである。従つて民族とかいうようなものの差異を認めない世界主義的な考え方になつて来た。これが近代自由主義的世界観の特色であつて、科学の法則というような考え方を基礎にしていた。だから近代の思想は科学というようなものを中心にしておつたのであつて、技術の考え方は寧ろ近代科学の発展の結果社会問題が生じた時に始めて技術に対する反省が行われるようになって生じたものである。これが十九世紀後半以後のことであるといえるのであります。

ところがそういうように科学というものを技術から抽象して考えたということは勿論近代思想

の欠点、抽象性であるのでありますが、しかし兎も角技術と科学とを一旦分離して考えるという考え方を我々はやはり確立する必要があります。東洋的な考え方は技術的である。技術を基礎にして来た東洋的の考え方ばかりでなく、昔の自然観が凡てそうであつた。そういう考え方を今日我々は脱却しなければならぬ。科学というものの独自性を認めて行かなければならぬ。独自性を認めるということは科学と技術とを分離してしまうことでなくして、本来に技術に役に立つ科学を造り出すためである。一旦技術というものから離れて純粹に科学を科学のために研究する態度があつて始めて技術も進歩する、ということは近代科学の歴史そのものが示している。従来の考え方は余りに鍊金術的である。鍊金術は最初から技術的の考え方、つまりものを魔術的に造り出すというような一つの考え方に捉われ過ぎていたために鍊金術にとどまつたわけであります。そういう技術的な考え方を離れて客觀的に物そのものを見て行くというような考え方が出来て始めて近代科学というものが出来た。そこに鍊金術というものと近代科学の相違がある。そういう点から見ますと、今日我々はとかくまだこういう科学者の独自性を認めることが出来ない一つの伝統をもつてゐる。寧ろ今日に於てはそういうものに対して充分批判的になるということが必要である。

しかし既にいったように、近代科学に基づいた世界観の世界主義というものは、これは抽象的である、つまり科学そのものに於ける歴史性というものを考えない、そういう考え方をもう少し徹底して考えて行くことが必要である。そこで、今度は科学と技術との密接な関係を考えてみなければならぬ。近代的世界観は科学と技術とを分離して、科学のみに立脚して世界観を考える。一般的法則というものを中心にして考えて行つた。今日ではそういうことではなくして、科学と技術をもう一度密接に結び付けて考えて行くことが必要である。というのはどうということかという、例えば、自然の法則というものは一体どういふものであるかという、我々がそこに見るのは一本の杉の木、一本の松の木である、或は一つのバラの花である。松の木も一本一本の松の木がそれぞれ違つた松の木であり、それぞれの生命をもっている。バラの花も同じことである。つまり我々の見る生きた自然というものが凡てそれぞれの個性のある歴史的なものである。科学はそういうものを分析して行つて、そこに一般的な法則を見出すのである。個々の人間はそれぞれ違つてゐるが、そういう人間を分析して生理学の一般的な法則を見出して行く。法則が我々の眼に見えるのではなくして法則は自然の奥に蔵されている、自然の奥に働いて居るのである。然しそういう法則を基礎にして自然から造り出すものは決して抽象的な法則ではない。法則は見

えない、造られたものの具体的なものとしてはない。あるものは一本の松の木、一本の杉の木、バラの花である。人間も甲とか乙とかいう人間である。科学はそういう一つ一つの目に見えるものの奥に自然の法則を見出すのでありますけれども、そういう法則に依つて造られているもの、自然がそういう法則を基礎にして造っているものはいつでも具体的なものでこれが自然の技術というものである。つまり自然の技術というものはカントなどの使っているテクニクでなくして、自然が造り出す形態である。山といい、川といつても見られるものは、それぞれ違つた川であり、それぞれ違つた山である。もちろんそういう自然にも一般的な自然の法則が支配しているけれども、自然の技術はそれぞれ個性的なもの、独立的なものを造り出す。人間の技術もある意味に於てそうである。自然の法則は一般的であるけれども、一般的な法則は造られたものとしてどこにも見えない。このコップというもの或はこの机というものはそれぞれ一つの独立のものである。この建築というものも皆んなそれぞれ個性的なもの、独立的なものである。ちょうど一本の木、一本の花が独立であるのと同じである。そういうものを造り出すことが技術であると思う。そういう技術というものが個々の独立のものを造り出しているのである。独立なものはただの一般的なものでなくして、一般的なものを基礎にしながら特殊性のものである。独自のものを作るというこ

とは、そういう一般的なものを作りながら独自性をもつたものを作ることで、技術の作り出すものはそういうものである。建築を見てもそれぞれ独立のものである。それは一般的歴史的な法則に従っているということはいえるが、しかし歴史的な法則は独立なものであるのではなくして、独立のものとして存在するのは今いったように一般的であると共に独自のなものである。こういうものが歴史的なものといわれるのである。つまり技術の造り出すものは歴史的なものである。科学を基礎にして世界観或は文化の理想というものを考えて行く場合に、我々はそういう見方を改めて掴み直さなければならぬ。これまでの科学を基礎にした世界観或は文化の考え方は、いつでも科学の法則の一般性というものだけを考えた。その法則に従っているものはどこでも一般的である。従つて世界中同じ一つの経済組織でやる、同じ一つの文化が造られて行くということになった。しかしそうではない。自然に於ても自然の個々のものが、一本の松の木、一本のバラの花というようなものが、それぞれ個性をもっている。況して人間の歴史の世界に於ては、そういう個人的なものがいつでも我々の歴史的活動の結果として現れてくるものである。またそういうものを造ることが目的である。そういう意味に於ける一つの個性的の、従つてそういう意味に於ける技術的の考え方と、それから従来の科学的な一般的な考え方がここに新しく結び付けら

れなければならぬと思う。

東洋の昔の自然観の深さというものは、今いったようなそれぞれの生命のある具体的なもののものを掴もうとした直観によつたわけでありませう。つまり自然といつても自然の意味が違つていたわけである。こういう東洋の考え方は実は技術的な世界観といつてもいいわけで、東洋の技術というものがそういう性質をもっている。また東洋的な世界観が一種の技術的な直観的性質をもつておつた。しかしそれにとどまつていたのでは近代科学にならない。一旦近代科学というものが確立された後に於ては、我々はそういう世界観にまで高まつて行かなければならない。それによつて科学ばかりでなしにあらゆる文化を見ていく一つの見方が確立されてくるのではないかと思う。これ迄の科学的世界観というものは、科学の法則の一般性ということからしてあらゆるものを抽象的に見る見方になつてきた。しかしそうではなくして、科学というよりも自然の法則、自然の技術というものに寧ろ我々は注目することによつて、新しい世界観つまり技術、芸術と科学との統一した新しい世界観を獲得して行かなければならない。これがつまり科学を基礎にした一つの新しい世界観である。それは逆にいえば、文化というような考え方と結び付いて行くわけでありませう。つまり初めに申しましたような、文化という考え方と文明という考え方とに對して、

今いったような技術的な歴史的な考え方をそれは特色とするわけであります。ただしかしそういう場合に重要なことは、科学と技術との関係を正しく考えるということである。連続的に考えるのではなくして、科学が一旦技術の立場、実践的応用的立場から独立することによって却つて本當に応用に役立つのである、というような考え方をどこまでも充分に挿んで行かなければならぬといわけであります。

このことは日本の従来の文化の発展の段階、発展の土台ということから考えて非常に重要なことである。既に最初にいったように、日本の文化は、読書ということが学問であるというような考え方がまだこびりついているというようなそういうような段階にあると私は思う。有名なコントの歴史の發達の三段階という説、つまり歴史というものは、人類の文化は、神話的な段階から形而上学的な段階、それから実証的な段階へと發展する。実証的段階はいうまでもなく近代科学によつて出て来た文化である。形而上学的段階はそれ以前の、実証的の科学とは違つた或る形而上学的のもの、我々の現象の背後に存在する實在、実體そのものを考えて物を説明して行く考え方、そういう考え方であります。そういう歴史の發展というものを三つの段階に分けたのであります。そういう考え方が全体として日本の場合に当てはまるかどうか別問題として、一般的

点からいつて、日本の文化はまだまだ実証的な段階に達しないで、多く形而上学的な段階に止まっている。例えば物を考えて行く場合に、物の説明の仕方、形而上学的の仕方とそれから近代科学的な説明の仕方とどう違ふかといへば、形而上学的な説明の扱方は凡て絶対的に説明して行く。簡単にいうと例へば、一人の人間を掴んで、この人は善人であるか悪人であるかといふように、人間の本質をこの人は善人だ或は悪人だといふように本質がなにかといふことを決定して行く考へ方が形而上学的の考へ方である。ところが科学的の考へ方はそういう一人の人間の絶対的本質を考へるのではなくして、その人間をいろいろの關係に於て見て行く、帰納的に考へて行く、働き方を考へて行く、他の關係に於けるその人間の働き方を考へて行く。従つて一人の人間もある關係に於ては善人であり、他の關係に於ては悪人であるといふようにいろいろな關係から考へて行く。つまり物を帰納的に分解して考へて行く。そういうような考へ方が日本ではまだまだ足りないと思ふ。例へば國際的な關係の問題でも、敵国と味方といふものを絶対的に決める、敵なればどこまでも敵、味方ならばどこまでも味方といふことにしてしまふ。ところが近代科学的な考へ方はものごとを帰納的に考へる、一方の關係に於てはこのものと結び付くが、他の關係に於ては寧ろこのものと結び付くといふような考へ方をする。これは勿論科学的な一つの考へ方で、例

えば、近代のマキアヴェリズムというようなものが出て来た考え方であるが、そういうような考え方だけでは、近代の自由主義というような考え方が陥つたのと同じようなことになる。それでは道徳というものが逆に破壊されてしまうわけであります。そこには寧ろ昔のような考え方が逆に生きて来なければならぬのであります。しかしただ昔の考え方を生かすのではなくして、近代的に先ず物を關係的に見て行く考え方、そういう考え方を生かすのだけでは足りない、今日行くということが必要なのであります。道徳に於ても、修養というものだけでは足りない、今日では知識、科学的な考え方があつてはじめて機械時代に於ける新道徳というものが成り立つ。これと同じように国際間の道義というものを考えても、そういう科学的の一種のマキアヴェリズムというものを生かすことによつて、新しい道義を考えて行かなければならない。こういう考え方を生かしてくることが、政治に於ても必要であると思う。

そういう意味に於きましてここでもまた近代科学というものを基礎にしながら、しかも或る意味に於ては昔の考え方を生かして行く、ちやうど近代科学というものを基礎にしながら東洋的な技術的な世界観というものを生かすということと同じようなことが生じて来なければならぬ。しかし生かして来るということは昔のものに還るといふことでなくして、二つのもの間に於け

る絶対的な差異、同じ精神のものでなくしてそこに全く違った出発点があるということをよく呑み込んで行かないと危険である。今日日本の科学といわれるようなものに伴う危険は多くはそういう点であります。例えば関和算というものはある深いものをもっている。しかし算盤と数字を用いている算術というものは、算術としても根本的に違うわけで、数字のもっている、それからそれに対して算盤というものもっている限界を無視して、ただ結果だけについて考えるようなことがあつてはならないわけであります。このことは科学というものを考えて行く上に重要な点であります。そればかりでなしに、近代科学のもっている一つの生産的な性質というものを無視できない。東洋では、封建的社会に於ける生産の停顿ということに関係して、だんだん科学というものが遊戯的になつて来た。つまり生産と結び付かないということになつて来た。こういうような封建社会に於て科学というものが遊戯化して行くというようなことか、近代科学というものが生産性と結び付いている点とか、そこにまだいろいろ問題があるのでありますが、いまはそういう点にたち入ることは出来ない、ともかくそういうように近代の科学の考え方とそれから昔の科学といつておつたものとの相違を充分に理解すると同時に、近代科学というものを一つの芸術的な世界観、芸術的ということとは技術的ということであるが、そういう世界観と結び付いた一

つの世界観にまで発展さして行くことが、新しい文化を考えて行くことであり、その文化の中に於て占める科学の意味を考えて行くことであろうと思う。そういう科学の文化の基礎になるものがいつでも科学であるということはいえるのでありまして、一番必要なことは、日本の今日の文化の独自性を確立するのに、先にいったような近代科学の実証的精神を徹底させるということに尽きると思います。つまり日本の科学が外国に依存しているということは、自分の直面している事実について研究するのではなくして、本について研究するといいますか、人のやったことを本で勉強してその応用を考えると、或は少し修正して行くとかいうようなやり方、結局は読書というものに頼り過ぎる我々のもっている伝統的の考え方に依るところが多い。そうではなくして、本当の実証的精神は、自分の直面している事実、自然の現象であろうと、社会の現象であろうと、人生の問題であろうと何であろうと、それにぶつかって研究して行く、そういう実証的精神というのが、ただ科学ばかりでなしにあらゆるものに出て来る、そうすれば、日本文化というものはじめて独自性をもって来るものと思う。つまり自分というものからスタートするところに一番独自性が出て来るのであって、つまり、自分が一つの或る天分をもっているならそれを生かすことが独自性を出して行くことである。つまり自分からスタートして行くこと

いうことが、直面しているものからスタートして行くこと、これが実証的精神であつて、そういう考え方になつて行くことが、新しい文化を作つて行く基礎である、日本のこれまで模倣的文化といわれたものを越えて行く根本的なものである。従つてそれはいわゆる日本主義とか日本精神とかいうものでなくして、近代科学の実証的精神の徹底であるということであらなければならない。いろいろ問題がござつた多岐にわたつたかも知れませんが、ただこの今日お話ししようとした根本の考え方の幾らかでも諸君に理解していただければ幸いです。

——1941（昭和16）年6月28日

解題

第十七卷編者榊田啓三郎による各論文の初出は、以下の通り。

一 歴史的研究

社会的思想史（古代） 昭和八（一九三三）年七月、岩波講座『哲学』。昭和二十四年二月『社会史的思想史』（岩波書店刊）に収録。

一夫一婦制論 昭和十二（一九三七）年十月、『家族制度全集』（河出書房刊）第一部史論篇第一卷『婚姻』。
日支文化関係史 昭和十五（一九四〇）年三月、『太平洋問題資料』第十輯（日本国際協会太平洋問題調査部刊）。昭和十六（一九四一）年五月、同調査部から英訳出版。

二 小篇

西田幾多郎博士 1929 (昭和4)年2月『改造』。

羽仁五郎を語る 1929 (昭和4)年7月6日『読売新聞』。同紙が「第一線の人・思想と行動、相互批判」の題下に、第一線に活躍せる思想家を二人ずつ選んで相互に相手を語らせた連載記事の第九回に著者が羽仁五郎氏について語った文章で、第十回には羽仁五郎氏が「古典哲学の終末と三木清」と超して著者を語っている。

軽蔑された翻訳 1931 (昭和6)年9月『文芸春秋』。昭和十年六月『現代随筆全集』(金星堂出版)第十一巻に収載、のち昭和十七年六月、著者の論集『読書と人生』(小山書店刊)に収録。

理解者 谷川徹三君 1932 (昭和7)年6月17日『読売新聞』。「活字戦線に躍る人々」と題する連載の第五回。

動物精気 1932 (昭和7)年10月『文芸春秋』。

唯一言——板垣直子女史に答える—— 1933 (昭和8)年1月18日『東京朝日新聞』。著者の文芸時評『文学の真について』を板垣女史が『朝日新聞』(昭和八年一月十五—十七日)において剽窃として難じたのに答えた文章。本全集第十二巻の後記を参照。

書物の倫理 1933 (昭和8)年4月『東京堂月報』第二十巻第四号。昭和十六年六月『現代随筆全集』(金

星堂出版) 第十一卷に収載。昭和十七年六月、著者の論文集『読書と人生』(小山書店刊) に収録。

新聞の影響 1933 (昭和8) 年7月『文体』(文体社発行の雑誌)。

ヘルデル大辞典について 1934 (昭和9) 年9月『思想』。

碁 1935 (昭和10) 年8月『婦人之友』。

生田長江氏 1936 (昭和11) 年1月24日『三田新聞』。

眼 1936 (昭和11) 年2月『新評論』。

家居旅心 1937 (昭和12) 年7月4日『サンデー毎日』。

幸田露伴翁を囲んで 1937 (昭和12) 年8月『文学』。

西田幾多郎先生の心 1937 (昭和12) 年12月『婦人画報』。

本田謙三君を悼む 1938 (昭和13) 年3月25日『一橋新聞』。梶田によると、「同紙では『方法的の

業績』の見出しで掲載されたが、これは明らかに同紙編集者の附した題名であると推定されるので、

原稿の内容を汲んで、編者において表記のように改題した。

蔵書 1938 (昭和13) 年10月『読書と人生』(三笠書房発行の雑誌) 創刊第一卷第一号。

如何に読書すべきか 1938 (昭和13) 年12月『学生と読書』(河合栄治郎編「学生叢書」の一冊、日

本評論社出版)。昭和十七年六月、著者の論集『読書と人生』(小山書店刊) に収録。

ハイデッガー教授の想い出 1939 (昭和14)年1月『読書と人生』(三笠書房発行の雑誌)第二巻第四号、新年特大号「外遊の想い出」の特輯に寄せた文章。昭和十七年六月、著者の文集『読書と人生』(小山書店刊)に収録。この書物に収められるにあたり、ハイデッガーがハイデッガーに改められた。

自己を中心に 1939 (昭和14)年1月6日『都新聞』。榊田によると、「同紙が『道更に遙かなり』の題で当時の第一線の思想家に著作活動の長期建設策を尋ねたのに対して答えた文章で、『長編評論中心に——民間アカデミズムの確立発展』の見出しとなっているが、これは明らかに同紙編集者によって附された題名と推定されるので、内容を汲んで表記のように改題した。」

思索者の日記 1939 (昭和14)年2月『文芸』。

私の読書法 1939 (昭和14)年7月『読書と人生』(三笠書房発行の雑誌)第二巻第七号。

辞書の客観性 1940 (昭和15)年5月『字鑑』第四四巻第五号。昭和十七年六月、著者の文集『読書と人生』(小山書店刊)に収録。

市民生活と花まつり 1941 (昭和16)年4月『浄土』。

西田先生のことども 1941 (昭和16)年8月『婦人公論』。昭和十七年六月、著者の文集『読書と人生』(小山書店刊)に収録。

『哲字とは何か』序 1930 (昭和5)年2月5日、鉄塔書院発行。戸田三郎訳、ディルタイ『哲学の本質』、

坂田徳男訳、フッサール『厳密なる学としての哲学』、三木清訳、シェーラー『哲学の本質並びに哲學的認識の道徳的制約について』の三篇を含む。

マルクス・エンゲルス『ドイッチェイデオロギー』訳者例言 1930（昭和5）年7月15日、岩波文庫。『危機に於ける人間の立場』序 1933（昭和8）年6月25日、鉄塔書院発行。著者の論文集『危機に於ける人間の立場』の序文で、この序文中に再録されている読売新聞所載の文章は、「生存理由としての哲学——哲学界に与える書」と題して同紙に発表されたものの全文である。

『人間学的文学論』後記 1934（昭和9）年7月9日、改造社発行。三六判。本文二八六ページ、後記二二ページ。『文芸復興叢書』の一冊として編集刊行された著者の唯一の文学的論文集『人間学的文学論』に後記。

『シエストフ選集』序 1934（昭和9）年12月、改造社発行。シエストフの主要論文の翻訳を集めた二巻本の選集で、著者はその編集にあたるとともにみずからも「時代の子とまま子——スピノザの歴史的運命」（第二巻に収録）を訳出した。

『影なき影』後記 1937（昭和12）年7月7日。非売品。喜夫子夫人の一周忌にあたって著者によって編まれ、縁りの人々に配布された追悼文集で、著者は「幼き者の為に」の一文を書いている（本全集第十九巻に収録）。

『現代学生論』序 1937 (昭和12)年9月、著者の編集によって矢の倉書店から出版された論集に附された序文。

『新版現代哲学辞典』序 1941 (昭和16)年3月、日本評論社発行。昭和十一年九月二十日同社から発行された『現代哲学辞典』の改訂新版に附された序文。旧版においてはわずかに一項目「現代哲学思潮」の執筆を担当した。しかし新版では、執筆項目は「形而上学」(第七卷に収録)、「現代哲学思潮」(第七卷)、「哲学史」、「伝統論」(第十四卷)、「ヒューマニズム」(「人間主義」の題名で第五卷に収録。後記四二九ページを参照)、「文化社会学」(第七卷)の六篇。但し、右のうち「哲学史」は栗田賢三氏の代筆であるから本全集には収録されていない。梶田によると「すでに当時の社会情勢は同氏の名をかかげることを差し控えさせたのである。しかし、そのような考慮が払われたにもかかわらず、この哲学辞典は、発行直後の三月二十八日、発売禁止の厄に会ったのであった。」

『哲学ノート』序 1941 (昭和16)年11月20日、河出書房発行の『哲学ノート』の序文。

『学問と人生』後記 1942 (昭和17)年3月15日、中央公論社発行『学問と人生』の後記。

フオイエルバツハ著・植村晋六訳『将来の哲学の根本命題』跋 1930 (昭和5)年1月25日、岩波文庫。

池島重信・榊田啓三郎共訳『人間学とは何か』序 1931 (昭和6)年12月14日、铁塔書院刊。

坂口昂著『概観世界史潮』 1920 (大正9)年10月『哲学研究』。

- フレハーノフ著・川内唯彦訳『史的二元論』を読む 1929（昭和4）年2月25日『東京帝国大学新聞』、同年十一月『新興科学の旗のもとに』に再録。
- 田部重治著『中世欧洲文学史』 1933（昭和8）年三月『新英米文学』。
- 岩波講座『東洋思潮』を評す 1934（昭和9）年6月18日『東京日日新聞』。
- ヴァレリイ『現代の観察』 1934（昭和9）年9月5日『大阪朝日新聞』。
- 中河与一著『ゴルフ』 1934（昭和9）年12月20日『東京日日新聞』。
- 鬼頭英一著『ハイデッガーの存在学』 1935（昭和10）年4月29日『大阪朝日新聞』。
- 清水幾太郎著『社会と個人』 1935（昭和10）年10月21日『東京帝国大学新聞』。
- モロア『魂を衝る男』読後感 1935（昭和10）年12月『作品』。
- 中河与一著『偶然と文学』読後感 1936（昭和11）年1月『翰林』。
- 『生田長江全集』 1936（昭和11）年4月18日『大阪朝日新聞』。
- 向坂逸郎著『知識階級論』 1936（昭和11）年8月5、6日『読売新聞』。
- 矢内原教授著『民族と平和』 1936（昭和11）年9月7日『東京帝国大学新聞』。
- 田谷弘著『支那社会の測量』 1936（昭和11）年11月27日『東京日日新聞』。
- オルテガ著・池島重信訳『現代の課題』 1937（昭和12）年5月『東京堂月報』。

- 清水幾太郎著『人間の世界』 1937（昭和12）年5月17日『報知新聞』。
- 『室伏高信全集』を推す 1937（昭和12）年5月26日『東京日日新聞』。
- 田辺元著『哲学と科学との間』 1938（昭和13）年2月『改造』。
- 清水幾太郎著『流言蜚語』 1938（昭和13）年2月14日『東京帝国大学新聞』。
- 『歴史哲学』と『道徳哲学』 1938（昭和13）年4月『東京堂月報』。
- 岡山巖著『現代短歌論』 1938（昭和13）年4月15日『日本読書新聞』。
- 最近の読書 1938（昭和13）年6月『文芸』。
- カント『美と崇高との感情性に関する観察其他』 1939（昭和14）年3月『図書』。
- W・ヴェント著『技術と文化』 1939（昭和14）年7月10日『東京帝国大学新聞』。
- 最近の思想書 1939（昭和14）年8月18日『読売新聞』第一夕刊。
- 多田督知著『日本戦争学』 1939（昭和14）年8月25日『日本読書新聞』。
- 林達夫著『思想の運命』 1939（昭和14）年6月『図書』。
- ドイツの神話——ローゼンベルクその他—— 1940（昭和15）年1月31日『読売新聞』。
- 「人間論」懸賞論文審査評 1940（昭和15）年5月、雑誌『理想』（理想社刊）懸賞の応募論文の審査評。
- 高坂正顕著『カント解釈の問題』 1940（昭和15）年9月24日『東京帝国大学新聞』。

波多野精一著『宗教哲学序論』 1940（昭和15）年7月『図書』。

『ギリシアⅡラテン講座』発刊の辞 1931（昭和6）年4月、鉄塔書院刊。上智大学のクラウス教授とともに著者が中心となって結成された「プラトン・アリストテレス学会」の名において編集刊行された講座（ギリシア篇、ラテン篇とも各三冊を刊行したのみで中絶）の内容見本のために書かれた刊行のことはである。

『パスカル冥想録』推薦の言葉 1938（昭和13）年11月、白水社より発行された由木康氏の訳書のために書かれた推薦文。

『ドストイエフスキ全集』推薦の辞 1938（昭和13）年10月、三笠書房より刊行された全集の推薦文。
『ボードレール全集』推薦の言葉 1939（昭和14）年8月、河出書房刊行の同全集の内容見本のための文章。

『ヴァレリイ全集』推薦の言葉 1942（昭和17）年2月、筑摩書房刊行の内容見本に寄せられた推薦文。

三 西田博士との対談

日本文化の特質 1935（昭和10）年10月10' 11' 12' 13' 15' 16日『読売新聞』。

ヒューマニズムの現代的意義 1936（昭和11）年9月6、8、9、10、11日『読売新聞』。
対談は他にもあるが、この二篇のみ三木清の署名があるので全集に収録したとのことである。

四 資料

新日本の思想原理 1939（昭和14）年1月、昭和研究会。

新日本の思想原理 続篇——協同主義の哲学的基礎—— 昭和十四年（一九三九）年九月、昭和研究会。

梶田によると、「二篇とも、昭和研究会の文化部会における討議にもとづいて、委員長の位置にあつた著者が執筆、しかし署名はなく、昭和研究会の名において刊行されたパンフレットである。これと相前後して、経済、東亜経済、農業などそれぞれの部会から、笠信太郎『協同主義の経済倫理』、有沢広巳『経済再編成』、加田哲二・岩崎英恭『東亜経済共同体』、勝間田清一『農業再編成』が同会から発行されている。」

科学と文化 昭和十六（一九四一）年六月二十八日、大阪帝国大学理学部教室において行われた講演。
残されていた速記録を梶田が整理したもの。昭和二二（一九四七）年一〇月、十一月『文化評論』に発表したもの若干手を加えたところ。

以下に、第十四巻後記に倣つて、論文集の収録論文名と本全集での収録巻数を示す。

『危機に於ける人間の立場』 昭和八（一九三三）年六月二十五日、鉄塔書院発行。四六判。序文五ページ、目次一ページ、本文二八二ページから成る著者の論文集で、左の九篇を含む。（題名下の括弧で包んだ数字は、その論文の本全集における収録巻数を示す。以下も同じ）。

- 一 危機意識の哲学的解明 (5)
- 二 弁証法の存在論的解明 (4)
- 三 形而上学の将来性の問題 (5)
- 四 世界観構成の理論 (5)
- 五 社会的知識の諸形態 (6)
- 六 イデオロギーとパトロギー (11)
- 七 批評の生理と病理 (12)
- 八 今日の倫理の問題と文学 (11)

九 不安の思想とその超克 (10)

この序文中に再録されている読売新聞所載の文章は、「生存理由としての哲学——哲学界に与える書」と題して同紙に発表されたものの全文である。

『人間学的文学論』後記 昭和九（一九三四）年七月九日、改造社発行。三六判。本文二八六ページ、後記二ページ。『文芸復興叢書』の一冊として編集刊行された著者の唯一の文学的論文集で、左の九篇を含んでいる。

文学に於ける世代の問題 (11)

ネオヒューマニズムの問題と文学 (11)

レトリックの精神 (12)

歴史的意識と神話的意識 (10)

詩歌の考察 (12)

倫理と人間 (5)

ハイデッガーと哲学の運命 (10)

スピノザに於ける人間と国家 (2)

ゲーテに於ける自然と歴史 (2)

後記

『哲学ノート』序 昭和十六(一九四一)年十二月二十日、河出書房発行。B6判。序文三ページ、目次二ページ、本文三五六ページ。著者自選の哲学論文集で、翌十七年四月二十日、同書房から出版されたその続篇『続哲学ノート』(B6版。目次一ページ、本文二六七ページ)とともに、戦中戦後を通じて広く青年学徒に愛読せられて多くの版を重ね、今日におよんでいる。内容は次の十五篇の論文よりなっている。

- 新しき知性 (14)
- 伝統論 (14)
- 天才論 (14)
- 指導者論 (14)
- 道徳の理念 (5)
- 倫理と人間 (5)
- 時務の論理 (14)

批評の生理と病理	(12)
レトリックの精神	(12)
イデオロギーとパトロギー	(11)
歴史的意識と神話的意識	(10)
危機意識の哲学的解明	(5)
世界観構成の理論	(5)
形而上学の将来性について	(5)
社会的知識の諸形態	(6)

『続 哲学ノート』の内容は次のとおりである。

人間主義	(5)
ヒューマンイズムの倫理思想	(5)
今日の倫理の問題と文学	(11)
詩歌の考察	(12)
文学における世代の問題	(11)

古典における歴史と批評	(11)
ネオヒューマニズムの問題と文学	(11)
文芸的人間学	(11)

『学問と人生』後記 昭和十七（一九四二）年三月十五日、中央公論社発行。B5判。目次二ページ、本文三〇〇ページ、後記一ページ。後記に「長途の旅に上るにあたり」と記されているのは、著者が報道班員として徴用されてフィリピンへおもむいたことを指しており、著者は校正なかばに一切を編集者に委ねて出発したのであった。この書の内容は次のとおりである。

学問論	(14)
読書論	(14)
教養論	(13)
科学について	(15)
雄弁について	(14)
知性の改造	(14)
シエストフ的不安について	(11)

行動的人間について (11)

ニーチェと現代思想 (10)

不安の思想とその超克 (10)

人間再生と文化の課題 (13)

国民性の改造 (15)

青年知識層に与える (15)

後記

右の十三篇であるが、第十四卷所収の「ユートピア論」及び「学問と人生」も収録予定であつたらしく、同じ半径の校正刷りが残されているとのことである。

『読書と人生』 昭和十七（一九四二）年六月十五日、小山書店発行。B5判。目次二ページ、本文二三二ページ、後記一ページ。

我が青春 (1)

読書遍歴 (1)

哲学はどう学んでゆくか (1)

哲学はやさしくできないか	(1)
如何に読書すべきか	(17)
書物の倫理	(17)
軽蔑された翻訳	(17)
辞書の客観性	(17)
ハイデッガー教授の思い出	(17)
西田先生のことども	(17)
消息一通	(1)

右の十一篇のうち五篇は本全集第一巻に収録されており、残りの六篇は本巻に収録される。

底本：三木清全集第十七巻 1968.2.17 岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2019.11.5