

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第十三卷

一九六七年十月十七日 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」「益」も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヰ・ヱ」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σ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つたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 収

三木清全集第十三卷 評論 I 宗教・教養と文化 (一)

目次

評論 I

宗教

- 如何に宗教を批判するか……………1930.2.9 『中外日報』
宗教闘争と階級闘争……………1930.2.23 『中外日報』
文化の根源と宗教……………1933.9.17～23 『読売新聞』
宗教復興の検討……………1934.10.1～5 『報知新聞』
仏教の日本化と世界化……………1936.1.1 『教学新聞』
類似宗教と仏教……………1936.2 『宗教公論』
無力なる宗教……………1937.4.18,20,21 『中外商業新報』
新日本の指導力としての宗教……………1938.1 『響流』
類似宗教の蔓延……………1939.6.27 『読売新聞』
青年と宗教……………1941.12.20 『京都帝国大学新聞』

教養と文化（一）

- 新興科学の旗のもとに……………1928.10.10～14『東京朝日新聞』
- 最近哲学界の分野……………1929.5.12『読売新聞』
- 現象学は明日の科学か……………1930.1『改造』
- 特権階級意識の批判……………1930.3.12～14『読売新聞』
- 古典の研究……………1931.4『ギリシャ・ラテン講座』月報
- 講義録狂……………1932.8『経済往来』
- 自殺の哲学……………1933.2.23『読売新聞』
- 自由主義者の立場……………1933.7.13～15『東京朝日新聞』
- 美術時評……………1933.9.5,9,13,17,20『都新聞』
- 浪漫主義の擡頭……………1934.11.8～11『都新聞』
- 自由主義以後……………1935.4.26～28『読売新聞』
- 新語・新イズム解説……………1935.7.28『読売新聞』
- 日本文化と外国文化……………1935.8『セルパン』
- 人間再生と文化の課題……………1935.10『中央公論』

- 現代文化の哲学的基礎……………1935.11『日本評論』
- 青年に就いて……………1936.5「青年論」『日本評論』
- 日本の性格とファッシズム……………1936.8『中央公論』
- 東洋の人間の批判……………1936.9『文学界』
- ヒューマニズムの現代的意義……………1936.10.2～4『中外商業新報』
- 教養と時代感覚……………1936.11.24『新愛知』
- 喰い荒された論壇……………1936.12.10『大阪朝日新聞』
- 哲学の復興……………1937.1.1, 5『大阪毎日新聞』
- 読書論……………1937.3.1『日本読書新聞』創刊号
- デカルトと民主主義……………1937.3.29『新愛知』
- 教養論……………1937.4「教養論の現実的意義」『改造』
- 知識階級と伝統の問題……………1937.4『中央公論』
- 日本の知性について……………1937.4『文学界』
- 大学とアカデミズム……………1937.4.26『一橋新聞』
- 学生に就いて……………1937.5「学生の知能低下に就いて」『文芸春秋』

文化の本質と統制	1937.5.6～8『読売新聞』
貧困と危機	1937.6『文学界』
時代の感覚と知性	1937.6『婦人公論』
世界史の公道	1937.7『新潮』
弾力ある知性	1937.7『文芸』
パスカルの人間観	1937.7.26『新愛知』
哲学と教育	1937.8.17～19『夕刊大阪新聞』
大学の固定化	1937.9.25『三田新聞』
靈魂不滅	1937.10.5『夕刊大阪新聞』
日本の現実	1937.11『中央公論』
技術と文化	1937.11『科学主義工業』
戦争と文化	1937.11.11～13『中外商業新報』
技術と大学の教育	1937.11.29『蔵前新聞』

【解題】

宗教

如何に宗教を批判するか

——1930.2.9 『中外日報』

一

現在の宗教が否定さるべき要素を有することは何人にとつても明白である。眼ある者はこれを見、文字ある者はこれを知らざるを得ない。如何なる宗教肯定論者と雖も現在の宗教の全部をそのまま弁護しようとは思わないであろう。そこでこれらの人々の宗教擁護論は普通に次のような形をとつて現れる。

第一、宗教の本質とその現象、就中宗教制度とが區別されねばならぬ。そして宗教に於て否定

さるべき要素はその現象に關係する。現在に於ける個々の宗教組織、個々の宗教制度のうちにはなるほど変更さるべきもの、革命さるべきものも少なくないであろう。しかしそれだからといって宗教の本質、「純粹な」宗教ともいふべきものは決して否定さるべきでない。我々は宗教の本質に新しい衣を着せさえすればよいのである。このような考え方は更にこれを推し進めることが出来る。かくて第二に、従来宗教の本質と見做されたものの中にも否定さるべき要素は含まれている。我々は宗教の本質を一層「純粹に」せねばならぬ。そしてこの宗教の「純粹な」本質こそは固より今日と雖も否定さるべきではないのである。

先ず第二の点に關して私は云う。宗教の純粹な本質などいうものはただ哲學者の頭の中にだけ存在し得るものだ。もし宗教家にして宗教のかかる純粹な本質を考えている限り彼は宗教家でできないのである。現実的な宗教はこの意味に於て凡て純粹ならぬ宗教である。「原始的」宗教がつねに一切の偉大なる宗教の底流をなしている。どのような高級な宗教も多かれ少なかれこの原始的宗教に権利を認め、多かれ少なかれそれに自己を適應させ、且つその要素を自己の中に取り入れている。ここに「原始的」というのは、時間的に昔のものであるという意味でもなく、また価値的に低いものであるという意味でもない。却つてそれは大衆の自然的な宗教的意識を指すの

である。原始的宗教の表徴として、その感性的、物象的性質、その幸福主義的傾向などが挙げられることが出来る。事物の世界となんらの接触ももたぬ一の絶対的に「精神的な」宗教は単に一個の抽象的な理論としてのみ存在し得る。又一切の人間の有する幸福への願望こそはあらゆる宗教の出発点である。

同じように第一の点に関しても私は云うことが出来る。宗教の本質とその現象とを二元的に見ることは誤である。歴史のうちに活ける力として存在した如何なる宗教もつねに儀礼や制度や組織をもっている。宗教は固よりこれらのものに尽きはしない。そこには人格の最も内面的な体験がある。しかし最も内面的なものもつねに何等かの仕方で外部に表現される。このことは人間がその存在に於て単に精神的でなく却つて同時に感性的な構造のものであり、いわゆる精神物理的統一体であることによつて必然的にされている。内なるものは外なるものを通して、外なるものは内なるものによつて理解される。もしそうであるならば、宗教の変ることなき本質などいうものは存在しないのであつて、その教理、その制度などの変化している如く、宗教の本質そのものもまた歴史的である。

このようにして我々は歴史のうちに活ける宗教を一の全体として問題にしなければならぬ。

この場合我々は一般に次のことを注意しておこう。宗教が今日墮落しているとすれば、それは、或る人々の考える如く、単に宗教そのものの罪でなく、却つて宗教がそのうちにある社会によつてそうさせられているのである。今日の社会の変革なくして今日の宗教の変革もあり得ない。否、ブルジョア社会ほど非宗教的な社会は嘗てなかつた。この社会に於て宗教は最も非宗教的たらざるを得ない。それだから宗教に対して真に関心を有する者はブルジョア社会に敵対せざるを得ないのである。

二

階級社会に於ては芸術も、科学も、哲学も凡て階級的である。宗教もまたそれ以外のものであることが出来ない。既に宗教家そのものが階級人であり、自己をつねに階級的利害に結びつける。我々は宗教が「何」であるかを宗教家が「誰」であるかということを通して知ることが出来る。宗教の批判は宗教家の社会的階級性の批判をもつて始められなければならない。

宗教はつねに「人類」の名に於て呼びかける。しかしいわゆる人類なるものは嘗て存在しなかつたのであり、今もなお存在しないのである。在るものは階級社会である。それ故に人類の名に

於て呼びかけられた言葉は、その具体的な内容に於ては、階級的な言葉であつたか、少なくとも階級的な意味に受け取られたかである。「富める者の神の国に入るよりは、駱駝の針の孔〔新聞では「穴」〕を通るは却つて易し。」という語を無邪気に、大胆に叫び得る者は、貧しき者の味方ではなければならなかつた筈である。そこに我々は或る種の階級的憎悪の表現をさえ見出すことが出来るであらう。もとよりなんらかの人が正直に人類のことを考えていることは可能である。然しながらそのような人の説くところのものも、階級社会の内部に於てはいつでも階級的に利用されるのである。彼はこのことに注意せねばならぬ。

宗教はつねに眞の幸福が物質的なもののうちに存しないと教える。このことは正しいであらう。けれどもこの教えも階級社会に於ては階級の意味を負わされる。それは貧しき者をその貧に甘んぜしめ、従つて彼等を永久に搾取される位置におくことになる。物質的なものを軽蔑することを説くのは、この社会の現実には、搾取されることを承認するのを勧める意味をもっている。宗教はまたつねに平和について語る。しかるにこのこともまた現在に於ては、階級闘争への参加をやめさせることによつて、貧しき者をして永久に階級的隷属に満足せしめようとする事になる。

進んで云えば、宗教は従来一個の矛盾の存在であつた。それは階級なき社会に於て初めて有意味に語られ得る事柄、人類、平和、物質的なものに対する無関心、等々、を階級社会に於て語つていたからである。従つて宗教は最も多くの場合、それらの言葉のうちへひそかに階級の意味をひそませていたのである。このことは必然的であつた。なぜなら宗教家そのものがまた階級人であつたからである。かくて今日宗教家の多くの者は、働ける者から自分で搾取するか、それとも搾取せる階級に寄生するために、ブルジョアジーと結びついているのが普通である。

それだからといつて私は單純に、絶對的に宗教を否定する者でない。單純な、絶對的な宗教否定は機械的唯物論のことであり実証主義のことである。人間が機械でない限り、宗教の問題は人間の存在そのもののうちに含まれている。この問題は階級なき搾取なき社会の到来と共になくなるようなものではない。科学の進歩によつてその問題が解消されてしまうと考えることも出来ない。このように考えるのは、恰も美とは渾沌たる、曖昧なる表象であり、従つて科学の進歩と共に我々の表象が凡て明晰判明になるに依じて芸術は存在し得なくなると考えるのと同じである。このような主知主義的な見方に対して私は与することが出来ない。自然及び社会に関する科学のどのような進歩によつても満足させられることの出来ぬ宗教的要求は存在する。それは人間の存

在そのものうちに横たわっている。我々は宗教の絶対的な否定を説くのでなく、却つてその弁証法的な否定を主張するのである。

三

ブルジョア社会の特性はその非宗教的性質にある。ここでは本来の宗教的な問題が蔽い隠され、埋没させられる。この社会に於てはひとりプロレタリアートのみでなく、却つてブルジョアジエもまた非人間的になつてゐるからである。人間の自己疎外の完成せる社会にあつては宗教は眞実に生きることが出来ぬ。このとき宗教が人類を説き、精神について教えるにしても、それは大衆を捉えることが不可能である。むしろそれはブルジョアジーのために、しかも宗教的な目的のためだけでなく階級的に利用されるまでのことである。それだから宗教は自己をこの場合みずから進んで否定すべきである。

宗教は人類に拘泥することをやめて、プロレタリアートに階級的に結合せねばならぬ。それはプロレタリアートに結合するために、精神を説くことを放棄してこの階級の物質的利益を主張せねばならぬ。宗教は平和を勧めることを断念して、階級闘争の列に加わらなければならぬ。かく

自己を否定することこそ自己肯定への道である。蓋し宗教が自己を結合せしめるところのプロレタリアートこそは全人類の解放という歴史的使命を担う階級である。この階級は人間を自己の生産物たる物質への隷属から自由にする階級である。かくて人類の解放の後に宗教はもはや矛盾なき存在として発展し得る可能性を獲得するに到るであろう。

今や宗教は自己の弁証法的性質を真実に理解すべきである。宗教は過去の偉大なる時期に於てこのことをよく理解して来た。イスラエルの預言者はその神がイスラエルを救わんがために却つて敵をしてイスラエルに勝たしめるのであると説いた。キリスト教は神が人間として十字架の辱しめを受けることによってその愛を示すと教える。親鸞の如きも「善人なお往生す、況んや悪人をや」と教えた。宗教的真理の本質は弁証法的なものであると云われねばならぬ。

しかるに宗教が弁証法的なものであるということは、それが一の全体的な、具体的なものであることを現す。全体とは部分の和ではない。従つて現在の宗教を分解して肯定さるべき要素と否定さるべき要素とを取り出し、後者を除き去ることによつて宗教を弁護しようとする試みは無駄である。宗教には善い方面もあり悪い方面もあるといつて、折衷主義的な議論を持ち出す者があるとすれば、彼は宗教を全く無力にする者であろう。歴史に於て嘗て折衷主義が現実的な力とし

てはたらいたことはない。現在に於て否定さるべきものは単に個々の宗教組織や宗教制度のみではない。その観念論や精神主義や彼岸主義がまた同時に否定されねばならぬ。或いはまた批判さるべきものは単に教理でなくして、却つてまた宗教家である。しかるに宗教家と雖も社会に於ける存在である。それ故に社会の批判が宗教の批判と結びつかねばならぬ。

宗教家にとつて今日の社会を科学的に認識することは絶対的に必要である。そうでないならば、彼は自己の欲すると欲せざるとに拘らず、反動的な役割を演じなければならぬ。

宗教闘争と階級闘争 ——1930.2.23『中外日報』

——批評家に答えて——

—

先頃本紙に發表した拙文に対して諸方面から種々なる批評を受けた。そのうち安部大悟氏の所論の如何なるものであるかは既に読者諸君の知らるるところである。ここに私は批評に答えつつ私の意見を更に布衍してゆきたいと思う。批評家の批評は事象を具体的に弁証法的に把握することなく、あまりに形式的であり、公式的であつて、私を説得し得なかつたからである。

我々は先ずレーニンの次の言葉を讀まなければならない。「第一に宗教闘争の課題は歴史的には革命的ブルジョアジの課題である、そして西欧に於てはこの課題はブルジョア民主主義によつてその諸革命の、換言すれば、封建主義及び中世に対するその襲撃の時代に大なる程度に於て遂行された。フランス並びにドイツにあつては宗教に対するブルジョアの闘争は、これが社会主義 i 関連する論文は、「三木清関連資料 第一輯」第二部に収めている。

義によつて受け取られる以前に久しくその伝統が存在する。ロシアにあつては、我々のブルジョアの民主々義的革命的諸条件に相応して、この課題もまた殆ど全く労働者階級の肩にかかつてゐる。」

ここに我々は二つのことをはつきりと見ることが出来る。第一に宗教闘争は、原理的には、それが今日の階級闘争に於ける主要事ではないのである。それは原理的にはブルジョア革命の時代に於ける闘争形態であつた。それだからエンゲルスも、社会主義的社会に於ては宗教を禁止せねばならぬというデューリングの見せかけの革命的な思想を非難して、宗教にかかる戦を挑むのは「ビスマルク自身の上をゆく」ことであると云つてゐる。即ちそれは僧侶に対するビスマルクの戦の愚劣を繰り返すに過ぎぬと云うのである。彼は労働者の党が宗教に対する政治的闘争の冒険の中に突入することのないように要求した。

第二にレーニンは、右の一般的な原理と共に、個々の国に於ける特殊性に注意してゐる。革命前のロシアとフランスやドイツなどは社会的事情が決して等しくはなかつた。その社会的特殊性に依つて、ロシアの労働者階級は宗教に対する闘争の課題をも殆ど凡て彼等の肩に負わねばならぬ状態にあつた。従つてそこでは、西欧諸国に於けるよりも甚だ大なる程度に於て、階級闘争

は宗教闘争の形態をとつて現れざるを得なかつたのである。

これら二つの見地を持ち出すことによつてレーニンは弁証法的に思惟した。蓋し事物を普遍と特殊との關係に於て考察するということは弁証法の本質に属している。しかるに私の批評家たちはロシヤと日本とのそれぞれの特殊性を觀察しないばかりでなく、ブルジョア革命とプロレタリア革命との宗教に対する關係の原理的な相違をさえ顧慮していかないかのように見える。まして原理的なものと特殊なものとの弁証法的關係を考へることは彼等には殆ど全く拒まれてゐるかの如くである。

二

今日の日本に於ける宗教の状態が革命前のロシヤに於けるそれと同じくないことは明らかである。従つてここでは宗教に対する闘争がかしこに於けると等しい重要性をもたない。明治維新以後日本のブルジョアジーは既に反宗教的傾向を示していた。否、今日若干の宗教家は既に目覚めて無産階級の戦列に加わろうとする勢のあることは、中外日報の記事や論説のうちにも現れてゐる筈だ。宗門の大学の学生の間にはマルクス主義に対する関心が次第に高まりつつある。それ

らの大学の卒業生にとつて失業問題さえもが現実化しつつあるのである。この情勢に面して我々は何を考へ、何を為すべきであるか。

再びレーニンの言葉を想い起そう。或る処でひとりの牧師の直接の感化のもとにひとつのキリスト教的な労働組合が、マルクス主義的な組合のほかにも、作られているとせよ。そしてその経済闘争がストライキになつたとせよ。マルクス主義者は絶対にストライキの運動の成功のために全力を注ぎ、この闘争に於て労働者が無神論者とクリスチャンとに分裂することのないように決定的に戦わねばならぬ。彼はまた云う。我々は神の信仰をなお有する凡ての労働者が党に加入することを単に許すばかりでなく、むしろ彼等を倍加された勢力をもつて引き寄せねばならぬ。この場合我々は彼等の宗教的確信を僅かでも毀損することに対して絶対に反対である。レーニンは階級闘争のためには宗教家との協同をも避けてはならぬとしたのである。

私が「宗教は階級的にプロレタリアートと結合せねばならぬ」といつたのも無意味ではないであらう。安部氏の想像されるように、私は理論としてのマルクス主義と宗教とを結合してなんらかの第三者を作り上げようとしたのではない。私の問題は「宗教とプロレタリア運動」にあつた筈だ。折衷主義の無効果性については私自身はつきりと書いておいた。「結合せねばならぬ」と

云つても、それはなんら當為乃至規範を説くのではなく、却つて政策的な意味に於て語られているのである。結合の事実の有無を問われるならば、その事實は確かにある。今日運動しつつあるプロレタリアの凡てが無神論者であるのでは決してないという事實が最も簡単にこれを示している。また安部氏は「歴史は被圧迫階級の味方は常に唯物論——非宗教——であつたことを実証している」と云われるけれども、これこそ「事實でなくて空論」である。ブルジョア学者の書のみでなく、エンゲルスやカウツキーの書物でさえもがそうは述べていない筈である。エンゲルスは書いている。「原始キリスト教の歴史は近代の労働者運動との著しい接点を示している。後者と等しくキリスト教も本来被圧迫者の運動であつた。」例はなおいくらもあるう。

それだからと云つて、私は現在の解放運動が宗教によつて可能であるとは記しはしなかつた。却つてそれが不可能であるということこそ私の述べんと欲したところである。否、私は今日なお我が国に於て宗教闘争の必要であることを十分に云つたと思う。しかしまたそれだからと云つて私はあらゆる場合に宗教とプロレタリア運動とが敵対すべきであるとは語らなかつた。かく考えることも非弁証法的である。レーニンが云う、「非弁証法的に思惟するとは、一の可能的な、相對的な限界であるところのものを一の絶對的な限界に転化することであり、生ける現實に於て分

離し難く結合せるところのものを暴力的に互いに分離することである。」これはレーニンの宗教論の中に見出される言葉である。

三

今日の最も緊要な問題は解放運動であり、その過程としての階級闘争である。そこでレーニンは我々に語る、「社会民主主義の無神論のプロパガンダは、その根本課題、即ち搾取者に対する被搾取大衆の階級闘争の発展、に従属されていなければならぬ。」このとき「宗教に対する闘争を抽象的に、抽象的で純粹に理論的な、いつも同じなプロパガンダの地盤で戦う」ことは弁証法的唯物論者のことでない。しかるに私の批評家たちはいつも同じ題目の「マルクス主義は唯物論である」とか、「三木は観念論である」とかを繰り返しているだけに過ぎないように思われる。

ところで私の思想とマルクス主義の理論と相違はあるであろうか。私は宗教の弁証法的否定を説くに反して、マルクス主義はその絶対的否定を主張すると見られる。根本的な点に於てそこには差異がない。一、現在に於ける解放運動は単に宗教によつては不可能である。二、階級闘争の立場から現在と雖もプロレタリア運動が宗教と結合することは可能であり、また場合によつて

は必要でもある。これらは根本命題であつて、固より私の既に度々述べて来たところである。問題は搾取なき階級なき社会の到来と共に宗教は不可避免的に消滅するか否かということにかかつてゐる。言い換えればこうである。宗教は徹頭徹尾階級的なものであるか、それともそこには階級と共に消滅せざる超階級的なものがあるか。従来の芸術は階級的であつたにも拘らず、芸術に於ては階級と共に消滅せざる超階級的な活動が可能であると見られるに對して、宗教に限つてこのことは絶対に不可能であるのかどうか。

従来の宗教の多くの内容が搾取の廃棄と共に消滅することは明瞭である。搾取による貧困がある、宗教はこれを社会的に解決しようとせずして、貧乏除けの神を作る。無統制な市場の存在による不慮の災害がある、そこから幸運の神が作られる。かくの如き神々はもとより社会の変革と共に必然的に死滅するであろう。これまでのいわゆる宗教問題の多くのものが全く社会的原因に由来するものであり、従つて社会的に解決され得るものであることは疑われない。この点を十分に指摘したところにマルクス主義の偉大な功績が認められねばならぬ。

然しながら問題はなお残りはしないであろうか。私は、芸術がそうであると見られているように、宗教もまた階級的であることをやめた人間のうちにもなお根をもつていて、と考へる。搾取な

き社会にあつては宗教もそれに応じて全く新しい形態をとるであらう。しかしそのときにも宗教はある。嘗てニーチエは従来の哲学思想は無気力な、生活意志の弱い哲学者と呼ばれる人間の夕イブから生れたと考えた。しかし健康なる者の哲学もある。また哲学が凡て特殊科学に解消されてしまつてなくなるとも思えない。丁度そのように宗教的意識の単純な消滅ということは私には考えられないのである。ゲーテの如き現実的な、活動的な、幸福な、健康な人間もおかつ魂の不死について、もとより彼自身の仕方に於て、考えた。隷属と貧困のうちにのみ宗教の原因は求めらるべきでないであらう。

文化の根源と宗教

—1933.9.17,19,21,22,23『読売新聞』、後『神学界』

一

宗教が衰えてその価値が疑われるようになったとき、宗教についての哲学的反省を通じて一つの道を開くことが考えられる。私はここに特に文化の問題を取り上げることによって宗教への関係を考えてみようと思う。

もちろん文化というものが我々にとって問題になるのは、文化の概念そのものが矛盾を含んだものであるためである。文化の概念に本質的な矛盾がその生ける哲学的考察を促すのである。「人間の生活から結合の力が消え失せ、対立するものがその生ける関係と相互作用とを失って独立性を得るとき、哲学の要求が生ずる。」とヘーゲルは云っている。即ち何等かの哲学は、それが活きたものである限り、偶然に生れて来るのでなく、我々の生活の中に統一の力がなくなり、分裂したものが相互に無関係で、単に排斥し合うものであるかの如き姿を現すに至ったとき、哲学の要求が現れるのである。かくて文化というものに内在的な矛盾を知ることが我々の考察の出発点で

なければならぬ。

文化における矛盾は、いつたいどこに存するのであるか。文化とは人間の作つたものである。文化の概念は自然の概念に対して用いられる。自然に土地から生長するものは自然物である。然るに人間が耕作（カルチュア）するとき、田畑のもたらすものは自然物とは言われない。そのように文化とは人間の手に懸つたもの、人間によって生産されたものである。文化が人間的なものであるというところに文化に本質的な矛盾は宿されているのである。

この場合よく考えられることは文化は人間の作つたものでありながら、これを作る人間に対立したものになるということである。かような意味での文化の悲劇については既にジンメルなどが述べている。それは文化と生との間における矛盾をいうにほかならない。即ち文化は生の作る「形式」であるが、かかる形式は固定したもの、それ自身の法則を含む独立のものとなり、かくして本来動的な生に対して矛盾するに至る。生は自己の発展において文化という形式を作り出す。然るに文化は作られるや否や生とは離れた独立のものとなり、その形式性と固定性によつてやがて生に対する桎梏となり、生を圧迫するようになる。文化と生との間にはかかる内在的な矛盾があると考えられる。

二

マルクスの如きも同様の思想を述べている。人間の生産物が生産者たる人間を圧迫するに至るということは、彼の思想の一要素となつてゐる。然し我々は今かくの如き文化と生との間の矛盾についてではなく、却つて文化そのもののうちに含まれる矛盾について考えようと思ふ。そして文化が矛盾のものであるのは人間そのものが矛盾のものであるからであり、この矛盾が文化のうちにも現れるにはほかならない。生と文化とが矛盾するというのも、根源的には生そのものが矛盾のものであるからでなければならぬ。

すべて文化というものは「意味」を担つてゐる。もちろん自然とか物質とかを離れて文化はなけれども、併し文化は意味を担う物質である。意味というものと全く無関係に文化は考えられない。ところで文化の担う意味において二つの、しかも互いに対立する意味を区別することができる。先ず簡単な例によつてそれら二つの意味の区別を明らかにしてみよう。

私がいま手をあげて指さすとき、それは「そこに本がある」ということを意味する。そのとき指は、「そこに本がある」という客観的な事態に対する記号というような役目をもつてゐる。ひ

とはその指すところに従つて純粹に客観的な關係をそのものとして理解するのである。然るに私の前にいる人が手を振りあげて拳を握るとき、それはその人の怒を意味する。固められた拳を私は主観的な感情の表現として理解するのである。前の場合と後の場合とでは意味された意味に相違がある。

言語は一つの文化であり、文化の最も基本的なものである。言語は単なる音と異なり、有意味的な声である。そして言語学者は言語の意味に區別を考える。普通に言語は概念に対する記号であると云われる。即ち言語は「概念的内容」を有し、言語の意味と普通考えられるのはその概念的内容のことである。それは対象の意味、客体的意味であつて、我々はそれを記号の意味、寧ろ一層適切にロゴスの意味と呼ぶことができる。併し次に言語は「感情価値」もしくは「氣分的内容」と云われる意味を含む。例えば「祖国」、「死」、「革命」などという語にあつては、単にその概念的内容のみでなく或る感情と一緒に表現されている。言語の感情価値は、それについて語られるものを示すというよりも寧ろ語る人を示すのである。従つてそれは主体的意味であり、記号の意味に対して表現の意味、ロゴスの意味に対してパトスの意味と名付けられ得るものである。

三

どのような文化の担う意味においてもかくの如き二つの意味が区別される。ただ或るものは一方の意味を、他のものは他方の意味をより多く現すという差があるのみである。尤も客体的意味と云つても既に意味である限り、単に外的なものでなくて或る内的なもの、イデーの如きものであると考えられるであろうが、併しイデーというものはロゴスの名物である。また言語は記号というが如き外的なものでなく、寧ろ「思想の身体」として凡て表現的なものであると見るのが正しいとしても、そこに表現される意味に、なおロゴスの意味とパトスの意味との区別がある。更に文化というのは科学、芸術、哲学等の如きものに限らず、国家とか社会とか家族とかも文化であるという風な考え方があつても、それらのものについてロゴスの意味をより多く担うものとパトスの意味をより多く担うものとの差を認めることができる。

いずれの文化も根本において二つの意味を何等かの仕方、何等かの程度で同時に担っている。然るに現代の「文化哲学」として知られる新カント派の哲学は、文化において唯その一つの意味のみ抽象して考えた。この派でいう「文化価値」の概念は文化の担うロゴスの意味を指すものである。これと反対に文化を「表現」として理解することに功績のあつたデイルタイの哲学にお

いては、文化に附着せるロゴスの意味は後に押し込められて、他方の主体的意味が強調されている。共に一面的たるを免れないであろう。

ロゴスの意味は一般的な意味である。文化をその生産者から独立にそれ自身において理解することができるのは、かような意味によつてである。かような意味を担うことによつて文化は或る客観的なものであり得る。ロゴスの意味はそれを誰が見出したか、それを誰が理解するか、などということとは無関係に成立している。然るにパトスの意味は特殊なもの、性格的なものである。一定の芸術作品は芸術として客観的な関係を含むと共にその製作者の「人間」、個性とか民族性とかの意味を含む。パトスの意味は文化に「性格」を与え、その「スタイル」を形成する。どのような文化もスタイルをもっている。右の如き意味において文化は一般と特殊との統合であると考えられる。

四

パトスの意味は文化にとつて構成的である。そこからしてかの「文明」と「文化」との区別と
いうがごときものも考えることが出来る。例えば、自然科学の如きは文化というよりも文明であ

るとひとは云う。自然科学においてはロゴスの意味が支配的であり、パトスの意味は含まれるにしても稀薄だからである。これに反して芸術や哲学などにおいて、パトスの意味が濃厚であり、主体への拘束性が現れ、性格とかスタイルとかいうものが明瞭に見られるところから、それらは文明に対して文化として区別されるのである。

併しながらロゴスの意味は文化にとつて決定的である。単に個人的、国民的であつてそれを作るものから独立な一般の意味を含まぬものははや文化として認められ得ないであらう。かような客観の意味は文化に欠くべからざるものであり、それが本来「文化価値」をなすものであつて、これに対してはパトスのものは文化的なものでなく、寧ろ或る自然的なものとも見られ得る。パトスのものはかくの如く文化に対し自然的なもの、併し外的自然的なものでなく、内的自然的なもの、根源的に自然的なものという意味をもっているにしても、重要なことは、かかる意味において自然的なものこそ実は文化の「創造」にとつて根源的なものである。

ロゴスの意味は「発見」されるものである。或る科学者が一定の科学的真理を見出したとき、彼は既に存在せる客観的な関係を発見したに過ぎないと云える。発見されたものは既にあつたものであつて彼の創造したものではない。従つてロゴスの意味は誰によつて発見されるかには関わ

りがない。これに反してパトスの意味は創造されるものである。それは一定の人間による文化の生産と共に初めて創造されるものであり、この意味の理解もまたそれ自身創造的理解である。パトスの意味はいつでも現在の成立する。普通に科学は創作とは云わず、芸術の如きは創作と云われるのは、後者が前者に比してより多くパトスの意味を表現するためである。固よりこのような区別は文明と文化との区別と同じくどこまでも相対的なものと考えられねばならぬ。

五

既に述べた如く、文化はロゴスの意味を離れて存しない。併しクルユーゲルが感情はあらゆる意識を包み、それに構造を与えると云っているように、パトスはロゴスよりも深く、発見の根柢には創造がある。ロゴスのなものが文化的なものであるとすれば、パトスのなものはそれに対する関係では自然的なものとも云い得る。かかる自然的なものが文化の創造の根源であると共に、それはまた文化を超越したものである。それは文化を作るとともに文化を毀すことのできるものである。しかも文化の担うロゴスの意味は我々の創造するものでなく、却ってただ発見するものである。そこに人間の有限性が認められる。無限なる神においてはいわば創造と発見とが一つで

あるに反して、人間にとつては二つのことである。ただ稀なる天才においてのみそれが一つであり得るように見える。天才は神の如く創造するとか、自然の如く創造するとか云われるのはこのことでなければならぬ。

パトスのものは文化の創造の根源である。併しながらパトスはかようなものとしてヴァインデルバントが「文化意識」と云つたようなものではない。パトスは「文化価値」もしくはロゴスの意味の側から解釈されて文化意識として見られるべきものではないのである。我々は寧ろ「生産的精神」と「創造的精神」とを区別せねばならぬ。文化的精神は生産的精神であつて、客観的意味に向い、そこにはジンメル云う如き「イデーへの指向」従つて「生より以上」に対する要求が現れる。しかるに創造的精神の求めるのはジンメル的に云えば「より多くの生」である。もちろんそれは単に生物的な生のより多くを求めるものではない。「より多くの生」を求めることは「文化より以上」を求めることである。それは同じ生の延長ではなく、絶えず全く新たなる生である。「文化より以上」のものはロゴスの方向において、対象の意味、イデーへの方向において求められない。却つてそれはパトスの意味を限りなく深めることによつて、主体への方向において達せられる。主体とは真に働くものである。

六

例えば宗教が求めるのは「生より以上」ではない。却つて宗教は「より多くの生」、いな、限りなき生命を求めるのである。宗教はそれをイデーへの方向において得るのでなく、逆にパトスのなものの方向へ突き抜けることによつて達するのである。宗教は決して単に文化のひとつと見らるべきものではなからう。

歴史上ルネサンスとして知られたる時期において希求され努力されたのは、決して単にギリシア的、ローマ的「文芸の復興」ではなく、根本において「人間の再生」であり、このものはまた社会の革新と一緒に要求された。ルネサンスとは「再生」の義であるが、それはひとの想像し得る如くもと宗教的、キリスト教的のものであつた。そして現在の文化史家が確かめているように、ルネサンスの大いなる文化運動の動力となつたのはアッシシのフランチェスコの如き人である。フランチェスコは一の創造的精神であつた。この創造的精神は文化的な生産的精神の根源となつたのである。

今の時代、多くの人々は外部において、社会において抑圧されて内へ、内へと追込められつつ

あるように見える。彼等は次第にパトスの的になり、そして不安のうちにおかれる。ひとはこの道は宗教に到るほかないと云う、そしてそのようなものとしてひとが考える宗教は自己逃避的性質のものである。併しながらパトスの方向において飽くまで深まり「パトスの無」が飛躍的に「絶対的有」として体験され、真に宗教に達したとするならば、人間は創造的精神として生れなければならぬ。

現在多くの人々がほんとに深くパトスの的になりつつあるとすれば、そのことは人間の再生の根源に接するに至るものとして意義があるのである。創造的精神は固より文化的精神(生産的精神)と等しくはなく、文化を否定するものであるけれども、また文化の創造の根源ともなるものである。今日それによつて古き文化は否定され、新しき文化への道が準備されねばならぬ。

パトスの意味は特殊的な、性格的なものであると云つた。そこに一定の文化の生産者の「人間」が表現される。かような意味は単に個人的、又国民的であるに限らずパトスの深まるに従つて人類となる。真に人類的なものは人類創造の根源である。パトスの意味が人類的になることは単に一般的になることではない。その一般性はロゴスの意味の有する一般性とは異なり、どこまでも性格的で歴史的である。文化はそのロゴスの意味において高まるばかりでなく、パトスの意

味において深まつてゆくべきものである。かくの如き深き文化の根柢には創造的精神がはたらいており、宗教につらなるものと云える。

顧みて今日の宗教界において真に創造的精神は生れつつあるのであるか。宗教は自己逃避の方便でなければ、いわゆる文化的となつて、古き文化、現存の社会と全く妥協的となつているのである。いわゆる「心境的」宗教と宗教のファッション化がその現状であり、共に宗教の本質の否定である。

宗教復興の検討——1934.10.1〜5『報知新聞』

この頃宗教復興といわれるものは種々の要素を含み、複雑な意味をもっている。とりわけ宗教に関しては安価な楽天論ほど危険なものはないのであるから、我々は先ずそれに対して充分批判的であることが必要である。実際、いわゆる宗教復興の内容が何であるかを省るとき、果たしてそれが宗教の復興といわれ得るものであるかどうか、誰も疑いなしにはいられない。顕著な現象といえば、ラヂオの聖典講義が人気をよんだこと、それに刺戟された仏教書の出版のあるものが成功したこと、そしてこれまで全く見られなかつた宗教記事が一般の新聞雑誌に時々現れたこと、ぐらいであろう。我々はこれをもつて宗教の力が發揮されたものとすべきか、むしろジャーナリズムの偉力が示されたものとすべきか、判断に迷わされる。いずれにせよ、この頃宗教復興といわれるものは主としてジャーナリズムの上における現象である。そしてこの方面への進出にしても相対的なことであつて、宗教復興などといわれ得るほどのものであるか、疑問とすべきである。かくの如き宗教復興に今後どれほどの永続性、発展性が期待されるであらうか。とかくジャー

ナリズムは魔物である。ただこの機会に教団がジャーナリズムに対する認識を新たにし、有能なジャーナリストの養成に努力するようになれば、事情は以前とは変つて来るかも知れないと思われる。

ジャーナリズムの対象は知識階級であり、この階級が浮動的であることは知られている。そして今日彼等の間に全く忘れられていた仏教古典に対する「興味」が呼び起されたにしても、それが「信仰」にまではいったものとは想像できないであろう。この「興味」というものが甚だ固定性を欠いていることにも注意しなければならぬ。しかるにひるがえつて、宗教本来の、もしくは宗教固有の領域においては如何なる実情であるか。宗教復興といつても、えらい宗教家が現れたとも聞かない。新しい宗教運動が勃興したとも聞かない。教団の内部はもとの通りであつて、経済上並びに組織上当面せる困難な諸問題についても、何等の解決も改革も見られないようである。教団の内部には宗教復興などという気運はほとんどなく、寺院は荒れ、僧侶に対する大衆の帰依は増してもいないであろう。しかるに教団の内部における「宗教改革」を抜きにして真の「宗教復興」が可能であるであらうか。宗教改革は「宗教家」にまつべきものであつて、ジャーナリストの手によつては不可能である。

今日の「宗教復興」という語は多分それ以前から我が国においていわれている「文芸復興」という言葉が無雑作に真似て用いられるようになったものであろう。しかし文芸の場合には復興といふことが有意味に語られ得るにしても、宗教の場合にあつてはそれは本質的なものを現し得ないのではないか。これを歴史的に見ても、ヨーロッパにおける近代の文芸運動の端緒は「文芸復興」(ルネサンス)と呼ばれたが、宗教運動のそれは「宗教改革」(リフォーメーション)であつた。我が国においても法然や日蓮の如き、宗教復興家というよりも宗教改革家といわるべきであらう。私が今このことに注意するのは、単に言葉の問題でなく、事物の本質に関することであるからである。そこに宗教と文芸との間における根本的な差異も考えられ、いわゆる宗教復興の批判の手懸りも見出される。

宗教においては「改革」なくして「復興」はあり得ない。それは人間の根源的な、全体的な生活に関するからである。しかもこのように改革的な宗教こそ他面において最も伝統的なものである。即ちここでは改革も何か別に新しいものを作ることとしてではなく、常に宗祖や祖師に帰ることとして体験される。しかるに文芸の如きにおいてはいつでも創作ということ、別に新しいものを作るといふことが予想されている。このことがかえつてこの場合「復興」という言葉に含蓄

あらしめるものである。「宗教改革」に出発しないような、無雑作に「文芸復興」に擬して「宗教復興」といわれているような最近の現象が、根柢浅く、権威のないものと思われるのは当然である。宗教復興などという華やかなことはジャーナリズムの表面であつて、最も急を要する教団内部における思想上並びに実践上の改革は何等見られず、そこでは宗教は精神的にも組織的にも窒息しているのが現状であろう。

これを宗教復興といい得るであろうか。もし今日復興について語るならば、「宗教復興」といふべきでなく、単に「古典復興」といふべきであると思う。実際、何程かの復興があつたとすれば、それは「聖典」、仏教古典の復興であつた。しかし古典の復興は決して直ちに宗教そのものの復興を意味しない。宗教の復興は信仰の復活でなければならぬ。あたかも方向を失つた文壇において文芸復興の声と共に種々なる古典の復興、バルザックやドストエフスキー、スタンダールやチェーホフ、あるいは紫式部、西鶴、馬琴などの再吟味が唱えられたように、方向を失つた思想界において種々なる古典の復興が今後も唱道されるに至るであろうことは想像するに難くない。既に「論語復興」といわれ、やがて老子や王陽明、あるいはシェリングやエックハルト、等々の復興が語られるようになるかも知れない。

いわゆる宗教復興を「古典復興」ということに解するならば、この現象もそれ自体としては確かにその意義と価値とが承認されてよいことである。けれどもこの場合、かかる古典復興の底に動いているものが依然として思想不安であり、従つて仏教聖典の流行そのものが安心でなくて不安の一表現であることを出でず、やがてそれが他のものの流行乃至復興によつて代られないという保証が少なくとも現在は全く存しない、ということに注意しなければならぬであらう。不安な心は安住することを知らず、次々に新しいものを求め、新しい流行を作つてやまない。我々はこれを「不安な流行」と呼ぶ。しかるに最近流行の仏教書の一二を取つて見るに、ジャーナリスチックなあるいは文学的な表現のうまさはあるにしても、その思想的根柢に至つては、従来ほとんど常識的に知られていた筈のものにどれほど進んでゐるか、疑問であらう。もしこれが何か全く珍しいこと、新しいこととして迎えられているとすれば、それはインテリゲンチヤの従来の知的怠慢に帰すべきことであり、かかる欠陥は速に補われねばならぬ。

仏教古典の復興はもとより甚だ歓迎すべきことである。ただしかし遺憾ながら、これを如何なる基礎の上に、如何なる方向において、如何なる方法をもつて復興すべきかについての明確な方針はなお確立されていないのではないか。この頃のいわゆる宗教復興を機縁としてこの方面にお

ける先駆的指導的業績の出現することが何よりも待望される。

宗教復興という現象を思想問題として見るとき、種々教訓的なものが含まれている。いわゆる日本主義なるものは、一時廃仏棄釈論をすら捲き起しそうな形勢にあつたが、しかしこの二三年來いろいろ喧伝されて來た東洋思想のうち、最近の仏教聖典ほど一般的な、いきいきした関心を喚び起したものが無いということは、意味深いことでなければならぬ。それはともかく偏狭な日本主義では到底駄目であるということを明瞭にした。

我々日本人はやはり世界的意義ある思想を求め、また必要としているのであると思う。仏教は東洋において生れたが、「世界宗教」としての内容を具えたものである。単に日本固有というだけで世界的意義を有しないものは文化的に無価値であろう。追隨主義は如何なる場合にも斥くべきであり、自主的、自律的であることはまことに大切である。けれども我々が思想上自律的であるということは、決して外国思想排斥ということと同じであつてはならぬ。仏教は日本で生れたものでないが、鎌倉時代の偉大な宗教家たちは、この仏教を学び、しかも徒らに日本的などという見地に囚われることなく、仏教そのものの、積尊の眞精神をひたすらに生かそうとし、それがかえつて日本仏教といつてよい特色あるものを作り出すことになつたのである。

もしそうであるならば、我々は一步を進めて考えることも出来よう。西洋思想にしても我々が真に徹底的に理解すれば、そこにおのずから日本的なものが出て来る筈である。我々が日本人である限り、身をもつて西洋思想を体得するとき、それは既に日本的なものになつてゐる筈である。それがどこまでも西洋的に過ぎないというのは、それを突き抜けるまでにそれに徹していない故でなければならぬ。そして今後真に日本的な、しかも世界的意義ある思想が我が国において創造されるためには、果たして日本主義者のいうが如き道によるのが速いか、むしろ最近まで一般に折角努力されて来た道に従つて西洋のものを突き抜けて行く方が近道であるか、問題であらう。少なくとも我々の科学が西洋科学の流れを汲む限り、且つ科学と哲学とは密接な關係に立たねばならぬ限り、今後の「日本思想」が西洋思想の要素を全く排斥して創造され得るものとは思われない。

文化の問題はただ伝承の方面からのみでなく、また創造の方面から考察されることが重要である。新しいものの創造なしには昔の伝統も真に伝わり得ないことは、たとえば今日の支那を見ても分る。今後如何にして真に日本的な、真に将来性のある文化を創造すべきかが我々の最大の問題でなければならぬ。

私が今このようなことをいうのは、仏教古典の復興の地盤についてある反省を与えんがためである。仏教思想の研究は我々日本人に特別に課せられた義務であるけれども、この場合我々は創造の方面なくして真の伝承もないことを考え、その諸条件を絶えず顧みなければならぬ。我々は我々の研究においてつねに、ゲーテのいった如く、「歴史的なものと生産的なものとの結合」を目標としなければならない。

ラヂオの聖典放送が歓迎された一つの理由として、それまでの修身教科書の国民道徳論に対して潤達自在な処世訓としての意味がこれに認められたということが挙げられないであろうか。そうだとすれば、これは道徳教育の問題への反省ともなるものであるが、我々は次にこの方面から出立して、いわゆる宗教復興の意味を考えてみよう。

この頃仏教が歓迎されているのは、宗教復興という名にも拘らず、宗教としてよりも、寧ろ道徳乃至処世訓としてではないかと思う。この機会に出た仏教書を見ても、仏教の道徳的方面はよく現れているが、その宗教としての内容には乏しいようである。何処に仏教の道徳とは異なる宗教の本質があるのであるか、何故に我々は道徳以上の宗教を必要とするのであるか、というが如き問題を以て臨むとき、充分な解答はそこに与えられていない。ただ道徳乃至処世訓としても、

従来説かれた儒教風の修身教科書の道德に比しておのずから潤達自在な趣があり、それが人々に好まれていることもある。もつとも孔子などの教えにもかの道学者流の解釈を超越してもつと自由な処がある筈だと思ふ。

私は東洋思想のひとつの特色を日常性の尊重ということに見ている。日常性の深い意味を考え、たんに東洋思想のともかく重要な特色がある。先づ西洋思想においては日常的なものに対する文化的なもの、技術、科学、芸術等に特別の、勝れた意味が認められる。次に西洋思想においては日常性に対する特定の歴史的時期、即ち「危機」というが如きものに特別に深い意味が認められる。広義において文化主義的歴史主義的ということが西洋思想の特色である。これとは反対に東洋思想の特色は自然主義に存するといわれているが、しかしこの自然は西洋人の観た自然とは甚だ異なるのであつて、私はむしろ日常性の尊重ということをもつてその特色と考えたい。仏教の如きも、キリスト教があるいは文化主義的傾向を濃厚にし、あるいは終末論的歴史観の色彩を濃厚にするに比して、そのような特色を有するものと見られ得よう。

もしそうであるとすれば、今日いわゆる非常時にあたつて、何故に特にインテリゲンチヤの間で仏教が関心されているかという理由も理解されるであろう。非常時は文化を抑圧、無視して進

む。この力に任せられた知識階級はおのずから、文化というものに特別の意味を認めない思想のうちに住居の場所を求めようとする。また非常の時機をどうすることもできないインテリゲンチヤは、むしろ日常性に深い意味を考える思想のうちに非常時意識の解消を企てようとする。かくの如きことが最近、積極的な信仰に達したわけではなくて仏教に興味がもたれる理由、その心理的原因の大きな部分をなしているのではないかと思う。そこに人々は非常時における処世法を見出そうとしているといい得るであらう。

日常性の尊重はもとより重要なことに相違ない。日常性の深い意味の認識は西洋哲学には欠けており、これは今後我々によつて東洋思想から継承発展されねばならぬものである。しかしながら日常性の思想は、特にそれが宗教的根柢から離れて単なる処世法となる場合、極めて容易に現実への妥協、歴史からの逃避となる危険をもつている。そして今日この危険は大であり、警戒を要する。我々はかえつて日常性のうちに歴史性を明らかにする新しい日常性の哲学を樹立しなければならぬ。哲学がこれまで日常的なものど歴史的なものとを何か全く異なるものであるかのように見る傾向があつたとすれば、我々はそれらを統一的な根柢において、相互の正しい聯関において認識しなければならぬ。従来の如き自然主義的根柢において日常性の意味を考えるのでは

なく、寧ろ「日常性の歴史哲学」ともいうべきものが要求されている。

いわゆる宗教復興が社会的不安に原因することはいうまでもない。しかしながらそれが今日信仰に基づく社会的不安の積極的な実践的な克服を意味するのでなく、むしろ消極的な個人的な処世法を意味することは既に述べた。宗教復興はまた日本精神の復興として説明される。もちろんそのような関係がなくはないにしても、しかしそれはまた偏狭な日本主義の行き詰りとしても考えられねばならぬことも既に述べた通りである。宗教復興は更に現代哲学の傾向と一致するものとして説明される。そしてひとはこの場合、西洋現代の哲学における形而上学的傾向、その倫理的傾向、特にそこでも「無」が根本概念となつてゐることを指摘する。

しかしながら今日のいわゆる「実存の哲学」においていわれる「無」と東洋思想における「無」との間には根本的な区別がある。ここで我々は哲学的議論に入ること避けねばならないが、その差異はたとえば次のことを考えてみても容易に理解されるであろう。作家横光利一氏はその文芸的感想においてしばしば「無」ということを書かれている。しかもこの無が東洋古来の無と同じであり得ないことは、横光氏の創作ほど西洋的なものが現れているのは少ないという批評によつても知られる。もちろん現代哲学の無も東洋古来の無も、共に無といわれる限り、そこに何か

相通するものがあるであろう。けれども両者の間には決して一緒にされ得ない根本的な差異がある。この認識の上に立つて両者の統一は探求さるべきであつて、無雑作な、安易な折衷主義乃至混合主義は、思想発展にとつて最も有害である。問題の困難さの認識がないところに眞の解決もない。

ある精神病学者の話によると、我が国においては精神病学の理論的方面は西洋に比して甚だ遅れているが、実際の病氣治療の方面はかえつて発達しており、これは禅などの影響によるといふことである。事実、そのように古来「心的技術」といふものを発達させて来たことが東洋思想のひとつの特色をなしている。「心境」と呼ばれるものはかかる心的技術と関係があり、その所産である。そこでまた宗教復興は「心境」へのあこがれであり、社会的不安という現実的なものから心境への逃避を語る方面があるであろう。

我々日本人は、特に現代の如き不安の時代においては、ともすれば心境的なものに帰ろうとする傾向が強い。けれどもまた単に心境的なものにとどまることができないうのが現代人の眞実である。そこに我々の不安がある。文壇の方面においても、文芸復興の声と前後して、心境的文学が復活して輩出した。しかし結局誰もそれに満足することができなかつた。今や誰も心境的

文学を越えて進まねばならぬことを考えている。しかもその進むべき方向が明確に規定されていないところに現代文学の依然たる不安がある。

今日の宗教復興は種々なる形における心境的思想を生むようになるかも知れない。しかしそれとても一時のことである。やがて人々はそれに満足できなくなり、精神的不安は依然として残るであろう。なぜなら今日の宗教復興は決して信仰の復活でなく、それ自身がむしろ不安の一表現に過ぎず、そのうちに現代の思想的不安を克服すべき新しい積極的な原理はなお何も示されていないからである。宗教改革なくして宗教復興はあり得ない。思想の創造なくして思想の眞の伝承もない。我々の問題は改革でなければ、創造である。「宗教復興」ということが束の間の華やかに終らなければ幸である。

一

仏教復興と云われる現象が初めて現れたとき、それは少なくとも意識的には、いわゆる日本精神乃至日本主義と特別に結び付いたものではなかった。そのことは、当時仏教家自身でさえ屢々、それを仏教復興というよりも、一般的な「宗教復興」という名称で呼んだということ、またそれが当時わが国においても流行を極めた弁証法神学、実存哲学等々を援用して理由付けられたということ、などの事実によつても明らかである。ひとは社会科学の時代の後に宗教の時代が来たもののように考えた。従つてまたひとは仏教の如きも自分自身の力で自然的に復興し得るものと考えた。

けれども、事情はそのように単純ではないことがやがて明らかになつた。自然的に盛んになつて行くものと思われた仏教復興も程なくその華やかさを失い始めた。おひおひ勢力を増して来たのは仏教でなく寧ろいわゆる類似宗教である。また次第に顕著になつて来たのは宗教そのものの

復興でなく、却つて日本精神や日本主義の宣伝である。かようにして仏教復興も、最初に考えられた形態を變じ、もしくは方向を転ぜざるを得なくなつた。即ち仏教は現在日本精神運動の一翼として、これに仕えることによつて自己の再興を計らうとしてゐるかの如く見える。

仏教家が日本精神運動に対する發言權を獲得するために、如何に仏教が日本精神の發達に寄与したかを力説することは正当である。それは疑いもなく歴史の事實に合致したことである。しかしその際仏教家は、かかる事實を強調することによつて同時に偏狭な日本主義を打破すべき立場におかれているということを自覺し、この自覺の上に立つて行動することが大切である。なぜなら、そのような事實を力説することは、外来思想が日本精神の形成に貢獻し得るということ、外国の影響なしには我々の文化も發展し得ないということを強調することにほかならないからである。嘗ての外来思想である仏教について云われることが、たとい全く同じ方面においてではないにせよ、西洋思想についても云われ得ない筈はなからう。今日の仏教學の發達でさえもが、西洋科学の影響に負うところが多いのである。

二

ところでこの点に關して、現在仏敎家の態度は極めて消極的である。云い換えると、仏敎家の努力は、仏敎が如何に日本精神の發達に貢獻したかを闡明することに限られ、積極的に仏敎がキリスト敎などと同じく宗敎學者のいわゆる高等宗敎として「世界的宗敎」であるということを目覚し、この自覺に基づいて行動することが欠けている、寧ろ日本精神に対する仏敎の寄与を高調することによって仏敎家は、仏敎が世界的宗敎であるという誇りをみずから拋棄して偏狭な國民主義に追隨し、仏敎が何か民族的宗敎であるかの如き觀念を作り出していさえる。仏敎は單なる民族的宗敎でない。民族的宗敎の色彩を濃厚に有するものと云えば、寧ろ大本敎、天理敎などであつて、それらのいわゆる類似宗敎が今日の情勢において盛んになつた理由の一つも、そこにあると云うことができる。従つて仏敎は類似宗敎から自己を區別するためにも、自己の世界的宗敎としての性質を力説しなければならぬ。過去の日本の文化において、單に日本の特殊性を示すに止らず世界的性質を有するものがあるとすれば、それは先ず仏敎であり、もしくは仏敎に影響された文化であると云つてよいほどである。

私はもとより單に文化の世界的一般性を考へて、國民的特殊性を否定するものではない。しかるにまた日本文化の特質が如何なる点に存するかを究める上においても、インド、支那、日本の

三国の仏教の比較研究は、最も適當な場面を提供している。日本文化の将来の発展のために今日特に必要と思われるのは歴史哲学であり、我々の企てねばならぬかかる歴史哲学にとつて三国仏教の考察はひとつの重要な基礎となるべきものである。歴史哲学を用意していない場合、もし日本主義の運動が廢仏棄釈論の如きにまで進むことがあるとすれば、仏教は何をもつて對抗し得るであろうか。

仏教が現代日本において有力なものとなり得るためには、その革新が必要であることは云うまでもない。しかるにかくの如き革新は仏教が世界的宗教であるということの自覚の上に立つて行われることを要求されている。蓋し明治以後の日本は西洋文化の移植によつて世界の一大勢力となるに至るまで發達した。かくて文化のあらゆる方面が西洋化している現代日本において、仏教が真に「日本化」されて新たに活きる道を見出すことは、同時にそれが「世界化」され得るための条件を作り出すことである。日本におけるキリスト教の發達がその日本化への欠乏によつて阻害されているとすれば、仏教の現代日本における發展はその世界化への無関心によつて制限されていると云うことができる。ユダヤの民族的宗教はイエスによつて世界的宗教にまで高められた。しかしそれが現実的に世界的となるためには、パウロの如き「異邦人の使徒」を必要としたし、

またギリシア思想との融合が必要であつた。仏教も支那に入つては易の思想その他と結合し、このように支那思想と融合したが故に、仏教は、古くから支那文化の影響を受けていた日本においても伝播することができたとも見られ得るであらう。今や日本文化の全く異なつた状況において仏教は同様の新たな問題を課せられている。

三

私はもちろん仏教のいわゆる近代化（モデルニジールング）を要求するものではない。いわゆる近代化は却つて仏教の本質を喪失させ曖昧にすることによつて、仏教を類似宗教の位置に墮落させる危険がある。例えば仏教無神論の説である。無神論という語はもと唯物論的立場と密接に關聯した一定の意味を有するのであつて、単に仏教がテイスマス（有神論、人格神論などと訳される）でないからと云つて、無神論であるとは考えられぬ。西洋においてもプロチノス、エックハルト、スピノザ、ヘーゲルなどの思想は、厳密にはテイスマスではないが、無神論であるとは云われぬであらう。また私は仏教の革新が神道、儒教、基督教その他の混合によつて可能であるかの如く考える混同主義に決して賛成するものではない。却つて仏教は自己自身の本質の新た

な把握によつて世界化への道を発見しなければならぬ。

その出発点における問題は、従来の日本の仏教の、そしてそれに影響された日本の伝統的文化の特質の認識である。かかる特質の認識はつねに二重の意味をもっている。それは長所の認識であると共に短所の認識である。

この場合、先ず考えられることは仏教と倫理の問題である。インド仏教の特色は戒律的な、従つて倫理的なところにあると云われるが、私はただ戒律を問題にするのではない。今日我々の必要とする倫理は単なる心の道徳、主観的道徳でなく、客観的道徳である。この点について、支那における禪と宋学との関係は興味ある問題を提供していると思われる。程朱の学は仏教の影響を受けたが、しかしそれは『大学』などを基礎として社会的政治的倫理の問題にまで発展することによつて、或る意味では禪の批判者となつたと見られ得るのである。特に今日我が国の仏教には倫理がなく、それ故に現実に対する批判力がなく、客観的倫理の問題になると、時世への追従のみが著しく目立っている。真諦俗諦などと云うもその俗諦における倫理は確立していない。

かくの如き倫理の欠如は一面「無」の思想の力を示すものである。この無はあらゆる客観的に矛盾したものを心の上で統一する不思議な力をもっている。そのために客観的矛盾に対して客観

的に働き掛けることをしないで、結局それをそのまま承認することになっている。客観的矛盾が客観的に追求されない故に、無の弁証法は過程的弁証法とはならず、その意味において歴史的とはなり難い。動即静、静即動と云うも、その動は過程的、歴史の意味に乏しく、従つてそれは、その深さはどこまでも認めねばならぬにしても、つまり自然主義となるであろう。倫理と共に歴史の問題は、今後如何にして仏教がそこへ出て来るかという特別に興味ある問題である。

四

仏教は哲学的だと云われる。しかし単に仏教のみでなく、キリスト教の如きもギリシア思想と結合することによつて哲学的となつている。尤も哲学と宗教とは同じでなからう。そして支那仏教の哲学的であるのに比して日本仏教の特色は、仏教を宗教として純粹化したところにあると見られることができる。日本仏教が哲学として仏教をどれほど發展させたかは寧ろ疑問であろう。

仏教哲学は現在も我が国において訓詁注釈の範圍を多く出ていないように見える。その結果は仏教を徒らに煩瑣なものにし、かかる煩瑣哲学に対する嫌悪が人々を類似宗教に趨^はらせる一つの理由となつている。従つて現在の仏教にとつては、先ず日本において宗教として純粹化された仏

教に還ることが必要であろう。そしてそれが純粹になつたところから出發して、新たに仏教哲学が組織されねばならぬ。これは仏教が世界化する為に必要な条件でないかと思われる。

今日の青年は例えば安心立命という語をやや嘲笑的な、或いは自嘲的な意味で口にする。それは彼等が眞の安心立命を把握しないからだと言われるであろう。しかしまたそれは同時に彼等は昔のままの安心立命に満足し得ないことを示している。西洋文化の洗礼を受けた彼等は理論的なもの、哲学的なものを求めている。かかる状態において仏教が眞に日本化して現代に活きるためには、仏教は世界化されねばならぬ。仏教の世界的宗教としての自覚が、その民族主義への追隨の濃厚になりつつある今日、特に必要である。主観的な安心立命によつて客観的な矛盾を解消するのでなく、現実の世界の矛盾を身をもつて苦しむことを辞せぬ仏教家が要求されているのである。

—

いわゆる類似宗教に対する批判は既にいふん多く現れている。それは仏教家以外の社会批評家によつても、また特に仏教家自身によつてもなされた。しかるに、そのような仏教家自身によつてなされた批判を見るに、そのうちに仏教特有の立場を明瞭に前面へ押出して、そこからなされた批判が、私の寡聞の故か、あまり見当らないのである。そこで類似宗教の代弁者の或る者から、仏教家は類似宗教の批判において無神論的なマルクス主義的批評家と同様の態度を取るという矛盾を冒していると反駁されても、或る意味では致し方がないような状態である。仏教家が類似宗教の批判と克服とに努力することはもとより正当である。されどもその場合どこまでも仏教自身の特有な立場が含まれていなければならぬに拘らず、そのことがあまりに少ないのは、如何なる理由によるのであろうか。

これを他の方面から見れば、仏教そのものに自己批判が欠乏していることを意味する。一二年

来喧伝されたいわゆる宗教復興において、実際に勢を増したのは類似宗教であつて、その間に仏教の力がどれほど拡張されたかは寧ろ疑問である。かくの如く類似宗教が「新興宗教」と称せられるまで勢力を獲得したということは、実は、仏教の如き既成宗教がこれまでのままでは民衆に對して無力であるということを示すものとも見られ得るのであつて、その意味において類似宗教の擡頭は、このもの自体が虚妄であるにしても、既成宗教にとつて自己に對する一つの批判として受取らるべき意味を含んでいる。しかるに仏教家はどのように考えず、またその批判のうちにも仏教独自の立場を現すことなく、寧ろ官憲の彈圧に期待しているという風がないであらうか。従つてまた仏教自身の興隆に關しても同様に政府の力に頼り過ぎるということがないであらうか。政府が反動的な政治的意圖から仏教を利用しようとしている場合にも、仏教家は無批判的にそれを歓迎し、恰もあたか仏教そのものがファッシズム的なものであるかのように云い、喜んでその手先となつて働くという態度が見られないであらうか。もしかくの如くにして既成教団が利するとしても仏教そのものは何等得るところがなく、却つて失うところが甚大であらう。今後仏教が何等か新生面を拓き得るものとすれば、それは何よりも教団内部の批判から出発せねばならないであらうと思われる。しかるに現在どこに教団の自己批判が現れているか。以前マルキシズムの潮

が高まったとき、教団の自己批判の必要はその関係者自身によつてさえ或る程度まで感ぜられたようであつた。ところがその後反動期に入ると共に、教団はもはやそのような自己批判の必要を忘れてしまい、ただ他の批判にのみ関心している。かくの如き態度で行われるいわゆる邪教撲滅運動に我々は多くの進歩性を期待することができらるであらうか。そこに何の権威が存在するであらうか。寧ろ仏教家は邪教撲滅運動をば真に必要な自己批判を糊塗するために行つてゐるかのやうにさえ見られるのである。

二

すでにこれまで度々述べたことであるが、私の見るところによれば、現代仏教はつねに社会情勢に追隨して行くという傾向をもつてゐるようである。マルキシズムの反宗教運動が盛んであつた時分には、仏教は無神論であるとか、唯物弁証法を含むとかと称せられた。しかるにこの頃のようにファッシズム的思想が勢を得て来ると、仏教は恰も何か国家主義乃至民族主義であるかのように吹聴されている。かくの如く現代仏教は時世に迎合し追隨することが著しく、そして現実に対する批判力を欠いてゐる。

尤も仏教のかような態度は、その思想が極めて包含的で、具体的で総合的であるという特徴に基づくもののように云われる。具体的総合的であるということは確かにすぐれた性質であるに相違ない。しかしそれはしばしば折衷主義に陥り易く、無批判的な妥協に傾きがちである。寧ろ反対に眞の宗教はすべて現実に対する最も厳しい批判を含んでいるのではないかと思う。この批判乃至否定の厳しさに触れることなしに眞に宗教を語り得るか否か、私は知らない。近來我が国の哲学においても、物質と精神、個人と国家、一の階級と他の階級、等、あらゆるものの性質的區別を抽象的として排斥することによつて具体的総合的であらうと欲する傾向が認められる。これなども恐らく仏教に影響されたものであらうが、その結果は現実に対して批判的でなくなり、弁証法はただ現実のそのままの承認に仕えていることが多い。そうなれば宗教も哲学も畢竟不要であつて、通俗の見解と選ぶところがなくなるであらう。この点において私はキェルケゴールの、性質的區別をどこまでも重んずる「性質的弁証法」の含む深い宗教的意味を考えてみるが大切ではないかと思う。もとより究極的なものは批判乃至否定でなくて、綜合もしくは否定の否定としての肯定であるにしても、それは批判乃至否定の險しい道を通じてのみ眞に到達し得るものである。ところが批判や否定は眞面目に行われず、或いはただ観念的に頭の中で行われるだけで

あつて、実際にはただ現実の直接的な肯定に留まつていとすれば、その絶対肯定というものも真の絶対肯定であり得ない。現実に対する原理的な批判を有することなしに、如何に邪教撲滅を叫んでも真の効果は期待し難いであろう。批判はまさにかかる邪教が横行するに至つた現実の理由を宿しているところの現実そのものに向けらるべきである。類似宗教の流行はこの方面において仏教の自己反省を迫つていゝものと見らるべく、この機会に仏教が現実に対する批判の原理を自覚し確立することが最も望まれてゐるのである。一方において仏教は包含的であるという名目のもとに現実に妥協し追隨しながら、他方において邪教征伐を絶叫しても、そこに何の權威が認められるであらうか。

三

もちろん今日の仏教の現実に対するかくの如き態度が仏教そのものの本来の立場であるか否かは疑問である。この点に関して私は仏教教理の更に進んだ歴史的批判的研究を希望したい。由来東洋においては歴史的意識が十分に發達してゐないために、長い間の歴史的成果として蓄積された膨大な教義の中から、その時期、その層などを厳密に區別することなく、自分に都合の好い思

想を勝手に取出して来て、仏教のうちには何でも含まれているという風に述べている始末である。もしかような仕方を認めるならば、包含的総合的であるのは単に仏教のみでなく、キリスト教にしても同様にあらゆるものを含んでいると云い得るであらう。

私は仏教の歴史について詳しくは知らないが、しかし恐らく仏教も、各々の時代において特定の現実に対し、いわば特定の戦線を有し、かかる戦線においてその思想を展開したのではないかと思う。言い換えると、仏教の思想も、それぞれの時代にそれぞれの面が強調され、発展させられた筈である。各々の時代における仏教の生ける力にかかる特定の戦線に向つての力である。しかるにそのような歴史的な肉付けから抽象して、種々場当りの思想を勝手に引出して現代にかつぎ廻り、それで仏教思想は具体的であると述べても殆ど全く無力でなければならぬ。仏教思想が具体的現実的であるか否かは、一定の時代の現実に対する関係において定まることである。従つて今日の仏教家の任務は、今日の現実に対して仏教思想の如何なる要素が特に重要であるかを真面目に研究することではなければならぬ。今日の現実に対する戦線において、仏教は宗教として如何なる決定的なことを語り、如何なる決定的なことを為し得るかが問題である。その場合我々が知りたいのは、仏教の眞の信仰から迸り出た決定的な言葉である。政府の役人のような時局論、

修養団長のような国民道徳講話などを我々は仏教家の口から聞こうとは思わない。仏教団体が在郷軍人分会や地方青年団などと同様の仕事を如何に熱心にしても、我々はそれをもつて仏教の興隆とは考え難いのである。

今日この社会において仏教、そして一般に宗教が、嘗て如何なる時代も知らなかつたほど根本的に「問題」となっているとき、仏教家はこの危機を自覚し、その信仰の根源から発した仏教の革新について真剣に心を悩ましているであろうか。仏教家が邪教撲滅に乗り出すことはよい、それはその立場において全く当然であり、必要である。しかしもし仏教家がかくの如き邪教撲滅運動をもつて自分自身に対して根本的に要求されているところの自己の存在理由についての反省にすりかえようとするならば、間違いである。蓋しいわゆる宗教復興が仏教復興であるよりも類似宗教の流行であつたという事実によつて仏教は自己批判を要求されているのみでなく、今日の社会においては単に類似宗教に限らず或る意味では仏教も一緒に問題となつているのである。他を問題にすることによつて自己の問題性を忘れ、もしくは自己の問題性を意識的乃至無意識的に蔽い隠すというようなことがあつてはならない。

四

今日の社会は仏教の存在理由を根本的に問うている。しかるに多くの仏教学者は現在もなお徒らに訓詁注釈の中に埋れて、現代に活かさるべき仏教の本質についての深い信仰と新しい認識とを欠いているように思われる。仏教の煩瑣哲学は人々を類似宗教に趣かせる一つの理由である。単に注釈的でなく、現代意識と正面から取組み或いは取結んだ新しい仏教哲学が組織されねばならぬ。類似宗教は迷信であると云うのはよいが、これを克服するためにも仏教は単に訓詁的でなく、現代の科学や哲学の批判に堪え得る体系を現代人に理解され得る言葉をもつて確立しなければならぬ。とりわけ必要なことは、仏教が客観的現実に対し得るために、客観的現実の要求するように仏教的学問が分化発展せられることである。仏教社会学の樹立の努力の如きも、その従来の方角及び業績には批判の余地が多くあるにしても、かくの如き意味において歓迎さるべきことである。仏教社会学の任務は、単に仏教についての社会学的研究に存するのではなく、仏教からの、仏教の原理に基づいての社会の研究でなければならぬ。単に仏教社会学のみでなく、仏教経済学、仏教政治学、仏教心理学、仏教的芸術論、等々にまで、仏教的学問は分化されることが必要である。仏教が現実と交渉しようとする限り、それは現実そのものによつてかような分化を要求され

ているのである。しかるに現在多数の仏教大学が存在するにも拘らず、仏教的学問のかくの如き分化発展は殆ど全く存在せず、またそれに対する努力も行われていないように見える。キリスト教が超越的信仰を説くに反し、仏教の信仰は知識的理性的であると云われるにも拘らず、その点においてキリスト教が却つてキリスト教的経済学、キリスト教的社会学、等々の組織を有するに對して、仏教の現状は如何であろうか。このような事実に向つて、私は現代の仏教には倫理がないと云おうと欲するのである。なぜなら、それらもろもろの仏教的学問の根柢となるべきものは、仏教的倫理にほかならないからである。仏教的立場における客觀的現實に関する諸科学の組織の欠如は、現實に對する仏教の態度をつねに曖昧なものにしている一つの理由であるとも見られ得るであらう。

現實への追隨によつて仏教の復興は期し難い。例えば、今日仏教が時世に従つて民族主義、精神主義などを説くとき、それは仏教の本質を發揮するよりも、寧ろ仏教を類似宗教と同様の位置に墮落せしめる危険がある。なぜなら、民族的宗教であり、皇道主義を標榜し、愛国心を強調して来たのはそのような類似宗教である。そして大本教の如きが、皇道主義を唱えながら今日却つて不敬罪に擬せられるようになったということは、甚だ教訓的である。日本を愛するとみずから

称する者が必ずしも最も日本を愛している者でなく、日本を絶えず批判する者が必ずしも真に日本を愛していない者でもない。自称者は多くは似而非者流である。今日仏教はその世界的宗教としての本来の立場を力説すべき場合ではなからうか。このことは仏教が自己を類似宗教から区別する上においても必要である。同じように、仏教が東洋主義を強調することによって一国の帝国主義の代弁者となることも危険である。仏教が東洋主義であるべき筈はない、仏教には世界的宗教としての仏教本来の立場がなければならぬ。宗教的良心から発した真の言葉の聞かれることが今日如何に稀になつたか。

ひとのみち教団に対して第二次弾圧が下った。さきには大本教に対して大検挙が行われ、遂に教団の解散を命ぜられるに至ったが、今やひとのみち教団も同様の運命に会おうとしている。

近年いわゆる類似宗教の進出には目覚ましいものがあつた。類似宗教の氾濫はもとより宗教の興隆を意味せず、反対に宗教の貧困を意味している。大本教やひとのみち教団のみでなく、多くの類似宗教が勢力を得たことは、社会的原因に基づくのであるが、宗教そのものの立場から見れば、既成宗教が無力化していることを示している。あの「宗教復興」もジャーナリズムの上における一時の流行に終つて了つた。今日の仏教もキリスト教も社会的事情に基づいて不安にされた人間の心を救う力を失つてゐる。しかもそれらの既成宗教は迷信や邪信に趨^はるかくも多数の人間を作り出しつつある現代社会の不安そのものに就いて根本的な認識を有せず、若^もくは有しようとする欲しないことによつて自己を愈々無力化しているのである。

類似宗教の駆逐は理由のあることであろう。ただ我々の遺憾とせざるを得ないことは、類似宗

教の駆逐が宗教自身の力によつてなされるのでなく、却つて官憲の力によつてなされているといふことである。既成教団も迷信や邪信の排撃を唱えた。けれども之によつて自己の敵とする類似宗教の力を減ずることは出来なかつた。国家権力の発動のみが漸く新興教団を潰滅せしめ得たのである。かようなことは既成宗教に対して益々官憲依存の風を助長せしめることになりはしないであろうか。そしてそのことの結果は宗教を益々貧困ならしめることとなるのである。宗教がその貧困から救われるためには、最近次第に甚だしくなりつつある官憲依存の風が先ずなくならねばならぬであろう。

新興教団が弾圧された場合、その幾百万という信者の行方が最も重大な問題である。あの大本教の信者はどうなつたか。また今度ひとのみち教団の信者はどうなるであろうか。彼等は衷心から改心するであろうか。信仰を失つて宗教的ルンペンとなるであろうか。それとも彼等の生活上並びに心理上の諸条件に相応して一つの邪教から他の邪教へ移つてゆくのであろうか。何れにしても、この場合既成宗教はそれらの信者に対して何等積極的に働き掛けようとしていないようである。邪教に対する官憲の弾圧を期待することは好いとしてみても、弾圧後におけるその信者の魂の救済に対して既成教団が手を差し延べようとしなないのは何故であらうか。

「大本教解散のとき、東北のある信者が仏教に帰依し某寺院の檀徒たらんとしたが、寺では入檀料として多額の金を要求したため、その信者は非常に憤慨したと云う。之は単に一例に過ぎないが、寺院は今少し考えて衆生済度の建前からあらゆる階級の人々を引入れ、十分に安心立命を与えるように努力されたものである。大本教に入るのも、ひとのみちその他のいかがわしい宗教に走るのも、既成宗教に嫌あきららないからである。此点既成教団が考えなければならぬ」。之は今回ひとのみち教団に対して解散命令を発するという内務省当局の談として伝えられる言葉である。信者をただ搾取の対象としてしか考えない寺院に宗教があるのであるか。既成宗教の無力は今や官憲さえも認めざるを得ない状態である。

新興教団はその教義において日本主義的である。かかる日本主義的な教団がどうして禁圧されるようになるのか、不審である。その理由として伝えられるものも臆測の範囲を出でず、真相を捕捉し難い。聞く所に依ると、今回検挙されたひとのみち教祖は「教義のどこに不敬があるのか、私は全く不可解です」と云っているそうである。更に不審なことは、それらの教団に対して弾圧を加える政府自身が次第に極端な日本主義、非合理主義、神秘主義を宣伝して何等の矛盾も感じていないということである。かような宣伝が人々を大本教やひとのみち教に類する邪教に趨かせ

ることに影響が無いとは云えないであろう。近年仏教の教典の中にも国体明徴の立場から改竄を命ぜられたものが尠くない。我々にとつて理解し難いことは、その場合仏教家が官憲の命を奉じて宗祖の古典的な文章にさえ抹殺を加えて憚らないという態度である。仏教の日本主義化は次第に急速度をもつて進行している。これはキリスト教においても同様である。

宗教の貧困の大きな原因の一つはかようにして宗教の日本主義化のうちに認められる。なぜならそのことは宗教が自己の独自の原理を自ら抛棄することであるからである。眞の宗教は本来世界的なものである。家族主義の道徳、国民主義の道徳等を越えたところに宗教の世界がある。もしも宗教が修身教科書の道徳の宣伝者、いわゆる思想善導の手先に過ぎないならば、宗教とは名のみのものであり、我々は特別に宗教を必要としないのである。そのような機関はすでに余りに多いのである。

もとより日本仏教が日本的であるのは当然であろう。併しそのことは仏教の本質的な世界性を抹殺し得るものでない。世界的なものであればこそ、インドで興つた仏教も日本へ渡つて栄え得たのである。今日この国民主義的風潮の中において宗教が自己の本質に従つて敢然として叫ぶべきものはその世界主義ではないか。また日本的と云つても、時の権力者の唱える日本主義に追随

することではないであろう。宗教は宗教として独自の立場から現実に対する批判を有するのでなければならぬ。然るに現在の宗教は何等かような批判を有せず、ただ時の権力者に迎合することのみ腐心している。政府が日本主義と云えばそれに従い、祭政一致と云えばそれに従い、かくしてただ世俗的権力への妥協、追隨に寧日なき惨めな状態に自己をおいているのである。日本的と称する宗教も、その日本的ということについて何等独自の見解を有するわけではない。宗教は既に自己の原理を放擲して了つているのである。日本的ということもそれにとつては宗教的乃至思想的問題であるのでなく、現実への際限りなき追隨を意味するに過ぎないのである。

単なる現実主義の立場からは宗教は出て来ない。却つて宗教はその本質において現実に対する最も深刻な批判者である。現実の混乱が斯くも甚だしく、文化のあらゆる領域において摩擦が斯くも激しい時代に、我が国の宗教家の間に一人の殉教者も生じないのは寧ろ不思議である。世俗的幸福が眞の幸福でないことを説く宗教家が、現実への際限りなき妥協によつてひたすら自己の世俗的幸福に配慮するということは宗教の自殺を意味するであろう。

かようにして宗教の日本主義化は宗教そのものの発展のためにでなく却つて現存の教団制度維持のためにのみ考えられることである。しかもこの制度の利害は現在の社会の支配的勢力の利害

と一致していることが愈々明瞭に示されつつあるのである。

かようにして今日の宗教における著しい傾向はその現実追隨であり、権力への迎合としての事大主義である。この傾向は真諦と俗諦の理論、いわゆる大乘精神の理論などによつて思想的に説明されているにしても、その根本に意図されているのは宗教的信仰の擁護ではなくて教団制度の現状維持である。この「改革」時代、「庶政一新」の時代において、宗教家は教団改革の根本問題に手を触れようとはしていないのである。時世に随順する為にその教義を様々に改変して憚らない宗教家も、教団組織の変革の一点になると現状維持派なのである。教義や信条の改変もみな現存教団の維持の為になされている。現在の教団組織が宗教にとつて桎梏となつてはいはしないかに就いての根本的な批判は存しない。本山の募財はあらゆる機会を利用して行われ、末寺の窮乏は次第に甚だしくなりつつある。宗教の名による信者からの搾取は絶えない。宗教の日本主義化が制度の改革を意味するものでないことは誰れの眼にも明らかであろう。

宗教と雖も時代によつて変化するのは当然である。併し乍らそれは宗教が宗教として存立する本質を抛棄することであり得ず、宗教の生命をなす教義や信条を放擲することであり得ない。然るに今日の宗教にとつては自己の本質、自己の生命はもはや重要な問題でないように見える。仏

教においては聖徳太子の篤敬三宝の説が今日最大の抛り所とされており、釈迦も宗祖も太子の前には影が薄くなっている。あの「宗教復興」の頃には「宗祖に還れ」という標語が掲げられたが、今やこの標語も推し退けられるに至ったのである。

宗教の日本主義化はその生命である教義の抛棄であつても、教義そのものの改革を意味しない。教義も歴史において改革されねばならぬであらう。併し如何に改革されるにしてもその信仰の本質的な内容を抹殺することは許されない。ところが現在の宗教は完全に国民道徳論に化し、信仰はもはや重要な問題でなくなつてゐる。宗教的信仰が無くても今日の宗教家の説いてゐるような通俗倫理は立派に説くことが出来るであらう。もし真にその教義を改革しようと欲するならば、宗教家は生きた信仰に基づいて「新しい経典」を書くほどの気魄を有しなければならぬ。この場合絶対に必要なのは熱烈な信仰である。然るに今日の宗教家にあつては信仰は形骸となり、巧に時世に順応した説教をする人間もその信仰内容においては依然として旧態を脱せず、新時代の人間に訴えるに足るものを有しないのである。宗教の現代化は全く外面に留まつてゐる。あの類似宗教が盛んになつたということ、しかもその信者の中には知識階級の人間が多いということは、既成宗教の説く教義が清新なものを有しないことを示している。宗教的教義としてはそれは何等

本質的に現代化されていないのである。

今日の宗教に見られるものは、本質的には何等現代化を意味しないのみでなく却って宗教の顛落を意味する。日本主義への追隨でなければ、宗教に対して無関心であるというのみでなく、学問の研究としても何等清新な方法も哲学も有しないところの經典の文献学的研究と独断論的解釈とである。宗教の貧困は信仰の貧困にとどまらず、科学と哲学との貧困としても現れている。

支那事変はなお発展の途上にある。今日その結果、その影響を見究めることは不可能であり、従つてその意義を完全に理解することも困難であろう。しかし、日本の大陸政策がどのようなものであり、またどのようなことになるにしても、この事変と共に日本が世界的にならねばならなくなつたことは明らかである。爾後、日本の政治は世界的にならねばならないし、日本の文化も世界的にならねばならぬ。かように日本が世界的にならねばならぬ必要はもちろん支那事変以前においても存在しなかつたわけではないが、今度の事変を機会としてその必要が一段と現実的になつたのである。支那事變の一般的意義はそこにある。いわゆる躍進日本とは世界の舞台に出た日本のことであり、世界的になつた日本を意味している。この事實は同時に要求であり、また責任である。日本がこの責任を十分に尽すのでなければ、日支間の諸問題の發展的解決も望まれないであろう。

かくの如く日本の政治も日本の文化も世界的にならねばならぬとすれば、日本にとつて最も必

要なのは世界的な思想である。思想のない政治も文化も今日考えることができぬ。思想は政治や文化の指導力である。ところで日本の伝統的思想のうち世界的性格を最も明瞭に具えているのは、何と云つても仏教である。仏教がキリスト教などと並んで世界宗教であることは世界的に認められてゐることである。尤も、これまで日本においては仏教の世界的性格はあまり問題にせられなかつた。従来日本の国際的地位に従つて、その必要があまり存在しなかつたからである。仏教は日本においていわゆる大乘相應の地を見出したと云われるが、逆に、その日本の仏教の世界的性格は根本的に問題にせられたことがなかつた。しかるに現在支那事変を機会として、日本の政治も文化も世界的になることが現実的に必要になつた場合、日本の仏教はまさに自己の世界的性格を徹底的に問題にすることを要求されてゐる。仏教は如何なる意味において世界的であるか、仏教が世界宗教である本質は何処に存するか、という問題は、現在仏教の研究に課せられた新しい問題である。この点について仏教の本質が新たに究明され、それを通じて仏教は今日我が国の政治や文化を指導してゆかねばならない。仏教が世界的であることは誰も漠然とは感じていることである。けれどもその世界的性格の本質が何であるかについての根本的な体系的な認識はこれまで存在しないように思われる。

過去一二年の間、教団は仏教の日本の性格を明らかにすることに努めてきた。この努力の政治的意味は別にしても、それが仏教自身にとつて全く無意味なことであつたとは云われないであろう。しかし今日、日支親善の基礎となるべき思想が現実的に問題になつて来ると共に、従来の日本主義とか日本精神とかいうものについても新たな原理的な反省が要求されているのである。単に日本的であつて世界的な意味を有しない思想は日本においては通用しても支那においては通用しないであろう。躍進日本の指導力としての仏教の指導性は、仏教の世界的性格、更に今日の世界文化に相応したその現代的性格についての根本的な認識の中から出て来なければならぬのである。

それでは世界的とは一般に如何なることを謂うのであるか。またそれは民族的ということと如何なる関係にあるのであるか。

いま先ず、世界的ということとは単に地域的に考えられてはならない。それは単に地球上の地域の全体を意味するのではない。民族というものは地域的であり、一民族は集団的に一定の地域に根をおろして生活しているのがつねである。民族は単に地域的なものでないと云つても、それは地域と同様の自然的なものを基礎として成立している。血縁は地縁と同じく自然的なものである。

世界がかくの如く地域的に考えられるものであるならば、一民族の思想が世界的であるということは不可能でなければならぬ。その場合には、シュペングラーの考えたように、一定の文化はそれの生れた土地に固着し、その土地において生長し、開花し、やがて凋落してゆくと言わねばならぬであろう。

日支間の問題についても今日なお種々の地域的な考え方が支配している。日本と支那とは隣国である故に親善の関係を結ばねばならぬというような考え方はその一つである。なるほど隣国が親密であることは確かに望ましいに相違ない。けれども二つの国の間の親善の基礎は単にそれらの国が隣同志であるということに求めることはできぬ。ドイツとフランスとは隣同志ではあるが、久しい間戦争を繰り返して来たのである。隣同志である日本と支那とは現在戦争をしているのであるが、この戦争の重要な目的は今後再び両国の間に戦争が繰り返されないようにすることではなければならない。それには両国の親善が単に地域的な考え方以上のものを根柢として考えられることが必要である。その基礎は世界的な思想に求められねばならないのであって、この場合世界的ということとは単に地域的な意味のものであることができない。

日支親善の基礎は仏教に求めねばならぬとする者の中にも、仏教は日本と支那とを包括して東

洋的である故にそれに適しているという風に論ずる者が尠くない。確かに仏教は、印度、支那、日本の三国に伝統的に通じ、その意味において東洋的である。しかしかように考えられる東洋的ということは矢張り地域的な概念である。もし単に地域的に考えるならば、日支親善の基礎としては日本と支那とに伝統的に通ずる思想、例えば儒教の如きで十分であり、或いはその方が東洋全体に亙る仏教よりも一層適當であるということもできるであろう。仏教の方が儒教よりも地域的に広い故に一層適當であると云い得るとするならば、現在東洋にまで拡がっている西洋文化の方が更に地域的に広く、従つてその方が仏教よりも更に適當でなければならぬわけであつて、仏教が最も適當であるという絶対的な信念は出て来ないであろう。日本的と云い、東洋的と云つても、単に地域的なことである限り相対的に止まつている。日支親善の基礎は世界的な思想に求められねばならぬと云つても、単に世界的ということが東洋的ということよりも地域的に広いということに依るのではない。仏教は単に東洋的な思想でなく、まさに世界的な思想である故に、日本に渡來して栄えることができたのであるし、また将来日支親善とか東洋平和とかの基礎をなす思想ともなり得る可能性を有するのであるが、そのとき世界的ということは単に地域的な意味のことであることができぬ。日支間の諸問題を解決するに當つて最も大切なことは単に地域的な考

え方以上のものに立つことである。しかるに今日なお依然として地域的な考え方が流行しているのは、宗教が政治の支配下、影響下にあることを示すものである。民族的ということは地域的に考えられねばならぬにしても、世界的ということは根本的には地域的に理解せらるべきことではない。それでは地域的でない世界の意味は如何なるものであろうか。

凡て生命を有するものは自己を中心として生きている。それは周囲のあらゆる物を中心であるところの自己に関係付けることよつて生きている。例えば、水を飲み、空気を吸い、土地から養分を採るといふが如きことは、それらのものを自己を中心として関係付けることである。このよつた自己に対してその周囲は環境と呼ばれる。植物や動物はかくの如く自己中心的な生き方をしており、人間も自然的生命としては全く同様である。そのとき環境は自己を中心として成立するものである故に、ちよつど一つの中心を有する円のように「閉じたもの」である。凡て生命を有するものはかくの如くに生き、民族の如きもその意味において閉じたものである。しかるに人間にとつて特有なことは、かような環境が同時に世界の性格を有し得るといふことである。世界は閉じたものとは反対に「開いたもの」である。人間にとつて世界が開いているといふことは如何にして生ずるであらうか。環境に対して人間はどこまでも自己が中心であり、そのために環境

は閉じたものと考えられるのであるが、それが開いたものとなるには、かように中心であるところの自己を離れること、中心的でなくて離心的になるということが必要である。人間は自己自身をも対象として見ることができ、自己の心をすらいわゆる内界即ち一つの世界として見ることができる。世界が成立するためには、このように人間の生き方が離心的であつて、自己が環境のうちにおいて中心でないということが必要である。環境のうちには中心があるに反して世界のうちには中心がない。もし世界を円に喩^{たと}えるならば、それは唯一つの中心を有する円でなくて到る処が中心であるような円である。かようなものとして世界は閉じたものでなくて開いたものである。世界を有するということは人間に固有なことであり、人間は世界に向つて開かれている。

しかるに地域的に考えられる民族の如きものは閉じたものである。その地域を、日本、日本と支那、更に東洋、更に東洋と西洋という風にどれほど拡げて行つても、閉じたものはどこまでも閉じたものであつて決して開いたものとはならない。その差異は同じ閉じたものの中における相対的な問題に止まつている。しかるに閉じたものとの相違は程度上のものでなく性質上のものであり、それは秩序の相違、次元の相違を現している。両者の間の距離はただ飛躍によつてのみ達せられることができる。

人間が世界を有するということは人間の存在の超越性に基づいている。人間が世界を有するということは客観的に物を見ることができるといふ一つの意味を含んでいるが、このように客観的に物を見ることができるのは人間が真の主観となることができるからである。言い換えれば、それは人間における客体から主体への超越に基づいている。真に主観的になるのでなければ、真に客観的になることもできぬ。しかるにそのことは人間の存在の超越性によつて可能である。人間が客観的に物を見ることができるとは人間が知性を有するからであるといわれようであろう。しかし人間の超越性は人間の存在の全体に関わることであつて、単に知性のみ関わることではない。我々の感情や意欲の性質も我々の存在の超越性によつて規定されている。人間の存在そのものが超越的である故に人間の知性も客観的になることができると云わねばならぬであらう。

かくして世界的と民族的とは次元乃至秩序を異にしている。もとより人間は一方においては自己中心的でなければ生きることができぬ。民族にしても同様である。スピノザの云つた如く、凡てのものは自己を保存しようとする根本的な衝動を有している。しかし単に自己中心的に生きるということは動物と等しく、真に人間的なことは云われぬ。我々も民族も世界的にならねばならぬ。ところで世界は開いたものとして到る処が中心であるような円の如きものである故に、

到る処において実現され得るものである。一個の人間も一個の民族も自己において世界を実現することができ、また個人や民族を離れて抽象的に世界があるのではない。閉じたものと開いたものとの差異は単に地域の広狭に関することではない。世界が地域的に広いものと考えられるということも、世界は閉じたものでなくて開いたものであるという世界の根本的な性格の象徴に過ぎないと云われ得るであろう。そしてかように民族的と世界的とは全く次元乃至秩序を異にするものである故に却つて民族的と世界的とは結び付き得るのである。一つの民族は地域的に全世界を被うことを要せずして世界的になり得るのである。世界的性格を有する文化は、一小民族の作り出したものであるにしても、地域的にも全世界に拡がり得る可能性を有するのである。

宗教はかくの如き人間の存在の世界的性格、その根柢としての人間の存在の超越性そのものを中心的な問題にするものである。そこに世俗的文化と宗教との差異がある。この超越性は人間の存在の全体に関わるものであつて単に知的な意味のものではないけれども、世界的であろうとする宗教は知性的にも普遍性を有し得るもの、即ち自己のうちに合理性を含むものでなければならぬ。宗教は人間の世界的性格に最も深く触れるものとして世界的な文化の基礎となり得るものである。日本の文化が日本的であり、東洋の文化が東洋的であることは、人間が環境的な生き方を

しなければならぬことと同様、明らかであるが、更に必要なことはその文化が世界的性格を有するということである。世界宗教といわれる仏教の任務は日本の文化に世界的性格を与えることにあるのであつて、仏教自身がその世界的性格を失うようなことがあつてはならぬ。日本の文化がどれほど世界的であるかということにおいて、我々は世界宗教としての仏教の本質的な力がどれほど日本の文化に浸潤しているかということを量らねばならぬであらう。仏教は東洋的であるという理由のみで東洋の将来の文化の基礎となり得ると考えることはできぬ。東洋で生れたものは東洋に適するということは確かにある。しかし東洋といつても歴史的に変化してゆくものである。仏教はその世界的性格によつて初めて真に東洋の文化の基礎となり得るのであり、またそれによつて初めて今日東洋においても全く重要な地位を占めている西洋文化との関係に入り込むことも可能になるのである。

教団は時局に対して協力することを言明している。それはもとより当然のことである。しかし協力は真の協力でなければならぬ。時流に追随し、時の政治的権力に迎合するということは真の協力ではない。仏教は政治に対して指導的に働き掛けることによつて時局に協力しなければならぬ。世界的に見て今日の不幸は、政治が絶対的な力としてあらゆる文化、あらゆる宗教をも支配

し、しかもそのような政治の絶対性の權威が何処に存するかが問われず、また問うことも許されないとしたことである。宗教は政治と同一の平面にあるものでなく、政治と同一の平面にない故に却つて宗教は自己の權威に従つて政治を指導し得るのである。宗教の權威が失墜してしまつてはならぬ。宗教の従うべき權威は政治ではない筈である。宗教が政治的になるとき、宗教の指導力は失われねばならず、宗教は宗教の本質に還ることによつて政治に対する指導力ともなり得るのである。宗教の宗教たる所以はその世界的性格を離れて存しない。宗教は自己の權威に従い、その世界的性格によつて政治を指導してゆかなければならない。仏教にしても、単に日本的とか東洋的とかということのみを問題にしている限り、実は政治に屈服しているのであつて、時代を指導しているなどは云えないのである。仏教の世界宗教としての本質は何処に存するのであるか、——この、これまで理論的にも実践的にも十分に闡明されなかつた根本問題を、現代の世界文化の水準に相應して理論的にも実践的にも新たに闡明してゆくことが、今日、時代の指導力とならうと欲する仏教の任務でなければならぬ。

類似宗教の蔓延——1939.6.27『読売新聞』

——その根拠とその克服——

ひとのみち教団、大本教などの弾圧は我々の記憶になお新たなことであるが、その後も類似宗教は依然として発生し、蔓延しているといわれる。これはこの時局において一つの重大な問題である。殊にそれらの類似宗教が出征軍人の家庭、戦歿勇士の家族等に喰い入るというに至っては、実に憂えるべきことである。

かような類似宗教の発生、その蔓延には、社会的と人間的と、二重の根拠が考えられ、これら二重の根拠に注意することが大切である。

先ずそれが社会的原因に依ることは明らかであろう。類似宗教の発生と蔓延とは社会的不安に基づいている。我々の時代が転換期であることは疑いなく、かような転換期の社会は、転換期のつねとして、それを欲すると欲せざるとに拘らず、それが善いとか悪いとかということとは別に、不安と動揺とを免れない。

今次の支那事変にしても東洋の、そして世界の歴史における転換期に現れた出来事である。この社会的な動揺と不安とによつて動揺させられ、不安になつた人心が類似宗教の如きものを求めるに至るのである。

いづれにせよ、この時代は転換期として動揺を免れ難い。従つて必要なことは、不安になりがちな人々に対して、この動揺が単なる動揺でなく、新しいものへの発展のために必然的なものであるという理由を明瞭に理解させることである。言い換えると、今日の政治的目標を国民一般に具体的に認識させることである。

明確な政治的目標が意識されていない限り、今日のような時代には人心は徒らに不安に陥り易く、そこに類似宗教の如きものの活動の余地が与えられる。その際、国民の現実の生活不安を少なくすることに努力すべきは言うまでもない。

しかし類似宗教の発生と蔓延とを単に社会的原因にのみ帰することは間違っている。宗教は根本において人間的なものに、個人の自己の魂の問題、この全く内面的なものに関係している。社会的不安が人間に対して何等か宗教的に働き掛けるということも人間がその本質において根源的な不安を有するため可能になることである。従つて類似宗教の発生と蔓延とは、今日、人々が

真に精神的な安らいと慰めを与えられていないということの一つの兆しにほかならない。類似宗教の害毒をなくするには、他に真に人間的な信念の与えられることが必要である。

しかるに現代の如き「政治的」時代においては、人間的なものが無視され、更に抑圧される傾向があり、この点注意を要するのである。

国民精神総動員が完全に行われるなら、類似宗教の如きものの跋扈する余地はなくなる筈であつて、その精神動員が単に外面的な形式を整えることに終つて、真の「精神」からの動員でないというようなことがあつてはならぬ。

もとよりこの人間的なもの、精神的なものは特に宗教家の問題である。宗教家はそれについて社会と国家とに対して責任を有するわけである。しかるにその宗教家が、今日起りがちなように、あまりに「政治的」になつて、真に宗教と信仰とに関わるもの、人間的なもの、内面的なもの、問題を閑却するようなことがあれば、人心は類似宗教の如きものに誘惑されることになるであらう。類似宗教の蔓延は宗教の根本的な不振を示すものにほかならず、宗教家の、真の宗教家としての奮起が要望されるのである。

類似宗教は迷信の一種であるから、それを撲滅するには科学的精神の普及が大切であることは

言うまでもないであろう。科学的精神とは単に科学上の知識の所有を意味するのではなく、人間の一定の物の見方、一定の生活態度そのものをいうのである。

従つて一方において非合理主義が唱導され、また「神話」の名のもとに、宗教とさえも相容れないような非合理的なものが宣伝されるようなことがあつては、類似宗教の撲滅も不可能であると云わねばならぬ。

青年と宗教

—1941.12.20『京都帝国大学新聞』

青年が宗教に関心するというのは自然である。それは特に今日においては二重の意味を持つて
いるであろう。先ず一般的にいって、青年時代は人生の悲哀や苦悩を思うことが多い。そこに青
年の感受性と理想主義とがある。物に感じ易い故に人生の悲哀を感じることも多く、理想主義的
である故に現実に対して煩悶することも多いのである。かようにして宗教に関心を持たれるよう
になる。しかるに今日の青年は更に特殊の事情によつて宗教的関心を喚び起されるような状態に
おかれている。そこに戦争という現実がある。青年は特に直接にこの現実の中に投げ込まれてお
り、かようにして死生の問題に直面している青年に、宗教的関心が生じてくるのは当然であると
いえるであろう。

およそ宗教に意味がある限り、青年時代において宗教に関心を持つというのは善いことである。
その青年時代に何等か宗教的なものを味わなかつた者は、生涯宗教に対して無関心で終るとい
うのが普通である。すべての人間の青少年時代に家庭から受ける思想的影響というものが主として

宗教に關係してゐるという事實は、人生にとって宗教が必要である限り、若い時代に涵養されねばならぬということを示している。

しかしながら眞の宗教と單なる宗教的気分とを區別しなければならぬ。ひとは宗教的気分を通じて宗教に入る。けれどもこの關係は単に連続的でなく、否定を媒介とする弁証法的連続である。宗教的気分にはひたつてゐるのみで、それが宗教であるかのように考へるといふことは、青年の感傷的な心がありがちである。宗教的気分は大切である。しかし眞の宗教を掴むためには、それは一旦否定されなければならぬ。偉大な宗教的人間の多くがいわば回心を二度経験したといふ事實は、このことを意味してゐるのである。

宗教が気分的なものとして与えられるといふことは、青年の心理にとつて自然である。それは一つの誘惑である。そしてすべての誘惑においてそうであるように、宗教的誘惑においても、それに何等の誘惑も感じないような人間は問題にならず、しかしまたそれに誘惑されてしまふことは危険である。

この誘惑は二様のものであるであらう。一つは文学的、他の一つは哲学的と呼ぶことができる。第一のものは感傷的である。宗教的誘惑は感傷の甘さの誘惑である。感傷的であることが宗教的

であることであるかの如く考えられる。第二の誘惑は、一層思想的な形をとり得るだけ危険も多い。これは浪漫主義の誘惑と称することができであろう。とりわけ我が国においてはドイツ浪漫主義の哲学の影響が深いだけ、この誘惑も大きいのである。浪漫的な哲学は一種の宗教的な甘さをもって青年にうったえるのである。

しかるに今日特に必要であると私が考えるのは、甘さではなくて厳しさである。宗教についても、その厳しさが理解されなければならない。真の宗教は厳しいものである。例えば、今日道元禪師を口にする者は多いが、禪師が時の北条氏に対してとつた態度の厳しさの如きはどれほど理解されているであろうか。現実に対する宗教の厳しさを理解することが大切である。宗教的という名のもとに甚だ甘い見方があまりに多いのではあるまいか。今日の現実を決して甘いものではないのである。しかるに現実的という言葉のもとにさえ極めて甘い思想が流布されているというのが今日の実際にはあるまいか。

表面的に見れば、宗教は今日一種の流行をなしている。ところが現在宗教は現実に対してどれほどの力を持っているであろうか。むしろ宗教の無力の歎かれることが久しいのである。真に宗教を思う者は、この無力が何に由来するかを考えてみなければならぬ。それは真の宗教が乏し

いことを意味するのではないか。或いは、宗教は現実に対して無力である故に真に有力なのであるとい得るほど有力な宗教はどこに存在するのであるか。

宗教が現実からの逃避であつてならないことは屢々いわれている。単なる感傷はそのような逃避として斥けられなければならない。現実の中に楔を打ち込むことが必要である。どのように美しい調和のある思想であつても、ぐるぐるまわりをして、現実の上を滑かにすべつてゆくような思想には真の力がない。必要なのは、すべりの好い思想ではなく、現実の一点に深く楔を打ち込んだ思想である。かような思想のみが実践的な力を持つことができる。歴史的現実^レは危機的現実であるのである。この危機に楔を打ち込むものが宗教であり、宗教の厳しさをなければならぬ。

宗教は浪漫的な哲学的な甘さよりも却つて科学の厳しさに似ているということもできるのである。或いは今日の哲学は宗教的乃至科学的厳しさを持たねばならないのであつて、宗教の厳しさを若くは科学の厳しさを逃れるために哲学の浪漫的な甘さが求められるようなことがあつてはならない。今日我々が直面している歴史の現実はそのような甘さの清算を要求しているであろう。

自由主義の文化は非宗教的であつた。これに対して新しい文化は何等か宗教的基調のものでなければならぬと考えられるであろう。もしそうであるとすれば、宗教の問題は極めて重要であり、

今日の青年が宗教に対して関心を持つているというのは意味のあることである。しかしそれが科学的な物の見方の厳しさからの逃避になり易いことに対して十分に警戒を要するのである。主体の確立は何等か宗教によらなければならぬにしても、客体に対する実践はつねに科学を基礎としなければならない。客観的な見方を我が物とすることによつて我々は真に主体となり得るのである。

教養と文化（一）

新興科学の旗のもとに——1928.10.10～14『東京朝日新聞』

創造的なる認識は事実としていつの時においても可能であるように見える。ある人が彼の天才的直観によって洞察した事柄にして、その当時は埋れていたものが、数十年あるいは数百年の後、他の人によって一般的真理として認識され、伝播されたこともある。例えばギリシアのひとりの哲学者によって書き遺された断片がコペルニクスの眼に入つて、彼の地動説となつて現れたが如きがそれである。創造的なる認識は孤立した認識であることが出来るようである。

これに反して批判的なる認識は特にただ一定の歴史的時代においてのみ可能である。それは、マルクスの言葉を用いれば、ただ社会の崩壊期と共に始まるのである。このとき社会は自己に

内在する対立と矛盾とを暴露し始める。社会は危機に遭遇する。この「危機的なる」即ちクリチツシユなる時期に依じて、それを反映して、「批判的なる」即ちクリチツシユなる認識は生れる。マルクスは資本主義社会の崩壊過程の認識を特に批判と名づけている。対立と矛盾との時代は、既にヘーゲルの論理学が明らかにしているように、過渡的なるもの、過程的なるものの性格を優れて現す。批判的なる認識は一般に存在の過程性、その過渡的性質を闡明しようとする。

このような時代にあつて批判的認識に対立するものの一般的特徴は、それが何等かの仕方での時代を永遠化しようとするところに現れる。かかる特徴を具える理論を我々は独断的として批判的に対立せしめることが出来る。この独断論は、社会における対立が激成され矛盾が尖鋭化されるに依じて、いよいよ独断的となる。かくして独断論は反動思想——それは歴史の未来へ向つての運動を否定するという一般的意味において反動的である——として批判的認識に対抗するに到る。否、批判論と独断論とが相抗争するということが既に批判的、危機的なる時代のひとつの特徴である。

現代の永遠性を立証しようとする、意識的または無意識なる意図を有する人々の多くは、奇怪にも歴史の尊重を説いている。眞実をいえばそれはひとつの心理的錯誤である。彼等によれば歴

史とはもはや過ぎ去ってしまったもの、いわゆる過去である。そこには変革や革命があつたかも知れない、けれどそれらも要するに過去のことである、我々のことではない。彼等は回顧的な観察に耽ることによつて、まさに現在または未来の問題を見ようとはしないのである。そこには無限なる史料が堆積されている。そして彼等は実証的研究、実証的研究と叫ぶ。だが歴史とは過ぎ去つたものではなくなお在るもの、単に成つたもののみではなく却つて成りつつあるものである。

歴史の本質は過程性にある。然るに最も優越なる意味における過程は、過去からの過程の結果であると同時に未来への過程の出発点である。現在である現在は過去を含むと共に未来をはらむとライブニツツもいつている。本来の歴史は「現代の歴史」である。現代を永遠としてでなく却つて歴史として把握することが歴史的研究の根本でなければならぬ。しかるに反動的なる歴史尊重論者は、現代が過去からの結果であることをもつて直ちにそれが完結、完成したものであるかの如く見なし、それを未来への過程として同時に理解しないのである。彼等こそまさに歴史の意義を否定する者である。新興科学は現代の運動を把握しようとする。かく運動を把握することによつてそれは未来への展望を有する理論を求めらる。

学問上におけるいわゆる永遠の真理に対して疑い深いように、我々はいわゆる永遠の問題に対しても警戒する。今日学問をしようとする者は、彼がその学科に関する書物を開くとき、彼はそこに学問上の永遠の問題が陳列されているのを見出す。これらの問題は既に古くから伝統され、この古き伝統の故をもつて聖なる威厳をおのずから粧うことによつて我々を眩惑し、誘惑し、威圧するのがつねである。

人々はかくの如き問題のみが真に学問的な問題であり、それらについてみずからもまた論議することが真に学問的な研究であると思惟する。彼等にとつて問題は研究に先立つて既に予め形作られて与えられている。然しながら注意すべきことは、これら永遠なる問題が多くの場合もはや「問題性」を有すことなき問題であるということである。学問上の問題はすべて一定の歴史的時代においてその時代との必然的な聯関において、従つて現実に問題性を有するものとして成立したものである、然るにそれが歴史に伝統されるに従つて、それはその成立の地盤から遊離させられ、かく遊離することによつていわゆる永遠性を得たものに外ならぬ。永遠性の獲得はこの場合問題性の喪失を意味する。もしそうでないならば、つねに同一であるのは問題の言葉のみであつて問題の内容ではないのである。従つてある種の問題については、それがもはや問題とな

り得ないということを明らかにするのがその問題の正しき解答である。

あたかも数学の歴史においてひとつの問題をある人が提出し、それを解こうとして永い間多くの者が苦心して無駄であったとき、ひとりの学者が現れてその問題の解き得ないことを証明することによって却つて数学を進歩せしめるのと同様である。

哲学の歴史においてカントもまた従来の形而上学の問題、神の存在の証明、その他の問題の解決の可能でないことを哲学的に証明することによって、学問としての哲学の発達に貢献した。

このようにして我々は現実的存在と必然的なる聯関にある問題をみずから求めねばならぬ。然るに我々にとつてもつとも現実的なるものはいうまでもなく現代である。もちろんここにいる現代は単なる現代ではなく、過去と未来とにつながる現代である。ところで我々の現代はまさに対立と矛盾にもつとも充ちているように見える。従つてそれはもつとも問題的問題である。もつとも問題的問題なる現代にあつては、問題そのもの、対立と矛盾そのものの発見こそがあなたも学問的な仕事の主要事に属する。新興科学は伝統的な問題を承継ぐことによつて自己の学問的威厳を粧おうとすることなく、却つてみずから現実の問題を摘発しようとする。

最近哲学界の分野

—1929.5.12『読売新聞』

—

最近の哲学界に於て著しい現象はロマンチズムの復興であろう。ロマンチズムの最も偉大なる哲学者はヘーゲルであった。種々なる程度に於ける、種々なる形態に於けるヘーゲル主義は、今やひとつの流行を作つているように見える。従来主として新カント派の傾向に属していた人々でさえもが、或は徐々に、或は急速に、ロマンチズムと結び、またはヘーゲルに媚を呈するに到つた。我々はこのことをカッシーラーの『象徴的形式の哲学』に於て見ることが出来る。クローナーの如きも『精神の自己実現』というヘーゲル風な名をもつた書物を出した。

この頃ドイツの哲学が勢力を得て来たのも同じ傾向に属している。彼の思想は多分にロマンチズムの要素を含んでいる。尤もドイツは彼の一生を通じてロマンチズムの克服のために苦闘を続けたのであつて、そしてそこに彼の哲学に於ける最も勝れたもの、最も貴きものがある、私は信ずる。然し人々は彼の思想のこの方面に一般に多くの注意を払うことなく、却つ

てそれをロマンチズムの方向に再構成しようとしているように見える。いわゆる「精神科学としての文学科学」を主張するところの、デイルタイの流れを汲む文学史家たちは、今日ドイツのひとつの流行を作っているが、彼等もまた著しくロマンチズムの臭を帯びている。チザルツなどを代表者とする文学史のこの方法は、わが日本に於ても、殊にドイツ文科の人々の間に名声を獲得し、追従者を見出しているようである。また嘗て人格主義の哲学者であつた阿部次郎氏の如きが、最近デイルタイと友達になられるにあたつても、氏は彼をロマンチズムの方向に完成することに努力しているらしく、これら我々の間に於けるデイルタイ崇拜もドイツ本国に於ける一般的傾向に相応するのである。即ちそこにはロマンチズムの復興がある。

二

ドイツに於けるロマンチズムの復興は世界大戦の結果に関係しているであろう。戦争の直前ドイツの資本主義は目覚ましい発展を遂げた。インテリゲンチヤはそこに輝かしい希望をもち、従つて彼等は実践的な気持になることが出来た。然し彼等の見出す希望も、彼等の懐く実践的な気持も、資本主義社会に於ては抽象的であるのほかない。この状態に應じて彼等の間には抽象的な然

し実践的な思想を含む新カント主義が歓迎された。戦争に於けるドイツの敗北、その結果としての償金、失業、その他の現象は、インテリゲンチヤから希望を取去り、実践的な氣持を奪い去つた。人々は静かなる、宇宙的なる觀照と觀想を求めようになつた。かくて哲学の領域に於ては新カント派が衰えて、觀想的な世界觀を含む現象学が勢いを得たのである。

フツサルを代表者とする現象学はその本来の精神に於てカトリック的である。このカトリック的な學問は今もなお思想界の重要な傾向のひとつを形作つてゐる。フツサルの現象学も、新カント派の哲学と同じく、最初ロマンチズムに対する反抗から出發した。この反抗は思想的には、哲学に於ける科学性の尊重として、そしてこのものの抽象的な現れとしての「科学主義」的傾向として、表現を見出した。科学主義は哲学を認識論、このひとつの特殊な分科の領域に閉じ込めようとする傾きをもつてゐる。現象学はフツサルの方向に於ては内容的な世界觀にまで發展することが出来ず、むしろそれを怖れ嫌つてゐる。然るに戦後のインテリゲンチヤは世界觀を求め、ここに現象学の内部に於ける転向が必然的に要求されるのである。

三

この転向のひとつの例はマックス・シェーラーである。彼は最近のドイツ哲学界のひとつの兆徴を現した人物であつた。オイケンの弟子として出発したシェーラーは、その後フッサールの影響のもとに立つに到つた。しかし彼は世界観的な哲学の構成にまで大胆に突き進んでゆき、その思想のうちに現象学の根柢をなすカトリック的な見方を鮮かに表現した。彼の哲学が次第に包括的になつてゆくに従い、晩年に及んで、彼はカトリック主義を打ち破つて、一部分プラグマチズムとプラグマチズム的に解釈されたマルクス主義とをその思想のうちに取り入れたのである。かつてなお動揺のうちにあつたシェーラーは落付くべきところに落付かずしてこの世を去らねばならなかつた。

フッサールの現象学からの転向の他のひとつの著しい例はハイデッガーである。彼もまた最近の哲学のひとつの兆徴であるであらう。リツカートの弟子であつた彼は、フッサールの影響を受け、更にデイルタイに刺戟されて生の現象学を打ち建てようとする。ところで彼の最も重要な意義はロマンチズムとの訣別にある。その精神に於て彼の哲学は、なおロマンチストであつたデイルタイ的であるよりもむしろロマンチズムを克服しようとしたデイルタイ、殊にまたロマンチズムを克服するために悪戦した悲劇的なるニーチェやキェルケゴールの系統に属している。

然るにその昔ニーチェ及びキェルケゴールに就いて大きな書物を出されたわが和辻哲郎氏の如きは、最近盛にハイデッガーを使用しつつ、しかも彼の思想をロマンチズムの意味に絶えず転化していられる。日本の思想家たちはどこまでロマンチストであり、またあり得るのであろうか。

四

ドイツの哲学界の諸傾向を識別する最も一般的な標準はそれらのロマンチズムに対する関係である。前世紀の中葉以後一斉に行われ始めたロマンチズムに対する攻撃はその殆ど凡てが、或は中途にして挫折し、或は遂に却つて敵に身を売るにまで到つた。今やロマンチズムは再び勢力を盛り返そうとさえしているように見える。然しこのことは絶対に不可能である。資本主義社会の内部に於ける矛盾が今日の如く顕になつて来たときこのことは絶対に不可能である。ロマンチズムは現在では白日の如く明らかなる事実を見ようとは欲しないところの、却つて現実を逃避しようとするところの、プチブルジョアの自慰に過ぎない。我々の知る限り、この傾向に属する思想は、みずからもはや何等創造的なものをもつことなく、昔の夢物語の色ざめた再版であるに過ぎない。

近年の日本の哲学界は殆ど全くドイツの影響のもとに立つて来た。わが国に於ける特殊性は、本店では絶えずロマンチズムに対する克服の努力がなされたに拘らず、この支店ではむしろこの努力を認めずして却つてそれをつねにロマンチズムと和解させようとしたところにある。日本の文科の人達はおしなべてロマンチストである。そして彼等のこの傾向はセンチメンタリズムと結び付いているのがつねである。この国ではひとは好んで新カント主義を、否、時としては現象学をさえ、ロマンチズムと結合させようと骨折つた。この結合の傾向は、多くのエピゴーネンに於ていつでも見られるところの折衷主義的、混合主義的性質の表現でもあつたのである。

将来の哲学の進歩は、私の見るところでは、如何にロマンチズムが克服されるかということにかかつていることが多大である。このことは特に、ロマンチックな、あまりにロマンチックな日本の哲学にとつては重大であろう。然るに我々は現在この克服を成就したひとつの哲学を知っている。マルクス主義の哲学がそれである。哲学上はフオイエルバッハのヘーゲル批判から出発し、この批判をつきつめたマルクス主義は、ロマンチズムの克服であると同時に、かかる克服を企てたところの新カント派その他のものと異なつて、それはドイツの古典哲学、殊にヘーゲルの哲学から弁証法を遺産として受け継いだという特殊性をもっている。

かくて私はロマンチシズムに対する関係ということからだけでも、哲学に興味を有する人々が一層多くマルキシズムの研究に向うことを望まずにはいられないのである。

現象学は明日の科学か——1930.1『改造』

現象学は明日の科学だといわれる。現象学は今やフッサールからハイデッガーへ転向しつつある。物そのものへというのが現象学のモットーだ。だが問題は物そのものが何であるかというにある。フッサールはそれを純粹意識として見出し、ハイデッガーはそれを現実的存在として把握する。前者は意識の本質を研究し、後者は人間の存在の状況を分析する。一は理性の現象学であり、他は理性なき存在の現象学だ。人間的自己の本質を理性として、神的な永遠なものとして前提する多くの哲学に今やハイデッガーの現象学は対立する。だが彼の人間は宗教的なそれであり、いわば「原罪」によつてもともと自己疎外を完成しているところの、従つて人間種族の始つて以来変ることなきものと考えられた人間である。だが我々は一層現実的な、歴史的な人間の存在の状況の研究を要求する。それは特に現代的な、即ち「商品」に於て自己疎外を完成せる人間の状況の分析を要求するということだ。かかる現象学は明日の科学ではなからう。それは今日の科学だ。しかしそれは明日のための科学である。

特権階級意識の批判 —1930.3.12～14「知識階級は何処へ行く（10）」『読売新聞』

インテリゲンチア即ち知識階級と呼ばれるものは、厳密な意味では、一の階級を構成するものでない。それは、本来の意味に於ける階級たるブルジョアジーと、プロレタリアートとの中間層として特色づけられている。彼等のこの存在に彼等の意識が相応しているであろう。

知識階級は共通の階級的利害をもっていない。僧侶と画家とは如何なる共通の利害をもつのであろう。医者と弁護士、化学者とジャーナリストとを如何なる共通の利害関係が結びつけるのであろう。これらの職業に於ては、精神的利害ばかりでなく、物質的利害もまた全く異なっている。彼等は共通の階級的利害を知ることなく、知っているのはただ職業的利害のみである。この点に於て彼等は、カウツキの云つたように、中世の手工業職人に似ていると見られ得る。しかも彼等の職業的意識は最も多くの場合特権的意識と結びついているのである。例えば、大学教授はジャーナリストを軽蔑と猜疑の眼をもって見る。官立大学の教授は私立大学の教授に対してさえ自己を特権階級として意識しているのである。

同じ職業の内部に於ても、インテリゲンチアの間には連帶性が甚だ欠乏している。彼等の生活状態並びに利害關係に著しい差異が見出される。高級の官吏と下級の書記との間にはどのような利害が共通しているのであろう。高級の者は下級の者に対して特権をもち、且つその特権を自覺している。従つて誰も一層高い地位に到達しようとあせる。同一の地位にある者も共同して自己の地位を高めようとすることなく、却つて仲間を犠牲にして昇進しようとす。かくして凡そインテリゲンチアほど相互の間に嫉妬、高慢、野心、奴隸根性などをもっている者はないと云つてもよいからである。

このように彼等自身の間にはあらゆる種類の差異乃至対立があるに拘らず、しかもなおインテリゲンチアはプロレタリアートに対しては凡て自己を或る特権階級として意識している。彼等は自己を精神上的の貴族として意識し、それに応じた貴族趣味をもっている。彼等の貴族的意識は、それが精神的なものであるにせよ、彼等を労働者たちから反撥せしめ、少なくともつねに或る距離におく。この事は彼等の實際の生活がプロレタリアとなんら選ぶところのない場合にもなおそうである。それは丁度、昔、貧乏士族が町人に伍することをいさぎよしとしなかつたのと同じである。彼等は曰う。我々は何故にプロレタリアートに服従せねばならないのか。我々は彼等より

も教養があるではないか。また彼等は曰う。労働者の貧困に対して我々に一体何の責任があるのだ。我々は彼等を搾取しているとはいえないではないか。なるほど彼等は直接には労働者を搾取していないのである。

彼等は又曰う。何故に我々はプロレタリアートと結合しなければならないのだ。我々は普通の労働者ではない。我々は多くのものを学び、多くのことを知っている。どうして我々は靴職人と共同しなければならぬのか。我々は彼等よりも更に多くのものを要求してよいわけである。けれども、昔の手工業時代の職人は皆このように考えたのである。俺はただの労働者ではない。俺は印刷工だ。彼もまた自己の特権を意識していたのである。

インテリゲンチアは今や次第にプロレタリア化しつつある。彼等の生活の窮乏と低下とは目の前に行われつつある事実である。彼等のこの様な危機はまさしく資本主義の行詰りに相応している。それにも拘らず、知識階級の大部分は今もなお資本主義に対してプロレタリア的な認識をもつことが出来ない、これは何によるのであろうか。

彼等は資本主義的搾取には、原則として、直接に関係していない。彼等のいわゆる「文化生活」は彼等の知識と特殊な才能によってあがなわれるのである。いかにも、彼等は資本主義から直接

の搾取をうけていない。彼等はなお貴族的労働者であるように見える。然しながら、彼等は資本主義が直接の搾取によらずとも、なお彼等をよくプロレタリア化することを認識せねばならない。なぜなら資本主義社会に於てはマルクスが云つたように、精神的な労働と雖もひとつの商品にほかならないからである。

知識階級が特権階級であるのは智的労働の熟練が筋肉労働の熟練ほど容易に得られぬこと、及びインテリゲンチアが機械からの圧迫をうけぬことにもとづいている。然しながらインテリゲンチアと雖も工場式に生産され得るものであり、また、そのように生産されつつあるのである。今日中等及び高等の諸学校は実にインテリゲンチアを作る工場としてはたらいっている。工場の生産品である限り、それが足袋であろうと、靴墨であろうと、インテリゲンチアであろうと、資本主義社会に於て同一の経済的法則のもとに立っている。そこには無政府的な生産があり、恐慌があり、市場の法則が支配する。今日インテリゲンチアの間にも夥しい予備軍があり、失業者がある。それによつてインテリゲンチアは益々資本に対して奴隸的狀態におかれる。彼等が自己の特権的意識を棄てないために、彼等の奴隸根性は愈々甚だしいものになりつつある。

そればかりではない、資本主義の発達に必然的に伴うところの、都市及び農村に於ける小ブル

ジョアの没落は、これら小ブルジョアを駆つて、今日、彼等の子弟を特殊な才能のあると否とに拘らず、その好むと否とに拘らず、どのような経済的負担をもつてしても、何とかインテリゲンチアに仕立て上げようとさせるようになる。なぜなら、もしそうしないならば、彼等の子弟はプロレタリアに転落してしまうことになるからである。かくして資本主義の発達と共にインテリゲンチアの生産過剰は自然の勢いをなすのである。

それにも拘らず、知識階級は自己を特権階級として意識することをやめない。彼等は自己の中間的な位置をなんらか超階級的な、特権的な位置として意識する。夢幻的なものを実在的なものとして意識することは彼等にふさわしい。資本家から直接の搾取をうけず、また労働者を直接に搾取していない彼等は、これらの階級の間の調停の説教師となる。彼等の唱道するところは改良主義である。これらの改良主義者たちはブルジョアジーとプロレタリアートとに平和を勧告する。社会正義の観念、自由主義の思想などが彼等によつて宣べられる。しかもなお階級間の闘争の絶えることのないのを見て、彼等は急速にファシスト化する。

彼等のうち聡明なる者は彼等の運命を知っている。彼等は傍観者であろうとする。皮肉と微笑とが彼等の顔に漂う。しかし遂には彼等も強いて無頓着を粧い得ないであろう。或る者は反動化

し、或る者は享樂主義者になる。

このとき一部のインテリゲンチアは勇敢にもプロレタリアートの陣營に身を投ずるであろう。しかし彼等の或る者は、なお彼等の特権的意識を棄て去ることなく、そこに於てもつねに指導者であろうとする。これらの人々は彼の野心をただ他の処で満足させようとするに過ぎない。英雄的気分が酔おうとさえも彼等は望んでいるのである。従つて彼等相互の間に於て指導者の特権的位置が争われ、嫉視、反目、その他の排他的感情が支配する。彼等はまたインテリゲンチアによくあるように、彼等の觀念を現実とすり換え、かくしてただ焦躁の氣持の虜となるであろう。無産階級の戦列に加わつた人々のうち自己の特権的意識をきれいに清算して、自己の運命を真にプロレタリアートに結びつけ、現実の運動を最も現実に把握し得る人々のみは、その知識と才能のために、第一線的な人として活動し得るであろう。

しかしこれは固よりあらゆるインテリゲンチアに出来ることではない。これは望ましいことであるけれども、現実には於てこの通りであることは不可能であろう。もし一層広汎なインテリゲンチアに期待し得ることがあるとすれば、それは次のことであろう。

知識階級は、自己の唯一の武器たる知識的能力を今や最も鋭敏にはたらかせて、歴史の必然的

な運動を認識しなければならない。そしてそれによつて彼等は逸早く自己の特権的意識を清算せねばならない。このようにして彼等は少なくともプロレタリアートの同情者となり、同伴者となる。そしてかくの如きインテリゲンチアの同情と同伴とはプロレタリアートにとつてもまた必要であるであろう。インテリゲンチアはイデオロギストである。そしてイデオロギストはもとよりプロレタリアートにとつても必要である。無産階級の運動の進展と共に、その組織の拡大、強化と共に、イデオロギストの必要もまた増してゆくに相違ない。文化的勝利はプロレタリアートにとつても要求されているからである。この意味に於てインテリゲンチアの支持は無産階級にとつて必要なのである。無産階級はやがてこれらのインテリゲンチアをも彼等の階級実践のうちに組織化し得るに相違ない。

もちろんこれらのインテリゲンチアは彼等にふさわしき最大の謙遜をつねに忘れてはならない。現在に於て最も必要なのはどこまでも政治的実践である。また彼等は日和見主義者であることなく、どこまでも階級的イデオロギストであるべきである。

没落しつつあるインテリゲンチアを救い得るものはプロレタリアートである。そればかりでなく、インテリゲンチアにとつて関心事であるところのイデオロギーの発展そのものもまた我々は

この階級を通してのみ期待することが出来る。ブルジョア文化はもはや次第に生産性を失っている。プロレタリアートと結びつくことなしには過去の文化の伝統のうち最も貴重なものさえもが保存され、発達され得ない状態になってゆきつつあるのである。プロレタリアートは決して文化の単なる破壊者、文化の敵であるのではなく、却って新しい、健康な文化の味方であり、且つその生産者であり、建設者であるのである。インテリゲンチアは自己の特権的意識を清算することによって、却って文化の担い手としての自己の使命を完うすることが出来る。

古典の研究

—1931.4『ギリシヤ・ラテン講座』月報

一

瞬間の享樂のための見せ物でなく、永久の財産——嘗てツキディデスはこのような言葉をもつて、彼自身の歴史書が人類の歴史そのもののうちに於てもつべき位置をみずから指し示したのである。我々はそこに無邪気な誇を見る。しかもこの告白の中に現れた傲慢なども云われ得る期待は、二千年余の経験によつて事実として証明された。批判的な歴史学の建設者としてのツキディデスの名は恐らく不朽である。そして我々は彼の言葉が凡ての偉大なる古代人の場合に当て填まることを知っている。

キリスト教が津浪のように世界を席捲したとき、この新しい宗教の火の如き帰依者達は、従来の支配的な古典的文化の没落を予言した。その当時、我々に伝われる書簡の中で、ギリシアの修辞学者リバニウスは、彼の博識な友人で且つ基督者であったところの、後の教父カエサレアのバシリウスに向つて、この人が聖書に対して古典的教養を軽蔑したのに答え、次のように書いてい

る。「君はただ安んじて——君の云うところでは——より悪い形式のものだがより価値のある内容をもった著作を守っているのもよからう、誰が君にそれを拒むことを欲しよう。併しつねに私のものでありそして以前にはまた君のものでもあつた教養の根は、君のうちになお持続し、君が生きている限り、持続するであらう。そしてたとい君がそれに水をそそがずとも、如何なる時もそれを滅すことがないであらう。」その後の歴史の発展は彼のこの確信に充ちた告白を正當なものとした。固より彼の保護者ユリアヌス皇帝の希望は実現されなかつた。古典的文化の最高の価値の反省によつてローマの國民的再生を計らうとする夢は一の幻想に過ぎないことが分つた。併しながらこの崩壞の時に於て、「永久のローマ」の滅すべからざる信仰の中から、古典的教養の復興は生長し、そしてそれがキリスト教的・西歐的文化の誕生の時となつたのである。教会は古代の精神的体系を破壊しなかつたばかりでなく、却つてその中へ這入つて行つて、千年に向つて自己の抵抗力ある建築を打ち建てた。中世のローマ的・ゲルマン的諸民族の國民的詩及び風習の上に古典的文化の伽藍は聳え、ゲルマンの征服王達は恰も鷲のようにローマ帝國の遺物のうちに巢く、彼等の國家を古い帝國の基礎の上に、ローマ法の体系の容器のうちに組織した。

一五〇〇年の頃、キリスト教と古代との中世的結合がゆるみ、ヨーロッパの大部分にとつて再

びそのこれら二つの根源的な要素が分解した。この分解を現す名は、人文主義と宗教改革と、である。即ち超世界的な原始キリスト教的信仰の復活に対する努力と、古代の世俗的文化の再生と、が平行して行われた。十七—十八世紀のフランス的・イギリス的啓蒙思想、十八世紀の終に於ける古典的ドイツ観念論並びに新人文主義、これが近代ヨーロッパの文化の発展に於ける二つの主要段階であり、共にルネサンスの子供であると見られ得る。

ここに於て我々は同時にこの方面から現代に於ける文化の問題が人々によって何処にあると考えられているかを知ることが出来よう。一方に於て近代的世界はひとつの不幸な出発点をもつていたと云われ得る。中世に於けるキリスト教的要素と古代的要素との統一とは反対に、近代文化はこれら両要素の分離から出発した。エラスムスとルターとが一つの人格に於て結合していなかったところに近代文化の悲劇の根源がある。そこで現代の課題はそれら二つの要素の統一を再び恢復するところにあるとも云われ得る。最近に於ける中世的カトリック的思想の復興の著しい現象はかかるものとしても眺められるであろう。併しながら他方から見れば、近代文化はいずれにせよ古典的文化の圧倒的勝利を意味する。啓蒙思想とドイツ観念論とがその主なる精神的産物であり、そして前者が反キリスト教的であることは言うまでもなく、後者と雖もキリスト教の根

源的な信仰を古代的なものの中に溶解することによって発達したものと見られ得る。「近代の教父」とも呼ばれるシュライエルマツハーがこの傾向を代表している。かくて現代の課題は、キリスト教の見地からすれば、自己の根源的な信仰の内容がそのうちに沈んでしまった人文主義の中から再び浮び出て、これを超越して純粹にその内容を獲得することにあるとも考えられよう。現代の新教のうちに於ける新しい傾向、所謂弁証法的神学はかかる目的をもっている。

二

私はここに現代の文化的課題が何であるべきかについて立入って論評しようとは思わない。いずれにせよ古代的文化の持続性については争うことが出来ぬ。単に百年昔の人々、シラーやラシーヌが我々にとつて何となく古風に感ぜられるに依じて、ホメロスや悲劇詩人が若返るのを感じざるを得ないのは、いとも不思議な経験である。カントがその曲りくねった文章のために啓蒙時代の子供であったことの感ぜられるのに対して、プラトンの哲学的芸術が現代により自由な関係をもつて現れるのは、不思議な経験である。

併るに古代的文化といつても、その中にギリシア文化とローマ文化とを区別することが出来る

とすれば、両者の我々に対してもち得べき関係もまたそれぞれに區別されねばならぬであろう。疑もなく、我々の感覚にとつてローマの著述家達の方が心理的に一層面白いのである。時間的に一回的なものの、個人的なものの秘密に対する隠されざる感覚、しかも豊かな感情の高低をもつて甚だ特性的に自身を表現するローマの著述家達は、我々に対して内的により近く立っている、それだからまた我々は彼等に対して場合によつてはより容易に厭惡の情を抱かせられるのである。千々に切れたる心臓の感情の深みから生れたカトウルスの詩に現代人は共鳴を感ずることが出来よう。唯物論的自然觀並びに人生觀の教に充ちたルクレチウスの詩は、その芸術的效果によつて、我々の心を捉えて離さぬであろう。今日の文芸家と雖もセネカの哲學的論文を讀んで一日を愉快に過すことが出来、また我々は同じ室で食卓についている場合のように何の窮屈も感ずることなしにホラチウスやペトロニウスと談話することが出来るであろう。たしかにローマ人はギリシア人よりも心理的に一層親しく我々に接近している。

ローマ人は明らかに年代的にも我々により近く立っている。否、彼等はいわば我々と同じ地盤に立っているのである。なぜなら彼等こそ實際最初の人文主義者としてギリシア人に対して我々と同様な状況にあつたのである。彼等の文化的綜合の複雑さ、前へ推し進むギリシアの精神性と

自身の現実的な歴史の意識及び健全な国民的保持力との模範的な混合は人々をつねに新たに驚歎せしめるであろう。ローマ人自身或るひとつの典型的な古典の解釈の仕方と吸収の仕方とをもっていた。この特殊な仕方のために彼等はまさにみずから古典的ともなり得た。その仕方が何であったかに深く探り入ることは我々にとつて最も興味あり且つ利益ある仕事であるであろう。

その後の発展に於てそれぞれの時代はまたそれぞれの仕方で古典的文化——ローマ文化を含めて、なぜなら歴史は二つのもの、ローマ的「伝統」とギリシア的「理念」とである——を解釈し、吸収した。このようにしてまた古典の解釈吸収の仕方そのものが歴史的事であり、それ自身の歴史をもつている。古典文献学史の研究はかかる歴史の研究にまで進んで行かなければならない。我々はこの方面ではアルベルト・シュヴァイツァーの『エス伝研究の歴史』というような好著をもつている。同じように我々は例えばプラトン解釈の歴史というが如きものが纏められることを希望しなければならぬ。

三

私は今我々の古典解釈の仕方が如何なるものであるべきかについて詳論するわけにゆかない。

ここではただ近代に於けるそのクラシシズムとリアリズムとについて一言しておくにとどめよう。

古典解釈のクラシシズムの典型を我々は例えばフリードリヒ・シュレーゲルの『ギリシア人及びローマ人の研究の価値について』なる論文のうちに見出すであろう。クラシシズムは古代人の諸作品を美の永遠なる模範として、形式及び内容の絶対的なる規範として見る。それは古代の現実的生活の歴史学という我々の意味に於ける古代学をなお知らなかった。それは専ら古代の美術、詩、哲学の偉大なる精神的産物の理念的の世界に生き、そして無意識的にこれらの領域の理念性を古代人の実際の生活について人々が形造つた形象のうちへ移入した。その特徴は精神の生産物をこれがその中から生産された地盤から全く分離することであつた。

シュレーゲルは云う。古代史と近代史とは二つの全く異なつた法則の上に立てるそれぞれの全体である。人間性のうちに於ける二つの異なる能力、即ち表象的能力と努力的な能力との何れが教養に対して第一の規定的な刺戟を与えるかに従つて、それが区別せられる。前者は「自然的な」文化であり、後者は「技巧的な」文化である。そして時間の順序に於て後者が前者に随わねばならぬことは明らかである。シュレーゲルによれば、古代史は「円環行程の体系」をなし、従つて

「完全性」を表し、これに反して近代史は「無限なる前進の体系」をなす。無限なる前進ということは不完全性の象徴であり、そしてシュレーゲルはかくの如き近代文化の不完全性を就中文化の個々の部分の孤立化ということのうちに見たのである。彼は云う、「一民族の歴史はその民族自身の考え方に従つて説明される、円環行程の体系は単に最も偉大なるギリシア及びローマの歴史家の見解であつたばかりでなく、却つてその民族の一般的な考え方であつた。」

然るにかく現実の生活から分離して観念の歴史を理解すること、或いは後者を前者のうちに移入して前者を観念的に理解することは永くは続かなかつた。十九世紀に起つた古代学は深い現実感をもつて現実の古代を再び新たに発見した。我々はこれを古典解釈のリアリズムの傾向とも呼び得よう。この新しい見方が同時代の芸術家達に如何なる影響を与えたかを見るのは、興味あることである。アナトール・フランスは『エピクロスの園』の中で書いている。「私は時間と空間とから離れて美を理解し得ない、私は精神の産物について、私がそれと生活とのつながりを発見したとき、初めて喜びをもち始める、且つそれが私をひきつける結合点である。ヒサルリックの粗野な土器が私をしてイリアスを一層多く愛せしめる、私は、十三世紀に於けるフロレンスの生活を知つてゐるために、よりよく神曲を味わう。私は芸術家のうちに人間を、そしてただ人間を

求める。最も美しき詩は遺物以外の何であろうか。ゲーテは『唯一の永続力ある作品は折にふれての作品である』という深い言葉を語った。然るに結局は一般にただ折にふれての作品があるのみである、なぜならあらゆる作品はそれが作られた場所及び瞬間に依存しているからである。ひとはそれを、若しその起原の処、時及び条件を知らないならば、理解ある愛をもつて理解することも愛することも出来ない。自己充足的な作品を作ったと信ずるのは傲慢な弱さに属している。最高の作品はただ生活に対するその関係によつてのみ価値を有する。この関係をよく捉えれば捉えるだけ、私は作品に対して愈々興味を感じずる。」ここに十九世紀の古代学のリアリズムの立場がクラシシズムに対して鮮かに言表されたのを見る。そして我々はこの二つの立場がクラシシズムとリアリズムなる文芸の二つの時期に相応し、これに対して古典がそれぞれ特殊な仕方で影響したのを決して忘れてはならない。さて我々自身の古典研究の立場が何であるかが最も問題である。

講義録狂

—1932.8『經濟往來』

ドイツ語の初等講義録を編輯している或る語学者の或る時の話に、読者から来る通信などをみると、其中には既に他の同種の初等ドイツ語講義録を一つならずとつてゐる者が意外に多いことが分つて驚かされるということであつた。そういう読者はその一つの講義録でも始から終まで勉強したわけがなく、大抵第一巻を、しかも多分その三分の一ほどをやつて放つてしまつて、何か新しい講義録が出るとまたこれを買うのだらうと思う。途中で面倒なことに會つてやめてしまふ、そして他のものに移つてまた始める。然しどれだつて何の面倒もなしに終まで行けるものはない。そこでそういう読者はドイツ語の初等文法の最初の同じ箇所を幾度も繰り返しているだけなのである。こんな読者があるので出版屋も商売になるといふものだらうが、当人にとつては色々な点から考えてずいぶん不經濟な話である。そういう人も、もとは或る語学を習得する目的で講義録をとるのであるが、同じようなことを繰り返している間にいつのまにか、次から次へ出る講義録のどれにも手を出すという、講義録ファンというか、寧ろ講義録マニアともいふべき者

になつてゐるのである。

この種の病氣は決して稀ではない。例えば、哲学をやるうといふので、凡そ「哲学概論」といふた名のつく書物なら何でも買ひ込んでゐる人もある。つまらぬことをするものだ、と笑つてはいけない。自分で学者をもつて任ずる人でさえ、存外同じようなことをしてゐるのである。例えば、カント研究者がカント自身の著作を繰り返して読むということをしなないで、カントに就いての後から後へ際限りなく現れる文献をばかり漁つてゐるが如きはその類である。それが学問的だといふのなら、学問とはつまらないことではないか。このような病氣に罹つてゐる人の最大の不幸は、自分がそもそも不可能なこと——なぜなら彼が一冊の参考書を繙いてゐる間に世界ではその幾倍、幾十倍もの同種のものが書かれ、出版されつつあるだろうから——を求めていることに氣附かないということである。

こういう病氣は特に好奇心と併発するとき悪化する。好奇心は昔の思想家、アウグスティヌスやパスカルその他によつて、人間の主なる悪徳の一つと見られたが、好奇心が最大の悪であるといふことはまさに現代に於て最も明瞭である。現代人はこのことに少しも思い及ぶことの出来なほど全然好奇心というものに支配されてゐる。いわゆる知識階級はそうである。パスカルなど

は好奇心の根原を生る不安に見出したが、今日知識階級が特に甚しく好奇心に囚われているのは、この階級の社会的位置の不安定、生活の不安にもとづき、その現れであると云われることが出来よう。かくして新刊書の後はばかり追つて古典など一向顧みない学者、雑誌ばかり見て単行本など殆ど手にしない読書人がある。

我々は毎朝新聞を読む。ヒルティは新聞は朝読むべきものでないと云つていたが、そういう我慢の出来る人は今日極めて稀だろうと思う。ところで新聞を見て何も変つた記事がない場合、我々はなんだか空虚な、つまらないという気持ちになりはしないか。変つた事件がなければ世の中は平和で喜ぶべきわけであるに拘らず、反対にそれを不満足に感ずるといふのが今日我々の普通の心理になつてはいはしないであろうか。好奇心は人間の生の不安の現れであり、不安な心は何か珍しいこと、変つたことに対して愈々多く好奇の眼をみはるのである。物を読むということは現代のインテリゲンチヤにとつてかくの如き意味のものとなりつつある。学問でさえもが次第にそういう意味のものとなりつつある。

一つの語学を習得するための近路は、相当によく出来た一冊の文法書にかちりついて、それを始から終までやり上げるといふことであろう。学校で学ぶことが独習するのにまさると考えられ

る理由は、他の点を除いても、学校では教師が最悪の場合でもとにかく一冊の文法書を強制的にやり上げさせられるように出来ているところにある。幾冊もの概論に手を出すよりも、立派な哲学者の書いた一冊の本を精出して勉強するというのが、哲学を理解するための近路である。古典は捷徑である。このことは少なくとも哲学や社会科学などの場合には云われ得ると思う。これらの学問に於て新刊書ばかり漁っているのはかの講義録狂の場合と大差はないのである。

よく云われる平凡な真理だが、美術についてしつかりした鑑定眼を養うためには、先ず本当の好いものだけを何遍も見るということだ。そうしておけば、今度偽のもの、悪いものに出会った場合すぐにそれと鑑別することが出来る。最初から好いもの悪いものの差別なしに見ていたのでは正確な鑑定眼は養われない。学問の場合でも古典を勉強するということは同じような意味をもっている。それで「眼」が出来るのである。偽のもの、悪いものが多くなればなるほどそういう「眼」が必要になる。本が多く出るということは或る人々の云うようにそれほど歎くべきことではない。悲しむべきことは「眼」を失うということであらね。

現代の知識階級の悲哀は彼等が次第に自分の本質を失つて無識になりつつあるということである。なるほど彼等は物を読む、けれどもそれは彼等の生の不安に原因を有するところの好奇心に

刺戟されてのことであり、そういう風にして唯新しいものを漁っていたのでは好いものと悪いものとの区別も出来なくなり、知識は結局無識に等しい。否、彼等は新しいものと古いものとの区別さえ出来なくなりつつあるのである。問題はレットル、広告、宣伝だけのことになり、いわゆる評判だけのこととなる。社会的ということは今日の合言葉であり、それは全く重要なことであるに相違ないけれども、そういう合言葉に威圧されてしまつて、個人があまりに意気地なくなり、無確信になり、奴隷根性になつてしまいつつありはしないであらうか。自分の眼で物を見ることをやめて世間の評判にだけ頼るといふのであれば、知識も学問もないに等しい。然るに本当を云えば、唯徒らに社会に媚びることによつては真に社会的にさえなり得ないのである。

沢山の講義録に手を出すよりも一つの講義録にかぢりつくのが語学習得の近路だ。徒らに新奇なものを気にすることをやめて、とにかく自分の思想を行きつくところまで発展し展開してみるといふことが真理への捷徑である。真理は混乱からよりも誤謬から生れる、というベーコンの語は正しい。日本の現在の学界や思想界の不幸は、ひとがあまりに誤謬を、寧ろ世間から誤謬と云われることを恐れて却つて混乱をかもしているということである。批判があり、批判の批判があり、評論があり、評論の評論がある。「哲学時評」まで出来た世の中では批判や評論には事を欠

かない。こういう世の中では「われ敢て誤謬を意欲する。」というような、確信のあり、度胸のある、徹底した人間がもう少しあってもよかりそうに思う。

自殺の哲学

— 1933.2.23 『読売新聞』

あなたの御質問は困難で複雑な問題を含んでいます。然し私の考えるところを簡単にお答えすることにします。

或る人は、自殺をするということは人間を動物から区別する特徴であると云っています。実際そのように見られる点がないでもありません。自殺するということは、人間が自分を主体として意識するからであり、そして自分を客体として共に主体として意識することがほんとの意味で出来るのは人間だけではないかと思えます。自殺は人間の主体性が意識される限界情況であると云えましょう。

このような限界情況に追い詰められるには色々な原因があることです。然しまたどんな客観的原因があるにせよ、もし主体的な意識がなかったならば、特に自殺ということは起らない筈です。そこで我々は、或る自殺事件を社会的客観的原因から説明された場合、そのような説明が全く正

i 卷末解題に記す。

しく、また重要なものであると考えながら、それだけでは完全になつとくしないのです。人間の主体的な意識を私はパトス（パッション）と呼び、そこからパトロギーという言葉を用いています。自殺はパトロギー的な方面を多分に含んでいると思います。

私は情熱、激情、等々といわれるものを一般的にパトスと呼んでおり、それは人間の主体性を顕にする意識の象面だとします。このパトスが性格というものの根本をなし、パトス的なものは性格的なものです。パトスが客観的な意識に対する特徴はと云えば、それは主体的に深まるに従つていわば対象を失い、次第に無対象になることで、この点、パトスに対するロゴスの意識が高まるに従つて次第にいわば対象を含み、客観性を増すのと反対です。人間を一面的にパトロギー的に探つて行くと、そこで、「無」に突き当ることになるでしょう。この無はそれ自身性格的なもので、人々によりそれぞれ性格的に解釈されています。ニーチェにとつては、それはもろもろの星を産むべき渾沌であり、キェルケゴールにとつてはそれは「死への病氣」であり、またこの無から虚無主義も出て来ます。然しこの無に突き当つて或る者はパトスなきこと（アパティア）を懂れるでしょう。藤村氏の場合はこのようなパトスなき無を求めての死ではないかと思ひます。あなたのいわゆる哲学的な死です。

これに反し今の時代の者にとつてはこの無はどこまでもパトスの無で、そこから一種のロマ
ンチシズムも出て来ましよう。貴代子さんの場合はこの様なパトスの無に誘導されている様に
思われ、あなたのいわゆる文学的な死です。無がどこまでもパトス的であるのはロゴスとの対立
をやめないからで、従つてそこに自己闘争ということもあるわけでしょう。

あなたが「自殺の保証人」と云われたのを面白く思います。自殺の保証人を自己のイデオロギ
ーに求める者はつまり自殺する他なく、然し自殺の保証人を他の人間に求める者は必ずしも自殺
しないかと考えます。もしこの保証人がほんとにパトスを共にする（シンパイズということ
文字通りに解して）人であつたなら、その者は救われるでしょう。いわゆる同情をして心中する
場合もあるでしょうが、それはほんとにパトスを共にするということよりも、一方が引摺られるの
ではないかと考えられるのです。

人間はパトスによつて主体的に結合されています。（パトスなき無を求めた藤村氏と違い、貴
代子さんが昌子さんを必要としたところに、パトス的な無の性質が現れています。）ロゴス乃至
理論による客観的な結合も之に支えられなければ真の人間的結合とはなりません。パトスは性格
的なものであるにしても、性格的と個人的とは同じでなく、却つて人間は他とパトスを共にする

ことによつて真に性格的となることができず。我々はパトスの無のリアリティを求むべきで、その為には知性をはたらかせなければなりません。理論の「真理性」を証明するものは実践であると云われるように、パトスの「真実性」を証明するものは、この場合こそほんとに実践だとも云えましょう。パトスは主体的な意識だからです。人間は主体と客体との弁証法的統一であり、従つて一面的にパトロギー的であることは、普通に用いられる意味でのパトロギー的、即ち病理的ともなりません。そしてまたそのようにパトロギー的になるのは、その人が社会から遊離しているからだとも云えるでしょう。

自由主義者の立場 —— 1933.7.13 ~ 15 『東京朝日新聞』

—— 倉田氏の所論を読み ——

—

この頃わが国において注目すべきこととして自由主義の運動が指摘される。京大事件、ナチスの焚書に対する抗議、学芸自由同盟の創立、大学自由擁護聯盟の結成、等がその徴候的なものである。もつともそれにも拘らずまた特徴的なことは、そのような事件乃至運動に関係している者も、多くは、あからさまに「自由主義」を唱え、みずから「自由主義者」と名乗るのを好まないということであろう。このことは、わが国では従来自由主義というものが十分に発達しておらず、自由主義の伝統が薄弱であるということにもよるのであろう。然し一層注意すべきことは、今日一般的に「自由主義」と呼ばれるものが、やや複雑な事実と一緒に包括し、多様な意味を同時に含んでいるということである。

第一にまず正統的自由主義の継承者と見られるものがある。自由主義はもと近代資本主義社

会の生長と共に現れた思想であるが、それは種々の改訂を経て、現在では、社会民主主義となり、或は一転していわゆる社会ファシズムとなった。一方が退却し、他方が自由主義の反対物となったとき、なお自由主義者として残っているのは、いわば「心情からの」自由主義者である。彼等とはもはや社会民主主義者ですらないかも知れない。彼等はただ純真なヒューマニストである。自由主義は彼等にとつては政治的プログラムであるよりも「生きた信仰」である。近代自由主義は、原則的には、あらゆる人間が自由であるべきことを述べた。彼等は抑圧された者の解放という一般的原则に、そのヒューマニスト的感情から固執する。

倉田百三氏は本紙において「自由主義者に訴える」という一文を発表され、自由主義者がファシズムと提携すべきことを勧説された。敢て倉田氏の勧説を待つまでもなく、多くの自由主義者は既に社会ファシストとなつており、社会民主主義者の社会ファシズムへの移行は顕著な事実でないか。今更めて勧告するの必要は毫も存しない。このときなお自由主義者として残り得るのは、進歩的ヒューマニスト以外のものではなからう。

かようないわば心情からの自由主義者が今日の自由主義者の一部分をなしているとすれば、より多く存するのは文化主義的自由主義者ともいふべきものである。これは特に日本におけるドイツ

ツ思想の従来の影響から見て軽視することができないように思う。もつともドイツではイギリス乃至フランスの如く自由主義は完全に発達しなかつた。「ドイツには嫌われたそして罵られた色々な原理があるが、然し軽蔑に値するものはドイツの土地ではただ自由主義のみである。」とさえシュペングラーは書いている。

けれども、例えばカントはなお十分に自由主義的であつた。またドイツの浪漫主義はひとつの特色ある自由運動として起つたものである。此運動の影響のもとに自由主義文献のうちもつとも異彩あるもの、フンボルトの『国家の活動の諸限界』が作られた。そしてこの書の特徴付けているのは教育とか文化とかに対する限りなく深い愛である。新カント主義も自由主義的であつた限り文化主義的であり、この派の哲学者は人間のうちに存する良心乃至規範意識を「文化意識」として説明した。カントに始まる「自由の哲学」はヘーゲルに至つて事実上国家主義と結び付き、そして今日新ヘーゲル主義は、イタリアのチエンティールなどにおいて見られるように、ファシズムのイデオロギーとなつた。わが国の文化主義者のうちにもそのような者を生じたが、然しより純真な文化主義者はなお自由主義者としてとどまつている。文化の発達のためには人間がその力を自由に、かつ多様に発達させることが必要であると考えられるからである。

日本における最近の自由主義の運動の特徴は、ひとつの文化運動であるということである。それは文化弾圧に対する抗議として現れた。然るに文化的にいつても、弾圧されているのは、断じてファッショのイデオロギーではない。文化主義的自由主義者が、倉田氏の勧められる如く、ファッショと結びつくということは理由なきことでなければならぬ。由来、自由主義運動はつねに抗議運動であつたし、またつねにそうあるのほかない。これが人間歴史の現実なのである。

ところで今日の自由主義者の中には、右に述べたほかに更に他の全く新しい種類があるのでありこのものこそ今日の自由主義を特徴付けるものであらう。

二

右に述べた自由主義者は、心情からの自由主義者にせよ、文化主義的自由主義者にせよ、共になお近代的原理の上に立っている。その限り、彼等はブルジョワ的自由主義者と呼ばれることができる。例えば、彼等は「理性」の思想の上に立っている。ヒューマニズムの原理は理性の思想であるが、彼等の立場は、「人道主義」としても、「人文主義」としても、ヒューマニズムである。然るに新しいタイプの自由主義は彼等も自由主義者と呼ばれるにしても、もはや其ような意味で

は自由主義者ではなく、ヒューマニストでもない。これにも二つの種類が区別される。

例えばロマン・ローランを或は最近転向を伝えられたアンドレ・ジードを、自由主義者というが如き場合がそのひとつである。この種の新しいタイプの自由主義者も、或る意味ではもちろんヒューマニストに相違ない。然しながら彼等は理性主義的人道主義者ではない。彼等はあらゆる人間の本质としての理性に対する信頼を有しない。彼等には、従来の理想主義の思想が教えたように、理性が自由と創造との根源であるとは考えられない。この種の自由主義者は却つて「新しい人間性」の探求者である。彼等の誠実な探求は幾度となく失敗したのであろう。そして懷疑と不安とが彼等をとらえたにしても、彼等の探求はいよいよ激しくなるばかりである。彼等は遂にただ大衆のうちにおいて新しい健康な人間性を期待せざるを得なくなる。既にドストイエフスキーは、人間性のかかる熱烈な探求者として、民衆に対して極めて深い愛を抱いていた。もはや頽廃したブルジョワにおいてでなくただ新しく盛り上つて来る大衆を通じてのみ人間性の回復を信ぜざるを得なくされた者は、また「新しい社会」を熱心に待望せざるを得なくなるであらう。

かような特殊な自由主義者、新しいヒューマニストのほかに、いわば平面を異にして他の一群がある。この人々は文化の従事者であるけれども、文化主義者ではない。然し彼等も何程か文化

主義的であるのがつねである。この人々は一般的には文化に関する唯物史観の見方を認め、プロレタリア文化の優越を信じ、現在のブルジョワ文化において「文化の危機」を見る。彼等の考え方が多くの程度においてマルクス主義的であるにしても、決定的なことは、彼等においてはかの政治の優位乃至政治主義は現実的において多かれ少なかれ緩和されている。彼等は極端な政治主義が文化の発達のために有害ではないかを恐れる。少なくとも彼等はみずから政治的実践に関与しない。彼等の直接の関心となつてゐるのは文化である。其限り彼等はなお文化主義的自由主義者と或る共通のものをもつてゐる。

これらの自由主義者が、その性格、その思想において、進歩的自由主義者として、ファッショと最初から反対の立場にあることはいうまでもない、然し、如何なる自由主義者が今日の情勢においてファッショ反対でないであろうか。

三

自由主義者は、自由主義者として、少なくとも批評の自由を要求する。倉田氏は、自由主義者がファッショを教えてやるようにと勧められる。けれども教えるためには批評をせねばならぬ。

然るにファツシヨに対する自由な批評は許されていないのである。例えば、軍部に対する、戦争に対する、満洲事変に関する、等々の忌憚なき批評は決して許されていない。しかもファツシヅムのイデオロギーは容赦なく宣伝されている。自由主義者はファツシヨに対する批評の自由を奪われているが、反対にマルクス主義者に対する批評の自由のために争うことは少しも必要としない。マルクス主義に対する批評は却つてつねに歓迎されているのである。自由主義者は、彼が眞の自由主義者である限り、今日もはやそれほど自由ではない。自由主義者が自由を奪われているという事実、しかもそれが特にファツシヨに対する関係においてであるということに、倉田氏は注意されねばならなかつたはずである。

倉田氏自身書かれている、「もとよりファツシヨには幾多の欠点があり、誤謬も犯し易い。しかしもともと彼等の社会的機能は誠と熱と行動とにあつて、知能にあるのではない。その欠陥は知識階級が是正し、指導すべきものである。また彼等の知的誤謬が強烈な実行意志に伴われる時には、文化と自由との逆転と破壊とを結果するおそれもある。」ところで、唯「誠と熱と行動」だけでは甚だ危険であることは、倉田氏も認められるところであつて、それが如何なる方向、如何なる指導に従つてはたらくかが何よりも問題である。

然るに倉田氏によれば、ファッショの「社会的機能は知能にあるのではなく」従つてファッショには「幾多の欠点があり、誤謬も犯し易い。」いま「その欠陥は知識階級が是正し、指導すべきものである」としても、ファッショの行動に対する批評の自由はそのもつとも肝要な点について許されていないということが明らかな事実である以上、まことに是正のしようもなく、指導のしようもないではないか。かくて「彼等の知的誤謬が文化と自由との逆転と破壊とを結果する」ということは、決して単なる「おそれ」にとどまつていないのである。

例えば、京大事件を見よ。滝川教授が何等マルクス主義者でなく、寧ろ単なる自由主義者に過ぎぬことは、「知能を社会的機能とする」ほとんど凡ての者が認めたはずである。この一事件を見ても、自由主義者にとつて文化的自由が奪われつつあること、その危険の増大したことは明らかであろう。自由主義者はこの点に関して今やマルクス主義者と同じ運命におかれようとしている。このことが、その他の点では互いに一致しない種々なる種類の自由主義者たちを結合せしめ、そして彼等を、特に文化的自由の問題に関して、マルクス主義者とも一致せしめた所以である。倉田氏が甚だ奇怪とされるように、自由主義者とマルクス主義者との接近があるとすれば、それを喚び起したのは、実はファッショそのものの仕業なのではなからうか。

種々なる程度の差こそあれ、如何なる種類の自由主義者もつねに進歩的である。進歩的でないが如き自由主義者は本質的に自由主義者ではない。従つて彼等はプロレタリア文化に対する現在あまりにも不当なる弾圧に対して賛成することができぬ。或る者は文化の多様性と豊富とを愛するのために、或る者は相対立する文化の存在はその發達の動力であると考えるが故に、プロレタリア文化の尊重者であり、また他の者はプロレタリア文化において文化の唯一の可能なる更生乃至發展を信ずるが故にこの文化の味方である。けれども単にそれだけにとどまらない、今日の情勢は自由主義者をして自己自身の文化的自由をも防衛せねばならぬ必要を感じしめるに至つたのである。最近の自由主義の運動は、倉田氏の想像されるように、マルクス主義者が自由主義者にはたらきかけることによつて生じたものでなく、また自由主義者がマルクス主義者のカモフラージュのために宿を貸すために起つたものでもない。却つてファツシヨ的文化弾圧が自由主義者をば、文化的自由に関してたまたまマルクス主義者と同様の立場に追い込みつつあるのである。

倉田氏は次の如くいわれている。「かくして日本のファツシヨ的勢力が、知識階級全部を敵としなくてはならなくなるならば、彼等は流石に何事もなし得ないが、そうでなければ独断的武断的となるであろう。しかし何故に日本のファツシヨをかかると窮地に陥れなければならないのか。」

と。そして倉田氏はその罪があたかも自由主義者の側にあるかの如く主張されるのである。決してそうではない。もしも自由主義者をマルクス主義者と同様の立場におくことがファッショにとつて窮地に陥れる所以であるとすれば、ファッショは今日みずから招いて窮地に陥りつつあるのである。

美術時評

—1933.9.5,9,13,17,20『都新聞』

展覧会について

今年もいつしか美術の季節になった。いよいよ開かれ始める展覧会を前にして、素人は素人なりで、彼自身の感想があるものだ。

現在の美術展覧会はどのような意義を有するか、という質問を私は受けた。これは案外簡単に答えられることであるかも知れない。今日の社会では美術も一種の商品だ。従つて展覧会は商品としての美術の市場であり、もしくは見本市である。そこに入選することは或る美術家が商業的価値を得る道であると考えられる。私はそのことが悪いとあながち云おうとするのではない。今日の社会組織のもとにおいてはそれも致し方のないことである。文学者にしたつて彼の本の売れるのを望んでいる。尤も彼がそれを願うのは、単に金銭のためばかりでなく、自分の作品が広く読まれたいからである。我々は同じ心を美術家に期待してよい筈だ。

展覧会は美術家にとつて作品発表の機関である。けれども同じ発表機関にしても、美術展覧会

と文学雑誌の如きとは大きな相違のあることを見逃せぬ。美術品は印刷のできる文学作品のように同一のものをいくらでも作つて手軽に普及することができない。美術写真の如きものが発達したと云つても、それが原作の趣きを伝え得る可能性は蓄音機やラヂオが音楽における場合に比して遠く及ばぬであらう。従つて我々一般人が新しい美術品に接する機会が展覽会を措いて先ずないのであつて、そこに美術展覽会の全く特殊な存在意義がある。

然しまた美術がそのような性質のものであるだけ、展覽会と並んで現代美術館というものがぜひ必要なわけであらう。展覽会に陳列された作品が一度売却されて個人の私有に帰すると、再び容易に我々の眼に入ることができない。このことは単に金銭のためだけに製作するのではなく、自分の作品が広く鑑賞されることを欲する美術家にとつてはまことに心苦しいことである筈だ。美術は今日商品であつて、しかも私有物であることを欲しない、現代の社会的矛盾は美術の場合に他の芸術におけるよりも明瞭に現れる。とにかく、展覽会が単なる商品市場もしくは見本市でなく、作品発表の機関であるとすれば、当然その延長として、政府或は公共団体の作品買上、その他何等かの形式によつて現代美術館の作られることが要求されるべきである。美術が社会的意義を有するためには、それは始終誰でもの眼に触れ得る処になければならない。一時的な展覽会は恒

常的な美術館を背後にもつてその意味を十分に現すというものであろう。現代美術館という如きものがあつて初めて、今年の展覧会の新作品がどのような方向に向いつつあるか、或る美術家がどのような発展を辿りつつあるか、などということも誰にでもはつきり掴み得るようになる。立派な芸術家や美術批評家が出るために現代美術館の存在がどれほど必要であることか。然るに美術館と云えば古い物ばかり集つてゐる処と考えられたり、或は単に常設の展覧会場に過ぎないものが「美術館」と呼ばれてゐるのが今日の状態である。文化の創造と蓄積とが相互に作用し合はねばならぬように、展覧会と美術館とは密接な關係に立つべきものである。

新作品の発表機関として現在の展覧会はいろいろ問題にされてゐるようだ。審査のことも大きな問題であろう。然しもつと自由な展覧会、個人展覧会、或るグループの、或る運動の展覧会などが活潑に、頻繁に催されることを考えるべきだと思ふ。そういうものが簡単にできる組織が作られなければならない。現存の大展覧会よりもかかる小規模の展覧会の方が実際において現代の緊要な問題なのではないであらうか。

美術批評について

すぐれた美術批評家が存在しない、美術批評は一般に面白くない、と云われている。我々の眼に触れる範囲のものは、殆ど凡てが印象批評に限られている。それが必ずしも悪いと云うのではない。唯それが当然のこと、自明のこととされているのに対して疑問をもつのである。そのような印象批評の多くはあまりに文学的だ。もつと美術の固有な原理に深入りした批評が欲しいと思う。

現在美術批評を多少とも専門的にやっている人には美術史家が少なくないようである。然るに、過去の作品の批評と現代の作品の批評とは同じ機関、同じメカニズム、同じ才能を要求するものでなく、その間にはおのずから差異がなければならぬであろう。「歴史家」と「批評家」とは実際ににおいて批評の二つの違った範疇に属している。過去の作品の批評にすぐれた者が必ずしも現代の作品の批評に成功するとは云えない。そこで文学の如き場合では、文学史家と文芸批評家とはおのずから区別されているのが普通である。これと同様のことが美術の場合にもあるべき筈であらう。

美術においてはいわゆる「鑑賞家」という特別のものがあつて、そういう人がまた美術批評家として現れている。鑑賞家は趣味の人である。然るに趣味というものはその本性上既に在るもの、

完成された過去の作品に対して、より親和的であつて、新しいもの、生成しつつあるものに対してはあまり親しみを感じないのがつねである。それが主として過去の作品に向うという点において鑑賞家の趣味は美術史家の心と同様である。

かくしてすぐれた「批評家」が存在しない現状においては、美術における新しいもの、飛躍的なもの、革命的なものとは十分に注意されず、理解されず、価値付けられず、そのようなものが自然に抑圧されるということがあるであらう。蓋し批評家の批評家としての仕事は、まさに新たに生成しつつあるものに心をくばり、その熱心な、忠実な味方たるところにある。

今日の美術批評家は作者のために書いているか、鑑賞者のために書いているか、と云えば、そのようなことは恐らく明瞭に自覚されていないのではなからうか。もちろんそれでもよいので、真の批評は両者に共に役立ち得る筈である。然しそのような立派な批評は殆ど見当らない。技術批評のみが作者に役立つわけでもなく、また技術批評は鑑賞者にとって役立たないわけではなからう。文学的な批評、歴史家的な批評、趣味批評などに比して、技術批評が一層盛んになることは確かに望ましいことである。それには美術家自身もつと批評の筆をとることがよいとも考えられるであらう。文学の場合では創作家が批評を書くことが多く見られ、あまりに多過ぎるほど

であるに反して、美術家自身が批評を書くことは稀である。この差異には当然の理由もあることであるから、どうしてもほんとの美術批評家が出る必要がある。それには色々なこともあろうが、前にも云つた如く、現存の大展覧会のほかに、個人展覧会、或るグループの、或る運動の展覧会などが更に活潑になり、美術批評家の活動が始終要求されるようになることなどもその一つに数えることができよう。

芸術を社会生活との関聯において批評するということは、今日文学などの場合では殆ど常識的なことにまでなつてゐるに拘らず、美術についてはこのような批評が殆ど見られない。いわゆる社会的批評がよし凡てでないにしても、この方面が特に開発されることは目下の急務に相違ない。今後どのような新しい批評の方法が生れて来るにしても、この社会的批評の方法を無視することはできないと思う。それとも関係して、今日ありふれたあまりに自由主義的な批評とは異なつて、一層明瞭な立場乃至原理からの批評が見られないのも寂しい。

美術家の集団について

二三年前、文壇解消論というものが出て、文壇は解消しつつあるとか、解消せしめてよいもの

であるとか、いうような議論で賑わったことがあつた。現に文壇というものは存在しないではないが、その勢力はもはや昔日の如きものでなく、今日文学の方面において脅威を感じられているのは文壇という存在ではなくて、寧ろジャーナリズムの勢力である。

文壇にくらべると画壇というようなものも比較にならぬほど大きな勢力をもっているように思われる。これには色々理由があるであらうが、その一つとして考えられることは、画壇というものが作品発表機関である現在の大展覧会を中心として構成され、その道の大家や先輩はそこで審査員としての權威と権力を有し、そしてそのような有名な展覧会に入選することが美術家たちにとって世に出るための唯一の手段と見られているということである。そのような画壇は若い作家に対して、ずいぶん大きな威力をもっている。そして若い作家の殆ど凡てがそのような展覧会を唯一の目標として制作しているという有様である。然るに帝展などを見るに、そこに何も共通の立場の自覚があるわけがなく、一貫した指導原理があるわけでもない。画壇というものがそれにも拘らず実際に勢力をもっているために、美術における新しい精神、新しい傾向が知らず識らず抑圧され、活潑に伸長し得ない状態にあるのではなからうか。

私は今の画壇というものがもつと分化することが望ましいと思う。それには展覧会の組織が変

らなければならぬ。一定の精神、一定の立場のもとに美術家が集まって、それぞれに展覧会をもつようになることが望まれる。そうすれば、一の集団と他の集団との間におのずから競争も行われ、美術界に澁刺とした空氣が生じ、新鮮な芸術も生れて来ようというものだ。このようにして現在の画壇が分化するようになると、画壇という特殊な存在を対象とするのでなしに直接に社会に訴えようとする芸術も自然に出て来るであろう。初め文展が出来たとき、その目的は一般社会に美術趣味を普及するということにあつたようである。然るに今日ではそのような美術教育の見地から云つても、あのように総合的な、寧ろ混合的な大展覧会はや意義が少なくなり、却つてその精神なりその傾向なりのはつきりした個人的、集団的展覧会がそれぞれに開かれるといふことが、社会の美術に対する理解を深める上にも一層役立ち得るのではないかと思われる。画壇の革新は手近かには展覧会の改革の問題である。

それにしても今日の美術家は社会に対してあまりに無関心ではないであらうか。その点で美術家は遅れてはいはないか。その人々にとつては現存の画壇が社会よりも大きな関心の対象であるかの如くである。然し単にそればかりではない、現代の社会において美術家は社会のためにではなく却つて少数の個人のために制作しているのである。これには美術家の生活問題ということも

あるわけである。美術制作が直接に社会のためになされたようなギリシア時代のことをひととは想い起してみるがよい。美術が栄えた時代には、それはいつでも社会的意義をもっていた。今日美術家は自己の作品に社会的意義を賦与するように努力することが特に大切であろう。そのためには作家に普通見られる非社会的な生活態度が改められ、活きた社会ともっと接触し、交渉して、物の新しい見方を学ぶようになり、また美術についての社会的批評というものが突込んで行われ、作家の考え方が変化させられることも必要である。これらのことは作家自身の生活問題とも関係して来ることであろうが、現在の最も大きな問題でなければならぬ。いずれにしても、美術のみが社会の変化から超越しているということとはあり得ないのである。

美術ファンについて

　　展覧会に集まつて来る観衆の種類について統計をとつて数字的に區別してみること、面白いであろう。そしてそのような観衆が、その展覧会全体についてどのような印象を受けたか、どの作品に最も感心したか、或る一定の作品をどのように見たか、などということについて統計的に調べてみるのも興味があり、また有益なことであろう。かくの如き統計的調査が一度は行届

いてもよい。展覧会の観衆は或る意味では社会学的な、統計的な対象であるからである。

この観衆は種々雑多な要素からなっているように見える。実際、帝展の如き大展覧会になると、何となくお祭の気分がある。それを年中行事の一種の美術祭と見れば面白くなくもない。作品の陳列もお祭にふさわしく賑やかだ。一般観衆は浮動的で、その作品受容の仕方も曖昧なものである。かような展覧会にあつては、かの「会場芸術」と呼ばれるが如き、展覧会場における陳列の場合の効果をのみあてこんだ、従つて唯ひとの注意を惹くことを目差したような作品が作られるという傾向が自然に生じて来るであろう。勢い質よりも形の大きなものということになる。とにかく陳列の数が多いので、一般人にはおのずから好奇心というようなものが先に立つ。尤もデパートの如く、品が多いから人が沢山集まつて来るのかも知れない。制作品の多くは、それ自身の価値によつてというよりも、あの展覧会そのものもつ賑やかさ、華やかさによつて人を引いているようにも感じられるのである。

固有の意味における美術ファンと云えば、美術についてのアマチュア乃至ディレッタントのことを云うのであろう。自分でも多少絵筆の心得などがある人である、美術書や美術写真などを好きで集めている者である。芸術を鑑賞し享受するのみでなく、自分でも多少それにたずさわつて

いる芸術愛好者がディレッタントである。さすが日本は美術国と云われるだけに、かかる人間の数は多く、展覧会の観衆の重要な要素をなしているようである。彼等が現在の美術の最も有力な支持者層である。たいてい有閑階級に属し、従つて多くのサロンの傾向をもつた彼等の美的趣味と美的好奇心とによつて今日の展覧会と美術作品とは主として支えられているように見える。

ディレッタントは現在の美術にとつてこのように必要な存在であるが、また多少危険な存在でもある。ゲーテが書いている、「芸術は自分自身に法則を与え、時代に指令する。ディレッタントイズムは時代の傾向に追随する。」ディレッタントは前方を見ることをしないで、自分たちの近くの出来事ばかりに眼をやつてゐる。彼等は好い芸術家を自分たちの側に受入れることをしないで、反対に芸術家を自分たちの程度にまで引き下げようとする。芸術家の人気というものは主として彼等によつて作られる。彼等の間で話される批評が人気の源泉である。また自分の判断よりも人気に従うのがファンの性質でもある。芸術家がそのようなファンに取巻かれて、人気があるということは、それ自体としては悪いことではないにしても、危険なことである。そのとき芸術家は自分自身の上にしつかり立つて芸術の最高の目的をめざして努力することを忘れて、ディレッタントの趣味に追随するというようなことが起りがちだからである。

現在の美術はその観衆の側から云つて多くは有閑階級的或はサロンのものである。そのことは作品そのものの性質乃至傾向にも相応しているのではないか。美術は本来そのような約束のものなのであらうか。我々はそのようには信じないのである。

この秋の収穫

この秋での収穫はときかされると、私には答える資格があまりないのである。私の見たのは二科と院展だけで、それも絵画の部を一通り見ただけである。専門的なことはよく分らず、私としてはただ二三の感想を述べてみるほかない。

二科ではやはり第二室の回顧陳列が興味深かった。記憶に残っている作品が多かったが、中には最初の時ほど傾倒し得ないものもある。取立てて云えば、故関根正二氏の「信仰の悲み」など今も特に心を惹かれるものである。これは象徴的な作のように覚えていたが、今度見るとどうしてなかなかリアルな感じがする。写実的なものだけがリアルなだけでなく、こういう意味のリアリズムというものがあるのである。考えるべきことだ。

展覧会を一巡して得た一般的な印象は、現在の画壇も文壇とだいたい同じような様相を示して

いるということであつた。絵画と文学とでは無関係なように見えても、同じ時期の芸術は相似た傾向を現すものである。いつたいどうなるのかという不安に動かされる。高名な作家は既に完成し、と同時に何となく行詰つているようであり、新しい作家には底力がなく、またこれという確信的なものも掴まれていないようである。ちよつと目を惹くものがあるにしても、さてこの秋での収穫はときかれると、結局大家のものを挙げねばならぬことになる。いわゆる「大家全盛」というのであろうか。明らかに展覧会用の芸術という感じを受ける作が殖えてゆくようである。新人においてそういう傾向が特に目立つのは自信のなさを示すもので心細いことだ。

安井曾太郎氏の作品は、去年の「薔薇」もはつきり頭に残つているが、今年の「奥入瀬の溪流」も好かつた。回顧陳列に出ている氏の作にはあの時分ほどの感銘は受けなかつたが、氏の近年の作品には敬服する。先日も或人が安井氏は日本画の境地に進みつつあると語つているのを聞いたが、簡単にそうとは云えないけれども、安井氏など洋画を突き切つて、固有のものを出すに至ることのできる人ではないかと思う。西洋風のことをやつてゐる者も、年齢をとると日本流のものに還るといふことは、他の世界でも見られるところであり、それをすぐに進歩であるかの如くに云うことが近頃特に流行してゐるようだが、私は必ずしもそうとは考えない。そういうことは却

つて作家の生命力の稀薄、発展力の限度を現す場合が多いのである。洋画家に日本的なものが出て来るとすれば、それは作家が自分を生かし切ったとき、洋画の道を突き切ったとき、おのずから出て来るものにして初めてほんとに価値がある。安井氏にそういうことを期待するのはよからう。ほかに山下新太郎氏の「立秋」、有島生馬氏の「昼」など、取り上げればいろいろ議論のできるものであるが、いずれにも別々の意味で不満がある。それらよりも曾宮一念氏の作品「てんしんもも」等の如きが綺麗で印象に残っている。石井柏亭氏の「二科二十人像」は記念的なものとして興味があつたが、何でも相当に画きこなせる石井氏の腕を見せられただけのこと、感動はない。

院展では二科を見たときに感じた不安や焦慮の如きも感じられなかつた。ただ今年には横山大観氏の「虫の音」よりも前田青邨氏の「鶉飼」が、小林古径氏の「弥勒」よりも富田溪仙氏の「御室の桜」がより好かつた。それにしても日本画の将来はどうなるのであろうか。この頃のファッショの傾向によつてそれは再び盛んになるであらうか。私にはどうもそうは考えられないのである。本年の官展においては少しはいわゆるファッショ芸術が見られるであらうか。

浪漫主義の擡頭——1934.11.8—11『都新聞』

さきほどから文壇の一角において浪漫主義の叫びがあげられている。林房雄氏、亀井勝一郎氏などの名が先ずそれに関聯して考えられるであろう。このような叫びは今度やや具体的な文学運動の形式を取ろうとしている。『コギト』十一月号にはその宣言とも見られ得る『日本浪漫派』の広告文が掲げられた。この宣言の署名人、近く発刊されるというこの新雑誌の同志には、亀井氏を初め、保田与重郎、中島栄次郎、中谷孝雄、神保光太郎、緒方隆士の諸氏がある。あの同人雑誌『現実』の一部が『日本浪漫派』に変わるわけであろう。我々にかかる題名変化のうちに最近の文壇の動きの一徴候を認めることができる。従来全く庄倒的であつたりアリズムに対して、ともかくもロマンチズムを名乗る者が現れて来たのである。

林氏や亀井氏などには左翼的傾向の人の中でも元来性格的に浪漫的なところがある。またコギトの基調は、唯それがこれまで公然と主張されなかつたというだけで、もともと浪漫主義であつた。時には文壇の風潮に押されて保田氏その他がリアリズムを唱えたことがあるにしても、その

理論の實質はいつも浪漫主義を多く出なかつたのである。ヘルダーリン、ノヴァーリス、シュレーゲル、シェリング、等、ドイツの浪漫主義者の紹介と研究とはこの雑誌の特色をなし、その功績に属すると見られてよい。然しながらこの系統の浪漫主義と、亀井氏などにおいての如くプロレタリア文学の系統から来た浪漫主義とは、それほど無雑作に結び付き得るかどうか、既に一つの問題であろう。

右の日本浪漫派の宣言によると、この運動は今日弥漫せる「平俗低調の文学」に対する挑戦である。それは市民的根性に対する「芸術人の根性」の擁護である。また曰う、「日本浪漫派は今日の最も真摯な文学人の手段である。不満と矛盾の標識である。」更に曰く、「日本浪漫派は、今日僕らの『時代の青春』の歌である。僕ら専ら青春の歌の高き調べ以外を拒み、昨日の習俗を案ぜず、明日の真諦をめざして滞らぬ。わが時代の青春！この浪漫的なるもの今日の充滿を心情において捉え得るものの友情である。芸術人の天賦を真に意識し、現在反抗を強られし者の集いである。日本浪漫派はここに自体が一つのアイロニーである。」と。これらの文章のうちに言ひ表されているのは、一、俗人根性に対する芸術的天才性の高揚、二、散文的精神に対する詩的精神の強調、三、浪漫的アイロニーの主張、等々である。然るにかくの如き提唱は実は就中かの

ドイツ浪漫主義の芸術論殆どそのままの繰り返しであつて、遺憾ながら新味に乏しいと云わねばならぬ。それにしても、このような提唱にも今日の文学の状況において何か新しい意義が認められるであらうか。

この頃の文壇における一つの顕著な現象として指摘され得ることは、とりわけ若い世代の批評家たちの間に見られる主観主義的傾向である。客観的な基礎付けや論理的な聯関には無頓着に、ただ自己の「心情」を主観的に語る事が彼等に喜ばれる。この人々の文章が難解であるというのも、彼等が意識的に或は無意識的にアイロニーを好むからにほかならない。アイロニーは諷刺やユーモアとしばしば混同されているが、夫らは性質的に違つたものであつて、互いに明瞭に區別されねばならぬ。先ずこのアイロニーの本質を究めることが、浪漫主義の意義を明らかにするために必要である。主観性とアイロニーと浪漫主義とは密接につながっている。若い世代の思考のうちにアイロニーが顕著であるところから見れば、今日浪漫的傾向は、理論の上ではともかく、精神的態度の上では存外広く行き互つてゐるとも云われ得る。

諷刺の基礎にはリアリスチックな、客観的な、社会的な見方がある。このことは、少し以前文壇においてリアリズムの氣運が全盛であつた丁度その時分に、諷刺文学の問題がたびたび議論さ

れたことから知られるであろう。然るにアイロニーは主観性の規定である。キエルケゴール、此性格的には浪漫主義者でありながら浪漫主義克服の為に苦闘した詩人的思想家の言葉によれば、「アイロニーは主観性の最初の、最も抽象的な規定である」。そのことは、あのソクラテスのアイロニーによつて有名なソクラテスにおいて、主観主義の立場が初めて人類思想のうちに現れたということが示している。近代哲学においてカントに始まる主観主義は放胆なフィヒテを俟つて完成され、そしてフィヒテの後、彼の影響のもとに、シュレーゲル、テークなど浪漫主義の文芸家は、アイロニーを一つの立場にまで高めた。かかる歴史的聯関から見ても、アイロニーが主観性の規定であることは明瞭である。

いまキエルケゴールは種々なる意味で現代人の意識の一標識となつてゐるが、彼がアイロニーの概念について書いた文章は、最近我国に現れた浪漫主義の心理を理解する上にも役立つ得るであろう。彼はその中で云う、アイロニーは否定性である、なぜならそれは唯否定するのみであるから。それは無限である、なぜならそれは此のもしくは彼の現象を否定するのでないから。それは絶対的である、なぜならアイロニーがその力において否定するものは実は存在しないところの、より高いものであるから。アイロニーは無を建てる、なぜなら建てるべきものは、その背後に

あるのであるから。またアイロニーにおいて主観は消極的に自由である、なぜなら主観に内容を与えるべき現実はそのにないものであるから。主観は与えられた現実がそのうちに主観を縛る束縛から自由である、主観は消極的に自由であつて、かかるものとして浮動的である。このような自由、このような浮動が人々に或る感激を与える、なぜなら彼等はいわば無限の可能性に酔つていたのであるから。キェルケゴールがアイロニーを説明したこれらの言葉は、今日の日本の青年浪漫主義者の心理をかなり適切に説明していかないであろうか。

この人々は現状に対する反抗者である。このことは誰も尊敬をもつて認めなければならぬ。彼等のアイロニーはそこから生れる。然しながらその反抗は具体的な、限定された現実に対するものではなく、寧ろ無限定な反抗であるということがその特徴である。それは無限なる否定である、なぜならそれは無限定であるから。現実が狭隘卑小なものとして感ぜられるが、如何なる原因に限定されてそうであるのかは客観的に考察されることなく、それ故に現実と云つても無限定なものに過ぎない。彼らの戦いは一定の戦線というものをもたぬ。然しフロントをもたない戦いは戦いと云われ得るであろうか。そしてこの人々はただ彼等の主観性をもつて戦う。そこでは「良心」という、この最も主観的なものが問題にされる。良心といつても客観的原理としては無内容であ

り、従つてこの人々は「夢」について、また「憧憬」について語る。「我が時代の青春の歌」とは「無限の可能性」に対する陶醉にほかならないであらう。無限定な現実に対せしめられるのは無限の可能性という主観的なものである。

我々の時代は混沌として行方を知らぬように見える。其方向を客観的に指示すると称した諸主義、諸原理も信頼するに足らぬかの如くである。しかも現実の状態は我々の反抗せざるを得ないものである。そこから浪漫的アイロニーが出て来る。然し彼等の夢や憧憬が真に詩的で明朗であるかどうか、問題である。

代表的な浪漫主義、十九世紀のドイツの浪漫主義は、詩的浪漫主義、憂愁の浪漫主義、悲劇的浪漫主義という三つの様相もしくは段階を有すると云われている。詩的浪漫主義者は自己の主観性に逃れ、何等かの部分的想像から宇宙を築き上げる。憂愁の浪漫主義者は自己の主観性に引籠り、一切のものうちにおける異郷性を痛ましく体験する。悲劇的浪漫主義者は実存に向つて努力する、彼は詩的浪漫主義者の逃避と憂愁の浪漫主義者の受動性とに対して戦う。言い換れば、彼は彼の浪漫主義を否定し、彼の浪漫的運命を克服しようとするのであるが、それが成功するものではない限り、彼は悲劇的浪漫主義者たらしめられる。ストリンドベリイも、ニーチェも、ドストイ

エフスキーも、キエルケゴールも、このような悲劇的浪漫主義者の一面を有したと云われよう。

ところで今日我国の浪漫主義的現象を観察するとき、これら三つの様相は種々なる程度で新しい形態を取っている。ここではもちろんこの国の一般的精神的状况に相応していろいろ混淆している。然しコギトの人々の浪漫主義はどちらかと云えば詩的乃至憂愁の浪漫主義であり、そして此頃の若い世代の思考におけるアイロニーというものに大きな影響を与えたと思われる小林秀雄氏などは、その浪漫性の方面からすれば、悲劇的浪漫主義に近いとも見られなくはなからう。更に新しい傾向としてプロレタリア文学から出た浪漫主義は新しい詩的浪漫主義とも云うべく、殊に亀井氏の場合の如くマルクス主義の社会的階級の見地から離れるとき、それはやや純粹な詩的浪漫主義となるであらう。

かの「文芸復興」の声によつて芸術の解放が求められた。それによつて準備されたのは芸術家の主観性の解放である。ところが皮肉にも、或は意味深くも、かかる文芸復興の声と共にリアリズムの主張が圧倒的な勢力を占めることになった。文芸復興という語がそれ自体或浪漫的なものを現し、それまで支配的であつたところの、プロレタリア文学の正統的と称せられる純粹な客観主義の主張に対して、主観性の解放を意味するとしたならば、その場合リアリズムは決して単な

る客観主義のことではあり得なかつた筈である。それにも拘らず、リアリズムという標語に圧迫されてこれまで主観性は十分に主張されず、また尊重され得なかつた。リアリズムの散文的精神によつて「詩的精神」は抑圧され、その写実的精神によつて芸術の「創造性」の理解は制限され、芸術の主導的能力が美学第一課の教える如く感情乃至「想像力」であることが蔽ひ隠され、このようにして作品は低調なものになつて行くように感ぜられるところがあつた。かくて今文芸復興の聲によつてその解放を準備された主観性が一つの立場にまで高められて浪漫主義の提唱となつたということにも理由がなくはなからう。

浪漫主義はかくの如き反動として今日或意味、また或必要をすらもっている。然しその意味は消極的に過ぎぬのでないか。浪漫主義は現状に反抗する、そこにその積極性があると云うかも知れない。けれども反抗さるべき現実の客観的認識が見棄られる限り、反抗はアイロニーとして主観性の内部に留まるのほかない。悲惨なる現実の中にあつてなお夢み、憧憬しようとする心情の美しさを誰も疑いはしないであろう。然し問題は、この夢の内容、この憧憬の方向が如何なるものであるかということである。それが現実の発展の方向と一致しない場合、浪漫主義は悲劇的浪漫主義とならざるを得ない。また一致する場合、浪漫主義は単なる浪漫主義でなくなつてしまふ

であろう。そこで我々はもう少し、新しい詩的浪漫主義と時代との聯関を考えてみよう。

今の時代が転換期であるとすれば、この時代はそれ自身において或浪漫的な性格を具えている筈である。私は嘗てネオヒューマニズムの問題と文学について論じ(『文芸』創刊号【第十一卷収録】)、次の如く書いたことがある。「現代はまことに多くのミュトスを包蔵している時代であり、そこに、あらゆるリアリズムの提唱にも拘らず、現代のロマンチズムの性格がある。このことは如何なるリアリズムの唱道者も見逃してはならないことである。」ここで云ったミュトスは浪漫主義者の欲するように「夢」という語によつて置き換られてもよい。ただミュトスは個人的な夢のことではなく、本来社会的なものであり、社会的ミュトスとして我々にとつて重要性をもつている。然るに浪漫主義者は芸術的天才性を強調することによつて、その主張のうちには芸術至上主義の傾向が甚だ濃厚であり、夢とか理想とかもそのような立場において詩的個人的なものと考えられているに過ぎないのではないかと疑われる。

亀井氏は云つている、「ロマンチズムを妄想であり、觀念の遊戲であると見做す俗見は既に打破られている。それは深く現実に徹しようとする者の情熱の方向であり、現実のなかにただ現実を見るのではなく、その可能性と未来性とを見る、いわばリアリストなるが故にこそその夢であ

る。』(『文芸』九月号)。然し現実をその可能性と未来性において見るというのは現実を發展的に見ることにほかならず、そしてそれこそマルクス主義の唯物弁証法においてなされていることではないか、と反対されるであろう。寧ろ自己の夢を、現実との聯関において規定することなく、もしくは現実との聯関において規定することが不可能であると考へるところに浪漫主義があるのではないか。周囲の現実を夢を許すようなものでなくて、夢を全くたき毀すようなものである、けれど我々の主観はなお夢みることを欲する、この主観の憧憬に詩的場所を与えるために現実から主観のうちへ逃れようというのが浪漫主義ではないであろうか。

ミュトスというものは決して単に客観的にのみ限定し得ぬものである。その限りにおいて浪漫主義が客観的現実主義に反対することは正しい。またそれが人間性のうちに含まれる憧憬、エロスを尊重しようとするヒューマニスティックな氣持乃至態度も我々の同感できることである。エロス、人間のパトスのこの根源的なものうちから生れるミュトスを単なる妄想と見做すことには我々も反対する。然しながらミュトスは限定され、形成されねばならぬ。そしてそのためには新しい倫理の確立されることが何よりも必要である。ところが浪漫主義者はその浪漫的美的態度ないし芸術至上主義の自然の結果としてこのような倫理の問題を度外視することになる。なるほど

この人々は「良心」と云う。けれども良心とは「心情」のことであり、この人々の良心が無限であるのは、この人々の「夢」が無限であるのと同じように、それが無限定であるがためにほかならない。倫理の問題を単なる客観主義の立場から見るとは誤っていると見ても、社会的現実との聯関を断念した良心は結局アイロニーの範囲に留まるであろう。

それにしても、最近の浪漫主義の根柢にもヒューマニズム的要求が新たに動いているのではないだろうか。私は浪漫的アイロニーが新しい倫理によって支配されて行動的になることが必要であると思う。ともかく、この頃或は「行動的ヒューマニズム」と云い、或は「意志的リベラリズム」と云い、ネオヒューマニズムの問題がかなり力強く現れて来たことは注目すべきことであり、興味深き事実であると云わねばならぬ。ネオヒューマニズムの原則の徹底的な論究が今要求されている。

自由主義以後

—1935.4.26—28 『読売新聞』

最近、美濃部学説問題¹を一契機として自由主義の再検討が行われている。そして「没落自由主義」などと云われる如く、自由主義は無力であり、やがて没落して行くべきものであるというのが、一般の意見のようである。然しながら今日、自由主義の問題はそれほど単純でなく、その複雑な意味を分析することが問題の正当な取扱いのために必要であろうと思う。

我々は先ず「自由主義の二世代」とも云うべきものを区別しなければならぬ。その一つは、こゝとわるまでもなく、近代社会の支配的な原理であつた自由主義即ちブルジョワ自由主義である。これは年齢から云つて、比較的古い世代に属する自由主義者によつて代表されているのが通例である。然るに比較的若い世代、特に若い世代のインテリゲンチヤのうちにおける自由主義は単純にこれと同一視し得ないものがある。新世代の自由主義は決してブルジョワ自由主義をそのまま認めるのではなく、種々の点でそれに反対している。この自由主義と古い自由主義との間には、普

i 美濃部達吉の憲法解釈に対し、1935.2以降政治的攻撃がなされた件、所謂「天皇機関説」事件。

通その担い手についても世代の相違があるように、性質上の相違がある。両者を同じに見、自由主義と云えばブルジョワ自由主義であるとして概括論を行うことは、今日の実状に即したものと云い難いであろう。我々の関心するのは、資本主義社会の「古典的な」自由主義でなく、寧ろいわば「自由主義以後の自由主義」である。

没落自由主義と云われる場合、その華かであった時代の存在したことを予想しての言葉である。かく云われ得る自由主義は、もちろんブルジョワ自由主義にほかならず、事実、それは没落すべき性質のものであろう。然るに新世代の自由主義はそのような想い出を有することなく、そのような過去に束縛されることを要しない自由主義である。特に我が国においては従来ブルジョワ自由主義も十分に開花しなかつた。このことは、一方、新世代の自由主義がブルジョワ自由主義の伝統に圧倒されずに新しいものとして成立するために好都合な事情であると共に、他方、それがもとより自由主義と云われる以上ブルジョワ自由主義の一定の要素を継承する限りにおいてなお、我が国の文化発展に対して重ねて特殊な意味を有することを語るものである。

確かに自由主義は現在無力である。然しそれが無力であるからと云つて、何でも社会的に強力なものに従うという態度こそ自由主義の排斥するものである。自由主義に対する批判において、

それは無力であるから無価値であるというような考え方が知らず識らず前提されている。これは現代の政治主義的な見方に伴う危険であつて、とりわけ封建的な事大主義の残っている我が国では警戒を要することである。真理は永久に無力である筈はないが、然し必ずしもつねに有力であるわけではない。現在有力なのは国家主義であらう。然るに世界の各国が凡て国家主義を主張し、国家主義が世界的になるに従つて、自由主義は寧ろ新しい展望を得るのである。自由主義は相對立するマルキシズムとファシズムほど有力でないが、然し両者の対立が激しくなるに従つて自由主義は却つて新しい意義を得るのである。それでは新世代の自由主義とは如何なるものであらうか。

新世代の自由主義は現在主としてインテリゲンチヤのものである。事実、現在自由主義が問題にされるとき、たいていの場合、知識階級の問題と関聯させて論ぜられているが、そのことはこの自由主義が単なるブルジョワ自由主義と同一視され得ないことを示している。自由主義について論ずる場合、この問題を知識階級の問題と結び付けながら、この自由主義がブルジョワ自由主義と同じものであるかのように議論するのは、自己矛盾であると云わねばならぬ。

インテリゲンチヤの特性がそのインテリジェンスに、知識人の特性がその知識にあることは明

らかである。そして知識の特性はその国際性にある。ラスキは云っている、「近代科学は世界市場を意味する、世界市場は世界的相互依存を意味する、世界的相互依存は世界的政治を意味する。この恐しい三段論法の諸帰結の上に行動することが我々の安全にとつての唯一の道である。」単に知識そのものが国際的であるのみでない、かかる知識にもとづく技術、かかる技術にもとづく交通、生産等の諸関係も、国際的な性質を有し、国際的關係を密接にすることに役立つている。ひとは「政治的」事件の喧噪に心を奪われて、科学や技術が世界歴史における如何に大なる勢力であるかを忘れてはならない。電氣の発見はアンペールから我々に至るまでに起つた一切の政治的事件よりも重大な帰結を有する、とヴァレリイも書いている。

尤も、自然科学や技術とは異なつて、文芸、哲学等は、国民的色彩を一層濃厚に有することは争われない。けれどもこのことは、単に民主主義に動機を与え得るものでなく、また自由主義の動機となり得るものである。なぜなら、そのような文芸や哲学にも国際的なところがあるといふことは別にしても、それらは単に国民的なものでなく、又個人的色彩を濃厚に有する性質のものであるからである。

なお知識の国際性は我が国のインテリゲンチヤの場合、特殊な意義をもっている。現代日本の

社会及び文化の重要な基礎をなしている科学は、もとより日本伝来のものでなく、西洋から輸入されたものである。単にそれに留らない。我々の生活や意識においてこのように西洋流の科学や文化が大きな位置を占めるようになった以後は、我々の文芸や哲学の如きものに関しても、日本の伝統的なものに満足できなくなり、西洋的な乃至科学的な思想や様式の取り入れられることが要求されるに至るのは自然である。このようなことは、日本主義者の云う如く、決して単なる西洋崇拜によるのでなく、我々の生活、交通、生産等の仕方が我々の経験する通り西洋化しているということにもとづく現実的な要求に由来するのである。

このような事情は、我が国においては自由主義の伝統の強力でないに拘らず、知識人に自由主義的傾向を与えている。もちろん、ただそのことからだけでは新世代の自由主義を説明することはできないが、然しまた知識の有する批判的性質を離れてこの自由主義は考えられない。この自由主義はファシズムに対してはもとより、ブルジョワ自由主義に対しても、マルキシズムに対しても批判の自由を要求する。それでは批判の立場は如何なるものであり、知識人の階級的性質と如何に關係し、如何なる将来を有するであろうか。

そのような自由主義は知識階級のイデオロギーであると云われるであろう。そして知識階級は

中間階級であり、やがて没落すべきものであるから、そのイデオロギーたる自由主義も没落するのほかないと云われるであろう。知識人が自由主義を抱き得るのは、ブルジョワジーになお自由主義の存し得る余地のある限りにおいてであると考えられるであろう。

然しながら知識人が自由主義的であるのは、単に彼等が中間階級であるという故のみでなく、知的活動そのものが本性上自由主義的などころを有するためである。そのことは今日、同じ小ブルジョワ階級の中でも知識人以外の層がファッショ化の傾向を現しているに拘らず、知識人が、また同じ知識階級の中でも文芸家、学者、ジャーナリスト、学生等、知的活動の活潑な層に比較的自由主義者が多いという事実によつても示されている。知識人の自由主義には単にその階級の中間性からのみ導いて来ることのできぬものがある。人間の知的な、文化的な活動をしてその機能を十分に發揮せしめるためには自由が認められねばならず、そのことがまた歴史の發展、その意義の実現のためにも必要である。新世代の自由主義は単なる文化主義に立脚するものではないが、凡てを政治に従属させようとする政治主義に賛成することができない。或いは寧ろ、そのような政治主義の欠陥の経験と観察とからこの自由主義は生れたのである。

もちろん知識はその所有者の社会的規定に制約されるが、単にそれのみでなく、自己を客觀的

に、批判的に眺め、かくて自己をも否定することができる。人間が解放を要求するのも、人間の本質に自由が属するからであり、そして自由は否定の契機を除いて考えられない。人間性のうちに自由を認めない自由主義はなく、そのような人間性の把握において、新世代の自由主義は、ブルジョワ自由主義の合理主義とも、またマルクス主義とも同じでない。この自由主義者は広義においてヒューマニストであると云うことができるであろう。然し彼等は以前のヒューマニズムの個人主義や合理主義に、人間中心主義にすら反対するであろう。もちろん、彼等はヒューマニストとして圧迫された人間の解放の協力者たろうと欲するのでなければならぬ。

自由主義者の個人的な要求も社会的な要求も、マルクス主義によるのでなければ決して充足され得ない、とマルクス主義者は云う。よしその通りであるとしても、自由主義者は彼等自身であることをやめないであろう。単なる統一でなく、多様の統一が統一をして豊富ならしめ、生命あらしめる。自由主義はマルクス主義に対しても批判の自由を要求する。批判の自由がなければ人間を動物から区別するものと云われる知的活動の意義は十分に發揮されず、公式化、独断化、固定化は進歩発展に有害である。その発展がマルクス主義内部におけるものであるにしても、それは丁度カントから出たドイツにおける自由の哲学がヘーゲルにまで発展したというような意味に

おける根本的な変化を含むものであろう。新世代の自由主義はこのように歴史的立場を最も重要視することにおいてブルジョワ自由主義と異なっている。それはなお体系として存しないが、このことをもって直ちにその無意味無価値を考えるのは、既に体系的独断論の偏見にとらわれたものにほかならぬ。現在自由主義が左右両翼から否定されていることは、やがて否定の否定としての自由主義への道を示している。

新語・新イズム解説

—1935.7.28 『読売新聞』

普遍主義（全体主義）

全体主義という語はこの頃一般の新聞雑誌でも屢々見られるようになったが、それと同意義の普遍主義という語は専門家以外の間ではあまり使われていない。全体主義の代表的思想家オトマール・シュパンは自己の立場を個人主義に対して普遍主義と称している。特殊と普遍とは論理上相対する概念であつて、個人は特殊であり、これに対して国家の如きは普遍と見られる。従つて個人主義對普遍主義の区別が成り立つわけである。普遍に抽象的普遍と具体的普遍とが區別されている。抽象的普遍は形式論理学でいうような普遍であつて、一群の特殊からそれらに共通なものに抽象することによつて作られる。かかる普遍は特殊から抽象されたものとして、その内容は特殊よりも貧弱でなければならぬ。これに反し具体的普遍というのは「全体」のことであつて、特殊を部分として自己のうちに含む。特殊は全体の欠くべからざる要素であるが、全体は部分の和に過ぎぬものでなく、却つて全体は部分に先んずるといふのが普遍主義の根本命題である。然

るに特殊（個人）に対する普遍にも、人類というが如きものを考えることもできれば、個々の民族乃至国家の如きものを考えることもでき、かかる二種の普遍は秩序を異にするであろう。それらは論理的には類及び種として区別され得る。例えば人類と人種（民族）というが如くである。種も個（特殊）に対して普遍であるが、類とは区別されねばならぬ。かくて従来の社会的存在の論理が特殊と普遍のいわば二項から成つていたに対し、個、種、類の三項を考え、単なる普遍の論理に対し「種の論理」を他のものとの弁証法的関係において立てようとするのが田辺博士の最近の社会的存在の論理である。

述語主義

凡ての判断が主語と述語とから成ることは論理学の説明を俟つまでもなく周知のことである。これを哲学一般の問題に移して、實在を考えるに主語的な考え方と述語的な考え方とを区別することができる。アリストテレスは主語となつて述語とならぬものが實在であるとした。例えば「人間」というが如きものは真の實在でない。人間は、「ソクラテスは人間である」というが如く、他のものの述語となり得るからである。主語となつて述語とならぬソクラテスというが如き個物

が實在であると考えられた。西田博士は逆に、述語となつて主語とならぬものが實在であると云われる。個物は個物に対してのみ真に個物である。私は汝に対してのみ真に私である。個物は働く個物としてどこまでも独立のものであつて、他の個物と全く非連続的なものでなければならぬ。しかし個物は個物に対し両者の間に關係が存する限り、そこに何か一般的なものがなければならぬ。かかる一般的なものは述語的なものである。然るにもしそれが「有」であるならば、それはまた主語となることができ、かかるものによつては個物と個物との非連続は考えられない。述語となつて主語とならないものは「無」でなければならぬ。無の一般者において非連続の連続が考えられるのである。このようにして述語的論理によつて考へて行くことが西田哲学の根本的な特色である。西田哲学と云えば、すぐに反主知主義とか非合理主義とかと考へられるが、却つて非合理的なものを述語主義の論理によつて論理的に考へて行くことが最も獨創的なところである。

性格学

ハイデッガーやヤスパースなどの「実存哲学」は我が国でもかなり一般化したのが、それと種々の類似点を有する性格学の根本思想はあまり問題にされていらないようである。クレッチマー等の

精神病学者の性格学は医者の方では知られているが、表現理論から出発したルードウィヒ・クラージェスなどの性格学は哲学の学徒によつてもつと研究されてよいものであろう。それは最近流行のニーチェなども重要な関係がある。その根本思想はガイスト（精神）とゼーレ（心靈）とを区別し、これまでの精神の哲学、従つてロゴス中心的な哲学に対して、ゼーレを重要視するところにある。ゼーレというのは身体、従つて自然と融合せるものであるが、これに反し人間における精神の発達は母なる自然に対する叛逆を意味し、人間の滅亡への道であると考えられる。このような世界観には同意できないにしても、表現理論が現代哲学の重要な課題であることは種々の方面から認められており、表現的なものは凡て性格的であるとすれば、その問題を基礎とする性格学は注目するに足るものを含んでいる。私のパトス論なども性格学にいうゼーレの思想を純化しようとしたものと云つてもよい。

日本文化と外国文化

—1935年『セルパン』

日本精神乃至日本主義の強調につれて外国文化もしくは外来思想の排撃が行われている。日本人が日本人としての自覚をもち、日本的なものについて反省するということは、固より大切なことであり、我々もそのこと自体に対しては何等反対すべき理由をもたない。しかし日本的なものが何であるかを論ずるためには文化哲學的基礎、特に方法論が必要である。これらのものを欠くとき、現に多くの日本主義者たちにおいて見られるように、偏狭な、独断的な排外主義に陥ることになるであろう。文化哲學及びそれを根柢とした方法論の確立は、我々にとって現実的な問題となつてゐる。

日本的なものが何であるかを知るには、我々は日本の過去の文化の歴史を研究し、その中から学ばなければならぬ。日本は極めて古くから支那文化と交渉をもち、また印度思想の影響を受け、儒教や仏教の輸入によつて日本文化は発達した。従つて日本的なものが何であるかを知ろうと思えば、日本におけるそれらのものの発達を通じてそのうちに日本的なものを探らなければならぬ。

日本仏教は印度仏教とも支那仏教とも異なる特色をもっている。そこに日本的なものが認められる。仏教を外來思想として除いて日本文化を考へることができないのは勿論、またそれを除いて日本的なものを規定しようとしても一面的になることを免れないであろう。そうだとすれば、日本における西洋思想と雖も單なる外來思想と云うことができぬ。明治以後の日本文化は西洋文化を除いては考へられない。もしそのうちに日本的なものが認められないとしても、それは一方では西洋思想が移植後なお日が浅く、伝統が新しいということによるのであり、他方では西洋思想の一特質とされる科学性は普遍性を特色とするということによるのである。しかしこのような普遍性にしても、殊に数学や自然科学以外の哲学、文化科学などにおいては、どこまでも相対的であつて、ドイツはドイツの、フランスはフランスの特色をもっている。西洋思想と云つても唯一色のものであるのではない。西洋文化の重要な源泉であつたギリシア文化の如きも、フランスとドイツとはそれぞれ違つた形で繼承されている。日本に移植された西洋文化も既に日本の性格を得ており、今後益々そうなるに相違ない。儒教や仏教が日本において單なる支那思想でも單なる印度思想でもなくなつたように、西洋思想も日本においてもはや單なる西洋思想でなくなりつつあるのであり、今後更にそうなるであろう。日本的なものが何であるかを知るためには、日本

仏教史や日本儒教史を度外視することができぬように、やがて日本における西洋思想発達史を局外におくことが不可能である。

かくの如き方法論を無視するならば、日本精神の問題について、嘗ての廃仏棄釈論などに見られる如く、神儒仏の間に鬭争が行われることになるであろう。今日既に我々は、日本主義者において一致しているのはただ外国思想（西洋思想）の排斥ということだけであつて、日本精神そのものについては、神道家は神道家で、儒家は儒家で、仏教家は仏教家で、それぞれ自分の立場に引寄せて日本精神を論じているのを見るのである。これがもつと激しくなれば、統制の対象は皮肉にも、西洋思想であるよりも日本精神であるということにならねばならぬであろう。日本主義者がそのように無統制になる危険は、神道や仏教、儒教ですらもが、単に思想乃至理論でなく、宗教的信仰的のものであるということによつて甚だ多いのである。その場合これを統一し得る思想は存在してゐるであろうか。日本精神というものは過去に限られたものでなく、将来に向つて發展して行くものであり、これをその發展の方向に於て把握し、形成することが肝要である。統一的な包括的な日本の思想はその方向に求められねばならぬ。そしてそれは西洋思想を排斥することによつては決して得られないのである。且つ真に将来を捉え得る者のみがまた真に過去を捉

え得る者である。

凡て生命的なものは環境においてあり、環境によつて限定されると共にみずからも環境を限定する。一国の文化もまたそのようなものである。なるほど儒教や仏教は東洋思想であつて、西洋思想ではない。しかし過去において儒教や仏教が輸入されたのは当時の日本の環境の然らしめるところであり、今日ではこの環境が世界的となり、欧米にまで及んでいるのである。そこに環境の拡大がある。外国文化との接触交渉が一国の文化の生長発達にとつて欠くべからざるものであり、それが存しない場合にはその国の文化も涸渇し枯死するに至ることは、東西の歴史によつて証明されている。また外国崇拜を現代の日本人のみの特徴と考えることも間違つてゐる。嘗て仏教渡来以後において宗教、芸術、学問、政治等、あらゆる方面に外国崇拜の現象が見られた。そのため徳川時代の国学者たちは仏教を排斥したのであるが、しかし仏教の地盤におけるさまざまの優れた文化的産物はそのような外国崇拜によつて可能にされたのである。儒教の場合においても同様である。支那を崇拜した儒学者は悪しき学者でなく、寧ろその反対であつた。かくの如き外国崇拜が由来日本人の特徴であるとしても、それが西洋において必ずしも存しなかつたわけではない。却つて中華などと云つて威張つていた支那は世界の文化の大勢に遅れたのではないか。

外国文化の輸入は単に外国崇拜というが如きことから説明され得るものではない。もつと現実的な、もつと実地的な必要から行われるのである。今日の日本の経済的機構は大なる程度において西洋化し、それに伴つて我々の生活はあらゆる方面において西洋化している。子は親よりも、孫は子よりもその衣食、趣味嗜好において西洋化しつつあるというのが日本の実状である。現実の生活が西洋化すれば、それに応じて思想も西洋化するというのは必然でなければならぬ。現代の日本の社会は、産業から軍事に至るまで、西洋で生れて日本へ移植された科学の力に依頼している。西洋の文芸や思想は排斥されているが、西洋的自然科学は種々の必要から奨励されているのである。西洋文化のなから主として所謂物質文明の基礎と内容をなす自然科学の方面をのみ輸入することに努めてその他の精神的文化の方面の移植において自分が遅れながら、西洋文化は凡て物質文明に過ぎないかの如く非難するのは、西洋文化輸入における自分自身の物質的態度を嘲笑しているに等しい。そればかりでなく、日本の社会の現実的要求にもとづいて西洋的自然科学を移入し発達させることが必要であるとすれば、そのような科学と結び付いた哲学、従つて西洋的思想がこの国においても盛んになるということは当然である。各々の文化は孤立したものでなく、科学と哲学及び文芸等とは相互に密接な関聯を形作り、かようにしてのみ発達すること

ができる。西洋的な科学が必要とされる社会においては、おのずから西洋的な哲学や文芸などが要求されるのである。科学は思想に影響する。そのみでなく、科学そのものの根柢には一定の哲学がある。従つて科学を普及させることはおのずと、そのような科学の根柢をなしている哲学的思想を普及させることになり、またそのような哲学的思想を普及させるのでなければ科学そのものも発達し得ない。それだから一方では西洋的科学的普及発達を必要とし且つ奨励しながら、他方では西洋思想の普及発達を抑圧する場合には、日本の文化は全体として有機的な聯関と統一とを失い、不健全なものとなるであらう。かかる状態においては科学そのものの十分な普及発達も期することができぬ。ともかく日本の現実の社会の西洋化は動かし難い事実であり、そのために文化の方面においても西洋的なものに対する要求を抑止することは不可能である。かくして日本主義者たちと雖も、今日実際に見られるように、何等かの西洋思想に自分の主張の根柢を求め、その日本主義と何等かの西洋思想とを關係付けようとしている。そうしないならば、今日の日本人、殊に青年たちの嗜好に投じ、関心を喚び起し、信用を得ることが困難な事情にあるのみでなく、自分自身ですらも満足を感じ、確信を持つことができないように見える。西洋的なもの普及は現代の日本に於いて既にその程度にまで到達している。

このような状態の中からやがて日本的なものが生れて来るであらう。しかしこの日本的なものとは決して西洋的なものを排除したものでなく、却つて西洋的なものを包んだもの、西洋的なものを通じてもしくは西洋的なもののうちに生れるものである。ちょうど日本儒教や日本仏教のうちに日本的なものが生れたのと同様である。しかも西洋哲学と云われるものは宗教や信仰でなく理論であり科学であることを根本的志向としている故に、もし今後、いな現在、神儒仏の如く宗教的信仰的な仕方に対立しているものを統一する思想が要求されるとすれば、西洋哲学的方法によつて神儒仏の根本思想を研究するということが方法論的にも適切なことであらう。将来の日本思想を建設しようと欲する者は、西洋思想から逆転し逆向することなく、寧ろ西洋思想を突き抜けて進むことが近道ですらあるであらう。

何故に儒教や仏教の場合には外国思想の模倣とは考えられず、ただ西洋思想の場合にのみかくの如き非難が起り得るかという理由として、私は既に二つのものを、即ち第一には日本における西洋思想の伝統がなお浅いということ、第二には西洋思想の一特質として科学的普遍性があるということとを述べておいた。もちろん日本思想乃至東洋思想には普遍性がないと云うのでは決しない。西洋的科学的意味における普遍性を有しないとしても、それは他の哲学的意味における普

遍性を具えている。もし何等の普遍性をも有しないものであるならば、支那思想や印度思想が日本に移植され、この土地で同化されるということもなかつたであろう。凡て偉大な思想には人類のなところ世界的なところがある。それだから我々が東洋思想を深く研究することは人類文化に対する我々の義務であると云つてよい。この点において日本人がただ西洋のもののみを知つて東洋文化の宝庫に対して無知であるとすれば、甚だ遺憾なことである。ところで右に述べた第一の点について云えば、西洋思想が日本において明瞭な日本的性格を得るまでに至つていないということは、単に年月が短いというばかりでなく、更にこの短い年月の間において、特に最近においては日本の社会の變化動搖が激しく、日本的性格を固定させるに不利な状況にあつたということが指摘されねばならぬ。文化が一定の性格を固定させるためには、社会の安定が必要である。しかしそれにも拘らず、日本における西洋文化もつねに何等かの日本的性格を具えている。西洋文化のうち如何なるものが日本人に特に歓迎され、よく理解されるかということがすでに日本的に規定されているであらう。いな、単純な翻訳の場合においてすら、翻訳は解釈であるという意味において、また全く文脈の異なる言葉に移されるということにおいて、すでに日本化が行われているのである。日本的なものが何であるかを知るために、我々はつねに必ずしも過去の文化に溯

ることを要しない。日本的なものは到る処に見出され得るのであり、そして現代における日本的なものも認識することが特に将来のために必要である。日本的なもの研究においてつねに将来の文化の問題が忘れられがちであるのは、最も警戒すべきことである。

西洋文化と云つても決して一様のものでない。そしてまた実際において、今日の西洋思想排撃にあつても西洋思想の全部が排撃されているわけではなく、或る特定の傾向のものが排撃されているのである。思想問題の背後にある政治的問題を見失わないことが最も大切である。

人間再生と文化の課題——1935.10『中央公論』

各々の時代の文化にはそれぞれ一定の中心問題があるとすれば、現代文化の中心問題は如何なるものであろうか。私がここで問うているのは特にいわゆる精神文化についてであり、しかも種々の精神文化に共通の基本的なテーマについてである。かようなテーマは、種々の精神文化に共通のものであるという理由ですでに、我々の生の歴史的聯関の中から生れ、これによつて動機付けられているのでなければならぬ。哲学や芸術の如きものについてその生の動機をたずねるということは、或る人々を不快がらせるかも知れない。しかしながら哲学や芸術に従事するということも生のひとつの在り方である限り、それには当然、生の聯関によつて規定された動機がある筈である。純粹に知識のために知識を求めたといわれるギリシア人においても、この純粹な觀想（テオリア）が人間的生の最高の形式と看做され、觀想にたずさわることは非実践的であることを意味しないで、むしろそれが実践の最高の実現にはかならないと考えられた。アリストテレスは政治学の中で、自己目的な觀想は単にひとつの行為であるのみでなく、最もすぐれた意味におい

て行為するといわれるのは「思惟の棟梁たち」であると述べている。かくて純粋な観想、従つて叡智（ヌース）にあずかることが人間の持続的な生活形式（ヘクシス）として可能であるか否かが、アリストテレスの倫理学の根本的なテーマであつた。その生の動機を問うことは芸術や哲学を不純にすることでなく、その存在理由を自覚することである。しかもそれらにとつて自己の存在理由を自覚することは今の時代において歴史的に課せられた特別の要求となつてゐる。蓋し時代は行動を必要とする、あらゆるものが政治的実践的であることに關心してゐる。このとき精神文化に従事するということは、およそ如何なる意義を有し得るであろうか。そのレーゾン・デートル [raison d'être] が問われなければならない。しかもかようにそのレーゾン・デートルを問うということは、今の時代において哲学や芸術の如きものが人間そのもののレーゾン・デートルとなり得るか否かを問うことである。

現代文化の課題は明瞭である、文化活動は政治闘争の一翼である、文化的課題は政治的目的に従属しなければならぬ、——嘗てかようなテーゼが掲げられた。そして政治と文化、特に政治と文学の問題が盛んな討論の中心題目となつた。当時マルクス主義者によつてなされたかような問題提出は、我々の時代における哲学や文学、更に哲学者や文学者の存在理由をあからさまに問題

にしたということにおいて重要な意義を有した。政治と文学という尖鋭化した形で提出された問題の一般的本質的内容は、この時代における文学の存在理由にほかならない。ただそれは政治と文学というような特殊の形で提出されるべき種々の偏向に陥る危険があつたのである。文化の存在理由はその時々々の政治的任務に従属することに存するに過ぎぬであろうか。すぐれた作品は単に或る時代、或る社会の一時的な要求に應ずる以上の内容をもつてゐる。さもなければ、それが社会時代の変化を越えて永続するということは不可能である。尤も、かく言う場合、誤解が生じないために、あらかじめ次のことを注意しておかねばならぬ。第一に、作品の永続性は、作品が一個の生命あるものとしてそれ自身の運命と歴史を有することを否定するものではない。永続的といつても、それがあらゆる時、あらゆる場合に同じ高さの評価を受けるといふことではない。むしろ種々の運命の変化の中で結局自己を維持し自己を主張するということが生命あるものの特徴である。歴史から抽象された永遠は眞の永遠ではない。作品の永続性には、それが絶えず蘇生し、絶えず更新するということが含まれる。「最上の作品とは自己の秘密を最も永く保つてゐる作品である」とヴァレレイもいつてゐる。第二に、すぐれた作品は或る階級、或る社会の一時的な要求に應ずる以上の内容を有するといつても、それがつねにただ特定の歴史的情況において生

れるものであることを否定するのではない。ゲーテは、「唯一の永続力ある作品は折にふれての作品である」という意味深い言葉を語った。一般にただ折にふれての作品があるのみである、なぜならすべての作品は、それが作られた場所と瞬間とに依存しているから。自己の生活する時代に対して生きた聯関を含まないような作品は時代を越えて永続する力を有しない。時代とのつながりが深く達すれば達するほど、作品は永続性を有し得るのである。第三に、我々は作品の永続性をいわゆる普遍人間性から説明することに対して注意しなければならぬ。人間は本質的に歴史的であり、人間性も歴史において変化する。もとよりその変化の中から共通普遍のものを抽象してくることは不可能でないにしても、かかるものは我々の歴史的な生活とはかかわりのないものである。真の永遠が時間の単なる無際限を意味しない如く、真に人間的なものは単に同一不変に止まるものではない。ゲーテが永生の觀念を活動の觀念によつて基礎附けようとした如く、普遍人間的なものも歴史的行為の立場から捉えられねばならぬ。そして歴史的行為はつねにただ個別的な行為があるのみである。

かくて真の文化は単に或る社会、或る時代の一時的な要求に應ずる以上の内容をもたねばならず、しかも永続的価値とか普遍人間性とかいうものも歴史から抽象して理解し得ないとすれば、

現代文化の課題は如何なるものであろうか。マルクス主義の立場から論ぜられた文化の政治への従属の思想は、この時代における文化のレーゾン・デートルを問題にしたという点においてのみでなく、また如何なる文化も歴史の現実の瞬間と結び附かねばならぬことを自覚させたという点において、重要な意義を有した。しかしそれが文化の課題を単にその時々に変化する政治的行動に従属させようとした場合、政治主義への偏向に陥らざるを得なかつた。政治的任務は本性上絶えず変化する。しかるに政治的問題の変化のうちにこの変化を通じて、或いはこの変化の根柢に、つねにより永続的な、より人間的な問題が含まれている。このものが文化の基本的なテーマとして現れなければならぬ。ゲーテは事物の永続的な諸関係を取扱うことによつて自分のうちに永遠を作り出すと語っている。永続的な人間的な問題といつても、現在の歴史を、その社会的政治的問題を、離れて存在するのではない。けれどもそれはすでに外面から見ても、政治的問題に比して遙かに永続的な性質をもっている。現代の政治的諸関係を通じて現れるかくの如き永続的な問題を私は「人間再生」ということに見出し得ると信じる。ジードは先般パリで開催された国際作家会議の席上で、「今日は人間を、新しい人間を獲得することが先ず緊要である」と述べた。この言葉は、文学はもとより、あらゆる精神文化の今日の課題を適切に言い表していると思う。「私

はソビエトの新しい文学の中にみごとな作品を見た。しかしソビエトが目下作りつつある新しい人間、私達の期待する新しい人間が、形をとって現れている作品はまだ見たことがない。今はまだ闘争、養成、生産を描いている。未来を告げる作品、大きな飛躍の作品、その中で作者が現実を追い越し、これに先行し、これを嚮導し、道を拓くような作品の生れることを私は信頼をもつて期待している。」というジードの言葉もまた注目すべきであろう。もとより闘争、養成、生産などを描いてはいけないというのでなく、むしろそれは要求されている。しかしそれがただそれだけに終わらないで、その中から新しい人間性が発見され、新しい人間が形成されることが必要である。政治的なものうちにおいて、そしてつねに政治的なものとの関聯において、より永続的な人間的な問題を掘むということが文化にとつては大切である。この頃プロレタリア人道主義というようなことが論ぜられ、新しいヒューマニズムの問題が起つているのも偶然でなく、我々の立場から見ると興味深い事実である。ひとはソビエトと我が国とは事情が違つていふ言うかも知れない。なるほど政治的問題は異なつてはいるが、政治的問題の根柢に持続する人間再生の問題は同じである。ヒューマニズムといつても、抽象的に普遍的な人間性が問題であるのでなく、あらゆる人間において同一不変に止まるものが問題であるのではない。現代ヒューマニズムの根本

問題は、現代という特定の歴史的時期に相應する人間再生の問題でなければならぬ。

中世から近世への推移を劃する時期がルネサンスと呼ばれる如く、現代もルネサンスとして特徴付けることができる。或いはむしろ現代を一つのルネサンスとして意識するということが今日のヒューマニズムの本質に属している。あの時代に、ルネサンスという言葉を最初に用いた人々は、単にギリシア的・ローマ的文化の再生を、死んだ文化の復興、破壊された世界の復興を考えただけではなく、自分自身のことを、自分の現在のことを、自身の人間の再生、彼等の人間性の革新を考えたのであった。現代のルネサンス的理念においても、近代的文化の頹廢を見て、これを復活させ再建するということが問題であるのではない。あの時代の人々が中世的人間に近代的人間を対立させた如く、今日の文化の課題はその近代的人間に対して更に新しい人間のタイプを創造するということである。しかるに我が国では、マルクス主義によつて提出された政治と文化の問題が、その後の政治的情勢の変化のために、また文化そのものにおける政治主義的偏向に対する反動の結果として、人々の意識の中心から遠ざかるに従つて、もはや現代において文化的活動に従事することの存在理由について殆ど反省も自覚もないという状態が来たかのように思われる。かようにして、文化は次第に時代との生命的な聯繫を失う危険にあるのである。

ところであのルネサンスの場合ヒューマニストたちは周知の如くギリシア文化の復興に熱心に努力した。しかるに現代においても、少なくとも哲学に關していうと、或る意味もしくは或る方向におけるギリシア哲学の復興が今日の哲学に課せられた一つの重要な任務ではないかと私は考へる。近代哲学は、近代的世界の原理である個人主義と結び附いた主観主義によつて——この主観が個人的自我であらうと、超個人的自我というものであらうと、多くの差異をなさない——救い難い陥穽に陥つてゐる。かかる主観主義に対立させられた客観主義も、抽象的に主観主義に對立するという理由によつて、同様に欠陥をもつてゐる。近代の主観主義の哲学は自己の立場からギリシア哲学を單なる客観主義であるかのように非難する。しかしながら實をいうと、ギリシアには近代的な意味における主観主義が存しなかつたように、近代的な意味における客観主義も存しなかつた。抽象的な主観主義と抽象的な客観主義とは表裏をなし、元來同じ根のものである。今日ハイゼンベルクなどの新物理学の立場において、近代的な自然の概念は狭きに過ぎ、むしろギリシア的な自然の概念に還らねばならぬともいわれるように、現代哲学もその主観主義、またその客観主義の立場を捨てて、むしろギリシア哲学の立場に還るべきであるともいい得るのである。ただギリシア的な自然の概念に欠けている時間と歴史の見方をその中へどこまでも深く喰ひ

込ませることが大切である。現代文化の課題を新しいルネサンスとして把握する者は、人間再生の問題をこのような立場から根本的に把握しなければならぬであらう。

新しい人間の哲学は何よりも行為の立場に立つことが必要である。従来は美学などにおいても芸術作品を与えられたものとして前提し、それをただ理解或いは享受の立場から眺め、従つてそれを主としてその心理的効果の方面から研究するということに局限されていた。フィードラーの如き稀な場合を除いては、芸術も制作即ち芸術的行為の立場から見られるということがなかつた。人間の研究においても同様、従来の哲学には人間を行為の立場から考察する見方が欠けていた。しかるに實際は、人間は与えられたものであるよりも作られるもの、歴史的行為において作られるものである。我々の存在は固定したものでなく、我々の行為において絶えず作られ、従つてまた絶えず発展するものである。人間が作られるものであるというには、我々の行為はすべて制作的活動（ポイエシス）の意味を有するでなければならぬ。単に芸術的活動の如きもののみが制作的活動であるのではなく、人間のあらゆる行為は制作的活動の意味をもっている。行為が制作的であるためには、単に主観的なものでなく、主観的・客観的なものでなければならぬ。物を作るということとは単に意識の内部において行われ得ることではなく、それには身体が必要である。し

かした単に身体的な運動は行為とはいわれ得ないであろう。芸術が「観念の物質化」として主観的・客観的なものであるように、人間も主観的・客観的なものである。そして芸術が芸術的活動において作られるように、人間そのものも、制作の意味を有しそれ自身主観的・客観的意味を有する行為において作られるのである。作品のうちには作者の人間がおのずから表現されるといふ如きことも、芸術家の人間というものが制作的活動において作られるものであることによつて可能であろう。このように人間を行為において作られるものとして考察することが新しい人間の哲学の立場でなければならぬ。人間再生の問題は、人間を与えられたものでなく行為において作られるものと見るることによつて初めて、現実的意義を有し得るのである。

いま行為について考えるにあたり、特に主観主義の見方に墮することのないように注意することが肝要である。従来の哲学も行為の立場を全く顧みなかつたのではないが、その場合多くはカント的乃至フィヒテ的主観主義の見方をとるのがつねであつた。しかるにもし行為の立場が主観主義を意味するならば、人間をその立場から考察することは、少なくとも一面的であることを免れ難いであろう。なぜなら具体的な全体的な人間はもと主観的・客観的なものであるから。主観主義の立場において行為を考えることができないうのは、行為には、為すと共に為されると

いう意味が、作ると共に作られるという意味が含まれる故である。言い換えると、行為は「行為」であると同時に「出来事」の意味をもっている。もし行為に出来事という意味が含まれないならば、行為が歴史的存在ということとは不可能であろう。歴史はその根源的な意味において出来事を意味している。歴史は単なる客観主義の立場からも、単なる主観主義の立場からも考えられない。歴史はどこまでも我々が作るものであると共にどこまでも我々にとって作られるものである。我々は歴史から作られて同時に歴史を作るものである。

人間を全体として捉えるには、人間を生れるところから捉えねばならぬ。人間は、彼が生れるところから捉えられるのでなければ、全体的に捉えられることができぬ。人間はつねに主観的・客観的なものとして生れるのである。人間を生れるところから捉えるのでなければ、人間再生も十分に問題とされ得ない。自然(ネーチュア)という言葉がもと生という意味の言葉とつながっているように、物は自然から生れ、人間も自然から生れると考えられる。けれども人間がそこから生れる自然は歴史的自然でなければならぬ。哲学者が「能産的自然」と称したものは歴史的自然と考えられねばならぬ。人間は社会から生れる。社会というものは人間に対して外にあるのではなく、人間をそのうちから生み、そのうちに包むものである。人間は主観的・客観的なものとし

て生れるのであるから、これを生む社会は単なる客体ではなく、主体でなければならぬ。しかも人間は独立なものとして生れるのである。人間は社会から生れたものでありながら、独立にはたつき、逆に社会に作用し、実に社会を作るものである。恰も芸術作品が人間によつて作られたものでありながら、独立にはたつき、逆に人間に作用し、実に人間を作るものであるのと同様である。かように独立なものを作る行為であつて創造的といふことができる。私がここで生れるといふのは、単に生理的或いは自然的に生れることでなく、歴史的に行為的に生れるといふことである。人間は単に在るものでなく、行為において作られるものであるが、行為には為すと共に為されるという、作ると共に作られるという意味があるところに、或いは行為は行為であると共に出来事の意味を有するところに、人間は社会から生れるといふ意味があるのである。言い換えると、人間の行為はつねに社会的に限定されている。社会的に限定されているのは単に外部から規定されていることではない。社会的限定は外延的に、従つて空間的に考えられるにしても、空間と時間とは一つに結び附いている。時間は内面的で、空間は外面的であると考えると、カントを初め従来の多くの哲学者において、現代ではベルグソンにおいても見出されるところの偏見が先ず打破されねばならぬ。そうでないと、ゲーテの自然の如き、およそ生む自然は理解さ

れないであろう。内面的といえど空間も内面的と考えられることができ、また外面的といえど時間も外面的と考えられることができるであろう。現代のいわゆる不安の哲学は、空間性を外面的として軽んじ、一面的に時間的であることを特徴としている。人間はもと社会から生れるとすれば、人間を生れるところから捉える人間再生の哲学が根本的に社会的な見方を含まねばならぬことは明らかである。

現代文化の課題が人間再生にあるとすれば、その基礎となる哲学は創造の哲学であるといわれるであろう。現代の哲学はフェルナンデスの言葉を用いると「認識の哲学」でなくて「創造の哲学」でなければならぬ。創造の哲学は歴史的行為の哲学でなければならぬ。しかるに、現代における創造の哲学を代表するベルグソンの哲学は、歴史的行為の立場に立つのでなく、なお知的直観の立場に止まっている。ベルグソンは純粹持続或いはエラン・ヴィタールのモデルを、意識において見た。創造的進化といつても典型的には内面的生活におけるものである。しかるに行為は単に内面的なものであり得ず、つねに身体と結び附いている。行為するとは自己を超越するものに働きかけること、また自己を超越するものから働きかけられることである。ベルグソンの内存在論の立場においては行為は考えられない。彼の哲学が自分の住む世界との乖離を感じる者の逃れて

ゆく内面的生活の不安を現すものと解釈されるのもこれに依るであろう。身体をもって外部の硬い存在を変化する者は幸福である。創造というのは単に内的な過程でなく、自己の外に独立なものが作られることである。ところで現代の他の代表的な哲学、ニーチェ、キェルケゴール、シェストフ、ハイデッガー等において見られるのは、ニヒリズムである。創造は「無からの創造」の意味を含まねばならぬとすれば、かようなニヒリズムも何等か創造の哲学とつながりを有すると考えられるであろう。ニーチェはニヒリズムを「デカダンにして同時に端初」といつている。そのニヒリズムは「能動的ニヒリズム」と称せられる。能動の端初にあるものは渾沌である。「我々自身は一種の渾沌である」といい、かような渾沌と虚無とに落ち込むことが新しく生れるために要求される。しかしニーチェのニヒリズムもまた、彼自身の語る如く、人格の分解の体験から生じたものであつて、真に能動的、行為的な立場に立つものではない。彼のニヒリズムも主観的な意識生活の内部に止まり、超越的なものに触れることがない。彼が超人の神話において具象化しようとした人間再生の思想は歴史的行為の立場に移されねばならぬ。ニーチェは人間再生の問題に恐るべき真实性をもつて苦悩した悲劇的ヒューマニストであつたが、ニーチェ主義者として出発したジードが、今日、新しい社会から新しい人間の誕生を期待しているのは、意味深いこと

といわねばならぬ。人間は単に内面的に生れるのでなく、社会から生れるのである。しかも社会から客観的に生れるのでなく、彼自身の主体的な歴史的行為において生れるのである。

現代文化の哲學的基礎——1935.11『日本評論』

—

現代文化の問題を論ずるにあたり、先ず我々がそれを考察する立場は如何なるものであるかが問題でなければならぬ。現代文化の特徴が、よくいわれるように、社会の転形期に於ける文化であることは殆ど議論を要しないであろうと思う。これは種々の立場、相敵対するような立場に於ける人々もが恐らく一致して承認している所であろう。このような転形期、即ち過去の文化は既にその役割を終り、もしくは終るべき運命にあつて、しかも尚ほ新しい文化が確定した形態に於て生産されてゐない、もしくはその生産が成熟してゐない時代に於て、文化の問題を論ずるとすれば、唯一の可能なる立場として我々は歴史的立場に立つの外ないのである。今日の文化がまさに転形期の文化であるという事實は、この文化を考察する観点を歴史的見地に置くことを要求している。もとより単に転形期の文化のみでなく、凡ゆる時代あらゆるの文化が歴史

的立場から考察されねばならないのであるが、かかる歴史的立場からの考察が必要であるということは、今日特に我々の文化が置かれている状況によつて明瞭にされているのである。ところで歴史的立場からものを見るといふことは、ものを発展的に見て行くことである。文化は固定したものでなく絶えず変化し発展して行くものであり、我々の時代の文化もこの俣止まるものでなく何等か新しいものに転化して行かねばならず、或いは既にそのうちに新しいものが生産されつつあるという風に見て行くことである。その意味に於て現代文化を歴史的に考察することは、将来に向つて展望的に考察することではなければならない。過去の文化をただ回顧するのでもなく、現在の文化の状態をただ歎ずるのでもない。真に展望的に見ることは未来から見ることである、創造の立場から見ることである。我々が新しい文化を生産する立場に立つて見ることではなければならない。これが今日の唯一の歴史的立場である。歴史的立場というのは行為の立場である。かくて現代文化の哲学的基礎が問題になるとき、その哲学は行為の哲学、しかも歴史的行為の哲学、創造の哲学でなければならぬ。このことはマルクス主義でも考えられることであつて、即ちマルクス主義はその経済理論に於て歴史的立場、特に生産の立場を取つている。我々はこのような立場を単に経済現象のみでなく凡ゆる文化の考察に於て徹底させね

ばならないと思う。遺憾ながらこれまでマルクス主義にあつては、所謂精神的文化を社会の経済的基礎の単なる反映に過ぎないと見るところから、この文化そのものを真に生産の立場から考察することに於て不徹底を免れ難かつたようである。

二

順序として、今日もはやその使命を降りつつあるとされるブルジョア文化、近代市民社会の文化の一般の特徴について簡単に述べて置こう。この文化の根本原理が自由主義であるということ、誰も認めている。この時代の代表的な哲学者カントは自由の哲学を樹立した人であつた。カントの哲学はもちろん非常に深いものを持つてゐるが、その自由の概念は自律を意味した。他によつて律せられるのでなく自分で自分を律すること、自分が自分の行為の立法者であるということであつた。自律の概念に於ては自己を超越した如何なるものも認められない。自分が自分の立法者と考えられるところから、そのような自由な個人主義と結び付く。カントには自由な人格の共同体としての目的の王国という注目すべき思想もあるが、カントですら、一般的に云つて、個人主義的な考え方を脱していない。自由主義は個人主義である。その場合に社会が考えられるに

しても、社会は、近代の代表的な社会学説として知られ、ホッブスやルソーなどに見られる社会契約説に於ける如く、個々の独立の個人が謂わば契約に依つて相結んだ所のもの、後から出来た所のものと考えられる。社会が考えられるにしてもその基礎は依然として個人主義的である。如何なる時代に於ても社会が問題にならないことはない。個人主義だからと云つて社会を問題にしないのではないが、その考えに於て個人を先とし社会を後にするという原理的な関係が存する故に、個人主義といわれるのである。更に近代社会の個人主義乃至自由主義はその合理主義と関係を持つてゐる。カントの自由は自律性を意味したが、その自律性の基礎は理性に置かれたのであつた。理性的であり合理的であるということが近代の文化の一特徴であつて、それは合理主義の文化であるということが出来る。この合理主義を模範的に象徴するものとして、マックス・ウェーバーは簿記を挙げている。近代的合理主義は簿記的合理主義である。

これらの特徴は市民的文化のあらゆる方面に於て認められる。ひとつの例を科学に求めよう。人々は科学を考えるにあたつても、何よりも先ずその自律性を問題にした。例えば、社会学は如何にして可能であるか、と問う。この問は、社会学は如何にして自律的であり得るか、即ち他の科学とは全く異なる自分自身の独立性を持った科学として成立し得るか、ということを意味し

た。歴史や文化に関する科学を考察する場合にも能く知られるリツカートの理論を思い起せば明らかであるように、文化科学或いは歴史科学の自然科学に対する自律性が何よりも関心されたのである。リツカートは、自然科学は法則の認識であり、これに反し歴史科学は個性乃至特殊性の把握であると考えた。普遍と特殊、法則と個性を全く対立的に分離して、歴史科学と自然科学との原理とした。ここにも見られる如く、物を抽象的分離的に考えることが各々の文化の自律の思想の基礎となつている。そしてそれはまたその合理主義の基礎でもあつた。論理的に表せば、その合理主義は形式論理の合理性であつたのである。

三

そこでもつと近づいて、我々が現に住んでいる転形期の社会の文化の一般の特徴を考えてみよう。今述べた通り、近代的市民的文化は合理主義、個人主義、自由主義という相互に關聯した三つの特徴を持つていたとするならば、丁度その反対のものが現代の文化、この転形期に於ける文化の特徴となつていふように思われる。非合理主義、反個人主義、反自由主義、主義とまでならない場合にも気分として自由主義反対、個人主義反対、合理主義反対ということが現代人の一般

の心理を支配している。これは今日、種々の立場の思想に於て見られる所である。しかしその現れ方もしくはその考え方に於て必ずしも一様でない故に、我々はもう少し詳しくこの点に就いて考えて見なければならぬ。

先ず第一に現代の一つの流行思想となつてゐるファッシズムを見るに、それが非合理主義であることはここに述べるまでもない。それはまた国家というものを絶対的な權威として個人がそれに対して自己を犠牲にすること、個人がその前に自己の自由を否定することを要求するものであつて、反個人主義的な、反自由主義的な性質をもつてゐる。ところでファッシズムが自由主義に反対することは、市民的文化の批判として一応正しいとしても、問題は次のようなところにある。一般に自由と自由主義とは区別しなければならぬ二つの概念である。自由主義は一つの歴史的な範疇として、一定の歴史的時代つまり近代市民社会の特徴を現すものとして用いられる。しかし自由は凡ゆる人間が凡ゆる場合に求めるものであつて、どのような社会が来ようとも、自由に対する人間の要求が無くなるうとは考えられない。自由主義が否定されねばならぬからといって、人間的自由までが否定されねばならぬということにはならない。ただ問題は、このような人間的自由を実現する為に、従来の自由主義が考えたような思想原理乃至は実行的手段で十分であ

るかどうかということである。我々は自由主義と一緒に人間的自由までも放棄すべきではない。然るにファッシズムに於ては自由主義の否定が同時に人間的自由の否定となる傾向をもっていると思われる。これは我々の承認し得ない所である。

尤もファッシズムに於ても自由が問題にされていないわけではない。自由に対する要求が人間の存在そのものに根差したものである限り、そのようなことはあり得ないことですらある。団体的なファッシズムでさえ自由を問題にせざるを得ないということは、自由に対する要求が人間にとって如何に根源的なものであるかを示している。しかしファッシズムは、自由がただ団体のうちのみ、従つてまた個人の団体への絶対的な服従と犠牲に於てのみ存すると主張する。このような自由の思想は、個人主義的な自由の思想に対しては確かに正当なものを有している。個人の自由は社会に於て実現されるのほかないであろう。自己を全く否定して社会のために自己を犠牲にすることが却つて自己が真に自由になる所以であると考えerことは正しい。ヘーゲルは、自由を「絶対的否定性」として規定したが、かかる絶対的否定性を離れて自由は存しない。個人と社会とはどこまでも一つのものと考えることができer。しかしながら他の反面に於て個人はまた社会に対してどこまでも独立なものと考えられねばならぬ。個人は社会から生れるものである。

けれども社会から生れた個人は社会に対して独立に働き得るものである。この関係はちょうど芸術的創作に於て、作品は芸術家によつて作られるものでありながら、一旦作られると彼から独立なもの、独立に働くものとなり、逆に彼に対して作用するのと類似している。かように独立なものが作られることが「創造」ということの意味であつて、個人が社会から生れるということも、かくの如き創造の關係に於て生れることである。独立なものでないものは人格とは云い得ず、自由とも考えられない。従つて個人は単に社会から規定されるのみでなく、逆に自己が独立なものとして社会を規定し返すと考えられねばならぬ。しかるにファッシズムに於てはこの後の關係が明らかにされていぬ。それ故にファッシズムが如何に自由を説くにしても、結局個人の奴隸的な服従乃至盲従を要求することになるであらう。

このことは現実には於てそうであるばかりでなく、ファッシズムが基礎としてゐる哲学に於てそうである。ファッシズムの哲學的基礎は、あの普遍主義もしくは全体主義であるが、全体主義は人間の自由の否定に終るべき理論的運命をもつてゐる。全体とは論理的に如何なるものであるかといへば、これまで具体的普遍とか、綜合的普遍とかと云われたものである。それは形式論理学に於ける普遍、即ち抽象的普遍もしくは分析的普遍に対して名付けられる。全体主義が普遍主義

とも称せられるのは、具体的普遍の意味に於てである。

かかる普遍は特殊を自己の部分として含む全体である。具体的普遍の論理は全体と部分の論理であり、しかも全体と部分との関係が有機的関係として考えられることがその特色である故に、その論理は有機体的論理と呼ばれることができる。もしもブルジョア自由主義の論理が形式論理であると批評され得るとすれば、ファッシズムの論理は有機体的論理として特徴付けられることができる。ここでは自由も有機体の構造に従つて考えられるのである。この論理の根本命題は、全体はつねに部分に先行することである。ところで、全体主義の論理によつては、個人の自由は考えられない。個人的自由というものがあるのではなく、自由は個人の意志と普遍的意志との一致であると言ふのは、確かに真理であるとしても、それは一面であつて、社会と個人とは一つであるというのみでなく、同時に他面個人はどこまでも独立なものであるというのでなければ、真の自由は考えられない。有機体説においては個人の社会への依存が考えられるのみであつて、真に独立なものとして個人は考えられない。個人は社会と一つであると同時にどこまでも独立であるとするのが真の弁証法である。個人は民族を飛び越えることが出来ない、とはヘーゲルの有名な言葉であるが、ヘーゲルの弁証法はなお真に弁証法的でなく、有機体説に縛られて

いたことを示すものにほかならない。

四

ファッシズムとそれに対立するマルクス主義とのいわば中間にある哲学の代表的なものは所謂不安の哲学である。それは現代社会の中間層である所のインテリゲンチヤのイデオロギーであると思われる。不安の哲学に属する人として、ハイデッガー、ヤスパース、ニーチェ、キェルケゴール、シエストフなどが挙げられる。彼等の哲学は非合理主義的であり、また近代的自由主義とは異なるところを持つている。もとより彼等の哲学相互の間には種々の差別があつて、一々ここで論ずることができない。今はただハイデッガーを一例として取り上げるにとどめる。

ハイデッガーの哲学の主題は人間の研究であるが、彼はそれを人間学と云わないで基礎的存在論と呼んでいる。何故に基礎的存在論と呼ばれるかと云えば、彼によれば、人間学において人間が研究の対象となるには既に私にとって人間が人間として理解されていなければならず、それにはそのように理解するものの存在理解が先立たなければならぬ。ダーザイン（現存在）の存在理解は人間学よりも先のものである、とハイデッガーは云つている。このことは丁度カントが経験

の対象界を研究する科学の根拠を明らかにするためには先ず主観の問題に還らなければならぬと考へたのと同様であると思ふことができる。ダーザインとは主観的なものである限りに於ける人間と言ひ換へることもできるであらう。ハイデッガーの哲学は、カントとは同じ意味でないにしても、主観主義であることにおいて変りはない。これは彼の哲学が行為の立場でなく、理解の立場に立つてゐることに基づく。単なる理解の立場からいふならば、人間を人間として理解する主観ないし主観的なものである限りに於ける人間が先ず問題でなければならぬとも云われるであらう。しかし行為するものとしての人間はそのように単に主観的なものではない。行為する人間はつねに身体を持つた所のこの現実の人間であり、それは客観的なものである。もとより単に客観的なものであるならば、行為するとは考へられない。行為する人間は主観的にして同時に客観的なものである。よし理解の立場に於ては主観主義が可能であるにしても、行為とか或いは生産とか実践とかの立場に於ては凡ゆる観念論、主観主義は無意味に帰する。ものを理解するには意識だけで十分であるかも知れない、しかし我々が行為する主体であるといった場合、その主体という意味は主観もしくは意識であることができない。しかし行為の立場に於て見るとき、人間は単に与えられたるものでなく、却つて行為が人間を作つて行くのである。ところが認識の立場に

於ては人間はただ客観的に与えられたものと考えられるのがつねである。

人間を人間として理解するものは人間である。言い換えれば、人間は自覚的である。従つてハイデッガーの存在論は自覚存在論とも呼ばれている。いわゆる実存とは自覚存在のことである。自覚とは自己が自己を知ること、自己意識もしくは自己理解と解されることが普通である。確かに自覚とはそのようなものである。しかし自覚を単にそのように考えることは種々の誤謬を惹き起し得る。そのために自覚は単に意識の立場であると考えられて観念論ともなり、単なる自己の立場であると考えられて個人主義ともなる。しかし本当をいえば、自覚とは単に自己が自己の存在を知ることではなく、寧ろ自覚とは単に自己が自己の存在の根拠を知ることであり、自己を知ることが同時に自己の存在の根拠を知ることであるとき、眞の自覚がある。自覚は自己意識であるよりも根拠の意識である。単なる自己理解としては自己も知られないのであつて、自己はつねに他に対してのみ自己であり、自己として知られ得るのである。人間がひとりであることすれば自己を自己として知ることが出来ない。孤独というものは何であるか。孤独とは自分であることではなく、寧ろ自分が無くなる時である。そのとき自分は無くなつて、自分が謂わば感受性の場所になつてしまふ。この場所は神秘主義に最も親しい場所であろう。孤独から脱するために言葉が発せ

られる。しかるに言葉はつねに自己と他者との關係を含んでいる。ハイデッガーのいう自覚はこれに反して単なる個人的自覚に過ぎない。眞の自覚は社会的自覚でなければならぬ。デカルトの如く自覚を単に知的意味に考えるのではなく、自覚も行為の立場に於て考えられねばならず、行為的自覚はつねに社会的自覚である。

五

我々はマルクス主義について簡単にせよ論ぜねばならぬ順序となつた。マルクス主義は現代の重要な思想として、市民的文化に於ける自由主義、個人主義、合理主義に反対しているところとは不当でなからうと思う。寧ろそれらに最も明瞭に反対しているのがマルクス主義であると云うことが出来る。しかし自由主義に反対するマルクス主義は人間的自由をも否定したのでなく、却つて人間的自由のための闘争であるとさえ考えられる。マルクスは資本論の有名な箇所に於て自由の王国というものについて述べている。自由の王国を実現するための自由主義の否定である。これが一つの点である。次にマルクス主義が非合理主義を標榜せず、却つて合理主義を標榜し、現代の種々なる非合理主義の哲学を批判していることも注目すべきことである。しかしマルクス

主義は従来の市民的文化に於て云われたような合理主義、即ち抽象的な合理主義或いは形式論理的な合理主義ではない。これまでの合理主義の立場からいえば、それはむしろ非合理主義である。蓋し何を合理性と考えるかは、論理の相違に依じて違つて来る。弁証法を論理として認めるならば、マルクス主義は合理主義である。けれども形式論理しか論理はないという立場から見れば、それは非合理主義である。しかし弁証法は具体的な論理として、後の立場からは非合理的と考えられる要素をも自己のうちに止揚したものでなければならず、従つてそれは単なる合理主義から區別されて寧ろ現実主義と云われるのが適切であろう。マルクス主義が今日多く見出される反科学主義反技術主義に反対することは正当である。しかしそれだからと云つて弁証法を単に客觀主義と見ることは正しくないであろう。寧ろマルクス主義が果たして客觀主義にとどまり得るかどうかが問題である。なぜならマルクス主義が生産、行為、実践を根本的立場とする限り、それは単なる客觀主義ではあり得ない。行為というものは単に客觀的に考へて行くことは出来ない。行為は一面どこまでも主觀的なものである。もとより単に主觀的なものでもない。行為は主觀的客觀的なものである。問題はかくの如き主觀的客觀的なものを真に具体的に捉える立場が何であるかということであり、それが弁証法であるとするれば、弁証法は単なる客觀主義であり得ず、寧ろ

現実主義と呼ばれることが適當であろう。

六

さて文化とは如何なるものであるか。文化は人間の生産物であると考えられる。それは人間の生産物として、つねに主観的なものである。客観的なものと見えるような技術的文化をとつて見ても、そこには主観的の要素が含まれている。技術は我々が或る目的に従つて物を変更することであつて、単に客観的な自然法則が行われるだけでは技術的なものは生じない。例えば水が高所から落ちるといふことは自然法則であるが、この法則を利用して水力電氣を動かすといふような場合には、人間の目的設定が加わつている。また技術は個々の人間と結び付いて、性格化され、個性化されているといふところからも主観的な要素を含んでいる。そして技術を広義に解するならば、技術はあらゆる文化にとつて基礎的な意味をもつている。

もし文化が主観的客観的なものであるとするならば、それを単に客観的現実の反映であると考えすることはできない。反映といふ場合、客観的に与えられた現実が基礎となるのであるから、反映説は客観主義の立場に立つてゐる。しかし他面そのような客観的と考えられるのは、ほかなら

ぬ現実であつて、それに対するイデオロギーは単に主観的なものと見られていることにもなる。反映説は文化そのものについては却つて主観主義的な見方であつて、文化の有する客観性の重さ、厳しさは十分に認められない。次に反映説は真に生産の立場に立つものとは云い得ず、従つて文化の創造としての意味は認められない。ひとは芸術の如きを創作であると云つてゐる。しかるに反映説からは創作ということは説明できず、単に主観的なものと考えられるのほかならう。更に我々が全く新しいもの、未来に向つて、未だ存在せざるものに向つて意味を有するやうなものを生産することがあるとすれば、——かかることこそ今日の如き轉換期に於ては特に要求されてゐるとしたならば、そのようなことは反映説から考えられないことである。未だ存在せざる未来の反映が可能であるとするならば、そのとき反映はもはや単に反映ということであり得ない。文化は「反映」に過ぎぬものでなく、「表現」と考えられねばならぬ。表現はつねに主観的客観的なものである。反映説は文化の理解ないし認識の立場に立つものであつて、その生産、創造の立場に立つものとは云われなからう。

文化とは人間の作るものである。しかし我々はそこに止ることができない。言い換えれば、文化を考察するに當つてそれを作る人間を前提しておいて顧みないといふのであつてはならぬ。文

化が人間によって作られるものであるとすれば、その人間は如何なるものであるかを考えねばならぬ。人間がまた実に作られるものなのである。人間もまた表現的なものである。人間は主観的客観的なものとして表現的なものである。人間は表現的なものとして作られたものである。人間は行為に於て絶えず作られるのである。このように見てゆくことが文化を生産する立場から考察する時の根本的な考え方であつて、それが殊に現代のような時代に於ては必要である。しからば主観的客観的なものを如何にして全体的に捉えることが可能であるか。単なる主観主義の立場に於ても、単なる客観主義の立場に於ても、そのことが不可能であるのは云うまでもなからう。そのためにもものが生れるところから捉えなければならぬ。人間が人間として生れるとき、つねに主観的客観的のものとして生れるのである。ところで人間がそこから生れて来る所というものは何かといえ、それが社会であり、ちやうど自然がものを生むものと考えられるのと同様である。「生む自然」と云えば、そこから草や木などの生命あるものが生れて来る自然である。そのように我々は社会の中から単に生物的生命以上のものをもつたものとして生れて来る。人間の行為は草や木の生長と同様の過程ではない。後者が有機的發展と云われるとすれば、前者は弁証法的發展である。

文化は我々の作るものであるが、作られた文化が生命的であればあるほど、それは我々に対して独立なものとなる。芸術家が作った作品は完璧であればあるほどそれ自身の生命をもった独立なものである。真に物を作るということは独立なものが作られることである。それが創造の関係である。そのような意味に於て人間は社会から生れ、社会のうちに包まれてこまでも社会と一つであり、社会から規定されながら、他方社会に対して独立なものであり、逆に社会を規定する。人間は社会に働きかけることに依つて自分の生む所の社会を変化する。そうすることに依つて人間は新しいものとして生れ得るのである。人間が新しく生れる為には社会を自分の行為に依つて変化しなければならぬ。人間は社会的行為によつてのみ現実的に新しくなることが出来る。新しい文化が生産されるためには新しい人間が生れねばならず、しかも新しい人間は彼等の社会的行為によつて社会を変化することから生れて来るのである。

かくして現代文化の哲学的基礎と云われるものは、新しい意味に於ける創造の哲学であり、それは歴史的行為の哲学にほかならない。マルクス主義経済の出発点とされてゐるような生産の立場というものをどこまでも徹底し、現実的に考え直し、文化のあらゆる方面に於て拡充することが必要である。この問題は主観主義客観主義を共に包むような現実主義の立場に於て、従来いわ

れた合理主義非合理主義を共に含むような弁証法、乃至はロゴスとパトスを綜合するような新しいロゴスの展開にその解決を期待されねばならぬ。

青年に就いて — 1936.5 『日本評論』

一

最近青年というものが重大な問題になっている。青年将校、青年官吏の問題など、最も注目されるものである。青年とは如何なるものであり、そしてそれが何故に今日特に問題になるのだろうか。

青年とはもと人間の年齢を表す言葉である。人間の年齢は普通年毎に数えられてゆく。しかしそれは本来単にこのように直線的に進行する時間としてのみ問題になるのではない。直線的に進行する時間が円環的に若くは空間的に纏って一年代を形作る。それが或いは少年時代と呼ばれ、或いは青年時代或いは老年時代、と称せられる。年齢とは具体的にはかくの如きものである。各人は自己の歴史においてそれぞれ自己の年齢、例えば自己の青年時代をもっている。人間の歴史は一年一年と書かれるのでなく、むしろ少年時代、青年時代という風に書かれるのが普通である。

ところで今日青年というものが問題になるのは、かくの如き個人の年齢もしくは個人的意味における青年ではない。問題になっているのは却つて社会的意味における青年である。社会的意味における青年は世代を表す。ほぼ同年齢の多数の個人が円環的に若くは空間的に、社会的に纏つて一世代を形成している。若い世代というのがそれである。それは若い世代として直線的に若くは時間的により先の世代としての老人に対してしている。社会的に問題になるのはかくの如き世代としての青年であり、しかもそれが問題になるのは歴史の同一時期に単に一つの世代でなく、青年と老人という風に相異なる世代が同時に存在するためである。

人間は社会的存在であると云われるように、各人はそれぞれの世代に属している。個々の青年は世代の意味における青年に属している。個人の存在が社会から理解されねばならぬように、各人の年齢も世代から理解されねばならぬ。一つの世代に属する人間は共通の運命を負い、共通の問題をもっている。それ故に今日青年の問題は青年将校や青年官吏の問題として特に表面に現れているとはいへ、彼等の問題のうちには一つの世代に共通の問題が含まれていると云わねばならぬ。同様の問題は青年学徒にも、青年芸術家にもある。固より彼等の問題にはそれぞれ特殊性がある。その特殊性の認識も必要であるが、同時に問題の共通性の自覚が大切である。青年将校や

青年官吏の問題は我々にとつて無視することのできぬ重要性を有すると共に、彼等も自己の問題を世代の共通の問題のうちにおいて自覚することを要求されているのであつて、かかる自覚を欠くとき彼等の如何なる思想も抽象的となり、幻想的となる。青年将校や青年官吏は自己の社会的地位の特殊性のためにかくの如き抽象乃至幻想に陥り易い危険があることに注意しなければならぬ。

世代としての青年の基礎に人間の年齢としての青年が考えられ、そして後者は人間の身体という生物学的なものに還元して考えられる。このように青年という概念の根柢に生物学的自然的なものをもを基体として認めねばならないにしても、青年の問題を単に生物学的見地から考察するといふことは間違つている。かくの如き生物学主義は必然的に単なる非合理主義に陥る。我々は現代のファッシズムが人種というが如き生物学的なものによつて歴史を説明しようとする生物学主義であることを知つている。青年論も民族論と同様生物学主義に陥る可能性があり、かくして青年論自体が今日の思想的状況においてファッシヨ的非合理主義の一形態となつている場合が尠くない。そこに青年という最も魅力ある題目に伴いがちな危険があるのである。我々はむしろ逆に、世代という本来歴史的社会的なもののうちにおいて年齢としての青年の問題を考え、そして人間

の身体という生物学的なものをもかような歴史的世界から考えてゆかなければならぬ。身体と雖も単に生物学的なものでなく、歴史的なものである。個人の身体は世代というが如き社会的身体の一部分として歴史的世界から生れるのである。青年論において生物学的非合理主義を警戒しなければならぬように、また心理学的抽象論が排斥されねばならぬ。青年の一般的傾向としてその純情性、浪漫主義、夢想性、非實際的傾向、理想主義、主觀主義、等々、が挙げられる。確かに青年には一般にそのような心理的傾向が認められるにしても、現実においてはそのような傾向は種々なる社会的条件に制約されて純粹に自由に現れることなく、却つて隠蔽され、抑圧され、萎縮させられ、無力にされていることが稀でない。心理学的な、しかも個人心理学的な抽象論によつて現実の青年の問題を片付けることは許されない。簡単に考えても、今日我が国において「青年」として問題になっているのは年齢的にはだいたい廿歳から四十歳までを、場合によつては更に四十五歳位までを含み、従つて生物学的もしくは心理学的にはもはや「青年らしき」を越してしまつた者をも含んでいる。四十歳と云えば、昔は初老と呼ばれたⁱ。ところが現在ではその年齢の者も少壮将校とか少壮官吏とかの列に加わり、「少壮」と考えられている。年齢の問題が世代

i 三木清本人は、満三九歳。数えて四〇歳を初老というのが古来のもの。数頁後に三〇歳とあるが誤記では？

の問題として社会的歴史的に考察されねばならぬことは、これによつて理解され得るであらう。

かくて世代の形成においては社会的要素が働いている。デイルタイによれば、世代が形成されるに当り、第一にそこに与えられている知的文化の遺産、第二に周囲の生活、社会的、政治的、その他種々の文化的状態、特に新たに加わつて来る知的諸事実という二つの群の制約が存在する。これらの諸制約の影響のもとに、これらによつて規定された同質的な諸個人が一世代として形作られる。一つの世代とは同じ経済的、政治的、社会的状態の中から生れ、類似の経験、感覺、教養を具え、同時に生活する諸個人の集団を意味する。かくの如き見地から現在の日本を觀察するとき、そこに三つの世代の區別が認められるであらう。第一には年齢的にはおよそ六十歳を過ぎており、近代的日本の建設に直接に参加した人々。最も明確なタイプとしての「自由主義者」はこの世代に属する者に比較的多い。第二には、年齢的にはそれ以下の、そしてだいたい四十五歳乃至四十歳位までの人々。先輩の創始した基礎の上に比較的安全に立身出世することができ、殊に日露戦争後における日本資本主義の上昇発展の好況期を青年時代に経験した人々である。第三には、今日のいわゆる「青年」。即ち日本資本主義の矛盾或いは行詰りが漸く顕著になつた以後に成長した人々である。それは大正九年を境として考えることができる。この年は日本社会経済

史にとつて注目すべき年であり、その四月、世界大戦以来未曾有の好景気に恵まれて来た我が国の資本主義は果然大恐慌に襲われた。日本最初の大量のメーデーが行われたのも、日本社会主義同盟が成立したのもこの年のことである。その頃からマルクス主義が次第に普及するようになった。かくて今日のいわゆる青年にとつて、従来の知的文化の遺産のほかに、「特に新たに加わつて来た知的事実」というのは、マルクス主義であり、更に最近のファシズムである。これらの思想はこの世代の形成に種々の仕方で重要な影響を及ぼしている。この世代は自己の運命として資本主義の矛盾に最も甚だしく悩まされ、この矛盾を社会的にも思想的にも何等かの仕方で解決することを自己の問題として与えられている。

シャトブリアン（一七六八——一八四八）は、彼の五十歳の頃、次のように書いた。「昔の老人は今日の老人ほど不幸でも孤独でもなかった。彼等は、生きながらえて、彼等の友人を失つてしまつたにしても、少なくとも彼等の周囲の事物は殆ど何等変化していなかつた。青年時代は離れ去つたにしても、社会に対しては彼等は疎隔を感じなかつた。今ではこの世の中の落伍者は、単に人間が死んでゆくのを見たばかりでなく、諸観念が、原理、風習、趣味、快樂、苦惱、感情が死んでゆくを見た。何物も彼が知っているものに類似してはいない。彼は彼がその真中において

自己の生涯を終る人類の一つの違った人種である。」實際、革命後の新しいフランスとアンシャン・レジムのフランスとの間の対照には顕著なものがあつた。深刻な社会的危機を経験した者は誰もシャトブリアンが表白したような感情をそれぞれの立場から懐くであろう。老人が自分を「違った人種」として感ずるのみではない、青年はまた青年で、自分を「違った人種」のよう感ずるのである。アメリカの哲学者ウィリアム・ジェームズは云つてゐる、「我等の間で六十歳の者は自分等のために無数の影響によつて作り出された知的風土の捉え難い変化を経験した。それらの影響は過去の世代の思想を次の世代に対して他の人種の言葉であるかの如く疎遠に見えるようにした」。同じように現代日本の青年も彼等の住む「知的風土の変化」を経験してゐるのである。かくの如き知的風土の変化を洞察することなしに、下剋上などという言葉を持ち出して彼等に教訓しても、恐らく「他の人種の言葉」としてしか感ぜられないであろう。

二

すべて世代の形成においては人間が特にその青年時代に如何なることを経験するかが決定的に重要な意味をもつてゐる。蓋し青年時代は一生において感受性の最も強い時であり、また最も変

化し易い時である。オルテガは世代の実体を科学、趣味、倫理等の諸表現の根柢に横たわる根源的な、分割されぬ全体性における生活感情と見做し、これを「生命的感受力」と名付けている。確かに、一つの世代は知識の方向を意味するよりも感受性や意欲の調子を現すであらう。伝統に累せられることの少ない青年は感受性も新鮮で、意欲も活潑である。同じ事件に対しても、青年と老年とでは、印象される強さも影響される仕方も異なっている。それ故に世代の実体が生命的感受力にあるとするならば、青年こそ世代中の世代と呼ばれてよいであらう。世代が世代として問題にされるのは根本においてただ青年即ち若い世代であり、同時に存在する他の世代もこれに對する關係において問題にされるのがつねである。若い世代は新しい感覚と新しい意欲とをもつて現れている。ここに新しいと謂うのはもとより単に生物学的意味においてではなくて歴史的意味においてである。世代の形成にあたって社会的諸条件が重要な作用を及ぼすことについては既に述べておいた。

しかるに世代の実体が右のようにパトスの統一にあるということは、反面から考えれば、歴史の一定の時期において一つの世代は必ずしもロゴスのな乃至イデア的な統一を有するものではないということである。今日の青年の如き場合がそれである。現代社会の不安、現代文化の混乱

の中にあつて、敏感な青年はそれ自身がかくの如き不安と混乱との象徴である。このことは特に青年インテリゲンチヤにおいて甚だしい。若い世代がかよふに不安と混乱とにあるということは、彼等の先輩が嘲笑して或いは教訓して云うように彼等の思想が未熟であるためではない。反対に早熟こそ現代のひとつの特徴である。青年はその早熟によつて所謂青年らしさを失いさえてゐる。彼等の或る者は人生及び社会の曲折を経験し、そのどん底を体験してゐる深さにおいて日本資本主義の前時期に生長した彼等の先輩の想像し難いものがあるであらう。前世代の人間が好んで語る深さには底がある。今日の青年の見詰めてゐるものには底がない。しかも早熟な今日の青年にとつての不幸は、彼等が真に成熟する暇を有しないということである。社会的不安と文化的混乱と、一切の物が動揺する速度は、彼等にとつて成熟することを不可能ならしめてゐる。成熟してゐるかのように見える青年も、むしろ単にマンネリズムに陥つてゐるに過ぎない場合が多く、新しい世代の意欲を体现し、これを思想的に確立し、この世代に対して指導力を有するものではない。このマンネリズムは成熟することのない早熟の現れである。今日の青年の任務はかようなマンネリズムから脱脚して自己の根源的な感覚と意欲に還り、自己の世代の問題の解決に努力することではなげばならぬ。世代の問題というのは資本主義の社会及び文化における諸矛盾である。

この世代そのものが発生的にはかくの如き諸矛盾の中から生れたものである。自己の世代に歴史的に課せられた問題を提げて起つということがこの世代を世代として真に完成せしめる所以である。その問題が大きければ大きいほどその世代は輝しいものとなり得る可能性を有するのである。すべて偉大な人間は偉大な問題を提げて現れて来る。問題の偉大さが彼の偉大さの一つの尺度である。今日の青年の多くは自己に与えられた問題の前にただ不安と焦躁とに戦っている。問題は彼等にとつてあまりに大き過ぎるのであるか。それとも問題解決の条件が未だ熟していないのであろうか。早熟な青年が気力と冒険心とに乏しいことも事実である。

もちろん世代の問題は単に客観的な社会の問題ではない。「世代」の概念は本来歴史の主体を現し、かかるものとして単に客観的に考えられる「時代」の概念とは区別される重要な意味をもっている。世代の問題は主体的な問題である。かような主体的な問題として世代の問題は、現代の不安のうち自己の人格をも崩壊せしめた青年が新たに生れ更ること、現代の混乱のうちに成熟することを得ないで無性格になった青年が新たに人間の観念を確立することである。自己の世代が成熟して真に表現的になり、人間歴史のうちに位置を獲得することは世代の関心でなければならぬ。現代の青年のうちから人間の新しいタイプが作り出されることが要求されている。しか

るに新しい人間が生れるとして、彼がその中から生れて来るところは社会である。人間は社会から生れる。従つて新しい人間が生れるためには社会が変化しなければならぬ。人間は新しい人間として生れるためにみずから社会に働きかけてこれを変化しなければならぬ。即ち世代が新しい人間のタイプとして自己を確立するということと社会に働きかけてこれを変化するということは決して無関係なことではない。一方青年は自己を新しい人間として確立するのでなければ社会を変化することができぬ。他方社会が変化するのでなければ青年は自己を新しい人間として確立することができぬ。人間は社会的に活動することによつてのみ自己を形成し得るのである。「性格はただ世界の流のうちにおいてのみ形成される」とゲーテは云っている。社会は我々がそこへ出て来て芝居をして見せる単なる舞台ではない。この舞台から退場して我々は何処へ行くのであるか。やはり社会である。人間は社会から生れて社会のうちへ死んでゆく。社会を単に我々に対してある世界と考えることは主観主義にほかならぬ。我々が主観として社会は我々に対して立つ客観に過ぎぬのではない。人間は単に主観でなく同時に客観であるように、社会も主観的・客観的なものである。歴史もまたかかるものであり、従つて「世代」と「時代」とも一つに考えられる。青年にとつての問題は単に彼等のみの問題でなく、また全時代の問題でもある。

ところで今日の青年にとつての不幸は、その世代が一つの世代でありながら世代として確定されていないことである。そのことは一般には、この世代にパトスの統一が認められるにしても、ロゴスのな乃至イデア的な統一が未だ形作られていないことを意味する。そしてそれは先ず特に思想と行動との乖離において現れている。例えば、今日我が国の青年インテリゲンチヤほど行動について、社会について、弁証法について論ずることを好むものは稀である。しかも彼等の大多数にとつては結局、行動も、社会も、弁証法も、ただ思想において存在するのみである。これに対して一部の實際に行動力を有する気力も冒険心もある青年は現代の問題を適切に解決し得るような思想に欠けており、この世代の指導者となつてこれを統一することができない。思想と行動とが一定の方向に統一されない限り世代は不確定に留つてゐる。次に、この世代はその青年時代に日本資本主義社会の矛盾乃至行詰りに出会つたという事実によつて、根本においてはほぼ共通の性格を有するに拘らず、構成上は更に多くの層に分割されている。それは年齢的に見ても、二十歳位から昔は初老と呼ばれた三十歳位に至るきりで、かなり永い期間を包括している。しかるにデュルケームがその『分業論』の中に掲げた法則によれば「社会が高度の種類に属しておればおるほど、それは一層急速に進化する、なぜなら統一が一層柔軟になるから」。一つの世

代から他の世代へ、社会的変化は一層急速になり、世代交替の速度は増加する傾向がある。実際、今日、我が国において「青年」とか「少壮」とか云われて問題になっているものの中には、その二十代に殆ど映画を見たことのない者もあり、彼等と現在二十代の青年とは或る意味では全く異なる世代と考えられてよいほどの相違がある。かように異質的な層を包括することによつて今日青年と称せられる世代は不確定にされている。そのうち年長者が年少者の指導者となつて世代を統一して行く力は微弱であり、むしろ年長者が絶えず新たに現れて来る層に引摺られているという有様である。社会及び文化の動揺のためにこの世代のうちに伝統の成熟する暇がない故である。もとより青年が青年であるのは未だ完成していかないからであると云える。しかも老人には老人としての完成があるように青年には青年としての完成があると云うこともできるであろう。彼等の活動が真に有意義であるためには既にそのうちに一定の方向が支配しているのでなければならぬ。完成もしくは成熟への傾向性の統一が見出されるとき、世代は確定される。それ故に今日の青年の問題は本質的に世界観の問題に關係していることが知られるのである。自己の世代の問題に正確に照応する世界観の把持が青年にとつて急務となつてゐる。

三

しかし青年は世代として不確定であるにしてもなお老人に対しては青年として確定されていると考えられる。そこで今日の青年の問題は青年と老人との問題であるかのように見える。實際、我が国は老人国であると云われるほど、社会において老人の占めている地位は大きい。かように云えば、我が国では老人の方が偉いので、若い者は駄目ではないかと云う者もあるであろう。確かにそのように云われ得るところもある。けれども老人がどれほど偉いと云つても、時代に対する感覚において青年と比肩することができないであろう。所謂時局認識の相違も単に知識的なものでなくて、このように感覚の相違を意味している。また現在の若い者が駄目であるのは彼等に然るべき地位を与えて活動させないということにもよるのである。人間は誰でもたいていその地位に就けばその地位にふさわしい人間になり得るものである。青年は軽率だとか無謀だとか云われるけれども、その青年も責任のある地位に立てば無謀でも軽率でもなくなるものだ。ところで今日我が国において青年が特に問題になっているのは、青年官吏というが如く、自由に競争する余地が少なく、派閥とか官学私学の差別とかいうような封建的な残存物の弊が多く存在している場合である。今日の青年官吏は彼等の先輩たちと同様の速度で昇進することができず、先が詰つ

ている。彼等は個人的利害から云つても封建的なものが除かれることを望まずにはいられない。そして、昔のような昇進を夢みるようなことができなくなつた彼等はせめて思う存分仕事をしたという欲望を感じるであろう。彼等の周囲の社会の情勢はまたこのことを要求しているように見える。かくて彼等の個人的利害と社会の情勢とは結合して、彼等に向つて官界の改革を要求せしめるに至っている。

一般的に云つて、青年が問題になるのは封建的なものに対する関係においてであることが多い。例えば、道徳について青年が問題にされ、現代の青年の道徳的頹廢が非難される。確かにこのように非難されて然るべき点もあろう。けれどもまたそのような非難が実は封建的道徳の規準からなされていることが少なくないのである。封建的な家族制度や身分觀念等は必然的に変化すべき運命におかれている。この変化を代表しているのが青年である。従つて不道徳として非難されていることに却つて健康なもの、或いは真に健全な道徳の萌芽を含んでいるものもあるのであつて、このことは特に今日の婦人の場合について云い得るであらう。尤も、そのように旧い道徳を破壊しつつある青年に新しい倫理が確立されているわけでない。倫理の喪失は青年の著しい一つの特徴であり、青年の混乱として人の眼に映ずるものの最も大きなもの一つである。しかるにこの

とき注意さるべきことがある。先ず、封建的なものに対する対立は我が国においては東洋的なものに対する対立を意味する。それ故に西洋的なものに対する東洋的なもの特殊性が何等かの仕方では認められねばならぬとすれば、この問題は複雑微妙な性質を帯びている。今日の青年の心理の混乱のひとつの原因がここにある。次に、封建的なものに対する青年は自由主義を代表するものと考えられる。ところが若い世代のこのような自由主義は政治的並びに経済的自由主義とは殆ど何等関係のないものである。資本主義社会の行詰りの産物であると云つてもよいこの世代は、資本家的自由主義に対して信用をおいていない。若い世代のこの自由主義を文化的自由主義と称するのでさえ不適当である。彼等が文化主義者であるかのように見えるとすれば、それは政治的関心並びに活動の自由の発現を禁じられている結果生じた消極的な文化主義である。若い世代の自由主義の実質はヒューマニズムである。それはヒューマニズムとして東洋古来の自然主義に対して対立すると見られることができる。若い世代の自由主義は東洋的自然主義との関係において青年の心理に特殊な陰影を与えている。

さて青年が歴史的に意義を有するのは、彼等がまさに青年として伝統に縛られることなく新しい創造の主体となり得る為であろう。世代が変わることは歴史的活動の主体が変わることである。今

日青年が問題になるのは、かくの如き社会の更新力としてでなければならぬ。しかし、このことは人間の生物学的な誕生と死とが歴史の発展の基礎であるという——「我々の社会の進行は本質的に死を基礎とする」とコントは云つた——が如きことを謂うのではない。歴史は決して単に生物学的な過程ではない。歴史・生物学的な世代理論は、如何に巧妙に粉飾されようとも、かの風土史観と同様の誤謬に陥る。青年の革命性を歴史・生物学的に主張する青年論は、現代においてはファッショ的非合理主義の一形態として現れ得るものである。既に屢々述べた如く、世代といふものも歴史的社会的に規定されたものである。そのみでなく、青年といふのは世代のことであるとしても、この世代といふのはいわば自然発生的な集団であつて、目的意識的に組織された団体であるのではない。かくて我々は一方、種々なる団体組織を通じてそのうちに含まれる青年の世代的統一の重要性を透察することが必要である。かくの如き謂わば眼に見えぬ力として青年があらゆる時代に革新的に働いていることに注意しなければならぬ。しかし他方、革新的と考えられる青年も組織に結び付いて初めて重要な意義を有するに至るといふことに注意することが必要である。右の事情を今日特に問題となつてゐる青年官吏や青年将校というものが示してゐる。これらの青年はいずれも一定の団体組織に結び付いたものである。この組織は労働団体の如きも

のとは性質を異にするが、官吏や将校は知的ルンペンと称せられる無組織の多くのインテリゲンチヤの如きものではない。しかるにこのように組織と結び付いて初めて青年が現実的なものとして問題になることを注意した者は、一歩を進めて青年論を一層具体的な社会的地盤に移さなければならぬ。即ち社会階級論の立場におかれるのでなければ、青年論は抽象的に終らねばならぬであろう。

日本の性格とファッシズム — 1936.8 『中央公論』

一

日本にファッシズムが来るか。勿論、それは既に我が国に現れているとする見解が有力である。ファッシズムが今後日本において出現するにしても、乃至は現在よりも強化されるにしても、それが根本においてこの国の社会的経済的事情に依存することは云うまでもない。勿論、それは今後の世界情勢の変化に依存することでもある。併し更に日本の思想の性格とファッシズムとの關係を考慮に入れることが必要である。例えば仮に従来の日本の思想がファッシズムの出現にとって好都合な性格を有するとしよう。そのときには、現にファッシズムとは関わりをもたぬ純粹に日本的なものとして唱道される思想のうちにおのずからファッシズムが忍び込んでいくということが容易に生じ得る。またそのときには、實際は既に日本にファッシズムが来ているにも拘らず、未だ来ていないと考えたり、それが既に強化されているにも拘らず、未だ微弱であると考えたりするようないふことも起り得るのである。かくの如き誤解乃至誤認は、勿論、思想の現実的基礎をな

す社会的經濟的狀態の客觀的研究によつて訂正されることができ、また訂正されねばならぬ。併しながら他方例えば日本人及び日本の思想が模倣性に富み、外国の思想に感染し易い性格を有するとすれば、その現實的基礎の狀態に相應するよりも先走りしてファッシズムを導入し乃至は強化させるといふが如きことも起り得るのである。かくして日本の性格とファッシズムとの關係について考察することが必要になつて來なければならぬ。

しかし何が日本の性格であるかを定めることは決して容易でない。近年日本主義の流行と共に日本的なものに関する論議は甚だ盛んであるが、論者の間に一致した意見が存在するようにも見られない。先ず何よりも注意すべきことは、それら日本主義者の議論の多くは方法的基礎が薄弱であり、歴史哲學的反省が欠乏しているということである。彼等の議論の根柢となつてゐるのは、おしなべて所謂實際主義的歴史觀に属すると云い得る。この史觀の特色は現在の行動のために有用な教訓を引出して來る意圖のもとに過去の歴史を觀察するところにある。實際主義的歴史は教訓的歴史である。この種の歴史は支那において特別に發達を遂げ、膨大な支那史籍はその世界的典型である。我が国の歴史叙述は古くから支那史學の影響を受けたということもあつて、歴史を「かがみ」と見る實際主義的傾向を強く示している。それは日本の性格の顯著なものとし

て挙げられるのをつねとする實際主義の一つの現れであるとも見られ得るであろう。勿論、西洋にも實際主義的歴史觀、教訓的歴史が存在しないわけではない。併し近代史学はかかる歴史を非科学的として斥け、それに代えて科学的な歴史即ち發展史と称せられるものを發達させた。我が国においても明治以後西洋史学の影響のもとに、文献学的方法、文化史的方法、唯物史觀的方法等が唱えられ、科学的な、發展史的な歴史への努力がなされて来た。最近における国民主義的歴史はこれに対して反動的意義を有するものである。發展史の見方は以前の實際主義の見方に逆転し、特殊な事実が全体の發展過程から孤立させられ、世界史的聯関から抽象されて觀察され、誇張されている。反動思想は反動史学を生み、反動史学は反動思想に仕えている。自己の主觀的な目的に利用するために特定の事実、事実の特定の方面のみを歴史の全体の發展の聯関から孤立させて取り出し、これが日本的なものだと云つても、科学的だとは認め難いであろう。發展の歴史から實際主義的歴史への反動は、我が国においては、前者の伝統が若く、後者の伝統が古いだけ、人々の注意を惹くことなしに容易に起り得ることである。勿論、實際主義的歴史の動機が凡て無意味であるとは云うのではない。如何なる歴史も現在の立場から書かれる、これは歴史の認識の根本的制約であつて、實際主義的歴史觀がこのことを事実において強調して行つているとすれば、

それは理由のないことではない。然るに事実において行つてゐることは理論において認められ、科学的自覚に持ち来されることが大切である。言い換えれば、歴史考察における自己の立場が主観的に陥り易いのを考へて客観的に反省することが大切であり、そのためにはそれを歴史の全体の發展過程において、且つ世界的聯関のうちに眺めるといふこと、即ち眞の意味における歴史的自省が要求されるのである。

二

ところで近頃日本的なものを唱道する多くの人々にはかような歴史的意識が欠乏してゐるよう
に思われる。差當つて注意されることは、日本的なものを決定するに際し、それを或る者は日本
歴史の上代に、他の者は王朝時代に、更に他の者は降つて徳川時代の中に求めるといふように、
多くの場合において發展史的な聯関が見失われている。かくの如く人々によつてそれぞれ異なる
時期が謂わば特に日本的な時期として挙げられるといふことは、一面から見れば、日本人の意識
にとつて古典的時代ともいふべきものが一定して存在しないといふことを示してゐるのである。
いつたい日本歴史の如何なる時代が古典的時代であるかと問われるならば、我々は西洋の諸国民

と同様に容易に答えることができないであろう。少なくとも神道家と儒者と仏教家とが一致して承認し得るような日本の古典的時代というものを見出すことには困難が感ぜられる。我が国の昔の優秀な儒者、仏教家の中にさえ、そのような古典的時代を却つて支那の如き外国において考えた者があつた。かくの如き意味において統一的な古典意識の欠乏は、我々がそこに日本の性格の探求の一つの端緒を認め得るような日本の特殊性に属している。併しまたそのことこそ、日本のなものの決定に當つては従来 of 歴史の全体が觀察されねばならぬという方法論上の必要を強調していることでもなければならぬ。

然るに事實は反対に近頃日本のなものを高唱する人々の觀察からは明治時代、恐らく後世の日本人がこれをもつて日本の古典的時代と考えるであろうとさえ想像し得る明治時代が除外される傾向がある。明治以後は西洋模倣の時代として、外来思想によつて日本的なものが失われた時代として、彼等から排斥されるのがつねである。けれども事實としては、明治時代こそ日本歴史において真に国民的統一が成立した時であり、真の国民主義が現れた時である。この点において日本も世界の歴史の何等例外をなすものでないと云い得るであろう。ヨーロッパにおいても封建社会から近代的社会へ移つて行つたルネサンス以後の時期は近代的国家の成立の時期であり、国民

主義勃興の時期であつた。勿論、その場合にも明らかに日本の特殊性が存在している。何が日本の性格であるかを知ろうとする者は必ずしもつねに昔の日本に還ることを要しない。現代の日本のうちにも日本の性格は現れている。或る意味では却つて現代の日本の研究が日本の性格の究明にとつても最も重要であると云うことができる。なるほど明治以後の日本は西洋思想の影響を受けている。併しかかる西洋思想の受け入れ方そのものうちに、嘗て我々の祖先が仏教思想や支那思想を受け入れた場合におけると共通のものが存在しないであろうか。その共通性のうちに日本の性格が考えられねばならぬ。外国思想の輸入も決して偶然に行われるのでなく、自国の現実の発展がそれを要求するに至るのである。

右の方法論上の欠陥は今日実践的な日本主義者のみでなく、観想的な日本主義者、世間でも自分自身でも理論的で、学者的であると思つてゐる日本主義者においても同様に見出される。後者もまた日本的なものについての彼等の考察から現代の日本を意識的に或いは無意識的に除外し、従つて真に発展的な見方が欠乏している。彼等は歴史というものが単に過去の歴史でなく、却つて現代の歴史であることを理解しない。ところで特に考慮を要する問題は、それら凡ての国粋主義者たちが恰も日本の特殊性であるかの如く主張するものが実は何等特殊性でなく、却つて歴

史の一般的な發展段階の異なる時期に属するに過ぎぬものでありはしないかということである。一層具体的に云えば、事物の現象形態に囚われることなくその本質を捉えるとき、彼等が日本のなものとして唱えるものは封建的なものであり、そして彼等が西洋的なものとして斥けるものは近代的なものであり、従つて西洋においても近代に至つて初めて現れたものであるということ、またそのようにして日本的と考えられるものも資本主義以前の西洋の社会に存在しており、そして西洋的と云われるものも日本の社会が資本主義になると共に必然的に現れざるを得なかつたものであるということがないであらうか。發展段階における相違に過ぎぬものを民族的特殊性そのものの如く穿き違えることのないようにすることが大切である。このことも我々が国粹主義者に対して掲げねばならぬ方法論上の要請である。この要請は、我が国においては現在なお封建的なものが多く残存しており、そのために日本的なものと封建的なものとが混同されて同じに視られるということが生じ易いだけ、重要である。このような混同もまた事物を真に發展的に見ることによつてのみ除去され得るものである。

然るに事物を發展史的に見ることは、それを真に実践的な立場から、もしくは生産の立場から見ることにほかならない。日本的性格の究明にとつて現代の日本の研究が特に重要であると云う

のも、この立場においてである。今日人々が日本的なものとして挙げているものの多くは既に過去のものに属しており、現に過去のものに属しつつある。我々と雖も、その美を理解し、享受し、歎賞する。併しながら我々がそれに満足し得るのは観照の立場においてであつて、ひとたび生産の立場に立つとき、我々はそこに不安を感じざるを得なくなるであろう。例えば我々は純日本建築の線の美しさ、木肌の美しさを知っている。けれども今日の社会が必要とする多数の工場、公共的建造物、また今日の生活諸条件に制約されて次第に増加して行くアパート等を建てようとする場合、西洋式建築を排して純日本式を採用することが可能であろうか。西洋式建築が出来れば、その裝飾には洋画が要求されるようになる。我々はまた例えば日本文学の本質が、あはれ、さび、わび、しをり、幽玄、風雅等にあることを教えられ、そしてそのことを理解する。併し今日多数の青年が映画館へ行くこと、西洋音楽のレコードを聴くことに最上の快楽を覚えている場合、創作に従事する文学者は、あはれ、さび、風雅などを自己の文学の精神として固執することに安心し得るであろうか。建築、美術、音楽、文学、科学、哲学、宗教等、社会の一時代のあらゆる文化は相互に密接な聯関をなしている。然るに今日人々が日本的なものとして挙げているものには、現代の日本の社会的、経済的、技術的、科学的文化的聯関から游離し、孤立しているものが少なく

ないように思われる。逆説的に云えば、それらのものは現在の物質的並びに精神的文化の聯関から游離し、孤立しているが故に、「趣味」として、「教養」として悦ばれるのである。そこには最早活潑な創造的精神は存しない。皮肉にも、人々の所謂日本的なものは現在多数の日本人にとつては「趣味」となり、「流行」として感ぜられるようになってゐる。かくの如き状態に満足し得ない者は日本的なものを發展的に把握しなければならぬ。單なる享受の立場に立つのでなくて生産の立場に立つとき、過去の日本の文化が如何に美しいにしても、我々は最早それと同様のものを同様の高さにおいてみずから生産し得る条件を今日の現實の社会のうちには有しないのである。勿論、我々は西洋思想の單なる模倣に甘んじ得るものではない。文化の創造にとつて伝統の大切なことは云うまでもないが、過去の伝統と如何に結び付くかということとは現在我々にとつて特別に困難な問題となつてゐる。この困難は、右に触れた古典意識の問題とも關聯し、そのうちに我々が日本的性格を探り得るほど日本において特殊なものである。更に附け加えて云えば、單なる特殊性はそれ自身無価値である。ただ日本だけで通用して支那では最早通用せず、理解もされなような原理を日本精神として高唱するのみでは、昔の日本ならばともかく、今日の世界における日本としては甚だ不十分であると云わなければならぬ。

三

周知の如く、日本には現在なお多くの封建的なものが残存している。かかる封建的なものを直ちに日本的なものとの見做すことの誤謬は既に述べた通りであるが、翻つて我々の実践の立場から考えるとき、西洋諸国に比して日本には多くの封建的要素が現在も存在するということがそれ自身一つの日本的性格を形成していると考え得る。かかる意味における日本的性格を問題にすることは、ファッシズムと日本的性格、乃至はファッシズムの日本的性格について考える場合、特に必要なことでなければならぬ。西洋は個人主義であつて日本は全体主義であるというものは、近頃有名な命題である。それは全然理由のないことでない。併しながら西洋においても個人主義が発達したのは主として近世に属し、それ以前も個人主義的であつたとはいへぬ。従つて今日全体主義を標榜する西洋のファッシズムの理論のうちには多くの中世主義の要素が取り入れられている。一方日本においても資本主義の発達は必然的に自由主義、個人主義を発生せしめ、家族制度等の如きも次第に危機に瀕していることは何人も否定し得ぬ事実である。しかも資本主義は西洋の単なる模倣というが如きものでなく、遙か明治以前から日本の社会のうちにそれへ発展

せねばならぬ内在的原因が存在した。なお我が国に比較的多く全体主義的なものが現存するとすれば、それは我が国における資本主義の發達が急激であり、自由主義や個人主義が十分に成熟し得なかつたというに基づいている。勿論、そこには地理的、政治的等の特殊事情が認められる。日本が島国であること、徳川幕府が鎖国政策を行ったこと、その他の原因はこの国における個人主義や自由主義の發達を抑圧したであろう。デュルケームも云つた如く、人間の個性や自由の發達には社会の範圍の拡大が必要である。日本の社会が比較的閉ざされた社会として存在して来たということは全体主義的觀念の發達にとつて好都合なことであつたであろう。併しながら固よりファッシズムはその本質において封建的イデオロギーそのものでなく、却つて資本主義の現在の段階に相応するイデオロギーである。この点において今日の日本主義も外国の全体主義即ちファッシズムに対して例外をなすものでなく、日本における資本主義の行詰りから生れて来たものにはかならない。かくの如き意味において日本主義は何等日本的でなく、世界的である。それだから他方日本主義のみが日本的性格を有すると誇稱し得ないことにもなる。日本主義が果たして日本的なものの代表者であるか否かも甚だ疑問である。寧ろ一部の人々がみずから率直に認めているように、今日の日本主義はファッシズムである。ただ現在の日本の特殊性、即ち封建的な

ものが比較的多く残存しているということ、個人主義や自由主義が十分に発達していないということは、このファッシズムの日本的性格を規定している。また右の日本の特殊事情はこの国におけるファッシズムの支配にとつて有利な条件の一つであろう。併し問題は、封建的なもの即ち日本的なものでないということに横たわっている。

外国のファッシズム、例えばドイツ主義を唱えるナチス等に対してファッシズムとして同一の性質を有する日本主義も、それが日本で生れたものである限り、勿論日本の性格をもっているであろう。かような日本の性格は単に日本主義にのみ特有なものであるのではない。既に屢々、日本主義における自己矛盾として、日本主義は自己を理論的に基礎付けるに当り絶えず外国の哲学を借りているということが指摘されて来た。外国のファッシズム理論である全体主義の哲学は固より、古くはヘーゲル哲学、新カント派の哲学、この頃はテンニースの協同社会（ゲマインシャフト）と利益社会（ゲゼルシャフト）の理論、ハイデッガーの哲学、等々、種々様々なものがそのために利用されている。かくの如きことは現代の日本の文化、国民の一般的教養が決して国粹主義者の欲する如く日本的でなく、また日本的であり得るものでもないということを示しているのであるが、我々は丁度そこに日本の性格の探求に対する一つの手懸りを見出し得るであろう。

外国思想をもつて日本的なものを規定し、基礎付けるといふことは、たしか長谷川如是閑氏も注意されていたと思うが、日本の性格の一つに属している。そのことは今に始まらない。現代の日本主義と深い關係を有する神皇正統記は朱子の綱目の学から多分に影響され、また水戸学は一方ではこの綱目の学、他方では春秋の胡伝の学などから影響を受けたと云われている。このような事實は如何にも矛盾である。併しそこに日本的なものがあると云えば云うことができる。即ち日本的なものは形のないものである。無形式の形式ということが日本の性格である。日本的なものとは形のないものである故に、その時代において有力とされる教養、例えば支那の学問によつて形式を与えられることができたし、また与えられねばならなかつた。現代の日本においてかかる有力な教養が西洋の文化、その思想、その科学であることは云うまでもないであろう。尤も、徳川時代の国学者は儒教や仏教を離れて純粹に日本的なものを求めようとした。けれども本居宣長においてさえもが、その教養の基礎となつたのは儒教や仏教である。平田篤胤あつたねも同様であつて、彼は儒教仏教のほかにキリスト教の思想をも取り入れた。その本教概略という著述は、平田が當時キリスト教禁制の時代であつたにも拘らず、キリスト教の書物を読み、これを神道のうちに取り入れて、自己の説を立てようとしたものである。この本の中に次のような意味のことが述べら

れている。外国が日本から採るものはないが、日本が外国から採るものは多い。日本は外国からいろいろ益されるが、外国は日本から益されることはない。日本の古道からは与えるものがない、しかも、ここに於てか我が道の大きなことを知る、と平田は云っている。日本の古道は一の無であるが、単なる無でなく、万物を包み蔵する無であり、万物を生み出す無である。これは村岡典嗣氏の指摘されていることであるが、非常に固陋であつたように思われている篤胤も徳川時代における新思想家であつて、その神道には儒教、仏教のみでなく、更にキリスト教までも取り入れているのである。

無形式の形式を本質とする日本の精神はつねに進歩的であることができた。それはそれぞれの時代においてそれぞれの形式を採つて現れたが、本来は形式のないものである故に、その一つの形式に拘泥することなしに容易に他の形式に移つて行くことが可能であつた。この点において礼というものをその最も特色ある文化として生産した支那と日本とは異なっている。我々の祖先は進取的であつて、支那、印度、西洋の文化を殆ど全く無雜作と思われるほど容易に取り入れて、自己の生活と文化との發展に役立てることを知つていた。日本人は外国を模倣することを得意とし、流行を追うことを好むというが如きことも、無形式の形式という日本の精神の性格から理解

さるべきことである。かくて過去の何等かの形式に固執し、徒らに外来思想を排斥する近頃の保守的反動的な日本主義ファッシズムは、日本の精神の本来の面目からは離れたものであると云わねばならぬ。寧ろ大いに外国に学び日本の文化に新しい形式を与えることに努力するのが日本的なことである。

四

勿論、無形式といつても何等形式がないということではない。無形式のうちにおのずから統一があるのが無形式の形式という意味である。形式なき形式、統一なき統一が日本の性格を形作つていると見られ得る。このような統一は形式における統一、従つて連続的な統一でなく、却つて非連続的なものの統一であり、相反するものが直ちに一致するというような統一である。日本の性格として挙げられる帰一性もここに考えらるべきであつて、一定の客観的な形式に帰するといふことではないであらう。

『日本の科学界』（大日本文明協会編、大正六年刊）の編者は、日本においては歴史上「権力を以て思想を圧迫せんとする如き悪弊は極めて稀有有」あり、政治上ではもとより屢々激烈なる競争

を見ることはあつたが、これがために思想の進歩を甚だしく妨害した例は皆無で、戦争最中と雖も、一方の思想が他方に移るには決して困難ではなかつたと述べ、そして次のような例を挙げてゐる。王朝衰えて鎌倉幕府の下に封建制度が成立したのも、元來その案を立てたのは実に朝廷に仕えていた人々であつた。また蒙古が使者を我が国に派遣したのは文永五年(西紀一二六八年)で、その後十三年を経て弘安四年大軍をもつて我が国に來襲したのであるが、我が国は最初からこれを敵視して飽くまでその交渉を拒絶し、ひたすら防禦策を講じていたにも拘らず、その後弘安二年(西紀一二七九年)元の僧祖そげん元を聘して鎌倉円覚寺の開祖となし、時の執權北条時宗は厚く彼に師事し、後また僧一寧を迎え同じく厚遇した。当時一寧の如きは元の間諜であるとの風評専ら高かつたが、時宗は毫も世評を意とせず、自由にその教旨を弘布せしめた。かくの如く相反するものが直ちに結び付くというところに日本の性格があると考えることができる。かかる日本の性格は社会上並びに思想上の变革を比較的平和な形式で行わしめた一つの原因であると考えられることができるであらう。

併しながら他方から見れば、そこには客観的な形式における連続的統一が乏しく、従つて勝れた意味における伝統というものが成立するに困難であらう。そこでは寧ろ凡てが非連続的に繋が

つている。かく考えるとき、ヘーゲルの連続的發展の弁証法に対して西田哲学がその弁証法において非連続觀を徹底させたということも興味深い。無形式の形式を性格とする日本の意識にとつては連続的發展としての伝統が発達するに困難であつたということに、伝統そのものが謂わば統一なき統一に存したということに、既に述べた古典意識の欠乏ということも関聯している。例えば関孝和はニュートンやライブニッツと同時代に生れ、彼等の微分積分学の發見に比して少しも遜色のない数学上の發見をなした天才である。然るに孝和のこの世界に誇り得る数学も幸福な伝統において連続的に發展するに至らず、その眞価が認められるには西洋数学の輸入の後まで待たねばならなかつた。日本文化は固より外国文化の単なる模倣でなく、固有性と獨創性とに欠けていないに拘らず、その歴史が支那文化、仏教思想、西洋文化、そしてそれらの種々異なる要素の次から次への模倣の歴史であるかのように見えるということも、右の如き日本の性格の然らしめるところである。更に無形式の形式という日本の性格のうちに和辻哲郎氏が指摘されたような日本文化の重層性というものも理解し得るであらう。今日においても神社崇拜と仏教的信仰とは多數の日本人にとつて同時に可能なこととなつている。日本画と洋画とは一つの展覽会において一緒に觀賞され、讚美されている。それらのものは客觀的な形式としては同一のものでなく、寧ろ

相反するものである。然るに我々日本人はそれらのものを同時に信仰し、觀賞することにおいて怪しまず、矛盾を感じないのである。客観的には明らかに矛盾していることを心において直ちに一致せしめるということは日本の特性に属している。それは日本の精神が無形式の形式であることを示している。

云うまでもなく、日本的なものは無形式のままに留まらず、外来文化の刺戟と影響のもとに種々の形式もしくは形態を採った。そして人間は単に主体的に規定されるのみでなく、また客体的に規定されるものである故に、それぞれの時代における日本の文化にはおのずから一定の客観的に認め得る統一が存在している。就中西洋の客観的文化的移植以後、客観的な形式における統一、最も広い意味での合理的な統一に向つての努力が絶えずなされて来た。併しながら右の如き日本的性格は少なくとも現在に至るまでなお存在している。このことは日本におけるファッシズムにとつて好都合な条件であろう。形のないものは一方あらゆる非合理的なものを容れ得るものもある。そして他方非合理的なもの、理論上は明らかに承認し難いものが外部から迫つて来る場合、そのような日本的性格はこれに対して徹底的に抗争することをしないで、寧ろあらゆる矛盾したものを呑み込み得る心に頼るようになる。仏教によつて養われた無常觀、あきらめがその

ために役立つであろう。自己の主張や理論を飽くまでも固持することなく、反対のものに容易に転向し得るといふことが日本の性格のうちに含まれている。また形のない日本の性格は理論に基づくことなしに単なる純情となつて直接的に行動することが出来る。このことが日本におけるフアツシズムを特徴付けている。尤も、我々は無形式の形式、乃至は無と呼ばれるものをあまりに形而上学的、神秘的に解することを慎しまねばならぬ。古事記や万葉時代の日本人の現実主義については多くの人々が一致して述べている。かかる現実主義が中世においてもそのまま存続したとは考え難いにしても、ともかく現実主義的であるといふことは日本の性格の一つに属している。仏教の如きも日本へ渡つて實際的となり、現実主義的となつたことは、これまた仏教学者の多数が認めるところである。現実が無であるといふ思想は日本においては印度や支那の仏教においてよりも遙かに非形而上学的に、現実主義的に考えられたであろう。現実主義或いは實際主義は日本人をして極端に趨かしめず、極端なフアツシズムを嫌悪せしめるということも考えられる。更に形のない日本の性格は他の影響を受けることが容易であり、世界におけるフアツシズム乃至はその正反対の思想の動きに極めて鋭敏に反応するということも考えられるであろう。

併しながら今日においてはそのような日本の性格そのものさえもが動揺しているのではないで

あろうか。無が現実である、従つて無は本来何等主観的なものでない。無を主観的なものと考え、体験することは日本に西洋の客観的文化が根をおろしてから可能になつたと云えるであらう。客観的な見方が存在しなかつたところに如何にして主観的な見方が存在し得たであらうか。然るにそれと共に云い得ることは、西洋的教養が身に着き始めた現代の青年にとつては最早伝統的な無に安住することも不可能になつてゐるということである。固より今日彼等の体験する所謂新しい無に伝統的な無に類するものが全く存しないとは云い難いであらう。否、伝統の所在が怪しくなつてゐるところに現代的日本人の悩みがある。今日の日本主義が彼等の帰着し得る伝統を指示しているとは云い難い。我々にとつて伝統の所在が怪しくなつてゐるということは、日本の性格の現実主義は極端を嫌うが故にファッシズムの考えるような極端な独裁は日本には来ないであらうという推論が怪しくなつてゐると同様である。日本主義においてさえ、伝統的な日本の性格が怪しくなつてゐるのである。

五

このように日本の性格が怪しくなつてゐるということは、勿論、日本の性格が一般に全く失わ

れてしまつたということではない。日本人が日本人であることをやめることは先ずないであろう。併しながら民族は単なる生物学的なものでなく、歴史的なものである。生物の種でさえ変化するものであるとすれば、まして民族は不変のものではあり得ないであろう。人間は社会から生れるものである限り、この社会が封建的から資本主義的へとというように変化するに従つて人間も変化しなければならぬ。その際日本人が日本人たるの性格、もしそれが右に述べた如く無形式の形式にあるとすれば、このものは一般的には失われまいとしても、それが採るべき形式もしくは形態が新たにならなければならぬ。言い換えれば、新しいタイプの日本人が生れ、新しいタイプの文化を生産しなければならぬ。そして既に最初に云つたように、この場合我々は最早単に過去の伝統的な文化の形式を踏襲することに満足することができないとすれば、西洋文化の徹底的な研究と同化を見棄て得ないのみでなく、寧ろこの方向に突き抜けることによつてそれを求めるのほかないと思われる。勿論、我々は伝統的な日本文化、更にそれに影響を与えた支那や印度の文化の研究を排斥するのではなく、却つてその必要を十分に承認する。ここではただ基本的な方向が問題なのである。仮りに西洋文化に対して従来の日本は単に模倣したのみであつて、何一つ日本のなものを生産しなかつたとしても、そのことは我々に対する反対論としては成立し得ない。西洋文

化の輸入以後真に日本的なものが生れるためには、例えば仏教が最初日本に移植されて鎌倉時代において日本的仏教が開花するまでの期間に比してみても、あまりに短時日なのである。問題は今後にある。且つその仏教にせよ、明治以後においては何等新しい經典に値するものを作り得なかつた。仏教が形骸と化している現代において、もし真の仏教復興があり得るとすれば、何等か新しい經典が書かれるのでなければならず、これを書き得る者は恐らく西洋思想を十分に把握したものであるであらう。

過去の日本が仏教や儒教を取り入れて来た仕方のうちにも一定の日本的性格が認められる。仏教は日本においてその思弁的傾向を脱して宗教として純粹化され、實際化され、且つ單純化されたと云われている。かくの如きことは従来の西洋哲学の移植の場合にもなお見出されることである。西洋人の作つた膨大な体系は一篇の論文にそのエッセンスが要約され、そしてその小論文のうちにおいてさえ何か人生論めいたものが附け加えられる。その哲学的理論が円熟するに従つて論文は隨筆になる傾向があつた。これはまことに日本的性格にふさわしいことであつた。かような純粹化、實際化、單純化にも確かに勝れたものがある。それは文化と生活とを分離せず、生活をおのずから文化に近づかせるところがある。けれどもそれと同時に思想乃至文化が所

謂心境的なものとなつてしまひ易いことがある。心境のということがまた日本の性格の一つに属している。ところで文学の方面でも心境文学からの轉換の努力が日本の新しい世代によつて絶えず続けられている。勿論、思想において単に所謂体系とか組織とか、形式のみが問題であるのではないであらう。かような形式的問題のうちには遙かに重要な問題が含まれていることを見逃してはならぬ。それは伝統的な東洋的自然主義に対するヒューマニズムの問題である。この問題は今日我々にとって決定的に重要な意味をもっている。我々がさきに述べた日本の性格の動揺ということも根本的にはこの問題に關聯してゐるのである。心境的なものに対する抗争ということもこれに關聯してゐる。それは決して全体主義に対する個人主義というのが如き問題と同列のものではない。日本主義ファツシズムはこの問題の意味を正しく認識せず、その重要性を正しく計量せず、恰もその問題が全体主義に対する個人主義の問題に過ぎないかの如く見做し、個人主義は最早時代遅れであると云うことによつてヒューマニズムを抑圧しようとする。そこにファツシズムの日本の性格が生ずるのであらう。

多くの西洋人は日本の性格を捉えて、それは折衷的な点にあると見てゐるようである。併しかくの如きは単に西洋的な眼をもつて日本人を見たものであつて、真相を捉えてゐるとは云えない

であろう。日本人が折衷的であるかの如く見えるということは、日本人が現実主義的、實際主義的であつて極端を好まないということの現れである。またそれは日本文化の重層性を外側から見たものであつて、その根柢には無形式の形式という、従つて相反する多様なものを同時的に存在させ得るといふ日本の精神があるであろう。日本人の勝れている点は折衷にあるのではなからう。我々の祖先の功績は儒教と仏教とを折衷乃至綜合したこと——それは例えば支那において朱子学が立派に行つた——にあるのではなく、儒教や仏教のうちに日本の性格を作り上げたことにある。東洋的自然主義とヒューマニズムとの問題も決して我々が折衷によつて解決し得るものでない。それは我々が日本文化の重層性の名目のもとに並存せしめ得るものではない。ヒューマニズムはその本性上どこまでも形式における統一の実現されることを要求するからである。よしんばかの日本的性格、無といひ無形式の形式というものが単に封建的なものでないにしても、もしそれがヒューマニズムを生かし得るものでないならば、ヒューマニズムはそれを封建的なもの、乃至はファッシズムと見做して対立せざるを得ないであろう。

日本的なもののは全体主義であり、人間を個人としてでなく社会的存在として捉えることはその本来の特色であるとは、近頃繰り返し云われていることであるが、東洋思想のうちにパーソナリ

ズム（人格主義）が真に存在するか否かは疑わしい。そのような場合人倫の思想が屢々持ち出されてきているが、それを強調したのは朱子学であり、そして朱子学は徳川時代において支配階級の政治的イデオロギーの組織に役立てられ、禅宗の如きも社会の上層部に近づくために仏教儒教の綜合を企てたと見られている。それはともかく、人倫関係においてのみ見られる人間、いわゆる間柄における人間はペルソーナ（元の意味は芝居の面、役割を演ずる人間）であつても、未だ真のパーソナリティ（人格）とは考え難い。ギリシア人は芝居の役者のことをヒポクリテースと称したが、この言葉が新約聖書においてはヒポクリットの現在の意味即ち偽善者の意味に転化させられたということは決して偶然ではなかつた。単なる役割における人間はなお真の人間でなく、いわば偽善者即ち仮面を被つた人間である。真の人格はそのような役割を脱ぎ棄てて裸の人間になつた時に現れる。かかる人格の觀念は単なる人倫の觀念のみからは考えられぬ。しかも人格の觀念は決して個人主義的なものでなく、却つて人格は他の人格に対して人格である。そのような人格の觀念——固より人間は一面どこまでも役割における人間として具体的な人間であるのではあるけれども——を認めない全体主義は、如何に倫理的な言葉で現されているにしても、ファシズムの一形態としてヒューマニズムに対立するものである。實際、今日恰もそれが日本的である

かの如く云われている儒教イデオロギーは官僚的ファッシズムを助ける有力な武器となり得るものである。

次にヒューマニズムは文化に関してそれを客観的な事態として認めることを要求する。このことは文化が客観性への転向、ジンメルの所謂「イデーへの転向」において客観的精神として成立するものであるということの意味している。かくの如き文化の見方は我が国においては現在我々が普通に科学と呼んでいるものが発達していなかったということとも關聯してこれまで十分に認められていない。併し言論の自由にしても、言論というものがそれ自身客観的なものであると考えられない限り、尊重され難いであろう。生活と文化とを分離しない日本の考え方には勝れたところがあるにしても、それは一方文化を心境的なものに変えてしまひ易いと共に、他方文化を實際主義的にのみ見て、客観性に欠けたものにする危険がある。科学の尊重、客観的な形式の尊重はヒューマニズムに欠くことのできぬ要素である。

併しながらひとは云うかも知れない、自然主義とヒューマニズムとを対立的に考えることはそれ自身既に西洋的な問題提出であつて、日本においては自然と人間とは元來有機的融合的に見られており、そこに日本の思想の特殊性があるのである、と。我々もそのことを承認する。けれど

も自然に対する人間の感情も変化する。それは社会の変化に依じて人間自身が変化することによつて変化する。我々日本人が西洋的な科学及び技術をもつて自然に働き掛けてこれを変化することを始めると共に、我々は昔のままの自然感情にのみ留まり難くなるであろう。登山、スキー、ハイキング、キャンプ等々、西洋的なスポーツを好むようになった現代の青年の自然感情は昔のままであると云い得るであろうか。勿論、日本人が日本人であることをやめたと云うのではない。それだからこそ東洋的自然主義とヒューマニズムとの関係が問題になるのである。両者は如何に結び付き得るであろうか。否、嘗て西洋の哲学者が神に対して死を宣告したように、我々は東洋的「自然」に対して消滅を宣告すべきであろうか。かかる問題に対して根本的に対質することに日本の性格とファッシズムの問題は集中するのである。

東洋的人間の批判

—1936年『文学界』

一

ヒューマニズムは固より日本のみの問題でないと共に、それは特に日本に於ける問題である。この点について阿部氏は正鵠を得た見解を述べられている。氏はヒューマニズムがこの国に於て特別に問題になる理由を、現代日本の喰違いの状態に求められる。即ち西洋に於てヒューマニズムのアンチテーゼとして現れた種々の思想が日本にも一通行渡つた後に逆に、この国に於てヒューマニズムが新たに問題にされるようになったところに、日本に於けるヒューマニズムの特殊な意義がある。そこに、阿部氏によれば、我が国に於て現在なお、かのルネサンス的ヒューマニズム、封建的なものに対して人間性の解放と合理性の要求とを掲げたヒューマニズムが最も必要とされる理由が存する。我が国に於ては実際多くの封建的なものが今もなお克服されずに残っている。勿論、既に一旦アンチ・ヒューマニズムの洗礼を受けた人間は、ブルジョワ的・個人主義的なルネサンス的ヒューマニズムに最早満足することができぬ。森山氏の力説される如く、現代

ヒューマニズムはそれとは本質的に違つたものでなければならぬ。かくて一方ルネサンス的ヒューマニズムになお現実的意義が見出され、他方既にそれを越えた新しいヒューマニズムが要求されているところに、阿部氏の云われる通り、現代日本に於けるヒューマニズムの複雑な、一義的に限定し難い意義がある。

然るに注意すべきことは、今日我が国に於てヒューマニズムの問題が特に主体的な問題として提起されているということである。森山氏が「個人的な」動機について語られているのもそれである。それは岡氏が「身辺的問題」とか「一身上の問題」とか云われるものであり、私自身は従来それを「主体的」という言葉をもつて現して来た。ひとは主体的な問題を通してアンチ・ヒューマニズムに対し、或いはアンチ・ヒューマニズムのうちに、ヒューマニズムの問題を發見した。具体的に云えば、ひとは就中、社会情勢の変化に基づくマルクス主義の停顿によつて、一層切實にはマルクス主義的運動に於ける自己の蹉跌によつて、ヒューマニズムの問題に出会つた。そこに客観的な問題のほかに主体的な問題が存在することを知らねばならなかつた。かくて一方広義に於ける不安の文学、他方また広義に於ける転向文学がヒューマニズムの問題提出の契機となつたのである。森山氏は死の思想との訣別について語られているが、訣別があるためには先ず邂逅

があつたのでなければならぬ。ヒューマニズムの問題はかくの如く差当り消極的に提出された。けれども、そのことは決してヒューマニズムそのものの消極性を意味するのではない。ヒューマニズムが主体的な問題を通して見出されたということは、それが何よりもモラルの問題として現れたということからも知られるであろう。森山氏が地球の死滅という限界的な観念と対質することによつて文学のレーゾン・デートルを追求されているのも、主体的な問題の立て方である。日本に於てヒューマニズムが特殊な必要を有することですら、阿部氏の文章からも察せられる如く、主体的な問題の方面から自覚されたことである。即ちかかる必要の理由とされる封建的なものの残存ということですら、日本の社会の客観的な研究によつて見出されたというよりも、先ず「個人的な」乃至「身辺的な」問題として見出され、そこから初めて客観的にこの社会を観察するという方向に向つたのである。ヒューマニズムは固より単に主体的な問題でない。併しながら科学的真理を尊重し、客観的なものに殉ずるといふ態度ですら、我々にとつては新たに主体的に確立されることを要する事柄である。社会の反動的变化によつてにせよ、一身上の蹉跌によつてにせよ、自己を反省することを余儀なくされた者は、新しいと思つていた人間のうちに意外に多く古い人間の要素の存在することを発見せねばならなかつた。ひとは自己のうちに伝統的な

東洋の人間に出会ったのである。科学的認識に曇りが無いとしても、人間的信念に揺ぎが生じたのである。かようにして東洋の人間の批判は我が国のヒューマニストにとって、ヒューマニストたるモラリストにとって今日特に重要なテーマである。阿部氏が森山氏の所謂死の思想を伝統的な東洋的自然主義の意味に転釈されていることも、この点から見て興味が深い。森山氏の云われる自己の再生と生長とを欲するヒューマニストは、我が国にあつては、死の思想或いは不安の思想に対し人間の再建のために戦つた西洋の新しいヒューマニストと同じ問題を有すると同時に、更に東洋の人間の批判という課題を負うている。現代日本に於けるヒューマニズムが複雑で、一義的に限定し難いのもそのためである。

二

私は東洋の人間の批判と云う。それは勿論、日本人の他の東洋人に対する特殊性を無視することでないように、東洋の人間と西洋の人間との差異を絶対化することではない。かくの如きは却つてヒューマニズムと相容れないことである。併し少なくともヘレニズムとキリスト教とが異なるほど西洋的と東洋的とは異なるであろう。そして例えばジードが譲ることのない誠実をもつて

キリスト教的精神と対質しているように、我々は東洋的自然主義と徹底的に対質することを要求されているのではないか。云うまでもなく、我々は伝統的な東洋の人間が変化しないものであるとは信じない。却つて人間を生成するものと考えるとところにヒューマニズムの立場がある。阿部氏が引用された本（『新しき糧』）の中でジードは書いてある、「人間は、初めつから今日ある如きものではなかつたという事実が、同時に、何時までも今日ある如きものではあるまいという希望を与える。……商工業の進歩だとか、殊に美術の進歩なぞということは何と馬鹿らしいことだ！大切なのは人智の進歩だ。殊に僕にとつて大切なのは、人間そのものの進歩だ。」我々は東洋の人間、我々日本人の新たな生成を問題にし、この生成の原理をヒューマニズムに於て見るのである。かかる人間の生成の思想そのものが既に東洋的自然主義のうちには存しないものであろう。固より我々が全く西洋の人間になつてしまふと云うのではない。西洋の人間と云つても、固定したものでなくて可塑的なものである。私の意味するのは、我々がヒューマニズムによつて鍛錬された我々自身の中から新たに生れて来ることである。人間の形式に於ても、その素材である人間の吟味が大切である。然るに素材としての人間も単に自然的なものでなくて歴史的なものである、従つて単なる質料でなく、既に伝統の形相によつて形成されているものである。我々が東洋の人

問を問題にし、日本の性格を問題にするのはまさにそのためであつて、決して単なる伝統主義の立場に於てであるのではない。仮に民族的性格の差異は将来消滅するものであるとしても、実践の現実主義は現在それを問題にすることを要求するのである。

東洋的と西洋的との差異の多くは封建的と近代的という発展段階の相違に還元し得るであらう。併しその凡てがそうであるかどうかは、なお疑問である。そこに西洋のヒューマニズムが我々東洋人にとつては無限定的に問題になり得る一つの理由がある。ともかく、かのマルクス主義文学の流行期が一先ず過ぎた後に於て、我が国の文壇で問題になつてゐる多くの事柄が東洋的自然主義対ヒューマニズムの問題にその根柢を有することは注目し得る。例えば何故にこの国に於て文学の思想性が特別に問題になるのであるか。また何故に私小説が、作品の社会性が、短篇か長篇かということが日本に於て特別に問題になるのであるか、また何故に日本にはこれまで情事小説はあつても恋愛小説はなかつた（中村武羅夫氏）と云われるのであるか。これらの問題のうち到我々は東洋的自然主義対ヒューマニズムの問題の自覚を認めることができる。更に例えば、浪漫主義の支持者萩原朔太郎氏が何故にヒューマニテイの擁護者たり得るのであるか。日本には従来純粹な客観主義もなかつたように純粹な主観主義もなかつたのではないか。客観主義の存し

ないところに主観主義の生れようもないのであり、その逆も云い得る。かくて主観主義としてはヒューマニズムを代表し得るのである。日本の思想の特性は寧ろ主観的即客観的、動即静というが如き「即」という字をもつて現される考え方であり、そこに私はこの自然主義の一つの本質を見ている。即ち「即」という以上、過程的でなく、その意味に於て時間的でなく、従つてまたその意味に於て歴史的でない。東洋的思想のうちにヒューマニズムの思想を敲き込んだ最初の哲学と云つてもよい西田哲学に於てすら、なお欠乏していると思われるのはかくの如き過程的・時間的・歴史の見方である。

右に述べた如く、現代日本のヒューマニズムは岡氏の批判される通り無限定である。岡氏がこれに対し限定への要求を掲げられることは尤もである。それは限定されねばならぬ。私自身それを如何に限定するかは、最近他の場所で詳説するつもりである。ただ岡氏が無限定と云われることのうちには日本の特殊性が無視されてはしらないかと考える。無限定と見えるヒューマニズムも伝統的日本的なものに対しては限定されている。そして両者の対質のうちに日本に於けるヒューマニズムの重要な課題がある。勿論、今日の日本は昔のままでないことはこの国に於けるファシズムたる日本主義そのものですらが事実な於て証明していることである。従つて我々はヒュー

マニズムを単に伝統的日本的なものに対して限定することのみに留まり得ない。しかもマルクス主義にとつてヒューマニズムはその前提でなければならぬ。言い換えれば、マルクス主義はヒューマニズムを弁証法の真の意味に於て止揚するもの、即ちそれを廃すると共に保有し且つ高めるものでなければならぬ。さもなければ、最近ソビエト・ロシヤに於ける憲法改正の如きも単なる後退乃至妥協としてしか考えられないことになるであらう。マルクス主義は単なるアンチ・ヒューマニズムであり得ない。マルクス主義の内部に於てもヒューマニズムの力説されることが必要である。そのことはヒューマニズムの伝統に乏しい日本に於ては特に必要である。他方マルクス主義ですらもが、転向その他無数の問題を通して日本的性格とヒューマニズムの問題に絶えず出合つていたのである。併しヒューマニズムはファシズム及びマルクス主義に対し「第三の思想」としての積極性を主張し得るかどうか。現代ヒューマニズムの限定の問題は必然的にここまで進められねばならぬであらう。

ヒューマニズムの現代的意義 —— 1936.10.2 ~ 3 『中外商業新報』

—

現代におけるヒューマニズムの根本問題は人間再生の問題である。そのことに就いては私はこれまで屢々繰り返して述べてきた。新しい社会が作られるためには新しい人間が生れねばならず、新しい人間が生れるためには新しい社会が作られねばならぬ。このことは何等遠い将来の問題ではない。人間の再生は今日において、我々自身にとって根源的な要求である。

かようにヒューマニズムの問題を人間再生の要求乃至課題のうちに捉えるということは決して肆意的なことではない。ヒューマニズムといえは先ず思い起されるルネサンスにしても、その「ルネサンス」というのは何よりも人間の再生を意味したのである。古代的文化の復興ということもこの人間再生の根源的な要求の見地から考えられたことであつた。中世社会の崩壊・近代社会の成立期に当るルネサンス時代におけると同様の課題が現代の歴史的状況において新たに課せられている。今日ヒューマニストといわれる人は、ジードにせよ、ゴーリキイにせよ、或いはニーチ

エの如きにせよ、凡てこのような人間再生の問題と真剣に取組んだ人である。

人間再生の要求乃至課題は無制約的である。それは謂わば絶対的な歴史的命令であつて、これを無制約的に受取る者がヒューマニストである。今日ヒューマニズムという語は人々によつて甚だ多義に用いられているが、私は現代のヒューマニズムにとつて最も根柢的な且つ規準的な意味はこの人間再生の要求の無制約的な承認に存すると考える。もとより種々の歴史的附加物を有するヒューマニズムの思想的内容に種々の制限を加えた上でこれを承認しようとする多くの人々の態度はそれ自体としては正当である。併しもしそのことによつて人間再生の根源的な要求そのものを遺失し、隠蔽し乃至制限しているのであれば、それはヒューマニズムと相容れないことになる。

ヒューマニズムの実体がこのように人間再生の問題のうちに存するとすれば、それは差当り理論や思想以前のものであると云うことができるであらう。実際、ヒューマニズムは理論、思想、文化以前のヒューマニティといふものを重要視する。文化も人間再生の問題の見地から、これとの関聯において捉えられなければならない。この点ヒューマニズムは単なる文化主義ではない。併しそれは文化以前のヒューマニティの根源的なものを重んずると云つても、単なる生命主義の如

きものであつてはならぬ。却つてそれは理論、思想、文化がヒューマニティにとつて欠くべからざる重要な要素であると考える。非文化的な野蛮に対してヒューマニズムは単に文化のためのもでなく、実にヒューマニティのために戦わねばならぬ。かくてヒューマニズムは今日のファシズムの野蛮に対立せざるを得ないであらう。

けれどもヒューマニズムはいわゆる政治主義をそのまま認めることができぬ。もちろんヒューマニズムはヒューマニティの立場から文化を見るのであつて文化至上主義でないのであるから、政治に対する考え方もこれと同一ではない。併しヒューマニズムは、例えば文学者は何よりも文者として現代の歴史の問題の解決に参加すべきこと、そしてかような参加の仕方が決して無力でも無意義でもないことを信ずる。彼の作品において新しい人間性を発見し、新しい人間のタイプを創造するということは、彼自身にとつて大きな喜びであるばかりでなく、人類の歴史にとつても深い意義を有する事業である。

私はヒューマニズムの根柢的な要求について述べた。ヒューマニストはつねにこの基本的な見地を見失ふことなしに今日の個々の具体的な諸問題を処理してゆくことが必要である。

二

ヒューマニズムに關聯した問題は今日我が国において到る処に現れている。それはひとが一见考ふるよりも遙かに広汎に亙つてゐる。ここでは先ず最近流行の青年論を取り上げてみよう。

何故に青年の問題がかくも關心されるのであるか。ひとは彼等において新しい人間のタイプを期待する。然るに青年について論ずる立場にある者は彼等青年のうちに自己自身と根本的に異なる新しいものを見出すことができない。よし何等かの新しいものを見出したとしても、それは自己の意欲する新しい人間のタイプでない。しかも新しい人間が期待さるべきであるとしたならば、それは何よりも青年において形作られなければならない。かようにして青年が問題にされる場合、意識的であるにせよないにせよ、その根柢に動いてゐるのは既に述べた人間再生というヒューマニズムの要求であると思ふことができる。さもなければ多くの青年論は無意味である。

ところで青年たちは、どれほど多くの青年論が書かれても自分たちには關わりのないことだ、と云うといわれている。もちろんそれらの青年論は不十分なものであろう。併しながら、彼等のそのような言葉のうちには凡そ理論に対する無関心が表明されてはほしくないか。理論は抽象的だと云われる。それはあらゆる理論の本性なのであつて、理論の強さもそこにあるのである。そし

てこのように抽象的なものに対する情熱こそ、今日ヒューマニズムが強調しようと欲するものである。青年の存在そのものが人生においては抽象的なものでないのであるか。今日のヒューマニストが青年に特別の関心を寄せているとすれば、そのこと自身が既に抽象的なものに対する情熱の現れである。ヒューマニズムは特に理論への情熱として示されねばならぬ。かのマルクス主義の時代に理論のために身を滅ぼした多数の青年は現在の一般の青年よりも根本において遙かにヒューマニスティックであつたと云い得るであらう。

今日一般の青年の間に次第に深く浸潤してきたのは特殊なりアリズムである。それは凡ての問題を客観的社会的に説明して自己自身の責任において引受けようとはしない悪しき客観主義である。一切の責任は社会に帰せられ、問題を主体的に捉えようとはしない。青年論に対する軽蔑のうちにもそれが含まれてはいはしないであらうか。かような客観主義は唯物弁証法が常識化され、従つてまた俗流化されて一般に普及されることによつて甚だしくなつたようである。悪しき客観主義、悪しきアリズムに対して今日ヒューマニズムが力説しなければならぬのは主体性の昂揚である。主観主義という現在最も嫌悪される言葉を我々は引受けることに躊躇しないであらう。然るにかようなアリズムの傾向が我が国の伝統的なアリズムと特殊な仕方と抱合している

ことに注意しなければならぬ。一括して東洋的自然主義と呼び得るものはそれ自身の意味におけるリアリズムである。このものと西欧的な客観主義との内密の結合が現在のリアリズムの特殊性を形作っている。例えば東洋的自然主義のリアリズムはその生活態度においても日常性を重んずるが、今日の青年のリアリズムにもかような方面が著しく見られるようである。そこにはいわゆる明哲保身のイデオロギーがおのずから喰い入っている。かようなリアリズムの立場から見なれば、日常的なものに対して世界史的なものとして区別され得るものは確かに抽象的であるであろう。然るにヒューマニズムとはそのような抽象的なものに対する情熱にほかならない。

ファシズムと共に次第に我々の間に甦ってきた東洋的封建的人間に対する批判のうちにヒューマニズムは現代的意義を見出すであろう。我々はもとより伝統を決して単純に否定するのでなく、伝統はただ創造においてのみ真に活かされ得ると考えるのである。

三

ヒューマニズムは今日の諸問題の集合点、統一点をなしている。既に青年論がそうであつたが、近頃の恋愛論、新しいモラルの問題などにしてもヒューマニズムの問題である。それらの問題に

において感ぜられるのは何よりもマルクス主義とヒューマニズムとの摩擦である、此の摩擦を通じてマルクス主義は従来蔽われていたそのヒューマニズムの要素を明らかにすることが必要であろうと思う。マルクス主義におけるヒューマニズムの要素は我が国におけるヒューマニズムの伝統の乏しさとも関係して、これまで不当に無視され過ぎていたということがないであらうか。

ヒューマニズムは特に今日の文学の諸問題にとつてもその集合点、統一点となつてゐる。もしも我々のように明治以後における日本文学の発展を概括的にヒューマニズムへの展開と見、ヒューマニズムと伝統的な東洋的自然主義との接触・摩擦、対立・統一の過程として捉えることができるとしたならば、この過程の飛躍的發展のうちに現代日本文学のあらゆる課題は包括されていると考えることができる。最近民族主義伝統主義の擡頭と共に東洋的自然主義とヒューマニズムとの対質を内容とする此の課題は次第に重要性を加えてきている。ここに対質というのは一方の単純な否定を意味するのではない。併し伝統というものが現在のファッシズムの歪曲された形態において圧制を行おうとする場合、ヒューマニズムはそれに対して闘争的たらざるを得ないのである。我が国のヒューマニストは我々の民族的なものと称せられるもののうち多くのものが単に封建的なものに過ぎないということを摘発すべき任務をもつてゐる。かかる伝統との闘争におい

て、我々はかの西洋におけるルネサンス時代のヒューマニストが古代的文化の復興というスローガンをもつていたのと同じ関係にないであろう。現代のヒューマニズムが一義的な意味を有しないように見えるのも、かような関係に基づいている。我々にとつて差当り必要なことは、明治以後における我が国の文学の発展をヒューマニズムと東洋的自然主義との関聯の見地から再検討し再評価して、そのうちから新しい道を求めてくることであらうと思われる。

行動主義乃至行動的ヒューマニズムと称する現文壇の一派の主張には正しいものがあるにしても、それは次のような点において不十分であり、欠陥をもつていた。即ちそれは先ずヒューマニズムを文壇上の一派として主張することに急であつて、遙かに広汎な領域のうちにヒューマニズムの問題を探るといふ努力に乏しく、次にそれは現代のヒューマニズムの最も内面的な要求が何であるかに就いての認識において曖昧であり、第三にそれは我が国においてヒューマニズムが有する意義の特殊性を看過してきたのである。

ところで伝統の問題は今日また特に教養の問題として現れている。教養は疑いもなくヒューマニズムの重要視すべき問題であるが、併し教養ということも根本的には人間再生の問題の見地から捉えられねばならぬ。ルネサンス時代のヒューマニストにとつては実にそうであつたのである。

そして彼等は彼等の古典的教養において中世的封建的伝統に対する闘争の武器を見出したのである。このような態度はまた今日のヒューマニストが教養の問題に対する態度でなければならない。教養が知識階級の新しい逃避の形式になることを警戒すべきである。

かくて我々は人間再生というヒューマニズムの根源的要求において到る処東洋の人間の批判という問題に出会うであろう。我々はそれをニーチェ的課題と呼んでも好い。ニーチェが西欧的キリスト教的人間を批判したような熱情をもつて東洋的人間を批判することが要求されている。批判の方法もその帰結も固よりニーチェと同じであり得ないであろう。併し彼と同じヒューマニズム的な精神を欠くことができぬ。ニーチェ的課題の徹底的な遂行は今後の我々の文化の進展にとつて必要な前提である。

教養と時代感覚——1936.11.24『新愛知』

最近ヒューマニズムの問題なども関聯して教養というものが問題になつてゐる。教養といつてもその内容はもちろん不変のものでなく各時代において違つており、また教養の本質についての見方も歴史的に變つてゆくものである。

教養は先ず或る時代の文化的水準に關係してゐる。一定の時代の文化的水準はその時代の教養において示される。従つて教養とは先ず自己の時代の文化的水準にまで自己を高めることを意味するのである。かような文化的水準として差当り考えられるものは時代の常識であらう。しかしながら常識はいわば教養のミニマムであつて、教養といわれるものは何かそれ以上のもの、従つて場合によつては何か贅沢なもののように考えられている。

常識があるだけではなお教養があるとは云われない。けれども時代に必要な常識を抜きにした教養は無意味なのであつて、この点、教養を重んずる者がその時代の、特に社会や政治についての常識をとかく問題にしないという傾向があるだけ、注意することが大切である。教養は何か常

識以上のものとして、時代の文化的水準の実際のみでなく、その到達すべき理想をも現している。教養の要求は時代の文化の理想的状态に自己を高めようとする要求である。

次に注意すべきことは、教養はかように一定の文化の観念を含んでいるのみでなく、その根柢に一定の人間の観念を含んでいるということである。なぜなら教養といわれるものは、専門的乃至職業的知識であるよりも、人間を真に人間らしくし、人間性を完成するに必要な普遍的知識である、教養の問題がヒューマニズムの問題と関聯しているのもそのためである。如何なる専門家も人間であり、真の人間にならねばならぬ以上、教養が大切であると考えられる。かくして教養の観念は人間の観念を含んでいる。しかもそれは単にその時代の人間の実際についての観念に止まらないで、その時代が到達せねばならぬとされる人間の理想に関係している。

時代の有する教養の観念はその時代の有する人間の観念を現し、人間の観念の変化するに依じて、何が教養と考えられるかも変化する。社会や政治に関する認識が現代の教養の重要な要素でなければならぬと云うのも、現代における人間の観念が個人主義的なものでなく、社会的歴史的人間でなければならぬということに基づくのである。

教養が時代の文化的水準を基礎とすること、またそれが時代の文化の理想、更に人間の理想を

含むということ、すべてかようなことが教養と時代感覚とのつながりを示している。それが後に至つて哲学や社会科学などの指導を要求するようになり、またならねばならぬとしても、教養そのものは根源的には時代感覚に指導されている。一時代の教養の内容及び方向を決定するのはその時代の時代感覚である。

実際、教養と時代感覚との結び付きは大切である。教養が時代感覚と結び付いていない場合、教養は単なる趣味の如きものとなつてしまふ。教養を趣味的なものと考えerことは教養についての旧観念であつて、眞の教養のためには先ずかような観念が訂正されねばならぬ。

もとより趣味的なものが教養の内容に属すべきでないと言ふのではない。そのような趣味も時代感覚に結び付かねばならないのである。趣味はとかく単に個人的なものになり易い。また趣味は出来上つたもの、過去のものの上に働く。

しかるに時代感覚はその本性上社会性を有するものであり、また時代感覚は過去のものよりも現にあるもの、将来に來つたものに関するものについている。もちろん眞の教養にとつて過去の古典についての教養は重要な要素でなければならぬ。しかし古典を主として教養を考えることは偏見に過ぎない。古典も時代感覚に基づいて新たに理解されることによつて眞の教養となり得るのである。

モダンであることが古典的であることよりも容易であるとは云い得ない。モダンであることが教養に属しないかのように考えるのは間違っている。教養のモダニティは時代感覚によつて与えられる。現在の現実の聯関から游離しているものほど教養的なものであるかのように考えることは間違っている。教養について時代性が問題にされねばならぬ。

かくの如きことと関聯して、眞の教養はまた単なる博識と區別されることが必要である。博識は却つて屢々俗物を作るものである。ニーチェと共に我々は教養ある俗物を最も輕蔑する。教養はつねに大切であるが、その教養のために却つて俗物になる危険が存することに注意しなければならぬ。時代感覚を持たないでただ教養を求める者にとつてこの危険は最も大きい。眞の教養は却つて生の發展に有害な伝統、無用な博識を払い落して精神の自由を獲得するところにある。今日の如き社会の轉換期において教養を求める者は特にこのことを考えねばならぬ。

時代感覚は感覚の性質上新しいものに向うのがつねである。従つて時代感覚にのみ頼ろうとする教養は単に流行を追うという結果に陥る危険を含んでいる。これに対して古典的教養の意義を説くことは無駄でなからう。新しいものに傾く時代感覚に眞に進歩的な意義を負わせなければならぬ。そこにこそ眞の教養が生ずる。

この場合、現代の新しい教養としての科学的教養の重要性を考えることが肝要である。教養を趣味的教養もしくは古典的教養と解する者は科学的教養の意義を顧みようとはしないのが普通である。科学的教養よりもモダンなものがあるであろうか。科学的教養を重要な教養と見做すことは新しい時代の時代感覚に属している。

科学はこれまで教養的なものとは考えられなかった。科学は一般に興味といわれるものから遠いものである。しかし、それにも拘らず、時代感覚の変化は今日次第に科学的教養を重要な教養として認めるようになった。新時代の教養は何よりも科学的教養でなければならぬ。それは自然科学はもとより、特に社会科学に関する教養でなければならぬ。教養とは単に物を知ることではなく、自己の人間を形成することである。

しかるに自己はただ世界の中においてのみ形成されることができ、人間の自己形成はただ世界形成を通じてのみ達せられることができる。しかも世界を形成するためには世界に関する科学を獲得することが必要である。

喰い荒された論壇

—1936.12.10『大阪朝日新聞』

論壇は問題を喰い物にする、どんな問題、どんなテーマ、どんな思想が出て、それが一時的な意味しか持たぬものであろうと、永続的な意味を持つものであろうと、差別なしに、皆が寄つてたかつて、ほじくり廻し、喰い荒してしまう、しかも誰も満腹しない、読者が満腹させられないのはもちろんだ。

今年の論壇を見ても青年論、道德論、迷信乃至邪教の問題、ヒューマニズムの問題、合理主義非合理主義の問題、等、思想に関する方面のみでも実に多くの問題が出た。しかしその如何なるものが徹底的に追及され、発展されたであろうか、また今後その見込があるであろうか。

誰かが新しい問題、新しいテーマ、新しい思想を出すと、誰もがそれについては先刻考えていたとばかりに寄つて来て喰い荒す。だから論壇はいつも問題飢饉を感じている。かような場合にはどんな問題でも「新しい」もののように扮飾して現れさえすれば十分なのであつて、だからまた根本的に新しい問題は結局何も現れないことになる。問題は喰い荒されることによつてなくな

る。不幸は、問題を喰うことは現実を喰うことと同じでないということである。

一度論壇へ出ると、すべての問題は平均化される。問題はその固有の価値、固有の性格において取扱われない。そして評論家たちは、あらゆる問題を喰い荒すことによって、彼らもまた平均化される、評論家たちも次第に個性を失ってゆくのである。

問題を喰い荒すことなく、もつと大切に守らなければならない。評論家たちは他の個性、他の創意を認め合い、重んじ合つて相互に他を成長させ、成熟させるように心掛くべきだ。評論家の道徳についての反省があまりに欠けてはいはしないか。近ごろ「言論の権威」ということが問題にされているが、言論が権威を有するためには論壇に新しい道徳が確立されねばならぬ。

哲学の復興

—1937.1.1, 5 正月『大阪毎日新聞』

一

近来一部で哲学の復興ということがいわれている。もつともそれは何か限定された事実を指すというよりも、むしろある漠然とした感じ、または要求を現している。事実としては、真に哲学の復興と呼び得るに足る新傾向、新運動、新業績が見られるとはいい難いであろう。もちろん哲学界の大家たちの活動は継続され、発展している。しかし哲学の復興と称し得るものにとつて決定的に重要な関係のある若い世代に属する哲学者たちのうちに、一般的にいって、時代に対するどれほど烈しい意志、哲学そのものに対するどれほど積極的な意欲が存在するか、疑問である。

けれどそれにも拘らず、何か哲学の復興といい得るような機運、少なくとも雰囲気の生じているのが感ぜられるということが、今日の社会に特徴的なことである。この機運あるいは雰囲気は、ともかく哲学の復興にとつてその地盤でなければならぬ。しかるに、かように社会の諸要求の中

から生じた現在の哲学的現象は、この社会の状態を反映して、極めて複雑な内容をもっている。従つてそのうちに含まれる消極的なものと積極的なものとを、死すべきものと生きねばならぬものとを批判的に分析し、これに基づいて現代における哲学の使命を自覚するということが、眞の哲学の復興のために必要である。

先ず、今日の哲学的雰囲気醸し出しているのは、この社会に特に知識階級の間びまんに弥漫びまんしている深いペシミズムである。かかるペシミズムこそ状态的に「哲学的雰囲気」と呼ばれるに適している。それが社会的不安に原因を有することはいうまでもない。この社会の不安は現在多くの人々をあの新興宗教と称するものに趨らせつつある。しかし一層智的な人々、或いはすでに自意識の過剰に悩む人々は、同様な理由から哲学に赴くであろう。社会の不安は人生についての反省を促し、人生観に対する要求を強める。そこに今日の哲学的機運の一つの要素がある。実存哲学、生の哲学、人間学等が依然として流行のテーマであることはこれを証するであろう。不安の時代は人生論的哲学の流行する時代である。

この現象は二つの面をもっている。一方それは、現代社会の不安に対して積極的な、実践的な態度を執らないで却つて現実から逃避し、社会から切り離されたいわゆる人生についての思弁に

耽るといふ傾向を含んでいる。社会からの游離によつて自意識はますます過剰を来し、知性のペシミズムはいよいよ深まるであらう。哲学は現実逃避の場所となるに特に適するように見える。現今の哲学的雰囲気がかかる一面をもち続けていることは否定できぬ。社会的不安の時はまた個人主義的的人生觀の生じ易い時である。われわれはもとよりそこに新時代を告げる哲学の復興を見出し得ない。

しかしながら他方、人生論に対する今日一般の要求のうちには、人間再生に対する健康な、能動的な意欲が動いている。この社会の転換期において根柢から動揺した旧い人間の觀念を打ち破つて新しい人間として生れるということはわれわれの切実な要求でなければならぬ。かかる人間再生の要求がヒューマニズムといわれるものの基礎であるとするならば、現今の哲学的機運は、このごろ注目されるヒューマニズムの擡頭と内面的な關係をもつている。そこに求められるのは新しい人間の觀念である。今日の哲学はこの要求に応えるものでなければならぬ。あのルネサンスのヒューマニズム時代には「ルネサンス的人間」といわれる新しいタイプの人間が社会のあらゆる方面に輩出し、その時代の哲学者はそのようなタイプに属する人間であつたが、今日の眞の哲学者といわれ得るものは、みづからこの社会における新しいタイプの人間として現れなければ

ならない。新しい「哲学者」のタイプが生れることなしには、眞の哲学の復興は不可能になつてゐるのではなからうか。彼がこの時代にもたらずべき唯一の人間の觀念は、いうまでもなく、歴史的社会的な、行動的な人間のそれである。

二

現在の哲学的機運は必ずしも眞の哲学の復興にとつて望ましい方向にあるのではない。われわれはいわゆる哲学の復興とファッシズムとの關係を見逃すことができぬ。ファッシズムは先ず一般に非合理主義として哲学に接近する傾向をもつてゐる。もちろん哲学は、本来、非合理主義のものでなければならぬのではない。けれども、科学がすべて合理性の立場に立つに反して哲学には非合理主義をとるものもあり、また哲学は一般に科学とは性質を異にする学問であるところから、非科学的あるいは反科学的傾向に利用されがちである。哲学は科学からの韜晦とうかいの場所となるに特に適するように見える。ファッシズムは科学的でないにしても哲学的であると称するであろう。かくしてファッシズムの風潮は一種の哲学的機運を喚び起すことになる。この機運のうちに含まれ、隠されているのは、非合理主義、科学および科学的精神の没却、いわゆる智育偏重の

排撃等であつて、それらが哲学の名において主張され、もしくは容認されるのである。

かような傾向に属する哲学の復興は特殊的には日本主義または日本精神といわれるものに関しては見出される。現在の日本の文化がすべての方面において西洋文化によつて浸潤されていることは否定し難い事実である。西洋文化の輸入は単なる気紛れでも単なる流行でもなく、日本の発展にとつて欠くことのできぬものである。ところで今日、このように西洋化している日本の文化的環境の中において日本主義が自己を主張し、自己を維持するためには、日本主義にしても、西洋哲学に自己の理論的基礎を求めざるを得ない。かくして国粹主義と称する日本主義は、自己に役立つように見えるあらゆる西洋哲学を召喚する。そこから一種の哲学の復興の現象が生ずるであらう。

けれどもファッシズムが真に哲学を復興させるものでないことは、すでにドイツの実例が明瞭に示している。多数の有力な哲学者が大学から追われ、国外に去ることを強要された。ファッシズム的思想統制は哲学を一定の政治的目的に利用することを欲しこそすれ、真に哲学の興隆を望むものではない。哲学の復興はこの場合単に仮象的であるに過ぎぬ。かような傾向に対して文化擁護の立場から今日ヒューマニズムが唱えられているのは当然である。批判的精神なくして哲学

はなく、哲学とは批判的精神そのものである。

単に仮象的に止まる哲学の復興を排して実質的な哲学の復興が来るためには、現在の状況においては特に、哲学の合理性の強調されることが必要である。哲学は何よりも学問であり、学問として論理を含み、思惟の合理的要求に忠実でなければならぬ。もちろん哲学は学問として科学と性質を異にするであろう。しかしそのことは、まさに、哲学は科学に代つてこれを不要になし得るものでないということであり、科学をそれ自身の領域において、その固有の価値において認めねばならぬということである。それのみでなく、哲学は学問として科学に対して積極的な関係を結ぶことが大切である。これまでわが国の哲学に欠けていたのはこの科学との関聯であつて、今日真に哲学の復興が期待されるならば、先ずこの点における進歩がなければならぬ。科学の実証性に基づく「下からの哲学」が要求されている。もとより今日の哲学はいわゆる科学主義或いは単なる合理主義に止まり得ないであろう。それは単なる自由主義とともに批判されねばならない。新しい哲学に要求されるのは、抽象的な合理主義とこれに対する同様に抽象的な非合理主義をとともに止揚した最も深い意味での合理主義である。もしそれを絶対的合理主義と名附けるならば、かような絶対的合理主義が将来の哲学の立場でなければならぬ。

三

ところで今日、哲学の復興の諸前提はさらに一層広汎な事実のうちに与えられている。思想のない政治はもはや不可能になった。現在の芸術家を悩ます最も大きな問題は思想である。科学、とりわけ社会科学はもはや以前のごとく自己の哲学的前提を潜ませることなく却つてそれを前面に押し出そうとしている。あらゆる文化の動揺の中において哲学に対する要求はかくのごとく普遍的になりつつある。

この時代において哲学は、従来の専門的乃至職業的哲学者の集団の中から解放される。かかる哲学の解放は哲学の復興にとつて一つの重要な前提である。丁度あの文学復興が叫ばれた時分に文壇解消論が唱えられたように、哲学の復興するためには、従来の哲学の世界における「文壇」に相応するようなギルド的存在が解消され、哲学が広い社会の中へ解放され、そこから生れることが必要である。これは単なる要求でなく、事実として次第に行われつつあることである。哲学は講壇から出て社会の現実に接触し、そこに新しいタイプの哲学者が生れるであろう。今日、学校が次第に中世の教会のごときものになりつつある時、新しいタイプの哲学者はいわゆる哲学界

に属しない人々の間から現れ、彼等が眞の哲学の復興の担い手となるであろう。かかる哲学の解放は、哲学が現実の歴史および具体的な文化領域と密接に閔聯した「下からの哲学」として生れるためにも必要なことである。

混乱と動揺とのうちにある現在の我が国の文化の状態を通して認められることは、個々の文化の間における相互閔聯もしくは相互作用が促進されているという事実である。哲学が科学に影響し、文学が哲学に影響するというような事實は、誰の眼にも次第に明らかに見られるものとなりつつある。かくの如く個々の文化の間に作用閔聯が打ち建てられるということは、哲学が不毛性を脱して生産的となるために大切なことである。しかもこのように漸く活潑な相互作用を始めた種々の文化が混沌たる状態にあるということは、この時代において統一的な文化の理念が欠けているということを現している。哲学に対する今日の要求は、種々の文化の相互閔聯を設定しつつ文化の統一的な理念を与えるということであろう。

諸文化の相互閔聯についての反省はまた最近しばしば論ぜられた教養の問題のうちにも含まれている。教養というのは単に個々の専門的乃至職業的知識を得ることではない。教養は教養としてつねに普遍性への、普遍的教養への要求を含んでいる。かような普遍的教養が意味を有するた

めには、その根柢に文化の統一的な理念が存しなければならぬ。従つてこの文化の混乱の時代において必要なのは単なる教養でなく、むしろ教養の新しい哲学的理念である。このものを欠くとき教養は単なる趣味或いは単なる博識、ディレッタンティズムとなる。今日の如き反動期においては教養もかような現実逃避のディレッタンティズムに陥る危険が少なくない。

しかも文化の問題は今日特に人間の問題である。教養の観念の根柢にもつねに人間の観念がある。教養とは如何なる専門家乃至職業人もが人間として真に人間らしくなるために要求される文化的状態に身を高めることである。そこに人間の観念が前提され、このものの変るに従つて教養の意味も内容も変つてくる。新しい教養は新しい人間の観念を基礎としなければならぬ。かようにして教養の問題は必然的にヒューマニズムの根本問題に関係してくる。

現代ヒューマニズムはいうまでもなく社会的歴史的立場に立たねばならぬ。近來わが国でも社会哲学的研究の勃興の兆があるのは、ともかく喜ばしい現象である。それらの社会哲学的企ての一層多く「下からの哲学」として成立することが望まれるであらう。しかも社会そのものは歴史的に把握されることが大切である。ルネサンスのヒューマニズムの根本概念が「自然」であつたとすれば、現代ヒューマニズムのそれは「歴史」でなければならぬ。歴史の弁証法について大い

なるヴィジョンを有する哲学が、アウグスティヌスの「神の国」に比し得る現代の歴史哲学が待望されているのである。

読書論

—1937.3.1『日本読書新聞』創刊号

読書は一種の技術である。あらゆる技術には一般的規則があり、これを知っておくことが必要である。読書の規則については多くの人がいろいろ書いてある。例えばエミール・ファアゲ〔Emile Faugel〕の『読書法』（たしか邦訳が出ている筈だ〔石川湧訳『読書術』〕）など、有益なものの一つであろう。しかし凡ての技術は一般的理論の単なる応用というが如きものでない。一般的理論はここでは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。これが技術を身につけるということであり、身につけていない技術は技術とすら云うことができないであろう。

かような主体化を要求するという点において、手工業的生産の技術は工場の生産の技術よりも遙かに大なる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気質に従つて個別化されることが愈々必要である。めいめいの気質を離れて読書の規則はないと云つて好いほどである。かように自分の気質に適した読書法を見出すためには先ず多く読むの

ほかないのである。

ところが読書法について書いてある多くの人は、読書の規則としてたいい多読を戒めている。濫りに読むことをしないで、一冊の本を繰り返し読んで読まねばならぬと教えているのである。それには勿論真理がある。しかしそれは、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。この教訓には固より真理が含まれているであろう。けれども老人の与える教訓のみを忠実に守っているような青年は、何等進歩的な、独創的なことができないう青年である。昔から同じ教訓が絶えず繰り返されて来たに拘らず、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、恋愛の危険性については古来幾度となく説き論されている。しかし青年はつねにかように危険な恋愛に身を委せることをやめず、そのために身を滅ぼす者も絶えないではないか。あやまちを犯すことを恐れている者は何も掴むことができない。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。誤謬は人生にとって飛躍的な発展の契機となり得るものである。それ故に神或いは自然は、老人の経験に基づく多くの教訓が存在するにも拘らず、青年が自分自身で再び新

たに始めるように仕組んでいるのである。だからと云つて、もちろん、先に行く者の教訓が後に来る者にとつて全く無意味であるのではない。そこに人生の不思議と面白さがある。

読書の場合における多読もしくは濫読ということも、同様の関係にある。多読を戒めるということは固より大切である。しかし我々は多読の冒険を通じてのみ自己の氣質に適した読書法を見出し得るのである。一冊の本を精読せよと云われても、自分に特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、その古典が東西古今に互つて既に無数に存在し、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発見することも不可能であろう。いつまでも濫読することは好くないにしても、読書は先ず濫読から始めなければならぬ。そして眞の読書人は殆ど皆、濫読から始めているというのが事實であろう。

現代における多読の弊は、多く読むということにあるのでなく、寧ろ今日印刷物が限りなく増加した結果、多読者が雑誌のようなものばかり読んで単行本を読まなかつたり、やさしい本ばかり読んで少し難しい本は読むのを避けたり等々することにあるのである。

多読もまた甚だ必要であるにしても、もちろん読書案内とか読書指針とかが必要でないというわけではない。第一、昔と今とは出版される本の数が全く比較にならぬほど増加している。従

つて本紙の如き読書新聞の必要が生じている。私はこの新聞に対して、出版書肆の立場でなく、飽くまでも読者の立場に立つて読書の指針を与えることを希望する。この新聞が無料で配られるというのでなく、読書人にとって是非なくてはならぬものとして人々が進んで買つて読むというようになつて初めて、この新聞の存在する意味があるのであり、またそれが事業としても成立つのであると思う。

人間のあらゆる行為には雰囲気が必要であり従つて読書にも雰囲気が必要である。そこで私のこの新聞に対する第二の希望は、単に読書案内に留まらないで、読書人にとって必要な文化的雰囲気を作り出すことに大いに努力して貰いたいということである。この新聞は既に文化新聞であることを標榜しているから、それを実質的に發揮して、真に文化人の伴侶となるように心掛けて貰いたいものである。これは出版屋で出している新聞だという感じがなくなることが出来れば、この新聞の成功である。

デカルトと民主主義

——1937.3.29『新愛知』

ことはデカルトの「方法論」が出版されてのち三百年の記念の年である。それはフランス人にとつて国民的祝祭を意味する。なぜならこの書物は単に哲学の書であるのみでなく、フランスにおける国民の書であり、その影響はこの国の全文化に滲透している。

デカルトの「方法論」はすでにその外形において大胆な革新であつた。それはフランス語で書かれた。学者の言葉と云えばラテン語に決つていた当時、哲学をフランス語で述べるといふことは、それだけで革新的なことであつたのである。デカルトの前に哲学者の中においてフランス語で書いた人は、あの偉大なヒューマニストのラメー以外に殆んど見当らない。

ラテン語からフランス語へ、そのことはすでに中世の封建主義から近世の民主主義への移行を語るものである。デカルトは彼の「方法論」をフランス語で著した理由について云つている、「私が私の師匠たちの言葉であるラテン語でなく、却つて私の国の言葉であるフランス語で書くといふわけは、自分の全く純粹に自然的な理性をしか用いない人々が、古人の書物をしか信じない人々

よりも一層よく私の意見について判断するであろうことを期待する故である」。更にデカルトは、この書物において「私は婦人でさえ何物かを理解し得るであろうことを、しかしまた最も明敏な人も彼等の思慮を費すに十分な材料を見出すであろうことを欲した」、とも書いている。かくて「方法論」の本質的な特徴は、「古人の書物」もしくは権威に頼ることなく、自然的な「理性」もしくは「良識」に訴えるということである。そしてそれは民主主義の精神にほかならない。

デカルトによると良識は万物のうち最も善く分配されているものであり、理性は万人において自然的に平等である。そこでデカルトは従来の学者の貴族的な言葉を棄て、市民的生活において使われている言葉で彼の哲学を述べた。商人の言葉、婦人の言葉は、今や哲学の言葉となつたのである。総ての人間は自分自身で考えることができ、学者の意見を自由に検討することができる。「方法論」において初めてフランス語は全く近代的な均衡と調和とを得たと云われ、その文章は今日も散文の模範とされている。この書物はそれ故にフランス語とフランス文学の歴史において勝れた位置を占めるものである。しかしこの書物の意味は決してそのことに尽きていない。それは実に社会的な、政治的な意味を有する大きな革命を為した。それはラテン語の、伝統の、権威の「神秘を冒流した」。サン・シモン、シエイエース等の社会学や政治学の精神的父はデカルト

であると云つて好いであろう。

普通には、デカルトはフランスの政治思想の發展に殆んど寄与するところがなかつたと見られている。実際、彼は政治学について本も書いておらず、組織的な意見を述べてもない。彼の生活は専ら思索に捧げられた。思索に必要な孤独を得るために彼は知人の來訪を避け、宿所を屢々転ずることによつて身をくらませた。「善く隠れる者は善く生きる」というのが彼の生活方法であつた。もつとも彼は隱栖家というのでなく、彼が好んだのは大都會の中の生活が可能にするあの孤独である。彼が行為の暫定的な規則として書いた有名な文章を見ると、彼が極めて穩和な市民であつて、革命的实践家の氣質を持つていなかったことが判る。デカルトが政治的であつたと云うことはできないであろう。

しかしながら彼の「方法論」に現れた全く革新的な哲学、あらゆるものを疑う自由な精神、ただ理性の指導にのみ従う合理的精神、そして良識はすべての人間において平等であるという思想、これらのものこそ実に近代民主主義の根本精神である。デカルトと民主主義との關係は極めて深い所に横たわつている。

エリザベルトへの書簡の中でデカルトは書いている、「自分を公衆の一部分と考えることによ

つて世間の人に対して善を為すことを悦びとし、必要があれば他人のために自分の生命を擲つことさえおそれない」と。また他の書簡の中では、「自分の住む国の安寧と平和とのために自分の有する僅かな手段によつて寄与するということは各人の義務である」、と彼は云っている。これらの言葉の中から響いて来るのは民主主義の思想であろう。伝記者の記すところによると、デカルトは工芸に対して特別の興味を持ち、自分で職工となる考えさえあつたということである。彼は職工に学問を授ける必要を考えた。また彼は「社会的生活においては友愛よりも大なる善はない」とも云っている。かくてデカルトが封建的貴族的意識から解放された民主主義的な思想を持つていたことは明らかである。

教養論

——1937.4「教養論の現代的意義」『改造』

一

この頃また教養論が流行している。教養という言葉が頻りに語られるのを聞くと、時代が再び大正期の、私どもの高等学校の時分に還つたかのように感じられるのである。尤も、この頃の教養論は少し以前に流行したヒューマニズム論の継続とも見られるであろう。教養を重んじるということはヒューマニズムの伝統である。あのヒューマニズム論において問題になつたのは、ヒューマニズムの現代的意義を確定するためには、歴史的に多義の内容をもっているヒューマニズムというものを限定しなければならぬということであつた。そこで今それが教養というものに限定されたと見る場合、果たしてそこにあのヒューマニズム論の発展を考えることができるであろうか。

教養の問題は先ず特殊的にインテリゲンチヤに関わるものであるということによつて特徴付け

られる。従つて教養論の流行はインテリゲンチヤのインテリゲンチヤとしての自覚を意味するところになるであらう。しかるにそのことを逆に言うと、それは知識人の特殊の関心を現すものであつて彼等の社会的自覚を示すものではないということになるであらう。そこで進んで考えると、教養が教養として特別に関心されているということはインテリゲンチヤの社会的政治的関心の後退したことの一つの徴候であるということができらるであらう。インテリゲンチヤが社会的政治的関心を失い、大衆から離れて自己自身にまで退却したとき、そこに自己の特殊な問題として見出されるものが教養である。あのヒューマンニズム論は、仮に一部の者の批評する如くインテリゲンチヤ的な思想であるとしても、なお社会的政治的関心から游離していなかつた。しかるにこの頃の教養論はもはやそうではないように思われる。

もちろん教養という言葉は形式的にはあらゆることを意味し得るであらう。そのうちには社会的教養も政治的教養も考えられる。しかしながら我々は教養という言葉の負っている歴史的含蓄を無視することができない。すべて言葉は、単にその概念的 content に従つて把握されるのではなく、またそこにつねに附随している感情的価値に従つて理解される。とりわけ或る言葉が合言葉となり、標語となるためには、その言葉の感情的価値が強く働くものである。例えば、祖国とか革命

とかいふ言葉の具体的な意味は、その感情的或いは氣分的価値を除いては理解されないであらう。そのように教養という言葉も感情的価値を伴っているが、このものはその負うている歴史的含蓄と結び附いている。嘗て大正時代に教養という言葉が流行したとき、同時に合言葉となつたのは、文化という他の一つの言葉であつた。しかもその場合、文化は文明というものとの區別されたのみでなく、また特に政治と対立させられた。例えば、当時、歴史学の理念として、政治史か文化史かということが問題になり、そして政治史を却けて文化史を採るといふのが新しい傾向であつたことを私は想起するのである。教養といつてもどのような教養でもが教養と考えられたのではなく、文明的なもの即ち技術や科学に関するものは貶せられ、目標とされたのは主として精神的文化、特に哲学と芸術であり、その際政治に関することがらはむしろ意識的に排除されたのである。このことを更に系譜を溯つて考えると、このような文化とか教養とかの理念は特にドイツ的なものであり、そしてこのドイツの理念は啓蒙思想の克服と称する立場と密接に關聯している。啓蒙思想というのは十七八世紀の、イギリスやフランスにおいて栄えた近代的思想であるが、それはこれらの国において本質的に政治的性格をもつていた。啓蒙は何よりも政治的啓蒙を意味し、すべての啓蒙は政治的目的に仕えるべきものであつた。このような啓蒙に対する教養は、政治に

対する文化と根本的につながっていた。そこで教養という言葉がその歴史的含蓄において、従つてまたその感情的価値において、政治的啓蒙或いは政治的教養に対しておのずから反撥するものを有することは明らかであろう。今日インテリゲンチヤの政治的関心の衰弱が語られている場合、教養という言葉が一つの流行語として現れてきたのも偶然でないように思われる。

尤も、教養の観念はそれ自身のうちに普遍性への傾向を含んでいる。教養は本質的に普遍的教養を意味している。すでにルネサンスのヒューマニズムにおいて教養はそのように普遍的教養を意味したし、また第二のヒューマニズムと呼ばれるあのドイツのヒューマニズムにおいても同じように教養は普遍的教養を意味した。それだから今日教養という場合にも、そのうちには当然、政治的教養や科学的教養も含まれるといわれるであろう。しかしながら現実において、誰でもがリオナルド・ダ・ヴィンチやゲーテ、或いはフンボルトの如き人間であり得るものではない。普遍的教養といつても、実際には制限されざるを得ないであろう。また普遍的教養といつても、そこに一定の方向、一定の指導的觀念がなければならぬ。教養において重要なのはその方向或いはその指導的觀念である。ルネサンスのヒューマニズムも、ドイツのヒューマニズムも、たしかに指導的觀念をもつていた。しかるにこの頃の教養論には果たして何か一定の指導的觀念がある

であろうか。むしろかかるものがなくて、無限定無方向であるのがこの頃の教養というものでないであろうか。それは、「学生はもつと勉強しなければならない」とか、「青年はもつと本を読まなければならぬ」とかいう、学校教師風の教訓をただ言い換えたに過ぎないようにさえ見える。このような教訓はもちろん有益であり、必要でもある。しかしながら教養という以上、その根柢には以前のヒューマニズムにおいてのように一定の世界観が、一定の文化の理念と一定の人間の理想が存しなければならぬ筈である。今日の教養論は果たして何等かの新しい文化の理念、新しい人間の理想を提示しているであろうか。その点、むしろ嘗ての日本における教養論時代の思想を無批判にそのまま踏襲しているに過ぎないように思われる。あの教養論時代以後、青年たちを絶えず苦しめてきたもの、彼等の冒険と悲劇の原因となつてきたものは、実にこの新しい文化の理念、新しい人間の理想が何であるかという問題であつたのであつて、勉強しなければならぬとか、本を読まなければならぬとかいう単純な問題ではなかつた筈である。そして彼等の冒険と悲劇の原因はまた実にかような新しい文化の理念、新しい人間の理想がつねに政治的なものと結び附いていたところにある。しかるにこの頃の教養論は、その最も困難な問題を避けるために、かような政治的なものを振り落すことに努めていると見ることができるであろう。

二

今日の青年・学生の教養が劣っているということも決して簡単には言えないことである。教養の普遍性という点から考えると、彼等は却つて私どもの時代よりも遙かに進んでいるときえ言うことができる。問題はむしろ、彼等が何でも知つていながら結局何も知つていないということにある。彼等は多くのことを知つてはいるが、なに一つ深く知つていず、多くの知識も彼等においては統一をもつていない。即ち問題は、彼等の教養に方向がなく指導的理念が欠けているということである。従つて求められている教養論は何よりも教養に方向と指導的理念を与えるものではないならぬ。さもないと、「教養論」そのものが単に彼等の多くの知識のうちの一つとなるだけで、何等実際のな効果を生じない惧れがある。そしてまた事実、今日その危険が現れていないとはいえないであろう。青年・学生が勉強せず、本を読まないということがあるとすれば、それは彼等が元来何のために、何を根本的に勉強すべきかということについて不信になり、懷疑的になつてゐるからにほかならない。この頃の教養論は果たしてこの問題に対して明瞭な解答を与えているであろうか。

教養論は特殊的にインテリゲンチヤの社会的な問題であることによつてインテリゲンチヤに媚びることが出来る。殊にインテリゲンチヤの社会的地位について、その政治的意義について、これを過少に評価する説が出た後において、また現在の政治的情勢が愈々インテリゲンチヤの無力を証しつつあると思われるとき、教養論は一見インテリゲンチヤの特殊的意義を十分に示し得るように見えるところから、インテリゲンチヤに媚びることが出来るであろう。なるほどインテリゲンチヤは教養によつてインテリゲンチヤである。教養のないインテリゲンチヤはいわば定義的にインテリゲンチヤに矛盾する。しかもこの頃の教養論は、その要求するインテリゲンチヤの教養を再び社会的に評価することをしないのがつねである故に、そこではインテリゲンチヤは自己の特殊のもしくは特権的地位に容易に安んじることが出来るであろう。かようにして教養論はインテリゲンチヤを自己満足に陥らせ易い傾向をもっている。

更に教養は、その根柢に一定の文化の理念と人間の理想をもたない場合、単なる博識或いは趣味となる。博識は博識としてインテリゲンチヤに媚び得る性質をもっている。そのうえ博識の結果はおのずから歴史的相対主義となるであろう。ところでこの相対主義は現在のインテリゲンチヤの多くが陥っているといわれる懐疑的気分と共感することが出来る。懐疑的気分は歴史的相対

主義においていわば一種の展望を与えられ、そして博識によつて箔をつけられる、教養はかくの如きものとなり得るのである。また教養は趣味となり得るばかりでなく、特に我が国においては趣味人ともいふべき人間の観念が教養の基礎であるといえるであらう。この趣味人という観念は日本における伝統的な人間の観念のうち有力なものであり、江戸文化の中において完成されたものである。教養は趣味として快く、現実からの逃避の場所として適するのみでなく、かかる教養は我が国においては特に趣味人という伝統的な人間の観念によつて一種の人生觀的基礎を与えられるという強味をもっている。博識な趣味人と結び附く文化として存在するのは随筆である。そこで我が国における教養人は同時に随筆人であるという特色をもっている。教養の観念と随筆の観念とは結び附いている。かような事情が見出される点から考えて、この頃唱えられている教養というものも、すでに数年前から、インテリゲンチヤの政治的関心の後退と共に著しく現れてきたところの、随筆を愛好する趣味に落ち着いてゆくのではないかと思われるのである。教養論の危険はここにも存在している。

或いはいうであろう、今日の青年・学生に欠けているのは古典の教養である、と。かように考えると、教養論は一定の方向をもつことができるように見える。たしかに、今日の青年・学生には古典の教養が乏しいということができよう。古典を読む必要はどれほど繰り返していても宜い。古典というのはただ古い書物のことでなく、つねに新たな生命に蘇り得る書物のことである。しかしながら同時に注意すべきことは、自分の目標を失つた青年には、すでに古典といつても多数に存在する以上、何を自分の古典として学ぶべきであるかが分らないのである。古典も現在の生きた問題をもつてこれに対するのでなければ真に蘇ることができぬ。従つてもし現在の問題そのものについて不決定で、懐疑的であるとしたら、如何であろう。古典を真に活かし得るものは現代の創造的精神であるが、その創造的精神の何であるかを捉えていないとしたら、如何であろう。かような場合、古典を読むということは美しい過去へ遁れることにほかならず、そしてそれはまた既に述べた博識と趣味以外のものとはなり得ないのである。古典論者も現代の課題について明瞭な指示を与え、現代文化の指導的理念を明確に呈示するところがなければならぬ。

他の者はいうであろう、今日の日本のインテリゲンチヤの教養はあまりに西洋的である、この

行き過ぎに対して日本の伝統的文化に関する教養を積むことによつて平衡をはかることが必要である、と。この平衡論は恐らく最近の教養論において持ち出された唯一の理論であろう。しかしながらそれにも我々の邊にわかに賛同し難いものがある。たしかに、今日のインテリゲンチヤにとつて教養のおもな源泉となつてゐるのは西洋文化であるといふことができるであらう。けれどもそのことは先ず、我々の血肉の中に日本的伝統的なものが存在しないといふことにはならない。むしろ實際は、頭腦においては西洋的になりながら、血肉の中には日本的なもの、しかも封建的日本的なものが、もしこういつても差支ないなら、あまりに多いのに苦んでゐる場合が尠くないのである。たとえば我が国の自然主義文學は、頭腦的には西洋的であつたにしても、血肉的には過剰といふ得るほどの日本的伝統的なものを残してゐたと見られるであらう。それ故に我々の問題は、如何にして速かにかような封建的なものから脱却して、新しい日本的なもの、もしこう言い換へることが望ましいなら、真に日本的なものに達することができるかといふことである。そのためには更に激しく西洋的な文化即ち近代的世界的な文化と対質することが要求されるであらう。次に日本的なものといつても、真の教養の立場においてはそのすべてのものを身につけねばならぬわけではない。真の教養にとつてはその内容、その文化の質が問題である。たとえば江戸時代

の町人は、今日普通のインテリゲンチヤよりも教養が高かつたといわれる。けれども彼等の教養の内容の性質を問題にするとき、それが我々の教養の模範となり得るものであるかどうか、甚だ疑問であらう。ここでも問題は、教養の觀念の根柢となるべき文化の理念並びに人間の理想である。第三に、平衡論そのものがいわば特殊的に「教養論的な」理論であつて、文化の生産の原理とはなり得ない。文化の生産の立場からいうと、まだしも、東西文化の融合とか統一とかいう理念を掲げることが一層積極的であらう。平衡論は、これを現在のファッシズム的文化論の流行という客觀的情勢の中で見ると、自由主義者の妥協的な、消極的な思想に過ぎないと考えることができるであらう。いづれにしても、それは文化の生産の立場を現し得るものでなく、そしてかくの如く教養論というものは知らず識らず文化に關して消費的な立場に立つてゐることが多いのである。これに対して教養の問題は文化の生産の立場から考えられねばならぬことを強調すべきであらう。そしてその場合、教養論はもはや単なる教養論にとどまり得るものでなく、現代において要求される文化の新しい理念、また人間の新しい理想が何であるかについて答えるべき義務をもつてゐるであらう。今日、教養の問題が混乱し、かくして教養そのものが危くされてゐるかのよように感じられるのも、実にこの点に懸つてゐるのである。

更にひとは言うであろう、今日の日本の文化における大きな欠陥は、各文化領域が孤立していて、そこに相互理解、相互作用がないところにある、教養はその本来の普遍性への要求にもとづいてかくの如き相互理解や相互作用を可能にするものとして大切である、と。この見方はたしかに重要な点に触れている。それぞれの文化の領域の間に、たとえば文学と哲学との間に、或いはまた哲学と政治学との間に、相互作用が行われるということは、それぞれの領域の文化の発達にとって肝要なことである。しかるにおよそ二つのもの間に相互作用が行われるためには、両者の根柢に或る第三のものがなければならぬ。この第三のものがはじめて両者の相互作用を可能にするのであり、またそのものが普遍的な教養に統一を与えるのである。統一のない教養は真の教養とはいわれず、単なる博識に過ぎないであろう。かようにして文化についての統一的理念をもつことなしには真の教養は不可能である。

四

言うまでもなく、我々は教養というものの自体を決して輕蔑しようとするものではない。誰も教養そのものを排斥すべき理由をもたないであろう。我々が注意しようとしたのは、教養の觀念は

つねにその根柢に或る一定の文化の理念並びに人間の理想を予想するということであつた。かような前提的理念乃至理想は、社会の安定期においては動揺することなく、いわば自明のものとして暗黙の間に一般的承認を得ている故に、この場合には、教養論はかような前提をことさらに問題にすることを要せず、教養を単に教養として抽象的に論ずることも可能である。しかるに現代社会においてのように人間の觀念、文化の理想が混乱している時代においては、いかなる教養論もこの前提的問題を無視することができず、先ずそれを吟味して掛らなければならぬ。この問題について考えることは時代と社会とについて考えることである。ところがこの頃の教養論は、教養をただ教養として抽象的に取上げることによつて、かような根本問題をことさらに回避する傾向がありはしないかと思われるのである。尤も、新しい文化の理想や新しい人間の觀念について考えるためには、すでに教養が必要ではないか、という反駁も生じ得る。この反駁は一面の真理を含んでいる。過去の伝統に学ばないで創造することはできない。しかしながら新しいものの創造には教養が却つて障碍になり得ることもあるということを忘れてはならない。とりわけ教養は行動にとつて妨害となり得るものである。教養が博識や趣味に終る場合、かくの如き弊害を伴い易いのであつて、教養そのものがむしろ生産と行動の立場から考えられることが大切である。教養

はニーチェのいわゆる「教養ある俗物」を作り出し得るものである。今日のインテリゲンチヤにおいて教養の乏しいことを歎く者は同時に教養ある俗物の少くないことを憂えるべきであろう。

教養論と雖も抽象的に見らるべきでなく、それが現れた歴史的状况の中において評価されなければならぬ。かくて今日の教養論が如何なる現実的意義をもっているかについては、すでに述べた。そこで我々はかかる教養論の危険性に対して次の如き反省を加えなければならぬであろう。

一、教養という言葉は我々にとつて大切な理論的意識を蔽い隠し易い。今日のインテリゲンチヤにおいて失われつつあるのはこの理論的意識であり、それが彼等の真実の教養の貧困と見らるべきものである。或いは進んで考えると、現在、理論を喪失し、また理論を追求することを諦めたインテリゲンチヤがそこに安心を求めようとしている場所があつた。理論的意識はこゝの場合科学的精神と言ひ換えても宜いであらうし、或いは良識と言ひ換えても宜いであらう。いづれも批判的ということの本質とするに反し、教養は批判的でなければならぬほど一層教養的に見えることができる。

二、教養について特に現代との関係において大切であるのは政治的教養である。教養という言葉が文化的教養を指して政治的教養を問わないとすれば、我々はこれに対して啓蒙という言葉

置き換えなければならぬ。啓蒙は何よりも先ず政治的啓蒙である。教養論をもってインテリゲンチヤは政治的関心の後退と共に大衆への関心を離れて自己に特殊な見地に立ち戻つたものとするれば、啓蒙は彼等が大衆の中で大衆との関係において自己の特殊性を見出す立場に立つものである。インテリゲンチヤであつて教養のないものはインテリゲンチヤといい得ず、従つて彼等が自己に立ち還つて教養を求めるということは当然である。啓蒙も先ず自己自身についての啓蒙から始めなければならぬ。しかしインテリゲンチヤは自己の教養を社会的に評価し、大衆に対する啓蒙に従事すべきであらう。教養は自己を目的とするところに強い反省をもっているが、同時に非社会的になる危険をもっている。教養の立場は先ず自分があつてのち社会があると考える個人主義の見方を知らず識らず前提している。

三、教養は単なる知識の問題ではない。ドイツのヒューマニズムがすでに力説したように、ビルドゥングは同時に人間形成の意味をもたなければならぬ。しかるに人間はただ社会の中においてのみ形成される。ビルドゥングは人間形成という根本的な意味において、単なる趣味や博識であり得ないことはもちろん、一般に単なる観想であり得ず、行為的でなければならぬ。人間は歴史から作られると共に歴史を作つてゆく。かかる過程において人間自身は形成されてゆくの

ある。人間形成の根本的な意味において、教養を単にインテリゲンチヤに特殊的なものと考え、
ことから解放されねばならぬ。

知識階級と伝統の問題——1937.4『中央公論』

—

どのような問題を考えるに当つても、その問題が提出されている状況に就いて考えることが必要である。ここに状況と謂うのは二重の意味のものである。第一にはその問題が投ぜられている客観的情勢であり、第二にはその問題が与えられている主体的状態である。これら二つの事柄は固より相関聯しており、客観的情勢は主体的状態に影響し、逆に主体的状態は客観的情勢に作用する。そして問題そのものに就いて云えば、少なくとも相対的には、或る問題は謂わば強制的に客観的情勢から課せられ、他の問題は謂わば創意的に主体的状態から発するというような区別が認められる。しかしながら前の場合にもその時の主体的状態に就いて考えることが必要である如く、後の場合にもその時の客観的情勢に就いて考えることが大切である。かくして問題はつねに、相関聯する二重の意味における状況——これが真の意味における歴史的状况である——の中で現実的に考察され、客観的に計量されると同時に主体的に評価されねばならぬ。問題そのものが抽

象的であるか具体的であるかを議論することは無意味である。それ自体としては具体的であるかのように見える問題も、一定の歴史的状况においては却つて抽象的であつたり、反対に、それ自体としては抽象的であるかのように見える問題も、一定の歴史的状况においては却つて具体的であつたりすることがあるのである。一つの例を挙げれば、かのヒューマニズムの問題の如き、抽象的であると云われたり、限定を要求されたりしたが、しかしそれは一見抽象的である故に却つて日本の現実のうちにおいては具体的な意味を有するのであつて、日本の現実という歴史的状况から離れてそれが抽象的であるとか無限定であるとかと云うことはできない。抽象的具体的という言葉をもつて物を評価するのが自明のこととして慣例的になると共に、何が抽象的で何が具体的であるかに就いての反省が次第に失われて来てはいないであろうか。

ところで最近我が国の知識階級の間においても民族と伝統の問題が著しく関心されるようになった。この問題はもちろん重要である。民族的なもの、伝統的なもの、日本的なものと言へば、直ちに反動であるとか復古主義であるとかと云う公式論に我々は与しないであろう。公式主義の流行そのものが実は我が国においては理論の伝統が乏しいことを語っている。それは一つの日本の性格、即ち結論と實際的帰結とを性急に求めるという性格を示しているときさえ云えるであろう。

民族の問題は謂わば精神の問題であるよりも身体の問題である。民族の問題を無視する公式論は、それ自身、精神のみあつて身体のあることを知らぬ一個の精神主義にほかならない。伝統主義者は精神主義者であると云つて彼等に反対する者は、かくの如き公式論の別の意味における精神主義にみずから陥るべきでない。いま民族と伝統の問題に対して正しい立場を見出すためには、先づこの問題が置かれている歴史的状况を観察することが必要である。その際、客観的情勢に就いて考えねばならないことは固より、特に大切なのは主体的状態に就いて考えるということである。

現代の客観的状况から見れば、民族と伝統を力説しているものは周知の如くファッシズムである。今日我が国において民族とか伝統とかが斯くも喧しく云われるようになって来たことは、いずれにしてもファッシズムの影響に基づいている。言い換えれば、現在民族や伝統を強調することは何等「日本固有」のことでなく、従つてそのことが果たして真に日本的伝統に忠実な所以であるかどうかということさえ問題である。民族主義伝統主義は現代の一つの世界的風潮であり、それ故に日本主義そのものにしても世界的に、世界史的に考察されねばならぬものである。ともかく今日かくの如き客観的情勢が存在する以上、民族とか伝統とかを特別に問題にする場合、その主観的意図が何処にあるにせよ、社会的にはファッシズム的に受取られ、ファッシズム的に作

用する危険のあることは否定し得ないであろう。人間は社会的動物であるとすれば、自己の言動の社会的効果を勘定に入れて考えなければならぬ。ただ意志さえ善ければそれで善いという「心情道徳」は社会人の良心としては不十分であることを免れない。人間は政治的動物である限り、自己の言動の社会に及ぼす結果に対して責任を負わねばならず、それに就いて予め可能な範囲の考慮を払うという、マックス・ウェーバーの所謂「責任道徳」が要求されている。何事も人情的であることを貴ぶ我々のモラルの伝統は美しいものに相違ないが、そのために我々には責任道徳の思想が欠けているとすれば、この伝統もそのまま継がるべきではないであろう。今日民族や伝統に就いて語ろうとする者は、政治的勢力としてのファッシズムに対する責任道徳的問題を度外視してはならぬ。

固より、ファッシズムが民族の伝統を重んずるということと、我々の民族の伝統そのものうちにファッシズムになり得る傾向があるということとは、別の問題である。そこで先ずファッシズムはそれ自身一個の外來思想に過ぎないということを述べ、次に日本民族の伝統を論じて、この伝統のうちにはファッシズムになり得る傾向が存在しないということを明らかにし、かくしてこの国の民族的伝統の立場からファッシズムに反対することも可能である。一部の自由主義者が

まさにかような態度をとっている。それは今日の客観的情勢に対する民族的伝統の一つの評価の仕方を見し、且つそれはファッシズムの最も重要視する民族的伝統そのものを武器として逆にファッシズムを撃とうとする点に特色がある。その方法はファッシズム批判にとつて一見甚だ有力である。しかし、その際日本の性格として挙げられる種々のこと、例えば、日本人は實際的であつてつねに中庸を執る故にファッシズムの如き極端な思想は受け入れられないとか、日本人は唯一つの神でなくて多くの神に仕えることをつねとする故にファッシズムの如き独裁主義は適しないとか、等々のことがたとひ真であるにしても、そしてそれが真である限り日本的性格に就いてのかかる考察は現在の政治的情勢の批判として有意義であることを失わないにしても、民族と伝統の問題に対するかくの如き態度には理論的にも実践的にも弱点がある。ひとはそのような説に反対して云うであろう。ファッシストと見做される日本主義者自身でさえ、日本主義は独特のものであつてファッシズムとは異なると主張してゐるではないか、日本の民族的伝統のうちにファッシズムへの傾向が存しないと述べることは却つて日本主義者のために彼等が現実を為していることに対する好都合な弁解の方法或いは遁辞を提供することになりはしないか。また仮に過去の日本にファッシズム的なものへの傾向が見出されなくても、そのことは現在の日本にファッ

シズムが生じないという保証とはならない。どのような民族も歴史的に変化する、歴史の新しい条件のもとにおいては過去の美しい伝統も破壊される。ファッシズムは過去にあつたようなものでなく、まさに現在のものである。現在の日本の現実のうちにファッシズムの本質のものが存在することは蔽い難い事実ではないか。現在が過去と単に連続的であるかのように考えるのは伝統主義の理論であり、その実践的帰結は復古主義である。しかもそれら自由主義者の民族性格論は消極的な復古主義にほかならず、彼等にとつて好ましからぬ現在の現実から眼を外らせて、過去のうちに慰めを求めようとするものである。単に過去から現在を見るというのは悪しき歴史主義である。かような歴史主義は、その本質上観想的であつて実践的でないということと關聯して、現実が困難になればなるほど、現在から過去への逃避となつて現れるのがつねである。一見ファッシズム批判的な今日の民族伝統論のうちにも現実回避の傾向が認められるであろう。我々は歴史に就いての単なる連続観に同意し得ないと共に、歴史は単に過去からでなく却つて現在から考えられねばならないと主張する。

かようにして右の見解はそのまま承認し難いにしても、それが現代の客観的情勢としてのファッシズムとは反対の関心から民族と伝統の問題を捉えているということに注意しなければなら

ぬ。そこで我々は我が国の知識階級が現在更に他の如何なる立場から同じ問題に関心しているかを検討してみよう。これはとりもなおさず今日の知識階級の主体的状態の分析である。

二

その一つは謂わば気分的なもの、雰囲氣的なものである。現在のファッシズム的な政治的圧力にひしがれた人々は現実から退いて自分自身に還つて来る。ちようど都会における闘いの生活に破れ、傷つき、或いは倦み、疲れ、或いは絶望した人間が自分の故郷に還つて行くのと同様である。現実とは我々がそこへ出て来て闘っている場所である。そこから人々が還つて行く故郷とは民族的なもの、伝統的なもの、日本的なものである。彼等がファッシズムを積極的に支持していると云うことはできない。寧ろ種々の理由によつて闘い——そのうちにはファッシズムそのものに対する闘いさえも含まれている——から遁れて還つて来る時、彼等は謂わば全く自然的に、自分の故郷として、休息所として、民族的なもの、伝統的なものを見出すのである。現在の客観的情勢としての民族と伝統の高調は彼等がそこへ還つて行くのに好都合な条件を与えている。そのうえ、この「還る」という気持は日本的伝統的なものである。それは東洋の「自然」の形而上学

に基づいた一つの根本的な生活感情である。かくの如く伝統的なものへ還つて行くということに對して理論的支持物となつてゐるのは、近頃の「教養」の思想である。ひとは云う、自国の傳統に就いての教養は我々の忘れていたものであり、少なくともこれを補うことは必要である、と。この教養論は直接には右と同様の知識階級の主体的状態の産物でないとしても、それが知識階級の間には擴がつて行つた主なる理由が右の事情に存することは否定できない。教養の必要を説くことはそれ自体としては正しいにしても、この教養論は現代の客觀的政治的情勢と知識階級の主体的状態とを十分に考慮に入れていないという点において抽象的である。従つてこの教養論は方向を有しないということの特徴としてゐる。何が眞の教養であるかは現在の行為の立場から決定されねばならぬ。その場合、これまで教養と見做されていたもの即ち傳統的教養を脱ぎ棄てるということが却つて眞の教養であるということもあり得るであらう。ところで「還る」という一種の情感的な状態から教養を求める者が、おのずから民族的なもの、伝統的なものに就いての教養に向うことは当然である。我々はこれを簡単に後退とは云わないであらう。東洋的な「還る」を直ちに後退として評価することは適切でない。しかしそれが前進でないということも確かである。それが多くの者にとつてかの一部の「転向者」における如く戦敗を記録するものでないにしても、

また戦勝を意味するものでないことも明らかである。「還る」は東洋的観照の根本的態度を現すものであつて、それが後退であるにせよないにせよ、非実践的であるということだけは争われな
い。更にそれはいずれにしても青年性の喪失を意味している。その青年期に好んで西欧的なもの
を求めて進んで来た人々が、初老の頃ともなれば、伝統的なものに興味を持ち始
めるということは我が国において屢々観察される事実である。それが彼等の知的發展の停顿、活
動性の減退の一つの徴候である場合は尠くないであらう。「還る」ということは日本文化の伝統
のうちに存する「老境」への道であり、その状態を現している。かくして伝統的なものへの帰還
は、単に実践の回避であるのみでなく、知識人にとってはまた知的闘争からの撤退である。彼等
はこの十余年間特にめざましく自己の生活の指導原理を尋ねて来た。或る時はそれを得ていたし、
或る時はそれを失つたにしても再び熱意をもつて探求し始めたし、また或る時はこの探求の「不
安」そのものうちにさえ留まろうという悲壯な決意を示した。然るに今や一方社会的に思想の
自由が愈々狭められると共に、他方そのような新しい指導原理は得られそうにもないという東洋
的な諦めが生じ、彼等は知的闘争から身を退いて故郷へ帰つて行く。その原因には更に、客觀的
に「言論の自由」が存在しないということとは別に、主体的に我が国においては「知性の自由」

の伝統が乏しいということも考えられるであろう。思想上の闘いも、闘いである限り、「出て行く」という根本的性格をもっている。闘いを見棄てた者が還つて来る場所は故郷であり、それは民族と伝統である。

既に述べた如く、民族的伝統に関心するということはそれ自体としては反動であるのでなく、場合によっては後退と呼ぶことさえ当っていない。しかし右の態度の根本的欠陥は、伝統に対する関係において自主性がなく、決意が含まれていないということである。伝統はつねに教養となり趣味となり得るにしても、教養や趣味は現在の行為、社会的実践並びに文化的創造にとつて却つて妨害になるということも稀でない。伝統も行為の立場から、従つて現在の立場から捉えられなければならない。創造には固より伝統が必要である。同時に創造にはまた忘却が必要である。新しい世代が生れるということが文化の発展にとつて意味を有するものも、それが創造に必要な忘却を伴う故である。「還る」という東洋的態度及びそこに現れる東洋的リアリズムも、例えば芭蕉の芸術にとつては積極的な意味があつたにしても、現在我々のうちにおいて同様の生産性をもつて復活し得るであろうか。

ここに我々は日本民族の伝統に対する一つの他の態度が存在するのを見る。これは浪漫主義的

歴史觀に基礎をもつている。この一派は絶えず「決意」と「系譜」とに就いて語る。ところで彼等が好んで口にする系譜に就いて考えるならば、彼等の理論の系譜は決して日本的なものでなく、却つてドイツ的であり、ニーチェ、ゲオルゲ及びその一党、即ち今日のナチスにおいて国民的英雄として崇拜されている人々である。彼等はその理論の伝統を本居宣長その他の国学者に溯つていはするが、彼等の英雄的浪漫主義はなんら本居的でなく、却つて明らかにニーチェ、ゲオルゲ、グンドルフその他のものである。彼等もその外觀ほど乃至は彼等自身が信ずるほど日本主義者であるのではない。彼等の復古精神はニーチェ的なアタヴィズム（先祖返り）の理念を追うものである。彼等の関心するのは嘗てニーチェが為したように自己の英雄たちの（主として文学上の）系譜を求めるといふことである。ニーチェは彼の『ツアラツストラ』の成立時代に「私の先祖はヘラクレイトス、エンペドクレス、スピノザ、ゲーテである」と書いているが、そこには一人のドイツ人に対して二人のギリシア人、そしてまた一人のユダヤ人が挙げられているといふことは、現在のナチスのユダヤ人排斥に鑑みて注目すべきことである。日本の浪漫主義的伝統主義者も、万葉の詩人や芭蕉と共に、少なくともニーチェやヘルダーリンを自己の系譜のうちに加えることを拒み得ないであろう。このことは、言い換えれば、文化の系譜は決して一民族の内部に限られ

得るものでなく、却つて世界的であるということを示している。今日の日本の浪漫主義者はニーチェなどと同様、その精神的貴族主義の立場から、伝統を個々の「英雄」に求めている。従つてここでは「民衆」は問題でなく、民衆的文化のうちに民族的伝統を探ろうとする者と相容れない立場にある。

私はかくの如き日本浪漫派の運動に何等の意味を認めない者ではない。私はそれを何よりも古典決定の運動として評価しようと思う。実際、日本歴史の如何なる時代が古典的であるかは、従来多くは曖昧のままに残されている。我々の歴史における古典的時代が決定されるのでなければ、我々の伝統に対する正確な関係は始まらないとも云い得るであろう。伝統はただ伝統である故をもつて価値があるのではない。その或るものは模範として尊重すべきであると共に、その或るものは寧ろ敵として拒否すべきである。觀念の立場でなく行為の立場に立つ者は審判者として歴史に對しなければならぬ。その時、我々に最も近い時代が却つて我々に最も遠く、我々に最も遠い時代が却つて我々に最も近く、前者は否定され破壊されるべき伝統であり、後者は古典的として再生され復興されるべき伝統であるということがあり得るであろう。然るにもし歴史の發展が単に連続的であるとしたならば、我々が近い過去を越えて遠い過去に結び附くということは不可能で

ある。そのことが可能であるためには、歴史の一つの時代と他の時代とが単に連続的でなく、却つて非連続的であるのでなければならぬ。もし今日の日本主義者に、あらゆる西洋的なものを排斥する一方、あらゆる日本の伝統的なものを尊重する風があるとすれば、それは歴史を単に連続的なものと見ることであり、かくては各々の時代が独自のものであるということも理解されず、各々の時代が有する個性を認めないということは真に歴史を尊重する所以であり得ないであろう。ところで過去の一定の時代を古典的として発見するものは現在の創造的精神であつて、懐古趣味の如きものではない。懐古趣味は歴史的相對主義である。西洋におけるルネサンスの創造的精神が古典的ギリシアを発見した。しかもこの場合ギリシアの伝統の復興は同時に他の伝統即ち中世的伝統の否定であつたということに注意しなければならぬ。いま日本文化の古典を万葉天平時代に求め、明治の精神は万葉天平時代の精神の復興であると見る説には或る洞察が含まれていると認めても好い。しかし明治の精神に復古的などころがあつたとしても、それは同時に封建的伝統に対して訣別を宣言したのであつた。伝統の否定なしには伝統の復興はあり得ない。そして眞の復興は過去のものの其の俣の復活でなく、却つて新しいものの創造となつて現れる。明治の精神が万葉天平の精神の復興であるとしても、復興されたのはその「文化」であるよりもその「精

神」であり、文化の復興としては極めて局限されたものでなければならなかった。文化の意味において古典的とされたのは寧ろ西欧的なものであった。明治の精神は進んで西洋文化に接触し、これを摂取することによって万葉天平の所謂「世界精神」（保田与重郎氏）の復興であり得たのである。かくの如く考え来るならば、我々のうちになお最も力強く作用している江戸文化の伝統に対して否定的な態度を取りつつ、一方では日本の古典美に帰ろうとする古典的国粹主義と、他方では直接外国文学に救いを求めようとする直訳的欧化主義とは、今日の日本において対蹠する別の精神でなく、全く同じ表裏の両面にほかならないと見る説（萩原朔太郎氏）にも、或る詩人的直観力を認め得るであろう。そこに示された現在の日本文化に対する激しい批判の精神に対して我々は同感することができよう。しかし二つの主義が主観的にその「精神」において同じであるとしても、客観的に「文化」を生産してゆく立場において我々はいずれの方向に従うべきであろうか。この場合、東西文化の融合もしくは統一の理念が今日もはや「季節はずれ」となっているとすれば、日本的なものの強調は排外主義にならねばならぬであろうか。私はこの一派の人々が決定的に排外主義者であるとは信じ難い。事實は寧ろ、彼等の浪漫的な主観主義に相応して、彼等にとって問題であるのはつねに精神であり、現代の文化が客観的なものとして如何なる形式に

において形成されてゆかねばならぬかに就いては確乎たる方針があるわけではないのではなからうか。彼等の立場は根本において歴史的審美主義として特徴附けられ得るものである。歴史的審美主義は本質的に観想的でありまた懐古的である。彼等の古典に対する関係は、實際、かのルネサンスにおけるヒューマニストのギリシア古典に対する関係ではなく、却つてヘルダーリンの古典的ギリシアに対する関係に類似している。そこからしてまた、彼等に先立つて万葉の古典性を評価した明治の文人が万葉に対する関係と今日の彼等が古典的万葉に対する関係との差異が理解されるであらう。もしも彼等にしてヘルダーリンの生涯の悲劇的結末に或る歴史的象徴的意味を認めることを拒まないならば、彼等は先ずヘルダーリンとゲーテとの精神的態度の相違から学ぶことを怠つてはならない筈である。

三

ここに一層穏和な、それ故に一見尤もらしい見解が現れている。即ち云う、今日の知識階級における日本的なもの、伝統的なものに対する関心は一個の「平衡運動」(谷川徹三氏)にほかならない、と。蓋し我が国のインテリゲンチヤは従来あまりに甚だしく西洋的なものを追い求めて

来たのであるが、今やかかる行き過ぎに対する平衡運動として日本的なもの、伝統的なものが顧みられるようになったと云うのである。ところでこの見解は歴史理論としては常識的な均衡論にほかならず、弁証法的な見方に対立するものであるということが注意されねばならぬ。社会の危機、文化の危機が間断なく叫ばれている今日、かくの如き均衡論は如何なる意味を有し得るであろうか。それは一種の自由主義的心情から発したものであることは疑われないにしても、かような自由主義は現実においては不可能にされている。日本主義者は現在、あらゆる西洋的なものを排斥し、手当り次第の日本のものをこれに對せしめようとしているのである。明治大正時代の社会の安定期においては東西文化の綜合という、ともかく積極的な、世界史的な使命を負わされた理念が掲げられたのであるが、今や我々は文化の均衡というが如き消極的な思想をもつて満足しなければならぬのであろうか。この均衡論は東西文化の綜合的統一という理念からの数歩退却である。更に重要なことは、均衡論はなんら文化生産の立場となり得るものでなく、たかだか趣味と「教養」の立場を現し得るに過ぎないということである。今日の知識階級における日本的なもの、伝統的なものに対する関心がかくの如き教養における均衡運動を意味するとすれば、我々はここにもまた彼等が現在の政治並びに文化的現実に対して如何に消極的になつて来たかを示す

に足る事実を見ることができぬ。

我々は伝統主義者の歴史に就いての単なる連続観を排斥した。西洋文化の連続性に対して非連続性を日本文化の特質として挙げる者さえ存在する。固より歴史は単に非連続的なものでない。民族的伝統は我々が勝手に着けたり脱いだりすることのできる外套の如きものではない。今日ひとは好んで明治以後における日本の欧化主義を非難する。しかしながら、あらゆる現実的なものの必然の運命として、西洋文化の輸入にも弊害が伴ったとはいへ、まさにこれによってのみ日本が世界の強国にまで発展し得たということは明らかな事実であるのみでなく、他方その所謂欧化主義そのものうちにも日本的性格がなお認められ得るのである。西洋文化の移植によって日本人が西洋人になつてしまつたとは考えられない、既に西洋文化の移植の仕方のうちにも日本的性格が現れているであらう。西洋の近代的文化によつて駆逐されねばならなかつたのは封建的なものである限りの日本的なものであつた。これは当然のことであつて、封建的なものは日本文化の発展にとつても制限とならねばならぬものである。我々は日本文化の特殊性を疑わないであらう。ただ我々が不安に感ずるのは、日本的と考えられるものが単に封建的なものに過ぎぬことがないかということである。この不安を除く必要からしても、我々は絶えず我々の文化を西洋文化と対

質せしめなければならぬ。それは西洋文化を単に模倣するためにでなく、我々のうちに残存せる封建的なものを清算するために要求されるのである。ヒューマニズムが唱えられる一つの理由もそこにある。

さて民族というのは謂わば身体の如きものである。我々の身体は社会的身体としての民族の分身と見られることができる。民族は主体的身体的なものとしてパトス的なものである。いまでも民族と文化とを区別して考えるならば、民族の身体に対する文化はその精神の意味を、従つてまたパトスに対するロゴスの意味を有すると見られることができる。民族は身体としての物質の意味を有し、物質はギリシアの哲学者が考えたように可能性の意味を有するであろう。可能性としての身体は精神によつて限定されて現実性に達する。しかも精神と身体とは単に連続的なものでなく、相対立するものとして非連続的である限り、一民族はその精神を他の民族の文化から受け取ることも可能である。このことが可能であるのは各々の民族が互いに異なるものでありながら同時に人類としての統一を有するためである。かようにして明治時代の日本人は西洋文化を移植して自国の文化を發展させることができた。かくして作られた文化と民族との間に何等かの乖離が存在するように感ぜられるとすれば、それは西洋文化がなお身体化され、パトス化されていな

いことを意味している。然るにそのことは我が国における西洋文化の伝統が日なお浅く、未だ十分に伝統となっていないということである。この場合伝統とは身体的になった文化、謂わばパトスのうちに沈んだログスである。西洋文化の輸入以来、なら日本独特のものが生じていないとしても、永久にそうであるのほかないという運命にあると考えることはできぬ。我々の任務は今なお借衣の感ある西洋文化を身体化することであり、それが身体化されて真の伝統となる時、その基礎の上に日本独特のものが生れて来るであろう。民族とは遠い昔にあるのではなく、我々の身体が、我々の現在が民族である。しかも民族は、身体的と云つても単に生物学的なものではなく、却つて歴史的な身体であり、歴史において形成されたものとして伝統的なものをもっている。日本的と云われる伝統は固より単に身体的なものでなく、そのうちにログス的なものを含んでいる。日本進んで考えるならば、日本的伝統と云われるものも支那文化や印度文化を身体化することによつて作られたものである。伝統は謂わば身体或いはパトスのうちに沈んだ精神或いはログスであり、そこからして伝統は身体的なもの、民族的なものと一緒に見られ、かかるものとしての伝統とログス的なものとしての文化との乖離も考えられるのである。実際は支那や印度の文化を吸収している日本の伝統が何か「日本固有」のもの、純粹に民族的なものと考えられるということ、かか

る民族的なものと西洋文化とが永久に乖離すべき運命にあるかの如く考えられるということ、などの理由はそこにある。しかしながら民族も歴史的に形成されたものであるように、伝統はもと身体と精神との、パトスとロゴスとの統一として弁証法的なものであり、弁証法的に発展してゆくものである。身体的なもの、パトスのものとしての伝統は新しい文化によつて否定されて更に新しい伝統が作られる。すべて文化はパトスが自己を否定し、ロゴスにおいて却つて自己を肯定する時に生れるのである。民族の自己否定を媒介とすることなしには眞の民族的文化も作られないであらう。

我々は日本人が日本的伝統に就いて自覚することの必要を決して否定する者ではない。自覚は如何なる場合においても大切である。しかしながら伝統の自覚は同時に伝統の批判を含まなければならぬ。それのみでなく、今日我々にとつて特に必要なことは、日本的なものの特種性を知ることであるよりも日本的なものの世界性を求めることであらぬ。誰も日本的なものの特種性を否認しはしないであらう。問題は日本的なものの世界性を求めることであり、このことこそ従来最も欠けていたものである。徳川幕府の鎖国主義のもとにあつた日本においては、日本文化の世界性に就いて反省することもそれほど必要でなかつたであらう。然るに今日、日本が、強

国日本として世界史の舞台に登場した時、我々にとつて問題となるのは何よりも我々の文化の世界性である。それは単に懐古的な態度においてでなく、寧ろ新しい文化を生産する立場において問題になつて来ることである。且つまたそれは世界史の舞台へ登場した日本において初めて現実的に可能となつたことであつて、この自覚こそ我々にとつて最も必要なものである。古代ギリシアの民族的文化は同時に世界的文化となつた。そのことが単に彼等の民族の優秀性に基づくものでないということは近代ギリシアの状態を見れば明瞭であらう。古代ギリシアの文化が世界的になり得たのは、それが当時の世界の交通の中心に位し、バビロニア、エジプト、フェニキア、ペルシア、等の文化と絶えず接触したためである。然るにギリシア文化の正統の後継者と自称するナチス・ドイツにおいては、かかる歴史的事実を無視して、人種主義が唱えられ、一切のユダヤ的なものが排斥されている。今日我々に必要なのは世界史の認識であり、世界史的考察に基づいて日本文化の問題を考へてゆかねばならぬ。

日本の知性について
——1937.4『文学界』

これから本誌に書くものは研究とか論文とかとしてでなく、筆者の感想として読んで戴きたいと思う。もちろん、それが単なる感想以上のものになり得たならば、筆者にとつても大きな仕合せであることは云うまでもない。しかし私はここで何事かを断定的に主張しようとするのでなく、むしろ仮設的なことについて述べてみようとするのである。断定的に書いていることも、必ずしも断定する意味でないと理解して戴きたい。もし私に何か一貫した積極的な主張があるとすれば、仮設的に考えることは意味のないことでなく、そしてそれは、特に我々日本人の場合、今後哲学をやつてゆく上に、更に敢えて云うならば、文学をやつてゆく上にも、大切なことであるという信念である。いったい東洋的といわれる思考の仕方と西洋的といわれる思考の仕方とを比較すると、——これも実はひとつの仮設であるが、——東洋的な思考にはこの仮設的に考えるということが足りないのではないか。哲学においても、文学においても、そのことが感じられるのである。この点から云つても、東洋的な思考は具体的で、西洋的な思考は抽象的であると云い

得るのであるが、この仮設的に考えるということが科学的精神なのである。私は西洋崇拜を勧説しようとするものでなくまた東洋的なりアリズムがもっている好いところを理解し得ないわけではない、併しともかく我々が我々自身の仕方での科学的精神をどのように形成してゆくことができるかを試みるということは、我々の文化の発展の為にぜひ必要なことであると信じている。日本を愛することと日本の伝統に固執することとは区別されねばならぬ。私は成長してゆくものとしての日本を愛するのである。

ところで私がここで述べることは、理論物理学者の仮設というよりも実験物理学者の実験におけるイデーのようなものでありたいと思う。如何なる実験家もただ無暗に実験するのではなく、つねに或るイデーをもつて実験に臨むのである。このイデーは実験における仮設であり、一般的なものである。しかしこの仮設は或る特定の現象、或る特定の場合に関係して具体的な像として彼の頭に描かれているであろう。かように特殊なものとは一般的なものとが結び附いた形が描かれ、かくしてその特殊の現象或いは場合が典型的なものとして具体的に捉えられているというところに、もし理論家と実験家とを類型的に区別するならば、実験家の特色が存するであろう。しかし如何なる理論も、結局、実験に落付かねばならぬという意味において、理論家と実験家との区別

は相対的である。実験とはイデーに基づいて典型的な場合を構成することである。かように一般的なものと特殊なものとの具体的に結合し、典型的なものを構成するということにおいて、実験家と小説家とは類似している。もちろん自然科学にあつては、そのような典型的なものが「場合」(ケース)といわれる如くなお抽象的な意味のものであるに反し、文学にあつてはそれが極めて具体的なものであるという差異がある。特殊なものにおいて一般的なものを見、或いは一般的なものを特殊なものにおいて具象化して見る能力は構想力と呼ばれているが、かような構想力が作家の能力であることは云うまでもなく、それは実験家にとつて、また哲学者にとつても必要である。人間のあらゆる活動において構想力が如何に大切な意味を有するかについては、いづれ後に詳しく書いてみたいと思う。すでに述べたように、私は私の仮設が実験家のイデーのよくなるものであることを望んでいるわけであるが、実験そのものは多くの場合において読者の親切に依頼せねばならぬことになるであろう。そのうえ、抽象的な思考に慣れ過ぎた私は実験家の資格すら十分にもつていないかも知れない。しかし一般的な仮設を述べるとき、私はそれから演繹され得る特殊な場合についてできるだけ話したいと思う。もし私の語るものがほんとにイデーの意味をもたないで単なる思い附きに過ぎないようなことがあれば、私はただ読者に陳謝するのほ

かないのである。

—

この頃河上徹太郎氏などによつて日本的知性というものが問題にされている。いつたい、知性に日本的とか西洋的とかという区別があり得るか、という議論も成り立ち得る。知性は人間の能力のうちでも最も一般性を有するものであると考えられるであらう。しかしながら、身体から離れた精神がないように、知性といつても、知性そのものが一般にあるのではなく、あるのは或る特定の人間の知性、或る特定の民族の知性であると云うことができる。然るに、この人間といい、民族というものがまた歴史的なものであるとすれば、日本的知性といつても一般的に考えることができるように思われる。一般的に日本的知性といわれ得るようなものがあるかどうか、もしあるとすれば、それは如何なるものであるかというようなことは別問題として、今日我々が自分のうちに生き残つている伝統を顧みるとき、日本的知性に關係して最も重要な意味をもつているのは心境といわれるものである。心境については、これまで文学の問題としていろいろ論じられてきたが、それは固より単に文学にのみ関することではなく、日本的知性の問題であり、そして同

時に日本のモラルの問題である。

心境と云うと、すぐに何か観念的なもの、主観的なものと考えられるが、単純にかく考えることは間違っている。多くの人がこれに反対して云うように、心境は或る極めてリアリスチックなものである。心境のリアリズムは何処から生ずるのであるか。そしてそれが極めてリアリスチックなものであるに拘らず、しかもなお主観主義的なものと見られる理由は何処にあるのであるか。

知性の機能は一般に技術と結び附いている。ベルグソンは人間は幾何学者として工人であると云ったが、ともかく知性と技術とが本質的に結び附いたものであることは、西洋的とか日本のとかの区別を離れて、定義的に云い得ることであると思う。ところで技術の本質は、主観と客観とを媒介的に統一するという事に存している。技術の媒介を通じて、客観的なものは主観的になされ、主観的なものは客観的になされるのである。指物師の技術は木材という客観的なものを人間化し、人間に適合したものと成して机を作り、逆に人間の欲望や観念という主観的なものはこの机において客観化され、客観に適合したものと成される。このように技術が主観と客観とを媒介的に統一するという事は、西洋的知性に関わると日本的知性に関わるとを問わず、つねに認

められることである。

ところで知性は科学的であり、そして科学は工芸と結び附くと考えられるように、技術における主観と客観との媒介的統一は客観の側において、言い換えると物において実現されるのが普通である。一般に技術といわれているものはこれである。しかしながら技術における主観と客観との媒介的統一が客観の側においてでなく、却つて主観即ち人間の側において実現されるということも可能であろう。

そして心境とはこのように主観と客観との技術的な、媒介的な統一が人間の側において実現されることによつて作られるものであると見ることができよう。西洋的知性が客観的であるに反して、日本的知性が主観的であるとせられる理由はそこにある。前者が物の技術に関わるとすれば、後者は心の技術に関わる。云うまでもなく、西洋的と日本的との区別はこの場合実験の目的をもつて、ただ類型的に或いは典型的に考えられるのであつて、日本においても物の技術が発達しなかつたわけではないが、しかしこの国においては心の技術が西洋においてよりも勝れて発達し、その代りに物の技術の発達においては西洋に及ばなかつたという差異があるのみである。心境にしてもし右の如きものであるとすれば、それが単に主観的なものでないことは明らかである。

ろう。それは技術的なものとしてどこまでも主観と客観とを媒介的に統一することによって作られるという意味をもっている。ただこの統一が主観即ち人間の側において実現されるものである限り西洋的な見方からすれば主観的であると云われるのであつて、もちろんそれは他面客観的技術に匹敵するだけのリアリティをもっている人間そのものの側から見れば、西洋の人間がむしろ主観的であり東洋の人間が却つて客観的であると云うことができるであらう。この場合、客観的ということが西洋的な、科学的な意味において云われるのではないことは固よりである。それは主観的なのであるが、単に主観的なのではなくて、主観と客観との統一が主観の側において実現されているという意味において主観的なのである。東洋の人間のかくの如き客観性は東洋的な「自然」の形而上学、我々の謂う東洋的自然主義によつて形而上学的基础を与えられている。この形而上学を離れて心境というものも考えられないであらう。

二

右に述べたことが定理であるとすれば、以下述べることはその系であり、或いは例題である。先ず心境が定理において云つた通りのものであるとするならば、それが「人間修業」と云われる

ものと密接に関係することは明らかであろう。心境とは技術的なものである。心境は技術的に作られてゆくものとして単に主観的なものでなく、却つて客観的なものによつて媒介されることが必要である。「苦勞する」とはこのことである。苦勞するということは日本人の知性とモラルとにとつて特別の意味をもっている。その目的は環境を変化することにあるのではなく、むしろ人間を作ること、心境を形成することにある。苦勞は外に向つて働き掛けることでなくて、忍従することであるのもそのためである。それはどのような境遇の変化をもそのまま受け容れることができる心を作ることである。その技術は主観に従つて物を碎いてゆくのは反対に客観に従つてどこまでも心を碎いてゆくことにある。碎かれた心はどのような物をも自己と統一することができ。人間修業は日本的な智慧と倫理とであるのみでなく、心境文学と云われるものの基礎である。心境文学と人間修業とは不離の関係にあるのであつて、心境文学の理念を放棄もしくは克服しようとする文学者が人間修業について語るのは無意味である。或いは逆に伝統的な人間修業のモラルを放棄もしくは克服するのでなければ、心境小説から客観小説に移ることもできぬと云い得るであろう。人間修業はどのような場合にも必要なことであるとしても、客観小説と心境小説との場合ではその内容が全く変つたものとならねばならぬであろう。芹沢光治良氏が次のように書いて

ている。

「×さんがお茶に来た。×さんは三四ヶ月前から日本に来ているフランス人である。林内閣の政綱の発表せられたのを簡単に翻訳して話した。×さんは今度の政変について大変面白い教訓を得たと云っていた。と云うのは日本の知人の誰も彼も、日本の政情についてよく知らないばかりか、どうしたらいいか意見を持っているものではなく、皆、上の方でうまくやってくれるものと信じ切って委せている。総理大臣がきまる、その人が持つ政策がどうであるか内容が解らなくても、その人が生命を惜しまず真剣でありさえすれば、それで信用する。実際、こうしたことが日本的と云うのであろうか、と数日前にアドバイザーの社説で大体同じようなことを読んだ記憶があるが、外国人は同じような感想を持つのであろうか。×さんはそれから話を続けて、日本では文学でも、内容はとにかくとして、その作者が真剣であると、それが単にポーズだけでも、その作者の芸術まで信用される傾向はありませんかと質問していた。それは日本人の知性と関係はないかとも。味わうべき質問である」(『インテリゲンチヤ』三月創刊号)。

i 二二六事件後の広田内閣が閣内不一致で辞職、林銑十郎(予備役大将)が1937.2.22～5.31の短命内閣。

この文章はまことによく西洋的知性と日本的知性との差異を述べていると思う。心境小説とは人間を信頼して書かれる文学である。人間修業によつて心境が出来てしまうと、どんなに瑣末なことを書いてもよろしいことになる、その内容は西洋のロマンに云うようなロマン的であることを要しないのである。心境小説は人間に信頼して書かれるのであるから、その形式においても構成的であることを要しないことになる。心境は純粹に主観的なものでなく、すでに技術的に客観との統一が主観の側において出来上つている状態である故に、客観的にはどのように切れ切れないことでも、矛盾したことでも、すべてを自分のうちに呑み込み、主観的にはそこに何等の不統一も矛盾も感ぜられないのである。何でもそのまま呑むというのが日本的知性であり、その恐るべき現実主義である。

西洋的知性は客観的なものに向い、物の技術は客観的な思想を要求し、この技術はまたその結果として人間から離れた客観的な思想を残すことができる。然るに日本的知性にとつては客観的な思想そのものはないして問題でなく、問題はつねに人間である。しかしこの人間を単に主観的なものと考えてはならない。この人間そのものがすでに述べたような意味において客観的なのである。西洋的人間は主観的である故に客観的な思想に頼ることなしに生きてゆくことができな

日本の人間は客観的である故に思想は問題にならず、人間的に一致することができれば、思想を全く異にする者も完全に握手することができる。あらゆる思想を呑み得るということが日本的である。人間の生活は本質的に技術的であるが、西洋的知性と日本的知性とはその技術を実現する場所が違っている。心の技術は一般的な思想をそのものとして外に残すことなく、却つて一般的な思想を人間化し、身体化することが日本的知性にとつては問題である。日本人が實際的であると云われるのも、東洋の学問は実学であると云われるのも、そのためである。それは所謂プラグマティズムの如きものでなく、むしろ日本の思想はいつでも身体的であるという意味である。西洋文化は物質的で、日本文化は精神的であると云われているが、その逆が一層真理に近いであろう。西洋的知性は身体から離れたものとなることができるに反して、日本的知性は身体から離れることができない。しかしまた、この身体のうちへはすでに知性が入っているという意味においては身体そのものも精神的であり、これに反して西洋的人間においては身体は精神と対立しているという意味において彼等は精神的でないと考えられることもできる。思想が身体化されることは個別化されることであり、日本的知性は完全になればなるほど、その人に即したものとなつて一般性を失つてゆく。言い換えると、日本的知性は完成に達すれば達するほど隨筆的になり、西洋的知

性は構成的に体系的になつてゆく。西洋の体系的な思想も日本へ来て、日本的知性に吸収されてゆくに従つて、随筆的になつてゆく傾向をもっている。日本の思想においては究極において「主義」といわれるようなものは作られず、またそれを必要ともしないのである。

さてかような日本的知性、心境と云われるものが社会的に見れば封建的性質を有すること、また特に鎖国下の日本において作られたものであるという特質を有することは指摘するまでもないであろう。これに対する批判はその特徴附けのうちにおのずから含まれてゐるのである。しかし右に述べたことが凡ての歴史的時代における日本的知性の本質であると考えすることは避けねばならぬであろう。嘗て私がかかる自然主義に対してヒューマニズムとは抽象的なものに対する情熱であると云つた意味もこの小論によつて理解されたであらうと思う。

大学とアカデミズム — 1937.4.26 『橋新聞』

大学がアカデミックであるのは当然であろう。アカデミックであることをやめて大学は何になるのであろうか。アカデミズムに対する種々の非難が存在するにも拘らず、我が国の大学の欠点は寧ろ十分にアカデミックでないところにあるといい得るであろう。アカデミズムを非難する前に、ひとは先ずこの国の大学が果たしてそれほどアカデミックであるかどうかを考えねばならぬ。

アカデミズムの特色は例えば伝統の尊重である。ところが日本においては西洋の学問の移植以来未だ確固たる学問の伝統が存在せず、従つて真のアカデミズムは確立されていない。アカデミズムは学問の伝統の存在を予想している。今日の我が国の大学の不幸は、漸く学問の伝統を作り始めようとした時アカデミズムそのものが問題になるような社会的情勢におかれたということである。かかる一般的な歴史的社会的状況を別にしても、学問の伝統の成立に必要な学派というものがある。我が国には存在しない。個々の大学は学閥を形成しているけれども、学派を代表しているのではない。かような状態において真のアカデミズムが発達し得るであろうか。一般に学問の伝統

に乏しく、特に学派の伝統の存しない現代日本においては、伝統の厳しさというものが十分に理解されていない。伝統の厳しさがなくしてアカデミズムがあるものであろうか。

一層形式的な方面から見ても、我が国の大学においてはアカデミズムの欲するような古典の継承ということが十分に行われていない。古典を継ぎ、古典によつて養われるということがアカデミズムの重要な意義である。しかるに我々の間では古典を研究するよりも最新流行の学説に一層多く関心するという傾向が甚だ強い。ジャーナリズムを軽蔑する学者が学問の世界においては自らジャーナリストであるということ、即ち日々の新刊書や新刊雑誌に憂身をやつしているということが稀でないであらう。かような状態が生じているのも、古典を理解し評価する地盤となるべき学問の伝統、特に学派の伝統が存在しない故である。

アカデミズムは現実の社会に対する関心に乏しいと云つて非難される。しかし短所は同時に長所となり得るものである。現実に対する関心が現在のジャーナリズムに見られる如くトリヴィアリズムに墮す危険を有するとき、アカデミズムが一層高い立場から純粋な理論的問題に関心するということは意義のあることであらう。しかるに今日の我が国の大学の学問の欠点は余りに抽象的理論的であるということにあるのではなく、反対に余りに抽象的理論的でないということにある。

日本ほど純粹な理論家に乏しい国はないであろう。大学は理論の意味を理解せしめ、理論的意識を養成すべきであるに拘らず、この大学においても理論家は甚だ少ないのである。

理論を抽象的として輕蔑するのは日本人の悪い癖である。實際的であるということは日本的性格の著しいものとされているが、理論が理論として有する意味の重要性が理解されないと、格は眞のアカデミズムは發達し得ないであろう。我が国の大学において非難されるべきものは實際的關心に乏しいアカデミズムであるよりも寧ろ學問に対する余りに功利的な考え方である。

今日の大学はもはや理論を与えるものでなく、ただ技術を授けるものであり、そのことが大学の唯一の意義であると云われている。技術の完成はアカデミズムの特色であり、技術を除いてアカデミズムは考えられないであろう。ひとは大学において技術を習得しなければならぬ。しかし技術には實際的技術のみでなく、理論的技術もある。そして大学と専門学校とが區別されるべきであるならば、大学は單に實際的技術に留まらず、寧ろ理論的技術を与えなければならぬ。今日の大学に欠けているのはこの後の点である。すべての技術は伝統の広さの存するところにおいて最もよく學ばれることができる。しかるにかような伝統特に理論の伝統に乏しい日本の大学においては、技術的完全という意味においてもなお十分にアカデミックであるとは云い難いであろう。

あらゆる技術には形式的なところがある。形式の厳しさを除いて技術はない。そこからまたアカデミズムの悪い結果として形式主義も生じてくる。しかし技術は本来単に形式的なものであるのではない。技術が単なる形式主義に墮するということは技術がその本来の機能を失ったことを意味している。

かようにして日本の大学においてはアカデミズムが十分に発達しておらず、アカデミズムを確立することが寧ろその任務であると云うことができる。もちろんそこにはアカデミックなところも存在するが、それは多くの場合瑣末なことに關している。瑣末主義はアカデミズムの陥り易い弊害である。殊に最近次第に著しくなりつつある崎形的な専門化の傾向が指摘されねばならぬ。専門化すること自体が悪いのではない。しかし専門化は一般的な見通しと総合的な知識とを根柢として、その上における分化として初めて真の意義を發揮し得るのである。理論と思想との貧困に基づく崎形的な専門化が現在の大学の学問の次第に著しくなりつつある傾向である。しかるに大学とはその名（ユニヴァーシティ）の如く普遍的教養を意味する。知識の総合性を失うということは大学の本質を失うことに等しく、そこに我が国の大学の大きな欠陥がある。

専門の意味を知らない専門化は悪しきアカデミズムである。しかも今日見られる専門化は理論

と思想とを回避するために行われている場合が尠くない。それは客観的には政治的圧力に基づき、主体的にはインテリゲンチヤの無確信に基づいている。アカデミズムは現実を回避するのみでなく、理論をも回避しようとしているのである。

社会の発展の方向が明瞭であり従つて一定の世界観をいわば自明のものとして前提し得る時代においては、専門家は自己の存在の意義について反省することを要しないであろう。またそのよ
うな時代においては、大学の存在はいわば自然的に社会と有機的な関係を有し、学問の大衆性について
も思い煩うことを要しないであろう。更にそのような時代においては如何なる見地から古
典を撰取し継承すべきであるかもおのずから定められている。即ち一言で云えば、社会の均衡期、
文化の開花期においてはアカデミズムはその十分な意義を發揮し得るのである。

しかるに現代の如く社会のうちに矛盾が現れ、世界観の分裂が生ずるとき、アカデミズムの意
義が問題になってくる。アカデミズムの拠つて立つている伝統に動揺が生ずるのである。このと
きアカデミズムは次第に全く形式的なものとなつてくる。大学はもはや世界観の問題に対して無
関心であることができなくなる。

批判的精神は当然起らざるを得ず、大きくならざるを得ない。しかるにアカデミズムそのもの

はかような批判的精神に乏しく、却つて批判的精神を抑圧することになり易い。なぜならアカデミズムは伝統的であり、権威主義の傾向を含むからである。

かくして重ねて云えば、現在我が国の大学の不幸は、未だアカデミズムの伝統が確立されていない時に当つて既にアカデミズムそのものが問題にされるようになっていくというところにある。アカデミズム以上に出ることを欲することなくしては今日真のアカデミズムも不可能になる。

学生に就いて — 1937.5 「学生の知能低下に就いて」 『文芸春秋』

一

近年慣用される言葉の一つに「事変後の学生」という言葉がある。それは云うまでもなく満洲事変後において高等の学校へ入った学生のことである。今年あたりから大学なども殆ど全部かような事変後の学生によつて占められることになるのであるが、最近数年間は事変前の学生と事変後の学生とが次第に交替していった時期であつた。その間において満洲事変を境として学生がかなり明瞭に二つの層に分れることが観察され、「事変後の学生」という名称が生じたのである。事変後の学生はいわば一つの「世代」を形作り、一定の特徴によつて以前の世代から区別される。この世代の形成には満洲事変、その後における日本の社会的並びに政治的情勢、国家の文化政策、特に教育政策が重要な影響を及ぼしている。この事情を無視して今日の学生を論ずることはできない。私はいま主として彼等の知能を問題にするのであるが、知能の問題はもとより身体並びに道徳の問題と密接に関連しており、それらを分離して考えることは不可能である。

満洲事変後において国家の文化政策教育政策は次第に著しく積極化した。この積極化によつて果たして今日の非常時における国家の必要とするような学生が作られているであろうか。事實はこの場合最も有力な批評者である。学生の健康が極めて憂えるべき状態にあることは当局ですら認めざるを得ない事實である。しかし単に健康のみではない、学生の知能も低下してゆく傾向にあることは彼等の教育に従事している者の多くが氣附いている事實である。しかも問題はそれに留まらない、更に道徳の方面においても同じことが見られるのではないであろうか。即ち国家の文化政策教育政策の積極化の結果は、国家の必要とする人間とは反対のものを作り出しつつあるように思われる。ひとはそこにファッショ政策の自己矛盾があると云うであろう。

今日の学生論の多くは一見リベラルな立場から書かれている。けれどもそれが果たして真にリベラルな立場に立っているかどうかは疑問である。なぜならそれは殆どつねに「教育者的」立場から書かれている、しかるに教育者的立場は容易に「当局的」立場になり、批判性を失い得るものである。現代学生の知能の問題に就いても、論者は一見リベラルな見方をし、種々好意ある解釈を加え、かくて学生をあまやかし、学生に媚びようとすらしている。そこにはもとより青年を失望させまいという善い意図が含まれるであろう。青年から希望を奪わないことは大切である。

けれども現代学生の状態を強いて好意的に解釈し、そのために彼等をこの状態に導くに至つた外
的原因、即ち今日の社会的並びに政治的情勢、特に政府の文化政策教育政策を顧みないというよ
うなことがあつてはならぬ。学生論が教育者的見地に立ち、学生にのみ向けられる場合、知らず
識らずかような結果になるのである。学生の問題はもちろん彼等自身の主体的な問題である。人
間はつねに自分自身に対して責任をもっている。しかし同時に彼等の状態は外的諸件に依存して
いる。ただりべアルな教育者的見地に立つ学生論は、学生の現在の状態を単に社会的原因にのみ
帰し、そのためにまた彼等をあまやかすのと同様、間違つてゐる。

二

私の知人の某教授は、今日の学校は一階級ずつ低下し、高等学校が中学になり、大学が高等学
校になつた¹⁾と云つてゐる。かような低下は直接にはいわゆる「知識」に関することではないで
あろう。低下したのは主として学生の「知能」である。知識と知能とが関係のないものでないこ
とは明らかであるが、両者は一応区別することができ、また区別して考えなければならぬ。

i 旧制なので、旧制中学は今の高校一、二年、旧制高校は今の大学の二回生あたり、大学は修士課程あたりに。

例えば今日の高等学校の生徒にとつては大学の入学試験が大きな問題であり、その準備に多くの力が費されている。それはちやうど昔の中学生が高等学校の入学試験に対するのと同じである。また以前は高等学校へ入れば家庭においても学校においても独立の人格として認められた。しかるにこの頃では、息子の大学の入学試験に対する親たちの態度はちやうど以前の中学生が高等学校の入学試験を受ける場合と同様であるとすら云われている。生徒に対する学校の干渉はまさに昔の中学以上である。入学試験準備のために読書はおのずから制限されるであろう。この準備勉強によつて高等学校生としての所謂学力は低下しないにしても、それが知能の発達に益しないことは屢々云われている通りである。試験準備の勉強は学問に就いて功利主義的な或いは結果主義的な考え方を生じ、かような考え方は知識欲を減殺するのみでなく、知能を磨く上に有害である。昔の高等学校の生徒は青年らしい好奇心と、懷疑心と、そして理想主義的熱情とをもち、そのためにあらゆる書物を貪り読んだ。我々の知る限り、読書の趣味は主として高等学校時代に養われるものである。この時代に読書の趣味を養わなかつた者は一生その趣味を解せず終ることが多い。しかるに今日の高等学校の生徒においては、彼等の自然の、青年らしい好奇心も、懷疑心も、理想主義的熱情も、彼等の前に控えている大学の入学試験に対する配慮によつて抑制されている

のみでなく、一層根本的には学校の教育方針そのものによつて圧殺されている。現在の教育政策は青年の好奇心や懐疑心や理想主義的熱情、すべて知的探求の原動力となるものを抑圧することに向けられている。例えば青年の理想主義的熱情はヒューマニスティックな感情から発するのがつねである、それは社会のうちに矛盾を見出し、現実に対して批判的になることから出てくるのであり、そこからこの社会に就いての認識を深めようという知的努力も生じてくる。しかるに今日の学校ではこのように社会を批判的に見ることを禁じているのである。そこでは学問そのものも批判的であることを許されていない。批判力は知能の最も重要な要素である。批判力を養成することなしに知能の発達を期することはできぬ。しかるに今日の教育は青年の批判力を養成しようとは欲せず、却つて日本精神や日本文化に就いての権威主義的な、独断論的な説教を詰め込むことによつて彼等の批判力を減ぼすことに努めているように見える。日本精神や日本文化に就いて講義することが必ずしも悪いのではない。その独善主義的な、教権主義的な教育が青年の知能を低下させている事実を我々が黙視し得ないのである。

或る大学生の話によると、事変後の高等学校生は殆ど何等の社会的関心も持たずにただ学校を卒業しさえすれば好いというような気持で大学へ入つてくる。それでも従来は、大学にはまだ事

変前の学生が残っていて、彼等によつて新入生は教育され、多少とも社会的関心を持つようになり、学問や社会に就いて批判的な見方をするようになることができた。しかるに事変前の学生が次第に少なくなるにつれて、学生の社会的関心も次第に乏しくなり、かようにして所謂「キング学生」、即ち学校の課程以外には「キング」程度のものしか読まない学生の数は次第に増加しつつあると云われる。我々は必ずしも学校がかような学生の出来ることを歓迎しているとは考えない。しかし青年の理想主義的熱情を圧殺することは彼等を現実主義者乃至功利主義者に化することである。学校の課程以外の勉強に「無駄な」努力を費すことをなるべく避けようとする功利主義から、或いは社会的関心を持つというような危険なことからなるべく遠ざかろうとする現実主義から、彼等は「キング学生」になるのである。彼等の現実主義功利主義から彼等の知能の低下が生じてくる。学生が理想主義的熱情を失つたということは、今日の社会が彼等に夢を与えるようなものでないということに依るのではない。真の理想主義は人生及び社会の現実を直視し、その矛盾を発見するところから生れてくるのである。現実の醜悪に就いての仮借することなき批判的認識が最も高貴な理想主義の源泉であることは歴史のつねに我々に教えることである。学生の批判力を殺してしまつておいて彼等の功利主義を責めることは矛盾である。日本主義は理想主

義ではないのであろうか。聞くところによると、この頃の教学では日本主義を「理想主義」と考へることすら異端として排斥されているそうである。それ自身は真に現実主義的である学問の根柢にはつねに理想主義的熱情がある。しかるにそれ自身は理想主義的であることを欲しない日本主義は現実そのものに就いては架空の理想主義的な見方で満足しようとしているように見える。両者はどこまでも両立し得ないものであろうか。「キング学生」は必ずしも学校の成績が悪くはないかも知れない。現在の学生はむしろ学校の成績に対して甚だ神経質になつてゐる。「高文学生」といわれる種類の学生、即ち高等文官試験にパスすることを唯一の目的として勉強する種類の学生は数は殖えているであらう。しかしかような勉強は何等批判の伴わない勉強であり、それによつて知能が向上しているとは考えられないのである。卑俗な現実主義は人生においてただ間違ひのないことをのみ求める。詩人は云つた、「人は努力する限り誤つ」と。間違ひがないということとは真に努力してゐない証拠であるとすら云うことができる。「間違ひのない」学生が次第に多くなつてきたということは果たして悦ぶべきことであらうか。燃えるような攻学心は彼等の間において次第に稀薄なものとなつてゐる。

今日の学生が勉強しないのは彼等の将来に希望がないからであると云われている。彼等に向つ

て、もつと勉強せよと云うと、何のために勉強するのかと問い返されて困るといふことは、多くの教師から屢々聞かされることである。私はむしろこの反問そのものが余りに功利主義的であるのに驚かざるを得ない。彼等は何故にその「何のために」といふ問をもつと徹底させないのであるか。勉強しても喰えるようになれないというのが今日の状態であるとすれば、何故にそのような社会の状態の原因に就いて追求することをしないのであるか。そしてその原因が分れば、何故にその排除のために闘うということに意味を見出し得ないのであるか。或いはその「何のために」といふ問を哲学的に考えて、人は何のために生きるのかといふことを根本的に問おうとはしないのであるか。功利主義者ミルでさえ、幸福な豚となるよりも不幸なソクラテスとなることに真の幸福を見出したのである。学生の知能の低下は彼等に社会的関心が少なくなつたことに關係している。社会的関心が盛んであれば研究心も盛んになつてくることは嘗てのマルクス主義時代の学生が証している。しかるに今日の日本主義的學生は概して頭腦も悪く、また勉強しないと云われている。これに反して頭腦の善い學生は功利主義的となり、社会的関心を失つてゐる。かくの如きことは日本主義のためにも決して慶賀すべきことではないであらう。教育当局はそこに矛盾を感じないのであるか。

三

尤も今日の学生の知識は以前の学生に比して必ずしも劣つてゐるとは云えないであらう。物を知つてゐる量から云えば、彼等はむしろ勝つてゐるであらう。しかしそれは彼等自身の功績でなく、却つて社会の進歩の結果である。新聞雑誌の發達、書物の普及、その他によつて、今日の青年は無雜作に、或いは知らず識らずの間に知識を集めることが出来る。しかしそのために彼等の「知能」が以前の学生に比して進んでゐるとは考えられないのである。先祖が蓄積した財産に寄食して豊かに生活してゐる者が先祖よりも優れてゐると考えられないのと同じである。ところが今日の日本主義というものは、先祖の文化の遺産に寄食すべきことを人々に勧めてゐるのである。そこでは新しい文化を生産することよりも過去の文化を反覆することが問題になつてゐる。そのうへ日本精神とか日本文化とかというものは学ぶに苦勞を要しないものようである。日本主義的學生にとつては頭腦も勉強も問題でないように見える。カント哲学を理解することは困難であるけれども、今日行われてゐる日本精神の講話や日本文化の講義はどのような學生にも理解し得るものである。ドイツ語で書かれ、しかも難解で膨大な『純粹理性批判』を一冊読み上げること

に比しては、日本精神に関する現在の書物はもとより、過去の日本人の書いた書物を読むことは容易である。困難があるにしても、それは主として言語上乃至文献学上のものであつて、理論的なものではない。いわゆる思想善導はこの点から云つても学生に苦しんで思索することを教えるものでなく却つて反対である。日本主義はみずから非合理主義を標榜しているのである。思想善導の結果が学生の知能の低下となつて現れても不思議はないようである。

断片的な知識をどれほど集めても真の知識ではない。かような知識を積むには多くの知能を要しない。真の知能は理論的なものである。理論的意識なくして知能はなく、また真の知識もない。今日の学生は種々のことを知っているが、何事も根本的に知っていないと云われている。彼等の知能の低下というのは理論的意識の貧困に関係している。理論的意識は組織的な体系的な精神であるばかりでなく、批判的精神である。しかるに今日の学生の間次第に著しくなりつつあるように見えるのは一種の權威主義である。いつたい我が国ほど「權威」という言葉が濫用される国はない。学問の精神は權威の精神とはむしろ反対のものであり、權威を承認せず、權威を破壊するところに学問の精神があると云えるであろう。現在の權威主義は学問における官僚主義の現れである。政治において官僚主義が濃厚になるにつれて、学問の世界においても同様の官僚主義が

濃厚になりつつあり、批判的精神を奪われた学生は次第にかような官僚主義に感染しつつあるように見える。

学問における官僚主義の結果は研究の自主性の喪失である。かような自主性の喪失はまた知能の低下を結果するのである。例えば今日、「何を読むべきか」という質問が絶えず学生によって発せられている。かような質問が今日ほど熱心に発せられたことを私は知らない。この質問に対して与えられた解答に従って彼等がどれほど熱心に読書しているのか、私には疑わしい。私の確実に感じ得ることは、この質問そのもののうちに現れている権威主義である。今日の学生はその読書に就いてすら自主性を失っているのではなからうか。それともそこに現れているのは、読書において無駄を省こうとする功利主義なのであろうか。自主的な研究は自主的な読書に始まる。自分で研究しようと思うことが決つてくれば何を読むべきかもおのずから決つてくるのである。また読書においてあらゆる無駄を省こうとすれば結局何も読まないことになる。学生の時代はむしろ大いに無駄な読書するのが好いのである。読んだものが無駄になるかならないかはその人の知能によつて定まることであるとも云えるであらう。大きな学問とは無駄のある学問のことである。少しの無駄も書いてないような名著というものがあるであらうか。要領よくやろうとする

ことは学問においては禁物である。

知能の低下の最も大きな原因をなしている批判的精神の欠乏の原因が今日の学校において研究の自由が束縛されていることに存するのは云うまでもない。従つて学生の知能の低下の問題は根本的には研究の自由の問題から分離して考えることはできぬ。研究の自由の存しないところに知能の向上は望めないのである。

もちろん私は今日の学生のすべてに就いて知能の低下を云つてゐるのではない。今日においても真面目に本當の勉強をしている学生の存在することを私も知つてゐる。また私は今日の大多数の学生がファシズム的教育に内心から同意してゐるものとは考へない。不幸なことは、彼等は自分で内心思つてゐることと公に云うことを別にせねばならぬということである。そのことは彼等の良心をスポイルすることにならないのであるか。そしてそのことは真理に飽くまで忠実であるべき学問の精神をスポイルすることにならないのであるか。かくして学問の問題は必然的に道德の問題に關係してくる。「知育の偏重」を排して道德教育を重要視する論者もこの点に就いて深く反省すべきである。

文化の本質と統制

——1937.5.6〜8 『読売新聞』

——統制か自由か——

文化の本質は自由であると云つても、単なる肆意を意味するのではないことは勿論である。極めて肆意的であるように見える芸術的活動のうちにも法則が含まれており、芸術家はこの法則に従わねばならぬであろう。しかしこのような法則は人間が人間自身に与える法則であつて、外的強制によつてでなく自律的にそれに従うのである。この自律性が自由である。自律性は内的統制と見ることのできるものであつて、その意味においては、論理の法則を無視して全く非合理的な議論をしているこの頃の統制主義者の多くは却つて何等統制主義者でないと云うこともできるのである。自律性はもとより自発性と矛盾するものでなく、自発的ということがなければ自律的ということも考えられない。

かように文化が自由の産物であるということは、歴史的に見ても、文化の発達と個人意識の発達とが関聯しているということによつて示されている。個人意識が集団意識のうちに埋没し、吸

取されてしまっている限り、知的な合理的な文化は生じ得ないのであつて、個人意識が集団意識に対して独立になり、従つて批判的になる場合に文化は生れてくる。個人の独立性を全く認めず、批判的精神をすべて抑圧しようとするのは原始的なトーテムジムの社会に還らうとするようなものであつて、文化の否定でなければならぬ。

しかし文化が自由な批判的な精神から生れるということと、一旦生れた文化が統制的な性質を有するということは区別されるべきことである。文化は人間の自由に作るものであるが、かようにして作られた文化は人間に対して、それを作つた人間自身に対しても、統制的に働き掛けてくる。そのことは個人の作る文化が単に個人的なものでなくて個人を越えた意味を有することを示すものであり、個人を越えた意味を有するのでなければそれは文化と云うこともできない。かようなものとして文化は社会的意味を含むと云うことができる。個人の作る文化が社会的意味を有するということは個人が本来社会的なものであることを現している。しかしこれらの事情から逆に考へて、個人が文化を作るにあたり自己の自由を放棄して社会的に与えられた文化の統制に従つてゆけばよいかと云うと、そうではない。社会とか時世とかに追隨しては眞の文化は作られないのであつて、文化は自由に作つてゆくものでなければならぬ。文化を作る立場と作られた

文化の立場との間に矛盾があるところに、文化の根本問題がある。

作られた文化が作る人間に対して統制的に働くということは、文化が伝統になるということである。伝統はつねに統制的な意味をもっており、統制主義者は伝統主義者である。これに反して作る立場は自由な批判的な立場である。もちろん作る者も伝統を無視することができず、伝統から学びまた伝統によって自分を訓練してゆくことはどこまでも必要であるが、しかし彼は伝統そのものに対して自由な批判的な関係に立つのである。統制主義者が伝統の重要性を説くことは間違っているのではなく、伝統に対する自由な批判的な関係を認めないところに危険があるのである。作られた文化の立場をそのまま文化を作る立場に強制することに先ず第一に矛盾があるのである。

伝統が伝統として妥当し、統制的に働くというのはそれが神話化される故である。すべての伝統は多かれ少なかれ神話の性質を担っている。しかし作られた文化が伝統として何等か神話的に作用するということが、文化を作る者が神話を作ろうとするということとは区別されねばならぬ。文化を作ろうとする者はどこまでも神話に対立するものとして文化を作つてゆかねばならぬ。歴史において与えられた伝統がすべて何等か神話として作用するという理由からまさに、彼は伝統

に対して自由に批判を行い、その合理的核心を求めなければならないのである。かようなことは彼の作った文化がやがて一つの伝統として神話的に働くかも知れないということとは無関係に必要なことである。

しかるに統制主義者は伝統主義者であり、彼等が自分を創造的であると考えるにしても、彼等の創造するのは神話に過ぎない。ヒトラーは種族を文化創造者、文化維持者及び文化破壊者の三つの範疇に分った。そのうち文化創造的であるのは唯アーリア種族のみであり、ドイツ人はアーリア種族の最も優秀な代表者であると考えられる。この種族的歴史観はローゼンベルクの「二十世紀の神話」として創造されたのである。しかしかような神話は、実は、何等文化的な創造物でなく、人間のうちに残存する原始的な、本能的な感情に訴えるに過ぎぬものである。

種族的神話に基づいて、一九三三年以来ドイツにおいては文化のあらゆる方面に互り恐るべきユダヤ人排斥が行われた。この年の五月に反ナチスのな書物が焚かれたのを初め、百八十に及ぶ新聞の発行が禁止され、「単一輿論」の達成が強行された。最近には芸術批評の禁止に関する布令が出た。このような文化の統制を通じて如何に事実そのものの歪曲が行われているかは、ナチス音楽の理論家ヨアヒム・モーゼルの音楽史教科書の中ではメンデルスゾーン、マーラー、シェ

インベルク等のユダヤ系音楽家の名が全く抹殺されているという一例によつても知られるであらう。事実に代つて神話が支配し始めたのである。

「二千五百年來極めて少数の例外を除いて始どすべての革命が挫折したのは、その指導者が、革命の本質的なものは権力の掌握ではなくて人間の教育に存するということを悟らなかつたからである」とヒトラーが云つた通り、ナチスは文化の統制に非常な重要性を認めている。革命の本質はもとより権力の掌握にあるのではない、それは大衆の解放にあるのであるから。しかしまた革命の本質は文化の統制にあるのではない、それは先ず大衆の生活の向上にあるのである。しかるに文化を統制して単一輿論を作ろうとするのは、大衆の不滿を隠蔽しようとするのではなくかろうか。

文化の統制によつて果たして「ドイツ国民の内面的優秀性を發揮する」ような文化は作られたか。芸術批評を禁止して批評家が「芸術審判者から芸術奉仕者に」なることを要求するのは、実は、真に芸術への奉仕を要求することではなく、却つて独裁政治への奉仕を要求することではないか。「ドイツ物理学」「ドイツ数学」等の神話を作り、アインシュタインの相対性理論を排撃した彼等は、これに代り得るような卓越せる理論を作り出したか。遺憾ながら我々非アリア人は今

日のドイツ文化の寂寞を感じざるを得ない。

文化の統制は文化そのものの立場に立つというよりも、政治の立場に立つものである。ラインハルトやワルターが排斥されたとき、フルトヴェングラーは宣伝相ゲッベルスに公開状を寄せて、「芸術においては優劣の差が強調されるべきでそれ以外の、特に人種の差別は取上げらるべきでない。然るに現在屢々その逆の態度が為政者によつて取られ、ために芸術の質の低下を招きつつある。これは一国の文化にとつて死活の問題である」と主張した。これに対しゲッベルスは云つた、「政治も一つの芸術である。恐らく最高にして最も総合的な芸術である。現代ドイツの政治を形成する我々は大衆という素材を国民にまで作り上げる芸術家である。そのために障害となる非国民的要素を排除することによつて我々は初めて純粋な国民という芸術品を作り上げることができるのである」。

政治を一種の芸術と見ることは間違つていないにしても、それは多くの限定を経た後に初めて云われ得ることである。政治を芸術と見ることは大衆の生活を空想化し、彼等の現実的利害を無視することであり得る。また大衆から国民を作り上げるといふことは、大衆の自然的な要求を認めることなく、大衆を少数者の階級の利益に奉仕するものに作り代えるといふ響きをもっている。

それはともかく、政治と芸術との同一視は、芸術の独立を否定して完全に政治に従属させることを意味し得るのであり、極端な統制主義が欲するのはまさにこのことである。統制主義は政治主義である。かような政治主義は文化の發達に障害となり得るものである。文化の優劣はその政治的価値には関わらない規準をもっている。

ナチスのクーデターによるアカデミーの改組の際、ナチスから自己の精神を体現せる詩人として讚美されているゲオルゲはヒトラーの親書による懇請にも拘らず、アカデミー院長就任を拒絶し、「私は独り行く」と宣言した。我々はそこにヒューマニスチックなものを感じざるを得ない。古来すぐれた芸術家や思想家には「独り行つた」者が決して稀でないのである。

作られた文化はもとより社会においてつねに何等かの政治的意味をもっている。しかしそのことから逆に考えて、文化を作る場合に政治的効果を第一に狙はねばならぬということは生じて来ないのである。

文化の統制は、ファッシヨ的な国においてのみでなくソビエトにおいても行われている。二つの場合は決して同じに論じられないものがある。ソビエトでは大衆から国民を作り出そうとはしていない。芸術においても大衆の創作、大衆の批評に重要な価値が置かれ、奨励されている。と

ところでロシヤ文学に通じた外村史郎氏によると、「一般的に云つてソビエト文学はこの一二年甚だ不振である」とのことである。批評文学のみでなく、詩、小説、戯曲などの方面も不振である。その原因を外村氏は、ソビエト文学がいま世代の交替期にあるためであるということに求めている。もしそうだとすれば、そのことは外村氏の解釈とは別に、文化の統制下に教育されてきた人間の文化創造の能力を考へる一つの材料とならないであろうか。統制的教育によつては文化の興隆は期待され得ないように見える。我々は必ずしも文化至上主義を主張するものでないが、ソビエト文化にしても、その政治的必要から余儀なくされた統制が次第に緩和されて自由が与えられるのでなければ、真に開華し得ないように感じられるのである。

貧困と危機

— 1937.6 『文学界』

日本の貧しさということが云われるのは比較の問題でなかろうと思う。比較の問題であるならば、すべて相対的なことである。例えば、仮に日本の文化はヨーロッパ諸国に比較しては貧しいにしても、シャムⁱに比較しては豊かであることは確かである。また例えば、日本の内部においても、今日の文化は十年前の文化に比較して、個々のものに就いて云えば、少なくともそのすべてが貧しくなっているわけではなく、むしろ反対に豊かになつているものが多いであろう。更に個々の文化を一々比較して見れば、日本の文化の中にも西洋に劣らない或いは西洋以上のものを見出すことが必ずしも不可能でないであろう。日本の文化と西洋の文化とを比較して考えることが、そもそも無意味なことであるかも知れない。しかるに現在、日本の貧しさが感じられているということは、すべてかような比較の問題でなく、却つて日本の文化が全体として、絶對的に貧しく感じられているのである。言い換えれば、今日の文化の貧困の意識はその本質において文化の危機の

i 「シャム」現タイ王国「1939.6以前の呼び名。文化の「貧しさ」についてのタイ人の見方が検討されていない。

意識である。そこにその意識の根本的な特徴がある。

もしただ一般的に云えば、日本の貧しさが感じられるのは単にこの数年来のことではなく、明治大正の時代においても絶えずそうであつたであらう。あの時代に洋行した者は今日洋行する者よりも遙かに甚だしく日本の貧しさを感じたであらう。しかしあの時代の人々は決して我々の感じているのと同じ性質の貧しさを感じたのではない、彼等には我々にとつてのようには日本の文化の危機というものが感じられていなかったからである。そこに根本的な相違がある。今日では西洋人自身も、少なくとも彼等のうちのヒューマニストは、自分の国の文化の貧しさを感じている。彼等も文化の危機の意識においてそれを感じているのである。かような意味で文化の貧困の意識は現在の日本にのみ特有なものではない。西洋と比較して日本の貧しさを云つて見るように見える者も、今日においては、比較的な相対的なものを特に問題にしているのではなく、却つて絶対的な危機の意識を根柢とし、それに基づいていわば第二次的に外国と比較して自国の文化の貧しさを語つていたのである。従つて彼等と雖も、西洋文化をそのまま理想として日本文化を批評し、日本は全く西洋の通りにならねばならぬと必ずしも考へてゐるのではない。そのような意味での西洋崇拜は我が国にはもはや殆ど存しないと云うことができる。この点、日本主義者も安心して

好いと思う。西洋と比較して日本の貧しさを云っているように見える者も、実は、西洋文化をそのまま理想として考えているのではなく、何か自分自身のイメージを描いているのであり、もしくは描こうとしているのである。西洋とは彼等にとつていわば一つの神話である。そして同じように、西洋文化の危機を叫び、救いは東洋にあるかの如く云っている西洋人が存在するにしても、彼等は東洋の現実をよく知っているわけではなく、むしろ東洋の名のもとに何か彼等自身のイメージを描いているのであり、もしくは描こうとしているに過ぎない。東洋とは彼等自身の感情から生れた神話である。それ故に或る種の日本主義者のように、彼等の言葉を文字通りに理解して、日本の、いな、世界の救いが過去の日本もしくは東洋の文化にあるかの如く己惚れることは間違いでであると云わねばならぬ。

今日の日本の貧しさが、浅野【晃】氏の云う如く、その文化に統一的な形態がないところに存するのは事実である。これは確かに、「日本文化の重層性」などと云つて済ますことのできぬ重大な問題である。しかしながら、もし比較的に相対的に見るならば、林【房雄】氏の云う如く、かように混沌とした文化の中にも次第に或る形態が生じつつあるのを認めることもできるであろう。また浅野氏の云う如く、今日の日本のうちに封建的な頽廢的な文化が残存していることも事実である。けれ

どもかような残滓も比較的相対的には次第に消滅しつつあるであろう。中島〔健蔵〕氏の挙げている日本の貧しさの様々は一々尤もであるが、同氏にしても日本が西洋の通りにならねばならぬと考えているわけではないであろう。むしろ中島氏が実際に感じているのは文化の危機そのものなのであって、この危機の意識に立っていろいろ日本の貧しさを述べている筈である。だから中島氏は「自由を」と叫ぶのである。貧困は中島氏も認める如く相対的である。しかし危機は絶対的である。或いはむしろ、文化の貧困そのものが今日においては絶対的なものとして感じられているのであり、即ち危機として感じられているのである。かような危機の意識において我々は林氏ほど楽観的にならないのであり、しかも他方林氏同様に或いは以上に楽観的でもあると思っている。危機の意識は単なる絶望とは区別されねばならぬ。絶対的な絶望と同時に絶対的な希望を含む終末観的意識が危機の意識のいわば原型である。日本の貧しさを一々数え立ててみたところで、またそれに対抗して日本の豊かさを一々数え立ててみたところで、また両者を加減乗除してみたところで、どうにもならないことである。文化の単なる貧困が問題であるのではなく、文化の危機が問題であり、貧困の意識も今日根源的には危機の意識によって担われているからである。

日本の貧しさに対して我々自身に責任があることは明らかである。この責任は絶対的である。

自分の負うている責任を考えず、恰も自分はそれに対して何の責任もないかのように、即ち「ひとごと」であるかのように日本の貧しさを数え立てることは慎しむべきことである。批評家はとかくかような態度になりがちであつて、その点において林氏が「論壇」や「文壇」を非難しているのは尤もなところがないでない。自分が当事者であるにも拘らず傍観者であるかのように振舞うということはインテリゲンチヤの陥り易い独善主義である。例えば、現代の学生は駄目だと云われる、そう云われて学生はみな喝采している、誰も自分だけは別だと思つていたのであり、学生が駄目であるということを「ひとごと」のように考へていたのである。かような状態である故に、批評に積極性が求められない。この独善主義から脱却して、日本の貧しさに対して銘々が責任を感じ、能動的になることが大切である。

しかしここに困ることは、我々の文化意志がどれほど積極的であるにしても、その発現と発展とを阻止する力が存在するということである。浅野氏の挙げてゐる博覧会の会館建築の例にしても、先般パリの博覧会における日本館の建築に関して、専門の建築家と当局との間に対立が生じた。また林氏の挙げてゐるメーデーの廃止にしても、なるほどそれは日本的なものであるに相違ないが、日本の労働者の自由な意志に基づくとは認め難く、政府の弾圧によつて生じた「日本的

なもの」であるのではないか。我々は日本的なものを一概に排斥するのではなく、外的強制によって作られる「日本的なもの」に反対するのであり、かような「日本的なもの」においてこそ日本の貧しさを感じるのである。今日いわゆる思想の統制や言論の自由の抑圧によってかくの如き「日本的なもの」が強要されつつあるという事実には我々は文化の危機を感じるのである。それ故に中島氏が日本の貧しさを述べて「自由を」と叫ぶのは当然である。どれほど自由にしておいても日本人の作る文化が日本的であることをやめるとは考えられない。我々が自由に作る文化のうちに却って真の日本的なものが現れるであろう。自由に作るというのは西洋文化をそのまま模倣するというでないのは勿論である。日本の貧しさがこの国の文化に「穴」の存するところに認められるという浅野氏の説も間違っていない。しかし我々にとつてもっと現実的な問題は文化の危機の問題である。この問題から抽象して文化の貧困を論ずることはできない。今日において文化の危機を感じない者は真実にその貧困を感じているとは思われぬ。文化の「穴」の問題は特に今日初めて生じた問題でない。一般的な問題に逃れて現在の瞬間に課せられている生命的な問題を避けることはできぬ。しかし文化の危機の問題が中島氏の云う如く「自由を」ということだけで解決されるか否かはもっと深く考えてみなければならぬことではないかと思う。

時代の感覺と知性

— 1937.6 『婦人公論』

すでに我々の年配の者にとって今日の青年男女の心理を理解することは容易でなくなつてゐる。我が国においてはそれほど世代の相違は著しいのである。この一二年の間青年に就いて、恋愛や結婚に就いて、また道徳に就いて頻りに書かれたが、それらの議論が今日の青年男女の心理もしくは生活感情に就いてどれだけ深い理解の上に立つてなされたか、疑問である。青年男女に対して上からの議論をすることが今日ほど容易な時代はない。しかし同時に彼等に対して下からの議論をすることが今日ほど困難な時代もないであろう。ところで道徳とは何よりも習性のことである。それ故に彼等の心理の理解なしに彼等の道徳を説くことは不可能であり、また無意味でもある。

誰も今日の青年男女を容易に非難することができる。ひとは例えばよく云つてゐる、彼等には真面目さが足りない、と。もし実際に、彼等に真面目さが欠けてゐるとしたならば、それは道徳的に根本的な問題である。如何なる場合にも真面目さを除いて道徳は考えられないであろう。し

かしながら真面目という觀念そのものが昔と今とでは變つてゐるのであり、従つて今日の青年男女の真面目さを古い觀念で律することが間違つてゐるのではないであらうか。古い觀念に依れば、真面目とは苦行することであり、刻苦勉勵することである。苦しみの刻まれていないような真面目さというものは考えられなかつた。響^しめ面が真面目さの本物の表現であつた。しかるに今日の青年男女はもはやかような苦行のイデオロギーを受容れないであらう。とりわけ日本の女性は永い間封建的な道徳に縛られ、苦行し忍従することが唯一の道徳であるかのように教えられてきたのであるが、新時代の女性はもはやかような道徳に服することを欲しないであらう。それだからと云つて彼等は不真面目であると考えねばならぬであらうか。

スペインの哲學者オルテガは歴史の基礎として世代を考えたが、彼に依れば、新しい世代の一般的な特徴は「スポーツと明朗性とに対する感覚」である。これが若い人の世界感覚と生活感情とを現している。「十九世紀は徹頭徹尾労働日の汗の臭ひがする。今日では青年は全生涯をのんびりした休日にしよふと思つてゐるように見える」とオルテガは云つてゐる。例えば美的領域における老人と青年との間に存する疎隔は、手のつけようがないほど根本的なものである。老人には新しい芸術は「嚴肅」を欠いてゐるといふ理由で喜ばれない。ところが青年にとつてはこの欠

陥が却つて芸術の最高価値なのである。労働というのは、一定の究極目的に向けられた義務的な労作である。労働においては苦勞は仕事の究極目的によつて意味と価値とを得る。しかるにスポーツというものは、課せられた命令から生ずるのではなくて自由な浪費的な衝動として生命の力から湧き出てくる別の型の緊張である。労働とは反対にスポーツにおいては自発的な力の浪費が結果を高貴ならしめる。老人の道德的イデオロギーはスポーツをも労働にしようとする。これとは逆に、労働をも出来ればスポーツにしようとするところに青年の新しい意欲がある、と云い得るのである。苦行のイデオロギーは取り除けられる。労苦の真面目さにスポーツの真面目さが代るのである。明朗性こそ最高の真面目さである。

また今日の青年男女に就いてその功利主義的傾向が非難されている。しかしかように非難する者も、若い人の功利主義がそれほど根柢の深いものでないことを認めている。そして実は、刻苦勉励のイデオロギーがむしろ功利主義的なのである。ひとは最後に至つて漸く到達される結果を目的として刻苦勉励する。そこには結果のみ問題にする功利主義が潜んでいる。しかるにスポーツ的な力の行使においては、この力の行使そのものに魅力があり、価値が認められるのである。生活に対して多かれ少なかれスポーツ的な感覚を持つている今日の青年男女の生活態度を單純に

功利主義と呼ぶことはできない。なるほど彼等の生活態度は著しく経済的になった。しかし「経済的」ということと「功利的」ということとは区別されなければならない。両者を混同乃至同一視したところに、その実は功利主義的でありながら功利主義的であることを極端に排斥している古い道德の欠点がある。或いは、等しく功利主義であるとしても、古い道德は信用経済の発達していない時代に属するに反して、今日の青年男女の道德は信用経済という新しい制度に相応している。言い換えれば、功利主義も後の場合には前の場合よりも一層「経済的」になつてゐる。

かようにして新しい道德は現代社会の中から若い世代の新しい時代感覚に基づいて作られる。苦行のイデオロギーは今日の社会的並びに文化的進歩のために根柢のないものにされている。例えば現在、出版の発達、圖書の普及などによつて、一つの語学、一つの学科を学ぼうとする者は、以前の人に比して遙かに有利な事情にある。私が哲学の勉強を始めたのはあまり古いことでもないが、その頃は、外国の哲学書の翻訳の存在するものは稀であり、また日本人の書いた哲学の本や論文も極めて少なかった故に、否応なしに外国の原書に就かねばならなかった。しかるに現在では事情は甚だ異なつてゐる。以前の人が苦しんで得たものを今日の青年男女は楽に得ることができる。彼等がそれを楽に得ており、或いは得ようとしてゐるからといって、彼等を叱責し、恰

も翻訳書も日本人の著作も存在しないかのように、彼等が苦勞するのを求めることに意味があるであろうか。ところが事實は、今の若い人に真面目さが足らないと云つて非難する年長者の氣持乃至態度には屢々これに類することが存在するのではないかと思われる。苦行をもつて道徳と考ふるイデオロギーが知らず識らずそのうちに忍び込んでいるのである。何よりも機械の發達が新しい時代感覺を作り、これによつて現代人の心理や習性は著しい變化を受けるようになった。

苦行の道徳は靜的な道徳であり、不動性の道徳である。僧堂における生活がこれを象徴しているであらう。単に道徳のみでなく、これまで幾世紀の間、世界の印象は不動性もしくは固定性の感覺によつて形作られ乃至織りなされてきた。しかるに今日我々にとつて世界の印象は一変した。フランスの學者ストロウスキーが『現代人』という書物の中で述べているように、今日の世界感覺にとつては速度というものが決定的に重要な意味をもっている。自動車、飛行機、その他の發達によつて、世界は新しい相貌のもとに我々に現れるようになった。走る汽車の窓に映る風景、走る自動車の中から見られる街の光景は、坐つて眺め入つている場合とは全く違つた印象を与える。飛行機の旅行者が彼の眼の下に展げられた大地を見る場合、彼の認める地球のこの部分は、地理學者の教えるように凸面に見えもしなければ、また我々の日常の感覺が教えるように平

面に見えもしない、それは凹形に見えるのである。かくして「人間は、古い印象を運動の印象によつて置き換えた」とストロウスキーは云つてゐる。そこから今日の若い人にとつて新しい美学が、そしてまた新しい道徳が生れてくる。スポーツの感覚といわれるものもかような運動の感覚と別の物ではない。運動の感覚においては、その到達点のみが問題になるのではなく、過程そのものが重要である。坐つて眺め入る者にとつては、現象の背後に隠れた何等かの実在を考へることも可能であろう。しかし運動の中へ運び去られた人間にとつては、この動く物の背後に何等かの実在を考へることは不可能である。動く世界のうちに住む人間にあつては彼等の生活そのものが動的である。昔の人が静観において実在に接触しようとしたのに反して、今日の青年男女は運動の感覚なしに生命の感情を持つことができない。昔の人が鏡のように動かないものにおいて明朗性を表象したに反して、今日の青年男女は動くものにおいてこそ明朗性を感じる。彼等は彼等の新しい感覚に従つて世界のうちに、彼等自身の生活のうちに絶えずリズムを求める。かようにリズムを求めるといふことが新しい生活技術である。今日の若い人は如何に音楽を熱愛してゐるであらうか。これは我が国においては比較的新しい、注目すべき現象である。単に音楽のみでなく、映画の如きも同様であつて、運動の感覚が新時代の感覚であると云うことができるであらう。静

的な道徳は動的な道徳によつて代られねばならなくなつてゐる。

昔の人から見れば、今日の若い人はみな享樂的であると見えるであろう。苦行のストイシズムから見れば、彼等はすべてエピキュリアンであると考えられるであろう。そして彼等は屢々そのように非難されている。しかしながら、前に功利的と経済的とを区別したように、ここでも享樂主義と「生の悦び」とを区別しなければならぬ。我々日本人は永い間の封建的な道徳の桎梏のもとに生の悦びというものを知らなかつた。殊に女性においてそれが甚だしかつたであろう。生を樂しむということはそれ自身が何か罪惡であるかのように考えられ、少なくともそれは公然と求めらるべきことでなく、秘密に求めらるべきことであるかのように考えられた。それが却つて頽廢の原因となつたということもあつたのである。生の悦びが公然と求められ、公然と表現される傾向に向つたのは日本においては比較的最近の出来事に属している。ここにも我々は新時代の意欲を認めることができる。

かようにして新しい心理、生活感情が生れてゐる。新しい道徳はそのうちに築かれてゆかねばならぬであろう。この場合、問題は二つの方面から考えられる。一つは自分が自分自身に対する關係において、他は自分と社会との關係において、そして二つの事柄はもとより無關係ではない。

古い道徳、何よりも苦行のイデオロギーは破壊され、生の悦びに対する積極的な意欲が現れてきた。それは人間の解放にほかならない。ヒューマニズムという言葉が人間の解放を意味する限り、それはヒューマニズムの基礎である。しかしヒューマニズムという言葉は教養を離れて考えることができず、そして教養ということの根本的な意味は人間形成ということである。真のヒューマニストは、ちょうど芸術家が作品を形成してゆくことに悦びを感じるように、人間を形成してゆくことに悦びを感じるものでなければならない。自分を形成してゆくことは自分に秩序を与えることであり、この秩序を与えるものは知性にほかならない。秩序を求めるといふことは知性の訓練に従うということである。秩序の知性を除いて真の明朗性はない。笑いは人間に最も特有な表情であると云われているが、動物とは違って知性を持つ人間にして笑いを持ち得るのである。知性の本質は秩序の意識である。知的な女性は最近次第に殖えてきたと云われている。しかしながら、もしその知的という意味が単に知識をたくさん詰め込んでいるという意味であるならば、それは却つて無秩序を意味し、従つて真の知性からはむしろ遠いことともなり得るのである。知識と知性とは一応区別されることが必要である。知識によつて感情を否定するところが問題であるのではない。いな、人間の感情というものが否定され得るように考えることは間

違つてゐる。知識は感情の破綻に対して十分な保証となり得るものではないことは、人生の経験においてあまりに屢々示されている。普通には知的とは云われていない婦人のうちに却つて知性の完全な人が存在することを我々は知つてゐる。また知的な女性と云われている人の中には、合理的なものを徒らに前面へ押し出すことに努め、人間として誰もが持つてゐる非合理的なものをもそのまま隠しておこうとする人がある。しかし隠されていたものは何時かは自分を裏切ることがあるであろう。非合理的なものを抽象的に否定する合理主義が必要であるのではなく、非合理的と云われるものうちにも秩序を、いわゆる「感情の論理」を認めてゆくことが大切なのである。自分を知性の訓練に従えるということは、苦行の道徳とは同じでない。近代的なスポーツも知性と訓練とを必要とするのを知ることが新しい道徳の端緒であると云えるであろう。感情を否定する知性、即ち剛直な、固定的な、静的な知性は近代的な運動の感覚とは相反するものである。知性そのものが運動的になり、感情の隅々にまで入り込んで秩序を形作つてゆくということが現代人にふさわしい道徳である。知性を固定的なものとするのは古い静的な見方に属している。若い人は彼等の生活感情に従つて知性の新しい活動の仕方を発見してゆかなければならない。

今日の青年男女は新時代の感覚、スポーツと明朗性とに対する感覚、生の悦びに対する意欲等

を否定することに道徳があるかのように考えることを欲しないであろう。却つてそれらのうちに現れた新しい人間性の解放を積極的に要求することのうちに新時代の道徳が求められねばならない。しかしながらそこにも知性が働くことが必要である。労働をもスポーツの如くにしてしまう彼等の意欲に反するものが現在の世の中には存在し、労働の強化は益々甚だしくなりつつありはしないであろうか。今日の社会科学が「労働」を根本的な問題にしているのは、昔の道徳のように労働を神聖化していることによるのでなく、却つて「労働」を排棄せんがために、いわば労働をスポーツ化せんがためである。それはもちろん働くことをやめようとするのではない。むしろ働くということが「労働」というような形式から脱却することを求めているのである。労働をほんとに経験したことのない者の陥り易い労働の浪漫主義、或いはナチスのいわゆる「鋼鉄の浪漫主義」等に対して我々は批判的にならなければならぬ。明朗性に対する感覚を殺してしまうような事情が現在の社会にはあまりに多く存在しないのであるか。新しい時代の感覚の否定を命ずるような封建的な道徳が今日新たに若い人に強要されてはしないであろうか。このような事情において我々をデカダンスから救い得るものは我々の知性、しかも社会に向つて眼を開いた知性である。知性は秩序の意識として自分と社会との間に正しい秩序を発見しなければならない。

何事も社会に帰して自分のデカダンスを私かに弁護しようとしたり、また社会のことを他人のこととして消極的な独善主義者となったりすることは、すべて秩序の意識の不足に基づいている。良識といわれるものはデカルトの思考が明らかに示しているように秩序の意識としての知性である。けれどもデカルトが知性や秩序を静的な、固定的なものと考えたのに対して、今日求められているのは動的な知性である。運動の生活感情は社会のうちにおいて初めて現実的である。個人主義的と云つて非難される今日の青年男女も、古い世代の人に比して遥かに多くの社会感覚を持つていることを我々は知っている。大切なことは感覚に秩序を与えることであり、それはもはや感覚の問題でなくて知性の問題である。

世界史の公道

—1937.7『新潮』

日本の行く道は何かと問われるならば、簡単には、世界史の公道と答えるのほかないと思う。いつたい道というものは、本来、公のものであつて、ただ日本だけに通用して他の国には全く通用しないようなものは真の道と云うことができぬ。もちろん、抽象的に一般的な道があるのでなく、日本は日本に特殊な道を歩まねばならぬであろう。かような特殊性は日本の歴史によつて規定されている。しかし如何に特殊な道であるにしても、道という以上、公の性質をもつていなければならぬ、即ち特殊性は普遍性を含んでいなければならぬ。言い換えると、日本の歴史は世界史を離れて存在するものでなく、日本の行く道は世界史の公道でなければならぬ。その道は世界史の動きのうちにおのずから具わつていべき筈である。

いつかも一寸書いたことがあるが、平田篤胤は『古道大意』の中で、真の道というものは事実の上に具わつてあるものである、と述べている。そして平田が云うには、ところが世の学者などは、尽く教訓ということを書物でなくては道は得られぬように思つて多いのが多い、これは心得違いも甚だしく、教訓というものは事実よりも低いものである。なぜなら、事実があれば教訓は要

らず、道の事実がない故に、教訓というものが生ずる。『老子』の中にも、大道廢れて仁義ありと書いているのである。かように平田が事実とか実事とかと云うのは歴史のことである。平田が云うには、孔子が教の書というものを一部一冊も作らず、ただ『春秋』という史書だけを編んだということの深い理由も、深い意味もここに存するのである。孔子は、我を知る者は、それただ『春秋』か、とも、我を罪する者は、それただ『春秋』か、とも云っている。かくの如く真の道というものは教訓の書によつては分らず、事実の書によつてその真意を得ることができるのである。

平田が云つたように、日本の行く道は歴史の事実の上に具わつている。しかしこの歴史は、平田が考えたように単に古い歴史をのみいのでなく、特に現代の歴史をいのでなければならぬ。道とは歩むものであり、それ故に我々は道を歴史の発展のうちに捉えることが必要であり、しかもこの歴史は平田が考えたように単に日本の歴史でなく、日本を含めての世界の歴史でなければならぬ。日本の行く道は世界史の公道として示さるべき筈である。然るに今日は如何に教訓が多きことであろう。政治も祭政一致として道德化され、この祭政一致内閣は議員に教訓するために議會を解散した。ⁱ選挙の結果、国民の総意は政府反対を明らかにしたに拘らず、内閣は相変ら

i 林銑十郎内閣、三月末、衆議院解散。五月末、林内閣総辞職。六月、第1次近衛文麿内閣。

ず屈坐りを続け、衆論必ずしも正しくないと云つて、今度は国民に懲罰を加えそうな有様である。彼等がただ教訓するのは、平田流に云えば、「革新」を称しても事実が存しないからではなからうか。彼等が教訓すればするだけ、我々は彼等に果たしてその実事があるかどうかを吟味しなければならぬ。事実が反対に動いている場合、ひとは益々教訓する必要があるものである。自分の思想が歴史の現実から離れておればおるほど、ひとはその思想を教訓に化するのである。

今日は思想闘争の時代であると云われる。そして確かに思想は重要である。殊に我が国のように政治にも文学にもこれまで思想が乏しかった所では、思想というものがもつと重んぜられ、人間の生活及び文化のあらゆる方面にもつと浸潤して来なければならぬ。しかし同時に今日ほど思想が宣伝的要素を多く含み、思想の陰に事実が蔽い隠されていることが多い時代も稀であるということに注意しなければならぬ。ドイツやイタリーでも、ソビエトでも、宣伝が甚だ盛んであり、極めて巧妙になり、また宣伝の機関も社会の発達と共に著しく発達しているのである。それ故に我々はずねに思想の裏にある事実を注視し、事実が果たして宣伝の通りであるかどうかを見究めることに心掛けることが必要である。思想は道徳化され教訓化されるのみでなく、宗教化されてさえいるのである。今日の人は昔の人のように純真に宗教的でないが、その代りに思想が政

治的熱情によつて宗教化され、新しい形式の類似宗教が生じている。現在の思想闘争は昔の宗教戦争のようなものとなる危険をもっている。権威主義はおよそ科学的精神とは反対のものである。然るに今日では科学的精神を強調する人々の間にさえ意外にこの権威主義が弥漫びまんしているのではないかと思う。殊に我が国のように嘗て理論のための理論という思想が存せず、そのために理論の有する独自の意味が理解されず、あらゆる思想が實際的見地から見られることが普通であつた所では、その傾向が多い。科学的精神は事実の精神であり、特に今日においては、それは歴史の精神でなければならぬ。現代の社会的な不安と共に主観的な道徳的な懷疑は我が国においても人々の心に生じているが、科学の精神のうちに含まれるような正しい懷疑は却つて甚だしく無くなつてはいはしないであろうか。宣伝でなく事実が問題であり、事実の上に道徳は具わつていたのである。批判とは一定のドグマの上に立つて他のドグマを審判することではない。正しい懷疑を含まないような批判的精神は存しない。然るに思想の統制は批判的精神とは反対の権威主義を要求するのである。

日本の行く道を世界史の歩みのうちに見るといふことは所謂國際主義と同じでない。國際主義は従来の自由主義を基礎としており、この自由主義においては個人が先のもので社会は後のもの

と考えられるように、先ず各々の国家を考えて然る後にそれらの関係乃至結合として世界を見てゆこうとする。ここでは個々の国家が先のもので世界は後のものである。従つてかような国際主義は勢力均衡の理論に尽きることになる。近頃日本においてもはやされたハウス大佐(Edward Mandell House, 1858-1938)などの所有国と無所有国の理論も結局その範囲を出ないものであると思う。これに反して世界史的観点というものは、世界を先ず一全体と考えてその中において各国を考えるのであつて、各国の行く道は世界史の公道として決定されねばならない。例えば、日本の将来にとって極めて重要な関係を有する日支問題の如きも、世界史的観点から見てもゆかなければならない。各人が自分の使命を社会的に自覚することが必要であるように、各国民が自分の国の世界史的使命について自覚をもつことが大切である。日本の世界史的使命と云えば日本の特殊性を發揮することであり、それ故に日本主義もしくは新日本主義に立つて進むのが我々の世界史的使命を果す所以であると論ずる者があるかも知れないが、かくの如き考え方は、個人が自分の特殊性に忠実であればそれで好いと考える自由主義的な、従つて個人主義的な考え方と一致するものである。かかる自由主義が今日問題となつてゐるのであるが、それを克服すると称するファッシズムの国民主義乃至全体主義は、世界的な観点に移して見ると、実は自由主義にほかならず、

即ち自由主義を根柢とする資本主義の現段階としての帝国主義にほかならないということが明らかになる。問題をつねに世界的な見地において眺めることが必要である。

道は歴史の事実の上に具わっている。然るに今日では道は事実の上に求められず、むしろ事実から抽象して、或いは事実に反対して、単なる教訓として強要され、それと同時に歴史そのものの歪曲が行われつつある。例えばナチス・ドイツにおいては、ギボンの『ローマ帝国衰亡史』の翻訳書が禁止されたと云われ、またゲーテが対話においてスピノザやメンデルスゾーンその他のユダヤ人を称揚しているという理由で、その対話書の新版が禁止されるに至つたと伝えられている。歴史の事実に対して眼を塞ぐというほど危険なものはない。歴史はヘーゲルの云えば理性そのものなのである。

「彼の生涯の歴史よりほかに何が人間を形成するのであるか。そしてそのように偉大な人間を形成するものは世界史よりほかの何物でもない」と、ランケは云つた。一生の歴史が我々の人間を形成してゆくのであり、生活経験ほど我々にとって大きな教養はない。人間は歴史の中で歴史的に活動することによつて自分を形成してゆくのであるが、世界史ほど我々にとって大きな教養はないのである。

弾力ある知性 — 1937 『文芸』

先達で「文学界」の座談会¹で、科学主義と文学主義ということが問題になった。私はその時、いつたい近年、なに主義、なに主義と、カタログでも作るように思想を分類するという風があまり甚だしくないと述べた。この傾向は日本人の名目主義とか形式主義とかに関係があり、ただ結論だけを問題にして道程には興味をもたないということに関係があるであろう。ただ結論だけを問題にするということは科学の精神にも文学の精神にも反することであつて、實際家の便宜主義に基づいている。實際家の精神は弾力のあるものでなければならぬとも考えられるのであるが、我が国の道徳の伝統には名目主義とか形式主義とかが少なくない。あらゆる思想をカタログに作るということは政治主義の影響にも依るであろう。政治にはスローガンが必要だ。歴史的に見ると、なに主義といった名称は反対派によつて附けられた場合が多いのであるが、それに政治主義の影響が加わると、どのような思想でもカタログに作らないと承知しないということになる。座

i 「三木清関連資料第5輯」収録。

談会の席上で、科学主義と文学主義が問題になるのは、現在、評論が作家にとつても評論家相互にとつても役に立たないものになり、不生産的になつてゐるという事情からである、というような話が出たが、それは事実であろう。しかるにこの事實は、あらゆる思想を何等かの名称の抽斗に入れねば気がすまないという傾向に原因してゐる。

我が国においては洗煉された趣味を有する人は必ずしも稀でない。しかし洗煉された知性を有する人に出会うということは極めて困難である。知性の洗煉には、趣味の洗煉の場合と同様に、余裕が、一種の贅沢が、そして伝統が必要である。しかるに我が国においては近代的な知性は伝統に乏しく、余裕をもたず、贅沢はもとよりのない。諷刺文学に対する要求が既に久しく公然と叫ばれてゐるにも拘らず、それが現れないというには理由がある。諷刺は知性の贅沢を必要とするのである。

もしも知性が剛直なものであるとするならば、非合理主義が正しい結論であるかも知れない。パスカルはデカルトの合理主義に反対して非合理主義を唱えた。しかしデカルトの知性がパスカ

ルの考えたように剛直なものであったかどうか、問題である。懷疑を哲学の方法として発見したのはデカルトであつた。剛直になつた知性のドグマを破壊したのがデカルト的知性である。

「われは仮説を作らず」とニュートンは云つた。ところが伝説に依れば、このニュートンは林檎の落ちるのを見て、宇宙に就いて大きな仮説を懐くに至つた。誰も林檎の落ちるのを見てゐる。しかし、林檎の落ちるのを見て、更に高い所、つまり空を仰ぎ、何故に星は落ちて来ないのかと考へた点に、科学者の空想（構想力）がある。ちようどコロンプスの卵に實際家の構想力が見られるように。

知性の弾力は仮説的に動き得るところにある。この点で知性は空想に似てゐると云えるであらう。否、この点で知性は空想によつて助けられねばならず、逆に空想も知性によつて助けられることが必要である。知性と空想とを全く相反するもの、相容れぬもののように考へることは間違つてゐる。想像は「誤謬と虚偽との主人」である、とパスカルは云つた。しかしパスカルほど想像に豊かな人も稀であつた。「誤謬と虚偽との主人」であるとした構想力によつてパスカルは科学者ともなり、思想家ともなつたのである。

知性は仮説的に働くことができる故に、かくてまた空想に結び附くことができる故に、知性は小説家においても欠くことのできぬものとなる。小説をフィクションと云い、またロマンと云うのは何等偶然でない。日本の小説には空想が乏しいと云われているが、それは日本の小説に知性が乏しいということと無関係でない、つまり我々には仮説的な思考の仕方が十分理解されていないのである。

今日、知性が剛直になつているとすれば、それは知性の本性に基づくのでなく、政治的熱情の影響に依るのである。

ジードは、自分の書くものが事毎に喧しく批評されることを不快がり、そんなに有名でなかつた昔を懐しがっている。デカルトは有名になると共に訪問客の襲撃を怖れて、隠れ廻つた。「善く隠れる者は善く生きる」とは、彼の格言である。

知識は弱し、ということはいろいろな意味において真理を含んでいる。しかも弱き者が軽蔑されること、今日よりも甚だしい時代はない。この時代において知性は果たして尊重されていると云い得るであろうか。

批評は批評を呼んで循環する。一つの批評が書かれると、それに就いていくつかの批評が書かれ、更にこれらの批評に就いて他のいくつかの批評が書かれる。かようなことを考えると、批評を書くのが嫌になってしまう。創作家の特権は、彼が一つの作品を書いた場合、それに就いて他の創作がなされるということがないことである。批評の循環を好まない者は、自分の批評が創作を生むようなものにする、或いは自分の批評を創作にまで高めることに努力するのほかない。しかるに批評が創作的であるためには、批評は個人的もしくは人間的でなければならぬのであるが、今日の我が国においては個性的な、人間的な意見というものはあまり尊重されないようである。

昨年あたりから「科学的精神」ということが頻りに云われている。それを強調することはもとより全く正しい。しかしこの科学的精神が「科学主義」というものになることは危険である。嘗て十九世紀において、科学の実証的精神が「実証主義」によって却つて害されたことがあるのを想起しなければならぬ。

最近における科学的精神に就いての議論が主として自然科学の方面からなされ、歴史科学や社会科学の方面からなされなかつたことは、不十分であつた。筆者たちは恐らく、歴史や社会に関する方面においても同様に科学的精神が必要であることを示唆しようと欲したのであるが、顧みて他を言うといった感があつた。そのうえ我が国には一人のクロード・ベルナルも、ポワンカレも、マツハもないのである。真の科学的精神が何であるかを、実際に科学に生き、科学の領域において独創的な研究をなした人が教えてくれねばならぬ。「局外批評家」たちの科学的精神に就いての議論には以前の抽象的な合理主義が目立つていた。

この頃は、アナクロニズムを感じしめるものが多くなつて来たようである。ファッシズムにはアナクロニズムが多いのであるが、このファッシズムが盛んになつて来るに従つて、それに対抗するために、一時代前の自由主義や合理主義が、十八世紀の啓蒙哲学や唯物論が頻りに担ぎ出されている。遠廻りすることも時には必要であろう。しかし遠廻りしているうちに道に迷つてしまつてはならない。

アナクロニズムは時間の錯覚であるが、この錯覚が我が国にはいろいろ多いようである。ヘーゲルとハイデッガーとが恰も同時代人であるかのように我が国には入つてくる。文化の混乱、精

神の無秩序の原因の一つがそこにある。それは外国の文化を後から取り入れねばならぬ国の悲哀である。そこでは古典と新刊書とが全く同じ態度で迎えられる。従つてそこでは古典が古典として取扱われるということが不可能である。我が国のアカデミーにアカデミズムが存しないということも、かような事情に基づいているであらう。

著者が何気なく書き付けておいてくれたことからヒントを得る場合は尠くない。偉大な書物というのは無駄のある書物のことであり、しかもその無駄がその書物の全体にとつて、また読者にとつて、結局、無駄でないという書物のことである。我が国にはかような無駄のある書物が極めて稀である。なにもかも綺麗に整理されている。著者がそれを書いてゆくうちに問題になつたであらうようなことが、すべて切り棄てられていく。つまり我が国には教科書しかないということになる。だから日本の書物には、後から出して見て、自分の研究の材料に用い得るようなものが甚だ少ない。我々はただ著者の見解に同意するか反対するかだけであつて、読めばそのまま片附けてしまふ。文化が蓄積されることの乏しい理由の一つは無駄のある書物が少ないことに依るであらう。

知性は抽象する。しかし抽象するということと問題を切り棄てるということとは同じでない。無駄があつてしかもそれが無駄になつていないような物の考え方が必要である。それが知性の贅沢というものであり、洗煉された知性はそこから生じる。

知性の訓練の伝統に乏しい所では弁証法ですら硬化し、近年我が国においては弁証法的形式主義が、弁証法的マンネリズムへの墮落が見られる。

パスカルの人間観

——1937.7.26 『新愛知』

「自己を識らねばならぬ。それが真理を見出すに役立たないにしても、それは少なくとも自己の生活を規整するに役立つ、そしてこれよりも正しい何物もない」とパスカルは書いている。もしもひとが自己の生活を偶然に委ねることを欲しないならば、自己を識るということはあらゆる人間に必要である。自己認識或いは自覚は一切の正しい生活の出発点である。

然らば人間とは何であるか。

「人間は天使でもなければ動物でもない」とパスカルは云っている。「人間は自分が動物に等しいとも天使に等しいとも信じてはならぬ、また彼はその一方のことに他方のことにも無知であつてはならぬ、却つて彼はその一方のことをも他方のことをも知らねばならぬ。」従来の哲学の或るものは人間が動物であるかのように考え、また或るものは人間が天使であるかのように考え、それぞれ原理として来た。それらはいずれも一面的であつて真でない。人間の真はその全体性において初めて捉えられることができる。しかも全体性における人間は天使でもなければ動物でも

なく、天使であると同時に動物である。かくして人間とは矛盾の存在である。

人間に固有なことは彼が自己意識或いは自覚を有する存在であるということである。「人間はひとつの蘆、自然のうち最も脆きものに過ぎぬ、しかし彼は考える蘆である」というのはパスカルの有名な言葉である。人間を押し潰すためには全宇宙が武装するを要しない、一滴の水も彼を殺するに十分であろう。しかしながら、宇宙が彼を押し潰すような場合にも、人間は彼を殺すものよりも遥かに貴いのである。なぜなら彼は自分が死ぬること、そして宇宙が彼に対して圧倒的であることを識っており、しかるに宇宙はそれについては何も識らないから。自覚によって人間は動物から区別され宇宙のうちひとり卓絶する。自覚的であるということは人間の偉大を意味している。しかしかような自覚において知られるのはほかならぬ人間の悲惨である。何故に我々は一つの球を投げ一匹の兎を追うというが如きことにすら熱中するのであるか。かくも小さな事柄が我々の心を紛すに足りるということは我々の状態が如何に惨めであるかを語っている。「僅かなものが我々を慰めるのは僅かなものが我々を悩ます故をもってである。」人間はまことに果敢無いものであり、人生は不幸に満ちている。かくも不幸な自己について考えることを避けるために人間は様々な慰戯を工夫する。慰戯の現実の理由は人間の状態の悲惨である。パスカルが

慰戲というのは単に遊戯や娯楽のみでなく自己の悲惨から眼をそむけるために人間が営むすべての活動を意味している。世間では真面目な活動と見られるものの背後にも自己の悲惨について考えることから心を転じようとする無意識的な動機が隠されていないと云えるであろうか。そしてあらゆる騒ぎの後に我々を待っているのは不幸の絶頂であるところの死である。しかるに人間が悲惨であるということは他方また人間の偉大を示すものでなければならぬ。毀された家は悲惨でない、なぜならそれは自分が悲惨であることをみずから識ることがないから。人間のほかに悲惨なものも存しない。死も動物にとつては自然に過ぎない。「動物にとつては自然であるものを我々は人間にあつては悲惨と呼ぶ。」彼の悲惨を悲惨として感じることはただ自覚を有する人間にのみ許されている。「人間の偉大は彼が自己を悲惨なものとして自覚するところに偉大である。」

人間は悲惨であると同時に偉大である。しかも「悲惨は偉大から従つて来、そして偉大は悲惨から従つて来る。」自己の悲惨を自覚することは偉大なことであると同時に、自己の悲惨を自覚することは悲惨なことではなければならぬ。ここに我々はパスカルの自覚の性質を知り得るのである。

自覚は近代哲学の大いなる原理であつた。デカルトのコギト・エルゴ・スム（私は考える、故

に私は在る」という命題も自覚を表したものである。自覚はデカルトにとってそれから確実な明晰判断な他の認識が導き出さるべき基礎を意味した。デカルトの自覚は知的な直観である。これに反してパスカルの自覚は情意的な直観である。偉大と悲惨とは人間のかような情意的な自覚に基づいた価値的な規定である。理性は物の価値を定めることができないとパスカルは云う。情意的な自覚によつて識られるのは人間の存在の確実性でなく、反対にその不確実性である。人間は天使でもなければ動物でもないというのは、人間は偉大であると同時に悲惨であるということであり、人間が矛盾の存在であることを意味している。「彼が自慢するならば、私は彼を貶しめる。彼が卑下するならば、私は彼を賞める。私は彼につねに言い逆つて、かくして遂に彼をして自分が不可解な怪物であることを知らしめる。」更に人間の情意的な自覚は理性の客観的な認識が無用であり不確実ですらあることを識らしめる。「苦悩の時にあたつて、外的事物の知識は道德の無智について私を慰めないであろう」とパスカルは書いています。彼の人間観は人間に関する客観的な知識であるのでなく、飽くまでも情意的な自覚を基礎とする人間の主体的な自己理解である。パスカルは人間を「中間者」として規定した。人間は天使でもなければ動物でもなく、天使と動物との中間者である。しかしこの中間者というのは客観的な量的な意味のものでなく、主体的

な性質的な意味のものである。それは人間が矛盾の存在、弁証法的な存在であることを意味している。

パスカルの問題は「自己」である。この自己はまたキエルケゴールの「単独者」の概念に通じている。人間が単独者であるということは死の不安において最も顕になる。パスカルは云う、「我々是我々と同様の者の社会のうちに安らうことで好い気になつてゐる。彼等は我々と同じに悲惨で、我々と同じに無力で、我々を助けないであろう。ひとは独り死んでゆくであろう。」人間は死すべき存在である。我々はこの悲惨な自己を見詰ることを避けるために、自己から社会のうちへ逃れてゆく。

悲惨と偉大との矛盾は何処に説明と解決とを見出すのであろうか。原罪説はそれに説明を与えらる。即ち人間は偉大なるものとして創造されたのであるが原罪によつてこの本性を破壊して悲惨なものとなつたのである。そして神と人間との統一であるところのキリストは人間の両重性に対する象徴であり、キリストによる救済に於てこの矛盾は解決を見出し得るのである。かようにしてパスカルの人間観はキリスト教における原罪説の神話に現実的な、体験的な解釈を与えたものと考えられる。

デカルトとパスカルとは自覚を出発点とした近代哲学の二つの型を示している。もしドイツ哲学のうちに例を求めるならばフッサールの現象学はデカルトの立場を、ハイデッガーの現象学はパスカルの立場を継ぐものと見ることが出来る。デカルトの自覚もパスカルの自覚も行為的な、社会的な自覚でない。そして現代における彼等のドイツ的継承者たちの立場も同様である。

哲学と教育

—1937.8.17〜19『夕刊大阪新聞』

一

哲学と教育との関係について先ず考えられることは、科学の一分科としての教育の基礎附けの問題である。教育の学的基礎附けには哲学が必要であり、教育学の全体系はこの哲学的基礎附けに制約されているのであつて、従つて哲学の研究は教育家にとつて大切であると考えられる。それは就中新カント派の哲学者、ナトルプその他によつて力説された所である。

この認識は疑いもなく正しいであろう。しかし私が今主張しようとすることはその点に關していない。蓋しこの認識は現在我が国において十分に普及しており、そのために寧ろ弊害すら生じているほどである。我が国における哲学の読者の重要な部分は教員であると云われている。これは固より喜ぶべきことに相違ないが、またその結果、教育における方法論の偏重、従つて教育の形式化乃至抽象化、或いは教育の流行哲学への無批判的な追隨（現象学的教育学、弁証法的教育学、全体主義的教育学、等々の簇生）なども見られるのである。

次に哲学と教育との関係について考えられることは、哲学の一部門としての教育哲学の建設の問題である。右の第一の關係が主として教育家に対して要求されるに反し、この第二の關係は主として哲學者に対して要求される。即ちこの場合哲學者は、法律哲学、芸術哲学等を建設すると同じように、教育哲学を建設することが必要であると云われるのである。

この要求も勿論理由のあることである。我が国の哲学研究者の間では最近特に体系への意図が顯著である。これは確かに喜ぶべきことに相違ないが、しかしそのために例えば哲学史の研究の如きが不当に輕視され、専門の哲學者の間においてすら哲学史については非科学的なディレッタントの取扱い方が見られるという有様である。しかも体系的と稱する哲学もその内容が何等組織的に分化していないということが、日本の現在の哲学に特徴的なことである。教育哲学の如きは殆ど真面目に問題にされていらない。体系の力は分化することにおいて証され、統一の力は多様なもののうちにおいて示されるのではないか。分化しない体系というものは考えられない。しかし私が力説しようとするのは教育哲学の問題に關していない。

私が今主張しようとするのは却つて哲学は教育であるという單純な命題である。それは哲学の一部門としての教育哲学の問題でもなければ、科学の一分科としての教育と哲学との關係の問題

でもなく、却つて哲学が謂わば全体として教育であるということである。従つてそれは哲学の組織に関するよりも哲学する精神そのものに関している。この頃我が国においては「科学的精神」について種々論ぜられて来たが、「哲學的精神」については未だ十分に反省されていない。私が今取上げようとするのはこの哲學的精神の問題である。

その際我々は、近年民族主義的思想の影響のもとに我が国において行われつつある一つの俗説を払い退けなければならぬ。即ちそれに依れば、西洋の哲学は單なる「学」であるに反して東洋の哲学は行動性を含む「教」であるというのである。もし教ということを、それがおのずから理解させるように、宗教的意味に取るとき、東洋の仏教哲学は固より支那哲学の或るものも教であるとするれば、西洋においても中世のキリスト教的哲学は勿論、ギリシア哲学の或る部分も教であると見ることが出来る。それはともかく、もし教ということを教育の意味に取るならば、教であるのは東洋の哲学のみでなく、ギリシア哲学を端初とする西洋の哲学も教であつた。然るに特に注意を要することは、ギリシア以来「学」であろうとした哲学は「教」も學的基礎と學的内容とを有することによつて初めて真に教であり得ることを自覚したということである。この自覚がまさに哲學的精神にほかならない。東洋の哲学は教であるに反し西洋の哲学は學であるという風

に簡単に区別する俗説はこの自覚の重要な意味を理解しないものである。それは我が国の現在の教育が智育偏重であるとする俗論と軌を一にするものと云わねばならぬ。

二

哲学はその端初において教育であつた。哲学の端初はギリシアに存し、ギリシア哲学の歴史において、従つて一般に哲学の歴史においてソクラテスが比びなき位置を占めていとすれば、その最も大きな意義は、哲学は教育であるということが彼において真に体现されたところにある。ソクラテスにおいて哲学は、従来民族的宗教を地盤として国民の教育を司つて来た悲劇文学に代り、深い自覚をもつて国民の教育を身に引受けたのである。ソクラテスの人格には何か予言者に似たものがあつた。しかし彼はそれ以上のものであつた。彼の偉大さは、自己の教説を啓示されたものとして人々に信仰を押し付けることなく、却つて人々が彼等自身の活動によつて真理を探るようによつて要求し且つ指導したところにある。エドゥアルト・マイヤーがその名著『古代史』【*Geschichte des Altertums*】の中で述べている如く、ギリシア精神の発展は新しい宗教に至らず、ただ学問の創造に達せざるを得なかつたのであるが、かかる学問の創造とソクラテスの人格とは離れ

難く結び附いている。彼の活動は本質的に教育的であつた。そして眞の教は眞の学でなければならず、眞の学は眞の教でなければならぬという事が彼の発見であつたのである。

かくの如く哲学はその端初に従つて教育であるのみでなく、その本質においても教育でなければならぬ。蓋し端初が眞に端初の意味を有するのは、そのうちに発現した本質の力によつてである。哲学は全体の学であると云われている。それは個々の専門的知識でなく、却つて全体の知識であり、普遍的考察を意味している。しかし哲学はつねに単なる普遍的考察以上のものであるうとする衝動を有した。實際、もし哲学とはただ全体の学であるとするならば、今日学問的宇宙が個々の特殊科学に分割されてしまつた後においては、哲学はもはや死んだものとも考えられるであろう。しかも他方、それらの個別科学の認識も無数の糸をもつて全体に繋がっており、専門的に特殊領域を研究しながらつねに普遍的考察に向つてゐる限り、それらは哲学であると云われることができる。事実、もし最上の哲学とは普遍的で同時に具体的な知識であるとするならば、今日における最上の哲学者は所謂哲学者でなく、寧ろ特殊科学者、経済学者や歴史家、物理学者や数学者であると考えられることでもできるであろう。

しかしながら哲学は、古くから単なる普遍的考察以上のものであらうとした。言い換えると、

それは世界観を与えようとした。世界観は固より全体の把握、普遍的考察を意味している。しかし世界観は同時に価値判断を、価値の体験された位階の設定を含んでいる。即ち哲学は客体的に把握された「世界像」を含むのみでなく、まさに「世界観」として世界の主体的な把握であり、かかるものとして価値判断を含んでいる。新しい哲学の出現はそれ故に世界像の変革であると同時に「価値の転換」(ニ―チェ)を意味するのである。

かように価値の位階の設定者、価値の転換者であるところから、カール・ヤスパースは、哲学は「予言者の哲学」として本来の哲学であり、その点において科学から区別されると見ている。この予言者の哲学の理念は、科学についてのマックス・ウェーバーの所謂「没価値性」の理念に關聯している、即ち一方科学に対して価値判断から自由であることを厳しく要求するだけ、それだけ他方哲学に対して価値秩序を決定することが烈しく要求されるのである。

然るに歴史的社会的実在に關する科学に対して一切の価値判断からの独立を要求することが少なくとも不可能であるに近いと同様、あらゆる哲学者に対して予言者であることを要求するのは少なくとも極端に過ぎるであろう。科学者と哲学者とが別の型に属する如く、哲学者と予言者と別の型に属している。偉大な哲学者には固より何か予言者的なところがあるであろう。しかし

彼は哲学者として単に彼の信仰を伝える者でなく、飽くまでも認識を求める者でなければならぬ。同時に彼にとって学は教である。即ち我々は哲学の理念を予言者としてよりも寧ろ教育者として考えるべきである。

三

哲学者は責任を負わない観想者でなく、世界を動かす者、世界を形成する者でなければならぬ。かかるものとして哲学者は教育者でなければならない。なぜなら教育の本来の意味は形成ということであるから、教育者である哲学者の人格のうちには時代と、その運動と、その問題とが現在のでなければならない。彼は時代を曇りなく明らかに且つ最も実体的な仕方では表現する者でなければならない。時間的なものを「永遠の相のもと」に眺めるのでなく、寧ろ永遠なものを「時間の相のもと」に実現するということが教育としての哲学の理念でなければならない。

二うまでもなく、教育としての哲学は学校教師になるための哲学教師用の哲学のことではない。今日我が国の哲学はこの全くトリヴィアルな意味において教育的、余りに教育的であることによつて本来の哲学的精神を喪失していると云えるであろう。職業的な教師氣質の制限から脱却する

ことによつて哲学は却つて真に教育的な、言い換えると、世界を、社会を、人間を形成する力としての哲学となり得るであろう。

哲学が行為の立場に立たねばならぬということは今日我が国の哲学者の間で殆ど全く常識化している。然るに行為は一般的な抽象的な行為があるのでなく、つねにただ具体的な歴史的な行為があるのみである。従つて真に自己の責任において行為の立場に立とうとする哲学者はこの現代の、我々の棲息する社会の問題に対して身をもつて解決に当る決意から哲学しなければならぬ。時代の問題を回避し、その解決に対して責任を負おうとしない哲学が如何にして行為の立場に立つなどと云い得るであらうか。教育はただ現実存在するものを相手としてのみ行われることである。かかる相手とは我々が自己の周囲に見出し且つ我々がその中に生活している現実の、この現在の社会以外のものでない。哲学は固より時間のうちに沈没してしまつてはならない。しかし時間のうちに、時間のうちから輝き出ないような永遠が真の永遠と云い得るであらうか。

哲学は教育として自己自身に対し、また時代に対し責任を負わなければならない。然るに今日我が国の若い世代の哲学者の間において著しい現象となつているところの、マンネリズムに化してしまつた所謂弁証法は、弁証法と称する抽象的な哲学は、落ちが最初から分つてゐる下手な落

語のようなもので思弁の遊戯となり終り、我々の時代に対する何等の決意を示していないのである。私は固より弁証法に反対するのではない。しかし、弁証法こそマンネリズムを排斥し、思惟の限りなき緊張を要求するものであるにも拘らず、それが一個のマンネリズムに化してしまつてゐる今日の我が国の特に若い世代の哲学界に対して不満と疑惑とを表明せざるを得ないのである。それは哲学的精神の喪失である。とまでは云わないにしてもその沈滞を意味すると云われなうか。

哲学は自己の本質に生きるために端初の精神に還らなければならない。端初が偉大であるのは単に端初である故でなく、端初が最も純粹に本質を現している故である。哲学はその端初の本質において教育である。そのことは今日哲学が所謂思想善導の哲学となることを意味するのではない。ソクラテスは決して所謂思想善導家ではなかつた。却つて彼は青年を誘惑する者として、伝統的な宗教を破壊する者として告発され、牢獄において死なねばならぬ運命におかれたのであつた。この謂わば思想悪導家がしかし人類の歴史における眞の思想善導家となつたのである。そこに歴史の弁証法が存在するのであつて、かような弁証法を離れて哲学的精神は存在しないのであろう。弁証法は単なる思惟の論理でなく、實在の運動の形式であるとすれば、それは自己の生活

と活動とのうちに表現されるのでなければならぬ。科学の一分科としての教育と哲学との関係、また哲学の一部門としての教育、哲学の問題が、今日の不毛な非生産的な状態から脱するということも、哲学的精神の昂揚を俟つて初めて可能なことである。哲学は政治でないにしても教育でなければならぬ。

大学の固定化

—1937.9.25 『三田新聞』

今日の大学について感ぜられるのは大学の固定化ということである。この固定化は種々の意味を持つてゐるであらう。

固定化は先ず教授団において現れている。即ち現在の大学においては、官立たると私立たるとを問はず、教授を子飼いにすることが風習となつてゐる。自分の学校の出身者から、しかも卒業と殆ど同時に将来の地位を予約して教授を採るといふことが一般的になつてきた結果、大学は固定化した。そこではあらゆる意味で「異分子」は排斥される。かくて大学の学問には清新なところがなくなつて来る。教授を子飼いにすることとは学派を作ることにならずに、学閥を作ることに作用してゐる。今日見られるのは学派的發展でなくて学閥的閉塞である。子飼い制度には我が国の美風とせられる家族主義に似た善いところが無いが、しかし家族にしても血族結婚を續けていては衰亡してゆくのは可成り早い。学閥と学派との間には血族結婚とさうでないものとの間におけるような差異がある。

或るアメリカ人の批評に依ると、軍需工業その他の新興産業が日本においては従来から存在する大財閥によつて経営せられることが少なく、新たに現れた産業家の手に多く歸しているのは、かの大財閥にあつてはいわゆる番頭政治が行われている為である。封建的な子飼ひ制度の弊害はここにも見られるであろう。学問上においても眞の企業家の精神、即ち発明的なところ、冒險的なところ、進取的なところが必要である。

大学の固定化は最近においては特にいわゆる教學主義によつて促進されつつある。教學主義は勿論何等新しいものでなく、また日本特有のものでもない。西洋においても封建時代の学問がすでにそうであつた。近代の哲学や科学はこれに反抗して起つたのであつて、權威主義に対する批判的精神をその本質としたのである。教學主義の前進、批判的精神の後退が大学の固定化となつて現れている。

しかも大学にとつての不幸は、その教學が根本においては大学以外から大学に対して強制されるものであることである。学問は云うまでもなく単に批判に止まり得ない。体系を作ること、学派を建てることは、或る意味においてドグマチックになることである。ドグマチックになることは学問の発展にとつても要求されている。私はただ批判のみを強調することに賛成しない。

絶えず批判を口にする者が、他を攻撃することのみ急であつて自己の立場については無批判であつたり、徒らに破壊的であることを好んで建設的なところがなかつたり、自己の言論の實踐的帰結に対して無責任であつたりするということは、屢々見られることである。学問にはクリチックと共にドグマチックなところが必要である。しかし一人の体系家、一つの学派がドクマを作るということとは自己自身によつて行われることである。これに反していわゆる教学はその本質において大学に対して外部から強制されるものである。それは大学の政治化を意味している。強権政治による大学の政治化が大学をして他律的に固定化への道を辿らせる。

かくの如き大学の政治化は大学自身によつてすでに準備されていた。即ち官立は固より私立に至るまで近年漸次著しくなりつつあつた官僚主義的傾向はこの政治化への準備の意味を有したものである。かかる官僚主義的傾向から大学の固定化が生じつつあつたことは云うまでもない。

ドグマチックであることが必要であるように固定化も或る意味においては必要である。ドグマチックになることは固定化することの一つである。しかるに今日の大学にとつての不幸は、その固定化が自己自身の原理によつてでなく他から強制されて生じつつあるということである。かくしてアカデミズムは失われる。アカデミズムは一種の固定化であるが、しかしその固定化が自律

的に行われるというのが真のアカデミズムである。今や大学はアカデミズムを失って政治の支配に委ねられようとしている。アカデミズムを失うことによつて大学は次第に自信を失いつつある。

私はもとより大学が純粹に自律的であり得るとは考えない。あらゆる個体と同じように、大学もまた環境から影響される。社会的環境を離れて大学の存在は考えられ得ない。しかし同時に自己の自律性を失うことなく、環境を自己の自律的行動によつて支配するということが、すべての生命あるものの発展にとつては必要である。

今日の大学に向つて希望したいことは真のアカデミズムの擁護である。私はアカデミズムを決して輕蔑するものでない。私が悲しむのは寧ろ大学からアカデミズムの失われつつあることであり、しかも大学の固定化の進行にも拘らずアカデミズムが失われつつあることに今日の大学の矛盾が感ぜられるのである。

靈魂不滅

—1937.10.5『夕刊大阪新聞』

高等の学校で学生に対して靈魂不滅の思想を吹き込めという意見が近頃あるとのことである。これはもちろん戦争に出て命を棄てることを恐れない用意として必要だと考えられるのである。

靈魂不滅などと云つても今の世の中では冗談としてしか受取らない者が多いであろう。しかしそれは決して冗談ではない。今度の事変を機会にして我が国に「宗教的な」時代が来ないとも限らないからである。

靈魂不滅はもとより真面目な問題であろうが、学生に対してそれをほんとに教え込み得るような教師が果たして幾人あるであろうか。靈魂不滅を専門にしている宗教家ですらそれを實際信じていない者が大多数なのである。哲学者は商売柄、靈魂不滅について種々論証し得るかも知れない。けれども論証は未だ信仰ではない。

靈魂不滅はともかく今日いわゆる非常時に処しては特に後世の人に笑われないように行動したものだと思う心をしつかり落附けて後人の笑を買わないようにしなければならぬ。そしてすべ

ての者が自分の力に許される限り後に来る人のために、つまり歴史の眞の進歩のために尽すという覚悟が大切である。かような覚悟は靈魂不滅が眞であるとしても、それとは矛盾しないものであることだけは確かである。むしろその覚悟が我々の理解し得る唯一の靈魂不滅の信仰であらう。しかもその覚悟は歴史の発展についての明確な認識を必要とするのである。ところで現在、靈魂不滅を説教したり論証したりしている者の中には、後世のことなど全く問題でないかのように振舞う者が却って時節柄しだいに多くなつてくるようである。

日本の現実

—1937.11 『中央公論』

一

今度の支那事変は日本に新しい課題を負わせた。この課題はもちろん架空の理想ではなく、現実そのものの中から生れたものである。しかし課題は課題として現実に対立する意味を有している、或いは現実が同時に課題の意味を有するということが歴史的和呼ばれる現実の本質である。現実が課題によつて批判され、課題は現実によつて批判される。歴史の過程はそれ自身において批判的である。我々は歴史の意識的な分子としてかような批判を理論的に且つ実践的に遂行しなければならぬ。支那事変を契機に我々の前に与えられているのは確かに新しい現実であり、新しい課題である。しかしながら、その新しさを強調することによつて、それが従来の歴史の発展から必然的に生じたものであるということを考へるのを忘れてはならない。我々の直面している事態をこの際特に冷静に観察することが必要であればあるほど、そのことを忘れてはならないので

ある。興奮にあつてはただその新しさにのみ心を奪われ易いから。

現在、日本の負わされている課題には種々のものがあるであろう。経済的課題もあれば、政治的課題もあり、文化的課題もある。いま我々が取り上げようとするのは特に日本の思想的課題であり、従つてまた日本の思想的現実である。しかも思想の問題は決して局部的な問題ではない。政治、経済、文化のすべてが思想の問題に関係するということは今日においては殆ど常識となつている。今度の事変にしても、一つの重要な点は思想の問題である。日本の対支行動の目的は爾後における日支親善であり、東洋の平和であると云われる。目的は確かにこれ以外にあり得ない。問題は、そのような日支親善のイデオロギーは具体的には如何なるものであるか、或いは如何なる内容の思想を基礎にして東洋の平和を確立しようとするのであるか、ということである。我々はすでに数年前からこの問を繰り返し問い続けて来た。我々を満足させ得るような答は果たして与えられたであろうか、我々の感ぜざるを得なかつた「思想の貧困」は果たして救われたであろうか。しかもこの問題は単に日支両国間の関係にかかるのみでなく、日本の立場を世界に理解させる必要が愈々痛切であると云われる現在、それは国際関係の見地においても重要性を有している。日本の対支行動の善意は我が国民の誰もが黙解している。求められているのは、この「善意」

の「思想的」基礎であり「思想的」表現であるのである。

しかるに我々は今日なお、民族主義者と称せられる人の口からさえ、次のような言葉を聞く。曰く、「今回の事変が中国共産党を枢軸とする抗日人民戦線派の進出によつて捲き起され、わが国が支那のかかる傾向を事前に阻止し得なかつたことは、支那に於いて……………」ことの意味する。ソビエトの思想は支那民衆を把握し、ここまでひきずることに成功したのであるが、……………文化工作はこれに対抗する……………いなかつた。否、……………支那民衆に対して思想的に……………持つていなかつたとさえ云えるのである。……………支那に於いて、一部地方軍閥をその政治……………に置くと云う……………、直接支那大衆に働きかけ、……………していかないのである。澎湃^{ほうはい}として捲き起つた排日抗日思想に対して、日本はその取締りを支那政府に要求した以外、自らこれに対抗すべき思想政策、文化政策を……………かつた。これこそ重大な問題ではないか。日支事変はソビエトのボルセビズムと日本の皇道精神がアジア大陸に於いて争覇しつつあるのだ、と説く論者がいるが、少なくとも事変前の第一段階に於いて、日本は思想戦に……………と云わねばならない。況んや、反動主義者が考えているような……………——日本人にのみ通用して支那人や欧米人にはそのままでは理解し難いような精神——が、国内的には

兎も角、國際的舞臺に於いて思想戰を演ずるに充分であると考へること自身が、すでに大いなる錯誤なのである。現在の支那に於いてソビエトは思想を与へ、歐米諸國は文化を与へた。これが支那民衆の間に彼等を××せしめる力となつてゐるのである。……残念ながら支那民衆から支持を得るだけの思想も文化も与へてはいなかつた。我々はこれを批判するに臆病であつてはならない。日本は支那をめぐる思想戰に於いて先ず敗れたのだ」(門屋博氏『國民思想』十月号)。同じ筆者は更に云う、「このことは、……の上では甚だ優秀であるが、……甚だ××であることを意味する。思想戰、文化戰に於いて……と……に於いて數句の中に回復しつゝあるので。然し、思想戰が終結したのではない。武力戰の後に、更に広汎な、更に熾烈な思想戰が残されている」。かような意見はもちろん新しいものではない。それはすでに以前から心ある人々が屢々云つてきたところである。我々はまた必ずしも筆者の意見に全部賛成するものではない。しかしながら筆者が日本の現実に於ける思想の貧困について語る点には我々も全く同感である。云うまでもなく、日本の政府はこの數年來、思想の問題に対して決して無関心であつたわけではない、むしろ熱心過ぎるくらい熱心であつたのであり、そのために莫大な費用も投ぜられてきたのであつた。しかもその今日においてなお、日本の思想的現實はかくの如きも

のである。日本精神や日本文化の研究は奨励されてきたに拘らず、思想の貧困の状態は何等改善されてない。いま我々の信念を率直に述べるならば、日本を救い得る思想は支那をも救い得る、否、全世界を救い得る思想でなければならぬ。最初から「……」という限定の附いた思想は……をも救い得ない。それが現在の日本の現実であり、世界の現実である。

二

支那事変は思想的に見て少なくとも先ず一つのことを明瞭に教えている。即ち日本の特殊性のみを力説することに努めてきた従来の日本精神論はここに重大な限界に出会わねばならなくなつて来たのである。そのような思想は日支親善、日支提携の基礎となり得るものでないからである。日本には日本精神があるように、支那には支那精神がある。両者を結び附け得るものは両者を超えたものでなければならぬ。日本精神は日本人である限り誰もが身につけて持っているものがあり、失おうとしても失うことのできぬものである。或る思想を取り入れることによつてそれが失われたかのように見える場合においても、実は、それを失つたのでなく、却つてその思想が真に血肉化されていぬことを示しているに過ぎない。世界史的に見てファッシズムはイタリアに

おいて現れたものであるが、それは単なる「イタリア精神」というが如きものでなく、思想的用語としてもまたかように呼ばれているのではない。コンミニズムはもとより、国民主義を唱えるファシズムにしても、世界的なものである。現代において「思想」とは恰もかくの如き性質のものであり、その意味においては単なる日本精神……でないときえ云い得るであろう。日本精神を拡張すれば世界的になり得ると云う論者も多いのであるが「思想」の論理的順序——その発生的順序はともかく——は逆であつて、世界的妥当性を有する思想が建設され、そしてその中において日本を生かすというのでなければならぬ。今日必要とされるのはまさにかくの如き論理的な思想である。それが日本精神から出てこなければならぬものであるにしても、そこには自己をも否定する飛躍的な発展がなければならぬ。まことに、大思想を有するものにして大国民と云われ得るのである。

あの「持てる国」と「持たざる国」という議論も現在なお行われており、……客観的根拠をそこに求めようとする者も存在している。しかるに、その議論はだいたいち日本的なものではないのみでなく、何を標準として持てる国と持たざる国とを区別するかも、仔細に考えるならば、容易に決定し難いことである。この標準が主観的なものに陥り易いところから、その議論はいわ

ゆる優勝劣敗、……という思想に変わる危険を有するのみでなく、それは根本において自由主義思想を一步も出ていない。それはせいぜい勢力均衡論に終るのほかないであろう。しかも持たざる国は持てる強国に向つてその持てるところのものを直接に要求するのではなく、却つてそれらの強国……対して自己の持とうとする物を要求するのがつねであるから、その議論は植民地再分割論となる。植民地再分割論の是非は姑らく措くにしても、何等の領土的野心も有せざる日本の対支行動の目標が支那を植民地化することであり得る筈がなく、むしろ欧米の帝国主義による支那の植民地化から支那を救うことが日本の目的であるとせられているのである。すべての民族が各々その生存を完うするということは理想であるに相違ないが、それは持てる国と持たざる国と、というのが如き自由主義思想によつて到達され得るものでないことは、自由主義が全面的に批判されている今日甚だ明瞭である。またそのような議論は崇高な皇道精神とはすでに氣質的に相容れないものを有する筈である。然らば、日本精神は如何なる理論体系によつて世界的妥当性を要求し得るであろうか。

いわゆる日本精神、……、等々が如何なるものであれ、現在、国際的には日本が世界……：……：国の一環に属すると見られていることは、好むと好まざるとに拘らず、否定し得ないであ

ろう。国内的には日本主義は………でないと言張されているにしても、それが国際的には………であると考えられていることは蔽い難いことであるのみでなく、そのイデオログたちも日本精神の現代化に当っては外国の………していることは争われぬ事実である。そして今日の経済的、政治的、文化的段階において、或る一定の思想について問題になるのは、その国内的意味のみでなくて特にその国際的意味であり、その謂わば秘教的意味であるよりも科学的乃至哲学的意味である。ところで、もし仮に日本主義が………ならないとすれば、日本の対支行動の主なる目的の一つは支那の赤化を防止することにあることが言明されている場合、いわゆる………も生じ易いことになるであろう。現在の国際状況において、ソビエトと世界の民主主義国との提携が屢々行われていることを考えるならば、日本の政治の指導精神の意義を秘教的にでなくて科学的乃至哲学的に世界に通用する言葉をもって闡明する必要があるこの方面からも生じているのである。かくして思想の問題が日本の全現実に関わる重要な課題となつていることは明らかである。これに対して日本の思想的現実は何なるものであろうか。

三

右の状況に応じて従来の日本精神論は決定的な瞬間に立つに到つたように思われる。それはフアツシズムであることを宣言するであろうか。それにとつてその他如何なる飛躍的な発展が可能であろうか。このとき、支那事変の影響のもとに、「東洋思想」とか「東洋文化」とかという問題が新たに日程に上り始めたのも決して偶然ではない。かくて今や「日本的なもの」は「東洋的なもの」にまで拡大されようとしている。これは思想の見地から云えば確かに一步前進を意味している。しかしすでに東洋的なものにまで拡大された思想は何故に世界的なものにまで拡大されてはならないのであるか。「日本の統一」の存在することは明瞭である。しかし同じように、「東洋の統一」は思想上において、文化上において存在するであろうか。もしかような統一的思想が存在するとすれば、それは如何なるものであろうか。東洋を統一する思想は少なくとも現在の段階においては世界的な思想でなければならぬのではないか。世界を救い得る思想で………東洋をも救い得ないということは真理ではないのであろうか。これらの問題について考察することが我々にとつて必要になつて来たのである。ここでは簡単にその点に触れておこう。

先ず日支親善の基礎として持ち出されるものに「……同種」ということがある。しかるに、…

……存しないことは更めて論ずるまでもない。それは一個の神話であり、神話としても何等……有するものではない。日本人と支那人とは同種であるということは事実にも反するのみでなく、同文であるということもまた真ではない。日本人は日本語の一半を支那の文字をもつて書き現しているが、それは支那人が支那語の表徴として同じ文字を使う場合と使い方を異にしている。そして日本語の他の一半は支那語のままの或いは支那語風のを単語として用いてはいるが、かような用い方は明治時代になってから寧ろ多くなつたと云われており、実際に日本語化した支那語であれば、仮名で書いてもローマ字で書いても差支えないわけである。両者が全く違つた言語であるということが一部分の同文であるということよりも遙かに重要な事実である。しかもその難しい文字のために支那の文化の發達、特に大衆の間における教育の普及が妨げられたということは進歩的な支那人の氣附いていることであり、ローマ字運動の如きものも極めて活潑に行われているのである。すでに歴史を有する支那におけるローマ字運動が成功する時が来るとすれば、日支同文などとは仮にも云い得ないことは明瞭である。

それでは東洋思想の統一というものは存在するか。専門学者の説に依れば、元來、東洋という語が一義的なものでなく、歴史においてその意義が變遷している。東洋という名称はもと支那か

ら起つたものであつて、明初または元末の頃、南海から船で交通する地方をその位置に従つて區別し、東部にあるのを東洋、それより西の方にあるのを西洋と称したことに始まつている。即ち概して云えば、フィリッピン群島方面が東洋、それ以西の群島及び沿海地方、並びにそのさきのインド洋方面が西洋と呼ばれたらしいという。やがて西洋はヨーロッパをも含むことになつたが、東洋は後までも狭い範囲に限られ、ただ近い頃になつて元來方角違ひの日本が東洋と呼ばれる場合が生じた。日本紙を東洋紙、また日本人を悪口して東洋鬼と云つたように、東洋は日本の異称ともなつた。西洋はもとより東洋にしても、支那から云えば、すべて蛮夷の地である故に、支那自身は東洋のうちも含めて考えられなかつた。日本においては、幕末の頃、東洋という名称は支那をも含むものとして、文化的には寧ろ支那を中心とするものとして用いられた。この場合、支那人が南海から交通する諸蕃の地を東洋と西洋とに二分したのは違ひ、世界の文化国を二大別して考えたのであつて、言葉の意味は全く變つてゐる。そのとき東洋のうちにはもちろん日本も含まれるが、それは日本が支那の儒教を受け入れていることから、西洋の技術的文化に対立させて、支那と日本とは同じ道德的文化を有するものと見られた為であつた。「当時の知識社会に属するものは、西洋の学芸を学んだものでも、其の思想の根柢には儒学によつて与えられた教養が

あつたため、こういう考が生じたのである。だからこれは、幕末時代………思想家が西洋の文化に対立するものを……みずからのみには求めかね、彼等が××していた支那の文化、特に儒教、を味方とし、むしろそれに……しようとしたところから生じたものである、といつても甚しき過言ではあるまい。少なくとも、西洋に対抗するに当つては、日本としてよりも所謂東洋としての方が心強かつたのである。そうしてそこに、儒教の教養をうけたものの有つていた思想上の事大主義とでもいわるべきものがある。此の意義での東洋という語が当時の日本人に於いて始めて意味のあつたもの、日本人によつて唱え出されたもの、であることは、こう考えると、おのずから明らかになる」(津田左右吉氏「文化史上に於ける東洋の特殊性」岩波講座『東洋思潮』)。ところで、日本における東洋という語のかような用い方は明治以後においても継承せられた。しかし西洋に対する称呼としての東洋が支那と日本とのみを指すのでは範圍が狭すぎると感ぜられ、殊に日本の文化に対する仏教の意義が認められるようになって、インドが重要な一環として東洋という概念の中に含まれることになった。ただその場合においても、日本と支那とインドとを含む東洋が果たして西洋の如く一つの世界であり一つの文化を有するものであるかどうかは深く反省されず、非西洋ということ東洋という語で現したのに過ぎなかつた。そして西洋の文化を逸早く

取り入れることによって近隣の諸民族に先んじて近代的発展を遂げるに至った日本において、日本は東洋の先駆者であるとか盟主であるとかという思想も現れたが、その場合に於ける……………
……………のものであることが多かつたということに注意しなければならぬ。例えば、今日なお唱えられている王道政治論などはそれであつて、実行的には日本本位であるが、思想的には……尊尚である。また最近我が国において頻りに云われている「教学」思想の如きものも、元來支那的なものであつて、徳川時代の国学者が排斥したのはそのような教学思想であつたのである。

四

西洋が全体として一つの世界を形作つてゐることは一般に認められるところである。それは先づローマ帝国において統一され、次にカトリック教会のもとに中世を通じて統一を續けて来た。その文化はギリシア・ローマの古典文化を基礎とし、キリスト教によつて普く浸潤され、またルネサンス及び宗教改革を経て近世に至つてはそれ自身本質的に普遍的な科学の発達を生ぜしめた。東洋文化にはかような統一が認められるであろうか。津田左右吉博士はこの点について、東洋においては同様の統一は何等存在しないと述べられてゐる。

先ず支那とインドとは、風土が違い、民族が違い、生活の状態が違い、その文化はそれぞれ独立に発達し、それぞれ独立の性質を具えている。それは二つの地域を隔離する山地と高原と、並びにそこに居住する種々の未開民族とが両者の交通を困難にしたのと、支那もインドもそれぞれ広大にして豊沃なる平野を有する農業国であり、いずれも自己の世界において自己の生活を営むことができ、互いに他に依頼する必要がなかつたのとこの故である。或る時代から後には両者の間にかすかなつながりが生じ、仏教の如きはもちろんインドから支那へ伝えられたものであるが、しかしインドの方では支那から何物をも受け入れていないということが注意されねばならぬ。仏教は信仰として学問としても伝えられ、その儀礼や僧団の規律や組織なども学ばれたが、しかし支那に入ったのは仏教に限られ、インドの民族的宗教として重要なブラマ教或いはインド教は伝えられず、ただそのうち仏教化されて仏教の中に摂取された部分のみが、仏教として伝えられたに過ぎない。その仏教の与えた感化も局限されていて、民衆の生活に対する影響は微弱であり、また仏教が入つて来た為に支那における道徳や政治に関する思想が変化しようなことはない。それは、ヨーロッパがキリスト教化され、ヨーロッパ人の思想がキリスト教の上に立てられたというのとは、その趣を全く異にしている。支那において仏教がいつのまにか衰えて来たというこ

とは、それが民衆の生活の内的要求には深い関係のなかつたことを示すものにほかならぬ。かようにしてインドと支那とを含めた東洋の歴史というものは成立せず、東洋文化というものも××しないと考えられるのである。すでにこの二つを包括するものとして一つの東洋文化というものがある。××しない以上、更に日本を加えた意味においての東洋文化というものも××しない筈である。それでは日本と支那とだけは一つの文化世界を形成するであろうか。津田博士は此の問に対しても否定的に答えられている。日本と支那とでは、民衆が違い、風土が違い、生活も風俗も慣習も社会組織も政治形態も殆ど共通のものがない。もとより日本は古くから……文化を学び、これを××することに努めて来た。支那の工芸、文字、学問は日本に入り、政治上の制度さえも移植せられたことがある。支那化された仏教が伝えられたことは云うまでもない。しかし、かようにして支那の文物を直接に享受したのは主として貴族階級であつて、民衆の生活には関与するところが少なく、また日本と支那との交通は民衆と民衆との接触ではなかつた。支那から移植されたものは時を経るに従つて日本人の生活に適合するように変化され、貴族階級において日本化されたものが次第に民衆の間に拡がつてゆくと共に一層日本化されて、もはやその淵源が支那にあることすら明らかに知られないようになった。そしてそれが民衆の生活の変化として現

れて来た。こうなると、支那文化の日本化は単にそれだけのことではなくて、それによつて日本の文化が新しく創造されたことを意味する。そしてそこに全体としての日本の民族生活の歴史的発展がある。しかもこの歴史的発展は支那とは無関係に進行して来たのであつて、日本と支那とはそれぞれ別の世界であつた。日本の歴史は日本だけで独自に展開せられたのである。支那を学んだ律令の制度を漸次破壊していつた国民の活動、その活動の一つの現れである平安朝の貴族文化の發達とその崩壞、同じ時代における武人階級の成立、その行動の組織化としての幕府による新しい政治形態の形成、貴族文化の武士化民衆化、戦国時代の出現、その戦乱の状態の固定化としての近世における封建制度の大成、その制度の下における平民文化の發達、或いはまた封建制度の自己破壊によつて生じた武家の政権の覆滅、かような日本の歴史の展開は支那の歴史の動きとは何等の交渉も有しないものである。学問や芸術の方面だけを取り出して見ても同じであつて、日本の学問史芸術史は支那のそれらとは全く別個に展開せられた。例えば、宋学とか宋元画とかのように、支那の或る時代の学問や芸術が或る時間を隔ててから日本において学ばれるようになったことはあるが、それらの学問や芸術の形成せられた当時の支那の文化の動きは同時代における日本の文化とは全く交渉のないものであり、また日本においてそれらが学ばれるようになった

ということも、支那の学問史芸術史にとって何の意味もないことであつた。要するに日本と支那とを包括する或いは両者に共通な学問界や芸術界は成立しておらず、従つてそれらは一つの歴史を有しなかつたのである。日本の歴史の展開が日本だけで行われた独自のものであるとすれば、その歴史によつて養われた日本の文化が日本に独自のものであることは云うまでもない。

かくの如く東洋文化の統一は存在しないとせられる津田博士の説には傾聴すべきところが多いであろう。日本の文化と支那の文化とを同一視してそれを東洋文化と称するのは、日本人の生活そのものを直視しないからであり、支那に対する理解が不足しているからであると博士は云われている。儒教の日本化とか仏教の日本化とかということも、博士は極めて局限された意味においてのみ認められている。我々はこの専門学者の言を信じ且つ尊重すべきである。世間で漠然と考へているような、日本とインドとはもとより、日本と支那との文化的もしくは思想的統一の××しないことは確かである。津田博士が民衆の生活を中心として歴史を見てゆかれる態度にも学ぶべきところが多いであろう。実際、今後のこととしても、日本と支那との間に眞の文化的結合が生じ得るためには、両国の民衆と民衆との接触することが大切である。いずれにせよ、それが日支親善の基調でなければならぬ。ただ文化の問題を考へる場合、博士の方法は民間信仰

や民間の慣習などに余りに重きをおかれ過ぎる傾向がある、従来の歴史においては或る一定の時代の文化とはその時代の………文化のことであるとして理解しなければならぬところがあり、さもないと文化の直線的な連続的な独立性の方面のみが強調されて、その円環的な環境的な影響の方面が軽視されるという一面性を免れ難いであろう。かように見るとき、支那文化やインドの仏教が日本文化に与えた影響はそれほど低く評価することができなくなる。津田博士はまたその場合、同じ時代の文化の直接の交通ということに余り重きをおかれ過ぎているように思う。そして支那の文化が、その形成された時代から隔つた後においてであるにしても、日本に影響を及ぼしたということがあつたとすれば、支那思想と日本思想との間に何か一致するものがあると考えられないであろうか。自分にその何等の素質もない他のものを受け入れることはできない。また両者が異なるとかいうことは両者に共通のものがあるということを妨げるものではない。西洋文化の統一と云つても、フランス文化とドイツ文化とがそれぞれ特色を有することを否定するものではなからう。ただ漫然と東洋の文化的統一を考へることに對して津田博士の批評にはまことに鋭いものがあり、尊重すべき説ではあるが、それを承認しながらなお東洋思想に共通な特色は存しないかという問題が提出され得るように見える。

五

ところでインド思想の支那思想に対する影響は一方的であり、更に支那思想の日本思想に対する影響は一方的であるとすれば、いわゆる東洋思想を求めようとする場合、それは差し当りインドから支那に入り、支那を通じてまた日本にも来たものに求められねばならぬようである。かようなものは云うまでもなく仏教である。インドの仏教が支那や日本に普及し得たというのは、日本や支那にも仏教を受け入れ得る思想的素質があつたからであると考えられるであらう。かくして東洋思想として挙げられるのは、仏教において最も理論的に展開された「無」の思想である。この無の思想は単にインド的なものでなく、まさに東洋的なものであり、その理論化においては支那がすぐれ、その実践化においては日本がすぐれていたとせられるのである。儒教などに比して仏教が日本の民衆の生活の中へ遙かに深く入り込み得たことは津田博士も認められている。しかるにかように仏教が支那や日本に伝播し得たのは、それが「世界的宗教の性質を有し」そのうちには「人類一般の宗教的要求に應ずるもの超民族的世界的要素があつたからであり、インド的特色があつたためでは無い」（津田左右吉氏）。かくの如くであるとすれば、仏教を東洋的という

ことすら或る意味においてははすでに不適當であろう。西洋文化を形成するに与つて力のあつたキリスト教も西洋人によつて「東方からの光」と呼ばれたのであるが、キリスト教自身は東洋的でなく、また単に西洋的でもなく、まさに世界的宗教である。仏教はインド、支那、日本の三国においてそれぞれ特色を有するが、それがかようにインド的でも、支那的でも、日本的でもあり得たのは却つてそれが世界的である故である。

しかし今日の仏教は日支提携の基礎となり得るであろうか。仏教は現在の支那においてははすでに衰微してしまつてゐる。日本は世界最大の仏教国であると云われるが、その日本においては現在、仏教は知識階級からはもとより大衆からも見はなされつつあるのである。近年わが国において叫ばれた「宗教復興」の如きも、実は、類似宗教の擡頭、邪教の発生以外のものではなかつた。そして仏教家は自己の力によつてそれらを退治したのではなく、却つてただ官憲の力のみがそれらを弾圧し得たのである。かような状態にある仏教に、まして支那において、親善提携の原動力となることを期待し得るであろうか。仏教もただ武力と官憲との行く処に蹤ついてゆくのみではないか。そのうえ、今日の仏教は実は「……………」に化してしまつて、その本質たる世界性を抛棄して怪しまないという状態にあることを注意しなければならぬ。更に不思議なことには、キリスト

教は個人主義であるに対して仏教は国家主義であるなどと説く者さえあるのである。西洋の立派なキリスト教国の中にも現在、全体主義や国家主義を唱えているファシズム国の存在すること知らないのであるか。仏教の無の思想にして初めて国家主義を含み得ると云う者もあるが、かくの如きは却つて無は無として何とでも都合よく時世に応じて結び付き得るといふ弱点を現しているときえ見られることができるであろう。

「アジアは一なり」というのは岡倉天心の『東洋の理想』の冒頭に掲げられた句である。天心の傑作は『茶の本』であると思うが、その中で茶と道教及び禅道——共に無の思想を代表している——との密接な関係を論じ、「先ず第一に記憶すべきは、道教はその正統の継承者禅道と同じく、南方支那精神の個人的傾向を表して、儒教という姿で現れている北方支那の社会的思想とは対比的に相違があるということである」と書いている。老子教に関する歴史的穿鑿は姑らく措いて（例えば長谷川如是閑氏『老子』参照）、それが後の時代において禅と共に「個人的傾向」を現していることは事実であろう。支那における宋学勃興の歴史的意義は禅の個人的傾向を「社会的思想」によつて超克しようとしたところにあると見られることもできる。無の思想が個人的でな

i Kakuzo Okakura, "The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan", 訳は多数ある。

かつたとは云い得ないことは確かである。少なくとも今日、世間一般に理解されている限り、それは一定の社会思想や政治思想を明示するものではなく、従つてそのみでは社会や政治に関する指導原理となり得るものではない。ところで「アジアは一なり」という天心の言葉は、その歴史的真実はともかく、一つの神話を現したものである。我々はこの神話が全く無意味なものであつたとは考えない。現に天心のこの有名な言葉は、インドの志士の間流布されて、その独立運動のモットーにされたのであるが、丁度そのことから知られ得るように、この神話はいわゆる白人帝国主義から東洋の民族を独立させようとした時代のものとして意義があつたのである。それが日本人の口から出たとすれば、そのとき日本は世界の後進国として西洋に負けないように且つ東洋の先達とならねばならぬという意識を表現したものであると理解し得るであらう。しかるに今日においては、日本はもはや何等後進国でなく、却つて世界の大強国の一つである。そして支那からは、欧米と同じく日本も帝国主義国と見られている場合、日本が「アジアは一なり」というモットーをもつて臨もうとすれば、支那人は如何に受取るであらうか。日本の対支行動の目的が支那を「欧米依存」の迷夢から覚醒させることにあるとすれば、それは具体的には……………せしめることではなければならぬであらう。日本自身に何等帝国主義的思図の……………

存しないことは政府の累次の声明によつて明らかである。それでは資本主義の弊害を是正して日本と支那との「共存共栄」を計り得る思想は如何なるものであろうか。かような思想が如何なるものであるにしても、それは単に日支間の關係が求めているのみでなく、日本自身がまた国内において、そして全世界の民衆が等しく求めている思想、即ち世界的思想であるということだけは明瞭である。かような思想を日本は単なる「善意」としてのみでなく、「思想」として、支那人にはもとより世界のすべての人に理解され得る体系として有しなければならぬ。

ところで他の方面から見ると、「アジアは一なり」ということはまさに現代において実現されつつある。しかもそれは「世界は一なり」ということを通じて実現されつつあるのであるということに注目しなければならぬ。即ち津田博士の云われる通り、東洋の統一は「西洋に源を發した現代文化、其の特色からいふと科学文化とも稱すべきものを領略する」ことによつて次第に実現されつつあるのである。この主張において我々は津田博士の識見に全く敬服する。先ず日本については、「昔の日本人が書物の上の知識やいくらかの工芸によつて支那の文物を学んだのみであつて、日本人の生活が支那化したのでは無かつたのと違い、今日では生活そのものが、其の地盤である經濟組織社会機構と共に、一般に現代化せられたのである。（此の差異は日本に於け

る現代文化の性質を知るについて極めて重要であるに拘らず、世間ではともすればそれに注意しない。だから今日の日本の文化は此の現代文化の日本に於ける現れである。其の日本での現れであるところに、日本の風土や歴史によつて生ずる特殊化はあるけれども、そうしてまた此の現代化が割合に短日月の間に行われたがために、過去の因襲と奇異なる抱合が生じたり民族生活の深部に徹しなかつたりするような欠陥はあるけれども、今日に於いては現代文化、即ち所謂西洋文化は、日本の文化に対立するものでは無く、それに内在するものであり日本の文化そのものであることに、疑いは無い。そうして其の意味に於いて日本と所謂西洋とは文化的に一つの世界を形成しているのであり、日本人の文化的活動は世界史上の活動なのである。」同様のことは支那においても、もちろんその間にかなり大きな懸隔はあるにしても、起りつつあり、進みつつあるのであつて、それによつて日本と支那とは一つの文化的世界を形成し得るに至りつつあるのである。多数の留學生が支那から日本へ来て学ぼうとしたのも、かような日本における現代文化にほかならない。……………目的は、日本にとつて必然的であつたように……………必然的であるところの、この現代化、この世界化と××するものであることができない。二千年も昔の、しかも支那で形成された政治思想の如きものを現在持ち出すことに多くの意味があるであ

ろうか。××自身のうちに勃然として起っている現代化への傾向を抑止することは、支那にとつても日本にとつても有利なことではない。もし万一、……復古的になつてゆき、……現代化を進めてゆくということがあるとすれば、やがて……代えねばならなくなるであろう。

東洋の統一というものが考えられるにしても、それも世界の統一の内部においてのみ考えられることである。この統一のために日本や支那が各々の個性を全く失つてしまうことになるのではない。かようなことはあり得ないことである。従来東洋における統一的思想が無の思想であるとしても——この統一の現実基礎としてマルクス主義者はいわゆるアジア的生産方法なるものを挙げるかも知れない——、それが現在において力を有するものであるためには、それは先ず世界化されねばならず、特に科学的文化と結び附かなければならない。我々は決して伝統の価値を軽視するものではないが、それが科学、このつねに世界的普遍性を有するものを發達せしめ得なかつたところに東洋思想の重大な制限があることは疑い得ない。また我々はもとより單純に西洋思想を取り入れよと云い得る状態にあるのではない。いわゆる西洋思想のうちにも今日種々の対立があるのである。

かくて要するに、日本の現実、東洋の現実世界の現実である。……今日に

おいては、世界の思想となり得るものでなければ日本思想でも東洋思想でもあり得ない。過去の東洋思想をいくら拡大しても世界的に且つ現代的になり得るものではない。そこには静止と運動との間におけるような、ただ飛躍によつてのみ達せられ得る差異がある。日本と支那との間に「東洋の統一」が民族的にも言語的にも存在しないという事実を憂えるに足らない。世界文化の統一の中においては、日本と支那とがそれぞれの特種性を發揮するということが、いわゆる東洋の統一よりも大切なことである。

技術と文化

—1937.11 『科学主義工業』

一

技術と文化とは何か別のものであるかのように考える者がある。即ち技術は文明に属し、「文明」と「文化」とは区別されねばならぬと云われるのである。その場合普通に、文明は物質的であり、文化は精神的であるという風に見られている。かようにして文明に属する技術は文化よりも一段低いものであるかのように考えられるのみでなく、更に進んで、技術は精神的文化を害するもの、とりわけ人間の人格的發展を妨げるものであるかのようにさえ考える者がある。文明と文化とを区別することは固より全く無意味ではない。科学と技術とが区別されるように、文明と文化とは区別されることができよう。しかしまた科学と技術とが不可分であるように、文明と文化とは不可分である。両者の差別における同一を理解することが重要なのである。

いつたい文化を意味するカルチュアとかクルトゥールとかという語の元の意味は耕作ということである。耕作は自然に対して加えられる人為であるが、すでに技術的な過程であり、耕作にお

ける進歩はその技術における進歩である。そのように、あらゆる文化は技術的である。経済はもとより、法律や政治の如きにしても、技術的なものを含んでいる。それらを技術化することがそれらの進歩であり、それらを技術化する要求からそれらについての科学は発達したのであり、それらについての科学の発達はそのらの技術化を促進させたのである。戸坂潤氏は、科学的精神と技術的精神との同一を論じ、その際、反科学的存在の是非科学的なものとして文学主義や文献学主義を挙げておられるが、これは誤解を生じ易い。文学にとつても技術は絶対に欠くことのできぬものである。アランやヴァレリイなどが力説しているように、文学者にも職工と同様のところ、即ち技術の習得が必要である。もとより科学と文学とは同じでないように、両者の技術には相違があるけれども、その精神においては類似している。また文献学に至つては、それ自身一個の科学として、多くの技術的要素を含み、かような技術の発達と共に文献学は一個の科学となり得たのである。もちろん文献学の如き歴史科学もしくは文化科学と称せられるものと自然科学との間には性質上の差別があるであろう。しかし重要なことは、両者の差別における同一を理解することである。かようにして、技術の意味を広く取れば、あらゆる文化は本質的に技術的であると云うことができ、また云わねばならぬ。政治的技術と工業的技術、自然科学的技術と文献学的技術、

更にそれらと文学的技術との間には種々の差異がある、しかしそれらはいずれも技術的と云われ得る共通のものをもっているのである。

なお進んで考えれば、すべて生命あるものは技術的であると云うこともできるであろう。生物の構造も、ダーウィンなどの考えるように、環境に対する適応の仕方に制約されており、かような適応の仕方はすべて技術的であると見ることができると云ったが、自然も「自然の技術」をもっている。自然の技術と人間の技術との差異は、生物においてはその技術が有機的な「器官」と結び附いているに反して、人間の技術は機械的な「道具」を作り且つこれを使用するということにある。人間は「道具を作る動物」であるというのはフランクリンの有名な定義である。かくの如き差異は人間が動物にはない科学をもっているということに関係している。動物の技術が本能的であるに反して、人間の技術は知性的である。文化はすべて知性的な技術を基礎としなければならぬ。

二

ところで人間が科学をもっているのは物を客観的に見ることができるといえるためである、言い換え

ば、物を距離において眺めることができるためである。しかるに人間がかように客観的であり得るのは、たとい逆説的に聞えるにしても、人間が主観的であるがためである。動物は環境と融合的に生きている、その生き方はいわば純粹に自然的客観的である。これに反し人間は主観として環境に対して独立し、かくしてまた環境を純粹に客観的に捉えることができる。しかるに人間はかように主観的なものであるだけ、客観的なものとの統一を求めようとする要求もそれだけ大きい。この統一は人間においては直接的に行われるのではなく、技術的に行われるのである。技術とは、その一般的本質において、主観的なものと客観的なものとの統一である。技術はつねに物の客観的な認識、即ち科学を前提している。それが技術の第一の要素である。しかし第二に、技術は人間の主観的な目的を予想している。主観的な目的と客観的な過程とを結合し統一するものが技術である。その新しい統一を絶えず求めるものとして技術の本質は「発明」である。自然法則は発明されるものでなく「発見」されるものである。自然法則は、それが発見された瞬間から存在し始めるのではなく、その以前からつねに既に存在していたのであり、ただ蔽い隠されていたものがその時初めて頭にされたまでである。これに反し技術は嘗て存在しなかつたもの、新しいものをこの世に齎すことであり、発明的、創造的であると云われる。しかも第三に、技術は物を変化

することである。主観的なものと客観的なものとの綜合は技術において物を変化することによって実現される。技術は観想的でなくて実践的である。物を変化する技術は物の法則に従わなければならぬ。ベーコンの云つたように、自然は服従することによつてのほか征服されないのである。

技術と科学との關係については色々論ぜられている。両者はもとより抽象的に區別さるべきものでない。技術が科学を予想するように、科学も技術と結合している。科学は多くの場合、技術的課題の中から生れる。科学の發達は技術の發達に制約される、顕微鏡や望遠鏡の發明なしには近代科学の發達は考えられない。科学は方法的な研究でなければならぬという意味においてすでに科学は技術的である。また科学は実証的であることを要し、実験的に確かめられることが必要である。しかるに実験は一つの実践であり、その大規模のものが産業であり、産業は技術的である。かようにして科学と技術とは不離の關係にあるけれども、両者はまた區別されることができ。科学の求めるものは物の因果關係についての認識である。現代物理学は因果律について昔のようには考えなくなつたにしても、因果性の原理を排棄したものとは見られない。科学の原理は因果論であるが、技術はこれに止まらない。技術は物の客観的な因果關係を人間の主観的な目的に結合するものである。従つて技術の原理は目的論（テレオロジー）であり、正確に云えば、エンゲ

ルハルトも述べている如く、因果論と目的論との統一が技術の本質である。技術の特性が目的概念に存することは多くの人々によつて主張されている。すでにエイトは、「技術とは人間の意志に物体的形態を与えるすべてのものである」と云い、またシュナイダーに依れば、技術とは「人間の目的のために自然の形態や素材を工作的活動によつて変化すること」である。クレインもまた技術と科学との区別を論じ、使用財の生産に関わる技術の説明にとつては因果性という悟性の形式だけでは不十分であり、そこでは寧ろ目的が第一次的なものであつて、目的論は因果論の上に位し、個々の因果的に規定された自然過程を合目的の生成の枠に嵌め込むと述べている。

技術は因果論と目的論との統一である。因果論と目的論とは如何にして調和し得るかということは、古来、哲学の最も大きな問題の一つであつた。科学は因果論のために目的論を全く破壊してしまうように考えられた。しかるに技術は因果論と目的論との統一の問題を現実的に解決している。技術の哲学は新しい哲学の出発点であり、基礎とならねばならぬであらう。

人間は自分の作つたものを最もよく理解し得る、というのはヴィコの認識論の根本命題である。かくてヴィコは、歴史は人間の作るものであり、従つて歴史についての認識は、人間が作るのではない自然についての認識よりも一層確實である、と述べた。しかるに技術は物を作るものであり、

自然科学は技術の前提として技術に結び附くことによつて自己の認識の確實性を日々に証しつつあるのである。歴史も文化も人間によつて作られるものとしてその基礎にはつねに技術が横たわっている。

三

かようにして技術が因果論と目的論との統一であるとするならば、その文化的意義はおのずから明瞭であろう。技術は客観的なものと主観的なものとの統一であるが、この統一を通じて達せられるのは主観的なものの支配であり、精神の権利である。この主観的なものは固より単に主観的なものであり得ない。単に主観的な目的は客観的な法則によつて直ちに粉碎され、かくして主観的なものと客観的なものとの統一としての技術は実現されることができぬ。技術は寧ろ人間が彼等の主観的な目的を制御して、これを客観的な法則に合致させるように教育するのである。発明家の天才もこの点において決して肆意的であり得ない。そのみでなく、発明家の立てる技術的目的是単に個人的なものでなく、その時代の社会のうちに与えられている技術的課題によつて制約されているのが普通である。しかしながら目的は、それが社会的なものである場合において

も、目的として決して単に客観的なものでなく、却つてどこまでも主観的なものの意味をもっている。かかる主観的なものと客観的なものとの綜合を求めるのが技術であり、しかもこの綜合の過程を通じて実現されるのはつねに主観的なものの支配である。技術は自由を実現する。技術のイデーは自由であると云うことができる。かようにして技術は文化のイデーと一致している。

技術は自然に対する人間の支配を可能ならしめることによつて、人間を自由にする。技術は自然を変化することによつて、人間が彼等自身の作つた新しい環境のうちに棲むことを可能ならしめる。眞の自由は決して単に主観的なものでなく、寧ろ技術的に、言い換えれば、主観的なものと客観的なものとの綜合を通じての主観的なものの支配として実現され得るものである。ヴェントは云つている、「すべての人格的並びに政治的自由は土地所有の古くなつた勢力からの解放として生長するものであり、それ故にただ技術を基礎としてのみ可能である」。技術の發展なしには政治的自由の發展も考えられないであろう。技術は新しい奴隷を生ぜしめるという非難に対して、クレインは、労働者においても技術はより高い人間的な諸性質を解放する、なぜなら機械はすべての機械的な仕事を引受け、労働者は遂には機械の精神的な、批評的な指導者となるから、と云つている。かくの如く自由を実現するものとして技術は文化のイデーと完全に一致する。従

つて技術が文化の手段であるということも外面的に考えらるべきではない。主観的なものを客観的なものと媒介する限りにおいては、技術は主観的なものに対して手段であると見られるが、しかしこの媒介的統一を通じて実現されるのはつねに主観的なもの真に現実的な自由であるという意味においては、技術のイデーは文化のイデーである。

技術は人間の人格的完成に対しても善き教育者である。それは人間が肆意的であること、単に主観的であることを戒める、それはまた人間の誠実を要求する、技術的過程においてはあらゆる過誤は直ちに復讐される。そして誠実に対する教育は技術的活動とつねに結び附いている責任の觀念を強めるのである。技術は人格教育にとつても重要な意味をもっている。

技術は人間を機械的に、従つて非人格的にするという非難は最も屢々聞かれるものである。ラッセルは科学的気質と科学的技術とを区別して、次のように論じている。科学的気質は用心深く、また試験的である。それは全体の真理を知っているとは考えないし、その最も善い知識ですら完全に真であるとは考えない。それはあらゆる説が早晚訂正される必要のあること、そしてこの必要な訂正が研究の自由と討論の自由とを要求することを知っている。ところが理論的科學から出た科學的技術は理論の試験性を有しない。物理学は現世紀において相対性原理や量子論によつ

て革命されたが、古い物理学を基礎としたすべての発明が今なお満足に思われている。工業及び日常生活への電気の応用は六十年以上も前に発表されたマックススウェルの著作を基礎としている。かようにして科学的技術を使用する技師は、また技師を使用する政府や大工場は更にそれ以上に、科学者とは全く別の氣質を獲得する。即ちこの氣質は無制限な力の、尊大な確信の、そして人間の材料の操縦すらにおける快樂の、感覚に充たされている。しかしながらラッセルのこのような非難は、技術を単に工場的生産においてのみ見て、技術の本質が発明にあることを見ず、発明家の心理を考えないことに基づいている。発明家は用心深く、また試験的である。彼は科学者以上に懷疑的になることもあるであろう。工場的生産についても「企業家」の純粹なタイプはラッセルの云うが如きものではないであろう。そのうえ工場的生産は純粹に技術的な目的を追求するものでなく、社会的に規定されており、従つて資本主義社会においては利潤の追求によつて制約されていることを考えなければならぬ。実際、技術に対してなされる多くの非難は技術そのものの制約よりも社会的制約に基づいている。例えば、技術の発達は人間を機械の奴隷にすると言われる。それは何故であるか。機械の発達は分業の発達を促し、各人は単に部分的労働に従事することになり、そのことは人間の全人格的な発達を不可能にする。確かにその通りであろう。し

かし若し各人の労働時間が短縮されるようになれば彼等は余剰の時間をもって自己の専門以外の種々なる活動に自由に従事し、自己の好むが俚の教養を愉快に求めることができる筈である。しかも技術の発達のみが人間の労働を軽減し得るのである。現在、技術の大きな発達にも拘らず、人間が非人間的にされているのは技術の罪であるというよりも、主として技術のおかれている社会的制約に基づいている。技術をかような社会的制約から解放して、その効果を十分に發揮させることが必要である。しかもかような社会的制約からの解放は、社会についての科学的な研究に基づいて、技術的に行われねばならぬ。社会的政治的实践も技術を離れることができない。かくて文化はそのあらゆる方面において本質的に技術的である。

戦争と文化

—1937.11.11 ~ 13 『中外商業新報』

戦争は文化に対して先ず現象的に種々の影響を及ぼすものである。否むしろ、文化が「現象的」になるということが戦争の文化に与える最初の影響である。これは戦争とはいわれない支那事変においてすでに見られることである。

文化が現象的になるといふのは如何なる意味であるか。現象的という言葉は本質的という言葉に対して。文化が現象的になるといふのはその本質的なものが隠されること、或いは失われることである。

毎日の新聞を見ても、今日ほど新聞が現象的になったことはないであろう。そのセンセイションリズムは頂点に立っている。しかし我々の最も知りたいこと、事件の最も本質的なものについては殆ど伝えてくれないのである。新聞はその本来の機能から逸脱して現象的になっている。

文壇や論壇を見ても、従来論じられて来たところの、また新たに現れたところの本質的な問題はもはや殆ど取扱われなくなっている。否、そこにはもはや「問題」といべきものがなくなつ

ている、見られるのは殆どすべて現象のみである。なぜなら問題は、現象についてその本質が何であるかと問うとき、或いは現象について本質的な批判を行うとき、初めて現れるのであるが、かような批判も本質論も戦争においては隠れてしまうのである。

もちろん戦争がすべての問題を一時になくしてしまうわけではないであろう。今度の事変にしても、決して単に突発的に起つた現象であるのではなく、問題はすでに以前からあつたのであり、ある意味においては以前からの問題の延長に過ぎぬ。戦争という現象の目新しさに心を奪われてしまつて、それによつて従来の問題が何処かへ吹つ飛んでしまつたかのように考えてはならない。戦争は更に新しい問題を伴つてくるであろう。しかし我々に教えられるのはたいてい現象だけであつてその本質的なものでない。例えば今度、文学者が上海や北支へ出掛けてルポルターージュを書いている。それらはなるほど読物としては面白くなくもないが、そこから我々は何か本質的なものを掴むことができるであろうか。文学者に政治眼や経済眼などを期待するといふのではない、文学者は文学者の眼をもつて普通の人間には見えない或る本質的なものを見て来て貰いたいのである。しかるに彼等の報告もやはり現象的に止まつている。

かような文化の現象化はもとより単に文化従事者の眼が戦争のために眩んでしまう結果ではな

い。その原因はむしろ他にあるのである。それは戦争に伴う統制の強化である。如何なる統制にも拘らず事件は取上げねばならない、誰もそれについて知りたがっている。かような場合その取扱いはおのずから現象的とならざるを得ないのである。そこには戦争によつて不安にされた心がセンセイショナルなものを求めるといふ傾向も働いていなくはなからう、そしてセンセイショナルなものは人々の心をして更にセンセイショナルなものを欲するようにする。しかし文化の現象化の一層本質的な原因は、戦争によつて強化される統制がその手段として宣伝を用いるところにある。そこで戦争と文化の問題は次に統制の方面から見られなければならない。

戦争が文化に及ぼす影響のうち最も著しいものは統制の結果として現れる。この統制は文化の生産にとつて根本的に要求される自由を甚だしく抑圧する。戦争の経済的影響による文化的諸手段の欠乏と共に研究の自由、発表の自由等は極めて制限される。そこで、従来文化的に活動してきた優秀な頭脳の多くが次第に姿を消してゆく。

もとより戦争が文化を必要としないのではない。近代戦は総合的であることを特徴とし、それは思想戦でもあり、文化戦でもある。従つて戦争は一方において一定の傾向の文化を圧迫すると共に、他方において他の一定の傾向の文化を宣伝する。宣伝は統制の手段であり、何よりも輿論

の統制を目的とするものである。

かくして戦争歌謡、戦争文学、戦争劇などが奨励されるようになる。その中に自由な直接の感動から発した優秀な作品がないと云われなくても、多くは際物に止り、永続的価値を有しないのがつねである。宣伝文学の類は文化を現象的にし、文化意識を皮相化する、かような宣伝文学は政治文学である。戦争は政治の訴える一手段にほかならぬからである、従つてこの時代においては、自分では單純に戦争を取扱っているつもりでも、現実には政治的効果を有する場合があることに注意しなければならぬ。嘗てプロレタリア主義の盛んな当時、それは文学を政治化するものだという非難があつた。しかるに今日、かような非難をした者或いはその非難に内々賛成していた者が、意識的に或いは無意識的に文学を政治化し始めているということが見られないであらうか。

すべての統制が悪いとはいえず、すべての宣伝が悪いともいえない。宣伝は大衆のうちに輿論として生れつつあつたものを統一し、これに力を与えるということもあり得る。しかし宣伝は時として眞の輿論を抑圧して代りに擬装的輿論を作り出すものである。かような擬装的輿論を眞の輿論と間違えないことが大切である。このことを注意するのは、我が国においては流行というも

のが特別に大きな力を有する傾向があり、何事にも流行を追おうとする人々の擬装的輿論に追随することが生じ易いからである。

すべての時期の文化がそうでなければならぬと云うのではないが、今日のような時代には、文化は批判的要素を必然的に含まざるを得ず、批判的要素を含むものにして真の文化と云うことができる。しかるに統制を目的とする宣伝は批判的精神を抑止することに努める。そこで宣伝の盛んな時代においては文化は益々批判的になることが必要である、ところがこの時代において文化の統制は愈々加わってくる。かくして文化は破壊される危険がある。

戦争は文化にとつて有利なものとは云えぬ。戦争が文化を刺戟し発達させることがあるにしても、甚だ局限されている。それも已むを得ぬことであるとすれば、戦争と文化の問題にとつて重要なのは戦後の文化の問題である。

戦争の本質的な影響が文化上において明瞭に現れて来るのは、だいたい戦後のことである。従つて文化的に重要なのは「戦後文化」の問題である。このごろ我が国では欧洲大戦当時の文化の有様がいろいろ紹介されているが、あの戦争中の現象は記録的には重要であるにしても、文化的意義から云えば、いわゆる「戦後文学」「戦後哲学」等々が遥かに重要性をもっている。

戦争の初めには戦前からの文化が或る程度継続される。むろん現象的には戦争の影響が大きく現れて来るけれども本質的なものにおける変化はそれほど顕でない。戦争の本質的な影響が見られるようになるのは戦後文化というべきものにおいてである。戦争文学などにしても、すぐれたものが出来るとすれば、戦後のことである。それは戦争の全体の経過を見通しそれについて反省し得るようになった時において、とりわけ戦争に直接参加して深い体験をした人々の手によつて作られるであろう。戦争文学の如きですら戦後文化の問題に属すると云える。

戦争中に表面に現れる文化は多かれ少なかれ国民的性格を有するものである。何事も自国の立場から論ぜられる。欧洲大戦の時には各国の著名な哲学者が自国の立場を弁護するために筆を執つたものである。この頃の支那論を見ても殆どすべてが日本の立場から書かれている。これは特徴的な現象であり、読者の注意を要することである。戦争中の文化はかように国民的——必ずしも国民主義的ということでなく、国民主義以外の立場の人々ですら自国の立場からのみ物を見るということが特徴的だ——であるが、戦後になると、それが双方共通の問題や様相を現して来る。これは欧洲大戦後の文化を見れば分ることである。戦後文化はかくの如く世界的性格を顕著にして来る傾向をもっている。

かくして戦後における社会的政治的發展が如何なるものであるかが、戦争と文化の問題にとつても重要である。戦争は政治の訴える一つの手段であるが、やがて逆に政治に影響し政治を変化させる。歐洲大戦後にロシアやドイツに起つた革命はその著しい例である。今度の支那事變の如きも、そのために日本の政治には変化がないにしても、少なくとも支那の政治に大きな変化の生ずることは想像され得るところであり、そしてそれがやがて日本の政治にも重要な作用を及ぼすことになるであらう。戦争について文化的には戦後文化が問題であるとすれば、戦争の影響から生ずる社会的政治的發展に絶えず注目してゆくことが大切である。

戦争は文化人を沈黙せしめるであらう。戦争中に戦争文化として現れるものの多くは現象的であつて本質的なものではない。しかし沈黙している者も考えることを止めないであらうし、また止めてはならない。戦争は文化を不要不急のものにするにしても、文化は永久に不要不急のものであるのではない。注目すべきは戦後文化であり、文化人はこれに対して用意しなければならぬ。今は我々は戦争に対して眼を閉じこれまで通りの仕事をしてゆき得るかも知れない。しかし戦争の帰結は、それに対しては誰も眼を閉じていることが不可能になるのである。

技術と大学の教育

—1937.1.29 『藏前新聞』

「人間の自然的素質の規整された發展を助ける手工業技術が存在するのを知ることが早ければ早いだけ人間はそれだけ幸福である」とゲーテは書いている。かくの如く技術に大きな教育的価値を認めたということは、ゲーテの教育思想における優れた特色の一つである。彼が技術と云つたのは、彼の生活とその時代の状況とに相応して、主として手工業的なものを指しているが、彼の言葉は現代の工業的技術についても真であることを失わないであろう。

ゲーテは技術の習得が何よりも人間そのものの形成即ち今日徳育とか人格教育とか云われるものに対して有する重要性を力説した。實際、誠実とか、客觀的なものへの服従とか、その外種々の人間的な徳は、技術を通じて最もよく学ばれることができるであろう。技術教育は技術の有する教育的価値そのものの上からも尊重されねばならぬ。人格教育と技術教育とが相反するものであるかのように、或いは全く無関係なものであるかのように考える「精神主義」の教育論は間違っている。人間は環境を変化することによって同時に自己自身を変化するのである。環境を変化

することを通じてでなければ自己自身を現実に変化し得ないと云えるであろう。

我々の生活は技術の基礎の上に立っている。技術的活動が休止すれば社会生活は破壊されてしまふであろう。今日の社会生活にとつて技術の有する重要な意義を顧みるならば、大学の教育においても技術が尊重されねばならぬことは明瞭である。従来の人文主義的教育思想はとかく技術を軽視する傾向がある、工科の如きは大学に属すべきものでなく、専門学校に止まるという風に考えたが、かような考え方は、社会の発達と共にいよいよ重要性を増大しつつある技術の本質についての認識を欠くものと云わねばならぬ。人間の存在はどこまでも環境における存在である限り環境の形成は同時に人間の形成を意味し、技術と人文とは分離し得ない。新しい人文主義は技術についての根本的な認識を含まねばならぬ。

しかし大学は技術家を養成しなければならぬと云つても、技術家にも色々ある。そこには先ず大工と棟梁といったような区別が認められる。普通の大工は学理に依るよりも寧ろ経験に基づいて、ルウティヌ【*rouine*】に従つて、習慣的に、技術を行つてゐる。しかるに眞の棟梁は技術と共に思惟を有し、技術的過程について原因結果の關係の知識を有している。これによつて彼は他の技術家を指導することができる。彼の技術は技術そのものと思惟との二つの部分から成つてい

る。大学の教育においても既存の技術の習得はもとより大切である。技術は習熟されるのでなければ、謂わば習慣的なところを有するのでなければ、技術としての現実的価値を有しない。技術には実地の練習が大切である。しかし、すべての技術は自然法則を基礎としており、従つてこの法則の認識における進歩は技術の進歩にとつて必要である。そして大学の大学たる所以は特にどのような理論的方面を重んずるところにある。理論と技術とは不可分のものであるが、殊に大学の大学としての特色は単に技術の習得に止まらないで、技術に關しても理論を重んずる点になければならぬ。さもなければ、大学と専門学校との区別も不要である。思惟と理論の欠乏は大学の本質の喪失を意味している。

技術の進歩は理論の進歩に資し得るであろう。技術の進歩から理論的帰結が引き出されなければならぬ。逆に理論の發展は技術の發展を促し得るであろう。理論の發展から技術的帰結が導き出されなければならぬ。また技術の進歩のためには理論における進歩を要するであろう。技術の進歩のために理論的研究が進められなければならぬ。大学の教育はこれらの任務に対して行われなければならぬ。

時局は多数の技術家を必要としている。そのために近年技術教育は大いに奨励されているが、

しかしその反面、自然科学においても理論的研究が無視される傾向が次第に著しくなっている。かような跛行^{はこう}状態がこのまま進んでゆけば、やがて技術そのものの進歩も停頓し、遂には退歩しなければならなくなるであろう。更に他方において時世は技術の要求する科学的精神と相反する種々の非合理的思想を蔓延せしめつつある。その結果は国家に必要な勝れた技術家をも作り得なくなるであろう。技術的精神は科学的精神を離れてあり得ないのである。

右の如き状態に対して技術家は無関心であることを許されない。あらゆるものが跛行的であるということは今日の特徴であるが、技術と理論とが跛行的になつてゆくことに対して、大学はその本質に従つて当然理論擁護の立場に立たなければならぬ。かような現実に対しても理論的研究に従事する者は技術家の協同に俟っている。

ところでユニヴァーシティという語の意味するように、大学は或る意味において普遍的教養の場所であればならない。この普遍的教養はディレッタンティズムと区別されることが大切である。何一つ真に専門的な教養を有しない者は真に普遍的な教養を有することもできないであろう。普遍は特殊と結び付き、特殊を通じて現れるものにして真の普遍である。技術家はディレッタントとまさに反対のものである。ディレッタントとは厳格な技術的訓練を有しない者のことである。

技術家は専門家である。大学の教育はどこまでも専門家を作らねばならぬが、しかし大学の本質において更にそれ以上のことを要求されている。眞の技術家は単なる技術家以上のものでなければならぬ。彼は自己の特殊の仕事の意味を普遍のうちにおいて自覚しなければならぬ。かような自覚にも種々のものが考えられる。即ち一つの技術を全体の技術との関聯において認識することもそれである、また技術と理論との関聯を認識する事もそれである。それらはいずれも重要である。しかし今日最も重要なことは、自己の特殊な仕事の意味を社会のうちにおいて自覚するということである。

技術はもと人間の生活を向上させるために存するものである。しかるにその技術が人間を不幸にするために使用されているようなことはないか。技術は労働を軽減して、人間が文化的に生活することを可能ならしめるものである。しかし現在実際にそのような結果になっているかどうか。技術は物資を豊富にしてすべての人の生活を豊富にするものである。しかし技術の驚くべき進歩にも拘らず今日果たしてそのような状態になっているかどうか。これらの問題について現在の社会生活の不幸の原因が技術そのものにあるかの如く考え、そこから反技術主義を唱えるというが如きことは大きな間違いである。原因は社会そのもののうちに、その特定の機構のうちにある。

人間生活の向上に貢献し得る技術がその意義を完全に發揮することなく、却つて反対の結果になつてゐるのは社会的原因に基づいてゐる。人間はすべて自己の行動の結果について社会に対して責任を有するとすれば、技術家として自己の技術そのものに対して責任を有することは勿論、彼は社会人として自己の活動の結果について社会に対して責任を有してゐる。人間の活動は根本的に社会的である。技術家が技術の社会的意義について反省するということは、技術がその本質を制限されることなく發揮するために要求されており、従つて技術家にとつて決して単に外的なことではない。大学の教育は職業に対して準備することを卑しむべきではないけれども、単なる職業人を作ること以上でなければならぬとすれば、かような反省は大学にとつて必要である。

かくして大学の教育の立つべき新人文主義は、技術と人文との抽象的な分離に反対し、そして、ディレッタントイズムを却けて専門家の意義を強調すると共に専門家に対して社会的自覚、進んで社会そのものについての科学的並びに技術的認識の必要を力説しなければならぬ。インテリゲンチヤはどこまでも優秀な技術家であるべきである。しかし今日の危険は、インテリゲンチヤが専門家として自己の技術にのみ頼ろうとする傾向が社会の困難な現実を回避する一つの方便に墮してゆく可能性を生じているということである。

解題

第十三卷編集者榎田啓三郎によると、掲載紙誌に従って収録したが、誤植や意味の通じない箇所などは編者の責任において訂正したとの事である。

「自殺の哲学」は、読売新聞の企画で、『女人芸術』派の閨秀新人作家矢田津世子が「死を誘導するものに就いて——三木清氏にお尋ねします」と題して、問うたことに対する回答として書かれたという。その問いは以下の通り、

「かつて、ホレエシヨの哲学を論じて悠久の死の裡に自己を探求していった藤村操氏は当時流行していたシヨペンハワア、ニーチェ主義に影響された虚無的哲学者だと思えますが、こんどの三原山噴火口へ投身自殺した松本貴代子さんは、藤村氏に於けるがような哲学的な死ではなく、藤村氏が自然に対比した人間の無力によつて死へ誘導されたのに反し、貴代子さんは、その遺書によれば、自己闘争、つまり第一の自我に対比した第二の自我の無力——自我の分裂——の問題をとり上げて、

その統一綜合へのみちとして死へはしつたものと解釈されます。即ち、前者の場合は、自己の把握したイデオロギイを其「自殺の保証人」とせる強い統制ある意識をもつていたに反し、後者の場合は、社会的な現実的な複雑性を反映した矛盾にみちている人間性を強くプチブル的に意識することによってひきおこされる人間的な——文学的な——はげしい内部抗争にたえかねて、死を、それが解消手段として選んだのではないでしようか。なお、「自殺の保証人」昌子さんを求めたのも、その弱さのためではないでしようか。

これを社会問題として見る時貴代子さんの方に社会的な必然性があるように思われます。藤村氏の場合と同様、ひとつの流行になるものとしても、そこに本質的な差異があるのではないでしようか。

明徹、三木清氏の御批判をおねがいます」

「美術時評」は都新聞学芸部が五つの項目について数人の学者に発したアンケートに答えた文章で、その質問の内容は次のとおりであった。

一、展覧会について。○……現在の社会的情勢のもとに於てどういふ存在意義をもっているでしようか？○……作品発表機関として、その組織構成の上に改新さるべき点はないでしようか？

二、美術批評について。○……現行の所謂美術批評は、何を目標としてなされているのでしょうか？ 技術批評、鑑賞批評、夫々どれ程の効果があがっているのでしょうか？ ○……新しい社会思想、社会生活との関聯に於て、今後どんな形の新しい美術批評が生るべきでしょうか？

三、美術家の集団について。○……美術家連は特殊のサークルをなしていますが、その生活意識・態度については、何う見られますか？ ○……展覧会を離れて、其制作品の持つ社会的交渉については何うでしょうか？

四、美術ファンについて。○……現在の、美術愛好者はどういふ社会層に属するのでしょうか？ その諸タイプについて……○……美術作品は、それらファンによつて何う受け取られているでしょうか？ 今後の事は何うでしょうか？

五、この秋の収穫。○……特に傑出せる作品、及び特に注目すべき傾向について……

「新語・新イズム解説」は、読売新聞の学芸欄の日曜特輯の依頼により執筆。

「東洋の人間の批判」は、ヒューマニズムのリレー評論で、本稿末尾に、「いろいろ書き足らなくて前の

諸氏にすみませんが、入院中の病人より迎えが来たので、不本意ながらこれで擱筆して、締め切り時間に間に合わせます。」との附記があるとの事。因みにその病人とは三木清の夫人の事で、その執筆直後8.6に逝去されたとの事。

「貧困と危機」は、「日本の貧しさ」というテーマのリレー評論で、浅野晃「日本人は何処に居る?」、中島健蔵「我等に自由を」、林房雄「若葉の心を」の後を受けたもの。

「文化の根源と宗教」は、1933.9.17、19、21、22、23『読売新聞』に発表されたもので、後、『神学界』に再録、その折、鎌倉における講演でその梗概と付記されているとのこと。1985年全集第2刷で修正されている。

本巻収録作品のうち、後に単行本に収録されたものは以下の通り、

「如何に宗教を批判するか」と「宗教闘争と階級闘争」はともに、中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』（1930.5.5刊大鳳閣書房）

「人間再生と文化の課題」と、「教養論の現実的意義」を加筆した「教養論」はともに三木清論文集『学問と人生』（1942.3 中央公論社刊）

「青年に就いて」と、「学生の知能低下に就いて」を改題した「学生に就いて」はともに三木清編集『現代学生論』（1937.9 矢の倉書店刊）

なお目次及び標題に初出月日を付加する形式にしたのはPDF作成者である、全集では後記に記されている。

底本：三木清全集第十三巻 1967.10.17 岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2019.10.5