

三木清批評選集

東亜協同体の哲学

世界史的立場と近代東アジア

書肆心水

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

東亜協同体の哲学
目次

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

I 総論

東亜思想の根拠	一三
日支を結ぶ思想	二七
知性人の立場	三三
汪兆銘氏に寄す	三五
日本の歴史的立場	四二
現代民族論の課題	四七

総論・資料篇

新日本の思想原理	六三
支那事変の意義（六三） 東亜の統一（六六） 東亜思想の原理（七〇） 新東亜文化と日本文化（八〇）	
新日本の思想原理 続篇——協同主義の哲学的基礎	八三
緒論（八三） 協同主義の基点（八六） 協同主義の歴史基礎	
協同主義の社会観（一一二） 協同主義の歴史観（一二九）	

II 思想論

日支思想問題	一二五
東洋の人間の批判	一三三

新世界観への要求	一三七
世界的思想の要望	一四七
思想確立の基礎	一四九
知性の改造	一五四
知慧の秩序	一七四

Ⅲ 文化論

東洋文化と西洋文化	一八七
政治と文化	一九八
謙讓論	二二五
対支文化事業の方向	二三三
文化の権威	二三五
文化の力	二三一
現代哲学の動向	二四五

Ⅳ 歴史論

日支文化関係史	二七一
---------	-----

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

東亜文化の発展とその特質（二七） 日支文化交渉の歴史的概観（二六六）
欧米勢力進出以前に於ける東亜（二九七）

現代日本に於ける世界史の意義 三二五

歴史の理性 三二

戦時認識の基調 三七七

V 外地印象論

国民性の改造——支那を視て来て 三五三

満洲の印象 三六五

満洲の教育所見 三七一

比島人の東洋的性格 三七七

VI 短評

岩波講座『東洋思潮』を評す（四〇九）

『時代と道徳』

『時代と道徳』序（四二） 東洋人に還る（四三） 一つの日支問題（四四） 日本と支那思想（四二五）

漢字の効用（四七） 『時代と道徳』 原版後記（四八）

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

『現代の記録』

『現代の記録』序 (四二〇) 文化工作の前提 (四三二) 支那語の学修 (四三三) 世界の秩序 (四三四)
北支文化の一礎石 (四三五) 「黄禍」 (四三七) 革新の基準 (四三八) 世界的日本人 (四三〇)
研究機関への希望 (四三二) 新しい神話 (四三三) 国民心理の解明 (四三四) 事変の進歩的意義 (四三六)
内鮮一体の強化 (四三七)

続 現代の記録

東亜協同体の現実性 (四三九) 国民運動の起点 (四四〇) 民族性と政治 (四四二) 東西の新秩序 (四四三)
協和と指導 (四四五) 人材の不足 (四四六)

コラム 「東京だより」

日満支一体 (四四九) 文化発達の契機 (四五二) 自然と文化 (四五三) 大陸科学の建設 (四五四)
大陸的日本人 (四五六) 知性人の態度 (四五八) 日本主義の発展 (四六〇) 文化の闘争 (四六一)
婦人の進出 (四六三) 日満官吏の交流 (四六五) 日本の場合 (四六七) 「廿世紀の思想」 (四六八)
日本とドイツ精神 (四七〇)

三木清略年譜

四七一

SAMPLE
Shoshi-Slinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

三木清批評選集

東亜協同体の哲学

世界史的立場と近代東アジア

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

凡例

- 一、底本には『三木清全集』岩波書店、全二十巻版（第二次全集再版、一九八六年完結）を使用した。
- 一、底本は旧漢字・旧仮名遣いであるが、これは新漢字・新仮名遣いに置き換えた。それ以外の表記変更はしていない。
- 一、（ ） 括りのルビ（振り仮名）と（ ） 括りの行内二行割注は本選集発行所が便宜的に補ったものである。
- 一、本選集の書名および、「Ⅰ総論」「Ⅱ思想論」……の括り、各文章の配列は本選集発行所によるものである。
- 一、それぞれの文章の初出などは各文章の冒頭に＊印の注で記し、全集における収録巻数は各文章の末尾ないし冒頭の注に記した。

I
総
論

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

東亜思想の根拠

一

曩^{（むかし）}に私は「現代日本に於ける世界史の意義」^{（本誌六月号）}（^{（本誌選集）}）と題する小論において支那事變の世界史的意義を論じ、それがいわば空間的には東洋の統一の問題の解決に、他方いわば時間的には資本主義の問題の解決に存することを述べた。かような見方は最近次第に一般に語られるようになった東亜協同体の思想のうちに具体的に表現されるに至ったかの如く思われる。そこで私はいま再びさきの問題を取上げ、これを発展させることによっていわゆる東亜協同体の思想が如何なる根拠を有すべきかに就いて若干論じてみよう。

東亜協同体の思想——簡単に東亜思想と呼ぶ——を論ずる立場は依然として世界史的な立場でなければならぬ。もしも東亜思想が世界史の統一的な理念を放棄することによって生れるものであるとすれば、それは結局反動的な意義しか有しないことになるであろう。東亜という語は地域的なものを現わしている、それは今日現実的には日滿支を指している。やがて述べるような意味において私はもちろん地域的

＊初出、一九三八年十二月、『改造』

な考え方にも或る重要性を認める。しかしながら東亜思想が単なる地域主義、即ち地域的分離主義、地域的閉鎖主義、乃至は地域的便宜主義、或いは更に単なる地理的宿命論或いは風土主義、等々のものである、とすれば、それは世界史の統一的な理念を有するものであることができぬ。東亜という語が地域的な名称であるだけ、我々はかような地域主義の考え方に陥らないように特に注意することが必要である。単に地域的に考えられるような思想は真の思想の名に値しないであろう。日本が世界史の発展の統一的な理念を掲げて立つことによってのみ今次の事変は真に世界史的意義を獲得することができるのである。

ところで世界史の見地において東亜思想を論ずる場合、二つの点が問題になってくる。即ち一方においては東亜思想の民族主義乃至国民主義に對する關係が問題であり、他方においてはその國際主義乃至世界主義に對する關係が問題である。

支那事變の当初から私は種々の機會にこの事變が偏狹な民族主義の超克の契機となるであろうということを繰返し述べてきた。そのことは今や東亜協同体の思想の出現によって実証されるに至ったかのように見える。東亜協同体は云うまでもなく民族を超えた或る全体を意味している。しかし私は民族主義乃至國民主義が世界史の現段階において有する意義を全く否定しようとする者ではない。そこに誤解があつては却つて真に具體的な世界史の見方が失われることになるであらう。後に論ずることを先取しつつ、誤解のないように予め云っておけば、民族主義乃至國民主義は今日次の三つの点から考えて重要な意義を有している。第一に、それは現在抽象的なものになった近代的世界主義もしくは國際主義の克服にとつてその否定的契機となり、そこから新しい意味における世界主義の發展してることが可能にさ

I 総論

れるという意味において重要性を有している。第二に、それは東亜協同体というが如き民族を超えた全体を考へるにしても、その中において各々の民族或いは国家がそれぞれの個性、独立性、自主性を有するのでなければならぬという意味において重要性を有している。第三に、どのような世界的意義を有する事柄も、抽象的に普遍的に実現されるものでなく、却ってつねに一定の民族において最初に実現されるという意味において、言い換えれば、どのような世界的な出来事もつねに一定の民族の行動として開始されるという意味において、民族主義には正しい見方が含まれているのである。

二

かくて我々は先ず、支那における民族主義の意味を正しく理解しなければならぬ。すべて戦争はこれに参加する国々においてその民族主義を喚起する性質を有している。支那における現在の民族主義にもそのような方面があることは確かである。しかし支那における民族主義の擡頭は事変以前からのことであり、それは単に抗日というが如きこと以上に内的な必然性を有している。即ちそれは支那の近代国家への発展に伴うものであり、その限りこの民族主義は歴史的必然性と進歩的意義とを有している。それは日本自身があの明治維新の頃に尊皇攘夷の名において経験してきたものと類似するところがある。我々は支那における民族主義が支那の近代化にとって有する歴史的必然性と進歩的意義とを十分に認識しなければならぬ。この認識なしに支那の民族主義的傾向を單純に排撃し、その三民主義という民族主義を抽象的に否定するが如きは却って反動的なことになるであろう。我々は支那の近代化への歴史的に必然的な運動を阻止することができないし、また阻止すべきでもない。寧ろ支那の近代化こそ東洋の統

一の前提であり（拙論「日本の現実」中央公論昨年十一月号参照）（全集下三）、従ってまた東亜協同体の形成に
とつての前提である。日本は支那を征服しようとするものでない以上、支那の近代国家への発展を阻止
すべき理由はない筈である。まして日本の国内に向つては民族主義を唱えつつ支那に対してはその民族
主義を否定するというのが如き矛盾を犯してはならない。もし日本において民族主義が今日何等か重要な
意義を有するとすれば、それは支那においても同様の意義を有すべき筈である。また逆に支那における
民族主義に一定の制限が置かれねばならぬとすれば、日本における民族主義にも同様の制限が認められ
ねばならぬ筈である。かように考えてゆくのが東亜協同体的な考え方であると云い得るであらう。それ
のみでなく我々は歴史の現在の段階における支那の民族主義の特殊性を理解しなければならぬ。それは
支那の近代化が日本よりも遅れて行われているという事情に基く特殊性である。いわゆる東亜協同体は
単なる民族主義の上に立つことができぬ。その限り支那の今日の民族主義は批判さるべきものであり、し
かもその批判は世界史の現在の段階がもはや単なる民族主義の時代ではないという点から、言い換えれ
ば東亜協同体の思想の世界史的意義を闡明することから出立しなければならぬであらう。

三民主義は救国主義であると既に孫文が云っているように、支那の民族主義は支那の国家的独立の要
求である。そして支那の独立は日支の共存共栄を意味すべき東亜思想にとってその前提でなければなら
ぬ。支那の独立を妨げているのは列国の帝国主義である。日本の行動の意義は支那を白人帝国主義から
解放することにあると云われるのである。この解放なしには東洋の統一は実現されない。しかしまたも
し日本が欧米諸国に代つて支那に帝国主義的支配を行うというのであれば、東亜協同体の真の意義は実
現されないであらう。白人帝国主義の駆逐という場合、駆逐さるべきものは帝国主義であつて白人では

I 総論

ない。東亜協同体は本質的に白人に対しても門戸の開かれたものでなければならず、ただその帝国主義的侵入を許さないのである。東亜協同体の建設を目標とする日本みずからも同様に帝国主義的であることができぬ。しかるに帝国主義の問題は資本主義の問題である。かくて東洋の統一という空間的な問題と資本主義の解決という時間的な問題とは必然的に一つに結び付いている。東洋の統一の思想は白人の歴史が即ち世界の歴史であるかのように考える世界史についてのいわゆるヨーロッパ主義、世界を白人の見地からのみ考える思想を打破して真の世界の統一を実現すべき意義を有している。東洋の統一もまた単に日本見地からのみ考えられてはならない。東洋の統一の実現が却って真の世界の統一の基礎であるように、支那の統一の実現がまた東洋の統一の基礎であるのであり、この支那の統一を実現するものである限り支那の民族主義には東亜協同体の立場からも意義が認められねばならぬ。しかしながらかように民族的に統一された支那が如何なる新しい政治的構成を有すべきかは、東亜協同体という新しい全体の見地から考えらるべきことである。なぜなら単なる民族主義の立場においては東亜協同体の建設は不可能に属するからである。

三

民族主義が廿世紀の思想であると云うことはできないであろう。世界史的に見れば、民族主義(ないし)乃至国民主義の時代はあのルネサンスの時代であった。ルネサンスの時代は中世の教會的世界主義が破れて国民主義が現われ、近代的な国民国家の成立に基礎がおかれた時代である。中世を支配したのは地上における神の国の觀念、あらゆる民族的、社会的、文化的差異を超えたカトリック教會的な普遍的文化の觀

念であった。ルネサンスにおいて見られるのはかような神の国の觀念の没落と統一的カトリック的文化のそれぞれ独立な国民的文化への分裂である。中世の世界語であったラテン語に対して国語の価値が認識され、「国民文学」が現われたのもこの時代のことである。ダンテは『俗語論』を書き、イタリア語で不朽の傑作を遺した。イタリアにおけるヒューマニズムの出現はイタリア人の国民的意識の覚醒と結び付いていた。

かようにしてルネサンスの国民主義は中世の教會的世界主義を破って現われたものと見られ得るが、それは同時に世界的意義を担っていたのである。世界のルネサンスに先駆けたイタリアの国民主義は自己のうちに同時に近代的社会の普遍的原理を具えていた。それ故にこそ当時イタリアにおける国民主義の出現は世界史的なものであった。この国民主義はそれ自体としては特殊なものであったにせよ、同時に普遍的意義を有したのであって、新しい世界秩序を指示していたのである。かようにして歴史そのものが教えるように、すべて真に歴史的なものは特殊的にして同時に普遍的なものである。単に特殊であって普遍性を有しないものは真に歴史的なものと云うことができぬ。今日いわゆる東亜協同体が世界的意義を有すべきものであるとすれば、それは東亜という特殊性を具えたものであることは勿論であるが、単に特殊なものではなくて同時に普遍的なものでなければならぬ。言い換えれば、それは東亜の地域に限られないで世界の新しい秩序に対して指標となり得るようなものでなければならぬ。東亜の新秩序は世界の新秩序であり得ることによって東亜の新秩序ともなり得るのである。従って東亜の新秩序は今日の世界的な課題即ち資本主義の問題の新しい解決を提げて現われるのでなければならぬ。東亜協同体は東亜に建設されるものとして特殊であり、或る閉鎖性を有するものであるにしても、それは

I 総論

普遍的原理を含むものとしてどこまでも開放的であって世界の諸国の自由に出入し得るようなものではないければならぬ。

中世的世界主義に対して国民主義として出立した近代的社会の形態は、そのうちに普遍的原理を含むことによって次第に世界化され、世界の現実^{じじつ}は歴史の発展と共に次第に世界的になった。今日の世界の一切の事情が過去の歴史の如何なる時代に比しても世界的になっていることは明白な事実である。それは世界主義の勝利を意味すると云うことができる。従って今日世界に国民主義とか民族主義とかが現われたとすれば、それは、逆説的に聞えるにしても、世界の現実^{じじつ}が愈々世界的になったために現われた民族主義であり国民主義であると云わねばならぬ。世界は現在益々世界的になったのであるが、近代的な世界主義が抽象的なものである限り、その抽象性の故に世界主義に対して否定的な国民主義^{みんしし}乃至民族主義の現われてくる理由があった。しかし他方すでに世界の現実^{じじつ}が愈々世界的になっている以上、世界史の現在の段階において民族主義や国民主義の有する意義は制限されている。即ちそれは近代的な抽象的な世界主義に対する否定の契機になるように止まるのであって、行き着くべきところは最早や単なる民族主義や国民主義であることができぬ。今日は或る意味では近代的世界主義の分裂の時代であると言われるであろう。しかしながらこの分裂はもはや単に民族主義^{みんしし}乃至国民主義への分裂ではあり得ない。固有な意味における、そして真に進歩的意義を有した国民主義はルネサンスの時代のものであった。かうして今日東亜協同体というが如き民族を超えた一全体の構想の有する重要な意義が認められるのである。抽象的な近代的世界主義は世界の諸地域における、例えば東亜協同体の如き種々の独自な新しい全体社会へ分裂すると考えられるであろう。けれどもこの分裂は単なる分裂であるのではなく、却って新

たな統一のためのものであり、一層具体的な世界主義へ道を開くものでなければならぬ。かくの如くにして東亜協同体は新しい世界秩序に対する普遍的原理を内在せしめているのでなければならず、世界の新秩序の形成にとって動力となるものでなければならぬ。

近代的な世界主義は如何なる意味において抽象的であつたであらうか。それは各々の民族の有する固有性や特殊性に対する深い認識を有しない点において抽象的であると云われるのがつねである。それは実に近代的原理の上に、言い換えれば自由主義の上に立っているが故に抽象的であるのである。近代的自由主義は個人主義である。即ちそれにとつては個人が先であつて社会(ソサエティ)の後のものである。アトム(Atom)の如く独立な個人が先ず考えられ、社会はしかる後にかような個人が本質的には個人的立場から取結ぶ関係として出来てくるものの如く考えられる。あの社会契約説は近代的社會觀の典型的なものである。同じように近代的世界主義にとつては各々の国家がアトミズム的に先ず考えられ、世界はかような国家の本質的にはそれぞれの国家の立場における関係として後から出来てくるもののように考えられる。近代的世界主義は固有な意味におけるインターナショナルイズム、即ちそこでは世界は単にネーションとネーションとのインターリレーションに過ぎず、従つて勢力均衡ということが国際主義にとつて最も有力な原理であつた。近代的自由主義においては諸個人はあらゆる結合にも拘らず本質的に分離されている。同様に近代的世界主義においては諸民族はあらゆる結合にも拘らず本質的に分離されているのである。近代的社會はアトミズムの体系であるといわれるように、近代的世界主義もアトミズムの体系にはかならない。

今日自由主義に対して全体主義が現われている。全体主義的社會觀は、全体を部分よりも先のもので

I 総論

あるという原理に従って、先ず社会を全体として考え、その中においてそれに包まれるものとして個人を考えるのである。部分に対する全体の優先が認められる。ところで今日の全体主義は民族主義として現われた。そして既に云った如く近代的な抽象的な世界主義に対する否定の契機としてまず民族主義の現われる理由が存する以上、且つ民族というものが共同社会（ゲマインシャフト）としての性質を自然的に具えており、従来の社会の諸形態のうち全体主義を極めて直観的に示している関係から考えて、全体主義がまず民族主義として現われたのは当然であると云えるであろう。しかしながら世界史の今日ではもはや単なる民族主義に止まることができないとすれば、全体主義は民族を超えた東亜協同体というが如き一層大きな全体にまで拡充されねばならぬ。東亜思想は全体主義の拡充として意義を有するであろう。かような拡充は従来の民族主義の全体主義に含まれていた種々の非合理的要素が除かれることを要求している。東亜協同体は単なる民族主義によっては考えられ得ない故に、従来の全体主義が血と地というのが如き非合理的なものを強調していたのに対して一層合理的なものを基礎としなければならぬ。民族と民族とを超えて結ぶ原理は、一族の内部においては結合の原理として可能であるような内密のもの、秘義的なものであることができず、公共的なもの、知性的なものでなければならぬ。また従来の全体主義は論理的に云っても全体が部分を抑圧し、個人の独自性と自主性が認められないという欠陥を有しており、そして事実としてもそうであったのであるが、新しい全体主義においてはかような欠陥がなくならなければならぬ。東亜協同体という全体の内部においては、日本もその全体性の立場から行動することを要求されていると同時に日本はどこまでも日本としての独自性と自主性を維持すべきであり、支那に対しても同様にその独自性と自主制とが承認されつつしかもどこまでも全体性の立場に立つことが

要求されなければならない。かくして一般的に要求される論理は、個体はどこまでも全体のうちに包まれつつしかもどこまでも独立であるという新しい論理であり、この論理は従来の全体主義における有機体説の論理に対して正しい弁証法の論理と云うことができるであろう。東亜協同体の内部においては各々の民族が独自性を有しなればならぬ以上、従来の抽象的な世界主義が民族の固有性を否定したのに対してこれが自覚を強調して現われた現在の民族主義にも重要な意義があると云わなければならぬ。しかもまた同じ論理に従って一民族の全体の内部においても個人の独自性と自主性との認められることが要求されるのである。かようにして考えられることは、新しい全体主義は自由主義に単に対立するものでなく、却って自己のうちに自由主義を弁証法的に止揚するものでなければならぬということである。単に自由主義に対立する限り全体主義もそれ自身一個の抽象に過ぎないであろう。更にまた東亜思想は固より抽象的な世界主義を否定するところから生れ得るものであるが、この特殊なもの^(わ)は自己のうちに新しい世界秩序に対する普遍的原理を含むことによって同時に新しい世界主義を指示するものでなければならぬ。この新しい世界主義は全体主義と同様の原理に従って考えられるものである。即ちそれは近代的世界主義におけるアトミズムを克服して世界を實在的な全体と考え、それぞれの民族がどこまでも独自性を有しつつしかもその中に包まれているという全体として世界を把握するものである。東亜思想は近代世界主義を否定しつつ同時に新しい世界主義を内在せしめていなければならないであろう。

四

私は東亜思想の基礎となるべき新しい全体主義が従来の民族主義的全体主義の非合理性に対して合理的なものであるべきことを述べた。もとよりこの合理性は抽象的なものであってはならぬ。純粹に合理的であるのは或る意味においては近代的社会即ちいわゆるゲゼルシャフトである。近代ゲゼルシャフトは合理的であつた限り開放的、公共的、世界的であつた。しかしそれが近代自由主義的合理性であつた限りその合理性も抽象的であり、従つて制限を有したのである。その合理主義はマックス・ウェバーの云う如く簿記によつて象徴されるような近代的合理主義である。東亜思想は合理的なものでなければならぬといつても、それは抽象的な合理性をいうのではなく、却つてその合理性は今日の全体主義者が強調するゲマインシャフトの根柢をなすような非合理的なものを止揚したような具体的な合理性でなければならぬ。その合理性は抽象的に普遍的なものでなく、東洋文化の伝統というものと結び付いたものでなければならぬであらう。しかしながら東亜協同体をゲマインシャフトと考えるところから封建的なものへと反動に陥らないように注意することが大切である。ゲマインシャフトはゲマインシャフトとしてゲゼルシャフトが抽象的に開放的であるに対してつねに何等か閉鎖的な全体であるが、新しい協同体は封建的なゲマインシャフトの如く単に閉鎖的な体系であつてはならない。それはゲマインシャフト的に閉鎖的であると同時にゲゼルシャフト的に開放的でなければならぬと云われるであらう。(これらの点については今月の日本評論における拙論「知性の改造」参照。)(本選集 後編) 東洋的な社会はゲマインシャフト的性質を鮮明に有するといえるであらうが、それが封建的なものに依存するところが尠くないことを考え

なければならぬ。この点から云っても、東亜思想が東洋文化の伝統を尊重することは当然であるとはいえ、それは単なる東洋主義に止まることができない。

私はすでに支那の近代化が東亜協同体の前提であると云った。東亜思想は東洋文化の伝統につながらねばならぬことは明かであるにしても、かような近代化を除外することができない。一般に近代化をもつて単なる西洋化の如く考えることは間違っている。人間は自分のうちに全くないものを身につけることができる。しかも自分のうちにあるものも環境から触発されて初めて発達する。音楽の素質のある者も他から音楽を聴くということがなければ自分のうちに音楽の素質のあることを発見することがないであろう。かようにして我々が有するいわゆる西洋的なものも単に西洋から与えられたのではなく、むしろ元来自分のうちにあった謂わば西洋的素質が西洋文化に接触することによって発見され発達させられたに過ぎないと考えることができる。人間の発達にも文化の発展にも環境がつねに必要である。東亜文化の特殊性を主張することから世界文化との接触を排斥するようなことがあってはならない。東亜協同体の文化は単に西洋文化に対する東洋文化というのが如きものでなく、東洋の特殊性を有すると同時に世界的意義を有するところの、しかも東亜協同体の使命に鑑みて世界的に最も進歩的な文化でなければならぬ筈である。

如何なる世界史的行動もつねに一定の地域から発足する。けれどもそれが世界史的意義を有するものである限りそれは一定の地域に局限されない意義を有するものでなければならぬ。この際注意すべきことは世界的ということをも単に地域的にのみ考えてはならないということである。世界主義を単に地域的に考えるならば、世界主義は世界征服主義ともならねばならぬであろう。世界的ということは文化の内

I 総論

的な一定の性質をいうのであって、それが如何なる範囲の地域において実現されるにせよ、その範囲の広狭に拘らず、一定の文化は世界的であることができる。日本が世界を征服しなくても日本の文化は世界的になることができる。日本が支那を征服しなくても東亜協同体の建設に指導的であり得るということも根本においては日本の文化のかくの如き性質に依るのでなければならぬ。単に地域的な考え方をするならば、東亜協同体の建設ということも日本の侵略主義と考えられねばならなくなるであろう。如何なる世界的なものも抽象的に世界的に実現されるのでなく、一定の地域において特殊なものの中に初めて実現されるという意味において、抽象的な世界主義に対する地域的な考え方の具体性を認めなければならぬと共に、東亜協同体というものを単に地域的に閉鎖的な体系として考えることは許されない。世界の現実が今日の如く愈々世界的になった場合においては地域的に完全に閉鎖的な体系として如何なる社会秩序を考えることも不可能にされている。東亜協同体が何等か閉鎖的な意味を有するとするならば、それはその秩序の内的性質によってそうでなければならぬ。即ちそれは近代的ゲゼルシャフトに対するゲマインシャフトとしてすべてのゲマインシャフトに本質的な一定の閉鎖的性質を有すると考えられるのであるが、しかし他方この新しいゲマインシャフトは近代的ゲゼルシャフトの基礎である資本主義が現在有する問題に新しい解決を与えることによって可能であるという意味において、即ち今日の世界的課題を解決するという意味において本質的に世界的なもの、従って本質的に開放的なものでなければならぬ筈である。

東亜協同体といつても固よりただ協同的に作られるものではないであらう。その建設に対して日本は現にイニシアチヴを取るべき立場におかれている。このように如何なる世界的な出来事もつねに一定

の民族の行動として発足するという意味においては今日我が国において民族主義が強調されることも偶然ではない。しかしそれは飽くまで我々の民族の世界史的使命を強調する立場に立たなければならぬ。そして東亜協同体の建設は日本の東亜征服を意味するのでなく却って新しい基礎における共存共栄を意味するのでなければならぬ以上、また日本は自らイニシアチヴをとって作るこの東亜の新秩序のうちに自ら入ってゆくべきものである以上、日本も日本の文化もこの新秩序に相応する革新を遂げなければならぬ。日本がそのままであって東亜協同体が建設されるということは論理的にも不可能である。しかしまたそのことはこの協同体において日本がその固有性を発揮することを否定するものではないのである。国内における革新と東亜協同体の建設とは不可分の関係にある。かくして新文化の創造なしには東亜の新秩序の建設もあり得ないのである。

（全集十五卷所収）

SAMPLE
Shoshi-Shinshu.com

日支を結ぶ思想

一

＊初出、一九三八年十一月、『知性』

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

そのことから今日革新の原理として屢々語られて^(しんしん)いる全体主義についても深く考え直さねばならなくなっている。全体主義は西洋のファシズム国から来た思想であるが、民族主義であることを特色としている。そのいわゆる全体は民族を超えた何等かの全体を謂うのではなく、却って民族を意味するのであ

る。我々はもちろん全体主義が個人主義や自由主義に対して勝れたところを有するのを正直に認めなければならぬ。けれども全体主義が民族主義である点において我々は全体主義に止まることができないであろう。たとい全体主義というにしても、それは東亜協同体というが如き全体を考えての全体主義でなければならぬであろう。

二

自由主義は合理主義であると云われるが、その抽象的な合理主義に対して全体主義は民族というが如き身体的なもの、感性的なもの、直観的なものを基礎としているところに現実的な力を有している。しかるに我々にとって全体主義は単なる民族主義であることができないとすれば、いま東亜協同体というが如き一層大きな全体を目標として全体主義を考える場合、それは何等かの生物学的なものを基礎にするのではなく、寧ろ文化の伝統というが如きものを基礎としなければならぬ。伝統というのは自然的なもの、身体的なもの、感性的なものになった文化のことである。それはパトスのうちに沈めるロゴスのことである。かようにして全体主義が生物学的な根柢から文化的根柢へその基体に移されると共に、全体主義の思想そのものが現在の非合理的なものから合理的なもの、知性的なものに変らなければならぬ。それは従来の自由主義の抽象的な合理主義に対して具体的な合理性を確立しなければならぬ。

全体主義に向けられる論理的非難は、それがけっきょく部分の独自性を否定してしまうということである。全体主義が論理的にかような弱点を有する限り、これによって東亜協同体というが如きものを考へる場合、その中において日本が日本として有する独自性も支那が支那として有する独自性も、考へ

I 総論

れなくなるであろう。しかるに必要なことは、東亜協同体という全体を考えるにしても、その中において日本が日本の独自性を失わないことは固より支那^{（支那）}に対しては支那の独自性が認められることであろう。即ち部分はどこまでも全体の中に包まれながらどこまでも独自のものであるという論理が要求されている。そしてこの論理を移して考えるならば、一つの全体国家の内部においても個人の独自の自律的な活動が認められるということにならねばならない。そこには従来の全体主義の論理とは異なる論理が必要である。

三

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

でない東洋的なヒューマニズム——の要素の復興が主要な目標でなければならないであろう。

西欧におけるルネサンスの時代は中世の教會的な世界主義が諸民族の国家の擡頭によって分裂した時代であった。今日は或る意味では同じように近代自由主義における世界主義の分裂の時代であると言うことができる。けれども今日はあのルネサンスの時代のような民族主義に止まることができない。そこには世界主義の東亜協同体というのが如き民族を超えた一層大きな組織への再編制が見られる。現代はブロック時代であると云われるのもその意味である。しかるにこのように世界が一層大きな単位に再編制せられねばならぬということは、あのルネサンスの民族主義の時代に比して今日は世界というものが一層現実的なものになってきたことを意味するのであって、その限りそれは逆に見れば世界主義の勝利であり、新しい世界主義の要求を含むものでなければならぬ。

四

それ故に東亜協同体というものを考えるにあたっては、これを単に閉鎖的な体系として考えることは許されない。全体主義はその論理的構造において単に閉鎖的な体系であるという欠陥を有している。東亜協同体は世界的な連繋において考えられねばならぬ。それは、生物学者の用語、そしてベルグソンが彼の哲学に適用した用語に従って云えば、単に「閉じた社会」でなくて同時に「開いた社会」であることを要求されている。それは閉じたものと開いたものととの弁証法的統一であるべきであり、かようなものとしてそれは具体的に世界的な意義を有し得るのである。今日、東亜協同体について語る場合、これを単に閉鎖的な体系として全体主義の原理から考える傾向が見られるのは注意しなければならぬ。東亜

I 総論

協同体を世界史的な立場において考えるには、それが近代資本主義の問題を解決すべき課題を負わされているということと共に、東亜協同体というが如き思想は世界というものが歴史の発展において次第に現実的になってきたことから必然的に生れたものであるということを忘れてはならない。

（全集十四卷所収）

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

知性人の立場

我々が求める自由は、現状維持の口実としての自由ではない。革新のための自由である。革新のために自由に探究し、革新のために自由に討議する、この自由を知性は要求する。自由主義として自由を排除するとき、現状維持派に利せられることなしとしない。

＊初出、一九三八年七月、『知性』

アジアの統一は、過去の伝統の統一ではない。今や日本の問題は何一つとして支那の問題と無関係でなくなった。対支文化工作の指導精神と云っても、国内文化のそれと別のものであり得ない。日本の問題の一切を挙げて大胆にも支那の問題と一つに結び附けたところに、今次の事変はアジアの統一を成就した。かくてアジアの統一は、現在の問題の統一である。

歴史は人間の解決し得る問題のみを人間に課する。日本の知識階級はその前に提出された問題の大きさに欣喜雀躍して然るべきである。

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

I 総論

蒋介石は支那の民族的統一の波に乗って現われた政治家である。彼は民族主義の哲学の表現である。支那の民族的統一の完成に先立って日本が蒋介石政權と戦わねばならぬという歴史的運命におかれたということは、民族主義に止まってこれを超えることなき限り二十世紀の思想であり得ないという、世界史の精神の啓示でなくて何か。

我々の同胞は、幾千となく、幾万となく、大陸へ渡っている。彼等支那を見るべし、彼等支那を知るべし。戦争は一種の洋行である、戦争もまた文化的意義をもっている。嘗てこれほど大量の日本人が一度に洋行したことはない。しかもこれらの人々は血みどろの貴い体験を通じて学ぶのである。日本精神の発露は支那を認識することであった。この厳然たる事実から東洋文化史の新しいページは始まる。

従来日本のインテリゲンチヤにとってコンミニズムもファシズムも自由主義ですらも主としてただ紙上の理論として外国から輸入されたものであった。今や日本のインテリゲンチヤにとって思想はただ現在の日本に課せられている現実の問題の解決を通じてのみ可能となるに至った。我々がどれほど独創的であり得るかが、日本の運命と共に試練される時が来たのである。しかも日本の問題を解決し得る思想は支那の問題を解決し得る思想であり、やがて世界の問題を解決し得る思想である。問題の深さに戦慄すべし、問題の大いさに挑戦すべし。

それにしてもこの二十年来、日本のインテリゲンチヤの動揺はどうだ。右から左へ、左から右へ、文字通りに右往左往する。知性の自律なくして知識階級というものはあるか。知性の自律なくして良心というものはあるか。良心なくして人格というものはあるか。日本精神の問題も、東洋のルネサンスの問題も、日本の世界史的使命の問題も、個人の良心という、いとも小さい問題に集中する。

知識階級の協力が問題になりつつある。知識階級は協力すべし。だが協力は飽くまで知性の立場からの自発的な協力でなければならぬ。協力が就職運動であったり、協力が単なる転向であったり、協力が私党化であったり、協力が官僚主義の再生産であったりしてはならぬ。

時はあらゆる不純なものを清掃するであろう。歴史はつねに清潔検査を行っている。（全集十五卷所収）

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

総論・資料篇

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

*以下「総論・資料篇」として収める二篇は、全集十七巻後記（榊田啓三郎著）において、「二篇とも、昭和研究会の文化部会における討議にもとづいて、委員長的位置にあった著者が執筆、しかし署名はなく、昭和研究会の名において刊行されたパンフレットである。」とされているもので、全集十七巻の巻末に「資料」として収録されている。昭和研究会については、同後記において以下のように紹介されている。――「昭和研究会は、近衛文麿の友人、後藤隆之助氏が、昭和八年の終りごろ、「近衛公が政局を担当する時期は必ずくる。その場合、友人の一人として国内政治においても、対外政策においても、基本的な政策をある程度までまとめておく必要がある」と考え、専門家を招いて、国防、外交、財政、労働、行政等の諸問題について話を聞くために開いた、小人数からなる一種の時事問題懇談の会合を母胎として設立されたもので、次第に侵略の野望を示しはじめた軍部のファシズムの勢力に対し、これを阻止しようと願う知識人たちの集りであった。そして時局が深刻な様相を加えるにつれて、国家の将来を憂う人たちが、今日進歩的な陣営の指導的な位置にある多くの知識人も、相次いで参加し、会員の数も次第に増して行ったが、大政翼賛会の成立の直後、昭和十五年十一月、意図した「抵抗」の実をなら挙げることなく、昭和研究会は解散した。」

新日本の思想原理

一 支那事変の意義

今や支那事変を契機として、日本の政治、経済、文化のあらゆる方面に於て大いなる変化が生じつつある。新日本の思想原理はこの事変の意義の認識に基いて確立されることが必要である。

イ 其の日本に対する意義

支那事変の発展は、国内改革なしには事変の解決の不可能であることを愈々明瞭ならしめるに至った。事変の解決と国内改革との不可分の関係は、国内改革の問題も単に国内的見地からでなく日滿支を含む東亜の一体性の見地から把握さるべきことを要求している。思想並びに文化の問題もまさにこの立場から考察されねばならぬ。文化史的に見れば、今次の事変は、従来比較的一国の内部に閉鎖されていた日本文化に大陸への伸張の機会を与えたのである。日本文化は極めて古くから支那文化の影響を受けて発

*初出、一九三九年一月、昭和研究会

達してきたが、これに比して逆に日本文化が大陸の文化に影響を及ぼしたことは少なかった。しかしながら閉鎖的であることは固より日本文化の本来の面目ではない。大陸への進出は日本の文化そのものの発展にとって重要な意義を有している。文化の地域的な拡大は同時にその質的な変化を結果するものである。逆に云えば、従来地理上並びに歴史上諸種の事情に基いて比較的閉鎖的であった日本文化はこの際質的な発展を遂げることによって初めて真に大陸への伸長を遂げ得るのである。日本文化の大陸への進出は、古来多く一方的に支那文化から影響されてきた日本文化が今度は積極的に支那文化に影響することになり、かくして東亜に於ける文化の全面的な交流が可能になり、これによって東亜文化の統一の基礎が与えられることになるのである。

ロ 其の世界史に於ける意義

支那事変の世界史的意義は、空間的に見れば、東亜の統一を実現することによって世界の統一を可能ならしめるところにある。これまで「世界史」といわれたものは、実はヨーロッパ文化の歴史に過ぎなかった。それは所謂「ヨーロッパ主義」の立場から見られたものであったのである。一九一四―一九一八年の所謂世界戦争は、西洋の思想家たちも云ったように、このヨーロッパ主義の自己批判の意義を有した。ヨーロッパの歴史即世界史ではないということ、ヨーロッパの文化即世界文化ではないということが自覚されるに至った。ヨーロッパ主義の崩壊はヨーロッパ思想にとって同時に世界史の統一的理念の抛棄となったのである。かようなヨーロッパ主義の自己批判の後を承けて積極的に東亜の統一を実現することによって真の世界の統一を可能ならしめ、世界史の新しい理念を明かにするということが支

I 総論・資料篇

那事変の有すべき意義でなければならぬ。尤も従来の東亜の歴史には、ヨーロッパに於けるギリシア文化の伝統、キリスト教、更に近代の科学的文化等による統一と同様の統一は存在しなかった。従来の歴史に於ては日支文化の全面的な且つ同時代的な交流が欠けていたために、かかる東亜の統一は与えられなかった。東亜の統一は今新たに実現さるべき課題である。そして東亜の統一が実現されないならば真の世界の統一は存在しないのであって、東亜の統一は世界から孤立する為めのものでなく、却って世界が真に世界的になる為に要求されているのである。

東亜の統一は云うまでもなく東亜に於ける文化の伝統を反省し、これにつながることによって形成されねばならぬ。東洋文化は未だ十分に開かれざる宝庫に属している。この宝庫を開き、東洋文化の世界的価値を発見することは我々東洋人の遂行すべき世界に対する義務である。しかしながら東亜の統一は封建的なものを存続せしめること或いは封建的なものに還ることによって達成され得るものではない。却って支那の近代化は東亜の統一にとって前提であり、日本は支那の近代化を助成すべきである。支那が近代化されると同時に近代資本主義の弊害を脱却した新しい文化に進むことが必要である。東亜の統一は欧米の帝国主義の羈絆から支那が解放されることによって可能になるのであって、日本は今次の事変を通じてかかる支那の解放の為に尽さねばならぬ。もとより日本が欧米諸国に代ってみずから帝国主義的侵略を行うというのであってはならぬ。却って日本自身も今次の事変を契機として資本主義経済の営利主義を超えた新しい制度に進むことが要求されている。資本主義の問題の解決は現在の世界のすべての国にとって最も重要な課題である。それ故に支那事変の意義は、時間的に云えば、資本主義の問題の解決にあると云わねばならぬ。かくして、時間的には資本主義の問題の解決、空間的には東亜の統

一の実現、それが今次の事変の有すべき世界史的意義である。そしてこの空間的な問題と時間的な問題とは相互に関連している。資本主義の問題を解決することなしには真の東亜の統一は実現されないのである。

二 東亜の統一

イ 世界の新体制と東亜協同体

今日の世界の情勢を見るに、一国が経済的単位として自足的に存在することの不可能であることが明かになり、世界の各国は所謂ブロック経済への道を迎っている。世界がこのように一国を超えた一層大きな単位に分割形成されてゆくということが今日の世界の動向である。即ち例えば南北アメリカを結ぶ汎アメリカ体制が発展しつつあり、またヨーロッパの現在の苦悶は所謂ヨーロッパ聯盟の誕生の為めの苦悶とも見られることができ、更にソヴェート聯邦の如きもかような新体制の他の一つの例である。かくして日滿支を包含する東亜協同体の成立は今日の世界の動向に合致するものと云わねばならぬ。東亜協同体はもとより単に経済上のブロックたるに止まるべきものではない。政治、経済、文化、国防の諸方面に互って日滿支の連環の形成されることが必要であり、かくして初めて協同体の名に値するのである。嘗てオリンピック競技によって象徴された統一的な所謂「ヘレニズム文化」はギリシアに於ける民族聯合の上に花開いたものであった。東亜に於ける諸民族の協同の上にヘレニズム文化の如き世界的意義を有する新しい「東亜文化」を創造することが東亜協同体の使命でなければならぬ。

I 総論・資料篇

世界史的に見れば、近代的世界は中世のカトリックの文化的・教會的世界主義の種々の国民的文化への分割形成をもって始まった。中世的世界主義の批判として現われたこの国民主義は同時に自己のうちに世界的原理を含んでいた。自由主義、個人主義、合理主義等がそれである。かような原理に立った近代主義はその発展に於て遂に抽象的な世界主義に陥ったのであって、この抽象的な世界主義の批判されつつあるのが現代である。今日の民族主義乃至国民主義は近代的世界主義に対する批判の意義を有し、この抽象的な世界主義の克服の契機として重要性を有している。しかしながら今日の世界はもはや単なる民族主義に止まることができず、近代的世界主義の克服は一民族を超えた一層大きな単位への世界の分割形成となって現われねばならぬ。東亜協同体はかような世界の新秩序の指標となるべきものである。従って東亜協同体の文化は、恰もルネッサンスの時代に中世的世界主義を克服しつつ現われたイタリアの国民的文化が同時に自己のうちに近代的世界的原理を含んでいたように、世界史の新しい段階に於ける世界的原理となるべきものを自己のうちに含むのでなければならぬ。

ロ 東亜協同体の伝統的地盤

地縁につながる東亜の諸民族は、黄色人種であること、農業、特に灌漑に依る農業を主として生活してきたこと、等、種々の共通の特徴を具えている。そこにはまた独自の文化の伝統が横たわっている。東亜の伝統に対する反省は新しい東亜文化の創造にとって大切である。

新文化の創造の見地から眺めて東亜の文化の伝統のうちに見出される最も重要な思想は「東洋的ヒューマニズム」とも称し得るものである。東洋文化の一般的特色は、社会学者の所謂「ゲマインシャ

フト」(共同社会)と「ゲゼルシャフト」(利益社会または集合社会)との区別に従えば、それがゲマインシャフト的文化であるということに認められる。普通にヒューマニズムの名のもとに考えられる西洋のヒューマニズムは近代社会の初めに現われたものであり、従って自由主義、個人主義、合理主義の近代的傾向と結び附いている。西洋に於ける封建時代はヒューマニズムから甚だ遠い時代であった。しかるに東洋に於ては封建的社會の内部に於てヒューマニズムが発達したということがその文化の特色を規定している。そこにおのずから、西洋のヒューマニズムがゲゼルシャフト的であるのに対して、東洋的ヒューマニズムはゲマインシャフト的であるという特色が現われている。西洋のヒューマニズムが個人主義的であるに反して、東洋的ヒューマニズムは共同社会に於ける人倫的諸關係そのもののうちにある。また西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるのに対して、東洋的ヒューマニズムに於ては人間と自然と、生活と文化とが融合している。西洋のヒューマニズムの根柢にあるのは「人類」の思想であるに反して、東洋的ヒューマニズムの根柢にあるのは却って「無」或いは「自然」或いは「天」の思想である。更に東洋的ヒューマニズムは自己の修養を基とした倫理的な道を通じて社會の合理的秩序に達しようとする。それはまた日常性を重んじ、修身、齐家、治国、平天下という風につねに身近なものから始めてゆくという道をとっている。そして王道政治の思想に見られる如く政治と倫理との統一は東洋政治思想に於ける重要な特色であり、東洋的ヒューマニズムの一つの現われである。一般に東洋文化はゲマインシャフト的文化としての特色を有する故に、新しい協同体の文化の地盤として適切である。殊にそのヒューマニズムは民族を超えた意義を有するものとしてそれに対する反省は東亞の新文化の形成の根柢となるべきものである。

I 総論・資料篇

ハ 新しい東亜文化の形成

東亜協同体の文化は東亜に於ける文化の伝統につながるものでなければならぬ。しかしながら所謂「東洋文化」には封建的なものが付き纏っていることに注意しなければならない。そのゲマインシャフト的文化が封建性を脱却する為めには近代のゲゼルシャフト的文化を身につけることが必要である。東亜協同体の文化は単に封建的なものの復活であってはならず、新しい文化として創造されねばならぬものである。それは確かに東洋文化の復興とも云い得るものであるけれども、この復興は、恰もギリシア・ローマの文化の復興といわれる西洋に於けるルネッサンスが決して単に古代的文化の復活であつたのではなく却つて実は全く新しい近代的文化の創造であつたように、新しい東亜文化の創造を意味しなければならぬ。この文化は単にゲマインシャフト的でなく、またもとより単にゲゼルシャフト的でもなく、却つてゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との綜合としての高次の文化でなければならぬ。東亜文化は世界文化と接触することによって真に新しい文化として創造され得るのである。それは東洋文化並びに西洋文化の再認識の上に築かれねばならない。即ち東洋文化については、その未だ十分に開かれざる伝統の宝庫を開いてその世界的価値を発見すると共に所謂アジア的渋滞から脱却せしめ、他方西洋文化については、特にその科学的精神を学ぶことに努めると共に今日いわゆる西洋文化の行詰りが実は資本主義の行詰りと関聯することを考えて資本主義の問題の解決を図ることが肝要である。かくしてこそ世界的意義を有する新しい東亜文化は創造され得るのである。

三 東亜思想の原理

イ 民族主義の問題

現在世界の諸国に擡頭している民族主義については、先ず第一に、それが抽象的な近代的世界主義を克服する契機となるものであるという意味に於て重要性を有することが認められねばならぬ。しかし既に述べた如く、今日の世界は単なる民族主義に止まり得るものでない。東亜協同体は民族協同を意図するものである故に、その思想は単なる民族主義の立場を超えたものであることが要求されている。けれどもこの協同体の内部に於てはそれぞれの民族に独自性が認められなければならぬ。従って民族主義の思想は、第二に、かくの如き民族の独自性に対する主張を意味するものとして重要性を有している。更に第三に、如何なる世界史的行動もつねに或る一定の民族から発足するものであるという意味に於て、民族主義の思想は真理を含んでいる。現在東亜協同体にしても日本民族のイニシアチヴのもとに形成されるのである。しかしながらまたかように日本の指導によって成立する東亜協同体の中へ日本自身も入ってゆくのであり、その限り日本自身もこの協同体の原理に従わねばならぬという意味に於ては、その民族主義に制限が認められねばならぬことは当然である。日本の文化は東亜を指導し得るものとして単に民族的であるに止まらない意義を有すべきことを要求されるのである。民族主義の陥りがちな排外的傾向に対して戒心すべきことは云うまでもない。

特にドイツの民族主義については、それが歐洲大戰に於て敗北したドイツの再建にとって必要であつ

I 総論・資料篇

たということ、また自国以外の地域に多数者として存在するドイツ人に呼び掛けて大ドイツを再建するのための政治的スローガンの意味を有するということに注意しなければならない。その歴史的事情に於てドイツと同じからぬ日本にとっては民族主義の問題もドイツと同様に考えることができぬ。

更に支那の民族主義については、世界の諸国が封建社会から近代国家への移り行きに於て経てきた民族主義と同様の意味に於ける民族主義を今日の支那が経つつあるということを考え、その民族主義の歴史的必然性を認識することが大切である。日本は支那の民族的統一を妨害すべきでなく、寧ろ支那^(支那)がその民族的統一によって独自性を獲得することが東亜協同体の真に成立するために必要であるのであるが、しかし同時に支那はこの新体制に入るためにまた単なる民族主義を超えることを要求されているのである。

ロ 全体主義の問題

全体主義は近代の個人主義、自由主義、資本主義に対するものとして重要な意義を有している。現代の思想はいずれにしても全体性の思想を基礎としなければならぬ。個人的な自由を抑えて全体の立場に於ける計画性が必要であるということ、個人的な営利を抑えて全体の立場に於ける公益ののための統制が必要であるということ、等の意味に於て今日の経済も政治も文化もすべて全体性の立場に立たねばならぬ。しかし全体主義が現実^(現実)に於て統制主義として官僚主義の弊に陥り易い傾向を有することに対しては警戒を要するのである。

今日普通にいわれる全体主義が民族主義であるということも注意しなければならぬ。しかるに既に民

族主義の項に於て述べた如く民族主義については種々の制限が認められねばならぬ以上、民族主義に止まる全体主義も当然同様の制限を有するのである。全体主義は閉鎖的になって排他独善に陥り易い傾向を具えている。東亜思想の原理はかかる全体主義でなくて民族協同の協同主義でなければならぬ。

ところでこの協同体の内部に於てそれぞれの民族は独自性を發揮すべきものであるとすれば、同様の理由に基いて、一民族の内部に於てもそれぞれの個人の独自性の尊重されることが大切である。しかるに外来の全体主義は実質的には民族主義であるように、それはまた多くの場合個人の独自性の否定に陥っているのであって、新しい原理としての協同主義はこの点に於て個人の自発性を認めることが文化の発展にとって肝要であるという認識に立つことが要求されている。そのうちに含まれる部分が多様であるとき全体は豊富であり、そのもとに立つ部分の独自性を認めることのできぬ全体は自己が真に強力でないことを示すのである。

また外来の民族主義的全体主義は非合理主義であった。一民族の内部に於ては人間は或る内密なもの、非合理的なもの、神話的なものによっても結合されることが可能である。しかしながら民族と民族とを結ぶものはかような非合理的なものであり得ず、公共性を有するもの、世界性を有するものであることが必要である。東亜協同体の思想は合理的な協同主義でなければならぬ。もとよりそれは近代のゲゼルシャフト、資本主義的社会のうちに行われたような抽象的な合理主義であることができない。東洋の伝統に属するゲマインシャフト的文化には或る直観的なものが含まれており、このものは活かされねばならぬ。しかし新しい東亜文化は封建的ゲマインシャフト的に止まらないでゲマインシャフト的であると同時にゲゼルシャフト的でなければならず、従ってそれは合理主義と非合理主義との綜合に立たな

ければならないのである。

ハ 家族主義の問題

家族主義は東洋文化の重要な特色と見られることができる。東洋文化は既に云った如くゲメインシャフト的文化であるということ的特色とし、そして家族はゲメインシャフトの模範的なものであるという意味に於て、東洋文化の特色が家族主義的なところにあるのは明かである。東洋文化のこの特色は継承され発展させるべきものである。新しい文化はゲメインシャフトの文化の性質を有しなければならぬとすれば、家族主義の精神がそのうちに活かされなければならぬことは当然である。特に家族が権力ではなくて道義を基礎とするという点、個人主義によって成立せず協同主義によって成立するという点、打算に依るのでなくて愛情を基礎とするという点、等は、新しい協同主義にとって重要な意義を有している。しかしながら一般に東洋のゲメインシャフト的文化について述べたように、家族主義といわれるものには封建的なところが付き纏っているのに注意することが肝要であって、家族主義はその封建性を脱却して新しい協同主義の原理に高まらなければならない。封建時代の家族に於ては例えば婚姻は家のための便宜に従って行われ、子の無いことが離婚や蓄妾の理由とされたように個人の意義は認められなかったのに対して、今日の社会に於ては婚姻の如きも当事者の意志を尊重して合理的に行われねばならないのであるが、これと同様に新しい協同社会は個人の独自性と自発性を認めて合理的なものとならなければならないのである。家族はゲメインシャフトとして閉鎖的であることを特徴としている。新しい協同社会はゲメインシャフト的であると同時にゲゼルシャフト的であること、言い換えれば、閉鎖的

であると同時に開放的であること、情意的結合であると同時に合理的結合であることを要求されている故に、単なる家族主義を超えた一層高い原理を基礎としなければならぬ。

二 共産主義の問題

共産主義については、何よりもその階級闘争主義、プロレタリア独裁の思想が否定されねばならぬ。社会の存在はつねに階級性に対する全体性の優位を示している。あらゆる対立にも拘らず経済生活を初めすべての社会生活が間断なく存続しているということは、階級性に対する全体性の優位を示すものでなければならぬ。もとより現代社会のうちに階級の問題が存在するというのは事実であり、この事実に対して眼を蔽うことは許されない。しかしながら階級の問題は階級闘争主義に依ることなく、却って協同主義の立場に於て新しい解決の仕方を見出すべきものである。この協同主義にあっては階級的利害を超えた公益の立場が重んぜられ、階級は階級的であることをやめて一層高い全体のうちにおける職能的秩序となり、しかもこの職能的秩序は身分的でなく機能的に考えられなければならない。

次に共産主義の非歴史的な世界主義が批判されなければならない。先に云った如く、抽象的な世界主義は近代主義の産物である。資本には国境がないといわれる。近代的な自由主義、その抽象的な合理主義は抽象的な世界主義を結果した。しかるに共産主義は資本主義を克服すると称しながらその自由主義と同様の抽象的な世界主義に陥っておりなお近代主義の埒内に止まって、これを克服するものとは云い得ないのである。東亜協同体の思想はかかる抽象的な世界主義を超越するものである。

また共産主義はその抽象的な世界主義に対応して非歴史的な公式主義となっている。それは現在ソ

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

ホ 自由主義の問題

自由主義は近代資本主義社会の原理であった。この社会が行詰ってきたということは自由主義が行詰ってきたということを意味している。自由主義は個人主義である。個人主義は利己主義として協同主義に対する限り否定されねばならぬ。社会よりもつねに自己を先にする個人主義、全体を無視して自己に執着する個人主義の正しくないことは云うまでもない。個人が先のもので社会は後のものであると考える個人主義に反対して、協同主義は寧ろ社会が先のものであって個人は後のものであると考える。即ち個人は社会から生れ、社会によって生き、社会のうちに於て自己を完全に為し得るものである。利己主義として自由主義は排斥されねばならぬが、しかし自由は尊重されねばならぬ。ただし自由主義のいう自由は抽象的な自由で過ぎず、真に具体的な自由は却って協同主義の立場に於て実現され得るのである。個人の肆意に従おうとする自由主義は否定されねばならぬが、自由主義の主張してきた人格の尊厳、

個性の価値等の諸観念は重要な意義を有している。しかも個性とは単なる特殊性でなく、特殊的同时に一般的なものが真の個性であり、自己のうちに普遍的価値を有するものにして真の人格といわれ得るのである。

特に経済上の自由主義は營利主義となっている。營利主義は抑制されて公益主義の立場が強調されねばならぬけれども、自由主義の主張する個人の自発性、創造力は尊重されねばならぬ。また政治上の自由主義については、それが現在建設性のない批判と無統制とに陥っていることが指摘されねばならぬけれども、民意を暢達せしめようとするその本質的意義は活かされねばならぬ。

かようにして自由主義は固^{もじ}よりこれに止まるべきものではない。しかしながら自由主義の批判的摂取は大切であり、さもなければ封建主義に逆転することになる。歴史的に見ても、未開社会に於ては個人が社会のうちに全く埋没していた。個人の自覚が現われることは高度の文化の発達にとって必要であった。一民族の文化は、個人を媒介として人類的意義を有するものになるのであり、合理的なものになるのである。

へ 国際主義の問題

抽象的な世界主義の否定さるべきことに就いては既に述べた。しかしながら世界が次第に世界的になるということは世界史の発展の必然の方向である。今日の民族主義の如きも、近代社会の発展の結果、世界が一層世界的になったために、しかしそこに同時に抽象的な世界主義が生じたために、現われたものである。今日の国際主義は、それが世界主義である故に否定さるべきであるのでなく、却ってその世界

I 総論・資料篇

主義が抽象的なものである故に否定されるのである。国際主義の主張する人類の平和、博愛等は尊重されねばならない、ただそれが抽象的な平和主義、抽象的な博愛主義である限り、国際主義は非現実的であるといわれるのである。

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

東亜協同体の思想は抽象的な世界主義を打破するものである。しかもそれは抽象的に世界主義に対立するのでなく、却って既に述べたように、それは真の世界の統一が可能になる為めのものである。東亜協同体はゲゼルシャフトを止揚した一つの全く新しいゲマインシャフトとして、封建的なゲマインシャフトのように閉鎖的でなく、却って同時に世界的開放的であって、世界の諸国に対してその門戸が開放されているのである。

ト 三民主義の問題

三民主義は民族主義、民権主義、民生主義から成っているが、その民権主義は政治的自由主義にほかならず、その民生主義は経済的社會主義の系統に属している。三民主義は孫文時代の支那がおかれていた特殊な歴史的事情を反映したものであり、封建的支那の近代的国家への発展の要求、欧米の帝国主義

のために植民地化されつつあった支那の民族的独立の要求を現わしている。東亜協同体の思想は三民主義を思想的に克服しつつ、しかも三民主義のうちに含まれる要求を実質的に実現するものである。三民主義のうちに含まれる要求は今日三民主義によっては実現されることができないのである。

三民主義は一定の歴史的産物として、論理的には自己矛盾があるにしても、内容的には不可分のものである。それが民族主義を唱えながら却って欧化主義が濃厚であるというが如きことは、三民主義の論理的矛盾と共にその歴史的制約を示している。三民主義は一定の歴史的産物として不可分のものである故に、今日これをその要素に解体し、そのいずれか一つを根柢として三民主義を再組織するというが如きことは不可能でもあり無意味でもある。その民族主義をとれば、支那民族の統一と独立とを求めることは正当であるにしても、単なる民族主義はもはや今日の思想であり得ないし、その民権主義をとれば、自由主義の善いところは現在も認められねばならないが、自由主義は今日もはや超克さるべき思想である。また民生ということは特に重要であるけれども、三民主義にいう民生主義は社会主義にたなり、この社会主義は共產主義に通ずる危険を有している。東亜協同体の建設は支那にとっても新たに活きる道であり、三民主義に新しい協同主義が代ることによって三民主義のうちに含まれる要求、特にその民生の要求は実現され、新しい東亜の独自の文化が形成されるに至るべきものである。

チ 日本主義の問題

日本主義は日本の独自性を主張するものとして正しい意義を有している。およそ如何なる文化も決して単に世界的一般的なものでなく、それぞれの個性を具えたものである。日本主義が日本文化の固有性

I 総論・資料篇

を主張することは正当であるが、しかしまた個性とは単に特殊的なものでなく、特殊的にして同時に一般的なもの、が真の個性であることを知らねばならぬ。日本文化には後に述べる如き優秀な特質が具わっており、我々日本人はそれを拡充発展させることに努力しなければならぬ。

日本は独自の文化を有するのみでなく、更に独自の使命を有している。かかる民族的使命の自覚は大切であり、これを力説するものとして日本主義は重要である。今日の日本の使命は支那事変を通じて東亜の新秩序を建設することにある。この使命を達成する為めには日本主義は独善を排し、偏狭な排外主義に陥ることを戒めなければならぬ。日本精神といっても抽象的一般的なものでなく、それぞれの時代に於ける時代精神として具体的な形をとって現わるべきものである。今日必要なことは、東亜の新秩序の建設という日本の使命の立場から日本文化の伝統を反省するということである。しかもこの新秩序の建設には新文化の創造が必要なのであって、日本主義は単なる復古主義であることを許されない。特に今日、一部の日本主義者が日本文化の独自性を主張しながら他方ドイツ模倣の傾向を顕著に有することは甚だ遺憾であると云わねばならぬ。日本精神は今日の時代精神として新たに形成され、世界的意義を有する新文化の創造に進まなければならぬ。日本主義が日本文化の独自性と使命とを力説することは正しいけれども、それが単なる民族主義に止まり得ないこと、またそれが非合理主義であってはならぬことは、既に右に述べたところから明かである。

四 新東亜文化と日本文化

イ 日本文化の特殊性

日本文化の重要な特色は、先ず第一に、一君万民の世界に無比なる国体に基く協同主義を根柢とするところにある。この協同主義はその普遍的意義に於て東亜に推し及ぼされ、世界を光被すべきものである。

次に日本文化の特殊性として注目すべきものは、その包容性である。古来日本の文化は支那やインドの文化、更に西洋の文化を摂取しつつ発達してきた。しかも外国文化を取入れるにあたっては、無理に一定の形式に統一してしまうのではなく、それぞれのものの並存を許すほど包容的であったのである。神道に対する信仰と仏教に対する信仰とは日本人に於て矛盾することなく並立することができる。日本画と西洋画とを一つの室に於て観て矛盾を感じないのが日本人である。かように客観的には相容れないようなものをも主体的に統一しているところに日本人の心の広さと深さがある。かような心こそ新しい協同体に必要なものであって、東亜の諸民族をしてそれぞれの文化の特殊性を活かせ、一つの形式に無理に押し込めることのないようにしなければならぬ。

日本文化が包容的であることは、他面それが進取的であることを意味している。東亜の諸民族のうち逸早く西洋文化を移植したのは日本であり、それに依って発達した科学的文化が今次の事変に於ける日本の勝利に与って力あることは争われない。日本文化は進取的であったが故に、東亜諸民族の指導者と

I 総論・資料篇

なり得たのである。新しい東亜文化の形成にあたって日本文化のこの特質の活かされることが大切である。

更に日本文化の進取性はその智的性質と結び附いている。日本が西洋文化を急速に吸収することができたのも、元来日本文化には支那文化などに比して智的な性質があったからである。日本的知性は固より単なる理知主義とは異っている。しかし今日の西洋の全体主義の非合理的なのとは異なる智的^(ちてき)なところが日本文化を伝統的に特色附けているのであって、この智的性格によって東亜文化は世界性を有する文化として形成されねばならないのである。

更に日本文化の特殊性はその生活的実践的などころにある。そこでは文化と生活とは別のものではなく、実践と文化とは統一的に考えられる。かように生活と文化とが融合的である故に、形のある客観化された文化としては西洋の文化に対し、支那の文化に対しても見劣りがするにしても、形のない主体的な文化として日本文化は独自の優秀性を具えている。日本の文化には西洋的な文化の概念をもって量ることのできぬものがある。西洋の文化は客観化された文化として勝っているに反して、日本の文化は主観的な文化、生活と行為とのうちに融合した文化であり、人間の身についた文化であり、心に於て統一された文化である。日本人の卓越せる行動性もこれに基いている。日本文化のこの特質は維持され発展させられねばならぬ。しかしながら同時に日本文化が外部に進出する為めには、そしてそれが他の諸民族に承認されるものとなる為めには、日本の文化は形のないものに止まることなく、形のある客観的な文化としても発展させることが必要である。これは支那事変を契機として今日外に伸びようとする日本文化にとって特に留意すべき点である。

ロ 東亜協同体に於ける日本の地位

日本は東亜の新秩序の建設に於て指導的地位に立たねばならぬ。このことは、日本が東亜の諸民族を征服するというが如きことを意味しないのは勿論である。寧ろ日本は東亜の諸民族の融合の楔となるのである。東亜協同体が日本の指導のもとに形成されるのは、日本の民族的エゴイズムに依るのではなく、却って今次の事変に対する日本の道義的使命に基くのであり、かかる道義的使命の自覚が大切である。日本は新しい原理に依る新しい文化を創造することによって初めて真に指導的になり得るのであり、そのとき日本文化は現実世界に光被することになるのである。

（全集十七卷所収）

SAMPLE
Shoshi-Shinshu.com

新日本の思想原理 続篇——協同主義の哲學的基礎

緒論

＊初出、一九三九年九月、昭和研究会

支那事變は今や聖戰の窮極目的たる東亞新秩序建設の實行期に入つた。東亞永遠の平和を確保し、ひいては世界の平和を確立すべき使命の達成は、一に新秩序の成否にかかっている。しかして東亞新秩序建設の意志と實力とを有し、且つその道義的責任を有するものは我が日本である。日本は自己の指導的地位を深く自覺し、複雑多岐に互る建設の大業を成就せんがために、あらゆる能力を挙げてこの大目的に向わなければならない。

政治、經濟、文化等、各般に及ぶ活動が窮極の目的を見失うことなく、有効適切に展開されんがためには、その根本の思想的根柢が確立していなければならない。支那事變は國家總力戰であるという意味に於て、殊に思想戰の性質が濃厚である。かかる時に當って、我が國の思想の現状は如何。思想戰の態勢に於て調わざる所がないであろうか。

支那は三民主義の思想力によって半封建的半植民地的状態から脱却しようとしたのであるが、東亜新秩序建設の為に、三民主義が従来陥ったが如き排外的救国主義、機械的抽象的世界主義なる共產主義等を克服しなければならぬ。

しかしながら歴史的所産であるこれらの思想は、同じく歴史的なる根拠を有し、一層実践的にして普遍性を有する思想を以てしなければ克服することが不可能である。思想戦は単なる宣伝戦ではない。新しき思想原理の確立がその根幹をなすのである。

新しき思想原理は、既に破綻の微歴然たる近代主義を一層高い立場から超克し、自由主義、マルクス主義、全体主義等の体系に優るものでなければならぬ。伝統に立脚すると共に、単に封建的なものの復活であってはならず、空疎なる独善自負の言辞にとどまることが出来ぬのである。東洋文化と西洋文化とに対する新たな反省によって媒介され、現在の歴史的段階に立ち、世界的環境に應ずる生きた思想の創造でなければならぬ。

我が日本には肇国以来の大理想たる日本精神がある。真の日本精神は単に歴史を超えたものではなく、絶えず歴史的に限定されつつ発展するものであることは云うまでもない。今日の如き重大なる時期に於ては、抽象的に日本精神の昂揚を求めるのみでなく、これに今日の生命を与えるべき新しき内容を創造することが必要なのである。このことを怠っては、依然として惰性を有する自由主義、国際的なお勢力を持つ共產主義等を克服することは勿論、現に支那に於て実際の力を保持している三民主義に対してすら、醇化是正の実を挙げることが困難である。

一時日本の一部に根を張った唯物史観の機械的破壊的傾向に対して、また空疎なる抽象的世界主義に

I 総論・資料篇

対して、日本民族の眞の優越の自覺を鼓吹したものは、日本精神の昂揚であつた。我々は更にこれに現代的内容を与え、東亜新秩序の思想原理を建設しなければならぬ。

マルクス主義乃至唯物史観^{（ふいし）}の根本批判は、自由主義や全体主義の立場から抽象的になされるのみでは無効である。また単に伝統に固執してこれに対立するのみでは無力である。唯物史観には、哲學的基礎として唯物弁証法がある。これは唯物論と同じく抽象的な前提の下に立つ観念論を以てしては克服され得ない。唯物論と観念論とを止揚した一層高い立場が要求されているのである。

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

我々が東洋に発見し、以て西洋の思想を是正するに足ると見るものは、その独特なる連帶の思想であり、協同の思想である。帰一と云い、王道と云い、その根柢には極めて実践的な協同思想が働いているのである。日本の国体の根源をなす一君万民、万民輔翼の思想は正にその精華と云わなければならぬ。

新思想原理は、機械的な平等主義ではなく、独裁的な強權主義でもない。それは眞の指導者原理に立ち、大衆の自発性と有機的に結合したものでなければならぬ。今日いわゆる全体主義は、自由主義や共產主義に対する批判として意味を有するものであるが、ややもすれば内に於ては成員の人格を輕視し、外

に対しては閉鎖的である傾向を有し、屢々官僚主義、独裁主義となり、偏狭なる独善的民族主義に陥る弊がある。かかるものを超克し、新秩序建設の根柢たり得べき全く新しい哲学、世界観の確立こそ、我々日本人の責務である。

それはまさに協同主義の原理に立つものでなければならぬ。

一 協同主義の基点

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

イ 実践的立場の必然性

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

ロ 実践的立場の具体性

実践の根本的規定は、物を作ることである。それが如何なるものであれ、政治上の制度の如きものであれ、経済生活の物資の如きものであれ、更に文化財の如きものであれ、物を作ることが実践の本来の意味である。単に物質的生産のみでなく、また例えば教育や修業に依って人物を作るが如きことも一つの実践と云わねばならぬ。かようにして先ず第一に、実践の意味を十分に広く理解すれば、観想も実践の概念に含まれることができ、しかし反対に観想の意味を如何に広く理解しても実践は観想の概念に含まれることができないという意味に於て、実践の立場は観想の立場よりも具体的である。知ることと、為すこと、作ることとは、同じでない。為すこと、作ることはつねに、知ること以上のものである。従って実践は知識乃至観想の一種と見ることはできないが、しかし反対に観想的態度も一種の実践と考えることは可能である。知ることは知ることとは作用或いは活動として一つの実践であり、また知ることには知ろうとする意志があり、認識に於ける判断の根柢には肯定もしくは否定の意志決定があると云われ、更に知識は科学の如き一つの文化財として作られるものであり、或いは知識の探求も生活する人間の一つの在り方であるという意味に於て、知ることも広い意味での実践に属すると見られ得るのである。そして知識をこのように一つの実践として考えることは、知識を人間の全体の活動と結び付け、知識の問題を一層具体的に把握することであるというところに、実践の立場の具体性が認められる。

もとより固有な意味に於ける実践は、観念乃至観念の体系を作るというが如きことでなく、固有な意味に於て物を作ることである。実践は生産であり制作である。実践は物を作ることであるとすれば、それは単に心の問題でなく、意識の内部に止まり得るものではない。物を作るには身体を動かさねばなら

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

尤も従来の観念論の哲学が実践を意志というが如き主観的なものと考えたことには正当な理由がある。行為の概念は主体の概念を含み、行為は決して単に客観的なものとして捉えることができぬものである。行為の主観的な見方は、主体の活動性、自発性、自主性を強調したところに意味がある。併しまた実践の主体は単に主観的なものであることができない。それは客観的なものを我がものとし、かくして真に独立になったものでなければならぬ。実践の主体は身体を我がものとし、道具を備えたもの、自己の外部の存在に関係付けられてこれを支配し得るものでなければならぬ。物の知識を身につけたものにして真に実践的な主体である。物に就いての客観的な知識を有しないならば、物に働き掛けてこれを変化することによって、物を作ることはできぬ。実践の主体は技術的なものである。かくして実践にとって物の客観的な見方は必要であるが、しかし唯物論に於けるような単なる客観主義の立場からは実践の意味は理解されない。知識は純粹な客観主義の立場に止まり得るとしても、実践に於てはそのことは不

I 総論・資料篇

可能である。行為には本質的に主観的なところがあり、自由なもの、自発的なものにして初めて行為的
と云うことができる。物を作る場合、我々は客観的な自然の法則と主観的な人間の意慾との綜合を求め
るのである。自然の法則はつねに、人間がそれを認識する以前に於ても、自然のうちに働いているけれ
ども、自然は決して人間が技術的に作るもの、電燈や電車の如きものを自分自身のうちから生じはしな
いであろう。かかるものが出来るには自然の法則に人間の意慾が加わらねばならぬ。技術とは自然の法
則と人間の意慾との綜合を求めるものである。東亜の新秩序は東亜の諸民族の意慾によって作られるも
のである、この意慾はどこまでも純粹で旺盛でなければならぬ、同時にそこには東亜に就いての、また
世界に就いての客観的な認識が必要であって、この認識と民族の意慾との綜合から東亜の新秩序は作ら
れるのである。すべて実践は広い意味に於て物を作ることであり、物を作ることとは広い意味に於て技術
的であり、主観的なものと客観的なものとの綜合を求めることである。かようにして第三に、実践の立
場は主観主義と客観主義との綜合の立場として具体的である。

第四に、実践の立場はまた個人的であると共に社会的であるという意味に於て具体的である。実践的
なものは働くものであり、働くものは独立なものでなければならぬ。抽象的に普遍的なものは独立なも
のでなく、働くものとは考えられない。働くものは個々のもの、特殊なものである。知識は抽象的に
人類というが如き立場に立ち得るとしても、実践の立場はかくの如きものであり得ない。実践の立場に
於ては先ず個人の自主性、自発性、独立性が認められなければならぬ。併し知識の立場が、主体を意識
とする主観主義に關係して、屢々個人主義に陥^(しほむ)っているに反して、実践の立場は個人主義的であること
が^(しほむ)できぬ。行為するとはつねに自己の外へ出てゆくことであり、そのとき我々は他の物と關係附けられ

るのみでなく、他の人間と関係付けられるのである。実践は本質的に社会的である。人間は共通の客観を対象とすることによって結ばれ、協同して対象に働き掛けるのである。個人の自発性は尊重されねばならぬが、個人の実践は協同を基礎としている。如何なる個人の実践も社会の全体の中に於て分化されたものである。本来の意味に於ける実践の主体は個人でなく寧ろ社会である。個人の実践は社会の全体的実践のうちに於て分化されたものである故に、実践の主体としての個人も単に個人的でなくて同時に社会的なもの、特殊であると共に普遍的なものと考えられねばならぬ。また実践の主体としての社会も抽象的普遍的なものであり得ず、民族とか国家とかという具体的普遍的なものである。それは特殊なものとの普遍的なものとの統一として具体的普遍的なものである。即ちそれは一方に於て個人という特殊なもの而自己のうちに統一するという意味に於て特殊なものとの普遍的なものとの統一であり、他方に於てそれは自己自身一つの特殊なものとして人類或いは世界という普遍的なものとの関係に於て具体的に把握さるべきものである。民族を媒介とするのでなければ、個人は抽象的なものであるように、世界を媒介とするのでなければ、民族も単に特殊なものであり、抽象的なものである。すべて具体的なものは特殊なものとの普遍的なものとの統一であり、かかるものとして個性的なものである。民族の自主的な活動を媒介とすることによって世界も具体的に世界となり得るのであり、また民族の文化は個人の自発的な活動を媒介とすることによって人類的或いは世界的意義を有するものとなり得るのである。かくの如く凡ての実践は個人的なものとの社会的なものとの、特殊なものとの普遍的なものとの相互媒介の具体的な立場に立つものである。

実践はつねにただ具体的な実践があるのみである。それはつねに特定の主体と結び附いた特定の条件

I 総論・資料篇

と特定の状況のもとに於ける実践である。言い換えれば、実践はつねに歴史的である。かくして第五に、実践の立場は歴史的な立場として具体的である。観念論者が多くの場合に陥っている非歴史的な見方に對して、実践の立場は歴史的な見方に立つのである。実践的な課題は抽象的に与えられたものでなく、特定の瞬間に於て特定の主体によって解決さるべきものとして現実に課せられたものである。抽象的な実践というものが考えられないように、抽象的に永遠な実践の課題というものもない。併しまた唯物論者の如く歴史的ということをも単に時間的、過渡的、消滅的と考えることも誤っている。歴史的なものは単に時間的なもの、単に過渡的なもの、単に消滅的なものではない。真に歴史的なものは歴史的なものと超歴史的なものとの統一である。歴史的なものは単に時間的な意味を有するものでなく同時に永遠の意味を有するものである。また永遠なものも歴史を離れて存在するのでなく、歴史を通じてのみ実現されるものである。八紘一字の精神は日本民族の永遠の理想である。この理想は歴史に於て実践さるべきものであり、従つてその内容はそれぞれの時代に於て、その時代に相応して具体的に規定されねばならず、その具体的な内容に於て実践の課題となるのである。永遠なものをそれだけとして説くことは神秘主義に陥ることになる。観想の立場に於ては歴史は単に過去のものと考えられがちであるに對して、実践の立場に於ては歴史は何よりも現在の歴史である。実践の立場は現在である。歴史は単に我々に与えられたものでなく、我々自身が現在作つてゆくものである。実践の立場に於て重んぜられるのは歴史的創造である。もとより現在は過去を含み、創造は伝統を離れてはあり得ない。併し伝統も創造^(しき)によって生きものになり得る。我々は歴史から作られたものであつて逆に歴史を作るものである。歴史を過去に固定させる保守主義は真の実践の立場と云い難く、真の歴史の立場であり得ない。歴史は未来に向つて発

展してゆくものであり、物を歴史的に見ることは物を發展的に見ることである。実践は単に過去からのみでなくまた未来から規定される。我々がそこから行動する歴史的現在には過去と未来とが同時にそこにある現在であり時間的であると共に永遠であり、永遠と時間との統一としての瞬間である。

ハ 理論と実践

協同主義の哲学が実践を重んずるということは理論を軽んずるということではない。反対に理論の尊重は実践の尊重のうちに含まるべきことである。実践とは物を作ることであり、従ってそれは技術的ななければならないとすれば、実践にとって知識の欠くべからざることとは明瞭である。物に就いての客観的な認識がなければ実践は成就することが出来ぬ。物の法則に従うことによってのみ、物は支配され変化され得るのである。東亜新秩序の建設の実践には東亜に就いての実証的な科学的な研究が必要である。理論は実践にとって前提である。実践は理論に制約される。正しい実践は正しい理論を基礎とすることによって可能である。併^ひしまた他方理論は実践に制約される。現実の実践の中から理論にとって問題は与えられ、実践的な問題の解決に努力することによって理論は発展するのである。東亜新秩序の建設の実践は現に日本の科学に幾多の問題を与えており、この問題の解決に努力することによって日本の科学は進歩するのである。かように理論は実践に制約されるとすれば、正しい理論の発展のためには正しい実践の意慾がなければならない。日本民族の意慾は飽くまでも道義的でなければならない。要するに理論と実践とは相互に制約し合いながら発展するのである。それらは抽象的に分離さるべきものでなく、一つの歴史的行動的現実^{じつじ}に於ける両面である。実践の立場はかくの如き具体的な歴史的行動的現実の立場である。

二 東洋の伝統との関係

協同主義の哲学は実践の立場に立つことによって東洋思想の伝統につながり、これを発展させるものである。古来東洋に於てはつねに実行が重んぜられてきた。知識の為めの知識、科学の為めの科学という如き抽象的な思想は東洋には存在しなかった。知識は実行の為めの知識であり、知と行との合一が要求されたのである。観念は実行を促すもの、実行的な衝動性を含むもの、実行的な具象性を伴うもの、実行的な直観を喚び起す力を有するものであった。思想が概念的でなくて象徴的であったのも、それが行為的直観の立場に立っていたのに依るのである。かくの如き東洋の実践尊重の伝統は継承されねばならぬ。けれども他方東洋に於ける実学思想が一種の功利主義に陥り易いこと、またその実行主義が一種の主観主義となり、実践といっても心境的なものに止まり、科学の如き客観的な認識に遅れたこと等に就いて注意されねばならぬ。ここに科学的精神が取り入れられ、東洋の実行性は科学的精神と結び附かねばならぬ。科学は実践に欠くべからざるものであり、技術的実践の発展は科学を基礎として可能になるのである。併し科学の立場がいわゆる科学主義となり、客観主義の弊に陥って実践に於ける主観的契機を無視し、非実践的な傍観主義になり易いことに対しては、東洋的反省が必要である。

二 協同主義の実在論

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

イ 唯物論と観念論との抽象性

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

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

I 総論・資料篇

存在を基礎附けることができないのである。汝は単に私の意識の外にでなくまた私の身体の外にあるものであり、しかも単なる客体でなく、我に対する他の主体であり、また単なる物でなく、身体と精神とを具えた人間である。かくして汝の存在は唯物論の限界を示すと共に、他方観念論の限界を示している。我に対して汝は独立のものであり、どこまでも主観化することを許さぬものである。我と物との関係が単にいわゆる主観と客観との関係に過ぎないとしたならば、物はどこまでも主観化して考えられ遂に観念になってしまふことが可能であり、また逆に我はどこまでも客観化して考えられ遂に単なる物になってしまうことが可能である。観念論が主観主義に陥り、唯物論が客観主義に陥っているのは、主体に対するものは根本に於て客体でなく他の主体であることを理解しないためである。もとより主体は単に主観的なものでなく、却って客観的なものを我が物として独立になったものである故に、主体は同時に客体的であり、また主体は客体に対すると云うことができる。併し根源的には主体は主体に対して主体であり、かかる主体が共同して、我と汝とが共同して、従って社会的に、対象として有するものが客体である。客体に属する客観性もかようにして社会的根拠から理解さるべきものである。

主体は単に主観的なものでも単に客観的なものでもなく、主観的であると共に客観的なものであり、かかる主体を包むものが社会であるとすれば、社会が唯物論者の欲する如く物として単なる客観主義の立場から捉えられ得るものでないことは明かである。社会のうちには働く人間が入っており、従って凡ての社会的実践並びにその生産物のうちには意識の契機が含まれている。然るに主観主義的な観念論に於ては、我は世界のうちにあるのではなく、主観として、客観である世界に対し、何処か世界の外にあって世界を見ているものの如く考えられる。併し現実^{じゆんじ}に於ては我々は世界の中に居て働いているのである。ま

た唯物論に於ても、世界は単に客観的なものと見られる故に、働く我、従って主観的なところのある我はこの世界の中に入ることができぬ。かようにして観念論も唯物論も共に抽象的であって世界の現実を説明し得ないのである。

ロ 現実的立場

協同主義の哲学は、唯物論並びに観念論の抽象性を克服した具体的な立場に立たなければならぬ。それが社会的な立場であることは既に明かである。社会は単に個人の和の如きものでなく、また個人と個人との関係の如きに尽きるものでもなく、或る実体的なものである。恰も自然が、それぞれの生命を有する植物や動物をまさに自然の一物として自己のうちに包む実体的なものであるように、社会はそれぞれの生命を有する個人をまさに社会の一員として自己のうちに包む実体的なものである。そして植物や動物は自然から生れたものと考えられるように、人間も社会から作られたものである。社会は歴史的なものである。人間は歴史的な社会から作られたものであり、作られたものでありながら独立なものであり、独立なものとして逆に社会を歴史的に作ってゆくものである。人間は作られたものであって同時に作るものである。恰も草木は自然から生れたものとして、そこに生む自然と生まれた自然との区別が考えられるように、社会に就いても作る社会と作られた社会とを区別することができる。社会は人間を作る。^(しか)併し人間は独立なものとして働き、逆に社会を作る。社会は作られたものである。しかも生む自然と生まれた自然とが抽象的に分離されないように、作る社会と作られた社会とは抽象的に分離することができぬ。社会は作るものとして客体でなく主体でなければならぬ。それは主体であるところの人間を客体

I 総論・資料篇

となし得るような主体である。他方人間は作られたものでありながら逆に社会を作る、従って人間は社会を客体となし得るような主体でなければならぬ。併し人間が作る場合、人間は作る社会と一つになることによって作るのである。社会は元来社会から作られる、それは社会の歴史的な自己変化であり、人間はそのうちに於て働く要素である。人間は創造的社会的創造的要素である。主体としての社会にとつて人間は手段であると云うことができる。けれども人間は作られたものでありながら独立であり、かようなものとして他方人間はまた自己目的であると云わねばならぬ。そして社会は歴史的なものであり、人間は歴史から作られたものであると共に歴史を作るものであり、その意味に於て歴史的であるのである。

自然も固より歴史を有している。自然の歴史と人間の歴史、従ってまた自然と社会とは非連続的であると共に連続的である。先ず自然と人間とは区別されねばならぬ。固有な意味に於て社会を形成するのは人間のみであり、また人間のみが優越な意味に於て歴史を有すると云われるであろう。人間は動物とは異って知性を有し、それに基いて技術を有している。固有な意味に於ける技術はひとり人間にのみ属し、技術的に物を作るというところに人間と動物との区別が認められる。固有な意味に於ける技術は道具を用いるものであり、道具は有機的な身体の器官とは異って無機的なもの、機械的なものである。かくの如き道具の発明及び使用は人間のみが有する知性によって可能である。工作人は知性人でなければならぬ。かようにして人間と動物とはどこまでも区別されねばならぬが、しかし西洋の近代ヒューマニズムに於ける如く、自然と人間、自然と文化を抽象的に対立させることは正しくない。自然の歴史と人間の歴史とは一方非連続的であると共に他方連続的である。人間も自然の一物であり、自然と社会とは世界を成し、この世界は歴史的である。自然も技術的であると見ることができ、人間の技術は或る意味

に於て自然の技術の継続である。最初、自然は魔術的なものと考えられたが、魔術は生産的意味を有し、技術的意味を有したのである。すべて技術的に作られたものは形を有する、技術は既に云った如く主観的なものと客観的なものとの統一であるが、この統一は形に於て実現されるのである。あらゆる生命ある自然の物は形を有している。鳥の形、魚の形等、そして人間の身体の形に至るまで、すべて形は主体と環境との間に於ける作業的適応として生じたものであり、かようなものとして技術的の形と見ることが出来る。人間の技術は主体と環境との適応という意味を有しているが、主体的ということは単に主観的ということではない。近代の主観主義的観念論に於て主観が単に人間と、特にその意識と結び附けて考えられたのに対し、主体的乃至主観的^{ないし}ということとはすべて形成作用のあるところに於てつねに認められる関係であり、その意味に於て生命ある自然は主体的であり、その形は主観的なものと客観的なものとの統一と考えられるのである。人間は技術によって自然に働き掛ける。これによって人間は自然の形を変えるのであり、自然に新しい形を与えるのである。そして歴史はすべてこのように形の変化である。文化の歴史は文化の形の変化であり、社会の歴史は社会の形の変化である。自然の歴史もまた形の変化にはかならない。自然と人間とは唯物論者の考えるように物質として統一を有すると見らるべきでなく、却って形の変化として自然の歴史と人間の歴史とは統一を有し、人間の技術は自然の技術を継続すると見られなければならない。形は単に物質的なものでなく、また単なる観念でもなく、技術的な形の生成から明かである如く、主観的なものと客観的なものとの、精神的なものと物質的なものとの統一であり、しかも形はかくの如き統一に於ける主観的なものの、精神的なものの勝利を示している。形は物質に於て形体化されたものにして初めて現実的に形であり、かくの如く物質のうちに実現されるためには主観的

I 総論・資料篇

な意慾は客観的なものに従い、これと自己との統一を求めねばならぬが、この統一はまさに形として実現されることによってつねにイデーの勝利を意味している。

かくの如くにして協同主義の哲学は、主観主義と客観主義とを超えたものであるが、それは主観客観の合一乃至同一^(ないし)というが如き立場に立つのではない。主客合一の立場は一種の神秘主義に終り、神秘主義は結局観想の立場に止まって現実的な実践の立場とはなり得ず、また神秘主義によっては社会も歴史も基礎付け得ないのである。主客合一の哲学は要するに主観と客観との対立から出発するに反し、協同主義の哲学は、主体に対するものは根源的には主体であるということを端初とし、またそれは形を思想を導き入れることによって神秘主義を克服し、しかも形は物質的なものとイデーのなものととの統一であると同時にイデー的なものが物質的なものを隈なく押えているところに成立すると考えることによって、現実的な精神主義を基礎付けるのである。

ハ 東洋思想との関係

東洋哲学に於ける最も有力な伝統は、唯物論でもなく観念論でもなく、つねに物心一如というが如き立場であり、また主観主義でもなく客観主義でもなく、つねに主客一如というが如き立場であった。唯物論と観念論、主観主義と客観主義を止揚するものとして協同主義の哲学はこの伝統につながり、これを発展させるのである。

次に東洋に於ける智慧はつねに物の相を見ること、その実相を捉えることであつた。この相とは概念でもなく法則でもなく、寧ろ形^(なり)である。西洋に於ても近代に至って科学の理念が成立するまでは知識の

対象は、ギリシア哲学に於けるアイデアの如く、形であった、アイデアはもと形相を意味したのである。かようにして近代のゲゼルシャフト的文化との対立に於てゲマインシャフト的文化の理念は一般に形の思想であったと云うことができる。近代のゲゼルシャフト的文化は科学の支配的な影響のもとに立っているが、科学の指導理念は形でなくて法則である。法則は一般的なもの、抽象的なものであるに反して、形は単に一般的なものではなく、却って一般的なものの特異的なものとの統一であり、かようなものとして具体的なものである。新しい文化は近代のゲゼルシャフト的文化の抽象性を克服したものでなければならぬ。それはかかるゲゼルシャフト的文化を止揚したゲマインシャフト的文化でなければならぬ故に、ここでは形の思想が指導的な意味を有することになる。例えば従来を経済学に於ては普遍的な世界共通の法則が求められたのに反して、今日の東亜経済協同体の思想の如きはかかる法則でなく東亜に於ける経済の個性的な形を求めるものである、併しそれは法則的認識を基礎にして構想され得るものである。建設さるべき新しい社会は古い形のゲマインシャフトでなく、却ってゲゼルシャフトとゲマインシャフトとの総合でなければならぬ故に、この社会の新しい文化に於ける形の理念もまた科学に媒介されたものでなければならぬ。

形はもと主観的なものと客観的なものとの統一である。然るにギリシア哲学に於てはこの形が客観的な側から見られ、従って形（イデア）は概念や法則の意味となり、かくして近代科学思想の中へ流れ込んだ。これに反して東洋に於てはこの形が主観的な側から捉えられ、従って形は象徴的なものとなり、かくして東洋は科学の発達に遅れたにしてもそれだけ物の主體的な見方を深めることができたのである。形の根柢に形無き形が考えられ、しかも両者は抽象的に対立したものでなく同時に一つのものと見られ

I 総論・資料篇

た。この東洋の深い物の見方は今日新たに活かされねばならぬが、しかしそれは科学に媒介されたものになる必要がある。

形思想は科学よりも技術に属している。ところで科学がなかったといわれる東洋に於ても技術はつねに存在した。西洋に於ても固^{もと}有な意味に於ける科学は、特に思想としては近代に至って成立したのである。然るに技術は人類と共に古く且つ普遍的である。科学も技術的要求から生れたものであり、科学の発達は技術の発達を齎^{もたら}したのである。近代主義を超克すべき新しい文化は、かくの如き技術を端緒として形の思想に導かれねばならぬが、近代技術が科学を基礎とする如く、この新しい文化に於て科学は重要な要素でなければならぬ。新文化の理念は科学主義であり得ないことは固^{もと}より、技術主義でもあり得ない。西洋的な考え方の陥り易い技術主義に対しては、東洋の伝統的な主体的見方を活かすことによってこれを超えねばならないのである。更に従来、形の思想が殆ど凡ての場合観想の立場に立っていたのに反して、我々は実践的に、形は我々の作るものであるという立場から考えてゆかねばならぬ。形は歴史的なものであり、歴史的に変化し発展するものであり、歴史的实践的に作られるものである。かくして新しい形の文化、新しい形の社会を實踐的に作り出すことが我々の問題であるのである。

三 協同主義の論理と認識論

イ 論理

協同主義の論理を考えるに当って先ず顧みられねばならぬのは、全体主義の論理である。全体主義に

いう全体は論理的に見れば一の普遍である。形式論理に於ける普遍は種々の特殊を分析してその中から共通なものを抽象することによって得られたものである。然るに全体はかくの如き抽象的普遍に対して具体的普遍と称せられるものである。具体的普遍としての全体は特殊を部分として自己のうちに包括する。形式論理に於て外延と内包とは逆比例をなし、普遍はその範囲の拡がるに従ってその内容は貧弱になるに反して、具体的普遍に於ては外延と内包とは正比例をなし、その範囲の拡がるに依じてその内容も豊富になるのである。全体と部分との関係は有機的なものと考えられるのがつねである。部分は全体の分枝と見られ、各部分は全体のうちに於てそれぞれ固有の機能を営み、全体はいずれの部分のうちにも表現され、かくして部分と部分と、また部分と全体とは相互に調和して一体をなすと考えられるのである。かくの如き論理は有機体説と呼ばれるものである。

それ故に有機体説の特色は、部分の全体に対する関係を機能的に理解すること、全体と部分、また部分相互の関係を調和的なものと見做すことである。併しながら有機体説に於ては特殊はその独立性を認められることができない。特殊は全体の機関として道具の如きものに過ぎなくなってしまう。特殊は部分としてつねに全体から規定され、その位置並びに活動は全体から指定されており、従って真に自主的、自発的、自律的であることができぬ。固より個人は全体の部分であり、全体に対して機能的関係に立ち、全体の道具或いは手段である。併し個人の意味は全体の機関であることに尽きるものでなく、他方個人は独立なもの、自由なものであり、自己目的である。然るに有機体説はこの後の関係、即ち個人の全体に対する、また個人の個人に対する独立性を基礎附けることができぬ。そしてもし個人が自由なものでないならば、全体の調和というものも真の調和であり得ないであろう。真の調和はいわゆる「反対の一

I 総論・資料篇

致」という意味を有しなればならず、独立なものの調和にして真の調和と云い得るのである。そして自由が認められない限り実践の概念は基礎附けられず、従って従来の純粋な有機体説は観想の哲学であることをつねとしたのである。次に有機体説に於ては発展は純粋に内在的な発展である。言い換えれば、発展はこの場合潜勢的に含まれていたものが顕現的になることである。発展に於て現われて来るものは既にそこに含まれていたものであり、従ってそれは本質的には何等新しいものとは云い得ない。有機体説によつては真の創造ということは考えられないのである。真の創造には何等か超越的なところがなければならぬ。また有機体説に於ては、その純粋な内在論に制約されて、全体は要するに既に与えられているものであつて我々の実践を通じて初めて達せらるべきものであるとは考えられない、従つて有機体説は保守主義に陥り易い。更に有機体説は社会を生物との比論（アナロジー）に於て考える自然的傾向を含んでいる。そこから有機体説は生物学主義に陥り、かくしてまた非合理主義となり易いことは現実に見られるところである。有機体説は極めてしばしば自然哲学的神秘主義と結び附いている。

尤も全体主義は、その論理としては普通に有機体説に拠っているけれども、その全現実には有機体説に止まるものではない。社会や国家を有機体説に従つて考えるならば、その中に於て如何に高い地位にあるものも、恰も人体に於ける頭脳の如く、要するに全体の機関に過ぎないものとなってしまう。かようにして純粹に内在的な立場に立つ有機体説に於ては一般に権威等の如きものは基礎附けられることができぬ。今日の全体主義にとって重要性を有する権威等の問題は超越的な立場に於て考えられるものであり、その限り実際には全体主義は超越的な立場に立っているのである。かくして全体主義は論理としては有機体説をとり、事実には超絶的な立場に立ち、そしてこのような内在と超越との関係を十

分論理的に考えていないという実状にあるのである。そこにその理論的欠陥の重要な一つが認められる。

ところで有機体説の右の如き欠陥が除かれるためには、先ず全体のうちに於ける個人の独自性が考えられねばならぬ。個人は社会から作られたものでありながら独立なものとして逆に社会を作ってゆくものである。個体は個体に対して独立であり、従って個体と個体とは非連続的であり、従ってまた矛盾するものでありながら、凡ての個体は全体のうちに包まれ、全体に於て連続的であり、かくして全体は矛盾の一致として真の調和である。個体の多は直ちに全体の一であり、全体の一は直ちに個体の多である。

個体は全体の分枝として全体の道具であると共に個体は独立なものとして自己目的である。全体は総ての個体を包み同時にこれを超越するものである。然るにかくの如く個体が全体から規定されながらそれ自身に於て、また互に他に対して独立であるということは、この全体が客体的なものである限り、考えられない。そのような全体に於ては、全体と個体との関係は単に内在的であって超越的であり得ず、従ってそこでは全体と個体、また個体と個体とは単に連続的であって非連続的であり得ない。それ故に全体は客体的な有でなく、むしろ東洋哲学に於て考えられたような無、どこまでも主体的に考えられるものでなければならぬ。この無は絶対無として、有に抽象的に対立するようなものでなく、絶対的な実在である。絶対と相対とはまた抽象的に対立するのではなく、有と無はどこまでも区別されながら同時にどこまでも一つのものである。現実の全体を離れて別に無の全体があるのでなく、しかも同時に両者はどこまでも区別されるものである。両者の関係は内在的であると同時に超越的である。かようにして全体と個体との関係も内在的であると同時に超越的である。かかる関係は弁証法的と称することができる。併しこの弁証法は従来の弁証法、特に唯物弁証法とは全く異っている。それは弁証法といっても実は普通に

I 総論・資料篇

いう弁証法と有機体説との総合として具体的な論理である。

唯物弁証法は唯物論を基礎とするが、唯物論の抽象性に就いては既に述べた。歴史的なものは単なる物質でなく、人間が、従って精神的なものがその中に入っており、また単に客観的なものでなく、主観的なものがその中に入っている。かかるものとして歴史的なものは弁証法的なものである。弁証法は元来主体と主体との間に、また主体と客体との間にあるのであって、唯物論者の云うような単に客観的なものは真に弁証法的であることができぬ。自然の弁証法が考えられるのも、根本に於ては自然を形の変化に於て見るからであり、形は元来技術的なもの、即ち主観的なものと客観的なものとの統一、時間的なものと空間的なものとの統一であり、かかるものとして弁証法的である。次に唯物弁証法は、弁証法を矛盾の方面からのみ一面的に捉えている。矛盾は確かに弁証法に於ける発展の契機であるが、この方面からのみ考える場合歴史的なものは単に過渡的なもの、流動的なものとなり、従って実は非弁証法的なものとなる。真に弁証法的なものは却って歴史的なものと超歴史的なものとの統一であり、かかるものにしてまた真に歴史的なものと云い得るのである。単に流動的なもの、時間的なものは、形として纏ることがない、従って唯物弁証法は単に批判的破壊的であって形成的建設的であることができぬ。形は時間的にして空間的なもの、運動であって静止、静止であって運動である。然るに唯物弁証法とは反対に有機体説はまた一面的に調和を強調している。従ってそれは保守的に傾き、発展的な見方に乏しい。真の弁証法は矛盾であると共に調和であり、対立であると共に総合である。右のことと関係して第三に、唯物弁証法は歴史的なものに於て固有な意味に於ける歴史的要素を一面的に力説して、固有な意味に於ける自然的要素を無視している。固有な意味に於ける歴史的要素は客観的に合理的に把握されるものである

るに反して、固有な意味に於ける自然的要素は客観的に把握された自然のことではなく、主体的身体的なもの、非合理的なもの、情意的なものである。今日の民族主義に於て力説される血とか土とかはかかるものをいうのである。有機体説がかかる自然的なものを重んずるに反して、唯物弁証法は純粋に歴史的なものにのみ注目する。そこから唯物弁証法は歴史に於て変化するもの、過渡的なものを一面に重視し、有機体説は歴史に於て不変なもの、持続的なものを一面的に強調するということが生じている。然るに歴史的なものは現実には歴史に於ては歴史的なものと自然的なものとの、合理的なものとの非合理的なものとの綜合である。更に唯物弁証法に於ては弁証法に於ける矛盾的对立の要素が重視されるに依じてその方法は分析的であるに反して、有機体説に於てはその綜合的統一の方面が重視されるに従ってその方法は直観的である。形は全体として直観的なものである限り、直観的方法是重んぜられねばならぬ。直観を軽んじて単に合理的分析的であろうとすることは間違っている。併した直観的であろうとすることは非合理主義となるか、もしくは単に観想の立場に止まることになるのであって、形も、形を作るという生産乃至実践の立場に立つならば、分析的思维によって媒介されねばならぬ。形式論理として今日不当に蔑視されているものも尊重されねばならぬことは、恰も新しい社会の原理が自由主義を真に止揚したものでなければならぬと同様である。マルクス主義に於てもその弁証法の公式主義のために分別論理が軽視されている。真の弁証法は近代科学に於て発達させられた種々の方法によって媒介されたものでなければならぬ。固より弁証法を単に媒介の論理としてのみ考えることはなお反省的思维の立場に止まるものであって真に実践の立場に立つものとは云えない。理論と実践とが統一されねばならぬように、直観主義と合理主義とは統一されねばならず、真の弁証法は実にかかる統一であるのである。

I 総論・資料篇

更に唯物弁証法はその闘争主義の立場に於て所有階級と非所有階級というが如き二元的対立の弁証法である。この点に於て有機体説は寧ろ多元的見地を取っている。唯物弁証法が二元的対立を主張するのは、実践の立場に關係附けて注目すべきことである。けれども何故に対立が必ず二元的でなければならぬかは論理的に明かでない。対立は多元的であることが可能であり、綜合と統一とは多元的対立から発展すると考えることが可能である。尤も有機体説に於ては個体の独立性が認められないのであるから、それは真に多元的対立を考えているものとは云えない。また単に多元的対立を考えることは、対立を強調しながら実は調和を強調することになるのである。多元的対立はその場合ただ調和を一層美しくせんがために強調されるのである。かくして多元的有機的論理はまたおのずから実践的でなく観想的である。実践の論理には何等か二元的対立的なところがなければならぬ。恰も社会が多数の独立な個人から成り、多元的であつて、しかもそれら多数の個人が他方同時に我と汝として二元的に対立的に考えられるところ実践があるように、二元的対立の契機なくして弁証法はなく、それが考えられない場合弁証法といつても実は有機体説にはかならない。真の弁証法は多元的対立と二元的対立との統一に存するのである。かようにして協同主義の論理は従来有機体説といわれたものと弁証法といわれたものとの綜合の上に立つ具体的な弁証法である。

ロ 認識論

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

模写説の本来の意図は認識の客観性を確保しようとするところにある。この意図は云うまでもなく正しい。我々の知識が単に主観的なものでなく客観的なものであるべきである限り、認識には何等か我々の意識から独立に存在する対象を模写するというところがなければならぬ。併し模写説は屢々主体を単に受動的なものと見てその活動性を十分に認めない誤謬に陥っている。この点に於て認識の対象そのものをも主観の構成するものと考える構成説には正しいところがある。認識は対象の模写であるとしても、この模写は主体の活動を通じて初めて達せられるのである。認識は選択であり、与えられたものの中から一定の対象を選択することによって可能になるのである。この選択は主体の活動に俟つものであるという意味に於てすでに認識は単なる模写であることができない。また模写説は模写さるべき対象が既にそこにあるということを予想している。然るに我々が我々の活動によって作ってゆくものは、既にそこにあるというものでなく、未来に向って実現されてゆくものであり、且つこのものは単に客観的な過程の結果として生ずるのでなく、却って我々の主体的活動を通じて作られるものである故に、かかるものの認識は単なる模写と云うことができぬ。言い換えれば歴史的なものに就いて模写説は成立し難い。単に未来の歴史のみでなく、また我々が現在作りつつある歴史のみでなく、更に過去の歴史そのものも、現在の実践的立場から限定されるものであり、そして実践はつねに未来から規定されるところがあり、かくて一般に歴史の認識は単なる模写ではあり得ない。およそ模写説は客観主義が一面的であると同様一面的である。

模写説は自然的世界像に一致し、そこにその力を有している。これに反して構成説は寧ろ科学的⁽²⁾世界像、特に数学的自然科学の世界像と結び附いている。我々の心象は対象の模写であるよりも記号である

I 総論・資料篇

と見られることができる。模写に於て考えられるような対象との同一を我々の心象に要求することはできず、また我々はそのような同一を確かめることができない。記号が要求するのは寧ろ心象と対象との二つの側に於ける構造の機能的（函数的）対応である。記号のうちに捉えられるものは記号された物の特殊な固有性でなく、却ってその物が他の類似の物と立っている客観的な関係である。我々是我々の表象によって物そのものを、その孤立した自体に於て存在する性質に於て、認識するのでなく、寧ろ現実がそのもとに立ち且つそれに従って変化する規則を認識するのである。即ち我々が一義的に認識し得るのは現象のうちに於ける法則的なものである。この法則性は我々にとって現象が理解され得るものとなる条件であり、同時に我々が直接に物そのものに移し得る唯一の属性である。模写説は実体の概念より所としている、これに反し現象のうちに於ける法則性の認識に注目する立場に於ては実体の概念よりも関係の概念が重要視される。関係は実体の属性に過ぎぬように考えられるのでなく、却って我々はただ関係の範疇を通じてのみ物或いは実体の範疇に達し得ると考えられるのである。かようにして実体の概念が背後に退いて関係の概念が前面に現われ、実体の概念は関係の概念から構成されるもののように考えられるところに、構成説は固有の力と正当性を有している。

併しながら存在論的には固より認識論的にも実体の概念は廃棄され得るものでなく、従って認識模写説には一定の意義が認められねばならぬ。また他方認識論的には固より存在論的にも関係の概念は重要性を有し、従って認識構成説にも一定の意義が認められねばならぬことは明かである。併し模写説は客観主義の欠点を有するように、構成説は主観主義の弊に陥っている。認識は一面的に模写であるのではなく、一面的に構成であるのでもない。認識は形成である。それは根本に於て主観的と客観的との統一で

ある。模写説に於ては実体の概念が、構成説に於ては関係の概念が中心であるとすれば、形成説に於ては形態（形）の概念が中心である。認識は形成であるということは認識を主観化してしまうことでなく、恰も主観的なものと客観的なものとの統一としての形を作る技術が全く客観的である如く、認識も同様の意味に於て客観的である。認識作用も芸術家の創作活動と同じく形成作用であり、表現作用である。芸術家は自己を空しくして対象に飽くまでも忠実であろうとし、しかも作られた作品にはおのずから芸術家の人間が現われる。哲学や科学、凡ての文化の民族性というものもかくの如きところから考えられねばならぬ。表現とは単に客観的なものの模写でなく、客観的なものと主観的なものとの、内的なものとの外的なものとの統一として形成されるものが単に人間的に止まらぬ超越的な客観的な意味を有するところに表現がある。そのことは人間的存在が屢々誤解される如く単に主観的なものでなく、形成的創造的世界の形成的創造的要素として働くものとして實在性を有するに依るのである。芸術家は単に任意の対象を描こうとするのではなく、却って芸術的意味を含んで表現的なものとして彼に呼び掛け、彼に表現を迫るものを描くのである。物理学者もただ任意のものを取り上げるのではなく、却って物理的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものに就いて研究を始めるのである。すべて表現作用は表現的なものに対して始まるのであり、そのことは人間が表現的形成的世界の表現的形成的要素であることを示している。認識作用もかかる表現活動の一つにほかならない。芸術家も物理学者もつねにアイデアをもって対象に向いその制作や研究に於てアイデアによって導かれる、このアイデアは予料的なものであって模写的なものではない。表現作用は単に客観的な模写でなく、また単に主観的な構成でもない。それは主観的なものと客観的なものとの統一に存する。表現作用は形成作用であり、それは種々の方法によって媒介され

ねばならぬが、その窮極の目標は形態である。科学もすでに或る形を作ると見られるが、それは特に技術と関係付けられることによって具体的に形と関係付けられている。形態の概念は実体の概念と関係の概念との総合として把握さるべきものであり、それは関係の概念の如く機能的なものであるが、単に抽象的法則的なものでなく、また実体性のないものでなく、実体的にして機能的なものである。

東亜の新秩序は我々の実践を通じて形成さるべきものであり、既にそこにあると云い得るものでない故に、その認識は単なる模写であり得ない。また東亜の新秩序は抽象的世界的なものでなく、東亜のとるべき新しい形であり、この形は法則的一般的なものでなく、特殊の一般的なとの総合である。かくの如き新秩序の認識のためには現存の事実を飽くまでも客観的に認識することが必要であるが、それに止まることなく、そこには主観的な意図もしくはイデーが必要であり、かくしてイデーと事実との、主観的なものと客観的なものとの統一としての形の認識が要求され、それは単なる模写でも単なる構成でもあり得ない。東亜の新秩序の認識は形成である。

四 協同主義の社会観

イ 個人主義と協同主義

協同主義は個人主義と反対の立場に立っている。個人主義が個人的立場に立つのに反して、協同主義は社会的立場に立つのである。個人主義が個人的利益を主とするに反し、協同主義は社会の公益の立場に立つのである。個人主義にとっては個人が先のものであり、社会は後からのものであり、個人以外の

社会の实在性は考えられることなく、従って社会は個人に内在するものの如く考えられる。これに反して協同主義に於ては社会は個人の存在の根拠と考えられ、かくして社会は個人に対して或る超越的なものと考えられるのである。併し^{（し）}ながらも社会が個人にとって単に超越的であって同時に内在的でないならば、個人の自主性は認められない。協同主義は個人主義を単純に否定するものでなく、却ってこれを真の意味に於て止揚するものでなければならぬ。即ち個人主義に於て重んぜられる人格、その個性、自発性、自主性、更に個人の責任等は協同主義に於ても重んぜられる。蓋し^{（おほ）}独立にして自主的なものの協同にして真の協同であり、また各人が全体のうちに於て自己の責任を重んずるのでなければ協同は成立し得ない。自由は責任と結び附いたものであり、責任は、個人の自己自身に対する責任と社会に対する責任と、二重のものであり、しかもそれらは一つに結び附いたものである。人間は個人的であると同時に社会的である。協同主義に於ては社会は個人にとって内在的であると同時に超越的であると考えられる。社会を離れては個人の自由は抽象的なものに過ぎず、また個人の自由を認めない社会は真に自由な社会とは云い得ないのである。

協同主義は個人主義に反対してその社会的立場から特に人倫的關係を重んずる。^{（つと）}蓋し主体は本来ただ他の主体に対して主体であり、我の存在は同時に汝の存在を措定することなしには措定されない。人倫的關係は単に個人の便宜とか契約とかに依って成立するものでなく、個人を超えた全体によって基礎付けられたものである。我と汝とは第三のものの即ち「汝」であるところの社会に対して我と汝とであり得るのであり、共にこの「汝」の表現として、相互に独立でありながら相互に指示し合っている。人倫的關係は個人的利益の爲めの結合でなく社会的倫理的關係である。協同主義は本質的に倫理的である。個

I 総論・資料篇

人はその個人的抽象的自由を否定して人倫的關係に入り込むことによって現実的に自由になり得るのである。個人主義は抽象的な合理主義に立っているが、人倫的關係は抽象的に合理的なものでなく、非合理的なもの、自然的なもの、運命的なものによって結ばれるものである。しかもかかる非合理的なものを合理的なものに、運命的なものを自由なものに發展させることによって、人倫的關係は真に倫理的なものになり得るのである。協同主義はかかる人倫的關係を重んずるものとして抽象的な合理主義に反対して非合理的なものと合理的なものとの統一の立場に立つのである。その合理的基礎を無視して人倫的關係を強調するのみでは封建主義に陥る虞がある。その限り個人主義が合理性を要求するのは正当である。今日の日本に於て必要とされる革新は一方封建的残存物を清算すると同時に他方個人主義や自由主義を超えた一層高い秩序を建設するという二重性のものである。

ロ 階級主義と協同主義

階級主義は、階級を超えた全体を認めないことに於て個人主義と同じである。また階級主義は、自己の階級の利益をのみ主張することに於て個人主義と同じである。かようにして階級主義は一方個人主義と同様の弊害を有すると共に、他方に於て個人主義のすぐれた点を自己のうちに活かすことを知らず、一つの階級の内部に於ては個人の特殊性は認められることなく一様の階級人となり、個人の自主性、独立性は否定されて個人は単に階級に従属させられることに於て全体主義と同様の弊害を有している。

固より社会のうちに階級(もと)の存在することは事実であり、今日の社会的弊害の多くのものが階級の存在に基くことも事実であり、かくして階級の問題が今日解決さるべき最も緊要な問題であることは明白で

ある。併し階級（じけい）の対立が存在するにも拘らず事実として社会的生活が間断なく行われているということ
は、階級を超えた全体が存在し、階級もこの全体の内部に於て、それぞれ機能的なものとして役割を演
じている故にはかならない。階級主義がかくの如き全体を認めることなく階級主義となっているのは、そ
れが個人主義と同様、人間を民族とか国家とかから抽象する抽象的な世界主義に立っているためである。
階級主義に於ける抽象的な世界主義は、それが個人主義に於けると同様、単なる合理主義に止まって、歴
史に於ける非合理的なもの、自然的なもの、主体的なもの的重要性を十分に認識しないことと関聯して
いる。協同主義は民族や国家から離れて抽象的に協同を考えるのではない。協同主義は階級主義の力説
する階級の存在の事実とその問題の解決の重要性を認識し、しかも階級闘争主義に依ることなくして全
体の立場から階級の問題の解決を企てるのである。民族は階級を超えた全体であるが、国家は民族とい
う自然的なものの特殊的なものが理念的なものを普遍的なものを自覚することによって成立する一つの道德
の全体である。国家は道德的全体として、何よりも道德的全体の立場に立ってその権力に依って階級の
問題を解決して国民的協同を実現すべきものである。協同主義は現状維持的な階級協調主義ではなく、そ
の立場とする全体を發展的に捉え、道德的全体の立場から階級を超越して、これを全体のうちに於ける
機能的且つ倫理的關係に転化発展せしめ、国民的協同を実現せんとするものである。階級主義が単なる
闘争主義であるのは、個人を単に階級的なものと考えて個人の独自性を認めることなく、かくして社会
を単に二元的弁証法的に捉えて多元的弁証法的に考えないのに依るのである。二元的弁証法は対立を強
調して実践的過程的であるという特色を有している。これに反して多元的弁証法は調和に重点をおくこ
とによって観想的靜止的であることに止まり易いのである。協同主義は実践の立場に立つものとして、二

I 総論・資料篇

元的弁証法の如く過程性に意義を認めると共に、多元的弁証法の如く一即多の根源的な調和を重んずる。そのことは協同主義にとって歴史的なものを単に歴史的なものとしてでなく、歴史的なものと永遠なものの統一として把握することによって可能である。協同主義は二元的即多元的の弁証法をとるのである。

ハ 全体主義と協同主義

全体主義は個人主義に対立し、個人主義と同様に抽象的である。個人主義が個人を超えた全体を認めないとすれば、全体主義は全体のうちに於ける個人の独自性を認めない。全体主義は論理としては有機体説をとるのが普通であり、この論理に於ては個人は全体のうちに全く内在的なものと考えられて有機体の器官の如きものとなり、独立性を有することができぬ。併し有機体説は全体と個人との関係を機能的調和的に考えようとする特色を有している。けれども全体主義は事実としては有機的内在的論理に止まることなく、却って絶対的超越主義をとり、全体は個人に対して絶対に超越的なものとして臨むのが普通であり、かくして個人の自主性は二重に否定される。かくの如く全体主義の現実是一方論理的には内在論に傾き、他方事実としては超越論に傾き、しかもかかる内在と超越との関係を十分理論的に反省していないのがつねである。協同主義は一方個人主義に反対して全体の超越性を認めると共に、他方全体主義に反対して個人の独自性を重んずることによって全体を個人に内在的なものと考ええる。即ち協同主義の論理は内在即超越、超越即内在の立場に立つのである。かくの如く全体は個人を超越しながら個人の独立性は否定されることなく、超越的にして同時に内在的であるということは、東洋的な絶対無の

弁証法によって初めて基礎附けられ得ることである。

全体主義は単なる民族主義であり、民族が世界という全体のうちにあるということを考えない。即ち全体主義は世界に就いては、個人主義と同様、アトミズム（原子論）に陥っている。それは世界を、それぞれ孤立的に独立な民族乃至国家から成る原子の体系の如く考えるのである。協同主義は内に向ってアトミズムを克服すると共に外に向ってもアトミズムを排斥するのである。協同主義は先ず内に向って国民協同主義として成立する。併しそれは単なる民族主義に止まって抽象的に世界主義に対立するのではなく、寧ろそれは世界を原子論的に考える抽象的な見方を排して、真の世界主義を実現するものである。協同主義は外に向って民族協同主義である。併し協同主義は、自由主義的世界主義の如く世界が抽象的に実現されるものと考えるのではなく、世界は民族を媒介して実現されるものであり、従って先ず国民の協同が必要であり、また民族の協同も、地理的並びに歴史的諸条件の制約のもとに、先ず東亜諸民族の協同の如きものを通じて世界的に実現されると考えるのである。協同主義に於ては、一つの民族の協同は単に閉鎖的でなく同時に他民族に対して開かれ、そこに東亜諸民族の協同への道が考えられ、同様に東亜諸民族の協同も単に閉鎖的でなく同時に世界に対して開かれたものと考えられるのである。かくの如きことは、全体と特殊との関係を内在的即超越的と考える論理によって可能である。階級内に於ける個人の独自性を否定する階級的全体主義はその抽象的な合理主義と共に一面的に時間的な見地を力説して空間的な見方を欠くに反し、民族内に於ける個人の独自性を否定する民族的全体主義はその抽象的な非合理主義と共に一面的に空間的な見地を強調して時間的な見方を欠いている。協同主義はそれらの抽象性を共に斥けて、あらゆる歴史的なものとは時間的であると共に空間的であり、空間的であると共

に時間的であると考える具体的な立場に立つのである。

二 協同主義の本質

協同主義は個人主義と全体主義とを止揚して一層高い立場に立つものである。それは全体主義の如く社会を個人よりも先のものとし、社会に個人の存在の根拠としての実在性を認める。併しそれは個人の独自性を否定することなく、個人主義の如く個人の人格、個性、自発性を尊重するのである。協同主義に於ては社会は個人に対し単に超越的でも単に内在的でもなく、超越的にして内在的、内在的にして超越的であると考えられる。言い換えれば個人は社会から作られるものであり、作られたものでありながら独立であって逆に社会を作ってゆくものである。

協同主義は全体の立場に立つが、この全体を段階的に発展的に考える。協同は先ず国民の協同であり、次に東亜諸民族の協同の如きものであり、更に世界に於ける協同である。併し^(七)かような段階は直線的にのみ考えられるのではなく、国民的協同は同時に東亜的協同の基礎に於てあり且つこれの実現の方向を含み、東亜的協同は同時に世界的協同の根拠に於てあり且つこれの実現の方向を指示しているのである。全体はつねに発展的である。民族にしても発展するものである。協同主義は現存の状態に止まる協同を考えるのではなく、新たに発展すべき全体の立場からの、かかる全体を実現する為めの、協同を要求するのである。従って協同主義は、現状維持的な協調主義ではなく、革新的であり、革新の為めの協同主義である。

協同主義は個人主義的或いは自由主義的無政府状態に対して全体の立場に於ける統制の必要を認め

る。この統制は総合的・合理的・計画的でなければならない。全体主義的統制が上からの官僚主義的統制に陥り易いのに対して、協同主義の強調するのは自主的な協同である。協同主義は下からの組織が形成されることによって全体的統制の実現されることを求める。従って革新的な国民運動や国民組織は協同主義の大に関心する所である。併し下からの組織^{じめ}といっても、協同主義は抽象的なデモクラシーに立つものでなく、却って指導者に重要な意義を認めるのである。協同主義の要求する指導者は専制的独裁者でなく、国民から游離したものでなく、却って国民の中に入って国民を教育し、国民の要求を取上げてこれを指導的に組織する者である。

かようにして協同主義に於て重んぜられるのは形^{かたち}の思想である。形は抽象的一般的なものではなく、特殊にして一般的なものである。東亜の新秩序はかくの如き形として構想されるものであって、抽象的に世界的普遍的な法則の一つの例と考えられるようなものではない。自由主義が抽象的一般的ものを求めるに対し、全体主義は単に特殊性を強調することによって同じく抽象的である。協同主義の中心は形^{かたち}の思想であり、形は単に一般的なものでも単に特殊なものでもなく、両者の統一である。また階級主義が一面的に時間的な見方をとり、全体主義が一面的に空間的な見方をとるに反して、協同主義の思想に於て重んぜられる形は時間的と空間的との統一として初めて形であるのである。東亜の新秩序は地域的な原理を重要視するが、それと共に時間的发展的原理に立脚するものである。計画経済といひ、国民組織といひも、歴史的な形の問題である。それらの形は空間的なものと時間的なものとの統一として構想されるのである。

五 協同主義の歴史観

イ 観念史観と唯物史観

観念論と唯物論とがいずれも抽象的である如く、観念史観も唯物史観も共に抽象的である。観念史観は観念をもって歴史の動力と考えるのであるが、歴史は元来個人的なものと考えることが不可能であるところから、歴史を支配する観念は何等か普遍的なものと考えられるのがつねである。然るにもし普遍的な観念が歴史を支配するとすれば、歴史的なものの個性は認められることなく、あらゆる歴史的なものは普遍的な法則の一つの例以上の意味を有せず、また個人の自主性は否定されて、普遍的な観念の傀儡に過ぎぬものとなる。歴史は観念に依ってのみ変化するものでなく、実践によって変化するものである。実践には身体的なものが必要である。歴史的なものはすべて、歴史的個人も歴史的社會も、身体を具えたものである。固より歴史的なものは単に物質的なものでなく、個人には精神があり、民族に於ても民族精神がある。人間は歴史から作られるものである、併し人間は歴史から作られたものでありながら独立なものとして逆に歴史を作っているものである。かくの如き実践は主体の環境に対する作業的適應としてつねに技術を必要とする。技術の発展に依る生産力の発展は歴史の発展にとって特に重要である。併し^(しか)ながら生産力といっても唯物論者が考えるように単に物質的なものではない。生産力は固より^(もと)物質的なものを予想するが、単に物質的なものは歴史的なものでなく、歴史的なものとしては物質的な生産力の如きものも人間に関係附けられ、技術と結び附いたものであり、技術は人間精神の産物であり、

科学の発達なしには発展し得ないものである。また技術はつねに手段の意味を有するとすれば、技術を手段として用いるものは理念的なものであり、歴史を作ってゆく実践にはかかるものが働かなければならぬ。協同主義の歴史観は抽象的な唯物論と観念論とを克服した真の現実的立場に立つのである。

ロ 英雄主義と集団主義

歴史を作ってゆくものは少数の個人であるか、それとも大衆であるかということに関して、従来、英雄主義的歴史観と集団主義的歴史観とが対立していた。前者に於ては個々の政治家、將軍等が歴史の中心となり、少数の英雄の活動によって歴史は作られるものと見られた。歴史は政治史であるべきか文化史であるべきかという論争に於て、政治史の立場はかくの如き立場であった。これに反して文化史の立場を取った者は集団主義的見方を主張し、歴史は英雄的個人の力によって作られるものでなく、集団の力、国民とか、民族とか、その他一定の社会階級とかいう集団の力で作られると考えた。その場合経済を基礎として歴史を見てゆくとこのいわゆる経済史観も文化史的立場のうちに含まれ、集団主義的歴史観の一つと考えられたのである。そして英雄主義的歴史観は、いわゆる政治史に於て見られる如く、歴史を考えるのに大きな事件として現われる活動を中心とし、歴史を活動的に、特に変化の方面に重点をおいて見てゆくに反し、集団主義的歴史観は、いわゆる文化史的立場に依れば、活動でなくて状態に、従って变化的なものでなくて持続的なものに重点をおいて歴史を見てゆき、個人の活動でなくて時代の型の如きものを明かにしようとするのである。

I 総論・資料篇

右の英雄主義的歴史観及び集団主義的歴史観はいずれも一面的であり、抽象的である。政治の歴史と文化の歴史とは抽象的に分離して考えられず、英雄主義的見方と集団主義的見方とは正しい聯関に於て捉えられることが必要である。歴史が作られるに当って天才とか英雄とかが重要な意義を有することは否定し得ない。併し英雄といっても凡ての個人と同様、社会から作られたものである。歴史的なものは元来個別的であると同時に一般的なものである。一人の人間が歴史的人物であるということは、その人間が特殊なものを有するというのみでなく、その時代を代表するとか、その国民なり民族なりを代表するとかいう一般の意味を有することである。次に歴史は活動的な変化的なものであるか、状態的な持続的なものであるかという問題に就いても、そのいずれの見方も一面的で抽象的であると云わねばならぬ。単に直線的に時間的に流れてゆくだけでは歴史はない。歴史が成立するためには直線的に時間的に動いてゆくものが同時に円環的に空間的に纏ってゆくということがなければならぬ。そこに歴史的な形が出来てくるのであって、時代の型というが如きものもかくの如き歴史的な形である。従って形といっても単に静的なものでなく、時間的であると同時に空間的であるというように矛盾の統一である。歴史とはかように矛盾の統一であり、弁証法的なものであって、それ故に歴史は真に動くものであり、発展があるのである。

ハ 指導者の理念

協同主義の歴史観は、唯物史観と觀念史観とを止揚したものであると共に、英雄主義的歴史観と集団主義的歴史観とを止揚したものである。この止揚は指導者の理念に於て行われるのである。

指導者の理念は、一方、英雄主義的歴史観の如く、歴史に於ける個人の、特に卓越せる個人の意義を認め、彼等の創意を尊重する。併し^{〔か〕}他方、指導者は大衆から游離したものでなく、大衆と最も密接に結び附いたものでなければならぬ。彼は単なる独裁者でなく、却って大衆を代表する者でなければならぬ。歴史を作^{〔め〕}ってゆくのは大衆の力に依るのである。併し大衆の要求を組織し、これに一定の方向を与え、これを指導するのは指導者の力に俟つのであって、指導者なしには大衆も真にその力を發揮し得ない。指導者と大衆との関係は本質的に教育的でなければならぬ。両者は抽象的に対立したものでなく、区別されながら一つのものとして弁証法的統一をなすのである。指導者は大衆を圧制的に統一するのでなく、大衆の自主性を尊重しつつこれを組織するのでなければならぬ。協同主義は機械的なデモクラシーの協同を説くのではなく、却って指導者の理念によって真の協同が実現されると主張するのである。指導者の理念は一団体、一民族の内部に於て考えられるのみでなく、諸民族の間に於ても認められねばならぬ。東亜の新秩序は日本のイニシアチヴによって建設されるのである。日本はその国体の根源をなす一君万民、万民輔翼の思想によって古来協同主義を実現してきたのであるが、この精神を完全に発展させることによって日本はかかるイニシアチヴをとり得るのである。

（全集十七卷所収）

II

思

想

論

SAMPLE

Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

Ⅱ 思想論

日支思想問題

最近の北支事件を通じてわが国民に強く印象づけられた日支問題は、それが政治的経済的問題であることは云うまでもないが、同時にそれはまた思想問題としても我々の反省を要する重大性を種々もっている。両者はもとより相互に関連した問題であるが、ここでは思想問題の方面から二三の点を取り上げて考えてみよう。

第一に、今度の北支事件そのものが直接に思想問題の意味を含むことは、赤化共同防衛という点が数次の声明において強調されていることによっても知られ得る。事実、支那における所謂共匪(いわき)の勢力には侮り難いものがあり、マルクス主義思想は今日の支那において他のいづれの思想よりも広汎な影響を持ち、知識的青年の多くはその信奉者乃至同情者(ないじ)であると云われている。支那の中でもこれに対して孔子教の復興その他さまざまな思想対策が講ぜられているようである。この場合に日本が赤化共同防衛に乗り出すということは、およそ如何なる意味のものであり得るであろうか。

先ず思想は思想によってのみ克服され得るという原則を認めるとせよ。そのとき日本は、如何なる新

＊初出、一九三五年十二月四～六日、『読売新聞』

しい思想、如何なる有力な思想を持ち出して赤化防衛に関して支那と一致し支那を助けることができるのであろうか。日本内部においては、日本の国民的歴史の世界に比なき特殊性のために一応マルクス主義を思想的に、よし理論的にはなくとも感情的に乃至信仰的に^(ないし)抑止し得るものが存在するとしても、かかる日本固有の精神は支那人にとっては何等の力、何等の意味も持ち得ないということもあるであらう。この頃日本精神として力説されているのはちょうどかかる思想であるように見える。所謂^(いわゆる)日本精神は日支共存共栄の原理として不十分である。それ以外のものと云えば、却って伝来の支那思想が日本精神として説かれている。ここに保守的並びに進歩的両見地から見て問題がある。

次に思想の克服も権力の行使によるのほかないという見解を認めるとすれば、どうであらうか。かかる手段も一国の内部においては或る程度、或る期間は有効であるとしても、国外に向ってはそのような手段は制限されざるを得ない。もしそれを国外にまで及ぼそうとすれば、自己の権力の及ぶ範囲を無際限に拡張せねばならなくなるであらう。例えば満洲の赤化防止のために北支の分離独立が必要な条件であるとせよ、この条件としての北支の赤化防止のためには更により広汎な地域の分離独立が必要となるであらう。だから権力の問題も思想の問題として考え直す必要が出て来る。ウエルズが云ったという、日本は満洲を護るために北支に進出せねばならぬ、北支を護るために中支を支配せねばならぬ、そして結局アジア全体を、更に世界全体を支配せねばならなくなる、つまり不可能を行おうとするもので、みずから負うた重荷に圧倒されてしまふであらう、と。赤化という一つの点について云えば、日本のみでなく、蒋介石政権ももとより関心するところでありイギリスもまた然りである。この一点を境としては相対立し相拮抗するように見える諸勢力も結局は共同戦線に立っているものである。このことは最後に對

II 思想論

立するものが何であるかを考えさせると共に、今度の北支事件がそのものとしては単なる赤化共同防衛の見地から理解できぬものであることを示すのでなければならぬ。

かくて支那問題を契機として我々に反省を要求されていることは、日本精神と云われるものの国際的普遍性の問題である。かかる日本精神への反省にあたり今我々が考えてみなければならぬことは、日本精神と支那思想との関係である。

この関聯において我々にとって問題となるのは、特に儒教である。日本思想と支那思想との関係はもちろん遙かに広汎で、多様であるが、しかし現在日本精神として強調されている方面から見れば、また明治以来教学の指導精神となっている点から見れば、儒教が圧倒的な重要性をもっている。

『日本精神と儒教』の著者諸橋轍次博士によれば、儒教の眼目は修養、正名、経綸の三つに存する。論語などに現われた孔子の思想には単にこれに尽きぬ深さも拡がりもあるように思われるが、ともかくこれら三つの点が儒教の重要な特徴と見られていることは注目に値する。それは先ず、儒教が純粋な宗教でないのは固より純粋な道徳でもなく、却ってその根本的特質において政治的イデオロギーであること、或いは道徳的で同時に政治的なイデオロギーであることを示している。正名とか経綸とかいうことが政治的意味を有することはもとより、修養ということも政治的意味を離れたものではない。儒教の政治的性格は一般的には多くの支那学者によって認められている。次に諸橋博士の指摘された修養、正名、経綸の三つは特に今日云われる日本精神の儒教的要素が何であるか、或いは進んでかかる日本精神が如何に儒教的であるかを明瞭に示している。また、その見地から見て就中重要な関係があるのは朱子学、特に朱子の綱目の学であると云われる。

ところでこのような儒教の本質的な政治的性格は、特に明治以後において資本主義的に発展した日本にとっては、一方倫理そのものの形式化を導き、他方政治に関しては封建的要素と結び付いた官僚政治の倫理的合理化に仕えた。言い換えれば、我々にとって倫理をヒューマニティから離れたものにした。政治的イデオロギーとして特色があるだけ、儒教には倫理としてはこの欠点があり、そしてそれは精神的文化の問題にとって重要な関係がある。

このことは儒教が封建的官僚的政治の目的に多く利用されたにも拘らず、文芸、美術、哲学等に対する関係においては稀薄な影響しか有しなかったということによって示されている。古来日本のすぐれた文学、美術、哲学等に大きな影響を及ぼしたものと云えばむしろ仏教であって、儒教ではなかった。それは支那思想にしても、仏教的なところを含むものであった。哲学的な宋学は仏教の影響を受けている。この点において、日本の官学的政治的道德的イデオロギーの組織にあずかって力があった朱子の如きは、仏教哲学的に見て不徹底であった。今北洪川は『禅海一瀾』の中で「世に伝うる所の集注、或問の類は乃ち其の中年未定の説」と評している。このように文芸、美術、哲学等に対する内面的関係の稀薄な儒教が政治的イデオロギーの見地からなお今日においても国民道德の中心的要素として教学を指導していることは、日本文化のことを考える場合大きな問題である。所謂「教学の刷新」はこの根本問題に触れる必要がある。日本精神と仏教との関係は別個の問題であるが、徳川時代の国学者の支那思想批判には考うべきものが多く含まれている。

尤も、支那文化のうちに多くのすぐれたものがあること、また支那文化の影響の恩恵なしには現在の日本の発達もあり得なかったであろうということは認められねばならぬ。誰がこのことを否定し得るで

II 思想論

あろう。いな、支那に対するかかる文化的恩義は、逆に日本が東洋の先進国となった今日においても、我々の忘れてはならないことである。

支那の社会は実に永い歴史の間根本的な変化をしなかった、それが支那の社会の一つの特徴であつたとさえ云える、けれども其の支那もかの辛亥革命の前後から大きな変化動揺の中におかれるようになった。伝統的支那の近代的世界への転換が行われているのである。

この場合日本は支那に何を提供し得るのであるか。有史以来支那から受けた文化的恩義に対して日本は今何をもって報いようとするのであるか。いったい日本が東洋の先進国となつたのは何によってであろうか。明かに西洋文化の移植によってである。そして現在支那が日本から学ぼうとしているものも、在日留学生についても知られるように、日本が西洋から伝承してこれと接近するまで日本において発達した西洋的なものにほかならない。日本主義者がかかる西洋的なものを排斥しようとする場合、支那は現在自分の為に日本から何を学んでよいのであろうか。

すべて歴史的なものは空間的であると共に時間的である。例えば「ギリシア的」ということは空間的意味を現わすと同時に「古代的」という時間的意味をもっている。同じように今わが国において普通に「西洋的」と云われているものは「近代的」という意味をもっているのであって、東洋の諸国にしても近代化されること、時間的に若返ることが要求される限り、かかる西洋的なものをともかく伝承しなければならぬ。所謂「西洋の没落」が仮に存在するとしても、「東洋的」ということが「将来的」という意味をもっていると主張するためには、別個の証明が必要である。なぜなら今日通俗的に西洋的と云われているもののうちにはソヴェート・ロシアの如き全く新しい文化も含まれているからである。もし「日本

的」ということが世界文化の歴史において一つの新しい時期を現わす名称となるべきものとすれば、日本文化におけるそのような世界史的イデーは何であるのか。

かかる世界史的イデーを提げて現われるのでなければ、我々は支那に対してさえ思想的な支配を及ぼすことができないであろう。日支親善と云い、大亜細亜主義と云っても、かかる地域的な名称は世界史にとって新しい時期を現わし得るような時間的意味を有する思想を根柢とするのでなければならぬ。王道政治というが如き、過去の支那の特定の社会組織と結び付き、しかも支那の近代的発展そのものによって歴史的に批判されつつある思想が日支親善の原理となり得るものとは考え難い。

私は日本文化の、延いては東洋文化の特殊性を否定する抽象的な見方に同意しようとは思わない。けれどもかかる特殊性は世界史の見地から理解されること、しかも単に空間的意味においてでなく時間的意味において理解されることが大切である。しかるに現在の日本主義者はかくの如き見地から日本歴史を理解する代りに、それを自己の政治的道德的イデオロギーの見地からこのイデオロギーの「かがみ」として解釈しようとしている。「日本歴史」と云うことさえ好まないで殊更に「国史」と呼ばれているものの多くは、ちょうどこのような「教訓的歴史」である。このように歴史をかがみと見ることがまた支那から受けつがれた支那思想である。西洋にも類似的歴史観が存在したが、近代歴史学の発達はそれを超克した。そして吾々の文化を世界史的に、且つ特に時間的に考えるとき、日本は支那に最も近いかどうかということさえ問題になって来る。

(全集十五卷所収)

Ⅱ 思想論

東洋の人間の批判

一

＊初出、一九三六年九月、『文学界』（ヒューマニズムに関するリレー評論）

ヒューマニズムは固^{もと}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^く違^{ちが}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われた種々の思想が日本にも一通り行渡った後に逆に、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ったものでなければなら

い。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「身辺の問題」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」という言葉をもって現わして来た。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発見した。具体的に云えば、ひとは就中、社会情勢の変化に基くマルクス主義の停頓によって、一層切実にはマルクス主義的運動に於ける自己の蹉跌によって、ヒューマニズムの問題に出会った。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った。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ったのである。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っ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わ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って文学のレーゾン・デエ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ということですら、阿部氏の記事からも察せられる如

II 思想論

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から、日本の社会の客観的な研究によっ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ったのである。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う態度ですら、我々にとっ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ってにせよ、一身上の蹉跌によってにせよ、自己を反省することを余儀なくされた者は、新しいと思っ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った。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ないとしても、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の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、我が国にあっては、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っ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は

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。かくの如きは却ってヒューマニズムと相容れないことである。併し^(レ)少くともヘレニズムとキリスト教とが異なるほど西洋の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ってキリスト教的精神と対質しているように、我々は東洋の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。却って人間を生成するものと考える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いる、「人間は、初めっから今日ある如きものではなかったという事実が、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。殊に僕にとって大切なのは、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ってしまふと云うのではない。西洋の人間と云っても、固定したものでは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っ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、従って単なる質料でなく、既に伝統の形相によって形成されているものである。我々が東洋の人間を問題にし、日本の性格を問題にするのはまさにそのためであって、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

II 思想論

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ろう。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っ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ってい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っても恋愛小説はなかった（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に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ィの擁護者たり得るのであるか。日本には従来純粋な客観主義もなかったように純粋な主観主義もなかったのではないか。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」という字をもって現わ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、従っ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っ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・歴史的見

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いはしないかと考える。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

に於て証明していることである。従っ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っ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存し且つ高めるものでなければならぬ。さもなければ、最近ソヴェート・ロシアに於ける憲法改正の如きも単なる後退^{ないじ}乃至妥協としてしか考えられないことになるであろう。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必要がある。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会っているのである。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ろう。

(全集十三卷所収)

Ⅱ 思想論

新世界観への要求

—

*初出、一九三八年一月四日以降『福岡日日新聞』

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

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

実際、世界観と民族との間に深い関係が存在することは、我々も先ずこれを承認しなければならぬ。こ

れまで世界観といわれていたものは、その名称には世界という語が含まれるにも拘らず、多くの場合に於て、実は民族観であったということでもある。

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

かくして世界観という語は、その起原から考えると、先ず第一に浪漫主義の精神において、個々の専門的な特殊な認識に反対してそれ故に科学との対立において、全体を直観的に把握するという要求を含んでいる。次にドイツ浪漫主義は、社会経済的に見れば、イギリスやフランスの資本主義に対するドイツの立遅れを基礎として生長したものであって、前者のインタナショナルイズムに対して自己の特殊性を主張するために、国民主義乃至民族主義の思想^(ない)に立っている。かような思想傾向の中からあの有名な、そして極めてドイツ的な「民族精神」(フォルクスガイスト)という概念が生れたのである。この概念はドイツの歴史哲学の中で——例えばヘーゲルを見よ——重要な位置を占めている。そして何よりもこの民族精神と結びついて世界観というものが考えられた。世界観は民族精神の現われであるというのが、その基礎的な考え方である。

言葉の担っている歴史的含蓄は無視することができない。言葉はそれ自身のうちに一定の考え方を、言い換えれば一定の世界観を含むことができるであろう。世界観という言葉は、その歴史的起原に

II 思想論

従えば、浪漫主義的並びに民族主義的なものであったということに先ず注意しなければならぬ。この言葉が今日再び一つの合言葉となり得る理由もそこから理解されるであろう。

二

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

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

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

のである。

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

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

Ⅱ 思想論

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

三

すでに述べた如く世界観は神話や伝説のうちに最も純粹に表現されていると考えられるのみでなく、今日極めて特徴的なことは、世界観が積極的に一つの神話として主張されているということである。例えばアルフレット・ローゼンベルクは、ナチスの民族主義的世界観を『二十世紀の神話』であるとし、新しい秩序はこの神話の中からのみ生れ得ると論じている。かようにして今日、神話が科学に対立し、世界観から一切の知性的なもの、合理的なものが排斥されるのである。

我々は神話が歴史の形成力として有する意義を全然否定することはできないであろう。そうすることは抽象的であり、且つ事実には忠実でないという意味において非科学的でさえある。神話は民衆の中から自然的に無意識的に生れて民衆のうちに伝統的に保存されている。また歴史の危機においては新しい神話が民衆の間にいつとはなしに作られるものである。世界観の基礎には神話があり、世界観は神話を基

礎としなければならぬとさえ言うことができるであろう。しかしながら先ず、かように民衆そのものの中から生れて来る神話と宣伝によって故意に作られる神話とは区別されることが大切である。宣伝というものは一種の神話形成である、或いは宣伝は神話の形成過程と類似したところをもっている。宣伝は民衆の間においてすでに無意識的に生長しつつある神話を目的意識的に形成し、普及する。しかし宣伝はまた自己の力によって民衆の間に疑似神話を、似而非神話を植え付けようとするものである。宣伝は自己の植え付けようとする世界観の非合理的なものであることを蔽い隠すために、それが真の神話であるかのように故意に信じさせようとするものである。

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

ドイツにおいては民族主義的世界観の立場から科学と神話とが対立させられているのに相応して、今日我が国においては同様の立場から「学」と「教」とが対立させられているのに相応して、今思想の特色は学であるに反して東洋思想の特色は教である、哲学の如きも、西洋においてはどこまでも学であろうとするに反し、東洋においてはどこまでも教である、そして今日の日本に必要なことは西洋

II 思想論

流の学（科学）尊重を排して教（教学）本位の民族固有の思想に還ることである、と。かような考え方は、最近ではまた、北支文化工作の思想的基礎は孔孟の教でなければならぬという説となって現われている。しかしながら先ず注意すべきことは、教学思想は日本的なものであるのではなく、却って支那的なものであるということである。徳川時代の国学者、本居や平田が支那的なものとして排斥したのは何よりもかくの如き教学思想であった。民族性から云えば、日本人の世界観は、教学と科学との対立において、前者よりもむしろ後者に近いところがあると云えるであろう。それだからこそ、日本人は逸早く西洋の科学を消化して東洋の先進国になり、今日見るが如き日支間の地位の懸隔を生ずることにもなったのである。

次に、孔孟の教は封建的であって新しい支那を経営するための世界観としては適しないのではないかという問題は別にしても、一般的に云って、科学に対して教学を強調する立場は、今日の世界において最も著しい現象となっている文化の政治への従属を認め、更に勤めるという傾向を含んでいる。教学思想そのものが、文化の政治化を道徳化したものにはかならないからである。

四

今日支那的な世界観の特色は、それが政治の優位の思想の上に立っているということである。そこでは文化の独自性は認められず、却って文化は政治に奉仕することを命ぜられている。かくして中世の宗教と文化との関係においてのように哲学は政治の奴婢となり、科学は政治に対する護教論となって神学化され、すべての文化は歪曲され、固定化され破壊されることになる危険が十分に存在するのである。

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

かようにして政治と文化との間に正しい秩序を設定するということが今日の世界観にとって緊要な問題となっている。この秩序の設定によって文化は、今日その傾向が著しく認められるような政治への隷属から救われなければならない。政治と文化との間の正しい秩序の設定は、現存する世界観を新しい方向へ導くか、或いは別に新しい世界観を建てることを要求するようになるのであろう。

我々は政治の優位に反対して逆に文化の優位を説くのではない。我々はかような意味における文化主義者であろうとするのではない。新しい世界観として我々が要求するのは、政治と文化との間の正しい秩序の設定である。文化が政治に隷属することなく政治から独立であることを力説するのは、自由主義の哲学（例えば新カント派）において主張された文化の自律性の思想と同じではない。自由主義が文化の自律性を主張した場合においても、この主張は、その文化の設定する秩序がその時代の政治の設定する

II 思想論

秩序と一致していたからこそ、可能であったのであり、文化の無制限な自由を主張したわけではない。究極的な目標はつねに政治の秩序と文化の秩序との一致である。しかしそれは、今日の状態においては特に、政治が独裁的に設定しようとする秩序をそのまま文化の秩序として受け容れることによってでなく、反対に文化の自由の立場において政治に対し批判的であることによって、文化が逆に政治に影響を与えることを通じて、初めて達せられ得るのである。

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

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

SAMPLE Shoshi-Shinsui.com

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

（全集十四卷所収）

Ⅲ

文

化

論

SAMPLE

Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

Ⅲ 文化論

東洋文化と西洋文化

一

＊初出、一九三九年十月、『アジア問題講座』第十卷

東洋文化と西洋文化について考えるにあたって、先ず問題になるのは、東洋文化と西洋文化とがそれぞれ一つの全体と見られ得るかということ、つまり東洋文化と西洋文化とのそれぞれの統一の問題である。次にそれらがおのおのの一つの全体と見られ得るとすれば、それらのそれぞれの特徴は如何なるものであるかということ、つまり東洋文化並びに西洋文化のおおのの特殊性が問題になって来る。第三に、それらのそれぞれの特徴が明かにされた上で問題になるのは、東洋文化と西洋文化とが一つの世界文化或いは人類文化として一つの全体をなし得るかということ、つまり世界文化の統一とこれに対する東洋文化及び西洋文化の関係の問題である。

先ず西洋文化が一つの統一ある全体であるということは一般に認められている。その統一の基礎をなしているのはギリシア文化、キリスト教、近代科学等であって、西洋文化はこれらのものを共通の根柢とすることによって統一的に発達してきたといわれる。もちろん西洋においてもそれぞれの国、それぞ

れの民族の文化はおのの特殊性を具している。ドイツの文化とフランスの文化とを同じに考えることはできないであろう。それにも拘らず西洋諸国の文化はギリシア・ラテン文化の伝統とかキリスト教の伝統とかという共通の地盤を有し、且つそれらは地域的に接近し、歴史上相互に影響し合い、相互に交流を重ねてきた。

しかるに従来の東洋文化のうちに同様の意味における統一を認めることは困難である。そこには西洋文化におけるギリシア・ラテン文化とかキリスト教とかの位置に比し得るものを見出し難い。東洋文化の主な代表者とされるインド、支那、日本の文化に共通な伝統としては仏教を挙げることができるであろう。これは一つの重要な事実である。しかし仏教はインドから支那、支那から日本へ伝ってきたのであって、日本において改革され純化された仏教が逆に支那やインドに移入されるということはなかった。支那思想と日本との関係においても、古来支那の儒教や老莊の教は日本文化に大きな影響を与えているが、日本思想が逆に支那文化に深く影響したということはなかった。即ち文化の真の統一の成立にとって重要なことは、文化の影響が相互的であり、真の交流が行われるということである。しかるに従来東洋においてはそのような文化の交流がなく、影響は主として一方的に止まったのである。

それ故に東洋文化の統一が現実的になるということは今後の問題に属しており、東洋の諸民族によって努力さるべき課題である。そのためには何よりも日本文化が古来の歴史におけるとは逆に大陸の文化に影響するということがなければならない。もちろん日本は明治以来西洋文化を逸早く移植し、これによって目覚ましい発展を遂げ、東洋の先進国として世界の列強と比肩し得るに至り、この日本の発展は東洋の諸民族に対して大きな刺激を与え、日本に学ぼうとする風を生じた。しかしこれまで支那が日本

III 文化論

文化から学ぼうとしたのは主として日本に移植された西洋文化であって、日本の伝統的文化ではなかった。西洋へ行って学ぶものを日本へ来て一層簡便に学ぼうとしたに過ぎない。かような支那人の態度には間違ったところがある。支那の日本に学ぶべきものは、日本の現代文化における西洋的なものに止まるべきでなく、寧ろ西洋文化^{（じし）}に対する日本の学び方そのものでなければならぬ。日本は西洋文化を熱心に学びはしたが、そのために西洋に対して隷属的になるということはなかった。この学び方こそ支那が日本から学ばねばならぬものである。しかるにこの学び方を考えるとき、それは古くから日本文化のうちに存在する伝統的精神に属し、過去において日本が支那文化を取り入れた場合にも、そのために支那化されてしまうことはなかったのである。尤も現代の日本文化は著しく西洋的であり、西洋文化の移入の上に日本独自の文化を形成するまでには至っていないところが多い。従って日本自身が独自の現代文化を作るということは東洋文化の統一の立場から考えても重要なことである。しかし東洋文化の統一ということは東洋が唯一色の文化になるということを意味しない。東洋の諸国がそれぞれ独自の文化を有し、その個性を発揮しながら同時に全体として統一をなすということである。多様の統一であって真の統一といえ得べく、かかるものとして文化は真に豊富であり得るのである。日本文化と支那文化とはそれぞれの特異性を失うことなく発達させられ、同時に一つのものに結び附くのでなければならぬ。

東洋文化の統一は新しい文化の形成を通じて実現さるべきものである。それは過去に求められるよりも未来に期待されるものである。そこに東洋文化が未来を有するといわれる一つの理由がある。我々にとっての問題はいわゆる東亜協同体の新しい文化の創造である。しかしながら如何なる創造も伝統の地盤を有しなければならぬ。新しい東洋文化の創造は東洋文化の伝統の反省の上に立ち、この伝統につな

があるのでなければならぬ。従って東洋文化の統一が現実的に形成され得るためには、既に過去の東洋文化のうちに何等か共通なもの、統一的なものが存在し、少くとも可能性においては既に東洋文化の統一が与えられているのでなければならぬ。そこで次に、伝統的な東洋文化の共通の特色が如何なるものであり、それが西洋文化と如何に異なるものであるかが問題である。

二

東亜の諸民族は隣接した地域に居住し、共に黄色人種であり、また古来農業、特に灌漑に依る農業を主として生活をしてきたということなど、種々類似の点を有している。その文化の根本においても西洋文化に対し共通の特徴を発見し得るのである。

先ず、西洋文化が人間主義的であるに反して、東洋文化は自然主義的であるといわれる。詳しく言えば、西洋においては人間と自然とは対立的に考えられるが、東洋においては人間と自然とが融合的に考えられている。そのことはまた、西洋においては自然と文化とが対立的に考えられるに反し、東洋においては自然と文化とは融合的に考えられるということを意味している。ここでは自然も或る文化的なものであり、文化も或る自然的なものと考えられる。更にそのことと關聯して、西洋においては生活と文化との關係が抽象化され、かくして知識のための知識、芸術のための芸術というのが如き思想を生じたのに反して、東洋においては生活と文化とはまたつねに融合的に見られている。ここでは生活と文化とは離れたものでなく、文化が生活のうちへ流れ込み、日常生活そのものが文化的になるということが求められている。西洋流の文化主義というものは東洋にはなく、東洋文化においてはつねに人間の自然的生

Ⅲ 文化論

活即ち日常性が大切に考えられている。西洋においては客観化された文化が重んぜられるに対し、東洋においては主體的な文化、生活と行為とのうちに融合した文化、人間の身についた文化が重んぜられている。西洋文化がその人間主義的、文化主義的傾向において抽象的であるに反し、東洋文化は現実主義的である。この現実主義は生活と行為とを尊重する。東洋においては知識は実行のための知識であり、知と行との合一が要求されている。観念は実行を促すもの、実行的な衝動性を含むもの、実行的な具象性を伴うもの、実行的な直観を喚び起す力を有するものであるべきであった。西洋思想が概念的であるに反し東洋思想が象徴的であるということも、それが行為的直観の立場に立っているのに依るのである。西洋文化が知識的であるとすれば、東洋文化は道徳的であるということもできるであろう。

西洋の人間主義に東洋的自然主義を対せしめるということは東洋にヒューマニズムがないということの意味しない。東洋的自然主義と西洋における自然主義とは同じでなく、東洋には東洋独自のヒューマニズムがあり、それが東洋道徳の根柢をなしている。西洋の自然主義が客観主義的であるに反し、東洋の自然主義は主體的である。ここでは自然は単に客観的なものでなく、働く人間、主観的といわれる人間をそのまま包んでこれを超えたものである。西洋の自然主義が実証的にあるに反し、東洋的自然主義は象徴的である。そして東洋的ヒューマニズムは東洋的自然主義と対立するのではなく、かえってこれと合一している。普通にヒューマニズムといわれる西洋のヒューマニズムは近代社会の初めに現われたものであり、従って自由主義、個人主義、合理主義等の近代主義と結びついている。西洋における封建時代はヒューマニズムから遠い時代であった。しかるに東洋においては封建的社会の内部においてヒューマニズムが発達したということがその文化の特色を規定している。そこにおのずから東洋的ヒューマニ

ズムはゲマインシャフト（共同体）的であるという特色が現われている。西洋のヒューマニズムが個人主義的であるに反して、東洋的ヒューマニズムは共同体における人倫的諸関係そのもののうちにある。また西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるのに対して、東洋的ヒューマニズムにおいては人間と自然と、生活と文化とが融合している。西洋のヒューマニズムの根柢にあるのは「人類」の思想であるに反して、東洋的ヒューマニズムの根柢にあるのは却って「無」或いは「自然」或いは「天」の思想である。更に東洋的ヒューマニズムは自己の修養を基とした倫理的な道を通じて社会の合理的秩序に達しようとする。それはまた日常性を重んじ、修身、齐家、治国、平天下という風につねに身近なものから始めてゆくという道をとっている。そして王道政治の思想に見られる如く政治と倫理との統一は東洋政治思想の特色であり、東洋的ヒューマニズムの一つの現われである。

尤も右に挙げた東洋文化の諸特色はその封建的性質と結びついていると考えられるであろう。これは確かに重要な認識である。いまでも近代社会以前の西洋文化をとって東洋文化と比較するならば、それとこれとの間には多くの類似が発見されるであろう。東洋文化と西洋文化との差異は、西洋の近代的文化と封建的な東洋文化とを比較するところから誇張されることになる。即ち東洋文化と西洋文化との差異と考えられるものは、実は両者の根本的な性質の差異でなく、却って両者の時代の差異、発展段階の相違を現わすにほかならないと考えられねばならぬ。このような主張のうちには確かに或る正しいものが含まれている。今日我々が新しい東洋文化を創造する立場からいって、これまで東洋文化といわれるものに付き纏っている封建的性質に注意し、それから脱却するように努力することが肝要である。しかしながら東洋文化と西洋文化との差異を単に発展段階的に、従って時間的にのみ考えることは正しくな

Ⅲ 文化論

い。すべての文化は時間的に規定されると共に空間的に規定されている。歴史を規定する空間的な原理即ち民族とか風土とかを離れて文化を考えることはできぬ。東洋文化と西洋文化との間に差異があることは、例えば仏教とキリスト教とを比較すれば明かであろう。キリスト教におけるが如き超越的な神の観念、その原罪説に見られるような罪の観念等の如きは仏教には存在しない。そして他方仏教における無の思想は仏教的特殊性を有するにしても、それはまた例えば老莊思想のうちに、儒教の如きものうちにさえ、或る共通なものを見出し得るのである。西洋のヒューマニズムはキリスト教におけるが如き超越的なものの観念を排斥することによって生れたといわれる。この点において元来そのような超越的なものの観念を有しない東洋思想はヒューマニスティックであった。儒教がヒューマニズムであることはヨーロッパ人もいつている。しかも西洋のヒューマニズムが人間中心主義的であるに對して、東洋的ヒューマニズムは人間中心主義でなく、却って自然の思想、無の思想の如きものを根柢としているのである。

東洋文化と西洋文化との差異は、東洋においては科学が発達しなかったのに反し、西洋においては科学がその文化を特徴づけている点からも考えられるであろう。科学は、自然と人間とが対立し、人間が自然を征服しようとするところから生れるといわれる。西洋人は自然を征服しようとする。これに反して東洋人は自然に親しみ、自然と共に生きようとする。そこに自然に對する態度の相違がある。科学は自然をどこまでも客觀的に捉え、その法則を概念的に認識しようとする。しかるにかかる客觀的な概念のな物の見方は東洋においては発達しなかったのである。東洋的智慧において求められるのは物の実相の直觀であり觀照である。物の実相というのは物の一般的法則ではなく、寧ろ物（もの）の具体的な真実の形で

ある。もとより西洋においても科学の理念が明瞭に現われたのは近代になってからであって、それ以前においてはやはり物の実相を見ることが問題であったといわれるであろう。プラトンやアリストテレスは形相を実在と考え、形相の認識を求めた。しかし西洋においてはかくの如き形相も客観的に捉えようとし、かくして物の形相は物の概念を意味することになり、かかるものとして近代の科学的思惟のうちへ流れ込んだのである。しかるに東洋においては形はどこまでも主体的に捉えられ、かくして形あるものは形なきものの象徴、形なき形の、形を超えた形の象徴と見られたのである。即ち西洋文化が客観的文化としてすぐれているに反して東洋文化は主体的文化として深さを有している。前者は有の文化であり、後者は無の文化であるということもできるであろう。

尤も東洋に科学がなかったといわれるのは、東洋に技術がなかったということではない。技術は人類と共に古く、東洋においても夙に存在した。しかし西洋においては近代科学の発達に伴って技術も飛躍的な発展を遂げた。この場合技術というのはもちろん物質的生産の技術、物の技術のことである。西洋においてこのように物の技術が発達したのに対し、東洋において特殊な発達をなしたのは寧ろ心こころの技術である。技術はすべて主観的なものと客観的なものとを媒介して統一する。そして物の技術においてはこの統一が客観の側において実現され、かくして物を変化して物の新しい形が作られるが、心の技術においてはその統一が主観の側において実現され、かくして心を変化して心の新しい形が作られる。心の技術によって一定の心境を作り、如何なる境遇の変動にも平然として処し得る人間を作ることが東洋的智慧の求めるところである。かようにしてまた西洋文化が客観的文化であるに反し、東洋的文化は主体的文化であるということが出来る。そこにそれぞれの文化の根本的な特色がある。

Ⅲ 文化論

三

東洋文化と西洋文化とは世界文化の要素である。世界文化といっても抽象的に普遍的な文化が考えられるのではなく、東洋文化と西洋文化とがそれぞれの個性を発揮しつつ統一をなすところに世界文化が形成されるのである。しかるに従来「世界文化」と考えられたのは西洋文化のことであった、「世界史」といわれたのは西洋文化の歴史であったのである。かくの如き見方、いわゆるヨーロッパ主義は克服されなければならない。東洋文化の統一の形成、新しい東洋文化の創造は真の世界文化の形成にとって必要なことである。ヨーロッパ主義に対する批判はかのいわゆる第一次世界大戦の結末に伴って西洋の学者の間からも現われるようになった。そしてそれと共に更に「西洋の没落」が唱えられるようになったのである。しかしながら世界史の発展は西洋文化が没落してそれに代って東洋文化が繁栄するというが如き抽象的な形式をとらないであろう。西洋文化の没落といわれるものは西洋文化そのものの没落でなく、その近代的文化、言い換えると自由主義的、個人主義的文化の没落に過ぎないであろう。西洋においてもそれに代って新しい文化が形成されるに至るであろう。西洋文化を単純に世界文化と考えるヨーロッパ主義が間違っていると同様に、東洋文化を単純に世界文化と考える東洋主義も間違っている。世界史を東洋とか西洋とかというように空間的にのみ考えて、それを時間的に、発展段階的に考えないというのは正しくない。東洋においても既にそこに存在する自由主義的、個人主義的文化が超克され、新しい文化が創造されなければならないのである。尤もかかる近代的文化を超えた新しい文化の創造において東洋は一層有利な条件にあるといえることはできる。なぜなら如何なる創造も伝統を離れては不可能であ

るとすれば、そして近代の自由主義社会の文化を克服して生るべき新しい文化は、何等か共同社会的文化、協同主義文化でなければならぬとすれば、そのような共同社会的文化として特徴づけられ得る文化の伝統の現在なお強く生き残っている東洋においては、自由主義文化の克服も一層容易に行われ得ると考えられるであろう。西洋におけるルネサンスの例が示すように、新しい文化の創造はしばしば古い文化の復興として現われる。今日我々は東洋文化のルネサンスについて語ることができる。しかしながらルネサンスとは古いもののそのままの再現ではなく、却って古いものが全く新しく生れ更ることであり、まさに新文化の創造を意味している。創造なしには伝統も永続的に生き得ないのである。

かようにして東洋文化と世界文化との関係について考うべきことは、第一に、東洋文化のルネサンス、東洋文化の統一の実現は世界文化の発展にとって大切であるということである。これまで世界文化が西洋文化と同じに考えられていたのに対し、東洋文化の新たな興隆こそ却って真の世界文化の形成発展に寄与するものである。

第二に、東洋文化はもとよりその特殊性を有すべきものであるが、同時にその世界的普遍性を發揮するように努力しなければならぬ。単に特殊のであって普遍性のないものは文化としての価値に乏しく、また歴史的に永続することもできぬ。しかし世界的といっても抽象的に世界的なものでなく、同時に特殊なものではなければならぬ。文化は歴史的なものとして特殊のであって同時に普遍的であり、かかる特殊と普遍との統一にして真に個性的なものとい得るのである。

第三に、新しい東洋文化の創造はもとより東洋文化の伝統につながり、この伝統のすぐれたものを生かして来なければならないが、その際特に考うべきことは、東洋文化といわれるものに付き纏っている

Ⅲ 文化論

封建的性質から脱却するということである。東洋文化の復興が封建的なものの復興にならないように注意することが肝要である。東洋文化の復興は東洋文化を近代化すると共に近代主義の弊害に陥ることなく、近代主義を超えた新しい文化を創造することによって達せられるのである。

第四に、東洋文化と西洋文化とを抽象的に対立させ、両者を単に排斥し合うものの如く考えることは間違っている。真に将来性を有し、真に世界性を有する東洋文化は、西洋文化をただ排斥するのでなく、却ってこれを自己のうちに止揚することによって作られ得るのである。西洋文化が抽象的であるに反し東洋文化は具体的であるというのは或る意味においては正しい。しかし東洋文化の具体性が西洋文化とただ単に対立的に考えられるものに止まる限り、その具体性は真の具体性でなく、それ自身一個の抽象性に過ぎない。真に具体的なものは却って抽象的なものによって媒介されたものでなければならぬ。その意味において特に大切なのは、東洋文化が科学によって媒介されるということである。科学は抽象的なものであらう。しかし科学的精神がそのうちに敲き込まれるのでなければ、今日東洋文化は世界的に有力な文化となることができぬ。求められているのは東洋文化と西洋文化との折衷でないことはもちろん、両者の無差別な、非個性的な綜合でもない。我々の努力すべきは世界性を有する東洋文化の創造である。

（全集二十卷所収）