

あり、夫のあまり明晰でないシノニムに他ならないと云ふのである。

現に今日復古主義の色々ある内で、吾々から見て（復古主義者自身から見ればさうでない）と考へられようとも、根本的で又特徴的なのは、家族主義の強調だが、實は家族制度こそ、封建制が最も完備してゐたとも考へられる。徳川時代に、社會秩序の動かすべからざる要石にまで發達したものであつて、従つて家族主義といふ主張は、この最も堅固になつた徳川期封建制下の家族制度にまづ何より先に照應しなければならぬ筈のものなのだ。誰も家族主義の歴史的根據を平安朝の家族制度などに求めようとはしないだらう。こゝから見ても復古主義は封建的意識の漠然とした延長かシノニムだといふことが判る。

處が元來日本主義といふイデオロギイを産んだこの高度に發達した獨占資本主義下の現代から、資本主義一般とは著しい差異を有つてゐる過去の封建制へ向つて志向するといふ、この方向がとりも直さず漠然とした復古主義なのだから、かうした封建制への意識、復古主義は、つまり社會の原始化の方向を追ふことに他ならない。尤も物質的な必然性があつて現在の高度の資本制にまで發達した社會を、實際に現實的に原始化することは絶対に不可能なのだが、併し少くとも觀念的な、イデオロギイの、領域では、さういふ原始化主義は一應勝手に可能なことだし、又之と直接關係のあることだが、少くとも物質的な現實界の事物に就いても、さういふことを主觀的に觀念的に欲することは一應勝手なのだから、その意味で、そしてただその意味でだけ、原始化といふ言葉が許される。（復古主義も封建主義も皆かうした觀念運動として初めて意味があつた。）例へば物質的生產技術を原始化即

ち非技術化することは現實には不可能だが、併し少くとも観念的に之を欲する主義は一應勝手に可能なのであつて、所謂反技術主義といふ國際的に起こりつゝある一つの文明觀があると共に、之へ直接聯關して唯物論の打倒、反唯物論、の主義も亦觀念的には常に可能なのである。

之は一般的に考へた封建制への意識・漠然たる復古主義・一般的な原始主義、に就いてあるが、前に云つたやうに、日本主義の××的な契機が歸着した處の封建主義の要點は、その××一致（舉國××と農本主義）にあつたのだ。處が××として職業的××が存在しないことも、又主として農業を生活の壓倒的な中心とすることも、極めて一般的に云つて原始社會の共通特色だといふことを思ひ起こす必要があるだらう。さうして見ると、かういふ風に要點だけを抽出した意味での封建主義から見て行つても、夫は直接に、復古主義などを通らなくても一足飛びに、最も一般的な原始化に連なることが判る。で、かうして結局、封建主義は原始主義に歸着する。初め獨占資本制・帝國主義・××主義・××主義は封建主義に歸着することを述べたが、夫が今度は原始主義に歸するのであつた。

併しまだ大切な點が取り除けられてゐる。復古現象は今まで單に漠然とした復古主義でしかなかつた。さうしたものでは今日の發達した（？）日本主義のピボットにはならぬ。一體、原始化といふものをもう少し吟味してかゝらなくてはいけない。

と云ふのは、社會の原始化と云つても、こゝで云ふのは社會原始化を主張し又は欲する處の一つの觀念の運

動・主義・に過ぎなかつたといふ點が、もう一遍大切なのだ。之は觀念に於ける原始化運動なのだから、その當然な同伴現象として、觀念自身の原始化を現實的に結果するのが唯一の所得なわけである。そしてかうした觀念の原始化又は原始觀念の支配は、論理的又社會的な意識が、自然にか或ひは人工的にか、著しく遅れた社會層の特色であるのは、改めて云ふまでもないのだが、丁度さうした社會層は、今日では農民と×××とにその代表者を見出してゐる。前者は己むを得ない交通の不完全から、後者は意識的な目的教育の結果として、さうなつてゐるのが現在の否定出来ない事實だらう。處で今大切なのは、かうした意識の原始化が、更に社會的意識の動搖の甚だしい小市民層に相應する中間層一般をも捉へずにはおかない、といふ點だ。

小市民的中間層に於ける意識の原始化は、反技術主義・反機械主義・反唯物思想(?)・反理性主義・其他の名の下に、精神主義となつて現はれるのである。意識の宗教的ゴマ化しや神秘主義や、治療や禍福吉凶に結びついた信心や、凡そさうした原始的な認識作用の近代的な形態が、今日の小市民的中間層の意識の動搖を捉へる。神秘主義は元來中間層の、そして中間層に主にその社會層を持つてゐる平和的インテリゲンチヤの、日本主義的フラスム下に於ける、社會意識なのである。

普通、精神主義は×××のイデオロギーだと考へられるかも知れないが、(農村の方に就いては農村精神の作興はあまり有望ではないと考へられてゐるやうだ)、併し元來×××は純然たる精神主義であることは出来ない理由を有つてゐる。機械化部隊を顧慮しない戦闘精神などはあり得ないからだ。精神主義は中間層市民の現状下の

原始的な自然常識なのだ。だがそれが特に日本主義の資格に於て精練されるためには、 $\times\times\times$ の強力なもう一つの「常識」に俟つのである。精神主義はそこでもはや單なる任意の精神主義ではあり得なくなつて、(例へばヨーロッパ式)の精神主義や佛敎的儒敎的な精神主義では不可くなつて、正に復古主義とならねばならぬ。併しこのことは又、復古主義がこの普遍的で世界的な一規範である市民常識としての精神主義を通過することによつて、之まで述べた漠然たる復古主義であることを己めて、ハッキリと限定された精神主義・日本精神主義として、一つの政治觀念にまで市民的常識への發達を遂げる、といふことを意味する。 $\times\times$ 精神が之なのだ。

政治觀念はどういふ時でも市民常識に基かずには成り立たない。従つて $\times\times\times$ にだけ特有な $\times\times$ 一如への復古主義は、それだけではまだ政治觀念となる資格がない。處が又小市民的中間層に特有な精神主義は、それだけでは物理的支配強力を豫想してゐない。二つが云は $\times\times\times$ 合體することによつて、復古主義に於ける日本主義は、ファシズム的政治權力の意志表示となることが出来る。 $\times\times\times$ 道主義こそだから、日本主義の窮極の歸一點であり、結着點なのである。之は、私が今まで分析しながら觸れて來た一切の規定を、最後に統一綜合した總結論なのである。

さて残された仕事は、この $\times\times$ 主義($\times\times\times$ そのものではなくその主義だといふことを特に注意せよ!)といふ日本主義イデオロギーのエッセンスが、如何に現下のファシズム政治理想とその政治機構とに役立てられるか。

又フリンジズムが照應してゐる處の現下の資本制機構にどう役立てられるかを、今まで述べて來たとは逆のコースを取つて、解明することだが、夫は省略する。

第二編

自由主義の批判とその原則

一一 偽装した近代的觀念論

——「解釋の哲學」を批判するための原理に就いて

現在に於て「觀念論」といふ言葉は市民文化の側からも、必ずしも愛好されてはゐない。往々無雜作に、あれは觀念論だ、これは觀念論的だと云ひ勝ちだが、そしてその言葉には或る一定の隠れた體系的な含蓄があるのであつて、この含蓄の一部を洗ひ出すのが今のこの仕事の一部になるのだが、併しさう批評された當の人間達には、この言葉は必ずしも痛くピンと來るとは限らない。私の又は彼の思想は決して觀念論ではない、觀念論に敵對することこそこの哲學ではないか、それを事もあらうに、觀念論だとか何とか云ひ放つことは、觀念論がどういふものかも、私の又彼の思想の要點がどこにあるかも、つき込んで知らないことを證據立てゝゐるに他ならぬ、とさう彼等は云ふかも知れないのである。

なる程彼等によると、觀念論とはイデア主義であるか、又はイデアール主義（理想主義）であるかだ。と云ふ意味は、形象を完備した浮き彫りのやうな事物の有様だけを本當の存在と考へたり、或ひは與へられた眼前の現實に對して天下り式の理想を課して、この現實と理想との絶對的な深淵を當爲（ゾレルン）を以て埋め得ると考

へたりすることが、觀念論だといふのである。或る意味では全くその通りに違ひない。たゞ問題は、彼等自身が果してその敵視する觀念論そのものゝ密偵でないかどうかといふことだ。觀念論と云へばすぐ様ソークラテスやプラトンを、又下つてはカントを、思ひ浮べるわけだらうが、かうしたものに反對するといふことが、併しそれだけで、觀念論の反對者であることの證據になるものではない。

一切の道德的權威を打倒し、價值を倒壊させようと企てたからと云つて、ニーチエは觀念論の敵だと云ふのだらうか。社會主義的進歩の理想を信用しない後年のドストイェフスキーが觀念論の本當の敵であるのか。(唯物論に就いては後に。)この頃「不安」の哲學者として事新しく改めてわが國に紹介されたシエストフによれば、觀念論こそ(唯物論と共に!)本來の哲學の、即ち悲劇・無の哲學の、仇敵だといふのだ。現代の神學の新しい一派は神學をロマン派的觀念論から護らねばならぬと考へる。日本個有の思想家として國粹的乃至東洋的な照明を投げかけられてゐる西田哲學も、ブルジョア哲學(之はブルジョアジー個有の哲學と云ふよりも現在のブルジョア社會の一定の必要に應へんための哲學のことをいふ)の自己批判(?)といふことの國際的な現象から云つて、例外をなすものではない。觀念論はつまりは有の哲學に過ぎぬのであつて、無の哲學でないから駄目だといふのである。之は同時に少なからぬ西田哲學應用家の口吻でもあるのだ。觀念論は葬られねばならぬ、無論、唯物論と共にであるが!

資本主義のこの國際的な動搖期に當つて、特に或る特定の觀念論だけを、觀念論全般の代表者として處用する

といふ思ひつきは、云ふまでもなく今日の位置に置かれたブルジョア哲學(その意味は前に述べた)に取つては、極めて賢明な護身法だと云はねばならぬ。「觀念論」は亡びよ、だが例へばニーチェは政治家の腕に、ドストイェフスキーは文學者の良心に、そしてシュストフ(否ケルケゴールからマルティン・ハイデガーに到る一味)は哲學者の腦裡に、生きのび、そればかりではなく復興されねばならぬ、といふことだ。かくてブルジョア哲學の不利な負債や足手纏ひは、この犠牲のおかげで片づけられ又は清算される。特に、一九〇五年以後十年間のロシアにも相當するだらうわが國の現在の事情の下にあつては、この處置は單にブルジョア哲學の護身術であるばかりではなく、又その養生法と延命術でさへあるかも知れぬ。——で、この時は恰も、「唯物論と經驗批判論」がもう一遍書かれなければならぬ時なのだ。

暗號は戰況の進展と共に變更される。攻勢に於ても守勢に於ても、觀念論はその符號を變更する。今や觀念論の抜け殻が特に大きく觀念論と銘打たれて投げ出される。之に牽制される者は蟬の代りに蟬の抜け殻を拾ひ上げる、蟬はその時すでに他の樹に止つて鳴いてゐるのである。近代的觀念論は好んで偽裝する習慣を持つてゐる。だから唯物論も仲々並大抵ではないのだ。

處でその觀念論なるものは、この蟬と蟬の抜け殻とは(蟬の抜け殻でも矢張蟬のものだ)、一體何か。ソークラテスでも又カントでも、其他一切の「觀念論」乃至「理想主義」の大を以てしても量り切れない、洪水のやう

なこのブルジョアジーの觀念上の奢侈品は、何をその本性としてゐるか。——物質よりも觀念の方が先にあり又先である、といふのが觀念論の根本的な特徴だと普通云はれてゐる。だが、この言葉は、内容が極めて豊富で含蓄に富み過ぎてゐるだけに、言葉として却つて貧弱な言葉だと云はねばならぬやうだ。吾々が之を實際的に活用して見ない限りは、全く無意味な言葉であるかも知れない。

少くとも一定類型の觀念論を眼の前に持つて來てこの言葉をあてはめるのでなければ、この言葉は何の役にも立たない。尤も假に、バークレー的觀念論、カント的觀念論、マッハ的觀念論、等々といふ諸類型を持つて來るだけではこの言葉が一應活かされて適用されても、それだけではまだこの言葉自身の發展は起こらない。問題は、物質の代りに觀念から出發するといふこの觀念論一般を、最も特徴的に代表するやうな、觀念論の何かもつと積極的な規定をこゝから摺み出すことにある。かういふ規定を使つて初めて、例の言葉も今日實際的に活用出来るやうになる。

今云つたやうな意味で、觀念論の第一の積極的規定が、形而上學の内に見出されるといふことは、すでに廣く承認されてゐる一つの知識である。觀念論の弱點はその形而上學にあり、之に反して唯物論こそは反形而上學的だ、といふのである。尤も或る種のマルクス反駁家は、唯物論であるマルクス主義哲學こそは、まさに形而上學的なのであつて、そこにこそ之の致命的な缺陷があるのだ、と云つてゐる。マルクス主義の物質萬能主義(?)は物質の古い形而上學に過ぎないし、現象の背後に勞働價值とか歴史の必然性とか自由の王國とかを求めるのも亦

非科學的で形而上學的だといふのである。要するに認識論的でも實證論的でもないから、形而上學だと云ふのである。だがこのブルジョア哲學的範疇としての「形而上學」は、無論今の吾々の問題にはならぬ。——唯物論の範疇に従へば、形而上學とは機械論的な思惟方法以外の何物でもなかつた。と云ふのは、事物をその聯關的な運動に於て擱へることを知らず、個々別々に切り離されたものにまで固定して考へる處の思考法を、夫は意味するのであつた。

だが觀念論の形而上學としてのこの規定も實は、現在吾々が眼の前に見てゐる諸種の事情に就いて云へば、まだ實際的ではない。一體この規定は、主としてカントを批判するためにヘーゲルが使つた處のものに始まるので、無論この規定を適用するのに徹底的でありさへしたら、ヘーゲル自身も、その「觀念論」の故に（だがかう云つては説明するものとされるものが本末顛倒になることに注目！）形而上學的になつて了ふわけなのだ、それだからと云つて、この規定の云ひ表はし方そのものが徹底的だといふことにはなるまい。現在のブルジョア哲學に於ては、例の「觀念論」が評判が悪いと殆んど同じ根據から、「形而上學」も亦、必ずしも愛好されてゐるとは限らない。メタフィジックが哲學と同じ言葉として慣用されてゐる國（例へばフランス）は別として、日本などで自分の哲學を形而上學と呼んで欲しいと思つてゐる哲學者は決して多くはない。彼等の觀念論の本質がその形而上學にあるにも拘らず、彼等は「形而上學」を拒むに吝かではないのだ。

而も、かうした匿された形而上學は、必ずしもみづから機械論に立つてゐることを標榜しないのは云ふまでも

なく、却つて機械論の斷罪者としてさへ現はれるのがその大部分であつて、W・ジュームスやベルグソンによれば、バラ／＼な固定物處ではなく、流動こそが事物の本性だといふことになつてゐる。二十四時間の長篇ジョイスの「ユリシーズ物語り」は、およそ機械論などいふものとは縁の遠い現實そのものの「リアリズム」だと、「文學的」リアリスト達は讚美する。更に又、現代の匿された形而上學の内には、進んで辯證法を包括し或ひは辯證法に立脚すると考へてゐるものさへあるのである。(觀念論的)辯證法は古來から今日に到るまで曾つて絶えたことがないことさへ云へるばかりではなく、今日に到つて愈々本當の(神學的な!)辯證法に到着したのだと、一種の覆面形而上學者は誇つてゐる。

そこで私は、以前、色々の機會に、形而上學といふものゝも少し別な規定を必要とすることを述べたのを思ひ出さねばならぬ。それによると、現代の形而上學は、推しなべて——機械論的であらうと辯證法を僭するものであらうと——解釋の哲學に他ならぬのである。現代のブルジョア哲學の勝れたものも愚劣なものも、その殆んど凡てが解釋の哲學であることによつて正に形而上學であり、さういふ意味の形而上學であることによつて、特に積極的に觀念論の名に値ひすると、考へられる。云ふまでもなく形而上學(従つて又觀念論)をかう規定することは、唯物論の歴史に於ては決して新しい着想や落想ではない。人も知る通り、資本論に於けるマルクスの有名な短い言葉の内に、すでに之は約束されてゐたものなのだ。

で、觀念論の第二の積極的な規定として、吾々は解釋哲學を擧げることが出来るだらう。もしこの規定を利用

しないとすると、今日のブルジョア哲學が、どの點に於てその觀念論振りを積極的に發揮し又露出してゐるかを、吾々は遂に適切に指摘出來ずに終りはしないかを恐れる。

解釋といふ以上、夫は無論事實の解釋のことである。事實がない處に、どんな意味の解釋もあらう筈はない。と共に、解釋を伴はず解釋を俟つことのない如何なる事實も無い、といふことも亦本當だ。過去の歴史上の事實ならば、解釋の如何によつて事實であるとも事實でないとも決定されようが、例へば實驗上の事實に就いて、解釋の餘地がどこにあるか、と云ふかも知れない。自分自身が直き／＼にぶつかつた事實のどこが解釋に依つてゐるか、と云ふだらう。けれどもさう云ふならば、純粹な事實としての事實といふものは實はどこにもないことになるので、あるものは恐らく單なる孤立した印象か何かでしかないことになる。事實といふことは、さういふ意味では、事實と解釋されたものゝことに他ならない。解釋のないところには事實も亦元來あり得ない。

だから、問題が哲學などになれば況してさうであつて、どんな哲學でも、解釋に依らず又解釋を通らずに、事物を取り扱ふことが出来る筈はない。さういふ意味では一切の哲學が解釋の哲學だと云つても云ひ過ぎではないのだ。元來事實の解釋といふことは、事實が持つてゐる意味の解釋のことであり、そして、事實はいつでも一定の意味を有つことによつて初めて事實といふ資格を得るものだから（さうではない事實は無意味な事實だ）、事物間の表面からは一寸見えない聯關を曝き、隠された統一を掴み出すべき哲學が、事實の有つたらう意味の在り

かをつきとめるために、特にその解釋の力に於て勝れてゐなければならぬのは、寧ろ當然だらう。

だが實は、この解釋自身に、事實の持つてゐる意味のこの解釋自身の内に、問題が横はつてゐるのである。實は云はゞ、自分自身を活かし發展させて行くためにこそ意味を有つわけであつて、従つて事實のもつ意味とは、専ら事實自身の活路と發展のコースとを指すものに他ならない。で、この場合大事なことには、夫々の事實の持つてゐる夫々の意味は、あくまで夫々の事實自身に對して責を負うてゐるのであつて、従つて事實は自分の有つてゐる一旦通つて自分自身に歸着することによつて、初めて事實として安定を得ることが出来るわけだ。意味は事實そのものに戻つて來るべく、元の事實に向つて責を果すべくあるのだ。だから事實の解釋はいつも、事實を實際的に處理し、之を現實的に變革するために、又さうした目標の下に、下される他はない筈なのである。現實の事物の實際的處置は、いつも事物の有つ意味の最も卓越した解釋を想定してゐる。

處が他ならぬ「解釋の哲學」は、この解釋の機能そのものに於て躓くものなのである。こゝでは解釋はこの本來の役割から脱線し、事實の實際的處置といふ解釋元來の必要と動機とを忘れて、専ら解釋としての解釋として展開する。と云ふのは、事實の有つてゐる意味が、もはや事實の意味であることを止めて、單なる意味だけとなり、かくて意味が事實に代行し、現實の事實は却つて意味によつて創造された事實とさへなる。かうした「意味」は意味の元來の母胎であつた現實の事實自身の、活路や發展コースであることから獨立に、専ら意味自身相互の連絡だけに手頼つて、意味の世界を築き上げることが出来るやうになる、といふことを注意しなくてはならぬ。

或る「意味」と他の「意味」とが連絡するのは、夫々の母胎である夫々の事實間の連絡を手頼りにしてゝであるべき筈だつたのに、こゝでは意と意味とが、極めて、奔放に、天才的(?)に、短絡して了ふ。かうやつて現實の代りに「意味の世界」が出現する。現實界はわづかに、この「意味の世界」にあて嵌まる限りに於て、意味の御都合に従つて、取り上げられ解釋されるだけである。——之が解釋哲學に於ける所謂「解釋」のメカニズムなのだ。こゝで天才的(?)想像力や警拔や着想や洞察と見えるものは、實は狂奔觀念や安値な觀念聯合や、又安易で皮相な推論でしかなかつたのである。

かうした繊細な弱點も、ごく卑俗な形のものも誰でも容易に氣がつくことだ。近年日本に於ても自殺者は非常に殖えて來たやうであるが、そのどれもが、新聞記事によると甚だ穿つた解釋を興へられてゐる。哲學に凝つたといふのは古いからまだしもとして、最も斬新なものには、父親が×××に加はつてゐたために娘が自殺した、といふやうな種類の解釋もある。蓋し新聞にとつては事實そのものはどうでもいゝので、記事が記事として獨立な意味を有てさへしたらいゝのだ。——併し、この弱點も哲學といふ甲兎の内に隠れると、取りも直さず解釋の哲學になるので、さうなるとこの弱點も容易にボロを出さうとはしなくなる。一方そこには莊重な名辭と嚴めしい語調がある。而も、時々斷片的に、讀者や聽衆が持ち合はせた出來合ひの智慧に接觸するものがあつて、それが彼等を感動させ、甘やかし、なだめすかす。分解や論證や質疑の代りに、單に次から次へとタッチがありタップがある。これが解釋哲學の極めて意味のある風味の特色の一つであるが、併し之によつて、現實の事物に對する實

際的處置は、恍惚裡に時としては又涙の裡に、斥けられて了ふのである。世界を「解釋」するといふことは、拱手して世界を征服するといふことは、確かに楽しい仕事に相違はない。たとひそのために涙と共に糧を食ひ、眠れぬ床に臥しても、この仕事は専ら楽しい仕事だ。

「生の哲學」と呼ばれるものゝ多くがこの解釋哲學であることは、今更注意するまでもないだらう。解釋とは、生の哲學によると、生の自己解釋に外ならないが、生（その科學的な意義が抑々問題なのだ！）が自らを解釋するといふ自己感應のおかげで、意味が、事實から獨立した純然たる意味の世界として、描き出される。この生の哲學が更に、特に所謂「歴史哲學」や「解釋學的現象學」と不離の關係にあることも、茲に喋々する必要はあるまい。この二つのものが、如何に解釋學の方法に準じた哲學であるか、又更にこの二つが如何に文獻學（解釋學は夫の方法なのだ）的特色と臭味とさへを持つてゐるかが、それを充分に物語つてゐる。——大事な點はこゝでも依然として、解釋哲學の本質が意識的無意識的に事物の現實的な處置を回避しようとするところにある、といふ點である。

解釋の哲學は、哲學の名の下に、實際問題を回避する處のものである。時事的茶飯事には何の哲學的意味もない、入用なのは實際問題とは獨立な原則の問題の他ではない、といふのである。實際問題は、この原則問題を時に臨んで應用すればよく、この應用を豫め用意してかゝることなどは無用の配慮だ、と考へる。例へば社會は、私と汝との倫理的意味關係に基いて發展され得る意味のものであつて、その社會が××主義のものにならうとフ

ラシズムへ向はうと、夫は政治上の實際問題ではあつても、少しも哲學上の問題ではない、といふわけだ。——解釋の哲學が抽象的なのは、夫が事物を一般的なスケールに於て論じるからではなく、まして夫がムヅかしい言葉を使ふからなどではなくて、實は、意味を事實から、原則を實際問題から、抽象するからであり、現實の事實と實際關係とを視界から捨象して了ふからである。

さて今云つたこの抽象性こそが、正に今日の形而上學の特色をなしてゐることを見るべきだ。今日の形而上學のナンセンスとユーモアは、之によつては實際問題が少しも哲學的に決定出來ないといふ處にあるのである。今日のアカデミックな又ペダンティックな哲學が、學校教師のやうに生氣なく誠意なく見えるのは、このナンセンスがその原因の大きな一つになつてゐる。そしてこの形而上學が現在最も有力な最も普及した觀念論の形式だつたのである。

現實の世界に於ける實際問題を計畫的に回避するためには、この解釋哲學Ⅱ形而上學Ⅱ觀念論は、甚だ屢々、實證科學乃至自然科學と絶縁するか、少くとも之に關はり合はない方が賢明だと考へる。「歴史哲學者」達は、歴史的なものが、即ち彼等に従へば「哲學的」なものが、如何に自然科學的なものから別であるかを、専ら強調することを忘れなかつた。歴史と自然との間に共通し併し發展する本質を見ようとする企ては、歴史を知らぬ者のことであり、人間的文化に盲目な者のことだと云はぬばかりに。更に「解釋學」的哲學者に來ると、實證科學や

自然科学は哲學にとつて全く何の意義をも持たないことになる。哲學の科學性、即ちその客觀性（そこから實證的特色と實地的な特徴とが出て来る）は、解釋學的哲學では少しも問題ではない。哲學とは全く別な全く關係のないそれ自身の秩序を持つてゐる。世間的な俗物はとに角として、本來的生活者としての人間的存在は、エキジステンツは、一體實證的な世俗の智慧と何の關はりがあらう、とM・ハイデッガーの一派はいふのだ。

かうした僧侶階級的な反科學主義（尤も科學主義——ルダンテークなどが代表する——は決して尊重するに値しないが）は、實際問題を回避しようとする高尚な行ひ澄ました解釋哲學の、必然的な結論なのであつて、たゞ初めはカントや（ヘーゲルでも實はまださうだ）下つて新カント派の手によつてゐる間は、それ程正直に本音を吐かずにあつたものが、ブルジョア社會がその矛盾を自然科学のせいになんかまで轉嫁しようとしたと始めて近年に到つて、初めて眞向からその正體を現はして來た迄なのである。

だがわが解釋の形而上學は科學特に又自然科学のどの點に向つて双向つて來るか云へば、それは實は何も科學の合理主義や又科學の先天的制限や、又その非人間的な枯淡さが本當に氣に入らないのではなくて、實は科學の實際上立脚してゐる處の物質的、生産技術の要求が、わが解釋の内容にまで手を伸ばしはしないかを恐れてゐるのである。物質的生產技術が實際的に實行され實地に運用される筈のものであることは、到底解釋學的にも言ひくるめることの出來ない事實だから、之は世界の「解釋」にとつて、甚だ厄介な代物と云はざるを得ないだらう。だから實は反技術主義（尤も技術主義は少しも尊重されるべき主義ではない）こそ解釋形而上學に於ける例

の反科學主義の眞髓だつた。恰も近年、資本主義の諸矛盾の責任は、ブルジョアジーによつて、その技術の自發的な行きづまりにまで轉嫁される。解釋の哲學が召し出されるのはこの時を措いてあらう筈はない。

處で、注意すべきは、解釋哲學Ⅱ形而上學も、とも角一つの纏つた哲學であるためには、一定の範疇體系を組織して持つてゐなくてはならぬといふことだ。だが無論之は、世界を専ら解釋するためだけにだけ役立つやうな範疇であり範疇組織でなくてはならぬ筈であつた。そこで世界解釋のための論理の最も古典的で典型的なものは、ユダヤ教・キリスト教・的世界創造説の右に出るものはない。創造説は、世界の秩序を、あます處なく組み立て、残る處なく解釋する。その出來始めとその後のコースとその出來終りとを説明出來るならば、事物の「解釋」はそれ以上の完備を望むことは出來ない筈だ。世界は神の善意志によつて、計畫的に創設され計畫的に歴史發展をし、そして最後の審判の日が來ると神の世界計畫は實現し終る。かうして現實の世界が實際に嘗めて來た貴重な時間上の自然的秩序は、寛大な天帝が濫費する恩寵の秩序で以て置きかへられる。この轉心した新秩序の上に、解釋の形而上學の範疇星座が分布されるのである。

私は嘗つてこの種の範疇を神學的範疇と名づけた。元來が他の世界秩序に基いてゐるこの範疇を、現實の實際世界の秩序の維持に使はうとしても役立つ筈はないので、その意味から云つてこの神學的範疇は、實際性・實地性・實證性を、即ち地上に於ける檢證を、持つことは出來ない。物質的生產技術によつて秩序づけられてゐる現世の俗界ではテスト出來ない範疇が之だ。だから私は之を會つて非技術的範疇だとも云つたことがある。(拙著

「技術の哲學」。解釋の哲學は、神學的範疇に立つてゐる。と云つて一應今迄のことを纏めておかう。

之まで云つて來たことは、併し、私が今まで何遍も繰り返して云つて來たことに他ならぬ。處が最近、わが國に於て、この解釋の形而上學が一種獨特な形態を取りつゝあることを注意しなければならなくなつた。その結果今や、觀念論の第三の積極的規定を掴み出す必要に迫られる。この第三の積極的規定を取り出して見ると、之によつて、觀念論の例の第二の規定（解釋哲學として）が、第一の規定（形而上學として）さへもが、却つて明らかに定着されるやうに思はれるのである。

まづ手近かにある一つの現象を注目しよう。この一年あまり以來、マルクス主義の陣營は遽かに後退したと云はれてゐる。それがどういふ意味であるかを、私は必ずしも理解してゐないのであるが、とに角一頃到る處に充ちてゐたマルクス主義のファンや好意ある彌次馬が、世間から最近著しく整理されたのは事實だ。そして特に文學の世界に於て、この現象が人目を惹くやうに見えることは、今の話の筋から云つて、興味あることなのである。今ではマルクス主義に立つ文化團體は残らず解散して了つたが、そして之は必ずしもマルクス主義的文化運動が消えたことを意味し得ないのは云はなくても判つてゐることだが、特に文學の世界に於て、文化團體の解散が著しい荒波を立てたことを誰しも知つてゐるし又現に見てゐるだらう。左翼の文學運動は今ではいくつかの編輯中樞に分散し、時によつては左翼文學運動とは何の意識的な連りさへもない文學分子と、混淆してゐる。或る者は文藝復興の名の下に、何物よりも先に、文學それ自體の發展が焦眉の急だと云つて、文學の××的首尾一貫

性をまで犠牲にしても、プロレタリア文學の從來の桎梏を打ち倒さねばならぬと主張する。無論文藝復興の名を借りると借りないに區別なく、反マルクス主義的文學者や純藝術派的文學者は、得意になつて、或ひは皮肉の腹いせの心算で、この新しい現象を歓迎してゐる。

マルクス主義的文學者にとつてはとに角、其の他の文學者達にとつて、この現象が事實上一つの文學至上主義を意味してゐることは、マルクス主義的文學者のもつと怠らない注意を喚起して、事實だと思ふが、とに角文學の世界（尤もさういふ別な世界があると思ふのは私の又は人々の誤りだが）が、日本の現状の多分に漏れず、文學なりにマルクス主義に對する反動の態勢にあることは根本的な傾向なのであつて、恰もこの文學至上主義が今日この傾向の最も著しい特色をなしてゐるだらう。なぜなら、從來マルクス主義文學理論の根本テーゼであつた文學と政治との結合が、之によつて殆んど完全に解き放されたかのやうに、大抵の「文學者」達は考へてゐるらしいからだ。

處が他方、文學に於ける評論が、文藝評論が、近年甚しく「哲學」化したといふ事實をもう一つ注意すべきである。云ふまでもなく之は、一つには之まで私が述べて來た例の様々な偽裝に手頼つたブルジョア觀念論哲學一般の復興(?)に依るものであり、一つには唯物史觀に立脚した科學的文藝批評が、例の文學と政治との關係の問題から、左翼的作家自身からさへ一種の不滿を買つたからで、この二つの契機によつて、ブルジョア觀念哲學的な文藝評論が、續出することになつたのである。

そこで、第一に文學に於けるこの文學至上主義と、第二に、文學に於けるこの哲學化とから、第三に哲學そのものの「文學」化が発生するのである。云ふ迄もなく哲學と文學とは、その本當の意義に於ては特別に不離な關係にある筈のものだから、文學（文藝評論）が哲學化さうと、哲學が文學化さうと、初めから當然なことで、珍しくもなければ況して悪いことでも何でもないのだが、併し今の場合、哲學が文學化したといふのは、取りも直さず哲學が文學至上主義化したことでなければならぬことになるのである。

だが、文學に於てこそ文學至上主義といふ言葉の意味もなり立つが、關係は同じでも、哲學に就いて云ふ限り文學至上主義といふ言葉は恐らく無意味だらう。言葉が無意味なだけではない。さう云つては哲學のこの文學化の本質を曝くことが出来なくなる。實はこの現象は寧ろ哲學の哲學至上主義と云つた方がいゝ位ゝ位ゝかも知れないが、今はこの哲學至上主義自身を何か他の言葉で説明するためにこそ、文學の文學至上主義を引き合ひに出したわけであつた。——哲學は文學でないから文學至上主義になる懼れは元來あるまい。その代り、現在のブルジョア觀念論＝形而上學＝解釋哲學が陥る新しい變貌は、哲學に於ける文學主義と名づける必要があると思ふ。文學主義こそ觀念論の第三の積極的な規定だ、といふのである。

哲學は假にそれがどんなに文學主義的であらうと（尤も文學主義の意味は今から説明するのだが）、とに角哲學の體裁を具へてゐる以上は、何かの範疇組織を使つて物を云ふ他に途を持つてゐない。處が文學主義哲學とは

その範疇が特に文學的範疇である處のものを云ふのである。だが、文學的範疇といふのは一體どういふ意味か。

文學が言葉の乗具に頼るものである限り、文學は概念を俟つて初めて成り立つ。尤も概念と云へば、感覺を缺いた抽象的な觀念の輪廓に過ぎないと考へる向きもあるかも知れないが、それはこの言葉を單純に俗惡に使つたまでで、理論的な用語としては全く取るに足らない迷信だ。そこで文學に於けるこの諸概念の中、比較的重大であり機動力に富み他の諸概念の結節點に當るやうなものが、根本概念即ち範疇なのだ。だが文學に出て來て文學の内に用ゐられてゐるからと云つて、その範疇がすぐ様文學的範疇だと考へてはいけない。

哲學・科學其他一切の理論の内に現はれる範疇、さうした云はゞ哲學的乃至科學的・理論的範疇と、文學に於ける範疇と結局別のものであつてはならぬことは、少し考へて見れば絶對的に自明なことだらう。なぜなら、もし範疇の性質そのものが原則的に別なのなら、一體どうやつて文學と哲學との間に、一定の密接な連絡や對應や一致や共通性等々が存在し得るのか。よく聞くことだが、二つの事物の間に原則的な連絡・對應・一致・共通性等々が缺けてゐる時、二つの事物は範疇的に異なるとも云はれてゐるのだ。

だから文學の内に現はれる諸範疇は、別に普通と變つた範疇でも何でもなくて、哲學や科學が基いてゐるその同じ世界觀から、一樣に誕生して來た普通の範疇、哲學的乃至科學的範疇のシリーズのうちになぞくするものなのだ。なる程或る範疇は主として文學のもので、他の範疇は主に哲學になぞくする、といふことはいくらでもあるだらう。又同じ言葉によつて呼ばれてゐる一範疇も、科學の世界と哲學の世界とでは別な變容を持つことも出來

るだらう。さういふ意味での文學的範疇ならば、さういふ意味での文學的乃至科學的範疇からは異つてゐると云つても好い。だが問題は、個々一つ一つの範疇が、どの世界にはあつてどの世界にはない、とか何とかいふ事柄にあるのではなくて、一定の組織秩序を持つた範疇體系に、さういくつもの種類があつては困るといふ、論理上の要求にあるのだつた。

科學や哲學は一種の範疇のシリーズを有つてをり、文學は之に對して、このシリーズとは種類の違つた別な範疇のシリーズを持つてゐる、といふことは、論理的に云つて、範疇の一般論から云つて、あつてはならぬい約束なのだ。この約束を無視して、哲學的乃至科學的範疇秩序とは別な、従つて之とは範疇的に、原則的に、異つた、文學にだけ個有だと信じられさうな範疇秩序を想定し、又は不用意に使ふならば、それが文學的範疇（文學主義的範疇）といふものになるのである。

文學的範疇秩序の弊は、それが往々、不幸にも哲學的な——普通の——範疇と同じ名前を澤山含んでゐるといふ、甚だ紛はしい事情のために一層惡質になるのである。リアリティーと云ひ現實と云ひ、眞理と云ひ誠實といふが、どれも哲學的範疇であると同時に、現に或る種の文學者によつて「文學主義」的範疇として濫用されてゐるのが、現在の事實だ。もし人があつて、私の所謂文學的範疇は實は哲學的範疇と結局同じものであつて、而も文學の方が夫を多少とも彈性に富んだフレキシブルなものとしてより纖細に把握するのに、哲學の方はより判然と普遍性の下に併し粗大にしか把握出來ないのに過ぎないのだ、と云ふなら、さういふ哲學なり文學なりが、と

りも直さず文學的範疇で考へられたり書かれたりしてゐる當のもので、さういふものを批判することこそが吾々の今の目的だつたのだ。

だが、なぜ文學的範疇が往々——文學主義者によつて——愛好され、而もなぜその方法上の弊が容易に氣づかれないか、を説明しない限り、文學的範疇の意義は實は擱めまい。關係は、文學が科學的乃至哲學的表象を用ゐる代りに、當然なことだが、文學的表象を用ゐる、といふ處に横はる。本當の場合を云へば、文學も哲學乃至科學も、それが使ふ範疇は、根本概念は、終局に於て同一組織にぞくするもののだが、併しこの諸概念に直覺的な形態を與へる段になると、即ちその概念に對應する表象——感覺的觀念——を求め手法に來ると、文學的表象はもはや哲學的乃至科學的表象と決して同じではないし、又あつてはならない。つまり哲學は哲學的範疇を哲學的表象を借りて使用するのだが、之に反して文學は、この同じ哲學的範疇を使用するのに、是非とも文學的表象を借りなければならぬわけだ。

處が表象と概念とが、論理的な訓練の足りない普通の通俗常識から云へば、つまり同じものにされて了つてゐるやうに、大抵の場合文學的表象と文學に於ける範疇とが一緒にされてゐるのは必ずしも無理からぬ弊害だ。文學には文學獨特の諸表象が感覺的諸觀念がある。文學者は一應は單にこの感覺的諸觀念、諸表象を驅使するだけで、立派に仕事が出来たらう。だが、文學を多少とも批評し評論しようとするれば、文學者と雖も諸表象・諸觀念を貫いてこれを組み立てゝゐる見えない鐵筋の枠を、文學の内から探し出さなくてはならなくなる。その時は

恰も、文學に於ける諸概念を、範疇を、求める時なのである。併し一般に云つて、文學至上主義に移り行くべき物質的根據を有つてゐる今日の一種の文學者達は、この點に來ると直ちにその哲學的な訓練の不足を曝露する。と云ふのは、文學に於ける概念のメカニズムをば文學的表象を通して掘り當てる他ないのは當然だが、その故に文學に於ける諸範疇が、文學的表象になぞらへられてしか工夫出來ないやうになるのだ。文學者はその得意の文學的表象を手頼りにして、獨自に文學上の諸概念・諸範疇を（表象をではない）構築する權利を有つやうに空想する。さうやつて「文學的」範疇秩序が築き上げられるのである。文學至上主義の文學者は、哲學者になる時、文學主義者とならざるを得ない。

文學的表象と文學に於ける範疇・概念（況んや文學的範疇）とを區別したが、そして文學に於ける範疇乃至概念に私は哲學上の興味の重點を置いたが、無論文學自身の立場から云つて文學的表象のもつ文學的價值の大きいことを見逃さうと云ふのではない。こゝではすぐ様、文學の創作方法の、更に又文學に於ける世界觀の、問題が結びついてゐるからだ。それだけではなく、文學作品上に出現する多くの不朽な性格の獨創は、之亦決して概念や範疇の關はり得る問題ではなくて、正に文學的表象の貴重な所産の一つでなくてはならぬ。哲學的には範疇組織が文學の生きた側面だが、それと同様に、それに對應して、ハムレットやドン・キホーテ、バザロフやカルメン其他等々の性格の創造が、文學的に云つて文學的表象の價值だ。——私は嘗つて、概念と性格とを結合しようとする論理的な試みをやつて見たことがあつたが、そこには今述べたやうな次第によつて或る無理があつたの

であり、而もやゝもすれば文學的範疇の沼池に引きずり込まれる危険がなくはなかつた。(拙著「イデオロギーの論理學」の最初の章参照。)

文學主義的範疇は、今日の文學者の多くの文學至上主義者達がその文學活動に於て私かに信頼してゐる論理的根據であるが、この根據は文學者の文藝評論と來ると、もつとハッキリ日向にさらけ出される。文學的表象の發達した卓越した文學者も、少し筋の通つた評論を企てる時には全く愚にもつかぬ評論家に墮するといふ事實は決して珍しくないが、夫は多分こゝに原因の主なるものを持つてゐるのだらう。——だが、話は文學のことではない、問題は哲學自身、かうした文學的範疇に立脚してゐる場合が、わが國のブルジョア文化社會に於ては甚だ著しいといふことにある。この點が特に見易くなるのは、こゝでも亦、さうしたブルジョア觀念論哲學者達の或る者が、文藝評論を試みようとする時であつて、事實又さうした哲學は元來、文藝評論向きに出來てゐるといふ處に、「文學的」な良さと弱みとを有つてゐるのだ。この種の文學主義哲學が實證科學に對して、生産技術のイデオロギーに對する役割に就いて、一般に合理的理論に對して、どういふ態度を取つてゐるか、また取るわけがどこにあるかは、讀者に一任していゝだらう。

哲學的意識或ひは又生活意識は、一方文學的意識となつて現はれると共に、他方政治的意識となつても現はれるものだ、といふことをもう一つ注意しなくてはならぬ。そこで文學主義が文學意識となつて現はれたものが文學至上主義であつたに對應して、文學主義の政治的表現は、文學的自由主義と呼ばれていゝだらう。文學的リベ

ラリズムに就いては一五に述べるが、最近文壇でも注目し値ひするテーマになりかけてゐるやうだ。之は元來、政治上の哲學的範疇である自由主義が、専ら文學意識によつて支へられる他に歴史的に云つても社會的に云つてもその物質的根據を有たない結果、いつの間にか文學的範疇で以つて置き換へられた、といふ日本に著しい一現象を云ひ表はす言葉なのである。だから今日の日本の可なり多くの文學者が一種の（即ち實は「文學的」な）自由主義者であり、そして今日の日本の自由主義が政治の世界に於てはなく狹義の文學の世界に於てその支柱を見出さねばならぬといふ現状は、今日の日本の代表的な自由主義が主に文學的範疇としてしか受け容れられてゐないといふ關係を物語つてゐるのである。實際今日、自由主義を文學的範疇によつてども理解しない限り、夫が世間で進歩といふ表象と何か不離な關係におかれてゐるかのやうに云ひ振らされたり思ひ做されてゐたりする理由を、到底理解出來ないだらう。

文學的範疇に立つて物を云ふことは、事實一見して非常に綺麗なことである。だが夫は結局生活の一つの美人畫に過ぎないのだ。文學的範疇によつて世界を解釋することは、その解釋を一等安易にし滑かなものにする。解釋哲學として、だから文學主義哲學程、目的に適つた形態はないのである。單なる神學的範疇であつては、到底この種の、云はゞ「人間學的」な魅力を持つことが出來なかつただらう。だからこゝに解釋哲學は特に神から人間に眼を轉じて文學主義にまで前進し、自らを有利に展開しようとするわけである。これによつて、現實の（こ

の現實といふ言葉が又不幸にして最もよく文學主義者に氣に入るのだが、哲學的範疇による本當の現實の、實際問題を、原理にまで回避し、例へば實際世界の見透しや計畫や必然性や自由は、人間學的「情念」にまで、そして現實界の矛盾は人間の「不安」にまで還元され、之と取り換へられるのだ。——恐らくこれ程蠱惑的な形而上學は、之れまで無かつたとさへ云つていゝだらう。だが又之ほどシニカルでモラル（實はモーラリティー）の缺乏した形而上學も珍らしいだらう。（文學者が「モラル」といふのは實際界のモーラリティーとは異つて元來が文學主義的概念に過ぎないのだ。）モラルの本家としては、最近アンドレ・ジードの呼び聲を聞くことが多いが、このモラリストのジードは、一方夙くから佛領南阿の奴隸制に於ける資本主義的機構に、その「文學的良心」を痛く衝かれたといふことだ。彼が所謂轉向を傳へられるのは、彼のモラリズムが、すでに完全な文學主義的形而上學として踏み止まることが出來ずに、實際的なモーラリティーに呼びかけねばならなくなつたことを、告げてゐるのかも知れない。

第一に形而上學、第二に解釋哲學、第三に文學主義哲學、この三つのものが順次に重なり合つて、少くとも現在に於ける「近代的觀念論」の積極的に偽裝した標本として、吾々の眼の前に與へられてゐる。

一一 「無の論理」は論理であるか

—西田哲學の方法について

私は拙著「現代哲學講話」の中で、田邊博士の哲學に就いて所見を述べたが、それは所謂京都學派の發展としての「田邊哲學」の成立を祝福するのが主眼だったから、田邊哲學と西田哲學との相違をハッキリさせることは省略した。併し田邊哲學が成立したといふことは即ち、田邊博士の哲學がもはや所謂西田哲學とは異つた別なものになつたといふことだから、當然二つの哲學の相違點が問題となるべき筈だったのである。でさういふ關係から云つても、西田哲學を取り上げねばならない順序にあるのである。

尤も「思想」の時評擔當者高山岩男氏は、すでに、讀者にとつて相當親切な西田哲學の部分的解説を與へてゐるし（七年十二月號、最近ではまた纏つた「西田哲學」の入門書をさへ書いた。だがそれはあまり批評的な觀點に立つたものではなかつたから、本來の意味に於て西田哲學を特色づけるといふ視角は、殆んど全く放擲されてゐるやうに思ふ。處で博士の「無の自覺的限定」といふ最近の論文集は、博士自身の言葉によつても、博士の研究體系に一段落をつけたもののやうである。西田哲學の特色づけを試みるには充分に好い時期ではないかと考へる。

(それにはもう少し主観的な動機もなくはない、私は曾つて某雑誌に「京都學派の哲學」といふ題で、すでに西田哲學の外部的な特色づけを試みたことがある。簡單で粗雑なものであつたし雑誌も雑誌だつたから、學界(?)では問題にもしなかつたらうが、夫を敷衍して見たといふ心持ちからでもあるのだ。)

割合主観的な必要や動機はさることながら、吾々は何かの客観的で現實的な必要なしに、問題を取り上げてはならないのだ。それでは一體、西田哲學がなぜ今日特に取り上げられねばならないか。當然考慮しなければならぬ色々の條件を抜きにして、西田哲學が今日のわが國又は世界を通じて最も目立たしい有力な思索——グリューパーライ——の産物だから、といふだけではまだ充分な理由にならない。——昨今のやうにありとあらゆる形態のフッシズム・イデオロギーが白晝横行してゐる世の中である。放送局・新聞社・雜誌社・等々が身を以て、與太とかインチキとかいふ、哲學者が耳にするのも恥ぢるだらうやうな言葉の意味をば、毎日飽かずに躰現して見せて呉れる世の中である。それで哲學者は敢然として「眞理」のために憤起するのかと思へば決してさうではない。彼等は或ひは意識的に、或ひは無意識的にフッシズム・イデオロギーを支持してゐる、或ひは支持する結果となつてゐるのである。なぜなら、フッシズムの當面の敵・正反對物は何であるか、この反對物に對して、哲學者達はどういふ見解と態度とを取つてゐるか、それを見ればこの點は判るだらう。要するに哲學者はブルジョア・イデオログなのである。——さてそこで、このブルジョア・イデオロギーの精髓としてのブルジョア哲學、そのブルジョア哲學のわが國に於ける代表者が、今日では他にもない西田哲學そのものであることが愈々明白になつて來

た、とさう私は考へる。之が西田哲學を取り上げねばならぬと考へる一般的な理由である。

だがすでに實は茲に、疑問の第一歩があるのである。哲學にブルジョア哲學とかプロレタリア哲學などといふ階級性はないし、又あつてはならない、といふやうな苦情は今は問題外としよう。さういふ反對者には左翼の教科書の一つ二つを讀んで貰つてからにする。吾々にはそれよりも西田哲學が果して單なるブルジョア哲學プロパであるのか、それともブルジョア哲學の衣粧をつけた他のもの（例へば封建的イデオロギーやファシズム・イデオロギー等）であるのか、問題となるかも知れない。

さういふ嫌疑には充分の根據があるやうに見える。多くの西田哲學信奉者は、この哲學をわが國獨特の獨創哲學だと考へてゐる。といふ意味は、西田哲學は正に東洋的なものだといふのである。或る人は之を禪に結びつけることさへ試みてゐる（尤もヘーゲルさへ禪に結び付けられた場合があるのだが）。一般に汎神論が、超越神論其他に對して、東洋的なものだといふことになつてゐる處から、之を汎神論的だとして説明することも出来るだらう。さういふ意味で之はその本質に於て歐洲的なものではなく、従つてその限り、例へば左右田哲學などに較べて判る通り、封建的な本質を持つてゐる、とさう考へられさうである。なる程西田博士が吾々近代人に較べて多分に東洋的（佛教的・儒教的）な従つて又封建文化的な教養を有つてゐるといふことも事實だし、分けても封建的傳統の強い地方で思索の端緒を始めたといふ事實から想像して見ても（但しこの想像はあまり當つてゐないやうであるが）、さういふ色彩は一層強まりさうに考へられるが、それだけではまた、單に東洋的・封建的な要素

が多分に取り入れられてゐるといふことにはなつても、決して夫が西田哲學の代表的な特色として登場することにはならない。

汎神論は云ふまでもないが、西田哲學に於いて東洋的従つて封建的に見えるだらう處の神秘主義や宗教思想も、決して封建的といふ意味で東洋的ではなくて、例へばプロチンが東方的でありアウグスチヌスがヘブライ的だといふ意味でしか東洋的ではあるまい。さういふ東洋的なのは今日の歐洲ブルジョア哲學自身が缺くことの出来ない要素なのである。神秘主義は却つてゲルマン思想でさへあり、そして今の場合の宗教思想と云はれるべきものも之と結合して初めて、西田哲學の内容になることが出来るのである。——それに第一、西田哲學に於ける所謂神秘的なるものや所謂宗教的なるものは、實は或る正當な意味では決して所謂神秘主義のものでもなく又所謂宗教思想のものでもない。西田哲學の方法は——そして方法にこそ哲學の實際的な代表性格が出るのである——、さうした神秘主義や宗教思想やに立つのではなくて、却つてさうしたものを、従つてそれ以外のそれに反對なものをさへ（例へば合理主義や批判主義や形而上學）、ジャステイファイする仕方の内に存する。この方法が例の「無」の立場に立つてゐると云つても、それは今云つた意味での神秘主義だといふことにはならず、又何か宗教的な解決だと云ふことにもならぬ。無に宗教的な意味を投入しようとすることから、僧侶や牧師が西田哲學と自分達との間に何か本質上の關係がありさうに考へるのであるが、關係のあるのは西田哲學に於ける宗教的要素であつて、素より宗教的方法（さういふものは無論あり得ない筈だ）ではない。——西田哲學が東洋的であり従

一二、「無の論理」は論理であるか

つて封建的だといふ主張は不充分にしかかり立たない。

フッサイズム・イデオロギーとはどういふ關係にあるか。近來辯證法の問題を取り上げるやうになつて以來、西田哲學は辯證法的神學に近づいたと云はれてゐる。處で一方この新しい神學はナチス乃至一般にフッサイズムのイデオロギーと現實問題に於て一致すると云はれてゐる。さうするとどうやら西田哲學はフッサイズム・イデオロギーにぞくしさうに見える。だが之も、比較的廻り路をしない限り、決して直接には成り立たない主張だらう。第一に西田哲學が、辯證法的神學そのものではないことは云ふまでもないし、第二に假に西田哲學で取り扱はれる辯證法が辯證法的神學のものと殆んど同一のものであつたにしろ、後に見るやうに、西田哲學の方法はつまるところ決して何等かの辯證法ではないので、却つて辯證法を説明する處の或る他の一つの方法でしかないのである。——西田哲學が場合によつてはフッサイズム・イデオロギーと結び付くことがないとは云はない、それがフッサイズムの効果を有たないとは云はない。それが封建的効果を場合によつては持たないとも限らないと同じである。だが本質はそこにあるのではない。

なほさう云つても疑問が残るかも知れない。實際問題として、今日の進歩的な意識をもつたインテリゲンチヤは、もはや西田哲學に昔程の興味を有つてゐない、この頃の哲學の進歩的な學生で西田哲學を多少とも念を入れて讀んでゐる者がどの位ゐるだらうか。その意味で夫はもはや近代的な尖端的な哲學ではない、新しい層では西田哲學は流行らない。これが、封建的で、従つて又それ關係してフッサイズムの的でもあるやうなイデオロギーにぞ

くする證據ではないか。と云ふかも知れない。併し實はさうではない、この現象は單に、西田哲學がアカデミー哲學であつてジャーナリスティックな哲學ではなく、又なくなりつゝある、といふことを示してゐるに過ぎないのである。曾つて西田哲學は或る意味でジャーナリスティックな哲學であつた（その頃は併し理論的ジャーナリズムのアカデミーからの獨立は極めて初歩の段階にあつたが）、それ故それが流行つたのである。處が最近ではブルジョア哲學は一般にジャーナリスティックな進歩的なアピールを失つて、アカデミズムの塔の内に追ひ込まれて了つた。ブルジョア哲學はアカデミー哲學としてか、又はアカデミーの俗流化した哲學としてしか、生存出來なくなつた、西田哲學も亦その例にもれない。だから、西田哲學が封建的でファッショ的でさへありさうに見える現象は、實は夫がアカデミーの哲學でしかなくなりつゝあることを示すものであり、即ち取りも直さず、西田哲學が、外でもないブルジョア社會にプロパーな哲學であることをこゝでも證據立てゝゐるのである。

で、西田哲學が眞のブルジョア哲學だとして、そのブルジョア哲學たる所以は、積極的にどこにあるか。それは西田哲學的方法にあるわけであつたが、方法はそれが使はれる認識目的から見て決められねばならぬ。さういふやり口が今問題になる方法のことである。

西田哲學の方法、方法が使はれる認識目的から見たやり口、夫は、近來確立された結果から見ると、神秘的、宗教的形而上學的、等々の一切の臭味にも拘らず、意外にもロマンティックのものではないかと考へる。といふ意味は、實在に關する諸根本概念——諸範疇——を、思考に於て如何に組織し秩序づけるかに認識目的があるの

であり、さうした世界の解釋がそのやり口なのである。さういふやり口——世界を範疇組織として解釋しようとする企て——は全くフイヒテに始まるものであり（彼に於て初めて實在即哲學といふ意味體系の概念が實現された）、シュリングを通つてヘーゲルに終るのであつて、恰もそれはドイツ浪漫派哲學の發生から終焉までの過程に他ならぬ。（ドイツ觀念論をドイツ・ロマンティック哲學と見る限り、その最初の代表者がフイヒテであつたのである。）——西田哲學はかういふ認識目的を、最も純粹な最も自覺された形にまで、徹底させたのである。この「徹底」に西田哲學の今の場合の個有性があるのだが、とに角一つの徹底段階であつたヘーゲルに於てのやうに、西田哲學が、一切の哲學體系を分解し再構成出来る見透しがつきさうに見えるのは、このロマンティック的な範疇世界體系組織といふ認識目的から來る、當然な現象なのである。

だから之はブルジョア哲學の云はゞ正統的、發展であつて（この點は例へばハイデッゲルなどのカトリック主義的と呼ばれてゐるブルジョア哲學と比較して見ればよく判る）、それが又今日のわが國のアカデミー哲學の正統を形造りつゝある所以でもある。だからこそ吾々にとつて、西田哲學が問題にならねばならないと云ふのである。

さてそこで、簡単に、西田哲學の方法の個有な特色を明らかにしよう。西田哲學の方法にとつての第一のそして終局の問題は、如何にして存在なるものを考へ得るかである、と云つていふ。こゝですでに注意しなければならぬのは、存在が何であるか——例へば物質であるか精神であるかそれとも兩者の合一末分のものであるか

等々——ではなくて、どう考へたならば存在といふものを考へることが出来るか、問題なのである。存在自身ではなくて存在といふ範疇が、存在といふ概念が、如何にして成り立つかである。ここは根本的に大事な點である。

近代哲學の考へ方では、主觀と客觀との對立から出發して存在を考へて行くが、（そして田邊哲學は結局かういふ出發の仕方の後仕末をつけようとしたものだが）、西田哲學はもつとヘーゲル的であり、或ひはもつとアリストテレス的であると云つていふ。といふのは、存在を判斷に於ける限定の關係から把握しようとするのである。さうすれば存在と考へられるものは凡て一般者の自己限定でなければならぬ。判斷に於ける限定は判斷的、一般者の自己限定だつたのである。一般に、在ると考へられるものはこの種の一般者に於てあるものであり、場所、に於てあるものなのである。だが判斷的、一般者がどれ程自己限定をして行つても、遂に個物（個體）には到着出来ない。なぜなら個物は逆に一般者を、云はゞ個物の環境を、限定出來ねばならぬ（動く・働く）筈だから、で個物が考へられるためには（そして個物は實は今の場合、後に個人的自己と考へられるものの水先案内者に他ならぬ）、この判斷的、一般者では不足であつて、それが新しい一般者にまで超え、之によつて裏づけられてなければならぬ。さういふ一般者が自覺的、一般者であり、その自己限定として初めて個物といふものゝ意味が考へられる。同様にして更に行爲的、一般者（ノエシス的）乃至表現的、一般者（ノエマ的）の自己限定が考へられる。處で、上にある一般者は底にある一般者の自己限定と考へられるわけであるが、それでは、最後の底にある一般者は何の

一般者の限定であるか。最後の一般者と雖も一般者と考へられ得る以上限定されたものであり、ある處のものである。それは最後の有である。だがさういふ有の一般者が限定である限り、之を限定するものが考へられねばならぬ。處でそれは最後の有より一枚彼岸にあるのだから、もはや有ではあり得ない。底には何もない、何も無くて而も限定しなければならぬから、無にして限定する無の自己限定が考へられなければならない。場所とは無の場所だつたのである。

無にして限定するといふことが實は自覺といふことの、意識といふことの、意識である。でこゝで問題は、主觀と客觀との關係に接近するのであるが、自覺・意識は一方に於て無の限定であり、他方に於て併しながらそれであるが故に初めて有(存在)であることが出来たのだから、同時に二つの面を直接に重ねて持つてゐるわけで、前者を西田哲學はノエンス面、後者をノエマ面と呼び慣はしてゐる。かういふフッセ、ールの現象學から借りた術語は全く、自覺——この觀念——を視野の眞中に置かなければ無意味なものであることを忘れてはならぬ。

従つて、一切の存在の諸範疇は、「無の自覺的限定」として、組織づけられ體系づけられねばならぬことになる。之が實質から云つて西田哲學の體系となるべきものであり、そしてさういふ表題をもつ例の論文集が西田哲學の仕事のいくぎりとなる所以だつたのである。

従來の哲學の大抵のものは、何かの片手落ちや無理をして來てゐるのであるが、西田哲學は相反する凡ゆる哲學的要求を素直に受け入れ、夫々の間の撞着・矛盾を、結び付き得ない筈のものを、あり態に曝露する。そこで

博士は考へる、結び付き得ないものは結び付き得ない筈のものである（例へば主観と客観・未來と過去・歴史とデア・等々）、それが永久に結びつかないことこそその本性なのだ。だがそれは事實としては結び付いてゐるのであつて、たゞどうしてもその結び付きが考へ得られないといふ困難に陥つてゐるにすぎない。それは考へ方が悪いのだ。と云ふのは存在を在るもの・有から出發して考へるからで、有の論理を以て考へようとするからである。例のノエマ面に即してしか存在を考へないからである、とさう博士は考へる。そこでかの無にして限定するものを考へることが必要になつて來るのである。存在は無の限定として、無から出發して考へられねばならぬ、さうしなければ一般に凡そ存在なるものと考へられぬ、救ふべからざる矛盾に陥つて了ふ他はない、と。有の論理の代りに必要なのは「無の論理」である。——無とはだから全く方法（機關）上のものであつて、之を何か形而上學的なものと考へてはならぬ、形而上學的に考へることは之をノエマ的に考へることであり、即ち之を一種の有と考へることであり（有に對立する無は矢張何か在る處の有に過ぎない）、それは結局無ではないものを考へることゝなるだらう。

この無といふ論理的な用具は併し、決して何か神秘主義的な Grund（例へば Ungerund）と云つたやうなものではないので、吾々の自覺・意識の事實に於て、その直接な據り處と出所とを有つてゐる。無の論理は他でもない「自覺的論理」だつたのである。

西田哲學の方法のさし當つての要點が大體かうであるとして、吾々は今、その「無の論理」「自覺的論理」の本性をもう少し検討しなければならぬ。そのために、西田哲學が辯證法と考へるものが、どういふ本性であるかを見よう。

西田哲學によると、從來の哲學が考へて來た辯證法はどれも本當のものではなかつた。なぜならそこでは、矛盾といふことが充分に把握され得ないやうな仕方でしか之が取り上げられなかつたからである。從來、矛盾は何かノエマ的に成り立つかのやうに假定されてゐたのであるが、ノエマ的につかまれ得るものは單なる變化や對立や反對ではあつても、本當の矛盾ではあり得ない。何故なら矛盾はいつも内部的矛盾であるべきであつて、さういふ内部的對立はノエシスの側に於てしか成り立たない筈だからである。觀念論的辯證法でも唯物辯證法でも、何かノエマ的に觀念とか物質とかいふ有(存在)を置いて、そこで辯證法が成り立つと見てゐるのであるが、さういふ有の論理では辯證法的矛盾は考へられない。本當の辯證法は、有が直ちに無に裏づけられてゐる。生即死、死即生といふ點にしか考へ得られないのだ、無の論理によつてしか辯證法は考へられない、とさう云ふのである。辯證法は自覺に依つてしか考へられないといふのである。

處で吾々に云はせれば、こゝでいふ辯證法・自覺の辯證法なるものは、要するに辯證法の自覺でしかない。吾々にとつては辯證法を先づ第一に存在の根本法則と考へなければならぬ理由があり、そして存在と存在の意識とをあくまで區別する必要があるのだが、従つて、辯證法そのものと辯證法の意識(自覺)とを區別することがあ

くまで必要なのであるが、西田哲學で問題になるのは、辯證法の自覺・意識でしかなくて、辯證法それ自身ではない、といふのである。即ち辯證法なるものは如何にして意識され得るか——考へ得られるか——といふ辯證法の意味（それは無論意識・觀念されたものである）だけが問題であつて、辯證法それ自身は問題になれない。辯證法といふものゝ意味が成立する場所はなる程意識・自覺——それは要するに無によつて裏づけられる——だらう、だがそのことは辯證法そのものゝ成立する場所が意識や自覺だといふことにはならない筈ではないか。

無の論理に於てこそ（自覺の）辯證法が初めて理解され得るといふのだから、この論理は辯證法的論理でなければならぬやうに見えるだらう。併しこゝでは實は、辯證法なるものゝ意味・意義が解明されてゐるだけであつて、本當は決して辯證法が使はれてゐるのではない。無の論理で取扱つた結果が辯證法なるものゝ意味・意義を持つて來るまでとあつて、何も辯證法的論理によつて、辯證法的に取扱はれるのではない。無の論理は辯證法的に考へる論理ではなくて、辯證法といふものゝ意味が如何にして考へ得られるかを解釋する處の論理なのである。だから實際、不連続の連続とか非合理の合理性とかいふものも、辯證法的に考へることを意味するどころではなく、却つて超辯證法的な一種の神秘的な方法によつてゐることを示すに過ぎぬと云はざるを得ない。（それが所謂神秘主義と異なる點は、無といふ論理的用具の使ひ方にあるにすぎない。）

辯證法をノエシ的に考へると稱して、無の論理を採用する以上、即ち云はば無の辯證法を採用する以上、當然、有の・存在の辯證法は拒否されざるを得ない。従つて存在を取扱ふためには辯證法的論理（有の辯證法）は

役立たないわけで、取りも直さず「無の論理」（無の辯證法）しか残らない、といふことは尤もではないか。「無の論理」（方法）は、夫が盛んに辯證法を云々するので一見辯證法的論理方法であるかのやうに見えるが、實は他でもない辯證法論理（方法）の排撃そのものでしかない。——之が西田哲學の無の論理による處の「辯證法」の歪曲された解釋なのである。

すでに今、無の論理が宿命的な關係を持つてゐる處の辯證法に就いて、特有の仕方で見出されたやうに、一般に無の論理は、事物そのものを處理する代りに、事實のもつ意味を處理するのである。本當は、事物そのものを處理しない限り事物のもつ充分な意味の處理も出來ないわけだが、こゝでは事實そのものからは獨立に、事物の意味だけが問題とされる。こゝでの問題はいつも、事物がどうやつたらば「考へ得られる」かである。事物が實際にどうあるかではない、どういふ「意味」を持ったものがその事物の名に値ひするかである。社會や歴史や自然がどうあるかではなくて、社會や歴史や自然といふ概念がどういふ意義を有つたものであるか、意味の範疇體系に於てどういふ位置を占めるか、が問題である。で例へば社會は我と汝との關係といふ意味をしか有たないのである。試みに『無の自覺的限定』の内から、何々と「考へられる」とか、何々の「意義を有する」とか、何々と「いふ如きもの」とかいふ言葉を拾ひ出して見るなら、それがどれ程莫大な數に上るかに讀者は驚くに違ひない。無の論理は事物の「論理的意義」だけを問題とするのである。（かういふ「意味」的方法のカリケチュアを讀者は西田學派的美學の内に見出すことが出來るだらう——植田壽藏氏）。

かろした意味解釋のためだけの論理としてならば、なる程無の論理程徹底した方法はないだらう。有の論理はそれが如何に觀念論的なものであらうとも、とにかく觀念と云つたやうな有・存在そのものを取扱ふことを免れない。意味だけを、意義だけを、取り扱ふためには全く、無の論理に勝るものは又とあるまい。——嚴密にかうした、世界の解釋に止まらうと欲する無の論理こそは、最も徹底した純正形而上學・觀念論である。それは無の論理が「形而上學」でもなく、又「觀念論」でないからこそ、却つて正にさうなのである。田邊哲學は自ら稱する如く觀念論乃至即物主義であり、従つて又自らも稱する如く形而上學である。だがそれ故に却つて、それが「觀念論的」で「形而上學」である點に徹底を缺いてゐる。之はなほ有の論理に立つてゐるからである。之を無の論理にまで徹底するのが西田哲學であつた。——吾々は處で考へる、論理は元來存在の論理でなければならぬ。といふことは辯證法的論理でなければならぬといふことである。ヘーゲル哲學や田邊哲學は之を非唯物論的な論理でなければならぬと考へたのだが、西田哲學は之を、思ひ切つて逆さまにして、無的論理にする。だが唯物辯證法的論理こそ本當に唯一の存在の論理であり、従つて又本當の論理なのである。——で、無の論理は論理ではない、なぜなら、それは存在そのものを考へることは出來ないのであつて、たゞ存在の「論理的意義」だけをしか考へ得ないのだから。

さて最後に、存在をば無の場所に於ける一般者の自己限定として考へるこの「無の論理」から見れば、思辨的・宗教的・道德的・深酷を以て鳴つてゐる西田哲學は、意外にも、至極陰影明朗な・藝術的な・人本的でヘドニッシュで

さへある處の、特色を示すといふことに氣づかねばならぬ。元來西田博士が世界に就いて有つてゐるイメージはさういふ種類のものではなかつたやうか。事實を云へば、恐らくかうした特色が、西田哲學をあれ程有名にし又あれ程人氣を集めたと考へる他はない。さうでなければあんな難解な哲學が、あれ程多數の素人のファンを有つ筈はあるまい。西田博士といふ詩人の描く意味の影像是、その要點々々が或る時代の世人の日常的感能とよく合致して行つたので、さういふ讀者はスッカリ有頂天になつて了つたのである。さういふ讀者とは併し何であつたか。暫く前迄わが國を風靡してゐたロマン的な讀者なのである。この種類の讀者にあつては、意味の深長さは賞嘆に値ひしても、客觀的現實事物の物質的必然性は一向心を動かすに足りないものである。だからかういふ讀者を大向とする西田哲學はロマンティックなものだと云つたのである。尤も最近の西田哲學はロマン派的・美學的・美的な外的色彩をやや失つたやうに見えるが、それは却つてロマン派的・美學的・美的な方法——意味影像の世界の組織立て方——が確立されたからであつて、そしてそれが取りも直さず左右田博士によつて「西田哲學」と呼び始められたものだつたのである。——かつて田邊博士は西田哲學をゴチックの伽藍にたとへたが、ロマンティックの末勢が中世の闇の中に後退して行つた點でも考へない限りこの形容は賛成出來ない。西田哲學はさういふ封建的な持ち味のものではない。それはもはや尖端的ではなくなつた處の、併し云はゞモダンな哲學なのである。

西田哲學がブルジョア哲學である所以の特色、それから、従つて又それが有つ弱點と考へられる點、を大體述べた。それは本質上ロマン派的な哲學であつた。——だが、このロマン派的方法による西田哲學も、他の一切の

形態のブルジョア哲學の例にもれず、その神秘主義的・宗教的・形而上學的・要素の故に形而上學的・宗教的・神秘主義的・な効果を有つことが出来、従つてそこから亦重ねて、「形而上學的」で「觀念論的」な世界像のために奉仕することが出来るといふ、もう一つの點を見落してはならない。西田哲學の凡ゆる部分が「形而上學序説」の意味を有つことが出来るのである。(岩波講座「哲學」第十四回配本参照。)で西田哲學はブルジョアジーにとつて全く有難い精神的供物でなければなるまい。

重ねて云ふが、西田哲學は決して封建的なゴチック的な方法によるものではない。寧ろ近代的な浪漫的な本質のものだ。現代文化人の文化的意識を裏づけるに、これ程適切なものを見ない。現代人の近代資本主義的教養は、この哲學の内に、自分の文化的自由意識の代辯者を見出す。そこで之は文化的自由主義(經濟的・政治的・自由主義に對す)の哲學の代表者となるわけである。こゝに西田哲學の人氣があるのだ。尤もこゝから、反動的な「宗教復興」などのための依り處を引き出すことも、西田博士自身の、又人々の、自由にぞくするのだが。

一三 「全體」の魔術

——高橋里美教授の哲學法

私は「無の論理」は論理であるか」で以て、西田哲學の特色づけを行つた。西田哲學がアカデミカルかジャーナリスティックかといふやうなことをムキになつて喋つてゐる人もゐるが、問題はそんな處にあつたのではない。博士の「無」の立場からは、多分哲學的な諸問題・諸關係の意義の解釋は出来るだらうが、哲學的であらうとならうと、現實の問題は、實際問題は、かういふ形而上學的な解釋の立場と方法とでは解決出来るものではない、といふことが要點だつたのである。

西田幾多郎博士の「無」の立場乃至方法と對比出来るのは云はゞ有の立場乃至方法で、今日わが國でこれを代表するものは田邊博士である。田邊博士はその「絶対辯證法」(即ち Real-Ideal-Dialektik)によつて所謂觀念論的辯證法(ヘーゲル)と唯物辯證法(マルクス主義)との綜合に到達出来るかと考へる。この田邊哲學の特色づけの一端も亦、私はかつて拙著「現代哲學講話」で觸れて見たことがある。

處で、辯證法と云へば、觀念論的であらうと唯物論的であらうと、更に又絶対的なものであらうと、とに角そ

れは運動・過程の立場に立つてゐる。事物や世界や意識をその動態に於て把握しようとするればこそ、一般に辯證法といふ方法が必要になるわけだからである。併し更に、一般的に云つて、なぜ存在（有）を運動・過程として把握する必要があるかといふことが、非常に重大な決定的な點であつて、實は存在を現實的に、實際問題として解決するためには、是非ともこの途を選ばなければならぬ必要があるのである。たゞ單に立場として最も完全であるからとか、方法として最も苦情に乏しいからとかいふ、主觀的な觀念的理由からではなくて、存在を實際的に處理するために、このことが云はゞ物質的に必要になるのである。

處が机の上や研究室の内では、實際問題と「原理的」な問題とは、苦もなく分離されることが尊重すべき習慣になつてゐる。實際問題は云はゞ「應用哲學」に一任すれば良いので、應用哲學とは純粹哲學が用意した原理をたゞ應用した哲學のことに他ならないのだから、まづ第一に原理の研究さへしておけば、實際問題へのその應用は必要とあれば何時でも可能である、と「哲學者」達は考へる。無論かうした主張や或ひは一種の自己辯解に徹底した哲學者達は、永久にさうした實際問題・「應用問題」を眞面目に取り上げる日は來ないといふことを自分自身知つてゐるのだから、可能だといふことは現實的には不可能だといふことに他ならないのだが。で、かうした原理哲學（原理を檢討しない哲學はないが原理しか研究し得ない哲學のこと）にとつては、實際問題は實は實際問題ではなく、單に原理問題の一種、その應用に他ならない。彼等によれば實は寧ろ實際問題と原理問題との區別はないので、原理問題さへ片づけばそれで以て實際問題に對する處方も亦出て來るといふオプティミズムが根本

をなしてゐるのである。だからこそ、原理的なこの哲學は本當の實際問題をば永久に問題の圏外に追放して了ふのである。

こゝでは可能の問題と現實の問題とが混同される、その結果實際問題としては、可能の問題と現實の問題とは永久に切り離されて了ふ。存在の把握の仕方を考察するに際して、だから、現實上の必要を標準とする代りに、可能的な諸可能性の内から、任意にその立場や方法やの詮衡が行はれる。存在（有）を何も運動や過程の立場から取り上げねばならぬ必要性は、可能性の上では、どこにもないではないか、（なる程その通りで、之は現實の問題から云つて必要なのであつて、可能的問題としては多分その必要はないだらう）、それよりも寧ろ、運動や過程をさへ含む處の、併し全運動や全過程を越えた處の、靜止した全體が少くとも可能性上可能であり、而もこの方が、可能的な立場の内從つて又可能的方法の内、最も完全な苦情のないものではないか、少くともさう考へることは可能性上不可能ではないではないか、——もしかういふ可能性を主張する哲學の代表的なものを、今日のわが國のブルジョア哲學界に求めるならば、東北帝大の高橋里美教授の哲學がそこに待つてゐる。

世間では高橋教授の哲學は殆んど流行してゐない、そして高橋教授の名は必ずしも喧傳されてはゐない。高橋教授は西田博士や田邊博士やに較べれば印刷にした原稿の紙數は比較にならない程少ない。（尤も他の哲學の教授に較べたら必ずしも少なくはない、殆んど何のアルバイトも示さない哲學者さへわが國では一人前に生活してゐる。）併し教授は確かに西田・田邊の兩氏に並べられていい哲學者であることを注目しなければならぬと思ふ。

「教授が最も卓越した點は、その分析の執拗さと可なりの鋭さ、現象學者に見られるやうなザッへの忠實さ、妥協に對する潔癖と徹底癖、等々で、事物をゴマ化さないといふ點で、形式的には相當信頼すべき科學性を示してゐる。さういふ根據から云つても吾々は教授の哲學を批評する氣になるのである。

併し或る意味に於て、教授の哲學を批評することは、今の處不可能であるとも云ふことが出来る。といふのは高橋氏の哲學の特色はその論文集「全體の立場」で大體見當はつくのであるが、その序文によると、この論文集に出てゐる體系的全體といふものゝ立場は、すでに現在の氏の立場ではなくなつてゐるらしく、「體系そのものを含む純一なる全體性としての全體性」と云つて説明されてゐる絶對無の立場こそ、氏が現在立つてゐると稱してゐる立場だからである。普通の有限者の立場とこの絶對無の立場との中間に位ひする立場が、この書物の内容なのだから、そこでは絶對無の立場は必らずしも吾々にハッキリとは判らないわけである。教授は、現在立つてゐるさういふ立場の詳しい説明をこゝでは與へてゐないし、又特にその立場から何かの問題を解決して見せてもゐないからだ。そしてこの論文集の他に、教授の書いたものは「認識論」、「時間論」(何れも岩波講座「哲學」の内)及び「フッサールの現象學」があるだけで、而も今の最後の立場を知るには、どれもあまり適切ではない。

で吾々は「全體の立場」(岩波書店・昭和七年)に出てゐる氏の考へ方を批評する他なく、之を通じて見當のつく現在の氏の考へ方に及ぶ他はあるまい。

この書物の名が示す通り、最も重大視されそして最も頼みにされてゐるものは「全體」といふ概念である。氏に於ては之は一つの原理にまで高められる（「全體性の原理」）（七頁）。一體ある概念が或る哲學に於て原理の位置にまで高められる場合は、その原理が論理の性質を有つ時であつて、西田哲學の無は「無の論理」にまで展開するのであつたが、こゝでは全體が、「全體—部分」の論理を展開するものと見ていふ。即ち事物は可能—實現とか、矛盾—綜合とか、無—有とか色々な論理・思考のメカニズムを使つて哲學的に處理されて來たが、さうしたものに代はる思考のメカニズムとして、全體對部分といふ根本的な聯關が氏によつて選ばれるのである。氏によれば之こそが初めて「具體的全體的方法」(一一頁)だといふのである。

なる程誰も事物を考へるのに、わざ／＼部分的に考へる者はゐないだらう、考へるからには「全體の立場」に立つてゐると思はないものは恐らく一人もないだらう。それは丁度誰だつて抽象的に考へたり不純に考へたりしてゐると思つてゐるものはないのと全く同じで、その限り、具體の立場や純粹の立場と云つた處でそれだけは何物をも意味しないが、夫と同じにたゞ「全體の立場」と云つても何物を意味するものでもないだらう。だが氏のいふ「全體の立場」なるものは、かういふ當然な併し無論不可缺少な一般的要請のことだけではなくて、之が特殊な形で全體—部分といふ論理にまで精製された場合を指すのだ。だから氏の「全體の立場」に、全體といふ言葉が附いてゐるからと云つて、本當にそれが全體的であるのかどうか、さし當り保證の限りではない。人間主義が決して人間的であるとは限らないやうに、全體といふ言葉に、豫め讀者も高橋氏自身も、決して迷はされては

ならないのである。

そこで全體—部分の論理は論理として使用に耐へ得るものかどうかといふ、根本問題に來るのだが、氏自身の告白によると、どうもこの根本がまだ疑問のないものではないらしい。一體、全體は無論部分を含むのだが、ではなぜ部分は全體から區別されねばならないか。本當に部分を含み切つてゐるから、全體だけでいゝのでそれから區別された部分といふものは、論理的に少し變なものになりはしないか。この質問は氏によると決して物數奇な動機から來るのではなく、極めて根本的な「恐るべき問ひ」なのだが、それがまだ解決されてゐないのださうである。

家の全體の内には例へば部屋といふ部分が含まれてゐるといふことは、空間的には問題のないことだが、空間的にしか通用性を保證されてゐないこの全體—部分の聯關を、論理にまで一般化するのだから、當然疑問は起さる筈ではないか。こゝへ *Nebeneinander* (*Nacheinander* に對して) といふ範疇を援用して來ても事態は一向有望にはならぬ。氏は「恐るべき問ひ」や「恐るべき疑問」と云つて、哲學青年や明治時代の人生哲學者を捉へさうな興奮にかられる場面を處々で見せるが、「全體」といふ言葉も、「ヘンカイパン」といふ言葉から聯想されるドイツ文學的興奮を催すので、或ひはそこから、教授はその全體—部分の論理の興奮根據を得てゐるのではないかと、氣を廻はしていけないだらうか。——本當に全體であるためには、何でもかでも一遍に這入るものを考へなくてはならぬ。處が事物の關係には矛盾があり排除があるのが少くとも事實であつて見れば、相矛盾したも

も相排除するものも一緒に仲良く之に這入らねばならぬ。即ち例へば全體主義自身は、部分主義と云つたやうなもの迄も含まなくてはならぬ。高橋哲學は反高橋哲學をも含まなければ高橋哲學にはならぬといふことになる。

すると所謂「全體の立場」といふ一つの立場は實は高橋哲學ではあり得ないといふことにさへなる。

現實に於て人々が立脚する立場・立脚點はいつも相對的全體に止まつてゐるのだから、「全體の立場」も實は絶對的には全體的な立場でなくでもいゝのだといふなら、本當に全體的な立場とは要するに、相對的な立場の進歩や發展といふ過程の揚句初めて出て來るわけで、この過程性を抜きにしては本當の全體性を云々することは出來ない筈だらう。全體性といふ範疇なり原理なりが、それ自身辯證法的なものなので、即ち辯證法的論理にかけて初めて使用出來るやうになるものなので、それ自身だけで、部分や何かを相手にして、獨立に論理となることは出來ない、といふことが之で判るだらう。この點を見失ふから、全體と部分との關係が、全體—部分—論理から云つて「恐るべき問ひ」になつて現はれて來るので、實は全體と部分との關係は正に辯證法的論理の一使用に他ならないのだ。

氏の考へはH・コーヘンの考へ方によつて琢磨され、之を批判することによつて之を踏み越えて來てゐるが、そこで、コーヘンの例の根源なるものは教授によれば本當の原理ではないといふのである。コーヘンの根源はコーヘンの汎方法主義によれば、方法が始まる始元 (Anfang) であつたが、高橋氏によれば原理 (Anfang = Prinzip = Principia = Anfangsgrund) は端初にばかりあるのではなくて、端初にすでに含まれてゐる全體の中になくては

ならぬといふのである。AからBへの發展はだから又BからAへの發展と獨立ではないので、凡ての過程（運動・變化・發展・等々）はその意味で「可逆的」だといふのである。そしてA↓BとB↓Aとの双方を含む全體が必要になつて來て、それは又當然靜止の性質を有つて來なくてはならぬ筈だといふのである（七五頁以下）。

全體は靜止である、無論運動を排除した意味での靜止ではなく、運動と靜止とを一緒にブチ込んで而もこの方にだけ——部分的に——肩を持つ靜止である、それが全體的な所以であるといふ。よろしい、まあさうしておかろう。併し自由主義のやうに寛大なこの靜止に立脚點を求めることによつて、實際に存在してゐる運動や靜止はどうなるのか。それは矢張前の通りの運動と靜止とだらう。では何の爲めに、わざ／＼そのやうなパンドラの手箱に入れて見る必要があつたのか。（教授によれば出すといふことは入れるといふことである。）「原理の學」である哲學がそれを必要とするのか。では哲學といふものは例の原理問題を取り扱ひたいばかりに、現實のA↓Bといふ運動も、解釋上のB↓Aといふ觀念的運動も、何でもいゝたゞ一緒にさへすればいゝのであるか。さうしないといふ現實の運動A↓B自身さへが理解出來ないと氏は云ふらしい。全體の立場に立つて初めて個性も本當に個性として理解出來ると。なる程さうである。だが、現實の運動A↓Bが、觀念的運動B↓Aと並べられることによつて實際には何の得をするのであるか。精々が現實の秩序にぞくするA↓Bが、解釋の秩序にぞくするB↓Aと並置されることによつて、現實性の原理を去勢されて可能性の原理にまで還元されるのが落ちだらう。この際得をするのは、與へられた現實の問題、運動A↓Bではなくて、勝手に靜止の方が好きで、さういふ好みの我を

張ることだけが仕事であるやうに見える、全體性の原理自身でしかない。

運動と静止とは、教授が愛好する高次の静止の立場に於て救はれるのではない。この運動自身と静止自身との何かの（吾々は之を辯證法的だと云ふのだが）聯關によつて救はれるのである。その聯關が即ち静止ではないか？と、否その聯關は今も云つた通り何も静止である必要はなくて、正に他ならぬ静止と運動との聯關なのだ。高次の静止と高次の運動との聯關を考へるなら、夫がこの與へられた静止とこの與へられた運動との聯關自身と一體初めから静止の立場を假定しなければ、何もさう幾つもの静止を（運動は無論）考へる必要はないのだ。一體初めから静止の立場を假定しなければ、何もさう幾つもの静止を（運動は無論）考へる必要はないのだ。1といふ数字の好きな人は、 $5 \parallel 5 \times 1 \parallel 5 \times 1 \times 1 \dots$ といふやうに、いくらでも1を附けてもいゝが、5といふ數はそれによつて決して殖えはしない。まして、5の後から1を掛けたからと云つて、5が1になるものではない。——問題は現實に働くものや動くものや個物や何かの解釋にあつてはならぬ、解釋はかういふ事物の實際的處理のための單なるオペレーターに過ぎない、結果として出す時にはそれは消去されてゐることが必要だ。如何に意味を有つた（Sinnhaftな）事物でも、事物が意味を有つてゐるのであつて、意味が事物になつてゐるのではない。意味の解釋で以て事物の處理に置き代へては困る。

併しどうしても哲學である以上かうした「全體的」な「静止」の立場が必要だといふなら、教授がそれほど哲學體系を好きだといふ點を吾々の問題にしよう。氏は方法を體系から峻別し、方法主義に對して體系主義ともいふべきものを固持する。無論この體系は静止した體系でなくてはならぬから（開放的體系や動的體系はナンセン

スだ、さつき見た聯關によつて、過程としての方法をも含んでゐるので、全體主義には矛盾などはしない。高橋氏は前に述べた通り、今日では體系的全體といふ合言葉では満足してゐないので、絶對無としての全體性にまでつき進んでゐるのだから、今更吾々が體系を問題にしてもあまり適切でないと思はれるかも知れないが、併しこの絶對無は不思議にも愈々益々色々のものを含んでゐる。(sein)ものなので、無論體系的全體だつて夫に這入つてゐるものだし、それに、氏の體系主義と同様に、否更にそれ以上に、實際問題を處理すべき「方法」の産出に於て不毛なのだから、この最後の點を見るためには、氏の愛好する「體系」をその「絶對無」の身代りにするのは、寧ろ當方の側の讓歩でもあるだらう。

併しよく考へて見ると、體系を愛好する人は當然體系を造るべき筈である。その良い例はヘーゲルである。體系ばかりを愛好しない人でさへ體系は造る。處が高橋氏は之まであまり體系は造らないらしい、體系の代りに體系主義といふ立場が強調されるに過ぎない。だが氏が要求してゐる處の、即ち又やがて氏自身が造り上げるだらう處の、體系の見取り圖は、ある一點に於て、決定的に決つてゐるやうだ。體系とは例の全體をその内部組織から説明する言葉に他ならないが、この全體は「體驗」の全體であり、そして「意識せられる限りのもの」がその内で「存在の權利と能力」とを持つ處の全體なのである(九八頁)。即ちこゝに觀念の體系しか出來上る心配はないといふことが殆んど決定的に確實ではないか。かういふ觀念だけの體系が、何かの意味で觀念論的にならないといふことは、全く想像出來ないことである。まだ併し氏の體系は出來てゐない、立場があるだけだ。哲學概論

は出来てゐるが哲學はまだ出来てゐない。だからどういふ形の觀念論になるかは豫斷出来ないが、少くともその立場がどういふ風に觀念論的であるかは、例の「靜止」の魔術によつて凡ての現實的なものを、パンドラの手箱の内へ仕舞ひ込んで、可能性の呪を結んだことで判つてゐる筈だらう。だから恐らく體系としては、「靜止」の「形而上學」と云ふべきものが出来上ることだらう。そして吾々がそれに反對しても賛成しても、どの途吾々はその全體の立場に呑み込まれて了はなければならぬ宿命を持つてゐるらしい。このレヴィヤサンは全く、この頃の××××のやうに萬能で貪欲である。

もし高橋氏がこの「全體の立場」の論理を社會の問題にでも持ち込むならば、アブソリュティズムの哲學的基礎づけなどとして、正に恐るべき社會哲學が発生するかも知れない。體驗の全體といふやうな觀念も、國民性とか民族とかいふ觀念と結び付くのは多分困難ではないだらう。併し學的に慎重で良心的な氏は、決してそのやうな山師のやうな企ては有たない。氏が専ら哲學的に興味を有つてゐるのは、例の立場の問題や、意識と時間との問題や數學や物理學の問題やであつて、社會の諸問題はなぜだか殆んど哲學——純正原理哲學——には値ひしないとても考へてゐるやうである。私の見た處では、連續の問題に關して、斷絶の理論（辯證法）は「過激派」の「革命理論」に通じると云ひ、之に反して連續の理論（體系的全體は連續的だ）はもつと穩和な社會理論に對應しさうだと云つてゐる個處が、一つ二つあるだけである。——「全體」の哲學體系とは、一切の存在の體系ではなくてどうも「意識」の體系のことであるらしい。

高橋氏の「全體」なるものが「静止」した「意識」(「體驗」)の「體系」であるといふ處から、當然重大問題とならねばならぬのは辯證法の問題である。そして之に對する氏の態度も、想像するに困難ではないだらう。併し氏は例の唯物辯證法(西田博士や田邊博士が如何にして之を克服しようかと骨を折つてゐる代物)に就いてはあまり興味はないと見えて、問題になるのはヘーゲルの辯證法だけである。恐らく、ヘーゲルの辯證法もマルクス主義の夫も、過程の辯證法を脱却してゐない點で同斷だといふので、「哲學者」であるヘーゲルだけが特に選にあづかつたのだらう。

ヘーゲルの辯證法の根本問題に對しては、精緻なこの教授の頭腦は非常に示唆に富んだ分析を與へてゐる。一般に辯證法にとつては端初ニ始元は根本問題だが、氏はヘーゲルの始元に於て「始元の辯證法」と、之から區別される「内容的辯證法」ともいふべきものとの、關係を取り上げる。(尤もこの二つの言葉は無論氏が造つたのではない。)ヘーゲルが純有(Reins Sein)を直接的であり且つ抽象的であると云ふ時、この二つの辯證法が混同されてゐるといふのである。即ち、本當に直接的なものは無媒介な直接性を持つ筈なのに、それを更に抽象的だと考へることによつて、媒介された直接性にして了つてゐるのであつて、抽象的なものは抽象作用を媒介とするのでなければ抽象的とさへ呼ぶ理由がないからである、と云ふのである。

普通ヘーゲルの辯證法の眞意は、哲學的始元が有つ始元の辯證法を斥け、事物自身のもつ内容的辯證法を採るにあると考へられてゐるが、高橋教授によれば、この内容的辯證法によるのでは、何故純有が無に對立しそして

二つが統一され得ねばならぬかど一元的には理解出來ず、之を理解するにはこの純有と無とを同じく抽象的なものと考へねばならぬとする筈の「抽象作用」を根本に置く必要が生じる、といふのである。この抽象作用が本當の第一の始元であつて、之が第二の始元として自己を限定したのが、所謂始元として選ばれた純有に外ならぬ、と教授は主張する。之によると純有は全く抽象作用といふ意識なり觀念（イデー）なりの所産としての範疇なわけだ、ヘーゲルが不徹底にも、何か之に先立つやうな本當に直接的な有を考へたことが、その辯證法へ神秘性とパラドックスとの外觀を與へてゐるといふことになる。即ちヘーゲルは寧ろ、その内容の辯證法の根柢に本當の始元の（抽象作用）の辯證法を置くべきだつたといふのである。

抽象といふ媒介作用によつて、抽象的なそして媒介的に直接な「始元」たる純有を結果するのだとすれば、純有はもはや始元でないのは云ふ迄もないが、この抽象作用に相當するカテゴリーは寧ろ成でなくてはならぬ。成こそだから本當の始元で、有と無は之から媒介分化されたものにすぎない。そしてこの成が恰も、例の「全體」に相當する、といふのである。もしか考へればヘーゲルの「有の辯證法」を「成の辯證法」として一元的に理解出來るといふのである。

處で、前にも云つておいた通り、全體は運動と靜止とを含むに拘らず、結局靜止の方に肩を有つたのだが、こゝではこの全體たる成は有と無とを含むに拘らず、無の方に肩を持つ。この無はたゞの無ではなくて根源無だ。でこの場合、辯證法は「無の辯證法」と名づけられる（二八七頁）。之は有の辯證法と無の辯證法との「全體」で

あつて之こそ辯證法の眞理だらうと。教授は希望を示してゐる。こゝでは凡てのものが受け入れられ（「全辯證法」(三〇二頁)、凡てのものが體系づけられる（「體系の辯證法」(三〇五頁)）。だがその結果どうなるか。矛盾は體系的な全體に於てそのまま統一される、ばかりではない、例の根源無から、連續的漸次的に、有が成り又發展して來る。だからこゝでは、矛盾ばかりが辯證法の本質ではなくて、無限な差違性も亦その本質にぞくする、といふのである。一體體系そのものが連續的でなければ全體的ではあり得ないと考へられてゐる。

だが教授によればかうした「體系の辯證法」はあくまでも辯證法的運動ではない。なぜなら運動と云つたやうな「過程性の見地」を超越しなければ、全體ではなく又體系でもないからである。かうした運動などはこゝでは完全に「止揚」されて了つてゐる。處が止揚は普通の辯證法では一つの過程に他ならないのを、高橋氏は獨特な「止揚」の仕方を知つてゐるのである。即ち例のパンドラの手箱に仕舞ひ込むことが本當の止揚だといふのである。——之で辯證法は高橋教授の手によつて、完全に辯證法でなくなつて了つた。かの「無の辯證法」とは實は「辯證法の無」だつたのである。運動の辯證法が實際問題の現實的な解決上必要だと思つて、高橋教授に辯證法の取り扱ひ方を尋ねると、どうもさういふ實際問題は、問題自身が間違つてゐるらしいといふことを教へられたわけである。

要點は、ヘーゲルの純有が如何にして直接的であり得て、従つて何故に無に對して無媒介的に對立し、そして又それが如何にして媒介されるか、といふことの説明にあつた。氏は之を抽象作用といふ觀念的な手段を用ゐて

觀念の内部で統一して了つた。觀念の間の統一としては全く結構だと云つて良い。だが、有といふのは、あるといふことは、實は何かの客觀物があるといふことを離れては、その最も大切な使用の場合を失つて了ふといふ點に、もつと氣をつけなければいけないだらう。有の始元は、或ひは有が始元であるといふことは、高橋氏の哲學によるやうな抽象作用とか體驗の全體とかいふ觀念に於ける操作から來るのではなくて、もつとハッキリした吾々の日常の經驗によれば、吾々が住んでゐるこの世界が存在してゐるといふ處から來るのである。有は觀念のおかげで始元であるのではなく、その根柢に於ては、云はゞ物質のおかげで始元になるのだ。一體この場合、觀念の辯證法と雖も、觀念と物質との關係を、即ち物質が觀念を外界に於て超越し、而も觀念が他ならぬこの超越した物質を把握しなければならぬ、といふ悲劇にあるので、それを觀念の抽象作用で片づけて了つては、解決ではなくてブチ毀しに他ならないではないか。尤も之も觀念論の名譽のためだと云ふなら、もはや致し方のないことであるが。

ブルジョア哲學が觀念論である所以は、一方に於て、夫が唯心論的な體系を立てるからばかりではなく、他方に於て、その必要から形而上學的な範疇——論理——方法を使はうとするといふ處に見出される。この一般的な事情は高橋教授の「體驗の全體」と「全體と部分」といふ特殊な二つの言葉の内によく現はれてゐる。思ふに體驗といふ概念は、現代に於ける觀念論が觀念を云ひ現はすために最も工夫を致した處のものであり、又全體と部

分といふ聯關は現代に於ける形而上學的論理（各種の形式論理學）の新しい一つの着眼點である。（吾々はフッセルの分析を知つてゐる。）云はゞ高橋教授は現在、マルクス主義の洗禮によつて廣く世間の問題になつてゐる辯證法に對抗するため、この體驗の全體——部分の論理を固執してゐると見ることが出来るだらう。

尤も教授は古くからの思索家で、之は一朝一夕で出來上つた「立場」ではなく、教授の思索生活の初めからその腦裡を往來してゐた觀點だつたやうだが、併しそれにも拘らず「全體」への要求は極めて直接的であるだけに原始的な未開な要求だとも云へなくはない。かういふ原始的な要求は、その形式を他のものに代へない限り、決してそのまゝでは滿されないのが普通だが、それが教授に於ては、依然として同じ「全體」といふ形式の下に、そのまゝ發達して來たものであるらしい。云はゞ之は原始的なまゝ發達した文明のやうなもので、教授が私かに東洋的（恐らく又日本的）な思考を愛好してゐるらしいのも、こゝから見ると決して無理ではないやうだ。——精細な教授の頭腦は最後に、併し思想に富んでゐるとは思へない。思想的な見解を示す時は、有態に云つて吾々に高々老哲學フアンや宗教青年やを思はせるに過ぎない。特色の乏しい自由主義者である教授の階級性などに就いて語ることは、恐らく針小棒大の憾みがあるだらう。教授の「全體」哲學の方法はパンドラのやうに寛大な自由主義だ。だが、この「全體」の哲學が、今日國際的に存在してゐるフアシストの社會理論乃至社會哲學（「全體國家」説）にとつても、決して無用な哲學でないことは、注目し値ひする。哲學の本質は、哲學といふ抽象的な世界自身に於てよりも、却つて夫が色々の實際問題に應用又は利用された場合、客觀的に明らかになるものである。

一四 反動期に於ける文學と哲學

——文學主義の錯覺に就いて

韻を踏み平仄をつけ旋律に従つてものを云ふのが詩であるか。更に、特別な言葉を尊重しシンタクスを變へ行をさへ變更することが詩の資格であるか。多分之は韻文ではあつても必ずしも詩の本來の意味ではないだらう。同様に、單に特に「文學」といふ名を持つたものだけが本來の文學なのではない。それは丁度哲學といふ名のついたものだけが哲學ではないのと少しも異らないのである。

それだけではなく、所謂哲學と名づけられたものだけを哲學だと考へてゐる者が、實は少しも哲學自身の必要を感じてゐるものではないと同じに、所謂文學といふ傳統的な或ひは寧ろ習慣的な一定形式だけを文學だと思ひ込んでゐる者は、殆んど全く文學自身の必要を感じてゐるものではないのである。そこで作家や批評家は、所謂「文學」の背後或ひは根柢から、生活とか意欲とかの問題を取り上げ、ここにこそ本來の文學の源泉が横はる、といふのである。之を一步進めれば、文學的と考へられてゐる一定の形象（形式）を以て具象的に現はれる處の作品なるものが普通は文學の實體だといふことになつてゐるにも拘はらず、實はさうでなくて、文學の實質は實

は出来上つたこの作品にではなくその作品の背景をなす今云つた生活や意欲にこそあるのだ。といふ風に考へられてくる。

この點哲學も全く同様である。現に認識論や形而上學（之等の言葉がここでどういふ意味に使はれるのかに就いて私は今責任を負はうとは思はないが）を蛇蝎のやうに惡む一種の文學者も、自分が哲學を有つてゐないとも考へなければ、又他の文學者の内に哲學を見出すことを恥だとも無禮だとも思はない。そして例へば哲學は理論ではなくて世界觀だといふのである。事實、哲學の實質は一つ／＼の哲學的作品としての論文や著述にあるのではなくして、哲學者の思想そのものにあるわけだ。

一般に文學と哲學との根本的な交渉は以上のやうな關係に基いて理解される。文學作品の、小説なら小説、詩なら詩といふ、單に作品形式だけを取つて見れば、この言葉が示す通り全く形式的なものに過ぎないので、そこには假に文學的手法の有つ内容はあつたとしても、無論夫だけでは何の思想もあり得ない。で、さういふ文學（？）は哲學とは全く獨立な存在となる。又單に哲學的假説と哲學的メカニズムとだけならば、そこには何の思想——文學的なもの——もあり得ない。さうした哲學は文學とは無關係な筈である。——處が實際には、さういふ夫々獨立した哲學や文學などはありはしない、否、ありはしない筈だ。もしあつたとしたら、夫は哲學や文學のカリケチュアでなくてはならぬ。特にこの點を強調しておきたい。

讀者は私がおの爲めにこんな判り切つたことを云ひ始めたのかと不思議がるだらう。その説明はやがて與へら

れることになると思ふが、とに角、文學と哲學とのこの割くことの出来ない結びつきによつて、初めて姿を現はすものが批評（評論）だといふことを、それより先に注意してかゝらうと思ふ。批評家乃至評論家は、無論資格の上から云つて作家ではない。彼は作品を書かないのだから、もし文學と云ふものの實質が、さつき云つた時出て來たやうに、作品形式自身の内になどあるのだとすれば、彼は文學者ではあり得ない。だから、作品或ひは作家に追隨する以外に、批評家の「文學的」能力はないとさへ云ひ出す作家や批評家も少くない。

處がこの同じ批評家も文學作品の讀者に向つては、（否大事なことは文學作品を読まない讀者に向つてもだ）、缺くことの出來ぬ文學の紹介者であつて、立派に文學者の資格を有つた人間なのである。それだけではない、批評家は作家自身に向つてさへ制作の指導と助言と要求とを加へるものでなければならぬといふわけである。彼自身は實際には作品を制作しないのだが、それにも拘らず他人の制作の過程や結果に容喙すると期待され得る以上、彼が文學者の資格でものを云ふことを期待されてゐることは明らかだ。（私は會つてこれを批評家による「可能的制作」といふ稍々漠然とした觀念で云ひ表はしたことがある。）批評家といふものゝ資格のかうした矛盾を解くためには、是非とも文學の實質を（従つて又哲學に就いても同様だが）文學作品そのものの内ではなく、その外に求めなくてはならなくなる。即ち文學と哲學との交渉圏に於て初めて、批評といふものが現はれて來るわけである。文學と哲學とが批評を媒介にして結合してゐるのである。

之から眞直に出て來る結論は、批評自身が、文學の批評であらうと哲學の批評であらうと、（又は實は何の批

許であらうと)、同時に文學であり又哲學でなければならぬ、といふことである。夫が創作でもなく論文でなくともだ。評論家は獨特な意味に於て、文學者であり且つ哲學者でなければならぬ、假に彼が作家でもなく哲學科の教授でなくともだ。處が文學にピンからキリまであると共に、哲學にもピンからキリまであるので、批評の實質も亦二重にピンからキリまである。どういふ評論が一體批評の名に値ひするかは、かうした一般論では無論決まるものではない。

さて現在日本に於て行はれてゐる批評乃至評論はどういふ性質のものであるか。即ち現在の日本に於ける文學と哲學との關係はどういふ状態におかれてゐるか。だがもう一遍改めて注意を繰り返したい點は、批評自身が單に文學であるばかりではなく又同時に哲學だつたといふことである。批評が文藝評論の資格に於ては文學制作々品と無關係である筈がないと同じに、哲學は評論の資格に於ては、哲學の理論體系と無關係だといふことはあり得べからざる許し難いことではなければならぬ。即ち又、文學的評論であつても哲學の理論體系と無關係ではあり得ない筈だ。もしあつたとしたら、少くとも夫は哲學的評論ではない處の文學的評論なわけだから、本當の評論ではあり得なかつた筈である。さういふ評論は文學と哲學とを媒介すべく存在するのではなく、實は逆に文學と哲學とを絶縁して夫々を獨立絶對化すためにだけ存在するのだ。文學と哲學とをカリケチュアするものは正にこの評論だといふことになる。

處で、一體現在の日本に於ては、文藝評論と名のつくものは非常に多く、又もつと極端に云へば文藝評論でな

い批評は殆んど無いとさへ云つていゝ位ひだが、併しこの場合の所謂文藝批評といふ意味は甚だ常識的なのであつて、單に文藝に關する批評といふことに過ぎない。之をすぐ様文藝に對する文學的即ち哲學的批評のことだと思つてはならないのである。たとひ、この頃流行る哲學的衣裳を纏つて現はれる文藝談であつても、哲學的即ち又文學的であるかないかは、衣裳の問題ではなくて實質の問題だといふことを、私はさつきから云つてゐるのである。

そこでその際、文藝に關する批評だけが本當の批評といふものであるかのやうに、文學者によつて考へられてゐるらしいのは、一體どういふ心算なのか。文學的であり又哲學的である筈だつた批評が、なぜ文藝（即ち文學者の好きな所謂「文學」）にだけその笑顔を向けて、哲學の方に向つては特に冷淡なのか。例へば思想——哲學——の最も切實な内容の一つである近代科學に關して、この所謂批評はなぜか極めて冷淡なのが常である。科學に關する哲學的即ち又文學的批評といふものは、所謂文藝批評とは何の因縁もないもので、場合によつてはさういふ科學批評などは成り立たない、従つて唯一の批評は所謂文藝批評につきる、とでも「文藝評論家」は考へてゐるらしい。

今日の日本の科學者が一般に批評（本當の又偽物の）の機能に就いて著しく無知であり、特に自然科學者がこの點に就いて特別に固陋であり、之に反して日本の文學者が之に就いて必要を越えて悪く神經質である以上、批評といふものが文學者から受けてゐるかうした均衡の保てない得手勝手な偏頗な待遇も無理からぬことで、それ

に科學と文學とではその存在條件が異つてゐるのだから、今云つた現象には或る限度までの必然性もあるのだが、併し文學的即ち又哲學的な筈であつた批評にとつては、かうした事情は少しも辯解になるものではない。(近來、文學と科學との實質的な關係を省察する二三の人達によつて、科學批評——必ずしも科學的批評のことではない——の問題が取り上げられ始めた。尤も之は自然科學の所謂専門家達の極端な反感を買ふことによつてしか研究を進められない現状なのだ。)

批評とは取りも直さず文藝批評のことだといふ迷信は、云ふまでもなく文學者達の世界觀の一種の世間見ずと獨よがりとから發生する。(そして科學者は之に對して消極的な相槌を打つ)。彼等は批評といふ巨象の特に圓滑な皮膚の部分だけを「文學的」に撫でまはして、こゝから彼等だけに必要なそして彼等以外には必要ではないかも知れない處の、一種の批評の觀念を得る。それが「文藝批評」としての批評となるのである。實際現在見られる「文藝批評」の大半は擴大された文壇時評に他ならないだらう。尤も批評といふ以上、元來が時事的なものでその限り時評でないものには決して批評の資格はないといふことをも、批評の社會的なジャーナリスティックな機能に因んで説明しなければならぬのだが、併し問題は夫が時評的である點にあるのではなくて文壇の時評だといふ處にあるのである。といふのは、文學者の特有な世界觀が一種均衡を失した得手勝手なものになり勝ちなのは、他ならぬ。彼が實際にか可能性としてか、とにかく、結局類型の決つた文壇人としての社會生活を送らうと欲してゐることに原因するのだからである。そこでは文學は常に「文學」の内部に於て、即ち多少の出入りはあ

るとしても大體文壇の周りを廻つて、評論される。やがては文學だけではなく一切のものがこゝから「文學的」に批評される。で例へば文學を「文學」外から批評するなどといふことは、身の毛のよ立つ冒瀆なのだ。

文藝批評が殆んど唯一の批評だと信じてゐるこの文壇人達（今日の日本の文學者達）の多くは、この際更にも一つの利己的な錯覺を有つ癖があるやうに見える。批評（彼等によれば）即ち又文藝批評は、専ら作家の活動のためにその存在理由を有つてゐるものだといふのがこの錯覺である。單に作家自身だけではなく、作家と共に「文學者」にぞくする文藝批評家も、亦尊重することを忘れない處の錯覺が之である（例の「批評不能」論争がその好い證據だ）。

之と全く同じい錯覺が非常に多くの自然科学者に就いても見られることは、日頃興味のある文化風景に數へることが出来るだらう。或る有名な物理學者は、哲學者（吾々の場合には批評家になるわけだが）は科學に色々注文をつけたがるが、科學者は忙しいから之を嗤つてやる暇さへなからうと云つてゐる。文學者達は、批評家が作家に對して能力を持つてゐるかゝるないかを少くとも未解決の問題として提出しなければならなかつたが、この自然科学者によると、批評家がさうした能力を有つてはならないことはあまりに當然で問題にする暇さへないのである。

批評といふものを把握し損ふと、文學や自然科学（無論哲學も）がどんなにカリケチュアとなつて現はれるものであるかを、注意すべきだ。自然科学者によれば、批評家などは専門家の仕事に口を挿んではならぬと云ふ。

文學者達によると、批評家は作家の作品に口を挿むべきであるのに、夫が出来ないから駄目だと云ふのである。では一體批評家はどうなるのか。戯畫になるのは、文學者や自然科学者ばかりではなくて、批評家もおおかげで道伴れになれるわけである。

文藝批評といふものは作家のためにあり、批評といふものは文藝批評のためにある、と信じてゐる多くの文學者達は、時とすると生活までが文學のために存在してゐるかのやうな倒錯症に陥らないとも限らない。文學が即ち生活であるといふやうなフレーゼが、比較的不用意に吐き出されるのは、恐るべきことだと云はねばなるまい。文學にも前に云つたやうにピンからキリまであるので、一體この際それが、哲學や科學（處がこの二つにもピンからキリまであるのだ）とどう連絡がついてゐるのか、或ひはゐないのか、が問題である。それに一體その生活とは何のことか。文學的生活ならば、文學的であつてそれ以外のものではあり得ないのは無論當然だが、それだから一般に文學が生活だ、といふことになるのであるか。

現代日本のかうした文學主義は併し藝術至上主義や審美主義とは大分本質を異にしてゐる。このことは注目し値する。藝術至上主義は寧ろ藝術乃至「文學」を意識的に生活から獨立させて之を生活の上に君臨させることであつたが、現代の文學主義は之に反して全生活を擧げてそのまゝ文學と意識的に一致せしめることにある。審美主義は單に感情が知性や意志に對して優位を占めてゐるといふ主張以上のものではない。だからそれだけでは必ずしも今日の文學主義になるとは限らない。

なる程文藝批評の正統的傳統に於ては特にこの藝術至上主義は嘗つて重大な位置を占めたことがあるだらう。

だが今日の文學主義は云ふまでもなくこの傳統の直系として現はれて來てゐるのではない。それより「深酷」なより「眞實」な内容があるといふのであつて、場合によつては一見、却つて非審美的に見えたり藝術否定の形態を取つたりさへし兼ねない。それはもはや單なる惡魔主義ではなくてもつと眞面目な云はゞ惡黨主義であつたり、

「文學」の形態を取らずに寧ろ「哲學」や神學の形を取つたりして現はれる。

だがかういふ現代の文學主義は決して不用意に世の中へ出て來たのではない。之には見えざる手の深い意圖が潜んでゐる。問題は矢張批評の歴史に、特に又批評の最近の歴史に關はつてゐるのである。讀者はこゝで最近の所謂「文藝復興」のことを思ひ出して欲しい。

無論文藝はいつも復興されねばならぬ、もし文藝を抑壓する最後の××が××ならば、××の××を倒して文藝はギリシヤの昔に倣はねばなるまい。最近の所謂「文藝復興」がどういふ權威を倒し、どういふ古典に歸り、又はそこから出發し直すのであつたかを知らないが、少くとも復興されるべきであつたものは科學や生産技術を含めての文藝乃至文化ではなくて、單に文學としての「文藝」でしかなかつたことは、吾々の話の筋から云つて、興味のあることだと云はねばならぬ。

文學が「文藝」として復興されねばならぬ。その言葉に對しては誰しも反對する理由を有たないだらう。併し何故同様に、或ひは同時に、科學も復興される必要がなかつたのか。ブルジョアジーの個有な思考に基く機械論

的な近代自然科学は、要所々々に於て殆んど全く行きつまつてゐると云はれてゐるが、之は日本の「文學」などとは比較にならぬ國際的な大問題だらう。それに自然科学のこの危機から復興されたものは、科學自身ではなくて宗教と神學と形而上學と神秘思想と等々であつたのである。處が文藝復興の旗の下に馳せ參するやうに見えた評論家の或る者達は、復興されるべき文藝の内に、「文學」は無論として、何よりも先に宗教と神學と形而上學と等々を數へることを忘れなかつた。一時駭々として動き始めるかと思つた「文藝」復興から、取り残されるやうに見えたのは、何故か獨り科學だけだつたのだ。否、單にこの運動に取り残されただけではない、「文學」と宗教と神學等々の復興によつて打ち倒された舊權威こそ科學だといふことであるらしい。

吾々は併しリオナルド・ダ井ンチを慰めようとは少しも思はない。彼が「私は運河を掘ることも知つてゐれば城を築くことも研究してゐる」と云つたやうなあまりにも非文學的な自己推薦をしてゐるからである。問題はなぜ最近かうした一群の文學主義が擡頭して來たかである。なぜ「文藝」としての文藝が、「文學」としての文學が頓に復興して來たかである。それは最近の批評が（批評精神がと云つてもいゝだらう）一部分のその「哲學」的乃至「文學」的な衣裳にも拘らず、實は却つて全く非哲學的となり、従つて又非文學的になつて了つた結果に他ならぬ。批評がかういふ風に自己分解すれば、そこから文學乃至哲學のカリケチュアしか發生しないことを私はすでに云つたのだが、文學主義こそ文學の最も妥當なカリケチュアでなくてはなるまい。元來戯畫といふものはアクセントだけを抽象して強調したものに他ならないのだから。

日本に於て眞に哲學的又文學的批評の機能が確立され始めたのは、大戦以後マルクス主義哲學がインテリ層を支配し始めた時からであつた。哲學的文學的批評のこの機能は、一方に於ては科學的批評（科學批評ではない）他方に於ては社會的批評として、特色づけられた。この二つの機能を結合すること——そこにマルクス主義哲學の一般的な本質があるのだ——がこの際新しく確立された批評の價值だつたのである。なぜなら之によつて初めて哲學と文學とは正面から媒介され、科學的認識と文學的表象との連絡が日本文學始まつて以來初めて全面的につけられる運命だつたからである。例の政治と文學との關係はそこで初めて問題になる理由があつた。恐らく之には多くの弊害が伴つたことだらう。その結果「文學」は、ガリレイの科學が法王の前で抑壓されたやうに、この「批評」の前で抑壓の辱しめを受けなければならなかつたかも知れぬ。

だが夫は弊害であつて物の本質ではない。その證據と云へば、この結果は、決して批評が哲學的文學的であり過ぎたためではなくて、却つて次に云ふやうに、批評がまだ充分に哲學的文學的に發達してゐなかつた處からこそ生じたものなのだつた。だからこの事情はこの折角の批評が自己分解しなければならぬ根據などになる筈はなかつたのである。處が、今では事實、この批評がガラリと崩解して了つたやうに少くとも外見上は見えてゐる。そしてそこに例の文學主義だ。愛する文學のためには、黨派性なども問題ではなくて、眼の前に横はるものは一色の文學の煙幕だけだ。かうなると、この文學は生活のためにあるのではなくて、生活がこの文學のためにあるのだといふことを、讀者は大體それ／＼納得しないだらうか。

尤もこの文學主義でも、今まで無かつたものがいきなり現はれたのではない。日本のブルジョア文學の傳統は文學的自由主義と呼ばれていゝものだと思ふが、之は云ふまでもなく、政治上の自由主義を根據にして意識された文學意識ではなくて、却つて「文學」意識を根據にして意識された自由主義なのであるから、之を文學的自由主義と呼ぶよりも寧ろ自由主義的文學主義と呼んだ方が當つてゐるので、その通り、元來文學主義なるものは日本のブルジョア文學の前からの傳統にぞくするものなのだ。それにマルクス主義的作家や文學理論家の内にも、かうしたブルジョア自由主義的文學主義の素地を有つたものは極めて多かつたと見なければならぬ。そこで進歩的な動向の退潮期に這入ると、忽ちにしてその地金を現はしたのがこの文學主義運動なのだ。そこでは純文藝的なものも自由主義的なものも左翼的なものも、苟くも「文學」的である限り一樣に共通で和解し得るものとなる。そして之によつて「文學」は進歩するといふのである。——「文學」の進歩がそのまま擴大されて全般の進歩になるとでも考へ兼ねまじい處が、文學主義的文學主義たる所以である。

現代日本の文化現象に於ける文學主義運動は、陰に陽に、色々様々のニュアンスを以て、大衆の一定層に普及してゐる。小商人、小ブル低級インテリにはファッションズムを、之に對して小ブル高級インテリには文學主義を、といふのがマルスの神の配當計畫なのである。今日の所謂「自由主義」や夫に基く進歩主義（？）の最も著しい共通特色がこの文學主義であつて、之がこの頃お得意のニッポン型ファッションズムと、客觀的意義に於て殆んど全く同一の放列を敷いてゐるものだといふことを頭から信じようとしなないのは、之又文學主義者の獨特な迷信の一つだ。

この色々の文學主義の内最も特色のある一つの場合を、最後に注意しておこう。それは他でもない、批評の自己分解期に當つて、こともあらうに、却つて夫を批評の高揚期だとして自覺する、文學主義的錯覺である。こゝでは文學と哲學とが實はスッカリバラ／＼になつて了つてゐるのだが、それを一方恰も、文學評論が發達して遂に哲學化したかのやうに思ひ込んでゐる一つの現象があるのである。さういふ側面に於て最近反動期に這入ると同時に、著しく文藝評論家の數が殖えたと同時に、又著しく「哲學」臭い又は「哲學」的な文藝評論が殖えて來たのを見ることが出来る。だがこの種の哲學が如何に困つた哲學であるかは、それが實は單に「文學」の術學的でアカデミックな延長に過ぎない點を見れば判るだらう。(例は澤山あるが曾つて私はこの點について小林秀雄氏について書いたことがある。)

だが「文學」がそのまゝスク／＼と哲學(?)にまで延長出来るためには、他方、「哲學」の「文學」化といふ對應現象が與つて力があるのである。ヨーロッパ特にドイツのブルジョア哲學(現在のブルジョア社會に適應した哲學のことだ)が實證科學と自分の科學性とを斷念して以來、その哲學の範疇は日常的な檢證の地盤から浮き上つて了つて、他に範疇整頓の標準を失つて了つた。そこで頼りになる唯一のものが、神學や心理學や人間學其他其他の名稱の下に、實は文學的範疇(又は文學主義的範疇)と呼んで然るべきものだけとなつたのである。哲學的範疇は文學的範疇で置きかへられた。(文學が範疇を使ふ場合には、哲學的範疇を文學的表象によつて馳使するのであつて、決して之を文學主義的範疇で置きかへるのではない。)そしてそこから「哲學」的文藝評論や「文

學」的「哲學」が續々として發生する。

例へば現實といふ一つの範疇を取らう。之は元來哲學的範疇としては（そして夫だけが本當の範疇だが）歴史的社會的な、即ち經濟的政治的觀念的文化的な、存在の他の何物でもない。それが文學的範疇によると、現實といふ言葉をたゞ洞然と反覆してゐるのは論外として、精一杯の處、高々ドストエフスキー式現實でしかない。不安といふ妙な範疇も、社會的不安や根據ある不安から、シエストフ的無根の不安などに徒されて了ふ。之が文學主義的範疇のトリックで、今日形而上學は、かうした範疇に最後の逃避行を企てる他に道が斷られたことをハッキリ自覺してゐる。いやでも夫が文學主義に左袒しなければならぬ所以だ。

現在の文藝評論の賑々しさやその哲學らしいものとの合體は、全く、「文學」が哲學を（従つて又文學を）僭奪しようとする所の、可なりに露骨な反動行爲であることを、讀者は怠らず注意しなくてはならぬと私は考へる。而もこの企てが、他ならぬ文學的、自由主義といふ意識の下に行はれるのであつた。

一五 「文學的自由主義」の特質

——「自由主義者」の進歩性と反動性

自由主義を文字の上から解釋することは、最も馬鹿げた解釋であるが、自由主義が流行してゐる今日では、之が案外、多くの自由主義者達のひそかな據り處であるやうに見える。といふのは、自由主義とは取りも直さず自由を主義とすることであつて、従つて不自由主義の反對なのだから、何れにしても悪からう筈のないものだ、といふ考へ方が夫れである。

勿論誰もこんな他愛のない理由を、有態に理由に擧げて物を云つてゐる者はゐないが、つきつめると、それ以外の根據のない場合が、可なり多いのではないかと思ふ。特に觀念論的な哲學者は自由といふドイツ觀念論の中心問題を無條件に尊敬してゐるのだし、文學者は高踏派的な又放浪的な又逃避的な自由を愛好してゐるから、それだけで自由主義の味方をするに充分だと考へ勝ちである。

だが大事なことは、自由といふ觀念が、哲學から産まれたものでもなければ文學から出て來たものでもないといふ點である。自由と云へば哲學者はすぐ「意志の自由」を考へるが、それは實踐と云へばすぐ人間の倫理的行

爲だと考へて了ふのと同じに、哲學者の知識から來る迷信であるし、それに大抵の文學者は一體自由などといふものをハッキリと考へたことさへあるかどうか、私には疑はしいのだが、元來それは至極尤もな現象なのであつて、彼等は自由といふものゝ知識に就ては知つてゐたり感じたり考へたりはするが、自由といふものゝ實際的な必要は、一向感じてゐないで物を云つてゐるからなのだ。元來、自由の必要は哲學者や文學者が感じるよりも先に、企業家や政治家が、感じて來たものなのだ。哲學的又文學的な自由の觀念は、經濟的又政治的自由の觀念の、云はゞ出しがらだつたからである。

で自由主義が、云ふまでもないことなのだが、「經濟的自由主義」として發生し、それがすぐ様政治上の自由主義となつたといふことが歴史上の事實であつて、社會主義や其他の政治哲學の場合を他にすれば、一體哲學上の又は文學上の自由主義などゝいふものは、いつ始まつたのか私には判らない。今日迄の處、自由主義哲學といふものがまだ出來上つてゐないと見た方が、事實を強ひない見方だらうと思ふ。だが自由主義の哲學などゝいふものは今後も恐らく決して成り立つことの出來ないもので、その理由は後に判る。

自由主義はだから經濟的な又政治的な範疇であつて、元來哲學的又文學者の範疇ではなかつたのであるが、それが現在の日本などでは、自由主義と云へば、政治上の自由の問題などゝは無關係に、哲學者的に文學者の範疇で通用してゐる。今日では自由主義といふ常識的用語は、もはや政治的範疇ではなくて文學的範疇になつてゐるのである。云はゞ文化的自由主義が自由主義の唯一の故郷となつてゐる。

この點に注目しないと、現在の日本に於ける所謂「自由主義」又は所謂「自由主義者」に就て、適切な斷定を下すことは出来ないだらう。自由主義を政治上の問題としてばかり見てゐて、之を文學的イデオロギーの問題として見ないとすると、少くとも今日の自由主義者の心事を暴露することは出来ない。

共產主義の勢力が退きファシズムの勢力さへが峠を越えて、世の中は自由主義の世界になつたと一時云はれた。けれども、ブルジョア政黨政治の必要が強調されたり、議會政治の惡化が説き始められたりするやうなブルジョア政治上の行動乃至思想の動きは、ブルジョア民主主義の動きではあつても、それだけで自由主義の動きだといふことにはならぬ。民主主義はブルジョア的政治的自由のための全くの政治的又は政治觀的範疇に屬する運動で、従つて時によつては小ブル・プロレタリア・農民の政治イデオロギーともなるものだが、之に反して自由主義の方は最近では、小ブル・インテリ・ブルジョアの文化的イデオロギーに屬するもので、彼等のブルジョア的政治的自由に對してさへ、夫は必ずしも關係があるとは限らないのである。

だからこの現象を見て政治上の自由主義が復興したといふ風には云へないのであつて、その意味では、政治上では、自由主義は一向華々しくなどはなつてゐないと云ふべきなのである。今日復興しさうに見えてゐるものはブルジョア民主主義又は夫れのマガヒものであつて、必ずしも政治上の自由主義ではないのだ。

自由主義の内で今日復興しつゝあるものは、寧ろ文學的自由主義である。そしてこゝに日本の今日の自由主義の代表的なものゝ本質が横はつてゐるのである。吾々はこの自由主義の擡頭をば、現在に於ける廣い意味での

「文藝復興」の内に見て取ることが出来る。文學者用の「文學」の内に限られた今日の所謂「文藝復興」(この名稱は少し思ひ上つた結果ウツカリつけたもので本當は「純文學復興」といふことに過ぎない)を始めとして、結局はこゝに本部を置く處の、「哲學復興」や宗教復興や、其他一切の復興音頭が、案外「自由主義」の實質的な内容になつてゐるのだから、大體今日の自由主義は要するに文學的自由主義だ、といふのである。で、それであればこそ、元來が政治的動向に對しては興味も持たず又見識も持たない多くの文學的又準文學者イデオログが、この自由主義といふ「言葉」に、あんなに好意を寄せてゐるのだ。

文化と自然との本當に文學的な又哲學的なリアティーに對するセンスを持たない「文學者」や「哲學者」で、さりとて又意識的に反動の陣營に投じるだけの惡趣味も有つ氣にならぬ者達が、その人間的感官を初めてノビノビさせることの出来る唯一のエレメントが、自由主義の名を以て天降つて來たのだから、誰しも自由主義者であり又自由主義者であつたことを、喜ばない者はないといふわけになる。

自由主義の進歩性と反動性とに就ては、澤山の人々が説明を與へてゐる。私は今之を、特に自由主義者の心事を中心として分析して見ようと思ふ。自由主義をば自由主義者の意識から分析しようとすることは、今日のこの自由主義に對しては非常に相應はしいことで、なぜさうかといふことは、述べて行く内に判る。

まづ第一に、自由主義は個人主義である、といふ平凡な命題から出發することにしよう。即ち自由主義者は

個人主義者であるといふことになる。處が個人主義者といふ言葉はどういふ勝手な意味にでも使へるわけで、今日の自由主義者に於てはこの個人主義者がどういふ意味での個人主義者かといふことを決めなくてはならぬ。ブチ・ブル乃至ブルジョア層出身である教養もあり「人格の陶冶」も經てゐる今日の自由主義者達は、決して經濟上の排他主義者ではないし又ある必要もないが、更に道德上の利己主義者でさへ、一應の意味では、ないのである。時によつては至極社交的でさへある處の今日の自由主義者は、貴族的な獨尊主義者でない場合の方が却つて多いだらう。

今日の自由主義者の個人主義は實は、彼の文學上の又哲學上の觀點の内に最も純粹に現はれるのである。彼は事物を個人を中心にして考へる。社會であらうと歴史であらうと自然であらうと、又そこに行はれる一切の價值評價に就てとあらうと、個人といふ存在が判定の立脚點になる。公平で理解に富んだ自由主義者は、併し個人を決して自分のことに限りはしない、自分でも他人でもいゝ、個人でさへあつて其他の超個人的な客觀的事物でさへなかつたら、いゝのである。

だがこの命題も亦至極陳腐なものだ。問題は、個人を事物判定の立脚點とするといふことの、その内容自身が何かといふことに進まなければならぬ。そこで自由主義者は個人をその人格として把握するのを通則とする。人格と云つても自由主義者に云はせると倫理道德風な概念であつてはならないので、個人のロゴスからパトス迄を含み、イデオロギーからパトロギー、フジオグノミーや「性格學」にまでも連なる「人間學」的な範疇として

の人格が、今の場合問題となるのである。

かうした人間は併し自然や歴史や社會から説明されるのではなくて、逆に、自然や歴史や社會が、この人間から説明されねばならぬ。さうした方がより文學的に忠實でより哲學的に深刻だと、自由主義者達は考へる。——で今日の（文學的）自由主義は殆んど凡て人間學主義だといふ事實を注意するがいい。（曾つて「人格主義」といふものがあつたが、夫はこの人間學主義の前派であつたと見ていゝだらう。）所謂「文藝復興」の文士達によると、人間學主義に立脚して腰をすゑることが文藝（？）の「復興」だといふことになるらしい。人間を研究するからと云つて、人間學主義に立たねばならぬといふ考へ方は、自由を欲するから自由主義に立たねばならぬといふのと同じに、少し滑稽な推論ではないのかと思ふ。

處が一般に人間通を以て任じてゐる文學的自由主義者達は、人間といふ言葉が好きであり、故に又人間學といふ言葉が好きであり、それ故に又人間學主義ともいふべきものが好きだといふ結論になるらしい。この推論は論理的には兎に角、人間學的には甚だ尤もである。吾々はこゝに自由主義者の論理の人間學的なおめでたさの一例に出合はすのである。

だが人間學主義が個人主義に他ならなかつたといふ點を、もう一遍思ひ出して見る必要がある。といふのは、この點から云ふと、自由主義者にとつては個人と個人とのアトミスティクな結合が、實際問題に際しては口を利き始めるといふ、一つの「人間學」的觀察を下さなければならぬのである。自由主義者が超黨派的だといふ

のは、單に之だけの理由から云ふのであつて、個人主義者である自由主義者は、個人を内部的に結合するやうな何物をも許すことが出来ない。個人が内部的なものゝ凡て、之を更に結合するやうなものは全く外部的なものでしかないと考へる。だから黨派などは全く外部的なもので従つて個人にとつては第二義以下のものであらざるを得ない。自由主義者は「人間」を個別的に判定する、さうしないで假に黨派的になど判定すると、それは外部的な作爲的な判定になるといふのである。之が彼等の「公平」と呼ぶ處のものだ。

だが他方文學的自由主義者は、經濟上の自由主義や政治的自由主義とはあまり關係がないので、従つて、彼等の「公平」は機會均等や「人間平等」の興味とは別であらざるを得ない。だから彼等の個人主義は實は、個人の完全なアトミスティクに止まることは出来ないものであつて、おのづから人間と人間との或る特別な結合様式を必要とするやうになる。この個人主義はこゝに再び、先の人間學主義の必要を感じて來るのであつて、この人間と人間との結合様式として人間學的なものが採用されるのである。人間と人間との云はゞ「パトス」的な結合がここに取り上げられる。かうやつて、この自由主義者によれば、人間は或る一定の人間達だけと、一定の結合關係に這入るのである。それはどういふことかといふと、人間學的趣味判斷の上から、好きな人間同志が、一つの社會結合をするのである。處で吾々はかうした社會結合を、セクトと呼ばねばならぬだらう。

なる程自由主義者は超黨派的である（この超黨派性が實は一つの立派な黨派性だといふ陳腐な眞理は論外として）。彼等によれば個人と個人とを連ねる客觀的な、外部的（彼等によれば）な標準はないからである。だが彼等

は超黨派的であるが故に、却つてセクト的なのである。なぜなら、彼等相互の間を連ねるものは主觀的な、内部的（彼等に言はせれば）なもの以外にはあつてならないのだから。

さて人間と人間とを結ぶ客觀的な標準がない時、本當の意味での政治はあり得ない。個人主義者である今日の文學的自由主義者が、一般に政治に對して興味と好意とを持たないといふことはこゝから來てゐる。だが彼等が政治を潔しとしない理由には、實はもう少し深刻な根據があるといふことを注意しなくてはならない。

文學的自由主義者によると、人間と人間とを結ぶ政治と云つたやうなものには、主觀的な根據しかあり得ない筈であつた。何故なら、人間と人間とを結ぶ客觀的な關係は第一義的に實在的ではあり得ないといふのだつたから。さうすると彼等によれば、政治といふのは人間的な（或ひは人間學的な？）カケヒキや策動の心事以外の何物をも意味し得ないことになる。彼等はかうした人間的な心事を、少くとも自分の場合に就いて云へば、客觀化し對象化し、即ち曝露するのが嫌だから、従つて當然、自由主義者は政治が嫌ひになり、或ひは政治を嫌ふ義務を感じるといふことにもなるのである。

だが元來がセクト的傾向のある文學的自由主義者は、必要に應じては、例の心事的な主體的な意味での政治をそのセクト的傾向に結びつける必要を感じなくてはならぬ。そして實際、それは極めて容易に出来ることなのだ。その時文學的自由主義者は最も理想的な眞正のセクト主義者として立ち現はれることが極めて容易になる。セクト主義者の政治はいつも併し、機會主義（オポチュニズム）であつて、さういふオポチュニズム以外に、文學的

自由主義者は「政治」的なものを知らないのである。

セクト的傾向を固有してゐる文學的自由主義者は、超黨派的であり、その意味で黨派性を持たないのであるが、併し黨派性に就いて、もつとハッキリ要點をつかまへておくことが必要である。自由主義者に固有なオッポチュニズムといふのは、第一にはその理論の首尾一貫性を缺いてゐるといふことに他ならないが、處が理論に於て黨派性といふのは少くとも理論のこの首尾一貫性を有つことそのものでなくてはならぬ。さうした「論理」を有つことが理論の黨派性の大事な契機の一つなのだ。理論や論理と云つても併し、思想や言論にばかり限られた問題ではないので、却つて行動にこそさういつた理論や論理が支配的なので、理論の黨派性と云へばすぐ様行動の黨派性が問題なのだ。オッポチュニストである（文學的）自由主義者は、その行動に於てオッポチュニストであるが故に、その理論に於て無論理であらざるを得ないので。彼等の「超黨派性」といふのは、だから、實は彼等の「無論理」を意味するに他ならない。

黨派性を有つことが出來ず、従つて論理を有つことの出來ない自由主義者は、どれ程哲學的言辭を弄しても根柢的な意味での「哲學」を持つことは出來ない。そして源生的な哲學のない處に文學だつて出來るかどうか疑はしい。で（文學的乃至哲學的）自由主義者から例へば自由主義的哲學とでも云ふやうな哲學を期待する人があるならば、その人は自分が哲學に就いて何等本當の必要を感じてゐないといふことをそこに告白してゐるものに過ぎないだらう。哲學を持たない社會主義者や、哲學の必要を本當に感じてゐない社會主義者は、容易に××するも

のだが、不斷の××主義者に他ならぬオソポチュニスト自由主義者になると、哲學を持ちたくても持つことが出来ないといふことになるのである。

處で自由主義者の進歩性と反動性といふことになるが、もし所謂「文藝復興」を一時のシグナルとする今日の日本の廣汎な範圍の文學的自由主義者達の存在を忘れないなら、自由主義者の進歩性ほど怪しげなものはないといふことが判らうと思ふ。ある立場なり或る人物なりが、進歩的であるか否かは、之を空に論じることが殆んど無意味なのであつて、何かクリティカルな條件の下に置いて之を考へて見なければならぬのだが。丁度今日の文化情勢がさういふ時に臨んでゐるわけで、文學的自由主義者が文化の復興？（何からの復興といふのかをハッキリ考へて見るといふが）の名の下に、本當は何に興味を有つてゐるかを、吾々は監視してゐなくてはならない。文藝は復興、復古されるのだ、決して開拓され創造されるとは、彼等も云つてはゐないのだ。

文學的自由主義者が進歩的に見えるのは、その文化復興主義を他にすれば、單にファシズムや封建意識に對する「反感」（それ以外のものではない）から來るのである。だが之は、彼等が一體から云つて黨派的なものである政治が嫌いだといふ、一般的な理由から由來するに過ぎぬのであつて、現に彼等はプロレタリアの××などに對してなら、ファシズムに對する以上に、「進歩的」（！）な役割を演じつゝあるといふ、數限りない事實を参考にしないでならない。——結果は凡て、（文學的乃至哲學的）自由主義者の如何にも文學者風な又「哲學者」風な「無論理」から來るのだ。

一六 インテリ意識とインテリ階級説

——所謂「知識階級論」に對して

日本の文壇や論壇では、最近、またまたインテリゲンチヤ（俗に知識階級と呼ばれるがこの呼び方が不都合であることは今更斷る迄もない）が、問題として取り上げられるやうになつた。之はインテリ問題が、インテリ自身にとつて、繰り返し繰り返し問題にならなければならぬやうな根本問題で、云はゞ永遠な宿命的な問題だとも云へるといふ理由からばかりでは決してない。寧ろ、どんなにこの問題が根本的で宿命的なものだとしても、たゞの繰り返しやたゞの蒸し返しでは、意味がないわけだし、又さういふ無意味な現象が起きる可能性があるとも考へられない。どういふ理由で、今は、又ぞろインテリゲンチヤが問題になつたかを、まづつきとめてかゝらなければ、凡そインテリゲンチヤ問題なるものは話しにならぬ。

會つて以前にインテリゲンチヤが問題になつた際には、事情はインテリ自身にとつて可なり悲觀的であらざるを得なかつた。インテリが自分自身に對する懷疑・不満が、又自卑さへが、この問題の心理的動機であつたやうに見える。元來知識人は、知識上の或は智能上の（知識と智能とは必ずしも一致しない）優越を自負する自然的

傾向を持つてゐるから、彼等の最も自然發生的な直覺によると、社會は先づ第一に知識人と非知識人とに色分けされると考へられ勝ちであるが、その際、知識上の又は智能上の優越が、社會に於ける支配關係に結びついて、支配者階級とやゝ同じ利益となつてからんで來る場合には、この知識上又は智能上の優越は、ほゞそのまま社會的地位に於ける特權を意味してくる。處で一方、知識も智能も、對立を越えた普遍的な通用性と普遍性を承認され得る價值とをもつてゐるものだから、今のこの特權はそれ自身、一つの超越的な従つて特權的な社會階級を意味するやうに、おのづからなり勝ちなのである。「知識階級」といふ、社會科學的に云へば非科學的な俗流概念が、往々用ゐられがちなのもこの消息を物語つてゐるわけで、こゝから、又極めて自然に、知識階級の知識上又智能上の、従つて又何かの形で社會支配上の特權が、知識人の一種の自己迷信となり勝ちなのだが、之が知識人の云はゞ先天的な例の自負となるものだつたのである。——處がこの自負がどうやら怪しくなつた、といふのが、この前インテリゲンチヤの問題が問題にされた時の動機であつた。

知識人として又智能者として自負するインテリは必ず、非知識人乃至非智能者である俗衆に對する一種の指導者としての支配權に、自信を持つてゐる。假に俗間の支配權は金持ちや政治家の手にあつても、精神上の。又は文藝乃至科學上の。要するに文化上の。支配權だけは、自分のものである他ないといふ安心が、インテリをいつも幸福にするのである。——所が、社會科學の新鮮な教義が教へた處によると、社會の新しい……はもはや決して彼等インテリゲンチヤではなくて正に……でなければならぬ、否、單に俗間的な×××ばかりでは

なく、××的意見やそれから又文化的な×××までが、悉く………の手中に置かれるべきものだといふことが、逸早く、他ならぬインテリ自身の、學び知り又教へさへする處となつたのである。

自負する處の大きいものが、自負を裏切られた場合、その事情を過大に評價するのは無理からぬことだ。自負はすぐ様、それだけの自卑にまで轉化するの極めて自然だらう。でこゝで、インテリにつきものとも云はれる甚だ深刻な(?)苦惱が初めて始まつたわけである。(今日某々の文藝評論家達は今だに事新しいインテリの「苦惱」に悩んでゐるらしく見えるが、之は全くこの舊インテリ狼狽期への遺傳的アタビスムス・祖先歸りの意味を持つてゐるのだ。)そこで當時の甚だ多くの最も代表的な惡質インテリ達は、歴史的役割に於ける自らの無能をば、本來ならば批判し矯正し又利用さへすべき筈の處を、その代りに、寧ろ之を極めて安易に受け容れ皮相に覺え込み、やがて甚だしいのになると、一種の得意の種にまでさへすりかへて了つた。青白きインテリの嘆きはこゝから實は一種のインテリ宣言の意味をさへ持つやうになつて來た。つまり不幸な人間は、その不幸といふ點に就いて、幸福な人間よりも特權的だといふわけである。

いかにも之はインテリゲンチヤの消極的な弱點だけを特權的に誇張したもので、そして他ならぬこの自己誇張癖などこそインテリの最惡な馬鹿々々しさに他ならないのだが、あくまで彼等が、この自負にしる自卑にしるも角凡ゆる場合自己誇張癖をば、清算する意志のなかつた又現にない處を見ると、彼等は實は自らを嘆きながらも自らの嘆きを捨てるに忍びない處の、ネガティブではあるが併し相變らずも一種惡質な自負に充ち充ちたイン

テリに止まつてゐるのであり、また止まることに自己満足を見出してゐたと云はねばならなかつた。そんなに苦しくてまたクダらないものならばサッサとインテリなんかゝら足を洗ふやうに力めればいゝではないかと云はれ、ば、彼等は一等先に、何よりもインテリの受けまじい侮辱を、こゝに人一倍早く感じる性なのだ。

かうしたナンセンスな悪質インテリの他に、無論もう少し眞面目なインテリ自覺者がないではなかつた。彼等は自卑や侮辱や失望を感じる代りに、一種の新しい、もつとそれこそ「智能的」な、自負や期待を有つことが出来た。その言葉にどれだけの嘘と實際からの乖離とがあつたにしても、とに角無産者の側に……、無産者の……、……下に進むべきだといふ彼等の當時の言葉の中には、例の悪質インテリの矛盾のない自己合理化などに較べて、遙かに眞理があつたのである。當時私の若い友達などには、自分のアカデミッシュらしい生活を整理するために、學生時代に高い金を出して買ひ集めた専門書を、わざわざ賣り飛ばして氣勢をあげたものもゐたが、之などは必ずしも絶望したインテリの自暴自棄からだとは云へないと思はれた。

だがこゝに一つの本質的な問題へのヒツカ、リが存する。まづ、先に云つた「知識階級」といふ俗流的概念が問はず語りに語る處をもう一遍注意しなければならぬ。インテリは實は自分を、その常識的な直覺に於ては何とはなし一種の「階級であるかのやうなもの」として、自覺してゐたといふ點が、今大事だ。無産者階級でもなければブルジョア階級でもない。なぜなら自分達は教育があつてそして政治家や實業家よりもズット文化的だ。だからこの二つの階級に對立する何物かで自分達はあるのだ、とさう考へるのは一應彼等として無理ではない。

この觀點は、彼等が逸早く吸収した社會科學的知識にも拘らず、或ひは却つてこの知識を利用することによつて、知らず知らず敷衍さへされたと見る事が出来る。なぜなら自分達は全體小市民にぞくしてゐる、今さう考へることは、インテリが自分の歴史的役割に於ける無能さを、中間性を、或ひは逆に超越性や優越性を、誇張するに何よりも有効だが、そのことはやがて、インテリゲンチヤを何か一つの階級であるかのやうになぞらへて、知識階級と呼ぶのに、何かの根據を提供するやうに見えるからである。かうやつてインテリゲンチヤを「知識階級」と俗稱する無意識な意圖が育つてくるわけで、之によつてインテリゲンチヤが、言ひの上では何と云はうと、自分が社會の歴史的運動に於ける何か一種の原動力であるかのやうな己惚れを知らず知らずの中にさらけ出すのである。

無論、知識階級はどのやうな意味でも社會科學的範疇としての「階級」ではない。ブルジョア社會學ならば、社會關係を平氣に平面的に群別する癖があるから、さういふ群別を意味する限りで一種の社會階級とも云へないのではないが、それはブルジョア社會學が、却つてかうした俗流常識の水準に止まつてゐることを示すもので、それだけ科學的に無價値だといふことを告げてゐるに過ぎない。——でインテリゲンチヤが科學的な云ひ表はし方から云つて決して社會階級などではなく、従つて「知識階級」といふ俗流常識語がいかにも不當であるかといふことは、判り切つた誰でも知つてゐる點なのだが、處が案外この點が必要な具體性に於てはインテリ自身の頭に（インテリジェンスに）之まで這入つてゐなかつたし、又今でも這入つてゐないのである。この點が問題の要點だ。

一體インテリが自分はインテリ集團にぞくするといふ一種の集團意識（それがやがて階級としての自覺を産む所以を私は最初に述べた）に立つて、豫め自負を感じ、そしてその自負が失はれれば、自卑にかられ、自卑しながら自卑そのものを自負の材料にせずにはゐられないといふ心根からは、インテリゲンチヤを飽くまで一種の優先的な歴史的役割を獨占した社會原動力として見ようとする欲望以外の何もものも出て來ない。惡質インテリにあつては、インテリ問題はいつでも、インテリジェンス（智能）の問題から取り上げられる代りに、つまりインテリ階級の問題として取り上げられる結果になる。だから、尤も之は必ずしも惡質インテリの場合に限らないが、インテリゲンチヤが何かブチ・ブル社會層と同じものであるかのやうな混亂が、さうした俗流化された社會科學的語呂が、生じて來るのである。丁度日本ではファッシズムといふとすぐ様何か封建的なものだと思へられ易いのと、之は同じ俗流的な語呂なのだ。

だがインテリを、何のかのと云つてもつまりは知識階級と見做すといふやり方は、必ずしも惡質インテリにとつてだけの假定ではない。インテリゲンチヤの積極面を強調し、無産者への……、無産者との……を説いた、科學的に多少の意味を持つた以前の「インテリ論者」達さへも、いつも問題をば、吾々インテリは資本家に……べきか無産者に……べきか、それとも又獨立獨歩すべきであるか、といふやうな問題として提出したのである。恰もインテリといふ社會階級構造上の或る單位があつて、之が歴史的投票をどこへ向つて遂行すべきか、といふ問題でもあるやうに。この際實はインテリは自然と、何かキャスティングヴォートでも握るかのやうに内々假定さ

れてゐるのである。インテリの弱小と無力と非獨立性とを強調することは、小數派の小數さを強調するといふだけのごく自明な所作に過ぎないのであつて、之はこの小數派が多數派間の對立を利用して之をリードしようといふ無意識な意圖をば、必ずしも妨げるものではなかつた。インテリといふものゝ第一規定を、夫が何より先に何かの一定社會層だといふ點にだけ求めようとする限り、どうしてもさうならざるを得ないのである。

なる程インテリ論者自身は大抵の場合インテリで、之を「自分」の問題として提出するのだから、従つて之をインテリ層といふ社會的主體の問題として押し出すのも、一應さし問えないやうだが、併し實はもつと切實な主體の問題は、インテリの場合に於ては、その智能（インテリジェンス）の問題の中にあるのであつて、インテリが一まづ一つの社會層であるかのやうな假象を取り得るのも全く、この智能を標識にする限定以外に限定の原理がないのだが、この點に氣をつければ、インテリ自身にとつてインテリ問題の一身上の又社會上の立て方が、まづ第一に、自分達の集團的なインテリジェンスを如何に用ゐるべきか、といふことでなければならぬことが當然判る筈だ。

社會的觀點から自分の智能の向上も利用も考へて見たこともない惡質インテリ（彼等はずまりインテリジェンスそのものが惡質なのだ）が、インテリの青白さを嘆くことによつて、その智能自身の著しい低下、低能化を招いたといふ事實は論外としても、智能上の特殊技能を自ら無視する先に例としてあげた單純なアンチ・アカデミッシャンや、自分達インテリはどつちの階級にぞくすべきかを論じた以前のインテリ論者達は、社會に於ける集團的

インテリジェンスの問題と、社會階級の問題とを、一緒くたに、同列に並べて了つてゐるのである。

本當はまづ第一に社會階級の……が問題の地盤である。資本制社會はいつも資本家階級と無産者階級との……からなつてゐる。之は公式だ。公式だから一遍一遍證明しなくてもいゝ代りには、一遍一遍思ひ出されなければいけないテーゼなのである。(この點世間によくある「公式主義」反對家に一言注意しておきたい。諸君は云はゞ三角の公式を使ひたがらないから、本當は一々エレメンタリーな證明から始めなければならぬので、三角の公式自身を一々證明してかゝらなければならぬ筈になるが、それは又却つて立派な一種の公式主義になるわけなので、結局諸君はエレメンタリーなものゝ證明もしなければ、發達したテーゼの證明も科學的にはなし兼ねるといふことになるのだ。) さてこの公式の上に立つて、(それを忘れた上で、ではない)、智能所存者である一群のインテリгентは、いかなる階級的役割を有つてゐるかを問題にすべきである。かうすれば一體インテリゲンチ一般なるものがどの階級にぞくすべきかとか、中立であり得るか、とかいふやうな迂濶な抽象的な問題提出の様式は消えてなくなるので、ブルジョアジーの陣營に於てはインテリゲンチのインテリジェンスはどのやうな役割を有つか、これに反して無産者内のインテリゲンチのインテリジェンスはどのやうな役割を課せられてゐるか、といふやうに、一步進んだそして一層明白で容易な問題の解決へと臨むことが出来るわけだ。

さて、今日の、新段階に於けるインテリ問題、最近復興されたインテリ問題は、舊インテリ問題期のものに較べて、一部分についてはやゝ樂觀的な事情がその動機をなしてゐる。一般的退潮(之は少くともその輪廓から云

つて他ならぬ無産者の現實勢力情態の退行だといふことを公式として覚えておくことが必要だ)のおかげで、例へば「文學」は政治から、……監視から開放され、ある種の文學者達がホツとしたといふ樂觀状態が、再びインテリ問題を検討して見ようといふ氣になるまでに、インテリを勇氣づけたのである。だからたとひ今日インテリの「苦惱」を説教する文學評論家の或る者でも、「不安」に「身を構へ」てゐるらしい轉向評論家の一種でも、全體との聯關に於ては決して悲觀的ではない。以前とは異つて、彼等の「苦惱」は一種純眞に誇らしい貴い苦惱とされ、彼等の「不安」は却つて不安主義といふ確信でさへあるのを見るべきだ。

インテリの自信を標榜するにしても、インテリの昔ながらの懷疑を標榜するにしても、とに角彼等が、インテリゲンチヤの主體性のもつ積極性を問題としたことが、新インテリ論期の一つの進歩(?) 少くとも新しい特色だと云つていい。その意味に於て彼等は「知識人の復活」とも云ふし、不安こそ人生永久の面目で、インテリこそこの不安中の存在だ、といふやうなことをも云ひ出す。知識人が果して智能を持つてゐるかどうかを、實は現在私は根本的な疑問の一つに數へてゐるし、又不安がインテリの本性だとか又は人間存在の根柢に根ざすものだとかいふことも嘘で、單に惡質インテリの一變種が好むモノローグにすぎないのだ。

が、それはさておき、インテリ的主體性のもつ積極性が問題だと云つても、何もインテリの社會上に於ける身勝手が喋々と問題になつていふといふことではないのだ。インテリ的主體性と云ふからにはいつもまづインテリの集團的に見られたインテリジェンスから問題になるのでなく、はいけなかつたのである。而もインテリジェン

スが問題だと云つても、智能階級至上主義やそれに基く技能至上主義、又超然的アカデミズムへ行つていゝといふわけではないのだ。インテリの主體性とその積極性の問題を追求すると稱して、かうした一種のインテリ階級説——「インテリ至上主義」「文學主義」等々——に陥つて行くなれば（曰く「知識人の復活」曰く「不安」曰く「専門化」としてかうしたインテリ階級が「行動」し始める！）、本質に於て、この折角の新しいインテリ論も舊いインテリ論の蒸し返しに過ぎないのであり、而もたゞの蒸し返しではなくてそのインテリらしいインテリ主義（インテリ階級説）の悪質さと愚劣さとの強調・發展に他ならなくなるだらう。私はかうした現象を一般的に「轉同主義」と定義したいと思ふものである。

インテリゲンチヤの主體的で積極的な問題は、無産階級に於けるインテリジエンスの役割を客觀的な出發點として、初めて論じられ得るものでなければならぬのだ。之が今日の一切の進歩的インテリの、インテリ意識にもならなくてはならぬ。それ以外のインテリ論は凡て轉向的逸脱である。

一七 インテリゲンチヤ論に對する疑問

——現代のインテリゲンチヤ論は問題の提出方を誤つてゐないか

インテリゲンチヤの問題は最近多くの社會評論家や文藝評論家によつて論じられてゐて、一見、これ以上、問題の新しい提起の餘地は無ささうに見える。だが實はさうではない。インテリゲンチヤ問題の問題の提起の仕方そのものに吾々は可なりの疑問を挿まねばならない。

人も知つてゐる通り、數年前までのマルクス主義思想の全盛期に於て行はれたインテリゲンチヤ論は、大體から云つて、資本主義社會に於ける階級××に處して、インテリが如何に無力であるか或ひは自分が無力であることをインテリは如何に自覺すべきであるか、といふ消極的な觀點から取り上げられた。そして之が當時、一種の「マルクス主義的」な常識とさへなつて世間に普及したやうに見える。

インテリの立場から見れば云はゞ悲觀的とも云ふべきこのインテリ論の、問題提出の仕方は、云ふまでもなく一定の情勢上の必然がその動機をなしてゐた。と云ふのは、わが國又はわが國に類するやうな資本制上の後進國

に於ては、進歩的な社會意識又は社會運動は、まづ初めに主として社會に於ける智能分子（インテリゲンチヤをさう譯するのが一等適切ではないかと思ふ）を先覺者として、從つてその限り指導者として、發達せよといふ表面現象を呈する。さうでなくても、智能分子は一般的に云つて社會の指導的メンバーだ、といふそれ自身では一應當然な想定が自他共に許されてゐるのだから、この際インテリのマルクス主義的な進歩的意識は、やゝもすればこのインテリ指導主義と結びついて、元來マルクス主義の根本的な觀點であつたプロレタリア的立場をさへ、知らず識らずに稀薄にしがちとなるだらう。かうしたあり得べき偏向にそなへるために、自然と、當時、インテリ悲觀説が議論の表面に浮び出て、それが強調されねばならなかつたのである。

事實他方に於て、世間ではインテリの各種の獨裁論が（？）存在し、之が凡そ反プロレタリア的な思想上又政治上のテーゼを導き出しつゝあつたのを見れば、この戒心は決して行き過ぎではなかつた。——併し、かうした戒心を嚴にするといふことは、無論、インテリの無條件な又は完全な無力を認めることではなかつた筈で、之は實は單にインテリに對して、却つてインテリ個有に制限された社會的活動性を指示するために過ぎなかつたのである。この消極的インテリ論の口裡には、だから、本當を云ふと、かうした限定されたインテリの能動性に就いての却つて積極的な觀點からの主張が、匿されてゐたのである。だが常識は、決して事物の裏を見ることを知らない、その意味でのユーモアを解しない俗物なのである。インテリと呼ばれながらも、一向に智能（之は一種の人類的本能にも數へられよう）の發達してゐない分子は、馬鹿正直にも、インテリの無條件な悲觀説の信奉者とな

り、そのコーラス隊をまで造り上げて了つたのである。そして何より恐るべきは、かうしたインテリ悲觀論が、わが國では、何かマルクス主義のテーゼの一つでもあるやうに和讃されたことだ。

そこで、今度、世間的に云つてマルクス主義の「流行」が衰へ始めると、それと一緒にこのインテリ悲觀説も亦衰へ始めなければならなかつたわけであり、一連の所謂××現象（その本質をこゝで論ずることの出来ないのが残念だが）に應じて、本來のインテリ樂觀説ともいふべきものが復興して來たのである。悲觀説がマルクス主義的だといふ常識から云へば、この樂觀説は非マルクス主義的乃至は反マルクス主義的だといふ風に通念されることは、常識上尤もらしい無理のないことだらう。社會現象の表面を跳躍したり匍匐したりするこの皮相な常識的な見方からすれば、さうした粗雑な既成常識からすれば、さう見えることも亦已むを得ないことだらう。

だが、インテリ「悲觀」説が一向マルクス主義の眞理でない限りは、インテリ「樂觀」説が非乃至反マルクス主義的だといふ常識も亦眞理ではあり得ない。悲觀説と樂觀説といふこの對立した二つの假象となつて現はれたものゝ眞理は、本質は、この二つの現象の對立と交代とを通じて、おのづから歴史的に顯現する筈である。そこそこ初めて本當にマルクス主義的なインテリ理論が展開されることになる。

現代インテリゲンチヤのマルクス主義的問題は、現在、インテリゲンチヤの積極性はどこに求められるべきか、にある。社會の智能分子が單に消極的だといふ「マルクス主義的」ドクトリンは今ではすでに清算されており、又は速かに清算されて然るべきものにぞくする。だが、之を清算するやうに見せてゐる非乃至反マルクス主義的

な「インテリ積極説」は又、このインテリゲンチヤの本當の積極性を決して指摘してゐるものではない。でインテリゲンチヤの眞の積極性は現在どこにあるかといふのが、吾々の現在の問題の提出形式でなくてはならぬのだ。

二

普通インテリゲンチヤを知識階級と譯してゐるのだが、その譯語が適切であるかないかはとに角として、少くともこの譯語は、わが國のインテリ問題提出の仕方が誤つてゐることの一つの症状として、興味のあるものである。インテリゲンチヤを知識階級と譯すからと云つて、之が社會科學的な範疇としての、社會の生産機構に直接對應する社會的結合としての、ブルジョアジーやプロレタリアートと同じ意味に於ける「階級」だといふことはならないことを、今は知らない者はゐないと云つていゝ。それにも拘らず知識階級といふ言葉は、問はず語りに、インテリゲンチヤをこの「階級」に類推されるやうな何かの意味での階級だと想定することを、事實物語つてゐる。この點を根本的に注目する必要が現在あるのである。

マルクス主義的範疇としての二つの「階級」である資本家・地主と無産者・農民とは、又夫々四つ乃至二つづゝ二つの社會層をなしてゐる。社會層といふものは他方社會身分といふ意味をも持つやうになり、再轉して社會に於ける職業的、定位をも意味するやうになるものだが、之は云ふまでもなく、社會階級そのものではない。さてこの二つの社會層の中間層として小市民なる範疇があるのであるが、小市民層とは、或る人が云ふやうに小生産