

者のことなどには限らないので、社會層としてのブルジョアジー（乃至地主）とプロレタリアート（乃至農民）との間の中間層の特徴そのものを云ひ表はすための言葉なのである。そして或る人達によると、インテリゲンチヤも亦、かうした小市民層又は中間層にぞくするものだといふのである。

なる程社會層なるものは社會階級ではなかつた。だが、それにも拘らず社會學的に云ふと（社會科學ではさうではなかつたのだが）、社會層も亦一つの社會階級に他ならない。社會の基本的な生産關係から觀點を導かずに、與へられた社會現象から勝手に觀點を導く處の「社會學」的見地は、社會の表面に現象してゐる階級層を、例へば社會的身分や生活程度や職業やを、すぐ様社會階級として記載することに躊躇しない。かうなると所謂「知識階級」といふ言葉の問題は、たゞの言葉の使ひ方ではなくて觀點上の本質に觸れて來るのだ。インテリゲンチヤが假にこの中間層だとしても、之を知識階級と呼ぶことは、だから一つの社會學的、症狀に他ならないのである。

だが言葉の問題は一應どうでもよい。それよりも一體、インテリゲンチヤは本當にさうした中間層にぞくする一つの社會層なのか、どうか。或る人はそれは、立派に一つの、而も新しく發見された、中間層だといふのである（大森義太郎氏の如き）。サラリーマンといふ眼に餘る程大衆的な中間層があるではないか。之が「現代」のインテリゲンチヤでなくて何か、といふのである。サラリーマンといふこの社會現象論的範疇が、社會層の問題として現實上どう限定されてゐるものかは一向判らないのだが（常識では中以下の銀行會社員や精々小官吏などを意味してゐるやうだが「社會科學」的にはどういふものか聞きたいと思つてゐる）、多分、「知識的勞働」に從事し

てゐる人間とでもいふ風に、言葉の上では説明出来るのだらう。だが知識的労働者といつた處で、實際的には依然として何のことか判らぬ。銀行の窓口で現金を取り扱つてゐる月給取りが知識的労働者ならば、エンジンの故障を直し直し運轉しなければならぬバスの運轉手（之だつて大衆的に存在するのだ）も亦知識的労働者ではないか。サラリーマンを更に又月給取りと譯してゐるやうだが、運轉手は日給だからサラリーマン即ち知識労働者でないといふわけか。これでは年俸をもらふ官吏はサラリーマンではないといふことにもなるだらう。（小官吏だつて大衆的に存在するのだ。）

知識労働者とかサラリーマンとかいふこの常識的な言葉がすでに分析的に云ふと社會層としては可なりナンセンスになるのだが、更にかうしたものが現代のインテリゲンチヤの代表者だといふのは、一體何を根據にして云へることか。専門學校や大學を出てゐるからといふなら、一體所謂「知識階級職業紹介所」で學校出の大衆的な失業者を、ごくわづか、而も日雇ひに周旋してゐるのはどうしたわけか。インテリゲンチヤがサラリーマンを以て代表者としてゐるといふ妙説は、多分インテリゲンチヤ層（さういふ層があると假定して）を一つの社會上の職業定位と見做したことから來るのではないかと思ふが、それならインテリの失業者などはインテリ層に這入る資格がなくなつて了ふ。私の推察では、この妙説は寧ろ評論雜誌の所謂讀者層からでも考へついたものではないかと思ふが如何。併し讀者層となると、サラリーマンとか知的労働者とかいふ社會層らしいものとは、大分違つた意味での「層」なのだ。さういふ讀者層を發見したのはタルドといふ「社會學者」だつたが、インテリゲ

ンチヤをサラリーマンに於て發見したのも、さうした社會學者的功績に數へることに吾々は吝かではない。

つまり、サラリーマンといふ常識的範疇がすでに社會層を現はす言葉として充分に分析的でない上に、サラリーマンはサラリーマンであり、多分は何かの職業的又は身分的な社會層らしいものゝことであつて、それはインテリゲンチヤといふものと木來別個な系統の社會規定にぞくし、従つて話しの筋がまるで違ふものなのだ。これをインテリの代表者として「發見」し得るためには、初めからインテリゲンチヤそのものを何かさうした職業的又は身分的な社會層と考へておかなくてはならない。即ちインテリゲンチヤなるものがさうした社會層の一つに他ならぬと假定するから、社會現象上手近かに氣づくサラリーマンといふ社會層らしいものへ結びつけたくなり、又結び付ける他に考へが働かなくなるのである。だから之によつてインテリゲンチヤが社會層だといふ説は少しも實證されたのではなくて、單に自家反覆して見せてゐるに過ぎないのだ。

併しなぜかうした問題のトンチンカンな取り違へを取へてしまで、インテリを一つの根本的な社會層と假定したくなるかといふと、つまり、社會學的な現象主義から云へば、インテリゲンチヤはとに角知識階級でなくてはならなかつたからなのである。同じ見地で考へ出せるだらうが、不良少年を社會學的に通算總括した「不良階級」、自殺者の集團層(?)である「自殺者階級」其他等々でもいゝかも知れない。

そして大事なことは、かうしたインテリ社會層説は結局一種のインテリ「階級」説自身(この誰でも誤りだと知つてゐる)に通じるといふ點だ。社會學的現象主義は今日、全く社會科學的な本質觀をぬりつぶすために存在

してゐる。そこでは事物は社會の生産關係を觀點として取り上げられず、高々社會に於ける職業的身分的な「懷ろ」關係か何かより取り上げられる。唯物史觀の代りにポケット史觀に類するものが發生する。恐らく之がサラリーマン・イデオロギーでもあらうか。

さてかうしたサラリーマン主義的インテリ論、社會學的現象主義的インテリ論は、當然なことながら、インテリゲンチヤの本當の積極性を理解することが出来ない。誰が一體今日、サラリーマンに智能の積極性を期待するものがあらう。

三

社會學現象主義的インテリ論と並び行はれてゐるものは、文化主義的インテリ論である。こゝではサラリーマンの代りに、もう少し智能上の或る意味の水準の高いらしい文學者・作家・評論家などを、インテリの代表者と考へてゐる。そして彼等に於てその智能上の自信が最近著しく増大し、又形式的な形態にせよこの自信の行動的發露が見られるといふ處から、一般にインテリゲンチヤの積極性乃至能動性なる問題の解決を、この種の知識分子の内に求めるのである。この立場からしては、インテリゲンチヤは必ずしもインテリ層とか、インテリ階級とか考へられてはゐないらしい。もつと個人的な、或ひは個人主義的な、その意味で内部的な立場から、インテリゲンチヤは、例へば「知識人」と考へられる。知識人獨特の立場の積極性が、能動性が、こゝでは専らテーマと

して取り上げられるのである。

だがこゝにも根本的な疑問は数々あるのである。第一にインテリ（知識人）獨特の立場から來る積極性・能動性と云つても、何もそれはインテリだけの世界での積極性・能動性であるのではあるまい。もしさうならば、それはインテリの獨りよがりかインテリ劇場の樂屋の出來ごとであつて、一向客觀的な意義を持たないばかりではなく、知識人の主觀自身にとつてすら極めて意味の乏しいものにならなくてはならぬ。だからインテリの能動性・積極性と云ふのは、終局に於ては、知識人の主體を通つて、社會の客觀的關係にまで一定の影響を及ぼすものゝことではなくてはならぬ。（それが具體的にどんな影響を與へることかといふ點をこのインテリ論者達はまだ考へる順序に來てゐないらしいが。）インテリの能動性・積極性はだから、インテリの對社會的なそれではなければならぬのだ。處でこの對社會的な能動性乃至積極性がインテリ獨特のものだとする處から、現に一種の誤弊が生じつゝあるのが見受けられる。

と云ふのは、インテリが社會に向つて、どういふ具體的な形の積極性・能動性を有つべきかといふことが一向限定されてゐなくて、ごく吞氣に一般的に抽象的に止つてゐる結果、インテリの積極性・能動性のもつといふ獨特さも亦一向具體的に限定されないものであり、従つて、インテリの一般的抽象的な對社會的獨特さとして、例のインテリの對社會的指導性と云つたやうなインテリ至上主義に通じるものを持つて來るのであり、之が一步誤れば實際にそれへ通じて了ふのである。さうした意味に於て、インテリの獨特性だつたものはインテリの對社會的

獨立性となり、即ちインテリの社會層・社會階級からの超越性となり、やがてそれは又インテリの社會支配の觀念にまで變質し得るものを得て来る。之は必ずしも杞憂ではないと思ふ。

でもし萬一さういふ結果になるなら（今日まだそこまで行つてゐないとするればまだこの動きが具體的に充分展開されてゐないからに過ぎない）、インテリを公平な不偏不黨の中間的第三階級と考へる最も原始的なインテリ階級説に歸着することになるだらう。——假に今もしさういふ假定を置いて見ると、インテリが特に不安の能力を有つてゐるとか、懷疑の精神に富んでゐるとか、といふ現在の俗間の定説もおのづから理解されるわけで、つまりインテリは公平な第三者としての、ブルジョアにも不満でありプロレタリアにも満足しない、有望な一階級だといふ處から、之は當然來なければならぬ結論だつたのである。

インテリを社會現象に於ける客體的な平均的な存在と見るのが——サラリーマン説の如き——、インテリ社會階級説に歸着するばかりではなく、その逆に、インテリを主體的に又更に寡頭的に個人々々を集めた集合概念と見てさへ、正にそれ故に却つてインテリ階級説に陥没する弊害を持つのである。

そればかりではない、第二に、インテリの代表者を文學者・作家・評論家などに求めることは、文筆上の活動が何よりも人間のインテリジェンスの基準になるものだといふ假定に他ならない。ブルジョア社會でいふ所謂文化——之は文明から區別されてゐる——又は教養といふものが人間智能の本質だといふ假説が之である。かうしたブルジョア・イデオロギーによる智能の觀念は、實は中世的な又は封建的な、僧侶階級の智能獨占期から發してゐ

るものなのである。文筆上の智的勞作は、物質的生産に於ける智的勞作よりも、智能（インテリジェンス）上高級だといふことは、全く、僧侶主義が近世的な形で、文學の姿を取つて現はれたものに過ぎない。インテリゲンチヤの能動性・積極性が少數の文學者の中に見出されるといふことを理由としたのでは、インテリゲンチヤの積極性の問題乃至インテリゲンチヤの問題を、文學的インテリを中心として解決する權利は、どこからも生じて來ない。

この文化主義的又は文學主義的なインテリ論は併し、例の社會學的インテリ論と本質上的一致を有つてゐることに注目することが大事だ。文化主義や文學主義の根本缺陷の一つは、社會に於ける文化現象又は文學的信念が、單にいきなりさういふものとして發生したのでもなければ、單にそれだけとして横たはつてゐるのでもなくて、その背景に社會の物質的生産機構が横たはつてゐるのだといふことを、さうした公式の實際上の意義を、全く注意しないといふ點に横たはる。この點から云つて文化主義乃至文學主義は、一種の（文化主義的又は文學主義的な）社會現象主義なのである。社會學的インテリ論の現象主義と較べれば、社會現象に對する現象主義的觀點に於て、全く共通の本質を有つものだといふことが判るだらう。

四

インテリゲンチヤは凡ゆる社會階級に跨り、又は分散してゐる。吾々はさうした分散した智能分子をインテリ

ゲンチャといふ集合名詞を以て呼ぶのである。だから事實インテリゲンチャはその所有する智能の質と水準とに應じてマチ／＼な雑多な分子の集合觀念で以て云ひ表はされる。之を分析するにはそれ故、どの智能分子群を中心とし出發點とするかといふことが、他の場合には見られない程、重大性を帯びてゐるのである。吾々は無論、社會學的又は文學主義的な現象主義的觀點の代りに、社會科學的な觀點から分解を始めなくてはならぬ。

問題はいつも社會に於ける物質的生產關係から出發するのである。こゝで智能分子となるものは、サラリーマンでもなければ文士でもない。正に生、産、技、術、者でなければならぬ。この生、産、技、術、家が基本的なインテリゲンチャなので、そこでは智能とは、人間の生産生活に直接結び付いてゐる處の技、術、的乃至は技、能、的、智、能、のことでなくてはならぬ。インテリジェンスなるものは、テニスさへさう見てゐるやうに、人間の感覺に直接連なる感能なのだ。(インテリジェンス又はインテレクトが、感覺から獨立した心的能力だといふ考へは、ブルジョア的又はスコラの認識論の迷信である。)例へば労働者が自分の社會階級上の利害關係を本能的に又分析的に感受するところが本來のインテリジェンスでなければならぬ。學校教育やたゞの知識や學殖がインテリジェンスでないと同じやうに、文學者の非リアリスティックな認識や、サラリーマンの浮動的な感能は、別に特にインテリジェンスではないのだ。インテリジェンスとは云はゞ人間の實踐的認識に於ける本能的有能性のことだと云つてもいいだらう。それは人間の生産生活から離れては内容と意味とを失ふ心的能力なのだ。社會群・社會層・社會階級、並びに家庭的個人的又社會的な條件の下に、さうした智能力を準備されたものが、所謂インテリと呼ばれる智能分子なの

だが、その具體的な主體はどこに見出されるべきかと云へば、まづ第一には生産技術家に於ていなければならぬといふのである。

この生産技術家を中心として初めて、吾々のインテリゲンチヤ概念は次第に、一般の科學者・藝術家・政治家・一般被教育者等々にまで、組織的に秩序立つて擴大されることが出来る。この際注意すべきは、かうしたインテリゲンチヤがまづ初めに、社會に於ける身分・生活程度・生活様式・職業・社會層・社會階級等々とは別の相位に於て把握されねばならぬといふことだ。さうしておいて後から、社會身分や職業や社會層・社會階級・其他任意のものに、之を結びつけて、任意のセクションを作つて分析されねばならないのであり、又分析出来るのでもある。

では一體、日本に於けるインテリゲンチヤの代表者であるその技術インテリが、どこに積極性・能動性を示してゐるか尋ねられるかも知れない。だが少くとも今日の生産技術家は文學者などに較べて遙かに多くインテリとしての智能の自信を有つてゐるといふ事實に注意を喚起しよう。寧ろインテリ至上主義に歸着するだらう本尊は、ズット前から日本の技術家乃至科學者の意識なのである。彼等は一方に於て、日本の資本主義的矛盾の一つの結果である處のブルジョア制下の生産技術の矛盾に當面しながら、他方跛行的にも、昨今の軍需産業の人工的煽揚の下にその智能上の有能性を益々自覺しつゝあるやうにさへ見える。たゞ、彼等はイデオロギ―を統一的に持つことが少なく、又持つてゐても之を發表する機會と意圖とに乏しいから（併しこの條件が又却つて彼等のインテリ的自信と一致するのだ）、自分ではインテリの積極性や能動性を口やかましくは喋らないだけだ。

技術インテリの能動性・積極性は、云ふまでもなく今は、資本主義の制約の下で初めて保證されてゐる。従つてその結果、意識の上では、之は資本主義的イデオロギーによつて支持されさへしてゐるのである。だがこの點も亦文學者のインテリの自信と別なものではない。——問題はこの資本制下に於けるインテリの能動性・積極性を、如何にして資本制から獨立させるかにある。(資本制的階級××から獨立させるのではない。)文學者に於けるインテリの能動性・積極性に於ても亦、問題はそこにあつた筈である。(もしさうでなければもう一遍根本的に批判し直す必要があるが。)だから問題は更に、まづ第一に資本制下に於ける生産技術家の有能性を如何にして資本制から獨立させるかに存するのである。

吾々は文學者やサラリーマンの智能などを中心としてソシアリスティックな建設の基本的な契機を期待し得るとは信じない。そしてこの建設に於ける技術的インテリゲンチヤの積極的な能動的な役割と、それに課せられた社會支配組織上の限界とが、一般に(又獨り日本に限らず)、インテリゲンチヤ——社會に於ける智能分子——の積極性と消極性となるのである。

マルクス主義的インテリゲンチヤ論に於ては、社會の基礎的構造である生産機構から云つて、初めからインテリのかうした積極性と消極性との本質が横たはつてゐたのであるが、それが日本に於ては數次のインテリ論を通じて、否定又は肯定の假象として夫々現象したのであつた。この諸現象間の矛盾を解決することによつて、この本質がおのづから顯現するわけだが、それが最近のインテリ論現象の裡にある客觀的な意味でなくてはならぬ。

一八 インテリゲンチヤ論と技術論

—技術論の再検討を提案する

ブルジョア社會的な考へ方によると、技術の問題は先づ第一に「技術と經濟」といふやうな形の問題として提出されるのを常とする。こゝでいふのは、主に工業・農業・其他の産業技術のことであり、従つて多くは工業經濟・農業經濟などがこの「技術と經濟」問題の内容になるのだが、併しやゝもすると、之に一種の商業技術乃至は經營學上の技術が結びつけられる。技術といふ概念をこのやうに押し擴げるやり方を更に擴張して行けば、立法技術・行政技術・其他へまでも連なるわけで、更には創作技術其他までも持ち出されるかも知れない。處がこの素朴な仕方に於ては云ふまでもなく、かうした各種の諸「技術」の間の何の一定した體統關係も殆んど全く與へられてゐないのであつて、そこでは技術といふ言葉が偶々甚だ世間並みに通俗的に使はれてゐるおかげで、起り得べき疑問がわづかに封じられてゐるに過ぎないのだ。

之は技術といふ社會的範疇が、哲學的に充分に社會的範疇の資格に於て整理されてゐないことに原因してゐる。元來技術といふのは、それ自身ごく重大な哲學的範疇の一つなので、世間でもこの點は暗黙の裡に理解してゐる

から、従つて却つて技術といふ範疇は終局的には既に何かお互ひに判つたものであるかのやうに假定されてゐるのであり、そしてそこから社會の經濟機構に就いてまでも、今云つたやうな極めてルーズな言葉の使ひ方で行はれてゐるわけである。

そこで第二に技術は、獨り經濟機構又は之に直接連なる限りの社會部面に就いてだけではなく、それ自身だけで何か一つの独自のテーマであるやうなものとして、ブルジョア哲學乃至ブルジョア世界觀の根本問題の一つとして、取り上げられることが極めて多い。特に最近の世界情勢のやうに、經濟的・政治的・文化的なクリシスに臨むと、この問題の根本的な重大さが、しきりに注目されるやうになる。技術・哲學・之れに聯關する文明論・技術論が、今日ではおのづから特別な役割を買つて出てくるのである。處がこの場合の技術といふ概念そのものが、まだ全く、科學的に云つて甚だ掴み難い形のまゝに残されてゐる。恐らくこゝでこそ技術といふ範疇が最も廣汎に又最も根本的な點から把握されねばならぬ筈なのだが、實は却つて、結局は單なる常識觀念としての技術を、わづかに學殖的に莊嚴にしたやうなものが、この「哲學」的な技術概念に他ならない。

處で、唯物論全般にとつて、技術こそ最も決定的な要點に觸れた基本問題の一つであるが、最近日本で多少の展開を見せた唯物論的な技術論は、今までに少くとも二つの要點を解明したといふ功績を持つと見ていゝだらう。第一は、廣汎な包括的な意味に於けるこの技術といふ哲學的範疇を、その一般性にも拘らず、基本的な部分から二次的な部分への階層的な體統として、分解し且つ綜合したといふ點である。技術一般なるものは、物質的・生産

技術を基本的な線として、それから分枝組織として具體化されなければならぬといふ、一見極めて判り切つた處の、併し實は從來のブルジョアの通念からはあまりその意味を注目されなかつた處の、關係がこゝで初めてハッキリさせられたといふのが、この第一の要點なのである。

第二の功績は、さうした技術と、技能・技法・乃至手法との區別を指摘した點に横はる。プロパーな意味に於ける技術（物質的生産技術）は社會の客觀的で物質的な基底のことであつて、この技術に關はり合ふ處の労働主體の一つの特性である技能乃至それからの延長物と考へられる技法又は手法からは、一應は豫め嚴密に區別されねばならぬ、といふ點が之なのである。

だがこのプロパーな意味に於ける、嚴密なる意味に於ける、本來的な技術、技術そのもの、が何であるかに就いては、まだ必ずしも唯物論的に充分な解明が與へられてゐるとは考へられない。

この第二の點に就いて記憶されてよいものは相川春喜氏の「最近に於ける技術論争の要點」（社會學評論創刊號）である。氏はこゝで、從來唯物論の側から提出され又討論された技術論を一應氏の見透しの下に整理したのであるが、その内、かつて私の發表した意見（「技術の哲學」参照）に對する根本的な批判が一脈貫いてゐたやうにも考へられる。私の所説に見られる觀念論的な足りなさや錯誤に就いては、私は氏の意見に同意する他はないと思ふ。でその點から云つて私自身、今云つた氏の論稿の價值を相當高く評價出来るのである。だがそれにも拘らず私は、氏の積極的な見解そのものに對しては相當根本的な疑問を今だに解消することが出来ない。

相川氏によれば技術とは、人間社會の物質的生産力の一定の發展段階に於ける社會的、労働の、物質的、手段の、體系以外の何ものでもあつてはならない。つまり主として労働手段の體制が技術だといふのである。技術といふ觀念をかういふものとして限定するのが、唯一の唯物論的態度だといふのである。事實、氏の技術的觀念の凡ての規定は皆こゝから出發し又は凡てこゝへ集中する。——恐らく世間では普通、一方技能や技法をも含めて、他方非物質的生産技術をも含めて、漫然と技術の名をつけるだらう。世間では決してかうした労働手段の體制（機械・道具・工場・交通施設・等）だけで技術になるとは考へてゐない。多分常識は、かうした労働手段の體制自身ではなくて、夫に基く處の何ものかを技術といふイデーで云ひ表はしてゐるだらう。（こゝでイデーといふのは、分析の結果が一定に豫想されてゐる觀念のことだが。）だから相川氏は、「労働手段の體制」なるものを、他の單語で云ひ表はす代りに正に「技術」といふ日常語を以つて云ひ表はすためには、一方に於てこの言葉の常識的な意味内容が取りも直さず非科學的である所以を説明する責を取らねばならず、他方に於て氏自身のこの科學的用語によつてこの常識を説得し反省を強ひ得るものを用意し得るものでなければならぬ。もしこの手続きを抜きにするならば、技術に就いての規定は却つて、よくブルジョア科學などで愛用される「定義」のやうなものに終るのであつて、單に「労働手段の體制」を「技術」といふ學術語（？）で以て人工的に定義したに過ぎなくなるだらう。そしてさういふ場合の常として、技術なら技術といふテルミノロジーは、全く機械的に勝手に持ちまはられるだけで、そこから何等の眞理ある發展も期待出來ないだらう。

相川氏による例の技術の定義は、マルクスの書いたものゝ内から選ばれてあるかのやうに想像される。私はまだその個處を發見しないし、又それを引用した他の人の文章も今記憶に残つてゐないので、果してさうかどうかは全く想像の範圍を出ないのである。——併しとに角相川氏が引用してゐる限りでは、この定義に相當するマルクスの個處は直接には擧げられてゐない。

氏がこゝで専ら論據としてゐる文献はマルクスの「テヒノロギー」の説明の個處に他ならない。氏は云つてゐる、「技術が労働手段の體制であるか否かに尙も疑義をもつものは、マルクスのこの命題（これはレーニンの『カール・マルクス』で唯物史觀の解説のために前面に押出されてゐる）の再吟味から出發すべきである」と。そしてマルクスの次の二つの命題をこの文章の前と後に引用する。第一（前の方）、「テヒノロギーは、自然に對する人間の能動的な關係。云ひかへればその生活の直接生産過程を、従つて又その社會的生活諸關係と夫に基く精神的諸觀念の形成過程を解明するものである（『資本論』第一卷・エンゲルス民衆版三八九頁）。——第二（後の方）、「テヒノロギーの批判的歴史——社會人間の生産的諸器官の・夫々特殊な社會組織の物質的基礎の形成史」。（譯文相川。）——レーニンは之を前面に押し出したといふのである。

そこで相川氏は次のやうに結論する、「テヒノロギーの研究對象たる技術そのものとは、要するに、『夫々特殊な』、つまり一定の歴史的發展形態に一定の、『社會の物質的基礎』である、『生産諸器官』＝生産諸手段、就中労働手段に外ならない」。そしてマルクスが他の個處で「一定の社會の技術的基礎」と云つてゐるものと、この「社

會的物質的基礎」とは同一内容を示すものだといふのである。

だがすぐ判るやうに、この結論は、もし出て来るとすれば精々マルクスのこの第二のテーゼだけからしか出て来ないもので、第一のテーゼからは却つてこの結論と正反對な結論が出て来る筈だ。と云ふのは、テヒノロギーは「自然に對する人間の能動的な關係」（「生活の直接生産過程」）を對象とする。従つて又「社會的生產諸關係」と夫に基く精神的諸觀念の形成過程」を對策とするといふのだから、こゝからすれば相川氏が求める技術そのものは今擧げたこの「」の内のものでなければならぬわけだ。「人間が自然に對する能動的關係」や、それに基く限り生産諸關係のみならず精神的諸觀念までの形成過程がなぜ「労働手段の體制」と考へられねばならぬのだろうか。寧ろこれは、技術なるものが労働手段の體制などとは制限されてゐないことを、マルクスがわざわざ説明してゐるかのやうにしか受け取れまい。そして注意すべきは、マルクスがそのすぐ後を續けて「かゝる物質的基礎を閉却するとき、宗教史さへも無批判なものになつて了ふ」と云つて、各々の場合に於ける實際生活の事情からその天國化された諸形態を展開することが、唯一の物質的で従つて科學的な方法だと述べてゐることだ。即ち少くともこゝでマルクスが「物質的基礎」とか「物質的」とか云つてゐることは、相川氏が推論したやうな労働手段や何かを意味するのではなくて、單に一般的に唯物史觀の出發點を指示してゐるに過ぎないのだ。

それから、第二のテーゼからの推論も甚だ論據薄弱だと云はねばならぬ。「社會人間の生産的諸器官」がマルクスによつて「社會組織の物質的基礎」と等置されてゐるからと云つて、この二つものを交叉させて「労働手段」

を導き出すといふことはテキストの読み方として可なり危険である。なぜなら一體社會的人間の生産的諸器官といふのが、「植物及び動物の生活のための生産器具としての器官」からのアナロジーであつたのだが、もしこのアナロジーを單なる外面的な相似によるアナロジーに取れば、夫は單に前に述べた「自然に對する人間（乃至動物）の能動的な關係」を、器官といふ物質のもつ能動的機能によつて暗示したものに過ぎないだらう。（生産器具としての器官だから労働手段を暗示するのだと云ふかも知れないが、マルクスは、單なる受動的な認識器官などとしての器官ではなくて能動的な生産器官だと云ひたいに過ぎない。）それから又、このアナロジーがもしもつと本質的なものであるなら、第一に社會人間の生産的諸器官（＝社會の物質的基礎）なるものは、單なる労働手段體制などではなくて、もつと器官らしく器官の特色を有つた（器官には神経も筋肉もあるのだ）處の何等かの物質的基礎を云ひ表はさうとしてゐるに相違ない。夫をマルクスは更にハッキリと云はうとして、他の個處で「技術的基礎」といふ風に（吾々から見れば）同語反覆の形で説明したものと見受けられる。それだけではなく、假に技術を動植物乃至社會人間の生産器官に本質的になぞらへたとすれば、夫はつまり、技術が單に客觀主義的に（又は機械論的に）でさへある（労働手段の體制などとして定義的に限定されつくせないものだといふことを示してゐるのであつて、生物の器官にこそ恐らく技術なるものゝ歴史的起源がある、と考へられてゐるのかも知れないさうなれば、こゝで用ゐられた生物的器官といふアナロジーの意味は、器官といふ「労働手段體制」であると同時に、感覺運動的能動機能の主體でもあることを指示してゐなくてはならぬわけだ。

だからいづれにしても、マルクスの例の二つのテーゼからは、相川氏の求める「労働手段の體制」といふ技術の定義は出て来ないばかりではなく、少し考へて見ると、寧ろさうした機械論的定義を否定するやうな結論の方がより自然に、よりレイズバールに、受け取れる。尤も私は何もマルクスの言葉にあるからとかないからとか云つて、さうした文献學的な文義解釋をする心算はないのだが、少くとも相川氏がマルクスの引用から惹き出した結論に關する限り、見解は寧ろ氏とは逆の方向に傾くといふ點だけを云ひたかつたのだ。

無論相川氏はマルクスの言葉を唯一の論據としてゐるのではない、氏自身の考へ方の體系から云つて、技術をあゝ考へる必然性があるやうにも見受けられる。だが、人々の體系の上の必然性が必ずしも客觀的な必然性でないことは云ふまでもない。常識を批判し克服する代りに、常識と殆んど全くかけ離れたテルミノロジー、而も言葉だけは常識に於ても共通なテルミノロジーを使ふのでは、科學的に云つてもあまり尤もだとは云へなくはないだらうか。なる程常識の主張は少しも尊重する必要はないかも知れないが、併し常識を救つてやるのでなければ科學的な分析にはならぬし、第一社會的な大衆性をさへ有てないだらう。

尤もかういふ風に考へられないでもあるまい。一體技術といふ言葉が通俗語で、之をそのまま科學的に仕上げることとは不適當だから、之とは全く獨立して改めて科學的な技術概念を必要とするのであり、之を便宜上假に技術と呼んでおくことにするといふ風に。だが夫ならば云はゞ「技術的なもの」とか技術的基礎とか云つた方がいゝだらうが、併しそれにしても、それが労働手段の體制だといふことには、言葉の上であまりにギャップがあり過

ぎるので、何のために術語の選擇の勞を取つたのかと判らなくなる。つまり労働手段の體制は労働手段の體制でいいので、之を無理に技術といふ言葉やその變容で説明しなくても常識的にも立派に判ることなのだ。無論労働手段の體制なるものと技術なるものとが全く無關係ならば誰も又相川氏も、二つをアイデンティファイする氣になる筈はないので、二つの間に何かの必然的な結びつきのあることは確かなのだが、如何に緊密な結びつきがあつても、二つのものが一つだといふことにはならぬ。特に、もつと實質的な聯關から、この二つのものゝ等置そのものが抑々の問題である時に。

實際を云へば、恐らく技術といふ俗語はそのまゝでは科學的な範疇とはならないものだらう。之に代る處の、そしてこの通俗觀念の有つてゐる困難を分析した結果必要になる幾つかの技術類に屬する諸範疇が必要となるだらう。その一つの範疇として、即ち技術現象の一つの契機として「労働手段の體制」といふ範疇は多分絶対に必要である。だがこの範疇は他の契機を云ひ表はす範疇から孤立しては無意味になる、範疇としての用途を失ふ。ではどういふ範疇が想像されるかと云へば、この労働手段の體制によつていひ表はされ或ひは測定される處の、社會の技術水準といふやうなものが是非必要になるだらう。そして世間で普通技術と呼んでゐるものは、主としてこの技術水準といふ範疇を以て指示される一つの契機ではないかと想像する。尤も今はこの技術水準といふ概念を想像に止めておく他はないのだが。

勿論技術水準といふものを想定しても、之自身は別に特別な可視的形態を具へてゐないだらう。さういふ意味

では例へば労働手段と云つたやうなもの持つ物質性は有たない。だがそれは丁度、社會に於ける生産力が物質的であると全く同様に、矢張物質的であらざるを得ないだらう。技術水準は労働手段乃至その體制に較べて、遙かに高度の社會的抽象體であり、それだけ又より抽象的な社會機構觀念に屬する。だが之によつて、所謂労働手段の體制と、それに對應する筈の労働力の屬性としての技能とが、初めて實際的に結合されるのであり、従つて又、所謂労働手段體制と労働力技能とが觀念的にも之によつて初めて統一されるのであり、従つて又所謂生産技術の内に技能を編成して考へようとする常識的要求をも之で以て充たすことが出来るのである。

技術水準は労働手段體制からの社會的抽象體で、労働手段體制自身によつて云はゞ量られるものだが、處が技能は却つてこの社會的な技術水準に照して量られるのである。一定の社會に於ける労働手段體制に一定の労働力技能が對應すると云つても、夫は單にさうに相違ないといふ結果を一口にさう云ひ表はして了つたまで、實際には技能と労働手段體制との間に絶えざる交互作用が實在するのであつて、例へば技能の社會的平均水準（技能水準）を標準にしなければトラクターの運轉臺の設計一つ出來はしない。處がこの技能水準を客體的な形に直して量つて見せる尺度が社會の技術水準なのである。

労働手段と技能との間の實際的な交互作用は、いつもこの技術水準といふ云はゞ一種の技術的等價物に換算されることによつて、初めて行はれる。

マルクスは技術と技術學（テヒノロジー）を殆んど同義に使つてゐるやうに見える場合もあるが、兩者は科學

的には區別されねばならぬ。尤も技術に關する學問が必ずしも技術學だとは云へないのであり、従つて技術學の對象がすぐ様技術だとばかりも云へないので、技術に關する研究は必ずしもテヒノロギーではなく、例へば經濟學でもあるし社會學でもあるかも知れない。それからマルクスは「經濟學批判序説」で、各々の生産部門の生産の研究をテヒノロギーと呼んで、之を生産一般乃至一般的生産の研究としての經濟學から區別してもゐる。(相川氏がマルクスの「テヒノロギー」の説明から、その對象として「技術」の規定を推論したこと自身が、だからすでに問題だつたのだ)——で技術學を所謂技術から區別するとして、技術學とはどういふものであるか。こゝで技術水準といふ範疇が役に立つのである。

技術學はすでに云つたやうに技術に關する單なる學問でない。實は技術(さういふものを假定して)に關する技術組織(手練・技能的智能及び知識)なのである。従つて之は主として労働手段乃至その體制に關する技術組織であらざるを得ないわけである。處で技術學の發達といふものは何を意味するかといふと、それは實質上、イデオロギーとしては技術家一般の主體的技能水準の上昇であり、客觀的には取りも直さず社會的な技術水準の上昇することに他ならないだらう。技術學の水準が、客觀的に見れば社會の技術水準のことであればこそ、世間では無雜作に技術學を技術と同じ意味に用ゐる理由もあるのであつて、こゝからも吾々は、所謂技術なるものゝ主なる契機を、常識はこの技術水準の内に期待してゐる、といふ論據を見ることが出来る。

で、労働手段體制と労働力技能とを實地に媒介する社會的な技術等價物は、この技術水準の如きものであつて、

この社會的等價物に基いて技術の廣汎な統一的な階層的體統も初めて成り立つことが出来る。この種の社會的抽象體を云ひ表はすやうな技術範疇を用ゐないとすると、技術に關する哲學や世界觀や文化理論は、ピンからキリまでのナンセンスになるわけであつて、マルクスが宗教批判もテクノロジーの見地に立つて行はれる必要があると云つてゐることなども、あまりピンと來ない指針になつて了ふわけだ。——技術問題と文化理論との關係は主に技術の發達と人類の進歩との關係を問題にする處に横はるが、労働手段と労働力技能とがまだ自然的にさへ分離しないやうな人類の原始時代に於ては、マルクスが譬喩的に云つてもゐたやうに、生産器具としての器官の機能がこの技術水準のことであつた。そこでは恐らく人類の生物的智能の發達度がすぐ様この技術水準に他ならなかつただらう。技術水準は、労働手段と労働力技能とのかうした原始的な未分期から、今日の發達した社會組織の内に「技術そのもの」の標準的な契機として、且つ又依然として人類社會の發達の基本的尺度として、傳はつて來てゐるものと見ることが出来る。技術が社會の物質的基礎だといふことは、技術水準のかうしたスタンダード性を想定すればその内容が擱めるわけで、さうしないと労働手段とか機械とか道具とかの體系などを考へざるを得なくなる。之は言葉通り機械論への一步なのだ。

技術を「労働手段の體制」と想定してかゝるのは、無論相川氏一人の場合だけではない、寧ろ今では唯物論者の多くがこの想定に一應信賴してゐるやうに見受けられる。處がこの信賴は容赦なく唯物論的に再検討されるに値すると私は考へる。之はその試論の一つである。技術水準に就いての私の私見は今の處たゞの想像又は假説の

程度を出ないが、併し技術に就いての從來の唯物論的（？）の定義に對して、唯物論的な疑問を回避することは到底出来ないやうに思はれる。讀者諸氏はこの點、どう判斷されるだらうか。

この疑問を提出するに際して、實は直接の動機となつたものに最後に觸れておかねばならぬ。最近文壇や論壇を通じて問題になつてゐるインテリゲンチヤ論が、實は今云つた疑問に聯關があると考へるからである。

現在のインテリゲンチヤ諸論の内には二つの缺陷が見出されると思はれる。第一は、インテリゲンチヤ問題をその主體性の問題に於て即ちインテリのインテリジエンス（智能）の問題として捉へずに、往々にして單なる社會層の問題として捉へようとする傾向である。處が實は今日のインテリゲンチヤの進歩的な課題は、インテリゲンチヤが、自分の主體的なインテリジエンスを如何に進歩的に役立てようか、といふ處に現に横はつてゐるのであり、又そこに横はつてゐなくてはならなかつたのである。

第二の缺陷は、インテリのこのインテリジエンスをば技術の問題と切り離して、勝手に文學的な又は哲學的な知識人の問題から分析を出發させ勝ちだといふ點にある。人間の智能、インテリジエンスは、社會的人間が自然に對する能動的活動として行ふ社會生活から發生し又夫によつて條件づけられたものなだから、一般にインテリジエンスをこの技術から切り離して獨立に取り扱ふことは、元來唯物論の原則を無視してかゝることに他ならない。之は智能の甚だ不用意な觀念論的な概念なのである。かう云つた判り切つた點が、意外にも今日の進歩的なインテリ論者の視界の焦點にあまりハッキリ這入つてゐないのではないかと考へる。之がハッキリしない限り、

インテリゲンチヤの主體性であるインテリジェンスの問題は殆んど無内容なものになつて了ふか、或ひはさうでなければ例へば「インテリの能動精神」と云つたやうな歪んだ形の問題として、甚だ不幸な運命の下に、提案されることになつて了ふのだ。

處で、このインテリジェンスは云ふまでもなく労働力技能の一つに他ならない。だからこのインテリゲンチヤ問題は、このイテリジェンスといふ労働力技能と、技術そのものとの關係として提出されることになるわけだ。處がこの技術そのものが何か、それと技能との技術としての實地的な聯繫はどうか、といふことが判らない限り、問題は解けない。少くとも技術が労働手段の體制だなど、考へてゐては、インテリジェンスの問題、従つてインテリゲンチヤ論の問題は、見落されるか、それともブチこはしになる他はないだらう。敢えて技術を社會に於ける技術水準といふ如きもので云ひ表はさうと試みて見た理由がこゝにあつたのである。

インテリゲンチヤの問題が唯物論の立場に立たない限り正當に解決出來ないといふことが、こゝから最後の結論を得るだらうと思ふ。インテリゲンチヤ論は、往々考へられ易いやうに、自由主義者の自由主義的な問題として、決して解けないのだ。

一九 自由主義哲學と唯物論

——自由主義哲學の二つの範型に對して

博士五來素川氏は或る新聞で、日本主義の本當の敵は唯物論だと云つてゐる。この日本主義なるものがどういふものであるかが、直ちには明らかでない以上に、こゝで云ふ唯物論なるものが、どういふものを指すのかは不明である。だが第一日本主義は現代社會に於ける行動現象としてはとに角、理論的な價值から言へば、決して本當の理論的獨立性を有つてゐるとは云へない。之は何と云つても一人立ちの出來ない理論であるやに見受けられる。その證據には之に少し世間一般に適用するやうな妥當性を與へようとすれば、忽ちあれこれの外來哲學を持つて來てその裡づけにしなければならなくなる。かういふ人工的な技巧哲學が、一種の卑俗哲學以外のものとして發達したためしは甚だ少ないのだ。處が唯物論は之に反して、從來から傳統的にも一個の獨立な包括的な組織を持つた理論體系なのである。だからこの唯物論とこの日本主義とを對等に並べて、一方が他方の本當の敵であるとかないとか云ふのは、少くとも理論上の標準から云ふ限りでは跛行のそしりを免れない。

會つて某評論雜誌で、現代思想の各派を並べて紹介してゐるのを見ると、ハイデッガーやシェラーやヤスペルスと

並べて、さうした現在の海のものと山のものともつかぬ群生諸思想と同格に、唯物論が並置されてゐるので、苦笑を禁じることが出来なかつた。歴史上の比重を無視して、偶々目の前に現はれた昨日今日の現象を比較することは、往々滑稽な價值評價を結果するものだ。かうした判断の與太であることは、つまり判断の客觀的公正を缺いてゐることから來るので、さういふ意味での主觀的な獨よがりな見解ほど、醜いものはない。

現代に於ける唯物論をシェラーやヤスペルスの落想哲學と並置するのに較べれば、之を現代の日本主義と並置する方が、まだしもコクのある眞面目な見解なのである。先にも云つた通り、日本主義は理論的には一人立ちの出来ない内容のものだが（尤も無理論的な理論？としてならいつでも勝手に獨立出来るが）、併し社會に於ける實際勢力から判断すれば、唯物論は恐らく日本主義哲學の有力な論敵だといふのが眞理だらう。で唯物論に取つても亦、日本主義の哲學は決して相容れない論敵なのである。日本主義哲學は、自分自身は何と云はうと、日本ファシズムの哲學なのである。處で唯物論は一般にファシズム哲學を終局の論敵として持つてゐるからである。

昨今の日本の社會狀勢は特に自由主義の問題に世間の注意を一時集中したやうに見える。自由主義は顛落した、と世間の編輯ジャーナリスト達は叫んでゐる。だが最近まで、顛落するやうな自由主義が一體どこにあつたか。今まであつたのはなけなしの自由でしかなく、單にそれが今日改めて壓迫され始めたといふのが正直な有態の事實に過ぎぬ。そのために自由の意識は、さうした自由主義への關心は、却つて刺戟され、或ひは或る部面に於ては振ひ立つたとさへ言ふことが出来る。顛落したにせよ、或ひは又却つて燃え上つたにせよ、とに角この程度のは

ものが、少くとも最近の（所謂マルクス主義全盛期？以後の）自由主義の實勢力だつたのである。實は今更顛落でもなければ高揚でもないのである。

だがとに角、元來唯物論の論敵であつた處の日本主義哲學に對して、初めて之と敵對關係にあるといふことの意味を現實的な形で覺らねばならなくなつたのが、この自由主義だといふことを、ハッキリと銘記しなければならぬ。さういふことは誰知らぬ者もない判り切つたことのやうだが、併しこの觀點は、少くとも自由主義者によつては行くべき處まで押しつめられてはゐないのである。と言ふのは、自由主義は少くとも日本フリスズムに對抗するためには、唯物論と共同の理論的利害に沿ふ他に、足場はないのである。現下の事情は、唯物論か日本主義か、のアントエーダー・オーダーなのだ。自由主義が自由主義として独自の論據を持つためにも、自由主義の足場は唯物論の内に求められなくてはならぬ。

處が言ふまでもなく自由主義者は、さういふ勸告には、習慣的に、又情緒的に、同意することを欲しない。自由主義には自由主義獨特の、獨立な哲學がある、と自由主義者達は想定し又は主張する。そこで吾々は、この自由主義哲學なるものを批判し克服する必要を有つこととなる。さうしなければ、自由主義そのものを活かすことが出来ないからだ。自由主義は、自由主義の「哲學」をすてない限り、日本主義を批判し克服することは出来ない、といふことを、之から見ようと思ふ。

自由主義乃至自由主義哲學と云つても、之は現在極めて様々な異つた意味で使はれてゐる言葉である。單に自由を愛好する主義（？）のことでもあるし、「反ファッショ」の感情のことでもある。更に「反マルクス」の口實でさへ往々それはあるのだ。だがかういふ卑俗な觀念を一々對手にしてゐては限りがない。まづ必要なのはリベリズムに少くとも三つの部分又は部面があるといふ點だ。自由主義は云ふまでもなく最初經濟的自由主義として發生した。重商主義に立つ國家的干渉に對して、重農派及びその後の正統派經濟學による國家干渉排斥が、この自由主義の出發であつた。この自由貿易と自由競争との經濟政策理論としての經濟的自由主義は、やがて政治的自由主義を産み、又は之に對應したものであつた。市民の社會身分としての自由と平等と、それに基く特定の政治觀念であるデモクラシー（ブルジョア民主主義）とが、この政治的自由主義の内容をなしてゐる。

だがかうした經濟的・政治的・自由主義から、或ひは之に基いて、或ひは之に對應すべく、第三の自由主義の部面が發生する。便宜上之を文化的自由主義と呼ぶことにしよう。經濟的乃至政治的意識の代りに、もつと一般的に又はもつと上層意識に於て、文化的意識なるものを考へることが出来るだらうが、この文化的意識に於ける、或ひはこの特有な文化意識に基いた社會活動である處の文化的行動に於ける、自由主義が、文化的自由主義の意味なのである。この自由主義部面はすでに多くの人が之を注目してゐる。或ひは「文學に於ける自由主義」(青野季吉氏)とか、或ひは「精神的な自由主義」(大森義太郎氏)とか、云はれてゐる。但しこの二つの例では、その内容に就いて他の自由主義部面との比較があまり與へられてゐないばかりでなく、前者がこの自由主義部面を甚だ

尊重するに反して、後者は之を一顧にも値しないかのやうに輕視してゐるのであるが。——併しとに角この文化的自由主義といふ自由主義の部面は、今日特に意味を有つらしいことが、多くの人々によつて想定されてゐると言つてよい。

この三つの部分乃至部面は夫々の間に一應の獨立性を持つてゐる。統制經濟の方針が必ずしもそれだけでは議會政治や政黨政治といふやうな政治上の自由主義と直ちには矛盾しないやうに、政治的自由主義の「顛落」は却つて文化的自由主義の意識の高揚をさへ招くといふやうな、部分的現象を見落してはならぬ。政治的自由主義の顛落（實は之はマルクス主義的文化理論の一時的退潮と同じ原因に基くのだが）によつて、却つて特有な自由主義的文化意識が「復興」され又擡頭したと見ることも出来る。文學に於ける能動精神・不安主義・ロマン派・各種のヒューマニズム等々がその例だ。

で假に經濟的・政治的・自由主義が顛落しても、夫とは一應獨立に文化的自由主義は一時的にしる繁榮すること出来るのである。だから、もし一般的に自由主義なるものを何でもいゝ守り立てる必要があるとすれば、經濟的・政治的・自由主義の大勢が不利である場合、當然文化的自由主義が、自由主義なるもの一般の最後の依り處とならざるを得ないわけである。現在、自由主義一般の積極性を他ならぬこの文化的自由主義の内に求める文化人は決して少なくない（青野季吉氏の如き）。そして漫然とその感情に於て自由主義的である處の特色のない多くのリベラーレンは、經濟上の自由主義的見解や政治上の民主主義的意志はなくても、この文化的自由主義を私か

に信じてゐるのだと云つていふ。さう考へて見ると、文化的自由主義こそ、現在に於て新しく積極性を有つに到つた有力な自由主義の形態だとも云ふことが出来さうである。

この文化的自由主義から一種の特別な自由主義哲學が出て來るのであるが、それを見る前にもう一つ注意しておかなくてはならぬのは、「自由主義」といふ範疇（根本概念）が有つてゐる二つの種類である。一體社會現象を指し示す各範疇には、大抵の場合、歴史上の一定形象を示す場合と、超歴史的な一般的形象を示す場合とが、同じ言葉で同時に云ひ現はされてゐる。浪漫主義は例へばドイツ文化史上、古典主義の後を受けた一定時代の一定運動を指すと共に、一般に凡ゆる時代の反リアリスティックな運動をも意味してゐる。啓蒙運動に就いても亦同様に云ふことが出来る。自由主義もその例にもれないのであつて、夫は歴史的範疇としては十七八世紀のブルジョアジー擡頭期の經濟的・政治的及び文化的イデオロギーであつたが、それが、さうした歴史上特定の制限を持つたイデオロギーとしてではなく、もつと一般的に超歴史的な普遍人間的範疇として（長谷川如是閑氏はそれを道徳的範疇と呼んでゐる）、通用するといふ他の一面を見落すことは出来ない。歴史的範疇としての自由主義は、云ふまでもなく資本主義文化の所産としてのブルジョア・イデオロギーの他のものではあり得ないが、この道徳的範疇としての自由主義になると、もはやさういふ一定の階級性・一定のイデオロギー性格から自由になつたと考へられる。かうした道徳的範疇としての自由主義は、だから必要に應じては任意の都合の良い内容規定を之に挿入することが出来さうだといふ、至極便宜な形を取り得るわけだ。一般的に何でもいふ自由主義を信奉するリベラ

レンにとつて、だから自由主義の最後の、或ひは最近の、段階として、この道德的範疇としての自由主義が、その血路を提供するのは、甚だ尤もだと言はねばならぬ。

そこで今必要な點は、この道德的範疇としての、「自由主義」なるものが、例の前に云つておいた文化的自由主義の、直接の裡づけとして援用される、といふ一つの事實なのである。云ひ換へれば文化的自由主義に最後の信頼を置く自由主義者は、自分のこの信頼の根據として、この自由主義こそこの道德的範疇としての自由主義に立つものだと考へられる點を利用するのである。つまり文化的自由主義が權威があるのは、それが道德的（普遍間的）自由主義に他ならぬからだ、といふ論據になるのである。もしこの論據が正當なものならば、文化的自由主義こそ、リベリズムの最後の最高の形態でなければならなくなる。

だがこゝには一つの微細な錯誤が潜んでゐる。そしてそれが大きな誤謬を産むのである。文化的自由主義が如何に文化的であり、従つて超經濟的・超政治的であり、即ちその意味に於て如何に非現實的なりベリズムだとしても、そのことは何も、この文化的自由主義が超歴史的な所謂道德的な範疇としての自由主義だといふこととは一つでない。自由主義の一部分乃至一部面に他ならなかつた文化的自由主義を、自由主義全體に及ぶ道德的範疇としての自由主義と同じに考へることは、無論許されない筈だ。無理にさう考へるためには、道德的範疇としての自由主義なるものを、特に道德的、自由主義とでも呼ぶべきものにまで變更しなければならぬ。さういふ道德的、自由主義ならば多分文化的自由主義と同じである他はないだらう。だがさうすれば、さういふ道德的、自由主義

は、歴史的範疇としての自由主義なるものゝ有つてゐる歴史的制限から自由だつたといふ、あの道徳的範疇としての自由主義の有つ「自由」をば、もはや保證されてはゐないのだ。

この論法で行くと、假に文化的自由主義が今日成立するとすれば、それが同時に道徳的範疇としての自由主義といふ少くともその妥當性を否定出來ないものと一つであるといふ論據から、この文化的自由主義の成立は自由主義一般の成立を告げるものだといふこととなり、かくて經濟的自由主義も政治的自由主義も、却つてこの文化的自由主義を根據にして初めて成立出來るといふことになる。即ち經濟的・政治的・自由主義は、何か道徳的根據によつてその成立を權威づけられることになる。そして例へば政治的自由主義の反對者などは、不道徳だといふ理由によつて非難されねばならなくなる。——だがそれだけではない。この文化的リベラレンは又、往々にして、政治的（又經濟的）自由主義（乃至自由）などを問題にすることなく、單にこの文化的リベリズムを固持することだけによつて、一般的にリベラリストであるといふ權利を獲得出來るかのやうに思ひ始める。政治上の自由などは本當はどうでもいゝ、大事なものは吾々の逞ましい自意識だ、などと、さういふ風に文學者の文化的リベラレンは主張し出すのである。

文化的自由主義の弊は、それが自分の自由主義としての一般性を装ふために、道徳的範疇としての自由主義なるものを利用して、之を道徳的自由主義にまで植ゑかへることである。文化的自由主義は、道徳的自由主義に變質する。それはもはやたゞの文化に於ける自由主義ではなくて文化主義的自由主義にまで居直る。之は廣義の文

學者の意識に於て往々見受けられる形跡だから、私はかつて之を文學的乃至哲學的自由主義と呼んだ。(一一、一五參考)。

さてかうして、自由主義の「文學的」な哲學體系が初めて成立する。文化的自由主義は自由主義の一部面乃至一部分の名に過ぎなかつた。處がこの一部面一部分が獨立を宣言し、自由主義全體の統一運動を始める時、それは自由主義全般に對する一つの主義・一つの哲學的態度・を意味することになる。こゝに初めて「自由主義の哲學」(但しその一半の場合で他の場合は後で書くが)が発生する。こゝでは哲學的範疇の代りに文學的な範疇が使はれる(これに就いては既にこの書物で説明した——一一)。それが文學主義的な自由主義哲學たる所以である。例へば今日の文藝的評論に於ける各種の人間主義が私かにこの自由主義哲學に基いてゐるのであつて、もしこの自由主義哲學から政治的な歸結を惹き出せるとしたら、その政治的結論は推して知るべしなのである。讀者は多分この哲學が轉向文學者の一部のものゝ支柱となつてゐることを發見するだらう。

注意すべきはこの文學主義的自由主義の哲學が、決して所謂文學にだけ限られて使はれてゐる思想體系ではない、といふことだ。寧ろ却つて、今日のブルジョア哲學の主なもの多くにこそ、この自由主義的學のメカニズムが潜んでゐることに注目しなければならぬ。例へば西田哲學は或る何等かの自由主義を讀者に感じさせるだらう。もしさうだとすれば、その自由主義とは取りも直さずこの文學主義的自由主義(即ち又道德主義的自由主義)なのであり、だからこそこの哲學は一種の自由主義哲學だといふことになるのである。この意味に於て自由主義

哲學に屬するものが、今日の日本のブルジョア哲學に於て如何に多いかといふことは、甚だ興味のある點である。一見政治的自由主義とは何等の關係もない各種の教養ある哲學は、このやうにして多くは矢張自由主義の哲學に歸着するのである。

このタイプの自由主義哲學者が、この教養に基く政治常識に於て多少とも合理的であり進歩性を有つてゐるに拘らず、又理論的に云てマルクス主義的文化史の思想史上の比重を尊重し之に同情を示すことを一應の義務と考へてゐるにも拘らず、例外なく唯物論の敵對者であることは、決して偶然ではない。なぜならこのタイプの自由主義哲學は、結局文化的自由主義の埒内だけに終始しようと決心してゐたからである。生産力や權力といふ社會の根抵にある物質的諸力とはこの自由主義は何の關係もひつかゝりもないのだつた。唯物論はこの哲學にとつて元來不用だつたのである。處でこの自由主義哲學者を、そこから唯物論に對する敵對にまで移行させるには、一寸したいやがらせだけで充分なのである。以上の點は、文化的インテリの代表者とも見做し得る文學者の意識に就いても、少しも變つた處はない。

さて以上は、文化的自由主義を地盤として發生する自由主義哲學の場合であつたが、次に經濟的乃至政治的自由主義を地盤として發生する別のタイプの自由主義哲學に就いて考へよう。

一體文學的自由主義哲學は、一見何等の自由主義を説いてゐるとは見えないのが恒だが、それはつまりこれが

充分な意味での自由主義哲學でなかつたことを物語つてゐる。元來經濟的乃至政治的自由主義を飛び越して、いきなり文化的自由主義に立て籠つた結果出て來る自由主義が、充分な意味での自由主義哲學を齎らさないことは寧ろ當然だらう。本格的な、或ひは正札通りの、自由主義哲學は、經濟的・政治的・自由主義を地盤として出發を始めなければならぬ。さうすれば文化的自由主義もおのづからその領野に取り入れられることになるだらう。

この第二のタイプの自由主義哲學は今日の日本では決して多いとは考へられない。だがその最も著しい形は河合榮治郎教授の努力の間に現はれてゐる。努力と云つた意味は、教授自身の從來の意見によると、自由主義の哲學はまだ充分に成立してゐないのであつて、それを成立させるべく今現に努力しつゝあるのがこの河合教授達だからである。(「改革原理としての思想體系」・「中央公論」一九三五年五月號、其他)。

河合教授によれば、云ふまでもなくリベラリズムは資本主義の發生に基いて生じたイデオロギーなのである。だが、その初めに於てさうだつたといふことは、いつまでもさうだといふことを意味しない。一般に、又特にマルクス主義者達は、自由主義が資本制的制限を有つてゐるから到底社會改良主義以上には出ることの出來ないものだと言ふが、それは早計も甚だしい。「現段階の自由主義は社會改良主義より逸脱して社會主義にまで自己を發展させてゐる」のだ、と教授は注意を促すのである。こゝで社會主義といふのは云ふまでもなく資本主義の對立物のことを指すのであるが、處が日本やドイツのやうな特殊の國情に於ては、現存社會秩序の原理は單純に資本主義乃至その意味に於けるブルジョア・リベラリズムではない、封建主義の殘存物が極めて多いことがその

特色をなしてゐる。だから教授によれば、日本の現段階の自由主義は、同時に資本主義と封建主義とを敵として持つてゐるのである。封建主義に對しては所謂リベリズムを、そして資本主義に對しては社會主義を、對立させねばならぬ。このリベリズムと社會主義との有機的統一・體系的結合こそが、現段階の自由主義だ、といふのである。

自由主義は社會主義だといふ。ではどういふ社會主義なのか。教授によれば、現段階の自由主義（＝社會主義）は理想主義に歸着するのである。處でマルクス主義は理想主義ではない、ないどころではなく理想主義の反對物だといふ意味に於て、即ち教授の想定によると「理想」を否定するといふ意味に於て、唯物論であつた。だから少くともこの社會主義はマルクス主義の反對物でなくてはならぬ。——封建主義に反對し、資本主義に對し、更に共產主義（マルクス主義）に反對するこの現段階式自由主義は、一體どこへ行くのだらうか。

處で河合教授が現段階式自由主義を理想主義だと説明するには、自由主義の歴史が根據を提供してゐるのである。教授によれば自由主義は自然法から功利主義を経て遂に現段階に於て理想主義に到達したといふのである。——だが理想主義的自由主義は、恐らくトーマス・ヒル・グリーンの倫理的自由主義を範型とするだらう。このカント化された非アングロ・サクソンの倫理學者グリーンは河合教授の詳しく研究する處であるが、十九世紀の八十年代に死んだ人だから、非常時日本の現段階的自由主義の範型として適切であるかどうかを私は知らない。がとに角、經濟學上の自由主義者であり又議會主義者でもある處の河合教授が、著しく倫理的な觀點からかう

した自由主義を照して見せるといふことを、覚えておかねばならぬ。

河合教授の自由主義即ち理想主義とは、個人々格の云はゞ社會的成長を目的とする主義のことである。無論社會に於ては自分一人が人格を成長させることは出来ないし、又それはよろしくないことだ。「公共のためを思ひ」
「不幸なる同胞」に同情を寄せたり何かすることによつて世間の皆々の人格の生長を欲することが、取りも直さず自分自身の人格の社會的成長になるのである。かういふ理想を有つことを云ひ表はすこの理想主義は、だから第一に「道德哲學」でなければならず、そこから又この道德の實現のための多少具體的内容を意味する「社會哲學」とならねばならぬ。即ちこの自由主義的社會哲學、否社會哲學的自由主義によれば、政治的には國家主義反對や議會主義、經濟的には資本主義による強制からの自由(舊いブルジョア・リベリズムは國家による強制からの自由であつたが)、などがそのドクトリンとなる。

で教授の自由主義が理想主義であるのは、人格の自由な成長といふ道德的理想(グリーンはその「プロレゴメナ」に於て極めて詳しく之を分析してゐる)を持つからこそ、理想主義であつたに他ならない。この自由主義は倫理主義だつたのである。この點から云ふと、この折角の經濟學的政治學的自由主義哲學も、例の先に云つた文學者や文化哲學者の道德主義的自主主義と何の變る處もないのである。實際倫理主義は今日の一般のブルジョア哲學の共通な一つのトリックにぞくする。彼等によれば政治や經濟といふ社會機構は、倫理道德の理想や常爲に還元される。そしてそこから「社會哲學」や「政治哲學」や「經濟哲學」のあるものやが、發生する。云はゞかう

だ、一切の國民が軍人に還元される（學國皆兵）、そしてそこから將官や佐官の「軍人」が「國民」を代表する。だが之は果して眞面目な論理だらうか。

「倫理」主義が一つのトリックであると全く同じ構造に於て、「理想」主義も亦一つのトリックである。もし理想を有つことが理想主義なら、マルクスこそ最もシッカリした理想主義者であつたらう。にも拘らず彼は理想主義（又の譯語は觀念論）の代りに唯物論を採用した。なぜといふに彼の社會主義的理想（それは人間の本當の自由にあつたことを忘れてはならぬ——「ドイツ・イデオロギー」を見よ）といふ觀念の上の目的を達するための物質的な實際手段が、唯物論的認識と夫から出て來る方針とだつたからだ。マルクスは河合教授や小泉信三教授や其他ありと凡ゆる倫理學者や哲學者が心配するやうに、事物の必然的法則の認識と行動の實踐的方針とを、理論的に混同したものでなければ、又別々に考へなければならなかつたでもない。現實が論理に、事實が價值に、轉化することこそ唯物論によるデアレクティブなのである。と云ふのは、元來論理關係乃至價值關係なるものは、現實乃至事實が人類の經驗によつて原理にまで要約されたものなのだ。この點を忘れるならば、今日現に行はれてゐる一切の文化の科學的批判などは完全に理解出來ない筈だ。——處でマルクスに於ては唯物論的手段と理想的な目的とは別々なものでもなければ又單純に一つのものでもない。であればこそこの手段が目的の手段として實地に役立つといふ資格を得てくる。處が河合教授の理想主義によると、目的が理想だから手段も亦理想でなければならぬらしい。例へば自由を得るための手段は又自由な「議會主義」でなければならぬ。ブルジョア

ジの所謂議會主義といふ手段に依らないとなぜ手段一般が不自由になるのかと吾々には判らないが、とに角目的と手段とを私かに混同するのがこの「理想主義」のトリックなのである。

教授はマルクス主義が、物質的手段を目的であるかのやうに考へて目的と手段とを混同してゐるから、マルクス主義に反対しなければならぬと云ふのであるが、この混同こそ却つて教授等の「理想」主義者の代表的な特徴なのである。理想主義が意味を有ち得るのは、單に倫理的な態度、さういふ人間的情緒、さういふ心構へ（清澤冽氏は自由主義をかうした「心構へ」と考へる）としてだけであつて、哲學體系となればそれは他ならぬ觀念論の體系のことだ。觀念論が一般に哲學體系としてどういふ根本缺陷を持つてゐるかは屢々述べたが、かうした理想主義のトリックが取りも直さず今の場合のその適例なのである。

假にいつも眞理・眞理と云つてゐる人間がゐるとする。眞理を説明するにも眞理、眞理を擁護するにも眞理だ。さうするとさういふ人間は人から眞理主義者といふ綽名を頂戴するに相違ない。つまりこの眞理主義が即ち眞理でないといふ認定を興へられるのである。「理想」主義や、「自由」主義を、さうした綽名にしないことが、理想そのものと自由そのものとのために必要だらう。理想と自由との信用を落させるものが他ならぬ「理想」主義者であり「自由」主義者である河合教授でなければ幸ひである。マルクス主義者も亦……………
其他一切の（河合教授の所謂「形式的」及び「實質的」自由を、人間的理想としての自由といふ目的のための、手段としてあくまで之を尊重する。だが自由といふ目的を設定し更に又この特定の自由行爲を手段として尊重す

ることが、すぐ様自由「主義」だと考へるのは、たゞ「自由主義者」だけなのだ。——自由といふ道德的倫理的
情緒や直覺が、すぐ様自由主義といふ哲學的理論となるといふ保證は、一體どこにあるのだらうか。情緒が體系
へ一氣呵成に移り行くかも知れないといふ人間的危険について、最も慎重である習慣を持つてゐるものが、唯物
論だつたのである。

で、もし自由を愛好するといふことから（唯物論者は恐らく誰よりこの自由を愛求しその妨害を誰よりも憎惡
するが）、自由主義といふ獨自な哲學體系がすぐ様約束されるとしたならば、靴屋は靴哲學を、床屋は頭髮哲學
を有つことにならう。——豊かな情緒の自由主義は哲學組織とならうとする時、忽ち平板な貧寒な理論となる。
と云ふことは、自由主義そのものが、決して本當の自由主義の正當なイメージでなかつたことを證據立てゝゐ
る。河合教授が自由主義哲學の未成立を憤慨しなければならぬのは、決して教授の偶然な不幸ではないのだ。

自由主義の所謂「顛落」に就いて最も興味を感じてゐるものは云ふまでもなく唯物論ではなくて日本主義であ
る。處がこれまで、日本主義の側からする自由主義の多少とも理論的な批判は、甚だ少ないやうだ。藤澤親雄氏
の「自主主義を論ず」（『社會政策時報』一九三五年五・六月）などが多分最も注目すべきものだらう。

だが藤澤氏はその専門である政治學に因んで、眼中には政治的自由主義しかないのである。氏によると、今日
政治的自由主義はすでにその役割を終へた、といふのである。法治主義たる自由主義的國家理論は、國家を社會

から出来るだけ引き離し、國家なるものから出来るだけ社會的倫理的な意義を差し引いて、わづかに法治的行政行爲の機能だけを國家の側に残さうといふ一貫した企てである。社會の倫理的（又しても日本主義者までが倫理的！）權威は、かゝる自由主義的國家の與り知つたことではない。——處が併し、ヨーロッパに於ても、かろした法治主義的自由主義が今やその役割を終へ、その代りに、之を包含して立ち現はれたものが、全體國家の觀念だ、と氏は警告する。なぜ全體國家かと云ふと、そこでは社會全體が即ち國家であり、各社會人が又國家の一員としての資格に於て初めて人間なのだからである。國家の機能は社會の凡ゆる内容に滲徹する。社會人の個人的私事などははや許されない、といふことになるらしい。

かくて全體國家は、國家本來の（？）社會的權威を取りもどす。處でこの權威なるものは決してたゞの權力のことではない。元來自由主義者は權力しか知らない。だからこの權力が缺如してゐることを「自由」だと考へることしか知らない。（全く河合教授などはさうだ。）處が氏によると、そんな自由はたゞの消極的自由のことではない。本當の積極的な自由は、かろした權力と相容れないどころではなく、寧ろかろした權力と結びついてゐるものなのだと言ふ。かろした積極的自由と權力とが結びついたものを含むものこそ、例の權威だといふのである。

藤澤氏はこゝでナチ・ドイツの國家學者（カール・シュミット達）を紹介し又は模倣してゐるのである。でつまりわれ等の指導者ヒトラー」のことを思ひ出せば、この權威とか權力とか積極的自由とかといふものゝ得體が知

れるのだ。——處がヒットラーはまだ決して日本人である藤澤親雄氏の權威の概念を満足させない。國家の本當の權威は傳統と血統との上の必然性を必要とする。その意味に於て日本帝國こそこの權威ある全體國家の模範だといふことになるのである。

それから後は、殆んど凡ての日本主義者に特有な語源學的・文獻學的・な駄洒瀝に歸着する。たゞ傾聽すべき唯一の點は、×××が自由主義乃至左翼の國家理論であり、之に反して×××は右翼の國家理論であるが、日本主義こそ中道を行く偏倚せざる國家理論だといふことだけだ。

自由主義はマルクス主義と同じ本質のものだといふことになるのだから、唯物論は今や自由主義のために大いに辯護しなければならぬ破目に陥つたわけだが、唯物論は何よりも、民族の歴史の「科學的」研究を以て、即ち唯物論的・史的唯物論による日本歴史の研究を以て、之に答へなければならぬだらう。そして歴史の唯物論的分析にかけては、矢張り自由主義よりも唯物論の方が本格的ではないだらうかと思ふのである。つまり自由主義を最も根柢的に擁護するものは、自由主義ではなくて唯物論だ、といふことになる。尤もこの際、自由主義者の主觀的な情緒がこの結論に對してどう反應するかといふことは、保證の限りではないのだが。

結

論

二〇 現代日本の思想界と思想家

——思想の資格に於ける唯物論の優越性に就いて

思想界を右翼、中堅、左翼といふ風に區分することは今日の常識になつてゐる。世間では即ち各種のフッシストの思想、各種のリベラリストの思想、各種のマルクシストの思想、といふ具合に區別しようといふのである。處がこの常識は極めて皮相な社會通念に基いてゐるので、例へば同じくマルクシストと云つても、その本質から云ふと社會フッシストに數へられるものが非常に多いし、又自由主義者に近いものも少くない。同様に自由主義者の内でも亦、時には實質上の自由主義者の資格を持つてゐるものもなくはないが、その大部分は煎じつめると社會フッシスト乃至フッシストに他ならぬ。だからマルクシストとかリベラリストとか、それから又フッシストとかいふ區別は、一應の便宜上の區別としてはとも角、それ以外にあまり根本的な意味のあるものではないやうに見えるのである。少くとも、フッシズムにも反對だしマルクス主義にも反對だから、自由主義を採る、と云つたやうな見當づけほど馬鹿げた常識はないのだ。

云ふまでもなく、フッシズム・リベラリズム・マルクシズムの分類は、現在の社會の階級×立の關係から客觀的

に導き出されたイデオロギーの類別なのだから、終局に於ては之は無論無視してならない原則にぞくしてゐる。この終局的な尺度がなければ、今日の思想界に就いては多分一言も口を挿むことは出来ないからだ。だが、何がファッションで何がリベリズムか、又何がマルクス主義かといふことになる。世間の通念や又イデオログ達の見解の間に、單に要點の上での一致がないばかりではなく、お互ひに根本的に倒錯した理解さへが行はれてゐるのが、直接の事實だ。例へば日本の今日のファッションスト達は自分達の思想を往々にしてファッションに對する反對説だと唱へ出すし、自由主義者は自由主義をば、却つて自由を追求することからの自由によつて理解しようとさへしてゐる。さうして見ると、自由主義は實質に於て自由主義反對だといふ結果になるのである。自稱「マルクス主義者」達はマルクス主義を攻撃することによつて、わづかにマルクス主義者であることが出来るといふ具合だ。このやうな錯綜と倒錯とは、ファッション・リベリズム・マルクス主義といふやうな社會的な客觀現象としてのイデオロギーの區別によつては到底問題が盡くされず、ファッションスト・リベリスト・マルクシストといふイデオログの主體的な條件の下にしかこの問題を取り上げてはならない、といふことを示してゐる。つまり之は、思想界は思想家の思想を中心にして出來上るものだといふ、判り切つた關係に他ならないのだ。思想家自身が自分の思想に就いて懐く主觀的な見解と、その思想の客觀的な意味との喰ひ違ひが、この錯綜と倒錯とを産むのである。そこで世間の例の分類常識は、時とすると思想家の主觀的な自己評價の側についたり、或ひは又時とすると思想家の思想の客觀的意義の側についたりするので、混亂し動搖せざるを得ないのである。

世間の常識で、單純にあればマルクシストだ、あれはフッシストだと云ふのは、その限りでは、極端に云へばあれは政友會だ、あれは民政黨だ、といふやうなもので、所謂レッテルは外から貼つたものなのだから、あまり眞面目に氣にかけるべき問題ではない。たゞこゝに意味のある點は、無論、イデオロギーを政治的に分類することによつてその社會現象としての特徴をハッキリさせようといふ企てにあつたのである。なる程思想をイデオロギーとして社會的聯關の下に捉へるには、之を政治的イデオロギーから切り離して問題にすることは絶対に許されない。だが、さうかと云つて、このイデオロギーの政治的性格自身が、その最も著しいが併し結局はごく直接に手近かにある手取り早い一特徴に過ぎないのだ、といふ點を見落してはならぬ。諸イデオロギーの本當に根本的な特徴は、もつと奥の方にあるのであつて、單にそれが必然的に夫々の一定の政治的イデオロギーにまで、直接に或ひは又間接に、歸屬され得べきだ、と云ふに過ぎないのである。だから、之を政治的イデオロギーに歸屬させた結果だけを見れば、それだけでは一向そのイデオロギーのイデオロギーとしての特色が浮び出ない場合が少くない。或る種の哲學的イデオロギーや、又特に自然科學的イデオロギーなどは、その好い例なのである。フッシズムの物理學と云つて見た處で、又自由主義的數學と云つて見た處で、夫だけでは殆んど無意味な特徴づけに終るだらう。イデオロギーとしての思想を單に右翼・中堅・左翼と云つたやうな「社會學」的社會常識で片づけ得ない所以が之なのだ。だからかういふやり方では、思想界の分布圖など書けるものではない。なぜなら具體的に各思想家をその分布圖に入れて見る段になると、單にハミ出してうまく行かぬだけではなく（ハミ出すのは仕方

のないことだ)、恐ろしく見當違ひな籤にらみな展望になるだらうからだ。

で私は右翼・中堅・左翼、乃至フッシズム・リベラリズム・マルクシズム、と云つたやうな社會學的思想界分布圖の代りに、もう少し合理的に内容に立ち入つた分布圖を使はなければならぬ。云はどもつと哲學的な分布圖を必要とするのである。思想と云へば世界觀と思想方法との結合のことだが、之が古來觀念論と唯物論に分類されて來てゐることは、今更云ふまでもない。處で實は之こそが、今日の思想界の社會的分布圖を與へるのに、一等役立つだらう當のものに他ならぬ。

觀念論と唯物論との對立と云ふと、世間のスレ、カラシな常識は、又か、といふだらう。處が世間では一向この二つのものとその對比との現代に於ける意義を理解しないどころでなく、この二つの言葉そのものゝ意味をさへ決して實際的な形で擲んではゐないのだ。それだけではなく、觀念論的な哲學概論によつては勿論のこと、唯物論的な哲學教程によつてさへも、この觀念を實際的な現下の社會的意義の下に充分捉へてゐるとは云へぬかも知れない。具體的な點は段々見て行くとして、少くとも觀念論と唯物論とが、單に世界觀であるばかりではなく、之と聯關して同時に論理であるといふことを、世間はあまり知つてもゐないし考へてもゐない。之はつまり、思想といふものをたゞの觀念か何かと考へてゐる常識に由來することだが、思想といふのはたゞ或る觀念を所有したり之を振り廻したりすることではなく、實際をよく見ると判るやうに、或る觀念を推し進めて行くことによつ

て之を使ふことをいふのだ。思想とは觀念成長の組織機構を意味するのである。この組織が廣く論理と呼ばれるものであつて、そこに思想の貞操とか貫徹性とか徹底性とか黨派性とかいふものも横はる。ヘーゲルなどは之を「推論」といふ言葉で云ひ表はした。この論理の用具がそして範疇組織といふものなのである。——で思想はかうして世界觀から始めて範疇組織までを含まなければ成り立たないのがその實際だ。もし思想家といふものがあるなら、夫は思想のかうした組み立てを身につけた者のことで、たゞの觀念を所有することなら子供でも狂人でも出来るだらう。觀念論とか唯物論とかいふ思想のこの原型はだから、たゞの世界觀ではなくて同時に論理だつたのだ。友松圓諦氏だつたか、(尤も獨り彼に限らないが)、觀念論か唯物論か、などいふ問題はたゞの閑つぶしの「戲論」に過ぎないと云つて問題を廻避しようとしてゐるが、彼等の思想家としての無資格は、かういふ點に最もよく現はれてゐる。觀念論と唯物論との對比は、單に思想乃至思想界の分布圖を與へるばかりではなく、この對比に就いての自覺は、思想家自身の思想家としての資格を決定することにもなる。無論思想家としての資格のない思想家といふものも、社會的に思想家として存在してゐるといふ事實は、後に見る通りだが。

特に唯物論と云ふと世間では最近特別に妙な觀念を有つものが多い。唯物的なものであるとか唯物思想であるとかいふのであるが、一體それが何を意味するのか、云つてゐる人間自身全く判つてはゐないらしい。かうした理論無用の思想的暴力團式見解は、無論眞面目に相手になれないものだが、併し之が案外世間の一部の人間の常識に一致してゐるやうに見える。現在の日本では貴族院や衆議院でもかういふ見解が立派に通用する、それ程

立派な××なのである。

日本に於ける現代の唯物論は辯證法的唯物論と呼ばれてゐる。この思想は公平な哲學史的考察に従へば、實は世界の哲學史の現代的要約に他ならない。所謂觀念論の諸課題（例へば主體の問題、個人・意識・自由・其他の問題）は、之によつてこそ批判的に解決され又は解決され得べきものであるが、處でこの肝心の辯證法的唯物論自身が今日様々な形で歪曲されて理解されてゐる。

第一はこの唯物論を客觀主義だと考へる見解である。唯物論は主體の問題を主體の問題としては取り上げないものゝことだと考へる。大森義太郎氏などがインテリゲンチヤの問題をインテリゲンチヤの主體的條件（インテリジエンス）の問題として取り上げずに、専ら「客觀的」な社會層や社會階級の問題としてしか取り上げないのは、かろした客觀主義の一例に過ぎないが、之は唯物論とさへ云へば、人間の精神を石か水のやうな物體と考へる思想だと思つてゐる卑俗な常識とあまり相距るものではない。元來今日の唯物論は社會的にはプロレタリアートと農民とに歸屬すべき思想であるのだが、今の例では、多分に、サラリーマン層乃至現在の廣義に於ける學生層（所謂評論雑誌の讀者層）或ひは又官僚群に歸する「唯物論」が見受けられるわけである。向坂逸郎氏などのこの點の見解は之と似たものゝやうだ。唯物論もかうなると、もはや思想と云ふよりもサラリーマンならサラリーマンの云はゞ社會的趣味に他ならない。

唯物論の客觀主義化の場合には他に限りなくあるが、それはとに角として、今度は反對物として、唯物論の主觀

主義化を考へて見ると、之も亦ごくありふれた思想現象なのである。その内で最も特徴のあるのは辯證法的唯物論を史的唯物論と考へる、唯物史觀主義だらう。之によつてマルクス主義は一つの歴史哲學にまで轉向させられる。三木清氏はこの點で最も功績(?)のあつた人で、彼が嘗つて影響を與へた多數の學生や學者の内には、この唯物的歴史哲學を通じて初めて、自分の觀念論的傾向と唯物論との妥協を企て得た者が少なくなかつた。私などもその一人であつたし、岡邦雄氏などもさうだつたが、今では二人とも綺麗にさうした哲學青年的態度は捨てゝ了つた積りである。船山信一氏など最も鮮かにこの哲學趣味を脱却した人で、彼の思想の包括性や伸縮性や實際さは兎に角として、今ではまづ唯物論の優等生になつたと見ていゝ。今日の三木氏の立場に接近してゐる少數の文學青年達は問題にならない種類のものだが、それにも拘らず三木氏の過去から今日に到るまでの影響に相應するものは、色々の形で意外な處に現はれてゐる。田邊元博士は自然辯證法なるものゝ本來の意義を承認しない唯物論理解者の一人であるが、之も亦史的唯物論主義に對する博士の特別な同情と無關係なものではない。無論田邊博士は元來少しも唯物論者ではないのだが、で、かうした唯物史觀主義が日本の「教養ある」小市民層の哲學趣味や文藝趣味に投じることによつて繁榮してゐるアカデミックに卑俗な夫々の唯物論(?)であることは、すぐ判るだらう。

唯物論の歪曲は一概に云つて了へば取りも直さずそれだけ觀念論なのだから、之は觀念論の項に譲らなければならぬが、併し今一つの例外な場合を注意しておかなくてはならぬ。辯證法的唯物論は云はゞプロレタリア唯

物論であるが、之は一面に於てはフランスのブルジョア唯物論からの發展だと見做される點を有つてゐる。今日の日本でさういふブルジョア唯物論を代表する殆んど唯一の、而も非常に著名な人物は長谷川如是閑氏だらう。日本に於けるブルジョア唯物論は、かつて、啓蒙哲學としては福澤諭吉氏によつて、フランス唯物論としては中江兆氏によつて、ドイツ唯物論としては加藤弘之氏によつて代表されたが、第一のものは日本ブルジョアジーの日常處生訓として解消してしまひ、第二のものは幸徳秋水氏や大杉榮氏のアナキズムを通つて現在では思想上の支配力を失つてしまひ（これは新居格氏などに記念品として残つてゐる）、第三のものは最近亡くなつた石川千代松博士で家系が斷たれたやうに見える。如是閑氏だけが今日、割合総合的なそしてよくこなれたイギリス風のブルジョア唯物論者として残つてゐるのである。

氏の思想態度は極めて「唯物論的」である、と云ふのは氏は實證的な常識以外に何等の哲學をも認めないのである。彼の思考組織がそのものとして取り出されることを氏は好まない、さうした哲學が、論理が、嫌ひであるやうに見える。その癖氏の思想のやり口には一定の顯著な組織があるのであつて、それが一貫した特色として誰の眼にも一眼見て判るやうに出來てゐる。たゞその論理組織を自覺的に展開することが、何等か觀念的な態度に墮するものと信じ切つてゐるのである。氏の唯物論が辯證法の實際上の有用性を認めず従つて辯證法的唯物論に移らない理論的な根據はこゝに横はる。——如是閑氏の唯物論は決して唯物論の歪曲ではない、寧ろ未發展な唯物論がそのまま爛熟したものに他ならぬ。處がその唯物論の未發展といふ處から、實は色々の觀念論的な動搖が出來るので

あつて、氏がフッシストのレッテルを貼られるのもそこから出て来るのだ。ブルジョア・リベリズム（敢へてブルジョア・デモクラシーとは云はぬ）の思想の運命は、今日どれもこの途を選ぶ他はないやうだが、この運命に組織的な思想根據を與へた唯一の思想家が如是閑氏に他ならぬ。

例へば河合榮治郎博士は自由主義の哲學を提唱してゐる。併し唯物論と觀念論との對立を抜きにして、いきなり自由主義といふ經濟的乃至政治的文化的イデオロギー（河合氏のは經濟的イデオロギーに由來するのだが）を原則として哲學を築かうなどといふのは、丁度靴屋の哲學を考案したり床屋の哲學を工夫したりするやうなものだ。之では觀念は出來ても思想にはならぬ。自由主義哲學が今日の日本に未だに事實上存在しないのは、決して偶然ではない。——それから同じくリベリストと云つても馬場恆吾氏や清澤冽氏は、世界觀的背景と論理組織とがハッキリしてゐないから、充分な意味で思想家に數へることは出來ないやうだ。

では本當に唯物論的な思想家はどんな人かといふと、嚴密に云へば夫が極端に少ないのである。單に本當に辯證法的唯物論を身につけた人が少ないからばかりではなく、さうした唯物論者で、たゞの學者や専門家に止まらずに思想家の域にまで到達してゐる人が、甚だ稀だからである。だが之は決して無理からぬことで、唯物論的世界觀を唯物論的組織に従つて、具體的に分析し包括的に統一して、之を唯物論的思想體系にまで形象化することは、觀念論の場合とは違つて、そんなに容易に出來ることではない。なる程多少とも唯物論的な社會科學者は非常に多い。例へば平野義太郎、山田盛太郎、小林良正、山田勝次郎、大塚金之助、服部之總、羽仁五郎、それから猪俣

津南雄、土屋喬雄、向坂逸郎、有澤廣己、石濱知行、佐々弘雄、大森義太郎、其他の諸氏を數へることが出来る。多少とも唯物論的な哲學者や文學理論家は併し、もはやあまり澤山はゐない。高々哲學では三枝博音、岡邦雄、船山信一、永田廣忠、秋澤修二、本多謙三、其他。文學では（藏原惟人、宮本顯治）森山啓、窪川鶴次郎、中條百合子、青野季吉、其他の諸氏である。自然科学者數學者になると多少とも唯物論的な人物はごく稀になる。わづかに小倉金之助博士や再び岡邦雄氏其他を數へることが出来るだけだ。而も以上あげた人の内でも、どこまで果して本統に唯物論者の名に價ひするかと、夫々の人物に就いてすでに問題だらうし、それだけではなくたどの學者や専門家では、まだ思想家とは云はれないのは前に云つた通りで、夫は丁度たどのジャーナリストや批評家が思想家でないのと同じなのである。——唯物論的になればなる程、思想家としての資格が嚴重になるのである。

だがそれにも拘らず唯物論は今日最も包括的で統一的な客觀的な世界觀であり、又最も實際的な組織的な論理であるといふ點を、見落してはならない。實は今日の唯物論は、初めから「思想」としての根本特色を最もよく具へてゐる思想なのである。現在吾々はこの唯物論に據るのでなければ現實的で統一的で組織的な思想を、科學的な批判能力を、有つことが出来ない。と共に多少とも唯物論的な今舉げた人物は、殆んど例外なく、一種の評論家・批評家、ジャーナリスト・エンサイクロペディストであることによつて、一般の思想家の水準を抜き得る一應の思想家だと云つてもいい。たゞ、思想家に科學的批判家としての資格を、非常に嚴重にすることが出来る程に、唯物論そのものが他に較べて思想の資格に於て進んでゐると考へられるのである。世間の卑俗な常識をさへ無視し

てかゝれば、唯物論が今後の唯一の思想源だといふことが、ハッキリ呑み込めるだらうと思ふ。

その證據として、所謂觀念論（自らは觀念論と稱さなくてもよいし又觀念論反對と號しても構はないが）の各種のタイプを、その思想としての資格に於て検査して見よう。萬華鏡のやうに、多彩な眼まぐるしい光景の内に、殆んど思想と稱するに足るものがないのを讀者は見るだらう。

日本の一等獨創的で一等卓拔な思想家として、世間は西田幾多郎博士を推すだらう。なる程最も卓越した頭腦とか深刻な思索力とかいふものを問題にするならば、或ひは博士を少くとも第一級に推さねばならぬだらう。併し吾々は今英雄傳を問題にしてゐるのでもなければ素質の心理學を問題にしてゐるのでもない。問題は博士の思想、哲學にあるのであつて、思想は頭腦と一つではないのだ。西田哲學はなる程極めて獨自なものであり、哲學史上哲學法の一つのエポックをなすものでもあらうが、そのことは必ずしも西田哲學の思想としての卓越を示すものではない。現に西田哲學が社會に就いてどういふ見解を示してゐるかをまづ見れば、このことは一等よく判ると思ふ。我と汝といふものゝ關係が西田哲學による社會理論の終局の鍵であるが、一般に歴史的な社會がかういふ個人的乃至倫理的人類愛的な合言葉で解明されるといふやうな思想は、それが誤つてゐるか否かは別としても、決して優れた思想ではあるまい。まして之によつて現在の社會の特色・矛盾・動向に就いて説をなすことは、全く出来ない相談でなくてはならぬ。その意味で西田哲學は社會思想を殆んど全く缺いてゐるとさへ云はねばな

らぬ。

西田哲學の思想的卓越さを讚美する多くのファンは、博士の文章の處々に現れるやうな常識的な人間的眞理に隨喜するに過ぎないのであつて、西田哲學の根本的な要點には殆んど觸れないのが普通だ。又東洋的神秘思想とおぼしいものをこゝに見出すからと云つて野狐禪めいた思ひ入れをやる讀者も之と同じことだ。西田哲學の本質は實はその所謂「無の論理」にあつたのである。だから西田學派はまづこの無の論理を使つて見ることによつて、西田論理が思想の形成に有効であるかどうかを實地に判定して見るべきだらう。處で田邊元博士は之を使つて見た殆んど最初の人ではないかと思ふ。博士は現實の階級國家の背後に國家の理念を想定すべく、この無の論理を用ゐてゐる。つまり現實の有_レ的國家を無_レ的國家によつて裡うちされたものと見做すことによつて、社會乃至國家の理想的な意義が、現實との矛盾なしに、合理的に解釋出來ようといふのである。

なる程現實の社會を解釋するのに、無としての社會理念といふ無色透明なメヂウムを通してやるのだから、現實はそのまま現實として再現されるに相違はなからう。だが現實的にはたゞそれでお終ひであつて、之によつて現實が現實的にどう變るのでもない。たゞ現實が理念によつて裏打ちされたと解釋されたゞけに過ぎないのである。かういふものこそが解釋の哲學・世界を單に解釋する處の哲學のことであつて、無の論理はこの解釋哲學の世界解釋（それが即ち觀念論的に考へられた「思想」といふものだが）の恐らく一等徹底した論理組織なのである。現實の世界を現實的に處理變更するに相應しい肝心な思想のアクチュアリテイは抜きにして、單にこのアク

チュアリティをつゝむイデーの意味の・秩序を打ち立てるのが、この形而上學の特色をなしてゐる。

今日の觀念論は一般に形而上學と呼ばれるが、夫は今云つたやうな點で具體的な内容を示すわけで、つまり地上の秩序の代りに天上の秩序で間に合はせる思想のメカニズムのことだから、之を一般的に神學的な思想と名づけていゝだらう。西田哲學が辯證法的神學（之は初め同志社大學の神學科あたりで紹介してから今日のアカデミックな宗教復興・キリスト教神學復興の樞軸をなしてゐる）に結びついて行つたり、田邊哲學が菩薩に合致しようとしたりするのも偶然ではない。——一體西田哲學型の一般的解釋哲學（後に云ふ特殊な形の解釋哲學に較べて一般的な）は主にリベラリストによつて支持されてゐるのであるが、かうした神學主義まで行けば客觀的な社會的價值から云つて、もはや決してたゞのリベラリズムの哲學ではなくなつて來る。

無の論理に立つ解釋哲學（觀念論思想）は、無といふ言葉が示してゐる通り、その論理に特別なメカニズムは含まれてゐないが、處で解釋哲學はその論理に色々のメカニズムを内容として挿入することが出来る。その一つの場合を文學主義と呼びたいと私は思つてゐる。その意味は哲學がその根本的な點に於て文學化されるといふ現象のことであり、従つて又、一般に思想そのものが、科學的な批判能力の代りに、文學的なモノローグにまで上づり萎んで了ふ場合を指すのである。

云ふまでもなく思想はたゞの所謂哲學や、又論理の骨組みのやうなものではない。たゞの科學的知識の集成などでもない。その意味に於ては思想はいつでも文學的な表象を伴ふ文學的な表現として現はれる。さうであれば

こそ、吾々は單に科學や哲學に於てばかりではなく、寧ろ却つて文藝の内にこそ、思想の具體的な姿を見出すとも考へるのだ。併しもう一遍云はなければならぬが、思想とはたゞの觀念のことではない。觀念の表現された文學なら文學といふものが、すぐ様思想の表現物とはならぬ。思想には思想らしくメカニズムが必要なので、之を缺いた文學は取りも直さず思想のない文學に他ならない。處で文學はいつでもそれが表現する思想内容を、文學的な具體的な表象の結合で以て云ひ表はす。それは當り前のことで、良いことでも悪いことでもないが、併しこの際注意すべき點は、表象必ずしも概念ではないといふことだ。即ち文學的表象を借りるからと云つて、その概念までが文學的だといふことにはならぬ。概念（論理は諸根本概念の機能組織だ）はあくまで科學的乃至哲學的——實際的で客觀的——である必要があるのであつて、單にその表象に限つて、少くとも文學の場合には文學的になることが許されるのに他ならない。處が今日の觀念論、形而上學、解釋哲學の一派は、科學的乃至哲學的な根本概念組織——それが唯物論だ——を思想のメカニズムとする代りに、文學的表象を媒介とすることによつて、文學的な根本概念組織を論理として持ち出して來る。さうすることによつて初めて、思想を唯物論から救ひ出すことが出來ると考へるのである。

その好い例は例のシュストフなどであつて、シュストフ選譯の監輯者である最近の三木清氏達による不安の思想などは、思想の文學主義化された典型だらう。ニーチェの譯も出つゝあるが、ニーチェと云ひキエルケゴールと云ひ、その思想の特色は文學主義的哲學のキャラクターにあることを注意しなければならぬ。問題は決して思想の表

現や文體が文學的に洗練されてゐるだけではないのだ。而も思想が文學主義化され、ば化される程、世間の卑俗な常識は之を愈々思想らしいものと考へたがるのだから、困りものである。

觀念論のこの思想現象は、文學の世界では文學至上主義に結びついて行くし、社會理論としてはインテリ至上主義に結びついて行く。必ずしも三木氏やシストエフやに同情してはゐない小林秀雄氏なども（之はブルジョア文藝評論家の内の「哲學者」の一人であるが）文學主義的な論理で物を云はざるを得ないのがその致命的な缺陷だらう。——それから社會現象から云ふと、この文學主義は一聯の文學者達の轉向現象と本質的な連りがあることを見逃すわけには行かぬ。政治的社會的行動に於ける所謂轉向はとに角として、唯物論的文藝意識そのもの、轉向による根本的な變質は、文學主義のメカニズムを意識的に利用したものに他ならない。

文學主義は元來、文學的リベリズムの一つの場合に相當する。元來日本の近代文學は封建的モラルティイに對する觀念的な批判の役割に従つて、一般にリベリズムを本流としてゐるので、特別な例外でない限り、文藝家の多くの者はリベリストに數へられる。豊島與志雄、廣津和郎、菊池寛、杉山平助の諸氏は多分最も意識的なりベラリストであるらしい。不安文學の一派も、又之が多少積極的になつた能動主義の一派も、云ふまでもなく自由主義者にぞくしてゐる。而もこの自由主義の意味そのものが文學的なのであつて、政治行動上の自由主義（それは必然的にデモクラシーの追求にまで行く筈だが）からは決定的に仕切られてゐる自由主義でなくてはならないのだ。政治上の自由主義としてもこゝでは全く超政治的な文學的概念としての自由主義でしかない。——

處でかうした文學的自由主義は、一見意外にもフッシズムに通じる道を有つてゐる。所謂能動精神にその危険があることは今日殆んど凡ての人から戒告されてゐる點だが、不安文學なども、その良心や人間性を通してすでにモラル的宗教に到達してゐる。そして一切の意味に於ける宗教の現在に於ける役割は、客觀的に云ふと、實はもはや決して自由主義ではないのだ。

解釋哲學の以上二つの典型は、その終局的な客觀的効果は別として、その直接の關心から云ふと、主に文化的インテリゲンチヤのインテリジェンスに訴へようとする處に成り立つてゐる。而もこの思想典型の内容が小市民層の關心に基くものであるために、社會的現實からの逃避か又は夫への不到達として現はれざるを得ない。たゞ西田哲學型の解釋哲學は比較的理論的なインテリジェンスの所有者に、之に反して文學主義型の解釋哲學は比較的情緒的なインテリジェンスの所有者に、愛好されるといふ區別はあるが。

處でもう一つの解釋哲學は之を文獻學主義と呼びたいと思ふ。一般に言語學的又は古典學的な知識を以て、斷片的に或ひは組織的に、現在の實際問題に對する解決の論據を構成しようとするやり方が之であつて、日本のアカデミー哲學の殆んど大部分のものは、ドイツ語文獻學か、ギリシヤ語文獻學かを哲學的思想の検討と混同したものに他ならない。無論かういふ「哲學」は何等の思想の名にも値ひしないだらう。併し文獻學主義が覗ふ處は實はもつと實際的な必要に揺り動かされてゐる場面なのである。日本帝國の歴史的現實(?)と或る種の都合の良い思想とを結びつけるのに必要なのが、實はこの文獻學主義なのだ。

獨り國學のものに限らず廣く儒教・佛教の古典の文献學的解釋に基いて、現代日本に於ける思想文物を批判し又は確立しようといふのがその目的である。日本の資本主義の物質的機構は、かうした東洋的な古典の内容をなす歴史的範疇と全く絶縁されてゐるにも拘らず、却つてその故に、この古典が日本資本主義の觀念的機構にとつて必要となつて來る。普通の條件ならば日本資本主義の上に立つべき一定の精神機構は、とりも直さず西洋思想・外來思想・唯物思想として、驅除されることになるから、日本思想乃至東洋思想・精神文明等々——それは現代とは全く歴史的範疇の異つた時期の所産である古典からしか惹き出せない——のための位置が空くわけなのである。日本精神主義・農本主義・大亞細亞主義のイデオログ達のフラーゼオロギーは、皆この文献學主義の拙劣な運用に他ならない。憲法の解釋も今後この手口で行くことになるだらう。——この類型にぞくするもので、これ程露骨で拙劣でない文献學主義は和辻哲郎博士や西晋一郎博士の倫理學だらう。後者は學究的な形に於ける全くの文献學主義者であるに反して、前者はそれが解釋學（ヘルメノエティク）にまで蒸溜され、そして更に夫が人間學にまで移行してゐるので、一寸見るとそこには文献學主義は氣づかれずに濟むかも知れない。寧ろ前に云つた文學主義の一亞種にさへ夫は近いやうにも見える。だがこのことはすぐ見るやうに他に意味があるのだ。

文献學主義の觀念論はその大部分が眞性日本フッシズム思想に歸着する。といふのは政教一致の社稷宗教・日本民族の國家的選民宗教の復興に歸着するのである。で、もし日本民族が人類の模範的なものであるなら、この日本文獻學主義は必然的に日本人間學になるべき筈ではないか。之が和辻博士の「人間學」としての日本倫理學

だつたのである。

併し最もラディカルな解釋哲學即ち觀念論思想は、もはや世界の解釋をさへ脱却する。そればかりではない、觀念論であることをさへ止めるやうに見えるのである。と云ふのは一身上の肉體的實踐主義となつて現はれるのである。頭よりも肚を、知識よりも人物を、理論よりも信念を、絶對的に上に置くことから、思想は柔道や劍道や禪のやうに道場に於て鍛鍊すべきものとなる。そして之が實踐だといふのである。だから政治的活動も直接行動の形を取ることにならざるを得ない。——處でこの觀念論は云はゞ全くの小乗宗教に歸着する。問題は肉體なのだ。だから生老病死が一切の問題なのである。で、佛教復興や各種の邪教（？）や民間治療、それから之と離れることの出来ない禍福觀と各種の骨相學（骨相學はナチス・ドイツなどでは重大な哲學の一部門になつてゐる）、この觀念論的ガラクタは問答無用式フッシズム思想のサンチョ・パンザに他ならないのである。——そして眞性日本フッシズムの發生する社會的地盤は、別に茲に今更説明を必要としないだらう。

さて、今まで見て來た處によつて、今日有力な觀念論思想の主なるものが、思想の資格に於て如何に望み少ないものかといふことが判ると思ふ。尤もすでに今日では勢力を失つて了つた思想をも數へれば、觀念論はまだまだいくつもの類型を有つてゐるし、そればかりではなく、多少異つた類別の方針も立てなくてはなるまい。例へば新カント主義の思想家として哲學の桑木嚴翼博士や物理學の石原純博士など、を忘れてはならない。そしてこの二人ともが可なりハッキリした自由主義者であることも注目しなければならぬ。だが、かうした自由主義は

今は、思想家個人としてはとに角、思想界の流れとしては、決して有力でないのが事實だ。

併し最後に一つの問題が残る。思想は云ふまでもなく思想家の思想だから、思想家個人の思想に特色さへあつたら、たとへ何かの思想流を代表するものでなくても、之を有力な一思想と見るべきではないか、と云はれるかも知れない。併し事實上さういふことはあり得ないのである。本當に代表的な思想家は、その思想の内に何か思想的な客觀的メカニズムがあつて、他の幾人かが必ず之を用ゐることから、おのづから一つの思想流をなすものなのだ。例へば兩方とも故人ではあるが、左右田喜一郎博士の下には左右田學派の思想とも云ふべきものがあり立つたが、福田徳三博士の影響下に果して福田學派の思想といふものが出来ただらうか。私はかういふ點から見て、思想家と思想家でないものとの形式的な區別をつけることが出来ると思ふ。河上肇博士は普通の意味では決して獨創的な所謂思想家ではないが、マルクス主義を代表することによつて多くの思想上の弟子を産んだことは周知の通りだ。博士はマルクス主義的思想家の代表的な一人であることを失はない。

私は今云つたやうな意味に於て例へば杉森孝次郎氏を世間の云ふ處に倣つて思想家に數へることに躊躇する。なる程氏は多數の崇拜者を持つてゐる。併し崇拜者の數を云ふなら、恐らく徳富蘇峯氏（之は思想家ではなくてたゞの歴史家かさうでなければ多少デマゴギッシュな文筆家に過ぎない）の方が多いだらう。つまり杉森氏は優れたイデオロギー言論家で修辭家ではあるがメカニズムを有つた思想家ではないやうだ。室伏高信氏はどうかといふことになるが、氏も亦實は所謂ジャーナリストとしての文明批評家、或ひは寧ろ文明紹介者ではあるが、思

想家ではない。なぜなら氏の魅力は決してその思想の首尾貫徹にあるのではなくて、却つて外部から來る諸思想の新陳代謝にあるからだ。故土田杏村氏も亦この意味に於て決して思想家ではなかつた。

思想家といふ言葉の意味は尤も、自由に決めていゝだらう。併し問題はどういふ思想家が、凡そ思想といふものゝ建前から云つて、待望されるか、といふことだ。その意味での思想家は、たゞの學者や専門家でもなければ、言論家や趣味人、文筆家や美文家、記者的ジャーナリストやエッセイストでもあり得ない。思想のブローカーでもなければ固定觀念の所有者のことでもない。——思想家は世界の科學的な批判家とでもいふものだらう。で、さういふ意味での思想家は殆んど全く觀念論の陣營の内には見つからないのである。世間の常識はさう聞いて不審に思ふかも知れないが、それは別に不思議なことではない。元來唯物論こそが、科學的批判の武器、即ち思想の武器なのだからである。處がその唯物論の内からさへ思想家らしい思想家、イニシヤティブを取る點にオリジナルな思想家はまだあまり出てゐないと云つてもいゝ位なのである。だがこの現状は、唯物論の道が險阻であることをこそ示せ、唯物論の思想としての資格を揺り動かすものでない。夫が現實的であり實際的である限り、思想の途はいつも險阻である。

補

足

一 現下に於ける進歩と反動との意義

明治初年の新思想を象徴する合言葉は「文明開化」であつた。試みに手當り次第に例を擧げて見ると、明治初年には「文明開化」「開化の入口」「開化自慢」「開化問答」「文明開化評林」「文明田舎問答」「開化本論」「日本開化詩」等々の著述や編纂物が出版されてゐる。之は明治文化全集の文明開化論からもうかゞへることだし、宮武外骨の「文明開化」といふ本からも知ることが出来る。今にして思ふのだが、思想の合言葉として、之ほど勢を得て愛用されたものは、近代日本にその比を見ないだらう。

思想を象徴する合言葉と云つたが、その際思想と考へられるものは、當然なことながら、單に思考や思惟のことではない。所謂思考や思惟（かういふものを抽象して取り扱ふのが從來哲學の類ひだと考へられてゐる）は、それ自身何かもつと具象的なものゝ抽象的な一結果に他ならないので、大まかに制度文物風俗等々と呼ばれるものからの抽象物なのである。具象的な思想とは、だから實は、この制度文物風俗等々に基き、之をその極めて重

大な内容實質としてゐるものゝことだ。加藤祐一の「文明開化」(明治六年)の最初を見ると、散髪や洋服や帽子から靴、住居から肉食の議論に到るまで載つてゐるのだが、かうした風俗などこそ思想の最も具象的な形態で、思想が極めて日常的な生活意識となつてゐる場合が風俗なのである。趣味や習慣さへが、社會機構の變動が割合安定を得てゐる場合には、單に個人的なヴァリエティーに過ぎなくて何等の思想的價値を持たないやうに見えるに拘らず、それが一旦社會の變動期になると、強靱な思想的粘着力や壓力となつて現はれて來る。思想は一般にここまで行かなければ、本當に生きてゐる思想ではない。最後にこの點に觸れようと思ふので、あらかじめかう云つておくのである。

さて明治初年の文明開化に比較出来るものは、恐らく今日の「進歩」といふ思想の象徴だらう。無論所謂文明開化時代にも向、上、進、歩、といふやうな言葉もなくはなかつたのだが、併し夫は今日ほどの活用は持たなかつたし、又今日ほどの理解で以てこの言葉が必要とされたのでもなかつた。一體文明開化といふ言葉は文化と略稱される處のもので、この明治初年の略稱が、後にヨーロッパ大戰前後を一期として生じた「文化」意識を云ひ表はすために、轉用されたのだが、すでに阿部次郎等に於て見られるやうに、この近代的な「文化」の觀念は、元來個人主義的人格説に立脚したものであり、それが大戰前後の社會化の動向に作用されて多少とも社會觀的な意義を受け取り、そして最後に社會の歴史的な一活動としての今日吾々が使つてゐる文化の觀念にまで一般化されたのだが、併しこの言葉は、日本ではドイツ・アカデミー觀念論の文化哲學的臭味を今日でもまだ完全には脱却し

てゐない。——がこの文化の方はとに角として、その元になる文明開化の方は、その言葉が示す通り、全く啓蒙期的な觀念だと云はざるを得ない。と云ふのは啓蒙といふ言葉（之は主にドイツ語のAufklärungに相當する）自身が文明開化の意味であるからだけではなく、人性を照らし明らかにするといふこの文明開化なる規定の内には、必ずしも歴史的な觀點が注意深く織り込まれてはゐないからである。（啓蒙といふ合言葉も亦明治初年には愛用された。）處が進歩になると、明らかに、元來歴史的な觀點に立つ概念だと云はざるを得ない。

文明開化は啓蒙期的合理主義のモットーであつたが、進歩は、敢へて歴史主義とは云はないが、歴史的運動の把握の上に立つ一つのモットーなのだ。前者は封建制の打倒乃至各種のその變革としてのブルジョアジー擡頭の思想を（少くとも日本的に）特徴づけるものであり、後者は之に反して、資本制打倒乃至各種のその變革としての新興勢力による思想を特徴づける。言葉の意味から云へば文明開化にしる進歩にしる、等しく明治初年の日本の思想運動にも大戦後の日本の思想運動にも使つて使へない言葉ではないが、歴史的轉形の必然そのものを特に自覺せざるを得ない現代の思想運動にとつては、特別に進歩といふ歴史的觀念を必要とするわけなのだ。

だがそれはいゝとして、進歩といふ合言葉をフンダンに使つてゐるうちに、一切の合言葉がさうであるが、いつとはなしに之は内容の空疎なものとならないでもない。初めは、假に明確な輪廓と内容とを意識せしめる底の觀念ではなくても、その新鮮さそのものだけですでに充分に人々を納得させ得るだけの眞理のあつたものでも、時間が経つに従つて猫も杓子も口癖にするやうになると、もう初めの新鮮味から來る眞實さは失はれる。現にし

ばらく前には文化といふ合言葉が夫だつた。文化生活や文化住宅はまだ良いとして、文化猿股、文化何々の類になれば、もはや言語を絶するものになる。進歩といふ觀念は今日まだそこまでは漫畫化されてゐないが、併し、社會的存在としては可なりのロクでなしでも、口には進歩を唱へ又みづからを進歩的だと説明してゐる者なら澤山ゐるだらう。そこで世間の心ある人達の或る者は、抑々進歩とは何であるかといふ反省をし始めなければならなくなるのである。一方恰も之と平行して日本の動きが最近どうも進歩的でなくなりその反對なものになつて來たといふ感觸（之は單に感觸であつてまだ本當の認識ではない）から、今日は丁度さうした進歩觀念の検討期に這入つたやうに思はれるのだ。

それに、合言葉といふものは極めて際どいものだ。例へば學國一致といふと、敵も味方も學國一致が合言葉になる。何つちが本當の學國一致かと云つて學國一致較べを始める。さういふやうな仕組みでフランス達は自分達こそ進歩的だと云ひ始める。日本の運命を遠く大陸に開拓することは進取の氣象に適つたといふ意味では進歩的だらうし、資本制の美點を傷けるブルジョア達（地主も含める）や政黨政治家を芟除することも一つの進歩前進だらう。この意味では確かにマルクス主義は進歩的ではなく、ない處でなく正に反動的なものでなくてはならぬ。マルクス主義の時代は去つた、自由主義も亦終つた、と叫ぶ、市街や農村に於ける常識的文明觀は、さういふ氣持ちに始終するのである。——たゞの鯨波の聲ならば、敵も味方も同じスローガンで結構なわけだ。そこで空疎になつた合言葉としての進歩は、今では誰にでも利用され得る觀念になりつゝある。現にさういふ危險に現在

臨んでゐるのだ。

二

一體進歩といふ概念に就いては、歴史哲學的にも色々苦情がこれまでないのではない。進歩といふのは何か一定の目標・目的物を想定した上で、それに近づくことでなければならぬと考へられるのが普通だが、して見ると、この概念は歴史の目的論的假定の上でしか意味のないものになるだらう。そしてもし歴史の目的論が何かの理由で理論的に困難であつたり成立出来なかつたりするならば、同時に進歩の觀念も決して科學的ではあり得ないといふことになるのである。

歴史の動きを進歩と見るのは、非科學的な歴史認識であり、實際の歴史の動きの内に神學的な假定や（神の世界計畫圖の實現の如き）倫理的評價（人格の完成や善への到達の如き）を押し込む前科學的な歴史學に他ならぬ、といふ考へである。——なる程この意味に於ける進歩といふ觀念は結局に於て倫理的な（従つて理論的な領域外の）もので、ヘーゲルなども進歩（意識の進歩）を主として道德に於ける進歩と考へてゐるのだが、この倫理的な評價を歴史記述の中に持ち込むことは、確かにその認識の客觀性を全く見失ふことだ。歴史を倫理的に説明するのではなくて、逆に倫理をも歴史的に説明せねばならぬ處のマルクス主義理論（今の場合史的唯物論）にとつては、だからこの意味に於ける進歩といふ觀念ほど、不埒なものはないといふことになる。

マルクス主義は人格的自由や理想を、即ちさうした倫理的なものを、その唯物論から理論的には導き得ないものだといふのが、日本の多くのマルクス主義批判者の常習的な誹謗の手口であるが、それは勿論途方もない見當違ひだ。元來如何なる理想主義者や觀念論者が、自由や理想や倫理的價值やを、證明し又は説明し得たか。彼等はさうした或る事實を、單に彼等一流の上ずつた概念使用法で彼等の趣味に適つたやうな言葉に解釋して見せるだけだ。彼等と雖もこの事實の存立を假定するだけで、この事實の證明も説明も之まで只の一度もしてゐない。この倫理的なものゝ事實の認定（但し一流の仕方による）以外に、如何なる證明も説明も與へられたのを哲學史上私は知らない。だから何か唯物論にだけこの證明や説明の責があるかのやうに云ふのは全く素人だましといふ他ない。だが唯物論は社會的歴史的な存在の構成から、如何にして特定の倫理的な價值關係が因果的に發生するかを立派に説明する處のものだ。たゞ觀念論者のやうに、例へば自由は如何にして可能なりやといふやうな證明（？）をして見せようなどといふ空約束をしないだけの正直さをもつにすぎぬ。處で、もしこの種のマルクス主義批判者の云ふやうだとすると、進歩といふ概念は、それが何か倫理的な評價を意味する限り、決してマルクス主義のものであることは出來ない筈で、もし萬一マルクス主義の内にさうしたものが含まれてゐるならば、それは不徹底にも理想主義を許容したマルクス主義であり、即ち世界觀として統一を缺いた唯物論でしかない、といふことになる。即ち、進歩を語り得るものは、理想主義以外にはない、といふことになるのである。この種の理想主義は自由主義と名乗つたり（河合榮治郎）、日本主義になつたりする（鹿子木員信其他）。こゝからすると、

日本主義や自由主義こそ、進歩的だといふわけだ。

進歩といふ觀念のかうした理想主義的困難(?)を避けるために、今日の歴史哲學者は發展(開展・展化・發達・進化)といふ概念を獎勵してゐる。ディルタイなどによると、歴史には發展はあるが進歩を考へてはならぬといふ。之で一應例の困難は回避出來たやうに思はれるかも知れない。併し事實は、困難が一層輪をかけて困難になつて來るだけだ。なぜなら發展といふ概念は、興へられた糸卷きの糸が漸次にほぐれて行くといふやうな意味であつて、進歩にとつて前方に目標としてあつたものが、發展に於ては出發の最初から横はつてゐるといふわけだ。ゴールだつたものをスタートにしたままで、事情は一向改善されはしない。進歩が目的論的でいけないならば、發展といふ有機體說的概念もやはり目的論的であることを忘れてはならぬ。違ひは單にその目的論が内外的かといふことで、歴史が内的に云つても目的論的であつてはならないなら、内目的論だつて歴史にとつては矢張外的なものだ。

處でかういふブルジョア哲學で常識になつてゐる進歩や發展の觀念を、その困難から救ひ出したのは、他ならぬマルクス主義による進歩(それに関連しての發展)といふ觀念なのである。今日、日常何の氣もなく使つてゐるこの言葉には、前に云つたブルジョア哲學的常識の破片の他に、この新しいマルクス主義的觀念の斷片が混淆してゐることは勿論であるが、この後の方の要素こそが、この日常語の唯一の科學的な部分だ。

ブルジョア歴史哲學による進歩や發展の觀念は、根本に於て譬喩の性質を持つてゐるが、マルクス主義による

進歩の譬喩は譬喩としてももつと巧みに出来てゐる。それによると、歴史の車輪を前方に向つて、即ち之まで轉つて來た方向に基いて（必ずしも一直線ではないが）轉ばすことが進歩だといふのである。そして之を逆に轉ばさうと試みるものが反動だといふのである。これは誰でも知つてゐる譬喩だが、この譬喩の科學的ならまさを今一寸説明しよう。

ブルジョア哲學常識による進歩の觀念によると、現状の事物が目標乃至目的物へ向つて進んで行かねばならぬことになつてゐた。目的に向つて歩いて行くのだが、これは譬へば磁極が磁石を引つ張るやうに、又地球が物體を引くやうに、一種の「遠隔作用」を假定してゐる表象だ。物理現象の遠隔作用ならば今日では十分に合理的に説明される可能性が示されてゐるが（場の理論）、歴史理論や社會理論に於て遠隔作用に類するものは、現實の現状と未來又は理想の状態との間の歴史的因果必然に就いての不可知を意味するに他ならぬわけだから、つまり之はこの遠隔距離を、觀念論で埋めるといふことに他ならぬ。——處が之に反して車輪の轉回の場合には、目標からの引力などとは關係なく、車輪が地についてゐるその瞬間々々の方向切線に沿つた押す力か壓力か（之は大衆や客觀的事情の力だ）だけを問題にすればよい。車輪は初めから回轉してゐるのであつて、車輪の次々の部分が順次に地上に實現して行くのである。理想や目的は、それ自身としては與へられてゐないので、専ら車輪の順次の部分の云はゞ積分として事情の進展に應じて實現可能を約束されるにすぎない。歴史の軌道はかくして描かれる。車輪は地について轉ずるものである。之に反して自由落下物體は虚空を飛ぶものだ。歴史の認識に於け

る唯物論的方法と觀念論的方法とが、この譬喩によつて、よく對比されてはゐないか。

發展の説についても車輪説は巧みである。例の糸巻き説であると、糸巻きの心棒といふものが永久に、發展が終るまで、いつまでも絶對的な始源になつて残らねばならないわけで、歴史はどんなに發展してもつまりはこの糸巻きの圏外へは出られない仕組みになつてゐる。之だと發展といふことは實はやがてそつくり元に還ることに他ならないので、アリアドネの糸巻きがこの説の秘密をよく物語つてゐる。つまりテシオスは初めから元の處へ歸る心算でアリアドネから貰つた糸巻きの糸を發展させたに他ならなかつたのだ。之が非常時日本のラビリンスだと、この發展は往々にして復古主義にもなるわけであり、支那大陸への發展は肇國の初めに還ることだといふことにもなるわけだ。——處が之に反して、車輪自身は糸巻きと違つて回轉と共に本當に進んで行く。では進み去つた後には何も残らないか。轍が残る、歴史が残る。之は復古的な「歴史」ではなくて、正に進歩的な發展的歴史だらう。だが進歩や發展には、さうした廣義に於ける變化には、何か變化しないコンスタントなものがなくては論理的に困るだらうと云ふかも知れない。車輪そのものがこのコンスタントだと考へればいゝのである。實際、現實とはこの車輪のやうなものではないのか。

進歩（乃至發展）に就いてのマルクス主義的譬喩を見れば、（之にレーニンの螺旋説を参照してもいゝ）マルクス達がいかに優れた文學的象徴の所有者であつたかゞ判るが、無論この場合の譬喩はたゞの譬喩ではなくて、この概念の科學的規定を最も簡單に納得させるための譬喩である。こゝからマルクス主義的な意味に於ける進歩

や發展が、どのやうな意味に於て目的や理想をも設定し得るかといふことが、見當がつくだらう。つまり、目的としての目的（目的論）や理想としての理想（理想主義ⅡユートピアⅡ觀念論）なしに、而も進歩や發展を、目的や理想をも、科學的に唯物論的に、車輪のやうに地について、現實的に、解明出来るのだ。

併し、そんなことは大抵のブルジョア哲學（？）だつて之まで充分工夫して考へてゐることだ、といふかも知れない。その通りで、マルクス主義の進歩理論と云つてもそんなに突飛な別世界のものではない。だがどの哲學がこれ程判りよく、而も的確に、進歩の意味を説明し得たらうか。西田哲學（之はブルジョア哲學の方法として最も進歩發達したものだ）的に云つても、有的目的・有的理想・有的イデー（ヘーゲルの如き）の代りに、無的目的・無的理想・無的イデーといふ如きものにも頼らない限り、この關係の實際は説明出来ないだらう。處が吾々にとつて現實に必要なのは、さういふ無的進歩や何かではなくて、正に現實の有的進歩なのだ。何かの無的進歩ともいふべきものがあるとして、それと無的反動（一種の自由主義者達の反動性？）との間には、云はゞ無的區別しか實際にはないだらうことを、私は恐れる。

三

だが歴史の車輪を轉じ進めることが進歩であると云つても、云ふまでもなくさういふ形式的な規定では、實際問題に就いては形而上學的な規定と大して擇ぶ處はない。問題はその車輪が何かといふことだ。歴史といふ車輪の

車輪が問題なので、この車輛自身がブルジョアの乗用車であるか、プロレタリア無産者の荷車か貨車であるかど
第一に問題だが、併しそのためにはそのどの部分が本當に車輛の車輪なのが、大問題なのである。それはかうい
ふ意味だ。――

今日良い意味に於て最も常識的になつてゐる進歩の觀念は、一般にプロレタリアの利益に沿うてゐるといふこ
とを意味してゐる。プロレタリアは國際的に自分自身の政黨を有つてゐるが、この政黨にぞくし又之と共に進む
ことが、その意味に於て進歩的だと考へられてゐる。同伴者のコースを辿るものでもこの限り進歩的だと考へら
れてゐる。云ふまでもなく之は、プロレタリアの階級が歴史の進歩發展を齎すといふ役割の唯一の擔ひ手だとい
ふ根本理論に基くわけで、この階級主觀の政治的任務を基準にして、今日廣くさう斷定されてゐるのである。

これはこれでいゝのであるが、併し他方、この進歩といふ觀念が常識的觀念として充分に通用し得るために
は、世間の人間銘々が自分自身に就いて感じるだらう何らか増したもののプラスのものを夫が意味せねばならぬと
いふ要求をも、この觀念は満足させねばならぬので、さういふ點に今特に注意を拂はなくてはならぬ。嚴正な意
味でのプロレタリアにぞくさない多くの世間人（農民・小市民・其他）がなほこのプロレタリア的進歩性の觀念を
自分自身の常識用語として採用する氣になるためにも、それが結局に於て自分自身のプラスとなるといふ結果を
感じ取り得ることが必要だ。かうして進歩性とは、常識觀念としては、何と云つても一つの價值的評語であり倫
理的な觀念に歸せられてゐるといふことが、事實上の心理なのだ。そしてこゝからこの觀念の各種の分裂・動搖が

發生する、そこで世間の常識は、一體進歩とは何ぞや、と改めて問ひ始める次第だつたのである。

こゝに關係してまづ大衆といふ概念がある。之とプロレタリアとの關係は、プロレタリアこそ大衆であるとか、世間の人間一般はまだ大衆ではないとか、といふ具合に機械的につき合はされるべきものではなくて、二つは正に組織的に結合されねばならぬのだが、併し普通の大衆的常識ではさうした組織的關係の理解は一般に缺けてゐるのであつて、大衆は單に多數者の集合か平均のやうなものだと考へられてゐる。そこで、例のプロレタリア的進歩性は、果して吾々世間に普通存在してゐる大衆にとつての、大衆的な進歩性であるのかどうか、といふ疑問が、當然起きて來るのだ。この疑問が結局理論的には理由ないものであつても、之が起きるだらうといふ事情の現實そのものは、計算に入れて考へられなくてはならないのだ。

そこでブルジョア社會學の持つてゐる一種の魅力は、一般にその極めて常識的な見地にあるといふことを思ひ出さう。と云ふのは、社會は常識的には、極めて現象的にあれこれの最も手近かな事象によつて特徴づけられたものだが、社會を専らさういふ常識の立場から（但しアカデミックに）觀察するのが、ブルジョア社會學の惡質な強みなのである。社會學なるものは今日の日本などでは、理論的には社會科學の敵ではない點好く知られてゐるが、併し意外な處に、經濟學や政治學や法律學に又抑々社會の通念的常識自身に、之は執拗にこびりついてゐるのである。——處で大衆といふ概念も亦、社會常識としては全くこの社會學的な見地に歸着するもので、そして恰もこの社會學的常識ともいふべき大衆の觀念が、事實大衆自身の觀念になり彼等大衆の自己意識になつてゐる

のだ。そこでかのプロレタリア的進歩性はこの大衆にとつて果して大衆的進歩性であるかどうか、即ち大衆の福利の増進と云つたやうなものと夫は本當に一致するのかどうか、といふ疑問を大衆の常識は懐き始める理由があるのである。

今や進歩性はこの所謂「大衆」の、所謂「社會」の、所謂世間の、何等かの意味での好況・プラス・一般に關係づけて考へられる。この大衆にとつて良いと思はれる社會現象の特徴が、やがてこの大衆にとつては社會の進歩性となるのである。日本は滿洲進出以來、少しは良くなつたと、この大衆は考へる。内地で食へなくなつたら滿洲へ行けばよい、滿洲には職がある(?)。軍事的勢力の緊張によつて廣義に於ける軍需工業の景氣がよくなり、少くとも部分的には仕事も殖え勞賃も増した、農村にさへも農村工業化が可能になりさうだ、等々が所謂大衆常識による現下の社會認識であるやうだ。(無論かうした常識はブルジョアジー、各種軍人・政治家・ジャーナリスト・學校社會教育家・達が製造して與へるものが大部分だが。)だからしてかうした現状を招いた勢力、簡単に云つて了へば日本ファシズムは、進歩的だ、少くとも日本の困難を解決し、近い未來への希望の可能性を造り出した、日本を發展させるものは之だ、といふことになるのである。

この大衆の卑俗常識を利用し、又之を助長しつつあるものが、今日の日本の治者層であることは云ふまでもない。處が社會學的な常識によると、社會の階級的區別は、要するに學校にA組とB組とがあるような意味でのクラスの區別でしかない。階級の對立などは精々全く偶然な出來ごとで、市民社會の本質でも何でもない。だから

社會はA組とB組との總和であり（對立ではなくて和だ）、大衆は治者と被治者との公平な總和だ。治者と被治者とを加へたのが大衆だから、大衆は兩方の協調であるわけだが、同時に、どつちが支配するかといふことも決つてゐるわけだ。被治者が支配をする道理はないからである。——かくて進歩性と階級的對立とはまるで無關係なものとなり、進歩は學國一致の進歩（又は人類の進歩）になつて了ふのだ。

治者と被治者との對立はなくて、治者の支配しかないのだから、現象の表面に出て來るものは無論治者だけだ。そこで今進歩には何か對立物が要るといふことを思ひ出して、何とか對立物らしいものをこの社會の内に發見しようとする、この大衆の眼には治者同志の對立しか寫らぬ。既成政黨の没落とか、新官僚の擡頭とか議會政治の衰亡とか、自由主義の行きづまりとか、重臣ブロックの排撃とか、……による政府攻撃とか、統制派のブルジョア化に對する行動とか、さうしたもののが大きな唯一の對立になつて見える。そしてこゝに見られる各種形態のファシズムの動きこそが、對立の必然に基いてその相手方を克服する處から、進歩的だといふことになる。——例へば軍部や官僚の日本主義や學國一致主義によつて肅正選舉が行はれたおかげで、無産黨は初めて進出出来る、日本主義には進歩的な本質がある、否進歩的な者は日本主義を支持すべきだ、と云ひ出す無産者代表さへ少くないのだ。この偽似的對立に基く進歩の觀念と、一つ前に云つた學國一致的進歩の觀念とは、その本質を等しくするものだ。

右翼勞動團體の大衆の内に没入して之を進歩的なものに組織するといふことゝ、單に右翼團體と提携したり之

を支持したりすることゝは、同じ統一戦線的實踐でも全く別のことで、それはプロレタリア的組織から見た大衆と、社會學的な意味に於ける大衆との違ひに一致するのだが、社會學的常識を利用しやがて又みづから之を信仰する處の社會理論家・社會實踐家にとつては、さういふ區別などは専ら邪魔になるばかりだと見える。

四

だがかういふ妙な進歩の觀念が横行してゐるのも、例のプロレタリア的進歩性といふ常識に多少の責任があるのである。と云ふのはこの良い意味に於ける常識觀念は、進歩性といふものを専らプロレタリアといふ階級主觀に結びつけて考へようとするのだつたが、進歩的であるとか反動的であるとかいふ區別を、さうした階級主觀だけで決めてしまはうとすると、社會の平均的な主觀ともいふべき大衆といふやうなものが混入して來るので、之が今日の世間的常識ではまだうまく整理されてゐない處から、その混亂が進歩性といふものにまでも持ち込まれるのであつた。で、進歩性といふ規定は、當然なことながら、さういふ主觀論的な規定からもう一步根柢へ這入つて、他ならぬ生産力の發展から規定されなければならなかつたのである。

つまり社會に於ける生産力を發展させる形式を助長することか、又は特に生産力の桎梏としての形式を打破することが、進歩的なことであり、之に反するものが反動的なことだ、といふよく知られた規定なのである。之は云はゞ進歩の經濟機構的な規定なので、進歩の政治的又文化的な規定ほど道德常識に訴へる處が少ないから、常

識ではあまり前面へ持ち出されないままで、實は進歩に就いての常識の所有者は誰しも一應は心得てゐることに他ならない。

だがかう云つてもなほ進歩を政治的に規定し過ぎてゐるかも知れない。と云ふのは生産力の發展形式を助長するにしても、生産力の桎梏形式を打破するにしても、さういふ政治的活動が結果し又目的とする處は、實を云ふと要するに社會に於ける生産力の發展そのものなのである。生産力は自然的・自生的にも目的意識的にも發展するのであるが、この生産力の發展を助長し、又はそれを結果する行爲や現象が、進歩的だといふことになる。

こゝまで來て氣のつくことは、この意味に於ける進歩の根柢には、他ならぬ發展といふ規定が横はつてゐるといふことであつて、而もこの發展は單に質的な例の糸巻き式展開ではなく、何等か量的な増加に立脚してゐるといふことなのである。生産力の増進乃至蓄積といふ一應數量的な規定にまで、今や進歩といふ政治的文化的又倫理的でさへある處の質のこの所有者は、歸着するのである。生産力の増加はつまり生産性を高めることに他ならないわけで、こゝで數量的乃至量的と云つたものはやがて直ちに質的な規定に轉ずるものに他ならぬのだが、とに角進歩といふやうな文化的な又は文學的な觀念を、かういふ數量的な規定へそれは併しいつも質的規定に轉化せざるを得ないにまで辿つて行けるといふことは、大切だ。なぜならかうして初めて、進歩といふ觀念は科學的、概念的になるのだから。

尤も何も生産力の量質的な規定だけが進歩の科學的規定だといふのではない。たゞさういふ規定を充分自覺的

に想定した上での、プロレタリア階級的・政治的、文化的又道德的（又文學的）な進歩の概念が、初めて科學的な概念になる、といふのである。

處でかうやつて進歩といふ概念に就いて云はゞ駄目を押して見て判ることは、この簡単な觀念そのものゝ中に、實はいくつもの關節が含まれてゐたといふ點だ。つまり、單純に生産力の關係から云つて一應進歩的と規定されることでも、階級的政治的には典型的な反動に他ならぬ場合も極めて多く（例へば日本による滿洲や支那の資本主義化）、階級的政治的に一應進歩的に見えるものも、文化的道德的には反動的な規定を有つ場合も少くない（例へば文化運動に於ける公式的政治主義の如き）。特に例へば自由主義など、プロレタリア階級に關する政治的見解としては、その反フツシヨ的特色にも拘らず、直接に反動的な意義を持つてゐるので、之は自由主義的政黨を實際に造つて見れば、現實的にプロレタリア的政黨自身の發展を妨げるだらうことから、證明されるだらう。處が之に反して、この同じ（？）自由主義も、文化的道德的な形態に於ては（私は夫を文化的自由主義と呼ぼうと思ふが）、その或るものは（皆が皆までさうではない）、それが文化的道德的關心に止まつて政治的な具體化を得ない限度に於て、充分進歩的であり得るだらう。かうした事實（之は實例のある事實だ）は、進歩といふ觀念が變哲もない一本調子のものではなくて、いくつものフレキシブルな關節を有つてゐるといふことから、初めて説明出来ることだ。

だが今云つたことをよく考へて見ると、進歩といふものが、無條件に絶對的な進歩であるのではなくて、それ

自身の内に反動への轉化の可能性を藏してゐる生き物だといふ、リアリティーに就いてだつたが、試みに之を逆にすれば、所謂反動にも何等か進歩性への可能性といふ契機が含まれてはゐないかゞ問題になりさうだ。だがそれはスコラ的な思辨にすぎない。反動は進歩の一契機としてしかないのであつて、進歩が反動の一契機としてゐるのではない。歴史はそれ自身進歩だからだ。凡ての反動は、惡を欲して遂に善をしかなし得ないメフィストにしか過ぎない。問題はいつもメフィストが、反動が、なげかけるのだが、それを解くものは反動性ではなくいつも進歩性の側だ。進歩の觀念自身がいつもさうしたオプティミズムを要請してゐるのである。——進歩でも反動でもなく（進歩の外觀を装はない反動はない）、却つて進歩そのものを懷疑するものの反動性に就いては、併し別に論じるべきだ。

五

進歩そのものが社會的に何であるかを中心にして見て來たが、逆に、現在のこの社會そのものの進歩性に就いて、まだ重大な問題が残つてゐる。現在の日本はマルクス主義の退潮期であり、日本ファシズムの發達期であり、その意味に於て現下の日本の社會は反動期にあると云はれてゐる。之は一應の意味に於ては正にその通りだ。假にこの反動期が進歩の取り消しではなくて單に進歩への廻り道であるにしても、現在が反動期といふ全體的特色を持つてゐることは、否定出來ない事實である。

だがマルクス主義が退潮したといふことは本當は何を意味してゐるのか。それはマルクス主義的政黨及び組合の勢力の破壊と、それを圍む文化的政治活動組織の破壊とを本來意味する筈のだが、併し世間の實際の氣持から云へば、之に加へて、或ひは寧ろ之よりも手近かに、一般にマルクス主義的風潮の流行が衰へたといふことなのである。左翼思想犯人はブルジョア新聞紙上ではもはや何等の英雄でもなくなつて、泥棒やギャングの類ひとして待遇され始める。(今日の英雄は右翼團體的乃至日本主義的……だ。)これは新聞が世間のその日その日の常識を反映したのであると共に、新聞が世間をさういふ風に教育してゐるといふことでもあるが、おかげでシンパも減つたらうが、マルクス主義の彌次馬も減つたのである。マルクス主義が反省の時期に這入つたことが、所謂反動期の意味である。

マルクス主義は誤つてはゐなかつたか、といふ形の反省ではなしに(さういふタイプの轉向者も決して少くはないが、夫はマルクス主義としては問題の圏外にぞくする)、マルクス主義理論を如何にして基本的な教養によつて精鍊し之に實用的なフレキシビリティを與へるか、といふ反省の時期に這入つたのである。政治的、進歩性のモメントは退潮したが、それに基く流行の下火によつて、それだけ文化的、道德的、な課題としての進歩性が強化されて來たといふのが、この際大切な要點なのだ。

今日こそマルクス主義理論は常識化され、日常化され、その意味に於て道德化され、氣質化される時であり、又現にさうなりつゝある時期なのである。その意味に於て初めて、夫が思想化しつゝある時代だとさへ云つてもいゝ

のである。今やこの機會を利用してマルクス主義は、又唯物論は、大衆のモラルとなり大衆の氣分となり、やがては大衆の風俗とさへなるやうに、地道に大衆の身邊に浸潤する時期なのである。「進歩」が生きた思想にまで化すためには、現下の事情は却つて缺くべからざる條件なのだ。之は將來のための見えない力となるものだ。と共に、今日こそマルクス主義理論が、理論として可能な限りに於て、専心に研鑽され整備されるべき時期なのである。又事實さうした理論上の問題やトラブルを、丁度一九〇五年以降のロシアの反動期がさうだつたやうに、現在の日本は吾々に澤山なげかけてゐるのを讀者は知つてゐるだらう。云はゞ、現在はマルクス主義の文學と哲學との時代だ。無論之は決してたゞの反動期やたゞのマイナスではない。歴史の進歩はころんでもたゞは起きない。

労働組合運動及び政治運動に就いては私は今述べることは出来ない。インテリゲンチヤにとつての課題については、一つの必然的な結論がある。進歩性の今日のこの文化的道德的形態は、あたかも進歩性のインテリゲンチヤ的形態に他ならない。進歩的活動は今日インテリゲンチヤの活動に俟つ比重が著しく多くなつて來た。それを吾々は見て來たわけだが、こゝにインテリゲンチヤの今日の所謂反動期に於ける役割に就いての、一般的な見透しがあるだらう。——徒らに反動期や退潮期を論じるべきではない。又徒にインテリの動搖や困惑や絶望やを説きたてることは無意味であるばかりでなく誤謬だ。この時期故に不安になつたり動搖したりするインテリは、抑々自分のインテリジェンス・このインテリの特有技能について、何等の社會的自覺を持たない者で、つまり彼等

はサラリーマンや學生や何かにはぞくしても、範疇としてのインテリゲンチヤにぞくするものではない。さういふ「インテリ」にかゝはり合つてゐる限り、「進歩的インテリゲンチヤ」といふ觀念は遂に成立しないだらうと私は思ふ。反動期こそ、幸か不幸か、インテリの特有な進歩性が動員されねばならず又動員され得る處の、一つの時期だ。

二 大衆の再考察

映畫は大衆的な藝術だと云はれる。或ひは又股旅物やチャンバラは大衆文學だと云はれる。處でこゝに云ふ大衆なるものゝ意味をつきつみて見ると、一見計り知ることの出来ないやうな奥まつた諸規定が、伏在してゐることを知ることが出来るのである。單に極めて多數の世間人の嗜好に投じるとか、その關心を呼び起こすものだとかいふ、さうした多數の原理では説明し切れないものを吾々はそこに見出さざるを得ない。現に少くとも、世間の多數人は、單に多數であるだけでなく、經濟的には比較的又絶對的に貧困な無産者であるし、政治的には無力な被治者であるといふことが、社會の現實の事實だ。而も偶々多數者が無産者で被治者であるのではなくて、この社會に於ては、云はゞ多數者であるが故に無産者で被治者であるのと同時に、無産者であり被治者であるが故に多數者であるのである。でこゝに大衆に就いて、二様の、或ひは寧ろ二段階の、觀念が発生する。一つは大衆を單に社會の多數者と見る觀念であり、一つは之を更に經濟上の無産者乃至政治上の被治者として、見抜く處の觀念である。前者は云はゞ社會學的（敢て社會科學的とは云はぬ）概念であり、後者は社會科學的

概念だと云つて區別することが出来るだらう。

普通映畫の大衆性とか大衆文學とかいふのはこの社會學的概念の方で、之に反してプロレタリア文學の大衆性とか大衆的利害とかいふ場合はこの社會科學的概念の方を指すやうである。——處がこの基本的な區別をめぐつて、色々のニュアンスのある大衆概念が成り立つてゐることを忘れてはならぬ。まづ第一に大衆をモップ（愚衆）と考へる常識的な考へ方が存する。尤もモップといふ呼び方は、社會に於ける總大衆といふ一種の想像された實體を指すことから始まるわけではなく、實は、或る時或る場所で、自然的に又は一定の人爲的作爲に基いて自然的に成立する處の、不規則無訓練無秩序の所謂群衆といふ個々の現象を指すことに始まるのであつて、群衆がその心理と行動とに於て、輕躁であり原始人に類し附和雷同性に富んでゐる等々といふ事實を、モップといふ言葉で云ひ現はしたのであるが、そこから、社會に於ける多數大衆も亦、恐らく夫を集合させればかゝるモップ性を持つた群衆でしかあり得ないだらうといふ想定に立つて、大衆即ち愚衆といふ觀念を惹き出すわけなのだ。かくて愚衆なるものは大衆の社會學的概念の代表である。

この愚衆的大衆の特色は今も云つたやうに、結局その無組織性に存する。だが之は決して、愚衆の各個人が他人から自由で獨立で勝手に振舞ふといふことではない。却つて雷同性こそこの群衆心理の何よりの特徴だとされてゐる。でつまり愚衆各個人は自由獨立といふやうな積極的個人性を持たないことが、さういふ意味に於て消極的な人格しか持たないことが、この無組織といふことなのだ。この無組織は自由勝手な個人を原理とする個人主

義や個人主義的絶對自由主義を意味する無政府主義などとは、正反對なものにぞくする。(所謂自由主義は可及最大の自由を求める。) 従つて愚衆の觀念は一種の貴族主義的賢者の觀念に對立させられる。貴族主義にも色々あつて、寡頭政治的貴族主義もあれば階級身分の標榜から來る夫もあれば、趣味に於ける貴族主義もある。こゝで云ふのはまづ第一に、技能や精神力に於て拔群なものを尊重する處の精神的貴族主義なのである。そして一切の貴族主義は要するに、この精神的貴族主義にその合理的根據名目を求めようとするものだ。

この精神的貴族主義、即ち「賤民」に對する貴族の評價は、多くの文學的乃至倫理的貴族主義となつて、經濟的・政治的・社會的・文化的・貴族主義の外被をまとうことなしにも現はれてくる。古くはストイック派其他の倫理や降つてはシュペンハワーやニーチェの哲學、ロマン派的天才概念や各種のエゴイズムやエゴティズムなどが夫だ。

文藝作品の主人公にもかゝる形の貴族の典型が極めて多い(例へばツルゲニエフのバザロフ、スタンダールのジュリアン・ソレルなどがそのやゝ近代的なタイプだ)。處がこの文學的乃至倫理的・精神的・貴族主義、即ち大衆のこの形に於ける賤民視・愚衆視は、實はやがて一切の經濟的・政治的・社會的・文化的・愚衆の觀念をば産み出す處の、精神上の淵源となつてゐる。例へばニラの形態の所謂ブレントラストは實は單なる技能上のブレントラストではなくて、經濟的貴族たる金融資本家の夫であるし、政治的貴族としては重臣其他のものがあり、社會的貴族としては位階勳等の主體などがその例である。文化的貴族としては國家の學殖ある番頭達が存する。そして之等のものが凡て、愚衆・賤民としての大衆に精神的貴族として對立せしめられるのである。

選ばれたる民の觀念は必ずしも民族宗教に個有なものではなく、殆んど凡ての祖國信念につきものだ。祖國愛が祖國文化への愛となつたり（東夷西戎南蠻北狄や外來思想や外國文明の觀念の類）、夫が祖國の使命となつたりする時（世界文化の指導者や東亞の盟主の觀念の類）、いつもこの選民的貴族主義が現はれる。だが夫は今は今省かう。今何より注意すべきは選良（*Elites*）乃至盟主（*Duce*）の觀念である。エリート乃至デューチェは一方に於て精神的貴族であると共に、同時に他方文化的・社會的・政治的・經濟的・貴族であることを意味する。その政治的表現は（廣義に於ける）所謂ファシズムの政治哲學の第一原理をなすものであつて、「黨主」ムッソリーニや「指導者」ヒットラーといふ原理（！）が夫だ。（一般にファシヨ哲學では固有名詞が自稱原理になり得る。例へば「日本」主義の如き。處が例へばアメリカニズムは他人がつけたニック・ネームに他ならない。）尤も、所謂ファシズムに於ては（一切の形態の限定づきのファシズムに於ては別だが）、かゝるファシヨ的最高貴族は人格的個性のインシヤティヴを有つてゐるので、まだ完全な神秘的神聖味を有つまでには到つてゐない、その權威はまだ全智全能性を有たないのである。（帝政ロシアのツァールやローマ教皇も之が個人的意志の積極性をもつ限り、やはり神聖な全智全能性を缺いてゐる。）

指導者とは無論大衆の指導者だ。と云ふのは大衆はこのファシスト的最高貴族によつて初めて秩序と組織とを與へられる。大衆に秩序と組織とを與へるこの指導者は、だから一見大衆のためのものであり大衆自身のものであるかのやうに取られ得る可能性を有つてゐる。實際この可能性があつてこそ初めて、大衆は指導者の下に組織

され得たし又得るのである。だから例へば中世的大衆はこの意味に於ける組織は持つてゐない。大衆に地盤をもつかのやうに、或ひは大衆の組織化であるかのやうに、見えることが、ファシズムを單なる強力絶対政治から區別する一つの特徴なのである。——だが、こゝにいつも一つの錯覺が横はつてゐる。指導者の概念は、無組織な大衆、の概念に對立してこそ初めて成立するのであつた。この大衆が自分の内に組織を有ち得るのも、だから、却つてそれが初めから終りまで愚衆であり賤民であるからにこそ他ならぬ。つまり大衆は自分自身で組織を持つのではなく（夫が自分自身で組織をもつなら無組織な大衆としての愚衆ではない筈だが）、如何に大衆が自發的に組織的行動をやつたにしても、その自發性そのものが或る注文による自發性であれば、到底自分自身のもつと云ふことは出來ない筈だ。

かくて盟主や選良に對立させられたファシスト的大衆の觀念は、例の社會學的大衆概念の、今日最も活動してゐる現代的形態なのである。現に最近のドイツでは、國民の九割八分何がしの多數と云ふことが、かゝる大衆の唯一の實質なのだ。

大衆に自分自身による組織性を認めないことが、所謂ファシズムによる大衆觀念の特徴であるが、その意味に於てこの大衆はそれ自身に於ける合理性を認められてゐない。血液や信念や肚や人物の類だけが、凡そかうした大衆の内に見出される一切のヒューマニティーでなければならぬ。——大衆にとり角一應の合理性を認めるためには、大衆のヒューマニティーをその悟性（Understanding）の内に見出さなければならぬだらう。近世イギリスの

人間論はこの人間悟性論を中心として發達した。之はやがて近代自由主義とデモクラシーとの哲學的原理となつたものだ。フランス大ブルジョアジのモットーたる自由平等がこの悟性（レーゾン）に由來することは斷るまでもないだらう。この悟性を原則として大衆の個々人は自由に計算し自由に意見を發表し又討論し、そして輿論を構成し得るものだと思定された。こゝに大衆はその無組織性を一應脱却して、とも角一種の合理性・組織性を獲得するのである。

だがそれにも拘らず、こゝには依然として多數原理が大衆の概念を支へてゐる。一人が一票を意味することによつて、大衆はかゝる票數の總和として觀念される。大衆はこゝでも依然として、單なる多數に他ならず、たゞ夫が單に機械的な合理性しか持たぬ乏しい組織を獲得したに過ぎぬ。……各段階の制限選舉（對普通選舉）のもつ質的な効果も實はこの數量の機械性を適宜に利用した結果だと云はねばならぬ。

比較的小選舉區に於ける定員制の弊、比例代表制の必要など、得點數と當選數とが平行しないと云ふ矛盾に基くのだが、夫は、こゝでの大衆がもつ機械的組織がこの資本制支配社會に於て現實に受け取る處の矛盾に他ならない。だからこのデモクラシー的大衆概念も亦、結局例のフッシュの愚衆の觀念と同じく、それがあくまで單に多數原理に基く限り、社會學的なものを出ない。

デモクラシー的大衆の觀念は、その各個人の悟性の啓蒙を想定した上でなければなり立たないのであるが、實際問題としては、最大多數の大衆が最もよく啓蒙されるといふわけではないから、前に觸れた愚衆乃至モップの

性質が、こゝにもまだ残つてゐることを見落すべきではない。ファシズムは從來のデモクラシー乃至自由主義に支配されてゐた大衆の内から、その愚衆的乃至モップ的残滓を誇張すると同時に、事實之を愚衆乃至モップとして利用したのであるが、デモクラシー乃至自由主義は之に反して、この愚衆性乃至モップ性の漸次的な減退に希望をつなぐものだ。之が自由主義の用語としての（他の場合の用語としては別だが）進歩の概念である。にも拘らずこの残滓の事實は何人も承認しなければならぬ處だらう。

デモクラシー的大衆の愚衆振りは、その被デマゴギー性とでも云ふべき處に現はれる。大衆各個人にとつての啓蒙作用の不足、即ち悟性の未熟は、彼等が自分の實際的な日常利害とは別な利害觀念乃至興味を有つといふことに現はれる。彼等の觀念が充分に現實的でなく物質的根柢を離れてゐる處に、彼等の妄動の可能性があるのであるが、之を政治的に支配者が強調し利用することが所謂デマゴギーなのである。この被デマゴギー性が、このデモクラシー的自由主義的な大衆概念の把握に際して缺くことの出来ないものだといふ點を、豫め力説しておく必要があるのである。

處が云ふまでもなく大衆の日常の現實的利害は、或る時間を経るに従つて、人によつては早く又遅く、やがて大衆の利害觀念を訂正しないわけには行かない。之は自由主義者が往々考へるやうに大衆の悟性が進歩したからではなくて、逆に現實の關係が發展して夫と觀念との關係が訂正された結果であり、その結果が偶々大衆の所謂進歩といふことなのだ。とに角、之によつてデマゴギーは一つ一つ効力を失つて行くことになる。デマゴギー

はもはや大衆支配者にとつて有効でなくなる。なぜなら……デマゴギーの意識的な発布者としての責を取らねばならなくなるから。——之は當然なことで判り切つたことだが、併しこゝからデマゴギーに新しい機能が與へられ始める。と云ふのは……自分みづから發するデマゴギーに對する大衆からの批判そのものを、逆に却つてデマゴギーと呼び返すことに考へつくからなのである。かくて流言蜚語とその取締りとが……大方針となる。大衆は今や、デマゴギーに動かされないと見ると、逆にデマゴギーの流布者と見立てられる。

だが流言蜚語すると想定されたこの大衆は、實はもはや例の被デマゴギー性をもつ妄動する愚衆やモップではあり得なかつたわけだ。なぜなら……發布するデマゴギーに對する、大衆側の批判こそこの所謂流言蜚語だつたからである。だから之は實を云へば流言蜚語ではなかつたので、夫が流言蜚語だ、といふデマゴギーが新しく……から發布されたといふことに他ならない。でかうして事實上、大衆はその一通りの被デマゴギー性の殘滓にも拘らず、大體に於て、悟性的な政治的見解を持てるものだと思定する理由が、デモクラシー乃至自由主義の側にあるわけなのだ。少くとも大衆は眞理に近いものを語る事が出来る、といふのである。

今回の總選舉の事例はこの點を裏書きするやうに見える。所謂非常時の呼び聲にも拘らず、社會の一般通念では一應非常時主義に反對するものと考へられてゐる無産派の議員が、その絶對數を問はないとすれば、たしかに眼立つて進出した。之に反して日本主義的代議士候補者は一二の例外を除いて悉く失敗した。之はデモクラシー的大衆の悟性を物語るものだ、と考へられる。悟性による被説得力が大衆の内に發育しつゝあるとも考へられる

のである。或る者は之を政治教育の成功の結果だと云ひ、又或る者は之を新官僚的肅正選挙のおかげだと云ふ。慥かに一應さうであるに相違ないだらう。

だが、之だけの現象を基礎にして、機械的概念であるこの大衆を買ひ被ることは、甚だ危険なことだ。第一この大衆は、所謂無産政黨なるものゝ新官僚や軍部的色彩所有者との結合を、想像して見ることも知らないのである。今日の無産政黨そのものが社會ファシスト的（一種の國家社會主義的）用意のあることを、覺つてはゐない。すでにそれが明らかである時に依然として之を覺らないとすれば、さうした大衆は、このデモクラシー的に表現される限りの大衆は、或ひは半永久的に之を覺る機會を有たないかも知れない。つまり之は結局に於て、決定的な時期に、ファシスト的デマゴギーに引きまはされる大衆に他ならぬと云はねばならぬかも知れないのだ。だから無産政黨が眞に無産政黨に止る限り（往々日本主義者までが無産派と呼ばれることもあるのを忘れてはならない）、デモクラシー的大衆は決して無産派の限りない進出を齎らすものではないだらう。——この大衆は單に舊い政友會的民政黨的デマゴギー、乃至新しすぎる日本主義政黨的デマゴギー、を信用しなかつただけで、その充されない政治的意見のエーヤ・ポケットを、新しい「無産派」の主張で以て、偶々埋めて見たままで、之がデマゴギーであるなしはさし當り關與する處ではなく、従つてファシスト的デマゴギーも、もしそれが單に………いつでも之に代つて採用されることが出来るに相違ないからである。

以上は單に實際からの一例に過ぎないが、これだけでも、デモクラシー的大衆の機械的な組織性が、自分自身

による組織として見れば如何に脆いもので又如何に限度の狭いものであるかが、例證されるだらうと思ふ。單なる議會政治主義や(名目にすぎぬファシスト的デモクラシー? から實感に基く自由主義的デモクラシーまでを(入れ)て)又やがて社會民主主義に於ける、大衆なるものゝ意義が之だ。そしてこの合法的な議會政治主義が、如何に合法的に、ファシズムそのものを齎したか、又社會民主主義がファシスト政權の確立に如何に絶大不可缺な要因であつたかは、イタリヤ・ドイツ・其他の國の歴史的前例で判斷することが出来る。——社會學的大衆概念、單なる多數原理に基く大衆の概念、の不充分さの現實的な意味は、こゝに明らかだらう。

そこで次に社會科學的な大衆概念はどうかといふことになる。之は單に多數なのではなくて、無産者であり被支配者であるが故に多數であり、又逆に多數であるが故に無産者で被支配者だつたのである。この多數といふ量は經濟的政治的又社會的文化的な質を有つてゐる。この質とは大衆そのものゝ自分自身による組織の力のことに他ならない。こゝに初めて大衆の凡ゆる意味に於ける積極性・自發性が横はる。なぜなら大衆はこゝで初めて、自分自身で自分を組織する社會人群の謂であり得るからだ。——でこの意味での大衆は同時に大衆組織の他ではない。大衆は單にのべて一樣な機械的な多數でもなければ、まして無組織なケオスたるモップの類でもない、夫は組織だ。みづからによる組織のない處に大衆はない。

だがさうは云つても、すでに組織されたものだけが大衆だと云ふのではない。それならば大衆は、多數のたゞの一部分乃至一小部分になつて了つて、大衆どころではなく一宗派に終つて了はざるを得ない。事實かうした大衆の

概念が、一頃往々にして社會科學の内に潜入した。極めて意識の高いプロレタリアのやうなものだけが大衆だと云はぬばかりの大衆の觀念が、たくはなかつた。併し云ふまでもなく未組織大衆も亦大衆である、否日本の現狀に於ては未組織(組合的には云ふまでもなく又頭腦的にも)な大衆こそ大多數なのである。——で大衆の組織とはすでに組織され終つた大衆ではなくて、一部分組織され、他の(恐らく大)部分はまだ組織されないが併しやがて組織されるべき方針におかれてゐる場合の、無産者的被支配者の全多數のことであり、従つて又おのづから社會全員の内の大多數のことではなくてはならぬ。——この組織とは、もう一遍云ふが、社會の多數が同時に無産者であり被治者であるといふことを介して、初めて可能になる組織のことだ。この組織があつて初めて大衆は大衆となる。

併しこゝで注意すべきは、この大衆と雖も決して、單なる多數、といふ規定を失つてゐるものではない、といふ點である。といふのは、大衆文學の讀者大衆と雖も、映畫の觀衆大衆と雖も、かうした大衆の、かうした組織の、問題外ではないといふのだ。だから又、ファッションの大衆化といふ、吾々の最後の概念からすれば明らかに不當と云ふ他ないやうな現象も亦、嚴然たる可能性を有つた事實であることを忘れてはならないのである。ファッションが大衆的地盤から發生しなかつたやうな國に於ても、だからファッションの大衆化といふ點、少しも例外ではないわけだ。——と同時に大衆の議會的活動、ブルジョア・デモクラシー活動も亦、だから大衆の今日缺くことの出來ぬ活動の規定の一つなのである。議會に於けるデモクラシー的(社會學的)多數が、社會に於ける社會科學的大衆と、直接の聯關があるといふ單なる一個の事實を、決して輕んじることは出來ぬと云ふのである。

すでに組織され終つた部分が、大衆の極小部分であつても、その組織の進行が方針に沿うて進みつゝある場合には、之は明らかに活きた大衆組織であり、そこに大衆への途が、大衆性が、横はる。少數者が大衆性を有ち得るのは大衆のこの機構によるのである。之がファシスト的少數者（指導者其他）と根本的に別であることは云ふまでもないので、例へばイタリヤのファシスト黨が多數の地方諸團體（之がファシシの初めの意味だが）から順次に綜合されて來たにも拘らず、ファシスト政治支配が成り立つた曉には、すでに無産者的被支配者の多數の組織を極力妨げる一切の手段を採用しなければならぬのを見れば、この間の消息は明らかだ。

大衆が、多數であると共に多數以上のものであり、そこから一見多數の規定に反するやうな色々の規定が出て來ることが出來るといふことが、今日とにかく大衆といふ觀念を曖昧な困難なものにしてゐる。大衆はある場合には（それが支配にとつて必要な場合には）慥かに愚昧だらう。又或る場合には（大衆がみづからを支配するやうになつても）大衆は平均すれば他ならぬ平均値の卑俗なものであることを免れないだらう。だがその總てに拘らず、大衆がみづからの支配者となる時、即ち大衆が大衆自身のものとなる時、大衆は新しい價値の尺度だ。

——大衆なるものゝパラドックスは歴史的にしか現實には解けないが、その分析的な觀念上の解決の一端を私は簡単に試みたのである。