

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

西欧化する日本

西欧化できない日本

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

西欧化する日本
西欧化できない日本
日本の知性の古層と新層
SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com
書肆心水

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

目
次

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

I 西欧化日本の研究

まえがき 一七

序論 日本の文化の揺みどころ 一八

氣一八

器用 三三

虛二六

第一章 日本人にとつての芸術 三一

西欧思想以前の日本の芸術 三一

人間が不在だった芸術 三一

まず詩の学問から 三四

「人間の地」 三六

岩に咲いた花 四一

絵画の論 四三

作品の豊かさ思想の貧しさ 四四

ひとつつの芸術論——歌論 四五

哀切と思索のきびしさ 四五

そのよい例としての御杖 四六

御杖の詩論のいとぐち 四七

御杖の詩論 四九

御杖の詩論の本筋 五三

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

昔の日本のある芸術——茶道 五四

西欧化以後の文学論 六一

近代日本人 六一

自然主義から日本人の文学論を見る試み 六三

せつかく唱えられた自然主義が宗教へと折れ込んだことについて 六七

自然主義への批判からプロレタリア・リアリズムへの将来の発展の方向の暗示 六九

第二章 日本人にとっての人間解釈 七四

日本人にとっての法の思想 七四

日本人にとっての教育思想 八五

教育という思想について 八五

教育思想というほどのものはおこらなかつたことについて 八七

しかし、でてきた教育の思想 八八

日本人にとっての道徳思想 八九

ひとつ独立のものだつた西欧の道徳 八九

独立はじめた例——すつきりしたものの 九〇

独立はじめた例——すつきりしないものの 九一

西欧化以後 九三

しかしました、やや逆行の例 九四

日本人にとっての修養 九六

日本人にとっての兵法 一〇〇

政治と結びついていた古代の兵法 一〇三

修養のなかに追いかまれた兵法 一〇〇

SAMPLE Shoshi-Shinsu.com

武術のしん（芯）までが仏教 一〇四

日本人にとつての儒教 一〇五

儒教とは何か 一〇五

三教について 一〇六

三教の批判 一〇八

第三章 日本人にとつての自然と歴史

二一〇 外なる自然について 一一〇

自然はどう受けとられていたか (その一) 二一〇

自然はどう知られていたか (I) 二一〇

自然はどう知られていたか (II) 二一四

自然はどう受けとられていたか (その二) 二一八

内なる自然をとらえるむつかしさ 二一八

『生性発縕』 二九

歴史はどう受けとられていたか 二三

歴史についての理論 二三三

歴史についての理論と自然についての理論

二三五

第四章 日本人の学問と日本人の思索

二三九

学問はどう受けとられていたか 二三九

学問を考える三つの規準 二三九

科学としての易 一三〇

かたちを観る学問としての易 一三一

老子の学問 一三四

儒教の学問 一三五

日本人のなかから出てきた科学

一三六

西欧化以後の学問 一四〇

哲学はどう進められたか 一四一

「哲学」という名前 一四二

「フィロス（愛）とは何か」 一四三

「哲論」という言い方について 一四五

哲学者の実例 一四七

西欧思想より後 一四八

「後」と「前」との問題からくる大切のもの
思索はどう深められたか 一五五

一五三

第五章 日本人の宗教 一六〇

西欧の宗教と日本人のそれとの違い 一六一

仏教の庶民性と非庶民性 一七一

問題を提出したキリスト教 一八一

第六章 西欧思想の受け入れ方 一八六

受け入れの主体の思想（その一） 一八八

受け入れの主体の思想（その二） 一九二

受容に当つて受けた損 一五六

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

受け入れが沿つていった思想の線

一九九

II 西欧科学と日本の技術

二九九

第一章 日本における西欧科学の受容の仕方 二〇八

まえがき 二〇八

天文学および曆学の受容 二〇九

A 『けんこんべんせつ』について 二一〇

B 『てんもんぎるん』について 二一一

C 『れきしょう・しんしょ』について 二一二

D 『せいじゅつほんばん・たいようきゆうつ・りょうかい・しんせい・てんぢにぎゅう・よみほらぎ』について 二一三

E 『きぬうりつう』について 二一四

天文学および物理学の受容の仕方について 二一五

医学の受容について 二一三

中国における西欧科学の受容について 三七

第二章 日本科学文明小史 一三〇

1 二五一 2 二五三

第三章 にほん的技術の籠居性 二五三

3 二五四 4 二五六

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第四章

近代日本の政治と科学・技術

二五八

1 二五八

2 二六〇

3 二六四

4 二六二

5 二六三

6 二六七

7 二七〇

8 二七一

9 二七四

III 日本の知性と技術

第一章 知性と技術

二七九

1 二七九

2 二八一

3 二八三

二八五

第二章 知性の日本的進み方（抄）

二八五

わが先人の知性

二八五

「生」について

二八五

知識は完成的でない

二八七

魚と魚 鳥と鳥

二八八

俳句の形象性と論理

二九〇

誤解されている芭蕉

二九一

芭蕉の本質

二九二

俳句と数詞

二九三

すがたにあそぶ

二九四

物像の往来

二九五

物像という意味

二九五

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

芭蕉の三、四の句について 二九六

和歌の報告文学性 二九七

文学の報告性 二九七

和歌の報告的諸要素 二九九

ほんとうの新しさ 三〇一

或るものを見せる 三〇三

歌うことの基礎 三〇五

文学と技術文化 三〇七

西洋の文化 三〇七

文化と文明に対する私の解釈 三〇八

日本思想史における「道」について 三〇九

「道」のなかの人間 三〇一

自然から人間が作られる 三一

自然人間 三二

日本文学の理解に必要な深い用意 三三三

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

西欧化する日本

西欧化できない日本

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

凡例

- 一、本書は三枝博音の著作から標題のテーマに沿つたものを本書刊行所が選んで一書としたものである。各テキストの出所、刊行年などは各テキストの冒頭に註記した。
- 一、底本には中央公論社版の『三枝博音著作集』を使用した。
- 一、I II IIIの部分けは本書刊行所によるものである。部題の文言は第Ⅰ部と第Ⅲ部については元の単行本のタイトルを使用した。第Ⅱ部と第Ⅲ部の章番号は、第Ⅰ部と体裁を揃えるために本書収録に際して附加したものである。各テキストの節と項の番号は本書収録に際して統一的に削除した。
- 一、本書刊行所による註記は（　）で括り、行内の二行割註で表記した。
一、現今一般に仮名書きしない語を漢字表記に変更した。例、ぜんたい→全体、とくべつ→特別、理くつ→理屈。但し傍点がある場合はそのままに表記した。

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

I

西歐化日本
の研究

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE

Shoshi-Shinsui.com

『西欧化日本の研究』（一九五八年、中央公論社刊）。

まえがき

日本文化はひとつの大きな河のようなものだったといえぬだろうか。同じことは世界諸民族の文化についてもいえるであろう。いすれは世界文化というひろい海にむかって流れているのであるから。世界文化という海の潮は、もう二世紀ばかりもまえから、日本文化の流れに対して、いわば上潮あげしおとなつて押しよせていたとみてよからう。日本文化に大きな影響をあたえた西欧文化は、こうしたひとつのかなうの上潮だつたのである。しかし今日となつてみれば、日本の文化は独立したひとつの河の流れとは見られなくなつてきている。日本文化もまた宿命をになつてゐるのである。

千何百年かを経過した日本文化の河水と、世界文化の潮流おひなじょとが逆潮のように勢いだつてゐる。あれさま、それが現代の日本文化の実体ではないか。私はこの二つのものの接衝の後と前とを考慮に入れて、日本文化はほんとうに何であるかを考えてみないとおもつた。

今日刻々に変りゆく日本人の政治道徳、日常の倫理、生活の指針としての科学、魂としての文学、これらのかなにこそ日本文化の実体はつかまれねばならぬのではなかろうか。そのためには、私は二つの文化の合流の前における比較的に固有な日本文化の性格を、やや象徴的に、序論において指摘してみた。そして本論では、そのような性格の日本文化がそのいろいろの部門のなかでどういうようになつたのか、そしてどのようになつて成長したのか、そしてどのようになつたのかをせめて暗示してみた。と同時に、今やどう日本文化はつくりかえられつつあるかをせめて暗示してみた。と同時に、今やどう日本文化はつくりかえられつつあるかをせめて暗示してみた。と同時に、今やどう日本文化はつくりかえられつつあるかをせめて暗示してみた。

この書はこうした意向でできたささやかながらひとつの日本文化の分析の試みなのである。

一九五八年十月一日

序論　日本の文化の撻みどころ

気

日本人はおそらく一日のうちで「氣」という言葉を何度もつかわないではいられない民族だといってよからう。「氣」の字の入っている成語や話言葉で日常つかっているものだけでも五〇くらいはすぐにあげられよう。「き」だけでなく、「け」や「げ」にもわたってさがすと、たいへんなるだろう。氣とは心のことというのか。そうではない。氣をそんなに無造作にとると、「氣は心」などと日本人が日常いう言葉からがわからなくなる。

親しいものが旅に出るときなど、日本人はきっと「氣をつけてね」という。「注意せよ」といったような、そつけない言い方とはまるでちがうのである。むしろ相手のからだ、相手のいのちを気遣つてのことである。頭で考えて出てくる心のはたらき、そういう心は氣ではない。そんな心のことは昔の日本人には親しみのあったものではなかつた。

ひどいけがをし、やや重態であるようなとき、日本人は「氣をしつかりもて」と耳もとでささやくものだ。こうなると「氣」は意識よりもむしろ身体のことできえある。手をしつかりと握りしめるとか、腹に力を入れるとか、身体の緊張を要求さえしているのである。

SAMPLE
Shosai-shinsui.com

「君、散歩にいく気がある？」ときくときは、行く意志をきくというよりもむしろ身体の工合その他の条件全体を入れて、行くのが好きか嫌いか、その心もちをきいているのである。現代でも日本人はこうした「氣」なるものから無関係ではありえない。今日でも氣の入った言葉は氣が利いた言葉づかいである。「氣骨が折れる」という言葉など、ざらに聞くのであるが、考えてみると、なかなか急所をついた言い方である。

気が弱い、気が重い、氣色が悪い、氣落ちがする、氣のりがしない、氣おくれがする、これらはすべて「心」や「精神」という言葉では置きかえられない。おおよそこれらの語に相当すると思えるどんな外国語をもつてこれに代えようとしても、言いあらわせない。

気がふさぐ、気が晴れる、こんなつかい方も日本人がいつもしていることだが、これらは天気や気候に通うもので、人間と大自然とがひとつであるところ、微塵だも外と内との、物と心との、抽象的分離のおこなわれてないところであろう。そういえば、「氣」という語はむしろ自然科学用語のなかにふんだんに見出される。まず医学、つぎに化学、物理学といったふうである。

氣の哲学的詮議をやり出すなら、中国の昔の宋哲学の理・氣の論や江戸時代の日本人の数多い氣の論、それからまた幕末明治初めの訳語のできはじめの頃の氣の字のつかい方、こうしたことを明らかにしてみねばならぬだろう。これらの諸方面における「氣」を明らかにしてみると、今日の日本人の日常生活はもとより、思想生活にまで融けこんでいるものがずいぶん多いのにおどろくのである。

しかし、こういうこともまた考えてよからう。今日の日本人、しかも若い人たちからが「氣」という言葉をつかうだろうけど、それはもう「氣」の字の詮索とは関係ないことで、「き」または「け」は慣用となつて日常じっさいに用をたしているだけだ。洪水のような今日の日本語の河流の勢いのなかでは、語意などは磨りへらされて、一語一語はまるい小石のようになってしまっているのではないか。「氣」もまたそうなのではないか。

そうでもある。語の歴史からくる意味やニュアンスなど削りとられていくであろう。がしかし、今日でも「氣」がつかわれるときに、昔の日本人が使用したときのこころもち、感情、いわば語体験が今日の日

本人のなかに生きていて、世界の民族のうちで日本人でなければ解らないものがあるのではないか。それを「日本の」と呼ぶことにしよう。さて、その日本的是漸次薄らぎ、やがては滅びていくかもしない。「いやがさす」とか「あじがない」とかいう言い表わしにしても、欠いではならぬ語彙であつて、このままでもつともつと用いつづけられるであろう。そして、その場合、嫌気や味氣の文字はもう連想とはなるまい。けれども、昔と変らぬ語体験が（いつまでか知らないが）日本人のうちにづくことは避けられまい。「大臣」というとき、一般国民の感情にはまだまだ「中央委員」などというよりはずつとちがつた語体験がつきまとつてゐるのではないか。それは国民のなかにそういう感受の事実があるからである。

さて、氣とは心のことではない。といつて、身体のような物のことでもない。物心の統一のことなどと説明するのは、単に学者のする推量にすぎない。日本人は氣がするから氣といっているだけである。今の日本人も氣で表現せねばならぬものを体験するから、昔ながらの用語を自然に保存しているだけだ。

それは詩や小説だけのことではない。ひとり文学にとどまらないで、外交や政治や、経済や産業や、技術や科学やにおいての日本人の日常活動に深い底知れぬ影響をもつてゐる。私はひとつエピソードとして、こにつぎのことをはさんでおこう。

若い外科医、しかも癌の外科手術の専門家で、多忙な活動の暇に、「氣」の自然科学的研究に精進している人がある。癌の発生、癌がおこるということ、こここのところをめぐつて科学的にはずいぶんやかましい問題が集まつてくるらしい。これは私の臆測だが、人の体質、性向、習慣、神経、感情、これらのことがきつとこのおこりに微妙にそれぞれ参加することだろう。だから氣の研究に若い科学者が志すことについては、誰も何ともよしあしはいえまい。私も江戸時代の自然哲学者たちの氣についての知識と思索とがすぐにこの方面に簡単に役立つものとは、おもはない。問題はそこにはなくて、実験を、そして測定ということを、生命とする科学者がこれをとりあげようとする自体が、私には問題なのである。日常生活の体験のなかに「氣」なるものをもつてゐる日本人が、さらにすすんで、その氣と科学的研究とを対決させようとすること自体が、私には関心となるのである。

(1) かつて氣学なるものがかなりはやり、迷信家たちをひきずつたことがあつたが、この類のものは問題にならない。参考のために少しばかりあげておくと、氣の自然哲学的な要素は三浦梅園がもつともくわしい『玄語』。生理の方からみたものなら沢庵の『医説』は注目される。(氣と心とのわからちは得心のありがたき) ものだと彼はいい、また、「氣と申すには、思惟分別のなき物なり」ともいって、抽象的にただ理屈ばかりで氣を認識しようとするのを注意している。氣と心とを区別する必要があると同様に、氣と体とを区別することが大切らしい。沢庵は体というとき、これをはつきりといちおう物体とする。体が動くということは、それだけのことで「一筋の事」だとする。簡単なひとつの運動とみるのである。しかし、氣はちがう。「氣をつかう」ことはそんな一筋のことではなくて「万事にかかる」ものだと解釈している。だから(これは私見だが)「氣がのる」とか「氣がはしる」などいうのもただ言葉だととらぬがいいらしい。水面の水草が動くのは、水のなかの茎に、いや水底の根にもこたえているように、言葉は口さきのことだけではないだろうとおもう。沢庵は「氣がはしる」ことを、あらゆる術においていましめている。

ヨーロッパ人は精神的なものと物質的なものとを峻別してきた。これはこれまで科学の発達にどのくらいいためになかわからぬ。日本人はもうひとつ別の分野をおもわないとはさせなかつた。この分野は全然よけいのものかどうか、簡単にはきめられないだろう。

「日本的」「日本の特殊性」こういったことはいつまで言いつづけられるか、これがだいいち問題だらう。日本人のつくった文化とともに、その今まで世界の文化のなかで生きつづけることはできない。いつてみれば、ひとつの河みたいなもので、いづれは広い海にそいでいるのである。日本の文化も、たとえば黄河の流れでいうなら、もう河口ちかいところにあるといえよう。やがてまもなく、黄河の水がそれと色でもつたどれる大洋のなかで、他民族のつくった文化といつしまになつて、それはまたそこで或る意義を別のかたちでもつことであろう。

だが、私は今のところ、「氣」の文化をひとつあげてみたのである。

器用

日本人は器用だ！ これは外国人が日本人をみた場合の通念である。なぜ日本人にかぎって器用なのであるか。

器用とは文字からいうと器をうまくつかいこなすことに外ならない。この場合、器とはずいぶんひろい意味になる。中国の古い本に「器用というのは、物が器となって、人の用をつとめていることをいうのだ」（『左伝』）と出ている。ここには「物が器となつて」とあるが、中国でも日本でも物は物体にかぎらぬので、人間だって物なのだ。「人物」という言葉を日本人は日常つかって少しも怪しまないでいるではないか。だから、有為の人材とでもいいたいとき、器量という言葉がつかわれている。昔から日本人のあいだでは人は器なのであった。「人をつかいこなす」ということは会社や工場でざらに言われている。日本人は自らを器として上層へ提供しているのである。日本人は器用だという一般的の評をきいて喜んではいられない。

日本人の器用さは、人間が器物であり道具であるとみなされていることからきているのではないか。今はとにかく、昔は「器」は器具、だけではなく道具のことをもさした。だから、とくべつきれる道具を利器といつた。お好みのお役にとくべつ役立つものは利器なのだった。賢明にたちふるまえる人のことを利巧者といつたし、今日でもかなり通用している言い方である。

つかうということ、つかいこなすということが、人間の場合に用いられるとするなら、多数の人が働いているところにもつともよくそれは目だっているはずである。さしあたり軍隊である。もちろんここでは人間は器具・道具でしかない。私は軍学の書としてきこえている『甲陽軍鑑』のなかに器用という言葉がしばしばつかわれているのを見て、案外この言葉は工匠や職人の間でよりも、軍学や兵法の人たちの間から慣用がはじまつたのではないかと察してみたことがある。

人の働き場所を移動することを「置き換え」といつているのは少しも珍しくない。文章には出ないが、口

言葉で日本人はつかっているのである。使う、用いる、こうしたことは、意識され、反省される機会がないほどに、日本人の日常体験のなかにひそんでいる。これらの言葉が用いられる対象は、器物や人間だけではない。諸芸・諸道も物として用いられるものだつた。昔は「道を用いる」という言い方さえあつた。文武両道でもつかいこなし方があつたようである。「世乱れたる時は武を右にし文を左にす。国治まれる時は文を右にし武を左にす」（『神皇正統記』）。右は上で左は下というのは通念だつた。とにかく、まさにつかいこなしである。「道」はさしあたり私たちが今日いう「文化」の意味に近いが、文化もまたつかいこなされる対象だつたのである。私たちのこの時代、戦前と戦後と今日の政治のあり方を見て、うなづかれるものがないだろうか。人間も一国の文化も、器物や道具のように、あちらに廻されこちらに廻される器なのである。このことは國柄に関係あることだろう。日本人は昔からこのようにして、器用になつていつたのであろう。

私はここで、日本人の手さきの器用さについて外国人があげてゐるおびただしい実例をあげることは省きたい。わりに早く日本人のことを西欧に伝えたツン・ベルク（日本滞在は一七七五—七八年）をはじめ、昨年日本にきた世界ペン・クラブの文学者たちまで、日本人の器用さとともに好奇心をあげる人は實に多い。好奇心の本質、それはまるで陶工の手のさきで軽妙にくるりくるりと廻る轆轤のように、転々として翻身すること自体でなくてはなるまい。日本では器物の種類が豊富である。それがまた処を得て軽快に用を足している。これについては、ブルノー・タウトなど驚異の眼を見はつたものだつた。

ここで私が、器物の種類の豊富さと同じよう、神さま仏さまの種類の豊かさをあげては無理だろうか。薬師には、水薬師、蛸薬師（得がたい食物が得られる薬師）、瘡藥師、懷妊藥師その他いくつもあり、明神にも七つか八つ、稻荷では十いくつあり、地蔵にいたつては八十いくつもある。これでは、同じひとりの人がこれらの中のいくつかをつかつてゐるわけだらう。こうなると、それは尊崇の対象なのか、憧憬の対象なのか、追慕の対象なのか、恐怖の対象なのか、聞くことによどいする。『日本人のからだ』という本を書いたC・H・シュトラッツは「地獄の陰鬱な神、閻魔さえそれ自身は怖ろしいというよりもグロテスクのものであり、この閻魔の魔神や長い鼻をした妖怪風の天狗も、恐怖の対象というよりもむしろ機知の目標であ

る」といつてゐる。庶民の俗信の世界のなかでも、つかいこなしがないと、たくさんな神は処理できなかろう。

ここで私は、今日日本ブームのもとある造庭や茶や花や書道やにおける日本人の調和の発見の天才的な知恵と手さばきの器量について語る必要はなかろう。

茶道の方で貴重がられている『南方録』のなかに「捨壺」という小話が出ている。あるとき茶会が催された。その日の茶会の主人の家に、その頃評判になりつづつあった茶壺があつた。この日、主人はその壺はさほど名器というほどでもないから飾りにするほどでもないと謙遜してか、出して飾つておかなかつた。ところがお客様たちはぜひ拝見したいとおもつた。腰掛けのところからひとり代表を出して、主人のところにゆかせ、今日はなにはおいても壺の拝見を所望している、もし壺をお飾りにならないならば、茶室へみんな入るまいと申しています、ということをつたえた。主人は仕方なくて、にじり上りのわきの方に口覆（茶壺の口のところを覆う切地）をつけたままで、ころがして置いて、さあお入り下さいとお客様を迎えた。さて、お客様たちがくぐりを開けて見ると、脇のところに壺は無造作にころがして置いてあつた。これを見てお客様は床へお飾りになるようにと主人にいった。すると主人は、ことさら床へ置くほどのものもありません、お通りがかりにごらんになって下さいと挨拶した。この何げない所作を人々が感じて、それから「捨壺」という言い方がおこなわれたということである。なおこの茶壺は後に時雨という名で高名だつたということである。

これについて、利休はつぎのような批評をのこしている。「時にとりては、左様のはたらきもあるべき事なれども、唯所望の上壺を出す程ならば、床に飾りたらんはおとなしき所作なるべし。捨壺むづかしき事なり。勿論又まねてなぞすべき事にあらず」。

何気なくやれているということ、このひとつの中器用さ。ここに至るまでの心遣いは、幾重もの意識と動作からしぶり出されるであろう、あるほどよさを狙つてゐるものであろう。ほど、または調和を見ぬくことには、そのうしろによほどの訓練のいることだらう。

SAMPLE
Shoshi-sinsu.com

ながく日本にいて哲学の学生を導いたケーベルのつぎのことばを想いおこさないではいられない。「ほどよき、あんばいのよさ、端正、こうしたことに対する感じ。いつてみれば古代ギリシア人のいった prepon, ローマ人のいつた decorum に対する感じ。私が知っている日本人ほどにこれがよく発達している人たちを、私はまだどこにも、いかなる国民のなかにも見出したことがない」。

日本人のこののような所作、このようなふるまい方、それは積みに積んだ器具・道具のつかい方、つかいこなし方と同行してでなかつたら、伸びていけばしなかつた、日本人独特の資質ではあるまいか。日本人の所作についてはこれとまったく同じ感じを、世界ペンの客人たちのほとんどみんなが洩らしていくことは、読者にも耳新しいことだと私はおもう。

このような資質は、今日外国人相手の外交や政治のうえで、商習慣のうえで、科学研究のうえで、芸術家たちの創造活動のうえで、どう働いているのであらうか。私はこうおもうことがある。日本は政治・経済・産業・科学・芸術の諸方面でそれぞれの歴史的伝統と社会的蓄積とが乏しいにもかかわらず、何かでもつて補い足して、何かでもつて間に合わして、だから、まだ実力が不足しているのに爪く手だちして、なんとかして一人まえにやりとげているのだ。その何かとは何であろう。これは案外に日本人の器用さ、利口さなのではあるまいか。

日本には外国に見られないものとして総合雑誌のあることがしばしば指摘されている。これは看過できぬ事実だ。日本ではそれが現場で活動している自然科学者であろうと、創作活動をしている文学者であろうと、何であろうと、器用の人だと、専門の仕事に定着させてくれない。器用のきく広い場に、総合ジャーナリズム的な場へひっぱり出されるのである。それでまたそれは、現状の日本の国の全体の活動をそれなりに助けているのである。私はそんなことも思つてみる。

さて、では器用は日本人にとって無条件にとくか。そうでもないと私は思う。私は外国人の批評をここに二つほどあげておこう。そして、私たちの反省の糧にすることにしよう。

日本に来て日本文化を分析的に鋭く見てとつたB・H・チエンバレンはこういつている。「日本の天才は小

さなものにおいて完璧に達する。茶碗や盆や鉄瓶さえ美的なものに作ったり、象牙の一小塊をもって怪異な滑稽じみた人間の形を現したり、ちらつと心に浮んだことを手軽く一気呵成に描きだしたりする技法を、どんな他の国民も日本人ほどよく知っていたものはない。

次に、これはA・イーストという人の批評を右のチエンバレンがつたえたのであるが、引用は短いがなかなか気が利いている。「日本の美術家は小さなものにおいて偉大であるが、偉大なものにおいては小さい」。「日本の美術家は」とあるが、私はずっとひろげて、「日本人は」として文章をつづりかえて読んでみたいとおもうのである。

虚

「日本人はどんなに狭い空間をも住みよく設えることがとても上手だ」と、ブルノー・タウトはいった。彼はまたこうもいった。「若い僧侶の書斎を覗いてみる。空虚な部屋、畳の上に座蒲団が一つ、それに低い机とその傍に数冊の書」と。タウトはこうした簡素と清潔さを寺院や古い大きな家だけで見ていたのではない。こんなこともいった。「ヨーロッパの中流住宅になら小さな細工物や何やらが山のようにあるのに、日本では労働者の住宅にさえ何一つとして転がっていない」。

日本の家屋というと、すぐ畳と障子がおもいおこされるが、これはほとんどあらゆる外国人にとって驚異らしい。畳と障子で囲まれている日本人の居間は、茶ぶだいをおけば食堂になり、蒲団をしけば寝室になる。その自由自在さにヨーロッパ人はまず驚いている。空いている処をふさぐ、ふさいでいたものをとりはらう。この取り換える敏捷さは、まさに日本人独特的の才能であろう。空きのあること、透きのこと、いつでもそこへ物がもち込める可能性！ その意味での虚、日本人はこれをうまくつかう。

昔ある日本人は「実なるものは小さく、虚なるものは大きい」というすばらしい言葉を吐いた。こうした

とき、日本人にとつて大きいとか小さいとかは、測つて知れるヴァオリュームの大小ではないので、そこへ物が容れられることの豊かさの工合をいつてゐるのである。昔の日本人は「実」というサブスタンスのものを説明するとき、「実とはふさぐもの」のことだとうように解した。虚と実を心得ていたのは昔の剣客だけではない。石工も大工も骨屋もみんな虚と実とを心得ている。

私は建築設計家の山口文象氏からつぎのような話をきいた。神社の鳥居はときに大きな花崗岩でできているが、あの鳥居の礎石には、角のとれた丸みのある大きな石が下につかってあるそうだ。ゆっくりと、或る程度は揺らぐことははじめから予定されてあるらしい。コンクリートで固める、そういうやり方の反対なのである。そういうえば、日本の名物である五重の塔の基礎のありますまは、大抵の人が知っている。ヨーロッパでは都市がつくられる、建物がつくられる、學問ができあがる、そうしたとき、必ず基礎に実質的なものが前提されている。

日本では、石は基礎に横たえられたり積まれたりするものではなく、まず置かれてあるもの、見られるもの、楽しまれるものなのである。一般に日本人にとっては実は虚のためのものとなっている。といつてしからし実は虚を支えているものではない。そうどるのには西欧的なのだ。ほんらい日本人にとっては、実 (das Reale) はまだ虚 (das Leere) のできるはずみになつてゐるだけである。

能の或る古典に、下地したじということがいわれている。芸のうえで力は充ちていても、まだ生なまであるものは「下地荒くこわい」ものだときびしくいましめられている。芸に基礎したじがあることがいけないのでなく、それが荒くてこわい（強い）のがいけないというのである。鳥居にだつて或る基礎はある。しかし、そのところは虚でなくてはならない。「下地は静か」でなくてはならない。虚であつてはじめて実なのである。

ヨーロッパの古代語にはストー（ストラ、ストロ）という語がある。現代語にはこれにつながるいくつかの字がある。

ある。それは、しっかりと立てられている、設けられていることを言い表わす今日の外国語のいろいろの言葉にあらわれている。「立てる」とか「立ちむかう」ということは、西洋文明の本質を示す大切なもののようにはおもう。ところが、昔の日本人では、不動に立てるのではなく、「置く」ことが大切であつた。いや、置くにしても一個所に置きつけられることも、すでにいいことではなかつた。一般に止まるということは避けられねばならなかつた。

沢庵は「仏法にては、この止まりて物に心の残ることを嫌ひ申し候。故に止まるを煩惱と申し候」といつた。だから、置いた物が止まりつづけるのはよくない。今日でも日本人は固定的なところのない人物や言行を飄々としているとよくいう。おそらく禅語であろうが、水のうえで瓢箪を押すように（水上打胡盧子）少しも止まらない、その意味で虚であること、空であることを貴重がつた。だから、心だつて「置いて」はいけない。そういうふうに日本人はすべてのわざを教えた。茶でも、禪の行ぎようでも、剣でも、虚であることをつねに狙つていた。

「空」や「無」や「虚」がその思想のうちにひそんでいるのは、日本人においてだけでなく、その根源は古代インド人の仏教的な世界観や中国の老莊の世界観からきていて、もちろん東洋的特色である。この特色はギリシア的・ローマ的な知性のはたらき方とはまさに対照的である。ヨーロッパ人において標本的である知性なるものは、考える力でもつて抽象をつくるはたらきに外ならない。抽象してできたもの（たとえば「花」というひとつの中の抽象）は、できた以上、気分や感じなどとはちがつて、消えていかないで固定してくれている。この抽象的固定性は知性の第一の特長である。しかし、固定はまさに東洋人の嫌つた止まりの最もなるものである。古代のインド人がまず先きにこの止まりを恐れた。彼らはこの固定性の悪さを取りのけようとした。取り除くにはもちろんさらに知性を必要としたでもあろうが、とにかく取り除こうとした。このための精進努力とその結果が実に仏陀の教理だったといえる。だから、こういうことになる。インド人のやり方は、古代諸民族がせっかく鍛えあげた知性の抽象力を、知性が働くとたんにむしりとるのである。人間の心のうちに止まるもの何ものもないようにする。仏教の離りとか空とかは、このことに外ならないであろう。知

性の灯が生活の薄闇のなかにともつたとたんに、これを吹き消すまた別の、つまり念入りにも、もうひとつの知性が働く。これを古代インド人がまず考案したのである。東洋の歴史の流れのうちで老莊の無為の思想が横からこの仏教の空思想を助長したことは、容易に察しられる。

こんな哲学が経文とともに日本に入ったからといって、それだけでは日本人はうけつけなかつたろう。ここで、注意してみると誰にもうなづけるのは、寺院の建て方、仏像の造り方、器具のつかい方などの東洋的特長である。これらがすべて軽くしておく、空けておく、透かしておく、もし固く立てることが必要なら要所だけにしぼつておく。こうした技術上の日本のものは庶民のいっさいの生活様式に染みこんでいる。日本人は仏教の哲学からではなく、生活の仕方から離や空や虚を得たのだ。もちろん、西欧ほどではないにしても、日本にはこれらを哲学にしあげた思想家も出だし、絵や彫刻や詩や演劇のなかで生かしたそれぞれの芸術家も出た。その実例については私が語るまでもない。

さて、虚という生活仕方とその思想は、今日の日本の文化ではもう消えているのだろうか。これが私たちには問題である。

私はもう何度か指摘したことだが、西田哲学の西田さんには、あの人人の思索の生涯を通じて、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」といった様なもの（『働くものから見るものへ』の「序文」）を、求めてやまないものがあつたのではないか。よいかわるいかとにかく、西田哲学の特色はここにあつたのではない。こんなのは特に目だっているものをあげただが、日本人のつくった文化の全体をよくたずねてみると、実例にはこと欠かないであろう。

理論物理学者の湯川（秀樹）さんが莊子や老子が好きなのは、私の注意をひく。「これから先の理論物理学には、どんな考えが役立つかわかりません。科学は西洋の専売特許だときめてしまふ必要はないのであります」（『世界』昭和三十三年一月号「素粒子の謎」という湯川さんも、西田さんに通じるところがある。湯川さんが莊子のなかから持ちだしている混沌の話は面白い。むかし、国がとなり合つて三つあつた。真中の國の王様の名が混沌、その両側のとなりの國の王様がシュクとコツというのだった。あるときシュクとコツと

が混沌の国の領地で出会ったそうだ。二人は混沌にもなされた。そこで二人は喜んで恩返しをしようともつた。ところが、混沌をみると、ずんべらぼうで顔には何もない。そこで、目鼻をつけてあげようということになり、やりかけているうちに混沌は死んでしまった、という話である。湯川さんはこの話を大変面白がっているが、私たちだつて面白い。

目鼻をつけるというのは、いってみれば自然科学者が、とてつもない大自然の法則をみつけだし、このわからぬものをなんとかわからせようとしているようなものである。湯川さんも理論物理学者として目鼻をつけようとしているひとりである。自然科学者はとにかく混沌に、ある秩序（たとえば、ニュートンがいったように、わずかばかりの）をつけようというものである。

さて、私にとって関心となるのは、こうしたたとえ話のところで湯川さんがいっていることである。「結局どういうことになるかといいますと、法則の成立たない、何かもう少し広い背景を考え、その中で法則の成立つ場合を取出すということをしなければならないわけであります。そういうぎりぎりのところまでいかなければならぬと思います」。さあこうしたとき、法則の成り立たないのを、うつかりひとつ的世界だと区切り、しかもサブスタンシャルなものときめてしまつたりすると、下手に西洋的になる。湯川さんは、そうはせず、「最後に行きつくところは秩序と混沌のさかい目である」というようになりあつかつていて。私たち考えてみるに、さかい目というものは、厳として作用しているものではあっても、物としては無いものであろう。境界は、やかましいことをいうと、幅のある線であつてもいけないものであろう。こうしたとりあつかいは私はおもしろいとおもう。東洋人には東洋人でなかなかやり方のあるものだ。では、ヨーロッパではこんな処理はないかというと、そうでもないので、さしあたりディアレクティック（弁証法）があるが、この論理は一般につたわり方が賑やかであるが、しかし真意はそれほどつたわつていよいよである。とにかく日本においていいものは、何かのかたちでまた他民族のなかにもひそんでいるものようである。それでこそはじめて「日本的」なのであると私はおもう。

第一章　日本人にとつての芸術

西欧思想以前の日本の芸術

西欧思想の入るより前にあつて芸術は日本人にとつて何であつたろう。西欧においても、芸術が何であつたかを問題にすれば、いろいろ意見も出てくるであろう。今日となれば、歐米人にとって日本人にとつても芸術は共通の意味をもつてゐる。昭和三十二年秋日本で開かれた国際ペンの代表者たちは芸術について互いに論じ合つてゐる。美的価値ということでシンポジウムをもつたのだった。そこで、私たちは、今日世界の人々にとつて共通な芸術観のうえに立つて、つぎのような問い合わせることにしよう。西欧思想の入つてきたより前にあつて芸術は日本人にとつて何であつたろうか？

私は問題のすすめ方をつぎのようにしてみたい。いつたい過去の日本人と今日の日本人との生活は、どういう点において相違を見せてゐるのか、その違いのところから芸術的生活の変つてきてることをつかむと、いうように、してみたい。

人間が不在だつた芸術

西欧思想の後と前とでのもつとも大きい相違は、人間としての自覚のあるなし、實にこのことではなかろ

うか。

この違いは何によつておこつたのであらう。私はこれには大いにわけがあるとおもう。それは三つの要因に分けられるようだ。その一つは、「万機公論」によつてきめられることが宣言せられた明治維新の変革である。民主主義的および社会主義的ないつさいのその後の政治的自由の運動はこの変革にもとづいている。つぎの一つは、大正時代を中心とする世界観的思索の深まりとその習慣化である。第三の一つは、こんどの敗戦に機会して帝国主義的な政治思想が払拭されたことである。こうしてできた日本人の人間としての自覚がもとでおこつた芸術觀の変化、この変り方は実に大きかつたといわねばならない。

「人間」の自覺とともに、日本人の心のうちにひろびろとした世界がひらけた。凝固していたものが溶けたという感じである。それはもちろん昔だつて人間の自覺といったようなものがまつたくないわけではなかつた。海保青陵（一七五五—一八一七年）のような先覚者は人間みな平等だという思想をもつていたし、それを公けに言いもした。彼はこんなことを言つた。「一方には公卿というものがあり、他方には虫や魚や草や木がある」（『日本哲学思想全書』の第七卷「学問篇」二二頁）と。つまり彼によれば、生物といえるほどのものはみな一列にならべて見るとよい、というのである。公卿といつて天皇または将軍といわなかつたのは、濁して、うまくにげたのであらう。こんなことを公言できたのは、彼が民間の学者だつたからで、幕府や藩に寄食していた学者たちの言えることではなかつた。私たちの時代、こんどの敗戦のまえにおいてさえ、天皇は絶対主義思想のなかに見えつ隠れつしていた現神であつたのだから、それを動物・植物と同じ一列においてみるとことなど思い及ばれることではなかつたろう。きびしいことをいえば、まだ人間平等觀というところまでは、いくら青陵だつてまだ到着してはしなかつたろうが、人間というものを改めて新鮮に考えなおす戸口のところまでは來ていたといえる。

人間というものを思想の座にのぼすということのいつさいできなかつた江戸時代にあつて、いつたい文学はどんなものだつたろう。

和歌はほとんどみな詠嘆のうちに入間を隠してしまつていた。多くの俳句はさびやわびでもつて現実に背

いていた。小説や物語はおもしろさ・おかしさでもって人をなぐさめてだけいた。こうしたありさまであつたのは、日本人すべてに人間観ができるいなかつたためだつたろう。

もちろん和歌や俳句や小説の類だつて、知らず知らずのあいだに人の人間観を養つたではあろう。しかし、なんといつてもその影響力は小型で孤立型だつた。他の文化面、道徳や宗教や科学とは無関係のところに、和歌や俳句や小説は存在していた。こうした孤立性は日本の文化の病（大きな欠点）だつた。

この深い欠けめは日本の学問思想の負うべき誤りだつたと考えたい。一般的的批評がなかつたのが悪かつた。その意味で哲学もなかつたのである。早くいえば、日本人の物知り学問がいけなかつた。いつたい学問なるものは単に知識の庫^{マガジン}ではないので、国民を縛りもするし、解放し前進させもする生きたものであるべきだつた。ほんらいは、学問は人民のなかから人民のためにおこるべきだつた。そうなつていたら、学問は自然界にいつも眼をつけていたはずである。いつたい自然是、確實^{セキサツ}をもつておこなわれているところにその本質がある。ちゃんと自然を見ることをしていた学問であつたら、確かにと自然を見ることをその国の人民に植えつけたはずだ。人民と自然と確かに、この三つのものは学問のいのちである。しかし、人間の自覚がなく、世界観が極度に捻じまげられていては、学問はけつきよく為政者の道具でしかなかつた。だから学問はすべてこそつて政治的イデオロギーへとしぶられていたのである。私たちが日本の詩論や、ひいては画論のうちに見出すように、学問の至上観が日本人の芸術的生活の核心を冒していた。それが日本人の美的生活を窒息させていた。

政治的イデオロギーが少しでも革められ、言うこと^{あつた}すことが昔と比べて自由になつてくれれば、人間をとり巻く世界が、いや何よりも新鮮な自然が日本人の前に広がつてくるはずだ。とうとう、先きにいつた三つの要因が取り除かれる日がきた。一つ会議のなかで芸術について話し合える日がきたのである。

それとともに、かつて「過去」になかつたものが日本人の日々の経験のなかに鮮やかにおこつてきた。何であろう。外でもなく、物の形を眼でみるとことである。このことは説明を要するかもしれない。なぜなら、昔の日本人も今と変らず眼は物を見ていたといふことがいえるから。しかし、見るは見ていても、たとえ網

SAMPLE Shoshi-Shinsui.com

II

西欧科学と日本の技術

第一章 日本における西欧科学の受容の仕方

まえがき

ここで私がとり扱う問題は日本において発達した西欧科学の单なる歴史ではなくて、日本人が西欧科学を受容したその仕方はどういうものだったかを考えることである。この問題を解くことはたやすいことはない。というのは、今までのところ、日本における西欧科学の受容の歴史的研究はもちろん、日本における西欧科学の歴史的発展についての研究すらも、まだ明瞭になっていないところが沢山あるから。それに加えて、受容の仕方を規定することは、受容の具体的な事情をなるべく細かく明らかにし得てはじめてできることであつて、じつはこうした歴史叙述のなかでももとも困難なことがらであらざるを得ない。そういうわけだから、私は受容の仕方の歴史的研究の試みの手さぐりをしてみる程度で、以下若干の考察をしてみたいとおもう。

そのためには、ほんとうは少なくともつぎの九つの諸科学について述べるべきだとおもう。九つとは天文学・曆学・地理学・医学・計測学・数学・物理学・化学・動物学の諸科学である。しかし、これら九つの科学のひとつひとつについて、私の企てをこの小論文でもつてやってみるとことはとうていできない。それで私

『東洋思想講座（第二巻）世界史における東洋』（一九五八年、至文堂刊）所収。

はここでは暦と医学の二つにとめたい。右の二つにとめて、せめてそこで詳しく述べるのが、受容史にふさわしい。最後に中国における西欧科学の受容の仕方についても触れておきたい。

「西欧科学の受容」という言い方になつていて、それにはアメリカ人の学的業績を通じて日本に受容されたものも含めることに当然なる。つまり西欧といつてあっても歐米の意味にとるのである。それからさらに前もつて約束しておくべきことは、科学とはここでは自然科学に限ることである。

つぎに、受容の仕方ということであるが、私たちは受容ということを機械的に解釈しないようしたい。学問文化の受容は舶来品の入ってくるように簡単に解してはならない。受容には受けとる主体の側の用意といふか能力といふか、そういうものをとくに注意せねば、この大切な問題は解きがたい。外国から来る新知識は、植物の移植でいうなら、どういうぐあいに接種され、接木されたのであるか、そしてまた土壤はどうだつたか、親木おやきはどんなものであつたか、そういう点にできるだけ注意をはらつてやってみねばならないだろう。しかし紙数が僅かばかりだから、それはもちろん要約的なものとならざるを得ない。どこの民族でも天文と暦の知識はいち早くもたれはじめているから、まずこれらの学問からはじめることにしたい。

天文学および暦学の受容

はじめに、入ってきた書物とこれを第一線で受け入れた人たちのことを述べ、その後で受容の仕方の大切な点を書いてみたい。

天文学と暦学と分けてみるものの、西欧からの入ってきたその来方はそんなにはつきり区別されてではない。それらのどちらをも取り扱っている書物がいきなり翻訳されたのが外来の天文学の最初のものだった。それまでの日本の天文・暦の知識はまったく中国のそれに負つていて、それらの知識は形而上学的な思弁の悪さが中核をおかしていた。当時日本の儒教思想一般がそうであったが、陰陽五行論が骨子になつていて、

運氣論的性格のものだった。さて、その外来書の翻訳であるが、それは寛永年間（一六二四—一四三一年）にできた。

A 『けんこんべんせつ』について

その原本はポルトガルの宣教師が持つて來た天文の本だった。帰化人の Christao Ferraria (日本名は沢野忠庵) がこれを日本字でなくローマ字に訳した。さらにそれを一六五六年に西吉兵衛と向井玄松とで考証し批評しつつ日本語に書き改めた。このとき『乾坤弁説』という書名がつけられた。元・享・利・貞の四巻になつてゐるが、あとの二巻が天文学的知識に當てられてゐる。はじめの二巻では四元素（地水火風）について述べてある。原始仏教や古代ギリシアのアリストテレス以来唱えられたこのいわゆる四大説が日本人の解釈にとつてはすぐに異論となつた。この本では各節ごとに南蛮学士の説（つまり、原本の説）を批判しているが、ここでまず南蛮学士らが「五行の理に暗い」と、「陰陽の道理を知らぬ」と、「理気の説を知らぬ」ことが指摘され、「異学の偏見」を正すという態度でなされている。批評の箇所だけでなく、本文の和訳からがすでに訳者の主觀的解釈でかなり曲げられている。それにしてもとにかく、西欧の天文の知識がこの書でもつて、始めて日本人に伝わつたのである。

しかし、日本人の天文と暦との知識が、この本によつて啓蒙されるというようにはならなかつた。元禄二年（一六八九年）に日本人によつて『天文図説』（井口常範^{じょうはん}）が書かれたが、この書物は『乾坤弁説』から啓発されてはいないで、中国の儒学者・星学者・仏教家たちから知識をとり入れてつくりあげてゐる。それでも常範の『天文図説』は学者たちから「近人天文暦術を論ずるに常範の天文図解によらざるなし」（たとえば中根元圭）と好評されたことがあつたほどだつた。その頃中国では遊子六が『天經或問』を著してゐたが、そしてこれは日本にも入つてきて、後々大いに役立つたが、その『天經或問』は常範の『天文図解』の公刊までには日本に入らなかつたようだし、よし入つていて常範が読んだにしても、彼にとつてはすぐは受容できなかつたろうと推定される。彼の『図解』は天文学書ではなくむしろ暦学の書であつた。天体を論じるに

しても、陰陽五行・五運六氣の説を踏襲している。そういうわけだから、『天經或問』と同様に、『乾坤弁説』を常範が読む機会がたとえあつたとしても受け入れなかつたことと推測される。常範も長崎へ行つて、海外からの学問の空気にふれたが、それは「明朝の儒士」に会つたにすぎなかつた。

(1) 『日本哲学全書』第八卷（天文・物理学家の自然観（一））に収載。筆者の解説を参照せられたい。

B 『てんもんぎるん』について

しかし、もう長崎にはオランダ語が読めて天文学に関心をよせる学者が出てきていた。西吉左衛門・小林鎌貞・向井玄松などである。当時長崎にひとりの篤学の学徒がいて、この人たちの影響をうけた。それは西川如見（一六四八—一七二四年）である。如見の著述『天文義論』は、西欧の天文学受容の仕方においてたい参考になる書物である。この書には蘭学移入前の古い天文の知識も叙述してある。けれども、これまでの星列の関係から人間の吉凶を判断するという迷妄を彼は斥けているし、西欧の科学の精神としての「質測の法」（実測を重んずる法）を尊重している。しかし、それにもかかわらず、五行六氣の儒教の自然観に捕われているところが少なからず残っていて、それが彼の天文学解釈を禍いしている。後述する『曆象新書』とともに天文学受容史のなかの問題の書の一つではある。『天文義論』は『日本哲学全書』第八卷に収めである。

この頃になると、日本のオランダ語研究者はその数が少しづつ増し、長崎の舌人（通訳）のなかから語学と思索力ともに秀でた人物が出はじめた。この人たちがほとんどみな読んで啓発されている本がある。それは『天經或問』という中国でできた本である。元禄時代に日本に入ったのだが、數学者・暦学者・自然哲学者・思想家たちに対し大きな影響を与えたようである。この本について受容のことを考えてみると、私にはできない。

Ⅲ

日本の知性と技術

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE Shoshi-Shinsui.com

『日本の知性と技術』（一九三九年、第二書房刊）より抄録。冒頭の「知性と技術」は序論。それ以後の各章は、前篇第一章「知性の日本的進み方」中の第四節「わが先人の知性」第五節「俳句の形象性と論理」第六節「物像の往来」第七節「和歌の報告文学性」。後篇第二章「技術の諸問題」中の第四節「文学と技術文化」。

第一章 知性と技術

1

知性と技術とはどういう関係にあるのであろうか。なぜこういう問題を提出するかというに、今は知性といふことが強く意識されている時代である。それと共に、技術といふことが強く意識されている時代である。今日ほど技術意識の強い時代はなかつたといつてい。だから、時代は私たちの思想生活の中へ、知性と技術、この二つのものをもち込んでいるのである。私は知性と技術とを考えることによってはじめて、現代という観点から人間生活が理解されてくるのだとと思う。そしてこの観点からして日本の文化が理解されることは、特に大きいと思うのである。

知性と技術とをはつきりさせてみようとするには、問題を根本から考えて見ねばならない。

私たちは眼の前に自然の世界をもつてゐる。自然の世界は私たちの意欲でもってどうにでもなるようなものではない。むしろ、どうにもならない客観的な世界である。どうにもすることのできない自然の世界は私との外にのみあるのかと思つたら、そうではない。私の身体のうちにも、心のうちにも、私のどうにもならぬ世界が入り込んで來ている。どこまでが、私の自由になる世界、つまり私の精神の世界なのであるか。どこまでが、私の精神のどうにもすることのできない世界なのであるか。その境界線はどういうところにあるのであるか。

人間の日々の行動を考えてみてもそうである。行動それ自身を、いざこれを考えたり問題にしてみると、それら悉くみな精神だともとれ、悉く自然のことだともとれる。歴史のなかに自然主義も出たし、精神主義もあらわれたのである。だから、どちらかにきまつているのが人生なのでなく、世界がひと色に塗りつぶされるかのように精神で通されるかと思うと、又世界ひと色に自然ということで通されてしまう。そうかと思えば、そのどちらにも決められない今までいる。そういうのが人生の真相だと考えられる。

どちらにでもとれるならば、どちらでもいいではないかというと、なかなかそうはゆかない。人生のすべてを、生活のすべてを自然という一つの面へ持つてゆくと、人生や生活そのものがはつきりしてきて、合法則的なものとなつて人間に映つてくる。その反対に、人生のすべてを、生活のすべてを精神という一つの面に持つてゆくと、むしろ反法則的なものとなつて感じられる。

どちらへでも持つてゆかれるのであるが、どちらかひとつへ一層よく持つてゆくという傾向が（従つて二つの方向が）世界文化のうちにいつかでき上つたのである。前の場合だと、人生もしくは生活は合法則性を加える方へとすすみ、文化はプログレッシブなかたちをとる。新しく進んでゆくというかたちをとる。しかし、後の場合だと、必ずしも合法則性の方へとは進まず、むしろコンファインし、一所に深められてゆくといふようなかたちをとる。その一つがヨーロッパ的で、他の一つが東洋的であるのは、あらためて言うまでもない。

英国の哲学者のフランシス・ベーコンが『ノヴェラム・オルガヌアム』のなかで、「自然の微妙さは感覚や知性のそれをずっと越えている」と言つたのは、人生又は生活といったものを、自然というひろい面へすべてみな持つて行つて、それを評価したものなのであろう。人間が、自然とはなれて、恣意に思索したり瞑想したりすることを、さほど意味のないこととしたベーコンにおいては当然のように思える。

東洋にも、ベーコンのように、人間の力以上のものを自然のうちに見るという考えは、いくらもある。仏教や老莊はそういう考え方である。そこでは、人間が為るということが過小に評価されている。そして、それが成るということが過大に評価されている。尤もこの場合は、諸法則の見出される「自然」ではなく、自然

や精神それ以前と見られたような「自然」^(じねん)が大切なものになつてゐる。既にもう「自然」^(じねん)という想念からが、分析的仕方でできているものでもなく分析可能でもないのである。だから、自然とは、法則的な自然に帰せられるよりも、没法則的な精神に帰せられるという方が当つてゐるのである。

東洋の文化ということは、今世界的な問題となろうとしているのである。そうしたとき、いつでも東洋の「精神」の文化が、何よりも注意せられる。しかし、その「精神」文化は決して把握容易なものではない。しかし、東洋にも、人生又は生活といわれるものを自然と連関させて考へることを、しないのではなかつた。東洋人が、産業と技術をもつた以上、これは否定できないのである。

2

私たちにとつては、人生又は生活と呼ばれる一つのもののみが重要なのである。しかし、それがよく理解されてゆかなければ、この一つのものが二つに——自然と精神とに——分かれているのである。しかし、このような考え方は今日になつて考えられる場合、いづれかといえば、ヨーロッパ的であるといえる。ヨーロッパ的な思惟の仕方で、東洋的な「生活」、殊に日本的な「生活」が、すぐに明晰によく把握できるとはいえないという説があるかも知れない。しかし、この説は、ヨーロッパの学術を受容してしまい、今や新たに文化を築きあげようとしている日本人にとっては、さほど重要な問題ではない。それよりも、東洋的な、日本的な「生活」を、すぐに自然と精神の二つの側面から見ることのむずかしさを、反省する方がはるかに、意義があると考えられる。

ヨーロッパ人のつくつた文化のひろさを探つてみると、自然科学という線をたどつてみることは可能であり又きわめて必要である。しかし、東洋人のつくつた文化の深さを探つてみると、自然科学という線をたどつてみると、これは容易でないのみでなく、或る場合、過去の東洋的なものを矯めるというよくないことをしてしまうことすらある。これは「自然」なる概念が東洋に確立していかなかったためである。

私たちは、自然そのものでなくていいから、精神が自然に対し働きかけるとき、そこになくてならない

ものを見出すことはできないであろうか。更に又、自然が精神を容れるときの何かの介在物を見出すことはできないであろうか。何故そう言うかというに、精神という概念は自然を蔽つてしまふほどに包括的なものにとれることがあるし、又自然という概念はすべてのものをそれに映してしまわるものであるから。そうすれば、この精神と自然との間が考え得られる筈である。自然に働きかけるときの精神がまず考えられる。これが知性なのである。そして、次に、働きかけようとする精神を容れてやろうとする自然が又考えられる。自然が、精神を容れようとするには、順序なり法則がなくてはならない。なぜなら自然 자체は法則的なのであるから。その順序なり法則のところに、技術、というものは存在するのである。

そう考えれば、私たちは、精神と自然をもって必ずしも東洋的な、殊に日本の「生活」を洞察してゆかねばならないのではない。むしろ、知性と技術とを通じて見ることが、一層望ましいのではないかと思われてくる。

自然と精神とを一つの対立と見るならば、技術と知性とは、その二つのものの対峙の内側に考えられるものである。それだけに技術と知性との関係は、自然と精神との関係ほどに対立的ではない。むしろ、自然と精神の接触面にある両方の各側面である。ここでも又すべてみな、そこは技術であるとも想われるし、又、そこはすべて知性であるとも考えられる。産業の進歩は器具や機械（技術）のせいだとも言われているし、又、知能（知性）のせいだとも言われている。技術論において「技術」の概念に異論の多いのはこのためである。

精神と自然は、こころとものとの対立としてもとられる。意志と無意志との関係だともとられる。又パトス（昔の日本人の言葉でいえば意念）と法則的なものとの関係だともとれる。いずれにしても、その関係は対立的である。しかし精神が自然に向つている場合としての知性と、自然が精神の意向を容れようとする場合としての技術とは、必ずしも対立ではなく、互に同質性をも強く示している。今のような時代に、知性と技術とが共々に思想の上で問題となつてくる理由は、そういうところにあると思われる。

精神と自然とともに、その関係はただの対立ではない。いつたい、対立そのものがすでにいつでも同一を含んでいるのである。このことが解りにくいときは昔から、男女の性の区別を考えてみよ、といわれている。男と女は対立である。しかし男女の性の緊張が区別と同一との矛盾にあることは説明を要しない。対立は同一を基礎としてすらいる。さて、そういう矛盾は精神と自然との間にも考えられる。しかし、知性と技術との関係においては、その両者の区別や反対よりも、その同質性が目だつてゐるのである。技術は器具や機械がなくては成立たない。そういう手段に相当するものが、知性の方にも見出される。知識の増進のための論理学は知性的道具として考えられている。いずれも道具を要するという点において同質的である。知性が論理学という道具を必要とし、技術が器具・機械という道具を必要とする。その処を見ると、共通になくてならないものを要望している。それはいうまでもなく、法則である。どちらも、法則的であるということでは、精神でなく自然の側に属するといっていい。なぜなら、精神はそれ自身法則的に（少なくとも、知性や技術における法則のように）動くものではないからである。しかし、精神に法則がないことはない。このことを、最も強大な思惟力でもって明瞭にしようとしたヘーゲルはたしかに人類の師である。もし、それが論証せられるならば、自然是精神との融合を示すわけである。

知性と技術との融合を示すことはそんなに困難なのではない。技術にとって器具・機械はそれの主要な要素であるが、人の知性を伴わない器具や機械は考えられない。精神的志向のない技術が考えられないと同様である。しかし、もっと知性と技術との融合を示しているのは、器具・機械と知性との関係である。出来上つている器具を見ると、それは知性を待つてるのである。器具はそのものとしては精神を待つてはいない、知性を待つてるのである。扉についている把手は一つの器具である。これは、興奮して突入しようとする意欲（精神）を待つてゐるのではない。その人の知性を期待してるのである。把手の形状と機能とは、人の手の筋肉の動きの方向を規定しつつ、人の静かな知性を期待してるのである。

SAMPLE Shoshi-Shinji.com

器具や機械が人の知性の働き方を規定するということは、大きい文化の問題である。駕籠が人に感じさせるものと、汽車が人に感じさせるものとは、あまりに大きい差である。知性が技能の働き方を、技能の働き方が器具機械の成立を、刺戟し、規定することも考えられるであろう。しかし、それ以上に、ひとつくられた単純な器具が来るべき知性の新しい働き方を刺戟し規定することが考えられる。ヨーロッパの文化を考察するには、右のような点に注意せねばならない。日本の場合はどうなのであろう。器具が簡素であったことが知性の働き方を規定したことが著しかった。なお又、簡素であるための空隙を充実するに、直接に精神があずかったことが、器具を單なる実利から離し、産業技術を芸術に近よらした。

こういうことが日本人の知性の進み方を規定したことは、実に大きかつたと思われる。日本においては知性が自然的要素よりも精神的要素を一層強く自分のうちにもつていたのである。

私がこのようなことを考えるのは、これから日本人の唯一の問題は、技術文化と精神文化の統一の課題にあると確信するからである。

第二章 知性の日本の進み方（抄）

わが先人の知性

「生」について

知性ということがよく言われているが、それをよく吟味してみると、知性は、理性や理智といわれているものと全く同一ではない。しかし、ここではそれを特にほつきりさせてみようとしているのではない。むしろ、私たち日本人の先行者たちの知性というものを問題にしてみるとことのなかに、知性とはどういうニュアンスをもつていてる言い表わしであるか、ということがわかるようにしてみたい。

私が或る先人の知性としてここで述べてみようとしているのは、もはや六八五年も昔になくなつた或るひとりの思想家の知のすぐれた特性についてのことなのである。しかし、この場合先人の理性とか先人の理智とかと言つてみるよりも、やはり先人の知性といった方がいいようである。なぜそうであるかというに、私は私たちのひとりの先人が今更理性をもつていたのいなかつたの、又は、理智的であったのなかつたのということを、考えてみようとしているのではないかからである。

さて、そのひとりの先人は、まことにすぐれた知性を示しているのである。色々な問題について、色々の事柄について、それを示しているのである。こちらが、懸命になつて読めば、そして考えれば、そしてなお

考えをなくするほどに一心に想つてみれば、この先人は私たちにどのくらい人間の知性の深さを教えてくれるかも知れない。否、どのくらい人間の生の^せ深さを示してくれるかも知れない。私は彼がその「生」について言つてくれたことを、ここで読者と一緒に考えてみようと思う。

私は今生^{せい}ということを言つたのであるが、今日歴史科学や、社会科学、一般に精神科学のなかで生と言つているのは、デイルタイのいつたレーベン（もちろんデイルタイの前にその方の先蹟はあるのであるが）の解釈にもとづいているのであるが、それはそれでいつこうにかまわないものである。生^{じゆ}といえば、何よりも人間の生である。生れるということ、生活するということ、生活しなくなるということ、そういうことがすべて問題となると共に、自然の中に生存するということ、社会のうちに生活するということが問題にならざるを得ぬのである。そういう事柄は、中国人も思索したし、日本人も思索したのである。ただ、ヨーロッパと東洋とちがつているところは、そういう生を考えるとき、自然とか歴史とかいう概念をはつきり使用してかかるということを、東洋人はやらなかつたことである。

そういうことをやらないからといって、生^{じゆ}というものののみを独立に考えたのではない。私が崇敬するこの先人は、生^{じゆ}ということを、考えたのである。しかし、彼は「生^{じゆ}」のみを考えたのではない。「生^{じゆ}」と共に「山河大地」を考えたのである。この語の中に、私たちのいう自然及び社会はすでに思索されていることは誰にもすぐわかる。彼はこう言つている。「人間がひとり生れてくる。すると、それは山河大地のなかに生れているのであると思えるが、山河大地を見ると、このひとりの人間が生れてくるより前から存在する山河大地の上に、今ひとつが加えて生れてきたとは見えない」。彼はこのように考えている。これは彼の自身の言葉でいふと、「しかあれば即ち一人生るるをりに、山河大地を見るに、此の一人が生れざりつるさきよりありける山河大地の上に、今ひとへかさねて生れいづると見えず」と言い表わされるのである。

普通に人の考えるところでは、空があり大地があり、家があり人があつて、そこへ生れて來たのである。そこへ生れた人間の前に、さながらに空も大地も家も父母も存在していたのである。——そう考えられる。事実そうなのであるといふことができる。もちろん、今日唯物論はこの立場をとる。しかし、彼の知性

でもそのことは百も千も承知している。人間の生れる先きから山河大地のあることは、今にはじまつた常識でなくて、古来の人の考である。だから、彼は「しかあればとてまた古き詞の空しかるべきにあらず、如何にか心得べき」とも言つてゐるけれども、彼の知性はこの常識では蔽いつくせない。

知識は完成的でない

人の生れる生れないにかかわらず自然の世界は存在している。これが常識で、科学であると誰でも思つてゐる。私たちもそう思つてゐる一人なのである。それならば、彼のように、「今ひとへかさねて生れいづると見ええず」とは、どうしていえるのであるか。そこを理解することは、彼の知性の本質を洞見することであると思える。山河大地そのものは人間が想つてみると全くの別物である——と私たちは考へてゐる。そう考へればこそ私たちの常識が安んじてゐるのである。土は冷たく横^{よこ}わり山は嚴^{おごそか}に聳^{そそ}えている。他人は私に関せず生きている。そう思えるのである。山河大地を想つてみると、山河大地とは全くの別物である。世の中に何が別の物であるといつても、このくらい別の物はない。それほどに物と心とは別の物である。その全くの別物、全くの異別でありながら、どうして私がその山河大地を見又は想うのであるか。主觀が客觀としての自然を見又考へるということは、それ自体、同じになることである。世の中に何が同じになるといつても、このくらい同じになるものはない。私が花を見るとき、花と私とは、見るということを通じて同じものになつてゐるのである。ずいぶん物質的に考えた古代ギリシアの哲学者たちも、このことは認定してゐたのである。

以上の、別の物である、同じものであるということは、實に腑に落ちないことである。私のいうところのひとりの先人は、山河大地と、これを見たり想つたりすることは全くの別物であるという、一つの是認のみをそのままにして置くことのできない思想人なのである。別物であるとして置けば、常識と、常識の上にのみ立つ科学は晏然としていられるわけである。しかし、そうだからと言つて彼はこの常識に逆行して、山河大地と、それを見又想うこととは全くの一つだと、考へ通そうとは決してしない。彼は、私たちが現に

ここで、このところを見ている、このところを踏んでいるこの現状から、そのように生きていることから抽象して、他に外れることを、極度に嫌うのである。人は知識的に、始めがどうであるとか、終りがどうであるとか、生れる前がそして生れた後がどうであるとかいうのである。そして又自然の世界の全体とか限界とかについていうのである。しかし、そういう知識は完成的ではない。完成的でないことがその本質なのである。彼は、そういう完成的でない常識に、自分を托きないで、山河大地とわれとの間の、いわば詩をとらえようとしている。彼はこう言っている。「終りもはじめも知らざれども、生きたり。それただ山河大地の生きはも知らざれども、ここをば見るこのところをば踏みあるくが如し、生の如くにあらぬ山河大地よと、恨むる思ひ勿れ、山河大地を等しきわが生なりと、言へりけりとあきらむべし」。あきらむべしとは、それで消極的に満足せよという意味でなく、あきらかに諦視するということであろう。

それがあきらかになるということは、どういう状態なのであるか。彼は「こころと身と、一毫のへだてなく全露にあるべし」と言つてゐる。そういう状態は「私に思ひ得る」ことではないと彼は考えているから、それは自然だと理解しているのであろう。「一毫のへだて」のないところのものを、彼は人間の日々の、夜々の、否、意識意識のうちに見出しているのである。それは強いて言えば、ドイツの哲学者たちのいわゆる意識性（Bewusstheit）の考え方とも共通するといつていのであるが、彼はそういう「私」が意識的につくったのではない状態を言い表わすのに、いかにも自然のふところの中にはつて、やつてゐるようである。その点がヨーロッパ人の思索に対する東洋人の思索の異つてゐるところなのであろう。「心得るに、心得ざりつる折のきたりて、心得るをさまたげず、また、心得るが心得ざりつるを破ることもなくして、しかも心得ると心得ぬとの春のこころ秋のこゑあり。それをも心得ざりつるは、声おほきにしてときける、その声耳にいらず、耳こゑの中にあそびありきける」というような思索である。

魚と魚、鳥と鳥

心得るとは、私たちのいうわかるということであろう。そのわかるということを、彼ははつきりと解釈し

て見せている。彼は次のように述べている。——人はよくこういう、「魚にあらざれば、魚の心を知らず、鳥にあらざれば、鳥のあとをたづねがたし」と。しかし、この意味をよく知っているものは案外少ない。人が鳥の心を知らないという風にのみとっているのはよくないことである。魚と魚とは相互にその心を知るものである。「人のやうに知らぬことは無くて、竜門をさかのぼらんと思ふにもともに知られ、同じく心をひとつにするなり。九漸をしのぐこころもかよひ知らるなり。これ魚にあらぬは知ることなし。また鳥の空を飛びぬるをば、如何にもゆくけだものは此あしのあとをしり、此のあとを見てたづぬることは、夢にも未だ思ひこらす、さありと知らねば思ひよる例もなし。然あるを鳥はよく小さき鳥の幾百千むらか群れすぎにける。これは大きな鳥のいく連つら南にさり、北に飛び逃げるあとよとかずかずに見るなり。車のあと道に残り、馬のあと草に見ゆるよりもかくれなし、鳥は鳥のあとを見るなり。此の理は仏にもあり。仏の幾世々々に行ひ過ぎにけるよと思はれ、小さき仏大きな仏、かづに濡れぬるかづながら知るなり、仏にあらざる折は如何にも知らざることなり」。この文を見ても彼は必ず詩人であると思う。彼を詩人だなどといふ、奇異に考えられるかも知れない。さてそれはよいとして、魚が魚の心を、鳥が鳥の心を知るということ、そこに想われる同質のものの関係、これに似た関係が、かの山河大地とそれを見又想うこととの間にもあるのであろう。そして彼はそのことを考えていたのであろう。同じになるものは、もともと最初から論理学のいわゆる单なる同一性にあるのでなく、別物であることの上に成り立っているのである。それにしてもそういう同質的な関係、そういう諸関係の交錯の点、そういう諸関係そのものの中に生きること、かくの如き人間生活を、すなわち「生」を、彼はよく思量した思想家である。

この思想家はいうまでもなく、道元であって、私がそこから文を引いた書は、『正法眼蔵』の中の「唯仏与仏」の節である。もちろん、私は彼の知性の一側面に触れたのである。

しかし、読者は、日本人の知性の一つの代表としての道元の知性が、ヨーロッパ的知性と異っているところを発見されるであろうと思う。私たちは両方を知つて、その豊富さの中から、新しい世紀の道を見出してゆかねばならない。