

現代と近代、西洋と東洋

——比較文化史の一考察——

今 中 寛 司

1

最近の日本史研究において、一般にもっとも勢力的にとり組まれている問題は、なんといっても日本の近代化の問題であろう。このような傾向の背景には、近代文明のめざましい発達への称賛があったことはいうまでもないが、もう一つの問題は、近代文明や近代社会にいくつかの形をとって現れ始めている混乱や混迷、そしてそれへの危懼があることも見逃し得ない。近代史の中に何か測り知れない危険がひそんでいることに気がつき、近代化が非常な勢で、ことに欧米を中心として進展して行くにつれて、このような危機意識は、歴史家や思想家によって色々な形で受けとめられた。パッペンハイムの『近代人の疎外』⁽¹⁾はその一つである。

パッペンハイムはドイツの哲学者で、一九三三年以来、ナチスの迫害を避けてスペイン、フランスに亡命し、一九四一年アメリカに渡ってからは、戦後にアラバマ州のタラデーガ大学に社会科学を講じた経歴の人である。第二次大戦後、近代の中にひそんでいた危険の正体が人間疎外であったことは、何もパッペンハイムに聞くまでもなく、現

在だれもが知っていることである。しかし Entfremdung が Entäusserung と同義語であるように機械文明やメカニズムの問題はすでにここ百年来の問題であること、及び戦後二、三〇年来この問題がいちじろしい社会問題となってきたことを解説し、その解決を試みたのがパッペンハイムのこの書である。それではかれは、結論としてどんな解決方法をつかんだのであろうか。

マルクスが、「疎外の内部で疎外を克服しようとする」試み、商品的關係に適合させられている社会のなかで疎外を打ち負かそうとする試みをしりぞけたことは確かである。同様に、テンニエスも、ゲゼルシャフトの力によって形づくられている社会の内部で、ゲマインシャフトを復活させることは不可能だと考えた。しかし、これらの否定的な主張から、社会の構造が変革されてしまえば、疎外は必然的に消え失せてしまうだろうという主張を導き出すのは、結論上の誤謬を犯すことになる。われわれが見たとおり、マルクスとテンニエスは、もちろん、決してそういう結論を引き出しはしなかった。かれらが将来の社会の基礎として心に描いた社会、経済制度は、疎外への傾向を阻止するための一つの条件、そうした闘争を行うための一つの足場以外の何ものでもなかったのである。

ヘーゲルのように、「疎外の内部で疎外を克服しようとする」のでもなければ、商品生産を温存しながら疎外のない理想社会を求めようとするのがマルクスの意図でなかったことも言をまたない。またテンニエスがゲゼルシャフトのなかでゲマインシャフトを復活させようとは考えていない。契約社会と共同体は、時代的にはそれぞれ近代と前近代のものであって、前近代のなかで近代が復活することがあり得ないように、契約社会を共同体化しようとするのは、そもそもお笑い草であらう。それでは一体マルクスやテンニエスは近体社会の疎外の問題をどうしようとするのであろうか。マルクスとエンゲルスは、たんに理論的な議論においてだけでなく、また現実の状態を改革することによって、疎外を廃棄して、そして純粹思考の領域においてだけでなく、また現実の存在として人間が人間的になるこ

とを、われわれに勧告しているのである。このことは、階級闘争によって人間が労働力として商品化することをやることと、人間が人間の復権に成功した時どのような具体的な社会を作るのかということとを別問題としていうことである。パッペンハイムもまた、このことを結論として、この魅力あるかれの書を終っているのである。人間の歴史的世界というものは、所詮このように未知の未来に多大の期待と可能性をのこしておくことが、そもそも歴史的世界の偉大さと永遠に通じるといつてしまえばそれまでであるが、人間疎外の問題がなお解けていないことも覆い得ない痛切な事実である。その証拠に、マルクスやテンニェス、或いはこの両者をふまえたパッペンハイム以外にも人間疎外の解決に生涯をかけて、しかもついて窮極的には成功しなかった思想家が過去においていかに多くあったことを考えてみるべきである。ジンメル⁽⁶⁾は、現代における人間疎外を形式と生の問題に求め、人間の生の復権を形式の原理に対する反抗であるとした。しかしその結果得たところのものは、生の自由と主体性の回復と銘打っているが、再び単なる新形式の樹立にしか過ぎなかった。そして所詮人間の生は形式を外にして表現の自由はありえないのであると告白している。同じく生の哲学者であるデイルタイ⁽⁶⁾もまた、生の時代性を了承し、生の自由表現を時代の京縛から解き放つことはしなかった。

以上のように近代資本主義社会における商品生産機構は、すでに産業革命以来、機械工業の発達を主軸とし、人間と機械という新しい状況を作り出しただけでなく、社会そのものの中にメカナイズされた人間関係、換言せば工作機械と同様な構造をもつメカニズムの世紀を現出した。『資本論』はこの問題を人間疎外と解釈した最初の思想であった。その第一版は一八六七年のことであった。ダーウィンの『種の起源』(一八五九年)がマルクスを刺戟し、マルクスがダーウィンの序文を求めて断わられた話は有名な語り草であるように、ダーヴィニズムは日本でも明治二十年代から有力な思想となり、社会進化論の如きは日本のナショナルリズムに手を借したことを思うなら、ダーヴィニズム

はなお楽天的な科学思想に過ぎなかった。マルクスの人間疎外論は二十世紀の始めの第一次大戦ころから、哲学的にも多くの新しい思想にうけつがれた。その一つにシュペングラーの『西欧の没落』⁽⁸⁾がある。この文明論に対しては、パッペンハイムは科学と技術と合理主義に対する西欧世界からの疑惑や反抗の挿話としてしかとりあげていないが、比較文化的に現代を論ずる場合には軽視できない大きな問題である。

パッペンハイムが注目しているもう一つの問題は、人間疎外の場合の人間そのものについてである。実存哲学は二度の大戦の空しい破壊と挫折の体験を経て、人間疎外はもはや社会問題よりは *Dasein* としての *der Einzelne* の問題であることを憂えている。ゼーレン・ケルケゴール（一八一三〜五五）は、単独者の主体性をなお倫理的宗教的決断に求めていたが、大戦を経過したハイデッガーは *der Allgemeine* に対する *der Einzelne* の *Grenz Situation* における実存的人間の *Nihil* と *Sorge* を「魂の瘡痕を以てする思惟」と規定している。さらにヤスパースに至っては「哲学者であるということは、すべての時代に対し、同じ一つのことであるのではない。ではなくてそれぞれの時代に対して根源的に新らしいものである」として、現代の問題、現代の悩み、現代の風情から出発している。これがサルトルの『存在と無』⁽⁹⁾に見る現代的状況と実存の關係に発展し、対自的、対他的存在が実在的人間の実践を極限的に規制する限り、実存の絶対的自由は虚無以外にないということになる。反体制を「為す」ことは、実存が虚無であり絶対的に自由であるが故に可能であるといえる。しかしこのような実存哲学がそのまま現代資本主義社会の機構とメカニズムの人間疎外についての解決につらなることはあり得ない。何故なら実存的人間の絶対的自由とそれを支える虚無は、本来、機構そのものの否定であり、機構の否定は協業のための社会を否定はできても新しい機構を用意する意志を持たないからである。

ここでパッペンハイムが注目しているガルデイーニ(註)の意見を取り上げることとする。ガルデイーニは北イタリアのヴェローナに生れたイタリア人で、その後ドイツに移住し、大学では経済学、自然科学、神学を修め、一九二三年、ベルリン大学で「宗教哲学とカトリック世界観」を講じて有名となったように、元来、宗教哲学者である。のちナチスの圧迫で大学を辞し、戦後教壇に復帰して現在ミュンヘン大学の教授であり、カトリック青年運動の指導者でもある。ここにとりあげた『近代の終末』は、かれの『権力』と姉妹篇であるように、現代社会のメカニズムとそれを支える得体の知れない権力の問題の正体に迫ることを目的とした書で、その結論はカトリックにかえれということである。ガルデイーニのカトリック復活論は、われわれにとって単なるかれの主観としてしか興味を持ってないが、近代と現代の断絶、及び一九四五年以後におけるキリスト教の完全な死滅と権力の新しい世紀を指摘していることは多大の興味を覚える。

宗教的要素の欠けた生は潤滑油のきれたモーターにひとしい。熱をはきながら回転する。その一瞬一瞬なにかを燃焼している。きつちりとかみ合っていたはずの部分がどこそこ動かなくなる。中心と連結がばらばらになってしまう。存在は解体する。そのあとは二十年来加速度的にひろまりつつある、あの短絡があらわれる。つまり暴力が行使されるのである。それは途方にくれたすえの暴力への脱出である。(註)

ガルデイーニは一九五〇年の時点で世界を見渡した時、二十年来、すなわち第二次大戦と戦後は、人間の、世界という機構が構造的欠陥のために破滅しつつある段階であるとみている。その証拠に短絡 Kurzschluss の火花が巨大な紫色の焰をあげている。電気回路がショートした場合に比較されたこの世界史的現象を、ガルデイーニは大戦や、ま

た戦後日常茶飯事となつた暴力の横行と説明している。短絡は「途方にくれたすえの暴力への脱出」で、電路が破壊されてショートしたことと同じであるという。その意味では、この現象には何の意味もなければ、また何の救いもないということになる。これ程はつきりした大戦及び戦後の暴力に対する否定論理は外に見当たらないといえよう。そしてその原因はここ二十年來の世界における宗教の完全な否定であると、ガルディーニはいう。『近代の終末』は、このような容易ならぬ問題を、まず歴史的に解明し、次に歴史の帰結としての近代の終末と現代の問題の本質を明らかにし、最後に将来人類が生き残るための方策を検討しようとするものである。

まず第一章の「中世における存在意識と世界像」では、主として古代人と中世人の ethos について、その基本構造を明らかにしている。エートスとは、気風、思潮等と翻訳されるように、考える動物である人間の歴史的世界は、人間及び人間の世界について、その存在の意味や価値という永遠にして絶対的な唯一の原理を要求する。同時にエートスは難解な哲学や観念であつてはならないのであつて、それは日常のなかに充分生活化し得るものでなければならぬし、その時代の人が一人残らず享受し得るものでもなければならぬ。他の生物とは違って、人間の歴史的世界がエートスを絶対的に必要とすることは、考える動物、意識の主体としての動物である人間に課せられた悲しくも光榮ある宿命といえよう。以上のような立場からガルディーニは古代人のエートスを次のように規定している。

古代人は世界を超えてゆかない。かれらの生活感情、表象作用、思考作用はこのかたちある世界の内側にとどまつている。世界の外にあるものや世界を超えてあるものに問いがむけられることはなかった。⁽⁴⁾

古代人が「内側から」しかもものを見ないということは、人間の若々しい感性が人間と自然にはじめて接した時の、あの類まれな古典古代人の感激と感嘆を意味する。それは自然と人間が持つ形相、換言すればあらゆる存在がすべて形を以て表現されていることへの驚嘆であらう。「内側から」という意味は、現実が存在するものの背後にある表現

の原理や制作者を問うまでもなく、人間の感性によってとらえられたあらゆる存在の形相そのものが、まず認識者として人間にうったえるところの形相が、そのまま素晴らしいものであるということである。かくて古典の原理は理想型への讚美にはじまるといわれるように、カノンは元来、科学的普遍ではなく、存在への讚美の型といえよう。これが理想型、カノンの意味するところであるとすれば、近代科学が追求するところの法則と、その方向を同じくしながら、本質においては全く相反するものであることが明らかとなる。いうまでもなく、自然科学的法則は、人間を絶對的に規制するものであると同時に、近代人の努力のほとんどすべては、法則を当面の敵として、これを克服し利用することにかたむけられた。そこには、人間が自然を、また自然の一部である人間をも含めて、これを対象として讚美するか克服するか、二つの人間の態度があつたわけである。ギリシヤに見られる自然科学・哲学・芸術・文学・宗教は、自然と人間の理想型としての法則・人間性・美的カノン・感性のカノン及び神秘の理想型の追求であつた。古典古代が底ぬけに明るいのは、人間がいまだ世界に対決することを知らなかつたからである。しかし考える章としての人間はいつかはこのことに關ずらわずにいることは不可能である。

人間もまた、その精神の力にささえられて世界に対決しながら、同時にまたそこに包摂されているものとして、神話の解釈をうける。このようにして、人間は神話とおして存在に通暁するひとすじの可能性をあたえられるのである。⁽⁴⁾

グアルディニーは、人間主体が古典古代の中ではじめて世界に対決した結果生れたものとして神話をあげている。神話に対するグアルディニーの慧眼といえよう。古典古代人が見つけた自然と人間にはつねに不断の流動のあることは最初から分つていたが、見ると体験するとは大違いで、カノンを発見した古代人が、カノンのまにまに讚嘆できるほど自然と人間は簡單ではなかつた。不断の流動は發展・推移・混和・変容などと表現できても、それは悲劇であ

りモイラであつて、人間には容易ならぬしろものである。ギリシヤ神話の中で神々は自然と人間の流動を具象化し、また自らも姿を与えられた。プーフォニアの祭(40)では、ゼウスさえ名もなく姿もなく、暗闇の中にうち沈んでいたことを思うなら、古典古代の神話は、神の姿をあらわにすることによって、不断の流動や背信に人びとは対決したのであつたといえよう。しかしこれだけで、不断の流動は解決されたものではなかつた。依然として神々もまた流動し、人間とともに悲劇とモイラの主人公であつたことに変りはない。

中世人のキリスト教は、神を人間とともに神話の中で対坐させるのではなく、自然も人間も神話的世界も、神の創造と考えることによつて、「外側から」世界を見つめる視角を発明した。

中世では、態度も世界像も根底から変容する。人間は聖書の啓示を信ずる。この啓示のおかげで、人間は世界の外に、世界を超えたところに、神が実在していることを確信する。神はまた世界のうちにも存在している。なぜなら、世界を創造したものは神であり、世界をささえ、みだしているものも神であるから。しかし神は世界に隷屬しているのではない。世界に対しつゝ君臨しているのである。この神の自立性は、その真の絶対性と純粹な人格性にと根ざしている。絶対の人格神は、けつして世界に吸収同化されることはない。自己じしんの主人として自存する。神は世界を愛するが、それに依存はしない。神話的な神々はかれらのつかさどる世界と存続や終末とともにするし、また哲学的な絶対存在は、万有の全体と運命をともにするが、しかし真の神は、いかなる意味においても世界を必要としない。神は自存し、自足する。⁽⁴¹⁾

カトリック青年運動、清新な泉 Quickborn を主宰するグアルディーニの言葉は、ことキリスト教の問題ともなると、とたんに生気を帯びてくる。かれの宗教論は以上のように、まことに明快そのものである。造物主としての唯一絶対神は、もはやギリシヤ神話の神々のように、自然と人間の不断の流動とその背信を全く気にかける必要がなくな

った。なぜならかれは造物主であるから。それどころか、窮極的には、造物主としての唯一絶対神には世界をも必要としないことは、絶対の人格神のそもその姿であったということにもなる。一方、世界の中の人間は、神の啓示という形をとった聖書を信じるだけで充分であつて、もしそこに人間の主体性が必要とあれば、聖書の啓示をこの地上に具体化すれば足りるのである。これもまた見事な論理である。グアルディーニは、「第二の自然」と称している。教会と帝国、教皇と皇帝、教職階層制すなわちヒエラルヒー、封建法、哲学や芸術としては、神学大全 Summa、ゴシックのカテドラル、人間の日常生活のプログラムとしての年代記、教会暦、そして教会の祭儀と典札等々は、啓示が地上に形相化された場合に見る、貫徹された構築と構造である。

中世人のエートスは、以上のように、もはやどこにも残された問題や不安や疑いはないかに見えた。しかし十四世紀から十五世紀にかけて進行するいわゆるルネサンスは、思わぬところに中世的世界のおとし穴を発見した。

中世人は一切のものに象徴を見る。かれらにとって存在をつくっているものは、元素とエネルギーと法則ではない。それは形態 Gestalt である。形態はそのもの自体を意味しているが、同時にそのもの自体を超えた別のもの、より高みにあるものを意味している。究極的には、それは本源的にして高きもの、つまり神と永遠なる事物とを意味しているのである。このように一つ一つの形態はすべて象徴になる。象徴はそのものを超えたかなたを指さしている。これはつぎのよういこともできるし、その方がまたいっそう正確であろう。象徴はそのものを超えたかなたから降りてくる、その彼岸からうまれでる、と。⁶⁶⁾

グアルディーニは歴史学者ではないが、かれの哲学はかれの史観で装われている。かれ自身の言葉ではないが、これを第三者の目から見た場合、これは一種の文化重層説といえよう。その意味は、例えば中世のエートスには古代のエートスがその下層にあり、近世には中世と古代をそれぞれ第二、第三の層として、その上に近世のエートスの層があ

るということである。グアルディーニが中世のエートスとしてとりあげているゲシュタルトは、古典古代の成果を利用しただけでなく、それがすべてであるとかれは見ている。ギリシャの科学・哲学・芸術・文学・宗教が「内側から」のものであることは先に述べた通りであるが、それは讚美の対象としてことに形態的であった。しかもグアルディーニがいうように、中世人のゲシュタルトの構築には古典が絶対でありすべてであったように、みずからの手で実証することの代りに古典の權威を絶対的に認める態度をくずしていない。中世には、その意味で古典は大きな意味を持つて生きつづけていた。しかしその場合、元素やエネルギーや法則のように、すでに古典の中で追求済みであっても、ゲシュタルトの素材には無関心であった。それにはそれなりの中世人の意図があつたわけで、グアルディーニのいう象徴とか彼岸とかいう超越的なものは素材をも認めないということに帰着する。唯一絶対の人格神はゲシュタルトの「世界」を必要としなかつたばかりか、素材をもしりぞけているのである。造物主の創造的絶対性はここにおいてこそ貫徹される。

しかし十四、五世紀のルネサンスと十七世紀に及ぶ近代化の途上の西欧の歴史の中で、新しい問題をなげかけたものは、実は再び「内側から」の新しい事実によるものであつた。ルネサンスが復古といわれる所以である。先ず第一に自然科学は近代の実験と理論によって次つぎと新事実を発見し、一五九三年、ジョルダーノ・ブルノーは宗教裁判にかけられても、地動説を捨てることはできなかった。また経済や政治にあつては、営利と資本主義、マキャベリやトマス・ホッブスに見る権力論・国家論は、人間社会の新しい事実に逢着した。次いで地理上の発見は、古典古代のエクメーネの世界像を破壊し、かくて事実の上から中世の宗教は問われていたのである。ここに造物主の創造が人間の創造によつて事実の上でおびやかされ、それが一つの新しいエートスになりかねない事情が発生しつづつあつた。しかしそのエートスは、例えば革命のように、人間の社会は人間の、しかも多数の、大衆の力によつて動かす可能性と事

実をつかみながら、それは一体何であるのかが、容易に探り当て得られない時代がつづいた。

人間は、……神にくらべれば、絶対に小さきものでありながら、他の被造物とくらべれば、決定的に大いなるものであった。……しかしまた、人間のがわでは世界のすみずみまで精神的支配の行為をおよぼしていった。世界像の變革によって疑問にさらされたのは、まさしくこうした場にほかならない。人間はますます偶然的なものにおちこんでいった。かれは「どこかしらにあるもの」Tugendwo に転落していったのである。⁶⁰⁾

中世人の、あの自信に満ちたエートスは、神の似姿をもてる者として、他のあらゆる地上の存在とは比較にならぬ光榮あるものとして、人間が世界に君臨したことに由来する。そしてこの光榮は、神の被造物であり、ことに神の似姿として特別扱ひされた人間の光榮であった。ルネサンス以来、人間は神の被造物であることに、事実の上で疑いを懐き、ついにはみずから創造の担い手となる野望を着々と進めつつあった。しかし、かくて人間の手に成ったものは一体、何なのか。またこの宇宙の中で、人間と人間の創造は何であるかについては、ますます分らなくなつてゆく。グアルディーニのいうイルゲンドポーという言葉は、近代人の悩みを端的にいい当てた名言である。人間の創造は急激に進化發展しながら、依然として宇宙の中での人間の地位の向上には何ら役立っていないのは一体どうしたことであろうか。ニーチェらをまつまでもなく nihil は近代文明が最初から持っていた病痕である。

近代人はまた、人間を意味的に存在の中心の座から外へ押しだそうとして、汲々としている。近代人からみれば、人間はもはや、世界を包摂する神の眼にくまなくさらされているわけではない。かれは自律的であり、行動も思いのままなら、歩調 Pace も自分のものである。にもかかわらず、人間はもはや創造物の中心ではない。かれは世界のなかのただの一片にすぎない。一方では、近代人の見方は神を犠牲とし、神にそむきつつ人間の地位を向上させた。他方では、それは人間を原理的には動物や植物と區別されないような、自然の一塊にしようとするヘロストラ

トス的な欲望をいだいていた。⁽⁸⁾

唯物論はコペルニクスやジョルダン・ブルーノの天文学のように、神の座としての「天」を否定し、同時にヘロストラトスのように神の座に焼打ちをかけることが人間を動植物と何らかわりのない「物」におとしめてしまった。古代人の科学は自然と人間の讚美であり、中世人の科学はゲシュタルトに奉仕し、そして近代人の科学は唯物論を創出した。同じ科学でも時代によってこれほど大きなエートスの相違がある。しかも古代と中世の科学は、人間を宇宙の中の主座にすえる役割を果していたにもかかわらず、近代の科学は、人間を宇宙の中でイルゲンドボーでしかあり得ないところまでおとしめた。ナイヒルはこのように根源的で本質的な、きわめて大きな悩みであったわけである。

3

グアルデイーニが『近代の終末』において考えている近代の終末の画期的時期は第二次大戦とそれにつづくいわゆる戦後である。かれの世界歴史の重層的構築説からすれば、近代のプロテスタンティズムへの依存度は極めて大きかったことになると同時に、重層説をとる限り、それぞれの層の比重が相対的な数値を持つことは当然であろう。グアルデイーニは、戦後におけるプロテスタンティズムの比重が極めて低くなった史実に依拠して、かれはこの現象を「近代の終末」と表現したわけである。しかしこのような歴史的世界の傾向はいまに始まったのではなく、マックス・ウェーバーさえ、一九一九年の時点⁽⁹⁾においてこのことを指摘していたことは注目に値する。またパッペンハイムは、このようなウェーバーの歴史認識をつぎのように批判して、現代史の問題の根の深さに驚いているのである。

政治はもっぱら権力と無慈悲さだけが有効な手段となっている領域なのであって、政治に踏みこむ者は悪魔的な力と契約を結ぶわけである。ウェーバーは、自己の目的の追求にあたって非倫理的手段の使用をためらうような政治

家を非難し、マキャヴェリを強く支持する立場をとった。そして、自分たちの共和国の偉大さを自分たちの靈魂の救いよりも上においた市民たちに対するこの著作家の賞讃を、感嘆の念をもって引用している。

周知のように、プロテスタンティズムと資本主義精神を説いたウェーバーが、それとは対立的關係にある権力やマキャヴェリズムを賞讃し感嘆しているのは一体どういう意味であるか。営利とストイシズムと神の国がプロテスタントのものであるとすれば、権力とマキャヴェリズムが現代人のものなのであろうか。グアルディーニの権力論もこのことに関与するだけでなく、結論的には一種の悲觀論でさえある。

権力の使用にさいして、現実的で規制力のある氣風モットがいまだに存在していないという事実が、権力の使用は自然のなりゆきなのだと考える風潮を、いよいよ助長しているのだ。自然のなりゆきが相手では、自由の規範などまるでお門違いである。そこにはただ有用性とか安全性とかいいう、いくつかのいわゆる必然性があるにすぎない。

しかしそれだけにとどまらない。権力は発展しつづけることによって、あたかもそれが客体化されているかのような印象をかもしだす。あたかも権力は、所詮もはや人間の所有や使用にゆだねられるものではなくて、独立のものとして、科学における問いかけの論理、技術における問題の論理、政治における緊張の論理にたつて、拡大しつづけ、行動に専念するかのよう⁶⁴に思われる。

グアルディーニのこの言葉は、現代世界の機械文明とそれを操縦する政治権力について極めて悲觀的な意見を述べたものである。これにはかれの「大衆」についての位置づけが基礎となっている。すなわち、ルネサンス以来の市民は、政治的自由と、自己の内面に一個のゲシュタルトをいだくことの自由を持っていたが、その市民が技術と計画に織り込まれた時にとる「大衆」という人間構造には、もはや市民的自由がないのである。しかしだからといって「大衆」が無価値であるどころか、現在とさらに未来の世界の担い手が「大衆」であることはグアルディーニも全

面的に認めている。それ故にこそ「大衆」のあり方が世界歴史の生死にかかわるわけである。人間はかつて永い世界歴史の中で自然を克服し、近現代に至ってほとんどその所期の目的を達した。人類が最初に対決した自然を「第一の荒野」と称するならば、科学と技術と政治的緊張が無目的に大衆を駆り立てているところの、エートスを欠如した現代は「第二の荒野」であるというのがグアルディーニの結論である。

以上のような機械文明の現代を「第二の荒野」と見るグアルディーニの史観は、一般にいわれるように、たしかに悲観的史観であるというそしりは免れ得ないし、また逆に現代は見方を変えるなら、止まる所を知らない科学技術の発展とそれへの称讃と自信の故にかえて現代史は楽観的にさえ見える。しかし第二の荒野やイルゲンドボーの大衆の存在も確実な現代の史実であり、かつこれは容易ならぬ課題であることも事実である。そしてこれを論理的に解決する途がいまだに発見されていないとすれば、歴史学は今後どのような問題提起の仕方と計画を打ち出せばよいのであろうか。その一つの方法として比較文化史を提唱したい。比較文化史の立場に立つて現代史を見た場合、その結論は次の三つに集約される。一つは、第二の荒野といわれる現代史は、文化の系列からいうならば西洋の文明から出発した西洋の世紀のものであることである。二つ目は、イルゲンドボーの大衆に特徴的な宗教否定が、キリスト教の造物主を否定の対象としているけれど、東洋における造物主不在の宗教の問題はいまだ未解決のまま残されていることである。三つ目は、それぞれの時代、それぞれの世界において、現代が遭遇しているような、人類の歴史の生死の問題について、かつての人類もまたそれぞれ現代と同じように、或いはそれ以上に真剣にとり組んできたことを見逃し得ないということである。

第一の西洋の世紀の問題は、すでにいい古された観があるが、それにもかかわらず、これは問題解決の緒であることとはいうまでもない。ヘルダー、ヘーゲル、マルクス、シュペングラー、マックス・ウェーバーが口を揃えていった

ように、西洋と東洋の差は簡単に結論できないし、またこれらの人びとの論理は西洋の論理に立つて東洋の論理を批判したものである。東洋的停滞性、總体的奴隸制、或いは汎神論的神秘主義、その何れをとってみても、それは東洋否定の概念でしかあり得ない。われわれはインド仏教・中国儒教とその詩歌・文学・芸術・哲学が東洋独特の偉大なゲシュタルトであり、決然としたフォルムであることを思う時、東洋否定の概念は、東洋史の一面面しか見ていない偏った史観であるとか考えられない。それとともに、西洋的世界が現代に第二の荒野をもたらしたとするならば、いまだ結論の出ていない東洋の古典的ゲシュタルトは、改めて比較文化史の重大な対象でなければならぬ。ここで古典的といったのは、時代と地域とを越えて今に伝えられた文化の積極的側面に注目すべきであることの意味を含めたつもりである。換言せば、東洋的停滞性・總体的奴隸制、汎神論的神秘主義と、西洋世界から見られている東洋世界の实体は、時代を越えて生きつづける一つの、或いはその意味で絶対の、ゲシュタルトを意味するともいえる。インドの空、中国的善は執拗に数千年の東洋史上にいくつかの具体例を史実として実現しながら、現代においてもなお飽きることをしない。貝塚茂樹氏はその名著『中国の歴史』⁽⁴⁾の中で、中国文化大革命はいまだ結末を得ていないことを指摘し、その理由として、西洋的機械文明の世紀において、中国の歴史を動かす二つの力であった農民起義と民族主義への反省が、この運動の今後の問題だとしている。それ程、中国史に中央と地方、宇宙論的政治哲学と内的主体的論理が緊迫した相関関係にあり、これは西洋的論理による理解を拒否している。ここで断っておかなければならないが、日本歴史は厳密な意味でいわゆる東洋文明の範疇に入らないことである。例えば日本の封建制が西欧のそれと極めて近い関係にありながら、中国やインドにそれらしいものが見当らないことは先学の指摘するところであるように、日本歴史はある面で西欧の歴史との類似性が濃厚でさえある。考現学的・文化人類学的ではあるが、梅棹忠夫氏の『文明の生態史観』⁽⁵⁾は、日本と西ヨーロッパを第一地域とし、それ以外のユーラシア大陸の地域を第二地域とし

ている。

旧世界の生態学的構造をみると、たいへんいちじるしいことは、大陸を斜めによぎって、東北から西南にはしる大乾燥地帯の存在である。歴史にとつて、これが重大な役割をはたす。乾燥地帯は悪魔の巣である。暴力と破壊の源泉である。ここから、古来くりかえし遊牧民そのほかのメチャクチャな暴力があらわれて、その周辺の文明の世界を破壊した。文明社会は、しばしば回復できないほどの打撃をうける。これが第二地域である。

第一地域は、暴力の源泉からとなく、破壊からまもられて、中緯度温帯の好条件の中に、温室をだちのように、ぬくぬくと成長する。自分の内部からの成長によって、何度かの脱皮をくりかえし、現在にいたる。西ヨーロッパも日本も、おなじ条件にあった。

第一地域が西ヨーロッパと日本であるのに対し、第二地域が中国世界・インド世界・ロシア世界・地中海イスラム世界である。梅棹氏の環境決定論的な文明論はさておき、西ヨーロッパと日本は、その歴史的發展において、独自のものを持ち、両者の関係を考える場合、平行現象ということになる。日本文化へは中国・インド・西欧の文化の圧倒的な侵寇がありながら、結論的には梅棹氏の言葉のように、日本歴史は独自の途を歩んだし、また当面の問題である日本の近代化も日本独自の仕方で行われた。このように中国世界やインド世界、あるいは西欧世界に対し、果たして日本世界の構想が成り立つのかどうか、極めて問題が多いと思うが、こう考えなければ解決しない問題が日本史に多々あることも事実である。比較文化史の立場で、今後考えなければならぬ第一の問題点であろう。

第二は東洋の宗教の問題である。キリスト教の造物主・人格神は作為の主体という機構を最初から持っていたから、世界も宇宙も、また社会や文化も、およそ創造されたもの、ゲシュタルトを持つものは簡単に説明がつく。それどころか、神の創造を人間の創造に置き換えることも至極容易である。これが西欧文明の構造である。近代の機械文明や

資本主義社会はこうして造り上げられたし、プロテスタンティズムは造物主の還俗さえ可能にした。しかし東洋のいわゆる汎神論的神々には数千年以前から今にいたるまで、その意味では近代化の途はなかった。しかし近代化の途がないから保守反動で、どうにもこうにもならない代物ということにはならない。むしろ先に述べたように造物主の還俗こそが現代社会を危機に立たせた元凶でさえある。この点に関しては、明敏なマックス・ウェーバーさえ間違いを犯している。

長命と子孫と富のために、甚だ僅少な程度において祖先の幸福のために、正統派的儒教のシナ人は（仏教徒は別）、その儀礼を制定したのであって、自己のあの世の運命のためにはなかった。これはエジプトの全く自己のあの世の運命にむけられた死者愛護とは強い対照をなしている。啓蒙された儒教徒の公けのではなかったが、事実上優勢であった思想は、既に古い時代から、靈魂を死後は一般に発散するものとしていたか、空中に飛散するものとしていたか、或いは消滅するものとしていた。その消滅説は王充の權威によって支持されていたものであって、かれの神概念は矛盾に充ちたものであった。神は擬人的に考えられるべきものではないが、やはり肉体（無定形の流動態）を有しており、かれに本質的に類似した人の靈魂は個体にとって消滅としての死に際して、この肉体は合一するものである。人格的な神と不滅觀念の終局的な消滅は——十二世紀の唯物的無神論者、朱子、によって実現せられた。——無論、人格神を信する正統派哲学者がそののちも存在したが、康熙帝（一七世紀）の聖論に見えるように、それ以来、上述の如く、公的儒教は朱子的立場に立っていた。

マックス・ウェーバーがいうように、中国の儒教は、族的宗教であっても個人的宗教でないことは正しい。しかし後漢の王充の『論衡』がいうところの靈魂消滅説の理解には疑義がある。王充の靈魂消滅説は族的宗教における族的序列が中心問題であって、祖廟の祭祀が父・祖父・曾祖父というように、親疎の序列に従って祭る儀礼を正義化する

ために靈魂の拡散説をとり、神人の肉体に当る「氣」の哲学が主として朱子学において定立されたのである。これには宇宙論的政治的祭儀と族的祭儀の相関関係が先行し、拡散説は絶対的な靈魂消滅説でないことを知らなければならぬ。この点ウェーバーの理解は大切なところで中国儒教を誤解しているし、またかれはこれを理解する論理を持ち合せていなかったのである。そのため中国の儒教的正統哲学の神を西洋なみに人格神と規定し、ついに、朱子を中國十二世紀における唯物論的無神論者ときめつける、重大な誤りを犯した。朱子哲学における「理」と「氣」の二元は、極めて現実的慣習的で、民族国家と族的共同体の祭儀をふまえたもので、宇宙論と血族的生命、徳治政治と族的共和の主体を論理化したものに過ぎない。その意味では、いつも問題になる、儒教は宗教かどうかについては、これを宗教的と結論することが正しいのである。それでは宗教的であっても、宗教でないのは何故か。その答えは簡単である。西洋の宗教には造物主、人格神の概念がなく、儒教の天や天帝は人格神でもなければ汎神論的神格でもなく、この理解は、現代的従って西欧的論理を超えるものである。このことについてウェーバーは次のようにもいつている。

インドにおいては、しかし宇宙生成論的な宗教哲学的思弁によって基礎工事を施されていたが、このようなものはシナにおける古典的著述家やそれを祖述した註釈家においては、全然存在しなかったわけではないが明かに要するに、最初から単に甚だ末梢的な役割を勤めたにすぎない。その代償としてシナの著述家は合理的な社会倫理的な体系を發展させている。シナの教養層は、バラモンのような自治的な学者身分階級では決してなかったが、かえって官吏と官吏候補者の社会層であった。⁸⁰⁾

インドの宗教が徹底した彼岸性を持ち、従って現世の彼岸的存在形態は、かえってバラモンに見られるような生活的、政治的な側面で現世的形態をとった。これに対し中国の儒教は、祭祀が政治であり族的共同体の生命の保障であ

つたように、そもそも宗教哲学を必要とせず、歴代の訓話学も、このような政治的・共同体的祭祀とその社会に、解釈と解説を与えることに終始した。朱子の性理哲学は、金国や遼国の侵寇を受けて、このような儀礼に疑問を生じた際に、これを世界的視野に立って論理化し補強を企てたものであるから、朱子の新注は理論的に古注と何ら変りはない。その意味で儒教哲学は首尾一貫している。これを東洋的停滞性というならば、中国人の一つの問題に対する余りも永くかつ悠長な対応の歴史ということになろう。これを裏からいうならば、儒教的徳治主義、換言せば人倫としての「善」の問題がそれ程難解であり、これに数千年を費した中国人の辛抱強さと偉大さに感心しなければならぬということにもなる。もう一つウェーバーのとりあげた問題は、儒教的教養の錬磨が主として、あるいは全く、官吏と官吏候補者によってなされたことである。このことはいうまでもなく、中国人の「善」はつねに政治という人間社会の主体的決断の場で勝負することを意味する。これを今時のように、支配者と被支配者の問題に還元して、支配者倫理であるが故に一刀両断する等はまさに言誑道断である。中国人はそれほど馬鹿ではない。先にも述べたように、普遍と個別、世界と族的個、この二つが中国哲学の二元であるのだから、政治的善すなわち徳治が為政者の側から真剣にとりあげられるのは当然である。

第三には、各時代人、各国人が、それぞれその時の現代において直面した問題にどのようにとりにくってきたか、またそれはわれわれの現代と関係があるのかないのかの問題である。一言にして尽せば、各時代人や各国人及びそれぞれの歴史を軽蔑したり馬鹿にしたりしてはいけないということである。自己を主張する場合は、つねに他の主張に充分耳を傾けるとともにこれを尊重することが最小限の資格である。ましてこれが何億の人間と何千年の時間を含む歴史の場合、ゆめおろそかにしてよいはずがない。比較文化史は、歴史と歴史的人間の尊重を第一歩として、次に極限状況にあるわれわれ個々の人間が時代と地域を越えて、それぞれの人間が命がけで形成してきた歴史的世界及びその

ゲシュタルトとに教えをこうことである。そして先に述べたように、現代史の問題が余りにも大きな危機に直面していることの自覚のもとに、比較文化史的人類総体の叡智をここに結集すべきであろう。しかし、いかに叡智が偉大であつても、要は現代史に対する対決と実践が最後のものでなければならぬことはいうまでもない。その場合、社会機構が最終のものでないことも論を待たないであろう。機構は創造のためにのみ存在し、創造の結論は文化であることも周知のところである。

本稿を終るに当り、且下一番問題になるのは、日本歴史及び日本文化の位置づけである。何回もくりかえすようであるが、梅棹氏のサクセッション理論にも見られるように、日本文化は中国・インド・西洋との必要以上とさえ思われる程の深くかつ痛切な文化交流を持ちながら、なお依然としてその何れでもないということである。日本人として比較文化史に期待するところがあるとなれば、まさにこの問題が最大の山場とならう。その上でなければ、危機に瀕した現代世界史に対決することは不可能のように思える。しかもそれはまことに緊急を要する課題でもある。

註(1) Fritz Pappenheim; *The Alienation of Modern Man*, 1959 栗田賢三訳『近代人の疎外』1960、岩波新書387

- (2) 『近代人の疎外』第五章 回顧と展望 疎外は克服できるか？
- (3) 『資本論』第一巻、第二三章、第五節、労働者と機械との闘争
- (4) Tonnies (1859~1936); *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887
- (5) Marx und Engels; *Die Heilige Familie*
- (6) G. Simmel (1856~1918); *Philosophische Kultur*, 1911
- (7) W. Dilthey (1833~1911); *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften, Vol. VII, 1927)
- (8) O. Spengler (1880~1936); *Untergang des Abendlandes*, 1918
- (9) M. Heidegger (1889~); *Sein und Zeit*, 1927

- (10) K. Jaspers (1883~1967); *Vernunft und Existenz*, 1935
- (11) Jean-Paul Sartre (1905~); *L'Être et le Néant*, 1943
- (12) Romano Guardini (1885~); *Das Ende der Neuzeit, Ein Versuch zur Orientierung*, 1950 伊手川良雄訳『近代の終末—方向づけへの試み—』1968 創文社歴史学双書
- (13) R. Guardini; *Die Macht, Versuch einer Wegweisung*, 1951
- (14) 『近代の終末』近代的世界像の解体と来たるべきもの V
- (15) (16) 『近代の終末』中世における存在意識と世界像 I
- (17) Harrison; *Themis*
- (18) 『近代の終末』中世における存在意識と世界像 II
- (19) 『近代の終末』中世における存在意識と世界像 III
- (20) (21) 『近代の終末』近代的世界像の成立 III
- (22) Max Weber (1864~1920); *Politik als Beruf*, 1919
- (23) 『近代人の疎外』第三章 政治と疎外
- (24) (25) 『近代の終末』近代的世界像の解体と来たるべきもの IV
- (26) 貝塚茂樹『中国の歴史』下(岩波新書) エピローグ—中国文化大革命の意味
- (27) (28) 梅棹忠夫『文明の生態史観』東南アジアの旅から—文明の生態史観・つづき
- (29) マックス・ウェーバー『儒教と道教』細谷徳三郎訳、六、儒教的生活方向
- (30) 『儒教と道教』五、読書人身分階級