

政治と文化と

渡 辺 弘

1. 序
2. 政治的人間
3. 政治と人間の孤独

1. 序（政治と文化）

文化は、その究極の基礎を、その時代の経済関係に置くものであり、同時に政治もまた経済の上部構造であるが、しかし文化と政治との関係が、相互に究極の原因をもつというような決定的な関係では決していない。エンゲルスの言葉によれば、政治的、法的、哲学的、宗教的、文学的、芸術的等々の発展は経済的發展にその基礎を置いているといわれる。しかし、これらのすべてのものは相互に反応し合うのみならず、また経済的基礎そのものにも反応する。それは経済的状态が唯一の能動的な原因であって、他のすべてが受動的な結果に過ぎないというようなものではない。

人間は一定の経済関係を、ありのままに文化の中に投影する機械ではなく、それらの物的関係は頭脳の中に移植されて、いわば心理的な媒介を経て文化を形成するのである。宗教、芸術、哲学等の観念は相互に条件となり、相互に制約しながら形成されるものであり、芸術作品が宗教や倫理の制約の下に作られることは通常知られているところである。とはいえ、文化が一般的に、その究極の原因を経済関係に持つものであることは否定され得ない。

文化と政治との関連は、文化と経済との関係のように明確にこれを示すことは不可能である。今日、文化が政治性を持たねばならないといわれる場合、こ

の「政治」なる概念は、必ずしも厳密な意味の下に使用されているとは限らない。それは文化の社会性という言葉に置き換えることも可能な、漠然とした意味において用いられているものであろう。「知識階級は社会的な関心を持たねばならない。」「文芸作品は私小説に止まっていたはならない。」「芸術のための芸術という考えは排除されねばならない。」等の意味に用いられているものである。文化は社会性を持たねばならないと主張されるまでもなく、一定の文化は、その時代の社会的制約の下に形成されるものであり、この社会的制約は経済的關係に基礎を持つものである。しかしながら、ここで言う、文化が社会性を持たねばならぬと説かれるのは、文化は社会の進歩に役立つものでなければならぬという意味においてである。かつてマルキシズムの文学理論において作品の政治的価値が主張されたが、それは文学が無産者階級の解放という社会的目的に役立つものでなければならぬという意味であった。文化が歴史的、社会的な所産であるにもかかわらず、人は歴史の必然性を信じ、文化を社会の投影として観察することに甘んずるならば、それは人間機械論の誤りを犯す危険なしとしない。文化は人類社会の前進のために人間が作るものであり、人間は社会の進歩のために努力を続けねばならないことは文化の問題においても同じである。進歩的な人間が、社会の経済的基礎の発展と変革を認め、この闘争を意識して行動するものであるならば、それは文化の形成に当たっても、社会の改革を念頭より忘れ去ることはない筈である。そこにおいては、進歩的な人間の改革的良心が一篇の文学作品の中にも、一枚のキャンパスの中にも当然滲み出てこなければならない。それは政治的意図が作品の中に唐突として現われてくるというような仕方であってはならない。文化の政治性といわれるものも、一つの作品を政治的意図のために書くというような宣伝的な意味をもつものであってはならない。制作の衝動は芸術的なものであり、ただこのような作品を作る人間が進歩的の良心を持つ限りにおいて、その政治的関心も自ら作品に滲み現れ出ずるものでなければならない。文化が政治的である以前に、まず、文化を作る人間が政治的関心を持つものでなければならないこと、それが先決問題である。

(註)

大月書店刊、マルクス・エンゲルス選集、第15巻下、535頁。

エンゲルスからシュタルケンブルグへの手紙。(ロンドン・1894年1月25日)

「……政治的、法律的、哲学的、宗教的、文学的、芸術的等の発展は、経済的發展に基礎をおいている。しかしこれらの発展はみな、相互にたいしても、また経済的基礎にたいしても反作用をおよぼす。それは、経済状態が原因であり、ひとりこれのみが能動的であり、他のすべての状態は受動的な作用にすぎないということではなくて、けっきょくにおいてつねに自己を貫徹する経済的必然の基礎のこえにおける交互作用なのである。たとえば国家は保護関税、自由貿易、財政状態の良否によって影響をおよぼす。そして1648年から1830年にいたるドイツの小市民のひじょうな疲労と無能—それはまずにせ信心に、ついで感傷性と諸侯や貴族への卑屈な隷属のなかにあらわれた—さえ、経済的作用をもたないわけではなかった。この作用は再興の最大の障害の一つであった。そして革命戦争とナポレオン戦争とが慢性の窮乏を急性のものにしたことによってはじめて、動揺させられた。したがってそれは、あちこちでつごうよく考えられているように経済的状态の自動的作用ではなくして、人間がその歴史を自分で作ってゆくのである。だがそれは、人間みずからを制約するある一つのあたえられた環境のなかで、すでに存在する事実的關係にもとずいてつくられるのであって、これらの關係のもとでは、経済的条件がたといいかに爾余の政治的、イデオロギー的關係によって影響されていようと、けっきょくは決定的な關係であって、これは他のすべてをつらぬいて、これだともっともわかりやすく朱線でえがかれている。」

2. 政治的人間

人間の存在は社会によって規定されるものであるが、それは同時に社会に働きかけるものであり、人間は歴史を作る人間であり、社会を作る人間である。人間は生産と技術をもつ「工作的人間」であり、文化を作る人間である。従って文化は作られるものであるというより、作るものであることを認めねばならない。文化の社会性は文化を作る人間の態度として語られているものである。が、しかし文化の政治性とは、多くの場合、文化の社会的効用、即ち、社会におよぼす実益について語られているのである。この場合、それが社会性の言葉を以って表現されず、とくに政治性として語られている意味はいかなる点にあるのであろうか。現代はたしかに政治の時代であり、社会の問題が専ら政治の問題として把握されている時代である。今日いわれる文化の政治性の問題は広く文化の社会的な関心を意味するもののようであるが、それが政治なる表現を

以って示されている以上、ここに文化と政治そのものと関連を問題とすることが必要である。

政治とは、マックス・ウェバー¹⁾によれば権力に関与し、権力の分配に影響をおよぼさんとする努力であるといわれる。政治が権力に関する概念であり、なんらかの強制力に関連するものであることは、まず認められてよいことと思われる。法の概念に対して政治が法を裏付ける力であるといわれるのも、この強制力に着目して語られているものであろう。政治を行うものは権力を持たねばならない。権力を有するものは権力によって与えられる優越感と満足とを与えられる。しかし、政治はこの場合、それを運用する政治家の心情が満足されたかどうかは問題としない。政治家にとって、それは重要な要素であっても、政治は結果についてのみ問うのである。政治家の意図が果たされたか、ではなく、一定の結果を生んだか、ということの問題とする。政治の追求する目的が社会正義に向けられていない場合には、政治はたんに政治家の虚栄心を満足させるものに過ぎず、従って文化は政治に伴う虚栄心を嫌忌し、侮蔑するのが常であった。しかし政治にとっては政治家の虚栄心が満足させられるか否かは直接の問題とはならない。虚栄心が満足されても、倫理におけるが如く、これを嫌忌しないのである。そこでは政治の目的が実現されるか否かということのみが問題となる。カール・シュミット²⁾は政治に固有なものは「友＝敵関係」であり、それは倫理における善悪、美学における美醜、経済における利害と対比されるものであるといっている。政治にとっては、その敵が道徳的にみて悪でなくとも、審美的にいて醜でなくともよい。味方でないものは味方でないが故に敵なのである。政治は「友＝敵関係」を問題とするのであるが、それは政治を可能ならしめる前提である。「友＝敵関係」はあくまで前提であって、この前提を除外して政治なるものは成立しえないが、しかし、対立のみの一面をみて、これを政治ということは不可能である。政治とは、この対立を強制力によって克服しようとする努力であると考えられる。対立そのものは政治が、その目的を果たさんとしつつある過程である。従って政治とは調整作用なりとするラスキー³⁾の定義はこの一面を把えたものといえよう。政治は「友＝敵」の

対立を調整・統合するため、懸け引き、宣伝、打算、虚言、言い抜け等、あらゆる術策がことごとく使用される。が、この場合、その倫理的な善悪は問われない。Politician という概念に伴う、このような術策は、政治現象の固有な表現であり、Statesman ship という概念に伴う、公正、雅量、識見の属性はむしろ政治そのものの性質とはいいい難い。それ故、Politician ではない Statesman を考えることは政治の否定に代ならない。リップマン⁴⁾は Politician とは一部の利益のために努力するものであり、党派とか階級とかいう概念が伴うものであるといっているが、政治が「友＝敵関係」を前提とするものである限り、このような Politician の属性は不可避なものといわねばなるまい。少くとも良き Statesman は Politician でなければならない。政治は政治なきを期するものであるということも出来る。この場合克服される政治とはあくまで「対立」を前提とした現象の意味である。Statesman は政治を克服しつつある政治家であり Statesman の特質は政治的でないことにあるといえる。政治は動的なものであり、パスト的なものであるから、政治を否定しようとする Statesman は著しく静的な印象を人々に与えるであろう。

政治における「友＝敵関係」は個人的対立ではない。政治は人間をなんらかの全体において把えようとする。政治の問題とする人間は全体の秩序において把えられた人間であり、そこでは党派という概念が語られる。政治は人間を個人として把えるものではなく、政治的人間は集団的なものである。政治が人間を制度において見ようとすることは、制度が集団を予想するものであるからである。この集団は近代においては政党なる概念として形成されており、従って今日における健全な政治は政党を基礎とせずして考慮されない。政党政治は人類の最も発達した政治の形態であることは否定できない。

政治は対立的な人間を予想する。ホッブス⁵⁾が一人の人間にとって他の人間が狼である自然の対立状態から政治を考察せんとしたのはこの意味において正しい。彼のいう「万人に対する万人の斗争」は人間の性悪説に立つものといわれるが、政治の前提とする人間の本性は危険なものであり、ホッブス、スピノザ⁶⁾、プヘンドルフ⁷⁾など十七世紀の政治思想家はこのような人間の危険性を

自然状態の名称の下に把えた。そこでは、自然状態における人間が飢餓、貧慾、不安、嫉妬など、あらゆる衝動と本能によって活動するものであると見られた。マキユアベリ⁸⁾は君主の体得すべき術として獣として活動する術をあげているが、政治的人間は獣と同様な本能的人間である。が、しかしそれだけではない。ホッブスのように政治的人間の対立関係は獣以上のものでさえある。獣における対立に比べて人間は精神的な存在であるだけに、その対立は一層深刻である。政治が予想する人間はこのような対立する人間であり、危険なる行動者であるが、自由主義思想家は人間を、このような危険なものとして把えようとはしなかった。ロック⁹⁾は自然状態において、すでに人間を拘束する法が存在し、この法は理性的なものであるといった。政治思想家のの中には、もとより人間の性悪説と性善説とが主張されている。しかし政治における人間を把えんとする限り、倫理的な善悪は、その前提となり得ない。人間は本来危険なものであるか、危険ならざるものであるか、それだけが政治において問われるのであり、人間を平和なるものとして、把える自由主義は結局、政治そのものを否認することに他ならなかった。

政治はもとより究極の状態において止揚されなければならない。政治は政治なきを期するものであるが、その過程において政治を否定するのは誤りである。自由主義のいう自由は政治からの自由、権力からの解放を意味するが、それは政治を克服することによってではなく、政治から脱れることによって自由を得ようとするのである。それは政治に対する人間の敗北主義に他ならなかった。この意味において、わが国の知識階級は自由主義がヨーロッパにおいて発生した、その社会的歴史的背景を理解せず、抽象的に観念のみを受容したため結局、このような敗北主義に終らざるを得なかったのである。ヨーロッパにおける自由主義は、その誕生期においては、封建性に対する抗争概念であり、政治権力よりの解放が人間社会の進歩のために積極的な意味を持っていたのである。自由主義なる観念がいかなる条件においても役立つというのではないのである。わが国において、自由主義は敗北の理論となったのである。

自由主義の自由から、更に発展した民主主義のいう自由とは、最早かような

逃避観念ではありえない。民主主義は政治権力に参加することによって積極的に自由を得ようとするものであり、それは政治からの離反ではなく、政治への挑戦に他ならない。民主主義とは政治を克服するために政治に関与することであり、政治を現在において否定するのではなく、むしろその究極において止揚せんとするものである。政治を現在において否定しようとする自由主義は無政府主義に発展する可能性をも含んでおり、それは政治性の虚弱さのために、却ってその身を政治権力の専恣に委ねる結果となったのである。自由主義は文化を政治から隔離せんとし、暴力に対抗し得ざる文化の虚弱児を生み、遂に政治権力からの攻撃には一たまりもなく屈服したのであった。これに対して、民主主義は、文化をたえず政治に接触することによって、強き文化を育て、やがてはその育成によって政治を克服せんとするものである。アダム・スミス¹⁰⁾は政治の起源を牧畜社会における羊の所有を以て始まるとし、エンゲルスはそれを経済的搾取の発生に求めようとする。政治は決して人間の歴史と共に始まったものではない。少くとも原始期の民族社会には決いでいたものであって、そこでは人と人との交渉が水の流れる如く、何らの強制と支配を伴わなかったのである。政治は政治なきを期する理想は決して空想ではなく、かつて氏族社会がそうであったように経済的搾取を伴わない新社会は人間による人間の強制を必要としないものと考えられる。私はさきに、政治は性悪なる人間を予想するといったが、かような性悪なる人間の誕生は所有権の起源とはほぼ一致するものであり、現在の社会の人間を問題とする限り性悪説を支持しなければならないけれども、人間というものが本来、性悪のみであるということを私はいおうとするものではない。

ホッブズが人間の始源状態は万人の万人に対する闘争であったといったのは、市民社会における人間を古代に投影してみたものに過ぎなかった。彼は市民社会の諸観念から離れて古代社会を自由に想像することは出来なかったのであるが、ロックは人間の始源状態が平和な状態であったと認めながら、所有権と奴隷制とを本来の人間の制度として始源状態においても前提としたのである。彼らは現在の資本主義秩序を人類の誕生と共に始まった絶対的秩序と考えている

のである。政治的人間の性悪が予想されるのは、現在の社会秩序においてであって、決して人類の起源に遡ることの出来るものではありえない。いま、政治と文化の対立が考えられるのも、現在の社会秩序においてであり、新しき理想においてはかかる対立は国家機構と共に、エンゲルスのいう如く、眠に落ちるであろう。

(註)

- 1) マックス・ウェバー Max Weber (1864-1920)
- 2) カール・シュミット Carl Schmit (1888-0000)
- 3) ラスキー Harald Joseph Laski (1893-1950)
- 4) リップマン Walter Lypman (1889-1940)
- 5) ホッブス Thamas Hobbes (1588-1679)
- 6) スピノザ Baruch de Spinoza (1632-1677)
- 7) プヘンドルフ Samuel von Pufendorf (1632-1694)
- 8) マキユアベリ Niccolo Bernardo Macchiavelli (1469-1527)
- 9) ロック John Locke (1632-1704)
- 10) スミス Adam Smith (1723-1790)

(註) はいずれも1986, 12, 10, 岩波書店刊「岩波西洋人名辞典」による。

3. 政治と人間の孤独

政治と文化との関係を、現在の社会秩序において考えるとき、まず問題となるのは、その各々のものが持つ固有の領野と、相容れない点がいかなるところに存在しているか、ということであろう。私は政治と文化を隔離させるために、それを問題にしようとするのでは決していない。相互の特性が理解されなくては、その調和と融合も不可能だからである。この問題について考えさせられるいとぐちはジイド¹⁾の提出した問題であった。

ジイドは政治問題は社会問題ほど重要ではない。しかるにその社会問題すらモラルの問題ほど重大ではないといっている。制度の問題よりも人間の問題であるといった彼はやがてコンゴ紀行²⁾において人間を制約する制度の暴力を認め、制度の改造によって人間を改革すべきであるとするソ連の政治に厚意を寄せたのである。

しかるに彼がソ連において観たものは個性なき人間の劃一主義であり、独裁者に対する没人間的な追従と阿諛とであった。ソビエト旅行紀³⁾の一篇によって、彼はコミュニストたることを放棄したのであったか否か、そのことはここでは問題にしない。ジイドがソ連において観たものは政治そのものの宿命についてであったという点を指摘すれば足りる。先に述べたように政治は人間を個性的なものとして把えようとはしない。政治が改革しうるものは全体的な人間であって個人ではない。生き生きとした民衆の顔、一寸視線を交しただけでも触れ合う人間同志の共感、ジイドが観たソ連の民衆の表情には、それだけでもソ連の政治の成功を物語るものがあった。民衆全体の表情を輝かしめるならば、すでに、政治のおよび得る最大限のものは勝ち得たのであるといえる。たとえ、そこには劃一主義、形式主義が潜むとしても、それを批難することは政治にとっては冤罪である。もとより政治が人間の個性を把えることに成功すれば、それに越したことはない。しかし、それは政治のおよび得る限界を超えたものであり、それを求めることは政治への不当な要求である。ジイドの放った劃一主義への批難は、コミュニズムへの論難ではなくて、政治に対する文化の挑戦であったと考えたい。彼は旅行記の中で、人間性なるものは単純なものではない。それは如何ともしがたい事実である。外部から人間を単純化しようとしたり、劃一化し、または縮小しようと試みることは醜悪にして破壊的であり、陰惨な喜劇であるといったが、この言葉は政治への訣別を宣するものに他ならないと思われる。彼はコンゴ紀行以来、政治に関心を持ったといわれながら、政治そのものの性質を理解しようとはしなかったのである。彼は文化の側から政治に眼を向けたのに他ならない。ジイドは、その後、つぎのような言葉を述べている。単なる社会状態の改革によって人間の性質に深い変化が生ずると思うのは誤りで、ある種の社会状態の改革は人間の性質の変化を容易にすることは出来るが、それだけが、この変化の十分な理由ではない。この問題に関する限り、外部的強制は全然無力であり、折角のコミュニズムを採用しても個人の内心が、それに応じて改善されない限りブルジョア社会と何ら異なるところはないといっている。ソ連はやがて成長してしまえば凡人にしかならない神童であり、

ブルジョア社会と何ら異るところはないという彼の評言が正当であるか否かは不問にするとしても、ジイドは政治に愛情を示すことはないにもかかわらず、かえって政治に対して不当な要求を試みているのに他ならない。政治現象の限界を承認する限り、人間の性質の改革を望むことは不当である。文化が人間の性質におよぼし得る限界と政治のそれがおよぼしうる限界とは同一ではない。政治は人間を全体として把えるが、人間を全体として改造することは出来ない。もし、それがなし得るとしても、ソビエトの現段階においてではない。そこには、原始時代の自然社会に復帰することは出来ないが、それはほう管⁴⁾のいう「其言不華、其行不飾」の社会であり、「純自在胷、機心不生」の理想社会においてであろう。

人間は社会的な制約を受けた存在であるが、社会の干渉し得ない精神の領域を持っている。そこには、外界の力を以っても、如何ともしがたい孤独な魂の世界がある。それは人間が死に当たって何人にも頼ることが出来ないところからくる絶対的な孤独感であろう。近代人は神に対してさえも、死について信頼できないのである。人間は死の宿命を持つ限りにおいてこの孤独感は不可避なものであり、文化は人間の孤独を把えることは出来るが、政治はそれに温かい手を差し延べようとはしない。ジイドはコンゴ紀行以来、コミュニストとして制度の改造による人間の改革を考えたけれども、彼は文化を追求し、モラルを探究するものである限り、政治の懐の中に入ってゆくことは出来なかったのである。政治は冷やかであり、人間の精神に充実感を懐かせるものを持ち合わせない。それ故、ソ連まで出かけたけれども、彼は制度による人間の改革を放棄してしまっている。生前の遺書「新しき糧」⁵⁾の中で新しい人間は外部からではなく、友よ、汝自身の中に見出すことを知れといっているのは、そのことを実証する。このような遺書を綴った彼は人間の孤独を思うものであり、政治の領野に歩み込むことの出来ないことは明らかである。政治は決して人間が孤独感を持つ限り、政治家の日程にも文化に帰る時間がある。文化の故郷に帰る政治家は職業的な政治家から自らを解放させることが出来る。かくして民衆の心を掴むことが出来る。政治から遠く離れた民衆の心になることが出来るからで

ある。民衆と共に悲しみ憂うことが出来るからである。虚栄と名誉心を満たしている政治家にとっては政治がこの上なくよきものとして見えてくる。しかし、それは支配者の心理である。民衆は決して政治をよきものとは思っていない。しかし、それをよくしようと心がけている。民主主義は政治をよくしようとする運動であるといえよう。

政治と文化とは現在の社会秩序の下では互に背離する葉素を備えている。政治が人間の孤独感を充たしえない宿命はどうすることも出来ない。しかし政治と文化とはやがては融合するに至るであろう。その時は、政治が自らの政治性を否定する時であり、政治がその支配と強制という属性を自らの権力の手で否定してしまう時である。それは政治が文化を内包してしまうというよりは、文化が政治の領野にまで高められてゆくことを意味する。政治なき社会は想像し得るが、文化なき社会を考えることは出来ない。文化は人間のものである。文化を人間から奪うことはあり得ない。文化を人間から奪おうとする政治は自ら没落するであろう。軍国主義やファジズムはそういった性質のものであった。

政治と文化とは、このような本質的な点においてではなく、なお他の一点において背離する。それは政治という方法が文化をして聳えせしめるということである。文化は政治に奉仕すべしと要求される場合、文化はその術策と宣伝とに追従しなければならない義務を持ち合わせていない。文化は人類社会の進歩を賭けた政治の理想と目的とに対しては、全力を以って協力しなければならないが、政治の手段に奉仕すべき義務はさらにはない。ジイドのソビエト旅行記はジイドにとってはソ連に対する厚意的批判であると考えても、ソ連の政治にとっては悪い面のみを過大視したものとして、悪意的批判者に有利な口実を与えるものであり、政治の術策から見ればジイドの旅行記は抹殺されるべきであろう。たしかに、ジイドはソ連によって政治の立場から審判を受けねばならないが、ソ連は文化の立場から逆にジイドによって公判を受けるのは皮肉ではあるが止むを得ないのである。文化は政治固有の属性たる策略と懸け引きに奉仕するものであってはならないが、政治の側から、その文化の影響力と効果について審判を受けることを拒むことは不可能である。政治の立場からは一定の作品

はある時代には許されるが、他の時代には許されないということが生ずる。文化は人類の進歩を目指す政治に奉仕しなければならない。それは政治の目的に対してであって、政治の方法についてではない。しかし、文化は政治に対して自由な発言権を持ち、政治はこの発言を抑えることは出来ない。しかし、発言の結果を文化に罰することは可能である。この関係は政治と倫理についてもいえることであろう。

倫理においては真実を述べるということは何なる場合にも要求される。倫理には時間と条件がない。しかるに政治においてはある時期において真実を述べるものが要求されても、他の時期においては陰蔽されることが必要だということが生じる。政治目的を貫徹するためには虚偽と懸け引きが要求される。真実の結果を実現することが出来れば、手段としての虚偽は許されるのである。実を結ばない真実は政治にとってなんらの意味をも持ち得ない。これに反して、倫理にとっては、如何なる条件の下においても、いかなる瞬間においても真実が要求される。それが如何なる結果をもたらそうとも、結果は倫理においては二義的である。文化において追求されるのも同様に絶対的なものであり、そこでは手段の純粋性が要求される。それは文化においては表現の美しさということである。しかるに政治は目的は選ぶが手段は選ばない。のみならず悪しき政治は少数者の利益のために目的をすら選ばない。手段を選ばない政治は目的によって正当化する。政治の手段は本来、術策を旨とし、政治現象は真実よりも虚偽によって充たされる。真実のみを語って目的の実現を妨げた政治家は批難される。政治が持つ悪しき手段は政治に対して文化が心よしとしない理由である。だが、政治は文化とは機能を異にするものであり、現存の社会秩序の現象である限りにおいて、政治現象が術策に終止することは止むを得ないのである。文化はひたすら、真実を語ろうとする。もとより、その成果を問題としないというのではない。しかし、何よりも真実を追求することに純粋でなければならない。政治は純粋であることを欲しながら、目的のためには手段を選ばない。通常いわれる政治的という言葉の意味は主として、このような態度について言われるものであり、それ故政治的なものには人々は信頼感を持つことが

出来ないのである。政治は集団的人間の対立を前提とする。従って政治的行為においては絶えず相対的な考慮がなされる。文化は絶対的なものを求め、人間の魂に訴えようとする。人間の魂は個性的なものであり、いずれは死に直面しなければならない孤独なものである。人間は政治によっては求められないものを文化の中に充実させようと試みる。かく考えると個人主義と社会主義とは思想史上の系列の問題であるのみか、却って、ここでは文化と政治との二つの領域につらなる問題であることがわかる。個人主義と社会主義という用語の使用はもとより比喩的なものを意味するに過ぎない。ジイドは言う。個人主義は社会主義に奉仕すべきで、個人主義を Kommunismus に対立させる考え方は誤謬である、と。ジイドの与えたこの命題はわれわれに多くの問題を与える。私はいま、それを論理を以て解明しようとはしない。それはいずれ解決すべき問題であると信じてはいるが、それを解決する一つの緒は政治と文化の関係を考察することに見出されるように思われるのである。文化と政治とを隔離するためではなくその二つを人類の進歩という高い目的に融合させるために、この際、その性質の差異を心得て置かねばならないと思うのである。この二つのもの、相剋は私自身の中で、進歩への意志の努力として闘われつつある。それは、いまわれわれの世代の者が等しく感じ、且つ新しく拓いて行こうとしつつある漠然とした新しい社会観に関わるものであるのではなからうか。

(註)

- 1) ジイド Andre Gide (1869-1951)
- 2) 「コンゴ紀行および修正」 新潮社刊、ジイド全集、11巻、小松清訳。
- 3) 「ソビエト旅行記」 新潮社刊、ジイド全集12巻、河盛好藏訳。
- 4) ほう管 管仲、鮑叔の二人の称「史記」に(管晏列伝)見ゆ、春秋時代。
- 5) 「新しき糧」 新潮社刊、ジイド全集二巻、今日出海訳。