

904-Mi 24ウ



1200500754006

904
24



始



904

M24

論學文的學問人



657-2

相話的

レ文學に於ける世代の問題。	五
レネオヒューマニズムの問題と文學。	三
レレトリックの精神	六
レ歴史的意識と神話的意識	九
レ詩歌の考察	一九
レ倫理と人間	三三
レハイデッガーと哲學の運命	一六五
レスピノザに於ける人間と國家	一七九
レゲーテに於ける自然と歴史	三三九
後記	二八九

Neohumanism

Neohumanism

14

人間學的文學論



文學に於ける世代の問題



世代と呼ばれるものは歴史の問題のなかで注目すべき位置を占めてゐる。この概念は特に現代に至つて展開されてゐるが、その問題もその理論も素描の形では既に古くから現はれてゐたやうである。^{*}人間及び人間の生産物についての科學は一般に何等かの仕方では世代の問題に關係を有するであらう。それは特殊的には文學並びに文學史の問題にとつて重要な意味を有し、そして我々はここではかやうな問題、即ちいはゆる文學的世代の問題に關聯してこの問題を考へてみようと思ふ。^{**}

^{*} François Mentré, *Les générations sociales*, 1920. は世代理論の歴史に詳し。

^{**} Vgl. Julius Petersen, *Die literarischen Generationen in: Philosophie der Literaturwissenschaft*, Hrsg. v. E. Ermatinger, 1930. 歴史的時間の概念としての世代の問題について私は既に私の『歴史哲學』二〇〇—二一二頁において若干の一般的考察をなした。かここで述べられたことはこの研究によつて補はれると共に多少とも深められる筈である。

今日世代の概念が特別に問題にされてゐるにしても、この概念の文學史における實際の適用は決して新しいことではない。ひとは既に以前から一民族の文學のビプリオテークをアルファベット順にもしくは作品の出た年の順に並べる代りに作家の生れた年の順に並べ、そしてこのやうな原則に従ふことが内容に合致した分類であり、時代區分の基礎であるやうに見做した。^{*}或は當時の君主もしくは支配者の名に従つて例へばヴィクトリア時代の文學といふやうに呼ぶこと、或は當時の指導的な文學者の名に従つて例へばゲーテ時代は文學といふ風に云ふことも普通に行はれてゐる。然るに凡てこのやうな考へ方の根柢は何等かの意味で世代の概念が含まれてゐるであらう。我々にとつての問題は、かくの如く既に久しく實行されてゐる事柄の理論的基礎を究明するといふことである。

^{*} ハンス・フォン・ミトラーは、*Die namhafteren deutschen Dichter und Denker seit Reimarus und Günther in Altersgruppen geordnet von Hans von Müller. Ein Vorschlag zur Ordnung von Privatbibliotheken*, Fedor von Zobeltitz zum 5. Oktober 1917 überreicht, Berlin 1917, としふ小著作において、作家の秩序付けの種々なる原理を一々吟味し、批評した後

に、作家を彼等の生れた年に従つて秩序付けることを試みた。そして云つてゐる、「多くの者は然し初には、年齢といふものが、本屋が秩序付けるために用ゐる姓といふものと同じやうに一の外的な分類原理でありはしないかと懸念するであらう。この懸念は私には最初の實際の試みにおいて理由のないものであることが分つた。反對に、私が驚いたことには、このさしあたり純粹に機械的な原理からして、深い心理學の諸成果と同じやうなはたらきをするところの、私には少くとも記述的文學史の任意に考へ出された諸配合よりも一層有効に見えるところの、諸聯關が明かになつた。」(Wilhelm Pinder, Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas, Zweite Auflage 1928, S. XIII. に據る。)

世代の概念のものと意味は、特に説明するまでもなく、系圖學のものである。系圖學的見地においては、世代は父子の關係における一段階を現はす、父から子へ一世代があり、父から孫へは二世代がある、兩親は一世代をなし、子供たちは他の一世代を形作る。世代のこの意味は明瞭である。然るにこのやうな家族的世代のほかに、世代といふ同じ語はマントレのいふ如き社會的世代を現はすために用ゐられてゐる。社會的世代といふのは種々

なる家族に屬する人間の一つの群であり、その統一は一の特殊な心的統一を示し、そしてその持續は一定の時間を包むと考へられる。この第二の意味における世代が特に我々にとつて問題になるのである。尤も、世代の概念の二つの意味のうちいづれが一層重要とされるかといふことがまた、世代から世代へと變化したと見られることができる。歴史的研究がいれば個人主義的見地に立ち、文學史的敘述の最も高貴な課題が文學者のモノグラフィにあるとされた時代においては、個人の系圖が彼を同時代の人々と結合する世代の概念よりも恐らくしばしば重要に見えたであらう。これに反し、藝術その他人間の活動のあらゆる領域において、同時代の生産物の共通の方向を究めようとする近代の歴史學的問題提出にとつては、社會的世代の意味での世代が重要な問題になつたのである。もとより世代といふものの根源的な意味は家族的世代であつて、社會的世代の概念は疑もなくこのものから派生されたものである。ところで家族的世代といふものは一の生物學的實證的事實である。そこで世代の概念は、歴史考察が觀念論から實證的傾向を取るに至つたとき重要な位置を占めるやうになり、今日ではかの時代精神なる概念に代り、そしていはゆる時代の

スタイルといふ概念の基礎的前提であるやうに見られてゐる。

*この頃我が國の文壇においては二三の批評家によつて文學者の年齢といふことが問題にされるやうになつた。然るに「年齢」の問題は「世代」の問題にまで發展せしめらるべきものであり、或は前者は後者との關係において見られなければその深い意味は理解されないであらう。

世代の問題の考察の出発点となるのは、『ヨーロッパの美術史における世代の問題』の著者ビンダーの云ふところでは、歴史的同時性の問題である。この問題を接近して觀察するとき、ビンダーによれば、先づ、同時的なものの非同時性といふことが見出される。同時的なものとは同じ現在にあるものである。現在と云へば、例へばこの一九三三年のことであらう。現在は一の時點と考へられてゐる。然るにこの時點は、この年即ち一九三三年に生きてゐる凡ての人にとつて同じものであるのではない。それは各人にとつて、それぞれ個別的な色合において體驗されるといふことによつて、それぞれ別の意味を有するばかりでなく、却て——あらゆる個人的なものの下部における、現實的な時點として——この同じ年が五十歳の者にとつては二十歳の者にとつてとは違つた彼の一生の時點であるといふ

ことによつて既に、それぞれ別の意味をもつてゐる。「各人にとつて同じ時はそれぞれ別の時である、即ち各人が唯彼と同年齡の者とのみ等しくする各人自身のそれぞれ別の年代である。」單純な現在といふものが一般にあるのではない。なぜなら、各々の歴史的瞬間は自己の一生の種々なる年代(青年期、壯年期、老年期等)における諸々の人間によつて體驗され、その各々の者にとつてそれぞれ違つたものを意味し、従つてまたひとつの他の時であるからである。歴史的時點は點の如きものでなく、寧ろ線であり、しかもこの線はひとつの面につらなる、そのみならずこの線はまた實はなほひとつの他の面の部分でもあるのである。具體的な時間は深さをもつてゐる。各々の時點はそれ故に、本來、時間 *Zeitraum* であつて、多くの次元を含んでゐる。それはビンダーの用ゐた音樂上の比喻を借ればポリフォニーのものである。

けれども歴史は單なる渾沌でなく、そこには諸世代のそれぞれの統一がある。我々が唯單に同時に存在するものを眺めるならば何等の統一もないやうに見えるにしても——同時的なものの非同時性——、我々にして同時に生れたものに注意するとき、そこに歴史的秩

序が現はれる。即ち、同年齡の者の群を形成する力といふものが認められるのである。ビンダーによれば、第一、藝術家にとつて彼の誕生の時は決定的な意味をもつてゐる、それは彼の本質の發展を制約し、この本質そのものをすら制約する。藝術家の本質はそれ故に、何時彼が生れるかといふことのうちに横たはつてゐる。彼の問題は彼と共に生れるのである。然し第二に、藝術家はこのやうな事實によつて孤立化されてゐるのでなく、却て群をなしてゐる。近似的に同年齡の者の一群は一世代と名付けられる。一つの世代は通常勝れて統一的問題性格を示してゐる。世代はもちろんほスタイルではないが、スタイルの價値のものである。ビンダーは一つの世代が實現する統一をその世代の「エンテレヒー」と呼んだ。世代のエンテレヒーといふのは、かのリーダルの藝術意欲 *Kunstwollen* の思想を世代の統一のなかへ移し入れたものと見られることができよう。各々の世代はみづからのうちからそれ自身のエンテレヒーを形成實現し、そしてこれによつてそれは本來初めて一の性質的統一となるのである。一世代のエンテレヒーとは、ビンダーに従へば、その内目的の表現、この世代に生れ付いて具つた生命感情及び世界感情の表現である。

もし右の如く世代の問題を考へるならば、それは文學史を初め種々なる文化史がこれまで多くの場合に好んで使用して來た時代精神の概念を破壊するか、少くともこれを相對的なものとするにならう。時代精神の統一は存しない、なぜなら却て同時的なもの非同時性といふことが存するからである。現實には寧ろ一時代のうちに性質的に違つた種々なる世代の統一が含まれる。時代の統一といふものは、たかだか、同じ時代がその時代の種々なる世代の問題に對して役立てる手段の類似に存することになるであらう。時代精神の概念は觀念論的歴史哲學の思辨に過ぎないやうに見える。ビンダーは世代の概念によつて時代精神といふが如き從來あまりに高調された時間統一の破壊を企てた。彼の意見に全部は賛成しないにしても、世代の問題を考へることによつて時代精神といふ概念は少くとも相對化されねばならぬやうに思はれる。事實、時代精神と云つても、嚴密には全時代の精神であるのではなからう、寧ろ我々はそのやうに一時代の精神と見られるものが多くは一定の時點において特別の重要性に達するひとつの世代層のうちにその座をもち、それが次に他の世代層に、このもの特色を全く破壊しもしくは吸収してしまふことなしに、浸

潤するのを認めるのである。

二

世代の問題は歴史のリズムの問題として考へられるのがつねである。世代といふ觀點から見る場合、歴史のリズムのうちに如何なる根本現象が見出されるであらうか。

ビンダーのいふ同時的なものの非同時性といふことは、一般的に考へるならば、人類社會におけるひとつの根本的な生物學的事實に基づいてゐる。動物の世代は、普通、單に人間の世代よりも短いのみでなく、それらは非連続的であつて、一の世代は他の世代と關係をもたない。例へば、昆蟲においては、子供はその孵化した瞬間に彼等の親を見ることなく、かくしてその諸世代は、通常冬の期間によつて分たれて、互に喰ひ合ふことがない。然るに人間の諸世代は互に混り合ひ、重り合つてをり、同時に曾父と父と子といふ風に種々なる世代が生活してゐるのがつねである。人間の世代は節と節とを繋いだやうなものでなく、却ていづれの時點においても種々なる世代が層を成して存在する。即ち人間の世代は

眞の意味で連続的である。そしてそこに人間的文化の連続、その傳統にとつて基礎的な關係を有する事實がある。もしも人類が唯一回のな世代であるとしたならば、人類は傳統乃至傳承の必要を知らないであらう。傳承といふことにおいて基礎となる事柄は、新しい世代が古い世代の内部に生れて同時に生活するといふことである。かくの如く古い世代と新しい世代とが同時に生活するところに、教育といはれる根本的な事實が成立する。我々は單に意識的な、有意的な教育のことばかりを云つてゐるのではない。意識的に教へられ、學ばれたことは寧ろその量においてもその重要性においても範圍の狭いものである。相異なる世代が同時に生活するといふ事實そのものによつて無意識的に、無意的に、最も廣汎な範圍において教育は行はれ、傳統は生じてゐる。然しながらまた他面、我々は世代の事實のうちに人間的文化の更新、創造にとつての基礎を見出すことができる。世代の交替は文化の以前の擔ひ手が去り、新しい擔ひ手が現はれることを意味する。文化の擔ひ手は絶えず若返る。以前の世代が死滅して行くといふことは文化の創造にとつて必要な忘却を伴ふであらう。人間は忘却することなしには創造し得ない。もしもつねに同一の人間が文化の

擔ひ手であるとしたならば、文化の根本的に新しい通路が開かれるといふことは困難であらう。新しい生命基體から新たに始めるといふことは人間が新しく生れるといふことによつて生ずる。新しい世代がはいつて來ることによつて過去の文化も若返る。なぜなら文化の新しい擔ひ手となるこの世代は、現存するものに對して古い世代とは違つた距離に立ち、蓄積された文化を新しい仕方で受容し、新しい仕方で加工するからである。

かやうにして歴史のリズムは創造と傳統との、傳統と創造とのリズムである。そしてそれが世代のリズムによつて制約されてゐるものとすれば、一の世代と他の世代とのあひだの間隔の測定が歴史のリズムを把握するための基礎でなければならぬやうに見える。かかる間隔は、生物學的に見れば、父と子との間の年齢の相違において規則的に觀察される時間の幅にほかならないであらう。そのやうな年齢の相違は平均三分の一世紀に相當し、従つて一世紀は三世代を含むとされてゐる。そこで生物學的實證的基礎の上に世代の理論を築かうとしたローレンツの如きは、いはゆる三世代の法則を建て、それがシェーラーの文學史に關する波動説において實際に證明されてゐると考へた。精密な、事實に即した歴史

的研究はかやうな世代の理論の誤謬を明かにした。そしてそれは固より當然のことであらう。なぜなら、そのやうな意味の世代は、先づそれが主として家族系圖學のものであり、次にそれが單に生物學的事實にのみ據つてゐるといふ二つの點において、歴史的に意義ある世代の概念を十分に説明しない筈だからである。生物學のものとはなほ歴史的なものでなく、また歴史的に重要なのは社會的世代である。それでは歴史的に意義ある世代といふものは如何にして形成されるであらうか。諸世代に従つて十九世紀のドイツ文學史を敘述したフリードリヒ・クムマーは、世代の概念を定義して、「一つの世代は、同じ經濟的、政治的及び社會的狀態の中から生れ出で、従つて類似した世界觀、教養、道德及び藝術感覺を具へてゐるところの、一切のほゞ同時に生活する人間を包括する。」と書いてゐる。言ひ換へれば、世代の形成にあたつて最も廣い意味における環境が決定的にはたらくといふのである。デイルタイなどもこれに類する見解を述べた。彼によれば、世代が形作られるとき、第一にそこに與へられてゐる知的文化の遺産、第二に周圍の生活、社會的、政治的、その他種々の文化狀態、特に新たに加つて來る知的諸事實、といふ二つの群の制約が存在

し、これらの諸制約の影響のもとに、これらによつて規定された同質的な諸個人が一世代として形作られるのである。このやうにしてまた一世代の長さは外的諸條件の相違に従つて異ると考へることもできよう。歴史の意味における世代の交替はつねに同じ速度ではない。然るに、世代の形成にとつて社會的文化的環境の作用が重要な關係を有することは疑はれないとしても、もし世代といふものが唯單にそれによつてのみ限定されるものとするれば、世代の概念の固有なる意味は失はれ、従つて世代の概念と時代の概念との區別も認められなくなり、遂に世代の概念は不用にされねばならぬであらう。またもしそのやうであるとするならば、同時に存在する者は同じ社會的文化的環境に生活し、同じ歴史の大事件、大變化に出會ふのであるから、ビンダーが世代の問題に關して正しく指摘したところの、同時的なものの非同時性といふこと、同時と同年齡との間の差別といふことも意味がなくなるであらう。世代の概念が保存さるべきである限り、それは人間の生存の生物學的リズムの存在によつて、生と死との事實、時間的に限りある生命、老衰の事實によつて限定されてゐると考へられねばならぬやうに見える。そして同じ世代のうちに存する對立にして

も、同じ時代の相異なる世代のうちに存する類似よりもなほ類似的であるといふやうなことがありはしないであらうか。しかも既に云つた如く世代を單に生物學的に見ることも不可能である。

世代の問題は單なる生物學的見地とは違つた新しい觀點から捉へられなければならない。我々はいまそのやうな觀點として次の三つのものを擧げることができる。

第一、世代の理論の中心となるのは、歴史の主體の問題である。ここでは主體の意味が重んぜられてゐることは、世代の間隔を考へるにも、ドゥロメルの十五年説においての如く、人間の歴史的活動を主としてゐることからも知られる。歴史の主體と云へば、人間のことが考へられる。世代の思想は歴史の主體としての人間の自然を基礎においてゐる。主體はまさに主體として單に環境から形成されるものであり得ない。却て世代の思想の特色は環境に對する主體の優位を考へるところになければならない。しかも環境と考へられるのは、いはゆる世界の凡て、一切の客體的なものである。ビンダーは云つた、「諸經驗(『諸影響』、『諸關係』)に對する生長の優位が主張される。美術史的生活が、祕密に充ちた自然

過程のうちに生れるところの規定的なエンテレヒーと、これらのエンテレヒーの事實的展開において經驗される諸摩擦、諸影響、諸關係と、の協働から生ずるといふことが主張される。」即ちビンダーの主張するのも環境に對する主體の優位にほかならないのであつて、ただ彼にあつてはこのやうな主體がなほ客觀的自然的なものとして捉へられ、誕生とか生長とかといふことも單なる生物學的意味に考へられ、從つて眞に主體的に捉へられてゐない。我々は哲學的にかやうないはゆる歴史生物學的 *geschichtsbilologisch* な見方を支持し得ないのみでなく、またそれは歴史的實證的事實に正しく合致するものでない。我々にとつても主體的なものは或る自然的なものである。けれどもそれはまさに主體の意味における自然であり、然るに生物學的自然は客體的自然に過ぎぬ。かかる自然に對して主體的なものは寧ろ根源的な物質、第一次の自然とも云ふべきものである。それは外に見られた自然ではない、それは固より人間の文化のうちにおいてその表現に達しはするが、一の内的自然乃至内的身體である。それは根源的な物質として單に素質といふが如きものでもない。ディルタイはいづれの新しい世代のうちにも詩的天才がそれから作られる素質のほほ同一

の量が存在し、その發展は上に記したが如き二つの條件の影響を受けるといふやうに見做した*。然し主體的なものは素質といふよりも寧ろ運命といふべきであらう。ビンダーが世代を「自然の骰子投げ」*Wurf der Natur* と呼んだとき、それは運命のことを意味するのでなければならぬ。一世代とは運命を共に分つものことである。ここにいふ運命とは内的運命のことである。一つの世代が共通に出會ふ種々なる外的運命をまさに運命として感ずるのは、人間の實存が根源において既に運命であるがためである。かくの如く我々は世代の問題を考へることによつて、主體といふものが單に觀念的なものでなく、根源的に自然的なものの意味を含むのを知ることができる。

* Dilthey, Ueber das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat. WW. V. Bd., S. 38. Derselbe, *Leben Schleiermachers*, S. 297.

第二、世代の理論は文化の形成においてパトスの意味を重要視するものでなければならぬ。パトスといふのは主體的に規定された意識、内的自然乃至内的身體によつて規定された意識である。文化は理性的なもの、ロゴス的なものであるとする立場にとつては世代の

問題は多くの意義を有し得ない。例へば現代の文化哲學として知られる新カント派の哲學は、凡ての文化はいはゆる文化價値を擔ふものであると説いてゐるが、この場合價値は文化の含む普遍妥當的な理性内容、非性格的なロゴスの意味にほかならず、従つてかくの如き價値哲學的立場においては世代の理論は歴史及び文化に關する生物學主義として單純に排斥されるのほかないであらう。歴史理論として世代の問題を重要視する立場は、これに反して、いづれの文化においても、そのうちにその生産者の「人間」、この人間の「性格」が表現されてゐると考へ、これを重んずるのでなければならぬ。このやうな人間といひ性格といふのはパトスのなものにほかならない。

第三、世代は云ふまでもなく個人ではない。とりわけ歴史的に意義ある世代の概念は家族系圖學的或は生物學的遺傳的のものを指すのでなく、種々なる家族に屬する諸個人の群を意味してゐる。世代の基礎と考へられる根源的な物質としての主體は單に個人的なものではなく、社會的なものでなければならぬ。それは個人的身體のことではなく、却て社會的身體、社會的物質ともいふべきものである。主體はいはゆる主觀のことではなく、却て主

觀・客觀的と考へられる人間を包むものである。世代は我々の外部にある社會ではない。社會的世代はパトスを共に分つことによつて形作られる。我々は世代といふやうな一つの群乃至層を考へることによつて、社會的結合におけるパトスの根本的な意味を認めることができる。もし世代をひとつの社會的結合と見るならば、それは一定の目的、ロゴスの意味に従ふ種類の社會的結合に對して、いはば無意識的な、自然的な結合である。それは客觀的目的によつて結び付いたものでなく、おのづから、主體的に、パト斯的に結び付いてゐるのである。一世代はいはゆる運命共同體とも見られるが、かやうな運命の意識はロゴスの意識でなくて、パト斯的意識であり、もと無對象な、或は無の意識である。それは本來的には客體的なものの意識ではない。パトスはつねに性格的なものであるが、性格的といふことと個人的といふことは同じでない。一世代の諸個人の活動はパトスを共にすることによつて共通の方向を示してゐるとしても、彼等はそれぞれに性格的であることを失ふものではない。個々の人間は各自の運命を負ひながらその世代の運命のうちに包まれてゐる。オルテガによれば、世代は卓越した數人の個人だけを意味しないと同樣に大衆だけ

を意味しない。世代はその世代に独自の高貴な少数者とまたそれに独自の大衆とから成つてゐる。「世代は大衆と個人との力學的融合である。」

かくて世代の統一が單に年代表によつてでなく、一の内的統一として内的に理解されねばならぬことは明かにされたと思ふ。然るにもし右の如く世代の概念を單なる生物學的意味から解放するならば、それと従來の時代精神の概念との距離は一面甚だ接近せしめられることになるであらう。然しなほ世代の概念が特色あり、重要なものであるのは、先づ、時代精神の概念がなほ客體の見方に纏はれてゐるに對し、世代の概念が主體の意味を明瞭に表現してゐること、次にこのことと關係して、時代精神の概念が主としてロゴスのもの、イデー的なもの、従つて自然によつて規定されぬものを意味するに對し、世代の概念が根源的に自然的なものによつて規定された意識を表はすところにあるであらう。「精神」Geistとの區別におよぶ「心」Seelēは自然によつて規定された意識を表はすために用ゐられる。例へば、ヘーゲルによれば、ゼーレとは自然精神 Naturgeist であり、それは「自然のうちに縛られ」、「その身體性に關係付けられて」ゐる。^{*}ゼーレは純粹な、普遍的なもので

なく、年齢や人種などによつて異なる、と彼は述べた。私はヘーゲルの觀念論におけるよりも自然に對して根源的な、原理的な意味を認め、かかる根源的な自然乃至内的身體によつて規定された意識をゼーレよりも廣い且つ深い意味においてパトスと名付ける。私のいふパトスはゼーレ的なものであるが、然しいはゆるゼーレの概念においてはそれと結び付く身體とか自然とかいふものがなほ客體的、對象的に見られるのがつねであるに反して、私のいふパトスの概念においてはこれをどこまでも主體的に考へようとするのである。時代精神の概念がヘーゲルにあつての如く歴史におけるロゴスのものを重んずるとすれば、世代の理論の特色は歴史におけるパトスのもの的重要性を認めるところになければならぬ。時代はなほ客觀的に捉へられるとすれば、世代は根本において内からの統一として内から理解されるのほかない。世代の概念は歴史の内的原理として運命の概念と密接な關係を有する。かのペーターゼンも世代の繼起は運命の拍節を意味すると云つてゐる。運命といふものは時間の概念を離れて考へられず、時間的なものは凡て運命的なものである。世代の統一は精神の一致によるといふよりも運命の共同による。ライブニツは藝術を「暗き

表象」から説明したが、この「精神の波立てる根源」こそ、それから眞の精神的文化が生れ出るところのものである。

* Hegel, System der Philosophie, Glockners Ausgabe, Zehnter Band, S. 49. ヘーゲルは彼の人間學において年齢の問題を論じてゐるが、世代の問題は論じてゐない。

三

このやうにして、今や我々は、何故に世代の問題が文學及びその歴史に特に深く交渉するかといふ理由を説明することができる。廣く文化と呼ばれるものは凡て意味を含むものであらうが、このやうに文化の擔ふ意味において私はロゴスの意味とパトスの意味、或は記號的意味と表現的意味とを區別してゐる。いづれの文化も何等かの仕方、何等かの程度でこの二つの意味を共に含むけれども、相對的に見れば、主としてロゴスの客觀的意味を擔ふものと、特にパトスの主體的意味を著しく表現するものとの區別が認められる。自然科学の如きは前者であつて、文學の如きは後者に屬するであらう。そこからして自然科学

などの場合にとつては世代の問題は比較的無關係であるに反して、文學の如き場合においてはそれが格別重要な關係をもつてゐるといふことが生ずるのである。言語は文學にとつて根本的な關係に立つてゐる。然るに言語、特にそのスタイルには、個人においても、年齢によつておのづから相違がある。古典文學學はしばしばこの事實を或る作家の或る作品の年代を決定するための方法的基礎として用ゐて來た。そればかりでなく、各々の世代はそれ自身の「世代の言葉」をもつてゐるやうに見える。言語學者メイエは次の如く云つてゐる、「最も流通せる話し方のうちにおいてすら、人口のあらゆる異質性のほかに、あらゆる特殊な言葉のほかに、消去することのできぬ相違の秩序が、即ち話す人間のあひだの年齢の相違に負ふところの相違の秩序が存在する。ここで問題にしてゐるのは、言葉の修業が終つてゐない子供たちが示す特殊性でも、年齢によつて變調を來たした發音器官をもつた老人たちのことでもない。だが各々の世代は革新をもたらず。等しく常規的な、然し違つた年齢の人間は、原理的に彼等の言語において目立つた相違をもつてゐる。」言語は傳統的なものである、この言語について各々の世代はまた革新乃至創造をなし、各々自己の世

代の言葉をもつてゐる。かくの如き事實は言語の藝術たる文學にとつても決して無關係な
ことではないであらう。

一般に文化といはれるものにおいて、もしなほかの文明と文化といふ區別を認めるなら
ば、既に述べたことから知られるやうに、前者は主としてロゴスの意味を擔ふ文化、後者
は優越な仕方でパトスの意味を表現してゐる文化として區別することができる。そのとき
文學が文明でなく文化に屬することは明かである。文明とは異り文化は、人々の云ふ如く
特に「心的に拘束された」*seelengebunden* ものである。それだから、文明はよく物質文明
などと云はれるけれども、自然的に制約されてゐるのは却て文化であつて、文明は寧ろ精
神的なものであるといふ逆説も成り立ち得る。科學などの場合とは違つて、文學の根柢に
は最も深い自然的なものがある。この自然的なものは運命的なものであり、またそれは、
有が一切の客體的なものをいふとすれば、これに對しては無と云はねばならぬ。そこでア
ルフレット・ウェーバーの述べた通り、文明にとつての根本的範疇が「発見」であるとすれ
ば、文化にとつてのそれは「創造」である。^{*} 蓋し文明の意味はロゴスの意味であり、このも

のは對象的なもの、既にあるもの、従つて発見されるものであるが、文化の含む意味は創造
されるものであつて、この意味の理解もまたつねにそれ自身ひとつの創造的作用である。
無から有が生ずる意味がなければ創造とは云はれない。運命といふものに突き當つたとき
創造は始まる。文學は單に知ることではなく、作ることである。作ることにはつねに身體的
なものと結び付いてゐる。創造もしくは創作の基礎はパトスである。デモンの協働なしに
は藝術作品はないと云はれるとき、デモンとはあの内的自然もしくは内的身體のことであ
らう。デモンは外部から干渉する力ではない、それは人間の性格と離れ難く結び付いてゐ
る。然るに注意すべきことには、このやうな創造的なものこそ實はまた傳統的なものであ
る。文學にとつては科學の場合などとは比較にならぬほど傳統といふものが重要な意味を
もつてゐる。最も創作的なものが同時に最も傳統的なものであるといふ一見矛盾した事柄
は、傳統といふことも創造といふことと同じくパトスを基礎としてゐるといふことによつ
て説明される。傳統は合理的な、理性的な作用であるよりもパトスに基づくのである。傳
統と創造とのいづれの場合にもパトスから生れるミユトスがその根柢にある、——ミユト

スの二形態がそこに見られる。そしてかくの如く創造並びに傳統が存する文學の場合にとつて世代の問題は特別の重要性をもつてゐる。我々は既に初に傳統と創造とのリズムが世代の現象にとつて根本的な現象であることを指摘しておいた。

* Alfred Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, 1927.

更に世代の概念が何故にかの時代のスタイルの概念にとつて基礎となるかについて、ひとは或る見通しを得ることができよう。固よりスタイルといふ重要な、そして興味深い問題を詮議することは他の場所に譲らなければならぬ。然しとにかくスタイルが或る性格的なものであり、従つてパトスの的なものに關係することは間違ないであらう。スタイルはもと或る内的なもの、しかも内的自然的なものである。スタイルは諸々の偶然を性格に、運命に轉化するとき生れるのである。もしさうだとするならば、それが時代精神といふ如きものによつてよりも世代といふものによつて一層よく基礎付けられ得ることは云ふまでもない。なほ我々はもちろん、我々の文學論においてパトスの意味を強調することによつて、文學における思考の意義を無視乃至蔑視しようと欲するものでは決してない。スタイルの

問題にしても思考といふことを除いて十分に解決され得ないと思ふ。いな、一般的に云へば、文學は言語の藝術であるところから特に、思考がそれにとつて重要な意味をもつてゐるのでなければならぬ。言語と思考とは一つのものと思われ得るほどである。然し思考と云つても二つのものが、即ち我々が論理學(ロジック)的思考及び修辭學(レトリック)的思考と呼んで區別しようとするものがある。前者がいばばロゴスの思考であるに對して、後者はパトスと結び付いた、従つて性格的な思考である。スタイルはかかる修辭學的思考と關係してをり、かくてそれはまた世代とも關聯するであらう。世代には世代の思考といふものがある。文學的世代の統一は何よりもスタイルの上に現はれる。

かくして我々は世代の問題が文學の問題にとつて特別の重要性を有する理由を一般的に説明し得たつもりである。最後に誤解の生じないために云つておきたいのは、我々は世代の形成にとつて客觀的社會的諸要素もしくは環境的規定がはたらくといふ事實を認めないのではなく、寧ろ反對である。一定の世代がそのいはゆるエンテレヒーを如何なる程度において實現するかは客觀的諸條件によつて規定されるであらう。世代も具體的な歴史概念

として主體客體の辯證法的統一から成ることはもちろんである。ただここで我々は世代の概念の、一方では單なる生物學的説明に對して、他方では、マンハイムなどのやうなあまりに社會學的な説明に對して、^{*}世代の理論の中心的特点となるべきものを若干明かにしようとしたのである。數多く見出される浪漫主義的・有機體説的な世代の理論の批判も最初から我々の議論の範圍より除外されてゐた。

*Karl Mannheim, Das Problem der Generation, Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, 1928, Heft 2 u. 3.

ネオヒューマンニズムの問題と文學

いつのほどよりか、この國において文藝復興といふことが語られるやうになつた。それは現代に数多いあのミュトス(神話)のひとつに數へられてよいであらう。我々はこの文藝復興といふことを一の現實としてでなく、一のミュトスと見て、それに或る意味を認めることができる。その事實如何と云へば、固より疑問があらうけれども、それを單に事實問題として論ずるが如きは、このばあひ寧ろ破壊的な意味しかもたないとも云へる。我々は却て人間の歴史におけるミュトスの重要な役割について考へてみるべきである。ミュトスは客觀的事實をそのまま現はすものでないが、決してただ荒唐無稽なものではない。人間の新しい歴史が始まる時、何等かのミュトスが先づ孕まれるのがつねであるやうに見える。

然しミュトスはどこまでもミュトスである。ミュトスは形成されねばならぬ、ミュトスには認識が伴はなければならぬ。それ故にもし現代文學の課題が云はれるやうに「不安

より再建へ」といふ標語をもつて現はされ得るものとすれば、我々の問題は、あの烈しい審判者アンリ・マンズの語を借りるとき、「再建の原則」である筈である。かかる再建の原則の問題は單に創作方法にのみ關することであり得ないであらう。といふのは、例へば、不安の文學の一代表者と見做されるアンドレ・ジイドは、「私は自分が今日クラシシズムの最良の代表者であると考へる」と宣言する、そしてマンズの如きにしてもジイドの藝術的手法がクラシシクであることは認めるのであるが、彼はジイドがこのやうなクラシシクの藝術的手段を生の觀念、理性の觀念等を破壊するためにしか用ゐないと云つて非難する、クラシシクな藝術ではあるが、「クラシシクな人間」ではないと判断する。再建の原則は或る意味では寧ろ文學以前のものに關係し、しかもかやうな文學以前のものも實は文學にとつて決して無關係ではない。再建の原則は特に「時代批評」のなかから生れ、そのうちに含まれてゐなければならぬ。ここに時代批評といふのは單に文學のいはゆる社會的批評のことを意味するのではない。ニイチエは勝れた時代批評家であつて、かかる者としてとりわけ現代の文學に深く交渉してゐるやうに、そのやうな意味での時代批評といふものがある。ニ

イテエは文上のエビゴーンテウム(亞流者風)を批判し、現實とその問題を回避するエステテントウム(唯美主義者風)及びリテラテントウム(文士風)を排斥した。そして彼は新しいミユトスとエートス(倫理)とを要求する。尤も彼の精神力はこのミユトスを形成するに至らずして破滅した。ところで今の時代はそれ自身のうちにまことにさまざまなミユトスを内蔵してゐる。従つてこのとき時代批評の機能は、かやうなミユトスの批判乃至形成のための原則の認識を與へるところにある。今日において特に、文藝批評の如きも何等かの仕方でも時代批評の意味を含んでゐなければならぬと思ふ。近頃わが國の文壇の一部で、しかも批評家たち自身の間において問題になつた批評の無能といふことにしても、ひとつの理由には、批評が時代批評の意味を喪失しつつあるところから感じられたことではないであらうか。その内容はともかくとして、時代批評の意味を有するマルクス主義の文學批評の場合にあつては、批評の無能などといふことは嘗て考へられたことがないのである。

少し以前私は不安の思想とその超克について論じ、現代の文學と哲學とに共通する態度

及び方法の主要なるものを分析し、そのひとつの結論として、新しい人間タイプの構成といふことに及んだ。これは云ふまでもなくより廣い關聯と立場とにおいて考察されねばならないことであつて、そのばあひ直ぐに思ひ付かれるのはネオヒューマニズムの問題であらう。あの『不安と再建』の著者バンジャマン・クレミューは確かにそのやうに再建の原則としてネオヒューマニズムを主張してゐる。然しながらヒューマニズムといふが如きものは、何にしても、今日においてなほ文學の新しい精神となり得るであらうか。我々はいまこの問題に關して若干の考察をなさうと思ふ。

★評論集『危機に於ける人間の立場』(鏡塔書院刊)。

ヒューマニズムといふ語は歴史を負ふ。文化史上ヒューマニズムと云へば、二つの時代、即ちルネサンスとドイツ古典文學の時代とのが思ひ出されるであらうが、特に前者の場合を考へ合はせるといふのが普通であらう。そして事實、ルネサンスとヒューマニズムとは互に取り代へることのできる二つの概念である。ただ一般の用語法においてはその間に區別を立て、ヒューマニズムの概念はかの文化過程の學問的な、文學的な方面に限られ、

1618.2 Neo-humanism

唯心主義の批判

Literaturkritik

そしてルネサンスといふ概念は、狭い意味では單にその時代の美術の方面を、けれど廣い意味では當時の全體の精神的文化を指し、かくてまたルネサンス的人間、ルネサンス的國家、などといふ風にも使用されてゐる。然し現在の文化史的研究によれば、ヒューマンイズムとルネサンスとは一の統一をなし、同一の文化運動を現はす異つた名に過ぎない。その入口にダンテが、その出口にミケランジェロが立つてゐる。中世から近世を劃するこの重要なルネサンスの意義が何處に存したかについて考へる場合、我々は今の關係においてさしあたり二つの點に注意しなければならぬ。

先づ、ルネサンスは文字通りに「再生」または更生を意味する。従つてそれはもと決して單に美術上の一定の形式乃至主義を意味するものではなかつた。この語をかの時代に最初に用ゐた人々は、ギリシア的・ローマ的古代の再生のことを特に考へたのでなく、或る死したるもの、死したる文化の復興、破壊されたる世界の再興のことを思つたのではない。その人々は寧ろ自分自身のことを、自身の自己と自身の現在の生のことを、自身の人間的再生、彼等の人間性の革新のことを考へたのである。文化史家ブルダッハの言葉に従へば、

藝文と人間のムズニマーニヒオネ

ルネサンスは何よりも「人間性の理想的なタイプ」に向つての努力であり、そしてこのことはまたヒューマンイズムの運動の本質でもあつた。二つの運動に共通な核實は、新しい人間價值に向つての、人間の新しいタイプに向つての努力である。この核實は、それが美術を新しい軌道へ推し進める前に、先づ文學的形成において現象した。ダンテの一作品がその名としてゐるやうな「新生」の、もしくは再生の像は、夙にボナヴェンツラ、ダンテ、ペトラルカ、ボツカチヨ、リエンチの時代を支配してゐた。新しい人間性の探求、發見、確立がヒューマンイズムの、そしてルネサンスの根柢的な要求であつた。

*Konrad Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus, 1926.

次に、再生の像はもともと文藝以上のものにしてゐた。ルネサンスは單にいはゆる「文藝の復興」を意味するのではない。この像は初には教會及び社會の、後には主として文學の、美術の、道徳的及び社會的生活の革新に對する熱烈な要求の表現であつた。ダンテは「新しい詩」において人間の魂の革新を求めた、けれども彼はそれをただ専ら神との關係において求めたのではない。彼は固より教會の改革を望みはしたが、然し彼はそれを一切の地上

re-naissance

的なものの、國家及び社會の革新との關聯において期待したのである。ルネサンスは單に文藝のそれではなく、個人のそれでもなく、同時に社會のそれであるべきであつた。革新の要求は普遍的に感ぜられ、普遍的な聯關において考へられてゐた。ペトラルカの言葉を借りるならば、「事物の核心が變化すること」、「地上の面貌が他のものとなり、精神の狀態が以前とは違つたものとなり、天が下に生きる何物もはや自己自身と同じにとどまらな

い」といふことが要求されたのである。それ故に、ペトラルカにとつても決定的なことを考へられたのは古代的事物、古代の文學及び美術の復活、再興でなかつた。

かくの如き歴史的回顧は、あまりに簡單に過ぎるけれども、我々が今日新しいヒューマニズムの問題を考へるに際し十分反省を與へるものである。ネオヒューマニズムのもとに理解すべきは何よりも新しい人間性の探求、人間の新しいタイプへの努力であり、それは、かやうな探求と努力とを文學においても期待するものでなければならぬ。それはいづれかの古い文藝の復興、ルネサンス時代のヒューマニズム、或はあの第二のヒューマニズムともいふべきドイツ古典文學並びに美學の再興のことであり得ない。そして人間の再生はそ

れだけとして、また單に文藝においてのみ、待望されるべきことでなく、特に社會の革新との關聯において期待されなければならぬ。それらは相互に連繫した事柄である。人間性の問題に固着して社會の問題を滅却するといふが如きことはヒューマニズムの精神であり得ない。ルネサンスの仕事がよく云はれるやうに「個人の發見」にあつたとすれば、新しいヒューマニズムの問題は寧ろ社會的人間でなければならぬであらう。けれどもそこでは單にいはゆる「社會」のみが問題になるのではなく、ヒューマニズムは固よりヒューマニズムとして人間性の問題を割引して考へることを許されてゐない。かくして新しいヒューマニズムにとつては社會性と人間性との結合といふことがその中心的な問題であるべき筈である。もちろんこの二つのものは本來別の事柄ではなからう。然しながらこれまで、社會性を強調するばあひ多く客觀主義の弊に陥り、人間性を力説するばあひ多く主觀主義の害を伴つたといふことも争はれない。それ故に新しいヒューマニズムにとつては、單なる主觀主義と單なる客觀主義とを自己のうちに包むより高い立場において、人間性と社會性との綜合を企てるといふことが問題である。

實にかくの如き問題情況が歴史の順序によつて我々に與へられてゐる。ジンメルは大いなる文化時代の各々においてそれぞれ一の中心概念、もろもろの精神的運動がそれから出て來ると同時にそれへ向つて行くやうに見える一の中心概念が認められ得ると考へ、かやうな中心概念として十九世紀には「社會」の概念が現はれ、そして二十世紀への移り目から「生」の概念が代つて中心的位置を占めるやうになつたと述べたことがある。然るに現在において、一方、社會がそのやうな中心概念でなくなつたのでない、反對にそれはいよいよその壓力を加重してゐる。ただ社會は我々にとつてもはや十九世紀の人々が考へたやうな何となく空想的な、表面的なものでなく、マルクス主義的な現實主義において捉へられたが如き深刻な社會である。社會は、階級社會の概念によつていはばその極限にまで追ひ詰められ、リアリティとして見出された社會は最も非社會的な社會であつた。そして他方、生は今日において依然「生」の概念として中心概念であるのでない、かの「生より實存へ」

といふ合言葉の示す如く、二十世紀の初における多かれ少なかれロマンチックな生の概念は、現在のいはゆる「實存」の概念によつて置き換へられて、リアリズムの上におかれると同時に、その極限にまで突き詰められた。實存といふのは人間生存の或る極限的なものである。生がこのやうに主體的な方向に追求されてリアリティとして顯はにされたのは、いはば有でなく却て無であり、生ではなく寧ろ死であつた。右の如き、社會及び人間の、二つの方向における極限情況のうちまさに、新しいヒューマニズムの問題は横たはつてゐるのである。そこにこの問題の深みとその辨證法的な性質とが認められねばならぬ。かかる極限情況におけるものとして問題は、政治的には革命の問題として提出されてゐると云はれる如く、藝術的にはその最も深き意味における創造の問題であるのほかない。今日特に創作といふことは革命といふのと同様の意味をもつてゐなければならぬと思はれる。このことは、文學における政治主義乃至政治の優位などいふことは別に、深く考へてみるべきことではなからうか。そして我々は、今日の文學におけるかかる創造の問題は、とりわけ新しい人間タイプの創造の問題でなければならぬと信ずる。

なぜなら、今日我々にとつて自明のものであるやうな人間のタイプは存しない。そのことはまさに、この時代に人間の本質についての見解が不確かで、曖昧であることを示すものである。そしてそのことが我々の時代において特別に人々を人間學といふものに關心せしめ、人間學のかくも流行する原因ともなつてゐるのである。このやうな人間學の代表的な學者、デイルタイ、シェーラー、ハイデッガーなどの思惟を動かしてゐるのは、現代においてほど人間の起原及び本質についての見解が多義的であつたことはないといふ意識にほかならない。心理學、生理學、人類學、社會學等、人間に關する科學は非常な發達をなした。如何なる時代も今日の時代ほど人間について多くのこと、多様なことを知つたことがない。人間に關する種々なる知識は嘗てになく増大したに拘らず、我々の時代にとつてほど人間が曖昧なものになつたことがないといふのは、如何なる理由によるであらうか。人間のタイプは崩され、失はれてゐる。しかも現代の人間學は何等新しい人間タイプを構成するに至つてゐない。いな、却て、人間タイプの構成といふ目標を自覺してゐないところに、現代の人間學そのものの根本的な缺陷が見られる。あたかもその點に、これらの人

人間學がその豊富さにも拘らず満すことのできぬ貧困を感じられる理由がある。我々の時代において、人間學は新しい人間タイプの構成の課題を捉へなければならぬ。然るに今日の人間學はいはゆる「生の哲學」や「實存の哲學」の中にみづからを隠してこの課題を避けようと努めてゐるやうにすら見える。この課題を捉へ、それを解き得るためには、人間學は、その多くが從來立つてゐるやうな理解の立場を越えねばならぬ。そして人間學が眞に具體的に行爲の立場に立つとき、それは今の時代においては必然的に新しい人間タイプを要求するに至るであらう。過去の時代においては、就中フランスの「人間の哲學」はつねに人間のタイプを形成した。フランス的意識は人間の抽象的な概念に満足せず、その生きた像を創造しようとした。この生きた像はつねに現實的な諸要素から、つねに毎日の生活に、各々の時代の諸要求に、各々の世代の諸可能性に相應して形作られた。ストロウスキーによれば、それはモンテエニユの時にあつては *Gentilhomme* であり、パスカル及びラ・ロシュフーコーの時にあつては *Honnête homme* であり、ヴォルテール及びモンテスキューの時にあつては *civilisé* であり、バルザック及びスタンダールの時にあつては *homme*

socialである。今日そのやうなタイプとして inquietant が現はれてゐると見られようが、然しながらかくの如き不安の人間はいはばタイプのならぬものであり、人間がタイプとして失はれたところから生れたものである。ひとはそのことをかかるとアウグスティヌスやパスカルにおける不安の人間とを比較することによつて知り得るであらう。かくて我々の問題は不安より再建への道である。タイプはここでは單に理解の對象でなく、却て創造の目的でなければならぬ。尤も人間學は哲學に屬し、そして哲學はその本質上概念性を離れ得るものでないとすれば、人間タイプを眞に具象的に描き出すといふことは文學の仕事に委ねられねばならぬであらう。

*Fortunat Strowski, *La sagesse française*, 1925.

ここにおいて我々は一般に藝術的創作と人間との關係について、簡單にしても反省しておかねばならぬ。新しいヒューマニズムの文學として考へられるのは、社會派に對する人生派の文學といふが如きものでないことは固より、藝術のための藝術の主張に對する人生のための藝術の主張であるのでない。かくの如き對立論に固着することなく、新しいヒュー

ーマニズムは問題を寧ろ次のやうに認識すべきであらう。

一、眞の藝術家はつねに藝術家以上のものである。單に道徳的にのみ努力する者は道徳的にも最高の域に達し得ないが如く、單に藝術的にのみ努力する者は藝術上或る高さに達し得るにしても、最高の所に至り得ないであらう。藝術は人間のうちにおいて生れ、その人の作品のうちにはその人の人間がおのづから表現される。性格が偉大でないばあひ、偉大な人間はなく、また偉大な藝術家もない。

二、然し次に、藝術が人間のうちに生れるばかりでなく、人間が藝術のうちに生れるのである。人間における藝術の生成と同時に藝術における人間の生成が問題である。藝術も人間も共にこの二つの側面から見られなければならない。藝術は人間を創造する。創造が現實の模倣でないのは云ふまでもないが、また非現實的で觀念的なものは創造物とは云はれないであらう。藝術的活動の本質は現實の模倣でもなく、現實の觀念化でもなく、却て現實の生産である。もしも藝術が現實の模倣に過ぎないとすれば、藝術は我々にとつて何の意味があるのであるか。

三、そして更に、藝術は藝術的に人間を創造することによつて現實の人間を變化する。オスカア・ワイルドの言葉はよく知られてゐる。「自然は藝術作品がそれに供するところのものを模倣する。」人間といふ自然は藝術家の創造した人間を模倣することによつて自身を變化する。人の顔付を読み、姿や身振を判ずることにおいて、畫家が我々の教師であつた。詩人は人間を理解するための我々の器官であり、そして彼等は如何に我々が戀愛や社交において振舞ふかといふ仕方に影響を與へる。藝術家の創造した人間タイプは、いましがた道で會つたばかりの人間よりも鮮かに我々の目の前にあつて、我々は我々の生活の細部に至るまで知らず識らずそれを模倣してゐる。藝術家が社會的革新に參與するといふことは、政治的實踐の問題としてだけでなく、特にこのやうな方面から考へてみなければならぬことである。

三

現代文學に深い關係を有する時代批評家ニイチエは『善惡の彼岸』の中で次のやうに書い

てゐる。「嘗てひとは彼の神のために人間を犠牲にした。……次に、人類の道德的な時代においてひとは彼の神のために彼の有した最も強き諸本能を、彼の『自然』を犠牲にした。……最後に、何がなほ犠牲にすべく残つたか。……ひとは神そのものを犠牲にしそして、自己自身に對する冷酷さから……重力を、運命を、無を崇拜せねばならなかつたのでないか。無のために神を犠牲にする——終局の冷酷さのこのパラドキシカルな秘密が今まさに現はれて來る種族に貯へておかれた、我々凡ての者はそれについて既に少しは知つてゐる。」生の、實存の哲學者、この詩人的哲學者が自己の生と實存とを追求して「終局の冷酷さ」、徹底したりアリズムの果てに到達したものは「無」であつた。そこにこのやうなリアリズムの「パラドキシカルな秘密」がある。然るにかかるリアリズムは、いはば無のリアリズムとして單なるリアリズムでなく、寧ろその底に或るロマンティズムを含むであらう。この無はそこから絶えずミユトスが生れるところのものである。そしてニイチエの豫言した如く今日無數に現はれてゐる不安の人間は、「無」を喰つて生きてゐる種族に屬すると見られ得るであらう。

ここに西歐的な、ギリシア以來の「有」の哲學は破滅したやうに見えた。そしてあのさまざまな現象が現はれた。例へば、シュベングラの「西洋の没落」、東歐的・ロシア的なものの感化、特にドストイエフスキの西歐への侵入、ポール・ヴァレリーの「精神の危機」、或はまたロマン・ローランのガンヂ崇拜、その他、等々。我々はこれらのことをもう一度想ひ起してみてもよい。おほまかに云へば、傳統的な東洋の思想は、西洋の思想がイデアの哲學であるに對して、パトロギー的であることを特色とし、その根柢には無といふものがある。この無と、かの、ニイチエのいふやうな無とは、固より直接に同一でないけれども、——無は一般的なものでなく、つねに性格的なものである——かの無が我々の場合においてこの無につらなることは心理的に不可能ではなからう。そこでかのいはゆる心理文學の影響を受けたこの國の作家たちが我々の間に傳統的な心境文學の傾向を容易にとり得るといふひとつの理由も理解される。不安の文學が我々の間において、既に一部に見られなくもない、東洋的な自然主義乃至アナキズムに心易く落付き、或はまた私小説に還つてしまふやうになつて、文學の前進が阻まれることのないためにも、ネオヒューマニズム

の問題が取り上げられることは必要でなければならぬ。

然し右の如き精神的情況から出發して我々は如何に再建の原則を問題にすべきであらうか。新しい人間は新たに創造されなければならぬ。無のために神を犠牲にした人間は同時に自己のタイプを失つてしまつた。ひとは無に突き當ることによつて創造を必然的にされる。そのときまたひとは創造を可能にされる。ニイチエが自己自身に對する終局の冷酷さによつて達したやうな、あの無は、それが藝術における創造の原理ではないであらうか。創造といふからには、有から有が出て來るのでなく、無から有が出て來る意味がなければならぬ。アンドレ・ジイドがブレイクに和して掲げた箴言、「デモンの協力なくして藝術作品はない」にいふデモンはこの無ではないか。横光利一氏は書いてゐる。「一切の文學運動はただ一條の虚無へ達し、そこから脱出せんがための手段である。」「文學者の仕事といふものは、優秀であればあるほど、體系からの創造ではなく、虚無からの創造であつた。」體系からの創造といふことは本來の意味ではあり得ないことであつて、創造は凡て無からの創造の意味を含まなければならぬ。無は心理ではない、寧ろ心理を生むところの行爲であ

る。無は人間ではない、寧ろそこから藝術における人間の生成があると考へられるところの根源である。彼の制作がこのやうな無に根差してゐるところに藝術家の藝術家としての生存理由がある。またそこにあらゆる制作が表現であるといふことの理由がある。然しながらそれにしても、我々人間にとつて無からのみ人間を具體的なタイプとして創造することは不可能である。無から生れ、また無を顯はにする心理を描く文學は、人間のタイプの完全な創造にまでは到り得ない。心理は絶えず特殊なもの、然しタイプは或る一般的な、或る客觀的なもの、心理は絶えず流れるもの、然しタイプは凝集した、結晶したものである。無から人間が創造されると見られる限り、それはタイプでなく却てひとつのミュトスであるに過ぎない。無のパトスから生れて來るのはミュトスである。ニイチエの超人の如き、タイプといふよりもかやうなミュトスであり、この超人をソレルルにおいての如くプロレタリアートの意味に解釋するにしても、かかるプロレタリアートはそのものがひとつのミュトスにほかならない。現代はまことに多くのミュトスを包蔵してゐる時代であり、そこに、あらゆるリアリズムの提唱にも拘らず、現代のロマンティズム的性格がある。こ

のことは如何なるリアリズムの唱道者も見逃してはならないことである。時代にとつて根源的なかやうなロマンティズムは結局は單なるリアリズムに納まることができず、クラシシズムにまで發展しなければならぬのであつて、そこにまたヒューマニズムへの道が示されてゐると見られ得る。クラシシズムの底にはミュトスがある。プラトンがクラシック中のクラシックであり、シラーよりもゲーテが遙かにクラシックである所以である。人間の創造は無限であることができない。人間的創造には限界があり、「創造」は「発見」といふ方面を含まねばならぬ。発見されるものは有るもの、既に在るもの、與へられたものである。人間のタイプはかくの如く社會のうちに客觀的に発見されるものである。社會の變化するに従つて、種々の新しいタイプの人間が現はれる。これの精密な觀察は藝術家にとつて極めて重要なことであるが、然し他方藝術家は單に實際にあつたことを描くのでなく、却て可能なことを描く者でなければならぬ。彼等が自己の情熱から割り出す人間存在のこのやうな可能性は、決して非現實的なものでなく、寧ろ現實の根據ともいふべきものであつて、現實的と云はれるものが却てそれとの關係において單に可能的として理解され得る

やうなものである。かくて要するに、人間の眞の意味におけるタイプは発見と創造との結合、その辨證法的統一において初めて構成されることが出来る。人間そのものが實に主體であると同時に客體であるからである。もちろん、かの不安の文學も多くのものを発見したと云はれるであらう。けれどもそこにおいて発見されたのは人間心理、さまざまのバトスであつて、それだけでは人間はタイプとしては構成されず、却て破壊されてしまはねばならなかつた。人格は分解されてしまつた。分解された人格は意識の流であつても、具體的な人間ではない。そのやうな文學における大きな不十分さは、あらゆる生ける存在は、それが生きてゐるといふ事實によつて、絶えず自己を構成するために、或は自己を結合するためにはたらくものであるといふことを忘れた、もしくは認めなかつた點にある。人間は自己をタイプに形成しようとする要求をみづからのうちに具へてゐる。かかる形成は社會的環境において行はれる。人間タイプを構成しようとする文學は客觀的なもの、一般的なものを思考せねばならぬ。勝れたモラリスト、バスカルが既に云つてゐる、「一般的なものに向はねばならぬ、自己に向ふ傾向はあらゆる無秩序の初である。」一般的なものはロ

ゴスによつて発見され、認識されるものである。ロゴスは、その語原の示す如く、結合するものである。そして一般的なもの、客觀的なもの、外に見られるものに向ふ心を除いてクラシックの精神はない。新しい人間タイプを構成すべきネオヒューマニズムの文學が單なる心理文學であり得ないのは明かである。タイプはバトスとロゴスとの統一によつて構成される。

*『覺書』文學界、創刊號（一九三三年十月）。

このやうにして有力な文藝批評家の一人として知られるラモン・フェルナンデスが、現代哲學について述べてゐる事柄は、現代文學にとつても同じやうに考へてみなければならぬ問題を含んでゐる。従來の哲學の存在理由は認識の要求であつた。然るにフェルナンデスの批評によれば、現代哲學は多少とも意識的に、これまでその存在理由であつた認識の要求に代へるに、創造の要求をもつてしようとする。即ち、現代哲學の大部分は——ブラグマティズム、ヘーゲル哲學とその系統を引いた諸多の哲學、並びに不思議にもマルクス主義、フッサール流の嚴密な現象學を除くドイツ哲學は、認識の哲學を粧ふ創造の哲學で

ある、と彼は云つてゐる。認識の要求にもとづく哲學がロゴス的であり、有の哲學であるとすれば、創造の要求にもとづく哲學は、それに對する關係においては、何等かパトスのであり、無の哲學の意味を有すると見られることができよう。飽くまで客觀的認識の上に立つことを標榜するマルクス主義が不思議にも創造の哲學に屬するといふことは、その辨證法の革命的性質からも知られ、その根柢には激しい情熱が動き、ミユトスが含まれ、ロマンティズムがある。またパトスにおいて顯はになる無、運命、死、等の意味を突き詰めようとする、即ち固有な意味でパトロギー的な哲學においても、問題にされるのは行爲であり、或は自由であり、そして倫理である。ジイドは藝術の無動機性について述べ、無動機行爲といふものが彼の作品のひとつの主なるテーマとなつてゐる。新しい心理文學では、心理を通俗の考へ方のやうに行爲の原因と見るのでない。認識の哲學が客體的なものに向ふとき、創造の哲學は主體的なものに向ふ。ところでフェルナンデスは云ふ、「私には認識の哲學と創造の哲學との間に何等かの關係が可能であるかどうか分らない。が、かういふことはよく分つてゐる。即ち、價値の創造者としての情熱の機能、絶えずその定義か

ら逃れる一の世界における理性の機能、この二つの機能を解剖し、測定してしまはな限り、如何なる秩序も哲學的宇宙を支配することはできないであらう。」これを我々の言葉をもつて言ひ換へるならば、今日の世界觀にとつては、ロゴスとパトスとの解剖と測定との上に立つた兩者の統一が要求されてゐるといふことになる。認識と創造、有と無、客體と主體との辨證法的統一が新しいヒューマニズムの基礎であるべきであらう。

四

かくの如き結論は創作方法の問題に關しても、或る反省を與へるものである。この頃創作方法として問題にされてゐるのはリアリズムである。然るにそのやうなリアリズムとは何かと云へば、意見はまちまちであつて、一般的な方向に關してすら一致が存しない。現實をそのまま寫すことがリアリズムであると定義しても、これがなかなか複雑なことだ。現實とは何か、そのまま寫すとは如何なることか、と問へば、忽ち意見が分れてしまふ。最近流行のバルザックとドストイエフスキーとは、いづれもリアリズムの作家と見られ得

るにしても、その意味は一人において違つてゐなければならぬ。西鶴はリアリストであつたと云はれるが、アララギ派の寫生説乃至實相觀入説も見方によつてはリアリズムと考へられなくてはならぬ。「存在はいろいろに語られる」とはアリストテレスの有名な命題である。我々は哲學の歴史を顧みるとき、存在といふ語がまことにいろいろに語られてゐるのを見出す。そして或る哲學者が如何なる存在概念を特に優越な意味におけるものとして選び取るかといふところに、その哲學者の世界觀が現はれる。現實といふ概念に關しても同じである。ヘーゲルとマルクスとは、等しく果實に例をとりながら、現實といふ概念について全く違つた説明を與へてゐるが、そこに二人の世界觀の差異が認められる。文學の場合についてもほぼ同様のことが云はれ得るであらう。何がリアリティと見られるかは、それぞれの時代において、それぞれの作家において異つてゐる。そして何をリアリティと見るといふところに、作家の世界觀が現はれる。世界觀的なものは、根源的には概念的、認識的なものでなく、或る意欲的なもの、パトス的なものである。それは作家のパトスから生れる根源的なイデーである。作家にとつてリアリティとは單に與へられたものことで

なく、このやうな世界觀にもとづき、創作活動を通じて生産されるものである。かやうにして新しいリアリズムは新しい世界觀を基礎としてでなければ確立され得ないであらう。創作方法の問題から世界觀の問題を分離し、抽象してしまふことはできぬ。創作方法は世界觀と結び付いて初めて具體的に創作方法である。

フェルナンデスはバルザックの方法に關する論文の中で、物語と小説との區別について次の如く云つてゐる。「物語は過去となつたもの、體驗されたもの、終了したものを取扱ふのであるから、ひとつの場面乃至ひとつの心理的錯綜の生き生きとした現實的發展の性格的な表現を尊重すべき義務をもたない。物語はかうした性格的表現の代りにひとつの表示法を、即ち一方においては推理並びに知的な結合法に近似し、他方においては繪畫的描寫並びに一般的な記述法に近似してゐる表示法を置き換へることが出来る。」ところが小説においては、「小説家の描き出す生活は、生活されつつある瞬間における生活である。彼はその紆餘曲折と律動とを忠實に表現する。彼の理知は指導的であるといふよりも寧ろ被指導的であるやうに見える。純粹小説は、作者が想像の場面の雰圍氣とニュアンスとを恰

named
novelle

も彼が實際の場面の目撃者であつたかのやうに描き出すその才能や、或はまた作者が彼とは異なる一人物の内部生活を生活するその才能を表明してくれるものである。小説におけるもろもろの場面は、物語の場合におけるやうに、これらの場面を準備し構成するひとつの意識の解説となるのではなく、却て小説のリアリズムを證據立てるユニクな證しとなつてゐる。それと同様に小説の人物のもろもろの動機は、因果的推理の最終項を表はすものではなく、いな却てあらゆる推理、後に來たるべきあらゆる思惟の原初的與件となつてゐるのである。」「それ故に眞の小説をそれと認定すべき誤のない方法が存在する。即ち、感覺的心理的表現の連鎖關係が推理に依存してゐないこと、または生の發現秩序とは異なる他の發現秩序に依存してゐないこと、且つまたもろもろの人物が外部から觀察され、描かれてゐるのではなく、我々と生きた個人とを關係づけるところの直觀に類似した一種の直觀によつて把握されてゐることを確認すれば十分である。」然るに物語と小説とのこのやうな相違は、本質的に見れば客體的な時間における過去と現在、即ち例へば一世紀前の人物を描くか、それとも今日の人物を描くかといふ點に存するのでなからう。昔の人物を描

くにしても純粹な小説であることが可能である。問題は寧ろその人物を主體的に理解するか、それとも客體的に把握するかといふことである。しばしば論じた如く、凡てのものは客體もしくは對象としては「既に」といふ性格を、或る根源的な過去性を擔つてゐる。それ故に現代の人物と雖も、それが單に客體的に捉へられる限り、その記述は物語に屬する。問題はまたパトスの的に捉へるか、ロゴスの的に捉へるかといふことである。物語においては事件や人物は對象的に、ロゴスの的に捉へられるのであるから、その表示法が、フェルナンデスの云つた如く、性格的表現法でなく、却て推理並びに知的な結合法に、或は繪畫的描寫並びに一般的な記述法に近似し、かくて美學的證明に理論的論證を置き換へる傾向があるのは當然であらう。もとより小説もそれ自身の意味、それ自身の仕方において證明をもつてゐる、さうでなければ、それはリアリスチックでなく、迫眞力を有し得ない。けれども小説の含む論理は知的論理ではなくて、寧ろパトスの論理ともいふべきものである。「心臓は理性の知らぬ彼の論理をもつてゐる」(パスカル)。美學的證明はパトスの論理による證明を含まなければならぬ、それは理論的論證であるよりも倫理的證明であらう。フェ

ルナンデスは、小説の人物のもろもろの動機は因果的推理の最終項を表はすのではなく、却てあらゆる推理、後に來たるべきあらゆる思惟の原初的與件となつてゐる、と云つてゐるが、それは如何なる意味を有し得るであらうか。主體的事實は客體的存在に對してその存在の根據と考へられることができる。そこでまたロゴスの意識に對しパトスの意識には同様の意味における優位が認められねばならぬ。ロゴスの確實性に對する要求ですらも人間のパトスの不安にその根源を有すると云はれるであらう。人間を主體的に捉へて描かうとする小説は、人間を彼の存在の根據から捉へて描かうとするのである。かやうな意味で發生的であることが小説の本質と見られ得る。ここにいふ發生的は因果的といふことと同じではなく、原因結果の連鎖を辿つて描くといふことは却て物語的な記述法である。原因であり結果であるものはどこまでも同一の秩序(客體の秩序)に屬してゐなければならぬ。これは一の心理が他の心理の結果と見られる場合にも、或る心理が或る行爲の原因と見られる場合にも、然か考へられねばならない。普通に心理とか、意識とか、乃至は主觀とかいはれるものもなほ存在に屬する。我々が主體といふのは單なる主觀のことではなく、却て

普通にいふ主觀と客觀とを包むものである。主體・的客體的として定義される人間が、それにおいてあるものは、如何なる意味でも客體的な存在とは考へられることができず、却て主體と考へられるのほかないであらう。かやうな主體は客體とは秩序を異にしてゐる。もしも客體的なもの(ロゴスのもの)を現實と呼ぶならば、主體的なもの(パトスのもの)は同じ意味では現實的でなく、寧ろ可能的なものである。小説の世界はかくの如き意味における可能的なものの世界に根差してゐる。可能的と云つても單に空想的なだけでなく、却てそれは客體的なりアリティとは異なる他のリアリティを有するのである。私はこの二つのリアリティを區別して、一方を客體的現實性として、他方を主體的現實性として規定したことがある。^{**}さうすれば、フェルナンデスのいふ物語と小説との區別は、客體的現實性の文學と主體的現實性の文學といふ風にもならう。

*葛川篤氏譯「バルザックの方法」理論、第一輯、一九三二年十一月。

**「今日の倫理の問題と文學」『危機に於ける人間の立場』所收。

然しながら物語と小説とは嚴密に云へばただ理想型的にのみ右の如く區別されることが

できる。実際には、如何なる小説も物語的要素を含み、また如何なる物語も、それが歴史でなく文學である限り、小説的要素を含んでゐるのであつて、ただそのいづれが主となつてゐるかに従つて二つの範疇が區別されるのみである。文學の取扱ふのは生きた具體的な人間でなければならぬ以上、そのことは當然である。そしてそのことを眞のリアリズムが何處にあるかを示すものである。問題は主體と客體との關係を、辨證法的な對立の深さにおいて理解し、辨證法的な高さにおいて統一するといふことであらう。然るにかくの如き辨證法はまた眞の意味における人間タイプの構成の基礎でなければならぬ。人間を主體的にのみ追求する文學においては「性格」は描かれるであらうが、タイプは描かれない。性格は内的なものであるが、タイプは單に内的なものでない。ドストイェフスキーは性格は描いたが、タイプを描いてゐないとも云はれよう。然しまた人間を客觀的にのみ捉へようとする文學においては人間の類型乃至種類は描かれるであらうが、個性は描かれない。タイプは一般的な類型のことではなく、却て個々の人間よりもより個性的なものである。藝術家の創造したタイプは個々の人間よりもより眞實なものである。

人間を主體的にのみ追求した文學は人格といふものを分解してしまつた。不安の文學の時期はクレミューによれば「人格の分解」の時期である。けれども人間をただ客觀的に捉へようとした文學——從來のプロレタリア文學の多くがさうであつた——は人間を喪失してしまつた。客體的な把握と主體的な把握との相觸れ、結合するところに人間は「人間」として創造される。兩者の統一が眞に歴史的な見方であつて、それによつて初めて人間は歴史的なものとして捉へられることができる。歴史的な見方は單なる客觀主義であり得ない。ネオヒューマニズムの原理は人間の歴史性といふことでなければならず、この點でそれは從來のヒューマニズムと區別されるであらう。なぜなら從來歴史的な見方をしたのはクラシシズムではなく、寧ろロマンティシズムであつた。然るに新しいヒューマニズムにとつてクラシカルな人間のタイプとは歴史的人間のことである。現代文學は、その主觀主義的方向も、その客觀主義的傾向も、物を、心理を、社會を、流動的、運動的に見ることに於いては一致してゐる。けれども今はそのやうな見方に、單に運動的に見ることはなほ歴史的に見ることではないといふことを附け加へて考ふべき場合である。人間の行爲には客觀

的な物の運動とは違つた意味がなければならぬ。人間の歴史性は主體客體の辨證法に基礎付けられてゐる。それだから我々は嘗てエル・トオムが創作方法における唯物辨證法の問題を論じて云つた次の言葉を認めてもよい、「主觀及び客觀の問題の（あらゆる哲學のこの中心的問題の）藝術形象における正しき解決」——この點に今や辨證法的唯物論の藝術的方法の發展における基本的課題がある。」ただ我々はこの主觀といふものをより深く考へたいのである。歴史的人間は社會における人間である。社會といふのは主觀・客觀的と考へられる人間がそのうちに生れ、そのうちに在り、そのうちに死ぬる場所である。このとき社會はもちろん我々の外部にあり、我々に對するものと考へられる社會であることができぬ。主體と客體との統一はただ主體の側から考へられることが可能である。主體・客體的な人間を包む社會は客體的なものでなく、却てそれが眞に歴史の主體である。人間は社會のうちに生れ、社會のうちに死ぬる。「人間喜劇」の成り立つ場所はこのやうな社會のほかないのである。

さて豊島與志雄氏は書いてゐる、「文學が何等かの進展をなさんとする場合には、殊に、

新たな性格が作品のなかに要求される。そしてその要求が満された時に初めて、文學は進展の一段階を上る。文學の進展への動力となるやうな作家は、何等かの意味で、新しい性格を探索し描出する。バルザックの豪さは、戀の嗜き以外に金錢の響きを聞かせたことよりも、より多く、ユーロー男爵やゴリオ老人の如き人物を描出したところにある。フロアベルの豪さは、その嚴正冷徹な創作態度よりも、より多く、ボヴァリー夫人の如き人物を描出したところにある。イブセンにおけるノラ然り。ツルゲネーフにおけるバザロフ然り。」また曰ふ、「或る作品を読んで、そこに一人の人間を發見する時、また、一人の人間に出逢つて、そこに或る作中の人物を見出す時、吾々は深い喜びを感じる。その喜びが新しいものである時に、吾々は生き甲斐を感じる。そのタイプから出發して、文化を論じ、現代の社會と未來の社會とを論ずることが出来る。さういふタイプの一つの出現は、千百の宣傳よりも、より多く社會の進化を促進させる。」まことに味ふべき言葉である。

* 隨筆評論集『書かれざる作品』

レトリックの精神

今日もし文學における新しいリベリズムの精神といふものを求めるとすれば、それはあの、特に若い世代によつて云はれてゐる「人間性の探求」といふ標語のうちに見出されるであらう。人間性の問題は最初プロレタリア文學に對する批評として現はれ、プロレタリア文學の發展の停頓と共に漸次普及した。そのために、人間性の探求の要求は一見プロレタリア文學と全く對蹠的な立場に立つものであるかのやうに見えた。事實それは、プロレタリア文學における社會的見方並びにイデオロギー的方法の人間性に對する重壓に向つて抗議的に投げ掛けられた言葉であつた。然し、もともと、人間性の思考はリベリズムの立場に立つてゐたし、また立つべきものであらう。それだから人間性の探求の問題は、それをテーマ的に展開しようとするや否や、必然的に、プロレタリア文學を通じて持ち出された二つの重大な問題に、即ち一方では社會性の問題、他方ではイデオロギー性の問題に、面接せざるを得ない。かくて先づ第一に、今日人間性の探求について語る者は、人間性と

社會性との關係を問題にするといふことがつねとなつたやうである。人間性と社會性との關係の問題はたしかに重要な、そして根本的な問題である。その解決は容易ではない。然し私はここに第二の、同様に根本的で重要な問題、即ち文學における人間性の探求とイデオロギーとの關係の問題に注意したいと思ふ。二個の問題は固より相互に關聯を有するわけである。

文學におけるイデオロギーの問題と云へば、さしあたり、文學と思想の問題といふやうに考へられる。思想は文學にとつて外的なもの、外部から附け加つて來るものと考へられるであらう。思想は客觀的なもの、一般的なものと見られるであらう。イデオロギーをもつて書くといふことは、少くとも過去のプロレタリア文學の多くにあつてはマルクス主義理論の適用といふことになり、あの公式主義的類型的文學の傾向を生じ、文學は創作でなく論文や解説もしくはその代用物に墮し去つたといふ批評を行はしめた。かくの如き文學が人間性の無視、喪失、虐殺に終つたのは云ふまでもないことである。それでは、作家が與へられた思想によつて書くのでなしに、みづから思考して書くとしたならば如何であら

うか。事態はたしかに改善され得るやうに見える。けれども、思考するといふことは或る客観的なもの、一般的な理論に到達するためではないか。思想はかかる客観的なもの、一般的なものとして、思考するといふ主観的作用の結果、その生産物にほかならない。従つて思想によつて書くといふことは、思考して書くといふことの單なる簡約化、經濟化に過ぎないとも見ることが出来る。いづれにせよ、思考するといふことが客観的なもの、一般的なものを思考するといふことであるとすれば、文學における人間性の問題とイデオロギ―性の問題とは相容れない二つの事柄でなければならぬやうに思はれる。なぜなら、人間性を問題にするといふことは具體的なもの、性格的なもの、個性的なもの、主體的なものを問題にするといふことであるからである。然るに他方、文學から思考を除外し排斥するといふが如きことは無意味であるのみでなく、不可能なこともあるやうである。文學は言語の藝術である。そしてロゴスといふギリシア語が言語を意味すると共に思考を意味する如く、言語と思考とはどこまでも一つのものとして考へられる。文學は思想の藝術とも云はれてゐる。偉大な文學はつねに偉大な思想を含む。プロレタリア文學にしても、單にそれ

がイデオロギ―的であるといふ理由によつて、藝術的に價値が低いとは云はれないであらう。かくして文學における思想乃至思考の問題は根本的な點において困難に遭遇するかの如く見える。もしも人間性の思考といふやうなものがあり得ないとすれば、人間性の探求といふことも無意味な言葉になり終りはしないであらうか。

ここにおいて我々は思考の兩重性に注意しなければならぬ。この兩重性を現はすために、我々は論理學(ロジック)的思考と修辭學(レトリック)的思考といふ語を術語的に導入しようと思ふ。普通に思考と云へば、論理學的思考のことが考へられてゐる。論理學は思考の學であり、その法則を研究する。この場合思考は客観的思考であり、一般的なもの、従つてまた抽象的なもの思考である。かくの如き論理學に對してレトリックといふものがある。レトリックは言語に關する學であるが、もし言語と思考とがどこまでも一つのもの或は不可分のものであるならば、レトリックもまた思考の學の一種と見られてよい筈であらう。我々は實にそのやうに考へる。レトリックはその本質において決して單なる雄辯術乃至いはゆる修辭學でなく、言語文章の上の單なる裝飾、美化の術ではない。近代の哲

學はこのやうなレトリックの問題を殆ど全く無視もしくは忘却してゐるが、そのことこそその抽象性と貧困化とを表はすものである。哲學はその本質を失はないためにここでも自己の端初、即ちギリシア哲學に還らなければならぬ。ギリシア哲學においては論理學よりもレトリックが寧ろ先位を占めてゐた。このことは哲學が生現實、民族の社會的生活と現實的な聯關にあつたといふことを示してゐる。そのオルガノンによつて論理學の父と呼ばれるアリストテレスは、これと並んでアルス・レトリカといふ他の極めて重要な著作を遺してゐる。ただこの著作の有する意義は今日なほ一般には遺憾ながら十分理解されてゐない。レトリック的思考はロジック的思考に對して如何に區別することができるであらうか。私はいま當面の問題に關する限りその點を明かにしよう。

誰かを相手にして話するとき、我々はつねに或るレトリックを用ゐてゐる。そしてそのとき全く無意味に話してゐるのでない限り、我々は思考しつつ話してゐるのである。従つて我々の用ゐるレトリックは我々の思考の仕方を現はしてゐる筈である。もしも我々が如何なるレトリックにもよらないで話すとすれば、我々は自分を他人に十分に理解させること

ができないであらう。レトリックは特殊な思考の仕方であり、それは相手を説得することに、その信(ピステイス)を得ることに關係してゐる。かやうなものとしてレトリックも特殊な證明を含まなければならぬ。レトリック的な證明はエンテュメーマと稱せられる。それは論理的な證明即ちシヌロギスモスとは性質の異なるものではあるが、一種の論證であつて、アリストテレスによれば、レトリック的なシヌロギスモスと見做され得るものである。ただ論理的な證明がロゴスのうちにあるに反して、レトリック的な證明は却てパトスのうちにある。レトリック的に話す、従つてレトリック的に思考する場合、我々は相手が如何なる状態にあるか、彼の感情とか気分とかを考慮に入れ、思考の仕方はそれによつて規定されてゐる。言ひ換へれば、レトリック的に思考するとき、我々は相手のロゴス(理性)よりも彼のパトスに、もしくは彼自身のレトリック的思考に訴へ、それにふさはしい言語的表現即ちレトリックを用ゐてゐるのである。聞き手においてパトスが言葉によつて動かされるるとき、聞き手自身が證明の道具となる。然し更に重要なことは、このやうなレトリック的思考は、つねに話し手自身のパトスに結び付き、それによつて規定されてゐる。それ

は各人のエートス(性格)に従つてそれぞれ異るところの性格的な思考である。然るに性格そのものは根本においてパトス的なものである。レトリック的思考は、その証明を話し手のエートスのうちに有するやうなものである。それは各個人に従つて異なるばかりでなく、各々の國民、各々の社會、各々の世代に従つて異なる。既に屢々述べた如く、我々がパトスとか主體とかと云ふ場合、それは決して單に個人的なものを指すのでない。例へば、ひとはドイツ哲學とフランス哲學とは考へ方が違ふなどと云ふ。このとき、もし考へ方といふことが論理的思考方法の意味であるとすれば、兩者の間にその差異のあるべき理由は存しないであらう。論理的思考は普遍妥當性を有し、各國民各個人等にとつて相違するものであるべきでないからである。それ故にそれぞれ相違し、その特殊性を有するのはレトリック的思考、主體的にパトスの規定された思考のことではなければならない。同じやうに、もし我々がフランス文學の精神とドイツ文學の精神とは異ると云ふならば、そのやうな差異は兩者におけるレトリック的思考の相違にもとづくことが少くないであらう。フンボルトは各々の言語は個性を有し、その國民の到達した世界觀の産物であると云つてゐる。言

語は單に論理的なものでない。それは、世界觀も同じく、パトス的なものの表現の方面をもつてゐる。

レトリック的思考は主體的に規定された思考であり、その根柢にはパトスがある。それとの區別において、ロジック的思考は對象的に限定された思考と見做されることが出来る。後者の内容が一般的なものであるとすれば、前者は個別的なものに關はると云はれるであらう。論理的思考は眞理性 Wahrheit に關するに反して、レトリック的思考の關するものは眞理性でなく却て眞實性 Wahrhaftigkeit である。かかるものは客觀的論理的に見れば蓋然的な價值のものでしかないであらうが、然しそれは論理的なものよりも更に深い意味で眞理であると云ふことができる。レトリック的思考も固より思考としてロゴス的なものであるとすれば、このときロゴスはまさに聴くものであつて、語るのには却てパトスであるとも云へよう。もろもろのパトスは、或は囁くもの、或は話すもの、或は叫ぶものである。パトスは聲なき聲である。それは見られるものといふよりも聴かれるものである。思考は根源的には見ることでなくて聴くことである。そこに思考にとつての根本的な或る受

動性が存在する。近代の哲學は思考作用をあまりに一面的に能動的なものと考へ、そのために抽象的な主觀主義に陥らねばならなかつた。根源的に能動的なものは却てパトスであり、思考はパトスの囁きや話し聲や叫びに應じて語るものである。悟性の活動を動かすのは感情である。然しながら我々は固より思考の能動的方面にも注意することを怠るべきではない。思考の本性は受動的能動性にある。パトスは本來語るものですらく、自然の如く沈黙せるものと云へる。聲なき聲を聴くといふ意味で既にロゴスは或る能動的なものである。然し思考の能動性はアランが云つた淨化作用といふやうなところに認められるであらう。アランは悟性の役割は感情とか感動とかいふものの淨化作用にあると述べてゐる。思考との接觸によりその淨化作用を通じてパトスは見られるものとなり、或る具象性を得てくる。思考の自然的進行はつねに感情からイデーへ行く、とアランは云つてゐる。イデーは見られたものである。いな、イデーは見られたものであると共に見るものである。なぜなら、このやうなイデーはその根源において能動的なパトスに起因し、絶えずそれによつて擔はれてゐるのであるから。このイデーが藝術家の物を見る「眼」にほかならないであ

ちう。

もしこのイデーを思想と呼ぶならば、文學における思想といふのは根本においてかくの如きものを意味するであらう。かくの如き思想は文學にとつて外部から附け加つて來るものでなく、却てそれなくしては創作活動もあり得ないやうなものである。それは客觀的世界の概括乃至説明としての理論の如きものでなく、却てその根柢には深きパトスを藏してゐる。そのやうな思想は公式的なもの、一般的なものでなくて、性格的なものである。作品に含まれる思想はただその作家とパトスを共にすることによつてのみ眞に理解されることができる。かくの如くパトスを共にする(シユムパテイア)ところの、この意味での同情もしくは共感にもとづく思考である點に、レトリック的思考のひとつの重要な性質がある。直觀としばしば呼ばれてゐるものはかやうな意味における同情的思考であらう。ベルグソンも同情と直觀とを一つのものに考へてゐる。思考は純粹になればなるほど孤獨になるものでなく、却て同情的になる。同情的といふのは、單に對象と一つになるといふことでなく、却ても人と人との關係である。パトスの對象となるのは何よりも人間である。レトリック

ク的思考の根柢にはつねに人と人との関係がある。それは論理的であるよりも寧ろ倫理的である。レトリック的思考は物との関係ではなく人と人との関係において成立し、かかるものとして本来最も具體的な意味でディアレクティッシュなものである。

私はイデーは見られたものであると共に見るものであると云つた、従つていまの場合思想は思想であると共に思考であるのである。そのことは思想が生命的であるといふことを意味する。このやうな思想はすべてみづからスタイルを具へてゐる。いな、思考のはたらきなしにはスタイルはあり得ない、然しここにいふ思考の根柢にはパトスがあるのであり、従つてまたスタイルはパトスのうちにあるのである。フロベールは書いてゐる、「スタイルは言葉の下にあると同様に言葉の内にある。それは作品の魂であると同様に肉である。」言葉の下にあるもの、作品の肉であるものはパトスにほかならないであらう。然しこのものはスタイルの價值のものであるが、なほスタイルではない。スタイルとは作家の思考である。それは作家が物を見る「眼」である。スタイルは裝飾のことでもなければ、單にテクニクの問題でもない。ひとは屢々レトリックによつてスタイルが作られるといふ風

に考へてゐる。まことにその通りであらうけれども、そのときレトリックとはひとの考へる如く單なる修辭學、文章の美化の術のことではあり得ない。スタイルを作るのは我々のいふやうなレトリック的思考でなければならぬ。

ところで人間性の探求とレトリック的思考との結合はもはや明瞭である。我々の日常の言語においてすら、我々の用ゐるレトリックは相手の人間性、彼の性格、氣質、感情、氣分等の理解と結び付いてゐる。人間性の理解なしに用ゐられるレトリックは無駄であり、また無意味である。レトリック的思考は人間學的思考であると云ふことができるであらう。人間性の探求は、かかる探求者即ちモラリストと呼ばれる者を定義しつつヴィネエが述べた如く、人間性をドクトリン化することではなく、寧ろ人間性についてのイデーを與へることである。人間性をドクトリン化することは心理學、生物學、社會學、等、種々なる客觀的科學に屬してゐる。人間性についてのイデー、上に云つた意味での思想を與へるのは何よりも文學が第一である。この場合人間性の探求における思考は概念的論理的思考ではなくて、レトリック的思考である。論理的思考が客觀的なもの思考であるに對して、レト

リツクの思考は主體的なものの思考である。かやうな思考は或る直觀的なものであり、藝術家の根本能力とされる想像力もしくは構想力にしてもかやうな思考を離れてないであらう。人間性の探求においては、科學の二本の松葉杖と稱せられる觀察と歸納の方法も、かくの如き想像力の生命的な力に生かされるのでなければ、前進することができない。ひとは屢々、人間性の探求はモンテエニユなどの場合のやうに懷疑によると論じてゐる。然るに懷疑の立場は本來ロジツクの思考の立場ではない。論理主義の哲學者は懷疑論は自己矛盾に陥り、論理的に不可能であると論ずる。懷疑の立場はレトリツクの思考、即ち主體的に規定されたパトスの思考にとつてのみ眞實性を有するのである。固より今日文學再建が問題になつてゐるとき、要求されるのは、懷疑とか不安とかとは反對に、意慾の確立であると云はれるであらう。意慾の確立は如何にしてなされ得るか。思考することなしにはなされない。然しそれは作家が一定のドクトリンを確立することではなく、まさに意慾を確立することであり、彼の思考がパトスからイデーへ行くこと、作家の眼が、思考のスタイルが確立されることである。意慾は燃焼するも、それが見ゆるまた物を見えしめる火と

なるのは思考のはたらきである。

アンドレ・ジイドはかう書いてゐる、「文學において自己を怖れるとは何といふ馬鹿げたことであらう。自己を語ることに、自己に關心をもつこと、自己を示すことを怖れるとは。(フロベールの苦難の行の必要は、彼にこの偽れる悲しむべき効果を考へ出させたのである。)レトリツクの思考は如何なる場合においても自己を語り、自己を示してゐる。文學において自己を語るといふことは、例へば私小説においての如く單に自分に關したことを描くといふことではない。文學の言葉においてはパトスはロゴスに向つて告白するのである。上に云つたやうに、ロゴスはパトスの聲を聴くことによつて語る、そこに最も深い意味での告白がある。かかる言葉が眞に表現的である。ジイドは續けて云つてゐる。「バスカルはセンチエニユに、己を語ると云つて叱責した。そしてそれを滑稽な痒がりだとした。然し彼みづから、自分の意に反して、さういふことをしたときほど、彼が偉大であつたことはない。彼がかう書くとする。『キリストは人のために自分の血を流した』と。その彼の言葉は何等の効果をもたずして落ちる。だが、『私は』といふ言葉がはいつて來るや否や、す

べては生きてくる。そしてこの神が彼の許に来るならば、彼を君僕で呼ぶであらう。「僕は君のためにこんなに血を流した」と。この特別の血を、君のために、ブレイズ・パスカルよ……さうすれば、我々の誰でもが、この讀ふべき君僕の言葉使ひに、己が理解されてゐることを感ずるのである。」いつたい自己を語るといふことはその現實的な意味においては他の自己に對してのみ可能である。私が私を語り得るのは汝に對してのみである。物に對しては私は私を眞に語ることはできない。豊島與志雄氏は右の文章を引いた後、書いてゐる、「この君僕の言葉使ひは、文學の上では直接には爲されない。然しながら、さういふ言葉使ひが爲されてるかどうかは、讀者の胸に傳はるものである。そしてそれによつて讀者は、作者の意慾の性質を感ずるのである。これは文學の深奥な道である。然し、感性に訴へるこの道は、理性に訴へる論説や説教の道よりも、案外短距離である。」この君僕の言葉使ひこそ、まさしくレトリックの精神である。この精神によつて作家は眞に讀者に呼び掛けることができる。レトリック的に思考することによつて作家は自己の意慾、自己の思想を讀者に傳へることができる。そのとき作家は理性や論理に訴へてゐるのでなく、パト

スに、この感性的なものに訴へてゐるのである。しかもレトリック的な思考はつねに我々の現實の生活のうちに含まれ、生きてゐる具體的な思考にほかならない。もちろん、そのやうな君僕の言葉使ひは文學の上で直接になされ得るものではないであらうが、然しレトリックの精神は生かされなければならぬ。問題は修辭上のことでなく、思考方法のことであり、單に表現の仕方に関するものでなく、文學の精神に関するものである。

レトリックは本來社會的なものである。それはギリシアにおいて法廷、民衆議會、市場等、國民の社會的生活の中から生れた。アリストテレスによれば、レトリックは辨證論の孫であると共に、倫理學の孫である、そして彼にとつては倫理學と政治學とは別のものになかつた。レトリックは單なる會話の術でないにしても、また決して獨語でもないのである。レトリックは自分を、相手に、社會に説得する方法であつた。レトリックは論理によつて論證し説明するのではなく、相手のパトスに訴へ、相手の信(ピステイス)を得ることに努める。けれども思考なしには説得することができないであらう。眞の文學はひとを説得する。それは理論によつてでなくレトリック的思考によつて説得するのである。それが説

得するといふ意味で如何なる文學のうちにも宣傳的意義が含まれてゐると云ふことができ
る。文學が宣傳であるといふことは、文學に議論し説教することを勧めるのではなくて、
文學が眞にレトリック的に思考することを要求するのである。パトスの思考がレトリック
的であるといふことは、パトスの根本的な社會性を現はしてゐる。文學上の迫眞力といは
れるものにしても、このやうな思考の説得力を除いて考へられないであらう。ただ物を忠
實に描くといふやうな單なる客觀主義からは迫眞力は生じて來ないのであつて、そこには
レトリック的思考がはたらかねばならぬ。レトリックは獨語でなく、相手に向つての思考
であるところから、レトリックと一緒に考へられる種々なる惡弊、例へば、單に讀者にお
ける心理的效果をのみあてこむこと、またそのために徒らに裝飾や美化が行はれるといふ
やうなことが起り易いであらう。然しレトリック的思考の本性はそのやうなところにある
のでない。この思考も思考として嚴密を要求する。自己のパトスにおける眞實、主體的眞
實性なくして眞のレトリック的思考はあり得ない。思考の主體的眞實性を求めるのがレト
リックの精神である。文學の社會的機能を考へると同時に自己における主體的眞實性を求

めるといふことがレトリックの精神であらう。論理的思考において嚴密であることは寧ろ
容易であり、レトリック的思考において嚴密であることは極めて困難である。孤獨なる思
考は眞實であり得ても、レトリック的思考には虚偽が混入し易いものである。

現實的な言葉は、アリストテレスが云つたやうに、話す人、それについて話される物、
聴く人といふ三つの要素を含んでゐる。それに應じてレトリック的證明も具體的には三つ
の要素から成り立つと考へることができる。それは上に述べた話し手のエートスによる證
明、聴き手のパトスによる證明、そして話される物についての論理的證明である。初の二
つは廣い意味ではパトスにおける證明と見られ得、これに反して後のものはロゴスによる
證明である。従つてレトリック的思考もそれが完全であるためには論理的思考の要素を缺
くことができない。對象的なもの、客觀的なもの思考は論理的でなければならぬ。もし
かくの如き論理的思考の生産物を普通云はれるやうに思想と呼ぶならば、思想は文學にと
つても決して不必要なものでなく、寧ろそのやうな思想の乏しさが我が國の從來の文學に
おける大きな缺點であつた。そのために、日本の文學には局部的な直觀の深さや思考の細

かさはあるにしても、西歐の文學に見られるやうな統一性、構成性、外延性が缺けてゐた。我が國の作家は思想に對してあまりに甚しい輕蔑、反感を懷いてゐるのがつねである。この點においてプロレタリア文學がいはゆる「調べた藝術」を提唱し、イデオロギーの重要性を力説したことは功績があると云はねばならぬ。つきつぎに現はれる印象を何等の思考も加へないで綴り合はせることがリアリズムでない。個々の印象を概括し、統一し、普遍化し、かくして偶然的なものを除き、本質的なものを引き出して來ることによつて、現象を展望する客觀性は得られる。藝術は具象性をもたねばならぬからといつて、現象を無差別に描かねばならぬのでなく、却てそれを整理し、その間の聯關を認識し、統一して再現しなければならぬ。そこには論理的に思考することが必要であらう。然しながらその場合、論理的思考はただそれだけが獨立に進行するのでなく、つねにレトリック的思考と結び付き、寧ろこのものの一要素、一側面でなければならぬ。思想はこのやうにして生きた思想となり、それ自身が或る直觀性を得て來る。作家が種々のイデオロギーを取り入れること、一定の經濟思想、社會思想、哲學思想等を勉強するといふことは必要

であり、我が國の作家にはもつと勧められてよいことである。それらの理論は何よりも客觀の整理に役立つであらう。けれども文學が何かそのやうな理論の應用といふが如きものであり得ないことは明かである。イデオロギーは作家にとつてレトリック的に思考され直されなければならぬ。これは理論を單に個別化し、特殊化するといふのとは別のことである。イデオロギーは自己のバトスにおいて確かめられ、性格化され、內的に必然化されなければならぬ。さうすることによつて、イデオロギーは作家の「眼」を養ふことができ、眞の思想とも、イデオロギーともなり得るのである。

✓ 歷史的意識と神話的意識

アンドレ・モーロワは『ポール・ヴァレリーの的方法序説』といふ書物の中で、ヴァレリーとデカルトとを對照的に取扱つてゐる。デカルトがあらゆる努力をもつて「確實性」を求めたやうに、ヴァレリーはあらゆる用意をもつて「嚴格性」を求めた。前者が凡てを疑つたやうに、後者は先づ凡てのものを拂ひ退ける。我々は何を知つてゐるか、とヴァレリーは尋ねる。そして形而上學、歴史、科學、常識、など、何ひとつとして争はれないものがないことが明かになる。黒板の上に書かれてゐた凡てのものは洗ひ落される、凡てはいはゆるタブラ・ラザ(白紙)となる。今やこの上に何を書き付けようとするのであるか。といふのは、そこに「或る物」が存在するからである。人間は思考する、時には彼等の思想及び行爲を一致させる。人間社會は生き、そして持續してゐる。ひとはそこに秩序を建てる材料を見出す。かかる材料とは何であるか。ヴァレリーは、コンヴェンション或はフィクションがそれだ、と我々に答へるであらう、とモーロワは述べてゐる。コンヴェンションとは何をいふので

あるか。それは一人もしくは多數の人間によつて承認された規則にほかならない。例へば私が諸君の前で講義するとき、この一時間のあひだ私が話しそして諸君が聴くやうに我々の間で一致してゐる。この一致がこの室における秩序を建てるのである。我々は他のコンヴェンションを承認することもできるであらう、諸君が合唱團で歌ひそして私が聴くといふこともあらう。このコンヴェンションはひとつの他の秩序を建てたであらう。かくの如きコンヴェンションは絶對的なものでなく、却てフィクションである。然るに人間社會にとつて固有なことは、それがかくの如きフィクションによつてでなければ存在し得ないといふことである。人間社會においては本能はコンヴェンションによつて征服される。社會が文明に向ふ運動は象徴や記號の支配に向つての運動である、とヴァレリーは考へる。凡ての社會はコンヴェンションのうち第一の、最も重要なものである言語の上に、また文字の上に、習慣の上に横たはつてゐる。我々は帽子をとる、我々は拍手をする、我々は錢を拂ひまた受取る。これらの行爲はいづれも無數の古いフィクションを前提してゐる。永い歴史を有する國民の生活は、その市民の銘々がもはやその起原を知らない、従つてそれ

の擬制的性質を認識しない、數多くの關係の絲で織られてゐる。

コンヴェンションは秩序を建てる。そしてこの秩序のうちにおいて精神の自由は可能になる。秩序の創造者、自由の母、それはそのやうなものである。然るにそれはやがてそれが形成した秩序や自由によつて脅かされる。批判的精神は大きくなり、コンヴェンションを破壊する。けれどもさうすることによつて人間は不幸になり、やがて新たにコンヴェンションを欲するやうになる。かやうにして、人間にとつて最も必要なものは、彼等の創造物のうち最も肆意的なものであると云はれ得る。モーロワによると、ヴァレリイはその青年期に凡てを白紙にしたが、その成熟期において以前遠ざけられたコンヴェンションを再建した、然し彼はそれを絶對的眞理としてではなくどこまでもコンヴェンションとして再建したのである。この點においてヴァレリイの態度は、コンヴェンションを超越的眞理であるかのやうに尊敬するブルジュエとも、またコンヴェンションに對して敵對的な、不信的な態度を持つるジイドとも違つて、オリヂナルなものと思はれる、と彼は云つてゐる。

右の如きコンヴェンションの思想は、かのホップスなどの社會契約説に比して、或は現

代におけるファイヒンガーの「アルス・オツプ」(かのやうに)の哲學乃至擬制的説に比して、遙かに廣くまた深いものと思はれる。それをベルグソンの哲學に比較して考察することも興味あることであらう。先づそのやうなコンヴェンションの思想はホップス流の合理主義もしくはファイヒンガー流の實用主義の基礎の上に立つことができない。もちろん、もし人間がただ本能的であつて、知性を有しなかつたならば、コンヴェンションといふものは作られないであらう。その限りコンヴェンションは主知的なものである。人間が本能から解放され、知性の自由を得ることによつて、コンヴェンションは作られるのである。然しそれは單に知的産物でなくて、その底にはつねにパトスの意識があり、このものがそれを支へてゐる。それは知性の自由な産物であるとしても、それがまさにコンヴェンションとして妥當するのはパトスの意識と結び付くからである。知性はベルグソンの云つた如く實用主義的なものであらう。コンヴェンションはまことに實用性を有するにしても、ただそれだけではなく、却てそれはモーロワの語を借れば「アンシャントマン」(魔術)である。「文明の最も堅固な支持物、それはアンシャントマンの建物である。」コンヴェンションを支へ

てゐるパトスの意識は或る神話的意識である。それだからコンヴェンションは神話(ミト)とも言ひ換へられる。コンヴェンションは凡て根源的な意味における神話的意味を含んでゐる。人と人との結合の根柢はパトスの結合であるが、かやうなパトスの意識はまた神話的意識として外においてコンヴェンションを作るものである。「あらゆる社會はアンシャントマンの建物である。」コンヴェンションなしに社會は存立し得ない。そしてかやうにして社會的意識が或る神話的意識を含むと同様に、神話的意識は歴史的意識といふものの重要な要素をなしてゐる。

二

歴史は時と共に流れる。そこでは何物ももとのままに留まらない。凡ては變化し、時の錆は深く喰ひ入つてゐる。萬物は流れる、とヘラクレイトスは云つたが、かくの如き事物の流轉の意識が歴史の意識である。然しながら凡てがただ流れ去るもの、單に生成し推移するものであつて、何物もそこに留まるものがないとしたならば、歴史といふものはない

であらう。過去のもものが現在に傳はるといふことがあればこそ、歴史はある。傳統(トラディション)といふことは歴史のひとつの重要な契機である。歴史は昔から今に傳はる。傳統の意識は歴史的意識の一面をなしてをり、歴史家はいはゆる傳統主義者乃至保守主義者となり易いものである。傳統と云へば時間によつて神聖にされたものと考へられるやうに、その根柢になにか神話的意識がないならば、傳統は傳統としての固有な意義と價值とを有し難いであらう。歴史的意識は先づ傳統の意識として神話的意識を含んでゐる。傳統と云はれるものの多くはもとコンヴェンションである。ただそれにはつねに時間と歴史の意識が結び付いてゐる。だが傳統はコンヴェンションとして人間の自由な生産物である。然るに、あの浪漫的な有機體説的な歴史觀において見られる如く、歴史的意識は傳統の意識として、かやうな傳統的なものを何等か自然的なもの、一民族のうちにおける自然生的なものとの見做し、それをば、かやうに自然生的なものであるが故に價值があるかのやうに考へる傾向がある。従つて歴史的意識は傳統をいはばただ傳統としてでなく、むしろコンヴェンションもしくは約束として、或は何等か自然的なものとしてでなく、却て人間の生

産物として観察することが必要であらう、そしてそれをその起原と變化とにおいて明かにしなければならぬ。このことはおのづから批判的意義を有するであらう。批判はその場合任意の規準を持ち出して量ることなく、却て事物をその起原と變化とにおいて明かにすることがやがてその限界を明かにすることになり、批判的意義を有することとなるのである。歴史的意識は傳統の意識であると共に批判の精神である。かやうなものとしてそれは神話的意識に對して破壊的にはたらくであらう。従つて歴史的意識は神話を建てるものであると共に神話を毀すものであると云ふことができる。然しながら傳統の意識が傳統を何等か自然的なものとするといふことも、理由のないことではない。なぜなら傳統の意識は本來主體的に規定されたパトスの意識であり、そして主體は根源的に自然的なものの意味を含んでゐる。いな、固有な意味で傳統と考へらるべきものは、人間の生産物のうち知性にもとづくよりも寧ろ主としてパトスにもとづくものである。

尤もあらゆる傳統的なものが勝義において歴史的と考へられるのではなからう。歴史家にしても過去から傳はる無數の事實のうち語るに足り、記すに足るものを選択する。民衆

にとつてはとりわけさうである。歴史的なものは傳統的なものであるとすれば、勝義において歴史的と考へられるのは大なる傳統である。民衆の間において歴史的なものとして生きてゐるのは、英雄とか偉人とか、凡て何か偉大なものである。かやうな意味で歴史と考へられるものがミュトス化(神話化)されてゐることは云ふまでもなからう。傳統と神話的意識との結合は、ここにおいて更に高昇する。一般に傳統と云はれるものにおいて顯はでないミュトス化は、この場合顯はになる。かくて「傳統」は特に「傳説」となる。傳説は歴史的傳承の最も生命的な形態である。一般的な傳統においてはその根柢にあつてその妥當性を支へてゐるに過ぎぬ神話的意識は、今や傳説においてはこのものの構造にまで作用する。ロゴスの組織作用に對してパトスの根本的な作用は結晶作用である。傳説はかかる結晶作用を通じて形作られるのである。歴史は英雄の歴史として存在することを容易にやめるものでない。科學的な歴史家は固よりそこにとどまらず、英雄と共に大衆を、傑作と共に凡庸の作品を研究しなければならぬ。大衆の動きを認識しなければ、英雄の活動の意義も把握されないであらうし、もろもろの凡庸の作品を研究するでなければ、傑作が社會

的に如何に準備され、如何に影響したかを知ることでもできないであらう。然しながらそれにも拘らず、歴史家にしても全く神話の意識を脱し得るものでなからう。例へば、文學史の研究において傑作がその中心をなすといふことは種々理由のあることであり、そしてそのとき歴史家は一々の作品を、凡て自分で批評した後初めて、どれが傑作であるかを定めるとは信じられず、コンヴェンションに、それ故に神話に従つてゐることが少くないであらう。かくの如きコンヴェンションが過去の歴史そのものにも、それが社會的に生きてゐるものである限り、秩序を興へてゐる。過去の歴史のうちに秩序を建ててゐるものもコンヴェンションである。

固より傳統もまた變化し、一定の期間傳はつてゐたものもすたれて、その後には傳はらなくなるといふことがある。然るに他方において、これまで忘却の海の中に沈んでゐたもの或は殆ど顧みられなかつたものが、新しい力をもつて再生することがある。このやうにして再生もしくは復興といふことは歴史のひとつの重要な方面をなしてゐる。ひとはヨーロッパの歴史における、かの華かなりし一時期をルネサンスと呼んでゐるが、そのとき久

しい間彼等の墓の中で眠つてゐたローマ人とギリシア人とは喚び醒された。生ける歴史の發展が要求するに従つて、死んでゐた歴史は再び蘇り、過去の歴史は現在となる。復興といふことは、單にかの文藝復興期を特徴付けるにとどまらず、およそあらゆる歴史の本質的な一面である。もしもルネサンス即ち再生乃至復興といふことがなかつたならば、歴史といふものもないであらう。次から次へ生起する事象にしてただ過ぎ去つてしまひ、何物も若返り、再生することがないとしたならば、もと歴史といふものはあり得ない。歴史的意識のうちには事物の復興の意識が含まれてゐる。

ところで復興の端初はまさに現在にある。復興とは單に繰返すといふことではあり得ない。繰返すといふとき、端初は過去にある。ひとは昔から今へと繰返すのである。さうではなくて、復興とは手繰り寄せるといふことである。手繰り寄せるといふとき、端緒は自分の手元にある。従つて現在にある。普通に歴史は昔に始まり今に至ると云はれ、従つて歴史の端初は過去にあると考へられてゐる。然しながら生ける歴史の端初は却て現在にあるのであつて、そこから手繰り寄せられることによつて過去の歴史も生けるものとなる。さき

ほど我が國で云はれたヘーゲル復興といふことにしても、現在の歴史を端緒としてマルクスを手繰り寄せ、それを通じてヘーゲルを手繰り寄せたといふことがあつたであらう。また現代におけるプラトン研究の興起にしても、カント——なるほど彼はプラトン主義者であつたが、然しそれは單に傳統的な意味においてでない——の哲學の復興の刺戟に俟ち、人々はカントを通じてプラトンを手繰り寄せたといふことが見られる。今日我が國では文藝復興といふことが云はれると共に種々なる古典の復興が行はれてゐるが、この場合にも同様の關係がある。かくて歴史的意識は單に過去の意識でなく、却て根源的に現在の意識によつて規定されてゐる。復興についてと同じことは、歴史が教訓といふ風に考へられる場合についても云はれ得るであらう。東洋においては歴史は「かがみ」と呼ばれて來た。このとき過去の歴史から學ぶといふことが單にそれを繰返すことでなく、手繰り寄せることであるのは明かである。

三

かくて歴史的なものとは過ぎ去つたものでなく、今なほ生き、はたらくものである。歴史は現在の意識によつて支へられてゐる。そして神話的意識はあたかもかやうな現在の意識から生れる。我々は神話的意識の根源をパトスの意識のうちに見出す。このものに對するロゴスの意識は對象的な意識であつて、かかる對象性は「既に」といふ性格によつて規定されてゐる。對象とは、我々が何を始めるにせよ、つねに既にそこに在るものである。それは現に在るものであるが、この「現に」といふことは「既に」といふ意味を離れず、従つて或る過去性をもつてゐる。パトスの意識が眞の現在の意識である。それは對象的なものではなく主體的なものの意識である。歴史的なものがさまざまに神話的意識によつて擔はれてゐるといふことは、歴史がその底においてある場所がつねに現在であることを示してゐる。學者はしばしばロゴスとミュトスといふ語を對立させて用ゐてゐるが、その場合ロゴスは理性的なもの、そしてミュトスは歴史的なものを意味してゐる。

云ふまでもなく、そこに傳はるといふ方面、換言すれば、過去から流れる時間といふものを考へなければ、歴史は考へられないであらう。然し上に述べた如く歴史にはまた手繰り

寄せるといふ方面がなければならぬ。前の場合には現在は過去からの歴史の終である。後の意味においては現在は歴史の始である。従つて歴史の始と終とは一致すると考へられる。そしてアルクマイオンの云つた如く、「その始を終と結び付ける」ものとして、歴史は生命的なものと考へられる。後の意味における時間は、前の場合のやうに過去から未來へ向つて流れる時間ではなく、却て未來から流れて來る時間と考へられねばならぬであらう。かくの如きいはば二つの方向の時間の相接するところが歴史の現在である。寧ろ、眞の現在とはこのやうな二つの時間を包むものである。かかるものとして現在は永遠の意味をもつてゐる。それは單に時間を包むのみでなく、時間はそれから生れるのである。ミュトスはここに根差してゐる。凡て歴史的なものについては、*„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“*とも云はれ得るであらう。時間そのものがミュトス的なものであり、ミュトスの原始形態とも考へられるであらう。

パトス的なものは主體的なものであり、行爲的なものである。人間の現實の行爲はもちろん對象界において行はれ、それによつて規定されるが、然し單なる客體の運動は行爲と

は考へることができぬ。歴史的行爲は主體的に規定され、従つて表現の意味を含んでゐる。コンヴェンションといはれるものにしても、單に知的なものでなく、表現的なところがある。ただコンヴェンションは有用性に囚はれ、つねにインテレストと結び付いてゐる。インテレストといふのは人間が世界のうちにある *„Interesse.“* といふことの存在的・存在論的規定である。即ちインテレストにもとづくコンヴェンションにおいては、主體は客體のうち縛られ、埋れてゐる。コンヴェンショナルな行爲はかかるものとして、それが現在の行爲であるにしても、つねに既に過去性を負うてゐる。コンヴェンションは如何なる時にあるにしてもベルグソンのいふ「流れた時間」のうちにある。眞の現在はコンヴェンションに先立つ現實である。我々は如何にしてこのやうな現實に達し得るであらうか。この間に、ヴァレリイは、ブルーストと同じやうに、藝術作品によつてである、と答へると信ずる、とモーロワは云つてゐる。まことに藝術上の創作はそのやうなものであらう。それにして、も人間的創造はあらゆるミュトス的意識を離れ得るであらうか。藝術家の創造はインスピレーションにもとづくといはれるが、インスピレーションとはそれにおいてミュトスが孕

まれることをいふのではなからうか。ミュトスの意識は主體的な意識であるが、パトスがミュトス的になるといふことは、主體的なものの客體的なものへの堪へ難き欲求を現はすものである。かかる欲求の現はれとしてミュトスは表現的なものの根源形態である。その協力なしには藝術作品はないと云はれるデモンとは、かやうにミュトス的になつたパトスのことであらう。固よりインスピレーションだけで藝術が出来ないのは、趣味だけで藝術が出来ないのと同様である。藝術家とは何よりも作る者であり、作ることに自己を證する者である。作るためには物體的なもの、例へば、詩においては語、を操ることを知らねばならぬ、然るにかかる物體的な材料はそれ自身の固有の力をもつてゐる。ひとは感情によつて詩を作るのでなく、語によつて詩を作るのである。ヴァレリイは、詩人は職人のやうでなければならず、自覺的な、方法的な職人でなければならぬ、と力説してゐる。「詩は知性の祝祭でなければならぬ。」とはヴァレリイのよく知られた言葉である。職人氣質なしには詩的天才もない。然し藝術家と職人との間には本質的な差異がある。職人は彼の頭の中に豫め存在するイデーに従つて仕事をする、従つて彼の製作は對象的製作で

ある、然るに藝術家の仕事は、それが純粹であればあるほど、無からの創造である。彼のイデーは作ることにうちにおいて生れて來るのである。「あらゆる思想の端には溜息がある」と云はれる如く、イデーはこの場合パトスに活かされたものである。インスピレーションは詩その他の藝術において深く隠されてゐるにしても、存在する。いな、あらゆる歴史的行為はミュトスから始まると云はれ得るであらう。そしてそのことは行為の主體といふものが根源的に自然的なものの意味を含むことを現はす。人間の行為は、それをどれほど内的に考へるにしても、つねに身體的なものである。そしてそのことはまた人間の行為の根本的な受動性を意味するものである。身體は固より決して單に受動的でないにしても、受動性の原理たることを離れるものではない。人間の行為は、その原理が自分のうちにあると共にまた自分のうちにないといふところがある。歴史は人間の作るものであると共にまたどこまでも人間にとつて作られるといふ意味をもつてゐる。その運動の原理を自分のうちに有するものは却てアリストテレスが云つた意味での自然、即ち植物の如きものであつて、かかる植物の生長の過程と人間の行為とが異なるのは、人間の行為にとつてその原理は

詩歌の考察

自分のうちにあると共にまた自分のうちにはないといふところがあるためである。創造的な
ミユトスもパツシオ即ちかかる根源的な受動性から生れるものである。

詩と散文との相違についてアランは次のやうに述べてゐる。「散文は詩ではない、といふ意味は、律動に乏しく、心像に乏しく、勢に乏しい散文が、何か劣つたものだといふのではなく、ただそれが詩に属すべきものを全然もたず、また詩に固有なるあらゆる要素を否定し、排除することによつて自己を確立すると、いひたいのである。詩は時間の法則に従ふ、だからそれは讀まれるよりも、寧ろ聞かれねばならない。詩にあつては、諧調が豫め空虚な形式を決定し、語がそこへ來たつて位置を占める。もろもろの語と律動との間の應和、不應和、そして究極における應和が諧調を確保して、注意力をそこへ惹きつける。後戻りのない動きが、聽く者を詩人ぐるみ運び去るのだ。眞の散文は全くこれに反し眼で讀まれなければならない。そして諧調から解放されるのみならず、諧調を排除する。この點において散文は同時に詩と雄辯とに對立する。」詩は、演説がさうであるやうに、もと、耳で聞かるべきものである。ところが散文は、本來、印刷されて眼で讀まれる筈のもので

ある。この相違は決して些細なことではない。散文においては演説口調は却けられねばならないものであつて、少しでも句の調子づくのが見越されると、讀者はすぐ不快を感じ始める。そしてもし語が一つの調子を充たすために選ばれてゐるやうに思はれることがあれば、それは我慢のならぬ悪趣味である。散文藝術はかかる誘引に抵抗する。そこでは語尾は絶えず耳を欺かねばならない。注意力が時間に惹かれることなく、いつでも自由に停止し、また歩み返すことができるやうに、絶え間なく調子が破られることを、句の平衡が要求するのである。散文の目標は印刷にある。散文の大建築家バルザックがつねに校正刷によつて作品に手を加へ、一校ごとに語や句、時には長い記述までを附加して印刷屋を泣かせたといふ、あの有名な話は、散文の原理にとつて偶然なことではない。詩は凡ての人々を誘つて一緒に運び去る。然るに散文は誘引せず、反對に引き留め、また連れ返る。詩や雄辯は時間の法則に従ひ、それ故に繼起の秩序は雄辯において、殊に詩において形式上の一法則として確認されてゐる。散文は語られる言葉を支配するこの繼起の秩序に打ち勝たねばならぬ。かやうにして、詩と雄辯とは諸藝術のうち寧ろ音楽に類似し、散文は寧ろ建

察者の歌詩

樂、彫刻、繪畫に類似する、とアランは述べてゐる。

かくの如きアランの見解は、近代に至つて大なる發達を遂げた散文を詩に對して特色づけることにおいてまことに鋭いものがあるが、そこにまた詩歌の藝術的特性の理解にとつて若干の手懸りが與へられてゐる。散文は、元來聲に出さず眼で讀むものであるとせられる。散文の發達は近代における印刷術の發達と大きな關係があらう。印刷された散文の一頁は全體として映ずる。訓練された眼はそこにもろもろの集團、中心、また附屬物を分析して捉へる。そして觀念が現はれ、すぐに限定される。散文の祕密の一つは、語の結合と觀念の細かな吟味との間の思ひもろけぬ一致、ただそれによつてのみ喜ばすことにある、とアランは云ふ。美しい散文には固より鋭い筆致とか表現のうまさとか思ひがけない驚きとかが含まれるわけであるが、そこにはこれらをそのやうなものとして示すものがつねに觀念である、といふ條件が存在する。それだから散文の美の祕密はあたかもそれを搜すときに現はれて來る。従つて散文は引き留め、連れ戻して、讀者を文章の間に停止させ、往復させるやうに、絶えず調子を破ることをしなければならぬ。然るに詩は後戻りのない

運動によつて聽く者を誘ひ、引き連れてゆく。そしていはばひとを先づ喜ばせておいて、その喜びを通じて觀念に導くのである。時間の法則に従ふ詩においてはリズムが大切な素であつて、詩はリズムによつて先づひとを喜ばせる。詩の美しさは何よりも言葉のリズムのうちにある。従つてそれはよし内面的にせよ發聲して讀むのでなければ理解されぬものである。

リズムはそれ自身によつて多數の人間を一緒に動かすことができる、散文の美しさが、恰もひとつの彫刻に對してのやうに、つねに各人の立つ各種の立場から理解されるのと異つてゐる。詩は音とアクセントの規則によつて我々を共に運び去る。けれども詩の眞の美しさはただリズムのうちのみあるのではない。反對に、單に形式的なリズムを作り上げるために語を附け加へたり、置き換へたりしたものほど醜いものもないであらう。それは丁度調子に合はせるために急いだり、よろめいたり、のたくつたりする舞踏家の場合に似てゐる。詩の眞の美しさはそのリズムとその意味もしくはイデーとの調和にある。そこでまた逆に、言葉のリズムを詩の意味もしくはイデーに曲げて従はせようとすることも惡

しき詩人のことである。これは特に詩を誦する者の忘れがちなことである。リズムの法則を犠牲にしてただ意味を模倣しようとするやうなリズムは美しいとは云はれない。イデーだけでは詩は出来ぬ。或る時ドガはマラルメに向つてソネットに成功することの困難を訴へ、「ところが私はこんなに澤山のイデーをもつてゐるのに。」と書き添へた。それに對してマラルメは、「だがドガ君、ひとが詩を作るのはイデーをもつてではない、語をもつてなのである。」と答へてゐる。もちろん語だけでも詩は出来ない。ひとが詩を作るのは語とイデーをもつてである。リズムが意味に譲つてもならず、意味がリズムに譲つてもならぬ、リズムと意味との不思議な調和のうちに詩の眞の美しさがある。

詩は言葉による藝術である。ところで凡ての言葉は或る意味を、觀念を、思想を表現する。言葉による藝術である詩の世界はイデーの世界である。「私の無限の國は思想である、そして私の翼ある道具は言葉である」(シラー)。詩における思想といはれるものは固より概念的な、抽象的な思想のことであり得ない。言葉は思想の傳達器官に過ぎぬが如きものでなく、却て思想の形成器官そのものである。言葉に表現されることによつて思想も思想

として形成される。思想は言葉と一緒に生れる。言葉の、そして思想の本性は、「よろめく現象の中に漂ふものを永續する思想で繋ぎとめる」といふことである。フンボルトは書いてゐる、「思想が、電光や衝撃に似て、全表象力を一點に集め、あらゆる同時的なものを除外するやうに、音聲は截斷された鋭さと統一とにおいて響きわたる。思想が全心情を捉へるやうに、音聲は特に迫り入る、凡ての神経を揺り動かす力をもつてゐる。このやうに音聲をあらゆる他の感覺的印象から區別するところのものは、明かに、耳がひとつの運動の、聲から響いて來る音にあつてはひとつの現實的な活動の印象を受け、そしてこの活動がこの場合生命あるものの内部から出て來るといふことにもとづいてゐる。」ギリシア人が同ジロゴスといふ語で表はした思想と言葉との根本的な作用は、統一し、そして限定し、或る意味ではまた固定するといふことである。イデーとは限定されたもの、また限定するものことである。そして音聲は、それが人間の内部から發する生命的な運動の印象を與へるといふことで、他の感覺的印象から區別される。

ここに我々は哲學的な美學者が、詩を音楽と彫刻との統一として考へた意味を理解する

ことができる。造形美術において我々は、空間的諸形式において、動かぬ作品において、「存在」の美をもち、音楽が我々に、時間の流における、それ自身生じつつあり響き止みつつある律動における多様なものの統一によつて、「生成」及び發展の美を示すとすれば、詩は持続的なものと生成的なものとを結合し、かくて彫刻と音楽との統一となる、固よりそれは外的な作品においてでなく、却て表象の、想像力の領域においてである。藝術心理學の著者アンリ・ドラクロアの如きも、詩はちやうど彫刻と音楽との間にある、と述べてゐる。多くの詩は彫刻と音楽との間を動き、種々なる緊張の程度を示してゐる、或るものはより流動的であり、或るものはより固定的である。けれどもあまりに音楽的なもしくはあまりに彫刻的な詩は、詩として十分な高さになく、詩の目標は音楽的と彫刻的との統一にあると云はれ得るであらう。分離して云へば、詩の音楽性はそのリズムにある、そして詩の彫刻性はその意味的、思想的乃至イデーの限定性、統一性、固定性、持続性にある。然し問題は、如何にしてそのやうな二要素が内面的に統一され得るか、といふことである。詩の彫刻性といふことは固より、詩の音楽性といふことにしても、或る程度まで比喩的意

Hewi Dracroix

味のものであらう。我々はこのやうな問題を特に抒情詩——詩歌といはれるものは抒情詩に屬する——の場合について考へてみなければならぬ。

二

詩と音楽との類似はしばしば指摘されるところである。そのとき詩について特に強調されるものがその言葉のリズムであることは云ふを俟たない。リズムはなかなづく人間の身體的運動と結び付いてゐる。長く繼續する労働において、繰返される運動は、休止と努力との交替のリズムに従つて規則的に行はれる。とりわけ多人數の共同動作は、努力の後に休止の時間を、劇しい時間に先立つ豫告的な、或は緩かな時間をつねに含む、歌につれてのリズムを要求するやうである。多勢で綱をひく場合を見るがよい。また鍛冶屋はその作業においてこれと同じ種類の規則に従ひ、同じ法則に従つて時間を分つてゐる。かくして音楽の精神は生れた、とアランは云つてゐる。アランも認めたこのやうな見方は、既にカール・ビュッヒャーによつて突込んで、且つ體系化されて展開されてゐる。彼は『労働とリズ

Rhythm

ム』といふ著名な書物の中で、詩の起原も同様に労働のうちに求めねばならぬ、といふ説を述べた。彼は自然民族についての廣汎な研究によつて、身體の運動と音楽と詩とが最も密接に相互的に結合してゐたことを示した。それらは元來如何にして結び付いたのであるか。これらの三つの要素は以前、我々の今日の文化的世界においての如く、既にそれぞれ獨立に存在し、ただここでは偶然的に互に結合されてゐたのであらうか。それとも、三者は凡て一緒に生ひ立ち、ただ後に至つて徐々の分化過程を通じて互に別れたのであらうか。さうだとすれば、それら三つの要素のうちいづれが、その原始的な結合において核心を形成してゐたのであるか。人々が認めるやうに、詩と音楽とは端初においてはつねに決して分離されずに現はれてゐる。詩はここでは歌謡のことであつて、文句と節とが互に同時に生れる。そして歌謡にとつて本質的なものは自然民族にはそのリズムであるが、リズムはそもそも何處から生じたのであるか。ピュッヒャーの見解によると、どのやうな言語もそれ自身でその語や章をリズム的に組立てるものでない。單なる言語觀察の道において人間が語やシラブルを音の量や強度に従つて測り、數へ、抑揚を一定の間隔に秩序づけること、

簡単に云へば、言葉を一定のリズムの法則に従つて組立てることに達したといふのは、甚だまことしからぬことである。そこで、詩の言葉がもとリズムを自分自身からもつことができないものとすれば、それは外部からもたらされたものでなければならず、即ちリズム的に編制された身體的運動が言葉にそのリズム的過程の法則を與へたのである。このやうに考へることは、自然民族においてそのやうな運動が歌謡と規則的に結び付いてゐるといふことによつて確かめられる。身體的運動の中でも、舞踏や運動遊戯においてはリズムは固定的なもの、自然必然的なものを示さないけれども、労働においてはリズムは技術的にも要求されてをり、その運動はリズムの法則を自分のうちに含んでゐる。尤も今日労働と云へば、その外部に横たはる經濟的な目的を追求する身體的運動をいふが、自然民族の場合にあつては、それは他の種類の運動、自己目的であるやうな運動とも合致してゐた。その發展の原始的な段階において労働と音楽と詩とが一つに融合してゐるとき、かかる三位一體の根本要素は労働である、とピュッヒャーは考へた。それらを結合するものはリズムといふ共通な特徴である。

Arbeit

このやうに詩の起原を労働のうちに求める見解は、藝術の始原を人間の遊戯本能から説明する説に對して、興味深く、また意味深きものであらう。我々はこの労働の概念をいまま少し廣く考へて人間の現實的生活と解してよい。ピュツヒャーにとつても労働は今日普通にいふやうな狭い意味のものでなかつた。さうするとき、詩のリズムはたしかに現實の生活のリズムによつて規定される場所がある。人間の生活のリズムないしテンポは、あらゆる場合、またあらゆる時において、同一であるのでない。都會人の歩行は田舎者に比して速いやうに、都會人はより速く、田舎者はより緩かに話す。現實の生活のテンポは時代によつても異なる。ひとは時代のテンポといふ。そして現代はテンポの速い時代である。この時代の特徴は速度といふことによつて現はされる。この速度について、ストロウスキーは『現代人』といふ書物の中で面白い觀察をしてゐる。速度は我々にとつて世界の相貌を全く新たにした。それは、他の諸藝術に著しく影響しつつあるやうに、詩に對しても影響せずにはおかない。抒情詩は外界のリズムに従ふのではなく、感情のリズムを表現するものであると云つても、そのやうな感情のリズムそのものも現實の生活のリズム、時代のテンポ

の影響を受けずにはゐないであらう。一般的に見て、古代から近代になるにつれて詩歌のリズムも急速になつたやうである。

ただ言葉は傳統的なものである。我々は我々の民族の歴史において生産され傳承された言葉の中に産み落される。「詩人の職業は心のリズムカルな運動を傳統によつて規則づけられたリズムのうちに表現することに存する。」詩人は彼の前に、その價值を時の流において確かめられ、かかる價值のために生きながらへてゐる一定の型式をもつてゐる。短歌における定型の如きものはそのやうに見られる。けれども、定型律はその價值を長い間の歴史によつて證明されてゐるとはいへ、ただそれを模倣するだけで詩歌の價值が生ずるわけでないことは、もちろんである。詩人は傳統によつて豫め定められた言葉の型式に彼の思想や感情を調和させようと考へる。かくすることが必ずしも無意味であるのではない。さうすることによつて我々の混沌曖昧な思想や感情が秩序と統一を得るといふこともあらう。傳統には傳統の嚴しさ、深さがある。我が國においては詩歌は特に作者の「心境」を現はすものと云はれてゐる。心境とは何を謂ふのであらうか。私は心境といふものはいはゆ

「心の技術」(ゼーレンテクニク)と密接な関係があると考へる。由來東洋においては倫理の問題が主として心の技術、言ひ換へれば修行とか修養とかの問題として捉へられた。心境とはこのやうな心の技術によつて達せられるものである。短歌は心境の文學としてとりわけ東洋的な世界観、倫理観と關係を有するであらう。歌人は心の技術或は心の鍛錬によつて或る一定の心境に到らうと努力する。さうすることは自己の心の動きを言葉の傳統的な型式に調和させようと努力することである。然るにそのことはしばしば自己の生活を現實の社會から遊離させることによつて可能にされるやうな場合がある。素朴な感受性と直接的な感動は失はれてしまふ。そのやうなことを欲しないために、寧ろ傳統によつて規則づけられた定型律を棄てて自由に自己の感動のリズムのままに歌はうとする者が出て來る。その根柢には倫理の變化があらう。種々なる自由詩が現はれる。自由詩とは、グルモンの定義によれば、感動的イデーのモデルに従つて描かれ、もはや調子の固定則によつて決定されたのではない音樂的フラグメントである。新しい言葉が作られる。言葉は傳統であるのみでなくまた創造である。フンボルトの云つたやうに、言葉はエルゴンではなくて

エネルギーである。それは出來上つてしまつたものでなく、絶えず生成しつゝあるものである。けれども自由詩の場合にしても完全な自由といふものはあり得ない筈である。なぜなら、最も自由な詩歌の美も、より微妙な、然しつねに嚴密な數學に依存せねばならず、またその調子と思想との正確な調和が必要であると考へられるからである。

そのみでなく、言葉は音聲として或る物質的なものである。音律は人間の發聲器官の構造、呼吸、心臓の搏動等にもとづき、一定の限度を越えて速め、また緩かにすることができない。詩は言葉の音聲學的構造を無視することができぬ。音聲には言語學者が示すやうな音聲法則といふものがある。然しながらまた言葉は人間の生産物として單に感性的なものでなく同時に精神的なものである。言葉の生産にあつて精神の活動はその形式を言葉に與へ、かやうにして凡ての言葉はフンボルトの云ふ如き「内面的言語形式」を含んでゐる。言葉は單に音聲形式を有するのみでない。それ故に、言葉の完全を形作るものは、音聲形式と内面的言語形式との結合でなければならぬ。かくの如き完成の最高點は、この結合がつねに言語生産的な精神の同時的作用において行はれ、眞の、純粹な滲透になるとい

ふことであらう。この意味で言葉の生産はひとつの総合的なはたらきであつて、しかも結合されたいづれの部分もそれだけでは含んでゐない或るものを作り出すといふ、綜合の最も純粹な意味においてさうである。この目的は音聲形式と内面的形式との全體の構造がしつかりとそして同時に融合した場合に達せられる。そのとき二つの要素は完全に適合し合ひ、一方が他方を踏み越えることがない。詩はかくの如き完成を目差してゐるであらう。詩は言語の完成であり、言語の純粹なるものである。あらゆる言語藝術がそれを目標としなければならぬといふのであれば、詩は少くともその原型であると云はれ得るであらう。また言葉が一般に内面的言語形式であるとすれば、詩はコーヘンの云ふやうに「第二の内面的言語形式」である。その言葉は日常の言葉の概念性或は實用性から解放されてゐる。詩が純粹な言語であるといふことは、一面的に理解されて、詩がひたすらにリズムの法則に従はねばならぬといふことではあり得ない。リズムのなくぎりはそれ自身で表現的なのではない。リズムはイデーがそれに應ずるとき表現的となるのであつて、言葉の技術家があたかもそれ自身で表現的であるかの如く見えるやうに巧につたくぎりも、それに或る

意味が聯想されるのでなければ表現的であることができぬ。

三

「詩はそこではイデーが感情になつた音楽である」と云はれる。このイデーを思想といふ意味に解するならば、たしかに詩においては思想は感情によつて活かされ、思想は感情にまでならねばならぬ。けれども、より重要なことは、イデーが感情から生れるといふこととであり、深い思想は凡てそのやうなものである。思想が創造されるといふ場合、かやうな創造の根源は感情である。詩歌のイデーは、本來、感情から生れたものでなければならぬ。詩歌は心の感動から發する。「何故に私は書くのであるか。——私が心臓のうちにもつもの、このものが外に出なければならぬ、そしてそのために私は書くのである。」といふベートーヴェンの言葉は、やがて詩人や歌人の心を表はすであらう。詩歌の根源は思想にあるのでなく、却てパトスのうちにある。そのイデーは感情がそれに先立ち、感情がその原因であるやうな思想でなければならず、その感情は表象の結果であるやうな感情であ

つてはならぬ。パトスとは主體的なものの意識である。主體的なものはあたかも主體的なものとして眞に動的なもの、活動的なものである。従つてパトスは内面的な運動のリズムをもつてゐる。詩歌のリズムは本質的にパトスの運動に依存する。かくの如き内面的なりズムによつて活かされてゐない詩歌は凡て空虚なものであるであらう。詩歌が時間の法則に従ふといふ場合、その時間は本質的に内面的な時間でなければならぬ。然しながら心の感動はいまだ詩歌ではなく、そこには言葉による表現が伴はなければならぬ。言葉はロゴスであり、上に述べたやうにイデーの性質をそれ自身において具へてゐる。言葉と思考とはその本性上どこまでも離すことのできないものである。詩歌が言葉による藝術である以上、それから思考的要素を全く除き去らうといふことは無駄な企てであるに過ぎない。感情の言葉にしても思考的要素をもつてゐる。思考には直観的な思考もある。思考的對象と考へられるイデーはもと「見られたもの」を意味した。然しながらロゴスのはたらきは根源的には見るといふことであらうか。これまでの哲學はロゴスの直観的な作用を「見る」といふ風に規定して來たが、我々の見解によれば、そこにそのひとつの根本的な限界がある。

もしも ゴスの作用が見ることであるとしたならば、詩歌といふものはあり得ないことになる。然るにロゴスはもともと「語る」といふことを意味し、従つてまた「聴く」といふ作用でなければならぬ。ロゴスが根源的に聴くものはパトスの聲である。いな、パトスはそれ自身聲あるものではなからう、パトスを聲あらしめるものは寧ろロゴスである。人間のロゴスは自分自身から語り出るのでなく、却てパトスの聲を聴くことによつて語るのである。そこに詩歌の誕生がある。

かやうにして我々は詩歌の本質を最も深い意味における「告白」として規定することができ。ゲーテは彼の自叙傳たる『詩と眞實』の中で、彼の詩は一種の一般的な懺悔であると述べた。詩歌においてひとは誰に向つて告白するのであらうか。その讀者に向つてであるか。ひとは他に向つて、神に向つてさへ、告白する場合、眞實さや素樸さを失ひ易いものである。もし詩歌が他の誰かに向つての告白であるならば、詩歌にとつて本質的な眞實性や素樸性は如何に失はれ易いものであらう。然し詩歌においてひとは自己自身に向つてさへ告白するのではない。おのづから歌ひ出でたる詩歌も詩歌として既に告白である。詩歌

においてパトスはロゴスに向つて告白するのである。ロゴスはパトスの聲を聴くことによつて語る、そこに最も深い意味での告白がある。ひとは他に向つて告白することを要しない。美しい詩歌はそれ自身で足りる、それは直ちに反響を見出すであらう。リズムの力がそこにあるからである。かくの如き詩歌がいゆる告白文學の如きものでないことは云ふまでもなからう。

抒情詩が他の種類の詩に對する特性は、それが個人中心のものであるところに存するといはれてゐる。民謡や抒事詩などはその起原において集團的もしくは民族的のものであつた。然るに抒情詩の發生は個人の自覺と一致する。抒情詩は個性的な、人格的な詩である。けれども、そのことは詩歌がいゆる個人主義的な文學であるといふが如きことを意味するのではない。例へば、小説家が自己を探求する場合、彼は必ずしも「自己」を目的としてそれに關心してゐるのでなく、却て自己を探求するといふ道によるのでなければ人間の眞に「主體的なもの」を捉へることができないためである。主體的なものは決して單に個人的なものでない。然し人間の主體的なものを捉へようとすれば、我々は自己を探求するとい

ふ道によることをいへば方法論的に要求される、自己の探求といふことは方法論的意味のものである。この道において到達されるものは單なる「自己」ではない。あたかもそのやうに、詩歌が自己を通ずる場合、そこに現はれるものは單に個人的なものでない。然し主體的なものはただ個性的なもの、人格的なものの意識において深まることによつて、その底において顯はになる。己を通ずる詩歌において、パトスが純粹であればあるほど、顯はになるのは人間の主體的なものである。このものはもはや單に「人間性」とさへも云ふことのできぬものであらう。

詩歌が感情に發するものであるにしても、我々はまた他方において言葉が物質的なものであることを忘れてはならない。かかる物質的なものとして言葉は詩歌にとつて手段といふ意味を離れるものでない。言葉の外的なリズムが詩歌にとつて目的であるのではなく、それは心の感動を表現するための手段である。詩人や歌人はこの物質的なものを支配し、驅使し得るために一定のテクニクを習得しなければならぬ。他の藝術においてと同じやうに、詩歌にとつてもテクニクは大切である。ホイットスラーは云つてゐる、「一枚の繪は、

結果を得るために使用された手段のあらゆる痕跡が消え失せたときに完成される。」言葉の外面的なリズムが心の感動の内面的なリズムと應和し統一されてその外面性を失つたとき詩歌は完成される。その意味のつながりもしくはリズムと言葉のつながりもしくはリズムとが一致したとき詩歌は完成される。そして意味がリズムをもつてゐるやうに考へられるのは、その意味が概念的意味ではなくて、感情に活かされたものであるからである。

ところでパトスの重要な作用の一つはいはゆる結晶化の作用である。結晶作用と組織作用とは自然界に行はれる二つの大きな作用であるが、我々はそれを人間の心のうちにも認めることができる。そしてロゴスの作用の本質的なものが、普通云はれてゐるやうに、その内容を組織化することにあるとすれば、パトスの作用の根本的なものはその内容を結晶化することである。スタンダールは愛のパトスについてこのやうな結晶作用を見出した。そして、私が結晶作用と呼ぶのは、そこに現はれてゐる凡てのものから、愛するものもの何れでも新しい完全性を発見して来る心のはたきである、と書いてゐる。かやうに結晶化することはその内容をイデー化することを意味するであらう、イデーとは、その優越な意味

において、そのやうな完全性にほかならないから。このやうなイデーが論理的イデーと異なることは云ふまでもない。抒情詩、従つてまた詩歌の本質は、そこにはかくの如き感情の内容についての結晶作用があるといふことに存する。言葉の組み立てを通じて現はれるものはかやうな結晶作用である。言葉はその性質によつてこの結晶作用を助けるばかりでなく、寧ろ言葉そのものによつて初めてこの結晶作用は完成され得るであらう。そしてかかる結晶作用こそ詩歌の彫刻性の本來的なもの、或はその本源である。この點において抒情詩は他の言語藝術、詩の他の種類に對しても特殊性をもつてゐる。他のものが或は建築的、或は繪畫的性質を勝れて有するとき、抒情詩は彫刻的性質を勝れて有するものである。然るにかやうな結晶作用が純粹に行はれるためには、一定の心的状態が必要であらう。ブレモンはポール・ヴァレリイとの對話の中で記してゐる、「感受性であれ、想像力であれ、或は知性であれ、詩人がそれにあまり構ひ過ぎ、我々の能力のいづれか一つにあまり多く喜びを興へるや否や、彼は我々において詩的な優美の状態に必要な静けさを亂す。かやうにして彼等のあまりにも多數が、彼等の偉大な者ですら、我々を散文に戻し、我々を散

文のうちに閉ぢ込める、或る者は我々を動搖させるために、他の者は繪畫的なものによつて我々の趣味を興ぜさせるために、また他の者は我々の精神の好奇心を喚び起すために。」我々の心的能力が調和した状態において結晶作用は純粹に行はれ易いであらう。然し我々の心においてもろもろの體驗は凡て「感情の床の中にある。感情はもろもろの體驗を包んで、それに全體性の構造を與へる。諸體驗の調和を支へるものもまた感情である。かかる調和が決して單なる靜であり得ないことは云ふまでもなからう。

倫理と人間

倫理は普通なにか義務を現はしてゐる。それは強制を含み、命令として存在する。かかる倫理は格率において示されるのがつねである。我々はそれを格率的倫理と稱することができる。倫理と通常云はれるものは諸格率の一體系として與へられてゐる。

このやうな倫理をその純粹な姿において觀察するならば、その特性は、それがまさに格率的であつて、没人格的であるところに見出される。格率的な倫理は二重の意味において没人格的乃至没人間的であらう。一方では、それにとつては實際に我々に向つて或る格率に服従することを命ずる者自身が倫理的に如何なる種類の人間であるかは問題とならない。不徳の人も有徳の人も他に對して同じやうに命令することができる。命令する人間の「人間」如何は、そこでは多くの問題とならない。このことは、それを命令するものが究極においては個々の人間でなくて、却て社會であつて、個人はいはばただ社會を代表する資格で命令するに過ぎぬ、といふことを現はしてゐるであらう。格率は非人稱的な命題であ

る。他方において、格率的な倫理は個々の人間個性とそれぞ個性的な關係を含むのでなく、却て凡ての人間に向つて一樣に命令する。人間は個性としてでなく寧ろ社會として見られてゐる。かやうな社會的人間として人間は「ひと」である。「ひと」はしかじかのことをせねばならぬ。」といふ風に格率は命じてゐる。格率的倫理においては「ひと」といふ範疇が支配的である。この「ひと」はハイデッガー的な *das Mann* であつて、日常性における、或は平均性または凡庸性における人間である。格率的倫理はその意味で日常倫理にほかならない。かくして格率的倫理はあたかもその没人格性のために法則性もしくは普遍性を示してゐる。

そのやうな倫理の命ずるところのものは、仔細に見れば、個々獨立でなく、相互に繋り合ふのである。もろもろの義務はひとつの有機的組織を形作る。個々の義務は、もしそれをそれだけとして離して考へるならば、その強制力は微々たるものに過ぎぬであらうが、つねにかやうな組織の一部分として、組織の全體によつて力と權威とを賦與されてゐる。格率的倫理は諸命令の一體系として存在する。體系と云つても、それは本來決して合理的

な、論理的關係における組織を意味するのでない、倫理はその根源に従へばパトスのものに屬し、ロゴスのことではないからである。もろもろの義務もしくは命令がひとつの體系をなしてゐるのは、かやうな倫理はもと社會的諸要求に應ずるものであり、そしてこのやうな社會はひとつの有機的組織であるがためである。その意味でそれは、ベルグソンのいふ「社會的倫理」にほかならず、彼の意味における社會的倫理は格率的であると云はれることができる。

この場合社會的といふことは正確に規定されることが必要である。ベルグソンは倫理的強制の根柢には社會があると考へるが、然るに社會といふものは、彼によると、「諸習慣の一體系」と見做され得る。倫理的とせられる種類の習慣は直接的にか間接的にか社會的必要或は要求に應ずるものである。それらは凡て相互に支持し合ひ、かくて相倚つて一塊を成してゐる。ひとつびとつとしては小さいものに過ぎぬ習慣による強制の澤山のものが一般約社會的強制の全體を作る部分となり、そしてこの全體がその各部分に全體として有する權威を授け、「それは義務だ。」といふ形式を與へるのである。人間の社會は蟻や蜂の巢

と比較されてよいものである、とベルグソンは云ふ。唯、かしこでは本能に委ねられるところがここでは習慣に依頼される。倫理的と呼ばれる習慣の各々は、それだけとしては偶然的と考へられるにしても、その總體、いはばそれらの諸習慣を養ふ習慣は、社會の根柢そのものにあつてその存在を制約し、その強度においてもその規則性においても本能のそれに比すべき力を有する。このものが「強制の全體」を意味し、それが個々の義務の基礎となつてゐる。従つて「強制の本質は理性の要求とは別のものである。」とベルグソンは書いた。主知主義的乃至合理主義的見解の如何なるものも倫理の事實に合致するものでない。

かくの如く社會の成立にあたつて習慣といふものが甚だ大きな役割をなすことは、十分に考慮されねばならぬ問題であらう。そして一般にフランス思想の流において重要な位置を占める習慣の概念について深く研究することは、それ自身一の興味ある問題であると思ふ。我々はここにそれらの問題に立ち入ることはできないが、當面の關聯においては恐らく次の如く考へられねばならぬ。本能と等價的に見られる習慣は、もと、最も廣い意味におけるパトスのなものの一形態に屬するであらう。パトスは主體性の意識である、然し習

慣といふやうな場合においては、主體は、いはば客體のうちに縛られもしくは埋れて、兩者は有機的融合的な關係にある。人間は單に主體でなく同時に客體であり、そして習慣的であるのはいはば主體と客體とが有機的融合的な場合である。そのとき人間は特に優越な意味において「世界」のうちに在ると云はれ得る。ところで世界の「うちにある」*inter-esse* (*sich dazwischen befinden, beiwohnen*)といふことは、人間にとつて *Interesse* (關心、*Interesse*) をもつといふ仕方において在るといふことを意味してゐる。これは、世界のうちにある人間が單なる客體でなく同時に主體であることを現はす。然しまたインテレストといふものは「生の被制約性の感情」(イェーリング)、言ひ換へれば主體的な生の客體的「世界」(特に「世間」といふ意味においても)への依存を現はすであらう。かくして習慣は存在的・存在論的意味におけるインテレストと結び付いてゐる。それ故にまたベルグソンのいふ社會的倫理、我々の言葉では格率的倫理の根柢にはつねにインテレストがある。インテレストと云へば、普通に全く個人的なものと考へられる傾向があるけれども、必ずしもさうでなく、それは人間が世界のうちにある *interest* ことの存在的・存在論的意味

を現はすものとして寧ろもと社會的なものと考へられねばならぬ。このやうな倫理は強制を伴つてゐるが、かかる強制は正確に云ふと決して單に外部から來るのではない。我々の各々の者は自己自身に屬すると同様に社會に屬してゐる。ベルグソンの云ふところに従へば、我々の意識は、深みに探り入ることによつて、降れば降るほど、愈々獨自的な、他の者と通約することのできぬ人格を我々に顯はにするにしても、我々は我々自身の表面によつて、互に類似し互に依存し互に結合されてゐる他の人々と連續的である。社會は外面化された諸人格から織り合はされた目の詰んだ織物のやうなものであつて、我々の自己はその表面においてそれに接合されてゐるのである。このやうに結び付けられてゐる點において我々自身は社會化されてゐる。従つて我々が人間のあひだの連繫として表象する倫理的義務は、先づ我々の各々の者を彼自身に繋ぐのであつて、單なる外部に繋ぐのではない。もしも我々のうちに社會の何物もないならば、社會は我々を捉へることができないであらう。即ち、格率的倫理は社會的倫理であるが、その場合にいふ社會が、ベルグソンの言葉では、「外面化された諸人格の目の詰んだ織物」であり、我々は「我々の表面において」それ

に織り合はされてゐるといふのは、そこでは人間において主體と客體とが有機的融合的であつて、主體がいれば客體のうちに縛られ、埋れてゐるといふ意味でなければならぬであらう。それに應じて人間は「ひと」といふ性格を得て来る。「ひと」といふのは個人のことではなく、却て「世間」、社會のことである。「ひとがしかじかのことを云つてゐる」といへば、世間でさう云つてゐる、といふことである。そのやうな意味で格率的倫理は「ひとの道」である。そのやうな倫理は凡て我々のインテレストに結び付いてゐる。格率的倫理の根柢をなすものは *interesse* といふ人間の存在的・存在論的な規定である。「ひと」といふのは社會もしくは人間の社會性を現はす一の範疇である。然しながら、社會の範疇的關係は單に「ひと」といふことにのみ限られず、そのほかに「われわれ」及び「私と汝」といふが如き社會的範疇を考へることができし、また考へねばならない。従つて我々は、ベルグソンが社會といふものを單に我々の表面においてのみ考へ、社會といふ概念のもとにそのやうな社會をのみ理解したことに一致することができないであらう。そのために我々は社會的倫理といふ語を避けて格率的倫理といふ語を用ゐて來た。社會は客體的方向においては

かりでなく、主體的方向においても考へられねばならぬ。

ところでもし右に述べた如くであるとすれば、格率的倫理は根本においてドクサ的倫理にほかならない。蓋し我々の定義によれば、ドクサとは主體と客體との有機的融合的統一における人間意識の形態である。ドクサ的倫理は、いづれの者も他の者に類似し、互に依存し合ふ人間、即ちベルグソンの意味で「社會化された」人間を繋ぐ。かかる「社會」に結び付いた人間は安固である、彼の安固性 *solidite* はこのやうな連帶性 *solidarite* のうちにある。ひとがその倫理に従ふ限り、また従ひ得る限り、彼は安固であるといふところに、その倫理のドクサ的性質が現はれる。この安固はまた安易ともなる、ドクサ的倫理には精神的な不安も内面的な懷疑も屬しない。既に云つた如く、ドクサ的倫理もその根源は理性の要求といふやうなものでなくてパトスである。パトスは本來主體的な意識であるが、然しこの場合にはパトスはいはば客體的なものに近く、それに接続してゐる。*Interesse* は眞に主體的な結合を現はすのでなく、インテレストは深きパトスと云ふことができぬ。従つてこの倫理においては、ベルグソンも述べてゐるやうに、理知のはたらきが多く加はり、

多くの理知によつて混ぜられてゐる。この倫理は種々なるロゴスの意識の要素を含んでゐる。かくて特に悟性のはたらきによつてドクサ的倫理は容易にドグマ化され、そこからしてそれは種々なる「格率」の形をとつて存在するに至るのがつねである。倫理が本来格率的なものであるのではなくて、寧ろこの種の倫理はドグマ化されて格率的なものとして現はれるに至る自然的な必然的な傾向を含んでゐるのである。この倫理は悟性的に合理化されて存するにしても、それは本来合理的であるのではなく、その根柢には却てつねにインテレストが横たはつてゐる。

格率的な倫理のドクサ的性質はその關係するものからしても知られることができる。倫理的強制の底には社會的要求がある、然し問題の社會とは如何なる社會であらうか。この社會はベルグソンの表現によれば「閉じた社會」*la société close* であつて、家族とか國家とかといふが如きものである。社會的倫理はつねに、それがどれほど廣いものであるにしても、ひとつの閉じた社會を目標としてゐる、とベルグソンは考へる。それはそれ自體としては全人類を目標とするものでない。國家と人類との間には有限から無限へといふ

やうな距離がある。閉じたものと開いたものとの差異がある。人類はいはば「開いた社會」*la société ouverte* である。市民的道德の修業は家庭において行はれ、同様に、彼の祖國を愛することによつて、人間種族を愛するやうに準備される、といふ風にひとはよく語つてゐる。我々の同情心はこのやうに連続的な進歩によつて擴まり、同じものにとどまりながら大きくなり、遂に全人類を擁するに至るものやうに考へられてゐる。然しながらかくの如く考へることは單にア・プリオリな推論に過ぎず、心についての全くの主知主義的な見解から出たものに過ぎない、とベルグソンは正當にも主張した。閉じたものはどれほどその周邊を擴げても開いたものとはならない。「閉じた心」と「開いた心」とはどこまでも性質的に區別されねばならぬ。我々は家族及び國家を越えて、段階的に人類に達することができぬ、そこには飛躍がなければならぬのである。格率的倫理はつねに閉じた社會を目差してゐる。そこからそのドクサ的性質が従つて來るであらう。この倫理はいはゆる家庭倫理であり、いはゆる國民道德である。國民道德等々のものは、おしなべてドクサ的倫理にほかならない。そこではつねに好んで種々なる格率が掲げられ、數へられる。そ

のやうな倫理はドグマ化されて我々に與へられてゐる。いはゆる「ひとの道」として説かれるものも、眞に人類的な倫理でなく、實はドグマ的倫理であるのが普通であらう。

いまもし歴史的社會的見地を導き入れて見れば、ドグマ的倫理は云ふまでもなく社會の均衡の状態に相應する。それは歴史における有機的時期に一致する。そのやうな状態、そのやうな時期においては、格率的倫理はそのドクサ的性質に従つて或る自明性をもつて安當する。それは常識的な自明性を擔つてゐる。然るにひとたび社會における矛盾が激化し、或は社會の危機的時期が來れば、ドクサ的倫理はその自明性を喪失するに到る、そしてこの倫理に對する懷疑や否定が従つて來る。その自明性は本來イデア的な明證性にもとづくものでないからである。倫理はその根源においてはロゴスに屬せずしてパトスに屬する。我々が習慣的に繰返される仕方で行動し得るのは、常態を有する社會、従つて均衡ある社會においてである。即ちドクサ的倫理は靜的倫理であつて動的倫理ではない。ベルグソンの云つてゐるやうに、「社會的倫理」と「人類的倫理」との間には靜止と運動といふが如き區別があるであらう。靜止をいくら加へても運動とはならぬ。格率的倫理と人間的倫理——

ベルグソンのいふ人類的倫理を格率的といふ語に對して「人間的」と呼ぼう。——との差は程度上のものでなく、性質上のものである。それでは人間的倫理とは如何なるものであらうか。

二

格率的倫理が没人格的もしくは没人間的であるに反して、人間的倫理のうちにはまさに「人間」*Personnes* が立つてゐる。いつの時にもこの倫理を具現してゐるやうな人間が存在する。イスラエルの豫言者、ギリシアの賢人、キリスト教の聖者などはその最も著しいものであらう。格率的倫理は、それが没人格的な定式に歸せられるに應じてより純粹で、より完全であるとすれば、人間的倫理は、それが十分に自分自身であるためには、模範となるやうな一個の特別な人格において化身されることが必要である。前者の一般性はひとつの法則が人々によつて普遍的に受け容れられるところに存し、後者の一般性はひとり模範に人々が共通に従ふといふことにかかつてゐる。ベルグソンの言葉を用ゐるならば、

格率的倫理は「没人格的 impersonnelles な社會的諸要求によつて命ぜられた命令 ordres の體系」であるに對して、人間的倫理は「人間性のうちに存する最も善きものを現はす人間によつて我々の各々の者の良心に投げられた呼び掛け appels の總體」である。

これまで大部分の倫理學は主として格率的倫理を問題にして來た。そこでは多くはドグマ的倫理が問題であつた。これに對してベルグソンが命令ではなく人間を中心とするやうな倫理を取り上げ、その重要な意味を認めたのは甚だ注目すべきことであると思ふ。倫理は一般に格率的なものであると見るのは偏見に過ぎない。また命令的でなければ倫理的でないと考へてはならぬ、命令といふものは寧ろ格率的倫理のとり形である。人間的倫理は、ベルグソンの云ふ如く、命令ではなくて呼び掛けである。あらゆる倫理が強制乃至壓迫 pression を含むものといふのではない、人間的倫理は却て、ベルグソンの云ふ如く、一の希求 aspiration であるのである。我々にとつて模範であるやうな人間は我々に向つて命令するといふよりも、彼が唯そこに在るといふことによつて我々に呼び掛ける。我々は彼にまで高まらうと憧れ、彼に等しくならうと求め、彼に應じ、彼に従ふ。彼は命令に

よつて我々に倫理的にはたらしめかけるのではない、彼の存在そのものが我々のうちに倫理的な希求を喚び起すのである、このやうな彼の「人間」、彼の「存在」は諸格率の一體系に分解してしまふことの到底できないものである。人間的倫理が抽象的一般的なものではなく、性格的なものであることは明かである。固より格率的倫理と雖も抽象的一般的なものであるのではなくて、いはゆる閉じた社會の倫理として何等か性格的なものであらう。國民とか民族とかいはれるものにしてもそれぞれ性格的である。およそ倫理は性格的なものとして倫理的である。エートスといふ語はもと性格を意味した。性格的なものはパトスの名ものであつて、ロゴスの名ものではない。格率的倫理も人間的倫理も共にパトスを根柢とする。然し二つの倫理が區別される限り、そこに何等かパトスの種類の區別がなければならぬ。このやうな區別は如何なるものであらうか。

ベルグソンは感情 emotion に二つの種類もしくは變化、もしくは表出形態を區別してゐる。第一のものにあつては、感情はひとつの觀念または表象に繼續する、この場合感情的状態は、これに何等負ふことのない、自分自身で足りてゐる一の知的状態から従つて來

る。それはそこに落ちて來た表象によつて喚び起されたところの感受性の震動である。然るに、表象によつて決定されるのでない他の種類の感情がある。それは、それに従つて來る知的状態に對する關係において、結果ではなくて寧ろ原因である。それは表象を産むものであつて、表象から生れたものでない。第一の性質の感情は「知性下」*infra-intellectuelle* のものと呼ばれ、第二の性質の感情は「超知性」*supra-intellectuelle* のものと稱せられる。即ち、表象の結果であり、表象に附け加はる感情のほかに、表象に先立ち、表象を潜在的に含みそして或る點まで表象の原因であるやうな感情がある、とベルグソンは述べてゐる。後の種類の感情は創造的であると考へられる。創造は、何よりも、感情を意味する。單に文學や美術に關してのみでなく、また科學上の發見についても然か云ふことができる、そして更に倫理に關してもさうである。ベルグソンによれば、人類的倫理はこのやうな超知性的な感情にかかはり、これに反して社會的倫理は寧ろ知性下の感情に關係する。そこで我々の言葉を用ゐて説明すれば、かういふことにならう。倫理はパトスのうちにある、パトスは客體とはどこまでも秩序を異にすると考へられる主體の主體性の意識として根源

的なものであり、従つて深きパトスは表象によつて土臺付けられてゐるといふが如きものでない。人間的倫理は本來かやうな深きパトスに根差してゐるのでなければならぬ。けれども主體は客體と辨證法的な關係にあり、主體の側に根源性は存しながらしかも主體が客體から規定される方面があるやうに、パトスの意識にはまたロゴスの意識によつて規定される方面がある。このやうな關係においてパトスにも段階、その深淺の別が存在するであらう。主體的になることによつてパトスは愈々深く、これに反し知性下のと云はれるやうな感情は客體の方向に浮んだ、表面化された淺きパトスであると考へられ得る。格率的倫理も、それが倫理である限り固より何等かのパトスにかかはるものであるが、この場合パトスは寧ろそのやうな知性下のものである。然し主體と客體とはもどこまでも秩序を異にしてゐる。そこからして、主體がいはば客體に縛られ、そのうちに埋れてゐるやうな場合、従つて格率的倫理の場合においてはパトスは知性下のであるに反して、超知性的と云はれるやうな深きパトスに根差した人間的倫理の場合にあつては、主體が客體に對して內在的連續的でなく、超越的非連續的關係に立つてゐると考へられ得るであらう。ベルグソ

ンは社會的倫理と人類的倫理との區別は程度上のものでなくて、開いたものと閉いたものといふやうな性質上のものであり、兩者の關係は飛躍的非連續的であると論じてゐるが、そのことは原理的には我々の如く主體と客體とを全く秩序の違つたものと見ることによつて初めて理解され得るであらう。

かくして明かになつたことは、人間的倫理においては主體の客體に對する超越もしくは非連續の關係、或はかかる關係への方向が含まれるといふことである。かやうな意識を私はミュトスの意識と名付けてゐる。それ故に、格率的倫理がドクサ的倫理と云はれるならば、人間的倫理はミュトスの倫理であると考へられてもよいであらう。人間的倫理の中心に立つてゐるところの、我々にとつては模範の意味を有するやうな「人間」は、つねに多かれ少なかれミュトス化されてゐる。かやうな人間は「英雄」(この語の伴ひ得る種々の通俗的な意味を除いて)と呼ばれる。人間的倫理はベルグソンの云ふ如く「英雄の呼び掛け」*L'appel du héros* によつて生ずる。このやうな英雄は決して單に客觀に與へられたままの存在ではない。例へばソクラテスをとつてみよう。彼が今なほ我々にとつて模範の意味を

有する限り、彼は單に過去の存在でなく、現在なほ生きてゐるのでなければならぬ。然るにこのことがあるのはミュトス化が行はれるからであらう。我々は我々の模範を我々の間に求めることもできれば、千年も前の過去に見出すこともできる。このやうなことが一般に可能であるのは、他の機會に論じておいた如く、主體と客體とが、従つて我々のいふ「事實」としての歴史と「存在」としての歴史とが、單に内在的連續的でなく、また超越的非連續的であつて、そのためにひととは彼の生命の燃焼せる事實としての歴史の立場から存在としての歴史の秩序における如何なる時へも自由に降り立ち得るからのことではなければならぬ。パトスによつてミュトス化が行はれるのはこのやうな關係においてである。英雄は單に客觀的に與へられたものでなく、却て同時に主體的に、我々の深きパトスから創造されたもの、寧ろつねに新たに創造されつつあるものである。かやうなものとして彼は現在に生きてゐる。パトスはその深みにおいて眞に動的なもの、眞に現在のなものである。ベルトラムはニイチエに關する彼の書物の中で、凡ての出來事のうち歴史として存続するものは、つねに究極は——教會的な、浪漫的な、或は傳奇的な附隨的意味を離れて、レゲンデ

(ミユトス)である、と云つてゐる。「かくの如き教會的意味を離れた意味でのレゲンデは、歴史的傳承の最も生命的な形態である。その最も原始的な同時にその最も究極的な、同時にまたその最も古き、そしてその最も深き形態である。ひとりそのみが、つねにはたられるものとして、太古と今日とを眞に結合する、唯そのみが聖者と民衆とを、英雄と農民とを結合する、豫言者と後代とは唯ここにおいてのみ出會ふ。」ベルトラムによれば、過去の人格は、一の過ぎ去つたものの知識及び認識としてではなしに唯ミユトスとしてのみ生きて歴史に傳はるのである。かやうな見方は固より科學としての歴史の立場にとつてはそのまま直ちに承認することが許されないであらう。然しそれは倫理の立場にとつてはより多く眞であり得るやうに思はれる。唯、我々はベルトラムの如き根本において有機體的な歴史觀——ここでは歴史も結局自然となる——を承認することができないやうに、ミユトスを歴史的傳承の形式といふ風にのみ考へることができぬ。眞に倫理的な意味を有するミユトスは歴史的傳承的ではなくして、寧ろベルグソンの云ふやうな前進的 *la marche en avant* のものであるべきであらう。ミユトスはバトスから生れるのである

が、パトスのものは動的なもの、現在のなもの、未來がそのうちに喰ひ入れる現在のなものである。パトスは根源的には客體的存在によつて規定されるのでなく、却て深きパトスは主體的事實を根源的に表出する。然るに事實は存在に對して「存在の根據」といふ意味をもつてゐる。それ故に倫理的なミユトスは生成した人間を現はすよりも寧ろ人間の生成原理を現はすと考へることもできる。「人類 *Humanité* を愛する力を汲み取るとひとが感じたのはつねに人類の生成原理 *Le principe générateur de l'espèce humaine* との接觸においてである。」とベルグソンも云つてゐる。人間的倫理は深まるに従つて存在の根據ともいふべき主體的事實、事實としての歴史に接觸する。かかるものとしてそれはその純粹な姿においては傳統的であるよりも創造的である。

ここに社會的歴史の見地を入れて見るならば、人間的倫理のミユトスの性格は一層明瞭になるであらう。ミユトスの意識は社會の危機的時期における、歴史の轉形期における意識形態として特殊な意味をもつてゐる。かくの如き時期においては倫理もまた多くミユトスの形態をとる、そして倫理はおのづから英雄主義的なものとなるといふことは、我々が

屢々現實の歴史において經驗せるところである。多難の時代には英雄が現はれる、といふ風に云はれる。このことはもちろん種々なる意味に解釋され得、また解釋されねばならぬであらうが、そのことの理由のひとつが、かかる時代においては人間のミュトス化の傾向が著しくなるところにあるといふことも否めないであらう。そのときひとは彼等の行動において何人かに呼び掛けられ、彼に従ひ、彼についてゆくことを欲する。何人かが多かれ少なかれミュトス化されて英雄となる。倫理は格率的なものでなく、寧ろ人間的なものとなるのである。格率的倫理が揺り動かされたとき、人間的倫理が要求されることになるのである。倫理的なミュトスはどのやうなミュトスでもなく、「人間」のミュトス、ミュトス的人格であり、そこにこのミュトスの倫理性がある。尤もどのやうなパトスの意識もロゴスの意識と結び付いてゐる、従つて深きパトスから發した倫理もやがて或る教義に、知性における説明的な表象にまで展開されるに至る方面のあることは當然であらう。

人間的倫理はつねに性格的である。このことは固よりそれが單に個人的であるといふ意味ではない。それは人間のミュトスを要求するといふ意味において既に個人的なものであ

り得ないであらう。多數の者が、ひとつの世代、ひとつの民族がひとりの人間を模範として行動することがある。その場合においても、寧ろそのやうな場合にこそ倫理は却て性格的である。パトスは本來性格的であり、性格的なものはパトス的なものである。そして單に個人的なものは眞に性格的でなく、ひとは他とパトスを共にすることによつて愈々性格的となる。その意味では倫理はパトスのうちにあるといふよりもシユムパテイア(パトスが共なること)のうちにあると云はるべきであらう。ところでパトスはそれ自身根源的なものとして人間に屬してゐる。人間はその根本的規定において單に客體でなく、また同時に主體であるからである。従つてパトスに深淺の別があり、そのミュトス化に程度の差があるにせよ、我々はつねに多かれ少なかれ他の人間をミュトス化してゐるのである。倫理的小英雄はつねに我々の傍にある。子供が親に對する場合が既にさうである。ミュトスの倫理は特に一定の歴史の場合において顯著になるにしても、それはつねに何等かの仕方において日常の生活のうちに含まれてをり、自覺せるとせざるとに拘らず、それによつて我々の現實の倫理的生活は生命的なものとなつてゐる。ベルグソンの云ふやうに習慣とい

ふ如きものを基礎としてゐる格率的倫理が生命的なものとなり得るといふのも、それが人間的倫理と結び付くからのことであらう。格率的倫理が創造性を缺くに反して、人間的倫理は創造的である。創造の根源はパトスである。従來の倫理學において多く問題とされてゐないところの倫理的文化における創造性に、我々は十分に注意を拂ふことが必要であると思ふ。倫理的英雄たち、小英雄たちのジーニヤス——彼等のパトスが彼等のジーニヤスである——によつて倫理上の大小の諸創造はつねに行はれて來たし、また絶えず行はれつつある。タルドも模倣論の中で云つてゐる、「諸義務は、久しき以前からそれを実行せる者にとつてはいかにも單純なものに見えるにしても、凡てその出發點においては個性的な且つ獨創的な發明であつた、これらの發明は他の諸發明と同じやうに次々に現はれ、そして次々に傳播したものである。」ドグマ的となつて格率として存在する倫理についても、その根源に溯れば、創造的倫理であつたものがあらう。人間的倫理はつねに何等かの程度において創造的である。そこでは模範となるやうな人間が模倣されるといふ風に云はれるが、然しそれが人間的倫理である限り、模倣は決して單なる模倣でなく、必ずそこには創造の

方面が含まれてゐるのでなければならぬ。根源的なパトスの創造性が何等か動いてゐない限り、倫理は眞に人間的であることができぬ。單なる模倣の過程においては倫理は反對にドグマ化され、格率化されることになるであらう。

然しながら右に述べた限りでは人間的倫理といふものがなほ種々なる曖昧さをもつてゐることは争はれない。またそれは、一方では英雄主義的乃至ニイチエ流の超人的倫理に、他方では神祕主義に陥つてしまふ危険を免れ難い。そしてベルグソンがいはゆる人類的倫理として説くところのものに、實際に、かやうな曖昧さ、かやうな危険が含まれてゐることは見逃せないであらう。寧ろ彼はみづから進んで、その倫理の或る英雄主義及び神祕性について語つてゐる。倫理に關するこのやうな見方が全部は間違つてゐないにしても、それだけではなほ不十分であると思ふ。それ故に、我々は格率的倫理に對する關係において人間的倫理といふものを一般的には認めながら、なほこのものをいまま少し仔細に考察することが必要である。

さきに述べた如く、人間的倫理は、その本性においては強制でなくして希求を現はす。

ペルグソンは人類的倫理は義務の倫理ではなくて希求の倫理 *la morale de l'aspiration* であると云つてゐる。然らば希求的であるやうなパトスは本來如何なる種類のものであらうか。それはプラトンのエロスである、と我々は考へる。人間的倫理のパトスは格率的な倫理の場合のやうに單なるインテレストではない。ここでは人間の在り方はもはや單にかの *interesse* でなく、既に主體的な方向に深まつてゐる。客體に對する主體のなにほどの超越の關係がないところでは、倫理は一般に人間的であることが不可能である。インテレストの倫理は人間的倫理であることができぬ、このものは却てエロスの倫理でなければならぬやうに見える。エロスの根本的な性質はプラトンも述べたやうに希求である。人間的倫理はもと命令するのではなく、説教するのですらない。そこでは「人間」は自分を示すだけでよいのである、彼の現在はそのだけで他の人間を倫理的に動すに足りる、人々は彼の状態に向つて希求する、凡てこれらのことは、インテレストよりもより深く存するエロスはたらきに屬してゐる。ところで更にエロスの根本的な性質は、これまた、エロスについて嘗て最も深き思索をめぐらしたプラトンが論じてゐるやうに、その中間者の性質で

ある。エロスはみづから中間者の性質を有するものとして、その根本的規定において中間者であるやうな存在の優越な在り方を現はすものと考へることができる。そして屢々云はれた如く、人間は中間者である。かやうなものとして人間的な倫理はエロス——我々はこの語をつねにプラトンの廣さと深さにおいて理解する——にもとづいてゐると考へられることができよう。然しながら中間的といふことは、あたかも中間的として、どこまでも或る曖昧さを含むであらう。人間とは曖昧な存在である。我々が人間的倫理と云つて來たものが曖昧であるのも、それ故に決して單に偶然的存在であるのでなく、寧ろ人間の存在の根本的な曖昧さ、そしてエロスの中間者の性質にもとづくのである。人間的倫理は單に人間的倫理としては曖昧たるを免れない。格率的倫理は或る自明性を擔つてゐる、然しそれはまさに格率的であつて人間的ではない。エロスはインテレストとは異つてゐる、エロスには既に客體からの主體の、主體の方向における何等かの超越もしくは深化が含まれてゐる。然しまたエロスは主體のどこまでも主體的なものに向ふ愛ではなくして、却て主體の既に客體的なものに向ふ愛である。

右の如く人間的倫理には或る根本的な曖昧さが含まれてゐるに反して、格率的倫理は何か明瞭なものであるかのやうに見える。ここでは倫理はドグマ化され、概念化されて、いくつかの徳目、従つてまたいくつかの不徳目が數へられ、明示されてゐる。この倫理は格率において類型化されてをり、人間を類型化する。このことは、いはゆる倫理的文學即ち勸善懲惡の文學の如きものにおける人間のタイプを見ても分るであらう。この種の文學においては徳目、それ故にまた不徳目に従つて、それを原理として人間のタイプが構成される。そしてこのやうにして構成されたタイプは類型的なものであるのがつねである。かやうな文學が善い意味においても悪い意味においても通俗性を有するのは、その構成の基礎となつてゐる倫理が格率的倫理であつて、このものが上に述べた意味において通俗倫理であるためである。格率的倫理はかくの如く人間を類型化するのみでなく、それは寧ろ、主體の側面から見れば、やはりまた曖昧なものである。この範疇は「ひと」であつた。「ひと

とは誰であるか。私のことでもなく、汝のことでもなく、そして私のことでもあり、汝のことでもある。そこにこの倫理の曖昧さがある。この倫理は格率において客観的、概念的な明瞭性を與へられてゐるとはいへ、その根源はベルグソンの説く如く習慣である。格率的倫理はコンヴェンショナルなものである。コンヴェンションが成立するためには、人間の生活は單に本能に委ねられることなく、知性のはたらかが加はらねばならないであらう。けれどもこのとき知性は倫理の明瞭性を規定するものでなく、却て知性は主として實用主義的なものである。習慣はインテレストにもとづき、またコンヴェンションはパトスに擔はれることによつて通用するのである。格率的倫理は家族とか國民とかいふものに關係してゐる。かかるものはゆる閉じた社會として、客観的に見ればなるほど限定されたもののやうであるが、もしそれを主體的に見るならばなほ限定されぬものを含んでゐる。それらはパトス的な結合である。例へば、民族といふものは普通に血とか地とかを基礎として考へられるが、その場合血や地は單に客観的自然的なものとしてでなく、却て意識的乃至無意識的に或る主體的自然的なもの、従つてパトス的なものとして理解されてゐるのが

つねである。

格率的倫理における「ひと」が曖昧なものであるやうに、人間的倫理における「人間」も曖昧なものである。それは英雄といふ意味でミユトス化され、神祕化されてゐる。この倫理も主體的に見ればなほ曖昧なものであつて、我々はその根柢としてエロスを見出した。エロスは如何にして限定され得るであらうか。エロスはプラトンにおいてのやうにイデアに向ふものとせられ、イデアの限定によつてエロスは限定されると考へることができる。然しイデアの限定にしても要するに對象的な限定にほかならず、そのやうな限定によつては倫理は人間的倫理としての特性を失ふばかりでなく、主體的には依然として限定されぬものを残してゐる。プラトンによればエロスはひとつのデモンである。主體的限定の根據が明かにされるのでなければ倫理は根本において限定され得るものでない。そこで對象的にイデア的なものを考へるのでなく、カントにおいてのやうに主觀的に實踐理性といふが如きものを考へたならば、如何であらうか。カントは何等のインテレストにも基づくことなき純粹な意志の倫理を確立しようとした。然し彼の説いた人格の倫理にも不十分なところ

がある。カントはなほ倫理は一般に格率的なものでなければならぬといふ偏見に囚はれ、倫理をいはゆる斷言的命令の形で現はした。斷言的命令は、「汝の意志の格率がつねに同時にまた一般的立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ。」といふ。かかる形式によつては倫理は非個人的、従つて没人格的のものとならざるを得ず、人格の意味はカントの意圖に反して否定されてしまはねばならぬであらう。カントにとつて人格とは理性的存在のことであるが、然るに理性といふものは凡ての人間において共通な、普遍的な要素であるから、それを基礎とするのみではそれぞれの人格の固有性乃至獨自性は考へらるべくもないのである。自由なる人格の結合と考へられたカントのいはゆる目的の王國の基礎付けは單なる理性に求められることができぬ。

このやうにしてイデアの限定によつても、理性の限定によつても、倫理は限定され得ないとするれば、如何に考ふべきであらうか。蓋し倫理の含む根本的な曖昧さは客觀的な限定によつては打ち勝たれ得ないものである。眞に主體的なものの方向における倫理的限定は如何に考へらるべきであらうか。ここにエロスよりも深いアガペの問題がある。アガペは

パトスのなものであるが、然しそれは同時にロゴスのなものである。ちやうど感覚といふ場合、それは一方では原初的な對象的意識を現はすと同時に、他方感覺的といふことは肉慾的といふやうに對象と最も直接に結び付いたパトスのなものを現はすのと同様である。感覺が客體的方向の極限におけるロゴスとパトスとの統一であるとすれば、アガベは主體的方向の極限におけるパトスとロゴスとの統一である。かかるアガベの限定によつて倫理は初めて眞に限定され得るやうに見える。アガベは主體に限定された私と汝との關係として成立する。エロスがその對象に融合的連續的に結合しようとするに反して、アガベは私に付いたものとして、それが汝をその内容に、對象にもつといふのではない。私と汝とは絶対に非連續的である。アガベは私の體驗といふ形式にはいるものではない。アガベは私と汝との間に生ずるのである。かくの如きアガベに至るまでは人間的倫理はどこまでも曖昧であるやうに見える。

ハイデッガーと哲學の運命

少し以前アンドレ・ジイドのソヴエートへの轉向が文壇の一話題となつた。ところが今度はマルチン・ハイデッガーのナチス入黨が報道された。この事件については既に先日東京朝日新聞において田邊元博士がその批判を書かれてゐる。それからもう一つ、——傳へられるところによると、カール・バルトは同じナチスによつて大學から追放され、抗議をたたきつけたといふことである。ジイド、ハイデッガー、バルトと云へば、ともかく現代の文學、哲學、神學の世界における立物であり、また彼等の思想のうちに或る共通なもののあることは他の場合に述べた通りであるが、それが愈々社會的に三人三様の態度をとつて現はれるやうになつたといふことは、興味深いことである。固よりそれは單に外面的な出來事とのみ見らるべきでなく、彼等三人の性格もしくは思想的傾向に含まれる内的な差異を示すものである。私はまたそこに現代思想の行方について或る暗示が與へられてゐるやうにも思ふ。

ハイデッガーの哲學とナチスの政治とは如何にして内面的に結び付き得るか。この間に答へるに困難を感じた人は、あのニイチェを媒介にして考へてみるがよい。ハイデッガーとニイチェとの間に如何に密接な關聯があるか、如何に多くのものを前者が後者から取つて來てゐるかは、二人の書物を取り出して多少詳しく讀めば誰にも氣付かれることである。ジイドとニイチェとの關係もさることながら、ニイチェとハイデッガーとの類似にはまことに顯著なものがある。ニイチェは現代の不安の思想に深い影響を及ぼした。そしてハイデッガーの哲學にもまさにそのやうな方面のあることは疑はれない。然るにニイチェは、かくの如きいはばドストイエフスキー乃至キェルケゴールの一面を有すると共に、他面において超人の傳道者であり、貴族主義者、英雄主義者であり、戰爭の或る讚美者であり、熱烈な愛國主義者であつた。我々は今やナチスの教授ハイデッガーにおいてニイチェのこの後の一面が強調されて現はれて來たものと見る事ができる。ハイデッガーの哲學者としての獨創性についてはいろいろ議論があらう。彼の哲學の専門學術的價值はともかくも、現代といふものに對する關係について云へば、彼の意義は殆ど凡てニイチェにおい

て既に盡されてゐると云つても誇張ではないと思ふ。

ハイデッガーとニイチェとの關係を全面的に取扱ふことは、他の機會に譲らねばならぬ。ここで私はただ最近到着したひとつの小冊子、即ちハイデッガーがナチスに入黨して後フライブルク大學總長に就任した際（一九三三年五月二七日）における就任演説『ドイツ大學の自己主張』の一節を取り上げて、彼とニイチェとの關係を考へてみよう。

ハイデッガーは云ふ、ドイツ大學の本質への意志は科學の本質への意志である。然るに科學の本質は——「新しい科學概念」を問題にして——單にその獨立性や無前提性を争つてゐたのではその最も内的な必然性において知られない。我々にして科學の本質を捉へようとするならば、我々は先づ次の如き決定的な問題に面接せねばならぬ、——科學は今後も我々にとつてなほ存在すべきであるか、それとも我々は科學をして速に終を遂げしむべきであるか。科學が一般に存在すべきであるといふことは、なんら絶対に必然的なことではない。然し、もし科學が存在すべきであり、且つそれが我々にとつてまた我々によつて存在すべきであるならば、如何なる條件のもとにその場合それは眞に存立し得るのであるか。

唯、我々が我々を再び我々の精神的、歴史的生存の「端初」の力のもとにおく場合においてのみである。この端初とはギリシア哲學の發現である。そこに西洋的人間は一の民族性からその言語によつて初めて存在者の全體に向つて起ち、そしてそれを存在者そのものとして問ひ且つ捉へた。凡ての科學は哲學であり、さもなければ科學でない。凡ての科學はつねに哲學のかの端初に縛り付けられてゐる。この端初からそれはその本質の力を汲み取るのである。

ここに科學の根源的なギリシア的な本質の二つの著しい性質を我々の生存のために取り戻さうと思ふ、とハイデッガーは續けて云つてゐる。ギリシア人の間ではプロメテウスが最初の哲學者であつたといふ古い傳説が行はれた。このプロメテウスをして、アイスキュロスは、知識の本質を現はすひとつの格言を語らしめた。「ところで知識は必然よりも遙かに無力なものである」と。この言葉は、事物に關するあらゆる知識はつねに何よりも運命の壓倒的な力に委ねられてをり、その前には無力であるといふことを意味する。まさしくそれ故に知識はその最高の反抗を展開し、この反抗に對し初めて存在者の隱蔽性の全き力は

現はれるのである。かやうにして恰も存在者はその測り難く動かし難き性質において開示され、知識にその眞理性を賦與する。知識の創造的な無力についてのこの格言は、ひとが「理論的」態度といふ、純粹に自分自身によつて立ちそしてその際自己を忘れた知識についての模範が彼等の間に見出されるとあまりに簡単に考へてゐるギリシア人の言葉なのである。ギリシア人にとつて「理論」(テオリア)とは何であるか。ひとはギリシア人を擔ぎ出して、理論とは純粹な觀照であり、それ自身のために行はるべきものである、と云ふ。けれどもそれは理由なきことである。なぜならギリシア人にとつては先づ「理論」はそれ自身のために行はれるのでなく、却て専ら、存在者そのものに近く且つその壓迫のもとに留まらうとする情熱において行はれるのである。然るに次にギリシア人はまさに、このやうな理論的な問を人間の活動(エネルギー)のひとつの、いな實に最高の仕方として把握し且つ實行せんがために戦つた。彼等は理論そのものを純なる實踐の最高の實現として理解しようとした。ギリシア人にとつては科學は一の「文化財」といふが如きものでなく、却て全體の民族的、國家的生存を最も内的に規定する中心であつた。このやうにして、科學とは

絶えず自己を隠す存在者の全體の眞中における間の固持である。この執拗なる行爲はそのとき運命の前における自己の無力について知る。

かくの如きが科學の端初の本質である。然しながら人間の活動の進歩は科學をも變化しなかつたのであるか。たしかに、その後のキリスト教的・神學的・世界解釋並びに近代の數學的・技術的思惟は科學を時間的及び内容的にその端初から遠ざからせた。けれどもそれによつて端初そのものは決して克服されもせず、破滅させられもしなかつた。蓋し、根源的なギリシア的科學が或る偉大なものであるとすれば、この偉大なものの端初はその最も偉大なものである筈である。端初はなほ在る。それはとつくの昔から在つたものとして我々の後に横たはるのでなく、却てそれは我々の前に立つてゐるのである。端初は最も偉大なものとして一切の來たるべきものを越えて、従つてまた我々を越えて既に先に行つてゐるのである。端初は我々の未來に立ち、我々がそれに追付いて手に收めることを我々の上に命じてゐる。我々がこの遠方からの命令に應じて、端初の偉大さを取り戻す場合にのみ、科學は我々にとつて生存の最も内的な必然となる。

ところで我々自身の生存そのものがひとつの大きな變化の前に立つてゐるとすれば、そして熱情的に神を求めた最後のドイツの哲學者ニイチェが云つたこと、即ち「神は死んだ」といふことが眞であるとすれば、存在者の眞中において今日の人間がこのやうに見棄てられてゐるといふことを眞面目に考へねばならぬとすれば、そのとき科學は如何なる情況にあるのであらうか。

そのとき存在者の前に最初ギリシア人が驚異しつつ立ち續けたといふことは、隠されたもの、不確實なるもの、言ひ換へれば問はるべきもののうちに全く覆はれることなく、曝されて在るといふことに變化する。問はそのときもはや單に知識としての答に對するところの克服し得る前階でなく、却て問そのものが知識の最高の形態となる。問はそのとき一切の事物の本質的なものを開示するその最も固有なる力を展開する。問はそのとき避け難きものに對して單純にひたすら眼を向けるやうに強制する。我々が存在者の全體の不確實性の眞中に問ひつつ覆はれることなく踏み留るといふ意味における科學の本質を欲するならば、そのときこの本質意志は我々の民族にとつてその眞の精神的世界を作るのである。

—民族の精神的世界といふのは文化の上層建築でなく、應用することのできる諸知識や諸價値のための倉庫の如きものでもなく、却てそれはその民族の生存の最も内面的な活動と最も廣き運動の力たる、その地と血に根差す諸力の最も深き維持の力である。この精神的世界のみに民族に偉大さを保證する。

これがハイデッガーの演説において哲學的に見て最も内容的な部分の要旨である。この演説は、「凡て大いなるものは危險を有する」といふ句を、プラトンのポリテイアの中から引用することをもつて結ばれてゐる。ところで、もし我々が右の如き内容の文章をニイチェ哲學の解説書中に見出したとしても、我々は多分それに殆ど不審を感じないであらう。それほどニイチェとの類似は著しい。そこに言ひ表はされてゐるところは根本においてニイチェのあの「運命の愛」の思想と相通する。運命の前に、存在するものの測り難き深さの前に人間の無力を思ふといふことは、この場合例へばあのゲーテの「あきらめ」とは全く性質を異にしてゐる。運命の愛は、ニイチェにおいてまさに「超人」の内容であり、それはまた「權力への意志」と結び付いてゐた。超人のミユトスはニイチェにおいて人間の力からとい

ふよりも、反對に、あの無の、運命の力から生れたものであつた。また超人は實踐する者であるよりも「認識する者」であり、寧ろその場合認識することが最高の實踐の意味をもつてゐる。認識の意味についてのハイデッガーの考へ方にもニイチェと共通するところがある。そしてニイチェの運命の愛の思想が彼のギリシア解釋と極めて深い關係のあることは既に屢々云はれてゐる。

ギリシアへの、あの「端初」へのつながりを求めることにおいてニイチェは全く情熱的であつたが、この點においてもハイデッガーはニイチェに追隨する者と見られよう。「悲劇の出生」その他におけるニイチェのギリシア解釋の特色は、ヴィンケルマンによつて定式化され、そしてゲーテの古典主義を方向付けたやうなギリシア解釋に對して、いはゆるディオニソスのものを強調することであつた。かかる解釋においてハイデッガーはニイチェと同じ方向をとつてゐる。運命の愛にいふ愛は、キリスト教的なアガベ——それは神と隣人とに向ふ——でもなく、プラトンのなエロス——それはイデアに、ロゴスのなものに向ふ——でもなく、却てパトスのものの、従つてまたディオニソスのものの熱情的な肯

定である。ギリシア人が人間の本質規定としたロゴスは、ハイデッガーによつて、言語學者として出發したニイチェによつてと同じく、單に言葉として解釋された。ニイチェによれば、アポロ的なのは彫刻の原理であり、ディオニソス的なのは音樂の原理である。世界において最も音樂的な國民と云はれるドイツ人が、ディオニソス的ギリシアに對して最も親和的に感じるのも偶然のことではない。

然しながら我々は同時にギリシアにおける最も輝しき藝術が彫刻であるといふことをも忘るべきではなからう。ドイツ人はよく自分達のみがギリシア文化の繼承者であるかのやうに吹聴する。けれどもギリシア人の彫刻的な明朗性と限定性を、その本性、その思维に具へてゐるのは却て、特にフランス人であらう。ギリシア人のイデア的思考の本來の直觀性はフランス的思考のうちにも最もよく生かされてゐるであらう。ギリシア人のうちには固よりパトス的なもの全く深い意識があり、それを見逃すことはできない。彼等の文化の古典的完成はかかるパトス的なものとロゴス的なものとの幸福な結合によつて生じたのであつて、それがまたゲーテにおける古典主義の内容でもある。ギリシア古典主義の最高

峯を現はすのはプラトンであるが、然るにニイチエはソクラテス以前の哲學者において哲學者の純粹なタイプを見、あの神の如きプラトンをすら單に「混合的性格」に過ぎないと考へた。彼のいふディオニソスのものとアポロ的のものとがギリシア的範圍において最高の統一に達したのは、ギリシア悲劇においてよりも、寧ろエロスに擔はれ、ミユトスを奥に含むプラトンのロゴス哲學、そのイデア説においてであつたのである。

ジイドはニイチエに影響されはしたが、然し彼のうちにはもともと古典主義への、ゲーテへの本質的な希求がある。ハイデッガーはニイチエからキエルケゴールに近づき、そしてその自然の道として、キエルケゴールに結び付くところのバルトの辨證法的神學の如き方向に進むかのやうにも見えたが、彼は今や再び逆轉してニイチエに、運命の愛と超人のミユトスを説いたニイチエに還つて行つた。尤も彼の叫びのうちに神を待つ者の聲がかすかに響いて來ないでもない。

ハイデッガーはドイツの國民主義的統一の原理を、血と地と運命とに、凡てパトス的なものに求めるやうである。客觀的原理は何も示されてゐない。ニイチエによれば、ディオ

ニソスのものは「個別化の原理」を否定し、根源的一者の統一である。「ディオニソス的なものの魔力のもとに單に人間と人間との間の結合が再び結ばれるのみでない、疎外された、敵對的な或は壓制された自然もまた再びその失はれたる子供、人間との和解の祭を祝ふのである。」(ニイチエ)。民族と云へば、普通にその基礎として血とか地とかいふものが考へられてゐるが、その場合血や地は單に客觀的自然的なものとしてでなく、却て意識的乃至無意識的に何等か主體的・自然的なものとして、従つてパトス的なものとして理解されてゐるのがつねである。民族は運命共同體として規定され得るであらう。然るに運命とはかの無であり、無の意識にほかならない。ナチスのディオニソス的舞踏は何處に向つて進まうとするのであるか。ロゴスの力を、理性の權利を回復せよ。

ハイデッガーはニイチエのうちに没した。ニイチエの徹底的な理解と、批判と、克服とは、現代哲學にとつてひとの想像するよりも遙かに重要な課題である。

スピノザに於ける人間と國家

スピノザはその政治論文において、彼の意圖は國家に關する理論を人間的本性の状態そのものから導き出すにあると述べた。かやうな人間的本性の研究を人間學と呼ぶならば、スピノザの國家論は人間學的基礎の上に立つてゐると見られることができよう。いな、寧ろスピノザは人間學的基礎の上に國家論を樹てようとした一の模範的な場合を現はしてゐる。「この科學の領域を數學の領域と同様な公平無私をもつて探究せんがために、予は人間的諸活動を笑はず、歎かず、また蔑むことなく、認識することに熱心に努めた。そこで予は愛、憎、怒、嫉妬、功名心、同情及びその他の心の激動の如き人間的諸情念をば、人間的本性の過誤としてではなく、却て恰も熱、寒、嵐、雷及びその他この種のものが空氣の本性に屬するやうに、人間的本性に屬する性質として觀察した。」と彼はこの書の序論 (*Tractatus Politicus*, I, 4.) の中で云つてゐる。即ちスピノザは特に情念 *affectus* についての科學的研究をもつて國家論の基礎と考へた。そして彼の主著倫理學において見られるやうに、情念

論は彼の人間學の一の主なる部分であつた。

この人間學の一般的性質は如何なるものであつたであらうか。我々はそれを單に心理學と解し、時に云はれる如く、スピノザは國家の諸問題に對して心理學的説明を與へたと考へてはならぬ。この人間學は先づ、デイルタイの云つたやうに、人間的本性の内容性そのものを、生の諸内容及び諸價值がそのうちにおいて表現に達する生の聯關を、研究するといふ點で、近代の心理學から區別される。然し次にこの人間學は、かかる全き内容性における人間の本性もしくは生を全存在との聯關において、就中間的存在の存在根據であるものとの關係において研究するのである。従つてこの人間學は單なる心理學でなく、寧ろ一の存在論であつた。スピノザの情念論は存在論的前提の上に立つのみでなく、それ自身根本的に存在論的に解明されてをり、かくて人間學を基礎とする彼の國家論の如きも、その存在論的前提から捉へられることによつて初めて根本的に解明され得る。それ故に彼の政治論文及び神學・政治論文の如きは當然彼の倫理學との聯關において理解さるべきものである*。それによつて初めて、例へば彼の國家論の最も重要な内容の一をなす自然法乃至

自然概念思想が、この思想の歴史において占める獨自性も把握されることが出来る。

*近くはアドルフ・メンツェルの詳細な研究 Adolf Menzel, Die Staatslehre Spinozas (Beiträge zur Geschichte der Staatslehre 1929)も、この點に關してはなほ甚だ稀薄である。スピノザは倫理學第二部の終に、「この教説は、それが如何なる仕方でも市民を統治し且つ指導すべきか、即ち彼等が奴隸的に服従するのではなく自由の動機から最善なることをなすやうに統治し且つ指導することを教へる限り、國家的共同體にとつても少なからず有用である。」と書いてゐる。彼の政治國家論が彼の主者と内的な連繫を有することはこれを見ても明瞭であつて、この點が今我々にとつて特に問題である。

かやうな人間學の基礎の上に立つてゐるスピノザの國家論は、ディルタイの語を借りて多分適切に精神科學の自然的體系として特色付けられ、かやうな體系の最も偉大なるもの一つと見做され得よう。然るにこのとき精神科學の自然的體系といふことは、單に精密自然科學の方法を精神科學の領域へ移入するといふことにとどまるのではない。ひとり兩者の方法の同一のみでなく、寧ろ何よりも對象の原理的な同一性が信ぜられたのである。

自然は二つの科學の共通の活動範圍を形作ると見られ、そしてそこから方法の共通性も考へられた。情念の起原及び性質を取扱つた倫理學第三部の序説において、スピノザは次のやうに書いてゐる、「自然はつねに同一であり、そしてその力及び活動力は到る處一にして同一である、換言すれば、凡てのものがそれに従つて生じ且つ或る形相から他の形相へ變ずるところの自然の法則及び規則は到る處つねに同一である、従つてまたあらゆる物の本性を認識する仕方は一にして同一でなければならぬ、即ち自然の一般的法則及び規則によつての認識でなければならぬ。」精神科學の對象界も總體の自然の一部分にほかならない。これはスピノザの力説した點であつて、その政治論文の中でも、人間は自然のうちにあつて「國家のうちにおける國家」imperium in imperioの如きものではないといふことを特に述べてゐる(Tr. Pol. II, 6.)。自然はスピノザの全存在論の根本概念であり、自然は存在を現はす最も包括的な名であつた。それ故に精神科學の自然的體系としての彼の國家論の全特殊性は、このやうな自然概念の全體の基本的構造の解明を通じてでなければ十分に把握され得ない。

然るにいまこの點を考慮に入れるならば、スピノザの國家論が單に經驗的 empirisch 立場に立つものでないことは言ふを俟たないであらう。彼の國家論の立場は經驗的と云はれないまでも、しばしば現實主義的 realistisch として特徴付けられてゐる。實際、彼の政治論文の序論的部分を見ると、それが決して不當でないことを思はしめる。スピノザはそこにおいて、人間をあるがままに捉へず、却て人間をかくもあれかしと彼等の希望する通りに考へる非現實的な理論家たち乃至哲學者たちを甚だ鋭い口調をもつて非難した。このやうな人々は嘗て有用な國家論を書いたためしがなく、ただユートピアを描いたに過ぎぬ。政治家たちが寧ろ勝れたものを書いてゐる、「なぜなら彼等は經驗を教師にもち、實際から掛け離れたやうな何事も教へなかつたから。」研究家たちの示した如く、スピノザのやうな思想は直接にマキヤヴェリに結び付き、その影響下に立つてゐる。即ち既にかの特異なフイレンツエ人も、ユートピア的國家を様々に考案した哲學者たちを嘲り、有效な政治論を書かうとする者は、まさにあるべき人間の生活でなく現にあるところの人間の生活に依準せねばならぬといふことを述べた。然しながら我々はスピノザをマキヤヴェリと同

じ意味における現實主義者と見ることはできない。政治論文のこの序論的部分は人々の注意した如く一方マキヤヴェリの君主論第十五章に連なりはするが、然し同時に他方倫理學第三部序説に繋がり、二つの箇所の間には多くの文字通りの一致が見出されるのである。それ故に初に云つた如く、スピノザの政治論文はどこまでも彼の倫理學との關係を離れて理解さるべきでない。彼の國家論における現實主義は、マキヤヴェリの場合の如く政治的實踐に關する現實主義を目差すのではなく、却て彼の哲學的現實主義の歸結に過ぎない。そしてこの哲學的現實主義は彼にあつて神即自然 Deus sive natura と云ふ汎神論的立場の現はれであつた。「愈々多く個物を認識すればするほど、我々は愈々多く神を認識する。」(Ethica, V, 24)とスピノザは云ふ。在るものを、我々が在るべきものと空想するところに従つて罵り、誹ひなどするのでなく、在るがままに認識するといふことが、彼のひたすらに求めたことであつた。認識は彼にとつてより高きものであり、實踐でなく觀想が彼の立場であつた。彼の國家論の現實主義にあつては究極において政治的現實主義が問題であるのでなく、却てそれはスピノザの究極的な諸前提のうちに基礎付けられてゐる非政治的現實

主義の一發現であると云はれよう。従つて我々はスピノザの現實主義的立場がマキャヴェリに類似するよりも、寧ろ種々なる意味においてヘーゲルに接近してゐると考へることが出来るであらう。

ヘーゲルは、彼のエナ時代、自然法の學問的な取扱方に就いてといふ論文において、既存の諸體系及び諸方向に對立してこの領域における彼の新理論の説明を企てた。かかる取扱方にここでは三つのものが區別された。第一は經驗的取扱方であり、第二は反省的取扱方と呼ばれ得るものであり、ヘーゲルはこれらを批判した後に、彼自身のとる第三の立場について論じた。これは即ち思辨的取扱方にほかならない。自然法の反省的取扱方とは云ふまでもなくカント・フイヒテの哲學的立場を指したのであつて、この立場をヘーゲルが却けたのは、スピノザがユートピア的考へ方を排したのに相應するとも見られなくはなからう。なぜなら當爲の思想は一の最高の意味におけるユートピアとも見做され得るからである。自然法の經驗的取扱方については、ヘーゲルは特にいはゆる自然状態に關するホッブスの學說を模範の場合として眼中においてゐた。ところで自然法思想の歴史においてホッ

ブスとスピノザとは一緒に語られるのがつねである。けれども我々は兩者の間の或る類似にも拘らず決定的な差異を見逃すことができない。ホッブスの經驗論が抽象的であつたのに比して、スピノザの立場は寧ろ現實主義的であつた。スピノザの國家論の意圖は「經驗または實踐と合致するもの」「實踐と最もよく一致するもの」を確かな、疑ふべからざる仕方で展開することであつた。然るにこの點に關してはヘーゲルも現實主義的であつたと云はれ得る。ヘーゲルは右の論文の中で、經驗的立場は、その凡ての理論的缺陷にも拘らず、經驗にオリエンテーレンするといふ大なる利益を有し、全體の直觀に生かされ、實際上の法律的實踐によつて理論の缺點を認識し、従つてそれが哲學者や形而上學者の非實際的な諸理論を輕んずるのは正當である、と述べてゐる。或はまた彼は、法律哲學綱要の序の中で書いてゐる、「哲學的著作として本書は、在るべきさまの一國家を構成すべきことから最も遠く離れてゐなければならぬ。本書のうちに存し得る教へは、國家にそれが如何にあるべきかを教へるといふことを目差し得ず、却て寧ろ倫理的宇宙たる國家が如何に認識されるべきかを教へるのである。」我々はヘーゲルのかかる態度とスピノザが特にその政治論

文の序論で明かにした態度との間に或る一致を認めずにはゐられないであらう。「ひとが哲學することを始めるとき、ひとは先づスピノザ主義者であらねばならぬ。」とヘーゲルは云つた。今この小論の目的は、如何なる點において、また如何なる程度まで、スピノザが「思辨的」、従つて辨證法的であつたかを示し、從來スピノザの國家論について行はれて來た見解に對し若干の補正を試みることにある。

二

精神科學の自然的體系にとつての根本命題は次のやうに表はされる。—— *Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.* (Eth. III, 6.) 即ち自己の存在に固執せんとする努力、いはゆる自己保存の努力 *conatus* が人間の一切の道德的生活の中心を形作つてゐる。スピノザによれば、この努力こそ各々の物の本質 *essentia* にほかならない。そして彼は人間に關してその本質とその力 *potentia* とを同一に考へた (Eth. IV, 53, Dem. 3.º 更に彼は德 *virtus* と力とを同一であると定義した (Eth. IV, Definita. 3.º)

總括して云へば、人間の本質は彼の力であり、彼の力は彼の德であり、そして彼の自己保存の努力は凡てこれらのものを現はすのである。このことはスピノザの存在論の根本思想から従つて來る。蓋し物の本質は神の様態 *modus* であり、神の本質を或る一定の仕方で見現し、然るに倫理學第一部定理三十四によれば、神の本質と力とは同一であるが故に、神の力を或る一定の仕方で見現する。法もしくは權利 *ius* についての思想も全く同じ關係にあるのである。自然的な物がそれによつて存在し且つ活動する力は神の力そのものにほかならないから、我々は自然權が何であるかを容易に理解し得る、とスピノザは云ふ。いづれの自然的な物もそれが存在及び活動に對して力を有するだけそれだけ自然權を有する、なぜなら自然的な物がそれによつて存在し且つ活動する力は絶対に自由なる神の力以外の何物でもないからである (Tr. pol. II, 3.º)。そこでスピノザにあつては力と權利とは一致する。然し單に力と權利のみでなく、力と德とも一致すると考へられた。

それ故にスピノザにおける自然法の概念が先づ何等の當爲をも意味しないことは明白である。各人は能ふ限り自己の存在を維持しようと努力し、そして各人は彼が力を有するだ

けそれだけ権利を有するのであるから、各人は、賢愚を問はず、彼が何を試み何を爲すにせよ、自然の十分な権利をもつてそれを試みまた爲すのである。自然法は何人もが欲せず何人もが爲し得ないことのほか何事をも禁じない。それは争ひ、憎み、怒り、苦痛、凡そ一の衝動が促す何物をも非難しない。單に理性のみでなく、諸々の情念も、人間の自己保存の努力と結び付いてゐる限り、自然権をもつてゐる。凡ての人間は理性に従つて生活してゐるわけではなく、欲望に動かされて活動してゐるのがつねであるから、人間の自然権は理性でなく寧ろ欲望と力によつて決定されてゐる。情念に自然権を認めるといふことは、我々の自然の法則の見地からすれば不條理であるにしても、全自然の *totius naturae* 法則の見地からすれば不條理ではない。人間的領域における一切の不調和、笑ふべきこと、不合理なこと、悪しきことも、宇宙の調和のうちに解消されるであらう。人間は全自然の一部分であり、この自然の必然性によつてのみあらゆる個體は或る一定の仕方で存在し且つ活動するやうに決定されるのである (*Tractatus theologico-politicus*, XVI)。即ちスピノザの自然法思想は宇宙的なものにオリエンテーレンしてゐる。自然権は人間から規定さ

れるのでなく、却てもと全自然の中で基礎付けられて、人間において特殊化される。従つて彼は自然権に關して、元來、人間と例へば魚の如き他の自然の個體との間に、理性的な人間と精神的に病的な人間との間に、何等の差別も認めない。あらゆる個體は如何にかして自己の有に固執せんことを努め、且つそれは自然の権利をもつてそのことを爲すのである。その権利の限界は、ただその力の限界によつて限られるだけである。このやうにして宇宙的なものにオリエンテーレンした自然法の概念がもともとの法律概念でないのは明かであらう。

かくてスピノザは人間の自然権から出發していはゆる自然状態を規定した。人間生活の自然状態から出立して自然権を規定するのでなく、その逆の仕方をとつたところに彼の自然法の取扱方が單に經驗的でないことが見られよう。その仕方は彼の國家論の特殊性を、就中ホッブスに對する關係において理解するために記憶されなければならない。人間は自然の一部分に過ぎない、けれども自然であるところの自然のこの部分は勝れた意味において自然、力でなければならぬ。蓋し人間は人間として他の凡ての動物に詭計や狡智におい

て、従つて力においてまやしてゐる(Tr. Pol. II, 14)。彼は動物よりも一層多くの力を有し、従つて一層多くの権利を有する。然るに人間はかくも狡智と詭計とに長けてゐるが故に、互にとつて最高、程度において危険である。私が最も恐れ、それに對して最も保護されねばならぬものは、私の最大の敵にほかならない。人間は普通に怒り、妬み、憎みなどの諸情念に自然的に従つてゐるのであるから、人間は自然上互に敵である。かくて人間生活の自然状態においては各人は各人に對して敵である。尤もこの場合忘るべからざることは、人間生活のかかる自然状態は人間の特定の存在、即ち動物の存在よりもより高き量の存在と共に與へられるといふことである。萬人に對する萬人の戦争を現はすこの自然状態は既に人間のより高き程度の力の表徴であり、この自然状態に相關して與へられる國家の必然性はそれ故に動物の存在よりもより高き人間の存在、力、従つて権利を現はすと考へられねばならぬ。

自然状態にあつては人間は全く「自己の権利のもとに」*sui juris* ある。然るに権利は力と一致するから、自然状態においては各人は彼が自己を他人の侵害に對して保證し得るあ

ひだ自己の権利のもとにあるに過ぎない。自然状態においては一切人は一切人に對して敵である故に、各々の個人は自分だけで他の凡ての個人に對して唯徒らに空しく自分を守り得るのみである。「かくて個人の自然権は、それが單に個人のそれでありそして彼の力によつて決定されるあひだは、ゼロに等しい。その維持の確實性が何等存しないのであるから、それは現實においてよりも寧ろ空想において存するに過ぎぬ。」(Tr. Pol. II, 15)。スピノザによれば、人間生活の自然状態は個人の自然権から従つて来る、しかも個人の自然権は自然状態においては無に等しい。ここに我々はこの自然状態の辨證法的性質を認め得るであらう。自然状態にあつてはいづれの個人も全く「自己の権利のもとに」ある。けれどもかかる個人の絶對的な自然権はヘーデル的に云へば全然「抽象的」である。それは他人によつて絶えず危くされ、現實においてはゼロである。そこでは各人が全く「自己の権利のもとに」あるといふことは全く「他人の権利のもとに」*alterius juris* あるといふことと同一である。抽象的に絶對的に自己の権利のもとにあることは絶對的に他人の権利のもとにあることと一致する。

なほ次のことがある。人間は互に敵であり、他を恐れる理由をもつてゐる。けれども我々
は我々の存在の保存のために我々以外の何物をも要することなしにやつてゆけず、我々の
外にある物と交ることなしに生きてゆくことができない。固より我々の外には我々にとつ
て有用であり、従つて求むべき種々様々な物がある。「その中で考へ得べき最も價値あるも
のは我々の本性と全然一致するところのものである。」「それだから人間にとつて人間ほど
有用なものはない。」 Homini igitur nihil homine utilis. (Eth. IV, 18, Schol.) ——か
くて人間にとつて最悪の敵である人間は、同時に人間にとつて最大の必要である。それだ
からまたあらゆる人間には孤獨に對する恐怖が生具してゐる。

既に云つたやうに、自然状態における個々の人間の自然権は全く抽象的であり、無に等
しい。「人間種族に固有なるものとしての自然権に就いては、本來ただ、人間が共同の權利
を有し、彼等と一緒に彼等の住み且つ耕し得る土地を自分のものとして要求し、自分を守
り、一切の暴力を斥けそして全體の共同の意志に従つて生活することのできる場合におい
てのみ、語られ得る。蓋しより多くの者がかかる仕方で一に結合すれば、それだけより多

く彼等は全體に權利を有することとなる。スコラ哲學者たちが人間は自然状態においては
殆ど全く自己の權利のもとにあり得ないといふ理由で人間を社會的動物 animal sociale
と呼ぼうと欲するならば、予は彼等に反對すべき何物も有しなす。(Tr. pol. II, 15.) 人間
の力は、ただ國家または社會の力としてのみ、人間の力として存する。個人の自然権は個
人のものとしては全く抽象的であつて、ただ「共同の權利」jus commune としてのみ現實
的である。國家を離れては人間の權利、力、存在は何等現實的でないのであるから、人間
は本性上社會的動物であると云はねばならぬ。國家内においては固より從來しばしば不和
や叛亂などが起りはしたが、それらと雖も皆て國家そのものを廢止してしまつたことがな
く、單にこれの形態を變化せしめたに過ぎぬ (Ibid. VI, 2.)。「人間は法的共同體の外では生
活し得ぬやうに作られてゐる」のである。

この意味における人間の存在の社會的規定から國家の存在は自然的に従つて来る。國家
は自然の外に立つのでなく、どこまでも自然的な全體である。ホッブスは云ふ、「動物にあ
つての一致は自然の業である、人間のあひだでは然し一致は人爲の業であり、諸契約の結