

げたものと假定する必要を見ないのである。さうしてこの一つの場合を除けば、ゲーテの戀愛の中にドン・ホァンの推移の疑ひをかけることは、單純な假定としても成立の餘地があり得ない。然らばゲーテの純粹にして熱意ある心と他人に對する博大な同情とを以てして、何故に彼はその戀人に苦惱を與へ、自らも生死の間を血みどろになつてすり抜けるやうな困難な途を選ばなければならなかつたか。問題はこの焦點に於いて解釋されなければならぬ。

固より彼が過去に東縛されずに新しき戀に入り得た理由としては、彼の戀愛の底に一貫して潜在せる友情的性質も亦重要な考慮に入れられなければならぬ。最後の意味に於いて欲情を禁遏しつゝ、而も猶ほその熱を失はずに成立する戀愛はおのづから、その灼熱のうちに友情的な涼しさを含んで來るであらう。ゲーテの戀愛は如何に烈しく燃える場合に於いても、濕熱によつて自他を鬱陶しくするものが少い。其處にはいつでも、娶らず嫁がざる世界の呼吸が通つてゐる。さうして彼は縱令彼女と戀愛關係を斷つにしても、その一生涯を通じて常に彼女を彼の心の友情圏外に捨て去ることをしないのである。従つて彼は過去の戀人によ

つてその心を縛られる義務を感ずることが極めて少かつた。彼の戀愛そのものの清らかさが彼の心を自由にする。彼は一人の女に戀をすると同時に、他の女に對する友情の表現に於いて束縛されるところがないと同様に、現在の戀によつて過去の戀を傷けることがないことも亦信じてゐるのである。この間の消息は一二の實例によつて一層明かにすることが出来るであらう。——ゲーテがエックツラールから歸郷して間もなく、ロツテの婚約者ケストナーはその友の戀しさに牽れてフランクフルトを訪問した。兩者の喜びは非常だつた。ゲーテはケストナーの頸に抱きついて、彼をしつかり自分の體におしつけた。ケストナーは、今にして初めて此處へ來た私の旅行が重要なものになつたことを感じた。彼等は共に市中を散歩する。さうして思ひがけず一人の女性に逢ふ。「彼女がゲーテを見るや、彼女の歡びは顔に輝き出た、彼女は突然彼の方へ駆け寄つて彼の腕の中に身を投げた、彼等は心から接吻し合つた」(ケストナーの日記、千七百七十二年九月二十一日)。かくの如くゲーテはロツテに對する戀の灼熱の中にあるながらその女友と途上に抱擁するのみならず、その光景を彼の戀人の婚約者に(いはゞ彼の競争者に)

見せて何の恥づるところもなかつたのである。又シュタイン夫人がゲーテに書を送つて、世間のうるささを避けるために相互の交際を遠慮することを求めたとき、彼はこれに答へた——「こんなにしてこの關係も、私が妹以外には他の女性に對して曾て持つたことのないやうな、最も純粹な、最も美しい、最も眞實な關係も、亦妨げられるのですか。若し私が貴女と生活を共にしていけないのなら、貴女の愛は今此處にゐぬ人達の愛と同様に（さういふものなら私には澤山あるのです）私の助けになることは極めて些細に過ぎません……」（千七百七十六年、五月二十四日）。これは過去の愛と現在の愛とが妨害し合はぬことを自明の事實と信する人でなければ書き得ぬ言葉である。戀に於いて邪氣ワシレユルグワイヒなき者、女性との關係そのものに何の後暗さをも感せぬ者のみが獨り書くことを許される言葉である。彼は此意味に於いて戀から戀に推移した。過去の愛を心に崇めつゝも、現に「生活を共にすること」を許される愛に没頭した。いはゞ彼はそのあらゆる戀人によつて一つの「永遠に女性的なるもの」に接觸して行つたのである。これは普通の意味に於いて多情な者とは全然内容を異にする一つの生活形式である。併し彼の戀愛の内容を

なすものは、固よりかういふ友情の涼しさのみではなかつた。それは征服の衝動を煽り、歸依捨身の恍惚を湧き出させる——この二つの對極的衝動の摩擦さへ既に相應の熱さを誘發すべき理由である。而もこの二つの衝動の中に含んだ戀愛そのものが、更にその集中と旋渦との力を以て、彼の熾盛を極むる自己擴張欲、世界征服欲、一切體驗欲と對極的關係に立ちつゝ、火花を發する。この方面から見れば、戀愛とは彼の心の平靜を底から攪亂して、瞬刻も彼を落付かせぬ魔の力に相違なかつた。彼の人格が成熟するに従つてそれは次第に靜かな、友情的性格の著しいものとなつて行くとはいへ、彼は最後の戀にいたるまで何等かの意味に於ける摩擦熱の苦惱を脱却することが出来なかつた。それがこの苦惱を内に包んだまゝに、宗教的に高められて行つたことは、前に引用したマリエンバートの『哀歌』が最もよく證明するであらう。況してその制御し難き動搖の深さと激しさを特徴とする青年時代に、彼が戀愛を逃れんとする衝動を感じ續けてゐたことは云ふを俟たない。従つて我々は戀愛の友情的性格によつてその頻繁な推移を説明し去るわけには行かないのである。

彼自身の作品と告白とを辿り行くとき、我々は彼がライプチヒ時代の最初から結婚を忌避する思想を持つてゐたことを發見する。それは未だ戀愛を忌避するのではない。又一方に軽く結婚しつゝ、一方に戀愛を受用しようとして二股をかけてゐるでもない。それは獨り戀愛を肯定して結婚の束縛を忌避するのである。彼の“Pygmalion”がこの間の消息を明かにする。ピグマリオンは自ら刻める石像に戀する、さうして彼女の冷き美に満足し得ず、その友の與へた女奴隷の温かな肉體を妻とする。「人はいつでも賢明だとはいへぬ」からである。「されば屢、乙女を見、彼女にキスせよ、彼女に戀するも亦妨なし、汝等をそれに馴せ、決して彼の如き愚人となるな。いざ、愛する友よ、このことを思へ、たがふことなく余に従へ——然らざればアモールは正しく汝等を罰して、汝等に一人の妻を與へむ。」これはその語調の示す如く軽い戲談に似たものであるが、この戲談の底に眞實な反省がないとは誰か云ひ得よう。彼はこの思想を背景に持ちつゝ、結婚を問題とすることなしにゲーテヒエンとの戀に踏み込んだのである。併し女の側から時としてこの問題が提出されたことは『幸福』(Das Glück)と題する詩によつても推測することが

出来る。それがゲーテの側に眞面目な反響を喚起し得たかどうかは固より疑問である。恐らく彼は確乎たる將來の計畫なしにたゞ眼前の情熱の中をよるめき徨つた。この點に於いてそれは無責任な大學戀愛ヒュームンゼンの一面を持つてゐた。併し彼はその情熱の誠實と純粹とを以てこの無責任を補ふ。それが捨てることと別れることとの豫想の上に立つ一時の戲れではなかつたことは、『まことの享樂』の中に歌はれたところによつても想見し得るであらう——それは一人を愛し一人に愛せらるゝ戀でなければならぬ、その自由は義務に縛らるゝ代りに自ら拘束を課するものでなければならぬ、この上なく美しき結婚の幸福をなすためにはたゞ僧侶の祝福の外に缺くることなき戀、死が彼女の傍から直ちに天使の歌の中に導きのぼるやうな戀、これこそまことの享樂である。併しこれほど結婚に近き幸福を心に描きながら、何故に彼はそれほど僧侶の祝福を恐れたのであるか。それには當時の彼自身にも明瞭でなかつたやうな深い根柢がなければならぬ。當時の彼はたゞこれを外的束縛の忌避として意識する。併しこの忌避によつて保持しようとする自由が如何なる運命的内容を持つてゐるかについては、當時の彼にはた

だ漠然たる豫感があるに過ぎなかつた。固よりこの豫感はその底に運命的内容を持つが故に、彼自身の意識すると否とに拘らず現前の彼の戀愛を規定する。ケーチヒェンによつて囊の中に押し込まれたと見た一夜の夢も(千七百六十七年十月十三日、ペーリッッシュ宛、情熱の唯中に於ける冷靜なる反省と戀愛超脱の願ひも(同年十一月七日、同人宛)極度のやさしさと交錯する憂鬱と不機嫌も(『戀男のむら氣』)凡てのことが彼の真正の故郷がこの少女との痴夢の間にはないことを暗示してゐたのである。戀といふものの狭さが遂に彼を彼女から逃去らせる。丁度その頃にはケーチヒェンの側にもゲーテのむら氣にひき廻される疲れが萌してゐた。さうして彼女の間もなき婚約が、自分が捨てたのではないといふ安心を彼に與へる。「貴君は永遠に愛すべき娘です、又愛すべき妻となるでせう。さうして僕は、僕はすつとゲーテでゐるでせう。といふのはどういふ意味か、貴女は御存じです。僕が自分の名前を云ふときには僕全體を意味します。さうして御存じのやうに、僕が貴女とつきあつてゐた間中、僕はたゞ貴女の一部として生きてゐたのでした(千七百七十年一月二十三日、ケーチヒェンへ)——自己を全體として生か

さんとする願ひ、戀人的一部分としてのみ生きるに堪へぬこゝろ、これがライブチヒの戀に終局を置いたのである。この別離に對する道義的批判は、ゲーテが全きゲーテとなるといふことがどれほど客觀的な重さを持つてゐるかによつて決定されなければならぬ。彼がケーチヒェンの思出に固執してその後の戀を斷念しなかつたことを、この場合について責める人はないであらう。

併し全きゲーテであるために戀人的一部分とならなければならぬ戀から抜け出して來たゲーテは、何故にその年の秋に再びフリーデリケとの戀に身を投げ入れたか。これはケーチヒェンの思出に固執する義務といふやうな、小娘らしいセンチメンタルな問題ではない。自分を全き者として育てあげようとするゲーテが嚴肅に自ら反省しなければならぬ問題が此處に提出されてゐるのである。彼は決してこの問題を考へないではなかつた。寧ろ新しい戀を避けようとする意志がこのとき以來彼の常習となつてゐたとさへ云ひ得るであらう。フリーデリケと逢ふ三月ばかり前にその一女友に宛てた手紙が當時の彼の心境を物語る

……軽い自由な心を持つてゐることは何といふ幸福だらう。勇氣は私達を驅りたてて困難と危険とに向はせる。併し偉大な歡喜はたゞ大なる勞苦を以て獲得されるのです。さうして僕が戀に反對する最大の理由は恐らく此處にある。人は云ふ戀は勇敢にすると。とんでもないことだ。私達の心が軟かになるとすぐにそれは弱くなる。それがまるで温かに胸の中に鼓動するとき咽喉が紐絞めにされるやうな氣がするとき、人が眼から出る涙を抑へようと努めるとき、さうして涙が流れるあひだ理解し難い嬉しさ一杯で坐つてゐるとき！——おゝそのとき私達は花の鎖で縛りあげられるほど弱いのだ。それは花の鎖が魔法の力で強くなつたからではない、私達がそれを斷ちきつてしまふことを恐れて慄へるからだ……

固よりその少女を失ふ危険に陥るときには、戀する男は勇敢になる。併しそれはもう戀ではない、それは嫉妬です。戀といふときに僕が意味するのはあの搖られる感じ (wiegende Empfindung) です、私達の心臓はその中に浮び漂ふ、一つの刺戟が無頓着な日常の道からそれを脱出させるときに、それは永久に一つの場

所にあつてあつちへ行つたりこつちへ來たり動いてゐる。私達は搖木馬に乗つた子供のやうにいつも動いてゐて、働いてゐて、而も決してその場所から動き出さない。これこそ戀する男の最も眞實な姿です……

僕は一人の親友を知つてゐる、かれの少女は食事のときその戀人の足を自分の足臺にすることを、ちよい／＼と道樂にしてゐた。或る晩彼は彼女がその氣にならぬ前に立上らうとした、彼女は自分の足で彼の足を押へつけた、かういふ媚によつて彼をとめて置かうといふわけだつた。不幸にも彼女の踵が彼の拇指の上に當つてゐた、彼は多くの痛さを堪へなければならなかつた。併し彼は好意を見せられるいふことの價値を知り過ぎてゐたので、その足をひつましはしなかつた。

自由にして輕やかな心、敢て困難と危険の中に飛び込んで行く勇氣——かういふ氣分を必要とするために彼は兒女の戀愛を忌避しようとする。さうして此處に無造作に云はれてゐる「困難と危険」とが彼の全人的成長の途に於いてどれほど巨大なものとして彼を待受けてゐたかを考へるとき、私達は十分の理由を以てそ

の警戒に同情することが出来る。然るに彼は何故に幾度も自ら警戒するところを自ら破らなければならなかつたか。

それは彼の全人的成長に對して、それ／＼の時期にそれ／＼の戀愛の段階を苦みつゝ突抜けて行くことが必然であつたからである。運命的必然であつたからである。此處に藝術家(特に詩人)の深刻な悲劇がある。その高峻な使命を果すためにこれと交錯するあらゆる欲情と執着とを犠牲にすることは、すべての偉人に共通する生活型式であるが、宗教家や哲學者にとつては、難然たる欲情を捨てることは固より、戀愛をその生の伴奏の地位に貶して安定させることさへ、直ちに彼の中心使命に對する集中を意味して、その捨離が彼の事業そのものの空虚若しくは貧しさとなつて反射して來るやうなことは先づ／＼ないと云つてよいであらう。併し戀愛や欲情の世界をその材料とする藝術の場合にはさういふわけに行かぬ。彼が徹底的にこれを捨離するとき、それは彼の世界の貧弱と彼の動機の不充實と彼の血液の稀薄として報いて來なければならぬ。従つて一度捨てたものの中に歸つて來ることは彼の使命の一部分に屬しなければならぬ。寧ろかういふ使命

として反省する前に、本來彼が戀愛や欲情の世界に特殊に深刻な關心を持つ者として生れて來たことが彼の藝術家的素質を形成するのである。而も一方、かういふ材料世界の一隅に耽溺することは、ゲーテが身に沁みて感じたやうに、その全人的向上と藝術的成長とに足枷を置くことである。戀愛によつて萎縮若しくは破滅してしまつた藝術家の夥しさは我々に痛切にこのことを警告する。一つの體驗に没入しなければ彼の進歩は遂げ得られない。一つの體驗に没入すれば彼の成長はおしまひである。故に藝術家的成長の途上にある者は、個々の體驗に没入しては突き抜け、没入しては突き抜け、一歩々々、より廣濶なる世界を開拓して行くより外に途がないのである。それが晩年のゲーテの認め得た所謂「世界の呼吸」のやうに、調和せる週期若くは圓滿なる補足を以て行はれる者は幸ひである。事實としてこの呼吸に従ひながら、意識の立場としてこれを支配し得なかつた青年ゲーテは、よろほひ／＼この途を苦み行かなければならなかつた。突き抜けたつもりのところを新しい戀が待受けてゐて、不用意な彼の足をすくふのである。彼は意志に於いてこれに反抗する。私が此處に理論化したやうに、これも亦自分の成

長にとつて必要なのだといふやうなことは、當時の彼が知らうともせぬ所であつた。況してこれを成長のため、一つの實驗と意識するやうな下司根性は、最も彼とは縁の遠いものであつた。彼は單純に、純粹に、彼の眼前に出現した「肉體も美しく魂も美しき少女」に對して眼くるめくことを感ずる。彼の心臓はその胸腔の中で、まるで温かに鼓動し始める。彼の眼からは抑へようとしても抑へ得ぬ涙が、おのづから流れ出して、それが流れるとき、彼の心は、理解し難き嬉しさで一杯になる。かくて一朝彼は「揺られる感じ」の海上に漂つてゐる自分自身を發見して自ら驚くのである。それは計畫を絶し、意識を絶し、彼自身の意志にも拘らず進み出づるが故に美しく、純真である。彼はその美しきものに牽かれて、牽かれるまゝに流れて行くより外に施すべき術を知らない。それは彼を牽く力の背後に運命的必然があるからである。彼の成熟を豫定する宇宙的ダイモンが隠されてゐるからである。約言すれば、彼が人生の形成者として生れて來たからである。——こんなにして彼の戀は、ケーチヒェンからフリーデリケに移動した。中間に斷念と警戒の時期を挟んで、絶對に計畫と意志とをまじへず、に推移した。而もこの推移は、ゲーテの

生の律動によつて再び破滅すべき運命を豫め孕みつゝ、行はれたのである。

ゲーテの戀愛が彼自身の意志をも超越して自然現象の如く、不可抗に生れて來るに反して、彼の戀愛の終局は、眞劍な緊張せる、齒を喰ひしはつた意志の決斷によつて、ほとんど暴力的に斷行される。彼がその戀人と別れるとは、彼女に對する愛が消滅したといふ意味ではないのである。戀愛はゲーテといふ鎗矢を天に向つて射放つ弓弦である。これによつて彼の生活感情は高まり、自然感情は溢れ出で、彼の中に假睡せる諸の能力は覺醒する。併し箭は弓弦に獅嚙みついてゐる間天に向つて飛んで行くわけに行かない。高まれるもの、溢れ出でたるもの、新しく覺醒せるものは、それ自身の發展と形成とを遂行せんとして、弓弦に膠着することの狭苦しさを痛感し始める。彼は憂鬱になる、いら／＼する。幸福の頂點に於いて運命に附加せられる「附加物」(Zugabo) が千七百七十一年六月、ザルツマン宛書翰彼の心を重くするのである。それはフリーデリケとの關係を疑ふエンゲルが彼の野卑なる心の自己告白として推察するやうに、彼女の胎内に宿る小さい者の姿を藉りるまでもなく、メルジーネの指輪としてこの巨人を壓迫するのである。か

くてこの心温かなる箭は、その弓弦となれるものに回顧して心牽かれつゝ、寥廓たる空間を寂しく勇ましく天に向つて飛んで行かなければならぬ。自己教養の意志が、戀愛の温かな、柔かな、ぬく／＼とした巢から彼を脱け出させる。それは一切を征服してこれを自己の手足に化してしまはなければやまぬ程の、強烈な、嚴肅な、眞剣な本能として彼の生活の底を貫流する。さうしてこの意志の無限の行程に於ける一段階として、可憐な戀愛は生爪をはがすやうな諦念エントザイグングを要求されるのである。この犠牲を鐵床として灼熱せる教養の意志は鍛へ上げられなければならなかつたのである。「僕の前進の歩調ニクスは非常な強さだ、僕は殆んど自分を制御して息をついたり過去をふりかへつたりさせることが出来ないほどだ」千七百七十一年十一月二十八日、ザルツマン宛書翰。——我々は可憐なフリーデリケの戀の運命を思ふとき、これに對極として働きかけた制作衝動の漲溢がどれほどであつたかを考へなければならぬ。暴風雨の中を衝いて徒歩しながら殆んど譚語のやうに精靈に呼びかけた『漂遊者のあらしの歌』(Wanderers Sturmlied)の作者がゼーゼンハイムに咲いた優しい野の花の前に久しく佇立し得なかつたことは、單純に道學

的に批判し去らるべき問題ではないのである。

而もゲーテは鮮血の滴りやまぬ彼自身の心臓を、第一にこの悲劇の祭壇に供へる。彼の心臓は妻子の温き床を離れて再び荒海の上に乗れ出す航海者の哀愁と、彼が心ならずも犠牲にした戀人の深き痛手を思ひやる苦みと、この二つのものによつてうづいた。フリーデリケの可憐が彼自身の偉大に釣合はぬことを、咄くやうな高慢は全然彼の心に萌さなかつた。彼は他の場合と同様に責任を一身に引受ける。思ふに、ゲーテがその戀愛の破綻について對手を非難して自己を辯護するやうな言葉を發したことは、恐らく彼の一生を通じて一度もないであらう。併しそれにも拘らず——その戀人に對するやさしい氣高い思ひ遣りにも拘らず、彼は彼女に對する彼の義務として、自己教養の意志を戀愛のために犠牲にすることは出来なかつた。戀愛に躊躇することを彼の最上の信實とすることは出来なかつた。所謂ゲーテの「利己主義」はこの意味に於いてのみ云ふことが出来るであらう。——こんなにして彼はフリーデリケにも別れた。彼はこれによつて人を捨て、いとは何事を意味するかを一生のうちに初めて、さうして恐らく最後に、體驗し

た。而も彼にあつては、人を捨てることを體驗するとは、捨てられた女の心を底から理解することを意味する。このとき以後、彼は永久に棄婦の運命をフリーデリケへの愛によつて解釋した。「ゲッツ」及び「クラギーゴ」のマリア、「ファウスト」のグレーチヒェン、その他猶多くの可憐なる女性を、フリーデリケへの懺悔の心を以て彼は描いた。さうして彼が彼女に對する「罪」を一生その心中に負ひ續けたことは、自敘傳の作者がこの部分を口授するときに老眼に涙を浮べたといふのでも想見することが出来るであらう。併しゲーテ自身の氣高き自責とは別に、我々は我々として問はなければならぬ——それは實際「罪」であつたか。戀愛の成立を既定の事實として見れば、彼がこれを脱け出でたのは、出家する者がその妻子を捨てるにも等しき悲しき道念である。この罪の根柢は彼の道念にある。彼の存在そのものに特殊の使命を負はされてゐるところにある。それはショーペンハウアーの所謂 *Schuld des Daseins* (存在の罪業)として初めて成立するであらう。又この終局を豫想し得ずに戀愛に踏入つたことを罪とすれば、それは全智ならぬ者の愚かさの罪、不可抗力に抵抗し得ぬ人間の弱さの罪、潑刺たる者の自己を殺し得ぬ生命

の罪である。これも亦脱れ難き「存在の罪業」の一種として、我々はたゞ度んでその悲しさの前に沈黙しなければならぬ。

フリーデリケとの別離の後、戀愛に對する警戒が益、その度を増すのは自然の勢である。それにも拘らずその後一年を経ずしてロツテへの戀が又彼を捕へた。而して彼は前とは異なる意味に於いてこれを斷念した。この場合彼に斷念を促したものは、戀愛の幸福の眞唯中に於ける「贈物の指輪」ではなかつた。小人の世界に同化し盡さんとする刹那に感ずる何ともいへぬ憂鬱ではなかつた。この贈物が捧げられるに先だつて、從來多く問題に上らなかつた新しい力が嚴然として彼に退却を命じたのである。その力こそ「社會」であつた。この場合には彼の自己擴張に限界を置くものとしての社會であつた。さうして彼の中には又新しい對極性が呼び醒される。丁度その頃は、漸く一人前の大人になつた彼にとつて、それだけでなくも社會が問題になる時期だつた。彼は積極的に働きかゝるべき活動範圍を切要とする。併し彼の屬する市民社會は彼にとつては狹隘に過ぎた。彼は遣り場のない力の充溢に悩まされて結局これを自分自身の中に——彼自身の制作

に——あばれ廻らせるより外に途がないことを嘆いてゐた。丁度そこに親友の許嫁に對する戀愛が出現する。彼の内に渦巻く力はせめて此處にその流出の口を發見することを望んだ。然るに社會は彼にふさはしき活動範圍を與へぬだけではなくて、その嚴然たる慣習によつて正にこの點に於いて彼の溢れ出でる情熱をせきとめようとするのである。社會の閉塞的勢力がロツテに對する戀愛を焦點として痛切に深刻に身に迫りつゝあることを彼は感ずる。他の場合に於いては彼はこの狹隘なる社會に反抗して個性の自由を主張することも出来たであらう。併し少くともこの場合には決然として社會的桎梏に挑戦することが出来なかつた。彼はこの社會的制限を是認して自らこれに服従せざるを得なかつた。それは結婚の神聖は——それが望ましいと否とに拘らず——彼が終生を通じて尊重した道德であるからである。而もこの三角關係の殆んど理想的な美しさが彼をして益手も足も出ぬ位置に立たしめた。婚約者ケストナーはゲーテの天才を認めて一貫してこれを敬愛し、場合によつては自ら退いてロツテを彼に讓ることを考へるほど公正寛大な態度を以てゲーテの情熱に對する。ロツテは厚くゲー

テを敬愛するが一旦許した心を變更するほどケストナーに對して薄情ではない。さうしてゲーテも亦この婚約の神聖を尊重して、敢てこれを犯すことを自ら許さない。三者の領域は明瞭に區劃されてゐる。ゲーテは社會的制限をそのままに自己の良心としてこれをその情熱に對置しなければならぬ。この對立の結果として彼の情熱はそれが沸騰すればするほど、自らの咽を締めなければならぬ位置に立たされる。かくて青年ゲーテの情炎は前後に比類なき烈しさを以て内に鬱積し、己れ自らの胸を蝕んだ。彼はこのときほど人生の狭さをキリ／＼と痛く感じたことはないであらう。自殺の誘惑がロツテ體驗の直後に最も多かつたのも亦當然と云はなければならぬ。この戀愛は彼に天才時代の反抗的態度以外、社會と規則正しき活動的關係を持つことが如何に必要であるかを教へた。同時にそれは、青年時代の感情耽溺（グロウニヒルムゼリヒカイト）の立場を超越せぬ限り、彼は鬱積して爆破するの外なきことを感じさせた。この二つの點を併せて、ロツテ體驗はワイマールの要求の中に隠してゐるのである。

併し愈々ワイマールに行く前に彼はもう一つの戀を経過しなければならなかつ

た。それは運命が彼が愈、青年期の戀愛を卒業する前に、從來の諸の戀愛の中に含まれてゐた問題を綜合して最大の震幅を描いてこれをもう一度彼に體驗させることを欲するかのやうである。リライはフランクフルトの富商の娘として、彼女が望むと望まぬとに拘らず、彼女の戀人、彼女の婚約者を社交界の渦巻の中に捲き込まなければならなかつた。社會は再び望ましからぬ姿に於いてゲーテの前に現れた。彼は、金笹縁をつけた上着を着て、彼女を取巻く多くの男のうち、その姿を交へた。併し彼の頭の中には多くの偉大な計畫が益、群り湧いて來てゐた。『ゲッツ』や『エルテル』はたゞほんの一端に過ぎなかつた。彼は、二月の風に既に春を豫感し、常に自己の中に生き、努め、働く者であつた。千七百七十五年二月十三日、アウグステ・ツー・シュトルベルク宛。後のゲーテが前の「謝肉祭のゲーテ」に反逆する。而も彼はリライへの戀のために、心ならずも人生の謝肉祭にひきずり廻されて、その空湧する制作衝動に没頭するを得ないのである。かくて其處には嘗て知らなかつた大きな混亂が捲き起された。

併しこの意味に於ける社會の問題は、ロツテの場合ほど本質的ではない。それ

はたゞ彼の仕事と矛盾してこれを妨げる戀愛の相を一層際立たせるに過ぎなかつたであらう。その本質からいへば、リライとの戀はフリーデリケとの關係を繼續して更に前進させたものと見らるべきである。彼はこの戀に身を委ねるに先だつて、これまでないほどの意志を以てこれと争つた。逃れんとする努力はリライを前にして幾度か試みられた（“Neue Liebe, neues Leben”）。併しそれが凡て無効に終つて、^{ワンキエーグーテ}彼女に牽引さるゝや、彼はその作家の孤獨の愛から離れて、冠燈や枝燈の照り輝く間にリライの後を追つた。生活の矛盾が深まると共にその戀も亦熱度を高める。結婚嫌ひのゲーテもこの度は正式に婚約を結ぶところまで深入りした。さうしてこの婚約によつて空虚な社交上の儀禮が益、彼の上ののしかゝつて來るのである。彼は嘗てはエルザスの野に、エツトラールの丘と溪とに語り得た戀を、今は多くの淺薄な男女の雜揉する間に囁かなければならぬ。彼は『リライの遊園』(Lilys Park)に於ける熊であることを感ずる。さうしてこの關係を猶持續することが出来るかどうかを自ら試すために、強ひて彼女を離れてスキスにのがれる。併し遠ざかれれば遠ざかるほど戀しさが増した。サン・ゴット

ハルトの巔より南望した伊太利の空も彼を彼女からひき離すことが出来なかつた。さうして彼は再びリライの許に牽き戻される。併し歸つて見れば彼は依然として囚へられた熊の憂鬱を感じなければならなかつた。従來の戀人中最も教養のある才女も猶彼を戀の狭さの意識から解放することが出来なかつた。彼は絶望して遂に婚約の指輪の魔囀から逃亡する。さうして猶リライにひかれる心に乗せてハイデルベルクへ——其處から又ワイマールへ、運命の車の導き行くに任せた。彼がリライとの間に経験したのも亦従前のやうに、痙攣的な緊張千七百七十五年九月十九日、アウグステヘリライとの最後の數日を報告する書の不安と焦燥とである。同じ手紙の中に、彼は祈るやうに言葉を續ける——「世界に對する私の眼光をもつと晴朗にし、人間との交りをもつと安固に確實に廣濶にし、而も私の内奥を常に永遠にたゞ聖なる愛に捧げて、その愛を純潔の精神によつて夾雜物より洗ひ去り、最後にこれを精金の如く純粹にする」道はないかと。彼はこの祈りを携へてワイマールに行き、さうして其處でフォン・シュタイン夫人に逢ふのである。従來のやうな動搖の途を繰返して居れば、自分は結局破滅の外なきことを

彼は考へたであらう。

五

こんなにしてゲータの青年時代には暴風雨が連續して荒れ狂つた。一つが通過すれば間もなく他の低氣壓が天の一方に現れた。固よりこの暴風雨はいつもこの世ならぬ新しき花の匂ひを伴つて來た。併し彼はその後には、いつでもその愛養せる幸福の花園が荒されて倒れ伏してゐるのを見なければならなかつたのである。或る時には彼自身の心臓から血の滴る音が聞えた。或る時には鬱積せるものが彼を爆破するか絞殺するか、背戸際に彼は追ひ込まれた。又或る時には罪なき少女の心臓が破れて彼の脚下に横つてゐるのを見て心痛んだ。人は自分と自分の愛する者との破滅を希望することは出来ない。生活の静けさ (Stille) を獲得することが彼の全身をあげた憧憬の對象となるのは洵に當然である。これがワイマール初期に於ける教養の努力の中心に立つた。或る人は無限に擴大することを求めてやまなかつた青年期のゲータが茲にその生活の舵を此の方向

に向けかへたことを、邪路として痛惜しようとする。しかしそれはたゞゲーテを偉大にして興味ある觀物として樂まうとする第三者の水臭い量見に過ぎないであらう。ゲーテのやうに荒狂ふ内生の渦卷の間を漕ぎ悩んだものでなければ、彼の轉向の痛切な必然性を洞察することはむづかしい。我々は先づ自分にそれほどの體驗があるかないかを反省して、若しなければ無理な註文をつける代りに沈黙すべきである。さうして彼に對する眞正の理解に近づくやうに努力すべきである。

それならば彼の戀愛生活に於ける連續せる暴風の颱風眼となれるものは何であつたか。それは要約して二つの魂の對立であつたと云ひ得るであらう。固よりこの對立の組合せは單一であることを要しない。私が場所に應じて試みて來たやうに、それは色々の組合せに於いて様々に成立し得る。併しそのうちの最も重要なものが正に『ファウスト』の中に描かれた對立であることを私は信ずる。彼は第一の魂をよく知つてゐた。小さく清く世界の一角に安住する者に對するやさしい愛と尊敬とは、彼を民衆や少年少女の味方にした。さうして彼が第二の

魂の太空を吹き荒るゝ暴力を自分の胸に感ずれば感ずるほど、かういつた地に着く力に對する愛着が増加しなければならぬ。彼がフリーデリケやロッテに對する戀愛にはこの意味のなつかしさも亦まじつてゐるのである。況して彼の戀愛は凡そ前人未知の特殊な香氣に充ち幾多の好風景を藏してゐる世界である。彼がその中に安住の地を發見して生を此處に託しようとするのは、當然過ぎるほど當然な祈願である。彼の一つの魂はこの境涯に獅嚙みついて其處に別離の嵐の吹き込まぬ幸福を味ひすゝらうとする。而もそれは單に彼と戀人との關係を勻やかにするのみならず、更に全自然をもその高められた鼓動を共にさせるとすれば、其處には殆んど如何なる破綻の餘地もないやうにさへ見えるであらう。併しその實、この宇宙的瀾漫の中に既にもう一つの魂が隠されてゐるのである。戀はその生の擴大に點火する。併し擴大せる生が全體として自己を開展しようとするとき、戀と戀人とはその一部分の位置に下つて來なければならぬ。ゲーテの戀愛の小宇宙性が此の際却つてこの位置の轉換を妨害する。戀と戀人とを生活の一部分として取扱ふこと——凡庸人にとつては殆んど自明なこのことが、青年ゲ

ゲーテにとつては正に最も困難なことであつた。此處に於いて全體としての資格を争ふ最も慘憺たる戦ひが、この二つの魂の間に開始されなければならぬ。第二の魂は強ひて彼を拉して遠きもの、廣きもの、遙けきものの方へ驅け出さうとする。さうしてそれが結局向上の意志と結合するがゆゑに、それは戀愛の幸福を蹂躪する無慘なる戦車として彼の生涯を疾驅する。而もそれはまた温かなる戀愛の床を荒し、盛んに燃え立つ情熱の火を踏み消すものとして、其處には烈しき憂鬱や焦燥や唐突なる氣分の浮沈を生ぜざるを得ないのである。この二つの魂の間の瘡癩的緊張を媒介して、これを相互に調和し補足し合ふものとする道はないか。この矛盾と對立とを何かの意味に於いて一つにする道はないか。今やこの問題が彼の生活の中心に立つものとならなければならぬ。それは彼の生活と戀愛との全面に互つて中心の問題である。暴風雨の中に精靈を呼べる「天才」は、今やその壯大な生の建築に日夜静かなる勞苦を捧げ得るものとならんことを冀ふ。生の形成の熱望が如何に彼を勤勉にしてゐたかは、次の有名な一節によつても想見するに餘りあるであらう――

……僕の存在のピラミッド(その基礎は僕に與へられ置かれてゐるのだ)を可能な限り高く空中に聳えさせようとするこの願望は、他の一切のものに卓越して、殆んど一瞬間も忘れることを許さうとしない。僕は愚圖々々しては居られない。僕はもう大分年をとつてゐる、恐らく運命が途上で僕を折つて、パピロンの塔が尖頂なしに未完成に終るかも知れないのだ。少くとも人は云はなければならぬ、それは大膽に設計せられたと。さうして僕が生きてゐたら、神の意志でさへあれば、力を頂上に届かして見せよう(千七百八十年九月二十日頃、ラヴターへ)。

教養の意志は此處に最も純粹な表現に達する。問題は今やその能力の開展でもなく、體驗と世界との藝術的形成でもなく、もつとその底にある彼自身の形成である、生そのものの形成である。二つの魂の關係の緊張とこれに伴ふ苦惱とは從來の問題をこの深みに導いて、その暴風の生活にこの深みに於いて澄むことを教へた。彼の能力の開展も藝術的形成も此處にその基礎を得て來なければならぬ。

さうして彼の戀愛も亦この轉向と歩調を共にする。戀は彼の内生に對する點火器としてこの生の形成の努力を爆破するものであつてはならない。それは生の全體と共に靜かに澄み行くもの、この淨化の行程を彼と共にしつゝ成長するもの、寧ろこの行程に於いて彼を導き得るものでなければならぬ。今や彼にとつて必要な戀人は一つの成熟せる人格である。彼の教養の方向と同一線上にあつて彼の進歩に伴ひ若しくは先だち得る者である。シュタイン夫人が實際その資格を具へてゐたかどうかについては多くの問題がある。併しワイマール初期のグレートに對して彼女がさういふ役目を勤めたことは、何人も疑はないであらう。

かくて我々の問題はワイマール時代に移行する。この論文は茲に終結しなければならぬ。(七年三月―七月)

世界思潮の意味

一、序

今私の前に置かれてゐる課題は「世界思潮」である。私は本講座の體系の中にあつて、私の課題を如何に解くべきであらうか。其處には「西洋思潮」と「東洋思潮」とがそれ／＼獨立に取扱はれてゐるだけではなくて、此等の兩思潮が更に細分されて、老樹の年の輪のやうに重り合つて反復分説されてゐるのに、私は更に此等の全體を包括する大きな從つて必然的により大まかな輪を描いて、實質的に世界思潮の動きを敘述すべきであらうか。暫く私自身の能力を問題外に置くにしても、この方法は結局各部分に於ける敘述をより不十分に繰返すのみで、たゞ各分擔者の所説が相互に矛盾する點に於いて、獨自の判斷を下すところに存在の意義を持ち得るのみであらう。併し歴史の素人であり、人文的教養の貧弱な私が、ヘーゲルやデイルタイのやうな碩學にして僅かに企て得るやうなこの「獨自の判斷」を下さうとするのは、固より甚しく潜越である。故に私は先づ世界思潮の實質的敘述を斷念

しなければならぬ。

然らば私は茲で所謂東西思潮の比較を試み、これを背景にして太古に於ける兩思潮分流の源泉に遡り、若くは近代及び現代に於ける兩思潮渾融の趨勢を追跡すべきであらうか。この取扱ひ方は、所謂東洋思潮西洋思潮の對比によつて世界思潮が構成されてゐることと、その交互影響によつて世界史全體の本流が出来上つてゐることを假定してゐる。併しこの假定は先づ證明さるゝことを要する複雑な問題である。埃及、古代バビロニア、波斯、猶太、アラビア等の文化は東西の孰れに所屬せしむべきであるか。所謂東洋思潮の中、印度思潮と支那思潮とは如何なる程度まで渾融の實をあげてゐるか。假に中世以後の日本に於けるが如き形態に於いて兩者の融合が行はれたと假定しても、それはそれだけの本土に於ける獨立せる歴史的發展にあらはれた著しい對照を抹殺するに足るほどの有力な事實と見ることが出来るか。東洋思潮に比較すれば、西洋思潮はもつと簡單に一系に約することが出来るにはちがひないが、其處でも希臘系統の思潮に對して猶太的要素の流入が著しい發展線の屈曲を誘ひ出し、ラティン系に對してゲルマニの民族

性が目に見ゆる對照を示してゐるといふやうな事實がある。故に世界思潮の構成を分析するとき、吾々は東西思潮といふやうな漠然たるものの外に、もつと多數の單位をたてて、その間に於ける國際的、若くは民族相互的交渉を追跡し、その間に於ける幾段かの概括(一)詳しくは類型化を経て、始めて東西思潮といふ言葉を、歴史的に用ゐるを得べき概念に鑄造することが出来るであらう。さうしてこの課題は再び吾々を世界思潮の實質的敘述に導く。而もこの場合には更にその基礎工事として、世界史そのものの事實的構成と經過とを明かにするといふ必要さへ伴つて來るであらう。故にこの立場から「世界思潮」を説くことも亦私の企及し得べき範圍を越えてゐるのである。

かう考へて來れば、結局私が茲で僅かに試み得ることは、「世界思潮とは何ぞ」といふ問題に一般的解答を與へることのみである。本講座の各章各節を通讀して、世界思潮の複雑なる發展事實に對するのみならず、又各學者の把握法の多種多様なに對して茫然として自失するとき、讀者の頭には世界思潮とは何ぞといふ疑問が湧いて來るであらう。この疑問に徹底的な解答を與へることも亦私の任では

ないが、少くとも一つの解答を與へて、讀者の思索を刺戟することは私にも出来る、と信ずる。此意味に於いて私の本稿は、思潮講座の謙遜な跋である。私は歴史家として偉大な業績を残した先輩や、歴史に對する思索に於いて傾聴すべき説を立てた哲學者達の指導によつて、私自身の世界思潮觀を構成することを試みる。この構成に直接間接に影響したものととして、カント、ヘルダー、ヘーゲル、マルクス等の古典的哲學者や、エツアルト・マイアー、ランブレヒト等の史家の名をあげるのは重苦しきに過ぎるが、ディルタイの名を省略することはどうしても許されないのであらう。彼の『精神科學に於ける歴史世界の構成』(Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften) は本稿の指導者となつたものである。彼の精神科學の概念は、これを美學倫理學の如き文化體系の學に適用するとき、その相對主義への傾向に於いて最後の穿鑿の餘地を——從つて再び何等かの意味に於ける先驗哲學への復歸の道を試すべき必要を——残してゐると思はれるが、問題^(三)を歴史生活の把握に限るとき、其處には極めて多くの正しい視點が與へられてゐる。故に私が歴史に關する思索の出發點に於いてディルタイの影響の下に立つことは、決して無意義ではないであらう。

(一) 固より世界思潮を東西思潮の事實的交渉と解することは、この先にも困難な問題を持つてゐる。この交渉の事實は太古以來濃淡色々の程度に於いて存在したには違ひないが、概括して云へばそれは全體として一つの大きな潮流を形成するほど親密な交互作用を、今日に至つても猶實現してゐないのである。故にこの立場から云へば、世界思潮とは未だ歴史的事實として存在せぬもの、たゞ將來成立すべきものに對する分散せる準備として痕跡を指摘し得るものに過ぎなくなるであらう。此點に就いては猶後に云ふところがある。

(二) ディルタイの歴史の相對主義に就いては、彼の思想の內面的發展の跡に照して、傳記的學說的に解明すべき問題が残つてゐると思ふ。彼の出發點は明かに心理學を精神科學の基礎とするに傾いてゐたが、彼の思想の發展につれて、精神科學の獨立せる基礎付けが益々重く見られるやうになつて來た。この間の消息は、例へば『詩人の想像力』(Die Einbildungskraft des Dichters, 1887) と前掲『精神科學に於ける歴史世界の構成』(一九一〇年)とを比較することによつても明かであるであらう。全集第七卷(一九二七年)に對する Groethuyzen の序文が簡単にその推移を物語つてゐる。さうしてこれは一面に、人性論的普遍妥當性の概念の相對化とも見らるべきであるが、一面に普遍妥當的價値の問題が最後まで哲學者としての彼に残つてゐたことは、『歴史世界の構成』續稿の最後のプランの中から嘆き出し得ぬこともないやうに思ふ。兎に角私は、生に近き時間的過程に就いて、これに妥當なる超時間的精神科學的概念の構成の途を求むる點に於いて、例へば若き Ouyarz の大膽なる同時に或る意味に於いては幼稚なる試論『精神科學としての文學史』(Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft, 1906) のやうな傾向に同情を持

つ。従つてディルタイの思想の超越と徹底とを唯物史觀に見ようとする考へ方とは正反對の方向に行かうとするものである。

二、歴史的認識

歴史とは何であるか。もつと詳しく云へば歴史學とは何であるか。この問題に對していきなり吾々の答案を投げ出す前に、從來歴史として通用して來たものの性質を概観して、その類別を試みて置くのが恐らく此場合の目的にふさはしいであらう。ベルンハイムはその『歴史學入門』(Bernheim: Einleitung in die Geschichtswissenschaft, 1920)の中でこれを三つに分類する。一、物語的歴史 (Erzählende Geschichte)。二、教訓的(實用的)歴史 (Lehrhafte, Pragmatische Geschichte)。三、發展的(發生的)歴史 (Entwickelnde, genetische Geschichte)。この三つは同時に史的敘述ダイレクティブそのものの發展階段を示すものであるが、吾々はこれを一つの平面に投影して並立して存在し得る歴史家の三つの態度として考察する。現代に於いてもこの三つの態度の對立は存在してゐるからである。この三大別によつて史的敘述の重要な種類は悉く網羅されてゐるか。この三大別を保持しようとするとき、それらの種類の内部に

於いて、如何なる趣異と對立とに注意すべきであるか。それは次の考察の間におのづから明かになつて來るであらう。

一、物語的歴史　これは「その事に關心を有する限りの歴史的材料を、それが起つた自然の時の順序に従つて、物語り或は數へ上げることを以て満足する」ものである。素材に對する關心の方向は様々であり、これに應じて再現の形式も亦一様ではないが、その最も著しいものは、顯著な運命や冒險に對する美的興味、宗教的政治的目的のために、或事項を確保してこれを安全に後世に傳へむとする實際的關心である。前者からは歴史としての歌謠史詩等が生れ、後者からは系譜 (Genealogie)、年代記 (Chronik) 等が生れる。……

故に吾々はベルンハイムの所謂第一種の歴史の中にも、二つの重大な對立的動機に注目して置かなければならぬ。史詩の中にある具體的表現の動機、具體的表現によつて多數者の心情に訴へむとする動機、美的興味を中心として運命若くは冒險の經過を、云はゞ「線的」に追跡せむとする動機が、系譜や年代記の中には缺けてゐる。後者の主要なる動機は、人間世界の出來事に對する著しき「點」を記憶の中に

保存することである。後者の「線的」な性質は、たかゞ物理的時間の先後の中にこれ等の諸點を配置すること、生物學的繼承の見地に從つて個々の人物を排列することぐらゐに過ぎない。故に前者が第二種及び第三種の歴史を誘發すべき豊かな萌芽を藏してゐるのに對して、系譜、年代記の類は、歴史的综合の素材を提供するところに、その主要な強味を持つてゐるのである。Erzählen(物語ること)と Aufzählen(數へあげること)との間には、抹殺すべからざる對照がある。さうしてこの二つの動機の對照は、より進歩せる史的敘述の間にも、底流として流れ込んでゐるのである。

併し吾々はこの二種類の歴史の間に共通の動機若くは様相を發見することも出来る。それは何等かの形に於いて、過去に行はれた人間の出來事を現在の中に保存して置くことである。さうしてその保存が、歴史家自身若くは歴史家を使用する君主僧侶種族等の現在の關心の視點から選擇的に行はれることである。これはあらゆる歴史に共通する(もつと正確に云へば、史的敘述に共通する)恐らくは永遠の相であるが、その外に史詩や年代記を貫くもう一つの動機が、始めてベルン

ハイムハイムの概括を正當にするであらう。それは此等の歴史家を支配する根本興味根本興味が、認識認識以外の或一點に於いて成立してゐることである。その興味は過去に於ける若くは近き過去としての現在に於ける祖先、君主、僧侶等の光榮光榮を記念する動機動機である、少くとも耳目を聳動する顯著なる事件もしくは生活を保存し回顧する動機である。この記念若くは回顧は、現在に於ける彼等の生活感情の昂揚を誘ひ、若くは現在より將來に互つて君主、僧侶等の統治を鞏固にし、種族の對外的地位を高める。過去を背景背景とすることに對する實踐的興味實踐的興味が第一種の歴史を第三種のそれは固より第二種のそれとも區別するのである。所謂美的興味美的興味も亦この例を洩れぬ。さうしてこの事情は又系譜や年代記の記載をも、認識の目的のためには戒心を要する素材たらしめる。それは選擇の力點が史家によつて代表される種族階級若くは個人の利害の上に置かれてゐるからである。其處には、この見地からする事實の默殺默殺があり得る。事實の改削若くは動機の捏造捏造があり得る。さうして假令その中には種族や階級の屈辱屈辱の強調が混入するにしても、それも亦反面よりする激勵として——所謂臥薪嘗膽臥薪嘗膽の精神の鼓吹として、甚だ歴史的事實に遠か

つてゐる危険が多いと云はなければならぬ。

二、教訓的歴史教訓的歴史。その特徴は、人物の動機及び目的に對する回想回想、著者の現代に對するその應用、道徳的及び政治的判斷判斷にある^(二)。ヘロドトスの歴史が物語風であるのに對して、ツキディデスのペロポネソス戰役史が模範的にこの新様を開拓する。それはポリビオスの實用的世界史から、タキツスのアンナーレスを経て、文藝復興前後から十七世紀に互る回想錄回想錄風の歴史に繼續する。……

故に第二種の歴史は、物語的歴史に於いて無意識若くは半意識的に行はれてゐた實踐的興味實踐的興味が、意識された目的として史的敘述の中心に立つところに成立する、と云ひ得るであらう。併しそれが意識されると同時に、實踐的興味はその方向を轉ずる。物語的歴史にあつては、過去を支柱とすることによつて現在が自ら強めむとするに對して——この意味に於いて物語若くは年代記が保守的、努力に奉仕する傾向を持つに對して、過去は今や現在が未來に向つて進まむとする歩調の參考參考、若くは事例として利用される。歴史は積極的に云へば明君若くは名將言行錄言行錄、消極的に云へば所謂殷鑒殷鑒の集成のやうな形態をとつて來るのである。この意味

の教訓的歴史は、支那系統の歴史の常態であつて、司馬溫公の『資治通鑑』がその名實をあはせて例示してゐるやうに、それは極めて吾々に親しい。教訓的歴史が過去の理想化に傾くことは決して乏しからぬ事例であるが、それは保守主義とはおのづからなる區別を持つことを忘れてはならぬ。過去の理想化は復古主義の地盤である。復古主義は過去を現在に對立させる意味に於いて現在を孰れかの方向に動かさうとするものである。故に復古主義は新しい時代の招致に協同するものとして、屢々革新的傾向と握手するのである。これを保守主義と——現状を死守せむとする保守主義と混同することは粗漏に過ぎるといはなければならぬ。その最も著しい實例は、古代人に對する崇拜と、超人へ、未來へ、子の國への憧憬とを熱情的に結合せるニイチエに於いて見ることが出来るであらう。

併し教訓的歴史の根本動機を、未來への實踐的關心の中に認めるとき、その形態は決して資治通鑑的になるとは限らない。所謂治亂興亡の跡を討究してこれを將來の進展に資せむとするとき、問題は、その治亂興亡の原則に深入りするのが當然の順序であるからである。さうしてこの原則の探索が單に爲政者の人物心術

手腕の如何のみによつては解釋されぬ「勢」の力、なりゆきの力——これ等のものを形成する民衆や運命や、或場合に於いては超越的な攝理の力まで掘り下げなければならぬことを發見するとき、其處には何等かの意味に於いて歴史哲學的な、若くは歴史法則的な思想が生れて來なければならぬ。過去の歴史の「教訓」を未來の歴史に向つて的確に應用せむとするとき、吾々はこの法則を攫むことを要望せずにはゐられないからである。この法則は固より永遠に固定せる神學的形而上學的理念から演繹されることを必要としないが、永劫に流轉する人類生活の波瀾の中にあつて、その發生と成立と崩壊との波紋の形態を決定する根本原理が——云はばこの流轉の原則が普遍妥當的に攫み出されなければ、歴史の如何なる研究もその將來に對する適用を保證することが出来ないであらう。人類生活の歴史には果してこのやうな普遍妥當的な法則があるか。例へばヘーゲル流の意味に於ける「精神の辯證法」、マルクス流の意味に於ける「唯物的辯證法」があるか。併しこの問題に對する解答は、如何なる實踐的興味も決して直接には與へることが出来ない。實踐的關心の唯中から認識的關心が獨立せるものとして生れて來なければなら

ぬ。實踐的關心は認識的關心に問題と與へ、研究の持續と遂行に必要な心熱を與へ、その概念構成に缺く可からざるギ、ジョンをさへ與へることが出来るが、實踐的關心が認識的關心の自治獨立に干渉するとき、其處に生ずるものは、例外なく半科學的な、黨派的な、宣傳的な主觀的概念である。故にあらゆる意味の教訓的、實用的歴史は、それが適用の的確な歴史法則を求め、常に獨立せる認識的關心の媒介を経て來なければならぬ。

併し認識的關心の媒介によつて、未來に適用せらるべき歴史法則が發見せられると假定するも、その法則はそれが適用せられる限りに於いて、將來に對する創造の自由を拘束し、無限に可能なる目的定立の範圍を制限する。純粹に實踐的關心の立脚地に立つてこの拘束と制限とを反撥せむとするとき、其處に所謂反歴史主義 (Antihistorismus) の歴史が生ずるのは當然である。吾々は『人生に對する歴史の利弊』(Von Nutzen und Nothheil der Historie für das Leben, 1873—4) の著者若きニイチエをその代表者と見ることが出来るであらう。歴史の實踐的價値は、結局空想的な歴史法則の發見によつて徹底するのではない。歴史は吾々の新しい創造を鼓舞し、

實例を與へ、又吾々の新しい創造によつて粉碎されるとき、始めて人生にとつて有利なものとなるのである。かくの如く過去を征服して未來の創造の前に跪かしめる爲に、其處には又一種の歴史が發生し得る。『Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis!』(あらゆる過ぎ行かぬもの——これこそたゞ譬喩に過ぎぬ)——ゲーテのファウストを齎したこの一句が(『Also Sprach Zarathustra』 II. Auf den glücklichsten Inseln) そのモットーとなるであらう。さうしてあらゆる意味の辯證法はこの『譬喩に過ぎぬもの』の中に列せられるに相違ないのである。故に吾々は、ベルンハイムの所謂教訓的、實用的歴史のうちにも、その歸趨に於いて深刻な對照をなす二つの傾向を區別しなければならぬ。

三、發展的(發生的)歴史。「この段階に於いて、歴史知識は始めて本當に一つの科學となつた。それは、茲に至つて始めて、歴史家は、特性的に因果聯絡を持つ諸事實の、一つの固有な知識の領域として、このやうな材料の純粹認識を、自ら考察の目標とするやうになつたからである。さうしてこれ等諸の事實とその認識とに聯關を與へるものは、實に、國家及び社會に於ける人間的存在に對して適用せらるゝ、發展

の概念である。すなはち、それらの歴史現象は如何にして發展したか、それは如何にして今あるやうなものになり來つたか、を知らうと欲するのである^(三)。このやうな歴史が可能になるには色々の先行條件がある。第一は人間の統一性、人間の文化的共同社會の觀念。第二は一切の人事關係に於ける一貫せる繼續的變化の觀念。第三は、人間の様々な關係及び活動が、内的因果聯關と交互作用のうちにあるといふ見解。故に發展の歴史はこれ等の觀念の成熟せる十八世紀以來始めて勃興することが出來たのである。……

ペルンハイムは此處に「純粹認識」といふ。この言葉が實踐的動機を排斥する、對象を碎いて搗いて粉にする、ツアラツストラの所謂「純粹認識」を意味するならば、實踐的動機を、明日への意志を、主要な催進力として發展する人間の歴史が純粹認識の對象となり得ぬことは云ふまでもない。併しこのやうな歴史的現象も、自然科学とは異なる「生に近い」特殊の方法によつて、實踐的關心の干渉から獨立せる認識的興味の對象となることは出来る。而して認識的興味の獨立につれて、それは始めて純粹な學として成立することが出来るのである。歴史の認識論方法論と

いふ意味ではなく、學としての歴史 (Geschichte als Wissenschaft) として——換言すれば人間生活の發展に關する實質的經驗學として——歴史學 (Geschichtswissenschaft) は始めて成立することが出来るのである。

歴史學は如何にして可能であるか。物理的時間の中に置かれた因果的繼起を追跡する自然科学、例へば地史のやうなものではなく、人間の作業活動創造の経過として、歴史的事實の真相を捕捉し、これ等の間に何等かの聯關を發見せむとする歴史學は如何にして可能であるか。デイルタイは理解 (Verstehen) の概念によつてこれに答へる。人間が自然と異なる點は——もつと嚴密に云へば人間といふ物理的存在を人間として把握する爲の特質は何處にあるか。それは彼が彼の内外に行はれる過程を内なる自己に關係させること、換言すれば體驗 (Erfahren) する者であることである。さうしてこの體驗は表出 (Ausdruck) として客觀化される。あらゆる文化財は固より、人間のあらゆる行動と作業とは彼の表出である、生の客觀化 (Objektivierung des Lebens) である。さうして吾々は彼の表出を理解することによつて再びこれを體驗の中に取り戻すのである。理解とは對象を自己と異なるも

のとして知覚するのではない。自己と等しきもの、自己と類似せるものとして、換言すれば精神として自己の中に攝取することである。與へられた材料を理解してこれを歴史の素材とするところに、歴史學の第一歩がある。記録記念物等の蒐集、その年代や眞實の鑑別等は、認識を目的とする歴史學の重大にして困難な準備作業であること勿論であるが、準備作業は遂に準備作業である。此等の材料を人間的に理解し解釋するところに、本來の意味に於ける歴史學は開始される。故にそれは生のぬくもりのまゝに、實踐的關心を實踐的關心として理解することを努めなければならぬ。併し實踐的關心を理解するのは、實踐的關心を以て生に對するとは勿論意味を異にする。理解は觀照 (Betrachtung) の立脚地に立つて始めて可能である。此處に認識的態度の獨立が、ベルンハイムの所謂「純粹認識」が保持されるのである。

此の如くにして吾々の認識の前に置かるゝ歴史的事實は如何なる特質を持つか。それは精神としての——精神科學の對象としての特質を持つ。人も知る如く、キンデルバンドやリッカート流の言葉を用ゐれば、それは個性的であり、個性的であるが故に又一度的である。對象を再び繰返し得ぬ個性的な現象として把握し敘述し得ぬところに歴史の認識はない。この點に就いて自然科學と歴史學との境界を鋭く區別したことは所謂西南獨逸派の没却すべからざる功績であるが、併し歴史學の任務は固より個性記述によつて終結したのではない。當面の問題として提出されるものが、一つの人物にせよ、一つの事件にせよ、一つの時代にせよ、この個性的なる精神科學的事實は、人類社會に起つた他の歴史的事實と聯關して理解されなければならぬ。さうしてこの聯關は一面に於いて交互作用的であると共に、一面に於いては又因果的である。故に發展の理念によつて個性的事實の連繫を發見することも亦、當然歴史の任務の中にはひつて來るのである。歴史學は、歴史的事實の個性を捕捉して、人間發展の全聯關の中に於けるその地位を理解せむとする。凡ての時間點 (Zeitpunkte) はこの全聯關の中に於いて把握されるが故に、それは過去より生れて未來に渡る推移の一點である。個性的に歴史を動かす力點として創造的に作用する意味に於いて推移の一點である。歴史家は如何なる時間點をその對象として選擇すべきであるか。彼はこの對

象を理解するために如何なる方向に聯關の絲を辿るべきであるか。結局のところを云へば、それはあらゆる時間點である。さうして人間的聯關の一切である。併し彼はその出發點と作業の方向を定むるために目的定立ツェクセツテの自由を持つ。如何なる時間點を選び、如何なる方向に聯關の絲を辿るも、彼がその時間點の個性を捉へ、その聯關を正しくたぐり行く限り、彼の歴史的作業は無意味ではないのである。此處に實踐的關心の作用すべき多くの餘地が残される。發問の根柢は畢竟歴史家の全人の關心である。彼の生活する現代——未來に渡るべき推移の一時時間點としての現代である。注文を發する者が氣まぐれに構成して、これを他律的に歴史家に課する所謂「時代意識」ではなくて、人類發展の過程中に於ける歴史的時間としての現代である。全然拘束的の意味を持たぬ、又拘束的の意味を持つことを要せぬ現代である。

併し問題を如何なる時間點にとり、これを歴史的に理解するために如何なる聯關の方向を採用するも、問題が理解にある限り、無限の材料はある一定の視點によつて選擇されなければならぬ。選擇を指導するものは、再びディアルタイの所謂意

義の範疇、*Kategorie der Bedeutung*である。部分の重さは、それが全體に對して有する意義の深さによつて測られる。さうして凡そ部分はその全體に對する意義によつて歴史的に理解される。故にあらゆる時間點と、これを構成する要素とは、常に過去を含み將來を孕む現在として、全發展に對する意義の見地の下に評價されるのである。歴史的に評價されるのである。あらゆる時間點は全發展に對して何かの意義を持つ。故にあらゆる時間點はすべて歴史的考察の對象となるに價ひする。又ある時代に關するあらゆる史料は、その時代に對する觀念を形成するため、何かの役に立つ。故にあらゆる史料は全然無價値ではない。併し吾々が一つの發問によつて歴史的考察の立場を定むるとき、或時間點と或史料とは零に瀕するまで意義が乏しくなり、これに反して或時間點と或史料とは極めて重大な意義を持つて来る。固よりこの立場から無意義に近いとして除外されたものが、他の立場から改めて重大な意義を賦與されることも勿論あり得る。併し歴史學の最後の目標が人類の全發展の認識に置かれてある限り、この全聯關の中に占有する意義によつて、或時間點と或史料との歴史的價値はおのづから決定されるであら

う。この意味に於いて元祿時代の意義は恐らく文政時代よりも重い。この意味に於いてゲッツの完成を報告するゲーテの手紙の意義は、彼の机の鍵の勘定書よりも重い。又この意味に於いて文藝史の意義は將棋の歴史よりも重い。さうして將棋の歴史そのものも、それが全人類の精神的社會的發展と關係して取扱はれるときに、單純な好事的興味を以て取扱はれたものよりも重大な意義を持つて來るのである。

併し此のごとくにして歴史の解釋に發展 (Entwicklung) の概念を用ゐるとき、それは如何なる意味に使用さるべきであるか。「現在は過去によつて充され、未來を自己の中に擔ふ。これこそ歴史學に於ける發展の意味である。それは吾々が、個人若くは國民及び人類の生に對して、此處に實現せらるゝ一つの目的の概念を使用し得ることを意味するのではない。かう考へるのは對象の彼岸にある觀照法であるであらう、この觀照法は排斥されることが出来るかも知れないのである」(デルタイ^(七))。實際それは排斥され得るかも知れない。歴史的發展とは一つの終局目的が次第に歴史過程に於いて實現され行くことを意味するならば、この意味の發

展を人類の歴史の中に發見して、歴史的認識の理念とすることは、極めて困難な説明を経た後でなければならぬであらう。併し現在の中に過去を含み將來を孕むことは——この意味に於いて凡ての時間點が次の時間點の内容を準備し、次の時間點が前の時間點から發展してゐることは(それが倫理的、美的、宗教的價值に近づく)と遠かるとを問はず、生そのものの中に含まれてゐる事實である。さうしてこの意味の發展の概念によつて、吾々はあらゆる歴史的事實の間に歴史的聯關を構成して行くことが出来るのである。故に吾々が生そのものの立場に立つてゐる限り、歴史的聯關を形成するものは、先驗的價值の範疇ではなくて寧ろ生の範疇 (Kategorie des Lebens) である。かくて歴史は、生の範疇に從つて、問題の發展に力強く作用する、意義の多い事實を探り出し、これを全聯關の中に配置し、編入する。この意味に於いて、吾々はエプアルド・マイヤーやリールと共に、歴史家にとつて材料の選擇を支配する原理は、事實の作用性 (Wirksamkeit) であるといふことを躊躇するを要しないであらう。

此の如くにして吾々は、歴史的認識とは何であるかを髣髴することが出来る。

歴史とは人間發展の過程を認識せむとする學である。この場合に於ける認識とは客觀的理解である。個性的事實の聯關及び發展として人類の運命を自己の中に體驗することである。この體驗は人間の表出として個性的事實を理解することを條件とするが故に、それはこの個性的事實を確めるためにあらゆる史料に對する辛抱強き準備を要する。それはこの表出に對する理解の努力を點火し、又燃やし續けるために、あらゆる人間的關心の緊張を要する。さうして理解の基礎となるものが結局歴史家自身の體驗である限り、彼は對象の客觀的理解に接近するために、不斷に内に自己を養つて、その眼界と感受力とを擴張しようとしなければならぬ。故に實踐的關心も亦歴史家を作るために極めて重要な意義を持つてゐるのである。併し歴史的考察に當つては、彼はこの實踐的態度を止揚して純粹に觀照的な態度を持續する必要がある。實踐的關心の干渉を拒斥せぬ限り、彼は公平な客觀的な認識を——彼の實踐的關心にとつて本當に必要な認識をも——得ることが出來ないであらう。さうして此事は、彼が次の瞬間に於いて實踐的に生き、彼の歴史的認識をその實踐のために利用することを、寸毫も妨げないのである。

(一) 坂口小野兩氏譯「歴史とは何ぞや」五—六頁。マールンハイムの外、Ed. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, 1910. (歴史の理論及び方法) Lamprecht, Modernes Geschichtswissenschaft, 2. Aufl. 19. 9. (近代歴史學) Riess, Die Aufgabe der Weltgeschichte (世界史の使命)等を引用するときには、大體『史學叢書』中の日本譯を借用する。併し自分の好みに従つて文章には多少訂正したところがある。

(二) 同上、一〇頁。(三) 同上、一四頁。

(四) これはディルタイの體系及び敘述の順序に従つて概括したのではない。ディルタイを紹介するのではなく、彼の影響の下に私自身が云ふのである。直接に引用した文句以外ディルタイには何の責任もない。他の學者についても同様である。

(五) Rickert, "Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft," 1898. "Geschichtsphilosophie," 1905. 西田幾多郎氏の『思索と體驗』(二二—二頁以下)の中にこの立場の簡潔な敘述がある。

(六) リッカートの價值關係(Wertbeziehung)といふ概念も、それが歴史的事實の選擇及び結合の役目を果たし、ディルタイの「意義の範疇」と同じことを云はうとしてゐるのであらう。併し私は故意にリッカートの言葉を用ゐることを避ける。價值關係に於いて見ることと評價することとの相違は明かであるが、歴史家の仕事を指導するものは、先驗的價值との關係に於いて見ることではなくて、事實の「意義」を考慮することであるからである。それはディルタイの云ふ「意義」の概念の中に、どれだけ價值意識が働いてゐるかを分析し出すことによつて始めて妥當性を得るであらう。

(七) Dilthey, Schriften VII, "Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften," (S. 232.)

三、歴史世界の構造

歴史とは、個性的な人生の事實を發展的聯關の相に於いて理解する學である。若くは個性的な人生の事實の發展的聯關の相を理解する學である。故に歴史にとつて本質的な問題となるものは、個性的事實の捕捉、この個性的事實を連繫する具體的、個別的、精神科學的な因果關係及び交互作用の認識であつて、事實の個性を抽象した、具體的な時處及び人格の制約を離れた、一般妥當的な法則の追求ではないのである。固より此やうな法則と雖も、それが歴史上の法則である限りは、あらゆる個性的な事實に妥當し、あらゆる歴史の時處及び人格に妥當する法則でなければならぬであらう。併しあらゆる個性的事實に妥當する法則の發見は、正にあらゆる個性的事實に妥當することを要求するが故に、提出せられたる個性的事實の本質を把握しようとする努力と離れる。歴史の發展を支配する一般法則は、若しその發見が可能であるならば、歴史學としての歴史以外の他の或學の例へ

ば歴史哲學の問題となり得るであらう。實質的經驗學としての歴史の本領は、あくまで個性的事實の理解にある、その歴史的理解、その發展的聯關の探究にある。故に歴史的研究の結果は具體的敘述として表現されなければならぬ。こゝに歴史と藝術と——特に敘事詩や小説の類と——の争ふべからざる類似がある。歴史は個性的事實及びその聯關の客觀的認識として、嚴密に史料とその學的解釋とによつて制約せられてゐるが故に、この意味に於いて自由表現の藝術と明確な境界を持つべきであるが、併しそれらの目的に彼は感情表現、これは個性的事實の發展的聯關の認識に従つて、材料に選擇を施し、本質を強調し、部分と全部との連絡を求め、かくて一つの具體的な精神科學の世界を構成し、敘述する任務に於いては、兩者趣を一にしてゐるのである。歴史は個性記述的 (Idiographisch) な學として法則定立的 (Nomothetisch) な自然科學に對立すると、キンデルバンドはいふ。この概念の中に發展聯關の意味をも十分に含ましめることが許されるならば、吾々は彼のこの提言を肯定するに躊躇を要しないであらう。

併し吾々は如何にして、此等の個性的事實を把握し、その發展的聯關を認識する

ことが出来るか。吾々がこの問題を提出するとき、吾々は既に歴史學とは何ぞといふ問題から一步を踏み出して歴史の方法論 (Methodenlehre) に移轉したのである。方法は Methodos である道である。凡そ作業のあるところには、この作業の道が、方法がおのづから含まれてゐることは云ふまでもない。併し方法が作業そのものの中におのづから含まれ、作業の目的と対象とおのづからその方法を決定するが故に、方法の問題は、作業の途中に、本能的に、具象的に、内在的に解決されて、久しく反省の対象として浮き上つて來ぬのも亦自然であるといはなければならぬ。吾々の中に吾々の前進を促す一定の認識目的があり、吾々の中に吾々が一定の見地から構成した認識対象がある限り、吾々の行く可き道は、恐らく最もよく対象と角逐する本能によつて自然に開拓されるであらう。修練された歴史家の本能は千の方法論よりもより多く有力な方法を提供するであらう。併しそれだからと云つて歴史方法論が問題とならぬといふのではない。吾々の中には目的定立の自由がある、吾々の認識の努力が偉大なる史家の史的敘述の中に實行された方法を闡明し、これを総合し補正しつゝ、史學方法論の體系を組織しようとするのは、學問論

(Wissenschaftslehre) にとつて當然の仕事といはなければならぬ。さうしてこの方法的自覺は實際の史家にとつても決して無用ではないのである。無限の材料と戦ひつゝ、人間的關心のあらゆる分野を數千年に亙る全體的發展聯關の相に於いて捕へむとする者は、従つて無際涯なる蓋然性ワイルドヤインリヒカイトの野に辛抱強き測量を試みむとする者は、刻々に一面性に墮するの危険に臨んでゐる者である。彼が單にその史的本能の指導のみに従はず、不斷に方法論的反省によつてその視野と進路とを規整レギュラリゼンするのは、極めて重要な義務に屬する。恐らく他のあらゆる實質的科學に比して、歴史學の方法論は最も多く實用的意義ソラウアプワイツシユス、アプワイツシユを持つてゐるであらう。私自身の事を棚に上げて物を言ふことを許されるならば、如何なる天才的史家もこの方法論の豫備的訓練を経た上でなければ、遂に素人史家の域を脱することが出来ない。さうしてこの方法論は、當然に歴史世界の構造論 (Strukturlehre) の基礎の上に立たなければならぬ。歴史的發展を擔ふ主體は何であるか。歴史的發展の根本動力は何であるか。歴史的主体とその根本動力とに交渉して内外よりその發展を制約するものは何であるか。主體の中にあつて既に相交錯し、主體と主體との

相インテグレーション貫と交渉とによつて益々複雑を加へ行く聯關の要素は如何に分析せられ、又再び綜合せられるか。かういふ問題に答へることによつて、歴史世界の構造は始めて明かにせられるであらう。さうして歴史研究の方法はこのやうな歴史世界の構造に相應して組織されなければならぬのである。固より吾々は茲に歴史の方法論に立入る餘裕をも必要をも持つてゐない。併し少くとも歴史世界の構造を簡單に一瞥することなしには、遂に「世界思潮とは何ぞ」といふ問題の門戸にさへ達することが出来ないであらう。併しこの短い論文に於いて、ディルタイの『歴史世界の構成』に説かれてゐる程度の周匝を期することは固より望まれない。私はただ三四の重要な視點をあげることをもつて満足しなければならぬ。

歴史を擔ふ主體は、心的統一を有する生命の一切である。ディルタイの所謂「心的生命單位」(Psychische Lebensinheit)である。歴史は、此等のそれ自身歴史性を有する生命單位の相關によつて構成せられる。この生命單位は第一に個人であるが、家族協會國家等の社會團體(Verbände)も亦その一種と見ることが出来る。如何にしてさう見ることが許されるかは、複雑な問題を含んでゐるが、個人の生活態そ

のものを分析することによつて、吾々は既にその絲口を攫むことが出来るであらう。個人とは他と絶縁せる非社會的存在ではない。彼は肉體的存在の目的によつて經濟的聯關の上に於ける一點に立たねばならぬもの。精神的、生活内容を獲得するために藝術的、學術的、宗教的聯關の中に織り込まれてゐるものである。故に彼は此等の諸聯關の交叉點であり、此等の聯關を彼自身の仕方に従つて個性的に統一せる、全體中の一成分である。此等の諸聯關は個人を貫き、個人の中に成立しつゝ、而も個人の生活以上に出で、彼等の中に實現せらるゝ内容、價值、目的等をとほして、獨立せる存在を持ち、獨得の發展を遂げるものである。かくて色々の文化的、實際的價值及び目的によつて成立する家族や會社や教會や協會や國家等が、個人と相並んで、個人の集團として、同じく生命單位としての資格を享受するのである。さうして個人が此等の社會團體に織込まれる理由は、理解の可能といふ事實によつて領會することが出来るであらう。凡そ理解とは何であるか。それは畢竟自己の體驗を基礎として他の表出を解釋するのである。それはリップス等の所謂感情移入によつて始めて可能である。人は理解によつて他の中に自己と等しき

もの、若くは自己に類似せるものを發見する。理解は吾々の中に、共同(Gemeinschaft)の意識を喚起する。さうして理解は更に體驗に作用し、體驗は理解によつて他を包攝したために、次の瞬間に於いて一層深く、豊かになつて行く。このやうにして個人は種々の聯關の中に織込まれ、絶えず自己の生命を注ぎ出してその屬する社會團體の生命の火を燃やし續けて行くことが出来るのである。

さうして此等の生命單位は斷えざる前進の勢の中に置かれる。寧ろ此等の單位は己れ自らの中に斷えざる前進の勢を持つ。それは彼が悩み、恐れ、喜ぶ存在であり、認識し評價する存在であり、希望を持ち、目的を定立し、その實現を欲する存在であるからである。この意味に於いて一つの精神であり、一つの心的生命單位であるからである。現在に過去を含み未來を孕む。この前進の勢は世界史的、重大事件の分析によつて廓大して觀察されることが出来るであらう。其處には否定的な前徴を持つ感情が先づあらはれる。壓迫、緊張、既成の状態に對する不滿の感情が、積極的前進の基礎を形成する。追求すべき目標や新しき目的規定によつて擔はれた活動が其處に發生する。この二つのものが共同に働いて、世界史的大變

革が行はれるのである。この變革の根本動力となるものは心的状態である。價值、財、目的等の觀念として形をとる心的状態である。さうしてこの根本動力として吾々は就中二つのものを擧げることが出来るであらう。その一つは勿論文化、意志である、よりよき文化状態を求め、よりよき文化財を生産せむとする意志である。併し歴史を動かすものは單にこの意志のみではない。第二に權力意志が又偉大な動機を提供して、それは時として他を壓制せむとする欲情にまで發展する。歴史に於ける非合理的な力は、文化的進歩を冀求する意志と相並んで、人類の進路を規定してゐるのである。……(此等凡ての點に於いて私はディルタイに同意する)。

個人と集團とを問はず、一つの生命單位に對して他のあらゆる生命單位は環境(Milieu)を構成する。環境と生命單位とは常に交互影響の關係に立つ。個人を取卷く時代、家庭、交遊の影響が如何に彼を形成するため重要な條件となるかは、世人の熟知するところである。個人は決して個人ではない。彼は既にその心的成立に於いて社會的歴史的存在である。併しこれは決して環境の萬能と個人の全然たる無力を意味するのではない。個人は彼の個性に從つて環境の影響を意識

的無意識的に選擇し、これを消化して自己流に統一するのみならず、又この統一の立場から環境に働きかけ得る意味に於いても、歴史的存在である、換言すれば創造的に未來を孕む歴史の成分であるのである。彼の歴史的事業の意義を決定するものは固より時代の全體的聯關であるが、或歴史的瞬间に他人ならぬ彼が或位置に立つてゐたことは——たとへば十八世紀の中葉に於けるフリードリヒ大王のやうに——次の時代の運命をさへ決定し得るのである。此處に所謂「歴史に於ける偉人の意義」がある。寧ろエツアルド・マイヤーに従つて「人格の歴史の意義」と呼ばるべきものがある。その人が倫理的人格の意味に於いて偉大であるとないとを問はず、或決定的瞬間に或人が或位置に立つてゐたといふことが、彼の屬する社會の運命を左右することがあるといふのである。單に個人と云はず、凡そ生命單位を環境の一方的影響のみによつて説明しようとするのは、歴史の——一般に精神科學的世界の——到るところに行はれてゐる相互的依屬の相を攪み損つてゐるのである。

この問題は更に歴史に於ける偶然の意義の考察に吾々を誘ふ。世界には偶然

と云ふやうなものはない、充足理由の原理が一切を必然として見ることを吾々に要求する、偶然とは吾々の側に於ける無知を意味するのみである——と或人は云ふであらう。私は今この人の云ふところに何の抗議を申込まうとも思はない。恐らくはそれはその人の云ふ通りであらう。併し、歴史に於ける偶然の意義を、換言すれば歴史的偶然の意義を、當面の問題とする者に對して、世界には偶然があり得ないと答へる者は、いつの間にか問題をすりかへるものである。この一般的否定を以て歴史的偶然を解釋しようとするのは、カントが純粹理性批判の中に引用した有名な諺に従へば、牡牛の乳を搾つて策を以てこれを受けようとする者である。自然的因果の系列に於いては疑ひもなく必然な現象であつても、それが人類の意識的發展を追跡する歴史の立場から見れば、それが歴史的に發生したものでない點に於いて偶然なものが、いくらかも存在し得るからである。根のゆるんだ地盤が崩壊するのは物理的必然である、或人が或目的のためにその崖の下を通るのは心理的歴史的必然である、この二つの必然の交叉が丁度その時間に起つてその人が下敷になつて死ななければならなかつたことは、物理的に云つても歴史的に

云つても必然ではない。この交、又の必然は、マイヤーが云つてゐるやうに、超自然的神秘的必然——例へば運命や攝理の概念を持つて來なければ説明し得ないであらう。さうして歴史にはこの意味の偶然若くは神秘的必然が働いて、その發展の経路を制約してゐるのである。アレキサンドロス大帝がマケドニア王フィリップスの子として産れたのは、彼自身にとつても人類の歴史にとつても偶然である。彼が若くして死んだのは、固より生理的必然であるが、彼の早死によつて生じたヘレニズム世界の變化は歴史の偶然によつて最初の動因を與へられたと云はなければならぬ。ゲーテが難産によつて生れ、假死の状態にありながらその後八十年の生涯に蘇り得たことは、固より生理學的理由があることにちがひない。併し彼が他の多數の嬰兒のやうに假死から眞正の死に赴かなかつたことは、彼自身にとつても歴史にとつても偶然と云はなければならぬ。歴史世界の進行は、此の如く歴史的偶然の制約の下に立つてゐる。故に歴史的事變の豫言は、科學的確實性を以てすることは不可能である。それはたゞ過去の経過を材料とする歸納を基礎として、甲若くは甲に類似する現象が起つたとすれば、乙若くは乙に類似し

た現象が繼起するであらうといふことを、假言的蓋然的に類推し得るに過ぎない。而もそれは不可測な偶然の力の前には、いつでも旗を捲いて退却する謙虛を用意して置かなければならぬのである。豫言の歴史的効力は、それが實踐的狂熱から生れたギジョンとして、神秘的因果律の天啓を得てゐるかのやうに、示唆的に周圍の世界を動かして行くところにある。豫言から科學の假面を剝奪することは、科學の純粹性のためにも、豫言の要求的性質を明かにするために、共に必要であるであらう。未來は吾々の要求の、吾々の當爲の、自由に働くべき場處である。吾々の當爲は歴史的偶然を利用し若くは逆用すべき覺悟と勇氣とを貯へて置かなければならぬ。將來の事變の科學的豫言が不可能であることを悟るところに、歴史學の眞正の自己認識は成立するのである。

私は歴史の進行が自然的因果律の必然と交、又するところに、歴史的偶然が發生し得ると云つた。この言葉の中には、歴史と自然との關係について、もつと廣く概括せらるゝを得べき見地が含まれてゐるのである。歴史は自然から孤立してゐるのではない。自然は人間の意志と行動との世界をとり卷いてゐる。其處には

又相互依屬の關係が成立する。自然は地震、海嘯、天變及び個的出生の偶然等によつて人生に影響するのみならず、氣候風土等の比較的恆常な要素によつて深刻に歴史を左右する。これはテトス等の歴史觀によつて、吾々の間にあつても既に常識化せる視點である。而も人間の意志も亦逆に自然に作用する。耕作治水その他の土木や鑛業によつて自然の様相を變化する程度は微々たるものであるが、この意味の作業は自然科学の進歩に伴つて、吾々の豫見し得ぬ程度に發展して行くであらう。併しそれにも増して的確に明瞭に、吾々が自然に對して能動的な役目を演ずるのは、認識その他の武器によつて自然の意味を改造して行く方面である。この作業によつて、吾々に對立する自然は、吾々の生活そのものの中に、攝取せられ、一つの歴史的存在に改鑄される。氣候風土等の影響も亦、自ら生き自ら進まむとする人間の意志との交渉によつて、始めて歴史的意義を獲得するのである。生命單位の内容は氣候風土によつて始めて作られるのではない。さう考へるのは自然科学勃興時代の吹き出ものとして發生した、極めて粗雑な、沒批評的な精神科學上概念に過ぎない。自然に反應する生命單位の素質個性等が、最後の核心に於い

て自然環境の影響の性質をも規定するのである。

茲まで考へて來れば、吾々は歴史的事實の性質を、もう少し立入つて特質づけることが出来るであらう。それは自然に包圍せられ、あらゆる瞬間に於いて偶然の干渉に曝されてゐる生命單位に關係する。個人は出生に於いて既に彼自身の意志から見れば偶然であり、衣食住を要するが故に氣候風土その他自然界の深刻な影響を受け、如何なる時に天變地異その他の偶然によつて、家族や所有や健康や、その生命をさへも奪はれるか知れぬやうな果敢ない存在である。藝術や哲學等の文化體系は、必要なときに天才が出現することを、如何なる歴史法則によつても保證されてゐない。宗教團體は環境によつて迫害され得る。集會の發達は國家の權力によつて禁止されることが出来る。さうして國家はそれ自身さへ、存亡の危機に當つてその任に堪へぬ者が權力を握つてゐたといふ、或程度の偶然によつて、若くはその瞬間に有力な統率者を失つたといふ偶然によつて、或は他の國家の強力を以てする干渉によつて、興隆の出鼻を挫かれる場合がある。従つてかういふ成分から出來あがつてゐる人類社會も、亦決してそれ自身の意志のみによつてそ

の進路を決定することを得ないのである。併しかういふ外力の干渉の記録に、それぞれの生命單位の歴史があるのではない。彼はこれ等のあらゆる偶然に、彼自身の仕方に於いて反應する。この反應に於いて自己の生命を表出し、自己の生命を客観化する。偶然は此の如き客観化の機會として、これを促進し妨害し破壊する機會として、始めて歴史的事實となるのである。故に歴史的事實の本質は生命發表 (Lebensäußerung) にある。生の客観化 (Objektivierung des Lebens) にある。生の表出として理解されることによつて、一切の文化的所産や記録や記念物は固より、自然と運命との交渉も亦歴史的事實としての資格を得る。ゲーテの出生と生存との偶然は、これを受取つて時代の子としての刻印を捺した人類發展の流れによつて、又時代の影響を彼自身の仕方に従つて消化した上に、彼の個性的統一を與へた生命發表を通してこれを再び時代の現在と未來の流れに投げ返した彼の生涯によつて、歴史的意義を持つこととなる。アレキサンドロスの早死の偶然は、ヘレニズム世界の政治的分解や羅馬の世界史的擡頭といふやうな結果となつて、生命の流れに或轉機を與へたところに歴史的意義がある。固より生の客観化の根柢には

生がなければならぬ。體驗がなければならぬ。この最初の體驗は時間の経過と共にその姿を消すであらう。併しそれはその事業を——その生の客観化を残すことによつて保存される。後に來る者は、新しい時代は、彼自身の體驗の立場からこの生の客観化を解釋し理解する。原體驗はかくて新時代の中に再び復活する。この意味に於いてそれは永久に現在の一部分である。さうして客観的認識によつて過去を保持し復活させるものとして、歴史學も亦決して微小ならぬ歴史そのものの一部分である。それは現代のあらゆる文化的作業と共に、明日の世界の創造に参加するのである。

併し大小相錯綜して無數の圈を描く生命單位によつて擔はれ、あらゆる方向に擴がり行く人間の關心の交渉によつて發展する歴史に對して、吾々は一體何處から客観的理解の作業を始むべきであるか。歴史家はファウストが自然について云つたところを、歴史についても亦繰返さずにはゐられないであらう。「あゝ、無邊際なる歴史よ、おれはどこを攫まへよう、一切の物の乳房等よ、おれはどれを手にとらう」。併し古い羅馬人の政治的智慧が其處に援兵を送つて來る。 *Divide et impera.*

(分割せよ、而して支配せよ)。歴史は心的存在としての人類の過去を含み未來を孕む發展の偉大なる作用、聯關 (*Wirkungszusammenhang*) である。論理的聯關や自然的聯關とは異なる、認識感情意欲の全體をあげて前進する人間の作用と活動との聯關である。この全聯關の中には、色々の意で區別するを得べきそれらの作用聯關の絲が織合はされてゐる。故に吾々は先づそれらの絲を分析し出してその構造と發展の相とを觀察し、更に此等のものの相互作用に着眼しつゝ、綜合することによつて、全體の認識に接近することが出来るであらう。故に構造分析 (*Struktur-analyse*) が歴史學にとつて缺く可からざる準備作業となるのである。正當な構造分析の基礎の上に立たぬ歴史は、歴史家の肆意によつてかきませられた渾沌と化するか、若くは殆んど必然的に着眼の周到を缺ける一面觀となる。一面觀は固より一つの假説として生産的に作用することが出来るが、それがその半眞理を掲げて歴史の眞相であることを主張するとき、其處には種々難多なる混亂が續出する。例へば唯物史觀が哲學史や藝術史の内的發展の敘述にも關與せむとするとき、其處に珍奇と淺薄との不思議な混合を現出するが如きである。

作用聯關の構造分析はあらゆる生命單位について可能である。吾々が前に個人は諸聯關の交叉點であると云つたとき、それは既に、個人が一つの作用聯關であり、従つてその構造分析が可能であることを意味してゐたのである。併し吾々にとつてもつと重要なものは、國家や人類社會といふやうな、複雑な生命單位の構造分析である。さうしてこの作業に於いて最重要な視點として、吾々は二つのものを取出すことが出来るであらう。一つは文化の諸體系である。經濟、政治、法律、教育、科學、哲學、藝術、道德、宗教の如きがこれに屬する。そのうち經濟、政治、法律等をも、善の理念の實現に参加してその條件を準備する使命を持つといふ一面を抽出して、これを道德的文化の中に包攝すれば、此等の文化體系は眞、善、美、聖といふが如きそれぞれ理念を目的とする人類の共同努力として、歴史を縫ひ貫くそれらの聯關の絲と認めることが出来る。従つて其處には、全體の中にあつて相互作用を行ひつゝ、而も獨立せる文化範圍の歴史として、藝術史、哲學史、宗教史その他をとり出すことが出来るのである。それは人類史の全聯關を構成する部分として、異なる理念を目的とするが故に異なる獨自の發展過程を持つ。これ等の文化史を

理解せむとするものは、此等の文化をその發生地盤となれる社會相に關係せしめるのみではなく、又それが目的として前に望みつゝある價值との關係に於いて理解しなければならぬ。後の見地を缺くとき、吾々は此等の文化の歴史性を——換言すれば明日の生活を創造する力としての生産性を認識し得ないであらう。

併しかういふのは此等の文化史が、孤立して他の文化及び歴史の動力と分離したまゝに可能であるといふのではない。歴史世界全體の構造がこの可能性を否定する。哲學史は哲學體系の論理的矛盾及びその補正若くは征服の跡を辿ることのみによつては成立しない。藝術史は或傳統と流派とに内在する様式發展の論理のみを追ふことによつて構成されることが出来ない。それは此等の文化的目的によつて共同作業に結合される個人は、單にこの一つの聯關の絲にのみ關係して生きてゐるのではないからである。彼は全き人として彼自身の個性を持ち、他の多くの聯關に於いても亦生きてゐるからである。彼はその哲學的思索若くは藝術制作に當つて、その全人を動員する。故に哲學的文化若くは藝術的文化に屬する作業に於いても、單に哲學の理念が彼に於いて思索し、藝術の理念が彼に於

いて制作するのではなくて、彼の全生活が彼の哲學に、彼の藝術に、彼自身の刻印を附して、哲學史藝術史の聯關に新しき事實を提供するのである。さうして前にも云つたやうに、個人は歴史的存在である以上、彼の形成に參與したあらゆる歴史的動力が彼を通して哲學及び藝術の發展に影響する。哲學や藝術が歴史の全聯關に織り込まれるのは、決してこの一つの途のみではないが、唯この一つの事例によつても、孤立せる哲學史や藝術史が不可能であることを察するに足るであらう。哲學體系相互の論理的關係を明かにすることを以て満足する哲學史や、傳統や流派の中に於ける様式發展の聯絡を(云はゞ論理を)見ることを主眼とする藝術史は、高度の抽象の結果として始めて成立する。それは哲學若くは藝術といふ歴史的文化的、更に細別せられたる構造分析の結果、其處に出現する一本の絲をたぐる作業である。固よりこの作業も、その出發點に於ける一面性の自覺を最後まで保持する限り、歴史に對する重要な貢獻であることが出来る。併し哲學史や藝術史の具象的把握は、社會相に對する親密な注意を離れては、決して全きを得ないのである。

此處に於いて構造分析のもう一つの視點が、重大なものとしてあらはれて來る。それは小さい生命單位を、例へば個人を、その全生活に於いてその中に包有する社會的結合である。その統一の根據を理念に於いて持つよりも寧ろ現實生活に於いて持つ生命單位の作用である。私は家族や國家のやうな社會的結合をこの中に數へる。特に國家は、現在に於ける最も大いなる部分的生命單位として、特殊の注意を要求する。それは分析し出されたる諸種の作用聯關が、再び全體の中に綜合される有様を示すものとしても、世界史的考察の準備となるものである。私は近代的國家について、この作用の性質を概観しようと思ふ。

國家はこれに屬する個人は固より、家族都市地方その他の社會的結合をもその中に包含して、その上に立つ複合組織である。それは内外兩面に向つて自己の統治を擴張せむとする權力意志に滿されてゐる。従つて其處には、權力意志につき物の野獸性、威嚇性、破壊性や支配と服従の關係に於いては、逃れ難き壓迫強制的痕跡が明かに認められる。併し人間の共同性、共屬性、全體に分關する歡喜等も亦高度に表現される。さうして國家内に於ける權力の支配が、正にその統一性を鍛へ出すのである。一つの國家のうちには、國民の性格及び生活様式に於ける共通性が出現する。所謂國民性は、血族的の關係や、一つの民族としての共同生活の長い歴史や、その他種々の關係の複合によつて造り出される流動的なものと見らるべきであるが、政治的統一が正にこの流動に一つの方向を與へるのである。其處にはこの共通性を深めてこれを統一的に形成しようとする意志が働き出す。新しき屬領が附加される場合などには、權力も亦この意志の遂行に参加するのである。さうしてこの統一性が、これに屬する個々の作用聯關に、結合の力として働きかける。國家内に於いて比較的獨立を保ちつゝ、獨自の發展過程をとる個人や家族や團體はおのづから共通の色に染めあげられる。さうして本來超國家性を有すべき種々の文化體系も、この國家的統一の中に入り來つて、國家的色彩を帯びる種々の生活様相に接觸するとき、國民全體の中を流るゝ共通性によつて變容を受けずにはゐられないのである。かくて國家には從來の社會的結合に見なかつた新たな中心が生れる。國民精神の統一性は、藝術や風俗慣習や法的秩序やその他のものとして客觀化される。故に國民發展の聯關を主題とするそれらの國史

を鍛へ出すのである。一つの國家のうちには、國民の性格及び生活様式に於ける共通性が出現する。所謂國民性は、血族的の關係や、一つの民族としての共同生活の長い歴史や、その他種々の關係の複合によつて造り出される流動的なものと見らるべきであるが、政治的統一が正にこの流動に一つの方向を與へるのである。其處にはこの共通性を深めてこれを統一的に形成しようとする意志が働き出す。新しき屬領が附加される場合などには、權力も亦この意志の遂行に参加するのである。さうしてこの統一性が、これに屬する個々の作用聯關に、結合の力として働きかける。國家内に於いて比較的獨立を保ちつゝ、獨自の發展過程をとる個人や家族や團體はおのづから共通の色に染めあげられる。さうして本來超國家性を有すべき種々の文化體系も、この國家的統一の中に入り來つて、國家的色彩を帯びる種々の生活様相に接觸するとき、國民全體の中を流るゝ共通性によつて變容を受けずにはゐられないのである。かくて國家には從來の社會的結合に見なかつた新たな中心が生れる。國民精神の統一性は、藝術や風俗慣習や法的秩序やその他のものとして客觀化される。故に國民發展の聯關を主題とするそれらの國史

が存立の根據を得て來るのである。種々の作用聯關の中に共通性を發見してこれを綜合しつゝ、この中心的統一の發展の見地からこれに屬する作用聯關を解釋して行く點に於いて、國史は世界史の模範と云ふことが出来るであらう。

歴史の構成分析は、歴史學と體系的文化科學との間に如何に密接の關係があるかを、吾々に教へる。體系的文化科學の對象も亦歴史的事實である、もつと詳しく云へば歴史的に發生し歴史的に推移する事實である。その對象の歴史性を攫み損ふとき、それは再び立かへり難き迷路に踏み込むであらう。固より體系的文化科學の任務は、此等の歴史的事實を發展的聯關の相に於いて捕捉して、これを具體的に敘述するところにあるのではない。それはそれ／＼の文化に對する普遍的な概念を構成することを志す。此意味に於いて、自然科學とは異なる法則定立的科學となることは如何にして可能であるか。それは精神科學の資格を保持しつつこの問題を解かなければならぬ。歴史學はこの困難な問題を知らぬ點に於いて前者と相異なる。併し歴史的事實の構成分析によつて、それ／＼の文化に對する體驗と理解が――さうして終局に於いてはそれ／＼の文化に對する原理的把握が、作用聯關の認識に如何に必要であるかを見て來た以上、體系的文化科學の素養が歴史家にとつても亦剴切に要求されると云はなければならぬ。文化科學は歴史を前提し、歴史は文化科學を前提する。一見すればこれは循環論法に陥ることであつて、結局二つとも學として成立し得ぬことを證明するに過ぎぬやうにも見えるが、その實は精神の特質がこの二つの精神科學の關係にもあらはれてゐることを示してゐるのである。歴史の理解が一步を進めれば、文化科學の可能範圍が一步を開拓される。文化に對する思索が一段の深さを加へれば、歴史家の視野も亦一段の擴張を得る。かくてこの二種の精神科學は、徐々に、その完成に向つて進歩して行くのである。精神科學の發展は人間精神の全體的發展に依屬する。それだからこそそれは精神科學の名に價ひするのである。

(一) マイヤー「歴史の理論及方法」植村安藤兩氏譯、二二三頁以下。

(二) 詳しくは、同上、四四頁以下参照。

(三) 同上、七六頁以下参照。

四、時代

構造分析は、云はゞ歴史の幹の横断面を吾々に見せる。その中に含まるゝ個々の作用聯關、これ等のものを全體中に結合する種々の關係、部分間に通ずる共通相などがこれによつて明かにされる。さうしてこの横断面を時間的經過の中に置いてその變遷發展の跡を通觀するとき、吾々は歴史が一つの連續せる、而も猶時代に區劃するを得べき全體であることを發見するのである。茲に於いて「時代」の概念が吾々の問題として出現する。

歴史學上、時代とは何を意味するか。それはこれを支配する、大いなる、貫通する傾向によつて特色づけられる。一定の時間延長がこの貫通せる傾向に中心を有するものとして理解せられ得るとき、この中心傾向の成立、成熟、崩壞の過程として統一的に見ることを許すとき、それは一つの時代として一體に連續する歴史の中で、或區劃を持つことが出来る。中世、文藝復興期、啓蒙時代といふやうな概念が即ちそれである。一つの時代に於いては、あらゆる文化に互つて或る共通相があらはれる。所謂時代精神 (Zeitgeist) の概念も茲に於いて可能となるのである。時代精神はその時代に屬するあらゆる生命單位の、生活様相や、生活規範や、評價や、目的の定立を貫通する。その中にある個人や、潮流や、集團は、時代精神に對するその内面的關係によつて、この全體に對する意義を獲得する。さうしてあらゆる個人は何かの時代に屬するが故に、各人の歴史に對する意義も、亦彼の時代に對するこの關係によつて定められるのである。その時代の中に力強く濶歩する人は歴史的に偉大である。彼はその時代の指導者、その代表者である。

固よりかういふのは、その時代の成熟と保存とに貢獻せるもののみが歴史的に偉大であると云ふのではない。その時代に反抗して、崩壞の勢を早め、次の時代を招致せる者も亦、同様に偉大である。それは各の時代は一定の傾向に於ける集中なるが故に、當然に又生活視野の限界を伴ふからである。この生活視野の限界が、避け難きものとしてこれに屬する個人の上に覆ひかぶさつて來るからである。かくて支配し貫通する傾向の傍に、これに對抗する他の傾向を生ずる。或者は古

に復らうとする。或者は時代精神の一面性から生ずる弊を認めて、これを矯正し、革新しようとする。さうして人生に對する別様の感情の中から、一つの創造的なもの、新しきものが發生するとき、この時代そのものの中に、新しき時代を招致すべき使命を持つ運動が始つて來るのである。これに先だつあらゆる反抗は猶、その時代の地盤の上に立つてゐる、それは依然として時代の構造を持ち續けてゐる。たゞ其處に創造的なものが新しく産れ出るときに、次の時代の曙光は白み始めるのである。デイルタイの敘述に従つて、私は獨逸の啓蒙時代についてこの事情を明かにしようとする。一時代の分析を、先づ一つの國民に限定することは、比較的仕事に簡單にするであらう……

近代的科學は十七世紀に構成せられた。それは法則に従ふ自然の秩序を發見する。この因果律的認識が自然の利用支配に應用し得ることを發見する。この事は、認識の規則的進行に對する信頼を精神に與へた。認識のためのこの事業にもろくの文明國が結合して參加する。かくて其處には進歩に於いて結合せる人類の理念が發生した。其處には理性が社會を支配することの理想が形成され

た。この理想が時代の最善の力をみたして、彼等は一つの共通の目的に向つて結合する。彼等は等しき方法に従つてその仕事を進め、彼等は知識の進歩によつて、社會的秩序の全體が進展することを期待する。教會の支配や封建的關係や無制限な専制主義や王侯の氣まぐれや僧侶の詐欺や、かういふものが持寄りて建てあげて、常に模様替へや修繕を必要としてゐた古い建物は、改築して一つの合目的な、明るい、シンメトリをなす建築とされなければならなかつた。これこそ歐羅巴の全體に互る啓蒙時代の内的統一である、個人の精神生活や科學や宗教や哲學や藝術を一つの全體に結合したところのものである。

この統一が各國に於いて實現された趣は一様ではない。獨逸に於いては、それは特別に工合よく鞏固に形成された。その高級な精神生活に於ける一つの一般的方向が、この場合に有効に働いたのである。獨逸の過去に遡るとき、吾々は其處に生活を鞏固な規則によつて、意識的に秩序づけようとする傾向を發見する。この傾向を單に道徳的と名けるのは、一面的に過ぎる視點である。北方民族の眞面目さが、此處では生活の内面性を重んずるところから來る瞑想的欲求と結合する、

さうして政治的狀態も疑ひなくこれに参加してゐるのである。停滞せる帝國の内部に於いて、法文や特權や慣習などが生の自由な流動を妨害すると等しく、個人に於いても、目的定立自由の感情よりも、負荷の感情の方が強い。生の享樂は常に一つの不正として受取られる。固より強者は享樂を身邊に掻き寄せるが、併し其處にも彼等の良心に咎める何物かがあつた。かくて十八世紀の獨逸哲學には、ライブニッツ、トマジウス、バルフ、レッシング、フリードリヒ大王、カント及びその他の小家にいたるまで共通な一つの根本相がある。負荷と義務とに向ふこの傾向は、ルーター主義とメランヒトンによるその道德の發展によつて促進された。それは職業と官職の概念の下に立つ社會編制(それはルーターが近代の中に移植したものである)の愛顧を受ける。さうして今や啓蒙主義に於いて、人格の獨立に對する傾向が充進するとともに、完全が即ち義務になつた。理性の中には精神の自然法則がある。この自然法則は自己及び他人に於ける完全の實現を、個人に要求するのである。この要求は義務である、神によつて課せられたのではなくて、人性そのものの法則から發生し、理性的理由によつて確めらるゝを得べき義務である。

理性の規則が事物的根柢に關係させられるやうになるのは、第二次のことである。——これはバルフの説である。さうしてそれは、遡つてブーフエンドルフ、ライブニッツ、トマジウスにつながり、降つてはカントにつながる。バルフの教は獨逸の啓蒙時代に於ける文獻の全部を満した。この教説の中に、啓蒙時代の獨逸人を十七世紀の獨逸人と結び寄せて、この時代に於ける統一的綜合精神を喚起した結合の紐がある。生活價值に一つの使命が與へられる。この使命が獨逸啓蒙時代の生活聯關の根柢に横はつてゐるのである。その最高價值に向ふ靈魂の前進の新しいシエーマは、人間の理性的特質の上に築かれる。個人の人格は、既に成年に達せる者として、情念に對する理性の統治を自己の内心に建設するとき、始めてその目的を實現する。さうしてこの理性の統治は、完全として外に現れるのである。而も理性は普遍妥當的にして一切に共通である。理性によつて全體が(この場合に於いては、あらゆる個人が)完全になることは、一人の人格が完全になることよりも、より高き價值を持つてゐる。故に各個人の個人は全體の幸福を圖るといふ最高の義務を持たなければならぬ。かくて完全の原理は、全體の進歩によつて到達せら

るべき、あらゆる個人の完全の原理として、更に立入つて規定されるのである。この原理の根柢は純粹な思惟にあるのではない。この原理の支配はこれに基くのではなくて、啓蒙時代の人達が経験した一切の生活價值が、この原理の中に一つの抽象的表現を見出したのである。故にマルフを先頭として、此等の人達は、不思議にも完全を一つの義務と考へた。完全を求める努力を、個人を拘束する一つの法則と考へた。さうして最後に、マルフ及びその學徒にとつて、神が義務の對象となつた。完全への努力を中心義とする義務の對象となつた。此等の諸理念の基礎となる生活經驗そのものを、吾々はライブニッツに於いて最もよく學ぶことが出来る。この生活經驗の根柢には、發展の幸福の體驗がある。彼は、後にレツシングがしたやうに、進歩そのものに人間の最大の幸福を認め、或瞬間に於ける生活内容は決して彼にこの最大幸福を保證することが出来ないからである。進歩は甲若くは乙の個々の目的に關係するのではない、個性的人格の發展に關係して、一切を彼の中に包攝し結合するのである——ライブニッツは先づ自己の體驗に基いてかう言ひ表はした。當時に於ける國家生活の不幸が、おのづからかういふ體驗

の準備をととのへてゐたのである。個人は自ら退いて自己の中に、又共同的な文化的事業の中に、引籠るより途がなかつた。それはライブニッツにのみ限つたことではなかつた。かくて生活そのものの中から發生し、ライブニッツがこれを採用した價值概念が、同時に彼の哲學の課題を規定した。個人的存在價值の聯關から生の意味と世界の意義とを導き出すのが即ちそれである。

かくて啓蒙時代に於いては、一つの統一的聯關が、生活そのものの形式から生活經驗の智慧へ、其處に含まれた體驗から價值概念、義務命令、目的規定、人生の意味及び世界の意義の意識へ、導いて行つた。この繋がりによつて、時代の意識が自己を抜け出したところまで背のびする。抽象的型式化が進行する儘に、理性の證明によつて、此等のものは一つの絶對的な性質を持つて來る。絶對的價值、義務、文化財等の觀念が其處に形成される。併し歴史家は、正にこの部分に於いて、それが生活そのものから發生してゐることを、明かに透察するのである。さうして獨逸の國家生活にも亦これと類似の傾向が發展する。それは政治的聯關に特有な條件を基礎としつゝ、猶同様の傾向を追ふのである。

近代歐羅巴の發展に於いて、種々の文化領域に對する國家の活動は次第に深刻を加へて來た。公務に於いても、軍事に於いても、財政制度に於いても、今やあらゆる權力關係の組織者の中心が出現する。國家の活動が文化運動の一つの促進的勢力となる。この過程には常に、諸大國間の權力及び領土擴張のための戦いと、戦争若くは相續によつて併合された部分を全體中に同化させようとする内政的必要が働いてゐるのである。君主とその官吏と軍隊を中心として、新しき國家の統一が組織される。それは益、その機關の編制を鞏固にし、その力の利用を強めて行かなければならない。これはたゞ仕事を合理的に遂行することによつてのみ可能である。政治的進歩はおのづから成長するものではなくて作られるものであるからである。全體のあらゆる活動は、合理的な目的の定立によつて規定される。この全體は益、多數の文化的使命を——學校、科學、出來得る場合には教會生活をも——自己の中にとり込んで行く。人と人とを繋ぐ信實の、自由な非合理的な力も、計算するを得べき、效果の安全な力によつて置きかへられる。かくて啓蒙時代にその統一を與へる諸力の關係が、國家生活に於いても亦實現されるのである。さ

うして國家が必要とする人生の合理的秩序と自然の合理的利用とに、十七世紀に基礎を固めた科學的運動が迎合する。而も科學は又科學の側に於いて、人生のあらゆる部門を、經濟的活動から藝術に於ける優秀なる趣味の規則にいたるまで、すべて合理的秩序の下に立たしめる機關を國家に於いて發見するのである。

啓蒙の本質をなすこの内面的關係に對して、獨逸ほどに政治上の準備が出來てゐる國は他の何處にもなかつた。國內の小邦は文化の發展をその役目としてゐた。さうしてプロイセンは、更に權力のための戦ひに於いても、精神的諸力の促進をはからなければならなかつた。宗教上科學上の諸力は、新教徒組合の生活から出發して學校と大學とに擴がり、其處から牧師に於ける宗教思想の進歩と法律家に於ける法理思想の進歩が發生し、さうしてそれは再び民衆にかへつて行く——この循環が此處ほど發展したところは、他には何處にもなかつたのである。

さうして啓蒙時代の精神は、更に精神生活のあらゆる個々の領域に浸潤して行く。獨逸法、制、史上、この時代の最も完全なる立法——國內法インランドレヒトの成立に於いて、吾々はこの間の消息の一つの興味ある實例を見る。プロイセン國の精神から發生し

た、獨立せる自然法的傾向とその上に築かれた法律學が、ハルレに構成された。トマジウス、ブルフ、ボエーマー其他が、彼等の著書によつて、この派の法律觀を到る處に普及する。官吏がこれによつて教育される、さうして彼等が久しく停滯してゐたプロイセンの立法を完成するのである。この仕事を要求する國王も、これを遂行する大臣及び顧問官も、同じくこの自然法の影響の下に立つてゐるのである。——同様の聯關はこの時代の宗教運動の中にも成立する。それは獨逸啓蒙主義に特有な二面性を示してゐる。それは論争的にして同時に建設的であるのである。獨逸新教にあつては、教會史、自然法、教會法が共働して一つの新しき理想を生させる力となるのである。さうして此處にも亦觀念の循環が行はれる——それは成立せるものの不十分と一般的新觀念の積極的な威力から出發し、教會的正統主義より獨立にして時代の一般的科學的精神と聯關を持つところの學校と大學とを通じて、一人々々の牧師の教育に波及し、さうして此等の牧師は、時代の精神と一致せる、啓蒙せられたる基督教を、都會に地方に弘布するのである。獨逸啓蒙時代に於けるほど不明な筋の通つた、最高の道德的宗教的觀念を目標とした、而も

基督教の有神論とこれほど合致する活動は、基督教の歴史に於いて嘗てないところである。かくて最大の射程を持つ新しき宗教價值が、當時の教會的宗教的生活の中に形成せられた——この時代の文學も亦、この價值と目的との轉換によつて規定される。自主的國家に於ける啓蒙は、文學的制作に於いても亦作用する。佛蘭西を發祥地として、獨逸の教養ある社會のうちに、新しき散文が作り出される。文學の各種類にはそれ／＼の規則が指示される。シェーキスピアやセルヴンテスなどの作品さへ、嚴密に論理的に編成された詩形の理想に照して是非斧正される。この時代の文學的理想は、完全と啓蒙との理念によつて規定された人間である。その世界觀は、自然から始まつて次第に昇り行く世界の合目的秩序の信仰である。この理想とこの世界觀との直接の表現は、教訓詩としてあらはれる。牧歌と哀詩とがこれに従ふ。人生に於ける悲劇相は理解されない。喜劇和解劇就中長篇小説がこの時代の最高の詩的表出となり、従つてこれに對應する構造を持つ——樂天主義的理念に伴はれた寫實主義があらゆる文學作品を貫流するのである。

併しかういふやうな統一の聯關の支配は固より絶對的ではない。其處にはその外に立つ個人もあり、この傍を流るゝ勢力もある。前時代の反抗と自衛とも通用の範圍を持つてゐる。特に勢力のあるものは、もつと古い時代の状態や觀念と結合しながら、これに新しき形を與へむとする諸の力である。

宗教の範圍に於いては、かくて敬虔主義が巔然頭角をあらはした。それは外面的教會的形式に對する無頓着を増し行く點に於いて、寛容を要求する點に於いて、就中批評によつて覆された傳承と威權との彼岸に、信仰の單純な明瞭な權利根據を求むる點に於いて、啓蒙主義に親近するところがある。彼等は信仰の權利根據を神との交りと、これに基く宗教的經驗とに認めた。たゞ同心せるもののみ聖書を理解する。その中に傳へられる神の言葉は彼に開示されるのである。敬虔主義の寛容は、それが同心に基けるあらゆる基督教の信仰を認めるところにある。自己の中に眼醒めた敬虔主義者は、彼自身の宗教的經驗を、他人の同心物語によつて補はなければならぬ。——かくて吾々は、敬虔主義が個人主義運動の大潮流に屬し、内的人格的過程から教會をきり離す點に於いて、ルーター主義以上に出で

てゐることを發見する。併しそれが神との交りから生ずる宗教的體驗を信賴する點でルーターと一致するのは、啓蒙主義との對立を示すものである。敬虔主義は又セバステイアン・バツハによる獨逸宗教音樂の大成と内面的關係に立つ。バツハは固より敬虔主義者ではないが、基督一代記の表現に附隨する、基督的靈魂の歌だけをとつて見ても、彼が敬虔主義運動に於いて光を見た主觀的宗教的内面性と關係を持つことは十分に明かである。

成立せるものに執着する傾向は政治思想の方面にもあらはれる。それは帝國の保持、國內諸邦に於ける階級の特權の尊重、舊法の補修等の方向に向ふ。併し此等の傾向も亦その基礎づけを啓蒙時代の國家學的文献から得て來てゐるのである。さうしてシュロツサーやモエーザーのやうな人達の意見も、新しき必要と啓蒙の精神に應ずることを求めてゐるのである。彼が成立せる状態から出發して、その理解と彼の實踐的傾向とを發展させなければならなかつたとき、啓蒙主義の政治觀念がモエーザーを取巻いてゐたにちがひないのである。

さうして吾々が獨逸啓蒙時代を一例として、この時代に於ける對立と變化とを

規定した種々の方向の内的相関を理解せむるとき、それは根本傾向そのものの中にあつて、未來への轉向を可能にする諸契機をしつかり攫んで來なければ、決して全きを得ない。規則的なものを求める啓蒙時代の方向そのものが、正に、種々の領域に於いて、歴史的事實への沈潜を喚起した。其處に規則が實現されてゐるやうな歴史的事實である。かくて人は原始基督教に自由なる宗教性の類型を發見した、さうしてそれがトマジウス、ボエーマー、ゼムラー等に於いて原始基督教研究の方向を激勵した。又この時代の批評が藝術上掲揚した諸規則は、古代藝術の類型に沈潜することによつて強められた。キンケルマンやレッシングが古代藝術と藝術制作の法則とを相貫的に明かにしたのはこの立場からであつた。未來への轉向のもう一つの契機は、個々人への沈潜が、制作と天才との個性の強調に移行したところにある。

吾々は自ら問ふ、獨逸を浸しつゝ、間斷なく、絶えざる變化を招來しつゝ、進行する出來事の流れの唯中に、このやうな一つの統一が如何にして截りとられることが出来るか。これに對するさしあたりの答はかうである——あらゆる作用聯關は

その法則をそれ自身の中に持つてゐるからである、これに従つて彼の時代は他の作用聯關の時代と全然相異なるからである。例へば音樂には音樂特有の歴史的運動がある、これによつて、基督教體驗の最高の力から發生した宗教様式は、啓蒙主義が既に獨逸に於いて支配的傾向となつてゐた丁度その時代に、バッハやヘンデルに於いてその頂點に到達した。レッシングの最も完成した諸作が出來た丁度そのときに、暴風と追進の新しい創造的な運動が發生した、さうして文學に於ける次の時代のはじまりを標示した。更に吾々は問ふ、相異なる諸の作用聯關の間に統一を作り出す結紐は何であるか。答へて云ふ、それは一つの根本思想によつて表出されることが出来るやうな統一ではない、寧ろ經過中に自ら生ずる、生そのものの諸傾向間の聯關であると。

(1) Dilthey, *Schriften*, VII, S. 178-185.

五、世界史及び世界思潮

上來の考察によつて私は、世界史及び世界思潮とは何ぞの問題に答ふべき大體の準備を終へた。この準備の後に、吾々は割合に簡單に本題に答へることが出来るであらう。世界史とは、歴史の主體たるべき生命單位のうち最後の最も包括的な單位、人類の遭遇せる個性的事實の發展的聯關を認識せむとする學である。あらゆる作用聯關の最後の綜合として、諸種の民族史、國民史、諸種の文化史を貫いて流るゝものを、全人類の見地から統一的に把握せむとする學である。横に世界史的時代として統一的に理解し得るものを、縦に繋いで、時代から時代に流れて行く(寧ろ時代から時代へ創造的に推移して行く)人類精神の發展を追跡し敘述せむとする學である。横の時代的統一、縦の發展的統一を、法則定立的に抽象し普遍化するのではなくて、人類の發展に本質的意義を持つ事實を選択強調して、個性記述的に類型化、(Typisierung)しつゝ、これを自己の體驗の中に融合せむとする——換言

すれば理解せむとする學である。さうして世界思潮とは、この世界史的進行をなす人類生活の中から産れ出でてその世界史的進行に參與する思想を一つの生命單位と見て、人類の思想を綜合的に、統一的に、發展するものとして理解せむとする試みに外ならぬのである。思想の發展を視點とする世界史そのものに外ならぬのである。

吾々が歴史上の如何なる部分的な一點を當面の問題として採用するにしても、この一點を闡明し盡すためには猶世界史的見地が要求される。それはその人物若くは事件が全體中に占有する位置を明かにしなければ、その個性の理解が全きを得ぬからである。さうしてこの場合要求される全體は、最後に於いて世界史的聯關であるからである。「一般に、一個の獨立した國民といふものは存在せぬ。それよりは寧ろ、政治的に又文化的に全體として不斷の結合を形造つてゐた一切の諸民族は、歴史發展の經過によつてこの結合が再び解けるまで、歴史にとつて一つの崩壊することなき統一を形造りつゞけるのである。さうしてこの一般史から見れば、個々の民族、國家、國民はたゞその一部分に過ぎない。固よりこれ等の各部

分は、特殊敘述の對象とされることは出来るが、併し一般的連絡を常に顧慮せず、この各部分をそれだけ孤立せしめて考察することは決してなし得ることではない。すべての歴史研究、すべての歴史的作业の基礎及び目的は、たとひ局限された細部に於いても、必ずたゞ世界史であり得るのみである(「マイヤー」)。かくて例へば明治維新の歴史的理解にも亦世界史の見地が必要である。所謂「浦賀灣頭一發の砲聲」は世界史の潮が此處に押し寄せて來たことを示すものである。單に皇政復古の一事のみでは解釋し去るを得ぬ内外の複雑な事情が、この一つの結目の中に綜合されてゐる。さうしてこの結目の打開の事業にも、この打開の後に日本が乗り出して行つた新しい局面にも、世界史的聯關が重要な役目を演じてゐるのである。固より問題の性質によつては、解答の最後の歸着點を必ず世界史に持つて行かなければならぬといふ當爲は、空虛にして滑稽な場合も少くはないが、問題の擴張を何處で打きるにしても、兎に角世界史的視點は、觀念上歴史的作业にとつて常に必要であると云はなければならぬであらう。

固より傳記や國民史や國民史上の一時期一事件の研究に用ゐられる世界史的

見地は、その儘に世界史そのものではない。併しこの見地の自覺は當然に世界史そのものの發展を促さなければならぬ。特に民族及び國家相互間の交互影響に對する注目が世界史を必然的に要求して來る。現代の史學に於いては、ランケの影響が特に決定的である。然らばランケの意味に於ける世界史の對象とは何ぞ。凡そ一個の歴史生活が進展して、一民族から他の一民族へ推移し、一民族圏から他の一民族圏へ流轉するとき、それは諸種の國性によつて創造されながら、而もそれから獨立して、活潑にその挑戦を受くる、一つの利害共通の團體を現出する。このやうな歴史生活がその中に認識せらるべき事變敘述が即ちそれである(「リース」)。故に其處には歴史生活の主體としての人類の理念が要請されて來るのである。世界史は超國家的超民族的人類の理念と共に發祥し、この理念と共に深まるといふことも出来るであらう。

人類の理念は何處に發生するか。人間が彼の部落、彼の種族、彼の國家以外にも猶他の部落や種族や國家が存在することを意識するとき。この意味に於いては、ヘロドトスの歴史の中に含まれてゐる異邦異俗の見聞的記事に、既に世界史の

萌芽があると云ひ得ぬこともないであらう。併しそれが主として自國を中心とする立場から書かれて、異邦を野蠻バルバリーの國とする見地に立つ限り、其處には未だ真正の意味に於ける人類の思想を許すわけに行かない。故に他邦との交渉を如何に深刻に意識するにせよ、中華と夷狄との關係として、若くは選民と選民ならぬものとの對立としてそれを見る限り、正統的支那史若くはイスラエル史のやうなものには、世界史の發祥を認めるわけに行かぬ。一つの民族若くは國家が、彼に文化の遺産を譲り渡した祖先の一種として、若くは何かの意味に於いて對等の位置に立つ隣邦として、他の民族若くは國家を尊敬するやうになるとき、其處に始めて交互作用より生ずる人類の觀念が成立し得る。希臘の後に來た羅馬がこの觀念の發生にふさはしい位置に立つた。ディオドルス・シクルスの『歴史叢書』が世界史的敘述の劈頭に立つといはれるのも偶然ではないのである。^(三)

其處に基督教が世界的宗教の使命を帯びて歴史の舞臺に出現する。猶太的民族宗教の峡谷を出でて異邦人の間にも新しき教を宣布せむとするものは、その傳道的事業の出發點に於いて、既に同胞としての人類の觀念を持つてゐなければな

らぬ。さうしてこの觀念は、傳道のために、云はゞ政治的にも、強調される必要があつたであらう。基督教の世界史的思想はアウグスチヌスの『神の國について』(De civitate Dei)に於いて特に傑出して構成される。歴史とは神の國が悪魔の國に對抗しつゝ、最後の勝利に到達する過程である。此處に對立させられるものは、神の國と悪魔の國との二つであつて、地上に於いて差別される諸の國と民族とはない。人類は神の國を實現する使命に於いて一つなものとして、若くは神の國が悪魔の國かの孰れかに屬する二種類として表象される。故にこの立場からは一つの鮮かな世界史が——超越的世界史が成立し得るのである。

これに對して内在的な、云はゞ人性論的な人類の觀念は、啓蒙時代に於いて豊かな地盤の上に打たてられた。レッシングの『賢者ナータン』(“Nathan der Weise”)や『人類の教育』(Die Erziehung des Menschens; s. Hecks)がこの立場を代表する。人類はその素質やその文化的所産の相互承認に於いて一つであり、その實現すべき目標に於いて一つであるのである。さうしてヘルダーの『人類史の哲學に關する考察』(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)が新しい世界史の出發點を與へる。

彼はあらゆる時代のあらゆる民族の中に、人間性の共通性を認める。同時にあらゆる時代のあらゆる民族の事業が聯繫して始めて人類の無限の可能性が發展するとされるのである。其處には世界史の統一原理が認められてゐると共に、又その豊富な錯綜せる諸契機の相互作用や相互補足が注目される。さうしてディルタイの所謂「歴史の天才」ヘーゲルは、この人性論的觀察を、形而上學的直觀によつて深刻にし集中し結成した。世界精神の辯證法的發展に於いて、東洋も希臘も歐羅巴も一つの連鎖の中にそれらの位置を占める。慣習も法律も道德も、宗教も藝術も哲學も、それらの機能に於いて世界精神の發展に参加する。『精神の現象學』(Phänomenologie des Geistes)はその世界史的思想の獨創性に於いて、それ自身世界史的現象の中に數へらるべきである。さうして彼の論理的形而上學的構成を経験的科學的方法を以て置き換へたことは勿論であるが、世界史把握の根本視點に於いては、現代の史學も亦彼の影響の下に立つてゐるといふことが出来るであらう。一體としての人類の創造的發展の連鎖として、世界史的形象の構成が求められるのである。

この見地よりすれば、世界史的事實とは、世界のあらゆる人類が、少くとも世界のあらゆる文化民族が、これに關係を持つこと、例へば國際聯盟のやうな事實をのみ指してゐるのではない。如何なる世界の隅で、如何に少數の人の間に起つたことであつても、それが人類の發展に意義を持つ限りに於いて、常に世界史的事實であるのである。故に所謂東洋思潮や西洋思潮も、それが接觸し交流するときに、始めて世界思潮的意義を持つといふべきではない。此處に人類といふのは加算的總計を意味するのではないからである。

同時に世界史はこれを構成する個人民族國民及びもろゝの文化の外に、別様の存在を持つものでも無論あり得ない。それは色々の生命單位、様々の聯關の交互影響によつて結成され、又これによつて斷えず變化を受ける。さうして人類と此等の生命單位及び作用聯關の間にも、再び相互的依屬の關係が成立して、人類は其時代の精神を通して、全體として又それらの部分を規定するのである。故に世界史の理解には、その部分をなす各生命單位及び作用聯關の相互的影響及び融合の經路と様相とを明かにすることが必要となる。それは吾々が獨逸に於ける

敬蒙時代の概観に於いて、既に一例を見て来たところであるが、各種の生命單位のうちで特に國家が統一力として特殊の意義を有する以上、世界史の成立と構成とを明かにするためには、特に國家と國家との間の交流の道を概観して置く必要があるであらう。さうして全體の史觀に於いては吾々と多くの逕庭あるに拘らず、この問題についてはランプレヒトに學ぶべき多くの點がある。故に以下私は、彼に従つてこの問題に關する考察を略述する。……

「内國的國民的發展に於いては、新しき文化時代の精神價値は、原則上、經濟的社會的變革との聯關に於いて成生する」。この點に於いてマルクスの説は正しい、史的唯物論の名が極めて不適當であるにも拘らず彼の意味するところは正しい。蓋し社會に於ける經濟的生活は、個人の本能や衝動の行爲と著しく類似して、習慣的反復の結果、云はゞ器械化せられてゐるが故に、それが獨自の內的推移によつて愈々變化し始めるとき、社會的無意識の状態にあつた多くのものが意識的に覺醒して、不安や分解の作用を始めるからである。經濟的過渡が、社會が底から動き出して来た徴候として、より高き心的推移の發端となり、其處から特殊の新刺激や聯想の

漲溢や、努力意志生活の新條件や、感情誘發の可能性をさへ誘ひ出して、より高き精神生活に影響するからである。固よりこの理論によつて社會内國的推移のあらゆる現象を例外なく説明し得ると信ずるのは史實に盲目なものであり、例へば獨逸史上、十八世紀の中葉に於ける主觀主義への過渡は、精神的要素の強力な共働（それは固より或種の經濟的餘裕を豫定する、併しそれは經濟的進歩によつて發生したものである）によつて始めて可能になつたものであるが、新しい教育思想の開展、新聞雜誌文學の發達、廣汎な友情崇拜、民族誌旅行記等による時間的、水平線の擴大等も亦心的生活條件を新にして新時代への過渡を可能にするのである。併しこれは寧ろ例外であつて、寧ろ經濟的發展が新時代への導因となることを原則と見るべきであらう。故にそれを絶對化せず、適當の範圍に制限するとき、事が國內的發展のみに關する限り、マルクスの法則は正當であるといふことが出来る。

併し有史以來世界には孤立せる團體がない。あらゆる人間の團體は、大小に拘らず、常に同様な他の團體と、或は敵對的に或は友誼的に、常に結合してゐるのである。さうしてこの團體と團體と、國家と國家との關係を眼中に置くとき、歴史の觀

照は全然別様の態度を必要とするのである。或特定の人間團體の事實的な強い影響が他の團體に對して、その國內的に経過する發展過程の中に、絶間なく働きかける。この關係の條件経路結果はどんなものであるか。

先づ此處には明かに二つの問題がある。一つはその影響が経過する道である。もう一つはその影響が傳へられ行く容器である。第一の問題は其處には無限の可能性があると答へて置くにとゞめよう。第二の點については、更に二つに區別することが出来るであらう。その一つは人間自身、他は人間の産物。民族移轉が、二つ以上の人間團體の混在に終る限り、それは前者の例とすることが出来る。後者の場合は器具發明等の傳播から藝術言語文字等の精神的所産によつて發生する。この場合の通則となるものは、本能的文化の要素、特に經濟的社會的文化は傳播し難いといふことである。それはこれ等の文化が云はゞその發生せる地盤に固着するものとして、他の團體に同様の生活事情が特發せぬ限り、これを移植すべき道程も容器もないからである。これによつて、世界史の経過は、根本的には、より高い文化要素を傳承する道の上に實現せられるといふ事實が明かになる。それ

は史的唯物論とは全然別様の途を指示してゐるのである。

更に此の如き世界史的傳播の結果については、特にその擴張空間、時間速度、效果可能性等の三つの問題をとりに出すことが出来るであらう。吾々は今前の二つを省略して直ちに第三の問題の考察に前進する。それは他の影響を攝取する側の團體に於ける、傳播の心的結果如何といふ問題である。

この問題については、少くとも次の二つの原則を立てることが出来るであらう。一、傳播の通路及び容器が、一つの人間團體に、外來文化の個々の要素のみならず、其全體をも接近せしめるとき、其處には、この文化の個々要素のみならず又其全體を攝取して、固有文化と融合させる傾向を生ずる。二、この傾向は、外來文化が固有文化に對して、兩者の比較を不可能にするほど強度の心力の相違を示さぬといふ條件の下にのみ有效になる。故に甚しく程度を異にする外來文化に接觸して自ら破滅せぬ限り、固有文化はその内的發展に適合する範圍に於いてのみ外來文化を攝取し、これによつてその分解や集中の事業に促進の力を汲むのである。さうして外來文化はその新に進入せる文化の中に攝取され、綜合されるのである。後の

ことは特に時間的繼起の場合に於いて重大である。過去の國家若くは民族の文化は、新しき文化の中に、同化されつゝ再生する。これは特別に重大な、特別の意味に於いて世界史的な過程である。その中には過去の民族の個性が豊かに生き續ける。その中では結局、嘗て人間的であつたものが不死になつてゐるのである。これは又個人についても云ひ得る。凡そ「全體」に同化せられたものは、永遠に不死である。それはこの「全體」の世界史的影響によつて、他の場所、他の時代の社會の中に生き續ける。

かくて次の事が明かになる。個々の過程若くは個々の現象の意義について歴史的にその地位を定めること、及びそれを歴史的に評價することは、たゞ最も普遍的な原理から、換言すれば最高の世界史的契機への顧慮からのみ發生することが出来る。さうして世界史的結合の内容は、史的出來事、云はゞ塵世的な部分に主として求むべきではない、若くは時間及び空間を通過するその輸送が、求むべき道と用意すべき容器との困難によつて失敗に歸するやうな要素に求むべきではない。寧ろ流動的な、云はゞ地塵の輕き、世界史的には最も永續するやうに定められ

た要素に求むべきである。それは最高の精神的活動の要素である、道德、宗教、美術、文學、科學等の要素である。それゆゑにこれ等のものこそ本當に世界史的結合を構成するのである。そのほかに又、政治組織や社會層や經濟生活が考慮にはひつて來るが、その作用が遙かに局限せられてゐることは何の疑ひもあり得ないのである。……

——このランブレヒトの結論は、國民史に於ける所謂「塵世的」要素の重視と相補充して理解せらるべきこと勿論であるが、世界史の職分を規定する上に於いて猶一面的であることを免れないであらう。國民史を構成する上に於いて重きものは、人類生活に於いても亦重きものでなければならぬ。重きが故に運搬し難きことは事實である。流動的なものが先づ世界史的融合の實現に進むことも亦事實である。併し政治經濟的勢力として、國家と國家と、國民と國民とが、相争ひ相扶けてゐる限り、其處には傳播によらずして相琢磨することによつて發生する世界史的現象も亦なければならぬ。さうしてそれは世界經濟の形に於いて、又國家聯盟の姿に於いて現代に於いて徐々に發展しつゝある。この見地から視線を過去に

投げるとき、其處には政治的經濟的契機も亦他の文化現象に劣らず重要なものとなつて來るであらう。問題は寧ろ、世界史國民史を通じて、經濟的社會的契機の重さ如何にある。

併し傳播の可能性の一面から見るとき、所謂高級なる精神文化の世界史上に於ける特殊位置については、ランプレヒトの言に聽くことに多くの妨がないであらう。さうしてこれによつて世界思潮の意味も亦おのづから明かになる。あらゆる精神的文化は、現實の生活から出發して普遍人間的な内容の獲得を目標とする人間活動である、従つてそれは人間生活のうちでも特に人類的融合に先驅する。さうして道德藝術は固より、政治經濟等、認識を本質とせぬ文化に於いても、これに關する思索がその中の普遍人間的な意義を明かにして、道德藝術政治經濟等の世界史的融合に先驅する——少くともこれに強力な援助を與へる傾向を持つてゐるのである。世界思潮とはこの方面に力點を置いた世界史である。故にそれは抽象せる思想體系の歴史ではなくて、思想に於いて人類生活の發展を見る歴史でなければならぬ。

最後に私は又ディルタイの言葉を藉りて、この世界史及び世界思潮に於ける發展の契機を再び強調する——「あらゆる時代は、過去に對する回顧的關係を含み、これによつて發展せる諸力の未來作用を含む。而も同時に、時代自身の中に、既に來るべきものを準備する努力と創造とが含まれてゐるのである。それが過去の缺陷から發生せるが如く、それは自己の中に、未來を準備する限界、緊張、苦惱を擔つてゐる。歴史生活のあらゆる形體は有限なるが故に、その中には、歎ばしき力と抑壓と、存在の擴張と生の狭苦しさ、満足と欲求とのわけ前が含まれてゐなければならぬ。その根本方向の作用の頂點はたゞ僅かの間のみである。さうして一つの時代から他の時代へ、満足のあるゆる種類に對する飢渴が——決して滿されることの出來ぬ飢渴が進行するのである」^(五)。

(一) マイヤー『歴史の理論及び方法』八三頁以下。

(二) リース『世界史の使命』坂口安藤兩氏譯、二五頁以下。

(三) 同上、八四頁。猶その前後参照。

(四) ランプレヒト『近代歴史學』和辻氏譯、第五章、社會心理學的立場より見たる世界史的問題、參照。

(五) Dilthey, Schriften, VII, S. 186-7.

比較文學序說

一、序論——比較文學、世界文學、文學一般

比較文學は文學研究の新しい多望な分野である。この分野の將來の發展はその學的基礎付けや學的志向の如何によつて影響されることが少くないであらう。従つてその哲學的方法論的基礎の問題は斯學の將來に痛切な關係を有するものとして學者の深刻な考察を要求する。併し此處でこの問題に深入する爲には、未だ私の準備が足らず、又それは本講座の當面の目的とそぐはない。私の茲に企てるところは一つの試論である、この試論によつて日本文學の研究者に一つの刺戟を與へることである。若しこれによつて、彼等の前により廣き展望を開き、彼等の研究に二三の實際的な示唆を與へることが出來れば、私は差當りそれで満足しなければならぬ。假令それが多くの私見ドクシヤに更に一つの私見を添加するに過ぎぬ結果になるにしても、その私見が將來に於ける學的基礎の確立に幾分の寄與をなすことが出來れば、猶私の勞は空しくはならないであらう。この謙遜な立場を自覺

しつゝ、私は茲に私の試論を開陳する。

比較文學はその名の示す如く、比較といふ方法を用ゐる文學研究である。併し我々はこの方法を用ゐて一體何事を明かにしようとするのであるか。凡そ方法は一つの精神を豫定する。その精神の自己開展の道として方法は始めてその抽象的遊離性を脱する。而もこの精神は、それが認識に關する限り、その認識目的との相關によつて規定されなければならぬ。この意味に於いて比較法はその認識目的によつて生命を吹き込まれて來る必要がある。比較文學は何事を認識せむがために特に比較研究を要求するのであるか。

比較文學に對する最も淺薄な見解は、これを單純に二つのものを並べて見る興味に基くものとするものである。それは珍奇なものを身邊に掻き寄せて頸をなでながらその中に坐つてゐる初步の蒐集欲である。日本のみならず支那や印度を、東洋のみならず又西洋を知つてゐるといふ誇りを樂み味ふがために、古今東西に互る博識を誇示する欲望が我々を比較文學に似た道に驅り立てる事も亦可能

である。そのとき比較文學は古今東西文學漫談といふやうなものとしてラヂオの放送にふさはしき形態をとるであらう。併し我々は勿論この漫談に對して多望なる學的發展を期待するわけに行かない。この道によつて發展し得るものは、たかゞ比較せられたる二つ若くは二つ以上のものの辨別ディスタリネーションの階段のみである。例へば李白の月の詩の傍にゲーテの月の詩を持つて來るとき、我々は細密な辨別の眼を以て兩者の觀照の相違、感興の異同、世界觀の根柢の共通點と差別點とを指摘することが出来るであらう。これも亦固より一つの認識である。さうしてそれは更により深き認識の準備となり荒ごなしとなることは出来る。併しそれがより深き認識に役立つためには、研究者の精神が好奇心以上のより深きところに向けられてゐなければならぬ。故に比較文學を人間精神の眞摯なる努力の對象とするためには、我々はまづこれを古今東西文學漫談と解する見解を徹底的に打破して置く必要があるのである。

凡そ比較研究が眞摯なる學的努力の方法として要求されるためには、二つの場合を考へることが出来る。一つは我々の目的が一つの特殊な對象の——一つの場

作品や一人の作家や一つの時代や一國若くは一民族の文藝の——徹底的究明にあつて、この目的を遂行するためには直接目的となれる對象の研究のみで足りないことを感ずるときである。もう一つは我々の目的が特殊な個々の對象の研究のみでは満足し得ず、特殊な對象の底に横る普遍的、本質の發見に向ふか、若くは特殊現象を何等かの見地から綜合せむとする普遍的統一に向ふときである。前の場合には特殊の究明がこれと類似せる、若くはこれと離反せる現象との比較によつて、その行詰りから救はれ、若くは從來見脱して來た視點を補充される。後の場合には、問題そのものが普遍にあるが故に、特殊は普遍の一特殊化として、普遍發見の通路、若くは普遍的綜合の中に織り込まるべき一契機として取扱はれることになるのである。與へられたる特殊を通路として普遍に到達せむとするとき、我々は個々の特殊を精細に比較してこれを類化する辛抱強き途を行かなければならぬ。特殊を綜合してこれに普遍を組織する一項としての地位を指定せむとするとき、我々はそれ／＼の特殊を普遍の見地から記述して、その特性と普遍性とを同時に比較辨別類化する必要がある。かくて比較法がおのづから研究の重大な

道となつて來るのである。

併し更に立入つて考へて見る——特殊を徹底的に究明するために、他との比較を必要とするとはどういふ意味であるか。若し特殊が特殊として孤立するに止るならば、他との比較によつて一つの對象を明かにすることは全然意味を成さないであらう。彼に通ずるところが此に通せぬとき、彼に照して此を明かにする途は杜絶せられなければならぬ。他との比較によつて一つの對象に對する研究に新しい視點が導き入れられるのは、他を見るに當つて通用した視點が現前の問題にも亦適用し得る可能性を含んでゐるからである。又他との差別を明かにすることによつて一つの對象をより深く把握する者は、兩者を差別する原理が彼と此とに共通に、妥當することを豫想する。例へばテーマが——一つの重要な着眼點を指摘するものとしては十分に正當に——國民文學の差別を風土や種族性に基いて説明せむとするとき、彼はその特異性を決定する共通契機として風土や種族性等の原則を承認する者でなければならぬ。而もこの契機が一定の條件によつて國民文學の差別を産出するとすれば、彼は理論上このやうな契機的作用を受く

る地盤——人間性——に於いても亦少くとも變容可能性の普遍性を認めなければならぬであらう。凡そ差別はその可能性の根據として統一性を豫想する。この論理的原則は、人間の文化に對する研究に於いても亦妥當しなければならぬ。人間の文化的差別は、それが相互の比較を許す限り、普遍人間性の理念を必然に要請するのである。何等かの意味に於いて普遍性の地盤を豫想せぬところに比較研究は成立し得ない。比較研究はこの普遍性の理念が生きたる具體者として活動し續けると、始めて豊かな收穫をあげることが出来る。さうして普遍を目標とせず、特殊の對象を徹底的に究明せむとするための比較研究も、亦普遍の豫想をその中を含むことによつてのみ可能となるのである。

此の如くあらゆる比較は比較の兩項に共通する普遍を豫想する。併し前にも云へる如く比較研究は悉く普遍の發見若くは組織を目標とするのではない。然らば文學の研究に於いて、特殊文學の究明のために適用せらるゝ比較法をも亦、唯それだけで、比較文學と稱し得るであらうか。我々は別にこの用法を拒絶すべき必然的な理由を持たない。人が若し比較法を用ゐる文學研究を悉く比較文學と

名けたいならば、さういふ命名法を用ゐることも亦許されるであらう。併しそのとき、比較文學はたゞその方法によつて規定されるのみで、その認識目的による明確な規定を持たぬものとならなければならぬ。それは例へば空氣の如く多くの領域を包圍するものであつて、独自の領域を持つこと極めて少きものとならなければならぬ。それは少くとも我々の學的努力を結成する點に於いて不便である。故に私はこの種の研究を比較文學的といふ形容詞の範圍に委ねて、これを比較文學と呼ぶ、名詞の領域と區別する。私の意味する比較文學とは文學に於ける普遍性の認識を目標とする研究範圍である。この目標の見地の下に特殊現象の差別性を究明してこれを全體の中に編入せむとする研究範圍である。さうしてあらゆる比較が普遍性の豫想の上に立つ以上、この豫想を自覺せる目標の位置に高めて、比較文學の領域を此の如く限定することは、當然に許容されなければならぬ。このやうに領域を限定することによつて、それが真正に獨立せる學として存立することが出来るかどうかは後の問題である。兎に角この限定によつて比較文學が少くとも獨立せる學の重要な一要素となることは争はれぬであらう。

何となればそれは比較を必然とする一領域を劃するから。

併し私が前に暗示したやうに、普遍を目標とする比較研究の中にも猶二つの方向を區別することが出来る。その一つはあらゆる特殊の根柢にあつて普遍なるもの、この普遍の特殊化として始めて個々の特殊を成立せしめるが如き根元的統一の發見を目ざすことである。他の一つはそれらの特殊の特性を明かにし、これと他の特殊との相關の脈絡を辿つて、特殊の現實性をそのまゝにこれを普遍的理念の下に綜合することである。この二つの方向の差別は時間性の超越と時間性の保持と——體系的見地と歴史的見地と——の差別と名けることも亦出来るであらう。前者の向ふところは體系的美學若くは藝術學である、その一部門としての文學論(Literaturwissenschaft)である。後者の目指すところは人類の文化史である。その一部門としての世界文學(Weltliteratur)である。比較文學はこの二つの認識目的のうち孰れかと結合することによつて、始めてその固有の領域を獲得するであらう。寧ろ相互に補足し合ふことを必要とするこの二つの認識目的の兩者に、その特殊の方法を提げて參加することによつて、それは始めて重要な精神史上

の役目を勤めることが出来るであらう。實際問題としての比較文學は、全人類文化に對する關心と共に覺醒した。それが理性の普遍性に關する信念と「人類」の綜合的共働を理想とする文化概念との近代的母胎なる啓蒙時代に著しき發芽を見せたのは當然の理數と云はなければならぬ。固よりそれはこの一般精神流の渦卷の中に捲き込まれつゝ、成育した一分流として、久しい間一般文化の問題の中に混在して徐々たる準備を積まなければならなかつた。それが獨自の學的領域として自覺せられたのは寧ろ最近のことに屬する。この意味に於いてそれは漸く始つたばかりである。併し單に認識目的に於けるのみならずまた我々の精神的努力の全方向を舉げて、全體としての文化の概念と全人類的文化の展望とを痛切に要求しつゝ、あるとき、比較文學は益々我々の關心の題目たらざるを得ないであらう。比較文學の研究者は全人類的文化の創造に向つて邁進する現代の努力と緊密なる結合を求めなければならぬ。この精神に鼓吹されることによつてのみ比較研究の方法は古今東西文學漫談の弛緩と浮誇との糟粕を完全に脱却することが出来る。それが人類の進展に參加する深き認識のために一つの缺くべから

ざる道であることを自證するためには、彼の漫談と自己とをどれほど峻別しても足りないであらう。

文學の本質を明かにせむとする目的にとつて、比較法は何故に必要であるか。それは、比較法によらなければ文學の本質を明かにすることが出来ぬ、といきなり云つてしまへるほど簡単な問題ではない。假りにこの問題を解くために代表的な一つの作品をとりあげるとする。一つの作品を代表的と認定する根據は差當り學者自身の教養と慣性とによつて決定される學術以前の選擇である。併し彼が前後を顧慮することなく彼の優秀な直観を便りにしてこの作品の構造を分析し、その末梢的なものを捨てて重大なものを探擇しつゝ、作品の深處に於いて一つの本質的なものを探り當てるとき——云はゞこの鑿井の作業によつて彼は少くともこの作品の本質に到達する。さうしてかくて發見せられた本質の概念を提げて他の作品の理解を試みるとき、彼の直観と分析にして正鵠を失せぬ限り、それは又この新しき作品の理解と解釋との指針とするに足ることを彼は發見する

であらう。この場合に於ける彼の方法は比較法ではない。第二の作品に適用せられた方法さへこれを直ちに比較法と名けることは出来ない。固より我々は、彼が出發點として採用せる代表的作品が何故に代表的であるか、彼がその作業に使用する直観の器官は果して正鵠を得てゐるか、彼の分析に用ゐた視點は正當にして且つ十全であるか、等の反問を提出することが出来る。さうして自ら此種の研究に従事することなき門外漢の空言としては、此種の反問を提出することは極めて容易である。併し自ら當局者の地位に立つとき、我々はこの種の選擇、この種の直観、この種の自己流の分析なしに、何事を始めることが出来るか。これ等の選擇や直観や分析の正しさの穿鑿は、先づ何等かの選擇と直観と分析とを持つことなき者にとつて果して可能であるか。寧ろこのやうな空虚な反問を敢てし得ることが、とりも直さず彼が「文章の觀にあづかる」資格なき替者に過ぎぬことを證明するものではないか。自己の持つものによつて始めること、換言すれば自己の全人をして研究の出發點を決定させること——これは他のあらゆる研究と多くの類似を持ちつゝ、而も藝術（特に文學）の研究に於いては猶更避くることを得ぬ

當然の道である。敢てこの道に立つことを得ぬ者は前進の力なき者である。常にこの道に顧みて聯關させることを怠る者は所謂客觀的に作業を進めれば進めるほど益、正路を離れる。

併し既に前進を始めた者の反省として前に提出された反問は凡て正當の——さうして門外漢の空言とは異なる——理由を持つ。第一に文學の本質を明かにする事を問題とするとき彼は一つの代表的作品の分析だけで満足すべからざることは云ふまでもない。彼は出来るだけ異質の作品をとりあげて相互の比較を試みつゝ、文學そのものの本質の洞察を出来るだけ廣濶な地盤の上に築きあげなければならぬ。比較法の必要は既に此處に始まつて來るのである。而も此の如き一聯の代表作を選択する際に特に彼を指導することを要するものは世界文學的視點である。單に文學形態の體系的分類——敘事、抒情、劇其他——の全野に互るのみならず、時處の制約と交渉しつゝ、千様の變化を發展、分化させて來た世界文學——而もその始源と歸趨とに於いて確かに全的綜合を豫想する世界文學——の理念なしに彼は決してその文學論の事實を設定することが出来ないであらう。

固より我々はこの場合にも文學と名けられるあらゆる作品を無差別にとりあげ、る必要はない。所謂公平を期する爲に世人がプラトンの言葉を用ゐれば多數者が文學と名ける者を悉く採用するのは、其實もつとも空虚な、非學術的な觀念を學的領域に於いても猶支配し續けさせるものである。我々は體系の論理と價値の見地とによつて、與へられたる作品の輕重の等級を附し、場合によつては斷乎としてこれを文學の領域外に放逐する權利を有する。併しそれは一つのものに對する武斷的固執とそこから生ずる眼界の偏狹とを是認する理由とはならない。文學の本質の研究者は豫め相應の世界文學的訓練を経てゐなければならぬ。さうしてその研究の進行に伴つて益、世界文學的訓練を充實させて行かなければならぬ。

第二に我々が研究の器官として使用する直觀についても亦多くの反省の餘地がある。我々が全人的に所有する直觀は固よりそれ自身に於いて争ふべからざる眞實を持つてゐるが、同時にそれは必然に我々の環境や教育や利害によつて制約される限界をも亦持つものでなければならぬ。この限界の徹底的打破は如何

なる個人にとつても——のみならず又如何なる社會にとつても、期待し得ぬにしても、この限界と戦つて不斷にその視野を擴張する努力は凡そ普遍的なものの認識に志す輩の常住の義務である。さうしてこの直觀の修正と擴張とのために比較法は缺く可からざる道となつて來るのである。一つのことを完全に、見ることは他の一切のものを正しく見る眼を開くことである——我々は恐らくかういふことが出來ると同時に、又一つのもを見る點に於いて完全を缺く限りそれは常に他のものを見る他の眼によつて補足されなければならぬとも云ひ足すことを必要とするであらう。我々が一つのもので本質を見得たと信ずることは、そのままではそれが直ちに他に應用し得るといふ保證を含むとはいへない。それはただこれを試みに、他に應用して其處でその適否を検することを許容するばかりである。問題が普遍的本質の把握にある限り、一つの直觀はたゞ一つの試論として常に修正を甘受する用意の下にのみ適用する。さうしてその修正は多くの對象に對する繰返されたる直觀の比較によつて行はれなければならぬのである。出發點となれる一つの對象に對する直觀さへ、かういふ比較の反映によつて次第

に正鵠に近づくであらう。それは視野の擴張を意味する。併しこの擴張は直觀の比較に入る前にもう一つの條件を充して置かなければならぬ。それは第一の對象の本質を探つたと同様の手續きを第二第三第四の對象にも繰返して行くことである。換言すればそれらの對象についてこれにふさはしきそれらの本質分析の手續を行ふことである。これこそ客觀的態度の一つの意味である。それぞれの對象要求に應じて直觀の樂器がそれらに自己の樂器の調子に變更を試みることなしに、對象の真正な理解は行はれ得ない。(序ながら茲に一言する、此處に對象要求といふのは所謂ノエシスとノエマとの相關を無視することではない。我々のノエマを捕捉せむとする努力の中にノエシスとの相關を指摘するのは他の根本態度から世界を解釋せむとする哲學者の自由であるが、文學の本質を究明することを眼目とする者がかういふ哲學者の説に拘泥し過ぎることは却つて彼を邪路に導くであらう。我々の問題は文學といふノエマである。これを發見するために研究者の主觀が對象の本質に隨順する必要があることは、如何なる哲學的構成の間にも亦通用しなければならぬ。私はこのことを名けて對象要求

といふのである。この場合について云へば、採擇せられたるそれらの作品をその根本動機に於いて、そのイデーに於いて、理解すること——これこそ比較の作業に於ける缺くべからざる前提である。さうしてこの前提的作業に於いて直観は既にその變調による客觀的訓練を、多くのイデーを捕捉することによる視野の擴張を、遂げて來るのである。例へば人が此の如くにしてゲーテの『ファウスト』とダンテの『神曲』とを理解した後、兩者の比較は始めて可能である。さうしてこの比較によつて我々はより廣き文學の本質の直観に到達すると共に、又『ファウスト』と『神曲』との理解そのものも前より一步擴張されたものとして修正される。これが直観の自己反省にとつて比較法の必要な所以である。

さうして第三に、分析の視點も亦比較法によつて十全の域に接近して行かなければならぬ。この視點はそれが純粹に歴史的な立場に近づけば近づくほど益々複雑を加へて、それは結局研究者が人生を見る眼の醇熟と相俟つて成長するほかはないものとなるであらうが、この醇熟を促すものとして對象の比較が重要な一つの途となるのである。歴史的現象としての文學は絶えず人類の他の文化との相

關を以て推移し、更に氣候風土等の自然的要素との交渉によつて變容を受ける。それは固より文學の位置が常に受動的にして追隨を事とするものであるといふ意味ではないが、それは不斷の交互作用によつてあらゆる作用（キルケゴール、ライオン、ハンセン）の間に織り込まれ、他に動かされつゝ、他を動かすものとして理解されることを要求するのである。故に問題が一つの作品に關する場合に於いても、その分析の視點は常に、ディルタイの所謂「歴史世界の構造」の全景觀を必要としなければならぬ。さうしてそれは單に條目として列擧されるに止らずに、事實上研究者の見方を支配するものとして、具體的に生きて働いて行く力とならなければならぬ。これも亦特色の意味で研究者の要求される訓練のうちの一つで、問題は所謂方法論的體系の彼岸に、實際的研究の間から練磨し出される手腕の如何に懸つてゐるのである。今問題を文學の研究に集中するとき、私はこの手腕の練磨を就中比較法に期待する。一つの作品を分析してこれを構成する諸般の要素を其根柢にまで追窮するとき、我々はそれらの作品がその用語やその聯想範圍の微に至るまで一つの特殊な文化的場（コンテクスチュアール）處によつて——特殊な時代、特殊な傳統、特殊な環境などによつて

—— 制約されてゐることを發見するであらう。その作品の獨創と新らしさと永遠性とは、この場コンテクスト處の上に始めて成立してゐることを發見するであらう。さうして甲の作品の特殊な場處は乙の作品の特殊な場處ではない。甲に於いて決定的な制約が乙の場合には隠される。乙の場合に重要な役割を勤めた契機が甲に於いては殆んど眼に見えぬばかりの遠い背景の位置に退く。この場處の捕捉こそ最も廣き見廻しワムシヤクを必要とするところである。さうしてこの見廻しが我々に「歴史世界の構造」の諸要素を徐々に、而も具體的に開示する。かういふやうに多くの作品の「場處」を見廻しつゝ、彼と此とを比較して行くことによつて、分析の視點は附焼刃ならぬ自己のものとして次第に豊かになり、十全に近づくものとなるであらう。この視點の擴充は大別して二つの方向をとる。一つは文學の比較的獨立を強調して、その内部に、微細にして充實せる世界を發見する方向である。深い意味に於ける様式史を——具體的直觀に飽滿せる生きた様式史を——組成するが如きもろくの視點である。もう一つは文學を他のあらゆる文化領域との相關の中に置いて、これを結局一般精神史の中に編入するが如きもろくの視點である。

一つの文學の「場處」はこの二つの方向に於いて深化せる見方によらなければ理解することが出来ない。さうしてその「場處」は各異なることを原則とするが故に、それは特に比較によつて相互の差別を際立たせると共に、現るゝと隠るゝとに關らず一般的に作用する條件を相互補充によつて發見して來なければならぬのである。若しこの際、日本文學研究者に對する一警告を發することを許されるならば、徳川時代は勿論、維新以後今日にいたるまでも、日本文學の研究にはこの點に於いて特に缺くるところはないか。鋭く深い多くの研究が屢々相繼いで今日の學界の地盤を形成してゐることは、後の研究者が十二分の感謝を以てこれを尊重しなければならぬ所であるが、視點の狭さと乏しさとが特に概論的大觀を企てる述作の極めて重大な偏盲性を作出してゐるやうなことはないか。藤岡作太郎先生は明治の日本文學研究者中私のもつとも尊敬する人の一人である。併し私は嘗て在獨當時先生の『國文學史講話』について一つの不幸な經驗をしたことを告白しなければならぬ。在獨の或期間私はエツアルト・マイヤーの大著『古代史』の序論「Elemente der Anthropologie」（人間學の諸要素）を讀んでゐた。其處に開展されるも

のは人類史の觀察にとつて必要な諸の視點である。私は歴史を知らぬ哲學者の歴史研究の事實に觸れること少き形式論に比して、この大歴史家の生涯の事業の反省に基く事實を見る眼に貫かれた歴史觀に教へられるところ極めて多いことを感謝してゐた。併し宗教史や藝術史の方面に於いては、猶彼の視點だけでも足りないであらうことを感じてゐた。さうしてマイヤーの書を読んでゐる途中に、私は或日友人との會話が緒となつた問題を考へ進めるために、丁度一緒に持つて行つてゐた藤岡先生の『國文學史講話』を通讀したのである。私はマイヤーの擧げた多くの視點が此處では全然顧慮されてゐないことを發見した。さうして事實と事實とが懸崖の間に危く渡した一本の繩のやうなもので結合されてゐることを發見した。生涯の研究によつて積上げられた先生の學殖も、當時私に與へた主要印象は「危い」といふ感で貫かれざるを得なかつた——それは固より事實の誤りが多いといふやうな意味では毛頭ないが、危さはいつでも全體的組織と解釋とにあつたのである。私は現在の日本文學研究に囑望すること多きが故に、故人の長處に對する尊敬を少しも減價することなしに此事を敢て物語る。さうし

てこの缺點を補ふ方法は決して漫談的新しがりにあるのではない。それは又他人の新説を借用してこれを當嵌めて見る奇術にあるのではない。我々後生は、これに反して、豊富にして周到な視點を自分自身の中から生み出さなければならぬ。我々自身の物の見方の中に、具體的に生きて働く力としてこの視點を實現しなければならぬ。この點に於いて我々の直觀と分析との視點は無限の反省と無限の修正とに向つて準備されてゐることを必要とする。

併し分析の視點の問題は固より前述の所論のみでは片付いたといふ譯に行かぬ。我々の差當り問題にしてゐるのは歴史の見地ではなくて體系的見地であるからである。世界文學ではなくて文學の本質であるからである。文學の本質の究明に當つて我々の採用する視點の比較文學的反省はどういふ役割を持つてゐるか。これに對して我々は先づかう答へることが出来る——比較法によつて作品の場處を歴史的に決定することは、作品の分析を通じて文學論に進まうとする限り、文學の本質の問題を解明する準備作業として必要である。文學の超時間的考察は文學の歴史性を破壊することを必要とするのではない。歴史的事實と

して實現せる文學の超時間的根據を突きとめて、其處から歴史的事實となれるあらゆる變容の可能性を解釋しようとするのである。それはこの意味に於いて文學の形相を、理念を問題とする。この形相と理念とは、歴史的事實としての作品に正當に適合せぬ場合にはいつでも訂正されなければならないのである。この事實は、その反面から云へば、文學の本質の理念に到達せむとする者は歴史的作品を歴史的に正しく理解しなければならぬことを意味する。この故に、作品の歴史的的理解にとつて必要なものゝの視點を求むる比較法は、體系的な問題にとつても亦必要でなければならぬ。固よりこの場合には、比較法は單に作品の歴史的闡明を以て満足するわけには行かないであらう。それはかういふ研究の順序から云へば作品の時間性を抽象して、歴史的相異を類型の相異に改鑄しなければならぬであらう。このとき對象の歴史的的分析にとつて必要なものゝの視點は、類型の辨別と記述と結合とにとつて必要な視點として、變質されつゝも猶妥當しなければならぬ。さうして前の場合にとつて必要な比較法は後の場合にとつても亦必要でなければならぬ。文學は一方に於いては、ものゝの文化の中にあつて特

異の位置を占める一つの類型である。他方に於いてはその内部に多くの類型を含みつゝ、これが根柢を形成する一つの統一である。従つてそれは内に多くの類型の微細なる具體的直觀を包含しつゝ、外文化の全體系の中に編入せらるゝが如き組織を得て來なければならぬのである。かくて私の思念する文學論は、ゲーテが自然科学に於いて要求した形態學に對應するが如きものとなるべきである。それは彼の原植物に似た、——併し文化現象としての特殊性を保持せる——原文學 (Urkultur) の理念を求め、併しこの理念は單なる理念として經驗の外に懸るものであつてはならぬ。それは個々の類型をそれらゝの特性に従つて記述しつゝ、微細なる色調の推移を辨別して、所謂轉身を追跡せむとする。さうしてそのために、ゲーテにとつて比較解剖學が重要であつたと同様に、我々の場合には比較文學が重要な器官となるのである。

以上私は比較文學と文學論との關係をその骸骨に於いて略述した。それはこの節以下、私は文學論の方向を離れて世界文學の方向に比較文學の問題を考へ進めようとするからである。凡そ私が比較法を直觀の反省の器官と名けると、反

省とは決して單なる自照ではない。鏡は萬象を反映するが、それは鏡と萬象とが對向する瞬間にとゞまつて、その瞬間が経過すれば、鏡も萬象も共にその後互に互の影響を受くるところがない。併し上述するところによつて既に十分に明かであるやうに、此處にいふ反省はすべて生の創造的意志より生れて創造の進展そのものに參加する。自己の缺陷を豫感し、これを是正しこれを擴充せむとする直観はこの意志の實現を求めて自ら反省するのである。反省によつて自己を進展させるのである。比較法も亦この意味の反省の重要な一つの途として全體的行進に積極的に參加するものでなければならぬ。比較は我々に新しき課題を與へる。この課題は我々に訓練を要求する一つの方向である。凡そ一つの道に於いて確實な進歩を志すものは自己を練り上げる實踐を離れて何の奇術をも用ゐることが出来ぬ。我々の學的努力も亦決してその例外ではないのである。實踐によつて自證することを知らぬあらゆる方法論はすべて空言でなければならぬ。

二、世界文學の理念

比較文學が歴史的の意味で普遍の問題に歸趨せむとするとき、それはおのづから世界文學の問題とならなければならぬ——このことは前節によつて既に明かであるであらう。然らば一體世界文學とは何であるか。我々は先づこの多義なる概念を究明するところがなければならぬ。

現在の日本に於いて最も通俗的に採用されてゐる世界文學の概念は、アメリカのモートルトン流のそれであるらしい。それは英文學の立場から見た世界文學、佛文學の立場から見た世界文學、日本文學の立場から見た世界文學といふやうに、それぞれの國民文學が自己の立場から世界文學の全景觀を要求するに對して、この要求に應ずる世界文學の形象を構成するのが即ち世界文學といふものだといふのである。それは例へば地上の或地點の或時節と時刻とによつて規定された星宿圖のやうなものであるであらう。日本から見れば南極星は常住に隠れて、北極

星は四十度から五十度ぐらゐの高さに懸つてゐる。さうして北斗七星は季節と時刻とによつて高さと位置を異にしつゝ、常に北極星を軸として廻轉してゐるのが見られる。併しこの星宿圖は日本やその附近に——而も嚴密に云へば少しく立場を動かすにつれて些少の訂正を常に要求しつゝ、——妥當するのみで、南半球には決して妥當しない。このやうに極めて相對的な——それ以上に絶對に近づかむとする努力によつて深く衝動さるゝところなき——世界文學觀を組成するのが、彼及び彼の一派の志すところであるらしく見える。併しこれが果して世界文學の成立し得る唯一の場合であるか。我々の學的努力はこのやうな世界文學觀を組成することを以て満足することが出来るか。かういふのは固よりモールトン流の世界文學が不可能だといふのではない。それはそれとして存在の意義があることを否定しようとするのでもない。それは日本の東京に於ける中秋の星宿圖が可能にして有用であると可能にして有用であり得る。併し私はたゞ我々はそれで満足することが出来るかどうかを問はうとするのである。試みにこのやうな國民文學的見地から描き出さるべき西洋文學の景觀を日本

文學の立場から描いて見るがよい。それは西洋文學そのものの歴史的發展から云へば殆んど想像し得ぬほどの歪曲像となつてあらはれるであらう。我々は今好個の實例を眼前に持つてゐる。千九百三十二年はラルター・スコットとラルガング・ゲータとの百年祭である。さうして事が日本の新聞やラヂオに關する限り、この二つの百年祭は殆んど同様の重さを以て取扱はれてゐる。これはモールトンの世界文學觀に従へば、決して失當なことではないのである。西洋文學が本當に浸潤し始めた明治以後の創作及び趣味に對する影響を以てすれば、寧ろスコットをゲータよりも大きく、星座的意味に於いて見ることさへ許されるであらう。併し世界文學そのものの全體的發展を辿らうとするとき、このやうな見方は固より許さるべくもない。結局國民文學的世界文學觀と世界文學そのものとは二つの問題として分裂せぬを得ぬのである。我々が任意に世界文學史上の重大現象を採つて、日本文學的見地からこれを具體的に檢査するとき、殆んど到るところに同様の轉倒を發見するであらう。其處では英文學が——就中十八世紀以後のそれが——月のやうに大きく日本文學の空に懸つて、露西亞や北歐の文學が木星や

金星のやうに近く輝く。併しアイスキュロス、ソフォクレス、アリストファネス、エウリピデス、ピンダロス、アナクレオンのやうなものは、銀河天の一星のやうに區別し難く微かに光るに過ぎないであらう。固より英吉利に於けるシェークスピアや露西亞に於けるトルストイ、ドストイェフスキイのやうな人達は、世界文學的見地から見てもそれ〴〵に重要な位置を占めるに違ひない。併し同様に、若くは更に重要なものが、スコットやワーズワースやバーナード・ショウやハイネなどの光に消されることは、たゞ日本文學と西歐文化との極めて特殊な氣まぐれな接觸によつて説明されるのみで、我々の學的認識の要求は、決してこのやうな世界文學觀によつて満足するを得ないのである。

固より私はモールトンの『世界文學』が實行上、かういふ歪曲像に陥つてゐないことを知つてゐる。それは一つには、事が西洋文學に關するかぎり、英文學の所謂系圖は我々のそのやうな極めて氣まぐれな野合によつて出來上つてゐるのではないからである。希臘羅馬及び希伯來の傳統が其中心を貫流してゐるからである。又一つには、彼の實行を指導するものが世界文學そのものの理念をも含ん

でゐるからである。例へば英文學的見地からダンテが問題となるとき、ダンテの理解は彼に到るまでの伊太利文學の理解を要求しなければならぬ。又同様の意味でホメーロスやアイスキュロス以下の悲劇作者が問題となるとき、それはホメーロスより悲劇時代にいたるまでの推移と發展とを追跡する必要がある。併しこの作業は最早英文學的であることを得ないであらう。それは少くとも伊太利文學若くは希臘文學的に、それ自身の立場からの發展を辿ることを餘儀なくされるであらう。而も單にそれだけではまだ満足せず、將來の世界文學へ歸趨を求めることが必然となつて來るであらう。故に國民文學的世界文學觀がその歪曲を撓めむとするとき、それはその出發點を離れて他の視點を混用すればするほど益、よくなつて來るのである。モールトンの場合には、彼の所謂內的價値の見地が正當にこの展望を開くべき萌芽を含んでゐる。併しこの見地を包攝しつゝ、國民文學的立場を保持せむとするとき、國民文學そのものの概念が變更を経て來なければならぬ。それはあるべき國民文學である。未來に實現せらるゝことを要する國民文學である。世界文學に位置を占むるあらゆる現象は、理念として

の國民文學に交渉すべき重さによつて評價されなければならぬ。その客觀的對象要求に従つて評價されなければならぬ。それは世界文學そのものの立場に立つことと結局逕庭するところないところまで來ることを必要とする。何となればあるべき國民文學はその最高の能力を發揮して世界文化の共働に参加することでないならばならないからである。かくて世界文學の國民文學的見方は、それ自身の限界を踏み越える。

今日の日本に於けるもう一つの有力な世界文學觀は、所謂現代意識の立場から世界文學の星座圖を描かむとする希望である。この希望はたゞ希望として語られてゐるのみで、その業績について云へば、極めて偶感的な斷片的なものを産出してゐるに過ぎないが、併し我々が我々の世界文學觀に到達せむとするとき、この希望に對しても我々の位置を定めて置かなければならぬであらう。固より凡そ歴史解釋の問題として我々が現在の我々の立場から解釋の緒を求め外に途がないことは、私もまた前節に於いて承認したところである。若し現代意識とはこの「現在の我々」を客觀的角度から換言したものに過ぎないならば、私はこの歴史觀

について何の異存もない。併しこの歴史觀が歴史研究の作業を如何に導き行く可きかが現在の我々にとつての主要問題である。さうして私は其處から生ずる色々の邪路を警戒する必要を痛感する。

現代意識の自己認識は如何にして獲得せらるべきか。これは複雑にして困難な問題である。現代意識とは客觀的角度から見られた自己意識なるが故に、換言すれば研究者は彼自身の自己意識の反省と分析のみに頼ることが出來ずにフツセアルの所謂相互主觀的に作業を進めなければならぬが故に、それは益々複雑にして困難な問題である。併し我々は幸ひにしてこの場合この問題に深く拘泥する必要がない。現下の問題は所謂現代意識の自己認識が如何にして獲得せらるべきかにあるのではなくて、所謂現代意識の自覺が我々の歴史的作業と如何に關係するかにあるからである。現代意識の認識は我々の世界史的作業を始める前の條件として必ず豫め解かれなければならぬ課題であるか。それともそれは事實上我々の世界史研究の作業を背後から支配する制約で、これを分析し出すことは他の關心の上に立つ人達に一任して差支ないものであるか。若し前者であるな

らば、あらゆる歴史家は、その第一の課題として現代意識に對する何等かの解答を準備してゐない限り、如何なる方向にもその正しい作業を進めることが出来ないであらう。我々の問題は、かくて又最初の問題にはね返つて、現代意識の自己認識を獲得して來ることが、絶對の關門とならなければならぬであらう。併し私は敢てこれを歴史研究の一つの邪路と名ける。我々の問題が過去若くは世界史一般にあるとき、出發點になれる研究者の直觀が指^{オリエンテイレン}向しなければならぬ方向は、客觀的な方向であつて、所謂現代意識の方向ではない。研究者の直觀の背後の制約として當然にその中に含まるゝ現代意識そのものも、この客觀的方向によつて修正されなければ、事柄^{ザフヒニエ、ゼルプスト}そのものの認識に到達することは不可能である。現代意識の方向に向つて漕ぎ進むのも固より一つの進路である。併し過去と現在と未來とを包括する全人類史の方向に漕ぎ進むのももう一つの進路であることを忘れるとき、我々の歴史はたゞ假面をかぶれる現代の舞踏に過ぎぬものとなるであらう。誠に過去は七つの封印を施されたる世界である。併し我々はお伽噺の主人公のやうに自ら轉身の術を習得することによつて、この七つの封印を解いて深藏せら

れた寶を盗んで來なければならぬ。これを盗み出して現代に持ち歸らなければならぬ。持ち歸られる場處は固より現代である。現代の生活である。それはこの冒險の出發點となれる場處と等しき現代である。併し我々の冒險の作業は最高可能の程度に於いてこの場處の制約を離れること——對象要求に従つて客觀的に自己を轉身することにあるのである。桃太郎の仕事場は鬼ヶ島である。彼はその使命を全くするためには、鬼ヶ島に行つて來なければならぬ。彼が鬼ヶ島征伐に出かけるためには、先づお爺さんお婆さんの家を精査せよといふのは見當違ひである。彼の鬼ヶ島征伐のためには、お爺さんお婆さんの家に産れて、氣はやさしくて力持に育つたことだけで十分である。

私は世界文學の概念に於ける現代、過去の誤謬を指摘するために敢てこの自明のことを云ふ。我々の世界文學觀が現代意識を出發點とする事實は、現代文學が世界文學の中で特に重大な成分であるといふ獨斷と混同せらるべきではない。現代文學の世界文學的重要性は、たゞ世界文學そのものの進程に於ける現代文學の役割によつて、具體的に實質的に測定せらるべきである。さうしてこの測定の

基準となるものは特殊な現代性ではなくて、世界文學そのものの全構造である。現代はこの全構造を基準として世界文學の中に一つの位置を占める。かくてそれは一つの時代として世界文學の中に正當に使用し得らるべき概念となるのである。

固より我々の關心が世界文學そのものの全構造の問題に向つて成熟せぬ場合、若くは我々が現代文學の進路を發見せむとする實際的關心に立脚する場合、現代に對する過去の意義を問ふことは可能である。そのとき現代は單に世界文學の一時期ではなくて、又過去を測定する唯一の立場となるであらう。この立場自身を客觀的に確立して、それを學的に使用し得べき概念として組成することが如何に困難であるか、それは私が前に云つたところであるが、假に學者がこの困難を乗切つてそれを構出し得たとすれば、彼がこの立場から彼の欲する世界文學觀を建設することは決して私の異存を云はうとするところではない。たゞそれは世界文學そのものの問題とは區別せらるべきであり、彼の到達すべき世界文學觀は世界文學そのものの客觀的な全景觀と別個のものであるべきことを注意する必要

があるだけである。そのとき現代の視點はモートルトン一派の場合に於ける國民文學の視點と入代る。今や其處には現代の視野に入り來る世界文學の星座圖が出現する。さうして我々は國民文學的星座圖に就いて云つたことを、そのまゝに移して現代的星座圖についても云ふことが出来るであらう。我々の學的關心が客觀的な深さを獲得するとき、我々はこの兩種の星座圖だけでは満足することが出来ない、星座そのものの内的構造、星座と星座との(觀者の位置を離れたる)相關が我々の問題となつて來るからである。それは個人及び時代といふ觀測者の個差を最高可能の程度に修正することを求める。それは云はゞ相對性の原理を相對的の誤差を清算する方向に使用して、毒喰はば皿まで、相對的誤差をそのまゝに是認する方向には使用しようとしないのである。

但し私はモートルトン流の國民文學的見地と此處にいふ現代的見地との間に、一つの重要な性格の差があることを忘れるものではない。それは後者が實踐的創造的情熱の中に深く根ざしてゐることである。國民文學的見地と雖も決して原則的にこの情熱と背反するものではないが、少くともそのモートルトンの姿に於

いては——彼自身も承認してゐるやうに——あまりに文學教師的であつて、若きニイチエの所謂古物學的歴史の精神にさへも徹してゐない。これに反して現代の見地に立つものは、主として批判的であり、兼ねて記念碑的である。換言すれば現代が過去と交渉する主要なる點は、役に立たず古道具を放逐して現代の居室を清掃するか、若くは現代の活動と努力とを鼓舞してこれと共鳴する者を塵の中から救ひ出すかにある。惱める、現代は批判的歴史を必要とし、活動せる、現代は模範としての記念碑的歴史を要求すること、正にニイチエの云へるが如くであらう。従つてこの意味に於ける世界文學星座圖は特に二つの重點を持つ傾向を帯びる。一つは傳統として、拘束的傳統として、現代の中に作用し續けてゐるものである。換言すれば主として近き過去である。それは清算を要するものとして批判的歴史の特殊な對象となること、例へば徳川時代と我々との關係の如きものがあるであらう。さうしてもう一つは、藝術の場合に於いては特に古代である。藝術の根本問題が統一に世界と魂との統一にある限り、さうしてこの統一のうちに渦巻く力にある限り、記念碑的歴史の興味が時代の遠近を問題外としてこの統一と力と

の實現せられた時代に向ふのは不思議ではないのである。従つて例へば西洋にあつては希臘が、日本にあつては萬葉時代が、現代の關心の題目となることは、圖式的進化論者が訝るやうに訝るべき現象ではない。この種の歴史はそれが深く根強く實際的關心に基けば基くほど、益々現代の文學的進展を刺戟するものとして創造的に作用する。

とは云へ所謂批判的歴史も記念碑的歴史も、その根本動機に於いては現代の努力の方向に——この意味に於いて未來に焦點を置くものである。過去の清算も記念碑の建立もすべて現在が未來に渡らむとする努力過程中に成立する。さうして現代の自己認識も、それが自己を關係せしむべき後に來る者を現實的に所有せざるが故に、これを理念としての未來にあるべきものとして、未來に關係させなければ、その像を結成させることが出來ないであらう。ニイチエが傍若無人に敢てしたやうに、我々自身の理念を持ち込むことによつて、現在の自己認識は——正否は別問題として始めて成立するであらう。かくて現代的立場も亦自己を超越しなければならぬ。未來の人類があるべきものとしての人類が、彼の見地を前

に牽き出して行くのである。現代は凸面鏡のやうに未來の中にその面を押し出して行くことによつて始めてその焦點を結ぶことが出来るのである。

ゲーテは未來の見地から世界文學を考へた。全人類の文學が成立すべき準備として彼の當時の現在が如何なる可能性を有するかを彼は具體的に英、獨、佛、伊等の現代文學について見定めようとした。これは自ら當時の最大な精神力の一つとしてそれが如何に將來の世界を基礎づけるかに關心を持つてゲーテにとつては當然の態度である。彼のタッソーの珍妙な佛蘭西的翻案とその上演に對する批評とが彼に「世界文學」といふ名を口にする機會を與へたのも決して偶然ではないのである。この場合彼を動かしてゐるものは認識的動機ではない。彼はその領土を國見する帝王のやうに、又ファウストの最後の展望のやうに、未來に向つて呼びかけようとする。従つて彼の世界文學の理念は、未來に實現せらるべき理念として、人類の努力の一つの目標として、我々の前に提出される。この目標を實現するために、各國民文學は何物を他に與へ、何物を他より受取るべきか、この授受によつて全人類の融合を誘導するために如何にその通路を準備すべきか、彼は云はゞ

建築家が理想の家の設計を考へるやうに、この問題に對する幾つかの斷片的覺書を残した。彼のこの設計は固よりそれ自身に於いて未だ萌芽的ヘイインシヨウであり、又認識の理想から見れば決して世界文學の問題の全面を盡してゐるものではない。併しそれが云はゞ植物の胚種の如く、其處から世界文學の理念を展開せしめ得べき可能性を含んでゐるといふことは許されるであらう。

私は今世界文學の理念を求め、るためにそのゲーテ的觀念から出發する。彼の思想を導くものは、未來に於いて實現せらるべき全人類の文學の統一性である。現在はこの理念の指導原理に従つて二つの意味に於いて検査せられなければならない。一つはそれが如何なる方面若くは部分に於いてこの統一性に歸嚮すべき性質を持つてゐるかを明かにすることである。云はゞこの時代の作品若くは傾向を永遠の見地の下に評價選擇することである。人はこの作業によつて現代の世界文學的重さを測定する。併し我々がたゞこの一面からのみ現代を見るに過ぎないならば、それは全人類の統一性實現の經路及び可能性の問題と多く交渉す

るところなきユートピア的色彩を帯びて來るであらう。過去より現在を貫いて未來に對して準備しつゝある歴史的動勢はこれによつて把握されることが出来ない。故に我々は第二に現代そのものをして語らしめなければならぬ。現代の底を流れて前進しつゝある動勢を未來に於ける統一の理念の見地の下に記述して、その催進の契機も障礙の契機も共に明かにしなければならぬ。さうして前から牽引するものと後から押し出すものとの矛盾と摩擦とが我々の實行的情熱を煽つて、其處に認識から實行に移行すべき一つの水門が開かれる。文學の分野に就いて云へば制作や批評や大衆の藝術教育等の活動は、これに従つて一つの方向を獲得するであらう。併し認識の本流は——我々の場合には認識が主題なるが故にこれを本流といふ——依然としてその途を行く。世界文學の理念は、あらゆる過去の中に、可能な限りに於いて遡流しつゝ、其處に自己の準備を發見して來ることを要求する。かくて全人類の統一の見地から見られたる世界文學の景觀が成立するのである。

併し我々の視野が此處に到達するとき、未來から逆に見通された世界文學は、又

過去から未來に互る世界史的動勢として、首尾を代へて見ることを得るものでなければならぬ。それは未來を準備する動勢は過去から推進した動勢でなければならぬからである。一つの時代は次の時代を産出する。各時代も各個人も又その各の作品も、すべてこの潮流の間にあつて因果的並びに交互作用的に連結されることによつて、それは始めて歴史的契機の資格を享受する。歴史の作業は固より特殊現象の個性を把握することを必要とするが、それが歴史的因果律によつて結合さるゝところなき限り、一貫せる潮流としての世界史は永久に成立することを得ないであらう。一つの時代は次の時代との聯關に於いて解釋せられ、次の時代は前の時代を前提とすることによつて理解されなければならぬ。而してこの理解の交互性は、各時代と各部分との歴史的因果性によつて始めて基礎づけられるのである。かくて我々の場合に於いては、世界文學は、一つの時代から次の時代へと流れ行く飛躍を許さぬ、それ自身の歴史的因果性によりて成立しなければならぬ。それは最早國民文學の見地によつて統一されるものではない。現代的見地によつて統一されるものでもない。それは又未來の見地によつて統一され

る段階をも超越する。未來の見地はその中に永遠に現在なる——換言すれば事柄それ自身の見地を産出したのである。認識の動機は茲に至つて純粹に獨立する。私はこのやうにして成立する全體像をこそ世界文學と呼ぼうとする。

さうしてこの意味に於いて世界文學が考へられるとき、此處に要求される理念も亦姿を變へなければならぬ。未來に於ける全體統一の理念は世界文學の研究を導くに十分なる理念と云ふわけに行かない。何となれば我々は今や歴史的進行の到る處に全體統一の理念を豫想しなければならぬからである。世の始めよりあり、世と共にあり、世の終りまである——寧ろ更に嚴密に云へば永遠に現在なる人類の全體統一の理念を豫想しなければならぬからである。この統一が時間的経過の中に實現せられるところに人類の歴史がある。歴史とは人類の理念の發展であり分化であり分裂であり再生と歸一とである。歴史のあらゆる對立と綜合と推移との中に人類の理念は自己同一を保持する。さうして世界文學といふものも亦文學の方面から見た人類の理念の實現の過程に外ならぬのである。私はあらゆる缺陷にも拘らずかういふ世界文學の理念を示唆して

くれたことをゲーテの友ヘルダーの『人類史の哲學に關する諸想』に感謝する。

私は又かく考へることによつて『人生に於ける歴史の利弊』の著者と異なれる立場に立てることを自ら意識する。私の求めるのは學としての世界文學である。ニイチエの或限定を附して是認せる古物學的、記念碑的、批判的歴史の孰れからも我々は學としての歴史に到達することが出来ない。それは認識を外にせる實踐の動機が露出しすぎるからである。さうしてこの相違は結局人生に於ける認識の位置に關する見解の相違に基くであらう。認識は固より全體としての人生の實踐の中に成立する。併しこの意味の實踐の中にあつて認識は他の實踐に對して獨立自主の領域を持たなければならぬ。換言すればそれは學的に自己の志向を實踐に移して、新しく具體的な認識を産出しつゝ、人生全體の中に織り込まれなければならぬ。認識はその獨立自主を保持することによつて最もよく全體としての實踐に参加する。それが正しき方向と自己の限界とを見失はぬ限り、認識はいつでも人生にとつての「利」である。この信念の上に立つて私は世界文學そのものの客觀的な認識に努力しようとする。その動力に力を添へるものとして、又直

觀に生命を與へてこれを豊富に力強く深刻にするものとして、他の實踐的動機との交渉は深く歓迎するところである。たゞ我々の深く留意するを要するところは、これ等の刺戟を認識の坩堝に受けてこれを融溶し、認識自身の靜かなる深さをそのために攪亂することなきを期することではなればならぬ。

世界文學を私のやうに考へるとき、その研究作業の方式は如何なるものとなるであらうか。恐らく多くの人の豫期に反して、それは從來の歴史家の作業方式を大部分に於いて是認するやうなものとなるであらう。それは固より歴史學そのものの罪ではなくて凡庸な歴史家に偶然に——縱令如何ばかり多數であつても偶然に矢張偶然である——附隨して來るやうな多くの弱點を矯正することを心掛けなければならぬ。出發點となれる直觀の薄弱、認識動機の不充實、外廓のどうどうめぐりと内部に肉薄する力の缺乏、統一し綜合する創造力の不活潑、複雑な對象にふさはしき複雑な視點の無視——其他若きニイチエが所謂學的歴史の攻撃點として觀破した多くの缺陷は當然に回避せられなければならぬ。併しそれは從來の歴史の重要な方法となれる實證的作業を無意味にするやうなものとなる

べきではないのである。歴史的事實の確立、その個性解釋、特殊事實と特殊事實との因果的及び交互作用的連結、この連結の諸契機の精確にして周到なる舉示——その他我々は從來の歴史家の積み來れる業績を十分の敬意を以て踏襲しなければならぬ。文學の場合に於いて特に注意すべきは、文學的研究の輕視が所謂新しき研究の歴史的堅實性を奪つてこれを面白き御伽噺の一種に墮落させることである。事柄、そのものの認識を志するとき、我々はこれが組成要素となる單語や文章構造の微から、その内部世界を形成する風俗慣習信仰故事有職の類にいたるまで、悉く細密な穿鑿を遂げなければならぬ。必要なのはこれ等の道具を通して、その内部精神の世界に突入することである。外部機構の固形的凝滯を融してこれを人類意識の流れの中に解釋し、込むことである。若し我々が空に憑つてこの流れを案出するに過ぎぬとき、換言すれば歴史的與件を精細に涉獵することを怠るとき、我々自身の見た歴史的内部世界そのものが、當然の責罰として、貧弱となり見當外れとなるであらう。文學を輕視する所謂精神科學的研究は浮誇なる流行である、文學研究の墮落である。私は自戒として特にこのことを云ふ。

然らば歴史的興件の精細な検討を——詳言すれば精細な考證と客觀的な解釋とを——積み上げて形成せらるべき世界文學に於いて、全人類の統一性の理念は如何に使用せらるべきであるか。それは世界文學の成立にとつて缺くべからざる先驗的發見^{ヘイリスツイッフェスツリナフ}原理として使用せらるべきである。換言すれば個々の興件の上に外から強制的に押被せらるべきものとしてではなく、個々の興件そのものの内部から搾り出さるべき統一の力として使用せらるべきである。個々の興件をその世界文學的重要性に従つて選擇するとき、既にこの理念は使用されなければならぬ。これを歴史的因果性によつて結合するとき——場合によつては或時代と或國民に於ける孤立と背反との趨勢を一つの他^{アンダールン}在^{イン}の姿として解釋するときは——この理念は使用されなければならぬ。さうしてあらゆる現象の分裂と趨異とを包有しつゝ、これを全體の中に綜合された姿に於いて見るとき、この理念は使用されなければならぬ。事柄そのものの内部からこの統一性を搾り出しつゝ、これを結合するとき、事柄そのものとしての世界文學は成立するのである。かくて世界文學そのものの概念が一つの理念となる。それは經驗し得ぬことを原則

とするといふ意味ではなくして、個々の現象の見方を指導しつゝ、無限に接近せらるべき一つの方向を示すものとして一つの理念なのである。この理念は一つの歴史的理念として實證的に實現されなければならぬ。それは世界史そのものの中にこの統一を見る、見方を指導するものであつて、歴史的事實を強制してこれを構成^{コンストラクティヴ}する権利を主張し得るものではないのである。私は全人類の理念が認識^{コグニツィオン}の世界に於いて歴史を構成することを許さない。此點について云へばそれは辯證法を歴史世界の内部構造を構成する認識原理として許容し得ぬと同様である。人類の理念も人類の辯證法的發展も、歴史的事實によつて證明せらるべき一つの理念である。歴史的事實が我々の構成に對して反證をあげるとき、我々の構成は幾度も修正することを甘受しなければならぬ。たゞ人類の理念は、それが世界史可能的根本條件であるが故に、それ自身を修正すること——換言すれば自己を放棄^{アポステル}することを許さぬ點に於いて、永久に先驗的發見原理の資格を保持するのである。

世界文學の方法と特にその中に於ける比較法の意義については、後節に於いて

更に考察するところがあるであらう。私はたゞこの節の最後に古代文學研究の意義について一言する。それが記念碑的歴史の立場から特殊の重さを持ち得ることは既に前に云つた。さうしてこの重さは我々の立場に於いても猶持續する。それはその後の文學に對して祖先としての位置を占めるからである。古代文學は久しきに互つてその後の文學の模範であつた。従つてそれはその後の文學を通じて生きた現在の力として貫流する。而も古代文學の重さは單に模範となれるものといふ意味によつて決定されるのではなく、それはまた後代の文學の基礎となり前提となるものとして、事實上源流としての意義を持つてゐるのである。故にその後の時代を根本的に理解せむと欲するとき、我々は特に古代の研究を閉却することを許されない。世界文學の全景觀を形成せむとする試みに於いて、現代の位置を誇張して古代を輕々に看過せむとする者は根本性に於いて缺くところがある。一派の人が邪推するやうに、古代研究に重きを置くのは決して現代を逃避するのではなくて、現代の根本的理解にとつても、それは特殊の重さを持つてゐるのである。

更に人類の統一性の理念を實證せむとする目的に對しても、古代文學は特殊の意義を持つ。古代世界は一見散點せる幾つかの中心によつて孤立的に組織されてゐるやうに見えるであらうが、それは人類の生物學的起源を去ること遠からぬものとして、相互の交通と影響とが——交互作用と歴史的因果關係とが——意想外に緊密であつたであらうことも亦想像し得られぬことではない。この豫想を史實によつて證明することは極めて多くの困難を伴ふには違ひないが、古代世界の統一を問題とすることは、假令その結果が否定的に終るにしても、人類史にとつては特に重要な意義を持つものでなければならぬ。而してこの歴史的原始統一の豫想を拋棄するにしても、それが人類の幼少時代として幾多の類似と平行とを藏してゐることは拒み難いであらう。この類似と平行とを實證することは、人類意識の發展に對する一般的視野を開くものとして極めて重要なことに屬してゐるのである。この意味に於いて原始文學と古代文學との研究は、世界文學そのものの全構造に於いて特殊の意義を獲得しなければならぬ。事柄そのものの見地が我々にこのことを要求する。

三、世界文學と國民文學

私の此處にいふ國民文學とは、必ずしも一つの政治的主權に統一せられたる一國の文學を意味するのではない。日本と朝鮮とは一つの政治的主權の統治下にあるが、それはそれ／＼の傳統を異にし來れるが故に、これを一つの國民文學として見ることは今のところ不自然である。これに反して獨逸文學の名は、獨逸、奧地利、北部、瑞西等の政治的三區劃を一括する一つの國民文學である。三國の異色は一つの國民文學中の地方的特色として、共通の傳統と言語とによつて灌漑されてゐるが故に、これを一つとして考へることを至當とするのである。併し言語の共通がたゞそののみで、一つの國民文學を形成し難きことは、近來に於ける英米文學の趨異に徴しても考慮しなければならぬ。土地の懸絶や生活環境の相異や國民的努力の方向などが次第に共通の傳統の國民的分裂を惹起する。かくて國民文學の區劃は流動的に考へられなければならぬ。併し原則としてその中を貫流す

る傳統が國民的同一を保ちつゝ、生きて働きてゐるとき、さうしてそれが生きて働いてゐるあひだ、これを一つの國民文學と名けることは正當である。此處にいふ傳統とはその國の文學的の意味に於けるその國の文學が前の時代から次の時代に繼承して、前代の事業と精神との基礎の上に新しき事業と精神とを創造し行くが如き、發展的、連續性を意味するのである。従つてその發展の主流の中に傍から流れ込んでこれに影響しこれに攝取せらるゝが如き他の傳統は、國民文學的の意味に於いて完全なる傳統と名けることはむづかしい。例へば日本も朝鮮も共通に支那や印度の傳統を受けながら、それは一つの國民文學を形成させるだけの力とはなつてゐないやうなものである。さうして文化的祖先として共通の傳統を受くる場合と雖も、強力なる他の條件によつて特異の傳統として分裂するとき、これを一つの國民文學として一括し難きことは、伊太利文學や佛蘭西文學を、拉典文學と名け難いのも明かであるであらう。前者は新しき言語の發生と政治狀態の根本的變化などによつて一つの獨立せる國民文學となり、後者は未開時代から持續し發展し來れる民族的特質の基礎がこれを拉典文學以外の新領域として獨

立させる。さうして凡そ歐羅巴の文學が希臘文學の系統を深刻に繼承することは、一面に於いて各國文學の相互影響を容易にすると共に、他面各國民文學の獨立を妨げるには足りないのである。

國民文學は世界文學の單位である。これを世界文學的見地から見るとき、國民文學はその兩側面から査照されなければならぬ。一つはその傳統の獨立性の執拗な根強さの認識である、その傳統の獨立せる發展によつてそれらの異色を持つ寄ることが世界文學の具體的綜合にとつてどれほど重大な役割を勤めてゐるかを十分に意識することである。もう一つはそれらの國民文學がその世界史的場^{コンテクスト}によつて常住に制約されてゐることの認識である、それは固有の傳統に従つて發展する間に又これと接觸する他國の文化に刺戟されてその進路を曲折しつゝ、徐々に世界的文化の融合に向つて漕ぎ進むといふ事實を明かに看取することである。國民文學の周到にして親切な顧慮なしに世界文學の堅實な認識は不可能である。同時に、世界文學的視野を缺くとき、國民文學の徹底的理解を期待することも亦絶望といはなければならぬ。

出發點を國民文學そのものにとる。それが執拗にして根強き根柢を持つ所以は、文學も亦生活そのものを基礎としてゐるからである。寧ろ文學は就中、生活の具體的形相と深密に聯關して、その經濟的事情(衣食、職業、經濟機構など)や、彼の生活感情と交渉し來る氣候風土や、家庭郷黨統治等の諸關係や——凡そ彼の生活の雰圍氣を形成する近接せる社會によつて制約されるものだからである。彼がその利害を決定するものとして考慮に入れらるべき遠き社會や間接な存在のやうなもの、彼の感情生活を支配する直接的具體者となつて身近に迫つて來ぬ限り、彼の言語的表現の動機を力強く衝動することが出來ない。彼の父母、彼の故郷、彼の職業、彼の部族等が彼の文學的見方に最初の方向を與へ、彼の文學的發想に最初の材料を提供する。さうして彼の文學世界が如何に擴張されるにしても、それは彼に親しきものとなることによつて始めて彼にとつて具體的存在者の資格を持ち得るのである。一見甚だ縁遠いやうに見える神話や傳説や童話的架空の世界も感情に親しいことを要する點に於いては決してこの例を洩れない。さうして幼時より彼の血肉に沁み込んでゐる母語の微細なる語感がとりわけ人をその

國民文學の傳統に結びつける。従つて彼がその文學的活動を始める礎地には、既に國民的傳統が十分に浸潤してゐて、彼の意識的努力の方向が何處に向ふに拘らず、それはおのづから國民文學の傳統の中に織り込まれずにはゐられないのである。固より歴史が近代に近づき、世界の構造が複雑になるに従つて、作家の個性に益、その異色を發揮すべき自由を獲得する。併しそれは國民文學的傳統の發展的連續を撥無してその統一性を無意義にするほどに自由になることは出來ない。それは國民的傳統の中に含まるゝ無限の可能性の一つを具現するものとして、如何に反則的なものも猶その原理的統一中に包括し得るであらう。さうしてこの内、向ふ力強き統一性が、外に向つては世界に於けるその獨立性となつて現れて來るのである。例へば萬葉集の和歌を見るべきである。それは未だ國字の獨立を見るにいたらずして漢字の音義によつて僅かに國語を再現するに過ぎなかつた時代に於いて、従つてその表現法に於いて極めて漢文の影響があるべきことを豫想させる時代にあつて、如何に日本の感受と日本の語感とを保持し得てゐるか。漢文を以て表現し得ず漢語を以ては満足し得ぬ感情と感覺とが如何に久しき源

流を推測させるものとして嚴存してゐるか。それは單なる一例として、もののふの八十うぢ河の網代木にいざよふ波のゆくへ知らずもの一首を挙げただけでも極めて明瞭でなければならぬ。此處に流れてゐる思想の佛教的なことは、この場合決定的な問題でない。その形象の構造、その語感と節奏とが支那や印度の傳統によつて理解し得ぬことが文學的に見て、根本的な問題である。縱令現今の學者の間に殆んど通説となつてゐるやうに、記紀は結局記紀時代若くはその近き過去の思想と史實とを示すのみで、それ以前に遡るべき確實な手掛りは文書の側には殆んど殘存せぬとしても、記紀と萬葉集とを通して、日本文學の傳統が久しきに亙つて成熟の途を進みつゝあつたことと、此等の書契が漢文と漢字との恩恵を被つて成立する遙か以前に、自己獨得の傳統が既に日本文學の中に存在してゐたこととを、一般的に推測することは確實に可能であると云はなければならぬ。この事實が萬葉集と懷風藻のやうな漢詩集との間の國文學史上の重さを區別する。さうして國文學史上の重さの差別は同時に又世界文學史上の重さの差別である。萬葉集は若き日本人の特殊なる感情生活と若き日本語の特殊なる強さを提げ

て出現せるが故に、それは世界文學史上永久に重要な發言權を保有するのである。この點を明確に把握し損ふとき、國民文學としての日本文學の理解は、第一步に於いて既に迷路に入るであらう。

固より支那や印度との接觸が久しきを経るにつけて、それは我國民の思想に影響すること深刻となると同時に、又文學的に我々の間に浸潤する。換言すれば、我の生活態度、我々の感じ方、我々の物の云ひ方、語彙語法等に對する影響を深めて行く。日本文學の研究者はこれ等の痕跡を歴々として指摘し行くことが出来るであらう。併しそれは猶盾の一面に過ぎない。かくて産出せらるゝ文學が、古今集となり、源氏物語となり、平家物語となり、新古今集となり、西鶴の小説となり、芭蕉の俳諧となり、近松の淨瑠璃となつてその他のものとならなかつたのは、これ等のものに衝擊せられつゝ、曲折し行く主體が發展的連續として一つの傳統に屬してゐるからである。我々は明治以後の文學に於いて、再び新しき外來文化との接觸による非常な曲折を體驗しつゝある。西洋文化との接觸を仔細に考慮せず、明治以後の文學史を理解することは、全然不可能であるであらう。併しこれも亦盾

の一面である。この動搖の間にあつて國民文學の傳統が如何に自己同一を保持しつゝあるか、それが如何に動搖による自己發展を遂げつゝあるか。この點が寧ろ國民文學の見地にとつて主要問題である。さうして日本文學の傳統が今にいたつて破滅を遂げたことが事實によつて證明されぬ限り、これは又世界文學の見地にとつても、日本文學的使命を明かにするために肝要缺くべからざる作業に屬してゐるのである。固より二つの根源遠き文化流が合流するときには、傳統主義と開明主義との對立が発生する。それは佛教渡來當時の世俗に所謂「太子と守屋」以來我國に於いても決して珍らしい現象ではない。我々は文學的實踐の立場に立つとき、この對立に向つて自己の地位を明かにしなければならぬ。併し認識者の立場から見れば、これ等の對立も亦國民的傳統の連續的發展の一樣相に過ぎない。この見方が許されぬとき、その國民文學は國民文學としては既に死滅したのである。世界文學の動的綜合の中にあつて、特殊の使命を一團として、果す力を喪失してしまつたのである。

併しかういふのは、固より歴史的事實としても實踐的願望としても、國民文學の

孤立を主張するのではない。國民文學の傳統が他の文化に對する憧憬をそれ自身の中に含有してゐることは、凡そ個的存在が他者を要求する原則の一つの具體的な場合である。この憧憬は色々の途によつて様々の姿をとつて出現する。最も卑近な場合を取らせば、他國の文化はその新奇性によつて一國の文化を刺戟する。見馴れぬもの、珍らしきものが、單にその珍らしさの故に如何ばかり牽引するかは、日本人がその長き歴史に於いて知り過ぎるほど知つてゐるところである。所謂異國趣味は此處にその萌芽を發見する。併しそれが單に珍らしいものとしての資格を所持するに過ぎないならば、例へば目新しい洒落のやうに、馴れるに従つてその刺戟を失ひ、國民文化の傳統に注目すべき痕跡を残さず過ぎ去るであらう。これは歴史的に意義ある異國趣味ではない。異國趣味の史的意義はそれが生の擴大の要求と連結することによつてその深さを増加する。自國のもの、身邊のものに圍繞されつゝ、その狭さとその單調とに倦怠を感ずるとき、人は「見知らぬ國」にその補足を求める。さうしてその根柢に堅實な力を持ち續けてゐる人格若くは國民は、異國趣味によつてその人格若くは傳統の持續的發展の動力を興へ

られることが出来るのである。さうして或場合には、異國が一つの理想的意義を持つものときへなつて来る。日本の「唐」や「天竺」に對する憧憬には十分にこの意味が含まれてゐた。かくて異國趣味が深淺の度に於いて、健全と不健全との差別に於いて、様々の色合を保ちながら、兎に角それは一つの文化を他の文化と結合する結紐となることが出来るのである。

固より國民文學の傳統を他國文化に對して開放的にする理由はこれのみではない。傳統は文化的生産の礎地ではあるが目標ではないからである。文化的生産はそれ／＼の姿で表象された普遍的理念に向ふ努力の結晶であるからである。人が最良最善最美のものを求むるとき、彼の摸索の眼の向ふところは決して彼を圍繞する傳統のみではない。彼はその眼界の及び得る限り、あらゆる方面に向つてその模範を、實例を、鼓舞を、參考を求め、さうして眼界が世界的に廣濶になればなるほど、世界文化の一切の傳統はこの未來を創造せむとする意志の中に會合の場處を見出すことになるのである。支那が我々の眼前にあるとき、支那の文化がこの立場から捜査選擇攝取されなければならぬ。印度が我々の視野に入り來

るとき、印度の文化も亦この立場から捜査選擇攝取されなければならぬ。更に西洋の文物が我々の生活意志の前に展開されるとき、我々はどうして此處にも亦捜査選擇攝取の活動を波及せしめてならぬ理由があらう。我々は此處に最も著しく普遍人間性の理念が歴史的契機として活躍する姿を發見する。印度の文化が我々の創造の意志にとつて關心の題目となるのは、印度の文化の中に我々に訴へるものがあるからである。彼と此とに相通するものが兩者の精神的接觸を——特に創造の意志に於ける會合を可能にする。支那の過去が我々の問題となるのは、それが猶現在に働きかける力を含んでゐるからである。現在と過去との間に普遍人間性に於いて結合し得る一點が成立してゐるからである。この理念に於いて古今東西が歴史的連續若くは相互作用の可能性を獲得する。さうしてそれが又將來に向つて人類的文化の融合の可能性を保證するのである。歴史的事實として云へば、この理念の豫想が、一つの國民的文化の傳統と他の國民的文化の傳統との接觸を導いて來た。それはこの途によつて他の影響を受くると共に又他に影響する。その傳統の中に創造的發展の動機が蓄積されてゐるれば、若

くはその傳統が自己の貧しさと弱點とを感ずる力があればあるほど、この開放と交流とは益々活潑になるであらう。孰れにしても國民文學のロビンソンの孤立は、歴史的事實として不可能であり、心理的事實としても亦不可能である。

國民文學の傳統を創造の意志との相關に於いて見るとき、其處には二つの方面に向つて我々の眼界が開かれて來るであらう。一つは國民的傳統の内部に於ける創造的個性の自由である。認識者が前の時代の研究から容易に推測し得るやうな現象のみが國民的傳統の發現ではない。認識者の義務は歴史上のあらゆる現象を——固よりその輕重に選擇を附して——理解することである。認識者の豫め持つてゐる圖式の便宜に従つて、これにあたらぬものを排斥するとき、其處にはたゞ偏執狂的歴史が現出するのみであらう。特に世が進むに従つて、作者の眼界が廣くなり、彼が意識を以て選擇し得る模範の範圍が益々擴大する。故に流派の交錯が愈々複雑となり、傳統に對する意識的叛逆の可能性が自然に増大して來なければならぬ。この交錯の中に、この交錯の交互影響の中に、一つの傳統の連續的發展を見、傳統への叛逆の中にさへこの傳統の子なる所以を發見し來ることは、研究

者の困難な課題に屬する。國民文學の傳統は一つの系統の無限な可能性であつて、固定せる概念ではないのである。故に文學の研究に國民性の概念を持ち込まうとするとき、我々は特別の戒心を以てこれに臨まなければならぬ。特に愛國的偏見の混入し易き自國文學の研究に當つては、猶更この用心を必要とするのである。さうして我々はこの心構への廣さを更に所謂反時代的作品の上にも擴張しなければならぬ。一つの時代を代表するもの、次の時代を構出する重要な要素として歴史的に働いたものが重大視せらるべきことは固よりであるが、未來との相関から云へば、その時代に閑却せられ、次の時代に忘れられた作品が、久しき後に至つて復活して新しく働き出す場合も決して少くはないからである。かくて傍系若くは世外人の作品も、單にそれだけの理由を以て捨て去るべきではない。獨立せる作品そのものの價值、作品そのものの中に含まるゝ可能性を看破する眼光も亦文學史家に對して要求される。彼は有名なものや歴史的影響の大きかつたものの後を追かけることだけを以て満足してはならない。國民文學の世界文學的意義を問題とするとき、この着眼は益必要となつて來るのである。

第二に忘るべからざる着眼點は、一つの國民文學が他の文化系統を攝取する場合、其處に二つの類型を區別し得ることである。一つの類型にあつては、それは一切を比較的容易に自己化する。他の文化をその根本問題に於いて受取らずに、ただ彼の眼前の創造意志に訴ふるもの、直接に彼の目的に向つて應用し得るものを標準として攝取するとき、其處には根本性の矛盾から生ずる困難が意識されない。従つて其處には攝取に先づ戦ひが危機を孕むといふよりも、寧ろ雜然として無方針な攝取から來る事後の混亂が著しい社會的徵候として出現しなければならぬ。さうしてこの場合には傳統そのものの根本的反省と其處から生ずる連續的發展中の飛躍とが見られない。故にその世界的接觸は、一方から云へば自己の根柢に徹する擴大を意味せず、他方から見れば攝取された文化の微小化として結果して來るのである。從來の日本に於ける支那と印度との接觸は、結局この意味に於ける所謂日本化の色彩が濃厚であつたといはなければなるまい。併しこの意味に於ける世界文化の綜合は、眞正に將來の世界文化を基礎付けることが出來ないであらう。それは支那や印度の地方色を日本の地方色に染めかへただけであつて、

支那そのもの印度そのものの文化の普遍人間的內容が十分の大きさと全さとを以て消化されたのではないからである。國民文化の眞正の融合は——世界文化の眞正なる基礎付は第二の類型を要求する。それは問題を根本的の意味に於いて受取ることである。他の文化を全體として受取るために、自己の傳統を根本的に反省して、その基礎を全人類的に擴張することである。そのとき其處には多くの困難な戦が戦はれなければならぬであらう。生死を賭する危機が幾度も通過されなければならぬであらう。併し其處にのみ新しい世界の基礎が築かれ得る。これは今——私は敢ていふ——世界の何處にもその基礎を置かれてゐない。東洋に於けるのみならず西洋に於いても、かういふ意味に於いて東西文化の世界的融合を試みる試みは始められてゐない。それは猶長い準備と忍耐とを必要とする。これを過去に回顧すれば、基督教と歐羅巴との接觸がこのやうな経過の先例と見ることを許されるであらう。このやうな時機が再び来るまで——人類の心が再び一つに結ばれるまで、我々は辛抱強く小さい準備を進めなければならぬ。これを前に望むことが我々の生活の意義を形成する。さうして世界文學

の深い静かな認識の努力がこの準備の謙遜な一部分となるのである。

四、比較法

比較研究法は文學研究の出発點であつてはならない——私は既に序論に於いて注意したこのことを、もう少し立入つて明かにして置かうと思ふ。

比較は比較せらるべき二つ以上の項を豫想する。比較の各項を獨立して把握する準備が手薄な場合、それは我々の認識を朦朧として、海月なす浮漂へるものとするに過ぎないであらう。私は其一例としてライプチヒ時代のゲーテの詩に對する解釋法をとりあげる。彼のこの時代の詩は、ゲーテの自己告白としてどれだけの意味を持つてゐるか。この問題は少年時代の制作の一般性と絡み合つてゐるために、その分析には細心な注意を要する。さうして比較研究を出発點とする取扱ひが此處にその弱點を暴露する危険を多く持つてゐることが證明されるのである。

ゲーテはこの時代の詩に於いて青年男女の戀愛の種々相を主題とする。さう

してその主なる着眼點は、處女の弱さ、征服の技術、勝利の歡喜、戀する者の嫉妬とむら氣などである。又その反面としての征服者の道德的自制、弱き處女の自戒、結婚の誘惑と自由の保持などといふ反省的教訓的動機である。我々はこれ等の詩をどれだけ眞面目に受取るべきであるか。この問題を同時代の作者と流行との比較によつてのみ解決しようとするとき、我々はそれを眞面目に受取ることが出来ないといふ決論に到達するであらう。アナクレオン主義は當時の獨逸詩壇の流行である。戀愛の優雅な戯れ、その輕妙な流麗な取扱ひ、全詩に落ちを作り出す機智と皮肉。かういふものは當時の他の詩作に於いても數限りなく見出し得るのであつて、これとこの時期のゲーテの詩とを廣く比較し行くと、後者の特色は次第に稀薄となつて、それは當時の流行の一事例として一般的潮流の中に解消してしまふであらう。併しこれは果して正當な見方であらうか。

比較法の危険は、それが對象の個性について我々を盲目にするとある。二つの對象の類似にのみ着眼するとき、個々の存在は次第に外延上高次の種概念類概念の中に解消して、結局近松も西鶴も元祿時代といふものの中にその姿を失

ひ、アイスキュロスもシェークスピアも劇作家といふ範疇の中におしこまれ、ダ
ンテもゲーテも詩人としてその差別を忘れられ、夏目漱石も森鷗外もブルジョ
ア作家の名目の中に葬られ——結局「人」とか「動物」とかといふ類概念の下にわいだ
めなく等しなみに取扱はれることになるであらう。文藝の研究にとつて必要な
類化とはかういふ抽象的概括を意味するのではない。それは対象の個性を一
貫して生かし続けながら、これ等の個性の相互関係や趨異の中に普遍的なものを
探り求めて行くことでなければならぬ。さうしてライプチヒ時代のゲーテの詩
を當時のアナクレオンティクの中に解消させることも亦この抽象的一般化の危
険の、まだ温和な初歩的な顯現と私には見えるのである。それは何故であるか。
この問題を解くに當つて必要な比較は、同時代の他詩人の詩と作詩態度だけでは
ないからである。それは一面に於いては、この時代に於ける彼の生活と作品との
比較を要する。文獻としては、當時の彼の書翰と彼に關する彼の交友の證言との
比較を要する。さうして他の一面に於いては、その後、に於ける作品と思想とこの
時代の作品とを比較して、後にいたつて益、發展する契機との連續と不連續とを檢

査する必要がある。後に發展するものの萌芽は、當然に、時代の流行によつて誘導
されたといふ以上の根柢を彼自身の中に持つてゐなければならぬからである。
この二つの方面の比較によつて前の一面的な比較研究を補ふとき、我々はこの時
代の詩に於けるもろ／＼の動機も、——征服欲、征服の歡喜、嫉妬とむら氣、自己反省
と教訓、結婚忌避なども——悉く少年ゲーテの大眞面目な體驗から出てゐる事を
發見するであらう。たゞ少年期の制作の常として、彼はこの體驗を表現するに、詩
形も韻律も思想構造の形態も、當時の流行的風體の模倣を以てする。さうして比
較研究から出發する者の前に、當時の流行の中に解消せしめ得べきが如き外貌を
呈する程、独自の様式を缺く作品を陳列するのである。併し此等の模倣的作品の
中にも、猶ゲーテ的なものを看破するほど、作品の獨立せる把握を準備してか、ら
ないところに、論者の弱點がある。さうして一面的な比較に満足して、他方面の比
較を以て補足することを忘れたところに、この弱點の擴大がある。ゲーテ自身が
この時期の作品に於いて云つてゐる言葉は、かういふ見方の一面性を指摘して餘
りがあるであらう——「かくて私が私の詩にとつて、眞の礎石、感受、若くは反省を欲

するとき、私は私の胸の中に探り入らなければならなかつた。私が詩的表現のため、対象や事件の直接的な観照を要求するとき、私に觸れたり私に興味を喚起するやうに出来上つてゐたりする範圍から踏み出すことは私に許されなかつた。この意味で私は最初に歌謠形式若くは自由韻律の小さい詩を書いた。それは反省から生れ、過去を取扱ひ、さうして大抵警句的趣向をとつてゐるのである。「かくて私が一生涯を通じて避けることの出来なかつたあの傾向は始まつた。それは私を喜ばせ、惱まし、或は他の意味で心を捕へたところのものを、一つの形象に、一つの詩に變形させて、自分自身に對してそのことを清算し、これによつて外物に對する自分の概念を是正し、内心に於いて自己を慰安することである。この才能は誰よりも私にとつて必要だつた。それは私の天性が斷えず自分を一つの極端から他の極端に投げつけてゐたからである。それ故に、私が公表した一切のものは、一つの大きな告白の斷片に過ぎないのである。」戀愛の無常迅速や、人間性情の變り易さや、對人關係に繋る肉感性や、あらゆる高きものや卑きものや、我等の天性に於ける兩者の結合が人生の謎と看做され得る如きに就いて、私は沈思して倦むことが

なかつた。此處でも亦私は、私を惱ますところのものから、一つの歌謠、一つの警句に於いて、又何かの韻語に於いて、脱却せむことを努めた。それは極めて獨得の感情と極めて特殊の事情に關聯するが故に、私自身以外の何人にも殆んど興味を惹起することが出来なかつたものである。『詩と眞實』第七卷——これは當時の詩を一般的流行の潮流に解消せむとする論者とは正反對の主張である。彼は寧ろその缺點を餘りに自己に即き過ぎてゐるところに認めようとしてゐるのである。論者は果してこのゲーテの自證を粉碎するを得る如き證據を提出することが出来るか。私はそれを信じない。私自身はゲーテその人の證言に味方することを以て満足する。

然らば私をして最初に論者の博學な考證に疑惑を抱かしたものは何であるか。此處に私自身の小さな體驗を物語るものが、研究者の前に一つの視野を開くであらう。それは少年の私に、規模に於いて極めて狭小であつても猶ゲーテのそれと種類を等しくする制作の體驗があるからである。少年の自然と人生とに對する感受性は極めて新鮮にして清純である。それは今日に於いても猶回想によ

つて私の心を躍らせるだけの力を持つてゐる。併しこの感動を文章や詩にしよ
うとするとき、私の表現は當時愛讀してゐた唐詩選や若菜集や高山樗牛や上田敏
や文庫派の聲調によつて殆んど完全に支配されてゐた。それは近くべからざる
模倣の臭氣を以て外部との交通を遮斷する。併しこの臭氣にも拘らず、私自身は
外的比較の途によつては解消するを得ぬ體驗の核子が其處にあることを確信せ
ぬを得ない。この些細なものが私に役立つて、ゲーテの少年や青年の制作を流行
との比較によつて解釋し去ることを承知させないのである。

この小さな告白の中には、研究者にとつて一般的な問題が隠されてゐる。それ
は自己の體驗が出發點となつて作品の解釋が始めて可能となることである。自
己の體驗を缺くか若くは省みてこれと比較することを怠るとき、我々の解釋は多
くの見落しによつて煩されなければならぬことである。故に比較法の出發點は、
對象と對象との比較ではなくて、對象と自己の體驗との比較でなければならぬ。
さうしてもう一つその前に、自己の中に多くの體驗を準備する全人的努力が豫想
されることは云ふまでもないであらう。少くとも文化に關する諸學の研究者に

とつて、學的努力とは單純な孤立せる學的努力であつてはならぬ。それは必然的
に自己の體驗地を養ふことを要求する意味に於いて、全人的教養と聯關する。就
中文學の研究者には特にこのことが要求されるのである。芭蕉が説いた「心地」
の教養は作者のみならず學者にも亦妥當しなければならぬ。

併し我々の體驗は、如何に不斷の涵養を心掛けるにしても、猶極めて局限されて
ゐることを免れない。我々はこの局限された自己の體驗を出發點として、如何に
して世界の作品の無限な多様性の理解に到達することが出来るか。それには體
驗の學的擴張の努力が加はらなければならぬ。さうして我々はこの點に於いて
特に文獻學的作業の重要性に想到する。文獻學は我々を客觀的理解に導くため
の缺くべからざる道に屬するのである。

デイルタイが十分の強調を以て説いてゐるやうに、制作者の「體驗」はその内的
蓄積の重みによつて外的形體を具備せる「表出」に到達する。これは精神の客觀
化である。客觀的精神である。さうしてこの表出が「理解」によつて、他人の精神
に、社會の精神に、融解同化される。かくてそれは他人の體驗に、社會精神の潮流に、

參加し、かくて文化的勢力の無限の循環の一環を形成するのである。併し理解の基礎となる體驗は、表出の基礎となる體驗と同一ではない。換言すれば鑑賞者はそのまゝに作品の制作者ではない。其處に作者の精神と受容者の精神との喰ひ違ひが生ずる可能性がある。精神史的立場から見れば、この喰ひ違ひ自身が受容者の側に於ける創造的發展の一段階として、誤解をそのまゝに一種の積極的意義を有する。それは古代美學に於ける悲劇の解釋や、劇の時處動作の三つの一致といふやうな思想が、近代に於いて如何に解釋されて行つたかの歴史が、やがて近代美學そのものの發展史の一面を成してゐるといふ一事例によつても明かであるであらう。併し作品若くは思潮の客觀的、理解の課題から云へば、この喰ひ違ひは何等かの方法によつて止揚されなければならぬ。さうしてこの止揚の道として、私は文學的研究の重要性を説かうとするのである。

作者の體驗は表出によつて客觀化せられる。受容者の體驗は作者の表出に便つて自己を變容することによつて作者の體驗を理解する。二つの精神の交渉の橋渡しをするものは表出である。作者の精神に客觀的な姿を與へる表出である。

故に作者の精神を客觀的に理解しようとする受容者は、その表出の中に喰ひ込んで行かなければならぬ。換言すれば、その語彙、語法、文章、思想、感情、描寫せられたる世界の中に喰ひ込んで行かなければならぬ。若し受容者が此等の客觀化せられた形體を形體そのものとして尊重することを忘れて、たゞ彼の欲するものを恣に作品中に移入するに過ぎないならば、あらゆる作品はたゞ彼の氣まぐれな感激の容器となるのみで、作者の精神と受容者の精神との客觀的な媒介はいつまでたつても成立し得ないであらう。受容者の精神はたゞ前住者を驅逐して到るところに自己の宿を借る寄居蟲のやうなものに過ぎぬこととなるであらう。我々は少年の讀書に往々この種の類型を認める。さうしてそれは彼自身の漲溢を示す一微候として、必ずしも無意義な現象ではない。併し客觀的理解の道は、これとは異なる方向を行かねばならぬ。表出に於いてぬきさしならぬ外的微候は我々が作者の體驗に迫る必然の道である。彼の語彙や語法や文章は、それが作者の體驗に切實であればあるほど、他の解釋を許さぬ一つの意味を以て我々の前に出現する。さうしてこの對象要求に隨順することによつて、受容者は對象の客觀的理解

に接近して行くのである。故に作品の一言一句に忠實であることが、受容者の體驗の學的變容を——従つて又その學的擴大を導く。文學的研究が、その正當な意味に於いては、作者と鑑賞者との精神の交通を媒介すると共に、又鑑賞者の體驗の內的成長を幫助する一つの道となる所以は此處にあるのである。固よりこの意味の文學的研究は、語彙若くは語法の孤立化と一般化とを——換言すれば作者の體驗の根からこれ等のものを截斷することを——意味するものであつてはならぬ。寧ろ作者の根本精神の視點から外的表現の一點一劃をも生かして解釋するところに眞正な文學的作業がある。この作業こそ本當にロゴスを愛する學 Philologie の名に價ひするのである。孰れにしても精細な文學的研究を蔑視して大づかみな概觀と粗雑な評論とに満足する者には、いつまでたつても對象の客觀的理解に肉薄する道が拓けて來ないであらう。特に我々の體驗が對象の十分な理解を果し得るほど醇熟してゐぬ場合、我々を徐々に而も確實にこれに近づけて行く手段は、たゞその表出に緊密に喰ひ込む熱意を持つ者だけに許される。固より其處には彼の體驗の一般的成熟と、表出の理解を幫助するための他の研究

との共同を要するとはいへ、これ等の武器も亦作品そのものの細密なる文學的攻略に、一度は集中されて來ることを必要とするのである。偉大なる作品の理解は此の如くにして徐々に我々の中に成熟する。さうしてその理解は同時に我々の「心の地」そのものの內的成長を意味するものでなければならぬ。對象要求に従ふ自己變容は自己擴張の一つの重要な途である。

「心の地」を養ふことは我々の全人的要求である。この地を基礎として作品を解釋することは文學研究の出發點である。作品と自己の體驗とを比較して、精細な文學的研究を縁としつゝ、自己の體驗を擴張し、これと對象との客觀的媒介を試みることは、比較法の第一歩である。併し比較法はこれだけで十分であるといふのではない。對象と對象との比較がその次に登場する。さうしてそれは前の方に認識のより廣き道を開拓すると共に、翻つて與へられたる對象の客觀的理解を補充する。この相互反映によつて、従前の方法によつて獲得された理解が修正と深化とを受けるのである。

對象と對象との比較とは、必ずしも作品と作品との比較のみを意味するのでは

ない。それは作家と作家と、時代と時代と、國民文學と國民文學と、甲の傳統と乙の傳統との比較にまで擴大されることが出来る。さうして採用された對象の範圍が廣ければ廣いほど、一つの對象の概念が形成される前に、既にその中に含まれる個々の要素の複雑な比較を必要とすることは論を俟たぬであらう。兎に角かくて形成された一つの對象を他の一つ若くはそれ以上の對象と比較することは、その對象を解釋する目的に對して如何なる用をなすか。第一に、それはその對象とのみ取組んでゐる間、我々の前に隱蔽されてゐた（若くは我々が甚だ輕視してゐた）視點を開現するであらう。例へば我々がゲーテのみを研究對象としてゐるとき、彼の發展に及ぼした經濟的條件の影響のやうなものは殆んど考慮外に置いてしまふかも知れない。それは彼が富によつて誘惑されることもなく、貧によつて煩されることも極めて少く、經濟的條件を超越し得たかのやうに彼の制作や研究に従事してゐるからである。藝術及び科學の理念が比較上甚だ純粹にそれ自身の論理を追うて發展するが故に、彼を制約する經濟的契機のやうなものは自然に、研究者の視野の外に逸し去る傾向を持つ。併し彼の傍にシラーを拉し來つて兩者

を比較するとき、後者が貧しき官吏の子として生れたための色々の社會的不利、常に貧と闘ひつゝ、その前途を開拓しなければならなかつた艱苦缺乏などによつてその理想的高揚が鼓舞されたり色づけられたりしてゐることを發見するとともに、ゲーテの場合にあつては殆んど眼に立たなかつた條件が、正に眼立たずに濟んだといふ一つのことによつて、彼の進路に重大な特色を與へてゐることに氣付くであらう。後にトルストイとドストイェフスキイとの間に更に深刻に現れて來る對照が此處にも既にあらはれてゐるのである。併しシラーとの比較は、ゲーテに於ける經濟的條件の發見を以て終結するやうな性質のものではない。この一點に執着して兩者の相違を此處からのみ説明しようとする企てを試みる者が若し存在するならば、それは甚しき偏盲である。公平にして透徹せる觀察者は、兩者の相違には更に深刻な個性的素質があることを容易に發見し得るであらう。シラーの一本筋に情熱的な對象の種々相の中に靜かに逍遙するに適せぬ制作傾向は、ゲーテ的素質が貧苦によつて發育を妨げられたからではない。彼の制作や生活を通り得る限り通つて見ても、人は彼が本來この方向に發展する素質を持つて

あなかつたことを發見するであらう。シラーとの對照は、我々の眼をグーテ、的素質といふものに對して特殊に鋭敏に働かしむる動機となることが出来る。さうして我々は我々の近松と西鶴と、芭蕉と鬼貫などに對しても亦同様の比較法を應用することが出来るであらう。

第二に、他の對象との比較は、一つの對象の場處を明かにするために缺くべからざる手段である。これを自己の體驗と比較しただけでは、我々はこの場處コンテクストの認識を獲得するわけには行かないのである。所謂口承文藝が或時處に萌芽を發して定形を得ざるまゝに口より口に流傳し、星雲のやうに流動しつゝ次第に定形を得むとする途上にあるか、若くは定形を得るに到らずして雲散霧消する場合、我々がこの口承文藝の通過する社會層民族層時代層地方層の知識なしに——これ等のものとの聯關と比較とに於いて解釋を試みることなしに——これを理解し得ぬことは勿論であるが、特定の藝術家の定形をとれる作品であつても、それはその作家の或時期に成立せるものとして、作家その人の生涯並びに彼の前後の作品と連り、特定の社會と時代とに發生せるものとして、作家の成育せる環境と、彼に及ば

せる特殊の刺戟と、彼の制作の根柢となれる特殊の傳統と、彼に影響せる先輩と同輩と後輩と——その他多くの複雑な制約の下にそれは立つてゐるのである。さうしてかくて成立せる作品は、一面に於いてはその文學形態に於いて——劇、敘事詩、小説、抒情詩等として——特殊の位置を占むると同時に、他面に於いては綜合的文化流の一點としてその時代と將來とに作用する。一つのものを一つのものとして見るに満足せず、これを全體の中の一點として理解せむとすると、それは同種のもの、同時代のもの、同民族のもののみならず、又異種のもの、異時代のもの、異民族のもの、とさへ比較されることを必要とするであらう。この比較範圍が廣くなければなるほど、一つの作品をその場處に於いて見る歴史的認識は益々完全に近づかなければならぬ。これは結局無限の作業であつて、一々の作品若くは作家に就いてこれを繰返して行くことは、有限人としては固より迂濶にして不可能のことであるが、しかし我々はこのパースペクティヴの中に自分の研究を置いて、常に理解の訂正に向つて準備してゐる覺悟だけは要求されるのである。さうして此意味に於ける比較法にとつて原則的に必要な心掛は、それを一つの方向に於いて特

定の作品と比較しただけで結論を下さぬ用心である。前述せるライプチヒ時代のゲーテの解釋の如きは、この原則を無視せるところから來る誤謬と云はなければならぬ。一は一切と連繫する。これをあらゆる方面に互つて追求し盡すことは望み得ぬにしても、少くともこれが連繫する複雑な諸方面を意識して置くことは、一つの方面の追求に深入りしつゝ、猶一面性に陥ることなきためには必要不可欠の心掛に屬する。私が序論に述べた視點の豊富は特にこの意味に於いて要求されるのである。

さうして研究者がその着眼點を作品の場處に置くとき、比較法も亦二つ以上の作品若くは作家の境遇や素質に限定するを得なくなる。今や比較に持ち來される作品若くは作家の役目は、一つのものとして一つのことを明かにする點にあるのではなくて、全體の中に當面の對象を導き入れるところにあるからである。ゲーテに對するシラーは十八世紀文學の中に於けるゲーテの地位を明かにするために比較圈内にはひつて來なければならぬ。近松に對する西鶴は元祿時代に於ける近松の位置を、芭蕉に對する鬼貫は同じ時代の俳文學に於ける芭蕉の場處を、

それ／＼に明かにするためには比較に引き入れられなければならぬ。云はゞ彼等はその時代の一面の代表者として、主題となれる作家と相關の位置に置かれるのである。さうして芭蕉の場處は横に元祿時代に繋るのみならず、縦に日本の律語史上、特に連俳の歴史に於ける一高峯をなすが故に、彼は又西行や宗祇や貞室や宗因なども亦比較されることを要する。この作業は單に芭蕉を理解するに役立つのみならず、又元祿時代とその俳諧とを理解するためにも併せて役立つであらう。かくて我々の航路は次第により廣き海に向つて乗り出して行くのである。

芭蕉の例は私を比較法に於ける或一つの側面に對する強調に導く。それは様式史の見地である。俳諧といふ或特殊の詩形に對する注意である。恐らく文學史は特に此點に於いて體系的文學論との緊密な聯絡を持たなければならぬであらう。それは類型としての或文學形態が形態學的に如何なる意味を持つか、芭蕉といふ一つの現象が俳諧といふ形態の中に如何なる位置を占めるかの問題に對する或種の見識を豫想するからである。約言すれば俳諧の本質の問題が根柢に於いて豫想されるからである。同様の意味で我々は又シェークスピアの理

解のために、ソフォクレス、アリストファネス、エウリピデス等との比較を、近松のメロドラマの理解のために、希臘の悲劇や沙翁の悲劇歴史劇喜劇などの比較を必要とするに到るであらう。さうして芭蕉や沙翁や近松の形態的特質が彼等の歴史の場處によつて深刻に制約されてゐる事を發見するとき、我々の様式論的研究はおのづから様式史的解釋に接近して行くのである。

併し比較法の範圍は猶これにとゞまらない。それは文學と文學との比較の限界を超えて更に他の藝術との比較を必要とする場合を持つ。我々の主題が依然として文學の範圍にある場合に於いても、時としてこの比較が痛切に要求されるのである。私はかういふ場合の例として二つのことを此處に取出して置かうと思ふ。一つは神話若くは原始文學の場合である。その中に取扱はれてゐる種々の形象——家屋、服飾、裝身、人物及びその配合、並びに此等のものの表す意味等を穿鑿しようとするとき、文獻の缺乏は特に考古學の援助を切要とさせるであらう。畏友土居光知君の東洋神話の研究に私はこのやうな方法の應用を發見する。假令同君の解釋そのものに多くの異論を持つ人があるにしても、この方法の前途は

明かに極めて多望である。我國の神話や原始文學は、この方法を用ゐることによつて、文獻の缺乏するところにも徐々として遡原の途を開拓して行くことが出来るであらう。

もう一つは一時代の藝術精神が文學と他の藝術とを一貫して輝いてゐる場合である。若くは他の藝術形態に最も純粹にあらはれてゐる精神が文學の底を貫流してゐる場合である。我々はその最も著しい例を希臘文學に於いて持つ。ヘーゲルの理想發展の説は歴史發展の事實に照して多くの修正を必要とすること云ふまでもないが、彼の象徴主義、古典主義、浪漫主義の時代區劃と、これに配合せられたる建築、彫刻、繪畫、文學、音樂の藝術形態の差別は、猶我々の學ぶべき多くのものを含有する。特に古典主義と彫刻との結合は、前後の段階に比較して最も難點の少い部分に屬してゐるであらう。希臘の生活、宗教、文學等に於ける彫刻性、希臘藝術の中に於ける彫刻の主導性は、文學の研究に於いても亦彫刻に對する顧慮を缺くことを許さない。アイスキュロスやソフォクレスに於ける深刻な苦惱は、フィデアスやミューロンの彫刻に於ける偉大なる心熱の理解を助けると同様に、後者