

哲學研究

第二百九十三號

第二十五卷
第八冊

悲劇と人間存在（承前）

大島 康 正

四

人間が人間たる事、人間が人間として生きてゐることの具體的な證は只行爲に於てのみある事、而も行爲とは種個對立が對自的に展開され、有限存在としての人間の内藏する本質的矛盾が、我を阻止する汝なる對外的對立と對應して繰り擴げられる深淵たる事、その自覺無自覺を問はず、人間の本性は絶對の決斷を自ら欲求し、同時に逆に絶對の選擇を規定され要求されてゐる事、只行爲に於てのみ現實的なる自己が成立する事、以上が今迄我々の辿つて來た過程であつた。

然も悲劇は之だけに止るのではない。斯くして人間が一方を選擇し決斷することが同時に他方の否定排棄として自己を自ら一面に局限する事であり、然も尙有限存在としての人間は他者を完全に否定し切れず、行爲に於ける一方の選擇は必然に個のヒュブリスとなつて、これに對する種の反撃を伴はずには措かないからである。無限なるものを追

求し且つ有限なるものに引き止められる人間の本质に徹せる矛盾は、ここ、悲劇に於てヒュブリス *hubris* とネメシス *Nemesis* なる形を採つて對自化される。即ちオイディプスがスフィンクスの謎を解く行爲は既に一般人間の限界を超えた絶對性の要求として、之に對するネメシス——破滅を自ら招來するのである。(1) 又マレーによればクレオーンとライオスの下僕とを責めて眞實を凡て明かにせんと追究する行爲も、人間の智慧の限度を超えんとする彼のヒュブリスである。(2) 斯くして知識する個に對して知識に異他なる現實が否定的に對立し、或はアンティゴネーの如く斯かる現實の法を偶然であり不正であると意識する個のヒュブリスに、その必然であり正義である反面を知らしめる種のネメシスが報復するのである。所で今種のネメシスと言へる所以は、一般のネメシスを直ちに道德的應報とする解釋と異つて、ネメシスは一方に於て神的正義として道德的應報と相通すると共に、他方種の個に對する反擊報復として二重の意味を區別して考へられねばならぬからである。即ち個のヒュブリスに直接に對立して個を破滅せしむるものは、普遍者としての神の怒りには非ずして種の反擊に外ならない。蓋し種が單に靜止せる基體に止るならば個は容易にこれの占取の方法を講じ得、斯くては個のヒュブリスは一應ヒュブリスでなくなつて了はざるを得ず、各、の個が各、の立場から種を占取せんとして百鬼夜行の戰國状態が常に現出されるも言へよう、併し乍らこの事を以て直ちに現實全體を觀取せるものと考へて、社會は弱肉強食の生存淘汰の世界であると斷ずる見解は、その實未だ抽象的に面的に過ぎない。蓋し義にも觸れし如く個は種の種に媒介せられたものとして、一方に於て個體であり乍ら他方同時に類の即自態としての種に屬するものであり、從つて自己に於ける種に對する對立は、自己がそれに從屬する種に對する反抗として、種は却て主體化された汝として行爲に現れるからである。之を例へばポリネイケースとエテオクレ

イスの對立に於ける、種的基體としての土地（テーベ市）を占有せんとして攻め寄するポリネイケースに對して、エテオクレースはこの種的基體としての土地の主體化された汝として對立するのである。即ちポリネイケースのヒュブリスに直接對立するものはポリスの主體化としてのエテオクレースであり、神に於てはポリネイケースのヒュブリスに對するエテオクレースのネメシスは、同時に亦エウリピデースに於けるが如く正義を主張するポリネイケースの性格に對立するエテオクレースの傲慢として、前者を倒す事に於て後者自身も滅びねばならぬのである（Vgl. Euripides, *Phoinissai*）。換言すれば神の立場に於ては種の個に對するネメシスそれ自身が、同時に亦種のヒュブリスとして神のネメシスを必然とするのである。従つて現實は單なる個と個の主權奪取の争ひとしての弱滅強存の世界に非ず、相對する汝は主體的基體として我と次元を異にして對立し、而もその對立は同時に我自身の内部に於ける種性と個性の分裂を醸成する二重の對立である。悲劇に於て個が破滅するのも單に弱者が強者に滅されるに非ず、個としての自己がそれに從屬せる種に對する對抗の結果として、種に破滅させられると同時に自己が自己を亡ぼすに外ならない。然もそれを類に於ける種個の即自且對自的なる統一より見るならば、兩者の否定的統一の反面たる兩者の對立を、極度の反衝として考察せしものが弱肉強食の見解に外ならない。

- (I) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 156. (Lassonsche Taschenausgabe) 及び Nietzsche, *Op.* cit. § 9. S. 66.
- (2) G. Murray, *Ancient Greek Literature*, § XI. p. 241.

それ故考察は先づ個の破滅から始めなければならぬ。個をして自己の生を賭して種に對抗せしむるものは、意識と

意志によつて媒介された精神である。換言すれば先づ行爲者は意識として、意識がそれに向つて働きかけ、その故に知識の否定として規定されたる對象に對立的に現れる。⁽¹⁾而してその對象に對して意識として對立せる行爲者は、その對象に對する作用、即ち行爲に於て意志としてあるのであり、従つてこの意識及び意志によつて媒介されたるものが精神の實現である。然もその意識と意志は、無規定的普遍として凡てを捨象し得ながら、同時に自己否定による自己規定たる兩面の統一として始めて具體的に個別的たる故、⁽²⁾その始め直接的生命としての自己に埋没せるものが種として、個の種に對する反抗は自己が自己に敵對せる激烈なる自己鬭争である。而して斯くの如き鬭争は個が自己の全脈管に漲る欲求を以て對象に突入する情熱の形を採つて個體の側に現れる。即ち個の絶對性の欲求となるのである。この情熱が常に行爲の原動力として存する故に例へばヘーゲルは「世界に現れた偉大な事柄は情熱なくして成就されなかつた」といふ。然も人間の情熱が單なる動物的衝動と區別される所以は、それが常に理念と交錯し、兩者が別々に時期を異にして現れるに非ず、恰も縦絲横絲の如くに交錯して行爲を形成する點にある。即ちこの情熱が單なる盲目的衝動と異つて活動的自我の力たる事を自覺する、換言すれば眞に絶對性の要求が成立するのは、却て自己に抵抗する汝に出會ふ事によつてである。個の情熱とは斯く種の存在と抵抗とを自覺し乍ら然も種を無視し、種の壁を突破つた彼岸に自由なる世界、新しき天地を求めるが故に、實は個は自ら自己の地盤を否定する。蓋し我々が單に表象の世界に於て在るのでなく、實在として存立する所以は、意志として生きる點にある。而も意志として生きる事、即ち活動的自我として働く事の自覺は自己に抵抗するものに出會ふ事によつて可能である。この汝との對立鬭争を除いては意志は消失し自己の存在は對自化されない。それ故汝の存在の自覺に於て具體的なる自己は成立し乍ら、然もその

事は同時に汝と對立し、汝と鬭争し、汝を否定せんとする事に外ならない。そして汝と鬭争し汝を否定せんとする事は、換言すれば汝との對立にのみ實在する自己を否定せんとする事になる。斯くして個體は純粹なる個體それ自身としては正當であつても、本來種の自己分裂を媒介とし種との對立にのみ存し得る故に、却て自己の個性のために自ら苦惱せねばならぬ。即ち悲劇の英雄とは種との對立を超え、種を否定して自ら普遍的類的存在にならんとする英雄的突進に於て、却て人間存在それ自體の中にある本質的矛盾を自己の上に經驗するものの謂である。従つて人間は自由に突進したい欲求を抱く所に自ら自由を喪失するのであり、換言すれば個體は個體である所に自己の限界を超え、破滅を經驗するのである。即ちヒュブリスは同時に裏から言へば自己犠牲、自己否定に外ならない。有限者に於ける無限性の希求は本性的であり乍ら、その希求の實現のためには自己否定の媒介を必然とし、個は自己を否定する事によつて行爲を敢行するのである。

(1) Hegel, *Phänomenologie*, S. 513-515.

(2) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 7. (Lassonsche Ausgabe)

(3) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 52. (Glockners Ausgabe)

之を今一度種との對立に還つて云へば、種は單なる偶然的存在に非ず、類の即自體であり個の生命根源として、常に一定の歴史的必然性に自己の存立の地盤を有する。即ち種的基體の上に種的基體の否定を媒介とした種との對立に於てのみ個の存立が可能なるものとして、種の存在が始めて一定の歴史的社會を歴史的社會たらしむるものに外ならない。それ故種を否定せんとする個のヒュブリスは、一方に於て種に對するヒュブリスであると共に、實はその種が

歴史に於ける必然的存在性を有するものたる以上、同時に亦神に對する個のヒュプリスである。従つて此の二重のヒュプリスに對する報復たるネメシスも亦二重である。それは第一に種の個に對する反撃たると共に、その事が亦神に叛く個に對する神的正義の發動たるのである。然も神に叛く事は換言すれば類に措定せられた自己の歴史的社會的必然性に自ら叛く事故、結果に於て人間は「自己自身によつて没落する以外に没落する事はない」とも云へるのである。即ち死への運命を自ら欲するアンティゴネを評してコロスの歌へる、

名高く、稱讚の的たる汝は、

死者達の地の底へと赴くのか、

病に懼りて倒れるに非ず、

刃の報いが定めにも非ざるに、

人間の中で唯一人自らの自由意志で

生き乍らハーデースに降らんとする。⁽¹⁾

である。換言すれば破滅は外部から來ると共に個に内在し、生滅存在としての人間に於ては存在する事が同時に存在の否定に外ならない。

(1) Sophokles, Antigone, 817 ff.

Aischylos, Agamemnon, 1525 ff. Xanthophoroi 923 ff. 等にも同様の意味が見出される。

而してここに謂ふ破滅はもとより單なる肉體の自然消滅的死を指さない。人間にとつて肉體の消滅も尙悲劇的性格

を有し得るのは、それが生の鍵鑰として意識されたる死たる點にあり、換言すれば生きんとする個的意志が人間本來の欲求であり乍ら、同時に身體の消滅が種の人間の本质として、前者と相即的に對立する點にあると言へよう。即ち死の到來が悲劇たるに非ず、死が常住的に生に宿り、而もその死の意識の現存から、死が生と否定的に分裂對立する點に破滅の悲劇性が求められねばならぬ。死は生の完成であり、生を規定し破壊する點に於て却て生の各瞬間を瞬間であり乍ら同時に全たらしむるものとして、死そのものが既に死を *Je-meur* とする人間の主體性を契機として成立するのである。之に反してもしも生命が或特定の瞬間迄は専ら生としてのみ發展し、その瞬間に急に斷ち切られて死に遭遇するが如き、死が單に何時かは現實となるべき一の可能性としてのみ生に對立するものとするならば、この可能性が現實となる、即ち我々の生が死に遭遇する時期そのものは單に偶然的に外ならぬものとなり、それ以前の生の各瞬間は一般に死と離れ、具體的には死を豫料せずして存在し得るものとなり、斯くては我々の出生そのものが一の偶然たるのみに止らざるを得なくなる。然らずして人間に於ては生存が同時に生存の否定として、死は我々の出生と共に齎され、生長老衰の凡ゆる時期に相伴ひて、絶えず生と對立し生を破壊するものであり乍ら生と離れて別處に在せず常に生と交錯せるが故に、死の如何なる場合の出現も單なる偶然の面にのみ止らず、偶然であり乍ら必然、必然であり乍ら偶然たり得る。蓋し我々にとつて生を離れた死、乃至は生の立場に對する死の立場なるが如きは存し得ず、生死は共に生であり共に死たるものとして、斯く對立する兩者の結びき、生に於ける死の自覺にのみ具體的な人間の生があり死がある。即ち端的には、ゲーテの言へるが如く「おのれの身の安全の爲に生きんとする者は既にさう思ふ事が死」(Eigent)たるのであり、之を解釋すればジムメルが我々が所謂「死に陥る」のでない點を強調して、死

を「流動する生の全體の不斷の發展」として理解せる肖像畫のレムブランドと悲劇のシエクスピヤを賞讃せるが如き生の成熟が同時に運命の成熟であり、死の成熟たるのである。⁽¹⁾従つて悲劇の英雄の破滅は畢竟生死を超えた永遠性を追求する個と、これを有限性に分界し死に繫縛する種との内外二重の相即的對立に還元されるのであり、それ故例へばオイディプスに於けるが如き、これをフォルケルトの言ふが如く外面的没落に對する内面的没落の區別は型として許されるにしても、⁽²⁾破滅と外面的肉體的消滅との關聯如何の論議はもはや不必要となるのである。即ちオイディプスの蒙つた異常な不幸は決して單に偶然的なものや神々の氣紛れによるに非ず、正に彼の行爲に於て彼自ら作り出せるものとして、破滅は外部にあるのみでなく彼の行爲自體に内在する。我と我が犯せる罪の深刻さの意識に於て、單なる肉體的消失の安息が自己の罪の贖ひに足らざるを知り、自ら兩眼をまぐつて死の不斷の現存としての生の中に自己否定を實現せんとした彼の悲劇こそ、敬虔なるソポオクレスによりて描かれた肉體的消滅云々の論議を無用の冗語と化する破滅の本質であり、彼の母イオカステの汚された肉體の、汚れの決定的抹殺としての肉體的死と對照するものである。

(1) G. Simmel, Rembrandt, Ein Kunstphilosophischer Versuch. S. 91. 99.

(2) J. Volkelt, Aesthetik des Tragischen, 4. Kapitel, § 4, S. 63. 3. Aufl.

然もかかる個體の個體である點に内在する破滅への必然性は、畢竟遂に繰返へせし如き種個對立の對自的展開としての行爲が、人間存在を具體的に成立せしむるための絶對的必然である點に還元されねばならない。即ち個の破滅への必然性は、その破滅に至る行爲の必然性である。只行爲に於てのみ斯かる破滅を招來する種個對立が對自化する。

蓋し人間に於て個化の方向は同時に種化の方向であり、主觀の肯定は齟つて客觀の客體としての實在性の裏書きに外ならないからであり、斯かる構造を内面からみたものが即ち純粹なる個體の意志的行爲だからである。家庭の即自的平和がその即自性そのものが一つの對自的對立へと分裂されて、遠征軍の總大將との二途に一つの決斷の中に織込まれて選擇を要求されたるアガムノーンが、後者に自己を限定した時が、クリュタイメストラに主體化された種たる家庭のエリニユエスと呼ぶ時である。即ち生に對する鬭争が行爲であり生であり、然もその生の搖籃を揺りて歌ふものが破滅であり死であるに外ならない。ヒツポリトスやブルータスの徳、清淨、眞實そのものが却て彼等を滅す當のものとなりし如く、もしも歴史にして眞ならば人間の眞摯さが彼の破滅の緒口となり得る根源もここに求められなければならないと言へよう。

併しもとより破滅は一方的には止らない。種による個の破滅は同時に種自身の自己破滅を結果する。蓋し種は糞にも述べし如く無規定的ではなく、自己の分裂、個との對立に於てのみ定有と活動性とを得て具體的に存する故、換言すれば種は個を自己から分立させながら、この個を服屬せしめて自己の直接的統一を保たんとしてそのため個と對立し、この對立によつて却て自己の實在性を對自化するもの故、一方の破滅は他方の破滅を導かないでは措かない。即ち種が個を否定する事は同時に種自身が個の否定を通じて自己を否定する事として、種の個に對するネメシスは却て神のネメシスを招く種のヒュプリスなのである。

即ち種はそれが一方に於て種の成員の自由意志の否定を媒介とせる綜合によりて構成せられたるものとして因果律の支配する自然的有機體と區別されるが、同時に種はそれ等の意志を肯定的に組織化する事に於て權利法則を構成

し *Sittio* の體系を造る。その限りベルグソンの言ふが如く社會は却て自然的有機體に類似し「社會の命令への違反は反自然的性格を有するに至る」のである。併し乍らそれが飽迄後者と區別される點は、前者は人間が措定し人間から發生せる點にある。即ち矛盾を本質とする人間が一方に於て種に依屬し乍ら他方個別的の精神としてある事は、彼が此等の權利法則や *Sitte* の成立に參與し乍ら、同時に彼の有する個的意識が此等の妥當性を批判し背き得る點にある。されば此處に *Soin* と *Sollan* の對立が生じ得るのであり、従つて悲劇に於ける種個の對立は、換言すれば *universal* と *raional* の對立とも言へるのであり、又彼の生活地盤としての傳統に對する *Trois* でもある。従つて個のヒュブリスに對する種のネメシスは、個の側をして主張せしむれば種のヒュブリスに對する個のネメシスの企圖ともなり得る。然も斯く種を否定せんとする事は、個が自己の存立の根據を否定する事として個自ら否定に至つたのであつた。併し乍ら更に進んで否定は同時に肯定の媒介として、種を否定する事に於て自己を否定する事は其處に既に何等かの自己が同時に現れてゐる事を意味する。即ち個は契機として類の統一の中に生きる事となり、換言すれば個を破滅せしめたるそのネメシスと個は自己の死を通じて合一し、種を否定する作用として働くのである。従つて個の主體的行爲とは單に個自身の否定を招く行爲たるに止らず、同時に種の基體の内容を否定する否定作用であり、それによつて種の自己否定を絶對否定としての類への轉換に齎すものとして、個は却て種に媒介された類への轉換に成立し、種の否定に參與する事となる。クレオーンが造れる法が彼自らを制限し、アンティゴネーの死の媒介によりて彼自身を破滅せしめたのはこの間の關係を物語るであらう。従つて單に種の内容のみが歴史的必然性を有するに非ず、種と個の存在、兩者の分裂對立が動即靜としての類的統一の動的面に於ける措定態即現實態としての神的必然性を有してゐたのであ

り、同時に兩者の各々が他者を媒介とする相互破滅も亦兩者の對立に固有なる必然なのである。之をヘーゲルに即して言へば破滅を齎すものは分割すべからざる人倫態の統體が「永遠なる正義」として發動する譯であるが、併し實はその分割すべからざる人倫態の統體が、單に合理面としての統一に於てあるに止らず必然的に分割を招來せざるを得ない所に、「永遠なる正義」なるものの歴史的な本質が捉へられねばならない。

(1) Bergson, *ibid.* p. 5.

五

鈍を轉じて斯かる悲劇に於ける破滅の本質を屢々論ぜらるるが如き善惡の解釋との關係に於て考察せんとするならば、上來の論據からして此處に言ひ得る善惡はもはや一般に爲されるが如き單なる道德的意味をもつて止り得ない事が明かになる。蓋し悲劇に於ける種個對立の行爲的な立場に於ては、道德的善惡の判斷の根據そのものが問題となり否定の媒介を要求されるからである。そこに主觀道德の自己分裂が、人倫態の分裂對立と次元を異にして對立する。即ち行爲する現實に於ける善なる價值とは自己自身の中に惡なる反價值を包含するものの謂であり、自己が價值であり乍ら反價值へと轉落し破滅し得る所に却て歴史に於ける價值の實在性が對自化し得るのである。換言すれば惡は人間存在に原本的である事善と等しく、善惡の對外的及び内部的の二重の争闘は畢竟人間存在の成立の根柢をなす二方向の必然的分裂である。善惡を彼岸に遠望し、惡を爲し得る自由を保持する優越感を自己に抱き乍ら悠々と善に向ひ得る者は具體的なる行爲者ではない。行爲に眞摯たる者は善惡の自己分裂の中に自己を片足つつ突込んで、兩者の相

互否定的争闘の中に悶へ喘げる者である。善惡何れをも恣意的に選擇し得る可能性にあるのではなく、一方に於ける善の選擇が同時に他者よりする惡の選擇として、善惡の雙方に自己が有るのである。そこにのみ行爲する現實の嚴肅性があり Sein 及 Sollen との激烈なる對立に於ける相即關係がある。従つてヘーゲルの説くが如き、悲劇は人倫的實體の自己分裂故善惡の對立に非ず善と善との衝突であり、それが各、の立場に於ける善たるその一面性の故にのみ惡たり得、従つて否定し破滅せられるものは各、の本質に非ずして單にその排他的的一面性のみであると言ふは、未だ人倫的實體なる一の安らへる靜止面に自己の論據を置いて、行爲する現實の動靜の渦卷く否定的轉換を説く事の不徹底たるを免れない。寧ろブラッドレーが「惡の積極性の輕視」に於てヘーゲルを非難して言へるが如く、惡は單に善を害ふ反對物たるに止らず、惡をして存在せしむるものは人間存在の中にある善であり、惡はそれが善に抗して行動する時に善を破滅させると同時に、自己自身をも孤立させ破滅に至るのである。又逆に善は惡の存在そのものの中に含意されてゐるのであり、自己に叛く惡を善が滅する事は同時に善それ自體の本質を自ら滅す事に外ならない。蓋しそこに關係せる人間存在は凡て單なる道德的秩序の直接的措定を以て割切れざる歴史的秩序の部分であり所産であり主體である。歴史的秩序としての類自體が自ら必然的に自己の善に叛き自己との葛藤に陥りしもの、即ち人間存在の悲劇である。従つて秩序が惡を排除する事は同時に自己の本質たる善を滅する事であり、善の自滅を含まざる勸善懲惡は教訓であつても悲劇ではない。理想であつても現實ではないと言はねばならぬ。即ち眞の種と個の對立が前者の否定が後者の否定を、後者の破滅が前者の破滅を結果する所以である。

(1) Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik, Bd. 3. S. 529-532. (Glockners Ausgabe)

- (2) A. C. Bradley, *ibid.* p. 84.
 (3) A. C. Bradley, *Shakespearean Tragedy*, p. 35 ff.

蓋し善の自滅を考へずして單に悲劇を道德的懲惡と解する立場からは、如何にして悲劇に於けるあの眞摯なる苦惱が説明出來得ようか、所謂悲劇罪過説が一面的な牽強附會の試みに外ならない事はブレンターノーがアンティゴネー、ヒツポリトス、プルータス等の例證を細く指示して強調して止まない所である。⁽¹⁾理想と現實が常に背離し對立する事は囊にヘシオドスの敘事詩の自己矛盾に關聯して述べた。従つてこの後に、この分裂遊離を一旦經驗し、抒情詩人の悲嘆を媒介として發生せる悲劇に於ては、我々はもはや善惡を、それ等の相互破滅に於ける歴史的秩序自體の苦惱と發展の全體の中から掴み出して來ねばならぬ。歴史に於てはメフィストフェレスは惡を爲さんと欲して善をなす力であり、破壊せんと欲して建設する力でもあり得るのであり、斯かる歴史の轉換點の中にあつて單なる知的了解のヒュプリスが無力であらざるを得ない所に、悲劇的な人間存在が位置付けられるのである。即ち罪深き混亂の中に自己を破滅せしむるものは、自己であると共に自己ならぬ他者としての社會であり制度であり、然も斯くして課せられたる罪惡を自己自らの自由意志によりて贖はねばならぬ所に悲劇が存するのである。個は自ら自己を破滅する面から言へば罪惡は個體としての個體の中にあると共に、驕つて純粹なる個體の純粹なる意志から云へば罪惡は寧ろ種の間にあるべきである。而して只斯かる矛盾の中に於てのみ動物と區別される眞に人間的なるものが、對立と鬭争の形を採つて自主的に確立されるのである。従つて直接指定態としての道德を自己否定に逢着せしめる歴史的秩序の力を知る事は、自己を自主的存在として働き出さんとする人間にとつて、直ちに微小なる人間の力に絶望して諦念を以て歴

史を觀ぜんとする反省的逃避とは結付かぬのであり、寧ろ自己の主體的行爲の世界に於て善惡に規約され乍ら同時に善惡を超えんとし、悲劇を媒介として生き貫かんとする自覺に至るのである。ギリシヤ悲劇に於て基督としてのコラスが凡ての劇詩を通して暗い運命の必然を、道德的教訓を、古き罪惡に纏らざる *Μητις* の働きを、*Ἐρωδης* の復讐を常に繰返して歌ひ、その諫止の聲を意識し乍ら然も尙、コラスから出てコラスと對立する悲劇的個としてのヒポクリテースが、自己の破滅を媒介とした肯定へと突進し、その自己を無にした行爲に於て始めて眞のコラスの道德的教訓が、否定を媒介として具體的に實踐されて、コラスとヒポクリテースとを自己から産んだ觀客としての民衆の中に、コラスの倫理性として甦るに至るのである。それが同時に又基督即主體としての日常的群衆の善惡の道德面に於けるカタルシスである。即ち道德的秩序は歴史的顺序と否定的に合致される所に自己の實踐的力を得る。

(1) F. Brentano, *Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung*, § 7.

(2) *Ἡδὴ τὸ πρῶτον* Vgl. Homeros, *Ilias*, XIX, 83 ff.

更に進んで悲劇に於ける斯かる破滅を運命と言ふならば、その運命とは何であるか、運命は *ἄδεια* の立場に於て觀られるものではない。行爲に於て現れる自由なるものの必然が運命である。それは種と個の對立が兩者の破滅を結果するが故に、その破滅の奥底から生じてきた自己意識が自己を超えたる運命的なる必然の中に *zerissen* した自己を表現せるものである。即ち運命とは歴史の全秩序の神話的表現であり、その表現の根源には人と人との對立的對立が、換言すれば私の行爲を阻止する汝に於ける運命の具象化が存在する。而して實はその全秩序を動かし汝を我に

對立させるものは、一面に於て我の行爲より發するに外ならぬ故、その限り人間が自己自らに於て造り出すものであり乍ら、同時に他方一旦紡ぎ出された運命の絲は既に如何とも取返しつかぬものとして、却て人間の自由を否定し人間の行爲を束縛する超越的外部的壓力となる意味に於て、運命は二重の構造を有するのである。オレステスを追廻すエリニユエスと雖も嘗てはオレステス自身の行爲が契機として入り込んで彼に對立させたものに外ならない。

今この事を明かにする爲に暫く運命の概念の歴史的變遷の過程を辿るならば、先づ我々は古代ギリシヤに於ても敘事詩時代の運命觀と悲劇の運命觀との間には、抒情詩のそれを過渡期として一つの相異のある事を見ねばならない。敘事詩の世界は曩にも述べし如くミュートスの世界として、種と個の、又神と人間の、同一基體の上に於ける直接的統一に生活の基礎がおかれてゐたのであり、從つて意志的主體としての個の種よりの分立對立の自覺化以前であり、一般にこの期に於ける對立は、神々と同一世界に生活する種的人間一般と、これに對する自然との對立に止る。それ故人間の不幸は凡て自己がそれより發生しそれと對立せる自然の側より來れるものとして、運命は盲目的必然性としての自然の性格を擔つてゐたのである。即ちヘシオドスの神統記に於けるが如く運命は夜 Νύξの子とシテ Μοῖραであり *Κτύο* であり死 *Θάνατος* であり、更に夜は「*Μοῖρα*と假借なき *Κτύο* たる *Καλλιὸς καὶ Ἄνεμος* と *Ἄτροπος* とを生み、これ等の者は人間に生れる時から善と惡とを持たしめ、人間及び神々の過ちを追求する」。即ち人間を破滅せしめるものは凡て人間の意識に對立を對自化せる自然の側の所有する盲目的必然性に歸せられたのである。然も斯かる人間との對立にある自然は、嘗て過去に於て人間がその下に即目的統一として從屬し、そこより人間が分立せる基體である。それ故斯かる自然より來る運命は人間にとつて必然的に過去の性格を帯びるのである。即ちプラトン

が國家篇に於て説くが如き、三人のモイラの女神達の中で「ラケシスは過去を歌ひ、クロトは現在を、アトロポスは未來を歌ふ。クロトは右手で運命の紡車の外輪を廻し、アトロポスは左手で内輪を、ラケシスは両手を交互に働かす」⁽²⁾のであり、過去が主となつて現在と未來に規定の力を及ぼす因果性に初期の自然的運命の特色が見られる。それ故運命は亦 *aitia* (原因) より轉せる *aioua* たるのである。而して神々と雖も尙それが人間と同一生活地盤に止る限り對自的には自然とのみ對立せるものとして自然的運命の制約を蒙るのであり、ホメロスの隨處に見られるが如く神は自己が如何に寵愛する人間をも *Quarros* から救ふ事が出来ず、畢竟人間の自己の外化せる過去性としての自然が盲目的運命として人間に有限性の掟を與へたのであつた。

(1) Hesiodos, Theogonia, 217 ff.

(2) Platon, Politeia, X, 617 c-d.

併し一歩進んで斯く自然が過去性をもつて人間の未來を規定し死を與へる事を仔細に點檢すれば、斯かる運命による死の規定は人間にとつて只生ある事によつてのみ可能であり、生誕と共に始る事となり、即ち死が生に裏付けられ死のモイラある事によつて却て人間が人間としてある事が云はれねばならない。即ち運命は過去のたると共に未來的でなければならず、過去と未來の否定的に相即する所にのみ人間の生がある。即ち死あつて生あり、生あつて死が運命付けられ得るものとして、運命の女神の職掌は人間の生を否定する事であり乍ら、その否定によつて却て具體的な生が成立するのである。それ故敘事詩に續く抒情詩に於てはピンダロスの歌へる如く、もはや「モイラは出産の神エレイテュニア *Ἐλειθυία* と絶えず共にゐて相談し合ふ」⁽¹⁾に至るのであり、即ち運命は過去の因果性を特色とする自然

的運命から、過去と未來の相即する人倫的運命へと轉ずるのである。換言すれば文化發展、社會進化、種の自己分裂による個の分立意識の自覺化と共に、次第に自我の自覺に伴ふ内的自由が覺醒され、ギリシヤの運命觀も盲目的必然としての運命から、行爲する現在に於ける人倫態の分裂としての人倫的運命に移るのである。即ち過去としてのモイラと、その過去を未來に齎らし死として完結せしめる生の神エレイテュイアの相談は只現在に於てのみ可能であり、現在に於て主體的人間が自己の有限性を自覺し運命を意識し得るのである。従つてソロン、ピンドロス等の抒情詩を媒介として出て來り、行爲する現在を描くを以て特色とする悲劇に於ては、運命は更に進んで行爲する主體に於ける種個の對目的對立に於て見られ、自然的盲目性から脱して完全なる人倫的運命として現れねばならない。蓋し運命を擔ふものは抽象的概念としての人間一般に非ず現實の自主的主體としての我に外ならぬのであり、従つて運命は具體的には個に所屬し、主體の個體が自己に於て意識するものであり乍ら、同時に客體的存在として自己に對立し、不可避的必然性として自己を規定する。それ故これを客體的必然性の面に於てのみ捉へたものがミニートス世界の自然的運命と云ふべく、恰もミニートスがその反面にロゴスを豫想するが如く、自然的運命と雖も尙その反面に人倫的なるものを豫想してゐたと云へやう。客體的運命の裏にはその運命の意識的擔當者としての主體的人間が省みられねばならない。即ち運命は外的拘束力であると同時に主體としての自己が自己に對する限定であり、客體的ノモスとしての人倫が主體の内部分裂に於ける客觀性の外化と結びいて外的拘束力の形を採り、自己の主觀的世界を限定せんとするものの謂である。換言すれば内部分裂に於ける種性と個性の對立が、人倫態の分裂に於ける種個對立に對應し、種的面が固定化して *Typos* の直接性として威力 *Bias* を持ち、それに對して個の意識と意志が情熱を以て抵抗し争

闘する所に、行爲者としての人間の意志の自由とそれに對する運命の對立が具體的となり、そこに於ける個の没落が悲劇的運命を云はしむるのである。されば悲劇に於ける運命は行爲に於ける自由と必然の對立が、主體の意志に關する限り自由なるものの種性よりする有限性としての否定からみれば必然なるものとして、もはや運命自體が必然と偶然の否定的相即を自己の構造として有するに至る。即ちアイスキュロス、ソポオクレースに於ける運命は、盲目的魔力としての *moira* であるよりは、行爲的矛盾としての *antiken* であり *tychē* である。而して *tychē* が運命の意に用ひられ得るのは只行爲的主體の人倫的行爲に於てのみ可能である。蓋し過去と未來に制約され乍ら同時に過去をも尙未來によつて意味を變へ得る現在に働く個にとつては、自己の有限性よりして必然である事が主體の豫料せざる可能性の現實化として偶然であり、逆に偶然が歴史の持續に於て必然と化し得る如き二元の否定的媒介としての必然のみが具體的な歴史的必然として、ヘーゲルの所謂「それ自身としては未だ盲目的」なる自然的必然とは區別され得るからである。従つてホメロスやヘシオドスに於てモイラの前では神々すらも無力であつたのに反し、今や悲劇に於いて運命は、人間との對立を否定的に轉換して萬能に位置付けられたゼウスに却て從屬するものとなり、斯かる運命が神と合一するためには、生と生に對立するエリニュエスとが共にゼウスの下に否定的に統一され、エリニュエスが自己の否定によつてエウメニデスに轉ずる事を必要とされるに至つたのである。「運命は不斷の干満を以て幸福な人間をも不幸な人間をも打つてゐる」⁽³⁾。然も尙それが人間に向けられてゐる限り、行爲に於てのみ *tychē* を持つものと云はねばならぬ。運命が盲目的でなくして人倫的正義として把握されてゐる點に於てソポオクレースの悲劇を不滅の精神的作品として賞讃したヘーゲルの言と雖も、⁽⁴⁾もと運命が行爲に於て考へられたものでなくしては正義であるか否かは

論外である。従つて悲劇に於ける運命は畢竟行爲する現在の客觀的表現に外ならぬのであり、我と汝の對立に於て成立するものとして、個體の側から言へば我の行爲を阻止する汝が運命の最も具象的な體現者であり、汝を通じて運命が意識されるのである。然も一方に於てかかる汝は種性として我の本質に内在し、人間一般に非ず具體的な我に對してのみ運命の威力が振舞はれるものとして運命は個人的性格を帯び乍ら、同時に他方客體の有する外部的壓力として現れ、人間たるもの凡てにその服従を強ひる普遍的なるものとして、運命自體が二重の構造を有する。

- (1) Pindaros, Nemeenkaiz, VII. 1.
- (2) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, S. 112.
- (3) Sophokles, Antigone, 1158 ff.
- (4) Hegel, Op. cit. S. 155.

運命の女神達は見えざる絲を紡いで人間を操るものであり乍ら、彼女等をして絲を紡がせる者は操られる人間に外ならない。時として彼女等は鉄を取上げて絲を斷ち切る。だが絲を斷ち切らせたものは個の行爲に於けるヒュプリスではないだらうか。「私は法則を殺したのだ——もしも私が法則以外の何者でもなかつたら、私は最も救ひ難いものとなつた」(‘Margenröte’)と歌つたヘルダーリンの直觀をこそ味ふべきである。即ち此處よりして次の事が明かになつてくる。所謂一般に言はれる如き「運命に遭遇する」といふ事はあり得ないといふ事である。もとより運命は我に外部的な壓力として現れる。然もその事は決して我の外に運命といふ何者かが存在して之と我とが遭遇する意味ではない。眞實に於ては運命も亦藝に死について云へると同じく、我の行爲の各々の現在に常住し我の行爲を形成し

着色する現實である。それ故我の行爲が汝の抵抗に會つて敗れ、有限存在としての我の上に世界秩序としての運命の支配を感ずるといふ事は、その實我の行爲の本質的契機たりし運命がそこに始めて顯はに自覺される事に外ならない。併し他方それが飽迄運命と云はれるからには、何處迄も人間に對して超越的な力として有る事を輕視する事は出来ない。只行爲に於ては超越即内在として、既に超越的な運命の中に主體の行爲が契機として參與してゐる點を認められねばならないのである。蓋し人間に於ては主觀を離れた客觀、客觀を離れた主觀のあり得ぬが如く、主體がその成立に參與せる客觀が却て同時に客體として實在性を有するものに外ならない。従つてエウリピデスの所謂 *Tous ox machina* が後世に幾多の非難を蒙つた理由も、此處にその根源を見ることが出来ないであらうか。即ち我と汝の葛藤が正に解決のつかない段階に到達した時に、全く超越的な「からくりの神」が突然現れてこの葛藤を切斷して了ふ點である。これに反して運命は全く恣意的な神ではなくそこに何等かの人間の行爲が導因として考へられるが故に、「人がその破滅に急ぎつつある時に、神がそれを助成する」といふアイスキュロスの運命觀が肯定されねばならない。即ち對自的に運命に對立するのは何處迄も個の行爲であり、従つて古代の悲劇を運命悲劇、近代のそれを性格悲劇とする一般の解釋や、フォルケルトの言ふが如く前者を超越的、後者を内在的とする區別は、類型としては充分妥當性を有するものとは云へ、尙その根柢には行爲に於ける個の内部分裂としての種性と個性の對立が性格悲劇的なもの、兩者の對外的對立が運命悲劇的なものとして、却て性格悲劇と運命悲劇との對應し相即する面が見られねばならぬ。

(1) Aischylos, Persai, 712 ff.

(c) Volkelt, Op. cit. S. 126ff.

併し悲劇に於ける運命を人倫的運命として自由と必然の、過去と未來の否定的相即にみるといふ事は、それによつて我々がギリシヤ的運命觀の限界の認識をも默殺する事であつてはならない。それはミュートス世界の自然的運命から悲劇に於てはもはや人倫的運命に轉ぜしものとは雖も、元々自然的運命から出發せるものとして悲劇に於ても尙自然的盲目性の影響の殘存を否定出來ないのである。即ち悲劇詩人に於てネメシスを招來するヒュプリスは個の主體的行爲に歸せられてゐるが、然もそのヒュプリスに對するネメシスの側に直接的な優越せる *Was* がおかれ、個の行爲を免もすれば單なる力無き反抗とする限りに於て、自主的人間存在の對立性の構造の自覺に不充分たるを免れない。即ち個の行爲に對する運命の必然性の面がミュートスに於て自然に歸せられしものを、人倫的世界に於て *Was* と結付けられたるものとして、行爲と運命の否定的相即よりは單獨なる超越的運命の側に重點があると言ひ得るのであり、劇詩に於て主體の行爲を無謀 *tolja* と歌ふコーラスのある所以である。換言すれば自主的行爲者の運命を展開せしめる契機が自己本來の *das Innere* にある面の自覺が不充分なのであり、その事は畢竟行爲に於ける有の無への轉換が考察以前たる事に歸せられる。即ち露にも觸れし如くアイスキュロスの神が恣意性の否定の方向にあり乍ら、同時に斯くして種的神の否定によつて萬能に位置付けられたゼウスが未だ尙 *anthropomorphisch* な形を採るのであり、オリムポス諸神及運命の神のゼウスへの統一が現世の *Dasein* を基礎として、統一の本來の構造たる否定が對目的に媒介されてゐないのである。之をシュテンツェルに従つて言へば本來ギリシヤ的思惟は現世の困苦なる事の體驗から却てこの限定された存在可能性の中での現世への肯定の決意に轉じたものとして、畢竟 *Diossein* に於ける

人間のなるものが凡ての根柢であり、天界も地下のハーデスも凡て人間世界の延長に外ならぬからである。⁽¹⁾更にこのギリシヤの限界は、永却の罪、最後の審判、來世に於ける永遠の生の復活を信じたキリスト教的觀念と對比する時一層明瞭となるのであり、換言すればギリシヤの運命觀には歴史性、時間性の構造の深き意識の缺乏が云はれねばならない。併しその意識無意識を問はず兎も角悲劇に於ける運命は單なる盲目的自然性の尺度を以ては律し得ざる、人倫的對立に於ける主體の行爲の否定的肯定に必然的に方向付けられてゐたのである。

(1) Stenzel, *Metaphysik des Allertums*, S. 18-24. (*Handbuch d. Phil. Abteil. 1*)

六

而してこの人間の上に自己の行爲と共に絶えず課せられてくる運命を自覺する事は、やがて神への絶對依存としての宗教の立場に赴く事となるであらう。併し乍ら宿命の具體的成立は主體行爲に於てあり乍ら、却てその自主的存在を否定せんとする所謂宿命説の自己撞着に陥らざるが爲には、我々は其處から今一度現實に還らねばならぬ。蓋し絶對他力に頼る事が既に自力であり、宗教を眞に生かすものはその現實に於て働く力だからである。又悲劇の演ぜられる所は常に歴史的社會的現實であり、その現實とは常に種と個の類としての否定的統一と類の疎外態としての兩者の對立の裏付け合はされた世界だからである。此處では宗教も亦絶對の自己否定が同時に絶對の自己肯定として絶えず現實に啓示し働きかけ、又現實によつて媒介されねばならぬ。即ちオイディプスは彼の純粹に受動的なる態度に於て、彼の最高の發動性に到達したのである。而して斯かる絶對否定の自己肯定、コロノスのオイディプスに於けるも

はや聖者となりしもの凱歌こそ悲劇に於ける和解に外ならない。即ち曩に原始的な種族の神としてマレーの言ふが如く象徴的に死を媒介したデーオニソスは、今や悲劇に於ける種個の相互破滅に於て否定を現實に對自化するのであり、眞に萬能の神と崇められるゼウスと否定的に合一して類の統一を出現せしめるのである。従つて悲劇によつて到達される宗教はもはや單に無媒介なる直接的絕對者の指定や、無の端的實在を意味せず、無は行爲に於て始めて實現せられ、行爲が知識を異他なる現實と對立させ、兩者を否定的に轉換し調和せしめる所に確立される。即ち此處に言ふ絕對者は否定を媒介として現成されるものとして、自己を否定として働く力そのものである。これが同時に即自的には他逆悲劇なるものの對自的には和解として、對自的な *Ordnung* を興へるならば所謂ギリシヤ悲劇三部作の第三部としてのオレスティアのユウメニデスであり、タウリケのイピゲネイアに外ならない。

(1) G. Murray, *Euripides and his Age*, p. 64.

換言すれば和解は單なる妥協ではない。妥協が同一種族的基體の靜止面の上に於ける相對的日常的反對對立の相互讓歩たるに反して、和解は雙方絕對に相容れぬ種と個の矛盾對立が、一方の否定が同時に他方の否定として兩者の破滅による統一の實現であり、否定を媒介とする類の中に兩者が自己を現成せるものとして、更に言へば兩者が各々、然も同時に他者との調和に於て類に高まつたのである。即ち自己は直接體としての自己の否定に於て *die andre der andern* としての自己になるのである。それは恰も人間の自我として非我に對立する相對的主觀が絕對的主觀の自己否定として後者の中に分立し、更にその否定によつて絕對主觀へ歸入するのと同様である。換言すれば和解とは種個が各々、その本質として生きる基體即主體、動即靜の否定的統一としての類の謂である。そこに於て始めて種は個を

自己に從屬せしめつつ個の主體的行爲を生かし、個は種に對立する自主性を保持しつつ全體を成立せしめる契機たるのである。それ故和解は先づ破滅があつてその次に生じ得るが如きものではない。その如き和解は未だ抽象的な理想である。現實の和解は個が自己を捨てて行爲し破滅に突入する處、即ち對自的に見れば無限の争鬭對立の二元的世界そのものが、その相互否定的轉換に於て主體にとつては和解の世界に外ならない。客觀的には馬鹿げたドンキホーテに外ならぬものが、眞に自己犠牲的行爲せる主體にとつては、もはや自己は有つて無いものとしてその如き客觀的批評を超出してゐるのであり、斯くして悲劇であつて而も悲劇でないものが即ち悲劇の和解である。更にこれを逆に言へば我々にとつて、即自的には他迄も悲劇である主體の行爲が、對自的には却て悲劇的没落の深淵から無限の自己活動的力となつて全體を規定し歴史の創造に參與する所に和解が言はれるのである。即ち和解は行爲により實現して行くものとして破滅と別處に在せず、破滅自身が否定であり乍らその事が却て否定の否定として肯定たるのである。蓋し内部的對外的矛盾を藏する凡ゆる存在は一度は破滅即ち轉換を要求されるのであり、従つて破滅は生命の分裂の統一への轉換の淵であり、只その淵からのみ和解としての自己肯定的力が發動し得るからである。即ち絶對の鬭争こそ絶對の和解といふべく、矛盾存在としての具體的人間は斯かる破滅と和解の、分裂と統一の否定的相即であり、只「絶對的必然の中に於てのみ絶對に自由」たるのである。幸福の重點を何處に求めるかによつて色んな立場の相異が出てくると屢々云はれる。してみれば悲劇的人間の幸福は富でも名譽でも地位でもなく、只絶對に自己犠牲的行爲して、歴史的社會の中に飛び込み、無を媒介として自己を歴史と合體して働き出す所、即ち自己であり乍ら自己を超え、悲劇であり乍ら悲劇でなくなつた所にのみあると云はねばならぬ。それは自己の内心の正しき命令に從ふ

事であると共に、同時にその自己は無の力に轉せられしものとして神の命に従ふ信に外ならぬ。懷疑し闕はざる信は死せる信としてこの立場の採らざる處、只自主的行爲により獲得する信のみが同時に恩寵により與へられる信であり、*Faith* が *Eigenes* に轉ずる所である。

(1) Schelling, *Philosophie und Religion*, S. 30. (Werke, 4 Bd. 1927) (西谷譯五六頁)

されば破滅は個體的存在の自主的行爲に於て必然たるもの、英雄の末路は始めから與へられ觀衆に豫期されてゐたものの、悲劇の進展と共に判明になれるものとして、アリストテレスの所謂アナクノリシス *ἀνακρίσις* が悲劇を特色付けるものであり乍ら、同時にその英雄の破滅が却て英雄の勝利として觀衆のカタルシス *Katharsis* たるのである。即ち英雄は自己の有限的存在の否定に於て却て自ら歴史の創造に參與し、永遠と自己を合一して永遠の中に復活するのであり、従つて例へばアンティゴネーの死は單なる彼女の主觀的勝利に止らず、同時にテーバイのポリスの中に——觀衆凡ての中に理念型として生きているのである。蓋し英雄の死が單なる主觀的勝利、即ち客觀的不可能の主觀的可能の空想に止らざる所以は、英雄が單獨に存するに非ず、英雄を生む基體としての民衆が存し、英雄はこれと否定的に合一するからである。即ち此處に始めて舞臺と觀衆との關係が具體的となるのであり、上來の論述が稍、もすれば舞臺上の悲劇と歴史的現實に於ける具體的人間存在の悲劇との混同を免れ得ざりしものが、カタルシスを媒介として始めて明確に整理されねばならぬ。而して斯かるカタルシスを説明する鍵は爰にも述べし如くコーラス——觀衆の自己投射でありそこからヒポクリテースが分立せるものとして悲劇發生の源泉であり乍ら、今同時に悲劇の *Versöhnung* の鍵としてのコーラスにある。それ故この觀衆及びコーラスの面を無視して單に英雄の一面のみを考察

し徒に悲壯を旨とする多くの悲劇論は未だその本質の追究に不徹底たるを免れない。蓋し觀衆との交互作用なきそれ自體としての英雄は未だ少しも悲劇ではない。觀衆としての *audience* な我々人間存在が、個體と對立し乍ら同時にその個の行爲と發展を一にする所に始めてその個體に悲劇的英雄としての現實性の地盤を定立し得るのである。之をより具體的に言へば觀衆自身の分化發展が自己の分裂せる個を英雄と合致せしめて舞臺の上に登場せしめ、その英雄の破滅を経過せることによるカタルシスが觀衆の中に再び英雄としての自主的個を復歸せしむるのである。それ故カタルシスとは觀客としての民衆の自己の否定即肯定としての救済であり、彼等はカタルシスによる自己の否定的昂揚を媒介として、日常的具體的群衆であり乍ら同時に歴史の創造に參與する個的主體として自らを働き得るのである。即ここに始めて有限であり乍ら同時に無限たる各々の時代の人間群像と、彼等の行爲に相即する主體的現實とが確立する。

(1) Aristotle, *peri poietikés*, 6, 1450^b, 11, 1452^a.

尙 4, 1448^b の繪畫に關する例證も之と關聯して考へ得る。

而してこの事をより實證的に説明するために今カタルシスの本義を追究する。アリストテレス詩學の中心としての悲劇の定義 (6, 1449^b) 殊にその中の τῆν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κίθαρσιν (= κίθαρσις τῶν τοιοῦτων παθημάτων) 及びその原因としての εἰσὸς καὶ φόβος がカタルシスの問題の源泉たる事は言を逞もなく、古來限りなき解釋の疑義と論争を惹起せる箇處に在る。併し Robertelli, Victorius, Castelvetro, Balth ux, Heinsius, Dacier, Twining, Duh ys, Fontanelle, Roinkens, Lessing, E. Müller, Belinski, H. Wolf 等挙げれば限りなき人々の各々

の角度からのこれについての論争を列擧する餘裕は今は許されない。むしろそれ等の結論を概念的に整理して上來迎り來つた立場と有機的に結付ける事こそ必要であらう。

1 カタルシスを純化 purification の意味に解する古來の立場。第一はその起源を觀客と舞臺の祭祀的關係、即ち宗教的祓除式からの隱喩とするもの、第二はラシースやレッシングにより最も有力に代表される如きカタルシスに道德的改善のためなる意義を附與するもの、⁽¹⁾第三はフランツ・ビーゼ等ヘーゲル系統のなす合理主義的解釋として、萬物を支配する正義に對する φόβος と地上の有限存在は凡て没落せねばならぬ悲哀に對する *געו* が人間を自然的なものから *rein geistige Gefühl* に高めるとするもの——これ等の解釋は今日では單に主觀的なものとして凡て決定的に反駁されてゐる。

(1) Vgl. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, § 74-78.

(2) Franz Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*, II. Bd. S. 699-701.

2 今日オルソドクシイとして權威を認められてる立場はバーネイスとヴェイルにより始めて主張されて以來、⁽¹⁾アリストテレスの政治學と結付けて精密な文獻學を媒介とせるバイウオター、ファールン、グーデマン等の解釋、⁽²⁾即ちカタルシスを生理學的な吐寫 *Purgation* の精神的隱喩、肉體に對する *inopia* の精神に於て該當するものとする。従つてカタルシスの手段は單に *ελεος* と φόβος に止らぬ。悲劇の場合が憐愍と恐怖であり、音樂に於ては熱狂であり、⁽³⁾喜劇に於ては笑である。⁽⁴⁾即ち上述の章句が *τοσοῦτον ταδυπάρτων* なる複數所有格の所以を説明する。故にバイウオターはカタルシスを以てプラトンのドラマ非難に對するアリストテレスの解答となし、醫藥の肉體的不快除去に

對應する精神の苦惱 *πένθος* の除去として、レッシングやハインシウスの言ふ道德的意味は寧ろアリストテレスと對立した新プラトン派のヤンブリユスの側にありしものとする。従つて *ἄνεσις* と *φρόσις* もミルトンやレッシングに見られる如き観客側が一方的に始めから所有せる非道德的なものとしてカタルシスにより緩和されるに非ず、アリストテレスが *οἱ ἀέου καὶ φρόσις* こそ如く飽迄 *by piteous and alarming scenes* を媒介として刺戟されるものとする。⁽¹⁾

(1) Vgl. Bernays, Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas, S. 1 ff.

H. Weil, über die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles, S. 140ff.

尙十八世紀より十九世紀に於けるレマンニヤからベーホーニスに至る迄のカタルシスに關する諸説を知れば、J. H. Reinkens, Aristoteles über Kunst besonders über Tragödie, S. 78-134 を参照せられたし。

(2) Bywater, Aristotle on the Art of Poetry, p. 152-161; J. Vahlen, Beiträge zu Aristoteles Poetik, S. 19; A. Gudeman, Aristoteles Poetik, S. 167-172.

(3) Aristoteles, Poitica, 8. 6, 1341^a 21, 8. 7, 1341^b 32.

(4) 詩學の喪失された部分に喜劇のカタルシスの論述ありと推定されてゐる。

(5) Bywater, *ibid.*; Macneile Dixon, Tragedy, p. 115.

3 斯くして我々は今日バイウオーターの精密なる立場に一應據點を見出し得るのであるが、併しそれは飽迄美學的術語としてのカタルシスの字義の範圍内に於てであると云はねばならぬ。即ち今日迄の凡ゆるカタルシスに對する解釋には一様に社會學的な歴史的發生の面の考察が無視されてゐる。もとよりカタルシスそのものは一の美學的術語

に止るとは雖も、その背景にそれをして悲劇に於て意義をもたらしめた當時の時代性社會性が考察されねば充全と云べない。即ち端的にはそれが隠喩であるにしてもアリステレスによつて始めて用ひられたものか、如何なる過程の下に民間の悲劇に對する通用語となりしものか、乃至悲劇に於て従前の使用と異つた新しい意義が附與されるに至つたものかの問題である。従つてゲーテがカタルシスを道德的效果と區別して音樂と類似せるものとする解釋は、それが全く劇詩人の主觀性からのみ考察せるものとして今日決定的な否定の下にあるが、斯かる主觀的面からの考察とは異つてカタルシスの音樂との關聯が社會史的に方向付けられ得ると思ふ。即ち悲劇の起源は原始種族の集團コーラスであり、又例へばピタゴラスは音樂と舞踊を輪廻する靈魂の救済のためのカタルシス、即ち精神鎮靜療法となし、更にビホクラテスの病理療法をもグーデマンは之と結付ける。併し斯かる音樂との關聯をブツチャーの如く道德的意味と混同し、アリステレスの病理論をオルフィック教の影響と斷ずるのは、オルフィック教傳來の年代、内容が一應悲劇と無關係なる點よりするも直ちに肯定し難い。

(1) Goethe, *Nachlese zu Aristoteles Poetik*, Jubiläum Ausgabe, 38. Bd. S. 81-82.

(2) Gudemann, *ibid.*

(3) Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, p. 129-134, 243, 248, 267.

兎も角カタルシスについての社會史的な由來及び意義は今後の正確な考證を俟たねば我々の早急に斷じ得ぬ所である。従つて目下の我々は上來の悲劇についての行爲中心の立場より、即ち我々自身の主體的行爲との關聯に於てカタルシスの意義を論理的に追究し、それによつて前者の方向付けの示唆となり得る可能性に自らを限界せねばならぬ。

即ち第一にカタルシスが效果的に行はれ得る爲には悲劇に示されたる個が人間存在の日常性以上にある事、このすぐれたの意味も古來の異説の錯綜する所である。アリストテレスの詩學によれば喜劇の人物が我々より卑しいのに對し、悲劇の人物は我々より高尚であるとして (4, 1451^b)、即ちより高次の實在 *κατὰ βέλτερον* 乃至在るべき姿 *ὡς βέλτερον* (9, 1451^b)。又地位の高き意味にとる解釋も屢々行はれる。即ち王家乃至これに等しき地位にある人に關聯して完全に悲劇たり得るとする。この解釋にも一定の根據が理解される。蓋し個がより鮮明に對自化されてある程個の行爲の種的基體に與へる振幅が大だからである。又社會史的にはもともと悲劇の英雄がギリシヤ移住民の頭目より由來せるものとしてそれだけ個の原型たるからである。これが當時の民間的解釋に於て神と人との即自的統一から兩者の對立の意識への移行に當つて *ἀλλοτριότητος* を通有觀念となし、偉大な人間に對する程神の嫉妬は大なりとした所以と言へやう。即ちそれだけ種的基體の分裂が激しく、種個對立、個の自主性の要求が對自化される事になる。併しこの事は日常的民衆が悲劇と無關係なる謂ではない。種的基體の分裂が烈しければ、それだけ地位高き乃至は在るべき姿なる個によつて統率され、代表される日常的民衆の動搖の度も大である。即ちそこにカタルシスが舞臺と觀衆との間の交流に成立する所以である。故に第二にカタルシスが行はれるためにはカタルシスを受ける側にそれだけの基礎がなければ成立しない。換言すれば舞臺と觀衆との間に共通の地盤がなければならぬ。即ち蓋にも述べし如く英雄は單獨に存在するに非ず英雄を生むものは民衆であり、この種的基體としての民衆が自己の種族的紐帶の弛緩、個的意識の發達、換言すれば主體的な自己を自覺する時に、個の鮮明な對自化としての英雄と結付くのであり、それが舞臺に於けるコロスの自己分裂による個としての英雄と種の主體化された汝との對立、それに對してコロスが

基體的主體として舞臺と觀客との媒介者たるのである。従つて觀衆自身（管てはコロスの成員）の自己分裂と個的意識の發展が分裂對立せる自己を舞臺の上に表現せしめその舞臺に於て對立せる種個の相互破滅が否定即肯定として、分裂即統一なる具體的な人間存在に自己を復歸する所に始めてカタルシスの具體的意義が考へられる。而して斯くの如くカタルシスが日常的民衆が基體であり乍ら同時に主體であり、全個の分裂を齎すと共に統一を實現する行爲者としての自己を確立するための媒介であるとするならば、この事を側面から立證するためには、第三に舞臺と現實の相關關係が言及されねばならぬ。即ち典型と現實との關係である。周知の如くアリストテレスは詩學に於て歴史家と詩人の區別を、前者が起つた事を書くに對し後者は起り得る事を書く點にありとし、「假令歴史的事實に材をとるも彼が詩人たるのは、それが極めて起り得る事たる點にある」(Poetics)とする。故に舞臺に演ぜられる事が現實に起り得る點に悲劇の存立理由があり、これ等の闘ひを見る人間が同時に又自己の主體的行爲に於てこれ等の闘ひを爲さねばならぬ所にカタルシスの現實的根據がある。劇場で悲劇をみる觀衆が同時に又現實に於て自ら悲劇のヒポクリテースたるのである。

従つてもはや悲劇に於て觀衆は單なる客觀的傍觀者の面にのみ止らず、同時に自ら主體的行爲者としてカタルシスに於て觀衆としての人間存在の意味する二重性が考察されねばならぬ。第一に觀衆は悲劇の原土壤であり、演劇的行爲者が自己を客體化し乍らも客體化しきれない名残りとしての舞臺のコーラスに自己の昔日の姿を觀る。換言すれば主體的自己の客體的表現として舞臺の悲劇を所有する。併し同時に逆に舞臺に於ける悲劇的行爲の展開する種個對立の相互破滅は、その原土壤である觀衆の中に再び復歸せねばならぬ。而して斯かる復歸は單なる客觀的傍觀者のパ

トスの愉快のみではあり得ない。觀眾自身が自主的の人間存在である限り、舞臺の悲劇は觀眾自身の行爲に内蔵される悲劇性の上に象徴的力として働きかけてくる。斯くの如く現實的行爲に於ける分裂對立の往相として舞臺の上に自己表現せる人と人との對自的對立の悲劇が、その還相に於て象徴的な力として再び主體的人間存在の悲劇性の上に迫眞的に作用する能動受動の否定的相即としての圓環的交流にカタルシスが具體的意義を確立する。それが古代に於て *ελεος και φόβος* なる語にその最も近接した字句を見出したのであるが、然も斯かる憐愍と恐怖の成立する地盤は凡て行爲に外ならぬ。行爲のなき安らへる靜止面に憐愍や恐怖の成立し得やうがない。只舞臺の悲劇に於ける同情すべく恐怖すべき行爲が、觀眾としての日常的人間の主體的行爲と相即し生の悲劇性を意識せしむる所のみ憐愍と恐怖があるとは云はねばならぬ。併し更に進んでかかる憐愍と恐怖によつて爲されるカタルシスが却て觀眾に愉快の情を興へ得る所以は、それが相互否定を媒介とした和解的作用を自己に有するからである。蓋しカタルシスによつて判然とされるものは即自的に悲劇なるものが對自的には和解として救はれる事である。又逆に我々にとつて悲劇なるものが主體にとつて悲劇でなくなつてゐる點にある。それ故我々は今一步進んで斯かる二重性の根柢にドラマの持つロゴス性とミュートス性の二面を省みねばならぬ。もとより先述の如くミュートスの世界は敘事詩のそれであり、ラプソードスによる傳達である。これに對してドラマは既に對自的な人と人との關係としてミュートスを否定する *διαλογία* である。併し乍らミュートスの否定はドラマに於てミュートスの完全なる排棄にはならない。否定されたミュートス的なものは却てドラマのディアロゴスに附帶し後者を成立せしめ規定する。即ち劇詩に登場する個はミュートス的の英雄と結付いて説話を造る。従つて舞臺に於けるロゴス的な人と人との對立の反面に、それが觀眾にとつては却て舞臺

の一方的な面から傳達されるといふニュートスの意味が附隨する。而も同時にかかる舞臺のニュートスを成立せしむるものは觀衆自身の主體的行爲に於けるロゴスの對立である。それ故舞臺と觀衆の交流に於て成立するカタルシスは舞臺から觀衆に傳達されるものが後者にとつて一のニュートスであり乍ら、同時にその内容は舞臺に於ても觀衆自身の主體的行爲に於てもニュートスの否定としてのロゴスの對立的に外ならぬといふ二重の意味を有する。換言すれば舞臺に演ぜられる限りの悲劇は、その内容に於て行爲に於ける種個對立の破滅であり乍ら、觀客に對象として觀られる面に於ては一つの Pathos-Szene でありニュートスであり大人の Marchen でもあり得る。然もそれが同時に觀衆自身の主體的行爲の舞臺上の行爲との對應に於て現實のブラクシスに外ならぬ所に兩者の否定的相即性が云ひ得る。即ち神話が現實である所に悲劇の特色があり、カタルシスの構造が考へ得るのであり、その根本は人間としての我が悲劇を觀ながら同時に自主的に悲劇に生きねばならず、又現に生きつつある所にある。

而して斯かるカタルシスが具體的意義を持つて舞臺と觀衆を繋いだ根柢に、ギリシヤ悲劇の榮えた時代そのものの特性が知られなければならない。周知の如くトロヤ戰爭がホメロスの詩に於て傳統に禍されぬ若き民族の激情を表現せると同じく、ペルシヤ戰爭を契機として圓熟に到達せるアッテイカ文化が悲劇の全盛期の地盤であつた。而して斯かるアテナイ文化の隆盛は政治的にはそれがソロン(1)の改革に端を發してペイシストラトス、テミストクレスを通つてペリクレスに至る屢々の政争と諸政體の貴重な實驗の下に文化が貴族及富豪の所有から全ポリスに普遍化した事による。(2)前五世紀に於けるアテナイの政治的經濟的な最高の發展、それは過去の幾多の苦難の經驗を通して一貫してきた人間的なものの追究、眞實なるものへの憧憬の欲求の下に、窮極に於て一切の苦惱がポリスの中に和解される方向

を意味する。即ち今や人間はポリスに於て完全であり、ポリスは凡ての文化生活、人倫的生活の基體であり主體である。悲劇的對立は凡てポリスの存在の主體的行爲の中に和解される。アイスキュロスのオレスティア第三部は如實にこの事を立證する。地下のモイラの悪靈（ホメロスのダイモン）の *Bas* と天上の種の神の恣意とは交互否定せられて一度凡て人間、即ち具體的人間存在としてのポリスの存在たるアレイオス・パゴスの裁判官達の下に裁かれ、兩者の絶對に他者否定的な對立（投票同數）はアテナイのポリスの守護神としての女神アテーナの下に轉換して和解へと統一される。即ち只ポリスに於てのみエリニユスはエウメニデスに轉じ、ダイモンはソクラテスに於けるが如く主體の實踐的行爲による神への媒介者となる。而してその神はアポロンの恣意性を否定せられて人間のポリ斯的建設の嚮導者としての崇敬を獲る。即ちここにギリシヤ悲劇の時代性が、悲劇によるカタルシスが觀衆の主體的行爲に還元する現實的地盤が見られる。さればこそマレーは五世紀の悲劇詩人達の眞の宗教とも云ふべきものはポリスへの批判的獻身であつたとなすのであり、又アイスキュロスの墓碑銘にはマラトンの陸戦に於けるポリスの戦士としての誇りのみ書かれ、エウリピデスの墓碑銘にも「彼の郷國は希臘の希臘アテナイ」と誌されてゐると云はれる。従つて之等劇詩人達の關心の中心は *l'art pour l'art* としての自己陶醉や美的觀照に非ず、又出來合ひの *Getarilo* を現實に強制し現實を傷つける事に自己を成立せしめる種類の傾向藝術にも非ず、常に現實の行爲に立脚し倫理や宗教と連鎖を有するポリ斯的藝術の確立であつたと云へよう。

(1) 参照、アリストテレス「アテナイ人の國制」原隨函譯及び註、一章一十七章

(2) Vgl. Stenzel, Op. cit. S. 84ff.

(3) G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, p. 76.

併し前五世紀の中葉以後、殊にペロポネソス戦争を契機として悲劇は衰亡の途を辿る。打ち続く政争、内訌、頽廢の生活はエウリピデスの劇詩に懷疑と厭世調を漂はしめる。今や壯重な悲劇に代つてアリストパネスの冷やかな嘲笑が文化指導者としてのペリクレスやソクラテスに矢を向ける。即ち異常なアゴニヤを経て文化が創造される過程を悲劇が示すのに反し、喜劇に於ては逆に造られた既存の文化が分裂してゆく過程が展開される。ヘーゲルが悲劇の典型と考へたソクラテスは自己の眞理とポリスの即自的平和が對立し、雙方が夫々正しくあり乍ら兩者共否定される限りの毒を呑むソクラテスであるが、逆にアリストパネスの「雲」に於けるソクラテスは一定文化の指導者として自己の中に必然的に矛盾を呈示してくるソクラテスである。故にコーヘンが喜劇は悲劇なくして成立せぬと言ひし如く、⁽¹⁾ 逆に悲劇は喜劇の契機を自己に藏するのであり、喜劇の裏には常に最も嚴肅なる悲劇がある。換言すれば種と個の類に於ける統一と分裂の相即を、分裂した對抗關係の面に於て悲劇が展開されると同様に、逆に統一の面から見て行けば喜劇の世界となる。即ち喜劇の主人公は分立せる個の典型たる英雄ではなく、文化施設を代表する一の類型であり、ジムメルに従つて言へば前者が外的偶然の内的必然たるに反し、後者は外的必然の内的偶然であるとも言ひ得る。而してかかる悲喜劇の否定的相即をプラトンはプイレポスの中で繰返し、例へばエウリピデスの悲劇を「人生の悲喜劇全體である」と説くのであり、それは畢竟凡ての悲劇的なるものを *In concilio humane* の名の下に總括するバルザックと一樣であらう。

(1) Cohen, *Op. cit.* S. 72-74.

悲劇と人間存在(承前)

(2) Platon, *Philobus*, 48a, 50i.

七

以上の如く類に於ける統一と分裂の否定的相即の上に眞に具體的なる人間存在が考へられ得る。然もその統一と分裂は歴史の變化の中にあつて一瞬と雖も單に兩者の否定的統一として靜止し得るに非ず不斷の發展である故に、各の瞬間の斷面に於て人間は分裂の統一せる存在であると同時に、反面常に種と個に分裂對立し、兩者相互の否定的媒介を通じて和解の中に生きる二面の對立的轉換を體現する。それこそ行爲する人間の自主性に於て擔ふ必然的運命であると云はねばならぬ。従つて個體の行爲は種と對立し種を否定的に類化するものであると共に、逆に類の統一に於て尙自己の自主性を保持し、類を種に否定的に還相せしめる二重性を構造とする。而して斯かる種個の對立の否定的轉換による否定の否定としての肯定は、社會そのものが歴史性を自己の構造として有し、歴史の規定を受ける事に於てのみ具體的に成立する事に由來する。然も斯かる歴史の社會との相即は只行爲する所にのみある。即ち歴史とは對立即統一の過程を行爲に於て自覺的に捉へたものに外ならない。ロゴスに對するパトス、合理に對する非合理が相互に全く分離した面で考へられない所以もここにあり、絶對の非合理性が歴史に於てはそれが非合理性であるその事によつて却て絶對の合理性となり得る。故にもしも類としての和解統一の面に於てのみ社會が採り上げられ、人間の間としての本質たる争鬪對立の面が省みられないならば、それは自ら社會に於ける歴史なものに眼を背ける事であり、個の類への埋没として類が個を統制し乍ら生かして働かすこと無き故に、既に類ではなく種の即自的統一に外な

らず、曩に悲劇と關聯してその具體性を意義付けた宗教と倫理も再び抽象的強制面に舞ひ戻らざるを得なくなる。蓋しそれは畢竟行爲の拒否に外ならぬからである。従つて歴史的社会を眞に自己の主體として生きる事は、人間存在の主體的行爲に本質的なる悲劇を自ら身を挺して體現する事を具體的條件とする。即ち人間は人間である所に悲劇的契機を自己に有するのであり、悲劇のある事によつて却て全體は固定化を免れてある。悲劇を覺悟し自己を犠牲にして働かざる所に全體の建設即ち發展のあり得る筈がない。嘗てギリシヤに於て悲劇の衰亡が同時に自己の犠牲的行爲の逃避、即ちアテナイの墮落であつたし、ヘーゲルが世界史を單なる幸福の地に非すと強調した所以も彼のギリシヤ悲劇への深き愛着と結付て考へられるであらう。⁽¹⁾ 人間の行爲によつて造られる世界史そのものに必然たる對立が統一へ、統一が對立への過程が常に現實の悲劇を生んで行く。而して此處、現實に於ては如何に高貴なる精神と雖もその具體的體現は只行爲に於てのみある。然も行爲に於ては斯かる精神はそれが高貴であればあるだけ却て一度否定の打撃を蒙らねばならぬ。所謂自己の行爲が自己の意圖と反した方向に展開し自縛自縛の結果を生むといふ自己分裂もここに成立する。知識は矛盾を露呈し、高貴なる精神はその實他面に於て單なるヒュブリスとして破滅せしめられる。而して斯かる自己の否定された所、即ち絶對の自己犠牲に於てのみ、自己の精神は眞に現實に働き働かされる力として甦る事が出来る。只そこに於てのみ歴史の試練に耐へ、悲劇の洗禮に復活し、歴史の推移轉變に流され乍ら同時にそれを超えた眞の人格が現れる。即ち人格は歴史に於て成就される行爲である。最も自己を可愛がる事は自己を無にする事に外ならない。自己を犠牲にするとは抽象的な博愛の感情に生きる事ではない。絶對の自主性に於て戦ふ事である。世界史は軋轢と鬭争の對自的展開であり、多種多様の轉回浮沈紛糾の場所である。只其の中に於ての

み人間存在としての我は、時代の波に押流されて行く日常的群衆の一人であり乍ら、同時に歴史を創造してゆく主體であり得る。他人に知られぬ民衆の幾多の即自的な悲劇の中に却て歴史の發展の根柢が、即ち對自的な和解が求められる。従つて悲劇が示す所のは、人間が現在如何に生き如何に闘ひつつあるかといふこと、人間の全身の努力を一片の喜劇と化する怒濤を人間が自己の没落を通じて如何に克服しそれと合致して働くかである。世界史はかかる悲劇を無限に反覆する。然もその反覆は同時に主體の否定的克服に於てもはや單なる反覆の面のみではあり得ない。それは一方に於て反覆であると同時に實はその反覆の度毎に種の本質が、従つて又種から分立して之に對立する個の行爲の内容が、換言すれば全體としての類が變質して行く事である。即ち種と對立する個の自己否定即他者否定としての行爲によつて一般に變改が齊され、秩序が産出され、それがより一層の發展に於て再び分裂するのである。例へばプロメーテウスは人間の原型、文化の原型と一般に言はれるが、然もそのプロメーテウスは一方に於て人間の原型として普遍であると共に、他方各、の時代に否定され止揚されてゆくプロメーテウスとして、自己の内容を變へてゆく特殊であり、各、の時代の人間の夫、の限界を擔ふのである。即ち歴史に於ける進歩といふこともここに始めて考へられるのであり、それは平面上の直線の進行であるよりは立體的な奥への深まりである。量の増大であるよりは質的な轉化である。而してこれを新たなるものの創造と言ふならば、創造は舊きものの價値を一度否定する事によつて可能なる故、最高の善に最高の惡が、逆に最高の惡に最高の善が相即する所以である。併し舊きものの否定は單なる舊きものの排棄ではない。一方に於て排棄であると共に過去は過去としてそれ自體に於て保存されて、歴史の中にあつて歴史を超えた永遠的意義を獲得する。これを今一度ギリシヤ悲劇に即して展開するならば、人間と同一視さ

れたゼウスに對してプロメーテウス悲劇は人間を神に對して獨立させ、次に斯くして獨立した人間がそれ自體に矛盾を内藏する故にアトリイダに於けるアガ멤ノーンとクリュタイメーストラの血と性の對立が醸成され、發展してオレステスに於ける斯なる血統と市民的個人との對立となり、そこに人間は社會存在としての力的對抗關係に入る。これと同じくラプテグキダイに於てもオイディプスに於ける血と性の分裂の後には、エテオクレースとポリネイケースの闘ひに於てポリス的人間としての男性の權利が確立され、續いてアンティゴネーの悲劇に於て家庭を保持する女性の立場が主張される。それ故クレオーンの破滅の後に来るものは歴史のより一層の推移としての變質に外ならない。然も排棄され改められたる各々のものは即自的に悲劇なるものの對自的和解として歴史の中に位置付けられ、止揚されたる契機として現在の中に生き現在の行爲を規定する。然もそれは同時に主體の行爲に於て自己の否定による悲劇の克服であつたものが歴史の中に悲劇として跡付けられ得るものである。即ち存在と、存在の本質としての當爲との激しき分裂對立の否定的合一の中に人間は自己の主體的行爲の建設的性格を見ねばならない。只かかる自己犠牲的行爲に於てのみ、自己を個人として抽象的な人類一般と區別する意識は消失する。絶對に自己を主張する事が絶對に人類に於て生きる事であり、絶對に自己を殺す事が却て自己を人類として限りなく能動的に働く事である。それは歴史の悲劇性の中に具體的生を與へられた人間存在が、悲劇を自己に引受ける事によつて却て自己を悲劇でなくする唯一の生き方である。最後はもはや行爲する信でなければならぬ。

(1) Vgl. Joachim Pohl, Philosophie der Tragischen Strukturen, S. 4ff.

(2) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 35f.

即ち、斯くの如き激しき自己争闘と自己破滅の悲劇を媒介とした後に始めて、個人即人類、人類即個人としての淨福への途が考へ得られるのであり、神は眞に我の神であり、我と共に生きる事が出来る。ソクラテス以來の哲學の *opinion* も歴史的社會的人間の尊き苦惱の所産として、斯かる現實の不斷の即自且對自的な發展であり、統一と分裂の相即を悲劇的に展開し乍ら今日迄辿つて來たし、今日以後も歩み続けるであらう。兎も角も好むと好まざるとを問はず自主的な人間は一度は態度決定をし、行爲をせねばならぬ。それは身を挺して悲劇の中に飛び込む事であると共に、眞に自主性を生かし悔恨なき臨終を持つ事であらうと思はれる。