

現實の形而性と形而上性

土井虎賀壽

序論　ロゴスの現實性と美の眞實性

『美は現實肯定の意志である。』——私は私の美學の第一原理としてこの命題を建立しなければならない。『美の意志によつて肯定せられた現實が現實の眞實性である。』——これが私の美學の第一原理から遡原的に導かれて來る私の世界觀の第一原理でなければならぬ。『美の肯定意志によつて主體化され時間化され歴史化された現實が大地に忠誠を誓つた人間の形而上性である。』——これが私の美學と私の世界觀とを媒介的に還元する私の人間學の第一原理であらざるを得ない。私はこのやうな三つの原理をむしろモノローギッシュに覚え書きとして私にとつて必然的であり客觀的であると考へられる根據を展開しつつ書き止めようとするのである。

人々は概括とレッテルとを好む。ベルグソンが分析したやうに吾々にとつて本質的な人間の言葉そのものが概括とレッテルの幾能をもつものである以上人々のそのやうな傾向は少くとも一應は自然なそれ故に當然な事柄であると云はなければならない。まことに言語は實生活の行動を指導し得んが爲めに純粹持続的な直接經驗の個性的生命に脈動する内容を過去の經驗に基く記憶との媒介によつてその個性を棄却して平均化し、その生命を抹殺して機械化する。吾

吾の日常の意識内容はこのやうな手續によつて直接經驗の個性的内容を放逐してその代りに概略的輪廓を即ち類型的圖式を置き代へる時に成立するものである。直接經驗の事實としては個々の椽の木が個別的に各自の特異性をもつて體驗されるのであるが、そのやうに體驗の各瞬間毎に異なる意識内容を媒介にして他の人間と會話し、社會的に交渉することは不可能でなければならぬ。人間存在の構造に本質的な社會性は人々の間の實際的交渉を可能にする會話を必然的に要請し、而もかゝる會話は體驗の各瞬間に特異なる個性的内容の外殼のみを狙ふことによつて時間を通じて共通する内容を抽象固定する言語の機能を必然的に前提する。吾々が日常に意識する椽の木の體驗内容はその體驗の瞬間に於てのみ經驗せられる個性的生命の充實した内容ではなくして、あらゆる時間にあらゆる椽の木に共通する類型的な外殼にほかならない。即ち椽の木といふ言葉の下に理解される抽象的輪廓的内容が椽の木を現實に直觀する時の意識内容を支配し、かゝる意識内容を媒介にして始めて人々の間の會話が可能となり、社會的行動が指導せられて來る。このことは單に五官によつて知覺せられる自然についての經驗にのみ係れる事柄ではなくて、廣くあらゆる人間的現實一般に妥當するのである。例へば人倫の關係にしても私の家庭に於ける夫婦或は親子の關係と他の人間の家庭關係とは個性的に相違した各自に特異な生活内容で生命づけられてゐるのであるけれども、吾々日常の生活にあつては所謂五倫の關係として夫々の家庭に共通した側面だけが理解せられ、概念せられ、更には規範化される。このやうな日常的意識の概括化が人間存在にとつて本質的な言語の社會的機能に内面的な聯關をもつことは重要な事實であると云はなければならない。吾々が「常識」と呼ぶところのものはこのやうな日常的意識のあり方をその社會的生活との聯關に於て性格づけたものにほかならないのであつて、それは人間言語の概括的平均化と密接につらなる事柄

でなければならぬ。純粹持続的な直接經驗の内容は日常的常識の意識の表面へは直接その姿を現けさないで、むしろ意識の底へ沈んで體驗されるに止まる。吾々はこのやうに日常的意識面から追放されて底に沈没する直接經驗の層を基底的體驗と名づけようと思ふ。即ち直接經驗の個性的内容を現けに體驗することを中止して、底の層で祕かに影の如くに基底的體驗としてのみ許し、従つてさういふ個性的内容のもつ生命力を看過する本質的構造をもつものがある——常識であり、社會であり、言語でなければならぬ。人間が言語をもつ社會的動物でなければならぬ限り、かゝる常識は人間の本質を如實に示し人間を人間たらしめる活動として人間の存在理由を成す機能である。それ故に常識的であることは人間の人間たることを資格づける一つの規範的意味をもち、非常識な人間は人間たる資格を缺くものとして社會的に嘲笑される。ベルグソンが社會的審判社會的制裁であると解釋した「笑ひ」の向けられる存在はこのやうな非常識な人間でなければならぬ。「常識」といふ言葉の修飾部「常」は單に存在論的に遍通恒常を意味するのみでなく、同時に價值論的に遍通恒常なるものが正にその故に價值をもち規範的であることを表明してゐる。獨逸語が常識を「健全なる知性」*Gesunder Verstand* とさふ風に表現する時價值論的立脚地に立つてゐることは明白であり、同じ事柄を「遍通的知性」*Gemeiner Verstand* と表現する場合には存在論的であるのであらう。併しこの後の場合には日本語の「常識」の如く存在論的表現が直ちに又價值論的ニュアンスを伴ふことに於て同一趣向をもちつつ、その價值批判にあつては逆效果を示してゐる。*Gemeiner Verstand* は存在論的に遍通的な知慧である故に價值論的には卑近な或は卑賤な知慧であるといふ否定的なニュアンスを隨伴する。このことは常識が社會的人間性の面から積極的に肯定せられる本質をもつと共に、社會的意識の基底的體驗を成す直接經驗の立場からは現實の個別的生命力を抹

殺する抽象性の故に鏡角的な批判にさらされてゐることを物語つてゐる。常識へのこの鏡角的な批判は人間にとつて非常に重大な意味をもつ事柄である。何となれば常識の人間の本質が言語の社會性に基けられてゐること上記の如くである際に、かゝる常識を表現する言語様式そのものが常識への批判を含むことは結局言語が言語自身への批判を抱くことを意味するからである。掲言すれば言語の活動はベルグソンの着眼した如き社會的概念化に盡きるのではなく、反つてかゝる方向への批判に於て直接經驗の個性化に協同する側面をもつことを示すものである。言語は社會的會話の機能に於て概括化の本質を拵ひつつ、かゝる概括的意味に媒介された文章の律動に於てソフオクレスはソフオクレスに特異な、ニイチエはニイチエに獨特な個性的體驗の表出たり得るのである。言語の概括的社會性は單語及び單語の機械的習俗的結合としての會話に現實するのであるが、かゝる單語が力學的生命によつて内面的につらねられる文章のリズムは社會性に媒介されつつ社會性を越え、概括性を通過しつつ反つて個性化を現實にする。言語が社會的空間性の側面に於て概括化を本質とすると同時に、超社會的時間性の側面に於て概括化を媒介的に通過しつつ個性化を實現する本質をもつこと——このことは一つの基本的な事實でなければならぬ。何となればこのことは直ちに言語活動を構造の本質に拵ふ人間存在そのものが單に社會的空間性を本質とする動物であるに止まらないで、かゝる空間に媒介されつつ超社會的時間性を構造の本質に包藏することを物語るからである。人間は言語によつて社會化することに於て單なる禽獸ならぬ人間となるのであるけれども、このやうに人間が人間であることは人間の本質の一部に過ぎない。人間が眞實に人間であるのは、單なる人間性としての社會性を超えて純粹持續的な宇宙原理に高められる時間的個性化に見出されなければならない。——言語及びそれに基けられる人間存在の分析は一先づこの程

度に止めて、吾々は再び書き出しの文章に立ち歸つて考察を進めなければならぬ。

扱て——人々は概括とレッテルづけを愛好する。この趣好は人間言語の社會性に根據をもつ限り少くとも一應は自然な従つて當然な傾向であるといはなければならぬ。それは恰もドイツ的な文化類型學が社會的效用性をもち、従つて學問としての存在理由を擔ふのと同じ事柄である。併し乍ら人間言語の本質が單に社會性と概念化に盡きないで反つて超社會的個性化に一層重大にして原理的な使命をもつことが究明せられた以上、概括とレッテルづけはその一應の存在理由を超えた究極的な存在根據をもつものとして許されることが出来ない。それは純粹持續的個性化を媒介する時のみ許されるのであつて、自己自身の立場に立つて個性的内容を抹殺する平均化を本質とする限り抽象的機械化の故に嚴に批判吟味されなければならない。吾々は一般的抽象論を避けて吾々の生命の懸けられる「美」の問題を重心としてこのやうな偏向を是正しなければならない。

人々は「美」を人間の本質の中心に置き、「美」を世界觀の王座に据えようとする時、直ちにかゝる人間學、かゝる世界觀を「審美主義」だと稱し、*Aestheticism* とレッテルづけようとする。そしてこのやうな概括とレッテルづけによつて、「現實遊離的な觀想の立場」である故抽象的遊離的態度にほかならぬといふ批判を内容せしめて一舉に片づけ得たと信じる慣例が形成される。吾々はこのやうな慣例と流行とが言語の社會性に基づけられた常識的、立脚地であり、それ以上でもなくそれ以下でもない所以を先づ第一に解明しなければならない。審美主義といふレッテルがその背景に現實遊離的觀想といふ批判的概括化を含むことはいふまでもないのであつて、かゝるレッテルがレッテルとして意味をもつのはかゝる批判的概括化をもつことに懸けられてゐる。否、實にかゝる批判的概括化こそかゝるレ

ツテル、かゝる社會言語の意味内容そのものにほかならない。ところでこのやうな意味内容は如何なる本質と由来をもつかが反省せらるべき第一の點である。かゝるレッテルがかゝる意味内容をもつと語られる時、恰もそのやうに語られることが自明なことであるかのやうに受けとられ、そのやうに思ひ込まれることの所以は何故であらうか。それはそのやうに語りそのやうに考へることが最高度に常識的であり、従つて最も強く社會的遍通性をもつからである。常識の本質はさき程分析したやうに社會的概括化にあり、而もかゝる概括のよつて行けるモティーフは社會的實生活が可能にすることにある。社會の可能根據といふ見地をモティーフとして活動するものが常識である。そのやうな本質をもつ常識が社會的實生活上の必要といふ見地から「美」を見る時、かゝる常識は如何なる關聯を自己にもつものとして「美」を理解するであらうか。解答は一義的であり、一目瞭然である。「美」は社會を住み心地よくする好ましきものである、だがそれ以上でも以下でもない、實生活にとつて「美」は好ましいけれども、無くて濟まされぬ程にのつびきならぬ構成分子ではない、實生活が充ち足りて過剰になる時その餘分の小使と餘分の閑暇で床の間を裝飾するものが「美」である。常識が「美」をこのやうに「人生の裝飾」として位置づけ價格づけることはその存在の本質から来る當然にして必然的な歸結であらざるを得ない。實生活の餘分の小使によつて「遊戯」し、餘分の閑暇によつて「觀想」する對象が「美」であり、而もその何れもが實生活の「餘剰」を條件として派生するところに「現實遊離性」が見出される。「美」のレッテルが日常人の「常識」を雄辯に物語るものであり、それ以上でも以下でもないことはこれだけの分析で充分であらう。

常識性といふことは決して偉大なる人間性或は英雄性と矛盾するものではなく、偉大なる人間がたゞたゞ常識的で

あることも可能なのである。否、常識性は單に個人の問題でなくして歴史的な時代全體がたゞゞ常識的のみあることが事實として屢々見られるのである。常識性は單にある事柄に關する態度として丈けでなく實に世界觀全體を常識によつて貫く常識的世界觀が成立して、かゝる世界が時代の全面を被ふことは幾度も世界史に現はれ來つた事實である。例へば政治的な實生活の原理によつて支配されたローマの世界觀は徹底的に常識的であり、従つて藝術はそのやうな眼で見られる當然の結果として單に遊惰安逸としてのみ評價されたのである。近代資本主義の成熟期である十九世紀にあつて同じく實生活にのみ關心する經濟を支配原理とする結果美の世界は單に夢幻的な影像の世界として觀念されたのである。凡そ歴史的な或る時代が實生活の要求のみを旨さず政治經濟を支配原理とするところでは美の世界がこのやうに人生の「裝飾的逸脱」として理解される常識的世界觀を見出すことは事柄の必然に屬するのである。併し乍ら歴史的時代が何時でもこのやうな常識性に支配されてゐると考へ得ぬことはいふまでもない。實生活の原理が世界觀の根柢をなす時代は世界史の或る限られた特定の時期に過ぎない。あらゆるものを特定の實生活原理によつて裁量し支配する時代は人類の歴史の老熟枯硬を象徴する特殊な時代にほかならぬのであつて、吾々はこのやうな時代を文明の時代として特徴づけることが出来る。

文明の時代は文化の時代に對立するところの世界史の或る特殊の時代であつて、決して世界史の全面を被ふ性質のものではない。近代の世界はルネッサンスの自由解放、哲學的にはデカルトの *Je pense, donc je suis.* に發端するところの人間精神の自律的獨立性を原理として展開せられたのであるが、このやうな精神の自律性はあらゆる存在——神、教會、國家からの個體の解放を要求するに到つて相互聯帶の地盤を切斷した分散的個人を歸結とする。そのや

うに聯帶の原理を棄却した分散的個人は本質的には相互絶縁的であつて、歴史の世界に於て結合せらるべき現實的必然に當面する際にも自己の生活原理のうち結合の原理をもたぬ故に只管外面的機械的に結合はされざるを得ない。即ち倫理的には各自が自律的主體としての人格である故を以つて——歴史の傳統の溫き血潮を喪失した抽象的にして非歴史的・非時間的な「理性」といふもので互に結び合はされる。政治的には——このやうな抽象的「理性」の故に「平等」な個體の外面的に「自由」な「契約」によつて一つのものに寄せ集められる。近代の世界はこのやうにして自律的精神主義を原理として出發し乍ら、その自律性の歸結を追ふことによつて極端に抽象的な外面的結合に行き着く。而してかゝる外面的結合は、相互絶縁的な本質を以つて横に並列した個體の外面的抽象的な寄せ集めにほかならぬ故に明白に機械的物質的な「空間性」の基本構造を示す。空間の性格は「相互絶縁的並列」*Ausser-Ein-Ander-Sein* として「外延性」*Extension* でなければならぬ故に、而もかゝる外延性は物質性の本質を成すものでなければならぬ故に、——近代の世界はその自律的精神主義の歸結を外延的物質性に見出すところの一つの辨證法的運動の歴史でなければならなかつた。

近代的世界觀のこのやうな悲劇的辨證法は單に上記の如き直接實生活に係はる政治倫理に於てのみならず所謂文化の側面に於て極めて顯著に指摘せられる。精神の自律的世界觀は自律的獨立性の要求の故に個體の絶縁的外延性に導いていつたやうに、その當然の歸結を求めて文化の絶縁的外延性に到達する。夫々の文化は近代精神の自律的獨立性に基づけられて相互に自己の純粹性を追求してひたすらにそのなかに閉ぢ籠る。その最も顯著なる現象が *Tart pour Tart* の主張にほかならぬ。諸々の文化が各自に自己の自律性を追ひ求めて他の諸文化からの絶縁的純粹性を要求

するやうに、藝術も亦自己をのみ目的とする純粹藝術として他のあらゆる文化、あらゆる生からの聯帶を切斷する。而してこのやうにあらゆる文化が相互絶縁的に並列することは當然に文化の内面的聯關と統一とを許さず、本質的には分散的な諸文化の寄せ集めの世界を現出する。このやうにあらゆる内面的聯帶の根據を喪失し、統一的全體性を棄却して只だ機械的外面的に集合する外延的空間性の世界が「文明」と呼ばれる世界にほかならない。ニイチエは「文化」を定義して次のやうに語つた。『文化は何よりも先に——民族のあらゆる生の表出のなかに見出される藝術的な様式の統一である。多くのことを知り且つ學んだといふことは併し決して文化の必然的な手段でもなく又そのしるでもない、さういふ風なことは高々文化の對立者即ち野蠻性と非常によく結びつくものである。而して野蠻性の本質こそは様式喪失性である、換言すればあらゆる雜多な様式が混沌として交錯することにほかならない。』こゝにニイチエは最も鮮明な形で「文化」を民族的生活の全面を貫く様式の統一性に置いたのであつて、而もかゝる文化との對立に於て語られた野蠻性こそは様式喪失の混沌として正に吾々が絶縁的外延性として性格づけるところの「文明」の本質にほかならない。近代的世界觀は精神的自律性の原理に立つことによつて反つて様式喪失の混沌に陥り正しく文化に對立するところの文明に歸結する辨證法的歴史過程でなければならなかつた。

吾々は近代的世界觀の歸結が様式喪失としての文明にほかならぬ所以の必然性を究明したのであるが、併し近代精神の必然的歸結としての文明は特に資本主義的といふ固有の性格をもつのであつて、それ故に資本主義的文明の必然性を究明する必要が起つて来る。近代精神の歸結は何故に資本主義的文明であらざるを得ないのであるかが吾々の問題として姿を現はす。近代精神の自律性の要求は當然に絶縁的個體の外面的機械的結合を要求することは既に分析し

たところであるが、このやうな純粹自律性と純粹外面性の徹底は社會形成の歴史的要求として經濟關係の根柢を原理的に要求せざるを得ない。經濟關係に於ては夫々の絶縁的個體が全く自己の内在的利得追究のモチーフのみに基いて他の個體との交通交換を成立せしめ、このやうにして寸毫も個體の内在的自律の純粹性を損傷することなくして純粹に外面的な社會的結合を可能にする。而して自律性と外面的結合性をして二つながらにその純粹性を確保せしめるものは經濟關係のほかにはあり得ないのであつて、既に政治關係は何等かの形で一の個體が他の個體によつて從屬せしめられ、征服せられ、統御せられることを本質とする故に自律の純粹性は破壊せられ、結合の純粹外面性は破綻する。倫理道德にあつても個體がその内在的自律性を否定する面をもち、個體の絶縁性が普遍性によつて打破されることなくしては成立し得ざる本質をもつ。それ故に近代精神の歸結が經濟關係を原理とする資本主義文明を歸結とせざるを得ぬことはまことに首尾一貫した論理性をもつ事柄でなければならぬ。政治が「契約」によつて根據づけられるといふことは政治性が資本主義的世界觀の原理によつて經濟化されたことを意味するものにほかならない。道德が全く内容を缺くところの抽象的理性の普遍性に基づけられるといふことも、内容をもちつつ純粹に外面的な結合は經濟によつて保證されてゐる故に、この外面的結合の形式づけを普遍性として樹立して人間の倫理的要求を形式的に表明することにほかならない。

かくして吾々は吾々の現代の地盤を成し、吾々の現代にも猶ほ根強く殘存する近代的世界觀が——自律的精神主義の辨證法的歸結としての資本主義文明であらざるを得ない所以の必然性を究明し了つた。而してこのやうな本質をもつ近代的世界觀が吾々の常識を成すことも當然な事柄である。何となれば、常識は既に分析したやうに實生活の原理

によつて世界觀を構成するといふ存在論的理由によつて何時でも文明の本質を保持するのであるが、その上に常識はその時代に先立つ時代を支配した世界觀を保守貯藏するといふ歴史哲學的理由をもつものである。この二つの理由に基づいて吾々の時代の「常識」が資本主義の文明に貫かれてゐることはその必然的成立根據をもつ。而して吾々を無意識に自明的に支配するこの吾々の常識即ち資本主義文明の世界觀にとつて藝術の世界が裝飾性と閑暇性とを本質とする現實離反の遊戯性として觀念されることもその當然の成立根據をもつ。カント美學が近代精神發展史の只中に展開せられ、吾々の常識がその遊戯說的美學を自明の如く受けとる現象も亦充分にその必然性を理解出来る。吾々は美的世界觀をレッテルづけけて遊戯的批判を浴びせる人々の主張が存在論的且つ歴史哲學的根據をもつことを究明したつたのである。吾々はかゝるレッテルづけを頭から排斥しようとする程に性急でもなく、又それ程に主觀的でもない。たゞそのやうな主張が決して絶對的根據をもつものでなく、存在論的並びに歴史哲學的に究明され得る成立の根據をもつこと、従つてそのやうな根據の上で正當な存在理由をもつと共に、そのやうな根據の崩壞と共に潰滅する本質をもつことを究明したのである。而して吾々の現實に生きつつあるこの吾々の歴史的現代こそは吾々の常識を成すところの近代的文明の根據の崩壞の危機に直面したことを著しき發條として動きつつある時代なのである。現代の歴史的現實がその危機の警告に於て近代的 세계觀に設問し、吾々の常識に質疑しつつあるのである。従つて吾々が吾々の常識に安住して常識的主張をなしつつある限り、吾々は現代性をもたぬ非歴史性非現實性に立つてゐるのであつて——その故にかゝる常識的世界觀に立つ人々こそ危機的現實から遊離した抽象人でなければならぬ。美を原理とする世界を遊戯と見るレッテル主義者達——彼等はそれ自から非歴史的非現實的抽象人であり遊戯人でなければならぬ。

二

吾々は第一節に於て『美』を中心とする世界觀がその具體的な内容と個性的な生命とを理解されるに先立つて、たゞ『美』を中心にするといふ丈けの理由を以つて直ちに現實遊離的『審美主義』として批判し排除されることの常識的必然性を究明した。そのやうな批判と排除の態度が吾々現代人の大多數によつて何等の疑問をも含まぬ自明のことがらとしてうけられる所以が、そのもつ常識的必然性にほかならない。而もこの自明性は單に常識的必然性をもつに止まらず、特に吾々の常識に基けられる必然性をもつことを明らかにしたのである。即ち『美』を人間生活の裝飾と見做す態度は、常識といふものがその存在の本質上捨つてゐる實用主義に基けられた必然性をもつに止まらないで、特に吾々現代人は近代精神の史的發展の結論としての資本主義を根柢とする世界觀に浸透されてゐる故をもつてこの實用主義が世界觀的傳波性をもつのである。單に常識の存在論的構造に基けられるに止まる場合にはその支配力は社會の表皮層と意識の上層に及ぶに過ぎない。然るに吾々の常識の如く單に常識の存在論的本質のみならず歴史哲學的根柢をもつ場合には、その支配圏は社會と意識の根柢にまで及ぶものである。前の場合にはそのやうな常識は社會の表皮層を支配するのみであるから少し具體的な眞實さをもつて生活する文化人を動かす力は既に稀薄であり、意識の上層にのみ止まる結果人々が深く自己に沈潜するに際しては最早やその影響力を喪失する。これに反して常識が世界觀の根柢として支配力を發揮する後の場合に於ては、單に所謂常識人のみならず文化を擔當する人々をも含めたあらゆる現代人の生活態度の根柢を成し、意識の上層を破つて懸命の問題を追究するに當つても強力な原動力として活動するのである。前節で引例した「藝術の爲の藝術」といふ主張の如きは一見して實用主義を本質とす

る常識と對立するが如くであつて、而も正しくその對立の故に反つて資本主義に根柢づけられた世界觀の一つの有力な代表形態であらざるを得ない。資本主義的世界觀に基づけられて藝術が人間生活の實質的部分から追放される故に、藝術家は反つてそのやうに實人生に係はらざる世界に於て自己の高貴なる課題を發見し得ると信ずるに到つたのである。

尤もこの際吾々の常識を成す近代精神或は近代的世界觀が資本主義といふ經濟關係を根柢にするといふ吾々の主張はマルクスに於ける周知の經濟史觀とはその本質的構造を異にする。先づ第一に自明なことは、吾々は決してあらゆる歴史的發展を貫いてその根柢に經濟關係があることを主張してはゐないのであつて、特に近代精神の發展に關してのみ主張してゐることである。第二には近代精神の發展に關する際にも決して原理的に最初から經濟關係の根柢的支配を主張してゐるのではなくして、反つて自由と獨立とを求める近代精神の發展の方向が自己否定的に外延的分散といふ物質性の本質を擔ひ、従つてかゝる本質を最も純粹に代表する形態である經濟關係が根柢的な意味をもたざるを得ぬことを主張してゐるのである。即ち吾々の主張にあつて經濟關係が近代的 세계觀の根柢を成すといふのは、資本主義的經濟關係が近代精神の代表形態であることを意味するのである。従つてマルクスに於ける如く經濟關係が基礎構造としてそれ自身に先づ出來上つてその反映として近代世界觀が成立するといふのでなく、むしろ逆に近代精神の發展方向を成す物質性を最も純粹に代表するものとして資本主義そのものが徐々に歴史的發展の中に形成せられ來ることを主張してゐるのである。近代史の前提として最初に經濟關係が考へられるのでなく、むしろ近代史發展の本質的方向の結論としてその代表形態たる資本主義が歴史的に結實し自覺され來ることを主張してゐるのである。それ故

に第三に、經濟關係と他の文化現象とは決して基礎構造とその反映、或は前提と歸結、原因と結果の如き關係ではなく、最も純粹な代表形態と然らざる形態との關係である。前節で分析したやうに經濟關係以外の文化形態は各自の本質を純粹に實現しようとすれば近代精神の發展方向たる外延的物質性に矛盾する故に、各自の本質をこの發展方向に向つて外面化し物質化せざるを得ない。従つて何等かの姿で、むしろ各自の本質に反した實現様式をとらざるを得なかつたのである。その際たゞ一つ經濟關係のみは近代精神發展の方向にその本質的志向をもち、それ故近代史の發展の進轉につれていよいよ純粹に自己の本質を實現し來るに到つたのである。

このやうにして吾々は『美』的世界觀を現實遊離と見る立場が特に近代の常識的根據をもつことを知つた。「藝術のための藝術」といふのはこのやうな見方をたゞ異側から見直した立場にほかならない。而して根據をもつ必然性に於てかゝる立場が理解されたことは同時にかゝる立場がかゝる根據を前提して始めて成立するところの條件的な従つて非絶對的な立場であることを意味する。常識的に自明な事柄はその自明性の故に恰も絶對的であるかの如き要請と印象をもつて吾々を支配し、且つそれは社會的壓力を背景にもつ規範性によつてむしろ命令的に吾々に臨む。印象的に既に絶對性を擔ふのみならず、デュルケイムが『眞理』そのものの本質をそこに見出した如き社會的規範性をもつことによつて常識は最初から吾々の反省的批判を許さぬ勢力であり、従つてかゝる常識を特殊な根據の下に受け成立する特殊な立場にほかならぬとする吾々の主張は既にかゝる常識の支配圈を破つた非常識性を意味するものであらざるを得ない。而して吾々のかゝる非常識性が成立することは單に主體的な精神の問題であるに止まらず、吾々の常識の母胎を成す近代史發展の危機的非常時といふ客體的な出來事に雙關することがらでなければならぬ。主體的非

常識と客體的非常時の相互媒介に於て近代精神の危機と近代歴史の破綻を發條とする現代性が成立するのである。吾々の現代性は決して近代史の連続的發展の尖端ではなくして、近代史によつて蓄積された吾々の常識が破裂することを契機とする懸命的な飛躍と決斷への時代を意味するのでなければならぬ。近代性と現代性の間に横ける危機的溝渠は吾々の生命の懸けられる切斷である故に、古代と中世或は中世と近世の間の切斷以上に深刻な切斷を意味するものでなければならぬ。

吾々は更に具體的且つ原理的に現代性のもつ近代性からの切斷を究明するために、そして同時に吾々の當面の問題に接近するために、現實性の問題を取りあげる。哲學的に現實性の問題を究明した代表的な人はヘーゲルにほかならぬ故にヘーゲルに於ける現實性を分析することから出發したいと考へる。ヘーゲルは法律哲學の序論に於て周知の如き命題を宣言したのであるが、この命題は如何なる本質的構造と歴史の意味を擔つてゐるのであらうか。『現實的なものは理性的であり、理性的なるものは現實的である。』主體的な理性の活動と客體的な現實の存在との相互媒介性をもつて意味するこの命題は勿論決して單なる當爲としての要請ではなくして形而上學的な存在論として主張されてゐるのである。如何なる現實もその具體的な存在の本質上理性的であらざるを得ず、如何なる理性もその存在の本質上現實的であることなくしては具體的に理性であり得ざることを言ひ表はしてゐるのである。カントの哲學に於て主體的な理性の活動があらゆる存在の構成原理として絶對化せられ、こゝにデカルトの「我思ふ故に我あり」によつて宣明された主體主義が明確な理論化を受けて獨逸觀念論の礎石が据ゑられる。ヘーゲルの哲學は正にこの獨逸觀念論の結實を意味するものでなければならぬ。併し乍らカントにあつてはあらゆる存在の構成原理として存在を存在たらしめる

基本前提を意味するこの主體的理性は、正にあらゆる存在の前提たる故を以つてそれ自からは存在の性格をもたぬ所謂意識一般でなければならなかつた。あらゆる存在が依存するところの理性がそれ自身は存在の性格をもたぬものである限り、かゝる理性は最早や存在論的な主體ではなく單に認識論的な主觀でなければならぬ。カントの哲學は理論的には存在論でなくして認識論でなければならぬ。デイルタイが赤い血潮の代りに青い液汁が流れてゐると批評した認識主觀がデカルトの觀念論の含む獨斷的存在論を徹底的に純化することによつて得られたカントの哲學でなければならなかつた。獨逸觀念論の出發に際して全く存在性を放棄することによつて自からを純化したカント的理性が、獨逸觀念論の完結に到つて最も内面的に存在性に媒介され存在性を内に包藏するヘーゲルの理性となるのであるが、この獨逸觀念論の發展に於ける認識論から存在論への轉換は如何にして行はれ、又それは如何なる意味をもつてであらうか。

カントの哲學に於ける單なる認識主體が、フイヒテの哲學にあつては自己定立的實踐の主體として形而上化された。フイヒテに於ける純粹我は決してカントの如く單に觀ること丈で成り立つ認識主觀ではなく實踐的に働くことに於て自己の存在を見出す事行としての主體でなければならない。それは決して所謂存在ではないけれども、カントの主觀の如く存在性を棄却したものではなくして、働くことに即して存在する形而上學的主體でなければならない。このやうにしてフイヒテに到つて主體的形而上學が成立したのであるが、この立場はデカルトに於ける近代精神の自主性の要求がデカルトに於ては猶ほ殘存してゐた客觀的な獨斷的形而上學の遺物をカントの嚴格な批判主義によつて純化することによつて到達せられた徹底的な主體性の哲學であり、その限り最も鮮明に近代精神の要求を代表する哲

學形態であるといはなければならない。併し又その故にフイヒテの哲學にあつては客體性は單に主體の實踐的活動を實踐的に保つに必要な障礙性として現解せられ、従つて客體がそれ自からに客體性を要求する原理性を許されない。然るにフイヒテの哲學から出發した二人の哲學者に到つて客體性は主體性と同一原理性をもつものとして許容されるに到つたのである。シェリングの同一哲學とヘーゲルの辨證法がそれである。而してこのやうに客體性の原理性が立てられて來ることは近代精神の方向から來るモテーフではなく、この二人の哲學者が若年の頃シラーの影響の下に吸收した希臘的モテーフに基くと考へられる。若しこの希臘の古代的モテーフが眞實に生かされ得たとすれば、近代精神の主體的觀念論の方向が重大な轉換を餘議なくされて、近代精神を突破する新らしき時代が始まらなければならぬのであるが、吾々はこの點に重要な問題を見出さうとするものである。

シェリングとヘーゲルとはこのやうにして主體的存在と並んで客體的存在の原理的自存性を主張し、その限りフイヒテに於ける主體的哲學を脱して主體客體的形而上學に到達した。この二人の哲學者は主體性と並んで客體性を原理的に定立することに於て同じ方向をとるのであるが、併しこの二つの原理の相互關係に關しては著しい考へ方の相違を示す。シェリングはこの二つの原理が相即するところを端的に直觀によつて把握しようとする所謂無媒介的直接性の立場をとるのであるが、ヘーゲルはむしろこの二つの原理が相即するのでなく互に對立することを強調し、このやうに強調された對立にも係はず相互媒介的に轉換歸一する所以を反省的に究明しようとするのである。

而して主體性と客體性が二つの原理として定立される限りこの二原理が互に對立抗爭する本質をもつことは必然的な事柄でなければならない。何となれば凡そ原理的なるものは獨立性と絶對性とをその本質的要求とするものであつ

て、あらゆるものを支配しあらゆるものを隷屬せしめて自己以外に獨立な存在を許さぬ必然性をもつてゐる。それ故に二つの原理が並び立つ場合には互に絶對性の要求をもつて他の原理の原理性を否定しようとする對立抗爭を惹起せざるを得ない。従つてシェリングの如く主體性と客體性とを直接的相即に於て見る立場に鏡い批判を投げつつその對立性を強調するヘーゲルの立脚地は事柄の必然性に基けられた主張でなければならぬ。その限りヘーゲルの哲學は事柄の具體性をその本質的必然性に於て展開するロゴスの眞實にふさはしい立場であるといはなければならぬ。吾々はヘーゲルの哲學をもつて具體的な必然性の方向を追ふ立場の最も代表的な形態であることを承認せざるを得ないのであるが、併しヘーゲルが實際にこのやうな方向を眞實に充全な姿で現實化し得てゐるかと問ふことに於て極めて重要な懷疑に當面せざるを得ないのである。

ヘーゲルの哲學に對する最も具體的にして實質的な批判の提出者として吾々はランケとニイチェを考へ合はさざるを得ない。理論的體系の整合性よりも先づ事柄の眞實性を問ひ、ロゴスの歸結に先立つて現實の人間を關心の焦點に据ゑるこの二人の思想家は吾々の問題に對して極めて示唆的である。ヘーゲルに對するランケの歴史家としての反撥は先づ第一に「理念」或は「世界精神」に向つて投げられる批判である。『歴史に於ける所謂指導的理念が如何に理解せらるべきか』についてランケは次のやうに語る。――

『哲學者達、特にヘーゲル學派は理念といふものを建立するのであるが、人類の歴史はこの理念に従つて恰も論理的過程の如く定立反定立及び媒介といふ形式、即ち肯定及び否定の形式に於て紡ぎ出される。併し乍ら合理的思辨に於て人生は没落しゆくのであつて、歴史のこのやうな見方、種々の論理的範疇に従つて自からを展開する精神のこの

やうな過程は吾々が既に排斥したものに歸着する。この見地によればたゞ理念のみが獨立した生命をもつであらう、そしてあらゆる人間は、理念をもつて充たされる單なる影或は型たるに過ぎないであらう。世界精神が物事を云はゞ僞購によつて産出し、自からの目的を實現する爲に人間の情熱を利用するといふこの理論の根柢には、神並びに人間についての極度に屈辱的な考へ方が潜んでゐる。それは實際究極するところたゞ汎神論にゆきつき得るのみである。さうすれば人類は、自からの本質のなかにある精神的過程によつて自から自分を生むところの生成する神である。

『それ故私が指導的理念の下に理解し得るものはそれが各世紀に於ける支配的傾向であるといふこと以外にあり得ない。これらの傾向は併したゞ記述され得るのみで、究極に於て決して概念のなかに包攝され得ないものである。さうでなければ再び吾々は既に排斥したものに歸りゆかざるを得ぬであらう。』

『歴史家は世紀の諸傾向を問題にすべきであり、正しくこれから種々の傾向の複合にほかならぬ人類の偉大なる歴史を展開すべきである。神的理念の立場について私はこのやうに考へざるを得ない、人類は發展の限りなき多様を自己のうちに包藏し、これらが順次に現はれ來るのであり、而もその際吾々にとつては未知な、吾々が考へるよりも遙かに神祕に充ち且つは偉大な法則に従つてである。』

ランケのこのヘーゲル哲學への批判は世界觀的に如何なる意味をもつであらうか。ランケはこゝで、ヘーゲルの歴史哲學に於ける理念或は世界精神がその本質を成す理性的論理的法則に従つて世界史を展開するといふ考へ方、従つてそこには人間の自發的活動の意味が全く奪はれて了ふことに強く反撥してゐるのである。吾々はこのランケの批判から吾々のテーマに直接重大な係はりをもつ二つの問題を採り出して分析する必要をもつ。先づ第一にはヘーゲルの

歴史哲學に於ける理念或は世界精神といふ思想が一見さうであるやうに、又普通にさう解釋されるやうに——ヘーゲル哲學の本來の精神或は立場にとつて全く外面的につらなるに過ぎぬ單に外廓的な思想であり、否むしろ本來の立場からの逸脱であるかどうか、従つてこのランケの批判はヘーゲル哲學の根幹を揺り動かす程のものではないかどうかといふことである。ヘーゲル哲學の最も中心的な原理的な立場が、主體的な理性性と客體的な現實との相互媒介性を宣言する法律哲學序論に掲げられた命題にあることは疑ひ得ざるところである。従つて問題はこの命題そのもののなかにランケによつて批判されたやうな難點が原理的な形で含まれてゐないかどうかといふことである。既にシェリングとの對立に於て觸れたやうに、ヘーゲルにあつて主體性と客體性とは決して直接的相即に於てではなく對立的媒介に於て關係づけられ、媒介的統一に先立つてその原理的對立性が強調されてゐるのであるから、ヘーゲルの哲學が理性の一元性に立脚する單なる合理主義でないことは明らかである。ランケの批判は云ふまでもなく、ヘーゲルの合理主義が人間の自發性を無に歸するところに向けられてゐるのであつて、ヘーゲルを合理主義者と見ることがどれ程深くヘーゲル本來の立場に觸れるものであるかに問題の重量が懸けられる。扱てヘーゲルは決して一元的理性主義としての單なる合理主義ではない。自然法的にその活動の内容が一義的に決定されてゐる理性の立場ではなくして、ヘーゲルの理性は自己否定を媒介とする理性の立場である。自己否定的に客體性に轉換しつゝそこに反つて眞實の自己を實現する主體性の立場である。従つてヘーゲルに於て「生命を没落せしめる合理的思辨」を見出さうとするランケはヘーゲルに於けるこの主體の自己否定性を見落した批判であるかの如くに見える。併し乍らヘーゲルに於ける理性的主體性は自己否定的な客體性に轉換しつゝ尙ほそこにあつて「自己の下もとに止宿する」*Bei-sich-Sein* ものである。即ち、自

然法的な單なる合理主義は「自體的に」*Ansich* それ自身として最初から決定的な内容をもつた理性を立場とするに對して、ヘーゲルにあつては自己ならぬものとの對立に媒介されない「自體性」は抽象的にして非現實的な單なる「即自性」であつて、この即自性は對立的緊張を云はゞ直徑として擴がる圓周的な「自己—下—止宿」に於ける充實した面積をもたずして自己が自己に相即して云はゞ極小の圓周が中心と重なつた無面積無内容な状態として理解される。ヘーゲルの立場はこのやうに最初から活動の内容と方向とが一義的に決定されてゐると考へられる合理主義に對して、絶えず自己否定的にその活動の方向を轉換し、從つてその轉換の各瞬間に新らしき内容を獲得する。こゝに單なる合理主義と峻別せらるべきヘーゲル哲學の具體性が成立する。それにもかゝらずこのやうな轉換を経歴しつつ實現せられる活動は何處までも理性的主體性の「自己—下—止宿」でなければならぬ。即ち、如何に自己否定的轉換を媒介にしてもかゝる媒介過程の全體が理性的圓周に包まれる圓周内部の出來事でなければならぬ。自己否定的轉換を包み得ざる無面積の圓周でなく、自己否定的轉換の緊張によつて直徑と面積とを現實にする現實的な圓周がヘーゲルの主體的な理性である。このやうに最大限に具體化された理性の立場であり乍ら、さういふ具體的な活動が理性と呼ばれるものの本質に根ざすと考へられるところに主體性と、の背反が成立する。如何に具體的な内容もち、如何に轉換的に活動の方向を實現するにしても、そのやうな活動の全體が理性と呼ばれるものの本質に根據して決定せられてゐると考へられる限りそれは決定論的であり主體性に矛盾する。而して具體性と轉換性とを含み乍らも本質的決定性が承認せられる故にこそ「自己—下—止宿」といふ立場が成立する。「自己—下—止宿」といふことは實に對立的緊張によつて最大限に充實せしめられた自己の存在を意味し、さういふ自己に理性の本質を見出すことを意

味する。然るに『主體性』は本質によつて決定し得ざる活動性を意味するのであつて、如何に具體的であり方向の轉換が許されようとも、その全體が本質的決定である限りそれは單なる客體性であつて決して主體性でない。主體性の主體性たる以所は本質的決定性を破る、『質存性』になければならない。ヘーゲルの哲學は單なる理性主義の如く一義的抽象的決定論ではないけれども、最大限の具體化の極限に於て尙ほ本質的決定性の立場である限り、原理的には質存の主體性を否定する理性主義或は合理主義でなければならぬ。従つてヘーゲルの歴史哲學に於ける世界精神による決定論的支配はこのヘーゲル哲學の基本的立脚地に宿る本質的決定性に根據し、これを原動力とする思想でなければならぬ。それ故に人間の主體性への原理的關心に動機づけられたランケの批判は遡元的に追究しゆく時ヘーゲル哲學の心臓を衝き、その王座を揺り動かす實質的な批判でなければならぬ。

吾々はランケの批判を遡元的に追究してヘーゲル哲學のあらゆる具體性の根柢に尙ほ根強く殘存する本質的決定性に當面し、このやうな本質決定性が破られない限り質存的主體性は成立し得ざる所以を究明した。こゝに吾々は古くして且つ永遠に新たな『本質』essentia と『質存』existentia の問題にまで導かれたのである。併し吾々はこの本質と質存との關係が充分に解かれるには、單に合理性と非合理性、觀想と實踐、理論と現存の如き對立に於てではなく、更に原理的な考へ方の轉換が要求せられると考へる。吾々は吾々の原理的に轉換された思想を『素質的範疇』と『性格的範疇』に於て把握し、このやうな二つの範疇によつて『本質』と『質存』の問題が原理的に新らしき光りの下に解析せられ來ると思ふ。この二つの範疇はその何れもが實に人間の主體の理解の仕方に關するものであつて從來のあらゆる人間解釋がこれらの範疇の一つである素質的範疇に支配せられて居り、それ故に原理的には本質的決定論に陥らざる

を得ぬものであることを明らかにすることが出来る。ヘーゲルの哲學にあつても現實と理性との相互媒介の立場に立ち、而も理性的主體性がこのやうな媒介を経歴しつつ尙ほ「自己—下—止宿」としてこれらの活動全體を包むと考へられたのであつて、何處までも主體性の具體化をモテーフとする。自然法的な抽象的理性主義にあつても人間の主體が理性活動を本具するといふのであつて人間の主體の理解にほかならない。たゞ考へられようとしてゐるものが人間の主體であることが決して、考へられたものが人間の主體であることを意味しないことが注意せらるべきである。自然法的に理性的存在として考へられたものがさういふ風に考へられたことの故に反つて主體的性格が否定せられて人間の主體が客體化されて來るやうに、ヘーゲルの理性主義は人間の理性を考へるに當つて最大限に理性を具體化し乍ら、さういふ具體化を受けた理性が本質的決定性をもつて人間の主體性を支配すると考へる瞬間に、考へられようとした人間の主體性はその人間性に於て否定せられて單なる本質的客體性に化したのである。蓋し人間の間たる所以、主體の主體たる所以は本質的決定を破る瞬間に始めて考へられ得るからである。このやうに具體化の究極に於て尙ほ本質的決定性の立場に立ち、從つて主體性を客體化するヘーゲル哲學は、この故をもつて具體化された自然法主義であるといはるべき理由があり、ランケの批判の存在理由がこゝに見出されざるを得ない。如何に具體化された本質が考へられるにしろ、本質決定性の立場に立つ限り、決定論的無時間性が支配するのであつて、主體的決斷の獨自性が否定せられ、かゝる決斷に於ける時間性が成立根拠を奪はれる。時間の眞實性は主體的決斷の獨自性によつて本質的決定が破られた瞬間に、同時に本質の永遠性が破れて時節性が現出するところに見出される。

こゝまで追究し來つて吾々は嚮に引用したランケのヘーゲル批判の文章の後半を吟味せざるを得ない。こゝでラン

ケは『人類が發展の限りなき多様を自己のうちに包藏し、それが順次に現はれて來るのであつて』たゞこの現はれ方が『吾々にとつて未知な、吾々が考へるよりは遙かに神祕に充ち且つは遙かに偉大な法則』に支配されることを書き止めてゐる。ランケはこの場所で決して哲學者として語つてゐるのではなく歴史家として歴史記述の眞實性を保持しようとする動機の下に語つてゐるのであるけれども、この文章を哲學的嚴密さを以つて理解するならばこゝに於ても人間の考へ方が『素質的範疇』に支配されてゐることは明瞭である。人類は素質的に最初から限りなく多様な發展を包藏してそれが順次に現はれて來るのであれば、そこには主體的決斷の餘地も必要も意味もない筈である。従つて批判されたヘーゲルと批判するランケとの相違はたゞこのやうに最初から素質的に興へられてゐる内容の現はれ方を支配する法則が合理的に透明であるか不合理的に神祕であるかといふ丈けに過ぎないのであつて、而もこの唯一の相違を成す不合理的神祕性も神の立場にあつては合理的透明性であり得るのであるから本質的に原理的な相違は無くなる筈のものである。如何に神祕的に吾々の思考を超えた現はれ方をするにしろ、又そのやうに現はれて來る内容が如何に限りなく多様であるにしても、さういふ發展内容が素質的に興へられてゐると考へられる限り、原理的にはすべてが素質的所興によつて決定せられて來るのであつて主體性が否定せられざるを得ぬことは同一である。たゞこの際にはこの素質的所興が本質的決定と呼ばれるには餘りに不合理的神祕性を擔つて來たといふ丈けで、主體性の否定に導く客體的決定論たることに於ては變りがない。即ちヘーゲルが本質的決定性の立場に立ちつつ最大限に本質を具體化し力學化したやうに、ランケはヘーゲルの具體化と力學化をもつても尙ほ殘留する本質の合理性を不合理的神祕性にまで直觀化したのであつて、——自然法的合理主義の抽象的理性、ヘーゲルの辨證法の具體的理性、ランケ

史觀の神祕的所興と發展法則、この三者を貫いて素質的所興による決定論即ち『素質的範疇』が支配することを知るのであり、その限り原理的には主體性否定の立脚地を免かれ得ないものである。

如何に具體化されて來ても、又如何に超理性的神祕性を賦與されようとも、素質的範疇が支配する限りそこには原理的な素質的所興の決定性が成立して主體性の主體的獨自性が否定せられて客體性に顛倒せざるを得ない。主體性を原理的に確立保持する道は從來のあらゆる思索を無意識のうちに支配し來つたこの『素質的範疇』を破つて『性格的範疇』を嚴密に且つ徹底的に實現して、『性格的範疇』の上に『性格的世界觀』を建立しなければならぬ。このやうに從來の思想の基本範疇を『素質的範疇』として貫通的に把握し且つ批判して、そこにあつて原理的究極性に於ては否定されざるを得ない主體性確立の立脚地として革命的な重大性の使命を以つて把握せられるものが『性格的範疇』にほかならない。而して吾々はこのやうな革命的使命と構造とをもつべき『性格的範疇』に對して最も示唆的な二つの文章をこゝに引用し、その分析によつてこの範疇の基本構造を分析し究明しなければならぬ。――

『他の宗教を胸に抱いてオリュンポスに住ひするかゝる神々に近づき、さて彼等の下に倫理の高さ、否神聖さを、非肉體的な精神化を、慈愛に充ちた愛憐を求める人は誰人もが憤激し且つ幻滅して直ちに彼等に背中を向けざるを得ない。こゝにあつては禁欲、精神性並びに義務を想ひ起させる何もものもない。こゝにあつてはたゞ華麗な、否凱歌を擧げつつある現實的存在が吾々に呼びかける、よくあらうとあしくあらうとありとあらゆる存在がこの現實的存在のなかで神化される。かくして觀者は正しくこの生命の想像的な氾濫に打たれて問ひ正さざるを得ぬであらう、――如何なる魔法の飲料を肉體にもつてこれらの果敢な人々は人生を享受したのであらうか、かくて彼等の眼の向けられる何

處にあつても彼等に向つてヘレーネが、彼等の本來的質存のこの『甘美な感性のたゞ中にたゞよへる』理想像が笑ひかけるのであらうか、と。この既に背中をそむけた觀者に向つて併し吾々は呼びかけなければならぬ、——『立ち去らな
いで先づ聞き給へ、何事を希臘の民衆的叡知が、こゝでかくも云ふばかりなき快活さをもつて君の前に繰り擴げられる
この同じ人生について語り出すかを。古い傳説によれば、ミダス王は長い間ディオニユソスの侍者なる賢明なセイレ
ノスを狩り立てたのであるが獲へることが出来なかつた。遂に併し彼を手中におさめた時王は質ねた、何事が人間に
とつて最もよく且つ最も優れたものであるか。硬直して身じろぎもせず、魔神は沈黙する。王に強制されるに到つて
遂に鋭い笑ひを響かせつつこのやうな言葉を爆發させる『慘めな一日の種族、偶然と勞苦の小供、何事をお前は俺を
強制して云はせようとするのであるか、聞かないでゐることこそお前にとつていとも便宜であるべきものを！ 最も
よきことはお前にとつては全く達し難きことである、——生れなかつたといふこと、あらざること、無であることだ。
次に最もよきことは併しお前にとつては——間もなく死ぬといふことである。』

『この民衆的叡知に對してオリユンポスの神々は如何なる關係をもつのであるか。恰も責めさいなまれた殉教者の恍
惚たる幻像が彼の苦痛に對するが如くである。

『今や吾々に向つて云はゞオリユンポスの魔の山が開かれその根元を現示する。希臘人は現實存在の恐怖と恐駭性を
知り且つ感じた。——どうにもして生き得んが爲めにはこの現實存在の前にオリユンポスのもの輝く夢を建立し
なければならなかつた。自然の巨人的諸勢力に對するあの果て知らぬ不信、あらゆる認識の上に愛憐を排除しつつ君
臨するあのモイラ、偉大なる人間の女プロメテウスのあの禿鷹、賢明なオイディプスのあの怖るべき運命、オレステス

を母殺しに強制したアトレウス一族の血の呪ひ、——即ち、憂鬱なエトルリア人達を没落させた神話的例證を含めての森の神のあの全哲學、これが希臘人達によつてあのオリュンポスの神々の世界を媒介として不斷に新らしく征服されたのである、兎に角覆ひ隠され視野から取り出されたのである。生き得んが爲めに、希臘人達はこれらの神々を最も深き要求から創り出さなければならなかつた。この創造過程を吾々は恐らく次のやうに表象すべきである、——恐怖の原始的巨人的な神々の支配のなからあのアポロンの美的衝動によつて長い幾つもの推移の過程を経て歡喜のオリュンポスのな神々の支配が發展せしめられた、恰も薔薇が荊棘の藪のなから咲き出るやうに。若しも現實存在が高き光榮によつて貫流されて神々のたゞ中に示されるのでないとすれば、あれ程に繊細な感受性をもち、あれ程に過度な慾望をもち、受苦に對してあれ程にも特異な能力をもつ民族がこの現實存在を如何にして堪へ得ようか。更に生きつづけることに向つて現存を誘惑的に補充し完成する力として藝術を人生に喚び入れる同じ衝動がオリュンポスの世界をも生起せしめたのであつて、この世界に於て希臘的『意志』が光明化の封印を保留したのである。このやうにして神々は人間の生活を權利づける、神々自身が人間の生活を生きることによつて、——唯だ一つ満足な神義論！かくの如き神々の明るき陽光の下に於て現實存在がそれ自體に於て欣求に値ひするものとして感受される、そしてホメロスの人間達の本來の痛苦は現實存在から切斷されること、就中早々に切り放されることに係はる、——かくて今や彼等については、セイレノスの叡知を逆轉して、このやうに語られ得る『最も悪しきことは彼等にとつては——間もなく死ぬことである。次に悪しきことは何時か一度は死ぬことである』と。嘆かひが高く響き渡るとすれば、それは又しても命短かきアキレウスから、人間種族の木の葉の如き有爲轉變から、英雄時代の没落からやつて來る。た

とへ目傭人夫としてでも生きつづけようとする憧憬は、最も偉大な英雄にとつてすら決してふさはしからぬことでは無い。アポロンの段階にあつては『意志』がこれ程にも巨大な願求を現實存在に向ける、ホメロスの人間はこれ程にも強く現實存在との一體を感ずる、かくて嘆かひそのものが彼の頌歌と化するのである。

『扱てこゝで言明せられなければならない、近代人によつてあれ程に憧憬をこめて觀められたこの調和、シラーが『素樸的』といふ術語を通用せしめた人間の自然との一體——これは斷じて、吾々が如何なる文化の門口に於ても人間の樂園として出會はざるを得ぬやうなそれ程に單純な、自づからにして起り來るところの、云はゞ不可避的な状態ではないのである。このやうな思想は、ルツソーのエミールをも藝術家として考へようとし、ホメロスに於て自然の心藏に育てられたかゝる藝術家エミールを見出し得たと考へる時代だけが信じ得たのである。藝術にあつて『素樸的なもの』が出會はれる處に於て、吾々はアポロンの文化の最高の活動を認識しなければならぬ、——かゝる文化は何時でも先づ巨人王國をくつがへし怪物を退治しなければならぬ、そして強力な幻想と快適なイリュージョンによつて世界諦觀の怖るべき深淵と最も鋭敏な受苦の能力の上に捷利者たり了せなければならぬ。併し乍ら、素樸的なもの、即ち幻像の美に完全に纏き込まれるといふことが如何に稀にしか實現されざることか！ だからこそホメロスは如何に比較を絶して崇高であることか、彼はたゞ一人であるアポロンの民族文化に對すると同時にたゞ一人の夢幻藝術家として民族及び自然一般の夢幻能力に對する。ホメロスの『素樸性』はたゞアポロンのイリュージョンの完全なる捷利としてのみ理解せらるべきである。これは、恰も自然がその意圖を實現するためにあれ程屢々使用するのと同じ性質のイリュージョンである。眞實の目標は幻像によつて覆ひ隠される、——吾々はこの幻像に向

つて吾々の手を差し延ばす、そして自然は吾々の僞嘴をとほして眞實の目標に到達する。希臘人達にあつては『意志』が自己自身を守護神と藝術世界の光明化のなかに直観しようとする。自己を光榮あらしめるためにはその創作自身が自から光榮あるものとして感受しなければならなかつた、彼等は一つの高められた領域に於て自己を再発見しなければならなかつた、その際この完成された直観の世界が命令として或は批難として作用することなくして。これが——そのなかに彼等が彼等の投影を、即ちオリュンポスの神々を見たところの美の領域である。この美の映寫を以つて希臘的『意志』は、藝術的な才能に雙關的な受苦及び受苦の知慧への才能に對抗して闘つたのである。そしてその戦捷の記念碑としてホメロスが吾々の前に立つ、素樸的藝術家ホメロス。』——

ニイチエは『悲劇の誕生』に於てこのやうに語つてゐる。ニイチエは理性に對して本能を、精神に對して自然を強調する哲學者である故に、人間の人間性を最大限に自然に近きところで把握しようとするモテイーフをもち、人間に對する自然の全能を主張しようとする傾向を極度にもつ。その故に自然との切斷に人間の人間性を確立しようとする吾々のモテイーフ、従つて素質的範疇から性格的範疇を峻別しようとするモテイーフとはむしろ反對に——本來的に人間的な性格的範疇をも素質的範疇へ極度に近づけて理解しようとするのである。そのやうなニイチエがそのやうなモテイーフを貫きつつ吾々の主張に對して極めて示唆的な事實を書き止めたこの引用箇所は吾々にとつて重要な意味をもつ。こゝでニイチエは所謂『希臘的快活性』或は『希臘的明朗性』が決して自然所興的な『如何なる文化の門口に於てでも人間性の樂園として出會はざるを得ぬやうな』従つて自然必然的なものでなく『それ程に單純な、自づからにして起り來るところの、云はゞ不可避的な状態ではない』ことを明確に語つてゐる。そして所謂『素樸的』藝術

家ホメロスが『受苦及び受苦の知慧に對抗する希臘的意志の闘ひ』の『戰捷紀念碑』として立つことを宣言する。即ち希臘民族の素質として、繰り返して問題になるアポロンの文化は眞實には決して自然所興的な、従つて素質決定的な客體的な現象ではなくして『巨人王國をくつがへし怪物を退治する』主體的な『意志』と行動によつて築き上げられ創造せられたものである。そしてこのやうな主體的『意志』が活動するに際して、不可缺的な條件として、『恐怖の原始巨人的神々の支配』によつて『責めさいなまれた殉教者の如き』最高度の絶望の深淵を意味する『受苦』の境位 Situation がなければならぬ。掲言すれば、主體的『意志』は決して自然所興として客體的に自づから發展する素質的決定でないのみならず、單に人間が人間としてそれだけで考へられる限り成立根據をもたぬものであり、——人間が眞劍な生活の場面に於て懸命の課題をもつて當面するところの具體的境位に於て始めて成立し發動するところのものである。主體性が素質的範疇の下に秘かに客體化されて理解されるのでなく、その獨自性に於て素質的決定を破つて發動する際には——何時でも必ず具體的な懸命の生活的境位に於て客體に當面し、かゝる當面に於ける窮境打破 Not-Wenden の課題に向つて現來するのである。そしてこのやうな窮境打破の主體的活動の進展に相即して客體的境位に於ける課題の解決の刹那刹那に對應して主體そのものの内部に性格が築き上げられて來るのである。希臘人達は恐るべき原始巨人群の支配權への闘争に於て外に向つて客體的なオリュンポスの神々の支配を戰捷し樹立すると同時に、かゝる神々の建築の一つ一つの行動に嚴密に對應して内に向つて主體的なオリュンポスの人間として希臘人を彫塑しゆくのである。

素質的決定を破つてその獨自性に於て發動する主體性は、このやうにして客體に當面する境位に於て始めて本來的

に成立するものである故に、何時でも必ず内と外、主體と客體の二元性を要求し、従つてその發動の進展は外に課題を解決すると同時に内に性格の誕生をもつ。勿論主體的活動の意圖し目標とするところは外なる境位的課題の解決になければならぬのであるが、このやうな主體性の境位的構造に基づけられて自づから内に主體的性格を結實し來らざるを得ない。このやうに性格は素質の如き自然所興的客體性でないと共に、人間の主體性の意圖の向けられる目標でなく、外に向けられた懸命な課題解決の活動が自づから主體の内に結實し來るものである故に高められた自然さの性質をもつ。希臘民族は決して素質的範疇の下に希臘種族として理解さるべきものではない。希臘民族は、民族的主體の發動によつて原始巨人群の恐怖を戰鬪的にオリュンポスの神々の歡喜に轉換することによつて、かゝる現實的境位的課題の客體的解決に相即する自づからなる民族的性格の結實として歴史的に誕生したのである。單なる種族の如く自然的誕生としての素質的客體性でなく、歴史的誕生としての性格的主體性たるところに民族の歴史的現實性が成立する。それ故にホメロスは客體的にオリュンポスの神々を頌歌することによつて同時にホメロ的人間を讚嘆しつゝあるのである。併し乍らこの際決して單純にホメロスが内なる希臘的人間性を外に希臘的神々として表現するかの如く理解されてはならない。一般に藝術的表現を「内なるものを外に出す」と解する通説程に、藝術的ディレクタントの趣向に適ひ、それ故同時に皮層的僞瞞的粗末的な理論は考へられ得ない。こゝにも無意識に極めて粗雑な形で『素質的範疇』が支配してゐる。表現の活動に先立つて最初から「内なるもの」として存在する内容がたゞそのまゝ「外へ出される」といふ考へ方は明白に素質的決定性を物語り、表現の主體活動を單に内なるものを外に出す運搬人夫の如くに解するのであるからそこに主體活動の獨自性が成立し得ざることは一目瞭然である。ハイデッガーの云ふ如く藝術

的な言語活動は政治活動と同じく一つの『行』Tatであり、現實に於ける境位的課題の解決的實踐でなければならぬ。ドストイエフスキーが『プーシユキン講演』に於て極めて綿密に分析したやうに、藝術的作品の創作は民族の發展と將來を指導する實踐的理想の彫塑を意味する境位的課題解決の客體的業績でなければならぬ。従つてそのやうな境位的活動性としての藝術的表現活動はその活動の一つ一つの進展に應じて作家自身の主體性の内部に一つ一つ主體的性格を誕生しゆく。故に作品の内容に表現せられた客體的な世界に嚴格に對應するものは作品成立の一步一步に誕生し來る作家の性格にほかならざるを得ぬのであつて、決して最初から作家にもたれてゐる素質的内容ではない。所謂「内なるもの」は最初から作家に内在するものではなく、「外なるもの」の創作に基づけられて「内に」自づからそして新らしく結實し來るものであらざるを得ない。故に——ホメロスはホメロスの神々を頌歌することによつてホメロスの人間として誕生したのである、ホメロスの神々を頌歌する刹那刹那にホメロスの人間が高き一步一步を踏み登つたのである。ホメロスは決して最初からオリュンポスの神々を内にもつてゐたのではない。否、オリュンポスの神々を頌歌し了るまではホメロスはホメロスではなかつたのである。内なる主體ホメロスはむしろ、外なる神の成立に媒介された結果である。外に客體的にオリュンポスの神々が花咲くことなくしては内に主體的にホメロスなる結實は成立し得ないのである。このやうに主體的性格の誕生が、境位的課題解決の開花に媒介された自づからなる結實にほかならぬことは重大なことがらであつて、このことは實に人間の主體性が單に人間だけを抽離しては成立せず必ず人間が現實に客體性に當面する境位的構造を要求することに基づけられる。そしてこのやうに人間の主體性の境位的構造は、主體が客體に當面する同時存在としての『空間性』を必然的に包藏すると共に、窮境打破の主體發

動を要請する時節としての『時間性』をその構造の絶頂として隆起せしめる。

人間は素質的決定性に支配せられてゐる限り自然の一部に過ぎず、人類は素質的範疇に従つて理解せられる限り歴史以前の自然人たる種族に過ぎない。このやうに素質的決定としての自然誕生的な人間及び種族は決して歴史的現實性をもたず、又決して現實的歴史を動かす原動力としてその構成要素を成すものではない。現實の歴史的境位に於ける客體當面的課題解決として發動する主體性に相即して結實する歴史誕生的な——即ち再誕生的自然としての人間及び種族が始めて歴史的現實性をもち歴史構成の原動力たり得る。そしてかゝる再誕生的な人間及び種族にして始めて眞實に自然に君臨する權威と實力とを具備した人間性を成立せしめるのであつて、それ以前の自然誕生的人間は單なる人間獸であり決して人間の主體性ではあり得ない。人間としての人間、即ち人間の主體性が單なる自然誕生でなくして第二の誕生としての歴史誕生であらざるを得ぬことは極めて重大な事實でなければならぬ。まことに人間の人間としての誕生と歴史の成立とは、同時同處に行はれる同じ一つの事件であり、従つて歴史以前の人間を追究する試みも、生物としての人間の特異性を求める自然科学的研究も、その悉くが人間の主體の本來的構造を知らぬことから起る徒勞的な本末顛倒的な態度であらざるを得ない。そのやうな研究によつて明らかにせられるものは高々——人間以前の人間獸民族以前の種族といふ人間性の本來的主體性を抽象した「人間ならぬ人間」にほかならぬものである故、他の禽獸との間に本質的切斷點をもたず單に連続的な高まりを見出すに過ぎぬことは事柄の必然に屬するのである。人間を自然的生物から原理的に切斷する人間の獨自性は決して自然所與的な素質的内容に存するのでなく、反つてあらゆる素質的決定を破り出でて歴史的境位に發動する主體性に見出されなければならない。自然科学的には高々——

最も厳しき素質的決定たる本能的活動の一義性が人間にあつてはゆるやかな彫塑可能態 *Bildsamkeit* と云ふ姿をとり、歴史誕生的な彫塑性を暗示し要求する事實が指摘せられるのみである。人間が自然誕生として最も貧弱な頼りなさを以つて生れ落ちるといふことが、やがて歴史の誕生としての第二の誕生の彫塑性を指示するものでなければならぬ。人間は再誕生として始めて人間に成る。素質的範疇の下に考へられる人間は人間以前の人間獸に過ぎない。人間の人間性は歴史誕生としての性格的範疇を要求する。素質的範疇の下に考へられる種族と性格的範疇の下に考へられる民族との歴史的現實に對する關係の相違を明らかにするためにハルナツクの研究の一節を引用する。――

『一つの深刻な連結を許さぬ對立が希臘的――スラブ的東洋と羅典的西洋とを精神的に切斷する。この對立は極めて大きく、トルコのコンスタンチノブル占領の時以來現在に到るまでコンスタンチノブルの愛國者達及びギリシャ的――スラブ的神學者並びに愛國者達は何時も繰り返して感謝をこめて宣言した、神の導きが彼等の國々にトルコの支配權を贈つたのであつて、彼等を彼等にとつて無縁故な廢類的な西洋精神の支配から守護し給ふたのである、と。トルコ人達に對する嫌惡と、トルコのくびきから解放されようとする強力な憤慨は極めて大きいものであつたし、今でもさうではある、――だが併し、西洋の精神に對する嫌惡は更に一層大きいものであつたし今も亦さうである。何となれば、トルコ人は征服された基督教諸民族を悲しむべき境遇につき落しはしたけれども、彼等の内面的生活並びに彼等の聖物に干涉の手をさしはさむことは通則としてはやらなかつたからである。トルコ人は彼等に彼等の獨自性を許容した、はつきりズルタン達が正教の保持者として讚嘆されさへしたのである。これに反して西洋に關しては、何時か支配權を獲得することさへあれば必ずやこの獨自性を破壊するであらうといふことを、長い經驗からして東洋の住民達は知つ

てゐるのである。

『併し乍ら、何事に根據して東洋と西洋の精神の間の巨大にして永続的な對立は成立するのであらうか。かゝる問題は思索的な歴史家を勞苦せしめ極めて多様な解答が見出された。最も好んで與へられた解答は、今日にあつても又もや、——この對立が人種に基くといふのである、そして好んでフアルメライエルの機智にとんだ思辨が想ひ起される、フアルメライエルは幻惑的な辨證法をもつて證明しようと試みたのである、希臘人は人種としては何處へいつても多かれ少かれ既に消滅して了つてゐる、東洋に於けるスラブ的—アジア的民族が希臘人の位置を占領した、彼等の精神がアドリア海に到るまで東洋を支配する、このスラブ的—アジア的精神が西洋の精神に對して宥和し難き對立を成すのである、と。東洋に於て希臘といふものが一般に何等の係はりをもたぬといふこの見解は、勿論今日では殆んど代表者を見出し難い。併し乍ら今や人々は他の形で東洋と西洋との相違を人種から根據づけようと試みる。これらのあらゆる試みは批判的な頭腦に對しては何等の印象をも惹き起すことが出来ない。何となればこれらの試みは、存在するものの中で最も晦溷な因子、即ち親縁的にして混合的な民族間の種族差を問題にしようとするものであつて、その際これら諸民族が彼等の相違性よりも更に強く彼等の共通性を痛感した幾時代かがあつたことを見落し、そして特に重大なことは——こゝで結合力として並びに分離力として働く最も強大な勢力、即ち諸民族が體驗した歴史を輕視してゐることである。諸民族の政治的命數は彼等の運命である。血縁によつて最も緊密に結ばれた諸部族も、彼等の現實に當面する命數によつて永久に分離せられ、全く異つた民族精神を各自のうちに形成し得るものである。そして又、最も疏遠な諸部族が共同の命數によつて熔接せしめられて一つの民族にまで合成されることも可能なのであ

る。

『政治的命數といふもの下には言葉の最廣義に於ける體験、された歴史が理解せらるべきである、換言すれば戦争と平和に於ける、戦捷と戦敗に於ける外面的歴史、並びに宗教に於ける、國家形成及び立法に於ける、更には民族が體験し且つ民族の内的歴史を規定した偉大な指導的人物に於ける——内面的歴史を包括して理解せらるべきである。これらの幾つもの經驗と體験に於て民族の精神が形成せられるのであつて、これが民族にとつて第二の本性と成り、生れ乍らの方式と能力をすら強制して新らしき方向をとらしめる。それ故に吾々は豊かな歴史をもつた文明民族に關して、彼等の歴史に訴へることが許されないか、又は直接に人種を指示するかでない限りは決して人種といふ暗黒な因子に遡らうとしてはならない。扱て併し内面的な歴史を規定した諸要素の中で、宗教が最も主要なものである。その際、如何程の数の人間が或る時代に於て内面的且つ心情的に宗教に歸依してゐたかといふことは幾世紀の長きにわたつて殆んど歴史的影響をもたない。否むしろ吾々は、逆説化することなしに、いふことが出来る。無關心な人間の數が多ければ多い程に、古くからの宗教の支配力はいよいよ強大である、と。何となれば支配者としての宗教は實際に敬虔な人々の背反的な主觀主義を忍受することは極めて困難であるが、無關心者の無頓着な忍耐をばむしろ強化として感ずるものである。宗教は實際決して全體の上に遍滿する敬虔性の力によつて支配するのでなく、その慣習によつて支配するのである、換言すれば一方ではその祭儀、禮拜、祝祭及び式典によつて、他方では——一部は法律的な生活のなかへ移りゆき一部は法律的な生活と並んで存続して大多數の人々によつて殆んど高い自然的な秩序であるかの如く素樸に受けとられるところの道德律の一序列によつて支配するのである。それと並んで宗教は、各人の生活の最も

高く最も深きところに起る感情を儀式的に神聖化することによつて支配する——その際神聖化の様式は多くの人々にとつて全くどうでもいゝものである——、且つ又宗教は死に際して生と死を宥和することによつて支配する、その際又しても多くの人々にとつては儀式的な古い傳統をもつた形式に於て表現せられる試みがそれだけで感情的な満足を與へ、もうそのことだけで充分なのである。宗教がこのやうな仕方では支配するために何時でも眞實内面的に深い信仰をもつ人々の一團が存在しなければならぬかどうかといふことは、私が無條件には肯定しようと思はぬ問題である。だが併し云はゞ職業的に宗教を代表し、それ故に又宗教の深さを想ひ起させるやうな人々の一團、即ち聖職、僧侶は何時でも存在しなければならぬ。聖職と無關心者とが宗教をその支配權に保つものである。以上の四つの契機の上に公的生活に於ける支配的宗教の巨大な力が宿る、この力に對する個人の理性的批判の如きは、たとへど程多數の人々の批判であるにしろ、殆んど問題にならない、特にかゝる批判は極めて稀にしか宗教の支配權に向つて反抗しないのである故に。その上に、良心、愛、赦罪、宥和、救済、平和、永遠、神の如き偉大な概念は、たとへたゞ單に記號として稱へられるわけでも心情の上に魔術的な權力を振ふのであつて、如何なる理性的批判をもつても破壊され得ざるものである。そのやうな理性的批判者の試みは、ガラス窓に飛びかゝる羽蟲の喧騒に比せらるべきである。それ故に又實際、この資本の『經濟家』即ち聖職と僧侶は公的生活にあつて高き意義をもつ階級である、彼等の退嬰性と不要性が日々に證明せられるにしても、それ故に遂には又、一目的な批判よりも深くを見透す國家は、支配的な宗教を自己の目的に利用することにすべてを懸けるに到るのである。』

ハルナックはこゝで素質決定的種族がそれだけでは現實の歴史に於て何事をも意味せず、第二の自然として歴史的

命數に媒介形成される民族精神が始めて歴史の原動力たり得ることを極めて明晰に證示してゐるのである。素質的範疇に於ける種族でなくて、性格的範疇に於ける民族が歴史的現實性をもつ原本的勢力であることは最早や疑ひを容れざるところでなければならぬ。究明を要求しつつ迫り來る次の問題はこの性格的範疇を確立するに際してニイチエに於ける浪漫主義を如何にして古典主義に轉換するかであり、而もこの問題の解決に對してハルナツクからの引用の後半が極めて示唆的な事實を教へてゐるのである。――

ミダス王に捕獲されたセイレノスによれば『人間にとつて最もよきことは生れなかつたこと、存在しないこと、無たることであり、第二に最もよきことは間も無くて死ぬことである。』然るにホメロスの知慧に従へば『人間にとつて最も悪しきことは間もなく死ぬことであり、第二に最も悪しきことは何時か一度は死ぬことである。』この最大限に於ける現實肯定からこの最大限の現實肯定への飛躍と轉換とは何事を意味し、又如何にして起つたのであるか。この極端に厭世的な雰圍氣からこの極度に現世的な天空開闊性は如何にして誕生し得たのであらうか。ニイチエの語るところによれば、このやうに極端な厭世的境位に投げ出された希臘人が、『どうにもして生き得ようが爲めに』築き上げた『夢幻的イリユージョン』の世界『僞瞞』の世界がオリュンポスの現實肯定の神々でなければならなかつた。吾々はニイチエから、ホメロスの人間、即ち希臘民族が素質的自然誕生でなく、現實的境位の窮境を打破轉換する主體的活動に於て歴史的に誕生したことを學んだ。而してこの主體的活動がその境位的構造の本質に基づけられて、外に客體的なオリュポスの神々を誕生すると同時に内に主體的なホメロスの人間を誕生せざるを得ぬ必然性を究明した。このやうなホメロスの人間形成が――ホメロス以前の自然誕生からホメロスに於ける歴史誕生へ、ホメロス以前の希臘種

族からホメロスに於ける希臘民族への轉換、換言すれば希臘民族の主體的な歴史形成を意味することはいふまでもない。そしてこのやうな希臘民族の歴史形成に於て自然神ゼレイノスの厭世的な知慧が人間の英雄アキレウスの現世的な知慧に轉換止揚せられ來らざるを得なかつたのである。自然から歴史へ、自然誕生から歴史誕生へ、素質決定的客體性から性格形成的主體性へのこの飛躍と轉換は——果してニイチエの語るが如く『どうにもして生き得ようがため』の『嘘偽』であり『偽瞞』であり『假面』であり得るであらうか。

この問題は吾々の築き上げらるべき世界觀にとつて決定的な問題であり、且つニイチエとの對決に於て殆んど唯一の決定的な問題でなければならぬ。ニイチエはホメロ的な世界像が『責めさいなまれた殉教者』が空中に描き出だす幻想に比せらるべきことを記述してゐる。果して希臘民族のアポロンの『意志』が殉教者の幻想産出の心境に於て象徴せられ得るものであるかに問題の出發が懸けられる。先づ第一にホメロ的な世界像は希臘的意志の戰鬥と戰捷の紀念碑でなければならぬとニイチエ自から書き止めてゐる。このやうな紀念碑が殉教者に於けるはかなき幻想の如き單に想像的な自己偽瞞、單に主觀的な慰戯であつていゝのであるか。否、ホメロ的な世界像は決して殉教者の頭腦に於ける主觀的な幻想ではなく、客體的な境位に於て實現せられた歴史的事件でなければならなかつた。原始巨人群をその王座からつき落し怪物を退治する歴史的事件は決して單に主觀的な頭腦裏の事柄ではなく希臘民族全體がその全身全靈を懸けて現實客體的に闘ひ抜いた歴史の出來事でなければならぬ。第二にホメロ的な世界像は歴史の境位に於て發動する人間の主體性に基づけられて、外に客體的な歴史的事件が實現せられると同時に内に主體的な人間の性格が形成せられる『時節』であつた。而して『時節』を時節たらしめる獨自性は、境位に於ける客體當面的な『生

活空間」が主體性の發動なくしては必然的な没落の危機にまで追いつめられ、このやうにして今こそ主體性の發動がなくてはならぬものとして運命的に誘引要請される程に成熟し切つた時の刹那を意味する。換言すれば『生活空間』に於ける窮境切迫 *Nothwendigkeit* がそれ自身として成熟し切つて轉換打開の一瞬 *Not-Weilun* を待望しつゝある際の主體性の發動 *Traheit* を意味する。更に換言すれば外延的な空間的二元性がその充實し切つた成熟の刹那に内包的な時間的一元性に轉換し揚せられる一瞬を意味する。最早や水平的な外延的擴散状態を維持し切れぬ程に充實切迫した自然が垂直的な内包的統一點にまで凝結隆起せられ来る歴史の誕生を意味するものである。このやうな性格をもつ『時節』は必然的に空間的自然の外面的無方向性に對立して内面的な方向一義性を擔ふ、自然と空間の重壓を成熟した姿で收藏しつゝ高き凝結への内面的方向を一義的に擔はざるを得ない。『時節』が自然の重量を收藏する歴史、空間的分裂に媒介待望された時間として、——本質的に宇宙的な全體性を代表する絶対性を擔ひつゝ、決して『永遠の今』であり得ざるのはこの内面的凝結への方向の一義性、即ち未來性にある。こゝに絶対的でありつゝ決して永遠ではないところの『時節』の時間性が成立し、未來への方向が確立される。永遠の如く絶対的でありつゝ未來への方向をもつ『時節』はそれ故に『絶対未來』でなければならぬ。絶対未來としての時節は、外延的空間性の内包的凝結として自然的宇宙を人間歴史に垂直化する主體性であり、従つてかゝる時節的主體性は主體性と客體性の對立的當面によつて成立するあらゆる歴史的境位に對して永遠なる典型的理想像を成し、あらゆる歴史的発展を指導する本質をもつ。プーシユキンの藝術がロシア民族の歴史的發展を永遠に指導する理想像であるとドストイェフスキーが宣明するのはこゝに時節の主體性の發動を見出したが故にほかならない。扱つて併し當面の問題に歸りゆくとして、ホメロスの世

界像は正に希臘民族の歴史の誕生が成立した時節的、主體性的、紀念碑でなければならぬ。ホメロスによつて誕生した客體的なオリュンポスの神々は希臘民族にとつて永遠の將來を約束する日輪でなければならぬと同時に、ホメロスに於て形成されたホメロスの人間は希臘民族の歴史の未來を指示する典型でなければならぬ。ホメロスの世界像の獨自性はこのやうにして希臘民族の永遠の歴史の將來を天空開闢たらしめる時節的主體活動の絶對未來性になければならぬ。然るに殉教者の幻想は、客體的な歴史的境界の壓力が明日への歴史的發展を切斷したつた絶望に根據して絶對未來的凝結に向ふ客體的な實踐とは反對の方向をとつて、徒らに過去の經驗に基く幻想の分散的な混沌のなかを主觀的に彷徨するに過ぎない。こゝには微塵にも絶對未來的凝結『意志』はなく、たゞ過去の分散の無力な感情と表象の氾濫があるに過ぎない。

ニイチエがこのやうに本質的構造に於て全く對立的な殉教者の幻想をもつてホメロスの世界像を強制的に象徴させようとしたモテーフの中には多分にニイチエ自身が排撃して止まぬ浪漫主義が潜み、ニイチエ自身に於てこの浪漫主義とそれに對立する古典主義とが矛盾した姿でもつれ合つてゐるのである。例へば前の引用文の中で、原始巨人的支配、冷徹無慚なモイラの君臨、プロメテウスの禿鷹、オイディプスの運命、アトレウス一族の血の呪ひ、これらすべてを貫く森の神ディオニュソスの哲學がオリュンポスの神々の世界を媒介として『不斷に新らしく征服されたのである』——と語つた直ぐ後へニイチエは『兎に角覆ひ隠され、視野から取り除かれたのである』と付け加へ云ひ直します。この追加的な云ひ直しが無い限りニイチエは古典主義者であり、追加的な云ひ直しの瞬間にニイチエは浪漫主義に轉換するのであつて、この文章の振動はニイチエにとつても吾々にとつても決定的なことである。恐怖の自然神が

オリュンポスの神々によつて不斷に新らしく眞實に『征服』せられたのであるならば——オリュンポスの神々は決して殉教者の恍惚たる夢幻の世界ではなくして一つの客體的な歴史的事件でなければならず、同時に自然が歴史化され素質的客體性が性格的主體性に轉換された『時節』的凝結として希臘民族の歴史の將來を永遠に照らし始める典型でなければならぬ。そしてこのやうにオリュンポスの神々が歴史の現實性をもつて森の神ディオニユスを戰捷的に主體化したのであるならば、それは恐怖が歡喜に轉換せられ、セレイノスの厭世がアキレウスの現世に歴史化されたことを意味し、自然の恐怖の混濁が人間の歡喜の凝結によつて現實客體的に征服統御高揚せられたことを意味するのでなければならぬ。これはディオニユスのアポロン化として嚴格に『古典主義』の精神でなければならぬ。勿論この際アポロンの原理がディオニユスの恐怖の境位に當面するに先立つて、希臘民族に素質的な原理として最初から前提せられるのであれば、それは既に佛蘭西的『古典主義』の抽象的枯硬性に陥らざるを得ない。希臘的『古典主義』——本來的原初的な『古典主義』は凱歌を奏するアポロンの原理がディオニユスの境位の深淵に當面する『苦惱』の極限に發動する主體性であり、従つてアポロンの原理そのものがこの主體性發動の『時節』に始めて誕生し來るものでなければならぬ。即ち、アポロンの原理の客體的現勢を成すオリュンポスの神々も、アポロンの原理の主體的現勢を成すホメロスの人間も、何れのアポロンの現勢もが『時節』的誕生であり歴史的形成であつて、それ故本來的內實的にディオニユスの境位の媒介を離れては成立し得ざる所以のものであることは決定的な基本事實であらざるを得ない。これに反してディオニユスの原理から任意に抽象され得るアポロンの原理、換言すればディオニユスの境位の媒介なくしてそれ以前に前提せられる素質的なアポロンの原理は具體的現實的な生命を喪失した單なる合理主

義、理性主義、規範主義にはかならない。ニイチエにあつて本來的な『古典主義』が原理的な姿で全面的な浪漫主義の根柢を貫いてゐることは疑ひ得ないことであつて、吾々の問題追究の到る處で指摘せられ来る筈であるが、今は最も顯著に古典主義者ニイチエを表明する文章の一節を例證しよう。――

『吾々はディオニュソス祭祀の精神化に於て希臘精神の業績を最大限に驚嘆するものである、同一の起原のなかから如何なるものが他の諸民族に於て成立したかを比較對照する時に。このやうな祭祀は極めて古くから且つ到るところに見出される、バビロンに於てはサカイといふ名の下に。自然の完全な自由が五日間ぶつとほして復原せられ、あらゆる國家的社會的關係が打破された。一つの大きい自由と平等の祝祭、こゝにあつては奴隸階級が彼等の本來的權利を回復したのである。ストラボンはこのサカイを一つのバツコス祭であると呼んでゐる。バビロン人達、アルメニア人達、ペルシヤ人達にあつて同一の祭祀が見出される、これに比せらるべきものがローマ人達のサテウルナリア、フロラリア、ノナエ・カプロテイナエ、クレタ島に於ける奴隸祭、リュディア・スミルナの女奴隸祭エレウテリア、テッサリアのペロリアである、到るところに於て併し、祭祀の中心が性的放縱性、即ち娼婦性による家婦性の否決に置かれてゐる。これに對する反極を成すものが、エウリピデスによつて彼のバツカイのなかに描かれてゐるディオニュソスのオルギアの姿である。こゝで一人の使者が物語るには、彼は眞實の暑熱のなかを羊の群と一緒に山嶺をさして登り行く程に巫女達の三つの合唱團を見た、彼女達は禮儀正しく地上に横はり或は樞の根下に寄りかかつてゐた、――決して、使者がペンテウスに向つて語るやうに、葡萄壺に酔つぱらつて笛の響きの下に嬌態を示し乍ら寂寞のなかを彷徨したのではない。今ペンテウスの母が先づ第一に歡樂の叫びを擧げて睡魔を放逐する。彼女達は飛び上る、高

貴な倫理性の典型、——少女達、若年のそして年輩の女達が飛び上る、捲き毛を今彼女達は双の肩の上にしたたらず、そして化粧結びと帶紐のゆるんでゐる小鹿の皮を正しく直す、親愛をこめて頬を舐める蛇を腰のところに捲きつける、華麗な毛皮の上を一巻きして。彼女達の幾人かは小鹿と若い野生の狼を腕に抱き寄せて乳を吸はせる。常春藤の冠、椗の小枝、ひるがほを身につける、彼女達の一人がテュロスを手取る、岩を撃つ、忽ちにして水が岩のなかから奔流する、他の女が杖を大地に突つ立てる、するとディオニュロス神が葡萄の泉を滾々として湧き出させる。他の女達はたゞ僅かに指の尖端で大地に觸れる、すると雪の乳液が溢れ出でる。甘美な蜂蜜が常春藤の枝から滴り落ちる。……かくの如く一つの全く魔法化された世界、自然は人間達との間に宥和の祭儀を祝福した、あらゆるものがエクスタシスである、而もその際悉くのもが思議すべからざる高貴さを堅持する。このことはディオニュロス祭祀の亜細亞的展開に對して最大限に鋭い對立を成すものである。

『あの狂暴な群集抒情詩を人々は最初極めて慎重に暗示的象徴的に摸倣したに止まつた、換言すれば勇猛に躍り立つ神のなかから硬直した木像が成立したのである。吾々はこゝに再び見る、人々は畏怖をもつてあらゆる羈絆を棄却するところのあの自然の要素に對した、そして人々は只管に慎み深く且つ冷靜に摸倣したのである。ダイテュランボスはディオニュソスの民衆詩の藝術的な強制及び制御にほかならなかつた。即ち、節度に充ちたアポロンが戦ひ捷つたのである。そして吹笛音楽をすらは認するに到つたのである。それは聰明な捷利であつて、讓歩によつて購はれた。今や悲劇がいよいよ高く發展し來るに従つて、いよいよ自由に悲劇に於けるディオニュソスの要素も亦自から展開する。重大な命題——悲劇に於てディオニュロス祭祀の新らしき誕生が成立し來る、ディオニュソスはこゝでもまた

解放者ホ・リニシオスである、彼自からの羈絆を投げ棄てるところの神である。それ故に決して當初から無制限な自然の模倣だつたのではなくて、藝術的民族にふさはしく注意深き自然の抑制であつた、順次時を経るにつれて始めて肖像の類似性が分明になつて来る、だが何時までも理想主義的筆觸を喪失することなく。』

『悲劇の誕生』と緊密に聯關する『ソフォクレス オイディプス王 序論』に於てニイチエはこのやうに書き止めた。こゝでニイチエはアポロンの原理の『捷利』をそのものとして、即ち決して單なるまどはしでなく、現實的な『捷利』として性格づけたのである。それは實に、ディオニュソスそのものの存在の性格を轉換せしめた程に、實質的な『捷利』でさへあつた。それは自然神『ディオニュソスの精神化』であると語られ、こゝに何處までも娼婦性による家婦性の否決に終始し従つて自然誕生的混渾を脱し得なかつたディオニュソスの亞細亞的展開に鋭く對立する『希臘的ディオニュソス』の獨自性が見出されたのである。『藝術民族にふさはしく注意深き自然の抑制であつた、順次時を経るにつれて始めて肖像の類似性が分明になつて来る、だが何時までも理想主義的筆觸を喪失することなく。』ホメロスに於てのみならず、希臘悲劇にあつても、希臘民族のアポロンの『意志』はこのやうにして實質的に、自然神ディオニュソスを主體的に『抑制』し、それに『理想主義的筆觸』を彫みつける性格的活動性でなければならなかつた。殉教者の恍惚の如き單に主觀的な幻想が——如何にしてこのやうに客體的な境位の窮境性を實質的に轉換して自然そのものの精神化を導き得ようか。アポロンの世界像の成立は自然誕生的窮境に壓倒制服絶望化された殉教者のはかなき白晝夢ではなくして、實に自然神そのものを主體化し性格化し理想主義化する白晝の現實的活動を貫く『意志』であり行動でなければならなかつた。自然神ディオニュソスそのものの實體を貫き徹し、その素質決定的恐怖を性格主體

的歡喜に轉換するこのアポロンの活動は、希臘民族を民族として形成する形而上學的歴史誕生の『時節』でなければならなかつた。こゝに吾々はアポロンの世界像の客體的民族的な歴史誕生性を明確に承認し主張する『古典主義者』ニイチエを原理的に把握するものである。このやうな古典主義はニイチエのあらゆる浪漫主義的強調と假面との激情的氾濫の全面を貫く根柢的な基調として不斷に動かし難き底流を成して働いてゐるのであつて、彼のあらゆる狂氣の假面が原理的には最高度の健康性に擔はれてゐることは心ある讀者の心魂におのづから響き來る決定的な事實でなければならぬ。そして實際ホメロスの『時節』の主體性によつて歴史誕生したオリュンポスの神々は希臘民族の歴史の全面を貫いてその政治哲學文學のみならず日常生活の現實をも支配したのである。且つハルナツクの引用文の後半が教へるやうに、ホメロスの『時節』の主體性に相適ふ如き『時節』と主體性とを喪失してつた希臘民族發展史の晩年に到つてもオリュンポスの神々の支配は單に客體化された儀禮として或は日常生活に浸透した倫理として永き歴史の勢力たり得たものであつた。

このやうに客體的な歴史的事件であり、のみならず典型的な歴史支配的形而上性を擔つてゐるオリュンポスの神々を、それにもかゝらず單なる殉教者の幻想に比し、希臘的意志の自己欺瞞であり、『道德的意義以外の嘘偽』であるとする極めて原理的な浪漫主義がニイチエの著述の殆んど全面を被ふ程に支配的なのは何故であらうか。換言すれば『假面の形而上學』が何故にニイチエを絶對的に支配したのであらうか。このやうに問ふことによつて吾々は吾々の目ざすテーマの核心に近く近迫し來つたことを痛感せざるを得ない。かゝる『假面の形而上學』、かゝる浪漫主義は二つの原理的な問題に深く係はつてゐるのである。ニイチエが彼自身の最も原理的な『古典主義』にもかゝらず少

くとともに表面的意識的には全面的に浪漫主義的主張を汎濫せしめる一つの重要なモティーフは精神に對立する自然の絶對權に係はる云はゞ『パスカルの恐怖』でなければならぬ。ニイチエはオリュンポスの神々の支配が自然神デイオニウソスの精神的主體化たる歴史誕生を意味し、希臘民族の歴史的發展の客體的礎石であり且つ典型である所以を明確に認識する『古典主義者』であつて、吾々がさき程分析したやうな『殉教者の恍惚夢』の象徴するところは眞實には吾々が分析批判したやうな古典主義との對立に於て語られてゐるのではなくして、明確に確立され承認された古典主義にもかゝはらず成立するところにその適確にして具體的な意味が置かれてゐる。従つて吾々のさき程の批判は云はゞニイチエの單なる假面への批判であり、實體を見落した早急な批難でなければならず、更に高められた段階でやり直される必要性をもつものである。オリュンポスの神々は實に希臘民族の歴史にとつて決定的な支配力をもつところの歴史誕生的礎石であると同時に形而上學的典型でなければならなかつた。併し乍ら、オリュンポスの神々はかくの如く自然誕生に對する歴史誕生の光榮ある『戰捷紀念碑』であらざるを得ぬのであるけれど、實にその故にかくの如くに深く人間歴史に係はる『時節』性によつてオリュンポスの神々そのものが人間歴史の時間的轉變の運命に捲き込まれざるを得ない。人間の歴史はその『時節』的主體性によつて自然戰捷的永遠性を樹立し得ると同時に、正しくその『時節』的主體性の故に瞬間に生れ瞬間に死する運命性を必然的に擔ふ。換言すれば内包的主體的凝結としての絶對未來性に於て形而上學的永遠性を現成すると同時に、正しくその故に——外延的客體的分散として成立する繼起秩序としての自然的時間のうちには有爲轉變を要求せられる。従つて人間歴史の『時節』に嚴密な係はりをもつオリュンポスの神々そのものの自然時間的有爲轉變性が必然的に歸結する。人間に對する自然、理性に對する本能、精神に

對する肉體を強調的に守護確立しようとするニイチェにとつてこの自然時間的流轉性は極めて決定的な恐怖の姿もつて現はれ、かゝる形での自然支配が自然の絶對權の主張として少くとも意識的にはニイチェの『古典主義』を粉砕する現實として受けとられたのである。ディオニユソスのなるものを定義して『最も無縁な最も冷酷な問題にあつても尚ほ生そのものに肯定を宣言する。その最高の典型を犠牲に供し、つづ自からの無盡藏を歡喜せしめる生への意志——これをディオニユソスと呼んだ、これを悲劇的詩人の心理學への架橋として理解した。恐怖と同情から脱れ出るためでなく、怖るべき激情をはげしき脱落によつて淨化するためでなく、——そのやうにアリストテレスは誤解したのだが——、さうではなくて恐怖と同情を乗り越えて、生成そのものの永遠の歡樂たり得るために、——壊滅にあつてすら歡樂するところのあの歡樂であり得るために……』と書かざるを得ぬ『永劫回歸の教師』ニイチェのなかにはこの自然時間による人間歴史並びオリュンポスの神々の決定的支配が狂氣的な絶望の歡樂を隨伴しつづ悲劇的に響いてゐる。あらゆる『恐怖と同情を乗り越えて生成そのものの歡樂』とならうとするモテーフの中にはロゴスの根據を忘却し去つてひたすら激情的に生成を單なる生成のまゝに肯定歡樂しようとする浪漫主義が氾濫し、その故にかゝる激情的肯定の背後に狂氣的な自然支配の絶望感が限りなき焦燥の火焰を燃燒させつつあるのである。このやうな自然主義的『自然支配』によつて肉眼を眩惑されたニイチェの浪漫主義的氾濫は彼の『古典主義』的心眼が明確に承認確立した『時節』の主體性の形而上學的永遠性を忘却せしめるに到つたのである。永劫回歸的な單なる縱起秩序としての自然時間による自然支配は、そのまゝ單なる自然の水準に立つ生成としての生成に同化歡樂しようとする浪漫主義的激情的氾濫によつては決して征服統御せられ得るものではない。それ故にかゝる歡樂への發作的情熱の實體的背

景として自然恐怖の深淵的戰慄が強力な底流をなして叫喚しつゝあるのである。單なる生成の自然時間に眩惑されて永劫回歸的生成の水平の流れを垂直の籠捲きによつて隆起切斷する『時節』の形而上學的絶對未來性を忘却し去つたところに——意識的な自然主義者ニイチエの浪漫主義的狂氣が成立する。永劫回歸的生成の自然支配は、そのやうな外延的繼起を内包的凝結によつて垂直に切斷する『時節』によつてのみ眞實具體的に戰ひ捷たれるのであつて、決してニイチエの狂氣の線に副ふて自然時間の外延に擴がり永劫回歸に分散することによつて行はれ得るものではない。

ニイチエが彼の明確な『古典主義』的原理性にもかゝらはらず意識的に浪漫主義的氾濫に陥つたモテイーフの第一はこのやうな自然時間に對する『バスカルの恐怖』にほかならなかつたのであるが、それに聯關しつゝ更に重大なモテイーフは『ディオニュソスの苦惱』のもつ境位的性格に係はる。ニイチエは『悲劇の誕生』の終局に於てこのやうに書き止めてゐる。——

『その際あらゆる存在のあの基底について、即ち世界のディオニュソスの深淵について、人間の個體は、——それがアポロンの照破力によつて再び撃ち捷たれ得る限りに於て、嚴密にその限りに於てのみ意識のなかへ登場せしむべきである、かくてこれらの二つの藝術衝動は彼等の力量を嚴格な相互の比例に於て、永遠の正義の法則にのつとつて、展開するやうに運命づけられてゐる。ディオニュソスの勢力が現に吾々が體驗するやうにこれ程にまで巨大に高揚する處では、既にまたアポロンが、雲にとりまかれて、吾々に向つて再び立ち登つて來なければならぬ。このアポロンの華麗な美の効果は恐らく直ぐ次の時代が觀照するであらう。

『この効果が必然的であることは併し、誰人もが最も確實に直観によつて感受するところであらう、彼が何時か、たとへ夢のなかでにしる、古代希臘的現實に歸りついたと感ずる時に。高いイオニヤの柱廊の下をさまよひ、純潔に高貴な線によつて斷ち切られた水平線を仰ぎ見つつ、自己の側らに彼の光明化された形態がかがやく大理石に投映され、自己をめぐつて堂々として歩を移し或はしなやかに動く人間達が調和をもつて響く音聲と律動的な身振りを示す時、——彼は、この絶ゆることなき美の流れに立つて、アポロンの方に手を指し舉げつつ叫び出さざるを得ぬであらう、』

『祝福された希臘の民よ、デロスの神が君達のデイテュランボスの狂氣を快癒するためにかくの如き魔力を必要とするならば、君達の下にあつてディオニソスは如何に巨大でなければならなかつたか！』と。——このやうな心境に立つた人に向つて、併し一人の老齡のアテナイ人が、アイシキロスの崇高な眼をもつて見上げながらこのやうに答へるであらう、——『かういふこともまた語つてくれ、汝不可思議な他國人よ、かくの如くにも美しく成り得ようがためには、どれ程に多くの苦惱をこの民族はなやまなければならなかつたか！』と。今は併し俺について悲劇へゆかう、そして俺と共に二つの神々の神殿で犠牲を供へてくれ！』

ホメロスのなオリュンポスの神々は自然誕生でなくして歴史誕生でなければならなかつた。自然誕生ですら恐るべき陣痛を必然的に前提する時、歴史誕生が第二の恐るべき陣痛なくしてどうして可能であり得よう。希臘の民は決して生れ乍らにして美しき民族ではなかつた。希臘的叡知は語る『かくの如くにも美しく成り得ようがために、如何に多くの苦惱をこの民はなやまなければならなかつたか！』と。希臘民族は決して自然發生的に何等の犠牲もなく美しき民として生れたのではなかつた。美しく『成り得ようがために』限りなく多くの『苦惱』を犠牲の陣痛として要求

されざるを得なかつた歴史誕生を本質とするのである。まことにニイチエの語るやうに『苦惱の理想主義』苦惱の形而上學が希臘悲劇の實體でなければならなかつた。然るに『苦惱』は如何なる構造と質をもつたものであらうか。『苦惱』の苦惱たる最も獨自な性格は、そのもつ素質否定的境位性になければならない。現實的に當面する境位の生活の場面が人間の素質的要求に原理的な矛盾對立を示し、且つかゝる素質否定的境位性が避くべからざる現實的必然性をもつて受動的に受けとられることを要求し來るところに成立するものである。而もかゝる境位の壓力が單に人間素質の表皮層にのみ係はり或は單に局部的にのみ止まる限り、それは單なる苦痛であつて『苦惱』ではない。『苦惱』はかゝる素質否定的境位性の必然的受容が人間素質の全面に且つ根柢的に貫徹し來るところに成立する。それ故に『苦惱』受容の瞬間に、素質的人間はその素質性のまゝ止まることを許されず、——彼は素質性のまゝ全く没落し了るか、然らざれば素質轉換的な陣痛を媒介として性格的主體性に飛躍せざるを得ない。まことにアポロンの民族はかくの如く切迫した『苦惱』の陣痛を神聖なる犠牲として斷ゆることなく歴史誕生をつづけたのでなければならぬ。『苦惱』の犠牲に於て素質的人間は全面的且つ根柢的に否定轉換されざるを得ない。而してこの素質的人間の全面的且つ根柢的否定轉換は直ちに歴史誕生的な性格的主體性の形成的活動を結實するものでなければならぬ。自然と本能をソクラテスのな抽象理性主義から守護し確立することに熟申したニイチエは、不幸にして素質否定的轉換の積極的眞理性たるこの『性格的主體性』の結實を理論的に把握することが出来なかつた結果として、彼にとつてあれ程にまで決定的な現實であつた『苦惱』の形而上學的解明に窮し、『苦惱』の素質否定的本質の故に理論的紛糾に陥り、かくしてひたすら激情的な心理分析の浪漫主義にゆきつかざるを得ぬに到つたのである。

吾々はオリュンポスの神々が歴史誕生の故に『苦惱』の犠牲の上に建立されざるを得ぬこと、而もかゝる『苦惱』は全面的且つ根柢的な素質決定性の否定を本質とし、正しくその故に性格的主體性成立の必然的陣痛でなければならぬ所以を究明した。換言すれば『苦惱の形而上學』に礎石したのである。今や吾々は積極的にかゝる犠牲的礎石の上に吾々の形而上學そのものを建立しゆかなければならない。その際吾々を絶えざる光明をもつて導きゆくものはまがふかたなき『古典主義』の王者ゲーテでなければならぬ。ゲーテの言葉が吾々の『苦惱』を陣痛的に光明化するアポロンでなければならぬ。――

『よき生れの健全な小供達は多くのものをもつてこの世へ出て来る。自然は各人に、彼がその時節に且つは永續的に必要とするであらうとする悉くのを興へたのである。これを發展させるのが吾々の義務である、否實に屢々むしろこのものはおのづからにして展開するものである。併し乍ら一つだけは誰人もがこの世へ一緒にもつて出て来るわけにいかない、而もこの一つのものはこそは、人間があらゆる側面にわたつて人間であり得ようがためにあらゆるものが懸けられてゐるものである。』

『敬虔性! Ehrfurcht!

『自然には恐らくは恐怖性 Furcht がふさふさであらう、だが併し敬虔性 Ehrfurcht はふさはな。……』

『恐怖の上に築かれた如何なる宗教も吾々の間では認められない。人間が自からのうちに支配せしめる敬虔性に於て、彼は光榮を興へることによつて自から光榮を保持することが出来る、彼は前の場合のやうに自からそのものと背反することがない。吾々の上にあるものに對する敬虔性に基づけられる宗教を吾々は民族的宗教とよぶ、それは諸民

族のもつ宗教であつて、低級な恐怖から始めて幸福な解放を成就するものである。所謂異教的宗教は悉くがこのやうな性質をもつてゐる、たとへそれらがどのやうな名前でもばれようとも。吾々と同じものに對してもつ敬虔性に基づけられる第二の宗教を哲學的によぶ。何となれば哲學者は中間に位置して高きものを悉く自己に呼び降ろし低きものを悉く自己まで惹き上げなければならぬからである、そしてこのやうな中間の状態にあつてのみ彼は賢者の名に値ひするのである。扱て哲學者は彼と同じもの従つて全人類に對する關係、その他のあらゆる地上の必然的並びに偶然的環境への關係を見透しする故に、彼は宇宙的意味に於てたゞたゞ真理に於てのみ生きる。さて併し、吾々の下なるものに對する敬虔性に根據づけられてゐる第三の宗教について語るならば、吾々はそれを基督的によぶ、何となれば基督教に於て最も多くこのやうな感じ方が現はれてゐるからである。それは人類が到達し得た又到達せざるを得なかつた最後のものである。併し乍ら、それに屬したものは、單に大地を自分の下に横はらせて自からを高い出生地に呼び寄せるのでなく、下級性と貧窮、嘲罵と輕蔑、屈辱と悲惨、苦惱と死をもまた神的なものとして是認すること、否罪惡そのもの及び犯罪をすら障礙としてでなく神聖なるものの促進として敬重し愛情することである。このことについては勿論あらゆる時代を通じて幾つもの痕跡が見出される、だが併し痕跡は決して目標ではない、そしてこれが一度到達せられる限り人類は最早や再び後退することが出来ない。かくて吾々はいふべきである、——基督的宗教は、一旦現はれたのである以上、決して消え去ることは出来ない、一たび神的に肉體化したものは決して再び解消せられ得ぬからである。』(未完)

(一九四一・八・十七)