

知の第二一面 (完)

——個性的自覺としての美——

山田次郎

四

ひとしく概念的理解の段階にあつても、以上の單なる物的自然に比べる時、以下我々が特に人事と呼ぼうとするものについては、その美が少くもその可能性に於いて更に一層複雑であり一層深刻であるといふことが出来る。

例へば普通に自然的事物と云はるべきものの中に就いても、既に人間の肉體のもつ美には、他に勝つてその意味の具體性が顯著であるやうに、總じて美が結局もの個性的自覺に即して——従つて嚴密な趣味にとつては夫々絶對的に——成り立つことは原則的に不動でありながら、而もその間、その個性的自覺の具體的方式に關聯して、一方に——「快」や「宜」の契機を暫く措き——所謂異多性と同一性ととの對抗と協和といふ形式的事情に基い

て、美の自然的な直接さの差等が成り立つといふことのある反面、他方に於いて又その異多性の一面に關して、例へば——擬人乃至擬生といふ如きことのなき限りに於ける——無機物についての如く、現前の色や形に基く理解の意味的な約束が、結局單に機械的法則的なものであるに過ぎないか、或は有機物に關しての如く、明らかに對象的内在的生命の目的的統一乃至自發性を含んでの存立であるか、更にはひとしく對象的生命を成す中に就いても、例へば人間の肉體に於ける如く、特に精神的要素といふべきものの含蓄がそこに陽はであるか——云ひ換へれば、そこに要するに自我にとつての共感が、いづれかの要素に即していかなる程度にまで深まり得るか、従つて又そのものに關して自我の顧慮乃至懸念がいかなる程度にまで増大するか——の事情に應じて、美に關する

主觀的感路の上の著しい増減が將來されることになるのである。

而もその際、美を——所謂形式主義的な自由美の意味に於いて——單に狹義に解する立場からは、例へば蛆とか蛇とかいふ如きものについて、それらへの恐らくは種族的に遙かな血液の記憶に因ると思はれる實際的不快と、それらの所謂醜とが直ちに同一視されるべきでなく、その事は恰も反對に例へば金剛石の美について、その實際的價值に關する意識の潜入が警戒せらるべきであるのと同様であるといふ風に考へられるのである。併し、我々の所謂個性知的統一に於ける本來の美に關して云ふ限り、それらの「實用的」快不快さへもが——ものの個性知的凝視（即凝思）の可能を許す限りに於いて——皆夫々その個性知的統一を構成する一契機たるに外ならず、蛆や蛇の場合の實際的不快に即する所謂醜も、實はかやうなものとてそれ自體一箇の積極的な美的價值を成すものであつて、その不快を捨象しての單なる色や形の可能的な美の如きは——所謂形式主義的な純粹美の意味に叶ひ——自然的な所謂「美しさ」「綺麗さ」を成すには相違ないにせよ、それはもはや少くも「蛆の」或は「蛇の」美的價值では決してないといふ風に我々は考へよう

とするものである。

従つて又かの人體の美についても、それにとつて或る場合に於ける一種の性的感情の暗黙の協働は、個性知的凝視自體の存立を不可能ならしめることのない限りに於いて、實は必須のものであると我々は考へるのである（個人の中なる何らかの程度に於ける兩性の混在）。

畢竟ものの現前要素におのづから纏綿する限りの感情的乃至想像的要素は、事態を絶對的に感受すべく凝視する立場に對して、皆夫々その感受内容の豊富さを助成し得るものであり、專制的な優勢に於いて却つて内容の抽象化を將來し「實用的」取捨的判別（個性知そのものの存立を破壊するといふことのない限り、美の重厚感にとつて多々益、好都合なるものに外ならないのである）。

そこで愈、人間についてであるが、差當り靜止的に置かれた一箇の自然物としての肉體に於いては——植物的乃至動物的生命以上——所謂精神的内容が見出される（意味的に把握される）のは、單にその「容貌」に止まると云はなければならぬ。而してかの精神生活なるものが、真にその本來の深さと豊かさに於いて現れるために、結局言表と表情といふものを含めての廣義の

「行動」を俟たなければならず、所謂容貌の精神表現といふことも、つまりはそこに表情の云はば習慣的凝結が見られるからに過ぎないと考へられるのである。

さてかやうに精神生活に關して「行動」的に見られる限りの人間については、之を個性知的に觀照即感受の對象とするに當つて、上來考察せられた種類の諸契機——即ち、先づ端的な感覺的（色・香・觸的）性質の外、空間的知覺的にその外形の上なる均齊乃至調和の契機、更に一箇の「ホモ・サピエンス」而もその雄なり雌なりとしての有能性、云ひ換へれば、そのものらしさ或はそのものとしての本質發揮といふ見地からの所謂「宜」乃至「好」の契機——に加へて、新たに茲に道德的評價の立場よりする「善」の契機の参加が考へられなければならぬのである。事態はここに至つて、もはや従來の如く云はば物的に外的なるものが主として問題となるのではなく、寧ろ關心の重點は常に却つて心的に内的なるものにあることとならざるを得ない。所謂「行動」は云ふまでもなく單に空間的時間的な一箇の外形乃至運動として問題となるのでなくして、却つてそのやうな外的現象に於いて自己の表現を得るものとしての或る内面的なるもの、その所謂心の動きの云ひ得べくんば一種の「かた

ち」を、それは表はすものであるに過ぎない。人事はかくて本來的に云はば「心事」であると云はなければならぬのであつて、茲に自我にとつての共感の度、従つて當然美的感銘の度も亦おのづからに最も強いのである。

茲に我々は二つの問題を取り上げなければならぬ。先づ第一に、所謂心的に内的なるものが所謂物的に外的なるものに於いて見られるといふことは、一層具體的にいかなる事態に於いて成り立つか。その事の闡明の上で更に第二に、そのやうにして新たに觀照知の對象となる心的なるものがその動き方に關する「善の」契機を含みつつ具體的にいかやうにして我々の所謂個性的自覺の美を成すか——これが我々の本來の問題となつて來るのである。

先づ第一の問題については、實は既にこれまでの立場に於いても、單なる感覺的内容としての色や音、或は知覺的なそれらの時間的空間的配合について個性知的に何らかの美が感ぜられるといふ場合、それらの色や形の、ともかくも對象的に外的なる或るものについて——要素的に又綜合的全體的に——何らかの感情の乃至想像的な「心的」生活が體驗されなければならなかつたことは明らかである。併しながら、これらの場合にあつて所謂心

的生活の體驗は、それが一面に於いて當の外的客觀の成立——主觀の側に於いてその統覺——と不可分に即しつつおのづから成果的に或る對象性を帯びると考へられる所に所謂「感情移入」の如きの説かれる所以も存するのであるとは云へ——この周知の説明は實のところ、その對象的成果なる一箇の具體的（自然的經驗的）事實への一種の先驗論反省であるに過ぎず——現實の意識的事實としては、そこに何等或る主觀的生活の主觀的生活としての外在性（對象性）意識といふものは顯在的でなく、自然的經驗的意識にとつて現前するものはあくまで唯、何らかの客觀的な知覺的存在であり、それについての——それが主觀に及ばず効果としての——何らかの所謂心的生活であるに過ぎない。然るに今我々の問題となつてゐる場合の心的内容といふのは、却つてそれ自身そのやうな主觀的心的生活に對立する意味の客觀性に於いて外的對象そのものの中に存立しつつあるものとして、自然的經驗的にも明瞭に意識せられる如き或るものであり、従つてかやうな一種の（心的）客觀的存立者に對し——そのの所謂統覺に即して——あらためて或る主觀的心的生活が生起して來なければならぬといふ事情が成り立つのである（「感情移入」説にはこの點の區別についても或

る曖昧があるではなからうか）。そこでかういふ一種特殊の事態、即ち、それ自身本來的に内的主觀的なる或るものの、正しくそのやうなものであるとして、この全き外的客觀化といふことは、一體いかにして成り立つか——これが差當り我々の當面の問題を成すのである。

さて感覺内容や知覺内容の客觀的現象態への我々自身の（主觀的）心的生活の所謂「移入」は、右の事情を考慮しながら要約的に之を云ひ換へるならば、畢竟その客觀化に於いて存在的（現象的）成果に同化的に凝結し了つてゐるといふべきであるのに反して、今我々の考へようとする客觀的（外的）心的（内的）生活といふのは、成る程對象の現前性（存在性）に即してとは云へ、それに對してあくまで所謂意味的（背後の）にそれ自身獨特の別箇な存立をもつてゐる所のものであるが、考へてみればこの同じ存立の様式は、一般に外的物象の現前態に即してその背後なる所謂實在の本質がもつ所のものであり、その陽に豊かな含蓄といふ點に、總じて感覺や知覺の端的に存在的な抽象性に對する概念的理理解の、知としての比較的な具體性があつたのである。

實際我々が或る外物についてその心を考へるといふことは、恰もそれについて一般にその實在の背後を考へ

るといふことと形式的に云つて全く事情を等しくするのである。それはいづれの場合にも、或る現前存在（ものの現象態）を基底とし或る「行動」的干渉を條件としての、他の可能的存在（未來的現象態）への意味的な「約束」の或る法則性を考へるといふことに歸着するのであつて、唯その間、所謂「心」——といふ一種の「もの」の「事態の法則的安定性一般」——に於いては、所謂物の「實在」に於けるよりも事態の法則性が一層高次の複合性をもつてゐるといふ差があるに過ぎない。云ひ換へれば一方、物の實在の本質なるものは、その物の差當つての現象態と他の可能的現象態との間なる所謂物的因果の必然的法則性がその或る統合態に於いて考へられてゐるに外ならず、他方、物の所謂心——特にその精神と云はれる段階——に於いては、その物の差當つての現象態から他の可能的現象態への結びつきがその間に「自由」といふものを介在せしめてゐると考へられ、従つてその結合の法則性を高々、所謂統計的な蓋然性をもち得るに止まると考へられなければならないのである。

併しながら尙よく考へてみるならば、所謂物的因果の必然性なるものも嚴密な意味に於いては、實は所謂理解知の——同一律に基き保存性を原理とする本性に即する

——單なる理想であるに過ぎないのである。この場合、數學的乃至論理的に無時間的な必然性と物理的因果的に時間的な所謂必然性とが決して混同されてならないのであつて、現實的に把握される限りの因果法則についてはその存立の具體相は結局常に次の如きものであるに過ぎない——即ち、物の或る現在の現象態がその存立の條件の上に或る變更を受けることの意味と共に、その物の理解的に把握された（實在的）本質の法則的自己保持性に沿ふ一種の強迫感を以て或る未來的現象態への移行が豫期せられ、而もその豫期は差當つての單なる想像態に於いて、現實化せられた移行の具體相との合致を當然所謂近似的たる以上に齎らすことが出来ない。この事は恰も未來の自由意志的な——實現せらるべきもの（その輪廓）を豫め想像する意味に於いて能動的な——ものの實現に際してと事情が全く同様である。既に近時の物理學的的理解は數學的必然性と混同によつて、所謂必然的な物理的因果法則の嚴密な意味に於ける單なる近似性（統計的性格）を、その原理的性格に於いて明確に意識するに至つて居り、この事は畢竟物についてその窮極的要素の中に或る内面的（心的）生の存立を想定するといふことと實は同一事に歸着するのでなければならぬ。

即ち之を反面から云つて、所謂自由なることの疑へない人間についても、その或る外的な然るべき大規模の統計的取扱ひに於ては、當然そこに何らかの高度に近似的必然的な法則性が見出され得るに相違ないのである。

更に又所謂心の自由についても、理解知的理想の見地からはあくまでその現實的假象性が——窮極的必然性を暴露せらるべきものとして——考へられてゐると同様に、所謂物的因果の蓋然性について、それをば單に人間の左の現實的乃至原理的不十全性に歸する立場からは、やはり理念的に——神の知の想定に於いて——あくまでその必然性を考へざるを得ず、而も心について現實にその自由性が疑へないと同様に、物についても亦現實にその法則性は嚴密に云つて所謂近似乃至蓋然の性格を到底脱却することが不可能である。蓋しかやうな事情に於ける自由性（不羈性）と必然性との兩立乃至撞着を、現實と理想、假象と實在、人間と神、或は更に所謂物といふ如き相關概念によつて調停してゐるのが要するに——同一律的（自己保存的乃至安定化的）反省としての理解にとつて當然な——所謂因果的（時間的、物理學的）必然性（空間性、數學性）の理念性（極限性）といふものなのである。

物の現象態の背後なる實在的本質として考へられてゐるものと、物の心として考へられてゐるものとは、かやうに考へて原理的に畢竟同じものであると云はなければならぬ（尙前稿「物と心」参照）。唯そこには、特に我々の心といふ直接的自知的（自體的）生内容に、比較的に近い複雑さ——従つて又共感可能度——が存するか否かの程度の差別が考へられるに過ぎない。従つて又兩者——即ち物の實在の本質と他者の心と——は、その成立並びに存立の論理的意義に關しても亦、自己の心といふ自知的自體的存立者に對して全く同じ位置に於いて立つのである。

物の現象的（様態的）皮相の背後（内面）なる所謂實在（實體）の考へはいかにして成り立つか。既にも述べた如く、原始の有が反省（知）の初階に於いて先づ性質となり、反省的連結の時間的關係に於いて立ちつつ、この性質的時間的なる根本的經驗の中に特に運動感覺の性質を介しての或る「相異性を通ずる同一性」の意識が成り立つ所に、先づ空間的位置といふものが考へられ、更にその空間的位置といふものによる——やはりその或る相關的變化を介しての——同様な形式的事情が成り立つ所に、ものの所謂實體の考へが成り立つて來、その

相異の一面に於ける（現象的乃至様態的）變化の上の所謂「補正」としての因果的事態の具體相に應じて、その自己保持の者の屬性的規定が——様態的相異性を通ずる同一性として——考へられつつ、直接的異多性を統合するその安定性に於いて同時にもの所謂實在性が成り立つのであるが、その間、これらの考想の準據はあくまでも右の性質的時間的根本體驗に求められる外なく、そこに先づ印象的（模寫的）に何らかの形式性が取り上げられ、やがてそれが記憶的累積の惰性的餘勢としての想像的展出に於いて一種の創作を含みつつ未來を豫期するものとなり、反面に絶えず回顧的反省的に所與的事實の經驗に即して自己を確かめながら（演譯的驗證）それによつて一層その想像的先行性の一面を強化して行く（歸納的自任）といふ事態の反覆に於いて、ものの法則的把握としての所謂概念の一種の冒險的性格といふものが竟に拂拭されることなく、その形式的遍通性が凡そ様態的乃至屬性的規定に關し類似的（部分的同一的）なる限りのものの總べてに亘つて惰性的非合理的に——爾餘の不明確規定に關してまで——自己を保持しようとする所に、その所謂類推性が成り立つてゐるのである。

恰もそれと同様に、物の内面に所謂心が考へられると

いふ場合にも、そのやうな考想の基礎となるものはあくまでかの性質的に時間的なる生の根本的經驗である外なく、唯その根本的經驗に於ける或る現在の要素から或る未來的要素への「歸納的」豫期の法則性が單に機械的に恒常的である所の所謂無機物については、そこに自然的に了解せらるべきが如き目的性の缺如するといふ理由からのみ——實際はそこにも要素的に自己保存的目的と考へられるものが存するばかりでなく、他の何らかの可想的目的に關しても、單にそれが時間的空間的に餘りにも規模大なるが爲自然的意識にとつてかやうに機械的に散漫に見えるに過ぎないといふ風にも考へられるに拘らず——その法則性の統合が普通には心と呼ばれることがないのに反して、自然的に了解されるべく比較的時空的規模の小なる目的的統一がそこに比較的顯著である所の所謂有機物就中動物の或るものについて、始めて自然的にその名稱（概念）が用ひられ、特に人間については、そのやうな目的性の單なる存在性ならぬ意識性——つまり自意識といふもの（目的は追求の自我である）——就中我といふものについて、更にその單なる想像性ならぬ現實性——に於ける所謂自由なる精神といふものが考へられるのであるが、さてこれらの場合、かやうな心の

考の基礎となる所謂根本的經驗は、特に、かの表情や發聲といふ如きものを含めての廣義の所謂「行動」に關するものでなければならぬことは既に述べた通りである。ところでその「行動」的現象と何らかの現實的心的生活との結合が直接的所與的に印象せられるのは實の處單に自我についてのみである。即ち、自我についてのそのやうな結合の直接的經驗が重ねられる所に、發聲をも含む或る身體的變動の形式的な「調子」一般といふべきもの（一派の心理學の所謂「形態性質」的特徴）と、或る心的内容の體驗との不可分な聯想的（融合的）結合が成り立つに至り、茲にもはや必ずしも自己のとは限らず、共通の「調子」をもつ限りに於ける身體的現象の經驗が——その「調子」の云はば生の内奥への形式的瀟漫の意味に於いて——成り立つと同時に、或る特定の心的内容の體驗が——一種の聯想的喚起として當然な強度上の或る制限をもちながら——そこに伴はれて來ることとなる。否、かやうな「共鳴」的機構が一旦成り立つ所、實は他人或は他の動物の身體的現象と限らず、所謂無機物的自然の現象までもが等しくその事の可能性をもつと云つてよいのである。而してこの點に、周知の如く、かの無生の無心的なるもの考を寧ろ後來的な一種の抽象と見

る考へや、我々自身の心的生活の「感入」を「本能」的に直接的根源的であるとす考へや、更には根源的な自我未分態について自我的なるものと他我的なるものとが變關的に分析し出されるとする考へ等が、夫々一應尤もな考へとして成り立つて來る所以があり、之に對して、それらにより批評の對象とせられるかの「類推」説が先づ自己について或る身體的現象と或る心的生活との結合關係が確認せられた上で、更に他の身體に關する自己のと同様な現象が經驗せられる場合、その現象の背後にもやはり自己のと同様な或る心的生活が存立してゐるであらうことを——所謂類推的に——考へる所に、一般に自己以外のもの有心的存在があるとす立場であることは、周知知られてゐる通りである。

ここで我々はよく考へてみなければならぬ。成る程自己以外の心的存立者に關する我々の現實の——既にかの「共鳴」的機構が一旦成り立つた上での——經驗の所謂心理學的敘述に關する限り、右の批評的諸説の考へる所は確かに否定し難く、そこに所謂類推の論理的手續の意識の如きが事實上存在してゐないことは明らかである。併し之に反して事態の論理的な存立事情——云ひ換へれば、そこなる一種の知的確信の所謂妥當性の問題——に關し

て云ふ限り、論議はやはり「類推」説に落着くより外ないのであつて、批評的諸説の確立しようとする如き事態の「知覺」的「本能」的直接性に關する一箇の心理的事實の基礎的機構に於ける「形態性質」的「移調」といふ如きものが、實はその論理的意義に於いて、取りも直さず所謂「類推」に外ならないのである。従つて、一派の批判説の唱へる如く、原始の自我未分態から自我と他我とは雙關的對等的に分出して來るといふことが、心理學的內省の前に一應否定し難い事實であるとしても、「非我」の消極的概念と「他我」の積極的概念とが混同されてはならないが、その內省的事實の知的確信的存立に關する限り、他我の知と自我の知との間に否むべくもない明白な段階的差別が存してゐるのであり、自我の心の存在そのものについては兩よりその具體的な內容の規定に關しても亦、他我についての場合の如き誤謬の可能はもはや存しないのであつて、この明白な差別こそすなはち、一般に眞の現實的直接知とそれの印象的累積に基く想像的展出(形式的自己保持的敷衍)の、所謂歸納的類推的間接知との差別以外の何ものでもないのである。

而も尙、所謂批評的な立場からは次の如き異議の提出せられることが常である。曰く——類推説は或る表情的

身體現象と或る心的生活との結合を先づ自己について確かめた上で始めて他の身體についての同様な結合を所謂類推するといふのであるが、併し自己の表情といふものは自ら之を直接に經驗することが根源的に不可能なものであり、先づ直接に經驗せられるのは寧ろ他者の表情であつて、自己の表情はそのやうな他者についての經驗に基き却つて間接的に想像せられるといふのが事態の真相である——と。

併しながらこの批評は實は當らないのである。勿論所謂表情を特に顔面に限つて考へ、而もその所謂經驗を單に視覺的に限つて考へるとするならば、成る程右の考へも一應妥當であると云つてよいであらう。併し事實上、所謂表現的「行動」は我々自身についてもかなり廣範圍に亘つて我々自らの視覺的經驗內容である上に、それは視覺的內容以外にも尙、例へば聽覺的に音聲として、又廣く——顔面についてさへも——內面的に運動感覺として等、仔細に考へれば自己の直接經驗にとつて決して乏しくない内容を成して居り、假に視覺に限つて考へても、原始的に「水鏡」といふ如きものもあるわけであり、月や太陽の下に影を成す己が身體の外形や更にはその喜びに踊り悲しみに蹲る有様等に關する經驗も、決してそ

の機會に乏しくないのであらうことが考へられるのである。而してこれらの——自己によつて直接に經驗せられる——表現的「行動」に即して內的に感受される所の形式的な所謂「調子」一般といふべきものを通じて、同様な外的經驗のある所同様な內的經驗が伴ふことの、かの「共鳴」的機構が先づ成り立ち、而もその「共鳴」的內的經驗が更に——一般に同様な事情の所に同様な事情を見ようとする（想像する）生の「情性」的傾向に従つて——それに相應する外的經驗内容の所在へ——それとの直接結合に置くべく——外化されるといふことがあつて始めて、所謂他者の表情のその表情性そのものも——その論理的確信に即して——成り立ち得るのでなければならぬのである。而して、云ふまでもなく、同様な所に同様にあらうとする生の「情性」傾向そのもの（形式性一般）が取りも直さず、その論理的意義に於いて所謂類推に外ならないのである。

繰返して云ふが、他者の或る身體的状況について、それを或る心境の表現と見る我々の現實の自然的經驗は——少くも微妙な陰翳の規定を除く類型的表出に關する限り——あくまで直接的であつて、そこに所謂類推の意識的事實の如きものは見當らぬ。その限り心理學的敘述

としての所謂類推説は否定されなければならぬ。併し我々はそのやうな心理的事實に於ける一種の知的確信について、その論理的意義を解明する立場からは——云はば先驗論的に——あくまでやはりその類推説を採らなければならぬのである。

ところでかやうにしてなされる他者の心の想定は、それが具體化されるのは結局或る物的現象（身體的表情乃至「行動」の豫期としてである外なく——實際我々は他者の心境乃至表情については、夫々の場合に於ける周圍並びに前後の事情から結合關係の何らかの程度に於ける従前の根本的經驗に基いて、他の身體の上なる或る現象の變化を期待し、或は逆に、或る身體的現象の變化から周圍並びに前後の事情を推定し、その期待乃至推定の適中に於いてはその表情の了解従つて或る心境との結合に關する一層の確信を、その齟齬に於いては同じく或る新知識を、又部分的適中に於いては同じく或る修正に即する一層の細密化をといふ風にして、畢竟事態を絶えず經驗的に學び取つてゐるといふのが實狀であつて——その事は單なる物的存在と考へられるものが、他の類似的物的存在の場合と同様な「實在」的背後の想定に於いて、その現象態の或る一面から他面を豫期される場合に於け

ると形式的に云つて少しも異なる所がない。その意味に於いては、ものの心の會得は即ちものの實在知の極致であると云つてよいのである。

併しそれはあくまで所謂想定であり、云ひ換へればつまり想像知であつて、自己についての現實知(知有合致)とは嚴密に區別されなければならない。さうでなければ、或る場合人間と見たものが實は偶人でないか(或る場合實在と見たものが實は幻影乃至夢でないか)と疑はれることはあり得ず、到る處人生に悲喜劇の種を播くかの「誤解」とは一體何であらう。而も心の想定は特に上記の「共鳴」的機構との融合に於いて、少くも或る場合所謂「知覺的」「本能的」直接性をもつことが否定し難い事實であり、——畢竟、論理的(先驗論的)間接性に於ける想像知の、その非現實性に伴ふ或る強度制限に於ける心理的(經驗的)直接性といふ點に、我々の所謂「心事」の——特に觀照知に關聯して——主要な性格が成り立つてゐるのである。

そこで我々は愈、所謂心事と即する人事について、かの「觀じ」「感ずる」知の問題を考へてみなければならぬ。

他人の身體に於ける「行動」的現象が、一種の「本能的」原始性と「知覺的」直接性を以て體驗せしめる所の、何らかの心的生活について——或は、そのやうな(直接的・想像的)心的生活との不可分の相即態に於いて客觀せられる所の、何らかの人間の「行動」について——いかやうにして美は成り立つか。目的意識的に自由である所の、或は理想に即しつづつ理性的である所の人間の身體的表出について——或は、そのやうな(理性的・意志的)身體的表出に於いて見られる限りの人間について——美はいかやうにして成り立つのであるか。

云ふまでもなく、それには事態が先づ「觀ぜ」られるのでなければならぬ。云ひ換へればこの場合、或る人間の「行動」乃至或る「行動」的人間の——應の理解(意味的到達)に即して、そこなる「實用的」意味(指示)に沿ふ何らかの實際的交渉が暫く保留せられ(想像的交渉)——若しくは一旦現實的交渉に入りつつもそれを過去に移すことによつて立場の自由性が回復せられ——そこにもかくも直接的利害關係の快不快が、所謂「知線の湛へ」としての——想像的感情的「聯想」の全き開放乃至對象の全幅的自己表現に即する——「凝視」を擾亂的に不可能ならしめるといふことが先づ必要であ

る。かくして始めて、そこに事態のこの場合或る時間的
空間的範圍に亘つての所謂個性的な印象の纏まりが、本
來の意味に於ける何らかの美を成すべく感受されて來る
ことになるのである。

唯この場合に於いて特異な事は、一般に人間の本來的
な理性的意志の存立といふことから當然である如く、そ
こなる所謂印象の纏まりが事態の單なる現實的範圍を超
え、却つてそのやうな現象的（一時的）事態の由來する
思考的意志の原理の——所謂「性格」としての——形式
的一貫性（恒常性）との或る不可分的（歸納的・演澤的）
關聯に於いて、始めて全體的に成り立つて來るのが普通
であるといふことである。云ひ換へれば、茲に所謂個性
は始めて云はば一種の構造の自立の具體性に於いて現は
れて來るといふことが出来るのである。

而してかやうな事情に於いて何らかの個性的印象統一
がともかくも成り立つ限り、この場合に於いてもやはり
到る處何らかの美が、——必ずしも自然的な「美しさ」
の意味に於いてでなく——見出されると云つてよく、假
に之を擧げてみるとするならば、小心なるは小心なるが
ままに、大膽なるは大膽なるがままに、純真なるは純真
なるがままに、狡猾なるは狡猾なるがままに、豪奢なる

は豪奢なるがままに、吝嗇なるは吝嗇なるがままに等、
限り無くである。皆夫々に「感じ」があり、「趣」があり、
「面白い」ことが、否定できない。唯、そこに或る（「性
格」的）原理的一貫性乃至所謂「徹底味」の缺ける場合
にのみ比較的に美の缺如が考へられる。否、その不徹底
さへ、その「不得要領」に徹する所、却つて一種の「風
格」を成し得るであらう。矛盾の當爲の間に「進退谷ま
る」底の苦慮をする「重盛」的性格もさることながら、
又落日をも扇ぎ返さうとする如き「清盛」的性格の美を
も我々は考へないわけにゆかぬ。己が城下なる——炊煙
の賑はしさならぬ——阿修羅の劫火に一瞥の快を買うた
とさへ傳へられる西方のさる帝王の性格にも、却つてそ
の徹底味ゆるゑの一種の美をなしとしない。

併しながら右の意味に於ける美は、云ふまでもなく、
最も廣く且深く「直感的」價值一般としてのそれに外な
らない。之に反して普通に自然的な意味に於いての所謂
「美しさ」が云はれるのは、やはりそれらの中、特に「善」
の契機を含むものについてであることは確かである。
「善」なる行動乃至心情はそれならば何故——少くも多く
の場合——自然的に「美しい」のであらうか。

行動乃至心情の「善」の性格は一體どこに成り立つか。

種々の面から之を規定することが可能であらうが、結局それは形式的に云つて、法則的な自己一致性といふものを出ることはないかと考へられる。道徳は明らかに自他に通じて撞着無きものでなければならぬ。云ひ換へれば、自ら受け度く思ふ如き所業を他に施すのが即ち道徳である。そこには他者に關して恰も自らに關する如く成らなければならぬ。而も自己が自己に關しての在り方は追求保持（合致）の傾動として畢竟所謂「愛」であり、道徳はその意味に於いては即ち「愛」の擴充である。「愛」は又、言葉を換へて云へば、ものの自己化であり、道徳は従つて又、之を自己の敷衍と云ひ換へることも可能である。

凡そ道徳とは一應右の如きものとして考へられる。そこで之を今、美と關係させる時、先づ考へられることは何であるかと云ふに、それは行動乃至心情の所謂「純粹さ」といふことに外ならない。而して「純粹さ」と美——嚴整には美の「直接さ」——との關係については、我々はこの色の場合に於いて既に述ぶる所があつたのである。

一體廣く行爲といふものが所謂「純粹」感を伴ふのはいかなる場合であるか。蓋し、それは總じて、自己への忠實さ云ひ換へれば、行爲の眞の自己化といふものがそ

こにある場合であると云ふことが出来る。何故といふに、そこに行爲は始めて所謂「心から」のそれであり、いかにも「その人らしい」若しくは「人柄の出る」それである。そこに生は始めて眞に全一的に——云はば「黄金を打延べた」やうに——動き、左顧右眄が無い。云ひ換へれば、立場の「混合」が無いのである。所謂感激に發する所の或は熱情的に一途なる所の行爲、若しくは或る場合却つて熱中乃至後頭との形式的類似に於ける——所謂無心乃至無邪氣なる所の行爲に、その意味の「純粹さ」があることは直ちに氣附かれる所であり、事實又そこには、夫々その「純粹さ」に即する一種の「美しさ」の伴はれることが常である。

併しながら、右の意味に於ける所謂「純粹」なる行爲は同時に道徳的に「善」なる所の行爲であるかといふに、それは必ずしもさうではない。何故ならば、所謂「忠實さ」を以てそれに向ふべき自己は實は幾重にも考へられる所のものであるからであつて、所謂感激的乃至無心なる行爲は、事實動もすれば單に皮相の自己にのみ關して居り、道徳的（理性的）見地からは却つて、それにより何らかの重大な過誤の犯されることなきを保し難い。併しともかくもそこには、形式的に一種の「純粹」さが

支配する限りに於いて、所謂「形式美」乃至「自由美」の意味に於ける一種の美が見出されることが事實なのである。

ところが之に反して、道德性なるものは一般に、所謂「忠實さ」を以て常により一層深い自己に向ふ所にこそ成り立つてゐる所のものである。元來自己は同一性乃至保存性を以て——相異性乃至變易性よりも一層深い意味に於いて——その原理として居り、より一層深い自己とは、云ひ換へれば、より一層の安定性（古今東西に通じて撞着無き意味の法則的自己一致性）に於いて所謂「良心」の名に呼ばれてゐるものに外ならぬ。乃ち、この「良心」への眞の「忠實さ」に於いて——單に「感激的」若しくは「無心的」といふのでなく——却つて眞の意味に於いて一層深く熱情的に所謂「信念的」なる所の行爲は生れ、「千萬人と雖も往く」底のその一種の強靱（不動・安定）さは、偏へに自己のより一層深層への行爲のかわらぬ「壓縮」必然化）に由るものである。

そこには成る程一面に於いて、自然的（直接的）自己への否定といふ一種の——或る場合困難に充ちた——努力經營があり、そこに目指されるものの比較的な間接性（効果の一層の未來的遠隔性）に於いて、差當り一種

の非自己的乃至反自己的に外的なるもの（「義務」の存立が感ぜられるとは云へ、實はこのものこそ寧ろその一層の安定性（効果の一層の廣大性並びに持久性）に於いて、より一層自己的（目的的）なる所の眞の自己たるに外ならないのである。即ち之を云ひ換へるならば、自己の差當つての（自然的）欲望を抑へるといふことは、實は常に自己の一層深く且大きな（理性的）欲望を確かめるといふことである。かくて、道德の立場に於ける右の所謂「壓縮」に於いてこそ却つて眞の所謂熱情は生れ、差當つての或る乖離感は豫想しながらも、一旦その一層眞なる自己への到達が愈、行爲に發するに當つては、そこには生の「止むに止まれぬ」全一的傾注あるのみであり、茲に、行爲の所謂「純粹」感が一層の深刻乃至徹底味に於いて伴はれる所以があると考へられ、而もその際、一般に「私を營む」心事の巧緻に自らを秘匿する傾向と凡そ反對に、「胸を割つて見せ度い」底の一途の公明さが併せ考へらるべきなのである。

のみならずそこには單に形式的な「純粹」感といふに止まらぬ一層深い内容（實質）的共感が——所謂「良心」の法則的遍通性に惹いて——存在することも亦、同時に注意されなければならぬ。道德は一般に、自ら受けて悦

ばしき如き行爲を他に施すことであることから、之を自ら爲すに當つてこそ、何らかの自然的傾向に打勝つ困難が感ぜられざるを得ないにせよ、他の之を爲すを觀望するに當つては、そこに感ぜられるものは却つて専ら或る種の「快」徳とする心（心）に外ならない。即ち我々は、他によつて爲される道德的行爲を暫くそれとの直接的關係から離れて客觀することに於いて、一方、自らの理想とする所が自らに於ける現實的困難無く實現せられるのを見ることの一種の喜悅に即して、他方、その道德的行爲の結果なる社會的（公共的）「幸福」の回復乃至増進への喜悅をも亦併せ感ずるのであつて、この事が事態の觀照知的濺視を自然的に促進するものであることは疑はれないのである。而もそこに招來される「幸福」は行爲者自身の直接的「幸福」の犠牲に於いてのそれであつて、凡そ嫉視的反感の如きが起り得る場合と正に正反對の事態であり「讃める」ことがせめてもの償ひである、その犠牲は而も又「甘んじて」のそれである。一般に道德的行爲に於ける「自己犠牲」とは實は寧ろ外觀に過ぎない。自己は却つてそこに眞に生きるのでなければならぬ。道徳を我々には上に愛として規定したが、愛とは元來自己が自己に關しての生の在り方であり所謂他への愛とは畢竟

他の自己化であつて、愛の擴充は皮相に捉はれず云へば即ち自己の擴充である。「偽善」でない限り道德的行爲は自己目的的な行爲であり、あくまで自らの内に満ち足りて居らねばならぬ。それは自己の中に完結して居らねばならぬ。それは——行爲の主體の（自ら甘んじた）滅亡に於いて殊にその感を深くする如く——云はば打上げられた花火にも似て生の虚空の中に一圓環を描くといふべきものである。即ち行爲の「美しさ」の極致であり、之を單に手段的な行爲——云ひ換へれば、外的な目的をもつもの（「報い」を自身の中にもつて居らぬもの）——に思ひ較べる時、後者が一旦はそれに向ふ「知線」を更に他に逸らしめようとする傾向を含むに反して、その自己完結性がいかに「知線」の所謂「湛へ」を將來するに好都合であるかが注目せらるべきなのである。

ところで我々は先きに道德性を眞の意味に於ける自己への忠實さといふ面から考へたが、一體自己への忠實さといふことはそれ自身所謂性格の鮮明化として美的意義をもつと考へられ、その限りに於いて、普通に最もよく「人柄」をあらはすと考へられる端的な所謂無心の行爲、或は所謂感激的な行爲に於いてこそ美は顯著であるべき

管であり之に反して、そこに自然的直接的自我（目的の卑近性）否定に即する反省的間接的自我（目的の高遠性）肯定といふ一種の作爲的經營を通じて、所謂「良心」的安定の法則的自己一致性（遍通性）といふものが求められる所の道德的行爲は却つて所謂個性的な特色の鮮明といふことから遠ざかる傾向に於いてあるのではなからうか。

併し右は單に皮相の感に過ぎないと思はれる。何故といふに、道德が所謂自己一致性を原理とするといふことはあくまで唯形式的見地からのことであつて、それが萬人の行爲の内容的——云ひ換へれば、その現實化の具體の規定に於ける——同一化を要求するものでないこと否あり得ないことはあらためて云ふを要しないのである。それどころではなく却つて道德こそ正しく、行爲の眞の意味に於ける特殊化を要求してゐるものであるといふことが出来る。即ち道德は云ふまでもなく、あくまで歴史的現實の中に、歴史的現實に關して實現されなければならぬものであつて、事態への適切さが眞に誠實に求められれば求められる程、實現の行爲はその歴史的現實の所謂一回的な特殊性に益、忠實に即して行くべきものである。即ちその意味に於いては、道德の普遍的な法則性

なるものは——形式性として當然なる如く——行爲の特殊の具體性の背景に益、深く潜みゆくべきものであり、その形式的同一性を尙あらはに見する如き行意は畢竟所謂獨善的（主觀的道德的）乃至道學者的な行爲であるに過ぎず、それは嚴密な意味に於いては却つて一種の道德的怠慢をあらはすのである（形式的習慣化）。之に反して、所謂無心的乃至感激的に直接的（非反省的）な行爲といふものは成る程一應よく「人柄」をあらはし、性格の鮮明化に役立つと考へられる反面、實はその所謂性格には、根本的習慣性としての「自然」の一種の形式的同一性（類型性）の支配が比較的表面的であることを危れず、却つて道德的立場の眞に誠實な理性的反省の否定的鍊冶を通じてのみその意味の自然的同一性は破られ得べきものであり、茲に始めて行爲は所謂性格からさへも離脱した——云ひ換へれば、もはや誰のといふことから離れて眞に行爲そのものとしての——個性に到達すると云ふことが出来るのである（性格の測り知れない深さ）。云ふまでもなく行爲は單なる出來事ではない（單なる出來事としては勿論すべては歴史的に所謂一回的である）。それはあくまで、「意圖せられた」出來事である。云ひ換へれば、「意圖」と即し、「意圖」の中に豫めあつ

た限りの出来事でなければならぬ。かやうなものとしてそれは道徳的にはあくまで特殊性に徹しなければならぬ。道徳的に誠實なればなる程そのことが要求されるのである。

かくて道徳的行爲に於いて行爲が眞に行爲そのものとしての個性に到達し、而も所謂信念的な斷行の自己(目的)の完結性に即する所謂「純粹」感の成り立つ所、美的優越をなすに好都合な條件は一應具備せられるのであるけれども、而も尙同時に、その行爲的個性のための性格的法則性(自然的形式性)離脱と所謂信念的斷行のための眞の情熱の涵養とを結果すべき理性的反省の「壓縮」的努力(拮抗的「多」性)がそこにとまかくも含まれてゐる限りに於いて、所謂個性知的統一の容易(迅速)さと即する限りの美の「直接」さが比較的に阻害される傾向にあることは否定できない。従つて我々は結論的にかう云はなければならぬ——曰く、行爲の所謂無心の乃至感激的な自然的直接性は、それが一旦道徳的反省の洗練を濟ることによる眞の——性格的類型の自然的同一性を突破した——個性的彫琢に於いて再び自己を回復する時、天成のそのやうな事態の極めて稀な場合と共に始めて行爲の美を究極的に高めるものである、と。

五

單なる物的自然に比べる時、所謂心事と即して「觀じ」且「感ぜ」られる所のものなる「人事」については、おのづから我の感應(共鳴的震撼)の度に比例して、そこに美の感じが一層豊富且深刻であり得ることは確かである。

併しながら「人事」としての廣義に於ける人間的「行動」が、尙差當り所謂自由を以て原理とする主觀性的一面に偏して見られようとする限り、之をかの歴史的事象の、「心事」的主觀界に屬する自由性的一面と「自然」的(運命的)客觀界に屬する必然性の他面との交錯に於いて所謂一回的に個別的な事象の眞の内容的充實(「事實」性)に云はば織り成されるものであるのに比べる時、その比較的な抽象性は否むべくもないのである。歴史的事象に關する美の問題はいかに考へられるか。

根本的に云つて歴史といふものが、ともかくも生の自らについての認識(自覺)の一種に於いて成り立つものであることは明白である。先づそれは云ふまでもなく、「ある」の原始的絶對的事實の上に立たなければならぬ。而して「あるもの」のもつ問ひの方向に沿つて、差當

り「かくある」の直接態としての性質、その反省的連結の時間的關係、その間の——特に行動的體驗を含む——變化の相關に關する或る法則性としての空間性、實體性、因果性が成り立ち、茲に一應日常的な生にとつて環境的に與へられるものたる意味に於ける廣義の「自然」が成り立つと共に、生の自覺は所謂概念的解釋の形に於いて廣く行動一般に關する見通しとなるのであり、その行動的見通しに於ける何らかの抽象的（想像的）可能態が種々の「理想」に照合される取捨に於いて行動的に現實化（具體化）せられて來るのが一般に所謂「文化」としての生の營爲（即成果）に外ならない。而してその「文化」的營爲は、所與的環境としての「自然」のもつ必然性（存在的決着性）に對して自由性（理想意識性）を以て原理としつつ、而も概念的理解に於ける行動的見通しの想像的抽象性（知の不十全性に即する冒險的豫料性）は當然その自由意志的實現を何らかの程度に遇然的ならしめつつ、そこに廣く「文化」としての人間の營爲に對する所謂「運命の驪弄」が考へられることになる。而もその「文化」は、それ自身成果としては、再び新たな營爲に對してそれが所與的環境たる意味に於ける「自然」を成し、廣く形成的な意圖に對する何らかの程度の素材

的抵抗を含むことになる。かくて歴史といふものは、かやうに生が或る場合恵み深く或る場合皮肉な自然乃至運命との交渉の中にその文化的營爲を進めて行くに當り、自ら刻々成果的に具體化（事實化）するに従うて自らそれを差當りその直接の所與の性格に於いてそのまま全體的に受け知るといふ所に——云ひ換へればそれを自ら取敢へず「觀じ」「感ずる」といふ所に——成り立つものに外ならないのである。即ち、そこに「文化」的成果は、やがては再び自らに關する何らかの程度の理解知的（文化科學）的乃至「自然科學」的（法則的）（想像的抽象的）把握に即して、更に將來なる營爲への「自然」的環境を成す筈でありながら、差當つては單にその直接の絶對的所與の性格に於いてその根源的具體性のままに「觀じ」取られ「感じ」取られるより外なきものであり、云ひ換へれば、そこに生の知的態度一般は取敢へず端的な反省（回顧）そのものとして、單に「潛視」的即印象受納的であるより外ないのである。

かくて一般に歴史といふものについては、我々の解する所に從つての所謂美的（直感的）態度が實は全くそれに本來的であるといふことが明らかである。云ひ換へればその美的態度が、總じて歴史的事實的なるものの存立

と全く雙關的に不可分な關係に於いて立つこと、恰もかの理解知的な「實用的」抽象の態度が廣く所謂「自然」的なるものの存立に對すると全く同様であつて、その「自然」的者については、それに向つて美的態度が取られるべく利害の關心が暫く除去乃至保留せられることに何らかの程度の作爲（努力）の加はるのが普通であるのに反して、所謂「歴史」的者については、元來このものが一先づ「實用的」態度を働かせた成果として端的に見返られるものであるところから「實用的」態度は差當り自らをそこに消盡してゐる筈であり、おのづから單なる「凝視」的受納の態度がそれに恰當するものであることは當然である。否寧ろ、この「凝視」的受納の態度に對してのみ、ものは始めて本來的に具體的であり、差當り唯回顧（反省）せられるもの、唯過去なるもの——従つて差當り現實的利害を離れたもの——としての根源的に歴史なるものの存立が、そこに始めて可能なのである。否所謂「自然」さへもが、かの學的究明をも含めての「實用的」態度の拂拭せられる所、その本來生じ來り成り立ち來つたままなる原始の具體性に於いて、實は取りも直さず「歴史」的に見られてゐるのに外ならないのである。

元來與へられるものは常に實は歴史的に與へられるのである。云ひ換へればそれは必ず成り立つて來た所のものでなければならぬ。或は一層嚴密に云つて、成り立つことに即して創られて來た所のものでなければならぬ。そこには「自然」乃至「運命」の必然性と、「文化」乃至「人爲」の自由性とが交錯（反省的に相即）してゐるのでなければならぬ。知が生の反省的態度一般として「ある（もの）」を根本的に豫想し、その上に先づ「性質」（「かくある」を成り立たすと考へられる時にさへ既に、その「ある」の根本的事實は生にとつて絶對的に與へられたもの（過去のなるもの、知を惹くもの）であると同時に、實は自ら創り成す所のもの（現在のなるもの、知に於いて成るもの）であり、そのやうな由來（歴史）に即してそれが「觀じ」且「感じ」受けられる所に、所謂性質の——各個に關自的絶對的、相互に端的に相異的である所の——個性的存立もあるわけである。

畢竟、ものの具體的事實性としての歴史性に關する生の態度は本來的に我々の所謂美的態度に外ならないのであり、その端的な反省（回顧）一般の「凝視」的（印象受納的記憶的）態度と雙關的に所與乃至事實たるの絶對的性格に於いて成り立つものが、或る場合單なる感覺内

容の如きものであり、他の場合既に高度に理解知的要素を含む所の、普通に所謂歴史的事象の如きものであるにせよ、以上所述の形式的事情に於いては一貫して異なる所がないと考へられる。

蓋し知が——普通に爾解される如く理解知的に——成り立つて来るためには、先づ取敢へず「ある(もの)」への云はば吃驚的矚目に即して「かくある」の性質的個性的認知が成り立たねばならない。そこに生は差當りその知的活動性の全き開放態に於いて、印象的綜合統一(性質的述語的者)のおのづからなる成立を待ち受ける態度に居るのであつて、それが即ち總じてものを感受するといふ態度に外ならない。而してかやうなものの印象のおのづから成るに従つての受納——對象的に表現の自由——に即して述語的なるもの一般の成立を待ち受けるといふ態度に對して、ものの印象の記憶的累積がその中なる何らかの同一性の契機に關してその再認の重複の上に一種の惰性的餘勢(想像的豫料性)を生ずる所に、總じて何らかの概念的形式(一般的共通性)の成り立つて来る所以があり、その概念的形式的想像的抽象性に即する理解知が記憶的に具體的な幾多の事例の相異性の上に、その形式性(同一性)に於ける自らの安定を保つ所に、

總じて何らかの所與的事實が、本來の具體性に於いてはまさに成り立ちつつある動的過程であるに拘らず、その本來の歴史的性格を失うて單なる所謂自然の固定性に於いて存立する所以があると考へられる。而してかやうな意味に於ける自然が概念的的理解知と即して將來の活動への指示を含みつつ生の所與的環境を成す所に、所謂文化の營み一般が發動され、この文化的營爲一般に即してその成果が、成り立つに従うて與へられる歴史的事實的性格に於いて、差當りその具體的事實性のままに觀照し感受する外なきものとして形成されつつ、而もかやうな知的受容の態度に於いてやがて何らかの形式的同一性が、文化科學的範例の形に於いてか自然科學的法則の形に於いてかともかくも述語的普遍者乃至包攝者の資格に於けるおのづからなる(「經驗的」)成立——云ひ換へれば記憶的(模寫的)加速の上なる想像的(創作的)惰性的進出——を待ち受けられるといふことになる。畢竟最廣義に於ける「歸納」的態度であり、之に對して形式的同一性の「實用的」適用の面は即ち一般に「演繹」的態度に外ならない。かくて生は一旦その美的態度に於いて理解知の前提を成しながら、而も理解知による實踐活動の成果に關して再びその同じ態度に歸着する外ない所に、こ

の態度の終極（目的）的性格が考へられるのである。

之を要するに、一般に生の目的實現は、成果的には取散へず唯觀（感）受せらるべく歴史的に與へられるものであり、その受容的態度に於いて與へられる事實は意圖された目的への適合性を検査（評價）せられ、想像的豫期との齟齬は絶えず「自然」の理解知的な行動的見通しの修正に資せられつつ、再び新たな文化活動への地盤となり、かくて事態は形式的に限り無く自己を反覆するのである。即ち之を云ひ換へて、先づ原始の所與としての「有」から出て、その性質的觀（感）受から概念的形式的述語的成立（歸納）に於ける狹義の「知」たる理解に至り、このものは再び行爲の生（驗證）を通じて「有」に還り、その「有」は端的に與へられつつ創られつつ返り見られることに即して差當り唯性質的に感受せられる外なく、その上に又やがて概念的理解の「知」が成り立ち、——この循環が畢竟生といふものの最も抽象的形式的な相に外ならないと考へられるのである。

さて上來我々は、ものの最深義に於ける美がもの個性知的把握に於いて成り立つとなす考へを根本的に保持しながら、同時にそこに、そのやうな個性知的把握の觀（感）受的態度を妨害する如き何らかの實際的利害（快不

快）の纏綿があるか、或はそのやうな觀（感）受的態度

はともかくも保たれながら對象的に何らか明確な個性的印象を成し得ざるが如き原理的一貫性の薄弱があるか、或は更に他の場合ものを個性的（肯定的）に把握し得るための主觀的包容力（意識的眼界の廣さ）に或る不足があるか等の事情の何れか或は何れにも因る非美の境地を區別しつつ、而も凡そ個性知的に把握される限りのものについて云はるべき美の餘りの廣汎さに關しては、本來各個に獨自（絶對的）なるべきそれらの美に自然的意識にとつての比較的等差を成り立たしめる原理として、先づ單なる感覺的性質としての生の極度の抽象態について感覺的「快」の契機を、次に感覺内容の時空的複合としての生の知覺的段階については、その時空的形式の——個性知的統一（自覺）を特に活潑化し迅速化する如き——齊整に關する作用的「調和」感の快的契機を、更に生の概念的理解の段階の中單なる物的措定の廣義の自然に關しては、もの本質に關する合目的性の所謂「宜」乃至「好」の契機を、而して所謂心事と即する廣義の人事に關しては、かの道德的評價の「善」の契機を夫々特に支配的なるものとして考へて來たのであつた。それならば今そのやうな生の諸段階の具體化的序列に於いて正

にその最後に位すべきものたる歴史的事象に關しては、その點は一體いかやうに考へられるのであらうか。

元來歴史的事象について最も特徴的な事は云ふまでもなくその具體性であると考へられるのである。然るにこの事は歴史に於いて——生が具體的には常にさうである如く——「快」の反面に「不快」が、「調和」の反面に「破壊」が、「便宜」の反面に「不便」が、「完全」の反面に「不完全」が、「善」の反面に「惡」が、夫々決して缺けることのないことを意味するのでなければならぬ。否寧ろ生は、自然的に脈世觀を成り立たしめ易いやうに、全體的には却つて後者の契機こそ、そこに優勢であると云はなければならぬであらう。かくてそこには美も亦おのづから——歴史に本來の美としては——自然的意識にとつての直接さ（「甘さ」）を脱して、却つて普通に所謂醜惡なるものをも亦一種の美として取入れ得る如き所謂個性美としての本來の面目を發揮して來るのでなければならぬ。即ち之を反面から云ふならば、「快」や「調和」や「宜」や「善」やの契機を含んで自然的に所謂「美しさ」を成す快的な美は、單にそれらとして孤立してはもはや本來の歴史美といふべきものを成すに足らぬと云はなければならぬのである。

併しながら本來の歴史美なるものがそのやうにあくまで所謂個性美としてのそれであることは確實であるとしても、さればと云つて歴史美には個性に本來的な獨自性乃至絶對性のみが支配してその間比較的等差の如きは全く考へられないかといふに、それは決してさうではない。ひとしく個性的に印象的統一を成す中に就いてここにもやはり——は他に比較して美的に——藝術的表現的興味にとつても——一層高く評價されるといふことのあることが否定できない。事象そのものとしての歴史でなくその意識的再把握としての歴史は事實上その意味の選擇無しには成り立たぬであらう。それならばこの場合その美的比較乃至選擇の標準となるものは一體何であるか。それが單なる「快」や「調和」や「宜」や「善」やの契機でないことは今述べた通りであつて、これらの契機にのみ偏しては歴史の敘述も體裁を成さぬであらう。而も個性の性質の規定が凡そ比較といふ量的事態に關してその原理たり得ぬことが明らかであるとすれば、殘る所は一つ個性（印象）の「強さ」といふものであるより外ないと考へられるのである。

然りとすればこの場合その個性の「強さ」——從つて性質的印象の感銘の深さ——はいかなる事態に於いて成

り立つか。一般に個性に關する自覺(感受知)が同一性の一面と即して必ず異多性の他面をもち、前者の破綻し了らない限りに於いて後者が對抗的緊張の度を高めれば高めるだけその印象の強度に得る所があることについては、既に上の章に於いて述ぶる所があつたのである。併しながらその場合感覺内容や知覺内容に關しては、そくなる異多の一面の對抗がその均衡的靜止(「知線」の「溝へ」)に關して概ね——音の知覺の場合を除き——云は

ば空間的に停滯(終始)してゐると云つてよく(比較的同時に)、自然物の運動の空間的同一性は固より、人間の「行動に關してさへ」性格」との不可分性に於いてそこに比較的な同時的統一性が考へられるのである。然るに之に反して歴史的事象の場合にあつては異多性は本來時間的に展開されようとし、「性格」もここには「生涯」としての具體的展開(時間的異多化)をもたねばならぬのである。固より事態の發端から結末に至る「纏まり」の意味に於ける同一性は缺くことが出来ないとはいへ、それを破綻せしめない限りに於いて異多的要素の時間的對比こそがここでは決定的に重要な役割をもつのである(音樂の同様な比較的異時性とその具體的生への比較的な象徴的恰當性)。即ちここでは美的に一を他の上に置

くための比較原理となるものにはもはや何らかの快的契機ではなく、歴史的具體性は常にそれらをその反對契機によつて中和しつづつ、もはや快的たると不快的たるとを聞はない事象一般の時間的交替に於ける動搖(「波瀾」)の緩急並びに振幅の大小といふべきものが、そこに一種の量的な生の充實感を以てその役割を務めることとなるのである。

さてその意味に於ける「動搖」一般は、之を形式的に結局次の二種類に區別することが出来る。即ち一方に、生が一般に心の「開かれた」状態から心の「閉ざされた」状態へ移行する意味に於いて形式的に「廣濶から狹窄へ」の場合であり、他方に、生が一般に心の「閉ざされた」状態から心の「開かれた」状態へ移行する意味に於いて形式的に「狹窄から廣濶へ」の場合である。

前者はそこに例へば「不幸」や「困難」やの——總じて生の進行に對する「障礙」乃至「拘束」の——出現に因る「悲哀」や「努力感」といふ如きものに於いて一般に「重壓」乃至「緊張」に即する「眞面目さ」(「嚴肅」)の支配する場合であり、後者は之に反して例へば「僥倖」や「解決」やの——一般に生に對する「開放」乃至「促進」の——就中突如なる成立に因る「喜悅」や「遊戯感」

といふ如きものに於いて一般に「輕快」乃至「弛緩」の——結局その側に歸着する——緊張との交替に即する「可笑しさ」（「滑稽」）の支配する場合である。而してこの「滑稽」に關しては、右の形式的事情の一貫する中に就いて事態が、例へば心情の「純眞」といふ如きものに於いてか、何らかの道德的價値（「善良さ」）の内含の上になり立つ時、それが所謂「ユーモア」であり、反對方向へ心情的具體性から單なる理智的抽象性の通常の「滑稽」を経て無内容的機械化が遂に一種の「生理」性に達する時、それが所謂「くすぐり」となると考へられるのである。

かくて生はその歴史的具體性に於いて、「動搖」一般に即する生そのものの量的充實感を以て、その個性的印象強化——從つて又美的比較乃至選擇——の原理となしつつ、その「動搖」一般の中に右の如き比較的内容的な差別性を事實上高度に複雑に含んでゐる——或は少くも含み得る——が、それにも拘らず事象の何らかの範圍に互る視野的限定に於いてはその大體の傾向上——何れの契機を比較的多分に含み、且何れの契機へ事態が結局歸着するか事情に應じて——上述の二種類の何れかへそれの分類せられることが可能であり、他方に於いて生の歴

史的具體性は之を我々の差當り問題としてゐない藝術の種目に關係させる時、特にその人事的（運命的）寫藤の豊富さに關聯してそれを劇的であると云ひ得るのであり、畢竟歴史的事象はその個性的類型に關し所謂大體の傾向上或る場合悲劇的であり或る場合喜劇的であると云ふことが出来るのである。

生は、全體として、人間の被造物的不完全性、就中その無知（理解の想像的抽象性）の故に、絶えず理想の「廣潤」を以て現實の「狹窄」に衝き當り、形式的に反對なる「狹窄から廣潤へ」の喜劇的事態をば比較的に作爲的遇然的にして暫時的（挿話的）なるものに終らしめつつ、その自然的持續的基調に於いて概ね悲劇的にして重層的である。而もそれが一箇の歴史的事象として省みられ、その省み（回顧）に即する過去たる性格に於いて現實的利害に即する快不快の生に對する過度の擾亂性から自由となり、そこに個性知的凝視（觀照即感受）の持續と相應的に一箇の印象的統一を成就するに當つては、生に一應本來的といふべき右の悲劇的性格が事態の必然感に沿うて生そのものの本然に徹すると考へられれば考へられる程——換言すればそれによつて生そのものの眞趣が彫出されると考へられれば考へられる程——その深刻

そこを却つて生震撼一般の自己意識昂揚（一種の覺醒感に於ける自己回復）に即する美的優越を成し、而もその美はそこなる人間の意圖（理想）の道德的共鳴喚起に沿うては所謂悲壯美としての直接性をも具へることが出來、更に人間の理想の自然乃至運命による破砕を超える「不死鳥」的無限性にまで思ひの延びるに當つては一種の所謂崇高性感情をもそこに伴ひ得るものであるが、他面これら一切の事情を含めて生の全體的な悲劇的重壓感が折に觸れてその一種の「狹窄」の境地をば一度び生そのものを包む空無への想到の一種の「廣濶」へ打ち開く時、そこに一種の（「虚ろな」）笑ひをも挑發すべく、生は相貌を一轉して喜劇的となるのである。（完）