



Title	「ドイツ的なるもの」の断面：ドイツ文学の周辺
Author(s)	田中, 健二
Citation	大阪大学文学部紀要. 1966, 13, p. 1-192
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/4243
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「ドイツ的なるもの」の断面

——ドイツ文学の周辺——

田中健二

目次

序	一頁
第一章 有機体論的なるもの	五頁
一、ドイツ文学にあらわれた有機的世界観の諸相	七頁
二、ヘルダーにおける有機的認識説	三五頁
第二章 理想主義的なるもの	七一頁
一、ドイツ精神としての理想主義	七三頁
二、ドイツ理想主義の人間像 — カント・フィヒテ・シラーの場合 —	八九頁
第三章 実存主義的なるもの	一〇七頁
一、悲劇的世界観と理論的世界観との相剋 — ニーチェの「ソクラテス神話」 —	一〇九頁
二、ヘルダーリンにおける宗教性と ニーチェにおけるニヒリズムの問題	一六八頁

序

われわれは他民族の特性を具体的に知る捷徑を、しばしば該民族の文学の中に発見することができる。

たしかに文学が芸術である以上、文学をして文学たらしめるものは、いうまでもなく美的芸術性であり、それなくしては文学は文学たりえないのである。この意味に於て、文学者は何としても美的芸術性の追求を最も重要な課題としなければならない。

しかし同時に、文学は音楽、絵画、彫刻等に比して最も多く思想的要素を含む芸術であることは明らかであり、特に現今では文学者も哲学者も共に、方法手段を異にするとはいへ、生の解釈という同一目的を追求しつつあるとみなされるので、思想や世界観の問題はひとり哲学者の権限に属するのみでなく、文学者にとっても重要な課題といわねばならない。つまり文学に世界観や哲学を考へることは、芸術性追求の課題とともに重視されねばならないのである。通常、文学者とは抽象的な思考に具体性を与えるために形象的な言葉を用いてその思想を表現するものだといわれるが、概して哲学者が後に抽象的概念で表現するものを、文学者は前に形成者として形象で表現する場合がきわめて多いのである。

さらに別の観点から文学と哲学との関係をいうならば、哲学蔑視を標榜するような文学者や作品に於てさえ、その文学者やその作品における哲学を考へることが出来る。例えば、詩人が哲学的思考に馴染むことを極度に嫌悪したゲーテは、みずからの作品を通して比類なき独特の《ゲーテ哲学》を創造したのである。なおこの逆の場合もありうる。例えば、芸術はアイデアを写す現象をさらに模写するファンタスマ（幻影）の領域に属し、従つて真実の王国を去る第三の国であるとして、芸術を蔑視したはずのプラトンは、却つて文学的手段を用いて《対話篇》なる不滅の金字塔を打ち建てたのであった。しかもこれらの場合明白な事實は、決してゲーテが自分の哲学を組織するために文学を利用したのではなく、プラトンが戯曲を構成するために哲学を使用し

たのではないということである。事情はまさにその逆であって、《ゲーテ哲学》はゲーテが文学を文学することによって、《対話篇》はプラトンが哲学を哲学することによって必然的に成った結果である。ゲーテのような圧倒的説得力をもつ思想は、いわば文学の内部をつらぬく創造的精神の産物であって、文学の外側から予め措定された形而上学的原理を以て文学を批判し体系づけたりするような哲学から生れたものではさらさらないのである。特に芸術に於ては、客観的な形式法則に従って産出された作品によりも、主体の自由な創造的形成のはたらきに美の根源をみとめうるとすれば、文学を開拓してゆく創意的な文学者こそ、却っていわゆる哲学者より遙かに哲学的といえる。何となれば、真の哲学的精神とは端的に創造的精神にはかならぬ、と信じたいからである。

とまれ、文学は思想的要素を含む芸術であるから、現実の問題に対し敏感に反応し、社会の動向と密接な関係を有している。特にドイツ文学に於ては、文学は単に人生や社会の反映たるにとどまらず、これらを積極的に指導啓発する役割を演じてきた。真の文学者は現実を再現するばかりでなく、人類社会の歩みを何ものにもまして予感するものであり、「凋む薔薇の溜息を聴くことができ」（シュニツラー）、「白樺の葉のそよがぬうちに風の語るを感ずる」（リルケ）ほどのものでなければならなかった。いかえれば、詩人は芸術家たると同時に予言者的存在ともみなされたのである。概してドイツ人は生活を事実としての存在としてよりも、解かれるべき課題として捉える傾向をもっている。もちろん広義のドイツ文学についていうならば、グリルパルツァーとクライストとの対比を指摘するまでもなく、特にシュニツラーを代表とするウィーン文学が人生を享樂の対象と見、生活に対して受動的であるのに反して、ハウプトマンを典型とする北ドイツ文学は人生を課題とし、社会人生に含まれた矛盾と積極的に対決しようとするものである、という相違をみとめることができるが、これをさらに広く概括的に他の国々、就中フランスとの対比に於て観察するならば、ドイツ文学は後者の傾向、すなわち人生を解決されるべき課題として取扱いがちであるということができよう。それゆえ小説を書けば教養小説または精神發展小説となし、戯曲を書けば世界観劇をなすということに

なり、詩人もまたしばしば《詩人思想家》(Dichter und Denker)の名を以て呼ばれる。このように思想家と作家とが同一人物となつてゐるドイツの精神生活、特にその文学については、思想や世界観の問題は無視することのできない重要性をもつものである。

月日移り年改まるごとく、ドイツ精神の歴史にも春の歓喜と秋の憂愁、朝の光と夕の闇のような周期的な交替があつた。ドイツ的なるものにつらぬかれるドイツ文学も、この運命を免れるものではなかつた。ドイツ民族をして、或いは栄光の頂上に酔わしめ、或いは闇冥の幽谷に喘がしめたのも、あまりに根づよいドイツ固有の思考方式のしわざでなかつたとは何びとも保証しえないであらう。

そこでわれわれは、ドイツ文学の領域に現われたもろもろの世界観のうち、その最も顕著なものとして、有機体論的、理想主義的および実存主義的なるものの代表的な若干の実例を挙げ、これらに即していわゆるドイツ的なるものの断面を提示し、その解明を試みることにする。

一九六五年九月

於大阪

筆者

第一章

有機体論的なるもの

一、 ドイツ文学にあらわれた有機的世界観の諸相

二、 ヘルダーにおける有機的認識説

一、ドイツ文学にあらわれた有機的世界観の諸相

カント、フイヒテ、シェリングおよびヘーゲルというドイツ観念論の哲学的殿堂と並んで、古典主義およびローマン主義の文学的記念碑が連なっている。この時代のドイツ文学をつらぬくものは、ドイツ哲学と同様に、ものを統一的に見ようとする傾向であって、それは生活現実の絶えざる分裂から生ずる二元性を統合せずにはやまぬ、という行き方である。従って、かかる文学が形成するものは、それぞれニュアンスを異にしつつも、哲学者たちがそれぞれの仕方でも叙述するところにほかならない。最も顕著な例をひくならば、ヘーゲルは定立、反立を経て綜合にすむという弁証的な仕方でもこれを試みている。しかしこのような観念的論理機構を以てしては、ドイツ人特有の形而上的衝動を長きにわたって満足させることはできない。なぜならドイツ人の重視するのは、不斷に変化成長する永遠に創造的な現実の生活法則だからである。ゲーテはヘーゲルと少なからぬ共通点を有しているにもかかわらず、これとは異なる方向を示し、「創造してやまぬ自然を直観することによって、その所産に対し精神的に共感し」うる境地への到達を目指している。彼はものをこれが成長するまに見るといふこと、すなわちこれを生成しつづつあるもの(Werdendes)として見るが、生成してしまったもの(Gewordenes)としては見ないということが、これを研究する最善の方法であるとの見解を持ち、事実また神性を生成しつづつあるものの中に求めて、生成してしまったものの中に求めていないのである。ところで一般にドイツ的生活感情によれば、世界はあらゆる対立から成り立つものとされる。自然と精神、肉体と靈魂、信仰と知識、自由と必然、運命と自己決定——これらの対立における永遠の緊張が「生」にほかならず、ドイツ人特有の形而上的

衝動はかかる対立をより深い生ける統一にもたらさんとし、超越的なるものを内在化せしめんとし、現存在のあらゆる二元性を揚棄せんとする。この場合二種の方法がみとめられる。一は飛躍的・革命的な弁証法的発展により、他は不断の連続的・漸層的発展による。さらに前者は闘争を、後者は調和を重視する。いまわれわれが問題にしようとする有機的世界観は後者に属するものである。それは生のありのままの事実と秩序を、発展段階の連関と持続を重視し、ヘーゲルの観念弁証法を越えてゆく。有機的世界観とは、一切を部分の機械的集合としてではなく、内的に相関連しているひとつの生命体と考える世界観であるが、ドイツ精神はこれと運命を共にして来た観がある。この世界観はドイツに於てはライプニッツ、カント、ゲーテ、ヘルダー及びシェリング等が代表的であり、特に個人主義的自然法思想の反動としてのドイツ・ロマン主義の世界観にいちじるしく現われた。二十世紀ではシュペンゲラーなどの生の哲学や新ヘーゲル主義の哲学として再興された。かくしてこの世界観は完全に生物学主義ないし超非合理主義となり、社会、国家、民族、文化の全体的性格を強調するに至り、遂にその極端なものは全体主義の基礎づけに寄与したのである。従って有機的世界観はドイツ精神をして燦然たる世界文学を産出せしめる肯定的契機たると同時に、反文明的独断主義に顛落せしめる否定的契機たりうることも忘れてはならないのである。この場合、なお特に強調しておかねばならないのは、有機的世界観は本来、「精神」(Geist)に敵対するものではなく、「精神」が「生命」(Seele)の敵対者として現われるような世界観ではない、ということである。しかしながら、一切を内的相互関係によって結合された、統一的な生きた全体としてみるところのかかる世界観に於ては、「精神」の優先権喪失は自然の理である。なぜなら精神とはここに於ては生命の一機能にほかならないからである。しかも有機的全体性なるものは、個体の生命のうちにあると共に、個体を介してのみ顕現しうる。それは大宇宙の符を解釈するファウストの一節に於て、若きゲーテがみごとに輪郭づけたところの世界像にほかならないのである。

„Wie alles sich zum Ganzen webt / Eins in dem andern wirkt und lebt / Wie Himmelkräfte auf und nieder steigen / Und sich die goldnen Eimer reichen! / Mit Segenduftenden Schwingen / Vom Himmel durch die Erde dringen / Harmonisch all das All

古代ゲルマン文学、すなわち外部の影響をうけていないゲルマンの本質の最も原初的な証言——口碑や英雄譚詩——は、未だ中世期における天上と地上との、価値と現実との、運命と生活との分裂などというものを感知せず、また、かかる早期の段階では組織的な世界観というようなものは到底問題になりえないことはいうまでもないが、しかし志操または態度としては既に、有機的世界観の萌芽ともみられるべき生活感情は存在している。というのも、あらゆる氏族共同社会に充滿しこれを担っている生命の神秘的な観念は、ゲルマン宗教のヌミノース (numinos) な基本価値であり、生存のヌミノースな背景をなしているからである。例えば、「ヴェッソブルンの祈祷書」(Wessobrunner Gebet 九世紀)に於ては、地と空、樹と山、海と月という生々しい統一を志向する有機的世界意識が、混沌との対照のなかに瞬間的な閃光を放っている。

キリスト教を俟って初めてプラトーン的の二元論、すなわちイデアと現実との分離がドイツ精神生活に現われてくる。にもかかわらず、中世文学にも有機的世界意識の痕跡がみとめられる。しかもゲルマン的世襲像が外来の諸勢力に対して確乎たる防堤を築くところに於て、例えば西方から来る騎士道的愛の理想に圧迫せられるところに於ては、特にそうであるように思われる。この間の消息は、ラインマル・フォン・ハーゲナウ (Reinmar von Hagenau) とヴァルター・フォン・デル・フォーゲルヴァイデ (Walther von der Vogelweide) とを比較すれば、ただちにうかがわれるであろう。前者は西方的理想像に身を委ね、現実的体験から遊離した観念的な詩をつくったが、後者はそのドイツ的な本質から、西方の理想的婦人像を斥け、敢然として純真な少女への愛を歌った。この場合われわれは、詩人の生得の生活様式が他者のそれに背反し適合せず、それを受け容れずにむしろ拒斥するとき、詩人はその本質上いかに個性的な生命力にみちた文学を産出するものであるかを知るのである。何びともプロヴァン

ス語の恋愛歌のもつ高い形式的文化や、ドイツ人がそこから獲たところの宏大な利得を否認しないであろう。事実、ミンネザング (Minnesang) の発達や、英雄的もしくは通俗的な叙事詩的形式を以て民族移動時代の古伝説の復活を促したのはプロヴァンス人の影響によるものである。ところがヴァルターの精神的態度ならびにハルトマン・フォン・アウエ (Hartmann von Aue) およびヴォルフラム・フォン・エッシェンバッハ (Wolfram von Eschenbach) のそれはプロヴァンス文化とは異質的であり、さらに自由である。それは形成者としてのかれらの叙述が、プロヴァンス人のそれに比して、より深い、より確かな自然との親近性を有しているからである。これらの詩人は、身分につながれた恋愛に於て思惟と感情のプラトニック的分裂を感じて恋愛の成就を諦める謙虚さを、自己の人間性を踏みじじる枷とみなし、体験に対して生得的衝動のはたらく余地を与え、恋愛を „herzliche“ (Herzensfreude ; herzliche Liebe) として、聖なる相互交渉として祝福するのである。二つの体験形式の、従って世界観的立場の対立は、ヴォルフラムの《パルチファル》におけるパルチファル (Parzival) の世界とガーヴァン (Gawan) の世界とに於て鮮やかに描き出されている。ガーヴァンの社会につながれた行為は身分的名誉概念によって規定されるが、パルチファルの氏族につながれた一切の行蔵は魂の宗教的深奥に根差している。ガーヴァンの生涯はいわば糸につながれた数珠玉のような冒険の連鎖にすぎないが、パルチファルの生涯は自己の本質の法則に従って内部から生ずる唯一独自の真珠である。ヴォルフラムは《パルチファル》に於て、十字軍の理想の中に混ぜられていた二つの分極、すなわち世俗的な要素と超俗的な要素とが完全な調和に到達したところの理想的騎士を描写した。懷疑と絶望を通してより高い境地に昇った理想的騎士の姿の中に、われわれは中世文学のみならず近代文学の中にも見いださるべき人間性の典型をみとめるのである。

ドイツ人は中世末期のドイツ神秘主義 (Deutsche Mystik) を、外部からかれらに接近したキリスト教の理念と最も独自の形而上的欲求の深みから同類化しようとする。この神秘主義もまた、究極に於ては、神と世界を一者の中に全体としてみようとする衝動に根差している。この間の事情はパラケルスス (Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus) またはゲーメ (Jakob Böhme)

のような神秘主義に直結した後期神秘主義的発現体を通して認識せられる。たしかに神秘主義は国際的・宗教的な問題であり、同時にそれは広くかつ深くスコラ哲学 (philosophia scholastica) の財を混有していることは否定できないが、しかしだからといって、神秘主義とスコラ哲学との本来的な相違に眼を蔽うことは許されないのである。エックハルト (Meister Johannes Eckhart) のように、神をば自由奔放に緑野を駆けめぐる馬性になぞらえるなどということは、いかなるスコラ哲学者もとうてい思い浮ばぬところであろう。神秘主義が神の本質根拠と人間の心靈根拠との統一を求め、神を地上に、現世の生活に引き下ろそうと願うさまは、まさしく後年かのシラー (Friedrich Schiller) が《理想と人生》に於て歌うところに似ている。„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, / Und sie steigt von ihrem Weltenthron.“ (Das Ideal und das Leben)——「神性をおんみらの意志の中に取り入れると、神性はその世界司宰の王座から退くのだ。」

さらに、ドイツ人が自己発見の過程に於て、くりかえし新プラトーン主義 (Neuplatonismus) の思考図式を擲んだのは決して偶然のことではない。新プラトーン主義的思想財はドイツ神秘主義によって直截に捉えられる。のちにゲーテの精神圏に於ても、いなそれどころか、リルケ (Rainer Maria Rilke) の《時祷集》(Stundenbuch) に至るまで、時と所を問わず、ドイツ人が自己の内奥の核心に思いをいたす場合、新プラトーン主義はつねにその陰影を落しているのである。この思想によれば、靈魂は神性から流出し、従って本質的には神性と同じものであり間隙のない連鎖で結びつけられており、たえずその源泉たる神に復帰せんとするエロースによって駆りたてられているものとみなされる。かかる新プラトーン主義的思想は、流出と復帰 (emanatio et regressus) のリズムの中で、永遠に自己自身に復帰する生命の循環を感じるところの生活感情によってただちに捉えられる。ところが、その元来合理的・唯心的な概念は伝承の途上いちじるしく有機体的に把握され着色される。プロティノス (Plotinos) 的世界観にあっては、世界の生成過程が *Physis* (Natur) から *Psyche* (Seele) へ、*nous* に *Nus* (Vernunft) へと高昇するにつれてものの本源 (神) へ近づくように、これらの段階に現われる《美》についても精神美の域に至って初めて極致に達する。いいかえれば、美は

精神の内面から発する形成力に依存するものとなる。われわれはここに近代的芸術観の萌芽をみとめることができる。それは特にゲルマン的形成意欲に適合し、十八世紀初めのシャフツベリ (Third Earl of Shaftesbury, eig.: Anthony Ashley Cooper) の有機的美学の先駆をなすものである。シャフツベリは美の精神的能動性を強調し、精神の法則的發展によって世界全体と類比的な有機的統一、すなわち *microcosmos* (小宇宙) を形成することによって初めて芸術の秘境をさぐりうるとなしている。このシャフツベリ美学が、スピノーザ (Baruch de Spinoza) における自然の生産作用に対する汎神論的認識、やうにカント (Immanuel Kant) の判断力批判における有機的作品の分析等を介して、ゲーテのいわゆる有機的《内面形式》(innere Form) の美学につながっているのは周知の事実である。

かくして十六・七世紀における有機的形成の附着物は、ドイツ神秘主義からパラケルススおよびベーメを経て、かの若きゲーテの告白につらなる同一線上に於て求められる。ここではただヤコブ・ベーメだけを挙げておこう。彼の神秘主義にはまことに底知れぬ深みがある。不信心者が嘲笑しているあいだに時代はいくどか彼に復帰し、必ず何ものかを彼の考えから捉えて過ぎ去った。彼の文章はものごとくに心を労したあらゆる時代のひとびとの心に尽きざる光を与えたのである。彼は神を世界の内に求め、善と悪の対立を生命を生み出す契機として此の世界の内なる神の中に移すという大胆な思想を創造した。いいかえれば、人間は小宇宙をなすが、宇宙は善悪その他一般に対立の中にあり、この対立矛盾はその根底を神の二者のうちにもっている。そしてこの対立の統一は、ただ神来の感興、靈感によってのみ可能となる。極言すれば、彼の思想は、神と人間との同一の説として過言ではないのである。彼の《曙の光》(Aurora, oder Morgenröte in Aufgang. 1612) の序文は、世界と人生を一つの樹木になぞらえ、樹液を清澄な神性とよぶとき、バロック芸術 (Barock) の十分詩的に価値ある典拠のひとつに数えられる。ここでは人間は再び宇宙の中に沈み慰安と満足を見いだすのである。「なんじが深淵や星辰や大地を眺めるとき、なんじはなんじの神を見、その神の中で生き、その中でなんじも存在する。而してこの同じ神がまたなんじを支配し、この神からまたなんじはなんじの意

味を得ており、而してなんじは神から生れかつ神の中に住む一個の被造物である。さもなくばなんじは無であるだろう。」かかる世界観は、シュレージエン (Schlesien) のバーメ崇拜者たるフランケンベルク (Abraham von Franckenberg) の仲間にて、すなわちツェプノー (Daniel von Czepko) やシレージウス (Angelus Silesius) の二行詩に於て詩的な結実をみるに至ったのである。„Die Gottheit ist ein Baum, außer ihr kommt alles her: / Und haucht auch wieder hin, drumm ist sie auch ein Meer.“ (Silesius: Cherubinscher Wandersmann)

三

右のような精神史的動向は、いわば来るべき何ものかを予感せしめる前奏曲たるにすぎない。しかし具眼の士ならば、それがドイツ的生の深層に於て準備されるあらゆる事象の徴候であることを看破するであろう。このことは十八世紀の七十年代に於て、いわゆるシュトゥルム・ウント・ドラング (Sturm und Drang) 時代に於て明らかに証明される。シュトゥルム・ウント・ドラング運動は合理主義の鎧冑をつらぬいてドイツの独自の本質が突発したものととして、神秘主義や宗教改革と同様、まさにドイツ民族独特の自己発展の途上における一步前進を意味するものと考えられる。この運動の本来の使徒にして予言者たるハーマン (Johann Georg Hamann) に於て、本質的には有機的思惟の過程とみられる新しい体験が、なお隠蔽され、特に宗教的に彩られているのを見るのは、まことに興味ぶかいことである。ハーマンはヘルダー (Johann Gottfried Herder) に向って「よ・り・少・なく・考・え、よ・り・多・く・生・き・よ。」 („Denken Sie weniger und leben Sie mehr!“; Hamann an Herder, 18. Mai 1765) と叫んだが、それは決して徒爾に終らなかつた。ヘルダーは觀念論的領域から自然主義的な領域のなかへ決定的な歩武をふみ入れる。ゲーテはハーマンのすべての言説、一切の努力、あらゆる自然的なるものに対するディオニュソスの《諾》、生ける統体への意志を次のような原則に還元している。「およそ人間が成就しようとして企てる一切のことは、それが行為によって、または言葉によって、或いはその他いかな

る方法によって生れるものであろうとも、あらゆる力の結合から発生しなければならぬ。すべて離ればなれのもの排斥すべきである」(Dichtung und Wahrheit, 12. Bd.)と。ハーマンはかくして個人主義的主知主義を排して、一切を超個人的な結合にもたらさんとする。他方若きヘルダーはハーマン的世界像の神中心主義的部分を世俗化する。およそ有機的世界像の構成と完成のために効力あるものはすべて、ヘルダーの世界観、ヘルダーの名に結びついている、というも過言ではない。彼は近代有機体説の本来の元祖であり、しかも《有機的》なる概念が十八世紀に於て効力を有するあいだは特にそうである。

ヘルダーは啓蒙主義の模倣理論およびその価値の絶対性に対する要請に反抗することによって、文化現象の在り方を明確に認識する。彼は決定的に合理主義的詩学を排撃し、芸術の本質が民族の生の地盤に根差して人間の胸奥から直接に迸り出る根源的創作にあることを揚言した。彼によれば、人類の精神的諸価値を有する従来の混沌たる巨財は民族文化の有機体に秩序づけられ、かつ、各々の民族文化はその内在的固有の法則性に基ついて成立するものである。「植物の芽は植物を発生させるが、動物は生じない。一切のものはそのあるがままに自然のなかに在る。……私は私が本来あるところのものになりたい！」と一七六九年の一書簡に述べている。さらに、従来長く燻りつづけた《古典劇の優越性》に関する論争を手際よく明快に解決する。「ギリシヤには北方に於ては生じ得なかつたような劇作が生じた。従つて北方にはギリシヤに於て曾て存在したようなものは存在せず、また存在するはずがない」と。いいかえれば、もろもろの精神現象は、ヘルダーからすれば、もはや世界の海上を自由に浮遊する無制約なものではなく、むしろ一定の自然のまま存在する諸条件、特殊な所与性につながれているものである。しかもそれぞれ相異なるのは民族や人間のみではなく、かれらの本質の精神的鑄造物もまたそうである。それゆえ真の詩的所産は、生きた有機体として固有の非合理的な法則性を有し、それぞれのゲーニウスの神的創造力によって形成された生の個性的表現であり、それ自身に内在する生ける魂の形体化であった。

このことは、しかし当時、いな十八世紀末でも決して自明のことではなく、いかにも新奇かつ大胆な考え方であった。それに

ついでひとつの証言を提出しよう。ヘルダーはシラーの主宰する《ホーレン》誌(Horen)の一九六六年号に《イドゥーナ》と題する論文を寄稿したが、その中で彼は北方神話の慣習を擁護し、驚くべき感入力を以て《エッダ》(Edda)の神話に立ち入り、その復活を予言したのである。ところが印刷に先だちこの草稿をみたシラーは、一七九五年十一月四日付書簡でヘルダーの思想に反論を加えている。それは有機的見方と非有機的見方との相違を明らかに示すものといえる。「もしひとが貴兄に対して、詩歌は生命から、時代から、現実から生じ、従って結局は一つになり、それに流れもどる必然性と可能性をもつという前提を容認するならば、貴兄の説は勝ちを収めたことになる。なぜならその場合、北方の精神的所産とわれわれゲルマン精神との親縁関係が、北方の所産を採るように決定せざるをえない、ということとは否定できないからである。しかし私はまさにその前提を否認する。私の考えによれば、われわれの思考と営為、われわれの市民的、政治的、宗教的、学問的な生活と活動は、散文のように詩歌に背馳するものであることがわかる。」さらにつづけてシラーはいう。「私は、詩才にとっては現実世界の領域から引退し、彼自身の世界を形象化することよりほかの救済を知らない」と。かくしてシラーは「詩人はギリシャ神話を通して、ひとつの遠い、見知らぬ、理想主義的な時代の血縁である。現実はたかが詩人を汚すぐらいが関の山だから」と結論する。シラーは当時執筆中であった《素朴文学と情感文学について》(Über die naive und sentimentalische Dichtung)に於て、この彼の考えを一層明確にしようと欲した。そこで彼は、自然界の対象への関心を、道徳的な、「観察によって直接には生み出されない」理念によって媒介された関心と呼ぶ。そして「われわれが対象に於て愛するところのものは、これらひとつひとつの対象(花や泉や苔むす石や鳥の囀りや蜂の鳴き声等々)ではない。それはこれらの対象を通して描写された理念である。われわれはそれらに於て静かな創造的生命を、それ自身から生ずる平静なはたらきを、自己独特の法則に従う生存を、内的必然性を、それ自身との永遠の統一を愛する」といつているが、この文章の後半は、シラーにはそこへの直接の通路が閉ざされているはずの、ほかならぬ有機的的生活感情を述べていることになる。ゲーテにあっては、自然は「芸術の土台」(die Grundfest der Kunst)である。彼は詩的なるものを全然現実

的なるものに基づかせる。現実を詩に高めるといふよりは、詩を現実のなかに発見しようとする。「現実には詩的興味が缺けているなどといわないでほしい。というのも普通の対象から関心をそそる面を獲得するほどに聰慧であるところにこそ詩人の力量が示される。現実には作因を、表現さるべき点を、本来の核心を提供させるべきである。しかし美しい生氣ある統体をそこからつくりあげるのは、それは詩人の関心事である。」「現在は現在としての権利を要求する。日々、詩人の内部に思想や感情のなかから生まれてくるものは表現されんことを要求し、また表現されねばならない」(J. P. Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, 18. Sept. 1823)。ゲーテはここに於て、詩人の主観と客観との交錯点を現在に見、これを外にしては詩の形成領域は見いだせない、いいかえれば現実が詩の内容に転化され、そしてその「詩の内容を成すものは自己自身の生の内容である」という自分の詩作の独自性を道破しているのである。生きた現実に対する、有機的なるものおよび生育したるものに対する眼は、ヘルダーの仲介によってゲーテのものとなった。ゲーテの詩作品に於て、ヘルダーにあっては単に幻影たり予感たるにすぎなかったものが、初めて新しい形式、すなわちゲーテが《内面形式》とよぶところのものを獲得し、さらにゲーテの自然科学的手記に於てより深い基礎づけを得ている。またゲーテの古典ギリシャ的教養期以後の作品に於て現われ始めるような、彼の世界像の動的・統体的性格は、すでに早くから認識され記述されてきたし、彼の作品の詩的形式は、彼の有機的世界観の完全な形成的類推物とみなされてきた。全体と統一、分極性と漸層法、つまり《変態》(Metamorphose) というものは、彼が直覚的に感得し看取した生命の秘義を概念的に媒介せんとする際に用いる認識論的な手段である。生けるものは、彼によれば、原像または原型の変容であり変化であり、「生成発展する geprägte Form」(Urworte, Orphisch.—JAIMON, Dämon) なのである。そして彼の詩はこの世界観の内実の最も完全な形成であり、形態と化した生命そのものである。——かの《ゼーゼンハイムの歌》(Sesenheimer Lieder) から始つて、老令の神秘の光にみちた啓示の数々や、「それがたとい人生であっても、それはいいものだ」という現世主義的告白に至るまで——。

詩を文化的上層階級、すなわち文化人とか教養層の仕事としてではなく、自然の形式として理解することが、ヘルダーおよびゲーテの文学活動の目標であった。ヘルダーは詩をば、洗練された社会文明の生んだ美しい造花とはみなすことなく、いわば戸外で自然に成長した被造物とみたのである。詩は民族性の鏡であり、国民的志向の媒介物である。「自然詩は(Naturpoesie)は歴史を、出来事を、秘密を、奇跡と休徴を歌った。それは民族の特性、言語、国土、事業と好尚、激情と憧憬、音楽と心霊の華であった」のである。たしかにヘルダーをして自然詩を探らしめたのは、ルソー(J.J. Rousseau)によって育かれた文化悲観説であろう。歌謡は生ける世界のなかで生れるもので、決して書斎の独善的な営みから生ずるものではない。ヘルダーによれば、「機械」の抽象的な精神に支配され「腐敗」によってのみ次の世界史の場に近接するような当代は、まさしく詩の墓穴となる。こうして彼は人類の根源へ、人類史の幼年期へ情熱的に復帰し、古代の官能的庶民の世界に沈潜するに至った。そこでは詩歌は、自由にして作為なき自然の律動であり躍動である。その印象は魔法的である。このようにいきいきと官能のままに生じた自然詩は文学一般の原型となる。それは民衆の志操や志向と融合し、「世界および諸民族の贈物」として未開人の詩歌のみならず、マクファーソンのオッシアン、ホメロスの叙事詩、シェイクスピアの劇作および聖書をも支配する。

このようにヘルダーは民衆のなかから生れて、民衆によって歌われる歌謡、すなわち《民謡》(Volkslied)を極度に尊重した。彼の民謡理論はしかし未だ十分に学的分析に堪えうるものではなかったが、ともかく民謡は彼によって初めて、独自の文学形式としての言語と独特の表現手段とを有する独立の文学的ジャンルとしてまとめられたのである。そしてそれは現今では詩歌の側からも学問の面からも、それにふさわしい権利が与えられ、その概念はより厳密に限界づけられて真に歴史的な概念となっている。ところが啓蒙主義時代の末期では絶対にそうではなかった。文学が哲学および科学の発達の覇権を脱せず、理性と社会が文学に対してその法則を規定し、文化が啓蒙された有識階級の特権であったあいだは、文学作家はその知識および主張を精々通俗的で平易な内容に盛って民衆を教育することはできたが、しかし文学は民衆そのものから生じて一切の教養に先んずる本来的な

生の表現となることはできなかつた。いうまでもなくドイツにおける啓蒙主義はすでに民衆のための文学、換言すれば、道徳的真理と有用な識見とを、例えば寓話の形式に於て具体化し象徴化する文学を要請してはいたが、民衆の文学、或いはさらに進んで民衆の精神における文学といったものは、ただ社会の下層階級の民衆娯楽、巡業劇団としてしか存在しなかつたのである。

かかる情勢の下にあっては、ヘルダーとゲーテの突発的出現は何たる精神的革命を意味したことであろう！ かれらの一人は文学を民族性から捉えんとし、他はロココ (Rokoko) のアナクレオン (Anakreon) 酒と恋を歌ったギリシャ抒情詩人) 風の文学を、民謡のもつ素朴的・内面的かつ具象的・自然的な音調によって超克したのであった。ゲーテは《詩と真実》(Dichtung und Wahrheit) のなかで、青年期のヘルダー体験による自己の内的変化を述べている。ヘルダーは「文学は少数の教養ある選良分子の私的遺産ではなくて、世界および民族の贈物である」ことを私に教示した、と。世界および民族の贈物——これはまことに新しい視点であった。この視点からヘルダーの自然詩論および民謡蒐集や民謡理論が発生したのである。ヘルダーによれば、民謡のもつ自然美を正しく評価しうるのは、独創的な人間の直観力であつて、温室育ちの芸術通の甘い感傷であつてはならなかつた。

民謡の発見と獲得は、これを教養と知識の上に築かれた普遍的・超国民的な啓蒙主義の文学観と比較するとき、必然的に文学の世界を原始未開の域に限るようになった、と恐らくひとは考えるかもしれない。しかし事情は全然反対であつた。民謡は何ら制限を意味しないで、むしろもっぱら自然詩と民衆の歌との新しい概念を獲得せんがための手段なのであつた。かの啓蒙主義文化は当該時代の教養と人間精神の形成とにとどまり、しかも同時に理性・社会・人類の名に於てのみ語らんことを要求したが、いまや自然詩および民謡の新しい概念はかかる啓蒙主義文化よりも遙かに広大な時空を包含するに至つたのである。

ここに於て、民謡がヘルダーとゲーテに於て新しい価値づけを見いだすに至つた動因を明らかにしなければならない。「そこに於ては知らないがゆえに夢み、見ないがゆえに信じ、未開の魂で以て活動する」ような原始人類段階の詩歌にまでヘルダーを連れもどしたのは、決して文献学的・歴史的な関心ではなかつた。むしろヘルダーを太古の民謡に立ち帰らしめたものは、文

学の原型への憧憬であり、「時代の曙光」——詩的なるものを神話的空想といった無意識的なるものから生ぜしめた人類の幼年時代——への情熱的な祈願であった。

さらにヘルダーは、一民族の言葉の中に該民族の守護神の存在をみとめ、言葉こそは民族と文学を生きた有機的統一にもたらずものだと考えた。元来言葉というものは恣意的、作為的なものではなく、いわゆる《母語》(Muttersprache)として、本源的なものであり、自己を歌い奏でる詩をすでに自己の言葉の中にもっている民族の、いわば無意識的な生命統一の表現である。言葉は民衆の生活法則から自然に発育し、秘めた作用力をもつ言いようのない詩的な力から生れたものであり、同時にそれは幼時から各人の生命表現を助成する母なる大地である。かく無意識に自発的に生起したところの言葉は、すでに言葉に於て経験された事物の連関を意識的な言語芸術品にまで形成する詩人によって完成される。それゆえ思想は表現から分離されえない。受け取られた言葉と形成する精神、この両者は民族性の表現である。民族性の、常に一様不変にしてしかも不断に変化しつつある本質は、言語と文学の有機的統一の中に現われている。ここでヘルダー自身の言葉に耳を傾けよう。「民族にとっては、言葉は生得のものであるごとく、空想の好ましい運び方、思想の表現法とその目標、約言すれば守護神もまたもちろん生得のものであって、これは個々の差異に関係なく、かれらの精神と心情の最も愛好する作品のなかに現われている。かれらをこの快い迷路で待ち伏せ、プロテウス (Proteus. 変化自在の海神) を縛りつけて口を利かせるといふこと、これはひとつの高尚にして優雅な哲学である。詩芸術、すなわち想像力の作品に於てかかる哲学が最も確実に営まれる。なぜなら芸術作品に於て民族の心霊全体が最も率直に示されるから。」かくして言語は、詩人が民族精神を受容し同時にこれを世界的形像にまで形成する際の内面的媒介者となり、ここから自然の作物であると同時に形成された精神としての言語の二重性格が生ずる。従って詩的言語とは、幼時に受け入れた言葉の象徴力の中に生きているものを一層純粹に直観せしめるものにほかならない。それゆえ詩人もたえず新たに自然のままの素朴な言葉に立ち帰る道を見つけねばならないのである。

詩がすでにあらゆる意識的な創作の前に、原始語の名も無い作物の中に生きていとすれば、それは天才の作品ばかりでなく、それらを越えて神話や伝説、童話や民謡の中にも見いだされる。これらは民衆の心そのものの中から自然に作られたのであって、固有の作者を有しないのが普通である。

言葉および詩の発生と成長は元来有機体のそれにひとしい。そして詩作品は何か植物的なものを保有している。民謡は個々の人格につながれておらず、民衆という集団的存在とともに成長する。蕾と花が自然の産物であるという意味に於て、詩作品はひとつの自然の産物となる。

ヘルダーは、土地、民衆、民謡を結合している何か共通の「名状しがたい蒙昧さ」に対して独特の感情移入の才を發揮する。

ここで発見されるのは詩的感覚の薄暗い底流であり、この底流の源は一回限りの情緒のもつ快的な甘さである。「どんな暴風も、どんな奔流ももはや動かしえなかった難破船の上で、海水に洗われ夜半の風に吹きつけられ、フィンガル (Fingal) をよみながら暁を待っていたので、夜の感情はいまなお私の心中から消え失せない」というヘルダーの《旅日記》(Journal meiner Reise) からの文章では、詩 (フィンガル) が恍惚の中で魂の声となったことを知らせる。フィンガルは民衆の夢想と予感からつくられたのである。ここでは言葉そのものが歌う。音楽と言葉は融合して、無意識的な統一、すなわち歌謡にまで成長する。ここには全民衆の官能的な充溢と心霊的な魅惑、いな、かれらの内面的な一切の営みがある。これは民族性の中から発生したヘルダーにおける自然詩の幻像であり、この幻像が形体を獲得したのはゲーテの初期の作品に於てである。

われわれはさきに、ヘルダーが民謡を蒐集したのは純粋な好古趣味もしくは歴史学的関心からではなかったことを強調した。

彼は「現代のための民謡」を集めた。詩と民衆が言葉を介してひとつのものであった太古自然詩の古い遺産を以て、新しいドイツ文学が点火されるはずであった。「これらの民謡がそれ自身の時代に対してであったように自然に、高貴な簡素と生彩と歩みとを以て、われわれの時代の対象がわれわれのために歌われる。」まことにヘルダーによれば、民謡を奨励し保存し新たに獲得す

ることは、民族の幹と髓を保持することなのであった。

かようなヘルダー的思想の影響は若きゲーテに於て最も顕著に現われている。われわれが若きゲーテに於て見いだすものは、民謡の単なる模倣ではなくて、内面的、自然的かつ具象的な詩歌の新たなる体得である。この種のもは《野ばら》(Heidenroslein)のような詩を形成し、民衆譚歌の調べを奏でつつ、みずからも再び民謡となることができた。ゲーテはシュトラーズブルクの大伽藍を眺めたとき、ゴシック(Gothik)の偉大さを仰ぎみた。エルザスのドイツ的景観の中で、ゲーテは「最も年老いたお婆ちゃんたちの喉からひつつかんだ」(„aus denen Kehlen der ältesten Mütterchens aufgeschacht habe“)ヘルダーの発見にかかる民謡の蒐集に共感をおぼえた。今やゲーテの詩に現われ始める本性、直接性は、実にヘルダーが世界および民族の贈物としてゲーテに与えたかの民謡、すなわち詩の原型によって覚醒されたものである。

ゲーテは彼の古典ギリシャ的教養の時期以後、晩年に至って再び自然詩および民謡に立ち帰り、そして《少年の魔法の角笛》(Des Knaben Wunderhorn)に対するあの特異な批評を試み、これに讃辞を呈したのであるが、それは民謡尊重の思想の深甚な影響を示している。アーヒム・フォン・アルニム(Achim von Arnim)とクレメンス・ブレンターノ(Clemens Brentano)によって編纂された《少年の魔法の角笛》の第一巻は、一八〇六年ゲーテへの献辞をもって発刊されたのだった。これに応えてゲーテは言う。「この冊子はすこやかなひとびとの住むどんな家庭でも、窓ぎわで、鏡台のもとで、或いはその他讚美歌集や料理の本などがよく置かれてあるような場所で、気分がよいときでも、よくないときでも、どんな瞬間にもひもとかれるであろう」と。この本に於て、ゲーテは「限られた状態を生き生きと詩的に直観すること」によって、個物をば限られてはいながらも、しかもなお制限を受けぬ一切宇宙にまで高め、その結果われわれが小さな空間の中で世界全体を看取しうるような或る「高次な内面形式」の存するのをみたのである。これに反して、フォス(Johann Heinrich Voss)の文献学的・科学的批評は、アルニムとブレンターノが伝承の歌謡を自由に改作し、みずから民衆の心に於て歌おうと試みたとして、これをはげしく非難した。そのみではない。フ

リードリヒ・シュレーゲル (Friedrich Schlegel) は《少年の魔法の角笛》をあえて「街の浮浪児の歌」と罵ったのであるが、初期ロマン派のかような拒否的態度は、ゲーテと全然正反対である。同様に後世のひとびとはゲーテおよびハイデルベルクの「歌の兄弟」(註。後期ロマン派における布伦ターノとアルニムの地位は、ちょうど前期ロマン派のシュレーゲル兄弟のそれに似ている) に与して、グリム兄弟 (Jakob und Wilhelm Grimm) の乳母の童話に対するヴィルヘルム・シュレーゲル (August Wilhelm Schlegel) の批判を断乎として排除したのである。現今では《少年の魔法の角笛》はグリム兄弟の《童話と家庭お伽話》 (Kinder- und Hausmärchen) とともに、ひとつの国民的事業であって、そこでは「詩は民衆の魂の再生である」というヘルダー的思想が最も美しい実を結んだものとみなされている。

ヘルダーが民族性の生成の中で或いは微かにうごめき、或いは一面の花盛りとなり、或いは老衰の果て枯死する精神のプロテウスに従って、世界および民族の贈物と解したところのものは、ハイデルベルクの人たちにとっては、言語、民間信仰、童話、伝説とともに展開された民族精神の静かな生成の中に没入することとなる。ヘルダーにはなお民衆の驚くべき巨大なパノラマが重要であり、「民衆の中のひとりびとりが自身の内に幸福の核をもって」いた。これに反して後期ロマン派は宝掘りや宝番人となって、祖先の遺産に忠実なることを重視する。民衆の生成のなかに深く隠蔽され見いだされないものに対して、ヘルダー流の感情移入的理解の普遍性を放棄した。歴史上の個々の形姿や事績は、ここに於て活動性を有すると同時に植物のごとき有機体たる民衆に還元される。民衆の超個体的な自然史があつて初めて、あらゆる個体的歴史的形体が生ずるのである。詩人の力量は、後期ロマン派の見解によれば、生粹の民衆の活動が存在し詩人が民衆にとって不可欠な存在である場合にのみ、顕著に現われ来るのである。そこでは、アルニムの言葉によれば、素朴なるもの、ありふれたことは何ら非難の対象とはならない。あたかも森がすべて緑であることは、森にとって非とすべきでないように。何となれば、最高のもの、創造的なるものは最も日常的なるものとなり、詩人はいわば公共の精神であり、世界における「家の守り神」 (spiritus familiaris) だからである。

このような見解からハイデルベルク・ロマン派の歌謡集が生れた。村里の菩提樹の下で、晒し場で、紡ぎ部屋で歌われた民衆の新古さまざまな歌謡の中に、民衆の生命の力と情感の誠実さが生きている。その生粋の民衆性は自然との連関を保ちうる詩的完璧さの保証となる。人工を加えない自然のままなる歌謡の官能的な生命や素朴な新鮮さと対比するとき、後世の教養時代は生命の貧困化と硬直化を意味する。ハイデルベルク派の人たちやグリム兄弟にあっては、またもや言語こそ世界に対する民衆の親縁または疎遠を示す象徴となる。従って国民の純粋な努力はその国語に於て現われる。ここでは一切は必然的であり、流動的であり、生成の営みをなしつつある。しかし言語の秘密は、言葉がなお「覆いのとられていない幽暗な深み」をもち、またそれがヘルダーのいう意味で、民族の守護神のひとつであり、言葉と詩のあいだに境界線の存しないようなところでのみ、意識されることなく作用している。かく理解された言語が歌謡の源泉となる。ここに於ては歌謡は、ヘルダーの強調したところによれば、「魂の音楽」であり、「奔流の如くわれわれの魂の中に流れこむ限りの薄暗きもの、名状しがたきものすべて」の表現である。ロマン派は、詩の音楽への親近性をさらに力説した。すでにゲーテもその《魔法の角笛》批評に於て、この歌の本が「音楽の愛好者もしくは専門家のピアノの上に」あるのをみて、「この中に含まれている歌謡をよく知られた伝来の曲調で純芸術的に正しく取り扱うか、或いはそれらの歌謡にふさわしい旋律をあてがうか、或いは神の御意に召すならば、それらの歌謡を介して新しい顕著な曲調をおびき出そう」としているが、アルニム自身は民謡を「生の感情」(das Gefühl des Lebens)から性格づけ、この感情がわれわれの心の中に民謡をよび起すと考えている。「われわれは古くからの純粋な生の感情について、それがどこに生きていたか、それがどのように生きていたか、われわれが好んで幼年時代に萌すものとしたがるが、しかしそれ以前からすでに存在しているかにみえ、そしてわれわれに附着している一切のものを結びかつ解いて喜びの統一にするのは何であるか、を知らない。われわれは長いあいだ音楽の後について何かを捜し求めてきて、ついにわれわれを捜し求めている音楽を見つめるかのように思われるのだ！」(《魔法の角笛》第二巻のアルニムの序文)。ここにいわれている「われわれを捜し求めている音楽」

とは、まさに言葉と音楽との統一を意味し、これこそアルニムによれば民衆文化の本来の基盤にほかならないのである。

かくてわれわれは、民衆という言葉が浪漫主義に於てしばしば魔法めく調子の高いひびきをとるに至った理由を理解しうるのであろう。民衆——これをゲレス (Joseph Görres) はハイデルベルクで発表され、クレメンス・ブレンターノに献げられた、ドイツ中世の通俗本に関する彼の著述 (Über die deutschen Volksbücher) 「ドイツ民譚について」) の中で、飽くことなく語りつづけている。民衆とは下層大衆を意味するのではない。民衆とは民族性、民族精神にほかならず、そこでは「美德、芸術、科学およびすべての営為に於けるあらゆる天才がこの民衆の華」なのである。従つてこのように理解された民衆とその言語および文学は、われわれにとつて忍耐の対象ではなく尊敬の対象でなければならない。何となれば、われわれはそれらのものに於て民族の直接的なるものや民族独特の核心に出会うのみならず、民族性の高次な種々の動機は全文学の根幹たる民謡や民間伝承に於て明らかになつたからである。

以上のように、有機的生活感情の奔流は、シュトゥルム・ウント・ドラングにも比すべき第二のうねりをなして、後期浪漫派 (die späte Romantik) に於て氾濫した。アルニムとブレンターノのほかに、グリム兄弟の献身的な迫真性、アルント (Ernst Moritz Arndt) の民族的覚醒、アイヒェンドルフ (Joseph Freiherr von Eichendorf) やメーリケ (Eduard Mörike) の自然的抒情詩等、すべて有機的世界観のヴァリエーションたらざるはないのである。

これよりさき、浪漫主義の外側に、というよりそれを越えたところに、ヘルダーリン (Friedrich Hölderlin) の孤高の姿がみられる。ヘルダーリンは観念論における精神の一方的な讚美と支配とに対して、彼のいわゆる「母なる自然」(Mutter Natur) を対立させる。またヴァイマル人の自己完成の個人主義に対して、「およそ生きとし生けるものとひとつになり、いみじくも妙なる忘我のままに自然の万有のうちに帰りゆかんとする」意志を対決させる。生の根底そのものと結びついた心情の充溢から、こ

のようなディオニュゾスの統一と全体、すばらしく象徴的にいわれるごとく「真昼がその蒸し暑さを、雷鳴がその音声を失い、たぎりたつ海が麦畑の穂波に似かよふところの聖なる山嶺、永遠の休安の境地」が彼にひらかれている。われわれは今日ヘルダーリンをもはや実生活に疎い夢想家、ギリシャ熱狂者としてではなく、ディルタイ (Wilhelm Dilthey) とともに、生の解釈者として、真摯に考えらるべき哲学的思想家としても観察しうるのである。もとよりこのことは彼の天才詩人たることを否定するものではない！ 彼のシェリング (Fr. Wihl. Joseph Schelling) への影響は深刻である。彼はカントーシラーーフィヒテの系譜にするどく対立し、結局はライプニッツ的、ヘルダー的、ゲーテ的思想に近接し、この傾向を受けついでヘーゲルおよびシェリングに伝えたのであるが、実にこの傾向こそ全体的・有機的・客観主義的世界観を創成したものである。さらに、「ギリシヤ人は天上の火をとらえ、これを浄化して純粋な形と幸う力を与えた」という彼の言葉は、ニーチェ (Friedrich Nietzsche) のギリシヤ浪漫化の魁をなすものといふべく、まさにギリシヤ精神におけるディオニュゾス的なものへの洞察の眼をひらいたのである。

ヘルダーリンはギリシヤの神々を人文主義的な象徴形態または寓意的な擬人像と観することなく、むしろ現在のわれわれの生活のなかにはたらく、永遠の生命をもった宇宙力・生命力の現象形式として直接的に体験したのである。彼によれば、ギリシヤ人に課せられた任務が天上の火を取ってアポロ的なものに到達するにあつたとすれば、ドイツ人のそれはかれらのあまりにも理窟っぽい偏狭さ、無趣味さから抜け出して宇宙と一体化するディオニュゾス的パトスを獲得するにある。このことについては《ヒュペリオン》(Hyperion) の最終章(後篇第二章、七、ヒュペリオンからベラルミンへ)にみられるドイツ人論難の言葉によって、ヘルダーリンのドイツ観を理解しうるであろう。かくして彼は、ギリシヤ人の創造的独自性を直観することによってドイツ人も自己の独自性を発展させ、その「民族的なるものを自由に使うように」ならねばならないと説く。因みに、ヘルダーリンの後期讃歌群に現われた宗教性や神話的世界像については、なお他の箇処(第三章)に於てふれるところがある。

四

十八世紀に於てカント・ヘルダーの対立によって醸成された傾向は、十九世紀に至つてますます顕著となり、観念論がその創造力を失い始めるところではどこでも、ヘルダーの遺産が存し、観念論に反旗をひるがえす歴史的・有機体説的思想が見いだされる。もちろん観念論といえども有機体の本質と概念を捉えようとはするが、しかしそれは少なくとも理性的観念論として自ら未だ有機的・生命的にはこれを考えないのである。いまや有機体思想はさながら破裂物体のように、ドイツ観念論の構築の真只中で活動しそれを内部から破壊することによって、有機的世界像を観念論的鉉滓から解き放つに至つたのである。

かかる過程の特徴を示すものは、クライスト(Heinrich von Kleist)の出現と、より低い程度に於てはインマーマン(Karl Leberrecht Immermann)の出現である。クライストはカント体験の結果、理性による認識の限界を知るに及び、感情の直接性のなかに逃れた。インマーマンは観念論的遺産の重圧から免れ、抒情詩の分野におけるドロステ・ヒュルスホッフ(Annette von Droste-Hülshoff)のように、彼の長篇小説《ミンヒンヒハウゼン》(Münchhausen)に挿入された《高地農場》(Oberhof)の物語に於て、有機的生活形態を形象化しようと試みた。ここには健全な、生活力ゆたかな、大地とむすびついた、逞しい農民の本然のすがたが詩的な言葉で語られている。スイスに於ては、ペスタロッチ(Johann Heinrich Pestalozzi)の思想的門下たるゴットヘルフ(Jeremias Gotthelf)の卓越した叙事的才能の場合がそうである。ゴットヘルフは時代精神や大市民的世界に対する防禦態勢をくずさず、農民生活の悠久の源を作品の中に導入している。彼はケラー(Gottfried Keller)、ヘッベル(Friedrich Hebbel)もしくはラーベ(Wilhelm Raabe)等とは異なり、彼独自の新しい世界を設定するために教養を経るといふような迂回を必要とせず、むしろ直接に、実生活に於て経験したそのままを文章にすることによって、わずかにクライストのみがなしたように自己の新しい世界を形成している。彼にも「あるひとに宛てた詩人の手紙」(Brief eines Dichters an einen anderen)におけるクライストの言葉が適用されるが、

これは有機的、すなわち直接的形成の秘密をそれ自体に於て捉えている言葉である。「もし仮に私が詩作にあたって私の胸臆に訴え、私の想念を捉え、そして何らそれ以上に追加することなく素手で君の思想の中へ私の思想を入れることができるのであれば、正直にいうと、私の魂の内的要求のすべては実現されたことになるだろう。」ゴットヘルフの詩的世界が作者に要求するものは、能動的・共在的な関与であって、決して瞑想的な局外超脱ではないのである。その文学は、個物が無意味に単独に神性なしには存在しえない、という被造物の連関性を反映している。被造物は法則に従いつつ、しかも自ら法則をつくりだす。かれらはかれら自身より偉大な或る秩序のなかにつながれている。かれらは互いに本体的に調和しあっており、力を必要とし、また自ら力を与える。換言すれば、いかなる空ろな箇所も存在しないような、体と力との宇宙的体系、すなわちわれわれが有機的世界像と称するものを必要としかつ与えるのである。

概して有機的形成の最も強力な、そして最も成功した作品は、おのずから種族に強くつながれている詩人から生れる。このことは決して偶然のことからではない。アレマンネン人(Alemanne)たるゴットヘルフと並んでオーストリア人(Deutsch-Österreicher)たるシュティフター(Adalbert Stifter)が立っている。シュティフターは自分の生命は「禾茎のように素朴に」(einfach wie ein Halm)に生じたという。彼は——このことは《どりの石》(Bunte Steine)の周知の序文を想起すれば足りる——生成発育しつつある生命の静かで確かな呼吸を感知する。このような息吹の前では、大きなものも小さく、小さいものも大きく現われ、悉皆万物はそれぞれ固有の価値を有しているのである。彼は自然のリズムの中に生活する。彼が教養体験として受容する理想主義の倫理的傾向は、彼の農夫的本性における類似の性向に、すなわち健全な農民気質を特徴づけているかの「具体的に役立つ遅しき」(das greiflich Tüchtighafte)に該当する。《ハイデドルフ》(Heidedorf)における祖母の形姿のなかに、彼を詩人たらしめる要素、すなわち自然・郷土・大地の神聖性とか、孤独な生活の「ほほえんでいる美しいやすらわしき」(lächelnde, schöne Ruhe)といううなものが、いみじくも象徴的な描写をえている。婚姻、家庭、氏族および民族は、シュティフターの二つのロマン《晩夏》

(Nachsommer) および《ヴィティコー》(Witiko)の中心テーマである。われわれは《晩夏》をゲーテの《ヴィルヘルム・マイスター修業時代》(Wilhelm Meisters Lehrjahre)と比較するとき、有機的思想の発展過程における進歩をみとめることができる。《マイスター》にあつては、ヴィルヘルムは家庭の市民的世界のつながりから解放されているが、《晩夏》にあつては、ハインリヒ・ドレンドルフ (Heinrich Drendorf) は家庭が意味し提供する限りのつながり、扶助、可能性といったようなものを意識的な価値として体験せんがために、家庭の中へと成育する。人格というものは全生活における究極の価値ではなく、むしろ機能の価値である。ゲーテの《修業時代》は、よし個々の点に於ては有機的なるものの世界が予覚されていようとも、全体としては明らかにひとつのヒューマニズムのエトスから形成されている。《遍歴時代》(Wilhelm Meisters Wanderjahre) に至つて初めて超個人的世界への原則的転回が果されたのである。《晩夏》は有機体論的視点から形成されており、《ヴィティコー》の中ではヘルダーの思想的遺産がいとも妙なる花を咲かせて、「個々のひとは大きな流れによって運ばれ、流れをつくることに協力する」といわれる。ゴットヘルフおよびシュティフターの人間は時間をもっている。「不可抗的に日々前進する」と、ゴットヘルフの小説《下男ウーリ》(Uli der Knecht)の中にいわれている。「次から次に思いがけなく、生か死か、悲しみか喜びかの決断を手中にしている真実の人間が現われてくる。」シュティフターは好んで森林の自然の生命を、山地の人間の日常的な生活を描きながら、その底にひそむ神秘的な力、「おだやかな法則」(das sanfte Gesetz)を捉え、これを明らかにしようとしたのである。これらはすべて叙事的感情の発露である。従つて有機的生活信条の自然的な形成方式は叙事詩であり、ロマーンであり、かかる形成的意志の対象は、つねにくりかえし家庭、氏族および民族なのである。このことは、他の偉大な叙事作家ケラー、シュトルム (Theodor Storm)、ラーベの文学に於ても容易に指摘されうるであろう。

因みに、一個の決定的な叙事的性格たるオットー・ルートヴィヒ (Otto Ludwig) が劇作に色目を使ったにもかかわらず、事実上の成功はきわめて微々たるものであったこと、また他面、戯曲をば理論的には有機体論の見方の上に築こうと欲したヘッベル

は、決定的な劇作家として実践的には依然理想主義的形成の枠を飛び越えなかったこと、これらの事實は、詩人の内的形式もしくは生活感情と個々の詩の種類（叙事詩、抒情詩、劇詩）との関係を示唆するものとして、大いに興味あることからである。ともかく或る詩人が或る一定の詩類に傾くことは決して偶然ではなく、彼の内面にある生形式と深い関係にあるといえる。いまこの問題をごく概括的にいうならば、浪漫主義者は抒情詩に、写実主義者は叙事詩に傾くが、古典主義者はその世界観を殆ど劇詩によって表現する。浪漫派も小説を大いに誇示したが、それは抒情的小説であって、いわゆる私小説（Ich-Roman）、書簡体小説（Briefroman）もしくは精神發展小説（Entwicklungs- od. Bildungsroman）である。ドイツのレアリスターの大部分はとにかく抒情詩人でもあったが多くの場合叙事的な色彩をおびていた。かれらが現象から認識を得るには現象の客観性を必要とする。かれらは自分で語るよりも対象自体に語らしめる。解釈するよりはむしろ挙示するのである。なお、ヘッベルの信念によれば、戯曲とは生活過程それ自体、すなわちあらゆる生命に必然生得的な、個人的なるものと超個人的なるものとの緊張、つまり個体一般の悲劇というようなものを描くべきものである。ヘーゲルおよびそれに先立つ理想主義はこの問題を弁証法的にみたのであった。《個》対《全》の二元論に立脚するヘッベルの悲劇観がヘーゲル哲学といちじるしい類似を示しているのは事實であり、ヘーゲルのいわゆる《イデー》（Idee）、正・反・合の方式を以て進展する弁証法、いわゆる《理性の詭計》（List der Vernunft）という歴史哲学的概念およびその罪過説、それらのすべてが、ヘッベルの思想に再現されているかのように見える。しかしながら、ヘーゲルに於ては悲劇は存在の方面にのみ即しているのに対し、ヘッベルに於ては悲劇は存在に即するのみならず生成の面にも結びついている。また個性は、行為（Tun）するようみえて実は被動（Leiden）の分際であり、いわゆる理性の詭計に支配されるものであるが、このことは理論の立場からいえば、個性に対するイデーの勝利を意味するので全くヘーゲルの説に符号する。が、これを悲劇の立場からいえば、全体に対する個性の闘争を意味するものであり、この闘争こそヘッベル悲劇および悲劇論の中心契機にはかならない。こういう点に於てヘーゲルとヘッベルとの差異が存するのである。しかしヘッベルが悲劇に於て個性の主張を

最高の法則とみなしながら、他方そこに罪過 (Schuld) をみとめているのは、たしかに矛盾である。このことは彼のいう「個性」が両義的だからである。彼は利己主義と個人主義とを截別していないようにみえる。利己主義の「我」は相互の反撓、相剋に終始するだけであるが、個人主義に於ては、各々の人格は相互に許容され、偉大なる個性は自己自身を支配し、全心霊を以て、自己を喪失することなく「全体」に融和するはずのものである。しかも全への融合に至る過程は必ずしも調和的ではなくて、むしろそこには無数の苦闘や悲劇が存在するのであって、かかる過程そのものを描出するものが戯曲にほかならないのである。ただしヘッベルの「個性」の真意もこういう意味の個人主義に存していたようにも考えられる。しかしそういった解釈だけでは、何とんでもヘッベル悲劇論の特質が失われるように思われる。さらに彼はショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer) にも影響をうけたといわれるが、ショーペンハウアーに於ては悲劇はいわば厭世観の説教であるに對し、ヘッベルに於ては悲劇は、もちろん外面的な解決や妥協はこれを極力排除するが、より高い調和の世界を予想する点に於て、厭世的であると同時に楽天的である、ともいえるであろう。尤もかかる調和の世界は必ずしも戯曲の輪部の内側に於て明示される必要はないのであるが。いずれにせよ、ヘッベルの「個性」観は彼自身の性格や実生活の苛酷な体験に基づいており、ヘッベル思想のこういう難点もおそらく彼の個性観の動搖に胚胎しているのであるが、これを思想的観点からみれば、ヘッベルは弁証法的思考方式と有機的思考方式との境界に立っている、といえるであろう。特に、彼の「戯曲についての一家言」 (Mein Wort über das Drama) における次の箇所は、その間の事情を裏書きするものと思われる。「ひとが真実に生きるとき、小さくわがままに自分の貧弱な我の中に這込まず、あらゆる時代の流れの中に身をおき、新しい形式や形態を用意する眼にみえぬ元素によって充たされるとき、彼は自己の精神の傾向に従ってよく、かつ彼の欲求の中で世界の欲求を、彼の空想の中で未来の像を表現するという信念をもつことができるのである。」

ニーチェ以来、人間精神はその根を下ろしている自然へ、生命の母胎へと徹底的に復帰せんとしつつあった。この場合も、ドイツ文学はドイツ哲学に先んじてその進路を見いだしたのである。ゲオルゲ (Stefan George) はその《アルガバル》 (Algabai) に於て、リルケ (Rainer Maria Rilke) はその《マルテ・ラウリッツ・ブリッゲの手記》 (Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge) に於て、かの唯美的孤独感から生々しい生活現実への道を探り始める。《マクシミーン》 (Maximin; 詩集《第七圈》 Der siebente Ring) 体験による人間愛、人間至上観を確立したのちのゲオルゲの歩みはただ一筋である。およそ人生の目標を確立した人間にとって孤立の状態は無意味である。かくして「いまや内的なるものも外的なるものも世界はひとしく故郷となった」ゲオルゲを中心とする派閥 (Kreis) の同志的感情は、同盟 (Bund) へ、さらには国家 (Reich) の有機的世界観に拡大された。《盟約の星》 (Der Stern des Bundes) では盟友たちの生活や営為がすべて力動的な芸術的形相にくみあげられ、純潔な魂の国への仰望がうたわれる。それは蒼空の明星としての暗黒の世界を照らし、神性に通ずる人間の高貴を護り、峻厳に時代を裁く心の表白である。従ってこの詩巻は生活現実への接近であり、象牙の塔からの脱出を意味し、文明の空虚と盲目とに対する警告と憤激の叫びである。いまにして思えば、それは第一次大戦への予言だったのである。このような戦争への予感から戦後の苦難にいたるまでの体験はゲオルゲをしていよいよ民族の頹廢を打たしめ、ひいては没落から再起すべき直接のエネルギーをドイツ民族にひそむ青春性に期待せしめるに至った。しかし遺憾なことに、この元来人間主義的、反功利主義的なゲオルゲの詩業は、のちに功利的民族主義や国家権力の犠牲に供される傾きがあった。その高踏的にして難解な詩風は広く民衆にはたらしきかけることができなかつたし、そのあまりに高貴な精神は却って低俗な欲望の好餌となりかねなかつたのである。それは、高貴な精神と低俗な欲望との永劫の乖離を示すものにほかならぬとして、簡単にかたづけられることであろうか。ゲオルゲは人性の自然からして、自己の理想達成

の場を自己の最も近いところ、すなわち民族に求めた。しかも、悲しむべし！ Reich における指導者への無条件的な信従、全体への奉仕を、《新しき国》(Das neue Reich) に於て謳っている。それは究極のところ人間の自己陶冶を志向する純な雄々しさを鼓舞するためのものであったにせよ、ドイツ的性格のもつ一種の若さにはゆゆしい危険を孕むものであった。けだしフランス的なディヴェルシテ (diversité) やイギリス流のコモン・センス (common sense) のみられないところでは、外的な政治情勢と暴力的な党派の圧力下にあつては主観的な惑溺に陥りかねないからである。

リルケは近代的世界苦を根底まで体験した詩人である。《純粹なるもの》(das Reine) からの距りに悩み、世代の運命に対決するリルケは、生涯を通じて、世界の統一と生への確約と合一化を歌い、此岸的なるものへの、全体的なるものへの、さらに此岸性を越えたるものへの窮極的潜入をくわだてる。すでに《初期の詩》(Die frühen Gedichte) の中に、万象を通して流れる生命と自分の生命との融合感、あらゆる物象との一体感が現われている。彼の神は個々の物象のなかに内在し、それらと共に生成、流転する(《神様の話》Geschichten vom lieben Gott und anders)。《時禱詩集》(Stundenbuch) の中には有機的現実——この詩巻に歌われている「神」——へ至る途上にある。《事物》(Ding) は有機的現実を彼に媒介し、自我と一体化する。リルケは物への畏敬の念にひたりつつシュティフターの生活感情にふれあう。《おだやかな掟》(Ich liebe dich, du sanftes Gesetz) や《これらすべての物の中に》(Ich finde dich in allen diesen Dingen) という詩の中には、大きなものと小さなものとは同一の権利をもっている。

„Ich finde dich in allen diesen Dingen, / Denen ich gut und wie ein Bruder bin; / Als Samen sonnst du dich in den geringen / Und in den großen gibst du groß dich hin. / Das ist das wundersame Spiel der Kräfte, / Daß sie so dienend durch die Dinge gehn: / In Wurzeln wachsend, schwindend in die Schäfte / Und in den Wipfeln wie ein Aufstehn“.

『わたしが慈しみそして同胞のように交わっている

これらすべての物のなかに、わたしはおんみを見いだす。

ささやかな物のなかではおんみは種子として日光を浴び、
大きな物のなかではおんみは偉大に現われる。

根のなかで成長しつつ、茎のなかへ消え入りつつ

そして梢のなかではあたかも蘇りのようであるというぐあいに、

そんなふう^にに奉仕しながら物たちをつらぬき流れること、

それが勢力^{チカラ}のふしぎなたわむれである。』

その後リルケは、印象的・絵画的な《形象詩集》(Das Buch der Bilder) 造形的・彫塑的な《新詩集》(Neue Gedichte)を経て、
一時《マルテの手記》に於て神から遠のき、神を見失ったかの観をいだかせたが、遂に《ドゥイノーの悲歌》(Duineser Elegien)
から《オルフォイスへのゾネット》(Die Sonette an Orpheus) にいたって再び神を見いだし、これと和解しえて、偉大な生の肯
定へ、世界の調和へたどりついたのである。

最後に、コルベンハイヤー(Erwin Guido Kolbenheyer)を挙げておこう。彼はナチス時代偉大な国民的作家として名声を博した
人物であるから、あの忌まわしい歴史的近景を知る現代人が快的な印象を以て彼を想起することはできないであろう。彼は《新
しいドイツ》(das neue Deutschland)建設のために民族生物学的基礎の上に彼一流の生命哲学を築き、そこから道徳と美の発展を
期待した、といわれる。彼の考えによれば、生命は伝来の哲学的秩序づけや思考形式に規制されず、逆にたえず新秩序を創造し、
またこれをくりかえし改作する。そして精神の機能はかかる生命に奉仕することにある、という認識に到達する。また、早くか
ら彼の有機体説はその歴史観と結合し、新しい文学的ジャンルを基礎づける歴史小説を生みだした。《ジョルダノ・ブルーノ》
(Giordano Bruno) スピノーザを主人公とする《神を愛す》(Amor dei) 《親方ヨアヒム・パウゼヴァング》(Meister Joachim Pause-
wang) 等のほか、特に《パラツェルス》(Paracelsus)三部作における有機的世界像の形成は、生の深奥から汲み出されるドイツ

的生成のたくましい追形成とみなされ、第一次大戦以後のドイツ人に深刻な関心をよび起したことは否めない事実である。

一切の存在と現実をあますところなく生の自然的秩序の中に包摂しようとする、かかる世界観にあっては、自然と精神との対立矛盾は解消される。しかしながら個人の魂のうちには、自己完成への憧憬と、自己完成は超我に於てしか求められないという宿命的法則との葛藤たる、かのファウスト的相剋の残照は、依然として消ゆべくもないのである。それはわれわれにプロメーテイス的集我とガニユメーテ的放我との交錯のうちに、生の無限性を直視すべきことを教えている。ドイツ人は早くからこのことを学び、これを人間形成の原理として受容したことは確実であるが、しかしかれらはこの原理の操作に於て誤ることがなかったであろうか。はたまた、この原理は、ドイツ民族の農夫的素朴性と耐忍性、その特有のシックザール (Schicksal) の観念、ひいてはその文化的後進性などに媒介されて、思い設けぬ奇形児を生みおとさなかつたであろうか。それとも或いは、かかる原理の受容そのものがドイツ的思惟の起源における faux pas (Fehlrit) とみなさるべきであろうか。

新しい《ファウスト》(Faust)を創造したはずのホルベンハイヤー文学は、果していかなる実を結んだであろうか。彼はロマン・ロラン (Romain Rolland) のナチス文学への非難に対して、ビンディング (Rudolf Georg Binding) やシムルツ (Wilhelm von Scholz) とともに《新しきドイツ国への告白》(Bekennnisse zum neuen Deutschland) という反論をものしたことがある。このことは、彼の主観に於ては、当時の情勢に促されて舌足らずの発言を余儀なくされたひとつのエピソードだったのかもしれない。しかし客観的には、まさにこれによって彼の世界観の限界、思想の固定化が露呈されているのではなからうか。本来のドイツ的性格は限りなき流動である。それはファウストのいわゆる「いったい世界の奥の底で続べているものは何か。それが知りたい。そこで働いている一切の力、一切の種子は何か。それが見たい。」という根源追究の精神であり、不断に現在を否定してやまぬニーチェのいわゆる「《非ドイツ的》即《ドイツ的》」なる無限自己否定の精神である。従って真のドイツ的思惟にとっては、特定の立場からの独断的な世界解釈は当然克服せらるべきものでなければならぬ。しかるに、かかる無限衝動を中断し、一面的な

世界把握、ナチスの全体主義的民族利己主義を絶対究極的なものとなし、そこに《超我》の相をみたとすれば、それはリルケやカロッサの文学を完全に支配しているような、そしてゲーテのかの《聖なる憧憬》(Selige Sehnsucht) に於てひびき始めるような「死して成れよ」(Stirb und werde) への告白とは、まさに似て非なるものといわねばならない。

とはいえ、われわれは有機的世界観という非合理的思惟のうちに、ややもすれば民族の偶像化、民族精神の絶対化への誘惑におちいる悲劇性をみとめるに吝かではない。ヘルダーが文学を民族の内奥に秘められた非合理性に基づかしめ、若きゲーテがこれを承けついだのは、十八世紀前半を支配した国際的啓蒙思潮の合理性万能に対する反動であった。それはいわばアポロ的一極からディオニュソスの反極への転換であり、常に無限否定を通して一切をその内奥に於て統合するものにせまらんとするドイツ的精神の、自己発展途上における劇的な一齣だったのである。而してゲーテはヘルダー思想の全般に附着する概念的朦朧性を克服し、民族的思惟の固定化、絶対化を打破しえた。ゲーテの有機的世界観こそはまさしく真のドイツ的思惟というべく、これを支柱とする彼の世界文学は凝固死滅することなきドイツ的形成の典型というるであろう。けだし文学は民族という土壤に深く根差しつつも、その梢は高く永遠なる人間性の空中にそびえたつものでなければならぬのである。

二、ヘルダーにおける有機的認識説

まえがき

ヘルダーの認識説の概要と意義については、曾て拙稿《ヘルダーにおけるリアリズム》(大阪大学文学部創立十周年記念論叢一九五九年刊) に於て取り扱われたので、そこで述べられた限りのことは繰り返さないことにし、ここではそれを敷衍するた

めに、なおヘルダー認識説に関する若干の問題を提示しその解明を試みたい。

一般に、現実的な見方がひとつの主義もしくは原理として確立されるためには、その本質的な要件として少なくとも、現象もしくは事物の皮相の下に深く浸透している歴史的諸力の根源的な開示ということがなければならぬ。従って文学上のリアリズムは必然的に認識論、世界観上の實在論を基盤とせざるをえない。周知のようにヘルダーの活動範囲は異常に広大であったにもかかわらず、彼の視線は主として《文学》に注がれていた。文学は彼のあらゆる活動のアルファにしてかつオメガであった。しかもヘルダーを通して憧憬や世界苦といったゲルマン的感情が蘇り、情緒的、非合理的、ロマン的要素がドイツ的志操の前景に押しだされたという事実から、彼は普通ロマン主義の先駆とみなされてきた。しかし単にこのような通説に従って彼を安易にロマンティカーと規定するならば、彼の本質、彼のドイツ精神史上の意義の大半は見失われることになるであろう。ヘルダーはむしろ憧憬と現実との和解を試みたのであった。彼が理性形而上学に基づく啓蒙主義に対抗して、人間の情緒的、非合理的側面を強調したのは、合理性を無視したのではなく、合理性一辺倒を排除したのであり、合理と非合理の両要素が《現実》の成立契機たることをみたにすぎない。その際彼の本来の主情性と批評家的素質が批判されるべき対象——啓蒙的合理主義の欠陥——を過度に拡大誇張しがちであったことは否定できない。その上彼の悔澁な文体のためにその真意が蔽われ、あまたの誤解が生じたことはたしかである。さらに彼の《現実》観は実証主義や自然主義を通過した現代人の眼には非論理的、非科学的と映りかねないのであり、しかもかかる現実観に立脚したはずの彼の創作自体は必ずしも芸術的にすぐれたものでなく、つまり思想の文学的具象化は彼自身に於ては実現をみなかったのであるから、なおさら彼をリアリストとみることには少なからぬ抵抗が感ぜられるにちがいない。それにもかかわらず、結論を先取すれば、ヘルダーの詩論および芸術観は現代人のリアリズム通念とは位相を異にする特異なリアリズムにつらぬかれているのである。そしてわれわれはそれを《宗教的リアリズム》(Religiöser Realismus) と呼ぶたい。実はその理由をあかすことが本稿のねらいでもある。

一般にヘルダーの文学活動は時代に対するプロテストである、ということが出来る。従って彼の非合理主義の揚言は時代との連関に於て考えられねばならない。ヘルダーの思想もまた歴史の産物である。およそ歴史の所産はまず寛容な客観的態度によって観察され、その功罪を論ずるに当ってはなるべくその生起した時代の尺度を以てなされねばならないのである。過去の人物を現代的尺度からのみ理解してはならない。これが科学的態度というべく、こうしてこそ融通性のある生きた歴史観が生じ、その結果過去に身を移して考え、それを再構成し追体験するという人間の能力が発達し、生は無限に拡大し無限の弾力性をもちえて、結局人類を永劫に動かしているものを把握しうるようになるのである。それゆえヘルダーの言動にして現代人に共感をよばぬ点があるからといって、また、ヘルダーの思想に現代人の描く未来像に対して否定的抵抗となるものが含まれているからといって、そういう消極面からのみヘルダーを捉えて、彼が生涯を賭けてつらぬき通した《ドイツ的な、あまりにドイツ的な》彼の独自の積極面を積極的に評価することがなければ、それはやはり一面的にして偏狭な歴史観の露呈にはかならず、従って本来のヘルダー批判とはならないのである。

ところで、ヘルダーの独自の積極面が最も顕著に現われるのは詩論と芸術観であることはいうまでもない。われわれは、ここでその詩論や芸術観の内容を問わんとするのではなく、むしろそれらの基礎もしくは背景を知ろうと欲する。そのためにヘルダーの《認識》に関する特異な見方を問題にしたいのである。けだし彼の認識説における基本観念はその芸術観にも殆どそのまま適用することができ、それによって彼の文学理論の本質が明らかにされる、と信ずるからである。このような理由によってヘルダーの認識説を取り扱うのであるが、同時にわれわれはそこから彼の《宗教的リアリズム》の特質が、ひいてはドイツ的なリアリズムの原型が明らかにされることを期待している。

右のような観点から、われわれは一見文学外的な (außerliterarisch) 問題ではあるが、敢えて反カント的観念論としてのヘルダー独特のリアリズム、反《批判哲学的認識論》としてのヘルダーの特異な認識説に照明をあててみようとするのである。

一、認識の本質

ヘルダーは *das Gegebensein* を、すなわち所与としての《有》(*Sein*) をあらゆる認識作用 (*Erkennen*) の前提とする。この点で彼は明白にリアリストである。ここから二様のことが生ずる。第一に、ヘルダーは認識そのものを対象にすることができる。つまり彼は、カントのように《理性一般》 (*Vernunft überhaupt*) の中に可能的経験の制約 (*Bedingungen möglicher Erfahrungen*) を求める、というようなことはしない。第二に、現実の人間が行なう事実上の認識にあっては、その基本過程は《所与》(*ein Gegebenes*) をわがものにすることである。従って、対象を認識によって与えもしくは定立するという意味における一切の《自発性》 (*Spontaneität*) は、ヘルダーによれば、それ自身所与として在る認識の現象を超越するところの抽象構造たるにすぎない。

註。カントに於ては、感性は受容性を、悟性は自発性をその本性とする。すなわち直観を供給する感性のはたらきに対して、与えられた直観の多様を綜合統一して概念を形成するはたらきが自発性といわれる。

さらに、一面に於て認識は所与の相在 (*Sosein*) にきびしく拘束されている。が、他面、認識もしくは理性は力 (または能力) であり、われわれの知る限りの最も純粹な力であり、徹頭徹尾能動的なものである。かようなヘルダーの考えは、彼が一切の機械的・感覺論的な認識説をはるかに超脱していることを示す。理性は白紙のようなものではなく、それはそれ自身に於て独自の或るものなのである。およそ働くとか生きるとかいうことは、或る力が他者の中に入りこむこと、他者をわがものにするということである。従って認識もまた、ゼーレ (*Seele*) が自己の四囲の世界に浸透しこれを自分の所有にするということにほかならない。このことはさらに、ゼーレが自己を世界の中で再発見するという風にも解される。ゼーレからヴェルトへ、ヴェルトからゼーレへの大いなるアナロジー (*Analogie*) が生ずる。ゼーレはその固有なものを世界の中に再発見しそれをわがものとなしうるのであり、逆に、世界の固有なものがゼーレの中に見いだされ、ゼーレをして外なる自己の相同者 (*das Homologe*) を受容せしめ

るのである。ここに於てわれわれはゲーテの《温順な諷刺詩》(Zahme Xenien) のひとつを想起せざるをえない。

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt' es nie erblicken; / Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

——これはまさしくヘルダーの所説を詩的に表現したものと云ってよい。すなわち、ゼーレは外なる相同者を見いだすためには世界と同質でなければならず、逆にゼーレに同質的なものがゼーレによって見いだされるためにはそういうものが外に存在していなければならない。しかもこの《世界に相同的であること》は、世界の内奥の知を所有することを意味し、いやしくも認識が可能なるためにはゼーレは自己の中にかかる所有を秘めていなければならない。ここに於てわれわれはまず、いわばヘルダー認識説におけるアプリアーリ (Apriori) の傍に立つこととなる。

註。ヘルダーの認識説そのものはアプリアーリの概念を用いておらず、ヘルダー認識説からすればこの概念を用いないで認識を完全に叙述することができるのである。

ただし、このアプリアーリは決して、絶対無形の、いわば不可解なXといったものを成すところの、いわゆる《形式》(Formen)の所有をあらわしていない。カントの批判主義に於ては、経験の与えうるものはただ知識が成り立つための資料にすぎないのであって、知識としての客観性、普通妥当性はふくまれていない。その妥当性は何びとも経験以前にもっている形式のうちにある。という意味は、感性面にも悟性面にも、それぞれ普遍的形式があり、まずその感性形式によって感性の印象がうけとられ、そのうけとられた感性の表象が悟性形式によって統一されるところに、認識の客観性が成立するのであるが、このように普遍性を知識に与えるこの形式がアプリアーリとよばれるものである。従ってヘルダー認識説はカント的観念論との対比に於てこれをみれば、リアリスティックなものといえる。ヘルダーにおけるアプリアーリともいうべきものは、いわば認識主観と認識客観とのあいだの同質関係をあらわしている。ゼーレ自身が生きた力であり、自然の諸力に類似したもの、いな、自然の諸力の最も精巧な

《エキス》(Auszug)であるから、ゼーレはそれ自身をこれら諸力の中に再発見し再認識する。この間の消息を明らかにする例証は、ヘルダーの詳述する因果概念 (Kausalbegriff) である。「力と作用の結合がわれわれの感覚の基礎であり、われわれの感情を構成する。どうして起るかということはわれわれ自身意識せずにわれわれの現存在がはたらくということ、もろもろの考えがわれわれの内に生じ、そして身体の四肢がわれわれの考えに従うということ……このことはいわばわれわれに生得のきわめて緊密な結合なのであるから、かかる結合がなければわれわれは生存し生活することはできないであろう。われわれの悟性はたえずそのことに気づいており、悟性自身がいわば生きたもの、行なうもの、力と作用とを結合するところの *primum mobile* (主動力) である。従って悟性の存在理由ともいふべき《原因は結果を生む》という法則を一瞬間たりとも無視するならば、悟性は自己を忘却し自滅しなければならぬであろう」(ゾーフアン《ヘルダー全集》二二卷九八—九頁)。

註。以下テキストの引用はすべて J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrsgb. von B. Suphan, 33 Bde., Berlin 1877-1913 による。

認識する悟性は自ら結果を作る力および原因として生きる。それは不断に活動する因果性であり、因果性は悟性にとって絶対的である。われわれは因果過程自体の外側で単に類推的に或る結果から或る原因を逆行的に推理し、そしてこの過程を《内から》みること、つまり因果過程の内的な性質を洞見することはできないのに、われわれ自身に於て原因と結果との結合を知り、外側で類推をする能力を有しているのである。悟性はそれ自身のうちに、外なる世界におけるあらゆる因果経験以前にある生粋の意味での原因結果存在についての知を有している。換言すれば、外界における一切の因果経験が可能であるのは、認識の本質たる大いなる類推に則って自然の諸力が固有の精神的な諸力に類似していると考えられるからである。私自身が活動する力であるがゆえに私は世界中いたるところで活動する力を再認識し、確実にすべての結果をひとつの力に還元する。かような類推的認識の事実性を証明するものは、ほかならぬ科学である。しかもこの科学にしてすらも、その最も純粹厳密な数物的精密科学といえども《力》——引力・圧力・衝力など——の神話から免れていない。なぜなら未だ曾てこのような力を見たものはないのである

から。われわれはわれわれ自身およびわれわれの身体から離れることはできない。この事実によってわれわれの認識はすべて、その最も純粹なものでも類推となる。「われわれ自身のかかる類推をわれわれ以外のすべてのものに適用するよりほか仕方がない。なぜならわれわれはただわれわれ自身を通して、またわれわれ自身を以てのみ見、聞き、捉え、行動するからである」(二二卷二〇〇頁)。まさに「感入能力」(Einführung)こそはあらゆる認識の本質にほかならず、最も厳密な科学といえども、この感入方法を全然無視し去ることはできない。周知のように、詩作品の精神に身をおき入れ、深く詩作品と共生し、詩の成立過程に感入するという直接体験は、ヘルダーの歴史的・発生的観察法の本質をなし、その必然的な前提条件であった。ところで、かかる感入および類推は、他者の中に入りこんだと感じることができるとは、自分に類似したものを他者から感じることができるとは或るものが「前以て」(vorher)存在しなければならぬことを暗示する。従って感入および類推は常に或る先験的な所有に基づき、かくしてひとつのアプリオリ概念を予想せしめる。もちろんかかるヘルダーのアプリオリが特異なものであって、カントのそれとは遠く隔っていることは明らかである。認識が可能なるために存在せざるをえないかかる *Prisus* (先在) は、「純粹に永遠に完全な理性」(註。かかる理性の出所は問われず、その事実上の存在は依然として模糊たる薄明の中につつまれているので、すべての解釈者はそこからそれぞれ別種の形而上学をつくることのできた) に具わっている絶対的な先在性ではさらさらないのである。むしろこの先在そのものは又もや世界そのものの先在に比すれば後在 (*posterius*) ですらある。このように先在と後在とが交替することのなかにこそ、認識をつくる、すなわち類推を媒介する力が存在するのである。「われわれは世界の部分として存在する。われわれのうちの何びとも孤立した宇宙ではない……われわれ自身はひとつの大きな連鎖の一環としてのみ存在するにすぎず、このような連鎖がなければ悟性も理性も存在しないであろう。われわれは単に普遍者の中の特殊者として存在するにすぎない」(二二卷二〇七頁)。これによって *prisus* は、「世界のエクス」たるわれわれのゼーレの中におかれたものとして理解できる (*verständlich*) ものとなり、それは捉えうる現実となる。リアリストは超越的な問題設定そのものを承認するこ

とができない。彼の問うところはもっぱら「いったいこのアプリアーリとは事実上何であるか？ また、それはいかにして理性一般の抽象作用に於てではなく事実上の人間理性の中に働いているのか？」にある。リアリストが求めるのは現実的・存在論的な解決であって、単なる方法的なそれではない。彼は認識を類推とみる見解におけると同様に、アプリアーリを「生得の観念」(angeborene Ideen)と本質的に類似したものとみようとす。ザイン(Sein)を認識の根拠とし、しかもそれが主観自身の内にも在るとみることが、ヘルダーのリアリズムなのである。このことについて彼が乳児を例に述べているのをきいてみよう。「乳児には、自分の我の幽暗な観念よりほかのどのような観念も未だ具わっていないようにみえる。それはただ植物しか感ずることができないほどの幽暗な観念なのである。にもかかわらず、そういう観念の中には全宇宙の諸概念がすでに存在しており、それから人間のあらゆる観念が展開するのだ」(四卷二八頁以下)。なお次のような発言もこの場合きわめて重要である。「ゼーレは滑らかな板ではない。神の掟はすでに火の文字でその心臓の中に書きこまれてしまっている。すなわちゼーレの中では、それがなしている一切のものを自分の本質に変え、神性の像(Bild der Gottheit)を万有の中にみとめ、これを自分の自己(Selbst)の一部として享受すべき諸力、火花が燃えさかっている。ところでそれはゼーレが万有の中に見いだそうとする生得的・普遍的な観念、すなわち正邪、真偽、善悪という観念である。これらの観念はゼーレの像および本質そのものである」(八卷二四八頁)。ここに於ても再び「われわれが外部の光を見るためには、われわれの内に光のようなものがなければならぬ」、「神はいわばわれわれに宇宙の諸力のエキスを与え、それによって認識を可能ならしめたのである」(註。阪大文創立十周年記念論叢四〇六頁参照。八卷一九三頁、二四五頁)という命題をもってくることができるであろう。かくして認識を可能ならしめる *prins* の中にわれわれの事実上の認識能力の現実相をみるころの „realistisches Apriori“ が獲得される。かようなアプリアーリはヘルダーの意味に於て宗教的に「ゼーレは神の像(Gottes Bild)であるがゆえに、それは全世界の中に神の像を見いだし、それをわがものとなしう」ということができる。と同時にヘルダーのアプリアーリ観が彼の認識説の宗教的性格に対してもつ重要な意義も明らかにな

る。いったいに《神》思想に対して事実上中立でありうるような思想は存在しないのであって、カントの神思想の扱い方もまた彼自身の先験論 (Apriorismus) に固く結ばれているのである。かりにアプリアーリが認識論の究極の言葉であるとすれば、われわれはひとつの純粹にして永遠なる創造的理性の前に立っていることになり、このような理性はこれを徹底的に考え抜くならば結局はみずから神となるであろう。たといこの場合理性が神思想そのものを裁き、従来いかにも嬉々としてそうすることができたとしても、やはりそういう理性はわれわれが神思想なしにすまずことのできない一切のものを内蔵しているのである。リアリズムはもとよりこれとは全然異なる立場にある。それは理性一般なるものを単なる抽象として拒斥し、個別的理性をその全歴史性と所与性とに於て見るのであり、従ってそれは純粹理性 (reine Vernunft) が神のような確信のもとに行なうあらゆる操作を疑惑の眼で見る (二一巻二三三四頁参照)。ヘルダーにあっては、アプリアーリなるものは認識の宗教的基礎づけに取って代わられているようにみえる。カントに於てアプリアーリ概念が与えるかぎりの一切は、これをヘルダーにあっては神思想が行なう。神思想がヘルダーに於て完全な保証であるのは、まさにアプリアーリがカントにおける軌を一にしている。

およそリアリストにとっては一面的な理論のために二者択一 (das Entweder-Oder) に追い込まれるというようなことはありえない。われわれが絶対に自由であるか、それとも全然奴隷でなければならぬかということ、また、われわれが認識に於て自発性を有しているか、それとも直ちに感覺論に従属しなければならぬかということは、認識に於ても、その他われわれのあらゆる人間的な生活形態に於ても、現実にはそのようなようになっていない。むしろわれわれにあっては、常にいたるところ自由と従属とは相互にからみ合っている (二一巻九八頁参照)。「いったい sponte (自発的に) とはどういうことなのか? それはあらゆる他者からの刺戟を排して自分自身の意志から行なわれることをいう。ラテン語には、この語ほど或る行動が一切の外的な強制または作用に左右されないことをいいあらわす本来的な語は存在しない。しかしわれわれの諸概念に感覺もしくは対象からかかる独立を帰することは、それらの概念を破壊することを意味するのである。私の悟性が思想を感覺から明るみに出したとき、悟性は

その高度なる自己活動 (Selbsttätigkeit) にもかかわらず、感覚が対象に基づいて成立しているのと全く同程度に、感覚に依存していた。が、さればと云って、悟性はやはり悟性として、あたかも感受器官がそれ自身の力によってはたらいたように、悟性自身の本来の力によって作用したのである。もとより対象は感覚ではなく、感覚は思想ではないのであるから、いかなる自然力も、よしそれのみで独立に作用しなかつたにせよ、依然としてみずからの機能は妨げられることはなかつた。けだし自然の諸力は分離的または背理的にではなく、ひとつの大いなる原理に則って相等的、すなわち相似的に作用し合うということこそ、まさしく自然の偉大な絆である」(二二巻八八頁)。かくしてまさに認識の本来的な機能に於て自発性は中絶する。いかなる組織的な理論も、それ自身の明晰性と単独性のゆえに、自由と従属との共属関係を一方的立場のために解消せんとする傾向を孕んでいる。リ Aristot は、よし眼前の状態が神秘的にみえようとも、その状態の完全な観察の方をその組織的な説明や推論よりも遙かに重視するがゆえに、かかる傾向から護られているのであり、同時に事実の一面化ということはもちろん彼の流儀に合わないのである。

しかしながら、ヘルダーにあっては、自発性の意識的な拒否にもかかわらず、認識論におけるいかなる機械論も忌避されているばかりでなく、認識の独特な精神的力と自由とは容認されているのである。従ってすべての機械的な認識論とは反対に、ヘルダーにとって認識の本質を成している二つの契機——他者を自分に同化する能動性と、認識主体と認識客体との本質的な類縁関係と——を論ずることは、まさにヘルダーのア・プ・リ・オ・ー・リについて語ることにほかならない。ヘルダーはあらゆる機械論との対立のゆえに、自分を先験論者 (Apriorist) とみなしえたであろうし、認識の先験的なものを彼の流儀で叙述することができたかもしれない。事実、ア・プ・リ・オ・ー・リとは本来《より先に》という意味に用いられ、生物学的には《生れながらにして》という意味に於て《生得的》といわれ、形而上学的には特に人間が生れながらに与えられている神的諸能力、自然の光、理性を意味し、普通《本有的》といわれる。これがカントの批判主義に於て異なった意味をもつに至ったのであり、ここにカント認識論の革命的意義

がある。ところがこれまで述べきったところによって、ヘルダーが近代有機体説の始祖といわれるにふさわしく、カントとは全く別種の右のような古来の歴史的アプリーリ概念を念頭においていることは明らかである。実はこの点からヘルダーがカント学説を見誤った理由が明らかにされ、ひいてはヘルダーの認識説がカント先験論の本義をいかに理解または誤解していたかについての解答もえられるであろうが、しかしわれわれの当面の課題は難解なアプリーリ論議にあるのではなかった。けだしかかる論議は、結局認識論一般の究極的な問題に還元され、あらゆる認識論の比較考証を経ないでは解決しえられないからである。そこでわれわれはもっぱらヘルダー認識説自体の内側にとどまり、しかもあまり分明でないアプリーリに関する一般的な概念を手掛りにしてヘルダー認識説を吟味してきた。われわれはもろもろの歴史的な対立や誤解に関わりあうことなく、い・わ・ゆ・る・アプリーリの概念をヘルダー認識説の特質をより明確に理解する一手段として用いた。しかしヘルダー自身はアプリーリ概念を極力避けたのである。何となれば《概念》は彼にとっては単なる学校用語のひとつにすぎず、かつ、彼がかりにアプリーリ概念を用いたとすれば、必ずやカント学派の悪意ある誤解を招く虞れがあると思われたからであろう。

要するに、ヘルダーのいう事・実・上・の・認・識に於ては超時空的な普遍的人間ではなくて、被造物としての自覚のもとに自分の身体に執着しながら感覚的に感受すると共に精神的に知覚する具体的人間が立っているのであり、このような人間の行なう認識とは、従ってヘルダーにとっては自然的・歴史的存在から遊離した事象ではなくて、個別的なそれぞれの場所という具体的な空間とその時その時の事実もしくは実際の状態という現実的な時間とから直理の殿堂に参する作用を意味するものといっているのである。

二、 信

ヘルダーのあらゆる言説には《感情》(Gefühl)の問題が大きな比重を占めているが、この《感情》に立ち入る前に、ひとまず《信》(Glaube)という作用について述べておきたい。ヘルダーが《信》と《感情》を重視する事実は、彼の反啓蒙主義的態度とへ

ルダールのリアリズムとの特徴を示すものである。ヘルダーが純粋理性 (reine Vernunft) や自己完結的な認識 (die in sich abgeschlossene Erkenntnis) はこれを承認しないのみか所望すらしめないということとは、リアリズム自体の性格をあらわしている。「かりに全宇宙の純粹先験学 (reine Transcendentalwissenschaft) といったようなものが存在するとすれば、また物自体 (Ding an sich) が時間空間の中で赤裸々に連関なしに直観しえられるとすれば、私というものは存在しないであろう。私は宇宙を、それが私に与えられており、私がそれに与えられているように承認しようと思う」(二一卷三〇〇頁)。リアリズムはわれわれ人間の認識の限界を明確にかつ冷静に知ろうと欲し、かつ知っている。ヘルダーはかかる有限性を強調する。「われわれの小さな可視性の鹵車が嵌っている大きな機械全体について、この小さな目立たない環がつながれている連鎖について、われわれはいったい何を知っているのか」(七卷三八二頁)と。人間のかかる限界、かかる状態を見誤り、あたかもわれわれが世界の秘密を解き終えたかのように、また解きうるかのように振舞うことは、啓蒙主義の憐れむべく笑うべき錯覚である、とヘルダーは考える。例えば、さきにも述べたように、われわれの認識にひそんでいる主要な制限は、因果過程の内的な性質を洞見することの不可能な点にある。ヘルダーは因果問題に関してはヒューム (David Hume) 註。ヘルダーはケーニヒスベルクの学生時代に批判主義以前のカントを通してヒュームの立場に近づいた) の立場にたっており、彼によれば、因果の概念はもっぱら諸事件のくりかえし新たに回帰する継起を観察することから成立し、事件の因果的な連繋は決して証明されうるものではなく、むしろそれは常に感性界における推測といったようなものであるにすぎない。原因と結果とのあいだの本質的な絆を認識することは、あらゆる状況のもとに於てわれわれに拒まれている。それゆえわれわれが或る力の他の力への作用を説明 (Erklärung) 註。ここにいう説明とは、記述 Beschreibung) の反対概念として用いられた厳密な哲学的用語である。すわち現象を単に体験し記述するにとどまらず、その理由もしくは原因を明らかにする謂である。) しえないのは、あたかも力自体の本質を説明しえないのと一般である。

さらに、われわれ自身の諸力、われわれ自身の中にはたらく思考および運動の諸力も、それらの本質と活動の上からみれば、

われわれが外部にみとめる諸力と全く同様にわれわれには閉されたままである。「従って、この範囲を認識し予感しようとせず、ただ針のさきの明るい一点にのみ停滞し、——しかもその一点をば知と行 (Wissen und Tun) に関するわれわれの体系の全体だといふのは、偽瞞かさもなくば管見たるにすぎない」(七卷二四四頁) のである。人間のかかる限界、認識のかかる狭小な範囲のゆえに、必然的に《信》という作用が生ぜざるをえないこととなる。「見ないでしかも信じ、しかも行なわねばならない」とは……この生における人間の運命 (das Loos des Menschen) に属する」(同前)。——この言葉こそ《信》に対する最初の弁護にはかならない。すなわち、われわれは未だ知りえないにもかかわらず、しかもたえず行なうべきであるがゆえに、またそうであるかぎり、信じなければならぬ。このように局限された人間の立場に於て《信ずる》ということが事実として存在せざるをえない必然性を呈示することは、いきおい皮相な啓蒙主義のあらゆる錯覚に逆らうこととなる。

ところで、認識のかかる有限性についてもリアリストは大方の認識論者とは全然異なった見方をする。いわゆる認識論者はこの点でもまた先験的な問題設定に執着し、認識一般の王国がそれ自身の構造上いかなる必然的な限界を有しているかを詮索する。が、しかし偶然の歴史事実 (zufällige Geschichtstatsache) としての有限性はいささかも先験的認識論の問題とはならないのである。これに反して、リアリストにとつては人間の認識は本質的にたえず発展の流れの中に立っている。それどころか彼には精神と身体との結合は本来的固有のものであり、心身問題はこれを有機的に考えるのが常である。それゆえリアリストには、能力として人間の中にはたらいっている事実上の認識と異なったものとして認識を理解することはできない。と同時に彼は認識の歴史性の前に立っており、従って理性は純粹なものではなくて、むしろ徹頭徹尾歴史的なものである。「われわれがしばしば人間理性の最も普遍的な原則とみとめたところの観念は、あたかも大陸が航海者の眼から雲のごとく消え去るように、ここかしこで或る場所の風土とともに消え失せる。この国民が自分の思考にとって不可欠とみなすところのものは、あの国民には決して考えつかれることがないばかりか、有害だとさえみなされるのである」(八卷三〇九頁)。理性はただ、不断に発展する歴史的世界のあら

ゆる生成の法則に従って形成されたもの、として存在する。この点に理性の有限性(被制限性 *Begrenztheit*)がある。この有限性はあらゆる自発性および自我性(*Spontaneität und Selbstheit*)の正反対を成し、理性が歴史的生成因子に依存せざるをえないことを意味する。「この理性が単に時間の継起によって形成されているとすれば、人類が育み・教え・養った一切のものもまた理性をつくりあげたことがわかる。子供は自分の理性を教育によってのみ発達させる。つまり現在できあがっている理性は、人類が教育した一切のものに帰せられるべきものである。だからかりに、われわれが一を他から隔絶し、理性をひとつの独立した抽象物——ここでは理性は無である——とみなそうとすれば、それは戯れごとであるだろう」(七卷三六九頁)。ところで、この歴史的な発展や教育は一方では伝統によって、他方では神の使者ともいべき非凡な人類の教師や指導者によってなしとげられる。またヘルダーが《啓示》(*Offenbarung*)と呼ぶものは、神が人類を教育することの謂である。それゆえ、理性が歴史性を有するからといって、理性を啓示に対立させるのは愚かなことである(同前参照)。しかるに啓示に対応するものは信仰である。というのも信仰とは神の教育に欣然と身を委ねることであり、その啓示に自己をひらき絶対従順しようとする意志だからある。従って《信》もまた理性に背反するものではなく、むしろそれは理性に立ち帰り、理性に於て前進するための確乎たる手段となる。かくして《信》は積極的にヘルダー認識説の中に導入される。それはもはや無知な時代に必要な非常手段たるばかりでなく、却って《知》(*Wissen*)へ通ずる必然的な道でもある。例えば語学学習者が言葉の最初の使用に理由や説明を求めるならば、その語学力は殆ど進歩しないであろう(八卷三六二頁参照)ように、また一切の学習は《信》につながっている(七卷二九頁参照)ように、われわれは常に神のみまえでは、信ずることによってたえず認識を向上させてゆく子供や生徒である(七卷二四四頁参照)。このように未開人類は神そのものによって教育されたのであり、このようにわれわれのゼーレはいわば神性の学校(*eine Schule der Gottheit*)にいたのである。かかる《信》の発見はヘルダーの時代には極めて新奇であり、同時にそれが広汎に影響を及ぼしたことは想像にがたくない。人間が自己についてもつ観念と人間が神に対して立つ位置とは、彼が必然的な理性的諸真理を彼自身

のいわゆる純粋理性から取り出すか、それとも彼が自分の精神的所有を歴史に負うているとみとめるかに応じて、本質的に異なったものとなる。特に、後者によって歴史自体が初めて現実的にみられるに至った。またここには、歴史は元來神の教育として宗教的にみられているので、信仰概念や啓示概念から歴史的宗教 (Geschichtliche Religion) を理解し評価する萌しがみえ始めたのであり、さらにかかる歴史概念の理解は合理主義の拒否と下層の幽暗な認識諸力 (die unteren dunklen Erkenntniskräfte) の重視とに関わり合っているのである。

さて、最初に問題にしたヘルダーの《信》概念に立ち戻ろう。ヘルダーはいう。「知るよりもむしろ信ずる方をとる！ われわれは眼前に在る無限を見わたすことのできない事実や理由を知っているので、誠実な努力をほらいながら愛と期待を以て歩みつづけかつ信じようと思う」(一六卷三八一頁)と。道徳的な行為に於ても明確な洞察をなしうる人間はきわめて少数である。深邃な諸力に由来する偉大なことがらに全力をあげて本能的に与することが、強い行為を生みだす原動力である(七卷二四四頁、二六一頁参照)。かかる《信》を低く評価しようとする一般的な異議に対しても、ヘルダーは決して怯むことなく断乎と言いつつ。「官能と推理、信仰と証明という相異なった二種の精神状態 (Seelenzustände) を測ってみるがよい。後者に常に繊細があるとすれば、前者には強さがある。前者は個々の哲学的論拠 (これはしばしば単なる指先の遊びごとにすぎない) のほぐされた総飾り (die aufgelösten Franzen einzelner Philosophischen Beweisgründe) を弄ぶのではない。むしろそれは掴み (fassen) 握り (greifen) 抱く (halten) のである。——世紀の侏儒よ、そうする手や神経をもちあわせていないのなら、小さな結び目をつくって遊ぶがよい」(六卷四四四頁)と。ここに於て《信》は健康な逞しい態度として、懐疑的な論証はまさに頽廢として現われる。このような《信》的態度から、同時に一切の懐疑と一切の遊戯的な認識とに対するリアリストの憤懣や蔑視の理由が明らかになる。ヘルダーにとっては「ヴォルテール、ヒューム、エルヴェシウス、ベール (Voltaire, Hume, Helvetius, Bailie) 等の徒が導入した哲学的精神は暗闇のなかを忍び歩くばかりか、みずから一種のペストのように日中に滅んでしまう」(五卷四四七頁) 幽霊のようなものであ

る。ヘルダーは「もはや Was や Das を有しないで、ただ常に Wie? とか Warum? とかに思い煩うひとほど」(七卷二九頁)みじめなものを知らないのである。

以上述べたところによって、ヘルダー認識説に於て《信》は積極的かつ原則的に重視せられるべきことが明らかになった。リアリズム——それはまさしく所与自体の相在に對する、いかなる理論によっても背後から侵害されえない断乎たる《諾》を意味する。しかもこの《諾》は《信》以外の何ものでもなく、従つて《信》はリアリズムの本質的な基本過程である。このことをヘルダーの心眼は早くから見取、ほかならぬ彼の認識説に於て明らかにしたのである。かくしてわれわれは普通《信》についていわれていた特徴と殆ど正反對の特徴をもつ《信》概念をヘルダーに於て受け取ることとなる。《信》とはもはや、認識が中止するところに現われるようなものではなく、また、現実に必然的なものとはいえない《緊急事象》(Notvorgang)といったようなものでもない。それはそれ自身に於て積極的に規定されており、従つてあらゆる認識の源泉であり、初幕であり、つまり所与をすなおに受け取ることなのである。あらゆる懷疑に對置されうるものは証明を司る理論ではなくて、《信》、すなわちわれわれの内に力強く具わっている《諾》のみである。かかる事情は、《証明する》(beweisen)とは本来どういふことなのか? を吟味すれば、ただちに明らかになる。一切の証明は、もしそれらが最初に与えられたもの、最初に受けとられたもの、最初に信じられたものを基にするのでなければ、所詮空中に楼阁を築くのたぐいとなるであろう。「あらゆる証明は言葉の取り換え(Wortwechsel)にすぎない。ところで言葉というものは抽象された、気俣な、少なくとも分析をこととする不完全な徴標(abgesonderte, willkürliche, wenigstens zertheilende, unvollkommene Zeichen)である」(八卷一七四頁)。明証と確実性(Evidenz und Gewißheit)は「従つて事物の全一な、細分されない、深邃な感で(das ganze, unzerstückte, tiefe Gefühl der Sachen)の中にあるにちがいない。そうでなければ、それはどこにも存在しないであろう」(六卷二七〇頁)。「推論式(Syllogismus)は真理の最初の受胎が問題となるところでは、何ひとつ私に教えることができない。事実それは、真理が受け取られたのちに真理を發展させるだけのものにすぎない。

それゆえ言葉の解釈や証明についてのお喋りは、大抵仮定された規則や仮設にもとづく盤上の遊戯 (Bretspiel) たるにすぎない」(八卷一七〇頁)。このような発言から、合理主義的な証明法の虚偽を最初に見抜いたのはヤコービ (Friedrich Heinrich Jacobi) ではなく、リアリスト・ヘルダーであることが分る。まことに《証明すること》に《信ずること》、受け取ること、与えられることと《を対置し、後者を認識の在り方とみなすことこそリアリズムにほかならない。認識の発端、すなわち対象が主体に及ぼす刺戟は説明も分析もされえず、いな實際記述すらされえず、むしろ単に「信ぜられ、すなわち経験され感受されうるにすぎない」(八卷一一四頁)。「造物主は或る種の事物がこの感受する部分に類似し、他の事物がそれに背反するようにひとつの精神的な絆を結成したにちがいない。その絆たるや、いかなる機構にも依存せず、それ以上には説明されえないが、しかし信ぜられねばならない。というのもそれは厳に存在し幾百千もの現象の中に現われているからである」(八卷一七四頁)。同様に客体と主体との媒介者を信じなければならぬ。刺戟とその対象とに於て、また諸感官に於ても、媒介者 (Medium)、一種の精神的な絆ともいふべきものが生ずる。かりにそういうものがないとすれば、感覚が対象に、また対象が感覚に達することはできないであろう。従ってわれわれは一切の感覚的な認識に於てそのことを信じなければならぬ。つまりわれわれは、この媒介者なしには何ごととも知ることがない。この媒介者をわれわれは信じなければならぬ (八卷一八六―七頁参照)。なおまた、いかなる科学に於ても最初の至純な原理が信ぜられねばならないことは、証明ということの性質上当然のことである (四卷四二八頁参照)。アナロギーとしての認識の在り方の中にすでに《信》はあらゆる知識の根源として基礎づけられている。「このようにわれわれは自然を頼りにし、自然がわれわれを欺くなどとは考えず、そしてこの信念のままに行なう」(一六卷三八六頁)。《信》はあらゆる段階における認識のはたらきである。すなわち、何らかの経験に達するためには、われわれは自分の感覚を信頼しなければならない (八卷三六二頁、一六卷三八六頁参照)。かくして遂に、Vernahmen としての Vernunft もまた《信》でなければならぬことになる (二三卷九〇頁参照)。

以上、われわれはヘルダーの言説に即して《信》が認識における積極的・決定的な基本作用たるゆえんを明らかにしてきた。かかる基本作用はひとり認識に於てはたらくのみならず、人間存在の全体にも及んでいる。われわれはいたるところ、われわれの活動に於て《信》へと促され、《信》を介してのみ何らかの成果に達する。《信》は人間のあらゆる力を捉えるのである（七巻二六五頁参照）。それは「あらゆる観照的・包括的なゼーレの力(Seelenkräfte)の最も活動的な仕事であって、事実それは自然的世界に於てすべてのために先行せざるをえず、しかもそれなしにはわれわれはいかなる自然的世界をもたないであろう」（七巻三八五頁）。それゆえ、《信》は「一切のわれわれの判断・認識・行為および享受の土台である」（一六巻三八六頁）。従って《信》は、特に宗教に於て初めて現われるというようなものではないのである。《与えられたもの》を受けとり、同時に《与えるもの》を承認するということは、人間のあらゆる行為における基本作用である。つまりここに於て、われわれは《信》の中にリズム独特の決定的な点を強調し表現しうるひとつの概念を見いだしたことになる。いまやヘルダーに於てくりかえし見られた特異なりアリストイックな態度は、《信》にはかならないことが明らかになった。従ってわれわれは次のように確認することができるであろう。「リアリズムとは本質的に《信》を孕んだものであり、これを人間の基本作用とみなすことによってリアリズムの意義が明らかにされる」と。

三、 感 情

これまでみたところによれば、ヘルダーの認識説は統一的にリアリズムとして理解されるばかりでなく、《下層の非合理的な認識諸力》(die unteren irrationalen Erkenntniskräfte)の尊重にもかかわらず、それは一面に於て合理的なものといえないこともない。何となれば、ヘルダーにあってもゼーレの上部構造を成すものは理性であり、従って認識過程の有機的構造における頂点は《上層の合理的な領域》(die oberen rationalen Regionen)の中にあるからである。このことについては次のような比喻が見いだされ

る。「認識するとは、すべての光線の中に映っている太陽のかがやきを享受することである。感受 (Empfindung) とはきらめく虹の色 (Farbenspiel des Regenbogens) であり、美しく真実である。がしかしそれは太陽の反映にすぎない。太陽が明るく天空に昇ると虹はあらゆるその色彩とともに消失してしまふ」(八卷二四六頁)と。しかもこのような認識の合理的理解は決して晩年のヘルダーにはなくて、すでに一七七四年(註。この年に《人間のゼーレの認識と感受について》(Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele) の初稿が成立した)に由来する。ところがヘルダー認識説に関するかような統一かつリアリスティックな見方に対しては、従来一面的だとしてとかくの異議が唱えられている。というのも、ヘルダーにおけるゼーレの概念規定はさほど容易ではなく、一応それは《幽暗な衝動の深底から感覚、感情を経て明智、理性などの上層的精神に至る全領域を占め、かつそれらを総合・統一する力》と規定されうるにしても、このゼーレの上部構造としての理性は、ヘルダーにあっては本来的にその下層領域と截別することができないからであり、その上、従来一般にヘルダーはロマン主義の先駆とみなされ、特にシュライエルマツヘル (Friedrich Schleiermacher) に比肩すべきものとされ、感情とそれに基づく言説とがヘルダーの著作の中で特異な役割を演じているからである。それゆえ、われわれもまた否みがたいヘルダーのこの側面に検討を加えねばならず、かつヘルダーが《感情》の中に新たな独特の認識力——或る種の対象に近接するための独自の新しい方法——が存在していると考えているのかどうか、を確かめてみなければならぬ。さらに、ヘルダーはこの新しい認識方法をもっぱら認識論的に捉えかつ論じたのであるか? またその新しい認識方法は他のリアリスティックな認識の全構造に対していかなる位置を占めるのか? を問わねばならないのである。

まず、かかる《感情》が積極的に読者に向けて現われているヘルダーの陳述の若干を無造作に提示してみることにする。「われわれが抽象によってわれわれを弱め……われわれの全感情を分解して完全かつ純粹にもはや何ものをも感じないような細い糸にすればするほど——そのことによって当然、神の、すなわち世界に遍在するものこの偉大な意味 (diese große, Sinn Gottes, des

Allgegenwärtigen in der Welt) は弱められ鈍らされる。」その場合われわれは「結局幾百千の推論で取り巻かれ、無感覚に、直観なく、神なしに世界に生きていくわけだ」(六卷二七三頁)。「キリストの全生涯のうちでこの超自然的な神性 (*dies übernatürliche Göttliche*)、すなわち天の招き・遣わし・定め of 感情 (*Gefühl des Rufes, der Sendung, der Bestimmung*) を感じ、共感しないようなひとがいるだろうか」(七卷二〇六頁)。「名状しがたいものおよび私が聖書のすべての章句に於て衷心感じることだけを言わんとしたのを、私はどうして恥じなければならぬだろうか？」(七卷三二二頁)。「ここで純真と威厳、大いなる連関、神の促す召喚、神の啓示を感じる(たとえ、それらを遠くから感じ予感し、層に埋れて窺っているにせよ) 高貴な若者、明智で感ずる女——かれらは層だらけの私の本を投げすてて、日向に行つて N・T (註。新約聖書) を読む」(七卷三五二頁)。「新約聖書は知るための、分析し証明するためのではなく、直観するための、感受するための、存在するための体系である」(七卷三五四頁)。「イエスの周辺には全く純真が、神の現存の直接感情がただようていた」(七卷四二〇頁)。「読者がこのすばらしい、かくも単純な、真実な観察に於て感じ予感するところのものを、私はいかなる言葉を以てしても瀆したり妨げたりしたくない」(九卷四五〇頁)。「一切の地上的なものへの汝の眼をくもらせるために、汝の在世や仕事の束の間の炬火を消すために、はた又、不可測なもの、永遠の、無数の閃光のいとも異様な気高い感情を与えるために、暗闇や星群がつくられている。これら不可測なものは、汝にはそれが何であり、どこにあるのか？ が分らないからこそ、それだけ幽暗なもの、超地上的なものを意味するのだ」(五卷六六七頁)。「どんな言葉が感情を描きうるのか？ われわれの内なる最も静穏な、真心からの、純粋な神感情 (*Gottesgefühl*) はいかに描きうるのだろうか？ 唯一者、すなわち永遠なるもの予感、われわれ現世の、蝸牛の影や虫の歩みといったようなものの裡にある永遠性の予感はいかに描かれるであろうか？」(九卷九二頁)。

このような引用文はこのほかにもなお限りなく挙げることができるであろう。が、いずれにせよ、これらの陳述はわれわれの最初の問いを簡単に肯定するかのように見える。事実これらの場合、感情と予感とは対象への独特な近接法たと共にその開示

法であると考えられており、それも全く特定の対象に、すなわちその性質上われわれ本来の理解力を超えたもの、従って言い表わしがたいもの一切に近接し、それを開示する方法とみられているようである。ここから、特に神の永遠の世界こそは推論や論証によってではなく、ただ予感する純粹な感情によってのみ捉えうるものとなるのである。

しかし、これによってヘルダーが《感情》をもっぱら認識論的に捉え、彼の認識説の中へ取り入れた、と即断することはできない。まず、感情が支配する領域、かのカントがその独自の認識価値を感情にも付与したところの領域、すなわち《美学》に於てすら、ヘルダーは解きたい《美の根本感情》(Grundgefühl des Schönen) というようなものに無造作に甘んじようとしなない。彼はむしろこの根本感情の抽象性を暴露すると共に、芸術的価値の感受能力(趣味)は歴史的に生成したものであることを主張してやまないのである(遺稿《第四の批評の森》参照)。たしかに美の領域に於ては推論や判断なしに単純な感受によって説得されるようにみえる。しかし「単純な感受はわれわれにいったい何を説得できるというのであろうか? それは個別性(Einzelheit)、孤立概念(Iselbegriff)にすぎない。……単純な感受、直接の感情が私の中にもたらすものは単純な感覚、個々の感情以外の何ものでもありえない。」そしてこのような個々の感情の結合は総和とはなりえても、決して全体的な美感情とはならない。いかに語をくりかえし、概念の結合や分離が行なわれようとも、美の感情とはならない。なぜなら「二つの概念を結合もしくは分離することは、すでに判断することであらう。二つの概念を結合してそれらの中に第三者をみとめるとすれば、それはすでに推論することであらう。ここでは(註。美の領域では)推論され判断されるべきではなくて、直接に感受されるべきである」(四卷五頁)からである。およそ、認識を口にするや、われわれは包括的な、多かれ少なかれ抽象的な概念にかかわりあうのである。ところが《感情》はそういう認識概念(Erkennnis-Begriff)となることはできない。このことは次のような反問形式によって巧みに言い表わされる。「感情は抽象概念を認識するようになるべきだと? しかも真・善・美のような、合成され組み合わせられた精巧な抽象概念を? そして感情はそれを説得すべきだって? どうして? しかもそのすべてを判断なしに、推論なしに? 盲

目の幽暗な感情がなすべきだと？ 真と偽、善と悪、美と醜を、理性推理なしに直接幽暗な本能によって説得すべきだと？」(四卷六頁)。だからといって、いわゆる《内面の光》(inneres Licht) による直接的な説得を楯にとって一切の認識作業を排除することもヘルダーには承服しがたいところであった。「もし私の感情が私を安全にみちびくとすれば、システムというものは何のためにあるのか？ 感情が直接に善にみちびくとすれば、哲学的な配慮は何のために必要なのか？ 私が私を温め揺り動かし燃えたさせる内面の光をもっているとすれば、私の眼前にたわむれ、かつ、わが内面の光の弱い反照にほかならぬ抽象的な概念や冷やかな推理の陰影は何のためにあるのか？」(四卷一三頁)。かかる直接的な感情《認識》にあっては、認識の特性たる《説得》(Überzeugung) のあらゆる可能性は中断せざるをえない。従って美の認識に於ては特殊な認識手段としての感情は存在しないのである。

《美》の美学的把握もヘルダーにとっては生粋の認識、すなわちあらゆる認識のように、類推であり感情移入でなければならぬ。認識が、われわれに類似の精神的な諸力を、それらの活動の相のままに捉えるとき、それは同時に真善美とも相会するのである。あらゆる存在の根底にある諸力の自己表示 (das sich Darstellen der Kräfte) が常にまた美である。それゆえこの概念(美)は、われわれが諸対象に於て純然たる感情だけで捉えるような純粹形式的なものではなくて、常に実質的なものを表わしている。対象は美の中でその真および善を表現する。「いったい人間の身体は、それが健全であるかぎり、その部分や形態の各々が目的に適い、従って内部の完全性と実在性 (innere Vollkommenheit und Realität) の模写であり道具であるかぎり、美しくないであろうか？」(八卷一六一頁)。「各々の形体がそれ自身として美であるのは、それが内なる生きた本質 (das innere Lebendige Wesen) と最も調和ある関係をもち、その本質のいわば外なる感觸できる輪郭 (äußerer fühlbarer Umkreis) となったかぶりである」(八卷一六二頁)。いいかえれば、ヘルダーにあっては、美とはいわゆる《内部的完全性》が外部形体の中に可視的となって表現されたもの、つまり可視的となったゼーレ、「感覺的とされた精神的自然」、
「人間精神の感じられうるものとなった形体」(八

卷一五九頁)として受けとられている。従って美は普遍的理想ではなく、彫塑的形体の個性に根差して生きているものとなる。これがヘルダーの美の概念である。それは特異なヘルダー美学の特質であって深く彼の認識説の中に根差しており、その認識説を通して初めて正しく理解されるものなのである。ここではたしかに感情の主動性が強く意識されてはいる、がしかし対象に対する美的な操作は、特殊の幽暗な感情能力の働きではなくて、あらゆる認識作用の一部たるにすぎない。すなわち、美もあらゆる認識過程と同様に、まずゼーレの深底たる無意識に始まり、表象の幽暗な夢としての幼時から、記憶、空想、回想などの内なる形象を経て、次第に完成されて終に凝固した意識形態に到達する、という発展の最終的成果にはかならないのである。「自然はゼーレにみちたもろもろの像を、人間がそれらの中から真と善を調和ある形体のもとで探しかつ見いだすために、人間の視覚の周辺に存在せしめた」(八卷二四一)。この「探しかつ見いだす」(suchen und finden)はたつきはもちろん最初のうちは幽暗な純粋な感覚の中に行なわれるかもしれない。しかしそれはあらゆる認識のように常に明るい概念に至る途上にあるのであり、認識諸力そのものの中に、かつ、これらの諸力とともに与えられているのである。まことに《美》とは理想ではなくて現実に存在するものであり、またかりに理想であるとしても、その理想は現実そのものの中に包蔵されているのである。

同様に、ヘルダーは《神の認識》(die Erkenntnis Gottes) について語る箇処で、唯一独特の認識手段としての感情を拒否している。われわれはいずれ彼の神学的認識説の積極面に立ち入らねばならないだろうが、いまはその消極面がわれわれの関心をそそる。一七七四年ビュッケブルク(Bückeburg) 時期の《地方通信》(Provinzialblätter) の中では、第七、第八および第九の通信がキリスト教における感情の価値について論ぜられている。そこでは普通の自然な感情を中絶せしめる特殊な《靈的感情》(pneumatische Gefühle) はきっぱりと拒否される(七卷二六一頁参照)。ヘルダーは「神は全人のあらゆる諸力に於てはたらいっている」(同前)という聖書の所説に与する。そしてもちろん彼には、一切をゼーレの上層諸力の中におく合理主義的な見解は誤ったもの、一面的なものともみなされる。下層の感覺的な諸力こそ、聖書や歴史の証言によれば、宗教に於て大きな役割を演じている(七卷

二六五頁参照)。さればといって、これらの諸力や感覚は特殊な宗教的感情の特定の能力ではなく、人間のゼーレの特殊な地方(Provinz)という意味での《感情》では決してない。むしろリアリスト・ヘルダーは認識の最高の仕事(神の認識)に於ても認識過程の秘密を一方的な答えによって解消するようなことはなかった(七卷二六七頁以下参照)のであり、また、神の認識ばかりでなくあらゆる他の認識にも全認識能力(das ganze Erkenntnisvermögen)を参与せしめ、一切の合理主義に反対して下層の認識能力の決定的な価値を申し立てるのである。ヘルダーはいわゆる《宗教の感情論》(Gefühlstheorie der Religion)を拒否した。かかる態度は後年《神》(Gott 1787)に於て再度簡潔に表明されるが、それは殆どシュライエルマッヘルに対する予感的な批判であるといつてよい。「創造のどんな感情からも、どんな享福からも思想をしめ出してはならない……造物主を単に味い感じるだけで、観察し認識しようとしなかったひとは人類を見誤ったのである」(十六卷五三三頁)。

かくしてヘルダーにあっては、認識における感情の実践的な諾と理論的な否とが対立しているようにみえる。この分裂は彼の特異性を示すものとして特に重要である。彼によれば、感情は本来明確に捉えられないものである。感情がかかりあうことが、すなわち神、イエス、聖書についてひとが語らねばなくなるや、感情は力強い嘆声となって現われる。しかしあらゆる激情的な叫びの中でひとはただちに、最も強烈な言葉でさえ決して感情そのものを再現せず、感情がみずからを理解してくれる同じひびきや調子を具えたゼーレを俟たねばならないことを知る。このことによって感情は決して認識論の中に取り付けられない理由が明らかにになる。かくしてヘルダーにおける感情の役割はシュライエルマッヘルにおけるのとは全然異なるものとなる。たしかにビュツケブルク時期の文章の中からシュライエルマッヘルとの接触を示す表現は容易に見いだせるであろう。が、両者のあいだには本質的な相違のあることは否定できない。すなわち《神の感情》(das Gefühl Gottes)に関するヘルダーの陳述は、どこにもそれ自身についての反省、それ自身への帰向などには至らず、感情以上のものたる宗教自体の内側にとどまっている。それゆえヘルダーに於ては感情の認識論も感情の本来的な認識価値も存在しない。感情に対する彼自身の感激的な発言を読んで、

そこから感情に関する理説を取り出そうとするならば、それは完全な誤解というべきであろう。

ところが、ヘルダーは若干の箇處で明らかに予感(Ahnung)の概念を説いている。まず、予感とは「未来に対するわれわれの感受性を表わす適切な言葉」(一六卷三七二頁)として捉えられる。かかるものとして予感という言葉は「われわれの眼前によこたわっていながら、しかもわれわれが明るい眸で見抜き包括することのできない何か大いなるもの、重々しいもの、幽暗なもの」(同前)を示唆する。従ってそれはいわば非合理的な感情認識に相応するものといえるであろう。しかしヘルダーは予感の領域にのみ停滞することの非は十分に弁えている。「ひとの心に萌し或いは彼にひそかに付き添う予感を止め、質し、できることなら明るい思想に変えることは各人の義務である。このことは普通考えられている以上にしばしば可能である。というのも、われわれが目ざめて予見するかわりに夢みながら予感すること、いな、ときには幽暗な予感に満足さえ見いだすということは、大抵われわれの無気力のせいだからである」(一六卷三八三頁以下)。ヘルダーは再び「メタクリティーク」(Metakritik)の中の或る註(二二卷一八二頁)に於て予感のはたらきに言及している。「Ahnen (先祖), Ahnherr, Ahnfrau, ähnlich は ahnen に由来する。ähnlich という語の中に私は素姓、祖先の像を見いだす。このように私は結果の中に原因をそれとなく感じ、原因の中に結果を、現在の中に過去からの由来、未来を感じる。私にそのつながりははっきり見えると、私は私の予感したものを認識する。」ここでは予感認識に並列され、認識の前段階とみとめられている。認識が意識的かつ明確に行なうところのものは、これを予感以前に夢の中でのように行なうのである。

ところで、ヘルダーは既述のように、実際に明確に認識しうるものの断面がいかに小さいかを知っている。われわれを取り巻く無限の世界には、もろもろの力を示しながら種々様々にわれわれに迫り来って、われわれの明るい認識の狭い視界には入りこまないが、それについて予感をもちうる程度にわれわれに働きかけるところの、無限に多くのものが存在する。同様に、われわれの現在の理解力を越え原理上明確に認識できないが、しかしもろもろの作用力を以てわれわれに接触するところの多くのもの

が存在する。右の引用文に於てすでに原因結果という全く基本的な認識関係、つまり本質的な諸類推の中のひとつが予感の領域に組み入れられているように、包括的な意味での類推は一般に先ず予感の問題である。このことについては「私が私の創造、私のゼーレおよび私の生の全体に於て感受し予感するところのひそやかな類似」(八卷一一七頁)という表現が見いだされる。けだし言語哲学者ヘルダーにとって Ähnlichkeit の類語たる Analogie は常に ahnen とのつながりを有していたであろう。このつながりは《アドラステア》(Adrastea) 第三号の《夢》(Der Traum) と題する詩(一八〇一年)に表現されている。「予感とは絆にして精神であり、予感とは世界のゼーレである。」これは予感に関する決定的な根本思想の表明といてよい(二二卷二九〇頁以下参照)。

予感とは、われわれが捉えようとしてしかも明確に捉えることのできないものを、不完全に捉えることである。であるからそれはたしかに本来の意味での真理を得させるものではないが、さればといって迷妄もしくは欺瞞を示すものでもない。それは認識の幽暗な前段階であり、従ってそれ自身できるかぎり明るい認識によって克服されるべきものである。

ここに於て、感情と予感についてのヘルダーの言説に見いだされる外見上の諾と否との矛盾は一応解消されるように見える。彼の理論的な否は、特殊な対象にかかわる特殊能力としての感情および予感を、全一的・有機的な認識から除外することに反対する。逆に、ヘルダーは認識の幽暗な予感的前段階はあくまでも認めるとともに、この前段階が往々にしてわれわれには超えがたいものであることを知っている。特に一切の真に偉大にしてかつ包括的なものはいたるところわれわれの明るい認識には閉ざれたままであり、それに近づきうるのはただ認識の半ば夢みる同胞たる予感のみである。当然のことながら若きヘルダーは中年以後の彼よりも遙かに多くまだこの《前段階》上にいた。後年にいたってようやく彼は《探求しうるものはこれを探求し尽し、探求しえざるものはこれを黙して尊敬する》という節制を身につけるに至ったようである。

お、われわれは „Fühlen“ の概念を追尋すれば、同様に積極的な結果が得られるであろう。認識に於て必ずしも感情の役割

が無視されたままでなかったという事実は、すでに下層の認識諸力の強調——総合と統一の力たるゼーレの上層に理性が位しているとはいえ、それはヘルダーにあっては、本来的に下層領域の諸力と截別しえない——に於て現われていた。ヘルダーが視覚 (Gesicht) や聴覚 (Gehör) に比し過度に軽視されていると感じ、すでに《第四の批評の森》に於て彫塑芸術の根本感覚とみなし、さらに後年《彫塑論》(Plastik 1778. 八卷)の中で認識における決定的な役割をあてがったのは、局限された語義における Gefühl、すなわち《触觉》(Tastsinn)である。ヘルダーによれば、個々の部分を nebeneinander に、すなわち空間における面として捉えるのが視覚であり、nacheinander に、すなわち時間における音として攪むのが聴覚であるとすれば、触觉は個々の部分を ineinander とともに nebeneinander, beieinander に、すなわち物体または形体における力として把握するのである。ところが、元来世界の有体的・对象的なるものの媒介器官たる触觉は、このように事物を力として捉える機能を与えられたことから、いよいよ形而上学的に拡大されて、遂に事物一般の本来的・本質的な把握手段ともなりえたのである。ヘルダーの強調するところによれば、それは「人間の最初にして最深の、殆ど唯一の感覚である。すなわち大方のわれわれの概念や感覚の源泉であり、外部からの表象を集めるゼーレの最初の真実な器官であり、ゼーレを全的に包括し、もろもろの他の器官をいろんな種類または部分としてみずからの内に包含する感官、すなわちわれわれの官能の尺度、真善美の本来の根源である！」(八卷一〇四頁)。「われみずから感ず、故にわれ在り」(八卷九六頁)という立言は、ファウストの《感情がすべてだ！》という告白と同じひびきを宿しているであろうか。さらに進んで、触觉は有体的なものをゼーレの像として捉えるための器官となり、ひいては世界の内部を開示するものとなった。かくして局限された語義での Gefühl は次第に拡大され、その概念は一切の直接的確実性をいあらわす比喩的な表現と化した。現代に於て《視覚》の比喩を以て通常《観》(Schau)——例えば現象学派における Wesenschau (実体直観)——と呼ばれる究極的所与の知覚 (das Innwerden eines letzten Gegebenen) を、ヘルダーは《感》(Fühlen)と呼んだことになる。このことを最も端的に表現するものとして、あえて《人類最古の記録》(Älteste Urkunde des Menschengeschlechts)の言葉を挙げ

ておこう。「言葉は徴標にすぎない！ それゆえ明証と確実性は事物の中に存しなければならぬ。さもなければ、それはどこにも存在しない！……それは従って全一な、細分されない、深邃な Gefühl der Sachen の中になければならず、さもなければ、それはどこにも存在しないのである」(既出。本稿五〇頁)。「ヴォルフ (Christian Wolff) が新しい、論駁しがたい、神の存在の証明 (eine neue, unwiderlegbare Demonstration fürs Daseyn Gottes) を考えだした？ 新しい証明を？ つまり以前の誰もが知らなかったし内心に感じなかったような証明を！——もしそうなら、そんなものを彼と同じように追感できるひとは存在しない！だからそんなものはたしかに真実でないのだ！」(六卷二七二頁)。

われわれの認識は分離しがたく感情とつながっており、究極の所与に対する諾へとわれわれを促すものは、いわば不可抗的な真理〈感情〉(Wahrheitsgefühl)なのである。従って Fühlen は Glauben と密接な関連がある。つまり Fühlen は対象自体との究極的・直接的な〈接触〉(Berührung)を意味し、本質的に Glauben と類似する。何となれば Fühlen なる概念は、対象を、与えられたるもの、〈信〉によって受け取られうるもの、とみることから成り立つかの明証および確実性を表わすからである。

かくして Gefühl がその語源に従う原初的な意味からゼーレの統一的・総合的な精神・生命的複合体を意味する語となり、或いはそれが単なる美学的要素たるの域を脱し、感性的・超感性的な生命器官としての機能を、ひいてはゼーレが世界を象徴もしくは具象化された神性として捉えることに与る生命器官としての機能をもつに至ったのは、もはやヘルダー自身の態度からすれば自明の理といふべきであろう。

四、神の認識

われわれはいよいよ〈神の認識〉(Gotteskenntnis)の問題に立ち入ることになったが、これに関するヘルダーの所説はきわめて簡明である。それゆえこれまで認識説におけるかなり複雑な問題を取り扱ってきたわれわれには、一応ヘルダーの〈神の認識〉

はさして困難な課題とはみえない。というのも、彼は単純素朴な宇宙論的もしくは目的論的な神の証明(der kosmologische oder teleologische Gottesbeweis)を正当な認識とみなしているからである。神学(Theologie)はヘルダーによれば「宇宙論の精華」(die Krone der Kosmologie. 四卷三八三頁)である。「世界に基づく神の存在の証明、すなわち、あらゆる事物が全一体に集約されている偉大な秩序からなされる神の存在の証明は、きわめて分明で、きわめて説得力を有し、きわめて満足を与えるものであるから、この証明に然るべき一切の強さと美しさとを与える代りに、なにゆえわれわれ自身は現代流行の哲学の中にいなければならぬのか——なにゆえわれわれはこの証明の代りに最も難渋な思想の道をたどらねばならないのか、私には依然として合点がない」(六卷八三頁以下)。「宗教なしには人類はありえない。われわれは無限者(das Unendliche)によって前後から取り囲まれ、思想を以てしても、われわれの手を以てしてもこれを抱くことはできないが、しかしその中に、もろもろの法則とわれわれに最も甘美な驚嘆の念を起させるひとつの機構とをいたるところでみとめるのである。——すでにこの無限なる、賢明なる、慈悲ぶかきもの(dies Unendliche, Weise, Gültige)だけでも、われわれに教虔の念を、この機構を形成しこれらの法則を確立した偉大な名状すべからざるものに対する尊敬、畏懼および信頼の念を起させるのである」(一六卷三八〇頁)。「私は神の概念がなければ、いかなる理由も、いわんや証明などというものは存立しないと主張しようとした。……考え、行ない、作用する一切の諸力がそれらの本質に従ってはたらく——その働き方がすでに、私には神についての、すなわち諸力の現存自体にふくまれている内的な真理・調和・善良および完全性の本質的根拠ともいうべきものについての、十分な証明である。たとえば、ひとつの真理、すなわち何か考えられうるものが存在するということ、このものは内的な法則に従って結合され、この種の無数の結合に於て調和や秩序が現われるということ、すでにこのことだけでも私にとっては神についての最も真摯な証明である」(一六卷五一六頁)。

これらの文章によって示される神の証明の中には、又もや観念論に対立するリアリズムが現われる。観念論者は自己および理性に満足しきっているために、あえて神の存在に疑いをさしはさみ、自己と理性を平然と主張することができる。従って観念論

は本来的には神の問題に対して無関心だといってよい。しかるにリアリステイックな思想はこれとは全然逆である。ここではひとたび造物主たる神が消え失せると、人間の自我も理性もただちに無くなってしまふのである。このような観点から確認できることは、リアリズムはそれが精神的な事柄に対しても依然としてリアリズムにとどまる限り、必然的に宗教的であるということである。神の証明はたしかにリアリストにとって本質的に重大なことではある。しかしながら神の認識に関するヘルダーの見解は、《神の証明》の一般的な定式を以てすれば、きわめて不完全にしか再現されず、かつ、この証明の特殊な根拠は見いだされなうであろう。いな、証明というようなことはヘルダーにあっては問題になりえない。のみならず彼は本来的な認識手段としての証明なるものを拒否するのである。所与性が、すなわちこの場合《啓示》があらゆる神認識の根拠でなければならぬ。他方、ヘルダーが《神の証明》を具えた一切の《形而上学》に対して懐疑的であるのは、彼が人間の避くべからざる感覚性と人間の認識の必然的な有限性に関するリアリステイックな知を有しているからにはかならない。あらゆるヘルダーの手記には、もはや息の通わぬ技巧的な思想の細い撚糸をあやつる《手品》(Hokuspokus) に対して、露骨な嫌悪を示すリアリストの姿がみとめられる。エデンの楽園の蛇どもは彼にとって最初の「虚言者、神秘家、形而上学者」(Lügnen, Mystiker und Metaphysiker. 七卷二五頁) である。それゆえヘルダーはまた、神学における形而上学に敵対する神学者たちのひとりでもある(一〇卷三二五頁以下参照)。例えば、天地創造の概念はきわめて重要なものであるが、しかしそのあらゆる形而上学は彼には笑止千万なたわごとと思われる。「われわれは、天と地とのあいだのみを漂うこの塵のような生物に、どうして世界の始源を想像せよと要求するのであろうか?……人間よ、告白せよ、なんじは存在(Sein)と感覚世界に蔽われていることを」(六卷四六頁以下)。「神性の中に立ち入る一切のいわゆる《純粹思惟》なるものはたわごとにしてたわむれであり、ただ自分ではそうだとみとめない最もひどい熱狂である」(八卷二三三頁)。事実ヘルダーは、ひとが新たな論駁しがたい証明として何らかの方法で案出する各種の《神の証明》に断乎として反対するのである(六卷二七一頁参照)。

従って、ヘルダーにおける神の認識は、何らかの巧妙な推論式とは全然別種のものである。あらゆる生粹の認識が、証明することではなくて、与えられた相同者を受け取ることでであるとすれば、神の認識もまたかような現実の過程以外の何ものでもありえない。この場合も感覚を基礎とするリアリスティックな全認識が明らかにされる。「結局、全宗教の根柢と本質は事実！ であり、歴史！ であるのだ」（七卷二六五頁）。宗教は、その目的と内容からすれば、人類のより官能的な大部分、すなわち庶民に向けられ、あらゆる衝動をもつ人類を改造し指導する。「それゆえ使徒たちはイエスについて説教はしたが、哲学的思索はしなかった。予言者たちは神の声として語ったのだ！ 心臓と官能と全人にびったりとあたった説教からの信仰。神は子供としての人間と共に語りかつ行なう、そして子供は官能的なのだ！」（同前）。これはとりもなおさず、神学を「宇宙論の精華」とする初期ヘルダーの言説の意味するところである。そしてあらゆる三段論法的《証明》と対立するかかるリアリスティックな見解は、次のように定式化されるに至る。「或る物の存在はその物を通して、かつその物を直観することによってのみ認識されうるのであって、恣意的な概念や空虚な言葉によってではない。それはあたかも物の存在がこれらの概念や言葉によって除去されえないのと同然である。……われわれは人間である。そして人間としてわれわれはわれわれに現実に与えられ顕現したような神を知らねばならない。概念を介してではわれわれは神を単に概念としてのみ、言葉を介してでは神を単に言葉としてのみ受け取る。しかし自然の直観によって、われわれの諸力の使用によって、われわれの生活の享受によって、われわれは神を力と生命とにみちあふれた現実の生存として享受する」（二六卷五三三頁）。認識過程とは、神の像に倣ってつくられたゼーレが神の力を自分と同質のものとして捉える、という風に理解されるものとすれば、必然的にいかなる認識も同時に神の認識でなければならぬ。

この点に於て、われわれは再びヘルダー認識説とリアリズムの世界把握との相関関係をみる。ヘルダーの究極的基本概念は《力》(Kraft)の概念であり、一切の現存は力の作用として捉えられる。精神としての力は存在^{ザイン}一切の、また自然の有形存在の基礎となっている。われわれの内なる力が外なる等質の力と相互に作用しあうことによってのみ認識は可能である。ところで「独

立者たる神、神は言葉の最高唯一の意味に於て力、すなわちあらゆる諸力の根源力なのである」(一六卷四五二頁以下)。かくして《啓示》とは「神性が無限の諸力の中に無限の方法で顕現する! ということ」(一六卷四五二頁)にほかならない。それゆえ逆に、力の、この世界における作用のいかなる把握も、つまりヘルダーの認識概念に従えば、いかなる生粋の認識も、同時に神の啓示の認識にほかならぬこととなる。だからこそヘルダーにとって聖書、特に《最古の記録》は限りなく価値ゆたかなものである。ここで彼は無益な、形而上学のあらゆる空虚な、一般的抽象的な言葉から遠のいて、全く官能的な、常に個別的なものの中に神性の充溢をあらたに捉えるところの《神の認識》をみている。「世界は神のものであり、一切の世界は神の栄光と御名でみちあふれている! そのように最古の東方人はこの偉大な創造の本をみた。どこにも個別的形姿の、神崇拜の《死せる像》はない。しかしいたるところ、力のはたらくところに、作用の現われるところに、——そこに神は厳存したまうのだ」(六卷二七三頁)。「常に聖書は現存せる、生ける、活動的な存在としての神について語る。神はあらゆる彼の御業ミツゲの中に生きておられ、個々の御業の中に、われわれの生活の最も些細な仕事の中でさえ活動しておられる。……いうまでもなく、このことはわれわれに神を確信させ、神そのものをみとめ、かつ神を他のものたちに気づかしめるための唯一の道でもある。すなわち、それは地上におけるあらゆる宗教の根底である。世界の外なる無限者は私には捉えることができない。そのような無限者はまた私の心を動かさない。……しかし私を取り囲み、私を見抜き、私を造り、万物を創り、私を抱きかつ導くところの神、それは私の神にして父である! 力が自然の中に存在するところに神は存在する。精神が自然の中に存在するところに神の精気の息吹きと力があ

る。」それゆえ「神に関する講義は自然科学のあらゆる近代的発見によって内容に活気を与えることができる。しかし方法の上からは全く聖書の天地創造の物語に做って組み立てられねばならない」(六卷七八頁)。従ってニュートン(Sir Isaac Newton)やライプニッツ(Gottfried Wilhelm Leibniz)のようなひとびとは神が人類に遣わした使者である(六卷八九頁参照)。世界の現実の力や作用の中に神を把握するという、この神理解の方法はきわめて真摯かつリアリスティックなものである。

ここに於て、リアリズムは宗教的・なリアリズムでなければならぬ根拠が示される。そして《宗教的》というこの特殊な意味は、神の認識が一般の認識とつながっているように、一般的な意味とつながっている。リアリズムとは、われわれに顕現する所とに対して《信》と《諾》を与えることである。そしてこの所与は理性に満ち、意味に満ち、真、善および美に満ちている。しかもそれはわれわれに類似しているがゆえにこそ、認識しえられるのである。まさにこのゆえに、所与は或る無限なる理性の所与であることが分る。所与への《諾》は、所与の基たるその理性的根拠に対する《諾》を含んでいる。世界の認識は同時に被造物としての世界の認識であり、従ってまた造物主の認識でもあるのである。

これによって神の証明は全く特定の方法的かつ認識論的な意義を獲得する。すでにこの点に於てヘルダーの批判的な思慮の成熟過程をみる事ができる。すなわち彼はあらゆる神の証明は畢竟ただひとつのものであり、そしてこの唯一の証明も、世界の或る種の所与からのいわゆる実証的な推論としてではなくて、神思想が理性の不可欠な所有物であることを呈示するもの、とみているのである。ところでヘルダーによれば理性は歴史的なものであるから、この彼の見方はすでに宗教史的であるということができる。「人間は言語なしに理性に到達できなかったように、人間はこの両者に到達しうるには、一者を多者の中にみとめ、従って不可視的なものを可視的なものに於て表象し、原因を結果に結合するということよりほかに仕方がなかった。それゆえ、人間を取り巻いていた被造物の混沌の中にはたらく不可視的な諸力に対する一種の宗教的な感情は、もろもろの抽象的な理性觀念のどのような最初の形成や結合にも先行し、かつ、これらの基礎になっていなければならなかった。それは自然の諸力についての未開人の感情である、よしかれらには神の明確な概念はなかったとしても。」(八卷三九二頁以下)。後年の《メタクリティク》におけるヘルダーの見解はさらに説得力がある。「理性は世界を制約するような、ひとつの世界を生ぜしめるような法則や秩序を措定するところの原因の表現を必要とするので、理性には或る《一切を制約するもの》(Allbedingendes)がなければならぬ。ひとはこの制約者にどんな名を与えてもかまわない。それが理性に必要なのは、あたかも点または直角が幾何学に必要な

あるのと一般である。詭弁によって理性がこの概念を獲得したのではない。この概念はすでに理性に対し理性自身の中に与えられていたのである」(二二卷二一四頁)。「私がひとつの最高存在の概念を求めるとは、宇宙を完全にせんがためではなく、宇宙を理性で以て把握せんがためである。その概念は私自身の中に、一切のものの中に与えられている」(二二卷二二七頁)。要は二者択一である。すなわち、われわれはすべて神々であり、各々の原子とか雀とかも (jeder Atom und Sperring) 自身を通して成りかつ在るところの独立存在 (ein selbständiges Wesen) であるか、それとも現存するもの (was da ist) の根底はそれ自身に与えられた限度に応じて作用することにあり、ひとつの最高の理性の中にあるとみるか、のいずれかである。この最高の理性をヘルダーの理性は容認する。「なぜなら彼の理性自身が理性だからである。理性は理性自身に対して承認する。すなわち理性はそれ自身を、それ自身に与えられたものを越えることができず、また越えようと欲しないのである」(同前)。

ヘルダーのかような神の証明と神の認識とに関する見解から、彼がほかならぬ神の問題に於てしばしば Fühlen や Sinn について語る理由をみとめることができるであろう。あれほど感情や感覚を強調することの中には、消極的には形而上学や無味乾燥な神の証明に対する防禦がひそんでおり、積極的には神の認識をあらゆる認識の確固不動の部分に、理性の必然的な内的所有にするところの神の直接性 (die Unmittelbarkeit Gottes) がひそんでいる。この神の直接性は感情の直接性と似通うているために、若いヘルダーによってこれと混同された、もしくは感情の直接性は彼にとって神の直接性を示すための表現となった、といえるであろう。しかも後年の《メタクリティーク》における所説も決してビュッケブルク時期のそれと本質的に異なるものとはいえない。ヘルダーは内的には分裂しておらず、彼の発展は中断されていない。《メタクリティーク》は単に成熟した批判的意識を以て自己の獨創性を吐露したものにすぎない。事実円熟期ヘルダーの認識説もまた明らかに宗教的な、というよりはむしろ神秘的な相を帯びているのである。

かくしてヘルダーの認識説は神学的認識論 (die theologische Erkenntnistheorie) に帰着するのであるが、このことは決して偶然

でなく必然のことに属する。リアリズムはその基本作用に於てすでに宗教的だからであり、この基本作用をひたすら実行しうるのは、リアリストの眸には所与の中に《永遠の飾り》(die ewige Zier. Goethes „Faust“, V. 1297. 阪大文創立十周年記念論叢四〇七一―八頁参照)が映るからである。リアリズムはまさにこの永遠の飾りによって意識的に、明確に表現せられ、かつ、ここにこそヘルダーの神学的認識論が示す強力な確実性が存する。ヘルダーの神学的認識論は断じて技巧的に案出された体系ではなく、それはリアリストの認識作業における直接的所与性を露わにする表示といえるであろう。と同時にこの神学的認識論に於てリアリズムの諸要素は統一せられてひとつの確乎たる世界観となる。まことにヘルダーの認識説に於ては、リアリズムの必然性を純体験的に規定する基本作用から、《神の認識》の説に至るまでそれ自身完結した唯一の線が走っているのである。

第二章

理想主義的なるもの

一、 ドイツ精神としての理想主義

二、 ドイツ理想主義の人間像

——カント・フイヒテ・シラーの場合——

一、ドイツ精神としての理想主義

「ドイツは高い人間性、深い哲学、繊細な芸術を育ててきた。にもかかわらず、非人間的な大惨事の発生を防ぎえなかった。過去に於てドイツの精神と形而上学とが相互に悪影響を与え合つたのは何故か。それはドイツの謎である。」——これはドイツ大使館発行のパンフレット《ドイツ短信》(Blick auf Deutschland) 一九六三年度の某号に載せられた記事である。ポンの新聞記事を翻訳したものだが、ここで特にわれわれの興味をそそるのは、ドイツ人自身がいまなおドイツを謎とみているという点である。

事実われわれもドイツを語る場合、まず次のような問いを發してみたいのである。ドイツの過去に於ていわゆるドイツ的・みじめぎ (Deutsche Misere) の苛酷な現実の様相をよそに、何故かの絢爛多彩な英雄的精神文化が形成されたのであるか、その文化的創造の栄光を謳いその遺産を受けついではずのドイツ民族が、今世紀に入るや、再度の敗衄を重ね闇冥の淵にあえぐに至つたのは何故であるか、また、かかる歴史の近景から生じた反ドイツ感情が、ドイツの国力回復をみるに及び、漸次緩和されつつあるにもかかわらず、なおかつ一部にはそれが古き神々の復活として執拗な危惧の念を以て迎えられているということは、そもそもいかなる理由によるのであろうか、と。

ところで、このような謎を解く鍵としてまず提出されるのは、いつもきままってドイツ精神の問題である。が、われわれはいまそのようなドイツ精神を組織的に説明しようというつもりはない、というよりそういうことは出来ないといふべきかもしれない。

では、本稿のねらいはどこにあるのであろうか。

一般に第二次世界大戦後現在までの間に達成されたドイツ経済の復興と繁栄のすがたをみて、ドイツ人は現実的であるとか、計画的・科学的であるとか、或いは秩序や規律を重んじ統制に服しやすいとか、意志が強固であるとか何とか、いろいろいわれているようであるが、しかしそういったことはドイツ人の本来の固有の稟性であるのか、それとも現実に対処する必要上後天的に獲得されたいわば生きるための技術知なのであるか、ということについてはあまり問題にされていないようにみえる。そこでこの問題を少し掘り下げて考えてみようというのがわれわれの趣旨であり、つまり本稿の目的なのである。

さて、古来ドイツは問題の国であり、ドイツ人はユダヤ人に次いで最も多くその本質が論議されてきた民族である。というのもドイツおよびドイツ人は簡単に、一義的に規定できないからである。「ドイツおよびドイツ人は何か」という問いに答えるために、さきにもいったように、何としてもドイツ精神を問題にせざるをえないのである。

先ずドイツ精神は、その振幅の大なることに於て特徴を示している。というのも、その奥底には同時に極度に繊細なものと極度に粗野なものとを秘めているからである。それはややもすれば魔法や童話の夢幻の世界にさまよい、優しい好意や愛情の靄のなかに自己を表出し、いとも妙なる調べでおのれの幸福と憧憬を歌うことができる。と同時に、ひとたび敬虔にゆすぶられるや、深紅の炎と燃えあがり、果ては恍惚の歓喜に酔いしれ心霊の翼にのって神々の高御座に飛翔する、かと思えば全世界を呑みこむ奈落の底に沈潜する。しかもなお、それは全く異質の力を内蔵している。この力は行為や権力への意志に駆りたてられてひたすら外界に向い、粗野な我欲につながれて、よし世界の破滅を招こうとも、魔的な執念を以て素志を貫徹しようとする。

ところがこのような民族精神像に対しては、ただちに異議が提出されるであろう。「そのような特徴はひとりドイツ民族についていわれるばかりではない。いかなる民族の精神生活も繊細と粗野、高貴と卑俗の混淆から成り立っているのではないか」と。いうまでもなく他の諸民族に対しても、これらの性質の特殊な混淆によって彩られたそれぞれの特色をみとめるに吝かであって

はならない。しかし、それにもかかわらず、われわれはドイツ民族におけるほど精神の振幅が大きく、その深みの幽邃にしてその高さの峻絶なる民族は、容易にこれを他に求めることができないといいたのである。まことに、ドイツはゲーテやシラー、カントやヘーゲル、モーツァルトやベートーヴェンによって代表される文化民族であり、スタール夫人 (Madame de Staël) の《ドイツ論》(De l'Allemagne, 1810)に描かれたような善良で質素な市民からなる牧歌的な国でもあったと共に、タキトゥス (Cornelius Tacitus) の《ゲルマニア》(De origine et situ Germanorum, 98)に現われるような純真にして勇武を誇る自然民族であり、冷酷な鉄と血のビスマルク的帝国でもありえたのである。なおまた、一切の物質的なものから脱して神性の淵に沈み、さながら花の香が春の息吹きに融け合うようにこれと合一した《中世神秘主義》、魂を単なる知性の容器とみなしてひたすらに悟性の崇拜に憂き身をやつした《十八世紀の合理主義》、現実を呪詛の国とみなしてもっぱら空想の世界の美を欲り求めた《ローマン派》、プロイセン・ドイツの進軍と共に勃興した独善的な《ドイツ資本主義》等々、これらはいずれもドイツの顔である。しかも、そのいずれもがそのみで本来のドイツだといえないのは、まさにドイツ的人間像をスタール夫人に従って規定することも、ドイツ国家像をビスマルクやヒットラーの時代を以て断定することもできないのと一般である。

いま、一六八八年の《名誉革命》以来立憲政治を偉大な歴史的伝統としているイギリス、一七八九年の《ブルジョワ革命》以来みずからの性格を明らかにしてきたフランスとの対比に於てドイツをみると、われわれはドイツの伝統は、性格は何か、と問いたくなる。ところがそれは、ドイツ精神と同様、しかく単純に答えられない、のみならず極端な単純化は論理の明晰は誇りえても、却って問題の真の解決とはならないと思われる。しかも民族精神が該民族の伝統と密接不可分の関係にあることは容易に考えられるところであるから、われわれは一応ドイツの歴史を貫く伝統が何であるかを探る労を厭うべきではない。

ここに於てただちにわれわれの脳裡を掠めるものは、ほかならぬかのファウストの叫びである。「俺の胸には、悲しいかな、二つの魂が棲んでいて、それらが互いに離れようとしている。一方の魂は愛欲の心がつよく、吸いよせる手足で現実世界にしが

みつく——他方の魂は強いて塵界を脱して、偉人の靈の国へ昇ろうとする」(Goethes „Faust“, V. 1112~1117)。これは人間の内的分裂を、すなわち神性と獣性と、理性と本能と、合理性と非合理性との永劫の相剋をいあらわすものであるが、このことは当然個人のみならず、個人の集合体たる民族についてもいわれうることなのであるから、このファウストの悲痛な叫びはドイツ自体の叫びであるかのようにきこえる。事実、ドイツはたえず苛烈な内部矛盾によって引き裂かれてきたのであり、常に厳しい極性的対立の支配するところであった。ここでは、いわば、怖しい嵐とともに聖なる春の祝祭が、或いは支配意欲の魔的な沸騰とともに愛情や憂愁のやさしい旋律が常に並存しているのである。

およそ、いかなる民族にとっても、混沌から調和を解き放つことは容易ならぬわざである。特にドイツ人は熾烈な闘争や深刻な内的激動を経なければ、調和の恩寵に与りえないのである。それはドイツ人の悲しい宿命といわざるをえない。その最も顕著な例証は、シュトゥルム・ウント・ドラングからドイツ古典主義成立への過程に於て見ることができであろう。シュトゥルム・ウント・ドラング運動は元来充実や実現を意味するものではなかった。それはむしろ約束であり、黄色い果実をみのらせる秋の風であるよりは春の嵐であった。巨人的・痙攣的・野性的なもの、制御されざるものがこの運動に附着していた。新鮮な生の奔流がざわめき、天才の焰が掻きたてられた魂の奥底から燃えさかっていた。自由に渴し充溢せる魂の叫喚を欲する若者たちのなかに、ゲートルは若い王者のように立っていたのである。彼のあらゆる挙動は常に天才の様相を呈し、内的諸力を戯れながら操っているかにみえた。が、その内面にはデモニーッシュな欲望が巣くうていたのである。他の若者たちと同様に、若いゲートル魂はいかなる制縛をも肯じない自主性への奔放な意欲に支配されていた。英雄的な行動欲がその内部にたぎり、巨人的な情熱にかられ、あえて自己の大地に立ってプロメーテイスのように神々に反抗した。と同時に、執拗な認識衝動が胎動し、これに従って存在の深底に突進し、世界をその深奥に於て統合するところのものを究めんと欲したのである。かくして若いゲートルは溢れる感情の奔流を全身に波打たせつつ、自己が神のごとく万有に浸透しうるかのような妄想に憑かれていた。デモニーッシュな力の

充実感から生じたかかる自主性は、永遠に精進し格闘し探求してやまぬ人間の不安動揺をゲーテにもたらしたのであった。彼の生は渦巻に似ていた。それは不断の上下動であり、暴風と陽光との永劫の交替である。それはまた、到達しえざる巨人的理想への成算なき闘争であり、人間を虚無の深淵にひきずり込まんとする不可抗の圧力に対する空しい反撓であった。このように若いゲーテの魂は不気味な雲影に蔽われていた。凄愴たる深淵は若者を誘って闇黒に身を投ぜしめんとする。世界が牢獄のように彼を重圧し、世界苦は彼を憂鬱にする。かかる荒涼たる内的環境からときおりは憧憬や愛情のすばらしい旋律がひびき始めることがあったとしても、全体としてはゲーテの内面はいわば混沌の状態であった。ところが、ほかならぬこの混沌こそは、ゲーテを調和の境地にみちびく不可缺の前提となり、彼の全人格を陶冶する役割を果たしたのである。人間性理想の具現化ともいうべきゲーテの作品はことごとく、もろもろの苦闘を経て彼自身の内部から形成されたものである。彼が善き守護神にみちびかれて、不毛の沙漠をよぎり苦悩の深淵をとび越えたことはいまでもないが、しかしそれにもまして、彼は苛酷な現世的苦闘を通してかの人間的完成の域に達しえたという事実に見えぬ。若いゲーテの魂に荒れ狂うた混沌は、不退転の内的向上意欲と無限自己否定の精神によって克服された。ここにドイツ古典主義成立の本然の姿がある。

ところがドイツ人は、調和の境に安住することはいかにも不得手であるらしい。ドイツでは、古典主義の世界は須臾にして衰微する。古典主義とはここでは一時代が特別の恩寵によって自己を完成しようとする努力だけをいうように見える。たしかにドイツ精神は古典的節度とは縁遠く、ドイツ民族は自己を抑制し自己に内在する混沌を制御することに慣れていないようである。中世末期には民衆ばかりでなく偉大な個人、たとえばルターに於てさえ、粗野な風習、卑俗な欲望が繊細な感情、玄妙な靈感や畏懼など入りまじっていた。ローマン派は平静と休安の境地を探りあてることなく、あたかも音楽が不断に動揺する意志に似た休みなき波の戯れを現わしているように、常に新しい色彩を呪出せんとする抑えがたい感情にかられて幻想から幻想へとわたり歩いた。さらに、プロイセン・ドイツ帝国と行を共にしたドイツ資本主義はその数々の実績を以て世界を瞠若たらしめたので

あるが、企業家たちは一途に力への意志に身を委ね、外界の征服というよりはむしろ権力追求それ自体を目標に狂奔した。他の先進国民がようやく資本主義の行き過ぎを抑制すべく努力し始めたとき、かれらはその経済的無限追求によってもたらされる躍進の感情に酔いしれていた。ドイツ人はしばしばおのれの制御しがたい奔放性を、いやまず力の勝利感として体得する。今世紀ドイツの大悲劇はまさしくここに胚胎するといわねばなるまい。

このようにドイツの歴史は内部分裂による混沌のたえまなき連続であった。ここに於てわれわれは、ドイツの歴史を貫く基本的特徴、すなわち伝統は《分裂性》(Zerissenheit)にある、とみることができであろう。

しからば、このような分裂的宿命をドイツに担わしめたものは何であるか。それはまず第一にドイツ民族の生活圏、ドイツの地理的環境である。ドイツは東欧と西欧との中間に位し、いずれを向いても自然的国境線によって保護されていないのである。ドイツ人はハンザ同盟時代(十三—十五世紀)を除き、もっぱら大陸の民族として活動し、特に東方に向って旺盛な植民運動を行なった。それは極めて精力的であり、ポーランド、ルーマニア、バルト海沿岸からヴォルガ河畔に及び、その結果異民族の広大な領域の中にドイツ民族の居住地が数多く形成されて、ここにドイツ民族居住地域の分裂性が生じたのである。次に、ドイツ民族ほど恵まれない生活圏をもつヨーロッパ民族は殆ど他に無いと考えられる。それは、ドイツの位置を、島国イギリスが全然外部から隔絶し、フランス、イタリアが鞏固な自然境界を有し、ロシアがナポレオンのごとき用兵の天才でさえ敗れたあの広漠として人口稀薄な草原を有しているのと比較すれば、容易に理解されるところである。事実ドイツは数世紀にわたって一再ならず外敵の戦場であったのであり、ドイツ民族は西方よりするローマ人、フランク人およびフランス人の侵略に対して、東方よりするフン族、ハンガリア人および蒙古人の侵入に対して、東南方よりするトルコ人の進出に対して防衛しなければならなかった。のみならずドイツはこれら活動的な諸勢力の通路もしくは緩衝地帯の役を背負わされたのである。このことは逆にドイツ民族固有の生活圏内への異民族の混入と複雑な混血や文化構造の発生とを招来する原因となった。さらに、このような常に外国勢力の

脅威にさらされている不安定な環境は、強力な民族国家の成長、中央集権的な統一国家の育成を妨げただけでなく、必然的に軍事的・専制的支配を助長し、兵馬の権に優位を与えることになり、ひいてはこの混沌とした国家を維持するためには、常に規律や秩序を必要とするに至ることは当然の成り行きであった。通常ドイツ的特性の一つに数えられる秩序尊重の精神はこのような事情のもとに形成されたのである。そしてこの精神から合法性をふりかざす形式主義的な官僚支配の風潮が生れることは容易に推測される。その他特に顕著な事実は政治構造における分裂性である。一八〇〇年までのドイツは三一四の領邦に分たれていた。この多年にわたる封建的分裂に照応して、ドイツでは地方的愛国心、郷土愛の精神が極めて強固であり、それぞれの地方色は頗る鮮明にして地方分権思想はあまねく行きわたっている。この間の消息を最もよく伝えるものは、今なお西ドイツの議会に一地方の利害を党是とするバイエルン党なる政党が存在している事実、或いはまた、権威ある地方大学が数多く存在し、それぞれ地方文化の担い手となっているというドイツ特有の現象であろう。しかしこの反面、ドイツには大ドイツ的愛国心とそれに基づく帝国形成への熾烈なナショナリズムとが存在していた。いうまでもなく、それは神聖ローマ帝国の伝統から生じたのである。ところが中世以来帝国形成の夢を追いつづけたドイツ皇帝は、強力なローマ法王との争いに於てドイツ国内の領邦君主たちの援助を必要としたため、常にかねらの自主権の主張に譲歩を余儀なくされる羽目に陥り、その結果ドイツは長く十九世紀中葉以後に至るまで分裂状態のままにおかれたのであった。神聖ローマ帝国は一八〇六年ナポレオンの一撃によって壊滅したのであるが、しかしドイツ人の胸臆には依然として普遍的帝国の夢は生きつづけ、これが支配者民族 (Herrenvolk) たるドイツ人の支配するいわゆる神聖ドイツ帝国形成の野望となり、遂に第三帝国の構想となって現われた、といつてよいであろう。

右に述べたように、ドイツは由来不安定な諸条件のもとで分裂的宿命を背負わされてきた。このことが民族精神の形成に甚大な影響を及ぼす要因であることは、何びとの眼にも明らかなるところである。つまりかような分裂性はドイツ民族の思想や文化のなかにもみとめられるのである。先ず宗教の一面では、キリスト教精神と異教精神との対立がドイツの歴史を貫いていることに注

目しなければならない。実に、ドイツは未だ曾て完全にキリスト教化されなかった、というもあえて過言ではない。西ローマのカルル大帝に反抗してキリスト教の受容を拒否したザクセン族ヴィドゥキンント (Widukind, † vor 812) の例を初めとし、異教信奉と反キリスト教との伝統はドイツ史のなかでいくたびか蘇っている。かのプロテスタントの叛乱も深い意味ではこの伝統の現われであったとすることができる。異教的伝統はシュトゥルム・ウント・ドラング時代に復活し、老ゲーテの精神にさえ色濃く残っていたのであり、さらにヴァーグナーの楽劇やニーチェの思想のなかに生きつづけ、遂にナチ・ドイツの異教的神話を生むに至ったことは周知の事実にも属する。その上、ドイツはキリスト教自体の内部に於てプロテスタントとカトリックとの深刻な対立が存在する。もちろんこの対立は他の諸国へも及んでいるが、しかし何と云ってもこの宗教葛藤の震源地であったドイツでの亀裂が、波動を受けたところより甚大であるのは当然であろう。

次に、ドイツは完全に西欧化されることもなかった、というよりむしろ反西欧的伝統をもちつづけてきたのである。そもそもプロテスタント精神なるものは、ルターによって制定された新教主義の方式のみを指すのではなく、遠くアルミニウス (Arminius od. Hermann B.C. 18—A.D. 19?) の時代から始ったローマ世界に反抗する精神といつてよい。この意味に於てルターの宗教改革も、カトリックの普遍性を支柱としたヨーロッパの思想統一を揺るがしたものであって、それはまさに反ローマ的、反西欧的伝統の最初の歴史的発現にほかならない。また、フランス革命の理念に逆らい、プロイセン主義に基づいてドイツ統一を達成したビスマルクの帝国も、全西欧的世界に対して優越的地位を占めようとして戦った第一次世界大戦も、ひとしくこの伝統の所産であるといつてできる。しかもこの場合特に忘れてならないのは、この反西欧運動が西欧自体に対してばかりでなく、ドイツ国内の西欧的なものに対しても行なわれたことである。それはとりもなおさず、近代以後ドイツ精神が獲得したはずの啓蒙の理念、節度と調和を至上とする古典的精神に対する反抗であった。

以上の大雑把な考察からも、ドイツは精神の面に於ても永久にヨーロッパの戦場である、ということがわかる。ゲルマン文化

と西欧文化、異教とユダヤ・キリスト教、ゴシックとルネサンス、ゲルマン法とローマ法、ディオニュソスとアポロ、ルターのローマ観とゲーテ的ローマ観——これらの対立と葛藤は、ドイツ民族の生活やドイツ文化の歴史を貫いている。このような政治的・文化的・思想的分裂は、いきおい健全なナショナリズムの発展を妨げることになる。ドイツの政治的ナショナリズムは十九世紀初葉、フランス革命とその理念をふりかざしたナポレオン帝国とに対する反動の形で発生した。しかしそれには、悲しい哉、近代デモクラシーの理念や理性的抑制の影は殆どみられなかった。それゆえドイツのナショナリズムはその発端から悲劇の烙印を押されたも同然であった。しかもそれが、「下士官的権力形態しか知らず、命令し、服従し、気を付けをし、大言壮語し——それで終りである」(Max Weber)といわれるような、かのプロイセン王国の軍事力を藉りてドイツ人特有の非合理主義的な欲求を満足させようとしたところに、ドイツの悲劇性の最大の要因がかくされているのである。「われわれは歴史の舞台に登場するのが遅すぎた」という、分裂に悩むドイツ民族の劣等感を早急に克服し、速やかに西欧の水準に到達するために、先ず上からの革命としてかのシュタイン (Karl Stein 1757—1831) やハルデンベルク (Karl August Hardenberg 1750—1822) の改革が試みられたが、やがてこの改革方式は廢棄され「自由については保守的に、統一については急進的に」(Heinrich Treitschke) 行なわねばならないという考えが多数のドイツ人の心を捉えるに至った。その結果、国内の反対分子を弾圧する必要が生じ、権謀術数と国是とが最高の指導原理となり、かのビスマルクの鉄血政策による冷酷な政治過程がドイツの歴史図を彩ることとなり、スタール夫人のいわゆる「詩人や思想家から成り立っているドイツ国民」は歴史の前景から姿を消すに至った。つまりこの帝国は下からの民族革命によって成った民族国家ではなく、いわば一政治家の冷静な計画の上に築かれた人為的な国家であって、軍事、経済、科学の面に於て功業を誇りえたのであるが、真のゲルマン的民族共同体を志向する一部少数者はこれに対して熾烈な欲求不満をいだいたのであった。この場合その証拠としては、ニーチエ、ヴァーグナー、ゲオルゲおよびグンドルフ等の名と当時哲学界を風靡していたペシミズム思潮とを挙げるだけで十分であろう。もちろん当時哲学や文学の世界に醸成された不満の精神は政治的

には強大な勢力とはならず、従って政治の世界にそれが投影することはなかった。が、今にして思えば、それは不吉な暗流を形成しつつ後代に巨大な成長をとげる胚種であった。ナチス時代には、ニーチエ的・ゲオルゲ的精神は故意に歪曲されナチズム擁護に悪用され、さらに重工業家の野望と結びついて、世にいう鋼鉄のローマン主義を生みだすに至ったのである。

さて、われわれがドイツ精神を口にするとき、ローマン主義の名を忘れることは絶対に不可能である。まことに、このローマン主義こそは牢乎としてドイツ人の思想や生活に根を下ろしているものであり、この思想が血肉に化するほどまでに深く浸透したのはドイツのみである。だからこそ、それはドイツでは政治上のイデオロギーとさえなりえたのである。いったいローマン主義精神とは何か。それは元来《無限》を志向する意識であり、果てし無い憧憬と思慕のエロスの精神である。ところでこの無限に向う心は、一方に於ては現在を限りなく否定超越する、いわば進歩的、理想主義的な傾向となり、他方に於ては現実から飛翔し見果てぬ夢を追い求める、いわば空想的非現実主義の傾向となる。ローマン主義自体におけるこの分裂の相はまさにドイツの歴史自体のそれと符合する。われわれもまた大方の精神史家と共に、ローマン的精神が本来のドイツ精神にはかならぬとみたい。従ってドイツに於てかの《矛盾の論理学》が生れたのは偶然のことではなく、弁証法がヘーゲルやマルクス等のドイツ人のなかから成立したのは決して故なきことではなかった。しかし弁証法を生みだしながらも、ドイツは自己の内部矛盾を真に止揚することができなかったのである。さらにこのような内部矛盾による分裂性は、ドイツ民族の特徴たる《徹底性》を生む原因であると共に、またその結果でもある。分裂状態のままに停滞しては、自己のエネルギーを十分に活用し厳しい現実に対処することができないので、いかにもして分裂性は克服されねばならない。このことはつまり、みずからの今の姿をみずからの手で打破すること、現在の《我》を否定すること、いわば自己克服にはかならない。ところがこの場合にも、事実上分裂性は容易に解消されないのみか、対立矛盾は依然として存続するのが常であるから、一は無限に自己を克服してゆくこと自体における徹底性が、他は対立の一方に極度の優位を与えることによって他方を抑圧することにおける徹底性が成り立つ。そしてこの種の徹底性

はかえって他の極性を誘きだす原因となり、いよいよ対立を激化させ分裂性を恒久化する結果をもたらす。ドイツの歴史に於て節度と調和の古典主義の時代は極めて短かく、常に反動のくりかえしがみられるのは、まさにこの種の徹底性に帰因する。ローマン派の極度の空想的観念的傾向、ビスマルク帝国の極度の現実的軍事的傾向は共にこのドイツの徹底性の現われである。かのヒトラーの演じた恐怖の画一統治もこの例に洩れるものでなく、しかもそれは彼がドイツ本来の内部分裂の恐ろしさを知っていたからにはかならず忘れるはならない。なお第二次大戦直後における西ドイツの政策が経済一辺倒的であったこと、現代ドイツ人が極めて実利的、現世主義的な外観を呈していることも、ドイツの徹底性のヴァリエーションであるといつてよい。かかる徹底性はローマン主義と提携してさまざまな発展形態を生ぜしめた。それはまず合理主義に逆らつて極度の非合理主義的自己陶醉の風潮を生み、美や真理を求めては自然や原始時代に帰り、歴史主義を強調しては中世に憬れ、未来のユートピアを追うては想像の世界にさまよつた。ナポレオン戦争による国土の荒廢と相俟つて開化思想に対する極度の幻滅感を惹起したかと思えば、ルソーやフランス革命の闘士たちが現実世界に於て実現できなかった理想を、カント・フィヒテ・ヘーゲル等の観念論哲学を介して精神世界に成就し、近代自由思想の形成を助長した。と同時に執拗なショーペンハウアー的彼岸的厭世観に変貌する。音楽を諸芸術の王座につかせ、芸術のための芸術を唱え、遂に、さきにも述べたように、国家主義や帝国主義と結びついて極端な愛国主義を謳歌する。

分裂と対立は不安定性を孕み、不安定性は動相を生む。分裂性がドイツの基本的特徴である以上、ドイツの《現実》は活動する (wirken) ものとしての Wirklichkeit である。かかる動的な現実把握こそドイツ人の行動や思想を支配した根本的な要因であつて、ここからドイツ民族特有の弁証法的思惟、有機的把握法および理想主義等が発生する。従つてこれらの思想はひとしくドイツ精神、つまりローマン精神の類縁である。ところで、ローマン精神のうち、《夜と薄明の詩》(Novalis) を歌い見果てぬ夢を追う精神は、所詮その漂泊の旅路に青い花を見つけたことはできず、現実逃避におちいるのが常であるが、われわれはこれをゲー

テと共に「ローマン的なものは病的である」としてローマン主義の消極的極性とみることができよう。これに反し、ローマンの無限衝動をドイツ民族に内在する分裂性の積極的克服に向けることによって、無限に自己を否定超越してゆく、すなわち「非ドイツ的になることが即ちドイツ的である」(Nietzsche) という意味での無限前進的自己否定の精神は、これをわれわれはローマン主義の積極的極性とみなすことができるであろう。それは、別言すれば、予め何らかの規範によって調整され、模範ないし標準として眼前にある既存の概念に追隨するのではなく、みずからフィロゾフィーレン (Philosophieren) の源泉に立ち、みずからの手で未来像を描き、不断にみずからを克服してゆくということである。このことは由来ドイツ精神界の俊秀たちによって唱道され実行されてきたところであり、これをこそわれわれは生粋の理想主義精神と呼び、ドイツ本来の在り方といたい。しかもこの場合、何か特定の明確な目標に向って直線的に近づいてゆくのではなく、限りなく自己を克服してゆく過程それ自体がドイツ人の理想なのである。従ってこれを倫理的に言えば、この自然的、歴史的な生の瞬間々々を精いっぱい生き抜く、そういった充実した瞬間々々が《永遠》に突きささり、そういう瞬間の連鎖が《永遠》を現世に取り下ろすという信念、つまり一步一步向上してゆくこと自体を最も偉大な行為とみることであり、全身全霊を打ち込んだ刹那にわれわれの内から生みだされ、われわれ自身のものとなったことだけが、われわれの生に意味を与えることができる、という見方にほかならない。重ねていう。不断に矛盾し分裂している自己を無限に克服してゆく、これがドイツ精神の積極的本領である、と。ここにドイツ人が古典的な三段論法的直線論理よりも弁証法的矛盾の論理により多く傾く根拠が見いだされる。従って対立・葛藤による筋の展開を主眼とする劇文学がドイツ文学の領域に大きな地歩を占める事實は、明らかにドイツ精神の弁証法的性格に由来する。

さらに、ドイツ精神の流動性は音楽を本来のドイツ芸術とする。けだし音楽とは不断に流動する音の戯れを表わすものだからである。フランス人との対比に於てドイツ人をみれば、前者が絵画的・彫塑的な《眼のひと》(視覚型)であるのに対し、後者は音楽的・抒情詩的な《耳のひと》(聴覚型)である、といえるであろう。ところで、視覚型とは本来限界、輪郭を好み、明晰性、

合理性を尊ぶ傾向をいうのであるから、複雑な社会状態の中から事物の真偽を的確に見分け、人間心理の刹那的動きを巧みに捉え、これらに明晰な表現を与えることができる。従つてフランス人は小説、特に短篇小説 (Novelle) に長じ、それがフランス文学の主流を成すことになる。これに反し、聴覚型はものに限界や輪郭を与えることが不得手であり、漠然たるもの、限りの無いもの、非合理的なものへの傾向を有している。この傾向はすなわちローマン性とよばれるものにほかならないのである。このようなどころでは、いきおいローマン的な抒情文学が栄える。ローマン主義文学は最もドイツ的なものといわれるが、実は史上のローマン派独自の詩作上の功績は抒情詩にある。ローマン派もまた小説を大いに誇示したが、それはいわば抒情詩的小説であり、私小説、書簡体小説もしくは精神発展小説 (教養小説) としての長篇物語 (Roman) であつた。

ドイツはまた、ルターにせよ、ライプニッツにせよ、カントもしくはヘーゲルにせよ、マルクスにせよ、ヴェーバーにせよ、その他世界観を揺り動かすような、つまり人類史の峠とも称せられる偉大な人物を数多く生んでいる。しかもかれらがそれぞれに思想的もしくは理論的な《体系》を有していることは特に興味ある現象である。これに比してフランスには体系家とよばれるひとが比較的少ないのは何ゆえであるか。それは、《目のひと》フランス人は右に述べたようなその本性からして、ものを直截・的確に捉えることができる (又は、できると思う) ため、ことさらに体系などというものの必要を感じないからであろう。ところが《耳のひと》ドイツ人はそのローマン的本性からして、まず見るということ自体に何かの抵抗を感じる。従つてものを観察する場合、意識的に前後・左右、あらゆる方面からそれを見なければならぬ。そしてそのようにして見られた事実や経験を計画的・論理的にひとつひとつ積み重ねてゆかねば、ものの全貌や真相を捉えることができない。ところでかかる経験的事実の計画的・論理的な積み重ねというやり方は、とりもなおさず通常《科学的》といわれることにほかならず、その必然の結果としてしばしば組織的な《体系》が築かれることになる。それゆえドイツ民族に顕著にみとめられる論理性、科学性および計画的性はドイツ人の生得のものではなく、いわば第二の天性なのである。ローマン的朦朧性では対象は捉えがたい。対象を正確に捉え

るためには、ドイツ人は何としても意識的な方法によらねばならない。このことが習慣となった結果、論理的・科学的な、計画好きなドイツ民族が形成されるに至ったとみることができであろう。この間の事情はまさしく、現実に市民的自由を享受していないために、かえって自由を熱烈に希求し、これを極度に揚言して近代自由思想を基礎つけた十八、九世紀のドイツ思想家の例を挙げるまでもなく、自己の内部矛盾や分裂的宿命を克服するために、つまり生・き・る・た・め・の・技・術・知・として、もろもろの実践的精神を形成したドイツ民族一般についていわれうるところと軌を一にする。従って現代西ドイツ国民にみられる実利的な経済至上主義は、第一次世界大戦後のワイマル憲法下におけるドイツ経済の破綻やそれにつづくあの忌まわしい歴史の推移を経験したドイツ国民が前轍を踏むまいとして、いわば生きるための知恵として意識的に受容したものとみなされるべきであろう。われわれはそこにドイツ的徹底性のひとつの現われをみることはできるにしても、それをただちにドイツ本来の在り方もしくは究極の生活原理とみなしてはならない。現にドイツの精神界、特に文学の本流は少なくとも現実主義的傾向にあるとはいえず、むしろその底には依然として形而上的色彩の濃厚な流れがあるように思われる。従って現代西ドイツの経済的繁栄に眩惑されて、無雑作に実利的、現世的傾向をドイツの本性と規定し、その傾向が今後永久に存続するとみるならば、短見のそしりを免れないであろう。特にこの場合、自己の本性がローマン的、理想主義的であるからこそ、かえってそのままでは苛酷な現実に対処できないという強い自己意識が生じ、それが現実主義への熾烈な願望や行動欲をひきおこし、ひいては徹底した現実的・実利的な考え方や生き方を身につけるようになる、という理を忘れてはならないのである。

われわれはさきに、無限前進的な自己克服をドイツ精神の積極的本領であり、ドイツ本来の理想主義的精神であるとみなした。かかる意味における無限追求はたしかにそれ自体固定した目標をもちえないが、しかしそれは決して非難されるべきことではなく、かえってそれこそわれわれの生にふさわしいことなのである。生とは生きること自体というよりほかなく、生は生きることによってしか捉えられないものであり、かりに将来生の神秘が自然科学的に解明されることがあろうとも、生の実践的性格は生

きること自体に於てしか表わしようがないであろう。同様に、理想とは本来理想を求めること自体でなければならぬ。というのも、かりに理想が実現されたとすれば、それはもはや理想ではなく現実だからである。理想は或いは永遠に行き着くべきところが無いかもしれない。だからといって、それが無意味であると即断するならば、それは必然的にわれわれのいわゆるローマン主義の消極的極性につながり、生の否定に終るであろう。何となれば、生の実相がすでに示しているように、かりに生が終着点に達したとすれば、それは死であつて、もはや生ではないからである。理想は、空想とは異なり、実践的性格を帯び不斷に実現の可能性を秘めているところにその存在理由を有するのであるから、生や現実と内面的に關係しこれに意味を与えることができるのであり、理想主義は人間の现实生活に結びついてこれを内から動かす力となるのである。それゆゑ理想主義がかりに或る特定の立場のみを美化し、或いは何か美しい完全な理想像に執着するあまり現実の醜惡を蔽いかくす無花果の葉にすぎないならば、それはもはや理想主義の名に値しないであろう。従つて理想主義が現今経済的領域に於て威力をふるいつつあるのは当然の成り行きといふべく、環境や社会状態が深く人間の精神生活に影響を及ぼすゆゑんを認識するとともに、民衆を衣食住の獲得に疲憊せしめる経済組織の改革が民族醇化の前提をなすという洞察に達し、いかなる保守政権といえども、もはや社会福祉を問題にしないでは成立しえない事態を招来せしめたということは、理想主義の進歩性を如実に裏書きするものであろう。この意味からも、過去の理想家の多くは理想像を描くに急なあまり、変革されるべき社会状態のいづくに挺子をあてがうべきか、新しい理想社会が既存の社会体制からいかにして発展しうるかを明らかにしえなかつたので、もはや時代遅れの感をいだかせるのである。

われわれはドイツ本来の理想主義精神をこよなく愛する。ドイツ民族がその本然の理想主義にめざめ、ひいては人類進歩の大業に立ち上るならば、その幸福たるや、ひとりドイツ民族にのみ限られるものではないであらう。まことにドイツの栄光は古いドイツ資本主義文化やプロイセンの軍閥に帰せられるべきものではない。むしろプロイセンやナチスの軍国主義が喪つたものを、ドイツの学問芸術が救つたのであり、また救わねばならない。万人に真とされる哲学と科学、万人に共感される文学と音楽が、

ドイツの偉大を形成しその栄誉を保持しうるのである。かような学問芸術の源泉もしくは底流をなすものはドイツ理想主義にはかならない。かかる意味におけるドイツ理想主義も、もしそれが凝固死滅せず永遠の脈動を保つためには、たえず批判され更新されねばならないのである。元来人間社会にあっては未来は一樣な時間の流れのままに自然と生ずるものではなく、人間によってきりひられるべきものとして、実践的主体たるわれわれ自身の努力による変容として、意志的につくりあげられるものなのである。いまや過去の理想主義の輝やかしい遺産も、未来の創造に対しその実現に対して、否定的抵抗となるものが少なくないであろう。かかる抵抗を排除しなければ新しい未来は生れてこない。そしてこの場合、古い理想主義の中の何が否定的であるかを決定するものは、まさに現在が課題とする未来像でなければならぬ。しかもかかる未来像を描くものは又してもほかならぬ理想主義なのである。それは古い理想主義を否定超越した新しい理想主義である。ここに於て再びわれわれは、理想主義とは自己克服、無限自己否定の精神にほかならぬことを知った。これがドイツ精神の本来の在り方である。それゆえ無限衝動を中断しおのれの一面的独断的な世界把握を絶対究極的なものとみたナチズムは、無限の過程としてある理想主義の本来を忘れ、従ってドイツ精神の真髓を見失ったという点に於て、あえて極言すればドイツ的ならざる精神に於て没落したといえるのである。ただし真のドイツ精神は、その流動性によって、たえず思惟の固定化を破り、従って独断的な特定の立場に停著することを欲しないからである。

ところで、以上われわれが考察してきたところによって、ドイツの謎は解けたであろうか。答は否である。むしろその謎はますます深まったというべきであろう。何となれば、われわれは未だドイツについてそれを端的に表現する一定の形式を見いだしていないからである。例えばドイツ理想主義というも、それはドイツ精神それ自体の表現にすぎず、それ自身無限に流動して停着するところを知らないものであり、ラテン人特有の《古典的形式》という意味での明確な形式ではさらさらないのである。形式が無いということは、ドイツ人は未だ出来上っていない証拠である。ドイツはいまなお生成しつつある、未来の可能性をもった、

いわば青年である。ドイツがいまなお内部分裂に悩んでいるさまは、端的に東西両ドイツの存在が如実にこれを示している。われわれがドイツを出来上ったものとみないのは、些かもドイツを貶すためではなく、むしろそうであればこそドイツをこよなく愛し、その統一を期待するからでもあることを付言しておく。

要するにわれわれの考察も、一民族を正しく理解するためにはその深く秘められた精神の過程を認識しなければならず、しかもかかる過程は日常生活を蔽う一切の外皮をつき破って民族の魂の核心にせまろうとする鋭い眼眸にのみひらかれる、という大方の精神史家の言葉を再確認するにとどまったのである。

二、ドイツ理想主義の人間像

——カント・フィヒテ・シラーの場合——

古来「人間の尊厳」を説くことは、大方の哲学者や詩人に於て共通にみとめられるところであるが、しかしその論拠および内容については各人かならずしも一致せず、ひとしく理想主義というも、そこにはかれらの個性の相違が如実に示されているのである。

われわれはここに、過去のドイツ精神界の巨匠たちのうち、比較的精神傾向を同じうするカント (Immanuel Kant 1724—1804)、フィヒテ (Joh. Gottl. Fichte 1762—1814) およびシラー (Friedrich von Schiller 1759—1805) に於てあらわれた理想主義的な人間像の紹介をかね、同時にそれらの異同を明らかにしてみたいと思う。この際もし哲学者の態度と文学者の態度との基本的差異を示す拡大鏡の役を本稿に負わすことができるならば、筆者の意図は十分に果たされたことになるであろう。

一

カントは人間の本性に巣くう《根本悪》を深く洞察している。かれはもちろん、善の悪に対する勝利を信ずるのであるが、この勝利は、人間自身の本性に内在する悪徳や欠陥に対する闘いによって達成されるものである。しかもこの闘いの結果は、いわゆる幸福とか悦楽とかいうものではなく、厳格な要求をひっさげて人間に迫りくる道徳法の勝利である。カントによれば、人間は二つの世界の存在者である。一は感覺的存在であり、かかるものとして人間は現象の世界に属している。他は同時に超感覺的存在であり、かかるものとして人間は叡智界に所属する。後者の場合に於ては、人間は支配するものであり、眞の王者的威厳をそなえた自由人である。このような王者の特権を人間に与えるものは《意志》であり、この意志は人間における最も固有にして、最も内的なものである。自由意志は何の拘束を受けることなく崇高な自主性のなかに現われる。かかる意志の自由はまさしく、人間は意志的存在として少なくとも制縛の境域から放たれて、非感覺的世界に抱合されている、ということを示している。そして意志そのものが自らに与える法則の中に、人間の本質的内奥が顕われるのである。当為や義務の声のなかに現われるこの法則は、カントによって周知のごとく《至上命令》と名付けられ、そしてこの原理は次のように書きかえられた。《汝の意志の則るところの格率が常に同時に普遍的法則となりうるように行動せよ》と。

ところで、ここではこのようなカント哲学説の吟味よりも、カントの脳裡に描かれた理想像に迫る方がわれわれの課題にはより緊要なことを考えられる。

右のようなカントの人間観から直ちに示されるのは、カントの理想も結局は人間性の尊嚴の確立に帰するということである。しかしそれは芸術家の理想とは著しく異なる色彩を帯び、いわばより峻厳な様相を呈しており、殆ど美のヴェールに蔽われていないのである。カントは、社会が人間と人間とのあいだに設けた障壁を容赦なくぶち壊す。彼にとっては、世界には善人と悪人

とが、すなわち意志の打ち建てる法則に従って生きる人間と義務の声を無視する人間とが存在するのみである。高いものと低いもの、支配者と被支配者、有能と無能とのあいだにおける他の一切の区別、さまざまの階級を設けた文明の地盤に生ずる一切の差異は、カントの人間評価の標尺にあてられると、簡単に消え去ってしまう。カントにあっても芸術家と同様に、人間の混沌状態から高貴な調和的人間が生れ得る。これは人間性の尊厳を照しだすところの人格像である。ヘルダーにあっては、人間の力は造物主が天地創造の完成のために人間に賦与したものであり、この力の充実から人間の気高さが発現するという意味に於て、高貴な人格像が現われているのであるが、カントによれば、人間はもっぱら道德的存在として神的な自由を享受し、自己に課した法則に従って生きるところの意志的存在として人格の高貴性を受容する。かくして独創的な芸術家たるにせよ、平凡な庶民たるにせよ、一切の人間は、自由と尊厳という人格の高嶺に飛翔することができる。少なくとも人間は、いかに無学でいかに素朴であろうとも、何が義務であるかを知っている、とカントは主張する。ただ悲しいことに、われわれは現実にはこの主張を全的に承認するわけにいかないのであるが、ともかくカントのいう意味における素朴なひとの従う法則を尊敬することは、結局その法則の担い手を尊敬することにはかならない。従ってカントはかかる法則の担い手たる道德的人格の高貴と偉大を口を極めて称讃する。

ひと或いはカントの学説を偏頗だというかもしれない。もろもろの力が融合して調和の魅惑的な旋律をひびかせているような《美しい魂》の魔力に対しては、感受能力をもち合わせていなかったといつて、この哲学者を非難することもありうる。がしかし、善行の靈力に感じやすいひとには、カントの学説は啓示としてはたつき、かつ革命的意義さえも有している。けだし、それは、人間を圧制から救い出し、支配階級の権力意志や社会機構の圧迫によって押し込められていた軽侮の闇夜から被支配階級を脱出せしめ、ひいては先入見によって堰き止められていた人間的意識を啓発するところの、かの自己尊重の感情をかれらのうちに喚起するものである。道徳法は高貴なものであるが、それに服従する人間もまたそれに劣らず高貴である。この場合、かれが王冠を

戴いていようと労働衣を纏うていようと、問うところではない。人間は、よしこの法則をその全き峻厳さに於て履行する能力を欠いていようと、敬せられるべく尊ばれるべきである。すなわち法則の担い手として、「自由なる自律のゆえに神聖たるところの、道徳法の主体として。」人間が高貴かつ神聖なるゆえんは、その使命によってであって、その与えられた存在の様相によるものではない。この哲学者は人間を手段に貶黜することに対しては予言者的信念から断乎反対する。「人間はたしかに充分汚れている。が、その人格、人間性そのものはかれにとって神聖たるべきである」からである。かくてカントの所説は、人間を手段とみなす一切の社会制度の克服を意味する。人間はそれ自身に於て目的である。それゆえ、われわれはカントと共に主張することができであろう。「社会組織は、もしそれが人間を手段という威厳なき役割から除外するように作られていないとすれば（註。現代メカニズム的社会に於ては、人間の手段への貶黜は明々白々たる事実である！）、人間の意志の自主性をできるだけ妨害しないように配慮されねばならない。なぜなら、意志が自らに内在する法則に従って働きの場合のみ、真に高貴な人間生活の繁栄を期待することができるからである」と。

一一

カントがすでに高次の世界からひびかせた意志の自主性は、フィヒテに於てはその苛酷な体験を通して更に烈しく高鳴ったのである。フィヒテにとっては、唯一現実的なるものは自我意識であり、しかも非我、自然、対象を規定すると同時にこれらなしには働きえないところの意志作用としての自我意識である。それは行為への意志として、すなわち止むことなく働きかけ、いかなる妨害にも堰きとめられず、いかなる目的にもみたまされえないような意志として現われる。従って外見上人間から独立して自立的にそれ自体のために存在する自然は、支配の対象となる。かくしてフィヒテの教説は不遜な個人主義とみなされる。与えられているのは、哲学的な原本意識からすれば、人間もしくは主体のみであり、従って物もしくは素材は主体の定立するところと

なり、副次的存在となる。もしこのことが極端に走ると、人間は神として、その創造や破壊に於て独裁の愉悅を味い、自己のみを存在者と感じて他のものを、同胞さえも、手段として使用するに至るであろう。事実このような感情はロマン派詩人の一部に現われている。さすがにフィヒテはよく踏みとどまって、かかる独善から免れたのである。高貴な義務の命令は、奔放な自主性に駆りたてられる衝動を抑圧する。この哲学者の深い社会的共感および人間愛は、いわば隣人たちを抱擁し、かれらにも哲学者自身が自己のために要求するのと同じ尊厳を帰属せしめる。フィヒテが啓示のように告知した体験は——かれの見解によれば——単にかれ自身に帰属すべき体験であるばかりでなく、それはまたあらゆる人間の本質にも包含されているのであるが、ただかれらの多くはかかる体験に感応する靈力を欠いているのである。苛酷な運命の炎に焙られて自主性の意識をもつようになると、かれらにはかかる運命の内的充実を祝福の力として発露させるであろう。これこそフィヒテの大いなる願望である。まさにかれは、当代のひとびとを奮起覚醒せしめて、かれらが新生の存在者たるの栄光を担うに至ることを期待したのであった。

意志の自主性に真の尊厳をあてがうものは、義務の命令である。人間は意志的存在たるのみでなく、また当為的存在でもある。この義務の命令によって初めて衝動は道德的なるものに醇化され、道德的理想は高貴性を担うようになる。かかる道德的理想のための闘争心理から、かれの哲学は生じたのである。かれは闘争を重視する。闘争が沈黙するならば、意志の力、意志の自主性は消失するであろう。従ってかれの哲学は体験の解釈にはかならず、かれ固有の本質は哲学説の中に形而上的に発散したのである。そこには客観性の冷気は感ぜられず、むしろ勝鬪あげる闘争精神の告白にみちている。それゆえ、いかにフィヒテがその包括的著作に於て学的に基礎づけかつ賢者の沈着を装うて築きあげんと試みたにせよ、かれの哲学は所詮ひとつの晨鼓である。すなわち、それは人間を行為へと促し、人間に内在する偉大なるものを実現せしめんとするものであり、従って予言者の教説である。

カントにまさる偉大なパトスを以てフィヒテは人間の尊厳を讚美する。人間は自由であり自由人たるべきである。事物を創造

し、それらに法則を附与する人間——それはおのれの神的な力を自覚するや否や、一切の奴隸的恐怖から解放され、王者的威厳を以て四圍を直視することができる。かれをとりまく自然は、いまやかれの命令に服する国となる。事物の組織がそれ自身のために存在する世界であるとみなされるかぎり、人間は隷属的存在に貶黜される。これに反し、事物の組織は人間理性の自主的活動の発露であると悟れば、人間はその胸中に巣くう夢魔から解放されたことになり、かれは高貴な創造力が自己の内に生きていくという意識の中に生れかわり、よしかれの本質が純粹に出現しない場合でも、かれの高貴な使命を汚す一切のものに対する闘争に於て、自己を浄化せんとする衝動に促されるであろう。

フィヒテはかかる理想の高嶺から人類の現状に対して厳しい批判の箭を放ち、かれの時代を徹底した罪業の時代ときめつけた。かれは容赦なく、人間像を冒瀆する一切の道徳的欠陥を暴き、熱情的な講演（『ドイツ国民に告ぐ』）に於て、人心を振起して人間の本性の中に刻印されている高貴な使命を自覚せしめようと欲した。人間を奴隸に貶しその魂を蒙昧化する我慾に悪の烙印を押した。靈感にみちあふれた見事な叙述で、人間の王者的な自由と尊厳とを聴衆や読者の心に甦らせ、フィヒテ自らが心臓の血汐を奔騰させつつ迫ったところの理想を、かれらにも追求せしめんとしたのである。恐らくフィヒテほどの熱情を以て頑迷な人間の魂と格闘して、これを蒙昧の淵から救済しようとしたものはあるまい。かのベートーヴェンの自由讃歌のように、峻厳な人間愛が灼熱する心臓から災々と燃えさかったのである。かかる人間愛に光被されるや、人間は必ずやその悲惨な状態を銘肝して、深淵の憔悴から脱出し蒙昧の鉄鎖を断ち切って、放たれた鷲のように神的靈氣の漂う自主性の王国に飛翔するに至るであろう——これこそフィヒテの確信であった。

かくしてフィヒテの視線は、先ず個々の人間に向ったのである。人間が怠惰な鈍物でなく真の人間たるには、自己を高尙にする力、意志および善意を發出せしめるよう奮起しなければならない。フィヒテは、人々が永劫の闇夜に覆われたままであることを欲しないならば、かれら自身の魂の救済こそがその最も固有な課題たることを、かれらの脳裡に叩きこもうと試みた。この

点に於ても、フィヒテは現代にとって限りなく重要な意義をもつ。社会秩序の根底を变革しさえすれば、ただちに歓喜と幸福がもたらされるであろう、という大衆の期待に対しては、フィヒテの次のごとき呼号は、厳肅な戒告の調子を帯びて、現代人の耳朵を打つであろう。「人間は、おのれに提供される教養の機会を完全に利用し、刻苦勉励、よく尊嚴と自恃のうちに聳え立つ存在にまで自己を形成するのしなければ、外面的な生活秩序がいかに精巧に組織されていようとも、かれは依然として粗野な愚物たるにとどまるであろう」。

意志の陶冶はフィヒテの最も意に介したところであるが、しかしまた心情のよさにも大きな価値をみとめたのである。善意の人間、完全に陶冶された意志の自主性に浸透されて、自己の自由を享受しかつ善意の奔流でたぎりたつような人間、これこそフィヒテの理想像なのである。人類は結局闇黒の束縛を断ちきって光明の自由境に到達するであろうと期待しながらも、しかしフィヒテは各人が理想的人類像に接近するよう夫々の本質を醇化すべき能力を例外なく具えているとは信じていない。かれは大衆を教導する必要をみとめている。それゆえかれは学者、特に哲学者に、人間の理性を喚起しかつ光輝ある典型もしくは教育者として人類の先達となるべき任務を割当てる。さらに、民族全体に自由の国への道を発見させるために、教育の事業を引受けることを以て特に国家の本務とみなした。かれは現代に向って反復呼びかける必要のあること、すなわち各人が夫々の自己に対して、自己の魂を蝕みこれを不具にするもろもろの魔物に対して戦を挑むのでなければ、野蛮化からの脱出路を発見することができない所以を、かれの時代に呼びかけたのであった。発展の目標たる自由の本質に不可欠な条件は、先ず人間は自己の本質の充実を喚起すべきであり、次いで自分の投げこまれている生活の周辺を支配すべきだということである。自然は自主たるべき人間に奉仕すべきであつて(註)。この点、神話的世界像を出現せしめたヘルダーリンのごとき詩人の自然観とは著しい対照をなす、屢々みられるように人間を奴隷に貶すべきものではない。自然を制御すべき力として、フィヒテは科学技術を重視した。自然は理性の命令に服従せねばならない。われわれが神でないかぎり、理性と自然との闘争は決して止むことはないのであるが、しか

し人間が外界に於ても命令者として立とうと欲するならば、理性の支配権は愈よ強固にならねばならないのである。

ところで、フィヒテの晩年の著述は、一種の社会主義文化観のひびきを漂わせている。人間は強固な繫縛で生存の底地——経済生活——につながれているので、もしこの繫縛が解かれなければ、その使命にふさわしい尊厳の高みに昇ることはできない、という認識にフィヒテは到達した。この認識はカントに、沉んやヘルダーに於ては（さすがにゲーテはヴィルヘルム・マイスターに於て、この認識を具象化している）見いだすことのできないものである。当時の経済生活が人間に課する労働は心情と精神を抑圧し、従って人間の魂は向上飛躍の能力を喪っている、と観じたフィヒテは、何びとにもまして労働を義務履行の意味に於て讚美し、貧民の味方となって、民衆が泥沼に憔悴せざるをえない間、あらゆる贅沢や祝祭を地上から追放しようとする。「人間は働くべきである。しかし他の人間の権威のもとで眠らされたのち駆りたてられて余儀なく荷物を運ぶ馱馬のごときであってはならない。人間は不安なく歓喜と愉悦にみたされて働き、閑暇を享受し、精神と眼識を天上の高みにみちびくよう教化されねばならない」。フィヒテは万人平等の思想を堅持し、これを一種の社会主義的な公共制度に於て実現しようとした。このことはかれに人間の素質や能力の段階に対する眼識がなかったということではなくて、かれが人間の道徳的差異を認めないということの意味する。人間はその使命に応じて平等である。換言すれば、人間のうちに微睡んでいる純粋な人間像を暗黒の中から取りあげ、それを以て同胞の福祉のために、その行く手を示す照明の役を果さしめる、という高貴な任務について人間は平等なのである。従って人間にはまた同権が与えられねばならない。生きる権利に続いて、働く権利や生活の慰藉に対する権利も要請される。人間がこれらの権利にあずかるべきであるならば、経済生活は混沌のままに停滞してはならず、組織化されねばならない。そしてかれは、もちろん現代自由主義の立場からみれば幼稚のそしりをまぬがれないが、人間相互に敵愾心を起させる利潤追求や自由通商に烈しく反対した。外国貿易は、かれの経済国家の自給自足のために、これを阻止しようとさえした。なおまた手工業を奨励して大工業には第二義的な意義を割当てている。かかる理想はたしかにいまさら一々弱点を暴きだす必要のないほど非現実的

であるが、しかしここに内蔵されている思想は、進歩的な経済組織のそれである。再言すれば、経済生活は人間を自然の暴力のごとく支配するのではなく、新しい人間性のかなたに向う発展の花托となるべきものである。

かくしてわれわれは、フィヒテに於て、社会主義の出生の経過をドイツ理想主義の精神から追尋することができるであろう。

さて、人間は社会的動物である。自分以外の理性的存在との交渉に於て生きようとすることは、人間の根本的な衝動である。従つて社会とは理性的存在の相互関係であり目的な共同体である。「人間は社会の中に生活するように定められている。孤立して生活するかぎり、かれは決して完全な人間とならず、自己自身と撞着する」。フィヒテはカントとは異なり、社会と国家との混同を避け、またヘーゲルとも異なり、国家のうちに社会が超越されるとは考えていないのである。かれにあっては、「国家のうちに生きることは人間の絶対的な目的には属さない。むしろ国家は完全な社会を建設するために、或る条件の下に設けられる手段にすぎない」のであって、単なる手段にすぎないあらゆる制度と同様、国家も自己克服に向うものであり、「あらゆる政府の目的は政府を不用にすることにある」(「学者の使命」)。フィヒテは純粋な理性が完全に支配し、自由な相互作用としての社会が確立する日、各人の理想への闘争を通じて人類が完成に向いうる日の近きを期待したのであった。まことに、かれをして現代にあらしめば、果していかなる感懐にふけるであろうか。

カントの人間理念に面すれば、通常多くの人々は、或る種のたじろぎを禁じえないであろう。「義務を果せ！ よし、それが心底から沸きたつ感動に、いな、繊細な心の動きにすら撞着する場合でも。」という命令は、峻厳冷徹な裁判官の判決に似たひびきを与えることが多い。同様に、フィヒテの高く厳しい理想もまた、高きを目ざす人間であっても容易には追隨できないものである。勝関あげて驀進する意志の欠けたるひとには、哲学者みずから独裁的にかれ自身の像に倣つて人間を形成しようとしているかのような感を禁じえないであろう。事実、フィヒテの道徳的理想主義に立ち入るひとは、ごく僅かしか存在しないのである。

三

以上、カントおよびフィヒテの所説を瞥見したのは、シラーとの異同を浮び上がらせるためであり、これによって哲学と文学とにおける夫々に固有なものを示唆しようとしたのである。

周知のように、シラーはカントおよびフィヒテから強い刺戟をうけたのである。しかしながらシラーにとっては、これら哲学者の世界は必ずしも居心地のよい安住の場所ではなかった。美の息吹につつまれ、偉大な友ゲーテから発する驚嘆すべき楷音を楽んでいたシラーは、あの自主性の国に吹く高原の空気に堪えられなくなったのである。さきに述べたように、カント学説は意志を創造力として過度に強調することによって、一種の峻厳味を帯びるに至った。シラーは主としてこの学説に対決しその峻厳さに反対した。かれは意志や理想に迫る力を見失うことなく、人間更新の奇蹟を成就しようような優雅な力を探求し、ついにそれを《美》の魔的な形態の中に発見したのである。特に《人間の美的教育についての書簡》(Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen)に於て、その特異な思想を書き下ろしたのである。当時のあらゆる指導的人物と同様、かれは人間本性の高貴性や新時代の黎明を信じている。来るべき新しい時代は、より充実した、より深遠な人間の運命の曙光のよるに、かれの恍惚たる眼眸にかがやいている。かれもまた人間の内奥に秘められている理想像をよび起そうと欲する。ヘルダーのごとく、人間は、今なお蒙昧の淵に沈んでいるにせよ、多方面に開発され自己を神に接近せしめる素質を内蔵している——という思想を表すという意味は、少なくとも人間は自主的に自己や外界を支配し、理性に勝利を得させるように定められている——という思想を表明したのである。

人間とは受容すると同時に支配する存在である。「人間の教養は、第一には——受容する能力に、世界との最もゆたかな接触を供給し、感情の方面では受働性を極度に推しすすめること、第二には——規定する能力に、最高の自立性を、受容する能力が

ら獲得してやること、理性の方面では能動性を極度に推しすすめる、ということにあるだろう。この両方の特性が統合されること、人間の最高の独立性と自由とを、生存の最高の充実と結びつけ、そして世界に惑わされるかわりに、むしろこれを、その現象の全無限性とともに自分のうちに引入れて、かれの理性の統一性に屈服させることができるであろう」〔書簡〕十三。

シラーはかかる高貴な人間像を描くと同時に、カント、フィヒテ、ヘルダー等と同様に、時代の欠陥を抉る鋭い眼眸をそなえていた。フランス革命はかれの胸臆に快い反響を示したが、かれの眼は理想を汚す血醒い事件の続出に怖れおののいていたのである。にもかかわらず、かれの魂は敢えて、革命家の眼前に泛んでいた人類更新の像に共鳴したのであった。フランス革命は芸術的・政治的な自由を達成しようと欲した。が、それは水泡に帰したかに思われた。革命は、従来人間像を瀆してきた激情や我意を些かも除去することなく、却って悪魔的なもろもろの力をよみがえらせたのである。そして解放されるべきはずの社会は再び原始世界に埋没するかにみえた。国家ももちろん解体された。けれども国家の崩壊は必ずしも不当なこととはいえない。当時の国家は、カントの意味における市民社会としての国家であって、社会を自己のうちに否定超越するヘーゲルの国家ではなかった。かかる国家は個人の欲求ないし必要にもとづいて考えられるものであるから、《ノートシュタート》(Notstaat)と称せられる。従って、もし人類が永久に未成年の状態に停滞すべきでないとするれば、国家は単に一時的な現象形態とみなされる。けだし《ノートシュタート》に於て支配するものは理性ではなくて、シラーのいうように、自然法則だからである。この法則は人間に外から押しつけられるものであって、人間がその本質的使命に従って自己自身に附与した法則ではない。かかる国家の存続するかぎり、人間は荒野に吹きとばされた種子のように、萎靡し枯死せざるをえないであろう。人間は否応なくその本性を腐敗せしめる低地に移される。かくして現実の生活秩序は、シラーの眼には破壊力の支配する混沌として映るのである。下層には、人間を動物に墮す奔放な衝動が荒れ狂っている。有産階級に於ては、高貴な衝動を窒息させる商才が支配している。知識階級はすっかり頹廢に憑かれてしまい、文明の土壌から養分を吸いこんでも、何ひとつ得るところがない。知識階級の自負したいわゆる啓蒙主

義は、期待されたものを全然もたらさなかつた。知性の文化は心情の力を喚起せず、却ってこれを冷圧したのであるから、気高き志操は依然として蟄伏の状態にあつた。文明は人間をばらばらの断片に解体してしまつた。もはや充溢せる生の鼓動にゆすぶられる人間は存在しない。「従つて種族の総体性を拾い集めるためには、個体から個体へと訊ねまわらねばならない」(同前六)のである。社会生活もまた統一、調和を欠き、ここでもわれわれはただ断片に出会うのみである。すなわち人間、愛情、国家、宗教、芸術は一大斉音に合流することなく、却つて一切のものは銘々勝手放題に動きまわっているので、騒々しい不協和音がわれわれの耳障りになるだけである。

シラーはこの文化的危機の救いがたい状態をみごとに特徴づけている。「国家と教会、法律と慣習とは引き裂かれ、快楽は労働から、手段は目的から、努力は報酬から分離されている。永遠にただ一個の小さな断片に縛りつけられたまま、人間自体もただ断片として、自分を作りあげているのである。永遠にただ自分の乗りまわす車輪の単調なひびきを耳にするだけで、人間は決して自分の存在の協和性を発展させないし、また自分の天性のなかにある人間性を明瞭に刻印するかわりに、ただ自分の職業、自分の知識の複製品となつていただけである。しかも部分をわずかに全体に結びつけている零細な、とるに足らない接合物ささえが、自発的にかれらの示す形式にたよらず、細心な凡帳面さをもつてかれらを、かれらの自由な見解を拘束することになる方式通りに、動かしているのである」(同前)。

このように時勢に対するシラーの評価は徹底的に暗い。かれは敢えて辛辣なことばで時代に警告する。人々は、よし個々の点に於てかれらの器用、慰楽、業績を自負しようとも、依然として野蛮人であり、呪咀の深淵に籠絡され窒息させられているのである、と。

救済の手は何処から差しのべられるであろうか。フランス革命の闘士たちをあれほど情熱的に駆りたてた偉大な政治的課題は、いかにして解決されうるだろうか。われわれは既に、シラーがいかなる力を讃美するかを知つた。人間を協和音に一致させ、自

由と人間尊重の高貴な記念碑の建立を志すほどに人間を醇化することができるのは、ひとり美の天才あるのみ。道德の革新や性格の浄化なくしては、人間を、その運命にふさわしく成長させる故郷のように、抱擁してくれる生活共同体は成立しないであろう。いかなる革命も、よしそれが最下層の人々を上昇させたとしても、それだけでは、人間の高貴な使命にふさわしい生活秩序を組織する力がかれらの中から迸り得るほどに、人間を変革することは不可能である。まことに、魂の奥底にのみ革新力を秘めた泉が流れているのである。この泉は、滾々湧きいでて大地を潤し、これを幸いの咲き匂う樂園に変えるよう刺戟されねばならない。ところで、このような奇蹟を顕わす泉は感情である。頭脳ではなく、心臓の中に——ここにカントとの逕庭がある——文明の混沌を制御しうる魔力がまどろんでいる。この魔力によって、激動、混乱、軋轢などの狂暴な勢力は鎮められ、その結果禍の世界に祝福にかがやく厳かな平和のアーチが架けられるのである。

さてまた、人間は、シラーによれば、まず感覺的存在である。かかるものとして、人間は感覺的衝動、すなわち《物質衝動》(Stofftrieb)に支配される。と同時にまた人間は理性的存在でもある。《形式衝動》(Formtrieb)というべきものが、人間の内面を支配する。それは生存の官能的充溢や感覺的現象のうちに浸透し、人間の人格を物質界に籠絡されないようにする。人間は感覺的存在として現われるかぎり、支配される。反対に、形式衝動が君臨する場合は、かれは支配する。しかしこの衝動はまた人間性を迫害するものでもある。官能的な生はそれによって活気をうばわれるからである。かくしてシラーは両者の宥和者を探し、それを《遊戯衝動》(Spieltrieb)のはたらくところに発見した。ここでは人間は分裂しておらず、かれは多彩な感性に於て自己を放射する存在たると同時に、自己を支配する理性的存在としてのゆたかな生を呼吸する。ここでは人間の品格を貶す官能の強迫もなければ、また官能を殺す形式衝動の束縛もない。感覺的たると同時に理性的たる人間は、遊戯衝動の現われる場合、浄化されて調和の境地に達する。かかる境地に達するや、かれは情慾という官能生活の魔力にも、意志の仮借なき命令的圧力にも支配されず、完全性のリズムに躍動する形姿となる。かかる在り方は人間の眞の再生をあらわす。合理主義が悟性に、カントが意志

に向うのとは異なり、シラーは心情に、特に感情に向い、そして貴い善行は、もしそれが官能的性向に逆らう意志の配慮もしくは痙攣的な緊張からではなく、深い愛情から実践される場合には、聖なる美しさを帯びるものだと考えている。自由に金色にかがやく春陽のように慈愛を以て隣人を自分の存在の光環の中にひき入れるとき、人間は美の王国に臨在しているのであり、《美しい魂》は現実となったのである。美しい魂に於ては、義務と性向との闘いは沈黙し、善き行為は人間存在を優雅な調和で充たさんとする衝動から発生するであろう。

『けれどおんみらが 美の国に入りゆくならば

制作の苦しみは 美の支配する素材とともに

この地上の塵のなかに残されるのだ。

実体から痛ましくもぎとられるのではなく、

無から生れでたかのようにいとかるやかに

形像はみとれたる眸の前に立つのだ。

あらゆる疑惑も闘争も黙す

勝利の高らかなやすろぎのなかに。』

(シラー「理想と人生」)

それゆえ、心情の和合、生存の調和をもたらすように人間を醇化しうるものは、《美》であり、従って美の不可思議な形姿を解き放つところの《芸術》である。内に美の泉が滴るところでは、人間は具足無庇の存在として、墮落の泥流に溺れることはない。かくしてかれの歓喜のひとみには、時代時代が混沌の中を醜くころげゆこうとも、かつまた、曾て頌めたたえられていた神々が今では嘲りのまとなり果てていようとも、美の作品は依然として神々しく映ることであろう。

従ってシラーは、人間存在を美に成熟せしめるという意味に於て、人間の教育を追求する。このことのために芸術を役立てている。だが、シラーに於て、かの耽美主義の亜流と何らかの根本的な共通点をもとめようとするのは、愚かなわざである。亜流耽美家にとっては、芸術に携ふことは単に空想の皮想的な戯れにすぎず、いささかも聖なる心情のことがらではない。かれらは魂の貧困を蔽いかくすために、芸術の多彩なヴェールをまとうているにすぎない。また同様に、シラーは芸術をいわゆる教化もしくは啓蒙に役立たせ、疲憊した人間を典型によつて教育し徳性を具えしめようと欲したなどと信ずるのも、誤解のそしりを免れないであろう。美の威力を解き放つべき作品は、シラーの考えによれば、人間存在の全き充実から生れる。芸術が人間性の覚醒者として讚美されるのは、ひとり芸術のみが人間をその深底に於て捕捉しうるからである。まことに、シラーの意味における芸術的人間とは、洗練された感性を以て世界を自己の中に流入せしめ、悟性を以て世界の上に明晰を注ぎ、意志を以て世界に秩序を与え、この秩序づけられた充実から、過剰な愛の力を以て高貴な創造の営みの中に自己の尊厳を顕わすとき存在をいうのである。従って芸術の機能は人間の諸力を合流せしめ調和を具現することにあるのである。

かくしてシラーの念頭には、《美的国家》を形成する新しい文化の像が泛んでいる。それは完全な教養の美を発散する生ける共同体といふべきものである。この国に於て初めて、フランス革命が理想として掲げたものは現実となり、自由の息づくべき場所は到る処に準備されるであろう。人間はこの国の組織に協和して憚るところなくかれの力を發揮するであろう。シラーは《人間の美的教育についての書簡》に於て、われわれに不滅の叡智を啓示したのであった。しかしながら、かれはいかにして個々の《ノートシュタート》が美的国家に移されうるか、いかにして人格発展の要求が、容易に破壊できぬ現実の社会秩序の要求と一致しうるか、を明らかにすることができなかった。かつまた、民衆を経済生活の奴隷状態に束縛する鉄環をいかにして断ち切るべきかを示していない。たしかに、かれも過去の理想家の例にもれず、理想像を提起するに急なあまり、既存の体制を理想の体制に移すべき具体的方策を明示することはなかったのであるが、かれが更生の活力を秘めたる魂の深底を照射したのは明らかで

ある。神的な靈感、偉大な愛を喚起することによって人間精神に翼をつけ、その勢力圏を幾層倍にも拡大したのである。しかも、人間に単なる感覚的な愉悦を与えること——眼にとりどりの色彩の変化を、耳に魅惑的なひびきの刺戟を得させること——のためのみ美の享受を讚美するということは、毫もかれ本来の意図ではなかった。いな、行為に渴した予言者たるシラーは、静観よりはむしろ内的闘争を支持したのである。「教訓に反対して天性の中にある慣性とか心の臆病さをもちだしてくる障壁を排撃するには、勇氣の精力が入用なのだ」〔書簡「八」〕と。

かくみると、あらゆる懸隔にもかかわらず、やはりシラーとカントとの類似性も明らかになってくる。総じてドイツ理想主義の偉大なる形姿が、相互に交渉しあいながら夫々独自の光彩を放っているさまは、まことにすばらしいものたるを失わぬ。シラーはカントによって決定的にゆすぶられた。青年シラーは朦朧たる夢のような汎神論に心酔していた。かりに、いつまでもかかる模糊たる雰囲気に停滞していたとすれば、かれは現在われわれの前に凜乎と立っているような、自恃強固な人格にまで成長することはできなかったであろう。シラーを雲霧の氣圈から脱出せしめる原動力はカントであった。カントは創造的人格の尊嚴と一切の氣紛れや熱狂を呪縛する意志の高貴とを、シラーの眼前に提出した。このような意志は、もちろん高い理想にとって不都合なものとはいえないが、しかしやもすれば気分の変り変りをともないがちな朦朧たる幸福感を逐いはらい、理性への愛を義務の厳かな鎖につなぎおくものである。事実シラーはカントの義務概念の厳しさを、愛にみちた自らの存在を損傷するものと感じた。にもかかわらず、シラーの理想的人間像といえども意志の緊張なしには現実とはなりえないのである。内的闘争に於て人間は醇化され美の高処にのぼることができ、そして美の宥和力に浸透されるとき初めて、かれは純粹な旋律、すなわち完成の楷音の中に現われるのである。カント自身シラーの「巨匠の手で草せられた優美と崇高についての論文」を引き合いにだしながら、最も重要な原則に於ては、自分とシラーとの一致を容認する。シラーの方ではその哲学的主著の中で、フィヒテの恩誼を告白している。特に、シラーがゲーテにとって、またゲーテがシラーにとって何を意味しているかについては、既に早くから認

識され記述されてきた。シラーの『美的教育についての書簡』における理想的人間像は、もちろん全的にゲーテの肖姿であるとはいえないにしても、当時の悠然たる畏友の映像とは全然無縁のものである、と主張することはできないであろう。

第三章

実存主義的なるもの

一、 悲劇的世界観と理論的世界観との相剋

——ニーチェの「ソクラテス神話」——

二、 ヘルダーリンにおける宗教性とニーチェにおけるニヒリズムの問題

一、 悲劇的世界観と理論的世界観との相剋

——ニーチェの「ソクラテス神話」——

ニーチェは「この人を見よ」(Ecce homo)に於て、彼のような「戰鬪的哲學者の任務は同格の敵手を征服することであり、敵と対等であること——これがおよそ誠実な決闘というものの第一の前提である」と述べ、次いでダーフィット・シュトラウス(David Strauss)やリヒャルト・ヴァーグナー(Richard Wagner)に対する論難の根柢を示唆するために、彼の論争法を要約して次の四か条を挙げている。「第一、私は勝ち誇っているような事柄だけに攻撃を加える。——事情によっては、それが勝ち誇るまで待つ。第二、私は同盟者が見当りしないような、私が独力で立つような、——私ひとりを危殆に瀕せしめるような事柄に對してのみ攻撃する……。第三、私は決して個人を攻撃しない、——私が個人を藉って用いるのは、一般的であるくせに匍匐いていて捉えにくい或る危険状態を、目にみえるようにするためのいわば強度の拡大鏡としてであるにすぎない……。第四、私はあらゆる個人的差異の閉め出されているような、厭わしい経験の背景全体が欠けているような事柄だけに攻撃を加える。それどころか、攻撃を加えることは、私の場合には、好意のひとつの証、ときには感謝の証でさえある。私の名を或る事柄や人物の名と結びつけることによって、私は敬意をあらわし表彰するのである。賛成であれ反対であれ——この点では私にとっては同じことである……。」「私は何故かくまで聰慧であるか」(七)

いまことさらにこの箇處を引用したのは、それがわれわれをしてニーチェ的フィロゾフィーレン (Philosophieren) の仕方の核心にふれしめ、ひいてはわれわれの当面の課題たるニーチェにおけるソクラテス像の解明にも寄与するところが少なくないと考えられるからである。

右のように、ニーチェは敵役の形態をとる他者にできるだけ確実に到達するために、論争の方法をとった。しかも彼の論争は本来微小な無価値なものを非難するための常識的もしくは実際的な闘いではなく——尤もかかる闘いも一役つとめる場合もあるのだが——、むしろ最大最高と思われるものに対する闘いである。ニーチェ自身が敵とするものを尊敬しようとする。かかる態度からすれば、例えば、ニーチェがヴァーグナーを初期以外の全生涯を通して敵として闘ったという事実こそ、却ってヴァーグナーの偉大さを証するものといえるのである。

なお、歴史上の偉大な人物に対するニーチェの評価によれば、ヘラクレイトス、ゲーテおよびナポレオンは決定的な第一流の偉人であり、次に位するのはソクラテス、プラトンおよびパスカル等であり、そしてパウルス、ルソーおよびルター等に対しては常に否定的である。ところがツキディデスとマキャベリは、かれらの明るい率直さと現実主義的な純潔さのゆえに、かなり高く評価されているようである。(vgl. Karl Jaspers: Nietzsche, Berlin 1950 S. 38)

ところで、かかる特異な評価はこれらの人物に対する厳密に《学的》な研究の結果によるものではないのである。元来ニーチェは大哲学者たちを徹底的に研究したことがなく、大概の知識は間接的に、F. A. Lange, G. Teichmüller, E. Dühring, C. R. E. von Hartmann 等から学びとったにすぎない。大哲学者の中では単にプラトンを比較的精読したにとどまり、それも文献学者としてであった(註。一八八三年十月二十二日、Overbeck 宛書簡に於て、「プラトンを知ることのいかに少ないか、驚きのあまり身をちぢめた」と告白している)。しかも彼のフィロゾフィーレンの内容からいえば、彼の最初の研究対象がプラトンの作品であったとはいいたい。すなわちソクラテス以前のギリシヤ精神の考察に於て、就中ソクラテス以前の哲学者たち、悲劇作家たち、

さらにツキディデスの研究を経て初めて、プラトンの作品は彼に於て生長したのであり、また文献学的対象としてのディオゲネス・ラエルティオスの研究（註。Philologica, 特にクレイナー版ニーチェ全集十七卷、六九—二一四頁参照）が彼に哲学史の知識をもたらしたといわれる（vgl. K. Jaspers: a. a. O. S. 36）。従ってニーチェのソクラテスに関するいわゆる《学的》知識の高度も過当に評価されるべきではない。次に彼のフィロゾフィーレンの様式からいえば、彼は哲学者に属すると同時に、まさに同程度に於て詩人に属している。《ツァラトゥストラ》はいうに及ばず、夥しい彼の詩はその芸術家的素質と才能とを遺憾なく物語るものであり、また例えば《この人を見よ》は単なる記録的伝記ではなく、いわば《詩と真実》の変種にして明らかに自伝文学なのである。ところがニーチェの論難癖は詩人に対しても憚るところなくあらわれ、しかもその手きびしさはかのキェルケゴールに劣らぬほどである。「詩人たちはわが身の体験に対して恥を知ることなし。体験をむさばればなり」（ツァラトゥストラ遺稿、五四九、五五〇）、「芸術家は現実に堪えずして、目をそらせ、うしろを向く」（「力への意志」、五七二）と。さらに、詩人はものを制作しうるが何ものでもありえず、ただ生産する人間にすぎない、という声さえきこえてくる。が、しかしこれらの言葉は文学そのものに向けられていると即断することはできない。しかもクライスト、ヘルダーリン、シュタイフター等はニーチェの高く仰ぎみる場所であり、特にヘルダーリンのエムペードクレスとヒュペーリオン、バイロンのマンフレッドなどは青年期における熱愛の書であり、晩年にはドストイェフスキーにも傾倒している。のみならず《力への意志》の世界では芸術に極めて積極的な価値がみとめられる。「芸術は強壯剤としてはたらく。力を増し、快樂（すなわち、力の感情）に火をつけ、もろもろのうるわしい陶酔の思慕をかきたてる」（「力への意志」、八〇九）と。

とまれ、ニーチェはまさしく Künstler-Philosoph であり、Dichter und Denker である。かかる存在は直線的論理の地平を遙かに超脱する。ここにニーチェの秘密があり、ニーチェ解釈のもろもろの難点が胚胎するのである。従って、ニーチェを詩人や文学者として讚美するのは、もし彼を真剣に哲人とみなさないという代価を支払ってそれがなされるかぎり、誤りである。だから

と云つて、彼を曾てのカント・ヘーゲル流のドイツ哲学者たちの一人とみなし、その尺度で彼を測ることもまた明らかに不当である。彼は、前にもふれたように、過去の思想家の知識を間接に得たものではあるが、それにもかかわらず、詩人的直観を以てもろもろの伝承的思想の脈管を通して根源を洞見することができた。そして年を経るに従つて、自己自身の本質の内奥から捉える本来的な哲学的課題を、いよいよ明確にしていったのである。

いまわれわれの採り上げようとする《ソクラテスの問題》は、ニーチェの著作や遺稿の中に繰り返し浮び上り、しかも変転多彩な照明の下に現われているので、それは同時に《ニーチェの問題》を意味するものである。たしかにこの問題は彼の最後の著作に於ても余韻をひびかせているのであるが、しかし何といつても、それは処女作たる《悲劇の誕生》(Die Geburt der Tragödie)に於て極度の高い調子を以て鳴りひびいたのである。ところが率直にいつて、ニーチェ自身のあのようなギリシヤ心酔の雰囲気の中でかくも敵愾心にみちあふれて描かれたソクラテス像ほど、われわれに怪訝の念をいだかせるものはあるまい。

われわれはベルトラムの《ニーチェ》(Ernst Bertram: Nietzsche)——これはニーチェに関する心理学的研究として最もすぐれたものである——に於て、ソクラテスは畢竟ニーチェの Doppelgänger (分身)であり、ニーチェはソクラテスなる仮面を藉つて自己自身を譴めかつ愛した、という解釈を見いだすのである。ニーチェが自分の敵役の中で屢々自己を憎悪するというのは、たしかに深みのある含蓄ゆたかな解釈ではあるが、しかしかかる解釈のみを以てソクラテスの問題が解決しえられるであろうか。

この問題に於ては、ニーチェの主張するところを即事的に秩序づけつつ集録し、それらを総花的に吟味することによつて、一つの組織的概観を構成しようとしても、決して目的を達することはできないであろう。すなわち、このような論理的操作を行なうには、ニーチェの語るところのものは相互にあまりにも矛盾にみちている。それ故、もしわれわれが無難作に矛盾的なものは誤謬として排除せらるべきであるという前提を以てニーチェに対するならば、容易にニーチェを征服しうるであろう。ところが

ニーチェにあっては、《彼に於て全般的に存在する矛盾性そのものはいかなる意味を有するか?》がまさに本来的な課題なのである。しかもニーチェはい・わ・ゆる矛盾を自ら意識しないためであろうか、訂正ということは殆ど顧みられていないようである。いな、極端にいうならば、既存哲学上の知識などは、彼にとってはすべて単なる記号にすぎないのであって、彼のフィロソフィーレンのためには決して重要なことではない。決定的なことは、ニーチェ自らがフィロソフィーレンの源泉に立っているということである。従ってソクラテスに関するい・わ・ゆる《学的》知識の欠除、そしてまた、このことから生ずる論理的矛盾や内容的誤謬をあげつらうだけでは、未だニーチェの真髄にふれたとはいえないのである。しからばニーチェの思惟をして哲学としての関連を獲得せしめる原動力は何であるか。それは意識的方法というよりはむしろ事実上稀有な誠実性の本能である。この事実を確認することによってのみ、われわれはニーチェを単なる機智にとむ箴言家の地平におとすことなく、彼のフィロソフィーレンの価値一切を認識しうるであろう。それにもかかわらず、ニーチェ解釈における不可抗的宿命とでもいおうか、彼にあっては、矛盾性は全的には克服されず、従ってまた往々非弁証法的な悟性思惟の形式へ陥りかねないのである。換言すれば、ニーチェにおける必然的な矛盾性に孕む積極的な意義を明らかにせんとするも、なおかつ、もはや必然的なものとして理解されない矛盾性が少なからず残るといふことは、否定すべからざる事実である。

またニーチェ思想には、完成したるものとしてわれわれに与えられるものは存在しない。それ故、魅惑的にして多様なニーチェ精神の激流の中から或るものを恣意的に抄い出して、これに論理的・内容的な批判を加えることだけでは、何らニーチェ解釈への完全な寄与とはならない。彼の思想を確乎たる連関に於て捉えるためには、心理学的考察を援用しつつ、その全体験から解釈する必要がある。なぜならニーチェのうちには決して究極の安息は存在せず、究極の真理も決して維持されることなく、彼はまさしく誠実と本来的な《生》意欲の衝動とから発する前進の源泉たる、不安の原動力であり保持者であるからである。かかる意味に於て、彼の青年期の作品はそれ自身に於て重要なのではなく、むしろそれらの中に後期の思想の萌芽がみとめられると

いう点に於て重要なのである。ヤスパースの指摘するように、ニーチェの思惟の發展過程は一般に三つの時期、すなわち、第一は、文化および天才に対する絶対帰依の時期（一八七六年まで）、第二は、実証主義的科学への信頼と批判的分析の時期（一八八一年まで）、第三は、《新しい哲学》の時期（一八八八年まで）に分けられるであろう。それにもかかわらず、われわれはニーチェ精神の底に或る恒常不変なるものうごめきを感じず。彼は《悲劇の誕生》に関する後年の批判（《自己批判への試み》*Versuch einer Selbstkritik* 一八八六年）——これによって彼はこの書における《芸術家の形而上学》と形而上学的《慰藉》を非難した——に於て、《ディオニュソスの復活》という点に於て彼の生涯を貫く同一の意志をみとめている。これは彼の哲学の起源が根本に於て彼の最後の哲学にひとしいという彼の確信を暗示するひとつの証拠である。（註。「……それは既に私の《悲劇の誕生》の中に、できるだけ隠蔽され、曖昧にされて存在している。そして私がそのあいだに学び加えたところのすべてのものは、その中に植えつけられて、その一部となってしまう。」——オーファーベック宛、一八八五年七月。「私の著作を通読すると……その中に言葉となって現われているすべての強い意志の衝動が、いまだに私の中にあるのを見いだして満足を感じる。……とにかく私は私自身に規定したように生活した。」——同上宛、一八八四年夏）。

かように、ニーチェ解釈にとっては宿命的に全体的論理形式が欠けているにもかかわらず、なおかつニーチェの思惟には或る恒常的なるものがみとめられるという事実こそ、まさにニーチェ的自己矛盾の実相を示すものである。さきに述べた詩人に対する態度に於ても既にうかがえる如く、外見上では殆どすべての事柄について二様の見解を持っているように見える。ソクラテスに対する判断においても殆ど同時にその反対が見いだされ、況んや初期、中期、後期を対比すればこのことは特に顕著である。それ故ひとは自己の所説を正当づけるために、ニーチェから随意に引用句を引き出すことができるであろう。ところがニーチェにあつては、矛盾は《現実》の事態そのものから発生する必然的な矛盾であつて、思惟の拙劣を示す証拠ではなく、却つてそれが真理なのである。あたかも《言語》は《文法》を超越するごとく、《現実》は《論理》を超越する。論理の世界は内在的である

が、現実はかかる内在的（思惟的）世界を破る。そしてこの論理を破るものは矛盾であるかにみえる。しかしこの場合、それは同一平面上で破るのではなく、異なった次元から破るのであるから、実は矛盾にして矛盾でない。すなわち論理の面からは矛盾であるものも、現実の面からみれば矛盾ではない。これが現実の構造である。ニーチェはまさに《異なった次元》に立って働きかけるものであり、従来の形式論理、先験論理もしくは弁証法論理で包み切れぬものに真理を求めたのである。

われわれはかかるニーチェの真理をみつめよう。しかしこれは結論である。この結論に導く前提は、当面の問題に於てはいうまでもなく、ニーチェ解釈である。いま解釈の任務をば、あらゆるものに於て矛盾を発見し、かつこの矛盾をその必然性に於て経験することであり、かりに矛盾を発見しなかったとしても決して満足することなく、特殊を全体から意味づけることであるとするならば、ニーチェ解釈のもろもろの手段のひとつとして彼のソクラテス像を問題にする場合にも、一応そこに含まれた矛盾を別扱し、その都度矛盾に躓くことなく、むしろ矛盾性の根源が探求されねばならないのである。

さきにニーチェ精神の研究に心理学的方法の必要なることを暗示したのは、ニーチェ自身の関心が、いわゆる《正しい意見》にあるというよりは、《偉大なる人間》、すなわちかの《三つの逸話》から築き上げんと欲した《人格》にあるという事情にもとづくものである。「私はあらゆる組織から、一個の人格でありかつ歴史が保存すべきかの否定しがたきもの論駁しがたきものに属する点のみを強調したいと思ふ。」（*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Vorwort, 1874; 十卷、六一―七頁*）。なお年代学的方法もニーチェ精神の発展の解明には忽せにすべきではないが、もちろんそれのみで満足することはできない。ニーチェのごとき途方もなく変動する思想家に於ては様々な証言の妥当性をも顧慮されねばならないからである。しかし何といつても結局、絶対に有効なるものは、彼が刊行著書を通して公表したもろもろの判決のみである。その他価値に於てそれらに殆ど劣らぬような未完の作品も数多く存在し、もろもろの断篇も重要な補助手段となりうるであろうが、その利用価値は全連関に於て吟味されねばならないのである。（註。引用箇所を示す《巻》および《頁》はすべて、《クレーナー版ニーチェ全集》

Alfred Kröner Verlag: „Nietzsches Werke“ (1909.)

二

ソクラテスがニーチェの敵役として中心に立ち、かつ量的にも題材の大部分に関係するところの著作は、まさに甚だ「疑わしい」ソクラテス像を有する処女作である(註。„Versuch einer Selbstkritik“の冒頭に、„Was auch diesen fragwürdigen Buch zu Grunde liegen mag...“ということばがみえる)。従ってわれわれはこの著作について比較的詳細な論議をいとうべきではない。《悲劇の誕生》(Geburt der Tragödie)における対ソクラテス攻撃はたしかに先入見に捉われ、一方的でしかも暴力的である。しかしその解釈に当って、《悲劇の誕生》はソクラテスの形姿を中心に構成されており、しかもニーチェは自己の生の致命的な危険に対するごとくソクラテスと格闘したのである、というベルトラムの見解にわれわれは甘んじるわけにはいかないのである。この書の核心を探る場合、われわれはヴァーグナーや近代音楽に直接かわるかぎりのものは一応度外視することができであろう。このことを最もよく正当づけるものは、一八八六年に加えられた序言(《自己批判への試み》)のみならず、一九〇五年 Nietzsche-Archiv の編集人たちによって書かれたあとがき(一卷、五九二―五九四頁)にみられる諸事実である。この場合、この書の重みは二つの契機にもとづく。すなわちその一は、早期ギリシヤ精神の悲劇的、英雄的志操であり、他の一は、後期古代ならびに近代文化の《アレクサンドレイア的》世界である。そして前者の肯定的契機がこの熱狂的な著作の生ける核心をなしており、他方、ソクラテスは頽廢世界の元兇として全く否定的側面にかぞえられている。

ところで、ソクラテスを悲劇の破壊者として提出することはもちろん容易ならぬ企図である。なぜなら、かかる事情については何事も伝っておらず、事実また悲劇の没落に対するソクラテスの直接的影響といったようなものも考えられないからである。それ故かかる影響は一人の媒介者によってもたらされることになる。そしてこの媒介者としてエウリピデスが選び出されたので

ある。事実エウリピスは先輩たる二人の悲劇作家（アイスキュロスとソフォクレス）とは、省察、靈魂觀、教育法の上で極めて異なっているので、ニーチェは彼を評するに当って、彼の中に悲劇の没落をみとめることができた。しかし「エウリピデスもまた或る意味において仮面にすぎなかった。すなわち彼の口を藉りて語った神格はディオニュソスでなく、さらにまたアポロでもなく、ソクラテスと呼ばれる全く新しく生れ出たダイモンであった。」（《悲劇の誕生》十二）。文献学の立場からすれば、かかる見方は殆ど真面目にとるわけにいかない。エウリピデスはソクラテスより約三十才年長であった。彼は舞台上ではあらゆる手段を用いて活動しようとして、教育、詩作および就中最も当世風の音楽を以てした。それはソクラテス流儀ではない。エウリピデスの教育法はアナクサゴラスとソフィストたちに由来するもので、決してどの点においても特にソクラテス的な傾向はみとめられない。《悲劇の誕生》発行後三年足らずして、ニーチェ自身、このことを先取するために、講義の中でエウリピデスを論じたのであるが、この講義は多くの関係においてエウリピデスとソクラテスとの対蹠性を明瞭に示しており、ただ一度だけかなり唐突に次のような言葉が挿入されている。「ここに彼（エウリピデス）とソクラテスとの対照がみられる。他の点では彼はソクラテスと同類である」（*Geschichte der griechischen Literatur*, 8. Die Tragödie; 十八卷、五〇頁）と。

かくしてニーチェは、ソクラテスをアナクサゴラス、ソフィストおよびエウリピデスと混同し、特にアリストファネスによって表明されたところのかの一般的な根拠なき意見（註。『ソクラテスの席に連り共に語るを好まざるもの、また詩歌の道を呪咀せず／悲劇の至高なるものを侮蔑しつつ看過せざるものは幸なるかな！／仰山にしてうつろなる談論と抽象的なる詮索に／無益な勤勉を用うるは全くの愚行にこそあれ！』——アリストファネス。《ソクラテスと悲劇》参照）を引証することができたにすぎない。すなわち、ニーチェは《ソクラテスと悲劇》という講演（一八七〇年二月一日）——この大部分は《悲劇の誕生》の中に採り入れられたのである——に於て次のごとく結論する。「……全く腹藏なくいうならば、ギリシヤ楽劇の精華と頂点は、未だソフォクレスに影響されない以前の、偉大な初期のアイスキュロスである。ソフォクレスとともに墮落は始まるが、それは全

く目に見えぬくらいゆっくりと進行し、遂にエウリピデスのアイスキュロス悲劇に対する意識的な反動を以て疾風の勢で終末を招来するのである。かかる判断は、現今流布している美学に対してだけ逆行するにすぎない。実際この判断に対しては、天才として、他に類のないほどアイスキュロスに親縁であったアリストファネスの証言ほど打ってつけのものはあり得ない。ところで同類は同類によってのみ認識せられるのである」(Sokrates und die Tragödie; 九卷、五九頁)と。

しかるにこの箇処が《悲劇の誕生》の中に移行しなかったのは、恐らくニーチェ自身、この証言の意義があまり過当に評価されているのに気付いたからであろう。これを前述の講義(十八卷、五九―六三頁)と比較してみよう。ここでは、アリストファネスについて「無気味な悪口癖の発作」(ein Ausbruch der ungeheuren Schmähsucht; 同上、六三頁)と評される。二十二才の喜劇作家が《雲》に於て四十六才の哲学者に放つ攻撃の矢について次のようにいわれる。「もともとソクラテスはここに於てソフィスト、修辞家、哲学者、学者に対する、そしてまたあらゆる自立精神に対する反感を甘受せねばならなかった。多くの諷刺はアナクサゴラスに向けられ、亡きペリクレスへの憤懣である」(同上、六二頁)と。アリストファネスにはいかなる真実の洞察も閉ざされており、彼は保守派の党派根性の単なる代弁者にすぎない。従ってわれわれは次のように確言することができる。すなわちソクラテスとエウリピデスの密接な同質的關係——これこそ悲劇の没落に対するソクラテスの直接的影響の論拠となりえたであろう——についてニーチェは確固たる歴史的根拠にもとづく信念をもっていなかったのである、と。むしろわれわれは、かかるエウリピデスとソクラテス關係をば、悲劇に及ぼす一般的なソクラテ斯的志操の影響を形象化するためにニーチェが利用した一種の芸術的手段である、とみなすことができるであろう。

そこでわれわれは、ソクラテスと悲劇との直接關係は一応これを措いて、ソクラテス流の生活感情そのものに関するニーチェの所説を吟味することにしよう。まず目立って明らかなのは、ニーチェはソフィストとソクラテスとの著しい本質的相反は全然描かなかつたのである。ニーチェ自身の言葉からはソフィスト批判の声は極く稀にしか聞えてこないものであって、**外観的には**

ニーチェ自身かれらと類似しているようにみえる。この外観的類似こそニーチェを誤解せしめる原因である。周知のごとく、ソクラテスは可能的なるものに関する問いと実験によって、言い古された文句や新しい流行語の中に真実があると信じていたアテナイの人々を憤激させ混乱に陥れたのであるが、これと全く同様に、もし現代人がニーチェ全体をして問いかつ語らしめるようにニーチェを読むならば、必ずや昏惑と紛擾が起るであろう。かかる場合ニーチェは実存の覚醒者であるかわりにむしろ尽くることなき詭弁の源泉となるであろう。このことは奇しくもニーチェ自身、ソクラテスをソフィストと同類化することによってソクラテスを曲解したごとくみえる事情と相通うふしがある。

ソフィスト学の本質は、通俗的啓蒙であり、聴衆を獲得する有効な手段であった。従ってかれらは当世風の円満な常識家であり、決して普通の意味における《詭弁》を弄したのではない。ただソクラテスの真理の規準に従えば詭弁なのである。だから普通の意味においては、反語家ソクラテスこそかえって《詭弁家》といえる。（このことがソクラテスをして毒杯を仰がしめる原因だったとすれば、ニーチェを狂気の境に逐いやったものは果して何であろうか。）ソフィストが民衆に純粹真理の探求よりも外面的成功に関心をもちしめたというのは、われわれがプラトンの叙述を信ずるからである。懷疑主義と相對主義とは、論理的論争における最も都合よき武器として役立ったのである。われわれはソフィストの意義をあげつらう理由はない。その相對主義の中にも実のりを期待すべき萌芽はあった。このことにソクラテスやプラトンも注目しないわけではなかった。とはいえ、プロタゴラスの人間標準説——《人間は万物の尺度である》——は、ソクラテスによれば万人に妥当する規範を意味せず、むしろ彼らには全く相對主義的ならびに個人主義的なものとみなされたのである。大方のソフィストが公共の活動に於て因襲的慣習に逆らわなかったのは当を得たことであるかもしれない。しかしそれにもかかわらず、ソフィストの相對主義的教説が倫理からその基盤を奪い取ったということは疑う余地がない。そしてかれらは実践的な結論をひき出すことなく、理論と道徳との分裂状態のままで意を安んじていたのであるが、これは些かもかれらの名誉となるものではない。事実ソクラテスに於て最も偉大なる点は、

彼が理論の相對主義を超越したということよりも、むしろ彼の英雄的な死である。彼の名を不朽ならしめる所以のものは、思惟の業績というよりは、彼が教説と生活との絶對的合一を証するためにとつた、かの神話的な行為である。かかる行為は神話であり、まさにこの神話の悲壮かつ感動的な印象は、倫理感にみちあふれたあらゆる思想家の胸裡に深く刻み込まれたのである。沉んやかな誠実性の権化たるニーチェその人に於ておや！

市民を精神ならびに肉体の両面において陶冶し、その本能にはっきりと行くべき道を示したギリシャの國家、ペルシヤ戦役の國家は、既に衰運の兆をあらわしていた。ソフィストはまさにこの衰運のシンボルであった。この秋に當つて新しい國家に精神的基盤を用意することがソクラテスの使命であり、彼のダイモンの命ずるところであつた。であるから彼が旧き國家の本能と對立していたという点に於ては、もちろんソフィストの場合と全く同様である。主義と生活との殆ど農夫のごとく堅固にして健康な調和、この新しい人間形成の理念は、ソクラテスの天才を理論的方法自体に於てもあらわした。彼は個體の変転にかかわらぬ永遠不易なる *Eidos* を発見した。この *Eidos* は、元來事物の本質を意味し内容統一の基礎たるべきものであつたが、現代的概念では新たに純粹論理的側面を意味している。従つて彼は同時に近代論理學の礎石をきづいたものといふことができる。

ソクラテスが旧時代のギリシヤ人と同質の本能をあらわしておらず、かつ彼が近代論理學の礎石をおいたという二つの事實をば、ニーチェは、ソクラテスが論理的能力の病的な過度の發展のゆゑに本能一般を輕視したという見解にむすびつけた。この本能蔑視ということこそ、ニーチェの最も深刻かつ重大な對ソクラテス論難の的であつた。「アテナイ中を批判しつつ徘徊し、最も偉大な政治家、演舌家、詩人および藝術家たちの許に立寄つたとき」ソクラテスは、「かのすべての名士たちさえもかれらの職業について正しい確固たる識見を有せず、かつそれをただ本能から行つてゐる」のを識つて驚く。「„Nur aus Instinkt“——この言葉で以てわれわれはソクラテスの傾向の心髓と中核にふれるのである。この表現を以てソクラテイズムは既成藝術をも既成倫理をもひとしなみに斷罪した。彼がその吟味の眼差しを向けるところではどこでも識見の欠乏と妄想の力を見、この欠陥から

現存するものの内面的な背理と劣悪とを推論する。この一点からソクラテスは存在を修正せねばならないと信じた。この唯一者たる彼は、傍若無人の表情を示しながら、全然異質の文化、芸術、道徳の先駆者として、われわれが畏敬の念を以てその一端でも捉えるならば至高の幸福に数えるであろうような、一つの世界に踏み入ったのである。このことが、ソクラテスに直面するたびごとにわれわれの心を揺り動かし、かつわれわれを誘ってくりかえしこの古代の最も疑わしい現象（人物）の意義と志向とを認識させようとする由々しい疑惑なのである。敢て唯一者としてギリシヤの本能を否定せんとすることを許されているものは、それも何者であろうか……」（「悲劇の誕生」十三）。

この文章の中に、ニーチェがソクラテスを駁撃せねばならぬもの、また彼がソクラテスの世界史的地位をいかに把握するかという一切のものが、殆ど要約され先取されている。この叙述はプラトンの《ソクラテスの弁明》にもとづいている。しかしそれは決して正当に利用されていない。すなわちソクラテスはこの《弁明》では毫も本能を否定しておらず、ニーチェの誣いるがごとくには本能と論理的意識とを区別していない。むしろ単純に「愚さ」と「賢さ」を弁別しているのみである。ところで、ソクラテスには政治家たちが賢明だとは思われないが、だからといってかれらが本能から正しい行いをするものだとも断じてできないのである。反対に、何といっても、ペロポネソス戦役によるギリシヤ破局後の数年間に於ては、政治家たちがまさに正しい本能をもっていないということこそ補うべきであろう。（註。例えば *Gorgias* 503 C—516 D 参照。ここにはペリクレス支配下のアテナイ人がペリクレスその人に敵対するに至ったという理由で、政治家の下手際が立証されている）。それからソクラテスは詩人たちに問いかける。そして彼は結局、かれらは「その作るところを智慧によってではなく、神託を告げる人々や予言者たちのように一種の生れつきにより神懸りして作るのだ」ということを悟るのである。しかしそれだからといって彼は詩を否認するのではなく、むしろそれをはっきりと容認しているのであって、ただ「詩人たちが詩作のゆえに、他の点では賢くないのにもかかわらず、一番賢いように思っている」ことを咎めるにすぎない。最後は指物師を訪れる。職人たちはたしかに

「職業の術知をうまく働かせるがゆえにその他の最も重大なことに於て」も最も賢いもののように自惚れている。ここでも亦かれらが詩人たちと同じ誤りを犯していることが分つたのである。ところで他の「最も重大なこと」とはどんなものか。それはいうまでもなく公的活動、すなわち政治、裁判、教育のことである。ソクラテスは引きつづき、告発者も裁判官も従来ソクラテスや教育に関心を示さなかったということを巧みに諷刺する。彼は、彼のみが法律と正義に味方して反対投票を敢てした、かの十人の將軍たちに下された違法の判決に、注意を向けさせる。彼は全然本能を非難していない。彼が支配者と裁判官から求めるのは専門の知識である。彼は古いギリシヤ精神を攻撃しているのではなく（保守的スパルタを進歩的アテナイより高く評価してさえる）、**新・し・い・規・範**を求めているのである。なぜなら墮落した民主政治の下では、無節操な冗舌家に身を献げる愚鈍な大衆が支配権を握るからである。まさに彼の本能、**《デモニーシユなるもの》**が、政治的行動や雄弁術によって新しい国家感情——あらゆる政治的機能に初めて意味と方向を与える基盤——を作り出すことを、彼に禁じたのである。すなわち彼はその**《弁証》**によって、青年の胸臆に必然的なるものに対する洞察を喚起することに、自己の使命をみとめたのであった。

かかるダイモニオン、論理的に不明瞭な紛ろうかたなき本能の声を、ニーチェは幾分技巧的にソクラテスの欠陥と解したのである。「あらゆる生産的な人間にあっては、本能こそはまさに創造的、肯定的な力であり、意識は批判的、諫止的に振舞うものであるのに反し、ソクラテスにあっては本能が批判家に、意識が創造者に化する。——欠陥から生じた真の畸形 (eine wahre Monstrosität per defectum) である」(「悲劇の誕生」十三)。この伴りの反証は、ニーチェが**《意識》**を純粹合理的思惟と同一視することによってのみ成り立つ。ニーチェはソクラテスの全使命が本能にもとづくものでなかったことをこそ立証すべきであった。かかる立証がなされたとき初めて、ソクラテスの中に「論理的天性が、一種の多姓によって、神秘家におけるかの本能的智慧と同様に、過度に展開されている」(「悲劇の誕生」十三)、という重々しい異議が正当づけられるであろう。ところでまた、ソクラテスはその行為の原動力を論理学に見出したというのは、果して適切なる評言であろうか。ソクラテスは自分の探求的な

生活方法を神託にもとづいて始めたという。彼は他のいかなる生き方も自分には堪えがたいものであろうということには、全く疑いの余地をのこしていない。合理主義的な感情よりも悲劇的・英雄的なそれに近い或種の生活感情を以て、ソクラテスは、自己の生命を義務の犠牲に供せざるをえない理由を明かすために、友に復讐するよりは死を選んだアキレウスを引き合いに出している。また、彼が大衆の面前で刑罰の赦免を乞うことを拒絶した毅然たる態度は、アイスキュロスの《プロメテウス》を彷彿たらしめるものである。ところで、かかる犠牲的行為は当時いかにして《論理的な》根拠を与えられるであらうか。そして——その本能と使命との深い調和が一切の合理的思想よりもみごとに証明するところであるが——ソクラテスは最も明朗にして最も自由な人間であった。

プラトンの《饗宴》におけるソクラテスの像はともかくも「理想化されて」いるとはいえず、大体においてそれはやはり史実上のソクラテスの最も生氣にみちた描写である。「美しい者に恋を感じ」かれらの愛情を挑発するソクラテス——外見は「何事にも無知であって知っていることといつては一つもない」くせに、その実は高貴な哲学的音楽で以て若者たちの涙を誘い、「毒蛇に咬まれた」ようにかれらを苛立たせるシレノスの存在——ほど、使命が本能的に肉体に根ざしているような哲学者を他に見いだすことができるであらうか。かかる《饗宴》の像もひとたびは《悲劇の誕生》の中に輝く。がしかしここではふさわしからぬ記憶のように何の展開もみせず終っている（「悲劇の誕生」十三参照）。このことは、ニーチェが当時の年令に於ては、ソクラテスのエロスを口にすることの如何に藪さかを示すものといえよう。

かりにソクラテスの強烈な本能と彼の使命および生活態度との調和を無視するならば、ソクラテスの像から最善のものを抹消することになるであらう。しかし彼の教説の内容と彼の方法すなわち弁証法とは、**ニーチェの世界感情からすれば、過度に論理学と合理主義とに支配されているのかどうか、という問題はのこる。**けだし、われわれは、ここでニーチェの価値規準を承認し、

そしてニーチェの描くソクラテス像が、ニーチェの規準に従って測られた場合、どの範囲まで正当であるかを質しさえすればよいのである。

ところで一体、ニーチェが前提とするように、ソクラテスの弁証法は本質上《論理学》なのであろうか。まことに、*„logisch“*とは多義的なことばである。いかなる叙述も、科学的叙述とひとしく、勝義に於ける芸術的叙述であれ、それ自身に於ては矛盾なく、有機的で、説得的であろうとする。そしてこれこそ論理的といわれる所以である。ソクラテスは、ソフィストの相対主義に反抗して、一致の基礎、諸概念の確固たる不変の意味を新たに強調したのであった。このことはいやしくも新たに積極的措定を敢行せんがためには不可避的なことであつた。これと同時にまた科学としての純粹論理学を發展せしめる基礎が与えられたことも事実である。だからといって、ソクラテスがかかる發展のために何らかの関心を有していたなどと信じてはならない。彼は科学を、それが生き生きと人間に奉仕し有益であるかぎりに於てのみ、容認したのである。根本に於て *„Arete“* という概念を定義することは、彼の意に介するところではなくて、むしろ彼は実践の出発点として、アレテーの本質を探りうるために確固たる概念をもたざるをえなかつた。但しこのことが彼自身の意識にどの程度上つたかは問題ではない。彼の方法の標準と目標とは、純粹根源的なる本質直観 (*Wesensschau*) であつたのである。(註。Husserl の *Wesensschau* の方法に用いられる *eidetisch* という基礎概念は、ソクラテスの *Eidos* に由来するものである)。

もし「極端な論理性」への非難に充分な意味をもたせようとすれば、ソクラテス流の探求法に於ては、論理的な推理形式の方法が、本質的洞察に比して、重要な役割を演ぜねばならないだろう。このことは事実、ニーチェが弁証法におけるその「三段論法の鞭」(「悲劇の誕生」十四)について語る場合、彼の念頭に浮んでいるところである。今やソクラテスは帰納法の発見者ともなされる。恐らくソクラテスの《証明》は、それが形式論理学の観点で吟味される場合、そのように解されるのもやむをえないであろう。しかしこの場合問題は、その性質上全く論理的推理ということにあるのではなくて、むしろ類推や譬喩による事態の

明瞭化ということにある。たしかに彼は論敵を矛盾におとし入れるために論理的方法を使用するが、しかしこのことはかれらにその思惟の曖昧さを自覚させるための準備行為にすぎない。このような単なる準備（註。Xenoph. Memor. IV 6, 15 参照）の中に弁証法そのものをみることほど理窟にあわぬものはない。弁証法の本質は、真理を暗き原土壌から採掘すること、すなわち助産術である。当然発見された真理は論理的原則に適合するものでなければならぬが、しかしこの助産術の像ほど、かかる方法が純論理的な証明方法といかに遠く隔っているかを明らかに立証するものはあるまい。ソクラテスの弁証法は《本質直観》にもとづく。これに反しあらゆる他の弁証法は単なる補助手段にすぎない。それ故、ソクラテスはたしかに論理に鋭い思想家ではあるが、しかし彼の教説の核心は論理的技術とは全く無関係なのである。

恐らくニーチェもまた本来論理的な思惟方法よりも《因由的な》(Kausal) 考え方をいっただのである。ニーチェは「思惟が因果律の導きの糸を手がかりに存在の最深の深淵に達し、かつまた思惟が存在を単に認識するばかりでなく、これを修正しさえすることができるといふ」かの「憂鬱な妄想」をソクラテスに由るものだとしている（「悲劇の誕生」十五）。彼は「事物の本性の探究可能性への上述の信仰」（同上、傍点筆者）とか「因果律に導かれて諸事物の最も内奥の本質を究め得ると僭称する例の妄念」（十七、傍点筆者）とかいう表現を以てソクラテスに非難を浴びせるのであるが、かかる „Ergündlichkeit der Natur“ にいついての非難もまた奇妙なものである。その第一は、ソクラテスの思惟は全然因由的でなく、第二に、因由的な思惟はニーチェ自身にとって無縁のものでないことが証せられるからである。因由的思惟の萌芽はイオニア人たちにみられ、アナクサゴラスに於て展開し、そしてデモクリトスに於てゆたかな結果をみせている。ニーチェがデモクリトスに於て、かの一八六九年から七五年のあいだに因由的機械論的な考え方を決定的な共感を以て強調するということは明らか事実である。もちろん彼は終極に於て唯物論的仮説を拒否するのではあるが、それでも原子は現象界に属し実在界のものではないという形式的な訂正を加えつつ、唯物論的仮説の中に一つの決定的な進歩をみている。「古代の一切の体系の中、デモクリトスの体系が最も徹底したものである。

すなわちそこには万物における極度に厳密な必然性が前提とされ、自然の運行の突発的もしくは奇異な断絶がないからである。現代に至って神話の全擬人的世界観が克服されている。今にして初めてひとは一つの厳密に科学的な効力ある仮説を有している。かかるものとして唯物論は常に最高の有用性をなうに至ったのである……。かかる仮説は、アリストテレスのヌースまたは目的因による場合とは異なり、最も単純な力をも飛び越すことはない」(Die vorplatonischen Philosophen, 十九卷二〇八頁)。ところでソクラテスはここで賞讃された厳密に因由的な思想家たちとは、まさしく対蹠的關係にあるのである。ニーチェが唯物論内部における軽率かつ不必要な仮説と感じているほかならぬアナクサゴラスのヌースによって、ソクラテスは——このことに関しては《フアイドン》を引き合いに出してもよい——アナクサゴラスの哲学に惹かれたのであった。しかし同時にソクラテスは、アナクサゴラスがヌースをば全然目的論的に利用せずして唯物論的——因由的方向に逆戻りしているが故に、失望を禁じえなかったのである。ソクラテスが見るのは目的であって原因ではない。彼の思惟は目的論的であって、断じて因由的ではないのである。さて、特にニーチェはソクラテスの中に単なる理論的人間の原像をみている。「われわれの全近代的世界は、アレクサンドリア文代の網の中に捕えられており、最高の認識力で武装され科学への奉仕をこととする理論的人間をば理想とみとめる。ソクラテスこそかかる理論的人間の原像であり始祖である」(「悲劇の誕生」十八)。悲劇的人間の反極としてのかかる理論的人間は、まさに《悲劇の誕生》の第二の重要契機なのである。このような公式化がソクラテスに適用されているのは不当であり、さもなくば過度の誇張である。哲学者であるかぎりソクラテスもまた観察者である。しかし彼の求めるものは、行為に直接向けられた知識である。なぜなら彼が他の諸学に於て学び知ったといわれることは中傷にはかならぬとして、これを《弁明》の中で拒否しているからである。彼は人間の仕える純粹《科学》などには毫も関わりたくないのであって、むしろ彼の欲するところは国家や個人の福祉に仕える認識である。もちろん彼はこの範囲内では彼以前の哲学者たちと同様、本能的にではなく客観的科学的に、個人的に、命令的に振舞う。悟性を以て、未だ現存せざる新しい精神を用意することが彼の使命なのであった。

もしわれわれの視野をアリストテレスに停著せしめないならば、理論的人間の原像はデモクリトスである。デモクリトスは事実ニーチェが重大な欠陥としてソクラテスを非難する殆どすべての特性を有している。この可笑える哲学者(Lachender Philosoph)の喜びは、世界全体を純粹に觀察すること、原因にもとづいて觀察することである。なぜなら彼によつて *aitiologia* (Ursachenlehre) は大王の権力以上に価値があるからである。彼に於ては、ストア的な無激情 (*ataraxia*) はおだやかな晴澄さを意味し、黄金中道を心みちて歩むことであり、反悲劇的な樂觀主義である。又しても奇妙なことには——ニーチェはこの悲劇の敵手をば一八六六年から七二年の間に於ては却つて敬愛を感じている。「デモクリトスは見かけは冷やややかであるが、隠れた温さにみちあふれた立像のような美しいギリシヤ的本性である」(Democritea の扉の言葉。なお十九卷、三二六、三二七頁以下、三七一、三七五頁其他参照)と。

以上明らかにされたすべての事實は、ニーチェのソクラテス憎悪の原因がニーチェ自身の主張するような点にありえないことを証明している。

理論的人間の精神には樂觀主義への傾向が存在する。すなわち認識は進歩し、世界は通觀し得るものとなる。かかる樂觀主義は、極度のショーペンハウアー崇拜の時期に於ては、特にニーチェの反抗するところであつたに相違ない。かかるショーペンハウアー的傾向に促されて彼は次の如きソクラテス像を形成する。「従つて知識や理由によつて死の恐怖から解放されたものとしての死にゆくソクラテスの像は、科学の門の上方に掲げられて、科学の使命、すなわち現存在を把握しうべきものに、従つてまは是認されたるものにみせるようにする使命を、各人に想起せしめるべき紋楯なのである」(「悲劇の誕生」十五)。しかしこのこともまたソクラテスには当筈らない。たしかにソクラテスは死の間際に至るまでアポロ的明朗さに満されているのではあるが、それは世界の行動性なき諦觀的な熟慮から由来するところのアレクサンドレイアの淺薄な明朗性ではない。アポロ的明朗さは些かも樂天的な根拠に由るものではなく、むしろニーチェがかくも尊敬するところの悲劇的な根拠にもとづくものである。ソ

クラテスが夢なき睡眠のごときものである死を幸福と観ずる場合、それは全然オルフィック教徒の精神に於てである（《弁明》）。このような精神の中には、現存在の合理的な存在理由は存しない。そしてソクラテスは決してそれを彼の《学問》を以て探索しようとしたことはない。幸福 (eudaimonia) の追求は、彼に本能的かつ確実に賦与されていた。すなわち彼は、神々は善き人にはいかなる害悪をも加えないという信念に甘んじていたし、いまさら現存在を正当づける理由を探すべきいかなる機縁も有しなかったのである。

この点に於てすでに、ソクラテスが、ニーチェの非難するようには、神話を啓蒙的照明の下におく機縁をもたなかった、という論拠が見いだされるのである。しかもソクラテス以前の哲学者たち、特に彼の絶対に尊敬するヘラクレイトスこそは実に神話の敵対者なのであった。

それ故ただ実践的倫理の限られた領域でのみ、われわれはソクラテスに於て科学的楽天主義を探ることができようであろう。事実ソクラテスは哲学や専門的知識によってわれわれの営為の妥当的原則を発見しようとして確信していたかもしれない。《徳は知らり》——このゆゆしい命題は多くの紛糾を惹起した。ところでソクラテスは実際に、ニーチェのいう如く、徳操の教えられうることを認めていたのであるか。断じて否である。しかもこのことからニーチェが推断するところの、外見上特の中するかにみえる多くの攻撃の矢が放たれているのである。徳操の教えられうるということは、まさしくソフィスト的使命の基盤である。ところでソクラテスは《プロタゴラス》の中で——この描写は史実的ソクラテスの教説にふさわしいものであろう——、アレテ (areté) がエピステーメー (epistémē) にもとづく所以を証明し、従って彼はソフィストの教育活動をかれら自身よりも巧みに基礎づけている。それにもかかわらず徳操というものは教えられうるものではないのだ。徳操の本質の認識が欠けているかぎり、いかにしてそれが教えられうるかという疑いがのこるからである。ソフィストがかかる認識をもたないことは、徹底的にかれらに示され、そしてソクラテス自身の《無知》(Nicht-Wissen) は十分に証明されている。また《プロタゴラス》に於て、ソク

ラテスは芸術味ゆたかなシモニデスの詩句に意味を与えることによって真理を示している。即ち完全な認識に到達することは困難であり、永久不断にかかる認識を固持することは人間には不可能である。つまりソクラテスが言っているのは、漸次目的に導くところの非人格的な科学ではなくて、却ってひとが身を持つることのむつかしい高みをもつところの、人格的な生に於て到達される至高なる認識の瞬間である。彼の方法は、既述の如く、本質直観であつて、因果律の糸をたぐつて前進することではない。

《徳は知なり》が最も甚しく誤解されるのは、客観的に持ち運びできる形式的な知識に関する場合である。この誤解は助産術の方法によって存分に反駁される。彼の聴衆のうち、この真正なる弁証法に導入されるに価するものは極めて少数にすぎない。すなわちかの命題は近代語ではまま誤解されざるをえない。アレテーはドイツ語の Tugend ではない。エピステーメーはドイツ語の Wissen ではなく、われわれの行為を規定する理智である。それゆえ、「知る人も往々邪悪をなすことがある」という見かけの反証は殆どこともなげに卻けられる。知識と思慮とを彼は区別しないのである。悪い結果を《知り》ながらしかも悪いことを行なうようなひとは衝動に打ち負かされたものであり、まさにこの瞬間に於ては彼は《賢くない》のである。法律を《知》つて法綱をくぐるのは良からぬことだという理を弁えない者は、真の《知》を欠いているのである。σοφία (weise) とは, σοφῶν (besonnen) とひとしく、恒常的性質というよりはむしろ高貴な状態を意味する。

ニーチェは言う。「《徳とは知である。罪を犯すのはただ無知によるのみ。有徳者は幸福者である》というソクラテスの命題の帰結だけでも思い浮べてみるがよい。これら三つの楽観主義の根本形式のなかに厭世主義的悲劇の死がよこたわっている」(「悲劇の誕生」十四)と。われわれは、第一の命題が何ら楽天的な意味をもたず、かえつて善のアイデアに対する至高の観照を求めんとする、不断の努力を要請するものであることをみた。第二の命題に対しては、すべての人間は無知であるということが補われさえすればよい。しかしして第三の意味は、これをニーチェが「いまやアイスキュロスの先験的な公正の解答は、例の慣用的な deus ex machina による《詩的正義》の、浅薄で厚顔な原理に墮落している」(同前)と語りつづけるとき、極度に破挫されるの

である。しかし一体、ソクラテスのエウダイモニアはかかる「浅薄で厚顔な原理」といかなる関係があるというのか！ 彼は外面的意味での幸福たるアレテーが或種の妥協的な公正にふさわしいなどと説いたことは一度もないのであって、むしろ不正な行為がそれ自身が不幸であると説いているのである。従ってソクラテスがアキレウスの例を引き合いに出すのは至極当然のことである（《弁明》）。すなわちアキレウスもソクラテスも意識的にかつ殆ど自発的に死に赴く。両者は快樂説の敵である。ソクラテスは神々を信頼するが、報酬は期待しない。「幸福に対する厭わしい要求」(garstige Präntion auf Glück)という非難が不当であるのは、まさに「知識欲」(Wissensgier)への非難と軌を一にするものである。ソクラテスは決して「キュクロプスの巨大な一眼」(ein großes Zyklopenauge: 「悲劇の誕生」十四)を以て悲劇を睨んだことはなかったのである。

ところで、ニーチェが、キリスト教教義に殆ど受入れられることなく屢々無視されたこのようなソクラテスの教説を、個人主義、すなわち自己の魂の平安に対する過度の配慮だとするのは、不当な非難であろうか。実際ソクラテスは、この点に於て西欧の精神的発展における一つの転機を意味する。このことは《悲劇の誕生》に於ても考慮されているが、しかしそれはソクラテスよりも多くエウリピデスについていわれる。少なくとも後年の一八七五年（《科学と英知との闘い》(Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, 193)におけるほどには鋭く明示されていない。「ソクラテス以来、個体は俄然尊大に振舞いすぎた」(十卷、二二二頁)）。ソクラテス以前の哲学者たちにあっても「万物はかれらの魂の状態を中心に廻転するものではない。なぜならそのようなものを考えるには危険をとまなうからだ」(同前)。このソクラテス解釈もまた異常に大袈裟である。すなわち彼は、魂を分析することも、主観的感情を重視することも、共同体から退いて自我に沈潜することも教えたことはない。また、アレテーの探求は、或る主観的抽象的な理想を求めて狂奔することではなくて、全く個人が社会生活に於て具体的に役立ちうることを目指すものである、ということにニーチェは注意を払わないのである。ソクラテスがいかに解体的個人主義を排撃していたか、また国家組織内での人間の使命に対して偉大な眼識を有していたかは、《弁明》が明らかにこれを示している。「私は、不正を行い、神

にでも人間にでも一層善い者に従わないのが醜悪であるということを知っている。」彼は自分を、「大きくておとなしくて、大きいためにはんやりしていて虻か何かに目をさまさせて貰わなければならない馬にも比うべき」アテナイの国家に「神によってくつつけられたもの」になぞらえ、アテナイの「一人一人をめぐめさせ説きつけ非難して一日中どこにでも立つこと」をやめなかつたのである。ところで彼と同様に、すべての人々は国家のイデーから各々の力に依じて、それぞれ特殊な使命を受けとっており、この特殊な使命にふさわしいものとして特殊なアレテーが存在する。各個人の職業に対するかような具体的実践的なアレテーを、個別的にはあるがしかし常に全体の意味に於て発見するために、彼はすべての職業をその基礎と専門的方法に従って研究する。そして彼自身、遊女 Theodote に助言を与えることができる。遊女といえどもその職業に於て σοφῶν (weise, klug) であり ἀγαθῶν (gut, tüchtig) であらねばならぬからである。かくして、アレテーは富とあらゆる人間的財——私的かつ公的な——の源泉であるという特異なソクラテスの教説も明確に説明せられる。従つてソクラテスは解体的個人主義からは遠く隔っており、無意識のうちに既にプラトンの国家の理念を準備する。彼はソフィストの個人主義から人間の魂を救出したのである。

三

ここに於て、われわれは誇張なしに次の如く結論してよいであろう。あらゆる本質的な点に於て、《悲劇の誕生》におけるソクラテスの像には非常に誤った描写がなされているので、そこでは殆どソクラテスの歴史的形姿を認めることはできない、と。これほどに伝承——通俗的であれ、文献学的であれ——と著しく矛盾する一種の歪曲がニーチェの単なる無知によるものでないことは明らかであるから、われわれはもはや爾余の記録からの引証を措くことにしよう。それではわれわれは、ソクラテスがニーチェの《分身》であったという批評家の見解に立ち戻らねばならないのだろうか。「彼がソクラテスの中に憎悪しているのは何者であるか。そは、彼が最も多く憎悪したところの人間、典型——ニーチェという人間と典型である」。「彼に於ては Todhab

と *Segebenitte* が常に結合されている」とするベルトラムの見解は、われわれを導いて途方もなく複雑なニーチェ精神の深底に潜りこませはするが、それにもかかわらず、われわれはそれに満足することができないのである。

人間および典型としてのソクラテスの歴史的人格は、本来ニーチェの憎悪するところではなかった。かの描写がいかに憎悪にみちあふれたものであろうとも、その攻撃は決して「人」(Person) に向けられてはならず、むしろ新たに発明された《神話》(Mythus) に向けられてゐるのである。

ニーチェは《悲劇の誕生》に於て歴史的形姿としてのソクラテスを全然描こうとしなかった。けだし彼の視線は歴史および文献学より以外の分野に注がれていたからである。事実彼は、少なくとも当時は、歴史的真理もしくは《客観的真理》(objektive Wahrheit) などというものは信じていない。このことは、この書につづいて書かれた《道德外の意味における真理と虚偽について》(Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne) や《生に対する歴史の利害について》(Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) の証明するところである。彼は《悲劇の誕生》に於て全く別箇の問題を提起しようとした。すなわち彼は二つの価値を、しかも尊崇せるヘラクレイトスの意味において格闘し合う世界として彼に現われるところの二つの最高の価値を対決せしめた。「古い悲劇が知識と科学的樂觀主義への弁証法的衝動によってその軌道から押し除けられたのだとすれば、この事実から理論的世界観と悲劇的世界観とのあいだの永遠の闘争を推論することができるであろう。そして科学的精神がその限界にまで導かれ、その普遍的妥当性への要求権があゝの限界の指摘によって否定された後に初めて、悲劇の再生が期待されるであろう」(《悲劇の誕生》十七)。アイスキュロスは、ニーチェにとって、永遠に堅固な規範価値とみなされる一つの体験であった。そして悲劇に対する情熱は当時にはまだショーペンハウアーの形而上学的厭世主義への心酔によって高められていた。特に、彼にショーペンハウアーの実現、アイスキュロスの再生と思われた偉大な人間は、彼のヘーロスであり同時に親友となっていたのであった。「ショーペンハウアーとゲーテ、アイスキュロスとピンダルは今なお生きている、と信ぜられる」と一八六

九年ローデ (Rohde) に書き、ヴァーグナーの筆舌に尽しがたい価値を示唆している。

これらの体験は、彼をして悲劇的・芸術的時代の再生を身近に感ぜしめる一種の熱狂的陶醉の中に燃えあがった。「私はショーペンハウアー、ヴァーグナーおよび古代ギリシヤ精神を一つに数えたいと思う。そこには一つの輝しい文化を見るのだ」(Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, 193; 十卷、二二二頁)。このような青年特有のひたむきな傾倒から、彼のディオニュソスの理想が生れた。しかもこの理想は、当時彼の陶醉心理のゆえになお全く浪漫主義の中に潜んでいたのであるが、それでもやはり後の成熟の相を暗示していた。彼は後年、この体験とその必ずしも適当でない成果とを、《悲劇の誕生》の序文の中で《自己批判への試み》として明確に批判したのである。彼は云った。「それは歌うべきであつたらう。この《新しき魂》は——そして語るべきではなかつたらう！ 当時私が云うべきことを、敢て詩人として云わなかつたのは何たる遺憾事であらう。恐らく私はそうできたであらうに！」(《自己批判への試み》三)と。

ひとはニーチェの全生涯をくいつくしたこのアイスキュロス・ヴァーグナー体験を、いくら刻明に表象しても殆どしすぎることはないであらう。それは彼にとって同時に《神話》であり最も身近な《現実》であつた。かかる価値に対して、彼はソフォクレスから近代の学問的教養に至るまでの爾余の全精神界を敵対世界として描写せんと欲した。ところで、この敵対世界をアイスキュロスの崇高な像に対比して効果的に要約するためには、彼は芸術的根柢から新たに特色ある人格を必要とした。かかるものとしては、例えば、アリストテレス、すなわち《ミネルヴァの鴟梟》がふさわしかったかもしれない。しかしこの人は若きニーチェの気負い立った時代に於ては、アイスキュロスの敵対者としてあまりに抽象的であるかに見えたであらう。彼は神話を、神威との格闘を欲した。そこで彼はソクラテスをかかる神話の担い手に選び出したが、それは決して憎悪の対象ではなかつたのである。彼は「最も尊貴な敵についてだけ」語りたいたいと思ひ、そしてこの言葉によって彼が意味するのは、「あの始祖ソクラテスを先頭とする科学」(《悲劇の誕生》十六) のことである。「自国風でない一切のものを敢て《夷狄風》と名づけようとしたかの不遜

な小国民」たるギリシヤ人は、当時彼にとっては規範一般を意味した。何故なら、「ギリシヤ人に直面すれば、あらゆる自己の業績が、一見全く独創的なもの、真に心から驚嘆されたものが、突然色彩と生氣を失うかに見え、しくじった複写に、いな戯画にまで萎縮してしまったからである」(《悲劇の誕生》十五)。ギリシヤ人は「あらゆる文化を手中に収めている」馭者である。それゆえ「ソクラテスに対してもかかる馭者の地位の尊厳を立証するためには、彼の中に彼以前にきかれたことのない存在形式の典型を、すなわち理論的・人間的の型をみとめるだけで充分である」(同前)。このようなソクラテスの活動、この「科学の秘教伝道者」を、何びともニーチェほど高く評価することはできないのである。「——これらすべてのことを、現代の驚くべき高層な知識のピラミッドと共に眼前に思い浮べるものは、ソクラテスの中にいわゆる世界史の一個の転回点と渦巻を見いださずにはいられないであろう」(同前)。

ソクラテスの中に「反ディオニュソスの傾向は未聞の大規模な表現を」(同上、十四)得ている。ニーチェは最初ソクラテスを最も清純なアポロンとみなす。「ソクラテスの中にギリシヤ的なものかの側面が、すなわちアポロンの明澄性が異質的な挾雑物なしに具象化されたのである。」この場合、《ディオニュソス的なもの》と《アポロンのなるもの》とに則って《ソクラテス的なもの》が新しい威力として表現されることによって、その相剋は尖鋭化される。「新しい神格は……ディオニュソスではなくアポロンでもなく、ソクラテスと呼ばれる全く新しく生れたダイモンであった」(同上、十二)。ソクラテスはニーチェにとっては全く意識的に神話となり神格となったのである。そして神話の意味も明瞭に述べられる。「神話は無限なるものなかを凝視する普遍性と真理との唯一の範例として、直観的に感受されることを欲する」(同上、十七)。ソクラテスは近代的教養の始祖たると同時に神話力の権化である。「プラトンの著書から、ソクラテスの生活態度のあの神的な素朴さと確実さを些かなりとも感知したものは、いかに論理的ソクラテイズムの巨大な動力の主輪が、影を透してのごとく、ソクラテスを透して直観されずにはやまないかを感じるのである」(同上、十三)。かかるソクラテスの神話化に対しては、単なるもろもろの神話

的形像を引き合いに出す必要もあるまい。「……されば、これ（エウリピデス）によって旧悲劇が減じたのであったが、審美上のソクラティズムこそはこの殺害の原理である。しかし闘いが旧来の芸術のディオニュゾス的なものに向けられていたかぎり、われわれはソクラテスの中にディオニュゾスの敵を、ディオニュゾスに反旗をひるがえすオルフェウスをみとめるのである。なるほどオルフェウスはアテナイの法廷のマイナデスによって八つ裂にされる運命にあったにちがいないが、それでもあの強力な神自身を逃げ出させたのであった。すなわちこの神は、エドノス人の王リュクルゴスから逃れた時のごとく、大洋の深みのかへ、すなわち徐々に全世界を蔽うに至る秘密祭祀という神秘的な高潮の中へ逃れて身を救ったのである」（同上、十二）。これこそ神的な対立の闘いに喜悦を以てながめるヘラクレイトスの眼差しにはかならない。ところがそれは決して《悲劇の誕生》の基調ではない。「——気づかないながらも、希望なしではなく、われわれはしばし、かの巨大な闘争と過渡との証人たることを許された静観者として、傍らに立っている。ところが、ああ！この闘争をみるものはまた自らの闘争をたたかわずにいられないということが、この闘争の魔力なのである！」（同上、十五）。ここにニーチェソクラテス問題の核心がある。ニーチェは闘いに関与せざるをえない。彼は自らをディオニュゾスの奉仕者と感ずる。事実一八八六年に彼自ら次のごとくいつていゝる。すなわち《悲劇の誕生》の中では、ぎこちない異国語で、「自分を伝えようとするのか隠そうとするのか、決断も殆どつかずに」すでに「未だ知られざる神」の使徒の声が……また「神的な殆どマイナデス的な魂のごとき或るもの」の語る声が聞かれたのであった（《自己批判への試み》三）、と。まことにその通りである。ディオニュゾスヴァーグナーに仕えつつ、オルフェウスソクラテスを八つ裂きにするところのマイナデスは、まさにニーチェその人である。自己憎悪ではなく、また歴史上のソクラテスでもなくして、却ってアイスキュロスヴァーグナーへの心酔、悲劇的文化を呪出せんとする感激、近代的な反芸術的《教養》の重圧に対する極度の憎悪——これらがニーチェを駆ってソクラテスのかかる巨人的な戯画を描かしめたのである。ソクラテスは《頽廢文化の仮面》としてはたらく。彼はいわばかかる文化の反英雄的なヘーロスとなる。

それ故、ニーチェの観察は全く歴史的事実から超脱している。彼が究極に於て問題とするのは、《いかなる歴史的事実が悲劇を破壊したか?》ではなくて、《より高き価値、すなわち「理論的世界観と悲劇的世界観とのあいだの永劫の闘争」に於ける恒常不変の規範とはいかなるものであるか?》ということである。かかる立場の存在理由は、さきにも述べたように、ここでは問わないことにする。われわれはこの立場を簡単に与えられたものと仮定しよう。この場合、ニーチェの描く像は史実の像と一致しない、というわれわれの証明を直接ニーチェの神話に適用したことになるのはいうまでもないが、しかしこの証明はやはりニーチェの神話に対しても発言権を有することは否定できない。けだし、かかる歪曲がいかに必要であったとしても、ソクラテスがアレクサンドレイアのⅡ近代的文化の象徴としては適当でなかったということは依然として疑う余地がないのである。だからといって、神話の意義と妥当性がそれで以て解決されたとはいえない。さらに、われわれはソクラテスを彼の時代の背景で観察してはならない、むしろアイスキュロスと並べて観察すべきである。従ってニーチェが《悲劇の誕生》に於て、ソクラテスにとって極めて重要なことであるにもかかわらず、ソクラテスとソフィストとの関係には全然言及していないという事実は、内面的な理由によるものである。われわれは、ソクラテスが当時の歴史的発展段階に於て不可欠のもの、最高のもの、可能的なるものを認識していたか否かを問うべきではなく、彼の絶対的に実現した価値が、ニーチェの理想で測れば、古きギリシャ精神に比して一種の《頹落》を意味するか否かを問うべきである。けだし、打ち克たれるものも亦、より高い意味に於ては、打ち克つものにかかわりあうからである。そして、仮にソクラテスが時代の要求を実現したという証明がなされうるとしても、彼が崩壊しつつある世界の内部でのあのようなエウダイモニオンを以てその天才を発輝し得たという事実は、かのより高い意味に於て、彼をかかえる世界の表現とみなすことができるであろう。

ソクラテスが、その哲学に於て、ソフィスト的本能破壊、相対主義および浅薄な教養などに対する治療剤を発見したことは事実である。しかしこのことは、彼の教説が薄暗い世紀に発生し紀元前五世紀に爛熟していたような美しい全体本能を再生産し得

なかった、ということを否定することにはならない。そして彼自身はかかる全体本能を体得していたとみられるのであるが、それにもかかわらず彼は、いわばアテナイの本能を自己およびその作品の中で圧縮し具象化したところのアイスキュロスには及ばないのである。彼が精神的王国の未来を公共の劇場や当世風の音楽の上に築こうとしないのは当然だったとすれば、以前は芸術が後の弁証法的吟味よりも遙か見事に国家を描出したということも正しい。宗教的神話を破摧したのはたしかにソクラテスではなかったが、しかし彼に於てはかかる神話は甦らなかつた。彼が認識を獲得したのは本質直観に由るのであつて純粹論理に由るのでないとはいへ、やはりその中には、論理的形式に於て超個人的妥当性を獲得するという傾向があらわれている。これに反して、悲劇は個人的なるものを直覚そのものによって克服したものである。ソクラテスは因由的な吟味を試みなかつたにせよ、靈的動機の明確さを得ようと努めた。従つてニーチェがエウリピデスとソクラテスとのあいだに一種の同質的關係を作り出すのを、全然不当なこととして卻けるわけにいかないであろう。ソクラテスの「知るもののみが有徳である」という命題に並行する「あらゆるものは美しくあるためには悟性的でなければならぬ」ということを最高の原理とする「事実上のソクラテイズム」は、ニーチェがエウリピデスに於て見いだすところである。ところで、かかる見方は、既に証明されたごとく、誤りである。それにもかかわらず、靈的なるものの解明に対するソクラテスの喜悦の中には、ディオニュソス的なものに有害な感情が伏在した、というニーチェの言葉は容認されねばならないであろう。悲劇は闘いに対するヘラクレイトスの愉悦をあらわす。ソクラテスは普遍妥当的な真理、すなわち人間を靈的葛藤から、国家を軋轢から解放せしめる確実な秩序の地盤を求めた。このような安全保障に対する探求に於ては、もはや悲劇的人間の英雄的行為は展開しえないのである。当時ニーチェは浪漫的な靈感にひたつており、しかも彼はかかる靈感を自覚していた。彼は意識的に「妄想」を、仮象を、芸術的虚構を欲した (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, Sommer 1873; 十卷、一八九二〇九頁参照)。このことがニーチェと、清廉潔白に身を持しつゝ客観的もしくは明証的な真理を探求するソクラテスとの懸隔である。それは《悲劇の誕生》に於て極めて明瞭に描出された《芸術》

と《認識》との対立であつて、その後間もなく(一八七二年)或る断篇の中で象徴的な表現を見いだすのである。「最後の哲学者の怖るべき孤独! 彼のまわりを自然が凝視している。禿鷹が彼の頭上を飛翔する。そこで彼は自然の中に呼ぶ、忘却を与えよ、忘却を!——いな、彼は巨人として受難に堪えるのだ——最高の悲劇的芸術に於て宥和が彼に提供されるまで」(Der Letzte Philosoph, 85; 十卷、一四六頁)。

このことは恐らくニーチェがソクラテスの「論理的多妊」を思い浮べて言っているのであろう。彼は《認識》を信じない。一八七二年夏、不的確な論理を以て、いな、論理を止揚しながら、ソフィストの意味で相對主義的に、「ソクラテスに於ては一切は虚偽である。概念は不動のものではなく、また重要なものでもない。知識は正しきものの泉ではなく、さらさら生産的なものではない。文化を否認するものだ」(Planskizzen, 10; 十卷、一〇三頁)と言っている。しかしかかる憎悪はソクラテスという典型および人格にではなく、却つて普遍的原理に向けられている。そしてそれが自己嫌悪とは全然関係がないのは、恰もニーチェが自己の靈感を見誤り同時にそれを愛していたということにもならないのと同様である。何といつても《悲劇の誕生》は陶醉と信念との調和の中で書かれているのである。

仮に、ニーチェが自分の愛するソクラテス以前の哲学者たちに対して多くの異議を唱えたとしても、それは必ずしも不当ではないであろう。しかしながら、これらの人々は共同体本能の堅固な構築の上に生長している。かれらにはかかる構築に担われているが故に、一方の側に馳りすぎても危険を感じることはないのだ。ソクラテスは意識的に共同体に対する責任を担う。これは自己に制限を課することを意味する。彼がいかに本能の母胎と力の調和とを求めようとも、しかしかかる自己制限の中には、ひとは力を意のままに用いてはならぬ、という意識がひそんでいるのである。一八七五年、ニーチェは「ソクラテス——そこには私が私自身に対してあるよりほかの何ものもない。自己に対する氣遣いが哲学者の魂となる」(Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, 十卷、二二四頁)と誇らかに言う。なおより正しい表現を以て次のごとく披瀝する。「古きギリシヤ精神は哲学者の系統におい

てその力を啓示したのである。かかる啓示はソクラテスと共に断絶する。彼は自己自身を生み出し、一切の伝統を拒否しようとしてとめる」(同上、193; 十卷、二二二頁)と。ソクラテス以前の哲学者たちは命令する。真偽正邪にかかわらず命ずる。ソクラテスは新しい權威を基礎づける地盤を探り始める。そして主人のごとく命令的態度に出ることはない。新しい精神王国はやはり彼にとって最初の精神的見地である。すなわちこのことは、彼をして当時のあらゆる闘争を超越せしめ、かつアレクサンドレリア的皮相性と全然関係のないあの明朗性を彼に与えてはいるが、しかしやはり或る程度彼を悲劇的情熱から遠ざけている。なおまた同程度に於て、彼における人間的情熱の抑制はキリスト教的禁欲からも遠く隔っているのであって、それは疑いもなくストア派の《無激情》への傾向を示すものにほかならないのである。

歴史的人間ソクラテスの上に投射された自己嫌悪も自己愛も《悲劇の誕生》の核心を成していないということは、ソクラテスの像に於て自己の願望を描かんとする、ほかならぬニーチェの企図を示すものである。この場合、仮にかのベルトラムのテーゼが当嵌るならば、情熱は分身に向って最もはげしく燃えたたねばならないはずである。ところが事實は反対である。ここで語るものは歴史的人物たるソクラテスではなく、況やニーチェの神話ではない。ここに於てはわれわれはわずかに色褪せた譬喩をみるにすぎない。近代文化を問題とするこの書の最後の部分に於て、なおも不自然にソクラテスへの関連が甦ってくるのは、「ソクラテスの文化、ソクラテスの科学」というがごとき媒介なき表現を通してである。しかしこれらの表現は、次のごとき叙述もやはりソクラテスその人に関係している、とわれわれに納得させることはできない。「彼はやはり永遠に飢えたる者、悦びも力もない《批評家》たるにとどまる。畢竟するところ図書館司書と校正係であって、書物の塵と誤植のために悲惨にも失明するアレクサンドレリア的人間たるにとどまるのである」(《悲劇の誕生》十八)。これは、専ら芸術的にソクラテスをアレクサンドレリア的世界全体の象徴として役立たしめんとする明らかかな標徴である。「この最後の予感にみちた疑問(註。自分に理解されぬものが必ずしも直ちにまた不合理なものだといえないのではないか、おそらくは論理家の立ち入るを許されぬ智慧の国が存在す

るのではないか、恐らくは芸術は科学の欠くべからざる相関物にして補足物ではないのか。「十四」の意味に於て、いよいよ言わねばならぬことは、いかにソクラテスの影響が現代のこの瞬間に至るまで、いな、あらゆる未来にわたって、恰も夕陽のなかで益々大きくなる影のごとく、後世の上に広がったかということであり、また、いかにこの影響が芸術——しかも既に形而上学的な、最も広く最も深い意味での芸術——の新しい創造をたえず強要し、影響自体の無限性の故にまた新しい創造の無限性をも保証しているか、ということである」(同上、十五)。単に譬喩にまで色褪せた神話によって、ソクラテスが芸術の絶対的な対立者に歪曲された後に、「一体ソクラティズムと芸術とのあいだには必然的に一つの対蹠的關係だけしか存在しないのか、一般に《芸術的なソクラテス》というものの誕生はそれ自体に於て矛盾を含むものであるか否か」(同上、十四)という疑問が可能となる。そしてソクラテスが「音楽をやれ」と彼に忠告する夢を、先ず哲学に、次いで通俗的な意味における詩歌に関連させ、「アイソポス寓話を詩形に移す」(同前)ということは、依然としてヴァーグナー楽劇における悲劇的文化の再生とは毫も関わりあうところはないのである。それにもかかわらず、「音楽をやるソクラテス」(同上、十七)は今や、ニーチェのいうごとく、象徴と化し、より正確にいうならば、ニーチェの大いなる希望の譬喩となるのである。

四

以上、われわれが「悲劇の誕生」に含まれるソクラテスの問題をかなり詳細に提起したのは、この著作のなかにニーチェIIソクラテス問題に関する最も重要な基礎を見いだすからである。以下、この問題の発展について爾余の証言を採り上げ、それらからの範囲までわれわれの所見を裏書きするかを探ることにしよう。

《悲劇の誕生》における《ソクラテス神話》(Sokrates-Mythus)に反して、歴史上の人間ソクラテス(der historische Sokrates)はニーチェの終生愛するところであった。既に高等学校卒業(Abiturient)の頃、プラトンの《饗宴》は彼の「好きな作品」(Lieb-

lingsdichtung; Biogr. I. Bd. S. 109)であった。しかもこの作品は《弁明》および《ファイドン》と共に、最も精彩なソクラテス像の描写なのである。であるから、もしひとがソクラテスに憎悪を感じずるならば、かかる像を殆ど愛することはできないであろう。事実ニーチェの手稿の中には、これら三篇からのソクラテス像が繰返し浮び上っているのである。《悲劇の誕生》に於てすら、ニーチェはソクラテスへの愛を必ずしも全的に拒否したのではなかった。「プラトンの描写に従えば、ソクラテスは最後の酒客として朝まだきに新しき日を始めるために饗宴を辞し、あとには椅子の上や地上に睡りこんでしまった酒席の仲間が真のエロス追求者ソクラテスを夢みるために残っていたといわれているが、このときのように従容と彼は死んでいったのである。死に臨んだソクラテスは高貴なギリシャ青年の新しい前代未聞の理想となった。特に典型的なギリシャ青年プラトンは、その熱狂せる魂の情熱的な傾慕を以て、この像の前にひれ伏したのである」（《悲劇の誕生》十三）。かくも異様に、殆ど前後の脈絡もなく《悲劇の誕生》の中に挿入されたこの文章に対して、われわれは一体どのような解釈を下すべきなのか。ニーチェはおのれの創造した神話を以てソクラテスに対し不正を犯したのを意識して、すくなくとも人間ソクラテスに対し、かかる唯一の敬意を披瀝すべき義務を負うているとでも信じたのであろうか。

学生時代の論文や書簡に於ては、ソクラテスとの問題的な関係を暗示する箇処は見いだせないようである。

一八六九年五月二十八日、二十四才の教授はバーゼルに於て《ホメロスと古典文献学》(Homer und die classische Philologie)と題する就任講演を行なった。芸術への愛は既にこの中で力強く表現されているが、しかしここでは同時に芸術衝動と文献学的認識衝動との均衡が期待され、ケンタウル(Kentaur 半人半馬の怪物)の像が描かれている(註。九卷、六頁参照。「この奇怪な半人半馬の科学的芸術的な總体的な動きは、途方もなくどっしりと、しかし一眼巨人のような悠長さで理想的な古代と現実の古代とのあいだの深潭に架橋することを目標にしているのである」)。つまり文献学に対する態度は紋切型でかつ弁護的である。と

ところが《序文のための諸想》(Gedanken zur Einleitung 九卷、二五—三〇頁)に於ては、《悲劇の誕生》の志向は既に展開しつつある。「もしわれわれが歴史的に古代に臨むならば、或る程度までそれを貶黜することになる。すなわちわれわれは形成的な要素(das Bildende)を見失うのである。総じてわれわれ文献学者たちは古典的古代に殆どあまりに近づきすぎ、その細目にあまりにも親しみすぎているので、古代文化へのかの深き憧憬を失わずにいることも、かつその香気をあますところなく感じとることのできないのである」(同稿、二三)、「文献学における偉大な進歩は、すべて一個の創造的心眼にもとづく」(同、二七)。

ところで、ニーチェは前年の秋ライプツィヒで面識をえたヴァーグナーを、この年の五月十七日に初めてルートツェルン近郊トリプシエン(Tripschen)に訪れた。そして楽しい友情の日々がつづく。それは《悲劇の誕生》を孕む体験である。一八七〇年一月十八日に行なわれた《ギリシヤの音楽劇》(Das griechische Musikdrama)なる講演は、アイスキュロスとヴァーグナーとの浪漫的同質性を表明するものであり、文学的なるものより音楽的なるものを高く評価している。従って彼は「何故にわれわれはかれら(アイスキュロスとソフォクレス)を本当に識っていないかを、内心に認めるだけの考慮をめぐらす必要がある。われわれがかれらを詩人として標示するとき、われわれはまさに台本作家(Textbuchdichter)、歌劇脚本家(Librettist)を考えているのだ。

しかしまさにこれによってわれわれは、かれらの本質へのあらゆる洞察を失うことになるのである」(九卷、三五頁)と主張することができたのである。二週間後に(二月一日)ひきつづき《ソクラテスと悲劇》(Sokrates und die Tragödie)と題する講演が行なわれた。この内容は既述のごとく殆ど《悲劇の誕生》の中に移されたのである。この講演や他の予備手稿——《ディオニユスの世界観》(Die dionysische Weltanschauung, Sommer 1870; 九卷、八五—九九頁)およびその他——から推測しうることは、《悲劇の誕生》の当初の計画では、ソクラテスは中心テーマではなかったということである。すなわち悲劇的世界と理論的世界との対立はさほど厳しいものではなかった。かかる雰囲気では、「Sokratische Diodima」は Pythia や Sibylle 同様、神の叡智を語り出る齋女と呼ばれ(九卷、一六九頁参照)、また、ヘラス(Hellas)の改革者、守護神の再生者としてのソクラテスの像が浮び

上っている。かかるソクラテス像は、その後しばし生きつづけたが、《悲劇の誕生》に至るや俄然抑圧され、神話の統一を案ずるものとして断罪されるのである。しかるに《ソクラテスと悲劇》では神話の実際の破壊者はソクラテスではない。「ソクラテイズムはソクラテスより古い。芸術を解体するその影響はずっと早期にみとめられ」(Sokrates und die Tragödie; 九卷、五五頁)、ソフォクレス劇の人物は「悲劇的なるものによってではなく、論理的なるものの多姓によって没落する」(同上、五七頁)のである。このことは極めて重要な意義をもつ。つまり《悲劇の誕生》における“Superfötation des Logischen”なる対ソクラテス論難の矢は、ここではソフォクレスに向って放たれているのである。

従って、《ソクラテス神話》の萌芽は一八六九年の暮に現われたとみるべきであろう。初め《ギリシヤ的明朗性》(Griechische Heiterkeit) という標題をもち、われわれのテーマにとって重要な一切のことを含んでいるところの最初の手稿は、一八七一年の初頭に完成され、一八七二年一月《悲劇の誕生》として刊行されたのである。

しかしながらわれわれの問題にとって更に重要なことは、《悲劇の誕生》の完成後、《ソクラテス神話》がニーチェにとってどれほど長く意義を有していたかを明らかにすることである。

一八七二年夏ニーチェは初めて《プラトン以前の哲学者たち》(Die vorplatonischen Philosophen; Sommer 1872, 1873, 1876, je dreistündig)を講じている。ここにみえるソクラテス以前の哲学者たちに対する異常な愛執は、悲劇の尊重と矛盾するものではなく、むしろかれらは悲劇時代の表現として、可能なかぎり悲劇に同類化されるのである。かれらは偉大にして純粋な人物として賞讃され、後世の哲学者は雑種型としてデカダンに算入される。しかもこれらの雑種型はソクラテスからではなくて、プラトンから始まるという。ソクラテスは全然純粋型であり、プラトン以前の哲学者と同質系列に位する最後のものである。「この三人、ピタゴラス、ヘラクレイトス、ソクラテスは、最も純粋な典型とみなすべきである。すなわち、宗教改革者としての賢者、孤高の真理発掘者としての賢者、常時隨処探求する者としての賢者である。他の一切の哲学者は *Bios* の代弁者としてはかくも純粋

で独創的ではない」(Heraklit: 十九卷、一七二頁)。

翌年(一八七三年)の春、《ギリシヤ人の悲劇時代における哲学》(Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen) という未完稿が書かれている。ここにはソクラテスの名は数度あらわれているが、期待されたようには、ソクラテスをデカダンとみる解釈は全然見当らない。のみならず、ソクラテスは「われわれが常に愛しかつ崇ばねばならないもの、後世のいかなる認識によってもわれわれから奪うことのできないもの、すなわち偉大なる人間」(註。同稿、最初の序文—一八七四年と推定される—の結語)と称せられる人格のひとりである。また、「かくも驚くべく理想化された哲学者社会、例えばタレス、アナクシマン드로ス、ヘラクレイトス、パルメニデス、アナクサゴラス、エンペドクレス、デモクリトスおよびソクラテスという古代ギリシヤの巨匠たちのそれを引き合いに出すならば、いかなる民族も忸怩たらざるをえないであろう。かのすべての人々は完全体であり、一つの石材で彫まれている。かれらの思惟とかれらの性格とのあいだには厳しい必然性が支配している」(十卷、十三頁)といわれる。それは《悲劇の誕生》の世界とは全く異なった調子である。ソクラテスは古代哲学者たちの系列に属し、些かも反神話(Gegenmythus)的存在ではない。ところが、右の未完稿の続稿としてもなされた腹案(一八七三年)の終りに、「ソクラテスと共に楽天主義が始まる……。本能の解体。」とあり、ひきつづき「ソクラテスは在来の科学と文化に訣別する。彼は古き市民道徳へ、国家へ帰ろうと欲する。」(十卷、一〇〇頁)といわれる。これはまさにソクラテスの分裂像である。しかもソクラテスの古代復帰を語る言葉は、もはや、《悲劇の誕生》の神話から離別して、真の歴史的意義を暗示するものといえよう。事実ソクラテス像のかかる変貌は、既に一八七二年の遺稿から解明される。すなわち前述の《プラトン以前の哲学者たち》に於てもソクラテス像の分裂がみとめられるが、それは明らかに転機を示唆するものである(S17. Sokrates 参照)。その最初の部分は発刊されただけの《悲劇の誕生》の影響をうけていることは明白である。ニーチエによれば、「ソクラテスを以前のあらゆる哲学者たちと分つ所以のものは、その庶民出身たる点とその貧弱な教養という点とにある。すべての文化および芸術は彼の常に敵視する

ところであつた（十九卷、二二五頁）。……彼は芸術に全然目もくれなかつた。彼は芸術を単に實際的かつ娛樂的な面から解したにすぎない、彼は悲劇の輕蔑者のひとりであつた（同、二二六頁）」のである。そして「詩による精神と心情との強力な陶冶は、ソクラテスによる人気ある哲學的訓練よりも遙かに高く買わるべきである。それ故に勝者はアイスキュロスであり、それ故敗者はエウリピデスである」（同前）と主張するとき、ニーチェは依然《悲劇の誕生》の軌上を歩んでいるのである。しかしながら他面、ソクラテスを理論的人間となす見解は既に廢棄されている。すなわち、ソクラテスの哲學は「絶対に実践的」（同、二二七頁）とみなされ、剩え当時の世情に則して測れば、ソクラテスの行藏は正しいものであつたという告白さえもきこえる。「かかる解体の時代に対しては、ソクラテスの倫理は時代の目標に適したものとわづるを得ない。最も優秀にして省察力ある人々は専ら哲學的な倫理に従つて生きていた。だからソクラテスから或る道德的な暴風が突發する。この中で彼は予言者として司祭として現われる。彼は使命ともいふべき感情をいだいている」（同、二二八―二二九頁）。また、「彼はかかる間隙を暫定的に充填する一切の策を嫌悪した。それ故彼は教養と科学の素朴な代弁者たるソフィストを憎んだのである」（同、二三一頁）といわれる。さらにニーチェは、ソクラテスの魔力に呪縛された者のように語りつづける。「かくして彼の雄大な弁明の言葉を觀察せねばならない。彼は後世を語る。……古代のあらゆる道德体系は、かかる行為の高みに到達しもしくはこれを把握すべく努める。死の恐怖の被い手としてのソクラテスは、われわれの知るかぎりの賢者たちの最後の典型である。すなわち *sofia* による本能の克服者としての賢者である。これと同時に獨創的ないし典型的な *sofia* の系列は悉く死に果ててしまったのである」（同、二二三―二三四頁）と。

五

われわれはいまや、《ソクラテス神話》の成立期は《悲劇の誕生》の腹案時代にあたることを知つた。それは若きニーチェ自

らの世界感情を表出せんとする詩的衝動に由来するものである。しかしながら当時にあつては、未だ適切な表現、詩的な言葉、生きた形象を獲得するに至っていないのである。ニーチェは《悲劇の誕生》発刊後の数か月間、この問題について全く口を緘してしまふ。このことは、《反時代的考察》(Unzeitgemäße Betrachtungen)に於てはソクラテスについて殆ど言及されていない、という事実によつても裏書きされるであらう。《反時代的考察》は確かに《悲劇の誕生》と同様の闘争的姿勢にある。そしてその孰れもが《悲劇の誕生》の不自然なソクラテス神話にふさわしかったであらう。すなわち、最初のものは皮相浅薄な楽天主義的学者について、第二のものは理論的な生活態度一般について、従つて両者ともかの神話的ソクラテスの後裔を取り扱っている。第三のものはショーペンハウアーについて、第四のものはヴァーグナーが取り扱われ、この両者は《悲劇の神話》に同化してしまつたのである。ところで、David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller(一八七三年夏)に於てはソクラテスは全然言及されていない。„Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”(一八七三—一八七四年)ではソクラテスの名は一度だけあげられているが(一巻、三二七頁)、このことは却つてソクラテス神話の冬眠状態を立証するものであらう。„Schopenhauer als Erzieher”(一八七四年夏)に於てはソクラテスの名は二度現われ、しかも天才として尊敬の対象として、ショーペンハウアーの対立者としてではなくむしろその並立者としてである(一巻、四六二頁および四七五頁参照。なお《反時代的考察》の予備手稿に於てはソクラテス||ショーペンハウアーの並行関係はさらに明瞭である。„Die Philosophie in Bedrängnis, Herbst 1873: 53, 62. 十巻、二九八、三〇二頁参照)。そして„Richard Wagner in Bayreuth”(一八七五—一八七六年)では又してもソクラテスに關しては何事も語られていないのである。

ところで、われわれは《哲人の書》(Philosophenbuch)の最後の手稿たる《科学と英知との闘い》(Wissenschaft und Weisheit im Kampfe 一八七五年)の中に特異な文章を見いだす。「ただ本音を吐くと、ソクラテスは極めて私の身近にいたので、私は殆ど常に彼と闘争しているのだ」(十巻、二二七頁)。これはまさにベルトラムの所説を全的に裏書きするかにみえる唯一の言葉で

ある。が、この告白は爾余の夥しい資料とは符合しないのである。従つてその意味は懷疑的に吟味せらるべきであらう。ニーチェはここで現実のソクラテスを言っているのか、単に譬喩的な標徴を意味するにすぎないのか、将又、眞実は多くの中間的可能性のどれか一つに存しているのであらうか。

それは同時に《悲劇の誕生》以後の思想的發展をみないでは何事も発言しえない一つの難問題である。《悲劇の誕生》に於て既にわれわれは一對の極性を見いだす。その表現は屢々変容を繰返したとはいへ、ニーチェの内部では終生和解されることなき、強度の緊張を持續する対極である。《芸術か、しからずんば認識》がすなわちそれである。ソクラテスは芸術の敵手として論難された。ところで若きニーチェの芸術評価は、一切の個別化 (Individuation) と表象 (Vorstellung) は妄想であるというショーペンハウアー的認識にもとづく。弾劾されるのは、現世的妄想に停著せる楽天主義的認識、すなわち科学のみである。しかし既に一八七二年の暮、かのヴァーグナー陶酔からめざめ始めたとき、芸術はもはや主座を占めていなかったのである。ニーチェは、恐らくブルクハルト (Jakob Bruckhardt) の影響をうけたのであらうが、文化をばより多く国家的側面から、すなわち《文化の医者としての哲学者》(一八七三年春、十卷、一八〇頁) の眼でみている。「諸君は何らかの形而上学の中に逃避してはならぬ。むしろ生成する文化に進んで身を献ぐべきである！ それ故私は夢のごとき觀念論に断乎反対する」(Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis; 十卷、一五五頁) という言葉は、当時既にショーペンハウアーの静寂主義的厭世観から離脱していることを示すものである。ショーペンハウアーによれば厭世主義は眞理であり、楽天主義的科学は一つの妄想である。ところがニーチェはこの教説を未だ全的には放棄していなかった。だから矛盾にみちた片言が随処にみられ、「認識衝動はその限界に達するや否や、おのれ自らに向い、知識を批判し始める。最善の生活に仕える認識。ひとは自らかかる妄想を欲せねばならぬ。——ここにこそ悲劇的なるものが存在するのだ」(同、一一九頁)、「休みなき認識は索然たる嫌悪すべき境におちいる。——芸術的に直観された世界にこそ満足がある！」(同、一五六頁) といった調子は決して聞きのがすわけにはいかない。そして芸術の優位

は依然として否定せらるべくもない。「従ってわれわれは自然そのものの中に絶対的知識に逆らうからくりをみる。すなわち哲学者は自然の言葉を認識しかつ云う。《われわれは芸術を用いる》そして《われわれは知識の一部分のみを必要とする》と」(同、一二七頁)。要するに、当時のニーチェは楽天主義的科学が真理を含んでいることは認めつつも、しかしかかる真理は芸術的妄想を破壊するがゆえに腐敗しやすいものだと考えているのである。ところで、彼は——もし奇異な言い廻しを厭わないならば——ソクラテスの中に、ほかならぬその《妄想》(Illusion)の担い手をみているのである！ソクラテスが《堅固な概念》(Feste Begriffe)を信ずるのは、ニーチェによればひとつの妄想である。しかして道德はかかる妄想にもとづくべきものなのである！かくて今や、ニーチェはソクラテスを是認するに至る。「徳性による対《感性》鬭争は本来審美的な様相を帯びている。……実際、一切の倫理学は、われわれがひとりびとりの個人を無限に重要なものと想定するところから始まる。……もしわれわれがより善き、より貴きものであるとすれば、隔離化の妄想がそうしたのである」(同前、一二七頁)。このことは「妄想的」なソクラテス倫理学が「妄想的」な芸術に同化したことを示すものである。かかる形而上学的理論からして、ニーチェは実際上もはや一八七二年以来ソクラテスに反対する理由を有しないわけである。この認識論的仮設の論拠は、一八七二年《道德外の意味における真と偽について》(Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. 註。十卷、一八九—二〇七頁。ニーチェが晩年に於ても大きな価値をおいたところの断篇)に於て与えられた。しかしかかるソクラテス是認の態度も永続しなかったのである。一八七五年ニーチェは再び《哲人の書》(Philosophenbuch)の改訂に著手する。この企図はまさしく前述の断篇„Wissenschaft und Wahrheit im Kampfe“に現われている。そこでは、知恵とは前ソクラテス学派(Vorsokratiker)による血のかよえる思惟であり、科学とは普遍妥当的な認識である、という古い問題が蒸し返される。この断篇の最後の手稿(十卷、二三三—二三七頁)は、初期の攻撃的な対ソクラテス態度の再来を思わしめるものであって、そこにもはや一八七二年から七三年にわたるあの是認的見解は見いだされない。「パルシヤ戦役中およびそれ以前の世紀に生きていた思想家たち」は「生の美しい可能性」(schöne Möglichkeiten des Lebens)

の発見者として称讃され、これに反して「ソクラテスやその学派、および後期ギリシャのあらゆる教祖たち」は、かれらに見られる個人的幸福の追求や反芸術的活動および学者的銜いや坊主臭みのゆえに容赦なく貶黜せられる。このような《悲劇の誕生》的雰囲気の再現はいかなる理由によるものであろうか。処女作発刊後まもなくニーチェはヘロス・ヴァーグナーとの内面的闘争を経験しはじめ、それへの疑惑や不信は一八七四年の遺稿に腹藏なく述べられている。しかるに一八七五年に入るや、彼は再びヘロスに立ち帰り、その占める地位を忠実に弁護せんと欲し、翌年にかけて《バイロイトにおけるリヒャルト・ヴァーグナー》(Richard Wagner in Bayreuth)を書く。われわれが未完稿の多くの腹案の中にかかる内的闘争の反映を見いだすのはけだし当然のことである。彼はたしかにこのヘロスに積極的な意義をみとめようと欲した、がしかし彼自身の発展の輪を逆転させることはもはや不可能であった。だからこそ *Philosophenbuch* の新しい企画もわずか五頁(全集版の)で擱筆せざるをえなかったのである。

同様に、かかる意識的な目論見とともに、格闘する魂の深い溜息がきこえるのもけだし当然であろう。「ソクラテスはあまり私に近いので、私はいつも彼と争っている」(既出)——この唯一の文章からわれわれは何を推論すべきか。例えば、ニーチェは血のかよえるソクラテスの形姿と格闘することによって彼の生の意味をかちとったのである、と躊躇なく断定できるであろうか。否、われわれはむしろ、ニーチェは単にアイスキュロス・ヴァーグナーの反極たるソクラテス神話をいつているのだと推測したい。ソクラテスはここではひとつの仮面にすぎない。なぜなら、ニーチェはもはや自己をヴァーグナー信奉者と感ぜず、バイロイトをめぐる闘争から或る種の理論的生活に憧れるからである。かの深い溜息の直前に次のような箴言がみえる。「ソクラテイズムは、第一に、魂を真摯に考える智慧であり、第二に、非論理的な普遍化に対する恐怖と憎悪としての学であり、第三に、意識的な、論理的に正しい行為の要請による独自の或ものである」(十卷、二二七頁)と。ここから直ちに推論されることは、右の結論はソクラテイズムのそれであって、ソクラテスの形姿については全然語るところがないということである。次いで明らかなのは、道徳主義の忌避は問題になっていないのである。ところで第三には、一時ニーチェをソクラテイズムに転向せしめるもの、

すなわち「魂を真摯に考えること」がいわれているのである。このことは充分われわれの理解しうるところである。すなわち、かくのごとくヴァーグナー的理想との内的闘争を繰返しつつ、またヴァーグナーにその芸術に対する擁護を期待されつつ、ニーチェは落着きと自意識を欲し、己れみずからを渴望する。これらの腹案の中には、ピロン (Germain Pilon 十六世紀フランスの教会彫刻家) 的諦観の陰翳がみえるのであるが、これはニーチェが心の平静を祈求するひとつの証拠とみてよいであろう。彼は尊崇せる《前ソクラテス学派》について語る。「理性の奇妙な迷路としての古代初期の哲学全体。それは奏で始める夢幻調であり寓話調である」(十卷、一一八頁)。もしくは、「古代哲人たちがかくも自由自由に生き、しかも愚者愚者や玄人玄人になりえなえなかつたのは、すばらしいことである。個体の自由は測るべからざるほど偉大である。vita practica と vita contemplativa との伴りの対立はアジヤ的なものである。かのギリシヤ人たちはそのことをよりよく理解していた」(同二二二頁)と。自由！ かかる闘いにとって、ソクラテスとの闘いもしくはソクラテスの闘いは譬喻的な標徴でなければならぬ。

ソクラテスに関するニーチェのさまざまな言説の意味は、われわれが——ニーチェ自身の発明によるソクラテス神話は全然これを描いて——歴史的ソクラテスに対するニーチェの二重の関心を明らかにするとき初めて、正しく理解されるであろう。それは第一に、精神的・思想的生活の発展におけるソクラテスの教説の歴史的意義であり、これをニーチェは大きな関心を以て最も重大な転回点の一つとして研究し、繰返し新たに解明したのである。ソクラテイズムは概ね彼には脆弱な生活感情とみなされる。従って彼はこれを屢々衰微の前兆と評しつつ、反面又しても沈著と自覚の権化として懂れるのである。第二は、何といってもプラトンの対話篇やクセノフォンの回想録を通してみられる生彩なソクラテスの形姿である。ニーチェはこの歴史的形姿を自己の仮面として愛賞し、かつ彼のさまざまな精神状況に於て利用したのである。われわれがニーチェの理論をではなく彼の思想的・精神的展開を問う場合には、特にこの像に視線を向けざるをえないであろう。ところでニーチェ自身の言葉はプラトンのソクラテス像に対してかなり懐疑的である。「プラトンのソクラテスは本来の意味に於て戯画である。彼はひとりひとりの人物には決して附

随しえない特性を過重に背負わされている。プラトンは、たとえ一つの対話の中ですら、ソクラテスの像を確保することのできない劇作家なのである。……これに反して、クセノフォンの回想録は迫真的な像を示し、それはまさに対象がそうであった如く、精神の豊かにこまれるものである」(Aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen, 1875/76—1879; Aphorismen VI. 3. Dichtkunst, Literaturgeschichte; 十一卷、一〇五頁)。これはニーチェのプラトン観の一端を示すものとして、われわれの興味をそそることばである。もちろん処女作とこの言葉とのあいだには数年の時間的距りがあるのであるが、はたしてかかる見解はこの期に及んで忽然と生じたのであろうか。上述のごとく、ニーチェのソクラテス像はプラトンの対話篇に負うところが多いのである。だから、かりにニーチェが《悲劇の誕生》当時すでに右のような見解をいっていたとするならば、ニーチェ自身の描くソクラテス像もまたまさしく戯画にすぎないと推断しうるであらう。戯画と知りつつ、しかもこれに真正面から攻撃を加えるということ——ここに、われわれは大いなる反語家ニーチェの正体を見、さらに彼のフィクションにしてフィクションにあらざるソクラテス像の解明の糸口を発見しうるのではなからうか。

六

一八七六年の後半に至るや、ニーチェは決定的にヴァーグナーから離脱したのであった。恐らくニーチェの最も烈しい反浪漫的啓蒙期は一八七六年から七八年にわたる三か年であらう。彼は後年(一八八六年春)この時期を評して次のように語っている。それは「若い魂が愛していたものに対する唐突な驚愕と猜疑、若い魂の(人義務)と称せられていたものに対する侮蔑の閃き、放浪、異郷、疎外、冷却、酔醒、凍結を求める煽動的な、放恣な、火山のごとく震動する欲望、愛に対する憎悪、恐らくは今まで崇び愛してきたところへの瀆神的な掴みかかりと眼差し、恐らくは今しがたまでしていたことについての羞恥の炎、同時にまたおのれがそれを為したということの歓呼、勝利をあらわす陶酔的な内心の歓呼する身慄」なのである(《人間的な、あまりに人

間的なるもの《序言三》。

一般の常識からすれば、この時期のニーチェはソクラテスに対して何らかの同情をいだかざるをえないはずである。ところが実際は、それを裏書きする言葉は全然見いだされないのである。ニーチェによれば、ソクラテス学派は「人間が最も幸福に生きることができるような世界と人生との認識はどんなものであるか、という問いを提出する」ことによって「科学に於ける平和攪乱者」となる。ソクラテス学派に於て「哲学は科学と別れ」、その「幸福の見地によって科学的研究の血管は結紮された。——

そして現今でも依然そうなのである」(《人間的》第一部、第一章、七)、そしてまた「ギリシャ人のもとでは、急速に前進するが、また同程度に急速に後退もする。機械全体は高速度を以て運動しているが故に、一個の石が車輪の中に投げ込まれるや、機械はたちどころに破裂してしまふのだ。このような石は例えばソクラテスであった。これまで素晴しく規則的であったが無論あまりに速すぎた哲学的科学の発展は一夜にして破壊されてしまった。もしプラトンがソクラテスの魅惑から免れていたら、われわれは永遠に失ってしまった哲学的人間のもっとすぐれた類型を発見しえたかもしれない」というのが、《人間的な、あまりに人間的なるもの》|| ニーチェの感懐なのである(同上、第五章、二六一)。

右のような廻りくどい表現からも、彼のソクラテス評価は、その底流に於て従来と同一なることが看取される。彼は依然として *Vorsokratiker* の知恵にとどまっている。ただし、このような知恵は今や反浪漫的な立場から科学とみなされる。すなわち、ソクラテスは歴史的発展の因子として、従来と異なる論拠と不変の本能とを以て拒否せられるのである。ここではソクラテスの具體的形姿は殆ど問題になっていない。ダイモニオンは幻覚と解せられ、さらにかかる幻覚は現代的唯物論に於ては耳疾とみなされている。にもかかわらず、又しても《ファイドン》のソクラテス像が第七章の最後に浸透している。「世の中にはいろんな種類の毒人参がある。そして通常、運命がこの毒液の盃を自由精神の唇にふれさせる——世人一般のいうところによれば、彼を△罰する▽ためにだ——機会をみつけるのである。そのとき彼の身近の女たちはどんな仕草をするであろうか。彼女らは哭声叫

び、恐らくその思想家の沈みゆく太陽のごとき沈着さを案ずであろう。曾てアテナイの牢獄で行なわれたように。《おお！ クリントン、誰かにその女どもをあっちへ連れてゆかせてくれ！》と終にソクラテスは言った（同上、七章、四三七）。このソクラテスはニーチェそのひとの仮面であることは疑う余地がない。ところでニーチェがかような感激の瞬間にソクラテスを自己の生のための仮面として用いるということは、畢竟ソクラテスの現実の形姿に常時親愛を感じていた証拠でなければならぬ。そして彼が自己をソクラテスと共に「自由精神」（註。Freigeist: これは「おのれみずからを所有するに至った自由になった精神」《この人をみよ》の謂であって、いわゆる自由主義的精神の同意語でないことは注意せらるべきである。）の名のもとに総括すること、彼がソクラテスを「精神の豊かな」（Geistreich; 既出、十一卷一〇五頁）ひととして称讃するということは、すでにソクラテスとの個人的関係における確然たる転回を示すものであろう。

《人間的な、あまりに人間的なるもの》第二部 《随想箴言集》（Vermischte Meinungen und Sprüche; 一八七九年三月）に於ては、直接にはソクラテスについて何事もふれられていない。しかしこの問題にとって重要なことは、ヴァーグナー的浪漫主義の拒否である。「ひとは往々概念の神聖（！）に關してもせいたくなるものである。その場合半透明なもの、雲霧のごときもの、努力中のもの、臃げに感ずるものと交るとむかむかしてくるのだ」（《随想箴言集》一）。

《漂泊者とその影》（Der Wanderer und sein Schatten; 一八七九年十二月）もやはり啓蒙的、諦観的、懐疑的である。が、そこには既に身近なものや単純なものに対する悦びとか、快方に向う病人特有の朗かさといったようなけいはい感ぜられる。一八七九年から一八八〇年にかけての月日はニーチェの「生涯で最も陽光のとほしかった冬」（《この人をみよ》）であり、彼に否応なく「忘却を命じた」時期であったが、やがて彼の「黙していた一番底の自己が、ゆっくりと、内気に、疑わしげにめざめ」はじめ、遂に再び語りだしたのが、《漂泊者とその影》もしくは《曙光》（Morgensröte; 一八八〇年七月）なのである。それはニーチ

エの「自我への復帰」を、「最高の種類の快癒」を告げる、いわばニーチェ自身に対する福音の書となったのである（《この人をみよ》）。

一八七九年《随想箴言集》発刊後、健康悪化のため同年六月十四日バーゼル大学を辞任したニーチェは、爾来一所不住の生活を営むこととなるのであるが、この当時をニーチェ自身に回顧せしむれば、それは「実際、生の最小量、あらゆる粗野な慾望からの解放、あらゆる種類の外的な不都合の真只中における自主性と共に、かかる不都合のもとで生きうるといふ自負心。恐らくは、いくばくかの犬儒主義、いくばくかの〱桶〱（註。ディオゲネスの）、しかし同様に確かに多くの気紛れな幸福、気紛れな快活さ、多くの静けさ、やや垢抜けした愚鈍、隠された熱狂」の時であった。そして「これらすべてが最後に大いなる精神的強化を、健康のいやまず愉悦と充実とを生ぜしめた」のである（《人間的》序言、四）。まことに、《人間的な、あまりに人間的なるもの》第二部は、最も身近なもの、魂の平安だけに限られたるもの、快活ですぐ懐疑的となる自由精神、すなわちソクラテスとニーチェの《自我》との現実的一致を表明する唯一の書にほかならない。「ソクラテスもまた自らを神の使徒であると感ずる。しかし、この場合にもまた、あのいやな非常に不遜な〱神〱の使徒などという〱概念〱を緩和するところの、どのようなちよつとした軽快な皮肉と冗談好きとが感知されうるかは、私には分らない。彼はそのことを感激的な口調でなしに語っている。蛇と馬についての彼の譬喩は素朴で坊主臭みがない。彼が自分に課せられていると感ずるような本来宗教的な任務、すなわち神が真理を語ったかどうかを知るために、幾百もの方法によって神を試すということは、ここでこの使徒が彼の神に肩を並べる場合のあの大胆な率直な身振りを推論せしめる。かように神を試すということは、曾て考え出された敬虔と精神の自由とのあいだにおける最も精妙な和解のひとつである」（《漂泊者とその影》七二）。このすぐ後に、かかる「不滅な〱神〱と人との〱仲介者〱」(der unvergängliche Mittlerweise) に対する断乎たる告白がきこえる。「ソクラテス。——もし万事がうまく運ぶならば、ひとは、道徳的、理性的に精進向上せんがためには、聖書よりもむしろソクラテスの回想録を好んで手にとり、そしてモンテーニュとホラ

ティウスとが、最も素朴で最も不滅の仲介賢者たるソクラテスを理解するための先駆者ないし道標として利用されるような時代がくるであろう。さまざまな哲学的な生き方の大道はすべて彼のところに戻ってくる。それは畢竟、理性と習慣とによって確立された、そして悉くその主眼が生きる悦びやおのれ自らを愉しむことに向けられている生活法である。このことから、ソクラテスにおける最も独自のものが、すべての気質に関与することであったということ推論しうる。——ソクラテスは、キリスト教の創始者よりも、その悦ばしい真面目さというようなもの、および人間の最善の精神状況をなすかの悪戯にみちた智慧の点で長所をもっている。その上彼の方が一層すぐれた分別をもっていた」（同上、八六）と。ところで、かようなソクラテスへの愛は、単に進歩的科學の理想としての啓蒙主義への偏向を示すものである、と解してはならないのである。このことはきっぱりと拒否せられる。「司祭と教師とは、粗雑なものであれ洗煉されたものであれ、各種の理想主義者たちの崇高な権勢慾は、すでに子供に説きすすめて、全く別個のもの、すなわち全人類への奉仕をあらわす手段として、靈魂の救済、國家の職務、科學の促進、もしくは名声と財産が重要である、しかし他方、各個人の欲求、一日二十四時間内の個人の大小の必要は輕蔑すべきものうでもよいものである、と教えこむのである。——ソクラテスは、既に人間的なるものこのような閑却に対して人間のためにその全力を挙げて抵抗し、そしてホメロスのことばを以てあらゆる憂慮や熟慮の現實の範圍と總體とを忘れないように注意するのを好んだ。△真に重大なことは、良きにつけ悪しきにつけ私が家の中で出逢ったことである▽と彼は云った」（同上、六二の結語）。この箇所は、全く特殊な時期に属しているとはいえ、恐らくニーチェとソクラテスとの最も親縁的な關係を示唆するものである。しかもニーチェがここで愛するところのものは、科學の完成者としてのソクラテスではなくて、まさに个性的におのれにふさわしいことを為すところの本能の人間としての自由精神である。当時のニーチェはたしかに未だ英雄的理想に對い立つほどに強くなつてはいないのである。とはいえ、ヴァーグナーの繫縛を脱したのちは、健康の恢復を感じていることはたしかである。

いまや彼は、いかなる《理想》も、それが生々しい現在や現実生活を生氣と愉悦でみたしえないかぎり、無用の長物である、という極めて重要な反浪漫主義的洞察に到達したのである。けだし、かかる洞察なしには《ツァラトゥストラ》の成立は不可能だったであろう。

ところで、彼が「自由精神」とよぶところの、かかる男性的な懷疑主義に於て、事実ニーチェとソクラテスとの親近性についての何ものが与えられているのである。それは彼がモンテーニュに於ても愛するところのもの——快活な探求、欣然とおのれみずからに限ること、一切の外的結果を気軽に諦めること、揺るがしがたい不動心——にほかならない。かかる志操に執着したニーチェは、歴史的ソクラテスの像を胸に秘めつつ、平静と治癒を憧れるあの苦難の時代を生きただのである。この感情は彼の慰めとなり、それは嫉妬なき愛であった。そして彼が自己本来の意志と目標にめざめ、かかる志操から離脱したときも、もはやソクラテスの人格に挑むべき理由は全然なかった。なぜなら両者の目指す方向は類似面によるも対立面によるも交叉するところがないからである。ニーチェが《バイロイト》(Bayreuth)なる理想に順応せんと欲した時期に於ては、恐らくソクラテスなる人物が都合よき論難の対象と見えなかつたかもしれない。ところが事實は、彼の格闘した《味方にして敵手だったひと》の名はヴァーグナーであつてソクラテスではなかつた。それ故われわれはここに於て再び強調せねばならない。《従来ニーチェの敵愾心は専ら一般的な精神的現象に対して向けられたのであり、同時にその象徴としてソクラテスが幾分恣意的に選ばれたのである》と。

ソクラテスの典型を慰藉とし支柱とした心身恢復の時期に於ては、ニーチェの描くソクラテス像もまた調和の様相を呈するに至つた。すなわち人格と教説とは合一する。けだし、ニーチェは倫理説よりも倫理的態度を尊しとするからである。とまれ、《漂泊者とその影》における均斉のとれたソクラテス像は、プラトンの感動的、英雄化的見解よりもクセノフォンの描写により多く基づいていることは明らかである。この事實は、さきに挙げた断章(十一卷、一〇五頁)と符合し、《人間的な、あまりに人間的なるもの》《気圏におけるソクラテス像の位置を測定せしめるものである》。

《曙光》に於ては、ソクラテスの形姿についての言葉は全然見いだされないのであるが、これは《漂泊者とその影》と同様、ニーチェの対ソクラテス関係の特徴を示すものといつてよい。すなわち、われわれの日常の考え、感じ、意欲の根源を追求し、《自己疎外の道徳》を否定するこの《曙光》ほど、ニーチェの探求的態度に於て、ソクラテスなる《自由精神》の像に一致する書物はないであろう。しかしながら、かかる彼のソクラテスの態度に由る結果は全く非ソクラテス的である。両者の歴史的位置は対蹠的である。ソクラテスはソフィストや実証主義者に比して《堅固な基礎》を求める。ニーチェは浪漫的感情の充溢に迷わされた文化の柵をぶち壊し、剩え実証主義までも利用する。この限りに於て、ニーチェはソフィストと或種の関係をもつ。しかし本質に於ては、両者の近似はとうてい問題にならないのである。例えば、「古代ギリシヤ人は節度、沈勇、公正そして一般に思慮という道徳を極めて必要としながら、それに対して少ない能力しかもっていなかった」からではあるが、「それをあまりにもしばしば失いがちであった」かれらには「ソクラテスのかかる四主徳をきく耳があった」（《曙光》第三書一六五）というソクラテス容認のことばの中にも、われわれはニーチェとソフィストとの懸隔をよみとることができるのである。それにもかかわらず結論として、ニーチェは決定的に非道徳主義者として道徳主義者ソクラテスに対立する、といわざるをえないであろう。ニーチェによれば、道徳は「慣習のための感情」であり、かかる感情は「かの経験そのものに関係しないで、慣習の古さ、神聖さ、確かさに関係する。」従つてそれは「人々が新しい経験を積み、慣習を修正することに反対する。すなわち道徳は新しくより良き慣習の成立に反対する。道徳は人を愚昧ならしめる」（同上、第一書、一九。その他、第一書三〇、第二書一〇六、一〇八、第四書二八九、三四三参照。なお十一卷二三二頁にも「個人道徳は、……ソクラテスと共に始まる」とみえる）。《曙光》は珍しく「火薬の匂を帯び」ない「愛すべき匂」の漂う書である。そこには「砲弾 (Kanonschuss) 的でない論断 (Schluss) 的な」（《この人をみよ》）手段が作用し、従つてソクラテスに対して何ら興奮とか情熱とかいう気配のみとめられない異例の著作である。平静な、そして——彼に可能なる限りで——客観的思想家たる当時のニーチェは、まさしくソクラテス風の道徳説を不吉な錯誤

とみているのである。

《愉しき知識》(Die fröhliche Wissenschaft; 一八八二年九月)はすでにツァラトゥストラ圏内にある。これによって新たな突破口が開かれた。「青年期の真ただ中におけるこのような荒涼、疲憊、不信心、凍結といったもの、不適當な箇所に於て挿入されたこのような老耄……」(第二版、序一)がニーチェの背後に横たわっていた。「低劣な趣味、真理への、 \wedge どんな犠牲を払っても真理のために (zur Wahrheit um jeden Preis) \vee というこのような意志、真理への愛におけるこのような子供らしい妄想」(同上、序四)は彼の厭うところとなった。従ってこの時代のニーチェにとっては、啓蒙主義や科学とともにソクラテスへの愛も消え失せざるをえないはずである。ところが事實はまさに反対である。彼の探求衝動は充分に医やされておき、従ってソクラテスとの理論的対立は不問に附されているのである。ニーチェの愛するプラトンのソクラテス像が再び甦ってくる。好ましい諷刺が幾重にも現われたのち、最後に次のような断章がつづく。「死にゆくソクラテス。——私は彼が為し、言い——そして言わなかった一切のことに於てソクラテスの勇敢と叡智を讚美する。最も思いあがった若者たちをも戦慄せしめ嗚咽せしめた、アテナイの擲揄好きな惚れっぽい怪物にして誘拐者たるこの人物は、単に曾て存在したものの最中での最も賢明な饒舌家であったばかりではない。彼は沈黙に於てもまさに同程度に偉大であった。私は、彼が生命の最後の瞬間に於ても無口であってくれたら、と思う。——恐らくそのとき彼は靈どもの高次な秩序の中に入れられて然るべきであったろう。それがよし死であれ、憤怒であれ、敬虔であれ、悪意であれ——何か或ものが、かの瞬間に於て彼の口を解きほぐしたのである。彼はいった。『おお、クリトン。私はアスクレピオスに雄雞一羽の借りがある』と。この笑うべき怖るべき \wedge 最後の言葉 \vee は、耳の利くひとには \wedge おお、クリトン。生とは病気である \vee という意味にひびく。そんなことがありうるだろうか！ 陽気に、そしてあらゆる人々の眼前でさながら兵士のごとく生きた彼のような男は、——厭世家だったのだ！ 彼はまさしく生に対して、ただいい顔をしていたにすぎぬ。そして一生涯

おのれの最後の判断、おのれの内なる感情を隠していたのだ！ ソクラテスは生とい病にかかっていたのである。しかもなお彼はその復讐をしたのだ——敬虔であってしかも瀆神的な、カムフラージュされた、ぞっとするようなあの言葉を以て！ ソクラテスのようなひとでもやはり復讐せねばならなかったのであるうか？ 彼のあり余る徳性に於ては、一グレインの雅量あまりにも少なすぎたのか？——ああ、友よ！ われわれもまたギリシヤ人を超克せねばならぬ！」（三四〇）と。われわれは、ソクラテスが死によって生の最後の祭典を祝ったのは決して単なる厭世主義によるものではなかったということを、ここで答える必要もあるまい。けだしニーチェは歴史的に解釈しないのである。彼は極度に灼熱した抒情詩めく寓意のなかに自己の魂を露わにするのである。彼は苛酷な生の倦厭に打ち克った。彼はツァラトゥストラに於て、高次なる秩序を、ギリシヤ人の克服者を期待する。従来ニーチェは、かくも切々たるパトスと深刻なる憂愁を秘めつつ、おのれみずからを語ったことはないのである。かつまた、彼がまさにかかる感動的気分の中で《饗宴》、《ファイドロス》および《ファイドン》のソクラテスを自己の仮面として選ぶということ——このことこそ、ニーチェのソクラテス関係の核心を照破するものでなければならぬ。

七

ニーチェ精神における極度の個性的放電たる《ツァラトゥストラ》(Also sprach Zarathustra; 第一部一八八三年△春▽、第二部一八八三年△夏▽、第三部一八八四年—一八八五年△冬▽)に於ては、ソクラテスの名を見いだすことはできない。さらにその遺稿についても同様であるが、しかし《価値転換》(Umwertung)に属する時期の若干の断篇(Unveröffentlichtes aus der Umwertungzeit; 十三、十四卷)にはソクラテスが現われている。明らかにツァラトゥストラの風格とソクラテス的なものとのあいだには本質的に大きな懸隔がある。それ故ここで問題となるのは、かかる懸隔はニーチェの本質のなかにあるのかどうか、もしくはニーチェは本質的類似にもかかわらずかかる懸隔を念願するにすぎないのかどうか、さらにまたツァラトゥストラは単に

対立者から生れた願望像または理想であるのかどうか、ということである。前にも見たごとく、ソクラテスに対するニーチェの本来的な苦情は、理性根拠に基づいて行為し、徳性を目的と幸福とに合致せしめ、「下賤な」(plebeisch)弁証を導入し、そして情念を暴力的に抑圧するということにあった。これに反し、ニーチェの行蔵はパトスに支えられ、いわゆる条・理・に・基・づく・も・のではない。彼を導くものは、根拠もしくは目的であるよりはむしろ想像心像であった。彼は弁証法的でなく、いわば感応的・靈的である。彼は本能的に貴族性を愛する。これがニーチェの本質であって、彼の願望像ではないのである。右のごとき対蹠性は、いうまでもなくソクラテスの歴史的形姿によりはむしろその教説に関わりあうものである。それ故、ソクラテス形姿へのニーチェの愛が「ツァラトゥストラ」時代に動揺し始めたためニーチェは「ツァラトゥストラ」に於てはソクラテスを不問に付したのである、という主張には賛意を表しがたいのである。なぜなら、「ツァラトゥストラ」直後(一八八五年)の或る箴言によって、彼は依然としてソクラテス形姿に対し不変の愛をいざいざしていることが証せられるからである。「惟うにソクラテスは深いひとであった(——彼のイロニーは特に、一般の人々と交際することができると皮相を装う必要に出づるものであった)と感ぜられる」(Unverfentliches aus der Umwertungszeit 800, V. Kultur I. Historisches; 十三卷、三二七頁)。しかしながら、ひとたびツァラトゥストラ像を確立したのちのニーチェは、もはや仮面としてのソクラテスを必要とせず、従ってソクラテス形姿への関心を喪失するに至ったのは、けだし当然の成り行きであろう。これに反し、人間精神の発展過程におけるソクラテイズムの意義を問う歴史的関心が擡頭し、「価値転換」の思想やその構想に於て要請されるような客観的研究が前景に現われ出るのである。

《善悪の彼岸》(Jenseits von Gut und Böse; 一八八五—一八八六年)におけるかの有名な言葉、「私はいつもこう思う。哲学者は必然的に明日の、また明後日の人間として、いかなる時代であれ、その時の「今日」というものと衝突したであろうし、又せねばならなかったであろう、と。」を以て始まる断章と、それにつづく次の箇處は特に注目せらるべきである。「ソクラテスの

時代、すなわち疲労困憊せる本能の人間ばかりうようよし、自分でよいと思つて己惚れていた——かれらは口癖に「幸福」をいい、為すことといへば快樂を逐うというぐあいだった、しかもなお、かれらの生活からしてもはや何らそういうことをいう権利もとつてなくなっているのに、相変らず昔ながらの華麗なことを口にしていた——保守的な古代アテナイ人たちのあいだでは、恐らくイロニーなるものが魂の偉大さにとって必要であつたらう。あの老いたる医者であり賤民であるソクラテスの意地悪な確実さが。すなわち、彼は仮借なく「高貴なる者たち」の肉と心臓とを穿つたのであるが、おのれみずからの肉を切りつけることも憚るところがなかつたのだ。しかも充分はつきりと、「僕の前ではお芝居はよしてくれ！ この点——われわれはみな平等なんだから！」と語っている一瞥によつて。しかし今日では情勢は逆である。ヨーロッパに於ては、ただ畜群の人間のみが繁榮し榮光に浴し、「権利の平等」があまりにも安易に「不正の平等」に変化せしめられる今日に於ては「《善悪の彼岸》(二二二)」。かくしてニーチェは、現在を志向する卓れた歴史的態度を以て、「《頽廢》の問題を客觀的に考量するのである。彼によれば、プラトンの精神や善は、真理の逆倒であり、「世界觀を、一切の生命の根本条件そのものを否定する」ものである。そして彼は「診断者」として次のように自問する。「一体どこから、このような病患が、古代のあの最も美しい植物ともいふべきプラトンのとりつくことになつたのだろうか？ あの意地の悪いソクラテスが彼を損つたともいふのだろうか。果してソクラテスは青春の破壊者でもあつたのだろうか。まさしくあの毒人參を呻らねばならぬだけのものはあつたのであろうか」(《善悪の彼岸》序)と。はたまた、プラトンのソクラテスは完全にプラトンの仮面であり、プラトンはソクラテスに「何か卓れた高貴なものを解釈し加味しようとして、あらゆる手段を尽して特に彼自身をそこに盛り込もうとした」最も奔放なる解釈者であつた、と言ひ放つニーチェは又してもいみじくも反問する。「もし「前にプラトン、後にもプラトン、真中はキマイラ」でなかつたとしたら、プラトンのソクラテスは一体何者であつたのか」(同上、一九〇参照)と。事實、《信仰と知慧》または《自然本能と理性》という古来の道徳的問題は最初ソクラテスなる人間のうちに孕まれたのである。それは、キリスト教の出現するはるか以前に、すでに人間

の精神に劈痕をもたらした問題であった。この問題に於て映し出されたニーチェのソクラテス像として、《善悪の彼岸》における次の箇處は特に味読せらるべきであろう。「ソクラテス自身は——彼の天稟の性向でもあり、卓越した弁証法理論家の性格からでもあったが、——先ず理性の側に与したのであった。一体ソクラテスは、事実、当時の高貴なアテナイ人たちの小才の利かぬ無能さを嘲笑する以外に、彼の生涯をかけて、何をしとげたというのであろう。アテナイ人はすべての高貴な人間と同様、やはり本能的に動かされる人間であり、決して自分の行為の理由について充分これを明瞭に説明することのできぬ人間であった。結局ソクラテスは静かな心の中で秘かに自己をも嘲笑しているのだ。彼は自身の卓越した良心と自己審判とに照してみても、彼もまたアテナイ人たちと同じ無能と苦難とを背負っていることをみとめざるをえなかった。何のために一体自分自身を自然本能から遊離させる必要があるのだろうか！ と自身に問いかつ答えるのであった。自然本能の正しさをもみとめ、また理性をもみとめたらよいではないか。——ひとは本能の命ずるままに行っている、しかし充分正しい理性をあげて本能を援けるよう、理性を説得してゆかねばならない。こんな風に考えたことは、まさにあの偉大な秘密にみちた反語家の犯した真の錯誤であった。ソクラテスは自己の良心を、一種の自己欺瞞を以て満足するところまで欺いていたのである」(同上、一九一)。これら一連の証言の中に、われわれは初期のニーチェにはみられない彼の歴史的態度における客観性をみとめうるのである。いうまでもなく、ニーチェは道徳家に対立している。がしかしかかる対立は、ソクラテスの意見の中に権力意志の萌芽までもみとめようとするほどに、極端なものではない(註。Umwertungszeit—Kultur und Kunst—239; 十四卷、一一四頁に「ソクラテスによれば」善きことに報いることができないのは恥ずべきことだ。従ってギリシヤ的友情の中には△無邪気な受容▽なるものは存しない」とある)。何故なら、ニーチェは却ってソクラテスを懷疑家としてモンテーニュと並立せしめているからである。「断乎たる△諾▽と△否▽と！ 彼(懷疑主義者)にとってはこれは道徳に反することだ。逆に、彼は上品な諦念をふりまわして、彼のいう道徳を祭奠することは何より好むところなのだ。例えばモンテーニュとともに彼はいうだろう。△私に何が理解できるというのだ▽と。或い

はソクラテスのように「私は、私が何一つ知っていない、ということを知っているのだ」というだろう」（《善悪の彼岸》二〇八）。かかる傾向は、《ニーチェがその断章記録（一八八五—一八八六年）の中から彼の主著のために予定していた詳細な諸要点の目録》（十六卷、四四八頁）の中の一標題として、簡潔に集約されている。「ソクラテス以後のギリシャ哲学は病気の症候であり、従ってキリスト教の準備である」と。其他の点では、ソクラテスがこの時代に於て論議の対象となることは稀である。ところが、一八八七年の暮に至るや、この問題に対する新たな関心があらわれ始める。そして一八八八年九月に完成された《偶像の薄明》（*Götzendämmerung*）に於ては、《ソクラテスの問題》（*Das Problem des Sokrates*）が一章を成してゆたかに展開される。これは第二の激越な反ソクラテス態度の爆發である。ここに現われるソクラテスもまたひとつの神話的映像であることは、全く《悲劇の誕生》と軌を一にする。しかしながら、道徳主義に対する非道徳主義、キリスト教の先駆者ソクラテスに反抗する反キリスト教者ニーチェ。——それは、青年の熱狂から迸り出たもののような空想の心像ではなくして、全く意識的な作物であり、強いて耳を傾けしめんとする改革者特有のあの強靱な意志、いな、愚鈍な大衆に向つて放つ怒号なのである。それは、まさに生死を賭しての闘争ではあるが、しかし英雄的氣負いではない。ここに於て対ソクラテス論難は圧縮され高揚される。ソクラテスはギリシャの血統ではなく、罪人であり、放蕩者であり、尙・儂・の・意・地・悪・さ・と・幻・聴・にとりつかれているのだ、というニーチェの狂気めく痛罵。そして「ソクラテスに於ては、一切が誇張されており、喜歌劇歌手（*Buffo*）であり、戯画である。一切が同時に陰険で、底意があつて、地下的である」（《偶像の薄明》ソクラテスの問題、四）という場合、その言葉はもはやソクラテスによりは、むしろニーチェの叙述にこそあてはまるものである。ニーチェはここで有名な逸話を引いている。彼は以前の著作に於てもこの逸話をソクラテス論議の糸口として利用したのであった。が、それをかくも誇大に解釈したものはなかったのである。「人相に心得のある或る外国人が、アテナイを通つたとき」、彼はソクラテスの顔から邪悪な貪慾者を読みとつたということである。ソクラテスはその人の言を是認したが、しかし彼は慾望のすべてを克服したと附け加えたのである。このことからニーチェは、ソク

ラテスをあらゆる悪徳と貪慾の巢窟とみなし、さらに理性によるソクラテスの自己療法は自由意志によるものではなく、切羽詰った状態における最後の手段、すなわち病理学的な救助策であった(同上、九、一〇参照)、と断じている。われわれはこのよくな見解に同調するわけにはゆかない。たしかにソクラテスの肖像は粗野な官能的な衝動をあらわしてはいる。が、それは決して病的でもなければ痙攣的に抑圧されたものでもない。プラトンの《饗宴》では、彼は最も多く飲み、最も容易に思い切ることのできる酒客である。道徳者風の憤怒といったような痕跡もなく、朗らかな皮肉を以て、彼はアルキビアデスの無厭な求愛をはねつける。《クセノフォン》では、彼はおのれの道徳的使命をかえりみることなく——あまりに愛想よく際どいしぐさだったので、クセノフォンはそれを見抜くことができなかった——遊女をからかっている。この場合直ちにわれわれの脳裡にひらめくのは、《ツァラトゥストラ》におけるかの《貞潔》についてのことばである。「まことに、世には深底から貞潔な人々が存在する。かれらは汝らより衷心から柔和であり、汝らより好んでゆたかに笑う。かれらは貞潔についても笑い、そして問う、何ぞや、貞潔とは？ 貞潔とは痴愚ではないか？ しかし、この痴愚がわれわれを訪れ来たのだ、われらが往いて訪ねたのではない。われらはこの客人に宿舎を心情を提供した。いま、かれはわれらの許に住まっている。——願わくば、かれ、心ゆくままに滞留せんことを！」(ツァラトゥストラ第一部《貞潔について》)。これにふさわしいものとして、われわれはソクラテス以外の何びとの名を挙げるができるであろうか。それにもかかわらず、ニーチェが次のごとき結論に帰著したのは、徹底的な反ヴァーグネリアン、反キリスト者としての不可避的な宿命といわざるをえない。「ソクラテスは一つの誤解であった。すべての改善道徳は、キリスト教のそれもまたひとつの誤解であった……最もまぶしい白日の光、どんな代価を支払っても理性的であること、明るく冷たく、用心深くて意識的で、本能のない、本能に抵抗している生自体が、ひとつの病氣、ひとつの別な病氣にすぎなかった——そして、徳、健康、幸福への帰路ではなかった……もろもろの本能を相手に戦わざるをえない」ということ——これがデカダンスの定式である。生が上昇しているかぎり、幸福即本能である。——」(《偶像の薄明》ソクラテスの問

題、十一)。

われわれは《偶像の薄明》におけるこの厭うべき神話を真面目にとる必要はあるまい。ニーチェ自身は、陰鬱な極度に責任の重い問題の渦中にあつても「快活さを失わない」ということは断じてつまらぬ芸当ではない。しかも快活さにもまして必要なものがどこにある。いかなるものでも、陽気さが与らないようでは、物にならない。力が有り余ってこそはじめて力の証拠である」(《偶像の薄明》序の冒頭)として、《陽気》と《快活》を謳っている。が、かようなことばは、この著作の極度に張りつめた調子からすれば、何か血腥い皮肉と感ぜられないであろうか。《偶像の薄明》はニーチェの決定的破滅の四か月前に書かれている。ところが、彼にあつては、破滅の直前まで知能の欠陥らしいものは全然みとめられない。従つてこの著作の雰囲気は、かの《力への意志》(Wille zur Macht)のそれに似て、《一切価値の改価》(Umwertung aller Werte)を志向するものにほかならないのである。しかし、かかる希有の奔放性と過度の刺戟とはまさしく破滅の前兆である、とみるのは果して不当な見方であろうか。実際、《力への意志》の思索とともにニーチェの不撓の精神から産みおとされていった一八八八年のいくつかの著作の中には、ニーチェの切迫した生命の息づきがきこえる。従つて、一八八九年の初め突如ニーチェを襲つたトリノ街頭の悲劇は、単なる生理学ないし病理学のみではこなしえない問題をも呈示しているのではあるまいか。われわれはそこにもっと深い象徴的な意味を読みとらねばならない。それは実に、《肉体はどの程度まで精神の高揚を、意志の強度をゆるすか》という人類全体に課せられた普遍的問題として受取らるべきである。これは結局、人間存在の全生存に、各人の主体性に関わる致命的な問いを意味する。この場合ただちにわれわれの脳裡を掠めるかの《曙光》のことば——「われわれは更に一步を進めよう。或る道徳の桎梏を破つて新しい律法を与えようとする抑えがたい衝動に駆られたかのすべての卓越した人々は、かれらが実際に狂気でない場合には、自己を狂気にするか或いはそのふりをするよりほかなかつた」(《曙光》十四)——は、いみじくもおのれの運命を予示するかのようなひびきを漂わせているではないか。

ニーチェの最初の《一切価値の価値転換》であった「悲劇の誕生」——そこではいわゆる《ギリシャ的明朗性》に対する《価値転換》が試みられている——以来、ニーチェは終生《反時代的》(unzeitgemäß)であった。この unzeitgemäß というところ、彼の古典文献学に生命を吹き込む唯一の態度であった。従って彼のソクラテス像の意味もかかる観点から解釈されねばならない。彼がかくも「時代離れのした」経験に至ったのは、彼が「ギリシャ古代の教え子」であったからである。彼は既に初期に於て古典文献学の意味を明確に揚言した。「古典文献学にして、現代に於て∧反時代的に∨——いうところは、時代に逆らい、そのことによって時代の上に、望むらくは来るべき時代のために——作用するという意味をさし措いて、はたしていかなる意味をわれらが時代において有するやを、私は知らないのである」(《生に対する歴史の利害について》序言の結語)と。かくして彼はその稀有なる誠実性の本能に支えられた確信によって、時代に、偶像的世界意識に真向から反抗を試みたのである。このことから彼の反ソクラテス態度の意味も明らかにされるのであり、その論難の筋は常にソクラテスにまつわるものもその偶像に向って放たれたのである。もとより、ニーチェとソクラテスとの関係は短い公式によって表わすことはできない。が、敢えて再言するならば、ニーチェは、プラトンやクセノフォンから伝承されたソクラテスの生きた人格を、自己の内心の最も美しい隠された体験と希望のために仮面として選びだしたのである。世界の一切価値の価値転換を敢行するにあたって、ニーチェの攻撃の目標に擬せられたものは、ソクラテスではなくてアイスキュロスとヴァーグナー(またはニーチェ)という《人類の最高範例》(die höchsten Exemplare der Menschheit)の中間に介在する人間一般である。このような広く見開かれた歴史的眼差しの中にニーチェはソクラティズムをも一種の《墮落》とみている。このことは、自我中心的な自虐的態度の帰結ではなく、むしろ《われわれはソクラテスの弁証法や思想的倫理学をではなくて、本能的に堅確な Vorsokratiker を現代の治癒剤として用うべきである》とするニーチェ精神の客観的な証にほかならない。

以上、われわれはひとつのニーチェ像を構成するために、ニーチェにおけるソクラテス像の発展を逐うてきた。結局われわれは、ソクラテスへの本能的な愛やソクラテイズムの認識的批判の表現として描かれたかかるソクラテス像に二つの相を見いだすであろう。一は、プラトンおよびクセノフォンによる伝承的ソクラテス像、他は、ニーチェ自身の芸術的加工による神話的ソクラテス像である。この両者はしかし時により必ずしも截別しがたく、却って屢々相互に混交しているのである。このことは、ニーチェの無意識的な矛盾であるというよりは、むしろ彼の詩人的本質の現われとみるべきであろう。たしかに彼のソクラテス像は詩人としての意識的フィクションとみなしうることは事実である。が、それにもましてニーチェの内なる「明日の、明後日の」眼に映じたソクラテス像は単なるフィクションではなく、却ってそれがニーチェの《現実》だったのではなからうか。いいかえれば、ニーチェのソクラテス像は、これをニーチェ精神の外からみればフィクションであっても、その内からみればフィクションでない、といえるであろう。ここにわれわれは、みずからフィロゾフィーレンの源泉に立つニーチェ独自の詩人性をみとめるのである。しかも伝承的ソクラテス像を曲解したかのごとく装いつつ、敢えてソクラテス神話を創作したところにこそ、彼の思想全般に存在する矛盾の必然性が、ひいては彼の哲学の悲劇性が感知されるのである。奇しくも二つのソクラテス神話が、あたかもニーチェ自身の生活体験におけるがごとく象徴的に、ニーチェの著作活動の発端と終末に立っている。すなわち、一は詩人的陶酔の雰囲気から、他は精神生活の黄昏から、一は自己の偉大を予感しつつなお浪漫的理想に献身しながら、他は極度に自我意識を高揚しつつ既に破局を兆しながら、ニーチェの魂は敢えてソクラテスを神話化し、その《一切価値の価値転換》者たるの実を示したのであった。

要するに、ニーチェは反キリストでなくて反キリスト教的世界観であったように、彼の対ソクラテス関係は反ソクラテスであるよりはむしろ反ソクラテス主義《Anti-Sokratismus》であったといえるであろう。ただソクラテスの教説の特殊な一部分についてのみ、非道徳主義者 (Immoralist) ニーチェは道徳主義者ソクラテスの敵手だったのである。

敢えて約言すれば、ニーチェにおけるソクラテス像はアレクサンドレイアの近代的人間の象徴としての役割を演じたものであり、従ってそのソクラテス神話もニーチェ独自の遠近法主義 (Pespektivismus) によって形成されたものにほかならないのである。

二、ヘルダーリンにおける宗教性と

ニーチェにおけるニヒリズムの問題

人間は、近代ヨーロッパ文明の審美主義と合理主義とによって、存・在・の・故・郷・から・遊・離・し、生・け・る・宇・宙・から・頽・落・した。いまや生は養いの土壌から根を断たれ、果てしない解体化の潮流に翻弄されている。このような歴史的境位にあつては、何らかの新しい根源的な宗教性と結びつくことなしに、生はいかにしてみずからの意味と価値を見いだすことができるであろうか。まことに、生の復権こそは近代克服の最大の課題である。それゆえ、近代における本来的な文学は必ず何らかの新しい宗教体験を開示すべきものであり、真の詩人は必ず新しい神の開顕者ないし発見者でなければならぬ。そうでなければ、文学はもはやみずからの存在理由を明かすことはできないであろう。何となれば、現代のわれわれにとっては、文学とは生きることの上にある価値にほかならないからである。

ニーチェは人間存在そのものの無化の運命や精神否定化の奔流を先取しつつ、しかもなおあくまでも生を欲り求め、追い求めて、価値の根拠に身を以て対決したのである。ほかならぬニーチェが、十九世紀一般の誤ったヘルダーリン伝説の真直中にあ

って、夙にヘルダーリンに惹きつけられ、その隠された秘密の在所を嗅ぎあてることができた唯一の人間であったということ
は、まさに両者が同じ生れの魂であったからにはかならない。この両者はその使命と孤独と悲劇的運命とに於て多くの類似面を
有し、かつ、十九世紀という境位に胚胎するい・わ・ゆる・実証主義ないしリアリズムの時代的精神風土に対して、共に根本的な異質
性を有している。この時代の文献学的・文学史的研究は、徒らに恣意的な感情移入や単に主観的な印象批評を抑制するという消
極面に於てはすくなくならぬ功績を残すことができたが、しかし天才の真に生きた認識に到達し、作品の文芸学的解釈を推進する
という積極面に於てはしばしばその非力を露呈したのである。たとえば、ヘルダーリンの本質を、現実世界と想念世界との救
いのない分裂のなかに求め、或いは対象凝視と精神的思索とのあいだの破綻に求めて、ゲーテ的、殊にシラー的な意味に於て理
想主義的でないゆえを以て夢想家ヘルダーリン像をでっち上げたこと、かつまた、ヘルダーリンの超俗的宗教性を幻滅の衝
撃からきた一種の病的状態に帰し、一般病理学的な諸特質を設定してヘルダーリンの個性を病理学的類型のなかへ還元せんと
企て、さらにヘルダーリンの問題性は神経症的状态を前提としてのみ説明されるべきであり、そこからの逸脱はことごとく主
観的・恣意的・形而上学的な浪漫的遊戯にはかならぬとするがごときことは、まさしく十九世紀的方法の限界を示すものといわ
ざるをえない。ニーチェはそのなかに非生産的な意識の過剰を、行為を殺し生を苛むものの存在を見抜いた。かくしてわれわれ
はニーチェのヘルダーリンへの親縁性とヘルダーリンのニーチェへの影響とをはっきりとみとめることができる。《ツァラ
トゥストラ》は《ヒュペリオン》や《エムペードクレス》の深い思想的体験なしには考えられないのである。尤も、精神的
考察にあつては《個性》が起点であり終点であるから、ヘルダーリンの影響だけでニーチェの全貌を捉えようとするのは誤り
である。事実、世界における人間の地位ともろもろの神力に対する宗教的態度とについては、両者のあいだに著しい懸隔がみと
められるのである。それにもかかわらず、われわれはニーチェを生の哲人と呼ぶのと同じ意味に於て、ヘルダーリンを生の詩
人と呼ぶことができるであろう。ニーチェの去つた二十世紀初葉に於てヘルダーリンが新たな意義をもって復活するに至つた

のは、その祖國的詩人たるのゆえにであるよりは、むしろさらに根底的に、現代の歴史的境位による不安、危機感からの生の解放者たるのゆえを以てである。この見地から、われわれはヘルダーリン文学の本質を宗教的体験の告知、生の解釈と規定し、その独自性の一端にあえてふれてみようとするのである。

ヘルダーリンは同時代人からも殆どみとめられず、また十九世紀の一般的ヘルダーリン観はさきに述べたとおりである。このことはかれらに詩人の最も本質的な後期讃歌群が未だ知られていなかったという事情によるのであろう。が、実はヘルダーリンの原体験 (Urerlebnis) は根源的自然への帰入、生ける宇宙との合一であり、彼が最後に成しとげたものは世界の神話化であり、最後に獲得したものは神話的世界像にほかならず、この一見きわめて古いものであるかにみえるものは、近代性の極根のかなたに於てのみ出現する全く新しいものであったので、所詮かれらにヘルダーリンの全的理解を求めることは不可能だったにちがいない。シェーラー (Wilhelm Scheler) やヴィンデルバント (Wilhelm Windelband) のような碩学の叙述でさえ、詩人に深い同情をよせながらも、なおその根底に於ては通俗的ヘルダーリン観と遠く隔るものではなく、二十世紀に入っても当初は、俗流心理学や心理分析によって詩人の高貴な魂、神のような詩境は依然として冒瀆にさらされたままであった。

かような偏見の解消は《体験と詩作》におけるディルタイ (Wilhelm Dilthey) の叙述を俟たねばならなかった。これによってヘルダーリンの全人間像はわれわれの前に明らかにされたのである。ところが、現今ではもはやディルタイの画期的な観察も著しく生彩を欠くに至ったのは何故であるか。けだしディルタイ独特のかの精神史的観察法や構造心理学的全体的了解も詩人後期の詩篇の幽邃なる秘境に到達することができなかったからである。後期詩篇こそはまさしく詩人をして近代に類をみない独自の存在たらしめるものであるが、この従来一般に半狂乱者の制作と蔑視され図書館の奥深くに埋れたままであった後期詩群を、あらゆる文献学的障害を克服して新たにわれわれの眼前に提供したのは、ゲオルゲ派の若い言語学者ヘリングラート (Norbert von Hellingraht) である。この偉大な学的業績は次第に一般的に影響しはじめ、これ以後ヘルダーリン解釈史の方向は急角度

に従前のあらゆるヘルダーリン像の是正と破壊とに向けられ、同時にディルタイ未開の境地にふみ入り、ヘルダーリン文学の核心に近づくべく卓抜な寄与が相ついで発表されたのである。

ヘルダーリンの詩作活動の期間は僅々十余年にすぎなかったにもかかわらず、その間自己革命は不斷に行なわれ、特に初期と後期とのあいだには著しい発展の跡がみとめられる。彼の自然観の発展は、愛の自然から力の自然を経て、それらを止揚綜合した法の自然の三段階に分けられる（註。小牧健夫博士著《ヘルダーリン研究》による。）のであるが、しかもヘルダーリン精神の底には、生涯を一貫して流れるものがある。それは自然に対する比類なく純真な帰依信順の感情である。まことに敬虔の性情こそはリルケとともにヘルダーリンの本領であり、最勝義に於て詩人であるヘルダーリンにあつては、自然即神という同一性は、なお同時に詩の核心でもあったのである。

さて、ヘルダーリンが真に独自の境地をひらいたのは、ディオティマ(Diotima)体験を中心とする完成体《ヒュペーリオン》成立の前後である、といわれる。この時期に至つて、自然はただ慈愛深い姿としてではなく、その人間に及ぼす力を否応なく認めねばならないより偉大な秩序としてみられてきた。これよりさき、テュービンゲン学院入学以後につくられたディルタイのいわゆる《人類の諸理想に寄せる讃歌》群に於てもヘルダーリン的感情の表現がみられるとはいへ、そこでは未だシラーの影響を克服しておらず、作者独自の原体験は背後に退いているのであつて、いわば自然は単に観念的に解釈されていたにすぎないのである。ところがフランクフルト時代に入るや、彼の生涯を決定したところの《ディオティマ体験》(Diotima-Erlebnis)によつて、従来憧憬の対象であつたギリシヤ的美や調和がひとりの現身の人間を介して彼に現実として顕現し、愛人との別離がもたらした深刻な苦悩が現実^にに体験されたのである。かくして従来彼につきまとうていた観念性を脱却することによつて、彼の思想は著しい飛躍をみるに至つた。運命を雄々しく現実^にに諾うことによつて、人間はいかにしても自然に抗しうるものでない、とい

う自然と人間とのあいだにおける純粹な力感の落差を否応なく知らしめられ、この力感の落差に基づいてより偉大なものとしての自然に対して内発的おのずからに尊敬と信順の念が湧き出てきた。と同時に、自然はいよいよヌミノス (numinos) な力の総体とみられ、その不可知な力を実感として捉えるに至った。このことは必然的に人間以上の秩序を自然のなかにみとめ、自然を聖なるものとして崇める宗教的態度に連なるものである。まことに、ヘルダーリンの自然随順は觀念的な虚弱感からではなく現実感情の極限から生じたものであり、限界情況に直面することから生じた真の自己覚醒によるものである。この理を弁えなければ、《エムペードクレス》の悲劇性も、またそれに連なる詩人後期への発展も理解することはできない。エムペードクレスは巨人の悲劇といわれる。人間は人間として神々とは異なった存在であるにもかかわらず、人間が自己を神々と同等視し神々の座に就こうとする増上慢 (Hybris) がエムペードクレスのみずから感じた罪過であり、この増上慢、人間の限界を踏み越えたものの悲劇がすなわちエムペードクレスの悲劇である。自然的生命の基体から分裂し、かつ神の支配からも解放されて、完全に自立化したデモーニッシュな巨人主義的精神は、みずからの創造が阻止されるや否や、必ず自己破壊的とならざるをえない。有限存在者たる人間にして神を否定するというのがときは、決しておのれの卓越を誇ることにならず、必ずやその報いを蒙らねばならない。人間が永遠に有限性の枠を越えない存在者であるかぎり、人間自体の破綻を回避せしめるため、神は人間の آپテオーゼをあくまで厳しく抑圧せざるをえない。神の仮借なき峻厳性は、これを裏面からみれば、実は人間を立てること、人間を救うこと以外の何ものでもない。従って神の威力とみえたものは、実は深い意味に於て神の慈悲にほかならない。このことはヘルダーリンにあっては《力の自然》が再び《愛の自然》に転化したことを意味する。しかしながらこの場合の自然の愛は、《ヒュペーリオン》における牧歌的な「母なる自然」(Mutter Natur) の愛を否定超越したところのより高い《法の自然》に内在する愛なのである。この《法》はかのプロメーテイス (Goethes „Prometheus“) をえも容認せざるをえない「全能の時」と「永久の運命」にほかならず、神々もその支配を免れないのである (《パトモス草案》) から、人生または精神、その他地上の一切のものがこれと対立す

るということは絶対にありえない。ここに於ては、万物は相互間の真に純粹な矛盾対立に於て自己の存在圏を明確に主張しながら、しかも根源の自然に於ては一体である（《樅の樹》）。自然は、非情有情の一切がその上に、その外に出ることのない全一としてみられる。それは自然を根源的生命とみることである。この場合、かりに自然の力があまりに強大であつて人間を破摧し尽すならば、生命の回流そのものが杜絶し、有機的全体の生命は停滞し減退せざるをえないであろう。ヘルダーリンの自然はかような人間への強圧力として考えられていない。この点、ニヒリズムに現われる外的・盲目的・偶然的・悪魔的なアナンケー（Ananke）とは質的に大いに異なるものである。偉大な自然からの生命の回流は人間を抑圧するものではなく、人間を高揚せしめるものでなければならぬ。逆に、もし人間が自然の恩沢を使役の対象と化し、恵む自然を仕える自然に転落せしめようとするならば、必然的に自然のすべては知り尽し探り尽されねばならず、その結果自然の神秘は奪われ、愛する自然は無機的碎片の集積物へと解体せられ、遂に自然的生命の回流は杜絶せざるをえないであろう。

しかし元来、力の溢れた自然の生命は永遠に流動するものでなければならぬ。このような自然の生命にして初めて、人間はそこから自己の存在の意味を受けとることができる。のみならず、自然の生命もまた人間の中へとみずからを実現しようとするものとみられ、世界における生成と変化はことごとく「神々の言葉」（《アルヒペーラクス》）となり、ここに自然と歴史は合流する。従つて自然（サトゥルン）は《時》の神として人間を生へとみちびき（《時の靈》）、文化（または技術、ユーピター）は《時の子》として父なる自然への感謝を促がされ（《自然と技術》）、結局自然と文化は、純粹な生に於ては、調和的にのみ対立する（《エムペードクレスへの根拠》）ものとなる。ヘルダーリンの自然観が近代文化のそれと隔絶するゆえんはまさにここにある。ただかかる宇宙の調和の光も、神意にかなわざるものはこれをみることができない（《パンと葡萄酒》）。人間の究めざる自然の秘奥に随順し、これを聖なるものとして讃仰するもののみが、世界に遍在し一切の生命の本源たる宇宙秩序に参与しうるのである。ヘルダーリンによれば、自然の秘密は解き明かしえざるがゆえに神聖なのである。およそ解き明かして、それで済

むところに、文学の窮極の問題は存しないのである。文学はむしろ真に究めえざるものを、そのあるべきところに発見し、そのものの関知せざる人間的誤解や偏見を祓い清めることにある。自然の神秘はもはや解き明かしを要求せず、ひたすらにこれに帰依すべきことを要求する(《神々》)。このことはヘルダーリンにあっては、教会的信条や哲学的概念に於てではなく、ただ深い体験としてのみ与えられたのである。かような体験は本来の意味に於て宗教的であり、これを表現し伝達しうるものはひとり文学あるのみ。けだし神的なるものは、すべて譬喩と象徴に於てのみ伝達されうるものだからである。かくしてヘルダーリンは燕のごとく自由なること(《さすらいびと》)を詩人の最高の必然と観じ、本来の宗教的意味に於て神秘を躡わし神的存在を告知することを詩人の使命とみなし(《詩人の意気》)、特に後期の頌歌、悲歌および自由韻律の讃歌に於て、神を葬る時代に対決する唯一の詩人的行為として歌いつづけたのである。それゆえヘルダーリンにあっては、《美》概念は古典主義の場合のように専ら審美的に理解されるべきではなく、むしろ美も神的なるものと世界の神秘的全一性とを顕示する様式にほかならない。ここに於て、詩人と詩作は神々と人間とのあいだの祭司的、啓示的な媒介たるべきものとなる。これは詩人を神と人との中間者たる《半神》とみることである。ヘルダーリンの詩《ライン》は半神の讃歌といわれる。半神とはあらゆる人間のなかで最もゆたかに神性を享けているものの謂である。彼はその高度な自由、内的生命の充溢のゆえにこそ、他の何ものにもまして地上的な制縛を感じ、それに悩むことがはげしい。しかしかような悩みは、些かも巨人主義的な覇気やニヒリズム的な懐疑に墮することなく、かえって運命の絶対肯定、恒常不変なる理法への絶対随順(《パンと葡萄酒》)によって克服される。けだし「自分自身神的なるもののみ神を信ずる」(《人望》)ことができるからである。

キリスト教の超越的實在に代る新しい實在の様式をこの自然的歴史的世界の内在性に求めて、ヘルダーリンは《神話的世界像》を出現せしめ、ニーチェは《超人》を設定した。ニーチェにあっては人間は中間者的存在として捉えられ、人間は超克されるべき或るものであって、この超克の極点に立つものが超人なのであるが、それは所詮理想的人間典型にはかならない。このこ

とは、とりもなおさず、価値の起源と尺度とが人間自体の内部に据えられることを意味するのであるから、ニーチェに於ては遂に巨人主義のない人間中心主義的傾向は払拭されえず、かつまた、ニーチェにおける生の解放はギリシャ悲劇とショーペンハウアー哲学に養われた美的個人主義を基盤としていたので、究極に於て審美主義を脱することがなかった、とも考えられる。しかも近代巨人主義の発端は同時にまたニヒリズムの発端にはかならなかつたのである(本稿一七九頁参照)。かかる近代的宿命はすでにヘルダーリンに於ては超克されていた。相対の絶対化、有限の無限化に胚胎するいかなる人間の営為も所詮絶望の陥穽、幻滅の母胎にすぎないゆえんを先取して、文学を全的に宗教性の下においてヘルダーリンは、些かも「悩みを詩的に形而上的に浄めることによって悩みの怖しさを避けている」(キェルケゴール《あれかこれか》)のではなく、むしろ「詩をつくる前に自己を悟りえていた詩人」(同前)であり、「詩をつくることによって、まさに自己を悟りえた詩人」(同前)であつたのである。——詩をつくるとは、實在を歌うことである——。

二

ニーチェを過去の他の思想家たちと分つ特徴は、肯定的なものよりも否定的なものによつて彼はより眞実である、という点にある。ニーチェはカントのように限界の設定を意図する批判を完成することはなかつた。それどころか、ニーチェ哲学には完成されたものとしてわれわれに与えられるものは何ひとつ存在しないのである。むしろ極言すれば、彼は伝統的な知に対して《問い》を発すること、在来の認識に新しい疑問符をおくことを教えたにすぎない。ところで、問うためには、伝統的な根柢(Grund)に《否》をいい、そこから離脱することが必要である。《問い》とは、いわば強力な《脱落的的精神》の作用である。この精神はいかなる絶対的權威にも挑戦する不逞の精神として、《未知への意志》にかりたてられて《深淵》(Ab-grund)をみつめざるをえない。まことに、根柢を足蹴にする別離断絶の力そのものがニーチェの出発のエネルギーだったのである。

かくしてニーチェが果てし無い《否定》の途を歩んだことは疑いえない事実である。が、同時に、かかる《否定》のなかには絶えずもろもろの積極的根源をつつむものが現在し、まさに《否》に於て積極的なものが間接に伝達されるということ、いいかえれば、ニーチェにあつては、いかなる場合にも《無》の危険とともに《有》の知覚が存在するということは、決して看過されてはならないのである。さらに、ニーチェはいかなる偶像も打ち建てることなく、かえって偶像の打倒を彼の仕事とみなしたのである。が、同時に、彼は彼の「独力でなし、かつ、なしたところのものを公然とくりかえしてなしつづける」ことによつて、「新しい理想の像を壁に描き」つづけたのである。けだしニーチェにとっては、理想は、それが過去のものとなった場合には偶像を、それが未来となる場合は真理を意味するからである。しかもニーチェの《ニヒリズム》へのパトスはそれ自身パトスであるから、決して単なるニヒリズムではありえず、いわんや単に茫漠とした虚無感やヒステリックな自己分裂症などではさらさらないのである。従つて、ニーチェそのひとが「完全なるニヒリスト」であり、彼の「永劫回帰」の思想そのものが「ニヒリズムの極限形式」であると共に、ニーチェの思惟活動の本質は「論理的にも心理的にも完全なるニヒリズムを前提とし、端的にそれに基づき、それから由来してのみあらわれる運動」である、ということができるのである。

さて、単なるニヒリズムとニーチェの「完全なるニヒリズム」との相違はいかなる点に求められるであろうか。この問いに答えるために、以下ニーチェの説くところを参酌しつつ述べてみることにする。

一般に、ニーチェの時代、すなわち十九世紀後半はこの世紀を進歩の世紀と呼んでいた。人間の歴史意識が学問的な結実をみたことや資本主義の発展に伴う自然科学の全面的開花などが、この進歩を実証するものとして受け取られていた。ところがニーチェの心眼に映つた当代の状況は、これとは全然対蹠的であった。彼によれば、いまや二千年に亘つて地上を蔽うていた「宗教の洪水の潮は干き、そこに再び沼沢が現われる。諸国民は再び互いに敵視し、もろもろの学ははなればなれとなり、確信されていたものはすべて解消する。一切は来るべき野蛮に服従する。たしかにまだ種々の巨大な力は現存しているが、しかしそれら

は粗野な原始的な全く無慈悲な力である。いまや地上の一切のものはせいぜい最も粗暴な最も悪意の力によって、すなわち資本主義の利己主義と軍閥との圧制によって規定されている」にすぎず、「近代人の生存は言語に絶する貧困と疲憊を呈しており、近代人の教養は教養についての知識に変じ、かれらの内面を支配するものは、生気朦朧たる無力、くいいるような不安、働き疲れた倦怠、卑屈なみじめさ」であり、「もはや確乎たる足取りと厳しい信念の上に立っているものは何も無い。われわれの道はすべて滑りそうで危い。しかもわれわれを支えている氷は非常に薄くなり、われわれがいま歩いているところはやがて歩けなくなるであろう。」

では、このような近代文化の衰兆はいったい何に由来するのであろうか。それは、ニーチェによれば、機械文明に巢食う病菌にはかならない。「機械というものは非個性的なものであるから、個々の仕事からその誇りや個人的な良さや缺点を奪う。すなわち、かりそめにも人間的といわれるべきものを奪う」ものであり、「党派的組織と戦争の見本」を与えこそすれ、「個人的な自己讃仰を教えない。それは多くの人々からひとつの機械をつくり、個々の人々からひとつの目的のための道具をつくる。」かくして機械化され実体を失った人間世界には「甚しい凡俗性、脆弱な多面性」が支配する。あらゆるものは何ごとかを喋るが、しかもことごとく聞き流されてしまい、「あらゆるものは水の中に落ちるが、何ものもはや深い泉の底へは落ちることなく、あらゆるものは本質的なものから目をそらせ、仮装的なものに於てその存在を維持し、「それが本物であるかのようにそれに夢中になっている」のである。要するに、「人類はより良きもの乃至より強きものへの発展を示しておらず、「進歩とは近代の理念、いいかえれば誤った理念にすぎない。当代のヨーロッパ人は価値に於てルネサンスのヨーロッパ人より遙かに低級であり、十九世紀は進歩ではなくて、退歩の、文字通りの意味でのデカダンスの世紀である、とニーチェは世紀の病弊を診断するのである。」

このようなデカダンス化の状態——人間の自己疎外への傾向——から真に人間を蘇生恢復させるべき課題は、これをニーチェ

の倫理的パストが積極的に受け入れるのであるが、けだし、それなくしては彼の生自体が成り立たないのである。

さて、中世に於ては、人間の価値ないし理想の唯一の根源はキリスト教の超越神であった。そこではあらゆる存在者はただこの超越神とのかかわりによってのみ存在の意味を与えられ、自然的歴史的な地上の世界も《神の国》という超越的實在にその一部分として包摂せられていたのであるから、地上における生のいかなる苦悩もことごとく《原罪性》の証たらざるはなく、原罪性こそ人間を神に繋ぎおく紐帯の役割を果していたのである。地上における生のはかなさ、地上的時間の刹那も神の永遠につきささることによって、東の間の人間の存在に永遠性が保証されていた。その上、人間はキリスト教のモラルによってもろもろの価値についての絶対的な知を与えられ、これによってまさしく最も重大な事柄に対して十全な認識をもちうると考えていた。カトリックは既に或る意味では高度の主知主義であり、そこに於ては、人間の知性はきわめて強烈であったため、たしかに自然と精神とが宥和しがたく分裂していたことは否定できない。が、しかしそれでも、分裂した肉と魂とは、究極に於ては、神的意識による根源的統一が保証されえたのであった。

人間は苦悩を恐れるよりも無意味を恐れる動物である、といわれる。自己の意味を求めてやまぬ人間の形而上的欲求は、よく中世のキリスト教的真理によって充たされたのである。ところが、いつの頃からか、中世キリスト教の超越的實在は、生の秘奥に於ては、人間の生を保証すべき根拠としての力を喪い始め、神の老衰の結果とでもいうべきか、封建社会の解体、自由意識の覚醒、現世的関心の深化および合理主義の発生をみるに至った。ここに於て、存在の意味と永遠性との保証なしには生きえない形而上的動物たる人間は、自己の生を可能ならしめるためには、もはや遙かに遠い形而上的隠処に身をひそめてしまった超越神の代りに、新しい真理の創造を要請せざるをえないこととなったのである。かくしていまや、中世の超越的實在に代る新しい實在の様式はこの世界の内在性に求められるに至った。ルネサンスは超越的實在の喪失とともに新しい内在的實在を設定し、これ

を《自然》に求めたが、それは自然を生を養いの土壤もしくは根源的生命とみなすことである。かかる汎神論的世界にあっては、人間はまだ自然の恵みのなかで自己を忘却して憩うこともできた。ここに於ては、依然として人間は、形而上的動物たるにふさわしく、自己の存在の意味を保証するに足る形而上的な保壘を設けることができたのであった。

しかるに合理主義の進展とともに、無機的・抽象的組織化が促進された結果、自然は科学的法則の集積物へと転落し、もはや根源的生命たるの資格を保持しえなくなった。かくして人間は養いの土壤から根を引き抜かれて無機的碎片と化し、世界は抽象的空無の支配に委ねられてしまっているのである。自然的生命からの意識の乖離（論理的解体）による人間の自己疎外は、遂に十九世紀に至ってその極に達し、世界は滔々たる頽廢の泥流と化した。ルネサンスが人間の《我》の発見といわれるのは、そこに於て人間が神の座にせまる巨人主義の発現をみたからにほかならない。従って、近代ヒューマニズムの歴史とは巨人主義的苦闘の過程である、ということが出来る。にもかかわらず、その苦闘の結果かちえたものは、ニーチェによれば、腐敗、空無、頽廢にほかならなかったのである。既にかの認識に憑かれたハムレットの眼が世界のあらゆるヴェールを剥いで覗きみたものは、根底的に《関節の外れた世界》以外の何ものでもなかった。ニヒリズムの由って来るところは、しかく古くかつ遠いのである。まさしくニヒリズムは近代ヒューマニズムの発端に於て既にその陰翳を地上に落していたのであった。

十九世紀後半、ヨーロッパ諸国の帝国主義化に伴う資本主義ならびに工業の広汎かつ急速な発達は、さきに述べたように、生活を機械化し、人間をたえざる刺戟に駆りたてずには措かなかつた。官能は極度に興奮し、精神は絶望的な足掻きを見せ始め、いわゆる《進歩の世紀》の信仰はいまや《デカダンス》と称せられるひとつの生感情に蝕まれるに至った。ところが元来消極的なこの生感情は、新ローマン派の文芸観のなかでは却って何か積極的なものと化し、いわばひとつの反理想からひとつの理想となつたのである。しかしニーチェにあっては、それは徹頭徹尾《反理想》であり、さらさら《理想》などではなかつたことはい

うまでもない。彼の時代はかかる状況がどこから発生したかを理解しなかったし、この時代とともに何が生起するかということすら意識していなかった。ニーチェは誰の眼にも見えないものを見ており、何びとも配慮しないものを知っている、という危怖のうちに生きていたのであった。

ニーチェにあっては、デカダンスというものは単に一時代の社会的現象であるということにとどまらず、それを必至せしめる人生観、世界観の問題でもあった。彼はデカダンスの本質を洞察することによって、「ひとが従来デカダンスの原因とみなしてきたものは、実はその結果である」こと——「背徳は背徳になじむこと、病氣は病氣になじむこと、犯罪は有罪の、独身は不妊の、ヒステリー症は意志薄弱の結果であり、飲食癖が、ペシミズムが、アナキズムが、放縦（精神のそれを含めて）が現われる」こと——を看破し、これら「デカダンスの結果」にひそんでいるところの、時代の精神的境位を支配する世界観を探ろうとした結果、このような「生理的デカダンスの表現」こそが「ニヒリズムの運動」にほかならぬことを見究める。さらに、「ニヒリズムは戸口に立っている。すべての訪問客のうちで最も薄気味わるいこのものは何処からやってくるのか」というみずからの設問に対して、次のような断案を下す。「ニヒリズムの原因として、社会的困窮状態や生理学的変質や、ましてや腐敗を挙げることは誤謬である……。そうではなくて、全く特定の解釈のなかに、キリスト教的・道徳的解釈のなかに、ニヒリズムは身をひそめているのである」と。このキリスト教のニヒリズム化にこそ、ニーチェ精神の激流における最も危険な淵があると同時に、「一切価値の価値転換」者たるニーチェ独自の洞察がある。ニーチェによれば、「キリスト教のモラルならびにそれに基づく近代精神には、デモクラシーや社会主義を含めて、生の頹落というものが根底にあり、かつ、それは生に敵対的な原理である」のである。キリスト教に於ては、自然的生命の本能に根差す一切の価値が「反価値」とせられ、その否定、すなわち「自然性の剝奪」を神聖とする。このことは、「動物は、類は、個は、その本能を喪うとき、おのれに害あるものを選ぶ」とみるニーチェにとっては、「神聖な嘘」となる。かような「嘘」を必要としたのは、後でも述べるように、現実の生を意のままに生きえないもの、生そのものの根本的な

弱化・退潮を示すところのものである。これすなわち、生自身の強化・高潮への意志を生の本質とみるニーチェによって、デカダ
ンスの本質とみなされたところのものにはかならない。かくして本質的にデカダンスの形態となったキリスト教は、あたかも新
ローマン派がデカダンスなる反理想を却って理想としみずからの抛りどころとしたように、「自然性の剝奪」・「生の弱化」を意志
したというにとどまらず、却って逆に、不自然を正しいものとし、生の消極性を積極的原理として自覚的に選り取り、いわば「鉾
を逆まにして」生に敵対的な立場をとっているのである。ここから生を否定するキリスト教の世界が生じ来ったのである。ここ
に、キリスト教こそ時代の精神的境位をその背後で支配する世界観としてニヒリズムそのものの原因にほかならぬ、とするニ
ーチェの論拠が見いだされるであろう。ニーチェはかかる洞察に基づいて終生飽くことなくキリスト教批判をつづけたのである
が、しかしここで注意すべきことは、ニーチェのキリスト教批判はキリスト教それ自身を対象とするものでない、ということであ
る。悲劇的古代ギリシャに代る二千年来のキリスト教によるヨーロッパ支配のなかにデカダンスの起源がみとめられるのであ
るから、十九世紀は二千年に亘るこの発展の重圧を当代に於て担っているということになる。そこでニーチェはキリスト教を、
それが支配しつづけてきたヨーロッパ精神史との連関に於て批判する。すなわち、ひとりキリスト教それ自身に対する批判では
なくて、世界観的課題としてのキリスト教批判だったのである。因みにニーチェのソクラテス批判もこれと軌を一にするといっ
てよい。既に処女作『悲劇の誕生』に於て、アイスキュロスを古代ギリシャの権化とみなしたニーチェは、はやくもエウリピデ
スに於て生の退潮を嗅ぎとり、さらにソクラテスに対しては反古代・頽落の元凶たるの烙印を押ししたのである。前ソクラテス派
(Vorsokratiker) の時代を現代の治癒剤とみなすニーチェにとっては、かかるソクラテス批判は明らかにソクラテスそのひとに向
けられたものではなく、ヨーロッパ精神史との連関におけるソクラテイズムを対象としたものであり、従って遠近法主義的観点
からすれば、ソクラテスさえもアレクサンドレイアの近代的人間の象徴たりうるのである。(註。なおニーチェのソクラテス
批判に関しては本稿第三章、一参照のこと。)

さて、ニーチェによってキリスト教がニヒリズムの原因として規定されたことは右に述べた通りであるが、それにしても、ニーチェ自身に於てはニヒリズムとはいったい何を意味するのであろうか。それは端的に「最高の価値が無価値たらしめられること」であると答えられ、「そこには目標が欠けている、そこには《何のために》(wozu)への答が欠けている」といわれる。このようなニヒリズムが成立するに至るのは、われわれがこの地上の世界の出来事に《目的》を求め、また《統一》を求め、しかもその努力が徒勞であったと洞察されたとき、言いかえれば「われわれが世界に価値をおき入れてきた目的・統一・有などの諸範疇が再びわれわれによって奪取しかえされて——そこで世界が没価値的とみなされる」場合、この没価値観によって《無》が目ざされ達成されたときである。そして、このように現実世界を没価値たらしめた《無への意志》が、「一躍を以て、死の一躍を以て終末に達せんとする疲労、もはや意欲することも意欲せざる、貧しさ、無知なる疲労」が、すべての「背後世界」「彼岸」「仮象の世界」との対立における「真実の世界」を虚構するに至る。かくしてそこに《神》が定立されたのである。つまり、神の起源はニヒリズムに、疲労の、弱さの徴候としての「受動的ニヒリズム」にある。ここに於ては「無が神とされ、無への意志が神聖なり」とせられたのである。

ところで、このような彼岸的な意味での《真実なる世界》、ニーチェのいわゆる「背後世界」(Hinterwelt)を設定する立場が、プラトンの観念論と結びついたキリスト教的世界観であることはいうまでもない。さきに述べたように、キリスト教は超越的実在としての神、神の国としてのかかる《真実なる世界》を立てることによって、自然的・歴史的なこの地上の世界だけでは、幻滅や絶望(ニヒリズム!)に陥らざるをえないようなあらゆる人間存在の価値や目的性や統一性などを、超越的な背後世界から新たに基礎づけたのであり、そこには高度の理論としての形而上学と高度の実践的道德としてのキリスト教的モラルが樹立されたのである。この意味に於て、キリスト教は先ずニーチェのいわゆる「ニヒリズムの対抗手段(抗毒剤)」たりえたのであった。しかるに、かかる超越的な世界は単にもろの心理的な人間的欲求から構築された虚構にすぎないことが暴露されるや否や、ひ

とは不可避的に、あらゆる存在の価値を賭してまで「神の国」を虚構として放棄するか、それとも、自己の生存の否定を賭けてまで実際に存在する「現実の世界」を放棄するか、という限界状況に面接する。そこでわれわれがこの状況に於ていずれを選ぶにしても、とにかくニヒリズム——価値の否定としてであろうと、生きることの否定としてであろうと——を免れることはできないであろう。けだし、「あるがままの世界について、かかる世界は存在すべからずと判断する人間、ならびに、あるべき世界について、かかる世界は実在しないと判断する人間はいずれもニヒリスト」でなければならぬからである。

いうまでもなく、ニーチェは後者に定位してキリスト教のモラルのなかにある現実の生の空無化、弱化した生の欺瞞を嗅ぎとり、人類の最高叡智がその存在証明に全力を傾注してきたところの《神》を端的に「ひとつの臆測」ときめつけたのである。しかし既に、かような神の正体をあばく動因は、ほかならぬキリスト教のモラルのなかで育成された《誠実性》だったのである。「あらゆるものは神の前では虚偽である」という良心の鋭さ、その誠実さが逆にその母胎たるキリスト教のモラルに「鉾を向け」、キリスト教的モラルの「裏に廻って」それを裏づけている「偶像への意志」を発見するに至った。そしてさらに、このような誠実性の徹底によって、ひとは虚構の世界を暴露するにとどまらず、「そのような世界を信じうる権利はわれわれには全く存在しないということを見抜き、同時にかかる形而上的な世界への不信を含むようなニヒリズムが、いわゆる真実なる世界を信ずることも禁ずるようなニヒリズムの最後の形が成立してくるのである。そしてこの立場に於て、ひとは《生成》の実在性が唯一の実在性であることを承認する。もろもろの背後世界、いつわりの神々へ通ずるあらゆる種類の遁路を、ひとはみずから禁ずる」に至るのである。このことは、キリスト教および近代デモクラシーや社会主義（註。当時のデモクラシーおよび社会主義は、ニーチェによって、利己主義と悪平等を原理とし正しい価値判断を喪失したものとみなされ、従って生の頹落を必然せしめるものとしてキリスト教と同類化される）の場合のような無意識的なもしくは潜勢的なニヒリズムではなくて、自覚的になつた真にニヒルスティッシュなニヒリズムが出現したことを意味する。つとに、「われわれがこの宗教のために死ぬか、宗教がわれわれ

のために死ぬか」の二者択一に於て、「古代ゲルマン人」のように「あらゆる神々は死なねばならぬ」として《神の死》を予告していたニーチェは、みずからの情熱を白昼市場で提灯をささげて神々を探す「狂人」に吐露せしめている。「神はどこにいるのか。……わしは君たちに云おう、われわれは神を殺したのだ——君たちとわしとが……しかしわれわれはそれをいかにしてなしたか。われわれはいかにして海の水を飲み干すことができたか。われわれはどこへゆくのか。……われわれはあたかも無限の無のなかを踏みまようのではないか。……この行為の偉大さはわれわれにとってあまりにも大きすぎはしないか。……単に神々にふさわしくみえるために、われわれみずからが神となつてはならないのか。これほど偉大な行為は決して存在しなかった——。そして続々とわれわれの後に生れてくる者はこの行為のために、これまで存在したあらゆる歴史よりも一層高い歴史に属するのだ。」ひとびとみな怪しみ、沈黙して眺めるとき、彼は提灯を地に投げつけて云う。「わしはあまりに早く来すぎたのだ……わしには未だ時いたっていないのだ。この驚くべき事柄はいまなお中途にある……それは未だひとびとの耳に達していない……この行為は依然としてかれらにとっては最も遠くにある星よりも遙かに遠方にある——しかもかれらはこの行為をなしたのだ」と。

これは神の死の象徴的な暗示といわれるべきものであろう。ツァラトゥストラ・ニーチェは「神は死せり」(Gott ist tot)の宣布者なのである。しからば、この「神は死せり」の死を神はどのようにして死んでゆくのであろうか。はたまた、この神の死の宣告はどういうことを意味するのであろうか。ニーチェにあってはニヒリズムの問題はすなわち神の問題であるから、この問いは結局ニヒリズムの転換の様相とその必然性とを問うことにほかならない。「すべての偉大なものは、おのれ自身によって没落する。自己止揚の作用によって。生の法則が、生の本質にある必然的《自己超克》の法則が、かく意欲するのである——。常に最後には立法者そのひとに向けて叫びがあがる、《みずからの制定した法律に従え！》と。」このような自己超克の法則によって「教義としてのキリスト教も没落する。それ自身の道德によって。このように道德としてのキリスト教もまた没落する」のである。因みに、かようなニーチェ流の見解に従って近代初頭の異変を考察すれば、中世の超越神を否定するに至った動因は、普

通の歴史書が指摘するような封建社会の解体、自由の覚醒、現世的関心の深化もしくは合理主義の発展などにあるのではない。むしろこれら一連の事象は近代成立のためには結果の現われにすぎないのである。これらにはいずれもかの絶対神を殺傷するほどの力が具わっているとは考えられない。中世末期におけるこれら一連の事象は、自己止揚による神みずからの没落によって招来されたものとみるよりほかしようがないのではないか。

ニーチェはさらに、かかる自己止揚の徹底による神の死を宣告するにとどまらず、従来「宗教的残酷さ」によって無としての神に犠牲がささげられてきたが、いまこそ神を犠牲にささぐべきであるとする。神そのものが犠牲に、無のために犠牲に供されねばならない。従って「神は死せり」との神の死の宣告は、無を神としてではなく、無を無として徹底することなのである。これによって《真実の世界》と《仮象の世界》、《彼岸》と《此岸》というプラトンの・キリスト教的対立はことごとく解消されて、世界そのものが無となるであろう。

神としての無から、無としての無へ——ここにニヒリズムそのものが根本的に転換をとげて、従来のニヒリズムとは全然位相を異にする「ラディカルな・極端なニヒリズム」が出現し、われわれの生存を虚無に陥らしめなために対抗手段であったキリスト教モラルがわれわれの生存をニヒリズムに導くという二律背反が発生したのである。この二律背反を露わにさせると同時に、神の死後なお生きているその影をも抹殺することこそ誠実性の徹底にはかならない。「人間という種属が存在すると同様に、おそらくはまた数千年のあいだその中でひとびとが自己の影を示す洞窟が存在するだろう。そこでわれわれは——われわれはまたその影をも征服しなければならぬのだ。」このことは、キリスト教およびあらゆる近代精神のなかにひそむニヒリズムを暴露するにとどまらず、さらに進んで積極的にニヒリズムを意志することであり、つまり、生を下降せしめる《受動的ニヒリズム》を廃棄して、生を上昇せしめる《能動的ニヒリズム》を志向すること（《力への意志》 *Wille zur Macht* の立場）にはかならない。底知れぬこのニヒリズムはこの世の中における安心の一切を根拠にするていのものであり、何ものもあらがいえざる実

存的な誠実性を要求するものである。「徒勞を伴った、目標も目的もない持続は、思考力をこの上もなく麻痺させる」のであるが、その思想を最も恐るべき形にまでつきつめて考えたものが《永劫回帰》の想念である。あるがままの生存が「意味も目標もなく、しかも無への終局をもたずに不可避免的に回帰する」ということは、「ニヒリズムの極限形式である。すなわち、無（「没意味なるもの」）が永遠に！」ということである。従って、無を無として徹底するとは、目的や統一や真理のない世界の中に存在することに堪えるということ、流転生滅の世界に生きるに堪えるということ、すなわち、無意味なるものの永劫回帰に、極限的苦悩に真に耐えうるものとしての「超人」への人間の転生にほかならない。このことは、ニーチェが「永劫回帰」の説に於て、無を以て最後のものとみなさないのみならず、むしろ積極的にニヒリズムの克服者として現われたことを意味する。「無のために神をささげる——最後の残忍性のこの逆説的な神秘は、まさに現われんとする種族のために取っておかれている」と叫ばしめるものは、まさに本来の存在への意志でなくて何であろう。本来の存在への意志とは、根源・純粹・力への衝動にほかならず、この衝動はまた、世界には意味も目的もなく一切の行為は徒勞である、というニヒリズムの極点を超克しようとする。かくしてニヒリズムの極限にまで進んでいったいや果てのところ、すなわちニーチェのうちなる「極北」に於て、ニヒリズムはあたかも熟柿の落ちるように「完全なるニヒリズム」となって剝落する。このことは彼におけるニヒリズムの完成であると同時に、その自己超脱なのである。あらゆる観念的なものの否定の後に残った深淵的な虚無の底から実在性が現出する。「永劫回帰」の説が「ニヒリズムの完成、危機」もしくは「ニヒリズムの自己超克、これまで否定されたもの一切に肯定を与える (Ja-sagen) 試み」といわれるゆえんである。かかる無涯徹底的否定のニヒリズムを生き抜くということは、結局、このあるがままの世界に対して《然り》ということ (ディオニユゾスの肯定) のためだったのである。「原理的なニヒリズムのもろもろの可能性を試探的に先取するために」ニーチェみずから生きてみたところの哲学、ニーチェのいわゆる「実験哲学」は永遠なる円環過程 (永劫回帰) を要請せざるをえず、かくして「哲学者の達しうる最高の状態は生存に対してディオニユゾス的に面すること」となったので

ある。ここに生の絶対肯定としてのニーチェの「運命愛」(amor fati)の立場がひらかれる。それは、神なく真理なく目的なき世界を唯一の実在となし、かかる虚無のなかに虚構の無限なる可能性と力との地平をみとめ、その流転無常性をそのまま「不断の創造」として諾うことである。苦悩が原罪性の露呈として「神聖なる存在への道」であったキリスト教に対して、ここではあらゆる苦悩の肯定は却って「この世の存在そのものの神聖」に対する証となる。かかる反キリスト教的なニーチェ独自の汎神論、すなわち虚無の底を突き破って創造的意志に生きる「否定即創造」の立場は、ディオニュソスという名の新しい神格を有する「新しい宗教」を出現せしめた、ということが出来る。それは「最も自由な、最も快活な、そして最も崇高な魂の宗教」なのである。

ここに於てわれわれは、「神は死せり」の劇的な偉大さにただ美的に魅惑されて、その根本的な核心を見誤るようなことがあつてはならず、この命題から無造作に「神は存在せず」という固定的な命題を導きだしてはならないのである。さもなくば、ニーチェの意味するところとは全然異質の通俗的な無神論に陥るであろう。ニーチェは、過去の歴史哲学者たちとは異なり、自己の時代を世界過程の結果とみなしてこれを合理化したり、歴史の権力のうちに神の指をみたりすることなく、畢竟世界過程全体についての知を否定したのであるから、「神は死せり」もまた普遍妥当的な知としての究極的認識を意味するものとは考えられず、むしろそれは人間に対するニーチェの最高の要求とみなされるべきものである。従つて人類がこの要求に応えうるならば、過去は克服せられ、人間の新たに於て高次なる現実が発生するであろう。さらに極言すれば、「神は死せり」のテーゼはそのアンチテーゼ「神は死せず」をいまこそ決定的に提起するための覚醒とさえなりうるであろう。ニーチェが「神は存在せず」とも「神を信ぜず」ともいわずに、あえて「神は死せり」といったのは、まことに意味深きことといわねばならないのである。

(追記。本稿に於て引用符「」を附した箇處はすべてニーチェ自身の言葉である。煩雑を恐れて一々典拠を明示しなかつた。)

Einige deutsche Denk- und Wesensarten

— Der Umkreis der deutschen Dichtung —

EINIGE DEUTSCHE DENK- UND WESENSARTEN

— Der Umkreis der deutschen Dichtung —

von KENJI TANAKA

Zur Einführung

Ich glaube sagen zu können, ein Volk offenbare in seiner Dichtung die Ganzheit seines Wesens, folglich sei die Dichtung oft der kürzeste Weg zu der uns zunächst verschlossenen Wesensart eines fremden Volkes. Man verweist heute den Literaturforscher, der mit weltanschaulichen Fragen an die Dichtung herantritt, nicht mehr auf die Zuständigkeit des Philosophen, sondern man weiß schon, daß Dichter und Denker, wenn auch auf verschiedenen Wegen und mit andren Mitteln, demselben Ziele, d.h. dem der Lebensdeutung zustreben. Im allgemeinen spricht der Dichter als Gestalter früher das im Bilde aus, was der Denker dann auf abgezogene Begriffe bringt. Das gilt vor allem für das deutsche Geistesleben, wo oft der Dichter zugleich auch ein Denker ist, und für die deutsche Dichtung, die oft auch weltanschaulichen, metaphysischen Gehalt besitzt.

Wenn wir die Wesensart der deutschen Dichtung erkennen wollen, so müssen wir zu verstehen suchen, welche Denkart für sie bestimmend sind, und dabei die deutsche Art, die Welt und das Leben anzusehen, aus sich selbst verstehen und an dem messen, was sie selbst sich zum Ziele setzt.

Die meisten Eigentümlichkeiten des deutschen Volkes rühren von der Lage seines Lebensraums her. Deutschland ist ein Land der Mitte zwischen Ost und West, auf keiner Seite durch natürliche Grenzen geschützt und seit Jahrhunderten fast auf allen Seiten von Feinden umgeben. Vergleicht man mit Deutschlands Lage die völlige Abgeschlossenheit des insularen Englands, die starken natürlichen Grenzen Frankreichs und Italiens und die ungeheuren, schwach besiedelten Steppen Rußlands, so kann man sagen, daß kaum ein andres Volk Europas einen derart ungünstigen Lebensraum besitzt wie das deutsche. Solche Lage Deutschlands war seinem Wachstum zum Einheitsstaat so hinderlich, daß es stets unter innerem Zwist gelitten hat. Geschichtlich betrachtet kann man also das deutsche bezeichnende Merkmal als „Zerrissenheit“ ansehen, woraus eine dynamische Welt- oder Lebensauffassung und darum notwendig der Zug nach einer Einheitsschau entspringt. Das der deutschen Dichtung Eigentümlichste liegt denn auch, wie das der deutschen Philosophie, in dem Streben, jene Zweiheit, in welche die Lebenswirklichkeit immer wieder auseinanderzufallen droht, immer wieder in eins zusammenzuzwingen.

Um auch nur etwas von solcher deutschen Denkart zu erschließen und damit das

deutsche Wesen zu kennzeichnen, nehme ich in der vorliegenden Abhandlung folgende Weltanschauungen als beispielhafte für die deutsche Wesensart auf: die organologische, die idealistische und die existentialistische, die jede ein Kapitel bilden. Und jedes Kapitel ist in zwei Teile geteilt. Erstes Kapitel: 1. Verschiedene Phasen der organischen Weltanschauung in der deutschen Literatur. 2. Organologische Erkenntniskunde bei J.G. Herder. Zweites Kapitel: 1. Idealismus als deutscher Geist. 2. Menschenbilder des deutschen Idealismus bei Kant, Fichte und Schiller. Drittes Kapitel: 1. Kampf zwischen der tragischen Weltanschauung und der theoretischen bei Nietzsche. 2. Religiosität bei Hölderlin und Problem des Nihilismus bei Nietzsche.

Zum Schluß füge ich hinzu: was mich zu dieser Abhandlung veranlaßt, ist mein Herz, das mit Liebe zum deutschen Volke und mit Hoffnung auf seine Zukunft erfüllt ist.

Osaka, im September 1965