

三木清全集第十二卷

岩波書店刊より

目次

文學評論

文學の眞について……………	三
自照の文學……………	一七
文壇と論壇……………	二九
現實と藝術……………	四一
日記と自叙傳……………	五四
評論と機智について……………	六一
現象學と文學……………	六九
ディレッタンティズムに就いて……………	八一

批評の生理と病理……………	八九
歴史的自省への要求……………	一一五
性格とタイプ……………	一二一
レトリックの精神……………	一三一
詩歌の考察……………	一四八
文章の朗讀……………	一六八
技術の精神と文學のリアリズム……………	一七一
創作と作家の體驗……………	一七九
作品の倫理性……………	一八七
哲學と文藝……………	一九四
肉體の問題……………	二〇〇
純粹性の揚棄……………	二一四
ヒューマニズムへの展開……………	二二二

通俗性について	二三一
新しい國民文學	二三八
政治への反撃	二四三
文學と技術	二五一
詩と科學	二五九
古典の概念	二六五
文藝時評	二七〇
文藝時評	二八二
哲學・文學用語解説(一)	『世界文藝大辭典』執筆項目
	二九三
哲學・文學用語解説(二)	『社會科學大辭典』執筆項目
	三九六
後記	四四一

文學評論

文學の眞について

——文藝時評——

一

先月の諸雜誌に見えた評論の多くが文學に於ける「眞實」もしくは「現實」の問題、それに關聯してリアリズムの問題を取扱つてゐる。小林秀雄氏の「小説の問題」(新潮)、同題(文藝春秋)、阿部知二氏の「リアリズムの問題」(新潮)、そして小林多喜二氏の「文藝時評」(中央公論)、等々、いづれもその問題に觸れてゐる。文學に於ける眞實もしくは現實とは何かといふ問題は、最近の中心問題であると見られることが出来る。この問題は、小林秀雄氏の語を借れば、「現代文學の不安」(改造、文藝時評)を現はすのであらうか。とにかくこの問題を挟んで、今や、藝術派とプロレタリア文學とが對立するに至つたことは事實である。いはゆる藝術派の方面では、ブルーストなどの影響のもとに「意識の流れ」といつたやうなものがさういふ現實だと見られ、また昨今流行のデョイスのユリシーズが「完全な眞實」を現はすものとして迎へられる。

左翼ではどこまでも現實を求めて以前のプロレタリア・リアリズムの立場から今日の「唯物辯證法」の立場、創作方法に於けるレーニンの段階にまで推し進んで來た。

現實、従つてリアリズムに就いての兩者の見解のかくの如き對立は、文學の藝術的價值と政治的價值に關する嘗ての論争に比してより重要であり、より根本的であると思ふ。いはゆる藝術的價值と政治的價值に關する問題は、その出發點に於て既に、なほ古い美學の範疇に囚はれてゐたとも云はれよう。古い美學の根本概念が「美」であつたとすれば、新しい美學のそれは「眞實」である。美は眞實に比してはなほ淺薄で、皮相的であると思はれる。少くとも現代人の意識にとつてはさうである。我々は美よりも深く眞實を求める。我々の問題はもはやかの「美的假象」ではなくて、却つて藝術に於ける眞實である。

尤も、根本に於て如何なる時代の藝術も現實以外の何物をも欲し得ず、種々なる時代は種々異つたものを現實的として體驗したまでだ、とも云はれることが出来る。或る時代が現實を破壊し蹂躪したとしても、それはそのことによつて、他の、より深き、より眞なる現實を發見せんがためにさうしたのである、とも見られ得る。従つて問題は、我々の時代にとつて現實とは何を意味するか、といふことでなければならぬ。「眞以外の何物も美でない、眞なるもののみが美し

い。」とボワロは云つた。然し我々はボワロがリアリストであるとは考へないのである。我々に
とつてリアリズムとは何であり得るであらうか。

この問題に我々は歴史の辯證法的發展の線に沿うて正確に答へることが出來よう。リアリズム
といへば、我々には歴史上先づ自然主義運動に結び付いて考へられる。この運動の發端はといへ
ば、フランスに於ける一八四八年の革命であつた。恰も一八三〇年の七月革命が浪漫主義として
總括される一世代を作り出した如く、二月革命はまさに自然主義の端初となつたのである。前者
の代辯者がベランジェやユーゴーなど辯護士殊に詩人であつたに反して、後者のそれはブルード
ンを頭とする社會主義的傾向の學者であつたといふことも忘れられてはならない。ナチュラリス
トと稱せられるこの新しい流派は最初レアリストとも呼ばれてゐる。この運動の歴史に於て重要
な位置を占める、一八五六年十一月から五七年四・五月までパリで二十三歳の若い人々の手に
よつて發行された雑誌は、『ル・レアリスム』といふプログラムの表題をもつてゐた。自然主
義は藝術に於ける「現實」の勝利を意味する。そしてそれが藝術の根源として「想像」を却けた
といふことは、イデオロギーに於て社會的、寧ろまさに社會主義的傾向と結び付き、藝術の前に
於ける凡ての對象の原理的な平等といふことを語るものであつた。その作家たちが當時の科學に

對し如何に親和的關係を保たうとしたかは一般に知られてゐる。

「藝術とは人類である。」とクルベ、フロベールと並んで自然主義を代表するカスタニヤリは云つた。人類は藝術の本來の主體であるばかりでなく、またその客體、その對象と見做された。然しながら「人類」なるものは未だ嘗て歴史的現實として存せず、單なる理念に過ぎぬ。人類はやがて「社會」によつて代られざるを得ない。そこでまた彼は、「ひとつの畫は與へられた時代に生きた社會の眞中で生れ、この社會と直接な關係に立ち、密接な相關にある。」と云つてゐる。藝術作品は眞實の藝術であるがために現在の社會を描かねばならぬと考へられる。然し社會とは何であるか。社會とは現實に於てはブルジョワ社會であつたのである。然るにブルジョワ社會は眞に社會的な社會でない。そこでは社會は現實でなく、現實的といはるべきはただ個人のみである。個人が個人として互に獨立し孤立してゐるといふのがこの社會の状態である。そこからして現實的であらうとした自然主義の作品は今や社會の描寫であることをやめて、「個人の物語」となる。かくて例へば最初「人類なる新宗教」に就いて語つたゾラは、後に至つて云ふ、「私はブルードンとは全く正反對だ。彼は藝術が國民の產物であることを欲する。私はそれが個人の作品であることを要求する。」我々は自然主義がその當初の出發點の反對物に移

行したのを見るであらう。

二

自然主義はその社會主義的發端から個人主義へ轉化した。その社會主義が空想的社會主義であつた限り、そして自由競争の原理の支配するブルジョワ社會に於ては、ブルジョワ的觀點を離れない限り、「現實的」といはるべきは唯なほ個々の人間個人であるのみなるに於ては、このやうな轉化も必然的であつたと考へられよう。今日藝術派仲間で一の模範と見られてゐるブルーストはこれの徹底的な歸結である。既にゾラは、「一の藝術作品はテンペラメントを通して見られた創造の一角である。」と云つた。ブルーストは更に徹底して、「世界は唯一度創造されたのではない、それはオリヂナルな藝術家が現はれた度毎に創造されたのだ。」と書いてゐる。

世界のこのやうな個人的な見方が藝術家の「スタイル」であり、スタイルが初めて藝術作品を作る。スタイルの問題は何等レトリックの問題ではない。この點に就いてブルーストは次のやうに云つてゐる、「スタイルは決して或る人々の信ずるやうに裝飾ではない。それはテクニックの問題ですらない、それは——畫家に於ける色の如く——視覺の性質であり、我々の各人が見て他

の人々が見ないところの特殊な宇宙の啓示である。」このやうな新しいオリジナルな一回的な世界の見方こそ、そのうちに於て藝術作品が構成されるところの藝術家のスタイルであるといふのである。「人間は自分から出ることが出來ず、自分に於てのほか他のものを知らない存在である、これと反對のことを云ふならば、虚言である。」これらの言葉に言ひ表はされたのは明かに個人主義的相對主義である。

それでは「現實」とは何であるか。プルーストはベルグソンの影響のもとに社會に於ける人間と藝術家とを區別する。社會に於ける人間、即ち行爲する人間は、知性によつて活動する。然るに知性は實踐的な目的のために生命の眞の連續をば非連續的な、固定せる、繰返され得る無數の狀態に分割してしまう。眞の現實といふのは、そのうちでは凡ては流動し何物も繰返されることなき持續である。行爲する人間はかかる現實的な持續の外部に立つてゐる。彼の社會的な、實踐的な人格に對して彼の最も内的な、全的な個性を認めるといふことが藝術家の課題である。そのために藝術家は世界を知性の見地のもとに觀察することをやめて、それを内的な持續からして體驗し、空間から脱して現實的な持續の中へ這入らなければならぬ。「事物を外部からのほか見ない觀察者は、何物をも見ないに等しいのである。」

我々はもはやこれ以上ブルーストに就いて語ることがを要しない。このやうな傾向の非實踐的、非社會的、個人主義的、相對主義的性質は明白である。その基礎に關する哲學的諸問題に立ち入ることは今はその場合でなからう。右の簡単な敘述からしても知られることは、リアリズムと見られるものが、ブルジョワ的觀點の内部に於ては、自然主義の最初の意圖とは全く正反對のものに轉化するに到つたといふことである。そして今日、自然主義の最初の意圖を繼承し發展させるものがほかならぬプロレタリア文學であるといふことも、上に述べたことを顧るとき容易に理解されるであらう。そこに歴史の發展の辯證法がある。社會そのものの發展の辯證法は文學の發展の辯證法を制約する。空想的社會主義と科學的社會主義との相違、プルードンとマルクス・レーニンとの相違、その他、その他、に相應するところの自然主義文學とプロレタリア文學との相違に就いてここに細説することは必要でなからう。私は出發點に立ち返らなければならない。

リアリズムとは一般に美よりも眞實をより高い位置におく態度と理解してもよい。ところでここに美といひ眞實といつたものは、最近、詩的精神及び散文的精神といふ言葉をもつて置き換へられてゐる。例へば、伊藤整氏は云ふ、「ロマンはリリックやファンタジイの精神とはおよそ對蹠的なものである。それは美麗な裝飾とは全く正反對の、人間描寫の小説的精神以外の何ものを

も意味してはゐないのだ。だからこそアンリ・マシスはロマンの精神をスタイルの精神と對立させ、小説家は藝術家であつてはならないとすら極言してゐるのだ。」（今日の小説と詩、新潮）。ロマンの精神はロマンチズムとはまるで反對のものである。そして小林秀雄氏は、「河上徹太郎が、今日の心理主義小説の巨匠の制作方法は、象徴派詩人等の制作方法が心理的であるに反し、單なる素朴なりアリズムに過ぎぬ、ただその描く對象が心理的であるに過ぎぬ、従つて彼の作品は如何なる詩的精神とも縁のない、純粹な散文である、といふ意味のことを書いてゐるのを讀んだが、正しいのである。」（新潮）と云つてゐる。

然るに同じ小林秀雄氏は他の箇所でも次のやうに書いてゐる、「詩的精神に一顧も與へない純粹な散文精神が突然散文精神の缺如に苦しんでゐた日本小説の傳統に姿を現はしたのである。これが今日までプロレタリア文學運動が日本文學に實際上齎し得た最大の寄與である。」（改造）プロレタリア文學以前の作家は、少くとも日本に於ては、おほむね小説家でなく、小説家と稱する詩人であつたといふのである。自然主義作家と雖もさうであつた。かくいふ散文的精神とは、小林氏によれば、「出来るだけ感傷に捕はれず、飽くまでも自然の辯證法に忠實に、素朴に直截に、歌を逃れ、美を逃れ、小説といふものを構成しようとする精神」のことである。これらの文章を

我々は正直に、文字通りに受取ることが許されないであらうか。

兎にかく今日、リアリズムの問題がマルクス主義文學論以外の方面に於て主要なる題目として現はれて來たといふことは全く注目に値する。嘗ていはゆる新興藝術派なるものはプロレタリア文學に對する反對派として出現した。ただ反對派といふ點だけで一致してゐたに過ぎぬこの模糊たる存在は次第に分化して、新社會派と新心理主義派とがその中から凝結した。そしていづれにせよプロレタリア文學のいはば對象と方法とに關する二つの中心點、即ち社會の問題とリアリズムの問題とがそれら二流派によつて分割されて、何等かの意味、何等かの程度に於てそれぞれ問題にされるに到つたといふことは、概括的に見て興味の無いことではなからう。

三

リアリズムを散文的精神として規定するといふことは、種々なる危險を伴ふにせよ、一應甚だ有益である。從來のプロレタリア文學に於ける缺陷は、この方面から見れば、詩の缺乏といふよりも、寧ろ散文的精神の不徹底といふことにあつた。それは人間描寫になると、特に心理描寫になると、リリカルとなり、感傷的ともなり、あまりに詩的となつた。かういふ抒情詩的要素が作

品の本來の散文的精神を害ひその構成の中から浮き上り、もしくはその結合を弱め、全體の作品を內面的必然性のないものにしてしまつたことは少くはない。抒情詩的點景は或ひは作品を美しくしたかも知れない、然しそれはこのものを決して眞實とはしなかつたのである。生きた人間、その心理を描いて純粹な散文家であることは最も困難である。そのためには實に水火に鍛へられた、微塵も浮薄なところのない心構へが必要である。

然しながらプロレタリア文學にとつて心理描寫は何等かの重要性を有するのであらうか。この問題は文學の眞とは何かの問題に關係する。私はこの問題を二つの方面に分つて考へることが出来ると思ふ。即ち文學の眞は「主體的眞實性」と「客體的眞實性」との二つの方面を有し、兩者の統一に於て初めて眞である。從來のプロレタリア文學は文學の眞といふことをあまりに一面的に客體的眞實性として理解して來た。それは不十分であつて、そこにこの文學に對する讀者の或る不滿があつたのではないかと思ふ。物を、人間をも客體的眞實的に、従つて社會機構のうちに於ける一物として捉へるといふことは、固より甚だ大切である。けれどもそれだけでは足りない。人間は單に客體としてでなく、同時にまた主體として捉へられなければならないからである。文學の眞を單に客體的眞實性と考へるとき、人間の概念化もしくは類型化の危險は手近かに

あるのである。

次のやうに考へてみよう。マルクス主義の認識論はその基礎を模寫説においてゐる。それは人間の意識から獨立して客觀的實在が存在すること、この客觀的實在が人間の意識に近似的に反映されるといふ意味に於てである。然しまたマルクス主義によれば、人間の認識が眞理であるか否かを決定するものは實踐である。辯證法的唯物論の卓越性はまさに認識に於ける實踐の優位を確立したところにあると云はれる。この場合實踐といふことが何を意味するかは十分に吟味されねばならぬことであらうが、認識論の問題に深入することは今の私の目的でない。然しながら丁度認識の眞の決定に實踐が持ち出されるやうに、文學の眞の問題に就いても、客體的現實の模寫といふやうな方面のみでなく、主體的なものの方面が顧みられることが必要であらう。いつたい實踐といふとき「主體的なもの」が考へられねばならぬ。何等かの仕方で客體とは區別され、客體とは秩序を異にするところの主體といふものが考へられないならば、現實的には實踐の概念はあり得ない。然るに主體的なものが主體的なものとして自己を告知するのは意識に於てである。主體的なものはもちろん主體的な「もの」であつて單なる意識ではない。また我々は新心理主義派のやうに意識が現實であるといふのでは決してない。現實は寧ろどこまでも客體的現實性とし

て問題である。けれども主體的なものがその「主體性に於て」理解されるのは意識に於てのほかない。その限り實踐を重んじ、人間を主體的に捉へることを力説するマルクス主義的立場に於ける文學はいはゆる心理描寫を輕視することは出来ない。云ふまでもなく、心理はこの場合心理として、それ自身の「現實」として描かれてはならぬ。何よりも人間の主體性を描き出すために、心理は描かれねばならぬであらう。それによつて文學に主體的眞實性が與へられんがためである。心理描寫のための心理描寫、さういふものがこれまでのプロレタリア文學に缺けてゐたやうに感ぜられるのである。客體的現實性と主體的眞實性との統一に求められねばならぬのではなからうか。

さて右の理論を若干の作品に適用することによつて幾分具象化しておかう。

兵本善矩氏の「布引」（文藝春秋）。しつかりした筆で克明に書かれてゐる。物の見方も落付いてゐて、材料が隅々まで占有されてゐる。リアリスチックな好短篇だと思ふ。インチキな今の時世にこのやうな作を讀むのはたしかに楽しみである。階級とか、歴史とかいふものからおおよそ距つてゐる。我々はフロベールの言葉を思ひ出す、「私の哀れなボヴァリーはたしかに、この今

の時間に、同時にフランスの二十の村々で歎き、泣いてゐるのだ。」

龍膽寺雄氏の「春は花影に」（改造）。兵本氏の作と好對照をなすものとして擧げられよう。作者の才能は十分に認められてよい。それにしても詩とファンタジー。ロマンのもつべきリアリティが缺けてゐる。ロマンチズムだつてそれ自身の意味に於けるリアリティをもつともつてゐるのではないか。同じやうな世界を描くにしても、谷崎潤一郎氏などのものはもつとリアリティをもつてゐはしないか。

武田麟太郎氏の「日本三文オペラ」（中央公論）と同氏の「低迷」（改造）及び藤森成吉氏の「爭ふ二つのもの」（改造）。武田氏の作と藤森氏の作とを比較してみるのは色々の意味で教訓的であると云へる。左翼的作家の中では武田氏など最も多く文學的天分をもつた人であると云はれ、實際さうである。この人の有する長所も短所もどこか中野重治氏などと共通なところがある。味がこまかい、然しそれだけ線が細くてダイナミックな感じが足りない。藤森氏のものかひどく抽象的、類型的で對象に對するいたはりに反して、武田氏には對象に對する心遣ひがある。よくさう思ふのだが、藤森氏は文學者には珍しいほど感じ方が大ざつぱだ。然しそれだけ散文的になつてスケールを大きくして行くことが出来るのかも知れない。今度の二人の作品はそれぞれ

別の意味でプロレタリア文學に於ける現在の缺陷を現はしてゐる。武田氏には生きた人間描寫があるけれども、プロレタリア文學に要求されるやうな客體的現實性がない。そのためにまた作品の意圖してゐると思はれるやうな効果をあげることが出来ぬ。藤森氏の作には主體的眞實性がまろきり感ぜられない。思想が人間的な形態をとつてゐないからである。然しながら、つまらない想像かも知れないが、かりに武田氏の手法とをくつつけてみたところで、我々は満足なプロレタリア作品を想像することが出来るであらうか。決してさうでない。プロレタリア文學は全く新しい、獨自な表現を要求してゐるのである。それが創造されるまでにはこの文學の眞はつねに一面的でしかなく、推し退け難い内面的必然性をもつて我々を引き摺つてゆくやうなものとはならない。

他に讀んだ作品も大分あるが、筆者の健康勝れないため割愛せねばならぬ。作者諸氏の勞に報いざるを遺憾に思ふ。

自照の文學

一

私は日記を書いてゐない。日記帖はいつも持つてゐるが、それには何曜の何時からどういふ會合があるとか、何月何日までにどういふ原稿を約束したとか、といったやうなことが書き付けられてゐるだけであつて、本來の日記に屬すべきものでなからう。私の知れる限りの人に於ても大抵變りはないやうだ。文學者にしたつて多くはさうではないかと思ふ。今日のやうに様々な意味で生活に餘裕がなくなると、なかなか落付いて日記など書けない。手紙も同様で、我々は用事のある時のほか減多に手紙を書かないし、それだつてとかく怠りがちである。然しかくの如く餘裕のない生活をしてゐる我々なればこそ、却つて、昔の人の、現代に於ても稀にはあの誰かの、克明に記された日記、徒然に物された書簡に對して或る特殊な面白さを感じることも出來るといふものだらう。このやうな感興は他の種類の文學によつては與へられぬ。それは純粹な文學的興味

でないかも知れない。さういふ面白さはその日記や書簡に現はれた内容についての面白さですらない。我々は單純に、「日記が書かれた」、「手紙が書かれた」、といふ事實に對して既に、或る面白さを感じるのである。これはその内容とか表現とかいふことを離れた、それ以前の面白さである。日記なり手紙なりを書くといふ、その人の人間、その生活の仕方、その心の在り方について、我々は先づ或る特殊な面白さを感じる。

自分でもしじゆう日記や手紙を書くことを怠らない者は、或ひはかういふ風に感じないかも知れない。そんな人は、日記が書かれた、手紙が書かれた、といふ單純な事實に或る特殊な面白さを感じはしないだらう。手紙を出したのに返事もくれなかつた、といつて怒つてはいけない。返事を書かないといふのは手紙が嫌ひなためでなく、却つてさういふ人が貰つた手紙に或る特別の喜びを感じてゐるといふこともあるのだから。

日記や用件以外の手紙を書くことが殆どなくなつた我々にとつて、のこされてゐるのは隨筆である。隨筆も自分から進んで書くことは滅多にないが、これはひとから頼まれてたまには書く。隨筆はまことに現代に於ける流行の現象である。『文藝春秋』あたりがこの流行を作つた。ひところ『隨筆』といふ名の雑誌もあつたやうだし、今の『經濟往來』その他にしても最初は文藝春

秋などに刺戟されて出たものらしい。然しかういふ風に誰でもがやたらに隨筆と名のつくものを書きもし、書かされるやうになると、我々が隨筆に對して感じる特殊な面白さの大半が既になくされてしまふやうに思ふ。この面白さは先づ、隨筆など書く生活の餘裕のない我々が、「隨筆が書かれた」といふ單純な事實に對して感じるものであるが、それがなくされてしまふのである。隨筆を書くといふことそのこと自身が、その人の人間、その生活の仕方、その心の在り方を現はしてゐない場合、我々の隨筆についての興味は大半失はれてしまふ。内容や表現の面白さばかりが隨筆の隨筆としての面白さをなすのではない。

二

自照の文學といふ語はモオルトン教授あたりの影響で日本文學の研究家たちの間に於ても時には用ゐられてゐるやうである。文學のこの形態には日記、紀行、隨筆といふものがある。書簡の如きも、もちろんその中に含まれる。尤も自照セルフ・リヴェレイションといふことは單にこの種の文學のみの特性でなく、あらゆる文學の本質であると考へられることも出来る。どのやうな文學のうちにだつて作者の人間（パーソナリティ）が何等かの仕方ではれてゐる、さうでな

ければ作品は私といふ主體的眞實性を有し得ない、とも云はれよう。然しながら文學には、主體的眞實性の方面ばかりでなく、また私のいふ客體的眞實性の方面があるとすれば、自照性といふことで凡ての文學の本質を規定するのは少くとも偏頗である。なるほど自照性はあらゆる文學の要素であるけれども、日記隨筆の類と小説などが文學として區別されるといふことは事實であるし、そのとき前者を自照の文學と呼ぶこともあながち不適當ではないやうに思はれる。もし強ひて自照はあらゆる文學の本性であるといふ哲學的理論に固執しようといふのならば、問題は、例へば小説と隨筆とに於て作者の人間の自照の仕方がどのやうに違ふか、といふことになる。

モオルトンによると、自照の文學は抒情文學と兩端をなしてゐる。兩者は、他の文學に對し主觀的といふ特徴に於て同じであるが、同じ線の上に於て反對の方向にある。抒情文學が詩的であるに對して自照の文學は散文的である。さういふ議論は措いて、とにかく自照の文學の面白さはどこまでも散文の面白さであらう。それは飽くまで散文精神をもつて書かれたものでなければならぬ。抒情詩的な要素が多くなると、隨筆の如きも隨筆としての面白さをもたない。隨筆の面白さが徹底した散文の面白さであるといふことは、どのやうな隨筆家も心得てゐる。

この心得は先づ對象の取り上げ方に於て現はれる。いはゆる美的な、詩的な、もしくは感動的

な對象は恐らく隨筆家の好んで取り扱ふところのものでない。寧ろ彼は平凡な、日常茶飯の事、いはばそれ自身散文的な事を最も多く取り上げる。彼は詩に逃れることを恐れてゐる。それだからまた彼はどこまでも現實の事實といふものにくつついて、想像的なもの、空想的なことを避ける。このやうに單純な事實、日常茶飯の事を純粹な散文をもつて描いて、従つて作者の主觀などとても出さうにないところに、しかもそこにおのづから作者の人間なり主觀なりがはつきり現はれてゐる點に、日記にせよ、隨筆にせよ、自照の文學の面白さがあるのではないかと思ふ。それは作者の主觀がよほどしつかりしてゐなくては出來ないことだ。その面白さが内容や技巧によるといふよりも、主として作者の人間にかかつてゐるところに、自照の文學の自照の文學たる所以がある。従つてさういふ文學に於て大事なものは風格であり、品格である。卑しさがあつてはいけない、甘さが見えてはならぬ。いやみやくさみがあつたりしてはいけない。

自照の文學は自己暴露の文學ではない。また自照といふことは自己露出とも決して同じでない。いつたい暴露といふ語は我々の間でよく使はれて來た。以前自然主義文學の流行時代には現實暴露とか自己暴露とかいふことが盛んに唱へられたやうであつた。プロレタリア文學の方面でも初めは階級的暴露といふことが屢々云はれた。それに對してこの頃のモダニズムの文學の重要

な特徴は露出性といふことにありはしないかと思ふ。現實露出といふか、自己露出といふか、モダンイズムの文學は露出性の文學である。然るに自照は暴露とも露出とも全く違つてゐる。露はさうといふのでなくて露はれるのである。殊に、露はれさうにないところに露はれるのである。作者の主観がおのづから滲み出るのである。もちろん隠さうとするのではない。隠さうとも露はさうともしないでおのづから露はれるのでなければならぬ。寧ろ自己暴露といひ、自己露出といふとき、そこには却つて必ず隠蔽させられ、隠蔽される方面があらう。露出や暴露は凡そ教養といふこととは反對のものである。然るに隨筆の如きは教養と密接に結び付き、その背景には豊富で多面的な教養がなければならぬ。その意味で隨筆は文化人の文學である。原始人は詩を有するも隨筆を書かない。詩を失つた文化人もなほ隨筆を書くのである。

三

斷片性は自照の文學の根本的性質として指摘される。斷章とか斷想とかいふ語も出來てゐるほどで、隨筆はその外形からして既に斷片的である。消息、書簡はもとより、日記の如きもさうであつて、たとひ生れてから死ぬまで一日も缺かさず日記をつけたとしても、その根本的な斷片

的性質はなくなるものでない。そこが日記と自叙傳との異るところであつて、自叙傳はここにいふ自照の文學の中には入れられないやうに思ふ。

それだから隨筆に於て好んで取り上げられるのはそれ自身斷片的な性格をもつた對象である。いな、それ自身斷片的な性格をもつた對象などいふものがあるのだから、それぞれの人の生活との關係に於て對象がさういふものとなるのである。娛樂とか道樂とかなどいふ種類の如きものである。もし隨筆的對象といふ語を用ゐるならば、隨筆的對象はその人の生の營みの連續に對して非連續的な關係にあるもの、若干の距離にあるものと云はれよう。さういふものが連續のうちに組み入れられないでそのものとして見られなければならない。けれどもこのやうな非連續や距離が、例へば漂泊とか冒險とかに於ての如く、日常的な生活からの超越や距離にまでなるならば、隨筆的對象性はなくなくなるであらう。非連續と距離とにあるものは、人の常なる生の營みの連續を破つてしまふ程度のものでなく、この連續から理解され得るものであり、また理解されねばならぬ。

例へば、或る科學者が何か文學のことについて隨筆を書くとする。彼は毎日ほんたうに科學者としての研究生活をしてゐるのでなければならぬ。然し文學が彼の平生にとつて無縁なこと、異

常なことであるといふのではない。またその場合彼が文學をことさら文學的に取り扱つたのでは面白味はなからう。文學者の場合でさへ文學をあまり文學者らしく取り扱つたのでは隨筆としての面白味が少ないものだ。隨筆の面白さは物の見られる角度の面白さである。科學者は科學者でなければ氣附かないやうな角度または方面から文學のことを書いたのが面白い。そこには彼の科學者としてのよさがおのづから現はれてゐなければならぬ。一藝の苦心が凡ての藝の苦心に通じ、一藝の極致が凡ての藝の極致に通ずるといふやうなことを現はしてゐるものが特に面白からう。何事についてもディレッタントであるやうな人は、とかく隨筆風のものを書きたがる傾向があり、そして自分では大いに得意になつてゐるものだが、さういふ人の隨筆など面白いとは思はない。あの人がこんなものを書くかと思はれると共に、あの人ならこそこんなものが書けるのだと思はれる、といふのが隨筆の面白さである。一藝に達した人の書いたものなら、何事につけてもどこか面白味があるものだ。隨筆が自照の文學たる所以であらう。

少し考へると、斷片性は人間の生そのものの根本的性格であるやうに思はれる。生を客體的に見るのではなく、主體的に捉へると、このやうな斷片性が感じられる。我々が生を主體的に捉へる場合は我々の心理である。この心理は普通に心理學でいふ如き心理のことではない。それはもつ

と具體的なものであつて、肉體とか物質とかから抽象されない心である。私は最近ポール・ヴァレリーの『モラリテ』といふ書物を面白く讀んだが、フランス語のモラリテといふ言葉はそのやうな具體的な、肉體的な、生そのものであるやうな心理を表はすのに適切なやうだ。さういふ心理について特に深く考察した人はフランスではモラリストと呼ばれてゐる。モラリストたちは殆ど皆エセエを書いてゐる。人間の心を最も深く掘り下げた彼等がその研究をエセエの形で表現したことを見ると、斷片性といふことは主體的な生の根本的性格であるやうに思はれる。ことわつておくが、ここにいはれたモラリストは道學者のことではないのである。日本でも以前人道主義的理想主義といつたものが流行した時、さういふ思想に感染した人々は人間の心や生活の問題についてだいぶんこのエセエ風の物を書いたやうであつた。それは從來日本の隨筆類には缺乏してゐた新しい方面を開拓する試みとして見れば十分意義があつたであらう。然しこのやうなエセエ風の新しい隨筆に道學先生的臭氣の強かつたのは、いかにもいやみである云はねばならぬ。それも若々しさや純真さを感じられるうちはまだよい。不惑の齡を越えてからまで相變らずさういふものを書かれたのでは、全くやりきれぬといふ氣がする。エセエといふ文學形式は甘つたれた人生觀、安つばい哲學を文學的な表現でもつてごまかすためにあるのではなからう。

エセエの精神は詩的精神ではなくて散文的精神である。それはいはゆる文學的精神といふやうなものでさへなくて、思ひのほか科學的精神に近いものかも知れぬ。かのモラリストたちは立派な心理學者であつた。彼等こそ今日いふ人間學なるものをほんたうに具體的に研究した人である。彼等の觀察と分析の力量はまことに科學者にもふさはしいものである。自照の文學は主として知的な文學である。枕草子はわが國第一の隨筆文學と云はれてゐるが、インテレクチュアルな個性でなければあしたものは多分書けなかつたであらう。知的は多少とも懷疑的である。そして教養が熟すると人間は多少とも懷疑的となる。かのモラリストたちは多くは知的で懷疑的であつたといふ點でも道學者流とは類を異にしてゐる。モンテエニユを初め西洋のエセエに非常な影響を及ぼしたプルタルコスは思想家として懷疑派の傾向に屬した。モンテエニユ自身も懷疑的であつた。懷疑は科學的精神とも一脈相通するものであり、隨筆にとつて好ましき心である。懷疑は束縛された對象を自由にする。それによつて對象は新しい觀點から眺められることを可能にされるばかりでなく、もつと根本的には對象に斷片的性格といふものが與へられるのである。懷疑

は固定した見地を知らないが故に、斷片的性質をもつた對象をそれぞれの含む角度から見る事が出来るのである。然しながら懷疑がいやみになつたらもうおしまひだ。

日本古來の隨筆と西洋でいふエッセエとの間に色々な相違があるといふことは誰にでも氣附かれる。さういふことについて系統的に研究したものがあるかどうか私は知らない。とにかく日本の隨筆も最近ではよほど西洋のエッセエに近づいて來たのであらう。また印刷機械の發明がいはゆる自照の文學に及ぼした影響といったものを研究するのは特に興味深いことであるに相違ない。この影響は案外大きなものではないかと思ふ。

いづれにしても隨筆は所詮本格的な文學ではない。評論がどこまでも評論であつて、本格的な哲學でないのと同じである。現代人、詳しく云へば現代のインテリゲンチヤは、隨筆風のものにあまりに興味をもち過ぎてゐはしないか。自照的な隨筆ならまだしもよい。自己露出的な或ひは現實暴露的ないはゆる中間物に對する興味に至つてはまさに頽廢的である。隨筆に對する興味にしたつて所詮非本格的なもの、主觀的なもの、主觀的文化的なもの、知的と懷疑的とに對する興味であると云へる。そこにインテリゲンチヤらしいよさも現はれるであらうが、またインテリゲンチヤの弱さといふものも見られるのである。さういふ興味は現代にあつては特に、本格的なもの

の、客觀的なもの、實踐的なもの、意欲的なものに對する健康な感覺と要求との喪失の現はれと見られ得る方面もなくはなからう。

文壇と論壇

最近ブルーストの新しい書簡集を出したブルーランジェが、その出版にあたつてタン紙にブルーストの思ひ出を發表したといふことである。それによると、彼はブルーストから繰返し繰返し懇篤な招待状を受け取つたに拘らず、ただ一回しか訪問しなかつた。批評家として批評の嚴正を期するためには作家との交遊はできうる限り避けねばならぬといふことを信條としてゐたブルーランジェは、ブルーストに對してもこの態度をもつて接したといふことである。

鐵塔書院から頼まれて、ことわりきれずについ原稿を約束しながら、何を書くといふあてもなかつた私は、この記事を讀んだとき、文壇と論壇といふことについて少しばかり書いてみる氣になつた。

或る論者に云はせると、文壇といふものはや崩壊し衰滅しつつある。文壇といふ特殊な存在は次第にチャーナリズムに征服され或ひは解消されつつあるといふのである。もちろん、文壇はなくなるといはれても、文藝はなくなるといはれないのだから、文壇といふ場合、さういふ

「壇」が何を意味するかを先づ考へてみる。

他の國語でも同様であるが、例へばフランス語にセルクルといふ語がある。そしてセルクル・リテレルなどいふことばもあるけれども、セルクルはどうもさういふ壇よりは狭いやうに思はれる。セルクルは知り合つた仲間の集りをいふのであらう。そこに集る者は演說會の會衆などの場合とは違つて互に知り合つた仲間であるといふことが必要であり、また演說會における聽衆などとは違つて會話し會談するために、文學的セルクルであれば文學のことについて互に話すために集るのである。そこにはおのづから仲間のつきあひといふこともなければならぬであらう。その性質上、知り合つた仲間であること、集つて互に話をすることが、セルクルに必要な社會學的條件であるところから、セルクルの範圍は自然に制限されてをり、比較的小人數であるのがつねである。さういふセルクルは誰かを中心とすることもあらうし、また或る主義といふやうなものを中心とすることもあらう。或ひは同じ世代に屬する仲間が集るうちに、おのづから意見の中心が出来、中心的人物が出来るといふこともあらう。文壇といへば、このやうなセルクルよりも大きく、むしろいくつものセルクルの集合と見られることができるであらう。フランス語にはモンド・リテレルなどといふことばがあるが、かういふモンドが文壇の壇にあたるかも知れない。しかし

そのやうなモンドもセルクルを前提し、セルクルより大きいにせよどこまでもセルクル的性質を脱するものでないと考へられるであらう。社會學者タルドの云つたやうに、ひとつのモンドにおいては、それを構成する人々の間に個人的接觸、訪問の交換、リセプション、等々が必要である。そこで文壇といふモンドもさういふことの可能な範圍に限られてをり、モンド（世界）といへば甚だ廣いもののやうだけれども、實はその範圍は想像以上に局限されてゐるわけであらう。

今日文壇がそれに征服され解消されつつあるといはれるチャーナリズムは性質を異にしてゐる。チャーナリズムの對象はセルクルでもモンドでもなく、それはタルドによると公衆（ル・プブリック）である。公衆は純粹に精神的な集團であり、その構成分子は物理的にはなればなれであつて、その結合力は全く心的なものである、とタルドは云ふ。或る者は書齋で、或る者は旅行の途中、また或る者はオフィスの事務机の前で同じ朝刊新聞を讀んでゐる。このやうなはなればなれの人間の純粹に心的な結合から公衆なるものは形作られる。その成立が物理的接近を必要條件としないといふ點でタルドは公衆と群衆（ラ・フル）とを區別した。かやうな見方からすれば、文壇などといへばいかにも精神的な存在であるかのやうに聞えるが、個人的接觸ないし個人的接觸の可能性を前提するところから、さういふ個人の物理的接近を必要な條件として有し

ない公衆よりもはるかに物質的な存在であると云はれることができるであらう。俗悪だといはれるチャーナリズムがかへつてスピリチュエルな存在だと考へられるのである。またいはゆる公衆の輿論なるものを擔ふといふチャーナリズムが、文壇を偏見的なものであると感じるのもやむを得ないことであるかも知れない。

文壇の物質的基礎については色々やかましい議論ができるであらう。しかしとにかく、さういふモンドは個人の物理的接近、すなはち交遊、會談、等々、を必要な條件として成立する社會であるところに、そのまことに様々な意味での、善い意味及び悪い意味での物質性が従つて來ると云はれることができる。これは全く簡単な、けれどもつねに注意されておいてよい事實である。

チャーナリズムに結び付くいはゆる公衆は、文壇などの如く範圍を局限されてゐない。それははるかに廣くひろがり得る性質のものである。十六世紀において、印刷術の發明の最初の大いなる普及がはじめてプブリックといふものを生んだ。しかしチャーナリズムの、従つて公衆の眞の到來はフランス革命以後のことであるといはれる。タルドの云ふところでは、一七八九年を特徴付けるもの、それ以前の過去がかつて見なかつたもの、それはこの時代に孵化し、貪り讀まれ

た諸新聞の蔓延といふことであつた。印刷技術の進歩、鐵道、電信、電話、ラヂオ、等々、一般に「世界的な」交通手段の發展はチャーナリズムの發展の基礎である。チャーナリズムは意見の地方的限局性を脱せしめて國民化し、更に國民的限局性を脱せしめて世界化する。チャーナリズムは世界主義的性質をおのづから含んでゐる。そこでまたチャーナリズムはデモクラシー、國際主義、等々の種類のイデオロギーの機關となるによりよく適合した性質を自身においてもつてゐると云はれ得るかも知れない。地方的、國民的限局性をもつたイデオロギーはチャーナリズムに歡迎されないもののやうである。チャーナリズムの世界主義的性質に限界をおくのは國語であり、根本的には國際語が發達してゐないことだけであると云はれ得るほどである。言語の問題はとにかくここでは全く重要な問題に相違ない。

チャーナリズムの精神はいはゆるフェヤー・プレイの精神と類似のものであるやうに思はれる。スポーツにおけるフェヤー・プレイの精神を武士道の精神と比較するが如きは時代錯誤であつて、むしろそれは根本において近代チャーナリズムの精神と相通つたところのものであらう。スポーツ場集る人間を群衆でもなく、また通人とか、くろうとかいふものでもなく、いはゆる公衆として感じるところから、フェヤー・プレイの精神も生れるといふものだらう。それだか

らまた、政壇人でも、文壇人でも、どのやうなモンドに屬する人も、フェヤー・プレイの喝采の快味を味はうと欲する者は、チャーナリズムの世界へ出て來るのである。くろうとから成つてゐるモンドの中ではフェヤー・プレイといふべきものは存し得ない。或ひはチャーナリズムは種々なるモンドから選手を選び出してフェヤー・プレイをさせてみせようといふところである。新聞雑誌において左右兩翼のイデオロギストに物を書かせるが、これをその立場の公平といふやうに考へるのはどういふものか。それはむしろスポーツ的興味に近いものといつてよからう。今日の社會におけるいはゆるデモクラシーも、公衆なるものも、あやしげなものだが、さういふ公平もさうであらう。この點、スポーツの場合はずつと純粹かも知れない。國際オリンピックアードにおいて職業的選手が除外されるのは當然である。職業的選手はくろうとであり、そしてくろうとの資格と選手の資格とは違つたものであるからである。それと同じやうに、或るモンドに屬するくろうとがチャーナリズムに引き出されたとしても、彼はくろうとといふ意味においてよりも純粹にといふ意味において引き出されるのである。それだから、もし彼がそのときくろうとと振りを純粹に發揮しようとすれば、恐らく多くは失敗である。彼はフェヤー・プレイをして公衆を喜ばせなければならぬ。

いつかの東京朝日新聞で小林秀雄氏が、同人雜誌に對してかなりぶしつけなことを吐きかけてゐたやうに記憶するが、あつたことばは小林氏の如き立場にある人の云ふべきことでなかつたやうに思ふ。尤もあれも小林氏の同人雜誌に對する熱愛の皮肉な表現であつたかも知れない。といふのは、文壇といふモンドもそれ自身けつきよくセルクル的性質を失はないばかりでなく、それを維持してゐるのはセルクルである。「讀者」といふものが文壇を維持すると考へてはならぬ、文學青年などといふ種類の特殊な存在、すなはち自分たちでもそれぞれセルクルを作り、同人雜誌または廻覽雜誌といふものを持ち、或ひは投書家であるやうな人間がそれを維持してゐるのである。

かやうな見地からすれば、今日文壇に對するひとつの脅威或ひは不幸は、いはゆる文學青年のほかに論壇青年とでもいふべきものが輩出するに至つたこと、しかも彼等は文壇と同じやうな論壇をめざしそして文壇と同じやうな遣口をしてゐながら、文壇といふやうな存在を程度以上に輕蔑し、排斥することであらう。むかしであれば、物を書かうといふ連中は殆どみな文學青年の部に屬してゐた。しかるに今日ではジャーナリズムの刺戟、無産運動の影響、インテリゲンチヤの就職難、生活難、そのほか様々の現實的物質的な原因からして、論壇青年が物を書かうといふ

連中の有力な部分として現はれてゐるやうにみえる。彼等のなすところはおほむね文學青年と同様である。セルクルを作る、さういふセルクルはここではよく研究会と呼ばれる、しかし純粹な研究が目的であるのではない、研究会を作らうといふ相談と同時にたいいてい雑誌の發行が計畫される。そして實は雑誌を出すといふことに力が注がれて、肝心の研究はおろそかにされてゐるのがふつうである。研究でなく、要するに雑誌を出すことが最初からの主な目的であつたと見られても致方がないやうな有様である。個人が個人として論壇に乗り出す段階としてセルクルや同人雑誌風のものが作られる。永續するものは少いやうだけれど、さういふ雑誌はかなりの數にのぼつてゐるのではないかと思ふ。經濟上の困難を除いても、それはもともと永續する性質のものである。文學の方面におけるのと同じく、そのやうな雑誌はけつきよく論壇に出ること、論壇人となることを目的として作られた手段に過ぎないからである。その中には階級運動としつかり結び付いたまことに有意義なものもないではないが、必ずしもさうでなく實をあかせば論壇といふものを對象としてゐるものも多いやうである。

一方では文壇は解消され、滅亡しつつかあるといはれる。文壇消滅論は論壇人の題目となつてゐる。しかるに他方では論壇が文壇といふ壇と同様な意味で存在し、しかもそれがこの頃、さうい

はれる文壇と同様の存在の仕方を濃厚ならしめつつあるといふことさへも見られないであらうか。論壇的同人雑誌の多いのを見ると、さういふ風にも感じられるのである。文壇滅亡論の存在するとき、これは少しをかしなことである。文學の方面では文壇といふものになほ存在理由があるとしても、理論の方面では論壇といふやうなものの存在理由は稀薄であると考へられ得るからである。文壇は「學界」に對應する概念として考へられることができる。しかるに論壇と學界とは同一ではないのである。

論壇はもとモンド的な存在の仕方を有すべきものでなく、かへつてジャーナリズムの本來の精神を發揮すべきものであらう。ところが評論家たちが互に知り合つた仲であり、そこに個人的交遊が行はれ、セルクルを形作つてゐると、おのづから「論壇」といふものがジャーナリズムに對する文壇といふやうな意味で成立することになる。議論が樂屋落になるといふこともあらう、同じセルクルに屬するものが互に無意味にほめ合つて、セルクルの集團的力を利用してその各人が論壇で存在を維持しようとする、ちやうど文壇人についてたびたびはれるのと同様の状態を惹き起すことになる。或ひは評論がくろうとなしい通の色彩をあまりに濃くする。しかるにジャーナリズムは元來しろうとを主として對象とするものであらうし、そこではくろうとも同時

にしろうとの資格において、すなはちいはば選手の資格で登場するところに面白さがあるやうに思はれる。文壇におけるセルクルはめいめいそれ自身の批評家をもつてゐる。わが國ではかういふ批評家は同時に作家であることが多い。自分で創作をやる者でなければ文學はわからないといふ議論も或る見方からしては成り立ち得ることだから、それは少くとも或る程度の理由を十分にもつてゐるといへるであらう。文壇を論壇とは區別さるべき學界に對應する概念として構成するべきさうである。しかるに評論になると、もともと誰にでもわかるべき性質のものである。知識や理論はそのやうな性質を含んでゐる。ジャーナリズムにおける評論がくろうと式のものとなるのはどういふものか。いはゆる内情通のくろうとめいた議論にはとかく理論のはうが缺けてゐる。或ひは明確な理論をもたないときに、くろうとめいたことが好んで語られるとすればどうであらう。内情といふやうなものにあまり拘泥せず、表に現はれた事實に正面からぶつつかつていつて自分の理論を展開するといふのが面白い。内情といふやうなものは暴露のないし實話の興味から、従つてくろうとの興味からでなく、むしろしろうとの興味から、さういふ意圖のもとに書かれたのが面白い。この頃、新聞でも試みられてゐる論壇時評などは、論壇人自身よりしろうとに書かせてみると、案外面白いものが出来るかも知れない。それは論壇が論壇としてもつて

あるセルクル的性質を毀し、一層チャーナリズムの精神を發揮させるために必要なことであるかも知れない。

今日のチャーナリズムの對象となつてゐる「公衆」とはいつたい何であるか。タルドはそれを「群集」と對置して純粹に精神的な存在と見做したが、公衆のかやうな精神性は實はそれらの抽象性を表はすであらう。公衆とは巨大なる抽象體である。それはなんらかの狀況もしくは組織の同時性において結合せず結合することも出来ない非現實的な個人から成つてゐる。かくの如き抽象的な全體においては個人の全體に對する、また個人の個人に對する「關係」は現實的具體的でない。云ふまでもなく、純粹に精神的と見做された公衆なるものの存在にも物質的基礎がないわけではない。根差なき人間、人と人との關係の抽象性は、商品生産社會、ことに近代的な商品生産社會の特徴である。政治的表現を用ゐるならば、いはゆる公衆の限界はブルジョワ・デモクラシーの限界である。その限り今日ふつうにいふチャーナリズムはブルジョワ・チャーナリズムである。公衆と群衆とが區別されねばならぬやうに、公衆と「大衆」とが區別されねばならぬであらう。大衆は、本來、群衆のやうに物理的もしくは物質的な存在であると共に、公衆のやうに精神的、すなはち階級意識もしくは階級理論によつて結ばれた存在である。ブルジョワ・チャーナ

リズムとプロレタリア・デヤリーナリズムとの區別は、公衆と大衆との區別に相應すると考へることができらうであらう。我々は群衆、公衆、大衆といふ三つの概念を辯證法的な關係において構成することもできる。社會哲學のプランを考へつつある私は、かやうな辯證法についての科學的考察を最近の機會に書いてみたいと思つてゐる。

現實と藝術

フィードラー (Conrad Fiedler 1841—95) の藝術論はかなり以前日本に紹介された。その翻譯も金田廉氏のもものと清水清氏のものとすでに二通り出てゐる。この頃ではフィードラーの名を口にする者はあまりないが、然し最近、文學における純粹性、新しいリアリズムなどの問題が喧しうとき、彼の藝術論は再び顧みられてよい價值があるのではないかと思ふ。私はいま彼の遺稿「現實と藝術」を主なる手蔓として、その藝術論の一部分に批評的註釋を加へてみよう。

「ただ藝術的眞理の成分のみが藝術作品の永續的價值を定める。あらゆる他の性質は從屬的で、單に一時的な効果を與へるに過ぎぬ。」とフィードラーは書いた。藝術にとつて本質的な價值は「藝術的眞理」といふことである。作品が擔ふ他の要素、例へば、娛樂的性質、或ひはいはゆる政治的價值、美的性質ですら、作品の暫時的な成功をもたらすとしても、作品の永久性を保證するものでない。「ひとがそれをもつて間違つた出發點の無力を絶えず新しい言ひ廻しや解釋で救はうと試みたところの美の原理は、藝術的活動の自然的な、偏見のない解釋の内部におい

てなんらの場所を見出さない。」ふつう云はれるやうに美は藝術の原理であるのでなく、むしろ藝術にとつて第二的な効果を現はすに過ぎない。そして藝術の本質を捉へるためには、藝術の効果の方面を考察せず、藝術的創作的活動そのものを考察しなければならぬ。美でなく藝術上の眞が藝術における本質的價值である。

美を藝術の本質と考へる者は、藝術を感情と結び付けるのがつねである。これに對してフィードラーは云つてゐる、「藝術作品は感情をもつて作られるのでない、だからまた、それを理解するためには、感情では十分でない。」單なる感情によつては藝術家の本來の世界を窺ひ見ることはできぬ、感情は藝術的活動の原理ではないからである。

「藝術的活動の原理は、藝術的活動において現實が一定の方向において實存即ち形態を得るといふ意味で、現實の生産 (production of reality) である。」藝術は一般にこの出發點の基礎の上で考察されねばならない。藝術の本質は美であるとする立場がふつう藝術的活動の原理を ideality の生産と見做すに反し、藝術の本質は眞であるとする立場は藝術的活動の原理を reality の生産であると考へる。このとき我々は「生産」といふことばに注意しなければならぬ。なんらかの ideality は生産されるのほかないとしても、reality は生産されるを要することなく、與へら

れたものではなからうか。

フィードラーによれば、リアリティがそのものとして既に與へられて在ると考へるのは間違つた前提の上に立つてゐる。そのやうに考へるためには、人間が「恰も世界の外に立ち」、「彼がもと世界に屬しない」かのやうに前提しなければならぬから。しかし人間は世界もしくは自然の全體の一部分である。人間は世界の外に立ち、與へられた現實の眞理を認識するといふ如きものであることはできぬ。彼自身世界の一部分として世界の外に出ることは不可能だからである。むしろ「事實は、自然は自己を人間においてまた人間を通じて形態にまで發展させ、自己を種々なる仕方で顯現するといふ、自然のこの傾向である。このことは人間的・精神的構造からより如何なる他の必然性からも導き出されることができない。」人間の感性的・精神的構造から發展する表現形式には種々のものがあらう。概念的表現形式（科學）、表象的表現形式（文學）、視覺的表現形式（美術）、などがある。表現以前にリアリティといふものは存しない、また眞理もない。表現活動と共にリアリティは生産される。表現されたものの外部にもしくは背後になほ何かりアリテイがあると思つてはならぬ。そのやうな世界の究極的根源を明かにしようと要求したり、いつかこの究極的根源の知識にまで進み得はしないかと考へたりする者は、間違つた態度を

とつてゐるのであり、彼は、彼がもと世界に屬せず、世界の上に立つかの如き思想に内々支配されてゐるのである。「眞理と呼ばれるものは、この表現を度外視しても存在を有するやうな或るものの表現ではない。」

藝術家が創作に従事するとき、その創作の發展につれ彼において「現實意識」は發展してゆく。現實意識が次第に明瞭になつて來ることが彼の藝術的活動の發展である。リアリティが先づあつて、それについて表現が行はれると考へてはいけない。藝術上のリアリティといふのは、藝術的表現作用において發展させられたリアリティのことである。かやうなリアリティの意識が藝術的眞理を現はす。「藝術的に眞であることは、意圖の、意欲の問題でなく、才能の、能力の問題である。」藝術上の眞は感情の事柄ではない。表現を離れて藝術的眞理はないのだから、それは藝術家の表現的才能、創作的能力に關係した事柄である。

我々はここでヘーゲルの精神現象學の思想を想ひ起してもよいであらう。ヘーゲルの精神現象學の課題は意識の發展の諸形態の敘述であつた。然るにヘーゲルによれば、意識の發展とはつまり現實意識の發展である。意識の發展の段階に従つてリアリティと考へられるものが變化する。低い段階で現實的、従つて眞と考へられたものは、より高い段階では非現實的、非眞とせられ、

より高いリアリティが現はれる。眞理は固定したものでなく、動き、發展するものである。眞理は在るのでなく、成るのである。「眞理は、ひとたび作り出されると、それ自身の存在を有するやうな、認識活動の生産物ではなくて、この活動そのものが眞理と呼ばれ得るものの表現である。」とフィードラーも云つた。

フィードラーの上に述べた一般の見解から次のことが従つて來るであらう。第一、表現されたもののほかにリアリティはないのであるから、表現活動及び表現形式の種類の異なるに應じて、リアリティの意味も異らねばならぬ。科學でいふリアリティと藝術でいふリアリティとは同じでない。そこでまた科學的眞理と藝術的眞理とは同一視されてはならない。兩者を同一視するのは、表現から獨立に、それ以前にリアリティといふものが既に與へられてゐると考へるのにもとづくのである。

第二、表現の種々なる形式はつねにただ自己自身をのみ表現するといはれる。「いづれの藝術もただ自己自身の表現であり、その形成物の價值は藝術外の關心がそれから讀み取ることのできる何物によつても規定されない。」藝術の本質が藝術的眞理であるからといつて、藝術の價值はそれが科學的意味におけるリアリティを表現するところにあるのではない。そこでまた藝術作

品の形式と内容との區別は一般に誤解から來ると考へられる。正しく理解すれば、作品において形式と内容とは區別されることができぬ。藝術作品そのものが表現にもたらすところのものは解け難く形式に結び付いてゐるばかりでなく、まさに形式がそのやうなものとして自己を現はすところの形成物である。「全藝術的内容、藝術作品の實質は形式の擴大された發展度に存する。」

藝術的能力は表現の能力である、表現に達せぬものは藝術的には存在せぬに等しい。形式と内容との區別といふ誤解は、いづれの表現形式もその本來の意味においてのほかに、また非本來的な意味において、他の表現形式の領域に屬する或るものの表現のために使用され得るといふ事情から來てゐる。「いはば一の表現形式の記號が他の表現形式の意味において讀まれるとき、内容と形式との分離が生ずるのである。」

第三、各々の表現形式は、それが服してゐる法則性をば自己自身のうちから發展させるのである。如何なる表現形式も或る法則に外部から服従することを要しない。各々の藝術的活動はその發展の法則を自己自身のうちに含んでゐる。何故に人間の理論的科學的活動に對する關係はそれほど明瞭であるのであらうか。この場合にもこの活動の明瞭な像を疊らせ、混亂させようとする外的及び內的の力が存しないわけではない、しかしこれらの力はそのやうな性質のものとして注

意され、且つそれらに對して、科學的思惟はただ自己自身の內的法則にのみ従はねばならずそしてその價值はそれがこの內的法則性を現はす程度に依存するといふことが、根本においてはつきり意識されてゐる。藝術の場合にあつても、藝術的活動の內的法則が明かになつてゐない限り人間の藝術に對する關係は曖昧にとどまる。

藝術的活動の本質を現はすものとして從來相爭つて來た二つの大原理がある、即ち現實の模倣の原理と現實の變化の原理とがある。フィードラーの藝術論は、これら二つの原理の代りに、或る第三の原理、即ち「現實の生産」の原理をおくことによつて、この争を和解させることができるやうに見える。その立場はひとつのリアリズムである、しかしそれは自然主義的リアリズムではなくて「藝術的リアリズム」である。

フィードラーの思想には色々な點でベルグソンに通ずるものがあらう。ベルグソンは「我々の知覺はその純粹な状態においては事物そのものの一部分である」と云つた。ベルグソニズムが現代文學の有力な一傾向の根柢をなしてゐるとき、フィードラーの藝術論は注目されてよいものであらう。

この藝術論はたしかに貴重なものを含んでゐる。然しながら我々はそれにとどまり得るであ

らうか。私はここにそれに對する批評の出發點となるべき見地について簡単に述べておかう。フィードラーは「近代自然主義と藝術的眞理」といふ論文において、近代の自然主義を批判し、その根本的誤謬が、一方には藝術家、他方には自然もしくは現實、といふ風に對立を考へるところにあると論じた。さうではなくて、藝術家の表現活動以前にまたは外部にリアリティがあるのではない、人間は世界もしくは自然の外にまたは上に立つことができないのである。人間は自然の一部分であるといふフィードラーの主張はまことに正しい。しかし彼のいふ自然は、自然主義的立場において考へられるやうな自然でなく、むしろベルグソンのいふ *durée réelle* (現實的持續) の如きものを指すであらう。或ひはそれはジェイムズのいはゆる *world of pure experience* (純粹經驗の世界) の如きものを意味しなければならないであらう。或ひは彼の立場は一種のマッハ主義であるとも考へられ得るであらう。尤もフィードラーは知識に關して、ベルグソン、ジェイムズ、マッハなどの如く *pragmatism* (實用主義) の立場を取らず、科學的認識をも一種の表現活動と見、ただそれは藝術的な表現活動とは全く性質を異にする、言ひ換へれば表現形式、その内的法則性を異にすると考へた。それはそれとして、彼にあつて自然は觀念論的に捉へられてゐる。

そして人間は自然の一部分であるとしても、自然における人間の特殊性が注意されねばならぬ。この特殊性が何であるかを把握することは極めて重要である。それは藝術におけるリアリズムの本質の問題にも関係のあることである。然るに私は、人間を自然の一部分と見る立場に立つ人々によつてこの自然における人間の特殊性が十分根本的に、哲學的に捉へられてゐないのではないかと思ふ。さういふ立場にある人々がこの問題について、最も多くの場合好んでとるのは、いはゆる「發生的見方」である。しかし事物の「本質」の何であるかが發生的見方によつて十分に捉へられないといふことは、カント以來哲學において繰返し述べられて來た通りであらう。そのやうな發生的見方を離れて、自然における人間の特殊性を規定するとき、私はそれが主體と客體とへの分裂といふことにあつたと考へる。この規定は純粹に哲學的であり、十分に根本的且つ包括的である。植物、動物などの他の有機體と人間との異なる點は、哲學的に云つて、人間においては主體と客體との分裂または對立があるといふことである。そのために人間には植物や動物などと異り實踐的行爲、科學的認識、藝術的創作などが屬するのである。なぜなら、實踐の主體と客體との區別がなければ、本來の意味での實踐といふことはなく、また認識の客體即ち對象と主體もしくは主觀との區別がなければ、優越な意味での認識といふことはない。藝術の場合について

も同様である。私のいふ主體と客體との對立は人間と自然との對立といふ意味でない、人間は自己自身をも客觀化し得るからである。主體と客體との區別はむしろ根本的には人間そのものにおける分裂乃至對立でなければならぬ。この對立は辯證法的、即ち對立でありながら統一である。

然るに人間には主體と客體とへの分裂があるところから、人間は世界の一部分でありながら、世界の外に立つことができる。世界の一部分たる人間は世界の外に立つて世界を客觀化して見ることができ、世界は人間にとつて「客觀性」を有する。世界は我々にとつて單なる世界でなく客觀的世界である故に、我々はそれの必然性を知ることができる。フィードラーが考へたやうに人間は世界の一部分であるが故に世界の上に出ることができぬといふのでなく、人間は世界の一部でありながら、その特殊な性質のために、世界の外に立つことができるのである。そのやうな超越が全く不可能であるとすれば、人間には科學も藝術もないであらう。もちろんそのやうな超越は辯證法的であつて、人間は世界に對し超越的であると同時に內在的である。世界は單なる世界でなく客觀的世界であるから、藝術上のリアリズムも成立する。眞のリアリズムはさういふ客觀性の要素を抜きにしては考へられない。

全自然のうちにおける人間の特殊性が認識されねばならぬやうに、全人間のうちにおける意識

の特殊性が理解されねばならない。意識は人間の一部分である。然しながらこの意識の媒介によつて初めて人間は主體と客體とに分裂するのである。意識の媒介がなければ、人間は自己を客體化することも、自己を主體として知ることもできぬ。けれども意識と主體とは同じでない。

主體はいはゆる *natura naturans* (能産的自然) とも見らるべきもので、これに對し客體は *natura naturata* (所産的自然) である。所産的自然がリアリティを有するやうに、能産的自然はそれとは違つた意味でのリアリティを有する。かかる能産的自然は客觀的な自然の一部分でも、その總和でもなく、それとは秩序を異にしたものである。ここにいふ所産的自然はふつういふ自然のみでなく社會をも含むやうに、能産的自然はまた主體的意味における社會性を具へてゐると見られねばならぬ。そして能産的自然即ち主體はその主體性においてただ意識においてのみ自己を告知し、意識においてのほかその知られる場所はない。

文學において客觀が描かれる。そしてまたそれとは別の意味で心理が描かれる。もしも意識が單に客觀の反映に過ぎぬとすれば、心理描寫は客觀の描寫とは違つた特別の意味を有し得ないであらう。心理描寫が特別の意味を有すると考へられるとき、意識が客觀を模寫する方面よりも、意識のうちに主體が自己を滲み出す方面が注意されてゐるのである。主體は意識よりも深くにあ

るもの、客觀的自然よりもいはば一層物質的なものでさへある。心理描寫の深さは、それが單に心理を描くところにあるのではなく、意識のうちに滲み出た主體を描くところにある。意識がリアリティであるのではなく、意識は内において主體的リアリティによつて擔はれてゐる限りにおいて客體的リアリティとは異なるリアリティを擔つてゐるのである。

いな、本來、二つのリアリティがあるのではなからう。主體と客體とはそれぞれ獨立なものではなく、一方のリアリティを離れて、他方のリアリティはない。主體と客體との辯證法のうちに眞のリアリティはあるのである。この辯證法は辯證法として運動であるから、フィードラーの云ふやうに、リアリティは固定したものでなく發展적である。そしてこの辯證法は意識によつて媒介されてをり、その限り具體的な辯證法は意識的である。客體的リアリティと主體的リアリティとは具體的なリアリティの二つの方面であり、兩者の關係は辯證法的發展的である。

それだから眞のリアリズムは、自然主義の如く客觀的立場でもなく、またこの頃の心理主義的リアリズムの如く主觀的立場でもなく、むしろいはば「全人間」の立場である。それは主體と客體との辯證法としての人間の立場である。從來現はれた全人間の立場、例へばゲーテ主義的主張は、人間を辯證法的にでなく、有機體說的に捉へた。新しいリアリズムの立場は辯證法である。

文學もこの辯證法に従はねばならぬであらう。様式としての辯證法を文學的に發見し、發展させることがその課題である。

日記と自叙傳

三つの種類の人間がある。先づ他人の私事に妙に關心し、とりわけいはゆる醜聞を、ことに世間に名の知られた他人の醜聞を愛する人間がある。彼等はさういふ興味からいはゆる三面記事事件を喜ぶ。このやうな人間の興味は、今日ことに婦人雜誌などによつて巧に利用されてゐるところである。

第二の種類の人間は特にいはゆる英雄傳や偉人傳を読むことを好むやうに見える。彼らはとにかく偉い人になりたい、なんでも成功したいといふ心に燃やされ、教訓的見地からつづられた「實用的歴史」を愛し、或ひは名士の成功談なるものによつて感激させられることを欲する。かういふ成功主義的または英雄主義的心理も、今日とくに大衆雜誌といはれるものによつて巧に利用されてゐるところである。

然し第三の種類の人間がある。私はこの種類の人間のひとつの特徴をとらへて、彼等をば日記や自叙傳を読むことを愛する人間といふことができないかと思ふ。彼等は他人の私事の祕密

をのぞくことを徒らに好むのではない。けれども彼等は他人の生活に無關心なのでなく、それを理解することを欲する。然しそのことは自己を理解せんがためである、いな、人間と生とを理解せんがためである。また彼等は他人のいはゆる成功や英雄的行爲によつて徒らに感激させられることを喜ぶのではない。むしろ彼等は平凡な人生の複雑微妙、世のつねのすがたの面白さ、深さを理解することを求めるのである。

といふのはかうである。日記や自叙傳は、本來、他人の醜聞を愛する人の趣味に適するものでない、なぜなら人間は自分自身のためにのみ記された日記の中においてさへ容易に自分の祕密を赤裸々に告白するものではないから。また日記や自叙傳においては、本來、偉大な人々も、彼等の超人間的な行爲や事業のすばらしさについて語るよりも、むしろ彼等の人間らしい生活や運命について書くことを好むものであるから、自己誇示はいふまでもなく、自己暴露ないし自己露出といふことも日記や自叙傳においては堅く禁じられてゐる。そこにおいてほどリアリズムの要求されるところはないのである。

だが三つの種類の人間があるのでなく、それらはむしろ人間の三つのところを現はすものとも見られよう。従つて我々が實際に日記や自叙傳をひもどかうとする氣持には、他人の私事の祕密

を喜ぶところ、もしくは他人の成功や英雄的行爲にあやかろうとするところが混じてゐる。これらのところは媚られることができるであらう。リアリズムの最も要求される日記や自叙傳においてほどまた實際にその困難なところはないからである。

三つの種類の人間或ひは人間の三つのところに相應して文學の三つの現實の形態がある。第一のものには特にいはゆる軟文學が、第二のものにはいはゆる大衆文學が、第三のものには主としていはゆる心理小説が相應するといはれよう。

日記や自叙傳の要求するのは完全なリアリズムである。その精神は文學的精神でなく科學的精神であるときへいつてよい。さういつたからとて、我々が例へば日記を書くとするのは、あらゆる人間に具はつてゐる自己表現の欲求即ち藝術的欲求のおのづからなる現はれでないといふのではない。然し素人の文學的表現の好みほど危険なものはない。さういふ好みのうちには自己にこび、あまえ、もしくは自己をひけらかすところがとかくひそんでをり、或ひは容易に忍びこむものである。そこに要求されてゐるのは詩的精神でなく、散文的精神であるといつてもよい。詩にリアリズムがないといふのでない。然し詩的であらうとすると、裝飾的になつたり、センチメンタリズムに陥つたりし易いものだ。

かくて日記についていへば、淡々としてただ事件を敘したのに案外面白いものがある。もちろん日記の本来の面白さは事件そのものにあるといふよりも、日常茶飯事を述べて筆者の主観などとても現はれさうにないところにその主観がおのづからにじみ出てゐるところにある。従つて上乘の日記は事件の敘述よりも心理の描寫に求めらるべきであらう。しかし心理を十分に描いて完全なりアリストであることはまったく容易のことではない。どうしてもあまくなりたがる。或ひは教訓的、道學者的となり易い。教訓的な實用的歴史は心理主義的であるのがつねである。ところで道學者といふものはまるであまい物の見方をしてゐることが多いと思ふ。日記は簡潔なのがふつう面白い。自分を多く語つて眞實であることは困難であるからである。文豪といへども日記では筆を惜むのがつねだ。

斷片性は日記の最も根本的な性格である。そのことは多くの日記がつれづれに、きれぎれに書かれるといふことによるのではなく、却つて日記そのものの最も内的な本質を現はすのである。即ち日記の斷片性は根本的に「生の斷片性」にもとづくのである。生の最も内的な規定は斷片性である。ここに生といふのは特に内的生もしくは「内的人間」のことである。さきに心理といったものは純粹に心理的なものでなく、むしろもつと感性的ともいへるべき内的人間の意味に解さ

れねばならぬ。外的人間や生活はどれほど斷片的に見えてもそのじつ連續的であるに反して、内的人間や生活は深く理解すればするほど斷片性をあらはにするやうに思はれる。これ、その面白さが主として、その「人間」の面白さにかかり、その上乘なるものは内的生活の描寫にあるといはれる日記の根本的性格が斷片性である所以である。生の斷片性を最も明かに現はさせるものは、それ自身生の根本的規定に屬するところの死の立場である。従つてすぐれた日記の多くは死の立場から書かれた生の記録である。例へば、アミエルの日記は最上の日記のひとつと認められてゐる。ところでトルストイは彼の愛讀したこの日記について書いてゐる、彼は、「我々が凡て死を宣告されて、ただその執行を猶豫されてゐるだけであることを痛感してゐる。そしてこれこそ、この書が非常に眞摯で、嚴肅で、有益なる所以である。」

よき自敘傳はよき日記よりも稀である。ゲーテの『詩と眞實』は最上の一つといつてよいであらうが、有名なルソーの懺悔錄でさへ甚だすぐれた自敘傳に數へられ得るかはすでに疑問である。これひとつには、自敘傳は他人に讀まれることを豫想して書かれ、そして他人の前で自己を正直に告白することは困難であるのによともいはれよう。日記は少くともその本性上は他人に讀ませようとするものでない。尤も日記が全然他人の存在を豫想せずして書かれると考へるのは

間違ひだ。人間の社會性ははるかに深く根差してをり、人間は最も内密な行爲においても社會的に規定されてゐる。それはとにかく、自敘傳において専ら自己についてのみ語らうとしたものはいてい失敗してをり、むしろ自己の環境について、環境と自己との交互作用について述べようとしたのが成功してゐる。

これは日記と自敘傳との種類の區別を暗示するものでなければならぬ。兩者はよく一緒に語られるけれども、實はその性質を異にしたものである。日記が抒情詩と同じ線にあつて反對の方向にあるいはゆる自照の文學に屬するとすれば、自敘傳は敘事詩と同じ線の上にある歴史文學に屬してゐる。一方を主觀的性質の文學といふならば、他方は客觀的性質の文學といはれよう。日記の性質が斷片的であれば、自敘傳の性質は構成的である。

構成的であることを要求されてゐるところに自敘傳の困難がある。なぜなら構成的手法または技巧はたいいていの場合自己の思想や感情のまともな表現を害ふものであるから。歴史的であり、従つてすぐれた「歴史的意識」が必要とされてゐると共に、それがほかならぬ「自己」の歴史であるべきところに、自敘傳の困難がある。それでイギリス史についての大作をなしたヒュームも自傳については最も簡単に記す道を選んだのである。

もつとも傳記、そして自敘傳といふ語はもつと廣い意味に用ゐられることもできる。かくて例へばいふ、プラトンの對話篇アポロギアよりもすぐれたソクラテスの傳記はあるであらうか、と。またいふ、彼の懺悔錄よりほかにアウグステイヌスの如何なる傳記も本質的に存し得ない。またいふ、キエルケゴールの日記は彼について存し得る唯一の傳記である。このやうにして日記と自敘傳とは一つの範疇に入れられる。そしてこれは或る意味でたしかに正しい、且つ深い見方を含んでゐる。だがその意味を哲學的に解明するための餘白を私はもうもつてゐない。

最後にただひとこと。日記や自敘傳に對する興味が他人の私事の祕密をのぞかうといふ卑しい心、成功主義的または英雄主義的の安價な感激を求むる心にもとづかないにしても、それが心理的主觀的なものに對する偏愛、客觀的現實と社會的實踐からの逃避、主觀主義的、個人主義的な道學者的趣味、等々のものにしらずしらず結び付いてゐることの多いのを指摘しておくことが必要であらう。日記や自敘傳に對する興味は「文化人」のものであるといふことのうちにすでに或る危険が含まれてゐる。

評論と機智について

一 新聞を読む動物

明治の偉大な啓蒙主義者福澤諭吉の有名な『學問のすゝめ』の中には「演説の法を勧めるの說」といふ一篇がある。また福澤全集緒言のうちには會議辨、明治七年六月七日集會の演説などといふ題目について解説が書かれてゐる。「世の中に演説などは百千年來の慣習ならんと思ふ人もあるべきなれどもその演説は廿何年前の奇法にして當時これを實行せんとして様々に工夫したる吾々の苦勞は自から容易ならず。」と福澤氏はその當時を回顧しつついつてゐる。いま福澤氏のこれらの文章を讀んでみると、演説といふ當時全く新しかつた言葉の形式が、如何に新しい社會的政治的變化によつて要求され、如何に新しいイデオロギーに相應して發達したかといふことが、誰にも容易に理解出来るのである。

言葉は、話される言葉も書かれる言葉も、人間自身と同じやうに生き物だ。言葉は社會と同じ

く絶えず發展しつつある。ただに新しい單語が作られ、移入されるといふのみでない、舊來の言葉はいつのまにか新しい意味に轉化し、また新しい語法、文體などが時と共に形成されてゆく。そしてかういふ生きた言葉はつねに社會的政治的に規定される方面をもつてゐるのである。今日の文法學者は普通このやうな生きた言葉をその現實性において研究しない。修辭學は作文の教室に押し込められ、形式的美的な見地から言葉を配列し整理する方法となつてゐる。

元來レトリックはギリシアにおいて發達した學問であり、その發達が當時、特にいはゆるギリシア啓蒙時代の社會的政治的狀態によつて規定されてゐたことはいふまでもない。この場合レトリックは過去の書かれた文章を研究したのでなく、主として現在の話される言葉を對象とした。それは言葉をもとと生きた社會的な存在として捉へ、従つて言葉を話し手及び聞き手の現實的な心理、社會的位置、ならびにそれが話される具體的な狀況などの生ける聯關において研究したのであつた。それだからレトリックは元來雄辯術などといふ抽象的なものでなく、現實的な人間學を基礎としたところの、社會的存在としての言葉の研究であつたのである。

我々は今日新たな啓蒙時代を經過しつつあるかの如く見える。このとき言葉の社會的、政治的性格の研究としての新たなレトリックの研究が必要であるかのやうに思はれる。この研究は

もちろん古いレトリックが主として實用的目的のものであつたに反し、十分科學的でない。新たなレトリックはまた、古いレトリックが主として話される言葉を取扱つたのと異なり、同時に書かれる言葉を研究しなければならない。なぜなら現代において、印刷術の普及、ジャーナリズムの發達などのために、書かれる言葉は極めて重要な意味を有するに至つたからである。實に今日「人間とは新聞を読む動物である。」と定義され得るほどである。

二 新たな啓蒙時代

評論は現代の文章の主要な形態である。ジャーナリスチックな文章が評論的であるのはいふまでもなく、アカデミックな文章ですら近時次第に評論的性格を帯びて來てゐるやうに見える。評論は啓蒙時代において支配的な文章の形態である。なぜなら啓蒙といふことは、單に從來の文化が低い社會層にまで普及されることを意味するのでなく、却つて社會の轉形期に際し、新しいイデオロギーが從來のイデオロギーに對して對立的に、批判的に、生産され、主張され、傳播されることを意味するからである。

ところで近時評論に、ジャーナリスチックな評論はもとより、從來アカデミックであつたところ

ろの評論にまで軽いウキツト或ひは皮肉を含んだ論風が入り込んで來たといはれてゐる。これは何を意味するであらうか。

ウキツト或ひは皮肉は啓蒙時代の文章と必然的な關聯をもつてゐるやうに見える。この時代には二つのイデオロギーが對立してゐるのがつねであり、兩者は全然性質を異にし、その間には共通の前提、共通の地盤が缺けてゐると思はれる。然るに共通の前提、共通の地盤の缺けてゐるところでは、ひとは純粹に理論的に、どこまでも論理を辿つて相争ふことが出來ぬ、議論をしてみても埒があかない。そこで我々はウキツトや皮肉で片附けたくなる。とても度し難いな、といふ氣持がついウキツトとなり、皮肉となつて現はれる。イデオロギーにおける對立が、單にイデオロギーの内部にとどまるものでなく、社會的現實的な對立に根差すと考へる者にとつては、かうなるのは當然であるやうに見える。

或ひはまたかういふ時代には新しい批判的なイデオロギーは彈壓され、禁止された意識である。ひとはそれをもつて公然と論評する自由を有しない。禁壓されたイデオロギーはその理論的批判をウキツトや皮肉によつて代らしめねばならなくされる。ヨーロッパにおけるかの啓蒙時代にあつて教會や宗教に對する批判が多くの場合このやうな形式をとつた。これは王侯や貴族の生

活を動物のお伽噺に寓して諷刺したのと類を同じくするだらう。實際、十七八世紀のいはゆる啓蒙時代はウキツトや皮肉、ないし諷刺の模範的な評論文學の生産された時代であつた。我々は再びさういふ時代に際會してゐるのだらうか。

ここに少くとも或る重大な制限が認められねばならぬ。周知の如く、かの啓蒙時代を特色付けたのは主知主義であつた。そしてウキツトまたは皮肉は元來知的なものであり、従つてそれはかの時代の主知主義的思想と一致した言葉の形態であつた。例へば長谷川如是閑氏が以前『吾等』に書かれ『歴史を捻ぢる』といふ本にまとめられてゐる諸文章は、ウキツト、皮肉、諷刺においてすぐれたものである。長谷川氏はめづらしく知的な人であり、まさにこの人にしてこの文章が書けるといへよう。それは實に面白い。しかしひとはそれが何となく我々の時代のものではないといふことを今日感じないであらうか。そこに盛られてゐる思想の多くは反ブルジョワ的のものでさへある。然るにそれが何となく古く感ぜられるのは何故であらうか。我々の時代は、ひとつの啓蒙時代であるとしても、そのイデオロギーは主知主義的であり得ない。そこでまたウキツト、皮肉、諷刺等々のものは、ブルジョワ啓蒙時代においてのやうに、我々の時代の言葉の優越な形式ではあり得ない。むしろさういふ言葉の形式は今日、新しいイデオロギーの發展を何等かの程

度で妨害することとなつてゐるのである。

三 評論家の任務

今日ウキツト或ひは皮肉は悪用されつつあるやうに見える。飽くまで理論的に、論理を辿つて議論する餘地が十分ある場合に、恰もそこには議論するための共通の前提、共通の地盤が缺けてゐるかのやうに見せかけるべく、ひとはウキツトや皮肉を持ち出す。然し理論の發展のためには、一見このやうな前提及び地盤の缺けてゐるやうに見える場合にも、なほこれが實際に存しないか否かを反省してみることが大切なではなからうか。そしてどのやうな場合にもかかる前提と地盤とは究極において缺けてゐないはずである。即ち現實の事實はいつでもかかる前提と地盤とであることが出来、またあるべきはずだからである。それ故にウキツトや皮肉をもつてのぞむといふことは、その人にとつて理論がもはや現實との生ける接觸をもたず、却つて一のドグマとして固定化して存するといふことに關係する場合が少くはない。

實際、今日ウキツト、皮肉を含んだ論風が行はれるといふことは、理論家たちの理論がそれぞれ硬結して來たといふことの徴候であるやうに見える。お互ひにもう同じやうな理論を繰り返す

ことに飽きた。讀者はなほさらである。そこで彼等は原理的なものの代りに特性的なものを求める。かういふ場合ウキツトや皮肉は最も都合のよいものであらう。このやうな状態が発生するとき、今度はそれを利用して、ひとは自己の無理論をウキツトや皮肉によつて公然と償ふことが出来るやうになる。最近、直木三十五氏の期限付ファシズム宣言が一部の讀者の喝采を博したが如きはその例であらう。

我々はもちろん理論の藥味としての皮肉を却けない。心のほがらかさの現はれとしてのウキツトを好み、溢るる情熱のほどばしりとしての皮肉やウキツトを愛する。けれどもそれらは特性的なもの結び付き、原理的なものはそれらによつて表はされ得ない。ウキツトは智的なものであり、そして智的はニヒリスチックとなり易い傾向をもつてゐる。我々はウキツトや皮肉に充ちた論風がインテリゲンチヤの心のうちに巣くひたがる智的ニヒリズムに遂には通ずることになりはしないかを懸念せざるを得ないのである。ウキツトは元來智的なものとして非實踐的な性格をもつてゐる。それは實踐からいつでも何等かの距離を保つてゐようとする心の現はれでさへある。それはあらゆる熱情的なこと、本能的なものを輕蔑することを好む。然るに本來の理論はつねに實踐から學び、情熱が意欲し、本能が直覺するところのものを絶えず自己のうちに正しく止揚す

るといふことをこそ心掛くべきであらう。

いづれにせよ、今日ウキツトや皮肉を含む論風が行はれるに至つた主なる理由のひとつは、理論が次第に硬結し、固定化し、従つてまたドグマ化されて來たところにあるやうに思はれる。新奇なものを移入し、流行させることによつてでなく、辯證法的な發展の過程の上に原理的に立つて、この状態を救ふといふことが理論家の任務ではなからうか。

現象學と文學

現象學は現代の哲學のうち最も有力なもののひとつであり、わが國の哲學者の間でも廣く研究されてゐる。さういふ現象學と文學との關係について何か話すやうに求められたので、若干の感想を述べてみよう。今日、現象學と云へば、ドイツ哲學の一學派のことが考へられる。然るにも現象學的とも云つてよい文學があるかと尋ねられるならば、我々はイギリスやフランスの文學の或るもの、特に所謂新心理主義の文學を挙げねばならぬであらう。或る人はドイツの新即物主義の文學と現象學との間に連繫があるやうに云つてゐたと思ふが、私にはイギリスやフランスの文學の或るものの方がずっと純粹に現象學的であるのではないかと考へられる。さういふ文學は、實際、心理主義的といふよりも寧ろ現象學的と呼ばれてよいかの如く感じられる。現象學的哲學と云つても、フッセル、シェーラー、ハイデッガーなど、その派に數へられる人の間においていろいろな相違があり、また最近の哲學の多くは何等かの意味で現象學的傾向を含んでゐるとさへ云はれるほどであるから、現象學的な文學と云ふにしても、さまざまな作家がその中に含ま

れることができさうである。デョイス、プルースト、或はヴァレリ、或はまたジード、更にドストエフスキーですらが、さういふ風に考へられるであらう。私の狭い見聞の範圍ではこれらの作家の作品を現象學的と呼んだ人はないやうであるが、私は敢へてさう云つても差支ないやうに感じる。さうしてみれば、今日わが國の文壇においてこれらの作家が或る意味で流行してゐることに、日本の哲學界で現象學が流行していることが、それほど無關係なことでないといふことが分るであらう。これをみても、いつも云はれることだが、文學と哲學とが我々の間でも相互の理解にもつと努力することが必要であらう。

尤も現象學の場合では外國においても哲學と文學との間に意識的な影響または相互作用があつたわけでない。現象學はドイツの哲學であり、現象學的と云つてよいやうな文學はイギリス、殊にフランスの文學に多い。これは一見奇異に感じられる。然し考へてみると、現象學は新カント主義の哲學などに比して純粹にドイツ的な起源のものでない。先づ典型的なドイツ哲學の多くが主としてプロテスタントであるに對し、現象學は、シェーラーなどの例が示してゐるやうに、その宗教的背景は寧ろカトリックである。フツセルの久しく活動してゐるフライブルクはドイツにおいてもカトリックの盛んな所だ。そこで傳統的にカトリック的なフランスは現象學にとつて似

合ひの土地であるとも云はれよう。またその哲學的傾向から云つても、現象學はフランス的乃至イギリス的傾向が強い。フツセルが非常に尊敬し、最も深く研究した哲學者は誰よりもデカルトであつた。このデカルトは今日に至るまでフランスの、哲學は固より、文學思想に對しても實に量り難いほど廣く且つ深い影響を及ぼしてゐるのである。或ひは現象學者によつて最も重んぜられる哲學者の一人にライブニツがある。そしてフランスにおけるライブニツの影響もまた甚だ大なるものがあつて、それはメーヌ・ド・ピランを通じてベルグソンにまで及んでゐる。イギリスの哲學者の中ではヒュームが現象學者によつて特に重んぜられてゐるのであるが、ヒュームの心理學的傾向はイギリス思想の重要な特色として引繼がれてゐるのである。かうしてみれば、ドイツ哲學の一學派のやうに考へられる現象學が、傳統的もしくは自然的傾向としては却つてイギリス、特にフランスに存在してゐることが知られるであらう。

今日フツセルよりも人氣があると云はれるハイデッガーの哲學は、同じく現象學と呼ばれるにしても、フツセルのものとは著しく色彩を異にする。然しそのやうなハイデッガーの現象學にしても、フランスの思想的傳統と決して無縁なものでなく、却つてフランスの特色ある思想的傾向に類似してゐると云はれ得るであらう。ハイデッガーは現象學乃至存在論は人間學と同じでない

と説くが、しばしば論ぜられるやうに、彼の現象學が人間學的であることは争はれない。シェーラーは哲學的人間學の建設のために長い間努力した。ところで人間學と云はれるものは、實に、フランスにおいてこそ最も獨特な發達を遂げて來たのである。モンテエニユやパスカルを初め、フランス人のいはゆるモラリストたちの仕事がさうである。モラリストといふのはもちろん人道學者のことではなく、また單なる心理學者のことでもなく、寧ろその本質において今日いふ人間學の研究者であつた。それ故にもし我々が人間學を研究しようと欲するならば、それらのモラリストたちの著作は我々にとつて最も貴重な文獻でなければならぬ。人間學の課題はフランス人のいはゆるモラリテの研究であると云つてもよい。少くともハイデッガーの場合ではさういふものはかなり近いであらう。ハイデッガーが著しく影響されたのはキエルケゴールであるが、我々はキエルケゴールとパスカルとにおいて最も類似した魂を發見し得るであらう。モラリストたちは普通にフランス文學史の中に列せられ、彼等自身或る特殊な意味での文學者であるばかりでなく、彼等が文學に與へて來た影響にはまことに大なるものがある。モラリテの研究は今日もフランスの思想及び文學のひとつの重要な要素となつてゐる。近くはヴァレリの如きも『モラリテ』といふ書物を出してゐる。かやうにしてこの場合にもまた現象學にとつての傳統的乃至自然的な

地盤が特にフランスに存在してゐることを見出すことができる。最初に擧げておいた一人のロシヤ人ドストエフスキーについて云つておけば、ジードなどにもドストエフスキー論があるやうに、彼の最近のフランス文學に對する影響は甚だ大きく、然るに彼がまた今日の有力な神學の一派たるいはゆる辯證法的神學の人々によつて關心されてゐることは、その派に屬するトウルナイゼンの勝れたドストエフスキー論によつても知られ、そしてハイデッガーの哲學はさういふ辯證法的神學とも關聯があるのである。

上に述べたやうな關係に注意するならば、その地盤の中から最近に生れたイギリス、特にフランスの文學の或るものを、それらはもちろん現象學的哲學に對して意識的な、自覺的なつながりをもつてゐないに拘らず、私が現象學的と考へてもよいと云つたとしても、それほど唐突でないことが分るであらう。とにかくそこに或る共通なものがあると思はれる。ついでながら、今日わが國の哲學界においても現象學がせつかく流行してゐることでもあるから、日本の哲學者がもう少しフランスやイギリスの思想の研究をすることが望ましいことではないかと思ふ。現在の日本の哲學がドイツ的な、あまりにドイツ的なのはどういふものか。ところで私の次の問題は、フランスやイギリスの近頃の文學とドイツの現象學との間に無意識的なつながりが認められるとすれ

ば、文學と現象學との間に何か特別の關係があるのであるか、そしてどういふのが現象學的であるのか、といふことである。その際我々はもちろん、文學と哲學とがどこまでも異なることを念頭においておかねばならず、また現象學が哲學的方法として確立されたのはドイツの學者の功績であるといふこと、哲學においては特に方法の問題が大切であるといふことを決して没却すべきでない。

フツセルは美學も藝術論も書いてゐない。彼はもと數學者であり、文化哲學といふやうな方面はあまり得意でないらしい。フツセルの現象學の立場から美學を建てようとしてゐる人にはモーリッツ・ガイガーなどの如き人があり、この人の入門的書物はわが國においても既に翻譯された。然し私はガイガーの美學がそれほど特色のある勝れたものだとは思はない。寧ろガイガーが自分の現象學的美學の立場から重要視してゐるフィードラー（これも邦譯がある）やヒルデブランドの藝術論の方が遙かに立派なものであらう。ハイデッガーもまだ美學や藝術論を出してゐない。彼に比較的近い立場にあるオスカー・ベツカーが藝術に關して書いてをり、それも邦譯が出版された。然しハイデッガーは美學乃至藝術論についてもいづれ書き得る人であると思はれるから、

それを待つことにして、ここでは主としてフッセルの現象學をもととしてそれと文學との關係を簡単に、感想的に述べてみよう。といふのは、今日わが國の文壇で問題にされてゐるやうな新心理主義、新しいリアリズム、主知主義などいふ問題を考へるには、寧ろフッセルの現象學がより便利であると考へられるからである。

周知の如く、現象學のモットーは「物そのものへ」といふことである。ここにいふ物^{ザツヘ}は我々の自然的態度において物といはれるもの、即ち實在^{レアリテート}するものではなく、却つて「純粹意識」のことである。現象學は純粹意識の學として規定される。然し現象學は自分を心理學から嚴密に區別し、且つ心理主義と考へられることを極端に嫌つてゐる。そこでかうも考へられるであらう。最近の文學は新心理主義と云はれ、しかもそれは新しいリアリズムであると主張されるが、そのリアリズムは、現象學的に云へば、レアリテートの立場（文學上の自然主義がこれにあたるであらう）でなく、却つてレアリテートから區別されるザツへの立場（現實主義といふよりも現象主義）であり、従つて心理主義的といふよりも現象學的といはれるのが一層適切ではないであらうか。心理主義といふと、普通には何かリアリズムの反對のものが考へられ易い。現象學といふ「現象」は、實體に對する現象を意味するのでなく、またそれは「假象」のことでもない。そ

これは純粹意識において自己自身を現はすもの、自己を^{オリジネール}原本的に與へるものである。いはゆる「意識の流」の文學は、現象學と同じやうに、「純粹な内在」の立場に立つことを意圖してゐるやうに見える。フツセルの現象學にあつては我々の自然的態度において意識を超越するものとして認めてゐるやうな事物を現象學的還元といはれる方法を通じて純粹意識に還元する。純粹意識は絶對的領域であつて、凡ての存在がそれにおいて成立し、それによつて構成されるところの現象學的根源である。藝術的對象はこれまでカントなどを初めとして「假象」であるとされた。然るに現象學的美學から云へば、それは假象でなくて「現象」である。假象といふ思想は^{レアリテイト}實在性の見地に立ち、それ故に純粹な内在の立場に立たず、現象の下へ實在を押し込むところから生ずるのである。これまで假象と云はれたり、想像の世界と云はれたりしてゐた藝術の世界は、現象學の意味で現象と見ることによつて、新しいリアリティを與へられるであらう。或は藝術家といふものは現象學的哲學者の云ふやうな現象學的還元に類することを藝術家自身の特殊な仕方で行つてゐるものとも云はれよう。フツセルが、現象學においてはあらゆる實在的なもの、超越的なものは「括弧に入れられる」ところから、自由なファンタジーはそこでは知覺に對して勝れた地位を占め、そしてフィクションは、永遠な眞理の認識が榮養を取つて來る源であると云つてゐるのも興

味あることであらう。

フッセルによれば、現象學は純粹に記述的な、純粹意識の領域を純粹な直觀において研究する學である。理論的構成を排して、「純粹に記述的」であるといふことがまた現象學のひとつの特色である。現象學にあつては「あらゆる本^{オリゲネール}本的に與へる直觀は認識の權利の根源であるといふこと、我々にとつて直觀において本^{オリゲネール}本的に（いはばその體現的な現^{ザイルクリヒカイト}實性において）現はれる凡てのものを、それが現はれるがままのものとして、然しまたそれがそこに現はれる範圍内においてのみ、單純に受取るといふこと」が大切である。現象學にあつては直觀が最も重んぜられる。然しながらそれを單なる直觀主義と考へることはできないであらう。寧ろひとが現象學において見出すのは、しばしばスコラの煩瑣として非難されるやうな精細な分析である。意識の流において與へられるものを煩瑣をいとはずどこまでも正確に、詳密に分析し、記述してゆかうといふのが現象學の精神である。従つてそれは多分に主知主義的傾向を含んでゐるとも云はれよう。この點でフッセルの直觀主義はベルグソンの直觀主義とは若干趣を異にしてゐるやうに見える。ベルグソンの云へば、反省された流動は既に流れてしまつた流動或ひは反省によつて固定された流動であつて、流動そのものとは異なる。流動そのものを捉へるためには、それを反省することを廢し、

流動そのものの中に躍入し、それと一體となつて共に流れることによつて共感するといふ途があるのみであらう。然るにフツセルによれば、現象學は反省を缺くことがきぬばかりでなく、反省は寧ろその根本的方法である。意識の流もこれによつて捉へられ得るものでなければならぬ。それでは我々は、如何にして我々の意識の流を反省し得るであらうか。フツセルはそれを、「把持^{レヂナオン}」といふことで説明してゐる。把持は普通の意味の作用とは異り、それよりは更に根本的なものであつて、特殊な志向性を有する。それは原印象が過ぎ去つた後にも、これを「ちやうど今ありし」ものとして保留し、なほ擱んでゐることである。原印象の反省といふことはかやうな把持にもとづいて可能となるのであつて、もし把持意識がないとしたならば、凡ての印象は次から次へ過ぎ去るままに永久の忘却の淵に沈んでしまふほかなく、我々はこれを後から反省する手がかりを全く有しないであらう。このやうに把持は反省の可能となる條件であるけれども、兩者を同じものと見ることはできぬ。原印象を單に把持するといふことはこれを對象として振り返つて見るといふことを直ちに意味しはしない。把持はこれを對象とせずしてしかも意識するのである。然るに反省作用といふのは把持を手がかりとして過去の印象を振り返つてみる作用であるから、反省は把持の充實作用^{エルフュルンク}とも見らるべきである。私はいま、ここから出立してフツセルの時間

論に立入ることができない。とにかく彼の現象學においては反省作用に重要な意味が與へられてをり、この點からすれば、新心理主義文學の主知主義的傾向といふものは、ベルグソンなどよりもフッセルに一層近いと考へ得るであらう。ベルグソンにしても、彼がよく云はれるやうに主義者であるかどうかは疑問であるが、彼にはさういふ方面がかなり強く現はれてゐる。フッセルは把持意識が反省作用の基礎であると考へるが、かのブルーストにおいてしばしば驚歎されてゐる巨大な記憶といふやうなものが新しい主知主義的文學の活動の基礎であるとも云はれ得るであらう。彼の分析の精細なことも現象學が他から非難されるやうなスコラの煩瑣と相通ずるものがあるかも知れない。またフッセル、特にハイデッガーにおいて時間論が最も重要な位置を占めてゐるやうに、新心理主義の文學は、ブルーストの著作の一つがその題に掲げてゐる如く、時間的といふことを特色とすると云つてもよいであらう。或ひはさういふ文學の缺點はあまりに時間的であつて、空間的でないといふことにあるとも云はれ得るかも知れない。私は遺憾ながらもはやハイデッガーの問題に這入ることができぬ。

さきにも云つたやうに、現象學と最近のフランスやイギリスの文學との間には意識的な關聯があるわけがなく、また一般に文學と哲學とはどこまでも區別さるべきものである限り、上に述べ

たことも單なるアナロジー以上に出でないかも知れない。然し私はそこに何か或る關係があるやうに思ふ。そして特に、最近の文學の一傾向に何等か美學的乃至哲學的基礎を與へようとすれば、現象學こそそれに最も適したものであると考へる。そこで一二の感想を述べて、哲學及び文學の研究者たちによつてもう少し深くこの問題を探究してみて貰ひたいと考へる次第である。

ディレッタントイズムに就いて

ディレッタントイズムの問題は、今日新たに考へ直されてよい多くのものを含んでゐるやうに思ふ。いつたいディレッタントイズムの地盤は何であらうか。私はその主なるものが社交乃至實際社會であると考へる。このやうな實際社會の成立はさほど古いことではない。我々はそれをイタリヤでは十五世紀、フランスそして次いでイギリスでは十六もしくは十七世紀、ドイツでは十八世紀の以前に溯り得ないであらう。實際社會において喜ばれるのは磨きのかかつた談話であり、談話は特殊なアートにまで發達させられた。そこでは談話は教養ある談話であり、また談話が教養の重要な源泉でもあつた。文藝上の、學問上の、政治上のディレッタントイズムはかやうな社交と結び付いて生れた。そして今日においても、ひとはディレッタントの多くが社交家であり、社交的であるのを見るであらう。社交的といふことはディレッタントイズムの基礎であり、その要素である。然るに社交的と社會的とは同じでない。そこにディレッタントイズムのひとつの問題がある。

ディレクタントは普通に専門家に對置せしめられてゐる。さういふ意味では十八世紀のフランスのアンシクロペディストはディレクタントであつたであらう。然しながらディレクタンティズムの本質は専門的であるか否かといふことにのみ關係するのではない。かのアンシクロペディストは、彼等がなほ當時の交際社會の風習をもつてゐた限り、ディレクタントであつたが、彼等が唯物論者として進歩的イデオロギーを代表して闘つた限り、もはや單なるディレクタントではなかつた。ひとはかの有名なアンシクロペディが何等か今日の大英百科辭書やブロックハウスの百科辭典に類するものであつたと想像してはならない。そこでは公平な、無理のない定義や學說が求められたのではない。博識ではなく、批判がその内容であつた、それは過去の精神、信仰、制定に對して据ゑつけられた抵抗し難い大機械であつた。理性の進歩によつて人類社會を改善せんとする熱烈な意圖のもとに、一般人の關心する事柄についての傳統的な知識を破壊することがその目的であつたのである。これまで眞理として通用して來たものは悉く訂正され、新たに作り直される。百科辭書はこの場合ボレミクスの堆積であり、また様々な題目についての隨筆集でもあつたのである。ヴォルテールはアンシクロペディを「大商店」と名付け、その執筆者たちを「番頭さん」と呼んだ。このヴォルテールがまたひとりで同じやうな調子の哲學辭書を書いてゐ

るのは有名である。百科辭書家の大部分は、その頭目デイドウロを初めとして、當時の急進的乃至進歩的思想家であつた。議會において彼等を告發した人は、彼等は「唯物論を支持し、宗教を破壊し、獨立を勸説し、且つ風俗の墮落を養成するための結社」であると述べた。かのアンシクロペディは當時の急進的乃至進歩的イデオロギーの一大集成であつたのである。今日歴史家はそれが一七八九年と如何なる關係にあり、一般に如何なる文化史的意義を擔つてゐたかを誰も知つてゐる。

専門といふ見地からディレッタンティズムを考へる普通の見方は、アカデミズムの影響によるものであり、そのやうなアカデミズムの見地が却つて批判さるべきものであらう。専門を誇りとするアカデミーが、今日では寧ろ、眞實の理論的意識を失ひ、創造的意力を失ひ、社會的意義を失つて、教養ある談話の行はれる交際社會となり、かくてディレッタンティズムに陥つてゐるといふことがないであらうか。専門的の名のもとに過去の顯微鏡的事實についての博識を樂しんでゐるのは、ニーチエが嘲笑したやうなアレキサンドリア主義である。そしてかかるアレキサンドリア主義はディレッタンティズムとは遠く離れてゐないのである。

専門といふことは現在において職業上の分業といふ意味を多分に含んでゐる。従つて自分の専

門外に口を出さないといふことは、他人の職業の安全を妨害しないといふことである。他人の活動が自分の専門の領分の中へ割り込んで來るとき、特にアカデミーにおいて見られるやうに、それをディレッタント的だと云つて排斥することには、純粹に學問上の關心でなく、自分の職業的地位の安全を防禦しようといふ現實的な動機が知らず識らずはたらいてゐるといふことがなくてはなからうか。學問上の見地からすれば、ひとはしばしば、自分の専門の仕事の意味をその外に立つことによつてよりよく反省せんがために、或は自分の把持する原理の包括力もしくは迫撃力を種々なる分野において試さんがために、或は自分の専門の領域に關する理論を他の領域の研究からして暗示されんがために、自分の専門以外に出て行くことを餘儀なくされるであらう。それだからといつて、彼はディレッタントであらうか。レーニンもロシヤ革命の鏡としてのトルストイといふ論文を書いた。彼はまた唯物論と經驗批判論といふ書物も書いた。レーニンはもちろん文藝について、哲學に關しても専門家とは云はれないであらう。それだからといつて、彼のこれらの仕事はディレッタント的であつたであらうか。このやうにして専門如何の見地からディレッタントイズムの本質問題に近づいてゆくことができないのは明かである。教養あるディレッタントは、例へば文藝について、専門の文藝家、創作家乃至は批評家さへよりも豊富な専門的知識をも

つてゐるといふことも少くはないであらう。

等しく専門家的でないにしてもディレッタントとチャールナリストとは性質を異にしてゐる。少くともディレッタントであるやうなチャールナリストはその名に値するチャールナリストではない。チャールナリストの關心するのは今日の問題である。然るに現在が現在として關心されるのは未來が關心されてゐるからでなければならぬ。ディレッタントが關心するのは寧ろ過去である。彼はもとよりその多面性の故に現在についても或る興味をもつであらうが、然し彼にとつては現在もひとつの過去に過ぎない。なぜなら現在を眞に現在として顯はにするものは未來の見地であり、従つてそれ自身のうちに必然的に未來への動向を含む實踐乃至創作の立場であつて、これとは反對のディレッタンティズムの立場ではない。ディレッタントは何よりも趣味の人である。然るに興味は好んで過去のもの、完成されたものの上で働き、従つてディレッタントはおのづから、チャールナリストがその中で生きる生成しつつある現在の渾沌たる喧騒から過去のうちへ逃避する。ディレッタントがモダンであるといふのは一の錯覺である。かくてまたディレッタンティズムは主として過去の批評に終始するアカデミズムと想像されるよりも遙かに容易に結び付く。アカデミーがその主要意義であるべき理論的意識、原則意識を失ふとき、ディレッタンティズムに

陥る危険は決して遠くない。チャーナリストは實踐家乃至創作家でないにしても、ディレッタントのやうに趣味の、感情の、一般にいはゆる體驗の立場に留まることを許されてゐない。

古代においてプラトン及びアリストテレスは驚異が哲學の母であると云つた。近世においてデカルトは懷疑をもつて哲學の方法と考へた。驚異が客體に對する關係は、懷疑が主體に對する關係と同じであらう。我々の意見によれば、人間は單なる客體でもなく、單なる主體でもなく、却つてその中間者である。かやうな中間者としての根本的規定の故に、人間にとつて客體に向つては驚異の心、主體に向つては懷疑の心がある。然るにディレッタントにあつては、懷疑の心も驚異の心も眞實の意味では失はれてゐる。文學においても彼が喜ぶのは美、趣味、感情であつて、眞實、認識、自然ではない。なるほどディレッタントは懷疑的である。併し彼の懷疑はいはゆる歴史的相對主義、換言すれば、廣く過去を見渡すとき如何なる絶對的なものもないといふ感情に結び附いたものである。或は逆に、歴史的相對主義なるものはディレッタニズムの產物である。さういふ懷疑はいはば客體に向けられた懷疑であつて、眞實の懷疑が主體に向ふのと反對である。

懷疑の方法によつて主體的な生が探求されるときは、そこに顯はになつてゆくのは生の斷片性

であらう。斷片性がかかる生の内的規定であると思はれる。それ故にかかる生を眞實に探求したかのモラリストたちの作物は斷片的性格をとらねばならなかつた。併しそれだからといつて、彼等はディレクタントであつたであらうか。斷片性といふことでさへディレクタンティズムの本質を現はすものでない。かのフランスのモラリストたちの或る者は、彼等が斷片的であつたためといふよりも寧ろ彼等が當時の交際社會の趣味をそのまま受取つた限りにおいて、ディレクタントであつたのである。斷片性について云へば、主體的ならぬ客體的な生及び世界を斷片的に取扱ふものがディレクタンティズムである。そしてありふれた隨筆はかやうなものであるといふ意味において、隨筆はディレクタンティズムの産物である。またいはゆる實話文學は現代のディレクタンティズムと關係があるであらう。いつたい實話に對する興味といふものは交際社會において最も活潑なものであり、そして實話文學のうまさといふことの中には、交際社會における話術のうまさの趣きが多分に感じられないであらうか。もちろん小説には物語的要素、或は寧ろ私のいふ客體的現實性が含まれなければならぬ。併しながらその方面から云つても、實話文學はあらゆる事件を、特に現在の事件をも「ストーリー」として、従つて「ヒストリー」として（ストーリーとヒストリーとは語原的に同じである）、それ故單に過去のこととして取扱ふ。このことは我々

がさきに規定したディレッタンティズムの性質に丁度相應するであらう。

かくてディレッタンティズムは有閑的な社交乃至交際社會を地盤とするといふ點においてその階級性が指摘されねばならぬ。その時間性が單なる過去であるといふことにおいて、それは哲學的に批判されねばならぬ。その立場が要するに體驗の立場であるといふ他の重要な點は取り上げないにしても。

批評の生理と病理

一

公衆なるものは物を書かない批評家から成つてゐる、といふ風なことをヴォルテールがいつた。書かれるといふことでなく、話されるといふことが批評の自然である。書かれた批評に對して我々は多くの場合何か或る不自然なものを感じないであらうか。書かれた批評は獨語的になり易く、しかるに批評は、本來、會話のうちに生きるものである。

會話も固より歴史をもつてゐる。それは話す人の性質、彼等の文化の程度、彼等の社會的境遇に従つて甚だしく相違する。恰も歩行の速度が都會人は速く田舎者は緩かであるやうに、都會人の會話は速く、田舎者の談話は緩かである。よく知り合つた人々の話がおのづと知人の生活や性格の個人的な事柄に落ちてゆくのに反して、互にあまり知らない人々はおのづから一般的な題目について話し、廣く關心のもたれる觀念について語ることに傾くであらう。このやうな有様から

察せられ得る如く、談話の内容及び形式は歴史において變化する。そして批評の歴史は談話の歴史を離れて考へることができぬであらう。批評は現實的な言語即ち談話のうちにつねに自然的に含まれてゐる。會話はいつても批評の要素を含み、會話の形式が變るに應じて批評の仕方もある。

「パリの眞の批評は談話において作られる。」と批評家サント・ブウヴはいつた。好い談話の存する社會においてはまた好い批評がなされるであらう。書かれた批評も會話の精神によつて生かされてゐなければならぬ。批評の傑作と認められるプラトンの『パイドロス』は談話の花咲いたギリシアにおいて對話の形式をもつて書かれた。批評の精神は會話の精神である。會話の精神が批評といはれる廣い意味における文學の特殊な形態の精神でなければならぬ。それだからして今日のジャーナリズムにおいても批評の行詰りの感ぜられる場合、「座談會」といふやうな形式が思ひ附かれるのは自然のことであると見られよう。

しかし話される批評は批評家の批評といふよりもむしろ公衆の批評である。世間には物を書かない、従つて批評家とはいはれない澤山の批評家がある。彼等は書くことによつてでなく話することによつて批評する。いはゆる批評家でなく却つてこの人々が眞に批評する者であると考へることが出来る。蓋しいはゆる批評家即ち物を書く批評家はそれが讀まれるために、だからそれ自身

がまた批評されるために書くのである。批評家の書いた批評は話される批評によつて批評されるのみならず、それは再び「論壇時評」や「文藝時評」などの如きにおいて他の著述家的批評家によつて批評されるであらうし、そしてこの批評もまた更に同様に批評されるであらう。批評家といふのは批評することではなく、批評される者のことであるといはれてよいほどである。物を書かないあの人々が却つて批評する者である。批評家が批評される者であるところに批評家といふものの悲哀が、或る矛盾があるであらう。批評家はそのやうな自己の矛盾を如何にしてなくすることができるか。

話される批評が關心するのは主として現在である。そこにこの批評の根本的な性格が見出される。それは過去や傳統や背景の如きものに殆ど煩はされることなく、何よりもアクチュアリテイのあるものについて、いはゆる時事問題、最近の出来事、昨日今日の新刊物について話すのがならひである。それ故に話される批評はいはばその日暮しの批評である。「昨日の書物の批評は批評でない、それは談話である。」とジュール・ルメエトルがどこかで書いてゐる。それはたしかに談話である。しかしながら過去のものの批評のみが批評であるのではなく、書かれた批評ばかりが批評であるのでもなく、また話される批評は何等重要でないといはるべきではなからう。過去

の批評と雖もこれを無視することができぬ。或る一定の著作がその同時代の人々によつて如何に批評されたかといふことは、後の時代の批評家にとつても決して無關係なことではないのである。根源的に見ると、話される批評は批評家の批評即ち書かれる批評の溜池である。一群の批評家の文章は或るサロンの、或るサークルの、もしくは大衆の談話における批評から流れ出てくる。彼等の批評は或るサロンの會話、一定のサークルの意見、或ひはまた公衆の輿論を再現する。かくて話される批評の書記であるやうな批評家が存在してゐる。「批評家は公衆の書記にほかならない。」かくの如き書記的批評家はジャーナリストと呼ばれてよいところの者である。彼等はジャーナリストと呼ばれるにふさはしい、なぜならジャーナルといふ言葉はもとその日その日の報道を意味し、そして話される批評の關心するのは昨日の事件、今日の問題であるからである。記者的要素を含まぬ個人的批評家はジャーナリストとはいはれぬであらう。ジャーナリストは元來話される批評の書記であるのである。

それ故に批評家は批評される者であるといふ上に述べた矛盾は、批評家がジャーナリストになることによつてなくなるであらう。しかしもし批評家が話される批評の書記にほかならないとすれば、彼等はもはや批評家とはいはれなくてはなないか。何故にジャーナリストは、しかもなほ批評

家と見られるのであらうか。話される批評は現實において或るグループの、或る黨派のうちにおける批評であるから、従つてその書記である者も他のグループ、他の黨派に對する關係においては批評家として現はれるのである。ジャーナリストは公平な批評家であるよりも、むしろ黨派的意见の代表者である。また個人の獨自の批評をなす者は本來の意味でジャーナリストでなく、ジャーナリストとして存続することも困難であらう。ジャーナリズムは公衆の輿論を代表するといはれてゐる。しかし公衆といふものはもとブルジョワ・デモクラシーと結び附いた存在であり、従つてその輿論といふものも元來なんら超黨派的といふ意味での公のものであるのではない。ジャーナリストは黨派的であつてみれば、その精神は反抗の精神であると考へることもできる。けれども彼は個人的な反抗家にとどまることなく、書記的要素をもたねばならぬのであるから、彼は抑壓されたもの、擡頭しつつあるものの黨派に與することによつてその批評家としての面目をよく發揮し得るであらう。否定の要素を除いて批評はないとすれば、そのやうな黨派はそれ自身において批評的な黨派であるといはれてよいものである。

このやうにしてジャーナリストにとつておのづから或るサークル、或るグループ、或る黨派に媚びるといふことが起り易い。いはゆる仲間ばめ、その他が生ずる。もちろん物を書く人間の誰

がひとに氣に入ること、ひとに悦ばれることを求めないであらうか。しかしすべての點においてひとに氣に入らうとすることは媚びることである。そのとき批評の精神は全く失はれてしまふであらう。一定の黨派から感心されるには、自分で獨立に思惟し判斷するよりも、きまり文句を平氣でいふほうが近道だ。演說會で喝采を博しようと欲する者がきまり文句を叫ぶことを忘れてはならないのと同様である。しかしそれでは批評の職分は盡されないであらう。なぜなら批評の根本的な機能は人間の精神をその自然的傾向に屬する自働性に對して防衛することにあるからである。批評家は恐らく自分自身のオートマティズムに對して自分を防衛することから始めなければならぬ。ところでジャーナリストは黨派的であることによつて批評家として現はれるのであるから、批評が最も繁榮するやうに見えるのはつまり多元論的雰圍氣においてであるといふことになるであらう。即ち思想上の、文學上の、趣味上の、同様に勢込んだ、同時に存在する、敵對的な體系が同等の權利をもつて主張される時である。かやうなブルリズムはリベリズムと結び附いてゐる。十九世紀において特に批評が盛大になつたといふことはこの時代のリベリズムの傾向と無關係ではない。かくて多元論及び自由主義はジャーナリズムの發達にとつて好都合な地盤であつた。そして公衆といふものの發達はまたジャーナリズムの發達と不離の關係にあるのであ

る。ジャーナリズムは主として公衆を対象とし、公衆の輿論は少なからずジャーナリズムに負うてゐる。社會學者タルドの規定によると、公衆とは「純粹に精神的な集團」であつて、その「凝聚力は全く心的」である。即ち公衆とは身體のない精神である。それだから公衆は、違つた立場にある思想家キエルケゴールが『現代の批判』の中でいつた言葉を借りると、「抽象的な全體であつて、その參加者が第三者の役を演ずるといふやうな可笑しな仕方で作られる。」公衆のこのやうな性質に批評家・ジャーナリストの性質が相應するであらう。この頃著名な文藝批評家ティボーデーは『批評の生理學』といふ本のなかで、批評家は「個人的身體をもたぬ精神」であるといふやうなことを書いてゐる。創作家は身體をもつてゐる、それでなければ創作はできぬ。もちろん個人的身體のみが問題ではなからう、批評家・ジャーナリストにとつては個人的身體は問題でないともいへる。しかし彼等は今日ともすれば社會的身體をもたぬ精神となつてゐるのである。そこに彼等の無力の原因がある。

批評家はこのやうな無力の状態を單なる批評家以上のもの、即ち指導者となることによつて脱し得るであらう。指導者は單なる批評家でなく、みづから實踐する者である。デモクラシーやリベラリズムが無力にされ、従つて公衆といふものが次第に影の薄くなるに應じて、批評家・ジャー

ナリストは次第に無力にされてくるやうに思はれる。闘争は實踐による批評である。しかるにジャーナリズムの批評は話される批評に基礎をもつてゐる。闘争の必要とするのは身體をもてる精神、それだから指導者である。しかるに批評家は身體をもたぬ精神である。嘗て吉野作造氏や山川均氏などの書かれたやうな指導的論文がこの頃の雑誌に見られないといふのは、單に個々のジャーナリストの才能の問題でなく、社會情勢の變化によることである。言論の自由、檢閲の問題などもその中に數へられるが、しかしデモクラシーの無力にされた後においては、指導的論文を書く者があるとすれば、それは批評家ではなくて、眞の實踐的指導者である。今日むしろ批評家は自分の仕事の限界を明瞭に意識するやうに要求されてゐるのではなからうか。それは何よりも彼等が自分の仕事を有効に有意義に爲し得るために必要であらう。それとも批評家はみづから實踐的指導者にまで飛躍することを要求されてゐる。批評とか批判といふと何か優越を意味するやうに感じるのはいはば言語的錯覺に過ぎないのである。

二

我々は固より批評家・ジャーナリストの價值を過少に評價する者に與するものではない。

ジャーナリズムの批評は時事評論であり、今日の批評である。そこでは今日の精神において、今日の言葉と今日の氣轉をもつて、速かに且つ氣持よく讀まれるために必要なあらゆる手段を盡して、今日の思想が、それが新しいものと見えるやうな形式のもとに書かれる。ジャーナリストはできるだけ速くそして廣く讀ませるやうに書くのであつて、殆ど二度と繰返して讀まれるために書くのではない。彼等の書いたものは十二時間の後には、一週間、一ヶ月の後には恐らく顧みられないであらう。それだからといつて、ジャーナリストの批評は無駄であらうか。講壇人はそのやうに考へがちであるけれども、決してさうなのではない。ジャーナリストの書いたものは十二時間、一週間、一ヶ月の後には誰も殆ど手に取らうとはせず、二度と繰返して讀まうとはしないであらうが、しかし一度は必ず讀ませるやうに書くといふのがジャーナリストの才能である。彼等の批評は十二時間、一週間、一ヶ月の後にはもはや批評でなくむしろ記録と見られるやうなものになるであらう、しかし彼等の批評が過去の批評でなく、まさに現在の批評、今日の批評であるところに特別の重要性があることを忘れてはならない。ジャーナリズムとは反對にアカデミズムは主として過去の批評に關心するのがつねである。しかるに過去があるためには現在がなければならぬ。ベルグソンの哲學を持ち出すまでもなく、あらゆる生は時間において經過する。過去

の記憶があるためには、この過去が現在であつたのでなければならぬ。もとよりこの現在においてひとの目を惹き、センセイションを喚び起したものの實に多くは時と共に跡形もなく忘却の海の中に沈んでしまふであらう。その日暮しをせねばならぬジャーナリズムがそれらの多くのものを取上げるといふのは結局徒勞ではないであらうか。たとへば、フランスの悲劇で何が残つてゐるかといふと、コルネイユとラシイヌである。しかるにコルネイユやラシイヌが存在するためには、その當時において、悲劇様式が生きた様式であり、従つて他の人々によつても悲劇が書かれ、そして公衆がそれに對して關心をもつてゐたといふことがなければならぬであらう。文學史家ランソンがいつてゐる如く、傑作といふものは、一、他人の獲得した勝利の鐘を鳴らすやうなものであることもあり得るし、二、また既に他人の攻撃によつて弱り果ててゐた要塞を最後の一撃で打破つたといふやうなものであることもあり得るし、三、或ひは多くの人々による襲撃開始の信號として打鳴らされた太鼓に過ぎないやうなものであることもあり得るし、四、或ひはまた四散してゐた人々を糾合し、いはば輿論の日々の命令のなかに一思想を記入させたといふやうなものであることもあり得る。いづれにせよ、或る一人の人間の作品が傑作として現はれた傳へられるためには、他の澤山の人々によつて同種の凡作が作られねばならぬといはれ得るであら

う。それだから同様に、その日その日の批評がこのやうなその日の文藝的生に伴はれることが必要であると考へられねばならないであらう。

我々はしばしば次のやうな言葉を聞く。批評はいつでも後からついてゆく、先づ創作家があり、作品が書かれねばならぬ、しかる後はじめて批評はなされ得るのである、それ故に批評は要するに第二的な仕事である。このやうな言葉はもちろん全くは間違つてゐない。しかしながらそれは半分の眞理でしかなく、またそれはアカデミズムの批評についてはより多く眞理であるにしても、ジャーナリズムの批評についてはより少く眞理であるともいはれよう。アカデミーにおける批評は古典的な大作家の後にくつつき、彼等の輝ける足跡を辿り、彼等の遺産を集め、その目録を作ることに大部分終始してゐる。それが好んで取扱ふのは完成された古典的作品である。ところがジャーナリズムの批評は毎日の喧騒に混じてゐる。その批評は歴史がそこにおいて絶えず新たに作られつつある現在のうちにある。従つてその批評、その基礎である話される批評は、生成しつゝあるもしくは生成せんとする著作家及び著作に直接に影響を與へ、この著作家及び著作にいはば合體するのである。今日の批評は明日の創作に影響し得る。その場合批評家は協力者である。このやうに批評家の職分は、政治上にせよ、學問上にせよ、藝術上にせよ、行爲し或ひ

は創作する者の協力者であることであらう。身體をもたぬ精神たる批評家は自己を身體に結合することを心掛けねばならぬ。つねに第三者であるところに批評家の力があるといはれる、しかしまたそこに彼の無力もあるのである。自己を單に批評家として意識してゐる批評家は惡しき批評家であらう。歴史における「批判的時代」である現代はまたそのやうな惡しき批評家の輩出する時代でもある。協力者であらうとする批評家の關心すべきものは何よりも實踐によつて運動しつつある現實の歴史でなければならぬ。しかるに自己を單に批評家として意識してゐる批評家の陷る危險は、彼等が實際家と競争しようとし、特に彼等自身が物を書く人であることによつて、他の物を書く人間即ち創作家（藝術上並びに學問上の意味において）、及び彼等と同様の批評家と競争しようとする事、しかもみづから實際家或ひは創作家となることによつてではなく、批評家として競争しようとする事である。そこからあらゆるソフィズムが生れ得る。物を書く批評家がソフィストとなる危險はさほど遠くはないのである。

ジャーナリズムの批評は今日の感覺と今日の言葉をもつての批評であるから、ジャーナリストはモダンで、いはゆる近代人でなければならぬ。しかるにこれは決して想像されるほど容易でない。「私には古代人であるよりも近代人であることがはるかに困難に思はれる。」とジューペー

ルも書いてゐる。モダンであることがクラシックであることよりも容易であるかのやうに考へるのは講壇人の偏見である。新しいもの、生成しつつあるものの同情者、理解者、味方であるところにジャーナリストのすぐれた仕事がある。即ち上に述べた如く、ジャーナリズムの批評は現在の批評であることに特殊な重要性があるのであるが、それはかやうなその日暮しの批評であるところから、その批評の原理或ひは思想も全くその日暮しのものになつてしまふ危険をもつてゐる。その危険は、事實においては無主義、無原則、無思想でありながら、何か或る、そして新しい、主義や原則や思想をもつてゐるかの如く振舞ふやうにされてゐるところにある。批評の精神は或る意味では懷疑のころである、懷疑のころは相對性の感覺である。現に存在する一ダースの新聞や雑誌を毎日走り讀みすることによつて我々は何を得るであらうか。相對性の感覺もしくは智慧である。そしてほんとをいふと、それがまたかくも多くの批評家を作り出しつつある原因のひとつもなつてゐる。しかるにそのやうな相對性の智慧は、この智慧を有する者によつて我々に與へられるのであるか。決してさうでなく、むしろ反對に、それは斷言し、主張し、宣言する人間によつて我々に與へられるのである。「ジャーナリズムにおいてはあらゆる方法が宜い、だがモンテエニユの方法は例外だ。」とエミール・ファゲエが書いてゐる。ジャーナリスト

は「私が何を知つてゐるか」といつてはならぬ、「私はすべてを知つてゐる」といはねばならない。ジャーナリズムにおいては「ひどくぶつことが問題だ」ともいはれてゐる。諺に、賢者は只一冊の本の人間を恐れるといふが、この言葉をうけてひとはいふ、だが只一つのジャーナルの人間の場合は如何であらうか、と。彼はもとより恐るべきである。しかしながら一ダースのジャーナルを読む人間にも新しい危険がある。彼は結局アイロニイと懷疑に陥り、實踐的意志を磨滅させられるといふ危険がある。それはともかく、現在の批評に従事するジャーナリストには無原理、無原則になる危険があり、そして彼等が原理や原則の上に立たうとするとき、今度は反對に批評がオートマティズムに陥り、公式論乃至結果論になる危険がある。しかるにこのやうなオートマティズムに對して防衛することがまさに批評の任務であつたのである。批評といふことと原理や原則の適用或ひは應用といふことは違ふのであつて、批評家と學者とが違つたものと考へられるのもそのためである。批評は特殊を普遍の單なる一事例として説明するのではなく、普遍と特殊とのそれぞれの場合におけるそれぞれの生きた具體的な關係を發見し、樹立することに努めなければならない。その意味において批評の精神は辯證法の問題であり、また逆に批評の精神を離れて辯證法はないともいひ得るであらう。

三

ところでアカデミズムの批評はジャーナリズムの批評が現在の批評であるのに對して過去の批評であるのが普通である。そして實際において現在の批評と過去の批評とは同じ機關、同じメカニズム、同じ才能を要求するのではなく、従つて同一の人間が同時に兩者に成功するといふことは殆ど不可能であるやうに思はれる。批評家・ジャーナリストと批評家・プロフェッサーとは批評の二つの異なる範疇に屬してゐる。事實を見ても、教授たちは例へば平安朝時代或ひは徳川時代の作家や作品の批評はするが、同時代の作家、昨日今日の作品の批評は敢てせず、よしんばしたにしても成功し得るかどうか、疑問である。同じ人間について見ても、その青壯年の時期に同時代のものの批評に成功したにしても、一生さうあることができるといふことは稀であらう。それだからサント・ブヴは後にはポール・ロワイヤルの研究に、即ち過去の批評に遁れたし、嘗てはすぐれた批評家・ジャーナリストであつた吉野作造博士の如きも晩年には主として歴史的 연구に没頭されたやうである。ところで話すことは書くことに先立つ。ジャーナリズムの批評が談話もしくは會話に基礎をおくに反して、教壇の批評はその起原を説教から發する。以前學校の仕事で

してゐたのは教會や寺院であつた。そこで類型的なジャーナリズムの批評には何となく談話における雄辯の響があるし、類型的なアカデミズムの批評には説教における雄辯の響があるやうに感じられる。

しかし批評家・プロフェッサーの批評は話すことに基礎を有するのではない。話すことの現實性は談話であり、會話である。プロフェッサーはなによりも讀む人間である。詩人は感じたことについて語り、旅行者は見たことについて語り、そして教授は讀んだことについて語る。讀書の世界が彼にとつて實在の世界となる。しかるに讀むといふことはひとが想像するほど廣く及び得るものではない。もちろん正直な批評家は原作を讀んだものについてのほか書かないであらう。けれども彼は讀んだもののすべてを想ひ起し得るわけがなく、また多くの場合記憶に信賴して話すことと他人に信賴して話すこととの間に實際上何等違ひがないことがある。ひとは自分の書庫の本を毎朝讀み返すことができるものでない。サロンの批評は時として或る新刊書について自分で讀まないでただ讀んだ人の話を聞くだけで定まつた意見を作ることがある。今日或る人々はその論文やその作品やもとの作品を讀まないでただ新聞や雑誌の論壇時評や文藝時評を讀むだけでその論文やその作品について定まつた意見を作つてゐる。これは固より歡迎すべきことではない。しかし

ながら批評家・プロフェッサーと雖も時には同様の遣方をしないといふことは不可能である。そこから先づひとつの危険が従つて来る。即ち彼等は著者についての自分自身の感情及び判断を表明する代りに、著者についての傳統的意見を編纂するにとどまるといふことが生じ得る。言ひ換へると、その題目について從來オーソリテイをもつた批評家を書いてゐるところのもの、或ひは學校で教へられたところのものを繰り返すに過ぎないといふことになる。傳統はもちろんそれ自身として非難さるべきものでなく、傳統なしには文化の發展もあり得ないのであるけれども、他方において傳統は批評が何よりもそれに對して防衛しなければならぬところの精神のオートマティズムを惹き起し易いものである。自分の責任を回避し、なるだけ無難な批評をするために、或ひは自分の思惟の怠惰を伴り自分の無見識を隠すために傳統に頼るといふこともなくはなからう。講壇の批評が知らず識らずの間に如何に甚だしく傳統に支配されてゐるかは、それがそのやうな傳統の缺けてゐるところ、即ちまさに今生成しつつあるものに對しては殆ど理解することを見知らず、これをすべて何か輕佻浮薄なものとして非難するだけであるのが普通であることを覚えてゐる。講壇の批評はだいたい一世代遅れてゐる、それは新しいもの、進歩的なものに對する戰爭の状態において生きるやうに餘儀なくされてゐる。傳統についても、それは傳統を繼ぐもの

であつて傳統を作るものではない。傳統を作るものはむしろ話される批評、従つてまたジャーナリズムの批評である。この種類の批評によつて例へばフロベールやボードレールなどは講壇の批評に押し附けられ、かくて古典の位置を獲得するに至つたのである。それが過去の批評であるところから、講壇の批評が歴史的相對主義に陥り易いといふことはまたその他のひとつの危険である。廣く歴史を見渡すとき何等絶對的なものは存しない。或る立場、或る思想、或る形式を絶對的としてそれに熱中し熱狂するが如きは子供らしいこと、無知と無學とによるものと考へられる。さういふ博識なプロフェッサーたちにおける誤謬は、眞の歴史は過去の歴史でなく現在の歴史であるといふことを實際に理解しないことである。現在の歴史は行爲において行はれ、しかるに行爲するためには一方に決めることが必要であつて、相對主義の立場においては行爲することが不可能である。プロフェッサーたちのいはゆる學者的良心はしばしば生活に對する良心に背反する。彼等はジャーナリズムの批評が性急な、尙早な斷定を下すことを非難する。彼等のいはゆる學者的良心は、それが性急な仕事だといふ口實のもとに急ぎの仕事の必要に服することを拒絶し、それは決定的な仕事でないといふ口實のもとに有用な仕事に従ふことを拒絶し、かくてつまり艱難なる、紆餘曲折せる生活のために盡すことを拒絶するのである。いはゆる學者的良心はパ

ダンテイズムに終る。仕事をしない口實としての細心或ひは慎重といふもののほど學者における陰鬱なペダントイズムはないであらう。

アカデミズムの批評は、この派の一頭目と見られるブリュンチエールの言葉に依ると、「鑑別し、分類し、説明する」ことである。ジャーナリズムの批評の關心するのが個々の具體的なもの、この事件、この人物、この作品であるのに對して、アカデミズムの批評の關心するのは或る一般的なもの、主義や流派、様式や形式である。それは多様なものの間の連鎖と連鎖とを求めることに苦心する。従つてその批評は構成による批評である。批評することはそこでは個々のものを鑑別して一定の範疇に入れ、部類に分け、一般的規則から説明することである。それだからアカデミズムの批評は飛躍的なもの、非連續的なもの、革命的なものに對して自然的な嫌惡もしくは恐怖をもつてゐる。新しいもの、生成しつつあるものに對して少くとも懷疑の眼を投げかける。このやうにしてそれは現在の現實から面をそむけて過去の歴史の中へ逃げ込む。現在に對しては眞に批評するのではなく、固定した一般的規則や形式を無駄に、しかし威猛高に命令し、教訓するにとどまる。批評は訓戒に變るばかりでなく、批評はむしろ歴史に、思想史に、文學史に、等々に變る。しかるに本來をいふと批評の精神は現在の精神である。それは過ぎ去つたものの、完

成したものに對する感覺であるよりも、來たりつつあるものに對する感覺である。しかもこのやうな批評の精神なしに最上の歴史が書かれ得るか、疑問である。固よりこの頃のベルグソニズムの批評家たちのやうに歴史的方法を不當に輕蔑することは戒しむべきである。過去の歴史を理解することなしには現在の批評も的確に行はれることができない。我々は歴史の辯證法的發展の思想の上に立ち、從つて非連續と共に連續を、質的飛躍と共に量的増大を考へる。ジャーナリズムの批評がその日暮しの批評として無原理、無原則の弊に流れ易いといふことも認めねばならぬ。批評は批評することによつて一般的なもの、普遍的なものを求めなければならぬ。或ひはヘーゲルが『哲學的批評の本質に就いて』といふ論文のなかで述べてゐるやうに、イデーなしには批評は不可能であるといひ得るであらう。しかしながら普遍的なものはそのものとして抽象的に固定させられてはならぬ。普遍的なものは生命的なものとして自己を種々の現實の形態に分化しつつ發展する。渾沌として捉へどころのないやうに見える現實のうちに一般的なものを發見するのが批評の任務であり、しかしひとたび一般的なものが樹立された後にはその硬化に對して防衛することが批評の任務である。

四

右に述べた二種類の批評のほかになほ第三の種類の批評がある。テイボーダーは『批評の生理學』において、自然的批評、専門的批評及び大作家の批評といふ三種類を掲げてゐる。文學についていふと、わが國でも作家が批評を書くことは多く、あまりに多過ぎると思はれるほどである。反對に、新聞雜誌で専門の文學史家に批評を書かせることをもつと試みても宜からうと思ふ。それはともかく、作家の批評とは如何なる性質のものであるかを考へてみよう。

言ふまでもなく我々は作家の批評を種類において批評家の批評と區別される限りに於いて問題にしなければならぬ。例へば正宗白鳥氏がこの頃書かれる批評の如きは作家の批評でなくむしろ批評家の批評と見らるべきであらう。作家の批評はそのものとしては自己の創作の見地からの批評である。従つてそれは先づ單なる趣味の批評ではない。趣味の批評は却つて教養ある公衆の批評であり、話される批評である。作家が最上の趣味の人間であるかどうかは疑問である。趣味はそれだけでは何物も創造しない。あまりに趣味の豊かな藝術家は十分に冒險的であることができず、泳ぐために水の中へ敢て飛び込むことができないであらう。趣味は臆病なもので

ある。「我々を無くするひとつの物、我々を束縛するひとつの馬鹿げた物がある。それは『趣味』、よい趣味である。我々はそれを持ち過ぎてゐる、我々は必要以上にそれに構つてゐるといふのである。」とフロバールも書いてゐる。創作するには情熱が、プラトンのマニアが、洗煉されたものよりもむしろ自然的なもの、フィジカルなものが必要である。趣味は既に在るもの、實現された作品の上ではたらくのであつて、何か全く新しいものを作るにはそれだけでは無能力である。そしてまた創作家の批評が公平であるとは誰も信じてゐないであらう。あまりによく理解する者は實踐的であることができぬ、或ひはむしろ、すべてを理解する者は何事も眞に理解してゐないのである。創作家の批評における偏見、不正を指摘することは容易である。尤も、公平な批評が必ずしも有力な批評ではない。世の中には無理のない批評でしかもそれから何も學ぶことのできない批評がある。このやうにして創作家の批評は自分と反對の思想、傾向、氣質の作家及び作品を批評した場合よりも自分と同じ氣質、傾向、思想の作家及び作品を批評した場合に面白いもの、有益なものが多い。缺點の批評よりも長所の批評に美しいものがある。その批評の美しさは、情熱と感激、共感と共鳴をもつて、自分とコンジニアルなものにおいてそのジニアスを發見してゆく深さである。

いま藝術家の場合についていつたことは、思想及び學問の領域における創造者、發見家、體系家などについても、或る程度までいはれ得るであらう。すべてそれらの人々は獨立の批評的文章を書かないにしても何等かの仕方では批評してゐる。批評を含むことなしには創造することもできないといふのが人間的創造の約束であるやうに思はれる。彼等は批評家によつて批評されるばかりでなく、自分自身でも批評する。彼等は彼等の批評家をも批評する、しかも批評的文章によつてでなく、むしろ自己のオリジナルな著作によつて批評する。彼等の創作は他の批評に對する熱烈な答辯であることがある。かくて要するに、人間の世界においてはすべてが批評する者であると共に批評される者であるとすれば、最後に批評する者は誰であるか。それは歴史である、と答へられるであらう。この答は全く正しい。しかしその場合、歴史はまた人間の作るものであるといふことを附け加へるのを忘れてはならない。だから批評家を悉く氣にする者は馬鹿である、しかし批評家を全く氣にしない者も馬鹿であらう。ところで歴史を動かす大勢力は大衆である。それ故に恐るべきは批評家でなくて大衆であるといへる。社會的に評價されなくなるや否や、如何なる仕事も忘却の海の中に影を没しなければならないのである。そこでまたあらゆる批評する者の用ゐ得る最も恐るべき手段は最も簡單な手段である、即ち默殺するといふことである。今日の

多くの批評家の缺點はこの有効な手段を用ゐることを忘れがちであるといへるであらう。

さて批評は嘗て天才の頂上に達したことがあるであらうか。批評が批評としてそこに到達したことは未だなく、またそれは不可能であるやうにさへ思はれる。批評家は身體のない精神であるといはれる。しかるに身體的なもの、自然的なもの、物質的なものなしには天才はない。天才とは行爲し、生産し、創造する者であるからである。身體のない精神であるやうな批評家が天才的なものに達することは不可能であらう。嘗て存在する最上の批評は單なる批評家によつて書かれたものではないのである。批評の傑作といはれる『パイドロス』を書いたのは哲學者プラトンであつて、彼は單なる批評家ではなかつた。好き批評家は身體をもてる精神でなければならぬ。しかるに批評家が眞に身體をもつとき彼は批評家以上のものとなる、彼は實踐的指導者となり、或ひは文化の諸領域における創作家、創造者となるであらう。しかしまた他の方面から見ると、批評の精神なくして指導者も創作家もないであらう。指導者や創作家と並べて、批評家の位置は何を意味するであらうか。批評家は啓蒙家である。かくいふことによつて我々は批評家の價值を低く評價しようとするものではない。他の機會に述べた如く、社會の轉形期は一般に啓蒙時代とし

て特徴附けられ得るとすれば、このやうな時代における啓蒙家の役割は決して小さくはないであらう。特に批評家・ジャーナリストの仕事は啓蒙家であることにある。ジャーナリストを通俗化する人のやうに見る見方は間違つてゐる。従來の學問上の定説或ひは通説を眞理としてこれを通俗化するだけでは生きたジャーナリストではない。彼等はむしろそれを訂正し、作り直す人である。彼等の優秀な者は、十八世紀のアンシクロペディストがさうであつたやうに、當代の立派な學者である。しかし彼等はいはゆる學者ではない。彼等にとつては純粹に學究的な問題ではなくて社會の現實的な問題が關心の中心である。ジャーナリストの本質は、學問を通俗化することにあるのでなく、新しいイデオロギーを代表し、獨特の文體をもち、そして問題の或る特殊な取扱ひ方をするところにある。彼等は學者であるよりもむしろ廣義における文學者であつて、十八世紀の百科辭書家と同じく文學史上に獨自の位置を占むべきものであらう。今日のジャーナリストもあのアンシクロペディストと同じく或る特殊な文學形態を生産しつつあるのであり、またさうすることを要求されてゐるのではなからうか。啓蒙とは舊いイデオロギーに對する新しいイデオロギーの宣傳及び普及を意味してゐる。轉形期の社會においては相對立するイデオロギーが存在するものであるから、啓蒙は批評を離れては行はれ得ない。そこに批評家の批評家としての歴史

における役割がある。

歴史的自省への要求

文學上の作品が凡て何等かの仕方で歴史的社會的な制約を受けてゐるといふことは疑はれないであらう。そのことは先づ作品の内容の方面において容易に認められる。或る時代の作品は多く宮廷生活を描いたし、他の時代の作品は主として町人の生活を描いた。然しかくの如きことがあるからと云つて、すぐさま文學そのものが原理的に見て歴史的社會的に規定されてゐるとは考へられないであらう。なぜなら現代においても或る作家が既に過ぎ去つてしまつた人物や事件、例へば武士の生活を描くといふ風なこともあり得るからである。文學の原理はその形式に求められなければならないやうに見える。いはゆる内容も文學的形式に這入つてゐない限り單に「素材」であつて、文學上の意味では「内容」とも云ふことができないと考へられるであらう。ところで廣く歴史を見渡せば、そのやうな文學の形式といふものがまた變化を経てゐる。形式乃至樣式の變遷を敘述するといふことが文學史の特に重要な仕事であるやうに考へられてゐるのである。文學的諸形式の變化と發展とは何によつて規定されるのであらうか。

この場合、それは對象によつてである、と一應答へられるであらう。たしかにそのやうに見られ得る方面がある。近代的都市の生活を描くためには、或は大衆行動を描くためには、對象自體の性質から規定されて或る新しい形式が必要になつて来る。さうすれば文學において取扱はれる對象が歴史的社會的に變化するに應じて、文學の形式もまた歴史的社會的に變化すべき筈である。このことは正しいにしても、然し單にそれだけのことでは、なほ未だ十分に文學そのものの問題の核心に觸れたものとは云はれ得ないであらう。一般的に云つて、文學は人間の物もしくは生活に對する一定の態度乃至關係の仕方である。従つてそこではまた主觀的な方面が問題にされなければならぬ。或は文學は廣く創作と云はれる。然るに創作といふことは對象もしくは客體を模寫するといふ方面からのみでは考へられず、そこには寧ろ主體が自己を表現するといふ方面が存しなければならぬ。かやうにして文學における形式は單に對象の形式でなく、何か主觀もしくは主體の形式といふ意味をもたねばならぬであらう。そこからまた形式が内容を規定するとも云はれるであらう。かくの如き文學における主觀的原理は普通に感情と見做されてをり、そして感情が文學の内的原理であるやうに考へられる。

然しながら第一に文學は決して單に感情のことではないであらう。フロバールが書いてゐる、

「感情が凡てであるといつても信じてはならぬ。諸藝術においては、形式なくしては何物もない。」この言葉には勿論いはゆる形式主義の響があるにしても、文學において感情が或はまた趣味が凡てでないことはたしかである。フィードラーも云つた、「藝術作品は感情でもつて作られない、それだからまたそれを理解するには感情では十分でない。」「藝術的に真であることは、意圖の、意欲の問題でなく、却つて才能の、能力の問題である。」文學的活動は單に感情の事柄でなく、作家の表現的才能、創作的能力の問題である。文學的活動は喜怒哀樂の感情がおのづから顔色に現はれるといふやうな意味での「表現」でなく、寧ろ「形成」である。文學における表現活動には特定の表現手段即ち言語といふものが必要である。それは言語を媒介とする表現である。ところで言語は社會的に與へられたものであり、且つ歴史的に生成し變化するものであるから、その限り文學は歴史的社會的規定を受けるであらう。例へば、現今の日本語は外國語に影響されてをり、そして外國語の移入は社會的に制約されてゐる。また文學的活動が形成であるとすれば、それはテクニクに依存するところがなければならぬ。然るにデイルタイが彼の詩學において示した如く、文學もしくは或る文學種類のあらゆるテクニクはその統一性をただ一定の歴史的時代の文化の内容からして得て來るものである。悲劇或は敘事詩の普遍妥當的なテクニクと

いふものは存しない。藝術上のテクニクが歴史的文化に規定されてゐるといふことは、例へば遠近法の發見が繪畫に與へた影響の場合を考へてみれば容易に理解されるであらう。或はまたもと文學以外の領域で考へられた唯物辯證法なるものが、今日プロレタリア文學の創作方法として唱へられてゐるといふやうなこともある。作家は表現手段及びテクニクの與へられた歴史的諸條件のもとにおいて制作する。尤も、偉大なる作家はみづから言語（文體）を創造し、みづから新しいテクニクを發見するであらう。フィードラーなどの主觀主義的藝術論の主張する如く、このやうな藝術的創造的活動も人間のものである限り固より純粹な創造ではなく、却つて與へられた素材、對象、内容によつて規定される方面のあることを認めなければならぬ、形成のテクニクも表現の形式も、内容を生かすものとして眞のテクニクであり眞の形式であらう、然しなからそこには何か創作性といふべきものが認められねばならず、そしてこのものは客體の側からでなしに主體の側からでなければ考へられない。

ところで人間の感情もその内容性においてはまた歴史的に規定されてゐるのである。先づ感情はそれ自身だけで孤立してゐるものでなく、表象や思惟などの諸機能とつねに一定の關係を取り結んでゐる。ここに感情の歴史性が成立する。そしてただ感情といふものがあるのではなくて、

それはつねに「誰か」の感情である。作品も誰かの作品である。フリードリヒ・アルベルト・ラングが何處かで云つた、「それが諸對立においてであるにせよ、直線的にであるにせよ、自己自身から發展する哲學といふものがあるのではなく、却つてただ彼等の敎説も含めて彼等の時代の子供であるところの哲學する諸個人があるのみである。」かくの如き考察の仕方は文學の場合にあつても甚だ大切なことであらう。然しながらここでは特にそのやうな人間の問題は「天才」の問題において集中され、その頂點に達する性質のものである。近來あまりに無視されてゐる天才論の新しき開拓は文學論の發展のために重要である。

それはここで立入るにはあまりに大きな且つ複雑な問題である。然し單に個人的なものは天才的なものでなからう。天才も社會的なものであり、且つ社會的に規定される方面がなければならぬ。けれども天才は單に時代の子供であるばかりでなく、また時代に先驅し、時代を超越するところがある。かくの如き時代に對する先驅もしくは超越は如何にして可能であらうか。そのことが考へられ得るためには人間がいはいは一重のものでなく、寧ろ二重のものであること、言ひ換へれば人間において主體と客體との分裂のあることが認められねばならぬ。またこのとき社會的なものを單に客體の方面においてのみ考へるべきでなく、そして主體的なものを單に個人的と見做

すべきではない。人間は單に個人でもなく、單に社會でもなく、却つて人間はその全き現實性においては社會と個人との辯證法的中間者である。中間者たることが人間の最も根本的な規定である。かかるものとして人間は二重の意味における歴史、即ち私のいふ存在としての歴史及び事實としての歴史に屬する。文學上の作品が或る超時代的な意味をもつといふことも、何かそこに客觀的に一定不變のものがあるといふやうに説明さるべきでなく、寧ろ事實としての歴史の存在としての歴史に對する非連續を認めることを手懸りとして理解されねばならぬであらう。もちろん主體的事實も客體的存在によつて規定されるところがある。然し客體も主體との内的關係を離れては文學の内容となることができない。作家の「世界像」はどこまでも客觀的歴史的に規定されてゐる。然しながらそのやうな藝術的世界像をその根柢において規定してゐるものは、その作家の「世界觀」である。世界觀はその根源に従へば主體の歴史的なものである。私が歴史哲學において論述した如き歴史の二重の意味及び兩者の辯證法的對立及び統一の把握によつて文學の世界の構造の理解への端緒も與へられるであらう。

性格とタイプ

ポール・ブルジェは小説を風俗小説と心理解剖小説とに分けてゐる。何かこのやうな區別が認められてよいであらう。もちろん、あらゆる分類は形式的だ、然しそれだからこそそれは有益なのである。ブルジェによると小説のこのやうな區別は人間の捉へ方の相違にもとづいてゐる。凡ての人間は、或る側面から見れば、彼がそれを代表する環境及び階級の産物であり、——他の側面から見れば、この階級における孤獨の人物、この環境における獨創の人物である。風俗小説はその一方の側面から、分析（心理解剖）小説はその他方の側面から人間を捉へて描くのである。

小説を何かこのやうに區別するとして、いづれが本格的であるかといふことについては、いろいろ議論のあり得ることであらう。近頃の日本のいはゆる「本格小説」論は、よくバルザックが引合に出されるやうに、風俗小説をもつて本格小説とする傾向がある。然るにブルジェは、彼自身の作家的立場からしても想像されることであるが、バルザックの出現及びその影響をフラン

ス小説史における蝕のやうに見てゐる。フランスにおける最もフランス的なものはモラリストであり、フランス人は中世以來のあらゆる傳統によつてモラリストでコントウルである。我々の國民的藝術の凡ての變遷にも拘らず、フランス語で書き、従つてフランス的に思考する人間が存在する限り、我々はつねにそれにとどまるであらう、とブルジェは云ふのである。だからフランスにとつては心理解剖小説が寧ろ本格的だといふことにもなるであらう。尤も彼は風俗小説が不可能であるとか、無價值であるとか、と考へるのではなく、風俗小説と解剖小説との二つの形式は相竝んで榮えることができ、また榮えるべきであつて、一方の例は他方の起ち上ぐることを助けるものである、といふ風に見てゐる。宇野浩二氏であつたかが先達て強調して云はれたやうに、日本の小説の優秀なものは傳統的に殆どみな心境小説乃至私小説であつて、それが日本にとつては本格的なものであると考へることもできるであらう。國民性と藝術との關係は多くの研究を要する問題である。それにしても、近頃の本格小説論、バルザック風の風俗小説乃至社會小説の要求にも全く重要なものがあることは確かで、それが特に今日の文學の事情に痛切な意味を有するといふことも疑はれない。

そこでブルジェによると、人間は一方では社會に屬すると共に、他方では性格をもつてゐ

る。いま作家が、或る人間をその群の他の見本と類似する側面から描かうとするか、それともその人間がその群のなかで區別される側面を描かうとするかに従つて、手續の上に大きな相違がなければならぬ。第一の場合では、作家は平均的な諸人物——といふのは彼等は一の環境の習慣を最もよく代表するから——を選び、これらの人物を澤山に出會はれるやうな境遇におき、またその階級のヴァラエティを多様にするために人物を殖すといふことが必要である。これが風俗小説の規則であつて、それはバルザックの『人間喜劇』の總序に言ひ表はされてゐる、とブールジェは考へる。即ちバルザックはジョフロワ・センチレールの理論を應用してそこで次の如く書いてゐる。「唯一つの動物しか存在しない。……動物は、そこで發展するやうに定められてゐる環境において、その外的形態、或ひは、一層正確に云ふならば、その形態の諸差異、をとる一原理である。動物學上の種はこのやうな諸差異から結果する。……私は、この關係のもとに、社會が自然に似てゐるのを見る。自然は人間から、彼の活動がそこで展開される環境に従つて、動物學に諸々のヴァラエティがあるのと同じやうに澤山の異つた人間を作らないであらうか。」と。然るにもし小説家が心情や性格のニュアンスを明かにし、激情の生成にあたり感情の争において行はれる内面的活動を露はに示さうと思ふならば、彼はかかる内面的生活が最も豊富であるやうな人

物、その個性が環境よりもつねに強くあり得るやうな人物を選ばねばならぬであらう。彼は稀な情況、特殊な危機を好んで選ぶであらう、なぜなら人間の奥底はその場合において最も完全に表示されるから。彼は人物の數多いことを避けるであらう、なぜなら強い内面的生活といふものは我々の感受性が甚だ少數の存在の上に集中されるといふことを豫想するから。

かくの如くブルジェは、やや概括的であるにしても、風俗小説と心理解剖小説における創作方法上の相違を説明した。私はもちろんかやうな問題に立入らうといふのではない。ただブルジェの説明からも知られる如く、小説には「タイプ」を描かうとするものと性格を描かうとするものとの區別があると考へ得ることに注意したのである。風俗小説は前者に屬し、心理解剖小説は後者に屬すると見られてもよい。尤も風俗小説と心理解剖小説との區別と云つても相對的だ。バルザックにモラリストの方面がないと云へば大きな間違ひであらう。同じやうに、性格及びタイプの概念も、我々がいはば術語的に區別しようとするほど明瞭に、實際において區別し得るものでなく、寧ろ普通には二つの語は同じ意味に用ゐられてゐることが多い。それだからと云つて、兩者が區別され得ないわけではなく、またそれを區別することが無益であるわけでもないやうに思ふ。

例へばこの頃の心理小説である。このものはタイプを描いてゐるとは云はれないにしても、然しそれは十分に性格を描いてゐる。新しい心理小説は、古い心理解剖小説において考へられたやうに、心理を行爲の原因と見るのでない、寧ろ心理の根柢に「行爲」を考へ、この行爲は外的行爲のことではなく却つて「無」とも云ふべきものである。——「虚無と行爲、これについて私たちはもう一度考へ直さねばならぬときが来るであらうと思ふ」（横光利一氏）。——この行爲は、云つてみれば、創造されたものの運動のことではなく、創造するものの行爲、創造するものそのものである。心理を行爲の原因と考へるのは正しくないことと思はれる。なぜなら、我々の行爲は意識的に行はれるよりも遙かに多く「無意識」において行はれ、従つて動機——行爲の動機は普通に心理と考へられてゐる——なしに行はれる、いはゆる「無動機の行爲」である。そればかりでなく、もし心理が行爲の原因であるとすれば、心理から行爲が必ず結果せねばならぬに拘らず、實際はさうでなく、一の行爲の原因は寧ろ他の行爲である。然るにかくの如く行爲と行爲との因果を考へるならば、それは外的物體の「運動」の如きものと何等異らぬことになり、特に「行爲」といふものは考へられない。そこで次のやうに、普通にいふ行爲即ち外的行爲の原因は、「無」とも云ふべき内的行爲であつて、心理は兩者を媒介するものと見られなければならない。外

的行爲といふのは客體的なもの、内的行爲といふのは主體的なものであつて、心理は客體を反映するばかりでなく、一層根源的には主體を表出する。人間心理は有を寫すばかりでなく、寧ろ無を顯はするのである。我々の心は深まれば深まるほどそこに無が開かれて來るのであり、無の力が示されて來るのである。形無きものの形を見ようとすることが我々の心の最も内的な要求である。ところで、ブルジェなどのやうに、心理を行爲の原因と見るならば、その場合には心理を描くことがタイプを描くといふことになり得るにしても、新しい心理小説においての如く、心理がそのやうに見られず、また心理をそのやうに見ることが眞でもないとすれば、心理を描くことはタイプを描くこととは別の、獨立のことであり得る。然し心理はどこまでも性格的なものである。純粹に心理を描くとして、その場合タイプは描かれはしないが、性格は十分に描かれることができる。いな、純粹に性格を描かうとすれば心理を描くことによるほかないとも云へる。

ところでタイプは如何であるか。タイプは外に見られるものである。従つてタイプを描くためにはいはゆる「觀察の美學」が必要である。タイプといふ概念にも種々の意味が考へられる。先づ、ブルジェが述べた如き「平均人」といふやうなものがタイプであると考へられる。このやうなタイプはもちろん觀察によつて見出されるものである。或る時代、或る社會の「風俗」を描

かうといふ場合には何かこのやうなタイプが描かれねばならない。然るに例へばギリシア彫刻はタイプを現はしてゐるといふ風に云はれる場合、それは平均人の如きものでなく寧ろ「典型人」乃至理想的人間を表はしてゐると考へられる。けれどもこの場合においてもそれはタイプとして決してただ觀念的なものでなく、却つて極めて現實的なものである。イデー的なものと云つても既に客體的なものである。觀察の美學を除いてタイプは構成されず、そのやうなりアリズムを離れて古典主義はないであらう。觀察——ロゴスの意識——は高まるに應じて統一し組織する。ゲーテの云つた如く、「我々は世界のうちへ注意深く眺め入る凡ての場合において既に理論してゐる」のである。見ることの意味はタイプ的に見ることでであると云はれてもよいであらう。

けれどもまたタイプは單に觀察によつて作られるものでない。プロットの構成の如きものは我々はこれを「發見」と云ひ、然しタイプの構成は我々はこれを「創造」と呼ぶ。タイプは藝術家の創造するものである。ゲーテは彼のグレーチヘンを全然原物を觀察することなしに自分で考へ出したと言つたと傳へられてゐる。そして、實際、彼は多分それを何等外部に見出さなかつたであらう。彼の創造物が寧ろ原物であつて、我々は時としてグレーチヘンに似た者を現實の少女のうちに見るやうに感じるのである。バルザックの描いた人物にしてもやはり單に觀察によつて

發見されたものでなく、彼の創造したものである。ブランドスはバルザックを浪漫主義者としてゐるが、そのやうな方面もあるであらう。

このやうにしてタイプは一般的に云へば藝術家の觀察とインスピレーションとの結合から生れる。その意味でタイプはどこまでも「構成」されるものである、性格は「敘述」されるとすれば、それに對しタイプは構成されるものである。言ひ換へれば、タイプはロゴスとパトスとの結合から生れるのであるが、しかもタイプの構成にあつてはパトスは主體的意識でありながらどこまでも客觀的なものに向はうとし、即ち希求的にはたらくと見られる。かやうに客觀的なものに對するアスピレーションの意識（パトス）がエロスにはかならない。このエロスは宗教的な愛即ちアガペとは異つてゐる。エロスは神の愛でなく、エロスは却つてデモンである。そして「デモンの協力なしには藝術作品は存しない。」（ジード）。タイプは一般には觀察と希求との結合であるが、そのいづれか一方がまさつてゐるに應じて平均人と典型人といふやうなタイプの區別が生ずるであらう。メーヌ・ド・ビランが云つたやうに、あらゆる自然のうちにはたらく「組織」と「結晶」といふ二つの作用が人間の生のうちにもはたらいてゐるとすれば、觀察（ロゴスの意識）のはたらきは組織であり、——ロゴスは語原的に「集める」といふ意味をもつてゐる——エロス（パ

トスの意識)のはたらくは結晶である——スタンダールの戀愛論を比較せよ。かくしてまたタイプに組織的タイプと結晶的タイプといふ區別を考へてもよい。

性格は寧ろ自然的なものである。これに對してはタイプは形作られるもの、その意味で教養的、文化的また歴史的社會的なものである。性格は人間存在の諸々の可能性を表はす、然るにタイプはこのやうな可能性の限定されたもの、もしくは實現されたものである。性格は内的なものである、内的でないやうな性格はない。然るに單に内的であるやうなタイプはない。性格がタイプに限定されるには、そのうちにテエヌの云つた「主導的能力」(ファクウルテ・メエトレス)のやうなものを考へることもできるであらう。藝術家は實際何かそのやうなものを考へることによつてタイプを構成してゐる場合がある。けれどもまたタイプは具體的には環境において、社會において、歴史において形成されるものである。このことは決してタイプが量的意味において平均であることを意味するのではない。もし人間がただ環境からのみ限定されるものであるとしたならば、人間はタイプであることもできないであらう。タイプは單なる平均でなく、タイプ自身が個性であり、人間が眞に個性的になることはタイプの内的ことを含んでゐる。性格は唯一つでも性格である、それだから性格を描くためにはただ自己をのみ追求することでも足りる。然し

個性は他の個性に對するとき眞の個性であるのである。「我々は未だ個性でなく、個性たらんと努めてゐる。」とロマン・ロランが云つてゐる。我々は既に性格である、我々が自然であるやうに。性格を形成することによつて我々は個性に成るのである。タイプは形成された性格である。このやうな形成作用は組織と結晶とであつて、このはたらきは人間の生そのもののうちに含まれてゐる。

心境小説からの脱却といふ要求は性格を描くことからタイプを描くことへの要求であると考えることが出来る。それにしても問題は、組織的タイプか結晶的タイプかといふことであらう。

レトリックの精神

今日、文學における新しい精神といふものを求めるなら、それはあの、特に若い世代によつていはれてゐる人間性の探求といふ標語のうちに見出されるであらう。人間性の問題は最初プロレタリア文學に對する批評として現はれ、プロレタリア文學の發展の停頓と共に漸次普及した。そのために人間性の探求の要求は一見プロレタリア文學と全く對蹠的な立場に立つものであるかのやうに見えた。事實それはプロレタリア文學における社會的見方並びにイデオロギー的方法の人間性に對する重壓に向つて抗議的に投げ掛けられた言葉であつた。そこで人間性の探求の問題は、これを 테마的に展開しようとするや否や、必然的にプロレタリア文學を通じて持ち出された二つの重要な問題に、即ち一方では社會性の問題、他方ではイデオロギー性の問題に面接せざるを得ない。かやうにして先づ第一に、今日人間性の探求について語る者は人間性と社會性との關係を問題にすることが普通のやうである。この問題はたしかに重要な、そして根本的な問題である。しかし私はここに第二の、同様に根本的で重要な問題、即ち文學における人間性の探求とい

デオロギーとの關係の問題に注意したいと思ふ。もちろん、二つの問題は相互に關聯してゐるのである。

文學におけるイデオロギーの問題といふと、さしあたり文學と思想の問題といふやうに考へられる。思想は文學にとつて外的なもの、外部から附け加はつて來るものと考へられるであらう。思想は客觀的なもの、一般的なものと見られるであらう。イデオロギーをもつて書くといふことは、過去のプロレタリア文學の多くにおいてはマルクス主義理論の適用といふことになり、あの公式主義的類型的文學の傾向を生じ、文學は創作でなく論文や解説もしくはその代用物に墮し去つたといふ批評を行はせた。かやうな文學が人間性の無視、喪失、虐殺に終つたのは言ふまでもないことである。それでは、與へられた思想によつて書くのでなしに、作家がみづから思考して書くとしたら如何であらうか。事態はたしかに改善され得るやうに見える。しかしながら思考するといふことは或る客觀的なもの、一般的な理論に到達するためではないか。思想はかやうな客觀的なもの、一般的なものとして、思考するといふ主觀的作用の結果、その生産物にほかならない。従つて思想によつて書くといふことは、思考して書くといふことの簡約化、經濟化に過ぎないとも見ることができる。いづれにしても思考するといふことが客觀的なもの、一般的なものを

思考することである限り、文學における人間性の問題とイデオロギー性の問題とは相容れない二つの事柄でなければならぬやうに思はれる。なぜなら人間性を問題にするといふことは具體的なもの、性格的なもの、個性的なもの、主體的なものを問題にすることであるからである。しかし他方、文學から思考を除外し排斥するといふことは無意味であるのみでなく、不可能でもあらう。文學は言語の藝術である。そしてロゴスといふギリシア語が言語を意味すると共に思考を意味する如く、言語と思考とはどこまでも一つのものと考へられる。文學は思想の藝術ともいはれてゐる。偉大な文學はつねに偉大な思想を含む。プロレタリア文學にしても單にイデオロギー的であるといふ理由で藝術的に價値が低いとはいはれないであらう。かくて文學における思想乃至思考の問題は根本的な點において困難に出會ふかのやうに見える。もし人間性の思考といふやうなものがあり得ないとすれば、人間性の探求といふことも無意味な言葉になり終りはしないであらうか。

ここにおいて我々は思考の兩重性に注意しなければならない。この兩重性を現はすために、我々は論理學（ロジック）的思考と修辭學（レトリック）的思考といふ語を術語的に導入しようと思ふ。普通に思考といふと、論理學的思考のことが考へられてゐる。論理學は思考の學であり、

その法則を研究する。この場合思考は客觀的思考であり、一般的なもの、従つてまた抽象的なものの思考である。かやうな論理學に對してレトリックといふものがある。レトリックは言語に關する學であるが、言語と思考とが一つのもの或ひは不可分のものである限り、レトリックもまた思考の學の一種と見られてよい筈である。我々は實にそのやうに考へる。レトリックはその本質において單なる雄辯術乃至いはゆる修辭學でなく、言語文章の上の單なる裝飾、美化の術ではない。近代の哲學はレトリックの問題を殆ど全く無視もしくは忘却してゐるが、それはその抽象性と貧困化とを語るものである。哲學は自己の本質を失はないためにここでも自己の端初、即ちギリシア哲學に還らなければならない。ギリシア哲學においては論理學よりもレトリックが寧ろ先位を占めてゐた。この事實は哲學が生の現實、民族の社會的生活と現實的な聯關にあつたことを示してゐる。その『オルガノン』によつて論理學の父と呼ばれるアリストテレスは、これと並んで『アルス・レトリカ』といふ極めて重要な著作を遺してゐる。ただこの著作の有する意義は今日なほ遺憾ながら一般には十分に理解されてゐない。レトリック的思考はロジック的思考に對して如何に區別することができであらうか。いま當面の問題に關係する限りその點を明かにしよう。

誰かを相手にして話すとき、我々はつねに或るレトリックを用ゐてゐる。そしてそのとき全く無意味に話してゐるのでない限り、我々は思考しつつ話してゐるのである。従つて我々の用ゐるレトリックは我々の思考の仕方を現はしてゐる筈である。もし如何なるレトリックにもよらないで話すとなれば、我々は自分を他人に十分に理解させることができないであらう。レトリックは特殊な思考の仕方であり、相手を説得することに、その信（ビステイス）を得ることに關係してゐる。かやうなものとしてレトリックも特殊な證明を含まなければならぬ。レトリックにはレトリックの固有の論理がある。レトリック的な證明はエンテュメーマと稱せられる。それは論理學的な證明即ちシュロゴスモスとは性質の異なるものであるが、一種の論證であつて、アリストテレスによるとレトリック的なシュロゴスモス（推論）と看做され得るものである。ただ論理學的な證明がロゴスのうちにあるのに反して、レトリック的な證明は却つてパトスのうちにある。レトリック的に話す、従つてレトリック的に思考する場合、我々は相手が如何なる状態にあるか、彼の感情とか氣分を考慮に入れ、思考の仕方はそれによつて規定されてゐる。言ひ換へるとレトリック的に思考するとき、我々は相手のロゴス（理性）よりも彼のパトスに、もしくは彼自身のレトリック的思考に訴へ、それにふさはしい言語的表現即ちレトリックを用ゐるのである。聽き

手においてパトスが言葉によつて動かされるとき、聴き手自身が證明の道具となる。しかし更に重要なことは、かやうなレトリック的思考はつねに話し手自身のパトスに結び付き、これによつて規定されてゐる。それは各人のエートス（性格）に従つてそれぞれ異るところの性格的な思考である。性格は根本においてパトス的なものである。レトリック的思考はその證明を話し手のエートスのうちに有するやうなものである。それは各個人において異なるばかりでなく、各々の國民、各々の社會、各々の世代において異つてゐる。既にしばしば述べた如く、我々がパトスとか主體とかいふ場合、決して單に個人的なものを指すのではない。例へばひとはドイツ哲學とフランス哲學とは考へ方が違ふなどといふ。このときもし考へ方といふものが、論理學的思考方法の意味であるとすれば、兩者の間に差異のあるべき理由はないであらう。論理學的思考は普遍妥當性を有し、各國民各個人等において相違すべきでないからである。それぞれに相違し特殊性を有するのはレトリック的思考、主體的にパトス的に規定された思考でなければならぬ。同じやうに、もし我々がフランス文學の精神とドイツ文學の精神とは異るといふならば、その差異は主として兩者におけるレトリック的思考の相違にもとづくであらう。フンボルトは各々の言語は個性を有し、その國民の到達した世界觀の產物であるといつてゐる。言語は單に論理的なものではな

い。それは、世界觀と同じく、パトスのものの表現の方面を有してゐる。

レトリック的思考は主體的に規定された思考であり、その根柢にはパトスがある。それとの區別において、ロジック的思考は對象的に限定された思考と見られることができる。後者の内容が一般的なものであるとすれば、前者は個別的なものに關はるといはれるであらう。論理學的思考は眞理性 *Wahrheit* に關はるに對して、レトリック的思考の關はるのはむしろ眞實性 *Wahrhaftigkeit* である。これは客觀的論理的に見ると蓋然的な價値のものでしかないであらうが、論理的なものよりも更に深い意味において眞理であるといふことができる。レトリック的思考も思考としてロゴス的なものであるとすれば、このときロゴスはまさに聴くものであつて、語るのは却つてパトスであるともいへるであらう。もろもろのパトスは、或ひは囁くもの、或ひは話すもの、或ひは叫ぶものである。パトスは聲なき聲である。それは見られるものといふよりも聴かれるものである。思考は根源的には見ることでなくて聴くことである。そこに思考にとつての根本的な或る受動性が存在する。近代の哲學は思考作用をあまりに一面的に能動的なものと考え、そのために抽象的な主觀主義に陥らねばならなかつた。根源的に能動的なものはむしろパトスであり、ロゴスはパトスの囁きや話し聲や叫びに應じて語るものである。悟性の活動を動かすのは

感情である。固より我々は思考の能動的方面にも注意することを怠るべきではない。思考の本性は受動的能動性にある。パトスは本來語るものですらく、自然の如く沈黙せるものといへる。

聲なき聲を聴くといふ意味ですでにロゴスは或る能動的なものである。しかし思考の能動性はアランがいつた淨化作用といふやうなところに認められるであらう。アランは悟性の役割は感情とか感動とかいふものの淨化作用にあると述べてゐる。思考との接觸によりその淨化作用を通じてパトスは見られるものとなり、或る具象性を得てくる。思考の自然的進行はつねに感情からイデーへ行く、とアランはいつてゐる。イデーは見られたものである。いな、イデーは見られたものであると共に見るものである。なぜなら、このやうなイデーはその根源において能動的なパトスに起因し、絶えずこれによつて擔はれてゐるのであるから。このイデーが藝術家の物を見る「眼」にほかならないであらう。

もしこのイデーを思想と呼ぶならば、文學における思想といふのは根本においてかくの如きものを意味するであらう。かくの如き思想は文學にとつて外部から附け加はつて来るものでなく、却つてそれなしには創作活動もあり得ないやうなものである。それは客觀的世界の概括乃至説明としての理論の如きものでなく、却つてその根柢には深いパトスを藏してゐる。そのやうな思想

は公式的なもの、一般的なものでなくて、性格的なものである。作品に含まれる思想はただその作家とパトスを共にすることによつてのみ眞に理解されることが出来る。かくの如くパトスを共にする（シユムパテイア）ところの、この意味での同情或ひは共感にもとづく思考である點に、レトリック的思考のひとつの重要な性質がある。直観と呼ばれるものはこの意味における同情的思考であらう。ベルグソンも同情と直観とを一つのものに考へてゐる。思考は純粹になればなるほど孤獨になるのではなく、むしろ同情的になる。同情といふのは、單に對象と一つになるといふことでなく、もと人と人との關係である。パトスの對象となるのは何よりも人間である。レトリック的思考の根柢にはつねに人と人との關係がある。それは論理的であるよりも倫理的である。レトリック的思考は我と物との關係ではなく我と汝との關係において成立し、かかるものとして本來最も具體的な意味においてディアレクティッシユなものである。

私はイデーは見られたものであると共に見るものであるといつた。従つていまの場合思想は思想であると共に思考である。これは思想が生命的なものであることを意味する。このやうな思想はすべてみづからスタイルを具へてゐる。いな、思考のはたらきなしにはスタイルはあり得ない、しかしこの思考の根柢にはパトスがあるのであり、従つてまたスタイルはパトスのうちにあ

るのである。フロベールは書いてゐる、「スタイルは言葉の下にあると同様に言葉の内に、それは作品の魂であると同様に肉である。」「言葉の下にあるもの、作品の肉であるものはパトスにほかならないであらう。しかしこのものはスタイルの價值のものであるが、なほスタイルではない。スタイルは作家の思考である。それは作家が物を見る「眼」である。スタイルは裝飾のこともなければ、單にテクニツクの問題でもない。ひとはレトリックによつてスタイルが作られるといふやうに考へてゐる。まことにその通りであらうけれども、そのときレトリックはひとの考へる如く單なる修辭學、文章の美化の術のことではあり得ない。スタイルを作るのは我々のいふレトリック的思考でなければならぬ。

かやうにして人間性の探求とレトリック的思考との結合はもはや明瞭である。我々の日常の言語においてさへ我々の用ゐるレトリックは相手の人間性、彼の性格、氣質、感情、氣分等の理解と結び附いてゐる。人間性の理解なしに用ゐられるレトリックは無駄であり、無意味である。レトリック的思考は人間學的思考であるといふことができるであらう。人間性の探求は、かかる探求者即ちモラリストと呼ばれる者を定義しつつヴィネエが述べた如く、人間性をドクトリン化することではなく、人間性についてのイデーを與へることである。人間性をドクトリン化することは

心理學、生物學、社會學など、種々の客觀的科學に屬してゐる。人間性についてのイデー、上にいつた意味での思想を與へるのは文學が第一であらう。この場合人間性の探求における思考は概念的論理的思考ではなくレトリック的思考である。論理學的思考が客觀的なものの思考であるのに對して、レトリック的思考は主體的なものの思考である。このやうな思考は或る直觀的なものであり、藝術家の根本能力とされる想像力或ひは構想力はこのやうな思考を離れてないであらう。人間性の探求においては、科學の二本の松葉杖といはれる觀察と歸納の方法もこのやうな想像力の生命的な力に生かされるのでないと前進することができない。ひとはしばしば人間性の探求はモンテエニユなどの場合のやうに懷疑によると述べてゐる。ところでこの懷疑の固有の立場はロジック的思考の立場ではない。論理主義の哲學者は懷疑論は自己矛盾に陥り、論理的に不可能であると論じてゐる。懷疑の立場はレトリック的思考即ち主體的に規定されたパトスの思考にとつてのみ眞實性を有するのである。今日文學の再建が問題になつてゐるとき要求されるのは、懷疑とか不安とかとは反對に、意欲の確立であるといはれるであらう。意欲は如何にして確立され得るか。思考することなしには不可能である。しかしそれは作家が一定のドクトリンを確立することではなく、まさに意欲を確立することであり、彼の思考がパトスからイデーへ行くこ

と、作家の眼が、思考のスタイルが確立されることである。意欲は燃焼するも、それを見ゆるまた物を見えしめる火とするのは思考のはたらきである。

アンドレ・ジードはかう書いてゐる、「文學において自己を怖れるとは何といふ馬鹿げたことであらう。自己を語ること、自己に關心をもつこと、自己を示すことを怖れるとは。（フロベールの苦難の行の必要は、彼にこの偽れる悲しむべき効果を考へ出させたのである。）」「レトリック的思考は、如何なる場合にも自己を語り、自己を示してゐる。文學において自己を語るといふのは、例へば私小説においてのやうに、單に自分に關することを描くことではない。文學の言葉においてはパトスはロゴスに向つて告白するのである。上にいつたやうに、ロゴスはパトスの聲を聴くことによつて語る、そこに最も深い意味での告白がある。かやうな言葉が眞に表現的である。ジードは續けて書いてゐる。「パスカルはモンテエニユに、己を語るといつて叱責した。そしてそれを滑稽な痒がりだとした。しかし彼みづから、自分の意に反して、さういふことをしたときほど、彼が偉大であつたことはない。彼がかう書くとする。『キリストは人のために自分の血を流した』と。その彼の言葉は何等の効果をもたずして落ちる。だが、『私は』といふ言葉がはいつて来るや否や、すべては生きてくる。そしてこの神が彼の許に來るならば、彼は君僕で

呼ぶであらう。『僕は君のためにこんなに血を流した』と。この特別の血を、君のために、ブレーズ・パスカルよ……さうすれば、我々の誰でもが、この讀ふべき君僕の言葉使ひに、己が理解されてゐることを感ずるのである。」「いつたい自己を語るといふことは現實的な意味においては他の自己に對してのみ可能である。私が私を語り得るのは汝に對してのみである。物に對しては私は私を眞に語ることができない。豊島與志雄氏は右の文章を引いた後、書いてゐる。」「この君僕の言葉使ひは、文學の上では直接には爲されない。然しながら、さういふ言葉使ひが爲されてるかどうかは、讀者の胸に傳はるものである。そしてそれによつて讀者は、作者の意欲の性質を感じるのである。これは文學の深奥な道である。然し、感性に訴へるこの道は、理性に訴へる論説や説教の道よりも、案外短距離である。」「この君僕の言葉使ひこそレトリックの精神を示すものである。この精神によつて作家は眞に讀者に呼び掛けることができる。レトリック的に思考することによつて作家は自己の意欲、自己の思想を讀者に傳へることができる。そのとき作家は理性や論理に訴へるのではなく、パトスに、この感性的なものに訴へるのである。しかもレトリック的な思考はつねに我々の現實の生活のうちに含まれ、生きてゐる具體的な思考にほかならない。もちろん、そのやうな君僕の言葉使ひは文學の上で直接になされ得るものではないであらうが、レ

トリックの精神は生かされなければならぬ。問題は單に修辭上のことでなく、思考方法のことであり、單に表現の仕方に關することではなく、文學の精神に關することである。

レトリックは元來社會的なものである。それはギリシアにおいて法廷、民衆議會、市場等、國民の社會生活の中から生れた。アリストテレスによると、レトリックは辯證論の孫であると共に、倫理學の孫である、そして彼にとつては倫理學と政治學とは別のものではなかつた。レトリックは單に會話の術でないにしても、決して獨語ではないのである。レトリックは自分を相手に、社會に説得する方法であつた。それは論理學によつて論證し説明するのではなく、相手のパトスに訴へ、相手の信（ピステイス）を得ることに努める。けれども思考なしには説得することはできないであらう。眞の文學は固有の論理によつて説得する。それは理論によつてでなくレトリック的思考によつて説得するのである。それが説得するといふ意味で如何なる文學にも宣傳的意義が含まれるといふことができる。文學が宣傳であるといふことは、文學に議論や説教を勧めることではなく、眞にレトリック的に思考するやうに要求することである。パトス的な思考がレトリック的であるといふことは、パトスの根本的な社會性を現はしてゐる。文學上の迫眞力といふものも、このやうな思考とその固有の論理の説得力を除いて考へられないであらう。ただ物を忠

實に描くといふやうな單なる客觀主義からは迫眞力は生じて來ないのであつて、そこにレトリック的思考がはたらかねばならぬ。レトリックは獨語でなく、相手に向つての思考であるところから、レトリックと一緒に考へられる種々の惡弊、例へば單に讀者における心理的效果をのみあてこんだり、またそのために徒らに裝飾や美化を行ふといふやうなことが起り易いであらう。しかしながらレトリック的思考の本性はそのやうなところにあるのではない。この思考も思考として嚴密を要求する。自己のパトスにおける眞實、主體的眞實性なしに眞のレトリック的思考はあり得ない。思考の主體的眞實性を求めるのがレトリックの精神である。文學の社會的機能を考へると同時に自己における主體的眞實性を求めるといふことがレトリックの精神であらう。論理學的思考において嚴密であることはむしろ容易であり、レトリック的思考において嚴密であることは極めて困難である。孤獨な思考は眞實であり得ても、レトリック的思考には虚偽が混入し易いものである。

現實的な言葉は、アリストテレスがいつたやうに、話す人、それについて話される物、聽く人といふ三つの要素を含んでゐる。これに應じてレトリック的證明も具體的には三つの要素から成り立つと考へることができる。それは上に述べた話し手のエートスによる證明、聽き手のパトス

による證明、そして話される物についての客觀的證明である。初めの二つは廣い意味ではパトスにおける證明と見られることができ、これに反して最後のものはロゴスによる證明である。従つてレトリック的思考も完全であるためには論理學的思考の要素を缺くことができない。對象的なもの、客觀的なものの思考は論理學的でなければならぬ。かやうな論理學的思考の生産物を普通いはれるやうに思想と呼ぶならば、思想は文學にとつて何等必要なものではなく、むしろそのような思想の乏しさが我が國の從來の文學における缺點であつた。そのために日本の文學には局部的な直觀の深さや思考の細かさはあるにしても、西歐の文學に見られるやうな綜合、構成、外延に缺けてゐた。我が國の作家は思想に對して餘りに甚だしい輕蔑、反感を懷いてゐるのがつねであつた。この點においてはゆるプロレタリア文學がイデオロギーの重要性を力説したことに意義があつたといはねばならぬ。つぎつぎに現はれる印象を何等の思考も加へないで綴り合はせることがリアリズムではない。個々の印象を概括し、統一し、普遍化し、かくして偶然的なものを除き、本質的なもの、必然的なものを引き出して來ることによつて、現象を展望する客觀性は得られる。藝術は具象性をもたねばならぬからといつて、現象を無差別に描かねばならぬのではなく、却つてそれを整理し、その間の聯關を認識し、統一して再現しなければならない。そこに

論理學的に思考することが必要であらう。しかしながらその場合、論理學的な思考はただそれだけ獨立に進行するのではなく、つねにレトリック的思考と結び付き、むしろこのものの一要素、一側面でなければならぬ。思想はこのやうにして生きた思想となり、それ自身が或る直觀性を得てくる。作家がイデオロギーを取り入れること、經濟思想、社會思想、哲學思想等を勉強することは必要であり、我が國の作家にはもつと勧められてよいことである。それらの理論は何よりも客觀の整理に役立つであらう。けれども文學が何かそのやうな理論の應用といふ如きものであり得ないことは明かである。イデオロギーは作家においてレトリック的に思考され直さなければならぬ。これは單に理論を個別化し、特殊化するといふのとは別のことである。イデオロギーは自己のパトスにおいて確かめられ、性格化され、內的に必然化されなければならない。さうすることによつてイデオロギーは作家の眼を養ふことができ、眞の思想とも眞のイデオロギーともなり得るのである。

詩歌の考察

一

詩と散文との相違についてアランは次のやうに述べてゐる。「散文は詩ではない、といふ意味は、律動に乏しく、心像に乏しく、勢に乏しい散文が、何か劣つたものだといふのではなく、ただそれが詩に屬すべきものを全然もたず、また詩に固有なるあらゆる要素を否定し、排除することによつて自己を確立すると、いひたいのである。詩は時間の法則に従ふ、だからそれは蔑まれるよりも、むしろ聞かれねばならない。詩にあつては、諧調があらかじめ空虚な形式を決定し、語がそこへ來たつて位置を占める。もろもろの語と律動との間の應和、不應和、そして究極における應和が諧調を確保して、注意力をそこへ惹きつける。後戻りのない動きが、聴く者を詩人ぐみ運び去るのだ。眞の散文は全くこれに反し眼で讀まなければならない。そして諧調から解放されるのみならず、諧調を排除する。この點において散文は同時に詩と雄辯とに對立する。」

詩は、演説がさうであるやうに、もと、耳で聞かるべきものである。ところが散文は、本來、印刷されて、眼で讀まれる筈のものである。この相違は決して些細なことではない。散文においては演説口調は却けられねばならないものであつて、少しでも句の調子づくのが見越されると、讀者はすぐ不快を感じ始める。そしてもし語が一つの調子を充たすために選ばれてゐるやうに思はれることがあれば、それは我慢のならぬ惡趣味である。散文藝術はかかる誘引に抵抗する。ここでは語尾は絶えず耳を欺かねばならない。注意力が時間に惹かれることなく、いつでも自由に停止し、また歩み返すことができるやうに、絶え間なく調子が破られることを、句の平衡が要求するのである。散文の目標は印刷にある。散文の大建築家バルザックがつねに校正刷によつて作品に手を加へ、一校ごとに語や句、時には長い記述までを附加して印刷屋を泣かせたといふ、あの有名な話は、散文の原理にとつて偶然なことではない。詩はすべて人々を誘つて一緒に運び去る。しかるに散文は誘引せず、反對に引留め、また連れ返る。詩や雄辯は時間の法則に従ひ、それ故に繼起の秩序は雄辯において、殊に詩において形式上の一法則として確認されてゐる。散文は語られる言葉を支配するこの繼起の秩序に打ち克たねばならぬ。かやうにして、詩と雄辯とは諸藝術のうちむしろ音樂に類似し、散文はむしろ建築、彫刻、繪畫

に類似する、とアランは述べてゐる。

かくの如きアランの見解は、近代に至つて大なる發達を遂げた散文を詩に對して特色づけることにおいてまことに鋭いものがあるが、そこにまた詩歌の藝術的特性の理解にとつて若干の手がかりが與へられてゐる。散文は、元來聲に出さずに眼で讀むものであるとせられる。散文の發達は近代における印刷術の發達と大きな關係があらう。印刷された散文の一頁は全體として映ずる。訓練された眼はそこにもろもろの集團、中心、また附屬物を分析して捉へる。そして觀念が現はれ、すぐに限定される。散文の祕密の一つは、語の結合と觀念の細心な吟味との間の思ひまうけぬ一致、ただそれによつてのみ喜ばすことにある、とアランはいふ。美しい散文にはもとより鋭い筆致とか、表現のうまさとか、思ひがけない驚きとかが含まれるわけであるが、そこにはこれらをそのやうなものとして示すものがつねに觀念である、といふ條件が存在する。それだから散文の美の祕密はあたかもそれを搜すときに現はれて來る。従つて散文は引き留め、連れ戻して、讀者を文章の間に停止させ、往復させるやうに、絶えず調子を破ることをしなければならぬ。しかるに詩は後戻りのない運動によつて聴く者を誘ひ、引き連れてゆく。そしていはばひとをまづ喜ばせておいて、その喜びを通じて觀念に導くのである。時間の法則に従ふ詩においては

リズムが大切な要素であつて、詩はリズムによつてまづひとを喜ばせる。詩の美しさは何よりも言葉のリズムのうちにある。従つてそれは、よし内面的にせよ發聲して讀むのでなければ理解されぬものである。

リズムはそれ自身によつて多數の人間を一緒に動かすことができる、散文の美しさが、あたかもひとつの彫刻に對してのやうに、つねに各人の立つ各種の立場から理解されるのと異つてゐる。詩は音とアクセントの規則によつて我々を共々に運び去る。けれども詩の眞の美しさは、ただリズムのうちにのみあるのではない。反對に、單に形式的にリズムを作り上げるために語を附け加へたり、置き換へたりしたもののほど醜いものはないであらう。それは丁度調子に合せるために急いだり、よろめいたり、のたくつたりする舞踏家の場合に似てゐる。詩の眞の美しさはそのリズムとその意味もしくはイデーとの調和にある。そこでまた逆に、言葉のリズムを詩の意味もしくはイデーに曲げて従はせようとすることも悪しき詩人のことである。これは特に詩を誦する者の忘れがちなことである。リズムの法則を犠牲にしたただ意味を模倣しようとするやうなリズムは美しいとはいはれない。イデーだけでは詩は出來ぬ。或るときドガはマラルメに向つてソネットに成功することの困難を訴へ、「ところが私はこんな澤山のイデーをもつてゐるのに。」

と書き添へた。それに對してマラルメは、「だがドガ君、ひとが詩を作るのはイデーをもつてではない、語をもつてなのである。」と答へてゐる。もちろん語だけでも詩は出来ない。ひとが詩を作るのは語とイデーとをもつてである。リズムが意味に譲つてもならず、意味がリズムに譲つてもならぬ、リズムと意味との不思議な調和のうちに詩の眞の美しさがある。

詩は言葉による藝術である。ところですべての言葉は或る意味を、觀念を、思想を表現する。言葉による藝術である詩の世界はイデーの世界である。「私の無限の國は思想である、そして私の翼ある道具は言葉である」(シラー)。詩における思想といはれるものはもとより概念的な、抽象的な思想のことであり得ない。言葉は思想の傳達器官に過ぎぬが如きものでなく、却つて思想の形成器官そのものである。言葉に表現されることによつて思想も思想として形成される。思想は言葉と一緒に生れる。言葉の、そして思想の本性は、「よろめく現象の中に漂ふものを永續する思想で繋ぎとめる」といふことである。フンボルトは書いてゐる、「思想が、電光や衝撃に似て、全表象力を一點に集め、あらゆる同時的なものを除外するやうに、音聲は截斷された鋭さと統一とにおいて響きわたる。思想が全心情を捉へるやうに、音聲は特に迫り入る、すべての神經を揺り動かす力をもつてゐる。このやうに音聲をあらゆる他の感覺的印象から區別するところ

のものは、明かに、耳がひとつの運動の、聲から響いて来る音にあつてはひとつの現實的な活動の印象を受け、そしてこの活動がこの場合生命あるものの内部から出て来るといふことにもとづいてゐる。」ギリシア人が同じロゴスといふ語で表はした思想と言葉との根本的な作用は、統一し、そして限定し、或る意味ではまた固定するといふことである。イデーとは限定されたもの、また限定するもののことである。そして音聲は、それが人間の内部から發する生命的な運動の印象を與へるといふことで、他の感覺的印象から區別される。

ここに我々は哲學的な美學者が、詩を音樂と彫刻との統一として考へた意味を理解することができる。造形美術において我々は、空間的諸形式において、動かぬ作品において、「存在」の美をもち、音樂が我々に、時間の流における、それ自身生じつつあり響き止みつつある律動における多様なものの統一によつて、「生成」及び發展の美を示すとすれば、詩は持續的なものと生成的なものとを結合し、かくて彫刻と音樂との統一となる、もとよりそれは外的な作品においてでなく、却つて表象の、想像力の領域においてである。藝術心理學の著者アンリ・ドラクロアのごときも、詩はちやうど彫刻と音樂との間にある、と述べてゐる。多くの詩は彫刻と音樂との間を動き、種々なる緊張の程度を示してゐる、或るものはより流動的であり、或るものはより固定

的である。けれどもあまりに音楽的なもしくはあまりに彫刻的な詩は、詩として十分な高さになく、詩の目標は音楽的と彫刻的との統一にあるといはれ得るであらう。分離していふと、詩の音楽性はそのリズムにある、そして詩の彫刻性はその意味的、思想的乃至イデー的限制性、統一性、固定性、持続性にある。しかし問題は、如何にしてそのやうな二要素が内面的に統一されるか、といふことである。詩の彫刻性といふことはもとより、詩の音楽性といふことにしても、或る程度まで比喩の意味のものであらう。我々はこのやうな問題を特に抒情詩——詩歌といはれるものは抒情詩に屬する——の場合について考へてみなければならぬ。

二

詩と音楽との類似はしばしば指摘されるところである。そのとき詩について特に強調されるものがその言葉のリズムであることはいふを俟たない。リズムはなканづく人間の身體的運動と結び附いてゐる。長く繼續する勞働において繰り返される運動は、休止と努力との交替のリズムに従つて規則的に行はれる。とりわけ多人數の共同動作は、努力の後に休止の時間を、劇しい時間に先だつ豫告的な、或ひは緩かな時間をつねに含む、歌につれてのリズムを要求するやうであ

る。多勢で綱をひく場合を見るがよい。また鍛冶屋はその作業においてこれと同じ種類の規則に従ひ、同じ法則に従つて時間を分つてゐる。かくして音楽の精神は生れた、とアランはいつてゐる。アランも認めたこのやうな見方は、すでにカール・ビュッヘルによつて突込んで、且つ體系化されて展開されてゐる。彼は『勞働とリズム』といふ著名な書物のなかで、詩の起原も同様に勞働のうちに求めねばならぬ、といふ説を述べた。彼は自然民族についての廣汎な研究によつて、身體の運動と音楽と詩とが最も密接に相互的に結合してゐたことを示した。それらは元來如何にして結び附いたのであるか。これらの三つの要素は以前、我々の今日の文化的世界においての如く、すでにそれぞれ獨立に存在し、ただここでは偶然的に互に結合されてゐたのであらうか。それとも、三者はすべて一緒に生ひ立ち、ただ後に至つて徐々の分化過程を通じて互に別れたのであらうか。さうだとすれば、それら三つの要素のうちいづれが、その原始的な結合において核心を形成してゐたのであるか。人々が認めるやうに、詩と音楽とは端緒においてはつねに決して分離されずに現はれてゐる。詩はここでは歌謠のことであつて、文句と節とが互に同時に生れる。そして歌謠にとつて本質的なものは自然民族にはそのリズムであるが、リズムはそもそもどこから生じたのであるか。ビュッヘルの見解によると、どのやうな言語もそれ自身でその語や

章をリズム的に組立てるものでない。單なる言語觀察の道において、人間が語やシラブルを音の量や強度に従つて測り、數へ、抑揚を一定の間隔に秩序づけること、簡單にいふと、言葉を一定のリズムの法則に従つて組立てることに達したといふのは、甚だまことらしからぬことである。そこで、詩の言葉がもとリズムを自分自身からもつことができないものとすれば、それは外部からもたらされたものでなければならず、即ちリズム的に編制された身體的運動が、言葉にそのリズム的過程の法則を與へたのである。このやうに考へることは、自然民族においてそのやうな運動が歌謠と規則的に結び附いてゐるといふことによつて確かめられる。身體的運動の中でも、舞踏や運動遊戲においてはリズムは固定的なもの、自然必然的なものを示さないけれども、勞働においてはリズムは技術的にも要求されてをり、その運動はリズムの法則を自分のうちに含んでゐる。尤も今日勞働といへば、その外部に横たはる經濟的な目的を追求する身體的運動をいふが、自然民族の場合にあつては、それは他の種類の運動、自己目的であるやうな運動とも合致してゐた。その發展の原始的な段階において勞働と音樂と詩とが一つに融合してゐるとき、かかる三位一體の根本要素は勞働である、とビュッヘルは考へた。それらを結合するものはリズムといふ共通な特徴である。

このやうに詩の起原を勞働のうちに求める見解は、藝術の始原を人間の遊戲本能から説明する説に對して、興味深く、また意味深きものであらう。我々はこの勞働の概念をいま少し廣く考へて人間の現實的生活と解してよい。ビュッヘルにとつても勞働は、今日普通にいふやうな狭い意味のものでなかつた。さうするとき、詩のリズムはたしかに現實的生活のリズムによつて規定されるところがある。人間の生活のリズム乃至テンポは、あらゆる場合、またあらゆる時において同一であるのでない。都會人の歩行は田舎者に比して速いやうに、都會人はより速く、田舎者はより緩かに話す。現實の生活のテンポは時代によつても異なる。ひとは時代のテンポといふ。そして現代はテンポの速い時代である。この時代の特徴は、速度といふことによつて現はされる。この速度についてストロウスキーは『現代人』といふ書物の中で面白い觀察をしてゐる。速度は我々にとつて世界の相貌を全く新たにした。それは、他の諸藝術に著しく影響しつつあるやうに、詩に對しても影響せずにはおかぬ。抒情詩は外界のリズムに従ふのでなく、感情のリズムを表現するものであるといつても、そのやうな感情のリズムそのものも現實の生活のリズム、時代のテンポの影響を受けずにはゐないであらう。一般的に見て、古代から近代になるにつれて詩歌のリズムも急速になつたやうである。

ただ言葉は傳統的なものである。我々は我々の民族の歴史において生産され傳承された言葉の中に産み落される。「詩人の職業は心のリズムミカルな運動を傳統によつて規則づけられたリズムのうちに表現することに存する。」詩人は彼の前に、その價值を時の流において確かめられ、かかる價值のために生きながらへてゐる一定の形式をもつてゐる。短歌における定型の如きものはそのやうに見られる。けれども、定型律はその價值を長い間の歴史によつて證明されてゐるとはいへ、ただそれを模倣するだけで詩歌の價值が生ずるわけではないことは、もちろんである。詩人は傳統によつてあらかじめ定められた言葉の形式に彼の思想や感情を調和させようと考へる。かくすることが必ずしも無意味であるのではない。さうすることによつて我々の渾沌曖昧な思想や感情が秩序と統一を得るといふこともあらう。傳統には傳統の嚴しさ、深さがある。我が國においては詩歌は特に作者の「心境」を現はすものといはれてゐる。心境とは何をいふのであらうか。私は心境といふものはいはゆる「心の技術」(ゼーレンテクニク)と密接な關係があると考へる。由來東洋においては倫理の問題が主として心の技術、言ひ換へると修行とか修養とかの問題として捉へられた。心境とはこのやうな心の技術によつて達せられるものである。短歌は心境の文學として、とりわけ東洋的な世界觀、倫理觀と關係を有するであらう。歌人は心の技術或ひは心の

鍛鍊によつて或る一定の心境に至らうと努力する。さうすることは自己の心の動きを言葉の傳統的な形式に調和させようと努力することである。しかるにそのことはしばしば自己の生活を現實の社會から游離させることによつて可能にされるやうな場合がある。素樸な感受性と直接的な感動は失はれてしまふ。そのやうなことを欲しないために、むしろ傳統によつて規則づけられた定型律を棄てて自由に自己の感動のリズムのままに歌はうとする者が出て来る。その根柢には倫理の變化があらう。種々なる自由詩が現はれる。自由詩とは、グルモンの定義によると、感動的イデーのモデルに従つて描かれ、もはや調子の固定則によつて決定されたのではない音楽的フラグメントである。新しい言葉が作られる。言葉は傳統であるのみでなくまた創造である。フンボルトのいつたやうに、言葉はエルゴンではなくてエネルギーである。それは出來上つてしまつたものでなく、絶えず生成しつつあるものである。けれども自由詩の場合にしても完全な自由といふものはあり得ない筈である。なぜなら、最も自由な詩歌の美も、より微妙な、しかしつねに嚴密な數學に依存せねばならず、またその調子と思想との正確な調和が必要であると考へられるからである。

それのみでなく、言葉は音聲として或る物質的なものである。音律は人間の發聲器官の構造、

呼吸、心臓の搏動等にもとづき、一定の限度を越えて速め、また緩かにすることができない。詩は言葉の音聲學的構造を無視することができぬ。音聲には言語學者が示すやうな音聲法則といふものがある。しかしながらまた言葉は人間の生産物として單に感性的なものでなく同時に精神的なものである。言葉の生産にあつて精神の活動はその形式を言葉に與へ、かやうにしてすべての言葉はフンボルトのいふ如き「内面的言語形式」を含んでゐる。言葉は單に音聲形式を有するのみでない。それ故に、言葉の完全を形作るものは、音聲形式と内面的言語形式との結合でなければならぬ。かくの如き完成の最高點は、この結合がつねに言語生産的な精神の同時的作用において行はれ、眞の、純粹な滲透になるといふことであらう。この意味で言葉の生産はひとつの綜合的なはたらきであつて、しかも結合されたいづれの部分もそれだけでは含んでゐない或るものを作り出すといふ、綜合の最も純粹な意味においてさうである。この目的は音聲形式と内面的言語形式との全體の構造がしつかりとそして同時に融合した場合に達せられる。そのとき二つの要素は完全に適合し合ひ、一方が他方を踏み越えることがない。詩はかくの如き完成を目ざしてゐるであらう。詩は言語の完成であり、言葉の純粹なるものである。あらゆる言語藝術がそれを目標としなければならぬといふのであれば、詩は少くともその原型であるといはれ得るであら

う。また言葉が一般に内面的言語形式であるとすれば、詩はコーヘンのいふやうに「第二の内面的言語形式」である。その言葉は日常の言葉の概念性或ひは實用性から解放されてゐる。詩が純粹な言語であるといふことは、一面的に理解されて、詩がひたすらにリズムの法則に従はねばならぬといふことではあり得ない。リズム的なくぎりとはそれ自身で表現的なのではない。リズムはイデーがそれに應ずるとき表現的となるのであつて、言葉の技術家があたかもそれ自身で表現的であるかの如く見えるやうに巧みに作つたくぎりも、それに或る意味が聯想されるのでなければ表現的であることができぬ。

三

「詩はそこではイデーが感情になつた音楽である、」といはれる。このイデーを思想といふ意味に解するならば、たしかに詩においては思想は感情によつて活かされ、思想は感情にまでならねばならぬ。けれども、より重要なことは、イデーが感情から生れるといふことであり、深い思想はすべてそのやうなものである。思想が創造されるといふ場合、かやうな創造の根源は感情である。詩歌のイデーは、本來、感情から生れたものでなければならぬ。詩歌は心の感動から發す

る。「何故に私は書くのであるか。——私が心臓のうちにもつもの、このものが外に出なければならぬ、そしてそのために私は書くのである。」といふベートーヴェンの言葉は、やがて詩人や歌人の心を表はすであらう。詩歌の根源は思想にあるのでなく、却つてパトスのうちにある。そのイデーは感情がそれに先だち、感情がその原因であるやうな思想でなければならず、その感情は表象の結果であるやうな感情であつてはならぬ。パトスとは主體的なものの意識である。主體的なものはあたかも主體的なものとして眞に動的なもの、活動的なものである。従つてパトスは内面的な運動のリズムをもつてゐる。詩歌のリズムは本質的にパトスの運動に依存する。かくの如き内面的なりズムによつて活かされてゐない詩歌はすべて空虚なものであらう。詩歌が時間の法則に従ふといふ場合、その時間は本質的に内面的な時間でなければならぬ。しかしながら心の感動はいまだ詩歌ではなく、そこには言葉による表現が伴はなければならぬ。言葉はロゴスであり、上に述べたやうにイデーの性質をそれ自身において具へてゐる。言葉と思考とはその本性上どこまでも離すことのできないものである。詩歌が言葉による藝術である以上、それから思考的要素を全く除き去らうといふことは無駄な企てであるに過ぎない。感情の言葉にしても思考的要素をもつてゐる。思考には直觀的な思考もある。思考對象と考へられるイデーはもと「見ら

れたもの」を意味した。しかしながらロゴスのはたらきは根源的には見るといふことであらうか。これまでの哲學はロゴスの直觀的な作用を「見る」といふ風に規定して來たが、我々の見解によると、そこにそのひとつの根本的な限界がある。もしもロゴスの作用が見ることであるとしたならば、詩歌といふものはあり得ないことになる。しかるにロゴスはもとと「語る」といふことを意味し、従つてまた「聴く」といふ作用でなければならぬ。ロゴスが根源的に聴くものはパトスの聲である。いな、パトスはそれ自身聲であるものではなからう、パトスを聲あらしめるものはむしろロゴスである。人間のロゴスは自分自身から語り出るのでなく、却つてパトスの聲を聴くことによつて語るのである。そこに詩歌の誕生がある。

かやうにして我々は詩歌の本質を最も深い意味における「告白」として規定することができ。ゲーテは彼の自叙傳たる『詩と眞實』の中で、彼の詩は一種の一般的な懺悔であると述べた。詩歌においてひとは誰に向つて告白するのであらうか。その讀者に向つてであるか。ひとは他に向つて、神に向つてさへ、告白する場合、眞實さや素樸さを失ひ易いものである。もし詩歌が他の誰かに向つての告白であるならば、詩歌にとつて本質的な眞實性や素樸性は如何に失はれ易いものであらう。しかし詩歌においてひとは自己自身に向つてさへ告白するのではない。おのづか

ら歌ひ出でたる詩歌も詩歌としてすでに告白である。詩歌においてパトスはロゴスに向つて告白するのである。ロゴスはパトスの聲を聴くことによつて語る、そこに最も深い意味での告白がある。ひとは他に向つて告白することを要しない。美しい詩歌はそれ自身で足りる、それはただちに反響を見出すであらう。リズムの力がそこにあるからである。かくの如き詩歌がいはゆる告白文學の如きものでないことはいふまでもなからう。

抒情詩が他の種類の詩に對する特性は、それが個人中心のものであるところに存するといはれてゐる。民謡や敘事詩などはその起原において集團的もしくは民族的のものであつた。しかるに抒情詩の發生は個人の自覺と一致する。抒情詩は個性的な、人格的な詩である。けれども、そのことは詩歌がいはゆる個人主義的な文學であるといふが如きことを意味するのではない。例へば、小説家が自己を探求する場合、彼は必ずしも「自己」を目的としてそれに關心してゐるのでなく、却つて自己を探求するといふ道によるのでなければ人間の眞に「主體的なもの」を捉へることができないためである。主體的なものは決して單に個人的なものでない。しかし人間の主體的なものを捉へようとすれば、我々は自己を探求するといふ道によることをいはば方法論的に要求される、自己の探求といふことは方法論的意味のものである。この道において到達されるもの

は單なる「自己」ではない。あたかもそのやうに、詩歌が自己を通ずる場合、そこに現はれるものは單に個人的なものでない。しかし主體的なものはただ個性的なもの、人格的なものの意識において深まることによつて、その底において顯はになる。己を通ずる詩歌において、パトスが純粹であればあるほど、顯はになるのは人間の主體的なものである。このものはや單に「人間性」とさへもいふことのできぬものであらう。

詩歌が感情に發するものであるにしても、我々はまた他方において言葉が物質的なものであることを忘れてはならない。かかる物質的なものとして言葉は、詩歌にとつて手段といふ意味を離れるものでない。言葉の外的なりズムが詩歌にとつて目的であるのでなく、それは心の感動を表現するための手段である。詩人や歌人はこの物質的なものを支配し、驅使し得るために一定のテクニクを習得しなければならぬ。他の藝術においてと同じやうに、詩歌にとつてもテクニクは大切である。ホイッスラーはいつてゐる、「一枚の繪は、結果を得るために使用された手段のあらゆる痕跡が消え失せたときに完成される。」言葉の外面的なりズムが心の感動の内面的なりズムと應和し統一されてその外面性を失つたとき詩歌は完成される。その意味のつながりもしくはリズムと言葉のつながりもしくはリズムとが一致したとき詩歌は完成される。そして意味がリ

ズムをもつてゐるやうに考へられるのは、その意味が概念的意味ではなくて、感情に活かされたものであるからである。

ところでパトスの重要な作用の一つはいはゆる結晶化の作用である。結晶作用と組織作用とは自然界に行はれる二つの大きな作用であるが、我々はそれを人間の心のうちにも認めることができる。そしてロゴスの作用の本質的なものが、普通いはれてゐるやうに、その内容を組織化することにあるとすれば、パトスの作用の根本的なものはその内容を結晶化することである。スタンダールは愛のパトスについてこのやうな結晶作用を見出した。そして、私が結晶作用と呼ぶのは、そこに現はれてゐるすべてのものから、愛するものの何でも新しい完全性を發見して來る心のはたらきである、と書いてゐる。かやうに結晶化することはその内容をイデー化することを意味するであらう、イデーとは、その優越な意味において、そのやうな完全性にほかならないから。このやうなイデーが論理的イデーと異なることはいふまでもない。抒情詩、従つてまた詩歌の本質は、そこにはかくの如き感情の内容についての結晶作用があるといふことに存する。言葉の組み立てを通じて現はれるものはかやうな結晶作用である。言葉はその性質によつてこの結晶作用を助けるばかりでなく、むしろ言葉そのものによつて初めてこの結晶作用は完成され得るであ

らう。そしてかかる結晶作用こそ詩歌の彫刻性の本來的なもの、或ひはその本源である。この點において抒情詩は他の言語藝術、詩の他の種類に對しても特殊性をもつてゐる。他のものが或ひは建築的、或ひは繪畫的性質をすぐれて有するとき、抒情詩は彫刻的性質をすぐれて有するものである。しかるにかやうな結晶作用が純粹に行はれるためには、一定の心的状態が必要であらう。プレモンはポール・ヴァレリイとの對話の中で記してゐる、「感受性であれ、想像力であれ、或ひは知性であれ、詩人がそれにあまり構ひ過ぎ、我々の能力のいづれか一つにあまり多くの喜びを與へるや否や、彼は我々において詩的な優美の状態に必要な静けさを亂す。かやうにして彼等のあまりにも多數が、彼等の偉大な者ですら、我々を散文に戻し、我々を散文のうちに閉ぢ込める、或る者は我々を動搖させるために、他の者は繪畫的なものによつて我々の趣味を興ぜさせるために、また他の者は我々の精神の好奇心を喚び起すために。」我々の心的能力が調和した状態において結晶作用は純粹に行はれ易いであらう。しかし我々の心においてもろもろの體驗はすべて感情の床の中にある。感情はもろもろの體驗を包んで、それに全體性の構造を與へる。諸體驗の調和を支へるものもまた感情である。かかる調和が決して單なる靜であり得ないことはいふまでもなからう。

文章の朗讀

われわれの學校時代には國語の時間に朗讀を課せられるのがつねであつた。子供のある家の前を通ると、その子供の朗讀の聲が垣根から漏れて來ることが珍しくなかつた。このごろでは散歩に出てもラヂオの音が聞えて來ることのみ多くなつて、讀本の朗讀の聲はあまり耳に入らなくなつたが、學校で朗讀が課せられるのは、今も昔と變らないやうである。

漢文はことにさうであつた。文章のうまみは朗讀しなければわからないといふ風に考へられてゐた。私が第一高等學校にはいつた時、漢文の先生は鹽谷青山先生であつたが、先生は生徒に朗讀させてその平常點を附けられた。先生御自身たいへん朗讀が好きでまた得意でもあつたので、生徒が心得て、先へ進むことが嫌なばあひ先生に朗讀をお願いし、折々失禮な話だがアンコールを叫んで、幾度も繰返しておなじ文章を朗讀していただいたものである。

子供に朗讀を授けるといふことは、その發聲器官を整調し、その發音を正しくする上に有意義なことであらう。それはまた演説や講義や説教の調子を覺えるためにも役立ち得るに相違ない。

ドイツ人はとりわけ朗讀が好きで朗讀の技巧の習得を教養の一つと考へてゐるらしいが、私の留學中或る牧師の家に寄寓した時、主人は同じ職業に準備しようといふその子供に毎日詩の朗讀をさせて、私などもしばしばその聴き手として呼び出されたことがある。大人にとつても朗讀は最も手軽に出来る藝術的享樂のひとつとなり得るであらう。ラヂオを聴くひまがあれば、自分で朗讀するがよい。眼で讀むことが次第に多くなつたわれわれは、時々朗讀の樂しみを想ひ起さねばならぬ。

朗讀に適するのは何よりも詩であり、もしくは詩の要素の、あるひは雄辯の要素の多い文章である。現在のことはあまり知らないが、われわれの習つた讀本の文章はたいてい朗讀に適する、従つて口調の好い文章であつたやうに思ふ。教科書の文章は名文とされてをり、學校の作文の時間にも努めてそんな調子の文章を書くやうにしたものだ。ところがさういふ文章が現代の散文の模範であり得るかどうかが問題である。

アランの藝術論集の中の散文論を見ると、アランは散文を詩および雄辯に對立させ、眞の散文はこれらのものに固有なあらゆる要素を否定し、排除することによつて確立されると書いてゐる。詩や雄辯がもと耳で聞かれるものであるに反し、散文は本來聲を出さないで眼で讀まらるべき

ものである。文章の中に演説口調、説教口調、あるひは講義口調の出るのは散文がまだ若く、十分純粹になり切つてゐない證據である。それだから立派な散文は音讀によつて確かめられ得る、すなはち讀み手の技巧は何一つそこに附加することができない、彼はおのづと停頓し、また讀みはじめ、もとへ戻る。かくの如くアランが云ふ通りであれば、立派な散文はもと朗讀に適しないものであるはずである。そこでもし散文のうまさ、面白さを教へ、味はせようといふのであるならば、學校における文章の朗讀についてもいろいろ考へ直してみるべき問題が存することになる。散文藝術は近代的なものであり、その發達はわれわれの默讀の習慣とも關係があらう。

いつたい漢文口調とか文語體とかいはれる文章は朗讀に適したものである。文章が上手になるには漢文をしつかりやらねばならぬといはれて來たが、それも今ではどれほど正しいか。尤も他方においては、そのやうな詩的乃至雄辯的要素の多い文章を習ふことは、ちやうどデッサンを習ふやうなものだとも考へられ得る。詩はあらゆる文學の基礎であるともいはれよう。しかし換骨奪胎といふことがぜひ必要である。プロフェッサーの文章にその職業的習慣から演説口調、講義口調が出たものの多いのは散文としてどうであらうか。この點でわれわれの先生では深田康算博士の文體のごとき敬服すべく、學ぶべきところが多いのではないかと思ふ。

技術の精神と文學のリアリズム

近代自然主義文學のリアリズムの標語は、文學において自然科學者の如く忠實な觀察者であるといふことであつた。然し、藝術家の目的は單に知ることではなく、却つて作ることであるとすれば、この點において藝術家は自然科學者よりも寧ろ技術家に比較さるべきものであらう。技術の精神と文學の精神とは如何に類似し、また如何に相違するであらうか。これについての考察は、文學のリアリズムの問題に對して或る洞見を與へ得るであらう。

技術の精神と云へば、普通に、その合理性のことが考へられてゐる。技術は先づ自然法則的合理性を有する。それは無制約的に自然法則に依存し、少しでもこの秩序からそれた場合には自然は破壊をもつて復讐する。技術の合理性は次に目的論的合理性である。そこでは全體と部分とが密接な相互關係に立ち、その隅々に至るまで構成し盡され、內的必然性によつて貫かれてゐる。精巧な機械を始め凡ての完全な技術的形態が我々に美を感じしめるのはそのためである。技術の有する合理性は更に經濟的合理性である。その理想はあらゆる無駄を省いて、最小の消費をもつ

て最大の効果を擧げるといふことにある。經濟的合理性を有しない機械は、そのことによつて技術的合理性に缺けてゐると考へられる。

このやうに技術の精神が合理性にあるといふことは確かである。然しながら、技術に關する考察が從來多く技術のこの方面をのみ力説して來たとすれば、我々は進んでそのやうな合理性、もしくは「技術的知性」の根源にまで溯らなければならない。そのためには我々は、工場において繰返されてゐる技術の觀察にとどまらず、技術が最初に或る新しい形態を作り出した所にまで行かねばならぬ。先づ、技術が合理的であるといふことは、それがただ合理的な道で作られるといふことを意味しない。技術の歴史もまた大いなる直觀の歴史であるであらう。技術の中心は「發明」である。このことは我々の注意を、工場において繰返されてゐる技術の過程から、その根源へ向けるならば、容易に理解される。技術のうちいと小さきものも、もと發明であつた。然るに自然法則から合理的に推理し得、歸結し得ることは發明とは云はれない。その限り技術は自然科学の單純な應用といふが如きものではない。技術はもとよりつねに自然法則の遂行であるけれども、唯それだけではない。なぜなら自然はそのままにしておかれても自己の諸法則を遂行しはするが、回轉する車輪の如きものを生ぜしめはしないであらう。技術の存在には人間の意慾が加

はらなければならぬ。技術家は自然法則と彼の意慾との綜合を求める。この殆ど凡ての場合極めて困難な、辛苦を要する仕事の中から出て来るものは、つねに意想外のもの、ひとを驚かすやうなものであり、それは發明だといふことを知らしめる。自然法則は「發明」されはしない、それは「發見」されるのである。即ち蔽はれてゐるのをのぞいて顯はにするのである。然るに技術は單に知ることではなく、作ることであり、その本質は發明であり、これまで存在しなかつた新しい性質の獲得である。それは地上を豊富ならしめる。その基礎となつてゐるのは既知の自然法則であるにしても、その發明はつねに意想外のもの、ひとを驚かすものをもつてゐる。技術は發明としてすでに或る創造的性質を具へてゐる。問題は先づ、かくの如き技術における創造の性質が如何なるものであるかといふことである。

技術は屢々その目的設定において創造的である。それは人間がこれまで普通にして來たことを引受けて、その代りをするといふことに制限されることなく、屢々それを越えて創造的な目的を達しようとし、また達する。かやうな目的は日常の人間にとつては屢々「超人的」と感ぜられるであらう。即ち技術は人間のデモニツシユな意慾から生れる。それは決して單に我々の實際生活の諸慾望の満足の必要からのみ生れるものでない。最初の技術家プロメテウスの神話は、技術

のかくの如きデモ・ニツシュな性格、そしてまたかかる性格に必然的な悲劇を象徴してゐる。技術はもと魔術と結び付いてゐた。このことは單に技術の端初の状態を現はすのみでなく、技術にとつて或る本質的なものを現はすやうに見える。ソクラテスのあの知的技術ですら、彼のデモ・ニツシュな性格を離れて考へられないであらう。

或る人々に従へば、人間が知性を有し、技術を有し、それによつて道具（機械）を有するのは、人間の生物學的優越にもとづくのでなく、却つてその生物學的無力によるものである。かかる見方がどうあるにしても、技術の發生は生の窮迫にもとづくと思へるであらう。この窮迫は、その本質においては決して單にいはゆる外的生活の窮迫をのみ意味しない。發明における創造的な意慾は單に實際的慾望の満足といふが如きことではない。この窮迫は寧ろ人間の主體的實存における根源的な窮迫を意味してゐる。人間の創造的な意慾、このデモンは、まさに人間の主體的な生の窮迫を現はすものである。

技術におけるかかるデモ・ニツシュなものは、我々はそれを發明の根源、發明家の心理、その悲劇に溯ることによつて知り得るのであつて、技術及びその生産物の一般的な存在形式のうちには現はれない。このことは第一に、技術は繰返されることにおいて意味があるといふことに關係

する。發明は一回的でなく、工場において繰返され得る技術として、かく繰返されるといふことが意味を有するのである。そのことは第二に、技術は或る創造的な性質を有するにしても、なほどこまでも「發明」であつて、本來の「創造」ではないといふことに關係する。發明家の意識は、私がそれを作つたといふことよりも、私がそれを見出したといふことである。私はそれを採した、そしてやつとそれに出逢つたといふことである。即ち發明はなほどこまでも「發見」といふ意味をもつてゐる。

藝術も制作として技術に類似する。あらゆる技術は知的なものである。「詩は知性の祝祭でなければならぬ」とヴァレリイは云つた。然し技術は既に云つたやうに科學的理論の單純な應用でない。藝術家が諸科學を用ゐるにしても、それは單なる適用といふが如きことでなく、そこには發明家の場合におけると同様の、寧ろそれ以上の苦心がなければならぬ。藝術家の活動は發明された技術を繰返す職人や職工よりも、却つて發明家の活動に比較さるべきものである。固より發明家も職工の一面をもたねばならぬやうに、藝術家も職人の一面をもたなければならぬ。ただ職工が既にあるイデーに従つて制作を繰返すに反して、發明家はそのイデーにおいて創造的である。更に藝術は發明以上の創造であり、またその創造は一回的であるといふ點で、藝術的意慾の

デモーンニツシュな性格は一層顯はである。

技術は生の窮迫から生れたと云はれる。しかもこの窮迫は、工學的技術の場合にあつてすら、單に外的窮迫のみでなく、却つて人間の主體的實存の窮迫を意味する。また窮迫はいはゆる窮乏の感情としてのみでなく、希求その他、種々なる感情及び意慾として感ぜられるが、それらは凡て根本的な窮迫の諸形態に過ぎない。技術における創造的な意慾は或るデモーンニツシュなものである。ただ工學的技術は「發明」であつても本來の「創造」でなく、その制作は客觀的生産過程であるところから、そこでは技術とかかるデモーンニツシュなものとの關係は内面的でないに反して、藝術家の創作においてはこの關係は内面的必然的である。

デーモンの協力なしには藝術作品はないと云はれるとき、かかる創作家のデーモンも生の根本的な窮迫の現はれであらう。藝術の技術はかくの如き窮迫から生れるものである。かかる窮迫から生れた技術にして初めて、眞に表現的であることができる。このやうな技術は性格的であり、また運命的である。單にスタイルのみでなく、あらゆる技術が藝術家にとつては運命的なものであらう。藝術において技術が眞の技術であるか否かを定めるのは、それが藝術家の根本的な窮迫から生れたものであるか否かといふことである。

科學的知識について問題になるのはその「眞理性」、即ちそれが對象もしくは客體と一致してゐるか否かといふことである。その「純粹性」の問題はそこには存しない。同じやうに工學的技術の場合にも、問題になるのはそれが成功するか否かといふことであつて、ここでも純粹性の問題は存しない。然るに藝術の場合においては純粹性といふことが問題になる。僞作は技術的には甚だ成功してゐることがあるにしても、それは純粹でない、眞物でないといふ理由をもつて藝術的に評價されない。藝術における技術は純粹でなければならぬ。その純粹性は、それが藝術家の根本的な窮迫から生れたか否かによつて定められるであらう。ひとが話すやうに話す、ひとがするやうにする、すべてコンヴェンショナルなモラルに従ふことは生活の技術としては成功するものであらう。然しそのやうな「ひと」は純粹な、眞物の、本來的な人間とは考へられない。藝術家のモラルは純粹性にある。すべての技術は固より成功しなければならぬ。然し藝術においてはそればかりでなく純粹でなければならぬ。藝術において純粹であるといふことは聖者の如くなるといふことではない。聖者はデモニッシュでなく、制作の人間ではないであらう。

文學のリアリズムは科學のリアリズムの如く、單に客觀と一致するといふことではあり得ない。それは寧ろ技術のリアリズムに比較さるべきものであらう。技術を離れて藝術のリアリズム

は考へられず、このリアリズムを保證するものは技術である。藝術家にとつてリアリズムは單なる物の見方に過ぎぬものでなく、却つて技術である。然しここでは技術は純粹性を離れては眞の技術でなく、かかる純粹性を除いて藝術のリアリズムはないであらう。かくして我々は、文學のリアリズムは「身をもつて描く」といふことのほかない、といふ言葉の眞の意味を理解することができる。身をもつて描くといふことは、その技術が根源的な窮迫から生れるといふことであり、かやうな技術が文學のリアリズムを保證するのである。

創作と作家の體驗

この時代の我が國の文學について、作家の生活の狭さ、體驗の淺さが、しばしばいはれてゐる。もちろん、これは今日初めていはれることでなく、從來ともいはれて來たことである。しかもそのやうなことがいはれる場合、注意すべきことは、それがつねに現在の文學に對する種々の要求に結びついて、その見地からいはれるといふことである。

かかる要求の一、二を擧げてみると、それは先づ、我々の文學がなかなか脱却し得ない私小説的或ひは心境文學的傾向の超克に對する要求に關聯していはれる。これまでの私小説や心境文學を踏み越えるためには、作家が生活經驗を廣くし、人生及び社會についての認識を深める必要があることは論ずるまでもないであらう。しかるに作家の生活の狭さ、また勉強の淺さは、次に、文學の好き意味における通俗性に對する要求に關聯して、我々の文學について指摘されることができるであらう。いはゆる通俗文學もしくは大衆文學のことは措いて、純粹文學と通俗性の問題は、これまでにもととき議論されたが、最近ではまた横光利一氏の如き作家も通俗性の要求を

みづから提出されてゐるのである。我が國の今日の純粹文學にはよき意味における通俗性が缺けてをり、そこで文學に對する一般社會の關心もしぜん局限されてゐるが、その作品が通俗性をもつためには、作家がもつと廣い社會の多種多様な生活についての經驗と知識とをもたねばならぬことは明かであらう。

それがどのやうな要求に關聯して語られるにせよ、現に作家の生活の狭さ、また勉強の淺さが感ぜられることは確かである。手近なことからいつても、今日の比較的若い文學者の經驗と知識とは、藝術の範圍においても、多くはただ文學のことにのみ限られて、これと關係して音樂とか演劇とか美術とかを研究して自分を大きくして行くといふやうな態度はあまり見られないやうである。尤も、かかることは、今日では、單に作家の場合のみでなく、學問の領域においても認められることであつて、學者の如きにしてもだんだん型が小さくなつてゐるのではないかと思はれる。

かやうな現象が文化の諸領域において廣汎に認められる以上、そこには何か一般的な社會的原因が存するに相違なく、それが如何なるものであるかを明瞭にすることが必要である。然しここではそのやうな一般論は抜きにして、文學だけに限つていへば、私はその一つの原因をさしあた

り、我が國においては現在殆ど凡ての場合、文學者がいはば「文學青年」の道を通つて出て來るといふところに認め得るやうに思ふ。文學以外のことをしてゐた者が中途から作家になるといふことは、諸外國においてはかなり見受けられるやうであり、日本においても明治時代の大作家鷗外や漱石などの例がある。然るに今日では、殆どすべての作家が最初から現存の文壇を唯一の目標として修業する。そのこと自體が悪いといふわけでは決してない。けれども文壇内部の事情にあまりに通じ、そこに存する諸因襲——それは外部で想像されるよりも遙に多くまた遙に固いといふことである——をあまりによく心得、それに調子を合せてゆくことに努める結果、おのづから生活も物の見方も制限されて來ることは決して少くないのである。

しかしながら今日特に作家の生活の狭さ、また勉強の淺さが作品そのものにおいて感ぜられるといふことには、一層内面的な理由がある。それは何より第一に、我が國の現在の眞面目な若い作家の多くが最も苦しんでゐる問題であつて、思想と人間とのあひだの乖離と呼ぶことのできるものである。これはまことに切實な問題であつて、今日或る若い批評家をして「思想と人間とのもつとも荒々しく交渉する場所に小説典型を見出すことは現代小説家の義務である」とまでいはしめたところのものである。

文學の思想性は以前プロレタリア文學において力強く叫ばれたものであるが、この問題が今ではいはゆる藝術派の内部にも起つてゐる。このごろの能動精神の提唱にしてもこれと關聯してゐるであらう。作家はもはや思想なしには小説が書けなくなつたといふ。しかるに今日思想そのものは作家にとつてありあまるといつてもよいほど與へられてゐる。しかもただ思想だけで小説が書けないことは文學におけるイデオロギーをあんなに強調したプロレタリア文學の頓挫によつて、とりわけ藝術派の作家には、またはゆる轉向作家にも、甚だ明かになつてゐる。

眞の文學作品が作られるためには思想が人間化されなければならない。思想は如何にして人間化され得るか。思想は固より人間の生産物であるが、それがひとたび思想として形成されてしまふと、あらゆる他の人間生産物と同じく、辯證法の言葉を用ゐるならば「疎外」が行はれる。即ち思想は非人格的となる。このやうにして人間に對立する思想は、しかも我々がそれを客觀的眞理と認めざるを得ない場合、如何にして人間化（主體化）されることが出来るか。それを受け容れ、それに服従することは人間の自由、生命性、人間の「人間性」を束縛し、壓殺することになりはしないか。特にそれは作家の創作的活動、根源的な自由を豫想するこの活動を壓迫し、固定化し、硬化させはしないか。作家はもはや思想なくして小説を書くことができないのを感じてゐ

る。しかるに思想は思想としてつねに人間を「強要する」性質を具へてゐる。人間は如何にしてかかる思想を、人間性を殺すことなくして人間化することができるか。我々はここに新世代の作家の深い悩みを見出すのである。シェストフの如きが特に若い作家に熱心に讀まれたといふことは、決して單にいはゆる洞窟哲學の流行を意味するものでなく、まさに右の如き問題が現在の作家の根本的な悩みであることを現はしてゐる。蓋しシェストフの問題はまさに、人間が客觀的な必然的な眞理を人間化することが果して可能であるかといふことに存するのである。

かくして我々は今日、我が國の最もすぐれた、また最も眞面目な作家がいづれも、思想と人間との激しい交渉の場所に身をおいてゐるのを見ることができ。そしてこの問題が十分に解決されてゐない場合、或ひはその解決が十分に圓熟してゐない場合、一方では作家の勉強の淺さ即ち思想の理解の不足が非難され、他方ではまた生活の狭さ即ち體驗が思想に負けて作品に生命が乏しいといつて非難されることになるのである。このやうに非難されねばならぬ場合、さういふ缺陷が今日作家の如何なる創作的情況から生れてゐるかを理解することが大切であると思ふ。

生活とか經驗とかは作家にとつてどこまでも「文學以前」のものと見られ得るであらう。しかしこのやうな文學以前のものは決して文學に無關係であるのでなく、厚みのある、幅のある、大

きな文學の作られるためには缺くことのできぬ地盤である。いな作家にとつて眞に經驗といはるべきものは、創作の外部にある、その以前のものでなくて、創作活動と内面的に結びついたものにして、はじめて眞に「作家的經驗」と呼ばれることが出来る。經驗は性格化され、運命化されなければならない。どのやうな外的な經驗をも性格化し、運命化するところに作家の眞の能力がある。思想もまたもとより文學以前のものであるにしても、決して文學に無關係なものでないが、しかし眞の文學的思想といはるべきものは、作家において肉體化され、運命化されたものでなければならぬ。さうした思想は作家の體驗と内面的に統一され、融合されてをり、むしろ作家的體驗そのものに屬し、我々は唯あとから抽象することによつて思想として分離し得るのみである。ゲーテの古典主義と彼のイタリー旅行とは密接な關係をもつてゐるが、ゲーテの内面的發展から見ると、兩者はいづれが原因でいづれが結果であるか定めることのできぬほど緊密につながつてゐる。そこには思想と經驗との幸福な遭遇があり、この遭遇にはデモニッシュなものとはたらいてゐる。

いふまでもなく、體驗だけでは文學は出来ないものであつて、そこには技術が要求される。このごろ一方では文學の思想性が強調されるとともに、他方では「藝」の問題が川端康成氏などによ

つて取り上げられたのもこれに關聯してゐる。尤も、藝といふものは恐らく單に技術のみを意味するのではないであらう。藝は智的な技術——ここに智性といふのは科學と同じでなく、或る特殊な智性である——の意味だけでなく、そのやうな技術が生活體驗と融合してゐるところに藝といはれるものがある。藝はそれだけでなくまた好き意味におけるマンネリズムの要素を含んでゐる。藝が「遊び」といはれるのもそのためである。いつたい、ほんとに面白い作品は、傳統的な日本文學においてのみでなく、外國の文學においても、作家が好き意味におけるマンネリズムに陥つた場合に作られるのではないかと思ふ。その場合に體驗と技術とのあひだに間隙のない作品が出來上る。

然るに今日の若い作家の不幸は、かうした體驗と技術との融合に達し得る見込が殆どないといふところにある。それは、作家の恵まれない生活條件とかジャーナリズムの現状とかに依存することも多いが、しかしもつと内部的な問題として、今日我が國においては傳統的な文學傾向を克服するために新しい技術を新たに修得するもしくは發見するといふ容易ならぬ苦心がある。そのことはまた同時に我々にとつて生活といはれるものがその本質的な規定において變化して來たことと關係してゐる。即ち從來の文學において生活といはれるものは主として「日常

生活」のことであつて、日常性がその根本的性質であつた。然るに現在においては生活といふものを歴史の方面から、もつと正確にいへば、「世界歴史性」の方面から考へることが次第に一般化して來た。作家においても生活の概念が變りつつある。それに應じて新しい技術を獲得するこゝとがいよいよ必要になつて來る。今日の文學において作家の生活の狭さ、その勉強の淺さが感ぜられるのは、かかる創作的情況に關係してゐることが注意されねばならぬ。

作品の倫理性

一 通俗批評の一つの問題

ちやうどこの十一月二十日が没後二十五年にあたつたトルストイは、その藝術論の中で、世界文學の諸作品を倫理の立場から、彼自身が理解したキリスト教的倫理の立場から、激しい言葉をもつて批評した。求道者トルストイの人道主義的情熱には我々の心を強く打つものがある。しかし多くの人々は彼のそのやうな藝術批評の立場には同意しないであらう。倫理は藝術にとつて外在的であり、このものから作品を評價することは正しくないと考へられる。トルストイにおいて作品の倫理的批評が何を意味したかは今私の問題でないが、ともかくかやうに作品を倫理的に評價するといふことは彼の場合に限られず、むしろ一般の讀者が作品に對するとき極めて普通に行はれてゐることである。

私はここではゆる外在批評、内在批評の問題に立入ることができぬ。いづれにしても、作品は一箇の獨立の生命を有するものとして社會のうちに産れ落ちる。それは表現的なものとして讀者に働き掛け、一定の仕方で彼等に作用する。この關係はある意味において人と人との行爲的關

係に異ならない、人間そのものも表現的なものであり、表現的なものとして他の人間に働き掛けるのである。もし後の關係、即ち人と人との關係を倫理的といふならば、前の關係、即ち作品と讀者との關係もまた倫理的と考へることができる。實際、或る作品に出會ふことは我々生涯にとつて一人の人間に出會ふより時には重大な關係をもつてゐる。トルストイは、その藝術論の中で、藝術の意味は人と人とを結合することにあると述べたが、このやうに作用するとき作品が全くひとつの倫理的力であることはいふまでもない。

かくて作品の倫理性はまづ、それが歴史的世界のうちに産れ落ち、この世界において働く一箇の獨立の生命を有する歴史的事物であるといふことから考へられねばならぬ。

歴史的世界はドロイセンのいつたやうに「倫理的世界」であつて、この世界において藝術もひとつの倫理的力である。歴史的世界は行爲の世界として本來倫理的であるが、同時にそれはデイルタイ以來よくいはれるやうに表現の世界である。歴史的なものは表現的なものであり、また歴史的行爲はすべて表現的行爲の意味をもつてゐる。我々の行爲は表現的なものに對することによつて喚び起され、表現的なものによつて媒介される。藝術作品は表現的なものとして働く人と人とを媒介するものであり、トルストイのいつたやうに人と人とを結合する。

作品の倫理性は根本においてはかかる見地から、繰返していへば、作品がつねにただ歴史的世界のうちに産れ落ち、しかもこの世界において働くものであるといふこと、そして作品が表現的なものとしてその一員である歴史的世界が倫理的の世界であるといふことから理解されることが重要である。さもなければ作品の倫理性を問題にすることは、藝術にとつて、しかし倫理にとつても外面的な事柄でしかない道學者的談義となつてしまふであらう。倫理の問題を通俗倫理の修養論と考へてはならぬ。

二 作家の秘密

そこで次に創作作用の立場から見るとき、作品と倫理との間には普通に考へられるよりも遙かに密接な關係が認められるであらう。出来上つた作品を單に美的に享受する立場からいへば、倫理は作品にとつて外在的なものと考へるほかにしないで、作品が生産される過程から見れば、倫理はむしろ作家の創作活動の一つの内面的な動力原理である。従つて作品を倫理的に批評するといふことは、單に作品の心理的效果を考へることは異り、作品の生成の根柢を突詰めることではなければならぬ。作品をただ美的に評價するといふだけでは、作家の秘密に達することは不可能であらう。却つて我々は批評のうち作家の秘密を深く捉へたものが多くは倫理的批評であるこ

とを見出すのである。

小説の構成において人物は重要な位置を占めてゐるであらう。しかるに倫理なくして作家は人物を作り得るであらうか。倫理なくして作家は人物を働かせ一の人物と他の人物とを關係させ得るであらうか。倫理を意味するエートスといふ語がもと性格を意味するやうに、倫理は人間を内から作つてゐるものである。人と人との關係する行爲の世界は倫理的の世界である。小説的世界といつても、人間がそのうちにおいて生れ、そして働く世界であるとすれば、倫理は小説の構成にとつて内面的な原理であるべきはずである。また作家は性格批評とか人間批評とかいふものを行ふことなしには人物を描くこともできないであらう。しかるにそのやうな性格批評や人間批評には、特別にかかる研究に關心した思想家、文學者がフランスではモラリストと呼ばれてゐる如く、つねに倫理的なところがある。如何なる作家もモラリスト即ち人性批評家の要素をもつてゐる。モラリストの研究は今日いふ人間學の如きものであるが、如何なる作品もかかる人間學的なものを含んでをり、それは同時に倫理的なものである。

ところで作品は藝術的活動において作られるものであるやうに、我々人間の存在もすべて表現的行爲の意味を有する行爲において作られるものである。作家の人間といふものも作品と別個に

存在するのでなく彼の藝術的活動そのものにおいて作られるものであり、だからこそ彼の人間は彼の作品のうちにおのづから表現されてゐる。同じやうに作家の倫理といつても、作品において作られる人物と別個に存在するものでなく、作品と内面的な關係にあるべきものと考へられねばならぬ。

私は現在我國の多くの作家にとつて恐らく最も深い苦悶は、彼等にとつて確立された倫理がないといふことではないかと思ふ。倫理が確立してをれば、人物を作ること、その行動を構成することも容易であらう。スケールの大きな小説が出来ないといはれるのも、倫理が確立されてゐないことに原因が存するのではなからうか。今日の作家の困難は、舊い倫理はもはや用をなさず、しかも新しい倫理が社會的にも作家自身においても未だ確立されてゐないところにあると思はれる。

三 純粹小説と通俗小説の問題

作品の倫理性に關聯して考ふべき第三の點は、文學の通俗性の問題である。本年の文壇においてもしばしば論ぜられた文學の通俗性の要求は、作家にとつて倫理が確立されてゐないことから生ずる苦悶の一つの現はれであると見られ得る。文學の通俗性は倫理の問題を除いて考へられな

い。通俗性のある作品とは倫理をもつた作品である。このことはいはゆる通俗文學乃至大衆文學を見ればよくわかる。漱石などが或る通俗性をもつてゐるのも、その作品の倫理性によるであらう。大衆文學と純文學との差異は、一方が倫理的であるに反し他方は倫理と没交渉であるといふ風に考へらるべきでなく、その根柢とする倫理の種類の相違に、或ひは倫理に對する態度の相違に求められねばならぬ。

大衆文學は通俗文學として倫理的である。それはしばしば勸善懲惡の文學である。この種の文學においては、いくつかの徳目また不徳目が前提され、それを基礎として人物が構成され、従つてその人物は多く類型化されてゐる。馬琴の八犬傳の如きは模範的な場合であらう。かやうに徳目が擧げられ得るのは、その倫理が、あることをせよ、あることをするなと命令する諸格率から形作られてゐる倫理である故である。通俗倫理はかくの如き格率的倫理であつて、大衆文學の通俗性はその倫理が通俗倫理であることに基づいてゐる。

純文學はもちろんかやうな通俗倫理を根柢とすることができず、むしろそれに對して批判的反抗的であるのがつねである。殊に今日の如く社會の危機に遭遇するとき、從來習慣的になつてゐた倫理も動搖する。大衆文學の通俗性に満足しない作家は新しい倫理を求めなければならぬ。危

機の文學とか不安の文學とか叫ばれるものは、かくて倫理の探求といふことを重要な特色としてゐる。そこでは格率的に固定された倫理が外に見出されないところから、倫理は勢ひ自己のうちに、主觀性もしくは内面性のうちに求められる。しかしながら倫理は、ヘーゲルも論じたやうに、主觀的倫理に留まる限り抽象的であり、客觀的倫理にまで發展しなければならぬ。行爲するとは内面から脱け出ることであり、またすべての行爲は本來社會的である。従つて倫理的な不安の文學においても眞の倫理は發見されてをらず、だからまさに不安であつた。

これに對してマルクス主義の文學は却つて倫理的であり、その意味でまた通俗性をもつてゐるともいへる。この文學が倫理的でないと考へてはならぬ。それがかつて善玉惡玉の文學、勸善懲惡の文學の如きに墮してゐると非難されたのも、その作品の倫理性を示すものである。しかし、もしこの非難の意味する如く、そこに人物の類型化があるとすれば、倫理は却つて文學にとつて外面的なものとなり、倫理の本質的な一面であるべき主體的眞實性を缺くことになるであらう。かくて横光氏のいはゆる純粹小説で通俗小説であるやうな作品の要求は、倫理に關していへば、内面的にして同時に社會的な倫理に對する要求でなければならず、かかる倫理の確立は作品の生産の條件であらう。

哲學と文學とは根本において同じ問題をもつてゐる。そのやうな問題は、例へば、運命の問題である、自由と必然の問題、道德と感性との對立の問題である。或ひは神と人間の問題、また人間と自然との交渉の問題である。或ひは死の問題、愛の問題、そして家族、國家、社會等に關する問題である。文學作品を分析する場合、我々はつねにこの種の問題を見出すのであるが、それらの問題はまた哲學にとつての問題にほかならぬ。文學の取扱ふ問題は其實體からすれば哲學の問題と同じである。かやうな見地において文學はデイルタイの云つた如く「生の解釋」と見られることができる、それは現實的な生の、その諸問題に従つての解釋である。あらゆる文學作品は特殊なもの、限定されたものを描きつつ、いはばその地平線において無限なもの、一般的なもののうちへ流れ入る。歴史的に制約された狀況から生じたもの、特定の生活經驗から得られたものは、作家的體驗において生の一般的意味との關係におかれる。文學は「生の理解の器官」となる。すべての偉大な作家の發展のうちには、生をその一般性において理解し、個々の具體的な經

驗を人間の一般的運命、事物の一般的聯關とのつながりにおいて眺めようとする傾向が存在してゐる。かくして文學は我々に世界の解釋を與へる。

もとより、文學と哲學とはその問題が同じであり、共に人生及び世界の解釋であると云つても、その取扱ひの仕方、その手段は同じでない。哲學が生の問題の論理的解釋であるのとは異つて、文學はその形成的解釋もしくは解釋的形成である。言ひ換へれば、哲學が概念的であるに反し、文學はどこまでも具象的でなければならぬ。哲學は思惟の純粹な抽象性のうちに運動し得るとしても、文學は具體的な形象と體驗の世界を離れることができぬ。しかしながら、そのことは決して文學が單に個々のもの、特殊なものの中に留まるといふことを意味しない。却つてすぐれた文學作品にあつては、個々のものにおいてそれを越えた關係が見られ、個々のものが生のうちに捉へられた聯關の象徴となり、個々のものが生の本質の表現となつてゐる。文學は言語を手段とする藝術として繪畫や音樂などに比して特にかくの如きことに適合してゐる。なぜなら言語は感覺的なものに縛られることなく、實在と觀念との全領域に互つて自由に運動することができる。かくて文學は多くの場合思想と事件との綜合を企ててゐる。物語において事件が突然進行することをやめるかのやうに見え、思索が代る、人物の獨白や會話が事件の意味を照らし出す。ま

た事件の進行の中で人物が自分自身や事件そのものについてなす反省が現はれて来る。そしてそれらの結合を通じて作家の人生觀世界觀が表現されてゐる。

言語の藝術である文學は他の種類の藝術に對して「思想藝術」と稱せられることがあるやうに、文學と哲學との間には密接な關係が見出される。それは先づ多くの哲學的文學の存在によつて明瞭に示されてゐるであらう。哲學者はしばしば自己の思想を文學的形式をもつて表現した。詩の形式、對話の形式が好んで用ゐられた。ギリシアの初期哲學者たちの箴言詩を始め、ルクレティウスの有名な「物の本性について」といふ六脚韻の詩などはその例である。哲學的對話は、プラトン、ブルーノやバークリ、ライプニッツ、その他が試みてゐる。これらの或るものにおいては文學的表現が哲學的思想の單なる外衣に過ぎないものもあるが、プラトンのいくつかの對話篇の如く、文學作品としても世界文學の傑作に數へられ得るものがある。また或る種の哲學者は、その思想の特異性のために、或ひはその取扱はうと欲する對象の特殊性のために、概念的構成を斥け、文學的形式にその表現を求めてゐる。ニーチェなどの場合がそれである。特にモンテーニュ、パスカル等、フランスのすぐれたモラリストたちの哲學がそれである。彼等の著作にあつてはその思想と文學的表現とが全く内面的に結び付いてゐて、ひとは彼等を哲學者と見るべ

きか文學者と見るべきかに迷はねばならぬほどである。更に文學者が具體的な體驗を次第に離れて一般的觀念の領域の中へ足を踏み入れてゐる場合も少くない。かくして文學者自身によつても哲學詩、哲學的對話、哲學的小説などが作られた。シラーの「理想と人生」、テニソンの「イン・メモリアム」その他、無數の例を擧げることができる。もしまたラスキン、ペーター、サント・ブーヴ等のエッセエを取上げるならば、哲學的文學の領域は限りなく擴がるであらう。エッセエは哲學的文學の代表的なものである。

しかし、このやうな哲學的文學もしくは文學的哲學は哲學と文學との密接な關係を端的に示すに足るにしても、それらは哲學としては本格的なものでなく、また文學としても純文學に屬せず、いはば文學と哲學との「中間領域」に横たはるに過ぎない、と考へられるであらう。もしさうだとすれば、哲學と文學との關係は一層内面的なところに求められなければならない。それは根源的には作家がその取扱ふ個々の具體的な經驗を一般的な聯關に結合し、一般的な意味に關係づけようとする内面的要求そのものにおいて認められることが必要である。かかる内面的要求のうちには人生觀世界觀に向ふ傾向が内在してゐるのである。作家の有するこの内的傾向に對して、彼の周圍から種々の哲學がやつて來るであらう。彼は或る場合にはそのいづれかを取上げて自己

の目的に役立てるであらう。文學と哲學とは根本においてその問題が同じである故に、文學者の哲學研究は彼等にとつてつねに有益であることができる。かくしてエウリピデスはソフィストを研究したし、ダンテはトマスやアリストテレスを研究した。ゲーテはスピノザを、シラーはカントを研究した。その研究は彼等の作品に大きな影響を與へた。

しかしながら文學はもとより哲學的世界觀の單なる應用といふが如きものであり得ない。もし作家がその世界觀をただ外部から得ることですませるならば、彼の作品は眞の文學作品でなくならねばならぬか、それともその世界觀は彼の作品の全體との内面的な關聯を有することなくただ個々の箇所から拾ひ出され得るに過ぎぬものとなるであらう。作家はその世界觀を哲學乃至科學的に見て不十分な言葉をもつて語ることに満足すべきではない。むしろ作家の眞の世界觀は、彼の取扱ふ多様なものを統一し、複雑な部分を結合して一つの有機的全體とするエネルギーに存するのである。かかる統一、結合、關聯を作家はその制作活動を通じて形成するのであり、そのことにおいてまた彼はみづから一個の世界觀を作り出す者である。文學は世界の解釋としてそれ自身の仕方ではしばしば新しい世界觀を作り出した。作家にとつて世界觀が外部から與へられた場合においても、それを作品形成の内面的エネルギーとするために、彼には無限の文學的努力が必要

でなければならぬ。

文學が哲學から影響されるばかりでなく、哲學もまた文學から影響される。ギリシアにおいて詩は科學的哲學の成立を準備したし、ルネサンスの時代においても文學の復興は哲學の復興を準備した。哲學者は文學作品を研究することによつて時代の新しい問題がどこにあり、また問題の新しい解決の仕方が如何なる方向に存するかを知ることができるし、また知ることが必要である。そればかりでなく、文學にとつても哲學にとつてもその問題はまさに現實の生そのものうちから與へられるのであるから、そこに意識的な移入・依存の關係が存在してゐない場合においても、同時代の文學と哲學との間には構造的類似關係が含まれるのがつねである。かくて一定の時代の研究者にとつて文學は哲學の註釋として役立ち、哲學はまた文學の註釋として役立つといふ關係が見出されるのである。

肉體の問題

最近また文學の社會性とか思想性とかいふことが問題にされてゐる。これは以前の、そしてもはや自明な問題の蒸し返しに過ぎぬとして輕視すべきことではない。實際我が國の文學の前進が主としてその點に懸つてゐるとすれば、それらの問題は幾度繰り返して論ぜられてもよい筈である。

その上、最近諸種の事情は我が國の作家たちに文學の社會性とか思想性とかいふ問題を現實的に課し與へてゐる。例へば、純文學作家の新聞小説への進出である。これは從來の心境小説乃至私小説からの轉回のひとつの好機會に相違ない。新聞小説について作品の通俗性が考へられるが、それは本質的には社會性の問題を含んでゐる。また作品の通俗性にとつて倫理の問題は重要な關係をもつてゐるが、これは文學の思想性の問題である。次に新聞小説に限らず最近の文壇においては一般に長篇小説への傾向が認められる。それは純文學即短篇小説といった從來の状態に對する飛躍的努力を示すものであるが、長篇小説においては差當り構成が問題であり、これは作

品構成の内面的エネルギーとしての思想の問題である。とりわけ今度の事件は一般人の政治的關心を高め、從來政治に對して殆ど無關心であつた文學者たちの間にもその關心が著しく喚び起されたやうである。これを機會として今後文學者たちも「憂國精神」といふが如き浪漫的感情から進んで政治の問題について思想的な把握を要求されるに至るであらう。近頃の時に相應して諷刺文學とか岸田國士氏のいはゆる「風俗時評」の文學とかの必要が唱へられてゐるが、この種の文學において社會性や思想性が缺くべからざる基礎であることは云ふまでもない。

しかしこれらは藝術的創作にとつて外的な事情であるとも考へられる。作品の社會性或ひは思想性は以前主としてプロレタリア文學によつて強調された。それに對しては政治的思想的立場は別にしても文學そのものの立場から不滿が感ぜられ、周囲の社會的政治的情勢の變化にも制約されて、反對の傾向の文學が多く現はれるやうになつた。かくて最近における文學の社會性乃至思想性の問題は二つの極端な傾向の間の平衡作用の現象であるとも解釋されてゐる（谷川徹三氏）。作品の社會性及び思想性に對するものは作品の肉體性もしくは身體性である。肉體が思想に對するものであることは勿論、社會に對するものも或る意味では肉體であると云へる。古來哲學において物質は個別化の原理と考へられたやうに、人間の個別化の問題は肉體の問題である。

一般的抽象的な思想の個別化の問題も肉體の問題である。そして以前プロレタリア文學について非難されたのも、人間の類型化とか作品の肉體性の稀薄とかいふことであつた。肉體の問題の反面につねに含まれる問題であり、前の問題を無視した後の問題の考察は不完全であることを免れない。この頃正宗小林兩氏の間のトルストイに關する論争も、思想と實生活の問題としてかかる問題の提出のひとつの場合と見られることができる。肉體の問題を正しく把握するのでなければ、作品の社會性や思想性の問題も十分に解決されないであらう。

ところで文學における肉體の問題は單なる技巧の問題といふが如きものでなく、それ自身が實は一個の思想的問題である。或ひは、肉體の問題が思想的問題であることを明瞭に理解することが今日その問題の正しい把握のために必要である。例へば我が國の自然主義作家の作品がその肉體性において缺くところがないとしても、我々は今日それと同じ意味での肉體性を作品に對して要求してゐるのではないであらう。そのやうな肉體性に執着する限り、作品は依然として傳統的な私小説の如きものになるのほかなく、社會性と肉體性との結合は不可能であらう。新しい文學には新しい肉體性がなければならぬ。ここに既に我々は、肉體といふ一見原始的な問題が一個の思想的問題であり、身體といふ一見全く自然的なものが歴史的社會的意味をもつてゐることを

見出すのである。

アランはその藝術論の初めに創造的想像の問題を論じ、人間の身體について述べてゐる。「人間の身體は神々の墓である。」人々は永い間、彼等の夢、彼等の情緒、彼等の衝動、そしてまた俄かの上機嫌、氣輕さや放たれた氣持が何處から來るかを、目を覺まし、激昂し、興奮し、自分で息詰り、そして直ぐ後には平靜になり、弛緩し、欠伸し、伸びをし、眠るといふ、このメカニズムに十分注意を拂ふことなしに、尋ねた。憤怒を鎮めるには二三の手足の運動で足り、眠つてしまふには伸びをするとか欠伸するとかで足りるといふことを考へてみるがよい。デカルト以來云はれてゐるやうにもろもろの情緒、夢、夢想、想像は身體と密接に關聯してゐる。かやうなものとして身體は藝術とも或る深い關係を含んでゐる。ところで注意すべきことに、身體といふことの全く現實的なものは最も非現實的なものの根源となり得る。パスカルによれば、想像は誤謬の主人である。といふのは想像は單にまた主として精神の觀照的能力であるのではなく、寧ろ特に精神における誤謬と彷徨的無秩序と同時に肉體の騷擾である。想像は我々を欺くと共に自分自身の本性について欺かれる。そして情緒は想像によつて刺戟されることを欲し、またそれによつて騙される。藝術は想像や情緒を要素とするにしても、それらに單純に身を委ねることが出來ぬ。

我々はアランのデカルト的合理主義に直ちに同意するものでないが、藝術が情緒や想像の或る種の統制であり、一定の仕方ですれらを規整するものでなければならぬことは確かであらう。そこに藝術における知性の、思想の重要性がある。しかし固より藝術は單なる知識でもなく、却つて藝術は想像や情緒の如く我々を樂しませ、我々を解放するものでなければならず、それ故に藝術はまたどこまでも肉體の問題を離れることができない。肉體といふ現實的なものは極めて非現實的なものの根源であり、これに對して思想が寧ろ現實的であると見られる一方、思想は一般的抽象的なものであつて、藝術においては思想も肉體化されて現實的となり、具象的とならねばならぬと考へられる。

アリストテレスは悲劇を定義して、「同情と恐怖とによつてこれらの情緒の淨化を企てるもの」であると云つた。ここに謂ふ淨化（カタルシス）が何を意味するかについては古來種々の議論が存在する。レッシングはこれを倫理的意味に取り、即ちアリストテレスによれば徳はつねに中間にあるが、悲劇は實に同情の兩極端から淨化するものであると解釋した。しかるにベルナイスは淨化は醫學上のカタルシスの比喩であるとし、醫藥が身體に及ぼすのと同様の効果を劇は精神に及ぼすといふ意味であつて、淨化は何等倫理的のものでないと論じてゐる。我々は後者の説

に従はう。就中フランスの古典劇に多くの影響を與へたこの有名な定義は、もと悲劇の倫理的目的を掲げたものでなく、寧ろその生理的效果、そこでまたその心理的效果、そして美學的效果を述べたものである。作品はまさにその肉體性によつて生理的效果を有するものでなければならぬ。アリストテレスは「同情と恐怖とによつて」と云ふ。悲劇は同情と恐怖とを喚び起すやうなものでなければならぬ。しかし悲劇は同情と恐怖とによつてこれらの情緒を淨化するものである以上、それは同情と恐怖とをただ一定の仕方で喚び起すのでなければならず、そこに作家の倫理が含まれてゐる筈である。従つて我々はレッシングの倫理的解釋をあらゆる意味で不都合であるとすることができぬ。肉體の問題はつねに作家の倫理の問題である。單に思想のうちにあつて肉體の問題のうちにないやうな倫理の問題といふものはない。作品の肉體性がデカダンスに陥つてゐる場合においても、かくの如きデカダンスそのものがひとつの倫理と考へられるであらう。さもなければ、それはおよそ藝術作品と云はれ得るものではないのである。

かやうにして肉體の問題は倫理の問題と不離の關係にある。マルクス主義には倫理がないと云はれることがある。我々はおかしく見える見解に直ちに一致し得ないけれども、少くとも以前プロレタリア文學についてよく云はれたやうに作品の肉體性が缺けてゐる場合には倫理も存しないと云ひ得

るであらう。倫理の有無は、その極端な場合即ちその作家もしくは作品がデカダンスに陥り得るか否かを調べることによつて明かにすることができる。最も純粹に神を求めた者がその極端においてデカダンスに陥つた例は少くない。プロレタリア文學もその作家の、特にいはゆる轉向作家の作品のうちに或るデカダンスの傾向が現はれ始めたとき、眞實に倫理の問題に直面したと考へられるであらう。我々はもちろんデカダンスをそのまま承認するものではない。デカダンスは倫理の極限として倫理であつて倫理でない。肉體がその根據を失ふときデカダンスは生ずる。ひとは反對して云ふであらう、デカダンスは思想がその根據を失ふとき生ずるのである、と。或る意味では確かにその通りである。しかしながら、思想はその場合何處においてその根據を失ふのであらうか。肉體においてである。また如何なる思想もそれ自身としては決してデカダンスに陥ることがない。思想はただ肉體と共にデカダンスに陥り得るのみである。肉體がその根據を失ふことによつて思想もその現實的な根據を失ふのである。肉體の根據は思想でなく、寧ろ思想の根據が肉體であると考へられる。デカダンスを深く體驗したニーチェは書いてゐる、「兄弟よ、汝の思想と感情の背後には強力な命令者、知らざる賢者が立つてゐる——その者は自己と稱せられる。彼は汝の身體のうちに住む、汝の身體が彼である。」かくの如き身體が根據を失ふときデカ

ダンスは生ずるのである。それ故に倫理の確立は肉體の根據の獲得でなければならぬ。肉體の根據は何處に求められるであらうか。

肉體は自然的なものである。そこで第一の道は肉體の根據を自然そのもののうちに求めることである。もしも肉體が自然的なものとしてつねに全く現實的なものであるならば、およそこのやうな根據を求めることも不要であらう。しかるに既に述べた如く、肉體は情緒や想像として甚だ非現實的であり得るものである。かやうな情緒や想像、もしくは人間心理、もしくは人間性の現實性のためにその根據が自然のうちに求められる。これが從來の倫理のひとつの重要な方向である。その代表的なものはストアの倫理である。「自然に一致して生活する」といふことがその根本原理であつた。それは自分自身に首尾一貫して、宇宙の法則に合一するといふ意味であつた。

そして例へばモンテーニュの如きも、ストアの嚴格主義をヒューマニストにふさはしい繊細な心遣ひから緩和したとはいへ、自然を彼の倫理の根本とした。「我々は爾餘の物以上でもなければ以下でもない。地上の凡てのものは一つの法則と同様の運命に従ふ、と賢者は云ふ。そこには若干の差異がある、段階があり、程度がある。けれどもこれは同一の自然の姿を現はす。人間を制御してこの警察の柵のうちに置かなければならない」、とモンテーニュは書いてゐる。尤も、彼

は自然を絶えざる流動の姿において眺めた。凡ての物は一の變化から他の變化への移行に委ねられてゐる。「一切の人間の自然はつねに生れることと死ぬることとの眞中にあり、自己から不分明な形と影、不確かで脆い意見を吐き出すに過ぎぬ。」自分の理性を誇ること、固執することは馬鹿である。モンテーニュにとつて自然に準じて生きるとは凡庸の道を踏むこと、従つてまた日常性を重んずることであつた。その自然に於ける人間性の觀照のうちに「心の静けさ」を得ることが徳である。

東西思想において謂ふところの自然の意味はもとより同じでないが、東洋的倫理の根幹も自然であることに於いて變りはない。「自然法爾」と東洋人は云ふ。人間修業といふも、もろもろの情緒、欲念等を自然の根柢において觀照することの修業にほかならないであらう。かかる人間修業の重視と共にこの原理における日常性の重視といふことも注目すべきことである。我が國の傳統的文學は概括してかやうな倫理を基礎とし、それによつて作品のリアリティを、肉體性を得てゐたと云ふことができる。もちろんエピクテトスとモンテーニュとが同じでないやうに、我が國のルネッサンスとも云ひ得る明治以後の作家には違つたものがあるにしても、しかしここでも倫理は主としてかやうなものであり、作家のうちにかやうな倫理が生きてゐた限りデカダンスはな

く、そしてかやうな倫理が失はれた程度において彼等の作品の肉體性はデカダンスに陥つたと見られることができるであらう。

デカダンスは人間觀照のかやうな自然における根據が見られなくなつたとき始まつた。肉體は自然的なものであると云つても、單に客體的なものでなくて主體的なものである。それ故に肉體を包んでこれを越える自然そのものも單に客體的にでなく、却つて主體的に捉へられねばならぬ。かやうな自然が東洋的無と考へられ、有を包んでこれを越える絶對無と見られる。しかるに肉體がその根據を失ふ場所としての「新しい無」はそのやうな無ではない。この無は有を包むのでなく、却つて有の極限としての無であり、有を孤立させて投げ出す無である。ニーチェはその人間性探究においてこのやうな無に突き當つた。彼は身體の哲學者であつた、自然主義者であり、實證主義者であつた。彼のニヒリズム、彼のデカダンスは「新しい無」を、根據を失つて肉體を現はしてゐる。實證主義者ニーチェにとつて不幸にも自然はもはや肉體の根據となり得なかつたのである。このやうな場合、ひとは思想に憑かれる。無は實在としての無であるよりも思想としての無であり、肉體が憑かれた思想としての無である。これが近代的ニヒリズムである。新しい倫理は如何にして確立されるであらうか。このとき自意識から出立しても無駄である。なぜ

ならこのやうな場合、ひとは既に思想に憑かれてゐるのであるから。問題は肉體のリアリテイの根據でなければならぬ。かかる問題は思想であるか、寧ろ思想のリアリテイの根據が肉體でないのか。無の思想のリアリテイも、それが肉體に憑いてゐるといふところにある。ただその場合かかる肉體そのものが根據を失つてゐるのである。肉體はあらゆる場合においてリアルなものでないといふことに注意しなければならぬ。無の思想に憑かれてゐる肉體そのものが根據あるものであるか否かを問ふことなしに、無の思想のリアリテイを論じても無駄である。

新しい倫理においては肉體の根據が實に社會において見出されねばならぬ。肉體は決して單に自然的なものでなく、却つて歴史的世界において作られたものである。かやうに考へられるためには、社會が或る自然的なもの、歴史的物質とも云ふべきものと考へられねばならぬ。自意識の過剰に悩むインテリゲンチヤにとつての不幸は、社會といふものも彼等には實は思想としてしか存在しないといふことである。彼等の肉體が社會における根據を失つてゐるためである。社會が身體を有するものと考へられねばならぬやうに、我々の身體が社會的歴史的なものと考へられねばならぬ。身體と云へば例へば手であり、手は人間の身體の最も特徴的なものである。人間の成立は手の成立と同時にであると云はれる。手が手であるのは道具によつてである。手が道具で

あるのではなく、道具を使ふ主體的なものが手である。身體は精神の手段に過ぎぬものでなく、主體的なものとしてそれ自身が目的である。身體を有せぬ人間といふものはない。手が精神の道具であると云ふならば、逆に「創造的な身體は精神を彼の意志のひとつの手として作つた」（ニ―チエ）と云ふこともできるであらう。手は道具と一緒にして手であるとすれば、そして道具は歷史的社會的なものであるとすれば、手もまた歷史的社會的に作られたものである。道具を持たない手も道具を持つた手を有する社會のうちから社會的に生れて來るのである。人間の身體は歷史的世界から生れる。思想だけが歷史的社會的に規定されて、肉體はこれに反し全く自然的なものであると考へてはならぬ、精神と肉體とを有する人間が歷史的世界から生れて來るのである。歷史的世界においてこそ眞の生も眞の死もあるのである。

プラトンのシュムボジオンには、昔男女は一體であつたのが分身して男と女になつたのであつて、それ故に今男と女とはエロスによつて合一しようと求め合ふといふ神話がある。そのやうに我々の身體は社會的身體の分身であり、社會的身體の表現である。もしも身體の社會性を認めないならば、民族といふが如きものも問題になり得ないであらう。民族とは精神的なものでなく、身體的なものであるが、しかし單にいはゆる自然的なものでなく歷史的なものである。世代と

云ふものも年齢といふ身體的なものに規定されてゐるが、一つの世代に屬する多數の人間は一つの社會的身體の分身と見られることができ、しかも世代は歴史的に形成されるものである。

藝術家はその制作において自己の分身を作る。生命のある作品は肉體をもつてゐる。作品はその作者から獨立して自己自身の運命と歴史を経験し、その作者自身に對しても影響し作用する。一人の藝術家の作つた種々の作品はそれぞれ獨立でありながら全體として相互に關聯し、また凡てその藝術家を表現する。個人と社會との關係も同様に考へられることができる。人間は社會からそれぞれ獨立なものととして、しかし全體として相互に關聯したものとして生れ、凡てこの社會を表現してゐる。彼等は獨立に働くものとして社會に影響し作用する。種々の作品を離れて別々に藝術家があるのでないと考へられるやうに、多數の個人を離れて別に社會があるのではないとも考へられる。けれども藝術家は作品の根據と見られるのと同じく、社會は個人の根據である。また作品はより精神的なものであつて作家はより肉體的なものととも考へ得るとすれば、個人に對して社會はより肉體的なものであるとも云ひ得る。肉體の根據は社會である。自意識の過剰に悩むデカダンであるところのインテリゲンチヤにとつての不幸は社會が思想としてしか存在しないことであると既に述べたが、同様に彼等にとつての不幸は社會が彼等に對して立つ客體としてし

か映ぜず、従つて彼等がこのものから主體的に超越し得ると考へられることである。このやうに超越して行くところが「新しい無」である。しかるに社會は單に客體的なものでなく主體的なものである。主體的・客觀的と云はれる人間を包み自己のうちに成立せしめてゐるものが社會である。肉體といふものもこの社會に於てあるのである。肉體が社會において根據を有し得ないときデカダンスは生ずる。かやうにして今日云はれるデカダンスは、嘗ての自然においてもはや根據を見出し得なくなつた人間が、しかもなほ未だ社會において根據を見出し得るに至らないといふ二重の事情に制約されてゐると云はれるであらう。

純粹性の揚棄

純文學といふ語は我が國では全く特殊な意味をもつてゐる。我が國にはまた西洋では見當らない意味をもつた「純哲」といふやうな語も用ゐられてゐる。一般に純粹性といふことが從來日本の文化のひとつの重要な特徴をなしてゐると考へられる。儒教でも佛教でも日本へ來て純粹化したと云はれる。西洋哲學の場合についても同様に云ひ得るであらう。もちろん純粹といふものが外國にないのではない。しかし我々の間ではこの言葉はそれとは違つた意味をもつてゐる。このやうな特殊な意味が何であるかを分析することは大問題であるが、ここでは差當り簡単なことから考へてみよう。

純粹性とは先づひとつのポーズである。いつか大宅壯一氏が日本の文壇で大家と云はれる人はポーズをもつてをり、ポーズをもつてゐない者はいつまで経つても大家らしく見えないといふ觀察を下してゐたが、この場合のポーズを考へて見ると、我々のいふポーズの意味を理解する手懸りとなるであらう。昔から云はれてゐる文人氣質なども、このやうなポーズの意味を含むであら

う。

いつたいポーズとは身體的なものである。かやうなものとして純粹性は生活、殊に日常生活における一定の姿勢を意味してゐる。文學者や哲學者は、彼等が純粹であれば、その生活においても常人とは異なるポーズをもたねばならぬと考へられる。もとより純粹性は文學や哲學に關はるものとして、これらのものにおけるポーズでもある。しかしポーズの根本的な意味は身體的なものであり、そして純粹性と云はれる文學や哲學上のポーズの特徴は、まさにそれが身體的なポーズと一つに結び付いてゐるといふところにある。言ひ換へれば、そのやうな純粹性は實際的といふことと離れ難く結び付いてゐるのである。それだから純粹性を特色とする從來の日本の文化は同時に實際的といふことを特色としてをり、また所謂日常性の文學、日常性の哲學等であつた。このやうな實際性がプラグマティズムなどでいふ實際性と全く違つたものであることは云ふまでもなからう。

かくて歸結することは、日本では文化を客觀的な、それ自身において存在するものと見るやうな文化意識が發達しなかつた。かやうな客觀的な文化の代表的なものは事物の對象的把握である科學である。如何なる意味においても實際的であることは純粹でないといふ見方からすれば、逆

に、日本の從來の文化は純粹でなかつたと云ひ得るであらう。

科學は一定の立場に立ち、一定の見方をもつてゐる。しかしこのやうな立場乃至見方はポーズと云ふべきものでない。却つてポーズを踏み越えるところに科學の立場乃至見方がある。純粹性といふポーズを保たうとする文學や哲學はかくして理論を蔑視するのがつねである。理論は抽象的だといふのがその非難である。事實、理論は本質的に抽象的であるが、まさにこの抽象性において理論はその威力を有するのである。抽象の威力が認識されなければならない。

この頃の若い文學者はもとより昔の文人氣質をそのまま認めないであらう。しかし彼等のなほ多くが純粹性といふポーズに支配されてをり、理論や科學を輕蔑する風はなかなかなくならないやうである。新しい文學は純粹性といふポーズを揚棄することから生れるであらう。

事實としても、古い純粹性は次第に揚棄されつつある。第一、生活上の特殊なポーズとしての純粹性は今日の社會生活の現實によつて不可能にされてゐる。文士は人間の屑だといふ杉山平助氏の議論も、そのやうなポーズの現實の形態に對する非難の意味を含んでゐるであらう。蓋し所謂文士的なポーズは現在の社會においては純粹に維持され得ず、それが維持されてゐるやうに見える場合、そこには無理と虚飾とが存在し、打算もしくは頽廢の要素が混入してゐる。文士的な

ポーズが毀れて、文學者も普通の社會人と同様に生活することを強ひられるとき、彼等は文學者として、生活そのものの中から文學的生活を先づ抽象して來ることを要求されるやうになる。從來の文學者にはかかる必要がなく、彼等にとつては謂はば既に最初から文學的生活が抽象されて與へられてゐた。従つて生活と文學との關係は一義的で明瞭であつた。然るに今日の文學者は先づ文學的生活を生活そのものの中から昇華させるといふ眞劍な問題を課せられてゐるのであつて、このやうな昇華の努力が新しい純粹性の基礎でなければならぬ。生活からの生活の抽象が文學の現實性の條件である。政治と文學といふ幾度か論議を繰返された問題も、實は、政治といふ一般的生活の中から如何に文學的生活を昇華させるかといふ問題として重要な意味をもつてゐる。文學的生活なくして文學のないことは明かである。併し文學的生活が先づ生活そのものの中から抽象乃至昇華されることが必要になつた。問題はかくて、政治的生活と文學的生活と、文學的生活と文學と、いふ二重の、従つてまた兩義的な問題となつてゐるのである。

次に純粹性の揚棄は、ひとつの實際的問題として、純文學作品の發表機關の現實における經濟的困難によつても餘儀なくされてゐるやうである。いかほど小説は面白いものだと自家宣傳をして、現在の如き文學雜誌の經營が成功する見込は先づないと云はれてゐる。そこで文學雜誌の

概念を、例へば『セルバン』のやうなものにまで擴張して考へ直すことが必要だといふ意見も出て来る。かかる事情は、文學作品そのものに關しても、從來の純粹性の概念が揚棄されねばならぬことを示唆してゐると見られ得るであらう。

第三に、最近、作家乃至作品の無性格といふことが著しい現象となつてゐる。今日所謂プロレタリア作家と轉向作家、それらと所謂ブルジョワ作家との間の區別はよほど不明瞭になつて來た。それらの間には谷川徹三氏の云つたやうな平衡作用が種々の方面において見出される。觀點を變へれば、無性格のうちに共通の性格が作られてゐるのであつて、我々はそこに純文學の概念の本質變化の道程を認め得る。中堅作家の新聞小説への進出も同様に考へられるであらう。今日多數の作家においてその立場や思想の差異が明確に區別し難くなつたが、併し一つ確かなことは、彼等が今や一致共同して古い意味での純粹性の揚棄の方向を辿りつつあるといふことである。意識的な乃至無意識的なこのやうな努力は新しい文學概念の形成に向つてゐるのであつて、思想や立場の區別よりも先づかかる共通の地盤の開拓が現在歴史的に意味をもつたことである。それは思想や立場の相違がおよそ意味をもち得る前提であり、従つて今こそ、かくして作られた共通の地盤の上において立場や思想が全く重要な問題となるべきことを示してゐる。立場や思想

が單に立場や思想としてでなく、まさに文學上の立場や思想として問題になるためには、先づ共通の文學概念が現實的に成立しなければならぬ。立場や思想に關する議論が從來抽象的もしくは不生産的に見えたのも、かかる共通の文學概念がなほ十分に發達してゐなかつたためであると云へるであらう。

このやうにして傳統的な純粹性は到る處において揚棄さるべき運命にあるが、その揚棄と共に新しい純粹性が何處に求めらるべきであるかについては、なほ一定した見解が存在しない。そこに現代の日本文學の混亂がある。この混亂は殘存せる古い純粹性に對する謂はば本能的な執着によつて一層甚だしくされてゐる。

新しい文學概念の確立にとつて最も基礎的なことは、文學者が眞の文化意識を獲得するといふことである。そのために要求されることは、先づ文學を一つの客觀的な事象として認識するといふことである。純粹性といふ特殊な身體的、精神的ポーズに支配されてゐる限り、文學は「私」といふものから離れず、文學の世界がそれ自身において成立する客觀的な事象であることが理解されない。所謂純文學の概念を多かれ少かれ揚棄しながらも——横光利一氏によつて有名になつた「純粹小説」といふ語はこの事實の表現として特徴的である——、他方において文學者の私黨

形成が最近の如く盛んであつては、文學の世界の客觀性が眞に認識されてゐるとは云へない。文化を客觀的な事象、哲學者の所謂客觀的精神として把握することは、かかる客觀性を最も明瞭に示す科學といふものが古來我が國では發達してゐなかつたことによつて、想像以上に困難にされてゐた。文學の世界の客觀性が認められるならば、今度は文學上の立場や傾向の差異がこれまでとは違つて重要な意味をもつて來る筈である。然るに、私黨は、立場や傾向の一致によつて結び付いたものでなく、寧ろポーズの類似によつて結び付いたものである。既に述べた如く今日作家が無性格になつたことによつて共通の文學概念の形成が準備されたとはいへ、そこに思想や立場が再び活潑な關心となるに至らなければ、それは却つて私黨化の土臺となるのみであつて、新しい文學概念が現實的に形成されたとは云へないのである。

次に文學の世界の客觀性が認識されるに伴つて、文學と他の文化の領域との間の親縁性が認識されねばならない。從來の純粹性においては、謂はば既に最初から、文學的生活が一般的生活に對して抽象されてゐたやうに、文學は他の文化領域に對して抽象されてゐた。かくの如き抽象性を示す一つの例として「局外批評家」といふ語がある。作家と批評家との區別が存在する限り、批評家は作家にとつて凡て局外者であるとも云へる。また局外といふことが文壇に屬しないとい

ふ意味だとすれば、特殊なポーズによつて結び付いた文壇といふものが解消さるべきものだとかへられないであらうか。固より専門的な文藝批評家と然らざる者との區別は存在するが、局外といふ語はこれとは違つた意味に用ゐられてゐる。それは「純粹な」批評家に對して考へられ、純粹な批評家といふのは、その評論が特殊なポーズを有し、論理的訓練を知らぬ文壇の方言で物を云ふ者ではないか。テーヌやブランデスなどの批評は如何に多くの「局外的なもの」をもつてゐるであらう。凡て偉大な文學は種々の見地からの批評を容れるものである。局外批評家といふ語は文學と他の文化領域との間の親縁性の意識、從つて眞の文化意識の缺乏を象徴してゐる。作家自身も文化意識を獲得して、文學を一層廣い見地、一層廣い聯關において考へることを學ばなければならぬ。

文學の思想性とか社會性とかと云つても、かくの如き文化意識が先づ獲得されるのでなければ、十分に把握され得ない。文學と生活の問題も重要であるが、文學と他の精神的文化との親縁性の意識も特に我が國においては重要な問題である。かかる親縁性の意識に基く協同は今日のファシズム的情勢に對して政治的にも意義あることでなければならぬ。

ヒューマニズムへの展開

日本文學は現代において如何に展開しつつあるか、また如何に展開さるべきであるか、といふ問に答へることは、決して容易ではない。今大膽な概括が避け難いとすれば、私は、現代における日本文學の展開をヒューマニズムへの展開として考へたいと思ふ。それでは、何からヒューマニズムへ展開して來るのであるか、と問はれるならば、これは概括して、展開の過程はナチュアリズムからヒューマニズムへの展開であると云ふことができようと思ふ。

この場合先づナチュアリズムといふ語は、西洋における自然主義並びに近代日本文學における所謂自然主義とは違つた意味に理解されねばならぬ。その自然主義は東洋的世界觀の根本的特色とされてゐる形而上學的な「自然」、従つてむしろ我が國古典文學の精神とされてゐる「あはれ」「さび」「わび」「しをり」「幽玄」「風雅」等の根柢となる「自然」に關係してゐる。西洋の自然主義文學と明治大正の自然主義文學との異同を論ずることは一個の重要な問題である。我が國の自然主義文學について云へば、それは一方それ自身日本文學におけるヒューマニズムへの展

開の道程に一つの注目すべき位置を占めるといふこと、しかも他方それはなほ傳統的な意味における自然主義の要素を多分にもつてゐるといふことによつて特徴付け得るであらう。それ故にまた次に、ここでいふヒューマニズムの意味も、決して狭い意味に、例へば以前の白樺派の人道主義とか、或ひは今日の行動的ヒューマニズムとかと同じ意味に理解されてはならぬ。とりわけそれは所謂人道主義と一緒にされないことが必要である。明治以後における日本文學の展開が、全體として、ヒューマニズムへの方向をとつてゐると考へられ、この方向を如何に發展させるかが問題であると思はれるのである。

この展開を詳細に跡づけることは大きな仕事である。今最も簡単な且つ最も基礎的なことについて云へば、「文學意識」の成立そのものが我が國においては新しいことに屬する。岡崎義恵氏も次のやうに書かれてゐる、「過去の日本に果して『美』とか『文學』とかいはれるものの自覺が存在したかどうか疑はしいのであつて、もし過去の思想感情の再現を志すとすれば、日本文學的美學的考察といふが如き試みは無意味となるかも知れない。」文學意識の成立は傳統的な東洋的自然主義に對してはそのこと自體新しいことであつて、我々はそこにヒューマニズムの誕生を見る。我が國においてプロレタリア文學が文學の社會性を強調し始めた頃、從來の日本文學は藝

術至上主義に立つてゐたと批評されたやうなこともあるが、それは正しい見方であるとは云へない。固有な意味における美意識、文學意識の存在しないところに、藝術至上主義も、藝術のための藝術といふ思想も、存在し得ないであらう。文學意識の成立は、自然に對する文化の意識の成立を意味するものであつて、このことはヒューマニズムにとつて構成的な要素である。

勿論ヒューマニズムへの展開は、その一つの場合、西歐におけるルネサンスが數世紀に亙る歴史を有するやうに、我が國においても一朝一夕にして爲遂げられたことでなく、また爲遂げられ得ることでもなく、紆餘曲折した道を辿らねばならなかつたし、また現に紆餘曲折した道を歩んでゐる。かかるヒューマニズムへの展開の道程に今もなほ横たはる一般的問題の若干を、ここでは主として「文學意識」の問題に關聯して考へてみよう。

先づ文學意識の成立に伴つて文學と生活との間に距離を生じ、その解決が重要な問題として文學者に課せられるに至つた。傳統的な自然主義においては、自然と人間との關係は對立的にでなく有機的融合的に見られたやうに、文學と生活との間にも距離が存在しなかつた。文學と生活との距離は新しい文學意識の成立と共に初めて意識され、その距離の新しい仕方における解決が初めて問題になつたのである。このやうな關係は單に文學の場合のみでなく、學問の場合にして

も、「科學意識」の成立によつて初めて我が國において所謂「生と學との距離」が問題になるに至つたのである。かかる文學意識の成立と發展は云ふまでもなく社會の變化と發展に制約されてゐる。そこには生活そのものの改變がある。然るに周知の如く、我が國の社會には、特に日常生活の方面においては、現在もなほ封建的殘存物が多い。とりわけ文學者の生活には封建的なものがある。そのために、新しい文學意識の成立と共に生じた文學と生活との距離は、その問題の解決が決して容易でないところから、新しい仕方で解決することを放棄され、まさに生活及び文學の概念の變化がその問題を發生させた根源であることが顧みられないで、傳統的な文學の理念に、ここでは文學と生活との距離が謂はば最初から問題になり得ないやうな自然主義の理念に、文學の純粹性の名において、復歸することが試みられる。例へば、文學と政治の問題は、新しい種類の作品の出現によつて藝術的に解決されねばならぬに拘らず、その問題が拋棄され、純文學といはれる私小説の如きものに還ることによつて、文學と生活との統一の要求を満足させようとする。單に文學と政治のみが問題であるのではない。問題は我が國においては一層一般的、一層基礎的なところにある。即ち我が國の傳統的な文學が日常性の文學として規定され得るとすれば、政治といふが如き、日常性の範疇に對し歴史性（世界歴史性）の範疇に入る生活と文學との

現實的並びに表現的統一が一般に問題なのである。新しい文學意識の成立の現實的基礎となつたやうな生活と文學との藝術的統一が傳統として一般に發達してゐないところへ、政治と文學といふ尖鋭化された形において問題が與へられた點に、我が國のプロレタリア文學にとつての特殊な困難が存在したと云へる。

文學意識の成立に伴ふ文學と生活との分離は、一方その問題の回避によつて、傳統的な純文學への意識的な或ひは無意識的な固執を惹き起してゐると共に、他方そのやうな分離をそのまま承認する抽象的な文學崇拜を生ぜしめ、かかる文學崇拜をもつて新しい文學意識そのものであるかの如く考へる傾向を作つてゐる。文學的自意識の過剰がこのやうな抽象的な文學崇拜となる。それは文學意識の成立を俟つて初めて可能になつたものであるが、我が國において特殊な藝術至上主義を形成してゐる。それは元來生活と文學との分離を前提するものであるから、かかる藝術至上主義は、その生活意識において現實の社會生活から游離し、所謂純粹な生活、従つてまた傳統的な純文學と結び付いてゐるやうな封建的な生活雰囲気好むのがつねである。最も新しい文學意識に心酔しながらその生活意識において甚だ古いといふことが屢々見出されるのである。

ヒューマニズムの文學理念は生活と文學との統一を求める。しかしそれはかかる統一を傳統的

な純文學への復歸の方向に考へるのでなく、却つて文學者が生活意識そのものを新たにすることを要求する。かかる生活意識の更新、それと文學との統一に對する要求のうちに、ヒューマニズムは新しいモラルを要求するのである。

次に文學意識の成立は、そこから文學と生活との距離を生ぜしめたやうに、文學を一つの客觀的な事象として認識することを要求してゐる。かかる認識はジンメルの謂ふ生における「イデーへの轉向」にほかならず、かくの如きイデーへの轉向において人間のうちにロゴスが生れる。ヒューマニズムはかくの如きロゴスの生成において人間の人間としての生成を見る。文學意識の成立によつて可能にされた文學尊重が、イデーへの、客觀性への轉向の意味を含まない場合、主觀的な、抽象的な文學崇拜に留まらねばならぬ。イデー的なもの、客觀的なものへの轉向は文學における思想性の前提である。従つて文學意識の成立は、その根本において、文學に思想の問題を課してゐるのである。然るに、我が國ではかくの如き客觀性への轉向は、古來固有な意味における科學の發達が存在しなかつたために、特別に困難にされてゐる。文學における思想の問題を抽象的な問題としてしか受取れないといふことは、科學の傳統の缺乏と關聯してゐる。もとより傳統的な日本文學にも思想はある。しかしその思想性と新しい文學に要求される思想性との間に

は、我が國の古來の學問と今日我々が科學と呼ぶものとの間におけると同様の差異がある。文學意識の成立に伴つて文學にかくの如き新しい思想性が要求されてゐる場合、その問題の解決が容易でないところから、問題そのものがここでもまた文學の純粹性の名において回避される。思想的な文學は純粹でないやうに云はれる。しかし實を云へば、傳統的な純文學にも思想がないのではなかつた。學問概念の意味が今日では我が國においても變つて來たやうに、文學の思想性の意味も變つて來ただけであつて、かかる思想性がヒューマニズムへの展開にとつて決定的に重要である。文學と生活の統一といふことも思想なしには解決され得ぬ問題である。最近、若い文學者の教養の不足が云はれてゐるが、教養の不足と云ふならば、最も不足してゐるのは科學的教養である。科學的教養が不足してゐる限り、文學の思想性も生じ得ないと云ひ得るであらう。

文學の思想性はこの頃の非合理主義、新しい虛無主義によつて回避される傾向を生じてゐる。もとより非合理主義もそれ自身ひとつの思想である。然るに、ちやうど過剰な文學意識が我が國においては却つて古い生活意識と結び付き得るやうに、非合理主義も、固有な意味における科學、合理追求の傳統の存しない我が國においては「思想」とならず、却つて傳統的な東洋的虛無主義に支へられて、安易なものに落付く傾向がある。虛無主義は内面的な激しさを有せず、外面

におけるジェスチュアに留りがちである。合理追求の傳統が發達してゐないところへ、社會的不安によつて非合理主義が生じたといふことは、非合理主義そのものにとつて不幸であつた。しかも現在純粹に封建的な生活が存在し得ないやうに、人々はもはや東洋的虛無主義にも安住し得ない。そこに現在の虛無主義の複雑な面貌がある。

このやうにして、現在の日本文學は甚だ混沌とした現象であるに拘らず、結局廣い意味でのヒューマニズムへの展開として把握するのほかない。基本的な問題がつねに見逃されないことが大切である。今日作家の無性格といはれるのは基本的な問題に固執することを怠つたところから生じてゐる。然るに、もし自然主義が單に封建的なものでなく、我々の民族の一層持續的な生活感情と思想であるとすれば、それとヒューマニズムとは如何に關係するであらうか。如何にして東洋的自然主義の中へヒューマニズムを敲き込み、そのうちにヒューマニズムを生かすことが可能であらうか。この問題は現代日本文學がヒューマニズムの誕生と共に絶えず直面してゐる問題である。この問題と自覺的に取組み、東洋的「自然」と激しく格闘することが我々の問題でなければならぬ。この問題の自覺は、傳統的な自然主義への無意識的な妥協がつねにあまりに多く存在する事實に鑑みて、特に重要である。「神は死んだ」、とニーチェは西歐において叫んだ。我々

は東洋において同様に「自然は亡びた」と叫ぶべきであらうか。その捉へる問題の大きさが作家の大きさを決定するといふことは、今日においてこそ云はれねばならぬことである。

通俗性について

一 文章と思考

評論、文學、また哲學においても、もつと一般人に分り易いものにするといふことが問題になつてゐる。いはゆる通俗性の問題である。通俗性の問題は、今日、讀者の側から要求として出てゐるといふのみでなく、作家、批評家、思想家の側においても次第に眞面目に考へられるやうになつてきた。

この問題は差當り表現、いひ換へると、文章の問題である。文章の問題は、實際、輕視さるべきものでなく、また決して容易なものでもないのである。文章において最初の問題は、その要素としての語の問題であらう。そしてこの點については、なるべく漢語を少くし、むしろ日本の古典的な雅語を活かして使ふこと、なるべく特殊な語即ち術語の如きものを減じ、世間一般に行はれてゐる語即ち俗語の如きものを活かして用ふこと、等々のことがいはれてゐる。それらの教訓はもとより有益である。しかしながら語は孤立したものでなくて有機的に結合さるべきものであり、文章の中において機能を營むものである。従つて文體が決らなければ語の使用法も決らな

い。いかなる語が用ゐられるかは、文體に關係し、文體に規定されるのである。表現の通俗性は文體の問題である。

文體についても、一般人に分り易くするために、平明に書けとか、直截に書けとか、種々の規則が示されてゐる。かかる文章讀本式の規則も、もちろん有用であらう。しかしながら何を平明といひ、何を直截といふかが、すでに簡単な問題でない。論理的文章は心理的文章よりも分り易いかといへば、反對の場合も考へられる。文章の通俗性のために思考の嚴密性が妨げられるとすれば、ほんとに分り易いとはいへないであらう。しかも文體は一般的なものではなく、各人のものである。それはまた各人の個性的な表現の様式であるのみでなく、各人の個性的な氣質、思考の仕方である。文體は思考の様式と表現の様式との統一である。明晰な思考なしに明晰な文章を書くことは不可能であらう。

かくて通俗性の問題は文體の問題であるとしても、それが單に文章讀本式の問題でないことは明かである。むしろ文體の祕密を知ることが著作家の全祕密を知ることである。著作家は皆自分の文體を求めて苦しむ。文體の完成する時は作品が完璧に達する時である。この意味に於いても眞の通俗性は作品の完璧性と別のものでないといひ得るであらう。著作家は常に自分の氣質、思考の仕方

に適した文體を捜してゐる。彼の文體はおのづから習慣的に出來てくるものである。然るに文體が出來てくると、今度はその文體が自分の思考を支配するやうになる。そして著作家はいはばマンネリズムに陥る。ところが多くの場合分りやすいといはれるのはそのやうなマンネリズムの状態に入つた文章である。通俗性が主として文章の問題であるかの如く考へられるのも、思考と文章との比重において文章が重くなつた状態であるためである。そのとき思考もまた習慣性に陥つてゐる。若い人の文章よりも老人の文章が概して分り易いとされる理由もそこにある。かやうに通俗性がマンネリズムに關係するところにその危険性もあるのである。

二 読者と著者

通俗性が文體の問題であり、そして文體は各人のもの、個性的なものであるとすれば、むしろ文體を放棄することが一般人に分り易くなるゆゑんであると考へられるであらう。事實、現在分り難いといはれてゐる文章にはあまりにスタイル的であるものが少くない。通俗的になるために自分の文體を放棄せよといふ意見にはある眞理が含まれてゐる。もちろんその場合、通俗が俗惡となる危険はある。文體を放棄することは文體だけの問題に留まるものでなく、自分自身の思考の仕方を放棄することであり、常識的な考へ方に身を委せることである。しかしながらひとは眞に自分を活か

すためには自分を殺さねばならぬ。自分の文體を放棄することも眞の文體を發見するために必要である。また現在スタイルのゆゑに難解と稱せられる文章にしても、ほんとのスタイルでなくて單にポーズといつて好いものがあり、文章及び思考の上にあまりにポーズが多いゆゑに一般人に分り難くなつてゐる場合が稀でない。文章及び思考において「常識的」になるといふことも眞の「良識」を得るために必要なことであり、良識は眞の通俗性の基礎である。

表現の通俗性の問題は表現の本質に還つて考へられねばならぬであらう。表現するとはつねに他に對して表現することであり、表現はこの關係によつて規定される。いひ換へると、表現とは著者と讀者との間の對話（ディアレクティク）である。この關係が生きて働いてゐるとき分り易いものとなり、反對に獨語（モノローグ）的な文章は分り難いものである。讀者を念頭におくことによつて、その文章が分り易いものになるのみでなく、その思考も客觀的になり、社會的になり、かくしてまた分り易いものになるのである。

ひと或ひはいふかも知れない。我々は讀者のために書くのではなく自分自身のために書くのである、と。まことにそのとおりである。眞の著者はすべて自分の内的な要求に基づいて書く。ただ讀者をのみ目當てにして書かうとする者はほんとに書くことができないであらう。ただ讀者に媚びる

ために求められる通俗性は眞の通俗性でなくて俗悪といふものである。しかしながらまた内的な要求も外的な事情によつて觸發されるものであり、かつすでに言葉に表現しようとする以上、何らかの讀者を豫想するのでなければならぬ。ひと或ひは知己を千載後に待つといった態度で、通俗性の如きは何ら問題でない、といふかも知れない。著述に對するかやうな理想主義的な態度を私はもとより尊重する。それは今日の著者においてあまりに稀なものとなつてゐる。しかし本質的に通俗的でないものが後世に至つて大いに讀まれるやうになるといふことは考へられないであらう。ゲーテが「唯一の永續力ある作品は折にふれての作品である」といつた言葉には眞理が含まれてゐる。それのみでなく、知己を千載の後に待つといった態度のうちには何か封建的なものが殘存するといひ得るであらう。讀者を念頭において書かないといふことは著作家の封建的な態度であり、かやうな封建的なものが他の封建的なものと一緒に我が國の著作家の一部になほ殘つてをり、そしてそのことが表現の通俗性を失はせる原因となつてゐる。

三 通俗性の秘密

事實として何らかの讀者を目當てにして書かない著者は存在しないであらう。ひとは誰かに氣に入るために書くのである。問題は、それが如何なる人であるかといふことにある。今日通俗性の問

題が作家、批評家、思想家の側において眞面目な問題となつてきた理由もこの點にある。

特殊の場合を除き、現在純文學の讀者の數は恐らく千か二千である。しかもそれは大抵、文壇の人間、即ちすでに文壇に出てゐる者、もしくはこれから文壇に出ることを志してゐる者、もしくは文壇的な考へ方に追隨してゐる者に限られてゐる。かくして純文學は文壇といふ特殊圏のほかに殆ど出ることなく、ただこの特殊圏の内部で回轉してゐる。評論や哲學においても同様であり、それは文壇、論壇、哲學界といふやうな特殊圏の内部で、結局からまはりをしてゐるに過ぎず、圏外にある大衆とは無關係なものになつてゐる。これで果して好いのであるかといふ不安を著作家が感じるやうになつてきたのは當然である。

從來とても、ひとは讀者を念頭においてゐなかつたのではない。ただその讀者は、文壇とか哲學界とか、特殊圏に屬する人間であり、彼らに氣に入るために書いてゐたのである。ひとは文壇の方言、哲學界の方言で物をいふことをもつて満足してゐた。かやうな著作の態度は封建的といはれるであらう。我が國においては今日も、文壇等々はなほ封建的性質を残してゐる。然るに文化の危機が語られるやうになつた現在、文化の目的及び基準についての從來の考へ方は動搖し、文壇や哲學界などといふ特殊圏に屬する少數者の評價にのみ信賴してゐて好いかどうか怪しくなつてきた。

彼らは社會上政治上の現實の勢力としても次第に影が薄くなりつつある。かくして通俗性の問題は單に文章或ひは表現の問題に留まらず、文化の目的及び基準に關する重要な問題を含んでゐる。

通俗性を得るためにはそれゆゑにまづ著作における封建的な態度を棄てなければならぬ。かの知己を千載の後に待つといった理想主義も、學問や藝術が「開いた社會」に屬することを考へてゐる點で意味があるのである。そこからしてまた通俗性の問題が理想的にはともかく、現實においては大衆性の問題であることも明かであらう。求められてゐるのはもとよりはゆる大衆文學におけるが如き、封建的なものを多分に含む「庶民性」ではない。大衆そのものが歴史的、時代的に考へられねばならぬ。時代的であるといふことは通俗性の基礎である。我々はここで前に引用したゲーテの言葉を再び想ひ起すべきであらう。時代的であることが時代に追隨することであつては、それは俗惡といふものである。今日分り難い文章の存在する原因はむしろ、著作家における思想的信念の動搖乃至喪失にある。しかし同時にモノローグに墮することは慎むべきであつて、肝腎なものはずで述べた對話の精神である。ひとつの作品を讀んで、その中に自分自身を見出すとき、讀者は悦ぶ。そこに通俗性の祕密がある。そしてもしかやうに讀者を悦ばせることが同時に讀者を高めることである場合、それはもはや單なる通俗性以上の、著作家の理想そのものである。

新しい國民文學

今度改造社の山本實彥氏の卓拔なる發意により新萬葉集が編纂出版されることになつたのは極めて意義深いことであると思ふ。明治大正昭和の三代を記念すべきこの大事業が、勅撰集としてでもなく、また官設機關に依つてでもなく、民間の一出版書肆の計畫として實行されるといふことは、いろいろな意味において現代日本を象徵する事實である。或る者はそこに明治以來の政府が國民文化に對して如何に無關心であつたかを今更らの如く氣附いて驚くであらう。また或る者はそこに今日の日本の文學においてはアカデミズムといふものが未だ眞實には存しないといふことに對する一つの例を見出すであらう。しかし我々はそこに現代の我が國の文學が如何に民主的乃至庶民的なものであるかといふことに對する一つの證據を認めることができる。新萬葉集はそのことを理解して、民主的精神をもつて、或ひは庶民性の立場において編纂さるべきものであり、これが萬葉古典の精神を現代に生かす所以である。そのためには先づ全國民がこの計畫を積極的に支持し、みづから進んでそれに參加することが待望されるのである。

この頃、我が日本に國民文學が存在するか否かが論ぜられてゐるが、私は萬葉集の如きは立派な國民文學であると思ふ。新萬葉集もこのやうに今日の「國民文學」を作るといふ意氣と用意をもつて編纂して貰ひたいものである。國民文學といふ以上、單なる現代短歌全集の如きものであつてはならぬ。改造社ではすでに『現代短歌全集』といふものを出版してをり、これは明治以後の代表的歌人の選集であるが、新萬葉集はそれとは全く性質の違つたものでなければならぬ。その意味は、單に數の問題、即ちここには更に多數の歌人の歌が集成されるといふことにのみ關係するのではない。もとより、新萬葉集において無名の歌人が登場することはそれ自體意義がある。また應募でないにしても、既刊の歌集は選者においてなるべく廣く眼を通すことが望ましいであらう。しかし新萬葉集の意義はかやうなことに盡きるのでなく、それが眞の國民文學であるためには、何よりも「歌壇」といふものの意識を克服してかかることが大切であらうと思ふ。歌を詠む人にはこの歌壇意識がなかなか強い。單に中央歌壇のみでなく、地方歌壇にも歌壇意識といふものがある。新萬葉集に投稿するといふことは地方歌壇から中央歌壇へ出るといふやうなことでなく、およそ歌壇といふものから全く離れて考へられねばならぬことである。歌壇意識を棄て去つて應募され、選定され、編纂されるのでなければ、眞の國民文學は作られない。そ

して私が新萬葉集に期待するのは新しい國民文學である。小説その他の文學領域において今日國民文學を確立することは容易な問題でないにしても、幸に短歌は我が國民のすべての階層に普及し、あらゆる種類の人によつて制作されてゐる文學である故に、先づこの領域において新しい國民文學が現はれることが考へられ、そして新萬葉集によつてそれが實現されることを期待したのである。

新萬葉集は新しい國民文學であるために單に現存の歌壇における諸系統に従つて編纂された選集のやうなものであつてはならない。それと同時に、新萬葉集においては歌論が先に立つといふことを避けねばならないのではないかと思ふ。選定の基準は歌の喚び起す直接の感動を主とすべきものであらうと思ふ。今日實に様々の歌論が現はれてをり、そしてそれぞれの歌論の實驗であるやうな歌が多く存在してゐる。かやうなことは詩歌の進歩發展にとつて必要なことであり、意義のあることである。しかし新萬葉集は何等かの一つの或ひは多くの歌論の實踐といふやうなものでなく、直接の感動を主として歌を選ぶことによつて現實に國民文學であるべきものであらう。その意味において私は、自由律の新短歌やプロレタリア短歌などがその中から除外されることに決定したといふのは正當なことであると考へる。私はそれらの新しい歌に反對するものでなく、

むしろ同情するものであるが、しかしそれらの歌には歌論が先に立つてその實驗であるやうなものが多いし、またそのやうな新しい歌は將來に屬するものであつて、いま新萬葉集を明治以後における作歌の完結した集大成として編纂するといふ場合には除外されて然るべきものである。集を作るといふことはつねに一應の完結を意味する。新萬葉集は明治以後の短歌の發展に一應の完結を與へるものとして考へられることであらう。しかしながら、自由律の新短歌やプロレタリア短歌を將來の發展に屬するものとして除外するといふことは、いはゆる古典的な乃至擬古的な歌をのみ集めるといふことではないであらう。萬葉集そのものも明治以來新たに發見され、そこから或る一定の歌論が作られ、またこの歌論に従つて制作の實踐が行はれてきた。けれども新萬葉集はかやうな歌論からも獨立に編纂されるべきであると思ふ。「萬葉的な」歌のみでなく、現代のあらゆる歌が従つてそこにはいはゆる「プロレタリア」短歌ならぬ多くのプロレタリア的な歌も含まれる筈である——その喚び起す直接の感動を主なる基準として選定されねばならぬ。かくして初めて新萬葉集は新しい國民文學となり得るのである。そこにはあの萬葉時代とはおのづから違つた現代の新しい感覺、感情、思想等が浮き出て來なくてはならない。何等かの歌論はかやうにして作られた新萬葉集に就いて誰かが後から立てるべきものであつて、先に行くべきもの

でないであらう。

新萬葉集がどのやうに萬葉集の精神を繼承し、またどのやうにこれとは違つた新しいものとして現はれるかといふことは、後世の人にとつてはもとより、我々にとつても極めて興味あることである。そこに我々は日本民族の精神の傳統と發展とを見究めたいと思ふ。新萬葉集が新しい國民文學としての價值を有することが私の大きな期待である。

政治への反撃

この頃文壇にはさつぱり問題がないやうである。もちろんただ問題のために問題を作るといふやうなジャーナリスティックな態度は善くない。そして從來かやうなことが餘りに多かつたことも事實である。併しながら、この頃の文壇に問題らしい問題がなくなつたといふことは、そのやうなジャーナリスティックな態度が深く反省されたためばかりでないやうである。それは、これまでに目星しい問題が一通りは殆ど出盡したといふことにも依るであらう。しかしそれらの問題のどの一つも未だ十分に解決されたわけではなくむしろただ放り出されたままになつてゐるといふのが事實に近い。文學の根本問題がジャーナリズムの上での僅か數ヶ月間の論議によつて解決し盡される筈のものでない。同じ問題に何年も嚙りついて考へる情熱が欲しいのである。一つの問題を繰り返すことは不名譽でもなく無意味でもない。繰り返すといふことは先走りしてゐたものを現在へ連れ戻るといふことである。そして實に、日本においては、この國の文化の特殊事情に相應して、多くの問題が先走りする傾向があり、従つてつねに現在へ連れ戻ることが即ちそれを

繰り返すことが必要なのである。

この頃の文壇に問題がなくなつたのは文學の指導精神の探求に對する熱意が減退したことを示してゐるやうに思はれる。最近燃え上つた、しかも今ではすでもはや下火になつてしまつたあの日本的なものに就いての問題の如きも、現代文學の指導精神に相渉るところがどれほどあつたか疑はしく、むしろ指導精神の探求に對する熱意の不足のために近來問題がなくなつてゐる文壇がいれば埋合せにそれをことさら賑かに取り上げたやうなところがないでなかつた。その場合、「民族とは我々である」といふ一つの當然の結論が出て來たにしても、その我々自身に現代文學の指導精神の探求に對する熱意が缺乏してゐては何にもならない。

この頃の作家が種々の意味において著しく平均化してきたといふことも注目すべき現象であらう。作品に大きな破綻もなくなつた代りにズバ抜けたものもなくなつた。しかもそれは單に文壇にのみ限られたことでない。學界でも思想界でもみな同様の特徴的な現象が認められるのであるが、それは日本文化の將來のために深く考ふべきことでなければならぬ。破綻が少くなつたことは、他の方面から見ると、指導精神の探求に對する熱意が足りなくなつたことを現はしてゐる。ひとは根本問題を避けることによつて破綻を少くすることができる。そしてまたこの頃作家の平

均化と共に流派の對立も稀薄になつて來たやうである。これはもちろん、作家の從來のやうな孤立性が消滅したことにも依るであらう。昔の職人氣質とか藝術家氣質とかといふものはこの頃の作家には次第に見られなくなつた。この事はそれ自體としては喜ぶべきことである。しかし古い藝術家氣質がなくなると同時に新しい藝術家的性格が作られて來なければならぬのであるが、前のものは滅んで後のものは未だ生れて來てゐないといふのが今日の實際である。古い藝術家氣質を毀すことは善いとしても、それに代るべき新しい藝術家的性格の形成に對してどれだけ努力がなされてゐるかさへ疑問である。昔の藝術家にはいろいろ好ましくない氣質があつたが、それでもその職人氣質の奥には單なる職人氣質以上の技術の精神ともいふべきものの閃きがあつたし、またその底には何よりも社會及び人生に對する不逞の精神が横たはつてゐた。今日の若い藝術家の社會性が通俗的な且つ功利的な意味での社交性に限られてゐるやうでは困る。この頃の人々は皆、書くことが上手になつたと云はれる。しかしながら、その巧さの奥から技術の精神そのものの迫つて來るのが感じられるか、またその底に不逞の精神が胡床居してゐるのが認められるか。文壇にも、日本の他の社會においてと同様、閥があつても文學上の流派の對立はあまりない。そしてその閥も、この頃では、政治上のいはゆる學國一致と同じやうな傾向を帶びて來てゐるや

うに思はれる。今日の政治的情勢が今日の文壇の内部にも反映してゐるとも云はれるであらう。いはゆる學國一致的な相剋の解消には、少くとも文學に關する限り、あまり意味がない。もつと熱意をもつて指導精神の追求が行はれ、そしてそこにおのづからの流派の對立が生じて來るとすれば、それは何等憂ふべきことでなく、むしろ大いに歡迎さるべきことである。

この頃長篇小説がぼつぼつ現はれるやうになつたことは喜ばしい。殊に經濟上の様々な困難と闘ひつつ書卸し長篇小説への努力がなされてゐるといふことは感激に値する。もとよりその結果に至つてはなほ希望すべきものが多く殘されてゐるであらう。いつたい我が國において長篇小説に對する要求が現はれたのは、從來の短篇小説とは質的に異つた文學に對する要求としてでなければならぬ。兩者の相違は單なる分量上の問題であり得ない。それだから、逆說的に云ふと短篇小説であつても、從來のものと質的に全く異なるものであつたならば、かやうな「長篇小説に對する要求」を満足させることができるわけである。ただ文學においては形式と内容とは抽象的に分離され得ず、短篇小説における形式上の制約——分量上の制約もかかるものの一つである——がまた内容上の制約ともなるところから、小説の質の變化に對する要求が長篇小説に對する要求となつて現はれるのである。短篇小説を引伸ばしたやうなもの、短篇小説を二つか三つ繼ぎ合はせ

たやうなものであつては眞の長篇小説といふことはできない。求められてゐるのは元來文學の質的變化である。それ故にまた、從來の短篇小説とは違つた新しい性質の短篇小説が續々と出るやうな状態にならなければ、眞に求められてゐるやうな長篇小説は出て來ないと云へるであらう。

新しい文學に對する要求はいろいろ擧げることができる、しかもその殆どすべてがこれまでに題目としては云ひ盡されてゐる。例へば思想性に對する要求である。この要求は、本來、文學に對して外部から與へられてゐる何等かの思想を説明するに過ぎないやうな作品を書くことを意味するのではない。文學者ならぬ我々が作品のうちに求めるのは、文學者でなければ捉へることも現はすこともできないやうな思想である。もちろん、作品のうちに見出されるやうな思想をあとから論理的に分析してゆけばそれが科學や哲學の與へる思想と同一のものに歸着するといふことは極めて可能なことである。けれどもそれは抽象的分析の結果であつて、文學作品が最初に根源的に齎す形態ではない。現實をすら創造しようとする文學者が思想の創造において臆病であつてはならない。作品の思想性を強調する者は同時にその思想性の創造を力説すべきであらう。然るにこの後のことがあまり云はれないのは、作品の思想性と云つても實は政治性を意味してゐるのであつて、眞に思想性そのものを問題にしてゐるのではないといふことを示してゐる。且つその

場合政治が科學的乃至哲學的であるといふことが豫想されてゐる。思想は何よりも現實のうちにある。作家はかやうな現實のうちに含まれてゐる思想を自己の眼、文學者の眼をもつて掴まねばならぬ。それが實證的精神であるが、このものなしに作品の思想性は語ることができぬ。作品の思想性は現實のうちに含まれてゐなければならぬといふ場合、この現實はまた實に作家の作り出した現實のことではなければならぬ。言ひ換へると、思想は作家にとつて作品構成の內面的力であるやうなものでなければならぬ。然るに作品の思想性は從來においては作品の政治性と殆ど同意義に解かれてをり、そこにその偏向が見られることができる。作家はかやうな偏向を矯正するのみでなく、進んで政治そのものに對しても自己の立場から批判的に對すべきであらう。いつたい、作品の思想性と政治性とを同一視し得るほど、政治が科學的乃至哲學的であるかどうかは問題である。作品の思想性と云ひ政治性と云つても、從來はすべて文學を何か他のものに從屬させるといふやうな意味を含んでゐた。これに對しこの頃文學が反撥し始めたやうに思はれるが、しかしそのことから作品に思想性や政治性が全くなつてしまはねばならぬといふことは生じない。文學は常に政治から批判される位置にあるのでなく、逆に政治を批判する位置に立つことが必要である。文學が政治からの批判に從屬することのみが作品の政治性を形作るのではなく、政

政治に對して文學の立場から批判的であることも作品の政治性を形作り得る筈である。しかるに從來はただ前のことのみが云はれて來た。今日特に必要なものは文學の立場からの政治に對する批判であり、單に一定の形態における政治のみでなく、およそ政治そのものに對する批判である。

政治に對してこれを批評する力が微弱であるといふことが今日の政治の不幸であり、そのために政治は今日益々ただ權力的なものとなりつつある。一つの政治に對する批判が單に他の政治によつてのみ行はれてゐる限り、政治の含む權力の論理は益々強化されるのみであり、そのことが今日の不幸となつてゐるやうに思はれる。文學は自己の立場からかやうな政治に對して批判者の位置に立つべきであつて、その立場とは要するにヒューマニティの立場でなければならぬ。政治の論理の非情性に對して文學はヒューマニティの立場からの批判を怠つてはならない。政治に對する政治以外の批判者が存在するといふことは政治そのものにとつても必要なことであつて、それによつて政治は健全になることができるのである。自己に對立するものを有しないもの、従つて自己を制御し抑制するものを有しないものは氣狂になるのほかないであらう。かやうに政治に對して批判的になるといふことは、もとより、政治に對して無關心になることでなく、或ひは單に政治をつつぱなしてしまふことでもない。この頃、文學者にして政治を語る者も殖えて來たが、

ほんとに文學者らしい政治論はまだあまり見られないやうである。

文學と技術

ホメロスの英雄たちは自分で手工業に従事してゐる。エウマイオスは自分で革を裁つて履物を作つたと云はれ、オデュッセウスは非常に器用な大工で指物師であつたと云はれる。かやうな物語を読むと、自分でも何か手細工をして見たくなるものだ。職人が仕事をするのを見てゐるのはなかなか楽しいものであり、自分でもやつてみたいといふ衝動を起させる。藝術的欲望は人間に生れ付いてゐると云はれるやうに、技術的欲望もまた人間に生れ付いてゐる。

ギリシアの哲學者は藝術と技術とを同様に考へ、ポイエシスといふ一つの範疇に包括した。ちやうど現代の哲學者が自分の思想を説明するに當つてしばしば藝術に例を求めるやうに、ギリシアの哲學者は自分の概念をしばしば技術との比論において説明してゐる。ソクラテスがさうであつたことはプラトンの對話篇から窺はれるし、アリストテレスの如きは特にさうであつた。その意味においてもゲーテはギリシア精神を繼承し發展させたと云はれ得るであらう。ゲーテは技術の修業の人間の教養的價值を極めて高く評價してゐる。

いま技術といつたのは手工業的技術のことである。近代の機械工業における技術はこれと多少趣を異にしてゐる。その差異は、手工業は人間の身に付いた技術であるに反して、機械工業は人間から抽象された技術であるといふところにある。手工業的技術は熟練を必要とし、熟練によつてその技術は人間化され、個性化されてゐる。従つてまたそれは性質的である。手工業が人間に對して人格的教養的價値を有するものもこれに依るのである。しかるに機械的技術は一般的抽象的であり、機械をもつて勞働する者の位置はいつでも他の者によつて代られることができる。一人の男は他の男と代り得るのみでなく、婦人とでも子供とでも代り得る。機械工業にも熟練工が必要であると云はれるが、それは理想でなく、理想は却つて誰でもが直ぐに熟練工になれるといふことである。大河内正敏博士の唱道されてゐる「科學主義工業」といふのはこの理想を實現しようとするものである。そこで機械的技術に依る勞働は性質的でなくて量的であり、従つて勞働時間が主要な問題になつて來る。その勞働はかやうに抽象的であるところから、それは人間性を破壊するもののやうにも云はれるのである。

藝術にとつて技術が必要なことは云ふまでもないであらう。技術的要素を含まない藝術はなく、技術の習得は藝術家にとつても基礎的に重要である。ところで藝術家に要求される技術は手

工業的なものであると云はれるであらう。藝術作品は性質的であり、個性的であり、人間的である故に、藝術と結び付くことができる技術は手工業的なものでなければならぬと考へられる。しかるにかやうに考へてゆけば、映畫藝術、レコード藝術、ラヂオ藝術などと云ふことは矛盾することになつて来る。これらのものは近代的な機械的技術の產物である。これらのものと、文學、繪畫、彫刻などとの相異は、一方は技術的であつて他方は技術的でないといふことにあるのである、その基礎となる技術の種類と性質の相違に依ると見られねばならぬであらう。映畫、レコード、ラヂオ等が藝術に屬するか否かといふ問題は別にしても、これらのものが現代人によつて藝術の一種として受け容れられてゆく傾向があることは争はれない。トーキー映畫の如きが少くとも今日壓倒的な勢で美術展覽會や芝居の觀衆をさらつてゆく傾向があるのは事實である。そこで技術と藝術といふ問題は、今日においては、單純に藝術と手工業的技術といふ問題でなく、むしろ特に藝術と機械的技術といふ問題になつてゐる。

どのやうな藝術も技術を基礎とせねばならぬとすれば、その技術の種類によつてその作品が藝術であるか否かを決めることはできないやうに思はれる。近代の建築は近代的な機械的技術によつて作られるものであるが、それは立派に藝術作品である。してみれば、映畫やレコードと昔か

らの演劇や音楽との藝術としての相違は、もつと本質的なところに求められねばならぬ。それは長谷川如是閑氏の語を借れば「原形藝術」と「複製藝術」との相違である。尤も、映畫が複製であるといふ意味は、街で賣つてゐるラファエロやセザンヌが複製であるといふ意味とは同じでない。映畫俳優は自分の演技が寫眞になることを目的としてゐる。けれども映畫そのものは彼等の實演に對して複製の意味をもつてゐる。藝術は模倣の模倣であるといふプラトンの定義は、その形而上學の意味とは別にその實際の意味を映畫藝術やレコード藝術において見出したわけである。機械が文化に齎した大きな變化の一つは複製といふものを可能にした點にある。

ところで文學についても印刷機械の發明は複製を可能にした。作家が一つの作品を書けば、印刷に附せられて無數の複製が作られる。しかしそのことによつて文學は複製藝術になるのではない。それは俳優の演技が映畫になり、音楽家の演奏がレコードになるといふのとは意味を異にしてゐる。複製の繪畫は原形の繪畫とは全く違つた價值のものであるが、文學作品はどれ程多くの複製を作つてもその價值は變らない。映畫の出現に對して芝居は脅威を感じねばならなかつたにしても、印刷機械の發明は文學にとつて寧ろ歡迎すべきことであつた。これは文學と他の藝術との間に見られる簡単な差異であるが、しかし重要な意味を有してゐる。何よりもそこに文學の手

段である言葉といふものの祕密を見なければならぬであらう。言葉といふもののほど不思議なものはない。人間は言葉を有する動物であるといふギリシア人の定義には考へれば考へるほど深い意味がある。

言葉は二重の存在を有してゐる。言葉は話される言葉であると共に書かれる言葉である。言葉は音聲としてと同時に文字として存在する。しかるに他の藝術の手段、例へば繪畫の用ゐる色はかやうな二重の存在を有しない。そして言葉が本質的に二重の存在を有するといふことが文學作品の印刷機械に依る複製を複製藝術にしないで原形藝術のままに止まることを可能にするのである。朗讀される詩はすでに文字をもつて現はされてゐるか、さもなければ直ちに文字をもつて現はすことができ、かくして印刷せられて文字として存在するが、もしひとが欲するならば、これを再び朗讀することができる。かやうな轉換の可能性は言葉そのものの中に本質的に含まれてゐる。

言葉は最も抽象的な手段であると同時に最も具體的な藝術手段である。言葉は抽象的であるから印刷機械に附せられてもその本質を失ふことがないのである。色彩は具體的なものである故に複製されるとその性質に變化を生ぜねばならぬ。しかしまた言葉の有する具體性は複製が作られ

てもその中に保存され得るほど具體的である。

言葉のかやうな性質はもちろん言葉が思想的であるといふことに關係がある。文學は思想藝術と稱せられる。けれどもそれを單に思想のせみばかりにするのは間違つてゐる。「ひとが詩を作るのはイデーをもつてではない、語をもつてなのである」、といふマラルメの言を想ひ起すべきであらう。文學の有する右の如き性質はむしろ言葉そのものの性質のうちに含まれてゐる。言葉は藝術手段のうち最も思想的であると共に最も身體的である。

原形藝術と複製藝術との相違は種々考へることができであらうが、最も根本的な相違は、複製藝術は抽象的であるいふことに認められるであらう。手工業的勞働に對して機械的勞働が抽象的であるやうに、原形藝術に對して複製藝術は抽象的である。この抽象性もいろいろに考へることができる。レコードやラヂオは視覺を抽象する。音樂會では演奏家の身振りが加はつて演奏の藝術的效果を作つてゐるのであるが、専ら聽覺にのみ訴へるレコードやラヂオはこれを全く抽象する。しかるにかやうな抽象の最も根本的なものは身體性の抽象といふことにあるであらう。手工業的技術は技術者の身に附いて身體化された技術であり、その作品のうちには彼の身體性が表現されてゐるに反して、機械的技術における勞働は抽象的一般的勞働であり、その生産物のうち

には身體性が表現されてゐない。この點において藝術作品は工業的製品に比して身體的であるといふことができる。ちやうどそのやうに複製藝術は原形藝術に比して身體性が稀薄であるといふことができる。映畫の場面は芝居の場面に比較して他の點では決して抽象的でなく、むしろ現實的で具體的であるとも云はれるのであるが、身體性においては前者は後者よりも抽象的である。藝術にとつて身體性は重要な意味を有してゐる。文學の手段とされる言葉のうちにも作家の身體性が表現されてをり、このものを除いて作品の具體性も迫眞力も考へることができぬ。ところで右に述べた言葉の特殊な性質は機械に依る複製においても言葉のうちに表現されてゐる身體性を保存し得る故に、印刷された無數の書物のすべてが原形藝術であり得るのである。

しかるにそのことは特殊な仕方では文學が近代的な機械的技術と結び付くことを可能にしてをり、また要求してゐる。文學の製作そのものは手工業的なところを脱し得ないであらう。けれども言葉は最も身體的であると共に最も思想的であるといふ言葉の性質は、抽象的なものと具體的に結び付くことを可能にしてゐる。手工業的技術における知性と機械的技術における知性とは本質的には同一であるにしても種別的には異つてゐる。二つの場合における思想には或る差異を認めることができる、そこには身體的な思想と抽象的な思想といふやうな差異がある。今日科學的

な意味において思想といはれるのは後者であり、後者から見れば前者は思想とも云ひ難いほど身體的である。ちやうど、日本文學は思想性に乏しいといはれる場合、實は思想がないのではなくて、ただ思想といはれるものの意味が科學的文化において思想といはれるものと性質を異にしつゝと考へねばならぬのと同様である。しかし文學は言葉の藝術としてその思想もまた身體的な思想から見れば抽象的と言はれるやうな思想にまで文學性を失ふことなしに擴がることができる。日本の文學の發展のために要求されてゐるのは後の意味において思想的な作品が作られることである。それには作家の新しい技術が必要であり、この技術は機械的技術における知性の本質に對する深い洞察によつて發見されることができ。

詩と科學

古代の詩が古代の知性と關聯してゐるやうに、近代の詩は近代の知性と關聯してゐる。知性にも時代があり、一つの時代の知性はその時代の他の文化においてと同様、詩においてもその特殊性を現はすものである。近代的な知性は特に科學的な知性であるとすれば、詩と知性とが無關係なものでない限り、近代的な詩は科學と深い關係を有するのでなければならぬ。

詩と科學とのこのやうな關係は我が國の文藝においては格別に重要な意味をもつてゐる。我が國において俳句や短歌に對して詩といはれるものは近代的な產物である。それは西洋で發達した近代的な科學的な文化の移植と共に現はれたものである。傳統的な俳句や短歌もとより知性と全く無關係なものではなかつた。そこには東洋的な乃至日本的な知性がある。しかるにこの知性の特色は、歴史的に見て、これまで科學を發達させなかつたところにある。俳句や短歌の根柢にあつた知性は科學と深い縁をもたぬ知性であつた。それ故に詩が俳句や短歌に對して新しい精神から生れた新しい文學形式として發達するといふには、まづ特に科學的な知性を我が物とするこ

とだと云へるであらう。科學の精神をいかに身につけるかといふ點に、俳句や短歌に對する詩の獨立的發展が懸つてゐると考へ得るであらう。

日本の詩人の詩人としての生涯はとりわけ短いといはれる。若い時代に詩を書いた人で、後には短歌などに移るやうな人も尠くない。このやうな事實は、ただ單に、青春の情熱のみが詩を作らせるといふ風にいつて、説明されてゐる。たしかに詩作には情熱が必要である。しかし情熱のみでは詩は作られない。詩作には方法論がなければならぬといふ理由によつてすでに知性が必要である。日本の詩人の詩的生涯が概して短か過ぎるとすれば、それは彼等の青春の詩が單に和歌の變形のやうなものであつたか、それとも彼等が年齢を加へるに従つて東洋的な知性に還つていつたかのいづれかの場合であることが多いと思ふ。實際、我々は多くの日本人が、若い時には西洋好みであり、年が寄ると共に東洋好みになるのを見るのであるが、これは内面的には知性の性質の變化を意味してゐる。もちろん、日本に日本的な、國民的な詩の生れることは極めて望ましいことである。また短歌や俳句の如きも時代によつて異つてくるのであつて、科學的な知性と全く相容れないとは云はれないであらう。しかし我が國において詩が短歌や俳句に對して獨立性を確立するには、詩人が特に科學の精神——それは從來西洋において發達したのであるが、今日で

はもはや單に西洋的と云つてはならぬ——を體得することが大切である。日本における詩の發達は、この國の文藝家が科學の精神をどれだけ身につけ得るかといふことに關係してゐると云つても好いであらう。

俳句や短歌に對して詩をこのやうに見ることは、すでに、詩と科學との關係が何よりも方法論に存することを示してゐる。詩と科學とはその方法論において全く對立すると考へられるかも知れない。詩は直觀に依り、科學は推理に依るといはれる。しかし例へばポアンカレは『科學と方法』の中の有名な文章の中で、數學的發見にも直觀が必要であることを自分の體驗から述べてゐる。發見するとは識別することであり、選擇することである。しかるにこのやうな識別と選擇とにおいて働くのは美的感情である。數や圖形の調和、幾何學的優美についての特殊な美的感情を持つてゐなければ、眞の發明家にはなれない、とポアンカレは語つてゐる。このやうな形を見出す能力は構想力或ひは想像力——詩學においていはれるファンシイとイマジネーションとの區別はここでは問題にしないでおかう——であるとすれば、科學上の發見においても構想力が必要であり、そして詩作がこの構想力に基くことは論ずるまでもないであらう。詩と科學とが相容れないやうにいふのは、出來上つた詩、出來上つた科學を享受し或ひは理解する立場から考へられる

ためであつて、科學が發見的に作られ、詩が創造的に作られる作用そのものの立場から見られなためである。もとより、科學において直觀的な構想は實證されねばならぬ。しかし詩においても特殊な實證が必要なのであつて、構想力に基づく心理的イメージが言葉といふ物質的なものにおいて完全に處理されること、つまり現實の詩作そのものが實證なのである。

構想力は單に夢想するものでなく、むしろ詩の觀念性或ひは直觀的な思想性を形成するものである。傳統的な日本の文學には思想が缺けてゐると云はれるが、それはとりもなほさず構想力が乏しかつたことを意味してゐる。尤も、思想がないと云はれる我が國の傳統的な文學にも實は思想がないわけではなく、むしろ思想といはれるものの性質が異つてゐるに過ぎない。即ちそれには科學が思想といはれる意味における思想が缺けてゐたのである。俳句や短歌に對して詩が新しい精神を有する新しい文學形式として成立するには、この意味における思想性乃至觀念性を獲得しなければならぬであらう。俳句や短歌にしてもかやうな詩精神を體現することによつて今日新しくなることができる。ところで我が國の傳統的な文學の根本精神は、特殊なりアリズム、即ち東洋的自然主義ともいふべきもののリアリズムである。このリアリズムの特色は科學的な知性との對立において明かにすることができる。科學的な知性の特色は、假説的に考へるといふところに

ある。この假説的な思考が傳統的な東洋思想には缺けてをり、そしてそれだけまた一層リアリティックであつたと云ふこともできる。假説的に考へるといふには構想力が働かなければならぬ。しかし假説的といふことは何等のリアリティもないといふことでなく、却つて東洋的リアリズムに對して一つの新しいリアリティの實證の仕方にはかならない。この新しい方法を我が物とすることによつて詩は傳統的な我が國の詩文學に對して「新詩」と稱せられるやうな新しい意味を持つことができる。詩にとつて重要な關係があるのは、科學の結果であるよりも科學の精神である。

近代科學の詩に對する意味はもちろん右のやうな方法論上のことに盡きるのでなく、科學は内容的にも詩のために新しいイマジネーションの領域を開拓したのである。科學は從來の神祕の世界を無くしたと同時に新しい神祕の世界を開いたのである。この世界において詩人は新しいイマジネーションを働かすことができる。しかもこの世界の開拓は一つの方法論によつて可能にされたのであつて、この世界に自由に出入して詩作するためには、詩人もまた科學の方法論と類比的な方法論を身につけなければならない。

私はここで詩と科學との關係を傳統的な俳句や短歌との對立において考察した。誤解の生じな

いやうに繰返して云つておかねばならぬことは、私は俳句や短歌が決して變化しないものであると考へるのではなく、また日本における詩が西洋模倣に止まつて獨自の日本的なものに達することを否定するものではない。却つて全く反對である。しかし日本獨自の詩が生れるにしても、それは科學の精神を我々の獨自の立場から追求することによつて初めて可能であると考へたいのである。詩人は新文學の先驅者であるといふ自覺をつねにもたねばならぬ。

古典の概念

無難作に用ゐられてゐる言葉の意味について時に反省してみる必要がある、そこに思ひ掛けなく大きな問題が含まれてゐるのを發見することがある。

今日極めて普通に使はれてゐる古典といふ語は西洋の「クラシック」(classic, Klassik, classique)といふ語と同じ意味で、その譯語のやうに見られてゐる。今その言語學的・文獻學的詮索は私の問題でなく、その謂はば論理の意味が問題である。論理的に考へると、西洋のクラシックといふ語と我々の古典といふ語との間にはかなり差異があるのであつて、そこに日本の文學史、また一般に文化史にとつて重要な問題が含まれてゐるのではないかと思ふ。そしてそれは單に過去の歴史に關するのみでなく、現在の問題にも關係することである。

もちろん普通用ゐられてゐる古典といふ語の一般の意味は西洋のクラシックといふ語の一般の意味と同じであらう。即ちそれは模範であり典型であるやうな作品を意味してゐる。この意味においてではあらゆる國、あらゆる時代に古典が存在する。古典とかクラシックとかといふと、古い

時代の作品といふ意味がたいい含まれてゐるけれども、單に過去のものでなく時代を超えて生命を有し、現在においてもなほ何等か模範となり得るやうな永續的價値を有するものが古典であり、従つて今日作られたものであつてもそのやうな價値を有し得ると考へられるものはそれ自身既に古典であると見られ、「現代の古典」などと云はれるのである。かくの如き一般の意味においては古典といふ語とクラシックといふ語とは全く同じに用ゐられてゐる。

しかしながら言葉の一般の意味に對してその歴史の意味が論理的に區別されねばならぬ。即ち西洋のクラシックといふ語は一般の意味のほかには特別の歴史の意味を有してゐる。それはギリシア・ラテンといふのと端的に同じ意味に使はれる。古典語といふとギリシア語ラテン語のことであり、古典文學といふとギリシア及びローマの文學のことである。かやうな用法は歴史的に自明のこととして通用してをり、そしてそれはイギリスにおいても、フランスにおいても、ドイツにおいても變りがない。このことはギリシア・ラテンの文化が西洋文化に對して如何に深い影響を及ぼしてゐるかを語ると共に、西洋諸國の文化が全體として一つの統一を有することを示してゐる。西洋人にとつてクラシックは自國の古典を意味するよりもギリシア・ラテンの古典を意味してゐる。ギリシア・ローマの文化はキリスト教と共に今日に至るまで西洋文化の統一の基礎とな

つてゐる。

いま若し日本で同様の意味における古典の概念をたづねるならば、それは差當り支那の文化を意味することになるであらう。實際、日本の文化は支那の文化から大きな影響を受けてをり、漢學が古典的教養と見做された時代は永い間續いた。しかしそれにしても今日我々は古典といふ語が端的に、古代支那の典籍を指すものとは考へないであらう。日本文學の歴史を研究し敘述する者にとつてそのやうな古典の概念は殆ど全く頭に浮んでゐないであらうし、またそのやうな仕方では日本の文學が支那の作品の影響を受けてゐると思はれないのである。また今日の思想問題として考へても、例へばドイツにおいては頻りに民族主義が唱へられてゐるにも拘らず依然としてギリシアが古典と呼ばれ、ドイツこそギリシア文化の正統の繼承者であると主張されてゐるのである。しかるに日本主義者は支那の文化について同様に考へることを許すであらうか。

それのみでなく日本文學の内部においても古典の歴史的 개념は明瞭に限定されてゐないやうである。それが限定されるためには日本文學の從來の歴史のうちにおいて「古典的時代」といふものが限定されることが必要であらう。如何なる時代がそのやうな古典的時代として認められてゐるのであらうか。一般に認められてゐるやうな時代規定はなく、またその規定に向つて人々が努

力してゐるやうにも見えないのである。

我が國における古典の概念のかやうな無限定性は更に古典といふ語と結び付いた「古典主義」といふ概念が日本の文學史には明確には存在しないといふことから知られるであらう。西洋においては古典主義といふ語は限定された意味を有してゐる、古典とか古典的時代とかといふものの意味が限定されてゐるからである。若し我が國において古典主義といふ語を用ゐるとすれば、それはいつたい何を意味するであらうか。更に西洋においては古典即ちギリシア・ローマの文化の復興といふことは一定の思想傾向即ちヒューマニズムと結び付いてゐるのがつねである。ルネサンスのヒューマニズム、フンボルトなどのドイツのヒューマニズムがさうであつた。しかるに我が國において古典といふ場合、それは何等か一定の思想傾向と結び付いて考へられてゐるのであらうか。

右のやうなことを種々考へてくると、そこから色々なことが出てくるやうである。即ちそこに日本文學の史家及び批評家にとつて反省すべき問題が與へられてゐることは云ふまでもないが、我々はまたそこから日本の文化、殊に文學が、支那の影響を受けてゐるにしても、極めて獨自なものであることを知り得ると共に、他方東洋には西洋におけると同様の文化の統一が存在しな

つたことを知り得るのである。「東洋文化」とか「東洋思想」とかといふものはなかなか困難な問題であることがわかる。また日本文學の内部において古典の歴史的概念が明瞭でないといふことは今日の我々にとって大きな文化的問題である。今日我々の間で古典といはれるものは日本の古典であつたり、支那の古典であつたり、更に西洋の古典であつたりする。そこに日本文化の多様な豊富さと共に、少くともその客觀的な無統一が直接に現はれてゐる。

文藝時評

文壇の圏外にあつて文壇を見てゐる者にとつても、支那事變が始まつてから今日に至るまでの間に文壇の現象には既にかんりの變化があるやうに思はれる。それは文壇人のみでなく、あらゆる文化人の注目すべきことであり、自己反省を要することである。

支那事變が始まると共に現はれたのは戦争文學論であつた。多くの従軍文士が出來、また戦地からも作品が送られて來た。直接に戦争に關係しないにしても、或ひは滿洲移民の文學が作られたり、農村文學が唱へられたり、傷病兵文學の如きものさへ考へられた。それは現在の戦争が總力戰であるといふ建前からいつて當然のことであつた。それらは凡て廣い意味での戦争文學である。或ひはそれらはいはゆる國策文學であり、そして實際に國策文學として文壇の問題になつたのである。

かやうにして一時盛んであつた戦争文學論或ひは國策文學論は一つの重要な問題を含んでゐた。即ち國策文學は一定のイデオロギー的前提のもとに立つのであり、かやうなものとして國策

文學といはれることができる。従つて問題の中心はイデオロギーと文學との關係であつた筈である。この問題をあのマルクス主義文學論の後新たに提出したといふ點に於て國策文學論は文學論上重要な意味を有した。

しかるに事實としては、問題はそのやうな方向には展開されなかつた。問題の中心はイデオロギー或ひは思想と文學との關係であつたが、先づそのやうなイデオロギー乃至思想が如何なるものであるかは根本的に追求されなかつたのである。政治において國策といはれるものの思想的根柢が曖昧であつたやうに、いはゆる國策文學の基礎をなす思想も曖昧なものであつた。この思想が何であり、或ひは何であるべきかを思想的に乃至文學的に追求するといふ努力は作家によつても批評家によつても眞劍になされたとは云ひ難い。そこに寧ろ國策文學論の論點回避が見られるのである。

國策文學論の中心は思想と文學との關係であり、従つてまたそれは政治と文學との關係であるべきであつた。なぜなら、この場合思想といふのは政治的な思想である筈であるから。國策文學論は以前マルクス主義文學において盛んに論ぜられた政治と文學といふ重要な問題を新たに提出してゐた筈である。しかし事實としては、それはこの方向には展開されなかつた。ここにも論點

回避が見られるのである。

國策文學論に現はれたかやうな論點回避は、その論點がマルクス主義文學論時代に論じふるされてゐた故に生じたのであらうか。それはたとひ論じふるされてゐたにしても論じ盡されてゐないものであり、その重要性において今日決して減じてゐない問題である。或ひはそのことは現在の政治的状況が論議の自由を許さないために生じたことであらうか、そして今日の政治的状況はインテリゲンチヤが自己に不誠實であることを餘儀なくしてゐるのであらうか。

いづれにしてもいはゆる國策文學論において少くとも曖昧にしておかれた論點が、最近に至つていはば積極的に回避されるといふ現象が生じてゐる。それが如何なるものであるかを我々は見究めなければならぬ。

この頃文壇ではまた素材と形式の問題が論じられてゐる。それは國策文學論の中心である筈の思想と文學或ひは政治と文學の問題の論點回避から、論點轉換によつて生じた問題であると云へる。

種々の國策文學は從來の文學に對して新しい題材を取り上げた。そこには文學における素材の擴張があつた。國策文學、殊に戰爭文學は、その素材に對する興味から讀者を惹き寄せた。しか

し素材だけでは文學にならない。素材はそれにふさはしい形式をもたねばならぬ。しかるに國策文學の多くは、その素材が新しいものであるだけ、從來の作家にとつてそれにはまつた新しい形式を發見することが困難であつた。藝術的にすぐれた作品は殆ど現はれなかつた。そこで素材の新しさに對する興味が薄くなつたとき、それらの作品に對する不滿が感じられ、新たに形式の問題が生じた。藝術至上主義でさへも唱へられるやうになつた。かくして國策文學論が今日の素材と形式の問題に轉換されたと理解することができる。

素材と形式の問題は藝術論のイロハである。そしてこのやうに何等かの問題が論じられてゆくうちに突然イロハの問題に歸つてくるといふことは、我が國の文壇や論壇においてしばしば見られる現象である。我々はそこに傳統の缺乏とこれに關聯した基礎的な教養の不足とを感じる。我が國の作家や批評家はとかく基礎的な知識を輕蔑したがる傾向があるにも拘らず、その教養の必要があるのである。基礎的な問題について啓蒙的に論じた藝術論の好い書物が我が國には缺けてをり、その出現が望ましいと思ふ。

マルクス主義文學の流行した際に素材と形式の問題が頻りに論じられた。しかしその場合この問題は思想と文學或ひは政治と文學の問題との關聯に於て取扱はれた。しかるに今日素材と形式

の問題は國策文學論から必然に發展すべきであつた思想と文學或ひは政治と文學の問題から分離されてゐるやうである。そこに論點回避による論點轉換がある。

形式と素材或ひは内容の問題に關聯して考へねばならぬことは、文學における思想とは何か、それは内容に屬するのか形式に屬するのかといふことである。思想はたしかに内容に屬してゐる。しかし單にかく考へることから種々の誤謬が生じてゐる。思想はむしろ形式に屬してゐる。思想は素材に形式を與へるものであることが理解されねばならぬ。國策文學が素材主義の弊に陥つて藝術として成功しなかつたことも、見方に依れば、それがいはゆる國策の基礎の思想について深く追求することなく、寧ろそれを無批判に、曖昧に考へるに過ぎなかつたためであるといへる。この思想をいはゆる國策に對して批判的にならねばならぬやうなことがあつても恐れのないまでに深く追求するのでなければ、思想が文學的に生きて來ることはできぬ。今日の文學において思想はどこまでも重要な問題であると思ふ。思想がなければ新しい素材を取扱つて新しい形式の文學は生れないのである。

思想が形式であるといふ意味は思想とは何よりも先づ方法であるといふことである。方法は作家の身についたものであり、それに據つて作品が作られてゆくものである。即ち方法は作家にと

つて外にあるものではない。しかるにこれまで思想は單に素材或ひは内容の如く考へられ、作家にとつて外から與へられたもののやうに考へられた。この間違つた考へ方が清算され、思想が形式であり方法であるといふ意味を理解することが、文學における思想探求の端緒である。

作家にとつて方法は技術を意味してゐる。技術は、物質的生産の技術の場合に明かであるやうに、知識を豫想する。新しい技術は新しい知識を基礎として生れる。尤も技術は科學と直接に同じでなく、むしろ技術は知識と意欲との綜合である。新しい意欲がなければ新しい技術は生れない。しかし意欲だけあつても、それに相應する知識がなければ新しい技術は生れない。かくの如く、作家にとつても思想は何よりも先づ新しい技術即ち創作方法を獲得するために必要である。

ただ習慣的に、ルーティンに從つて習得された技術のみが方法と考へられてゐては、今日思想といふものは作家にとつて外的なものに止まらざるを得ない。今日の作家にとつては習慣的に學べるべきものに過ぎぬ技術も、その根源に溯れば、一定の思想に基いて作られたものである。思想を方法に、技術に轉化することが作家にとつて問題である。方法を離れて思想があるのではない。

しかるに思想を單に素材或ひは内容の如く考へる者は、思想をもつて外に與へられたもの、單

に社會的なものの如く考へる。思想は主體化される事なく、社會的に規格化される。思想の社會的規格化はマルクス主義時代から我が國に流行してゐることであつて、今日の全體主義や日本主義などもその弊害を有してゐる。このやうな状態が繼續する限り作家の思想嫌惡が生ずるのも無理はないであらう。

眞の思想家は單に社會の爲に思想を作るのではなく、自分自身の爲に思想を求めるのである。自分の生きてゆく據り所を求めるために思想を探索するのである。社會と自分とは別のものでありながら、しかしまた自分と社會とは一つのものである。そこに思想の場所がある。

しかるに自分と社會とが一つのものであるといふ信念の喪失、それが現代インテリゲンチヤの信念喪失の主なる内容である。そこから一方時代に對する無節操な追隨即ち無思想が生ずると共に、他方あらゆる思想に對する不信乃至懷疑が生じてゐる。つまり思想がその場所をもたないのであり、これでは思想も文學も發展のしやうがないのである。

時代に對する追隨も、思想に對する懷疑も、作家が思想をそのあるべき場所において探索しないといふことから生じてゐる。それは内容としてよりも方法として、社會的に與へられたものとしてでなく、自分が社會と一つであるといふ信念において探索さるべきものである。

文學における思想の問題はつねに創作方法の問題と結び付いてゐる。自然主義文學の場合がさうであつたし、またマルクス主義文學の場合においても唯物辯證法的創作方法とか社會主義的リアリズムとかといつて盛んに論じられたことは、人々の記憶に新たなところである。新日本主義も「コギト」一派においては、初め浪漫主義として主張されたのである。

しかるに國策文學論以來の文學は、思想についての追求が足りなくなつたと共に、創作方法についての探求も足りなくなつてゐる。國策文學論は如何なる方法論を提起したのであらうか。何もない。また實踐的にもその作品は新しい創作方法を示したとは云へない。かやうにして從來の國策文學論はそれが政治的にどれほど貢獻したかが問題であるのみでなく、文學的にも寄與するものが殆どなかつたのである。

尤も思ひ出したやうにリアリズムについて論じられた。また思ひ出したやうに浪漫主義が問題にされた。しかしそれは變化を求めるジャーナリズムの刺戟によるのであつて、作家や批評家の内的な要求に基いて取り上げられた方法論的探求であると思へない。

かやうにして今日の文學において感ぜられるのは探求心の衰弱である。文學書がよく賣れると云はれる——その賣行も最近では減退の傾向にあるといふ——にも拘らず、文學が盛んであると

は云はれない理由がある。むしろ探求心の衰弱のために文學は次第に低下しつつある。肝腎の探求心が衰弱してゆくのでは、この低下の傾向は防ぎやうもないのである。露伴や鏡花、武者小路や里見等の作家が俄に光り出して來たのも當然であらう。作品の質が低下するのでは文學は眞に國家の爲めに仕へることもできないのである。

いはゆる國策文學以來、書物の賣行きが好いといふ事情も伴つて、作家たちの多くは安易な道を歩み始めたのではなからうか。支那事變は彼等にとつて一種の救済であつた。探求の必要はもはやなくなり、常識的にやつて行くことで足りるやうに考へられ何よりも思想に對する探求心の衰弱が現はれた。思想がないと云つてゐた時代はまだ好かつた、そこにはなほ探求心があつたからである。しかるに今日ではその探求心も衰弱してきたのである。

しかし反對に支那事變は文學者にとつても新しい思想上竝に方法論上の問題を課したのではなからうか。それは探求の終末でなく却つて出發點でなければならぬ筈である。例へば、文學の永久の問題であるといつても好いヒューマニズムの問題はこの事變に關して如何に解決されるのであらうか。事變は大衆を動員したが、大衆とヒューマニズムとの關係は如何なるものであらうか。ヒューマニズムはインテリゲンチヤの偏執に過ぎず、大衆とは無關係であるかの如くいふ今

日の一派の議論に果して我々は承服し得るであらうか。眞面目な文學者の探求すべき問題は無數にあるのである。

探求心の衰弱は我々に今日の作家の倫理について考へさせる。探求心は作家の倫理の問題である。今日の作家の倫理はいつたい何處にあるのであらうか。曖昧と云はざるを得ないのである。

思想の問題は單に客觀的な社會的な思想の問題ではない。それはまた特に主體的な倫理の問題である。しかるに事變がもたらした心理的な一種の救済によつて思想の問題について安易な常識的な道を歩み始めた人々は、倫理の問題についても安易な常識的な道を歩まうとしてゐるやうに見える。我々はむしろ率直に倫理の喪失といふであらう。

マルクス主義文學以後の文學において最も多く問題にされたのは倫理の問題であつた。倫理の問題は確かにマルクス主義の一つの缺陷であつたであらう。しかし最近の文學においては果して眞に倫理の探求がなされてゐるであらうか。國策文學論以後の文學はむしろ一種の風俗文學に過ぎなくなり、一種の通俗小説への傾向をとつてゐる。この風俗文學に缺けてゐるのは知性であり、この通俗小説に失はれてゐるのは倫理の探求である。倫理の探求のない場合文學は通俗文學になり、知性のない風俗小説は通俗小説にほかならない。

しかるに今や倫理の問題は單に作家にとつてのみでなく一般にインテリゲンチヤにとつて次第に重大な問題になりつつある。それは今後いよいよ深刻性を増してゆくであらう。ひとは再びあの不安の文學の時代に歸るのであらうか。そのやうな傾向は既に微かに現はれ始めたやうに感じられる。それとも何か新しい倫理が與へられてゐるのであらうか。いづれにしても國策文學論以來の安易なオプティミズムは次第に現實性の乏しいものになつてゆかねばならぬやうに思はれる。主體の新たな確立がますます差迫つた問題に成つて來つつあるのである。常識的なモラルではやつてゆけない時がいよいよ近づきつつあるのである。

ことわるまでもないことであるが、私はここで單に個人的な倫理のことをのみ考へてゐるのではない。國民的倫理についても同じである。國民的倫理に於ても何か新しいものが確立されたかどうか。個人的な倫理から離れて國民的倫理の主體的な追求があり得るであらうか。

かやうにして今日の文壇を見て我々の感じることは、すべて根本的な問題に對する關心と追求との缺乏である。この缺陷を補はうとするのか、ひとは思ひ出したやうに永遠の問題について語り始める。その際歴史性は無視されてしまふ。その問題が取上げられるのに深い根據があるわけではなく、いはば埋草に過ぎないのである。文學は實體を失つて現象化するか、ただルーティヌ

に従つてゐるといふのが一般的な傾向ではなからうか。

轉換期とか、革新とか、新文化の創造とか、それらは政治家の空疎な言葉であつて、文學者には何の關はりもないことなのであらうか。それらの言葉を語る者の眞實性が疑はれるといふやうな状態であつて好いのであらうか。

文藝時評

——四月號諸雜誌の批評若干——

一

この頃の諸雜誌で著しく眼につくのは、暴露と露出とである。いづれも資本主義末期の現象であるに相違ない。しかし兩者は根本的にその性質を異にしてゐる筈だ。暴露は新興階級の階級的性質のものでなければならず、露出は滅びゆく階級のものである。藝術の上でいへば、一はプロレタリア藝術に、他はむしろモダーニズムの藝術に屬してゐる。それにも拘らず暴露も外觀上はまた一種の露出であるために、二つのものが混同され、混淆される危険は多い。ここにプロレタリア藝術がモダーニズムの藝術に接近し、更に轉落してゆく理由のひとつがある。プロレタリア藝術と稱しながら、暴露を露出にすりかへ、或ひは暴露を露出的效果のために用ゐてゐるものもあるやうである。このやうな危険は、暴露が社會的、經濟的、政治的機構の全體の基礎の上に於て行はれず、部分的に、經驗主義的に行はれてゐるやうな場合には、特に甚だしいであらう。

いづれにせよ、暴露と露出との區別、關係を理論的に、社會學的乃至心理學的にはつきりすることは重要な問題である。この頃のチャーナリズムは兩者のカクテルの味をもつてゐる。暴露もこの場合露出的効果をもつやうにされてゐる。これは殊に中間讀物に於て著しい傾向であらう。

改造と中央公論とのいづれもが勞農黨の河上肇氏と大山郁夫氏の選舉物をそれぞれ卷頭に載せてゐる。次に兩者が共に山川均氏の選舉に關する論文を掲げてゐる。一方には無產黨の當選組の、他方にはその落選組の感想が出てゐる。このやうにして見ると皮肉ではなく、雜誌の編輯といふことがどんなに困難な仕事であるかがわかる。清新な、しつかりした、豊富な雜誌を作るといふのは随分手腕と見識とを要することだ。讀者は編輯者に對してもつと好意をもち、これを激勵し、これに感謝をせねばならぬ。編輯者はもつと大膽に、もつと度胸をもつて新人をとつてほしいものだ。

筈信太郎氏は新人である。この人の中央公論の「世界關稅政策の動向」といふ論文は、今月號の中で光つてゐる。資本主義がその自由競争の地盤の上に獨占の形態を發展させると共に、保護關稅の機能がどのやうなものに特化するかを明かに示してゐる。各國の關稅政策を通じてみた世界經濟の現段階の分析である。新人拔擢の成功である。

最近「同志マリオンの改宗」とか「イストラチの経験」とかを書いて反ソヴェト氣分を養成するに努められてゐるらしい柳澤健氏の「亞米利加發見」を讀んでみた。巧に書かれてゐるけれども、そこには何も「發見」はない。プロテスタンティズム、自由、個性、富の開發と獲得、農村の缺如などといふ言葉がみんな空虚に響いて来る。我々はもうこの種の文明批評には飽きてゐる。アメリカの「再發見」が求められるとき、そこに發見さるべきものはアメリカであるのかそれとも「ロシア」であるのか、だが同志マリオンもイストラチも赤露訪問の後、改宗し、轉落したではないか。ひとりが改宗し、ひとりが轉落したからといって、騒ぐことはない。既に多くの者が彼等以前に改宗もし轉落もしてゐるのだ。しかし大衆は、時代は、歴史は、それらのものに容赦することなしに、必然的な過程を運動してゆく。

二

改造で高田保氏の「新興演劇の左翼的傾向」を、中央公論で佐々木孝丸氏の「歌舞伎王國の落城」を讀む。いづれも有益な文章である。わが國の左翼演劇は比較的利益な條件のうちに進出することが出来た。ブルジョアジーはそれ自身の演劇を鞏固に發展させることが出来なかつたから

である。これまで勢力をもつてゐた歌舞伎は、佐々木氏のいはれる如く、封建的性質と近代的性質との両面の存在であつた。その中に含まれてゐる近代的性質のために、歌舞伎は、いはゆる「新派」に推し除けられることなく、比較的永い間その存在を續けることが出來た。「新派」は決して歌舞伎の本來の對立物ではなかつたのである。今や歌舞伎は急速に崩壊過程を辿りつつある。けれども我々はそれをもつて直にプロレタリア演劇の輝しき勝利であると速断してはならぬであらう。歌舞伎の崩壊は、一方では、たしかにプロレタリア演劇の勝利を意味すると共に、他方では、しかしそれは歌舞伎のうちに支配的であつた封建的性質にもとづくものであつて、それが直接にブルジョア的なもののそのものの崩壊を意味しないからである。いづれにせよ、わが國のブルジョアジーはそれ自身の演劇を十分に發展させ得なかつた。従つて歌舞伎を驅逐した重要な一勢力は、演劇ではなく、ブルジョア的な映畫やレビューその他のものであつた。かくてプロレタリア演劇はなほ多くの困難と戦ふことを覺悟しなければならない。

高田氏のいはれてゐるやうに、「新劇」は比較的早く衰滅した。しかるに文壇にあつては事情が少し違つてゐる。文壇に於ける「新劇」的存在ともいはるべきところの、いはゆる藝術派はなほ依然として或る勢力をもち、今日再びその勃興の聲さへが聞かれるのである。文學時代の四月

號に於て、岡田三郎氏が「新興藝術派の人々」について語つてゐる。新劇の衰微と藝術派の勃興、この一見矛盾した事實は、左翼劇壇の人々にも、また藝術派の人々にも、少からぬ反省を要求するものでなければならぬと思はれる。

ほかに正宗白鳥氏が中央公論に文藝時評を書かれてゐる。プロレタリア文學が今日のやうに文壇に於て地歩を占めるに至つたとき、文藝時評の筆をなほいつまでも正宗氏のやうな人に煩はすのは如何であらう。新興文學にあれほどの位置を與へてゐる雑誌は、文藝時評の方面に於ても、新興文學に對してもつと親和の感情をもち、これを正當に理解し得る新時代の人々に場所を與ふべきであると考へられる。文藝春秋で時評をやつてゐる小林秀雄氏は新人であるけれども新人らしいところが少な過ぎる感がある。我々若い者はもつと正面から、眞直に物を見なければならぬ。このとき平凡なものしか見えぬかも知れぬ。しかし平凡な道を通つて、しかも他の人々よりこの道に於て一步を進めるといふことが重要なのだ。他人と違つたことを言ふのはさして困難でない。一寸違つた角度から物を見ればすむことだ、しかし平凡な道を一步先へ行くことは決して容易ではない。私はその曲りくねつた見方を小林氏のためにとらない。文章も明朗性を缺いてゐる。その懷疑的な行き方もむしろきざである。フランス的懷疑をまねてゐるらしくも見えるが、

それならもつと透明なものでなければならぬ。正宗、小林兩氏ともに大宅壯一氏の「文學的戰術論」を批評してゐる。大宅氏のものは、「文學」批評でなく「文壇」批評だ。文學的戰術といへば、プロレタリア運動の一翼としての文學の戰術について論じたもののやうに見えるけれども、事實はむしろさうであるよりも、文藝チャーナリズムの上での成功法ともいふべきものを書いてゐると見られる。それは大宅氏の得意の壇場であると共に、またそこにこの書の根本的な缺陷も横たはつてゐる筈だ。

三

「ブルジョア」。改造の懸賞當選小説、作者は芹澤光治良氏。好い作品である。じめじめしたところの少しもないのが快い感じを與へる。スイスのココといふ國際的な肺結核療養所に題材をとつて、滅びゆく階級の一態を描き出さうとしてゐる。光、色、臭、凡て十分に清新な手法だ。相當に大きなものを擱まうとしてゐながら、全體の構成がしつかりしてゐないために、エピソードの面白さだけが前面に出てしまつてゐるのが惜しい。動きはありながら、必然性の感じが足りない。疊みかけて來るやうに書かれたら、もつと効果的であつたらう。

必然性の感じの缺乏、これは私がこの頃の作品の多くのものから受ける一般的な感じである。

以前の作品は、それを讀めば、どのやうな種類のものであるにせよ、それはのつびきならぬことだ、といふ感じをもつと澤山にもつてゐたと思ふ。必然性の感じの缺乏といふことが、この頃の作品をして、何かがさがさした、浮つ調子な、甘過ぎるといふ感じを起させるところの最も重要な理由ではないであらうか。必然性の感じといふことは特にプロレタリア文學にとつてひとつの重要な要素でなければならぬ。これの稀薄なために、ひとりよがりのところばかりがこの種類の文學作品に於ても感ぜられることがあるやうである。材料は大きなものであればあるほど、緻密に占有されねばならぬ。

「昭和初年のインテリ作家」（改造）と「手に霜焼のした女」（中央公論）とを讀んでみる。

共に廣津和郎氏のものである。善良な、人間的な作者の心立てが滲み出してゐるのには好意がもてる。無氣力で、人が好くて、意氣地のないインテリゲンチアの落ちてゆく姿を書いたものである。かういつた物をこのやうに取扱ふためには作者にはもつともつと多くのユーモアが要求されてゐはしないか。ユーモアの不足、これは後の作品に於て特に重大な弱點である。作者は主人公を批判的に取扱はうと思ひながら、いつも其氣持にひき込まれてしまふ。どうしても客觀的にな

れない。作者の社會批評のイデオロギーが極めて原始的な組合主義以上のものでないといふことがそれを妨げてゐる。客觀的になれないために、どうしても力學的に描けない。

細田源吉氏の「巷路過程」（中央公論）もまた崩滅してゆく中間層を書いたものである。ここには巷路「過程」のスピードといふものが感ぜられる。この或るスピードの感じがこの作品のもつてゐる長所である。商人の氣質、またそのイデオロギーといふやうなもの、一人は少し古い、一人は少し新しい、二人の商人に於て、上手に描寫されてゐる。よく纏つた作品である。しかしこの巷路過程を過程せしめてゐる機構のもつ迫力が十分に出てゐない。氣持の好いスピードの原因となつてゐるものによつて裏打ちするか、この原因の力をもう少し表面に出して來るか、いづれにせよ、もつと立體的なものがほしい。

金子洋文氏の「蒼ざめた大統領」（改造）と「部落と金解禁」（經濟往來）。後者は課題創作であり、前者も同じやうにイデオロギーによつて書かれたものである。今のところ金子氏の領分はやはりイデオロギー的文學にないことを感じる。これは何といつても戦旗の諸君のものである。彼の作品に於てのやうに演説によつてイデオロギーを説明させるのは何といつても逃げ道に違ひない。前の作品もがさがさしてゐて、必然性がない。戯曲として成立するためには、そこに

は個性がない。ここにいつてゐるのは、もちろん、個人としての個性ではない。大衆の力の集中的表現としての、一定の社會層の類型的表現としての個性である。このやうな個性はプロレタリア文學に於ても、殊に戯曲に於ては、創造されることが要求されてゐるのではなからうか。

四

課題創作といふものを經濟往來が始めた。私は、どういふ風にして題が課せられ、どういふ風にして創作されるのか知らないけれども、これは可笑しいものではないかと思ふ。目的意識的な文學、文學の政治的價值、などの議論につり込まれて出來た單にジャーナリスチックな企てに過ぎないやうに考へられる。課題創作といふのは小學校の作文の先生がその生徒に題を與へて文章を作らせる、いはゆる課題作文のやうなものであらうか。課題創作といふことが、もしも或る一定の政黨がそのイデオロギーなり、戰術戰略なりを、黨の文學者をして、いはゆるアヂ・プロの目的のために、文學的に表現させるといふのなら、まだしもわかる。經濟往來のやうな雑誌がこれを企てるといふことは無意味ではないであらうか。

一體イデオロギーをもつて書くといふことを、何か非常に珍奇なことだと考へるのが間違ひ

だ。どんな文學だつてみなそれぞれのイデオロギーをもつて、従つていはゆる藝術派の作品は藝術派の作品で、それに相應したイデオロギーをもつて、作られてゐるのである。最も感覺的なものであつても、それが現實の人間のものである限りなんらかのイデオロギーと結合してゐる。問題はそれが如何なるイデオロギーであるかにある。そしてマルクス主義のイデオロギーの特殊性は、それが今日に於て最も現實的なイデオロギーであるところにある。それは天上から降りて來たものでなく、地上から昇つて來たものである。それだから、このイデオロギーによるのでないならば、人生及び社會のどのやうな斷面も、具體的に、また全體的に理解されない。それは個々の事實を生かす「魂」であり、人生を見る「眼」である。従つてまた反對にマルクス主義のイデオロギーは、その藝術としての本質上どこまでも形象的乃至具象的であるべき文學作品のうちにあつては、それがそのものだけとして浮び上らず、孤立させられず、事實の隅々にまでゆきわたつてはたらいでゐるのではなければならぬ。イデオロギーは事實の行届いた研究に對する怠惰を、誤魔化すためのものであつてはならぬ。事實の中へどこまでも深く這入つてゆくためにこそイデオロギーは必要なのである。

實際、技術的な方面からいつても、マルクス主義的なイデオロギーのみが、しつかりした、力

強い全體的なコンポジションを可能にするやうに見える。それのみが作品にどうしても動かせない必然性を與へて、讀者を捉へることが出来るやうに見える。

小林多喜二氏は好い作家である。今度の「工場細胞」（改造）は、なほ未完であるけれども、これも本格的なプロレタリア小説の風貌をもつてゐる。小林氏のものは、デッサンが十分に出來てから、書いたものであるといふことが感ぜられる。徳永直氏のものに比して、ドラマチックなところが少く、従つて大衆性といふ點では損をしてゐるかも知れないが、しかしそれだけ危険なところが少く、正確だといふ感じを與へる。「工場細胞」は、機構及び機構のイデオロギー的分析を、かなりの成功をもつて、藝術的に支配してゐる。けれども、機構と生活との關係の描寫が少し平面的であり過ぎる。この關係をもつと動的に、生き生きと、そしてもつと緊密に書いてほしいと思ふ。これまでのところでは、全體があまりに分析的に出來てゐて、綜合的な力が足りない。小林氏は頭の好い男であらう。分析的であるといふことは頭の好い人の長所であると共に短所でもあり得る。

哲學・文學用語解説(一)

『世界文藝大辭典』執筆項目

一般性(二九四) 一般性と特殊性(二九五) イデアチオン(二九六) イデオロギー(二九六) イデオログ(二九七) 今(二九八)
 永遠性(二九八) 永遠の今(二九九) 永遠の眞理(二九九) 英雄(三〇〇) エスプリ・ジェオメトリック(三〇二) エスプリ・ドウ・フィネス(三〇二) オール・オア・ナッシング(三〇二) 解釋學(三〇二) 概念(三〇三) 賭(三〇四) 價值批評(三〇五) 觀念(三〇五) 觀念論(三〇六) 危機(三〇八) 虛無主義(三〇八) 形式主義(三一〇) 藝術的價值と社會的價值(三一〇) 「藝術哲學」(ジンメル) (三一二) 言語學(三一二) 現在(三一三) 現實と現實性(三一四) 現象と本質(三一五) 合目的性(三一七) 功利性(三一七) 個人主義の文藝(三一八) 個性(三一九) シェストフ(三二〇) 自然(三二一) 自然哲學(三二二) 思想(三二二) 時代(三二四) 思潮史(三二五) 實體(三二六) 自發性(三二七) 思辨(三二七) 思辨哲學(三二八) 自由(三二九) 主觀(三三二) 主觀主義(三三二) 主觀的觀念論(三三三) 主體と客體(三三四) 手段(三三四) シュトラウス(ダウイト・フリートリヒ) (三三五) 終末論(三三六) シュライエルマッヘル(三三六) 少壯ヘーゲル學派(三三八) 人格(三三八) 身體と心(三三九) 眞理(三四〇) 眞理自體(三四二) 生(三四二) 世界(三四三) 絕對的主觀主義(三四五) 全體主義(三四五) 莊嚴(三四六) 智慧(三四六) 知識(三四七) 力(三四七) テオリア(三四七) 天才(三四八) ドクマ(三五二) ドグマティズム(三五二) 西田幾多郎(三五二) 日本(三五三) ニュー・ヒューマニズム(三五八) パスカル(三六〇) 「パンセ」(三六一) ヒューマニズム(三六二) 不安(三六七) フォイエルバッハ(三六八) 普遍の人間(三六九) 「プロヴァンシアル」(三七〇) 文學史方法論(三七〇) 文學的リアリティ(三七六) ヘーゲル(三七六) 法則(三八〇) 方法論(三八二) マッハ(三八二) マルクシズム(三八三) ミネルヴァの梟(三八四) 無(三八五) 無限と有限(三八五) 矛盾(三八六) 物(三八七) モラル(三八七) 憂鬱(三八八) 理性の狡智(三八九) 理論(三八九) 歴史主義(三九〇) 「歴史哲學」(三九二) ログos・エンディアテトス(三九三) ログos・スペルマティコス(三九三) ログos・プロフォリコス(三九四) ロマンティシズム(三九四) 和辻哲郎(三九五)

一般性〔獨 Universalität, Allgemeinheit〕 一群の

對象の凡てについて同じやうに妥當するものは一般性或ひは普遍性を有すると云はれる。經驗論の立場においては、一般的なものとは經驗から歸納的に知られると見做される。しかし嚴密に云へば、單に經驗によつて知られるものは眞の一般性を有することができぬ。經驗の與へるのは相對的な一般性であつて、我々がこれまで經驗した限りでは、このまたはかの規則は例外を見出さないといふに過ぎず、將來の經驗によつてその一般性が否定されないといふ保證は存しない。經驗的一般性は必然性を有しないのである。カントによれば、嚴密な意味における一般性は「ひとつの特殊な認識源泉、即ち先驗的認識の能力」によつて與へられる。經驗の對象の認識が一般性を有し得るのは、かかる對象が「意識一般」と

呼ばれる超個人的主觀の構成するものであるためである。道德や美に關しても同様であつて、その判斷の一般性は經驗に基づき得ず、先驗的原理、超個人的理性を根據としなければならぬ。經驗的事實としては、あらゆる處あらゆる時のあらゆる人によつて等しく承認されるが如き如何なる美的判斷乃至道德的判斷も存しないであらうが、しかし「事實問題」「quid facti」と「權利問題」「quid juris」とは區別されねばならぬ。あらゆる判斷は權利として一般的に承認さるべき要求を含んでゐる。新カント派が先驗的「當爲」或ひは超歴史的「價值」をたてるのもそのためである。しかしこのやうに考へるならば、一般性は個々の經驗的現實及び歴史に對して抽象的なものとなり、このやうに抽象的に特殊に對立する一般性は眞の一般性でなく、それ自身一の特殊性に過ぎぬとも云はれ得る。ヘーゲルは一般的なものとは特殊

のうちにはたらくもの、歴史のうちに實現されるものと考へた。マルクス主義によれば、絶對的な一般性を有する真理は存在するが、それはただ相對的真理の認識における發展によつて達せられ得るものである。

一般性と特殊性 [Allgemeinheit und Besonderheit]

一般もしくは普遍と特殊もしくは個物との關係については、個物が實在的であつて普遍はただ名または記號に過ぎず、單に思惟のうちに存するのみで何等客觀的に實在するものでないといふ見解と、一般概念は實在的しかも個物に先立つて實在的であるといふ見解とがある。前者は唯名論或ひは名目論 Nominalismus であり後者は實在論 Realismus である。この論争は中世哲學に於ける一つの重要な題目であつた。形式論理學では、一般概念は諸々の特殊からそれらに共通な表徴を抽象乃至分析することに

よつて作られると考へられる。かかる普遍は抽象的普遍或ひはカントの語を用ゐて「分析的普遍」 das Analytisch-Allgemeine と呼ばれる。この立場においては普遍と特殊とは抽象的に對立するのみで、内面的な有機的な關係を有しない。一般性は一般的となればなるほど内容が貧弱なものとなる。これに反し普遍と特殊とを全體と部分との關係において眺め、普遍は一の全體であつてその諸部分たる特殊を自己の内的要素として含むと考へる場合、普遍はカントの所謂「綜合的普遍」 das Synthetisch-Allgemeine もしくは具體的普遍である。全體は部分の單なる和以上のものである。普遍は有機的全體であつて、特殊はその缺くべからざる部分であると共にいづれも普遍によつて生かされ、普遍の分化發展と考へられる。ヘーゲルの辯證法はかかる具體的普遍の立場に立つてゐる。

イデアチオン [獨 Ideation] フッサールの現象學に於ける用語。本質直觀といふのと同意義である。本質は直觀によつて捉へられるものであるが、この直觀は經驗的直觀とは異なる。經驗的直觀が與へるのは事實であり、本質はかかる個別的な對象と異なる新しい種類の對象である。しかし本質は事實から全く離れたものでなく、個別的なもの、偶然的なものの意味には、本質を持つといふことが屬してゐる。かかる本質は純粹に捕捉されて「イデーに措定される」ことができる。本質を原本的に與へる直觀がイデアチオンと云はれるのである。

〔文獻〕 Husserl: Logische Untersuchungen; derselbe, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.

イデオロギー [Ideologie] 先づ觀念學といふ意味で、フランスにおいてコンディヤックの思想を繼

承する一派の哲學を謂ふ。それは形而上學を排斥して、哲學を人性論、心理學に歸して觀念の分析及びその起原、成立の探究に限り、この見地からまた倫理學、教育學、政治學等を改造してこれに合理的基礎を與へようとした。デステュット・ドゥ・トラシ、カバニスなどこの派は一七九二年から一八〇二年に至る間政治上にも重要な影響を及ぼしたが、帝政の反對者として、ナポレオンの嫌惡を買つた。ナポレオンは彼等を非實際的な理論家として輕蔑し排斥した。それ以來イデオロギーといふ語は非實踐的な非現實的な理論といふ意味を擔ふやうになつた。しかしこの語は觀念形態といふ意味において、政治、法律、道德、藝術、宗教、哲學等一切のものを意味する。マルクス主義によれば、あらゆるイデオロギーはそれぞれの時代の經濟的構造を「下部構造」もしくは土臺としてそれによつて制約された「上部構

造」もしくは上層建築にほかならない。従つてイデオロギーはそれ自身の獨立な存在並びに發展をもたぬと考へられる。生産力及び生産關係の變化するに應じて、イデオロギーもまた歴史的に變化する。イデオロギーが現實の存在に對して影響する方面が全く存しないと云ふのではないが、この場合においても決定的なものとはつねに現實の存在の側にある。或る一定のイデオロギーが現實の存在に對して作用し得るか否か、また如何に作用するかは、現實の存在によつて規定される。イデオロギーは「純粹な」意識の產物と見らるべきでなく、却つてそれを生産する人間の社會的階級的性質を反映するものである。かくて階級社會においてはあらゆるイデオロギーは階級的イデオロギーである。

〔文獻〕Karl Mannheim: Ideologie und Utopie. マルクス・エンゲルス、ドイッチェ・イデオロギー（岩

哲學・文學用語解説）

波文庫）。プレハノフ、マルクス主義の根本問題。

イデオログ（獨 Ideolog）その最初の意味はフランスの一哲學學派、即ちコンディヤック流の觀念學（イデオロジ）の繼承者追隨者をいふ。その現代の意味は、ナポレオンがこの一派の哲學者を「イデオログ」と呼んで非難した時に生れたのであつて、この時初めてその語は現代の含蓄をもつて使用されたのである。そこに含蓄されるのは非現實的及び非實踐的といふことであり、イデオログとは非現實的非實踐的な理論を唱へる者のことである。かかる意味においてそれは反對の黨派に屬する理論家を輕蔑し非難するために用ゐられるのが普通である。特に凡ての理論はイデオロギー的性質のもの、換言すれば社會的階級的に制約されたものであると見る立場から、理論家をば一定の階級代辯者と

いふ意味においてイデオログと稱する。

〔文獻〕 Picavet: Les idéologies, essai sur l'histoire des idées et théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789.

今〔獨 Jetzt 拉 Nunc〕 時間の一樣相として、連

續的に經過する時間に於ける現在の一點を指すのが普通である。時間は多くの場合今を基本として考へられる。アリストテレスは、「今が時間を、前後を含む限りにおいて、量る」、「時間は今によつて連續的であると共に今に従つて分たれる」と云つた。

ハイデッガーによれば、生れては去り行く「今」の繼起として考へられる時間は「通俗的時間」であつて、本來的な時間は却つて未來から生れる。フッサールは時間意識にとつて感覺に特殊な意味を認め、感覺をば現前化の様相によつて特性的な「根源

的時間意識」と見做した。感覺は「今」から新しい「今」へ導く志向を有する。ベルグソンによれば、實在的な時間即ち「純粹持續」においては、現在は過去を負ひ未來を孕み、直線的繼起として考へられぬそれぞれ質的に新しいものである。「今」といふ語はまたアウグスティヌス等における如く「永遠の今」として、時間を包んで時間を越えた永遠の現在の意味に用ゐられる。

永遠性〔拉 Aeternitas 英 Eternity 獨 Ewigkeit〕

佛 Etternité〕 永遠性は時間性もしくは消滅性に對して考へられるのが普通である。そこで第一に永遠性は時間における持續の無際限なることと考へられる。天體の永遠性といふが如き場合がこれである。第二にこれを眞の永遠性でないとして、永遠性は無時間性もしくは超時間性を意味すると考へられる。即ち時の直接的否定乃至超越を謂ふ。この見方は人

間的文化的生の内容を自然的實在との交渉から遊離

し固定して考へることによつて得られる。思想、意味、イデア、價值等は、實在的交渉から、従つて主體そのものから純粹客體の方向へ遊離されることによつて獨立な、それ自身における存在、つまり觀念的存在を有するものとなり、かかる意味での永遠性を有するものと見られる。多くの觀念論的哲學に於いて考へられる永遠性はこれである。然し第三に、これも眞の永遠性でないとして、永遠性は時の直接的否定乃至超越でなく、時を經由し時に通路を求めつつ到達されるところの時の超越もしくは克服と考へられる。所謂超時間性はむしろ時の一契機を孤立させたものに過ぎず、時の克服であり得ない。眞の永遠性は時の根源としてそれを支持する實在的他者（神）との共同である。この場合主體（自我）は時の眞中に立ちつつ、その克服を體驗すると云はれる

のである。

永遠の今 プロテイノスを始め、アウグスティヌス、エックハルト、ニコラクス・クザーヌ等、神祕主義者に多く見出される永遠に關する一つの思想である。永遠は「今」*nunc*、もしくは現在であるが、この今は時の過去及び未來に對する現在でなく、一切の時を包括する現在、窮りなき今である。時を包む今が永遠に外ならぬと考へられる。それは過去と未來が現在に同時存在的であると考へられる現在の事である。

永遠の眞理〔英 *Eternal Truth* 佛 *Vérité éternelle* 獨 *Ewige Wahrheit*〕 超時間的に絕對的に妥當する眞理を謂ふ。哲學史上特にライプニッツが「永遠の眞理」と「事實の眞理」*vérité de fait* とを區別した事は有名である。彼によれば矛盾の原理に基いて思惟必然的に導き出される事ができ、その反對

は、矛盾を含むものが永遠の眞理で従つて其は「本質」‘essentia’に關はるものであり、現實の「存在」‘existentia’に關はるものではない。即ちそれは經驗的事實とは異なる論理や數學等の領域に屬する。現實に存在するものはと云へば、その反對は矛盾を含まないから、その眞理は必然的でなくて偶然的である。従つてその原理は矛盾の原理でなく、何故に或るものが現存するか理由に關はる充足理由の原理である。後にボルツァーノが、認識されると否とに拘らず超越的に妥當すると考へた「眞理自體」‘Wahrheit an sich’の説も永遠の眞理の思想である。

これらの思想は、フッサールを始め、現代の論理學認識論に重要な影響を與へてゐる。エンゲルスは『反デューリング論』“Anti-Dühring”の中で絶對的な永遠の眞理の思想を批判し、我々が歴史的に有する眞理は絶對的眞理でなくて相對的眞理であり、絶

對的眞理はかかる相對的眞理の認識の歴史的發展の究極において到達されるものに過ぎない、と論じてゐる。

英雄 [英 Hero 佛 Héros 獨 Held] (一) 英雄主義

一般的意味では、歴史を動かし歴史を作り歴史において價値を有するのは英雄であるとする思想、特にかかる思想に基いて自ら英雄的に行動することを謂ふ。従つてそこでは大衆は衆愚として輕蔑されるのがつねである。ニイチェはこのやうな英雄主義の倫理を唱へた。彼によれば、道徳は君主的(貴族的)道徳 Herrenmoral と奴隸的道徳 Sklavenmoral との二つのタイプに區別される。貴族的道徳には何よりも横溢する充實と權力の感情、高度の緊張の幸福、同情からでなく、過剰の生む衝動から分ち與へようとする富の意識が存する。高貴な人間はかかる高揚された矜持の状態の反對を表現する人々から自分を分

離する。彼はそれらの人々を輕蔑し、彼等に對して距離感 *Pathos der Distanz* を有する。奴隸的道德は本質的に功利的道德である。ここでは同情、忍耐、謙遜等が尊重される。かくて從來の英雄主義が個人主義乃至貴族主義であるのに反し、マルクス主義の説くプロレタリア英雄主義は社會的英雄主義である。それは特にプロレタリア文學の創作方法として唱へられる社會主義的リアリズムの一面をなす革命的ロマンチズムと結びついて考へられるところの大衆的英雄主義である。それは消極的ロマンチズムでなくて積極的ロマンチズムであり、社會主義のための大衆の英雄的鬭爭、階級のための犠牲的行動等を含んでゐる。

エスプリ・ジェオメトリック [*Esprit géométrique*] パスカルの用語で、エスプリ・ドウ・フィネスに對する。幾何學的な心の意味で、合理的

認識の精神を謂ふ。それは定義と證明による論理的認識の方法であり、凡ての名辭が定義され、凡ての命題が證明されてゐるといふのがその理想である。若干の明瞭な原理から出發し嚴密な秩序を追うて證明しつつ系列的に連續的に進む故に、その認識の仕方は緩慢で剛直である。然しかかる推理も根本に溯れば、最早それ以上定義し得ぬ名辭、それ以上證明し得ぬ命題に逢着せざるを得ず、このものはパスカルに従へば「自然的な光」即ち直觀によつて捉へるの外なく、從つて、論理の根柢にも直觀が豫想されるのである。

エスプリ・ドウ・フィネス [*Esprit de finesse*] パスカルの用語で、エスプリ・ジェオメトリックに對する。即ち幾何學的な、合理的な、剛直な認識の仕方に對して、具體的な、しなやかな、繊細な認識の精神を謂ふ。それは事物を、推論の過程によるこ

となく、一目でその全體性に於いて捉へる。それは概念的に知るのでなく、寧ろサンチマンによる認識である。然しそれは神祕的直觀と云ふが如きものではない、なぜならそれは凡ての人によつて検査され吟味されることのできる結果に達するから。その原理は纖細にして多數であるが、普通の慣用の中に、凡ての人の目の前にある。これを識別する「良き眼」がエスプリ・ドウ・フィネスである。

オール・オア・ナッシング [All or Nothing] 「一切か無か」と譯し、「凡てを得るのでなければ凡てを失ふに如かず」といふ意味、「凡てを得るためには凡てを捨ててかからねばならぬ」といふ意味などが含まれる。人間は先づ絶望からかかる心理状態に入る。あらゆるものに絶望した人間が最後の瞬間において達する決心はかかる心理状態と結び付いてゐて、その根柢にはしばしば虚無主義が含まれてゐ

る。人は虚無に突當つたとき一切か無かと考へる。一般にこの思想において重要な意味を有するのは終末、瞬間、決心、等の觀念であり、従つてこれらを尊重する思想には常に一切か無かといふ思想が含まれてゐる。それはまた特に賭における心理状態を現はし、従つて人生を賭と見る思想の基礎に含まれる。この世の凡てのものの相對性と消滅性とに絶望した人間が、人生の凡てを賭けて絶對的なもの、永遠なものを得ようとする飛躍的な決心を現はすのである。

解釋學 [Hermeneutik] その語原をなすギリシア語の 'hermeneuein' は他國語で語られたことを通譯するといふ意味であつたが、その後解釋學は一般に理解の學問的方法を謂ふ。理解とは外部において感性的に與へられた記號若くは表現から内部を把握する過程である。解釋學は初め主として言語文字に

關係して文獻學において開拓された。批評と解釋とは文獻學の二つの主要部分をなしてゐる。解釋學は聖書を信仰の根據とした宗教改革の時代から特に著しい發達を遂げたが、その歴史において重要な位置を占めるのはシュライエルマッハーである。彼以前の解釋學は普遍妥當的な解釋に達するために必要とされる個々の規則の集積から成り立つてゐた。然るに彼はこれらの規則の背後に突き進んで、理解そのものの分析、この目的活動そのものの認識にまで溯り、この認識から普遍妥當的な解釋の可能性、その補助手段、限界、規則等を導き出した。文學的作品を産む創造的過程の生ける直觀のうちに、彼は文字の記號から作品の全體を理解する過程の認識に對する諸條件を見出した。彼の仕事を繼いだ有名な文獻學者ベック August Böckh (1785—1867) は、文獻學の課題を「人間精神によつて生産されたものの認識

識」と規定した。かくて次第に解釋學の範圍は單に言語文字によつて表現されたものに留まらずあらゆる人間の生産物にまで擴張されるに至つた。ディルタイは一切の歴史的社會的現實は表現的なものであり従つてそこには常に内部と外部といふ構造が存し、解釋學はかかる存在の認識の普遍的な方法であると考へた。即ち解釋學は「現實的存在の解釋」といふ意味を有するに至つた。この思想はハイデッガーその他によつて繼承發展され、解釋學は哲學一般の方法となり、同時にそれはあらゆる現實的なものは歴史的であり、且つあらゆる歴史的なものは表裏的であるといふ立場を含む。それは哲學的立場として實踐の立場に對立する。

概念〔英佛 Concept 獨 Begriff〕 一群の表象から共通な内容を抽象し總括することによつて生ずる思维内容であつて、言葉をもつて表されるのがつね

である。それは我々の認識の一般的要素である。他方概念においては物の「本質」が表されることが求められるといふ意味でそれは我々の認識の目的である。或る物の概念を有するとはその物の本質を捉へてをり、その個々の諸規定をこの統一的な本質の必然的歸結としてその聯關において理解し得ることである。概念の論理的性質としてその内容の限定性、不變性、一般性が要求される。形式論理學でいふ概念は特殊を除外して一般的ものを抽象することによつて得られる抽象的概念であるが、ヘーゲルの辯證法でいふ概念は特殊や矛盾を除外せず、却つてそれらを自己の必然的な契機として自己のうちに含む全體性であり、特殊や矛盾を概念の發展における諸規定として理解せしめる具體的概念である。

賭 [Par] 賭の思想は、パスカル以前にもあるが、それが有名になつたのはパスカルによる。賭は

神の存在の證明に關するが、その場合彼が數學の公算法を用ゐたことは第一の特色である。凡ての賭において機會の數と得失の大きさとが考慮されねばならぬ。いま神が在るといふ側を考へると、神の與へる無限大の幸福と、神の存在する少くとも一つの機會がある。従つてこの側は $1 \times \infty$ で表される。次に神が無いといふ側を考へると、この世の有限な幸福 (E) と、神の存在しない機會の如何に大きくとも有限な數 (F) がある。従つてこの側は $\infty \times F$ で表される。さて後の乗積は前の乗積よりも小さいから、我々は神が在るといふ側に賭けるべき理由があるとするのである。然し、かかる賭に對して我々が無頓着であり得ないのは我々の生存の不安が絶えず「あれかこれか」の決斷に迫るためである。かかる不安を鋭く分析した事がパスカルの賭の思想の第二の特色である。

價值批評〔英 Criticism of Value 獨 Kritik des Wertes, Beurteilung〕

作品の有する價值の判斷、評價を謂ふ。價值の存在は單に意識されるのではなく感情的に意識される、從つて觀察でなく鑑賞が必要である。價值批評は享受乃至鑑賞といふ主觀的要素と結びつき、客觀的批評とは異ると見るのが普通である。鑑賞のうちに價值評價の根源と本質とがある。サンタヤナ George Santayana (1863—) によれば、美的判斷と、道德的判斷との區別は、美的判斷は主として積極的で、善の知覺であるに反し、道德的判斷は主として消極的で、惡の知覺である。次に美的知覺においては我々の判斷は必然的に内在的であつて、直接的經驗の性格を基とし、對象における終局に生ずる效果の觀念を意識的に基としないに反し、道德的價值についての判斷は、それが積極的である場合、多分含まれると考へられる利益の意識を

基としてゐる。美的判斷はこのやうに積極的で直接的な價值の知覺に關はるが、美的價值は性格及び構造と不可分的に知覺され、物において對象化されて感ぜられる快適である。價值についてのかやうな心理的解釋に對し、新カント派の如きは價值を論理的に、先驗的超越的なものと考へる。またブレハノフ Plechanov (1857—1918) などは、藝術的價值は作品の社會的等價、即ち作品が與へられた社會において有する積極的意義にほかならぬと見る。從つて價值批評も客觀的でなければならぬ。

〔文獻〕 Santayana: The Sense of Beauty, A. Richards: Principles of Literary Criticism.

觀念〔英 Idea 獨 Idee 佛 Idée〕 心理學では表象と殆ど同じ意味に用ゐられる。それは感覺を要素とする心的複合體であつて、比較的獨立な全體として現はれる客觀的内容である。然し觀念もしくは表

象は知覺と區別されて、表象されたものが直接に現在してゐなくて意識のうちに現はれる或る對象または過程の心像、即ち再生された表象を意味することが多い。哲學上では觀念は先づプラトンのイデアの如く、眞知の對象となる事物の永遠不變の本質であつて主觀的思維の外部に實在性を有すると考へられ、次に中世のキリスト教的哲學においての如く、感性的個物の原型となる神の精神内容と考へられ、更に近世に至つては、人間精神が事物について作る像、從つて主觀的なものと考へられる。これら三つが觀念の主なる意味方向を示してゐる。佛教においては、觀念とは定に住して心靜かに一境に專注する心の状態を謂ひ、觀法、觀心などといふことが云はれてゐる。

觀念論 [英 Idealism 佛 Idéalisme 獨 Idealismus]

經驗から獨立に存在する實在を認めず、存在する

ものは經驗を成立せしめる我々の精神における觀念のみであつて、經驗的認識はこのものの結合に外ならぬと考へる立場である。觀念論の代表者として擧げられるのはバークリで、彼は我々が物といふのは觀念であつて、存在するとは知覺されることであると説いた。このやうに個人の精神に存する觀念のみを認める點から、バークリ流の觀念論は主觀的觀念論と稱せられる。ところで物が存在するとは知覺されることにほかならぬといふ考を徹底するならば、他人の精神も神の精神も我れの觀念に留まるべく、從つてただ我れの精神のみ實在するといふ説に終らねばならぬ。これを「獨在論」'Solipsism' と云ふ。斯かる主觀的觀念論に對し客觀的觀念論といはれるのは、經驗は觀念を内容として成立するも、その觀念の統一及び相互の組織が個人精神に局限せられざる、超個人的な普遍的な意識一般に固有なる先驗的

形式によるために客觀性を有すると主張する立場であつて、カントがこれを代表してゐる。カントは認識は實在の模寫でなく、超個人的な主觀の綜合統一によつて構成されるものであると説く。形而上學的觀念論の典型と見られるのはプラトンのイデア説である。イデアは自體において存在するもの即ち主觀から獨立に、心の外にそれ自身として存在するものである。従つてプラトンの觀念論は、認識論的には觀念論といふよりも實在論である。かくの如く觀念論といふ語は、一方では「唯物論」「Materialism」に對して云はれると共に、他方では「實在論」「Realism」に對して云はれる。プラトン哲學の如きは唯物論に對しては觀念論であるが、然し實在論である。これに對してカントの觀念論は認識論的もしくは批判的觀念論と呼ばれる。認識論的觀念論の根本をなすものは主觀客觀の雙關である。それは、主

觀なくして客觀はない、如何なるものも意識の内容として與へられ、意識を超越したものは認識することができない、と考へる。絶對的觀念論と云はれるものはかかる認識論的觀念論とプラトン流の觀念論的實在論との統一を目標にしてゐると見做され得る。絶對的觀念論は觀念をもつて活動する主觀と解し、これが最も現實的なものであり、物はこの最も具體的な精神の契機もしくは現象であるに過ぎぬと説く。フィヒテによれば、外界は絶對的自我的產物であつて、自我の無限なる活動の自己制限として措定される。またヘーゲルにとつて觀念は單なる心理的事實でなく、主觀から獨立に存在する實體でもなく、最も具體的な、動的な存在そのものであり、一切はその發展として理解される。個人精神もこのものの一象面に過ぎず、自然と雖も他在における觀念にはかならずと考へられた。

〔文獻〕 O. Willmann: Geschichte des Idealismus (1894—97) ; N. Hartmann: Philosophie des deutschen Idealismus (1923—29) .

危機〔獨Krise〕 (社會學上の) 歴史發展の一定の時期に於いて社會に内在する矛盾が極度に高まる事によつて生ずる。然し危機は單に或る一定の時期における社會的矛盾に基づくのではなく、人間の有限性(特に死すべき存在であること)に基き、人間存在に本來つねに含まれるものであり、日常生活においては蔽ひ隠されてゐるかかる危機を顯はにすることによつて、人間存在の本來的な情況を自覺することが必要とする者もある。

虛無主義〔英 Nihilism 佛 Nihilisme 獨

Nihilismus〕 拉典語の Nihil (虛無) から來た語で、哲學上の一般的な意味では一切の知識と規範との客觀性を否定する立場を謂ふ。相對主義を突詰め

ると斯かる虛無主義に達する。然し虛無主義といふ名稱が擴がつたのは、ツルゲーネフの『父と子』(1861)の影響である。この小説には一切の權威、一切の理法を信じない當時のロシアの青年の心情が描かれてゐるが、斯かる虛無主義は政治的には現存の社會的國家的秩序を否定し、新しい世界を創建するために極端な破壊的手段をも辭せぬ運動となつて現はれた。この政治運動は思想的にはバクーニンやクロポトキンの無政府主義と繋がり、ヘーゲル哲學の影響、社會主義その他の要素も認められる。虛無主義は、この概念をロシアの國民的運動に限らうとする學者もあるほど十九世紀のロシアに特徴的な思想であるが、それ以外にも種々の形で存在してゐる。無政府主義的虛無主義の思想を哲學的に述べたのはマックス・シュテイルナーの『唯一者とその所有』(1861)である。然し哲學的な虛無主義とし

て注目すべきものはニーチェのそれであり、現代文學にも深い影響を及ぼしてゐる。ニーチェによれば、虛無主義は第一にデカダンスの論理である。それは古き世界の解體と没落に伴つて必然的に來なければならぬもの、現に來てゐるものである。第二に虛無主義は論理であるのみでなくまた倫理である。それはこの解體の過程を速めようとする哲學者の意志を謂ふ。我々は破壊者でなければならぬ、没落をみづから意欲しなければならぬ、虛無に面接することを恐るべきでない。即ちニーチェは「能動的虛無主義」を説く。第三に虛無主義は没落と同時に端緒を意味する。渾沌と虛無とに落ち込むことは我々が新しく生れるために要求されてゐる。ニーチェに限らず、現代の所謂「不安の哲學」「不安の文學」はみな何等かの虛無主義を含んでゐる。ハイデッガーによれば、無は對象として與へられるものでなく、

不安において顯はになるものである。不安において無が顯はになるのみでなく、不安の無の明るい夜のうちに於いて初めて存在するものもそのものとして根源的に顯はになるのである。哲學的な文藝批評家で虛無主義者であるシェストフは、ドストイェフスキ、チエーホフ等のうちに深い虛無の思想を認める。その他アルツイバーシェフ、シュニツラー等の文學にも、虛無主義があり、およそ世紀末的な文學を濃く彩つてゐるものである。東洋においても特殊な虛無主義が古くから存し、老子の如きその代表者と見られる。老子によれば、本體は恍惚として象狀なきもの、我々の五官によつて捉へ得ぬ故にこれを虛無と云ふ。無名は天地の始とも云ひ、萬物は有より生じ、有は無より生ずとも云ふ。斯かる虛無主義は政治上、倫理上の虛無主義ともなつてゐる。

〔文獻〕 J. B. Arnaud: Le nihilisme et les nihilistes;

F. Nietzsche: Der Wille zur Macht.

形式主義〔英 Formalism 佛 Formalisme 獨

Formalismus〕 内容、實質等に對し形式を重要視

し、價値の根據を純粹に形式的なものに求める説である。形式主義は認識論・倫理學・美學等、種々の方面に於いて唱へられ、一般にカントは形式主義の最も有力な代表者と見られてゐる。認識論上の形式主義に於いては、認識の眞即ちその普遍妥當性の根據は、時間空間因果等、認識の形式のうちにあると考へられる。新カント派のリッケルトなどは、このやうなカントの立場を徹底させた。倫理學上の形式主義は、行爲（意志）の善即ちその普遍妥當性の根據を純粹な意志の形式に求める。即ち善は、意志の内容的な目的に關はる事なく、欲望・衝動・性向等、意志の資質を離れて、定言的命令もしくは自律といふ形式に存する、とカントは主張した。ま

たカントは美學に於いても、美即ち趣味判斷の普遍妥當性の根據を想像力と悟性との調和的關係に於ける合目的性の形式のうちに見出した。形式美學 Formalistische Aesthetik は特にヘルバルトによつて詳細に展開された。美は調和・リズム等々の如き内的な表象諸關係にあると云はれる。美的判斷の關はる純粹な形式はただ關係から成立ち、完全に内容から離れて、そのものとして表象される。このやうな「美的基本的關係」を枚舉するのが美學の仕事である。またチンメルマンも美學を「形式の學」 'Formwissenschaft' として敘述し、尙、ハンスリックの音樂美論も形式主義に近いものである。

藝術的價値と社會的價値 [Künstlerischer Wert u. sozialer Wert] 藝術が藝術として有する固有の價値を藝術的價値といひ、普通に美の概念をもつて現はされる。そして藝術が社會結合、社會鬭爭、社會

の發展等に對して有する價值をその社會的價值といひ、藝術の功利的價值もしくは效用性の一種とも見られる。藝術的價值と社會的價值との關係については、先づ、藝術は純粹に藝術的價值を目的とするものであつて、社會的價值は制作の動機並びに作品の評價にとつて無關係でなければならぬとする見解がある。「藝術のための藝術」の思想はそれである。

また藝術の自律性を哲學的美學的に主張する立場においても、社會的價值は藝術にとつて外的なものとして藝術考察から除外される。これに反し「人生のための藝術」の思想を唱へる者の中には、藝術の社會的意義を強調する者がある。トルストイにとつては藝術は人と人とを結合させる一手段であり、ギュイヨーにとつては藝術の最高の目的は社會的性質の美的感情を作り出すことである。然るにこれらの見方が社會そのものについて明確な觀念を缺くに對

し、社會を階級社會として規定し、その社會的基礎によつて制約される藝術の階級性の立場から藝術の社會的價值を問題にするのは史的唯物論である。かかる見方によれば藝術から社會的價值を抽象して考へることは藝術家の社會からの游離と孤立を示すもので、また藝術の自律性の主張の如きも、ブルジョアの自由主義社會のイデオロギーに過ぎない。プロレタリア藝術は階級闘争に仕へ、従つて社會的、特に政治的價值を有するものでなければならぬ。尤もかかる社會の見方は藝術の評價にとつては不十分であつて、評價の立場からはどこまでも藝術的價值に基準が求められねばならぬと考へられる。併しこの場合社會的價值は藝術の内容に關係し、尙藝術において形式と内容とは相互に不可分のものであるやうに、藝術的價值と社會的價值とは抽象的に分離され得るものでない。

「藝術哲學」(ジンメル) ["Zur Philosophie der Kunst" (1922)] ジンメルは「生の哲學」

の立場から藝術を説明した。生は自己を越えて「形

式」に高まる性質を自身のうちに有する。超越は生

にとつて内在的である。かかる内在的超越もしくは

「イデーへの轉向」の一つとして藝術も考へられ

る。藝術は生から放たれた純粹に理想的な形成物と

して生に對立し、全體的な、それ自身に於いて完結

せるものであり、これに對し生は却つて斷片的であ

る。藝術の規準は藝術的活動のうちに含まれる「個

別的法則」であり、作品は外部から理解され、評價

さるべきでない。併しそれは藝術のための藝術の主

張とは異なる。却つて偉大な藝術はつねに藝術以上の

ものであるが、このことは藝術がもと生から出て來

たことを示す。藝術はジンメルに於いて生の辯證法

的な動態から把握されてゐる。藝術哲學に關係あ

る彼の著書は、此書の他に "Rembrandt" (1916), "Lebensanschauung" (1918), "Philosophische Kultur" (1911) 等である。

三 語學 [英 Science of Language, Linguistics 獨

Sprachwissenschaft 佛 Linguistique] (一) 言語哲

學 [獨 Philosophie der sprache] 言語の本質、起源

及び意味に關する哲學的研究。言語は自然的に與へ

られたもの (physei) であるか、それとも自由に案

出されたもの (thesei) であるかといふ問題は、既

にギリシアのソフィスト以來盛んに論ぜられた。近

世の宗教改革によつて聖書の言葉が信仰の根據とさ

れるに及び、これに關聯して言語の哲學的考察は重

要性を有するに至つた。ハーマンは宗教的立場に立

ち、神は言葉であるから、神は言葉によつて創造

し、自然のあらゆる現象は言葉であると見た。彼に

よつて言語の表現性が明かにされた。ヘルダーは一

層經驗的な立場に立ち、言葉は彼にとつて第一次的には神の言葉でなく、人間は言葉を發明する存在と考へられた。彼によつて言語の歴史性が明かにされた。併し彼も尙汎神論的見方を留めてゐたが、ヴォルフは文獻學的研究を神學から分離させた。言語哲學の歴史に於いて最も重要な位置を占めるのはフンボルトである。ハーマンにとつては神と語る人間が言葉のうちに創造され、ヘルダーにとつては宇宙と語る人間が言葉の發明者であつたが、フンボルトにとつては人間と語る人間が言葉の創造者である。言語は彼にとつて死せる語・語の結合・文法的規則の總體でなく、生ける言語活動の總體であり、生産物(ergon)でなく、生産(energeia)である。各言語は一民族の到達した世界觀の顯現である、彼等の言語は彼等の精神であり、彼等の精神は彼等の言語であつて、兩者は一つのものである。フンボルトの思想

は文獻學者ベックによつて繼承された。これらの言語哲學者の功績は人間存在及び文化の歴史性の發見に存し、彼等は歴史的意識の發達に多く貢獻した。その後シュタインタール、ヴント等による心理學的研究を始め、言語の研究は科學的になつた。併し現代哲學に於いて表現論、歴史哲學等の問題が重要となり、解釋學が哲學の方法として一般化されるやうになつて、言語哲學は再び關心されるに至つた。

現在〔英 Present 佛 Présent 獨 Gegenwart〕時間の一樣相として過去及び未來に對する。併し多くの哲學者は現在に特別の重要な意味を認め、過去も未來も現在に規定され、時間は現在から考へねばならぬとしてゐる。アウグスティヌスによれば、過去も未來もあるのでなく、本來ただ過去せるものの現在、現在するものの現在、未來なるものの現在 (praesens de praeteritis, praesens de praesentibus,

praesens de futuris)がある。またライブニッツやベルグソン等は、現在は過去を含み未來を孕むと述べてゐる。特殊な意味に於ける現在として「瞬間」が考へられる。しかも瞬間はキエルケゴールによれば本來時間の原子でなく、永遠の原子である。そこで更に現在は「永遠の今」として永遠の意味に解される。それは過去と未來が現在に同時存在的である現在である。時間は永遠の今の自己限定として考へられる。時間は瞬間から瞬間へ非連續的に移つてゆくが、あらゆる時間は永遠の今に於いてある。

現實と現實性〔英 Actuality 佛 Actualité 獨 Wirklichkeit, Aktualität〕の語は往々、實在と實在性 Reality といふのと同じに使はれてゐるが、またそれと種々の仕方で區別されてゐる。最も廣い意味では凡て假象的なものに對し眞に存在するものが

現實といはれ、現實の現實たるの性質が現實性である。従つてそれは單に經驗的事實についてのみでなく、イデーの如き超經驗的な存在についても語られることができる。次に體驗そのものの直接的な、主觀的な現實性に對して事物の媒介された、客觀的な現實性が區別されねばならぬ。客觀的に現實的なものは、綜合的に結合された經驗内容の法則的な聯關のうちに於いて一つの位置を占めるもののものであつて、このような現實性は單に與へられたものでなく、却つて經驗の方法的な加工によつて初めて作り出されるものである。更に現實性は可能性に對して、また必然性に對して區別される。カントによれば、經驗の形式的條件と一致せるものは可能的であり、經驗の内容的條件即ち感覺と關聯せるものは現實的である。そしてその現實的なものとの關聯が經驗の一般的條件に従つて規定されてゐるものは必

然的に存在する、と云はれる。最も勝れた意味に於いては現實性は活動 Act, Wirkung と關係してゐる。

即ち現實的なものとは運動するもの、働くもの、發展するものである。この場合にも現實性は可能性に對して考へられるが、そのとき可能性とは潜在もしくは潛勢を意味し、現實性とはその顯現もしくは顯勢、可能なものが自己を實現した段階、この自己實現の終局または目的を意味する。可能なものが現實的となることが運動と考へられる。アリストテレス及びヘーゲルはかくの如き意味で現實性といふ語を用ゐてゐる。アリストテレスに於いては可能性は質料的なもの、現實性は形相的なものである。ヘーゲルによれば、現實的なものは理性的であり、理性的なものは現實的である。

現象と本質〔希 *Phainomenon* k. *Noumenon* 獨 *Erscheinung* u. *Wesen*〕 普通の意味では現象とは凡

て知覺に入つて來る出來事をいひ、これに對し本質とは現象の思惟によつて把握された眞の姿を意味する。哲學上に於いても古來、現象は感官に對して現はれるもの *phainomenon* を指し、理性によつて思惟される本質（本體・理體 *noumenon*）から區別された。パルメニデスやプラトンに於いての如く、理性のみが眞知の能力であつて、感性は存在せざるものを存在するかのように見える點で誤謬の源泉であると考へられる場合、現象と本質との間には價値の差異を生じ、本質は眞の、形而上學的な、絶對的な、本源的な存在であつて、現象は低度の、信賴すべからざる、經驗的な、第二次的な、派生的な存在であると見做される。併し現象 *Erscheinung* と假象 *Schein* とは區別されねばならぬ。現象は主觀に關係付けられ、實在もしくは「物自體」*‘Ding an sich’* が認識する主觀に對しその内容もしくは對象とし

て、主觀の形式に入つたものとして、我々の知覺及び思惟の仕方に従つて把握されたものとして現はれるものを謂ふにしても、單なる假象とは異つてゐる。

カントに於いては、現象とは感性の形式たる時間空間のうちに與へられた多様な感覺内容が悟性の形式たる範疇によつて綜合統一されたものである。これに對し物自體は認識主觀から獨立に存在する超越的對象であつて、主觀の認識の限界外にある。主觀の認識し得るのは感官が物自體に觸發されることによつて與へられる感覺と結び付いた現象のみである。現象界は主觀の構成するものであるが、この主觀は超個人的意味を有する故に、現象は先驗的觀念性を有すると共に經驗的實在性を具へてゐる。併しカントに於いてもなほ現象の背後に本質が存し、現象はこのものの現はれと考へられたに反し、現象學に於いてはかくの如き意味の對立を認めない。フツ

サルは先づ本質 *Wesen* と事實 *Tatsache* とを區別する。例へば三角形は事實としては種々の仕方と與へられるが、その凡ての場合に於いて三角形の三角形たる所以のものの即ち三角形の本質はつねに同一であり、形相的統一を保つてゐる。事實をかか本質に還元し、更に本質を超越的なものとして留めておくことなく、純粹な内在の立場に還元し、かくて本質を原本的に與へる意識を分析し、記述するのが現象學である。ハイデッガーは現象とは何物かの現象と考へらるべきでなく、自己を自己自身に於いて示してゐるものといふ意味に解されねばならぬとしてゐる。現象學的美學を唱へるガイガーによれば、美的價值は對象の實在的性質でなく、現象的性質に存する。併し美的現象は美的假象とは區別されねばならぬ。假象の思想を美學の中へ導き入れる場合、ひとは單純に美的現象を分析してゐるのでなく、實在

性の見地を持ち込んでゐるのである。現象的方面から見れば美的対象は假象でない。實在性の見地から現象と本質とを區別する事は現象學に於いては無意味である。

合目的性 [Zweckmässigkeit] 目的に適合せる性質を合目的性といふ。それはカントに従つて客觀的合目的性と主觀的合目的性とに區別される。先づ客觀的合目的性といふ場合、合目的性が客觀に於いて、就中有機的自然に於いて考へられる。有機體にあつては全體は部分の機械的集合と見ることができぬ。

各々の部分は全體に對し且他の部分に對し内面的必然的關係をもつて結ばれてゐる。部分は何れも全體の目的に適合するやうにその存在、機能、發達を規定されてゐる。次に主觀的合目的性は美的判斷力に關係して考へられる。カントによれば、直觀の能力としての自由な想像力の作用と概念の能力としての

悟性の合法的な作用とが相互にその作用を促進しつつ意圖なくして調和し、この調和の意識が普遍妥當的な快の感情として現はれるところに、美的趣味判斷は成立する。即ち對象の表象がかやうに想像力と悟性とを調和させ、そこに快の感情を起す場合、對象は判斷力に對して合目的と認められ、美として評價される。従つてこの場合、合目的性は心意の階調に於いて成立し、主觀的にして形式的である。それは意圖なくして目的にかなふ意識の調和故、「目的なき合目的性」である。かかるカントの見解に對し、藝術作品を一個の「有機體」と見る立場は、藝術に客觀的な實質的な合目的性を認める事になる。更に藝術に就いて云はれる效用性も一種の合目的性であるが、それは外的な合目的性とされる。

功利性 [英 Utility 佛 Utilité 獨 Nützlichkeit] 事

物が生活に對して、實際的な目的に對して效用をも

たらず性質を功利性といふ。ドイツ流の觀念論的美學に於いては、カントの美的假象の説を始め、美と功利性とは沒交渉であるとされる。然るにギュイヨーは美と功利性とは調和一致すると見てゐる。彼によれば、外的物體に於いて功利性は常に或る美を構成し、また社會の連帶性といふものが最も高い且最も複雑な美的感情の原理である。更にスペンサーによれば、美と功利性とは一致しないが、その矛盾撞著は發達的に見ることによつて解決される、即ち最初生活に有用であつたものから後に美的性質が派生する。「人生のための藝術」といふ思想と「藝術のための藝術」といふ思想とは、藝術の功利性に就いて相反する立場に立つ。前者は藝術も人生の目的に仕へる功利的なものであると考へ、後者は藝術は斯かる效用から離れて純粹に美を追求せねばならぬ

と考へる。

個人主義の文藝　社會主義の文藝に對して個人主義の文藝と云はれる。人間は社會的存在であり、個人も社會の中に於いて個別化されると見ないで、個人を中心と見る文藝の事である。それは特に近代社會に於ける個人主義の發達に伴つて生れたものであり、ブルジョア文學の多くは個人主義の文藝であると見做される。歴史は英雄の作るものであり、人生の價值と目的は少數の個人にあるなどと考へる英雄主義の文學は個人主義の文藝に屬してゐる。個人主義の文藝はタイプよりも特性的なものを描かうとし、その創作態度に於いても作家の主觀、特に天才を重要視する。一般にロマンティズムの文學は、個性的なものの、主觀的なものを重んじ、英雄主義的、天才主義的なこと等に於いて、個人主義の文藝の色彩が最も濃厚である。これに對し社會主義の

文藝はリアリズムの立場を主張してゐる。「近代文學を古代文學から最も根本的に區別するものは、一般性を特殊性によつて置き替へることである」とゴックール兄弟は云つた。このやうに特殊性を重んずるところから、個人主義の文藝は個人的生活の描寫、「個人の歴史」であることが藝術の本來の課題であると考へるやうになる。藝術の對象である人生は個々の個人の特殊な存在のうちにあるのであつて、類のうちにも、種のうちにも、タイプのうちにも、言ひ換へれば、人類、民族、國民、社會のいずれのうちにもあるのでない。個人も完結した形態を有する統一體と見られず、心理の多様性に分解される。かくして元來主觀主義的傾向を有する個人主義の文藝は「心理記述」‘Psychographie’の文學、心理主義の文學となる。個人はもはや統一ある人格でなくなり、人格は意識の流に分解される。客觀的な現

實は認められなくなり、却つて藝術家が凡てとなるのである。最初封建的なものとの闘争に對して進歩的意義を有した個人主義の文藝はその意義を失つてゐる。

個性〔英 Individuality 獨 Individualität, Eigenartigkeit
佛 Individualité〕 (二) 個性化〔英 Individualization

佛 Individualisation〕 これは社會に對して個人の個性が形成されて行くことを謂ふ。社會の範圍が小さく、團結が緊密な場合には、社會意識の拘束は強く、個性化の程度は少い。社會の範圍が擴大される時には、社會の個人に對する壓迫は弛み、且つ社會の文化内容は増加して各自が任意にそれから選擇を行ふ故に、個人間の差異は著しくなる。かかる個性化によつて社會意識の拘束は弱められ、また各人は獨自の文化内容を創造し、かくして新たに個性化の基礎が作られる。併し個性化もただ社會の内部に於

いて行はれ得るのであり、個人は自己の特殊性の中に普遍性を作り出すのでなければ、眞の個性とは云はれ得ない。

シエストフ [Lev Shestov (1866—)] シェストフといふのはペンネームで、本名はレフ・イサーコヴィッチ・シュヴァルツマン Lev Isaakovich Shvartsman といふ。キエフで生れ、初め辯護士を志望してモスクワとキエフの法科大學で高等教育を受けたが、一八九八年處女作『シェークスピアとその批評家ブランドス』を出し、著述家として立つことになった。この書はシエストフの作中唯一の獨斷的な書とされてをり、彼の本領が發揮されたのはその後の著作に於いてである。一九一一——一二年に六卷本の『全集』が刊行された。前掲書を第一巻とし、第二巻『トルストイとニーチェの教義に於ける善』、第三巻『ドストイェフスキイとニーチェ(悲劇の哲

學)』、第四巻『無根の神化』、第五巻『端初と終末』、第六巻『偉大なる前夜』がその内容である。その後更に彼は『鍵の力』(1923)、『エプの秤び』(1923)の二大著を公にし、別に雜誌に發表された諸論文がある。これらの著述の多くは、英・獨・佛・伊等の諸國語に翻譯されてゐる。一九一七年のロシアに於ける革命後、國外に亡命し、最近はフランスに居住してゐる。我が國に於いてシエストフは二三年前特に青年インテリゲンチヤの間に非常な勢で流行し、彼に就いて多數の評論が書かれ、所謂不安の文學、不安の哲學の重要な源泉となつた。彼の思想は末期的な不安と絶望との表現であると云はれるが、虚無主義と非合理主義とによつて深く浸潤されてゐる。現實に對する激しい憤怒、理性への執拗な抗議、凡て自明とされるものに對する殆ど絶望的と見える否定、しかしまた自由で冒險的で最後まで眞摯なる探

求、かかる精神が彼の勞作のうちには戰慄してゐる。彼は近代的原理の最後の發展形態たる實證主義の中に潜り込み、その果てに於いて「虚無よりの創造」といふことを捉へて來た。そこに人間の生存の根本的な窮迫と共にその絶對的な可能性もしくは自由を明かにしようとした。

〔文獻〕 三木清監修、シェストフ選集・二卷（改造社）。河上徹太郎・阿部六郎譯、悲劇の哲學。河上徹太郎譯、虚無よりの創造（チエーフ論）。木寺黎二・安土禮二郎・福島豐譯、無からの創造（これは文獻が詳しく擧げられてゐる）。

自然（一）自然〔英佛 Nature 獨 Natur〕 拉典語‘natura’は希臘語‘phusis’の譯で、もと‘nasci’（生れる）から來てをり、近代語はそれより轉化したものである。自然とは先づ物の固有の性、本性、本質を意味する。ソクラテス前の希臘の自然哲學者は物

の常住の本質または實體を自然と稱した。かかる形而上學的原理としての自然は特に生成及び運動との關係に於いて考へられる。アリストテレスによれば、自然とは自然的なものの原理であり、自然的なものとは自己自身のうちに運動の原理を有するものである。更に自然といふ語は萬物の創造者に對して用ゐられ、創造者としての自然と被造物としての自然とを一體と見て汎神論が説かれた。所謂「能産的自然」「natura naturans」と「所産的自然」「natura naturata」がこれに當り、前者は萬物の生源としての自然、後者はその結果としての萬物の總體を謂ふ。また自然といふ語は人爲に對して人爲ならぬものの意味に用ゐられる。ソフィストは道德は自然による（phusei）か、それとも人爲即ち人間の約束乃至習慣による（thesai）かといふ問題を提出してゐる。進んで「自然法」の如き概念は、制定法に對し、凡

ての歴史的に與へられた法律を越えて規範として立つ書かれざる法律をいつてゐる。かくて自然は歴史的なものに對する永遠なる規範の意味を有する。自然はまた文化に對し、未だ文化價值を擔はざるものの意味に用ゐられる。精神に對して自然は人間の肉體的な、衝動的な側面を謂ふ。更に自然といふ語は神の恩寵或ひは啓示に對し、人間の本性に具はる理知乃至理性の意味に考へられた。中世に於ける「自然の光」*‘lumen naturae’*、*‘lumen naturale’*といふ語の意味はこれであり、啓示宗教に對する自然宗教といふのも理性に基く宗教のことである。認識論の意味に於いては、自然とは可能なる經驗の對象もしくは理論的意識一般の内容としての法則的に結合された現象の總體のことである。藝術は人間の作るもの、精神的なもの、文化的なものとして自然に對すると考へられる。併し他方藝術家の制作は自然そのもの

の如くでなければならぬとも云はれてゐる。またプラトンのやうに藝術はイデアの模倣たる自然の更に模倣であるとする者もあれば、近代の自然主義のやうに理想主義に反對して藝術は現實のありの儘を寫さねばならぬと主張する者もあり、逆にオスカー・ワイルドは自然は藝術を模倣すると述べてゐる。更に自然美と藝術美の問題等が存在する。

自然哲學〔英 *Philosophy of Nature* 佛 *Philosophie de la nature* 獨 *Naturphilosophie*〕 大別して二様の意味がある。先づ自然に關する形而上學を謂ふ。即ち經驗的自然科學とは異なる思辨的方法をもつて自然現象の根柢をなす形而上學的な究極の原理を研究するものである。近代的な自然科學の發達以前に於ける自然考察はおほむねこれに屬する。その代表的なものとしては、希臘の所謂自然哲學者たちの哲學、プラトン、アリストテレスの物理學、ストア派、エピ

クロス派の自然哲學、中世に於けるアルベルツス・マグヌス、トマス・アクィナス、ロージャー・ベー

コン、ヴィテロ、また文藝復興期に榮えたパラケルスス、カルダノ、テレシオ、ブルーノ、カンパネラ等の汎神論的自然觀がある。更に十九世紀の獨逸觀念論哲學に於いて自然の思辨的考察は盛んとなり、シェリング、ヘーゲル、ショーペンハウエル、ハルトマン等がある。次に自然哲學は自然科學の原理論を謂ふ。既にガリレイ、ニュートン等に於いてかかる意味を有したが、カントの批判哲學以後その意味が限定確立され、自然哲學は自然科學的認識の批判、即ちその據つて立つところの基礎を明かにし、その客觀的認識としての權利、その妥當すべき限界を定めることを目的とすると見られてゐる。マッハ、ポアンカレ、ラッセル等は、特殊科學の研究からかかる見地に達し、コーヘン、ナトルプ、カッシーラー

等は、その認識論の立場からかかる見解をとつてゐる。

思想〔英 Thought 佛 Pense 獨 Gedanke〕 思考の結果として生ずる意識内容が思想といはれる。思考と言語とは密接な關係を有し、従つて言語の藝術である文學は思想と特に深い關係がある。文學は諸藝術のうち「思想の藝術」或ひは「精神の藝術」と稱せられる。文學と思想との關係は、所謂反省詩や教訓詩、ルクレティウスの『物の本性について』またはヴェルギリウスの『農作篇』の如き教育詩の場合のやうに、一定の教義・理論・教訓をただ文學的形式を借りて現はすといふ、外面的な關係に限られてゐない。多くの勝れた文學は諸々の出來事の中から生れて來る一般的な諸觀念を對話・獨白或ひは合唱などのうちに於いて結合し、人生についての一の聯關ある見解を表現してゐる。ゲーテの『ファウス

ト』などはその例である。特に哲學的な作品に於いてのみでなく、あらゆる作品に於いて全體のイデーの把握と細部々々のこのイデーへの内面的結合にとつて藝術家の思想が働かねばならぬ。「詩人の世界觀が最も強力に出てくるのは不十分な直接の言葉によつてではなく、雑多なものを統一し、部分々々を結合して一の有機的全體とするエネルギーに於いてである」、とデイルタイは云ふ。作家にとつて思想が外部から與へられた場合にも、それは作品構成の内面的エネルギーに轉化される事が必要である。藝術と雖もその時代に於ける生の問題の解決の機關であり、かかるものとして思想を缺く事ができない。

時代〔英 Age 獨 Zeit 佛 Âge〕 (一) 意義 歴史の經過に於ける一定の期間を包括し、一定の人物、觀念、事件等によつて特徴付けられる統一を有する。例へば、ゲーテ時代、自然主義時代、フランス革命

時代等と云はれる。時代は單に時間的生成からは考へられず、それが空間的イデーによつて纏められて生ずる。即ち時代は時間と空間との、生成と存在との、流動とイデーとの統一である。一時代は一定の時代意識、或ひはまた時代精神を有し、表現的にはその時代のスタイルといふものがあり、これによつてその時代のあらゆる文學のみでなく、あらゆる文化は相互に内面的な聯關と統一とを現はしてゐる。かかる關係はその時代の社會的經濟的構造の性質に制約され、これを反映してゐる。時代といふ語は我が國では世代 Generation といふものと同じに用ゐられることがある。兩者を區別すれば、時代が何等か客體的な統一から考へられるに對し、世代は主體的な統一を重んずると云ひ得るが、具體的な歴史概念としては時代にせよ、世代にせよ、主體的・客體的に限定されるものと云はなければならぬ。

(二) 時代意識 一時代に共通な意識であつて、その時代を特色付けるものである。それは、その時代の文學、美術、哲學、宗教等、あらゆる文化のうちに共通に現はれる。一時代の文化は相互作用をなし、時代意識を形成發達させるが、かかる相互作用が可能であるのもその根柢に共通の時代意識が存するからである。そこに意識的な有意的な影響の關係がなくても、同時代の凡ての文化の間には構造上の類似が認められる。固より時代意識はその時代のあらゆる文化のうちに同時に同様に明瞭に表現されるわけがなく、それぞれの時代に於いてそれぞれ異なる文化のうちに優先的に特別な明瞭な表現に達するといふやうな關係がある。ヘーゲル等の歴史哲學に於いては、時代意識は所謂「時代精神」『Zeitgeist』として、それが時代の實體であると見られる。唯物論的見解に従へば、共通の時代意識が存在するのも其

時代の文化が共通の經濟的土臺を反映するからにほかならない。

思潮史〔獨 Ideengeschichte〕 歴史考察の一つの立場である。それは、歴史的事實の因果的關係の敘述に満足せず、これを越えて個々の出來事をより高い且より一般的な精神的力の光のもとに把握しようとする。かかる精神的力もしくはイデーが歴史的過程の背後に働き、これを形成する本來の力であると考えられる。その立場に於いてイデーと考へられるものには、民族精神・時代精神・國民的意識・自由等々のものがある。一時代のあらゆる文化は統一的なイデーに支配されてをり、かかるイデーがその時代を特徴付けると見られる。思潮史的立場はヘーゲル、ヘルダー等の歴史哲學を源泉とし、フンボルト、ランゲ等によつて發展させられ、現代に於いてはマイネッケの如き歴史家がこれを代表するが、就中ディ

思潮史〔獨 Ideengeschichte〕 歴史考察の一つの立場である。それは、歴史的事實の因果的關係の敘述に満足せず、これを越えて個々の出來事をより高い且より一般的な精神的力の光のもとに把握しようとする。かかる精神的力もしくはイデーが歴史的過程の背後に働き、これを形成する本來の力であると考えられる。その立場に於いてイデーと考へられるものには、民族精神・時代精神・國民的意識・自由等々のものがある。一時代のあらゆる文化は統一的なイデーに支配されてをり、かかるイデーがその時代を特徴付けると見られる。思潮史的立場はヘーゲル、ヘルダー等の歴史哲學を源泉とし、フンボルト、ランゲ等によつて發展させられ、現代に於いてはマイネッケの如き歴史家がこれを代表するが、就中ディ

ルタイが重要である。デイルタイに於いてはイデーは主観化され、「構造心理學」「Strukturpsychologie」による精神科學の新たな基礎付けが企てられた。「精神史」「Geistesgeschichte」と呼ばれるものは思潮史に屬する。歴史學を「精神科學」と見る一派は、即ちこの立場を取り、文藝學、藝術學に於いて特に勢力を占めてゐる。その長所としては、文學、美術などを孤立的に見ず、その時代の全體の文化との構造聯關に於いて眺めるといふことがあるが、イデーを個々の人間及び個々の事實の外部に獨立化する危険がある。歴史的 생활が精神に支配されるとする史觀は「史的イデー說」「Historische Ideenlehre」と稱せられ、マルクスはかかる見解にその唯物史觀を對立させたのである。

〔文獻〕 W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883) ; E. Rothacker:

Einleitung in die Geisteswissenschaften (1920) ; H. Cysarz: Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft (1926) .

實體〔英佛 Substance 獨 Substanz〕 普通に物の本質、核實を謂ふ。哲學的には變化する現象の「基底に横たはるもの」を意味する。即ち實體といふのが實體の根本的意味である。それは現象の變化に於いて同一なるもの、不變に留まるものである。それは凡ての變化を通じて維持される統一であり、物の變化する多數の性質に統一的な基礎を與へる物の本性である。實體は獨立な、それ自身に於ける存在であり、諸性質はこれの偶有するものである。實體は屢々諸性質の「擔ひ手」のやうに見られる。かくて獨立性、同一性もしくは不變性が實體の表徴と考へられてゐる。アリストテレスによれば、實體とはそれに就いて他のものが語られるので、それは他のものに就い

て語られるのではないものである。言ひ換へれば、主語となつて決して述語とならぬものが實體である。實體の概念に最も含蓄的な意味を與へたのはスピノザであるが、彼の定義によれば、實體とはそれ自身に於いて存在し、それ自身によつて理解されるものである。ロックにとつては、實體は經驗的に知覺され得る諸性質の不可知の擔ひ手に過ぎぬ。またカントによれば、實體は物自体でなくて先驗的な範疇であり、この思惟形式によつて我々は變化するものを不變なものに關係付けるのである。更に現代に於いては、科學的認識の目的は物の概念を關係の概念に、言ひ換へれば、實體概念を函數概念に還元することにあるとも云はれてゐる。

自發性〔英 Spontaneity 佛 Spontanéité 獨

Spontanität〕 自己活動性の事であり、外部からの

影響に従ふことなく、自己自身から、能動的に活動

する能力を謂ふ。カントの認識論に於いては、表象を自ら産出する能力が自發性であつて、このやうな自發性が概念の源泉であるとされる。感性の受容性 *Receptivität* に悟性の自發性を對せしめ、自己自身の法則性に從つて働く統一の機能としての悟性の自發性が經驗及び認識の先驗的條件であると考へられた。行爲について自發性は自由の問題と關聯してゐる。自發性なしに自由は存し得ない。人格も自發性即ち自己自身のうちにその出發點を有し、内部から外部へ向つて出てゆく活動を除いて考へることができぬ。もとより人間はどこまでも環境から規定されるが、しかし逆にまたどこまでも環境を規定してゆく自發的なものである。藝術その他の文化の領域に於いては特に個人の自發性が尊重されなければならぬ。

思辨〔英 Speculation 佛 Spéculation 獨

Spekulation) もと觀想(希臘語のテオリア)を意味した。従つて思辨的は古くは實踐的に對して理論的といふ意味に用ゐられた。プラトン、アリストテレスなどに於いては、それは特に超感性的なものの觀想乃至直觀的認識と考へられた。キリスト敎的哲學、就中神祕主義者に於いては、それは特に瞑想によつて神的なものを直接的に把握するといふ意味を有した。カントによれば、經驗に於いて達せられない對象に關する認識が思辨的である。かかる意味に於いて思辨的は經驗的に對し、純粹な思惟によつて認識を構成することである。ヘーゲルにあつては、思辨は悟性の立場に於ける認識に對して理性の立場に於ける認識を謂ふ。悟性的認識は矛盾律に従ふ形式論理に基いて抽象的なものであるが、理性的認識は矛盾を止揚し綜合して全體を把握する具體的なものである。即ちヘーゲルでは思辨的は辯證法的とい

ふ意味を有する。

思辨哲學〔英 Speculative Philosophy 佛 Philosophie speculative 獨 Spekulative Philosophie〕 經驗によらず純粹な思惟によつて認識を構成する哲學を謂ふ。従つてそれは一般に經驗的實證的な哲學に對立してゐる。カントによつて定められた認識の限界を越えて絕對者を把握しようとしたドイツ觀念論の哲學は思辨哲學の代表的なものであり、それはヘーゲルに於いて頂點に達した。思辨哲學は絕對者の哲學であり、人間の有限性を無視して自己を神の立場におく哲學である。ヘーゲルにとつては世界は絕對者たるイデーの顯現乃至展開に外ならず、純粹に論理的に構成されることができる。絕對的イデーは一般者であるが、それは特殊な内容が他者としてそれに對立する抽象的形式としての一般者でなく、一切の規定、それによつて措定された内容の全體がそのうち

へ還歸せる絶對的形式としての一般者である。哲學が經驗的現實に合致することを要するのではなく、逆に、經驗的現實が思惟の構成に合致せねばならぬとせられる。一切の特殊な内容が絶對的イデーから演繹されると考へられる故に、ヘーゲルの論理は發出論的論理 *Emanatische Logik* であると評されてゐる。思辨哲學は絶對的觀念論であり、その前提となつてゐるのは汎神論である。フオイエルバッハの批判によれば、思辨哲學の祕密は神學、思辨的神學であり、他方汎神論は神學の必然的歸結であり、首尾一貫した神學である。ヘーゲルの論理學は理性と現在性とに齎らされたる、論理になされたる神學である。唯物論哲學がかかる思辨哲學に決定的に對立することは云ふまでもない。マルクスによれば、ヘーゲルの辯證法は頭の中で逆立ちした辯證法にほかならぬ。また認識の形式と内容を區別し、その内容

的條件を経験に歸する新カント派の認識論的哲學も思辨哲學は形而上學であるとして斥け、更に人間存在の有限性を主張するハイデッガー等もその立場から思辨哲學に反對してゐる。

自由〔英 *Freedom* 獨 *Freiheit* 佛 *Liberté*〕 (七)

自由と文藝 自由と文藝との問題は種々の方面から考へられる。先づ文藝作品は藝術家の自由な構想力の產物である。それは「創作」と云はれるやうに、作家の自由な活動に基いてゐる。従つて文藝に於いては特に作家の個性が重んじられ、その自由が認められなければならぬ。然るにこのやうな藝術的活動の自由は現實的にはつねに政治的自由と結び附いて存在し得る。そこには差當り檢閲の問題がある。文藝作品が檢閲の問題に關して紛争を生じた例は少くない。多くの作品が良俗を紊すもの、公安を害するものといふ理由で發賣禁止その他の厄に遇つた。蓋

自由と文藝 自由と文藝との問題は種々の方面から考へられる。先づ文藝作品は藝術家の自由な構想力の產物である。それは「創作」と云はれるやうに、作家の自由な活動に基いてゐる。従つて文藝に於いては特に作家の個性が重んじられ、その自由が認められなければならぬ。然るにこのやうな藝術的活動の自由は現實的にはつねに政治的自由と結び附いて存在し得る。そこには差當り檢閲の問題がある。文藝作品が檢閲の問題に關して紛争を生じた例は少くない。多くの作品が良俗を紊すもの、公安を害するものといふ理由で發賣禁止その他の厄に遇つた。蓋

し精神の自由のないところに文藝はなく、文藝の精神は反抗の精神であると云はれるほどである。文藝は時代の常識に對する反抗であり、俗物性に對する反抗である。作家はその作品に於いて時代の道德、生活、政治等を絶えず批判してきた。かやうな批判の自由を除いて藝術的自由は考へられない。然るにかやうな自由を壓迫する最も重大なものは階級的制限である。藝術的自由は階級的的政治的自由と密接に關聯してゐる。かくして藝術家は政治的自由に對して無關心であり得ない。古來多くの勝れた作家は自由のために戦つてきたのである。然しながら、凡ゆる藝術的活動を直接に政治的目的に従屬させる所謂政治主義は、却つてまた藝術的自由を壓迫することになる。作家は作家として何よりも彼の創作活動を通じて政治的自由のために、人類の解放のために協力しなければならぬ。政治主義は藝術的自由にとつ

て必要な個性の尊重、精神の自由等を無視する危険を含んでゐる。文藝にとつては政治的自由と共に人間的自由が問題である。もとより人間的自由と政治的自由とは抽象的に分つことのできぬものであり、兩者の間の辯證法的な關係を理解することが大切である。個人の自由は社會的に自覺され、社會との關係に於いて辯證法的に捉へられねばならぬ。藝術家の自由、天才の肆意を極端に重んずるロマンティズムは文藝思想としても抽象的であることを免れない。現代に於いて自由と文藝の問題は特にファッシズムに對して重大な關心となつてゐる。即ちファッシズムの政治的強權主義は文藝の自由を危くし、その傳統主義保守主義は創造的自由を奪ひ、その民族主義國民主義は文化の國際性を否定し、文化破壊的な行動が行はれてゐる。かくして今日文藝の自由に對する進歩的作家の關心は高まつてきた。例

へば一九三五年六月パリに於いて、アンドレ・ジイド、ロマン・ローラン、アンリ・バルビュス、アンドレ・マルロオ、ハインリヒ・マン、ハックスリイ、フォスター、ゴーリキイ等の名をもつて、文化擁護國際作家會議が開催され、次いで一九三六年に至つてこの會議から「國際文化擁護作家聯盟」(Association Internationale des Écrivains pour la Défense de la Culture)が結成された。現代に於けるヒューマンイズムは、政治的強權主義に對して、文藝の自由の思想を一つの動機としてみると見られる。

主觀〔英 Subject 佛 Subjectif 獨 Subjekt〕 主觀は客觀に對し、兩者は相關概念である。見られたものに對し見るもの、知られたものに對し知るもの、すべて對象に對して作用をなすものが主觀である。主觀と客觀とは秩序を異にし、如何にしても客觀化するることのできぬものが主觀である。リッケルトは主

觀と客觀との對立に三種の別を考へた。第一に、心に生かされた身體が主觀といはれる、即ち精神物理的主觀の概念がある。これに對する客觀は身體的自我を取卷く現實である。併し私の身體も意識の外にあるものとして客觀と見られ得る。そこで第二に、私の意識及びその内容が主觀と考へられ、これに對する客觀は私の意識内容もしくは私の意識そのものでない凡てのものである。ここに心理學的主觀の概念がある。然るに第三に意識内容も、表象されたものができ、かかる内容を意識するものが主觀と考へられる。これが論理的な認識主觀の意味である。併しこのやうな主觀は結局限界概念として考へられ得るのみで、現實的な主觀とは云へない。現實的な主觀は自我である。その際自我は個人的意識と見られる場合と、これに反對して超個人的意識と考へら

れる場合とがある。カントの意識一般ないし先驗的統覺の概念の如きは後者である。かかる超個人的主觀は認識論的意味に留らず屢々形而上學化され、それから一切の客觀が出て來るやうに考へられる。(主體と客體の項参照)

主觀主義 [英 Subjectivism 佛 Subjectivisme 獨

Subjectivismus] 人間的認識もしくは眞理、道德的

價值並びに美的價值の主觀性を主張する説。即ち何を眞理とし、何を善と判斷し、また何を美と評價するかは、各個人によつて異り、各個人にあつても夫々の場合に從つて異ると考へる。古代に於いてはソフィストがかかる主觀主義を代表してゐる。プロタゴラスは「人間こそ萬事の尺度なれ」と云つたが、その意味は各個人の判斷のほか價值の規準はないかといふことである。このやうに主觀主義は主觀的作用から獨立な價值の客觀性もしくは普遍妥當

性を否定する。主觀主義は相對主義である。これは懷疑論と虛無主義とに終る。近世に於ける主觀主義は、デカルトの「我れ思ふ、故に我れ在り」(cogito, ergo sum)といふ命題をもつて現はされた「主觀への轉向」によつて導かれた。即ち根源的に第一次的に與へられるのは意識であつて、他の凡てのものは意識の内容、形式もしくは生産物であるといふ思想である。かやうな主觀主義の極はバークリの主觀的觀念論であり、「存在するとは知覺される謂」なりと考へられ、遂には獨在論に陷る。カントの所謂「コペルニクスの轉回」は主觀主義の歴史に於いて劃期的な意義をもつてゐる。即ちカントは認識の規準を對象に求める模寫説の如き考へ方をもつては認識の客觀性もしくは普遍妥當性は却つて基礎付けられ得ないとし、經驗的對象界は主觀の構成するものであると主張した。かやうな主觀はもとより個

人的主觀でなく、所謂「意識一般」として超個人的主觀と考へられる。主觀主義は、主觀の能動性、自

發性に重點をおくことになる。カントに於いてはなほ主觀の形式によつて構成される内容は主觀にとつて與へられるものとされたが、フイヒテはかかる内容も自我の生産するものと見做し、絶對的主觀主義に達した。倫理學上では快樂説は主觀主義の性質を有するが、カントの道德論の如く形式主義的な主觀主義もある。人格の自由、行爲の自發性、性格の根源性等を強調する思想は主觀主義に屬してゐる。個體的自我のみを唯一の實在とし、他の一切の一般的、社會的權威を虛妄とするシュテイルネルの哲學的無政府主義の思想の如きは主觀主義の極端な場合である。美學上の主觀主義を現はすものとして「趣味上の好惡には議論の餘地なし」*'de gustibus non est disputandum'*といふ語がある。文藝思想上ではロマ

ンティシズムが一般に主觀主義の代表的なものと見られる。

主觀的觀念論〔英 Subjective Idealism 佛 Idealisme subjectif 獨 Subjektiver Idealismus〕イギリスの哲學者バークリ George Berkeley (1684—1753) によつて代表せられる觀念論の最も直截な形態である。バークリに従へば、知覺する精神の外部に、知覺されることから獨立に物體界が存在すると考へるのは誤である。對象が知覺されないで存在するといふこと、感覺もしくは觀念がそれ自身感覺もしくは觀念でない或物の模寫であるといふ事は矛盾した思想である。悟性の唯一の對象は觀念である。物の感覺的性質は心の主觀的狀態であり物は觀念の複合に外ならぬ。感覺が實體的な擔ひ手が必要とするすれば、それは表象されぬ外物でなく、却つてこれを知覺する精神である。物體には知覺されるといふ以外の實

在性は屬しない。「存在するとは知覺されることである」(‘esse est percipi’)。併しかかる説は無宇宙論 Acosmism 或ひは獨在論 Solipsism に陥ると批評されてゐる。

主體と客體(英 Subject and Object) 主觀と客觀といふのと同様の意味に用ゐられる事もあるが、それとは區別するのが正當である。固より如何にしても客觀化され得ぬものが主觀であるといふ如く、主體と客體とは秩序を異にする。併し主觀と云へば意識が考へられるに反し、主體は單なる意識ではない。

主觀としての自我は身體といふ基體なきものであるが、主體は寧ろ「主觀」と「實體」との綜合として考へられる。蓋し實體の根本的な意味は基體といふことである。主觀の概念は主として知識の立場から考へられるが、主體の概念は何よりも行爲の立場から考へられねばならぬ。あらゆる行爲は身體的であ

る、しかも身體は決して單に客體とは考へられぬものである。主體は先づ他の主體に對して考へられ、主體と主體とが共同に客體に對すると云はねばならぬ。單に個人のみが主體であるのでなく、社會も主體であり、この社會に包まれて個人と個人とが主體として對するのである。

手段(英 Means 佛 Moyen 獨 Mittel) 一定の目的の實現のために必要とされるもの、またその實現のために役立てられるものをいふ。手段は一般に道具といはれる性質をもつてゐる。一定の關係に於いて目的であるものも一層高次の目的に對しては手段となる。手段には直接的のものと間接的のものとを區別することができる。文學に於いて言語は表現の手段と考へられ、更に技術の如きもそのやうに考へられる。もとより單なる言語の美或ひは技術の完全を文學の目的とは認め難いが、併し言語や技術は文

學に對し決して外的な手段に過ぎぬものではない。目的と手段とは内的な關係に立ち不可分であるのが寧ろ普通である。ジャーナリズム、會議、團體結合、學校等の如きも文學の手段と見られ、また文學者が自己の生活を維持するために營む活動も文學にとつて手段の意味をもつてゐる。

シュトラウス(ダヴィト・フリートリヒ) [David Friedrich Strauss (1808—1874)] ドイツの神學者、哲學者。ヘーゲル哲學に傾倒したが、ヘーゲル主義は奇蹟を基とするキリスト教と相容れないと考へ、その『基督傳』“Das Leben Jesu” (1835/36) に於いて聖書の批判を行ひ、これがヘーゲル學派分裂の導火線となつて、自らは同學派左黨の頭目と見做されるに至つた。即ち彼はこの書及び『基督教信仰論』“Die Christliche Glaubenslehre” (1840) に於いて合理主義的見地に立つて聖書の神祕的超自

然的要素は單に附會された神話に過ぎぬと斷じ、福音書の神話的説明の代表者となつた。彼の思想はヘーゲルから出て進化論的唯物論的傾向を有する一元論であり、その『舊信仰と新信仰』“Der alte und der neue Glaube” (1872) に於いては終にキリスト教の信仰を全く捨てたが、一種の自然主義的汎神論を説いてゐる。上記の三書が彼の主著であり、當時甚だ廣く讀まれて、大きな衝動を與へた。その他彼は『フッテン』“Ulrich von Hutten”『ヴォルテール』“Voltaire”等の優れた傳記も書き、文學批評の筆も執り、また多くの詩をも遺してゐる。

〔文獻〕Gesammelte Schriften, 12 Bde, Hrsg. von E. Zeller (1876—78) ; F. Nietzsche: David S., der Bekenner und der Schriftsteller in “Unzeitgemässe Betrachtungen” (1873) ; E. Zeller: S., Leben und Schriften (1874) ; Th. Ziegler: Strauss, 2 Bde. (1908) .

終末論〔英 Eschatology 佛獨 Eschatologie〕 最後

を意味するギリシア語 *eschaton* から來てをり、最後の物に關する説を謂ふ。即ちキリスト教教義學に於いてこの世の終並びに死後の運命に就いての思索を意味し、最後の審判・天國・地獄・淨罪界等に關する説を含む。それは恐怖と希望との不思議な交錯によつて豊富な宗教的空想に動機を與へ、多くの宗教藝術の源泉となつてゐる。現代のプロテスタント神學に於いては終末は「實存的に」解釋され、各々の時間、各々の狀況に於ける「危機」として理解される。終末は遠い未來に屬することとしてでなく、人間的生存の各瞬間に於ける「近さ」に於いて感ぜられ、我々に對し絶えずあれかこれかの決定的な決斷を要求してゐるものと考へられてゐる。

〔文獻〕カトリック的——L. Alzberger: Die christliche Eschatologie in den Studien ihrer

Offenbarung (1890) ; J. Zahn: Das Jenseits (2. A. 1920) . プロテスタント的——P. Althaus: Die letzten Dinge (3. A. 1926) ; G. Hoffman: Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie (1929) .

シュライエルマッヘル〔Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834)〕ドイツの神學者にして哲學者。ブレスラウに生れ、敬虔主義的教育を受けたが、思想的動搖を生じ、ハレ大學に於いては哲學を研究した。家庭教師生活をして後ベルリンに移り説教者となつたが、この時代に浪漫主義の運動に接し、シュレーゲルの刺戟を受けた。一時ハレ大學に於いて職に就いたが、ナポレオン戰爭のために去り、再びベルリンに來つて、三一教會 Dreifaltigkeitskirche の説教者となつたほか、ベルリン大學の創立に與つてその教授となり、アカ

デミー會員としても活動した。特にプロシア教會の合同のためには大いに戦つた。彼の思想は大體カント哲學の流を汲むものであるが、有名な『宗教講演』"Reden über die Religion" (1799) 及び『獨語錄』"Monologen" (1800) は浪漫主義的色彩が極めて濃厚である。即ち彼は「個體」を重んじ、宗教に關しても直接的「體驗」を主とし、宗教は「宇宙の直觀」であると見た。シュライエルマッヘルはドイツの浪漫主義文學と深い關係に立つてゐる。彼は後に宗教の本質を「絶對的依據の感情」として定義し、かかる主觀的敬虔が一切の教會的協同體の基礎であり、啓示、教義、儀禮はかかる敬虔の形成物であると考へた。かくて彼は宗教的主觀主義の代表者となつたが、これに對して今日特に「辯證法的神學」"Dialektische Theologie" が強く反對してゐる (E. Brunner "Die Mystik und das Wort"

2. A. 1928)。また彼は、カントの形式主義の倫理學に對して實質的倫理的、内容的な善、徳、義務の説を展開し、これによつて後の「文化プロテスタンティスムス」"Kulturprotestantismus" (トレルチ) に影響した。ともかく彼がその後の神學に與へた影響は決定的に重大であつて、「十九世紀の教父」と稱せられるほどである。彼にはまた、プラトンの翻譯 (1804—28) などの業績があり、ギリシア古典學や文獻學の發達に對しても功勞がある。主なる著作には上記のもの、及びシュレーゲルの『ルチンデ』問題に關する "Vertraute Briefe über die Lucinde" (1800) の他に、"Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803), "Kurze Darstellung des theologischen Studiums" (1810), "Der Christliche Glaube" (2 Bde, 1821) 等がある。全集は講義の筆記、説教等をも集めて三十卷であるが、Braun 及び

Bauer の校訂した四卷の選集 (1910—13) は主要なものを収めてゐる。

〔文獻〕 W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*, 1 (1870, 2 A. 1922) ; R. Haym: *Die romantische Schule* (1870, 4. A. 1920) ; H. Mulert: *Schl.* (1918) ; J. Wermland: *Die religiöse Entwicklung Schls.* (1915) ; H. Meisner: *Schl.s. Lejahre* (1934) .

少壯ヘーゲル學派〔獨 *Junghegelianer* 英 *Young Hegelian*〕ヘーゲル學派のうちその左黨が少壯ヘーゲル學派と呼ばれる。ヘーゲル哲學から出て、或ひは汎神論的唯物論を、或ひは一種の社會主義乃至無政府主義を唱へた一群を指し、シュトラウス、フオイエルバッハ、バウエル、ルーゲ、またスチルネルがこれに屬する。マルクスもヘーゲル左黨に屬したが、これらの人々の哲學社會思想を批判して獨自の思想に達した。(ヘーゲル學派の項參照)

人格〔英 *Person, Personality* 佛 *Personne, Personnalité* 獨 *Person, Persönlichkeit*〕(一)美學上の人格 美學上に於いて美の本質は人格價值であるとする見方がある。リップスの感情移入説はこれを代表してゐる。美は物象が物象として我々に與へる官能的快感でなくて、物象のうちに表出される心的生命の價值即ち人格價值であると考へられる。我々の美的態度にとつて物象は單なる感覺的存在でなく、感情を、生命を表出するものであるが、それは單なる生活感情を現はすのでなくて人格的生活の象徴である。我々が對象に移入するのは喜怒哀樂の如き個々の感情に留まらず、更に我々は人格をも對象に移入し、それらの感情を人格の奥底から湧き出るものとして評價する。美とはかかる對象の人格に共感することを意味してゐる。美の内容には人格の大きいさと深さとは屬さなければならぬ。

〔文獻〕 Theodor Lipps: Aesthetik, 2 Bde. (1903) .

阿部次郎、美學。

身體と心　身體と心とは屢々二元的に見られ、且つ身體は心よりも低く評價された。プラトンなども身體は心の牢獄であるとしてゐる。アリストテレスは身心の關係を可能性と現實性との關係に於いて考へた。即ち質料である身體は可能性であり、心によつて實現されてその道具として仕へる、身體を生けるものとなすのは心であり、心は身體の形相、エントレヒーである。近世に於いてデカルトは物心二元論を立て、物體は延長を、精神は思惟を屬性とする全く獨立な二種の實體であるとした。併しここに心と身體とが互に影響し合ふ事實を如何に説明するかの問題が生じ、ゲーリンクス等の機會原因論 occasionalism によれば、心も身體も決して相互に原因となるのではなく、身心相關の眞の原因は神に

あるとされる。これに對しスピノザはデカルトの物心二元論を改造し、思惟と延長とを唯一の實體の屬性と見る一元論の立場から平行論 parallelism を説いた。心と物とは互に因果の關係に立つことはできないが、併し本來唯一の實體の樣態である故に、兩者は相平行し相對應する、「觀念の秩序及び連絡は物の秩序及び連絡と同一である」。更にライブニッツはその豫定調和説に基いて心身の相關を説明した。カント以後に於いては、身體は直接の體驗にとつて心として現はれるのと同じの實在の一つの現象の仕方もしくは考察の仕方であるとする種々の見解が生じた。ショーペンハウエルによれば、身體は「見ゆるものとなつた意志」である。ベルグソンによれば、身體は純粹持續の絶えざる生成の横斷的な斷面である。それは起動的な習慣の座であり、その役割は過去の經驗を蓄積して現實の行動のうちへ運び、

行動可能性を實現することに存する。またニーチェに刺戟されたクラーゲス等の性格學に於いては、身體と心との關係を表現關係と考へ、兩者は異なる物、實體、エネルギーの形式であるのでなく、表現的統一をなすと見られてゐる。

〔文獻〕H. Driesch: Leib und Seele (3. A. 1923) ; R. Reinger: Das psychophysische Problem (2. A. 1930) ; H. Prinzhorn: Leib-Seele-Einheit (1927) .

眞理〔英 Truth 佛 Vérité 獨 Wahrheit〕 眞理とは何人も認めねばならぬ知識のことである。従つて眞理の標識は必然性と普遍性、もしくは客觀性である。眞理は物に屬する性質でなく、我々の意識、特に判斷に屬する價值であると考へられる。併しそれは單純に我々の思惟に屬するのでなく、却つて我々の思惟が外部の存在と一致する限りに於いてこれに屬す

るのである。「物と思惟との一致」*adaequatio rei et intellectus*、といふのが眞理に關する古典的定義である。かくて眞理は意識が存在を模寫する所に存すると見るのは認識論上に謂ふ模寫說である。カントはこれに反對して、眞理の規準は對象にあるのでなく、却つて對象を構成する思惟に具はる先驗的條件に求められねばならぬとした。然るに藝術の如き表現に就いては、意識でなくて存在そのものが眞と語られる。藝術は單なる觀念でなく觀念の物質化であり、單に知ることでなく作ることであり、作られたもののものに就いて眞とか偽とかと云はれる。自然主義の藝術家は、藝術の眞理性を力説し、藝術は科學の如く眞でなければならぬと主張した。フィードレルも「藝術的眞理」*Künstlerische Wahrheit*、を彼の藝術論の中心に据ゑ、美は藝術にとつて第二次的な心理効果を現はすに過ぎぬと考へる。併し彼に

よれば、藝術的眞理は現實の模倣にあるのでなく、その規準は藝術的現實を生産する藝術的活動そのものの内的法則性のうちに求められねばならないのである。

眞理自體〔獨 Wahrheit an sich〕 ボルツァーノ

Bernhard Bolzano (1781—1848) によつて術語として用ゐられたもので、眞理の超越的妥當性を現はす。眞理自體は考へられた眞理から區別される。考へられた眞理は考へる主觀の存在を豫想し、この主觀の中で或る時點に存在し始め、他の時點に存在しなくなる。然るに、眞理自體はあらゆる存在から獨立であつて、主觀によつて把握されると否とに拘らず、自體に於いて成立し、妥當すると謂ふ。

生〔希 Zôê 拉 Vita 英 Life 佛 Vie 獨 Leben〕

(一) 哲學上の生 生とは、自己運動、自己の内的固有性からの自己形成に外ならぬ。生物學的に見る

ば生命の根本要素は原形質である。原形質はつねに一定の形態に於いて現はれる、即ちそれは細胞及び細胞結合に組織され、このものが生活機能を可能ならしめる。生活機能の基本的なものは同化或ひは栄養、繁殖、可刺激性等である。生命の説明には、機械論 mechanism と活力説 vitalism との對立した見解がある。哲學上に於いても生命に就いて機械論の見方と目的論の見方とが對立してゐる。生は種々の段階に於いて現はれるが、哲學上に於いては植物的生並びに動物的生と區別される人間的生が特に主として問題にされる。これが人間學の問題である。傳統的には人間は身心靈の統一 Die leiblich-seelische geistige Einheit と見られてきた。そしてアウグスティヌスを初め多くの哲學者は、生もしくは人間の存在の仕方、人間固有の生、靈的生といふ三つの段階を區別した。現代に於いて

「生」は、十八世紀に於ける「理性」、十九世紀に於ける「自然」と同様に、哲學の根本概念となつてゐる。生は形而上學的な根源的所與と見られ、自然及び歴史のうちに創造的に働く形成力であると共に絶えず形式を破壊して進む原始的力であると考へられる。即ち生はそのあらゆる意味形式を超越する根源的力であり、その如何なる生産物にも盡されず、却つて自己の表現または自己の實現として形作られた自己の生産物をやがて自己自身の桎梏として見出し、再び新しい意味形式を創造し、かくして辯證法的に發展する。現代の「生の哲學」は悟性哲學乃至概念哲學に對し體驗、直觀、非合理性、動性等を重んずることを特色としてゐる。

〔文獻〕 M. Verworn: Allgemeine Physiologie (7. A. 1922) ; H. Driesch: Philosophie des Organischen (4. A. 1928) ; H. Plessner: Die Stufen des

Organischen und der Mensch (1928) ; G. Simmel: Lebensanschauung (2. A. 1922) .

(四) 生への意志〔獨 Wille zum Leben〕 ショーペンハウエルは生への意志を自己及び世界の實體と考へた。それは生きんとする衝動、生存に對する欲求、生の飢渴を意味する。この飽くなき、盲目的な、理由なき意志が人間の根柢であり、身體は見ゆるものとなつた、客觀化された意志に他ならぬ。世界も自體に於いては意志である。我々の身體と同様に、全世界は意志の可視性、客觀化であると考へられた。ショーペンハウエルのパシミズムはかかる生への意志の形而上學に基く。

(五) 生活感情〔獨 Lebensgefühl〕 個々の生活内容に就いての感情でなく、生活そのものの感情を謂ふ。従つてそれは一般性と全體性に關する意味とを有し、且つそれはあらゆる内容から離れたものと見

られ、純粹に主觀的な關係を現はすと考へられる。美は一種の快感であるとすれば、一切の内容から抽象されて然もそれ自身一種の内容であるこの快感はかかる生活感情にほかならぬとされる。彼の美學に於いて意志に對する快不快を原理的に排斥したカントも、それを生活感情の意味に於いて容認した。リップス等の感情移入美學に於いても生活感情は美の本質にとつて重要な意義をもつてゐる。

世界〔英 World 佛 Monde 獨 Welt〕 (一) 世界

感性的經驗に達し得るあらゆる物の總體をいふ。狹義に於いては物の一定の階層、領域をいふ（植物世界、動物世界）。天體の總體に適用される場合「宇宙」「Universum」といひ、それが混沌たるものでなく法則的に組立てられてゐるといふ意味に於いて「コスモス」「kosmos」といふ。自然現象の觀察とその思维的加工によつて世界像が作られ、それは學者研究

家に於いて一定の世界體系にまで導かれる。プトレマイオスの世界體系では、地球は宇宙の中心に固定し、太陽及び星辰はその周圍を回轉すると考へられた。これに對しコペルニクスは地動説を唱へた。近時の相對性理論に於いては種々の物理的量が三次元的空間と一次元的時間との統一によつて形作られた所謂四次元的「世界」の中に於いて幾何學的に關係付けられ、これによつてそれらの量に對する法則が數學的形式をもつて云ひ表はされてゐる。ところで「世界」といふ語は語原的にはもと自然でなくして特に人間世界を意味した。かくて世界と云へば、あらゆる人間、民族、國家並びにそれらの關係の總體のことになる。特殊的には歴史及び社會の一定の範圍がまた世界といはれる（學者世界、藝術家世界、文化世界、ギリシア的世界、近代的世界）。更に、世界といふ語は、教會に對して宗教に属し

ないもの、所謂俗世間といふが如き意味にも用ゐられてゐる。

(二) 世界觀 世界の全體及びそのうちに於ける人間の位置に就いて或る人間もしくは人間の集團が有する觀念、見解をいふ。それは元來世界に關する理論であるよりも世界觀を意味するドイツ語 *Weltanschauung* の表はす如く世界直觀である。かやうなものとして如何なる人間、如何なる民族もそれ自身の世界觀を有する。それは究極的な意識根據として一定の歴史的な人間の態度、評價、意志決定を擔つてゐる。世界觀は人間の全體の存在に制約され、認識と科學以上のものである。そこで世界觀は世界の對象の把握によつて形作られる「世界像」 *Weltbild* から區別される。固より全く對象的内容を有しない世界觀は存在せず、世界像と世界觀とを常に嚴密に分つことはできぬ。また世界といふ語が

語原的には世界全體よりも寧ろ人間世界を意味するやうに、世界觀と人生觀との概念の區別もつねに明瞭であるわけでない。世界觀には種々の型が區別される。元來、世界觀は人間の生活體驗に於いて形作られ、そのうちに體驗的に含まれるものであるが、哲學はこのものを理論的に、即ち概念的に、體系的に、且つ批判的に自覺にもたすものであるから、世界觀の區別は普通に哲學の根本的立場の差異に於いて最も明瞭に云ひ表はされる。かくして例へばデイルタイは世界觀を實證主義（自然主義）、自由の觀念論、客觀的觀念論の三つの型に分つた。世界觀は固より單に個人的なものでなく、各時代、各民族はそれぞれの世界觀をもつてゐる。ギリシアの世界觀はイデアを實在と見る思想を根本的特色とし、キリスト教の世界觀は神の世界創造、原罪の思想を基礎とし、近代の世界觀は人間主義を特徴とすると云

はれる。また西洋の世界觀が有の思想を根本とするに反し、東洋の世界觀は無の思想を根本とし、その中でも印度の世界觀は宗教的、支那のそれは道德的、日本のそれは藝術的であるとも云ひ得るであらう。

〔文獻〕 W. Dilthey: Weltanschauungslehre (Gesammelte Schriften VIII, 1931); K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen (3. A. 1924); M. Scheler: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (1923/24).

絶對的主觀主義 (獨 Absoluter Subjektivismus)
カントの批判哲學は主觀主義として經驗界は主觀の構成するものと見られたが、併し彼は經驗の内容までもが主觀の生産するものとは考へなかつた。然るにフィヒテの自我は絶對我として何等他に俟つ所なき無限の活動であり、世界は非我としてのこの絶對我の所産に過ぎないとされた。即ち彼はカ

ントが物自體 Ding an sich から來るとした感覺をも自我の活動の產物であると考へた。かくしてフィヒテは絶對的主觀主義の立場に立つたのであるが、彼の哲學はシュレーゲルの思想發展の最も重要な契機となり、同時にロマンティシズムに甚大な影響を及ぼした。

全體主義 普遍主義 Universalismus のことを我が國では通例全體主義と稱してゐる。それは特殊と普遍との關係を部分と全體との關係と見、どこまでも全體の優位を認め、全體はあらゆる部分を包括してこれを制約し、部分はただ全體の分化もしくは分枝として存するに過ぎないと主張する。かやうな全體性思想をもつて社會乃至國家を考へる見解が特に全體主義といはれてゐる。全體主義的思想は古くから存在し、「全體は部分よりも先である」といふアリストテレスの政治學の命題はその根本思想を現

はしたものである。それは殊に中世の社會・國家觀に於いて明瞭に認められ、近世ではヘーゲル、アダム・ミューラーその他の浪漫主義の社會・國家哲學、現代ではシュパンの所謂普遍主義がそれを代表してゐる。社會は個人よりも先のものであるとして個人主義に反對するあらゆる集團主義が全體主義であるのでなく、個人と社會との關係を有機的に考へる有機體說 *Organologie* が全體主義的思維の特徴をなしてゐる。またそれは世界全體を全體と考へるのでなく、民族乃至國家を中心に考へ、統制を主として個人の自由を認めないといふ結果になつてゐる。かやうにして全體主義は今日のファッシズムの根本思想とされてゐる。

莊嚴 (*Majestät*) 崇高はその支配者的な高さ和大いさの靜かな意識に於いて我々に莊嚴として現はれる。併し莊嚴は單純な高さでなく、高さと華か

さとの結合であつて、高さが華かさの中に現はれる場合に莊嚴である。かやうにして日の出の光景は莊嚴であり、ベートーヴェンのヘロイカの最終樂章、ティチアンのマリアの昇天等は莊嚴であると云はれる。

智慧 (*英 Wisdom 佛 Sagesse 獨 Weisheit*) 完成された認識であり、しかもそれは完全に人間に滲透して彼の行ひをあらゆる場合に導き、彼の行爲に現はれるものである。即ち智慧は人生の處理形成の能力ある智見であり、それは「賢者」の理念に於いて具象化されるのがつねである。カントによれば、智慧は理論的に見れば最高善の認識であり、實踐的に見れば最高善に對する意志の適合性である。智慧はその目的に於いて高い理念によつて規定されてゐる點で單なる怜悯と異り、また、その目的の達成に適した手段を選ぶ點で愚鈍とも異つてゐるのである。

知識 [英 Knowledge 佛 Connaissance 獨 Wissen]

廣く解すれば、或る物に就いての明瞭な意識をいふ。嚴密に言へば、單に事實がさうあるといふ事のみでなく、何故にさうあるかといふ理由をも知つてゐる事である。また知識は臆見、推量等と異り、客觀性、普遍妥當性を要求し得る判斷である。知識の目的に従つてマックス・シェーラーは知識を、(一)宗教に於ける如き救済の知識、(二)形而上學的知識のひとつの形態の如き教養の知識、(三)仕事の知識もしくは自然支配の知識の三つに分類した。そのいづれの種類の知識が優勢であるかに應じて個人、時代乃至社會の相異なる知識構造が生ずると見られる。

力 [英 Force 獨 Kraft] 實在性と力とは或る意味に於いて同じであつて、實在性のあるところにはまた力があり、力が現れるが、力は廣く美と關係し、種々なる美は屢々、力に關する種々の言葉をもつて

表される。併し力は積極的な概念として特に崇高の要素と見られ、崇高は大いさと力の領域に存すると定義される。力を有するものは靜かな客觀性に於いて我々に對するのではなく、寧ろ現實的に我々を捉へ、我々自身を力の感情に拉し去る。力の崇高はとりわけ運動乃至活動に於いて現れ、その超克すべき抵抗が大であればあるほど、一層多くの力の感情を與へる。

テオリア [希 Theoria] 'theorin' から出た言葉で、「觀る」といふ一般の意味を有し、特にギリシアの一都市から遣はされて神の祝祭を訪ね、託宣を訊くといふ意味をもつてゐた。従つてテオリアはもと宗教的意味を含んでゐた。アリストテレスに於いては、テオリアは純粹な觀想、純粹な思惟を意味し、このものは最高の對象を内容とし、外的な目的のために求められるのではなく、それ自身のために求められ

るものである。かやうなテオリアの生活は實踐的生活よりも高いものであり、寧ろテオリアこそ實踐の最高の形態であると考へられた。

〔文獻〕 F. Boll: Vita contemplativa (1922) .

天才 [英 Genius 佛 Génie 獨 Genie] (一) 美學

上の天才 天才 Genie は能才 Talent から區別される。天才は開拓的であり、傳統の埒を破つて生産する、獨創性が天才の本質である。能才はこれに反し天才の開拓した道に従つて進み、彼の發見した形式を技術的練達により若干の變容をもつて他の對象に適用する。天才は創造的であるが、能才は模造的、再生産的である。天才は物に形式を内部から作り出すが、能才は形式を他の對象に於いて繰返すために我が物とする。天才の形成作用に於いてイデーは内部から生れるが、能才は物の適當な特質を集め、それを一つの全體に結合する。天才にあつては全體が

最初のものであり、部分はそれから出てくるに反し、能才にあつては部分が最初のものであり、全體はそれから纏め上げられる。従つて、能才は自覺的、反省的であるが、天才は彼自身の考へたより以上の大きなもの、深いものを作り出す。「あらゆる眞の天才は素朴でなければならぬ、さもなければ天才でない」とシルレルは言ふ。天才は舊い規則によつて導かれはしないが、單に無法則・無規則ではなく、彼自身が法則であり、彼の作品は同時代及び後世に對して模範となり、規則を與へるものである。天才は何よりもタイプを創造するものであり、そこに彼の最高の力が示される。ゲーテに於けるファウスト、シェークスピアに於けるハムレット等、その例である。天才は世界的なイデーを實現し、もしくは表現に齎すことに於いて認められるのであつて、その限りに於いては天才も社會的に規定され、時代が彼

を準備する。天才は世界史の發展に有機的に働く創造的要素である。従つて彼の獨創も傳統と全然無關係なものではあり得ない。天才は單なるインスピレーションに存せず、寧ろ天才は勤勉である、天才は忍耐である、天才は集中である、などと言はれる。彼の異常な直觀力、想像力は、有能な職工の眞面目さと結び付いてゐなければならぬのである。

(三) 天才論 天才の原語 *genius* はもと靈・守護神を意味した。それは「生産する」*gignere*、といふ語につらなり、かくて一般に天賦の精神的生産力の意味に用ゐられるやうになつた。十八世紀に至り、所謂「シュトゥルム・ウント・ドウラング」の運動と結び付いて、ここに「天才時代」*Geniezeit*、といはれるものが現れ、「天才崇拜」*Geniekult*の極端な傾向を生じたが、天才論が美學、藝術論等に於い

て重要な位置を占めるやうになつたのはこの時以來の事である。天才の獨創性が尊重され、藝術の創造的本質はこれによつて明瞭にされたが、天才論がその動機に於いて浪漫主義的なものであつたことは注意されねばならぬ。藝術と天才とを同一視し、天才をただ藝術の領域に於いてのみ認める思想はカントなどに於いても見られるが、かやうな思想と天才を人間の活動のあらゆる領域に於いて考へる今日寧ろ普通になつた思想とは、天才論に於ける二つの立場を現してゐる。カントは天才を「自然の寵兒」と呼んだ。カントによれば、獨創性が天才の第一の性質である。併し第二に彼の作品は模範となるやうなものでなければならぬ。しかも第三に天才は自然として規則を與へるのであつて、科學的、意識的に働くのではない。天才の活動の無意識性は多くの人々によつて強調されてゐるが、ジャン・パウルの如きは

これに反し天才の本質を思慮においてゐる。天才と狂氣との類似もアリストテレス、キケロを始めとして屢々言はれてゐるが、ショーペンハウエルによれば、かやうな類似は彼等が常人にとつて存在するのとは違つた世界に生活することに基いてゐる。しかもショーペンハウエルによれば、天才の世界が眞の世界であつて、天才性とは「最も完全な客觀性」であり、その本質は純粹に直觀的な態度を執る能力にある。これら哲學的乃至形而上學的天才論に對し、天才に關する科學的研究が存在する。ゴールトン

は生物學的立場に於いて天才遺傳の研究をした。彼の研究は實證的、統計的であつて、高度の天才を一般的な才能から切り離して考へず、寧ろ一般的な才能を基礎として考へた事、また心的素質を夫自身として孤立せしめず、その遺傳法則を身體的素質の遺傳法則の上に基礎付け、それから類推した事とを特

色としてゐる。ロンブローゾの『天才論』は天才と精神病者との類似を力説したものとして有名であるが、その研究は却つて浪漫的色彩を帶びてゐる。その他クレッチュメル等の性格學の立場に於ける天才論研究が科學的天才論として注目すべきものである。これらの生物學的乃至精神病學的な天才論に對し、社會科學的立場に於ける天才論が存在する。

天才と環境との關係は既にギューヨーなどによつても論ぜられてゐるが、唯物史觀の立場に於ける天才の把握が最も科學的、現實的であると見られる。

〔文獻〕Zilsel: Die Entstehung des

Geniebegriffs(1926); Türk: Der geniale Mensch(11.

A. 1920); F. Brentano: Das Genie (1892. 邦譯

岩波文庫); Galton: Hereditary Genius (First

Edition 1869. 邦譯岩波文庫); Lombroso: Genio e

folia (1864); E. Kretschmer: Geniale Menschen

(1929. 邦譯内村祐之)。

ドグマ〔英獨 Dogma〕 確立された定説、教義。

ギリシアの古典的文獻に於いては哲學上の教説はドグマといはれた。キリスト教に於いては不動の眞理として必ず信ぜられねばならぬ教義がドグマといはれる。然るにそのやうな教説教義はその立場に立つ者にとつて疑問にされることを許さず、却つてあらゆる論議の前提として前提され、もはや證明を要しないときへ考へられる傾向を有する。かくてドグマは證明されないでただ信ぜられ、ただ主張されるだけのものとなり、「獨斷」といふ意味のものになる。今日一般にかやうな獨斷の意味に用ゐられることが少くない。

ドグマティズム〔英 Dogmatism〕 普通に獨斷論と譯す。元の意味からすれば何等かのドグマ即ち定説を立てるものは悉くドグマティズムであつて、ギ

リシア哲學に於いては、凡てを疑ふ懷疑論者に對して、一般に何等か積極的な主張をなした哲學者はドグマティストといはれた。カントは彼の批判主義にドグマティズムを對せしめた。即ち積極的な形而上學的教説を、人間の理性はかかる形而上學的なものを認識し得るか否かの吟味をすることなしに、立てる哲學をドグマティズムと呼んだ。認識の可能、權利、限界に就いての認識論的省察を缺いた彼以前の形而上學、特に合理主義の哲學をカントはドグマティズムと稱したのである。更にまたドグマティズムといふ語は證明されてゐない、基礎付けられてゐない主張に固執することに對して廣く用ゐられる。

西田幾多郎 (1870—) 明治三年四月十九

日石川縣河北郡宇ノ氣村字森に生る。父は西田得登やすのりといふ。村の小學校から金澤市に出て石川縣師範學校に入つたが病氣のため間もなく退學、次で石

川縣專門學校に入學、その學校が第四高等中學校となると共に同校生となり、卒業一年前に退學、明治二十四年九月東京の帝大文科大學哲學選科に入り、二十七年七月卒業した。翌二十八年石川縣能登國七尾中學校教諭となり、二十九年には四高の獨語講師となる。三十年九月山口高等學校教授、三十二年九月第四高等學校教授、四十二年九月學習院教授、四十三年九月京都帝大文學部助教授、大正二年同教授、同年總長の推薦に依り文學博士の學位を授けらる。昭和三年九月停年退職、名譽教授となつた。學士院會員（昭和二年六月）。處女作『善の研究』（明治四十四年）は四高教授時代に書かれたものであるが、大正に入つてから廣汎な影響を及ぼし、「純粹經驗」といふ言葉は一時流行語とさへなつた。蓋しこの書は未だ主觀・客觀の對立なき獨立自全の純活動としての純粹經驗をもつて實在と考へ、主知主義

を排して主意主義に立つてゐる。純粹經驗の説はなほ心理主義的であつたが、『思索と體驗』（大正四年）に於いてはそれが新カント派の論理主義の主張によつて反省されると共にベルグソンの純粹持續の説と結び附けられた。その發展は『自覺に於ける直觀と反省』（大正六年）に於いて見られ、雄大な哲學體系への企圖となつて現れた。即ちここではフィヒテの事行 *Tathandlung* の如き思想を承けて、意味即實在にして無限の發展を含む自覺的體系によつて價值と存在との結合、純粹な思惟體系から感性的内容を有する經驗體系への推移を考へ、遂に絕對自由の意志の説に達してゐる。ついで『意識の問題』（大正九年）、『藝術と道德』（大正十二年）を経て、『働くものから見るものへ』（昭和二年）、殊にこの書の後編に至つて重大な飛躍を遂げ、從來の主意主義から直觀主義への轉回が行はれた。それは主知主義への

逆轉でなく却つて行爲的直觀の立場を意味し、いはゆる主客合一の直觀を基礎とするのでなく、有るもの働くもののすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るのである。かかる絶対無の哲學は「場所」の説によつて展開され、ここに當時

左右田喜一郎が初めて「西田哲學」と命名した如く獨創的な思想が確保された。有の哲學の主語的論理に對し、無の場所の論理として述語的論理が明かにされ、それは臆て非連續の連續を根本とする辯證法として展開された。かかる展開は『一般者の自覺的體系』（昭和五年）、『無の自覺的限定』（昭和七年）、『哲學の根本問題』（昭和八年）、同續編（昭和九年）の諸著に於いて行はれ、殊に最後の書以後、辯證法的世界の説をもつて徹底した現實主義に立たうとしてゐる。西田哲學は西洋哲學輸入以後初めて組織された獨創的哲學と認められ、その影響の廣さと深さ

とに於いても比ぶるものがない。西田哲學は屢々東洋的であると云はれるが、東洋的思想に缺けてゐた人格と歴史の思想をその中へ敲き込んだところに特色が見られる。

日本（五）日本文化の特質 日本文化と云つても歴史的に變化して行くものであるとすれば、それぞれ時代の文化の有する特質は考へ得るとしても、その全體に通ずる特質を考へることは殆ど不可能であり、假にかやうなものが見出されるとしても、それは餘りに抽象的であつて無意味に近いものになりはしないかといふ疑問がある。また日本文化と云つても支那文化・印度文化・西洋文化の影響を受けて發達して來たものであるとすれば、日本固有のものを考へることは殆ど不可能であり、假にかやうなものが見出されるとしても、それは餘りに特殊的であつて無意味に近いものになりはしないかといふ疑

問がある。併し如何に歴史的に變化するにしても、日本人の作る文化のうちには自ら日本的なものが現はれる筈であり、また如何に外國文化の影響を受けるにしても、その受け方そのもののうちにも既に日本的性格が見られる筈であるから、日本文化の特質

に就いて考へることは不可能でも無意味でもないと云へる。ただこの場合注意すべきことは一般に日本的特質と云はれてゐるものにして實は單に封建的日本的なものに過ぎぬものが極めて多いといふことである。これは日本文化の特質が普通に西洋文化との對立に於いて考へられ、然るに、その西洋的なものは單に西洋的でなくてまた近代のといふ意味を有するところから生じてゐる。ここにすでに日本の特質に就いて考へることは同時に我々の文化のうちに殘存する封建的傳統的なものに對する批判の意味を含まねばならぬ理由がある。日本的と云はれるものか

ら封建的なものを除いてなお何が日本的であるかを決定することは容易でない。それは西洋的近代的文化が十分吸收された上で、日本獨特のものが生れるとき初めて明かになり得ることであるとも云へるであらう。

すでに文化の意識そのものが我が國に於いては新しいものに屬してゐる。例へば、「過去の日本に果して美とか文學とかいはれるものの自覺が存在したかどうかは疑はしいのであつて、もし過去の思想感情の再現を志すとすれば、日本文學の美學的考察といふが如き試みは無意味となるかも知れない」（岡崎義恵）。かやうに明確な文化意識が存在しなかつたといふことは、日本文化の特質として屢々擧げられる實際的とか現實的とかといふ性格に相應してゐる。即ちここでは生活と文化とは距離を有するもの、對立したものでなく、相即するもの、融合したもの

である。日本の學問は實學であると云はれるのもその故である。理論のための理論、藝術のための藝術といふが如き思想はなく、學問も藝術も生活と不離のものとして考へられた。そのことは日本文化を抽象的なものとせず具體的なものとしてゐる。同時にそれは客觀的文化の觀念の缺乏を意味し、今日はいゆる思想性の缺乏もそれに關係してゐる。文化は生活的身體的であるところから、直觀的、特に官能的といふ特色をもつてゐる。

次に日本文化の特質を捉へることを特別に困難ならしめてゐる事情は、ここには連續性が乏しいといふことである。寧ろすべてが非連續的に連續してゐるといふことが日本文化の特質である。そのことは日本精神が固定的形式的でなく、却つて無形式の形式を特色とするといふことを意味してゐる。そこには客觀的な形式に於ける連續的統一が乏しく、從

つて、傳統そのものがまた統一なき統一に存してゐる。かやうに日本精神は無形式の形式であるところから、日本人は進取的であつて外國文化を容易に受け容れることができる。日本文化はもとより單なる模倣でなく、固有性と獨創性とに缺けてゐないにも拘らず、ただ外國文化を次から次へ模倣して行くものであるかのやうに見られる理由もそこにある。平田篤胤の如きも、日本が外國から採るものは多いが、外國が日本から採るものはない、日本の古道は與へるものを持たないが、而もここに於いてか我が道の大なることを知る、と云つてゐる。日本の古道は一の無であるが、單なる無でなく、萬物を包み藏する無であり、萬物を生み出す無であると考へられた。日本精神は無形式の形式、非連續の連續ともいふべき性質のものであつて、ここでは相反するものが直ちに一致する。日本文化の特色として掲げられる歸

一性もそこに考へられ、それはすべてが一定の客觀的な形式に歸するといふ意味でなく、寧ろあらゆる客觀的には矛盾したものが心に於いて統一されてゐるといふ意味である。従つてそれは他の反面から見れば、日本文化の特質と云はれる「重層性」（和辻哲郎）を意味してゐる。例へば、佛教の興隆も神道を排棄し得ず、神社崇拜と佛教的信仰とは日本人にとつては同時に可能なことである。かやうに日本精神は謂はば多神教であることを特徴とし、従つて寛容である。併しそのことがまた客觀的に統一ある文化の形成の妨げとなつてゐる。

無形式の形式と云つても固より日本文化には自ら形式がある。形がないといふのは日本文化が空間性を特色としないといふことであり、非連續の連續といふのは日本文化が時間性を特色とするといふことである。この點に於いて同じ東洋的と云つても支那

文化と日本文化との間に相違があり、時間的といふことでは日本文化は西洋文化に一層近親であるとも考へられる。日本文化は時間的として流動的、また感情的である。感情的文化は分析的構成的でなくて、直觀的綜合的であり、また純粹性を特色としてゐる。支那文化は日本へ來て實際化されたが、實際的といふことは功利的といふことでなく、實際化さ、れると共に純粹化されたのである。島地大等は三國佛教を比較して、印度佛教は戒律支持に特色があり、支那佛教は慧學の發展に特色があり、日本佛教は定學の傳持に特色があると述べてゐる。即ち印度佛教が倫理的なことを、支那佛教が哲學的なことを特色とするに對し、日本のそれは佛教を宗教として純粹化した點にある。日本に於いては佛教もかやうに純粹化されると共に實際化されたが、同時にそれが單純化されたといふことに注意しなければならぬ。單題

目や單念佛・單信心・單圓戒等の思想はこの傾向を現はしてゐる。それに關聯して日本文化は純粹であるが小さいと云へる。空間的なところ、分析的構成的なところが足りないのである。俳句や短歌の如きものが日本文化の特質を示してゐる。

かくの如きことはすべて日本文化の哲學的基礎ともいふべき特殊な自然主義を根柢としてゐると見ることが出来る。この自然主義は本居宣長の考へたやうなものでもあり、併しまたそれは佛教或ひは老子教に於ける無の思想とも結び附いてゐる。一般に日本思想に於いては自然と人間とは對立してをらず、人間は自然のうちに入つてゐる。そのことは自然が純粹に客觀的に捉へられてゐないといふことを意味すると共に、人間が純粹に主觀的なものと見られてゐないといふことを意味する。西洋的な意味に於ける客觀主義に乏しく、従つて科學が發達しなかつた

が、同時に西洋的な意味に於ける主觀主義の抽象性からも免れてゐる。日本的知性の特色を最もよく現はしてゐるのは、心境と云はれるものである。知性はつねに技術と結び附いてをり、技術の本質は主觀と客觀とを媒介的に統一するといふことである。かやうな統一が客觀の側に於いて實現される場合、技術は物の技術として物を作るが、それが主觀即ち人間の側に於いて實現されると考へれば、技術は心の技術として人間そのものを、即ち心境といふものを作るのである。心境は單に主觀的なものでなく、心の技術によつて作られるものとして主觀と客觀との統一であり、かやうなものとしてリアリティをもつてゐる。併しこの統一は物でなくて人間の側に於いて求められるのであるから、西洋的な科學及び技術の見方からすれば主觀的であり、觀照的に留まつてゐる。反對に人間そのものに就いて言へば、西洋的

人間は抽象的であつて東洋の人間は具體的であると云ふことができる。日本文化は心境のといふことを特色とし、人間修業といふものを基礎としてゐる。

その技術は主觀に従つて物を碎いてゆくのは反對に、客觀に従つてどこまでも心を碎いてゆくことにある。碎かれた心はどのやうな物をも自己と統一することができ。客觀的にはどのやうに切れ切れることでも、矛盾したことでも、すべてを自分のうちに呑み、主觀的にはそこに何等の不統一も感じられないのである。何でも呑むといふのが日本的知性であり、その恐るべき現實主義である。日本的知性は人間もしくは心境に頼る故に、その文化は客觀的構成的でなく、却つて隨筆性を特色としてゐる。また日本の知性は身體から離れない故に、日常性を重んじ、そのことが日本文化の一つの特色となつてゐる。尤もこれらすべての特色は封建的性質を多く含

んでゐるのであつて、今後の日本文化が如何なる特質を發揮するかを見究めることは容易でないと云へよう。

ニュー・ヒューマニズム (New Humanism) バ
ビットその他の唱へる思想が特に「ニュー・ヒューマニズム」と云はれるものであるが、普通にはもつと廣い意味に理解されてゐる。我が國ではフェルナデス等の思想を承けて「行動的ヒューマニズム」といふものが新しいヒューマニズムとして唱へられてゐるが、決してそれに限られてゐない。ヒューマニズムはもとギリシア精神に繋がり、その限りキリスト教と相容れないものがあると見られるけれども、現代のヒューマニズムに於いてはこれらの關係も確定してゐない。すでにトルストイのヒューマニズムはキリスト教的色彩が濃い、今日ではキリスト教こそヘレニズムの傳統を維持してゆく力であ

ると主張するニュー・ヒューマニズム論もある。かくの如く一般に新しいヒューマニズムと云はれるものの内容は限定されてゐないが、舊いヒューマニズムの個人主義に對し社會主義の立場を認め、特に現代のファッシズムの非人間的、非文化的傾向に對して明瞭な反對の立場に立つところに新しいヒューマニズムの意味が考へられねばならぬであらう。ロマン・ロラン、ジイド、ゴリキイ等がその代表者と見られる。新しいヒューマニズムは人間が歴史に於いて變化するものであるといふことを認め、現在のブルジョワ社會に於いて非人間的にされた人間が眞の人間性を取り戻し、新しい人間として生れるといふことを根本的な要求としてゐる。新しい人間は新しい社會からのみ生れ得るものであり、新しい社會は人間が實踐的に作つてゆかねばならぬものである。しかも新しい人間が作られるのは決して單に外

部からでなく、それは同時に内的な、主體的な問題であると考へるところにヒューマニズム固有の立場がある。また人間を單に社會的なものと見ず、個人の自由、創意、個性に重要な意味を認め、眞の社會主義と眞の個人主義とは一致すべきものであると考へる。新しいヒューマニズムは、反ファッシズム的であることを一般的特徴としなければならぬとしても、マルクス主義と同じであり得るかどうかに就いては異論がある。マルクス主義者の中には、ヒューマニズムのいふ非人間的なものからの人間性の解放、人間的並びに文化的自由の要求を實現し得るものはマルクス主義のみであり、マルクス主義こそ現代に於ける唯一の可能なるヒューマニズムである、と主張する者もある。併しマルクス主義のうちにヒューマニズムの要素が含まれてゐることは事實であるとしても、かかる點を特に力説するのはすでに

ヒューマニズムであつてマルクス主義からの移行であるといふこともできる。かくして新しいヒューマニズムはファッシズム及びマルクス主義に對して或る「第三の思想」であり得るかが問題である。

パスカル〔Blaise Pascal (1623—1662)〕 フランスの數學者、物理學者、哲學者。クレルモン・フェランに生れ、パリに沒した。初めは主として科學的教育を受け、早熟の天才をもつて知られた。十六歳のとき圓錐曲線論を書いてデカルトを驚歎せしめ、十八歳の時分には計算器を發明した。病身で鋭敏な感受性を有したが、一六四六年に最初の宗教的危機を経験して回心があり、ジャンセン派の信仰に心を動かされた。しかしこれは未だ決定的なものではなく、科學的研究は熱心に續けられ、やがて一六五一年の頃から彼の世俗的生活が始まり、人生に就いての經驗が積まれた。一六五四年十月から

一六五六年一月の間に第二の決定的な回心があり、のち彼はポール・ロワイヤルに退いて宗教的生活に入り、『プロヴァンシアル』“Les Provinciales”を書いてイエズイタ派に對しジャンセン派の立場から戰つた。有名な『パンヤ』“Pensées”は護教的意圖のもとに書かれた遺稿の諸斷片を編纂したものである。科學上に於いては公算論、所謂パスカルの定理、その他の發見によつて貢獻した。數學上に於いても物理學上に於いても彼の方法はデカルトの方法と反對である。即ち彼が古代幾何學者の本質的に綜合的な方向に繋がるに反し、デカルトは解析幾何學の發見者であつた。また物理學者パスカルの傾向は經驗的であるに反し、デカルトの傾向は數學的機械論的であつた。パスカルの科學上の業績と天才とはその發明的な力と共に經驗の尊重と實際的應用に對する興味とにより特徴附けられる。彼がエスプリ・

ジェオメトリック（幾何學の心）とエスプリ・ドウ・フィネス（纖細の心）とを區別したこと、また理性の論理と異る「感情の論理」*「logique du cœur」*を考へたことは有名である。彼の宗教論の特色は人間の分析から出發したこと、即ち下からの宗教論であることに存する。彼が研究したのは内的人間であつて、宗教的不安によつて深く彩られてゐる。人間は「考へる蘆」であり、かやうな自覺的人間の根本的狀態は不安である。彼は獨斷的哲學や理性的宗教を排するために理性を貶しめ、かくて彼の哲學は懷疑論であるかのやうに見られてゐるけれども、數學の如きがそれ自身に於いて有する確實性を疑つたのではない。宗教的眞理は理性によつて捉へられ得るものでなく、信仰が、理性を超えた直觀や感情が必要であると考へ、その點に於いて彼の思想には神祕主義的傾向が濃厚である。『パンセ』は人間研究者

即ちモリスストとしてのパスカルを代表するものであるが、文學上に於ける彼の功績は『プロヴァンシアル』によつてフランスの古典主義文學に大きな影響を與へたところにある。全集は“*Oeuvres complètes de Blaise Pascal*” (édition des Grands Écrivains de la France, par Brunschvicg et Boutroux, 14 vols., 1914—23).

〔文獻〕 Boutroux: Pascal; Strowski: Pascal et son temps, 3 vols., Brunschvicg: Le génie de Pascal; J. Chevalier: Pascal, Sainte-Beuve: Port-Royal, 7 vols. 三木清、パスカルに於ける人間の研究。

『パンセ』〔“*Pensées*” (1670)〕パスカルのエッセイ。未完成の著作で、彼の死後遺稿として見出された多くの斷片を編纂したものである。最初の版はポール・ロワイヤル Port-Royal 版とも稱せら

れ、彼の縁者や友人の手で一六七〇年に“*Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, que ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*”といふ表題で出版されたが、これは當時の政治上・法學上その他の困難を顧慮して編纂されたので不完全である。その後コンドルセ Condorcet (1776) や

ボッシュ Bossut (1776) の版が出たが、原稿と非常に相違したものであつた。一八四二年にクーザン Victor Cousin がかやうな相違を指摘して以來、原稿を忠實に再現する努力がなされ、フォージェール Faugère (1844) , モリニエ Moinier (1877) , ミショー Michaut (1896, 99) , ブランシュヴィック (1897, 1904) 諸版に至つて次第に完全なものとなつた。斷片のまま残されたこの著作の意圖は護教的なもので、人間の本性の研究から出發して、人間の自然は超自然的な宗教を必要とするといふことを

明かにすることであつた。併しその内容は極めて豊富であつて、宗教論に就いてはもとより、特に人間性に就いて深い洞察を示した格言的名句に滿ち、またレトリックや文學論の如きまでを含み、パスカル of 著作のうち最も廣く讀まれ、最も影響の多いものである。

ヒューマニズム〔英 Humanism〕 (三) 哲學上のヒューマニズム 一般にヒューマニズムは歴史的にはルネッサンスに於ける古典的古代の復興と結び附いてゐるが、哲學上のヒューマニズムもこの時代に現はれた。それは中世のスコラ哲學の敎權主義に反對する近代的思想であり、人間論的で且つ自然論的であることを特色とする。先づ古代哲學の復興に就いては、一四四〇年にプレトン Platon の提唱によりメデイチ家のコシモの保護のもとにフィレンツェにプラトン・アカデミーが創設され、フィチノ

Ficino やベッサリオン Bessarion によりプラトンと新プラトン主義が復興された。ストア哲學はリプシウス Justus Lipsius 等により、エピクロスの哲學はガッセンディ Gassendi により復興された。ヒューマニズムは固より單なる古典復興ではなく、その根柢には新しい人間の觀念が存し、古代の學藝も教養ある人間といふ新しい人間理想のもとに關心されたのである。新しい人間は個人の自己意識、自己感情をもつて生れた。ペトルルカ Petrarca と共にキケロやセネカの意味に於ける道德哲學的論文の流行が始まつてゐる。新たに現實的な感覺をもつて、人間・その心的生活の生理的制約・諸激情の力・諸氣質・個人の性格の相違等が研究され、そこから實際生活上の諸歸結が導き出される。その際古代の著作家たちが絶えず引用された。中世の現世否定とは反對に、ヒューマニズムを特徴附けたのは生の肯定で

あつたが、それは特に諸情念の積極的評價となつて現はれた。諸情念も人間的自然といふ意味で認められ、その積極性が肯定される。またキリスト教に於ける人間解釋とは反對に、ヒューマニズムは超越的な觀念を排し生を生そのものから理解するといふ生の内在的解釋の立場に立つ。かやうな立場は個人の自己意識と結び付き、生の體驗的な自己解剖となつた。モンテーニュ Montaigne がこれを代表してゐる。ヒューマニズムに於ける古代的傳統の尊重及び宗教に就いての自由思想とプロテスタンティズムとの對立はエラスムス Erasmus とルター Luther との對立に於いて典型的に示されてゐる。ルネッサンスは人間の發見と共に自然の發見を意味したが、この時代に興隆した新しい自然哲學は人間の内在的解釋を助長したのみでなく、やがてその根柢となつた。ブルーノ Giordano Bruno の汎神論的な自然哲學に

於いて、あらゆる超越的な表象を斥け世界を世界そのものから理解するといふ内在論の立場は壯麗な表現を得た。神祕主義的傾向を含んだ自然哲學は嚴密な方法に基くガリレイ Galilei やケプラー Kepler 等の自然科学に代られることになつたが、他方人間の情感的な自己意識はデカルト Descartes に於いて理性の權威の思想として方法的に確立された。既にラメー Ranke はヒューマニストとしてスコラ哲學及びアリストテレスの論理學に反對してゐる。生の自然的解釋はマキアヴェリ Machiavelli の國家哲學の基礎となつてゐる。彼は彼の政治學の見解を古代から汲み取つてきた。宗教も道德も政治も彼に於いては假借することなく世俗化される。彼によれば、社會は諸情念のメカニズムである、しかも諸情念は計算され得る、なぜなら人間性（人間的自然）はつねに同一であるから。人間の自然の研究の上に社會哲

學や國家哲學を建てる企てはホッブス Hobbes を初め多くの哲學者によつてなされてゐる。ルネッサンスのヒューマニズムはその後の時代に影響し、啓蒙思想を制約し、近代哲學の根柢的な要素となつた。十八・九世紀に至つて、ヘルダー Herder やフンボルト Wilhelm von Humboldt 等に於いてヒューマニズムは新しい形態をとつて現はれた。この第二のヒューマニズムは特に古典的ギリシアに人間性の理想を見た。人間をその個別性と全體性とに於いて、即ち全人として形成することがフンボルトの根本思想である。ルネッサンスのヒューマニズムに附隨してゐる諸制限、換言すれば、その個人主義的傾向、審美主義的傾向、教育ある身分の貴族主義は、この新しいヒューマニズムに於いて減少されはしたが消滅してはゐない。現代のドイツでは「第三ヒューマニズム」「der Dritte Humanismus」といふものが唱へ

られてゐるが、このものはナチスの所謂「第三帝國」
‘das Dritte Reich’の政治的思想と密接に結び附いて
をり、現代に於ける新しいヒューマニズムは却つて
反ナチスの思想のうちに求めねばならぬであらう。
なほ現代哲學に於いてイギリスの哲學者シラー
C. Schiller が「ヒューマニズム」といふものを唱へ
てゐるが、これはプロタゴラスの「人間は萬物の尺
度である」といふ思想を承けた認識論上の學說であ
つて、我々の總ての認識はその動機・その範圍・そ
の目的に於いてつねにただ人間的であり、人間的な
ものを超える事ができぬと主張するのであつて、そ
の本質に於いてはプラグマティズムの一種にほかな
らぬのである。

(四) 現代に於けるヒューマニズム運動 ヒュー
マニズムの運動は、現代に於いては反ファッシズ
ムの運動として規定することができる。即ちそれ

は、ファッシズムによつて絶えず脅かされてゐる戰
争の危険に對する平和の防衛の運動、またファッシ
ズムによつて破壊されようとする文化の危機に對す
る文化の擁護の運動、ファッシズムの民族主義乃至
人種主義に對する文化の國際性の昂揚を目的とする
運動等の形態をとつて現はれる。かやうな運動は特
に、ドイツに於けるユダヤ人排斥、ユダヤ人の學者
や藝術家の追放、いはゆる非ドイツ的書物の焚書事
件、またイタリアのエチオピア侵略、更にスペイン
の内乱等を契機として活潑に行はれてゐる。一般に
人民戰線運動はヒューマニズムの運動と密接な關係
をもつてゐる。最近の情勢を概観すれば、一九三六
年九月ブラッセルに世界平和會議が開かれ、三十四
箇國の代表者が集つた。この會議を構成した基礎
分子は國際聯盟を支持する平和論者であつたが、他
方殆ど同じ頃ジュネーヴに於いては世界青年平和會

議が開かれ、三十五箇國の青年團體の代表者が集つた。國際ペン俱樂部は世界戰爭の終熄後、世界諸國の文筆家の親善と交驩を目的としてイギリスに於いて設立されたものであるが、諸民族相互間の平和を念願とする文筆家を會員とするといふ規定があり、現在四十四箇國に五十六の支部をもつてゐる。初代の會長はゴールズワージー、二代目はH・G・ウェルズ、現在三代目の會長はフランスの作家ジュール・ロマンである。その第十四回大會は一九三六年九月に南米のブエノス・アイレスで開催された。また一九三五年六月にはパリに文化擁護國際著作家會議が開かれ、世界の著名な作家が名を列ねた。即ちフランスではアンドレ・ジイド、ロマン・ローラン、アンリ・バルビュス、アンドレ・マルロオ、ルイ・アラゴン、ドイツではハインリヒ・マン、フォイヒトワングエル、イギリスではハックスリ、フォースタ、

アメリカではウォルド・ فرانク、ソヴェート同盟ではゴリキイ等がこの會議に名を掲げてゐる。この會議から一つの聯盟即ち文化擁護國際著作家聯盟が生れ、文學及び藝術に關する國際百科全書の編纂の計畫の如きものも爲されてゐる。又アメリカに於いても一九三五年四月に文化の國際性を擁護する知的鬭爭のためにアメリカ作家大會が開催され、そしてアメリカ作家聯盟が成立した。更に知識階級の組織としては、イギリスにはハックスリを議長とする知識階級自由同盟があり、フランスにはポール・ラシジュヴァンを議長とする反ファッシスト知識人監視委員會があり、これにはジョリオ・キュリー夫妻の如き著名な自然科学者も参加し、いづれも平和と文化との擁護のために活動してゐる。翻つて日本の状態を見るに、一九三三年ナチスの焚書事件及び殆んど同時に起つた京都帝國大學に於ける瀧川事件を

契機として多數の作家著述家をもつて學藝自由同盟が組織されたが、活動の自由を奪はれてしまひ、日本ペン俱樂部の如きも國際ペン俱樂部の支部とはなり得ないやうな状態である。

不安 (一) 哲學上の不安 この思想を述べた人として先づ擧ぐべきはパスカルである。彼によれば、不安は無限と虚無との中間者としての人間の状态である。またキェルケゴールによれば、不安は動物にはなく、人間に固有なものであり、人間が精神的存在であることを示してゐる。不安 Angst は恐怖 Furcht とは區別され、恐怖が或る限定されたものに關係するに反して、不安は虚無から生ずる。かやうな思想を承けて最も哲學的に展開したハイデッガーも、不安を虚無と結び附け、虚無は存在するものの否定、その全體の否定によつても達せられるものでなく、却つて不安に於いて初めて顯はになる

ものが虚無なのである、と述べてゐる。かくて不安は何等かの對象或ひは對象の缺乏に關係するのでなく、人間の根源的に主體的な状態を現はすものである。

(三) 文學上の不安 文學上の不安は社會的不安に伴つて、これに制約された精神的不安の表現であるが、それは先づ現實の拒否または現實からの逃避の文學として現はれる。例へばダダイズムもしくは超現實主義の文學の方向に於ける現實の拒否、或ひは旅行や冒險や夢想などに依る現實からの逃避の文學がこれである。不安は次に社會と個人との乖離のうち存し、個人主義的な文學として現はれる。個人主義的と言つてもこの場合個人はもはや堅固な統一を有する人格であるのでなく、却つて人格の崩壞、自我の破産のうちに不安が存する。不安はブルースト流の心理文學、或ひはいはゆる意識の流れの文學

として現はれる。更に不安は意識と行動との背馳のうちに存し、かくして自意識の過剰として、或ひはジイド流の誠實性^{シンセリテイ}として、また特に虚無と頹廢とに對する特殊な好みとして現はれる。文學上の不安は特に世界大戰後の文學に於いて顯著に認められるがドストイェフスキーの文學、ニーチェの哲學、フロイドの精神分析學等がそれに深く影響してゐる。

フォイエルバッハ (Ludwig Feuerbach (1804—1872)) ドイツの哲學者、唯物論者。少壯ヘーゲル學派の代表者。有名な刑法學者アンセルム・フオイエルバッハの子。初めハイデルベルク大學で神學を學び、後ベルリン大學に於いてヘーゲルの講義を聴きこれに傾倒した。一八二八年エルランゲン大學の講師となつたが匿名で出した『死と不滅とに就いて』(1830) が禍して遂に講壇を退き、爾後終生公職に就かず著述を専らとし、晩年の生活は窮乏を

極めた。一八三七年以來ルーゲの勧めで『ハレ年報』の協同者となり、四三年廢刊に至るまで同誌に重要な勞作を發表した。『ヘーゲル哲學批判』(1839) 及び『キリスト教の本質』(1841) の二著作を以て思辨哲學と神學とを清算し、その後『將來の哲學の諸原理』(1843)、『宗教の本質』(1845)、等に於いて自己の自然主義的・感覺論的・唯物論的思想を發展させ、その基礎を明かにした。一八四八年ハイデルベルク大學團體の招きによつてなした『宗教の本質に就いての講義』は彼の全世界觀を渾然たる姿で示してゐる。フォイエルバッハによれば、思辨哲學の祕密は神學であり、神學の祕密は人間學である。神の本質は、個別的な、現實的、身體的な人間の制限から解放された人間の本質そのものであり、それが對象化されたもの、即ち、人間から區別された他のものとして直觀され、崇拜されたものにほか

ならぬ。人間主義 Anthropologismus は彼の思想の一特色である。彼は人間の本质はただ共同社會のうち、人間と人間との統一のうちにあるとしたが、社會的現象の説明に於いては觀念論的傾向を留めてゐる。彼の哲學はマルクスやエンゲルスに影響を與へ、ヘーゲル哲學から史的唯物論への發展の中間の段階をなすものである。全集 “Sämtliche Werke” 10 Bde. (Hrsg. von Bolin und Jodl, 1903—11) がある。

〔文獻〕 Jodl: Ludwig Feuerbach, F. Engels: L. F. u. der Ausgang der klassischen Philosophie (邦譯‘岩波文庫’) ; S. Rawidowicz: L. F. u. die deutsche Philosophie.

普遍的人間〔獨 Allgemeine Menschlichkeit〕 人間の普遍的な姿もしくは永遠の本性を謂ふ。従つてそれは特異なもの、個人的なものに對してゐる。浪漫主義の文學が特異なもの、個人的なものを尊重する

に反し、古典主義の文學或ひはヒューマニズムの文學は一般に普遍的人間を對象としてをり、特にドイツの古典主義乃至ヒューマニズムに於いてはそれが強調された。ゲーテは普遍的人間の思想の最もすぐれた代表者であつて、その意味に於いて彼はヒューマニストであり、また古典主義者であつた。普遍的人間と云つても、あらゆる人間から抽象して得られる形式的なものを謂ふのでなく、却つて普遍的なもの、イデー的なものは個々の現象そのもののうちに見ることができると考へられる。「特殊なものとは種々なる條件のもとに現はれる普遍的なものである」とか、「最高のことは、凡ての事實的なものがすでに理論であるのを理解することである」とかとゲーテは云つてゐるが、普遍的人間はかやうな意味に於いて考へられるのである。それはゲーテの所謂「原現象」‘Urphänomen’の如きものである。かくして

普遍的人間は決して單に抽象的形式的なものでないにしても、その思想には人間の社會的階級性の如き思想と一致し難いものがあり、またそれが如何にして人間の歴史性の思想と結び附き得るかが問題である。

「プロヴァンシアル」〔“Les Provinciales” (1656—57)〕パスカルの作。書簡體で書かれた論争的著作で十八の書簡を含み、一六五六年一月から一六五七年三月の間にパンフレットとして次々に發表され、ついで纏めて出版された。それは宗教的回心後ポール・ロワイヤルに入つたパスカルが、アルノー Arnaud やニコル Nicole に刺戟されて、當時、イエズイタ派とジャンセン派との間に聖寵と自由意志との關係に關する神學上の問題に就いて捲き起された論争に参加し、ジャンセン派の立場に於いて書いたものであり、明哲な論理と熱情とを有する生

彩ある文章をもつて知られてゐる。この作の功績は神學といふ新しい領域を文學に獲得したところにある。それは散文の傑作と稱せられ、ちやうどルソーがフランスの浪漫主義文學に對するのと同様、その古典主義文學に對して大きな影響を及ぼした。それは古典主義の理想の最初の完全な表現であると云はれてゐる。

文學史方法論 近代に於ける文學史研究は科學的方法の導入と共に新しい段階に入つた。文學史に於ける科學的方法とは、何よりも先づ文獻學的方法である。ウィルヘルム・シェーラー Wilhelm Scherer 及びその學派が精力的に唱道したものは、文學史は完全に文獻學的科學であるといふことであつた。文學史は、文獻學から獨立のものでなく、却つて文學の部分領域としてこれに屬すべきものである。既に久しく開拓されてきた古典文獻學の方法に依つ

て、近代文學史に於いてもテキストの批評と解釋とが基礎的な活動として研究の中心をなさねばならぬ。その上に形式的及び内容的の二方面の仕上げが附け加はる、即ち一方では言語上の、文體と韻律に就いての研究、他方では作品の成立史、作者、史料、素材並びに主題の歴史、作品の構成の仕方、タイプ、傾向、模範、影響、改作、同時代の人々の間に於ける受け容れられ方、批評的評價、等々の問題に就いての研究が行はれる。文獻學的方法の種々なる種類がここに於いても古典文獻學に於いて有すると同様の技術的な確實さと嚴密さとに發達させられねばならない。これに反し近代文學史の中で從來大きな役割を演じてゐた哲學的要素はできる限り放逐されねばならぬ。單に哲學的考察のみでなく、心理學的及び美學的分析も疑念をもつて見られ、できる限り背後に押込められた。近代文學史は哲學的

な段階——それは前科學的な段階に過ぎないと見られる——から科學的な段階即ち嚴密な文獻學的な段階に高められねばならぬといふのがシェラーとその學派の見解であつた。この見解には古典文獻學の影響のほかに、コント Comte の實證哲學及び、これを歴史に適用することによつて「歴史を科學の位置に高めよう」とするバックル Buckle 等の企圖の影響が認められる。斯様な實證主義的思想圈から文學史を自然科學的考察方法及び自然科學的概念に従へようといふ努力が出て來た。シェラーによつて始められた革新が文學史に科學的基礎を與へる上に有した功績は否定され得ない。文獻學的方法が文學史の研究にとつてあらゆる場合に基礎とならねばならぬことは確かである。併しながら同時に、この方法の限界も明瞭に意識されなければならない。その限界を考へないで文獻學的方法から「文獻學主義」

‘Philologismus’が生ずるとき、その弊害もまた大である。テキストの取扱ひといふ基本的な問題から一

層一般的に、一層深い問題に進むに従つて、我々は文獻學から離れて、心理學や美學は固より、哲學とさへも握手せねばならぬであらう。そして注目すべきことは、實證的とか科學的とかといふことを標榜するシェーラー自身の文學史が屢々極めて大膽な哲學的構成に終つたことである。このことは實證主義そのものが實は一つの哲學であり、形而上學であることを考へれば何等異とするに足らないであらう。

そこで文學史に於いて哲學的構成を排して純粹に科學的方法に依らうとする者は、かやうな「實證主義」を斥けてその「實證的精神」のみを、或ひはその自然科学主義を棄てて自然科学の精神のみを純粹に活かさなければならぬ。所謂「ランソンの方法」の提唱によつてフランスにおける文學史研究に重要な影

響を與へたランソン Gustave Lanson の根本思想はかくの如きものである。

ランソンも文學史の研究は科學的でなければならぬと主張する。併し彼は先づ、自然科学の法則を使用し、その方法を模倣しようとしたテーヌ Taine やブリュヌティエール Brunetiere の方針が、如何に文學史を畸形にしたかを指摘する。文學史が科學性を獲得するためには却つて他の科學の構造を模倣することを斷念することから出發しなければならぬ。自然科学から文學史に取り入れるべき唯一のものはその精神、その態度である。即ち利害を離れた知的關心、假借することなき誠實、勤勉な忍耐心、事實に對する服從、自他の別なく容易に信ぜざる態度、批評と吟味と檢證の絶えざる要求である。かくてランソンはサント・ブーブ Sainte-Beuve の慎重を學ばねばならぬと云ひ、また自己

の方法が古代並びに中世文獻學の系統に屬すると稱してゐる。ランソンの方法は文獻學的歴史的方法である。

この方法は作品に於いて因果の原理によつて説明し得るところのものを説明すること、作家が彼の時代、彼の先行者、彼の生活、彼の讀書に負ふところの凡てのものを取り出して、一々忠實に記載し、分類して、できる限り完全な原因の總和を構成することである。それは文學史の研究に對して確かに多くの有益な結果を齎したが、そこにまた或る根本的な缺陷の存することが感ぜられた。ランソンの方法に對してコロンビヤ大學のスピングアン Spingarn 教授は、材料の蒐集が歴史でなく、歴史は材料を統一する假設乃至哲學をもたねばならぬと論じてゐる。またクレルモン・フェラン大學の教授ベルナル・ファイ Bernard Fay は、文學史は文學の研究として何よりも美を探るべきであり、單に科學的に眞なるもの、

或ひは社會的に成功したもののみを問題にすべきでないと論じてゐる。ランソンの方法はただ作品の周圍を明かにするのみであつて、作品そのものの核心に突入り得ないやうに見える。科學的方法或ひは文獻學的方法是作品の成立の外的原因を示すこと甚だ詳細であるにしても、その最も内的な原因即ち作家の天才を捉へることができない。かくしてこの方法は傑作に對してよりも、價値のない、美を含まぬ作品に對して遙かに適切に用ゐられ得る性質のものである。

文學史の方法は自然科學の方法と性質を異にするといふことはドイツの精神科學派によつて強調されてゐる。文學史は精神科學に屬し、それは本來精神史でなければならぬと主張される。精神科學的方法の先驅者として廣汎な影響を及ぼしたのはディルタイ Dilthey である。彼に従へば、自然科學は説

明の方法によるに反して、精神科學の方法は理解である。理解の科學的方法是解釋學であり、かくして精神科學的文學史の基礎は解釋學的方法である。實證的方法が主觀的な要素を排除するに反して、ディルタイの最も重んじたのは體驗である。彼によれば體驗、表現、理解といふ三つのものは構造聯關を形作り、この聯關によつて精神科學に於ける歴史的世界は構成される。文學史の課題は文學を生もしくは精神生活の表現として生そのものから理解するといふことであり、従つて文學史は精神生活の歴史にほかならないといふことになる。ディルタイにとつては精神科學の目的は法則でなく類型 Typus であつたが、精神科學としての文學史を主強したチザルツ Herbert Cysarz 等に於ては形態 Gestalt といふ概念が重要な位置を占めてゐる。チザルツが現象學的直觀の方法を強調するに對して、エルマティン

ガー Emil Erimtinger などは論理的思惟方法を力説してゐる。併し彼等の方法論に於いてはゲーテ的な形態學 Morphologie の思想が影響してゐる。又シュトリヒ Fritz Strich やワルツェル Oskar Walzel は樣式史としての文學史を唱へてゐるが、これも精神史的な意味をもつてゐる。精神の持續と變化とは樣式のうちに於いてその表現を見出し、従つて精神史は必然的に樣式史であるとシュトリヒは述べてゐる。然るにウンゲル Rudolf Unger は内容の方面を重んじ、ディルタイが文學は生の解釋であると云つた思想を承けて、問題史としての文學史を提唱した。もし文學が現實の生の、その諸問題に従つての、形成的解釋或ひは解釋的形成であるならば、文學史もこれらの諸問題に就いての學以外の何物でもあり得ない、と彼は云つてゐる。更にグンドルフ Friedrich Gundolf 等はゲーテやニーチェの影響のもとに一種

の貴族主義的な、英雄崇拜的な文學史を考へた。彼等にとつては歴史は象徴的敘述となる。歴史上の人物が凡てである、なぜなら個性的象徴に於いてのみ普遍的なものは示現されるから、と考へられる。かやうにしてグンドルフ等が偉大な人間、天才的な作品にのみ關心するに對し反對の立場に立つてゐると見られるのは、ザウエル August Sauer 及びナードラー Joseph Nadler 等の種族史的文學史である。この立場は精神的及び文學的生活の決定的な要素を一方では血の遺傳に、他方では郷土に於いて見、從つて文學史の主要な原理を種族及び風土の自然的制约性のうちに、そして之によつて變形された社會心理學的見地のうちに求めてゐる。ところで文學がこのやうに自然的諸條件によつて制約されるといふことは既にヘルダー Herder などによつて詳細に述べられたことであるが、就中有名なのはテーヌの説であ

る。テーヌは文學を生み出すべき精神的狀態を規定する基本的條件として人種、環境、時代という三つのものを擧げた。テーヌのミリュール説に於いていはれるミリュールは單に風土のことではなく、却つて風土、政治的事情、社會的狀態の三つのものがその内容をなしている。然るに文學のかくの如き社會的制約を重要視し、しかも從來の文化史的見方に於いては從屬的な要素と見られた經濟的な生産諸關係に決定的な位置を認め、このものから社會の構成及び推移の過程を説明し、それから文學の變化及び發展を把握しようとするのはマルクス主義の立場である。一定の藝術様式はその時代の社會の經濟的生產様式に對應するのみでなく、藝術の目的、享受の仕方、價值評價の尺度も、社會的階級的意識によつて決定される。かくて文學史は文學の現實的基礎としての社會的條件の中にその時代の文學の特殊性を理解しなけ

ればならぬ。この唯物史觀的見解は、所謂文化史的方法に對して、それが一元的であること、そして徹底した唯物論によつて貫かれてゐることを特色としてゐる。

文學的リアリティ　文學的作品が我々の美意識に對して有する現實性を謂ふ。この問題は一般に美的現實性の問題に屬してゐるが、それに就いて二つの相異なる見解がある。一つは認識論上の模寫說と同じやうに、文學的リアリティは作品が客觀的現實に相應するところに生ずると見る。他の一つはまた認識論上の構成說と同じやうに、作品の有するリアリティは客觀的現實のそれとは全く性質の違つたものであつて、作家の創造作用に於いて初めて作り出されたものであると見る。もとより模寫說的な考へ方も作家の能動的活動を全然認めないわけでない、客觀的に與へられたものの中から本質的なものを抽

象し、また概括することによつてのみ作品のリアリティは生ずるのであり、そこにすでに作家の能動的活動が存するが、ただ作品の有する究極的な意味を客觀的現實との一致に求めるのである。

ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831)) (一) 傳記　ドイツの哲學者。ドイツ觀念論の完成者。南ドイツのシュトゥットガルトに生れ、そのギムナジウムを経て、一七八八年チュービンゲン大學に入り、ヘルデルリン及びシェリングを同窓として神學と哲學とを學んだ。一七九三年卒業してから後七年間、初めはベルンで、次にフランクフルト・アム・マインで、家庭教師の生活をし、一八〇一年イエナ大學の私講師となり、シェリングと協同して『哲學批評雜誌』“Kritisches Journal der Philosophie”を發行し、また一八〇七年には最初の體系的な著述『精神現象學』“Phänomenologie

des Geistes”を出版した。しかしナポレオン戦争の爲めに生活方針の變更を餘儀なくされ、バンベルクにおいて新聞の編輯に従事し、ついで一八〇八年から一六年までニュルンベルクのギムナジウムの校長をしたが、その間に『論理學』『Wissenschaft der Logik』を完成した。一八一六年漸く宿望が叶つてハイデルベルク大學哲學教授となり、二年後にはベルリン大學に轉じた。ハイデルベルク時代に『エンチクロペディ』『Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss』を、ベルリン時代に『法律哲學』『Grundlinien der Philosophie des Rechts』を出版した。ベルリン時代の彼は「プロイセンの國家哲學者」としてその哲學は一世を風靡した。一八三一年コレラに罹つて死んだ。彼に依れば、イデー、或ひは理性、或ひは精神が唯一の現實的なものである。「理性的なものは現實的であり、現實的

なものとは理性的である」といふ言葉は、彼の哲學の全本質を現はしてゐる。絶對的な理性は自然において自己を外化し、この自己の他在 Anderssein から精神において自己に還る。哲學はかかる理性の自己發展の思惟的考察であり、その必然的な形式は辯證法である。辯證法は思惟する主觀の意識におけるイデーの自己運動にほかならない、思惟と存在とは同一である。イデーをその即自在 An-sich-sein において考察するのが論理學であり、その他在において考察するのが自然哲學であり、その即自對自在 An-und-für-sich-sein において考察するのが精神哲學であつて、それらは哲學の三つの部分を形作つてゐる。絶對者は自然となる前にすでに精神である、併し即自的であつて未だ對自 Für sich 的でない。イデーはその他在もしくは外自 Ausersich を通じて對自に發展するのである。自然はイデーの外自或ひ

は自己疎外として自由でなく、却つて必然である。かかる他在から自己自身に還り、依自在 *Bei-sich-sein* になることによつてイデーは自由となる。精神は人間の心的生活における主觀的精神から、團體

の諸形式における客觀的精神を通じて絕對的精神へ發展し、これによつて完全に自由となる。客觀的精神の最高の形態は國家であり、國家は眞の道德 *Sittlichkeit* (良心道德 *Moralität* に對する團體道德) の實現者である。絕對的精神は藝術、宗教、哲學の三つの段階において自己を實現する。ヘーゲルは現代において最も影響の多い哲學者であるが、就中彼が辯證法を最初に體系的に展開した意義は大きい。全集は、弟子たちの手になる彼の講義の編纂によつて、一八三二—四一年に刊行され、新版は *H. Glockner* によつて一九二七—三〇年(二十卷)に出版された。別に“*Philosophische Bibliothek*”中に

Lasson と *Hoffmeister* により全集が刊行されてゐる。特に青年時代の著作を集めた物として *H. Nohl* の“*Hegels theologische Jugendschriften*”(1907) が重要である。

〔文獻〕*Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre*(2te Auflage, 1911); *Wilhelm Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels*(Gesammelte Schriften, Bd. 4, 1921); *Richard Kroner: Von Kant bis Hegel*, 2 Bde. (1921, 1924); *Nicolai Hartmann: Hegel*(1929); *Hermann Glockner: Hegel*, I(1929).

(二)ヘーゲルの美學說　ヘーゲルに依れば、美は感覺的存在における絕對者、有限な現象におけるイデーである。これらの要素の關係に應じて、言ひ換へれば、外的な形態もしくは内的な内容のいづれかの優勢が存在するか、それとも兩者の均衡が存在するかに應じて、三つの藝術形式が存在する。現象

がまさつてイデーはただ暗示されてゐるに過ぎぬ場合は象徴的藝術であり、イデーと直觀、精神的內容と感覺的形式とが完全に合致し調和してゐる場合は古典的藝術であり、現象が劣つてイデー、情操の內面性がまさつてゐる場合は浪漫的藝術である。形式と内容とが相應してゐる古典的藝術は最も美しく、浪漫的藝術はしかしより高いものである。エジプトやヘブライの藝術は象徴的であり、ギリシアの藝術は古典的であり、キリスト教的藝術は浪漫的である。

崇高は象徴的なものに屬し、ローマの諷刺は古典的理想の崩壞を、フモールは浪漫的理想の崩壞を意味してゐる。このやうにヘーゲルの美學は藝術史の哲學であることを特色とし、その方法は辯證法である。象徴的、古典的、浪漫的は藝術の辯證法的發展段階を現はす。また彼に依れば、建築はすぐれて象徴的な藝術であり、彫刻は古典的理想を最も純粹に實現

するにふさはしく、繪畫、音樂及び詩は浪漫的性格を擔つてゐる。もとよりそれら個々の藝術の内部においてかの三つの段階が見出されないといふのではない。造形美術がギリシア人において最高點に達したやうに、浪漫的諸藝術はキリスト教的諸民族において最高點に達する。更にヘーゲルに依れば、文學は象徴的と古典的との對立を自己のうちにおいて統一する最も完全な最も多面的な藝術であり、謂はば藝術の全體性である。文學の中で抒情詩は建築的・音樂的なものの反復であり、敘事詩は彫塑的・繪畫的なものの反復であり、そして劇は抒情詩的なものと敘事詩的なものとの結合である。諸藝術の中で文學に高い位置を認めてゐることもイデーを重んずるヘーゲルの美學の一特色である。

(三) ヘーゲル學派〔獨 Hegelianer 英 Hegelian〕

ヘーゲル哲學の繼承者を謂ふが、ヘーゲルの死後

間もなく、革命的思潮の擡頭、自然科學の勃興の影響の下に、知識と信仰の問題に關する内部の論争を契機として、その學派は分裂した。そのうち正

統派は右黨或ひは老ヘーゲル學派 *Althegeleaner* と呼ばれ、保守的、唯心論的傾向を代表し、ゲッセル *Göschel*, ダウブ *Daub* 等が屬する。これに對し左黨或ひは少壯ヘーゲル學派 *Junghegeleaner* と呼ばれるものは、急進的、唯物論的傾向を有し、シュトラウス *Strauss*, フォイエルバッハ *Feuerbach* その他である。兩者の中間にあつて中央黨と稱せられるものに、ローゼンクランツ *Rosenkranz*, エルトマン *J. E. Erdmann* 等が數へられる。更にヘーゲル哲學を現代に活かさうとする所謂新ヘーゲル主義 *Neuhegelianismus* の人々としてドイツではクロネル *Kroner*, ヒンデル *Binder*, イギリスではブラッリー *Bradley*, イタリアではクロッチェ *Croce*,

ジェンティール *Gentile*, フランスではメーエルソン *Meyerson*, オランダではボランド *Bolland* 等が主なる者として擧げられる。

法則〔希 *Nomos* 羅 *Lex* 英 *Law* 佛 *Loi* 獨 *Gesetz*〕

事物の間における不變なる關係を謂ふ。法則は普通に自然の法則と規範の法則とに分たれる。自然の法則とは一定の條件があれば必ず一定の結果が伴ふといふ現象間の不變なる因果關係である。自然の法則が斯くあらざるを得ないといふ自然的必然 *Müssen* の法則であるに反して、規範の法則とは一定の規範、理想に基いて當に斯く爲さざるべからずといふ當爲 *Sollen* の法則である。前者が自然必然性を意味するに反し、後者は價值必然性を意味する。規範の法則も單に主觀的なものでなく、普遍妥當性を有するものでなければならぬ。思惟の法則、道德の法則等は自然科學における因果の法則

の如きものでなく、規範の法則である。藝術の法則も作品が價值を有するために満足すべき條件といふ意味において規範の法則に屬する。近代における法則の思想は自然科學の發達と共に發達したのであるが、十九世紀の實證主義の文學史家や批評家は、文學現象のうちに自然科學の法則と同様の法則を求めようとした。然るに自然科學の認識と精神科學の認識との性質の相違が明かにされ、前者の目的は現象の一般的關係の認識であるに反し、後者の目的は個性的なもの、一回的なものの認識に存すると見られるに及び、精神科學における法則は自然科學的法則とは異なるものでなければならぬと考へられるに至つた。かくして自然科學的な因果に對する個別的因果

Individuelle Kausalität, 一般的法則に對する個別的法則 Individuelles Gesetz が論ぜられる。エルマティンガー Emil Ermatinger に依れば、文藝學の課題はあ

らゆる精神科學にとつてのやうにその對象たる文學的個性を歴史的な生活における個別的な一回性において規定することであるが、その場合文藝學は科學として法則を斷念すべきでない、ただその法則は精神科學の固有な特殊な態度から必然的に論理的に従つてくる法則でなければならぬ。

方法論〔英 Methodology 佛 Méthodologie, Théorie de la méthode 獨 Methodenlehre, Methodologie〕科

學的研究が計畫的に行はれるために準すべき方法を論ずるものである。一般論理學の一部であつて、原理論に對して方法論がある。哲學において方法論が特に問題にされるやうになつたのは哲學の科學性が重視されるやうになつた近世以來のことである。古代及び中世においては方法論は從屬的な位置しか有せず、近代の科學的哲學において初めて根本問題となるに至つたのであり、それは近代

哲學の認識論的傾向と合致してゐる。論理學と認識論とが同じに見られるやうになつてから、方法論は認識論の一部となり、やがて認識論そのもののまでにすらなつた。方法は對象の認識のための手段であることが忘れられ、單に方法論にのみ没頭するといふ弊が生じた。もとより研究が企畫的に、組織的に行はれるためには方法論は重要である。併しそれは自己目的であるのではない。方法論といふ語は、單に科學的研究に關してのみでなく、藝術などにおいても、その製作方法についての反省を指して謂ふことがある。

マッハ (Ernst Mach (1833—1916)) ドイツの哲學者。メーレンのトゥラスに生れ、グラーツ及びプラーグにおいて物理學の教授となり、後ウィーンにおいて哲學の教授となつたが、一九〇二年退職した。マッハに依れば、科學は現象を説明するも

のでなく、單に現象を記述するに過ぎぬ。科學は實際的要求から生れたものであつて、概念や法則などは、實在的意義を有せず、ただ思惟經濟 *Denk-ökonomie* のために使用されるものである。物とは感覺要素の複合以外のものでなく、我といふものも感覺の結合である。心理的なものと物理的なもの、我と世界との間には本質的な差異は存せず、單に感覺要素の結合の仕方を異にするのみである。マッハ主義と稱せられるのはかやうな主觀的觀念論のことである。ニュートンの力學に對するマッハの批評は現代物理學において基礎的な意義を得るに至つた。

著書の主なるもの "Mechanik in ihrer Entwicklung" (1883), "Analyse der Empfindungen" (1885), "Prinzipien der Wärmelehre" (1896), "Erkenntnis und Irrtum" (1905), "Prinzipien der physikalischen Optik" (1921).

マルクシズム〔英 Marxism 佛 Marxisme 獨

Marxismus〕 (三) マルクシズムと文藝 マルク

シズムは文藝をイデオロギーの一つとして、即ち社會の經濟的構造といふ現實的な土臺の上に立つ上層建築として考へる。すべてのイデオロギーはつねに一定の社會階級的基礎を有し、これを反映するものとして、それらの間には型の類似が見出され、且つ相互作用の關係が認められ得る。かくしてマルクシズムは文藝を孤立的なものと見ず、これと他の種々なる文化との間の密接な關聯を理解すべきことを教へた。マルクシズムはあらゆるイデオロギーを唯物史觀或ひは辯證法的唯物論の立場において一元的に、統一的に把握するところから、文藝にあつても世界觀の問題を重要視してゐる。世界觀は單に作品を理解する上に重要であるのみでなく、また特に作品の製作方法に關しても世界觀的基礎が重要であ

る。かくしてマルクシズムは一般に文藝において世界觀、從つてまた哲學が重要な意味を有することを教へた。世界觀の問題は思想の問題である。マルクシズムはそれ故に作品の思想性を問題にするが、一般に作品が思想を持たねばならぬといふ考へ方が普及するに至つたのはマルクシズムの影響に依るところが多い。更にマルクシズムは自己の思想、哲學、世界觀が科學であることを主張してゐる。そこでマルクシズムは文藝においても主觀主義に反對して科學的、客觀的であることの重要性を説くのであるが、これまで屢々科學と文藝とは全く相容れぬもののやうに考へられて來たのに對して、兩者の間に積極的な關聯を求むべきことを教へたのはマルクシズムである。マルクシズムにおいて哲學は單に世界を解釋するのではなく、世界を變革するものと見られるのであるが、文藝も同様に世界の變革的實踐の一つ

の機關であるべきものと考へられる。そこからマルクシズムの文藝は屢々極端な政治主義の弊に陥り、文藝を全く政治に従屬せしめてその獨自性を輕視するといふ風もあつたが、しかし文藝の行動性の問題を明かにしたことはマルクシズムの功績の一つである。またそのことと關聯して、マルクシズムはいはゆる藝術のための藝術の思想を打破するに大いに力があつた。藝術のための藝術の思想は文藝において形式を重要視する形式主義である。これに對してマルクシズムは内容を重要視し、殊に主題の積極性を説き内容主義的傾向をもつてゐる。更にマルクシズムは個人主義を排斥して文藝が階級的立場に立つべきことを主張してゐる。これは文藝の社會性的の問題であつて、文藝の階級性を認めない者にとつても作品の社會性が文章において重要であることが理解されるやうになつたのはマルクシズムの影響であると

云はねばならぬ。マルクシズムにおいては文藝の社會性的の問題は嚴密には階級性的の問題であり、そして階級的立場とはプロレタリアートの立場のことであり、その意味において大衆の立場のことである。かくしてマルクシズムの文藝は作品の大衆性を重要視してゐるが、文藝の大衆性的の問題、從來のいはゆる大衆文學或ひは通俗文學とは異なる意味における大衆性が一般文藝家にとつて重要な問題となつたのはマルクシズムの影響である。

ミネルヴァの梟〔獨 Die Eule der Minerva〕 哲學を譬へた有名な言葉で、ヘーゲルの『法律哲學』の序文の末尾に「ミネルヴァの梟は夕暮になつて初めて飛び始める」と出てゐる。即ちヘーゲルに依れば、哲學はいつでも遅れて來るもので、現實がその形成過程を完成した後に現はれ、これを追思惟 nachdenken するものである。かやうに現實が終つ

た後に哲學が始まるとするのは、哲學を觀想的な性質のものとすることであり、哲學に豫言者のな性質を要求する立場とは固より、哲學の實踐的な性格を力説する立場と對立してゐる。

無〔英 Nothingness 英 獨 Negation 佛 Néant, Négation 獨 Nichts〕

(二) 無の西洋的解釋 普通には存在しないものを無といふ。或る物の相對的な意味における若しくは絶對的な意味における否定が無といはれる。ギリシア哲學は無からは何物も生じないといふ思想の上に立つてゐる。然るにユダヤ的・キリスト教的思维にとつては世界は無から生じたのであつて、「無からの創造」を説く。カバラは神を無と稱した。多くの神祕主義者たちも同様に、神はすべて或る存在するものを越えるといふ意味において、無であると考へる。ヘーゲルに依れば、純有は、それが無規定であるといふ意味において、

無であり、純有と純無とは從つて同一である。ハイデッガーに依れば、我々は存在するものの否定によつて、その全體を否定することによつてすら本來の無に達するのでない。無は不安において出會はれるものである。かやうに不安において顯はになる無こそ存在者が存在者として人間にとつて顯はになることを可能ならしめるのである。無において人間は存在者を全體として超越してゐる。無は對象として與へられるものではない。しかも存在者そのもののについての問が形而上學の包括的な問であるとすれば、無についての問は形而上學の全體を包括すべきものである。

無限と有限〔英 Infinity, Finiteness 佛 Infini, Fini

獨 Das Unendliche, Das Endliche〕 無限は有限の反對で如何なる限界をも超えるものを無限といふ。普通に無限はただ有限を否定しただけのもののやうに考

へられてゐる。その場合限界は限りなく推移してゆき、無限はどこまでも彼岸にあるものとして如何にしても到達されぬものである。ヘーゲルに依れば、かやうに到達されぬものは眞ならぬものである。ただ終無きこと *Endlosigkeit*、或ひは無際限といふことは惡しき無限 *Schlechte Unendlichkeit* もしくは消極的無限 *Negative Unendlichkeit* に過ぎない。眞の無限はかくの如く直線をもつて象どられるやうな限りなき進行の無限であるのでなく、完結せる、自己閉鎖的な運動である。圓環こそ眞の無限の象徴である。眞の無限は無際限なものでなく、却つて内に限定を含むもの、その意味において有限とも云ひ得るものである。しかしそれは固より有限なものでなく、有限なもの他者としての無限なものでもなく、却つてかかる有限と無限との統一が眞の無限である。即ちヘーゲルに依れば、眞の無限はそれ自身の

うちに發展の契機を含む全體者であり、辯證法的過程において自己から出て自己に還る體系である。眞の無限は單なる過程としてでなく、體系として一つの定つた對象に定立されるものでなければならぬ。數學上においては、カントル Cantor やデデキント Dedekind 等は、部分と全體とが集合として濃度を等しくするといふ自己表現體系が無限であるとなしてゐる。

〔文獻〕Hegel: *Logik*; Cantor: *Über unendliche, lineare Punktmannigfaltigkeiten* (1879—84); Dedekind: *Was sind und was sollen die Zahlen?* (1887); Cohn: *Geschichte des Unendlichkeitsproblems* (1896).

矛盾〔拉 *Contradictio* 英佛 *Contradiction* 獨 *Widerspruch*〕互に否定し合ひ、絶對に對立するものを矛盾といふ。甲と非甲との如く、一方が他方

の否定である場合兩者は矛盾するものである。同一のものの肯定と否定との間には矛盾の關係が存在する。また相對立する要素を含むものは矛盾すると云はれる。矛盾 Contradictory と反對 Contrary とは區別されねばならない。矛盾するものは絶対に否定し合ひ、その中間に第三者を容れないに反して、反對のものとは同じ類の部分であつて相互に最も異つてゐるものを謂ひ、從つて程度の差を現はすに過ぎず、兩者の中間に第三者を容れることができる。形式論理は矛盾を許さない。然るに辯證法に依れば、矛盾こそ根本的なもの、生命的なものであり、運動或ひは發展の根源である。互に矛盾するものは第三の一層高いもののうちに止揚され、このものは更に自己のうちから矛盾を生じ、かくして發展してゆくと考へられる。

物〔英 Thing 佛 Chose 獨 Ding〕 普通には思考を

れ得る、肯定もしくは否定され得るものの一切を謂ふ。かかる最も一般的な言葉として、固定的であれ暫時的であれ、實在的であれ現象的であれ、知られたるものであれ知られざるものであれ、在りと云はれ得る凡てのものが物と云はれる。認識論の意味においては、物とは靜態的な狀態において見られた實在の觀念を現はし、種々なる屬性の固定的と考へられる組織によつて形作られた獨立なる個物を謂ふ。即ち一定の空間的位置を占め、一定の時間内に自己同一を持續する對象のことである。倫理的な意味においては、物は人格に對する。人格は自己目的であるに反して、物は手段として使はれ、人格が固有價值を有するに反して、物は利用價值しか有しないと考へられる。

モラル〔英 Moral, Morality 佛 Morel, Moralité 獨 Moral, Moralität〕 倫理或ひは道德のことである。

しかしモラルは習俗 *Sitte* や客觀的に成立する道德 *Sittlichkeit* でなく、寧ろ人生及び社會に對する我々の主體的な心情、態度、行爲の仕方に關する倫理をいふのである。かやうな主觀道德と客觀道德とは固より無關係ではないが、兩者は區別されねばならぬ。

教育家や道學者は普通に良俗や客觀道德の立場から文藝と道德の問題を論ずる。しかし問題は本來そこにあるのではなく寧ろ作家の主體的な眞實性 *sincerité* に關してゐる。文藝は人生及び社會を單に客體的に捉へるのではなく、却つて主體的に捉へる、また作家はその作品の中において自己の主體的な情熱から人間を創造する。そこに文藝に於けるモラルの問題がある。ジードは「倫理と美學の規則は同じだ」と云つてゐるが、モラルなしに作家は作品を書くことができない。十七、八世紀のモラリストといふのは人間性の研究者のことであつたが、文藝におけるモ

ラルはそれと同様に人間性を見る見方のうちに現はれる倫理である。主觀的とか主體的とかと云つても必ずしも個人的といふことと同じでない。トルストイは『藝術とは何か』の中で、藝術の意味は人と人とを結合するにあると述べてゐるが、人と人との主體的な結合のうちにモラルはあると云はねばならぬ。

憂鬱〔英獨 Depression 佛 Dépression〕(一) 文藝に於ける憂鬱 憂鬱は人間の根差しなきこと *Entwurzelung des Menschen* の體驗から生れる感情である。人間は如何なる宇宙の意味をも有せぬものと感ぜられ、かくして自己の主觀性のうちに閉ぢ籠り、自己に對する全體の疎遠が憂鬱として體驗される。世界のうちの何處にも故郷を持たぬといふ感情、この孤獨の感情から憂鬱が生れると共に、かやうに根差しなきものとして到る處を故郷になし得るとい

ふ漂泊の感情から憂鬱が生れる。憂鬱はかくの如く宇宙的なものであると同時に、特に社會的なものである。即ちそれは人間の社會のうちにおいて根差しなきことの體驗から生れる。憂鬱は固よりつねに宇宙や社會のうちに缺陷、害悪が多く、これを善きものに變へることが不可能であるといふ意識即ちペシミズムを前提するが、單にそのみでなく、宇宙及び社會からの游離に基く主觀性の感情である。いはゆる世界苦 *Weltschmerz* といふのもかかるものである。憂鬱を表現してゐる文藝はペシミズムの文學であるが、ロマンティズムの文學、デカダンスの文學、世紀末の文學といはれるもの等のうちには憂鬱が漂うてゐる。ペトラルカ、バイロン、レーナウ、ハイネ、ヘルデルリン、レオパルディ、レルモントフ、ヴェルレーヌ、ボードレーール、その他の作品がそれらの例として擧げられる。

理性の狡智〔獨 *List der Vernunft*〕ヘーゲルの言葉で、彼の歴史哲學的思想の一つである。即ち歴史において支配する理性は、個人の激情 *Leidenschaft* をそれ自身のために活動せしめつつ、實は理性自身の普遍的な目的を實現するに役立ててゐるといふことが理性の狡智である。「世界における如何なる偉大なものも激情なしには成就されなかつた。」個人は自己の特殊な關心のために行動してゐると思つてゐるのであるが、理性はそれを手段としてその否定の中から普遍的なもの、イデー的なものを結果せしめるのである。かやうなヘーゲルの思想は結局個人を普遍的なものの傀儡にしてしまふことであつて、そこでは個人の個人としての價值は認められない。

理論〔英 *Theory* 佛 *Théorie* 獨 *Theorie*〕(一) 理論 單なる經驗、個々の事實についての知識に對

し、一般的な原理もしくは法則から下された統一的な學問的な説明を謂ふ。理論は方法的な、組織的な知識である。理論は假説的な要素を含むのがつねである。従つて理論は檢證され、經驗によつて眞なるものとして示されねばならぬ。理論は推理の統制と實驗の批判とに従へられたところの檢證された假説である。言ひ換へれば、理論は合理性と實證性との辯證法的統一である。理論は學問の進歩と共に變化するものであつて、新しい假説の提出と新たに見出された事實による批判とが理論の發展の要因である。

(四) 理論と實踐 理論と實踐とは種々の點において對立してゐる。先づ理論は實踐的な目的、應用とは無關係に求められる知識であるとせられる。また理論の目的は概念、原理、法則の如き一般的なものであるに反して、實踐はつねにただ特殊なもの

にのみ關係することができ。更に理論はあらゆる價值判斷から獨立であるに反して、實踐は價值、理想、規範に關はるものである。かく理論と實踐とは對立してゐるが、兩者は決して無關係ではない。理論は合理性と共に實證性を必要とし、かくて實驗を基礎とするが、實驗の大規模のものが産業である。理論の眞理性は實驗によつて、延いては實踐によつて確かめられる。元來、理論は單に純粹にそれ自身のために求められるのでなく、却つて實踐的な課題の中から生れるものである。實踐は理論を要求し、理論は實踐によつて發展する。理論と實踐とは對立しながら辯證法的に統一をなしてゐると見られねばならぬ。

歴史主義〔英 Historism 佛 Historisme 獨 Historismus〕 物を歴史において辿り得る發展の結果として考察する立場である。即ち物を不變なも

の、超時間的なもののやうに考へることに反對して、すべての物は歴史において生成したもの、發展したものであると考へる。然るに物を單に歴史的に考察するといふことは、如何なるものにも絶對的な價值を認めず、一切はその生成の流に對して相對的な價值を有するに過ぎないと考へることになり易く、かくして歴史主義は歴史的相對主義に陥ることになる。かかる歴史主義の代表者として普通に擧げられるのはデイルタイである。尤も、彼から出たリット Theodor Litt などは、歴史主義とは人間性の歴史的性格のうちに形而上學的意義の本質規定を見る見方であるとしてゐる。

〔文獻〕E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (1922) ; dito: Der Historismus und seine Überwindung (1924) ; B. Croce: Antihistorismus (1931) .

「歴史哲學」〔“Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”〕ヘーゲルの歴史哲學に關する講義を編纂したもの。第一版は一八三七年ヘーゲルの弟子 Eduard Gans によつて、第二版は四〇年、第三版は四八年、共にヘーゲルの息子 Karl Hegel によつて出版された。新版には Glockner 版の全集中のもの外、Brunstad 版(レクラム)並びに Lasson 版(『哲學文庫』)がある。ヘーゲルに依れば、世界史の考察に對し哲學が持ち込む唯一の思想は理性が世界を支配し、世界史は理性的に發展したといふことである。即ち世界史は世界精神の辯證法的發展である。個々の民族はこの普遍的な精神の一定の契機を表現する。それはこの自己の使命を果し終ると共に他の民族に席を譲る。かくして世界歴史は諸民族に對して行はれる世界審判である。世界史的人物もまた歴史に於いて自己を實現する理性の機關に過ぎず、彼

等は彼等自身の利害のために行動すると思つてゐるが、實は理性の普遍的な目的の成就のために仕へてゐるのである。世界史は精神の實體たる自由の意識における進歩である。東洋の世界においては唯一人のみが自由であつた。ギリシアの並びにローマの世界においては若干人が自由であつた。ゲルマンの世界において初めてキリスト教と共に萬人が自由であるといふ思想が現はれた。ヘーゲルの業績のうちに於いて『歴史哲學』は最も永續的な價值を有するものと云はれてゐる。歴史的發展の法則と諸文化の相互作用の關係を發見しようとする彼の企圖は模範的である。歴史的意識の發達に對して彼が與へた影響は絶大である。

「ロゴス」〔希 Logos〕 もつ「言葉」を意味し、また「理性」を意味する。それから言葉に現された理性的活動、思想、概念、學術等を謂ふ。ギリシア哲學に於

いて初めてロゴスの思想を述べたのはヘラクレイトスであつて、彼は萬物の變化流轉のうちに秩序、調和の存在することを認め、宇宙の必然的な運命もしくは法則をロゴス即ち理性と稱した。ロゴスの思想を發展させたストア哲學に於いては、ロゴスは一切を支配する法則または必然を意味すると共に、目的に従つて凡てを導く攝理と考へられた。ギリシア哲學をもつてユダヤ教を解釋しようとしたフィロンに至つてロゴスは新しい意味を得、神のうちに永遠に存する理性的力を意味すると共に、神の言葉として世界創造の器となり、また世界に内在する理性的原理として世界に生命と目的と法則とを與へるものと考へられた。この考へ方は通俗信仰と結び附いて、ロゴスは神と人間との間にある靈的中間存在者と見られ、また神の長子、第二の神と呼ばれた。フィロンの思想は後のキリスト教神學に著しい影響を與へ

た。かの「ヨハネ傳福音書」の初めに見える「太初に言(ロゴス)あり、言は神と偕にあり、言は神なりき」といふ句は有名である。近世に於いてはヘーゲルが、世界を支配する理性もしくはイデーとしてのロゴスの哲學を展開した。

〔文獻〕Max Heinze: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872) ; A. Aall: Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie, 2 Bde (1896—99.) .

ロゴス・エンディアテトス〔希 Logos endiathetos〕ストア哲學の用語で、心のうちにおけるロゴスの意味であり、ロゴス・プロフォリコス(外に表はされたロゴス)に對する。それは、個々の人間のうちに住む普遍的ロゴスの部分である。このロゴスの働きのよりストア哲學において最高の徳とされる「自

然に従つて生きる」といふことが可能になる。それは哲學を通じて人間をこの徳に導く。ロゴス・エンディアテトスの思想はフィロンやプロティノスなどにおいて見られる。

ロゴス・スペルマティコス〔希 Logos spermatikos〕スコラ哲學の用語で、種子のロゴスの意味である。スコラ哲學においては火が宇宙の創造的原理であり、火は同時にロゴスであつて、萬物を理性的に、合目的に、調和的に形成する原動力或ひは種子(スペルマ)を含むと考へられる。これがロゴス・スペルマティコスであり、世界をかける種子の發展と見ることは、ストア哲學における有機的世界觀を示すものである。ロゴス・スペルマティコスの思想はその後フィロン、プロティノス、ポルフュリオス、また教父エスティヌス等においても現はれてゐる。

ロゴス・プロフォリコス〔希 Logos prophorikos〕

ストア哲學の用語で、「外に表はされたロゴス」の意味である。心のうちにおけるロゴスが外に出て言葉になるときロゴス・プロフォリコスと呼ばれる。

それは固より非理性的な或ひは無意味な言葉をいふのではない。従つてそれはロゴス・エンディアテトス（心のうちにおけるロゴス）を前提してゐる。ロゴス・エンディアテトスとロゴス・プロフォリコスとの別は教父たちによつて神的ロゴスのうちへまで持ち込まれるに至つたが、ストア哲學者たちは普遍的ロゴス即ち世界理性についてはかやうな別を考へてゐない。

ロマンティズム〔英 Romanticism 佛 Romantisme

獨 Romanik〕 (三) 哲學上のロマンティズム

文藝上のロマンティズムの影響のもとに、十八世紀の終りから十九世紀の初めに、主としてドイツに

おいて現はれた哲學である。フイヒテ、シェリング、ヘーゲル、シュライエルマッヘル、ショーペンハウエル等の哲學がその中に數へられる。一般的に云へば、このロマンティズムは十八世紀の、とりわけ啓蒙思潮 Aufklärung の精神及び方法に對する反動として起つたものであつて、その合理主義を排斥して感情、直感、自由、根源性を尊重し、生命の觀念と無限の觀念とを強調する思想である。それは固定したものに對して流動し發展するもの、機械的なものに對して有機的なもの、合目的なもの、一般的なものに對して特性的なもの、個性的なものを力説し、客觀論に對する主觀論、觀念論、理想論等の特色をもつてゐる。かやうなロマンティズムは、啓蒙思潮を克服したと稱せられるカントの自我哲學を出發點として發展せられた。中にもフイヒテは自我を絶對化し、世界は自我の所産であると説き、文藝

上のロマンティズムに對しても大きな影響を與へ

た。シュライエルマツヘルは宗教の本質は感情であるとし、宇宙の直觀、無限者の直觀が宗教であると云ひ、また個性主義を唱へた。しかし普通に哲學上のロマンティズムの代表者と認められてゐるのはシェリングである。シェリングは無意識的に生産するものを重んじ、模範的な有機的世界觀を建て、藝術をもつて哲學の機關であると考へたが、かやうな審美主義 Aesthetizismus はまたロマンティズムの一特色である。ところでこれらの哲學者のロマンティズムは絶對者の體驗の上に立つてゐるが、すでにショーペンハウエル、特にニーチェの生の哲學に至つてはもはや絶對者の體驗は失はれ、ロマンティズムは悲劇的になつてゐる。

〔文獻〕 Rudolf Haym: Die romantische Schule (Vierte Auflage, 1920) ; Erwin Kircher:

哲學・文學用語解説(一)

Philosophie der Romantik (1906) .

和辻哲郎 (1889 —) 哲學者。明治二十二年兵庫縣神崎郡仁豐村に生る。明治四十五年東大哲學科卒業。東洋大學及び法政大學教授を経て京都帝國大學に於ける倫理學の教授となり、後東京帝國大學に轉じる。初めニーチェやキエルケゴールなどの人生哲學を研究し、また文藝評論の筆を執つたが、次第に文化史の研究に進み、やがて倫理學に入った。最も得意とする所は、生の哲學に基いた精神史的研究である。その文化史的立場としては風土を基礎として諸民族の文化の特殊性を考へ、その倫理學においては個人主義に反對して人間共同態の倫理を説いてゐる。『ニーチェ研究』『ゼーレン・キエルケゴール』『古寺巡禮』『日本古代文化』『日本精神史研究』『原始佛教の實踐哲學』『原始基督教の文化史的意義』『風土』『倫理學』等多くの著書がある。

哲學・文學用語解説 (二)

『社會科學大辭典』執筆項目

- アリストテレス (三九七) ヴント (三九八) 懷疑主義 (三九九) 蓋然性 (四〇〇) 概念 (四〇一) 科學概論
 (四〇二) 假象 (四〇三) 客觀 (四〇四) 假定 (四〇五) 過程 (四〇六) 感覺 (四〇七) 還元 (四〇七) 感
 情 (四〇八) 觀念 (四〇九) 觀念論 (四一〇) 機械論 (四一一) 歸納法 (四一二) 規範 (四一三) 極限 (四一四)
 偶然 (四一五) 經驗及び經驗科學 (四一六) 經驗論 (四一七) 傾向 (四一九) 形式 (四一九) 形而上學 (四二
 〇) 權威 (四二二) 現實性 (四二三) 現象學 (四二三) 現代哲學 (四二五) コーヘン (四二七) 事象性 (四二八)
 ゼノン (四二九) ソクラテス (四三〇) 中世哲學 (四三二) デカルト (四三五) 辯證法 (四三七)

アリストテレス (Aristotele, Aristoteles, Aristotle, 381—322 B.C.) 希臘の哲學者、後世最も影響多き人。マケドニア王の侍醫ニコマコースの子。トラキアのスタギラに生る。十七八歳の頃プラトンの門に入り、その没するまで約二十年の間師事した。その後アレクサンドロスの師として聘され、彼が王位を嗣ぎしを機としてアテナイの近郊リュカイオンに學園を創設した。その學派をリュカイオン派或ひはペリパテイク派と稱する。著書極めて多くまた各方面に亘り、科學的學問の父と言はる。實驗を尊ぶ醫家に生れ、プラトンの薫陶を受けたことは彼の體系に影響するところ甚だ大である。その業績を分類的に舉げれば〔論理的方面〕範疇論 (Categoriae)、命題論 (De Interpretatione)、分析論 (Analytica) (A. priora は推理論、A.

posteriora は證明論)、蓋然論證論 (Topica)、似而非推理論 (De Sophisticis elenchis) 等。ヒザンチン時代より「オルガノン」(Organon) (精神の道具の意) の名稱の下にこれらのものが編纂された。〔理論的方面〕形而上學 (Metaphysica)、靈魂論 (De Anima)、物理學 (Physica)、動物史 (Historia animalium)、天界論 (De Caelo)、氣象學 (Meteorologia)。〔倫理的方面〕ニコマコース倫理學 (Ethica ad Nicomachum)、オイデーモス倫理學 (E. a. Eudemum)、大倫理學 (Magna Moralia)、應用倫理學としての政治學 (Politica)。「美學的方面」詩學 (Poetica)、修辭學 (Rhetorica) 等がある。全集は伯林學士院版(五卷 1831—1870) 最も完全。翻譯及び詳細なる研究書についてはユーバーヴェク哲學史第一卷を見よ。〔學說〕彼は凡ゆる存在を運動に於いて見た。運動とは一

般に可能態が現實態となることである。存在の可能態は質料であり、その現實態は形相である。かくて凡ての存在は質料と形相との結合よりなる一つの全體であつて、單なる可能態でもなく、單なる現實態でもなくして、絶えず現實態に向つて發展しつつある可能態である。そこでは質料は既に何等かの形相を孕み、形相はつねに何等かの質料を宿してゐる。如何なる形相も含むことなき純粹なる質料即ち第一質料と、如何なる質料にも纏はれることなき純粹なる形相即ち第一形相または神との間に一切の世界の存在は位すると見られる。アリストテレスはなほ運動する存在に於いて四つの原因を分析した。質料因 (causa materialis)、形相因 (causa formalis)、運動因 (causa movens)、目的因 (causa finalis) がそれである。これらのものは彼の全哲學の根本概念としてたらいてゐる。

〔參考書〕 入門 (りし) Ross, Aristotle. Siebeck, Aristoteles. Hamelin, Le Système d'Aristote.

ヴント (Wundt, Wilhelm 1832—1920) 獨逸の哲學者にして實驗心理學及び民族心理學の建設者。チュービンゲン、ハイデルベルク、柏林で哲學、生理學を學ぶ。一八五九年ハイデルベルク大學生理學講師となる。七四年哲學教授としてチューリッヒに赴任、翌七五年ライプチヒ大學に招聘され一九一八年までその職にゐて莫大な業績を残した。ライプチヒに彼が設置した心理學實驗室は世界最初のものであつて、そこから多數の著名な學者が出た。彼によれば心理學は直接經驗の學であつて、經驗は心的要素たる感覺と單純感情とに分析され、一切の意識現象はこれらの要素の複合即ち創造的綜合によつて成立する。併し意識の事實としては感情及び意志は第一義的のもので、感覺、表象思维から誘導される過

程ではない。かくて彼の心理學は主意的統覺心理學である。この個人心理學に對して同じ方法によつて民族心理學を彼は研究した。又彼は科學を對象に従つて分類し、純粹形式科學（數學）と經驗的實質科學とに、後者を更に自然科學と精神科學とに分ち精神科學の基礎を心理學に置いた。哲學はこれらの科學を基礎とし、その根本問題を認識論的に檢討すると共に諸科學の成果を統一するものであるとする。その他論理學、倫理學の方面でも大著を残した。

〔主 著〕 Grundzüge der physiologischen Psychologie. Logik. Ethik. System der Philosophie. Grundriss der Psychologie. Völkerpsychologie. Einleitung in die Philosophie.

〔參考書〕 König, W. Wundt als Psycholog und als Philosoph.

懷疑主義 (Scepticism. Skeptizismus. Scepticisme) 認識の客觀性、絶對性または普遍妥當性を疑つ

て、確實なる眞理はないとする立場をいふ。かかる理論的懷疑主義のほか、神の存在及びその信仰の確實性を疑ふところの宗教的懷疑主義、道德的規範及び道德的評價の妥當性を疑ふところの倫理的懷疑主義などがある。懷疑主義は種々なる程度の差を含んでゐる。しかるに最も徹底した懷疑主義は、眞理及び確實性は凡てないと主張することによつて自己を裏切らねばならぬ、即ちこの主張そのもののみは少なくとも眞理でなければかく主張することが一般に無意味とならなければならぬからである。懷疑主義者として有名なのは、古くはピロン及びセクストゥス・エムピリクスである。就中前者は代表的であつて、ピロニズムといふ言葉は懷疑主義の意味に用ゐられるに至つてゐる。ピロンによれば、何物も自體に於いて存せず、ただ我々にとつてのみ在る、眞理は把握され得ない、我々は或る物が如何に

見えるかを云ひ得るのみである、かくて判断中止 (εποχή) のみがまさに正しき態度である。シャロン、モンテーニュ、バイル、ヒューム等は懷疑主義の近世に於ける代表者である。これらの人々と異つて懷疑の學問的方法的意義を見出したのはデカルトである。デカルトにあつては懷疑は確實なもの、絶對的なものに到達するための方法的懷疑である。私が如何に凡てのものを疑ふにしても、疑ふといふ意識の事實はそれ自身疑ふべからざる、直接の明證を含んでゐる。そこからデカルトは「我思ふ、故に我在り」といふ彼の哲學の根本原理を導き出した。このやうな方法的懷疑に新しい意味を與へたのは現代に於けるフッサールの現象學である。

蓋然性 (Probability, Wahrscheinlichkeit, Probabilität, Probabilité) 「たしからしむ」「公算」とも云ひ、現象の發生、知識の確實の度合である。因果法則に

支配される限り、一切の現象は必然的であつて、偶然的なものは存し得ない。また知識が無限の到達距離を有するならば、凡ての現象は確實性をもつて認識し得る筈である。しかし現象そのものにしても、知識にしても、絶對に確實な必然的な法則性をもつて支配出來ぬものがある。ここに於いて必然性に似たる法則性乃至確實性を蓋然性と呼ぶ。數學的蓋然性は、可能な場合の總數と特定の點に關して生ずる偶然的場合との比例を意味する (量的蓋然性)。哲學的蓋然性は、普遍的原則に従つて種々の場合から、若くは唯一の場合から合法則性を推理すること存する (質的蓋然性)。先天的蓋然推理は、認識の普遍的合法則性の個々の經驗への適用に依存し、經驗的蓋然推理は、歸納的、類推的仕方である。プラトンは感性知覺は單に蓋然性を與へるのみであつて、決して絶對的眞理を保證しないことを強調し

た。カントも経験及び歸納は、それが如何なる高次のものであらうとも、單に蓋然性にとどまるとして、確實性と蓋然性との質的區別を説いてゐる。

〔參考書〕 Meinong, Möglichkeit und

Wahrscheinlichkeit. Poincaré, Calcul des probabilités.

Venn, The Logic of Chance.

概念 (Concept, Idea, Begriff, Concept) 對象の一定關係に於いて立つ諸表徴の思想的、統一的結合または綜合であつて、對象に於ける特質的なもの、典型的なもの、本質を構成するものを含み、それが嚴密になるに従つて一層學的、方法的となる。概念は普通に判斷の要素をなすと見做されてゐる。けれども概念の内容はただ判斷に於いてのみ展開され得るが故に概念は潜在的判斷と解せらるべきである。概念そのものは事物でなくして理想的客觀である。概念なる語はまた名辭 (Terminus, Term) の意味に用ゐ

られることもある。感性的なものに對する概念の優位は既にヘラクリットなどによつて主張されたが、ソクラテスが初めてそれを普遍妥當的なものとして方法的に取扱つた。プラトンはこれを繼いで概念の内容をイデアと解した。アリストテレスに於いては本質即ち事物の形相とされ、プロクヌスは客觀的概念は事物に於いて自己を顯はすと云つてゐる。スコラ哲學者によれば、概念は悟性によつて知覺から抽象され對象の本質を精神的に模寫するものである。デカルト、スピノザ、ライブニッツも感性的表象と概念とを峻別した。ロックによれば、單純表象の相似せるものを共通の名目のもとに總括するのが概念である。カントは受容能力たる直觀に對して自發性の能力として概念を色付け、思惟は概念による認識であるとし、純粹悟性概念をば範疇と呼んでゐる。即ち凡ての經驗的認識には對象一般の概念が先天的

條件として存し、これによつてのみ學的經驗は可能となる。ヘーゲルにあつては概念は自己發展を遂げる具體的普遍者、自由なる實在を意味する。概念をもつて判斷の產物乃至は潜在的判斷とすることは現代の哲學者が種々なる見地から説いてゐる。コーヘンによれば、判斷は概念を完結する、概念は與へられたものでなく解かるべき課題であつて、ひとつの判斷種類または範疇である。カッシーラーに従へば、概念は函數、綜合の統一點であり、抽象によつて生ずるのではなく、生ける思惟過程の法則である。

科學概論 (Philosophy of Science, Wissenschaftslehre, Philosophie der Wissenschaft) 科學一般の構成にかかはる諸問題の哲學的考察、從つて認識論の一部門と見做され得るけれども、明瞭に限定された領域を有するわけではなくその名の意味するところは一義的

に規定されてゐない。普通には科學の方法論がその主要問題をなし、これに關係して科學の分類の問題は古い傳統を有する。既にプラトンは學問一般をば精神能力に從つて、概念的認識によるものを辯證論、感性的知覺によるものを物理學、意志によるものを倫理學として區別してゐる。アリストテレスはこれに基いて、更に學問の目的を考慮に入れ、理論的部門と實踐的部門とに大別して各部門を進んで區別し初めて學問の體系的考察をした。この考は近世の初めフランシス・ベーコンにまで及んでゐる。

ベーコンは先づ精神能力によつて、記憶の學としての史學、想像の學としての詩學、悟性の學としての理學に區別し、次にその對象に應じて、史學を人類史、自然史に分ち、理學を自然神學、宇宙論、人生論に分ち、またその各を細別した。これに影響されたのはベンサム、アンペールであつて、後者は當時

の植物學者リンネの分類法に學び、初めて自然科學と精神科學との二分法をとつた。この間にコントの分類法が位する。彼は單純なものから複雑な科學へ發展する段階説をとり、社會學をその最終の位置に捉ゑた。進化論の影響を多く受けたスペンサーがコントを取り入れたのは自然である。アンペールの仕方徹底し、自然科學と精神科學との概念を明瞭に規定し、前者は主觀に對する關係から離れて客觀のみを、後者は主觀客觀の相關する具體的、直接的經驗を取扱ふものとして區別したのはヴントである。

彼は先づ數學をもつて形式的科學として實質的科學に對せしめ、實質的科學を自然科學と精神科學とに分ち、更に夫々をば現象論的、發生論的、組織論的に區分し、かくて現代の科學を剩すところなく分類した。これに對して、ウインデルバント及びリッケルトは認識論上の先驗的構成主義の立場を守り、科

學の分類にあたつて、對象の見地を除外し、純粹に方法の見地を徹底しようとした。彼等によれば、科學は法則定立的即ち普遍的であるか、若くは個性記述的であるかに應じて、自然科學と歴史的文化科學とに分れる。心理學の如きその對象は精神であるにしてもその認識方法に従へば普遍的法則の學であるから、彼等はそれを自然科學の中に數へる。これから西南學派の人々とは異つた出發點をとりながら、自然科學に對する精神科學の學的特殊性及び獨立性を主張した最も有力な學者にデイルタイがある。

假象 (Semblance, Schein, Appearance) 非實在的なものにしてしかも實在すると見做されるもの。恰も有り、實在するかのやうに見えるが、嚴密な研究に於いては本質的ではなく單に主觀的表象に於いて成立するもの、眞實に存在しないものであつて「現象」から區別される。假象は普通には不當な思惟に

よつて、または錯覺によつて生ずるとされてゐる。

然るにそれをもつてかりそめのもの、偶然的なものとせず、却つて必然的なものとして、その重要な意義を認める者も多い。美學上では美の本質を美的假象と考へる學者がある。カントは假象の論理として辯證法を解し、その先驗的辯證法を先驗的假象の批判と呼んでゐる。ヘーゲルによれば、本質は、即自對自的に止揚された有、即ち有そのものに對立する假象にほかならぬ、假象は本質の固有なる規定であつて、概念が未だ具體的に反省されずして有がそれ自身のうちに現はれたものをいふ。ヘルバルトは假象があればあるだけ、存在への指示があると考へた。

〔參考書〕 Kant, Kritik der reinen Vernunft.
Hegel, Logik. 美的假象については Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen.

客觀 (Object. Objekt. Object) 廣く外物、客體、

對象、非我、ノエマ等を指す。主觀に對する雙關概念である。即ち主觀的活動の向ふところのもの、その作用に對立するところのものを意味する。客觀はどこまでも主觀に對立するものとして、一般に主觀の肆意に従ふことなく、却てそれ自身に於いて主觀に對するそれ自身の要求をもつといふ性質を擔つてゐる。然るにこのことは二通に解せられる。一方では客觀は主觀を超越して自體に於いて存在するものと見做され、他方では客觀は超個人的主觀に依存するけれども個人的主觀に對しては超越的な意味を有すると見做されるのである。前者は實在論的客觀主義であり、後者は觀念論的客觀主義である。後の場合では客觀性とは一般に主觀からの獨立性を謂ふのでなく却て思惟の普遍性と必然性、または普遍妥當性を意味する、客觀性の根源は眞の主觀性にあると

考へられる。即ちカントによれば、客觀とはそれに於いて與へられた直觀の多樣が統一されるもの、從つて主觀の構成によつて成立するものである。スコラ哲學では客觀的は今日の用語法に従へばむしろ主觀的なもの、換言すれば表象された存在、思惟された存在を意味した。そこでは主觀的なもの (Subjektum, ὑποκείμενον) が却て意識の前の存在を指したのである。かかる考を發展させたのがブレントノであつて、彼に従へば、精神現象はそのうちに對象を内在せしめることを本質的な特徴とする。意識は對象を自己自身のうちに含む。凡ての精神現象は二つの方向から成立つてゐると見られる。一は内在的對象即ち色とか音とかいふ意識内容であつて、他は表象とか判斷とか感情とかいふ作用の方面である。この思想を更に發展させたのがフッサールの現象學であつて、彼はノエシスとノエマの雙關

說によつて主觀客觀の概念を新しき立場に移した。假定 (Hypothesis, Supposition, Assumption, Voraussetzung, Hypothese, Annahme, Hypothese) 假說、臆說とも云ふ。これらは希臘語の ὑποθεσις 拉典語の Suppositio から由來し、本來「下に置く」を意味する。即ち現象及びその諸關係を説明するために、假りに想定したところの條件、本質、原因、法則または理念などをいふ。科學は一般に假定の上に立ち、假定を説明根據として凡ての命題を立證する。最も明瞭なのは幾何學に於ける公理である。ニュートンが「余は假定を作らず」と云ふとき、彼は假定をもつて何等か單に想像されたものの意に解したのであらう。假定を最も積極的に評價するのはマールブルク學派の人々である。彼等によれば、假定は客觀的認識の先驗的な根源であり、思惟の無限なる發展の原動力である。

〔 参 考 書 〕 Platon, Republik. Aristoteles, Analytica. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Poincaré, Science et Hypothèse.

過程 (Process. Prozess. Procès) 靜止に對して變化、運動である。特に連續的及び合法的生成並びに進行を謂ひ、優越な意味では發展と同一である。固定したものの、永遠なものを認めず、凡てを過程に解消する哲學的立場には種々なるものが區別される。その最も徹底したのはヘラクリットの立場である。彼によれば、萬物は流轉して休止することがない、世界には「在り」といふものなく、一切はただ「成る」のみである。認識、道德などの價值をもつて變らぬもの、永遠なもの、絶對的なものとせず、却つて過程に於いて生成し従つて變化すると見る立場は

一般に發生主義と呼ばれる。發生主義には心理主義と歴史主義とが分たれ、前者は心理的過程に於ける、後者は歴史的過程に於ける、價值形態の變化、發展を考案する。前者はロックなどのイギリス經驗論によつて、後者はサヴィニニなどのドイツ歴史學派によつて代表されてゐる。發生主義が事實としての過程を重んずるに反して、先驗論理の立場に於いて過程を重んずるものにコーヘン、ナトルプなどの哲學がある。コーヘンに従へば、思惟は生産である。従つて思惟の函數たる存在は固定靜止したものでなく、無限なる過程である。過程の最も重要な意味を主張するものは辯證法である。辯證法によれば、過程をして過程たらしめるものは矛盾であり、矛盾は止揚されて綜合に達するが、しかもこの綜合は自己に對して更に新しき矛盾を生み、かくて無限なる過程が展開される。休止は一時的、相對的であ

つて、絶對的なのは過程である。

感覺 (Sensation, Empfindung) 特定の性質及び

強度をもつた刺激によつて生ずる要素的意識内容である。感情が主觀的であるのに對して、感覺は刺激そのものの性質に歸せられる意識の客觀的内容をなす。生理學的には刺激が感覺器官に加はり、その興奮が神經を通つて大腦の中樞に傳へられて感覺を生ずると説明してゐる。心理學では表象は感覺によつて基けられると考へる。ギリシアの哲學者エンペドクレスは、外部の物質が小孔から眼耳等に這入つて感覺を生ずると見、デモクリットは原子の複合したものが物體の表面から離れて心に入り來つて感覺を惹き起すとした。プラトンは身體組織の震動が心に感覺を喚起すとし、アリストテレスによれば感覺器官の潜在的に含むものが刺激と共に實現されるのが感覺である。ライブニッツは感覺をもつて不明瞭な

知覺と見る。カントは物自體が受容的感性を觸發することによつて感覺は生ずると考へる。フィヒテによれば自我の活動の抵抗として感覺は實踐的な自我みづからの產物である。布伦ターノは感覺は物的現象であり、精神現象の本質をなすところの志向性を含まないと主張する。コーヘンによれば、感覺は内包量を有する、それは實在の指標たるにとどまり、それ自身が存在するのではない、またそれは思惟の制限となるのではなく、却つて思惟によつて基礎付けられるものである。

還元 (Reduktion) フッサールの純粹現象學の用ゐる現象學的領域發見の方法である。心理學的事實から本質を、事實的普遍性から本質普遍性を導く仕方を「形相的還元」と云ひ、そして實在的世界の外在を許す心理學的現象に對して、所謂主觀と客觀とをそれが本來あるところの意識の兩契機として考

察するために、凡ての超越者を排除した純粹内在界を導く仕方を「先驗的還元」と云ふ。このやうにして純粹現象學は自然的立場から二つの還元を通してその領域に達することが出来る。併し形相的還元は一般に本質學に共通するものであり、現象學をして現象學たらしめるものは特に先驗的還元である。従つてこのものは特に「現象學的還元」と呼ばれてゐる。

〔參考書〕 Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.

感情 (Feeling, Gefühl, Sentiment) 感情は古くは感覺と同じ種類のものと思はれてをり、それが區別されるに至つたのは近代のことである。かく區別されて感情は意識體驗のうち主觀的な側面を意味する。普通にそれは快と不快との二つの種類に分た

れてゐる。ヴァントは個々の意識内容に對する統覺の反應が感情であると考へ、これを分析すれば、快と不快、緊張と弛緩、興奮と沈靜の三つの方向が見出されるとする。感情の感覺とは異なる性質として擧げられるのは、それが統一態をなし、個人的であり、しかも感覺から獨立には存せず、空間性を有せず、反對の感情に變化すること、麻痺し易きこと等である。リップスによれば感情は自我體驗であつて、心的過程が精神に對してとる徴候である。感情をもつて一種の認識と見做す者には、プロチヌス、ロツク、ライプニッツ、ヴォルフ等がある。ヘルバルトは感情をもつて表象の状態及び交互作用であると考へた。しかし感情を精神生活に於ける最も根源的なものと見做す者も多い。なほ美學者は感情を對象感情と人格感情とに分けることがある。フォルケルトの如きは人格感情を更に分つて主觀の反應としての

關與の感情と主觀的狀態感情とを區別してゐる。

觀念 (Idea, Idee, Idée) 普通には我々の意識内容のうち比較的に統一性及び固定性を有する感覺の綜合、表象を指す。ロック、バークリーなどは觀念といふ語をこの意味で用ゐてゐる。しかるにこの語はもとギリシア語の *idea* より由來したものであり、これはまた *eidos* と同義で、本來は形態或ひは形相を意味した。それは主觀的な意識内容ではなく、却つて事物の客觀的な本質または實踐の規範となるべき目的である。觀念がこのやうな意味に使はれるとき、それは特に「理念」といふ言葉で現はされることがある。プラトンに従へば觀念は自體に於いて存在するもの、事物の永遠なる原型である。それは普遍的なものであつて、現實の個物はこのものを分有することによつて個物である。それは感性的知覺によつてでなく、ただ理性によつてのみ認識さ

れ得る。カントによれば理念は存在でなくして却つて當爲である。それは先驗的な理性概念であつて、我々の活動を絶えず統制するところの必然的な原理であり、我々はそれに限りなく接近し得るけれども決して到達することなき無限なる課題である。ヘーゲルはかかる當爲としての理念の思想に反對して、再びそれを存在として解した。理念は彼にとつてもとより單なる心理的事實でなく、また主觀から獨立に存在する實體でもなく却つて最も具體的な、動的なる存在そのものである。ただ理念のみが眞實在に在る。個人精神もこのものの一象面に過ぎず、自然と雖も他在に於ける理念にほかならない。それはその發展の過程に於いて一切のもののうちに自己を顯現するところの世界理性である。コーヘンに於いては理念は自己の根源に限りなく還りゆくことによつて認識及び存在を基礎付けてゆくところの方法と

して規定されてゐる。

觀念論 (Idealism. Idealismus. Idéalisme) 經驗か

ら獨立に存在する實在を否定し、存在するものは經驗を成立せしめる我々の精神に於ける觀念のみであり、經驗的認識はこのものの結合にほかならぬと考へる立場である。觀念論の代表者として擧げられるのはバークリーである。彼は我々が物といふのは觀念であつて、存在するとは知覺されることであると説いた。かく個人の精神に存する觀念のみを認める點から、このバークリー流の觀念論は主觀的觀念論と稱せられる。しかるに若し物が存在するとは知覺されることにとどまるといふ考を徹底するならば、他人の精神も神の精神も觀念にとどまるべく、ただ我の精神のみ實在するといふ説に窮極しなければならぬ。これを獨我論 (Solipsismus) といふ。客觀的觀念説といはれるのは、經驗は觀念を内容として成

立するも、その觀念の統一及び相互の組織が個人精神に局限せられざる、超個人的、普遍的なる意識一般に固有なる先驗的形式によるために客觀性を有すると主張する立場であつて、カントがこれを代表してゐる。カントは經驗が實在の模寫でなく、却つて超個人的な主觀の綜合統一によつて成立することを説く。形而上學的觀念論の典型をなすものはプラトンのイデア説である。イデアは自體に於いて存在するもの、即ち主觀から獨立に、心の外にそれ自身として存在するものである。従つてプラトンの哲學は認識論的には觀念論でなくして實在論である。これに對してカントの觀念論は、認識論的または批判的觀念論と呼ばれる。認識論的觀念論の根本をなすものは主觀客觀の雙關である。それは、主觀なくして客觀はない、如何なるものも意識の内容として與へられ、意識を超越したものは認識することが出來な

い、と考へる。絶對的觀念論はかかる認識論的觀念論とプラトン流の觀念論的實在論との統一を目標にしてゐると見做され得る。絶對的觀念論は觀念をもつて活動する主觀と解し、これが最も現實的なものであり、物はこの最も具體的な精神の契機若くは現象であるに過ぎぬと説く。フィヒテによれば、外界は絶對的自我の產物であつて、自我の無限なる活動の自己制限として指定される。ヘーゲルは自然をもつて絶對精神の自己疎外にほかならぬと考へた。

機械論 (Mechanism. Mechanismus. Mécanisme)

狹義に於いては物理學上凡ての自然現象を物體の運動に歸せんとする立場を意味する。最も廣く用ゐられてゐる意味に於いては機械論は原因結果の法則に基づく説明の立脚地一般を指してゐる。機械論は普通に目的論に對立せしめられる。目的論と

は目的手段の關係即ち合目的性の見地から現象を考察する立場であるが、目的もまた目的原因 (final cause, Zweckursache) として一の原因と見做され得るとするならば、機械論に謂ふ原因は特に作用原因 (efficient cause, wirkende Ursache) であつて、このものは機械的原因と呼ばれて前者から區別される。このとき因果關係は機械的因果と稱せられるものであつて、機械論とは即ち機械的因果による説明である。自然科學に於ける法則的認識の對象となつてゐるのは機械的因果であるから、自然科學は一般に機械論に立つてゐるといはれる。しかるにかかる因果關係の認識はそれが數量的に規定されるに従つて完全になり得るが故に、機械論は現象の數學的説明の意味を含んでゐる。機械論の最初の代表的な主張者はデモクリットであつて、エピクロス學派がこれを發展させた。コペルニクス、ガリレイ、デカルト、

ニュートンなどによつて機械論に動かし難き位置が確保されるに至つた。カントは機械的因果をもつて自然の構成原理となし、合目的性はこれに反して規制原理であるに過ぎぬと考へた。自然の機械的説明にあたつて蹟となるやうに見えるのは、生物の現象である。古來生物の現象をもつて機械的に説明し盡し能はざる生命原理に基づくとする生氣論 (Vitalism) は、機械論に反對して廣く行はれてゐる。しかし、科學の進歩と共にここでも機械論が次第に勢力を占めつつあるやうに思はれる。

歸納法 (Inductive Method, Inductive Inference, Induktion, Induktive Methode, Induktionschluss, Méthode inductive, Raisonnement par Induction) 特殊、個別から普遍を導く推理、若くはかかる推理によつて普遍的命題、普遍的法則に到達する方法を云ふ。即ち個々の場合に主 (S) 及び客 (P) が結合して

存在するといふ事實から一般的 S と P との結合を導く仕方である。例へば、「 M_1, M_2, M_3, \dots は S である」、そして「 M_1, M_2, M_3, \dots は P である」、故に「凡ての S は P である」、と云ふが如きそれである。このやうな推理はつねにただ蓋然性を要求し得るにとどまり、絶對的、論理的確實性をもたない。けだし個々の場合を凡て盡すことは不可能であるからである。それ故にそれは不完全推理とも呼ばれる。個々の場合に於ける S と P との關係が枚舉され、それが一定の法則のもとにあるといふことは、歸納法の妥當の論理的理由とはならぬ。寧ろ S と P との因果關係または依存關係がその妥當の理由である。「完全歸納法」と稱せられるものは、個々の場合が凡て擧げ盡される場合で、この場合にのみ歸納法は絶對的確實性を有する。本來、歸納法は因果關係の原理を前提して成立するのであつて、それ

によつてこの原理が成立するのではないやうに、思惟の最高原則もまた歸納法に依存せず又それから得られるものでないのである。ソクラテスは歸納法を普遍的概念獲得の論理的方法とし、アリストテレスは完全歸納法のみを學的として認めた。歸納法を高く評價するに到つたのはフランシス・ベーコンからであつて、彼はそれによつて演繹的推理を學的に無價値であると考へた。しかし普通の歸納法を彼は稱讃しようとしたのではなく、却つて彼はかかるものを幼稚なものとしたのである。彼の謂ふ眞の歸納法は觀察、比較、實驗に基くものである。歸納法の理論を大成したのはジョン・スチュアート・ミルであつた。彼によれば、歸納法は個々の場合に見出されたものを凡ての類似の場合に適用する推理であつて、従つてあらゆる歸納法は「自然の齊一」を暗々裡に大前提としてゐる。カントは歸納法が論理的、先天的前

提を基礎とすることを力説した。

〔參考書〕 Bacon, *Novum Organum*. J. S. Mill,

System of Inductive and Deductive Logic. Apelt,

Theorie der Induktion. Sigwart, *Logik*. Jevons,

Principles of Science.

規範 (Norm, Norme) 行爲、行動の規則、それ

の評價の標準、理論的態度の規準などを意味する。

目的論的思想の根本概念のひとつであつて、最高の規範があれば、それから諸規範が從屬的、依存的に演繹される。思惟、行爲、制作にとつてそれぞれの理想的目標としての最高の規範が存在する。これは、論理的なものにとつては眞、道德的なものにとつては善、藝術的なものにとつては美である。規範は思惟、行爲等の目的が到達されるための、普遍妥當的な要請乃至命令である。従つてそれは經驗的源泉から由來することが出來ず、先天的なものであ

つて、自律的なる、自由なる理想的意志、或ひいはゆる良心に根差し、絶對的なる當爲を命ずるものである。ウィンデルバントに従へば、規範は普遍安當性の目的を前提して形成さるべき自然法則實現の形式である。理想的規範意識は最高の價值標準であり、凡ての評價の先天的條件、認識、行爲等の理想である。規範を意識することにはそれを實現すべき要求が自明的に、必然的に伴ふ、しかし規範がどこまで事實上承認されるかは規範の本質にとつて沒關係である。その普遍安當性は事實の問題でなく權利の問題に關係する。

〔參考書〕 Windelband, Präudien. Wundt, Ethik. Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie.

極限 (Limit, Grenze, Limite) 數學上或る系列に於ける如何なる要素をとつてもなほこれに一層近き

要素を含むが如き一定の對象を極限といふ。例へば $0.1 + 0.1 + 0.1 + 0.1 + 0.1 + 0.1 + \dots$ 系列に於いて、 n を如何に大きくするもなほその總和は1ではないが、限りなく1に接近する、このとき1はこの系列の極限である。また $\frac{1}{3}$ は $0.333\dots$ の極限であり、圓は正多角形の邊數の無限大に於ける極限である。ライプニッツは既に極限の思想をもつて連續の概念を考へたが、その後ボルツァーノはこれを補ひ、カントルに至つてそれは完全にされた。數の系列にあつては有理數の段階ではいまだ眞に連續的ではなく、實數に至つて連續的とある。實數の體系内には如何なる有理數の遞昇(降)系列の極限も含まれ、各實數が極限と見られる。かかる思想が微分、積分に基く解析の基礎となるのであつて、またそれによつて時間、空間の連續なども理解し得るのである。極限概念によつて哲學を組織しようと企てたものに

ケリーがある。またコーヘンは微分法をもつて彼の哲學の根本的方法とした。彼によれば、古代の定義に於いては點は線の終と考へられたが、ケプレル以來切線に於ける點の性質を考へることから、點を曲線の生産點と考へるやうになつた。點は單なる點ではなく、その位置によつて方向を含む點である。曲線はかくの如き點から生ずるものであつて、即ち切線點の全體である。有限なる曲線は無限小なる點より生ずると考へることが出来る。xをxの根源として考へることが出来る。かくて極限は生産的なる理念を意味する。それは系列の外的な目標ではなくして、系列をして系列たらしめる基であり、系列の出發點であると同時に目的であると見られ得る。

偶 然 (Contingency, Zufall, Zufälligkeit, Contingence) 偶然は種々なる關係に於いて存在する。先づ因果的偶然は普遍的因果關係によつて律し

得ざる特殊的個體に屬する。しかるに現象界は一般に因果律によつて支配されてゐると認められねばならぬから、かくの如き偶然性を絕對的に有するものは現象でなく本體でなければならない。次に因果律以外に蓋然性の數學的法則をもつて現象の一般的關係を規定し得るとしても、この場合にもなお或る特殊の事件をこの法則で律することは出来ない。箱の中の小球を取り出す際、數回の平均が紅白ほぼ同數であることを示すとしても、或る時に於いて紅球が出るか否かを事實として決定することが出来ない。かかる法則的偶然の場合に於いてもこれが個體の特徴として存するのである。更に目的と手段との關係をもつて事實を結合するとき、この目的に合せざる事件を我々は偶然と呼ぶ。もとよりこの事件と雖も何等かの目的に適するものであるであらうけれども、人間の認識能力はこれを洞察するに至らざるた

めに、我々はそれを偶然と見做すのほかないのである。このときもまた偶然とは個物を人間の觀察する場合に現はれるものである。最後に我々は概念に於いて特殊を普遍のもとに包攝するが、しかもつねにこれにはづれるものがある。これが概念的偶然と稱すべきものであつて、即ちまた個體の特性に歸せらるべきものである。かくて一般に人間の思维によつて普遍と特殊との互に分裂する場合に偶然性の現象が生ずるのである。實の世界は普遍と特殊との合一としてただ兩者の內面的統一を知るのみである。この合一は思维必然的設定として立せらるべきものであるが、人間の認識能力はいまだこれを充すに至らず、寧ろ反對に兩者を分別することから出發して、ただその合一を理想としてこれに接近することを欲するのみである。それ故に偶然性の除去はあらゆる學問の最後究極的な理念である。

經驗 (Experience, Erfahrung, Experience) 及び經驗科學 (Empirical Science, Empirische Wissenschaft, Science empirique) 〔經驗〕 普通に直觀又は體驗と同一に解されてゐる。哲學上兩者は明確に區別されるべきものであつて、經驗とは寧ろ直觀や體驗の組織である。それが組織されるためには思维の作用が加はらねばならぬから、經驗は直觀と思维とが相俟つて生ずるものである。かくて經驗に於いてその内容と形式とが分たれることが出来る。經驗の内容とは感覺的直觀のことであり、經驗の形式とは感覺的内容を組織するところの思维の形式即ち範疇のことである。經驗的思维は必ず或る特定の對象を有し、その對象に統一せられる内容は凡て直觀に於いて與へられる。思维は對象の組織を定立する。そしてその組織の方法もまた對象と同じく直觀の內面的關係に依屬するのであつて、思维は個々の對象とその組

織との定立に於いて直觀にその作用の規範を仰ぐと見られる。「經驗科學」これはその取扱ふ對象が經驗事實であると同時に、その認識の方法もまたつねに經驗に基き、經驗の加工組織をなすものである。經驗科學に對するものは先驗科學である。先驗科學は純粹形式科學であつて、數學がこれに屬する。即ち數學の對象は思惟の抽象形式であり、その認識の方法は經驗に基かずして、先驗的に思惟の構成に基く概念の關係を根本原理から演繹することに存する。かかる形式科學に對して經驗科學は事實科學ともまた實質科學とも稱せられる。更に經驗科學は或ひはその對象の區別から自然科學と精神科學とに分たれることがあり、或ひはその方法の區別から自然科學と文化科學とに分たれることがある。經驗科學と雖もその認識は凡て經驗から來るのではなく、理論物理學などに於いて明かに見られる如く、經驗に於

いて實證し能はざる内容を有する概念を含むところの命題即ち假説をその缺くべからざる要素としてもつてゐる。このことは經驗の數理化、換言すれば、經驗を計量的要素に還元して、その要素の數學的函數關係を普遍的なものとして立てることを目標とする自然科學にあつては一般に避くべからざることである。

經驗論 (Empirism. Empirismus. Empirisme) 凡ての認識は內的または外的經驗から生れ、經驗が概念の唯一の源泉であるとする主張である。かくて認識論的には、一切の概念、從つて範疇すらも經驗から抽象されたものであるとし、一切の判斷、從つて認識の根本命題すらも經驗から歸納されたものであると考へる。徹底した經驗論者は何等の先驗的なものを認めないばかりでなく、思惟の能動的作用すらも認めず、それ故感覺論者である。かかる感覺論的

經驗論に對して合理論的または批判主義的經驗論がある。これらは經驗材料の思惟による加工を承認してゐる。ただそれらが主張するところは、何等の「超越者」も許すべきでなく、經驗し得るもののみが認識を構成するといふにある。方法論的にみれば經驗は、あらゆる科學を經驗的事實の、及びその方法的加工の上に建てしめる原理である。形式學（純粹數學、論理學）及び規範學を除いて現代の諸科學はこの經驗の原理を最もよく取入れてゐる。希臘哲學で經驗論を取るものは、クレナイケル、ストア學派、エピクロス學徒である。中世に於いてはW・V・オツカム、近世哲學ではフランシス・ベーコンである。就中後者は英國經驗論の基礎を置いた。認識論的經驗論はロックに始る。當時デカルト哲學の生具觀念について議論があつた。ケンブリッジ・プラトニストは一般にこの先天的な内部觀念を認めた

が、ロックは少くとも經驗の最初に於いてかかるものは存しない、若しかかるものがあれば人々の知識は一般に一致してゐなければならぬ、然るに數學的知識にあつても一致といふことはない、また生具觀念があれば赤子は生れたままに知識を有する筈であるが、かやうなことはあり得ない、従つて我々の心は白紙 (*tabula rasa*) であつて經驗がこの上に字を書いてゆくが如きものである、と論じた。併しロックは經驗に感覺と反省とを分け、その源泉が異なるとした。この不徹底は一方フランスのコンディヤックの純粹感覺論的經驗論に於いて徹底した。即ち彼によれば、知識は經驗さへ加はれば進歩する、蠟人形に色々の感覺を與へてゆけば思惟するに至ると。この考は更にその弟子であつたメイソ・ド・ビランに至つて意志的經驗論に轉化した。他方ロックの思想はヒュームに至つて懷疑論に陥つた。現代ではウイ

リアム・ジェームス、ベルグソンが經驗論者に算へられ得る。なほ實證論的經驗論と稱されるものの代表者は、スチュアート・ミル、バイン、アヴェナリウス、マッハ、先驗的經驗論を主張する人にセルギウス・ヘッセンがある。

傾向 (Tendency, Inclination, Tendenz, Neigung,

Tendence, Inclination) (一) 或る物への方向、特に發展の方向をとることを意味する。この意味に於いてライプニッツは質料的事物は延長と力とを有し、力は單なる能力ではなくして、對立的な力によつて妨げられないときには全き結果に到る一つの傾向であると云つてゐる。ナトルプによれば凡ての傾向は統一への傾向である。このことを除いて一般に傾向について何物も理解されない。なぜなら傾向は方向であり、方向はつねに一つのものへ到るからである。(二) 性向、氣質等を示す。この意味に於い

て傾向は個人的肆意を伴ふをもつて義務の要求に相反するものとされる。カントは傾向を感性的愛として解し、傾向よりする行爲はたとへ道徳法の要求と一致するとしても義務の觀念よりするものと區別さるべきであるとした。蓋し傾向は經驗的なものであり、従つてそれより發する行爲はそれ自體に於いて普遍妥當的な價值を擔ふことが出来ない。

形式 (Form, Forme) 形式は内容、質料または

素材に對する雙關概念である。内容は形式によつて限定さるべきもの、形式は内容を限定すべきものである。アリストテレスによれば、あらゆる存在は内容または質料と形式または形相との結合から成つてゐる。形相は質料の現實性若くは質料を現實的にするもの、その形成原理である。低次の質料に對して形相であるものも高次の形相に對してはみづから一の質料である。かかる質料の現實性への發展の最

高の段階にもはや質料なき純粹形相としての存在即ち神が位する。形式をこのやうに内容そのものの内在的な發展形式と見る見方はヘーゲルによつて繼承されてゐる。カントに従へば、形式は内容が經驗的なものであるに反して先驗的なものである。形式とは與へられた内容の多樣を認識主觀が綜合し、統一するところの種々なる仕方である。もとより形式はそのもののみで認識であるのでなく、認識は却つて形式と内容との結合の上に初めて成立する。しかるにカントにあつては認識を可能にする條件が同時に認識の對象を可能にする條件であるから、認識形式がまた對象形式の意味を有する。また彼は直觀の形式と思惟の形式即ち範疇とを區別した。時間と空間とは直觀の二つの形式であつて、範疇には因果性等の十二のものが樹てられた。新カント學派に於いては時間空間は共に思惟形式、範疇のうちに數へられ

てゐる。ウインデルバントは構成的範疇と反省的範疇とを區別する。前者は表象要素相互の對象的關係を構成するところの當體的聯關を意味し、これに反して後者は綜合的意識がその受容したる内容から、自己の自發性に従つて自由に展開し得るところの關係を意味する。彼は、この區別が先驗的論理學と形式的論理學との區別に相應すると考へる。又リッケルトは構成的形式と方法的形式とを分つた。方法的形式とは、構成的形式を俟つて初めて客觀的實在として經驗科學の材料となるところのものを經驗科學が把捉し、加工する形式であつて、それには普遍化と個別化との二つのものが區別される。この區別が自然科學と文化科學との區別を成立せしめるのである。

形而上學 (Metaphysics. Metaphysik. Métaphysique) この語はその起源を偶然の歴史的

事情に負うてゐる。アリストテレスはその哲學體系に於いて、存在そのもの、存在の第一原理及び原因を取扱ふ部門を「第一哲學」と呼んだ。彼の遺稿編輯者アンドロニコスはこの第一哲學に關する部分を物理學の後に置き、それをば *ta physika* と名付けた。爾後 *Met.*、即ち「後」を意味する言葉は「以上」または「超」の意に解され、形而上學なる語は物理學上の學、或ひは、宇宙の本體、實體、實在についての學を示すこととなつた。カントは認識能力の批判によつて、我々の知識はただ現象に關してのみ、客觀的知識であることが出來、現象にあらざる、従つて我々の經驗の對象となることなき物自體は我々の知識を超越したものであることを明かにしようとした。かくて彼によれば、從來の形而上學は我々の認識の限界を越えた企てであつて、學としては不可能である。しかるにその後カントに於い

てなほ未解決のままに残された物自體の問題を契機として、新たにフィヒテ、シェリング、ヘーゲルの形而上學が展開された。これらのものは主觀と客觀との對立から出發することなく、却つて兩者の同一性を主眼とする形而上學である。形而上學は、實在するものを普遍的なものであると見るか若くは個別なものであるかと見るかに従つて、二つの立場に別れる。前者の代表者はプラトンであり、後者のそれはアリストテレスである。次に實在の量の解釋如何によつて、形而上學的立場には一元論、二元論、多元論が區別される。徹底した一元論者にはプロチヌス、スピノザ、ヘーゲルがある。二元論がその樹てる二つの實在を如何にして關係させ、如何にして結合させるかといふ難問につねに出會ふやうに、一元論にとつては如何にして一なる實在から世界の多が生ずるかを説明する困難が横はつてゐる。多元論

の代表者はデモクリット及びライプニッツである。デカルトを始め他の多くの學者はおほむね二元論者である。更に形而上學は實在の質に關する見方に於いて立場を互に異にする。唯物論は物質をもつて第一次的なものとし、唯心論はこれに反して精神を根源的なものと見る。前者の代表者ではデモクリット、ラメトリエ、ビュヒネル、フォイエルバッハ、マルクス等がある。經驗的唯心論はフェヒネルによつて、心理學的唯心論はバークリーによつて代表され、批判主義から出た唯心論にはフィヒテ、シェリング、ヘーゲルがある。なほその他、實在を靜止的または動的發展的に見ることによつて、若くは目的論的または機械論的に見ることによつて或ひは主知的または主意的に見ることによつて、形而上學上種々なる立場の相違が現はれる。

權威 (Authority, Autorität, Autorité) 法律、道德

などの如く我々に對して命令として臨み、我々を拘束するものに於いて、その命令力及び拘束力を神聖、絶對ならしめる外的力が權威である。權威が必要とされるのは、我々の自然的性向または意志は法律或ひは道德に對立してゐるものであつて、自然的にはこれに服することがないとされるためである。従つて倫理學上の幸福説のやうなものに於いては權威は道德法のために要求されない。なぜならそこでは人間に自然的に具はつてゐる幸福への衝動そのものが道德の原理と見做されるからである。我々自身の欲せぬことを我々に向つて義務として要求するものはただ他の者の意志であり得るのみである。權威はかくてつねに我々の意志よりは一層高き他の者の意志である。倫理學上の權威説は、ロックが既に説いた如く、三つの形態に於いて現はれてゐる。これらの形態は法則を與へる意志が、或ひは神の命令に

於いて或ひは國家に於いて、或ひは慣習に於いて認められるに従つて區別されてゐる。權威説は何れも明かに他律主義である。即ちそれは意志が自己にとつて外部から賦與され若くは強要された法則によつて規定されることを承認する。カントはかくの如き他律主義に反對して、道德の本質をもつて自律にあるとした。彼によれば意志がただ自己の自己みづからに課した義務または法則に服従するときにのみ善はあることが出来る。

現實性 (Actuality, Wirklichkeit, Aktualität, Actualité) 最も廣い意味では凡て假象的ならぬものは現實性をもつと云はれる。従つて單に經驗的事實についてばかりでなく、また超經驗的な存在に關しても語られることが出来る。次に現實性は形式的なる可能性に對して内容的なもの、實質的なものと關係を意味する。カントによれば、經驗の形式的

條件と一致せるものは可能的であり、經驗の内容的條件即ち感覺と關聯せるものは現實的である。そしてその現實的なものとの關聯が經驗の一般的條件に従つて規定されてゐるものは必然的に存在する。最も優れた意味に於いては現實性は活動 (Akt, Wirkung) と關係してゐる。即ち現實的なものとは運動するもの、發展するものである。このとき、可能性に對して現實性といふ語が用ゐられるならば、可能性とは潜在性の謂であり、現實性とは可能的なるものが自己を實現した段階、この自己實現または自己發展の終局若くは目的の意味である。アリストテレス及びヘーゲルはかくの如き意味で現實性の概念を使つてゐる。ヘーゲルによれば現實的なものは理性的であり、理性的なものは現實的である。

現象學 (Phenomenology, Phänomenologie, Phénoménologie) 既にラムベルト、カント等によ

つて用ゐられたこの語は、一方ではヘーゲルによつて、他方ではフッサールによつて最も含蓄あるものとなされた。ヘーゲルによれば絶対的なものは精神である。精神は無限なる概念であつて有限なものとは概念の不適當を意味し、かかるものも實存性を有しはするが、それは概念の中に於ける現はれとしての實存性である。従つて有限なものは假象であり、精神はみづからこの假象をひとつの制限として定立しつつ、制限を止揚することによつて獨立な自由に到達し、みづからの本質を認識し、みづからを全的に顯示するに至る。この過程は即ち絶対的精神の自己解放の道行の各象面を現はしてゐる。絶対的なもののみが在る、有限なものはただ移行行きに外ならない。絶対精神の即自對自的な究極段階への過程を、精神の最も單純な現象から始めて、その辯證法を哲學の立場にまで發展せしめ、かくすることによつ

てその必然性を示すのがヘーゲルの精神の現象學である。フッサールによれば現象學は純粹意識の本質學である。凡ての現象はその事實と本質とを有する。現象の意識が事實と本質とから成立するとすれば、意識の本質には如何にして到達し得るか。事實を否定することによつてはこのことは不可能である、我々はただ事實がはたらかないやうに事實に對する判斷中止をなすことによつて現象學的立場を得る。自然的態度にあつては外界は我を超越し、凡ての對象は我ではない。しかし意識の本質がつねに或るものについての意識であるといふことに存する限り、この態度を變更することによつて得られる現象學的殘基に於いては何等の超越的なものを許すことが出来ない。これ即ち事實と超越者とを括弧に入れることによつて開かれた純粹現象學の領域である。かくして作用も對象も意識の契機となり、所謂ノエ

シスとノエマとの雙關係が意識の原基的本質となつて、その上に種々なる意識の象面が成立する。この構造を反省的に分析し、記述するのがフッサールの現象學である。

現代哲學 (Contemporary Philosophy, Philosophie der Gegenwart, Philosophie contemporaine) 現代哲學と呼ばれるものは、ヘーゲルの死と共に始まると思はれることが出来る。それは政治の歴史に於いて注目すべき一八四八年とほぼ一致してゐる。従つて現代哲學の一般的特徴はヘーゲルの、浪漫的、形而上學的哲學に對する反抗として規定される。かかる反抗のうちに實證的、自然科學的、認識論的といふ一般的傾向が現はれてゐる。認識論的傾向は先づカントの名に於いて喚起された。新カント學派のうち最も影響の多いのは、一方ではコーヘン、ナトルプによつて代表されるマールブルク學派であり他方

ではウインデルバント、リッケルトを代表者とするドイツ西南學派である。これらのものが、現代に於けるプラトン主義であるに對して、アリストテレス主義を繼ぐのはブレンターノなどの所謂獨逸學派とそれから出たフッサールの現象學である。現象學もフッサールにあつて自然科學的、認識論的傾向をもつてゐる。この傾向を擔ひながら一層實證的であらうとするものに、マッハ、アヴェナリウスの經驗批判論があり、なほ英米の新實在論がある。實證的傾向は更にジェームスなどの實用主義に於いて著しく、ベルグソンの生命の哲學もまた實用主義の方面を含んでゐる。またヘーゲル哲學と同じく歴史的考察に最も重きをおくデイルタイを代表者とする精神科學派の哲學に於いても實證主義的傾向が見られる。以上凡ての流派は悉く觀念論を立場とする、その實證的傾向と雖も要するに心理主義的である。し

かるにそれらの一切に對して唯物論を主張するものはフオイエルバッハの影響の下に生れたマルクス主義の哲學であつて、マルクス、エンゲルス、レーニンをその代表者とする。この哲學は、ヘーゲルからその辯證法を取り入れることによつて、他の凡てのものに比して或る意味ではヘーゲルに最も近く立つてゐる。最近觀念論の陣營に於いてもまたヘーゲル主義の復興が見られる。一八七〇年時代よりの主なる學派並びに代表者。(一) 進化論的哲學、ヘッケル。(二) 實證的形而上學、E・v・ハルトマン。(三) 觀念論的一元論、ヴント。(四) 實證哲學、ラース、ヨードル、オイゲン・デューリング。(五) 經驗批判論、アヴェナリウス、マッハ、チーヘン。(六) 內在哲學、シュツペ。(七) 實用主義、ジェームス、シラー、フアイヒンゲル。(八) 新カント主義、(イ) 生物學的、ヘルムホルツ、ランゲ、(ロ)

形而上學的、リープマン、フォルケルト、(ハ) 實在論的、リール、(ニ) 方法的、コーヘン、ナトルプ、カッシーラー、(ホ) 價值哲學的、ヴァインデルバント、リツケルト、ミュンステルベルク、パウフ、(ヘ) 相對論的、ジンメル、(ト) 心理學的、ネルソン。(九) プレンターノ學派。プレントナー、マルティ、クラウス、ステュンプ。(十) 現象學、フツサル、シェーラー、フェンダー、ガイガー、ライナツハ、リンケ、ハイデッガー、ベッカー。(十一) 對象論、マイノング、ヘフラー、エーレンフェルス。(十二) 基礎學、レームケ。(十三) 生の哲學、ディルタイ、ニーチェ、シェーラー。(十四) 精神科學の哲學、ディルタイ、フリーシャイゼン・ケラー、シュプランガー。(十五) 心理學的、リップス。(十六) 新形而上學、(イ) 生物學的、ドリーシュ、(ロ) 精神科學的、オイケン、(ハ) 宗教的、

トレルチ、シオルツ。(十七) 新實在論、キュルペ、メッサー、ベツヘル。(十八) 形而上學的直觀主義、ベルグソン。(十九) 新トーマス主義、ガイゼル。(二十) 新ヘーゲル學派、クローチエ、その他各方面に復興しつつあり。(二十一) 辯證法的唯物論、マルクス、エンゲルス、レーニン。

コーヘン (Cohen, Hermann 1842—1918) 新カント主義のマールブルク學派の創設者。獨逸コスキツヒに生れ少年時代父から希伯來法典、中世の猶太教哲學を教へられた。十五歳にしてブレスラウの猶太神學校に學ぶ。一八六一年大學に入り、六四年伯林に轉學、翌年ハルレで學位を得、伯林に戻つて解剖學を修め、再びハルレで生理學を専攻し、その間物理學、化學、高等數學を學んだ。猶太人の故に伯林大學に就職の望なき彼は、自分に好意と同情とを寄せた A・ランゲを慕つてマールブルクに行

き、七三年漸く講師となつた。七五年助教授となり、翌年ランゲの後任として正教授となる。爾後(一九一二年)その公職を退くまで哲學教授として自信をもつてその職責を完うした。數學的自然科學を基礎としてカントの批判哲學の精神を復興した。同じく新カント學派のリッケルトの二元論に對して彼は形式と内容とを對立したものとせず、内容は本來形式化さる可きもの、所與は課題として與へられたるものであり、非合理なるものは單に x であつて合理化さる可きものにほかならないと解する。思惟がその内容を生産することによつてこの合理化はなされる。思惟の本質は無限なる生産である。彼はこれを説明するに微分の考をもつてした。

〔主著〕 Platon's Ideenlehre u. d. Mathematik. Infinitesimalmethode etc., (兩者共に Schriften zur Philosophie, 1928 に收録) Kants Theorie

der Erfahrung. Kants Begründung der Ethik. Kants Begründung der Aesthetik. Logik der reinen Erkenntnis. Ethik des reinen Willens. Aesthetik des reinen Gefühls.

〔參考書〕Kinkel, Hermann Cohen. Natop, Kant und Marburger Schule.

事象性 (Sachlichkeit) 對象または存在の必然的、本質的な事態を謂ふ。普通に「物そのもの」といはれるのがそれである。従つて科學的研究に於いて事象性が求められるといふことは、個人的、主觀的な要素によつて歪められることなしに、或る對象についての實辭付けを忠實に行ふことである。換言すれば、或る前提された説明原理をもつて豫め物に臨み、それを物に對して押しつけることなく、却つて物そのものの含む問題をそれに必然的な、またはそれ自身が要求するが如き方法に従つて處置し、

かくて物そのものをして自己を語らしめることである。それ故にかくの如き仕方は、記述的、分析的方法として、構成的、説明的方法に對立せしめられる。現代の哲學に於いて、特に現象學は「物そのものに歸れ」(auf die "Sachen selbst" zurückgehen)といふことを標語として掲げてゐる。フッサールの現象學は從來形式的なものまたは抽象的なものとしてその地盤から游離されて、抽象的或ひは形式的に取扱はれて來た論理的なものを、その地盤たる物そのものの、彼に従へば純粹意識に於いて自己開示せしめようとするところから出立した。純粹意識は概念がそこから發するところの源泉であり、純粹意識に於いての純粹に記述的な學問が現象學である。そこで事象性に對する要求はまた概念を單に概念として取扱ふことなく、それをその誕生する地盤との關係に於いて、このものからして解明しようといふ要求を

含んでゐる。等しく物そのものに歸ることを企圖するにしても、ここに謂ふ物そのものが何であるかは立場の相違によつて異つてゐる。フツサールはこれを純粹意識であるとし、デイルタイはこれを精神生活の構造聯關であると見た。デイルタイは精神生活の構造聯關の研究をば從來の構成的、説明的心理學に對して記述的または分析的心理學として特性付けてゐる。ハイデッガーはフツサールの現象學をもつてなほ構成的であるとなし、現實存在即ち人間の存在がロゴス即ち言葉との雙關關係に於いて自己開示する過程を現象學と考へ、それを解釋學的現象學と云つてゐる。これらの人々が多かれ少なかれ觀念的傾向を有するに反してマルクス主義的唯物論の立場にとつては事象とは我々の觀念から獨立に存在するところの現實である。ここでも事象性に對する要求は主張されるが、それは唯物論

的立場を徹底する事、即ち我々の觀念によつて蔽はれることなく經驗的な事實をあるがままに忠實に研究することを意味する。

ゼノン (Zēnon) (一) エレアの (of Elea)、

希臘哲學者、紀元前四九〇年頃生る。パルメニデスの門弟で、師の「有論」を辯護した。パルメニデスの反對者は世界を常住と見ることから起る背理を指摘したが、ゼノンによれば、我々の感覺的認識に従つて世界を多と見、動くとするは更に甚しき背理である。彼はかく感覺的認識を排棄するために理性の間接的證明法を用ゐた。(甲) 難動の辯。(イ)、甲より乙に達する爲にはその中心點を通過せねばならぬ、この點を通る爲にはそれに先立つて甲とこれとの中心を通る必要がある、かくて無限の點を通らねばならぬ。無限數の點を通ることは有限時間ではなし得ない。(ロ)、アキレスが一步先きに出た龜

の立場を徹底する事、即ち我々の觀念によつて蔽はれることなく經驗的な事實をあるがままに忠實に研究することを意味する。

を追ひ越すことは不可能である。彼が龜に及ばん爲には先づ彼が出發した時龜がゐた所に達せねばならぬ、この時龜は既に若干先へ行つてゐる、故に彼は如何に前進するも龜に及ばない。(ハ)、飛矢は不動である。時間の最小單位は不可分である、不可分な時點に於て運動は無限小従つて休止である。飛矢は第一時點でも第二時點でも不動、かくて凡ての時點に於て不動である。(乙)難多の辯。(イ)多なるものありとすればそれは數に於いて有限であると共に無限である。多數の單元集りて一體をなすとすればその都度單元は有るだけ有り有限である、併しまた二つのものが區別されるのはその間に常に他物があるからである、かくてそれらと他物との間には亦他物がなければならぬ、故に無限である。(ロ)多なるもの有りとすれば多よりなる全體は無限小であると共に無限大である。多の單位は第一に分量な

き不可分のものである、僅少にても分量あらば不可分に非ず、従つて單位ではない。分量なきものはこれを集めるも分量あるものとはならない、故に單位の集合たる全體は無限小である。若し何ものかが有ればこれを構成する部分は無限に分割され、各々は若干の分量を有する。かくて部分が少しにしても分量を有すれば、その無限數の集合としての全體は無限大となる、等々。かくして彼はアリストテレスによつて辯證法の父と呼ばれた。(二)キプロスの(of Cyprus)、紀元前三四〇年頃生る。ストア學派の創設者。プラトン、クセノフオンを通じてソクラテスの理想を慕つた。その哲學は安心立命を目的とする實踐的倫理學である。煩悶なき哲人生活を理想とする嚴格主義であつた。著書は斷片のみが残つてゐる。(三)シドンの(of Sidon)、紀元前一五〇年頃に生る。エピクロス學徒。(四)タルソスの(of

Tarsos)、ストア派の哲學。

ソクラテース (Sōkrátēs B.C.469—B.C.399) 希臘哲學者。紀元前四六九年頃アテナイに生れ、三九九年、青年を惑はし、神々を否定し、新たな神を主張するといふ廉で死刑に處せられた。著作なし。その學問、人格、事業はプラトン、クセノフォン、アリストテレスの著述によつて知る外なし。就中プラトンは彼に最も心服せる弟子、特にその初期の著作は唯一の史料である。ソクラテースは多くのソフィスト達と共に希臘啓蒙期に位し、それに共通の思想を多分にもつてゐた。彼に於いても人は一切事物の尺度であつて、傳統の權威を捨てて個人の自由思索によつて判斷すべきを主張した。但しソフィスト達が個人的心理的人以外を見る能はざるに反して、彼は普遍的、規範的人を發見することによつて道德的信念を確立せんとした。之が爲めに彼は問答法

(Dialektikē) を以つて個人が先天的に有する規範を自覺せしめんとした。之が彼の教育法である。蓋し教育は人の有せざるものを與へることが出來ない、ただ人の生來有するものを思ひ起さしめることが出來るのみである。人々はその僻見によつて眞知の發見を害つてゐるから、このことを最初に知らしめなければならぬ。無知の自覺が眞知への第一歩である。是問答法の第一の要件で助産法 (Maieutik) と云ふ。併し彼は直接に人が眞知なきことを云はず、初めは對話者の云ふ所を認め、次にこの者に質問することによつてその觀念を取消さざるを得ざらしめ、既に有した知識が眞知でないことを自白させる。之がソクラテースの皮肉 (Ironie) である。併し對話者に眞知を愛し、之を探求する意志がなければこのことは不可能である。即ち我と彼とがこの共同の目的の愛を有することが問答法の第二の要件であ

るところから、問答法はまた愛の術 (Eros) である。かくて問答に於ける「一般の一致」によつて達せられるものが必然的な眞知で、定義若くは概念である。ソクラテスがこの方法を提唱し、適用したのはただ倫理學のみである。彼によれば德行には知を必要とし、眞知あれば徳必ず伴ふ。人は或る技術に於いてたくみさを得る爲めにはその技術に關する知を要する如く、德行に於いて徳を得んが爲めにはそれに關する知をもたねばならぬ。正しき知識によつて正しき行爲がなされ得る。これよりして徳とは幸福を巧みに收得する技能である、個々の場合に結果を熟慮して行ふ截知が徳であつて、之を充分に具有するものが知者である。併し學説上かく一見功利説に見ゆるも、實行上のソクラテスは遙かに高く立つてゐた。常に神を信じ、その超自然的導きと忠告とによつて彼の行動を決定し、常にこの森嚴なる道德

的命令を遵奉した。學説と實行とのこの矛盾は、彼に於いてはその偉大なる人格によつて統一されてゐた。しかし彼は當時の人々に容れられず、遂に毒杯を仰いで不幸な、然も彼にとつては魂のあるべき場所に生きる爲めの死に就いた。

〔參考書〕 プラトンの對話篇。ソクラテスの辯明。

クリトン。パイドン等々。H. Maier, Sokrates.

中世哲學 希臘＝羅馬哲學の終末から獨逸神祕論に至るまでの時代の哲學を總稱して中世哲學と云ふ。その一般的問題は基督教が如何に希臘思想を取り入れ、その教義を組織するかにあつた。普通に教父哲學とスコラ哲學とに分たれる。(甲) 教父哲學。(ニカイア會議(三二五年)以前) (イ) 護敎家。羅馬の有司の迫害及び異敎的哲學者の攻撃に對して基督教を辯護せしもの。その代表者ユスティヌスによれば、眞理は基督以前のものであつても基

督教的と稱すべきである。基督はロゴスであつて、眞理は皆ロゴスの開示に外ならぬからである。故に基督教が唯一の眞哲學であると。かくて、基督教の希臘化の第一歩が始められた。(ロ)グノステイケル。信仰を信仰に止めずして知識(*gnosis*)たらしめんとする一派である。之に對しては、テルトゥリアヌスはその希臘的主知主義に反對し、基督教が希臘的ロゴスに背いてゐることが却つてその眞なる所以であるとして「不條理なるが故に我信ず」と云つた。(ハ)アレクサンドリヤ學派。グノステイケルに反して教會の信仰を基礎として基督教哲學を組織せんとした。その代表者オリゲネスによれば、神は凡ての國民に向つてロゴスにより自らを開示したが、完全に開示したのは基督に於いてである。眞理の根源はそれ故に聖書にありとする。「ニカイア會議以後」教會の信仰は神が基督によつて人間を救ふ

と教へる。神、基督、人間は如何なる關係を有するかが教義上の大問題となつてニカイア會議、その他が開かれ、教會の正統的教義が決定された。即ち三位一體説、神人説、原罪及び神恩説である。アウグスティヌスはこのうち第三の説を解決した。アダムは自由を有したが、誤つて罪惡を犯すことによつて自由を失くした。爾後罪惡は人間の意志の本質となり、人は救済を必要とするものとなつた。救済は神の任意の恩寵によつてなされる。救主は基督であり、基督の救済は教會が代理する、と彼は説いたのである。(乙)スコラ哲學。教父時代に成立した教義を説明、論證し、體系を與へんとせしもの。信すべきもの、眞なるものは既に教義が決定した。何故に然るかがスコラ哲學の根本問題である。かくして哲學は神學の僕となつた。(一)スコトウス・エリゲナはプロクヌスの影響を受くること多く、宗教と

哲學とは、その形式を異にするのみで、内容は全く同じである。哲學は信仰の學、教義の理解であると考えへる。併し彼は理性により重きを置いたがために教會と相反する結果となつた。彼を出發點としてスコラ哲學はアンセルムスによつて樹立された。この人によれば信仰は認識に先だち信仰するは眞理を理解するためである。信と知とは一致すべきが故に哲學は宗教の眞理を證明すべきである。彼はプラトンのイデア論を借りて神の概念からその存在を演繹する「神の存在の本體論的證明」をした。(二) 普遍の論争。加特力教會は普遍教會であつて個人信徒の集合ではなく、このものから獨立の權威を有する。然らば普遍とは如何なるものか。その獨立なる存在を論證するためプラトンに據つて普遍は個物に先だつて實在するといふ實在論と、之に對して普遍は個物の後に在る名目であるとする名目論との間に論

争が行はれた。教會は先づ後者を異端として斥け、プラトンの實在論を採用した。十二、三世紀に至つて信仰と理性の一致、神と自然の一致を疑ふ傾向が盛んになつたとき、恰もアリストテレスの哲學が移入され自由思想の發生を抑壓するため、彼が神をもつて自然の根元であると見る思想をとつて教會の唯一の權威とする必要が起つた。(スコラ哲學の最盛期) かくてトーマス・アクィナスはアリストテレスの發展の思想を借り來つて、一切事物は上下の二界に分たれ、上界は下界の目的であり、質料に對する形相である。そして神がこの上界の極致である。世界は整然たる秩序を有し、神はその知によつて善なりと思惟したことを意志し、世界を創造した。意志を規定するものは知である(決定論)と説いた。之に反對して自由意思を説いたのはドゥンス・スコーツスである。彼に従へば、神がその善と思惟する意

志によつて必然的に萬物を規定するならば世界に偶然も惡もなく、事物は神の本質的歸結であつて事物と神との差別はなくなる。これ世界の事實に反する。却つて神の意志は決してその知によつて規定されるのでなく全く自由である。意志は知の上位を占め、善は神が欲する故に善である。意志の自由は個人の相違を來す。個人は普遍と個別との結合にありとする。かくして普遍そのものの實在は個性と結合してのみ考へられ、意志の自由を重んずるところからスコラ哲學そのものの自己止揚が根ざした。〔スコラ哲學の衰頹期〕この期の代表者、ウィリアム・オッカムによれば、實在論が普遍は個物の中にありとするは、一つの物が多くあると云ふに等しい。普遍は實在ではなく、個物を間接に代表する符號に外ならず、眞實在は個物である。個物について我々はその表象を得、更に個々の表象について普遍表象が

得られるに過ぎないのである。この見方を進めると表象と實在とを峻別することとなり、眞理の認識は不可能となる。従つて神學は成立しない。彼によつてスコラ哲學は内面的に崩壞するに至つた。かくして、独逸神祕論、自然科學の勃興と共にルネッサンスの過渡期を経て、教會の權威より獨立した自由と理性との發見に至る近世哲學への推移が準備された。

〔參考書〕 Ueberweg, Geschichte der Philosophie,

Bd. II. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Baumeister, Kultur der Gegenwart, I. 5., S. 288—381. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Gilson, Philosophie au moyen âge.

デカルト (Descartes, René, Cartesius, Renatus 1596—1650) 佛蘭西の大哲學者、近世哲學の祖と稱せられる。トゥレーヌ州ラ・ヘイに生る。デカ

ルト家はこの地の名門で、ルネはその第三子であつた。蒲柳の質で、八歳にしてアンリ四世の設立した貴族學校に入學、一六一二年卒業。この學校は彼を満足させるものを教へず、ただ數學だけが眞の學問であるように思はれた、と彼は云つてゐる。翌年彼は當時の貴族の習慣に従つて武官たるべく巴里に學び、傍ら數學を修め、一七年士官となつて從軍した。一九年、從軍中に學術研究法について大發見をなし、二三年巴里に歸る。人々の來訪を避けて二九年和蘭に移り、研究に耽つた。かくて公にした主なる著書には「方法論」(Discours de la méthode, 1637)、「省察」(Meditationes, 1644)、「哲學原理」(Principia philosophiae, 1644)がある。その他「情念論」(Les passion dse l'âme)、「規則論」(Regulae ad directionem ingenii)等をも著した。四九年瑞典の女王クリスティーネの師傳となる。彼は

また、解析幾何學の發見者としても有名である。その全集は三百年記念に Adam と Tannery によつて出版されたものが最も完備してゐる。デカルトは數學をもつて一切の認識の模範と考へその方法に従つて研究することを哲學の目的とした。彼の哲學は幾何學の一般化であると云はれる。數學的認識が疑ひ得ざる確實性を有するのは、直觀と演繹とによる。然るに演繹とは若干の眞理を前提としてそれから必然的に他の眞理を導くことである。従つて究極的な眞理は直接的認識であつて、そのもの自身他のものによつて誘導されてはならぬ。デカルトは凡てを疑ひ、疑ふことのみが疑ふべからずと覺つて、「我思惟す、故に我在り」*cogito ergo sum*なる直接的認識をその中心思惟とした。かくて「我」の如く明晰判明なる觀念は實在すると見て、心と物との二つの實體をたて、前者は思惟を、後者は延長を

その屬性とし、兩者は性質全く異なるが故に各獨立に作用すると考へた。

〔參考書〕 Hamelin. Le système de Descartes.

Hoffmann, René Descartes.

辯證法 (Dialectic, Dialektik, Dialectique, διαλεκτική) 本來の意味は會話の術。問答法で、對話者が純粹に思惟によつて相互の思想を展開せしめるところの認識並びに論證の方法である。従つて對話によつて相手の議論の矛盾を指摘し、それを自覺せしめ、そしてそれを否定せしめることによつて新たな思想へ導き入れる仕方である。かく問答法そのものが或る議論の定立、その否定を通して、新たな定立に至る三面を具へてゐる。このことはヘーゲルに於いて獨特な意味をもつに至つた。今その歴史を見るに、アリストテレスが云つた如く、エレアのゼノンが辯證法の父である。彼は感覺的認識の否定のため

に、所謂難多、難動の説（「ゼノン」の項を見よ）を立てるにあたつて辯證的論理を多分に示してゐる。これはソフィストによつて惡しき意味に於ける辯證法、即ち論理的假象の方法とし用ゐられ、ソクラテスに於いて客觀的眞理發見のための問答法に、プラトンに於いては感覺的なものから普遍的なもの、即ち理念、原型に至る進展として分析及び綜合の論理的、哲學的方法として理解された。これに反してアリストテレスでは單に確からしさの證明法と解され、従つて辯證的ソフィスト的を意味してゐる。ストア學派はこれに修辭學、文法學の意味と、論理學、認識論の意味とを擔はせてゐる。中世でもまた主としてこのやうに解されたのである。カントは辯證法を假象の論理とし、その先驗的辯證法を辯證法的假象の批判、先驗的假象の批判と呼び、純粹理性は不可避的に辯證法をもつからして、可能的經

驗、及びその對象に對してのみ妥當するところの、即ち內在的使用をもつところの概念及び判斷が、あらゆる經驗を越えて超越的に使用されるに至る、ここに矛盾が生じ、純粹理性の誤謬推理、二律背反が起る。これを解決するためには、現象と物自體とを區別し、認識の限界を明瞭に劃することによつて、現象に對しては範疇の構成的使用をのみ許し、理念はこれに對してただ統制的役目を果さしめることに制限せねばならぬ、理性の辯證法はこの限界を越えて理念に構成的使用を許すことによつて生ずるとした。フイヒテは事行の概念を立てて物自體と現象とを包括する原理とし、正、反、合の圖式によつて相反するもの、認識と實在とが統一されることを説く。この思想はシェリングに至つて主觀と客觀、觀念と實在との同一哲學となり、遂にヘーゲルに於いて辯證法はその哲學の一般的原理にされ、存在一般

を論理的に展開する精神の自己發展の原理とされるに至つた。ここに精神とは單に自然に對する單なる人間精神ではない。自然と雖も精神の他在態に外ならぬ。精神は元來自己目的である。それが潜在的に含蓄するものを顯在的に高揚する過程が精神の辯證法的過程である、従つて即自的——對自的——即自對自的圓環運動がその圖式となる。かくて孤立的なもの、固定的、一面的なものは精神そのものであることが出来ない、對立的規定を許し得ない悟性的なるものは辯證法の基礎となることが出來ず、寧ろあらゆるものはその裡に矛盾、二律背反を含み、或る定立に對してその必然的對立者が立てられ、これによつて否定されながら、更に否定として新たな綜合的定立に至るのである。かかるものの地盤が理性であり、精神である。そしてその終局的規定が絕對的精神であり、あらゆるものはこの絕對的精神の自

己實現の象面である。各象面はそれがなほ抽象性を有する限りに於いては自己を止揚し、他のものに推移する。具體的絶對的なるものに於いては最早移行きなく、ただ自由な發展があるのみである。唯物論的辯證法は存在と思惟との一致としての精神の代りに物質を辯證法の地盤とし、それに於ける發展の頭腦への投射を認識と解する。

※本巻は、多数の論文の集積という所為か字体にばらつきがある。「衰」は旧字体「衰」と同居していたが、新字体に統一する。「化」「起」「受」「意」は、すべて新字に統一する。「概」は、用語解説1、2に於いて「概」が使われているが「概」に統一する。また、p 3348にある「埒」は、旁が異なり刊本では「将」と同じ旁になっている。

※カタカナ表記に於いても不統一が多数ある。統一を図っていないので、人物名、他の順に拾い上げる。

「アウグスティヌス」「アウグスティーヌス」.. 「ウインデルバント」「ヴィンデルバント」..
「ヴァレリイ」「ヴァレリ」.. 「ケプラー」「ケプレル」.. 「シュティルナー」「シュティ
ルネル」「スチルネル」.. 「シュライエルマツヘル」「シュライエルマツハー」.. 「シラー」「シ
ルレル」.. 「ジェームス」「ジェイムズ」.. 「ジイド」「ジード」.. 「スコーツス」「スコトウ
ス」.. 「スチュアート」「スチュアト」.. 「トーマス」「トマス」.. 「ドストイェフスキー」
「ドストエフスキー」.. 「ニーチエ」「ニイチエ」.. 「ハックスリイ」「ハックスリ」.. 「バー
クリ」「バークリー」.. 「フィードラー」「フィードレル」.. 「フッサール」「フッセル」..
「ブーブ」「ブーヴ」「ブウヴ」.. 「ブリュヌティエール」「ブリュンチエール」.. 「プロティ

ノス」「プロチヌス」・・「ヘラクリット」「ヘラクレイトス」・・「メイン・ド・ビラン」「メ
ヌ・ド・ビラン」・・「モンテエニユ」「モンテーニユ」・・「ライブニツ」「ライブニツ」・・
「インテリゲンチャ」「インテリゲンチャ」・・「ジャーナル」「ジャーナリズム」・・「ソヴェ
ト」「ソヴェト」・・「テクニク」「テクニク」・・「ヒューマニズム」「ヒューマニズム」・・
「ファシズム」「ファシズム」・・「リアリスチック」「リアリスティック」・・「ルネッ
ス」「ルネサンス」・・「ロマンチズム」「ロマンティズム」

後記

各論文の初出

文學の眞について .. 1932 (昭和7) 年7月 『改造』 「文藝評論」 として

自照の文學 .. 1932 (昭和7) 年8月 『文學』 第15号 「隨筆特輯號」 (なお、この雑誌『文學』は、昭和3年春山・北川・三好らによる『詩と詩論』の改題されたものであるとの事)

文壇と論壇 … 1932 (昭和7) 年9月 『鐵塔』創刊号

現實と藝術 … 1932 (昭和7) 年10月 『新英米文学』

日記と自叙傳 … 1932 (昭和7) 年『大阪朝日新聞』10.30、10.31、11.1に連載。

評論と機智について … 1932 (昭和7) 年『大阪朝日新聞』に4.19～21に連載。

現象學と文學 … 1932 (昭和7) 年11月 『セルバン』

ディレッタンティズムに就いて … 1932 (昭和7) 年『讀賣新聞』12.27、28、29連載、原題「現代に於けるディレッタンティズム」。後『現代隨筆全集』第十一卷 (金星堂刊 1935.6) に収録。

批評の生理と病理 : 1932 (昭和7) 年12月『改造』。後『危機に於ける人間の立場』(鉄塔書院 1933.6)、『哲学ノート』(河出書房 1941.11) に収録。

歴史的自省への要求 : 1933 (昭和8) 年4月『文學』創刊号 (岩波書店刊)

性格とタイプ : 1933 (昭和8) 年11月『作品』

レトリックの精神 : 1934 (昭和9) 年1月『行動』。後『人間學的文學論』(改造社 1934.7)、『哲学ノート』に収録。

詩歌の考察 : 1934 (昭和9) 年3月『短歌研究』、原題「藝術における詩歌の分野」。後『人間學的文學論』、『續哲学ノート』(河出書房 1942.4) に収録。

文章の朗讀 : 1934 (昭和9) 年5月11日『大阪毎日新聞』。後『現代隨筆全集』第十一卷 (金星堂刊) に収録。

技術の精神と文學のリアリズム : 1934 (昭和6) 年7月、『讀賣新聞』7.20' 21' 23に連載。

創作と作家の體驗 : 1935 (昭和10) 年5月『大阪朝日新聞』5.3, 4, 7に連載。

作品の倫理性 : 1935 (昭和10) 年12月『大阪朝日新聞』12.12' 13' 14に連載。

哲學と文藝 : 1935 (昭和10) 年12月『世界文藝大辞典』 (中央公論社) の付録月報「世界文藝」第二号に掲載。

肉體の問題 : 1936 (昭和11) 年5月『文藝』。

純粹性の揚棄 : 1936 (昭和11) 年6月、『讀賣新聞』6.17' 18' 19に連載。

ヒューマニズムへの展開 : 1936 (昭和11) 年8月『文藝』。

通俗性について : 1937 (昭和12) 年3月『大阪朝日新聞』3.23' 24' 25に連載。

新しい國民文學 : 1937 (昭和12) 年6月『短歌研究』

政治への反撃 : 1937 (昭和12) 年8月『文學界』

文學と技術 : 1938 (昭和13) 年1月『文學』

詩と科學 : 1938 (昭和13) 年5月『蠟人形』

古典の概念 : 1938 (昭和13) 年10月『文學』(第六卷十号)「古典の現代的意義」特輯。

文藝時評 : 1939 (昭和14) 年8月『中外商業新報』8.1〜5に連載。

文藝時評 : 1930 (昭和5) 年3月、『讀賣新聞』3.25〜28, 30に5回連載。30日分は第十九卷収録。

哲學・文學用語解説(一)『世界文藝大辭典』執筆項目 : 1935 (昭和10) 年10月〜1937 (昭和12) 年11月『世界文藝大辭典』中央公論社刊全六卷。

哲學・文學用語解説(二)『社會科學大辭典』執筆項目 : 1930 (昭和5) 年5月社會思想社編『社會科學大辭典』。

○○○

第十二卷編者榊田啓三郎によると、「文學の眞について」については、板垣直子女史によるレ

ネ・ケーニヒの剽窃であるとの批判が有り、「批評の生理と病理」については、ティボーデーの『批評の生理学』の換骨奪胎にすぎないとの陰口があつたとの事である。後者については、「ティボーデーのこの書を読んだ多くの人のうち、いったい誰が、いったいどのフランス文学者が、著者のこの論文に比肩するほどのものを書きえたであろうか。批評という生体をこれほどあざやかに解剖し、その「生理」と「病理」をきわめ、その健康と病に適切な診断をくだし、批評の精神をこれほど明らかにしえた誰がいたであろうか。」と言う。

前者について梶田氏は、「自然主義の解体過程に関する歴史的な叙述にケーニヒが利用されているのは確かに事実ではあるが、すでに見てきた所からも明らかであろうように、そして著者の主張するように、この論文の根本思想が著者自身の独自の思想であることは疑う余地が無い。」
「普通なら剽窃家の汚名を着せられて学界から葬り去られるようなことになりかねないこの事件も、著者の学識と力量を知る学界、論壇はそれを単なる一挿話として見過ごしてしまつたし、また、その問題とされた思想そのものを追求し展開し続けた著者の業績そのものが、それ自身でやがてその汚名を濯いであつたのであつた。」と言う。

前者に関して三木による応答は第十七巻の「唯一言」にあります。三木の文だけでは板垣女史が何を剽窃と指弾しているのかが明確ではありません。ケーニヒの日本語訳が出ていないことでもあり、不確定な点が多くありますが、参考に板垣女史の批判概要を載せます。また同紙に続けて掲載された林達夫による三木擁護の概要を載録しておきます。

○

「三木氏に與ふ」板垣直子（東京朝日新聞 1933（昭和8）年 1.15～17）

「理論家の一人で、近頃文藝時評にのりだして来た三木清氏の仕事について、いかにそのからくりの劣等なものであるかを、最近に知る機会をえたから記してみたい。」——という一文から始まり——「文藝時評——文學の眞について」が、レネ・ケーニヒの「フランスにおける自然主義的美学とその解体」（1931）を種本にしたものだという噂を聞いたが、機会があつてその著者と三木の文藝時評を対照すると「平然として多くの剽窃を行つてゐる」ことが判明した。

(1) 第一節、「眞以外云々」（四頁）のボワロの言葉は、ケーニヒの二頁の第三番目のパラグラフ

の最初の行からの孫引き。——○の頁は本巻における頁を示す以下同様——

(2) 続く三本の文「然し我々は云々」(五頁)は、ケーニヒの三頁の上の文章の拝借。

(3) 「この問題に我々は歴史の辯證法的發展の」(五頁)で始まる分節にある、近世フランス文化に関する精しい知識、その巧妙な言い回しは、最後の一文を除き、「ケーニヒの一五頁の二番目の長いパラグラフの中からの抜粋とケーニヒの一八頁の下段の始めの二つの文章と、ケーニヒの二〇頁の第一のパラグラフの最後の行と、ケーニヒの二二頁の第二のパラグラフの始めの六行とを、寄せ集め、作りあげている。」

ここまでは、主としてケーニヒの第一部の第一章の、「物理的現実の秩序的連関における芸術」の「諸論」が使われている。第二節では、ケーニヒの第二部の第八章、「スタイルの問題」が利用されている。

(4) 第二節「世界は唯一度云々」(七頁)のブルーストの言葉は、「ケーニヒの一九五頁の下から

二行目に始まるプルウストからの引用文の『孫引』である。ここでは三木氏は、プルウストの言葉を、三木氏流な構造に作り直して使っている。」

(5) 「スタイルは決して云々」(七頁)のブルーストの言葉は、「ケーニヒの一九六頁の第一のパラグラフの中にあるプルウストについてケーニヒの引用している文章の中から、五行だけ使われている。」

(6) 「このような新しいオリジナルな云々」(八頁)の三木氏の自己の意見は、ケーニヒの一九六頁の第一のパラグラフの最後にケーニヒが大文字にして言っている三行を使ったものだ。

(7) すぐ次のブルーストの言葉(八頁)は、「ケーニヒが二〇〇頁の第一のパラグラフの中に引いている最後の二行を取っているのである。」

(8) 第二節第三文節の「プルウストはベルグソン云々」(八頁)の三木氏の文章は「ケーニヒの

二〇八頁の第一のパラグラフの最初の書き出しから取られている」。

(9) 続く「社會に於ける人間云々」(八頁)からの三つの文章は「ケーニヒの同じく二〇八頁の始めから取っている」が、「知性」という言葉はその箇所「ケーニヒの文には無い」「ケーニヒの二〇九頁の第二のパラグラフの最初に、『知性——それは我々の行為を導く務めをもっている——』とでていのである。」この「知性」の意味とケーニヒの文章を巧妙に組み合わせている。

(10) 三木氏が引用するところの、「フロベル、フルベ、カスタニカリ、ゾラを始めとして、その他ベルグソン、プルウスト等々全部が、ケーニヒの本の中に引用されていることも記さねばならない。」

(11) 第三節に論じている「主體的眞實性と客體的現實性」の考えも、「ケーニヒの議論の中から容易に暗示されるように思われる。」

(12)「三木氏の：『新しい美學の根本概念を眞』とする思想——それはなお多くの批評さるべき問題を含んでいるが——も又ケーニヒから思い付いたものであるならば、三木氏の時評の屋台は完全に獨創性を持たないわけである。」

(13)「日本の若い批評家達の意見の應急的なき集め」も含む三木氏の時評は、「芸術の理論としては、ただ通り一ぺんによんだだけでも、実に緊密さの欠けたものである。哲学畑の素人が綴り合せのに書いたものという跡が歴然としている。」

——以上の剽窃指摘に加えて、三木の「インチキな今の時世に」という言葉に引つけて、三木氏もインチキの限りで、世のインチキ化に加担している、と言う。また、谷川徹三氏が友情から、他の真面目な人と並べて三木氏を引き立てるのは、学者的良心を疑われる恐れも有り、氏のためにならない、と言う。最後に、

「なお誤解のないために断つておきたいが、他人の研究を利用する事が悪いのではない。学問

も分業である限り、利用という事は当然に起る。ただ他人の研究を採用する時には、一つ一つその出所を明らかにするか、断り書きが必要である。他人の研究を、あたかも自分の勉強の成果でもあるかのように装う態度が不徳義なのである。(終)

なおここに登場するルネ・ケーニヒの著書の原題は、*Die naturalistische Ästhetik in Frankreich und ihre Auflösung : ein Beitrag zur systemwissenschaftlichen Betrachtung der Künstlerästhetik / von René König*

○

以上の批判に対して十八日に、「唯一言——板垣女史の答ふ——」(第十七巻収録)と題して三木が反論している。続いて二十二日から二十五日まで四回にわたって林達夫が同じく朝日新聞に「いはゆる剽窃」と題して書いている。林氏が当該のケーニヒの著書を読んだかどうかに触れることなくどのようなことを書いたか概略を示しておきます。

いはゆる剽窃 林達夫

一 (1.22)

「剽窃はインチキであるか」と標題して、板垣女史を、「聖女カテリーナの正義感とスタイル夫人の博識とを兼ね備えたこの女性」、仮借なき「職業的」廓清家と呼び、「もし板垣夫人のように一切の『剽窃』がインチキであり不徳義でもあるとしてこれを犯罪視せねばならぬとしたら、今日果して幾人の学者や文芸家がこの破廉恥罪の汚名を免れるであらうか。」

二 (1.23)

「この実例を何と裁く」と標題して、板垣夫人の言う意味での剽窃なら古今東西幾らで見つけることが出来る。シェークスピア・モリエール然り、デカルトに於いても、と言ひ、実例を挙げると言う。一つは、板垣夫人の夫君の美術研究書の挿画は大半がヨーロッパ研究書の転載である。二つ目は、フランスの戯曲家ピエル・ルブランがシルラーの戯曲を剽窃したが、老年になってそのシルラーの戯曲を見たとき、自分の作を剽窃したとつぶやいたらしい。「板垣夫人よ、世の中にはこんな素晴らしい剽窃家もいるのです。」

三 (1.24)

「文化継承の手段としての剽窃」と標題して、アナトール・フランスがドオデエを擁護して、剽窃にも蜜蜂のように迷惑をかけないものと、アリのように穀粒を丸ごと取るものがあるが、前者は一向に構わぬと言っていた、と言う。また、日本が西洋文明を取り入れたのも剽窃であるし、同じようなことはフランスがイタリア・ルネッサンスを取り入れたときにもあった、と言う。

四 (1.25)

「学問の共有と私有」と標題して、学説の創始者は社会に共有されることを望むが、同時に私有財産でもあることを望んでいる。この矛盾は、資本主義社会の固有のものである。科学上の研究成果が富を生む。ヨーロッパでは知的財産権の保護が提起されている。この矛盾は、資本主義社会が存続する限り続くであろう。

——以上が朝日新聞の1月に載ったものです。因みに1933(昭和8)年1月は、三回号外が発行されています。
十八日、新生共産党大検挙——記事解禁さる(河上肇の検挙も載っている)

十九日、十九カ国会議急転回——米露招請問題では俄然日本の主張容認決定を延期

二十二日、聯盟遂に和協を棄つ——わが回答を拒絶し第十五条第四項を適用

ジュネーブで行われていた十九カ国会議を横目に軍部は満州で策動し、結局国際聯盟の脱退に至る訳ですが、ドイツでヒットラーが首相に任命されたのもこの月でした。

底本：三木清全集第十一卷 1967年6月18日 岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2008.9.21

修正日：2008.10.3

修正2：2009.4.30；第十九卷附録による修正。

修正3：2010.1.15；初出日時の訂正追加。