

文藝學の志氣

佐藤, 通次

<https://doi.org/10.15017/2556565>

出版情報 : 文學研究. 31, pp.1-32, 1942-06-30. 九州文學會
バージョン :
権利関係 :

文學研究

第三十一輯

(昭和十七年六月發行)

文藝學の志氣

——『ファウスト』研究に寄せて——

佐藤 通次

一 文藝作品は創作者の理念によつて形成せられる。グスタフ・リヒテルが『文藝學と様式分析』なる論文において述べるごとく、藝術作品は「既にその成立に際して、精神の作として必然的に理性的基底を用ゐ、その基底は地球の軸のごとくすべての形にその作用の方向と限界とを指示する」のである。この理性的基底が「理念」(Idee)であつて、それは古典主義的見解においては特に「形姿」(Gestalt)と考へられ、浪漫主義的見解においては特に運動の相において考へられた。またそれは「内面的形式」としても把握され、ゲオルゲ詩社の學者によつては生に内在する宇宙的形成の力とされて、これに「形姿理念」(Gestaltidee)なる名が與へられてゐるのである。²⁾しかし詩人はかかる「形姿を孕み」³⁾これを生み落す生産の立場に處るものであつて、その理念を概念を媒介として把握することは詩

人の本来の任務ではない。詩人にとつては文藝作品を創作するその事がまさしく理念を見る業なのである。これに對し、文藝作品を對象とする學術の立場は、判斷を媒介としてその理念を見ることにあると考へられる。たとへばゲーテの『ファウスト』の天上の序曲中、首天使ラファエルの歌の裏にはブトレメーウスの考がひそみ、ゲーブリエルの歌の蔭にはコペルニクスの考へ方が存するとか、又はそれとは別に、ハインリヒ・リッケルトの想定するやうに、太陽と地球とが一つの共通の中心火の周りを廻るといふのはピタゴラス風の考であるから兩天使の詩章の蔭にはピタゴラス的なものがあるとかいふ類の解釋は、文藝學における知識把握の面である。勿論それも決して没却されてはならぬ學者の仕事ではあるが、それはいはばアレゴリーの解釋であつて、理念の解釋には達せぬところの、單なる *Auslegen* の域にとどまるものである。その上に *Deutung* と呼べるべき理念的解釋の立場、ヘルマン・ボングスの言ふごとく「詩作をその生命價值に對して訊ねる」立場が存するのである。この立場に立つ學者の見る理念といふのは、概念的知識を超えるもの、ゲーテのいはゆる「常に現象してをり、從つてあらゆる現象の法則として我々の前に現れるもの」でなくてはならぬ。たとへば——これもリッケルトの指摘するところであるが——上述の兩首天使の詩章の奥に世界の動的 (dynamisch) な把握が存すると見るときがその一例である。兩天使の歌をかくのごとく解するのが理念を見るときなのであつて、それによつて作品の象徴的契機が深く把握されるのである。思索を媒介としてかくのごとき理念を把握するのが學者の仕事であつて、それは「見る」の働きの最超越面を發揮するものである。

1) Gustav Richter, *Literaturwissenschaft und Stykanalyse* (Deutsche Vierteljahrsschrift, 一九三七年、三四頁以下)

2) Hans Rössner, *Georgkreis und Literaturwissenschaft* (一九三八年)、七二頁を参照。

3) Fr. Gundolf, Goethe (一九二五年)、一三五頁。

4) H. Rickert, Goethes Faust (一九三二年)、五六頁以下。

5) H. Pongs, Dichtung und Volkstum (一九三四年)、一二三頁。

6) Goethe, Maximen und Reflexionen 一一三六。

二 人が事物を見るのはこれをわが外に見るのである。この場合、事物は見る我の外に存在的に超越する他者と、我に對する。従つて、事物は我に對して相對的な關係に立つのである。しかるに、我が事物を對象として見るのは、他面、事物を我的の主觀に内在せしめるのである。従つて、見る我は對象を主體的に且つ事行的に超越するのである。超越といふことは超越するといふ働きであり、働くものは主體的なものであるから、眞の超越とは必ずこの事行的超越でなくてはならぬ。そして存在的と事行的との二つの超越は、同格のものとして並置さるべきものではなくて、事行的超越が存在的超越を内に含み、従つてこれを超越するのである。この、内包と超越とが一であるとき働きは包越と名づけられる。存在的な超越は單に超越であるが、事行的な超越は存在的な超越をも超える包越となるのである。

他を見る働きはその本質においては包越なのであるが、事物は我に對する相對性を露出するから、これを絕對的に我に内在せしめることができず、従つて十全の意味において包越であることができぬ。この立場における「見る」によつては對象をわが生命によつて全く貫くことはできぬわけである。かく常に對象において他者を見る觀察を原理として行はれる學問が自然科學であつて、そこにあつては、對象は絶えず主體的生命なる我から突き放されるのであ

る。觀察が微に入り細に入るに従つて學の對象たる世界はますます生命なき機械的存在と化するのである。

周知のごとく、この本質的には「分析」とどまる方法を精神諸科學にも形面上の諸理念の研究にも用ゐたものが、啓蒙思潮であつた。故に啓蒙主義の反動として起つた疾風怒濤の運動は「生命」の擧揚に異常の熱意を示したのである。『ファウスト』第一部の發端の『書齋の場』は、疾風怒濤期にある若きゲーテによつて書かれ、眞理を求めつつ生命を従つて生きた眞理をかへつて斥けることに半生を徒費した學者ファウストの歎息として始まるのである。

はてさて、おれは哲學も

法學も醫學も

遺憾ながら神學をも

熱心に勉強して、底の底まで研究した。

さうしてここにかうしてゐる。あはれな馬鹿者だ。

そのくせ前よりすこしも賢くはなつてをらぬ。¹⁾

1) Faust, 第一一六行

三 人がこの機械的世界觀を脱して、見ることによつて生命を失はぬためには、いかなる立場をとるべきであらうか。見るその事も生命の活動であるかぎり、ファウストのやうに學問一般を抛つて人生に飛び込むといふのは、畢竟、學問を生活と反立するものとして捉へるのであるから、それが藝術的に表現せられるものは生命の意義を解明するといふ比喩的意義をもつであらうが、學問に従事する者は實際にかかる事を爲すべきではなく、かへつて、學問の

營みの中にあつてしかもファウストの追求するとき人生の意義を實現することを爲さねばならない。それはいかにして可能であるか。

そこには二つの可能的立場が考へられるであらう。一つは、對象において生命を見ることによつて、學問的に見る働きを、そのまま生命の把握とする立場であり、他の一つは、把握すべき生命を對象の側に求めずして、對象において非生命を見る學問をも「學者われ」の生命の實現の中に包み、かくすることによつて、分析を分析のまま、機械觀を機械觀のまま、活人世の中に生かす立場である。後者の場合には、人生把握の原理を與へるものは、もはや啓蒙思潮の場合のやうに、合理主義的な機械觀ではなくて、人生の如實の洞見であり、合理主義はかへつてそれを超える非合理的體驗の叡智の中に包まれるのである。合理主義の機械觀を脱する眞實の立場は、主體的事行としての後者の包越の立場のほかにはないのであるが、對象において生命を見んとする前者の立場も、後者の立場が學問研究の方法の上に反映したものとして深い意味を有するのである。そしてゲーテの學問の研究の態度こそ、まさにこの種のものであつたのである。

四 見る働きが、對象において箇々の靜的なもの又はその總體を見るのでは、その働きはおのれと對等のものを掴むのではないから、自覺的な知となることができぬ。働きは働きに對し働きを掴んでのみ眞に自己を覺すといふべきである。従つて、知の對象は靜的な存在ではなくて作用でなくてはならぬ。「事物の本質を言ひ表さうとするのは、畢竟は徒ら事である。作用は我々も認めることができる。そしてこの作用の完全な歴史は、恐らくはかの事物の本質を含んでゐるであらう」¹⁾對象において作用を見る眼からは、自然は死せる既存の存在ではなくて、常に新たなる

生成であり、動である。「自然には永遠の生・成・動あり、しかもその先に前進することなし」²⁾ 一歩も前進せずとは、それ自身完結する全であるからである。この引用句の前半はまさしく自然の「動性」について、後半は自然の「全性」について述べたものと解されるであらう。

1) Goethe, Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil, Vorwort.

2) Goethe, Natur (一七八〇年頃)

五 自然を作用の面において見、「すべての存在する事物の中にあつて働く生命」を掴むことは、対象において單に箇々の事物を又はその事物の總體を見る機械的な立場を媒介とし、これをより高き生命的立場の中に生かすこととして成されるのである。兩者は反立する同次元の方法ではなくて、前者は後者を内に含み、後者は前者の立場における觀察の箇々の経過を荷ふものとして生かされるのである。知的に物を見るといふことは、もと非生命なる對象を定立することであるから、知的立場に立つかぎり対象において非生命を見ることは免れがたき前提となるのであるが、ゲーテは事物をおのれの生命を以て貫く藝術家の立場を學問研究に移して、表現的に対象の世界を見、自然を生けるものとして把握せんとするのである。ここにおいて、分析によつて定立される事物の箇々は、「一」の生命に貫かれて連關せしめられ、あらゆる存在は、箇々のものは、全體なる自然も、それぞれいはば有機體として現れるのである。ゲーテの世界觀はまさしく「有機的」世界觀と呼ばれるにふさはしいものである。有機體は、ゲーテ自身の定義によれば、「生ける統一體」であつて、動的（「生ける」）であると共に全的（「統一體」）なる存在である。ここに意味される有機體は、自然科学のいはゆる有機體の概念を超えて、存在一般の性格として原理的に把握されてゐる。

るのである。

1) Goethe, Naturlehre (一七八九年)

2) Goethe, Maximen und Reflexionen, 五七1。

六 存在を機械的に見る立場は、人間知の一の可能性として、一面の眞理を含むのであるが、それがそのものとして露出するとき、自覺知に値せぬ低次な知の立場にとどまるのである。この立場に安住するものが啓蒙思潮であり、この立場に對する反動として起つたものが疾風怒濤の運動であるが、この相反はゲーテによつて有機的世界觀としてより高く統合せられたのである。しからばゲーテの有機的世界觀は人間體驗として最高の超越的立場に達してゐるものであるか。それは果して、更により高き立場によつて超越せしめらるべき低次面を露出してはをらぬものであらうか。ここに、我々のゲーテ批判の立場が生ずるのである。

その批判の手がかりとして、我々は有機體についてゲーテが述べた上掲の「生ける統一體」及び「根源の言葉」¹⁾の第一節の末尾の行「生きながら發展してゆく刻銘された形」を採つてみよう。これらの言葉に現れてゐる事は、ゲーテがおのれの學的對象に「生けるもの」を見てゐるといふことである。それは學者として自然を見るゲーテの見地なのであるが、「世界の客觀的眞理内容は結局まさしくただ一つであり得る」²⁾とすれば、學者として見る内容は詩人として見る内容でもあるのである。また「詩的内容は、おのれの生活の内容である」³⁾から、詩人として見る内容はまた實踐的に人倫の生を生きるものとして見る内容でもあるのである。「そは如何にもあれ、生こそはげによきものなるかな」⁴⁾〔花婿〕「さぞ、よろめかうとも、根越え岩越え歩みをば速かに生命のさ中へ」⁵⁾ゲーテの全詩作は生を嘉

賞し生を翹望する言葉に充ち満ちてゐるのである。我々の問題とする『ファウスト』も、生の意義を象徴的に開示する生命の書であるといふことができ、『ファウスト』と並ぶ大作『ヴィルヘルム・マイステル』も、人間の生涯の價值を探索する人生の書であるといふことができるであらう。まことにゲーテはその生涯を一貫して「生」の「花婿」であつたのである。

- 1) Goethe, Urworte, Orphisch (一八一七年)
- 2) Karl Siebeck, Goethe als Denker, 五一頁。
- 3) Goethe, Noch ein Wort für Junge Dichter.
- 4) Goethe, Bräutigam. (一八二八年)
- 5) Goethe, An Schwager Kronos. (一七七四年)

七 見るといふ働きが生きたるといふ作用に對するのは、働きの働きの作用が作用に對するものとして、一往自覺的であると見られるのである。それは、單なる「在る」を見る啓蒙思潮に對して一段と深い所以なのであるが、ここに我々は更に考察を深めて、「見る」と「生きる」との二つの働きの本質を批判せねばならぬ。

さてこの二つの働きを對比してみると、まづ氣づくことは、それらの動態の相違である。すなはち「見る」は他を見る他動であるのに、「生きる」又は「働く」は、自動なのである。しかるに自覺といふことは自己が自己を掴むことであるから、自覺といふことは他動が自己にほかならぬ他動に對しこれを把握するといふことになつてのみ、すなはち、他動にして再歸動といふ動態においてのみ實現せられるはずである。従つて、「生きる」の動態において考

へられる生命は、見る我に對等に對するものではないのである。見る我が眞に自覺の境地を得るには、我は見る汝に對せねばならぬ。さて、その見る汝は我と同じき生命でなくてはならぬが、それは植物であることはできぬ。なんとすればアリストテレスの有名な言葉にあるごとく、植物は眼をもたぬから¹⁾。またそれは禽獸であることもできぬ。なんとすれば禽獸は見る働きを爲すものであるとはいへ、その「見る」は常に他に向つて、みづからに向ふことがなく、總じて禽獸は自覺的立場をもたぬから。故に見る我に對する汝は自然的生命であることができず、我と同じく自覺的に見るところの人なる汝であるほかはないのである。しかもその人といふのも、我的外にあつて「生きる」者として把握される人の面においてではなくて、我と共に「我々」といふ一の生命を成すところの人間でなくてはならぬ。何故ならば、自覺とは我にほかならぬものを擲む體驗であつて、見る汝も實は我にほかならず、二つの我は「我々」として一に歸すべきであるから。かく箇の我が超箇の「我と汝」とをわが内容として持載するとき、ここに眞の「人間」の自覺が成立するのである。

1) アリストテレスは『形而上學』において、「植物には眼が缺けてゐる」と述べてゐる。

八 ここにおいて我々は、究極の超越的立場が他の人と共に「我々」を成すこととしてのみ成立することを知らしめた。『ファウスト』が人生の體驗の書として深い意味をもつことをも、余は、ファウストが結末において「自由の民と共に¹⁾」住む「大いなる幸福²⁾」を豫想する「最高の利那³⁾」に達したことに見るのである。まことに人生は「人間」(人の間)の生であつて、われひとの命の一如を我とすることによつてのみ、「この自我を人生そのもの」にまで擴大しよう⁴⁾とするファウストの希求は達成されるのである。そして、存在的に我を超越する他者は、我によつて事行的

超越者とされてのみ、眞に我と一致し得るのであつて、他を存在として見る立場にとどまるかぎり、その「他」がたとひ生命として把握されようとも、我々はそれによつて眞に「客體にまで到達し得ぬ」のである。かく考ふれば、自覺は存在を見ることを媒介として行はれるとしても、見るを露出せしめぬ域に到るものであるほかはない。また「見る」は對象を超越する事行であるから、存在に對する相對性を超えそれ自身存在として露出せぬことが、「見る」の本質の實現であるわけでもある。『ファウスト』全篇の意義はこの「見る」の立場の徹底に——「この世界の内奥で統べてゐるもの」⁶⁾「そこで働く一切の力、一切の種子」を見ようとす志から發して、人生をみづから如實に生きることを經、終にわれ他人^{ひと}が共に生きることに達した發展に存すると解釋されるのである。

1) Faust, 第一一五八〇行。 2) Faust, 第一一五八五行。 3) Faust, 第一一五八六行。 4) Faust, 第一一七七四行。

5) ゲーテは一八三一年九月十八日シュルツ宛の手紙において、「わたしは批判哲學及び理想主義哲學に對して、それがわたしをしてわたし自身の上に注意を向けさせてくれたことを感謝してをります。まことに大きな獲得です。しかしその哲學は決して客體にまで到達してをりません」と述べてゐる。

6) Faust, 第三八二行。 7) Faust, 第三八三行。

九 存在を見るのは存在を與へられて受取るのである。故に受取る我に對しては存在を與へるものがなくてはならぬ。見る我は與へられた存在に對するのであるから、所與のものに對するものとして、それ自身所與の一面をもつものであるほかはない。その事は人がすべて「生まれたもの」である事に現れてゐる。しかし「我」は現にいま存在を見る能爲者であるから、與へられた存在に對するところの「生まれた」我であるばかりでなく、存在を與へるもの

と對等に對する「生む」我でもなくてはならぬ。かくしてのみ我は存在の側の超越者に對し得るのである。そして我が「生む」立場に立つとき、存在を見る我はその中に没するのである。それも、我が存在を見なくなるのではなく、存在を見る私の立場が生む私の立場によつて包越され、その中にあつて如實に生かされるのである。

生む我とは人の親たる私の謂であるが、上に論ずる體驗は人格的體驗であるから、子を生む自然的生産ではなく、それを原型とする廣義の人倫的體驗、すなはち「人を立てる」ことをいふのである。人を立てるとは汝とあひ對しその「對する」を「生む」として現すことにほかならぬのである。そして、これが人間體驗の最高の超越面であるから、對象において生命を見る立場はこの「人」の生命を立てる、道德的生産の立場によつて包まれねばならぬ。人の生命を立てる、道德の立場を離れて人生に何の眞理もなく、何の價値もないのである。詩作を「人間」體驗の表白と見るならば、眞正の詩作は必ずなんらかの意味において「我々」の生の把握を含んでゐなくてはならぬ。ゲーテの『ファウスト』は、強烈な箇私の自己主張から出發して、つひに自己以外の他の生命と重なり合ふ境地の豫感に達した點において、人生の眞理の書としての品格をも資格をも獲得するのである。

一〇 存在的に眞に我を超越するものは、我が見る立場にとどまるかぎり、決して我によつて把握されることがない。把握されるものは、我を超越することくであつて實は我に内在するもの、すなはち事物の外相たるにすぎない。さりとて事物の外相を超える事物の本質も「我々によつて直接には、決して認識され得ず、我々はそれをただ、反映のうちに、類例のうちに、象徴のうちに、箇々の類似せる現象のうちにのみ眺めるのである」ゲーテのこの深い洞察から、本質の象徴を生む藝術的創作と、事物のうちに本質の反映を見る自然研究とが生ずるのであるが、嚴格に考

へるならば、それらすらもわれ他人^{ひと}の成す人生の實現の立場によつて包まれねばならぬ事は上に述ぶるがごとくである。總して「受取る」と「見る」とが「與へる」と「生む」との中に没せずしては、自覺の立場は現成せぬのであつて、その意味で *vernehmen* (取る、聞き取る) の働きである理性 (*Vernunft*) も、藝術作品の「受用」も、そのものとして露出するのでは、眞に「人間」の體驗とはならぬと考へらるべきである。従つて「世界を内奥で統べてゐるもの、それが知りたい。一切の働く力と種子とを見たい」といふ知の要求を、そのまま「人間全體の受くべきはずのものを、この内の我で受用してみたい」といふ生の要望に高めたファウストといへども眞實の自覺を得べきものの心構へにはをらぬのである。(故に、ファウストが終末において達し得たものは「人間」の生の單なる豫感であつて、その如實の把握—實現—ではなかつたのである。)そしてその事は、ファウストにおいて「人間」を象徴せんとしたゲーテ自身の體驗が上述のどとき究極の自覺に到つてをらぬ故であると見られるほかはないのである。

1) Goethe, Versuch einer Witterungslehre (一八二五年)

2) Faust, 第三八三—四行。 3) Faust, 第一七七〇—一行。

一一 ここにあるいは一つの疑問が生ずるであらう。ゲーテが藝術家の魂を以て表現的に世界を眺めたとすれば、表現といふ事は事物に生命を賦與して、これをわが外に立てることであるから、表現的に見るといふ事はつまりは生産にほかならず、ゲーテといへども單に受取り又は受用する立場を超えてをるではないか。

それはまさしくさうである。表現は形成によつて事物に生命を賦與する事であつて、廣義においては生産^{ちんさん}の業に屬し、それによつて表現者は對象的事物を事行的に超えるものとなるのである。シルレルが「藝術を、おお人間よ、汝

ひとりもつなり¹⁾」と歌つたやうに、藝術は特に人間的な事行であると見られるのである。しかしここに考へなくてはならぬ事は、藝術的表現はあくまで事物を生命もて貫く業^{わざ}であつて、主體的生命又は事行的超超者を立てる業^{わざ}ではないといふことである。創作又は藝術的表現によつて立てられる「作品」は藝術家によつて生命を賦與されるとはいへ、それは一の全體として人生を營む生命主體なのではなくて、依然として人に内包せられる事物たるにとどまり、作者と作品との對面においては、現實の「人」としては作者一箇が存するのみである。それ故にこそグンドルフは、その著「ゲーテ」において藝術的形成に自己主張の衝動を見、形成によつて確立されるものを簡我と見なくてはならなかつたのであらう²⁾。そのものとしての藝術的創作においては、超箇を本然とする「人間」の立場が現れぬのである。従つて藝術といふものが、人倫の道德から遊離してしまつて後者によつて包越せられる立場をもたぬならば、それは勝義における自覺的事行とはならぬのである。まことに藝術はグンドルフの説くごとく「一の生命の模倣でもなく、一の生命への感情移入でもなく、むしろ生命の第一次の形態である³⁾」と考へられてよいが、藝術活動を營むその人はおのれの外の主體的生命たる他の人と共に生き、自他は我と汝の對面を成して一の生命であり、しかもおのれはその超箇の生命を自己の内容とするのであるから、藝術家の簡我の立場は超箇の道德的立場によつて包越されなければならぬのである。故に「藝術は、宗教からも、道義からも、學術からも、國家からも、他の第一次又は第二次の生命形態からも、その法則を受取りはしな⁴⁾」。Iart poor Iart としふ命題はなんら他の意義を有しな⁵⁾」としふ、ごときグンドルフの説は、人生の嚴肅な責任の體驗を缺く青年的言辭と見られてよいであらう。總じて形成は自覺の不可缺の契機であるが、形成そのものでは自覺とはならず、必ず「人」を立てる生産によつて超えられ、その生産は超

越的生命に對する隨順によつて超えられねばならぬのである。

1) Fr. Schiller, *Künstler*, (一七八九年)

2) Fr. Gundolf, *Goethe*, 一三二頁。

3) 同上、二頁。

4) Hans Rössner, *Georgkreis und Literaturwissenschaft* (一九三八年) 四頁、一一七頁、及び Friedrich Wolters,

Stefan George und die Blätter für die Kunst (一九三〇年) 四七八頁、四八九—四九〇頁。

一二　グンドルフその他のゲオルゲ詩社の學者にはかかる抽象的立場を何か高邁なものやうに思ひ込む傾向が見られるのである。彼らにとつては創造的人間の原型は「詩人」であつて、人間が時代の奴隸とならず環境の瘴氣に犯されず、無限の彼方を眼に收め、おのれの夢を實現する精神力を發揮し得るのは、學術や政治の領域においてではなく、ただ美の、藝術の領域においてであるとされてゐる。かかる考は、藝術を道德・宗教・學術に對して相對的關係に置く立場を宿し、従つてそこには——彼らにとつては心外な事であらうが——「見る」を露出する主知主義的體験がひそむのである。なんとすれば相對的立場は「見る」を原理としてのみ成立するものであるから。果してグンドルフの『詩人と英雄』には「宇宙的人間」の衝動の一つに「形成者の衝動」(*Bildnerdrang*)を擧げて、それに「世界觀照的」(*Weltanschauend*)なる形容詞を附してゐるのである。

(1) Fr. Gundolf, *Dichter und Helden* (一九二二年) 五二頁。

一三　藝術を至上のものとするグンドルフ達の論述は、その調子高き文勢と精神の豊かさともかかはらず、「人

間」體驗としてはかへつて低く未熟なものと見られるのである。これに比すればゲーテにはさすがに格段に高い展望と心の廣さが見られるのである。たとへば彼が一八一九年四月二十一日にシュテューバルトに宛てた手紙には、「宗教・藝術・學術、これらは、禮拜・生産・觀照の欲求を育み且つ満足せしめるものである。この三つはすべて、中間においては分れてゐるが、初めからまた結局において一つのものである」といふ言葉が見えてゐるのである。しかし更に一步を進めて考へるならば、かく宗教・藝術・學術を並置してそれらを一の生命に歸せしめるのは、存在の把握又は受容の立場を脱せぬのであつて、そこには人生において責任的に事行する道德的立場が自覺せられてをらぬのである。藝術・學術・道德・宗教の四者は人間の自覺的行爲として「結局においては一つ」であるにしても、なほそれらは高下の階序の相において把握されねばならぬ。なんとすれば、生命的なものは、われらの肉體が物體の契機を生命の契機が包越することによつてのみ兩契機の一如を現成することに現れてゐるやうに、必ず超越と被超越の關係による階序においてのみ他と一如たることができるのであるから。故に、物象を生み事象を受取る藝術・學術は、事物が「人」に對する低次存在であるかぎり、そのみでは「人間」の事ではなく、「人間」において眞理を實現する道德的立場によつて包越されねばならぬのである。しかも「人間」において眞理を實現するとは、我に對する汝において超越的な生命を見るといふことにほかならぬから、更に進んで、道德の本質は宗教的體驗に求められねばならぬのである。道德が宗教的體驗として實現され、藝術・學術がその中に包攝されて營まれてこそ、はじめて藝術・學術が眞に人生の事として生きるのである。従つて、一面的に藝術家的な見解は、たとひそこに人生の高き眞理を反映せしめるにしても、人生そのものに原理を與へる立場にはをらぬと、嚴格に判斷せらるべきである。

一四 「人間」とは人が他の人との相對をわが内容としてのみ成立するのである。われと他人との相對は君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友などの身分的相對であつて、この相對において自他は「我」と「汝」との對面を成すのである。これに對して、事物を對者としてもつ藝術家の立場を人稱によつて言ふならば、それはまさしく「彼」の立場と呼ぶべきであらう。汝は我に對する事理的な生命であつて、我と汝との對面においては「見る」が事行の内に没するのである。これに對して「彼」は、汝が存在として見られる面に現れるものであつて、存在を受取る「見る」の露出によつて成立し、それに應じて、おのれの存在性をも露出するものである。ゲーテの全生涯と全活動とを一の根源現象として見、これを人稱によつて對象的に思念するならば、彼は一の「偉大なる彼」であつたといふことができよう。西歐人は全體として「彼」の意味の人生體驗に住すものであるが、ゲーテは中でも特に偉大な存在であつて、西歐人の「典型」として見られると共に、また西歐人を「超出して」更に高き人生を鋭く豫感するに至つてゐるので、これを「偉大なる」彼と呼ぶのである。

(1) Goethe, *Wahlverwandtschaften* (一八〇九年)、第二部第九章の一部「その類のあらゆる完全なものは、その類を超出しなくてはならぬ」

一五 汝に對する我は自他生命の一如をわが内容とするから、人間の超簡性を實現するのであるが、「彼」の性格の我はその本質上簡人的であるほかはない。ゲーテには人間の身分に對する觀念は甚だ稀薄であつて、いはゆる「全人」性の完成のために人倫の道德の實現から逃避した事が一再ならずあつたのである。しかしここに我々は考へてみなくてはならぬ。人間そのもの持つ可能性と必然性とを豊かに實現するといふごとき意味において考へられる簡體

主義的「全人」が、はたして「人間」の典型又は理想とされるに足りるであらうか。人倫の道の嚴肅な實踐を逃避しても偉大な藝術作品を完成するといふごとき事が、果して「創造しつつ神々の生を享ける」といふ人生の最高の體驗と仰がれてよいであらうか。そこに實現されるいはば「彼」の意味の人の生が、勝義において「人生」と呼ばれてよいものであらうか。

余のかくのごとき批判は、屢々戀人を裏切つた若きゲーテや、家庭生活において嚴肅さを缺く成人ゲーテに向けられる在來の道義的忿懣のごときものではなくて、藝術と相對的に立ついはゆる道義的立場を超え、藝術・道徳・宗教・哲學において事行する人間の自覺的立場の本来を包越的に考察する事から、「偉大なる彼」としてのゲーテなる現象に勝義の人生體驗における正しい地位を與へんとするものである。そして、「箇體主義」がドイツ精神を象徴する一の契機であるとするならば、ゲーテをその持載するドイツ的（更には、ヨーロッパ的）體驗との連關においても考察することが、我々のゲーテ批判における課題となるのである。我々の學的立場はあくまで生命の眞實の主體なる「我」の立場から對象を見んとするのであつて、藝術・道徳・宗教・哲學のいづれかと相反的關係に立つ一面的に藝術家的な見方、又は一面的に道義家的な見方、又は一面的に宗教家的な見方、又は一面的に學者的な見方に凝滯することを超えて、いはば「之ヲ古今ニ通シテ謬ラズ之ヲ中外ニ施シテ悖ラ」ぬ「天地の公道」よりして學的對象を見ようとするのである。従つて、我々は、ドイツ人がゲーテに寄せる禮讚の聲に、無反省に同ずるの不見識に陥らず、さりとて、「俗人ゲーテ」の罵聲に賛する雷同にも陥らずして、それらの聲をも冷靜に客觀的事實として受取り、しかも、ゲーテの如き人は時代秩序の制約を超えるといふごとき盲信と尊崇とを微笑を以て超えつつ、とにかく文化史上

の存在として偉大なる姿であるゲーテを、そのものとして、天地の公道を踐まんとする事行的立場のわが「見識」より正しく評價せんとするものである。

1) Faust, 第六二〇行。

2) 奥津彦重氏『ゲーテ序論』三三頁。但し、ここにおいては、Individualismus は「個人主義」と譯されてゐる。

3) 「たとひ、幾百度書き記されてあらうとも、各人の心において證明され得ぬやうな事は述べぬがよい」ゲーテが一七七三年に書いた『牧師の手紙』(Brief des Pastors)の中のこの句を引いて、我々の學問的態度を裏づけさせよう。

4) Fr. Gundolf, Goethe, 五四二頁。(なほ、Hans Rössner, Geographisches und Literaturwissenschaft 一四六頁を参照)

一六 ここにおいてあるいは一つの反問が生ずるであらう。事物を見る主體がすべて「彼」の意味の主體であるとするならば、「我」の立場から學的對象を見ようとする企圖をもつ學問も、事物を見ることとして成立するかぎり、依然として「彼」の立場に立つほかはないではあるまいか。

それはまさしくさうである。「彼」は主體であると共に客體性を露呈するものであつて、眞に主體的な「人間」の立場(すなはち、身分的相對を實現する人倫の道德の立場)を「主」とすれば、それによつて包越される「客」の立場、すなはち箇の「人」の立場に立つものである。故に、學問が箇の「彼」の立場に立つて行はれるといふことは免れがたき必然的の條件であると考へられよう。しかし、この見る立場を發揮する學問が眞に「我」の營みとして生きるためには、同時に、學問する者の現實の「人間」的立場によつて包越されなければならない。しかもその事は精神科學の本質を考察しても當然の事である。テオドル・リットの説くごとく、精神科學は本來「自己を見出づること」 Selbst-

betindung)であつて、廣義における自覺的事行に屬するものである。そして自己を發見する自己は發見せる眞理内容を提げて次の事行に臨むのである。故に自己發見といふ事は固定せる客觀的眞理を獲得するといふだけのことではなくて、認識によつて行爲の原理を得るといふ事になるのである。故に、精神科學に携はる者は、その學問の本質からも認識行爲を現實の事行的立場によつて包越することを要請せられるのである。もし學者が精神科學のこの本質を把握せず、單に對象を見ることを以て學問的活動の全領域を盡すものと考へるならば、そのごとき見解もおのづから彼の現實の事行の原理とならずに濟まぬから、彼の學問は「生を促進する」ことをせずして、かへつて「生を阻害する」ものとなるであらう。生が阻害されるとは「我」が低次存在なる「彼」に墮することであり、生が促進されるとは「彼」として「見る」を行ずる認識主體がそのまま「我」として高次の立場に生かされることにほかならぬ。『ファウスト』の發端は「彼」の露出に生の阻害を痛感するファウストが、その露出の原理たる「見る」を反動的に捨て去ることとして解釋せられるのである。

1) Th. Lit. Die Stellung der Geisteswissenschaften im nationalsozialistischen Staate (一九三一年) 九頁を參照。

2) グローマンは、學術的行爲の判定條件(Kriterium)を *lebenfördernd* と *lebenstörend* と名づけた。A. von Grohmann, *Literarische Betrachtung* (一九三〇年)、八十頁。

一七 學問は人生實現の事の内に含まれてはじめて人間の事として生きるのである。しかもそれは、「見る」を捨てて一般に受容の立場を離れることではなくて、あくまでも「彼」として學的對象を客觀的に見つつ、その見る立場を歴史的生命的を生きる現實の自己の内に生かすべきことをいふのである。かく存在を見る立場を歴史的事行的立場によ

つて包越せしめる學問は廣く「事行論的解釋學」と名づけられてよいであらう。それは對象に關する知識の獲得のみを事とせず、知識を媒介として見識にまで達することを志氣とする學的立場なのである。余は拙著『皇道哲學』において一の哲學として開展したこの方法を、更に文藝學に及ぼしてみようと思ふのである。

この立場に立つて文藝作品を見るとき、我々は對象を受取る認識と美的對象を味はふ受用の立場とを超えて、作品を通して把握される眞・善・美を歴史的生命として實現せんとするの立場に立つのである。この意味からは、文學史を「吾人の時代に對する一の實用的適用を以て書く」ことを意圖したヘルデルの見識は、高く評價さるべきであらう。¹⁾ 勿論文藝學はレムピキの述べるやうに、實際的な目的、たとへばある現代の作家を世人に推賞するといふことき目的に拘はることなく、純粹な認識を求めるものでなくてはならぬが、更にその認識を人生を營むわが責任の立場に生かさうとする志氣によつて支へられなければならぬのである。

1) Herders Werke (Suphan 版)、第一卷二三四頁。一は *Signund V. Lempicki, Geschichte der deutschen Literatur-wissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts* (一九二〇年) 十頁の次の言葉も注意さるべきであらう。「文學史的關心は現代に對する關心から生ずる」

2) *Fichorion* 第二五卷 (一九二四年)

一八 ゲオルゲ詩社の學風に對して鋭く對立するマックス・ヴェーベルは、近代の學術が數千年の「魔力解消」(Entzauberungsprozess)の「一環であり一原動力」であつて、その用具は「抽象的概念」と「合理的實驗」であることを力説し、「今日の學術は自己を知り實際の諸關係を認識するために分科的に營まれる一の職業」であつて、覺

者や豫言者の、福祉や啓示を授ける恵みでもなく、又は賢者や哲人の、世界の意義に關する反省の一部分でもない、
——これが即ち吾人の歴史的狀況の免れがたき所與である」と説いてゐる¹⁾。これは嚴密な學問研究の地盤を遊離する
かに見える極端な「意味解釋」の學風に對する反動から來た主張と見られてよいであらう。學術はヴェーベルの考ふる
ごとくあくまで合理的立場を媒介とする着實な精神活動として専門家によつて持載さるべきものである。しかし學問
的活動を人生を如實に生きることと排他的に對立せしめるならば、それは求めて相對的立場に立つこととなつて、絶
對的眞理を見ることを立場とする自覺には達せざるものとなるであらう。「認識」を「職業」とする學者「われ」は、
戸籍もなく國籍もなく生きる抽象人ではなくて、現實に人生を實現する具體人なのであり、しかも、抽象的立場は具
體的立場を存在的に超えると共に、事行的にはかへつて後者に含まれるものであるから、學者その人はまさに、對象
を見る冷靜な客觀的認識を、人生において責任的に事行する人間の自覺によつて持載しつつ學問を營むべきである。
かく眞理探求の嚴密を人生實現の嚴肅によつて包越し、またジムメルの「解説者の告白²⁾」といふごとき受容的立場
を、眞理を奉行する能與者の見識にまで高めて營む學問を、事行論的解釋學といふのである。

(1) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (一九一九年) 一五頁、一八頁、三三頁。

(2) Georg Simmel, *Goethe* (一九二三年)、序文七頁。

一九 學問は上述のごとく人間の事として人生の實地に生かされなければならぬ。そしてその「人生」といふの
は存在的性格の「人生一般」の意味のものであつてはならず、現實の歴史的生命としての人生たるべきである。一般
的意味において考へられる人生は、箇人の人生であれ、超箇の人々の生として把握されるものであれ、畢竟するに

「生きる」人の生であつて、實質的には「彼」の意味の生であり、そこにおいては「生ず」生産も、「爲す」事行も「生きる」といふ自動的な生に含めて考へられるのである。¹⁾しかし生きるといふ事が現れるには、これを生きしめるもの、生を興へるもの、生むものがなくてはならぬ。この能興の生むものを捨象して單に「ある」ものを生命現象として把握するとき、ゲーテ的想念の一つである「生成」の考が生するのである。生成は「存在」の想念よりも一段と深いものであるにしても、生成を表す動詞「なる」が自動詞であるかぎり、なほ廣義における存在論的想念たることを脱せず、「生きる」ことの一様相として考へられるのみである。あるもの・なるもの及び生きるものをあらしめるもの、又はならしめるもの、又は生かすものを把握せぬのは、根源の自覺的立場——我の立場——の忘失であるから、この忘失を人生營爲の原理とするとき、本然の我からの乖離、すなはち迷誤が生するのである。かかる迷誤は人間の可能性として人生一般に含まれるのであるが、學問を實地に生かさんとする志氣の學者は、迷誤を見る事によつて迷誤を超える叡智を得、それによつて、迷誤を露呈する人生一般をでなく、迷誤なき清く明るき人生を「生ず」ことを任とするのである。かく、「なす」の把握は知見の立場を超えて實踐の立場において成立するのである。

1) この事は西歐人とつて一般に免れがたき見解であるやうに見える。たとへば、『ファウスト』における行爲(Tat)といふごときものも、結局は、行爲する簡我にとつての生の受用として價値の判定をされるのである。H. A. Korf, Fausischer Glaube (一九三八年) 九二頁を參照。

2) 「生成」の考は、ドイツ的想念の特徴であることが諸家によつて指摘されてゐる。この考はヘルデル、ゲーテ、シェリンク等によつても代表され、ヘーゲルに至つて、理性論的哲學の大いなる體系を生むと共に、他方、ニイチェやヤスパース

においては、存在論的哲學を荷ふ主要概念ともなつてゐる。

110 「ある」と「なす」とは自覺的な「なす」によつて超えられる。しかもその「なす」の本義はあくまで

「人」を立てる道德的な「なす」であるべきである。事物に生命を與へて外に立てるところの表現は、この、人を立つる道德的事行によつて包まれるものであるから、文藝學はその事の自覺のもとに行はれなくてはならぬ。事行論的解釋學はすべての「ある」と「なる」とを超越的生命を「なす」宗教的・道德的事行に含めて考へる立場に立つから、常に所與の存在一般を超えるのである。所與の存在——文藝學の場合にあつては、作品の内容及び作者の體驗——は、受取り且つ正しく認識すべき對象であるが、かく存在を受取る立場をみづからの内より存在を與へる能與の實踐的立場によつて超えしめるのである。

その際注意すべきことは、このみづからの内より與へる存在は受取る所與の存在とは異なるもの、學者「われ」の責任的事行によつて實現されるものであることである。従つて、作品に盛られたものが人間の苦惱や迷誤であつても、それを見る我はそれらを人間體驗の可能性として他人事^{ひとこと}ならずが生命の内^{うち}に生き生きと共感すると共に、その認識と受用とを、迷誤に陥らず苦惱を超えて天地の公道を清く正しく實踐せんとする志氣によつて包むのである。故にこの立場は、作品の盛る深刻な體驗といふごときものにみづからを吸収せしめその作者の偉大を崇めるといふごとき事を不見識として戒め、ただ作者の、苦惱の中にあつて正しきに向はんとする志のみを是として認めるのである。デイルタイは詩作を「人生理會の器官」と考へ、世界と人生の謎を解かんとする努力においては詩作は宗教や哲學と一致するものであると述べた。¹⁾すなはち詩人は迷へる者、惱める者の自己主張の立場において詩作するのではなく、

迷を脱し悩みを解かんとする超越への志向によつて苦惱の人生を表現し、表現によつてこれを超越するのである。文藝作品はエルマティンゲルの説くごとくその本質上象徴的なものである。詩作は淺薄な自然主義の教へるやうに「外側の現實とびつたりと合致する寫像」を表現するといふことではない。眞の詩作は「我と世界との對決の中に生え出づる體驗」を表現するものであり、わが生命もて貫いた世界を、現實の中に見出でた「意味の形象」(ein Bild des Sinnes)によつて、象徴的に表現するのである。故に、作品を受取る者はその超越面又は主體生命の面において詩人と合致するとき、眞に作者の意圖を知り、作品を理解することとなるのである。

(1) H. Nicolai, Wilhelm Dithely und das Problem der dichterischen Phantasie (Innere Form und dichterische Phantasie, hsg. Von K. T. Obenauer, 一九三五年) 九六頁以下。

(2) Emil Ermatinger, Das dichterische Kunstwerk (一九二三) 二八六—七頁。

二一 しかも、作者の眞の意圖は作者の意識内容を超えたところに求められなくてはならぬ場合があるのである。なんとすれば、作者の體驗が「人間」の本然の把握に達してをらぬとき、作者のミツカラの意圖は彼のオノヅカラの志向と重なり合はぬのであるから、そもそも詩作は超越的・自覺的な事行であり、詩人の本志は、彼が意識するとせざるにかかはらず、所興の人生を超越して人生に對して能與者たる立場を得んとするにある。生命の本質は超越であつて、詩人の創作の活動も、他のすべての生命的活動と同じく、なんらかの意味において正に向はんとする志氣によつて荷はれぬものはなく、その故にこそ我々の研究の對象とされる資格をもつのであるが、その志氣が必ずしも「人間」の本質の把握と人生の正しき洞察とによつて裏づけられてをるとは限らぬのである。故に、作品を正しく

認識するためには、人生實現の最高の超越的立場に對する反省と自覺とを持ち、その立場からひるがへつて作品の意圖と作者の體驗とを省察し批判するといふ事がなされねばならぬ。「見る」ことは一面見られる對象の側から規定されるとしても、¹⁾正しく見ることはかへつて對象を超える「見る主體」の自覺からのみ可能なのである。従つてさういふ自覺的立場から文藝を見る文藝學が文藝學の最高の超越的立場を得ると考へられるのである。かかる文藝學は當然事行論的解釋學でなくてはならぬ。それによつて、天地の公道を歴史的生命として實現せんとするの志氣を以て、それぞれ文藝作品にこもる人間の眞理が認識され、藝術的表現の美の契機が觀察、記述されるのである。

(1) H. Pongs, Zur Methode der Stilforschung, Germanisch-Romanische Monatsschrift 17 號 (一九二九年) 二五六頁以下。

二二 文藝學の最高の超越的立場は事行論的解釋學として現れるのであるが、この立場はそれ自身單獨に成立することはできない。超越といふのは、他を相對的に超えることではなくて、他を絶對的に超えることであるから、他と限り合つてこれを外に見るのでは眞の超越とはならぬのである。眞の超越は他をおのれ内に包む包越でなければならぬ。包越される他は、包越するものの低次面として、その基底となるのである。故に事行論的解釋學は、文學研究の他の一切の方法と反立するものではなく、かへつて他の一切の方法を地盤として、これに依存し、しかもこれを超えるものである。ゲーテの一八〇五年の遺文中の有名な言葉にあるごとく、「現象界に現れ出るものは、ただ現れ出得るためにも分裂せねばならぬ¹⁾」とすれば、超越的立場(従つて絶對的立場)に立つ事行論的解釋學といへども、現實の一事件となるためには、多くの學的方法の一つとなつて現れるほかはないのである。しかしそれは他の一切の

方法を包越する意味をもつが故に、他の方法を内に生かし、また他の方法による研究に基づいてのみ、みづからも成立し得る事を自覺し、従つて、他の文獻學的、あるいは心理的、あるいは藝術論的、あるいは理念史的、あるいは問題史的研究を同時に伴ひ、またそれらの分野における他の良心的研究を感謝を以て參酌するのである。

1) ワイマル版、第二部、第十六卷、一六六頁。

二三 今世紀の初頭からドイツにおいて文藝學の方法論に關する幾多の論争が行はれたが、いかなる方法でもそれのみ排他的に適用されるならば、短所を露呈せずにはをらぬのである。詩作は人間體験の諸次元に對應して、さまざまの象面と内容とをもつものであるから、それを研究する上においても、ある特定の場合にはその場合に最も適應する多産的な一つの方法があるべきである。また文藝作品に解釋を施すとしても、同一の解釋方法をあらゆる樣式に適用するのは無意味の企てといふべきであらう。作品の構想の大小、その品格の高下、その含む問題の廣狹、その盛る人間體験の深淺に應じて、適用さるべき解釋の方法も異なるべきである。尤もすべての作品はつまりは事行論的解釋の對象となるべきであるが、人間體験の最高の超越面の自覺に立つて對象を見るこの解釋學の高さと重さに對應して、選ばるべき對象も、ある時代の及びある箇性的な文化の精神を表現し、しかも永遠の普遍的人間性を具象するとき人類のモメンタルな作品でなければならぬ。日本人の代表し持載する天地の公道は、他文化のかくのごとき大いなる象面との對比において、おのれ自身の姿を一層明かに示現するのである。

ドイツにおいて文藝學の方法について幾多の立言が行はれ、しかもそれらが單に時代的に變遷するのみでなくて、それらの間には互に自己の立場を主張して他を排するといふ傾向が見られるとすれば、これまた人間體験の問題とし

て考察の對象となるべきであらう。ロータカーの説くごとく「一分科學の仕事のすべては方法論的規準、それぞれの價值評價、それぞれの術語は、究極において世界觀的な觀點から規定せられてゐて、何ものといへども自明ではなく、すべては前提と歸結とに充ちたものである」とするならば、他の方法を排しておのれの全一を主張することに、その「前提」となる「世界觀」乃至は「生の秩序」がなくてはならない。しかるにあひ對する二つのものが反立するといふのは「彼」の立場においてのみ可能であるから、文藝學における方法論的論争はまさしく「彼」の露出によつて現れ出たと見られるのである。「彼」の本質は相對的な箇であつて、「彼」とは他と反立し他を否定する生命である。しかるに「人間」の本然は箇を超えるものであつて、その超箇性は我と汝との一如として具現されるのである。故に我と汝との一如を自覺内容とする立場に立つとき、「彼」の立場における反立は超えられるのである。この我と汝との一如を自覺内容とする立場といふのが、人生において人を立て、おのれはかく人を立てる事行において立つといふ自覺的事行であるから、この立場に立つ事行論的文藝解釋は、まさしくペーテルゼンが新しい文藝學に所期するとき「互に反立する諸方向を調和ししかも堅固な投錨地を失ふことなき」學問の達成となるであらう。²⁾「反立する諸方向を調和する」といふことを、從來考へられたやうに（従つてペーテルゼンも考へるやうに）、存在の性格において把握しようとするのは誤であつて、一切の反立は存在一般を包越する意味をもつ事行においてのみ解消せしめられるのである。従つて一切の文藝學的方法を包んでこれらを「みのり豊かに貫く」³⁾ものは、この事行の把握を経て定立せられる事行論的解釋學のほかにはないと考へられるのである。

1) Erich Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (一九二七年) 三二頁。

2) Julius Petersen, *Wesenbestimmung der deutschen Romantik* (一九二六年) 八頁。

3) ルードルフ・ウンゲルは、おのれの文藝學的方法を、形式分析の觀察法と精神史的・綜合的方法との「みのり豊かな貫徹」(fruchtbare Durchdringung)として説いた。(Rudolf Unger, *Ges. Studien*, 一九二九年、第二卷、二三一頁)しかし、眞にみのり豊かと言はれ得るものは、存在を受取る知見においてでなく、如實の人生を與へる生産的立場を去らずしてのみ成立すべきである。

二四 文藝作品はその含むさまさまの象面をそれぞれ學的探求の對象として提供するから、文藝學はそれに對應して各種の部門に分れるのであるが、ウンゲルの説くごとく、「文藝史における精神史的觀察法の特種の任務は、文藝作品の意味内容を、生の解釋におけるその作品の内容を抽出すること」でなければならぬ。「しかもその際、文化精神全體(民族精神、時代精神、文化精神)のそれぞれの時代における自覺の度合と、またこれが隣接せる宗教及び哲學の領域にいかにか反映してゐるか特に考慮を拂はねばならぬ」のであるが、上來説くごとく、學的對象をそのものとして、またそのものの時代精神との聯關において、理解する受容の立場は、更に「之ヲ古今ニ通ジテ謬ラズ之ヲ中外ニ施シテ悖ラ」ぬ「人間」の大道(天地の公道)に照らして判釋する立場によつて包越せられねば、事行論的解釋學とはならぬのである。

しからば天地の公道とはいかなるものであるか。第一にそれは人間の踏むべき道であつて、抽象知の立場から存在として捉へられるものではなく、全身心を擧げて現成せらるべき事行である。また第二に、かく事行するものは「人間」であるから、それは君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友などの身分實現の徳でなければならぬ。この徳は明治天皇の

下し賜はつた教育に關する勅語において最も莊嚴にして且つ適確なる表現を得てゐるのである。故に事行論的解釋學は教育勅語の御垂訓に照らして作品の人間體驗を批判せんとするものである。この御垂訓は古來「神ながら」の大道として日本人の傳承し實現し來れる道であるから、事行論的解釋學は神ながらの大道に基づいて解釋學を行ふものであると言ふことができる。そして神ながらの大道の具現こそ、まさしく日本にほかならぬから、事行論的解釋學は日本を原理とする學問であるとも言ひ得るのである。

1) Rudolf Unger, Literaturgeschichte und Geistesgeschichte (一九二六年) (Gesammelte Studien 第一卷、二一五頁)

二五　かく説けば人はあるいは反問するであらう。日本を原理として學問を行ふといふごとき事では、學問の視野を求めて狹隘化し、學的對象にその本來もたざるものをヒナインデンケンする結果になりはせぬか。

天地の公道は何人も踐むべき普遍妥當的な大道であるが、その大道は特殊の現實を媒介とせずしては實現されぬのである。故に、特殊の現實の外に天地の大道一般などを求めんとする事は知の迷蒙にすぎない。一切の事行はある限定せられた箇の生命としてのみ實現せられるのであつて、ゲーテも言ふごとく、たとへば「人が語る時に彼はその瞬間には一面的となるほかはない」のである。¹⁾更に進んでは、ヨナス・コーンの指摘するごとく「いかなる藝術作品といふどもこの形姿 (Gestalt) に丁度適ふだけの内實 (Gehalt) をおのれの内に採るといふまさしくその理由から、必ず部分的なものである²⁾」と考へられるのである。箇の現實を超えるものをなんらかの意味における「本質」と解し、これに一般的意味を附することは、事行的なものを存在的なものに見誤る見解であるが、その方向においてすら洞察が深まるとき現象界に現れ出るものは、現れ出でんがためには分裂しなくてはならぬといふこと、また、現象の

本質を掴むにも、本質は吾人によつて決して直接には認識され得ず、吾人はただ「反映のうちに、類例のうちに、象徴のうちに、箇々の類似せる現象のうちに」のみ眺め得るのであるといふごとき知見に達するのである。天地の公道も存在に反映せずしてはこれを把握することができぬ。そして天地の公道の存在に反映せるものはただ「日本」あるのみであるから、日本を原理とせずしては、一切の精神諸科學は、眞實の自覺的立場に達し得ぬのである。

「日本」の本質は既に相對の現象界に痕迹を残して消え失せた過去の存在ではなくて、天壤と共に窮りなくみづからを與へつつある永遠の事行であつて、存在一般を超え、従つて存在的には無たるものである。故に、日本を原理として學を行ふのは、事物にその本來もたぬものをヒナインデンケンすることではなく、かへつて事物をその本源にヒナインデンケンし、その本質なり理念なりを判然たらしめることとなるのである。これに反して、學的對象として立つ作者に溺れ、作品に吸収され終るがごとき立場、たとへばグンドルフのやうに、ゲーテのごとき人は時代秩序の制約を超えるとする盲信の立場は、かへつてゲーテに存せざるものをヒナインデンケンするの危険に陥るものと考へられるのである。

1) Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 第三部第十二卷。

2) Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik* (一九二三年) 六八頁

3) Goethe, *Versuch einer Witterungshre*.

二六 天地の公道とは「人間」の自覺の現成そのものであるから、人生の一切の體驗はこの公道に照らされるとき眞にその本然の面目において理解されるのである。自覺的立場の究極に達せぬものはいはば曇れる鏡のごとく、お

のれ自身を判然と掴むことができない。たとへば幼兒は「暗き時代」¹⁾に在るものであり、青年は「濁れる眠」²⁾をもつものであつて、人生、世界を洞察する心眼の明澄を缺くものである。ただ彼らは幼兒、青年の生活の現實感を明澄の境に住む老人よりも多くもつであらう。しかし現實感はそのまま自覺ではないのである。ローベルト・ペッチュはその刊行せる『ファウスト』本の序論の末尾において、ファウストは人類のために書かれ夙に世界文學の中に入つてゐるが、「ただドイツ人のみがそれを完全に理解し得るであらう」と述べてゐるが、それは我々の賛同し得ざるところである。ドイツ人はたしかに『ファウスト』に最も強き現實感をもつであらう。しかし現實感はそのまま自覺ではない。『ファウスト』はその中に含む幾多の高き美と叡智とにかかはらず、他のすべての西歐的體驗の表現と同じく「人間」の究極的立場の把握を缺いてゐるのである。従つて、ファウストを（同時に、世界の一切の文化所産を）完全に理解し得るものは、それを超えて「人間」の最高の自覺なる神ながらの大道に住するものであるほかはない。「日本」の無の鏡に照らしてのみ、一切の事物はその眞實の相を露はすのである。

1) Goethe, *Herman und Dorothea*, Euterpe, 一六一行。

2) *Faust*, 第二行。

3) R. Petsch, *Goethes Faust* (第二版、一九二五年) 序、五二頁。

二七 神ながらの大道は、「人間」が我と汝との對面をなし、相對の各項がそれぞれ自他の生命の重層をおのれの生命内容とする立場を徹底して、人間のこの超簡性を公共の君臣の體驗にまで高め且つ深め、一切の身分的相對を君臣の對面によつて包越するものである。この惟神の大道に照らして見るとき、日本人以外の國人はいまだ「彼」を

露出する立場を超えてをらず、従つて簡体主義を脱してをらぬのである。尤も支那人のごときは頗る人倫の道を重んじ、それが儒教の精神の眞髓ともなつてゐるのであるが、絶對の君臣の立たぬ支那においては、その人倫の道は畢竟「私」の親子の道を何程も出でず、十全に公共的精神に貫かれてをらぬのである。従つて日本人以外の國人の體驗を理念的に又は根源現象として見て、あるいはその原體驗を見て、それを「彼」の又は「私」の生命と判定することは、決して眞理の歪曲ではならぬのである。その「彼」と「私」とが我汝の一如を豫感するさまざまの度合において、またそれが自然的あるいは歴史的制約との聯關の中に現れる様相において、いろいろの簡性を帯びるのである。世界文化におけるそれらの簡性的顯現の大きいなるものを一々天地の公道に照らして批判するのが、事行論的解釋學の任務の一つであつて、それは公共的事行の自覺を得てゐる日本人のみの爲し得る學的活動であり、他の國人には「傳達されることも習得されることもできぬ體驗」¹⁾なのである。

1) ゲンドルフは、おのれの、直觀から生まれる神話的傳記法を「傳達されることも習得されることもできぬ體驗である」と告げつゝゑる。Fr. Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist (一九二一年) 序文八頁。