

〈共同研究報告〉出版と学芸ジャンルの編成と再編成
和辻哲郎の哲学観、生命観、芸術観
—『ニイチエ研究』をめぐって

鈴木貞美

和辻哲郎の哲学観、生命観、芸術観 —「ニイチエ研究」をめぐつて

鈴木貞美

はじめに

和辻哲郎（一八八九—一九六〇）の「ニイチエ研究」（一九一三）

は、彼の哲学者としての出発点をなす書物であり、同時に、日本におけるはじめてのまとまつたフリードリッヒ・ヴィルヘルム・ニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）の研究書として知られている。本稿第一章「『ニイチエ研究』の立場、方法、意図」では、それらを分析し、和辻哲郎のその後の歩みにはたした意味をさぐりながら、「宇宙生命」を原理とする初期和辻哲郎の哲学観が大正生命主義の一典型であることを明らかにする。

第二章「『ニイチエ研究』の立場、方法、意図

まで」では、和辻哲郎の最初期の著作にニーチエへの接近の跡をたどり、第三章「内的経験、暗示象徴、永遠回帰、宇宙生命」では、それらのキイワードの考察を通して、同時代思潮との関連をさぐり、あわせて、初期和辻の哲学観（世界観、狭義の哲学観、

表現観）の形成過程を明らかにする。「結語」では、各章の結論をまとめ、その初期哲学が、和辻の後の歩みに、どのように働いているかを展望する。

なお、本稿は、和辻哲郎の「哲学」「芸術」観をめぐる点において、日本における学芸ジャンル概念編成の解明に資することを期す。また和辻哲郎の「宇宙生命」観念の形成過程をさぐる点において、二十世紀初頭の日本の生命観、とりわけ大正生命主義研究を増補するものである。

一 「ニイチエ研究」の立場、方法、意図

一九一三年に刊行された和辻哲郎「ニイチエ研究」は、彼の哲学者としての出発点をなす書物であり、同時に、日本におけるはじめてのまとまつたニーチエ哲学の研究書として知られている。その本論第一第一章の冒頭には、和辻哲郎自身の哲学観が披瀝され、そ

ような哲学の一例として、ニーチェの世界をあつかうことが明示される。

冒頭は「眞の哲学は単に概念の堆積や整齊ではなく、最も直接な内的経験の思想的表現なのである」という断案にはじまる。その断案は「直接な内的経験をもし直覚と呼ぶならば、この直覚は「生命そのもの」として生^はきる」となのである」と受けられ、へもとより「宇宙生命」は不斷の創造であるから、直接な内的経験もまた創造的に活^はらく。自己表現はこの創造である。芸術や哲学は皆「こ」から生まれる」とつづく。「その材料となつてゐる感覚思惟など」もまた「根本力の創造」の產物であるゆえ、それ自体は「生の本質を暗示してゐるに過ぎない」、それゆえ「哲学者の直覚の表現」は「暗示的象徴的」になる。⁽¹⁾そして、「眞の哲学者」たるものは「価値の根源たるもの」一層完全な表現に努力し、観念や思想を使役して常に流動し成長する者の歩む新しき道を開くのである」と結ぶ。その上で、その一例としてニーチェの哲学があつかうことが表明され、「原理によつて諸概念に統一を与える体系哲学」に対して、「欲動の力の体系」から萌えいでたものとしてニーチェの哲学を対置し、和辻哲郎は、その「欲動の力の体系」の読み解きに着手してゆく。⁽²⁾

若き日の和辻哲郎が、いかに早熟だったとはいゝ、まだ、それほど参考になるニーチェの哲学の内実に立ち入った研究書もなかつたときだ、一見、逆説を弄して、人を欺くかのような戯れに満ちたそ

の文章を、よく読みこなし、その論理のしくみに肉迫していること、しかも、ベルクソン『創造的進化』などとの比較も、微妙なちがいまで、よく理解をとどかせようとしていることは驚くほどだ。しかし、その理解には、歴史的限界にとどまらない、和辻哲郎という若き哲学者のもつバイアスも自ずと生じている。その分析を通して、彼の哲学観の特徴をつかみたいと思う。

まず、「ニイチエ研究」の立場、方法と意図について考えてみたい。

―― その立場

和辻哲郎は、「直接な内的経験」は「直覚」によって把握されるなら、「生命そのもの」であり、その「生命そのもの」は「宇宙生命」を根源にもつといふ世界観を示し、ニーチェも、そうした世界観に立つ哲学者のひとりであると述べたのち、すぐにベルクソン『創造的進化』(Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907) の内に、カント(Immanuel Kant, 1724-1804)を批判した条⁽³⁾を参照し、カントが「主觀と独立に自存する物そのものと世界との関係をつけることができなかつたのは、彼を束縛する科学の知識が、彼をして知力以上の生の深みに突入する自由を失わしめたからであつた」と述べている。これは、いうまでもなく、ニュートン力学がカントを縛つたという見解である。そして、和辻哲郎の哲学においては、「生の深み」に入ることによつて、「主觀と独立に自存する物そのものと世界と

の関係」がつけられる。「生の深み」は「内的経験」と「宇宙生命」の「とをつなぐ通路としての意味」を持つ。つまり、和辻は、「世界」の根源に「宇宙生命」を想定することによって、主觀と「主觀と独立に自存する物そのもの」をともに、「宇宙生命」の產出物と見なす立場をとっているのだ。

要するに、「ニイチエ研究」は、「宇宙生命」を原理とし、一切をその產出物とする世界観に立ち、「眞の哲学者」は、その現れのひとつである「直接な内的経験」を表現する者であり、その表現は「暗示的象徴的」なものになるという和辻哲郎の哲学観（世界観、狭義の哲学観、表現観）によって、ニーチェの世界を読み解こうとしたものといつてよい。

— 1 — その方法

「ニイチエ研究」の方法は、著者が改訂第三版（一九四二）序に「ニイチエの哲学を体系的に叙述しようと試みたもの」と記しているように、ニーチェの世界を「欲動の力の体系」として把握しようとする意図によっている。これは、生成流動するニーチェの「体系」ならざる世界を、なお「体系」として把握しようとするものであり、言語矛盾ないしは形式論理上矛盾することをあえて行う試みのよう見える。それは、はたして可能なのか。和辻哲郎は、それをどのような方法によつて行つたのだろうか。

和辻哲郎「ニイチエ研究」の全体は、序論、本論第一「新価値樹立の原理」、本論第二「価値の破壊と建設」に分かれている。「序論」では、ニーチェの境涯とともに、その著述のなりゆきについて概説し、本論第一では、ニーチェの「自由」なるものの、すなわち「權力意志」について、「認識」「自然」「人格」「藝術」の各相において解説していく。そして、本論第二では、ニーチェの「宗教批判」「道徳批判」「哲学批判」「藝術批判」「ヨーロッパ文明批判」「新しい価値標準」を展開する。

和辻「ニイチエ研究」の構成を知るために、ニーチェの作品史より、「ツアラツストラはかく語りき」（Also sprach Zarathustra, 1883-85）執筆後の歩みを簡単に紹介しておく。ニーチェは「ツアラツストラ」を執筆後、自らの哲学の理論的体系化を企て、『權力への意志——すべての価値転換』（*Der Wille zur Macht; Die Umwertung aller Werte*）を次のように構想した。

第一篇「ヨーロッパの危機について」、第二篇「在來の最高価値の批評」、第三篇「新しい価値樹立の原理」、第四篇「人を鍛錬する新しい哲学」。

しかし、この第一構想は、第一篇に着手したところで変更され、次に規模を大幅に縮小し、「すべての価値転換」と題するシリーズが計画された。

第一篇「反キリスト」（キリスト教批判）、第二篇「自由精神」（虚無的運動としての哲学批判）、第三篇「反道徳家」（道徳批判）、第四篇「ティオニソス」（永久回帰の哲学）。

しかし、この計画も、キリスト教を堕落した価値の源泉と論じる

いる。

【反キリスト】(Antichrist)をまとめてだけに終わった。ニーチェは、自身の仕事を振り返る自己「この人を見よ」(Ecce homo)などを書きのこしたところで、知能の働きを失つてしまふ。ニーチェが第一構想にそつて書き残した草稿群は、歿後に妹の手によつて整理され、「権力への意志」と名づけられ、刊行された。

和辻哲郎「ニイチエ研究」は、ニーチェの第一構想のうち、第三篇「新しい価値樹立の原理」を、本論第一として展開する。本論第二は、縮小された第二構想の配列を第一篇、第三篇、第二篇の順に並び替え、ニーチェの著作のうちに散乱する芸術論の諸断片についての解説を「芸術批判」として加え、さらに第一構想より第一篇、第四篇を加えて構成する。つまり、和辻は、ニーチェ自身が自らの思想の体系化を企てたときの意図を忖度しながら、ニーチェ作品群の底をなす「体系」を読み解こうとしたのである。

一―三 「ニイチエ研究」の意図と意味

和辻哲郎は、初版「自序」に「自分がニイチエを読む時自らの教育者として認めるのはただニイチエだけである」と記している。若き日の和辻哲郎の哲学観の形成に、彼がニーチェを読んだ経験が大きく与っていることは想像に難くない。つまり、和辻哲郎「ニイチエ研究」は、ニーチェの読書によつて育まれた自らの哲学観によつて、ニーチェの哲学を説くというトートロジカルなしくみになつて

ニーチェがシヨーベンハウアーに教わりながら、その世界を内側から食い破るような批判を敢行したことはよく知られる。しかし、それに似たことが、ここで企てられているわけではない。和辻哲郎「ニイチエ研究」では、ニーチェの限界の指摘が行われてはいるもの、それは、ニーチェのことばは芸術的、すなわち認識において直観的であり、表現において象徴的であり、体系的連絡の能力へに欠けている、あるいは、感情にまかせて、「概念に関する不精密」におちいつているということに終始している。こうした限界の指摘は、ルドルフ・オイケン (von Rudolf Eucken, 1846-1926) が「大思想家の人生観」(Die Lebensanschauungen der grossen Denker : eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart, 1890) や、ニーチェの「学者としての無能力」を指摘したのを参照したことだつた。

要するに、ニーチェの作品群に類まれなる哲学的思考と芸術表現の融合を見てとつた和辻哲郎は、ニーチェ自身が体系化できなかつたその世界を、ニーチェの身になりかわつて「体系的に叙述しよう」としたのである。それは、たえず生成流動するニーチェの世界を、体系化を拒むものとは考らず、その底にある体系性を想定し、感情にまかせて逸脱したり、疊らされたりする芸術的表現の底に潜んでゐるはずの概念を整序し、論証がなされていないことについては論証してみせるような作業となる。

たとえば、ニーチェ世界のキーワードである「権力意志」について、和辻はニーチェの著作をたどって、「欲動」の語が「曙光」(Morgenröte, 1881)あたりで明らかになり、「力感」「力感の欲求」「権力意識」「権力の愛」「権力への努力」と変奏され、「ツアラツストラ」において「権力意志」に確定したと整理している。そして、「権力意志」については「力の最も深奥な核として彼の内的経験を表現するのに用いた」と解説している。⁽¹⁹⁾

和辻哲郎がニーチェの世界の底に「宇宙生命」という概念を想定し、「欲動の力の体系」を読みとろうとするのは、このよう企図に発していた。それは、ニーチェが自ら体系化をはしえなかつた原因を、彼の思考法の傾向、さらには病弱や神経症に帰し、いわば「学者の能力をもつたニーチェ」を仮想するものだつた。若き和辻哲郎は、それこそが、芸術鑑賞力をもち、かつ、概念的な思考力をもつ哲学者の任務と考えたのだろう。

そして、このような考え方には、和辻哲郎が、その長い研究生活を通じて、アーキタイプを想定したり、一種の構造主義的方法を見せたりすることの芽生えが見てとれる。その意味で、「ニイチエ研究」は、和辻哲郎の歩みの始原という意味をもつてゐる。

さらだいえば、「ニイチエ研究」初版「自序」の最後に、自分は「真正の日本人の血にニイチエと相通じるものあることを信じて」とある。ニーチェと相通じるもの、へ最奥神秘なる生の本質⁽²⁰⁾のように考えるなら、それは普遍的なものははずで、日本に限

るものではない。それゆえ、和辻哲郎は、ニーチェが古代ギリシアのアポロン的な明るい秩序を生みだす地盤として想定したディオニアス的観念、すなわち熱狂し、陶酔し、破滅にも向かう生命観に通うものを「真正の日本人の血」にも見いだしうると考えていたのかかもしれない。そのような想定が、やがて彼を儒学や仏教の影響を受ける以前の日本へ、また日本における仏教文化へと赴かせる契機となつたといつてもよいだろう。

一一四 なぜ、ニーチェだったのか

次に、和辻哲郎がニーチェの哲学史上の意味を、どのように考え、その研究を行つたのかについて探つてみよう。当時の日本では、思想としては「超人」の観念が、そして、それをよく示す詩作品としては「ツアラツストラはかく語りき」が、ニーチェの哲学を代表するものとされていた。和辻哲郎「ニイチエ研究」「序論」は、「ツアラツストラ」について、ニーチェの「自由に意欲する自己」「宇宙生命としての個人の生」の主張において、燃ゆるがごとき理想が科学の地盤の上に輝いている⁽²¹⁾と簡潔にまとめてゐる。これについて考えてみよう。

まず、「自由に意欲する自己」とは、自分を物質的、精神的に支配し、征服しようとするものどもから自由になり、反攻する力を發揮しようとする意志、すなわちニーチェのいう「権力意志」のことである。これには、さしあたつて異論は出ないはずだ。

次に、「宇宙生命としての個人の生」という観念について。「宇宙生命」なる観念は、ニーチェとは無縁である。「ヴァラツストラ」の、いや、ニーチェの作品群のどこにも登場しない。なぜなら、和辻哲郎自身も書いているように、ニーチェは、世界にしても自己にしても、活動そのもの、生成、流動がすべてであり、いかなる「実体」も「実在」も、フィクションにすぎないとするからだ。⁽¹⁴⁾

和辻哲郎は『ニイチエ研究』本論第一の冒頭近くで、へもとより「宇宙生命」は不斷の創造と述べていたが、「宇宙生命」なるものは、和辻哲郎その人がア・ブリオリに世界の原基にすえた実体概念である。ただし、これには、「宇宙生命」は宇宙の創造性、活動性を概念化したもので、実体概念ではないという反論がなしうる。しかし、ニーチエは「権力への意志」の認識論において、「概念」も「存在の本質にふれることがない」ものとしている。「概念」は、「存在の本質」を「事物」化してとらえる認識の方法と考えるからだ。⁽¹⁵⁾

ところが、ニーチエも、ときに徹底しない。和辻は指摘している。〈永久回帰をただ思想として論理的に検すれば、ニイチエがその認識論において斥けた多くの概念を再び宇宙の生に注入しているのを見いだすことができる〉と。同一、因果、必然、制限などの概念をあげて、そういつている。これは和辻の指摘のとおりだ。それゆえ、和辻は〈永久回帰は思想としてはニイチエ自らにとつても未熟〉といい、しかし、「ヴァラツストラ」には、永遠回帰の神秘に

ふれる〈彼の直接な、彼自らにとつて最も確実な、内的経験〉を表現しようとした跡があるとも述べている。これについては、あとで検討するが、ここでは、このようにして和辻哲郎が、〈最も直接的な経験の思想的表現〉におけるニーチエの「失策」を救っていることを見ておけばよい。

和辻哲郎は〈原理によって諸概念に統一を与える体系哲学〉——たとえばヘーゲル哲学のようなものを考えればよい——に対し、〈最も直接な内的経験の思想的表現〉としての哲学を「眞の哲学」として対置し、ニーチエの哲学も、そのひとつだと述べていた。実際は、そのひとつというより、彼の考える「眞の哲学」の姿に最も近いものとして、ニーチエの作品群と取り組んでいることはあきらかだ。和辻哲郎は、そのような「眞の哲学」たるニーチエの世界を、自分自身の「宇宙生命」という〈原理によって諸概念に統一を与える体系哲学〉として解説してみせるという、論理的には實にアクロバティックなことを企て、実行したのである。

一一五 先駆者、ニーチエ

和辻哲郎は、ニーチエの哲学を、「宇宙生命」を原理とし、〈最も直接な内的経験の思想的表現〉である「眞の哲学」のひとつと述べていた。そう述べている以上、それに類する哲学の流れが想定されているはずである。

『ニイチエ研究』本論第一第一章では、ベルクソンの名があがつて

いた。和辻がそこで参照してゐたのは「創造的進化」である。「創造的進化」は、まちがいなく「宇宙の生命」を原理とする哲学体系である。ベルクソンは、エネルギーの語を用ひ、物質を實もながれ「生命」 *la vie* 「流動的な実在」 (*la réalité fructueuse*) を「宇宙の生命」 (*Cell la vie de l'univers*) と呼んでゐる。

和辻哲郎の「宇宙生命」なる觀念は、ベルクソンによるものという推測がつく。だが、ベルクソンの哲学は〈最も直接な内的經驗の思想的表現〉といふうるだらうか。【創造的進化】は、二十世紀への転換期における生物進化論の動向について分析するといふからはじまつてゐる。

わたしは若き学者の片々たる措辞にこだわりすぎているだろう

か。だが、」とは和辻哲郎の哲学観の根幹にかかる。ニーチェ『アバシストラ』を紹介する和辻の一文を、もう一度、引く。
「*自由に意欲する自己*」「宇宙生命としての個人の生」の主張において、燃ゆるがことき理想が科学の地盤の上に輝いてゐる。

〈理想が科学の地盤の上に輝いてゐる〉とは、宗教や道徳の支配に対して自然科学を参照する」とで、それらの虚偽性を暴露し、しかし、その自然科学の限界をも指摘する」とで、「内的経験」のさらなる深みを探つていつたニーチェの志向を指してゐる。そして、和辻哲郎は『ニイチエ研究』本論第一第二章「認識としての権力意志」で、マツバチの生活をひもとに觀察し、それに学んだメーテルランク (Maeterlinck Maurice, 1862-1949) や、「新ロマン主義」の

先駆者としての位置を、ニーチェに与えている。⁽¹³⁾

和辻は、また科学の解明する法則性をもフィクションと見たニーチェを、「創造的進化」において田的論と機械論とをもろともに超えたベルクソンの先駆者と論じてゐる。⁽¹⁴⁾ ベルクソンは、そこで、突然変異、すなわち偶然性を原理にして、「進化」を「以上」一定の目的を想定するため、目的論からの完全な超越とはいえないところをわづっているが、その点について和辻は、闘争に向かう権力意志を説きながら、進化という「物語」を説かなかつたニーチェを、より徹底していると評価している。⁽¹⁵⁾ それは、「精神の自由」と法則性ないしは自然科学的思考法との格闘の歴史の中に、ニーチェを位置づけ、評価するゆえである。

つまり、和辻哲郎は、主我主義のように片づけられたり、狂人の世迷い」とのようにおえいわれたりしていたニーチェの哲学を、二十世紀初頭の哲学や思潮の先駆と見、評価しているのだ。ここに和辻哲郎の「ニイチエ研究」の大きなモチーフがあつた。

一六 意識について

本論第一第二章で和辻哲郎は、アメリカのアグマティズムの流れに属するウィリアム・ジェイムズ (William James, 1842-1910) の考え方とニーチェのそれとの類似をも論じてゐる。ニーチェが意識と呼ぶ者は感覚から資料を与えられて思维によつて整理せられた者であり、それゆえ、彼は、意識とは〈幻影的な、生の本質と何

ら触る所がないもの」と述べているとして、和辻は、これをジェ

イムズが「内部活動」そのものは意識ではとらえられないと述べて
いる」とと類似する考え方だといふ。⁽²¹⁾ 和辻のいう「直接な内的経
験」の性格にもかかる」となので、この点について考えてみたい。

和辻哲郎が依拠したのは、遺稿「権力への意志」の断片四七七
(クレヨーナー・ポケット版の番号を用いる)だろう。〈私たちが意識
するすべてのものは、調整され、単純化され、図式化され、解釈さ
れている、——内的「知覚」のほんとうの経緯は、諸思想、諸感情、
諸欲望の間の、主観と客觀との間の因果的結合は、私たちからまつ
たく隠されており——そしておそらくは一つの純然たる想像であろ
う〉。

「」でニーチェのいう意識は、認識内容をつくりあげるはたらき
を指している。「知覚」自体に、本人の自覚しえない因果的結合が
働いているところだ。断片四七四には〈私たちの意識するもの
の尺度は、意識化的粗雑な有用性に全面的に依存している〉とあり、
断片四七六には〈私たちの内的世界もまた「現象」である〉とあ
る。

ニーチェは、因果律も一つの迷妄とするので、断片四七七の「因
果的結合」は、何らかの連関作用——どのような連関かは不明な
——くらいの意味で考えてよい。実際には、生理的な働き(内的自
然)との対応が想定されている。」のようにしてニーチェは、科学
的思考を導入し、形而上学の世界がフィクションであることを暴露

してゆく。

ニーチェは、「知覚」すなわち認識内容とは区別して、意識を、
諸思想、諸感情、諸欲望が混沌として働く場のように考え、そして、
いわば「意識以前」のものとしての「本能」と連続させているのだ。
そこに、彼が学んだショーペンハウアーのいう「宇宙の意志」の影
がおしてくる」とはいうまでもない。また、ハルトマン(Karl
Robert Eduard von Hartmann, 1842-1906)の無意識の哲学も参照し
てあるかもしれない。

それに対しても、ジェイムズ『心理学原理』(*Principles of Psychology*, 1890)は、「直接意識」と「反省意識」とを分けて考え、意識
が切れ田なく流れている」と、それゆえ意識の断片を取りだして論
じても、意識を論じたことにならない」とを述べ、「直接意識」
〔直接経験〕を活動そのものとした。その切れ田のない意識の流れ
を「思考、意識、または生命の流れ」と呼ぶべきだと述べている。
ジェイムズは、「」では「直接経験」(direct experiences)の流れ
——何かにとらわれている意識の状態——を抜け出て、いままで、
わたしはどんな意識状態でいたかと振りかえつても、つまり反省意
識によって、とらえうるのは印象の断片のようなものでしかないの
で、その流れはとらえられない」とをいつて。意識のふ
たつの相のちがいに着目し、「直接経験」すなわち非反省的意識
(non-reflective consciousness)の流れの内容は反省的意識ではとら
えられないという関係を述べているのだ。つまり、意識を「生命」

現象として考えるところは似ているが、ジェイムズは、ニーチェのように意識がいかにフィクションとしての世界像をつくるか、意識の欺瞞的な働きに同心を注いでいるわけではない。

和辻哲郎は、「ニーチェが意識を表象や概念のみの世界」に限り、「内部生命」から離れたものとしていると説いていたが、和辻はジェイムズの「意識の流れ」についても、それと同じような方向で理解していたにちがいない。

しかし、ニーチェは、意識すなわち感覚や心象、価値判断が、「表象」や「概念」、「存在」なるもの、すなわち固定した世界像をデツチアゲ、人びとを生命の流動から疎隔していることを暴露しようとして、そのようなことを起こす意識の働きを論じているのであって、意識を「内的経験」から分離しているわけではない。逆に、ニーチェは、そのような意識の虚偽をつくる働きの暴露を通じて、「生の原理」への接近がなしうる唯一の通路として「意識」という現象を設定しているのである。ニーチェは書いている。「意識とは——『印象』の並列や意識化として、まったく外面的にはじまりつつ——最初は個人の生物学的中心から最も遠ざかつたものであるが、しかし、おのれを深化し、内面化し、あの中心にたえず近接する一つの過程のことである」と。⁽²⁵⁾

なぜなら、そのような意識の欺瞞的な働きに気づき、それをはっきり取り、あるがままの意識に接近しようとするのも意識が行う」とだからだ。〈生物学的中心〉とは、さしあたり、中枢神経ないしは

「本能」、「あの中」、とは自己すなわち権力意志のことと考えておけばよい。

」のような意識についての見方は、ジェイムズよりも、ニーチェの同時代者、フランツ・ブレンターノ (Franz Brentano, 1838-1917) が、物理現象には見られない心理現象に固有の性質として、意識は何らかの対象に関係し、それに対する志向をもつていると説いた「対象志向性」の問題に近接するものだった。その問題から出発して、フッサール (Edmund Husserl, 1859-1938) は、現象学への道をあゆみ、他方、やはりブレンターノに心理哲学を学んだフロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) は、「意識の志向性」の問題を、ショーペンハウアーが無意識の底に見とどけた「生の盲目的意志」、生きんとする欲望の働きに探つて、「ラピュード」の觀念を立ててゆくことになる。⁽²⁶⁾

しかし、ニーチェは、それらもまた、世界についての解釈にすぎないとするだろう。そして、そのようにして、キリスト教の世界観にとつてかわるような世界解釈をなす」と自体を、彼は「権力意志」の現れと考へるはずである。

われわれは、和辻哲郎の指摘によつて、ニーチェの意識に対する関心のあり方に注意を払い、ジェイムズらの関心のあり方と比較させて考へることができた。しかし、和辻哲郎自身のニーチェ理解の方向は、すべての意識を「認識」寄りに理解するもので、その意味で、和辻哲郎のいう「直接的な内的経験」とは、ジェイムズの「直接

経験」の語を半ば借りてはいるものの、流動する内的経験を指していることになりそうだ。そして和辻は、その「内的経験」を「人格」と結びつけるところに向かっている。

実際、和辻哲郎「ニイチエ研究」「序論」は、「ニイチエの哲学は……直接なる内的経験の表出である。あらゆる概念や思想の奥には彼の人格が強い必然的な動力としてはたらいている」とはじまっている。そのままに「人格や深い内的経験」と並列関係で用いられている。そして、その人格を探るのに、病理学の方向をとるような研究は「邪道」であり、「行き過ぎてはならない」とされ、ニイチエの哲学は、あくまでもニイチエの著作に探ればよいとしている。『ニイチエ研究』本論においても、和辻哲郎は、ニイチエの思想と精神障害とを結びつける見解を極力退けていた。⁽³⁴⁾

これは、ニイチエについての病理学的な「研究」がドイツで出ていたからだ。その翻訳書も、和辻哲郎「ニイチエ研究」の刊行される一ヵ月前には刊行されていた(P・メエビウス著、三浦白水抄訳「ニイチエの人格及哲学」警醒社書店、一九一三年九月)。これについて、和辻は「友人の医者にその梗概を聞いたにすぎない」と記している。⁽³⁵⁾

一一七 真理について

和辻哲郎は、また「真理は生のために有用な観念」とするプラグマティズムの見解とニイチエの考えは、ほぼ一致すると述べている。⁽³⁶⁾

先に引いたなかにも、断片四七四に「私たちの意識するものの尺度は、意識化の粗雑な有用性に全面的に依存している」とあった。が、はたして、これは本当だろうか。

ウイリアム・ジェイムズは、論文集「信じる意志」(一八九七)で、知的領域で真偽を決めるのできない命題は、それを信じることによって初めて「真」になる場合があることを説いていた。宗教の価値が相対的に低くなっていたときに、信仰する人にとって、宗教は「真」であり、有用なものであるということを端的に説いたので、国際的に広く知られた。ここにも「真理」の相対化がなされているのはたしかだが、しかし、それは有用性をめぐる相対主義の立場である。

それに対して、そのような有用性の欺瞞を暴き、「真理」とは、所詮、そんなものでしかないというのがニイチエの立場である。「真理」の相対化とその有用性をめぐって、ジェイムズとニイチエは、ちょうど正反対の位置にいるのだ。

ニイチエが企んだのは、「真理」などということを志向すること自体を相対化することだった。それは彼が、自然科学が前提とする「法則性」をもifikシヨンだと主張するのとまったく同じことだ。

しかし、そのようにしてニイチエが権力意志の「真実性」を説くことをもって、和辻は、「権力意志」をニイチエの「絶対的真理」とみなし、ニイチエが観念論の説く「真理」をただ「真理」として攻撃するのは、用語法としては混乱におちいつていると述べている。⁽³⁷⁾

ニーチェは、遺稿「権力への意志」の「認識としての権力の意志」の章で、観念論哲学のみならず、ひとが、それまで「真理」として指定してきたことを、水準や位相や角度を変えて、次つぎに相対化してゆくが、何に対しても「真理」や「真実」の語を用いているのかさえ考えれば、すなわちコンテクストによって読みわけさえすれば、読者は混乱などしない。

たとえば「ツアラツストラ」には「唯一の真理」の語が登場する。それは、ツアラツストラが自ら、阿呆であり、詩人にすぎないと嘆く歌のなかでのこと。ツアラツストラが「あらゆる真理から、追放された身の上」であるということを指して「唯一の真理」といつて「真理」といつているのだ。また、ニーチェが発狂直前にしあげた『人を見よ』(Ecce homo, 1888, pub. 1908) のなかには、たとえば「古い真理はもうおしまいだ」とか、「数千年にわたる嘘を相手に真理が闘うのだから」とか、「これまで「真理」と呼ばれていたすべてのものは嘘の最も有害で、最も陰険で、最も地下的形式だと看破せられていて」⁽³⁷⁾などと記されている。

「権力の意志」の「認識としての権力の意志」の章に登場する「真理」は、「この人を見よ」から引いた三番目の「これまで「真理」と呼ばれていたすべてのもの」の意味であり、みなカッコつきである。われわれは、「これらに登場する「真理」という語を読んで、概念が混乱していると感じるだろうか。和辻哲郎は、ニーチェが「真理」を相対化していることを十分承知しており、実際、読みわ

けていながら、にもかかわらず、和辻はそれを概念の「混乱」といい、それをニーチェの「芸術家的直覚」⁽³⁸⁾のなせるわざとする。同一の用語を多義的に用いていることをもって、「混乱」といつていることになる。同一の語は同一の意味で統一されていなくては体系として整っていないという考え方、そして、体系には唯一の「真理」が貫いていなくてはならないという考え方、そういうわせているのだ。つまり、その「混乱」を「混乱」たらしめているのは、和辻哲郎の「体系」というものに対する考え方の方なのだ。

これを、当時の和辻哲郎の年齢やニーチェ研究が緒についたばかりといふ歴史的限界に帰することはできない。哲学の「体系」のあり方についての考え方が和辻哲郎の考察を縛っていることを意味するからだ。逆にいえば、和辻哲郎は、自身の考える哲学「体系」のうちに、ニーチェの生成流動する記述をおさめてしまおうとしたのである。

一八 生命主義の哲学

「リイチエ研究」にオイケンのニーチェ論が参考されていることについては先に述べた。が、最も多く参照されているのは、ジンメル(Georg Simmel, 1858-1918)の「ショーベンハウアーアンドニーチェ」(Schopenhauer und Nietzsche, 1907)である。つまり、これは和辻哲郎の哲学観は、全体として、ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)に代表される概念の哲学に対して、「生

の哲学」(Lebensphilosophie)の流れに立つことが明らかである。ヘーゲルもまた、実は「生の哲学」の流れと無縁ではないのだが、それは、い、では詮題にしない」とにする。

「生の哲学」の流れは、ヘイックのシモーネ・ハウアー(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)、ニーチェを先駆者として、デイルタイ(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)、オイケン、シンメルと並ぶのが一般的で、ハウベはベルクソンに代表される。ただし、和辻哲郎

「ニイチエ研究」にデイルタイの名は登場しない。

デイルタイは、ヘーゲルの絶対理性を「生命」で置き換える」と主張し、新しく精神科学の構想を立てた人で、東京帝国大学に専科生として、一八九一—一九四年に籍を置いた西田幾多郎は、「善の研究」を前後する時期から参考しているが、「内部生命」の発現として「真の哲学」を考える和辻哲郎には肌があわなかつたのかもしれない。

ショーペンハウア、シェリング、ニーチェ、ハルトマンらドイツの「生の哲学」の流れの一部と、フランスのベルクソン、アメリカのアラン・ティアム・ジェイムズ、ジョン・デューイなどを一括して、生物としての生命を根本におく思想、すなわち“Biologismus”(生物学主義)と一括し、それ自体は文化的な価値などを生まないと批判した。そして、それを田辻元(一八八五—一九六一)が「文化の概念」(一九二一)で紹介した。

リッケルムは精神文化の価値を説くために、否定的な意味で“Biologismus”的語を用いたのだが、しかし、田辻元は、それを「生命主義」と翻訳し、〈現代の思想を支配する基調として生命の創造的活動を重んずる傾向の存在する〉を認め、〈生命主義の立場に於ける文化の意味〉を説いてゐる。〈自然の一成員としての人間〉が精神、物質の両面にわたって、生活内容を豊富にし、心身の欲求を自由に發揮できるようにする〉と、それが「文化」であるといふ。田辻元は、「生命主義」に立つ「文化主義」を唱えているわけだ。そのうえで、社会的な不公正からの解放を求める闘争状態は「合法的理性」によって克服しなければならない」とつけ加えている。

和辻哲郎「ニイチエ研究」が、田辻元の唱える「生命主義」に立つ「文化主義」すなわち大正生命主義の一翼を担い、それを先導した晩齢期の日本の哲学界の動きの反映とも考えられる。しかし、おもしろいことに、新カント派の哲学者、ハインリッヒ・リッケルト(Heinrich Rickert, 1863-1936)による「生の哲学」(一九二一)は、

二 「ニイチエ研究」まで

和辻哲郎「ニイチエ研究」は、「宇宙生命」なる観念を「眞の哲学」の淵源にすえていた。「宇宙生命」なる観念は、いつたい、いかにして和辻哲郎のうちに胚胎したのだろうか。宇宙の目的をもたない活動性、流動性を唱えるニーチエの哲学からの刺戟も大きく働いたにはちがいないが、ベルクソンやジエイムズからの刺戟、そして、オイケン、ジンメルによるニーチエ解釈が働いていたことも、すでに明らかにしてきた。

「ニイチエ研究」は、先にふれたように、和辻哲郎の哲学的個性を築いたものもあるが、同時に、ベルクソンをふくむ「生の哲学」の流れや「新ロマン主義」、「新カント派」の受容とともに、この時期の日本の哲学界の動きをよく映すものでもあった。それゆえ、ここに披瀝されている若き和辻哲郎の哲学観の形成について、彼のニーチエへの接近の軌跡という観点から概括しておこう。

日本におけるニーチエの紹介は、登張竹風（一八七三—一九五五）が一八八八年ころに先鞭をつけ、ニーチエ歿後、一九〇一年に高山樗牛（一八七四—一九四六）が概説書をまとめて開始された。和辻哲郎の出发期の著作に、この樗牛による喧伝のことだが響いている。

二一 高山樗牛からショーへ

和辻哲郎が十八歳のとき、第一高等学校の「校友会雑誌」に寄せたエッセイ「靈的本能主義」（一九〇七）は、現代青年の課題を靈性（精神性）の改革にすえ、「個性の宗教」を訴え、低俗をののしかたが、それには、高山樗牛（一八七一—一九〇二）が、「美的生活を論ず」（一九〇一）で「肉の本能」に立つことを主張したことに対する対抗意識がうかがわれる。⁽¹²⁾ 櫛牛の主張は、和辻哲郎より六歳上の「個人主義」のラッパのように受けとめられていた。⁽¹³⁾ 日清戦争前後にから知的青年たちを襲った「人生（ないしは人性、人間の本質）いかにあるべきか、いかに生きるべきか」の煩悶に強く訴える高山樗牛の筆の力を、早熟だった和辻哲郎が早くから指標として意識していたとしても不思議はない。

そして、樗牛の初期の評論「巢林子の人生観」（一八九五）は、近松門左衛門の淨瑠璃を題材にして、情死こそ、⁽¹⁴⁾ 幸福なる愛の最後」と論じているが、和辻哲郎も一高「校友会雑誌」一七七号（一九〇八年六月）の「前号批評」欄に、⁽¹⁵⁾ 近代の物質的な虚無な思想の煩悶を書く「自然主義」は、現代日本にはますます必要だが、ロマンチックな情死文学は、それとは異なる方向にあり、⁽¹⁶⁾ すべての情死は人情の勝利である、暗黒でなくて光明である」と記している。情死を美化する点においては樗牛に賛同しつつも、高校時代の和辻は、精神性にかける方向を見せていたことになる。とすれば、和辻

哲郎がニーチェの名を知ったのは、やはり高山樗牛の文章によれて、
ということになりそうだ。

和辻哲郎のニーチェへの関心は、一九一〇年、「ショーン及ぼした
たるニーチェの影響」あたりから明らかになる。帝国大学に入学し
た時期の和辻哲郎は、小説や戯曲を書き、また内外の小説や戯曲、
日本での演劇上演について、文科大学の同人雑誌「帝国文学」に、
編集委員として執筆している。⁽¹⁾このエッセイはイギリスで人気の高い
劇作家、バーナード・シャー（George Bernard Shaw, 1856-1950）
の戯曲を論じるにあたって、シャーが「バーバラ少佐」（Major
Barbara, 1905）の序文で、ニーチェの影響を肯定してゐる。⁽²⁾これ
ながら、しかし、ショーンの『人と超人』（Man and Superman,
1903）⁽³⁾としても「バーバラ少佐」にしても、ニーチェの「すべての
価値転換」などを念頭において読むとき、生彩を放つものになると
述べている。和辻哲郎は、ニーチェの遺稿を妹が編集した「権力へ
の意志」などをナウマン・ポケット版（全十巻）で読んでいたと
「ニーチェ研究」に記している。⁽⁴⁾

歡樂の子、狂熱的な個性主義に憧れる和辻哲郎の当時の関心は、
しかし、ニーチェよりも、ショーンの方が勝っていた。以後、和辻哲
郎は、ショーンの戯曲の翻訳や、それにヒントをえながら、恋愛を肯
定する戯曲や小説を試みてゆく。イギリスの詩人、アーサー・シモ
ン（Arthur Symons, 1865-1945）の演劇論、「Theatre, Poetry
and Melodrama」の翻訳もある。一九一一年に、演劇ないしは戯曲、

小説を離れた関心といえば、「象徴主義の先駆者ウイリアム・ブレ
イク」（『帝国文学』二月号）と「田中王堂『書斎より街頭へ』につ
いて」（『帝国文学』六月号）の一編くらいだろう。そして、この両
者とともに、ニーチェが登場する。

前者は、ほぼ同時期のイギリス詩壇の若手詩人、批評家、ヒュネ
ッカー（Hunecker, 不詳）とイエーツ（William Butler Yeats, 1865-
1939）によるブレイク論の翻訳紹介である。イエーツがブレイクと
ニーチェとの類似を指摘する條に和辻が惹かれたことによるものだ
らう。

II-II II-III の接近

「田中王堂『書斎より街頭へ』について」は、個人の具体的な生
活欲を基礎に、各瞬間に個性の充実を図ることによって、普遍的
な価値である真善美（科学・道徳・芸術・認識・実行・成美）の理想
に向かうことを説く田中王堂（一八六七—一九三三）の著書の書評。
田中王堂は、機能主義（ラグマティズム）と象徴主義（サンボリズ
ム）をあわせた「人生論」、生活欲に発する文明批評にこのころか
ら活躍していた。「人生論」は、日清戦争を前後する時期から盛ん
になる「修養」ブームのなかで流行を見せたもので、人間とは何か、
人生、いかに生きるべきかをめぐり、宇宙の本体から生活の些事に
わたって、哲学とも芸術論とも道德論ともつかないようなエッセイ
類が、そう呼ばれた。

和辻は、そこで、まず、「書斎より街頭へ」が「世の健全なる方面を代表しているいわゆる識者の一団に対し痛烈なる打撃を与えた」と、熱い感謝⁽¹⁸⁾を述べている。王堂の「クラシシズム、ロマンチズムおよびシンボリズムに対する見解は、暗示に富んだ面白いもの」ともいうが、「道学者」に対する痛罵は基準が明確でない、威張っているわりに権威が足りない、もっと痛烈であつてほしいと希望を述べている。このような体制派への反抗の姿勢、そして、痛烈な表現を好み和辻の姿勢は、「靈的本能主義」から、すでにうかがえる。

そして、和辻は、『書斎より街頭へ』に「四」として収録してある「ニイチエのザラツストラを論ず」（初出は「新小説」一九一〇年九月号）に着目している。というより、『ツアラツストラ』の「Grundstimmung」（根本をなす気分）に注目している。王堂の「ニイチエのザラツストラを論ず」は、ニーチエの説く「超人」の名ばかりが流行して、その意義がよく理解されていないとはじめではいるが、「ツアラツストラ」について、要するに「超人」への憧憬ばかりが先にたつて、その基盤であるはずの社会改造、人格改造に向かつていないと批判している。それに対して、和辻は、ニーチエの立場には種々の矛盾があるが、「ツアラツストラ」はいかにもチャーミングなドグマではないか、王堂は、その芸術品としての鑑賞を怠り、ニーチエの「Grundstimmung」を了解していない、「超人」もへなお、思想を形造るに至らないの Stimmung ではない

だろうか」と述べている。⁽¹⁹⁾

このとき、和辻は、まだニーチエの著作の全容と正面から取り組んでいない。ニーチエについては、「このころには、ドイツの批評家によるニーチエ論も少しずつ翻訳され、生田長江（一八八二—一九三六）がしきりに論じていた。それらに触れつつ、「ツアラツストラ」などを覗いてみた程度だつたと思う。

ほぼ半年後、「ショーとエデキントとの比較」（『帝国文学』一九一一年一月号）は、バーナード・ショーとドイツのネオ・ロマンティスムの劇作家、ヴェデキント（Frank Wedekind, 1864-1918）を並べて論じたドイツの論論を紹介しながら、和辻哲郎はためらいなくショーに軍配を上げている。ふつう、ヴェデキントはニーチエの影響を受けて、性欲の力とそれがもたらす悲劇を書いた作家として知られている。和辻は、ヴェデキントの思想が性欲に限定されているに比べて、ショーはちがうという。（ショーは宇宙根本の実在として life force というものを認めた。彼の「生活力」はちょうど「電子」とニイチエの「力」を調合したようなもので、昔の人の信じた神のような勢力を持つてゐる）と。

「電子」は、当時では、宇宙の根本をなす微粒物質とされていた。それゆえ、ショーは宇宙根本の実在として life force というものを認めた」という表現は、和辻哲郎の脳裏に「宇宙生命之力」という観念が宿っていたことを示している。

他方、和辻は、「このとき、ニーチエの世界の原理として「力」、すな

わち「権力」を認識している。ニーチェの哲学の底には「欲動の力」があるとする考え方すら見えてとれる。しかし、ここで和辻は、それを「生活の力」ないしは「生命の力」のようにも理解してはない。ショーカーの「life force」は、それとも異なる世界原理だと述べている。すなわち、このときの和辻には、ニーチェの「力」を「宇宙生命」という観念と結びつける考えは芽生えておらず、したがって、ニーチェを「宇宙生命」なる観念を原理とする哲学の流れの一環とする考えにいたつていなかつたと考える」ともできるだろ。

ちなみに和辻の著作のなかに「人類の普遍的⁽¹²⁾生命」という観念が登場するのは、「イイセンの『野鶴』」を読みてまさに来たらんとする人の世の悲劇を思う」(『帝国文学』一九〇八年二月号)が最初だろう。一切の虚偽を打破して個性に生きる」とをよしとする思想を開するなかで、その人生觀に対比してレフ・トルストイ(Lev Nikolaeich Tolstoy, 1828-1910)の人類愛を見ていた。「ショーカーとエティントンの比較」において、和辻は、この個性と、そして人類を飛び越えた「宇宙生命」という絶対普遍の觀念を、ショーカーの思想のうちに見ていたのである。

「哲人主義」を紹介し、その主張の全般は認められるしながら、象徵的表現で、外形的な一般論にすぎず、欲望についても生理学や心理学の説明はないし、身体との関係も説かない、「欲望の根底が明らかでない」、「内的經驗を顧みない」、宗教の内容にもふれない、内的直観を尊重しないなどと批判をならべている。そして、田中王堂による哲人主義は、多数者の愚昧に有效地に働かぬことを指摘している。

これは、すでにニーチェの著作についての研究が進んでいたことを示していよう。「ニイチエ研究」でも、「哲学者の直観の表現」は「暗示的象徵的」になるとしながらも、その限界、すなわち概念の混乱を指摘していた。批判の型としては似ている。そして、本来、「現象界の総合的關係⁽¹³⁾」を洞察する天才者の鋭い直観によつてはじめてなる」とばは、民衆には届かないという意見も、ニーチェの「ツアラツストラ」を念頭においてのことではないか。

王堂の説く日本現代文明の批評に対しても、道徳の改造、新道徳の樹立をいうのはよいが、「忠孝」や儒教主義の復活など、個々の特殊問題について具体的な検討を加え、標準となる指針を与えると注文をつけている。この部分には、岩波改訂版「全集」第二一巻の解説者、湯浅泰雄の指摘するとおり、後年、和辻哲郎の倫理学体系を育てる」とになる、その苗床、つまり國民道德論の原型があるといつてよい。

「哲人主義の価値—田中王堂先生に」(『帝国文学』一九一二年九月号)は、それから、半年以上のちの文章。和辻哲郎は、王堂の近著

一一三 ニーチエ研究へ

そして、一九一二年、「評論の力」(『帝国文学』十月号)は、高山

橋牛の著作を読み返して、へたとえ彼の評論の内容が幼稚であつたにしても、彼の信仰と態度には彼の評論を高むるある尊いものがひそんでいた」と述べ、ひるがえつて今日の批評家について、討議する態度の不足などを厳しく批判している。

橋牛の「美的生活を論ず」（一九〇二）などは、登張竹風によつて先鞭をつけられたニーチェ紹介の一端を自己流に解釈したものにすぎず、この時期の和辻から見れば「幼稚」の一言でかたづけても、けつして不遜にはあたらないのだが、着目すべきなのは、このとき、和辻哲郎が高山橋牛の著作の一部に目をとおしてみたという、その一事である。和辻哲郎のニーチェとの取り組みが本格化し、あるいは、すでに一段落ついたのちに、それがなされたという推測がなりたとう。和辻哲郎はニーチェの思想と格闘し、ほぼ、それを了解したと思ったとき、先輩、高山橋牛を踏みこえることができたと感じ、そして、読者に感銘を与える橋牛の筆の調子の高さに讃辞を贈つたのである。そこにはニーチェの詩的な散文の魅力を十分に味わつたことの影も認められるだろう。

そして、この年、「安倍能成氏の努力——オイケンの翻訳について」が書かれる。ルドルフ・オイケンは、ドイツの学者で、二十世紀初頭の哲学者としては、ベルクソンとならんで国際的にひろく知られ、一九〇八年にノーベル文学賞を受賞しており、日本でも注目されていて。自然主義思潮に反対し、高い精神生活に価値をおいて「新理想主義」を唱えたオイケンによるヨーロッパの思想家たちの

精神生活史ともいべき著作を「大思想家之人生觀」（一八九〇）として、一高、東京帝国大学文科大学哲学科の先輩、安倍能成が翻訳出版したことについて、オイケンの著書が「内生活に窮屈を持つてゐる人に強く迫るであろうこと、翻訳が待たれていたこと、内面的情調がどれほどよく翻訳せられたか」という観点から讃辞が述べられている。⁽³⁸⁾ その第三篇第三章第四節は「実在論に対する反動、主觀主義、ニーチェ」である。

和辻哲郎は哲学科の卒業論文をニーチェで書こうとして、主任教授、井上哲次郎（一八五五—一九四四）から許されず、急遽、ショーペンハウアーリ論（英文）に変更したと伝えられている。おそらくは、一九一二年のうちに、ニーチェ論をまとめる用意は、整つていたと考えてよい。

まだ東京帝国大学が九月入学、七月卒業のときだから、和辻の著作の途切れる一九一三年の一月ころから卒業論文のショーペンハウアーリ論に着手し、それを仕上げたのち、ショーンの戯曲「恋をあさる人」を翻訳、また「ニイチエ研究」の原稿をまとめて、十月に上梓するにいたるという運びである。

三 内的経験、暗示象徴、永遠回帰、宇宙生命

和辻哲郎「ニーチエ研究」を養つたのは、ベルクソン、ジェイムズ、オイケン、ジンメルらの海外の文献だけではない。日本の新しい哲学の動きなくしては、高山橋牛がそうしたようにニーチエを生

物本能主義のようにならざる「宇宙生命」を解釈することなど幼稚と退け、いかなる宗教にも、自然科学にもよらず、「宇宙生命」を世界の根源に想定する、いわば唯生命論」それが哲学であると宣言する」となど、そして、そのひとつとしてニーチェを解釈する構えをとる」となど、とうていできなかつたはずだ。

和辻哲郎「ニイチエ研究」は、不斷の創造である「宇宙生命」を原理とし、一切をその產出物とする世界觀に立ち、「眞の哲学者」は、その現れのひとつである「直接な内的経験」を表現する者であり、その表現は「暗示的象徴的」なものになるという和辻哲郎の哲学觀（世界觀、狹義の哲学觀、表現觀）によつて、ニーチェの世界を見て、そして、その表現が暗示的象徴的になるといつゝと、「宇宙生命」という観念のそれぞれについて、同時代の日本の哲学・思想における位置を考察し、和辻哲郎のニーチェ解釈の特徴について考えてみたい。

和辻哲郎による哲学の定義の要になる「直接な内的経験」の語は、ニーチェと同時代、また和辻哲郎と同時代の哲学者たちが関心を向けていた意識の働きを指すよりも、流动する内的経験の総体を指し、和辻哲郎は、それを「人格」と結びつけて語る傾向を示していた。その傾きと「哲学者の直覚の表現」は「暗示的象徴的」になるという表現觀念とは、どのように関連するのか。またそれは、ニーチェの哲学のひとつである「永遠回帰」とは、どのように関連す

るのか。そして、最後に、ニーチェのものではない「宇宙生命」という観念について、考えてゆきたい。ニーチェの世界のキイワードをなす、「永遠回帰」にも「超人」にも、当然、ふれる」とになる。

三一 内的経験の叙述

和辻哲郎の「直接な内的経験」は、ウイリアム・ジエイムズの「純粹経験」の問題意識を受けたものではなかつた。彼は、おそらくジエイムズの「純粹経験の世界」(A World of Pure Experiences, 1904)を読んでいない。それはすでにジエイムズの遺稿エッセイ集「根本的経験論」(Essays in Radical Empiricism)に収録され、一九二一年には遺稿集として刊行されていたが。

一九〇七年、一高時代の和辻哲郎のエッセイ「靈的本能主義」には先に少しふれたが、そこには「内的生命」の語が登場している。「吾人相互の尊卑はただ内的生命の美醜に定まる」と。

一九一一年の「象徴主義の先駆者ウイリアム・ブレイク」の最後にも、「彼の内部生命を輝らすものは、彼自身のほかにはない」とある。文中、「内部生命(Essential)」という表記も見えるが、日本語の「生命」には、もの」との本質という意味があることを和辻が利用したものであり、「内部生命」は“inner life”的語だらう。これが北村透谷「内部生命論」(一八九三)に発する」とは、いうまでもない。そして、「安倍能成氏の努力」には、「内的生活」ないしは「内生活」が登場してゐる。「生活」は「生命活動」の意味である。

一九一二年のエッセイでも、田中王堂についての「哲人主義の価値」には、先に引いたなかに、「内的経験を顧みない」という用法が見られた。これは、もちろん、「外的経験」に対する語で、この時期の和辻哲郎はほぼ同じ意味を指すものとして、これらの語を、文脈によって適当に使い分けていると考へてよい。つまり、和辻のうちで、「内的経験」を「人格」と結びつける方向は、すでに固まっていたと見られる。

それゆえ、和辻哲郎の「直接的な内的経験」という表現には、その「」とばつきからして、阿部次郎のいう「内生活直写」が響いていると推測される。和辻哲郎が阿部次郎に关心を寄せないわけはない。阿部次郎は、安倍能成と同じで和辻より六歳上だが、一高文芸部委員、東京帝国大学哲学科、そして『帝国文学』編集委員としても先輩で、一九〇七年にス宾ノザ (Baruch de Spinoza, 1632-77) の哲学について論文を書いて卒業し、歌舞伎を趣味とし、「自由劇場」を創始した小山内薰 (一八八一—一九二八) と親交をもっていた。和辻哲郎の初期の著作には、歌舞伎や「自由劇場」についてのエッセイもある。

一九一一年八月、阿部次郎「内生活直写の文学」は、文芸を作品の造形に心を砕く「アポロノ型」と内面の轟きを提示する「ディオニソス型」のふたつに類型化して、後者を「内生活直写の文学」と呼んで、内側から沸きあがつてくるものの表出にかける方向を訴えた。そして、翌年二月、「内生活直写の文学(再び)」によつて、先

の主張を、より詳しく述べた。

「アポロノ型」「ディオニソス型」がニーチェ『悲劇の誕生』(Die Geburt der Tragödie, 1872) によつていることはいうまでもないが、作品制作の意識の向きを読者に向ける外向性と、創作主体の内奥からの表出という意味での内向性とのちがいを際立たせるために用いたもので、本来の意味とは隔たつてゐる。読者の鑑賞にたえうるよう苦心するよりも、内心の不定形な轟きを、いわばそのまま外に出すこと苦心するというのが「直写」の意味である。

阿部次郎は、作者が自身の心の動きを、半分ほど造形して提示することを意味する「浮彫り」に対し、この語を用いている。「浮彫り」は、もとより「丸彫り」、すなわち登場人物をそつくり客体として造形するのに対し、作家の身の半ばを土台から浮かせて造形する、といふくらいの意味で、要するに、作家そのひとの一人称小説の書き方の案配をいったものである。のちに「私小説」と通称されるのが、これである。

その「浮彫り」に対し、阿部次郎のいう「内生活直写の文学」は、(精神生活の内容) そのものに価値を認めて、直接性を重んじ、自分の感興を直接盛る形式をいう。登場人物としての造形をほどこさないから、小説にも、(中心情調) をつくる工夫もしないので詩にも、もちろん論文の形式にも適合しない。

この「情調」は、ドイツの感情移入美学に基づき、日本では木下 奎太郎 (一八八五—一九四五)、北原白秋 (一八八五—一九四二) らが

主張していた。和辻哲郎が田中王堂の「ニイチエのザラツストラを論ず」を批判した際、ニーチェの「超人」も（なお）思想を形造るに至らない一の *Stimmung* ではないだろうか⁽⁶⁾と述べていたが、その「氣分」(Stimmung) とあわせ、「氣分情調」をつくりだすこととを主眼とする詩の理念として尖端的な人びとのあいだでは流行語になっていた。

「」で阿部次郎のいう「内生活直写」は、やがて彼の『三太郎の日記』(一九一四)としてまとめられる隨想シリーズを基礎づける主張であった。日清戦争前後からの修養書の流行を背景に、哲学とも、芸術論ともつかない「人生論」と呼ばれる隨想がさかんに書かれたが、それを自らの内面の吐露として行うものと考えればわかりやすいだろう。これが作家の手になると、欧米でも中国でも小説とは認められない隨筆型の、その意味で後に「日本に独自の私小説」と呼ばれる「心境小説」の流れとなる。なお、「三太郎」は愚鈍の代名詞で、当時情痴小説と罵倒された「私小説」に顯著な自己戯画化(セルフ・パロディー)の意匠を借りている。だが、青春の愚昧を自称した題名にとどまり、内容と文章に、その氣配はない。

和辻哲郎が、「内的経験」を吐露するニーチェの作品群に、哲学と芸術の融合を見て、これこそが「眞の哲学」の姿と論じてはばかりなかつたのには、このような背景があつたのだ。

三一二 暗示象徴

和辻哲郎のいう「内的経験」が、ジェイムズらの意識の働きへの関心よりも、はるかに「人格」と結びつくものに向かつっていたのは、阿部次郎の説いているような意味での「内生活」と同じためだろう。阿部次郎「内生活直写の文学」の主張は、芸術や哲学は「根本力の創造」の産物であるゆえ、それ 자체は「生の本質を暗示しているに過ぎない」という和辻哲郎の主張には、直接かさならないが、内心の動きを見る何者かの「影」と呼ぶところもあるし、芸術を暗示象徴と見る見方には、これまで見てきた限りでは、田中王堂の象徴主義人生論の影響も考えられる。もう少しひろげて、和辻哲郎が「靈的本能主義」(一九〇七)のころから示していた神秘に向かう関心の傾向と関連させて考えてよい。和辻は一九〇八年、先にふれた「イプセンの『野鶴』を読みて……」のなかで、こういつている。

科学はすべて仮説の上に立っている。その仮説を信ずるのは吾人の自由意志である。(中略) 吾人は光の波や、音響の波や分子の力などを考へる時、果して肉眼の認め得ざる奇しき力——神祕の力を感ぜざるを得るか。一つの電燈の光、そのエネルギーの出所は幾万年以前の太陽の光であるか解らない。この時と空間との「無限」は神祕の感を以てびしひと身に迫るように覚える。⁽⁷⁾

自然科学の仮説性にふれて、神秘に惹かれる心が躍動する。和辻

哲郎は、このように、イプセノ (Henrik Ibsen, 1828-1906) やメーテルランクらネオ・ロマンティシズムと呼ばれる思潮の精髓を述べた。メーテルランクの自然科学思想と結びついた神秘哲学については、「ニイチエ研究」にも参照されていた。当然にも、メーテルランクの神秘的な象徴表現との関連が探られてよい。

そこで思い浮かぶのは、(メーテルリンクの思想上の兄弟分) を標榜するところからはじまり、「生々欲」を世界の原理におきながら、刹那の感情の燃焼」そがすべてと説く岩野泡鳴「神秘的半獸主義」(一九〇六) である。

三一三 岩野泡鳴の影

岩野泡鳴「神秘的半獸主義」は、「自然主義が深まるに神秘に向かわざるをえない」という意味のこと述べている。⁽⁶⁾ 十九世紀後半に自然主義の流れにくみしたヨーロッパの作家たちが、イプセンにしろ、ハウプトマノ (Gerhart Hauptmann, 1862-1946) にしろ、ユイスマンス (Joris Karl Huysmans, 1848-1907) にしろ、みな神秘におもむいてゆくのを見えていたのである。その動きをドイツの美学者、ヨハネス・フォルケルトが「美学上の時事問題」(一八九五) で「後自然主義」(Nachnaturalismus) と名づけ、批判的に論じ、これを森鷗外「審美新説」(一九〇〇) が翻訳紹介していた。しかも、泡鳴は、その神秘的象徴主義から転じて、刹那の感情の燃

焼」そがすべてであるという「人生觀」を披瀝していた。

そして、そのような立場は「人生觀の自然主義」などと呼ばれ、泡鳴自身も島村抱月にならって、「新自然主義」を名のつた。が、表現論としては実質的に象徴主義に属するものだった。なぜなら、その刹那の感情の燃焼も「絶えざる生々欲」の現れとされるからだ。何を嘗いても、それは「絶えざる生々欲」の象徴となる。そして、刹那の情念の充実にかける岩野泡鳴は、ニーチエとともに極力、概念化を嫌つた。制度も概念も抜けがらにひとしいと泡鳴はいう。

ニーチエは、諸もろの観念で塗りこめられた汚らわしい世界を無垢に戻すことを企てた。何もかもが、すなわち世界は、個々人の生の意欲に発するという、そのことを主張した。それは、ショーペンハウアーの「宇宙の意志」なるものを、ひたすら自己の内へと帰す當みだつたといえるかもしれない。ニーチエの「超人」の観念が「内在超越」となるのはそのためである。わたしはここで、泡鳴におけるニーチエの影と取り組むべきかもしれないが、たとえ、それがなしえたとしても、瞬時の感情がすべてと主張する泡鳴の方が、ニーチエより、よほど徹底していたといえるだろう。

そして、和辻哲郎が日本古代文化に赴いたことにも、泡鳴の影が働いているのではないだろうか。先に「真正の日本人の血にニイチエと相通じるもののあることを信じている」という「ニイチエ研究」初版「自序」の最後の一言を引いた。そして、和辻哲郎には〈武士道と報徳教との隆盛を極めていた日本〉への反発があり、湯

浅泰雄が指摘するとおり、和辻哲郎には加藤弘之、穂積八束、覧克彦らの国家神道による家族国家論との対峙という課題があった。⁽¹⁰⁾

岩野泡鳴【神秘的半獸主義】は、イザナミ・イザナミのミトノマグワイを生々欲の発現の表象と見、それによって日本民族は生じたとする見解をとる。その後、それによって岩野泡鳴が覧克彦「続古神道大義」（一九一五）に食つてかかり、「覧博士の古神道大義」（一九一五、のち【古神道大義】）をものとしてゆく成りゆきを、和辻哲郎が見ていなかつたはずはないだろう。

三一四 永遠回帰をめぐつて

若き和辻哲郎が「各瞬間の絶対価値」をもつてニーチェの哲学の頂点と理解したことについて、わたしは「刹那の絶対」を説いた岩野泡鳴の影を見る。というのも、和辻哲郎【ニイチエ研究】本論第一第三章「自然としての権力意志」第四節「宇宙」において、二ニエ哲学の頂点が、ニーチェが絶対にしないようなやり方で説かれているからである。

そして、和辻が「眼前的瞬間」の意義を大きく考えたのは、「ツアラツストラ」第三部2「幻影と謎について」に、「見よ、この瞬間を！ 瞬間という名のこの通用門から、一本の長い永遠の小路が後方へ走っている」云々という一節に着目したからだろう。これは、瞬間に永遠を感じる「永遠の今」に気づいた瞬間の「内的体験」を象徴的に記述したものといつてよい。

知識、道徳、宗教すべての自由な生を抑圧するものを追い払い、永久の渾沌、争闘、征服、創造たる権力意志を赤裸々に肯定し、この純粹な生として、すなわち宇宙の本質と合一した生として、生きる所に、この生の永久がある。

かくのことく、現前の瞬間ににおいて永久の生と個人の生とを

合一せしめようとする所に、ニイチエの此岸教がある。不斷に流動するこの生活に対しての強烈な愛情、絶えず経過する各瞬間の絶対価値、——これが彼の哲学の頂点である。⁽¹¹⁾

思える条には、つづけて、シアラツストラは、いまだ「事業のやな
かにある」と書いてある。シアラツストラは自分自身を完成させ
なくてはならない⁽²⁵⁾と。彼と共に「創造するもの、共に祝う者」を
見つけること、また彼は、最終的な強さを身につけることに向かつ
てゆく⁽²⁶⁾。つまり、「永遠の今」の感受は、きつかけであつても、ニ
ーチェ哲学の頂点とはいえないのではないか。

ニーチェは、一八八一年八月、突如として「永遠回帰」の観念が、
心に閃き、恐怖の戦慄を覚えたと語る。まるで突然の啓示を受けた
かのように。「内的経験」を重視する和辻哲郎は、その表現にひき
ずられてしまつたのではないか。その内的経験を疑おうというので
はない。が、それはけつして啓示に類するものではない。ニーチェ
は『権力への意志』断片一〇六三に、こう書いている。

エネルギー恒存の原理は永遠回帰を要請する。⁽²⁷⁾

宇宙を閉鎖系と考え、その内のエネルギー総量が恒久不変である
という熱力学の絶対仮説がニーチェの「永遠回帰」に関与している
ことは疑えない。いや、この言い方は、自然科学の解明する法則を
フィクションとするニーチェが、エネルギー保存の法則を世界の第
一原理として受け入れたことを示している。この一言は、ニーチェ
もまた、世界をアトムではなく、エネルギーに還元する熱力学の時
代の子であつたことを映している。

ドイツにダーウィニズムをひろめたのはヘッケル (Ernst Heinrich Haeckel, 1834-1919) であり、ヘッケルは進化論をエネルギー保存則と同様に宇宙の第一原理としていた。ダーウィニズムに対しても、それがフィクションであると鋭く批判したニーチェは、それを知つていたはずだ。

そして、ニーチェが、このような断片を残しているからこそ、先に引いたように、和辻哲郎は「永久回帰は思想としてはニイチエ自らにとつても未熟」と述べたのだろう。要するに、エネルギー保存則という熱力学の絶対仮説を知識としてではなく、身内に受け入れることによって、「永遠の今」および「いま、ここ」の生の普遍性の観念がニーチェの身内に宿つたのである。

三一五 超人、もしくは内在超越

『悲劇の誕生』(Die Geburt der Tragödie) 以来、経験を超えた⁽²⁸⁾と
を課題にし、「始原の一者」、「存在の深み」、「存在の根源」を求める、
絶えず超越を心がけてきたニーチェが、その探究のさなかに、この
諸々の生の瞬間が同一性をもつてゐるという観念に行きあたつたと
き、彼の抱く超越を目指す「曲口」の観念もまた、まったく凡庸な
一現象に引き戻されてしまった。

わかりやすくいえば、自身の新しさの叫びが、繰りかえされる凡
庸な新しさの叫びのひとつにすぎないといふことに気づいたのだ。
「いまこそ新しい事態が起つてゐる」という叫びを、どれほど多

くの人びとが叫んできたか、そして、その叫びは、これからも繰り返されるだろう、彼らはみな、それぞれ異なる「新しさ」を主張しながら、「新しさ」を叫ぶことにおいてはまったく同じなのだ。自分も、その一人にすぎず、その一人にすぎないことに気づいたのである。

それが自らの卑小さの自覚となり、深渊への下落の感じを覚えたとしても不思議はない。それは、自身に対する「吐き氣」、下賤な

者どもに對して覚える「吐き氣」と同じ「吐き氣」をもよおさずにはおかしい。「永遠回帰」に伴つて、シアラツストラの覚える「吐き氣」の表象は、自己の凡庸さへの下落によつて起る生理的反応である」とを、誰しもが認めよう。

そして、それは、その自らの卑小さを自覚しつづけること、その凡庸さに耐えることができるなら、己の生は普遍性をもつものとなり、自由を獲得できるはずだという論理に移つてゆく。超越志向のはてに、訪れた生の普遍性、同一性という凡庸さに行きつき、そのようにして手に入れた「永遠回帰」の思想を、それに気づかぬ凡俗どもから悪罵に耐えて説きつづける「超人」の観念が生じることになる。善惡をはじめとする諸々の觀念につきまとわれた、「いま、ここ」の自己から、生の普遍性の自覚へと至りついた人、それが「超人」であり、したがつて、それは自己の根底をなすはずの普遍的な生への内在超越となる。【善惡の彼岸】(Jenseits vom Gut und Böse, 1886) が説くのは、いのいんだ。

【善惡の彼岸】を書き終わつても、ニーチェは、ツアラツストラの旅をつづけた。「未来の立法者」へ向かう旅だ。つまり、ニーチェの哲学の頂点は、「永遠の今」の感受にはない。それは、「いま、ここ」の瞬間が永遠の、その地点が無限のひろがりのひとつにすぎないと、きわめて凡庸な自覺の訪れにすぎない。「今を生きよ」などと、凡庸なことをニーチェが言うはずもない。

三一六 宇宙生命との合

ニーチェの「永遠回帰」は未完成の哲学とし、「いま、ここ」の普遍性をとくニーチェのことばに〈各瞬間の絶対価値〉を読み取り、それを「ニーチェ哲学の頂点」と見てとる和辻哲郎は、「現前の瞬間」における「永久の生と個人の生との合」を説く。

いかなる人といえども、自由となり、自ら生き、宇宙生命と合一して生きる時には、眞の個人となる。この時個人は眞の生であり、全生命であり、主觀客觀を超脱して永久に価値ある唯一実在として生きる。

これが和辻哲郎の説く「生の深み」の意味だ。では、〈主觀客觀を超脱する〉とは、どうして可能なのか。和辻哲郎は、それを「直接經驗」における主客未分化の状態をもつて説いている。

「直接經驗」つまりジエイムズの「純粹經驗」に、禅の悟りとの

本質的同一性を見て、それをフイヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) の「真生命」やシュライアーハー (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) の「善との一體の如」の観念を媒介として、人間の欲望の最高位としての「善との如」、内面の處に現れる宇宙の「永遠の真生命」との合一と理諦化したのが、西田幾多郎『善の研究』(一九一一) にほかならない。それに対して、西田、東京帝大文科大学哲学科大学院生の俊英、高橋里美 (一八八六—一九六四) が、「意識現象の事実と其意味」(一九一一) や、「善の研究」の意義を十分に認めつゝも、西田がすべての主客合一の意識状態を「純粹経験」の展開のように論じている」とはつて、ジェイムズの「純粹経験」とのちがいを突いた。

ジェイムズは、「純粹経験の世界」では、「直接経験」にも、様々ある相があることを論じてゐる。ひとつの景色を見ながら、われわれは記憶と重ねて、同一性を確認したり、差異を認識したり、他者にも経験可能な知識に仕立てたりとする。そこでジェイムズは、それらを互いに隣接するものとして説いてゐるのだ。西田幾多郎が「直接経験」と宇宙の「永遠の真生命」との本質的同質性を説くのとは、かなりちがう。高橋里美は、その点を突いたのだ。

それに対して、西田は「高橋文学士の拙著『善の研究』に対する批判に答ふ」(一九一一) で、それは同質性(統一性)の側面で考えるとか、ちがい(差別)の側面で見るか、その見方の相違だと弁解する。「多即一」の論理によつて論難を逃れたのだ。このやりとりは、

当時の哲学界ではよく知られていた。⁽³¹⁾

和辻哲郎『ニイチエ研究』は、ニイチエが自己の分裂と流動融合の関係を「一即多」の論理で説明していると説いている。⁽³²⁾ ここに登場する「直接経験」「永遠の生命」との合、「一即多」論理という道徳立ては、西田幾多郎『善の研究』によく似ている。しかし、ニイチエの哲学は、ショーペンハウアーの説くニルヴァーナへの解脱を逆に折りかえし、権力の意志に向かおうとしたところに発するものであり、それゆえ和辻の読み解きにも、「権力意志」は、心の平安を望まず、⁽³³⁾ 永久に闘う者それ自身と詮される。必ずしも、和辻哲郎は西田幾多郎『善の研究』を参考する必要はなかつたかもしない。なぜなら、ベルクソン『創造的進化』にも「宇宙の生命」や「一即多」の論理は、そろつていたからである。しかし、その「宇宙の生命」は、意識と物質など一切の本質的同一性として想定されているだけだ。つまり、「創造的進化」に、主体と「宇宙生命」との合一という観念は登場しない。

III-17 美について

和辻哲郎『ニイチエ研究』第五章「芸術としての権力意志」は、花を見て美しいと感ずるのは、その瞬間に花の生命と鑑賞者の生命とが交流するからである。かくのとく生が、自由に流動し得るほど強烈でなければ、美感はない⁽³⁴⁾ と説いている。その強烈さに「権力意志」の發現を見るからだ。そして、ニイチエは、生の根本

的な性格である創造性の直接の現れとして芸術を説いてゐるところ。

「これはおそらく、若き和辻哲郎に起つたニーチェ受容の根幹を示している。『路傍の小さい草花を見て』、その美にうだれ、また『一篇の戯曲に接して前後不覚の歡喜に入る』、「その経験」、いかえると自然に触れ、芸術にふれて味わう感動を、これほどよく解き明かす哲学はないと感じたがゆえに、和辻哲郎は、ニーチェ自らが体系的展開を放棄し、「芸術的」表現として残した世界の論理体系を再構成してみせたにちがいない。

和辻哲郎は、イプセンやマーテルランクらネオ・ロマンティシズムと呼ばれる思潮に惹かれていたところから、『路傍の小さい草花を見て』、瞬間的に宇宙生命との合一を感じるという「とき境地」をよく説き明かすものとしてニーチェの哲学体系を論じるようになつていつたという成りゆきである。

くりかえすが、そもそもニーチェは実体概念としての、あるいは活動概念としての「宇宙生命」など必要としていない。ニーチェの生は、ただの人間の生命活動しか意味しない。

もし和辻哲郎のいう「宇宙生命」が活動概念だとすれば、人間の「生命」もまた活動概念となり、その本質的同一性を説くことはできる。が、あらためて「命」をしめる必要などない。

そして、オイケンも、ジンメルも、ニーチェの生を普遍的生命として説いたが、彼らの「生の哲学」の流れは、それを「自然の生命」に拡張する。たとえばジンメルは『カントとゲーテ——近代世

界観の歴史への一瞥与へント』(Kant und Goethe. Zur Geschichte der

moderne Weltanschauung, 1906) や、カントが外部の素材に形式を与える主觀を論じたいとに對して、ゲーテは、そのような主客の対立をはじめから超えていたとし、その思想の核心に、神によって与えられた自然の「自信」という觀念があると論じている。ゲーテの自然觀は、しばしば汎神論的と見られてきたが、ジンメルはそれを汎「生命」論として論じてゐる。そこにはもちろん、ニーチェの思想が響いてゐるが、ニーチェは、その普遍的生命を「自然の生命」とも「宇宙生命」ともいわない。和辻はニーチェとベルクソンやジェイムズとの哲学の類似やちがいを考察しながら、体系性を欠いたニーチェの哲学の体系的理解を開拓し、「宇宙生命との合一」を理想化する体系に達したのだ。やはり、その傍らには、岩野泡鳴「神秘的半獸主義」や、「永遠の真生命との合一」を説く西田幾多郎『善的研究』があつたと考へてよいだらう。

三一八 生命主義芸術論の流れ

例へば牡丹の花の生命に触ると「命」とは、其の牡丹の旺盛にして爛漫たる本性に自分の心を同化させるのである。

自然界の現象は、たゞ單なる物の塊りでは無い。一木一草、一石一鵠、皆尽く宇宙の生命と声息を通はしてゐる。⁽⁸⁾

これらはあるで、和辻の説く「路傍の小さい草花を見て、瞬間に宇宙生命との合一を感じる」という「とき境地」によく通うようなことばである。だが、和辻哲郎のことばではない。和辻哲郎よりひとまわりほど歳上の歌人、太田水穂（一八七六—一九五五）によるもので、前は「心の静謐を保つの要」（一九一五）、後は「万象の生意と詩人芭蕉の心」（一九一六）より。いずれも、和辻哲郎『ニイチエ研究』よりのちに記されたものだが、太田が歌の作法として説いている心は「心の静謐を保つの要」であり、ニイチエのいう権力意志の闘争者のそれではない。

太田水穂は、日本歯科医学校（現・日本歯科大）の倫理学教授を務めていたひと。一九〇七年、「信濃毎日新聞」で「文芸時評」を担当していたときには、哲学、思想界の動きを視野におさめて、鋭い批評眼を發揮していた。その「文芸時評」のひとつに「宇宙の妙機に参せよ」という文章がある。その冒頭を引く。

人の性靈が絶大の美に対する時、造化の心は飽く迄人を牽引し左右し遂に心識全部を奪取せんば止まさらんとす。即ち人は此の刹那造化の肚⁽³⁸⁾裏に融会攝取せられて吾が心直ちに造化の心と成り了するなり。

「性靈」は当時の用語で、人間が本質的にもつてゐる精神くらいの意味。信州の山に登つて感じた、大自然に心が吸いこまれるような

氣持をいつてゐる。そして、すぐあとに、それを真・善・美の極致とし、芭蕉にふれ、アルフレッド・テニソン（Alfred Tennyson, 1809-1892）、ワーズワース（William Wordsworth, 1770-1850）の西歐⁽³⁹⁾自然観照について語り、そして聖書の「野の百合」のエピソードにふれ、また釈迦に権威や権力、豪華な生活よりも自然を尊ぶ姿勢を見、それらを「宇宙の妙機に参する」とことだとまとめている。西歐マントイシズムないしスピリチュアリズムを受容して、「造化」の心と我が心が一体化する心持を「造化」の伝統的觀念を「真・善・美」の調和ないし一致という新カント派の理念を借りて述べていることになる。

太田水穂の場合には、それらのアマルガムのなかから、「宇宙の生命」との合一こそが美の神髄と説かることになる。彼はそれを、まずは、朱子学を借りて理論化してゆく。その過程にニイチエや和辻哲郎の「ニイチエ研究」の影響が、働いているのか、いないのか、判定はむつかしいし、判定してもたいした意味はない。和辻哲郎より一世代上の太田水穂の西歐ロマンティシズムの受容に発する、短歌の「自然詠」の理論化と、小説や戯曲を読んだときの感動に発する和辻哲郎の芸術論の歩みとが、「路傍の小さい草花を見て、瞬間に宇宙生命との合一を感じる」という「とき境地」を説くところに向かつたといふ点においては、一致したのである。それだけは確かにいえる。

斎藤茂吉が一九一〇年四月から翌年一月にかけて「アララギ」に

連載した「短歌に於ける写生の説」は、正岡子規の説いた「写生」の理念を尊重しつつ、「写生」の語を中国古代にさかのぼって、「生气の氣、神を伝へるぐらゐの意味」⁽⁹⁾を引きだし、「伝神写心」の観念を原義とした。そして「第四【短歌と写生】一家言」に、和辻哲郎「偶像再興」(一九一八)から、ロダン(François Auguste René Rodin, 1840-1917)の彫刻が「自然」すなわち「対象世界」の〈奥に活躍してゐる生そのものを含んでいる〉と述べた文章を引用しながら、次のようにいつてゐる。

実相に観入して自然・自己一元の生を寫す。これが短歌上の写生である。⁽¹⁰⁾

「」には和辻哲郎の哲学の影が明らかだ。斎藤茂吉も、ナウマン・ポケット版でニーチェを読んでいた人。和辻哲郎「ニイチエ研究」にも接したちがいない。だが、斎藤茂吉は伝統的な道教的観念を「宇宙の生命」の観念に導いている。そして、この「写生」の語の解釈をめぐっては太田水穂に論駁されることになる。⁽¹¹⁾

これらは、西欧新思潮を、伝統的観念をリセプターとして受けとり、また、宗教的観念や形而上学を「宇宙の生命」という観念によって統一しつつも、それゆえに、その内部に様ざまな角鋒をはらんで展開する大正生命主義の、ほんの一端を紹介したにすぎない。

ロダンの彫刻が「自然」すなわち「対象世界」の〈奥に活躍して

ゐる生そのものを含んでいる〉とする和辻哲郎「偶像再興」の一節は、「白樺」ロダン号における、武者小路実篤(一八八五—一九六)らの見解と照應することはいさまでないだろう。そして、先に引いた阿部次郎「内生活直写の文学」には、明治末期、武者小路実篤、木下空太郎らのあいだに展開された、絵画表現とその評価基準をめぐる「絵画の約束論争」、制作における主觀と客觀の関係をどのように考えるか、享受者を指定するかどうかをめぐる論議のさなかに、武者小路実篤のいう「自己のために描く」を応援するかのような一節も見えている。これもまた、「生命の象徴」として絵画を考えることを共通の基盤としていることにはかわりない。そして同時代の木下空太郎、北原白秋らが主張していた「氣分情調」も、ドイツ観念論美学に立ちつつも、生命の象徴表現という観念と密接に関連するものだったことは変わりない。

結語

和辻哲郎「ニイチエ研究」は、不斷の創造である「宇宙生命」を原理とし、一切をその產出物とする世界観に立ち、「眞の哲学者」は、その現れのひとつである「直接な内的経験」を表現する者であり、その表現は「暗示的象徴的」なものになるという彼の哲学観について、ニーチェの世界を読み解こうとしたものだった。それは、〈原理によつて諸概念に統一を与える体系哲学〉に、〈欲動の力の体系〉から萌えいたるものとしてニーチェの哲学を対置し、生成、流

動し、体系性を欠くはずのニーチェ哲学に体系性を構築する試みだった。

そして、それは、主我主義のように片づけられたり、狂人の世迷いごとのようにさえいわれたりしていたニーチェの哲学に、二十世纪初頭の哲学や思潮の先駆という位置を与えようとする意図に発していった。和辻哲郎が、ニーチェの哲学ととりくんだけとしていた。和辻哲郎が、ニーチェの哲学ととりくんだけとしている。和辻哲郎は、最初期の「靈的本能主義」に顕著な精神性の改革、すなわち「個性の完成」のために突進すべきであるという主張や、そこから必然化する「衆愚と少数者」の対立など、自身が抱えていた問題意識との同一性をニーチェの哲学のなかに見出したことも無視できない。しかし、最も大きく働いたのは、ニーチェの哲学こそが「路傍の小さい草花を見て、瞬間に宇宙生命との合一を感じる」という」とき境地や、一篇の戯曲に接して前後不覚の歡喜に入るといふ「とき経験」を最も根本的に説きあかすものだという考え方だろう。そうした境地や経験を、象徴の美学として論じることが、当時の芸術家たちのあいだにおこっていたからである。

しかし、和辻哲学が原理とする「宇宙生命」という観念は、生の活動性そのものを原理とし、実体観念を拒否し、一切の概念を「事物化」と考えるニーチェの哲学にはふさわしくない。それは、和辻哲郎の著作のうちには、まずは「ショーンとエデキントとの比較」（一九一二）のうちに、バーナード・ショーンの戯曲に得た「宇宙根本の实在」としての“life force”という観念として登場する。そして、それは、彼がニーチェの哲学ととりくむうちに、オイケンやジンメル、ベルクソンらの哲学、すなわち二十世纪への転換期の「生の哲学」の流れから汲みあげられ、確立したものといつてよい。意識の流れを生命の流れと説くウイリアム・ジエイムズ「心理学原理」も、その形成には寄与していた。そして、それには、ヨーロッパやアメリカのロマンティシズムやスピリチュアリズム、また、ネオ・ロマンティシズムを伝統観念で受け取ることによつてつくられた大正生命主義の流れが環境圧のように働いていたことだろう。つまり、「ニイチエ研究」は、ベルクソンをふくむ「生の哲学」の流れや「新ロマン主義」、「新カント派」の受容とともに、この時期の日本の哲学界の動きをよく映すものでもあった。

和辻哲郎の「直接な内的経験」という表現には、ウイリアム・ジエイムズの「純粹経験」よりも、はるかに「人格」と結びつくものに向かっていたのは、阿部次郎のいう「内生活直写」の直接性の重視が響いていると推測される。和辻哲郎が「内的経験」を直接吐露する哲学こそ「眞の哲学」であると考えた背景には、日清戦争を前後する時期からさかんになる、個人の心身を鍛えるための修養書の流行があり、その展開として「人生論」がさかんになり、そのひとつとして、著者自身の内面の動きを「直写」する阿部次郎「三太郎の日記」のような隨想があつたことが働いていよう。そして、それは人格の向上をうたい文句にしていた。

それゆえ和辻は、意識の働きの向きには無頓着となり、ニーチェ

哲学の先駆性を説きたいという動機も働き、有用性に傾きがちな意識の働きに着目し、「真理」を生む意識の働きの虚偽性を暴くニーチェと、直接経験の把握の困難性を説くジェイムズとの類似を指摘したのだつた。それは、「真理」の相対的な有用性をとくジェイムズと、ニーチェは、ちょうど正反対の位置にいることを度外視する結果になつた。

和辻哲郎は〈現前の瞬間ににおいて永久の生と個人の生とを合一せしめようとする所〉にニーチェ哲学の神髓を見いだし、〈各瞬間の絶対価値〉をもつてニーチェ哲学の頂点とするが、これは、ニーチェの「永遠回帰」、時間的には「永遠の今」の譯解であり、ここには、刹那の感情の燃焼に絶対価値を置く岩野泡鳴『神秘的半獸主義』の影を見ることができるだろ。

そして、和辻哲郎が「真の哲学」の原基にすえる「宇宙生命」は、ニーチエの普遍的生という観念の、いわば形而上化である。その観念は、ド・イツの「生の哲学」の流れよりも、むしろ、エネルギー保存則を宇宙の生命エネルギーへと転換したベルクソン『創造的進化』より得たものといえよう。しかし、ベルクソンに「宇宙生命」との「合一」という命題はなく、そこには西田幾多郎『善の研究』が宗教の本質として説く「永久の真生命との合一」の影を見ないわけにはいかない。

この「宇宙生命」の現れである対象の「生命」と、同じく鑑賞者の「生命」との合一こそが、和辻哲郎の考える美的本質、芸術の本

質とされ、和辻哲郎によるニーチエの体系の理解は円環を閉じることになる。

このような和辻哲郎の「宇宙生命」を原基におく哲学体系志向は、生命的普遍性に最も近いものとして、ニーチエの「ディオニソス」像を想定し、それに類似のものを、中国から渡ってきた思想を受け取らない以前の「真正の日本人」像を探らせたり、また仏教彫刻の底に、類似の観念を探る方向に和辻を向かわせることになった。前者には、やはり、イザナミ・イザナギのミトノマグワイに普遍原理としての生々欲の現れを見る岩野泡鳴の「神秘的半獸主義」の影がはたらいているといえよう。それはまた和辻が早くから、加藤弘之の家族国家論、穂積八束の血統国家論、寛克彦の神道国家論に対して反発を見せ、また中国思想の影響を説く津田左右吉の古代日本論に対しても反発し、独自の古代日本論を形成するところに向かう衝動と、その方向を決定したように想われる。

和辻哲郎「偶像再興」は、ニーチエが『ツアラツストラ』において、國家が作り出す「新しき偶像」に対して怒りをこめて糾弾することをふまえて、「新しき偶像」にとつてかわる古い偶像を復興する企てだつた。

また、ここに示された和辻哲郎の体系化志向には、方法としては、アーキタイプを抽出したり、一種の構造主義的方法を見せたりすることの芽生えが見てとれる。アーキタイプの抽出とは、「原始キリスト教の文化史的意義」（一九二六）、「原始仏教の実践哲学」（一九

二七)、「孔子」(一九三八)と続く仕事、一種の構造主義的方法とは、
 「続日本精神研究」(一九三五)で、他地域と日本とを相対的に比較
 するそれまでの方向から転じて、いわば日本精神を垂直に降りるよ
 うな態度を見せ、その「日本文化の重層性」の章では、祖先崇拜や
 神社崇拜と仏教とが「重層的に統一」されたしくみを論じているこ
 とをいう。⁽³⁾

要するに和辻哲郎『ニーチェ研究』は、同時代の哲学・思想をた
 つおり吸いこみながら、以前から持ちあわせていた彼自身の志向を
 錛え、また日本の芸術家たちに要求されていた象徴美学の新理論と
 して、かつ当代哲学の先駆となる哲学のかたちを開示するものとし
 て企てられ、彼の哲学の体系にあわせて、ニーチェの哲学的な文芸
 作品の背後にひそむ概念を整序したものであり、そして、そこには、
 その後の和辻哲郎の文化哲学の歩みの志向と方法の原基が胚胎して
 いたのである。

ヴァイタリストとしてニーチェを肯定的に評価する最近の哲学の
 動きに照らしても、和辻哲郎『ニイチエ研究』は興味深い位置と意
 味をもつものといえよう。

注

- (1) 「和辻哲郎全集」第一巻、岩波書店、一九六一、四一頁。本稿
 には、全集版所収のテクストを用いた。岩波版「和辻哲郎全集」第

一巻の金子武蔵「解説」には、改訂第三版(一九四二)と初版との
 差異について、「誤植と妥当でない措辞とを訂正することが主であ
 つて、本質的な変化はなく脚点にいたるまで殆ど初版そのまま」
 (六八三頁)と記されている。全集版「ニーチェ研究」は第三版を
 底本とし、新字新仮名にしたもの。

- (2) 同前、四二頁。
 (3) 同前、四三頁。

- (4) 同前、三頁。

(5) なお、「ニイチエ研究」改訂第二版(一九二八)より、「付録
 「この人を見よ」について」が付された。これは「我等」一九二八
 年二月号に「ニーチェの自己觀察」として発表されたもの。改訂第
 二版は、そのほかには誤植訂正を行った程度とされている。

- (6) 「和辻哲郎全集」第一巻、前掲書、七頁。

- (7) 同前、三七頁。

- (8) 同前、三九頁。

- (9) 同前、三五九頁。

- (10) 同前、四七頁。

- (11) 同前、九頁。

- (12) 同前、九二頁。

- (13) 同前、三二頁。

- (14) 「ニーチェ全集」第一二巻、理想社、一九六二、二七頁。

- (15) 同前、三六頁。原祐訳。

- (16) 同前、一四八頁。

- (17) 鈴木貞美「生命観の探求——重層する危機のなかで」作品社、

一〇〇七、第三章三節を参照されたい。

(18) 同前、七九頁。

(19) 同前、八九頁。

(20) 同前、一二一一二二頁。

(21) 同前、五五頁。

(22) 「ニーチェ全集」第一二巻、理想社、一九六一、一七一一八頁。

原佑訳。

(23) 同前、一七頁。

(24) 同前、七三頁。

(25) 同前、五七頁。

(26) 同前、三六頁。

(27) 鈴木貞美「生命観の探求」、前掲書、第三章五節3を参照され

たい。

(28) 「ニーチェ全集」第一二巻、前掲書、一七頁。

(29) 「ニイチエ研究」の時点で、和辻哲郎は、ニーチエの書簡に立ち入っていないが、これは和辻の作品世界を重んじる態度を示している。

和辻の場合、ニーチエの人格研究の「行き過ぎ」は排除しても、彼の人格が現れた書簡の研究までを退けるものではなく、一九一六年に書簡の翻訳に着手し、順次、雑誌に発表、翌年には岩波書店より、「ニイチエ書簡集」として刊行している。

(30) 「ニーチェ全集」第一二巻、前掲書、三三八頁。

(31) 「和辻哲郎全集」第一巻、前掲書、三八二頁。

(32) 同前、九二一、九六頁。

(33) 同前、九二一九三頁。

(34) 「ニーチェ全集」第九巻、理想社、一九六九、四七六頁。

(35) 「ニーチェ全集」第一四巻、理想社、一九六七、一二九頁。

(36) 同前、一四二頁。

(37) 同前、一五一頁。

(38) 同前、九六頁。

(39) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、第二章九節2を参照されたい。

(40) 同前、四二〇頁を参照されたい。

(41) 「田辺元全集」筑摩書房、一九六四、四二七一四二八頁。鈴

木貞美「生命観の探求」前掲書、四七六頁を参照されたい。

(42) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、三五八頁を参照されたい。

(43) 同前、三四六頁を参照されたい。

(44) 高山樗牛「巣林子の人生観」(近松巣林子が人生観)「樗牛全集」第二巻、博文館、一九〇五、八五頁。

(45) 「和辻哲郎全集」第一〇巻、岩波書店、増補改訂一九九一、八四頁。

(46) ショーは「バーバラ少佐」序で、自分はニーチエのキリスト教批判の文章を読んでいないと声明し、イギリスでは、ニーチエについて「金髪の野獸」というフレーズをふくむ文章ばかりが流布し、ショーペンハウэрと同じように生贊にされているといい、またニーチエが、わがままなごろつき(selfish bullying)を人生の原理として無意味に称賛するというヨーロッパ人の世評を得てことと、「超人」という語のもつ強さとの平仄があつていていると述べ、自分が「超人」の語をニーチエから借りたのは、ナポレオンのような

- 「超人」的な独裁者から社会を救済するためであり、そうしたものに対する昔からの熱狂の馬鹿心しさを注意深く指摘したはずだ」と弁明している。そして、キリスト教に対する批判としては、その趨勢を一時期のものとするバッブル (Henry Thomas Buckle, 1821-62) の進歩発展史観や、ニーチェとともにカール・マルクスなどの名をあげて論じている。Major Barbara, Penguin Books, 1960, pp. 12-13.
- (47) 「和辻哲郎全集」第一巻、前掲書、二八〇頁。
- (48) 「和辻哲郎全集」第一〇巻、岩波書店、増補改訂一九九一、三三五頁—三四五頁。
- (49) 同前、三五五頁—三五五頁。
- (50) 「日本人のリーナ研究譜」リーナ全集別巻、白水社、一九八一、三九七一四〇五頁は抄録。
- (51) 「和辻哲郎全集」第一〇巻、前掲書、三五五頁。
- (52) 「和辻哲郎全集」第一巻、岩波書店、増補改訂一九九一、九頁。
- なな、ハーマンの "life force" は、「人と超人」Act Three の Don Juan の "The Devil" に交わるやうな場面のなかで、"Life Force" なこと "Forth of Life" として表現される。そして、それは、"the universal creative energy" ともかえられない。そして、それは、"the universal creative energy,overrides and sweeps away all personal consideration" である。*Man and Superman; A Comedy and a Philosophy*, Penguin Books, 1946, p.161.
- (53) 「和辻哲郎全集」第一〇巻、前掲書、一四七頁。
- (54) 「和辻哲郎全集」第二一巻、前掲書、一八一—九頁。
- (55) 同前、一一一頁。
- (56) 同前、四〇七頁。
- (57) 同前、三八頁。
- (58) 同前、四八一四九頁。
- (59) 「和辻哲郎全集」第一〇巻、前掲書、二八頁。
- (60) 同前、一八七一—一八八頁。
- (61) 「和辻哲郎全集」第二一巻、前掲書、四七頁。
- (62) なお、阿部次郎は一九一九年に「リイチエのツアラツストラ解説並びに批評」を刊行、一九三〇年には「悲劇の誕生」—その体験及び論理」を著すことになる。またなお、和辻の著作の中には阿部次郎の名が現れるのは「ゼン・キエルケゴル」(一九一五) 自序などがある。和辻は阿部次郎と長い親交を結ぶことになるが、安倍能成は、そのはじまりを和辻の大学卒業後のこととしている。安倍能成「解説」、「和辻哲郎全集」第一八巻、岩波書店、一九六一、四六三頁。
- (63) 「明治文学全集」七五、筑摩書房、一九六八、八九頁。
- (64) 同前、三五五頁。
- (65) 「和辻哲郎全集」第一〇巻、前掲書、一四六頁。
- (66) 岩野泡鳴「神祕的半獸主義」一九〇六、『岩野泡鳴全集』臨川書店、一九九五、四頁。
- (67) 岩野泡鳴「神祕的半獸主義」前掲書、一六六頁。
- (68) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、第七章一節を参照されたい。
- (69) 「和辻哲郎全集」第一〇巻、前掲書、一一一五頁。

- (70) 湯浅泰雄「解説」、『和辻哲郎全集』第二一巻、前掲書、四〇七頁を参照。
- (71) 「和辻哲郎全集」第一巻、前掲書、一四八頁。
- (72) 「二一チエ全集」第一巻、前掲書、三四二頁。
- (73) 同前、三四九頁。
- (74) 同前、二四六頁。
- (75) 同前、二五一頁。
- (76) 同前、二五一、一二五三頁。
- (77) 「二一チエ全集」第一二巻、前掲書、四六一頁。
- (78) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、第二章九節を参照されたい。
- (79) 「和辻哲郎全集」第一巻、前掲書、一七五頁を参照。
- (80) 同前、五九頁。
- (81) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、四一六一四一七頁を参照されたい。
- (82) 「和辻哲郎全集」第一巻、前掲書、五九頁。
- (83) 同前、一二五五頁。
- (84) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、第三章三節を参照されたい。
- (85) 「和辻哲郎全集」第一巻、前掲書、二〇六頁。
- (86) 「太田水穂全集」第三巻、近藤書店、一九五七、本の友社復刻版、一九九九、一一一頁。
- (87) 同前、二八頁。
- (88) 「太田水穂全集」第五巻、近藤書店、一九五九、本の友社復刻版、一九九九、一二二頁。
- (89) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、第八章五節を参照されたい。
- (90) 「斎藤茂吉全集」第九巻、岩波書店、一九七三、七六七頁。
- (91) 同前、八〇四頁。
- (92) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、第八章四節6を参照されたい。
- (93) 鈴木貞美「生命観の探求」前掲書、六一二頁を参照されたい。