

〈共同研究報告〉

和辻哲郎の哲学観、生命観、芸術観

——『ニーチェ研究』をめぐる——

鈴木貞美

はじめに

和辻哲郎（一八八九—一九六〇）の『ニーチェ研究』（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ったフリードリッヒ・ウィルヘルム・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「『ニーチェ研究』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典型であることを明らかにする。第二章「『ニーチェ研究』まで」では、和辻哲郎の最初期の著作にニーチェ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、それらのキー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 『ニーチェ研究』の立場、方法、意図

一九一三年に刊行された和辻哲郎『ニーチェ研究』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ったニーチェ哲学の研究書として知られている。その本論第一章の冒頭には、和辻哲郎自身の哲学観が披瀝され、その

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、最も直接的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「直接的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」として生きることなのである」と受けられ、へもとより「宇宙生命」は不断の創造であるから、直接的な内的経験もまた創造的に活らる。自己表現はこの創造である。芸術や哲学は皆ここから生まれる」とつづく。この材料となつていては感覚思惟などもまた「根本力の創造」の産物であるゆえ、それ自体は「生の本質を暗示しているに過ぎない」、それゆえ「哲学者の直覚の表現」は「暗示的象徴的」になる、と述べ、そして、「眞の哲学者」たるものは「価値の根源たるものの一層完全な表現に努力し、観念や思想を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をあつかうことが表明され、原理によって諸概念に統一を与える体系哲学^①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え、まだ、それほど参考になるニーチェの哲学の内実に入り込んだ研究書もなかったときに、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、『ニーチェ研究』の立場、方法と意図について考えてみたい。

一 一 その立場

和辻哲郎は、「直接的な内的経験」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」を根源にもつという世界観を示し、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)を批判した条を参照し、カントが「主観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った」と述べている。^③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」に入ることによって、「主観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」とをつなぐ通路としての意味をもつ。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、主観とへ主観と独立に自存する物そのものゝをともに、「宇宙生命」の産出物と見なす立場をとっているのだ。

要するに、『ニイチェ研究』は、「宇宙生命」を原理とし、一切をその産出物とする世界観に立ち、「真の哲学者」は、その現れのひとつである「直接的な内的経験」を表現する者であり、その表現は「暗示的象徴的」なものになるといふ和辻哲郎の哲学観(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。

1-1-2 その方法

『ニイチェ研究』の方法は、著者が改訂第三版(一九四二)序に「ニイチェの哲学を体系的に叙述しよう」と試みたもの⁽⁴⁾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に見える。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って行ったのだろうか。

和辻哲郎『ニイチェ研究』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、ニーチェのいう「自己」なるもの、すなわち「権力意志」について、「認識」「自然」「人格」「芸術」の各相において解説してゆく。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」「芸術批判」「ヨーロッパ文明批判」「新しい価値標準」を展開する。

和辻『ニイチェ研究』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, 1883-8)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、『権力への意志——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「在来の最高価値の批評」、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「ディオニソス」(永久回帰の哲学)。

しかし、この計画も、キリスト教を墮落した価値の源泉と論じる『反キリスト』(Antichrist)をまとめただけに終わった。ニーチェは、自身の仕事を振り返る自伝『この人を見よ』(Ecce homo)などを書きのこしたところで、知能の働きを失ってしまう。ニーチェが第一構想にそって書き残した草稿群は、歿後に妹の手によって整理され、『権力への意志』と名づけられ、刊行された。

和辻哲郎『ニーチェ研究』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。⁽⁵⁾

一―三 『ニーチェ研究』の意図と意味

和辻哲郎は、初版「自序」に「自分がニーチェを読む時自らの教育者として認めるのはただニーチェだけである⁽⁶⁾」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『ニーチェ研究』は、ニーチェの読書によって育まれた自らの哲学観によって、ニーチェの哲学を説くというトートロジカルなくみになつて

いる。

ニーチェがショーペ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『ニーチェ研究』では、ニーチェの限界の指摘が行われているものの、それは、ニーチェのことは芸術的、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、体系的連絡の能力に欠けている⁽⁷⁾、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⁽⁸⁾。そ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)で、ニーチェの「学者としての無能力」を指摘したのを参照してのことだ⁽⁹⁾。

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った和辻哲郎は、ニーチェ自身が体系化できなかったその世界を、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えず、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、曇らされたりする芸術的表現の底に潜んでい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、「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、力へ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。⁽¹⁰⁾

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、このような企図に発していた。それは、ニーチェが自ら体系化をはたしえなかった原因を、彼の思考法の傾向、さらには病弱や神経症に帰し、いわば「学者の能力をもったニーチェ」を仮想するものだった。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、『ニーチェ研究』は、和辻哲郎の歩みの始原という意味をもっている。

さらにいえば、『ニーチェ研究』初版「自序」の最後に、自分は〈真正の日本人の血にニーチェと相通じるもののあることを信じている〉⁽¹¹⁾とある。ニーチェと相通じるものを、〈最奥神秘なる生の本質〉⁽¹²⁾のように考えるなら、それは普遍的なものはずで、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の明るい秩序を生みだす地盤として想定したディオニソスの観念、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」にも見いだしようと考えていたのかもしれない。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ったといってもよいだろう。

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、その研究を行ったのかについて探ってみよう。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⁽¹³⁾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『ニーチェ研究』「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と簡潔にまとめている。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、反攻する力を発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、さしあたっ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。『ツァラトゥストラ』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『ニーチェ研究』本論第一の冒頭近くで、へもとより「宇宙生命」は不断の創造」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・プ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、ニーチェは『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、ニーチェも、ときに徹底しえない。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、ニーチェ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ーチェ自らにとつても未熟〉といい、しかし、『ツァラトゥストラ』には、永遠回帰の神秘に

ふれる〈彼の直接的な、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。⁽¹⁶⁾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、〈最も直接的な内的経験の思想的表現〉におけるニーチェの「失策」を救っていることを見ておけばよい。

和辻哲郎は〈原理によつ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——に対して、〈最も直接的な内的経験の思想的表現〉としての哲学を「真の哲学」として対置し、ニーチェの哲学も、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「真の哲学」の姿に最も近いものとして、ニーチェ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「真の哲学」たるニーチェの世界を、自分自身の「宇宙生命」という〈原理によつ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ふ、論理的には実にアクロバティックなことを企て、実行したのである。

一―五 先駆者、ニーチェ

和辻哲郎は、ニーチェの哲学を、「宇宙生命」を原理とし、〈最も直接的な内的経験の思想的表現〉である「真の哲学」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。

『ニーチェ研究』本論第一章では、ベルクソンの名があがって

いた。和辻がそこで参照していたのは『創造的進化』である。「創造的進化」は、まちがいでなく「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い、物質を貫きながら「生命」という「流動的な実在」(la réalité fluide)を「宇宙の生命」(Cell [la vie] de l'univers)と呼んでいる⁽¹⁷⁾。

和辻哲郎の「宇宙生命」なる観念は、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へ最も直接的な内的経験の思想的表現」といいうるだろうか。『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ころからはじまっている。

わたしは若き哲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、ことは和辻哲郎の哲学観の根幹にかかわる。ニーチェ『ツァラトゥストラ』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、燃ゆるがごとき理想が科学の地盤の上に輝いている。

「理想が科学の地盤の上に輝いている」とは、宗教や道徳の支配に対して自然科学を参照することで、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ことで、「内的経験」のさらなる深みを探っていったニーチェの志向を指している。そして、和辻哲郎は『ニーチェ研究』本論第二章「認識としての権力意志」で、ミツバチの生活をつぶさに観察し、それに学んだメーテルランク (Maeterlinck Maurice, 1862-1949) の、「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⁽¹⁸⁾。

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』において目的論と機械論とをもるともに超えたベルクソンの先駆者と論じている⁽¹⁹⁾。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も、「進化」をいう以上、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とわっているが、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」を説かなかったニーチェを、より徹底していると評価している⁽²⁰⁾。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、自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『ニーチェ研究』の大きなモチーフがあった。

一六 意識について

本論第二章で和辻哲郎は、アメリカのプラ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) の考えとニーチェのそれとの類似をも論じている。ヘ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惟によつて整理せられた者であり、それゆえ、彼は、意識とはへ幻影的な、生の本質と何

ら触るる所がないもの」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ことと類似する考え方だとい²¹う。和辻のいう「直接な内的経験」の性格にもかわることなので、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（クレエナー・ポケット版の番号を用いる）だろう。へ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、主観と客観との間の因果的結合は、私たちからまったく隠されており——そしておそらくは一つの純然たる想像である²²う。

ここ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いうことだ。断片四七四にはへ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²³とあり、断片四七六にはへ私たちの内的世界もまた「現象」である!²³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。こ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」の影がさしているこ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いるかもしれない。

それに対して、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、意識が切れ目なく流れていること、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ことを述べ、「直接意識」(「直接経験」)を活動そのものとした。その切れ目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、ここでは「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っても、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だ、その流れはとらえられないということをいっている。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関心を注いでいるわけではない。

和辻哲郎は、ヘンライチエが意識を表象や概念のみの世界²⁵に限り、「内部生命」から隔たったものとして説いているが、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ッチアゲ、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る。逆にして、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。ニーチェは書いてある。〈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ったものであるが、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〉²⁶と。

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

「本能」、〈あの中心〉とは自己すなわち権力意志のことと考えておけばよい。

こ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っていると言った「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、シヨーパーンハウアーが無意識の底に見とけた「生の盲目的意志」、生きんとする欲望の働きに探って、「リビドー」の観念を立ててゆくことになる。²⁷

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こと自体を、彼は「権力意志」の現れと考えるはずである。

われわれは、和辻哲郎の指摘によって、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えることができた。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『ニーチェ研究』「序論」は、ヘンリヒの哲学は……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っている」とはじまっている。そのすぐあとに「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⁽²⁸⁾、ニーチェの哲学は、あくまでもニーチェの著作に探ればよいとしている⁽²⁹⁾。『ニーチェ研究』本論においても、和辻哲郎は、ニーチェの思想と精神障害とを結びつける見解を極力退けている⁽³⁰⁾。

これは、ニーチェ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『ニーチェ研究』の刊行される一カ月前には刊行されていたP・メエビウス著、三浦白水抄訳『ニーチェの人格及哲学』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⁽³¹⁾。

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ーチェの考えは、ほぼ一致すると述べている⁽³²⁾。

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。

ウィリアム・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ことのできない命題は、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描的に説いたので、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ーチェの立場である。「真理」の相対化とその有用性をめぐって、ジェイムズとニーチェは、ちょうど正反対の位置にいるのだ。

ニーチェが企んだのは、「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」をもフィクションだと主張するのとまったく同じことだ。

しかし、そのようにしてニーチェが権力意志の「真实性」を説くことをもって、和辻は、「権力意志」をニーチェの「絶対的真理」とみなし、ニーチェが観念論の説く「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っていると述べている⁽³³⁾。

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」として措定してきたことを、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「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、そのことを指して「唯一の真理」といつているのだ。⁽³⁴⁾ また、ニーチェが発狂直前にあげた『この人を見よ』(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る」と記されている。⁽³⁷⁾

『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、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が、そういわせているのだ。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いたばかりという歴史的限界に帰すことはできない。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、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。

一八八 生命主義の哲学

『ニーチェ研究』にオイケン⁽³⁹⁾のニーチェ論が参照されていることについては先にふれた。が、最も多く参照されているのは、ジンメル (Georg Simmel, 1858-1918) の『ショーペンハウアーとニーチェ』(Schopenhauer und Nietzsche, 1907)である。つまり、ここに示された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、ここでは問題にしないことにする。

「生の哲学」の流れは、ドイツのショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) ニーチェを先駆者とし、デイルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911)、オイケン、ジンメルと並べるのが一般的で、フランスではベルクソンに代表される。ただし、和辻哲郎『ニイチェ研究』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」で置き換えることを主張し、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―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照しているが、「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ったのかもしれない。

加えて、価値の転換をはかった哲学者としてニーチェをあつかう和辻哲郎の態度は、もちろん、ニーチェが『反時代的考察』(Ungläubige Betrachtungen, 1873-76)の「ヨーロッパ文明の退廃を批判し、新たな天才の出現による価値転換を唱え、そして、その姿勢は終生変わらなかったからだ、新カント派とりわけ西南ドイツ派受容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、ハイネリッヒ・リッケルト (Heinrich Rickert, 1863-1936) による「生の哲学」(一九二二)は、

ショーペンハウアー、シエリング、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、アメリカのプラグマティズムのウィリアム・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を生まないと批判した。そして、それを田辺元(一八八五―一九六二)が「文化の概念」(一九二二)で紹介した。

リッケルトは精神文化の価値を説くために、否定的な意味で“Biologismus”の語を用いたのだが、しかし、田辺元は、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こと^①を認め、生命主義の立場に於ける文化の意味^②を説いている。自然の「一成員として人間」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発揮できるようにすることが「文化」であるとい^③う。田辺元は、「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『ニイチェ研究』が、田辺元の唱える「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、それを先導した書物の一冊であることは、ここに明らかだろう。

二 『ニイチェ研究』まで

和辻哲郎『ニイチェ研究』は、「宇宙生命」なる観念を「真の哲学」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、流動性を唱えるニイチェの哲学からの刺戟も大きく働いたにはちがいないが、ベルクソンやジェイムズからの刺戟、そして、オイケン、ジンメルによるニイチェ解釈が働いていたことも、すでに明らかにしてきた。

『ニイチェ研究』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でもあるが、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、彼のニイチェへの接近の軌跡という観点から概括しておこう。

日本におけるニイチェの紹介は、登張竹風（一八七三—一九五五）が一八八八ころに先鞭をつけ、ニイチェ歿後、一九〇一年に高山樗牛（しやうぶ）「文明批評家としての文学者」が喧伝し、その年、桑木巖賢（一八七四—一九四六）が概説書をまとめて開始された。和辻哲郎の出発期の著作に、この樗牛による喧伝のこだまが響いている。

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、低俗をのりつつたが、それには、高山樗牛（二八七一—一九〇二）が、「美的生活を論ず」（一九〇二）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。⁽⁴²⁾ 樗牛の主張は、和辻哲郎より六歳上の一高の先輩、阿部次郎（一八八三—一九五九）らには、まるで「個人主義」のラッパのように受けとめられていた。⁽⁴³⁾ 日清戦争前後から知的青年たちを襲った「人生（ないしは人性、人間の本质）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」（二八九五）は、近松門左衛門の浄瑠璃を題材にして、情死こそ、へ幸福なる愛の最後⁽⁴⁴⁾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、〈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、へ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。⁽⁴⁵⁾ 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ふれて、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、「シヨールに及ぼし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。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・シヨール (George Bernard Shaw, 1856-1950) の戯曲を論じるにあたって、シヨールが『バーバラ少佐』(Major Barbara, 1905) の序文で、ニーチェの影響を否定していること⁽⁴⁶⁾にふれながら、しかし、シヨールの『人と超人』(Man and Superman, 1903) にしても『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。⁽⁴⁷⁾

歓楽の子、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、シヨールの方が勝っていた。以後、和辻哲郎は、シヨールの戯曲の翻訳や、それにヒントをえながら、恋情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・シモンズ (Arthur Symonds, 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ィリアム・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)の二篇くらいだろう。そして、この両者ともに、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 (Huneker, 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条に和辻が惹かれたことによるものだろう。

二二二 ニーチェへの接近

「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目ざすことによって、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—一九三二)の著書の書評。田中王堂は、機能主義(プラグマティズム)と象徴主義(サンボリズム)を合わせた「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徳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こと」に「熱い感謝」を述べている。⁽⁴⁸⁾ 王堂の「ヘクラシズム、ロー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」⁽⁴⁹⁾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、もっと痛烈であってほしいと要望を述べている。このような体制派への反抗の姿勢、そして、痛烈な表現を好む和辻の姿勢は、「霊的本能主義」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、ニーチェの説く「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てはいるが、『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、人格改造に向かっていないと批判している。⁽⁵⁰⁾ それに対して、和辻は、ニーチェの「立場には種々の矛盾」があるが、『ツアラツストラ』は「へ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、ニーチェの「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。⁽⁵¹⁾

このとき、和辻は、まだニーチェの著作の全容と正面から取り組んでいない。ニーチェについては、このころには、ドイツの批評家によるニーチェ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ったと思う。

ほぼ半年後、「シヨーとエデキントとの比較」(『帝国文学』一九一二年一月号)は、バーナード・シヨーとドイツのネオ・ロマンティスムスの劇作家、ヴェデキント(Frank Wedekind, 1864-1918)を並べて論じたドイツの評論を紹介しながら、和辻哲郎はためらいなくシヨーに軍配を上げている。ふつう、ヴェデキントはニーチェの影響を受けて、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、シヨーはちがうという。シヨーは宇宙根本の实在として「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っている」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、シヨーは宇宙根本の实在として「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「宇宙生命の力」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、ニーチェ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」があると考えるがすでに見てとれる。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いない。ショーのいう「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っていなかったと考えることもできるだろう。

ちなみに和辻の著作のなかに〈人類の普遍的生命⁵³⁾〉という観念が登場するのは、「イブセンの『野鴨』を讀みてまさに來たらんとする人の世の悲劇を思う」(『帝國文學』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ことをよしとする思想を展開するなかで、その人生觀に對比してレフ・トルストイ(Лев Николаевич Толстой, 1828-1910)の人類愛を見ていた。「ショーとエデキントとの比較」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」という絶対普遍的観念を、ショーの思想のうちに見ていたのである。

二一三 ニーチェ研究へ

「哲人主義の価値―田中王堂先生に」(『帝國文學』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

『哲人主義』を紹介し、その主張の全般は認められるとしながら、象徴的表現で、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、内的直觀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、多数者の愚昧に有効に働かない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る。『ニーチェ研究』でも、「哲学者の直覺の表現」は「暗示的象徴的」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⁵⁵⁾」を洞察する天才者の鋭い直覺によつてはじめてなることばは、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、道德の改造、新道德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よと注文をつけている。この部分には、岩波改訂版『全集』第二一卷の解説者、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ことになる、その苗床、つまり国民道德論の原型があるといつてよい。⁵⁶⁾

そして、一九一二年、「評論の力」(『帝國文學』十月号)は、高山

樗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ったにしても、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⁽⁵⁷⁾と述べ、ひるがえっ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。

樗牛の「美的生活を論ず」（一九〇二）などは、登張竹風によっ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」の一言でかたづけられて、不遜にはあたらないのだが、着目すべきなのは、このとき、和辻哲郎が高山樗牛の著作の一部に目をおしてみたという、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で、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つたとき、先輩、高山樗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樗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、ドイツの哲学者で、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きた。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

精神生活史ともいふべき著作を『大思想家之人生観』（二八九〇）として、一高、東京帝国大学文科哲学科の先輩、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「内生活に窮迫を持つている人に」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⁽⁵⁸⁾。その第三篇第三章第四節は「实在論に対する反動、主観主義、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（二八五—一九四四）から許されず、急遽、ジョーベンハウアー論（英文）に変更したと伝えられている。おそらく、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ジョーベンハウアー論に着手し、それを仕上げたのち、シヨアの戯曲「恋をあさる人」を翻訳、また『ニーチェ研究』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『ニーチェ研究』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、高山樗牛がそうしたようにニーチェを生

物本能主義のように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に、「宇宙生命」を世界の根源に想定する、いわば唯生命論こそが哲学であると宣言することなど、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ことなど、とうていできなかつたはずだ。

和辻哲郎『ニーチェ研究』は、不断の創造である「宇宙生命」を原理とし、一切をその産出物とする世界観に立ち、「真の哲学者」は、その現れのひとつである「直接的な内的経験」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だった。そこで、「直接的な内的経験」について、そして、その表現が暗示的象徴的になるということ、「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「直接的な内的経験」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、流動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」になるという表現観念とは、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の要諦をなす「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ーワードをなす、「永遠回帰」にも「超人」にも、当然、ふれることになる。

三 一 一 内的経験の叙述

和辻哲郎の「直接的な内的経験」は、ウィリアム・ジェイムズの「純粹経験」の問題意識を受けたものではなかつた。彼は、おそらくジェイムズの「純粹経験の世界」(A World of Pure Experiences, 1904)を読んでいない。それはすでにジェ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、一九一二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⁽⁵⁰⁾〉と。

一九一一年の「象徴主義の先駆者ウィリアム・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、ものご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”の訳語だろう。これが北村透谷「内部生命論」(一八九三)に発することは、いうまでもない。そして、「安倍能成氏の努力」には、「内的生活」⁽⁵¹⁾ないしは「内生活」が登場している。「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えてよい。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、そのことばつきからして、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関心を寄せないわけではない。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、一九〇七年にスピノザ (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」を創始した小山内薫(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。⁽⁶²⁾

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「アポロン型」と内面の蠢きを提示する「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、内側から沸きあがってくるものの表出にける方向を訴えた。そして、翌年二月、「内生活直写の文学(再び)」によって、先

の主張を、より詳しく論じた。

「アポロン型」「ディオニソス型」がニーチェ『悲劇の誕生』(Die Geburt der Tragödie, 1872) によっ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っている。読者の鑑賞にたえうるように苦心するよりも、内心の不定形な蠢きを、いわばそのまま外に出すことに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」に対して、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っくり客体として造形するのに対して、作家の身の半ばを土台から浮かせて造形する、というくらいの意味で、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」に対して、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。⁽⁶³⁾

この「情調」は、ドイツの感情移入美学に基づき、日本では木下杢太郎(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「ニーチェのザラツストラを

論ず」を批判した際、ニーチェの「超人」もへなお、思想を形造るに至らない一の Stimmung ではないだろうか」と述べていたが、その「気分」(Stimmung)とあわせ、「気分情調」をつくりだすこ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。

ここで阿部次郎のいう「内生活直写」は、やがて彼の『三太郎の日記』(二九一四)としてまとめられる随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」と呼ばれる随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随筆型の、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」に顕著な自己戯画化(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、その気配はない。

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「真の哲学」の姿と論じてはばからなかったのは、このような背景があったのだ。

三十二 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、芸術や哲学はへ根本力の創造の産物であるゆえ、それ自体はへ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、内心の動きをある何者かの「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「霊的本能主義」(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「イブセンの『野鴨』を讀みて……」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える時、果して肉眼の認め得ざる奇しき力——神秘の力を感じざるを得るか。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」は神秘の感を以てびしびしと身に迫るように覚える。⁽⁶⁵⁾

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、イブセン (Henrik Ibsen, 1828-1906) やメーテルランクらネオ・ロマンティズムと呼ばれる思潮の精髓を述べていた。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、『ニイチェ研究』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、ヘーメルリンクの思想上の兄弟分⁽⁶⁶⁾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、刹那の感情の燃焼こそがすべてと説く岩野泡鳴『神秘的半獣主義』(一九〇六)である。

三―三 岩野泡鳴の影

岩野泡鳴『神秘的半獣主義』は、「自然主義が深まると神秘に向かわざるをえない」という意味のことを述べている⁽⁶⁷⁾。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、イブセンにしろ、ハウプトマン (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みてとつてのことである。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』(二八九五)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

焼こそがすべてであるという「人生観」を披瀝していた。

そして、そのような立場は「人生観の自然主義」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。何を書いても、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、ニーチェとともに極力、概念化を嫌った。制度も概念も抜けがらにひとしいと泡鳴はいう⁽⁶⁸⁾。

ニーチェは、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、シヨープンハウアーの「宇宙の意志」なるものを、ひたすら自己の内へと帰す営みだったといえるかもしれない。ニーチェの「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ェの影と取り組むべきかもしれないが、たとえ、それがなしたとしても、瞬時の感情がすべてと主張する泡鳴の方が、ニーチェより、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ーチェと相通じるもののあることを信じている」という『ニイチェ研究』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勢を極めている日本」⁽⁶⁹⁾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^{ハツカ}八束^{ヤケイ}、寛^カ克彦^{ケイ}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。⁽⁷⁰⁾

岩野泡鳴『神秘的半獣主義』は、イザナミ・イザナミのミトノマダ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寛克彦『続古神道大義』(一九一五)に食ってかかり、「寛博士の古神道大義」(一九一五、のち『古神道大義』)をものしてゆく成りゆきを、和辻哲郎が見ていなかったはずはないだろう。

三一四 永遠回帰をめぐる

若き和辻哲郎が〈各瞬間の絶対価値〉をもっ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『ニーチェ研究』本論第一章「自然としての権力意志」第四節「宇宙」において、ニーチェ哲学の頂点が、ニーチェが絶対にしないうるやうなやり方で説かれているからである。

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。

かくのごとく、現前の瞬間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。⁽⁷¹⁾

和辻哲郎が、このように解釈したのは、『ツアラツストラ』の〈すべての刹那に存在は始まる。すべての「ここ」をめぐる「かしこ」の球は回転する。中心はいたるところにある。永遠のたどる小道は曲っている⁽⁷²⁾〉という一句、あるいは、それを受けたへおお、わが魂よ、わたしはおまえに、「将来」と言い「以前」と言うがごとく「今日」ということを教え、また一切のことをそことかしこを越えておまえの輪舞を舞い行くことを教えた⁽⁷³⁾〉という一句についてだろう。これは要するに「いま、ここ」が普遍的に存在するということを説いた条である。

そして、和辻が「眼前の瞬間」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、瞬時に永遠を感じる「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見てよい。

しかし、世界を流動する相貌に帰することに努力を傾けたニーチェが、あるいは「永遠回帰」の着想に狂喜したニーチェが〈各瞬間の絶対価値〉などということを行うだろうか。和辻哲郎が着目したと

思える条には、つづけて、ツアラツストラは、いまだへ事業のさなかにある」と書いてある。ヘツアラツストラは自分自身を完成させなくてはならない⁽⁷⁵⁾と。彼と共にへ創造するもの、共に祝う者⁽⁷⁶⁾を見つげること、また彼は、最終的な強さを身につけることに向かってゆく。つまり、「永遠の今」の感受は、きっかけであっても、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言語。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ったのではないか。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⁽⁷⁷⁾。

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」に参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弟であっ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⁽⁷⁸⁾。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、それを知っていたはずだ。

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、和辻哲郎はへ永久回帰は思想としてはニーチェ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ったのである。

三一五 超人、もしくは内在超越

『悲劇の誕生』(Die Geburt der Tragödie) 以来、経験を超越することを課題にし、「始原の一者」、「存在の深み」、「存在の根源」を求め、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っているという観念に行きあたったとき、彼の抱く超越を目指す「自己」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、繰り返えされる凡庸な新しさの叫びのひとつにすぎないということに気づいたのだ。「いまこそ新しい事態が起こっている」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、深淵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「吐き気」、下賤な者どもに対して覚える「吐き気」と同じ「吐き気」をもよおさずにはおかない。「永遠回帰」に伴って、ツアラツストラの覚える「吐き気」の表象は、自己の凡庸さへの下落によって起こる生理的反応であることを、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、その生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の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。善悪をはじめとする諸々の観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、したがって、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。『善悪の彼岸』(Vom Guten und Bösen, 1886) が説くのは、このことだ。

『善悪の彼岸』を書き終わっても、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いう、きわめて凡庸な自覚の訪れにすぎない。「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。

三六 宇宙生命との合一

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、それをへ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一」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、真の個人となる。この時個人は真の生であり、全生命であり、主観客観を超越して永久に価値ある唯一実在として生きる。⁽⁷⁹⁾

これが和辻哲郎の説く「生の深み」の意味だ。では、〈主観客観を超越〉することは、どうして可能なのか。和辻哲郎は、それを「直接経験」における主客未分化の状態をもって説いている。⁽⁸⁰⁾

「直接経験」、つまりジェイムズの「純粹経験」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」やシュライアーマハー (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) の「神との一瞬の合一」の観念を媒介として、人間の欲望の最高位としての「神との合一」、内面の底に現れる宇宙の「永遠の真生命」との合一と理論化したのが、西田幾多郎『善の研究』(一九二二)にほかならない。それ対して、当時、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—一九六四)が、「意識現象の事実と其意味」(一九二二)で、『善の研究』の意義を十分に認めつつも、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ことについて、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、様々な相があることを論じている。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もする。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いるのだ。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」(一九二二)で、それは同質性(統一性)の側面で考えるか、ちがいが(差別)の側面で見えるか、その見方の相違だと弁解する。「多即一」の論理によっ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。⁽⁸¹⁾

和辻哲郎『ニーチェ研究』は、ニーチェ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。⁽⁸²⁾ここに登場する「直接経験」、「永遠の生命」との合一、「一即多」論理という道具立ては、西田幾多郎『善の研究』によく似ている。しかし、ニーチェの哲学は、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、〈永久に闘う者それ自身〉と記される。⁽⁸³⁾必ずしも、和辻哲郎は西田幾多郎『善の研究』を参照する必要はなかったかもしれない。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、そろっていたからである。⁽⁸⁴⁾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。

三二七 美について

和辻哲郎『ニーチェ研究』第五章「芸術としての権力意志」は、
 へ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。かくのごとく生が、自由に流動し得るほど強烈でなければ、美感はない⁽⁸⁵⁾と説いている。その強烈さに「権力意志」の発現を見るからだ。そして、ニーチェは、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いるという。

これはおそらく、若き和辻哲郎に起こっ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〉、その美にうたれ、また一篇の戯曲に接して前後不覚の歓喜に入るといふこととき経験、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、イプセンやメーテルランクラネオ・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ご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っていっ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「合一」せしめる必要など生じない。

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『カントとゲエテ——近代世

界観の歴史への一寄与として』(Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung, 1906)で、カントが外部の素材に形式を与える主観を論じたことに対して、ゲエテは、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「生命」という観念があると論じている。ゲエテの自然観は、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」論として論じている。そこにはもちろん、ニーチェの思想が響いているが、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展開し、「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『神秘的半獣主義』や、「永遠の真生命との合一」を説く西田幾多郎『善の研究』があつたと考えてよいだろう。

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れると云ふことは、其の牡丹の旺盛にして爛漫たる本性に自己の心を同化させるのである。⁸⁶⁾

自然界の現象は、たゞ単なる物の塊りでは無い。一木一草、一石一葩⁸⁷⁾、皆尽く宇宙の生命と声息を通はしてゐる。⁸⁷⁾

これらはまるで、和辻の説く「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ごとき境地」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齡上の歌人、太田水穂（二八七六一一九五五）によるもので、前は「心の静謐を保つのに要」（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『ニイチェ研究』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「心の静謐を保つのに要」であり、ニーチェ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。

人の性霊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ずんば止まざらんとす。即ち人は此の刹那造化の肚裏（と）に融会撰取せられて吾が心直ちに造化の心と成り了するなり。⁽⁸⁸⁾

「性霊」は当時の用語で、人間が本質的にもっている精神くらいの意味。信州の山に登って感じた、大自然に心が吸いこまれるような

気持をいつている。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」ことだとまとめている。西欧ロマンティズムないしは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いう伝統的観念を「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れることになる。彼はそれを、まずは、朱子学を借りて理論化してゆく。⁽⁸⁹⁾ その過程にニーチェや和辻哲郎の『ニイチェ研究』の影響が、働いているのか、いないのか、判定はむづかしいし、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欧ロマンティ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、瞬間的に宇宙生命との合一を感じるというごとき境地」を説くところに向かったという点においては、一致したのである。それだけは確かにいえる。

斎藤茂吉が一九二〇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、〈生氣の氣、神を伝へるぐらゐの意味〉を引きだし、「伝神写心」の觀念を原義とした。そして「第四『短歌と写生』一言」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」のへんに活躍してゐる生そのものをも含んでいると述べた文章を引用しながら、次のようにいつている。

実相に觀入して自然・自己一元の生を写す。これが短歌上の写生である。⁽⁹¹⁾

ここには和辻哲郎の哲学の影が明らかだ。齋藤茂吉も、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『ニーチェ研究』にも接したにちがいない。だが、齋藤茂吉は伝統的な道教的觀念を「宇宙の生命」の觀念に導いている。そして、この「写生」の語の解釈をめぐるのは太田水穂に論駁されることになる。⁽⁹²⁾

これらは、西欧新思潮を、伝統的觀念をリセプターとして受けとり、また、宗教的觀念や形而上学を「宇宙の生命」という觀念によって統一しつつも、それゆえに、その内部にさまざまな角逐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」のへんに活躍して

ゐる生そのものをも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—一九七六)らの見解と照応することはいうまでもないだろう。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、木下杢太郎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」、制作における主観と客観の関係などのように考えるか、享受者を措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い節も見えている。これもまた、「生命の象徴」として絵画を考へることを共通の基盤としておこなうにはかわりない。そして同時代の木下杢太郎、北原白秋らが主張していた「気分情調」も、ドイツ觀念論美学に立ちつつも、生命の象徴表現という觀念と密接に関連するものだったことは変わらない。

結 語

和辻哲郎『ニーチェ研究』は、不断の創造である「宇宙生命」を原理とし、一切をその産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「直接的な内的經驗」を表現する者であり、その表現は「暗示的象徴的」なものになるといふ彼の哲学觀によつて、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〉から萌えいでた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、二十世紀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た。和辻哲郎が、ニーチェの哲学ととりくんできつかけとしては、最初期の「霊的本能主義」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、瞬間的に宇宙生命との合一を感じるといふ」とき境地や、一篇の戯曲に接して前後不覚の歓喜に入るといふこと「き経験」を最も根本的に説きあかすものだという考えだろう。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「シヨートとエダキントとの比較」（一九二二）のうちに、バーナード・ショアの戯曲に得た「宇宙根本の实在」としての「life force」といふ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、すなわち二十世紀への転換期の「生の哲学」の流れから汲みあげられ、確立したものとみてよい。意識の流れを生命の流れと説くウィリアム・ジェイムズ『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ズムやスピリチュアリズム、また、ネオ・ロマンティズムを伝統観念で受け取ることによってつくられた大正生命主義の流れが環境庄のように働いていたことだろう。つまり、『ニイチェ研究』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「直接的な内的経験」という表現には、ウィリアム・ジェイムズの「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「真の哲学」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』のような随想があったことが働いているように。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エムズとの類似を指摘したのであった。それは、「真理」の相対的な有用性をとくジエムズと、ニーチェは、ちょうど正反対の位置にすることを度外視する結果になった。

和辻哲郎は「現前の瞬間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髄を見だし、「各瞬間の絶対価値」をもっ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」の誤解であり、ここには、刹那の感情の燃焼に絶対価値を置く岩野泡鳴『神秘的半獣主義』の影を見ることができらるだろう。

そして、和辻哲郎が「真の哲学」の原基にすえる「宇宙生命」は、ニーチェの普遍的生という觀念の、いわば形而上化である。その觀念は、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の本質、芸術の本

質とされ、和辻哲郎によるニーチェ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、生命の普遍性に最も近いものとして、ニーチェの「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、類似の觀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『神秘的半獣主義』の影がはたらいっているといえよう。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、ニーチェが『ツアラツストラ』において、国家が作り出す「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った。

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。⁽⁴³⁾

要するに和辻哲郎『ニーチェ研究』は、同時代の哲学・思想をたつぷり吸いこみながら、以前から持ちあわせていた彼自身の志向を鍛え、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理したものであり、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『ニーチェ研究』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、全集版所収のテキストを用いた。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)と初版との異同について、〈誤植と妥当でない措辞とを訂正することが主であって、本質的な変化はなく圏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、『ニーチェ研究』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「ニーチェの自己観察」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』第二巻、理想社、一九六二、二七頁。

(15) 同前、三六頁。原佑訳。

(16) 同前、一四八頁。

(17) 鈴木貞美『生命観の探究——重層する危機のなかで』作品社、

二〇七、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』第二卷、理想社、一九六二、一七一―一八頁。原佑訳。
- (23) 同前、一七頁。
- (24) 同前、七二頁。
- (25) 同前、五七頁。
- (26) 同前、三六頁。
- (27) 鈴木貞美『生命観の探究』、前掲書、第三章五節3を参照されたい。
- (28) 『ニーチェ全集』第二卷、前掲書、一七頁。
- (29) 『ニーチェ研究』の時点で、和辻哲郎は、ニーチェ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、ニーチェの人格研究の「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、『ニーチェ書簡集』として刊行している。
- (30) 『ニーチェ全集』第二卷、前掲書、三三八頁。
- (31) 『和辻哲郎全集』第一卷、前掲書、三八二頁。
- (32) 同前、九二、九六頁。
- (33) 同前、九二―九三頁。

- (34) 『ニーチェ全集』第九卷、理想社、一九六九、四七六頁。
- (35) 『ニーチェ全集』第一四卷、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『生命観の探究』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1』筑摩書房、一九六四、四二七―四二八頁。鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、四七六頁を参照されたい。
- (42) 鈴木貞美『生命観の探究』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「巢林子の人生観」(近松巢林子が人生観)『樗牛全集』第二卷、博文館、一九〇五、八五頁。
- (45) 『和辻哲郎全集』第二〇卷、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、自分はニーチェ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、ニーチェについて「金髪の野獣」というフレーズをふくむ文章ばかりが流布し、ショーペンハウアーと同じように生贄にされているといい、またニーチェが、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いることと、「超人」という一語のもつ強さとの平仄があっていると述べ、自分が「超人」の語をニーチェから借りたのは、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、そうしたものに對する昔ふうの熱狂の馬鹿らしさを注意深く指摘したはずだ、と弁明している。そして、キリスト教に對する批判としては、その隆勢を一時期のものとするバックル(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ゐる。Major Barbara, Penguin Books, 1960, pp. 12-13.
- (47) 『和辻哲郎全集』第一卷、前掲書、三八〇頁。
- (48) 『和辻哲郎全集』第二〇卷、岩波書店、増補改訂一九九一、三五三―三五四頁。
- (49) 同前、三五四―三五五頁。
- (50) 『日本人のニーチェ研究譜』ニーチェ全集別巻、白水社、一九八二、三九七―四〇五頁に抄録。
- (51) 『和辻哲郎全集』第二〇卷、前掲書、三五五頁。
- (52) 『和辻哲郎全集』第二一巻、岩波書店、増補改訂一九九一、九頁。
- なお、シヨウの“life force”は、『人と超人』Act ThreeのDon JuanがThe Devilと交わすやりとりのなかで、“Life Forth”なことは“Forth of Life”として登場する。そして、それは“the universal creative energy”と言ふかえられてゐる。“In the sex relation the universal creative energy, ……overrides and sweeps away all personal consideration.”とある。Man and Superman; A Comedy and a Philosophy, Penguin Books, 1946, p.161.
- (53) 『和辻哲郎全集』第二〇卷、前掲書、一四七頁。
- (54) 『和辻哲郎全集』第二一巻、前掲書、一八一―一九頁。
- (55) 同前、二三頁。
- (56) 同前、四〇七頁。
- (57) 同前、三八頁。
- (58) 同前、四八―四九頁。
- (59) 『和辻哲郎全集』第二〇卷、前掲書、二八頁。
- (60) 同前、二八七―二八八頁。
- (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『ニイチェのツアラツストラ解釈並びに批評』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、和辻の著作のなかには阿部次郎の名が現れるのは『ゼエレン・キェルケゴール』(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、一九六三、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』第二〇卷、前掲書、一四六頁。
- (66) 岩野泡鳴『神秘的半獣主義』一九〇六、『岩野泡鳴全集』9 臨川書店、一九九五、四頁。
- (67) 岩野泡鳴『神秘的半獣主義』前掲書、二六頁。
- (68) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、第七章一節を参照されたい。
- (69) 『和辻哲郎全集』第二〇卷、前掲書、二二五頁。

- (70) 湯浅泰雄「解説」、『和辻哲郎全集』第二卷、前掲書、四〇七頁を参照。
- (71) 『和辻哲郎全集』第一卷、前掲書、一四八頁。
- (72) 『三・チェ全集』第一卷、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、二五二、二五三頁。
- (77) 『三・チェ全集』第二卷、前掲書、四六一頁。
- (78) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、第二章九節を参照されたい。
- (79) 『和辻哲郎全集』第一卷、前掲書、一七五頁を参照。
- (80) 同前、五九頁。
- (81) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、四一六―四一七頁を参照されたい。
- (82) 『和辻哲郎全集』第一卷、前掲書、五九頁。
- (83) 同前、二五五頁。
- (84) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、第三章三節を参照されたい。
- (85) 『和辻哲郎全集』第一卷、前掲書、二〇六頁。
- (86) 『太田水穂全集』第三卷、近藤書店、一九五七、本の友社復刻版、一九九九、一二頁。
- (87) 同前、二八頁。
- (88) 『太田水穂全集』第五卷、近藤書店、一九五九、本の友社復刻版、一九九九、二二頁。
- (89) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、第八章五節を参照されたい。
- (90) 『斎藤茂吉全集』第九卷、岩波書店、一九七三、七六七頁。
- (91) 同前、八〇四頁。
- (92) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、第八章四節6を参照されたい。
- (93) 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、六二二頁を参照されたい。