

臺灣文藝

四月號

東京第一回茶話會



臺灣文藝聯盟編輯部

第二卷・第四號

定價三十錢

昭和十年四月一日發行



大東信託株式會社

臺中・臺北・新竹・臺南

臺灣文藝四月號 目次

悲劇の哲學

洪耀勳 一

漫文・東京有感

陳鈍也 一〇

東京郊外浪人街

翁閑 一三

文藝時評・文藝批評の基準

楊達 一八

東京支部第一回茶話會

感想、書信

二

作創

詩	石榆	翁闇	丘英	巫永福	垂映
其	岩井鐵二	管頂人	吳坤煌	浪石	
他	陳茉莉	靜眸	嵐吼	吳坤成	
夫婦			英	文	夫
山茶花			巫	永	福
おばあさんと指輪			谷	孫	吉
難產	(四)		楊	達	雲



作創

青春	王錦江
兄	
愁	
洞	
江	二八

文藝的真實性(一)

吳鴻爐 九

對臺灣新文學路線的一提案(續篇)

張深切 一七

詩歌的批評

丘義 一〇〇

魯迅傳(四)

頑鐵 一〇一

隨筆・空山流水

夢湘 一〇八

隨筆・幾齣破布班(四)

吼雲 一一〇

詩
楊華 Y生 守愚 志廉 彬々
歌
徐青光 守一 陳君玉 燕語 子敬

王雲 一二一

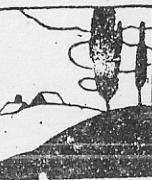
彰化の楽しい社交場

不偏不黨
公是公非

カフェー パラダイス 臺中新報社

彰化公園前

臺中市大正町二ノ四
振替口座臺灣四一七七番
電話一一七七番



悲劇の哲學

—キルケゴールとニイチエ—

洪 耀 勵

頭

言

ヘーゲル哲學が、古典哲學の最後の體系として、その崩壊が叫ばれてから、人は再び自己自らに眼を向けるやうになつた。一體、「人は何であるか」の再吟味、再検討が試みられ始めた。「汝自らを知れ」を再認識し、自覺存在として自己を取り戻した人間は「人間的」とか、「個別性」とかの如き「人間性」を無視して來たヘーゲルの云ふところの「世界歴史的」とか「純粹なる思惟」とかの如く、常に「普遍的なもの」、「絶對的なもの」を意味する哲學、總じて理想主義的觀念論に抗議を提出した。それ故、今日、ヘルデルによつて始めて試みられた「人間學」の復興は、蓋し所以なしとしないであらう。しかし、これには我々は、十九世紀初頭に始まつた西洋の人間生活の歴史的、社會的、經濟的諸事情の變化に注意せねばならない。就中人間生活の經濟化は從來の「精神」の哲學の知らざるものであつた。故に、普遍精神から轉じて、「人間」とか、「社會」とかの分折に人々は關心を集めた。マルクスは、社會は「需要の體系」によつて支持されてゐるといふ純經濟關係よりすべてを説明しようとしたのであるが、その説の可否は別として、人間的社會とか、「人間の世界」とかに、人間の再發見をなさんとした點は彼の卓見であるとされる。在來の合理性に立つ哲學の一般人から個別人を解放せんとしたのは、スチルナイの「唯一者」とか、ギエルケゴールの「個別者」の考へであつた。

「精神」といふ原理に依つてゐた從來の哲學から、多角多彩な「生」の哲學への轉向は、哲學一般の地盤から去ることを意味することである。

マルクスの言ふたやうに「普遍の太陽」は沒した。人は「普遍の燈火」によつて哲學せねばならない。それには絶對精神の個別化が必要である。

キエルケゴールは、ヘーゲルの「世界」出来事」、「世界歴史」、「攝理」などに反対して、人間はその無限なる存在可能性の爲めに、先づ「主體でなければならぬ。人間はその本性上最も内的な、獨特な「實存」であるとして、人間を運命とか死とかまたは無とかの前に立たしめたのである。

スチルナウの全客觀世界をその所有とする「唯一者」も同様、無の前に立だされたものである。尤も、スチルナーの哲學的利己主義は、市民社會の個人主義的原理に立つイデオロギーの結果であるにすぎないとマルクスは反対したのであるが、とにかく、スチルナーは、運命的にも無に衝き當りその生を果てたのである。

ヘーゲルの「概念された歴史」の大帝國が、諸國に分散し、彼の體系が一つの断片になつてしまつた時に、二千年來の傳統が破壊されたとも見られる。而て現代哲學の有つ意味は、實に「主體的發展形式」の顯揚にあると思はれる。普遍の太陽が没した以上、人はその運命の薄暗き白夜に於いて、新しき「ローマ」「女神」を求めなければならないであらう。

偉大なる哲學者ヘーゲルは自己の哲學のもつ運命をも歴史的に理解してゐたであらう。絕對意識と歴史意識との矛盾せぬ所に、彼の歴史哲學者としての偉大さがある。彼は次の如く言ふた。「最後の體系としての哲學は、すべての以前の諸體系の結果であつて、それには何ものも失はれてはならない。すべての原理は、それぞれモメントとして含まねばならない。」

上述の如く、古典哲學の崩壊が認められるならば、この古典世界は、既に「知の世界」或は「記憶の世界」に屬するものであつて、我々は或はそれを懷しみ、去るに忍びないものでもあらう。然し新たな運命を負はされてゐる實存としての人間は、更にその歩武を進めなければならない。「概念」の世界は、ヘーゲルに於いて一應閉ぢられ、完結されたのである。古き歐州の原理は精神的概念的原理であつた。而して、フォイエルバッハ、マルクス、キエルケゴール等はこの轉換點に立つたのである。

普遍の太陽が没してしまつた時、唯一の現實として出現する現實は、純粹理性、絕對精神からは理解されず、この地下の黃昏に、如實にその赤裸々なる姿を現はす人間に始めて、或は死の天使によつて與へられた第二の眼によつてはじめて理解され得る。

然らば人間は「何であるか」キエルケゴールに先づ聽かう。人間とは「すべての公的生活の秩序から全く解放されて、顯

著なる内面性を有つ個別者として實存する。」ものである。こゝに我々は、キエルケゴールが人間を全く觀念的に解せんとする精神の哲學から見てゐるのでなく、事實的に人間生活の「此處」とか、「今」とかの如きその赤裸々なる實存の姿に於いて、體驗してゐるのを知ることができる。我々は實存に還ることによつて、人生をその逃避からその根源につれ戻すところの人間的存在の姿に直接、接することができる。

かくの如く客體的世界から主體への沈下、後退は、現代哲學のもつ特色であるが、古典哲學と新哲學の轉換點に立つたフォイエルバッハ、マルクス、キエルケゴールは何れも主體をその中心問題とした。フォイエルバッハは、人間とは、感性的に指示されうる私と汝との關係にあるものであるとなし、マルクスは、人間は市民的な私人でなく、社會的な類存在即ち一つの階級であると見做した。またキエルケゴールの云ふ「著しき内面性をもつ實存」としての人間は、ヘーゲルの純粹に概念する思惟を、實存のもつ內的行動にまで深めたものである。

然しフォイエルバッハの云ふところの人間は、單に人間の感性的直觀性を強調したもので、その限り彼の云ふ私と汝との關係は、感性的、主觀的であつて、社會的でありえない。マルクスは、此の岸に向けたこの直觀を理論的に深めて、思想の基準となるべきものは、實にその感性的活動即ち「實踐」に存じなければならぬといふたが、これらはいづれも主體がその中心課題になつてゐる證據である。

フォイエルバッハ、マルクス、キエルケゴール等によつて示された哲學の現實化に因る哲學の止揚は、政治的反動、カント哲學の復興などによつて、中斷された形にあつたが、ニオチエの「鐵桿」の哲學によつてその使命を恢復した。而して現今に於いて、アカデミックに、合法的に柔げられたのであるが、生ける實存の實踐哲學は、ディルタイ、ジムメル、シエラー、ヤスペース、ハイデッガーによつて復興されてゐるのを見る。

キエルケゴールの云ふところの「實存」は、ニイチエの「生」と共に現代哲學の二根本概念をなしてゐる。而て「實存」とか「生」とかは、ヘーゲルの云ふところの「否定の力」を有するものであつて、人は無、死、運命、の前に立たされて徒らに悲觀落膽にくれるのでなく、その有する内的な創造的な否定の力によつて、この窮迫から脱することができる。即虚無主義は克服されうるのである。

ニイチエは、その「永遠なる還歸」の説に見るやうに、悲觀主義を「その深さに於いて考へ」、キリスト教的偏狹からはなれると共に獨乙的偏執から人を解放せんとしたのである。人間は、道德時代にあつては、神の爲めにその強き本能を犠牲

供しなくてはならないが、キエルケゴールの云ふ「死への病氣」に於いては即ち無であつては、寧ろ神を犠牲に供すべきである。

有限的存在としての人間は、「何故一般に存在するものがあるよりも寧ろ、無があるのではないか。」といふ問題を提出するが而かも積極的に答をしえない。まさにこゝに人間のもつ悲劇がある。虚無主義の立場から、この間に對する解答を定の問題に立たされ、その生活の克服に悩んだ哲學者であつた。この「無への自由」をキエルケゴールは、懷疑に於いて體験し、「死への病氣」として、熟考した。しかしキエルゴールは、無に神を犠牲に供したにも拘らず、神の愛の信仰に立ち歸つたことによつて、虚無主義を克服し、神の復活を見たのである。彼の神秘的信仰の述説に依れば、信仰に於いては虚無主義であり、それによつて要求される決意である。而て人間をその孤獨な本來的實存へと動機づけるものは、キエルケゴールによれば、すべてを解體する時間である。時間によつて人は尚存立はしてゐるがしかし非本來的になつた世界から自己存在、最も本來的實存の内面性に退く。物的世界、日常性の世界が、非眞になつた時に、内的なものへの轉向、自己自ら決意する主體の内面性への轉向がなされる。決意する主體は、個性が「主體的實質」を缺く時、または自己存在が如何なる他在に於いても、も早自己を支持し難くなつた時、換言すれば自由でなくなつた時に決然と働くものである。こゝにキエルケゴールの所謂「個別者」の概念は、何處までも社會的政治的な普遍性に對立する概念であつて、また「群集」とか「人間一般」とかの概念からも區別されるを要する。彼の「個別者」の概念は、原始キリスト教的根本規定として、強調し絶対化した概念である。

二

キエルケゴールは、最も具體的な生の根本現象としての皮肉、無聊、憂鬱を詳細に分析することによつて、無を、それ故に人間の本來的實存可能性を開示した。而てこの生の根本現象は次の如き三重の作用を有つてゐる。

一、一般に自己自らをその純粹な自覺存在に曝け出す。

二、それ故に自己自らを無の前に立たしめる。

三、かくて懷疑に終るか、或は信仰に這入つてゆくところの懸念か、の決意がなされる。

先づ第一に生の根本現象の一つとしての諧謔は何であるか。それは消極的自由、主體的否定性を意味する。それは可能的實存の「絕對様態」であり、私的實存である。この私人とか、否定性とかの形態に於いてあるといふことは、諧謔的實存が「無の形式」に於いてあるといふことである。ソクラテスは、よくイロニーを用ひて對手を説服したといはれるが、あのソクラテス的イロニーは、人を確固と存立してゐると思はれるものから、それに對して疑ひをかけることによつて動搖にもち來たすところの決意的主體の活動である。キリスト教的浪漫主義的イロニーは、人が既にその立場を失ひ、自己の支へをなしえない状態をいふのである、浪漫主義的主體は、「世界」とか、「客體」とかをなくしてゐるのでなく、その根源的主體の喪失を意味する。それ故にキエルケゴールは、浪漫主義的イロニーの非決意的な詩的虛無主義を決意的實存的懷疑の虛無主義に深化した。浪漫主義的イロニーは實存的懷疑に到る感性的な前段階をなしてゐるものである。ヘーゲルは、浪漫主義的イロニーに隠くされてゐた「主體の眞實性」をとり出したのであるが、それはたゞ體系的に一つの無世界的連闊に取り入れられたにすぎない。浪漫主義的イロニーは人間實存にまで深められなければならない。實存的懷疑へ深入られたイロニーの積極的可能性は、信仰への飛躍である。それ故にイロニーは主體眞實性でなく、主體に到る正しき道である。神の信仰に到る前に、無に於ける懷疑が立つてゐると同じことである。イロニーの概念の本來の問題は、懷疑の虛無主義に由つて決意的實存に到達する構造を明かに示すにある。

第二に生の根本現象の「つたる無聊は何を意味するか。無聊は感性的實存のもの判然しない變動的な基本氣分である。浪漫主義的皮肉家の氣分的連續性である。憂鬱、不安、懷疑の落ち込む無は、まづ始めて浪漫的イロニーの無聊のつき當る無として現はれる。根本的無聊は、「この」または「あの」何ものかの無聊をいみするのでなく、根本に於いて對象なき自己の無聊でなければならぬ。事實的人間存在に伴ふ無聊であるから、それは「自己の空虚」である。仕事とか世間話とかによつて、無聊は一時忘れもしよが、決して除去されねばのがこの無聊の執拗さである。而てまさにこれに由つて人間が實存として立つ端初が開かれるのである。この意味で無聊のもつ空虚は、人間を無に就中自己自らに齎す故に原理的意義を獲得する。無聊は自覺存在に、信仰と懷疑の決意に導く。無聊からの人間の恢復は、人間が自己自らの外に歩み出るをいふのではなく、何處まで「內的な高翔」でなければならぬ。人間がその本來的實存に導かれるには、自己の外に出る事でなく、自己自らの中に於いて、自己自らに超越することである。同時にこれは客體的なものからの主體的超越でなければならぬ。この超越は反社會的である。日常性から即ち公的社會諸關係から斷たれることである。先づ實存の端初は、か

かる日常性を否定することである。現實に對する一つの抗議である。この社會的關係からの自己自らを離すこと即ち世間に對して、ある距離に立つことを敢爲するは、實に懷疑の業である。

生の根本現象の一つである憂鬱は何であるか。人間存在そのものが重々しくなり、それが重荷である感する時、人は憂鬱にとらはれる。憂鬱は無聊を更にその内的な方面より見たものである。人はこの定かならぬ、見透のつかない氣分に襲はれる時、「死への病氣」に陥める。キエルケゴールによれば、人はこの憂鬱によつて、宗教的な「精神實存」への飛躍が可能になるのであるから、憂鬱はまさに、「宗教的活動」のスプリングボアードの役目をなしてゐる。憂鬱は生の直接的情調をなすのでなく、いはゞ「精神のヒステリー」である。

キエルケゴールの云ふ實存は結局するところ、「精神・實存」として始めて實存たる名に倣ひする。憂鬱は「精神の突出」に到達せんとする定かならぬ試みである。精神の突出に到らんとして尙到りえず、生の直接性に止まる時、憂鬱は轉じて不安となる。

不安は實に憂鬱の秘めた子である。而て不安の秘密は、試である。人間は、憂鬱から精神的實存に突き出ようと焦慮する時その對象の定かならぬ爲めに、不安を感じるのであるが、不安の由つて生ずる元は、人の背負はされてゐる罪の意識である。この場合に於ける懷疑は、原罪的不安の形態をとる。

キエルケゴールは、不安の概念、「死への病氣」の概念に於いて、人間の生の根本現象たる皮肉、無聊、憂鬱のキリスト教的解釋を成し遂げたのである。彼の憂鬱には、決然たる選擇の力を賦與されるから、人は隨ちに信仰によつて救濟されてゐる。斯くの如く、憂鬱は、血によつて受繼がれた、たゞ在るところの「肉體的」、「心靈的」の如き人間の直接的規定とは、大にその趣きを異にし：「るところの精神的實存としての人間の根本規定である。この人間の根本規定たる憂鬱の含有する實存的規定は、「人間一般」の基礎になる規定であつて、爾餘一切のものはこれより導かれる。人間的存在は、「既」にあつたとか、直接にたゞ「在る」とかの仕方で存在するのではなく、自ら「生成する」とか、「存在可能」とかの如き決意を有する實存である。キエルケゴールは、かくの如くにして、人間的生を、憂鬱の根本現象を分析することによつて、人間は精神的實存でなければならぬことを明かにした。

二

次に述べんとするニイチエは、その着眼點や問題提出は、キエルケゴールとほど同一であつたがそのゆき方を異にした。

ニイチエは事態そのものに從ふて、從來のキリスト教的、道徳的價値解釋を批判することによつて、人間の生、悩みを明かにせんとした。

ニイチエに從へば、「人間は何であるか」の問は、二様に答へられる。(一)人を自然的存在として、その人間的、自然の側面より見た場合で、即ち人間をあらゆる價値解釋からはなして見ると、人間は「自然的人間」である。この自然的人間こそ、彼の云ふところの「生」に適はしいものである。この自然的人間的生の現象に於いては、何等罪の意識がない。(二)人間を「人間は何を意味することができるか」の側面から見た人間であつて、人生を價値に解釋し、翻譯する立場である。人はそれよりの立場から、自己に適する一定の意義を發見する。キリストは人間の不幸を「罪」に於いて解釋した。かくして罪の意識に立つたキリスト教は、罪の意識なき古代の世界から、罪の世界を取立てゝ人間を罪人となしたのである。罪の意識によつて人間は、その存在を重くされたし、また軽くもされたのであらう。

ニイチエによれば、人間が理解し、存在一般に附與した意味は、客觀的にちやんとあるのではなく、人間が意味せんとする標準に従ふてなしたにすぎないから、かゝる翻譯は斷念されねばならない。從來の價値翻譯の根底に、純粹なる價値が自由である無意味性が根據となつてゐる。この無意味性は即ち純粹否定性、虛無主義をいふのである。元來パトヌ的存在としての主體は、日常性、合理性から離れんとするものであつて、これらに立つて價値翻譯することに對しを抗議する。「すべては、今や價値と意義なしに在る」我々の生は、通常合理性に立つものであつて、即ち中庸とか慣習の立場をとる。しかしパトヌ的性格としての主體は、かゝる日常性に抗議し、價値轉倒をなさねばやまない。この矛盾に立たねばならないところに、主體の悲劇的性格が顯はになる。主體の哲學はまた悲劇の哲學ともいはれる所以である。しかしごくのものゝ價値と意義の喪失は、たゞ消極的に否定するだけでなく、その眞なる赤裸々なる姿に於いて見んが爲めの價値轉例であるから、否定の否定として何が絶對的な積極的なものが存してゐるのである。この無制限の肯定をニイチエは「決定なき肯定」によつて、人間は、その究極的な最も單一な状態に於いて顯はにされる。「あるところのものは、それがある通りにある。何となればそれは全體に於いてあり、運命的にあるから。」この運命に對する愛によつて再び獲得したところの生成である人間存在の無意味性は、「意味一般」から自由になる。ニイチエの、人間の本來的決意による「永遠の選

「歸」の説は、理論的には論理的要求と自然科學的形而上學の二重の基礎をなしてゐる。

彼のこの永遠なる還歸の説は、人間の自然を否定し、譴諭するキリスト教的道徳を奴隸的道徳として批判し、「道徳の自然化」の最後の結果として到達した見解である。こゝに我々にニイチエの實證主義と古典主義の影響の交錯を看取するであらう。

人間性を如何に理解すべきであるか。キエルケゴールは、キリスト教的人道主義の立場からしたのであるが、ニイチエはそれと反対に、古典主義に立つて「自然の人」として、人間存在の諸關係を解明せんとした。キエルケゴールは人間の生の實存概念をキリスト教の傳統に結付け明かになし得たが、ニイチエの人間の「自然性」の概念は詳細に明かにされなかつた。彼の人間の實證主義的限定にあつては、人間の純然然主義的、生理的説明と反道徳的、非キリスト教的價値解釋との間を彷徨したのであるが、彼の最後の理想は、「自然の人」「權力への意志」であつた。而てかゝる彼の要求に耐へうる人は、實に彼の所謂より高き人、(高人)超人である。而てそのパトス的詩的表現を「ツアラトストラ」に於いて見る。日常生活の爲めに、平均化され、『平人』に墮ちてゐる。即ち主體を喪失せしめられてゐる。死とか運命とか無どかの如き我々の生を脅威する深淵は一向問題にならない。しかし自覺的存在としての主體は、日常性、理性に抗議し、それから距離をもつことは、同時に「神々の死」「偶像の黄昏」をいみする。地下室の人間は舊き傳統を去つて「魂の新しい國」に立つたけれども、尙何もものも確實に捕へえず、その空虚を満たしえざる故に、不安、焦慮に悩まされる。しかし地下の人の性格として、かゝる不安、焦慮からの逃避は許されない。地下の人間は運命を逃れるのでなく「運命への愛」をもたねばならない。運命を逃れんとして却つて運命を愛さねばならない。方にその悲劇的性格の現はれである。眞理を愛することは、ニイチエにとつては、運命を愛することである。眞理を開示すものは運命であるから、この「運命への愛」の爲めに、地下のニイチエにとつては、運命を愛することである。

人は背世界者とならざるをえない。

ニイチエは發狂してから、歐洲の主權者達が歐洲の救濟の爲めに、ローマに會議を召集するといふことを口走つたとのことであるが、彼自身こそまさに二重の意味に於いて「運命的」であつたのである。

結語

ニイチエは、キリスト教的價値翻譯に對して、價値轉倒を行つたが、それは恰かもキエルケゴールの辿り着いた到達點から出立したのである。而て兩者の共通の虛無主義は、完全に世界を失ふた實存の根本的孤獨化の結果であつた。また同時にかかる實存の探らなねばならなかつた據り所であつた。キエルケゴールは、「實存」の概念によつて、ニイチエは「生」の概念によつて、「人間は何であるか」の間に答へんとしたのであるが、キエルケゴールに於いては、彼のヘーゲルへの顧慮に由つて、相當に深い辨證法的把握があつたとはいへ、尙不充分であつた。ニイチエは、「魂の新しい國」の發見に對して、意味深き示唆多き手がかりを與へたが、たゞ未來の「安住の國」を遠くから書いたのにすぎない。しかし十九世紀に於いて、人間の發見に對して、この兩人程の深さと鋭さを示したものはないであらう。現今哲學的人間學の先驅者といふ意味に於いても、我々は充分その價値を認めなければならない。然かし更に重大なのは、兩人が判然とその哲學の中心問題として、主體を探り上げたといふことである。

日常性と人理性に抗議し、憤怒し、而かも無、死、運命を背負ふて雄々しく立ち上つた地下の人間は、その無力を更に否定して、新たに力を恢復して、「無からちの創造」をなさんには、天上的眞理、從みてロゴスの辨證法とは違つた無の、運命の、從ふてバトスの辨證法に依らねばならない。而てバトスの辨證法の基本範疇は、時間である。時間の地平に於いて、人は、自己を孤獨化し、内面化し、可能的實存たらしめる。こゝに於いて人は「自己を顯はにする」ことができる。こゝに於いて人は、從來笄て知らざる不慣さ、よそ／＼しさ、不安、懷疑の前に立つてゐるが、同時にまた人は、その自由なる決意によつて、これらを克服して安定を恢復する。人は、無に於いて死ぬべく生れ、同時にまた生れるべく死ぬのである。「人は何であるか」の問題は各自の問題でもあらうが、その論理的理解は、無の辨證法に依らねばならないであらう。