



伝記論の試み（一）

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-12-15 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 安達, 肆郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006472

伝記論の試み (一)

安 達 肆 郎

序

私の経験では、優れた伝記作者の手になる伝記、殊に芸術家の伝記はある核になるものを含んでいる。そしてこの種の伝記はこれを読む者を深く感動させる。何故であろうか。

私のこの様な体験とそれへの反省が、それまでもやもやしていた伝記に関する私の考えに形を与える緒となった。この論文は、この様にしてとにかく形をとるに到った、伝記に関する私の年来の考えの素描である。

小論は四つの章から成っている。始めの三章では、私の所謂独特の伝記の実態を説明することを試みた。これは、小論の続篇において本来の伝記を究明する為の前提である。

第四章では、私の所謂独特の伝記が伝記の一種としての市民権をもつことを確認する為、独特の伝記がそれ独自のしかも伝記によりふさわしい意義を持つか否かを検討した。この検討は、右述した「独特の伝記の実態の解明」から「本来の伝記の究明」への橋渡しの役目を果すであらう。

なお、独特の伝記を取り扱った小論を取って「伝記論の試み」と題し、又小論をその(一)としたのは、私が独特の伝記こそ本来あるべき伝記の姿ではないかと考えているからであり、又、小論に続く論文でそのことを究明することを計画しているからである。

前述の様に、小論は伝記に関する私の年来の考えがとにかくとるに到った一つの不安定な形にすぎない。私には、なおこの形におさまり切らぬものが突きあげて来る実感がある。それ故、これは一つの素描にすぎぬ。

それに、私は伝記論について又それがとるべき形に関してよる可き規準も従うべき先蹤もたななかった。これは私一人の体験がきっかけに固まった形である。その為にこれは極めて不完全な、しかも未完の素描である。

レオナルドは、文字によらず、素描することによってものを考えたという。私も既成の概念や図式によらず又それにとらわれずに、この様な素描をいくつも積み重ねることによって考えを深めてゆきたいと希っている。

ともあれ、筆者自身にとってはこの様な素描もそれなりに有意義であるが、然しこの様な素描が客観的にもメリットをもつかどうか——。忌憚のない批判を賜わることができれば幸である。

§1

私は昨夏ある期待をもってロマン・ローランの手になる三つの伝記

を読んだ。その期待というのは、伝記に関する次の様な私の年来の考
えである。

今日一般には、伝記は史料的或いは文学的価値をもつものとされて
いるが、然し伝記は本来は歴史でも文学でもなく、独自の目的をもつ
た独特の存在ではないか。だから伝記の中には、——尤も、それらは
一般には伝記とは認められていないかも知れぬが——普通の伝記とは
性格の全く異なった、純粹に伝記の為の伝記、自己目的的伝記ともい
う可き伝記があるに違いない、と。

今までのいろいろな人が書きたいいろいろな伝記を読んでみたが、私の
期待を十分に満足させてくれるものはなかった。今度始めて、探して
いた伝記に出逢った感じがしている。

ロマン・ローランは、一九〇三年から一九一一年にかけて所謂「卓
越せる人々の生涯 (Vie des hommes illustres)」を書いた。「ベート
ーヴェンの生涯」(一九〇三)、「シケランジェロの生涯」(一九〇六)、
「トルストイの生涯」(一九一)がそれである。ローランはその前年
(一九〇二)にも「フランソワ・ミレー」を発表しているが、それと
右の三著とは著者ローランの狙いも意気込みも異なる様である。三著に
は、ローランの特別な昂揚した意気込みが感じられる。彼は三著を軍団
にたとえて、「この雄々しい軍団の先頭に、まず第一に強い純粹なベ
ートーヴェンを置こう」という。

ローランは、エコール・ノルマルでは芸術史、音楽史を担当して
いたといわれるから、彼がこの様な芸術家の伝記を書いて一向に不
思議はない、そこに彼の特別な狙いを問題にする要はないともいわれ
よう。然しこの点に就いて、ローランははっきりと次の様に断わってい
る。「私は歴史家である。然しそれは私が歴史家であるべき時におい
てのことである。……然しこのベートーヴェンは学問の為に書か

れた訳では全然ない。⁽³⁾」ローランは更に、これらの伝記においては主人
公のありのままの姿を變容させているとさえいう。史実に忠実な伝記
ではないのである。⁽⁴⁾では、これらの伝記は一体何のために書か
れたのであるか。

註

- (1) ローランはその他にも、「ミレー」(一九〇二)、「マハトマ・ガンジー」
(一九二三)、「ラーマクリシュナの生涯」(一九二九)、「ヴィヴェカ
ーナンダの生涯」(一九三〇)等の伝記を書いている。
- (2) R. Rolland, Vie de Beethoven. Librairie Hachette, p. VIII
- (3) *ibid.* p. II
- (4) *ibid.* p. II

82

ローランは「ベートーヴェンの生涯」に就いて次の様にいう。「霧に
包まれたラインの川岸で、ただベートーヴェンとだけ心の中で語りあ
い、彼に自分の思いを告白し、彼の悲しみと彼の雄々しさと彼の悩み
と彼の歎息とによって全く心を浸され……癒やされて再び立ちあがる
ことができた。」⁽¹⁾そのことに対する「神への感謝の歌 (Dankesange)

がベートーヴェンの生涯である。⁽²⁾「これは傷ついている魂から生れた
一つの歌である。これは息のつまっている魂が呼吸を取り戻し、再び
身を起してその救済者にささげる感謝の歌である。」⁽³⁾ローランによれば、
「トルストイの生涯」も又ローランが青年期に「如何に生きるか」に悩
み、トルストイからそれに就いて教えられたことに対する「トルスト
イへの私の愛と感謝との貢もの」⁽⁴⁾である。

然し、ローランにとって三つの伝記の意義は単にこの様な個人的な感

謝の歌に尽きるものではなかった。「卓越せる人々の生涯のこの一群は、野心家達の慢心に語りかけるためではない。これらの伝記は不幸な人々に捧げられる。しかも煎じつめれば一体誰が不幸でないであろうか……」⁽³⁾「空気はわれららの周りに重い。……偉大さのない物質主義が人々の考えにのしかかり……世界の息がつまる。もう一度窓を開けよう。広い大気を流れこませよう。英雄たちの息吹を吸おうではないか」⁽⁶⁾「ロランは又、ミケランジェロを一つの高山頂(de hautes cimes)にたとえ、人々がせめて年に一度ここへ巡礼して、その血を清め生きる勇気を回復して還り行くことを契めている」⁽⁷⁾。

結局、ロランは自分の魂が卓越せる人々の偉大な魂によって救われたその体験から、この人間による人間の救済を万人に及ぼそうとしているのである。「偉大な魂(Les grandes âmes)」⁽⁸⁾によって万人が救われることを希うのである。「これらの作品(ベートーヴェンの作品)は、私の生涯の凡ゆる過程に随伴した。私はこれらの作品に向って問いかけることをやめなかった。これらの作品は私に答えることをやめなかった。だから、これらの作品が私にうち明けたところを他の人々に伝達しなければならぬ特別な義務を私は持っている……」⁽¹⁰⁾

私は三つの伝記のこの様な狙いから、ロランの人間への信仰ともいふ可きものを感じる。⁽¹¹⁾ 実際に、ロランは「ベートーヴェンの生涯」をベートーヴェンに対する「信仰と愛との証し(Les actes de foi et d'amour)」⁽¹²⁾だという。彼は人間による人間の救済を信じた。そして人々にも「人生と人間とに対する人間の信仰をわれわれ自身の内部に改めて生気づけようではないか、(Ranions... la foi de l'homme dans la vie et dans l'homme)」⁽¹³⁾と呼びかける。それ故、これらの伝記はロラン自身の人間に対する信仰の証しであると同時に、万人に対する「人間への信仰」の契め或いはそれへの誘いでもあるのである。

註

- (1) Vie de Beethoven, p. I
- (2) ibid. p. II
- (3) ibid. p. II
- (4) Vie de Tolstol. p. I
- (5) Vie de Beethoven, p. VI
- (6) ibid. p. V
- (7) Vie de Michel-Ange, p. 187
- (8) cf. Vie de Beethoven, p. VIII
- (9) ibid. p. VI
- (10) 片山敏彦訳「ベートーヴェンの生涯」一九五頁
- (11) ロランの「人間による人間の救済」を、ロランが青年期にキリスト教の信仰に疑義をいだいたことと関係づけるのは性急にすぎよう。
- (12) Vie de Beethoven, p. II
- (13) ibid. p. VIII

§3

これは確かに普通の伝記ではない。その性格において、作者の狙いにおいて普通の伝記とは全く趣を異にする。何よりも、これは読者を深く感動させる。人を心底からゆさぶるものを持っている。この様なことは、ただクロノロジカルな正確さを期し、事蹟の詳細を記すだけの伝記や、主人公の心理分析に終始する伝記のよくするところではない。「卓越せる人々の生涯」は、ロランの希い通り人を「人生と人間との信仰」に誘うものをもっている。

確かに、これは普通の伝記とは異なっている。然し、これと相似た性格の伝記は——数は少ないが——他にもみられる。それで、私はこの種の伝記を独特の伝記と総称することとする。

では、この種の伝記は如何にして可能であるか、又この種の伝記は独特の伝記として、従来普通に伝記に帰せられてきた史料、文学的意義を持つことはないであろうが、それに代る何等かの特有の意義をもつのではないか――。

ここに「如何にして可能か」という問は、独特の伝記は与えられた事実の羅列でなく、作者によって構成されたものである点（後述）に着目し、その構成要素、構造、目的、就中主人公及び作者の人に要求される諸条件を問うものである。それ故この問は独特の伝記の実態、その成り立ちを問うばかりでなく、更に独特の伝記が独特なる所以の要訣を問うているものと解される可きである。第二の問は、独特の伝記が伝記の一種としてのいわば市民権を持つことを確認するために提起されたものである。

小論は、伝記の本来の姿を究明する前提（準備と地均し）として、以下右の二つの問題を追究することを目的とする。

二

§1

われわれの所謂独特の伝記は、ロランの場合の様にいつも芸術家や作家の伝記であるとは限らないが、小論では便宜上芸術家を主人公とする伝記に就いて右述した二つの問題を考えてゆくことにする。¹⁾では先ず、独特の伝記は如何にして可能であるか。

右の問題を解明する手始めに、先ず独特の伝記の主人公としての芸術家に就いて考えてみよう。

芸術家は、創造に際して彼の全身全霊を集中しこれを作品に注ぎこ

む。それは、彼を根底からゆさぶり突きあげるものがあるからに違いない。芸術家のこの様な体験の全体を感動と呼ぶことにする。芸術家自身の告白や芸術家の伝記によると、この様な意味での感動は凡ての偉大な芸術家が彼の創造に際して、具体的なかたちは様々であるが、いつも体験するところのもの様である。

といっても、偉大な芸術家の感動の一つ一つは特異な殆ど異常なものである。だから、それはオリジナルにはその芸術家だけのものといえよう。にも拘らず、後に述べる様に、われわれは芸術家の感動を作品や伝記を介して共感することができる。この共感を手掛りにし、又人々がみなこの種の共感の体験を持つことを当てにして、次に芸術家の感動を分析してみよう。この分析は、前述した第一の課題を果す為の第一歩である。

注

(1) 独特の伝記の例としてここに芸術家の伝記を取り上げたのは、芸術家の伝記にこの種の伝記の典型がみられるのと、又一つには、「それは如何にして可能か」の問を解明する手掛りが、芸術家の伝記の場合には得易いと思われたからである。

§2

芸術家の感動は先ず彼のすべて、身体的・精神的な凡てを集中してこれを作品に投入することである。全身全霊を集中することである。感動のこの様な側面を自己集中と呼ぶことができる。

感動の自己集中は全体的である。そこに余念は残り得ず、余念が入り込む余地もない。のみならず、自己集中はここでは根源的であり、徹底的である。感動において人は己れの根源に到るまで集中せられる。

感動は全霊に及ぶ。故に、芸術家は作品を己のはらわたの展示とも、血の結晶とも呼ぶのであろう。ともあれ、これらの点で感動は例えば感激の様な表面的集中とは区別されねばならぬ。

然し、全体的・根源的の自己集中は、自己の内における様々の対立が消滅することではない。対立が超克せられるのである。それ故、自己集中は対立を含む。だからこそ、自己集中は優れた芸術家によくみられる様に苦悩や犠牲を伴う。この点で、感動は例えば激情の様な状態とは区別されねばならぬ。激情は一切の対立を押し流してしまふ。

感動の自己集中は様々の対立を含む。では、どの様な仕方を含むか——。普通に含むといえは空間的包摂を意味する。然しここでは対立は包摂されるのでなく超克され支配されるのである。芸術家が感動にもとづく創造に際して如何に自己のすべてを、然も根源的に支配し完全に自己の主(あるじ)となり切るかはよく知られたことである。結局、感動の自己集中は対立を超克し支配するという仕方を含むことである。感動の自己集中は自己支配である。しかも、自己集中が全体的・根源的であることに対応して、全体的・根源的の自己支配である。

感動をこの様に自己支配という側面からみると、先述した感動の根源性はより明らかである。即ち感動の自己支配においては、通常の支配、被支配の関係においての様に、自らは支配されることなくただ支配するだけという様なもの(自然のまま、生のままの己れ)は残らない。ここでは、いわば支配、被支配の対立自体が支配されてしまうのである。支配するものが同時に支配されるものであるという他はない。感動における自己支配のかかる徹底性は、それが精神の業であること告知する。とまれ、ここにおいて自己は完全な自己支配者、自己の主となる。これは人銘々が自らの独自の根をもつ個性的主体(個性的精神)となることである。だから感動の自己支配は、芸術家によくみられる様に苦悩にしてしかも喜びである。否、苦悩が即ち喜びであり、

そこにこそ彼は生きがいを見出す。

註

(1) 感動の自己集中は、この様に対立を消滅させたり排除したりするのではなく、対立を含み、これを支配するという仕方を超越する。それ故、感動の自己集中は超越的の自己支配である。この超越はこれを、包摂的超越に対して実践的超越と呼ぶことができよう。支配するといふ超越の仕方が実践的だからである。

然も感動におけるこの実践的超越は、前述の様に全体的・根源的である。支配するものが支配されるものである。感動のかかる超越性、根源性はそれが与えられたもの(自然のままの己れ)の業ではなく、精神の業であることを告知する。即ち、感動は人間の自覚のあるかたち(実践的自覚とも呼ぶべきかたち)の一つの現われと考へざるを得ない。

§3

以上われわれは、感動を分析して全体的・根源的の自己集中、自己支配と解したが、次に感動の体験を他者とのかわりという側面から分析してみよう。いままでの分析が表からの分析だとすれば、これは裏からの分析である。

さて、詩人、芸術家達の実例が示す様に、感動において人は自己へ還る。感動はおのれだけのことである。人ごとではない。他人にはわからぬ「誰も知らない……」ことなのだ。彼の感動にはわけがあるのだが、そのわけは他人には通じない。「誰も知らない」のである。ここで彼はかけ替えないこの人になる。彼は今まで彼がそこに埋もれていた共通者や一般者から脱出して、誰も知らないこの人となる。

感動において人はまた孤独になる。感動において人は周囲を忘れ、

他者を忘れ、他者との対立を忘れ、そこでの生活を忘れる。人中にいても一人になる。オリジナルな感動には他者は不要であり、却って妨げである。畢竟、感動において人は孤独になる。非(脱)世界的となる。実際に、詩人、芸術家などいわば感動的人間は孤独であり非世界的である。「彼等(詩人達)」はいつも何らかの意味で世界の規範に従わなかったり、或いは従い得なかったことによって、裸のまま投げ出されておられ、彼等はいわば「素肌を外気に晒している」「生身の人間」なのである。彼等は、人が世界の内でも他人を意識して自己を装い、自己を被っているものを一切脱いでしまうからである。

然も感動においては、孤独は徹底的である。孤独者は彼らの孤独を他の孤独者にわかってもらおうとは思わず、又そういうことを期待もしない。期待し得ない。感動においては、孤独そのことが孤独者と孤独者との共通者、一般者となることはないからである。彼の孤独は、それ自身が誰も知らない彼だけのことである。実際に、個性的な詩人、芸術家達は彼等どうしの交わりにおいて互いに共感(後述)することはない。銘々の孤独がそれによって和らげられたり解消することはないという。

このことは、詩人達が個性的自己を他の個性的自己とのかかわりにおいても喪わない、むしろ意識してそれを守ることを示している。これは、感動的人間の非世界性が、実は、単に消極的な非世界性に止まるものでなく、積極的に世界性と対決する底のものであることを示している。感動における人の孤独のこの様な徹底性は、それが精神の業であることを告知する。

以上の裏からの分析の結果は、前述した表からの分析の結果と完全に符合する。(この符合は、われわれの感動の分析に間違いのなかったことを意味するであろう。)そして、二種の分析は何れも感動が精

神の現われ、個性的精神の業であることを示している。

註

(1) 三好達治氏は「萩原朔太郎」の中で、「萩原さんの風采には、何やらものに憑かれた人の趣があった。さらにその深いところには、『誰も知らない……』あの人だけの意識があった。たぶんは断絶してそれがあった。」(「萩原朔太郎」二二六頁)という。

(2) 三木卓氏は、室生犀星「我が愛する詩人の伝記」の解説に於て、「われわれがこの文章で彼等(詩人達)の生き方を知り、作品を読むとき、かれらが何らかの意味で世界の規範に従わなかったこと、或は従い得なかったことによって裸のまま投げ出されていること、かくて「かれら十一人の詩人達は素肌を外気に晒している」「生身の人間だ」という。そして「彼等はそのことによって、自らの感受性の自由とその独自性を守ったのだ。」という。だから「彼等の仕事の仕方というものは『束の間の猶予』という感じがする。冗談はなしで空中を翼なしで飛ぶ方法というのがあって……彼等の仕事のしかたというものには、それを思い出させるものがある。空中に浮いているあいだに慌しく仕事をしなければならぬのだ」ともいう。「我が愛する詩人の伝記」(二四二頁—二四三頁)

(3) 「……あなたは少々頭がおかしいと思われていますが、私とても同様です。これほど正当にして見事な定義はないではありませんか。他にまだ加えることがありますか。」(「シュアレス・ルオー」往復書簡」一四六頁)

(4) 室生犀星は彼が書いた詩人の伝記を、「我が愛する詩人の伝記」と呼び、そしてそれを書くことでいろいろな友人(詩人)に逢える楽しみを述べてはいるが、「我が愛する詩人の伝記」(二三八頁)、それによって彼自身の孤独が救われたわけではなかった。「……こういう伝記をかくときだけに彼らは現われ、私は話しこむのである。そ

(5)

して彼らは決して不機嫌ではなくにこにこし、老来、笑いを失いかけていた変な顔の私を、むしろ見なれない男のように見ていた。」

(同、一二六頁)

表からの分析結果と裏からの分析結果との符合を、具体的に示せば次の如くである。a、意識の立場で心理的にいえば、われわれは他者との対立において始めて自己を意識する。だから他者との対立及び対立の場は、自己存在にとっては不可欠と考えられよう。然し、その様にして意識された自己は、対立の媒介者(共通者、一般者)に媒介される限りの自己存在である。少なくとも有的媒介者の場合はそうである。そこでは未だ自己存在の全体的・根源的支配者、独自の根を持つ主としてのこの自己は現われようがないし、自覚せられることもない。この自己は未だ共通者、一般者の中に埋もれ、他者との対立において忘れられる。これに対し、感動の自己集中、自己支配において自覚される自己は、自己集中、自己支配が全体的・根源的であるから、銘々が自らの根を持ったこの自己である。裏からの分析もまた感動において人は一般者から脱出して、この人となることを示していた。b、感動の自己集中には他者は不要である。のみならず、他者とのかわりには、自己集中、自己支配の妨げとなる。他者を意識することによって、自己は表面化し又自己は分散するからである。カントも、人は他者を意識することによって、本来のおのれを喪い、所謂「倫理的自然状態」に陥るといふ。(Die Religion innelhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft, Kants Werke > E. Cassirer > Bd. VI, S. 238-239) かくて、人は自己集中、自己支配において非世界的にならざるを得ない。このことも裏からの分析結果(感動の人間の孤独)が示していた。c、裏からの分析は感動における非世界性が積極的に世界性と対決する底のものであることを示していた。これは、表からの分析が示した自己集中、自己支配の根源性と同一事態である。即ち、もし自己支配が不徹底で、支配するだけで支配されぬ自己が残存すると、これは未だ個性化せ

られぬ自然的自己であって、これが個性者間の共通者となる。然し、ここでは自己支配は根源的で、その様な自然的自己は残存せず、自己は独自の根をもつ个性的精神にまで昇華されているから(後述)、それ自身が個性者間の共通者となることはない。即ち個性者の非世界性は徹底的で、世界性との対決にまで到る。

§4

前述した感動における全体的・根源的自己集中、自己支配によって、ここに主(あるじ)としての自己が実現せられる。自己の凡てを集中し、且つ根源的に支配して始めて人は自己の主となる。ここに実現せられた主としての自己を精神と呼ぼう。前述の様に自己集中、自己支配の根源性は、もはやそれを人間の与えられた自然的素質に基づくものと解することを許さぬからである。然も、前述の様に感動における自己集中、自己支配は根源的で、共通者、一般者を徹底的に排除しそれと対決するから、ここに実現せられた主としての自己は銘々独自の根を持った个性的精神である。

われわれの第一の課題は、深く人の心をうつ罗兰の「卓越せる人々の生涯」の様な独特の伝記は如何にして可能であるか、を説明することであった。この章で行なった感動の分析は、その解明の為の第一歩である。いま、その成果を踏まえて予め(仮説として)いうならば、われわれの所謂独特の伝記は何よりも先ず右に感動の分析によって明らかになった个性的精神を主人公とする伝記であり、个性的精神との出逢いを核心に据えた伝記である。

では、个性的精神との出逢い(共感)とは如何なることか。第一の課題を果す為の第二歩として、次にそれを考察しなければならぬ。

われわれは、例えば優れた絵をみて深く感動することがある。この感動は何を意味するか。

前章において、創造における芸術家の感動を分析してきたわれわれは、この「絵をみての感動」をもはやただ作品に関する単なる嘆賞や知的理解(例えば、作品の様式、成立事情等々に関する理解)と混同することはないのであろう。それは、作品を介しての芸術家の人への共感に他ならぬ。

われわれは又、この共感を——共感という言葉に誘われて——受動的表面的な同感や、主観的・感情的な同情等と同一視してはならない。共感^①は全人的・根源的であるからである。

結局、それは絵にこめられた芸術家自身の感動を共感することである。芸術家の個性的精神に共感することである。芸術家の全人^②をみる者の全人で受けとめ、これといわば根源的に共感することである。それ故、共感には共通者による媒介はない。それがあれば、根源的に共感することはできないからである。結局、共感^③はただ出逢い^④という他はない。

註

(1) ヴェルフリンが、彼以前の芸術史の著述をそれらは芸術家を偏重し、結局芸術家の歴史になってしまっていると批判したこと、そして彼自身は「人名なき芸術史」(様式の歴史)を書くことを目指し、「芸術史の基礎概念」においてそれを実現したことは周知のことである。

(H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriff 守屋謙二訳「美術史の基礎概念」九—一三頁)

然し、芸術家から切り離された作品の様式史が果して芸術史の名に価するだろうか。彼のいう芸術史は、芸術史の自己完結性、自律性(所謂内面的歴史)を求めるあまり、又一つのゆき過ぎに陥ったのではないか。

(2) 「出逢い(出合い)」という言葉はいろいろの意味で使われるが、ここでは全体的・根源的人間と全体的・根源的人間との非世界的な——世界における如何なる関係とも異った——かかわりを指す。「出逢い」が含蓄する更に深長な意味に就いては次節以下参照。

§2

右の様な共感の体験をもたない人は稀である。作品を介するか否かは別として、大抵の人は彼の生涯の間にその人との出逢いによって根底から動かされ、常に動かされつづけ、爾後の生き方に深い影響を受けたにも拘らず、その人との出逢いは全く偶然の幸運という他ない様な所謂「遭逢の人」をもつであらう。前述の「共感」は、われわれの体験としてはここにいう「出逢い」或いは「遭逢」に他ならぬ。

さて、私はこの様な共感(出逢い、遭逢)こそは独特の伝記の核心をなすものと考えている。それ故、以下しばらくわれわれの出逢いの体験をやや立ち入って考察する。即ち、先ず出逢いを形式的に人と人とのかかわりの一種と解して、これを——要するに同じことに帰着するが——「当事者」、「関係」、「媒介」の三面からみてみよう。

1、前述の様に、共通者の媒介によって成立する人と人との関係は、その共通面限りのことである。そこでは当事者は共通者に制約されるから全体的・根源的人間ではあり得ない。これに対して出逢いは、わ

れわれの体験では全人の問題である。全人が根源から動かされる。それ故この際の当事者は、如何なる制約も受けない全体的・根源的人間、即ち銘々独自の根をもつ人間である。出逢いにおいては、人は——矛盾の様だが——非世界的であり、所謂生(なま)の人間である。

2、出逢いは結局右の生の人間と生の人間との関係であるから、関係としてみると、それは世界(共通者・一般者の媒介によって成立する世界)における人間関係とは異質のものである。実際に例えば、二人の人間が会っている(出逢い)のに、当事者たちの孤独は解消されはしない(前述)。しかも、当事者達は世界的な意味では孤独でありながら、否孤独であることによって、世界の如何なる関係とも異なつた深く且つ緊密なかかわり(例えば魂の救済)をもつ。結局、出逢いはこれを世界におけるいかなる人間関係の図式によつても理解することは出来ない。

又、出逢いはこれを意欲して作り出すことはできず、これを予測したり期待したりすることもできない。それ故、ただ偶然の幸運という他はない。

3、前述の様に「出逢いは共通者や第三者の立場を前提しない、し得ない全体的・根源的人間(個性的精神)と全体的・根源的人間とのかかわりである。従つて、このかかわりはただ当事者だけによる当事者の立場でのかかわりである。実際に出逢いはオリジナルには、いわば当事者だけの秘密であり、そのかかわり自体が個性的で、「誰も知らない」底のものである(生(なま)の關係)」。といつてもそれは二人の人間の一体化ではない。実際に、出逢いは文字通り出逢いであり、人と人とのかかわりである。

結局、出逢いはこれを形式的にいうと全体的・根源的人間と全体的・根源的人間との、所謂世界における人間関係とは異質の特異なかかわりであり、特異な仕方でのかかわりである。

次に「出逢い」を内容に即してみよう。

1、人は優れた芸術作品に接して、芸術家の感動(個性的精神)に共感し根底からゆすぶられる。共感はその自体が感動である。これにおいて彼は精神にたち還る。だからこそ人はこれにおいて彼の生き方に及ぶ底の深い影響を受けるのである。実際、ロマン・ローランに於いては、ロマン・ローランとの出逢いは魂の救済であつた。われわれの体験においても、遭逢の人はいつも心に語りかけ問に答へつつける人である。

2、出逢いの体験が深ければ深いほど、即ち出逢いによる魂の救済を深く感銘し、しかもそれが己れ一人に恵まれた幸運であることを痛感すればするほど、人は自らこの幸運を万人のものとするを己れの義務と感ずるに到る。ベートーヴェンに出逢つたロランの場合がそれである(前述)。(これは、われわれの伝記論にとつても、重要な意味をもつ事象である。)

3、出逢い(共感)はこの様に人が相手の個性的精神によつて根底から動かされることであるが、このことはこれを反面からいえば、人が相手の個性的精神を把握していることに他ならぬ。然し、共感をお互に区別せねばならぬ。a、先ず、共感にはベルグソンの直観、即ち概念の枠を打破して対象と一体化することではない。これは先に「出逢い」を相手との一体化と区別したことからも明らかである。b、共感とは人を対象的に把握することではない。対象化することはあることである。みる者がありみる立場がある限りは、それに対応する限られたものしか捉え得ない。人を捉える場合も同様であろう。相手を全体的・根源的に捉えることが出来るのは、全体的・根源的自己だけである。共感とは、全体的・根源的人間を以てする全体的・根源的人間の把握である。結局、出逢いはこれを内容的にいうと、それ自体が一つの感動であ

り、相手の個性的精神によって根底から動かされることであるが、人はそのことを感銘することによって、出逢いを万人に伝える義務を感ずるに到る。さて、かく相手の個性的精神によって動かされることは、これを翻せば相手の個性的精神を捉えていることに他ならぬ。ただ、この把握は相手との一体化とも对象的把握とも異なり、全体的・根源的の人間（個性的精神）を以てする全体的・根源的の人間の把握である。

以上、出逢い（共感）の体験を形式、内容の両面から考察してきたが、その結果次の様にいうことができる。

出逢いは独特の人間関係であって、形式的にも内容的にも世界における如何なる人間関係にも比することはできない。（共感による個性的精神の把握（後述）はその一面にすぎぬ）。出逢いが人間にとつてもつ意味もまた、世界における人間関係がもつ如何なる意味にも比することの出来ぬ特異な且つ深長な意味である。

われわれの独特の伝記の要訣は、出逢いのこの様な独特のかたちと、特異な且つ深長な意味とに原由する。

私は以上に、創造における芸術家の感動の体験を分析し、又芸術作品を介しての共感の体験を分析してきた。いまこの分析の結果と先述した仮説を採ってこれを先にあげた独特の伝記に投げ入れ且つ伝記に問いかけて、独特の伝記にいわば自分の成り立ちを告白させることによつて、小論の第一の間（独特の伝記は如何にして可能か）に次の様に答えることができる。

独特の伝記の主人公は、彼が芸術家の場合、自ら「感動」の体験をもつ人である。感動において彼は自己のすべてを集中支配する。その集中、支配は徹底的である。彼はこれによつて全体的・根源的自己を

実現する。個性的精神となる。これを更に拡げていえば、独特の伝記の主人公は、自覚によつて（——感動に典型的にみられる様な）全体的・根源的自己を実現した人、個性的精神である。

独特の伝記の作者は、彼の人生の途上において直接に、或いは作品を介してこの様な主人公に出逢い、その個性的精神に共感しそれを捉えた人である。作者は、彼のこの出逢いを核としてこれ（出逢い）を人に伝達するために伝記を書く。

独特の伝記は一般に略々この様な成り立ち（内容、構造、目的）をもつと考えてよい。前述の様に、この様な成り立ちとは独特の伝記の要訣と不可分だからである。実際に、私が出逢ったこの種の伝記は何れも略々これと同様の成り立ちを示している。尤も、具体的なかたちは実に様々であるが――。

註

- (1) 下村寅太郎博士「遭逢の人」の「序のことば」参照。
- (2) 前述(§1)の様な意味での「出逢い（共感）」を、われわれが実際に体験する出逢いと同一視することには異論があるかも知れない。然し、両者が少なくとも本質的には相違しないことは、この節における出逢いの体験の分析からも明らかであろう。
- (3) この様にいつても出逢いは主観的なものではない。後述する様に出来は間接にはあるが、万人に伝達せられることができ、人を共感へ誘うことができるからである。
- (4) 「……およそ個性的なものに対するこの様な発達した感覚は、自らも種族の中から抜け出して個性的人間になった者だけがもち得るのである。」(J. Burchardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Gesammelte Werke, Bd. III S. 223)
- (5) 出逢いが深長な様々の意味を含蓄することは、右の分析からも明らかである。然し、小論の以後の論述では、便宜上それを個性的精神

の把握として取りあつかう。

独特の伝記の成り立ちにおいて出逢いが果すより重要な役割りに
ついては、小論につづく論文で考察する。

(6)

独特の伝記の独特なる所以は右述の様なその成りたち(内容、構造、
目的)にあるから、その条件さえ具えておれば独特の伝記は必ずし
も著名人の伝記である要はない。名もない市井の人の伝記でもよい。
例えば、石川淳氏の「諸国騎人伝」は形式的には右の様な成り立ち
を示して、一応は独特の伝記といえよう。騎人伝の解説者中村
幸彦氏は、騎人達は「それぞれの芸に遊んで、普通の眼からすれば
二流、三流、ややげても臭いものも混ざるが、共通して個性の強
い、あくの持主である。著者はそれを本分とみたのであるうか。」

「……著者は買うとか買わないとか、気に入ったとか入らないとか
呑気そんなことを言いながら、その人物とじかに対決しているの
である」という。(「諸国騎人伝」二〇一—二〇二頁)。然し、この伝
記にはやや下手物趣味の趣がある。騎人と作者との出逢いがほんも
のか否かに疑義がある。

独特の伝記はまた無論、芸術家の伝記とは限らない。聖者や詩人
の伝記に右の様な成り立ちのものが多い。尤も、これらの伝記は往
々にして外形においても所謂伝記とは異なるスタイルをもっている
ので、人々から、否ある場合には作者自身からも「これは伝記では
ない……」といわれる場合があるが、聖者や詩人との出逢いを核と
する限りは独特の伝記に数えられる可きである。(例えば、下村寅太
郎博士「アッシジの聖フランシス」、吉野秀雄「良寛」、三好達治
「萩原朔太郎」)

83

「独特の伝記は如何にして可能か」という問に対して、形式的には
これで答えたこととなる。然し実質的にこの問に答える為には、なお、

次の二点を説明せねばならぬ。1、「出逢い」を伝記の核とするとは、
具体的には如何にすることか。2、「出逢い」を核とする伝記は具体
的には如何にして可能か。

先ず(1)の問に就いて。

(「出逢い」を伝記の核とすることは、前述の様に独特の伝記の基
本的な性格にかかわること、具体的には種々のことを意味するが、
ここではそのうち普通の伝記と独特の伝記との相違点をはっきりさせ
るために、1、伝記を書く作者の態度へ構え \checkmark にかかわること、2、
伝記の内容にかかわることだけを示す。)

さて、右の問に答えるに先立って次のことを確認しておかねばなら
ぬ。

作者が出逢って捉えたのは主人公の全体的・根源的人間(個性的精
神)である。全体的・根源的人間とは、先に感動の分析においてみた
様に人が己れの凡てを支配する主となることである。それ故、全体的
・根源的人間は彼の独自の生き方の源泉でもある筈。だから例えば卓
越した芸術家においては、彼の作品の源泉をなすもの(個性的精神)
はまた彼の生き方の源泉をなす筈である。実際に、芸術家の独自の生
き方とかかわりのない様な作品は、人々に共感せられることもない。⁽¹⁾⁽²⁾

では、「出逢い」を伝記の核とするとは如何にすることか。それは、
作者が主人公との出逢いの深い感銘に支えられて、右述した「ある筈」
「なす筈」のことが実際にもそうあると確信して、主人公の生涯を、
出逢いによって捉えた彼の全体的・根源的人間(個性的精神)のいわ
ばヴァリエーション(変奏曲)とみなすこと、否、生涯にその種のヴァ
リエーションを見出す(よみとる)ことである。それ故、この種の伝
記の作者は、優れた個性的精神との出逢いの幸運に恵まれ、それに深
く感銘しただけでなく、主人公の生涯のうちにその個性的精神のヴァ
リエーションをよみとることのできる洞察の人でなければならぬ。⁽³⁾

次に(2)の「出逢いを核とする伝記は具体的には如何にして可能か」という問に就いて――。

この問は結局、与えられた資料の中から如何にして右述した個性的精神のヴァリエーションとしての主人公の生涯を再現するか、ということである。(a)、右のヴァリエーションとしての主人公の生涯は見出すべきで与えられてはいない。従つてその再現は資料からの構成であつて与えられている訳ではない。漫然と主人公の生涯の事蹟を年代順に並べても、ヴァリエーションにはならぬ。伝記は年代記ではない。ロランも、ベートーヴェンの生涯を書くに際してその姿を容れさせたと告白している。(4)然し、構成は作者の恣意に委ねられてはならぬ。構成は例えば、主人公の生涯の一部を気紛れに抜き出したり、又それに、ある特定の政治的或いは宗教的等々の観点から勝手な所謂解釈を加えることではない。ヴァリエーションは、いわば伝記的眞実性をもたねばならぬ。ヴァリエーションには歴史的眞実性とは異なつた規準による眞実性が要求せられる。その規準はいうまでもなく、資料の構成が主人公の個性的精神に貫かれてゐるか否かである。その様な魂の欠如した伝記――例えば、歴史的に確實な事蹟のみをただ並べたてただけの伝記、或いは逆に作者の主観的恣意的な構成による伝記は伝記的眞実性をもたない。(5)

(c)、作者は右の規準に則つて資料を選別し、取捨し且つ再構成せねばならぬ。この為には作者には、資料のうち主人公の個性的精神の息吹きを感じとる鋭い感覚と、選ばれた資料から個性的精神のヴァリエーションを構成する豊かな構想力が要請せられる。

結局、個性的精神のヴァリエーションを構成する為には、独特の伝記の作者は単なる年代記作者であつてはならず、又単に史実(所謂歴史的実像)を追究する者であつてもならぬ。それにも拘らず、否むしるその故にこそ独特の伝記の作者が最も警戒すべきは、主人公の個性

的な生き方に就いて主観的・先入見を持つことである。主観的・先入見であるか否かは、結局、かの共感(出逢い)が本ものであつたか否かにかかつてゐる。そして出逢いが本ものか否かは、作者の力量を前提していえば、そこに出来上つた伝記が読者を感動せしめるか否かによつて判別することができる。ともあれ、私の所謂独特の伝記は、右述からも明らかな様に、その作者に様々の条件を充たすことが要求せられるから、これを書くことの非常に困難な伝記である。この種の伝記が稀にしかみられないのはその所為であらう。

私は以上で、冒頭にあげた「卓越せる人々の生涯」の様な私の所謂独特の伝記は如何にして可能であるか、の問に形式的にも実質的にも答えたつもりである。(6)これによつて独特の伝記の実態がほぼ説明されたといえよう。(7)

なお附言すると、私は右に独特の伝記は稀な伝記であるといつたが、稀であるということは必ずしもそれが伝記として非本来的、例外的であることではない。本来的なものが現実には稀にしか存在しないという現象は、他のことがらについても屢々みられる。然し、われわれの独特の伝記が果して例外的なものなのか、逆に本来的なものなのかは伝記論の核心にふれる問題であつて、いまここで性急に決めることはできない。私はそれに就いては、稿を改めて検討してみるつもりである。右述した小論の第二、第三章は、その様な検討の前提の一つとして、先ず所謂独特の伝記の実態を、即ちその成り立ちを説明したものである。

註

(1) 例えば坂崎乙郎氏は、「絵を読む」為に結局作者の生涯を書かねばならなかつた。

(2) 中村幸彦氏は、「諸国畸人伝」の解説において、畸人伝の資料として三種（作品、軼事、畸人の郷土の風俗、習慣）をあげ、作品のみが畸人と不可分のもので、他の資料は「着せかえのできるもの」か「他人の伝え」にすぎぬから頼りにならぬという。「諸国畸人伝」二〇三頁）これは中村氏が、作品の源泉と、作者の生き方の根底にあるものが一つの個性的精神であることを洞察していないことを示す。

(3) 偉大なものは単純である、といわれる。ベルグソンは、その名に値する偉大な哲学者はたった一つのことしかいわなかった、一つのことしかつかんでいなかった、然しそれを表現する為に、彼は周りのいろいろなものを使わねばならなかった、これは然し、偉大な哲学者が周りのものを巻込んであげた旋風の様なものだ、という。われわれのいい方というなら、単純なもののヴァリエーションである。(H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, pp. 139—141)

偉大な個性的精神の生涯も一つの旋風である。独特の伝記の作者は、生涯の個々の事蹟に氣をとられて、それが偉大な魂がまさあげた旋風であることを見落してはならない。

(4) R. Rolland, *Vie de Beethoven*, préface II.

(5) 和歌森太郎氏は、史の実像であつたものが虚像になることがあるという。然しこれは、史料批判がより科学的になつた為であつて虚実の規準が変わるわけではない。(和歌森太郎「日本史の虚像と実像」三二六頁、「虚実の間」)

なお、マイヤー (E. Meyer) も、——われわれとは異なつた根拠によつてであるが——伝記は歴史ではない、という。(Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 森岡弘通訳七五—七七頁) マイヤーの見解は伝記の本来性にかかわることなので、マイヤーに対するウエーバー (M. Weber) の批判と併せて次の論文で検討する。

(6) 個性的精神のヴァリエーションの構成に就いては、ここに述べたことだけでは不十分である。なお構成の仕方に就いても考察せねばな

らぬ。然し、それに就いては、——独特の伝記のもつ人間学的意義とのかかわりがあるので——次章で述べる。

(7) 以上は独特の伝記の成り立ちを示したに止まり、未だ独特の伝記の要訣の解明には到っていない。然し要訣の解明は、「本来の伝記」の究明と関係するので小論に続く「伝記論の試み(二)」で行なう。

四

§1

以上でわれわれの所謂独特の伝記の実態を解明したが、果してこれを独特の伝記と呼んでよいかどうか。われわれの所謂独特の伝記は、従来伝記の一種としての市民権を一般には認められていない。前章までに明らかにして来た独特の伝記の実態に照らすと、これは不当であり奇妙なことである。

ともあれ、従来一般にこの種の伝記が伝記と認められない原因の一つは、それが従来普通に伝記に帰せられてきた史料学的、文学的意義をもたないからである。それ故、この種の伝記が伝記の一種としての市民権を持つと主張する為には、それが史料学的、文学的意義とは別の、それ特有の意義をもつこと、然もその意義が史料学的、文学的意義よりも伝記によりふさわしいものであることを示さねばならぬ。

この章では、一つにはわれわれの所謂独特の伝記が実際に伝記の一種であることを確認するために、又一つには「独特の伝記の実態の解明」から「本来の伝記の究明」(次の論文)への橋渡しをするために、独特の伝記特有の意義を考察する。

さて、所謂独特の伝記は、前述したその成り立ち(内容、構造、

目的)から明らかな様に、伝記文学的狙いをもつものでも歴史的正確さを期したものでない。それ故、これを通常の伝記と同様に文学として、史料として評価すれば殆ど無価値であろう。然し、独特の伝記に對するこの様な評価の仕方は問題である。そもそも独特の伝記は何を狙ったものであるかを確かめ、それに即して評価す可きである。そうでないと、独特の伝記特有の意義も価値も見逃すこととなる。

では、独特の伝記の実態を説明して来たわれわれは、独特の伝記特有の意義をどこに求むべきか。予めいうならば、独特の伝記は文学的、史料の意義のかわりに、特有の人間学的意義をもち得るのではないか。

今日の人間学は、経験科学的に処理し得る人間の諸側面の認識においては著るしい進歩をとげたが、経験科学の限界を超える人間の精神面の認識においてはなお万全とはいえない難い状況の様である。⁽¹⁾とにかく、人間の精神面の認識は古来問題であったが、今日も人間学の極めて困難な問題であることは確かである。⁽²⁾

さて他方、独特の伝記は前章で述べた様に、個性的精神との出逢いを核心とし、これを万人に伝えることを目指すものであるが、いまその「出逢い」から、その持ついわば伝記的要素を捨象すると、出逢いはこれを個性的精神の把握と解することができる。⁽³⁾このことを、右述した人間学の問題と考へ併せるなら、われわれは既にそこから独特の伝記と人間学との密接なかわりを望見することができる。

然し、独特の伝記は果してどこまで人間学の認識とかかわりをもち得るか、そういう意味で人間学的意義をもち得るか、第二章第三章で解明した独特の伝記の特質をふまえて次にそれを検討する。

さて、前章で全体的・根源的人間(個性的精神)の把握について次

所謂直観的に捉えることもできない。全体的・根源的人間を捉えることができるのはただ全体的・根源的人間のみである。それ故、その把握は全体的・根源的人間と全体的・根源的人間との出逢いにまつ他はない、と。してみると、出逢いは個性的精神を直接に捉える為に残された唯一の方途である。⁽⁴⁾

然し、先述の様に「出逢い」は特定の人の幸運にまつ他はない。それ故、個性的精神の把握が「出逢い」によってのみ可能だとすると、その把握は特定の人だけに限られることとなる。この様な把握は未だ人間学とかかわりを持つことはできない。学的認識とも、それに代るものともいえない。学的認識、或いはそれに代るものは万人に可能な認識、或いは万人に伝達せられ得る認識でなければならぬ。然し、共感による個性的精神の把握はオリジナルには特定の人に限られるとしても、これを万人に伝達(間接に)することはできるのではないか。実際に、独特の伝記の作者はそのことを公言すると否にかかわらず、みな自分の共感を万人に伝達することを希っている。ロマン・ローランの様にそれを「出逢い」の幸運に恵まれた者の義務と考へている場合もある。(前述)とにかく彼等にとっては、伝記はその為にこそ書かれたのである。それ以外の目的はもたない。⁽⁵⁾

とにかく、もし作者の希い通り伝記によって個性的精神との共感を万人に伝達することができるなら、そこで始めて独特の伝記は人間学的意義をもつこととなる。然し、果して個性的精神との共感を万人に伝達することは可能であるか。又、可能とすれば如何にして可能であるか。

註

(1) 茅野良雄氏の説明によると、今日の人間学は大別して二つの仕方

人間を捉える。一つは所謂経験科学的アプローチ、他は哲学的ア

ローチである。わが国では普通前者を人類学、後者を哲学的人間学と呼んでいる。

人類学は経験科学的に処理し得る範囲内で、様々の角度からヒトを捉える。これに対して哲学的人間学はヒトの活動とその所産とのすべてを素材として人間を捉える。人類学では、人間の把握は経験科学知の到りつく範囲内に限られてしまつて、人間がその歴史において、文化において、社会生活において己れを告知する広大な部分が脱落してしまう。これに対して哲学的人間学は、人間の活動と所産の全分野に亘つて、人間が己れを告知している凡てを手掛りとするから人間を全体として原理的に問題にすることが出来る。(以上は、「現代のエスプリ」に示された茅野氏の、人間学についての説明の大意であるが、今日の人間学の状況を公平な見地から要約したものとしてよいようだ。試みに「哲学百科辞典」A. P. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6) をみると、「哲学的人間学」の項目で、茅野氏の説明を拡大した様な記述があり、又ロングマンのラルーズをみると、反対に茅野氏の要約を更に要約した様な記述がみえる。)

右述は今日の人間学の骨格を示すにすぎぬが、そこからも既に明らか様な様に、人類学の人間把握は一面的で抽象である。然し、その抽象の意味が問題である。哲学的人間学はその抽象性を、人類学が資料において限られる為に人間を全体的に捉え得ない点にみる。然し、人類学の抽象性はその点だけであるか。そして、その点を補えば人間の把握は万全であるか。ヒトを全体的に捉えることで人間学は万全であるか。

私は、人間学はそれだけでは万全ではなくて、重要な一つのこと
が抜けていると思う。この見地からみると、人類学は人間の一面だけしか捉えていないというに止まらず、それはただ人間の形骸、主
の抜けた空家(ヒト)しか捉えていない。即ち人類学は、人間を形
成する諸要素(例えば諸能力、その機能、身体組織、生理的、

(2)

心理的組織と機能)を解明するが、肝心の、それら諸要素を統一し
生かし支配する人間、しかも銘々独自の根をもつた己れの主として
の人間を取り逃している。人類学の抽象性は、窮極的にはこの点に
こそみる可きである。そして、今日の人間学は、私の知る限りでは、
哲学的人間学といえどもこの意味の抽象性を克服しているとはいえ
ないのではないか。これは恐らく、哲学的人間学の資料の所為では
なくて、資料をよみとる立場、視点の所為である。

カントが哲学の課題は要するに、「人間とは何であるか」に答える
ことだと考えていたことは周知の通りである。即ち、カントは哲学
の問題を、一、何を私は知り得るか(形而上学)、二、何を私は為
す可きか(道徳)、三、何を私は願ひ得るか(宗教)、四、人間と
は何であるか(人間学)の四つに分けたが、その中、最後の問を重
視し、他の問は凡てこれにかかわるといふ。従つて又、始めの三つ
の問に答える哲学の部門はすべて最後の問に答える人間学に数え得
る、という。してみると、哲学の問題はすべて「人間とは何である
か」に帰着し、哲学は要するにそれに答える人間学である筈である。
(Vgl. I. Kant, Logik, Cassirer Ausgabe Bd. 8 s. 343—344)

然し、実際にカント自身はこのある可き哲学をどこまで実現して
いたか。カントの純粋理性批判は第一の問に、実践理性批判は第二
の問に、判断力批判と「単なる理性の限界内の宗教」は第三の問に
答えるものといえる。では、カントが最も重視した第四の問に答え
る著述はどれか。

カントは一七九八年、それまで二十数年に亘つて行なつて来た人
間学の講義の草稿をもとにして、「実用的見地における人間学」を
公にした。

これが人間学に関するカントの唯一の著述である。ところで、カ
ントはシュイトリン宛の手紙(一七九三年五月四日付け)に、哲
学の問題として右述と同じ三つの問を述べたのに続けて、「それ
は最後に第四の問が続く可きでした。即ち人間とは何であるか。

(人間学、これに関しては私は既に二十年以上も年々講義をしてきました」と語る。してみると、カントは第四の問に答えるものとしては、右の人間学の講義の内容の如きものを考えていたと、少なくともそれ以上の究明へは立入らなかつたと考える他はない。

ところが、この講義の内容は、前述した「実用的見地における人間学」によってみると、人間の認識能力、感情、欲求能力について、又個人、民族、人種、人類の性格についての経験的観察の結果を述べたもので、全体として経験心理学的内容のものである。それに、「批判」では欠如していたカントの人生的諸見解が随所に附加されている。カントがこの講義の狙いとした、人が社会生活を幸福に過ごす為のこれらの人間知や人生論（所謂「恰例の命法」）が無意味だということではないが、この様な内容の人間学が、前述した哲学の三つの問がそこに帰着する「人間とは何であるか」の問にまともに答えるものでないことは確かである。カントが特に重視したこの問は、先の三つの問に於て主語となつた私という人間、即ち「——を知り」「——を行ない」「——を願う」ところの一人の人間、それら凡てのいとなみの主としての全体的・根源的人間をこそ問うていたのである。それが、「……三つの問は最後の問（人間とは何であるか）にかかわる」というカントの表現の真意であろう。そして、カントは前述の様にそれと答えることが人間学の課題であるとしていたのである。

(3) 結局、カントは人間学の課題を正しく把握し、これを提起していたのである。ただ彼自身は、恐らくは彼の批判的方法に妨げられて、正面からこの課題にとりくむには到らなかつたといわねばならぬ。この様な抽象によって、独特の伝記が、それが独特の伝記たる所以のもの即ちそのいのちを喪うことはいうまでもない。

所謂歴史的伝記においては、それ特有の史料の意義をみる為に抽象が必要であつたり、又その為に伝記がそのいのちを喪うという様なことではない（ランケ「歴史・伝記的研究」序文参照）。事情は、

文学的伝記においても同様である。

ひとりわれわれの独特の伝記においてのみ、それ特有の意義をみる為にさえ抽象が必要であることは注意す可きことである。

(4) 哲学的人間学は、文化、歴史、社会生活等人間が己れを告知する凡ゆるものを資料として、これを解釈（よみとる）ことによつて、間接に人間の精神面を把握することを旨す。

(5) この様にいっても、独特の伝記における共感（出逢い）の万人への伝達は、個性的精神の把握の伝達と同義ではない。後者は前者の一面を抽象したものであることは、次節以下に述べるところから明らかになるであろう。次節に述べるのは、出逢い（共感）を万人に伝達する為の方途である。なお、かかる抽象によつて独特の伝記がいのちを喪うことは前述した。ここでは、独特の伝記の意義を検討する為に仮に抽象してみているのである。

なお、独特の伝記においては、作者が個性的精神との共感を万人に伝達することのみを目的とし、それを義務とさえ考えることに就いては、小論の続篇で詳しく考えてみるつもりである。

82

共感したところを直接に言葉（概念）によつて人に伝達することはできない。抑々共感は、前述の様にそれ自体が一つの感動であるから、共感したところを対象化したり概念の枠へ入れ込めたりすることが出来る筈がない。

それに、伝達を受け取る側からいっても、共感自体が一つの感動だとすると、共感したところを捉え得るのは又共感のみである。言葉によつてではない。結局、共感したところを対象化して直接に他者に伝達することはできない。

然し、われわれは人を自分がした共感へ誘うことはできる。それに

よって、自分が共感したところをいわば間接に他者へ伝達することができる。では、人を共感へ誘うには如何にすればよいか。例えば、ロマン・ローランとベートーヴェンとの共感の一つの出逢いであるが、彼のこの共感へ人を誘うには如何にすればよいか。

この誘いは二つの途によってなされるのが適當と思われる。二つの途が相交わる所に、主人公の個性的精神に関して一種のイメージ、或いは雰囲気が成立する。これによって人はその個性的精神への共感へ誘われる。

先ず第一の途に就いて――。

前述の様に主人公（個性的精神）の生涯は、これを見抜く眼力を具えた人にとっては、主人公の個性的精神が世界とのかかわりにおいて奏でるヴァリエーション（変奏曲）である。強烈な個性的精神が周りのものを巻き込んで吹きあげる旋風の様なものである。だから何人も少なくとも表面的には、容易にこれに近づくことができる。そこで、優れた伝記作者が多くの資料の中からこの様なヴァリエーションを再現してみせるなら（第三章参照）、人はこれを入力とも端緒ともして個性的精神への共感へ誘われる。尤も、作者が構成するヴァリエーションは一つとは限らない。様々の角度から様々のヴァリエーションを構成することができる。例えば、必ずしも正確な事蹟によらずとも、主人公の折々の振舞や人柄を示す逸話等を作者の印象（主人公についての印象）に即して一つのヴァリエーションに構成することもできよう。⁽¹⁾

第二の途に就いて――。

これは主人公の作品による途である。芸術作品の場合、創造に際して芸術家がそれに自己の凡てを集中投入することは先述した。それ故、作品には凡てを集中支配する芸術家の個性的精神がこめられている。作品もまた、芸術家の個性的精神がたまたまそのモチーフに際会して奏でるヴァリエーションである。それ故、人は作品を介しても個性的

精神との共感へ誘われ得る。

ここでも伝記の作者は、作品の中に芸術家の個性的精神のヴァリエーションを洞察し、同じ芸術家の様々の作品によってこの洞察を純化し濃縮して、これを表現しなければならぬ。ここに、伝記作者によって個性的精神のもう一つの（生涯とは異なった）ヴァリエーションが構成せられる。所謂「絵を読む」のはこの途である。⁽²⁾ 然し、作品を読むことは生涯を読むことと同様に困難である。伝記作者は洞察の人でなければならぬ。⁽³⁾⁽⁴⁾

さて、以上二つの途即ち主人公の生涯を読む途と作品を読む途とは、両者が確かに辿られているならば必ず交差する。二つの途が相交わるころ、そこに主人公の個性的精神に関する一つのイメージ、又は雰囲気醸成せられる。かくして、読者の側に共感への構えが出来上る。伝記作者が為し得るのはここまでである。後は、読者自身が共感へ飛び込むことを期待する他はない。イメージや雰囲気はその為の誘いであり、刺戟であり、終には踏切台ですらあるが、然し踏切って飛び込むのは読者自身のことである。⁽⁵⁾

以上私は、共感（個性的精神の把握）を万人に伝達する方途に就いて述べた。ところが、われわれの独特の伝記は、第三章でみた通り実際にほぼこの様な方途に従った内容と構造をもっている。⁽⁶⁾⁽⁷⁾ そして、そのことによって独特の伝記が共感を万人に伝達する役目を実際に果していることは疑いない。何よりも、独特の伝記が読者に与える深い感銘がこれを証している。独特の伝記が独特なる所以、即ちそれが読む者の心を打ち肝に銘じるのは、それが前述の様な方途に従った内容と構造をもったために、読者を主人公の個性的精神への共感に誘い、終にそれへ踏み切らせるからである。

結局、特定の人の幸運によって得られた個性的精神との共感は、わ

れわれの示した方途によるならば、間接に（人を共感へ誘うことによつて）ではあるが、これを万人に伝達することができる。そして、そのことを実際に実現しているのが他ならぬわれわれの独特の伝記である。

註

- (1) 例えば、三好達治氏は「萩原朔太郎」中の「仮幻」「萩原さんという人」において、この様な仕方でもヴァリエーションを構成している。
- (2) 坂崎乙郎、「絵を読む」二二三頁参照。
- (3) 吉野秀雄氏は「良寛」中の作品の鑑賞において、巧まずしてこの種のヴァリエーションを構成している。又、良寛の歌は「実事をふまえている」場合が多いので、作品の鑑賞が同時に生涯を読むことにもなっている。
- (4) ここにいう作品は芸術作品とは限らぬ（前述）。主人公が自己の凡てを集中投入したものであればよい。ある場合には、主人公の生き方（生涯）そのものが彼の最大の作品であり得る。（例えば、「聖フランシス」の場合）
- (5) 人を共感へ導く為のわれわれのこの様な方途は、ベルグソンがその「哲学入門」において、人を純粹持続の哲学的直観へ導く為にとつた特有の方法と似ている。即ち彼は、その論文において純粹持続の様々の特徴とアナロジカルな一面をもついくつかの経験的事実を次々とあげてみせる。しかし、私の解釈では、彼はこれらをただ漫然と幾つも重ねているのではなく、又重ねることによって人を直感へ誘い得ると考えているのではない。彼はおそらく、様々のアナロジカルな経験的事実が純粹持続に関して指向する線が必ず交差すること、そこに純粹持続に関するイメージが成立することを期待し、且つそれによって人に純粹持続の直観への構えを持たせることができるかと考えていたのである。（cf. H. Bergson, *La pensée et le nouveau*. <Introduction a la metaphysique> p. 206 etc.）

(6)

人を個性的精神との共感へ誘うには、生涯と作品の二途によるべきであるといったが、これは私がいう迄もなく伝記作者の常識である。事実、殆どの伝記作者がこの二途によつてゐる。然し、何故二途によるべきかの反省がなされたことは殆どない。そうした反省に基づいてでなく、ただ漫然と二途を並列し又はよりあわせている場合が多い。偶々反省がなされると、前述「諸国崎人伝」の場合の様に、作品に偏して生涯を軽視する。私はここで、何故二途によるべきか、一途でなく二途によるべきかの理由を示したつもりである。

(7)

実際の伝記では、二途が截然と分れている場合よりも、よりあわせている場合が多い。例えば「良寛」は、一応二途を分けているが、作品が実事をふまえているので作品の鑑賞「良寛歌評釈」においては二途がよりあわされている。「わが愛する詩人の伝記」も二途をよりあわせている。「アッジジの聖フランシス」は、生涯そのものが作品なので、生涯を書くことで自ら二途の交差を随所に現出している。自伝においても、例えば「ヘンリーライクロフトの私記」（ギッシングの自伝的作品）は、ライクロフトの生涯と思索の二途が実に自然によりあわされて、彼のイメージを現出している（例えば「春」の一七、中西訳、新潮文庫、五五―五八頁）。

83

右述した様な検討結果を踏まえて、この章の冒頭に述べた、「独特の伝記は人間学的意義をもち得るであろう」というわれわれの仮説を検証しなければならぬ。やや形式的になり、くり返しになるが検証は次の通りである。

独特の伝記において共感（抽象していえば個性的精神の把握）は、間接にはあるが万人のものとなる。少なくとも、万人のものとなる可能性をもつに到る。それ故、共感による個性的精神の把握は、これ

を直ちに個性的精神に関する学的認識とはいえないまでも、それに代るものとはいふことができる。

然し、共感が万人のものとなる、又はその可能性をもつに到るのは右の様に共感を核とした独特の伝記においてであるから、個性的精神に関する人間学的認識に代るものといふことができるのは、共感を核とした独特の伝記自体である。結局、独特の伝記は個性的精神に関する人間学的認識と密接なかわりを持ち、人間学的意義を有する。

誤解を避けるために、右の検証によって認められた限りの独特の伝記の人間学的意義を次に整理しておこう。

独特の伝記における所謂共感(出逢い)は、個性的精神を对象的に把握しているわけではないから、これを個性的精神に就いての認識と呼ぶことはできず、ただ個性的精神に関する認識でしかない。又、独特の伝記は共感(個性的精神の把握)を万人に伝えることはできるが、それは言葉(概念)による直接の伝達ではないから、独特の伝記を学的認識といふことはできない。然し、独特の伝記はとにかく個性的精神を把握して、これを間接にだが万人に伝達するのであるから、個性的精神に関する学的認識に代るものといえよう。⁽¹⁾

(先述した人間学の現状からしても、この様な役目を果す独特の伝記は、人間学においても更に重視されてよいのではないか。)

従来、伝記は普通には史料の又は文学的意義をもつものと考えられていて、伝記がこの様に人間学的意義をもつ場合もあることは、一般に殆ど注意されていないのではないか。その為に人間学的意義しかもたぬわれわれの独特の伝記は、従来ややもすると作者自身によってさえ「……これは伝記ではない」といわれたり、又単に作者の主観的印象を伝えるだけの「想い出」「回想録」の類と同一視されたりした。⁽²⁾⁽³⁾

然し、独特の伝記は右にそれが特有の人間学的意義をもつことを確

認せられた。しかも人間学的意義は、これを史料の、文学的意義に比べると「伝記」の原義即ち「人の生涯を記す (bios graphain)」により即した、それ故伝記によりふさわしい意義である。⁽⁴⁾ それ故、独特の伝記はいまや伝記の一種としての市民権を主張してよい。それは主観的「想い出」の類とは異なった伝記の一種である。尤も、私自身は独特の伝記は、単に伝記の一種に止まらず、これこそ本来の伝記(自己目的伝記)ではないかと思っている。

ともあれ、この様に様々の種類の伝記があり、その各々がそれぞれの特有の意義を持つことをみてくると、自ら一つの間が浮んでくる。一体伝記とは何か、或いは本来の伝記はどれなのか。否、一体本来の伝記という様なものがあるかどうか。あるとすれば、それは如何なる伝記であるか。私は稿を改めてこの問題を考えてみるつもりである。小論はその為の地均らしの役目を果すであろう。

註

(1) 独特の伝記が捉えているのは、特定の強烈な個性的精神であって、その点でも独特の伝記は認識としては限られた認識であるといわれられるかも知れない。然し、独特の伝記が捉えているのは単に強烈な(あくの強い)だけでなく、典型的な且つ卓越した個性的精神であることが忘れられてはならぬ。独特の伝記を書くことと下手物趣味とは区別されねばならぬ。

(2) われわれの所謂独特の伝記は、従来伝記の一種として一般に認められてはいない。例えば、ブリタニカもアメリカナもこの種の伝記を伝記の一種としてあげていない。又そこには古来の伝記の実例を、特に近世のものは可なり詳細にあげているのに、ロランの「卓越せる人々の生涯」はあげられていない。

(3) われわれの独特の伝記に似て非なるものは、「想い出」の類である。

「想い出」においては、主人公をなつかしむ私的な感情が中心になる。動機も目的も主観的で、筆者は主人公に密着する。主人公もここでは個性的精神ではなくて私人でしかない。内容も精神のヴァリエーションではなくて私的な事蹟の寄せ集めにすぎぬ。これは伝記ということとはできない。万人に伝える可き内容も、その様な目的ももたないからである。

然し、そうした私的・私的内容の「想い出」が立派に伝記となり、これを独特の伝記に数えてよい場合もある。「一ひらの貝殻で海水を汲み干す」こともできるのである。それは、「想い出」の筆者が主人公の精神に深く感銘している場合、そして主人公が優れた個性である場合である。例えば、アンナ・マグダレーナ・バッハの「バッハの想い出」(Die kleine Chronik der Anna Magdalena Bach)がそれである。ここでは、主人公をなつかしむ筆者の私的な感情が偉大な個性的精神との共感へ昇華せられている。

様々の伝記がもつ様々の意義の何れが伝記によりふさわしいかの問題は、結局、伝記の本来性は何かという問題に帰着するが、ここではそこまで立ち入らず、ただ種々の意義の中何れが伝記の原義によりふさわしいかをみるに止める。伝記の本来性と原義とは深い関係があるからである。

伝記の原義は「人の生涯を記す (bios graphien)」であるとう。

様々の種類の伝記が持つ様々の意義の何れが伝記の原義にふさわしいか、という問題は伝記を書く様々の目的の何れが右の原義によりふさわしいかということである。

いま普通の伝記に限って言えば、歴史的(史料)伝記は主人公の人よりもむしろ事蹟を人に伝える為に、或いは時代精神の典型を人に示す為に書かれる。文学的伝記は主人公の人を問題にするが、主人公に人間の一般の性格や弱点等々の典型をみて、これを示す為に書く。われわれの独特の伝記は、人間学的に抽象し

ていうと、主人公の個性的精神を万人に伝える為に書く。ここでは主人公は個性的精神の典型と解されているといえるかも知れない。然し、独特の伝記は人間学的に抽象された場合でも事蹟や時代精神でなく主人公の人を問題にしている点で、又人間一般の型や性格でなく個人(個性的精神)そのものを問題にしている点で、前二者よりもより原義にふさわしいといえるのではない。

伝記には多くの種類がある。然し、今日普通に伝記と呼ばれているのは、歴史(史料)的伝記と文学的伝記とである。例えば、ブリタニカを始め諸国の百科辞典はこの二種の伝記だけを取りあげている。中国の伝(記)でも、わが国の伝記でも史料的、文学的又は教訓的なものが普通である。

然し、数は少ないがその他にも独特の意義をもった種々の伝記がある(われわれの所謂独特の伝記、教訓的伝記、騎人伝の類、ブルクハルトの所謂「名譽慾に基づく伝記」—Vgl. J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Gesammelte Werke Bd. III, s. 100, s. 223—。「レゲンタ」—Vgl. E. Bernheim, Einleitung in die Geschichtswissenschaft. 坂口・小野訳一四五一—一四六頁—等々)。それに、伝記に認められる意義には時代によっても変遷があった様である。

これら様々の種類の伝記と、その各々もつ様々の意義については、小篇の続篇において本来の伝記を考察する際に併せて考察する。