

# 20世紀における「政治と文学」の問題

## ——その革命的性質について

堀 田 新五郎

### 目次

1. はじめに：問題設定
2. 「政治と文学」という問題系
3. 神話あるいは原初的文学
4. 神話としての革命

けれども革命家にとって本質的なことは、ただ顛覆のための顛覆にあるのではなく、顛覆において決定的で本質的な事態を明るみにもたらすことなのである。

(ハイデガー)

### 1. はじめに：問題設定

以前我々は、サルトルの所謂アンガージュマンの文学が「政治と文学」というプロブレマティークに有した意義を考察した<sup>1</sup>。そこで提起された問題を前提に、この小稿では、20世紀における「政治と文学」の核心を抽出できればと考えている。

今回は以下5点の問題を提起した。

- ①「政治と文学」は時代を超えた普遍性を有すると同時に、ある時代状況に特有のテーマではないか。19世紀末から20世紀にこの問題が浮上したのは何故か。
- ②「政治と文学」の20世紀的課題とは何か。それは、実存主義の文学・政治思想に典型的に表れているのではないか。
- ③フランス実存主義の代表的作家・思想家 J-P・サルトルが唱えた「アンガージュマンの文学」とは何か。ここでは、文学的creationと政治的constitutionが贈与論として結合しているのではないか。
- ④贈与とその（不）可能性をめぐる文学・政治思想は、政治的メシア主義の

## 論文

危険性を回避しようのか。「政治と文学」の20世紀的課題を、サルトルとは別の角度から追求することは可能か。

⑤1970年代以降、「政治と文学」が論じられなくなるのは何故か。現代の政治状況の中で、「政治と文学」は魅力的なテーマとなりうるか。

今回は、実存主義の「政治と文学」の射程を、サルトルから離れて広く精神的に捉えてみたい。したがって上記③④⑤の問題には触れず、①②の問題に焦点を絞って論じることとする。

## 2. 「政治と文学」という問題系

さて、まずは①②の問題について、単純化を恐れずに見取り図を示そう。「政治と文学」という問題の核心には、政治と文学の類似性が認められるのではないか。その両方に、個と共同体をめぐる求心力と遠心力が認められるからである。政治も文学も、人間たちを媒介し共同体に結びつける力であり、同時に既存の共同体を解体し、個々人を自らの単独性へと引き離す力でありうる。すなわち、一方で「他者」と「我」との内的紐帯を築くものの、他方で「他者」の他者性を顕現させるのである。両者のこのような特性が、「政治と文学」の問題を錯綜させているのではなかろうか。

では、政治と文学それぞれが持つ求心力と遠心力とは何か。まずは政治について簡単に確認する。いつの時代であれ政治思想は、個と全体の関係を思考していた。人間のうちに何処まで単独性を認めるか、共同存在を認めるか、これが繰り返し論じられてきたのである。政治とは、他者たちとの間で、それでもなお合意や秩序を形成する営みである。ここで他者たちとは、自らの価値を否定する可能性を持つ、別の、複数の価値の源泉を意味する。極めて雑駁ではあるが、求心力（=合意・秩序形成）と遠心力（=全員の単独性、価値の源）にアクセントをおけば、政治という営みをこのように表現することも可能であろう。そしてまた、引力と斥力がせめぎ合うがゆえに、政治には「決定」「決断」というモメントがその中核に認められるのである。

文学にもまた、同じ二つの力を看取できよう。文学のはじまりとしての神話は、世界と人間の起源を物語った。神話が提供する範例に従って、人々は

共同体を組織したのである。文学は、人々に共同世界を提供し、価値の分有をもたらすものであった。同時に文学には、単独性に関する遠心力が認められる。前稿では、福田恆存「一匹と九十九匹と」(1947年)を引いて、この点を指摘した。そこで論じたように、「政治vs文学」の問題は、政治が、最終的には単独性を犠牲にするところから生じている。これに対し文学は、あくまでも単独性に寄り添い、単独者のうちに普遍性を見出そうとするのである。もう一度福田を引いて確認しよう。

善き政治はおのれの限界を意識して、失せた一匹の救いを文学に期待する。が、悪しき政治は文学を動員しておのれにつかえしめ、文学者にもまた一匹の無視を強要する。(…)しかし善き政治であれ悪しき政治であれ、それが政治である以上、そこにはかならず失せた一匹が残存する。文学者たるものはおのれ自身のうちにこの一匹の失意と疑惑と苦痛と迷いとを体感していなければならない。(原文改行)この一匹の救いにかれは一切か無かを賭けているのである。なぜなら政治の見のがした一匹を救いとることができたならば、かれはすべてを救うことができるのである。ここに「ひとりの罪人」はかれにとってたんなるひとりではない。かれはこのひとりをとおして全人間をみつめている。<sup>2</sup>

福田は、共同体から外れた一匹の単独者に文学の契機を見出した。しかし、事柄は単純ではない。福田のいう文学は、単独者のうちに普遍を探求しているからである(「かれはこのひとりをとおして全人間をみつめている」)。単独性へと向かう遠心力は、メタ次元で求心力へと転化する。例えば、「このひとり罪人」に「罪それ自体=原罪」を認めるならば、「罪人の共同体」も構築されようからである。同じ転換は、政治においても認められる。例えば、既存の共同体を無化する革命は遠心力であるが、それはメタ次元での求心力——革命後の秩序、真の共同体——に支えられているからである。

よって、政治と文学それぞれにおいて、単純に求心力と遠心力に二分化することはできない。しかしながら、政治と文学の関係を論じるにあたって、この二つの力をもとに、以下4つのパターンを示すことは可能ではないか。

## 論文

(1) 「求心力としての政治」 = 「求心力としての文学」

(2) 「求心力としての政治」 VS 「遠心力としての文学」

(3) 「遠心力としての政治」 VS 「求心力としての文学」

(4) 「遠心力としての政治」 = 「遠心力としての文学」

まず(1)「求心力としての政治」 = 「求心力としての文学」について。これは、神話の時代における原初的な政治と文学の近さとして捉えうる。神話は共同体に來歴と正統性を与えるがゆえに、政治の起源ともいえるからである。また、既存の秩序やイデオロギーに文学が奉仕するあり方とも考えられよう。福田は、「悪しき政治は文学を動員しておのれにつかえしめ、文学者にもまた一匹の無視を強要する」と書いたが、斯様な政治と文学の結託は、文学報国会の時代のみならず、いつの世にも存在しよう。両者の求心力は、容易に結びつくのである。近代における国民=国家の創設と、国語・国民文学・国民作家の形成もまた、この問題系に属するかもしれない。いずれ、政治と文学の求心力は「我々」を立ち上げ、「彼ら」との差異をもたらす。このテーマは、共同世界の構成に関わるのである。

(2)「求心力としての政治」 VS 「遠心力としての文学」について。これが、福田の見出した政治と文学の対立構造である。結果責任を問われ秩序を優先させる政治と、単独性に拘る文学との対比、政治の暴力性に対する文学からの批判、これらは福音書にまで遡りうる古典的図式である。共同世界の価値を政治が優先させるとき、文学はその自明性を疑う。「我々」と「彼ら」を隔てる境界を揺さぶるのである。このテーマは、共同世界の構成とその脱構築に関わっている。

(1)(2)が、古代から続く人類史の普遍的問題であるとすれば、(3)(4)は近代固有のテーマかもしれない。「遠心力としての政治」は、共同体を個へと解体していくベクトルであり、個から共同体を再構成しようとする社会契約説等、近代革命の論理によってはじめて歴史の前景に登場するからである。

(3)「遠心力としての政治」 VS 「求心力としての文学」について。これは、文学の政治的効果への疑いであり、文学の隠された暴力性を政治的観点から批判するものである。マルクス主義の美学批判が、その典型としてあげられ

るのではないか。一見政治的に中立な文学もまた、美学イデオロギーとして体制の補完装置となりうる。現実の社会経済的困窮をimageによって正当化し、人民を癒すとき、文学もまた宗教と同じく、人民のアヘンとして機能するのである。

(4)「遠心力としての政治」＝「遠心力としての文学」について。これは、政治と文学が一致して、既存の共同世界の空虚を暴きだす方向性である。特に「神の死」を問題とする実存主義に顕著な傾向であり、まずは文学の領域で有意味な世界への違和、不条理、実存の単独性や偶然性について執拗に論じられることとなる。これと呼応して、既存の秩序の根拠を否定し、非根拠からの決断を称揚する革命思想が、政治的実存主義として現れるのである。

前回同様、この小稿でも集中的に論じたいのは(4)のテーマである。これまで「政治と文学」が論じられるとき、焦点となっていたのは、(2)および(3)における政治と文学の対立構図だったのではないか。一方で、単独性を回収する政治への文学的批判があり、他方で、政治的效果に盲目的な文学への政治的批判がある。前者は、政治からの自律が文学のアイデンティティであるとし、後者は、現実の政治的效果こそが文学の価値であると言く。19世紀末から20世紀にかけて「政治と文学」が盛んに論じられた時代は、マルクス主義が強力な知的・政治的磁場を構成していた。マルクス主義に対して如何なるスタンスを取るか、ここに論争の賭け金があったといってよい。

だが、これを焦点に(2)(3)の観点から政治と文学の対立を論じるとき、ともすれば政治は、階級闘争をめぐるパワーゲームに還元され、そして文学作品の評価は、党の綱領の関数へと矮小化されないだろうか。20世紀は、革命と戦争と全体主義の時代である。では何故、政治は極端な形態を現すこととなったのだろうか。この問いを思考するとき、「政治と文学」をめぐる20世紀的課題の核心が明らかとなる。神の死の帰結として、政治は原初的な文学として現れざるをえなかった——これが「極端な時代」としての20世紀を形作ったのではあるまいか。19世紀末ニーチェは、自らの言葉が、今後二百年の人類の運命だといった。その中心軸の一つに「大いなる政治」という予言がある。ここには、政治と文学の同根が語られているように思われる。

## 論文

わたしは、これまで存在しなかったような福音の使者である。これまで誰も思いもよらなかったような高い使命を熟知している。わたしが出現して、やっとまた希望が生まれるのだ。だがそれらすべてのことにもかかわらず、わたしはまた不可避の宿命を担った人間である。なぜというに、真理が数千年にわたる虚偽と戦闘をはじめると、われわれはさまざまの激動に出会わざるをえないから。(…) そうなると政治などというのは、まったく亡霊どもの戦争になってしまう。古い社会の権力組織はすべて空中に飛散する——それらはすべて虚偽の上に立っているのだから。地上にためしのなかったような戦争が起こるだろう。わたしが現れてはじめて地上に大いなる政治が起こるのだ。<sup>3</sup>

まず、ニーチェの言い分を理解しよう。彼は皮肉を込めて語っていた。「真理とは、それなくしては特定種の生物が生きることができないかもしれないような種類の誤謬である」<sup>4</sup>。このような、生の遠近法主義によれば、真理とは人々から独立して客観的に存在する正しさではない。それは、発見するものではなく、芸術のごとく創造するものなのである。したがって、上記引用文中の「真理」と「誤謬」の対立は常識を逆転させるものであろう。ニーチェの言う「誤謬」とは、これまで真理として共同世界に流通していた命題に他ならない。これに対して彼は、「これまでの真理とは虚偽である」という命題を、メタ真理として突き付けたのである。人間が「それなくしては生きることができないかもしれないような種類の誤謬」、これまではこの誤謬に真理の名が冠せられたにすぎない。ニーチェは、まずこのカラクリを認識せよと迫っている。

では、その認識は何をもたらすのか。秩序を支える真理や善の根底が非根拠にすぎないならば、非根拠を悦ばしく肯定すればよい。数千年来真理とされた聖書の言葉も、人間および世界の存在理由を説明する必要から、人間の欲動(=「力への意志」)が構築したのである。ならば何故いま、新しい神を創ろうとはしないのか？ ニーチェは、西欧精神史に対し次のような侮蔑の言葉を発する。「それ以来彼らはもはやなんらの神をも創造しなくなりました！ ほとんど二千年を経過して、しかも新しい神のただ一つすら創

造されなかったとは！」<sup>5</sup>ニーチェは人類に誘いをかけている。神を創造したまえ。人間と世界を芸術作品として造り変えたまえ。果たして、これ以上に悦ばしい遊戯が考えられるだろうか。「世界の存在は美的現象としてののみ是認されうる」<sup>6</sup>——これがニーチェの福音に他ならない。

では、こうした悦ばしき知らせは、何を結果させるのか。「地上にためしのなかった戦争」「大いなる政治」とは何か。ストロングが指摘するのは、これまでの政治との差異である<sup>7</sup>。真理と虚偽の転倒、その舞台裏が明らかになったとき、既存の政治は失墜する（「古い社会の権力組織はすべて空中に飛散する——それらはすべて虚偽の上に立っているのだから」）。しかしこれを逆に言えば、古い政治においては、秩序を支える真理や善が自明なものとして、他者たちに共有されていたことを意味する。共同世界が確立していた時代、政治はそれを土壤に、オブジェクトレベルで争われていた。だが、神の死とともに新たな政治が始まる。ここではもはや、政治は「世界一内一闘争」ではない。世界それ自体を創造する神話的トポスが、政治闘争のアリーナとなったからである。闘いはメタ次元に移行したのであり、文学が原初に担っていた課題が、そのまま20世紀における政治の使命となる。すなわち、存在を意味づけ世界を形作ること——なるほど、政治は極端な形態で現れざるをえなかったといえよう。

さて、ここまで前稿①②の課題をニーチェに即して再確認した。政治と文学がそれぞれ、単独者と共同存在をめぐる遠心力と求心力を有するならば、共同世界の自明性が揺らぐときこそ、「政治と文学」が問題としてレリーフされる特権的時代である。とりわけ、神の死という激烈な遠心力が働いた20世紀には、原初の神話的時空が見出されるのではないか。そこでは、真理の非在というカオスから、これまでとは次元を異にするコスモスへの転化が図られるのである。しかも、歴史上の神話時代とは異なり、今回は非根拠からの世界創出を自覚的に遂行しなければならない<sup>8</sup>。この極端な自由と責任が、実存主義の文学や政治に陰影を与えているのである。

我々は既に、実存主義の思惟様式が論理必然的に「革命」と「独裁」の政治思想を招き寄せる様を論じた<sup>9</sup>。世界喪失から出発し、世界の再生を賭け

る実存主義者は、既存の価値体系を停止する「革命」と、条理や法を超えて決断する「独裁」に親和するのである。本稿では、斯様な実存主義の論理構制が、「革命の世紀」である20世紀を広く覆っていたことを確認したい。20世紀は神話が再生する時代である。以下、まずは神話という原初的文学の特性を抽出し、その上で、20世紀の革命が如何に神話的枠組みにおいて構成されているか、これを明らかにする。

### 3. 神話あるいは原初の文学

様々な民族の神話を渉猟し神話学が発達したのもまた20世紀の特性であった。ここでは、カイヨワ、デュメジル、ギュスドルフ、エリアーデ、バーガー等神話研究の泰斗の知見を借りて、神話的意識とその後の哲学的意識、所謂ミュトス (mythos) とロゴス (logos) の違いについて瞥見する。

さて、神話についてはまず、デュメジルが強調するようにその普遍性を指摘しうる。人間はホモ・サピエンスとして出現以来、いかなる場所においても必ず神話を有しているからである。神話を持たぬ民族がもしあるとしたら、それはすでに生命を無くした民族であろう<sup>10</sup>。では何故、神話にはかくも普遍性が備わっているのか。これも多くの研究者が指摘しているように、ホモ・サピエンスの存在条件が「自然からの逸脱」「本能の限界」に彩られているからである。この点について、バーガーは次のように論じている。

他の高等哺乳動物が基本的に完成された器官を持って生れ出るとちがって、人間は奇妙なことに<未完成のまま>生まれてくる。人間の成長を<完成する>過程での重要なステップは、他の高等動物の場合は胎児の時期に完了しているのに、人間の場合は生後一年の間に生じる。つまり<人になる>ための生物学上のプロセスは、乳児が身体外の環境、すなわち乳児の動物的と人間的との両世界をともに含んだ環境と交渉する、まさにそのときにはじまるのである。(…) 誕生時における人体の<未完成>な性格は、その本能的な構造が比較的に特定されていないという特性と密接にかかわっている。人間でない動物は、高度に特定され確実に定位された衝動を持って世界に参入する。(…) したがって、動物は特定の種族に固有の環境の中に生きること



となる。ねずみにはねずみの世界があり、馬には馬の世界があるのである。ところがこれに反して、出生時の人間の本能構造は種族特有の環境に対して特定されても定位されてもいない。前述の意味では、人間には人間の世界がないのである。人間の世界は、(…) 一種の開かれた世界である。つまり、人間自身の営みによって構成されるべき世界なのである。(…)

世界内の人体の条件は、このように仕組まれた不定位によって特徴づけられている。人間は、社会への所与の関与を持たない。彼は世界への関与をたえず確立しなければならない。(…) 人間の実存とは人と肉体、人と世界との間における不断の<平衡運動>にはかならない。別の言い方をすれば、ひとは常に<自分に追いつく>過程にあるといえよう。(…) 人は世界を作り出すばかりか、自分をも作り上げる。もっと正確に言えば、彼は世界の中に自分を作り出すのである<sup>11</sup>。

バーガーが言うように、人間の生物学的な条件が「所与の世界」を不可能にするのであれば、人間は存在論的普遍性において、「不安」から出発することとなる。よって、種としてのホモ・サピエンスにとって、最初に行うべき事業は、自らがそこで安らぐ住処を構築すること、存在に意味付与しそれを「世界」として形作ること、カオスをコスモスへと転じることである。言葉による「世界」の創出、これが神話であるならば、なるほど言葉を共有するあらゆる部族・民族が、自らの神話を有することとなろう。原初の文学作品は「世界」そのものである。

では、神話による世界創出の特性とは何か。ギュスドルフが言うように、神話的意識にとって問題は、「たえず不安と苦しみと死に曝されている人間の存在を保証すること」<sup>12</sup>「宇宙内での居場所をその内部にみつけれられるような保護膜をこしらえ」<sup>13</sup>ることにある。したがってまず、神話が実存(existence)という人間の存在条件への対応であることを確認したい。日本語の実存とはexistence(英、仏語)、Existenz(独語)の訳語であり、「現実存在」ないし「事実存在」の短縮形である。この語は周知のように、スコラ哲学におけるexistentialiaに由来し、essentia(本質)との対比で論じられていた。すなわち、本質存在(esse essentiae)が神から現実性(actus)を受け取る

## 論文

とき、現実存在 (esse existientiae) が現勢化すると捉えられていた。ここで注目すべきは、実存すなわちこの世界に現実に存在することが、ex-istence という「離脱」(ex-) において表現されている点である。実存者とは「離脱して在ること」「～から離れて生起すること」にほかならない。では、何から離れて在るのか。存在者の全体としての「存在」からの離脱である。「個体化の原理」として知られているように、現実存在するものは、すべて個別的単独者として存在する。逆に言えば、識別できないものは相等しい。そしてそれは現実存在しないのである（「不可識別者相同の原理」）。ギュスドルフは、神話の使命を、この存在論的孤立の修復に認めている。

人間を最初に肯定することが、人間を世界から分離させるとするなら、神話的意識は、人間を再び宇宙に戻す機能を持つ、と思われる。実存は語源的に分離を意味する。だが神話的意識は、現実に対して人間的な意味を与えることによって両者を結合させる。神話は人間の最初の尺度に応じた世界像を描く<sup>14</sup>。

この引用文には、宇宙あるいは全体としての「存在」と、実存との隔たりについて、決定的なことが示唆されている。実存の存在論的条件が離脱であるならば、神々について語ることすなわち宗教の役割とは、語源そのままに再び結びつけること (re-ligion) に認められよう。ゆえに、宗教の原理としてのエクスタシー (ex-stasis) は、実存 (ex-istence) とは逆のベクトルにある。エクスタシーには宗教的法悦と性的恍惚の二つの意味があるが、バタイユが夙に指摘しているように、それは「個体化の原理の融解」にほかならない。実存者と「存在」を隔てる境界が溶けること、どこからが我でどこからが汝でどこからが宇宙なのか分からない、分けられない、これがエクスタシーであり、祭祀において絶頂に達する。確かに、神話が語られなければならない以上、人類は「存在」との距離を前提にしている。だが神話と祭祀は不可分であり、神話が創生する「世界」は、その距離をあたう限り無化しつつ成立しているのではないか。「世界」の直接・無媒介の現前、これが神話的世界の特性といえよう。これについて、ギュスドルフは興味深い例を引い

ている。神話世界の住人と見なしうるメラネシアのカナカ人は、民族学者レーナールに対して、自己の経験を物語るとき極度の困難に陥るといっているのである。

物語るのがたえようもなく困難なのは、「原住民は聞き手を前にして、そこに自分の精神をとめおいたままで物語ることができないからである。つまり彼は、物語が展開する場所に、自分が話す言葉によって、移っていかなくてはならない。彼はかなたのずっと遠くにある中心に位置しているのである」。物語はこことかしことの、今と昔との一種の重複を含んでいる。物語は常に二重に関係づけることを要求する。そしてその複雑さがカナカ人を途方に暮れさせるわけである<sup>15</sup>。

カナカ人に欠けているものは何か。それは、世界とその中に存在する自己とを対象化する能力である。カナカ人にとって、世界はすべからく直接・無媒介に現前する。「今此処」が世界であり、それが反復を続けるのである。聞き手を前にして、世界は「今此処」にある。物語が展開していく。出来事を中心地が次々に「今此処」として現出する。だが、複数の「今此処の世界」が媒介され、logosにかなった一つの世界像が語られることはない。世界から距離をとり、それを客観的に提示することができないのである。

神話世界の住民は、reflectionを知らない。鏡に映った世界、他者の観点、自己と世界の対象化、反省、これを知らないのである。ゆえにナルキッソスは水没した。reflectionと無縁の彼は、水に映じた自己との合体を望むが、その帰結は「自己=自己」という即自の一体性、すなわち死以外ではなかった。死においてナルキッソスは、自己と世界との完全な合一を果たしたのである<sup>16</sup>。神話はreflectionの欠如において成立する。これこそ、シェリングが神話の特性と看破した点にほかならない。

哲学者の天才的直観はここにおいて、神話的意識の実存的性格を見事に定義した。すなわち神話的意識は、自己と世界の不可分として現れ、意識と世界との最初的一致であり、豊になる前に二分する反省一再屈折 (ré-flexion) の分離に先立っている。シェリングの洞察に富む見解は、まったく妥当であると思われる。それは今日でも、神話の問題

## 論文

の、最終段階を示しているのである<sup>17</sup>。

reflectionとは距離と媒介であり、神話はその否定、すなわち全き現前である。「媒介者がまだほとんど姿を見せないで、思考は現実と直接的に格闘している」<sup>18</sup>段階、これが神話的意識の特性であるとすれば、reflectionによってそこから脱するとき、哲学が生まれるのではなかろうか。「ミュトスからロゴスへ」という精神史の枠組みを作り上げたアリストテレス、最初の哲學家ともいいうるアリストテレスは、つぎのように書いている。

ヘシオドスの仲間やそのほかすべて神々のことを語る人々は、ただ彼ら自らにとって真実らしく思えることを考えただけであって、我々他人のことなど省みていない。彼らは、アルケーを神々であるとし、(…)だが、神話的に語る彼らの詮議は真剣な検討には値しない。これに対して、論証的に[つまりロゴスを用いて]語る人々については、我々はよくその語るところを聴聞吟味して、何ゆえに、同じ原理から生じた存在でありながら、そのあるものは永遠な本性を持ち、他のあるものは滅びるものであるのかを、確かめなければならない (下線引用者、[] は引用者補足)<sup>19</sup>。

これが史上初めて、ミュトスの時代を<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>反省的に論じた見解である。アリストテレスはすでに、神話の本質をreflectionの欠如と捉えている。前半の下線部において、アリストテレスが批判しているのは、ヘシオドスら神話の語り手が、他者の観点を持たない点であった。彼らは、自らのパースペクティヴを振り返ることを知らない。また後半の下線部において、哲学者としてアリストテレスは、「何ゆえに」と問いかけ、「確かめなければならない」と探究を要請している。哲学とは「理由」への問いであり、logosを用いたその探究である。これに対し神話には、問いと探究が欠けている。そこではただ、コスモスの成り立ちが措定されるのみであり、一切の否定性が排されているのである。神話とは純然たるPositivitätにほかならない。

これに対し哲学的見解には、固有名があり討議があり否定性がある。例えば、万物のアルケーとして、タレスは水を、アナクシメネスは空気を、エン

ペドクレスは地水火風を提示した。よって、誰が正しいのかという問いが生まれ、討議が不可欠となる。固有名を持った主体的人間が世界を解釈する時代、これが哲学の開始ではないか。対照的に、『神統記』はヘシオドスの作品というべきではなかろう。彼は共同体の語りを蒐集したのである。常に既に語られてあるものが神話であり、それは共同体の生起と不可分なのである。

ここでひとつ問題を提起したい。哲学はsubjectiveであるのか、あるいはobjectiveであるのか。というのも、哲学は人間の主体的な探究であるからsubjectiveとiiいうるし、逆に、哲学は神話とは違って、客観的な観察や理性的探究であるからobjectiveともiiいうるからである。思うにこの問題は、ミュトスからロゴスへの転回の核心に触れている。というのも、subjectとobjectの分離こそが、神話的世界から哲学へと出ることだからである。神話の本性とは、世界との距離の無化であった。subjectとobjectが未分離ゆえに、両者がともに存在しない状態、これが神話である。語られるものと語るものとの一体性、神=人の合一、ここに神話の特性があるならば、アリストテレスが批判するように、それは遠近法的倒錯の一形態にすぎない。原因と結果が逆様なのである。神々がコスモスを造り、人々に住処を与えてくれたのではない。神話世界の住人は、自らのパースペクティヴ、部族共同体の有り様を対象世界に投影させ、もって対象世界を説明したのである。神々とは人々だといえよう。また、原初のカオスとは実存の不安ではないか。それがコスモス創生の真の起動因である。

神話にはsubjectもobjectもない。問いも探究もなく真偽の区別もない。これに対し哲学はsubjectからはじまる。これを自覚するがゆえに、subjectのobject化という運動が哲学の存在様態となる。哲学の理念は「真理=実在との合致」にほかならない。よって自己のパースペクティヴを疑うこと、実在と真に合致しているのか、これを疑い続けることが探究の課題となる。哲学は運動としてのみ存在する。

さて、これまで見てきたように、世界との一体性、すなわち「今此処での全き現前」が神話の特性であった。ならば神話には、広がりを持った時間と空間もまた存在しないのではないか。最後にこの点について検討する。

## 論文

「全き現前」とその反復——これが神話の描き出す世界であるとして、では何が現前し、何が反復するのか。無論、原初の時空、コスモスが誕生した創生の時空である。神話世界の住民にとって、自らの場所は宇宙の中心であり、時間は原初の時の反復として現れる。まずは、場所について確認しよう。

示唆的なのは、原始人の共同体が移動するということに、自分たちの宇宙を持ち運んだり、また自分たちの空間や時間をほかに設置する固有の仕方である。シウー・オマハ族の野営は円形をとる、とデュルケームとモースは指摘している。すなわちそこでは、各氏族はそれぞれ場所を占め、その向きは中心との関係で定められ、空間の分配はそれぞれの方向に特有な宇宙論的な付属物の分配を含んでいる。こうして百科全書は、部族と同時に運ばれ、野営地を変えるたびに、その百科全書は、それが命名する新しい土地に記入される。「原始人にとって、部族が全人類をなしているように、野営という観念もまた、世界という観念と混同されている。野営地は宇宙の中心であり、またそこに、宇宙全体が要約されている」。原始人の宇宙においては、人間が自分の超越性を確認するところには、いたるところに中心が存在する——が周囲はどこにもない。家や都市や国家を建設することは、現実をカオスからコスモスの状態に移行させる神の行為の繰り返しである。<sup>20</sup>（下線引用者）

人が世界のうちでどこに移動し、どこに移り住もうと、今いる場所は「此処」であるほかはない。世界が現前する場が「此処」なのである。だが、「此処」が反復するのみでは、「地誌」(topology:場のロゴス)や「地理学」(geography:土地の記述)は成り立たない。土地の固有性を論じるには、「此処」と「他処」とが比較され、両者の差異が描かれなくてはならない。したがって、媒介としての空間が不可欠なのである。地理学の成立要件は、動かない空間において存在者が動くことだといえよう。そしてその拒絶が、神話世界ではなかるうか。引用文にあるように、神話世界の住人は自らの移動とともに「宇宙を持ち運ぶ」のである。「此処」は常に世界の中心として反復する。人の移動とともに、世界それ自体が動くからである。持ち歩き可能な宇宙、この不条理・非ロゴスが成り立ってしまうのは、勿論神と人が一体

化しているからにはほかならない。神話世界において、人は神を畏怖し、その力能を崇める。だが、その裏側では、人こそが神の地位を占めているのである。

では次に、時間について確認しよう。

神話を時間の中に位置させることは、神話の実存的な様態を剥ぎとってしまうことだろう。すでにしてユベールとモースはいみじくも次のようにいっている。「神話の出来事は時間の外で、あるいは結局は同じことだが、時間の総体的な広がりの中で起こるように思われる」。したがってそれは超時間的時間にかかわり、この超時間的時間は、時間的時間のあらゆる広がりに対して影響を及ぼしている。それこそ全き現前の時間である。したがって、神話的意識を理解するための最も重要な点は、存在論的構造としての神話は“与えられた”現実を永遠化する、ということであると思われる。肝要なものはすでにそこにあり、それを作り出す必要はなく、それ自身のためにそれを回復することが必要であり、またそれで十分なのである。(…) 神話は繰り返されるべき一つの行為である。<sup>21</sup> (下線引用者)

神話において時は移ろい流れ去りはしない。原型が無限に反復するのみである。神話の時間もまた、空間の場合と同様「媒介」に欠けている。時一間、空一間の「間」がなく、「今此処」が原初の時空として現れ、繰り返される。これがエリアーデの言う「永劫回帰の神話」にはほかならない。如何なる儀礼も新たな創造、すなわち宇宙発生の行為を繰り返すことなのである。祭祀とは、語の本来の意味におけるリクリエーションといえよう。カイヨワも強調するように、「祭りは“宇宙”最初の時の、“原時”(Urzeit)の、つまりすぐれて創造的な始原の時代の現在化として現れる」<sup>22</sup>のである。

以上、本節では哲学との対比において神話世界を考察した。前者は問いから始まり、他者たちとの間でパースペクティヴを交換する。すなわち、神話が共同体と不可分であるのに対し、哲学は共同体を相対化し、その「間」を媒介する。logosを私有することはできない。それは本性上「間」にあり、媒介するものだからである。ゆえに哲学は時空を移動し歴史を作る。それはNegativitätなのである。

次節では、ここで抽出したlogosとmythosの対比を用いて、20世紀の革命を論じることとする。科学技術が爆発的な進歩を遂げた20世紀において、にもかかわらず革命は、再び神話的時空を現前させたのである。その奇怪なメカニズムの一端を明るみに出したい。俎上に載せるのは、『20世紀の神話』（ローゼンベルク）を根本文献とするナチズムだけではない。神話に対する科学を標榜するマルクス主義もまた、神話としての革命を生起させるのである。

### 4. 神話としての革命

logosの根本的機制が媒介にあり否定性にあるとすれば、20世紀の神話はそうした否定性の否定としてのPositivitätである。ここでは、前世紀の革命理論が何を否定しようとしたのか、これをまず確認しよう。それは近代システムの総体である。では、近代システムとはなにか。資本主義＝民主主義＝テクノロジーの三位一体が、その核心として認められよう。これらはすべて、logosによる媒介を自らの存立要件とする。したがって、革命が近代の超克をはかるとき、logosのネガとしての神話的時空を現出させるのではなからうか。以下、エッセンスのみを確認したい。

前近代において、真理は聖典や勅令のうちに書き込まれていた。全員を拘束する正しさは、人びとを超えたその上にすでに存在し、人々に直接降下したのである。これに対し近代システムでは、真理は人びとの間に存在し、媒介によって導出される。これを三位一体それぞれについて確認しよう。テクノロジーを支える近代科学において、真理が無媒介に与えられることはない。明確な始まり、アプリアリナ真理が前提にされるのではなく、スタートはただ仮説たちの自由競争にすぎない。これらが、実験・観察による実践的検証によって篩いにかけてられ、勝ち残った仮説が暫定的に——つまり反証可能性に開かれつつ——真理として君臨するのである。誤謬たちを媒介に、真理は試行錯誤によって明かされていく。同じく、民主主義においても資本主義においても、真理がアプリアリナ出发点として存在することはない。スタートは意見の自由競争、価格の自由競争にすぎず、勝ち上がった意見や価格が、



暫定的真理として、全員を拘束する法やスタンダードとなるのである。真理は、自由競争を媒介に、人々の間に暫定的に湧出する。

では、かつて真理を保証した絶対者（神）は無用として排されたのだろうか。否、さしあたっては否である。神は、自由競争が合理的に遂行される支柱・原理の役割を担わされることとなる。勝ち残った仮説・意見・価格が、実質的な正しさであるためには、その競争に不正があってはならない。また、狂気や情念ではなく、客観的理性に導かれなければならないのである。斯様な保証が神の別名となる。近代システムの提唱者たちはすべて、自らの体系の支柱として神の名を称揚した。しかしそれはもはや、かつての人格神ではない。客観的理性や普遍化原理——神の名において語られるものの正体はフォームに過ぎないのである。

ここでは無論、近代科学者たちの神、つまりは理神論の神が念頭におかれている。理神論では、人格的意志の発動者としての神が否定され、神の御業は創造の一撃に限定されることとなる。その後世界は、合理法則によって自動運行するのであり、奇跡・啓示・預言・秘儀等——合理法則を停止して示された、神の意志の発動——は、科学的実証性に耐え得ないものとして排されることとなる。神の御業を崇めるガリレイもニュートンも、実のところ世界の幾何学的合理性に跪拝しているにすぎない。世界の外部で、世界の運行をただ見ているだけの神、この神の存在は畢竟無に等しいとはいえまいか。科学者たちの理神論は、無神論に近似するのである<sup>23</sup>。

事態は、所謂自然科学に限定されるわけではない。ここでは象徴的事例にとどめるが、社会科学でもまた、神を巡る同一の構制が認められるのではなからうか。例えば、近代の政治学・経済学の徒は次のように語っていた。「君のその意見には断固反対だが、君がその意見を言う自由は死守しよう」。「市場は、仁愛ではなく自愛の集積であり、かつ公益を生む」。聖典や勅令という絶対から出発しない以上、まずは私的意見や私的利益の自由競争が行われるにすぎない。だがそれらは、媒介システム（議会・市場）によって公共善へと転化する。《自由競争→媒介システム→真理》この流れに対する確信が、上記命題を支えているのだと言えよう。しかしその為には、媒介システムに

## 論文

参画する諸アクターの内面に神or理性or公平な観察者（impartial spectator）の存在が必要不可欠となるのではあるまいか。アプリアリな真理から始めない以上、アポステリアリな湧出過程の合理性が必須となる。これを欠くとき、媒介システムの均衡は失われざるをえない。議会は数の暴力装置と化し、市場は拡大不均衡を加速させることとなる。ゆえにロックは、その寛容論から無神論を除外した。《全員の意見表明→自由競争→合理的法》というシステムが機能するためには、各員の内面に「神＝普遍化原理」が埋め込まれていなければならないからである。同様にスミスは、自由競争が合理的価格をもたらすメカニズムを「神の見えざる手」と表現した。いずれ媒介システムの合理性を担保するために、「神」の存在が要請されているのである。

ただし、この神は、人格神の要素を捨象されている。理性ないし公平な観察者という超越的第三項、すなわち各員の行動を規制する原理が要請されているのであり、それ以上でも以下でもない。したがって、事情は自然科学と理神論の関係に等しいといえる。ここでもまた、神は人間を畏怖させる意志ではない。社会システムの順行を支える合理性、これに神の名が冠せられたにすぎないのである。近代は、実質的に「神なしのシステム」を確立したのだといえよう。媒介としてのLogosがあれば、それで事足りるのである。

では次に、この近代システムをトータルに破壊する革命へと目を転じることとしたい。まずは保守革命を取り上げ、ファシズムを欲望するメカニズムが神話的世界観を招来する様を確認する。

さて、全く新しい政治運動としてファシズムは、戦間期に同時多発的に世界に登場した。これは無論、議会制民主主義＋資本主義という近代社会システムの機能不全に照応する。議会制民主主義が安定するためには、少なくとも次の二つのrepresentationに対する信頼が不可欠であろう<sup>24</sup>。①代議士・政党は国民の意思を代表する。②議会において公開の自由討議を経た議決は、合理的な法（暫定的真理）を表現する。したがって、既成政党が国民の意思を代表せず、ひたすら支持基盤への利益誘導を図るとき、あるいは議会が理性的討議の場ではなく、数の支配へと墮するとき、議会政治は既得権益の表象と化すのである。高度成長期の日本のように、パイの拡大が保証されてい

るのならば、支持基盤（業界＋地元）への利益誘導がそのまま国民の利益として表象されうるかもしれない。すべての国民が、何れかの業界で働き、何処かの地元で生活しているからである。戦後日本の一時期は、個別利益の集積が公益として演出されえた——「国土の均衡ある発展」「一億総中流」——幸福な時代だったのかもしれない。

しかし経済サイクルの転回は夢から現実へと呼び戻す。不況時においてなおこのシステムを維持するならば、財政赤字と腐敗を結果させるほかはない。そのとき奇妙な逆転が生じるのではないか。既得権益に浴していた者を含め、今度は全員が「議会＝既得権益」というあり方を批判し始めるのである。というのも個別利益の集積は、全員に十分な配当がない限り、全員の不満を引き起こすからである。議会は公共性を表現すべきである。この当たり前の事実を、パイの減少は大衆に暴きだす。そして利益集団は、公共性の欠如を議会批判の眼目としつつも、自己の既得権益を手放すことはない。ゆえに議会の自己改革は不可能となる。政党はそれぞれ支持基盤のために働き、その結果益々支持を失い、さらなる自己保身に陥るからである。こうして、議会不信・政党不信のみが蓄積されていく。

ファシズムの温床は斯様な議会不信であり、その熱源は大恐慌である。19世紀末、ニーチェは時代に「神（＝Logos）の死」を宣告した。Logosに媒介された議会と自由市場がダウンするとき、ファシズムへの欲望が動き出すのである。議会も市場も、国民の声を、公益をrepresentしない。ならば、媒介システムをショートカットし、国民の声・公益と無媒介に結合するカリスマ的指導者が待望されるのである。ファシズムとは、語のあらゆる意味でのrepresentationの否定、すなわち「全き現前」（presence）にはかならない。例えばドイツのNationを一身に体现する総統、その現前における実存の融解、エクスタシー、これがファシズムの引力である。こうしてファシズムを欲望する動きが、いかに神話的世界を招き寄せるかが明らかとなる。注目すべきは、巷間喧伝された「20世紀の神話」や「民族の祭典」等、ファシズムの表象としての神話的世界ではない。Logosによる媒介作用を拒絶し、そのつど「今此処」において決断する主意主義的な指導者原理である。ドゥンス・ス

## 論文

コトウスは主意主義の至上命題を提示した。神は善なるものに導かれて世界を創ったのではなく、神が創ったこの世界が善なのである。全く同じ論理構造がカリスマ、すなわち神の恩寵の具現者にもあてはまろう。指導者は、善なるものに導かれて法を制定するのではなく、指導者が制定したこの法が善なのである。総統の前に法はなく、総統の後に法は続く。ならばその統治は、無限の独裁とならざるをえない。「神＝人」としてのカリスマが、そのつどの「今此処」で、法秩序つまりはコスモスを構成する限り、それを事前に規制する当為法則はありえないからである。総統が決断する瞬間に、そのつど全きNationが現前する。それは原初の時空の反復にはかならない。総統は、神話世界の住人と同じく、持ち歩き可能な宇宙を手にしたのである。

では次に、マルクス・レーニン主義の革命理論を瞥見しよう。無論、保守革命の場合と同じく、超克すべきは近代社会システムそれ自体である。ヘーゲルが世界史を絶対精神の自己展開として提示したのに対し、マルクスは1948年『共産党宣言』の冒頭において高らかに唱えている。「今日まであらゆる社会の歴史は、階級闘争の歴史である<sup>25</sup>」。同じ年、パリからヨーロッパ全土に広がった革命の炎は、社会主義という新しい力が歴史の前景に現れ出たことを物語っている。唯物史観を練り上げたマルクスにとって、革命とはもはや政治体制の変革に尽きるものではない。支配層が交代するスペクタクルの水面下には、上部構造を規定する経済的領域が存在するのであり、斯かる場における弁証法的運動にこそ歴史の推進力を認めなければならない。革命とはすべからず社会全体の革命である。

それでは、階級闘争の歴史において19世紀とはいかなる時代なのか。マルクスは、資本主義の成長が生み出したプロレタリアートという特異な階級に注目し、いまや革命が必然化した時代、しかも人類の前史を終わらせる根底的革命が必然化した時代と診断するのである。というのも、プロレタリアートとは、全き「存在」へと転化すべき全き「無」だからである。マルクスは、「人間の完全な喪失であり、したがって人間の完全な回復によってのみ自己自身を獲得することができる」<sup>26</sup>階級として、プロレタリアートを規定した。

彼らは普遍的苦悩を負うがゆえに、その「存在」が確立することは、人類の普遍的解放と意味づけられるのである。そしてこれを実現するには、暴力革命が不可欠となる。既存の法体系は支配階級の抽象化された意思である以上、革命は法外的手段に訴える他ありえないからである。こうしてマルクスは、真にラディカルな革命概念を提起した。共産主義革命とは、人間の生のすべてを変革する全体性を有し、時間的には階級闘争という人類の前史を終焉させ、空間的には世界革命（「労働者は祖国を持たない」<sup>27</sup>）として結実するはずだからである。マルクス主義は、既存の世界をトータルに無化する。そして革命という助産的暴力のただなかから、その本来性が具現化した「人間＝存在」が再生するのである。もはや革命における旧体制からの切断は、神的創造行為に近い。ここでは、或る種のメシア主義が姿を現すのである。Revolutionはそもそも天体の回転であった。したがって、何かしら本来的なものへの必然的回帰というメシア主義的志向は、はじめから革命と親和的だったといえようか。

ともあれ、マルクスの革命理論は20世紀へと接続される。その際に重要なのは、この必然性という概念ではなからうか。科学的社会主義を標榜するマルキストにとって、革命から共産社会へと至る道程は歴史の必然的法則として与えられるのである。自由とは必然性の認識・実践以外ではない。ならば、革命を主体的に担う共産党は、必然性を自由に意志する行為者なのであろうか。だがこれは、行為者の自由意志が必然性となる逆転を生みはしないか。主知主義の神も主意主義の神も、いずれひとつの神であるから。

さて、19世紀が職業革命家という新しいカテゴリーを生んだ時代だとすれば、「党」に光が当たるのが20世紀の革命シーンかもしれない。最後に、全体主義を嚮導した「党」の問題に触れておこう。周知のようにレーニンは、『何をなすべきか』において大衆運動の「自然発生性」と前衛党の「目的意識性」を峻別した。前者は経済的欲求に縛られた生身のプロレタリアートの状態（＝組合主義）を、後者は現状の根底的革命によって社会主義実現を目指すプロレタリアートの真正な階級意識を意味する。レーニンの意図は、所謂経済主義者を批判するところにあった。経済主義者によれば、プロレタリアー

トの階級意識はその経済的在り方の反映である以上、日々の経済闘争を通じて彼らの階級意識は上昇し、ひいては革命にまで至ることとなる。経済の弁証法こそ、歴史の起動因だからである。しかし、レーニンによれば、これは労働者大衆の臀部に跪拝する無能力・受動性を表すにすぎない。前衛党が目的意識を注入してやらねば、労働者大衆は日々の生活に埋没し、自らの階級的使命を果たすことはできないからである。確かに革命の到来自体は、経済の弁証法によって約束された歴史的必然であるとはいえよう。しかし弁証法の運動に身を委ねるのみでは、意識ある人間の主体的自由はどこに認められようか。ゆえにレーニンは問い、レーニンは答える。問い：我ら、何をなすべきか？ 回答：必然性を自由に意志せよ。我々は、約束された革命をより早くより確実に現実化しなければならず、そのためには、大衆を革命的戦闘集団へと鍛え上げねばならないのである。こうして党の大義が生まれる。前衛党は、歴史の必然的法則を認識する「知」と、その実現を成し遂げる「意志」を独占するのである。ならば、党にはすべてが許されるのではなからうか。革命なきプロレタリアートは「無」であり、「存在」獲得のための革命は、党が一身にその使命を担っているからである。存在は当為に先行する。ナチスの指導者原理と同じく、マルキストにとって、党の決定を外部から掣肘する当為法則はありえなくなるのである。

実際レーニンは、冷徹なまでに目的手段関係の合理性を貫く。手段の的確性は目的の迅速確実な成就という観点から追求され、したがってその判断は党にのみ委ねられるのである。10月革命の武装蜂起から翌年1月における憲法制定議会の武力解散、ボリシェヴィキの一方独裁制樹立に至る過程は、レーニン主義のこうした側面を表しているのではあるまいか。目的が絶対の価値でありしかも必然に現実化するのであれば、手段はすべて正当化されていくのである。事前に党の決定を拘束する規範はなく、党のすべての決定は事後的に規範と化す。ならば、党は歴史の必然性というlogosを意志しているのか、あるいは党の意志決定こそがlogosを生起させているのか、これを区別する手立てはない。党は知と意志を専有するのである。したがって主知主義、主意主義いずれの解釈も可能であろうが、神と同じく一者としての党は、

時間の内部において運動するのではない。党の決定は時間性の開示そのものである<sup>28</sup>。これは、カナカ人と空間の関係とパラレルではなからうか。カナカ人の外部に不動の客観的空間は存在しない。彼らの移動によって、そのつど新たに空間が現前するのである。同じく、党の外部に客観的時間は存在しない。党が動くとき、そこから時間が、歴史が湧き出ていく。ゆえにそれは、永劫回帰の神話的時間にほかならない。「時」が産声を上げる原初の創生が、無限に反復されるからである。20世紀の革命のうちには、再帰する神話世界を見出すことができよう。ここに、マルクス主義とファシズム、左右の違いは認められないのである。

確かに神話世界の住民とマルキストは、知の側面では対蹠的な位置にある。前者は前-歴史的段階にあり、無自覚に世界創生を行う。対して後者は、歴史のlogosを探究する知の究極である。だがlogosを追求するマルキストは、必然性を熱烈に意志した。これが逆転し、自らの意志が必然の相の下に現れ出るとき、神話世界と奇妙に相似するのである。意志と必然性の結合、これはニーチェの「運命愛」を想起させる。自らの運命を回帰する必然として、永遠の反復のうちに意志するとき、超人は生成の無垢を受肉するのである。だが、政治の領域、すなわち他者たちとの協働の領域において、「生成の無垢」とは端的に無責任であり、究極の暴力を呼び起こそう。それは神あるいは超人の如き一者にだけ許される、非人間的なあまりに非人間的な戯れではなからうか。

以上、本稿では20世紀を特徴づける革命が、ニーチェの「大いなる政治」を具体化するものであることを確認した。それはまた、世界を創生する原初の文学、すなわち神話の課題の再現にほかならない。20世紀における「政治と文学」の問題系において、これまで注目されてこなかったものの、最も重要なテーマはここにあるのではなからうか。

## 【注】

- 1 堀田 (2008)

## 論文

- 2 福田 (1947 : 379-81)
- 3 ニーチェ (1969:180-1) 強調原文。
- 4 ニーチェ (1993下:37) 強調原文。
- 5 ニーチェ (1994:187) 強調原文。
- 6 ニーチェ (1966:16) 強調原文。
- 7 Strong (1988:289-293)
- 8 次節で確認するように、神話と哲学の決定的な差異は、前者に「自覚」「反省」が欠けている点である。reflectionの欠如、これが神話世界の特性である。
- 9 堀田 (2010)
- 10 Dumézil (1969)
- 11 バーガー (1979 : 6-9)
- 12 ギュスドルフ (1985 : 16)
- 13 ギュスドルフ (1985 : 18)
- 14 ギュスドルフ (1985 : 28)
- 15 ギュスドルフ (1985 : 95)
- 16 ただし、「reflectionを知らないナルキッソス」を対象化して語っているギリシャ神話は、すでに相当程度、神話的意識から離脱しているように思われる。それは、早くも「神話学」に近づいているのである。これについては、～を参照。
- 17 ギュスドルフ (1985 : 33)
- 18 ギュスドルフ (1985 : 25-26)
- 19 アリストテレス (1959 : 上99-100)
- 20 ギュスドルフ (1985 : 92)
- 21 ギュスドルフ (1985 : 36)
- 22 ギュスドルフ (1985 : 110)
- 23 ただし、科学者たちの信仰、神 = 合理性への信仰を疑いことはできない。そしてその信仰あればこそ、仮説に対する反証プロセスは、厳密な手続きのもとに徹底して反復されたのであり、自由競争後の真理に内実を与えたのである。
- 24 representationには、「代表・代理・表現・表象・演出・再現前」の意味がある。以下本文では、これらすべての意味でのrepresentationの否定がファッションであることを論じていく。
- 25 マルクス (1951 : 38)
- 26 マルクス (1973 : 45)
- 27 マルクス (1951 : 65)
- 28 一者としての神が、天地創造によって時間性を開示する点に関しては、アウグスティヌスの有名な議論を参照すること。



【参考文献】

- アリストテレス (1959) 『形而上学』 (出隆訳) 岩波文庫  
ギュスドルフ (1985) 『神話と形而上学 [哲学序説]』 (久米博訳) せりか書房  
ニーチェ (1966) 『悲劇の誕生』 (秋山英夫訳) 岩波文庫  
(1969) 『この人を見よ』 (手塚富雄訳) 岩波文庫  
(1993) 『権力への意志 上下』 (原佑訳) ちくま学芸文庫  
(1994) 『偶像の黄昏 反キリスト者』 (原佑訳) ちくま学芸文庫  
バーガー (1979) 『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』 新曜社  
福田恆存 (1947) 「一匹と九十九匹と」 『政治と文学』 全集現代文学の発見第四卷 学芸書林 1968年所収  
堀田新五郎 (2008) 「アンガージュマンの文学再考——『政治と文学』をめぐる一考察」 『奈良県立大学研究季報 第19巻第2号』 所収  
(2010) 「20世紀精神史における『実存』の境位」  
『奈良県立大学研究季報 地域創造学研究』 第21巻第1号所収  
マルクス (1951) 『共産党宣言』 (大内兵衛、向坂逸郎訳) 岩波文庫  
(1973) 『ヘーゲル法哲学批判序説』 (高島善哉、高島光郎訳) 河出書房新社 世界の大思想21、  
Dumézil,G.,*Heur et Malheur du guerrier, aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1969, Presses Universitaires de France  
Strong,T.B.,*Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*,University of California Press,1988