

# 自己肯定について

照屋 佳男

## 一 自己肯定と価値肯定

日本人の自己肯定の弱さは、戦後の際立った現象の一つである。それは、グローバリゼーションの時代を迎えて、いよいよ露になつてきてゐるやうに思はれる。先づ言つておかねばならぬのは、自己肯定は、特殊の肯定といふ意味を必然的に帯びるといふ事であり、普遍主義的尺度の安易な受容と一体の、日本人の自己肯定の弱さは、日本人が普遍を押し立てる「啓蒙思想的企ての最終的形態」であるグローバリゼーションを「思ひ上りと文化帝国主義」の産物と看做すのではなく、これを歴史の必然、或は実在化されるべき理念と看做したりする時に、顕著に現はれるやうに思はれる。ところで言ふ特殊には、他者に絶対的に真似出来ないものといふ意味合ひがある。それ故、自己を肯定するとは、他者が真似する事の出来ない芯を有する自己を肯定するといふ事であり、それは普遍主義的啓蒙思想に照して、自己が立派だから、つまり合理主義的に振舞ひ、考へるのを常としてゐるから自己を肯定する

といふ筋合のものではない。欠点、汚点、悪徳と見えるものを含めて、他者の真似出来ない自己の芯の部分まるごと肯定するといふのが、本論における自己肯定の意味である。このやうな自己肯定は、啓蒙思想に発する一切の「背伸び」や「人真似」に真向から対立するところがあり、その点で根源的力の重視に通じるのであり、根源的力の重視といふ一点で、価値肯定に繋がるのである。

根源的力の肯定と価値肯定との密接不可分の關係に着目し、己れの内部の根源的力を肯定出来なければ、価値を肯定する事も出来ないとする見方をニーチェ (Friedrich Nietzsche) は繰り返し語つてゐるが、根源的力 (「權力への意志」) の肯定は、ニーチェの場合、「悪」を排除せず、寧ろこれを根源的なものと捉へ、肯定した上で、「悪」と「善」とを考察するといふ形を取つてをり、そこにニーチェの今日的意義を有する思想上の立場が明らかになる。我々はここで、「善」の側に「真理、普遍、単一性、明示性」等を置き、「悪」の側には、「誠実、特殊、多様性、暗黙性」等を置いて考察を行ひたいと思つてゐる。そして、この場合、「善」の側が「明」といふ一語で表はされ得るとしたら、「悪」の側は、「暗」といふ語で表はされ得るといふ事になる。ニーチェの立場を、そこで、「暗」の根源性を認め、これを肯定した上で「暗」と「明」との相補的關係を考へるといふ風に捉へたいと思ふ。いま、「暗」と「明」との相補的關係といふ言ひ回しを用ゐたが、これは、根源としての「暗」の保続のために「明」が手段として行使されるといふ意味合ひになる事もあり、そして「明」が手段として用ゐられる場合であつても、「明」が排除されるといふ事を意味しないのである。要するに、「明」と「暗」は対立概念ではないといふ捉へ方は、ニーチェにおいては、動かしやうがない。「暗」と「明」との相補的關係は、「本能 (「暗」) の確実性」(一) 内は引用者、以下同じ) は道徳教育の理法であるとし、「無意識 (「暗」) なくしては道徳 (「明」) は何の役にも立たない」

と言ふ時にも示されてゐる、と言へるだらう。

これとは対照的に、「明」に固執する啓蒙思想家達は、「暗」に対する「明」の圧倒的優位を信ずるのみならず、「暗」と「明」との間にはいかなる相補的關係もあり得ないとし、「暗」を排除しようとする。「暗」とは、終局的には、同一規準で測れないといふ事 (Inkommensurabilität) を本質とする人格や価値の領域の事であり、同一規準で測れないといふ事が自己肯定や価値肯定が行はれるために不可欠の条件であるとする反啓蒙主義者の立場からすると、「暗」の徹底的排除は、人格や価値の破壊に通じるより他はない。そしてそれは多様性の破壊に通じざるを得ない、といふのも反啓蒙思想家にしてみれば、人格や価値を認める事は取りも直さず多様性を認める事だからである。

ニーチェは、「善」を絶対化して「悪」を排除するやうな真似をしてはいけない、といふ観点から善と悪とは「互ひに補足し合ふ価値概念として」(als komplementäre Wertbegriffe) 存在するといふ表現を行ったのである。「善」を絶対化するのには、ニーチェに言はせると、「理想主義的」価値評価である。このやうな価値評価が行はれる場合、人は「最高の願望は『善人』といふ考へ方のうちにおかれてきたと信じて疑はない。それが頂点に達すると、すべての悪は効力を失つて、実際には善なるもののみが残存するやうな状態を考へだす。したがつてかうした価値評価の仕方は、善と悪との間のあの対立はたがひに補足しあつてゐるといふ事を既定のものとは決してみなさない。逆に、悪は消滅すべく善こそ残存すべきであり、後者は存在する権利をもつが、前者はまつたく現存すべきではないのである」<sup>(2)</sup>。

ニーチェによれば、「人間の価値は、自己自身を否認するのに比例して増大する」<sup>(3)</sup>などと考へるのは、価値の

「ニヒリズムの大廣造」(die grobe nihilistische Falschmünzerei)<sup>(1)</sup>に他ならない。なるほど自己自身が否認される時に否認されるのは自己内部の「悪」である。が、「悪」の肯定は自己肯定に重なるのであり、「自己肯定」(die Selbstbejahung)は、「多くの抵抗、苦痛、苦悶に耐へて、それを利益に一変する」といふ性質を帯びる、つまりこの場合の自己肯定は啓蒙思想の観点からすると、弱点や汚点、要するに「悪」であるところのものをも肯定してこれを活かすといふのを大きな特徴にしてゐる。弱点や欠点や汚点、或は「悪」と看做されるものは、これを排除の対象にするのではなく、寧ろこれを根源として肯定し、これを「善」との相補的な関係において捉へて活かす時、人間の価値は高まるのである。

繰り返すが、自己肯定とは、我々内部の透明性の低いもの、普遍主義的に同一規準では測れないもの、つまり他者によつて真似され得ないもの、啓蒙思想的観点からすると、「悪」、「虚偽」、欠点、汚点と把握されざるを得ないものを肯定する事を意味する。そして自己肯定がさういふ性質のものであるといふ事は、啓蒙思想には自己肯定に(そして価値肯定にも)なじまないものがある、いや啓蒙思想には、反自己肯定、反価値肯定的なところがある、といふ事を含意する事となる。ここで思ひ起されるのは、啓蒙思想に対して適切に距離を保ち得てゐたモンテスキュー(Montesquieu)が、習俗や慣習の肯定に、自己肯定や価値肯定の意味を含ませるといふ事であり、彼はさういふ肯定は、底をつくる事のないもの、枯竭する事のないもの(根源的なもの)の肯定であるとし、かう言つたのである。「金や銀は底をついてくるが、徳、節操、氣力、そして貧困が枯竭することはない」<sup>(6)</sup>。啓蒙思想家の目には、貧困は排除されるべき「悪」と映るに相違ないが、モンテスキューは「古代的習俗、すなはち貧乏を潔しとする慣習」といふ言ひ回しを用ゐて、古代ローマがあればほど長く存続し得たのは、貧乏を潔しとするやうな古来の慣

習や習俗を決して破る事がなかつたからであると言つてゐる。

モンテスキューの慣習や習俗は、伝統といふ一語で置き換へられ得るのであり、そこで、我々は、自己肯定と伝統との間に深い関係の存する事、そして伝統、或は伝統の意識の衰弱は、自己肯定の衰弱の表徴であるといふ事を導き出し得る事となる。伝統の意識とは、小林秀雄によれば、板についた意識の事であり、生嚼りされた近代的思想とは著しい対照をなしてゐる。小林秀雄が、日本人の自己肯定の弱さを大東亜戦争中の日本人の「近代思想」に嗅ぎ付けて、日本が敗北したのは、封建主義の故ではなく、「あれこれ機械的に読み嚼つた近代思想」の故にある、と言つてゐるのは、ここで取り上げられるに値する。「日本の敗戦は、封建主義の誤りであつたとは知識人の定説の様だ」が、実際は「板につかぬ觀念が進み過ぎ」てゐた事による。「私達は封建主義的に戦ひはしなかつた。私達の出来る限りの近代的に組織された軍隊と産業とを以て戦つたのであるが、到る処で破綻を現した」と小林秀雄は言ふ。封建主義といふ「暗」から離反し、自己肯定や価値肯定の契機を失し、「到る処で破綻を現した」と言ふのである。戦争指導者達は「近代政治的觀念」のとりことなり、焦燥に陥つてゐた。「葉隠れ」の精神は葉にしたくもなかつた。「あれこれ機械的に読み嚼つた近代思想の機械的な運動」が軍人達の頭脳を支配してゐた。それでは「一流のジャーナリズムの論説は何を語つたか、封建主義的思想を語つたか。飛んでもない事です。それは、如何なる事態を説明するにも近代的ディアレクティックは万能であるといふ事を語つたのである」(8)。戦争指導者や一流のジャーナリスト達が封建主義的思想を肯定してゐたが故に敗北したのではない、機械的に読み嚼つた近代思想にのぼせあがつてゐたが故に敗北した、と小林は考へる。恐らく近代思想は思想の精髓であると捉へられ、「暗」を表す伝統の意識、「封建主義的思想」に対して、この「近代思想」は「明」を表してゐるのであるから、

「封建主義的思想」は、これを周辺に追ひやり「近代思想」を採るべきであるといふ風に考へられ、「総力戦」といふ近代思想の生嚙りの産物が受け容れられるに至つたのである。そしてその「総力戦」思想の受容が日本人の自己肯定の衰弱に直結してゐたと、我々は小林の考察に触発されて、認めざるを得なくなる。

大東亜戦争中における日本人の自己肯定の弱さを、大戦中の我が国の英文学者・英語教師の発言を通して考察した貴重な業績がある。それをここで取り上げる事にしよう。宮崎芳三の『太平洋戦争と英文学者』が活写してゐるのは、英語を「敵性語」と呼ぶ戦争指導者や一流のジャーナリズムに呼応して、英文学者・英語教師の中に「敵性思想撃滅の根本は中学に於ける英語教育を全廃するに在る」<sup>(9)</sup>などと唱へる手合が少なからずゐたといふ事であつたのだが、「敵性語」即ち英語を使ふと、ものの考へ方が英米人と全く同じになるなどと考へるところに、自己肯定の弱さが、もはや悲痛さを通りこして滑稽といふ感<sup>(9)</sup>じて表れてゐる。実際、少し立ち止つて考へてみればたちどころに解る事だが、我々が自己肯定を何よりも肝要の事としてゐる時、我々は英語を学べば、英米の思想で我々の思想が染め上げられるなどと考へたりはしない。自己肯定をいよいよしつかり行へるやうになるために、つまり我々に固有の考へ方や感じ方を鍛へ磨くために英語を学び、英米人の考へ方や感じ方に接しようとするのである。さういふ場合、英語を手段、或は道具として位置づけるのは適切さを帯びる事となるのであり、宮崎が紹介してゐる津田英学塾教授藤田たきの「外国語を必修料としないことには反対です（中略）日本が今後大東亜の指導者としてやつてゆく上に語学は大切な武器で大局からもう一度外国語といふものを再検討して欲しいものです」といふ言葉は、自己肯定を行ふのが頗る困難であつた時に自己肯定を行ひ得てゐる藤田の「学者としての勇氣が輝くや

うに現はれてゐるのがわかる<sup>(10)</sup>。藤田たきは、明らかに、生嚙りされた近代思想の持主ではない。啓蒙思想に酔ひ痴れるタイプの人間ではない。自己肯定を行ひ得るといふ一点で藤田たきと共通するところのある立場を堅持してゐた偉大な英文学者、福原麟太郎の「今日まで積み重ねて来た学問の伝統を続けて生長させないやうな事になつたら、先進に合はせる顔がない」といふ言葉を宮崎芳三が引用してゐるのは、いかにも適切である。この場合、「学問伝統」を肯定する事と自己を肯定する事との間に距離は殆どない。福原のこの発言は「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり」といふ強い自己肯定の響きを持つ「論語」の言葉を思ひ起させるのであつて、この種の自己肯定において肯定されてゐるのは、司馬遼太郎によれば、己れの靈であり、己れの靈が肯定されてゐる時、己れの生命はこれを道具として使ひ得るといふ事になり、死ぬる事は恐れるに足りないといふ事にもなる。宮崎芳三の次の言葉は言ひ得て妙である。

戦争下に生きる英文学者として、福原がその全力をあげて執筆するのはただ一点、「学問の伝統」に対してだけなのである。その彼の執着ぶりには、中途半端なところが少しもなかつた。その態度に中途半端なところがなかつたからこそ、彼は、いざとなれば「銃を執る」と言へたのである<sup>(11)</sup>。

伝統は、学問の伝統であれ、文学の伝統であれ、これを肯定し、これに徹底的に執着する事と、自己肯定や価値肯定を行ふ事との間には、切つても切れない関係がある。そのやうな肯定において自然科学的に同一規準が適用される余地はないし、同一規準が適用され是認される場合に認められる「人真似」といふ現象は、このやうな自己肯

定や価値肯定とは縁もゆかりもないと言ふべきだらう。ここで英文学をめぐる夏目漱石の言葉が思ひ合せられる。「人真似」を断乎斥けて、英文学に關する自分の考へは、日本の風俗、人情、習慣、國民性などによつて規定されてゐる、その規定されてゐるところを価値として認め、これに立脚しなければならぬ、それは自己肯定（「自己本位」といふ表現を漱石は用ゐる）にとつて必須だからである。このやうに自己肯定を行ふに際して、自然科学的に同一規準を顧慮する事ほど場違ひで有害なものはない。さういふ意味合ひのものが、漱石の次の言葉から伝はつて来る。「私は英文学を専攻する。その本場の批評家のいふ所と私の考と矛盾してはどうも普通の場合気が引ける事になる。そこでかうした矛盾が果して何処から出るかといふ事を考へなければならぬ。風俗、人情、習慣、溯つては國民の性格皆この矛盾の原因になつてゐるに相違ない。それを普通の学者は單に文学と科学とを混同して甲の國民に氣に入るものはきつと乙の國民の賞讃を得るに極つてゐる、さうした必然性が含まれてゐると誤認してかかる。其所が間違つてゐるといはなければならぬ。たとひこの矛盾を融合する事が不可能にしても、それを説明する事は出来るはずだ<sup>(12)</sup>。漱石は同一規準で測れないものを「矛盾」といふ語で表はし、さういふ矛盾を肯定するところに文学の価値の一切がかかつてゐると言つたのである。文学の価値の肯定は、他者の真似出来ない自己の肯定、「自己本位」と密接不可分の關係を有するのであり、漱石はこのやうな自己肯定の重要性を「年を経るに従つて段々強くなる」自己本位の信念のおかげで、「此処におれの尻を落ちつける場所があつたのだといふ事實の発見」と「生涯の安心と自信<sup>(14)</sup>」とがもたらされたといふ風に表現してゐる。「私のやうな詰らないものでも、自分で自分が道をつけつつ進み得たといふ自覚<sup>(15)</sup>」が生じた、とも漱石は語つてゐるが、「私のやうな詰らないものでも」といふのは單なる謙遜の表現ではなく、自分の中の醜いところや恥づかしいところ、不名誉なところ、要するに、



合理主義的に立派でないところ、前近代的なところをも含めて自己を肯定するといふ意味合ひの表現であると受取るのが適切である。そしてさういふ風に肯定された自己は普遍主義的に同一の規準では測れない「暗」を蔵してゐるのであり、「矛盾を融合する事が不可能にしても、それを説明する事は出来るはずだ」といふ漱石の言葉はさういふ「目」があつてはじめて「他」の理解が行はれるといふ事をも暗示してゐる（宮崎芳三はこれを「相手をよく見るためには、はつきりした自分がなければならぬ」と表現してゐる）<sup>(16)</sup>のだが、これに關しては後にアイザイア・バーリン (Isaiah Berlin) の所説に論及する際にもう一度論ずる事にする。

「西洋が百年かかつて漸く今日に發展した開化を日本人が十年に年期をつづめて、しかも空虚の譏を免かれるやうに、誰が見ても内発的であると認めるやうな推移をやらうとすればこれはまた由々しい結果に陥るのであります」<sup>(17)</sup>といふ漱石のよく引用される発言を我々の時代に当て嵌めてみると、グローバリゼーションに抗して我が国が「内発的に」独自の規準を打ち樹てようとすると、由々しい結果に陥る事になる、とならう。けれども漱石の発言において、重視さるべきは、「誰が見ても内発的であると認めるやうな推移」即ち自己肯定や価値肯定に基づく推移があり得るし、それなしでは、どのやうな個人も国家もやつてはゆけないといふ認識であつて、そのやうな推移が引き起す「由々しい結果」それ自体ではない。なるほど「開化」といふ名の流行を追ふ事に明け暮れなければ、由々しい結果に陥るかも知れない。「流行を追ふの陋態なく、またことさらに新奇を銜ふの虚栄心なく、全く自然の順序階級を内発的に経て」やつてゆかうとすると、「神経衰弱に罹る」かも知れない。が、漱石において重要なのは、「開化」といふ流行を追ふのが「陋態」であるといふ認識、「新奇」を銜ふのが「虚栄心」であるといふ認識それ自体である。「開化」といふ外発的なものへの順応を「陋態」と感じ取るやうな姿勢、「背伸び」に「悲酸」を

みとどけるやうな感覚それ自体であつて、さういふ認識や感覚を抜きにして、価値肯定や自己肯定は行はれやうがないのだし、自己肯定や価値肯定ほどに根柢的意義を有するものは他にないのである。ところで、自己肯定、価値肯定と言っても大層なものが肯定されてゐる訳ではないといふのは、注意していい点である。それは、他者や他国の真似出来ない特殊、翻訳不可能な特殊が肯定されてゐるといふ事に他ならず、例へば漱石の『それから』の主人公代助が、「欧州から押し寄せた海嘯」たる近代化に抗して、「遊民」である事に価値を見出す時、「遊民」は大層なものと捉へられてゐはしない。『吾輩は猫である』において「太平の逸民」を以て自ら任じてゐる登場人物達にしても、「太平の逸民」は大層ではないものを蔵してゐるからこそ肯定に値すると信じてゐるのである。大層なものでは凡そないが、掛け替への無い固有のものを持つ根柢的意義が悟られるところに自己肯定や価値肯定の本質がある。「我々の遺つてゐる事は」習慣、礼儀（礼式）風俗に至るまで「内発的ではない、外発的である、これを一言にしていへば現代日本の開化は皮相上滑りの開化であるといふ事に帰着するのである」<sup>(19)</sup>。現代日本の開化、即ち近代化は、根柢性に欠けてゐるのを特徴にしてゐる、といふ事は、普遍主義的に同一の尺度（欧米に発する尺度）で測れる大層なものしか高く評価しない事の特徴にしてゐる、といふ事で、敗戦以後半世紀以上に互つて、我々に最も欠けてゐるのは、漱石が持つてゐたやうな自覚や認識に他ならないであらう。

敗戦時に認められたさういふ自覚や感覚の喪失に最も敏感に反応した日本人の一人は、小林秀雄であつた。そして彼は普遍主義的規準の適用され得ない自己内奥の「暗」に依拠して自己肯定を行ひ得る人間だったが故に、大勢や大事実への順応が強ひられる時に、「外発的に」普遍主義的規準を受け容れるといふ事が起り、そしてその帰結は、根源的力の喪失、文化の喪失である、と洞察する事が出来たのである。昭和二十六年に発表された小林秀雄の

「感想」と題する文章は、「敗戦といふ大事実」への順応が、文化の喪失と結び付いてゐる事を明瞭に語つてゐる。「戦争放棄の宣言は、その中に日本人が置かれた事実〔大事実〕の強制力で出来たもので、日本人の思想の創作ではなかつた。私は、敗戦の悲しみの中でそれを感じて苦しかつた<sup>(20)</sup>」といふ小林の言葉の中で注意すべき一句、即ち「日本人の創作ではなかつた」の意味するところは、戦争放棄の宣言は日本に固有の文化とは何の繋がりもなかつたといふ事で、我が国の文化から「内発的」に生れたものではない「宣言」が、近代化や近代性の、この上なく美しい衣裳をまとつて現れるところに、そしてそれと同時に我が国に固有の価値が非近代的なものとして斥けられざるを得ないところに、小林秀雄は大いなる苦痛を覚えたのである。「私達が経験した大悲劇は、日本国民の非近代性に関する雄弁な反省などで片付けられるものではない、といふ考へを変へる事が出来ない<sup>(21)</sup>」と言つた後、小林は文化と近代化に係はる重要な発言を行つてゐる。

日の経つにつれて、日本人の演じた悲劇の運命的な性格、精神的な顔が明らかになつて行くのであらう。もしさういふ事が起らなければ、日本の文化にはもう命はないであらう。

日本は単に文明の遅れた国ではない。長い間西洋と隔絶して、独自の智慧を育てて来た国である。たゞ文明が遅れてゐたといふ目出度い事であつたなら、あんな悲劇は起つた筈はない。<sup>(22)</sup>

あの大戦が単なる事件ではなくて悲劇であつたのは、日本人に固有の智慧、固有の価値を肯定しこれを守らうとする姿勢が声無き声のやうに命脈を保つてゐたからである、といふ認識を棄て去る事は出来ない、もしもこれを棄

て去り、近代化や近代性といふ名の「明」にのみ物を言はせて、敗戦は日本の非近代性といふ「暗」の故にこそ生じた悲惨な事件であつたなどといふ見方に屈するとしたら、その時、日本の文化から命は失はれる、といふ認識を小林は確乎として示してゐるのである。

小林秀雄のこのやうな認識が絶対的少数派に属するものであつた（彼は、終戦直後、或る座談会で「懶巧な奴はたんと反省するがよい。私は馬鹿だから反省なぞしない」と発言して、「人々の嘲笑と非難を買つた」と述懐してゐる<sup>(23)</sup>）といふところに、敗戦時の、そしてそれ以後の日本人の自己肯定、価値肯定の弱さがどうしやうもなく示されてゐる。

既に明らかなやうに、自己肯定、価値肯定の弱さは、取りも直さず文化肯定の弱さであり、それは、文化を基盤、或は根源とし、その上に教育を築くと考へるのではなく、教育を基盤にして、その上に文化を築くべしとする考へ方に貫かれた教育基本法に反映されてゐる。教育基本法で謳はれてゐる教育は、「暗」の排除を旨とする啓蒙思想によつて生み落された憲法に基づいてゐるのであり、そして教育基本法は、さういふ教育によつて我が国の文化に固有の「暗」を排除し、新たに「明」のみより成る文化を築くのが日本国の務めである、と宣言してゐるやうなものである。実際にも、教育基本法にはかう書いてある、「民主的で文化的な国家」の建設は、「根本において教育の力にまつべきものである」と。「文化的な国家」とは文化ある国家の事であり、文化も国家も新しい教育を基盤、或は根源にしなければならぬ、と言つてゐる事になる。このやうな顛倒によつて目指されてゐる文化は、特殊を敵視し排除しようとする。そこで教育基本法に「普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化の創造をめざす教育を普及徹底しなければならぬ」と述べられるに至るのだが、自国に固有の文化を基盤とせず、寧ろこれから分離し、こ

れを逆に規定するやうな地位についた教育といふ一個の抽象物から、文化は、いきなり普遍を狙ひ得るとする考へ方が導出されるのであつて、さういふ見方はまさしく「普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化の創造をめざす教育」といふ句の示すところとなつてゐる（ここで問はれるべきは、普遍的事であることと個性ゆたかである事を同時に狙ふ事は可能であるか、といふ事だ。我々に可能なのは「個性ゆたか」となり、その結果として普遍的となる事ではないのか）。ところで、文化と人格は共に進歩しないといふ性質を有する点で共通する。それだけではない、人格は文化の産物でもある、文化といふ背景なしに、つまり自己肯定、価値肯定抜きで、抽象的に、つまり教育だけによつて「完成される」人格は、空想の領域に属する、と言ふべきだらう。教育基本法第一条に、「教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家及び社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたつとび、勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期して行はなければならない」とあるが、これは美辭麗句を連ねたまことに空ろな文言と評されて然るべきだらう。

## 一一 自己肯定と近代化

「予期しない恥辱や逆境が襲つてきた時に、自分自身を見殺しにしてはならない。さういふ時には寧ろ極端な矜持を持すべきなのである」<sup>(24)</sup>といふ表現で、ニーチェは自己肯定の死活的な重要性を説きもしたが、「自分自身を見殺しにしない」といふ形で行はれる肯定においては、前にも言つたやうに、大層なものが肯定されてゐる訳ではない、合理主義的観点から立派であるとかまともであると思はれるものはこの自己肯定とは関係がない。かういふ自

己肯定は、通常、合理主義の観点からは野蛮、未開と評されるより他はないやうな仕方では為されるのであり、さういふ風に自己肯定が行はれ、自己表現が為される場合に、アイデンティティの確保は行はれる、と言つてよいだらう。そして、アイデンティティの確保が基になつてはじめて、歪でない近代性を持つ事が出来るのであり、それは、「和魂洋才」といふ語によつて示されてゐるであらう。「和魂」が「暗」として、「洋才」が「明」として捉へられるとするならば、「和魂洋才」は「暗」を根源として肯定し、その上で「明」と「暗」との間に相補的な關係を打ち樹てるのを旨としてゐる、といふ事にならう。

ところで、永井荷風は、大都会東京の路地を「暗」と捉へ、「暗」の根源的価値を認める立場を「日和下駄」と題する文で示してゐる。その場合、「細民の棲息する処」である「路地」が彼にとつての「暗」なのであり、その「暗」から、近代化を象徴する「表通」の「明」を眺めやるところに「興趣」つまり適切さを見出してゐる。

路地を通り抜ける時（こころみ）に立止つて向うを見れば、此方は差迫る両側の建物に日を遮られて（さへぎ）湿つぽく薄暗くなつてゐる間から、彼方遙に表通の一部分だけが路地の幅だけにくつきり限られて、いかにも明るさうに賑かさうに見えるであらう。殊に表通の向側に日の光が照渡つてゐる時などは風になびく柳の枝や広告の旗の間に、往来の人の形が影の如く現れては消えて行く有様、丁度燈火に照された演劇の舞台を見るやうな思ひがする。夜になつて此方は真暗な路地裏から表通の燈火を見るが如きはいはずともまた別様の興趣がある。（25）

「表通」（近代化）が「興趣」を帯びるのは、「路地」が肯定され、「路地」を通して、いはば展望された場合に限

られる、と我々は荷風の文から推論する事が出来る。「路地」を喪ふ事なく行はれる近代化は、意義を有する。いや、近代化は本来さういふ風に行はれるべきものであり、「路地」を喪ひ、「表通」だけとなつた形での近代化は、同一規準で測られる「明」のみから成り立つてゐるが故に、根源的力から離反した歪なものと言ふべきで、さういふ近代化は欧米化に限りなく近い、とここで言つてもよい。そしてさういふ近代化にあつては、「大事実」への対応ではなくて、順応が不可避的となるのである。

「暗」を根源とし、その上で「明」と「暗」との相補的關係の樹立が図られるところに、近代化の意義があると、いふ事を論じてきたのであるが、繰り返し言つてゐるやうに、「暗」は特殊であり、普遍主義的尺度では測られ得ないものを蔵してゐる。そしてさういふ特殊が、合理主義的、啓蒙思想的観点からみて、どのやうに多くの短所、欠点、誤謬と結ばれてゐるやうに見えようとも、そのやうな特殊をまるごと肯定する事と自己肯定や価値肯定との間には切り離し得ない關係がある。そしてさういふ風に自己肯定や価値肯定を行ふ事と「理解」といふ行為、他者を理解し、他者に自らを理解せしめるといふ行為（コミュニケーション）の間には密接不可分の關係がある。この場合の理解は科学的数学的理解を意味しない。アイザイア・バーリンが、さういふ理解、即ちコミュニケーションと「科学的解読」との違いを際立たせるために発した言葉をここで想起するのは、無意味ではない。「我々が純粹に科学的な解読に頼るのは、コミュニケーションが崩壊した場合に限られる」<sup>(26)</sup>。

自己肯定とコミュニケーションの關係については、後で再度取り上げる事にして、ここでは自己肯定と近代化との關係に焦点を絞つて論を進める事にしよう。

自己肯定と価値肯定とコミュニケーションとを一つに括つて、自己表現 (self-expression) といふ語を用ゐた

のは、アイザイア・バーリンである。バーリンによれば、自己表現抜きでの近代化は、多様性を排除し、単一の進歩の階梯を辿つて完璧な社会の実現をひたすら目指す動きに順応するものであるが、それは、「暗」を排除し「明」に一切を宰領させようとする動きに添ふものに他ならない。

「明」に一切を宰領させる近代化とは、別言すると、悪しきもの一切の責任を「暗」に負はせる近代化であり、さういふ近代化にあつては、「自己表現」の占める場所は限りなく小さい。ニーチェが、プラトンにさういふ姿勢を嗅ぎ付けて発した言葉がここで自ら思ひ浮ぶ。「徐々にすべての真正のギリシア的なものに墮落の責任が負はされる（そしてプラトンは、予言者たちがダビデやサウルに対して忘恩的であると全く同様に、ペリクレス、ホメロス、悲劇、雄弁術に対して忘恩的である）」。つまり、プラトンはギリシア的世界の徹底的没落の原因は、ギリシア人が真正のギリシア的なもの、即ちホメロス、神話、古代の習俗や道徳といった「暗」を肯定してゐたが故に起つた、と考へてゐた、とニーチェは言つてゐるのである。ニーチェが取り上げてゐるやうなプラトンの見方は、現代においては、社会科学の近代化論において、一つの著しい特徴となつてゐる事を認めない訳にはゆかない。その特徴とは、既に明らかやうに、肯定されるべきは「明」であり、「暗」は出来得る限り排除されねばならないとする一種存在論的な立場である。丸山眞男は、「明」と「暗」との間の相補的関係の否定を中心に据えて研究を行つた政治学者だが、彼は、排除されるべきものとして「暗」を取り上げるに際して、これをひどく胡散臭いものに仕立てるべく、多大の努力を傾注してゐる。例へば、丸山が「暗」を表はすのに「実情」といふ語を以てする時、「暗」の代表としての「実情」は依拠するに足りないかがはしいものといふ相貌を帯びる。「実情」とは、丸山によれば、合理化⇨抽象化といふ名の「明」を阻む動きをする「地方の実情」「農村の『実情』」の事であつて、これ



に關して丸山はかう述べるのである。「『実情』が共同体的習俗に根をおろしてゐる限り、それは本来合理化＝抽象化一般と相容れないものであり、したがつていかなる近代的制度も本来『実情』に適合することは不可能なのである。<sup>(28)</sup>」『実情』と並んで『実感』も、『暗』を表す語として用ゐられる。丸山に言はせると、『自然状態』（『実感』への密着）は「庶民（市民と區別された意味での）的」思考様式を生み出す当のものであり、この思考様式と「規範意識」との間には「ほとんど架橋しえない対立」がある。<sup>(29)</sup>丸山は、「明」と「暗」との間には殆ど架橋し得ない対立があるといふ表現で、両者の相補的關係の可能性を否定するのである。丸山によれば、『実感』の供給源は文学であり国語であり、両者は、『実感』の源である限り、いかにがほしいものとして扱はれねばならない。「伝統的な『実感』信仰」を特徴にする日本の近代文学は、「論理的な、また普遍概念をあらはす表現にはきはめて乏しい国語の性格」に左右されて、「合理精神（古典主義）や自然科学精神を前提に持た」ず、リアリズムを標榜する場合であつても、それは、「国学的な事実の絶対化と直接感覚への密着の伝統に容易に接続し自我意識の内部で規範感覚が欲望や好悪感情から鋭く分離しない」といふ性質の故に、「制度的近代化と縁がうすくなり（中略）『伝統的』な心情なり、美感なりに著しく傾斜せざるをえなかつた」<sup>(30)</sup>。

丸山のやうに、『暗』を排除し、『明』に一切を宰領させようとすると、文学は合理精神や自然科学精神を前提としなければやつてゆけないといふ事になり、『明』たる「規範感覚」を優先させ、『暗』たる「欲望や好悪感情」や「伝統的」心情や美感は出来るだけ遠ざけなければならぬといふ事になる、なにしろ、『明』と『暗』は「鋭く分離」し合ふものとならなければならぬからである。ここで明白なのは、丸山の要請に應へて、文学者が内面を「明」だけで充たしたとしたら、彼は自己肯定を到底行ひ得ない、従つてまともな文学作品を生み出し得

ないといふ事だ。実際、自己肯定を行ひ得なければ、漱石が言つてゐやうに、「生涯不愉快で、始終中腰になつて世の中にまごまごしてゐなければならぬ」のだが、さういふ「中腰」の状態で、「制度的近代化」とやらが達成されるとしたら、それは一体、どういふ性質のものなのか。一種の化物ではないのか。さういふ疑念を抑へる事が出来ない。

丸山眞男に似た人物をフィクションの中に探し求めるとしたら、それはさしづめ漱石の『虞美人草』に登場する小野清三であるといふ事にならう。「過去との十全な対決」といふ句を用ゐて、過去との共感共鳴の關係（小林秀雄の言ふ「思ひ出」）に胡散臭いものを嗅ぎつけ、過去が「いはば背後から現在のなかにすべりこむ」事や「過去のズルズルな潜入・埋積」に近代化に反するものを感じ取つてゐた丸山は、次のやうに評される小野清三に似てゐると思はれるのである。

ジェーナス（ヤヌス）の神は二つの顔に、後ろをも前をも見る。幸なる小野さんは一つの顔しか持たぬ。背を過去に向けた上は、眼に映るは熙々たる前程（明るさに充ちた前途）のみである。<sup>(32)</sup>

過去を「暗」で捉へる（「過去に」溯るほどに暗澹となる）小野清三は、過去を棄て去るところに大いなる意義を見出す「文明の民」であり、この種の「文明の民」の特徴は「イルミネーション」（「明」）をひたすら求めるところにある。上野の「博覧会」に蝟集する「文明の民」は、世界は「明」のみで成り立たねばならぬと宣言してゐるかのやうに、博覧会場のイルミネーションにこの上なく魅せられる。「文明の民」のさういふ特徴は、「いやし

くも生きてあらば、生きてる証拠を求めんがためにイルミネーションを見て、あつと驚かざるべからず。文明に麻痺したる文明の民は、あつと驚く時、始めて生きてゐるなと気が付く<sup>33)</sup>といふ表現で示されるのであり、さういふ「文明の民」は、個人の内面も悉く「イルミネーション」によつて、即ち合理主義的思考によつて整序されなければならぬと信じる。それは、小野清三が、恩人でもあれば恩師でもある井上孤堂の一粒種たる小夜子との間に長年暗黙のうちに成立してゐた婚約を破棄しようとして持ち出す「契約」概念によつて表示される。法律上「確然たる契約のない」婚約は有効ではないから、これを破棄したいと、小野清三は、友人を介して井上孤堂に申し伝へるのである。ところで、「法律上の契約」といふ近代的概念によつて己れの内面のみならず、最も私的な人間関係をも整序しようとする小野清三が自己肯定の弱さを大きな特徴にしてゐるのは、注意に値する事で、それは「飛び上りもの」と評される藤尾なる女性に押しまくられ、この女性と「取り返しつかぬ」関係に陥るのを含意してゐるデートに赴かうとしてゐるところへ、不意に宗近<sup>はなぢ</sup>なる友人の来訪を受け、「真面目」(「暗」)の価値を諄々と説き聞せられる時に露になるのである。小野清三の自己肯定の弱さは、「土着的なもの」と近代化との相補的な関係を信ずる事が出来ず、近代化といふ名の「明」は土着的なものといふ名の「暗」なしで行はれ得るし、また行はれねばならないとする立場を取る人間(サミュエル・P・ハンチントンの言ふ「ケマル主義者」)の弱さ、そしてさういふ人間における根源的力の弱さとして表示されるのである。

『虞美人草』に登場する甲野欽吾、即ち、自分の異母妹たる藤尾について「藤尾は駄目だ。飛び上りものだ<sup>34)</sup>」と言つた甲野欽吾の日記の一節が『虞美人草』の最後に置かれてゐるのは、頗る興味深い。その日記の一部はかうなつてゐる。

万人は悉く生死の大問題より出立する。この問題を解決して死を捨てるといふ。生を好むといふ。是において万人は生に向つて進んだ。ただ死を捨てるといふにおいて、万人は一致するが故に、死を捨てるときに必要な条件たる道義を、相互に守るべく默契した。去れども、万人は日に日に生に向つて進むが故に、日に日に死に背いて遠ざかるが故に、大自在に跳梁して毫も生中を脱するの虞なしと自信するが故に、——道義は不必要となる。

道義に重を置かざる万人は、道義を犠牲にしてあらゆる喜劇を演じて得意である。巫山戯る。騒ぐ。欺く。嘲弄する。馬鹿にする。踏む。蹴る。——悉く万人が喜劇より受くる快樂である。この快樂は生に向つて進むに従つて分化發展するが故に——この快樂は道義を犠牲にして始めて享受し得るが故に——喜劇の進歩は底止する所を知らずして、道義の觀念は日を追うて下る。<sup>(35)</sup>

甲野欽吾は、この日記で「最後に一つの問題が残る。——生か死か。これが悲劇である。」とも言つてゐるが注意すべきは、「生」と「死」のどちらを根源とすべきか、「死」をこそ根源とすべきではないか、と言つてゐるといふ事で、どちらかを選んで他を排除せよと言つてゐるのではない、といふ事である。「死」を根源として肯定した上で、「死」と「生」との相補的關係を考へよ、と言つてゐるのである。ところで、「生」を根源と捉へる人間は「死」を排除しようとする。「生」に實在の全領域を占めさせ「死」を實在の領域から放逐するのを条件として「道義」を守る事にしようと、万人は相互に「默契」する。しかし、かういふやり方では「道義」は守られやうがない、と甲野欽吾は言ふ。「毫も生中を脱するの虞なしと自信するが故に、——道義は不必要となる」のである。

甲野欽吾の言ふ「生」と「死」は、本論で言ふ「明」と「暗」に重なり、「道義」は、本論の「自己肯定、価値肯定」に通じるところがある、と言つておきたい。「生」、即ち「明」だけでやつてゆけると自信すればするほど、「道義」の実践、即ち「自己肯定」の実践はいよいよ困難になり、やがて不可能となる。「喜劇」が「底止する所を知らず」進歩し、「快樂」が「分化発展」し、「道義の觀念」即ち「自己肯定」の意義は、「日を追うて下る」ばかりである。

『虞美人草』は、意味深くも、次の文で終つてゐる。

道義の觀念が極度に衰へて、生を欲する万人の社会を満足に維持しがたき時、悲劇は突然として起る。是において万人の眼は悉く自己の出立点に向ふ。始めて生の隣に死が住む事を知る。妄りに踊り狂ふとき、人をして生の境を踏み外して、死の園内に入らしむる事を知る。人もわれも尤も忌み嫌へる死は、遂に忘るべからざる永却の陥穽なる事を知る。陥穽の周囲に朽ちかかる道義の繩は妄りに飛び超ゆべからざるを知る。繩は新たに張らねばならぬを知る。第二義以下の活動の無意味なる事を知る。しかして始めて悲劇の偉大なるを悟る。……」

二カ月後甲野さんはこの一節を抄録して倫敦の宗近君に送つた。宗近君の返事にはかうあつた。――

「此処では喜劇ばかり流行る」

「生」にのみ向つて進む、つまり「生」のみを肯定するとは、「第二義以下の活動」に現を抜かす事に通じざるを得ず、その場合、日々新たに救ひ出されねばならぬ「道義」つまり自己肯定の意義は失却される。ところで、真に

第一義的と言へる活動は「悲劇の偉大なるを悟る」ところに存する。つまり「死」の根源性に思ひを致し、「死」を肯定し、然る後「死」と「生」の相補性を悟るところに（「自己の出立点に向」ひ、「生の隣に死が住む事を知る」ところに）存する。

ここで言ふ「死」は、繰り返すが、本論で言ふ「暗」に通じるところがあるのであり、この「死」、この「暗」こそは、合理主義的に捉へる事の出来ぬものであるといふまさにその故に、「第一義」の活動に資するのである。「第二義」の活動が、「自己肯定」より発するといふ事は、宗近一と甲野欽吾の次の会話から察せられよう。

「自然が人間を翻訳する前に、人間が自然を翻訳するから、御手本はやつぱり人間にあるのさ。瀬を下つて壮快なのは、君の腹にある壮快が第一義に活動して、自然に乗り移るのだよ。それが第一義の翻訳で第一義の解釈だ」

「肝胆相照らすといふのは御互に第一義が活動するからだらう」<sup>(36)</sup>

自己肯定といふ主体的な動きは、「人間が自然を翻訳する」といふ比喻で表はされてゐるのだが、興味深いのは、「肝胆相照らす」といふ最も深い意味でのコミュニケーションは「第一義」における活動を前提とすると言はれてゐる事で、現に少し後で、かう語られてゐる。「甲野さんと宗近君と相談の上取り極めた格言にいふ。——第一義において活動せざるものは肝胆相照らすを得ずと」<sup>(37)</sup>。自己肯定を抜きにして、最もいい意味でのコミュニケーション、「知る」(wissen) 事と區別されるものとしての「理解する」(verstehen) といふ活動は行はれやうがない、と

いふ点で二人は意見が一致してゐる、と言ふのである。自己肯定とコミュニケーションの関係については、いまだ度、後段で論ずる事にするが、ここで、自己肯定と「私の強さ」或は自己主張との違ひに注意するのは、見当違ひな事ではない。「私の強い藤尾は恋をするために我のない小野さんを掴んだ」とあるが、「我」の強弱は、自己肯定とは関係がないのであり、寧ろ自己肯定が出来ないといふ一点で二人は共通してゐると言はなければならぬ。

「私の女は虚栄の毒を仰いで斃れた」といふ有名な文の意味するところは、私の強さと虚栄とが両立するといふ事、そして虚栄ほど自己肯定から遠いものはないといふ事である。一方「我のない」小野清三は、「頭脳の明瞭な男である」が、頭脳明瞭である事を殊のほか重んずる姿勢は、自己肯定の決定的弱さに通じてゐるのである。啓蒙思想に発する合理主義的なもの（「契約」を万能視するのはその一つだが）を後生大事に掻き抱き、「暗い土から、根を振り切つて、日の透る波の、明るい渚へ漂ふ」事、即ち博士論文を書く事をこの上なく価値ある事と看做してゐる小野清三は、いはば首尾一貫してゐる。そして「頭で拵へ上げた計画」を中心にして生き、「暗い土」といふ名の非合理主義的なものを「振り切つ」た小野清三が自己肯定の弱さを露呈する時、彼は自らの存在が破綻寸前にある事を示してゐるのである。

ところで、「真理」が「明」の領域のものであるとすれば、「誠実」や「真面目」は「暗」の領域に属するといふ事になるであらう。「誠実」や「真面目」の根源性を悟り、これに依拠する術を身につける事は、自己肯定を行ひ得るといふ事に繋がるであらう。そして自己肯定が、一個の人間にとつて価値であるとすれば、そのやうな価値なしでは責任ある主体となる事は出来ないであらう、そして責任ある主体となる事が出来なければ、自己破綻を免れる事は出来ないであらう。外交官の試験に合格し、「近代的」な道を歩み始めようとしてゐる宗近一が、小野清三

に向つて、誠実と意味の上で重なる「真面目」の意義を次のやうに説く時、既記の通り、小野清三の自己肯定の弱さが浮き出しになるのである。

僕が君より平気なのは、学問のためでも、勉強のためでも、何でも無い。時々真面目になるからさ。なるからといふより、なれるからといつた方が適当だらう。真面目になれるほど、腰が据<sup>すは</sup>る事はない。真面目になれるほど、精神の存在を自覚する事はない。天地の前に自分が儼存<sup>げんそん</sup>してゐるといふ観念は、真面目になつて始めて得られる自覚<sup>(43)</sup>だ。

「天地の前に自分が儼存してゐるといふ観念」は、自己肯定といふ観念に通じてるのであり、さういふ観念は「真面目」といふ「暗」を土台にしてはじめて会得されると宗近一は言つてゐるのである。そしてさういふ観念は、宗近一の「外交官」といふ職業が暗示する近代性と矛盾しないのである。自己肯定を頗る重んずる宗近一にとつて「英国が模範<sup>(44)</sup>」といふやうな考へ方は、合理主義的に「世界規準」を受け容れ、これを生と社会のあらゆる領域に適用する事、つまり「明」即ち「イルミネーション」によつて一切の領域を整序する事に直結せざるを得ないから断乎拒否されねばならない。「世界規準」的なものにのぼせ上り、「イルミネーション」は尤も当世である」などと唱へ、「御互の世は当世だと默契して、自己の勢力を多数と認識し」て、「安眠<sup>(45)</sup>」「得意になる」小野清三とは対照的に、宗近一が父親と文明批評を行ふ折に発する次の言葉は、「自己肯定」と近代化との両立といふ考へ方を表出したものとして注目すべきだらう。



日英同盟だつて、何もあんなに賞めるにも当たらない訳だ。弥次馬やじうまどもが英国へ行つた事もないくせに、旗ばかり押し立てて、まるで日本がなくなつたやうぢやありませんか。<sup>(46)</sup>

日本がえらくなつて、英国の方で日本の真似でもするやうでなくつちや駄目だ。<sup>(47)</sup>

### 三 丸山眞男とアイザイア・バーリン

丸山眞男は、人間の心が西洋合理主義を規準にして整序される事によつて好ましい近代化が生まれるといふ見方を「日本の思想」と題する論文の中で一貫して示してゐる。人間の心を「イルミネーション」で充たさないうちは本物の近代化は起り得ないといふ見方を終始開陳してゐるのである。このやうな見方、或は考へ方を丸山は、特徴ある次のやうな言ひ方で語つてゐる。日本において、思想が本物の近代化に適合するやうに発展しなかつたのは、「あらゆる時代の觀念や思想に否応なく相互連関性を与へ、すべての思想的立場がそれとの関係で——否定を通じてでも——自己を歴史的に位置づけるやうな中核あるいは座標軸に当る思想的伝統」が日本には欠けてゐたからである、と。「中核あるいは座標軸に当る思想的伝統」は普遍主義的同一規準の役目をするところのものであり、本物の近代化が生じるためには、その規準に従つて日本人の心が合理主義的に整序されてゐなければならぬ、そして日本人の心に非合理主義的な「暗」が根強く存在する限り、この規準は、本物の近代化に役立つやうに適用され

る契機を容易に持ち得ない、と丸山は考へてゐる。なにしろ、丸山によれば、このやうな規準は、「暗」のゆゑの、即ち「雑居的寛容の『伝統』のゆゑのはげしい不寛容にとりまかれる」<sup>(49)</sup>のを常としてゐるからである。「はげしい不寛容」を特徴とする日本の「伝統」は、時に「おそろしく独断的で狂信的な方向」、とりわけ「日本的『自愛』」<sup>(50)</sup>なるものを生み出すやうな方向を辿つたりする。「日本的『自愛』」には、日本人の自己肯定や価値肯定に通じるもののある事を考へると、丸山は、日本人に自己肯定や価値肯定がある限り、つまり「暗」を根源として自己肯定する姿勢がある限り、日本に真の近代化は行はれやうがない、と考へてゐる事になる。実際にも丸山は、日本に真の近代はなく、あるのは「超近代<sup>スーパ</sup>と前近代とが独特に結合してゐる」<sup>(51)</sup>「近代」だけ、と言つてゐる。日本の近代を「近代」と括弧付けにする事によつて、真の近代ではないと含意せしめてゐるのは明白である。同様に、日本に固有の伝統を括弧付きにして「伝統」と表はし、日本の精神史が、出来得れば「ヨーロッパのキリスト教のやうな意味の伝統を今から大急ぎで持たうとしても無理だ<sup>(52)</sup>」といふ表現の含意するのは、さういふ伝統を「持つ」のは日本の近代化にとつて好ましい事であり、それは大急ぎさへしなければ必ずしも不可能とは限らないといふ事だ、合理主義的に整序された（「構造化」した）伝統を本物の伝統とし、これを「伝統化」と表現したりして、この「伝統化」にのみ真の近代化に通じるものを見出さうとする。丸山によれば、「思想が蓄積され構造化される」事の起らない仕組みになつてゐる日本の思想の伝統（「思想が対決と蓄積の上に歴史的に構造化されないといふ『伝統』」<sup>(53)</sup>）は、本物の伝統とは呼べないのである。丸山はかう述べてゐる。「思想と思想との間に本當の対話なり対決が行はれないやうな『伝統』の革新なしには、およそ思想の伝統化はのぞむべくもない」<sup>(54)</sup>。

内面の合理主義的整序が近代化にとつて不可欠であると看做し、ひたすら「真理」をめざす丸山の頭の中に「暗」と「明」の相補的關係といふ考へ方の入り込む余地はない。そして、ここから必然的に帰結するのは、土着的なもの、即ち或る国に固有の価値観、特殊として位置づけられる「暗」と他の国の「暗」（同一規準では測れないもの）が向き合ふ時に起る共鳴共感、響き合ひといふ形を取る理解し合ふ関係は、丸山の思想の地平には存在する余地がないといふ事である。丸山の思想の地平にあるのは、思想と思想との対話や対決であり、理解ではない。といふ事は「真理」の度合ひの高さをめぐる対話や対決しかないといふ事である。さういふ対話や対決しか信じない丸山は、思想や価値観や文化は普遍主義的に同一の規準で測れるといふ前提に立つてものを考へてゐるのであるが、ここから容易に推論されるのは、丸山が日本人に固有の自己肯定や価値肯定、つまり自己表現を認めてゐないといふ事であり、そこで、各国民、各民族の自己表現を頗る重視し、文化や歴史に関して、丸山とは対照的な見方即ち多様性尊重の見方を示したバーリンの所説を取り上げるのが当を得てゐるといふ事になる。

一九〇九年ラトビアのリガで生れ、一九九七年英国で他界したアイザイア・バーリンは、ほぼ二十世紀をその初めから終りまで生き抜いた卓れた思想家であるが、バーリンの際立つた特色は、「暗」と「明」の相補的な関係に深い関心を寄せてゐるといふ点にある。「暗」と「明」の相補的關係に気づかず、「明」のみで生の全領域を律しようとする啓蒙思想や合理主義に根柢的批判を加へたナポリの思想家ジアンバッティスタ・ヴィーコ (Giambatista Vico) やドイツの思想家ヨハン・ゴットフリート・フォン・ヘルダー (Johann Gottfried von Herder) の文化観や価値観にバーリンが共感し、両思想家を彼が繰り返し取り上げるところには、必然性のやうなものが感じられる。両思想家に対するバーリンの共感之余にも深いので、両思想家の思想とバーリンの思想とを区別するのが困

難のやうに思はれる場合すらある。が、本当のところは、バーリンは両思想家を解説してゐるのでもなければ、単に紹介してゐるのでもない、言つてみればバーリンは、両思想家をダシにして、或は両思想家に触発されて、「明」と「暗」を巡る自らの思想を語つてゐると言つた方がよからう。

『アイザイア・バーリンとの対話』(Conversations with Isaiah Berlin)といふ題の本の序文において、対話者ラミン・ジャハンベグルー(Ramin Jahanbegloo)はかういふ意味の事を語つてゐる。バーリンは、幼少の頃ロシア革命を経験して以来、彼をひどく悩ませ続けてきた決定的に重要な問題を解明するための手段として思想史の研究に専念するやうになつた。そして、人類の中心的な問題に対しては、歴史を通じて、つねに普遍妥当的な解答(「真理」)が存在するとする考へ方に理論闘争を仕掛けたのである、と。つまりバーリンは、「明」によつて一切の領域は宰領されるべしとする考へ方に理論闘争を仕掛けたのである。――

「暗」と「明」の相補的關係についてのバーリンの見方は、文化に関して「相対主義」(relativism)ではなくて、「多元主義」(pluralism)の立場を取ると言ふ時に明らかになるのであつて、多元主義の立場とは各文化には他の文化が真似する事の出来ない固有のもの、掛け替への無いもの、同一規準では測れないもの(「暗」)が具はつてゐると信じ、その固有のものが力強く肯定され、表現されるところに、文化の多様性の存在根拠があると信ずる立場の事である。そしてさういふ風に各文化に固有のものが肯定され、表現される時、その固有のものは神話や、慣習(習俗)や、歌の歌ひ方、踊りの踊り方、神の崇め方、書き方、話し方、記念碑、比喩、儀式、芸術作品などの形を取るのであり、さういふ大層でないものの形を取るの、それらが他ならぬ自分達の置かれた状況を自分達自身に説明するために為される自己表現だからである。つまり、この自己表現においては、アイデンティティの確保が

アルファにしてオメガなのであり「他」への発信とかアピールは第二義的なものである（が、大いなるパラドックスによつてと言ふべきか、「他」を意識しない自己表現が「他」との間に見事にコミュニケーションを成立せしめるに至るのである）。

さういふ固有なもの、いはば閉ぢられた箱の中に主観的に存在してゐるのではない。力強い自己肯定や価値肯定と結びついたものは、客観性を帯びざるを得ない。そして各文化に固有のものが客観的に存在するといふ事は、「同じやうに本物で、同じやうに究極的で、とりわけ同じやうに客観的な価値の多元性（多様性）<sup>(55)</sup>」といふ表現が暗示してゐるやうに、単に文化の多様性の根拠を成してゐるのみならず、それはまた文化と文化との間の理解し合ふ関係の根拠をも成してゐる。そのやうな理解関係は、ドイツに固有の敬虔主義を根拠として肯定してゐたバツハの例が暗示してゐるやうに、固有のものが肯定されてゐるが故に生じるところのものに他ならず、共感共鳴の形を取る理解が先づあり、それが土台となつて、その後分析的、外延的に知る事が起るといふ事が当然考へられる。

ところで、「明」を根源にし、「明」に圧倒的優位を帰せしめるのを当然とする態度の取られる場合には、相異なる文化や価値観との間には合理主義的に知る事は起り得ても、共感共鳴の形を取る理解は起りやうがなく、その場合、文化や価値観が相異なるといふ事の意味は剝奪され、ただ「明」の度合ひの高さのみが価値であるかの如くに称揚され、「明」の度合ひの低い文化や価値観は排除されるか、周縁に追ひやられる事となる。

バーリンは、空間的に、同一規準では測る事の出来ない相異なる文化と文化の関係を考へるだけでなく、ウィーコの見方に触発されて、時間的に、歴史の相異なる局面（段階）と局面との間にも同一規準では測れない関係の存する事についても論ぜずにはゐられない。バーリンはかういふ意味の事を述べてゐる。歴史の各局面に現はれる文

化は、それに固有の自律的な価値、それに固有の世界観、とりわけそれに固有の人間と人間との関係、人間と自然の諸力との関係に関する見方を体現してゐる。そして、我々後世の人間は、その歴史の局面で固有の文化を生きた人々が自ら経験したところのものに刻印した意義の観点からしか、その文化を理解する事は出来ない。その歴史の局面において人々の行つた自己表現、即ち言葉、比喩、神話、儀式、社会制度、芸術作品、信仰の形を取る自己表現は、普遍主義的に同一の規準で測る事は出来ない。「歴史の各局面は他の局面とは同一の規準では測れない」(Each phase is incommensurable with the others)。もしも測れるとしたならば、「文化帝国主義」(cultural imperialism)が生ずるであらう。<sup>(56)</sup>

「文化帝国主義」的ではない文化の相互理解は、既記の通り、各文化、各歴史の局面において人々の行ふ固有の自己表現を通じてであるより他はないであらう。さういふ響き合ひを小林秀雄は、「思ひ出」と名づけたのであり、それは、突如として「噴出する」<sup>(57)</sup>(丸山眞男)といった類のものではない。小林秀雄の次の文には、アイザイア・バーリンとの親縁性が感じられる。

歴史家といふものは、物的状態を調べるのではない。歴史といふ人間と立会ふのだ。<sup>(58)</sup>

たつた一つの文献が、叩かれたキイの様に鳴つてをるかをらぬか、過去のある音が持続し、現在の心に様々な共鳴を呼び起してゐるかどうか、それを歴史家の耳が聞いてゐるかどうかによつて、相手にする歴史といふ人間の姿がたしかに眼前にゐるかゐらないかが定まるのです。大歴史家とは、思ひ出の達人であつて、文献整理の名人

ではない。自己を知る工夫は、そのまま歴史を知る工夫に通じなければならぬ筈のものであります

最後の文の「知る」を「肯定する」で置き換へてみると、バーリンとの親縁性が一層明瞭になる。

丸山眞男が、「ある永遠なもの——その本質が歴史内在的であれ、超越的であれ——の光にてらして事物を評価する思考法」<sup>(60)</sup>即ち西洋啓蒙思想を幹とする合理主義的思考法が我が国において弱い、と言ふ時、根源としての「暗」、即ち自己肯定が行はれる際に不可欠の「暗」は排除されて然るべきものだとする彼の見方が否応なしに顔を覗かせる。ここで看過し得ない一点は、「暗」を排除しようとする丸山の合理主義的姿勢がコミュニケーションの不可能と、多様性（多元性）の喪失とに繋がるといふ事である。かつてカントは、彼の名著『純粹理性批判』第一版序文（一七八一年）において、「理性は自分の計画に従ひ、みづから産出するところのものしか認識しない、（中略）徒らに自然に引き廻されて、あたかも幼児が手引き紐でよちよち歩きをするやうな真似をしてはならない」と印象深い比喻を用いて理性の自立性について語つた事があるが、カントの発言の中の「理性」を「自己」で、「認識」を「理解」で置き換へてみると、「自己が産出するところのもの」を理解し得ず、西洋合理主義の「手引き紐」に頼らざるを得ない程に自己を没却し、合理主義をマニュアルとしてよちよち歩きをする丸山眞男の像が浮んで来る。西洋合理主義を唯一の模範・規準にして行はれるやうな「理解」しか信じてゐない丸山は、自らのよちよち歩きに気づかず、ヨーロッパの思想や文学は、ヨーロッパの合理主義者が理解するやうな仕方で理解するのが唯一の正しい「理解」であるといふ前提に立つて、「ヨーロッパの哲学や思想が（中略）私達の古い習俗に根ざした生活感

情にアピールしたり」するケースを嗤ひ、ドイツ観念論の倫理学説を「人以て舶來の新説とすれども、是れ古來朱子学派の唱道する所に係るなり」と理解した井上哲次郎を嗤ひ、「マラルメの象徴詩が芭蕉の精神に『通じ』たり、プラグマティズムが本来江戸町人の哲学だつたりする考へ方」を揶揄したりするのである。<sup>(62)</sup> 合理主義の観点からはどうしやうもない弱点とみえるもの、自己自身に固有で、特殊であるより他はないもの、さういふものを排除したり、取り除いたり、乗り越えたりするのではなく、これをそのまま肯定し活かす事は、「他」との間に理解や響き合ひを生ぜしめる上で必須であるといふ事に、丸山は思ひ至る事がない。

バーリンが、合理主義は普遍主義的な同一規準を人間社会のすべての領域に適用しようとするまさにその故に、多様性（多元性）の否定に繋がらざるを得ない事を論じたのと対照的に、丸山は、「世界認識を合理的に整序せず」に『道』を多元的に併存させる思想的『伝統』<sup>(63)</sup>といふ表現で、合理主義（「明」）による内面（「世界認識」）の整序によつて「道」を一元化するのが好ましいといふ考へ方を出してゐる。我が国の伝統を「伝統」と括弧付けにして貶める時、丸山は祖先の事業の「複合形態」、つまり「曖昧」（或は「アイマイ」）な多元性をそのまま肯定するのは、どうしても避けなければならない、と考へてゐるのである。ニーチェ、即ち祖先の事業から我々が切り離される時ほど、我々の力が弱められる事はないと考へ、「祖先から有機的に生長し、より力ある存在となる」のは「育成（Zähmung）」<sup>(64)</sup>と呼ばれると言つたニーチェとも対照的に、力の貯蔵や「育成」が丸山の思想の中に位置を占める事は一度もない。

バーリンやニーチェと異なつて、「暗」と「明」の相補的關係に気づかないといふのが、丸山の特徴であり、その丸山が「各々の時代の文化や生活様式にとけこんだいろいろの観念——無常観とか義理とか出世とか——をまる



ごとの社会的複合形態ではなくて一個の思想として抽出してその内部構造を立体的に解明してゐるなどと言つて九鬼周造の『いき』の構造を高く評価する時、丸山は、小林秀雄の「思ひ出」を取り上げた場合と同様に、見当違ひな見方を示してゐると言はなければならぬ。といふのも、九鬼周造は、日本文化の「暗」を「特殊」といふ語で表はし、それをそのまま根源として肯定する姿勢を取つてゐるからである。「暗」をそのやうに肯定した上で「明」との相補的關係を考へるといふ順序を踏むのを至当と考へる九鬼の姿勢は、次の文に明らかである。

我々はまづ意識現象の名の下に成立する存在様態としての「いき」を会得し、ついで客観的表現を取つた存在様態としての「いき」の理解に進まなければならぬ。前者を無視し、または前者と後者との考察の順序を顛倒するにおいては「いき」の把握は単に空しい意図に終るであらう。<sup>(66)</sup>

「いき」の把握に失敗するのを『いき』の民族的特殊性の把握に失敗する<sup>(67)</sup>とも表現する九鬼周造にとつて、「与へられた具体」としての「特殊」を根源とし、その「特殊」の肯定を出発点とするのが最も肝要な事であつた。といふ事は、一民族の「自己表明」「自己開示」に先づ着目するのが最も肝要な事であつたといふ事である。「一民族の過去および現在の存在様態の自己表明、歴史を有する特殊の文化の自己開示」<sup>(68)</sup>の意味するところは、伝統に根差した「存在様態」或は「民族の意識的存在」といふ根源（暗）に立脚して行はれる自己表明や自己開示や自己肯定が先づ在るといふ事であるが、そのやうな「暗」或は根源、即ち「民族の意識的存在」が「全体」であるといふ考へ方を示す必要を感じて、九鬼はかう言つてゐる。

意味および言語と民族の意識的存在との関係は、前者が集合して後者を形成するのではなくて、民族の生きた存在が意味および言語を創造するのである。両者の関係は、部分が全体に先立つ機械的構成関係ではなくて、全体が部分を規定する有機的構成関係である。<sup>(69)</sup>

「意味および言語」は、本論で言ふ「明」に相当するものであつて、九鬼周造はさういふ「明」は、有機的構成関係においては、決して根源（「核心的なもの」）ではあり得ないと言つてゐる。「或る民族の特殊の存在様態が核心的のものとして意味および言語の形で自己を開示してゐる」<sup>(70)</sup>と九鬼周造は言ふのである。九鬼周造がベルグソンの薔薇の匂ひを嗅いで過去を回想するといふ比喻を取り上げ、合理主義的に同一規準では測れず、個々の人に固有の薔薇の匂ひがあつて、過去といふ対象が理解されるといふ意味の事を語つてゐるところは特に印象深い。過去が回想される場合に、「形式化的抽象」が行はれて「知る」といふ事が為されようとも、それはあくまでも「理解」の後に行はれる事なのである。「薔薇の匂といふ一定不変のもの、万人に共通な類概念」があると予め極めてかかり、「形式化的抽象」を出発点にして、過去といふ対象を把へようとするのは、順序の顛倒に他ならず、それは過去の理解には決して至り得ない。過去といふ対象との間にコミュニケーションが成立する事には決して通じない。このやうな順序の顛倒に関して九鬼周造が述べてゐる事は、そのまま丸山眞男流合理主義にあてはまるであらう。「客観的表現の理解をもつて直ちに意識現象の会得と見做すため、意識現象としての『いき』の説明が抽象的、形相的に流れて、歴史的、民族的に規定された存在様態を、具体的、解釈的に闡明することができないのである」<sup>(71)</sup>。我々

は本論の論旨に即して、「客観的表現の理解」に終始する丸山眞男流の合理主義は、近代化への適切な遠近法には決して通じないと付言しなければならぬ。

#### 四 自己肯定とグローバリズム

丸鬼周造が「いき」といふ語の会得の第一の課題として、「いき」の意味内容を形成する徴表を内包的に識別してこの意味を判明ならしめ、それから、第二の課題として、「類似の諸意味とこの意味との区別を外延的に明らかにしてこの意味に明晰を与へる」といふ風に仕事に取り掛らねばならないと言つた時、彼は「暗」と「明」との相補的關係の必要について語つてゐるのであり、それは近代化論に裨益するところの大きいにある発言であると言はねばならない。ところで、「暗」と「明」との相補的關係と言つても、「暗」が根源であり、その根源の肯定が自己肯定に不可欠である限り、「明」が「暗」を守り通すための単なる手段、或は道具となる場合のある事は避けられない。近代化における「暗」と「明」との相補的關係は、根源としての「暗」が傷つけられない事を前提にしてゐる。一方、これとは逆に、「明」を根源とし、これに一切を取り仕切らせるやうな方法で近代化が行はれると、それは近代化への適切な対応ではなくて、唯々諾々とした順応といふ事になり、その時に起る「暗」の排除がどれほど大きなコスト（代償）を伴ふものであるかは、一考に値するやうに思はれる。

我々は、グローバリゼーションといふ名の新たな近代化の文脈で、そのコストの大きさについて考へてみるべきだが、そのグローバリゼーションを、ジョン・グレイ (John Gray) が「単一のグローバル自由市場」といふ語で

言ひ換へて、次のやうに述べてゐるのは、いかにも適切である。「単一のグローバル自由市場は、普遍的文明といふ啓蒙思想的企てである。それは啓蒙思想的企ての最終的形態になるものと思はれる」<sup>(73)</sup>。つまりグローバル自由市場の下、啓蒙思想的企て（本論で言ふ「明」）によつて、人間社会の一切の領域が合理主義的に整序されるやうになるだらうと言ふのである。透明性を高めよ！を合言葉にし、規制撤廃を限りなく求めるグローバル自由市場は、グレイの表現を借りると、「啓蒙思想の中心的伝統をずつと特徴づけてきたのと同じ合理主義の思ひ上がりと文化帝国主義を持つてゐる」<sup>(74)</sup>。「明」のみに物を言はせようとするグローバル自由市場モデル（「アングロサクソン型の自由市場モデル」）に基づいて「経済を改造しよう」と試みる国は、ほとんどどれも持続可能な近代化を達成することができない<sup>(75)</sup>、つまりさういふ国は「アングロサクソン型の自由市場」を信奉する事によつて社会的なまとまりを支へてゐる制度や伝統を弱体化したり排除したり破壊したりするやうになり、それによつて「社会的混乱と人間的悲惨といふコスト」を払ふのが必至となり、生産性の極大化が理念とされはしても、それは「常軌を逸した危険な社会理念」であるから、さうした理念からは、「社会の現実から大きくかけ離れた抽象論」しか出て来ないと言ふのである<sup>(76)</sup>。

家族をはじめとする伝統的な社会制度が弱体化されて、人々が有機的な繋がりを失ひ、グローバル自由市場の巨大な力におかに曝されるやうになると、人々の「可動性や個人主義」がどのやうに高らかに謳はれようと、人々は、自己肯定の不可能の状態、つまり根源的力の喪失状態に陥る事になるだらう。

企業にしても、国民国家や国民文化といふ「暗」から切り離されて、「明」たるグローバル自由市場での展開や活動を主目的にし、それによつて、頗る重要な自覚、即ち組織の中核的、中枢的機能はあくまでも国内にとどめ

ばならないとする自覚を失ふやうになるとしたら、力の衰退に見舞はれるのは、必至となるだらう。企業の場合、グローバル自由市場への適切な対応は、国民国家、国民文化、固有の経済文化といふ「暗」に軸足をしっかりと置き、その上で国際化といふ「明」に適切に対応するといふ事であるだらう。グローバルゼーションを目的としてではなく、手段として用ゐるといふ事であるだらう。永井荷風の「路地」と「表通」の比喩的確さがあらためて想ひ起される。

我々は本論を締め括るにあつて、鈴木大拙の『日本の靈性』に触れておかなければならない。『日本の靈性』において鈴木大拙が行つてゐる重要な論述の一つは、平安朝の四百年を準備期間として、鎌倉時代が始まり、この時代に仏教から外来性を消し去るやうな「前後比類なき」日本の靈性の目覚めが起り、それによつて日本人の品性、思想、信仰、情調が養はれたといふものだが、この論述から我々が推論するのは、日本の靈性の目覚めなしでは、いかなる新しい波にも適切に対応出来ないといふ事である。鎌倉時代に日本人の内面に目覚めた日本の靈性は、仏教を「インドのものでもシナのものでもない、日本の仏教<sup>(77)</sup>」たらしめる程に強いものであつたと大拙が言ふ時、我々は日本の靈性の強さに日本人の自己肯定の強さを重ね合はせる事が出来るのである。そして日本の靈性は特殊であるが、この特殊が中枢となり、根柢となる時、この特殊と東洋性といふ普遍との間に両立する關係の成立する事を大拙が語つてゐるところに我々は共感を禁じ得ない。「東洋を引つくくつて一つにして、それを動かす思想がどこにあるかといふと、それは『日本』<sup>(78)</sup> 仏教の中に探すよりほかはあるまい」。日本の靈性は、「世界的に生きるべきものを包摂してゐる」。我々は大拙に倣つてかう言ふべきであらう。日本人の自己肯定は、世界的に生きるべきものを包摂してゐる、日本人の自己肯定はグローバルゼーションに適切に対応するのに必須のものを包摂してゐる、

## 注

- (1) Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 297. 『權力への意志(上)』原佑訳、ニーチェ全集、理想社、三五九頁(本論におけるニーチェの訳は、必ずしも訳書通りであるとは限らな)。)
- (2) *Ibid.*, S. 242-243. 『權力への意志(上)』二九三-二九四頁。
- (3) *Ibid.*, S. 258. 『權力への意志(上)』三二二頁。
- (4) *Ibid.*, S. 257. 『權力への意志(上)』三二二頁。
- (5) *Ibid.*, S. 260. 『權力への意志(上)』三二五頁。
- (6) Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, GF, Flammarion, p. 43. 『ローマ人盛衰原因論』田中治男・栗田伸子訳、岩波文庫、四二頁。
- (7) *Ibid.*, p. 42. 『ローマ人盛衰原因論』四二頁。
- (8) 小林秀雄『無私の精神』文藝春秋社、昭和四十二年、四六頁。
- (9) 宮崎芳三『太平洋戦争と英文学者』研究社出版、一九九九年、二三頁。
- (10) 同書、二二頁。
- (11) 同書、二二頁。
- (12) 夏目漱石『漱石文明論集』三好行雄編、岩波文庫、一一四頁。
- (13) 同書、一一六頁。
- (14) 同書、二九-二〇頁。
- (15) 同書、一一八頁。
- (16) 宮崎芳三『太平洋戦争と英文学者』前掲、三五頁。
- (17) 夏目漱石『漱石文明論集』前掲、三五頁。

- (18) 同書、三五頁。
- (19) 同書、三四頁。
- (20) 小林秀雄『小林秀雄全集第九卷』新潮社、昭和四十二年、一四五頁。
- (21) 同書、一四六頁。
- (22) 同書、一四七頁。
- (23) 同書、一四五頁。
- (24) Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., S. 166. 『権力への意志(上)』二〇四頁。
- (25) 永井荷風『荷風随筆集(上)』野口富士男編、岩波文庫、六一頁。
- (26) Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 61.
- (27) Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., S. 293. 『権力への意志(上)』三五四―三五五頁。
- (28) 丸山眞男『日本の思想』岩波新書、四九頁。
- (29) 同書、五二頁。
- (30) 同書、五三―五四頁。
- (31) 同書、一一―一二頁。
- (32) 夏目漱石『虞美人草』岩波文庫、六九頁。
- (33) 同書、一七三頁。
- (34) 同書、三四四頁。
- (35) 同書、三九七―三九八頁。
- (36) 同書、八七頁。
- (37) 同書、九二頁。
- (38) 同書、一九七頁。
- (39) 同書、三九〇頁。
- (40) 同書、一八九頁。

- (41) 同書、六三頁。
- (42) 同書、三六〇頁。
- (43) 同書、三六七―三六八頁。
- (44) 同書、三〇六頁。
- (45) 同書、一七九頁。
- (46) 同書、三〇六頁。
- (47) 同書、三〇六頁。
- (48) 丸山眞男『日本の思想』前掲、五頁。
- (49) 同書、一五頁。
- (50) 同書、五頁。
- (51) 同書、五頁。
- (52) 同書、五頁。
- (53) 同書、六頁。
- (54) 同書、六頁。
- (55) Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, op. cit., p. 79.
- (56) *Ibid.*, p. 75.
- (57) 丸山眞男『日本の思想』前掲、一二頁。
- (58) 小林秀雄『無私の精神』前掲、二七頁。
- (59) 同書、二七頁。
- (60) 丸山眞男『日本の思想』前掲、一二―二三頁。
- (61) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek), S. 18. 『純粹理性批判(上)』篠田英雄訳、岩波文庫、三〇頁。
- (62) 丸山眞男『日本の思想』前掲、一四頁。



- (63) 同書、三八頁。
- (64) Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., S. 271. 『権力への意志(十)』三二八―三二九頁。
- (65) 丸山眞男『日本の思想』前掲、四頁。
- (66) 九鬼周造『「いき」の構造』岩波文庫、一九頁。
- (67) 同書、一九頁。
- (68) 同書、一二頁。
- (69) 同書、一二頁。
- (70) 同書、一三頁。
- (71) 同書、一九頁。
- (72) 同書、二二頁。
- (73) John Gray, *False Dawn-The Delusions of Global Capitalism*, London: Granta Books, 1998, p. 3. 『グローバリズムという幻想』石塚雅彦訳、日本経済新聞社、一九九九年、五頁。
- (74) *Ibid.*, p. 3. 『グローバリズムという幻想』六頁。
- (75) *Ibid.*, p. 4. 『グローバリズムという幻想』六頁。
- (76) *Ibid.*, p. 83. 『グローバリズムという幻想』一―七頁。
- (77) 鈴木大拙『日本の靈性』岩波文庫、七四頁。
- (78) 同書、七五頁。