

木岡伸夫（関西大学）

1 『創造的進化』の射程

進化の事実——空間の時間化

時間の本質を「持続」(durée)とするベルクソンの哲学にとって、生命進化こそ持続を例証するのにこの上ない領域である、と考えられる。進化論は突然発生したものではない。それを生み出したきっかけは、世界各地の自然や生命の現象について、博物学や形態学が蓄積してきた事実にある。進化論は、多種多様な種の間時間的な変移の秩序を設定するが、それは「空間の時間化」を意味するということに注意しなければならない。『創造的進化』(1907年)が発表された当時、進化論の主流は機械論(新ダーウィン主義)と目的論(新ラマルク主義)であった。それらには時間の本質理解が欠如する、とベルクソンは考えた。その考え方のどこに新しさがあるのか。

生物進化論の考えは有機体の自然な分類のなかにすでに芽生えている。現に博物学者は有機体を似たもの同士寄せ集め、ついでこの群を分けて内輪の相似がさらに濃いような亜群とし、以下同様に進む。この操作の進むあいだ、群の諸特性は一般的な主題としてつねに現れ、亜群はこれにもとづいてそれぞれなりの変奏曲を奏でている。ところで、これとそっくりな関係が、動物や植物の世界において生むものと生まれるものとのあいだに見出される。祖先から子孫へと紹ぎの布が手わたされ、子孫たちはこの共有の布にそれぞれ独創的な刺繍を施すのである¹。

生物進化論が時間化された分類学であるゆえんが、ここに明瞭に示されている。問題は、祖先から子孫へとつづく遺伝的過程で生じる形態上の差異を、いかなる原理によって説明するかである。ベルクソンは機械論と目的論のうち、後者に一定の優位を認めるものの、いずれの理論にも根本的な不備があると考えた。というのは、いずれも、予測しがたい単なる偶然ではない変化を生じる、という時間性の本質に理解が及んでいないからである。するとベルクソンは、自己の哲学的原理である「純粹持続」(durée pure)をアプリオリに生命進化の領域に適用しようとするのか。こういう疑問が湧いてくる。

生物の分類図表を時間的順序に置き換えたものが、進化の系統樹になる。ベルクソンが言わんとするのは、その系統樹が元を辿れば、最初の一撃、「一つの飛躍」に行きつくということであり、そして反対の方向において、多岐にわたる発散傾向、種の分化が惹き起こ

¹ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1970, p.23. ベルクソン『創造的進化』、真方敬道訳、岩波文庫、1979年、45-46頁。

されたということである。この歴史的過程に「創造」「成長」「発展」「飛躍」といった言葉が適用されることは、その事実が機械論的で微小な偶然変異の集積ということによっては説明できない、と彼が考えていることを示している。

では、進化の事実解釈における争点は何か。進化の事実を厳密な実験によって証明することはできない。求められるのは、幾何学的な明証性ではなく、極限に向かって「どこまでも増大する確からしさ」(probabilité infiniment croissante)²である。数多くの間接的証拠を積み重ねる手法によって蓋然性を高めてゆく、一種の実証主義³がここに導入される。そこで重要な役割を担うのが、博物学的な諸研究、古生物学・比較胎生学・比較解剖学等々である。これらの学問は、継時的な関係を同時的に示すという特色をもつ。それらが有効に利用されるのは、進化論の要点が、「諸形態の間に論理的(logique)な血統の関係があるときには、その諸形態の物質化としてのさまざまな種の間にもまた、年代的(chronologique)な継起の関係があるものだと主張するところにある」⁴からである。

類比の論理

事実の解釈をめぐる争われる問題が、器官と機能の関係である。有名な「眼」の例を挙げてみよう。人間の眼がもつ構造の無限の複雑さと「見る」という視覚機能の単純さとの関係は、どう説明されるか。機械論は、構造的部分に生じる微小な偶然変異の蓄積と、個体間の生存競争および外部環境が個体に及ぼす「自然淘汰」を説明原理とするが、変異する無限に複雑な部分の間に、視覚機能を生むような調和的相関がどうして成立するのかを説明できない。同様に新ラマルク主義の目的論も、「努力」という心理的な原因が、いかにして器官の複雑さを増大させるかを納得させられない。前者は器官の構造から、後者は逆に機能から出発するが、複雑な構造と単純な機能の対比を説明するには不十分である。これに対してベルクソンが提示する唯一「確からしい」仮説とは、器官と機能の一致を実現するはたらきを想定して、「生命の飛躍」(élan vital)——この言葉は、「器官と機能の一致」を表すのみである——とする命題である。

その思考の特色は、器官と器官との比較に注目するところにある。たとえば、脊椎動物(人間)と軟体動物(ホタテ貝)の眼を比較すると、両者は進化の系統をまったく異にするにもかかわらず、類似の要素からなる構造上の類似性が認められる。この驚くべき暗合を、単なる偶然の累積の結果として説明することは、不可能と言わねばならない。「生命はさまざまな向きの進化の線上に似もつかぬ手段で、ある種の同じ器官を製作するものだ、ということがかりに確立できれば、純粋な機械論は論破されうるものとなり、また目的性

² *L'évolution créatrice*, p.24. 訳書47頁。

³ 『創造的進化』の4年後に行なわれた講演「意識と生命」(« La conscience et la vie » [1911], *L'énergie spirituelle*) では、「事実の線」(lignes de faits) を撚り合わせてゆくという、彼独自の実証主義的方法が説明されている。

⁴ *L'évolution créatrice*, p.25. 訳書48頁。

も、私の解する特殊な意味でならば、ある面で立証できることになろう」⁵。こうしてベルクソンは、無数の種において成立する器官と機能の一致が類似したものであることを、生命固有の運動原理（一種の目的性）によって理由づける。その生命論には、〈類比の論理〉（アナロジー）が顕著に認められる。

たしかに持続の直観がベルクソンの方法である。しかし、上のごとき類比的思考を見てとるならば、通説に反して、ベルクソン哲学にとって空間性が重要であることになる。ここで直観と類比が本質的に不可分であることを確認しておきたい。この点に関して、直接的意識がその内的根拠である無意識に向かって超越を試みる時、それは必然的に〈他なるもの〉に出会う。

この意識は自分自身の直観に過ぎないのか。われわれの意識と他人の意識との分離が、われわれの身体と他人の身体との分離ほど際立っていないのは、分割をはっきりさせているのが空間だからである。……

しかしわれわれは、諸々の意識としか共感しないのだろうか。すべての生物が誕生し成長して死ぬとすれば、生命が進化だとすれば、持続が進化における実情だとすれば、生命的なものの直観があり、したがって生物学の延長となるような生命の形而上学もあるのではないだろうか⁶。

意識は非顕在的な無意識の方向へと超出することによって、狭義の〈自己〉ならざる他者と出会う。直観は、まず空間ではなく時間の相のもとに見るという態度変更を要求し、持続の直観によって自他の意識の相互浸透が現れてくる。こうして直観は、個人的意識の分別を超えた意識一般へとわれわれを導く。しかし、意識一般の地平の先には、「生命的なものの直観」があり、それにもとづく「生命の形而上学」が成立するという見通しが立てられる。それゆえ意識は、人間的他者との共感にとどまることなく、生命一般、さらには宇宙全体との共感という水準にまで自己を拡張する可能性をもつ。

内的意識はこのように宇宙論的次元への自己拡張に結びつく。時間的な反省は、その行き着く先に空間的な反省を伴わずにはすまない。したがって自己超越の機能としての直観は、その固有の方向である〈内〉への超越とともに、〈外〉への超越の契機を内包する。この後者のはたらきが、類比的思考にほかならない。こうした類比的思考こそは、人間存在を宇宙における特権的地位から引き離し、あらゆる生物種との連続的關係のうちに置きなおす〈人間非中心化〉の論理にほかならない⁷。

⁵ *Ibid.*, p.55. 訳書81頁。

⁶ Bergson, *La pensée et le mouvant*, P.U.F., 1969, p.28.

⁷ 講演「意識と生命」（前註3）では、人間を〈非中心化〉するアナロジーはさらに顕著となる。この講演の中では、「意識」を行動における選択の自由ととらえる視点から、アメーバと人間知性の両極を結びつける、独特なアナロジーが展開されている。

2 風土の発見

若き和辻と「生の哲学」

ショーペンハウアー、ニーチェ、ベルクソンに代表される「生の哲学」は、明治時代（1868－1912）後半に日本に紹介され、大正時代（1912－1926）にかけて社会的に大きな影響を及ぼした。当時のベルクソン受容の一端を、あまりその名に結びつけられることのない和辻哲郎（1888－1960）の場合に見てみたい。

和辻の処女作は、『ニーチェ研究』（1913年）であった。和辻の関心は、哲学・宗教・道徳・芸術のすべてにおいて、既存の価値を破壊する生命の原理である「権力意志」にあった。青年和辻は、己れの立場をアカデミックな哲学から最も遠い位置におきながら、権力意志の形而上学という解釈枠組において、「哲学者」ニーチェに対する評価を試みた。彼がベルクソンではなくニーチェを取り上げたのは、現実に対する観想の立場を離れ、不断の活動である権力意志に徹して生きる、というニーチェの態度に、彼自身がなによりも共感していたからである。

当時の「「メモランダム」ノート」には、「ベルクソンはなほ、哲学を認シキ也、知ること也、としてゐる。知力は知ることのためであっても、純粹生命はさうではない。実証科学は認シキを目的としても、哲学は直接の生命の表現でなければならぬ」「哲学は現実を認シキせんがための努力ではない。純粹の生活の表現である」⁸と記されている。このように学問としての哲学ではなく、「精神生活の発現」としての哲学を和辻が求めたという事実は、当時の教養主義的な空気の中で、むしろ非アカデミズムの位置に立つことをよしとする彼の態度を裏づけている。

哲学を「直接の生命の表現」と考える和辻にとって、哲学の方法は「直覚」（直観）以外にはありえない⁹。しかし彼の関心は、直観の理論や認識論的意義よりも、直観を実践することにある。それゆえ和辻は、20代の青年時代、ニーチェがそうであったように、講壇から身を遠ざけ、生の表現そのものを追求する生き方へと向かった。彼が文学の創作活動と日本文化史の研究に明け暮れたのは、現実生活に直観を適用することによって、「生の哲学」をみずから実践するという企てであった、と概括することができる。とりわけ彼の古美術への情熱を示すテキストには、日常的な生の水準に具体化された直観の面目が躍如としてある。そこには、どこまで自身がその影響を自覚したかはさておき、〈生きられるベルクソニズム〉¹⁰が如実に認められる。

⁸ 『和辻哲郎全集別巻一』、岩波書店、1992年、30頁。

⁹ ノート中には、「ベルクソン、ショオペンハウエルの意味に於ける「直覚」に触れて、「直覚は生命の絶対的認シキ也」と記している箇所がある。同書26－27頁。

¹⁰ この語は、直観主義の対象との共感的合一という一面だけを表すのではなく、作品の成立過程を歴史的地理的に再構成するための類比的思考をも含むものとして用いている。『古寺巡礼』（1919年）における仏像鑑賞の記述を見よ。

さまざまな風土に向き合う

『創造的進化』が現れてから20年後の1927年、和辻は最初（で最後）の在外研究の機会を与えられ、渡欧する。とりわけ往路の旅が、留学自体よりも重要な成果をもたらしたことは、翌年からその体験にもとづく考察が次々に発表され、『風土』（1935年）へと結実したことからも明らかである。この書を生み出した直接の契機は、旅行中に会った「さまざまな風土の印象」に適切な言語表現を与えたいという衝動であった¹¹。人間存在論・倫理学にかかわる「第一章 風土の基礎理論」が示すように、『風土』の記述には性格の異なる多様な面が含まれる。その中で第二章、第三章の類型論には、文化史から倫理学へと方向を転じた和辻が、変わることなく維持してきた直観的な構想力が窺われる。そこからは、彼が若き日に接したベルクソニズムの響きを聴き取ることも不可能ではない。なぜならそこには、内的超越としての直観が、外的な自己超越を伴うことによって（他者との出会い）をもたらすという、ある種の〈類比の論理〉が具体化しているからである。

『風土』第二章は、熱帯域のインド洋上で体験された「モンスーン」の印象から書き起こされている。いわく、風の吹きつける側の船室は、いかに暑くとも窓を開くことができない、と。なぜなら、「暑さ」よりも「湿気」の方が堪え難いからである。暑さ以上に湿気は防ぎ難い。この事実は、「湿潤」のもつ「自然への対抗」を断念せしめるという性格への注目を引き出す。「かくて我々は一般にモンスーン域の人間の構造を受容的・忍従的として把握することができる。この構造を示すものが「湿潤」である」¹²。ここに表されているのは、旅行者である和辻本人の直観的に了解した事実、主観的印象であり、そこに間接的で客観的な知識は何ら介在していないことに注目しよう。

モンスーン的人間の構造である受容・忍従とその契機である「湿潤」の関係は、客観的に与えられた事実ではない。その反対に、無媒介的に知りうる事実でもない。それは、自己にとって多少とも異質な南洋的風土と出会うことによって、自覚の水準へともたらされた。そのことは、自己の風土を知るためには、その外に出なければならぬということの意味している。自己の属する風土が何であるかは、自己の惰性的なあり方を脱し、疎外された自己像を他の風土の鏡に照らし出すという手続きをつうじて、はじめて発見される。その発見は、他に媒介された自己の発見であると同時にまた、こうして発見された自己の位置から、それと隔たる位置にある他のありようを照らし出す、他者の発見でもある。

モンスーン的風土における自己理解そのものが、すでに自己相対化の手続きを前提する。しかしこの手続きは、実はモンスーンの内部で完結するものではなく、外部の他の風土との関係に立たねば実現しない。すなわち気候学上の「湿潤」に対して、われわれは「乾燥」を対置させることができる。そうして乾燥こそは、「モンスーン」の対極をなす「沙漠」の本質的規定である。湿潤が単なる気候学の用語ではないように、乾燥もまた沙漠的人間の

¹¹ 『風土』序言（4頁）参照。またハイデガー批判など他の執筆動機との関連については、次の拙稿を参照。
« Contribution mésologique de Watsuji Tetsurô », Tremblay, J.(dir.), *Enjeux de la philosophie du Japon au 20^{ème} siècle*.

¹² 『風土』、31頁。

存在構造を構成する人間学的契機である。それはいかにして発見されたか。「湿潤」が「乾燥」とつねに一对で考えられるように、湿潤＝モンスーンと乾燥＝沙漠とは、おそらく同時に着想された風土類型ではないかと推察される。だが、モンスーンが日本人の経験の延長線上に成立する風土の型であるのに対し、沙漠の生はいまだ和辻自身が与り知らぬ世界であり、それにはもっぱら旅行者として接近する以外にはない。彼がそこでもつことのできた風土理解とはいかなるものだろうか。

旅行者はその生活のある短い時期を沙漠的に生きる。彼はけっして沙漠の人間となるのではない。沙漠における彼の歴史は沙漠的ならざる人間の歴史である。が、まさにそのゆえに彼は沙漠の何であるかを、すなわち沙漠の本質を理解するのである¹³。

旅行者は沙漠の人間でないがゆえに、沙漠の何たるかを理解するという逆説！和辻は、己れが「人間至るところ青山あり」と詠われる風土に生きることを、まさに青山ならざる風土において見出す。アラビア半島南端のアデンで見つけた岩山から、彼は明白な他者を、「非青山の人間」を発見する。そのような他者の発見は、非青山的なものの対極に立つ青山の人間としての己れ自身の発見でもあった。その場合、自己の風土理解にとっての決定的契機は、旅行者としてであれ、他の風土を経験するということである。

人間は必ずしも自己を自己において最もよく理解し得るものではない。人間の自覚は通例他を通ることによって実現される。しからば沙漠の人間の自己理解は霖雨の中に身を置くことによって最も鋭くされるであろう。このことは沙漠的ならざる人間が旅行者として具体的沙漠に接近し得ることを立証するものである。彼は沙漠において己が歴史的・社会的現実のいかに沙漠的ならざるかを自覚するであろう。が、この自覚は沙漠の理解によって可能となるのである。たといこの理解が旅行者としての一時的な沙漠生活にもとづくとしても、それが沙漠の本質的理解である限り彼はそこから歴史的・社会的なる沙漠に「入り込んで生きる」ことをなし得るのである¹⁴。

旅行者は生活者ではない。だがそれが「一時的な沙漠生活」であるにもかかわらず、むしろ一時的であるがゆえにこそ、沙漠の本質的理解に到達しうる。その理解は、自己の風土を含むさまざまな風土の本質理解と並行的に成立する。いわば類比的構想力の連鎖的展開の中で、われわれはたがいにある程度まで類似した風土の型と、従ってそこに生きる人間存在の型とを了解するのである。

3 近代における知の運命

¹³ 同書、55頁。

¹⁴ 同書、54頁。

生命論と風土学

『創造的進化』（ベルクソン）と『風土』（和辻）。ふつうは結びつけて論じられることのないこの二つのテキストの間に、われわれはある種の近しさ、共鳴する要素を認めた。しかし本発表の意図は、両者の影響関係を実証することではない。和辻に「ベルクソニズムの日本的受容」の一つの型を見てとることは、19世紀末から20世紀前半の西欧と日本が置かれた精神的状況に潜む共通の傾向を取り出すことである。その傾向とは、自己の存在をそれまで知らなかった〈外部〉の存在との関係の中で規定し直す試み、言い換えれば、〈脱中心化〉しつつ〈再中心化〉しようとする傾向である。生命論と風土学は、こうした自己相対化を伴わずにすまない学問であり、その意味において生まれるべくして生まれた知の形態である。

これらの学問が現れてきた歴史的背景を見よう。ヨーロッパの近代は、自己の外部である非ヨーロッパへの拡張をもって開始される。冒険的な大航海から地理的発見を経て植民地化に至る一連の動きは、ヨーロッパ世界にとって非自己たる〈外部〉への侵入であり、自己拡張の振舞いであった。同時にそれは、外へと向かう動きを介して内なる自己のありようを確認するという仕方で、〈自己-非自己〉の領域確定をもたらした。近代に誕生し発達する学問の多くは、この〈自己-非自己〉あるいは〈内-外〉の弁別に必要な役割を最初から担わされていたということは、疑う余地のない事実である。

例えば、未開の土地への侵入や開拓にあたっては、地理学的知識が不可欠である。近代地理学の発展を促した第一の契機は、ヨーロッパ世界の外部への進出以外の何ものでもない。また現地住民の性格や行動、習俗から文化に及ぶ知識の系統的整理、といった植民地支配の必要条件は、民族誌・人類学の組織化を生み出した。こうした学問は、ヨーロッパの主体が、それ以前の環境を〈外部〉を含むより大きな環境へと再編する試みに不可欠な手段として要請される。

こうした外向きの欲望に伴う視線が反転して生じる内向きの視線を、われわれは別種の学問に読みとることができる。その典型的な例は哲学である。それは、純粹に自己完結的な知的ふるまいではなく、外部への浸透と不可分な自己確認の行為である。ヨーロッパにとって、拡大する世界に対峙する自己の存在論的身分を確定することこそ、その世界を知識と技術によって完全に支配するために不可欠の基盤整備であった。哲学なくして近代はなく、近代なくして哲学はありえない。そうして哲学がさしあたり追求するのは、〈他者〉の存在ではなく、他者に揺さぶられることのない自己の存在のありようである——デカルトのコギトは、そういう自己確定の最初にして決定的な企図を意味する。

しかし近代に発展する多くの学問において、〈内部〉と〈外部〉への視線は一つに融合する。それらの中で注目されるのは、新大陸や植民地への探検旅行と結びついて発達した博物学であり、また形態学である。博物学や形態学においては、自然的世界の新たな対象を求めて〈外〉に向かう探究と、発見した対象を既存の——自己も含めた——世界の秩序へ

と理論的に統合、再編しようとする企てが、分ちがたく一体をなしている。それは、〈他者〉への問いを経由することによって、〈自己〉とは何かという問いに答えようとする試みを表している。こうした学問は、しかし地理的空間的探究にとどまり、時間的歴史的な反省を伴っていない。

18世紀ヘルダーの風土学やゲーテの形態学につづいて、19世紀に登場した進化論は、世界観に重大な影響を惹き起こした。進化論は、それ以前に蓄積された形態学の知見を歴史と結びつけることによって、〈空間—時間〉を統合する近代的学知の地平を切り開いた¹⁵。形態学と進化論は、空間と時間のいずれに比重をおくかという違いはあれ、〈形〉の多様性の内的な説明原理を追求する姿勢は共通する。進化の観点からの生命誌作成は、人間の地位に関して〈自己言及〉せざるをえない。それは、相対化された自己像との出会いである。いずれにせよ近代ヨーロッパの知的探究は、こうして「自己とは何か」「人間とは何か」という問いの答えにたどりつく。

空間的多様性の根底には時間的原理が潜む。ヘルダーやゲーテのもとで、主として地理的に考えられたこの事実が、ダーウィンやラマルクにおいては歴史的な問題として考えられる。こうした精神史的展開の中で、19世紀末にはフンボルトからリッター、ラッツェルへと展開する近代地理学の流れが、風土学 (Klimatologie) を生み出した。その代表者ラッツェルは、「決定論」の構図のもとに生物学と地理学を統一しようとした。その対極において「生の哲学」 (Lebensphilosophie; philosophie de la vie) が登場し、世界と自己の関係を、内的かつ歴史的なパースペクティブにおいて問い直そうとした。

近代化と〈自己〉への問い

ここで日本に目を転じよう。日本は二千年にわたり、中国を中心とする東アジア文化圏の周縁部に位置する島国でありながら、他国の支配を受けたことのない歴史的文化的主体として存続した。鎖国の江戸時代をつうじて、外国との交渉は中国、オランダ相手に限られ、いわば近代への引き金ともなる対外的進出、他者との出会いについて、その欲求は目覚めることがなかった。それが目覚めたのは、自己に向けられた他者の視線に触発され、相手の欲望を内から模倣するという所作がとられたからにほかならない。じっさい明治の近代化は、世界に先駆けてその唯一のモデルを提出したヨーロッパないしアメリカの、他へと向かう欲望の形を踏襲することによって遂行された。

近代日本の〈外〉に向かう欲望は、〈内〉へと立ち返る自己反省の機運を覆い隠し、抑圧してきた。そのことが、例外的な勢いで欧米諸国に追随する「近代化」に成功する一方で、やがて深刻な挫折を惹き起こす要因となる¹⁶。そうした近代化の尋常ならざる速度と密度は、

¹⁵ 生物世界の共時的構造を解明する形態学に対して、進化論は生物の系統発生を通時的に構造化する。対照的なこの二つの立場から、19世紀後半のディルタイの「生の哲学」のように形態学と歴史学を統合する企てが生まれた。高橋義人「形態学と歴史学」、『現代思想12・生命とシステムの思想』、岩波書店、1994年、を参照。

¹⁶ 明治維新後、日清戦争・日露戦争に至る歴史的経過を見れば、〈外〉に向かう欲望が、〈内〉へと立ち返

過剰な自信と裏腹に、不安をもたらさざるをえない。日露戦争後には、西洋近代が最盛期を迎えた19世紀末の状況さながらに、自己存在に対する不安が社会に蔓延する。ここに到ってようやく、〈外〉への進出とは対照的な〈内〉への反省が顕著になってくる。明治末から大正期にかけての「生の哲学」ブームは、まさにそうした自己反省の典型的な現れにほかならない。

日本の近代化は、300年余のうちに徐々に遂行された西洋近代世界の形成過程を、その10分の1程度の時間幅で縮小反復する所作を表している。世紀末の転換期において、洋の東西は、ある程度まで共通した生の不安に直面して、それぞれに必要な回答を模索した。日本では明治中期に輸入された進化論が、伝統的な宗教基盤に抵触する西欧各国ではありえない仕方で社会に受容され、多大の反響を惹き起こす。ベルクソン、オイケンといった哲学者の著書が紹介され、思想界には「生命」のキーワードが一種流行の観を呈する。こうした時代の空気を背に、教養主義の精神的土壌から育まれた知識人の一人が、和辻哲郎であった。

以上の歴史的背景のもとにベルクソンと和辻を取り上げることは何を意味するか。『創造的進化』は、人間観を根本的に見直す類比的思考の所産である。『風土』における〈出会いの論理〉は、自文化中心性を脱却する〈間風土的主体〉のあり方を指し示す。両者ともに〈脱中心化〉への志向を、その時代・社会とのかかわりの中で具体化したことを認めねばならない。彼らは異なる場所において、微妙に共鳴する仕方で、近代世界が突きつけた問いに対する回答を提出した。その答え方の重なりとズレは、生命論と風土学のそれに一致する。すなわち、前者は時間的・歴史的な反省において、人間の自己中心性を突き崩し、後者は空間的・地理的な反省をつうじて、自文化中心主義を克服する道を示す。この二つの方向において、中心的な自己を相対化するための類比的思考が、見事にその役割を果たしているのである。

る自己反省の機運を覆い隠し、抑圧する機能を果たしてきたことが明らかである。これらの対外的出来事に付随する産業振興と国家的発展は、近代初期に始まるヨーロッパの外破explosionの所作を、迅速に模倣することができた、という意味では、稀少な「成功」例を物語る。しかしそうした振舞いは、敵対者の侵略行為を自らが追認する行為として、自己否定を生じざるをえない。こうした自己矛盾を払拭すべく、アジア諸国を列強から解放する「聖戦」という理念が、やがて軍部に台頭してくる。