

# 歴史の中の個人主義

## —日本におけるニーチェ受容にみる— (その2)

石 神 豊

### 1 魯迅におけるニーチェと個人主義

日本におけるニーチェ受容史を探る本稿において、中国人である魯迅を扱うのは、彼がニーチェに接したのが留学中の日本においてであったという理由からだけではない。魯迅のニーチェ理解、個人主義理解を、日本のそれと比較するとき、日本のニーチェ受容の仕方が逆照射されて明瞭になってくるからでもある。

魯迅(本名:周樹人, 1881-1936)が中国の国費留学生として来日したのは1902(明治35)年の春であった。この年は、日本で最初のニーチェ研究といえる2冊の書、桑木巖翼『ニーチェ氏倫理説一斑』と先に紹介した登張竹風『ニイチェと二詩人』が出版された年でもある。魯迅は当時文壇をにぎわせていた美的生活論争にも関心をもつことで、これらの書も手にしたかもしれない。とにかく魯迅は、日本においてニーチェに多大な関心を抱くことになるのである。

彼が日本留学中に著したとされる論考が4篇(いずれも1907年と記されている。原文は中国語一筆者注)があるが、そのうちの2篇は、ニーチェのモチーフをもったものである。また、この2つの論考では、魯迅の関心につながるものとして、個人主義について論じている。次の一節は「文化偏至論」の一節である。

ニーチェという人物は、個人主義のもっともすぐれた闘士だった。彼はただ英雄と天才にのみ希望を託し、愚民を基本とすることを蛇蝎だかつのごとく嫌った。彼はこう考える、政治を多数者にまかせておけば、社会は一朝にして生命力を失ってしまう。それよりは、凡庸な民衆を犠牲にして、一、二の天才の出現を求めるほうがましである。天才が出現すれば、社会の活動もまたはじまる、と。これが超人説とよばれ、かつてヨーロッパの思想界を震撼したものである。<sup>1)</sup>

この文章を読むと、魯迅も基本的には日本におけるニーチェ理解と共通なものをもっていることがわかる。ただ日本の理解には欠けている視点を彼はもっている。一言でいえば、それは歴史的観点である。4篇のうちの2篇は「人の歴史」と「科学史教篇」と題された論考であることをみても、魯迅がこの当時から歴史に関心を強くもっていたことが知られる。

「文化偏至論」には彼の歴史観がみえている。彼は、近代文明を象徴するものは「物質」と「多数」だと述べる。「物質」とは物質文明であり、「多数」とは思慮が浅い大衆のことである。物質主義、多数原理は19世紀に大きく展開したものであるが、今日それは妥当なものではないと魯迅はいう。本篇は「文化偏至論」と題されているが、「偏至」とは「偏向」ということであり、歴史における文化はすべてなにかに偏向していると考える。19世紀の文化は「物質」と「多数」へと偏向している。したがって、この偏向を正さなくてはならないのである。

これらの近代文明の原理を正すものを、魯迅はニーチェに見た。上に引用した文章に、ニーチェは個人主義者として紹介されているが、この個人主義に19世紀文化の偏向を正す役割をみたのである。魯迅はこの文章の前に、「個人」「個人主義」という言葉の意義を歴史的に振りかえっている。彼の「個人主義」観をみる上で重要だと思われるので、少し長いが引用しよう。(本文には段落はないが、便宜的に段落を多少作つた一筆者注)

個人ということばは、中国に輸入されてまだ三、四年にもならないが、時事を知ると称する連中が人を罵倒するのにしきりと使っており、もし個人主義者というレッテルをはられると、それは民衆の敵と罵られるのと同じである。思うに、この連中は言葉の意味を深くははっきりと理解することもせず、誤って、他人を害し己を利するという意味に使っているのではなかろうか。

偏見なしにこのことばの実質を考えてみると、決してそのようなことではない。しかも、十九世紀における個人尊重は極めて特異であり、それ以前の場合と並べて論ずることは到底できない。試みに当時の人間の性格をみると、いずれもそれ以前とは全く異なり、自己意識の段階にはいり、自我に固執し、自己の意志を頑強に主張して、俗人に対して遠慮しなかった。詩歌や小説をみても、しばしば傲慢不遜な人物を全篇の主人公として描いている。これは文筆家が想像だけでそのような主人公をつくり出したのではなく、社会思潮にまずそのような兆候が生じたのを、文筆家が感じとって書物に書き記しただけのことである。

フランス大革命以来、平等と自由とがあらゆることに優先し、その後普通教育や国民教育はいずれもこれを基礎として普及した。久しく文化に浴するうちに、人びとはしだいに人類の尊厳を悟るようになった。自我を知ると、にわかに個性の価値を認識した。そのうえ、以前の習慣は衰退し、信仰も動揺していたから、自覚の精神は一転して極端な自己主張に走った。しかも社会民主の傾向がますます勢力を強めたので、個人はすべて社会の一分子ということになり、山をくずし谷を埋めることを理想とし、天下の万民を一致させ、社会における貴賤の差別を廃止しようとした。これは理想としてはまことに立派ではあるが、個々人の特殊性をまったく無視して区別しないのみか、これを絶滅しようとしている。もうひとつ暗黒面をあげると、その弊害の及ぶところ、純粋な文化の精神をいよいよ頑迷固陋<sup>がんめいこうろう</sup>ならしめ、日一日と衰退して、ついには烏有<sup>うゆう</sup>に帰

(4)

するにまかせようとしている。

思うに、社会の平等化とは、大体が高いところは削るが低いところは埋めない。だからもし本当にほぼ同じ水準になったとすると、きっと以前の進歩の平均以下になるにきまっている。そのうえ、世の中には賢人はもともと少なく、卑俗な連中が横行するのは防ぎようがないから、このような傾向に蝕まれて、社会は全体として凡庸に陥っていく。<sup>2)</sup>

きわめて平明で的を射た文章である。樗牛といい、魯迅といい、若くして優れた文章を書く力量には圧倒されるが、魯迅のこの文章はとりわけその内容面で秀逸であると思う。……フランス革命以来、個人主義が当初もっていた個人尊重の自覚面が次第に失われて、たんなる自己主張となった。しかも個人は平等化平均化され、社会の同じ一員でしかなくなった。個性は無視され、文化は頑なものとなり、社会全体が活力を失ってしまった……それが19世紀の現況であり、おそらく魯迅の中国にもその影が落ちている……。

魯迅はこの文章のあと、以上の19世紀的状况を是正すべく現われた思想家として、シュティルナー (M. Stirner 1806-56)、ショーペンハウアー (A. Schopenhauer 1788-1860)、キルケゴール (S. Kierkegaard 1813-55)<sup>3)</sup>、イブセン (H. Ibsen 1828-1906) をあげている。彼らはいずれも個人主義者として個性の尊厳、人類の価値を再建しようとした人たちであったとする。そして魯迅が最後にあげるのが、初めに引用したニーチェである。

また、もう一つの長編の論考「摩羅詩力説」では、その冒頭にニーチェの「ツァラトゥストラ」から一節を掲げている。

古き起源を求め尽くしたる者は、未来の泉を求め、新しき起源を求めむ。おおわが兄弟よ、遠からずして新しき生命は興り、新しき泉は深淵より湧き出づらむ。—ニーチェ<sup>4)</sup>

これは『ツァラトゥストラ』第3部「新旧の表」25の冒頭の言葉である。

ただし、文中、魯迅が「新しき生命（原文：新生）」としている個所のニーチェの原文は「新しい民族 neue Völker」である。魯迅が、あえて「民族」という言葉を「生命」に差し替えたのである。ニーチェ哲学は創造的生命の哲学であり、魯迅はニーチェの躍動する言葉に、詩の生命とともに彼の待望する「精神界の戦士」<sup>5)</sup>の姿をみてとったのだと思われる。

伊藤虎丸はその著『魯迅と日本人』のなかで、魯迅がニーチェをはじめ19世紀の「個人主義者」たちから学んだ「理想の人間」の特徴について、次のようにまとめている。

第一に、内省的な主観内面性、第二に「傲慢なまでの」強烈な意志力、第三に「天と争い世と抗う」といわれるような、衆愚からの孤立と既成の一切への反抗、第四にそのような反抗を通しての無限の発展・向上—によって特徴づけられる。<sup>6)</sup>

これらはこれまで「東洋にはなかった」ものである。あるいはあったとしても一般には自覚されることがほとんどなかったものである。ここで伊藤があげているうち、とくに第四の特徴は重要であると思う。それは本来の個人主義がもつ精神の創造的運動を意味している。

若き魯迅は、ニーチェを通じて、このような「東洋にはなかった」ところの西洋近代の異質な精神原理としての「個人主義」に出合い、ここに「真の人間」を発見したのである。

しかも、魯迅はこのような「精神としての人間」、彼が「詩人」と呼び「天才」「英雄」とよび、「精神界の戦士」とよんだ人物の出現に、中国の危機を救う任務を期待したわけで、これらの人物は、具体的にはギリシャ独立戦争を助けたイギリスの詩人バイロンや、ハンガリーを援けたポーランドの将軍ベムのような「政治的能動者」であり、科学をもって祖国フランスの危機を救った化学者モンジュのような「生産型」の人

(6)

間だったのである。<sup>7)</sup>

日本のニーチェ像は、長谷川天溪、登張竹風らによって作られてきた。彼等の視点はニーチェを個人主義者としてみるものであり、ニーチェを19世紀的物質主義、道徳、あるいは体制と戦った者として位置づけるものであった。また高山樗牛も、そうした線上に、ニーチェ理解を示したといえる。しかしこうしたニーチェ理解は、けっして西洋の個人主義成立の歴史、(またそれと関連するが)ニーチェ思想の深い理解に基づいたものではなかった。結局のところ、ニーチェに関しては影絵芝居でしかなかったといえよう。

しかしながら、魯迅が留学中に学び、自分なりに描いたニーチェ像は、こうした日本的ニーチェ像の影響を受けつつも、独自の像を結んでいくのである。伊藤虎丸は、日本的な文明批評と魯迅のそれとを比べたとき、そこには本質的な相違があったとしている。

魯迅がニーチェの個人主義から学んだものは、国家や道徳や科学等をふくめたヨーロッパ近代文明の根底にあるもの、その「神髓」であった。従って、たとえば魯迅の科学主義者に対する批判は、一見竹風らと共通の表現をとりながら、実は科学そのものへの批判ではなく、科学者の精神を知らない科学主義者への批判だったし、彼における文学や芸術は、「真の人間」たる「精神界の戦士」が発する「心の声」「内なる光」であって、それは科学や国家に対立するものではなく、その「根柢」たる「精神」を問い、またそれを涵養するものであった。そしてこのような「真の人間」の立場から、民族の魂の根柢からの全的な回心を求めたのが、彼の文明批評だった。ここに、魯迅の文明批評を竹風らと区別する決定的なちがいがあったといえるだろう。<sup>8)</sup>

ここで、筆者が触れることができた、魯迅のニーチェ理解に関する中国人研究者の著作を若干紹介したい。

まず日本語論文として2つ紹介する。魯迅と樗牛のニーチェ理解を比較した修斌(Bin Xiu)は、「魯迅のニーチェ理解について—高山樗牛との比較検討を通じて—」<sup>9)</sup>との論文の中で、要点的に何点かにわたって両者の共通点と相違点とをあげている。たとえば相違点の第一は両者の「個人」についての理解の違いであるとし、「樗牛における「個人」は目的であり、魯迅における「個人」は手段であった」と述べ、二点目は「樗牛の「内向」と魯迅の「外向」である」としている。第一点目について、修斌は、樗牛は個人の幸福・本能を満足させることを重視したが、魯迅は国や民族の自立のために、「人間を確立する」ことを手段としたからであると説明している。また第二点目に関しては、樗牛は個人の生の永遠を求め、国民的性情を代表する平清盛や日蓮を発見したが、魯迅は外国に新らしき声を求め、バイロンやプーシキンを発見したとしている。やや構成の荒さはあるが興味深い要約の仕方である。

もう一つの日本語論文は、潘世聖(Shisheng Pan)の「魯迅と漱石における「個人主義」—その精神構造の方向をめぐる—」<sup>10)</sup>である。中国における魯迅評価について、毛沢東以来の理解である「初期の個人主義から後期の集団主義へ移行した」との枠組みの影響がまだにあるという。しかし著者は、むしろ「魯迅にとって個人主義は、彼の人生全体を貫く、思想と人格における重要な構成部分である」と主張する。漱石と魯迅は、ともに個人主義の提唱者であるというよりも、個人主義の実践者であったとする著者の論は説得力がある。また一歩踏み込んで、日本の近代化過程における西欧起源の自由主義や個人主義が、一時的な流行はあったものの、結局は定着せず失敗に終わったのは日本の社会体制に理由があったということも述べ、立体的な内容の優れた論文となっている。

つぎに英文の著作で、張鈞貽(Chiu-yee Cheung)の『Lu Xun-The Chinese "Gentle" Nietzsche』<sup>11)</sup>である。全5章にわたる総合的な研究書であり、その第1章は「東洋へのニーチェの旅」との題で、魯迅の日本におけるニーチェとの出会いについて丹念に跡付けてある。筆者も最近落手したばかりなので、ここでは内容の論評は控えるが、ニーチェと魯迅の類似はたんに表面的なも

(8)

のでなく、本質的なものであると本書は位置づけている。

まさしく個人主義こそ、樗牛の、魯迅のリーディング・コンセプトであり、そこに閉塞した時代に対する抵抗の拠点を見だし、あるいは変革の原理を見だしたのであった。ここで強調したいことは、個人という概念のもっている動的な意義である。魯迅もニーチェに能動的な個人主義を見たのであるが、その個人主義は個人といっても固定されたものではなく、たえず変わりうる個人であり、いいかえれば自己確立へ向かって人間革命していく個人である。歴史の主人公はどこまでも人間であり、歴史を変革するには人間自身も変革する必要があるというのが魯迅の主張である。この点、魯迅はニーチェの思想を正しく把握しているといってよいし、上に紹介した張の著者のタイトルのように「中国の`優しき、ニーチェ」ということもできよう。樗牛の場合は、魯迅と同じく自己変革的人間を求めつつも、歴史的視点が弱かったがゆえに、内面にのみ沈潜し、ついに十分に展開することができなかつたといえる。

## 2 漱石の個人主義

夏目漱石は1903(明治36)年のはじめにロンドン留学から帰国したが、帰国後しばらくしてから書き始めた処女作にあたる小説が『吾輩は猫である』(1905)である。この中にニーチェが出てくる。漱石の分身ともいわれる迷亭先生と哲学者の独仙君との間で「個人」をめぐる話が進む。

今の世は個性中心の世である。一家を主人が代表し、一郡を代官が代表し、一国を領主が代表した時分には、代表者以外の人間には人格はまるでなかった。あつても認められなかった。それががらりと変ると、あらゆる生存者が悉く個性を主張し出して、だれを見ても君は君、僕は僕だよと云わぬばかりの風をする様になる。ふたりの人が途中で逢へばう

ぬが人間なら、おれも人間だぞと心の中で喧嘩を買ひながら行き違う。それだけ個人が強くなった。個人が平等に強くなったから、個人が平等に弱くなった訳になる。<sup>12)</sup>

ここで話題になっていることは、これまで(明治以前)には個人や人格というものはなく、あったとしても一人だけであったが、今はすべての人が自分の存在を主張し始めた結果、困った問題が生じてきたという内容である。明治になってから西欧起源の個人主義がとつぜん入ってきたのだが、どのようにそれは受容されたのか。〈日本的〉個人主義のもつ問題点がここに述べられている。

たしかに、個人として自己を主張することは、力強い生き方を含んでいる。しかし、じつは明るい面だけではないと漱石は述べる。「個人が平等に強くなったから、個人が平等に弱くなった訳になる」というレトリックは、やや理屈っぽい感じもするが、「個人主義」の虚の面をつけて面白い。皆が強くなったということは、他人に手出しが簡単にできないということ……つまり皆が相対的に弱くなったことである、というわけである。こういう「個人主義」の社会では、他人の弱いところにはしっかり目をつけ、自分の弱いところは隠し通そうとする。

かうなると人と人の間に空間がなくなって、生きてるのが窮屈になる。出来るだけ自分を張りつめて、はち切れるばかりにふくれ返って苦しがつて生存して居る。苦しいから色々な方法で個人と個人との間に余裕を求める。かくのごとく人間が自業自得で苦しんで、その苦し<sup>まじ</sup>紛れに案出した第一の方案は親子別居の制さ。……

親類はとくに離れ、親子は今日に離れて、やっと我慢しているようなものゝ、個性の発展と、発展につれてこれに対する尊敬の念は無制限にのびて行くから、まだ離れなくては楽が出来ない。しかし親子兄弟の離れたる今日、もう離れるものはない訳だから、最後の方案として夫婦が

分れる事になる。<sup>13)</sup>

こうなると、すでに漱石の筆は、時代を超えて日本の行く末をみているようでさえある。個人の尊重は無制限となる反面、個人間の離間も徹底されていく。親戚、親子、兄弟、そして夫婦さえもが分れるのが当然という時代となるというのである。むろんこれは漱石一流のユーモアを含んだアイロニーでもあるが。

その時、一人の哲学者が天降<sup>あまくだ</sup>って破天荒の真理を唱導する。その説に曰くさ。人間は個性の動物である。個性を滅すれば人間を滅すると同結果に陥る。いやしくも人間の意義<sup>まった</sup>を完からしめんためには、如何なる価を払ふとも構はないからこの個性を保持すると同時に発達せしめなければならん。<sup>14)</sup>

ここでいう「個人主義」の唱導者としての哲学者とは一体誰を指しているのだろうか。ニーチェであろうか。いや、どうもそうではない。というのは、このあとすぐニーチェが登場するが、彼はむしろ時代の被害者として述べられているからである。迷亭先生の話を受けて独仙君<sup>15)</sup> がこういう。

とにかく人間に個性の自由を許せば許すほど御互の間が窮屈になるに相違ないよ。ニーチェが超人なんか担ぎ出すのも全くこの窮屈のやりどころがなくなって仕方なしにあんな哲学に変形したものだね。ちょっと見るとあれがあああの男の理想の見えるが、ありゃ理想じゃない、不平等さ。個性の発展した十九世紀にすくんで、隣りの人には心置<sup>こころおき</sup>なく滅多に寝返りも打てないから、大将少しやけになってあんな乱暴をかき散らしたのだね。あれを読むと壮快と云ふよりむしろ気の毒になる。あの声は勇猛精進<sup>えんこうつうじん</sup>の声じゃない、どうしても怨恨痛憤の音だ。<sup>16)</sup>

ニーチェの「超人」は、当時の文壇では強き個人主義者の象徴として扱われたことはすでにみた。しかし、漱石は「超人」をそうした個人主義の英雄としては描かない。長谷川天溪、登張竹風、そして高山樗牛らは、微妙な相違はあるが、「超人」を個人主義の典型としてみた。漱石はこうした当時の文壇的常識(?)に逆らって、ニーチェを特別扱いしない。

ニーチェは『道徳の系譜』において、強者に対して弱者が抱く怨恨や憎悪の感情をルサンチマン(仏: ressentiment)と呼んだが、漱石はここでニーチェ自身をその弱者の位置に据え、19世紀の個人主義に対して怨恨痛憤(ルサンチマン)を抱く者としているとよい。そしてニーチェの超人とは、このルサンチマンによって作り出された人物像であるというのである。『吾輩は猫である』においてニーチェの名前が最初に出てくる場面(7章)では、銭湯で「熱い熱い」と叫ぶ大男をさして「ニーチェの超人だ」としている。はじめから漱石は、ニーチェの超人をなにか人間離れたヒーローとして考えてはいないのである。超人の論は、いわば社会的な弱者であるニーチェが抱くルサンチマンが生み出した恨み節であったというのである。

こうしたニーチェ解釈は当時であってはいままったくユニークであったといえる。だが、おそらく現代でも通じるものがある<sup>17)</sup>。漱石とニーチェには、同時代人として一脈通じるものがあったようにも思う。

のちに漱石は、学習院で自分のこれまでを振り返って「私の個人主義」という題の講演を行なった(1914年11月)。

この世に生まれて何をしたらよいのか。漱石は、青年時代を霧の中に閉じ込められた孤独な人間のように過ごしたという。大学を卒業し、松山から熊本へそして英国ロンドンへと旅立ったが、不安はなくならなかったという。そして、あるときロンドンの下宿で考えた。いままで自分は書物を読めば何かが得られると信じてきた、しかしそこからは大切なことは得られなかった。そうした生き方は「他人本位」だったと漱石は述べる。それはちょうど他人に自分の酒を飲んでもらってその評を聞き、自分の意見もそれに無理やり合

(12)

わせてしまうようなものである、と。

他人本位な生き方とは、当時の日本の文化人の生き方を指していったものであろう。翻訳文化といわれるように、外来の文化を、多少衣装を変えて移入する。文学でもそうである。それは「他人本位」の生き方であり、そこにはオリジナリティはない。

私はそれから文芸に対する自己の立脚地を堅めるために、堅めるといふよりも新しく建設する為に、文芸とはまったく縁のない書物を読み始めました。一口でいふと、自己本位という四字をようやく考えて、その自己本位を立証する為に、科学的な研究やら哲学的の思索に耽り出したのです。……

私はこの自己本位という言葉を自分の手に握ってから大変強くなりました。彼ら何者ぞやと気概が出ました。今まで茫然と自失していた私に、ここに立って、この道からこう行かなければならないと指図してくれたものは実にこの自我本位の四字なのであります。<sup>18)</sup>

このロンドン留学中の体験はちょうど「多年の間懊悩した結果ようやく自分の鶴嘴<sup>つるはし</sup>がちりと鉦脈に掘り当てたようなもの」だったと漱石は語っている。そしてその後この考えはますます確かなものとなってきたともいう。

この自己本位の立場とは、漱石の個人主義である。一般に日本的な個人主義が次第に自己中心主義に陥っていくのに対し、漱石のそれは違う。彼は次のように指摘する。

近頃自我とか自覚とか唱へていくら自分の勝手な真似をしても構はないといふ符牒に使ふやうですが、その中には甚だ怪しいのが沢山あります。彼等は自分の自我をあくまで尊重するやうな事を云ひながら、他人の自我に至っては毫も認めていないのです。いやしくも公平の眼を具し正義の観念をもつ以上は、自分の幸福のために自分の個性を發展して行

くと同時に、その自由を他にも与へなければ濟まん事だと私は信じて疑はないのです。<sup>19)</sup>

個人主義が、この相互性の観点をもつことは当然の理である。個人主義は自己主張と同義的に使われる言葉ではあるが、その「個人」あるいは「自己」とは、他の個人でもあり、他の自己でもある。「個性」の発揮とは、他の個性を尊重することでもある。漱石の個人主義とは、そうした自分中心ではなく、むしろ他者を思いやる個人主義であるといえよう。

また、この講演の聴衆が、今後権力と金力を手にする機会の多い学習院の学生であることをふまえ、「他人を妨害しがちな権力の使用に対しては自分の義務を、社会を腐敗させがちな金力の使用に対しては自分の責任を同時にもつこと」が大切だと忠告をしている。

ここに見られる漱石の個人主義理解は、当時の日本の理解水準をはるかに超え、「ヨーロッパにおける個人主義をほぼ正確に捉えたものといってもよいであろう」<sup>20)</sup>との有光隆司の指摘があたっていると思う。そしてちょうど西洋における個人主義の継承者であり、確立者であるカントの思想とあい通じるものをもっている。たとえばカントは、その倫理学において、＜同時に義務である目的＞を論じて、「それは、自己の完全性—他人の幸福である」<sup>21)</sup>と述べている。つまり、各人が自分の義務であり、かつ目的とするものは、自分の道徳的義務、責任をしっかりと果たすことと、また他者の幸福が実現できるように種々配慮することである。いいかえると、個の自己実現と他の個の尊重を行為の原理とするということである。また前者（自己実現）を強調すると漱石の「自己本位」ということになり、後者（他者尊重）を強調するときは「私の個人主義」における個人主義の意義となり、それは個のエゴイズムを取り去った「則天去私」の立場に通じるということもできる。漱石は留学を契機に、実際に眼にしたイギリス人の生き方を通して、個人主義の問題を深く考えるようになったことは間違いないように思う。

### 3 時代の流れの中で

ところで夏目漱石がなぜこうした自分の思想を作り得たのか。一般に思想は時代の子でもある。時代を離れて思想は生まれず、よし生まれたとしてもその生命は短い。彼の時代はどのような時代であったのか。

漱石が留学したのは1900(明治33)年末であり、帰国は1903(明治36)年1月であった。帰国後、作家としての出発点となる『吾輩は猫である』を書いたのは明治38(1905)年1月から翌年の8月までであった。この間の最大の事件は日露戦争(1904-5)にはかならない。

漱石は、この日露戦争の流れの全体を眺めるには、実際、格好のポジションにいた。戦争へのステップとなる日英同盟は、日本と英国の東洋における利益を共同で守ろうとする軍事同盟であるが、まさに漱石が滞在中であったロンドンで調印された(1902年1月)。彼は、日本から英国への船旅、2年間余のロンドン、そして帰国の旅と、いわばユーラシア大陸を東西へと移動しつつ世界情勢を俯瞰できたのであり、そうした世界全体における日本の位置を見据えることができたわけである。彼が帰国後1年ほどして(1904年2月)日露戦争が勃発したのであるが、『吾輩は猫である』はまさにこの日露戦争の只中において筆を執ったものであった。

『吾輩は猫である』は、そのアイデア、滑稽な登場人物と展開、洒落な言い回しなどでたいへん好評を博したものであり、漱石の文学人生の出発点になった作品であるが、じつは全体を支配しているものは、この時代に対し漱石が感じている漠然とした不安である。最後に主人公の「猫」が、酔って甕かめに落ちて死んでしまうという結末にも、それが示されている。

水の中に居るのだから、座敷の上に居るのだから、判然しない。どこにどうしていても差さ支しえはない。ただ楽である。否いな楽そのものすらも感じ得ない。日月を切り落し、天地を粉こな壺せうして不可思議の太平に入る。吾輩は死ぬ。死んでこの太平を得る。太平は死な、ければ得られぬ。<sup>22)</sup>

「太平は死な、ければ得られぬ」とは、日露戦争の勝利に対するアンチテーゼ（『猫』の最終部—11章—は1906年8月に『ホトトギス』に掲載された）だといってもよい。戦勝後の日本に対しても、漱石はそこに太平の世を見ることはなかったのである。

ここにあるのは日本と日本人の悲観的な将来であり、それがその時の漱石自身の心境だったにちがいない。『吾輩は猫である』のなかで、漱石自身とみられる主人の苦沙弥先生が自分の書いた文章を読み始めるくだりがある。そこには日本人が抱いている意識の危うさが戯画風に描写されている。

「大和魂！と叫んで日本人が肺病やみの様な咳をした」

「起し得て突兀とっこつですね」と寒月君がほめる。

「大和魂！と新聞屋すりが云ふ。大和魂！と拘摸すりが云う。大和魂が一躍して海を渡った。英国で大和魂の演説をする。独逸（ドイツ）で大和魂の芝居をする」

「成程こりゃ天然居士以上の作だ」と今度は迷亭先生がそり返って見せる。

「東郷大将が大和魂を有って居る。肴屋さかなやの銀さんも大和魂を有って居る。詐偽師、山師、人殺しも大和魂を有って居る」

「先生そこへ寒月も有っているとつけて下さい」

「大和魂はどんなものかと聞いたら、大和魂さと答へて行き過ぎた。五六間行ってからエヘンと云ふ声が聞こえた」……（中略）

「誰も口にせぬ者はないが、誰も見たものはない。誰も聞いた事はあるが、誰も遇った者がない。大和魂はそれ天狗の類か」<sup>23)</sup>

旅順陥落そして日本海海戦の大勝利に、勝利の美酒に酔いしれ提灯行列さえ行われたのであったが、終息に向かうにしたがって次第に酔いが醒めていった状況もここには見えている。

ここに引用した箇所は『吾輩は猫である』第6章の部分であるが、この第6章は1905年10月に『ホトトギス』に発表されている。この原稿を漱石が書いた時期は、日本海海戦（5月）が終り、ポーツマスでの講和会議が始まり（8月）、調印（9月5日）された時期にあたっている。こうした日露戦争の経緯を目の当たりにしつつ、漱石は日本人の精神的内実の空虚さを一言にして喝破した。「大和魂」は、かつては日本の伝統的精神をさすものであったが、20世紀の近代日本においていったい大和魂とはなんであるのか。猫も杓子も大和魂ということ、そこにはもはや精神の中身はなく、あるのは動物的・利己主義的な自己主張だけではないのか。ゆえに漱石は一言「大和魂はそれ天狗の類か」と言い捨てたのであった。

また、戦争の数年後1908年に書いた「三四郎」では、上京する汽車の中、主人公の三四郎と髭の男（英語教師広田）のあいだに、日露戦争にちなんだ対話が展開される。駅を歩く美しい外国人女性の姿を眺めて、汽車と一緒に乗り合わせた髭の男が三四郎に言う。

「お互いは憐<sup>あわ</sup>れだなあ」と云ひ出した。「こんな顔をして、こんなに弱<sup>あわ</sup>てては、いくら日露戦争に勝って、一等国になっても駄目ですね。もともと建物を見ても、庭園を見ても、いずれも顔相応の所だが、——あなたは東京が始めてなら、まだ富士山を見た事がないでせう。今に見えるから御覧なさい。あれが日本一の名物だ。あれよりほかに自慢するものは何もない。ところがその富士山は天然自然に昔からあったものなんだから仕方がない。我々がこしらえたものぢゃない」と云ってまたにやにや笑っている。三四郎は日露戦争以後こんな人間に出逢うとは思ひも寄らなかった。どうも日本人ぢゃない様な気がする。

「しかしこれからは日本も段々発展するでせう」と弁護した。すると、かの男は、すましたもので、  
「亡びるね」と云った。<sup>24)</sup>

日本には自慢するものは富士山しかない。しかしそれは日本人が作ったものではなく自然のものである。つまり日本には誇りうる文化がないのではないか。明治維新からはじまった新生日本であったが、外国文化の移入に力を注ぐあまり、自前の文化はついに作ることがなかった。日露戦争で勝って一流国の仲間入りをしたと誇っていても、そこには空しさがある。そのことを漱石は、「外発的」「内発的」という表現を使って述べている。

西洋の開化（即ち一般の開化）は内発的であって、日本の現代の開化は外発的である。（中略）西洋の開化は行雲流水こううんりゅうすいの如く自然に働いているが、御維新後外国と交渉を付けた以後の日本の開化は大分勝手が違ひます。（中略）いままで内発的に展開して来たのが、急に自己本位の能力を失って外から無理押しに押されて否応なしに其云ふ通りにしなければ立ち行かないといふ有様になったのであります。<sup>25)</sup>

漱石の時代を見る目はかなり悲観の色合いに満ちている。漱石は一方で自己本位の立場を立てたのであったが、その立場はあくまで漱石個人のものであって、国の運命を変えるような強い立場ではありえない。漱石はこの日本の運命を思わざるを得なかった。

「文明開化」そして「近代化」が、ほとんど西洋化と同義であった時代の流れの中で、日本は一体、何を自分のものとして誇るべきなのか。いやそれ以前に、西洋化がいったいなにを日本にもたらすのか。西洋は西洋の歴史をもつが、そうした歴史や文化という内発的なものを顧慮することなく、外発的な西洋化が一体何を意味するのか。機械文明は進むであろうが、精神は反比例的にその力を失って、結局、日本は「亡びる」しかないのではないかとということである。今やこの大きな流れは変えることができない。しかし、その中に生きる民衆を見捨てるわけにはいかない。そこに漱石の知識人としての悲哀と苦悩があった。

文芸評論家の吉田精一は述べている。

こうした焦燥の時代にあつて、なお日本の文明の現在を充実し、将来に期待せねばならぬところに、時代の苦惱を自己の苦惱とする、創造的な思索者の志と悲しみとがある。漱石は同時代の誰よりも早く「目が醒メ」、そしてそれを誰よりも早く「現代日本の開化」で委曲を尽くして分析し、論説したのである。<sup>26)</sup>

漱石の「個人主義」つまり自己本位の立場とは、西洋の個人主義とも比較できる立場であり、カントの自律の思想とも親近性をもっている。しかし一つ問題をあげるとすれば、自己本位の立場をどう国家や社会と切り結んでいくかという問題である。その点について、吉田精一は、漱石の立場についてやや割り切った見解を示している。

現代の制度・社会の秩序を根本的に動かすことのないのを前提にして、社会の不正や不合理やを是正したいとの念を持したのである。その基底をなすのは各個人の完全な発達を目的とするヒューマニズムであった。<sup>27)</sup>

この文章の前半で吉田が言うことは、漱石の立場には社会の牢固たる現実と意識（願望）の間に乖離があつたということであるとともに、漱石自身は社会をよくしたいという思いだけは持ちつづけたということである。そこに漱石の良心と苦惱があつたということであろう。それは一応理解できる。ただここで吉田は、一步踏み込んで、漱石の立場が「個人の完全な発達を目的とするヒューマニズムであつた」と述べている。この吉田の評について、あえて問いたいのは、そういうヒューマニズムは、本当にヒューマニズムといえるのかどうか、ということである。いいかえれば、国家や社会と切り離された個人の完全な発達とはなにかということである。

ルネサンス以来の「ヒューマニズム」という概念には、人間を超えたく超

越的なもの>に対する<人間的なもの>の主張、その確立をめざしての戦闘宣言という意義がある。ヒューマニズムとは人間からの出発であり、制度や秩序を含めて一切を変える原点として人間を置こうという主張であった。西洋の個人主義もまたこのヒューマニズムの上に成立したと言ってよい。したがって、国家や社会と切り離された「個人(孤人?)」はなく、そこに成り立つ「個人主義(孤人主義?)」は、本来のヒューマニズムの名に値しない。それは自己の心の純粋さを守ろうとするロマン主義的な「美しい魂」の立場であるか、孤立主義または利己主義の立場であろう。

明治の文壇や大正期の白樺派には、そうした性格があったといえるが、はたして漱石にそれが該当するかどうか。たしかに彼には現代の制度や秩序が強固なものであり、嘆息せざるを得ないほど動かしがたいものだという認識はあった。しかしながら吉田のいうように、そうした制度や秩序を「根本的に動かすことのないのを前提に」とまで、漱石についていえるかどうか。西洋のヒューマニズムをよく知っていた漱石は、それがたえず国家と対峙するなかで、自己を確立してきたことを知っていたはずである。彼の個人主義の立場も、じつはつねに国家や社会と関わらざるを得ない相関的なものであったと思われる。一方にはつねに国家や社会制度があったればこそ、自己本位を唱える漱石文学のアクチュアリティがあるのではないか。漱石を改良主義者、修正主義者のように考えるのも、おそらく誤りである。この点、上に引いた吉田精一の指摘も、やはり正鵠を得ていないように思う。

#### 4 おわりに—国家と個人のはざままで

以上、ニーチェの受容の歴史をたどりつつ、しだいに個人主義特有の問題へと論点がシフトしてしまっただが、これは仕方ないことであった。というのは、明治日本におけるニーチェの受容は、この「個人主義」概念をめぐる問題圏に吸収されると思われるからである。そしてさらに、この個人主義をめぐる問題は、日本における「国家主義と個の自覚」という問題と深く関わっ

てくる。紙数の関係もあり、これについての詳しい検討は別の機会にせざるを得ないが、筆者が本稿を書こうとした当初のモチーフはそこにあった。しかし、これについてはこれまでの論述では不十分なままである。したがってこの問題について若干だけ述べ本稿を閉じたい。

近代史家の色川大吉は、日本の近代史における日露戦争の意義をきわめて大きなものだとしている。この戦争は、日本がはじめて総力戦として大国に立ち向かった戦争であり、国民戦争と位置づけられる。このことを可能にしたものは、国家権力の、民衆に対する巧みな精神支配にあったのだが、それはとくに「家族国家観」という、幻想性をもった思想によってであったという。

「家族国家観」とは、国家を家族としてみるという共同体論の一つであるが、とりわけ明治時代に構想されたものは、天皇を中心とする観念的な「国家」に、大衆の自然的な「家族」を組み込み、国家とは天皇を家長とする家族であるとするものである。これはたいへん大掛かりな「擬制」である。色川はいう。

日本の近代史上、その「世紀の擬制」はいつ確立し、それがいつピークに達して終焉していったか。私は日露戦争を契機としてそれは成立し、太平洋戦争を最後としてそれは燃え尽きたものと主張する。「国家」が全民族的な運命共同体の幻想性をもちえたのは日露戦争のときであった。その共同幻想の運命的・民族的実感こそが、明治の大衆を、始めて「国」に“同化”せしめたのである。<sup>28)</sup>

民衆の各々の家族が、なぜ国家という枠組みに練り込まれなければならないのか。それは一言でいえば「戦争のため」である。家族国家論にしたがえば、戦争をするのは、家族のために戦うことであり、国のために死ぬのはわが家を守った証しであるということになる。長い歴史的伝統のもと、「家（イエ）」という観念が担ってきた意義は多様であり、早くから行政の一環としての位置ももっていた。江戸時代には檀家制度などにより、シバリが強化された。しかしこのことは、「家」が社会的存在であるかぎり、行政の下におかれる

ということにすぎない。だが、自然発生的な肉親関係としての家族（あるいは家庭）は、そうした意味の「制度としての家」とはまったく異なるものである。

国家と家族、この異質な「家」がどのように結びついたのか。「それを解くことが、家族国家観の問題ではないか」<sup>29)</sup>と色川はいう。

じつは、そこに従来からの「家」観念が使われたのである。「家」を媒介として作りあげられたのが「国家=家=家族」という等式（じつは「国家は家」、「家族は家」、「ゆえに国家は家族」という三段論法の推理となっている）である。そしてなによりも、この等式を支持したのがほかならぬ大多数の国民であったというところに、この「家族国家観」の根強さがある。しかし、たとえばこの擬制を直感的に見破った人物に与謝野晶子がいる。彼女は、日露戦争に出征した弟の無事を歌った詩「君死にたまふことなかれ」において、「天皇自らは出征されないのに互いに殺し合い獣のように死ぬとは、どこかおかしいではないか」（趣旨）と、その矛盾をついた。彼女は国家のためではなく、家族のため、肉親の情である家族愛によって弟に呼びかけたのである。

この20世紀初頭という時代、しだいに強まってきた画一的、統合的な社会を前にして、高山樗牛を初めとする多くの青年たちは、時代を変える力に憧れた。その憧憬は、はっきり自己を主張する勇氣ある人間が出現することを待望する思いとなった。そしてこの思いのエネルギーは、当時次第に使われるようになってきた「個人主義」「個人主義者」という言葉に一挙に注入されたのである。そして、ここにニーチェが登場する。ニーチェとその思想は、ニーチェ自身を離れて、日本化されてしまうことになる<sup>30)</sup>。そして「ニーチェこそ個人主義のチャンピオンである、われわれは彼に大いに学ぶべきだ」という提唱となった。しかし、決定的に重要なことを彼ら青年たちは省いてしまった。

その重要なこととは、個人主義という思想内容の歴史的検討である。西洋の個人主義がいかなる経緯によって成立し、発展あるいは衰退したのか。この歴史的な検討は地味に見えるが、じつはきわめて重要な作業なのである。

この検討は必然的に、個人と国家・社会との関わりを白日の下にさらすこととなろう。本来は、この検討を通して、日本における個人主義もその内実をもつことができたはずであった。たとえ相当な労力と時間がかかったとしても、生ける思想、概念をわがものとするには、当然必要な作業なのである。しかし、この作業を省略してしまったがゆえに、ついに現代にいたるまで個人主義は日本の土壌に生きる思想とはなっていない。

彼らがこの検討作業をパスしてしまった理由としては、主に二つ考えられる（じつはこの二つの理由は相互に結びついている）。一つには個人主義を歴史性を含んだ生きた思想ではなく、単なるひとつの考え方、単なる自己主張の立場だと思ってしまったことにあると思う。ここには決定的に「個の自覚」という個人主義の重要な側面が脱落してしまう。少なくとも学問的な検討が必要であったが、そうした努力が欠けたということは、上述のとおりである。そしてもう一つは、すでにそうした検討作業を許さないような時代の雰囲気形成されはじめていたという歴史的状況と、そうした状況に知識人の多くが飲み込まれてしまったという事実である。政治制度や社会体制の存在を、時代の与件としてみ、こうした与件そのものを問題視するという視座も持ち得なかったのである。その結果、強化されつつある国家主義に対し、正面から問題にしていくことができなかったのである。

本来からいえば、ヒューマンイズムや個人主義は、そうしたものを相対化して捉えなければならぬはずである。しかし、当時の日本の青年たちが理解した個人主義は、社会的政治的環境と切り離され、道徳や知識というような内的なものに闘争対象が絞られた結果、内実を欠いた抽象的な主張となり、結局は自己中心的、利己主義的な性格のものとなってしまった。「個の主張」はあっても「個の自覚」はないのである。

明治時代はなるほど日本の近代化の時代であった。近代化とは、まずは西欧の技術や制度を採り入れることであり、とくにドイツをモデルに軍事を中心としたハード面においては急速になされた。それはそれで歴史における一つの成功例といえる。また、政治や社会の制度においても西欧化がすすみ、

明治も30年代以後になると体制の基礎はほぼ確立されたように思われる。こうした技術面を中心とした西欧化を誇らかに和魂洋才と呼ぶこともあるが、たしかにこの西欧化は外面的なものが中心であった。西欧の技術や制度の背後にある文化、歴史にはほとんど目を向けなかったのである。むしろ西欧の思想や哲学も紹介されはした。しかし、それはほとんどたんなる紹介にとどまるものであり、あるいはせいぜい日本の古来のものとのつき合わせてみたりするだけであったといえよう。一歩進んでそれらを咀嚼し、そこから本当に必要なものを紡ぎだすという努力は、わずかな人を除けばほとんどなされなかったのである。その意味では、思想や哲学も技術的にしか扱われなかったといえる。

森鷗外は「青年」(1911)のなかで、作中人物に言わせている。

なんでも日本へ持って来ると小さくなる。ニイチェも小さくなる。トルストイも小さくなる。ニイチェの詞を思ひ出す。地球はその時小さくなった。そしてその上に何物をも小さくする、最後の人類がひよこひよこ跳おどっているのである。我等は幸福を発見したと、最後の人類は云って、目をしばだたくのである。日本人は色々な主義、色々なイスマを輸入して来て、それを弄もてあそんで目をしばだたいている。<sup>31)</sup>

一般に思想や文化は、その育まれた場所と時代に深く関わっている。地理や歴史を除いたならば、いかなる思想も理解し把握することはできないとさえいえる。明治以来の日本での思想受容の仕方は、旧来の枠組みをもとに、都合のよい部分だけを受け入れ、その他には関心を払わないという仕方であった。頭と手の小器用さだけでは、「もの」は作ることもできて、生きた文化を理解し、まして創造することはできない。大多数の日本人は「国家主義」の呪縛に囚われつつあったがゆえに、冷静に自他の思想、文化の内側を見つめることができなかった。そして結果的に即物的な傾向が強まり、内外ともに物質的な競争の中に追いやられていくのである。同じ意味で、個人

主義という思想も、また思想の物質的な理解、つまり「利己主義」へと陥っていったのである。

個人主義を「利己主義」として理解するという……このことは、じつは国家主義にたつ者（政治家と実業界のほとんどの人々）にとっては、たいへん都合がよいのである。なぜなら、利己主義は、もはや国家主義に対して戦う精神的な思想ではなく物質的思想(?)だからである。利己主義は一般通念からしても受け入れられがたいものであり、したがって「利己主義者」のレッテルを貼ることで、個人主義者の弾圧をスムーズに行なうことができるのである。当時の日本には、まさに国家主義対個人主義という本格的な論争が必要であった。しかし、見てきたように個人主義が矮小化わいしょうかされたことで、国家主義者の側は、いわば敵失に乗じて、その後、一気に戦争への道を歩むことが可能となったのである。国体に反する言動は治安維持法によって逮捕され、罰せられることとなり、もはや正当な言論の権利自体が失われてしまうこととなる。そして、その後遺症は、第二次大戦後すでに半世紀以上を経た現在でも、依然としてあるとってよいのではないか<sup>32)</sup>。

日本的状況に呪縛されていない人たち、たとえば魯迅は、同じく個人主義を称揚したといっても、同時に歴史を学ぶことで相対化の視点をもつことができたのである。また、日本人であっても西洋思想をその根柢から学び相対化しうる力をもった人が少数ではあるがいた。漱石もその一人であった。彼は、西欧化と日本の現状の矛盾を考えると、将来を悲観せざるを得なかったのであるが、そうした苦悩の中にも、日本的社会に潜む精神的問題を、文芸活動を通して提起しようとしたのであった。しかし、西洋思想を学んだ者であっても、思想の受容と展開のありかたを深く考えることなく、国家に迎合するか、あるいは反対に国家に対して破壊的な活動に走る人々もいたのである。……こうして「個人主義」という一つ概念を通して、明治から現代にまでいたる日本の近現代史を振り返ることもできるわけである。(了)

## 【注】

本稿は、筆者の前著「歴史の中の個人主義—日本におけるニーチェ受容にみる（その1）」（『創価大学人文論集』第22号、平成22年3月）の続編である。引用やルビおよび注記の方針については前著と同じ。

- 1) 「文化偏至論」伊東昭雄訳、『魯迅全集1』学習研究社、1984、p.78.
- 2) 同上、pp.75-76.
- 3) 魯迅がキルケゴールについて論考の何ヶ所かで述べていることは注目される。日本ではキルケゴールが紹介されたのは、1906（明治39）年であったとされる。手川誠士郎「明治期におけるキルケゴールとニーチェの思想」（『立正大学人文科学研究所年報』17号、1983、参照。
- 4) 「摩羅詩力説」北岡正子訳、『魯迅全集1』p.94。参考までに中国語原文をあげる。「求古源尽者将求方来之泉，将求新源。嗟我昆弟，新生之作，新泉之涌于渊深，其非远矣。——尼佉」（『魯迅全集』人民文学出版社、2005、p.65）
- 5) 前掲「摩羅詩力説」p.148
- 6) 伊藤虎丸『魯迅と日本人』朝日新聞社、1983、p.57.
- 7) 同上、p.58.
- 8) 同上、pp.60-61.
- 9) 修斌「魯迅のニーチェ理解について—高山樗牛との比較検討を通じて—」、『敬和学園大学研究紀要12』2003.2.
- 10) 潘世聖「魯迅と漱石における「個人主義」—その精神構造の方向をめぐる—」、『Comparatio』5、九州大学大学院比較文化研究科、2001.
- 11) Chiu-yee Cheung, *Lu Xun —The Chinese “Gentle” Nietzsche*, Peter Lang, 2001. 本書は著者の博士論文をもととした力作である。
- 12) 「吾輩は猫である」（十一）、『漱石全集』第1巻、岩波書店、2002、pp.545-6.
- 13) 同上、pp.546-7.
- 14) 同上、p.548.
- 15) 中江彬は、独仙君を姉崎嘲風としている（中江彬「漱石と超人思想の系譜」『人文学論集』24、大阪県立大学、2006）、この論考は『吾輩は猫である』における超人について考察し、さらに超人思想を広く渉猟している。
- 16) 前掲「吾輩は猫である」p.551.
- 17) たとえば文化人類学者のルネ・ジラルなどのルサンチマン解釈参照。また、ジラルの欲望理論を用いて漱石の『行人』を分析した西永良茂『<個人>の行方』（大修館書店、2002）も興味深い。
- 18) 「私の個人主義」、『漱石全集』第16巻、岩波書店、2003、p.595.
- 19) 同上、p.603.
- 20) 有光隆司「武者小路実篤の『個人主義』—夏目漱石との関連で」、『上智大学国文

学論集』39, 2006, p.5.

- 21) カント「人倫の形而上学」, 『カント全集』11, 岩波書店, 2002, p.249. 原文では“Eigene Vollkommenheit—Fremde Glückseligkeit”である。
- 22) 前掲「吾輩は猫である」(十一), p.568.
- 23) 同上「吾輩は猫である」(六), pp.262-3.
- 24) 「三四郎」, 『漱石全集』第5巻, 岩波書店, 2002, pp.291-2.
- 25) 「現代日本の開化」, 『漱石全集』第16巻, 岩波書店, 2003, p.430.
- 26) 『吉田精一著作集第3巻』(明治の文芸評論), 桜楓社, 1980, p.257.
- 27) 同上, p.261.
- 28) 色川大吉『明治の文化』岩波現代文庫, 2007, p.331.
- 29) 同上, p.319.
- 30) 萩原朔太郎は次のように述べている。「ニーチェの名前だけは、日本の文壇に早くから紹介されて居た。生田長江氏がその全訳を出す以前にも、既に高山樗牛、登張竹風等の諸氏によって、早く既に明治時代からニイチェが紹介されて居た。その上にもニイチェの名は、一時日本文壇の流行児でさへもあった。丁度大正時代の文壇で、一時トルストイやタゴールが流行児であった如く、ニイチェもまたかつて流行児であった。そしてトルストイやタゴールが廃った如く、ニイチェもまた忽ちに廃ってしまった。それもその筈である。人々はただニイチェの名前だけを、ジャーナリズムのニュースで知ってるだけで、実際には一頁のニイチェも読んで居なかったのだ。彼等の中で比較的忠実に読んだ人さへが、単なる英雄主義者として、反キリストや反道徳の痛快なヒーローとして、単純な感傷性で崇拜して居たこと、あたかも大正期の文壇でトルストイやドストイェフスキヤを、単なる救世軍の大將(人道主義者)として、白樺派の人々が崇拜して居たに同じである。甚だしきは、かつてニイチェの名が、本能主義や享楽主義のシノニムとして流行した。それからしてジャーナリスト等は、三角関係の恋愛や情死者を揶揄してニイチェストと呼んだ」(前出『ニイチェに就いての雑感』, pp.143-4)
- 31) 森鷗外「青年」, 『鷗外全集』第6巻, 岩波書店, 1972, p.313.
- 32) 「大日本帝国憲法」(1889)に「個人」の語は使われず、「我カ臣民」とか「日本臣民」といわれている。これは、上述の家族国家論と結びつく。それに対し、戦後(1946)公布された「日本国憲法」は、「すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする」(第13条)と、個人主義を基本原理としている(とされる)。しかし、ここでいわれる「個人」という概念をどのように理解したらよいか。個人主義と利己主義の間にどんな違いがあるというのか。現在なお、「個人主義(者)」と聞くと、多くの日本人は「利己主義(者)」と同じ意味に捉えているのではないか。この事実のもつ意義はきわめて大きい。