

日本は文明たりうるか (1)

橋 本 富 郎
しづみ領域
(2003年9月2日受理)

Is <Japan as a civilization> possible or not ? (1)

Tomiro HASHIMOTO
Shikumi College
(Received September 2, 2003)

The purpose of this paper is to show that Japan cannot be considered a civilization because it does not meet the three basic requirements for civilization-building. In earlier papers published in this *Bulletin*, vols.52, 53 and 54, the author defined these requirements as

- ① a certain and universal principle for a way of life which extends over a wide area and penetrates into a large population. This serves as a fundamental standard governing the ways a society is made and the manner by which people live in it. For example, a political standard may be liberal democracy, and a religious one may be Christianity, Islam, Buddhism, Confucianism, etc.;
- ② a plentiful supply of food and other provisions sufficient to sustain a large population composed of various cultures, among which the strongest one predominates and becomes the core of the civilization.
- ③ a potent military force adequate to protect the entire compound of society and culture. This compound is nothing less than a civilization

In this volume the author aims to demonstrate that a certain and universal principle concerning "a way of life" has been absent from Japan since the Meiji Restoration. This will be shown by examining the journal of Erwin Balz and the discourse of Soseki Natsume, and by referring to the Japanese tradition of political and cultural bandwagoning in the course of modern history.

(to be continued)

目次

- I はじめに——問題のありか
- II 普遍的な原理または規準——集合の原理（以上、本巻）
- III 基盤としての豊かな食糧——集合の生活（以下、次巻）
- IV 安全保障のための軍事力——集合の保存
- V 結びにかえて

I はじめに——問題のありか

日本をどのように世界のなかに位置づけるか。どのようなモノサシを用いれば、日本の占める位置を的確に割りだせるか。筆者はここ数年来、この問題に関心を寄せてきた。

大学や各種の研修会においては、いまもなお「世界のなかの日本」と題した講義や講演が数多くおこなわれている。マスコミや出版界においては、「文化の共生」のテーマが頻繁にとりあげられている。

しかし筆者は、それらを見聞するたびに、一種のもどかしさに囚われてしまう。隔靴搔痒の感を禁じえないのである。これはいったいなぜだろうか。この自問に解答を見つけることが本稿の目的である。

a. 「世界のなかの日本」論への疑問

まず「世界のなかの日本」をとりあげてみよう。もう40年ほども前に、評論家・江藤淳は次のような興味深いエピソードを書き残している¹⁾。当時、日本社会党の書記長であった成田知巳が北京を訪問中、折しも中国が核爆発の実験に成功した。成田はすぐさま、「すべての核兵器に反対だ」という日本の国民感情を理解してほしい」と中国要人に申し入れたという。すべての核兵器廃絶は同党の積年の宿願であったから、筆者の察するに、成田はこれをまたとない絶好の機会と捉えて発言したにちがいない。ところが、それに対する中国側の答えはこうであった：

「核兵器反対が日本人の国民感情なら、核兵器による防衛は中国の国民感情だ。ほら、あの誇らしげな民衆を見てご覧んなさい」

これを受け、江藤淳はこう指摘する。

「……この奇妙な問答が意味するものは深い。成田氏は中国の要人が自分と同じ論理によって生きていることを前提としているのに、相手方はそうではない。その理屈はここでは通用しない。自分は別の論理で生きているのだ、といっているからである。

「〈世界のなかの日本〉になるということは、日本がこういう数々の異質な論理とつきあいながら、ともかく生きのびてゆくということにすぎない。それは少しも素晴らしいことではないし、ハイカラなことでもない。違う論理で武装し、違う感情によって生きている他人と取引しながら生きてゆくということは、辛い、険しい道である。しかも、われわれはただ生きのびてゆくだけではなく、自分の言い分を通しながら生きていかなければならない」と。

いうまでもないことだが、国際社会では、さまざまな人間集団（国家や民族など）のさまざまな利害と意見が、絶えず移り変わってゆく状況のなかで交錯しあい、衝突しあい、影響しあっている。そうした国際社会の一員となれば、江藤の指摘を待つまでもなく、多数の行為者の一人として、他の人間集団と丁々発止の切りむすびを演じずにはいられないはずである。そこは、かつていわれたようなニコポン外交——すなわち、ニコニコと笑顔をつくって手を握り、相手の肩をポンとたたいて、ひとつよしなにおつきあいのほどをと語りかける外交——が通用する世界ではありえない。あるいは、いわゆる勝手読み——すなわち、自分はこのように考えているのだから相手もまた同じように考え、同じように行動するにちがいないという思いこみ——は、みずから墓穴を掘る結果に終わること必定であろう。

加えて、「個人と国家のパラレリズム」の過ち——すなわち、個人の道徳と国家の道徳との混同——も、しばしば見られるものである。一例として、「修身齊家治國平天下」的な考え方を挙げることができる。最初は一人の人間から出発して、次に小さな家庭やコミュニティー、さらに大規模な社会や国家をへて、最終的には世界へと、道徳の同心円を順次に広げてゆけば、ついには個人レベルの道徳が世界を覆い、世界平和を招来せずにはおかないと、という信念がそれである。

こうした考え方を見落としているのは、道徳の環の範囲を拡大してゆくうちに、いつしか質的に異なった問題が発生してくるという事実である。次にみるような新聞の投書は、その過ちの典型例といえよう²⁾。ここでは、個人の正当防衛の権利と国家の自衛権とが混同されてしまっている。「強盗に侵入されたら、警察に連絡して救助を求めるのが一番だが、当初は自力で対抗せざるをえない。…自衛のために相手を倒すことは正当防衛として認められている。この原理を家族でなく国家単位や国際レベルに引き上げたものが、自衛権の行使である。…」

一方の正当防衛権は、①国内社会のなかに発達完備した法的機構（すなわち公権力）が存在することを前提とし、しかし、②その救援を待っていては、急迫不正の侵害によって大きな利益が損なわれる場合に、③例外的に、その侵害を排除する行為の違法性を阻却せざるをえないとするものである。他方の自衛権は、国際社会のなかには発達完備した法的機構（すなわち公権力）が存在しないがゆえに、他国からの武力攻撃に対する応戦として、その発動が認められなければならないものである。ここに、両概念の依ってたつ法的根拠の違いが明らかである。にもかかわらず前掲の投書氏は、双方が同じ原理のうえに立つものと誤って考えているのである³⁾。

以上を要約すると、多くの「世界のなかの日本」論のなかには不備があるようと思われる。世界全体のなかに日本を位置づけようとするときに、まず、その世界の構造や性質にかんして、次いで、その世界を構成する他の人間集団と日本との関係にかんして、十分に把握しきれていない恨みを残していること、これである。

b. 「文化偏重」傾向への疑問

さすがにいまでは“文化住宅”や“文化包丁”は死語となった。あるいは、「文明の汚れたバラ」の専制と退廃に異議を唱え、逆に「ローカルな野生の三色すみれ」の純粹性を高く評価するような、一世代前の文化相対主義も再検討を迫られている。とはいえる、現在なお“文化国家”は日本の国策の目標となっているし、“文化交流”は草の根の市民

レベルにおいて時代の流行となっている。

しかしながら筆者は、文化というモノサシでもって人間集団間の関係をとらえ、もって日本を世界のなかに位置づけようすることには賛成しがたい。なぜなら、なるほど文化は個人がアイデンティティーを確認したり、集団が存在理由を確認したりするために必要不可欠な契機である。とはいえる、人間の営みは文化の領域だけでおこなわれるものではない。文化は、文化に近接する他の領域、もしくは文化を下支えする他の領域（たとえば政治や経済がそれである。）とともに機能するものだからである。

そこで筆者は、文化人類学者・青木保の所論を検討することによって、人間のさまざまな営みのなかで文化を偏重する傾向が現在もなお抜きがたく存在することを証明し、あわせてその傾向の不備に言及したいと思う。

青木は旧著『文化の否定性』⁴⁾ のなかで、いわゆる文化相対主義の学説に賛意を表して、世界における文化の多元性と各々の文化の独自の価値とを擁護した。それはいわば学者＝青木の依つてたつ根拠にほかならなかった。しかし同時に、彼は振りかごのような自文化のぬくもりと心地よさを忘れかねて、それが自己の存在に対しても意味と影響の大きさをも率直に認めていた。それはいわば人間＝青木が人間の本源的な心情を吐露したものであったといえよう。

彼はその双方を一括りにして、「自文化中心主義」的相対主義と呼んだ。これは明らかに矛盾した造語である。しかしそれだけに、かえって彼の論考に深みを与えていた。一方には学者としての“かくあるべし”的要請があり、他方には人間としての抑えがたい本性の発現がある——そこに筆者は彼の引き裂かれた魂を見る思いがして、その苦衷を察するとともに、その真摯さに深い感銘をうけたのであった。

さらに青木は論を進める。あるひとつの文化のなかに他の文化を否定しようとする傾向が内在することを、つまり、民族・言語・宗教などの文化的要因が人間集団の対立や戦争の原因ともなりうることを、きわめて率直に認めたものであった。いわく「文化が人類を苦しめはじめたのではないか」、「現代の世界の難問が多く文化そのものの性質に発することも明らかな事実である」、「文化の差が最終的な解決を不可能にしている」、「文化に一般論理は通用しない。よって共通の論理による解明はないような事態に陥る」、と。彼が自著を『文化の否定性』と題した理由がここにある。じっさい、文化に起因する対立や戦争の例は枚挙にいとまがないであろう。

かつて文化と政治をあまりにも単純に二分化し、「政治的ナショナリズムは対立や紛争をひき起こすがゆえに好ましくないが、文化的ナショナリズムは人間生活を多様かつ多彩なものにするがゆえに好ましい」と、手放しで文化を礼賛したのはパートランド・ラッセルであったが、青木はそのような皮相な考え方には与しないばかりか、人間世界の現実を、つまり文化の否定性を直視するだけの冷静さを備えていたといえよう。

ところが新著『多文化世界』⁵⁾ においては、青木の論調は明らかに変化したといわざるをえない。彼はジョセフ・ナイのソフト・パワー論⁶⁾ を援用しながら、しかもそれを換骨奪胎した。あろうことか、ほとんど文化偏重主義とでもいうべき立場へとポイントを切り替ってしまったのである。

ナイはソフト・パワーをこう定義する。「ソフト・パワーとは自らが望んでいることを、他の勢力が同様に希求することによって、好ましい結果を手にする能力のことだ。これは、強制よりも、むしろ（自分がもつ）魅力によって目的を達成することを意味する。つまり、ソフト・パワーは、他の勢力が自分たちの立場に続くように説得するか、あるいは、好ましい行動を導くような規範や制度に合意させるという形で機能する」

ハード・パワーとは、「脅迫であれ報酬であれ、それがなければ人間が行わないような行動を強制する能力」のことである。「経済的なアメであれ、軍事的なムチであれ、説得したり強制したりすることは、これまで長い間パワーの中心的な要素であった」

ここで二つの点に留意しなければならない。まず第一に、ソフト・パワーとハード・パワーとの関連である。ナイはハンチントンに同調して、「ある社会の物質的な成功が、その文化やイデオロギーを魅力的なものとし、一方で、経済的・軍事的失敗は自信喪失とアイデンティティー・クライシスを招く」と書いている。これは、文化偏重論者には受け入れがたい判断であろう。モノの達成水準と文化および自己認識とが不即不離の関係にあることの、きわめて率直な是認の表明であるからである。後出するところの、文明＝〔文化+社会〕の複合体であるという筆者の定式や、ハルミ・ベフのイデオロギーとしての文化論やに共通する考え方があることを、あらかじめ指摘しておこう。

第二に、ナイのねらいは明らかに、ハード・パワーとソフト・パワーの双方において、世界に対するアメリカの影響力を保持することにある。ソフト・パワーの力は、「世界各地でアメリカの理念と価値への認識を高め」、〈普遍的な

規準〉となり、広く他国や他民族による模倣や追随を誘うかぎりにおいて有効性が認められるのである。

ナイは情報革命にかんして、それが小国を利するよりも、むしろ大国を利することを強調している。例え話におきかえるなら、小国は区々たるアプリケーション・ソフトの開発によって利益にありつくこともあるが、しかし、複数のシステムを統合して機能させる基本ソフトは大国の手に握られており、それが〈規準〉となってグローバルに支配する。ナイの言葉を借りれば、「情報革命は標準化効果をもつ」のであり、「情報革命がパワーの拡散と多元化をもたらしているわけでも、各国間のパワーを均衡化しているわけでもない」 事実はその逆、すなわち、小国群はますます大国を〈標準〉として、そのソフト・パワーに追随するのである。ここに先導者と追随者との分化は必然の帰結として容認され、かつ先導者=大国の利益を確保するものとして評価されている。現代世界においてアメリカがその優位性を保つための戦略論——それがナイのソフト・パワー論の本質でなければならない。

筆者が察するに、こうしたソフト・パワー論の出現の理由として、いわゆるアメリカの単独行動主義に対する批判をかわそうとするねらいがあるようと思われる。1991年の中東戦争のあと20世紀最後の10年間に、圧倒的な軍事力と経済力を背景にして唯一の超大国の地位についたアメリカに対して、しだいに批判が高まってきたのは周知のことである。こうした批判が端的に現れたのは2003年、イラクに対する軍事行動の可否をめぐって国連安全保障理事会常任理事国のあいだ意見が分裂したときであった。そこでアメリカは、たんにハード・パワーの領域ばかりではなく、ソフト・パワーの点でも抜きんでた存在であることを示すことによって、対イラク武力行使を正当化することができると考えたのかもしれない。

さらに想像をたくましくすれば、ソフト・パワー論は、ポスト単独行動主義の時代を見越して、つまりヨーロッパ連合や中国やロシアが構築しようとする多極化構造世界を見越したうえで、その時期になってもなおアメリカの影響力や支配力を残すための世界戦略として案出されたものではなかろうか。

しかしながら青木は、ソフト・パワー論のそうしたねらいに背を向けて、一気に飛躍する。筆者のいう“換骨奪胎”的始まりである⁷⁾：

「実をいうと私は、〈文化〉があまりに政治的・戦略的な文脈で語られることに対しては反対なのです。むしろ『文化を政治化するな』というのが、私の主張です。文化は特に政治的・戦略的な脈絡から距離をおいたところで捉えられる必要があります。」

そこで、…ソフト・パワー論を文化力、あるいは文化の魅力度の問題と置き換えて考えてみてはどうか、と思います。というのも、〈多文化世界〉にとって、真に求められているソフト・パワーとは、一言で言うなら、〈文化の魅力〉ということだからです。霸権的で支配的な役割を強く打ち出す部分は控えて、世界での〈パワー〉の影響力といったアメリカ政治・戦略の議論から見ればより〈ソフト〉な面を捉えてみたいのです。これが政治学者、戦略論者ではない私の、“甘い”と言われることは重々承知のうえでの主張です」

これでは、せっかく開眼した文化と政治との緊密な関係にふたたび目をつぶり、先述したラッセルのコピーに墮してしまうではないか。「“甘い”と言われることは重々承知」という先回りは、たんなる修辞というよりは、むしろ座り心地の悪さの告白に聞こえてくる。そしてパワー論における甘えは致命傷になりかねないと筆者は危ぶまざるをえないるのである。

青木は、ナイが「ソフト・パワーがハード・パワー基盤に完全に依存しているという彼〔ハンチントンを指す。〕の指摘は間違っている」と述べているのを受けて、両者の差異を強調する。

しかし筆者の見るところ、ハンチントンとナイの違いは、前者がハード・パワーを圧倒的にメジャーな力とし、ソフト・パワーをマイナーな、あるいは補完的な力としているのに対して、後者はソフト・パワーにより大きな役割を充てているにすぎない。両者のパワー論の相違はたんに相対的な差異にすぎないというべきであろう。ハードであれ、ソフトであれ、パワーとは、自国の正当性を他国に認識させ、もって自国の優位性を維持するための手段である点では、選ぶところがない。力は力なのである。

ところが青木は、ナイに依拠しつつも、ハード・パワーの手ひどい軽視へとナイを飛び越えてしまった。日本人の多くの例に漏れず、青木の関心もまた、政治的・戦略的に無色、無味、無臭であることをもってよしとする類のものとなった。あるいは、ソフト・パワーという術語のなかで、心地よい〈ソフト〉な部分を取り出して重視し、その反動として硬い〈パワー〉の本質は後景に退けられてしまったのである⁸⁾。

しかしながら、こうした類の“文化の脱政治性”の強調、すなわち筆者のいう文化偏重主義への傾きは、けっしてナイの本旨ではないであろう。なぜなら彼は、「…誰がどのような条件で統治するのかという政治の古典的なテーマ」は、この情報化時代のサイバースペースにも当てはまる、と明言しているからである。

さて青木によれば、アメリカのソフト・パワーを構成する要素は、ハリウッド映画、ポピュラー・ミュージック、コカコーラ、マクドナルド、Tシャツとジーパン、ハードボイルドやミステリーをふくむ文学、美術、都市の魅力などである⁹⁾。

本稿執筆中の折りもあり、毎日新聞が「マック化する世界——米国流価値觀広める大企業」と題して、マクドナルドの世界経済戦略とその文化的意味を報じた¹⁰⁾。同社は約120カ国で3万以上の店舗を経営し、1日の利用客は4600万人にのぼり、じつに世界の130人に1人がマクドナルドで食べているという。この驚異的な数の消費者たちは、満腹のための手段を購入するだけではなく、それとともに「米国流の〈空間〉と〈様式〉を買う」ことになる。そして、「米国流の生活様式や価値觀を世界に広める」ための先兵の役割を果たすのは、マクドナルド本社の一角に設立された『ハンバーガー大学』の7万人にのぼる卒業生たちである。彼らはアメリカ流の経営術と競争意識と情熱を身につけて世界じゅうに散ってゆき、それぞれの任地へ浸透してゆく。

ファストフードやコンピューターやハリウッド映画など、アメリカの“文化産業”がグローバルに展開し、世界各地において消費者の選択の〈標準〉となり、つぎつぎにローカルな文化をアメリカン・スタイルへと変質させてゆく。いわゆる〈マック・ワールド化〉と呼ばれる同質化現象である。これが世界のアメリカ化の実態、つまり、ソフト・パワーを用いての〈アメリカの、アメリカによる、アメリカのための主導権掌握〉にはかならない。

「一は他を導く」の表現どおりに、青木のいう“文化力”が強烈な経済活動の波に乗って世界に浸透してゆき、ビッグ・ビジネスの経済活動が（顧客による自発的受容と顧客へのソフトな誘引とが混在する形で）“文化力”を伝播させることの、分かりやすい図式がここにある。ちょうどアメリカ・ドルが世界の基軸通貨として機能し、世界の経済界におけるアメリカの優位を維持する構図と、少しも異なるところがない。青木のソフト・パワー理解が、こうした文化と経済との緊密な結びつきを見きわめたうえでの主張だとは、筆者には思えない。

いまひとつ、文化と政治との緊密な結びつきについて、ぜひ言及しておかなければならぬ。青木はナイにしたがって、ソフト・パワーの例としてバチカン、カナダ、スウェーデン、オランダを挙げている。ハード・パワーをほとんどもたないバチカンが信仰をとおして、世界の世論の一部を形づくることができるし、またカナダ以下の三カ国は、同程度の経済力や軍事力をもつ他の国ぐよりも大きな影響力を行使している¹¹⁾、という。しかし、そうであるためには、まず政治システム上の前提が必要である。バチカンの場合には〈信教の自由〉が確立している世界があってこそ、ローマ法王の声が天の声として信者に届きうるのだし、三カ国の場合には専制からの自由や人権の尊重、国連の平和維持活動への貢献などが評価されていてこそ、彼らの発言に人びとは耳を傾けるのであろうからである。

もっとも青木自身も、アジアの諸都市にかんする別の箇所でこう書いている。「アジア都市の間でソフト・パワー、文化度の競争が繰り広げられるようになるということは、…ある程度の経済発展、政治的な自由の保証、文化的創造の自由、言論や表現の自由といったものが、その基本的条件として認められる必要があるのです」¹²⁾、と。

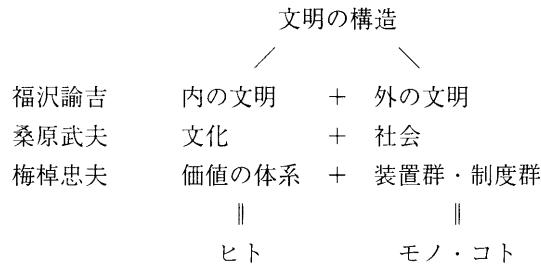
これは的を射た指摘である。政治的・経済的なシステムという土台を抜きにして文化を論ずることは不適切であるということを、いまいちど確認しておこう。そもそも青木のいう「基本的」条件とは、そういう性質のものであろう。

以上を要約すれば、文化の領域ばかりでなく、政治や経済の領域をも取り込んだ枠組みのなかではじめて、「世界のなかの日本」の位置を割りだすことができるということである。本稿の冒頭で使ったモノサシ（または座標軸といつてもよい。）という言葉は、ここにいう枠組みの意味であった。

そこで筆者は、まず〈文明〉というモノサシを提案し、つづいてそのモノサシで計れば日本はどこに位置づけられるかを論ずることにしたいと思う。

c. 文明のモノサシ

筆者は近年、福沢諭吉や桑原武夫や梅棹忠夫の文明論から刺激を受けながら、文明の構造と特質を定式化できないものかと考えてきた。そこで得た一応の結論を再掲すれば、下図のようになる¹³⁾。



いずれも、文明はふたつの構成要素から成り立っていると捉えている。第一は人間の内面生活のありようであり、第二は人間がつくりだす環境である。そして、これらふたつの要素はたがいに投影されあう関係にある。

筆者は簡潔な桑原武夫の表現にならって、文明=〔文化+社会〕の複合体として以下の叙述を進めてゆくが、必要に応じて梅棹流の術語を併用することにする。

ところで梅棹は、“物質文化”という用語の窮屈さに事寄せながら、前出の b.「文化偏重」傾向についてこう述べている。「文化人類学者が、すべてを文化という概念で処理しようとして、文明という概念をむしろ拒否してきたために、物質面についてはやむをえず、物質文化というようなことをいいださざるをえなくなった窮余の策ではないか」¹⁴⁾、と。また他の箇所では“社会科学としての文明学”を提唱して、「文明学は民族学のような文化科学ではなく、一種の社会科学だというふうにかんがえおります。社会の構造をさまざまな切り口で解析してみて、文明といいうものの本質をしろうというわけです」、「文明学の中核をなす部分は、社会構造論であろう」¹⁵⁾、と。じっさい、文化人類学者・青木保が列挙していたアメリカ文化の構成要素といえども、筆者がすでに指摘したように、経済的および政治的な「基本的条件」から離れては存在も機能もしないような、社会科学的な性質のものであった。“文化”人類学者は、物質文化という窮余の一策を用いて、“社会”科学的事実へと一足飛びをしたのであった。

梅棹のいうさまざまな切り口の実例はじつに多彩である。いわく、都市と都市化の比較文明学、統治機構の比較文明学、経済機構の比較文明学、知と教養の比較文明学、宗教の比較文明学、言語と文学の比較文明学、家庭の比較文明学、観光の比較文明学、技術の比較文明学、娯楽の比較文明学、社会倫理の比較文明学、交通の比較文明学、情報と通信の比較文明学、酒の比較文明学、国民国家の比較文明学、コレクションの比較文明学など、16種類におよんでいる¹⁶⁾。他の箇所では文明の特徴として、巨大な工業力、膨大な交通通信網、完備した行政組織、教育制度、教育の普及、豊富な物資、生活水準のたかさ、たかい平均年齢、ひくい死亡率、発達した学問、芸術などを挙げている¹⁷⁾。

しかし、と筆者は疑問を呈さずにはいられない。なぜなら、なるほどこれらはいずれも社会の一断面を切りとってはいる。とはいえ、これではいわば社会の棚卸し項目を列挙したにすぎないと印象を禁じえないからである。このような項目をどれほど数多く挙げようとも、社会の土台を形成しているもっとも基礎的な条件に触れていないように思えるからである。

では、文明を成立させる基礎的要件はなにか。文明=〔文化+社会〕という場合の、文化と社会それぞれの指標をなににすればよいか。その指標を探しあぐねていた筆者に貴重な示唆を与えたのは、古代ローマ皇帝アウグストゥスの挿話であった。アウグストゥスは死の少し前、ナポリ湾を周遊中にポツォーリに立ち寄った。その場の光景をローマ史家・塩野七生はつぎのように描いている¹⁸⁾。

「エジプトのアレクサンドリアから着いたばかりの商船の乗客や船乗りたちが、近くに錨を降ろしている船の上で休んでいた皇帝を認めたのだった。船上から人びとは、まるで合唱でもするかのように、声をそろえて皇帝に向かって叫んだ。

『あなたのおかげです、われわれの生活が成り立つのも。

あなたのおかげです、わたしたちが安全に旅をできるのも。

あなたのおかげです、われわれが自由で平和に生きられるのも』

予期しなかった人びとから捧げられたこの賛辞は、老いたアウグストゥスを心の底から幸福にした。彼の指示で、その人びとの全員に、金貨40枚ずつが贈られた。ただし、金貨の使い道には条件がついていた。エジプトの物産を購入して他の地で売ること、である。老いてなおアウグストゥスは、現実的な男でありつづけたのだ。物産が自由に流通してこそ、帝国全体の経済力も向上し、生活水準も向上するのである。そして、それを可能にするのが、〈平和〉(パクス) なのであった」

この挿話を、まず古代ローマ文明=〔自由+生活+安全(と平和)〕に再構成し、次いでそれら三要素を文明=〔文

化+社会]にあてはめると、文化は〈自由〉に、社会は〈生活〉と〈安全〉に、それぞれ対応させることができるのではないか。

さらに、自由とはひとつの生活様式を支持する普遍的な原理であるから、文化の指標を「なんらかの普遍的な生活原理」とし、社会の指標としては、生活基盤を根本的に下支えする「豊かな食糧」と、生活の究極的安全を保障する「軍事力」を採用することができるのではないか、と筆者は考えたのである¹⁹⁾。

以上を要約すれば、「世界のなかの日本」が占める位置を割りだすために文明のモノサシを採用するということは、「普遍的原理」と「食糧」と「軍事力」という三つの指標で日本を計ることになるのである。

II 普遍的な原理または規準——集合の原理

a. 原理に対する鈍感さ、あるいはその欠如

文明=〔文化+社会〕と定式化すると、どんな人間集団（それが民族であれ国民であれ）でも文明をもつことになる。どれほど小さな単位であろうと、それぞれ独自の文化と社会をもつからである。しかし、ふつうわれわれが文明という場合、多数の国民や民族にまたがる普遍的な広がりをもつものを想定しているのではないか。文明圏がそれであって、ひとつの支配的な生活原理または生活様式が浸透しているブロックのことである。たとえば、イスラム教、仏教、キリスト教、儒教その他の教えは絶対的な原理となって人間を馴致し、社会の秩序を形成しているし、あるいはリベラルな民主主義が支配的な政治文化となって社会システムの中心をなしているがごときである。

したがって、日本は文明たりうるかという問いは、日本が独自の生活原理をもっているかどうか。それを他の国民や民族にまで（ときには強制しても）広げうるかどうか。彼らによってひとつの規準または範型として受容されるかどうか。これらの問いに置き換えることができる。

こう考えると、筆者の答えは、日本は文明たりえないという結論にならざるをえない。なぜなら日本は、少なくとも近代国家として出発して以来、そもそも独自の確固たる生活原理または生活様式に固執したり、防衛したり、他の人間集団にむけて輸出したりすることがほとんどなかったように思われるし、その意味で日本人は原理に鈍感な人間集団であったといえるからである。

ここに明治政府に雇われたある外国人教師の証言がある。弱冠26歳、ドイツ人エル温・ベルツは、明治9(1876)年、横浜港に到着した。以後、彼は26年間にわたって東京大学医学部内科学教授を務め、そのあいだに克明な日本日記を残したのである。

来日後4カ月余がたった秋の一日、彼は日本の事情が文化史研究者にとって特異な興味をひくものであろうと述べたあと、その理由を故郷へむけてつきのように書きおくった²⁰⁾。

「……日本国民は、十年にもならぬ前まで封建制度や教会、僧院、同業組合などの組織をもつわれわれ中世の騎士時代の文化状態にあったのが、昨日から今日へと一足飛びに、われわれヨーロッパの文化発展に要した五百年たっぷりの期間を飛び越えて、十九世紀の全成果を即座に、しかも一時にわが物にしようとしているのである。従ってこれは眞実、途方もなく大きい文化革命（レボルチオン）です——なにしろ根底からの変革である以上、発展（エボルチオン）とは申せませんから。そしてわたしは、この極めて興味ある実験の立会人たる幸運に恵まれたしだいです」

これが、新進気鋭のベルツを瞠目せしめた明治初期日本の実態であった。ヨーロッパ文化の数百年間の結実をば、槿花一朝の間にわが物にしようと図るなどということは、（後出する夏目漱石の言葉を借りれば）“内発的な開化”を遂げてきたヨーロッパの知識人には、とうてい信じがたい光景であったにちがいない。それは、ゆるやかな持続的「発展」または進化でありうるはずもなく、「革命」の言葉で呼ぶしかない“断絶”と激変であった。

この一足飛びの大実験を「死の跳躍（サルト・モルターレ）」と名づけて日本人の軟着陸を念じたベルツは、わずか来日数ヶ月にして、進行中の事態の核心を見抜いたわけであった。その慧眼には驚くほかない。

しかし“新日本人”自身はベルツの質問に対して、あっけらかんとした態度でつきのように答えて、彼を驚かせた。

「ところが——なんと不思議なことには——現代の日本人は自分自身の過去については、もう何も知りたくないのです。それどころか、教養ある人たちはそれを恥じてさえいます。『いや、何もかもすっかり野蛮なものでした〔言葉そのまま！〕』とわたしに言明したものがあるかと思うと、またあるものは、わたしが日本の歴史について質問したとき、きっぱりと『われわれには歴史はありません、われわれの歴史は今からやっと始まるのです』と断言しました。なかには、そんな質問に戸惑いの苦笑をうかべていましたが、わたしが本心から興味をもっていることに気がついて、

ようやく態度を改めるものもありました。

こんな現象はもちろん今日では、昨日の事がらいっさいに対する最も急激な反動からくるのであることはわかりますが、しかし、日々の交際でひどく人の気持を不快にする現象です。それに、その国土の人たちが固有の文化をかように軽視すれば、かえって外人のあいだで信望を博することにもなりません。これら新日本の人々にとっては常に、自己の古い文化の真に合理的なものよりも、どんなに不合理でも新しい制度をほめてもらう方が、はるかに大きい関心事なのです」



時局諷刺雑誌『トバエ』〔第二次〕（明治 20 年刊）

第一図 珍奇——猿まね

鹿鳴館の舞踏会場の入口で、男女がわが姿に見惚れているが、鏡に映った像は猿である。外見は欧化、中身は日本という対比のおかしさを揶揄している。これが実像なんだよ、と。

ジョルジュ・ビゴーの風刺漫画二題

なお漫画はいずれも、清水勲『ビゴーが見た日本人 風刺画に描かれた明治』（講談社学術文庫、2001）から、同社編集部のご好意を得て転載させていただいた。ここに記して謝意を表する。（筆者）

昨日は野蛮として脇へ片づけられ、歴史はきっぱりと否定され、古い文化は古いがゆえに捨て去られる。これが、人心に投影された「文化革命」の真の意味であった。過去からの離別をみずから図ろうとする日本人は、あるいはベルツの目には亡国の民と映じたのであるまいか。そうした人間は、歴史からしっぺ返しをうけずにはすまないであろう。

しっぺ返しとは、社会が歴史から学ぶ中庸の感覚を失ってしまうと、発展の足取りが穏やかなものにならず、いたずらに激しい衝突や曲折が発生することである。なぜなら、時々の状況に見あった達成の度合いを理解できなくなるからである。たとえば、〈國家の権力対市民の自由〉の関係が片方の極端から他方の極端へと振れすぎた実例を、ベルツは記している。

当時アメリカを見聞した青年たちのなかには、その政治機構や、出版界の自由に感激する者が多数いた。帰国後、彼らは日本政府から新聞発行の許可を得て、政府は念願の西洋文化の定着が早いことを喜んだ。ところが、帝国議会選挙を求める新聞の論調が請願から脅迫へと変化するにつれて、自由なアメリカと同じ共和政体を夢見る者も出てきたのである。それに対する政府側の回答は弾圧であり、法律によって厳重な検閲がおこなわれ、反政府系の出版物は発行停止、編集者は処罰となつたのである。



雑誌『日本人の生活』〔第二次〕（明治 31 年刊）

第二図 ふんどし——股間への送風

川沿いの小道を行く男の上半身は文明開化調のシャツと帽子とカバン。下半身は旧来の足袋に下駄。このチクハグをビゴーは、近代化を急ぎすぎる明治日本の戯画とした。

明治維新が第一回目の自己否定であったとするなら、第二回目の自己否定は太平洋戦争後の被占領時代であった。

つぎに引用するのは、戦後6カ月目に書かれたマッカーサー元帥宛ての手紙である。当時の日本人の心情が綿々と綴られてある²¹⁾。

「…閣下に対する尊崇の念は日本天皇に対しての尊崇の念の如く形式的ではなく真に心からの敬服、尊崇の念を懷いて居ります。…

「天皇制問題の如きは二の三のことございます。そんなものはどうなってもよいと考へて居ります。…貴国と合併し貴国の命のままに動くことに於いてのみ日本は救はれるのみならず…。これはどうしてものがれることの出来ない日本の運命です。想へば明治維新の折さうあるべきであったのが今日まで延びただけであります。

閣下よ！ …願くば哀れなる日本を根本から救って下さい。…若しこの戦争の結果が反対であったと仮定したとき日本国ならばどんな態度で出たであろうか。思ひ半ばに過ぎるものがあります。日本人は実に野蛮人です。吾々は大いに悔い改めねばなりません」

手紙の主は日本救國の方途として日米合併論を提案しているが、そのすぐあとに「貴国の命のままに動く」とつづくからには、他の手紙にも見られるような「属国にして下されたく」、「日本を永久に占領すべし。なるべくならば殖〔ママ〕民地にして下さい」といった泣訴と同趣旨であって、「偉大なる人類愛の使徒 マッカーサー閣下」への切々たる嘆願になっている。戦前叫ばれた「いざ來いニミツ、マッカーサー、出て来りや地獄へ逆落とし」からの百八十度の大転回というほかない。しかも、そういう日米関係は約四分の三世紀前、明治維新時に実現していなければならなかつた不可避の運命なのだ、と断じている。野蛮な日本人はみずから過去を大いに懺悔すべしとの認識は、ベルツの日記に記された日本人の卑下の態度を彷彿させる。まさに歴史は繰り返して、日本人みずからによる二度目のアイデンティティー否定がおこなわれたのだった。

また、明治初期の新聞人たちのうち、先走りする者が「共和政体」を夢見たのと同じように、「日本在来の封建的なもの、…野蛮なるもの、…を粉碎し、…日本を共和国にする事が絶体〔ママ〕に必要である」と断じた者もいた。こうした手紙をいま読むとき、さながらベルツが約四分の三世紀後に再発するはずの日本人の精神的断絶を予見していたかの感さえしてくるのである。

歴史や文化をいとも簡単に振り捨てて顧みない心性と、「普遍的な原理または規準」とは、ほとんど親和性をもちえない。「普遍的な原理または規準」といえるためには、それは深く人心のなかに刻み込まれて、人びとがそれを誇りとし、ときに他者に押しつけようとさえすることはあっても、容易にみずから改変または破棄しないものでなければならない。なぜならそれは、自己のアイデンティティーを確認し、自己と他者を弁別し、より多くの他者を感化せんとして用いる尺度であるからである。

司馬遼太郎はいかにも文学者らしい表現で、巧みに日本および日本人の特質をいいあてている。(もっとも、彼は日本が「原理というややこしいものに煩わされることが少なかった」ことを肯定的に評価しているのだが)。彼はこういう²²⁾。

「では、日本に何があるか、日本という島国があるだけだ。日本というお皿のようなものがあるだけだ。上に乗っかるものはいろいろあるというところが、日本というもののおもしろいところじゃないかとむしろ思う」

仏教に造詣の深い司馬は、おそらく神仏習合や本地垂迹説や廢仏毀釈などといった歴史的事実を思いうかべていたのであろう。それにしても、日本は皿であり、その上にはなんでも乗せるとは、なんとも言い得て妙である。寺の門前の石柱に刻まれた「葦酒山門に入るを許さず」以外に、筆者は日本の食文化における禁忌を知らない。ましてふつうの日本人の食文化はほとんど融通無碍の雑食性といってよく、文字どおり皿の上にはなんでも乗せるのである。

これと同じことを近世の日本の歩みに即して指摘したのが東洋史学者・宮崎市定である。彼はつぎのように書いている²³⁾。

「…幕末期のような世界的な激変期において、強力なヨーロッパの産業革命文化の波が押し寄せてくる時代において、日本で日本を説明しようとするのは、動いている汽車の中に地震計を据えつけて地震を計ろうとするようなものである。…

「明治維新以来の日本の歴史が、順風に帆をあげたように着々実績を挙げることができたのは、それがヨーロッパ諸国の利益と一致したからだ。…ヨーロッパ列強が植民地化して利益をあげうる最大の目的地は中国である。この中国を制するには日本に足場を設け、日本人を利用するのが一番捷径である。日本は巧みにこの潮流に乗ったわけだ。ここに日本独特の追随外交が始まったのである。…

「…最近世の日本の文化はヨーロッパのものをアジアに移す、中継文化、支局文化とも言うべきものだったのであ

る」

宮崎は、日本の内なる動きだけでもって日本を説明することは不可能だと考える。なぜなら、彼は華夷の差を肯定するからである。文化や文明は中心から周辺へと、文化や文明の諸力が強いところから弱いところへと、影響を与え、感化し、拡散してゆく。それはちょうど、落差があれば水が高いほうから低いほうへ流れるのに似ている。日本は、ヨーロッパからアジアへ流れこむ文明の潮流に乗って追随外交を開始した。これが宮崎の診断である。

ところで、二十世紀の最後の四半世紀になって、このような追随外交を普遍的原理の欠如に結びつけて批判する主張が現れた。1970年代、日本は高度経済成長の急上昇カーブを描きつづけており、80年代に入ると、いよいよジャパン・マネーが世界を跳梁跋扈はじめる。経済摩擦に止まらず、アイデンティティ論としての「文化」摩擦が語られるようになるのはこのころからである。なかでも、日本における普遍性の欠如を激しく衝いたのは、オランダ人ジャーナリスト、カレル・ファン・ウォルフレンとアメリカのジャーナリスト、ジェームズ・ファローズであった。日本異質論と呼ばれたのがそれである。すなわち、日本は世界共通システム（リベラルな民主主義と公平な公開市場）という“普遍的な原理”を尊重しないがゆえに国際社会で孤立せざるをえず、その原因はあげて日本自身の国家目標のあいまいさにある²⁴⁾、と。

また、アメリカの文化人類学者、ハルミ・ペフは日本の文化論の特徴を、状況しだいでアイデンティティが“揺れる”ところに見た。その分析の要旨は、日本人のアイデンティティは文化外的な条件——国際社会において日本がどのような政治的、軍事的、経済的地位を占めるか——によって決定される、というにあった。

鶴見俊輔との対談のなかで、「今後〔1984年以降〕の日本文化論がどのようなものになるか」との問い合わせに対して、ペフは次のように答えている²⁵⁾。

「…過去における日本の文化論がどういうふうに変わってきたかといいますと、そういう外的な条件によって左右されてきたと思うのです。ですから、たとえば日本が政治的あるいは軍事的に不安な状態になってきたら、文化論もそれによって左右されることはありうると思うのです。現在〔1983年〕は政治的にも経済的にも安定している。これはある意味では非常にひ弱な安定かもしれないのですけれども、その温室的な安定のなかで日本人は、おれはこんなにりっぱなんだ、こんなにすぐれているんだということが言え、それを文化論のなかで言っています。いったん世界の事情が変わって、日本が今までのよう アメリカの核の傘のなかに入れないとかいうようなことになったら、日本人は自分のアイデンティティを適当に変えていかなければならぬことになります。今までの文化論は、その七十パーセント、八十パーセントがアメリカに対する日本は何か、という発想です。ですから日本はユニークであると文化論ではいうのですけれども、いったいそれはどういうことを言っているのかというと、ただ単にアメリカないし欧米とこう違うのだと言っているだけなんです。どうして文化論がそのような形をとるかといいますと、日本にとってアメリカは経済的、政治的に大事だから、だから日本人の志向はそっちを向いているわけです。ところが、世界の事情がガラッと変わって、日本人の志向が別の方向にいったら、文化論もそっちのほうに向いていくようになります」

「核の傘に連動して揺れ動くアイデンティティ」²⁶⁾とは、ひたすら周囲の景色に合わせて器用に変化するところの、保護色アイデンティティ、もしくはカメレオン・アイデンティティであるということになる。そしていまのところは、日本人はアメリカという鏡に映してはじめて、自分の像の焦点が合うのだが、それははたして実像なのか、それとも虚像なのか。これがペフの論点である。

では明治以後、じっさいに日本はどのような道を歩んだか。その道のりの特徴は、政治外交的にも文化的にもバンドワゴニング bandwagoning がほとんど一貫した姿勢であったように思われる。

b. バンドワゴニングの伝統——政治的と文化的

サミュエル・ハンチントンは、新興勢力にたいする外交戦略には「バランスング balancing」と「バンドワゴニング bandwagoning」の二つの方策があるという。前者は、自國のみで、あるいは他の国と協力のもとに、新興勢力にたいして勢力の均衡を維持することによって、相手の力を封じこめて自己の安全を図り、必要な場合には戦争に訴えることも辞さない。後者は、新興勢力に追随して順応し、みずからは二次的な、あるいは従属的な立場をとることによって、自国の基本的な利害が守られることを期待するものである²⁷⁾。筆者には、このバンドワゴニング流の行動方針が近代日本のありように当てはまるように思われる。以下、政治外交的なそれと文化的なそれとを検討してみよう。

①政治外交上のバンドワゴニング

外交評論家・岡崎久彦にならって、明治維新以後を大まかに三つの時期に分けて考えるのが便利であろう。第一期は明治半ばから日露戦争まで、第二期は日露戦争後から太平洋戦争まで、第三期は戦後から今日まで、である²⁸⁾。

明治半ばまでは鎖国の影響も残り、かつ新しい国家と社会の建設という国内事業に忙殺されていたが、第一期に入ると、極東を舞台とする列強のパワー・ポリティクスの渦から免れたままではいられなくなった。しかし日本は日清戦争に勝利するや、冷静に三国干渉に対処し、辛苦の末に条約改正を達成し、現実感覚にすぐれた計算から日英同盟を決断し、戦費の国際的調達に成功して日露戦争を勝ち抜くにいたる。維新からまだ一世代とたたぬ新国家が、当時すでに大国であった清国を破ったというわけで、日本国民は戦勝気分に酔うことになった。その高揚したナショナリズムが、戦後処理を陸奥宗光の希望どおりに運ばせなかつことは周知のとおりである。さらに、日露戦争の勝利はひじょうに過剰なナショナリズムを国民のなかに生みだした。ポーツマス条約を不満とする日比谷公園の交番焼き討ち事件や、その後のワシントン条約やロンドン条約への憤懣などは、その狂熱的なボルテージを端的に物語っている。

にもかかわらず、この期間の陸奥や小村寿太郎など、明治中期日本の傑出した外交関係者たちは情勢判断に心血を注ぎ、現実的かつ冷静な外交を展開していった。たとえば、日露協商締結によってロシアとの融和を図り、もってロシアの南下をせき止めるよりは、日英同盟締結によってロシアの朝鮮半島支配を阻止することが小村の選択であったが、その選択理由の数カ条はいまなお説得力に富むものである。当時の世界の指導的国家はロシアではなく、イギリスなのだと断じて見誤らなかつた小村の真骨頂であった。

しかし第二期に入ると、外交政策上の冷静な判断は影を潜めはじめる。ヨーロッパの二度の大戦や列強の国内事情(とくにロシアの革命とアメリカの大恐慌)のせいで、極東に“力の空白”が生じたのに乘じて、日本はしだいに空想的かつ野心的な行動へと突きすすんでゆくのである。その空白が永遠につづくとでも考えたのであろうか。日本は相方としてドイツとイタリアを選び、三国で枢軸国側を形成し、英米諸国との軋轢を生むようになってゆく。はたして中国大陸における日米の対立は、太平洋戦争を終点とするレールの出発点であった。ここでのポイントの切り替え違ひ、つまりバンドワゴニングの相手方の選択を誤ったことが、日本の不幸のはじまりであった。すでにアメリカはイギリスに替わって、世界の最強国的位置を占めていたからである。

第三期では、日本は日米安保体制下でアメリカの核の傘に身を寄せ、まるで鎖国時代に先祖がえりをしたかのように、世界のパワー・ポリティクスの風雨をしのいできた。そればかりか、アメリカを盟主とする文明圏のなかで周辺国としての位置に身をおいたがゆえに、ほとんど凧状態のような安全と自由と繁栄を享受したのであった。これはひとつには、ハルミ・ベフが指摘した、日本=“アメリカという鏡にうつる像”ということであり、ふたつには、宮崎市定のいう追随外交の見本型であり、みつには、1980年代のファローズたち日本異質論者をいらだたせた理由でもあったといえよう。

②文化上のバンドワゴニング

ベルツの日記から三十数年後、明治が終わろうとするまさにそのときに、近代日本の有力な創造者のひとり、夏目漱石は「現代日本の開化」の演題で、明治の日本事情についてつぎのように語っている。貴重な現場証人の証言である²⁹⁾。

「西洋の開化（すなわち一般の開化）は内発的であって、日本の開化は外発的である。ここに内発的というのは内から自然に出て発展するという意味でちょうど花が開くようにおのずから蕾が破れて花弁が外に向かうのをいい、また外発的とは外からおつかぶさつた他の力で止むを得ず一種の形式をとるのを指した積なのです」

内発性とは、ものごとが連続した因果関係によって結ばれながら、つぎつぎに、しかしゆっくりと変化してゆく過程を指している。漱石の言葉を借りれば、「甲の波が乙の波を呼び出し、乙の波がまた丙の波を誘い出して順次に推移」することであり、これがものごとの自然のありようだと彼は考える。

これとは反対に、外発性は外圧に押されて変化を余儀なくされ、ぴよいぴよいと上っ面を飛んでゆかざるをえないために、「足の地面に触れる所は十尺を通過するうちに僅か一尺くらいなもので、他の九尺は通らないのと一般である」という。内発性が“継起”と“実線”で表されるとすれば、外発性は“断絶”と“破線”といえよいか。それだけに、新しい波が寄せてくるたびに不安が募り、不満の念や空虚の感にとらわれざるをえない。自分の身の丈に合わぬ借り着をしているような感覚が、外発的開化の心理なのである。

それはどういう経緯に起因するものなのか。

「少なくとも鎖港排外の空気で二百年も麻醉した揚句突然西洋文化の刺戟に跳ね上ったくらい強烈な影響は有史以

来まだ受けいなかったというのが適當でしょう。日本の開化はあの時から急劇〔ママ〕に曲折し始めたのであります。また曲折しなければならないほどの衝動を受けたのであります」

ベルツを彷彿させるくだりである。ベルツのいう“文化革命”を余儀なくされた側の心理こそ、漱石のいう外發的開化の心理であった。しかし日本人はその衝撃の前に呆然と立ちつくすのではない。われを取りもどして、がぜんベルツのいう“死の跳躍”を試みる。試みなければ日本人としての存在が揺らいでござるをえないからである。

「…今まで内發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その通りにしなければ立ち行かないという有様になったのであります。それが一時ではない。四五十年前に一押し押されたなりじっと持ち応えているなんて楽な刺戟ではない。時々に押され刻々に押されて今日に至ったばかりでなく向後何年の間か、または恐らく永久に今日のごとく押されて行かなければ日本が日本として存在出来ないのだから外發的というより外に仕方がない」

いや、跳躍を試みるだけではない。跳躍しつづけなければならないのだ、しかも「恐らく永久に」。内發的開化が“脱皮”だとすれば、外發的開化は“着せ替え”であった。日本は、みずから流行服を創りだして広めるのではなくて、力を背景に広まつてくる流行服を借り着する——これが近代日本のやむをえぬ選択であるというのが、夏目漱石の同時代診断なのであった。

以上が、ベルツと夏目漱石の証言をとおして見た明治日本の文化状況であるが、これと同じ状況が太平洋戦争後にもういちど繰り返されることになった。しかも、こんどは戦争の敗者という苛酷な運命のもとに身を置いていた。なるほど明治期の開化も、外圧を受けて鎖国の門を開かざるをえなかったのだし、さらに領事裁判権をふくむ不平等条約という屈辱をともなってはいたのだが、それでも国家主権は日本の手のなかにあった。しかし戦後の開化は、圧倒的な軍事力によって占領され、独立を失い、いわば第二の「文化革命」を力強く指令されたのであった。「配給された自由」という河上徹のシニカルな表現は、この間の事情を端的に物語っている。まさにこの時代は、軍事的、政治外交的、文化的の三つのレベルにおける強制的バンドワゴニングの時期だったのである。

ジョン・ダワーはこの勝者の心理をたくみに描いた。日米の関係だけを論じるのではなく、両者のあいだに中間項としてのドイツを入れるために、三者間の比較対照が可能となり、その結果、文明圏における主導者と追随者との関係がより鮮やかに浮き彫りにされている。彼は、アメリカから見た場合の日本とドイツのちがいに焦点を合わせて、こう書いている³⁰⁾。

「人種と文化の点でも、日本は別であった。ドイツと違って、征服者〔アメリカ〕にとってこの破れた敵〔日本〕は白人でもなく、西歐的でもなく、キリスト教的でもない、異國的で馴染みのない社会をつくっていた。黄色く、アジア的で、異教徒である日本人の無気力で弱々しい姿は、ドイツに対しては考えられないよう、〔アメリカの〕民族的優越感にもとづく宣教師のような情熱をかきたてた。ドイツのナチズムが、基本的には成熟した〈西歐的〉社会に巣くったガン細胞のように見られたのに対して、日本では文化自体が封建的で東洋的、すなわち元來ガンに冒されており、かつ、ひとりでにガンになる性質をもっている、だから軍国主義と超国家主義が発生したのだと考えられた。上からの民主革命をみずから推進するにあたって、アメリカ人の改革者たちはほとんど異性の肉体的感触を楽しむかのように興奮していたが、その原因の多くは、この東洋の敵の本性を変質させ、ほどほどに満足でき、健全で、西歐化された国、少なくともそれに近いものに変えているのだという感覚があったからであった」

前出の宮崎市定に触れて指摘したことだが、落差があれば水は高いほうから低いほうへ流れてゆくように、人間集団間に華夷の差があれば、文明=〔文化+社会〕は、華すなわち中心から、夷すなわち周辺部へと伝播、拡散していく。光源たるアメリカから発したまばゆいばかりの光と、ドイツのほの明るい文明状態と、日本の真っ暗闇というふうに、明暗の差の斑模様として世界が描かれている。福沢諭吉による世界の三分類、すなわち文明、半開、野蛮と共通する認識である。

しかし、当時の日米関係を、たんにアメリカによる強制という面からのみ説明するのではなく、日本からの自發的な受容、追随という面からも説明しようとするのが袖井林二郎である³¹⁾。日本女性からマッカーサー宛てに、あなたの子どもを産みたいというラブレターが何百通も送られたことを明らかにして、そこに袖井は日本占領の本質と追随者の心理を見る。「アメリカによる日本占領とそれに引き続く諸改革の実施が、少なくとも多くの庶民にとっては、いわば強姦ではなく和姦で」あって、「日本人はあまりにもいそいそと占領と寝て〈改革〉という子を産んだのではあるまいか」というのである。

筆者が思うに、日本人は日本国憲法を一方では“押しつけ憲法”であるとして非難しつつ、他方では“よい憲法”

として歓迎してきた。この愛憎並存の秘密を解く鍵は、このあたりにあるのではなかろうか。ダワーによれば、強い遺伝因子をもつアメリカ人は「異性の肉体的接触を楽しむかのように興奮」して、日本を自分の似姿に合わせてつくろうとしたのであり、袖井によれば、強健種の子どもを欲した日本人は「犯されたがった」のだという。強姦と和姦の微妙な交錯線上で生まれた子ども——それが日本国憲法および戦後文化の誕生秘話なのであろうか。

ここでふたたび、前に引用した司馬遼太郎の言葉、「日本はなんでも乗せる皿である」が思いだされる。その司馬が日本と日本人への思いを結晶させたのが『この国のかたち』であるが、彼がその浩瀚なエッセー集の冒頭、第一行目を、
——日本人は、いつも思想はそとからくるものだとおもっている³²⁾
という文章で始めたのは、まことに示唆に富むではないか。

彼のいう思想とは、他の人間集団へ浸透してゆくような強力な思想のことである。彼らに向かって、人間の存在はこうでなければならないのだと（ときには押しつけがましく）指令するような思想のことである。本稿における筆者の言葉でいえば、普遍的な原理または規準のことである。

だとすれば、先取りして述べた結論のように、日本の近現代史のなかで、そのような原理または規準が存在したとは思えない。したがって、筆者のような問題の立て方をするかぎり、日本には文明の第一要件が欠けているがゆえに、日本は文明たりえないと答えざるをえないるのである。

(未完)

注

1) 江藤淳「幻影の“日本帝国”」『著作集6 政治・歴史・文化』(講談社、昭和58年), 90-1ページ。

2) 毎日新聞 2001.11.20 朝刊 「みんなの広場」

ちなみに、夏目漱石は学習院での講演会において、この道徳をめぐる個人レベルと国家レベルとの対比について、たいへん簡潔かつ率直にこう指摘している。「国家的道徳というものは個人的道徳に比べると、ずっと段の低いもののように見える事です。元来国と国とは辞令はいくら八釜しくても、徳義心はそんなにありやしません。詐欺をやる、誤魔化しをやる、ペテンに掛ける、滅茶苦茶なものであります。だから国家を標準とする以上、国家を一團と見る以上、よほど低級な道徳に甘んじて平氣でいられなければならないのに、個人主義の基礎から考えると、それが大変高くなつて来るのですから考えなければなりません」「私の個人主義」『私の個人主義』(講談社学術文庫、2000), 156-7ページ。

3) 田岡良一『国際法上の自衛権 増訂版』(勁草書房、1981) を参照。

4) 青木保『文化の否定性』(中央公論社、1988), 第1章。

5) 青木保『多文化世界』(岩波書店、2003)。

6) ジョセフ・S・ナイ、ロバート・O・コヘイン「情報化時代のソフト・パワーを検証する」『フォーリン・アフェアーズ傑作選 1922-1999 —アメリカとアジアの出会い』(フォーリン・アフェアーズ・ジャパン編・監訳、朝日新聞社), 281-303ページ。

7) 青木、同書、152-3ページ。

8) 憲法学者・長尾龍一は、終戦直後に悲壮な“殉教者的ヒロイズム”的気分が存在し、日本の非武装をうけいれようとしたことに言及して、概略つきのように書いている。

日本国憲法が審議された際の枢密院議長、鈴木貫太郎〔終戦時の総理大臣〕は、四月二十二日の第一回会議の冒頭でこう演説した。「老子の言葉に『柔弱は生の徒なり、堅強は死の徒なり』とあるが、この柔弱こそ今後の日本の生きる道であり、これを草案に取り入れたことに大いに敬服する」若芽や赤ん坊は柔らかい。枯れ木や死体は硬い。日本は軍国主義の硬い国家から、柔らかい国家になろう、というわけである、と。

「柔弱こそ今後の日本の生きる道」なのであるから、軍事力や強制力をもたぬ「柔らかい国家」=“優しい國家”に変貌することが肝要だ、との認識は、その後のいわゆる戦後民主主義の精神でありつけたといえよう。本稿の冒頭に引用した挿話——かつての日本社会党書記長・成田知巳の北京での発言——はその好例である。

そうした精神的な下地を共有しあう日本人の耳には、“ソフト”という言葉がいかにも心地よく響き、そのためになんとはなしに“ソフト・パワー論”に対して優しいイメージをもつてなかろうか。しかし、ナイの論説の核心はあくまでも、力（ハードであれソフトであれ）の行使によって他の人間集団に影響を与えて支配するとい

う戦略論にほかならない。筆者が、青木保の「ソフト・パワー＝文化力または文化の魅力度」という解釈を、ナイの換骨奪胎と呼ぶ理由がここにある。長尾龍一『憲法問題入門』(筑摩書房, 1997), 77 ページ参照。

- 9) 青木, 同書, 137 ページ。
- 10) 毎日新聞 2003.8.18 朝刊 『民主帝国＝アメリカン・パワー カネと文化 5』。同記事によると、世界市場におけるブランド力調査(『ビジネス・ウィーク誌』, 2000.7)では、1位コカ・コーラ, 2位マイクロソフト, 3位アイ・ビー・エム, 4位ゼネラル・エレクトリック, 5位インテル, 6位ノキア(フィンランド), 7位ディズニー, 8位マクドナルド, 9位マールボロ, 10位メルセデス・ベンツ(ドイツ), 11位が日本勢最高のトヨタとなっている。上位 10 社中, 8 社までがアメリカ企業であり, その業種はまさに世界の現代産業の粋と象徴となっている。アメリカ経済がどれほど巨大な“文化力”を行使するかが知れようというものである。
- 11) 青木, 同書, 125 ページ。
- 12) 同書, 184 ページ。
- 13) この定式化にいたるまでの経過については, 拙論「文明としてのアメリカ, または《パクス・アメリカーナ》(1)」(『名古屋工業大学紀要』第 52 卷所収) を参照されたい。
- 14) 梅棹忠夫「近代世界における日本文明」『著作集第 5 卷 比較文明学研究』(中央公論社, 1996), 445 ページ。
- 15) 梅棹忠夫「統治機構の比較文明学」『近代世界における日本文明 比較文明学序説』(中央公論社, 2000), 69-71 ページ。
- 16) 同書, 目次参照。
- 17) 梅棹忠夫『文明の生態史観』(中公文庫, 1998), 106 ページ。
- 18) 塩野七生『パクス・ロマーナ ローマ人の物語』(新潮社, 1997), 338 ページ。
- 19) これら三要素の導入にかんする詳細は, 拙論「文明としてのアメリカ, または《パクス・アメリカーナ》(2)」(『名古屋工業大学紀要』第 53 卷所収) を参照されたい。
- 20) エルヴィン・ベルツ『ベルツの日記 上』(トク・ベルツ編, 菅沼竜太郎訳, 岩波文庫, 2003), 45, 47-8, 50 ページ。
- 21) 袖井林二郎『挿啓 マッカーサー元帥様 占領下の日本人の手紙』(大月書店, 1985), 28-31, 106-7 ページ。
- 22) ドナルド・キーン, 司馬遼太郎〈対談〉『日本人と日本文化』(中央公論社, 1984), 140 ページ。
- 23) 宮崎市定「東洋史の上の日本」『アジア史論』(中央公論社, 2002), 362-6 ページ。
- 24) 青木保『「日本文化論」の変容 戦後日本の文化とアイデンティティー』(中央公論社, 1990), 170 ページ。より詳しくは, たとえばウォルフレン「日本問題 1986-87 年」『フォーリン・アフェアーズ傑作選』, 前掲書, 63-86 ページを参照されたい。
- 25) ハルミ・ベフ『イデオロギーとしての日本文化論 増補新版』(思想の科学社, 1997), 28-9 ページ。
- 26) ちなみに, 在日フランス人ジャーナリスト, ポール・ボネはその著『不思議の国ニッポン vol.1』(角川文庫, 平成 5 年) のなかで, 核の傘の意味についてこう書いている。「自国だろうと他国だろうと, 核のカサの下にいるということは, 雨が当たらないということではなく, 雨が降らないということだ, とフランスでは信じられている。もしも, 核のカサがないと, 降らないはずの雨が降るのである」, と。とくに「降らないはずの雨が降る」は, あくまで照る照る坊主だのみの日本人には及びもつかない辛辣な発想であるが, 世界政治の現実においては的を射た指摘である。同書, 187 ページ。
- 27) サミュエル・ハンチントン『文明の衝突と 21 世紀の日本』(集英社, 2000), 154-8 ページ。
- 28) この項目にかんしては, 岡崎久彦『国家と情報』(文藝春秋, 1984), 13-7 ページに多くを負っている。
- 29) 夏目漱石「現代日本の開化」『私の個人主義』(講談社学術文庫, 2000), 54-6, 59-61 ページ。
- 30) ジョン・ダワー『敗北を抱きしめて 上』(三浦陽一・高杉忠明訳, 岩波書店, 2001), 87 ページ。
- 31) 袖井, 前掲書, 141-3 ページ。
- 32) 司馬遼太郎『この国のかたち (一)』(全集第 66 卷, 文藝春秋, 2000), 11 ページ。