

II—5 アジアにおける日本

(議長 山田慶兒)

容 應 莫

発表 容應黄

今日は「アジアにおける日本」について、ご報告を申し上げます。

今年のシンポジウムのテーマは各専門分野から見た日本研究というテーマでありますので、私の場合は、アジアにおける日本を、日本近代史という私の専門から見て考察したいと思います。その場合に明治維新はその出発点であると思われ

ます。

明治維新以来の日本史は、いくつかの基本的な対抗関係によって説明されることが、多いと思います。最も一般的なものは、伝統と近代、西欧化と国粹主義の対置法を取ることです。たとえば、昨日ここで報告なさった久野先生の場合も「近代化における伝統と変革」というご論文の中で、北村透谷の新しいものと古いものと、東と西という四つの主題を取り上げたことも、その一つの例だと思えます。また、武田清子は、天皇制における絶対主義的な天皇観と民衆の意志を重視する天皇観の対立、相剋を説きます。欧米学者による研究では、たとえばナジタが官僚主義と理想主義という基本軸をとったり、またハロトニアンは政治と文化との対抗関係をもって近代日本史の性格を説明しています。

明治維新を考える場合、明治維新をもたらした、またはその内容、性格を規定する要素は、内と外に分けて考えること

ができます。内とは、もちろん日本社会がもと内包する近代の芽になるような諸要素であって、つまり江戸期における知識の普及や思想、政治、経済、社会諸側面の発達などです。外とは、言うまでもなく、当時の西洋からの圧力や圧迫をさすものです。本論文において、私は決して内在的な要素を無視するわけではなくて、しかし外圧が明治維新とその後

の日本史の性格や方向を決める最も重要な要素であったことを念頭に置いています。まず皆さん、この点を、ご注意ください。ただきながら、これからの私の報告を聞いていただきたいと思えます。

日本は、結局外圧に対抗するために、倒幕を達成せしめましたし、また外圧に対抗するために天皇制中央集権政府という政治制度も取りました。さらに、外圧のゆえに、明治国家は日本の独立を守り、不平等条約を排除し、西洋列強と同等の地位をかちとるために富国強兵を目標に設定して、その手段として文明開化を講じました。この意味において、明治維新は受動的な近代化過程であって、ナショナリズムによる革命でもあります。

しかし、明治維新は二重構造を持っています。西洋列強と平等な地位を求める意識としてのナショナリズムのほかには、西洋列強に対抗するために発生した膨張主義という側面もあります。それは、攘夷から開国に変わったのは、日本が生き

延びなければ西洋文明の価値を普遍的な価値として認め、西洋文明のルールに従って行動しなければならぬと認識したからです。このように、ナショナリズムの分身として膨張主義が生まれてくることは必然的であると言えましょう。

それ故に、日本は一方では一九一一年にすべての不平等条約を排除することによって、完全な独立国としての体裁を達成せしめましたけれども、他方では早くも一八七六年に朝鮮に不平等条約を押しつけていました。言い換えれば、西洋列強と対等的な地位の獲得には、日本自身の不平等条約の排除と同時に、アジアの国々には不平等条約を押しつけなければならぬという矛盾は最初から内包されていたのです。

このような二重構造は、太平洋戦争のときにも見られます。西洋・欧米・白人から受けた屈辱をはらすためにアジアの団結を唱えましたが、同時にアジアの国々に対しては盟主という立場をとり、自らが西洋から受けた屈辱を同じように味わせました。

私のこの論文では、文明と文化という二つの概念を対立させて、この二つの流れの交代や消長の中から、明治以来の日本とアジアのかかわり方を考え、それを今日の日本とアジアとの関係においてどういう意味を持ち、またはどのようなつながりを持つものなのかを探究してみたいと思います。

まず、文明という言葉は、津田左右吉によれば、二つの使

い方があるといえます。一つは、民族生活の一般的状態をさすものです。この定義に従えば、どんな民族のどんな時代においても、それぞれの文明を持つものだと考えられるし、野蛮も未開も、文明程度の低い状態だと考えられます。もう一つの使い方では、文明の程度の高いものをさす場合です。明治期の日本では、文明と言えば西洋文明、西洋人の生活状態をさすのが普通であると思います。

明治期の文明思想を語る場合、もちろん福沢諭吉の文明論を取り上げなければなりません。福沢は、文明の本質には智と徳という二つの要素があり、智を徳の上位に置くことと考えます。彼がこのような思想に至ったには、やはり当時の歴史背景を考慮に入れなければなりません。つまり、幕末以来、日本に伝来した西洋文明は蘭学をはじめいわゆる科学技術を中心とするものであって、また西洋の発達も科学技術の発展によって支えられたものだという考え方が一般的でした。日本では、封建道徳や儒教思想が科学の発達を妨げたため、西洋と出会ったときにはその力に屈伏することを余儀なくされました。徳の光の現れるのも智の力によってであるがゆえに、東洋の無徳は無智によるものであると言えます。従って、明治日本の課題は、徳ではなく智を西洋に追いつかせなければなりません。ただしこの場合、日本と西洋には文明の程度の差があることは確かではあっても、日本側の努力次第で追

つくことができるとの確信を福沢は持っていたと思います。

その上、福沢の文明論において、文明には精神と外形との二つの側面があつて、西洋に学ぶにはまず精神面に力を入れるべきだと言います。西洋が列強になり得たのは、物理的力だけではなく、価値観、倫理、制度なども大きな力であつた点を力説しています。

ここでさらに注目しておくべきことがあります。福沢が西洋文明を提唱する場合、西洋文明を普遍的な価値として目的化するというよりは、西洋諸国から日本の独立を守ることに必要な手段として認識したのだと思われます。「勁敵を恐れ兼ねて又其国の文明を慕う」というのは、彼の最も正直な気持ちだと思えます。日本が生き延びるためには、文明の域に進まなければなりません。この考え方から、彼の有名な「脱亜論」が誕生したのです。「断じて旧政府を倒して新政府を立て、國中朝野の別なく一切万事西洋近時の文明を採り、ひとり日本の旧套を脱したるのみならず、アジア全洲の中にあつて新たに一機軸を出し、主義とするとところはただ脱亜の二字に在るのみ」と言うし、また「わが国は隣国の開明を待つて共にアジアを興すの猶予あるべからず。むしろその伍脱して西洋の文明国と進退を共にし」とも言います。

竹内好によれば「脱亜論」は一見してアジア主義の対極に位置しますが、アジア主義と実は表裏関係を持つていているとい

うのです。福沢がアジアに与える定義は、非ヨーロッパであり、ヨーロッパによつて蚕食される地でもあります。従つて、明治初期の国際的な緊迫した情勢の中、アジア主義の唱えるようにアジアの国々の興隆を待つて、それと連帯するのではとても間に合いません。だから、アジアを脱出して、西洋の文明国と共に進退することではじめて危機から脱することが可能であるということです。

さて、文明の採用や文明の域に進むことに関して、明治日本は非常な優等生であると言わなければなりません。一九〇〇年の義和団事変や一九〇四年の日露戦争において、日本はすでに文明の名のもとにアジアに出兵していました。一体日本はいかにしてそこまで成長したのでしょうか。言うまでもなく、明治政府の富国強兵、殖産興業による近代化政策を講じたからであると思えます。政府も、民間も文明開化を提唱しましたけれども、その内実は西洋化でした。そうしたことによって、生活程度の向上、機械・技術の進歩、産業の発達、教育の普及、近代軍隊の成立などの成果をもたらして、着々と西洋文明国の仲間入りを果たしたのです。

一番最初に述べたナジタは、明治期のイデオロギーを官僚主義として、それを支えるものを出世主義と見ています。つまり、政治的立身出世によつて権力への接近を価値とするのはその特徴であると言います。また、出世主義の論理を国家

の舞台まで持っていけば、そのまま日本の膨張主義にもなり得ると主張するのは中村光夫です。ハロトニアンや松本三之介では、明治期において、何事についても政治にその重点を置く傾向があり、政治優位の社会風潮があることを指摘しています。このように、福沢の文明論は西洋文明を意味していませんけれども、その精神面をかなり強調しています。しかし、富国強兵による条約改正、国際地位の向上を国家の目標とした明治日本の文明開化は、かなり表面的、物質的、功利的な風潮の中にあつたと言わなければなりません。

欧米文明の導入の最も極端な例としてしばしばあげられるのは「鹿鳴館」です。藤田省三によれば、鹿鳴館の墮落は「崇拜」や「尊敬」の対象を抽象された文明の精神ではなくて、特殊具体的な「有形の文明」に限られたからであると言います。文明は結局富強それ自体となりました。しかしこのことは、明治日本において、近代国家の成立が外圧に対応するための結果であると思えば、不可避的であると言ってもいいと思います。

明治期において、中でも最初の二〇年間は、文明、しかも文明＝富強という思想が主流をなしていたのです。

明治二〇年ごろから日清戦争の前後にかけて、大きな政治思想の転換が見られました。これまでの文明思想の特徴は、ほかの価値に比べ政治価値が常に優位を占め、積極的に西洋

文物の導入や合理主義、官僚主義のもとに外圧に対抗できるような近代富強国家の創出を目指すことでした。しかし、鹿鳴館の風俗や西洋化した生活様式をはじめ、文明の空虚な性格に反発して、文明思想に対して疑問や反省が生まれました。新しい思想は、反政治的ないし超政治的な精神主義、理想主義であり、人間性や心を重視して、外の世界ではなくて内の世界に関心を持ち、内心世界に救済を求めるものです。

このような動きを、ナジタは官僚主義から理想主義への移行、ハロトニアンは政治から文化への転換としてとらえています。また、松本三之介は、従来の欧化主義の表面的、物質的な性格に対して、精神的、道徳的な次元を重視する平民主義と、国粹の尊重や保存および国民精神の回復を唱える国粹主義と国民主義がこの時期に日本の思想界に新風を送り込んだことを指摘しました。

同じく明治二〇年に刊行された「三酔人経綸問答」には「洋学紳士」と「豪傑君」と「南海先生」が登場して、天下を論じました。この三人とも中江兆民の分身であることはほぼ定説になっています。ちょうど、当時の思想動向を反映するかのように、豪傑君は洋学紳士が代表する「あまりにも理知的に組み立てられた」世界に反発する立場をとり、矢野暢によれば、彼には「反知性」「反近代」のレジチマシーがあります。このように、文明思想の反動は、文明の分身として

生まれ、相互に影響しあい、転化していくというところさえ方もできると思います。

文学の領域においても同じような転換、すなわち文学の政治からの自立化が見られます。明治初期には時代の功利主義や政治偏重の雰囲気を反映して、政治小説が流行しました。しかしこのころから、現世の成功を価値とする出世主義のほかに生きる目的を求めようになり、人間の内面世界を対象としはじめました。中でも北村透谷はその先駆者であると思います。

透谷は政治運動、この場合自由民権運動に直接参加した経験の持ち主であったが、いわゆる大阪事件で挫折したことがきっかけで、政治から完全に離れて、内面化の道へ進み、文学の世界に没頭しました。その後の彼は、社会批判、政治批判、文壇批判、宗教界批判を行う一方、内部生命思想の把握に努めました。彼の晩年にあたる一八九三年に発表され、ヒューマニテイ、(人生・人情)というか、すなわち愛と恩恵といった人間の内部の生命の躍動を本質とした「内部生命論」は彼の代表作です。

高山樗牛の場合は審美的価値を通して人生の幸福を求めました。幸福とはどんなものか。彼の信じるところによれば、それは本能の満足ということです。本能とはどんなものかという、人生本然の要求ということです。人生本然の要求を

満足せしむることを、美的生活というのです。だから彼にとつて道徳、知識、金銭、権勢などの既成の価値を価値として見ないで、むしろ価値として否定し、ただ美的生活、すなわち人生本然の要求の満足をもたらず手段として考えました。彼は日本主義から転向したとの見方もありますが、しかし彼にとつて日本主義も日本の膨張も、やはり目的ではなくて、美的生活をもたらず手段であると考えます。このように高山は、内面・私的世界を目指したのです。

外の世界から内の世界への転換は、哲学者である西田幾多郎にも見られます。彼は「思うに人の生命は肉体にあらずその人の理想にあるならん」と語り、外の世界の改革を通しての社会的幸福の獲得に疑問を感じ、「余はかくの如く心を定めて静かに時を待ち居るなり。よし、外には何の為す所なきも、自己の完成は人生の最も尚ぶべき大事業にあらずや」と、内面的な理想を、彼の場合は宗教救済を通して求めるようになりました。

私のこの論文では、このような非政治・超政治的な精神主義であり、人間性を重視して私的世界・内的世界に沈潜するような思想的な動きを一括して、もちろん内容はさまざまであることを承知の上で、文化思想と名付けることにしました。このような枠組みのもとで、アジアとのかかわりを考えたいと思います。

明治二〇年代から、文明思想の流れから文化思想の流れへ移行していったもとので、こういう日本とアジアとのかかわりにいかに投影されていたかということをも明らかにしたいと思えます。

まず、日清戦争をとってみます。一八九四年にはじまった日清戦争は、明治二〇年代の一大事件でした。明治政府は朝鮮進出を国策として最初から企てながらも、清国から朝鮮の独立自由を回復することを開戦の大義名分にして、知識人をはじめ国民の了承や支持を得ようとはしました。

これに対して、これまで平民主義を唱えてきた徳富蘇峰は早速「大日本膨張論」や「征清の真意義」を発表して、日清戦争を「維新興国の業を大成せんが為也」と意味づけ、膨張主義・帝国主義者に転向しました。日清戦争を契機としての徳富の転向について、松本三之介は次のように説明しています。文明開化の物質的・官僚的・貴族的性格を批判する立場から出発する平民主義は、平民の生活と結びつけようとする思想であって、外圧に対抗するために外向きという従来の政治姿勢と違い、内向きです。従って、平民主義から膨張主義への転向は、内向きから再び外国に向ける外向きの政治姿勢をとることを意味するのです。

内村艦三の場合は、彼も日清戦争を支持しましたがけれども、戦後では徳富と全く違った道をたどりまし。一八九四年、

日清の開戦に際して、内村は「日清戦争の義」を発表して「吾人の目的は支那を警醒するにあり、その天職を知らしむるにあり、彼をして吾人と協力して東洋の改革に従事せしむるにあり、吾人は永久の平和を目的として戦うものなり」と日清戦争の正当性を擁護しました。しかし、戦争は日本の勝利に終わったにもかかわらず、日本政府は朝鮮の独立をもちろん許さず、しかも台湾まで領有することになりました。こうした事実を前にして、内村は、義戦であるはずの日清戦争が「変じて幾分海賊的の戦争となり」と非難せざるを得なくなりました。やがて彼は非戦論者に転じ「真理は国家よりも大」と述べ、国家に象徴される政治よりも真理に象徴される宗教・精神にその生涯を献身しました。しかもこの場合、松本三之介の指摘したとおり、国家を犠牲にしても戦うと日清戦争を義戦として意味づけた内村の義の立場は、やはり明治二〇年代の新しい思想の流れの、いわゆる「非政治の地点の延長線の上に位置するもの」であるといえます。

福沢諭吉の場合、彼は日清戦争の勝利を文明の勝利として喜びました。しかし、竹内好はこの時の福沢の思想家としての役割の終わった時としてとらえ、彼の批判をテコにアジア主義が生まれたことを指摘しています。

日清および日露戦争における日本の勝利は、明治維新以来の国家目標すなわち近代国家としての自立、国際的地位の向

上の達成を意味するものでした。ここにいたる富強国家の実現は言うまでもなく文明開化政策によるものでしたが、明治二〇年ごろから、特に日清戦争後、文明思想に対する反省や批判が非常にさかんになるとともに、文化思想への移行となつたことはすでに述べました。「アジアは一つ」と唱える岡倉天心の思想も、こうした背景のもとに確立されました。

現状のアジアは極めて多様であることを、岡倉はもちろん認識しています。しかし彼の考えでは、アジアとヨーロッパは究極において異質的なものです。西洋文明に対してすべてのアジア民族に共通の思想の遺伝があつて、それはつまり「究極普遍的なものを求める愛」です。この愛は、たとえば「もの言わぬ畜生も人間と同じ高さに引き上げたあの慈悲と熱情」であり、「アジアの寛容心」や「やさしさと友情」でもあります。アジアが一つとして分かちあうものは、このようなアジアの精神・アジアの内在価値です。この内在価値のゆえに「アジアの簡素な生活は、蒸気と電気とのために今日それが置かれたヨーロッパとの鋭い対照を、豪も恥とする必要はない」のです。

そこで、大量の西洋思想がアジアを混迷させている現在では、アジアのやるべきことは、結局「アジアの様式を擁護し、回復する」ことであつて、そのために「アジア自らがまずこれらの様式の意識を確認して発達させなければならぬ」の

です。言い換えれば、アジアの復興はアジア諸国の「自己認識」・「自己への回帰」からはじめなければならないということです。アジアは西洋文明に対して、アジアの様式において一つであつて、また一つでなければならないというのが彼の考えだと思ひます。

「アジアは一つ」という言葉は後になって、戦争支持者や大東亜共栄圏の唱道者によってかなり悪用されましたが、岡倉の思想は彼らのそれと根本的な違いがあると言わなければなりません。侵略戦争の論理である膨張主義は、アジアの連帯を唱えながらも日本のアジアにおける盟主の地位の確立、アジアの後進性に対する日本の先進性という自負、大和民族としての優越意識がその中核をなしています。しかし、岡倉の場合には、日本がアジアのほかの国々に対する優越意識が見られません。彼が日本の誇りとしているのは、西洋文明に対してアジア文化の一体性、そして日本がアジア文化すなわち東洋の理想の継承者であることです。しかも日本が「アジアの思想と文化を託す真の貯蔵庫」になり得たのは、膨張政策をとりアジアの盟主という地位の確立に依存するどころか、「膨張発展の犠牲として祖先伝来の観念と本能を守つた島國的孤立」によつたからです。

それでは、岡倉の思想がいわゆるアジア主義とどのようなつながりがあるのでしょうか。アジア主義は一般的に欧化主

義の反動としてとらえ、西洋列強のアジア進出に抵抗するために、アジア諸国の団結を唱える主張・思想です。大別すると、二つの方向があります。一つは、玄洋社や黒龍会に見られますように、上に述べた膨張主義の流れとして日本がアジアの盟主になる考え方で、もう一つは、宮崎滔天のようにアジア諸国の平等な立場での連帯を訴え、中国に進出して中国の革命運動に参加して、国外の改革を日本国内の改革に関連させる思考方法です。「アジアは一つ」の思想は、前者の膨張主義と違うことはもちろん明らかで、後者に至っては、竹内好によれば、「西欧文明をより高い価値によって否定した」のは岡倉であって、「滅亡の共感によってマイナス価値としてのアジア主義を、価値としての文明に身をもって対決させた」のは宮崎であるといえます。

次は「近代の超克」という言葉を考えたいと思います。近代の超克は、昭和期、戦争の中において、日本知識人が「文明開化」や「近代主義」を否定するためにかかげたスローガンです。日本の独立を西洋列強から守るためには、西洋文明を死に物狂いで導入しました。このような明治国家の近代化は、自発的ではなくて、受動的でした。だからこそ、日清・日露戦争に勝ち、列強の仲間入りを果たしたとき、日本がそろそろ西洋文明から学ぶものがなくなってきたと思うのはむしろ自然であったと思います。

たとえば、詩人の萩原朔太郎いわく「初めて人々は長い間の西洋心酔から覚醒し、ようやく自己の文化について反省してきた。自分の家郷に帰省することができたのである」ところが、彼がいざ日本の現実を見ると、それはただ「虚無である、今の日本には何物もない、一切の文化は喪失されている」というのです。しかも祖国日本への批判と関心を持つことは、彼にとって結局自分に孤独と寂寥を強いることになるのです。ですから「日本への回帰」という彼の詩人という立場の帰結は、日本主義者や国粹主義のそれと同じですけれども、「我が独り歌へるうた」に表れる詩人の感情が、日本主義者や国粹主義者とは本質において違うものであると言わなければなりません。

もう一人、林房雄の場合では、明治の文明開化をほぼ全面的に否定する見解を次のように示しています。「文明開化とは実用品文化であって、その中に文化の根源的なるものはありません。だからこれに対する日本の反抗は、すでに明治二〇年代からはじまっています。文明開化という実用文化に反対する根本に帰れという叫びであります」しかし、橋川文三によれば、林の反対する文明開化は近代化そのものではなくて、むしろ藩閥政府における官僚文化のイメージのようであるというのです。

亀井勝一郎は「近代の超克」と戦争との関連を戦後になっ

て以下のように回顧しました。「戦争とは当時の私にとって
は、『近代化』された日本の精神の病的状態への、抵抗と快癒
を意味するものでなければならなかった。すでに述べたさま
ざまな危機の克服の意志であり、民族の起死回生の祈りをひ
そめたものでなければならなかった。戦争は民族再生の祈願
であり、戦争は『近代の超克』である」このように近代超克
の否定は確かに西洋文明とともに西洋列強の築いた帝国主義
的国際秩序をも否定しなければなりません。ところが昭和期
の日本は、英米に対してだけはこういった国際秩序を排除し
ましたが、アジアにおいては盟主として同じような国際秩序
を押しつけ、そのために戦争まで起こしたのです。これは「近
代の超克」における矛盾であり、悲劇であると言わなければ
なりません。

以上のように、「近代の超克」は、実にさまざまな内容を持
っていました。竹内好はこれを一勝手な読みと解釈の許さ
れる「流行語」として、実態のわからない伝説だとまで考え
ているようです。しかし、歴史の文脈から見れば、「近代の超
克」は近代文学の批判といった文芸批評の一運動として出発
して、文明思想への反省や官僚主義への批判を通して、日本
近代社会の「近代」という側面を否定する帰結にたどりつき
ました。言い換えれば、明治二〇年代にはじまった文化思想
と文明思想との対決を、総括的に清算する試みであったと言

えましょう。

文化思想の一つの特徴は、個人の世界・私的世界すなわち
内的世界への沈潜であることを前に述べました。この流れの
先駆者である北村透谷は、ちょうど日清戦争勃発の前に亡く
なりました。しかし、彼が生きていたとしても、内部の生命
の躍動を重視するという彼の非政治的・超政治的な信念を貫
こうと、彼はおそらく戦争に反対はしなかったし、賛成もし
なかったであろう。

日露戦争の時代を生きた与謝野晶子は「旅順の城はほろぶ
とも、ほろびずとも何事か、君知べきやあきびとの家にお
きてに無力なりけり」と詩を書きました。国をあげて戦争の
雰囲気込まれていたときに、彼女は国家や政治にまったく
無関心でいました。

知識人のこのように私的世界に沈潜することは、一体どう
いう意味を持つものでしょうか。

橋川文三は「近代の超克」に最も積極的にかかわった日本
ロマン派について次のように語りました。「その国学的非政治
主義がかつて本居宣長の場合にもそうであったように、一切
の政治に対してことあげを否定し、ただ素直に、自然にこれ
に追随するという態度を含んでいたために、戦争の拡大に対
してもむしろ無心にこれを賛美し、その巨大な広がりになイ
ーヴに陶醉する」といいます。

このように、だれも責任を取らないうちに事態は独り歩きしてしまい、反政治的・非政治的な態度をとり、私的世界に没頭しているはずのものが結局は直接的に、間接的に日本の軍国主義に加担することになり、無関心・無批判であった結果戦争に関与することになったのです。

最後に、結びに代えて、次のようなことを申し上げたいと思います。

日中戦争と太平洋戦争に敗れて、戦後四〇余年を経ました。その間、文明思想・官僚主義の流れが主流の地位に復帰して、文化思想・理想主義は第一線から退き、いわゆる「反体制」的な立場を取って今日に至ったのです。

そもそも日本は、アジアの中で欧米文明国に最初に追いついた国であって、戦後に至っては奇蹟とまで言われる驚異的な経済成長と政治的・社会的発展をなしました。この意味において、戦時中を除けば、日本は常にアジアから熱い視線が注がれているのです。特に戦後に日本に対する理解が深まっただけに、日本の発展や成長を単なる西洋文明の模倣として見るのではなくて、むしろ伝統文化を保持しながら近代西洋文明や技術を自由自在に駆使できるモデルとして注目するのです。

日本側は、これまで文明・文化・文明といった思想の移行とほぼ一致して、アジアに対しては脱亜・入亜・脱亜といっ

たパターンを繰り返してきましたが、最近になってまたアジアに目を向けることになりました。貿易や投資において日本がアジアを相手にする比率が高くなる一方、たとえば日本とNICS・アセアン加盟国の域内貿易はすでに三〇%弱になったと言われます。ということは、日本が経済面においてアジアと切り離しては考えられなくなったのです。とすれば、これまでの「入亜」には文化思想がその背景をなしていたのに対して、今度の場合むしろ文明思想の流れのもとに行われていると言えましょう。

しかし、見逃してはならないことに、いま日本の言うアジアは「アジア」そのものではなくて「アジア・太平洋」ということです。アジア・太平洋地域は一九九〇年代前半に世界人口の $\frac{2}{3}$ を占め、二一世紀にかけて北米、欧州共同体と並び三大経済圏を形成すると予測されています。その場合、日本はアジア太平洋発展の中心となることも言われています。

ところで、ここで考えたいのは、アジアと太平洋とは、実は対立する意味を持つ言葉であるということです。太平洋は先進国、経済発展、物質、文面、一方のアジアは後進国、発展途上、精神、文化とそれぞれのニュアンスを有するものであると考えられます。とすれば、日本がいまアジアを語る場合、文化のアジアとしてアジア全体を意味するものではなくて、文明のアジア・太平洋、すなわち東アジアや東南アジア

といった太平洋に面する国々だけを指すものではないでしょうか。

アジアは一つではない。アジア・太平洋地域に限っていても、諸文化は多様で、文化的統合体をつくるのはまず不可能であると思います。しかし、いま日本にとってアジアは一つでなければなりません。経済、政治面において、アジアとの協力関係を強めていかなければ、これまでの経済発展を保つことも、日本の安定繁栄を維持することもできなくなるのです。日本はまたしても、「文明対文化」という命題に直面しなければならなくなったという考えもできると思います。

「今は最も所依のない時代、宗教も権威を失った。習俗道徳ははたして何物ぞと言われる。政界は墮落する。議員は腐敗する。物質的方面ではもともとプラクチカルな日本人だから進歩していくというものの、精神上の所依といふ者は、蕩然たる世の中だ」と二葉亭四迷は日露戦争後の日本の状況を一つの思想サイクルの終わりとしてとらえ、このように述べました。しかしいまのこの時代に同じような風景が全く見られないでしょうか。

また、いまの日本が昭和の初期に似ているという説もできます。当時は欧米列強の仲間入りを果たしたことで、西洋文明の導入による「近代の」超克を高らかに宣言して、日本文化や固有伝統の優越性を主張しはじめ、アジア侵略戦争に至

りました。いまは、昭和時代が終わったことにより、戦後は完全に終わったことにして、戦争責任問題を問われることもなくなり、その上戦争で欧米に敗れたが戦後の復興ですっかり西洋に対する自信を取り戻すことができました。このような状況において、日本は世界一流の経済大国としてこれからのような振る舞いをするのでしょうか。戦後の発展の要因や原動力をすべて日本独特の文化と優越的な社会的原理に求め、アジアの盟主を気取りはじめたら、日本はやはりアジアにとって警戒すべき大国になると思います。

不安な材料として、一つの例をあげます。日本を含めアジア諸国は、アメリカという市場を前提して発展してきましたけれども、巨額の貿易赤字を放置できなくなつて、アメリカは今年の一月からニーズに対して特惠関税を廃止しました。ニーズ側は、日本の市場が閉鎖的であるために、その製品はアメリカの市場に向かわざるを得ないとアメリカに訴えています。これからアメリカの対応としては、ニーズを第二の日本として締め出すか、あるいはアメリカ・ニーズ連合の形で日本の市場開放を迫るかという二通りの可能性があると言われています。いずれにしても、直接日本にかかわってくる問題なので、日本の出方が注目されます。

平成時代になつたいま、日本は「アジア・太平洋」という新しい概念を前にして、アジアの隣人とのような関係を持

とうとしていられるのでしょうか。残念ながらこの答えを、私は

持っていないので、日本の方々に譲りたいと思います。

山田 容先生は、明治維新と日本の近代を外圧による受動的な近代化過程としてとらえ、それを内と外という二つの要素によって分析されました。容先生のお考えを簡単に図式化しますと、黒板に書いたようになるかと思えます。外という軸の一方にナショナリズムがあり、一方に膨張主義がある。容先生の概念では、ナショナリズムはほぼ入垂に対応し、膨張主義はほぼ脱亜に対応するのではないかと思います。もう一つ、内の軸の一方に文明思想があり、一方に文化思想があるというふうにとらえることができるのではないかと思います。

そして、最後に、現在の日本は昭和初期に似ているのではないかと、これから日本はどこへ行くかとしているのか、というたいへん鋭い問いを投げかけて終わられたわけです。

コメント 山折哲雄

膨張主義	(内)	ナショナリズム
(脱亜)		(入亜)
文化思想	(外)	

ただいまの容先生のお話ですが、明治以降の近代化を分析する対抗軸として、従来、伝統と近代、あるいは西洋化と国粹化、官僚主義と理想主義、政治と文化、さまざまな切り口があったわけでありませうけれども、容先生はこのたび文明と文化という新しい対抗軸でこれを分析しようとなさった。非常に新鮮な問題提起をなさったと思います。その文明と文化、あるいは文明

思想と文化思想ということだろうと思いますが、明治近代化の過程でそれが文明思想から文化思想に移行する分岐点を大体明治二〇年ごろというふうに置かれて議論され、明治二〇年以降さまざまな文化思想が登場してきた。こういうご論旨だったと思えます。

その場合、その二項対立的な分析軸でもって分析される場合のもう一つのモチーフが、外圧ということに中心を置いて、要するに明治維新というのは外圧によるナショナリズムの革命である。こういうお考えのように承りました。

そこで、私は、まず第一番目に、外圧によるナショナリズムの思想的な背景について、一言コメントしてみたいと思います。

実はこの問題について、日本の思想史の上でどういう実例があるのかということについて、さまざまな意見がおりかと思えますけれども、私は一三世紀、鎌倉新仏教運動の中の、特に日蓮の思想の中に見出すことができるのではないかと思います。当時一三世紀の段階で、日本を世界史の中で位置づけようとする試み、世界史の中で日本をどのように意識しようとするのか、そういう自己認識のパターンをつくったのは、まず日蓮が最初ではなかったかと思えます。たとえば、日蓮は自分を規定するのにこういうことを言っております。自分のいまいるところは、世界の中の日本国であり、その日本国の中の東の国、東国である。その東国の中の千葉県、安房の国であり、そのまた安房の国の辺境の地である漁村の、漁師の子供。それが自分である。そういつている。自分が何者であるかというそのアイデンティティを宣言するために、「全世界」という認識から出発するわけです。その場合の世界は、もちろん一三世紀的な限定がございまして、それは「閻浮提」という言葉を使っている。これは

インドでありますが、一三世紀段階においては世界はすなわちインドであり、インドはすなわち世界である。私はこれは、日蓮におけるインターナショナルな自己認識、あるいはインターナショナルな世界認識と 생각합니다。

ところが、やがて蒙古による来襲という事件がおこります。つまり外圧ですが、その時点を契機にいたしまして、日蓮は、そのインターナショナルな認識を逆転させる。すなわち実は、千葉の房総、その辺境の地が日本の中心なんだ。その辺境が逆に世界の中心になっていくんだという。そういうナショナルリズムの思想へと反転していきます。インターナショナルな世界認識が、外圧という問題を契機にして、ナショナルな自己認識へと転換していく。これが日蓮におけるインターナショナルリズムとナショナルリズムの相剋、相互連関の問題ではないかと、私は思うわけであります。あるいは、マゾヒスティックなナショナルリズムと、サディスティックなインターナショナルリズムのかかわり方と言ってもいいかと思えます。こういう関係性、自己認識のパターンというのは、たとえば近世の朱子学においてもありますし、明治維新の国家神道の中にもあるだろう。それが、いわば近代政治の中で激発するのが一九三〇年代の超国家主義ではないかと思えます。

たとえば、北一輝にしても、大川周明や、石原莞爾にしても、あの時代の膨張主義にのっとったナショナルリズムの底には、政治的改造への情熱と結びついた日蓮主義への強い関心がありました。彼らはすべて日蓮および日蓮主義の影響を強く受け、彼らの大アジア政策というものがその回路を通して形成されたのではないかと思うわけであります。

そういう点では、今回のシンポジウムの総合テーマであります世界の中の日本というのは、まさにインターナショナルな自己認識の観点を前面に打ち出しているわけでありますが、日本における思想

的な背景を考えますと、強力な外圧を契機にして日本を中心とする世界といった命題に転化する可能性といえますか、危険性がそこにははらまれてるだろうと思えます。それが一つあります。

第二番目に、特に、明治二〇年代を転機にしてさまざまな文化思想が出てくることになりましたが、それについては日清戦争の問題とか、アジアは一つであるとかいう問題をとりあげられた。またそのうちに、昭和期に入ってから思想課題として、近代の超克とか、第二次世界大戦期における知識人と戦争の問題等々出されました。その中で、そういう文化思想の中の一つとして、岡倉天心の「アジアは一つ」という思想をとりあげ、とりわけ竹内好の考え方に拠りながら積極的に評価されたわけですが、私もそのとおりだと思っておりますが、岡倉天心の「アジアは一つ」という思想の形成について、一つコメントしてみたいと思えます。

天心がはじめてインドにまゐりますのは明治三四年ですけれども、その前に、当時のインドにおける宗教思想家であるビベーカーナンダが、明治二六年にアメリカのシカゴで開かれた世界宗教会議に出席するために日本に立ち寄っているんですね。そのときに、岡倉天心はこのビベーカーナンダというインドを代表する宗教思想家と会っております。そのビベーカーナンダの紹介で彼はやがてインドに行つて、タゴールに出会うわけで、それが機縁で「東洋の理想」を書く。その「東洋の理想」という書物の冒頭に出てくる言葉がよく知られている「エーシア・イズ・ワン（アジアは一つ）」という例の言葉なんです。

ところが、シカゴで行われた世界宗教会議で、ビベーカーナンダが演説した趣旨は、すべての宗教は一つであるということだった。それを彼は「オール・レリジョンズ・アー・ワン」と言っているんですね。ここから私は、岡倉天心の「アジアは一つ」というイデオロギーは、インドのビベーカーナンダの「すべての宗教は一つ」と

いう考え方をベースにしてつくりだされたものだろうと思つています。

確かに「東洋の理想」に書かれた岡倉天心の「アジアは一つ」という思想は、非常にナショナルリステイックな心情に貫かれた思想ですけれども、そこに「世界の宗教は一つ」であるというインターナショナルな認識がベースにあったということを、私は注意すべきではないかと思つております。それが結局、今日の容先生のご発表にある岡倉天心の「アジアは一つ」という思想にはそれなりの自立的な積極的な意味があるんだという評価につながっていると考えます。ただ問題は、そういう岡倉天心の思想が後に超国家主義者たちによつて誤解され利用されることになった。そこにむしろ問題があるわけでありませう。

なお、付け加えますと、その後に岡倉天心は「東洋の覚醒」という書物を書いておりますが、英文で「アウェイキング・オブ・エイシア」となつてゐる。ところが、これもまた、私はどうも、ビベーカーナングの著作に影響を受けたものではないかと思ふんです。申しますのは、当時ビベーカーナングはインドにおいて「プラブッド・バラット」という雑誌を出しておりますが、そのプラブッド・バラットというのには「インドの覚醒」という意味です。インドにおけるインドの覚醒というナショナルリステイックな運動、そこから生み出された雑誌の名前を取つて、彼は東洋の覚醒という問題を論じたのであらうと思ひます。それが第二点でございます。

最後に、実はこれが一番重たい問題なのですけれども、容先生が、一番最後に、日本の我々に投げかけられた問題についてであります。第二次大戦後になつて、新しい世界の政治体制、経済体制が生じた。その変化によつて、明治以降の文明思想から文化思想への流れが変わつて、戦後になつてまた再び文明思想へと復帰してきたのではなにかと指摘されました。脱亜、入亜、脱亜を繰り返してきたパター

ンが、そういう形で再び文明思想押し上げ、それが大きな主流となつて戦後の我々の前に表れてきた。

そういう場合に、アジアとの連関で文化対文明という問題に日本人は直面することになったのだということを示された。その背景には、もちろんアジア諸国の経済発展の問題、アジア・太平洋地域の問題があるわけですが、そのときに、そういうことを背景にして容先生は、もはや「アジアは一つ」ではないという状況がでてきた。アジアはもはや一つではないのではないか。しかし、にもかかわらず、アジア・太平洋地域という現実の問題とのかかわりの中で、現在の日本にとつてアジアは一つでなければならぬ。こういう矛盾したテーゼが目の前にある。それをどう考えるのか。こういう問題提起だったかと思ひます。

私はこの問題につきましては、ほとんど答える力がないのでありますけれども、ただその一面について、先ほど申し上げました岡倉天心の問題にふれてお答えしたいと思います。

実は岡倉天心の最晩年の作品が「東洋の覚醒」という作品であります。この中で天心はこういうことを言つております。ヨーロッパの栄光はアジアの屈辱であつた。しからばアジアの栄光を回復するためにはどうしたらいいか。それは、東洋における美の再発見、とりわけ日本における芸術活動の再確認の仕事とならなければならぬ。それでは、日本における美の世界というのはどういうものか。日本は、美を創造するための方法については中国に負うてきた。美の理想については、これをインドに負うてきた。日本における美が完成体に近づくためには、中国の方法とインドの理想を考えに入れなければならないということを言つております。本来、美の尺度というのは普遍的なものだと思ふのであります。その普遍的な美の尺度を獲得するために、彼はインドと中国といういわばアジア的な限定を付け加えているわけです。

こういう観点というか、思想につきましては、もちろんいろいろ批評することができるとは思いますけれども、天心がまず美という普遍的な尺度を最初にもってきたということ。その普遍的な尺度を、普遍的なものを実現するためにさまざまなアジア的な限定を加えようとしていること。この二点を、いわば方法の問題として考え直すことに意味があるのではないか。これからのアジアのあり方はさまざまではあるけれども、しかし一つの全体でもなければならぬという、一見矛盾するような困難な課題にこたえる方法的な一つのモデルを、この天心の思想は示しているのではないかと考えるのです。最近発展するアジア諸国の経済発展の問題がさまざまな方面から照明をあてられておりますけれども、主に近代化と儒教といった形

山田 容先生、いまの山折先生にお答えがあれば。

容 答えてはありませぬ。むしろ、私の場合は、まず不勉強があつて、日本語の制約もあつて、うまく説明できなかったことをとてもよく説明してください、ありがとうございます。

いまの答へではなくて、さっきの補足として、このテーマを論文の内容とは関係なく、このテーマを取り上げた経緯をご説明したいと思ひます。

私はもともと日中関係史、特に明治期、清末の日中関係史を専攻として学位論文も清末における留日学生を極めて実証的な方法で取り扱つたものです。七年前にシンガポール大学の日本研究科に勤めるようになってから私は一夜にして日本の専門家となつたわけです。なにしろ非常に小さな学校なので、日本の歴史をはじめこの七年間に私の教えた科目といへば日本史、日本政治、日本文化、日本の国際関係、そして日本語まで教えさせられました。たとえば、去年の一年間、私は二年生の歴史と三年生の政治を担当したので、結局縄文時代から竹下内閣まで教えました。専門家の前で本当に恥ずかしい話ですが、いまから思へば特に最初の二、三年間は毎日

で、ちよつと誇張した言い方をすれば経済至上主義的なテーマのもとに議論が展開されているような気がいたします。儒教と経済発展といったような経済的な観点だけに極限されないアジアとのつきあい方、アジア認識のあり方というものを考えていく場合に、先ほど申しました岡倉天心の著作に含まれている問題を、方法的な問題として再発掘していくことが、一つの可能な道ではないかと思ひました。

決して十分ではございませんけれども、せっかくなので、大きな問題を出されましたので、私の考えていることを申し上げて、コメントに代えさせていただきますと思ひます。

どうも失礼いたしました。

薄氷を踏む思いでした。なぜかというところ、日本史は最初から教えましたけれども、そのほかに毎年新しいコースを与えられましたので、一つの講義を終わつてすぐ次の講義の準備の本を読んではじめるわけです。それから次の講義に臨んだという、恥ずかしいというか、すさまじいありさまをしばらく続けました。

ともあれ、こうした経験のもとで、私は本当に広く浅い日本の知識を身につけた、いわゆる日本専門家になつたわけですね。このままではいけないと思つて、これまで浅く広く勉強した結果を私なりに整理してみなければいけないと思つて、その結果の一部分として今日のご報告になつたわけです。

何回も繰り返しましたように、浅く広くしか勉強しなかつたため、できあがつたものは一応の枠組みであつて、これから肉付けしていかなければならぬと思ひます。いろいろグダグダ申し上げて、決して先生方からのご質問から逃げるわけではないし、ご質問を拒否するわけではなくて、ただご質問されてもいまの時点ではあんまり答えられないのではないかと思

います。もちろん私なりに一生懸命答えますけれども、答えられないのがいま一番正直な気持ちです。

ですから、私のこれからの勉強のために、なるべく先生方からコメントなり批判なりをいただきたく存じます。よろしくお願いを申し上げます。

山田 それでは、どうぞ自由に発言なさってください。

スラジャヤ 昨夜、先生の論文を読んで、何か私にとって微妙なところがあります。なぜ微妙かということになり、この論文だけに基づいて日本に悪い印象を持っているということになります。なぜかといえば、先生は歴史学者ですね。この論文を読むと、歴史はなかなか出ないです。たとえば脱亜、入亜とか、これは日本のことだけ言うわけですね。列強のアジア圧迫のことは全然出てこなかった。こういう一般的な印象です。

これから私は三点ぐらい質問を出したいんですが、まず第一点に、文明の概念と文化の概念についての質問です。文明の概念について、私は国立民族学博物館館長の梅棹忠夫教授の本を読んだことがあります。そこに、わかりやすい説明が出ていたんです。先生によりますと、文明というのは人間生活を支えているすべての装置、道具、制度という物質的なものということと定義します。文化としては、文明の精神のプロジェクションであるということと定義します。福沢諭吉の文明論の概略は、私にとっては文明論というよりも文明批判というほうが近いと思います。先生はこの点についてどう思いますか。これが一つです。

二点目の質問です。先生の結論のところ、一〇ページあたりを引用しますが「日本側はこれまでに文明・文化・文明といった思想の移行と一致して、アジアに対しては脱亜・入亜・脱亜というパターンを繰り返したが、最近になってまたアジアに目を向けることになった」その点です。さっき申しましたように、この結論は私にとってはわかりにくいです。歴史にふれないから。私は、このことを説明するために、やはり幅広く世界史を見なければならぬと思います。つまり、西洋の政略的な点も出さないと、脱亜論とかは出てこないということです。これが二点です。

三点目は、意地悪な質問かもしれませんが、先生のアプローチは歴史ですか、文明ですか、文化ですか。

以上です。ありがとうございます。

容 表に歴史が出てこないというご批判ですね。歴史学者であるくせに歴史のことが出てこないというご批判です。一つは、まず時間の制約があるわけですね。四五分の中で自分の話したいことを、テーマを決めて、うまく枠組みを出すためには、やっぱりポイントをしばらくしないとけない。一つは、ここにいらっしやるのは日本研究者というか、日本の専門家の方々に、あんまりクドクド歴史のことばかり入ると、結局私の言いたいことを言う時間がなくなる。もちろんおっしゃるのはもっともだと思います。決して、私の場合、歴史をまったく考えないで、理論的にモデルだけつくったのではなくて、私なりにいままでの日本の歴史的な発展を考えた上で、こういう結論になったということです。私の場合は、四〇〇ページも五〇〇ページの本を書いているわけではないので、この四五分の時間を最大限に利用して、自分の言いたいことを言うにはこういう形しか取れないことをわかっていただきたいと思います。

文明と文化の定義になると、もちろんいろいろ説がありますし、ただ私なりにこの論文で私の定義をはっきり、皆さんが納得できるかどうかは別として、私は私なりに文明と文化の定義をしたはずで、それは、この先生方、一人一人それぞれ別の文明と文化に対する定義を持つていらっしやると思いますけれども、私なりにこれを使ったわけです。確かに、少し軽薄な態度もったと思いますが、私としてはとにかく、なるべく広い意味を持つ言葉を探さなければいけないわけですね。そこで、まさに文明と文化は一番広くて、どんな意味でもとれるということに使ったわけですね。福沢の文明論ですが、私はやっぱり、福沢諭吉は文明論者だと思えます。もし彼が文明批判をやったとすれば、文明そのものではなくて、外見だけを重視する文明を批判したわけです。決して文明の本質を批判したわけではないと思います。

これでもいい答えたことになると思います。

上野 ただいまの容さんのお答えに、私のほうからも少し補足したいと思
います。

容さんの文明と文化の定義は、容さんの定義としてはこれで正しいと思
います。と申しますのは、梅棹さんの文明の定義はたいへん独特のもので
すから、容さんの定義はむしろ明治時代の文化人の使った用語法に即した
フォークタムとしての文化・文明ですから、そういう使い方のほうがこ
の場ではふさわしいというふうに、ちょっと弁護したいと思えます。

私の質問は、容さんに対してではなくて、山田先生と山折先生に対して
なんですけれども、容さんのこの文に即して、文明、文化という対比を見
ますと、文明・文化・文明という対応と、脱亜・入亜・脱亜というのがそ
れぞれ対応しているというこの考え方ですと、文明と脱亜、文化と入亜と
いうのがそれぞれ対応しているというふうに考えられます。

山田先生は、黒板のフォー・ボックス・パラダイムをお書きになりました
たけれども、おそらく容さんのご指摘で一番新しい点というのは、最近の
日本の入亜の傾向が、文化思想からではなくて文明思想からきている。文
明と入亜というものが対応してきたというご指摘だったと思えます。そ
うしますと、もう一つ残された最後のボックス、つまり脱亜と文化思想とい
うものが対応するこの局面に、一体どういうものが入り得るだろうか。こ
れは山田先生にもしお答えいただきましたらたいへんありがたいと思いま
す。

それと関連した質問ですが、山折先生に對しましては、最後に岡倉天心
についてご指摘になりましたアジアの西欧に対する超克というのは美の獲
得にあるということですから、それは容さんの用語法を用いるとすれば
むしろ文明では競争せずに文化で勝負する。そういうことになるのでし
ょうか。もう少し卑近な言い方をすれば、たとえ文明では負けて文化で
勝つというか、経済戦争では覇権を競わないで、むしろ文化主義でいこう
という考え方というふうに取りかまわらないのでしょうか。

この二つの質問にそれぞれお答えいただけただけならありたいと思えます。

山田 とつきのご質問にお答えする用意がありませんので、でき
ればいずれの問題にも、山折さんのほうから一言お答えをいただけたらと
思っています。

山折 実は私も、最後に容先生がどういうことを言われているのか、ちょ
っと読みながら迷ったことも事実です。文明・文化・文明のパターンと、
脱亜・入亜・脱亜、これが即対応するというふうに書かれているというか、
そう受け取られるような書き方をされていますけれども、論旨は必ずしも
そうじゃないですね。大きな流れから言うと、明治二〇年代までは文明優
位の時代が続く。明治二〇年代を契機にして文化優位の時代がきて、これ
がほぼ一九四五年まで続いて、その文化優位の潮流というものを清算する、
総仕上げをするものとして近代超克論が出てくる。こういう評価のされ方
だったと思いますが、それが第二次世界大戦後変わって、徐々に日本が経
済発展をとげていく。そうするとそこに、容さんの定義における文明的な
契機、要因が再浮上してきて、やがて主流の地位を占めてきた。こういう
ご指摘だったと思えます。

しかし、その段階で、明治二〇年代までの日本の文明優位の対外交政策、
対外個性政策というものは、いわば脱亜に傾いたわけでありませぬけれども、
もうそういう意味での脱亜は許されなくなったというご指摘です。今
度はアジアの中にもう一ぺん入っていかなければならぬ。アジアと一緒に
やっていかねばならないという入亜の段階がそこにきた。政治経済
情勢としては文明優位の状況がきたところへ、アジアというそれぞれの文
化的伝統を持っているアジアの諸国とつきあわなければならぬ状況が出
てきた。だから入亜なんだけれども、そこには文明と文化の葛藤の問題が
出てきたのではないか。そういうご指摘であったと、僕は受け取りました。
まちがいかもしれませんが。

第一の問題は、そういう形でお答えいたします。

第二の問題、岡倉天心の評価の問題であります、容先生のご指摘は、

岡倉天心のアジアは一つという思想は文化思想の中の有力な主張としてとらえられたわけがあります。そういう点では、明治二〇年代以降の日本の思想潮流のドミナントな形として、代表的な形でとらえられたわけでありますが、私はそれをそれとして認めながら、岡倉天心の思想の中にはもう一つ、容先生の用語で言いますところの文明的な認識といえますか、僕の言葉で言いますとインターナショナルな関心、世界認識といえますか、それがあつた。それは、オール・レリジョンズ・アー・ワンというあの考へ方に触発されてそういうものが岡倉天心の思想の中には内在していたのではないかと考へ方ですね。

ナショナルリズムとインターナショナルリズムというのは絶えず表裏の関係にあつて、外圧とかさまざまな諸要因によって、ナショナルな要因とインターナショナルな要因の比重が変わるわけでありませうけれども、一九三〇年代以降の岡倉天心解釈というのはもっぱらそれをナショナルスティックな心情、情熱からそれをとらえたところがあるわけでありませう。もう一つ冷静に考えると、今日の時点で天心の思想を全体としてとらえると、かなりアジアは一つではない、しかし一つでなければならぬという、インターナショナルな問題とナショナルな問題を統合する視点が、方法的に天心の思想の中には含まれているのではないかと、私は言つたわけですね。よろしいでしょうか。

山田 上野さんの質問に一言だけ申し上げると、容さんの枠組みを使えば、文化と脱亜が結びつく可能性はあまりないのではないかと思ひます。むしろ投げかけられている問題は、文明ということだけではたして入亜が可能であるかという問題を投げかけられたのではないかと、いふふうに思ひます。現代において、文化がいかにあり得るかという問題ではないか。

上野 確認したいのですが、その図式は容さんの図式ですか、山田先生の図式ですか。

山田 容さんの図式と概念を使えばそういうことになるのではないかと、いふことです。

上野 山田先生の容さん解釈ですね。

山田 そうです。そういうことです。

上野 私はもとが社会学者ですので、フォー・ディメンジョン・パラダイムというのは大好きなんですけれども、そうするとあの空欄に何が入るか、何か最近の文化現象で面白いことが指摘されるのであろうかと期待をいたしました。

山田 それはどうも、申し訳ありません。

上垣外 私はあんまりこういうディメンジョン・パラダイムというのは好きでないほうなんですけれども、先ほどの上野さんの容さんの文化と文明という分け方が明治時代の歴史的な日本人の用語法に対応している。それはそれで正当性を持つ。僕もそのとおりだと思ひます。

昨日の議論で熊倉先生が、大正時代というのを非常に強調されましたけれども、僕は明治二〇年代からというのは、文化の時代といふふうに言つてしまふのはちよつと早い。私が考へている、容さんの用語法の文明と文化ということをつけて仮に考へるとしますと、やはり日露戦争までは文明の時代だといふふうに考へたいと思ひます。終わつてからが本當の文化の時代、つまり私は、大正時代がやはり文化の時代といふふうに考へます。統計を取つたわけじゃありませんが、圧倒的に大正時代に文化といふ言葉が多く使われているといふふうに、私は雑誌を読んで感じています。

それと入亜と並べて考へていいのかどうか。ある意味でそういうことが言えると思ひますが、昨日話題になつた柳宗悦でも、やはり芸術とか工芸とか文化的なことに非常に興味が強いわけですが、彼の場合は朝鮮の芸術に非常に興味がありましたし、東洋といふ言葉も使つています。単純な日本主義者でない私は思ふのですが、そういう場合、天心と違ふ意味で、やはり美の観点から東洋といふ概念が、非常に柳には強いと思ひます。

昨日の中岡先生のお話を聞いて非常に面白いと思つたのは、我々、天心とか柳宗悦とかを読んでいますから、まさに今日容先生がおっしゃつたように、文化と東洋を結びつけて考へるのですね。ただ昨日の中岡先生のご

発表では、むしろその時期、日本人が文化とか東洋とか言いはじめた時期に日本と東アジアの国々の貿易が非常に増えていた。つまり、文明的な要素でのアジア内の統合というものがかなりあった。だから、ちょっとそこは、文化面での東洋の統合ということもあつたけれども、一方経済という文明のほうでも、その時期アジアの統合というのが、いまよりは少なかったかもしれないが、あつたんじゃないか。

もう一つは、軍事的な側面といいますが、軍事的な関心からのアジアの統合ということも、戦前の現象を考える場合は否定できないと思います。日本の南進論ですと、やっぱり資源ということ、むくつき物質主義ですね。マレーシアの石油とか満州の鉄とか石炭とかいう。アジアの中でなしろ日本が必要とする資源を手に入れちゃおうということが非常に強かったのではないかと、単純に考えております。

容 いまの上垣外先生のお話、私も賛成です。決して明治二〇年代からいわゆる文化時代がはじまったのではなくて、確かに日露戦争以後、少なくとも一九〇〇年以後がいわゆる大正期の流れがはじまって、別に大正期は一九二六年に終わったのではなくて、少なくとも一九三〇年ごろまでは続いていたはずだと思います。ただ、そういう文明に対する批判の動きは、確かに明治二〇年代からはじまっている。特に思想の転化はオーファアナイにできるわけではなくて、長い長い流れの中で、そこに表れたのは、たとえばあげたのは北村透谷、彼が亡くなったのは日清戦争の前だけでも、彼はやっぱり文明思想の先駆者であると私は考えるわけです。その点については、別に矛盾はないと思います。

モーラン 「オール・レリジョンズ・アー・ワン」と山折先生がおっしゃったんですけども、岡倉天心の話で、私は昔の思想にあまり詳しくないんですが、私の考え方としては、岡倉天心のオール・レリジョンズ・アー・ワンというのは、結局東洋主義の中から生まれてきた考え方ではないかということを示唆したいと思っております。西洋のほうのたいへん普遍的なキリスト教のような考え方があつたので、結局日本人でもアジア人でもそ

れに對して新しい考え方を出さないとだめじゃないかということで、結局インターナショナルよりナショナルではないかと思ひます。

それについて、コメントと質問があります。やつと質問が出ますけれども、昨日の逆東洋主義という考え方を言い出してしまったんですけども、ここでは容さんの話の中ではたいへん面白いアジア主義のことを読みました。あれはまったく東洋主義ですね、その内容は、東洋主義、アジア主義の中で、後で二つのアジアになつてしまふというのは、また経済発展について日本はどんどん強くなつてくると、結局アジアの中も崩れてしまつて、日本のほうは新しいジャパノロジーとか何という言葉を使つたらいいかわからないけれども、新しいイデオロギーをどんどん使いはじめると、ほかのアジアの国は区別するようになってしまふというのは面白いのじゃないかと思ひます。

質問は、我々経済発展とか発展途上国と云うんですけども、経済発展途上国だけじゃなくて、思想発展途上国もあるんじゃないかと思ふんです。東南アジアの場合は、シンガポールあたりでも、将来はインドネシアやそういうところでは、新しい東洋主義が生まれてくるかどうか。

おそらくリクルートとかこういうスキヤンダルが続くと、日本はだめになつて崩れてしまふでしょう。言つちや悪いですけども、いつか崩れてしまふ。そのかわりに新しい国が出てくるでしょう。韓国にせよ、台湾にせよ、インドネシアにせよ。その国が、どうしても新しい世界に対してのイデオロギーをつくりはじめると、そのイデオロギーはどういう道をたどるか、すごく興味を持っています。シンガポールあたりではいまはそういうのは全然ないんですか。

容 ないですね。残念ですが、私も非常に興味があります。いまのは結局質問ではなくてコメントですね。私も実は、新しい大胆な道に非常に興味があるのです。

一番最初におっしゃつた岡倉天心の場合は、さつき歴史的なことを考慮に入れてないというご指摘だけでも、私の場合、やっぱり歴史的なこと

を考慮したからこそ岡倉はアジアが一つにならなければならぬという考
え方が出てきたと思います。アジアは決して一つではないというのが彼の
認識です。しかし、アジアは一つにならなければならぬ。そうならなけ
れば、西洋にどうやっていじめられるかわからない。そういうところにお
いて一つでなければならぬ。

ロコバント テーマの枠からちよつとはずれるかもしれませんが、
最後あたりに、最近、日本にとってアジアはアジアだけではなくて太平洋
も含むようになったという指摘があったんですけども、確かにパシフィ
ックエイジとか、太平洋の時代とか、そういうスローガンをよく聞くん
ですが、その実体はないんですね。このような概念はまったくナンセンスと
思うんですけども、地理的にも膨大に離れているし、経済的、文化的、
宗教的、思想的、どんな面から見てもまったくバラバラの国が一つ
の概念にまとめようとして、いわばイデオロギーの典型じゃないかと思
う。

このようなイデオロギーが出るのは偶然ではなくて、何かの必要性があ
るはずなんです。その必要性はどこにあるのか。

容 少し単純化してしまえば、経済の面からではないでしょうか。

ロコバント 経済の面でもまとめてもまとめなくても、そういうイデオロギ
ーを出さなくても貿易できますでしょう。

容 どういう意味においてですか。

ロコバント 太平洋の時代、あるいは太平洋地域ですか。

容 私も経済的なことはわからないんですけども、新聞を読んでみると、
非常に依存しているのがアメリカのマーケットだとか、あるいは日本とア
セアンの関係が非常に密接になってきた。そういう関係を意味するのです
けれども。

上垣外 ロコバントさんの言われる太平洋というのはどういう地域をさす
かわかりませんが、一応そういう地域の典型としオーストラリアを考
えてみたいと思います。たまたまこの会議がある一週間ほど前にオース
トラリアのエイジアン・スタデイス・カウンシルの議長さんがいらっしや

した。もと中国大使の方です。要するに、オーストラリアは自己規定を
いまま変えようとしている。本当かうそか、僕は知りません。つまり、自分
をヨーロッパの国と考えるのではなくて、アジアの国と考えるよう
にしている。そのアジアの国というのは、インドネシアとか日本、あ
るいは中国とい
うのが入ってくると思うのです。つまり、オーストラリアはやっぱりパ
シフィック・ステートだと思ふのです。太平洋の国。おそらく現在、私
は、経済学者じゃありませんけれども、オーストラリアの輸出・輸入の相手
国は、アメリカと日本が圧倒的に多いと思うのですが、どちらも太平洋
を
はさんでつきあっているわけですね。そういう現実に対して実体がないとい
うのは、ちよつと私は承服できません。

つまり、容さんの言われた経済交流は確かにあるんですね。それを後か
ら追いかける形で、非常に経済交流がありますから人的な交流もある。オ
ーストラリアでは日本語、日本文化を学ぶ人が増えている。そういう現
実を後から思想的にこの地域を統合するようなアイデアを出したいとい
うことがあるんじゃないでしょうか。

セイズレー ちよつと二年前だと思ひますけれども、経済企画庁のアンケ
ートがありまして、国際化に対する国民の意識のアンケートだったんで
すけれども、その中では国際化に備えてこれから重点を置くべき地域は何
だと思ひますかという質問が出てきて、その結果としてアジアだと思ひ日
本人は少なかったですよ。大体二割しかなかったですね。これは一つのポ
イントで、強調したいと思ひます。

二番目は、特に東南アジアにおける日本に対する警戒心は、最近が高ま
っていきんじやないですか。七三年とか七四年に田中総理大臣が東南ア
ジ
アとかインドネシアを訪れたときにはデモがあったでしょう。それから八
〇年代に入りましてちよつと静まった形ですけども、八〇年の半ばから
またそういうような警戒心は強くなってきたという感じがしますから、ロ
コバント先生がおっしゃったように、アジアを一つの地域として考えるの
は無理だと思ひますね。

そういう警戒心は強いですし、日韓関係はあまりよくないと言わなければならぬと思います。アジアというものを一つの地域としてとらえるのは、いまの段階ではちよつと無理だと思ひます。

山田 大分時間がなくなつてまいりましたので、中岡さんと吉田さんに、一言ずつ発言の機会を認めます。

中岡 アジア・太平洋地域ということに関してだけ、少し発言したいと思ひます。

やはり経済的には結びつきたいという経済イデオロギーとしての必然性があると思うのです。

ラテンアメリカの諸国は、皆さんが思つておられるよりもはるかに強く、韓国、香港、シンガポールの成長に注目している。それは、それらの国々がなし得なかつた成長をみごとにやっているモデルとして見ている。彼らは、アメリカと自分たちがあまりに強く結びつきすぎているということ、常に否定的に考へている。ですから、実はラテンアメリカの太平洋岸の国々は、やはり自分たちをアジアと結びつけたいという非常に強い欲望がある。アメリカに代わる強国として日本に結びつけたいという経済的要求もある。そして、片一方には、さつきオーストラリアがあがりましたが、それらの国々は自分たちがアジア・太平洋周辺のある地域と一定の経済圏を形成することによつて、これまでとは違ふ発展をたどれるのではないか。ほかにもいくつもあげることができそうですが、ソ連も実は、環太平洋というのに非常に注目して、ソ連も太平洋圏の一部であるということ、そういう集まりのときには非常に強く主張するわけですね。

そういう経済的な要因でもつて、アジア太平洋というのを一つの地域としてつかみたいという、一種の願望としてのイデオロギーはこれからどんどん強まつていくと思ひますね。それに対して日本がまかつた対応する文化の用意なくして入つたいく危険ということ、容先生は指摘されたという点で、私は今日の報告、最後の部分には特に感銘をもつて受け止めました。**吉田** 容さんのご発表、たいへん面白く、特に文明と文化というもの

ピートの問題は、私も非常に興味あるところでございますけれども、同時にそれに作用するところの外圧という言葉をお使いになつたのですが、この外圧というのは単に経済的あるいは軍事的なものだけではなくて、日本の場合にはかなり思想の外圧があつた。この問題をどうお考えになるか。

つまり、高山樗牛はドイツロマンティックを一生の間に全部通過いたしました、最後は日蓮に変わるといふ形で、あわただしい思想の流入による非常な変化、近代の証拠もまた一つの例である。そういう外圧というものが文明、文化のリピートの中にむしろかなり影響している。

私、かつて一九世紀、世紀末といふものを日本人はどう受け止めたのか。これをかなり調べてみたことがあるんですけども、その場合でも、驚くほど、むしろ日本人のほうが世紀末におびえている。そういうような現象があるぐらいでございますので、そういう点には、少し今後問題をいただいたらたいへんいいんじゃないかな。

これはまかつた多くのコメントでございます。失礼しました。

山田 それでは、時間がまいりましたので、これで第一セッションを終わりたいと思ひます。