

## 美的なナショナリズムの「魅力」：ドイツと日本の類似性と文化受容

著者	相澤 啓一
雑誌名	文藝言語研究. 文藝篇
巻	38
ページ	1-29
発行年	2000-10-20
その他のタイトル	Das “Faszinosum” des asthetischen Nationalismus : Ähnlichkeiten zwischen Deutschland und Japan durch kulturelle Rezeption ?
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/9934">http://hdl.handle.net/2241/9934</a>

## 美的なナショナリズムの「魅力」

——ドイツと日本の類似性と文化受容

相澤啓

### 1. ドイツと日本の類似性？

明治以後の近代日本において、ドイツおよびドイツ文化は、長い間独自の魅力や親近感の対象であり続けてきた。それは単に、明治期の国家形成に際して憲法・刑法や軍事・教育制度、また医学・化学を始めとする実用的諸科学がドイツを範として移入されたからだけでなく、とりわけ旧制高校等における教養主義指向によって哲学・文学・音楽に代表されるドイツ文化が一種普遍的な知的価値として広く日本の「一般教養」の規範の中に定着してきたからでもあろう。例えばクラシックの演奏会に足を運ぶ日本人の大多数は、雅楽や常磐津を異質なものと感ずることはあっても、ベートーヴェンを「異文化」として意識することは決してない。大学教育の中で比較的最近に至るまでドイツ語がフランス語と並んでいわゆる「第二外国語」を代表する外国語として大きな役割を占めてきた根拠も、このように日本が欧米の進んだ近代的制度や知を取り入れ、それを自らのアイデンティティの基盤に据えてきた経緯があるからであった。とはいえ、明治から昭和にかけての異文化移入期が、未だ西欧諸国が世界各地で植民地政策を進めていた時期であったことを考えると、たしかに日本は他の多くの非欧米諸国とは異なり植民地化される難をかううじて逃れたものの、法制度や科学技術のみならず文化・芸術をも率先して移入し崇拝してきた異文化受容の経緯は、遅れた日本が進んだ欧米に対し文化的にも自ら進んで従属関係に置いたことを示していると言わざるを得ない。その意味では、現在、ドイツ語を学ぶ人口が大きく減り、日本独文学会レベルで「ドイツ語教育の危機」がたびたび論じられるに至っているのは、一種の「正常化」と見るべき現象であろうが、にもかかわらず、日本とドイツが近代史の多くの局面で他に例を見ない密接な関係を持ってきた以上、今日なおさまじまな領域でドイツとの近さや類似性が語られるのもむしろ当然であろう。そうした言説は、例えば次のよ

うな形で表現されている。

日本とドイツにはさまざまな共通点がある。遅れた国家統一と工業化、ファシズムと世界大戦、敗戦と占領、それに続く安定した保守政治と順調な経済成長などの歴史的経験ののち、いまやいずれも経済大国と呼ばれるようになった。他面、軍事的にはアメリカの忠実なジュニア・パートナーの地位に甘んじている。こういった共通性の観点からこの二つの国を比較することはそれ自体大変興味深いことである。<sup>2</sup>

こうした形で日本にとってのドイツの親近性やアクトチュアリティを確認することは、ドイツ文学やドイツ史などを研究対象とする日本人研究者にとってごく一般的な発想であるが、特徴的なのは、こうした日独の「近さ」の認識が、多くの場合日本側からの一方通行であるという点である。「遅れてきた国民」としての日独類似性に関するこうした認識は、もはや決してドイツの文化的優位を前提としたものではなく、日本では常識的なものに過ぎないのだが、他方のドイツで「ドイツに近い国としての日本」像に出会うことはあまりない。戦後日本における高度経済成長やハイテク・メディア等の分野における成長にもかかわらず、あるいは近年のインゼル「日本文庫」シリーズ<sup>3</sup>に代表される日本文化の良質な翻訳・紹介にもかかわらず、ドイツにおける一般的な日本像は依然として、エキゾチックな日本を求めるオリエンタリズムに刻印された部分がきわめて多い。そうした日本への期待に呼応するように、日本側からの公式な対外文化政策の枠内でも、生け花や歌舞伎、禅や俳句といった伝統的古典やその延長線上の芸能などが欠かせない状態が続いており、相手方が抱いているエキゾチズムの期待の地平に自ら迎合しようとする姿勢は、パリ万博での川上音次郎・貞奴一座の活躍以来、本質的に変化したとは言えなさそうである。

しかしそうしたオリエンタリズムに基づく異国趣味的な日本理解のありようを、ドイツでも既に1943年、当時を代表する日本学者だったヴァルター・ドーナトは痛烈に批判して、次のように主張している：

日本のさまざまな人々がドイツに関して持っている知識は、ドイツ人が獲得した日本に関する知識より、依然として比較にならないほど大きい。ドイツでは最近に至るまで、日本に対してはエキゾチックな興味以上のものは存在していなかったのである。さまざまな旅行者が描く日本や日本人の様子は、多かれ少なかれ誤っている。たしかに少数の学者は真摯に日本と取り組んでいるが、オリエンタ学 (Orientalistik) 的なものの見方にとらわれていることが多く、突拍子もない些末なテーマばかりを好んで取り上

げていて、たしかにその道の専門家にとって基礎的な知識を提供してはくれるであろうが、日本国民をその根本問題ともども真に認識するなどということは全く考えられていない。」

今日なお通用するドイツ側の自己批判的分析であるが、こう主張するドーナトはしかし同時に、「こうした関係も、ごく最近になって根本的に変化してきた」と語っている。日本を同等のパートナーと見る新たな日本理解が台頭してきた、というのである。何がどのように変化し、どのような形でドイツ側からも日独両国間の類似性が高らかに歌い上げられていったのか、ドーナトの発言に今しばらく耳を傾けることとしよう。ちなみにドーナトは既に触れた通り、1940年代前半、つまり日独伊三国同盟の時期の、ドイツを代表する日本学者である。彼は言う。

日独両国の間には、風俗習慣、表現形式、芸術、社会的・政治的状况に関して明らかに極めて大きな相違があるが、だからこそ、ドイツから日本を観察する者にとっては、両国間の価値観や基本的態度の同一性、民族至上主義的な基本的性格の内的類似性が際だって目立つのであり、日本および日本人を知れば知るほど、これこそが本質的部分であることが分かるのである。日独両国は現在、似たような経済的困難と課題のゆえに一見偶然的な同盟関係に至っているが、その背後に、二つの民族の歩む道の見紛うかたなき同一性が潜んでいることを認識しても、実際のところ決して何ら驚くに値しないのだ。両民族が何千年にも亘って互いに無関係に歩んできた二つの道は、今や両側から一つの共通の大きな道へと合流しつつあるのである。」

ナチズム支配下のドイツの日本学の中でドーナトの果たした役割を知る者にとって、こうした発言を「ナチス御用学者のプロパガンダ」と片付けることは容易である。あの時期であればドイツ側から日独両民族の本質的類似性が語られたのも不思議ではない、と考えることもできよう。にもかかわらず、このテキストを前にするとき、直接ナチズムを想起させる「民族至上主義的な基本的性格」といった語法を別とするなら、今日でも、少なくとも日本のドイツ関係者であれば、日独両国間の「価値観や基本的態度の同一性」とか「内的類似性」といった考えを同じように口にしがちなのではないかと問わずにはいられない。日独の親近性の指摘がさまざまな外交的機会毎に繰り返されるほど「常識的」なものであるなら、従来からのタブーに基づいてドーナトの発言だけをナチス御用学者の発言として断罪することに意味はない。もし実際に日独の共

通点がある場合、場合によって濫用され得たほどに多数存在するのであるなら、いったいそれは何に由来するのであろうか。ドーナトの言うように「互いに全く無関係に歩んできた」日独両文化に本質的な親近性があるのか、それとも何らかの「受容」によって成立しているのか、そこに私たち文学・芸術にかかわる人文科学研究者たちがいかなる関わり方をしているのか、問うてみる価値があるだろう。

## 2. 文化の「受容」とは何か？

人文科学の領域では、さまざまな社会・文化現象の「受容」や影響関係に関する比較文化的研究が盛んに行われている。曰く、「ゲーテの日本文学への影響」、「井上靖のトルストイ体験」、「プロイセン法から明治憲法や刑法への法継受」、あるいはジャポニズム研究の一環としての「ゴッホにおける浮世絵受容」など、異文化間の受容や影響を取り上げるテーマ設定はすっかり定着している。「受容」とは、異文化間で接触が生じ、モチーフや手法、また美学や文化コンセプトなどが別の文化圏に移入されて影響を与える現象であり、その事実関係を実証的に検証することは比較的容易であるように見える。しかし実際には、個々の「受容」がどのような文脈で、どの程度の規模で生じ、それがどのような文化史的意味を持つのか、またその際、受容が単なる異国趣味紹介や模倣にとどまっているのか、さまざまな（生産的）誤解を伴ってはいないかなど、受容のあり方は極めて多様であって、それらを一概に「受容」の一言で総括することは実質的に不可能であるようにすら思われる。この懸念は、例えば「ヨーロッパにおける日本受容」といったテーマ設定を見るときにいっそう鮮明となる。なぜなら、例えばジャポニズムなどが想定されるこのテーマは、明治維新に際して日本が体験した、深刻な自己変革を伴った「ヨーロッパ受容」と比べるとき、同じ言葉で語られるにはあまりに質的・量的に異なった内容とならざるを得ないからである。非生産的な議論の混乱を避けるためにも、何をもって「受容」とするのか、それぞれの個別ケースについて意識的な定義付けが必要であるように思われる。そこでここでは、二つの観点から、本稿で論ずる「受容」について、内容の明確化を図っておきたい。

まず第一に、受容の量的な規模の問題があげられる。たしかに19世紀末ヨーロッパにおけるジャポニズムは、日欧の文化交流史を考える上で極めて興味深いテーマであるが、日本が明治維新に際してその伝統的価値観をかなりの部分

放棄してまで欧米の社会・制度・文化を全面的に学び採り入れていったプロセスに比べるなら、それは単なるささやかなエピソードに過ぎぬと言って過言ではない。両者を同じ「受容」という用語を使って論じるなら、文化受容の方向が基本的に常にヨーロッパから日本に向けての一方通行であったという重要な事実が、むしろ埋もれてしまいかねないだろう。

日本にとってのヨーロッパ文化の受容は、単に異文化との接触であったにとどまらず、まず第一に近代化・文明(開)化のプロセスであった。日本のみならず、非欧米圏の諸国にとって、近代化とはすなわち欧米化たらざるを得なかったからである。先進諸国の軍事的圧力下で開国し、不平等条約改正を当面の目標としていた明治日本にとって、欧米に追いつき追い越すことを目指す富国強兵・殖産興業の目標は、好むと好まざるとにかかわらず、欧米から優れた文物を学んで受容することによってのみ実現可能となるものであった。そこでは、「近代化」という普遍的要素と「西欧化」という特殊的要素とを腑分けして前者のみを移入することなど不可能であり、近代化を目指した日本は同時に自らを欧化せざるを得なかったのである。鹿鳴館は脱亜入欧にまつわる悲喜劇を象徴しているが、今日なお日本社会の中にドイツ、フランス、アメリカ、イタリア等々の個別要素の影響がはっきりと残っているとしても不思議ではない。「日本文化からの影響とは無縁のヨーロッパ」の姿はいくらでも考え得るが、「ヨーロッパ文化の影響と無縁の日本」を今日想像することは全くできないのである。政治的・軍事的圧力下で「進んだ」欧米から「遅れた」アジアへと文化が一方通行で受容・移入されることは、19世紀には当然のことであった。このことは、些細なアジアの台頭に対する脅威を針小棒大に解釈する「黄禍論」などが可能であった当時の状況にも、まさに逆説的に読みとることができるだろう。このように、「受容」という概念が、これほどの大規模な文化移入と伝統文化の破壊を伴う現象として理解され得るものであるなら、同じ概念を、エキゾチックな他者とのささやかな出会い程度の異文化接触についても用いることは誤解を招くことではあるまいか。文化の「受容」とはどのようなケースを言うのか、改めて問われるゆえんである。

「受容」概念に関して問うておくべき第二の点は、受容の主体と対象についての問い、すなわち「誰が、何を、受容したのか」という問題である。例えば「森鷗外におけるゲーテ受容」といった個別の受容ケースと「日本におけるドイツ文化の受容」といった集団単位の受容の場合と、果たして同列に置いて論ずることができるか、という問題である。前者に関して言えば議論は比較的単

純であって、受容側の伝記的データを細かく実証的に研究することで個別の受容史は再構成されることとなる。しかし、例えば「日本におけるドイツ文化の受容」といった集団単位のテーマを立てるとき、そこでは何が問われているのであろう？ 個別的な受容ケースを寄せ集めることで集団全体の受容史が再構成される、というような単純な議論は果たして成立するのであろうか？ たまたま目に留まった些細で偶然的な個別受容ケースをもとに集団受容のありようを短絡的に論じてしまったりする危険を避けたいと思うのであれば、集団的な受容全体を論ずる上で個々の受容ケースがいかなる意味があるのかはといったいどうすれば測ることができるのだろうか？ 逆に、いかなる個別受容史も何らかの任意の集団的コンテキストの名の下に扱うことができるとするなら、例えばネーションのような集団の名において個人的受容ケースが差し押さえられ回収されてしまう危険はないだろうか？ こうして考えるとき、「ドイツにおける日本文化の受容」といった集団単位の受容・影響を総括的に論ずる問いをたてようとするときには、それが個別の受容ケースとは質的に異なる問題設定に属することであることを意識しておく必要があるだろう。個別の受容例は、そのままでは決して集団的な受容のありようを示す例証とはなり得ない、というわけである。

以上のような反省に立った上で、本論では以下、「受容」という概念を二重に限定して用いることとしたい。すなわち、受容を論ずるにあたってここでは第一に、重大な文化変容を伴うケースを扱うこととし、異国趣味程度の意味における異文化体験は除外することとする。そして第二に、集団的な受容、すなわちここでは日独というナショナルなレベルでの文化受容のありかたを問うこととし、個別的な受容ケースは論じないこととする。こうした限定は当然ながら、ドイツにおけるジャポニズム、あるいは日本におけるドイツへの憧れといった文化史的エピソードの宝庫である領域を取って切り捨て、さらには、「ドイツと日本」に関する十把一絡げの議論への道を開く危険をはらむものである。にもかかわらず、こうした限定を行うことによって初めて、「ドイツと日本がさしせまった思想や問題を共有し、互いに交流することがあったのか、あったとすればそれがどのようなルートで受容され、いかなる結果を生んだのか」という問題に焦点を合わせることが可能となると思われるのである。先に確認したとおり、日独の間には現在でも、さまざまな親近性があるとされている。それはいったいどのような「受容」の歴史に基づくものなのであろうか？

### 3. 日独伊三国同盟の果たした役割？

日本とドイツのさまざまな共通点・類似点を前にして、とりわけ先のヴァルター・ドーナトの御用学者的発言などを見ると、1930年代から40年代前半にかけての日独防共協定や日独伊三国同盟が大きな影響を与えているように思われても不思議ではない。実際、ヒトラー・ユーゲントの来日やドイツにおける独日協会の活発な活動など<sup>9</sup>、こうした同盟関係の枠内で促進された日独の文化関係は数多いし、当時の日独の蜜月関係を実証するかのように「今度はイタ公抜きでやろうぜ」といった醜悪なジョークが戦中派世代に流行したのも事実である。

たしかに当時、日独の間ではさまざまな文化交流の試みが存在した。それどころかこのナチズム期、日本でのドイツ文学の紹介・翻訳はピークを迎え、ドイツからは多くのナチス文学が東大などに大量に寄贈されている<sup>10</sup>。ドイツでヴァルター・ドーナトを始めとする日本学者が動員されたのと同様の調子で、日本では例えば東京帝国大学独文科主任教授の木村謹治が「ゲーテの國家理想を此の地上に於て現實にしてゐるものはわが日本のみであると言ひ切つても過言でない」と信ずる<sup>11</sup>などと説いている。既にドイツ文化へのシンパシーは大正教養主義の中で培われていたが、日独のそれぞれ自民族至上主義的に変質した文化の親近性が突然発見され強調されたのはこの時期のことであり、木村の著書『日本精神とドイツ文化』はそのタイトルからして、こうした状況を象徴的に示している。

にもかかわらず、日独伊三国同盟が実際には同盟の名に値するような成果を政治的にも文化的にもほとんど果たし得なかったことは、はっきり確認しておかねばならないだろう<sup>12</sup>。ドイツ側は非アーリア系黄色アジア人種たる日本人を彼らの人種理論の中でどう扱うか戸惑って日本人をたびたび憤激させているし<sup>13</sup>、日本側もアジアの白人支配打破を目指しているはずなのに何故よりによってドイツと手を組まなければならなかったのか説得力ある説明をすることはできなかった。ドイツ側は進んだ軍事技術情報を結局日本に与えなかったし、その後突然独ソ不可侵条約を結んでしまったドイツと日本が手を組んで対ソ戦略を練ることもなかったのである。冒頭に見たドーナトの発言に見られるような活発なエールの交換や文化的相互称讃とは裏腹に、その基調が日独交流の主流となることは遂になかった。日独軍事同盟は、相互の誤解と無関心に彩られた悲喜劇的な「戸惑いの同盟」に終始するのである。



#### 4. トーマス・マンと亀井勝一郎

両大戦間期の日本とドイツの思考の類似性は、必ずしも直接の文化受容によるものではない。そのことを、二つの発言の比較によって検討してみたいと思う。ここに取り上げるのは、世界大戦の勃発に際して、それぞれドイツと日本で、戦争と文明批判をテーマになされた発言である。まずはトーマス・マンの発言から見てみることにしよう。マンは第一次世界大戦が勃発したとき、「戦時随想」の中で次のように言い放っている。

戦争となったとき、詩人たちの心は即座になんと炎のように燃え上がったことだろう！ [...] おぞましい世界、それはもはや存在しない、あるいは、やがて大嵐が過ぎ去るときにはもはや存在しないであろう！ あの世界にはウジ虫のような精神の害虫がうようよしてはいなかっただろうか？ あの世界は文明の破壊要素によって腐り、異臭を放ってはいなかっただろうか？<sup>14</sup>

そして次に、第二次世界大戦勃発に際して、9000キロ離れた日本における亀井勝一郎の発言である。

現在我々の戦ひつゝある戦争は、対外的には英米勢力の覆滅であるが、内的にいへば近代文明のもたらしたかゝる精神の疾病の根本治療である。これは聖戦の両面であつて、いづれに怠慢であつても戦争は不具となるであらう。文明の毒素への戦ひ——これは百年などといふ短い歳月では不可能なことだ。東亜においては幸ひにして我々は武力の勝利者となりつゝある。だが、この勝利が、直ちに我らの享有せる文明の毒への勝利と思ひこむほど危険なるはあるまい。<sup>15</sup>

殆ど自然的の強制力をもつて襲ひかゝつてくる文明の重圧、機械主義、それがもたらす精神のすべての疾病や衰弱、節度を失つた人間の自壊作用、滅びるか、なほ救済はあるか、これは、今次の世界大戦のもう一つ奥にひそむ戦争である。<sup>16</sup>

何れの発言も、世界大戦を悪しき文明からの解放をもたらす魅力的な戦争と見なし、それによってドイツ人ないし日本人だけでなく世界全体が救済されると位置づける点で、驚くほど共通している。ドイツないし日本が戦争に立ち上がったのは、近代文明のもたらす毒素ないし破壊要素から世界を解放するためだ、というわけである。どちらも、実はドイツないし日本という自分の属するネーション陣営に肩入れた単なる戦争キャンペーンに過ぎないわけだが、それが

世界や人類全体の正義の名を借り普遍化されて語られている点に、多くのナショナリストに共通する独りよがりの論理構造の特徴を見ることができる。当時のトーマス・マンにとっての「文明対文化」の対立、亀井勝一郎が語った文脈の用語で言うなら「近代の超克」の必要性は、遅れてきたネーションの側がナショナリズムによって近代批判を正当化しようとした際の典型的な構図であった。

本稿の課題はむろん、マンや亀井の戦争礼賛を「後から生まれた者の恩恵」を笠に着て糾弾することなどではない。ちなみにトーマス・マンの名誉のために付け加えるなら、マン自身はやがてこの立場の危うさと矛盾に気づいて「ドイツロマン主義的市民性の最後の大規模退却戦」を開始してゆく。彼の「非政治的人間の考察」(1918年)は、そうしたナショナリスティックな自明性の世界からの訣別が彼にとっていかに困難な作業であったかの、彼一流のナルシスティックな自己正当化と自己反省を集成した壮大なドキュメントである。その結果マンはやがて、20年代にはヴァイマル共和国の民主主義者へと変身し、30年代に亡命を余儀なくされてからはドイツを代表する戦闘的反ナチ文学者へと成長するわけであるが、もしそうした思想的展開がなかったなら、恐らく彼の初期作品、たとえば「ブッデンブローック家の人々」や「ヴェニスに死す」などに対する評価も、今とは全く異なったものとなっていたことであろう。対する亀井勝一郎はといえば、マンとは全く逆に、マルクス主義体験から出発し投獄・転向を経験して日本主義へと至るルートを辿っており、その意味でマンと亀井のビオグラフィーに共通点と呼べるものは極めて乏しい。しかし個人レベルの受容を対象とするのではないここでの議論においては、これら個人的な経緯は重要ではないだけでなく、まさにこのように接点が少ないにもかかわらず思考の共通点が多いことこそが問題なのである。マンや亀井は、ここでは、文化とナショナリズムをめぐる当時の支配的ディスカールの単なる例に過ぎない。とりわけ、その後ノーベル文学賞を受賞し、「ファウストゥス博士」などの文学作品を通してナチズムとの思想的格闘を行なってゆくことになるマンの場合、先に見た発言が40歳近い時点での無防備・無反省なものであるからこそ、逆に当時のドイツの美的・ナショナリスティックな支配的ディスカールをストレートに表現してくれていると言えるだろう。1914年当時のトーマス・マンの、彼としては珍しくイロニーの乏しい好戦的発言の中に、第二帝政期からナチス・ドイツに至るまでのドイツの保守的知識人の典型的な心情が正直に表現されていること、また1942年の亀井勝一郎の発言に、第二次世界大戦を支えた日本の

知識人の美学や文化観が典型的にあらわれていること、そしてこの両者の発想が驚くほど似通っており、類似の用語によって表現されているということ、ここでは確認しておきたい。そうした関心から、両者の発言を今少し比較しておくこととしよう。例えば、「戦争と平和」というテーマについて、まずマンは次のように叫んでいる。

芸術家は、芸術家の中の兵士は、平和の世界が崩壊したことを、どれほど神に感謝せずにはいられなかったことだろう。平和の世界などにはほとんど飽き飽きしてしまっていたからである。戦争！ それは浄化であり、我々が実感した解放であり、途方もない希望だった。<sup>18</sup>

今回見られたとおり、ドイツの徳と美は、戦争において初めてその全貌をあらわすのだ。平和はドイツには必ずしも似つかわしくない。<sup>19</sup>

一方の亀井勝一郎も、同じような調子で戦争を礼賛する。

勝利者が屢々抱きやすい「平和」という妄想は、この深淵の戦ひを糊塗する。人は「平和」の観念によつてこの戦ひに敗北してきた。[...] 文明の毒は「平和」の仮面のもとにはびこるのである。戦争よりも恐ろしいのは平和である。平和のための戦争とは悪い洒落にすぎない。[...] 奴隷の平和よりも王者の戦争を！<sup>20</sup>

またマンは、近代文明を次のように批判する。

ドイツ人が「文明」という言葉に魅力を感じる度合いは、西側の隣国の人々に比べて遙かに少ない。言葉として、また概念として、ドイツ人は常に「文明」よりも「文化」を好んできた。<sup>21</sup>

文明などというものを自分にとっての重要概念、ましてや最高重要概念とできるには、ドイツの魂はあまりに深すぎるのだ。<sup>22</sup>

同じテーマについて、亀井勝一郎はこう語る。

機械の発達による速度の急激な増加——近代文明のかやうな特質は、我々の精神にどのやうな重圧を加へ、また歪めたであらうか。[...] 人間の歩行的エネルギーはたしかに近代において衰へたであらう。しかもそれが精神の歩行力にも衰弱をもたらさなかつたであらうか。<sup>23</sup>

かゝる傾向は、明治の開国とともに始つたあの悲しむべき近代的習慣——速成化にむすびついてゐる。西洋の文物は、能ふかぎり輸入し、急速に自らを武装しなければならなかつた。短日月の間に近代文明の粧ひを凝らさざるをえなかつたといふ我々の運命——この習ひが性となつたところに精

### 神の一危機がある<sup>33</sup>。

トーマス・マンと亀井勝一郎の交換可能なほどに酷似した文章は、他にもいくらかでも挙げるができる。重要なのは、マンと亀井というこれまであまり他に例のない比較検討を行ったときに、なぜこれほどの類似点が見出されるかという問題である。一方が他方から受容したのであろうか？ 少なくともマンが亀井から何かを読んだり受容したということは、時間的経緯から見てあり得ない。またマンが、亀井に限らず日本人一般から何らかの考え方を採り入れた、という可能性も、たとえば同じ「戦時随想」の中の次の箇所を読むならば、あり得ないことが想定できるだろう。というのも、マンは第一次世界大戦でイギリスが対独戦に動員すると思われる世界各国の諸兵を念頭において次のように書いているからである。

ドイツに対してキルギス人だの日本人、グルカ人やホッテントットなどをぶつける権利があるなどと考えている。何たる侮辱、前代未聞の、とんでもないことだ。こんなことが可能になったのは、ドイツについての、この言葉の最も強い意味における許されざる無知のせいである。(下線部は原文ではイタリック)<sup>34</sup>

いかに戦争高揚状況下に書かれた安手の文章であるとはいえ、人種差別的な本音を包み隠さず伝え、日本に関するトーマス・マンの「許されざる無知」を露呈してくれるこの文は、少なくとも当時マンが日本から何かを受容した可能性の皆無であることを雄弁に物語っている。それに比べれば、亀井の場合、たしかに西洋の文物が大量に日本に流入したことに対するルサンチマンが強いとはいえ、彼自身よきゲートの読者として、またドイツロマン派の影響下に成立した日本浪漫派の一員として、ドイツに対してずっと好意的であったのであるが、にもかかわらずマンと亀井との直接的な受容・影響関係などというものは知られていないし、ましてや亀井がマンの「戦時随想」を読んだ可能性はおよそ考えられない。

## 5. 美的なナショナリズムの四つの特徴

もしマンと亀井の間に何らかの直接交渉や影響関係の可能性が僅かでもあったなら、先に引用した両者の類似した発言の数々は、比較文学的な影響史研究を可能ならしめる証拠として立派に通用することだろう。しかし実際には既に

見た通り、マンと亀井の間に受容関係は見られない。類似していることが必ずしも受容関係の成立を証明するものではない事例として、個別の受容・影響が安易には論じ得ないことを改めて思い知らせてくれると同時に、受容関係が存在しないならなぜ類似しているのかが改めて問われることとなる。

マンと亀井の間に個別の受容関係は存在しなかった。しかし、ナショナリズムと文化に関するディスクール全体に関して見るなら、第一次世界大戦時以降のドイツ知識人と第二次世界大戦時の日本のそれとの間には、集団単位での多くの共通点が存在していた。そうした共通点の中から、ここでは「美的なナショナリズムの魅力」という観点から、「文化」に関して次の四点を挙げておくこととしたい。

まずその第一の特徴は、政治に対する文化の優位という姿勢である。政治は文化的カテゴリーの中で論じられ、外交危機や世界大戦の問題も文化の問題に還元して論じられてゆく。日本の場合、太平洋戦争に突入したことに対して知識人は「近代の超克」座談会によって答えるのであったが、そこでは具体的な政策や戦争突入の是非が論じられることはなく、西欧近代文明に対する日本文化優位の主張といった、より「高次」の文化論によって戦争政策が肯定されるという構図を取るのであった。トーマス・マンも第一次世界大戦勃発時、「政治は理性や民主主義や文明に属する事柄であるが、道徳は文化や魂に属する事柄だ」<sup>26</sup>として、政治に関する議論を軽視し、文化や道徳や美の方が日常政治や軍事よりも大事で深遠であるという姿勢を貫く。そうした態度こそが実は戦争を可能にする政治的決断を担っているのに、文化論の高みにたった「非政治的人間の考察」は、政治的責任を負おうとすることはない。

第二の特徴は、日本であれば「近代の超克」という当時の流行語に代表される近代文明批判である。「文化と文明の対立」という特異な区別が流行した点でもドイツと日本は共通しているが、そこでは近代文明一般が墮落や腐敗を導いたものとして十把一絡げに批判され、その対極に自文化が置かれており、その構図はマンと亀井にも共通して見ることができる。むしろ言うまでもなく、日独ともに20世紀前半の時点で世界的大国たり得たのは、それぞれの伝統的文化のおかげによるものではなく、経済発展や近代兵器による軍事力強化といった近代化の恩恵によるものであった。したがって、経済的な繁栄や覇権を確保して既得権を維持しようという保守主義の立場であれば近代擁護を主張してもおかしくないし、実際現在の日独の保守政党はそうした立場からの経済第一主義的な政策をとっている。にもかかわらず、近代国家建設や植民地政策に

関しての「遅れてきた国民」たる日独両国は、先進国であるアメリカないしフランスからの政治的・経済的・軍事的な圧力に対抗するために、近代文明一般に対するルサンチマンを表明し、自文化アイデンティティによる求心力を求め道を選択したのであった。だから、近代機械文明の進捗が精神的貧困化をもたらすというような、少なくとも部分的には大いに説得力のある近代批判、先ほど見たマンの言い方を借りるなら世界が「文明の破壊要素によって腐り、異臭を放って」いるとする発想も、この文脈では狭隘なナショナリズムへと収斂するほかはない。そうした事情は、保田與重郎がラディカルに日本回帰を主張した1939年の彼の代表的論文のタイトルが「文明化の論理の終焉について」であったことにも、象徴的にあらわれている。

第三の特徴は、民族に「固有」とされる自文化への回帰である。近代文明の代わりにドイツ文化が、あるいは舶来崇拜の代わりに日本回帰が、熱を帯びた言葉で称讃されていった。こうした文化ナショナリズムは、自文化こそがよりすぐれた、より深い、あるいはより高貴なものである、と位置づける論理によって成立している。しかしそれらは実は、他文化についての無関心ないし無知がなければ決して成立し得ないだけでなく、自文化に関する認識に致命的な欠陥がなければ成立し得ない論理でしかない。というのも、近代化を経た世界において、「固有の文化」や「純粋な伝統」などというものはそもそも存在しないからである。たとえば、やはり日本浪漫派の中心的人物の一人である萩原朔太郎は、『日本への回帰』（1938）の中で、こう嘆く：

僕等の住むべき真の家郷は、世界の隅々を探し廻つて、結局やはり祖国の日本より外にはない。だがしかし、僕等は、あまりに長い間外遊して居た。そして今家郷に帰つた時、既に昔の面影はなく、軒は朽ち、庭は荒れ、日本的なる何物の形見さへもなく、すべてが失はれてゐるのを見て驚くのである。<sup>27</sup>

少し前までは西洋に強い憧れを抱き、「ふらんすへ行きたしと思へども／ふらんすはあまりに遠し」（1913年）と歌っていた萩原は、こうして晩年には日本的なものの中にユートピアを見ようとするものの、現実の日本の中にそれを発見することはできない。当然である。なぜなら、固有の文化や伝統というものは、それが日常性の中から失われ異質化したときに初めて自らの文化や伝統として意識化されるものである以上、固有文化や伝統がどこかに実体として存在しているなどということは原理的に不可能だからである。伝統との断絶がない社会が営々として続いているとき、そこでは伝統や文化はあまりに自明であっ

て、敢えて論ずる必要がないのみならず、それとして意識されることすらあり得ない。何らかの変化が起こって、あるいはまた異文化と接触して彼我の相対的差異が意識化されて、初めて伝統とか自文化といった観念は生まれるのである。たとえば茶道や能を、「日本」というネーション名を冠して「日本文化」と位置づけることができるためには、予めネーション単位で異文化と自文化を峻別するというナショナリスティックな考え方の洗礼を受けて思考がフォーマットされていなければならないのだ。

文化とはこのように、異文化との対比の中で自らのアイデンティティ領域を境界線によって確定する作業を通じて初めて創出される相対的な観念に過ぎない。にもかかわらず、あたかも固有の民族文化といったようなものが自明の確乎たる実在であるかのように議論したがる点に、まさに、美的なナショナリズムの大きな特徴がある。むしろ、実際には存在しないのであれば、創出するほかはない。こうしてとりわけ第二次世界大戦期、ドイツで金髪碧眼長身のアーリア人種の優秀さやドイツ文化の深遠さが喧伝されたのと同様に、日本でも国家神道から大和魂に至るまで、日本人固有の文化や気質なるものがさまざまに想像＝創造されていった。文化的・美的カテゴリーを民族の名の下に差し押さえる暴力が横行するとき、文化は、異文化や他者への侵略の道具と成り下がる。こうして文化は、単に文化領域の問題にとどまらず、より優れた文化の名の下に他国に対する政治的介入や軍事的侵略も正当化されるというネオ・ダーウィニズム的な政治的覇権の主張を支えてゆくことになるのである。

美的ナショナリズムの第四の特徴は、**新秩序建設への志向**である。たとえばアルブレヒト・ウラッハ侯爵の1942年の言葉を借りるなら、「新秩序への意志、そして新たな世界秩序が必要であることの認識は、日本にとってもドイツにとっても最重要課題である」<sup>28</sup>といった発想である。むしろ、新秩序建設という美的なイメージの下に行われたのが、実際には単なる遅ればせの植民地主義に過ぎなかったことは言うまでもない。西側先進国であるフランス、アメリカ、イギリスは、自らの既得権を脅かす「遅れてきた国民」ドイツや日本の強大化に対して次第に警戒心を露わにしていたが、日独の視点から見ると、経済制裁を伴う連合国による包圍網強化は不当かつ不公平なものでしかなかった。1930年代の日独両国が、東アジアないし東欧諸国を侵略してもあくまで自らを「土地なき民」として被害者と位置づけ続けてゆけたのも、こうした理由による。とはいえ、自らの覇権範囲拡張に向けてむきだしの軍事的・政治的利害関心を前面に掲げるわけにいかない。そこで、そうした覇権要求が「正義」や「公

平」といった表向きの建前の下で文化的言語へと翻訳され美化されてきた概念が「新秩序建設」であって、日本ではそれに対し「大東亜共栄圏」という美名が与えられていった。ヴァルター・ドーナトは記している。

秩序恢復勢力としての日独両国は、現在その歴史の中で最も過酷な戦いのさなかにあるが、それが終わった暁には、自らが、国という枠を遙かに越える大帝国を創造的に建設する者であることを証明しなければならない。<sup>29</sup>

ここで「大帝国」と呼ばれてイメージされているのはもちろん、単独の国ではなくて、日本ないしドイツを中心とした一種の文化的共同体である。しかしながら、もし日本やドイツが第二次世界大戦に勝利していたなら、そこにどのような「秩序」が実現してしまったことだろうか。ちなみに、新秩序とか共栄圏といった美的イメージによる言い換えによって侵略行為を隠蔽しようとする構造は、日本では戦後半世紀以上たつてなお、例えば「新しい歴史教科書を作る会」のメンバーたちにしっかりと引き継がれている。

## 6. トーマス・マンと第三帝国

第二次世界大戦へと至る過程での日独の共通点は、もちろん以上の点に尽きるものではない。他にも例えば、メディア統制やプロパガンダの形態、自己犠牲や英雄的な死の賛美、ユダヤ人ないし朝鮮・中国人に対する人種差別や虐殺行為、総統崇拜ないし天皇神格化等々、類似点には枚挙にいとまがないのだが、中でも上に挙げた、戦争という政治的大事件に際して「文化」を中心とした美的カテゴリーが総動員され、ナショナリズムを媒介にして全体主義的な政治の現状肯定が可能とされてゆく構造は、当時の日独に本質的に共通する部分であったと言えよう。ナショナリズム推進の根拠として固有文化や伝統を回収ないし創作して利用するという古典文化濫用の例は、例えば第三帝国肯定のためにゲーテやモーツァルトが引き合いに出され、万葉集が「新日本建設」<sup>30</sup>のために引用されるといったやり方で、この時期には日常茶飯事となっていた。再びトーマス・マンを引用するなら、第一次世界大戦を正当化するために「なぜドイツ人にとって文化が大切か」を問い、その理由として、ドイツ人が「最も内面的な民族、形而上学と教育学と音楽の民族、政治的にはなく道徳的な方向を向いた民族だから」<sup>31</sup>と述べるという形での、当人はそれとして意図しない形での文化の政治的利用がなされてゆくのであった。



ところで、このようにトーマス・マンの『戦時随想』を第二次世界大戦期に至る美的なナショナリズムの代表例として再三引用すると、「このテキストは1914年のものであって30年代以降のドイツ史とは直接関係ない」といった反論があり得るかもしれない。しかし、ここでこの論文を引用する目的はあくまで、20世紀前半の多くのドイツ知識人が無意識に抱いていた典型的な思考パターンの基本構造を取り出すことにある。当時の自明性のディスクールが無反省に表現されている『戦時随想』はそのための格好の材料であって、1914年以降のドイツにおけるさまざまな思想的な展開をも典型的な形で代表しているのである。その例証として、『戦時随想』と全く同時期に書かれた1914年の別の文章から、もう一箇所だけ引用してみたい。1930年代以降の歴史的展開を知る者にとって1910年代のトーマス・マンの発言に潜む問題性を改めて浮かび上がらせる、自問自答形式のテキストである。マンは記している。

今次の戦争をドイツは半信半疑で良心的に準備してきたわけだが、戦争へと強制されることがなければ決してドイツはそれを望んだわけではない。戦争が勃発したとき、ドイツはなぜそれを歓迎し、それへの忠誠を誓ったのか？ ——なぜならドイツは、この戦争の中に、第三帝国をもたらしてくれる者を見たからである。——ならば、第三帝国とは何か？ ——それは、権力と精神の合一 (Synthese)である。それはドイツの夢であり望みであり、最高の戦争目的なのだ。<sup>32</sup>

むしろトーマス・マンはこの1914年時点で、彼の切望する第三帝国がその20年後、どのような形で実現することになるか、まだ知る由もない。この箇所を引用したのは、決して、トーマス・マンをナチズム思想の先駆者として断罪するためではない。マンがこの発言によって、今日では第三帝国の名と分かち難く結びついているアウシュヴィッツの惨状やユダヤ人大量虐殺をも冀ったなどという可能性は全くあり得ないことである。にもかかわらず、ここで「第三帝国」という名称が呼び出されているのは、決して偶然ではあり得ない。明らかにこの時期のマンを心から魅惑しているこの「第三帝国」の理念は、まだここでは「権力と精神の合一」といった美的イメージで語られているが、その中では1910年代のドイツにとって自明であったナショナリスティックな知的雰囲気と、やがて30年代に実現してゆくであろうナチズムの世界の萌芽が、不可分な形で同居しているのである。両者に共通しているのは、理想的で強大な国民国家実現に向けての美的イメージと憧れであった。第一次世界大戦の敗北にもかかわらずドイツで決して途絶えることはなかった「第三帝国」というユートピア的理

念の中には、「美的なナショナリズムの魅力」の典型的な例を、そしてその恐るべき危険を、見ることができるように思われる。しかしこの「魅力」という用語については、今少し註釈が必要なようである。

## 7. ナチズムの「魅力」<sup>65</sup>

ドイツの元大統領リヒャルト・フォン・ヴァイツェッカーは、とりわけ1985年5月8日の、第二次世界大戦終戦40周年記念に際しての名演説のゆえに、日本でも人気が高い。「過去に眼を閉ざす者は、現在に対しても盲目になる」という彼の警告は、ナチズムの過去を直視し、過去と真摯に取り組むヴァイツェッカーの政治家としての名声を不動のものとした。各方面から惜しみなく称讃されたこの演説において、彼はさまざまなナチズムの犯罪的行為を具体的に列挙し、それに対して眼を閉ざすことのないようドイツ人に対して求めている。この、全体としてはその誠実さを疑う余地のない演説の或る決定的な箇所、しかし、ヴァイツェッカーは次のように言い切るのであった。

5月8日は解放の日でありました。この日が私たち全員を、ナチズムの暴力支配という人間蔑視の体制から解放してくれたのです。<sup>66</sup>

つまり、ドイツ人自身がナチズムの暴力支配から「解放」されたのだ、と言うのである。それはあたかも、ナチズムを生み出したのがドイツ人自身ではなかったかのような、ドイツ人自身がナチズムの犯罪の犠牲者であったかのような、ものいいであるとは言えまいか。この演説では「思い出す」<sup>67</sup>ことが執拗に求められており、たしかにドイツ人のさまざまな犯罪行為は仮借なきまでに具体的に思い出されてゆくのであるが、ドイツ人自身がナチズムにどれほど魅力を感じていたかは決して思い出の対象とされることはない。これ以外のさまざまな講演の中で、ヴァイツェッカーは「健全なナショナリズム」の大切さを説いてゆくのであるが、たしかに彼のように、ナチズムをドイツ人から切り離された場所での出来事と位置づけることができるならば、ナチズム批判とナショナリズム賛美は全く矛盾しないで同居することができるのであろう。

このヴァイツェッカー演説に張り合おうとの意図を隠すことなく、1988年11月10日、いわゆる「水晶の夜」、すなわちユダヤ人に対するボグロム開始から50周年を記念する連邦議会での催し物で演説を行なったのが、連邦議会議長のフィリップ・イエニガーであった。彼はヴァイツェッカーとは対照的に、ナチズムのあからさまな犯罪行為のみならず、ドイツ人が当時そのナチズムにど

れほど魅力を感じ、魅惑されていたかを、その演説の中で公に、赤裸々に、思い出して見せた。その結果は大スキャンダルとなって、イェニンガーはドイツ連邦共和国で首相に次ぐ第二の地位たる連邦議会議長の職を解かれ、政治家生命を失ってしまう。いったい彼は何を言ったのであろうか？ その「問題発言」から少し引用しておくこととしよう。いずれも、当時のドイツ人がごく当たり前に考えていた思いや考え方に感情移入し、その熱狂的陶醉ぶりを静かに思い出すという行為であった。

1933年から38年の日々は、距離を置いて振り返ったとしても、またそれに続く出来事を知っているとしても、歴史的に見てあの時期のヒトラーの政治的な勝利の凱旋に匹敵するものはほとんど見あたらない、という意味において、今日でもなお魅力（Faszinosum）なのであります。[...]

大量失業が解消して完全雇用が実現し、大衆の貧困は広い層にわたる一種の繁栄へと変化しました。絶望に代わって楽観主義と自分に対する信頼が支配するようになりました。ヒトラーはヴィルヘルム二世が単に口約束しただけだったこと、すなわち、ドイツ人の素晴らしい日々を実現するという約束を、実現したのではないのでしょうか？ [...]

そしてユダヤ人に関して言えば、彼らはこれまで彼らにふさわしからぬ役割を不遜にも——と当時言われたものです——つけあがって演じてきたのではなかったのでしょうか。[...] 反ユダヤのプロパガンダは——野蛮で真面目に取るべきとも思われぬ誇張を除けば——本質的な点では自分で抱いていた推測や確信と一致していたのではないのでしょうか。<sup>36</sup>

たしかに、一見して挑発的な「ヤバイ」発言である。ナチズムの中に「魅力（Faszinosum）<sup>37</sup>」を見ることなど、戦後ドイツでは一貫して、あってはならないタブーだったからである。とんでもない右翼の方角から「その通り！」と思いがけない拍手喝采があがってもおかしくないとの懸念には一理ある。そして確かに、ナチズムの政策や演出を魅力に感ずる思いそのものをタブー化してきた戦略は、戦後の民主的な西ドイツ国家を形成する上で、一定の功を奏してきた。ナチズムの美学の最も単純な表現手段であったハーケンクロイツ旗やハイル・ヒトラー式の挨拶は、現在のドイツでは刑法上の犯罪として処罰される。単純素朴なナショナリズムやネオナチ的思考の復活を阻止する上で、こうした思考禁止とタブーこそが最も効果的な対策だったというわけである。しかしこれでは、当時の人々がなぜあれほどヒトラーに夢中になったのか、全くの謎となってしまう、なぜドイツ人の多数がナチズムを支持したのかという最も肝心

の部分が説明不能になってしまう。なぜなら、ナチズムに人々が感じた「魅力」こそは、大衆の熱狂的なナチズム支持を可能とし、ひいては巨大な犯罪を可能にしてしまったエネルギーの源泉そのものだったからである。

ドイツでは日本とは異なり、ナチズムの犯罪を想起するための公式行事が機会ある毎に繰り返される。第二次世界大戦参戦を招来してしまった戦前の政策を取り返しのつかない過ちだったと見なすコンセンサスが未だに存在しない日本とは対照的に、ドイツは真摯に、ナチズムの過去を心から悔やみ、二度と同じ過ちを繰り返すまいとするコンセンサスを形成してきた。これら公式行事においてドイツ人は、当時の出来事に真摯に思いを馳せる機会を持つのであるが、ともするとそうした公式行事も、きれいごとの決まり文句が並ぶ悔い改めの儀式になってしまう傾向がなきにしもあらずである。だからこそイエニガーは、演説原稿を自ら書くにあたって、ファシズムの「魅力」部分の言及を避けたままでナチズムの過去と真摯に取り組むことが果たして可能なのか、きつと自問自答したに違いない。ナチズムの魅力がどこにあったのかという根源的な問いをタブーにすることで、かえってその危険なポテンシャルが温存され、美的体験を重ねるたびにコントロール不能なエネルギーとして蓄積され、それが政治的ルサンチマンと結びつくとき思わぬ形で復活するというような危険はないのだろうか——連邦議会で演説の機会を提唱して自ら演説者として名乗りを上げたとき、彼はきつとこのように問うていたに違いない。ヴァイツェッカー演説に対するライバル意識を隠さないイエニガーはこうして、ナチズムに魅力を感じてしまうことをタブーとして禁止したり抑圧したりするのではなく、ファシズムの魅力を記憶の中に蘇らせ、タブーによってこれまで封じ込まれてきたその危険を取って呼び覚ますことによって、警鐘を鳴らそうとしたのだった。

これまでナチズムの過去との取り組みに際しての反省の仕方は、ナチズムに支配された領域をそれ以外の「健全」なナショナリズムや「健全」な芸術領域から恣意的に区切り、ナチスという「悪の部分」を確定してそれに対する断罪の言葉を述べ、その部分との接触を禁止するというやり方で行われてきた。しかし、悪しきナチズムと健全なナショナリズム、ファシズムの美学と肯定されるべき美学の間に境界線を確定する作業は、実は原理的にほとんど不可能なことである。たとえばニュルンベルクにおけるナチス党大会は、リーフェンシュタールのドキュメント映画が見事に記録に残しているように、新しいテクノロジーやメディアと結びついた新たな集団的フォーメーションの美の世界を開拓した。もちろん、それを美とは思わず、むしろ醜悪だと感ずる感性の持ち主は、

当時も今もいたことだろうが、この新たな美学は、ナチズムに対する熱狂的な大衆支持を支えた後、東京オリンピックや北朝鮮公式行事の美的構成原理へと引き継がれ、未だに日本の多くの小・中学校の体育教師たちや高野連関係者を魅了し続けてやまないものである。こうした集団統制美を感じてしまう人が必ず存在する以上、こうした美学との接触を禁止したり魅力を感じることをそのものを抑圧するのではなく、ましてや、そうした魅力が歴史的にも存在しなかったかのようにタブー化するのではなく、放っておけば多くの人が感じてしまうその美的魅力が実はどのような連関から生まれ、何をもたらすものなのかについて認識を深めていく以外には、ファシズムの魅力に対する免疫力をつけるための解決策はないのではなかろうか。

当時の多くのドイツ人は、ヴァイツェッカーが暗にそう言いたがっているように、ナチズムに騙されていたのでも暴力支配されていたのでもない。彼らは心からヒトラーに心酔し、ナチズムに魅了されて、その政権を自ら進んで支えたのだ。後になってから「人々はナチズムに騙されていたのだ」と言うのは最も安易な説明ではあるが、ナチズムの成功を可能としたその「魅力」を過小評価して切り捨てることは、かえってその本質を隠蔽することにつながる。ナチズムは当時、ドイツ人の自信を回復させるさまざまな物語を作り上げ、映画やメディアなど最新のテクノロジーを動員し、「生きる意味」といった人生の根源的な部分にまで立ち入る説明を与えて、人々を大いに魅了したのである。イエニンガーが言う通り、人々が政治に対してこれほどの魅力を感じたことは空前絶後であり、その成果が「歴史的に見てほとんどみあたらない」ほどだったという事実を、私たちは直視しなくてはならないだろう。この事実認定は、ドイツ連邦共和国ではタブーであり続けてきた。ヴァイツェッカーのような賢い政治家は、多くのドイツ人が1933年から1938年の時期ナチズムに魅惑されていたという事実には言及することはしない。イエニンガーは、そうしたファシズムの「魅力」を確認し、公の席で思い出すという作業をしてこのタブーを破った結果、政治的生命を抹殺されたのであった。彼が失脚した理由としてしばしば挙げられる「演説の仕方が下手だったから」とか、「当時の人々の心情を引用した間接話法部分が演説で誤解されたから」といった説明は、このような形でイエニンガーを葬り去ってしまったという事実が意味する問題の根深さを矮小化しようとする試みに過ぎないと言ってよいだろう。

ナチズムや旧日本軍などの過去の犯罪行為と取り組む行為は、後から生まれた者が当時の当事者の罪をあげつらうことを目的とするものでもなければ、戦

争犯罪反省のポーズや克服する儀式を通して外交関係の修復を図るためのものでもないはずである。その最大の目的は、犠牲者に対してできる限りの補償を確保すると同時に、二度と同じ過ちが繰り返されないよう歴史から学んで認識を得る点にある。そうした重要な認識の一つとして、「魅力」という点に関して「よいナショナリズム」と「悪いナショナリズム」との間、「健全なナショナリズム」とナチズムの間に、はっきりと境界線をひけるような本質的な違いなど存在しないという認識が確認されるべき時期は、既にとっくに過ぎているように思われる。

## 8. 美と政治の共犯関係の今後をめぐって

トーマス・マンと亀井勝一郎のテキストにおいて、世界大戦中の日独の政策が文化人自身の自発的発言によって文化の名の下に美化され、正当化されてゆく様子を見ることができた。この二人に限らず、戦争協力のゆえに戦後になって非難・糾弾された芸術家は、ドイツでも日本でも数多い。むしろ、例えばリヒルト・ヴァーグナーの反ユダヤ発言やマルティン・ハイデガーの「ドイツ大学の自己主張」におけるナチス支持演説などを一つ一つ取り上げて批判しておく作業も重要であろう。しかしそうした個々の芸術家・思想家の問題発言や失言の糾弾よりさらに重要なことは、彼らの高い美的価値を持つ芸術作品や主要著作そのものが、核心部分においてナショナリスティックな発想と不即不離に結びついている状況を作品に即して批判的に問い直す作業であろう。ヴァーグナーやハイデガーを十把一絡げにナチ呼ばわりする短絡的非難が無意味であるのと同様に、彼らの作品・著作における美学と政治との複雑な絡み合いに対する無関心もまた知的怠慢のそしりを免れない。

ナショナリズムは、ナショナルなインテグレーション（国民統合）実現のために、統合の中心として人々のアイデンティティを創出してくれる何らかの強い「魅力」を必要としている。そのようなアイデンティティ創出機能を持つ「魅力」としてまず考えられるのは、第一に豊かさ（Wohlstand）であり、そして第二に歴史や伝統、芸術や文化といった美的イメージである。ナチズムは、この両者を徹底的にアピールし、利用しつくしたのであった。（ちなみに、ハーバーマスらは戦後ドイツで「憲法に基づく愛国心」のような西欧的民主主義原理が統合力を発揮すべきと説いたが、それが統合をもたらす魅力となり得るかは疑わしい。EU統合という民族自決原理を超えるための壮大な実験において

も、決定的なのは経済的な豊かさであった。)

この第二の要素である文化、とりわけいわゆる前衛芸術以外の芸術は、その美的魅力のゆえに人を魅きつけ、その魅力を、近代以前であれば宗教と世俗権力に、そして19世紀以降はナショナリズムのために奉仕させる中で、自律的發展を遂げてきた。政治的統合が遅れた分だけ文化による国民統合機能が強く求められてきた日本とドイツにおいてはとりわけ、さまざまな文化や芸術家がナショナルな文脈に回取され、その美的魅力をネーション統合のために提供してきたのであった。それは単にレニー・リーフェンシュタールやアルノー・ブレーカー、山田耕筈や高村光太郎といった、はっきりと戦時中の体制協力を行なっていった芸術家にとどまらず、例えばゲーテや芭蕉などのケースに明らかのように、個々の芸術家の自覚的な意志とは無関係に体制に利用されていった場合も少なくない。しかし多くの場合、美と政治の共犯関係は、自律的な美の追究そのものがナショナルなアイデンティティ創出に利用可能であるような構図で進行していったのであり、そこでは芸術は、ナショナルな統合ポテンシャルを備蓄した、さまざまに利用可能な宝庫として機能したのであった。

さて今日、第二次世界大戦当時と比べると、少なくとも先進諸国においては、メディアの急速な発達とともに、一方では美や文化のイメージそのものがずっと多様化する中で伝統的芸術の権威は相対的に失墜し、他方でナショナルなアイデンティティもさまざまな複数のアイデンティティの単なる一つに過ぎないものだという健全な認識が浸透しつつある。その意味において、ここで論じてきた美と政治の危険な共犯関係は、それについての議論が深まる前に既にその歴史的役割を終えつつあり、現在では少なくとも質的にかなり異なったものになりつつあると見ることができるように思われる。とはいえ、依然として当時のままの議論水準で、ナショナルな物語を創作し、政治を美的言語で隠蔽したがる傾向の人々は存在する。最後に、そうした例を取り上げて日本の現状を分析しておくこととしたい。

1990年代に入って、日本では歴史修正主義を唱える人々（本稿では便宜上、「修正主義者」と呼ぶことにする）が、「新しい歴史教科書を作る会」を中心に活動を活発化させている。第二次世界大戦中の加害者としての過去と真摯に取り組もうとする人々（ここでは「良心派」と名づけておく）の活動が80年代になって一定の成果をあげ、それが政治の世界でも細川・村山といった非自民政権下で外交政策の中に採り入れられ始めたことに、修正主義者たちの苛立ちはつのも、反攻に出たのである。彼らは「日本軍の戦いはあくまでアジアにお

ける白人支配に対する正義の戦いであった」と主張し、日本が犯した罪を問う形での歴史との取り組みを「白虐史観」と揶揄して、戦時中の日本軍の犯罪行為を諸外国のそれと比較・相対化することによって免罪することを目指してゆくのであった。

こうした「良心派」対「修正主義者」の論争は、南京虐殺や従軍慰安婦問題をめぐって激しく続いており、その評価は難しいが、「修正主義者」の主張にも一理ある部分があると言わざるを得ないように思われる。というのも、過去との取り組みを日本でも行おうとしてきた良心派の最大の手本はドイツにおける過去との取り組みであり、だから先に触れたヴァイツェッカー元大統領が日本で祭り上げられてゆくような事態も起きたのであるが、ドイツにおける過去との取り組みが完璧な理想であるはずもなく、そこにはもちろんドイツなりの特殊事情や矛盾やタブーもさまざまに存在していたからである<sup>38</sup>。ヴァイツェッカー演説に潜むナショナリスティックな発想がその後、ベルリンの壁崩壊に際して、ナショナリズムを基本原理とするドイツ統一を可能にし、また大統領は具体的国政に関与しないはずであるにもかかわらず大国ドイツの首都に向けてのベルリン遷都を積極的にアピールする彼の姿勢を生んだことは周知の通りである。そしてドイツの場合、「過去の克服」の最大の目標は、ユダヤ人と和解することによって、戦後の国際関係を正常化し、国際社会の中でドイツの外交的地位を高めることにあったわけであるから、ここではナチズムを、ヨーロッパが近代化の過程の中で生み出してきた民族差別や植民地主義の最後にして最大の産物として位置づけるような大局的な視点は欠落していたのである。ヨーロッパ全体の近代化がもたらした啓蒙の弁証法の一つの帰結としてナチズムを位置づける巨視的な、しかしより深刻な近代批判の視点は敢えて取らず、ドイツひとりが悪玉であったと反省し補償を支払うことで、新たな戦後社会の秩序が保たれ、結局はドイツを含めた戦後国際社会の構成員すべてがその恩恵を被るという形で、新たな秩序が形成されていったというわけである。

こうしたスタンスを日本にもあてはめて、まずは何より第二次世界大戦中の日本のアジアにおける犯罪行為を反省しようとする良心派の人々は、しかし修正主義者たちの「日本はヨーロッパの植民地主義の犠牲となっていたアジアを解放しようとしたのだ」といった主張に対し、有効な反論を打ち出せないこととなる。たとえこの「日本はアジアを植民地支配から解放しようとした」といった修正主義者の主張が単なる新たな空想願望に過ぎないことは明らかだとしても、ヨーロッパによる長年の植民地支配の過去に対する有効な批判と真摯な取



り組みがなされない限り、日本の支配のみを取り上げて反省を迫る議論は「自虐的」との反論に対抗し得ないからである。たしかに、例えばオランダがインドネシアにおける日本軍による捕虜扱いの残虐さを非難して補償を求め続けているとき、日本の立場として、オランダの数百年に及ぶインドネシア植民地支配の歴史を指摘することは、外交的に極めて難しいし、比較相対化による自己免罪の主張に道を開く危険を伴うものである。にもかかわらず、こうした事実関係を冷静に知ることは歴史認識として必要なだけでなく、まさにこうした論点をタブー視してきたこれまでの対応こそが、「新しい歴史教科書を作る会」に見られるルサンチマン・エネルギーの源泉となってきたと言えるのではないだろうか。ドイツにおいては、良心的な論者にとってナチズムの過去は、他に類例を見ない、したがって他のケースと比較することすら許されない一回限りの事例 (Singularität) として、真摯な反省の対象とされてきた。ナチズムによるユダヤ人虐殺行為は他に類例を見ないものなのだから、例えばカンボジアにおける人民虐殺やソヴィエトでの大量粛正などと比較相対化してはならないと、良心的な歴史家たちは、1986年のいわゆる「歴史家論争」で主張したものであった。それゆえ植民地主義や人種差別の歴史は、本来ならナチズムの直接の先行現象として位置づけられて全くおかしくないはずであるにもかかわらず、ナチズムとは全く切り離されており、未だに「過去との取り組み」の文脈で、補償問題とからめて議論されることはほとんどない。むしろ、この文脈でドイツ側から、例えばイギリス・フランスの植民地主義の過去を批判する声をあげることが不可能なのは当然である。しかし日本では、ドイツに学んだ形での「過去との取り組み」が80年代に一定の成果をあげ、それが一連の修正主義的反動を生んでいる現在、改めて日本独自の視点から、タブーを打破した新たな過去との取り組みの議論の枠組みを必要とする時期にさしかかっているように思われる。さもなければ、タブーによって生じている議論の欠陥をあげつらって修正主義者たちが「敗戦国だけが歴史の反省をしなくてはならないのは不公平だ」と声高に主張し、南京虐殺問題が「原爆投下したアメリカの責任」と相殺されて水掛け論に陥るような手詰まり状態は、今後も続いてゆくように思われてならない。

そうした歴史修正主義者の代表的人物の一人が、漫画家小林よしのりであり、彼のコミック『戦争論』(1998年)は若者たちの間でベストセラーとなった。小林を含めた日本の右翼は、ナチズムやアドルフ・ヒトラーを肯定・崇拜しない点で、欧米各国の極右とは一線を画している。したがって、極右であるか否

かの判断基準をこの点に求める欧米の見方からすると日本には極右はほとんど存在しないこととなり、日本の右翼はヨーロッパから見ると異質な存在として映るようであるが、本稿で見てきたような美的ナショナリズムへの欲求は、小林よしのりたちにおいて古典的な形で継承されている様子を見ることが出来る。その様子を、小林のコミックから引用しておくこととしたい。

かつての少年兵たちはこう考えた。「命を手段に郷土を守る英雄になる」と。人は物語のために死ぬ。かつては国のために死んだ兵は、神となって靖國神社に祀られる。だから彼らは「靖國で会おう」と言って死んでいった。[...] 靖國に行けば彼らに会えるのだ。そこに彼らはいるのだ。そんな物語があった。そんな物語を信じて、彼らは散っていった。[...] この国を想って死を賭ける者に、かつて人々は、国は、物語を用意した。アジア解放、大東亜共栄圏の物語を信じて戦った兵たちも、確実にいたのである。彼らは英雄であり、神になれた。ごーまんかましてよかですか？ 戦後あらゆる物語を相対化させて、少女は売春、少年は殺人が流行の国になった。本当にこの国には物語は要らぬのか？

プライドを満たしてくれるようなナショナル・アイデンティティを虚構の物語によって創出したい、という欲求が素直に伝わってくるマンガである。ちょうどイエニンガーが告発したナチズムの魅力と同様の、日本的ナショナリズムのさまざまな魅力が、薄っぺらなマンガによって描かれてゆく。第二次世界大戦期、国家神道を中心とする虚構の物語が人々の理性的判断を停止させた結果、いかに多量の無駄な犠牲者を生み出してしまったか、という反省は、むしろ小林とは無縁のものである。注目されるのはここで、アジア解放や大東亜共栄圏といった言説が単なる「物語」でしかなかったことを小林が正直に告白していることである。むしろ彼は、にもかかわらず、たとえ物語が



虚構であってもそれにすがろうとするのみならず、ネーションをめぐる虚構を積極的に想像＝創造しようとする。たとえ嘘っぱちでもいいから、美的物語によって生に意味を付与したいという欲望を、彼は正直に描いてゆくのである。むしろそこには、犠牲者たちの痛みを感じようとする想像力はひとかけらも残ってはいない。ナチズムを支えたさまざまな美的装置に比べても、このマンガ自身はお世辞にも美的水準が高いとは言えないように思われるが、この程度のレベルでの政治と美学の一体化に対してすら需要が未だに極めて大きいという愕然とするような事実を、歴史学も美学も真摯に受けとめなければならないだろう。

## 9. 終わりに

日独伊三国同盟期の著名な日本学者ヴィルヘルム・グンデルトは、日本とドイツの類似性に触れて、当時次のように日独関係の将来に期待を寄せていた。

日本とドイツは、個別の点に関しては極めて異なるものの、全体としては奇妙なほどに似通っている。将来も、そうした方向でドイツと日本は発展していこうとしているようだ。であればなおさら、互いに学びあい、互いに助け合うことができようというものである。<sup>14</sup>

さまざまな外交の局面で現在でもこのまま引用されておかしくないような、一見ごく穏当で建設的に見えるこの種の発言において、実は当時いかに危うい美的ナショナリズムがイメージされていたかを、本稿では見てくることができた。この発言から約60年を経た今日、相変わらず「似通っている」とされるドイツと日本は、何を「互いに学びあ」うことができるのであろうか。日本におけるドイツ専門家ならその答えとして、例えば環境問題との取り組みや脱原発、高齢者介護や社会保障制度など、共通の問題を即座にいくつも挙げることだろう。日本がこうした分野でとりわけドイツから受容できる点は、確かにまだまだたくさんあるようである。他方、ドイツ連邦共和国の若者が現在最も興味を持って大量に受容しているメード・イン・ジャパンの産物は、歌舞伎でも生け花でもなく、何と言ってもサブカルチャーやポップカルチャー、すなわち、もはや日本製の異文化として全く意識されることもないコンピュータゲームやアニメ、コミックなどであるようだ。さまざまな意識操作やヴァーチャルなシミュレーションによって実現されてゆくこれらの新しい美学は、ナショナリズムと結託した半世紀前までの美学とは質的にきわめて異なるものとなっているが、こうした大規模な「日本文化」の受容を通して、もしかすると日本とドイツの類似

性は新たな形で培われ、かくしてグンデルトの希望は思いがけない形で実現してゆくのかもしれない。とはいえ、コミックを使用した小林よしのりの主張が広範な支持と共感と呼んでいる状況を見るにつけても、ナチズムに対する免疫を失いつつあるヨーロッパの若者世代が、安手の美学と政治がないまぜとなった日本のポップカルチャーの魅力の虜となって、コミックのノリで日独共同の歴史修正主義を主張していくのではないかというような心配を、しておく必要は本当はないであろうか？

---

本稿は、2000年3月16日～18日、ドイツ連邦共和国のバイロイト大学で行われたシンポジウム「世界大戦期における東アジア受容——普遍主義とナショナリズム」に際して行なったドイツ語による講演原稿をもとに、日本語で書き改めたものである。

- 1 むろん、それに対するアンビヴァレンツや反発は、第二次世界大戦期の「近代の超克」座談会を始めとして、現在に至るまで折に触れて噴出することとなる。とりわけ、欧米文学研究者や外国語教員が、欧米を規範とする研究から出発して日本回帰し、ルサンチマンを表明してゆくというルートは、日本の知識人によく見られる一つの典型的なパターンとなっている。
- 2 大嶽秀夫、『二つの戦後・ドイツと日本』、日本放送出版協会（NHKブックス）、1992年、S.3
- 3 1993年以来、計34冊の日本文学ドイツ語訳がこのシリーズの枠内で刊行された。
- 4 Walter Donat, *Deutschland und Japan, eine Einführung*, in: *Das Reich und Japan*, Berlin 1943, S.7
- 5 *ibid.*
- 6 原語の *völkisch* という単語を「民族至上主義的」と訳す提案は、末川清、姫岡とし子、高橋秀寿訳のオットー・ダン著、『ドイツ国民とナショナリズム』（名古屋大学出版会、1999年）xi 頁でなされており、ここではそれを踏襲する。
- 7 Donat, *ibid.* S.5 f
- 8 実はこうした日本観が決してドイツの支配的なイメージとはならなかったことは、後述する通りである。
- 9 Günter Haasch(Hrsg), *Die Deutsch-Japanischen Gesellschaften von 1888 bis 1996*（独日協会の昔と今）、Berlin, 1996 参照。
- 10 「東京ゲート記念館」を創設した粉川忠氏の証言による。粉川氏は木村謹治東大教授に当時個人的に弟子入りしており、後にそれら多くの文献を寄贈されたとされる。
- 11 木村謹治、『日本精神と独逸文化』、弘文堂書房、1940、S. 159 f
- 12 Bernd Martin の一連の研究を参照。たとえば、Bernd Martin, *Der Schein des*

- Bündnisses — Deutschland und Japan im Krieg (1940–45) in: Veröffentlichungen des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin, Bd.17, Symposium, Die deutsch-japanischen Beziehungen in den 30er und 40er Jahren, 22.–24.06.1992, Berlin, 1994, S.12 ff*
- 13 Haasch(Hrsg), *Die Deutsch-Japanischen Gesellschaften von 1888 bis 1996*, a. a.O., S.207 ff
- 14 Thomas Mann, *Gedanken im Kriege*, in: Thomas Mann, *Gesammelte Werke, Bd. XIII*, Frankfurt am Main, 1960 / 74, S.531 f
- 15 亀井勝一郎 「現代精神に関する覚書」, (河上徹太郎・竹内好ほか(編)『近代の超克』, 富山房百科文庫23, 1979年, 所収) S. 15
- 16 亀井勝一郎, *ibid.*, S. 15 ff
- 17 Thomas Mann, *Kultur und Sozialismus*, in: Thomas Mann, *Gesammelte Werke, Bd. XII*, S.640
- 18 Thomas Mann, *Gedanken im Kriege*, a.a.O., S.533
- 19 *ibid.* S.539
- 20 亀井勝一郎, S.17
- 21 Thomas Mann, S.537
- 22 Thomas Mann, S.538
- 23 亀井勝一郎, S.13
- 24 亀井勝一郎, S.14
- 25 Thomas Mann, S.544
- 26 Thomas Mann, S.531
- 27 萩原朔太郎, 「日本への回帰」, 萩原朔太郎全集第10巻(筑摩書房, 1975年)所収, S.48
- 28 Fürst Albrecht Urach, *Die Neuordnungsprobleme Japans und Deutschlands*, in: *Das Reich und Japan*, Berlin 1943, S.188
- 29 Walter Donat, *Der deutsche und der japanische Reichsgedanke*, in: *Das Reich und Japan*, Berlin 1943, S.131
- 30 例えば木村謹治, 「日本精神と独逸文化」 a.a.O., S.59: こうした形で濫用された文化自身は信憑性を大きく傷つけられ, 多くの場合, その無実の罪をはらすような作業が戦後必要とされてゆく。
- 31 Thomas Mann, *Gedanken im Kriege*, a.a.O., S.537 下線部は原文ではイタリック。
- 32 Thomas Mann, *An die Redaktion des Svenska Dagbladet* (Stockholm, in: Thomas Mann, *Gesammelte Werke, Bd. XIII*, S.551 下線部は原文ではイタリック。
- 33 本節で論ずるフィリップ・イエニンガーの演説に関しては, 別の機会に触れたことがある。相澤啓一, 「東ドイツの崩壊と文学——クリストフ・ハインにおける『過去との取り組み』をめぐって」 (『思想』, 第799号, 岩波書店, 1991年所収) S.16 ff 参照。
- 34 Richard von Weizsäcker, *Ansprache zum 8. Mai 1945*, in: *Geschichtsdidaktik*, Jg 10, Heft 3, 1985, S.234

- 35 ヴァイツェッカー演説のこの部分は、岩波ブックレットでの訳者である永井清彦氏にならって、日本語訳では慣例的に「心に刻む」と訳されることが多い。岩波ブックレットNo55,『荒れ野の40年』(1986年)訳注, S. 37を参照。通常「思い出す」という訳が付される *erinnern* という動詞に対してあえて語源にさかのぼって「心に刻む」といった見慣れない訳語がつけられた理由は、犯罪行為や都合の悪いことは日本語の「思い出」の対象とはならないからであろう。しかし本稿では、敢えて「思い出す」という訳語をあてることとする。日本でも歴史との取り組みにおいて、自分にとって都合の悪いことを「思い出す」作業が普通になされなければならない時期はとくに過ぎているからであり、そのためには「思い出」という日本語の意味拡大が不可欠と思われるからである。
- 36 Philipp Jenninger, *Rede in der Gedenkveranstaltung des Deutschen Bundestages aus Anlaß der Pogrome des nationalsozialistischen Regimes gegen die jüdische Bevölkerung vor 50 Jahren*, in: Armin Laschet / Heinz Malangré, *Philipp Jenninger, Rede und Reaktion*, Aachen / Koblenz, 1989, S.16 f
- 37 イェニンガーがここで用いている *Faszinosum* というドイツ語は、一般的な用語ではない。彼自身はチャーチルの自伝のドイツ語訳の中でこの語を見出して借用したと説明している (Astrid Linn, *...noch heute ein Faszinosum, Philipp Jenninger zum 9. November 1938 und die Folgen*, Münster / Hamburg, 1991, S.61) が、ファシズムやナショナリズムが人々に与える「魅力」の部分に敢えて正面から取り上げ、批判的に分析しようとするリスクの伴う作業に際して、*Faszinosum* の概念は今後も大いに有効であると思われる。
- 38 たとえばドイツに詳しい修正主義者、西尾幹二らが、こうした矛盾をさまざまに糾弾することになる。西尾幹二、『異なる悲劇、日本とドイツ』(文藝春秋社, 1994年)などを参照。
- 39 小林よしのり、『戦争論』, 幻冬社, 1998年, S. 293 ff. なお、この引用では、原文にない句読点やカギカッコを補った。
- 40 Wilhelm Gundert, *Fremdvölkisches Kulturgut und Eigenleistung*, in: *Das Reich und Japan*, Berlin 1943, S.42 f