

## 総合プロジェクト研究 Aグループ

## 近代日本における文化受容の諸問題

— その基礎的考察 —

西川長夫

はじめに

- I. 国民統合と文化受容
- II. 欧化主義と日本回帰
- III. 「文明」と「文化」——概念の形成
- IV. 「文化」の「受容」と「変容」

はじめに

立命館大学国際言語文化研究所における第1回総合プロジェクト研究の全体的なテーマは、「異文化理解と国際交流——国際化とナショナリズム」であり、私が所属している研究班Aグループのテーマは「日本の近代化における文化受容の諸問題」と定められている。ここで言う「日本の近代化」とは時期的には主として明治維新以後、「文化受容」とは主として近代化のモデルとされた欧米文化の受容と考えてよいだろう。以下の小論において私が試みたいと思っているのは、この研究テーマに私なりの一つの見通しを与えることである。したがって以下の私の記述は当然、これまでに行われたAグループの研究会の諸報告やその折りの討論を念頭においている。だが、以下の論述はこれまでの研究会の総括でもなければ、研究会の今後の方針を確定するためのプログラムといった性質のものでもないということを初めにお断りしておきたい。この研究会のメンバーは、全員がそれぞれの立場から、このテーマについてのイメージと判断をもち、あるいはアプローチの仕方を工夫していると思う。以下に記すのはそのような関心のもち方の多数のなかの一例にすぎず、したがってその限りにおいてきわめて個人的なものである。私自身は最初に活字になった論文（「日本におけるフランス—マチネ・ポエティック論」 桑原武夫編『文学理論の研究』岩波書店、1967年、所収）以来、日本の近代化と文化受容の問題を考え続け、いくつかの試論も書いているので、

このような研究会の有無にかかわらず、いつかはこのような文章を書く必要と必然性はあったと思う。共同研究は各メンバーのそうした個人的な関心や過程の会合う場所として設定されているのであるとすれば、理想的には各人の問題意識を明確化するようなレポートを持ち寄るところから研究会は出発するべきであっただろう。じっさいそのようなことは話し合いの形ではこれまで幾度も行われてきたことであるが、それを文章化することによって自分の理解と考えをより明確化したいと思った、と記せば私の意図は理解していただけるであろうか。

それにしても「近代日本における文化受容の諸問題」というタイトルは、あまりにも大きく漠然としていて、そのようなタイトルで文章を書くのは無知と傲慢をさらけ出すことになるだろう。そのことを十分心得た上でなおこのようなテーマを選ぶについては理由がある。第一は、これまで比較文化論や比較文学の枠内で行われてきた文化受容の研究は、いかに細かな実証的研究の外被をまもっていても、強いイデオロギー性を持ちこんでいるということ。現在産出されているそうした研究の多くは、国家あるいは国民文化の概念やイデオロギーに支えられ、あるいは汚染されているというのが私の判断である。われわれはそうした研究を成り立たせている大きな枠組みや基盤を疑うことから始めなければならないと思う。

第二に、現在われわれは、日本の近代化が始まって以来おそらく最大の変動期に直面しており、近代化や文化受容の問題を測定する基準に混乱が生じているということ。それは単に後発の一国国民国家が欧米をモデルとして設定した一定の近代化をなしとげたというだけでなく、その近代化をなしとげた瞬間に近代化そのものが変質しはじめていたことを意味するだろう。文化受容の問題は、したがってそれを測定し評価する座標軸そのものの組みかえの問題にかかわらざるをえない。これは文化の問題に限らず、文化を取扱うときにわれわれが参照し利用する社会科学や人文科学の全領域にわたって起っている問題であろう。

第三に、同じことは世界的な規模で起っていること。世界の変動や再編成をわれわれは単なる世界の変化として観察することはできない。観察する主体の側が移動し変質しつつあるのだ。異文化理解や国際交流はこれまで、変らぬ自己が他者を理解するという観点から行われてきたが、他者の理解は自己の変化を伴っているという認識が必要になるだろう。文化理論が無前提に引きうけているアイデンティティの概念自体が問題にされねばならない。近代日本における文化受容の諸問題を、われわれはすでに評価の定まった、現在と切離された過去として、あるいは単なる近代化の一断面として切離して取扱うことはできないという判断が、以下の小論の前提であり動機をな

している。文化受容の個々の事例にかんする手ざわりのたしかな実証研究の傍らで、いかに空論に見えようともそうした研究の基盤を疑い、考えなおす作業を必要とする時点にわれわれは来ているのではないだろうか。

## I. 国民統合と文化受容

1989年のフランス革命200周年を契機に行われた学会、シンポジウム、刊行された論文や書物、等々をふりかえってみると、フランス革命研究、あるいはフランス革命像に大きな転換があったことが明らかになる。そうした転換を示す顕著な動きの一つは、経済から政治へ、政治から文化へという研究者たちの関心の移行に明確に表われている。<sup>(1)</sup>「政治文化」「文化革命」といった用語はそうした問題意識の変化を象徴するキイ・タームとなっている。

こうしたフランス革命観の根本的な変化は、わが国における近代化や明治維新の評価に密接にかかわっている。かつて明治維新の評価は、ブルジョア革命の典型とされたフランス革命からの距離によって測定され、とりわけその後進性と歪みが問題とされた。講座派と労農派に代表される日本資本主義の評価をめぐる論争は、マルクス主義—近代主義というそれ自体は相矛盾する一対の問題設定が支配的であった戦後歴史学のなかで、明治維新の前近代性を強調し、明治維新を絶対主義の段階に位置づける講座派的通説を定着させた。現在このような明治維新評価がもはや維持できないのは、一つにはフランス革命を下部構造の変化から説明する観点が実証的にほとんど説得力をもちえないからであるが、(もし資本主義の始点を問題にすればフランス革命よりはるか以前に、もし産業革命を問題にすれば革命よりはるか後の第二帝政期となるだろう)、もう一つ更に重要なのはそうしたフランス革命—明治維新の比較史的考察を成立させていたマルクス主義的發展段階説そのものが、現在、とりわけ社会主義国家の崩壊現象以後は、説得力を失っていることであろう。こうして日本資本主義論争を成立させていた基盤が崩壊する一方で、高度成長期以後の日本経済の発展はその起点としての明治維新の再評価をうながし(先進資本主義国におけると同様、第三世界においても)、また日本における最近の江戸末期や明治維新时期の研究がその時代の近代性をいっそう際立たせている現状を考えるならば、明治維新の評価は全く新しい観点から行われなければならないことは誰の目にも明らかである。

私はかつてフランス革命と明治維新の比較検討を、「国民統合」の観点からあらためて行うことを提案した。<sup>(2)</sup> その主な理由は研究会の報告要旨にも記したように、フランス革命のもたらした最大のものが、新たな編成原理による国民国家の形成(国民

統合)であるという点にかんしては現在、研究者の間でもほぼ意見が一致しているのに、国民統合それ自体を正面にすえてその原理と全体像を明らかにしようとする試みは、フランス革命にかんしても明治維新にかんしても、ほとんど行われていないからである。<sup>(3)</sup> 近代国家の形成と国民統合にかんする全体的なイメージを喚起するために、私は国民統合の歴史的な前提条件と諸要素を示す表を、すでにくつつかの機会に提出している。<sup>(4)</sup> ここでも部分的な修正を加えて再録しておきたい。

#### 国民統合の前提と諸要素

- |   |
|---|
| <p>— 交通 (コミュニケーション) 網, 土地制度, 租税, 貨幣 — 度量衡の統一, 市場……植民地</p> <p>— 憲法, 国民議会, (集権的) 政府 — 地方自治体 (県), 裁判所, 警察 — 刑務所, 軍隊 (国民軍, 徴兵制)</p> <p>— 戸籍 — 家族, 学校 — 教会 (寺社), 博物館, 劇場, 政党, 新聞 (ジャーナリズム)</p> <p>— 国旗, 国歌, 国語, 文学, 芸術, 国民的なさまざまなシンボル, モットー</p> <p>— 市民 (国家) 宗教 — 祭典 (新しい宗教の創出 — Michelet, 伝統の創出 — Hobsbawm)</p> |
|---|

この表はフランス革命における国民統合の前提と諸要素をとりだして列挙したものであるが、明治維新についてもほとんどそのままの形で適用できるであろう。つまり国民統合の観点は、フランス革命と明治維新の差異と同時に類似性を照らし出すが、差異よりはむしろ類似性の方をより強く印象づけることになる。これはある意味ではごく当然のことである。なぜなら国民国家の形成とは世界の国民国家システムの一端を形成することである以上、後続の国民国家が先行の国民国家に似せて作られる — そうでなければ世界的な国民国家のシステムは成立しえない — からである。<sup>(5)</sup> そうした事情は、日本の国民国家形成の過程のなかでは、それが遅れて世界的な国民国家のシステムに参入しただけ、いっそう明確に読みとれる。

一つのよい例は岩倉使節団の場合である。明治4年、廃藩置県の直後いまだに混乱と危機的な状況が続くなかで、明治政府は岩倉具視を全権大使とし、木戸孝允、伊藤博文、大久保利通など政府中枢の半ばを含む50名に近い大使節団をアメリカ・ヨーロッパに送り出す。さらにこの使節団には女子留学生5人を含む59人の留学生が同行し、使節団の欧米滞在は1年10カ月に及ぶという、長期にわたる大規模な使節団の派

遣であった。世界の歴史のなかでほとんど類例をみないこのような大使節団の派遣が実現したということ自体のなかに、わが国における文化受容の独自性を認めることができるが、同時にわが国における近代化の方向を決定した影響力の点でもこの使節団を無視して日本の近代化は語れない。岩倉使節団の当初の主要な目的は不平等条約の改正にあったが、同時に条約を改正し世界の列国との国交を確立するについては、日本を列強なみの近代国家として変革しなければならないという認識があった。そして条約の改正が思うように進行しないなかで、使節団の任務は欧米における近代国家の仕組みの視察の方に重点を移してゆく。使節団の使命と任務を記した「国書」（「特命全権大使及副使に全権委任の国書」明治4年11月4日）には、そうした条約改定の意図とともに、次の一節があることは注目すべきであろう。「……従来の定約を蓋正セント欲スト雖モ、我國の開化未タ決カラス、政律モ亦従テ異レハ多少の時月を費スニ非レハ其期望ヲ達スルに能ハス、故ニ勉メテ開明各国に行ハルル諸方法を択ヒ、之ヲ我国に施スニ適宜妥当ナルヲ采リ、漸次に政俗ヲ革メ同一至ナラシメンコトヲ欲ス、……」<sup>(6)</sup> こうして近代的な国民国家の形成とは他の国民国家と同一の原理を共有することを意味したのである。

さらにまた使節派遣の最初の立案者である大隅重信の手によるとされている「事由書」には、全権理事官員の分担すべき任務が三課に分けて記されている（第一課、制度法律の理論と実際……、第二課、理財会計……、第三課、各国教育……、このあとさらに海陸軍にかんする調査の任務がつけ加えられている<sup>(7)</sup>）が、それを読めば使節団派遣以前に立案者たちの念頭には近代国家とそれを構成する諸機関、諸要素のかなり明確な理念とイメージがあったことが推察される。またじっさいに使節団が欧米の12の先進諸国を歴訪して見聞したのは、諸国の近代国家を形成する諸機関や諸領域であり、あるいはそうした共通の諸要素の各国における独自の機能の仕方であった。したがって岩倉使節団の訪問・調査の対象を列挙してゆけば、おのずと近代国民国家の構成要素の表ができあがる。そしてそれは私が上に記した諸要素の表とほぼ重なるだろう。フランス革命が多くの場合には手さぐりで作りあげていった諸機関やシンボルを明治維新は既成のものとして受け入れ、あるいは取捨選択していったのである。

私が国民国家の全体的なイメージやその構成要素の一覧表に執着しているのには、主として三つほどの理由がある。第一は、近代国家の問題を考える場合には、ルイ・アルチュセールが理解したような意味における複合的な構造をもった「社会的全体」の概念、およびそれとのかかわりで提起された「国家のイデオロギー装置」の概念<sup>(8)</sup> がとりわけ有効であると考えから。個々の機関、制度、シンボル、等々はそうした

全体構造の中に位置づけることによって、はじめてその役割や機能が理解される。例えば軍隊は国民国家全体のなかで特別な機能と役割を与えられており、軍隊の性格はフランス革命前と革命後では根本的に異なっているが、同じことはわが国の明治維新後の軍隊について言えるであろう。アルチュセールは学校を教会に代る国家の主要なイデオロギー装置として位置づけたが、その学校が排出するイデオロギー、あるいはその場で行われるイデオロギー闘争は、当然、国家そのもののあり様によって規定されている。

第二は、このような諸要素の確定と位置づけを明確化することによって、われわれははじめて国家の全体的なイメージをもつことができると同時に、個々の要素——そして最終的には全体——の比較が可能になると考えているからである。すでに軍隊と学校の例をあげたのでここでは国旗と国歌の例をあげてみよう。すべての国家が一つずつ国旗と国歌をもっているのは、国民統合という内的な必要と国際社会への参入という外的な必要にせまられてのことであろう。したがって国旗の図柄は各国の国民性、あるいは民族性のせいっぱいの表現であろうが、どのような図柄を描こうと国旗が国旗である限りそれは国家の原理を体現していることに変わりはない。国歌についても同じである。「君が代」と「ラ・マルセイエーズ」の歌詞や曲のちがいは大きい。だが両者はそれが国歌であるという限りにおいては等価であり、いずれも国家主義を表明していることに変わりはないだろう。

第三は、この表に記されたさまざまな機関や要素の編成原理、あるいはそれらに働く共通の力（それを私はこれまで国民統合という言葉で述べてきた）を考えるために。文化の問題を考える場合、この共通に働く力を国民統合のイデオロギーと呼んでよいだろう。国民統合のイデオロギーがいかに強力に作用しているかについての考察は、これまでマルクスの国家論にもアルチュセールやその学派の国家論にも十分に深められていないだけに、私はここでそのことを特に強調したいと思う。私がここで「国民統合のイデオロギー」という用語を用いて「ナショナリズム」の用語を用いないのは、「ナショナリズム」が国民国家とその時代の特殊な部分的傾向を指すのに対して、そうしたナショナリズムをも含めて国民国家が国民国家である限り、つねにあらゆる場所で強力に作用している共通のイデオロギーの存在に注意をうながしたいからである。われわれはそうした強力なイデオロギーの作用の磁場の中で生れ生活し死んでゆくから、空気を感じないと同様そうしたイデオロギーの存在を感じない。ただそれが特に強化され異常な形をとった場合にのみ、ナショナリズムやファシズムとして感じとるだけであった。また現在われわれが国民統合のイデオロギーの存在を感じはじめ

ているのは、国民国家の基本的な構造に矛盾が生じ亀裂が生じはじめているからであろう。

文化受容の諸問題は、何よりもまずこの国民統合のイデオロギーとのかかわりから考察しなければならないと思う。なぜなら、明治の初期から日本人が受け入れた欧米文化は、まさに国民統合のイデオロギーによって特色づけられた（国民主義的であれそれに反抗するものであれ）「国民文化」なのであり、またそれを受け入れる側は基本的には自分たちの「国民文化」を形成するという内的外的な欲求と必要性にもとづいて受け入れたからである。国民国家のなかで生産される文学や芸術は、国家の政体がいかなるものであれ基本的には「国民文学」であり「国民芸術」であった。われわれが考察の対象に定めた文化受容のさまざまな形態は、いずれも国民国家の時代（それはせいぜい200年か100年の短い年月にすぎないが）の国民統合という歴史的規定性のなかにあることを忘れてはならないだろう。<sup>(9)</sup>

国民統合のイデオロギーとメカニズムが最も容易にはっきりと観察されるのは、国民国家の形成期においてである。フランスの革命家たちの最大の努力は、党派を問わず国民統合のための諸装置とイデオロギーの形成に向けられていた。ミシュレは『フランス革命史』のなかで旧制度のイデオロギー的支柱であったキリスト教に代る新しい宗教の創出という観点からフランス革命を考察しているが、この新しい宗教とは共和主義的国家宗教であり、結局は国民統合のイデオロギーであった。明治維新においても同じ状況が現出した。欧米のキリスト教や共和主義に代り、それと対抗すべきものとして天皇制とそのイデオロギーが創出されたことは、ここで改めて論じるまでもないだろう。

政府や支配者の側から流された国民統合のイデオロギーに対して、反政府や被支配層の側からうち出されたイデオロギーが存在したことは否定できない。だがここで注意しなければならないのは、自由民権運動やとりわけ当時の政治小説が示しているように、国民統合のイデオロギーという観点に立つ限り、反政府や大衆の側の方がしばしばより強力なナショナリズム発揮して、やがてはそれらが政府の側の国民統合のイデオロギーに吸収されてゆくという構図が、明治初期の日本に限らず、革命期のフランスにおいても観察されるという事実である。第三世界の急進的なイデオロギーの言説が先進国の極右の言説に類似するという現象を含めて、国民国家が産出するパラドクサルな論理の存在に注目すべきであろう。<sup>(10)</sup>

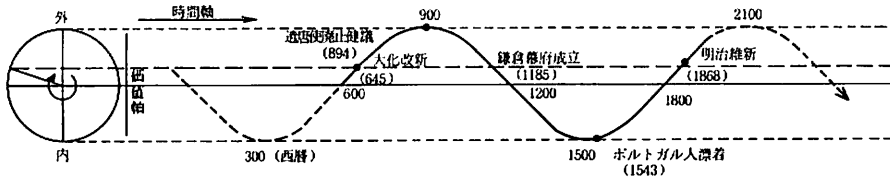
## II. 欧化主義と日本回帰

前節で私は、近代日本における文化受容の問題を国民統合の観点から考察することを提案した。国民統合のイデオロギーは、あらゆる文化交流に強力に作用している支配的なイデオロギーである。本節ではわが国における文化受容のあり方に、同じく強力に作用しているもうひとつの力について考えたい。わが国の近代化の過程のなかで欧化主義的な傾向と国粹主義的な傾向の対立葛藤があったことは、江戸末期の開国派と攘夷派の対立以来、だれの目にも明らかな事実である。また欧化主義的な傾向と国粹主義的な傾向が交互に顕われて時代的な潮流をなしているという認識も、すでに大正の初年には現われている。例えば伊藤銀月の『明治青年思想変遷史』（東京文栄堂、1912年）は欧化と国粹の対立と交代を基軸にして書かれた思想史である。また欧化主義者の日本（あるいは東洋）回帰という現象は、萩原朔太郎の『日本への回帰』をひきあいに出すまでもなく、時には哲学的な形をかり時には宗教的、政治的（転向）な形をかりて数多くの例を示している。だが欧化と回帰の規則的なサイクルが目ざされその意味が本格的に問われはじめたのは1960年代に入ってから、すなわち第三のサイクルがほぼ形をなしたあたりからであろう。

はじめに三つの代表的な論説を紹介しておきたい。上山春平氏は「日本が外の文化に対する場合、(1)みずからを外に開いて、外来文化をそのままナイーブに受け入れる時期と、(2)外と遮断して、それまで受け入れたものを内部的に消化していく時期と、この二つの時期のかなり截然とした交互発現が歴史的に見られる」として、「600年周期と20周年周期」の説を出している（『日本文化の波動——その大波と小波』梅棹忠夫、多田道太郎編『日本文化の構造（1）』（講談社現代新書、初出はEnergy、1967年10月・7号）。600年周期というのは、西暦300年ころに始まったシナ文化の受け入れが900年ころに頂点の達し（受け入れの時代）、やがて1200年ころから日本独自のものを生みだす時代（内面化の時代）に移行する、そして1500年ころから今度はヨーロッパ文化との接触が始まるが、ヨーロッパ文化の摂取は明治維新をへてその頂点は2100年ころに想定されている。スケールの大きな長期波動の仮説である。これについては言葉による説明よりも同書に納められたグラフを参照する方がよいだろう（図1）。20年周期とはその600年周期の長期的な受容の時期における受け入れと内面化の小サイクルであり、その小サイクルの中では日露戦争が「日本の思想史における最大の峠」として強調されている。またこの大小のサイクルは歴史的な事実として述べられており、その根拠にかなする著者の仮説はこのテキストでは記されていない。



(図1)



加藤周一氏の「日本人の世界像」（『加藤周一著作集（7）』平凡社、所収）が発表されたのは上記の上山氏の文章よりも早く、初出は1961年（『近代日本思想史講座—8 世界の中の日本』筑摩書房）である。この論文は、無謀な15年戦争を始めるまでに世界に対する客観的な認識を失い、きわめてゆがんだ世界像を抱くにいたったのは何故か、という問いに答えることを主眼として書かれており、欧化と回帰のサイクルの問題を主題としているものではないが、「近代日本の内部と世界の関係は、外部に対抗するために外部から学ぶというこの「対して」と「から」の逆説的で二重の関心の構造からはじまった」（p.365）という前提に立ち、「から」と「対して」の二重構造をたどることによって、結果的には欧化と回帰の三つのサイクルを描きだし、その点でも先駆的な文章となっている。「対して」と「から」の二重構造こそは、日本の近代社会の本質に根ざすものであり、その一方を断ちきったときに日本の最大の不幸がやってきた」（p.430）と加藤は記しているが、そのような最初の危機は、国権論と民権論の分裂が、民権論者の目を外部にそらせると同時に、国権論者の外部に対する目を鈍くした時に表われており、最終的な危機は、15年戦争の末期、「もはや外部から学ぶべきものは何もなく、日本にあるものがすべて最良である」という思想が支配的になったときに訪れたのであった。

山本新氏の「欧化と国粹」は、この加藤周一氏の論文をふまえて書かれており（『周辺文明論—欧化と土着』刀水書房、1985年、所収。初出は1973年、神奈川大学人文学会『人文研究』第72集）、「維新以来100年を超える近代史において「欧化」的風潮と「国粹」的風潮とがほぼ20年おきに交代しているという事実」を再確認している。山本氏によれば、「第一次欧化期」は明治20年までの文明開化の時代、そのあと明治40年までが国粹の時代となる。この第一のサイクルの主題は近代国家の創設であり、その国家目標が一応達せられ、目標の喪失と精神的弛緩が始まる明治40年ころから再び「欧化」へと逆流し、大正リベラリズムの「第二次欧化期」を招来する。「第三次欧化期」は

云うまでもなく第二次世界大戦後である。残念ながら戦後における欧化と国粹の分析はこの論文では行われていない。

欧化と回帰のサイクルにかんする山本氏の独自のテーゼの一つに、そのサイクルがくりかえされる度に「欧化」の力が圧倒的に強くなり「国粹」がますます苦境においつめられて弱くなる、という指摘がある。満州事変以後の「国粹」が異常に排他的独善的となったのは、第二次の欧化がより全面的となり無制限となったことに対するヒステリックな反動として説明されている。

この山本氏の指摘は、わが国の知識人層の安易な西洋崇拜が土着蔑視となり、さらには土着文明の消滅をもたらしかねない、という危機感を背景にしているようである。私自身はむしろ逆にわが国における主流は国粹であって欧化は苦しい戦いを強いられているという印象をもっていたので、山本氏の説は意表をつくきわめて興味深い指摘であった。欧化の側に身を置いて見るか、国粹の側に身を置いてみるかによって、日本の近代はきわめて異なった様相を示す。そしてわれわれは各自、多少とも意識的無意識的にどちらかに近い側に身を置いて見ていることを忘れてはならないだろう。

ここで山本氏の指摘に触発された私見を記させていただきたい。第一は、山本氏が圧倒的な欧化とみなしているもののなかには、欧化ではなく世界化とでも呼ぶべき部分、文化に対する文明、あるいは人類に共通の部分が多分に含まれてはいないかという疑問である。欧化と国粹という問題設定はたしかに歴史的事実に照応しているのであるが、もしこの二項対立だけで歴史が進行するとすれば、どちらかの項の勝利という以外に解決策はない。そうではなくてこの二項対立は、第三項として、欧化にも国粹にも属さない人類に共通の部分を生みだしてはいないだろうか。この問題は次節でも別の角度からもう少し詳しく述べてみたい。第二は、欧化と国粹のサイクルには国民統合のイデオロギーが強く作用しており、それとの関連で考える必要があるということ。近代の国民国家は世界の国家システムへの参入と国内の統合という二面をもっており、前者が強く働くときは国際主義（したがって欧化）が表面に表われ、例えば国家の孤立や危機によって後者の力が強く働くときはナショナリズム（したがって国粹）が表面に出てくる。「異文明の流入に対する土着の二つの反応」は、そうした国民国家形成の原理の磁場のなかで行われていることを考える必要があると思う。

欧化と国粹、あるいは欧化と回帰の問題にかんする山本氏の何よりの貢献は、この問題を、日本の近代化に限られた特殊事例ではなく、西洋文明を受け入れた世界の諸国に共通な問題として、あるいは近代以前にもあった異文化交流にかかわる普遍的な現象（例えばイスラム化、ヘレニズム化）として、広く世界の文明交流史のなかに位置

づけたことであろう。そこで提起されている比較文明学の枠組みを受け入れるか受け入れないかは別として、山本氏が他のいくつかの論文で示された、ロシア、トルコ、インドなどの事例は、われわれが日本の問題を考える場合にぜひとも参照すべき必読文献である。

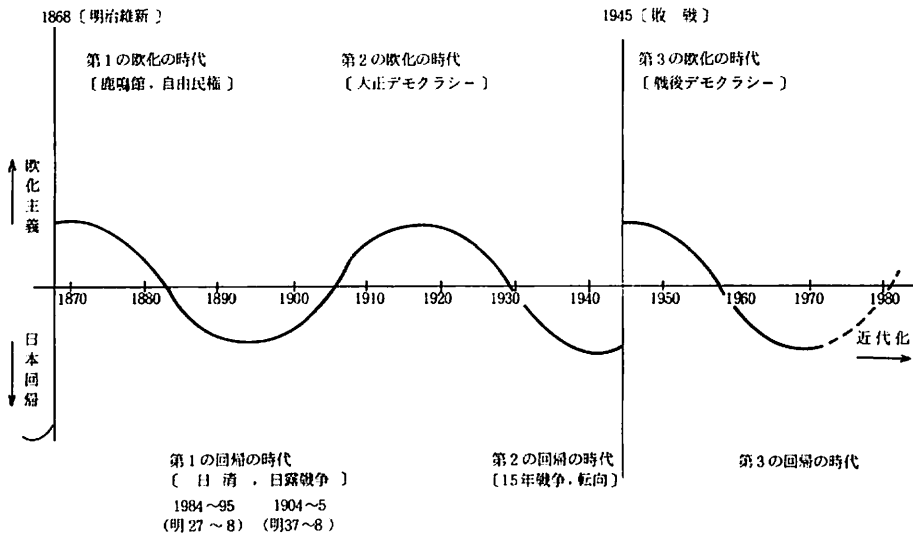
以上、欧化と回帰の問題について、1960年代以後に記された代表的な論考の概略を記した。もちろん、これ以外にも例えば近藤渉氏の『＜日本回帰＞論序説』（JCA出版、1983年）といった力作があり、また萩原朔太郎の日本回帰にかんする評論やエッセーの類をとってみただけでもその数は少なくない。私自身も日本回帰にかんしてはすでに数篇の試論を発表している。<sup>(41)</sup>だがここでは文化受容の問題とのかかわりで、欧化と回帰にかんする全体的理論的考察の概観が目的であったから、以上の紹介で目的はほぼ達せられたとしてよいだろう。重要ないくつかのテーゼがすでに提出されている。だが重要な問題でもまだ明確には提起されていないものもあり、また細部にかんしては未解決の問題や埋めなければならぬ欠落が多く、その点では欧化と回帰の問題はようやく提起されたばかりであると言ってもよい。以下、二三の補論を加えておきたい。

まず第一に、欧化と回帰の存在自体は歴史的事実として認められるとしても、それがサイクルをなしていることは単なる偶然であろうか、あるいは法則的な必然性をそこに見出しうるのであるか。この問いに対する明確な答えは、まだ提出されていないと思う。専門的な歴史研究者たちが、それ自体はきわめて重要な現象であるはずの欧化と回帰の問題を、どちらかといえば避けて通っているかのような印象を与えているのは、600年周期は別としても20年周期があまりにも見事なサイクルをなしているがゆえに、そこにかえて非科学的なある種のまやかしを感じてのことではないかと思う。欧化と回帰の循環という問題は、歴史研究の既成のプログラムの中に記されてはいない。私は20年周期が見事にくりかえされたのは、多分に偶然的な要素が作用していると思う。先にも述べたように行き過ぎた欧化が反動としての国粹を誘うという内的な要因の他に、国際関係という外的な要因が強く作用しているからである。欧化と国粹の対抗だけで歴史は進行しないだろう。だが加藤周一氏の論文にもあるように、強いられた近代化（あるいは西欧化）が、日本の近代に対抗的な二重構造を設定し、それが現代にまで作用していること、そしてそれが現象としての欧化と回帰の循環を生みだしていることは認めるべきだと思う。さらには歴史の進行が一定のリズムをもっており、そのリズムの形成に欧化と回帰が深くかかわっていることも、認めてよいのではないかと思う。

第二に、欧化と回帰の問題を異文化あるいは異文明の交流の普遍的な現象として位

置づけるとしても、日本における独自性、あるいは特殊性の問題はいぜんとして残るであろう。なぜ日本では欧化と回帰のサイクルが他国に比してこれほど明確に表われるのであろうか。あるいはこの現象の日本的特色とは何か。この問題もこれまでに明確な回答が与えられているとは言いがたいであろう。私はかつて必要にせまられて、まだ十分に考えが熟しないままにこの問題の回答を出そうと試みたことがあった。以下そのときに説明を容易にするために提示したグラフ(図2)と、列挙した項目を再録しておきたい。(第2回日ソ学術シンポジウム, 1982年7月レニングラードにおける報告, 『現代日本の支配構造』立命館大学人文科学研究所, 1983年, 所収)

(図2) 支配的イデオロギーとしての欧化主義と日本回帰



「ではなぜそのような現象が現われるのであろうか。この回帰の現象が日本の近代化の矛盾のあらわれであることは疑えないであろうが、私の知る限り、これについてはいまだに十分に納得のできる説明はなされていない。私はとりあえず次の5点に注目したいと思う。

1. 遅れた出発 — 外発的(強制された)近代化〔これは後進国に共通の問題であろう〕。
2. それ以前に長期にわたる安定と停滞の時期があった〔国民性の形成期における鎖国, あるいは鎖国性の形成〕。

3. それ以後の変化の急激なリズム — その結果、ある思想や概念が成熟し定着する時間がない。思想は打倒し克服されるのではなく単に時代遅れになるだけである。新しいものがめまぐるしく出現する一方で古いものがそのまま残存する〔文化の二重構造、あるいは重層性の形成〕。(2, 3, のコントラストに注意せよ)。
4. 人民の犠牲による近代化の強行 — その結果、人民は近代西欧と近代的なものに対する強い憧れと同時に深い恨みを抱く〔近代的西欧的なものに対するアンビバランスの形成〕。
5. 急激な都市化と農村の破壊〔農村や地方から大都市への大量流出 — これは日本人の晩年における日本回帰の要因となるだろう〕。

グラフを見ていただければ一目でわかるように、欧化の時代は全体としてデモクラシーに結びつく傾向が強く、回帰の時代は、戦争や対外侵略、国家権力による思想弾圧などに結びつけられた。戦後、第2の開国と呼ばれる欧化の時代は1960年を境に回帰の時代に転化したというのが私の判断である。」

このグラフ(図2)は上記の上山、加藤、山本三氏の所説にほぼ一致していると思う。だがこうして図に描いてみると、欧化 — 回帰のサイクルとともに、そのサイクルを中断する二つの事件(明治維新と敗戦)があらためて注目されるだろう。欧化と回帰の観点から見てもそれはまさしく「革命」であった。ただし明治維新以前の中国文化との交流は同じアジアの隣接した地域における、いわば同系列のなかの異文化交流であったが、明治維新以後は地球の反対側といってもよい遠方に根拠をもった全く異質の文化(あるいは文明)の接触であり、そのちがいは大きい。それに対して戦後は同じ欧米文化への再接触であり、第二の開国といってもその意味は異なっている。

次に上記の5項目は、それぞれが重要な要因を示しているが、十分な説明にはなっていないと思う。現在であれば、日本的な集団主義や、それとのかかわりで説明される変り身の早さ(転向)をもう少し強調するであろうが、それを第6、第7項目に加えたとしてもやはり不十分だという印象はまぬがれない。おそらくより構造的な説明が必要なのであろうが、ここではこの段階で止めておきたい。

第三に、欧化と国粋の対抗は国民統合の要請に相反するものではないだろうか。私はすでに国民国家の一見相対立する二つの原理について述べた。ここでは国民統合の強力な装置でありイデオロギーでもあった天皇制が、同じく、欧化と回帰の対立・矛盾を吸収する装置として機能していることを指摘しておきたい。多木浩二氏の『天皇の肖像』(岩波新書)は、御真影の形成をたどることによって、日本の国民国家としての政治空間がいかに作りあげられていったかを見事に描きだしている。ところで天皇

の肖像を最初に描いたのはイタリア人画家エドアルド・キヨッソーネであった。〔同じキヨッソーネによってデザインされた明治初期の紙幣（一円、十円、五百円證書）の神功皇后像は一見してイタリア娘を思わせる。〕外国人のきわめてブルジョア的な視線と肖像画の概念が明治天皇像を定着させたのである。飛鳥井雅道氏の『明治大帝』（筑摩書房）は、「西洋料理」を食ベミルクやワインを飲む天皇像を描き出している。文化装置としての天皇制を説く三島由紀夫はあのきわめて西欧的な楯の会の制服を着て、軍服姿の明治天皇に思いをはせていたのであった。洋服（軍服）を着てワインを愛好する天皇——女子の洋服着用を率先して奨励したのは皇太后であった——は、世界の国民国家のシステムに参入する文明化（したがって欧化）のシンボルであった。だが同じ天皇は、他方では第122代の天皇として古代風の服装をまとい、神話的な日本の（やがて流行する用語を使えば「国体」の）シンボルであった。こうして相克する欧化と国粹は、天皇という存在において巧みに統一されている。御真影にはそのような欧化と国粹、文明と国体の天皇像が二重写しにされているのである。

最後に、1960年代以後、そしてとりわけ現在は欧化の時代であろうか回帰の時代であろうか、それともはや欧化と回帰の図式は成立しえないのであろうか。欧化が一定の目標に達し、二項対立の一方が消滅したというのが事実であれば、もはや欧化——回帰の対立、したがってサイクルも成立しえないだろう。だが現実には巷には横文字やカタカナが濫乱し、欧化、あるいはアメリカ化とみなされる傾向はますます顕著である。また他方では国粹主義的な傾向や発言は跡をたたず、日本回帰、あるいは東洋回帰とでも呼ぶべき傾向もきわめて顕著である。この現状をどう考えればよいのであろうか。

とりあえず二つの観点からの考察が必要だろう。第一は、世界秩序の再編成のなかで日本の国民国家の枠組はどの程度ゆらいでいるか。多国籍企業や外国人労働者の問題だけを見ても、国民国家の枠組は大きな変化をよぎなくされていることは確実だろう。長期的に見れば国家の枠組も、それを支えているイデオロギーにも根本的な変化が予測される。国籍の概念は変り、したがって国民的な文化の概念（日本文化、日本的なもの、等々）も変らなければならない。いわゆる国際化と欧化を区別すべきであることは先にも述べたが、しかしこの両者は時に混同され（たとえば国際化とは英語をしゃべることとみなされているように）、またじっさいに区別が困難な場合が多い。他方、国民国家の枠組が改変されざるをえないという現実と予測は、支配層と国民一般に不安と恐怖心を呼びおこし、統合のイデオロギーをいっそう強化するように作用している。こうして今後しばらく国粹的な傾向、日本回帰的な動きは、回帰すべき日本がもはや

存在しないだけに、いっそう強化されるであろう。

第二に、日本の近代化が一定の段階に達したことはたしかであるが、それは近代化の初めにセットされた「対して」と「から」の二重構造が解消する段階にまで達しているのであろうか。文化の領域にかんする限り私は否だと思ふ。もし経済的な指標にたよるとしても GNP ではなく国民ひとりひとりの生活水準が問題にされなければならないだろう。文化は長期にわたる蓄積を必要としており、また文化変容には長い時間を必要とするのであって、経済のリズムとは別種のリズムが働いていると考えるべきであろう。また一度構造化されたものは、かりにその基盤が失われたとしても、一定期間は惰性的に作用し続けるということも考えられよう。きわめて逆説的に言えば、欧化と国粹（国体）の統一的なシンボルである天皇制が存在するかぎり、「対して」と「から」の二重構造は存在し続けるであろう。したがって状況に応じて欧化と回帰のどちらかの潮流が強化されるという現象は今後も起こりうるであろうが、波動は次第に小さくなり、これまでのように全国民的な規模で急激にどちらかに傾くことはないと思う。それは欧化と回帰をうながしていた力そのものが弱まってゆくことに加え、日本がより外部に開けた国家形態をとり、また国民の構成がより多様なものに変化しつつあることが観察されるからである。それをデモクラシーの定着と言えれば楽観的にすぎるであろうか。

### Ⅲ. 「文明」と「文化」—— 概念の形成

欧化と回帰という現象は、日本、あるいは後発の国民国家における文化受容のきわめて特徴的なあり方を示している。ところで文化受容とは何だろうか。われわれはこれまでこの用語を、与えられた用語としてほとんど無規定的に使ってきた。だがこの言葉はほとんど無限の多様な内容をしめしうるし、またきわめて強いイデオロギー的な方向性をひめていることを忘れてはならないだろう。じっさい「文化」の概念に限ってみても、これまでに何百という定義が試みられており（例えばクローバーとクラックホーンによる160の定義の整理を見よ。A.L.Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture, a critical review of concepts and definitions*, 1952）、試みられた定義の数は時と共に増大し続けている。また「受容」が何を意味するかについても議論は百出するだろう。私はここではこうした問題の細部には立ち入らず、「文化受容」という概念自体が歴史的規定性をうけ、きわめてイデオロギー的な傾向を示している、ということだけを指摘するにとどめたいと思う。じっさい明治前半期には現在われわれが使うような意味での「文化」という用語は存在しなかった。「文明論之概略」の著者福沢諭吉にとっては「文明」の概

念と「文明開化」の問題が存在したのであって、「文化」の問題は存在せず、したがって「文化受容」の問題も存在しなかったのである。したがって現在、われわれが「文化受容」という用語を用いるとすれば、そのこと自体が「文化受容」の研究の対象とならねばならない。

なぜ「文明」の受容でなく「文化」の受容なのであろうか。周知のとおり「文明」も「文化」も翻訳語である。それは二重の翻訳語といってもよいだろう。「文明」は *civilisation*, (仏)あるいは *civilization* (英)の翻訳語であるが、その「文明」という語それ自体は中国の古典(「書経」,「易経」)から借用されている。「文化」は *Kultur* (独)の翻訳語であるが、「文化」自体はやはり中国の古典(「説苑」)からの借用であった。同じくラテン語を語源とするとはいえ *civis* (市民) *civitas* (都市)といった都市の市民生活のイメージを背後にもつ *civilisation* と、*cultura* (耕作, 手入れ)といった農業のイメージを背後にもつ、*Kultur* = *culture* という対照的な語が、それぞれ文明(文徳の輝くこと), 文化(文徳をもって教化すること)といった近い意味内容をもった語に置きかえられたことは、わが国における文明と文化の概念の形成に微妙な影響を与え、現在の二つの概念の混乱に作用しているであろうことは推測されよう。だがわが国における「文明」と「文化」の概念形成の歴史については後にもう一度ふりかえることにして、ここでははじめに、*civilisation* や *Kultur* の語自体が近代、すなわち18世紀後半の新語であり、両者は対抗概念として形成されたという事実を強調しておきたい。

1 — 「文明」(*civilisation*)の初出は、重農学派のミラボーが1757年に出版した『人間の友、あるいは人口論』であるとされている。それは次のような文脈のなかで現われる。「宗教は、異論の余地なく、人間性の第一の、そして最も有益な歯止めであり、文明(*civilisation*)の第一の原動力である。」*civilisation*は動詞 *civiliser* (開化する)の名詞形であるが、この語はすでに16世紀の後半から(ワルトブルクによれば1568年から)使われており、過去分詞形の *civilisé* (洗練された)は18世紀を通じてのむしろ流行語であったから、ミラボーが *civilisation* という語をはじめて使ったとき、それほどの大勢を行うという意識はおそくなかったであろう。だが動詞を名詞化するというのはい定の概念化を行うことであるから、それが決定的な第一歩であったことに変りはない。(同系の形容詞 *civil* [市民の, 礼儀正しい], 名詞 *civilité* [礼儀]はすでにそれぞれ13, 14世紀から使われていた)。

ミラボーにおける「文明」の用法で注目されるのは、まずそれが「宗教」(*la religion*)あるいは「人間性」(*l'humanité*)と結びついて現われることであろう。現在われわれ



の用法では、「文化」が精神的な側面を強調するのに対して、「文明」では物質的な側面が強調されているのが一般的であるが、「文明」という語が最初に用いられたのは、むしろ精神性を強調する文脈のなかにおいてであった。もっともミラボーにおいては宗教それ自体に対する関心というよりは、「社会」(société)あるいは「国家」(Etat)を形成するいわば統合のイデオロギーとしての宗教が問題にされている。ミラボーはさらに1760年の『税租論』にそえた王への献辞のなかで、「文明の循環」(le cercle de la civilisation)という言葉を用いている(「陛下の帝国に先行し、文明の循環をへてきたあらゆる帝国の例は、私がここで主張したことを細部にわたって証明するでしょう。」「文明の循環」とは後にルソー(ただしルソーは《文明》という語を用いていない)やシュベングラーが主張するような、未開から文明に至りやがて没落する文明化のサイクルをなす歴史過程のことであるが、ミラボーがここで特に問題にしているのはその文明化の過程にあらわれる頹廢(富の過剰がもたらす産業不振、国民の貧困、人口の減少、等々)を回避するための改革の方法である。こうして「文明」の概念の根底にはローマ帝国以来の歴史意識が流れているが、「文明」の語があえて発言される契機は、当時の官廷政治や風俗に対する批判であった。財務総監に任命されたチュルゴーの例を見てもわかるように、フランスの重農学派は、そのような体制内改革の役割をになわされていたのである。

フランスにおいて「文明」の語が広く使われるようになったのは1770年代であった<sup>12)</sup>モラスによれば、1770年に出版されたレイナルの『両インドにおけるヨーロッパ人の植民地と通商にかんする哲学および政治的歴史』の初版では「文明」の語は用いられていないが、1774年の第二版ではこの語が頻繁に現われる。また、1770年のドルバック『自然の体系』には「文明」の語は用いられないが、1774年の同じ著者の『社会の体系』ではこの語がくりかえし出てくる。「人間の理性はまだ十分に行使されていない。諸国民の文明化(civilisation)はまだ終わっていない。そのみがわれわれの政府、教育、諸制度、習俗などの完成に役立ちうる、有益な知識の進歩が、無数の障害によって今日まで妨げられてきたからである」(ib.p.164) こうして「文明」は、「理性」「進歩」あるいは「幸福」などの用語とともに十八世紀啓蒙哲学を構成する一連の概念の中軸に位置づけられる。

「文明」の用語とその概念は(「文化」と同様)フランスから発してそれぞれの国の特殊性に応じて形をかえながら、ヨーロッパ全土にひろまった。フランスと同様、文化概念の形成に大きな役割をはたしたイギリスで「文明」の語が一般に用いられるようになるには、10年あるいは20年の遅れがあったとされているが、これについては将

来訂正の必要があるかもしれない。ボズウエルの『ジョンソン伝』は、1772年にジョンソンを訪れたボズウエルが目撃した次の場面を伝えている。「3月23日月曜日、私は彼が二折版の『英語辞典』第四版の準備に忙しくしているのを見出した。(…)彼は civilization [文明] という単語を認めず、その意味は civility という語で充分表わされると主張した。彼に異議を唱えることになるが、私は to civilize [教化する] という語の派生形であるこの civilization という形の方が、barbarity [野蛮] に対照する意味では civility [丁寧さ] よりもよいと思っている。実際に彼の用例では civility が一語で二つの語義を兼ねる結果となるが、それよりは語義ごとに別の言葉があった方がよいと私には信ぜられる。」(中野好之訳)

こうしてイギリスで「文明」が正式に辞書に納められるには1775年(アッシュの辞書)を待たねばならない。ボズウエルのこの証言はこれまでイギリスにおける「文明」の語の定着のおくれを示すものとして引用されてきたが、むしろ逆に1772年以前にこの語がじっさいに用いられていたことの証明としても使えるだろう。フランスの言語学者バンヴェニストは、アダム・ファガソンが1767年の『市民社会の歴史にかんする試論』のなかで civilization の語をくりかえし使っていること、また1771年に出版されたジョン・ミラーの『社会における身分の区別にかんする考察』(2年語に仏訳が出る)にも「文明」の語がひんばんに出てくることをつきとめている。アダム・スミスの『国富論』(1776年)にも「文明」が用いられているところをみれば、これらのスコットランド学派の人々と当時親密な交流関係をもっていたフランスの重農学派(ケネー、チュルゴー、ネッケル等)とのあいだには共通の「文明」認識が存在していたことが推察される。

このイギリスにおける初期の「文明」概念について、社会人類学者のレイモンド・ウィリアムズは次のように記している。「18世紀後期からの civilization の新しい意味は、ある点で、過程に関する概念と達成された状態に関する概念との特殊な結合である。その背後には現世の累進的な人間の自己陶冶に力点を置く啓蒙思想全体の精神がある。civilization はこの歴史過程の意味を表現するものだったが、またそれと関連する現代性の意味、すなわち洗練と秩序の達成された状態を賛美するものであった。」(岡崎康一訳『キーワード辞典』、晶文社 p.64) 19世紀において一般化した「文明」の概念は、その後、バックルの『イギリス文明史』(1857年)やラボックの『文明の起源と人間の原始的条件』(1870年)などによって展開され、明治初期の日本に大きな影響を与えることになる。

歴史的にしばしば対立をくりかえし、社会的にもきわめて異なった構造をもつ英仏

の両国で「文明」概念が共有されたことはきわめて興味深い。だが英仏における「文明」概念の展開が必ずしも一致してはいないことも注意しておくべきだろう。それはボズウエルの証言が示しているように、イギリスでは *civility* と *civilization* のあいだで対抗関係がありえたことから予想される。(フランスでは *civil* という語の占める位置はイギリスよりも小さく、*civilité* は *civilisation* に拮抗する力もちえなかった。) 同じ啓蒙主義にしてもイギリス的な啓蒙主義とフランス的な啓蒙主義のちがいは大きく、それが後の「文明」概念の形成に作用していたことは十分考えられよう。

フランスの場合、フランス革命がその後の「文明」概念の形成に決定的な影響を与えることになる。革命期の政治文献に「文明」の語が用いられる機会はむしろ少なく、また「文明」の概念と革命との関係に焦点をあてた研究はほとんど出ていないので、ここで断定は避けなければならないが、大革命が「文明」の概念を国民 *Nation*、あるいは国民国家 *Etat-Nation* の概念に決定的に結びつけたという推論はまちがっていないと思う。大革命は「文明」の概念にかんしてコンドルセとナポレオンという対照的な二人の人物を生みだした。コンドルセは、革命の始まる二年前にすでに次のように書いている。「ヨーロッパ人を侵略から永久に保証するのは、君主たちの政治ではなく、文明化された諸国民 (*peuples civilisés*) の知識である。文明 (*civilisation*) が地上にひろがればひろがるほど、奴隷状態や貧困と同様、戦争や征服も姿を消すだろう」(『ヴォルテールの生涯』1787)。コンドルセの「文明」に対する信頼は明らかである。だがコンドルセが「文明」と「人間の進歩と完成可能性」に対する信念を最も高くうたいあげたのは、ジャコバン派の追及をのがれながら、ひそかに書き残された彼の人類への遺書とも言うべき『人間精神の進歩に関する歴史的展望の素描』(1793-94年)においてであった。コンドルセの進歩史観を何よりも特色づけているのは「文明」と「未開」の二文法である。コンドルセにおいては「文明」は人類の進歩の階段を測る基準であると同時に、人類の進歩の歴史が目指す目標であった。

1798年6月22日、エジプト遠征にむかうオリエント号上でナポレオンは次の言葉で始まる布告を記す。「兵士よ、諸君は世界の文明と通商に与える影響の測り知れない遠征を行おうとしている……」ナポレオンの文章には「文明」の自己拡張的な、いわば帝国主義的性格がよく表わされている。ナポレオンの文書でもう一つ「文明」という言葉が特異な印象を与えるのは、セントヘレナにおいて死の十数日前(1821年4月17日)に口述された遺言「息子への助言」である。自分の死の近いことを知っていたナポレオンは、自分の血統の運命をフランスと人類の運命に合体させ、それに「文明」のためにという輝かしい大義名分を与えたのであった。

わが国の明治初期の「文明」概念に大きな影響を与えたフランソワ・ギゾーの『ヨーロッパ文明史』（1828年のソルボンヌにおける講義）は、フランスにおける「文明」概念の形成においてもきわめて重要な位置を占めている。このヨーロッパにおけるおそらく最初の文明史は、18世紀の啓蒙主義者やナポレオンの文明観に、特に新しい概念をつけ加えたわけではないが、その概念の内容と機能をより明確に示しえたとは言えるだろう。ギゾーはまず、「進歩」や「発達」が「文明」という言葉に含まれている最も基本的な観念であることを指摘した上で、「文明」には社会的・内面的二側面（「社会的活力の発展（社会の進歩）」と「個人的活力の発展（人間性の進歩）」）が含まれており、その両面の統一的な発展が「文明」であることを強調している。ギゾーが強調している第二の点は近代文明の多様性である。「多様性」はギゾーにおいてはそれによって生みだされ保証される「自由」とのかかわりにおいてきわめて重要な概念であるが、しかしギゾーにおいては、ヨーロッパの諸国における「文明」の多様な表われ方は、フランスを通過することによってはじめて普遍性を獲得する。なぜフランスがそのようなヨーロッパ文明の中心となり原動力となりえたかは、この書物のなかで歴史的な過程によって説明されているとはいえ、結局は明快・社交性、共感などからなる「フランス精神」（le génie français）ゆえであり、そこにフランス人の中華意識、あるいは強烈なナショナリズムが表明されていることは否定しがたい。だがこれはギゾー個人のものというよりは、「文明」概念そのものに内含されたものであり、この歴史的使命観はフランス革命を経ることによっていっそう強化されたものであった。

2 — 「文化」（Kultur-culture）の概念は、18世紀末から19世紀にかけてとりわけドイツにおいて発展し深められていったが、もともとラテン系の言葉であり、フランスで一定の概念形成が行われた後にドイツに移入された。ラテン語の cultura に由来するフランス語の culture は13世紀末から使われており、はじめはラテン語の意味を受けて「耕作された土地」と「宗教的な崇拜」という二重の意味をもっていたが、16世紀に入ると後者の意味がうすれ前者の意味が発展し、さらに「耕作された土地」といった状態を示すよりは、「耕作」や「世話をする」といった行為を表わす語に変化していった。

「文化」概念の形成にとって重要な二つの契機が考えられる。第一は、土地の耕作や家畜の世話と言った本来の意味から、人間の能力や精神の修養といった比喩的な意味が派生したこと。第二はその比喩的な用法のなかで（……の）育成、あるいは（……の）修養といったいわゆる補語（（……の））が脱落し、cultureのみが独立した一つの

概念として使われるようになったこと。この第二の時期をもって「文化」概念の誕生とみてよいだろう。第一の契機には1550年<sup>(13)</sup>という年代が与えられているが、比喩的用法が一般化するのには17世紀後半であった。(英語の culture は15世紀にフランス語から入ってきたものであるが、比喩的な用語にかんしてはもっと早い例(トマス・モア、1510年)がある。もっともそれが一般化するのにはやはり17世紀後半とされている。)第二の契機として最初にあげられるのは、ラ・ブリュイエールの『人さまざま』第6版(1691年)に「精神の形成」の意味で culture が補語なしで使われている例であるが、第2の例はヴォルテールの『アンリアッド』(1728年)であってかなり年代がへたたっている。<sup>(14)</sup> こうして culture は精神の形成や教育といった知的形成の《過程》を現わす意味を次第に獲得していったのであるが、同時にその過程の《結果》をも表わすようになる。その早い例として引かれるのはヴォヴナルグ『省察と箴言』(1746年)の「いくらかの教養(un peu de culture)と多量の記憶」「われわれの軽蔑する教養(la culture)」といった表現であり、そうした文章を見る限り、culture の独立用法はかなり熟しているように思われる。また意味の方も「教養」と訳されているヴォヴナルグの culture からいわゆる「文化」まではあと一歩といったところであろう。しかし18世紀の後半期に属する『百科全書』を見ても、「諸芸の culture」「諸学の culture」「文芸の culture」等々、補語付きの culture は多用されているが、独立用法はほとんど見られないようである。これは革命期にも共通している。culture は civilisation と同様、啓蒙主義的な流れのなかで育てられた概念ではあるが、フランスの啓蒙主義者たちは、その概念を独立させて深めることに特別な関心をもっていたとは思えない(イギリスにおいてもこの時点まではほぼ同様であった)。

こうした「文明」と「文化」をめぐる状況は、フランスでは19世紀を通じて基本的には変わらない。「文明」がフランスという国民国家の使命と運命に合体し、人間活動の全的な可能性と人類進歩の歴史的展望を表わす言葉として、国民的な共同体の第一義的な価値観を表明し続けてゆくのに対して、「文化」は個人的な修養や、人間と社会の局所的な活動の領域に限られ、第二義的な価値を表わす言葉としてとどまる。フランスにおいて「文化」の概念に何らかの変化がおとずれたとすれば、それは多くの場合、ドイツにおける「文化」概念の刺戟によって、つまりは「文化受容」の問題として起ったのであった。そのことは、フランスにおいては「文化」の形容詞 culturel が存在せず、ようやく1929年に至ってドイツ語の kulturell の訳語として誕生したという言葉の歴史が語っている(ただしブローデルによれば、フランス語の culturel は「文化」と「文明」の両義を含む)。逆の観点から見れば、「文化」が「文明」に対抗し、あるい

は「文明」に代る用語として一般化して定着したとき、フランスの社会と国家は根本的な変化をよぎなくされていたはずである。(決定的な日付としてはおそらく1930年と1945年があげられるであろうが詳細は別の機会にゆずりたい。)

ドイツにおける「文化」概念の形成については、すでに松宮秀治氏の論考(「文化」概念の成立あるいは国民文学史のイデオロギー『言語文化研究』第1巻第1号)があるので、ここでは問題点だけを要約的にまとめておきたい。まず第1に、ドイツにおける「文化」の概念のはじめは英仏の「文明」概念にきわめて近いものであったということ。18世紀後半において「文化」と「文明」の語がほぼ同時に独立した名詞として使われるようになった時点について、ウィリアムズは次のように述べている。「この時点で、ドイツ語において重要な発展がみられた。この言葉はフランス語から借用され、最初(18世紀後期) Cultur, そして19世紀後期から Kultur と綴られた。その主たる用法はいぜんとして「文明」と同義で、まず第一は「開化」または「洗練」される一般的過程という抽象的な意味で使われ、次には、人間の成長の世俗的過程に関する表現として、歴史哲学という名で18世紀に普及していた形で、啓蒙運動の歴史家たちがすでに文明に対して確立していた意味において使われた。」(『キーワード辞典』107ページ) またベネトンは古典主義時代のドイツの作家や哲学者(カント、シラー、ゲーテなど)における「文化」の語には共通して、(1)反-野蛮、(2)偏見からの解放、(3)マナーの洗練、という三つの意味が含まれており、そこには物質的・精神的進歩の観念が、民族的優越とは結びつかない状態で働いていたことを指摘している。<sup>(45)</sup> 「文明」に対する反措定としての「文化」の主張として知られるカントの文章(「世界公民的見地における一般史の構想」)は、民族主義とは対極的な立場から書かれている。カントはルソーの忠実な弟子として「文明」と「未開」、あるいは「市民」と「人間」の矛盾といったルソーの根本問題を、「文化」の究極目標である「完成された公民的組織」によって解こうとしたのである。カントの「文化」概念は、ミラボーの「文明」概念ときわめて類似しており、ミラボーが「文明」の名において批判したものを、カントは「文化」の名において批判したのであった。<sup>(46)</sup>

ではドイツにおける「文化」概念がナショナリズムや民族の優越という観念と結びつくようになるのは、いつどのような形態においてであろうか。これが第二の問題である。一般にここでヘルダーの名前がもちだされる。だがヘルダーにしても、ゲーテやカントの同時代人として、民族主義者としてよりはむしろ世界市民主義者として「文化」の多様性を考えたのであり、ヘルダーの「文化」概念を分析すれば「文明」との共通性が大きくうかがいあがってくるだろう。したがってここで問われなければならない

いのはヘルダーのテキスト自体であるよりも、その国家主義的な読み方を可能にする歴史的コンテクストや社会的状況である。フランス革命とその過程がそこで決定的な役割をはたしたことは容易に推測できよう。

だが革命の与えた影響の問題に入るまえに、そもそもドイツではなぜ「文明」ではなく「文化」が第一義的な価値となったか、という問いに答える必要があるだろう。ノルベルト・エリアスによれば、フランスでは宮廷や貴族と第三身分とのあいだの交流が可能で順調に進んでいたのに対して、両者の断絶が大きかったドイツでは上層市民や知識人たちが、フランス化された宮廷や貴族のマナーや価値観（「文明」）を拒み、彼ら独自の価値観を表明する言葉として「文化」をえらんだのであった（『文明化の過程』第一部）。私はこのエリアスの指摘は、フランスにかんしてもドイツにかんしても、基本的には正しいと思う。だが彼らは「文明」と「文化」の双方を拒むこともできたはずである。ドイツにおいて「文化」がえらばれたとすれば、単に「文明」に対抗して、というだけでなく「文化」の概念自体のなかにすでに彼らの価値観にふさわしい内容と方向性が予感されたからではないだろうか。ヘルダーが発見した「民族」や多様な「文化」は、逆にそうした「文化」概念を育て開花させるにふさわしい風土のありかを指していたと考えられよう。

やがてフランス革命とナポレオンの侵略がドイツにおける民族意識を呼びさまし、ドイツにおける「文化」概念を国民統合のイデオロギーに結びつけてゆく。ドイツ・ロマン主義の運動をこの角度から観察することができるだろう。<sup>(17)</sup> 国民国家形成の条件のちがいは国民統合のイデオロギーの性格のちがいとなって表われる。普遍性と進歩を強調する「文明」概念は国民統合を早期になしとげた国家にふさわしいものであり、独自性と精神を強調する「文化」概念は後発の国家にふさわしいものであった。前者は容易に植民地主義を正当化し、後者は一転して民族の優越を主張しナチズムを招来する。しかも独仏両国間の絶え間のない政治的対立と緊張関係は「文化」と「文明」の概念の対抗的な性格をいっそう強調するように作用した。1871年のドイツ統一の契機となる独仏戦争の勝利を、ドイツでは「文明」に対する「文化」の勝利ととらえたのであった（それに対するニーチェの批判『反時代的考察』を見よ）。第一次大戦も「文化」と「文明」の戦いであった。クルチウスが指摘しているように、<sup>(18)</sup> フランス各地における戦死者の記念碑に刻まれた文字〈A tous ceux qui sont morts pour la civilisation〉（文明のために命を捧げたひとに）がそのことを雄弁に語っている。第二次大戦の戦争犯罪者が「文明」の名によって裁かれたことはわれわれの記憶に新しい。

エリアスは1930年代にそうした歴史の趨勢を見通した上で、対抗概念としての「文

化」と「文明」の特色を、ほぼ次のように要約している。これは現在われわれがこの用語を使うさいに、あらためて想起すべき事項であろう。(1)「文化」と「文明」は、その語を用いるドイツ人とフランス人(あるいはイギリス人)の国民意識と彼らが人間や世界を全体として考察し評価するやり方を示している。(2)ドイツにおいて人間の本质と業績を示す第一の言葉は「文化」であり「文明」は有益であるが二流の価値を示すにすぎない。(フランスでは逆になる)。(3)フランス語と英語の「文明」は、政治的、経済的、宗教的技術的、道徳的社会的、等々の広範な事実にかかわっているのに対し、ドイツ語の「文化」は、その核心において精神的、芸術的、宗教的な事実に関係し、政治的、経済的、社会的事実との間に強固な隔壁をもうけている。(4)「文化」は個人、あるいは一民族の特性が表現されている作品、書物、宗教的哲学的体系などを指すのに対して、「文化」は進歩の過程を強調する。(5)「文化」は特性、したがって個人や集団の独自性や国民性のちがいを強調するのに対して、「文明」は普遍性を強調し、民族や国民の相違をある程度まで後退させる。

#### IV. 「文化」の「受容」と「変容」

さてヨーロッパにおける以上のような「文化」と「文明」をめぐる葛藤のドラマを知った上で、わが国における近代化と文化受容の問題をふりかえるとき、これまでとはいづれも異なった見方ができはしないだろうか。開国に際して、わが国には「文明」と「文化」のいずれをとる可能性もあったはずである。それがほぼ完全に「文明」をえらんだのは、当時のわが国の知識と交渉の対象がほぼ英仏系に限られていて、ドイツ語やドイツ人との直接交渉が少なかったからであろう。だがそこにはまた当時の日本の指導層の意識的、無意識的判断も働いていたはずである。岩倉使節団は当時「文明」概念の支配的なアメリカとイギリスを経てヨーロッパに向かったが、そこでは「文明」と「文化」の闘いがまさに「文化」の勝利によって終わったところであった(普仏戦争)。そして使節の多くは「文明」のフランスよりは「文化」のプロイセンに好感を抱いたように思われる。だがこのドイツに対する傾斜が現実化するには、さらに十数年の歳月を必要とした。使節団の文書や『米欧回覧実記』のキイ・タームは「文明」や「開化」であって「文化」ではない。富国強兵によって欧米のレベルに近い国家を形成し、世界の国民国家のシステムに参入するためには、つまり近代化の一定の目標に到達するためには、「文明」の概念が有効であったことは容易に想像できよう。(だがそれにしても何という「文明」一辺倒であったことか)

明治政府の近代化政策に批判的であった(「日本には政府ありて国民〔ネーション〕なし」)



福沢諭吉の文明論はいくらかちがった位相を示している。明治8年に出た『文明論之概略』は、ギゾーの『ヨーロッパ文明史』とバククルの『イギリス文明史』を下敷にして、明治の日本人の立場から「文明」概念を徹底的に分析し、理解しつくしたという印象を与える驚くべき書物である。福沢はギゾーの指摘した「文明」の二側面を、「文明とは結局、人の知徳の進歩と云うて可なり」と簡潔に要約している。だがこの書物における福沢の真の狙いは、「権力の偏重」（したがって封建制）の打破と近代的国民国家にふさわしい「国民」の形成であった。福沢は西欧の文明史を、国民国家形成の歴史に読みかえ、「文明」とは結局は近代的な「国民」（Nation）の形成にかかわるものであることを見ぬいていた。ギゾーの『ヨーロッパ文明史』は王政復古の時代に、「文明史」の名のもとにフランス革命によって成立した第三身分の政権の正当性を主張するという意図を秘めていたが、福沢はそれを見事に見ぬいただけでなく、そこに共感している。明治維新「革命」説や、政府を取り換え可能な機関とみなす福沢のラジカリズムはそうした文脈のなかで理解できよう。だが福沢は同時に文明と未開の二分法を含む「文明」概念を全面的に取り入れた結果として「脱亜論」への道をすでに己の論理のなかに準備していたのである。

わが国においても「文化」は「文明」の対抗概念としてとして、ナショナリズムとの深いかわりにおいて用いられはじめたことは、「文化」におそらく最初の明確な定義（「国民特有の性格を成す所の言語、風俗、血統、習慣、其他国民の身体に適當せる制度法律等を綜合せるもの」<sup>(19)</sup>）を与えたのが陸羯南であり、また三宅雪嶺の「真善美日本人」（明治24年）には「文化」という言葉が「文明」とならんで頻出すること、長沢説とともにこの書の「代筆」をした内藤虎次郎が後に『日本文化史研究』の著者となることを想起するとき、ただちに納得されるであろう。国民国家の形成が一定の段階をむかえて（それは第一次回帰の時代であった）、自国の独自性があらためて問いなおされるとき、「文明」の語はもはや支配的なイデオロギーを支えられない。そして「文明」に代えて「文化」の概念をとり入れるとき、日本の国民国家はドイツの国民国家と同じく、後発の、だが急速に上昇する国家の運命をたどりはじめたのであった。

しかしながら、「文化」という言葉が「文明」を排除して支配的な用語となり完全に定着するには、大正時代を待たねばならない。大正時代に入って「文化」はあらためてドイツ語の Kultur の翻訳語として定着するのである。<sup>(20)</sup> 欧米における「文明」と「文化」の対立のドラマは、日本においては「明治」と「大正」という時代的変遷として表われる。第二次欧化期を「大正デモクラシー」ではなく「文化」の語によって特色づけるとき、われわれの目にはまた別様の時代相が映るであろう。大正時代の

「文化」は三つの異なる相をもっていた。一つはドイツ哲学（新カント派）を中心にドイツの文化や文化学からもたらされた「文化」。第二は資本主義の発達によってもたらされた大衆の「文化」。第三はマルクス主義や社会主義と結びついた人民の「文化」。だがこれらの「文化」は、第二次回帰の時代に国粹主義的な「文化」によって排除され、あるいは統合されてゆく。われわれは歴史的な体験として、「文明」が植民地主義に、「文化」が国粹主義やファシズムに結びつく可能性をひめていることを知ったはずである。戦後の第三次欧化期は、ふたたび「文化」の汎濫によって特色づけられるであろう。そして「文化」の時代は様相を変えながら現在も続いている。また一方では1960年代から新しい傾向として文明論が登場しはじめている。それは何を意味しているのであろうか。だがこの問題を論じるには稿を改めなければならない。以下、結論にかえて、文化受容の問題を考えるに当たってさしあたり必要と思われる、出発点となるべき基礎的な事項を記しておきたい。

1 「文化」の定義——現在、「文化」の定義は混乱をきわめている。その理由は大別して次の三つの角度から解釈できるだろう。第1は現代社会において「文化」と呼ばれるものの領域が急速に拡大し変質していることである。それはダニエル・ベルのように工業化社会から脱工業化社会への転換に伴う文化の領域の拡大と変質（資本主義の文化的矛盾）として説くこともできるし、エコロジスト的な観点から、生産力主義による収奪と破壊（経済）から調和の回復（文化）へという変化によって説明することもできるであろう。第2は、「文化」が究極的には国家の時代の西欧的な価値観、世界観を表明しているということ。もし「文化」が価値の体系であり、イデオロギーであるとすれば、「文化」の定義とはそれに対する自己の立場の表明であり、「文化」はつねに再定義されるか、あるいは定義不可能なものであるだろう。第3は、「文化」という現象の解釈、あるいはそれを観察する視角の多様性。これはとりわけ人類学分野において観察される。ドイツの「文化」概念の展開（クレムからタイラーへ）として発達した人類学は、その性格上多くの場合「文明」への関心を欠落させているが、「文化」の多様性と相対性を強調するとともに、「文化」にかんする無数の定義を生みだしている。<sup>(21)</sup>——こうしてわれわれは文化的混沌に直面することになるが、「文化」の定義がいかにか個人的な立場の表明であるとはいえ、世間に通用する一般的な用法を無視して「文化」という用語を使うこともできない。以下に示す図は、そうした一般的な用法を整理して、いくつかのタイプを示したものである。

図1は「文化」と「文明」の対抗性と対照的な位置づけを示す。図2は人類史の過程のなかに「文化」と「文明」を位置づける考え方。コンドルセのような進歩史観と

ルソーやシュペングラーのような「文明」を墮落と見る史観の双方を含む。梅棹忠夫氏や上山春平氏の文明論もこの類型に属するだろう。<sup>(22)</sup> 図3は「文明」と「文化」を領域の問題として考える三つのタイプを示す。このうち物質文明、精神文化といった一般的な用法の多くは(a)のタイプであり、(b)のタイプにかんしては、最近より精緻な考察が伊東俊太郎氏によって発表されている〔図4(a), (b)〕。「文化」を魂、「文明」を肉体とみるような考え方（アルフレート・ウェーバーの『文会社会学』がこれに近い）も(b)に属するだろう。全く逆の立場(c)もありえ、また広範で多様な文化がひとつの文明を生み出すという観点を強調すれば(c)のような図も可能であろう。

図1

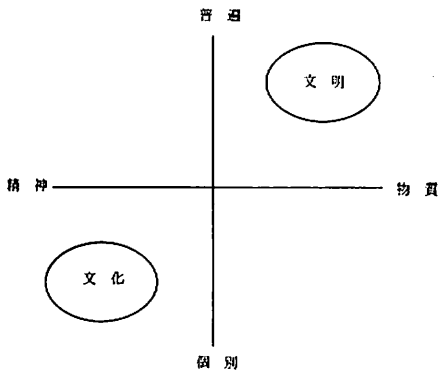


図2

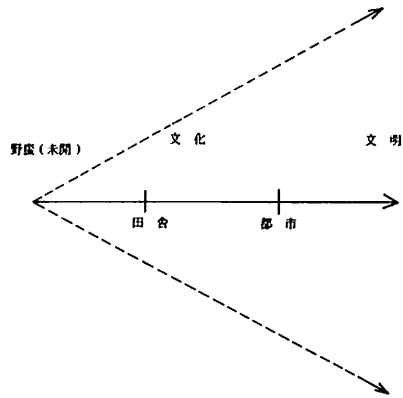
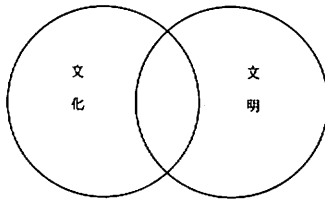
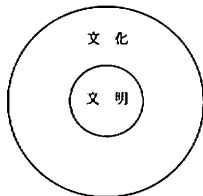


図3

(a)



(b)



(c)

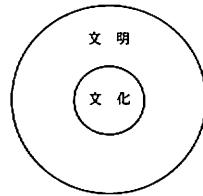
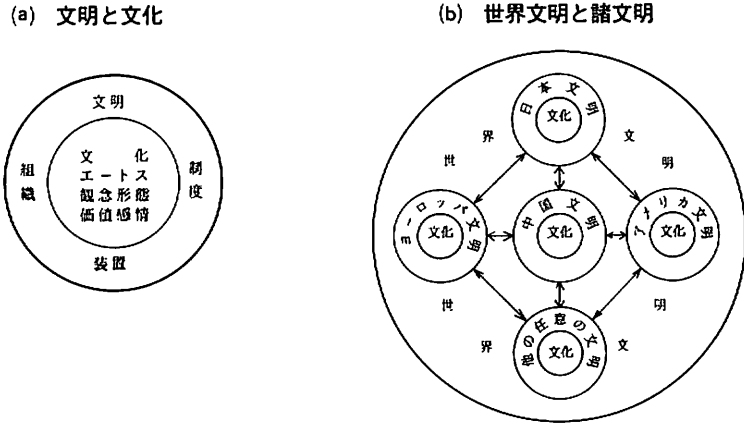


図4



伊東俊太郎「世界文明と地域文化」(『比較文明』第6号1990年, 7-9ページ)

2「国民文化」の問題——「文明」と「文化」は対をなす対抗的な概念として、ともに近代西欧の価値観を表明し、国民統合のイデオロギーとして作用してきた。わが国における欧米をモデルにした近代的国民国家の形成にさいして、「文明」と「文化」の概念が導入されたのは理の当然であろう。日本においては「文化」の語が用いられはじめるのとほぼ同じ時代(明治20年代)に「国粹」の語が現われるが、「国粹」もまた翻訳語(nationality)であったことは興味深い。「文化」概念の形成は「国粹」、したがってNation(国民)概念の形成に連動しているのであるが、国民国家の形成自体を「欧化」の文脈でとらえれば、「国粹」もまた「欧化」であるというパラドクスがなりたつだろう。だが「国粹」につながるのは「文化」だけでなく「文明」も同じであった。そのよい例は、フランスにおける「右翼」の用語法である。例えば1899年の「アクション・フランセーズ宣言」が表明しているのはNationの崩壊にたいする危機感であるが、それは「文明」Civilisationの後退に対する危惧として表明されている。「文明」と「文化」はそれぞれの形で(先進国型と後進国型)国民統合のイデオロギーを表わしている。19世紀における「文化」は本質的に「国民」文化であるが、「文明」もまた「国民」文明である。近代における「文化受容」の研究は、それがどのような領域のものであれ、国家のイデオロギーの中で形成された対象を国家のイデオロギーの中で取扱うことになるだろう。われわれはそのことを十分自覚的にうけとめなければならぬと思う。

ところでこの国家の枠組がゆるぎ、国家のイデオロギーが変質しはじめるとき、どのような現象が起こるのであろうか。国民という集団が解体すれば当然のこととして

国粋も消滅する。これは空論ではなく、現在、統合を前にしたヨーロッパ共同体が直面している問題である。<sup>(23)</sup>「文化」の定義が本質的な部分として、特定の社会、あるいは集団の同一性を含むとすれば、国民国家の枠から解放された「文化」の主体は、広く拡散する。個人、家庭、地域社会、国家（形を変えた）、……人類（世界）……等々、大小のさまざまな集団を主体としてさまざまな「文化」の複合的な構造のなかに置かれたとき、「文化」は個別性と普遍性という二つの相対する方向性をいっそあらわにするにちがいない。個人の決断やライフ・スタイルとしての「文化」と世界に共通する普遍的な「文化」、したがって「文明」。そしてこのとき、おそらくは「文化」と「文明」がその語と概念の発生期にもっていた二つの方向性と含意があらためてかえり見られることになるだろう。

3 「文化」の受容と変容 — フェルナン・ブローデルは「長期持続」の概念を「文明」に適用して、「文明」には特有の構造と変容のリズムがあることを指摘している（『諸文明の文法』）。<sup>(24)</sup> 特有の構造を持つということは、ひとつの価値体系として、他の「文明」に対して排除と受容の作用をもつことを意味する。ブローデルはフランスの伝統に忠実に、「文化」ではなく「文明」の語によって論じているが、この指摘は、われわれが現在用いるような意味での「文化」や「文化受容」の問題を考える場合にも、そのままあてはまるであろう。「文化受容」の問題にかんして私はここでさらに次の三点を強調しておきたい。

第一に、「文化受容」とはその用語の受動的な印象にもかかわらず、結局は二つの価値体系のあいだの闘争であるということ。「文化受容」は単なる受容ではなく、受け入れる側の「文化」の体系が全体として破壊されないことを前提として、それはつねに受容と排除の境界線を引くための闘争を伴っている。「文化受容」の研究では、何が受け入れられ何が拒まれたかを知ることによって、その境界線をたどり明らかにするという作業が必要になるだろう。

第二に、「文化」（あるいは「文明」）は構造と体系をもつとしても、つねに変容を続けるものであって、純粋な「文化」（あるいは「文明」）は、原理的にありえないということを強調したい。「文化」が形成され発展するにさいしては、必ず他の「文化」との接触・交渉があり、受容と排除のくりかえしが行われなければその「文化」の発展はありえないであろう。純粋な「文化」とは国民国家のイデオロギーが作りあげた幻想にすぎない。純粋文化に対して雑種文化があるのではなく、文化とは本来雑種的なものであろう。「文化」は受容と変容を続けるものであって、異文化交流は「文化」の存立条件である。

第三に、異文化の接触はつねに「闘争」の側面を含み、「文化」の歴史は受容と変容の歴史であるとしても、異文化の接触は二つの文化の体系には収まりきれない第三の共通の要素を生みだすことがありうるし、現に長い歴史を通じて人類に共通の部分が拡大しつつあることを指摘したい。ここでその共通の部分を世界性と呼ぶことは許されるであろう。幕末や明治初期に世界にのりだした日本人が、くりかえし期待をこめて口にしたあの「万国法」という言葉をここで思い出すのは場違いではないだろう。「万国法」を単なる国際法としてではなく、世界性をもった世界共通の「文化」として理解するとき、われわれはこれまで、歴史的な制約としておおむね否定的に述べてきた国民国家や世界的国家のシステムにも、世界性への契機が含まれていたことを認識できるであろうし、また欧化と国粹の循環や文化交流の理論のペシミスティクな隘路からぬ脱けだすことができるだろう。そしてそのとき「文明」の語は（そして「文化」も）国民国家の時代の歴史的規定性から解き放たれて、本来の姿を現わすことができるかもしれない。

(1991. 1. 15)

## 注

- (1) この問題にかんしては、拙論「フランス革命の変容」（『立命館言語文化研究』1巻2号）を参照されたい。
- (2) 拙論「フランス革命と国民統合——比較史の観点から」（『思想』1990年3月号）、「フランス革命と国民統合——社会史と国家論の接点を求めて」（『ユスティティア』2号）
- (3) 部分的には、立川孝一氏の「革命祭典」、松浦義弘氏や小林亜子氏の革命期の教育、天野知恵子氏の言語問題にかんする研究など、また高木博志氏の明治期の皇室儀礼などにかんする一連の研究をはじめ、とりわけ若い研究者のあいだに数多くの研究が出はじめている。
- (4) 立命館大学国際言語文化研究所「研究所報」第2号；前記「ユスティティア」第2号；La Révolution française et l'unité nationale（『立命館国際研究』第3巻第3号）など。
- (5) 個々の項目の検討は共通性と同時に差異を明らかにするだろう。また個々の項目がどのように実実されてゆくか、そのプロセスが問題となる。統合のプロセスとはこれらの諸要素が一定の編成原理に従って実現され結合してゆく過程である。先発の国民国家形成と後発の国民国家形成のちがいはそのプロセスのちがいとしてもあらわれる。だがここでより本質的なものは個々の要諸の実現の順序ではなく、その編成原理自体の共通性と差異であろう。
- (6) 大久保利謙編『岩倉使節団の研究』（宗高書房）p.179からの引用。
- (7) 「此報告ト商議ハ列国公法ニ捩ルヘキ改革ノ旨向ヲ報告シ、且之を商議シ、実地ニ之ヲ我国ニ施行スルヲ要義トスルニ由リ、其實効ヲ検知スル為メ欧亚諸州開化最盛ノ国

体諸法律諸規則等実務ニ処シテ妨ケナキヲ親見シ、其公法然ルヘキ方法ヲ探リ、之ヲ我國民ニ施設スル方略ヲ目的スル亦緊要ノ事務トス、故ニ全權ノ使節ハ全權理事ノ官員何人ヲ附從シ、之ニ書記官通弁官ヲ附屬セシメ、右全權理事官員ハ之ヲ各課ニ分チ、各其主任ノ事務ヲ担当スヘシ、乃チ、

第一課、制度法律ノ理論ト其実際ニ行ル、処ト<sup>(マツ)</sup>研究シ、外国事務局、議事院、裁判所、会計局等ノ体裁ト現ニ其事務ヲ行フ景況トヲ親見シ、之ヲ我国ニ採用シテ施設スヘキ目的を立ツヘシ

第二課、理財会計ニ関係スル法則、租税法、国債、紙幣、官民為替、火災海上、盜難受合等ヨリ、貿易工作、汽車、電線、郵便ノ諸会社、金銀鑄造所、諸工作場等方法規則ヲ研究シ、及び其体裁ト現ニ行ハル、景況トヲ親見シ、之ヲ我国ニ採用シテ施行スヘキ目的ヲ立ツヘシ

第三課、各国教育ノ諸規則、乃チ國民教育ノ方法官民ノ学校取建方、費用集合ノ法、諸学科ノ順序、規則及等級ヲ与フル免状ノ式等ヲ研究シ、官民学校、貿易学校、諸芸術学校、病院、育幼院等ノ体裁及現ニ行ハル、景況トヲ親見シ、之ヲ我国ニ採用シテ施設スヘキ方法ヲ目的トスヘシ

全權ノ使節及全權理事ノ官員ハ各主任ノ外、我国ノ有益ナルヘキ事ハ凡テ之ヲ研究熟覽スヘキハ勿論ナレハ、海陸軍ノ法律及給料ノ多寡、之ヲ指揮スル方法ヲ研究シ、各国有名ノ港津ニ至リ、海關ノ実況、軍器庫、海軍局、造船所、兵卒屯所、城堡、海陸軍学校、製鍊所等ヲ親見シ、且教習ノ所由ハ最モ緊要ノ監察ナリト注意スヘシ、而シテ附屬ノ書記官ハ其研究スル所ト親身スル所トヲ精細ニ記録シ、之ヲ採用シテ施設スルニ易カラシムルヲ要トスヘシ」(同上書 p.162)

(8) 拙訳『国家とイデオロギー』(福村書店)を参照されたい。

(9) 国民国家、あるいは国民統合のイデオロギーと「文化」の結びつきにかんしては、青木保『文化の否定性』(中央公論社)、松宮秀治「文化」概念の成立あるいは国民文学史のイデオロギー(前)、『立命館言語文化研究』第1巻第1号)、およびフランス革命と国民統合に関する上記の拙論を参照されたい。

(10) アラン・フィンケルクロート(西谷修一訳)『思考の敗北あるいは文化のパラドクス』(河出書房新社)、アヌワール・アブデル＝マレク「日本とアラブ世界における文明・文化・近代化」(白井久和、内田孟男編『多元的共生と国際ネットワーク』有信堂、所収)など参照。例えばフィンケルクロートはフランツ・ファノンの言説が、フランスの右翼やヨーロッパ・ナショナリズムの言説と一致することを指摘している(同上書、p.95)

(11) 先述の「日本におけるフランス」の他に、「旅の思想——森有正における「日本回帰」について」(『展望』1978年8月)、「河上肇の「自叙伝」——河上肇における「没落」と「文学」」(『思想』1979年10月)「日本回帰とネオ・ナショナリズム——支配のイデオロギー」(『現代日本の支配構造』立命館大学人文科学研究所、1983年)「江藤淳における「戦後」と「日本回帰」」(西川長夫、中原章雄編『戦後価値の再検討』有斐閣、1985年、所収)、「三島由紀夫における日本回帰」(高内俊一他編『80年代の危機の構造

(下)』法律文化社, 1988年, 所収)『日本の戦後小説』(岩波書店, 1988年)など。

(12) Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*. (Seminar für romanische Sprachen und Kultur, 1930)

(13) Philippe Béneton, *Histoire de mots: culture et civilisation* (Presse de la fondation nationale des Sciences politiques, 1975)

(14) *ibid.*

(15) *ibid.*

(16) 「會つて未開の無目的な状態は、我々人類に内在するいっさいの自然的素質の発現を妨げたが、しかしかかる未開状態が人類に加えた諸般の害悪は、人類を強要して、けっきょくかかる状態から脱して公的組織を結成せざるを得なくした。実際、人類の内蔵するいっさいの萌芽は、かかる合法的組織においてのみよく開展せられ得るのである。ところですでに成立している諸国家の粗野な自由もまたこれと同様の作用をするのである。すなわち国家という公共体の保有するいっさいの力は、諸国家が互いに対抗し合うための軍備に消費されるし、また戦争は国力の荒廃をもたらすし、更にまたそれにも増して常に軍備を整えておかねばならない、というような諸事情は、確かに人類の自然的素質の順調な開展を妨げてきた。しかしまたこれらの事情から発生せざるを得ない諸悪は、我々人類を強要して、並存する諸国家が各自に主張する自由を原因とするところの抵抗——それ自体としては有益な結果をもたらす抵抗であるが、——に対して均衡の法則を案出させ、またこの法則を有力ならしめるような合一せる威力と、従ってまたそれぞれの国家の公的安全を保障するような世界公的状態とを設定せしめるのである。もちろんかかる世界公的状態も危険が絶無であるというわけではない、——実際、人類の具有する諸力が、発展の途中で眠りこまないためには、若干の危険が必要なのである。しかしまた諸国家のあいだには、交互作用の原理——換言すれば、作用と反作用とは相等しいという相等の原理がないわけでない、このような原理を欠くと、諸国家は互いに破壊し合つてとどまるところを知らないからである。ところで人類がこの最終の段階(すなわち諸国家の連合)に到達する前に、——つまりこの連合の形成される過程のほぼ中途にさしかかったところで、極悪の状態を経験する、そしてその悪とは、——うわべだけの繁栄というごまかしの仮面を被った福祉にはかならない。ルソーは、文明よりもむしろ未開人の状態をよしとしたが、もし我々人類がこれから登りつめねばならぬこの最終段階を見落とすならば、ルソーの説もさほど間違っていなかったと言つてよい。我々はいま技術と科学とによって高度の文化に達している。我々はまた諸般の社会的な礼儀や都雅の風に関して、煩わしいまでに文明化している。しかし我々自身をすでに道徳的にも教化されていると見なすには、まだ甚だしく欠けているのである。文化は、更に道徳性という理念を必要とするからである。とは言えこの理念を適用するに当って、名誉心やうわべだけの礼儀などに見られるいわば道徳めいたものを旨とするならば、やはり単なる文明化に終るであろう。いずれにせよ諸国家が、強力を行使して権力の拡大を図ろうとする虚榮的な意図の実現に全力を傾け、国民が緩慢にもせよ自分達の思想を内面的に形成しようとする努力



- をしじゅう阻害し、そのうえ国民のかかる意図の実現を助成するための手段を国民から悉く奪い去ろうとたくらむ限り、国民の思想的成熟はまったく期待さるべくもない、およそ国民の教化を達成するには、公共体は長期に亘って自分自身に精神的訓育を施さねばならないからである。」(カント、篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波文庫 pp.40-41)
- (17) 拙論「フランス革命とロマン主義」(宇佐美育編『フランス・ロマン主義と現代』筑摩書房、1991年、所収)を参照していただきたい。「1774年にはヘルダーは一匹狼で、啓蒙思想が—とりわけフリードリヒⅡ世のプロシアでは—世を風靡していた。民族精神の観念が真の飛躍を見るには、イエナの敗北とナポレオンによる占領をまたなければならぬ。多くの公国に分裂していたドイツは、フランスの征服に直面してみずからの一体性の意味を悟る。集合的アイデンティティーの昂揚が、軍事的敗北およびその代償としての恥ずべき服従の代償となる。国民はいままさに被っている屈辱を、みずからの文化の目も覚めるような発見で埋め合わせたのである。無力を忘れるために、人々はドイツへの熱狂になだれこむ。フランスがみずからの制覇を正当化するために掲げる普遍的価値は、ドイツの特異性の名のもとに斥けられる。そして詩人や法律家が、先祖伝来のゲルマン性を確認してみせる。法律家は、伝統的な紛争解決、習慣法、道徳律、さらには諺を、国民精神の密やかな無意識の作用の結実であるとし、集合的作品であるドイツ法の基礎をなすものとして称揚する役目を果たす。そして詩人は、この国民の精髓を外來思想の浸透から守り、ラテン語起源のドイツ語を他の純粋なゲルマン語に置き換えて国語を浄化し、民衆歌謡の中に埋もれた宝を発掘し、みずからの詩作においても、新鮮で無垢で完全な状態にある民話にすすんで範をとる。そこでは、民衆の個性がまだいっさいの接触到損なわれぬまま一体となって表明されているからだ。」(フィンケルクロート、前掲書、16-17ページ)
- (18) E.R.クウルツィウス、大野俊一訳『フランス文化論』(みすず書房) p.9
- (19) 「東京電報」明治21年6月13日。この論説は実に見事な「国民文化」論となっている。なお羯南の文化論にかんしては、小山文雄「陸羯南—「国民」の創出」(みすず書房、1990) p.332、を参照のこと。
- (20) 生松敬三「「文化」の概念の哲学史」(『岩波講座・哲学』(文化・13) 所収) 参照。
- (21) 辞典 A.L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture, a critical review of concepts and definitions*, 1952. 他に、「文化人類学事典」(弘文堂)の「文化」の項を見よ。
- (22) 『梅棹忠夫著作集』(第5巻)(中央公論社)、上山春平『日本文明史(1)—受容と創造の軌跡』(角川書店)など参照。
- (23) 例えば Jean-Marie Domenach, *Europe: le défi culturel* (La Découverte, 1990) を見よ。
- (24) Fernand Braudel, *Grammaire des Civilisations* (Arthaud-Flammarion, 1987)

**Civilisation et Culture implantées au Japon moderne**

NISHIKAWA Nagao

- I. Unité nationale et civilisation/culture implantées
- II. Européanisme et son réaction (retour au Japon)
- III. Civilisation et culture—formation de leur conception
- IV. Implantation et transformation culturelles