

「文明」と「文化」の変容

佐藤 洋子

キーワード

文明, 文化, 明治期の文明開化, 大正期の文化, 日本文化論と文明学

1. はじめに

「文明」「文化」ということばの意味と構造は、わが国においては、歴史的・社会的事象と結びついて変容を遂げてきたと思われる。両概念ともに複雑かつ微妙な諸要素がからみ合う、統合的な有機体構造をもつところから、その差異性をめぐる議論は、今日また新たな展開を見せている。

たとえば、明治維新の歴史的評価として、「日本は伝統のたいへんな切りすてをやり、文化革命を敢行して、ヨーロッパ文明をとり入れ、おおよそ成功した」¹⁾ との見方に示される用法。また、近年のイスラーム文明圏の反乱は、民族の「文化的自己主張を濃厚に盛りこんだ文化革命である」ことの証で、その認識のためには比較文明論が必要だとする提言²⁾。

これらの「文明」「文化」を基とした表現と包含される内容について、あいまいな規定のままでは、これを銘打つ研究領域の理解にも齟齬をきたすことになる。現代の複雑精緻化する知のパラダイムの基礎作業として、「文明」と「文化」の変容について、その位相を可能なかぎり具体的に把握することが、小稿のテーマである。

1) 桑原武夫『ヨーロッパ文明と日本』(朝日選書 16, 1977年) 48頁。桑原は、「文化革命」ということばを、『ベルツの日記』の、日本でいま行われていることはひとつの偉大な文化革命である、から示唆を受けて用いている、としている。

2) 黒田壽郎「貌のない文明——イスラーム世界と比較文明論的視座」(『比較文明』, 1985年) 142頁。

考察の手がかりとして、現在の社会生活で規範的に捉えられている「文明」と「文化」の語義をしてみる。新村出編『広辞苑』第二版(岩波書店、1969年5月)の「文明」の項には、次の文が見られる。

- ① 文教が進んで人知の明らかなこと。
- ② (civilization) ① 人知が進んで開けた世の中。特に、生産手段の発達によって生活水準が上がり、人権尊重と機会均等などの原則が認められているような社会、即ち近代社会の状態。↔ 蒙昧・野蛮。② 宗教・道徳・学芸などの精神的所産としての狭義の文化に対し、人間の技術的・物質的所産。文化の根源性・統一性に対して文明の皮相性・無性格性を対置する場合もある。

これに対する「文化」の項。

- ① 世の中が進歩し文明になること。ひらけること。文明開化。
- ② (culture) 人間が学習によって社会から習得した生活の仕方の総称。衣食住を初め技術・学問・芸術・道徳・宗教など物心両面にわたる生活形成の様式と内容を含む。

『広辞苑』第三版(1983年10月)では、「文化」の項に次の文がつけ加えられている。

文明とほぼ同義語に用いられることが多いが、ドイツでは人間の精神的・内面的な生活にかかわるものを文化と呼び、文明と区別することがある。↔ 自然。

日本人は、幕末来この「文明」「文化」とどうかかわってきたか。社会事象に対応する人間の精神的所産として、両概念はどのような動態を示していくか、以下に考察する。

2. 明治期の文明論と「文明」の概念

2-1 福沢諭吉・文明論の形成

福沢諭吉が『文明論之概略』を書いたのは、1875(明治8)年、その3年前から執筆中の『学問のすゝめ』を、一時中断してのことである。明治維

新という一大変革期を、身をもって経験した福沢の思想は、この両書の中に体系的原理論として確立されているが、わけても『文明論之概略』において、時代背景を色濃く反映した独自の文明論が展開される。

冒頭の「文明論とは人の精神發達の議論なり」³⁾にはじまる定義は、その目ざすところを、「天下衆人の精神發達」に置いている点で、啓蒙的な文明發達論の意味あいがまず見てとれる。

幕末から明治初期の激動期を生きた知識人には、変革の動向を正しく見きわめ、日本の文明を指導する実践的役割が課せられていたが、福沢諭吉は、その文明論を形成する上で、幸運ともいうべき機会に恵まれていた。1860(万延元)年、最初の幕府使節のアメリカ派遣に際し、軍艦奉行木村摂津守の従者として渡米、以後61-62(文久1-2)年のヨーロッパ6か国派遣使節、67(慶応3)年の遣米使節の一員として、計3回にわたり、西欧の文明・文化をつぶさに体験した。

20代後半の旺盛な知識欲と若い感性で把握された2回の見聞録は、『西洋事情』として結実し、第3回の渡米前後を通じて出版され、当時のベストセラーとなった。後の1897年、著者自ら、その開化の風潮と「文明」受容の様相を、次のように回顧している。

「維新の大事業を成して、扱善後の一段に至り鎖國攘夷の愚は既に之を看破して開國と決斷したれども、國を開いて文明に入らんとするには何か據る所のものなきを得ず。流石の有志輩も當惑の折柄、目に觸れたるものは近著の西洋事情にて、一見是れは面白し、是れこそ文明の計畫に好材料なれと、一人これを語れば萬人これに應じ、朝に野に苟も西洋の文明を談じて開國の必要を説く者は一部の西洋事情を座右に置かざるはなし。」⁴⁾

西洋列強の力が及んで開國を促した維新前後、日本は独立と近代化の覚

3) 福澤諭吉「文明論之概略」(『福澤諭吉全集』第四卷、岩波書店、1967年)3頁。

4) 福澤諭吉「福澤全集緒言」(前掲全集第1卷「西洋事情」)29頁。

醒の中で、思想上の指標を求めていた。森有礼、西周ら、開明派知識人は、1873年、「明六社」を結成したが、その啓蒙活動の支柱は、推進者の一人福沢の言に端的に示されている。すなわち、「吾々洋學者流の目的は、唯西洋の事實を明にして日本國民の變通を促がし、一日も早く文明開化の門に入らしめんとするの一事のみ。」⁵⁾に見られるように、たんなる近代西洋文明の導入に止まらない「文明開化」が、教化策として求められていた。この庶民の精神から政治、経済、社会のあり方に至るまで、全面的に変革していこうとした明治の実験的動向は、そこに包含される「文明」の意味そのものをも自己規定していく。

『西洋事情外編 卷之一』では、「世の文明開化」の項に、それは近代社会へと進む価値観を伴った概念として説かれている。「文明の國に於ては、耕作を勧め牧畜を勵み、工を勤め業を營て、(中略)文明開化次第に進めば隨て人の生命も長壽を得るに至る。」⁶⁾ 当時の人口8億5千万、平均寿命33歳、という世界認識の中で、「文明」の字義は、「文明開化」と分ち難く結びついている。「文明の世界中に居て其教化を蒙らざる者あるは固より世の弊なれども、此弊は文明の盛なるに従て自ら除く可きものなり。」⁶⁾ 散切頭の象徴を挙げるまでもなく、「文明開化」は時代推進のスローガンであり、未来を志向する現状打開の意味的構造をもっている点では、近年のソ連社会の改革標語「ペレストロイカ」を連想させる。明治初期の「文明」は、人知が開けることのみならず、近代化への橋がかりという、時代的要請の意味が付与されていたと見ることができよう。

2-2 岩倉使節団の文明視察

『西洋事情』は、時の指針であった。近代国家への脱皮の鍵である「文明」の新知識を、多くの人々が福沢の著書から得たというのは事実であろう。明治維新政府は、廢藩置県を経て一応の統一国家を成立させると、1871年11月条約改正を目的に、締盟諸國に使節団を派遣することとなっ

5) 前掲書、「唐人往来」23頁。

6~6') 福澤諭吉「西洋事情外編 卷之一」(全集第一卷) 396~7頁。

た。特命全権大使岩倉具視以下、明治政府の実力者を連ねて、総勢約50名の団員は、その平均年齢ほぼ30歳であった。

久米邦武編『特命全権大使米欧回覧実記』全五編(以下『米欧回覧実記』とする)は、各国で日本の代表として迎えられた使節団の、詳細かつ生氣あふれる公的報告書であるが、そこには、幕末以来の外国経験者を構成メンバーに得て、米欧文明に対する透徹した見聞と考察が展開されている。その1年10ヵ月に及ぶ米欧12ヵ国歴訪の途上で、「文明」の何たるかが改めて問われている。

岩倉使節団の目的は、条約交渉のほかに、欧米先進諸国の制度・文物の実状を視察し、国際社会に船出した近代国家形成の指針を探ることにあつた。『米欧回覧実記』の内容は、歴訪各国の地理的、歴史的背景の把握に加え、政治・経済・社会・産業・宗教・教育・文化などへの精細な観察に基づく総合認識が叙述されている。そこに1870年代の、生彩に富んだ各国事情を読み取ることができる。

岩倉使節団は、日本の近代国家への道を欧米に求め、ヨーロッパ文明に開化のモデルを求めていた。栄枯盛衰と市民社会の歴史を経た先進諸国に、階級矛盾や自由主義原理の実情を見るとき、日本の文明開化の皮相な受容の仕方が逆照射として浮かび上がる。フランス革命後80年の「^{パリ}巴黎府」で、日本の文明化への深い疑問が投げかけられている。

「西洋ノ日新進歩ノ説、日本ニ伝播シテヨリ、世ノ輕佻^{おもんぼか}慮^り短キモノ、^{ちくちくぜん}逐逐然トシテ、旧ヲ棄テ新ヲ争ヒ、^{いわゆ}所謂ル新ナルモノ、未タ必モ得ル所ナクシテ、旧ノ存スヘキモノ、多ク破毀シ^{のこり}遺ナキニ至ル、^{ああこれあに}噫是豈日新ノ謂ナランヤ、進歩ノ謂ナランヤ」⁷⁾

『米欧回覧実記』は、全編文明観察ともいえる。欧米の制度・文物摂取の立場に立つと、自覚されるのは、東洋に位置する日本自身の近代化と文明化への可能性である。西洋との異質性の考察、比較文明論が随所に表わ

7) 久米邦武編『特命全権大使米欧回覧実記』(三)(岩波文庫、1985年)70~1頁。

れる。「東洋ノ西洋ニ及ハサルハ、才ノ劣ナルニアラス、智ノ鈍キニアラス、只濟生ノ道ニ用意薄ク、高尚ノ空理ニ日ヲ送ルニヨル」⁸⁾

この東西文明観は、使節団が帰途アジアを回覧することにより一層鮮明に意識された。「阿刺伯海航程ノ記」では、「国ノ貧富ハ、土ノ肥瘠ニアラス、民ノ衆寡ニモアラス、又其資性ノ智愚ニモアラス、惟其土ノ風俗、ヨク生理ニ勤勉スル力ノ、強弱イカンニアルノミ」⁹⁾と、後発国発奮の方向を示唆している。

岩倉使節団の帰国後、日本は政治の季節の中で、「文明」への道を驀進していく。

2-3 『文明論之概略』に見られる文明観

『米欧回覧実記』の出版は1878(明治11)年末、使節団の帰国復命5年後のことである。1870年代はまさに「文明」による国造りの礎が築かれた時代で、使節団の留守中にも学制の制定や太陽暦採用等々、近代化政策が断行されていった。幕末以来「文明」の受容を軸に動いていた時代傾向は、後年『福翁自傳』¹⁰⁾『久米博士九十年回顧録』¹¹⁾でも語られている。

開国に伴う文明流入の増埒的状况を迎えた日本において、その皮相な「文明開化」への警鐘を鳴らしつつ思索されたのが、『文明論之概略』であったと見ることができる。福沢がここで議論する文明論には、激動の時代対処と、日本の国民が面直していた問題意識が読みとれる。まず「議論の本位」、何のために論ずるかが問われ、事物の相対認識の重要性が説かれる。相対的にすべてを見る姿勢は、全篇を貫く前提条件となっている。

西洋文明の歴史が、日本文明の伝統に語りかけるものは何か。西洋の文明史がたどる段階を概観して、そこに相対的な「文明」の進歩過程を見出し、「西洋の文明を目的とすること」が論じかけられる。文明の発展三段

8) 前掲書(二)253~4頁。

9) 前掲書(五)275頁。

10) 前出全集、第七巻。

11) 久米邦武『久米博士九十年回顧録』(上下巻、早稲田大学出版部、1934年)。

階は、今日まで野蛮から半開へと進んできた。」

「學問の道は虚ならずして發明の基を開き、工商の業は日に盛にして幸福の源を深くし、人智は既に今日に用ひて其幾分を餘し、以て後日の謀を為すものゝ如し。これを今の文明と云ふ。(中略)歐羅巴の文明は既に今の世界の人智を以て僅に達し得たる頂上の地位と云ふ可きのみ。」¹²⁾

「文明の齡」に従って、明治の日本に喫緊の要務として導き出された今の命題が、西洋の文明を目的とすること、なのである。それは、西洋文明を相対的に見て評価するが故に、文明化が、一国独立の手段として採るものとされる。「文明」と政治的国家との関連は、この時代に分かち難く結びついてきた。

そもそも「文明」の本旨は、狭義には生活手段の安定と、広義には「智を研き徳を脩めて人間高尚の地位に昇る意」に解されている。この物質・精神文明の複合概念としての「文明」の進歩は、「人間交際」が複雑化する過程のなかで、次のように説明される。「世間相交り人民相觸れ、其交際愈廣く其法愈整ふに従て、人情愈和し智識愈開く可し。文明とは英語にて『シウキリゼイション』と云ふ。即ち羅匈語の『シウキタス』より來りしものにて、國と云ふ義なり。故に文明とは人間交際の次第に改りて良き方に赴く有様を形容したる語にて、野蠻無法の獨立に反し一國の體裁を成すと云ふ義なり。」¹³⁾

この定義は、ギゾー F. Guizot の『文明史』に依拠している。さらに、ミル J. S. Mill やバックル H. T. Buckle らの著作が、福沢の文明論の下敷きとなっているが、丸山真男はそれらを綿密に解明し、福沢がその思想を「自家葉籠中のものとしている」¹⁴⁾ と述べている。

『文明論之概略』で叙述される文明観には、18世紀来のヨーロッパ啓蒙思潮と共に、その受容にあたっての、日本文明の状況が切実な響きで語ら

12) 前出全集、第四卷、17～9頁。

13) 前掲書、38頁。

14) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』(中、岩波新書 326、1987年) 38頁。

れる。福沢の視座にある日本は、「政府ありて國民(ネーション)なし」と映り、その危機感が、最終章の「自國の獨立を論ず」に連なっていく。ここで展開される議論の内容は、『學問のすゝめ』と同一線上のものと思われる。「我日本國人も今より學問に志し氣力を髓にして先づ一身の獨立を謀り、隨て一國の富強を致すことあらば、何ぞ西洋人の力を恐るゝに足らん。」¹⁵⁾ 天賦の個人の獨立・自由・平等を基に、「下から」の國家の形成がここに希求されているのである。

福沢の『文明論之概略』は、こうした時代背景を基に、まさに体制の變革と共に生まれた思想であり、その中心に据えられたものが「文明」であった。この状況が、「文明」の概念を規定し、その時代的解釈をも示しているといえよう。

2-4 開化思想への批判

20世紀に入った明治の終焉期、思潮上の變転も到達点に達した。維新前夜、疾風怒濤の行動をした、松陰、左内、竜馬らの志士から、時代を担う人は、思想面では福沢ら「明六社」に引き継がれたと見られるが、「文明開化」の實行面では、もっぱら政府の主導のもと、「富国強兵」を目標とする國家主義的政策が推進されていった。岩倉使節団に留学生として同行した中江兆民は、その深い學識と思想性をもって自由民権運動を展開した。それは、日本の近代史上、最初の民主主義の高揚を招来した画期的な運動で、憲法制定前の1880年代に、わが國の進路選択を迫るものであった。

明治の初期、啓蒙思想家や自由民権運動の指導者にあつては、個人としての獨立の要求は、民族としての獨立の要求と不可分に結びついていた。しかし次第に「下から」の解放要求は、明治政府による強力な近代化路線、すなわち「上から」の國家主義的ナショナリズムに統合されていく。こうした時代風潮のなかにあつて、当初の開化思想はどのような變容を見せた

15) 福澤諭吉「學問のすゝめ」(前出全集第三卷) 43頁。

か。明治末期の「開化」のありようを「文明」との関連で追跡してみる。

森鷗外は1902(明治35)年、小倉から東京の陸軍第1師団に復帰するに当たり、『洋学の盛衰を論ず』と題する講演を行っている。西洋の諸思想を受容してきた日本の、学問に対する基本的姿勢を問いかけ、現代に通じる高い見識が披歴される。そこにおいて、世界認識と日本の位置は、次のように表わされる。

「希臘羅馬の開化を繼承せる西洋は幾多の興亡を閲し來りて、其晚進國たる普魯西、魯西亞の全盛時代に至りぬ。支那印度の文明を相傳せる東洋は、一面に於ける我國と、他の一面に於ける支那朝鮮との間に、奇異なる懸隔を生じ、我國は却りて西洋諸國と共に能動の地位に立ち、支那朝鮮は、獨り所動の地位に甘んぜざるべからざるに至りぬ。何を以てか然る。是れ我國の西洋の學術を輸入したるが爲めなり。」¹⁶⁾

「開化」「文明」「學術」の用語は、それぞれ啓蒙期の概念規定より微妙な意味あいが付与されている。「開化」と「文明」には、発展的な柔軟性と伝統的な固定性が見られ、「學術」は学問と技術を想起させる。近代の諸思想を、導入した側と発生した側とで学ぶことのできた鷗外は、「洋學東漸の潮流」に潜む問題点を指摘する。「日本は從來洋學の果實を輸入したり。」日本は西洋文明の諸思想を、ただその果實のみを輸入するだけに留まっていた、と論破するのである。一応の近代化を達成しつつある日本にとって、西洋諸國の模倣を脱し、新たな地平を拓くに急務の課題がそこに提示される。

「若し我國に學問の種子を下すに宜しき田地ありながら、これを開拓することを怠り、甚だしきに至りては、曾て輸入せし所の學問の舊果實は既に用ゐ盡して、復た其新果實を輸入することをだに爲さざらん乎。」¹⁷⁾

16) 森鷗外「洋學の盛衰を論ず」(『鷗外全集』第三十四卷、岩波書店、1974年) 221頁。

17) 前掲書、227～8頁。

鷗外はさらに、1903（明治36）年、『人種哲学梗概（国語漢文学会演説）』において、「開化」「文明」「文明開化」に及ぶ文明論を紹介している。この講演の中心は、当時ヨーロッパで評判となっていた人種哲学の首唱者ゴビノオ Gobineau 伯の人種論であり、世界の歴史上、十の「開化」があったと見る立論を咀嚼しながら、その定義を解釈していく。福沢が依拠した Guizot の「文明」は、ここでは一貫して「開化」とされている。そして、啓蒙思想家フムボルト Wilhelm von Humboldt が、『Kawi 語について・序論』で展開した議論が、こう要約される。

「HUMBOLDT も此（注：Guizot の）定義の廣過ぎるのを感じたのか、更に CIVILISATION 即ち開化といふものの上に、CULTUR 即ち文明と云ふものを立てて居り、開化が更に進んで文明になると云ふのであり。其文明がどういふものかと云ふと、開化した人民即ち高尚な社会的状態を成した人民が、更に其上に學問と藝術とを有するに至るのだ、それが文明だと、斯う云つて有。さうして見ると、人民が温和で、藝術が出来れば、文明開化だと云う事になり。」¹⁸⁾

Humboldt は、この「開化」と「文明」の二階級にあきたらず、更に上位概念としての BILDUNG をつくった。鷗外はこれに、「有道」の訳を当て、「或國民が人間らしくなつて、温和になつて、學問藝術があつて、其上に悟道を得て、安心立命の地に住する」¹⁹⁾ と説明を加えている。Gobineau 伯自身は、「開化」を、國民が「平和の間に需要を充たし、之に依つて精神と風俗とを高尚にする、一定の繼續ある狀況」とし、そこに人種の本能と血の価値を見出している。

鷗外はこのアリア人種論に、当時の独逸を支配していた思想の危険性を予見している。ハルトマン M. Hartmann からニイチェ F. Nietzsche への時代轉換や文芸思潮にも、人種哲学の「身勝手の思想」が投影していることを、「開化」概念の解明を通して、次代への鋭い警告としている。

18) 森鷗外「人種哲學梗概」（前出全集、第二十五卷）511頁。

19) 前掲書、511～2頁。

3. 大正期の文化主義と「文化」の概念

3-1 「開化」と「カルチュアー」

明治末年の1911年8月、夏目漱石は和歌山において、『現代日本の開化』と題する講演を行い、明治期の急激な文明開化の皮相をつくると同時に、近代化に翻弄される日本人の命運を、苦渋に満ちた諦念で洞察している。

「開化は人間活力の發現の経路である」と定義する漱石は、「西洋の開化(即ち一般の開化)は内發的であつて、日本の開化は外發的である」²⁰⁾と見る。これまでの歴史経過では、「比較的内發的の開化で進んで来た」²⁰⁾が、「突然西洋文化の刺戟に跳ね上つた位強烈な影響」^{20')}を受けた。その結果、この同時代文明には歪みが生じ、「今迄内發的に展開して来たのが、急に自己本位の能力を失つて外から無理押しに押されて^{いやおう}否應なしに其云ふ通りにしなければ立ち行かないといふ有様になつた」^{20''})と、日本人が失つたものを鋭く指摘している。

また、この講演より数か月早く執筆された『マードック先生の『日本歴史』』には、「文明」「開化」とともに、「カルチュアー」が出てくる。

「西洋人が豫期せざる日本の文明に驚ろくのは、彼等が開化といふ觀念を誤まり傳へて、耶蘇教的カルチュアーと同意義のものでなければ、開化なる語を冠すべきでない^{と自信してゐたからである}と云ふが如きは其一例である。西洋の開化と耶蘇教的カルチュアーと密切の關係のある事は誰でも知つてゐるが、耶蘇教的カルチュアーでなければ開化と云へないとは、普通の日本人に何うしても考へ得られない點である。」²¹⁾

「カルチュアー」には、「文化」の訳語は当てられていない。耶蘇教は西洋文明の基盤であるが、その世界のみが「開化」に値すると見る判断の矛盾を鋭くついている。同時にここには、西洋の概念を日本語に移植する際の、漱石の対決と内的葛藤が見てとれるのである。

20~20''') 夏目漱石「現代日本の開化」(『漱石全集』第二十一卷、岩波書店、1957年) 36~54頁。

21) 夏目漱石「マードック先生の『日本歴史』」(前掲全集、第二十卷) 234頁。

3-2 精神的「文化」概念の台頭

「カルチュア」が「文化」として定着した1920年前後は、「文明」「開化」が国家的な主導理念であった時代とは様相を異にする。大逆事件によって息苦しい閉塞の時代が終わりを告げ、憲政擁護の政変が、大正デモクラシーの幕を開けた。新しい大正期の思想が、「文化」に結びつけられたのである。

1919(大正8)年、左右田喜一郎は『文化主義の論理』、桑木巖翼は『文化主義』と題する講演を行い、「文化主義」を提唱した。この哲学者らの新しい生活理念は、大正期の代表的思潮として、論議を呼んでいく。

そしてこの「文化」ということばが、かつての「文明開化」に代って、時代を象徴する標語となる訳だが、その用いられ方と登場の背景について、生松敬三「『文化』の概念の哲学史」に、井伏鱒二『逍遙先生』の興味深い一節が紹介されている。

「先生の本読みがあつて間もなく学校に文化事業研究会といふものが設けられた。そのころ私たちは文化といふ熟語をつかひ慣れてゐなかつたので、どことなく物足りない名前だと思つてゐると、片上伸教授はカルチュアを決定的に文化と訳して用ゐることにしたのがいささか自慢であると云つた。しかし大むかしの辞書などにも文化といふ単語は載つてゐる。文明開化の鹿鳴館当時には文化的の文化は開化といつて、謂はゆる文化とはいはなかつたものらしい。文化事業会の文化は教養または修養の意を示すカルチュアの文化であつて、いま一般にいふ文化的の文化とはすこしおもむきが異つてゐた。芸術的教養の意味の文化なのである。」(『風貌・姿勢』²²⁾

井伏鱒二の学生時代(1917-23)の大正期、「文化」がまだ「つかひ慣れてゐなかつた」事情が、「文化事業研究会」の成立時期とともに検証されている。

22) 生松敬三「『文化』の概念哲学史」(『岩波講座哲学 文化』1971年) 74~5頁。

更に明確な言及は、1922(大正11)年3月の『改造』に掲載された、田辺元「文化の概念」の中に見出される。「今日流行する所の文化、文化生活乃至文化主義の語は元來相當に深い哲學的傳統を負ふ語を翻したものであり、今日此の語を極めて無批判的に使用する人も、それが久しく成語となれる『文明』の語に對し何等か新意の優る所あるを信ずるに似て居る。今に於て此等の語の眞に意味する所或は當に意味すべき所を究明するは必ずしも無用の閑事業ではないと思ふ。」²³⁾として、リッケルト H. Rickert, ヴィンデルバント W. Windelband ら、新カント学派(西南独逸学派)価値哲学の思潮洗礼から生まれた「文化」の問題を論じている。

田辺は「文化」の概念を、四つに分ける。「文化なる語の最も粗笨なる第一の使用は、我々の物質生活に自然科学の研究成果を應用して之を安易にすることを意味する場合」である。「それは從來文明(Civilization)といふ語を以て我々が意味した所と何等異なる所はない。」第二は、「廣く精神的物質的の兩面に互りて我々の生活内容を豊富にし、心身の活動を阻害するものから之を解放して、自由に其要求を満足せしむる内容の創造を文化とする。」更に考えを進めれば、「第三義に於ける批判主義的文化主義を採る人は文化の諸領域に對し夫々固有の形式的價值原理即ち所謂アプリオリを立て、此形式と結合し、之に由つて合理化せられたる内容が價值を實現するものであるとする。」^{23')}

第四は、「道德的價值と宗教的價值」である。「文化そのものの本性上之を貫通する普遍的高次的の價值領域」である道德は、「必然その根據として宗教を要求する。」この第四に前概念が止揚され、次のような結論となる。「此最後の意味に於てのみ文化が人生に意義を與へ、又之を指導する主義、即ち所謂文化主義なるものの内容となり得るのであると考へる。一言に約するならば文化の問題は畢竟靈の問題に歸するといはなければならぬ。」^{23'')}

23~23'') 田邊元「文化の概念」(『田邊元全集』第一卷、筑摩書房版、1964年) 425~447頁。

3-3 「文化主義」と「教養主義」

「文化主義」は、大正デモクラシーの性格をもつものであった。左右田、桑木らは、知識人による思想団体「黎明会」に積極的に参加し、「学理の上」に打ち立てた所の合理的言論をもって活動することを実践した。その「文化主義」は「人格主義」であり、「此文化を以て生活の中心とする思想が既に文化主義なのである」と説く。ここにおいて、知識層を担い手とする文化的社会の実現、という新しい理念が提起され、「文化」の概念は、人間形成に結びつく諸現象に用いられていく。

「文化主義」の展開のなかで、「文化」ということばは、「教養」ということばと結びついて、その高踏的性格を一層濃く帯びるものとなっていった。この大正期の「文化主義」と「教養主義」については、三木清が、1941年に、透徹した論理的視座の中で、次のように規定している。

「あの第一次世界戦争といふ大事件に會ひながら、私たちは政治に對しても全く無關心であつた。或ひは無關心であることができた。やがて私どもを支配したのは却つてあの『教養』といふ思想である。そしてそれは政治といふものを輕蔑して文化を重んじるといふ、反政治的乃至非政治的傾向をもつてゐた、それは文化主義的な考へ方のものであつた。あの『教養』といふ思想は文學的・哲學的であつた。それは文學や哲學を特別に重んじ、科學とか技術とかいふものは『文化』には屬しないで『文明』に屬するものと見られて輕んじられた。云ひ換へると、大正時代における教養思想は明治時代における啓蒙思想——福澤諭吉などによつて代表されてゐる——に對する反動として起つたものである。それが我が國において『教養』といふ言葉のもつてゐる歴史的含蓄であつて、言葉といふものが歴史を脱することのできないものである限り、今日においても注意すべき事實である。」²⁴⁾

第二次世界大戦の最中に書かれたこの『讀書遍歴』において、思想家三

24) 三木清「讀書遍歴」(『讀書と人生』雪華社、1965年) 31~2頁。

木清は、「文化」および「教養」ということばの歴史的含蓄に対して、きわめて適切な論評を行っている。「文化」ということばが、「文化住宅」から「文化鍋」まで、広範な社会的場面に用いられて一種の流行語的現象を来した大正期にあって、「教養」ということばもまた、個人としての自己を文化の担い手としての人格に高めていくことを意味した。「教養主義」とは、このような「教養」を人生の最大の関心事として優位に置く、エリート主義的思想傾向であり生活態度であった。したがってその「教養主義」は、同時に「文化主義」とつながりつつも、内省的観照を重んじ、非政治的方向に傾斜していくのである。「言葉といふものが歴史を脱することのできないもの」という指摘は、銘記すべきであろう。

3-4 日本文化と日本生活史の探求

大正期の時代精神は、他に次のものが挙げられる。社会的な新中間層の増大と、それを背景とした個人主義的な考えに基づく新しい生き方の模索が、「人道主義」となって現われた。その旗手である白樺派の文学者は、自我の自由な成長と発展を求めて理想社会を建設しようとした。他方、こうしたデモクラシーの気運の高揚と共に、勤労大衆を基盤とする社会運動も勃興し、「社会主義」思想のさまざまな展開を見せるようになった。

これらの新しい諸思潮のなかで、注目しておきたいのは、次の二つの学問的探求である。その一つは日本文化への新しい関心を呼びおこした研究であり、和辻哲郎、村岡典嗣に代表される。もう一つは日本国民の思想生活史に光をあてた考究であり、津田左右吉、柳田国男による。彼らは新しい学問的視角から、日本文化および日本人に取り組んでいる。

倫理学者和辻は、西洋の学問と文化にふれ、東洋、日本の文化の相違探求へと向かった。『古寺巡礼』(1919年)、『日本古代文化』(1920年)、『日本精神史研究』(1926年)の著作は、その後、人間存在を空間性と社会性から照射した独自の文化論『風土』(1935年)へと継続していく。その立場は、日本文化の内容と特色の新しい把握方法を模索するなかで、伝統思想につながりつつも、文化と道徳のもつ特殊性と普遍性の構造的関連性を解

明しようとするものであった。

日本思想史研究家村岡は、『本居宣長』(1911年、増訂版1928年)において、新カント学派文化哲学と綿密な文献学的研究法を適用した。「もののあはれ」を、日本人のすぐれた認識能力として解析し、文化史的アプローチに新生面を開いた。

歴史家津田は、明治維新研究をライフワークとし、合理的思考方法に基づく日本、中国の思想史研究のなかから、日本文化の特質の究明に独創的体系を築いた。『文学に現はれたる我が国民思想の研究』(1916-21年)においては、国民の「実生活」の歴史的変遷を中心に置き、「国民思想」の展開を論じた。

民俗学者柳田は、花袋、藤村らと親交をもつ新体詩人の活動から始め、社会の進展に適合した農業のあり方を説く農政学者を経て、民俗学の開招に踏み込むこととなった。その研究対象は、ごく普通の農民の生活に向けられ、日本社会が慢性的不況から震災金融恐慌へ進むなかで、「なぜ農民は貧なりや」という課題に取り組む実践的学問として、方法論の整備に尽力した。各地の農民たちを常民とし、その生活史を民俗との比較研究によって明らかにしようとした。こうした日常生活の変化を世相史として把握したのが、『明治大正史 世相篇』(1931年)である。「歴史は他人の家の事蹟を説くものだ、といふ考を止めなければなるまい」として、庶民の生活感覚や意識を映す「新色音論」が著わされた。

「國民としての我々の生き方が、どう變化したかの問題が在るのである。(中略)如何に平凡であろうとも衣食住は大事實である。各人の興味と關心は既に集注し、又十分なる豫備知識は行き渡つて居る。改めて之を歴史として考へて見ることは、社會の爲であつて同時に又自分の入用である。假に文化の時代相が、その全き姿を此中に映し出して居ないとしても、少くとも國民生活の主力は、終始之に向つて傾けられ、従つて其痕跡は何よりも顯著である。何人も知り切つて居る莫大なる事實が、未だ整頓せられずに此方面には轉がつて居る。新たに報告せられるべき

材料などは殆ど無い。我々は單にもう一度、指ざして仲間の問題にすればよいのである。さういふ中でも眼は何遍も物を見直すことが出来る。一人が見損じて居れば萬人が訂正してくれる。」²⁵⁾

柳田は自序でこの著を「失敗した」と認めているが、民衆側からの世相史は継承されるべきであろう。

庶民の生活史的アプローチとしての柳田民俗学は、そこに一つの文化史的思想史を見出すことができるが、時代と世相は、恐慌から戦争とファシズムへ傾斜していく。第一次世界大戦後の日本は、戦後(1920年)、震災(1923年)、金融(1927年)と、トリプル恐慌の打撃を受け、危機に直面した。1931(昭和6)年9月にひきおこされた「満州事変」は、日本帝国主義がこの危機脱出を求めたものであり、中日戦争を経て太平洋戦争に至る泥沼の15年戦争へ、国民を引きずり込んでいった。

戦時体制への転換に伴い、政治・経済・文化領域にわたる統制が行われた。その状況は、「第一次近衛内閣の國民精神總動員運動以來、日本ファシズムがとった侵略主義の煽動たる『八紘一宇』『東亞新秩序』『大東亞共榮圈』のスローガンは、『天皇歸一』『一君萬民』すなわち復古的反動的天皇制理念のみにその支柱を求めていた。」²⁶⁾ ここでは、国家・政治・戦争が、「文化」の限界として、立ちほだかるのである。

4. 「日本文化」「日本文明」研究への回帰

1945年8月15日、第二次世界大戦の終結を告げるポツダム宣言が受諾され、日本は戦後の新時代を迎えた。敗戦の混乱はあったものの、新憲法の制定により、戦前の体制や価値体系の原理的転換が行われた。それは、国民に主権を置き、基本的人権を保障する「民主主義」と、戦争を放棄し、戦力の不所持を宣言する「平和主義」との、二つの柱に支えられた民主化

25) 柳田國男「明治大正史 世相篇」(『定本柳田國男集』第二十四卷、筑摩書房、1962年) 135頁。

26) 遠山茂樹他「太平洋戦争と日本帝國主義の崩壊」(『日本資本主義講座 戦後日本の政治と經濟』第一卷、岩波書店、1953年) 205頁。

の推進であった。新憲法の諸理念は、社会的な抵抗運動を通じて、民衆の生活意識のなかに根づいていったと見られる。

戦後昭和期を特徴づけるものは、日本経済が技術革新を媒介にして、高度成長への道を歩み続けたことであろう。工業社会への構造移行に伴う大衆の意識構造の変容も、世相を一変させた。GNPの拡大を私的的幸福実現とする風潮に対して、日本は世界のなかでの位置づけを模索せざるを得なくなるのである。

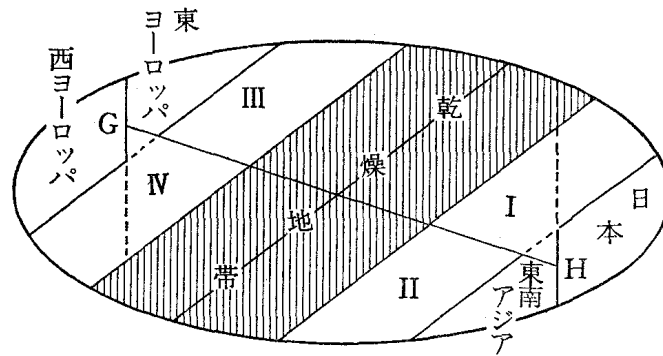
4-1 『文明の生態史観』と日本の座標

梅棹忠夫の『文明の生態史観序説』が発表されたのは、『中央公論』の1957年2月号であり、戦後の独創的文明史観として、その影響力は今日に及んでいる。本来動物学専攻の生態学研究者として、第2次大戦末期にモンゴルの乾燥地帯に足をしるした梅棹は、その後東洋から中洋へと、現地踏査体験を重ねた結果、鋭い洞察力によって、大胆かつ斬新な文明論を打ち出した。それは、来日した歴史家トインビー A. J. Toynbee の、極東文明の分派と見る日本の位置づけへの挑戦と応答でもあった。

日本は東洋の国である、という座標軸の設定は単純すぎるのではないか。近代化に「文化」の系譜論と機能論を導入すると、「高度文明国・日本」の姿が浮かび出てくる。その視座で旧世界の生態構造を見ると、生活様式が高度に近代文明である第一地域と、そうでない第二地域とに大別できる。

日本と西ヨーロッパは、東西両極に離れた第一地域で、歴史の型からも平行現象が見出される。日本の国際的位置づけをめぐって、発想の転換がここから始まったといえよう。大きな反響を呼んだ「生態史観」は、翌年、東南アジア学術調査体験を経て、世界構図の修正がなされ、『東南アジアの旅から——文明の生態史観・つづき』（副題は1967年単行本刊行の折）として発表された。

生態学的構造上、大乾燥地帯の存在は、周辺の第二地域文明世界に、しばしば破壊作用を及ぼした。これを横長の長円であらわすと、次の図のよ



うになる。第二地域のなかにも、四つの大文明圏世界がある。(I) 中国世界, (II) インド世界, (III) ロシア世界, (IV) 地中海・イスラム世界である。砂漠・ステップの外側にサバンナの準乾燥地帯。さらに外側に森林におおわれた湿潤地帯があり東南アジアが位置づけられる。

この模式図は、東南アジアの対称位置に小国集合の東ヨーロッパを置き、二つの大戦によってそれぞれ植民地と周辺帝国から解放された中間地帯と見る。「世界の構造とその形成過程の認識の議論」からは、「今のところ、東ヨーロッパでは、圧倒的に東からの政治的な力がはたらいっているようにみえるが、かならずしも全部がソ連の衛星国になったというわけでもないし、また将来どうなるかわかったものではない。」²⁷⁾ という、「ある種の文明史的不安定さをもっている」地域に対する先見性が示されるのである。

『文明の生態史観』が発表されて以来、反響の多くは、「現状の価値評価ないしは現状変革の指針」を求めるもので、「『日本論』を展開した、というつもりはすこしもなかった」²⁷⁾ と著者は不満を述べている。しかし3年後の1960年、梅棹は『日本探検』で日本文明の可能性を追求する立場を表明する。ここに彼の思索のターニング・ポイントが見られる。

生態学的見地から世界史に筋道をつけようとした梅棹の研究の軌跡は、やがて比較文明、とりわけ日本文明研究への方向性をもって収斂されていく。「この日本というたいへん特殊な性質をもった国について、十分の知

27~27') 梅棹忠夫「東南アジアの旅から——文明の生態史観・つづき」「生態史観から見た日本」(『文明の生態史観』中央公論社、1967年) 173頁, 137頁。

識と認識が必要であった」とする問題意識である。

歩く思想家梅棹は、『中央公論』に「福山一殿様と学校」「陵部・亀山一
大本教と世界連邦」「北海道独立論」他5篇を連載する。ルポルタージュ
形式の文章を読み進むうちに、読者は知らず主題追求の新鮮な視角と、柔
軟な思考の世界に引き込まれる。その文体の語り口は、旺盛な知識欲に裏
打ちされた、未知の文明への「旅」のいざないでもある。

梅棹文明学といわれる、独自の論調の形成について、後年、梅棹が「わ
かいときから潜在的影響をうけたのは柳田国男先生。発想法とか論理のつ
みかさね、かたり口についてひじょうに魅力を感じた」と述べていること
は、柳田とのある共通性について考えさせられる。

『日本探検』シリーズ第七回の「出雲大社」では、日本の神々と家制度
をめぐる問題が追求されている。「日本の『家』は、明治以後の近代主義
者たちにとって、もっとものろうべき『前近代』であった。(中略)しかし、
よりながい歴史のながれからみれば、その家族制度こそは、日本の家族の
歴史においては、むしろ近代型というべきものであるかもしれない。明治
以後の知識人の、血みどろな『家』とのたたかいは、あるいは前近代から
近代への脱皮のくるしみではなくて、日本の近代それ自体のなかにしかけ
られた、わなのなかのたたかいであったかもしれない。」²⁸⁾

日本全国を旅した柳田が、1925(大正14)年1月、『婦人公論』の「妹の
力」で表わした思想を上記引用に重ねてみると、梅棹のそれは、一層の
常識を覆す批判性を含んではいないだろうか。日本の近代を明治以降に限
定し、伝統を否定して欧化を評価してきた状況に対する、新たな視座から
の批判とみられるのである。

4-2 「文化」の派生と「日本文化論」

1960年代は、安保闘争で幕を開け、高度経済成長を体験した分水嶺であ
った。その重要な転換期の岐路に、先の梅棹の『文明の生態史観』と『日

28) 梅棹忠夫「日本探検」(『梅棹忠夫著作集』第7巻、中央公論社、1990年)。

本探検』があったことは象徴的といえるであろう。日本を「経済大国」に押し上げる産業の変革と期を一にして、日本人による「日本文化論」が多角的に論じられるようになる。それを触発したのが梅棹の議論であり、著者の思惑とは別の波紋を広げて、時流ともいふべき現象を生んだ、と見られないであろうか。

明治・大正期以来の知識人にならぬ発想法で、梅棹は、ヨーロッパに対する後進意識を打破した。それまで視野から脱落していた広大なアジア諸地域の観察と考察から出発し、文明の平行進化説を展開した。それは生態史観の理論により可能となった議論であり、彼の「知的好奇心の産物」であった。しかしながら、高度経済成長を契機として、「日本人論」「日本文化論」が続々と登場する。それらは総じて日本人自らのアイデンティティーを問い直し、その「文化」を再発見、再評価していこうとするものであった。

大正期の「文化」概念は、ドイツ哲学から精神的意義を移し、「文化主義」「教養主義」と結んで用いられていた。これに対し戦後高度成長期の「文化」は、主としてアメリカの文化人類学の影響を受け、その個別的価値の認識から、「国際化」「比較化」の意味あいにも光が当てられる。新たな時代の要請項目として、「文化交流」「文化政策」「文化接触」「異文化理解」など、派生語が出てくる

文化人類学は、とくに今世紀に入ってから進展がめざましいが、第二次大戦後とくにアメリカにおいて、「文化」の問題は、社会学、心理学、言語学、その他関連諸科学の成果と交錯しながら、理論的、実証的研究がすすめられてきた。日本での受容は、歴史的な範疇に加え、「文化」それ自体の概念規定を再編成する方向に向わしめた。現実的には、かなり広汎かつあいまいな使われ方が現在も続いているといつてよからう。

「文化」ということばの用法について、中根千枝は1974年にこう分類している。

「第一は、日本文化というように『日本』とともに使われる場合、こ

れは大体、外国に例のないような日本独特の伝統文化というイメージをもっている。今ふれた、お花、歌舞伎、能、柔道、相撲、日本美術、工芸、日本料理によって代表される。

第二は、文化生活、文化人などのように、『文化』が形容詞的に使われる場合の文化で、これは、近代的とか、それまでの一般の日本の水準よりしゃれているもの、あるいは、より新しい効用のあるもの、といった意味合いがある。

第三は、文化人類学者などによって提唱されてきた文化の概念である。すなわち、人間のつくり出したものすべてを含む。物質文化、芸術、宗教ばかりでなく、一般にはちょっと思いつかないような、あるいは簡単にイメージ化できないような、言語とか社会組織、知識、そしてまた経済、政治などももちろん入っている。²⁹⁾

「文明」との関係で見た場合、ドイツ哲学的解釈では、「文化」は「精神的なもの」で、「物質的なもの」の「文明」より高く見る傾向がある。二者を峻別して上位に置きながら、科学や技術と結びついたものとしての「文明」と対立的にとらえられた「文化」というもののなかには、他者に容易に理解し、伝達しにくい面が存在する。だが、日本の文化交流は、エコノミック・アニマルの汚名をそそぐため、などと経済活動と対比して使われる。中根は、「この文化の概念のせまさと、全体のなかでの不幸な位置づけが、日本がなかなか文化国家になり得ない原因となっている。」と、「文化」の狭義的側面をついている。

文化人類学がもたらしたものは、「文化」及び「文明」に関する対立思考でなく、その複合思考である。文化人類学から見た「文化」は、『平凡社大百科事典』(1985年)の項目において、イギリスの人類学者タイラー E. B. Tylor の古典的名著『原始文化』(1891年)冒頭の定義を引き、次のように述べられている。

29) 中根千枝「文化交流の動向」(『国際交流』1974年秋季号3 国際交流基金)14頁。

「文化または文明とは、知識、信仰、芸術、道徳、法律、慣習その他、社会の成員としての人間によって獲得されたあらゆる能力や慣習の複合総体である。」

「文化または文明」は、先天的なものではなく、「社会の成員としての人間によって獲得された」もの、つまり社会環境の中で学習によって得られた後天的なものであることを示す。価値体系と技術体系の複合構造体が、文化もしくは文明とも考えられる。対立的に両者をとらえては、その相互作用が成立しなくなるところから、「文明」は「文化」と社会との複合体とも見えることができよう。

4-3 「文明」と「文明学」

「文化」「文明」の用法と意味領域について、仏文学者桑原武夫はこう述べている。

「フランスでは文化という言葉をほとんど使いません。フランス語には英語と同じ綴りの『キュルチュール』という言葉があります。これは『耕作』ということです。それから知性をたがやすところから『教養』という意味には使いますけれども、一国ないし一民族の文化というような使い方はありません。日本文化に対応するものとしてキュルチュール・ジャポネーズと言ったりするのは、伝統的な正しいフランス語ではございませぬ。シヴィリザシオン・ジャポネーズと言うべきです。(中略)つまり、物質文明も、芸術も、さらにフランスの古来すぐれた大学制度とか、そういうものも全部含めて『フランス』と申しております。ですから、フランス風に考えますと、文明と文化の区別がない。それを区別しないところがフランスの誇りだ、などとフランス人は言います。」³⁰⁾

これをさらに敷衍すれば、多くの人民の血を流して市民社会を達成したフランス革命を例に挙げるまでもなく、ヨーロッパにおける文明度の評価

30) 桑原武夫『ヨーロッパ文明と日本』(前出書) 12~3頁。

は、その国が「文明」獲得のために支払った犠牲度によって測られる、ということがいえないであろうか。

桑原は、1970年代に入ると、講演・対談などで度々、「文明というのは、文化と社会の複合物だと考えるのです」³¹⁾と発言している。桑原と同様の見地から国際交流に提言を行っている梅棹は、1974年次のように語っている。「文明というものは、社会と文化との統合体であるとかんがえています。その社会と、その土地の上にきずかれた一切の装置、施設、それからその社会に伝承されている一切の文化、これらのものの統合体をもって、文明とよぼうというわけです。」³¹⁾

1980年、「文明学の構築のために——梅棹忠夫先生還暦記念シンポジウム」が開催され、そこで梅棹は「生態系から文明系へ」という基調講演を行っている。そしてこの前後から、梅棹の文明学への回帰が顕著となるが、その視角は高度に複雑化した現代社会のシステムに向けられていく。「今日の人類は、いまだかつて経験したことがないような状況にさしかかっているとわたしはおもいます。人間の生活をささえる装置群は、有形のものも、無形のものも、すさまじい速度で開発され、建設され、制度化されてきております。」との認識から、「文明」と「文化」は、次のように規定される。

「文明というのは、人間と装置・制度でつくり出す実体をともなったシステム、つまり人間＝装置・制度系のこと」

「文明が具体的な存在であるのに対して、文化というのはその精神的抽象、精神という断面への投影図である」³²⁾

梅棹の主題は、ウェーバー Max Weber の社会科学論に、文明学を組み込むことによって、あたらしい理論構築を目ざすことである。そしてそれを、日本文明という要素に関して、外国人日本研究者を含む共同研究に

31～31') 「文化政策を見直す・桑原武夫氏にきく」梅棹忠夫「国際交流と日本文明」(ともに前出『国際交流』1974年3, 1号)。

32) 梅棹忠夫「生態系から文明系へ」(前出書 第5巻) 402頁。

よって打ち立てたい³³⁾、としている。この背景にあるものは、これまでの文化人類学で扱う「文化」が、しだいに違ったものになっていく放散異化方向にすすむのに対して、「文明」というものは、同じものになる収斂同化の方向性をもっている、という理解である。

「文明学」という学問領域の開拓は、日本を中核にすえ、「比較」という手法の採用によって行われる。日本には中華思想、西欧中心主義がない。梅棹のことばによれば、「これほど自己相対化のすすんだ文明というものめずらしい」、日本にはいま比較文明論が展開しやすい条件があり、日本文明を語る事が世界に通じる、と見るのである。日本文明のもつ自立性と普通性がここに主張される。

日本文明論こそ世界文明研究の課題とみる梅棹文明学の設定には、だれしも一抹の不安を感じることであろう。

川喜田二郎は、「素朴から文明へ——人類文化発展の三段階二コース説」において、生態史的アプローチで世界を概観した結果として、「近代化の進行のなかで、日本はいつまで弾みを発揮するだろうか」と、疑問を投げかけている。「大帝国が成立するとか法律制度が完備するとかいった文化の社会的側面の完成をもって、その文明が完熟したと考える」ことの早計をつき、「世界観・価値観といった精神面の文化まで整わないと文明としての完熟とはいえない」と、文明段階の区分からの見地を述べている。日本と世界の課題は、川喜田によれば、次のことのなかにある。

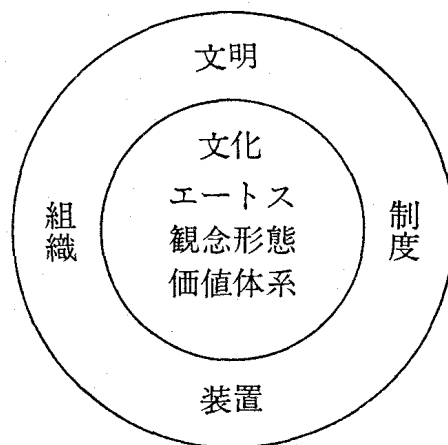
「日本は前近代文明を未完成にしたまま、もう一度、近代化という文化革命へと再出発したのである。近代化に必要な技術革命→産業革命→社会革命までを、またたく間にうまくこなしてきた。もっとも最後の社会革命のためには大戦争の悲惨と敗戦の悲哀のおかげで、ようやく軌道に乗ったのではあるけれども。ところが、とくに高度経済成長を境として、人間革命的様相が一段と迫っているように思う。そしてまさ

33) 第3回谷口国際シンポジウム「文明学と日本研究」でこの構想が明らかにされた。(前掲書) 466~479頁。

に最後の難関にさしかかって、わたしにはどうも日本が成功していないように思える。すでに政治問題化している教育の改革問題もそのひとつの徴候に思われる。(中略)これまで辿ってきた文明への道から察すると、つぎの努力しかあるまい。すなわち、人間の本来もっている創造性を伸ばし、人間性を確保すること。それを基盤にもう一度小集団の連帯と創造性を生み出すこと。さらにそれを踏み台に参画社会を創ること。最後に、それらを総動員し、いのちある有機的な生態系をつくりあげることである。」³⁴⁾

時はいま、「文明」と「文化」について、概念規定の再点検を要していると思われる。

科学史・科学哲学の伊東俊太郎は、1983年比較文明学会の設立に伴う機関誌『比較文明』創刊号の巻頭論文『比較文明の枠組』において、「文明」と「文化」の関係を図式化している。「『文明』と『文化』を対立させて考えるとき、実はこの二つのものは、人間の生活という一枚のコインの表裏なのかもしれない」として、「文明」は人間生活の外殻、「文化」はそれをつくり出し運用する内核と表象している。「文明」は「ハード」に、「文化」は「ソフト」になる。そして、「この二つのものは互に相互作用を及ぼしているが、いったんハードとしてシステム化された文明は、しばしばそれ



34) 川喜田二郎「素朴から文明へ——人類文化発展の三段階二コース説 上下」(『季刊民族学』27, 28号, 国立民族学博物館, 1984年).

を生み出した文化から独立し、他の文化にとり入れられる」³⁵⁾とする。

人類の生活事象を客観的にとらえるものとして、「文明」と「文化」は、どのような分析上の位相を示すものなのか。上図に限らず、この問題は一層検討されなければならない。

5. おわりに

「文明」と「文化」の問題を、幕末期以来150年近い歴史的経過のなかで考察するとき、それらが時代の傾向とわかちがたく結びつき、登場してきた、と結論づけられよう。それは、根源的に連続的なものであるが、思想的風潮をそれぞれ象徴するものとして、一定期間のリズムをもって交代している。思想背景をもった時代傾向のひとつの波は、「近代」という意味づけをもち、もうひとつの波は「伝統」という色彩を帯びる。「文明」は「近代」に、「文化」は「伝統」に呼応して、日本という国家変遷を軸に、多様な議論を深め、連動する時代認識を生み出してきた。

現在は、百花繚乱の日本文化論の終息期と見られる。名実ともに地球的規模で世界各国と接触し、交流しなければならない時代に、日本的価値を中心に置く日本特殊論は、本質的見直しを迫られてきている。

「文化」というものは、比較的変わりにくく、本来その社会に生育した者以外には理解しにくい側面をもつ。そこへ国家(経済)と重なり合う文化が、国民文化として拡大伝播すれば、そこにナショナリズムの萌芽を見るのは必然である。そこで、これまで「文化」を前面に議論を展開してきた識者が、その語に用法上の限界を見出し、いま「文明」の語に打解の可能性を探るため結集しつつある現状は、引用文献からも感知されることであろう。

そして日本は、「文明」それ自体も輸入に頼ってきた歴史をもつ。明治期の文明開化は、現実には多くの外国人教師・技師の招へいによって可能

35) 伊東俊太郎「比較文明論の枠組」(『比較文明』比較文明学会、1985年)上掲論文の註(1)で紹介されている。

となった。御雇外国人は、産業・交通・建築土木・開拓・人文科学・美術・外交・地方文化等各分野にわたり、3年から5年の期限つきながら、1874-75年を最高に、延べ580名を数えた。明治政府留学生をとってみても、日露戦争期までで700名近くにのぼる。彼らは西洋文明の伝達者であった³⁶⁾。

しかしながらその短期間に日本が達成した大きな近代化の成果は、同時に欧米依存への根強い習性をつくりあげなかったか。つねに外国で開発されたものの受容と、それを日本的に咀嚼することに汲汲としてきたのではなかったか。創造の迂路より、実利の果実を選んできた日本社会に対する鷗外の警世は、今なお新しい。現今の文明学の課題は、自発的な、創造的な新分野の開拓も含まれよう。

「文明」と「文化」の概念は、それぞれ意味領域と用法機能を分別しあいながらも、一方に偏らず、両者が切磋琢磨するような、総合的な認識がより重要であろう。梅棹理論では、「文明」の「文化」への投射のみが規定されているが、逆の作用、あるいは相互浸透もあるのではないか。「文化」を一構成要素として、全体のシステムとしての「文明」系に組み込もうとする定義は、「文化」のもつ香りを機械的に消去してしまうおそれを抱くものである。それは同時に、人間の営為そのものの自律性とのびやかさを矮小化することにつながると思うのである。

最後に、漱石や、本質的に文学者と思われる柳田が、日本人の内面と生活に向けたまなざしを思いおこせば、外発文明によって変容していった日本人の意識の問題が浮かびあがる。経済摩擦、文化摩擦といわれるものの解明から真の国際理解、人類全体の調和を考える際にも、日本人の意識に投影された「文明」と「文化」が問題となる。今後は、両者のゆたかな共存関係を期待できるような認識枠組が探求されなければならないと思われる。

36) 『お雇い外国人』全15巻(鹿島研究所出版会, 1968年)参照。

小論のテーマは、留学生教育に携わる過程から生じたものである。日本の「近代」ひとつ取ってみても、その位置づけと認識に再考が必要であり、「文明」と「文化」を軸に、ひとつのアプローチとした。論点の未熟さをご指摘くださったモニターの先生方に感謝申しあげ、この問題追求を将来への自らの継続的課題とするものである。