

<b>Title</b>	近代日本における「文化」概念の成立(1) : 「文明／文化」から「文化／教養」へ
<b>Author(s)</b>	清水均
<b>Citation</b>	聖学院大学論叢, 21(2): 171-187
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=928">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=928</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

# 近代日本における「文化」概念の成立（1）

—「文明／文化」から「文化／教養」へ—

清 水 均

The Generation of “Bunka” in modern Japan (1):

The Transition from “Bunmei / Bunka” to “Bunka / Kyōyō”.

Hitoshi SHIMIZU

This paper aims to verify how the general idea of “Bunka” was formed in modern Japan. It is worth noticing that Gatsunan Kuga and Soho Tokutomi played very important roles. Gatsunan’s “Bunka” was derived from “Kultur” in German, and Soho’s “Bunka” was derived from “Culture” as “Kyoyo” in Japanese. Today, “Culture” is translated as “Bunka” or as “Kyoyo” in Japanese.

---

**Key words:** Kultur, Culture, Bunka, Bunmei, Kyōyō

## I. はじめに

「文化」はある領域性を前提として成立している一方で、その前提を無化するようにも機能しているといえる。

そもそも例えば、「日本文化」というものを考える時、これを場の領域で捉えるならば、「日本」が意味する場というのは、その歴史性において既にその領域を限定できないことになる。占領の朝鮮半島、台湾、逆にかつては「日本」ではなかった沖縄、北海道について前者は現在既に「日本」ではなく、後者はかつて「日本」ではなかったのだ。あるいはまた、「日本文化」を「日本人の文化」というふうに捉えなおしたところで「日本人」とは誰なのかを考えれば同様の事態であることはすぐ了解される。

しかし、「文化」は「想像の共同体」（ベネディクト・アンダーソン）として成立するものであり、確かに国や民族という領域性をもって認知されやすいし、「若者文化」であれ「大衆文化」であれ、更には「私文化」といった極小化されたものであれ、文化は、それぞれ、それ以外の領域を想定しながらそれとの差異によって各々の領域の中であって初めて成立するものであるといえる。結局、

## 近代日本における「文化」概念の成立（1）

「日本」にしても、「若者」「大衆」「私」等々にしても、「日本文化」がそうであるように本来的にはそれぞれの領域区分が曖昧で確定しえないものでありながら（「私」にしても、「私」は「私という純粋な一個の存在」によって存立するものではない。）、また、その領域内には例外的存在がありながら、それが総体として括られることによって「文化」というものが捕捉されるのだ。

だが、そうした「文化」概念の曖昧性や例外性というものが、一方ではやはり「文化」の超越性というものを開示してみせてもいるという、「文化」それ自体が持つ汎用性、多重性というものを抑圧することはできないだろう。例えば「日本」と「若者」、「日本」と「私」の関係性を見てもわかるように、「若者」「私」という存在性は容易に「日本」を超越しうるし、むしろ、「日本の若者」「日本人の私」の「若者」「私」はそれらが所属するとみなされる包括概念としての「日本」という領域を裏切ったり、損ねたりするように存在することで「日本文化」という前提領域を覆すことになるのだ。言い換えれば、「文化」はある一定領域を想定することで成り立つが、と同時に直ちにそれ以外の「文化」の想定領域を無化しうるという、ある意味矛盾した機能をもつ概念であるといえることができる。

問題は、そうした「文化」の超越性が、特に「国家」を前提とした場合に、「国家」という前提領域を無化するというよりも、むしろ逆に既存の前提領域である「国家」が「文化」の超越性を容易に、かつ徹底的に取り込んでしまうようにはたらいっているということである。例えば、現代において海外で高い評価を受け、人気もあるアニメやマンガは、「文化のグローバル化」と言われながらあくまで「日本発の新しい文化」「日本独自の文化」「メイド・イン・ジャパン」という物言いであり、「日本文化のグローバル化」としてその評価、人気を誇示することとなる<sup>(註1)</sup>し、韓国映画やドラマは、例え個人レベルでは単に「韓国で作られたある種の映画が好み」であるにすぎないとしても、日本における人気のありようとしてはあくまで「韓流」という枠で固定的に捉えられブームとなり、またそれゆえにこそ「嫌韓流」という反動的な枠組をも成立させ、これが貶められることともなる。

ところで、2006年12月に国会において可決、成立した「改正教育基本法」は、中でも「愛国心」に纏わる問題が多方面から批判を浴びた。しかし、ここでは「愛国心」という文言そのものの問題性ではなく、これに関わる「文化」の扱いについて問題にしたい。即ち、「愛する」対象としての「国」が「伝統」と「文化」を「はぐくんできた」という、一見あたりまえのことを言っているように見えるこのフレーズの、ひいては、「文化」概念そのものに付帯している政治性についてである。改正教育基本法第二条 教育の方針・五では次のような記述がなされている。

伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛するとともに、他国を尊重し、国際社会の平和と発展に寄与する態度を養うこと。（傍線論者）

「伝統」という概念の政治性については今日では多く批判的に論じられている<sup>(註2)</sup>。また、少なくとも

も前教育基本法の「教育の方針」では、「文化の創造と発展に貢献するように努めなければならない。」という記述に留まり、「文化」は「国」が育んだものという認識は明確には示されていない。にも関わらず、新たな教育基本法において「文化」を「国」という領域において捉える文言がこの期に及んで盛り込まれるのは何故だろうか。

このような、「文化」のもつ超越性を一定の領域内に限定し封じ込めようとする力学＝政治性というものは歴史上において常に反復的に言説化されている。主にそれは「日本固有の」「日本独自の」「日本伝統の」といった枕詞が冠されて表現されているのだが、注意を要するのは、その繰り返される言説によって、我々にとっては感性のレベルで無意識的にも「文化の封じ込め」が行われ、これが常識化されてしまっていることである。そのため「文化」はむしろ政治性と切り離された、いわばリベラルな印象すら与えることとなり、それゆえにこそ逆に、より深く「文化」の政治性が機能することとなるのである。

ただ、今はこうした「文化／国家」という図式そのものの是非はひとまず置くこととする。それよりも、日本において「文化」がどのように「国籍」を必要とし、超越性を抑圧することとなったのか、そして、その「文化／国家」の政治性が露わな形ではなく、隠蔽され、無意識のレベルで機能し、「日本独自の文化」「日本固有の文化」という「文化／国家」のありようが違和感なく受け入れられ、しかもその一方で「文化」が「何か価値のあるもの」というリベラルな相貌を見せるようになったのか、その歴史性を検証したい。無論、ここで使われている「文化」という概念は、近代以降に成立したものであるから、その起源は高々130年程度遡ればよいのだが、この国において「文化」という概念がどのような成立事情をもって発生し定着するに至ったかを、ひとたびここで確認してみようと思う。

その際焦点となるのは明治20年前後の時期である。この時期は様々な意味において維新以来の歴史の画期となる時期であるが、「文化」の問題について深く関わりをもつ存在として陸羯南と徳富蘇峰の二人を中心的に取り上げることになる。以下、この二人の思想家を中心点として、「文化」という「新しい概念」の成立について検証していくこととする。

## Ⅱ. ドイツ語「kultur」の受容

西洋語の翻訳として成立した「文化」以前の漢籍由来の概念は、例えば『大漢和辞典』では、「刑罰威力を用ひないで人民を教化すること。文治教化。」というものであり、要するに、一種の人民に対する統治方法を意味するものであった。因みに『広辞苑』（第六版）で「文化」をひいてみると、

- ①文徳で民を教化すること。
- ②世の中が開けて生活が便利になること。文明開化。

## 近代日本における「文化」概念の成立（1）

- ③(culture) 人間が自然に手を加えて形成してきた物心両面の成果。衣食住をはじめ科学・技術・学問・芸術・道徳・宗教・政治など生活形成の様式と内容とを含む。

とあり、①がそれに該当する。③の「culture」の訳語として示されている内容が主に現在使われている意味であることは言うまでもないが、辞書の表現には「文化／国家」という図式は特に示されてはおらずレベルに語られている。「文化／国家」はつまり、一般的に流通している辞書の定義とは別のレベルで潜在的に「常識化」しているということができる。

現在の用法についてはひとまずおくとし、語の使用法の推移をおおまかに捉えてみると、近代以降、従来の「文治教化」の意味が引き継がれながら、②の「文明開化」としての使用法がこれと併用され、やがて「culture」の訳語にとってかわられる、という流れがあったことが推測される。ただし、「culture」の訳語としての用法には注意が必要で、これが「文明」や「(文明)開化」と区別されて使われるのではなく、むしろ「文明」と同義、というよりも「culture」が「文明」、「(文明)開化」と訳されて使用される状況があったということだ。

市野川容孝は「『文化』をめぐる三つの布置連関」（『大航海』NO.38 2001年4月）で次のように指摘している。

明治から大正初期にかけての言葉の布置連関は、次のようなものだと言える。日本語の「文化」、「文明」、「開化」、そして西洋語の「culture(Kultur)」「civilization」「enlightenment」は、そのいずれもが他のいずれとも互換可能なものとして、ある同一の円環上に配置されており、そして、この円環の中心には「西洋」というものが指定されているのである。

簡単に言えば、「明治から大正初期」においては、訳語としての「文化」は「文明」でもあり、「(文明)開化」でもあったということである。では、「文化」が「文明」や「(文明)開化」から切り離され、現在の③の用法で使用されることになるのはいつごろのことであったのか。

これについては市野川の論考にも引用されている三木清の1941年の講演「科学と文化」が参考になる。

福沢諭吉の有名な書物に『文明論之概略』といふものがあります。さういふ時代にはすべて文明或は文明開化といふふうに使はれたものである。ところが文化といふ言葉はずつと遅れて大正時代になつて始めてできた言葉で、前の文明といふ言葉が英語の civilization といふ言葉からきてゐるのに対して文化といふのは英語ではなくてむしろ、ドイツ語の Kultur といふ言葉の翻訳として現れてきた。

一体ドイツに於て文明と文化との区別が強調されたのはどうしてであるかといふと、ヨーロッパの歴史に於きまして、近代的に先駆的な意味をもつたのは、イギリスあるいはフランスといふ国である。ドイツはその近代文化の発展に於ておくれたわけである。さういふ点から又政治的な勢力としてもイギリスの世界経済に於ける支配的な位置の確立があつて、そのイギリス或はフランスなどの勢力に対してドイツが如何にして自分の固有性を主張するか、つまりさういふ先進国に対して後進国が如何にして自分の位置を主張するかといふ場合に、自分の文化を特にクルトゥールと称して他のつまり英仏的な文明といふやうな概念を軽蔑し一層下に見るといふやうな考へ方を作つてきたわけである。<sup>(注3)</sup>

三木の指摘で重要なのは、もともと「civilization (英仏)」への対抗概念として「Kultur (独)」が成立してきた事情を論じている点と、更には「文化」が「国家」と結びつく由縁を示唆しているという点である。この「Kultur」の概念が日本に受容されるに至って、「文化」はそれまで「文明」「(文明)開化」と同義であつたものがそれらとは別の概念として、先に述べたように「文化/国家」の意味合いで日本語として定着していくことになる。即ち、『『世界的な一つのもの』としての「文明」とは異なる、『国民的或は民族的といふようなもの』を名指すために、当初は『文明』と混同されていた『文化』という言葉が、ドイツ語の「Kultur」に引き寄せられつつ、『文明』から切り離されていった』(市野川)のである。

ただし、市野川も指摘しているように、三木が「文化といふ言葉はずつと遅れて大正時代になつて始めてできた言葉」であると言っているのは誤りで、「文化」という語自体は既に見たように「文明」「(文明)開化」と同義で使われていた。ただし、市野川はそういった他の語と同義で使われたことをもって三木の誤りを指摘しているのだが、実は、「Kultur」(文化/国家)の概念が日本で使用されたのも、大正時代に入ってからではなく既に明治期においてなのである。

その見やすい例としては、高山樗牛「日本主義を賛す」(明治30年6月20日「太陽」)や井上哲次郎『勅語衍義』(明治24年9月)等をあげることができる。

樗牛はこの中で、「熟々本邦文化の性質を考へ、宗教及道德の歴史的関係を審にし、(中略)更に本邦、建国の精神と、国民的性情の特質とに照鑑し、我国家の将来の為に、吾等は茲に日本主義を唱ふ」(傍線論者)と、まさに「文化」を「日本主義」の核として捉えてその国家主義的な主張を展開し、「文化」の持つ「文化/国家」としての性格を露わに示しているのである。また『勅語衍義』<sup>(注4)</sup>では、「実ニ人生ニ於テ最モ高尚ナル希望ハ(中略)何トナレバ、其痕迹ハ仮令ヒ見ルベカラザルモ、国ノ文化ヲ増進スル一分子トナリテ、永ク後ニ存スベケレバナリ」「且ツ思へ、日本今日ノ文化ハ、歴代ノ天皇ガ相継ギテ統治セラレタル結果ニアラズヤ」(傍線論者)等、時に「文明」と同義と解釈できる用法も含め「文化」の語が頻繁に使用されているが、「教育勅語」の浸透を企図するこの文書において、戦前の国家主義的教育観が「文化」をキーワードとして成立していることを押さえ

ておきたい。

しかし、我々は更に時代を遡って、既に明治20年前後という時期において、このような意味で「文化」が使用されている例を陸羯南「日本文明進歩の岐路」（明治21年6月「日本電報」）に見ることができる。<sup>(注5)</sup>

抑々各国民の国民主義なるものは、深く其根帯を国民特有の文化に発するなるが故に、若し此各国民を統一若くは合同せしめんと欲せば、必ず文化を統一合同せしめざるべからず。然れども文化なるものは実に国民特有の性格を成す所の言語、風俗、習慣、其国民の身体に適合せる制度法律を綜合せるものにして、之れを統一合同するの難きは、猶ほ小児をして直ちに老人たらしむるに異ならず（傍線論者）

「日本文明進歩の岐路」というタイトルが示すように、「文明進歩」の「岐路」における「文化」の意義が語られているという点において、既に「文化」は「文明」とは異なる意味合いで使用されていることが明らかである。そして、重要なのはまさにこの羯南の「文化」概念が「Kultur」に由来すると見られることである。

これに関して、西川長夫は『地球時代の民族＝文化理論一脱「国民文化」のために―』（1995年10月 新曜社）で次のように指摘している。

わが国においてドイツ的な文化概念を正確に把握し、「文化」という用語を用いてそれを一つの思想的な主張として見事に表現しえた最初の人物は、私の知るかぎり陸羯南である。（中略）陸羯南は、「文化」を「国民主義」の観点から理解したのである。羯南は国民統合と文化的統合が一体のものであり、文化は nationality の訳語としての「国粹」と密接不離の関係にあり、文化とは結局「国民文化」にほかならないことを見抜いていた。

要するに、陸羯南によって「Kultur」としての文化概念が理解され、それゆえに「文化」がイデオロギーとして政治性を帯びることに初めて自覚的になったということである。羯南は別の箇所では、

蓋し愛国心なるものは、常に其源を自他を区別する所の国民主義に発するものにて、而して国民主義は其元素を自国特有の文化に資するものなり。故に若し一国の文化にして他国の感化を受け、全然自国特有の性格を失ふに至れば、其国民は既に自主独立の基礎を失ひたるものと謂はざるべからず（傍線論者）

と述べ、自らがよって立つ「国民主義」思想の根底に「文化」を置くのである。

それにしても、上の引用の前半部において「愛国心」について触れているところ、そして、それが「文化」と切り結んだ形で述べられている点などは、「改正教育基本法」のフレーズにいかにも酷似していることか。我々の「文化／国家」の図式は「文化」概念の発生時点から反復されてきているように見える。

だが、今暫くは、反復の起源について結論づけるのは待つこととしたい。何故なら、日本における「文化」受容は、「Kultur」からのルートだけに留まるものではないと考えられるからである。そこで、羯南のこの文章が発表された明治20年前後の思想状況を今しばらく追ってみることにする。

### Ⅲ. 明治20年前後の時代的位相と徳富蘇峰

木村直恵は『〈青年〉の誕生』（1998年2月 新曜社）で、明治の中頃に維新以来の時代を画する大きな転換が生じているとし、内田義彦の「政治青年」から「文学青年」へ、前田愛の「父達の世代、兄達の世代」から「弟達の世代」へ、色川大吉の「明治青年の第一世代」から「明治青年の第二世代」へというそれぞれの図式を提示しつつ、転換を担う新たな世代の登場に着目ながら、しかしこれら三者とは異なる視点でこの転換点の意味を論じている。即ち、「青年」という存在自体を明治20年代初頭に「誕生」し、その後の日本を担うべく存在として登場してきたことを鮮やかに検証しているのである。

明治二十年に創刊された『国民之友』、およびその翌年に創刊された『日本人』において、雑誌を主催する年若き論者たちは「世代」という観念を持ち込むとともに、世代による差異を好んで論じはじめる。「天保老人」という人口に膾炙している言葉は徳富猪一郎によってこのときに創出されたのであり、この軽蔑的な言葉を、その反意語である「青年」という言葉と組み合わせることによって世代を大きく二分して見せたのである。（中略）「青年」という言葉が期待と称揚の念をこめて新しい世代として措定され、流通するとともに、この言葉のうちに自らのアイデンティティを見出す膨大な量にのぼる若者たちが出現しはじめる。

この新しく「誕生」した世代を「青年」と規定したリーダーたち、言い換えると、「青年」という世代層を「発見」し彼らを新たな時代の担い手として期待していた人物が、先の陸羯南であり、徳富蘇峰であった。上の引用にある『日本人』には『日本』を主催した羯南が深く関わっていたし、『国民之友』は徳富蘇峰が主宰した雑誌である。勿論、国粹的な「国民主義」を標榜する羯南と、当時徹底した西洋化を目指していた蘇峰とでは思想的立場が異なるのは言うまでもない。だが、「天保老人」を古い世代としてこれを終わったものとみなし、これに代わる新しい世代を「青年」とみ



## 近代日本における「文化」概念の成立（1）

なすことで、今が時代の転換点にあるという認識を持っていたという点において両者は同じ地平に立っていたといえてよいだろう。つまり、明治維新以降の大変革の中で、維新の変革を担った「天保老人」の時代が終わり、第二の変革期に移行する画期として「青年」が「誕生」したのであり、そのような大きな転換点である明治二十年代初頭という時期に、これらの人物たちは中心的な思想家であったのである。

ところで、「天保老人」の代表的な存在は言うまでもなく福澤諭吉であり、彼が示した変革の指標は「文明」であった。とすれば、「文化」が「文明」と同義で用いられていた時期と、陸が「文化」を「Kultur」として捉えていたこの時期とを一つの時代の流れとして捉えるとすれば、「天保老人の時代から青年の時代へ」という推移は、「文明／文化の時代から文化の時代へ」という流れに合流するものであったと言えるのではないだろうか。

そもそも青年像はどのように形成されたかといえ、木村によれば、それは同じ世代層を成す「壮士」の振舞との比較対照を通してもたらされていたという。

明治二十年代初頭、全国的に蔓延する「壮士」の傍らで、それに対抗しつつ、それとは異なったかたちで自らの実践と主体のあり方を構築する人々が、集団的に出現しつつあった。その実践のひとつの結実が、全国各地で同時多発的に、しかもまったく自主的に結成されつつあった協習会をはじめとする青少年結社だったのである。

「蔓延する」という言い方にも既に「壮士」の存在への否定性が表明されていると言えるが、彼らはその粗暴な振舞から「粗暴書生」「軽躁壮士」などと呼ばれる存在であった。

これに対し「青年」は、「内面的」あるいは「内省的」な存在として捉えられる。

身体的運動や表象的特徴の共有によって、きわめて表層的に連帯していく「壮士」的關係性に対して、「青年」的關係性を規定しているのは、主体の深層に発生した〈内面〉の相互理解と共有、つまりは精神における結合であった。

では、「青年」はいかにして「精神における結合」が可能になるような「内面」を持つことができるのであろうか。あるいは、「文明」に代わる何が彼らを「青年」たらしめる指標となったのであろうか。

私はここに「文化」という概念を想定してみたいと考える。勿論、「わが国においてドイツ的な文化概念を正確に把握し、『文化』という用語を用いてそれを一つの思想的な主張として見事に表現した最初の人物」としての陸羯南が、そのまま「青年」教育において「文化」を指標として掲げた存在であったというのではない。「国民」の統合と独立を目指す羯南がその有効な方法として「文

化」の統一を想定していたとしても、「青年」に対し直接的にこれを目標設定として掲げたとは言えない。ただ、羯南が「文化」の重要性を説くことは、「文化」が変革の時代の一つの指標となりうることを示唆するものであったということではできらう。

ゆえに血族、言語、宗教、政体、文学、技芸、風俗、習慣等は元来、文化上の生活にしてただちに政治上の生活をなさずといえども、その文化上の生活統一鞏固なれば、自ら国民的自負心発達して政治上の生活もしたがって統一鞏固を致すを常とす（「世界的理想と国民的観念」明治23年1月「日本」傍線論者）

羯南はこの文章において頻繁に「文化」の語を使用する。結論部においても、

吾輩は日本国民政治上生活が他の国民に統一さるるを願わざるごとく、文化上の生活においてもまた他国民に同化さるるを願わず。吾輩は政治上の独立を希望すると同時にまた文化上の特立を希望す。このゆえに吾輩は国語の特立を欲し、文学の特立を欲し、工芸の特立を欲し、政体の特立を欲し、儀式の特立を欲し、風俗慣習の特立を欲し、宗教の特立を欲す。（中略）且つ国民的観念もまたこれらの特立によらざれば永くその発達を遂ぐるあたわざるなり。（傍線論者）

「文化上の特立」を要請するこのあたりの記述は、あたかも先年ベストセラー本として流通していた『国家の品格』（藤原正彦 2005年11月 新潮新書）の主張を聞くようであるが、要するに、「国民統一」における「文化」の有用性を説いている点で、「改正教育基本法」にも通じる論理が前面に立っているのである。そして、恐らくは当時の「青年」たちは自らを社会に有用な存在たらしめる時に、こうした「国民」像は有効に機能したであろう。

しかし、先にも触れたように、羯南の「文化」論は直接的に「青年」たちを教導するものではなく、「Kultur」としての「文化」概念もこの時期においては一般的に定着していたとは言えない。例えば、三宅雪嶺にも次のような「文化」の用例があるが、それはいまだ「文明」から明確な意味で分岐しているとは言い切れないのである。（引用はいずれも『哲学涓滴』明治22年11月より 傍線論者）

有名なる希臘の繁華、称するに足らざるに非ずと雖も、其れ能く周の郁々たる文化に若かんや

文化未だ普からず、学理猶ほ明かならざる今日に於いて

## 近代日本における「文化」概念の成立（1）

其変遷を察するに、ベーコンはデカルトに対して、而してロックのヴォルテルを始めとし仏国の文華を感化せるは、ライプニッツのヴラルクを始めとし仏国の文華を風動するに似たり

更に眸を転ずれば、伊国の旧学を洗てロスミニの形而上学を発揚するあり、仏国の文華に依りてコントの実験哲学を宣言するあり

中に、「文華」という字を当てている例が見られるが、これは当時としてはわりとよく使用される用例で、『広辞苑』によれば「文明のはなやかなこと」「文明の立派さ」と定義されていて、この意味で取れば「文華」はむしろ「文明」とほぼ同義ということになる。

さて、一方徳富蘇峰は「青年」層を教導することに対しては早くから明確な意思を持っていた。以下に見るように『第十九世紀日本の青年及其教育』（明治18年6月 のち、明治20年3月に『新日本之青年』に増補改題）や『将来之日本』（明治19年10月）にそれは明らかに示されるのだが、その際、この時点では逆に陸羯南とは異なり「文化」は前面に出されてはいない。しかし、「青年」を導く指標として彼が説いている事柄はやはり今日の「文化」概念に通じるものなのである。その時、蘇峰が提示する概念は「Kultur」経由の「文化」概念ではなく、直接的には「culture」を経由して受容されたものであると考えられる。

先に触れた、明治維新を「第一の革命」とし、明治20年前後初頭の時期を「第二の革命」が実現されるべきであるという捉え方は、当時蘇峰によって明確に語られている。

故に吾人は諸君と共に此の第十九世紀宇内文明の大気運の頼て我国の時勢を一変し、以て智識世界第二の革命成就せんと欲す。蓋し彼の気運は吾人が先輩諸氏をして維新第一の改革を成就せしめたり。（『新日本の青年』）

こうした「第二の革命」への期待は「青年」層の一人である北村透谷によっても語られるところであるが、<sup>(注6)</sup> 当の「青年」である透谷と異なり、「兄達の世代」であり「青年の発見者」である蘇峰は、こうした「青年」という存在こそ革命を担う者としての意義を見出しているのである。

曰く年齢の相違即ち是れなり、蓋し今日乃時代は旧日本より新日本に入る一大過渡の歴史にして、我が社会の人民は恰も勢田の長橋を渡るが如く、彼の天保の空気を呼吸したる老人は多く後岸に逡巡して、進む能はず、其の封建の分子を泰西の分子と相化合して生産したる雑種の大人中老は橋上に徘徊して茫然たるに際し、独り彼の壮夫、青年輩は突進して將に前岸に達せんとする勢いあり、（「嗟呼国民之友生れたり」明治21年2月15日 「国民之友」）

ただ、福澤と蘇峰とでは、即ち「第一の革命」と「第二の革命」とでは、共通する理念を有していたともいえる。それはまず第一に「国民の創出」を図ること、そして、第二には「中流階級」への期待がともにあったことである。

福澤は「日本には唯政府ありて未だ国民あらずと云ふも可なり」（『学問のすすめ』4篇）と言い、蘇峰は「維新ノ改革ハ一ノ武士ガ他ノ武士ニ向テ其勝ヲ制シタル即チ武士ノ改革ナリ」（『将来之日本』）と述べ、柄谷行人が「そもそも明治維新は、薩摩・長州といった、つまり関ヶ原の役（一六〇〇年）で、反徳川だったために長く島の端っこに封じ込められてきた諸藩の反乱という意味合いが強い」（『<戦前>の思考』2001年講談社学術文庫）と指摘するように、明治維新が「国民の創出」を成しえなかったことを認識しており、いずれもが統一された「国民」の不在を指摘している。

しかし、明治20年前後の時期において蘇峰が「実ニ我権威アル政治家ノ腦中ニハ不幸ニモ未ダ我が日本全体ノ社稷人民ヲ網羅スルガ如キ思想ノ欠乏シテ。却テ其一地方一団結ノ勢力ヲ以テ天下ヲ支配セントスルガ如キ思想ノ過多ナルヲ見ルナリ。」（『将来之日本』）と言っているのは、同時代の三宅雪嶺が、「往時封建時代に当りて真に所謂日本国民なるものありし乎。實際政治を行ふものは帝室にあらずして諸侯なり、某某藩の臣民、何何侯の領民と称するものはありたれども、国民的精神発揚せず、日本国土に日本国民存立せざりき。」（『日本国民は明治二十二年二月十一日を以て生まれたり』、「日本人」明治22年2月18日）と述べるのと同様に、明治維新以降の福澤等の「第一の革命」においてもいまだ「国民」を創出しえていないことを把握しており、ここには明らかに「天保老人」たる福澤への批判意識が見て取れるのである。即ち、蘇峰は福澤の「国民創出」の意思を引き継ぎつつ、だからこそこれを批判的に差異化し、自己の思想を競り上げようとするのである。それはまたどのように「国民」を創出するかという点においても明確に打ち出されていく。

福澤は「国民の創出」において「中流階級（＝ミツヅルカラス）」にその役割を託す。即ち、「国の文明は上政府より起る可らず、下小民より生ず可らず、必ず其中間より興て衆庶の向ふ所を示し、政府と並立て始めて成功を期す可きなり」（『学問のすすめ』）とあるように、「ミツヅルカラス」が人民を教導することが期待されているのである。しかし、この「中流階級」を「学者」という特権的な階層と限定することは、一方で教導される側の人民を「愚民」「無智文盲」と軽んじる視点によってもたらされているといえる。

これに対し、蘇峰は「眼鏡を掛け、顔色蒼白の学者先生達」（『嗟呼国民之友生れたり』）と福澤の肩入れする「学者」を皮肉ると同時に、蘇峰の企図する「国民の創出」を「独立自治の平民」である「中等民族」（『隠密なる政治上の変遷－中等民族將に生長せんとす－』明治21年2月～4月『国民之友』）に期待する。そして、その「平民」の中核を形成するものとして期待されているのが「青年」なのである。

吾人は更に一步を転じ、誠実重厚なる純白の平民社会に進まざる可らず。而して先づ此の

## 近代日本における「文化」概念の成立（1）

方針に向て脚を挙るものは誰ぞや。吾人は之を断言す。明治の青年則ち是なりと。（『新日本の青年』）

しかし、蘇峰の「国民の創出」における福澤批判と、これとの自己の差異化は根本的には福澤の「文明」概念に向けられていたといえることができる。それは、一つには上にも触れたように福澤に見られる特権的な意識に対してであり、今一つは、福澤の「文明」の「非精神性＝物質性」に向けられたものであった。前者については「此の文明を我邦に輸入するや、不幸にして貴族的の臭味を帯び、泰西文明の恩沢は、僅に一種の階級に止り、他の大多数の人に於ては、何の痛痒もなく、何の關係もなく、殆ど無頓着の有様なりと云はざる可らず」（「嗟呼国民之友生れたり」）と批判し、後者については例えば蘇峰の師事した新島襄との比較を通じて「福澤論吉君と新島襄君」（「国民之友」明治21年3月2日）で次のように福澤の「文明」観を「物質的文明」と規定した上でこれを批判する。

二君ハ実ニ泰西文明の二大原素を我が邦に輸入せんとする案内者にして、泰西表面の文明たる物質的の智識ハ、福澤君に依つて案内せられ、泰西裏面の文明たる精神的の道德は新島君に於て案内せらる、（中略）然りと雖も物質上の文明ハ、所謂文明の花にして、如何に美麗なりと雖も、如何に便利なりと雖も、苟も其根底を移し来つて之れが涵養を為さずば、一朝にして枯死せんことを懼る、然らば則ち精神的道德の文明を移し来るハ、実に今日の急務にして、吾人ハ新島君の事業の一日も速やかに其感化を天下に及ぼさんことを願ふ

蘇峰は福澤の文明観＝「物質的文明」では「国民の創出」を為しえなかつたと判断している。だからこそ「第二の革命」が求められ、新島襄に託す表現の中でその指標を「精神的道德の文明」として打ち出しているのである。また、これ以前に『新日本之青年』でも、

嗟呼是れ豈泰西文明の真面目ならんや。記憶せよ、泰西の文明には表裏の差別あるを。而して又記憶せよ、彼の論者が観察する所のものは、皆是れ表面の一部に止ることを。彼れ未だ泰西物質的文明の真状を知らず、亦た焉ぞ精神的文明在るを知らんや。

と、「物質的文明」の対抗概念として「精神的文明」の語を記している。この『新日本之青年』において蘇峰は、別の箇所でも福澤を直接名指してはいないが、「偏知論者」が「徳育を等閑視」していると批判し、これからの教育の目的は「人性を完全善美ならしむる」ところにあり、そのためには「知徳一途の教育」が必要であると論じている。

明治20年前後のこの時期において、福澤をそのような「物質的文明」の移入に留まる存在という

規定のしかたで批判的に評価する論者は他にもいる。例えば北村透谷は「然れども吉野山を以て活用論者の手に委ぬるは、福澤先生を同志社の総理に推すことを好まざると同じく好まざるなり」(「人性に相渉るとは何の謂ぞ」明治26年2月「文学界」)、「物質的知識の進達を助けたり」「泰西の外観的文明を確かに伝達すべきものと信じたりしと覚ゆ」「外部の改革にして、国民の理想を嚮導したるものにあらず」(以上「明治文学管見」)と、「活用論者」「物質的知識」「外観的文明」「外部の改革」という語をあてることで福澤の改革を「非精神的」なものと規定する。また、陸羯南も、「国富論者」「浅薄なる実利論派」(『近時政論考』)とみなすことでこれを批判している。蘇峰も透谷も羯南も、「旧世代」の福澤という対抗的存在を、「非精神的」と規定することで、自らの主張の「精神性」を強調し得ているのだ。

ただ、実は福澤は『学問のすすめ』で、「国の文明は形を以て許す可らず。」と言い、「形」以外に「無形の一物」が必要だと説いてもいる。そして、この「無形の一物」は「文明の精神」とも言える「人民独立の気力」であり、それは「至大至重のもの」であると述べている。従って、福澤の「文明」観は必ずしも蘇峰等が言うような「物質的」に偏ったものであるとは言えないと考えられるが、しかし、この福澤の「文明の精神」と蘇峰の「精神的文明」とでは、表現は微妙に似ているが決定的な違いをもつのも事実である。そもそも、「文明の精神」という時、その「精神」なるものは「文明」とは別のレベルで、「文明」を支える条件として提示されることになる。それゆえ、蘇峰は福澤の示す「文明」そのものを「物質的」という語に封じ込め、「文明」の持つ別の要素(「泰西裏面の文明」)としての「精神」を重視することで「精神的な文明」と呼び、これを福澤の言う「文明」それ自体の概念から異化することを目論んだのである。

問題は、では蘇峰の考える「文明」の「精神的」要素とは何かということであるが、彼が「精神的の道徳文明」と言っていることからすると、「道徳」がそれにあたりとひとまずは言えるだろう。そして、彼が期待する「青年」に対して「徳育」を施すことが「国民の創出」をもたらすことになると考えていたといえるだろう。

だが、先に引用したように、蘇峰は『新日本之青年』において「人性を完全なさしむる知徳一途の教育」を説いており、必ずしも「徳」のみを教育の指標としてはおらず、福澤の強調する「知」を含めた「知徳」の合一を目指していたのである。だとすれば、蘇峰は単に「物質的文明」の反措定としてだけでなく、即ち、「物質的文明」と「精神的文明」という二つの概念を対抗的に捉えるだけでなく、これらを止揚する新たな概念を彼のいう「精神的文明」という語それ自体の中に見出していたと考えられる。そして、それこそが「culture」の概念だったのである。

青年なるものは既に社会流行の先登者なり。然らば我が青年の教養なるものは之を社会に依頼し之を時勢に放任し更に顧みる所なくして可なる乎。否々、彼の時勢なるものは固より青年を教養す。然れども其の境遇に適恰する丈の資格に教養するの外更に一步をも出すこと

## 近代日本における「文化」概念の成立（1）

能はざるなり。社会にして鄙猥ならんか時勢の教養亦鄙猥なり。社会にして高尚ならんか其の教養亦高尚なり。故に時勢は一の懇切なる教育者なり。然れども其の教育は唯社会水平の養育也。（『新日本之青年』）

彼等（論者注 中等民族）は実に自から治む可き、教養を享くべき、智識を研ぎ、品行を養ふ可き、最善の境遇に立つものなり（「隠密なる政治上の変遷－中等民族將に生長す－」）

我が新日本青年の教養は、唯一の官立大学にて遺憾なきや、吾人は未たしと思ふ（中略）精神的教養の需用を感じる人は之を賛成せよ（「人民の手に依りて成立する大学」明治21年4月6日）（以上、引用部の傍線論者）

傍線で示したように、蘇峰はこの時期繰り返し「青年」に必須なものとして「教養」を説いている。「教養する」という動詞形が用いられているのは今日的な用法からすれば違和感を覚えるところであるが、例えば西村正直『西国立志篇』（明治4年）にも「男子二十一人、女子五人あり、故にその子を教養する事備らず」とあるように、明治期の「教養」がこうした使い方で用いられることはごく一般的であった。問題は「教養」それ自体の意味であるが、ここでは『日本国語大辞典』（小学館）の記述に注目したい。

- ①（一する）教え育てること。教育。
- ②学問、知識などによって養われた品位。教育、勉学などによって蓄えられた能力、智識。文化に関する広い知識。
- ③「きょうよう（孝養）」に同じ。

③は今除外するとして、『西国立志篇』での使用例は①に相当するが、これは漢籍由来の用法でもある。②が現在一般的に使われている意味であるが、『日本国語大辞典』の記述によれば、これは「英語の culture やドイツ語の Bildung の訳語」とされる。では、蘇峰の場合はどうか。

上の引用のうち『新日本之青年』では「教養する」という表現については①の意味であることがわかるが、注意したいのは、名詞で使われている場合に、単に「教養」というだけではなく、その中身が問われているということである。つまり、「鄙猥な教養」と「高尚な教養」とあるように、これを書く蘇峰には「教養」それ自体に「高尚」さを求める身振りを見せているのである。それゆえ、「隠密なる政治上の変遷－中等民族將に生長す－」では「教養を享く可き、智識を研ぎ、品行を養ふ可き」と、「教養」が「智識」と「品行」とに切り結ぶものとして示され、「人民の手に依りて成立する大学」の「精神的教養」でもその「教養」の内容自体を規定して使用されることになる

のである。

我々はそこに「culture」の訳語としての意味を見出すことができるだろう。そしてまた、その場合、「教養」は蘇峰にとっては「文化」の意味に近い概念として捉えられているのではないかと思われる。何故なら、『新日本之青年』の結論部で次のような表現がなされているからである。

故に吾人は諸君と共に此の第十九世紀宇内文明の大気運の頼て我国の時勢を一変し、以て智識世界第二の革命成就せんと欲す。蓋し彼の気運は吾人が先輩諸氏をして維新第一の改革を成就せしめたり。(中略)

今や我邦は第十九世紀文明大気運の中心に圍繞せられ、其風潮の衝に立てり。知らずや、彼の文明気運の風潮に感ずる邦土は其文化の度に比例して不相当なる奇偉絶特の人物を出し、絶大絶高なる事実を生ずることあるを。

「文明気運の風潮に感ずる邦土は其文化の度に比例して」とあるので、ここで言われる「文化」は「(文明)開化」の意ではないし、「文明」とも異なる概念であることは明らかである。むしろ、福澤的「文明」に対する「第二の革命」を生むに必要な「文化の度」が要請されているのであって、それを担うのが「青年」であるとされるのである。では、この「文化の度」とは何か。上の文章の直後に次のように書かれる。

諸君は決して我邦家に於て進歩の朋友たることを忘る可らず。我が学問及び教育世界の時勢は、諸君が服従すべき時勢に非ず。之を制伏し、之を改革すべきの時勢なることを忘る可らず。

改革されるべき「学問及び教育世界」、これが求められる「文化の度」ということである。そしてまた、この「学問及び教育世界」は既に見てきたように「教養」をもたらすことが求められている。

蘇峰が『新日本之青年』で「文化」の語を使っているのはこの箇所だけであるので、この語にどれだけ比重を置いているか、どこまで自覚的であるかは判断しかねるが、「教養」に近似し、これに類する概念として「文化」を使用していると取ることは可能だろう。そして、この時期、「教養」も「文化」も、「文明」とは異なる意味で「culture」の訳語として使用された語ではないか。つまり、「culture」はこれを訳す場合、「教養」と「文化」の両用があり、これら二つの概念はいまだ未分化だったのではないかと考えられるのである。

例えば北村透谷は「国民と思想」(明治26年7月「評論」)においては「教養(カルチャー)は素と自然を尊びて、真朴を主とするものなり、古より大人君子の成せるところ、蓋し之に過ぐるな



## 近代日本における「文化」概念の成立（1）

きなり、平坦なる真理は遂に天下に勝つべし、」「真正のカルチャーを国民に與ふるが為には、地平線的思想の外に、更に一物を要すべきあり」と述べ、福澤の「地平線的思想」即ち「文明」に対して「教養（カルチャー）」を称揚している一方で、「北方の古き森林より日耳曼種族出でたり、此種族や、嘗て人造的の文明に化せらるゝことなかりしも、却て其文化を容れ、涵養を受くる量に至ては、人間種族中、未だ嘗て見ざる所なりき」（平和会の起源及発達）明治25年1月、明治26年3月ともに「平和」と、これも「文明」の対抗概念として「文化」を称揚しているのである。即ち、透谷において「culture」は「教養」として理解されていたが、同じく「文明」の対抗概念としての「文化」も視野に入っており、それはとりもなおさず「culture」を「文明」としてではなく（勿論「（文明）開化」としてでもなく）、何か価値ある概念として受け入れた時に、透谷の中では「教養」と「文化」という類似した意味をもった二つの語で捉えられていたということなのではないか。

「culture」はこの時期、「教養」とも「文化」とも訳出される可能性をもった揺れと幅をもった概念であったと考えられる。現在でも「カルチャー」は「教養」とも「文化」とも訳されることがあるが、その起源を、「culture」を「文明」との対抗概念として自覚的に使用するようになるこのあたりの時期に求めることができるのではないかと。

結論的に言えば、「国民の創出」の目論見における福澤諭吉から徳富蘇峰（「青年」）へという世代の交代は「文明から文化へ」という推移として捉えることができる。しかし、この推移は、陸羯南に見られたようなドイツ経由の「Kultur」によるものではなく、もともとは「Kultur」を起源に持つと考えられつつも、直接的には「culture」概念がその契機として働いているのではないかとということである（ドイツからイギリスへ）。先に見たように、もともと「culture」は「文化」と訳されつつも、「文化」は「文明」とほぼ同義のこれと交換可能な語として受容されていた。それがやがて「culture」概念の捉えなおしが行われたときに「文明」と分岐して使われるようになったのである。そして、蘇峰や透谷等の「culture」概念の形成にあつては「教養」、そしてわずかな例ではあるが「文化」の語がまずはあてられることになるのだが、こうした「culture = 文化 / 教養」という語の流通の仕方にこそ、「文化」がリベラルな相貌を持つ要因があつたのではないかと。

ところで、蘇峰の中でその後更に「教養」概念が咀嚼されていく過程にあつては、マシュー・アーノルドが重要な役割を果たしていると考えられる。そこで、次に蘇峰における「culture」受容、ひいては「文化」概念の成立に対するマシュー・アーノルドの関与のありかたを検証してみたいと考えるが、既に紙数は尽きた。この点については別の機会に論じてみたい。

### 注

- (1) 2006年4月外務大臣演説「文化外交の新発想」。
- (2) ホブズボウム『創られた伝統』（1992年6月 紀伊国屋書店）、西川長夫『地球時代の民族=文化理論』（1995年10月 新曜社）、鈴木登美、ハルオ・シラネ編『創造された古典』（1999年4月 新曜社）等。

- (3) 例えばフィヒテは『ドイツ国民に告ぐ』で、「個々の国家の多くの偏頗と狭量性にもかかわらず、全体としてとらえられたドイツには、かつて人々がもったことのない最高度の研究、発表の自由がありました。そして高度の文化は至る所で行われた全ドイツ諸国家の公民たちの相互作用の結果であったし、いつまでもそういうものでした。そしてこの高度の文化がこういう形において次第に大衆に普及し、このようにして大衆も自分自身によって自らを全体として教育し続けていったのです。」(第八講 石原達二訳 1999年7月 玉川大学出版部)と、ドイツにおける「文化」の意義を説いている。
- (4) 高山樗牛のこの文章では、他の箇所でも「我邦歴史ありてよりこゝに二千六百年、中ごろ誤て外来の文化を過重し、国民の性情を蔑視したるより、建国当初の精神は不幸にして十分の発展を見る能はざりき。今や十九世紀人文の高潮に駕し、明治聖火の余沢を享けて、茲に中正なる国民的意識の中に、我日本主義の唱道を見るに至りたるは、我邦文化の史上に於て、一新紀元を画したるものと謂ふべし」等と、ナショナリスティックな色合いにおいて「文化」の語を使用している。また、『勅語衍義』と同時期の明治24年8月、穂積八束は「民法出デ、忠孝亡ブ」(『法学新報』5)において、「耶蘇教以前ノ欧州ノ文化ハ希臘羅馬ノ盛世之ヲ代表ス」と書いているが、こうした状況を見ると、三木清らの指摘とは異なり、明治20年代を通じて、現在の意味での「文化」が徐々に定着してきていることがうかがえる。
- (5) 陸羯南のこの文章が出た直後の明治明治21年8月には、有賀長雄が「日本現在国家哲論」の中で「其他ノ諸国ニ至リテハ能ク欧州ノ文化ニ反対スル者一モ無キ事明白ナリ」「此ノ時ニ於テ亜非利加沿岸ノ諸邦及ビ亞拉比亞ト通商シタルヨリ欧州ノ生活ニ一新面目ヲ来タシ、就中伊太利ノ文化ニ著シキ激動ヲ与ヘテ」と、現在の「文化」と同様の意味でこの語を使用している例がある。
- (6) 「明治文学管見」(明治26年4月～5月「評論」)