

# 『日本文化論』の研究

—明治以前・明治・大正—

藤田昌志

《日本文化論》の研究  
(明治以前、明治時代、大正時代)

FUJITA Masashi

## 【摘要】

《日本文化論》と時代の状況有着密切关系，往往会受到时代内在和外在状况的巨大影响。西洋化的时代潮流有时也影响《日本文化論》，回归日本传统的思想有时也影响《日本文化論》。本研究的构成如下：一、序 二、关于日本文化論・日本論・日本人論(三論)的考察 三、关于国民国家和三論的考察 四、《日本文化論》の研究(明治以前、明治時代、大正時代)。

キーワード：日本論、日本人論、欧化と回帰、国民国家

## 一 序

『日本文化論』は日本語教育の中で「日本事情」科目の一部として教育対象となることもある。しかし、「日本事情」は基本的に日本語非母語日本語学習者を対象として、学習者の日本語能力向上を主たる目的とし、日本文化、日本事情を従として教えるという前提の下になされてきた教育である。日本文化を主として教えるとなると、実地見学(伝統文化の見学。物見遊山的、気分転換的なものに墮する場合も過去、往々にして散見した。現在でも見受ける。)が行われることも多かった。

日本語を母語とする者に対する日本文化教育は①歴史的な文化研究(平安文化、室町文化、江戸文化等)によるものと、②広く、評論的、随筆的なものまで含む日本文化論を(比較文化などの専門のなかで)扱うことによるものが多かったようである。本稿では主として後者すなわち②を中心にして、論を進めるが日本語を母語としない日本語学習者が日本文化論を研究することも視野に入れ、今後、新たな日本文化論研究の創出を期待したい。

後者②の意味での日本文化論は日本論や日本人論とも親和性が高く、物事がそれだけで存在することが稀であることを考えれば、比較文化の視点が必要とされ、またその比較文化が二つの文化の比較だけではなく三つ（以上）の文化の比較が必要ではないかといった論点（＝三点測量）、日本文化論、日本論、日本人論（以下三論と略す）の関係、国民国家と三論の関係、文化と文明の関係等も視野、考慮に入れる必要がある。また、本質的な問題として、はたして日本文化論が客観的な学問として成立するのだろうか、成立するにはどうしたらいいのか、ということも視野に入れて考察したいと思う。

## 二 日本文化論・日本論・日本人論（＝三論）の関係

井上光貞は和辻哲郎（1979年版）『風土』岩波書店岩波文庫版の「解説」の中で日本文化論を以下の3つに分類して例を挙げて考察している<sup>(1)</sup>。

- ①他文化との比較の中で、日本文化を位置づける試み。例えば和辻哲郎『風土』、梅棹忠夫『文明の生態史観序説』、エドウィン・O・ライシャワー『日本歴史の特異性』、中根千枝『家族の構造』等。
- ②インド・中国・ヨーロッパなど、時代時代の中心国から文化を摂取する、その「仕方」を考察することで、日本文化を理解しようとする試み。例えば津田左右吉『支那思想と日本』、中村元『東洋人の思惟方法』
- ③「漢意が影響する以前の時代」の、あるいは「外来文化の影響を受ける度合いが比較的少ない地域」の日本を考察・観察することによって日本文化を理解しようとする試み。例えば本居宣長、柳田國男等。

①は比較文化の中で日本文化を位置づける試みであるが、和辻哲郎『風土』に対してよく見受ける批判のように、はたしてそれが客観的根拠を持つものなのか、といったことが常に問題になる。和辻哲郎『風土』は「モンスーン」「砂漠」「牧場」の三類型で世界各国の民族、文化、社会の特質を浮き彫りにしたものであるが、山崎正和は和辻が日本文化をモンスーン型の台風型としたのに対して実例をもって反論し、「これらは自然が文化を決定するというを示していない」とし、同じ時代でも社会集団により全く違った人間類型が生まれるとした<sup>(2)</sup>。和辻の環境決定論は現在、自然と人間の相互作用という考え方が一般化・常態化している時代には全的に受け容れられる余地はないが「日本の風土を考察するとき、和辻哲郎がその台風の契機を重視して「慈悲の道徳」に着目したのに対し、寺田寅彦がそこから地震の契機をとりだして「天然の無常」という認識に到達していたことの対照性に、私は無類の知的好奇心を覚えるのである<sup>(3)</sup>という山折哲雄の言辞には依然『風土』の現在の価値も一部、感じられる。

②は内田樹（2009）『日本境界論』で述べられた「境界」とは「中華」の対概念<sup>(4)</sup>で「外

来の知見を『正系』に掲げ、地場の現実を見下す」<sup>(5)</sup> 日本で反復されてきた思想状況<sup>(6)</sup> であり、それを「辺境人に向けられた呪い」<sup>(7)</sup> とする<sup>(8)</sup> 否定的な考えに行き着く日本＝辺境論に逆説的に親和性がある。津田左右吉『支那思想と日本』などは逆に中国文化とは別の日本文化という考えを打ち出している。

③は本居宣長の「大和心」に通じるもので、日本人論と親和性が高い。国粹主義や国学主義とも親和性が高い。

さて、日本文化論と日本論や日本人論の三論の関係であるが、「日本人論」には「日本人」という「統一」された者があたかも存在するかのような暗黙の前提が存在する。現在（2015年）のように外国人が多数、日本で居住、定住する時代には使用に注意を要する言葉であり、「日本論」は国民国家と親和性が高い。既述の和辻『風土』を批判した山崎は、「近代になって国民国家として「日本」は成立したのであり、前近代に「日本」の枠組みを当てはめたのは和辻の時代的限界だと言った」<sup>(9)</sup> が、そうなる前近代を対象とした「日本文化論」はみな成り立たないことになる<sup>(10)</sup>。国民国家と日本文化論の関係については次節で論じる。

消去法で考えると少なくとも次のような「日本人論」は現在（2015年）の日本では通用しないであろう。「日本人とは、日本と称する土地で同じ歴史と文化と言語のもとで生まれて人間形成を経た人々の集団すなわち日本民族のことである。近代国家において住民は国籍を有し一つの国民を成しているので日本国民とも呼ばれる。この日本民族あるいは日本国民をこんには普通に日本人と呼んでいるのである。この日本人のなかにわけいって見るとむろん性別、年齢、学歴、職業、職位、資産、居住地域などにおいて区別が見られるが、そういう区別を越えてみなが話す日本語があるように、日本人という次元での傾向ないし特性がある。日本人という人間集団のその特性－歴史的につくられた－をあきらかにしようというのが日本人の国民性の研究であり、それをこんには簡単に日本人論と呼ぶと見てよい」<sup>(11)</sup>。

### 三 国民国家と三論

国民国家と親和性が高いのは「日本論」であるが、国民国家と「日本論」を論じる前に「日本文化論」という語の中にも含まれる「文化」とその対概念としての「文明」の関係について国民国家を視野に入れて考察してみることにする。

文明と文化は二つとも18世紀後半にフランスで作られた新語である<sup>(12)</sup>。文明 civilization という語は主として啓蒙主義者とエコノミストによって広められた。文化 culture は言葉としては13世紀から存在し、土地の「耕作」や家畜の「世話」の意味から現在の意味に転化し、18世紀後半に独立した概念として用いられるようになった。

文明、文化という言葉、概念は18世紀末から19世紀にかけて、フランスからヨーロッパ諸

国に広まったが、文明がフランスからイギリスやアメリカなどの当時の先進国に広まったのに対して、文化はドイツ中心にポーランドやロシアなどの当時の後発国に広まったという違いがある。こうした分化が生じた後、文明は人類の進歩（未来）と普遍性を強調するようになるが、それは文明という言葉が旧制度（絶対王政）の弊害を指摘した上で、それに代わる新たな国家（国民国家）を構想する中で設定された一般的傾向を持つことと深い関係がある。他方、文化の概念は人間生活の多様性と個別性に力点を置き、物質的な進歩に対して精神の優越を強調するようになり、未来よりは過去（伝統）が重視される傾向があった。文明はフランス型国民国家（フランス共和国）の価値観を表す国民的イデオロギーとして定着したが、文化は新しい国民国家の建設を模索していたドイツの知識人や市民階級によって選択され自らの独自の価値観を表明した。そしてドイツにおける文化概念はフランスとの対抗的な関係の中で成熟していった。①ドイツ・ロマン主義（啓蒙主義とフランス革命に対する反対運動とされるが、ドイツの文化概念はこの運動の中で深められ、それは国民国家形成に結びついた運動であった。）②フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』（ナポレオン軍の占領下にあったベルリンでフィヒテは14回にわたって愛国的講演を行い、ドイツ国民の優秀性を証明するために「始源的民族（Urvolk）」という言葉を用い、ドイツ国民の優秀性は民族的な古さと純粋性によって証明され、ドイツ国民は政治的、経済的、軍事的苦境の中にあっても、「文化国民」として世界の復興に参加する（＝フィヒテの論理）としたのはドイツの文化概念がフランスとの対抗的な関係の中で成熟していったことを示す例である。

文明概念は「未開人の文明化のために」（「文明の使命」）という植民地主義の口実となったが、文化概念は極端な形ではナチズムという形態をとり、ヒトラーは人類を文化創造者（ゲルマン民族）、文化支持者（日本人）、文化破壊者（ユダヤ人、マルクス主義者）の三種類に分けた。

文化概念は先進国に対する後発国の自己主張として、文化は文明への対抗概念になりえて、第二次世界大戦後、第三世界の多くが文化＝民族概念を強調することになった。しかし、文明と文化はヨーロッパの国民国家形成という同じ運動の中から生まれた背中あわせの双子のような概念であり、一つの文化が自己の優越性を確信したときには普遍主義＝文明に転化するし（例えば、ヒトラーの論理、日本の国粋主義が大東亜共栄圏を唱えた例等）、世界の覇権を失った列強は文化主義に転換する。（例えば、アメリカにおけるヨーロッパ回帰、欧州連合におけるフランスの文化特例等。）

国民国家と「日本論」の関係では「欧化と回帰」が一つの重要なキーワードとなる<sup>(13)</sup>。

「欧化」は言うまでも、文明化であり、「文明化」は「野蛮」の反対概念として、教化、富、開発、支配などの強大な帝国への欲望を、したがって植民地主義への欲望を秘めた言葉である<sup>(14)</sup>。それに対して「回帰」は失われた伝統や土着的な傾向の回復を目指す。「回帰」の時代、人々は

鎖国し、過去と内部の問題に関心を向ける傾向が強くなる。「欧化」の時代の至上価値は、普遍性を求めた「文明」であるが、「回帰」の時代の至上価値は、個別性、差異を求めた、過去を志向する「文化」である。

「欧化」と「回帰」はこのように対照的であるが両者には次のようなこみいった複雑な関係があると西川（2013）は言う。①「欧化」も「回帰」も、「文明」と「文化」がそうであるように国民国家の相対立する二側面を表し、その矛盾対立が国民国家のダイナミズムを生みだしている。②「回帰」が求める失われた過去や伝統的な価値は、「仮想的なもの」（＝失われたものであり、現実にはないものでありそれは「創られた伝統」である）にすぎない。もっとも「創られた伝統」（例えば「天皇制」の本質等）は無力とは限らず、時に猛威を振るう。③「回帰」の対象は国家より小さな単位を目指す地域主義や分離独立主義の形をとることもあれば、より大きな地域である大アジア主義やスラブ主義、シオニズムのような形をとることもある。

「欧化と回帰」は日本では規則的なサイクルを成して現れた。（**欧化**—第一の欧化＝明治の初期（1868年～1883年4月頃まで）、第二の欧化＝明治末から大正時代、大正デモクラシーの時代の1930年くらいまで、第三の欧化＝戦後（1945年～）の10年ほど。**回帰**—第一の回帰＝日清、日露をはさむ時期、第二の回帰＝十五年戦争～敗戦、第三の回帰＝1960年代から1980年頃まで。）

後発の国民国家は、1. 先進諸国と同様な制度（憲法、議会、学校、新聞、銀行、鉄道、郵便等）などを設立し、先進諸国から文明国とみなされるような道德、衛生、生活様式等を実現しなければならない。2. 他方、他国とは異なる国民の独自の民族性や伝統の優越、風土の美を説き、国家や国旗、さまざまな伝統、物語などナショナリズムの象徴や宣伝を通して、祖国への忠誠が求められる<sup>(15)</sup>。

世界システム、あるいは国家間システムの存在の中で共存するためには①共通のルールと共通の装置を必要とし、②他方、諸国家が国内の統合を強化して国家としての実質と効能を高めるにはそれぞれの国家の独自性を強調しなければならない<sup>(16)</sup>のである。

以上のような国民国家の中で日本論（日本文化論、日本人論）は日本の優越性の主張と結びつきやすいであろう。それは肯定的な日本論（肯定的日本文化論、肯定的日本人論）と呼んでいいものとして顕れるであろう。

もっとも、もちろん敗戦などの際は、内的反省から否定的日本論（否定的日本文化論、否定的日本人論）が顕在化しやすいとも言える。

以上、考察したように日本論、日本文化論、日本人論と言っても、国民国家の志向性に大きくその内容が左右されることがあることは知っておく必要がある。いや、国民国家の時代こそどの国民も自国文化について気にするようになるのであり、自国文化論が自尊心や誇りを中心

とする肯定的自国文化論になり、過去への反省などが中心となると否定的自国文化論になると言えよう<sup>(17)</sup>。日本文化論もその例外ではない。

国民国家の時代、日本も他国同様、日本とは何かという日本論が盛んに論じられ、日本文化論についても大いに論じられた。

もともと日本人論は「日本人の単一性」を暗黙の前提としていることから現在（2015年）ではあまり振るわない。日本論は国民国家と親和性が高く、日本文化論には肯定的日本文化論と否定的日本文化論があり、その根底には国民国家の時代という状況が存在している。その前提の下に日本文化論の一つとして日本論があると考えられることができるであろう。（現在（2015）では、日本文化論の方が日本論を包含するように考えられるので、便宜的にそうしておく。それは日本論が隠蔽された日本文化論、国家を隠蔽した日本文化論という新たな時代（建前上の「国家の後退」）の「文化」のありようを反映しているようにも考えられる。）

国民国家の時代を超えるには、どうすればいいか、我々は自国文化論、日本文化論について研究、考察する際、その視点を忘れてはならない。その視点を忘れると「国民国家」の罠にからめとられてしまうからである。

文化の三点測量については川田順造（2008）『文化の三角測量 川田順造 講演集』人文書院（とりわけ pp.17-20）が参考になる。文化の比較は大きく分けて、歴史的比較と論理的比較の二つがあると川田（2008）は言う<sup>(18)</sup>。それは比較文学のヨーロッパ型とアメリカ型を髣髴とさせる。

## 四 『日本文化論』の研究

### 四一 明治以前の『日本文化論』について

#### 四一―1 原始

明治以前の日本文化論については中国文化との関係で論じるのが基本である。具体的には、Wikipedia（2015.3.18 閲覧）による日本文化論の分類によると①他文化との比較の中で日本文化を位置づける②時代の中心国である中国から文化を撰取する、その「仕方」を考察することで日本文化を理解する――がそれに当たる。

①について言えば、日本文化は中国文化の圧倒的な影響下に存在したと言える。しかし、日本の中国化のみでなく中国の日本化も存在した。

歴史的に見ると（②にも関連するが）原始時代（～3世紀まで）には日本文化論（日本文化について論じたもの）は当然、存在しない。1万年前から紀元前300年頃までの縄文時代とその後、3世紀までの弥生時代については、明治期、皇国史観が支配する中で、縄文人は当時、日本人の祖先と考えられていた天孫族が日本に来る前に住んでいた先住民と位置付けられ、

野蛮で低劣な存在と見られていた<sup>(19)</sup>。その結果、鎮守の森や山の奥深くでひっそりと受け継がれてきた縄文信仰も近代化を目指す天皇を中心とする明治期の神道の再編成によって国家的な死を迎えることになる。神道を国家的存在として位置づけるべく発された神社分離令(廃仏毀釈)(1868年(明治元))～神社合祀令(1906年(明治39))の過程で、仏教施設や全国で約7万社の神社とその神々、更には鎮守の森が姿を消した。神々の一元化としての神社合祀令に対して、熊野の森を愛した南方熊楠は抗議の声を挙げて、熊野の地と自らのDNAに刻まれた縄文そのものを命をかけて守ろうとした。

縄文時代の再評価については岡本太郎や宗左近が行っている。たとえば岡本太郎は従来の常識的日本文化史の区分では弥生文化からが文化らしい文化であってそれ以前の縄文期は文化以前の考古学的研究対象として扱われていたのを、あえて縄文という領域にその後の文化が徐々に失われていった原始的、本来的な文化の可能性を見出そうとした<sup>(20)</sup>。岡本太郎の縄文文化論は縄文文化が弥生以降の文化とは決定的に異質なものであり、弥生以降の常識的文化概念、美意識では理解できないものであることを強調した。岡本が『縄文土器—民族の生命力』(昭和27年、美術雑誌『みづゑ』掲載、後(昭和31年)『日本の伝統』に収録)で「じっさい、不可思議な美観です。荒々しい不協和音がうなりをたてるような形態、紋様。そのすさまじさに圧倒される。／はげしく追いかぶさり、重なりあって、突きあげ、下降し、旋回する隆線紋(中略)。／とくに爛熟したこの文化の中期の美観のすさまじさは、息がつまるようです。」と述べた縄文土器の特質は、弥生以降の静的で繊細な日本文化の美観と対照的なものだが、その背景として岡本は縄文期の生活が弥生以降の稲作農耕を中心とする暮らしではなく狩猟が主となっていたことが大きく影響していたとする。狩猟は、予測不能な状況を切り抜けていかなければならない不安定な作業であり、それにあわせて縄文人の心性は激しく揺れ動き、不安と恍惚が混じり合った複雑なものとなり、それが土器の美観に反映されて、激しく動き回る隆線紋となると岡本は考える。また、狩猟が鋭敏な空間感覚を要求したことから、縄文土器の造形には、現代彫刻に匹敵する空間性の表現が見られることを岡本は指摘している。(縄文土器には従来までの彫刻では作品外部に広がる単なる背景的場にすぎなかった空間を積極的に作品のうちに取りこんだ現代彫刻と同じような空間処理、空間意識がまざまざと感じとれるとする。)

岡本は更に、狩猟生活は縄文人の心性に呪術性という深い作用を及ぼしたとしている。狩猟という偶然性に支配され、また、動物という生き物を相手にする営みでは呪術に頼る心性が必然的に発達したと考えるのである。

岡本太郎の縄文文化評価は、柳田国男や折口信夫の民族学が日本という枠組みの中で展開されたのに対し、日本から外への展開が視野に入れられている。岡本は縄文を日本文化の基

底に据えることによって日本を特殊な、閉ざされたものとして位置づけるのではなく、周辺から古代世界全体へ開かれた普遍的な文明として位置づける視野を生み出した。学問方法論的にはレヴィ＝ストロースが(1962年)『野生の思考』でそれまで戦後思想界を支配したサルトルの哲学を人間中心主義、西欧中心主義に偏した近代的思想の最終的形態として批判し、それに対するものとして、トーテミズムなどを軸とする未開民族の発想を人間と自然の関係を共生的なものとしてとらえる「野生の思考」として擁護する立場を打ち出したことが岡本の縄文文化評価を支えるものとなるだろうと大久保(2003)(p.205)は言う。

自然を人間のために利用する科学技術のような発想に対し、自然と人間を、両者双方を包み込む全体的な摂理のうちに位置づけ、相互対等に、畏敬しあい、やりとりする発想＝「野生の思考」は縄文的心性に対応するものであり、文明以前の「未開」「野蛮」「迷信」にこそ人間中心主義の行き詰まりを克服する可能性があるという世界的思潮が70年代のエコロジー運動などとして展開されていくのであるが、岡本太郎の縄文文化論＝日本文化論は、そうした動きに先行する、ほとんど独力で道を開いたものと言える。大久保(2003)は高く評価している(p.206)。

#### 四―1―2 古代

古代(4世紀～12世紀)は大和朝廷の時代から鎌倉時代の開始前までを指して言う時代である。

3世紀半ば過ぎに三国時代の後に、国内を統一した晋は4世紀初めに北方諸民族の侵入によって南に移り、南北朝時代が始まると、中国の周辺諸民族への支配力が弱まり、東アジア諸民族は独自の国家形成の道を歩み始める。日本でも巨大な古墳が集中していた大和を中心とした畿内の豪族たちが集まり大和政権を作り、4世紀半ばには九州北部から中部にかけての地域にも勢力を及ぼしていたと考えられる。6世紀には中国大陸の宗教・学術が体系的にもたらされるようになった。6世紀の隋(581年―618年)が中国を300年ぶりに再統一すると、大和政権は607年小野妹子を遣隋使として隋に送り、隋と国交を開く。聖徳太子は日本の送った文書を起草し、隋と対等の立場を主張し、「支那若しくは朝鮮の帰化人」による「通訳外交」を改め「隋に使者を遣はす時には帰化人の訳官、史の輩ばかりに委任せず、小野妹子の如き皇別の名家を使者としてやつて居る」<sup>(21)</sup>と内藤湖南は指摘している。

内藤湖南は更に聖徳太子は仏教を盛んにすると同時に神祇も重視し、「日本文化と外国文化とを両存する方針」を採り、それが古代日本人の精神であったとしている<sup>(22)</sup>が、日本文化論としては日本文化の「使いわけ」(漢字と仮名、本地垂迹説等)に属する考え方であろう。内藤湖南の日本にとっての中国のとうふにがり説(中国は日本にとってとうふのにがりのよ



うなものである)<sup>(23)</sup>も日本の独自性を尊重する中国との関係の日本文化論であろう。

奈良時代には貴族を中心とする天平文化<sup>てんぴやう</sup>が栄えたが、唐の最盛期の影響を受け、国際色豊かな文化であった。奈良時代、漢詩文を作ることが貴族の教養として重んじられ(751年)『懐風藻』は現在、最古の漢詩集であるが、これは六朝から初唐にかけての中国の影響が濃厚な「日本の中国化」の産物であると考えられる。日本文化が中国文化を模倣したのは事実である。もっとも『万葉集』のような「万葉がな」で表現された歌集も併存し、それは「中国の日本化」と考えられる。

次の平安時代には630年に開始された遣唐使が894年には中止され、10世紀には最初は仏典の意味関係を表すカタカナから始まった字形であるカタカナやひらがなの発達はほぼ広まり、広く使用されるようになったが、それは国風文化の端的な表れであった。『源氏物語』や『枕草子』は中国の載道主義を中心とする「文学」概念とは異なり、「男女の道」の物語や、身边雑事、四季折々の個人の感興の表出はやはり「日本的」で政治を回避する文学のあり様は日本に極めて特徴的である<sup>(24)</sup>と言えよう。中国との比較での日本文化論として注目すべき点である。

折口信夫<sup>しのぶ</sup>(昭和4年-5年)『古代研究』は7、8世紀、日本国家の枠組みが整い、文字が使用され始め、『古事記』『万葉集』などが成立する文明興隆期を中心に、その前後まで視野に入れて「古代」を構想し、折口学という国文学、日本文学を中心とした独自の日本文化論の全容をあらわした著書である<sup>(25)</sup>。

### 四—1—3 中世

中世(12世紀末~16世紀)は鎌倉・室町時代を指し、新興の武家がそれまで支配していた公家に代わって政権を握り、封建制度を築いていった時代である。

鎌倉時代の1274年(文永11)の文永<sup>えき</sup>の役、1281年(弘安4)の弘安の役という2回の元軍の襲来=蒙古襲来を元寇と呼ぶが、内藤湖南は、1922年(大正11)「日本文化の独立」(講演)で、鎌倉時代の変わり目頃から社会の状態が大きく変化して武家が台頭し、思想上、宗教上の変化が起こり、皇室や公家の中にもそれに呼応するような、復古思想を持つ、革新の気運に満ちた後宇多天皇や後醍醐天皇が出現したことを述べている。また、湖南はそうした「内部における革新の機運」に呼応するかのように外部において「蒙古襲来」が起こったことに注目し、「日本文化の師匠」と仰いでいた「支那」が蒙古に亡ぼされ、その蒙古が日本に襲来したが、日本の神々に祈願して日本が勝った、これが「日本くらい尊い国はないといふ」当時の新思想となり、それが根本となって日本文化の独立が出来たとしている<sup>(26)</sup>。「蒙古襲来」と「内部における革新の機運」を呼応関係でとらえる日本文化論である。

足利義満は1392年、南北朝の合体を実現して室町幕府を作った。義満は京都の北山に新邸を作り金閣を建てて、北山文化（和風と禪宗様を折衷した金閣に象徴される折衷的文化）を開化させた。

義満は1403年、国書で「日本国王臣源」と称し、日本を明の朝貢国にしたが、識者は義満の「体面軽視外交」には次のようなメリットがあったとする<sup>(27)</sup>。①北山第（金閣寺）の造営費の5分の1が遣明船の利益によるもので、個人的通商利益があった。②銅銭輸入による貨幣経済の確立③通貨流通のコントロールによる幕府権力の確立④倭寇と地方豪族、南朝の残存勢力、中国の一部の勢力が結びつくのを防止する目的の達成。日本文化論も日本外交論、内政論から論じることとも可能である。

#### 四—1—4 近世

16世紀末から19世紀半ば過ぎまでを近世と呼ぶが、織田信長の後継者である豊臣秀吉は、1592年（文禄元）文禄の後、1597年（慶長2）慶長の役と二度、朝鮮に大軍を送るという朝鮮出兵を行った。秀吉の明「征服」の真の意図は、明の国使への丁重な対応や明の文物に対する言動から見て、領土の征服より、むしろ東アジアにおける「明」の「威信」を自分も借りようとしたことにあるという見方<sup>(28)</sup>があるが、義満の「朝貢」も自らの地位を天皇の地位に比肩すべきものに押し上げるメリット、政治的意味（＝箔をつける）があったことを考えれば、義満類似の権威づけの意図が秀吉の朝鮮出兵の根底に存在していたとすることもできよう。また秀吉には「日本」の外辺を広げ、中国まで適用範囲を広げたのはポルトガルやスペインなどの西洋植民地主義の東洋進出に対する対抗、正確には、キリスト教排斥と日本、明、インドまで含めた「アジア」の共通認識である「神儒仏」の思想の擁護と連動していたとする言辞<sup>(29)</sup>があるが、秀吉が日本の思想、文化の根底に「神儒仏」を見出していたというのは示唆的な見解であると同時に今後、検証する必要がある見解である。

江戸時代、日本は清との間に公的関係を樹立せず、江戸幕府は清を西洋とほぼ同じ「蕃夷の国」として鎖国の対象とし、1621年以降、中国人との接触を専ら長崎奉行所の管轄とした。江戸時代、徳川幕府が中国を觀念上「蕃夷」としても、實際上、中国は日本に朝貢を行っていない、ちょうどその裏側で、清朝は觀念的に日本を朝貢国扱いしながら、実際は朝貢関係を樹立しないという状況が続いた。日本人は文化的独立の意思、意識があり、たとえば山崎闇齋は思想面で、日本神道を中国の五行説で解釈しようとした（＝垂加神道を説いた）。「天地の道理」は世界のどこでも同じである、そこで闇齋は当時の最も進んだ理論である洪範の五行説で神道を解釈しようとした<sup>(30)</sup>。闇齋は同時に、中国の華夷思想を批判し、地形に高下はあるが、どこでもまん中でないところはない、どこでもまん中になって差しつかえない<sup>(31)</sup>と言っている。

中国伝来の儒教も日本で伊藤仁斎・東涯父子や荻生徂徠らによって独自の展開を遂げた。湖南の中国の「とうふにがり説」はこの場合にも当を得たものと言えるであろう。

明治時代までは日本国内に住む外国人は非常に限られていたが、フランシスコ・ザビエル（1506年－1552年）やルイス・フロイス（1532年－1597年）、ウィリアム・アダムス（三浦按針）（1564年－1620年）による「日本人論」が残されている。

## 四―2 明治―大正の『日本文化論』について

### 四―2―1 明治の『日本文化論』

三、で既述のように、「欧化と回帰」は日本では明治以来、規則的なサイクルを成して現れ、明治期では第一の欧化＝1868年～1883、1884年頃までで、第一の回帰＝日清、日露をはさむ時期、第二の欧化＝明治末年から大正時代、大正デモクラシーの時代の1930年ぐらいまでというサイクルで現れた。第一の欧化は鹿鳴館時代（1884年～1887年）があるから1868年～1887年までとしてもよい。

第一回目の欧化時期の旗手は福沢諭吉であると言っても過言ではない。福沢諭吉は「門閥制度は親の敵で御座る」（『福翁自伝』）と述べ、門閥制度を憎み、日本の「権力の偏重」を批判したが、「瘦我慢の説」で三河武士の精神による徹底抗戦を賛美し、江戸開城の談判を行った勝海舟を批判している。福沢は国の「気風」「人心」という国民性を向上させるには「智徳」なかんづく「智」それも「私智」（＝物理学・化学などの自然科学の智（＝知）識）より「公智」（＝経済学・政治学等社会を利する智慧）を重視しそれに最高の地位を与え、「智」こそは文明的な知識・知性である<sup>(32)</sup>とした。福沢は「公智」を重視し、福沢の文明開化は国民一人一人が「独立自尊」の精神によって「文明国」となることを奨励したものであったが、同時に、それは1885年（明治18）の「脱亜論」で述べられたように文明開化できない隣国の「亜細亜東方の悪友を謝絶する」<sup>(33)</sup>ものでもあった。

第一の欧化は1883、1884年頃までというが、正確には1884年～1887年の鹿鳴館時代までも欧化に含まれるのであり、それに対する反発として国粋主義の政教社が結成され、その中に志賀重昂<sup>しげたか</sup>がいた。第一の回帰の時期である1894年10月、日清戦争<sup>しなな</sup>の最中に出版された志賀の『日本風景論』はナショナリズムに支えられて爆発的に売れ、版を重ねるベストセラーとなった。『日本風景論』は日本の風景は「洵美」（「洵」＝誠、本当、全くの意）において世界で最も優れているという主旨の書<sup>(34)</sup>であり、志賀は日本の風景美の中で火山に代表される「跌宕<sup>てつとう</sup>」（雄大）という要素を最も強調したが、それは従来の日本人の自然観に欠落していたもので、奇妙なことにその淵源は、18世紀までの古典主義文化を支配していた形式的、静的、平面的な自然美規範を打破し、情念的、動的、立体的な自然美の発見評価をめざした19

世紀西欧ロマン派の自然観に由来するものであった<sup>(35)</sup>。イギリスで言えば詩人ワーズワースや小説家スコット、思想家ラスキンに代表される19世紀西欧ロマン派の自然観を価値判断の基準とし、「桜に鶯」「富士に松が枝」式の旧套、紋切り型の自然賛美の踏襲、そして一貫して漢文的文体という伝統日本的意匠で全体をくるんだ文章という奇妙な二重性によって『日本風景論』は成立していた<sup>(36)</sup>。「洵美」を持つ日本の風景、その風景を持つ日本人は世界のどこの国の人間より優れているという考えが伏在している肯定的、自己称揚的日本文化論の典型が『日本風景論』である。

同じく第一の回帰期、日露戦争後の1906年（明治36）岡倉天心は『茶の本』を書いている。『茶の本』はニューヨークで出版されたが当時、日露戦争後、欧米に広まりつつあった日本は好戦的であるというイメージを文化的なものに変えようとする試みでもあった<sup>(37)</sup>。

『茶の本』で説かれる余白の美学、虚の形而上学は同時代西欧のボードレールを先駆にヴェルレーヌ、ランボー等を経て、マラルメで頂点に達する象徴主義が言語表現の限界を超えようとして、言葉の象徴性、暗示性を追求し、究極において絶対的空無を夢想した理念に合致するものであり、また同じく同時代西欧のラスキン、ロセッティからモリスにいたるラファエロ前派が中世ゴシック教会建設に見られるような芸術性と宗教性を融合一体化したあり方を再生しようと試み、更に生活の芸術化、あるいは民芸運動を興したことと並行、照応するものであった<sup>(38)</sup>。『茶の本』はすぐれて世界性を有した日本文化論の書であったが、後に岡倉天心の「アジアは一つ」という言辭が大東亜共栄圏思想に利用されたのは残念なことである。

明治時代の日本人論には日本人不変説、日本人変化説、日本人劣等説などがあるが<sup>(39)</sup>日本人不変説の論者も、それぞれ国民性改造の方法について論じ、たとえば福沢は教育、陸奥宗光と植木枝盛は政治、中村正直は芸術と宗教による目標達成を考えた<sup>(40)</sup>。

日清、日露両戦争の勝利は日本国民に戦勝国の誇りを持たせ、日本人の国民性が優秀であることを自覚する考えが生まれた。日本人優秀説である。

芳賀矢一（1907）『国民性十論』富山房は従来になかった文化的な観点から詳しい国民性論を展開し、国民性の特質として、（一）忠君愛国（二）祖先を崇び家名を重んず（三）現世的实际的—などを挙げた。また、国民性反省論も登場するようになり、夏目漱石は1911年（明治44）8月、和歌山での講演「日本の開化」で日本の開化は「外発的」であり、「皮相上滑りの開化」であるとした<sup>(41)</sup>。

#### 四—2—2 大正の『日本文化論』

国民国家としての形を一応、整えた日露戦争の後に、世界の「一等国」となったと意識するようになった日本を石川啄木は早くも 1907 年（明治 40）の「林中書」で「手のいい「赤毛布」（筆者注：赤い毛布を着て東京見物をした、明治時代の「田舎者」を指す言葉。）国ではないだろうか。」<sup>(42)</sup>と揶揄したが、国民国家の形成と世界システムの中に位置づけられた国民国家の矛盾の観点から考えれば、日本も①世界と共通のルールと共通の装置、価値観を持つとともに②それぞれの国家の独自性を強調しなければならなかった<sup>(43)</sup>。大正時代の日本文化論もその枠組の中に存在した。大正時代は国際的な進出に伴う国際主義の立場からの日本人論を生むと同時に、そこに含まれる西洋文化礼賛論に強く反発する民族主義的な西洋批判論も生まれた<sup>(44)</sup>。

国際主義の日本人論としては、茅原華山（1913）『地人論』東亜堂書店が古事記・日本書紀は神話の類であるとし、日本人の好戦的傾向を批判するとともに、日本人が自らを改造し、生活を一変しなければならないと主張している<sup>(45)</sup>。野田義夫（1913）『欧米列強 国民性の訓練』同文館は国民性についての外国との詳細な比較研究の試みであり、同（1914）『日本国民性の研究』教育新潮研究会は日本人の国民性に関する総合的な心理学的研究で、芳賀矢一（1907）『国民性十論』は国文学を中心に材料を集めたもので専門的な狭さや偏りがあると指摘し、国民性研究にはさまざまな角度からの総合的アプローチが必要であると主張した。また自らの国民性論は日本人優秀説、西洋崇拜説の両極端に偏らないものであると述べている<sup>(46)</sup>。野田は日本人の「忠誠」「潔白」「武勇」「名誉心」「現実性」「快活淡白」「鋭敏」「優美」「同化」「慇懃」などの国民性は長所短所両方に通じるものであるとしている。

西洋文化礼賛論に対する西洋批判論（日本人の独自性・強調に通じる）も大正時代には生まれている。谷崎潤一郎（1915）「独探」には強い西洋崇拜が表現され、荒井陸夫（1923）『特殊性情国』文化生活研究会は西洋で長く暮らした洋画家荒井陸男による西洋崇拜と日本嫌いが表現された書である。それらに対して永井荷風は（1913）「厠の窓」（『三田文学』）で西洋崇拜をからかい、浅薄な西洋崇拜に反発している。遠藤吉三郎（1916）『西洋中毒』二西社や深作安文（1919）『外来思想批判』右文館も西洋崇拜を批判し、深作の場合は時に大正デモクラシー批判にまで伸展した<sup>(47)</sup>。

大正時代の教養主義は西洋の個人主義と親和性が高く、日本の家父長制を批判したが、一般大衆は関東大震災後モゴ・モゴの流行等に見られるようなアメリカニズムと親和性が高く、それは家父長制、家族主義とも親和性の高いものであった。

大正の『日本文化論』の書として、津田左右吉（1916（大正 5））『文学に現はれたる我が国民思想の研究』東京洛陽堂、内藤湖南（1924（大正 13））『日本文化史研究』京都弘文堂は

白眉のものである。

津田は同書で国民思想は国民生活の心的側面を仮に名づけた言葉で、遠い昔の民族生活に深く根ざして一貫した生活過程によって国民性が形成されるのであるとする。もっとも、津田は古来の尊皇心を認めつつ、それは明治以後に「愛国心」と結びつけられたものであり、武士道や愛国心などは本来の国民性ではなく、時代と社会条件によってつくられた思想であることを論じた。国民性の歴史的形成を明らかにしようとした点で芳賀矢一の『国民性十論』とは対照的に、今日でも高く評価されている<sup>(48)</sup>。

内藤湖南の『日本文化史研究』は鎌倉・足利の時代に国民性は支那文化の影響から自由になり、正直でありのままの姿を尊ぶようになったとする<sup>(49)</sup>。既述の湖南の「日本文化の独立」はこの『日本文化史研究』に収められているものであり、同書収録の(1922年(大正11))「日本文化とは何ぞや(其二)」では日本文化は「豆腐が出来るやうに」「豆腐になるべき成分がある所へ「にがりを入れると」「成分がその為<sup>レ</sup>に寄せられて豆腐の形になる」というようにして中国文化という「にがり」によって出来あがったものであると言う<sup>(50)</sup>。既引用の(大正13)「聖徳太子」や(大正10)「応仁の乱に就て」など日本文化についての深い見識が述べられている。内藤湖南のユニークさは日本文化論を中国文化との関係で展開したことでありそれは深い学識に基づくものであって、比較文化学への道を拓くものであったと思量する。

(つづく)

#### [注]

- (1) 以下の記述は日本人論—Wikipedia (2015.3.18 閲覧) に基づく。
- (2) 小谷野敦 (2010) p.91
- (3) 山折哲雄 (平成 23) 「解説」寺田寅彦(平成 23)所収
- (4) 内田樹 (2009) p.57
- (5) 内田樹 (2009) p.246
- (6) 内田樹 (2009) p.246
- (7) 内田樹 (2009) p.250
- (8) 内田樹 (2009) p.22
- (9) 小谷野敦 (2010) pp.91-92 2000年3月14日 「朝日新聞」夕刊
- (10) 小谷野敦 (2010) p.92
- (11) 築島謙三 (2000) (上) p.17
- (12) 以下の文明と文化についての記述は西川長夫(1998)pp.74-81 に基づく。
- (13) 以下の記述は主として西川長夫(1998)5.欧化と回帰—ナショナルな表象をめぐる闘争について—

pp.105-121 に基づく。

- (14) 同 (13)
- (15) 西川長夫 (2013) pp.110-111
- (16) 西川長夫 (2013) p.111
- (17) 小谷野敦 (2010) p.223
- (18) 川田 (2008) p.19
- (19) 以下の縄文と弥生の記述は <http://www.nichibun.ac.jp/graphicversion/dbase/forum/text/fn016.html> や <http://www.asahi-net.or.jp/~vb7y-td/kt/170620.htm> 閲覧 及び藤田昌志 (2012) pp.20-21 による。
- (20) 以下の岡本太郎についての記述は主として大久保喬樹 (2003) pp.195-206 による。

また四一1 明治以前の『日本文化論』について一とは、具体的内容としては明治以前について近現代の『日本文化論』関係書がどのようにとらえているかという記述が中心になっていることを付言しておく。「明治以前についてその時代時代に書かれた」『日本文化論』(たとえば北畠親房『神皇正統記』等)については日本歴史関係で論じられるのが適切と考えたのでそうした記述となった。(『日本文化論』について出版された本もそうしたものが多い。) その意味で本研究は基本的に明治以後の『日本文化論』関係書を扱っているものである。このことは『日本文化論』の特徴に関係することであり、『日本文化論』について「全体性」がよく問題になることから考えれば、望ましいことではないが、日本歴史関係でもそれぞれの時代区分で棲み分けがなされていることを考えれば、今後、何らかの方策を講じるのは必要であるとはいえ、日本の「学問」が「分析」を中心としていて、「総合」を中心としていないことと平行関係にある問題であり、『日本文化論』が果たして「学問」足りえるかといった根本的な問題に関係する事柄であることを現状では述べるにとどめておきたい。『日本文化論』は共時的なものが主流であるから、通時的視点も視野に入れるべきであるということである。このことは筆者の比較文化学についての考えとも軌を一にするものである。

- (21) 内藤湖南 (大正 13) 「聖徳太子」pp.51-60 内藤虎次郎 (昭和 44) 『内藤湖南全集』(以下、『全集』と略す。) 第 9 巻『日本文化史研究』所収
- (22) 内藤湖南 (昭和 4) 「飛鳥朝の支那文化輸入に就きて」内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』第 9 巻 p.170
- (23) 内藤湖南 (大正 10) 「日本文化とは何ぞや (其二)」内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』第 9 巻 p.18
- (24) 鈴木修次 (昭和 53) p.18
- (25) 大久保喬樹 (2003) pp.71-73
- (26) 内藤湖南 (大正 11) 「日本文化の独立」内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』第 9 巻 pp.110-129
- (27) 小倉和夫 (2013) p.168
- (28) 小倉和夫 (2013) pp.203-204
- (29) 小倉和夫 (2013) pp.68-70 pp.200-204

- (30) 内藤湖南 (昭和 7) 「先哲の学問 山崎闇斎の学問と其発展」内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』第 9 卷  
pp.321-348
- (31) 内藤湖南 (昭和 7) 「先哲の学問 山崎闇斎の学問と其発展」内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』第 9 卷  
p.333
- (32) 高坂正顕 (1999) p.95
- (33) 福沢諭吉 (1885) 『脱亜論』福沢諭吉著 岩谷十郎 西川俊作編 (2003) 第 8 卷 pp.264-265
- (34) 大室幹雄 (2003) p.14
- (35) 大久保喬樹 (2003) p.13
- (36) 大久保喬樹 (2003) pp.14-15
- (37) 藤田昌志 (2011) p.159
- (38) 大久保喬樹 (2003) pp.48-49
- (39) 南博 (1994) pp.15-30
- (40) 南博 (1994) p.18
- (41) 以上は南博 (1994) pp.44-63 に基づく。
- (42) 石川啄木 (1980) p.99
- (43) 西川長夫 (2013) pp.110-111
- (44) 南博 (1994) p.67
- (45) 南博 (1994) pp.69-70
- (46) 南博 (1994) pp.70-71
- (47) 南博 (1994) pp.79-83
- (48) 南博 (1994) pp.85-86
- (49) 南博 (1994) p.88
- (50) 内藤湖南 (大正 10) 「日本文化とは何ぞや (其二)」内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』第 9 卷 p.18

#### [引用文献・参考文献]

- (1) 小谷野敦 (2010) 『日本文化論のインチキ』幻冬舎 幻冬舎新書
- (2) 山折哲雄 (平成 23) 「解説」寺田寅彦 (平成 23) 所収
- (3) 寺田寅彦 (平成 23) 「天災と日本人」寺田寅彦 (平成 23) 所収
- (4) 寺田寅彦 (平成 23) 『寺田寅彦随筆選』角川学芸出版 角川ソフィア文庫
- (5) 内田樹 (2009) 『日本辺境論』新潮社 新潮新書
- (6) 2000 年 3 月 14 日 朝日新聞 夕刊
- (7) 築島謙三 (2000) 『「日本人論」の中の日本人』(上) 講談社 講談社学術文庫



- 築島謙三 (2000) 『「日本人論」の中の日本人』(下) 講談社 講談社学術文庫
- (8) 西川長夫 (1998) 『国民国家論の射程』 柏書房
- (9) 西川長夫 (2013) 「5. 欧化と回帰—ナショナルを表象をめぐる闘争について」 西川長夫 (2013) 所収
- (10) 西川長夫 (2013) 『植民地主義の時代を生きる』 平凡社
- (11) 川田順造 (2008) 『文化の三角測量 川田順造講演集』 人文書院
- (12) 藤田昌志 (2012) 『日本文化概論 I —地理編・歴史編 1 (原始・古代・中世・近世) —』 私家版
- (13) 大久保喬樹 (2003) 『日本文化論の系譜』 中央公論新社 中公新書
- (14) 内藤湖南 (大正 13) 「聖徳太子」 内藤虎次郎 (昭和 44) 『内藤湖南全集』(以下、『全集』と略す。) 第 9 卷 『日本文化史研究』 所収
- (15) 内藤湖南 (昭和 4) 「明日鳥朝の支那文化輸入に就きて」 内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』 第 9 卷 所収
- (16) 内藤湖南 (大正 10) 「日本文化とは何ぞや (其二)」 内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』 第 9 卷 所収
- (17) 鈴木修次 (昭和 43) 『中国文学と日本文学』 東京書籍
- (18) 内藤湖南 (大正 11) 「日本文化の独立」 内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』 第 9 卷 所収
- (19) 小倉和夫 (2013) 『日本のアジア外交:二千年の系譜』 藤原書店
- (20) 内藤湖南 (昭和 7) 「先哲の学問 山崎闇斎の学問と其発展」 内藤虎次郎 (昭和 44) 『全集』 第 9 卷 所収
- (21) 高坂正顕 (1999) 『明治思想史』 燈影舎
- (22) 福沢諭吉 (1885) 『脱亜論』 福沢諭吉著 岩谷十郎 西川俊作編 (2003) 所収
- (23) 福沢諭吉著 岩谷十郎 西川俊作編 (2003) 『福沢諭吉著作集』 慶応義塾出版会
- (24) 大室幹雄 (2003) 『志賀重昂 日本風景論精読』 岩波書店 岩波現代文庫
- (25) 藤田昌志 (2011) 『明治・大正の日中文化論』 三重大学出版会
- (26) 南博 (1994) 『日本人論—明治から今日まで』 岩波書店
- (27) 石川啄木 (1980) 『石川啄木全集』 第四卷 評論感想 筑摩書房
- (28) 内藤虎次郎 (昭和 44) 『内藤湖南全集』 第 9 卷 筑摩書房