

|                  |   |
|------------------|---|
| Title            | 文化受容の問題：問題の素描   |
| Sub Title        |   |
| Author           | 向井, 錠一(Mukai, Eiichi)   |
| Publisher        | 三田哲學會   |
| Publication year | 1944  |
| Jtitle           | 哲學 No.25/26 (1944. 6) ,p.86- 128  |
| JaLC DOI         |   |
| Abstract         |   |
| Notes            | 船田三郎教授還暦記念特輯  |
| Genre            | Journal Article   |
| URL              | <a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000025-0086">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000025-0086</a> |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 文化受容の問題

——問題の素描——

向井謨一

今日の危機的轉換期に際會して各民族がよくその世界史的使命に應する獨自な存立を確保せんがためには、何よりも先づその主體的自覺を必要とし又この線に沿ひ漸次に顯著なる動向を示しつゝあることは、否むべからざる事實である。而して斯く澎湃として起りつゝある民族的自覺と共に、こゝに所謂民族文化に對する反省が最も緊要の問題として時代の前面に登場するに至つてゐる。民族文化とは、普通には、それらの民族に共通にして然も固有なる文化として定義せられる。かくの如き意味での民族文化の問題を離れて民族の主體的自覺に就いて語るとも、それは現實的に何等の意味をも持つことが出來ないのはいふまでもないことであらう。

勿論、民族の問題をたゞに文化の問題にのみ還元して論することは、所謂文化主義的民族觀に於けるが如き極めて一面的な見解に到達するであらう。我等は單純に民族の概念と文化の概念とを、或は更に具體的に云へば、民族の範圍と文化の範圍とを同一視することは出來ないであらう。

例へば、普通に最も民族に固有なる文化的現象と考へられる神話とか言語とか藝術とか學問とかにより、民族の範圍を嚴密に規定することは不可能である。所謂 *Glaubengemeinschaft* とか *Sprachgemeinschaft* とか *Kulturgemeinschaft* とかは、概して云つて、民族よりも廣い範圍をもつてゐる。わけても、普遍的な人間理性の基礎の上に成り立つ近代自然科學の如きに至つては、一乃至數民族に限られざるはもとより、寧ろ文字通り世界人類に普遍なる意義を有してゐる。然しながら民族の範圍と文化の範圍とが嚴密に一致し得ないとしても、然もなほ我等は文化の問題を除いて民族の問題を考へることが出來ないのではないか。されにも述べた如く、民族は一つの主體である。従つて之を文化との關係に就いて云へば、文化を運載する主體であると云はなければならぬ。然しながら、この運載するものとされるものとの關係は、之を單なる外的關係と考へることは出來ない。實は極めて本質的な關係をなすのである。私はこゝで民族の本質を詳細に論究する餘裕はないが、それが現實的な主體として歴史的具體性をもつために或は血縁協同體として或は地縁協同體と

して血液、土地等の自然的契機に基くは勿論、更に又それは精神的協同體として何等かの客觀的な意味内容即ち我等のいふところの文化形象によつて規定せられなければならないのである。勿論これらの自然的契機、精神的契機の何れかを以つて民族的主體そのものに代らしめることは出來ず、従つて民族は主體としては厭くまでもこれらの規定を超越し、又それらを運載する關係に立つと考へられるけれども、然しそれが世界史的聯關に於いてその歴史的現實的な在り方を問題とされるとき、こゝにその具體的限定面としての如上の契機——種的表現はその民族的主體に獨自なるものとして、従つてそれを除いて民族を考へ得ないといふやうな關係に於いて問はれなければならないのは、自明の理であらう。いま自然的契機の問題は撇くとして、民族の含む客觀的意味内容即ち文化形象に就いて述べれば、假令それらを構成する個々の要素が特定民族に限られざる普遍的意味のものを多々含むとしても、なほそれらの特殊的並に普遍的文化内容の總體は一つの有機的關聯をなすことによつて歴史的主體としての民族から引離して考へることは出來ないであらう。我等はいま民族文化といふ言葉を比較的廣義に解釋して、民族の歴史的具體的表現の内容をなす特殊的並に普遍的意味の文化の總額を意味することにして論をすゝめて行きたいと思ふ。もとより、さきに述べた民族的自覺と共に摸索せらるゝ民族文化は、その民族に共通にして然も固有な文化といふ意味で

比較的狹義に解せらるべきものであるが、しかし現實に或る民族の文化内容を構成するものは、少くともこれを要素的に見れば、如上のものと並んで、普遍的意味のものあることを認めなければならぬのである。従つて私は、廣義に於ての民族文化の特質をむしろ、それら諸要素の特殊なる有機的統一態にもとめたいと思ふのである。

ところで今民族文化の概念に就いて語るとき、こゝに一つの重要な問題として文化受容の問題が取り上げられて來ると思ふ。尤も文化の受容といふことは、文字上の意味は、或る社會の文化の中へ他の社會の文化がその歸屬關係を變更して受け容れられることであるから、何も民族文化相互の間にだけ生ずる現象とは云へない。或は階級相互の間に於いて、或は一民族間に於ける一の地域的社會より他の地域的社會へ、或は民族、國家よりも更に廣範圍に亘りて數民族、數國家を含む一地域より同様に廣汎なる他地域へと、文化受容の現象は行はれ得るのである。しかし茲では、現實に勝れた意味に於いて文化的統一態をなしてゐるのは民族文化であるといふところから、原則的に問題を二つの民族文化の間に限つて論をすゝめて行きたいと思ふ。然らば、我等にとつて何故に受容の問題はしかく重要な問題となるのであらうか。短的にいふと、若し受容の現象を單純に承認し

て之を單に、外來文化をうけいれる、移植するといふ如き意味に解釋するならば、民族文化の概念との關係がこゝに根本的な問題となる。若し民族文化を以て民族に獨自なるものとし、少くとも之なくして民族を考へ得ないとするならば、これを自由に移植し、受容するといふことは、民族文化をその實體に於いて壊滅に瀕せしめるものと云はなければならぬ。實に、民族文化の概念と受容の現象とは一見背馳するが如くに見えるのである。

シュペングラーは、かくの如く考ふる點に於いて恐らく典型的な存在であると思ふ。今彼のいふところに聞けば、人類文化の連續的な生成發展といふが如き 意味に於いての「世界史」なるものは、存在しないのである。されば、人類の文化なるものは存在せず、存在するのはたゞ相互に關係なき多くの文化のみである。而してこゝに八個の高級文化が擧げられる。これらの文化は、それぞれその發生地の懷ろより出で、然も存立の全期間中その土壤に固着せしめられ、人間に獨特な型を強ひ、更に又それ自身の生命、理念、意欲、感情、又それ自身の死を有するものである。（彼は、この過程を、各種の植物が獨自の花や果實を有し、また獨自なる様式の生長と枯死とを有することに比較してゐる。）かく見るとから、彼にとつては、各文化はそれぞれに孤立するものとなり、相互の影響が不可能となるのは、いふまでもないことである。古典的古代と西歐人との內面的近似

の如きも、彼にあつては、單なる先入見に外ならないのである。

然らば今我等は、シユベングラーに従ひ、文化受容の問題を全面的に拒否すべきであらうか。なるほど彼の如く、各文化を以てそれぞれその發生地の土壤に固有なるものとし獨自なる發展と衰滅とを有つものと考へる以上、それらの間に受容の現象を拒否するは論理的に極めて正當なことである。しかし、文化史上の事實は、論理的に然く單純に處理することを許さない。古典的古代と西歐近代文化との間に果して何等の内面的な聯關係がないであらうか。更には又、彼が擧げた八個の文化〔エジプト、バビロニヤ、印度、支那、希臘<sup>ローマ</sup>、アラビヤ、メキシコの諸文化及び西洋文化（ファウスト的文化）〕の間に於いて文化の交渉は行はれなかつたであらうか。我等は、彼に反對して、受容の事實のあつたことを現實的に承認せざるを得ないとおもふ。ところでこの受容の現實を承認するとすれば、問題は前へ戻り、民族文化との關係が問はれなければならない。即ち、一方に於いて民族文化が嚴存し乍ら、他方に於いてそれと相矛盾すると見られる受容の事實が成り立つとすれば、是れは如何なる現實的基礎の上に可能であらうか。この問題に答へんがためには、民族文化の概念を狹義に解して、民族に共通にして然も固有な文化としてならないこと、勿論である。我等は先に述べた、廣義に於ける民族文化の概念を思ひ返さざるを得ないのである。等しく民族文化

化と稱ばれるもののうちに於いても、内容的にみて幾多の段階、種別を設けなければならぬであらう。しかもそれらの何れに於いて受容が可能であり、何れに於いて受容が不可能であるかを吟味しなければならない。更に又、受容といふことにして、たゞに外來文化を輸入する、移植へるといふ意味に限らるべきではないであらう。同じく受容と稱ばれながら、後に述べるが如き、別途の意味を有するものあるのを忘れてはならない。寧ろ、本來の意味に於いて受容の名に價するのは、單純なる輸入乃至移植とは自ら別箇のものであるとさへ考へられる。従つて問題はこゝに甚だ複雑な様相を帶びて現前して来る。何れにせよ我等は事態を劃一的に討究すべきでなく、それぞれの場合について多面的な考察を必要とするであらう。

ところで受容の問題は、わ我ら大和民族にとつては殊更に重大な意義を擔つてゐる。我國文化史を顧るとき、他の何れにもまさりて之を特徴づける現象は、この受容といふことではなからうか。我が民族は、遠くは上古より支那並びに印度の東洋文化を攝取し、近くは明治以來歐羅巴文化を大規模に採擇した。これらの外來文化は今日に於いては我國傳承文化の最主要なるものとして、建國以來の固有文化と共に、我民族文化生活の缺く可らざる契機をなしてゐる。然もこの場合、我が民族は厭く迄もその本來の精神、文化を堅持し乍らも、受容せる外來文化に對してはよく夫々にその

處を與へつゝ、茲に文化史上類稀なる創造的發展の跡を示してゐる。我等の受容こそは最勝義の受容であると云ふも差支ないであらう。かくてこの受容の問題こそ、まさに、日本文化をとくべき鍵鑰であるかと思ふ。これをたゞ我民族の「模倣的」性格の然らしめるところとして輕々に看過すべからざるは、多言を要しないところである。哲學的に考察すれば、日本文化の根柢には東洋的「無」が指定せられ、この絶對無の上に我が固有文化が外來文化を攝取、止揚することにより、新なる創造的發展が可能になると考へられるであらう。

然し私はいまこの文化受容の問題を、一般的角度から取り上げ、且つ社會學的見地から考察を進めて行きたいと思ふのである。上に述べた如く、受容といふことが相異なる民族文化の間に起る現象であるとすれば、我等はこの問題をおよそ次の如き三つの點より考察することが出来ると思ふ。即ち、第一には文化受容が二つの民族的主體——民族的文化統一體の間に起るといふところから、先づこの現象の社會學的な「場」としてそれらの民族的文化統一體相互の關係が問はるべきである。こゝでは受容は厭くまでも兩者の間の問題として問はれなければならない。第二には、何が受容せられるかの問題である。一様に文化といふものに於いても我等は之を幾多の階層、幾多の種類に區別することが出来るであらう。従つてそれらに於いてその何れが最もよく受容せられ、或は然

らざるか。或は受容せられるものありとすれば、如何なるものであるか。第三には、外來文化が受容せられた場合、こゝに民族文化内部の問題として、外來文化の既存固有文化に對する關係が間はれなければならない。それは既存の文化と如何なる關係に立ち、又如何なる過程に於いて受容せられるものであるか。たゞそれは既存文化に對して加算的關係に立ち、一の文化内容を單純に提供するに止まるものであらうか。或はそれが既存文化を驅逐して絶對の優位を確保することはないであらうか。或は外來文化が既存文化に對し一種の刺戟劑として作用し、固有文化を新なる段階にまで推進せしめつゝ、こゝに新舊二文化の綜合的發展ともいふべき、正に理想的な發展が起るとすれば、如何なる場合に於いてゞあるか。我等はおよそ以上の如く問題を三分したけれども、勿論、それらを嚴密に區別することは困難である。それらは相互に關聯し、從つて一は他を豫想せずして之を論ずることが出來ないのは、次に知る如くであるが、今はしばしかくの如き角度から問題を考察して行きたいと思ふのである。

文化運載者としての民族的主體間の關係を成立せしむべき所の前提的基礎として、最初に採り擧げらるべきは、空間的時間的意味に於いての社會學的場の問題であらう。空間的關係に就いて云へば、原則として文化の受容は、二つの民族的團體の間の距離の短い程行はれ易いのは云ふ迄もないが、然しこゝでいふ空間的距離といふ言葉は廣い意味での交通手段の一切を含めての意味であるから、必ずしも兩集團間の直線距離の長短のみが問題となるのではないことを銘記しなければならぬ。古來交通の開けるところ、一の文化は國境を超えて遙か遠隔の地にまでもその影響を及ぼしてゐる。例へば、エジプト、ペルシャ、ギリシャ、印度、支那等の古代文化に於いてその交流の跡が如何に遠大錯雜であるか、想像に餘りあると思ふ。特に現今にありては、汽車汽船はもとより郵便電信電話ラジオ等のあらゆる手段が、交通上のあらゆる障害を除去してゐるところから、文化受容の前提條件としての空間的距離の問題は一應之を除外して考へられるまでに至つてゐる。

次に時間的距離の大小が問はねなければならない。この問題は、空間的距離の問題と分離して考察することの出來ない關係にある。上に空間的距離について述べたのも、實は暗黙のうちに當該二民族の同時的な（—近似的な意味に於てあるにせよ—）存在を假定の上であるが、しかし時間的に遙かに隔たる二民族の間に於いても、文化の受容が行はれないとはいへないと思ふ。たゞこの際

には、通例、生活のエトスから抽象化された高度の意味成體（文化財）を媒介として、——後にも述べる如く、かく高度に觀念化せる意味成體こそ、却つて普遍的な意義をもつことが出来るが故に——この能作が行はれるところから、受容する側に於いて可なりに主觀的な、然かも積極的な變容が加へられる。即ち、受容する側が受容される側について構成する統一的文化像といふものは、その實際と比較して大きな距離のあるはもとより、概して云ひ、一層高級のものであるといへようと思ふ。ルネッサンスに於いて復興した希臘の文藝と往時のそれとの間には果して上の意味での大きな逕庭がないであらうか。また我等は「漢籍」を通することにより果して古代支那を知ることが出来るであらうか。かくてこゝでは、積極的受容、主觀的變容（構成）が問題とされるから、むしろ之は、次に述べるが如き、一民族的主體の他に對してとるべき態度の問題として考察するのが適當であらう。

さて次の問題に移らう。今我等が文化の受容を二つの民族文化統一體の間の問題として把握するかぎり、およそ次の如き二様の角度から眺めることが出来ると思ふ。即ち、その一は、殊更に社會學的とも稱すべき把握の仕方で、兩文化そのものの關係よりも、その基礎として兩民族主體間の特殊社會學的關係が問題となる場合である。言ひ換へれば、受容の現象が、兩民族集團の關係に於い

て、むしろその隨伴的意義に於いて問はれる場合である。その二は、兩文化そのものの關係が問はれる場合である。もとより、兩文化そのものの關係は、多かれ少かれ兩民族集團の接觸を前提とし、又その結果として兩民族集團の接觸を將來するものではあるが、それら狹義の社會學的問題を抽象して、兩文化の關係そのものを考へることが出来ると思ふ。

先づ第一の問題。民族集團相互の接觸が、その隨伴的現象として文化の受容を結果するといふ單純な事實は、例へば、或る民族集團に屬する多數が大規模な移住を行ふことによりその文化をも共に移植するといふことや、又それら集團の間に大衆が頻繁に往來することにより文化の交流が起るといふことのうちに示されてゐる。或は又戰爭の結果、征服民族と被征服民族とが接觸する場合、そこに意識的な強制といふことがなくとも一應文化の傳播といふことが見られないこともない。しかし私は今、文化の受容に對して多かれ少なかれ效果を及ぼすべき集團相互の關係を一々取り上げるわけには行かない。こゝでは、一民族集團が他民族集團の文化に對してとるべき積極的態度を問題にして見たいと思ふ。

民族文化の受容は只單に民族成員の受容能作にのみ任されてゐるものではない。現實に、民族と

いふものがその自覺態として國家を形成し、國家がその成立の根據として文化を必要とする以上、それは又必然的に文化の問題に對して積極的な政策的態度をとるのは寧ろ當然と云はなければならぬ。かくて受容の問題に於いても、一民族が他民族の文化に對して如何なる態度をとるかといふ關係様式が重要な問題となる。即ち、この場合には、受容といふことは、それ自體に放任せられた一の自然的社會現象として見られるのではなくて、むしろ民族相互の關係様式に相即して起る文化政策上の問題として考察せられなければならない。

尤もこゝに二つの民族集團間の文化政策的態度が問題となるといつても、この關係様式は文字通り意識的積極的な態度のみに限る必要はないであらう。例へば、民族集團の有機的統一が弛緩状態に陥りその民族成員に對する拘束力が弱まる結果、外來文化の受容が主としてその民族成員の任意に委ねられるやうな場合に於いては、當該民族集團の意識的積極的な態度は見られず、むしろその缺如態が見られるに過ぎない。然しこの場合に於いても、兩民族集團間の關係様式は、それが文化の受容にとつて問題となる限り、矢張り考察されてよいと思ふ。

上とは異り、一集團の他集團に對する意識的積極的な態度が問題となるならば、こゝに肯定的並に否定的の二つの場合を區別することが出來ると思ふ。後者のよき例として、我國德川時代に於ける

徹底的な鎖國政策を考へることが出来る。之に反して、我國上代に於ける儒教佛教の受容や、明治新政府による西歐文化の攝取の如きは、國家の中央權力が積極的に指導せるものとして、前者の例に屬すべきものであらう。思ふに、外來文化の全面的原理的受容といふが如き大事業は、之を民族成員の任意に委ねるべきものでなく、國家が統一的にその専門家の力を藉りてこそ充分の成果を期待することが出来るのである。この意味で我國に於ける外來文化の吸收は、可なりに典型的であったやうに思ふ。

二つの集團の關係様式の特異な場合として次に考ふべきは、征服民族の被征服民族に於けるが如く、一民族が他民族に對して一定の文化の受容を強制する場合である。即ち、こゝでは、兩者の間に文化受容の必須條件がととのはざるにも拘はらず、支配的集團が服從的集團に對して、自己の文化の受容を強制するのである。かくの如き場合が、文化の傳播に於いて大きな役割を果してゐることに眼を蔽ふべきではない。このことは、過去に於いて帝國主義國家の政治的支配の及ぶ範圍にその國の文化が流通するといふ事實によく示されてゐる。近代に入つてからは、それぞれの帝國主義的國家は、文化がその占領地域或は植民地の統治上極めて重要な意義をもつことを如實に認めた結果、その文化を陰に陽に服從民族の上に課さうとしたのである。然しだゞこゝで一つの問題は、も

とあると當該上位民族の固有の状況の中に成立したところの文化を、それとは別異な状況にある下位民族に強ひるといふことが如何にして可能であるかといふことである。文化といふものが特定の境遇に於いて始めて成り立つものであり又その境遇によつて強く規定せられるものである以上、その文化を他民族に強ひるといふことには一定の限度がなければならぬ。征服民族の被征服民族に対する文化強制が屢失敗に終つてゐるのは、この點に原因すると思ふ。そしてこの強制に成功が期待されるのは、服従集團の状況が、征服集團の文化の受容に相應しきやう、一定の變化を加へられる場合に於いてであらう。

二の民族的集團の間に於いて文化の受容が成り立つためには更に兩文化そのものの關係が問はれなければならない。乃ち、二の文化そのものが類型學的見地から如何に關係するかゞ先づ問題となる。二つの文化はそれぞれに別異な文化類型をなすにしても、兩者の間に受容の現象が起り得るためには、兩者をつゝむものとして更に一層廣汎な文化圈が存在するのでなければならない。支那や印度の文化が我國文化の中に吸收されるためには、これらを通じて東洋的文化圈が指定せられなければならない。然し元來受容といふことは、後にも述べる如く、一民族が他民族の文化を何等かの

意味に於いて積極的に理解して受け容れ、然もこれを自己の文化的世界觀の中に於いて一定の場所を得せしめることを必要とするから、結局は、精神構造の問題に歸着する。即ち、外來文化は、それが我が精神構造に於いてそれと同型のものを刺戟觸發せしめ、この基礎の上に我的文化として成り立つより仕方がないから、彼我の精神構造に於いて相通するものがなければならぬのは當然である。換言すれば、兩文化の間に受容の行はれる窮屈の基礎として、兩民族が精神的構造の上より見て更に一層廣汎な結合體をなすのでなければならぬ。兩民族の精神的構造に於いて同一性乃至近似性が見出されるのでなければ、受容といふものは起り得ないと思ふ。

然し、普通に相異つた文化類型に屬し從つて又相異つた精神的構造に基くと思はれる兩文化の間に受容の現象が見られるのは如何なる理由に基くのであらうか。勿論、外來文化に對する民族的性格の寛容性 (tolerance) といふことも問題とならうけれども、然し、普通に別異なるものと考へられる兩民族の精神構造の間には、可なりに同一性乃至近似性がたどられるのではなからうか。否、ある民族——個人についても同様であるが——の性格上の相異といふものは、むしろ、それらの民族の精神構造を組立てゝゐる同一の人間的諸要素が、相異つた自然的條件や社會的條件によつて相異つて運命づけられそれぞれの場合に於いて發展の度合を異にしながら結びつけられるところに成立

するとも言ふことが出来よう。されば、相異つた文化類型間に於いて文化受容が行はれうるのは、少くともそこに要素的に共通な人間的諸要素がたどられるためだと言へる。明治以來西歐の現實主義的文化が比較的圓滑に輸入された如き、これは、我國民性の中に潛在し未發展の儘であつた現實的要素が外來文化により刺戟觸發されたことに基くと考へられる。尤も、外來文化が刺戟となり逆にその反対のものを發展させる場合も考へられるが、これは所謂文化受容とは別途に考へらるべきものであらう。

民族文化の關係様式は、次に、兩者の發展段階上に於ける關係の意味に解されなくてはならない。原則的にいふならば、二つの民族文化の發展段階上の差異が問題となるときにも、勿論、この差異は可及的小でなければならぬ。上に述べた如く、文化の受容といふことは、己れの精神構造に内具する要素をその方向に於いて觸發發展せしめることに基くべきものとすれば、新に迎へらるべき外來文化が、既存の民族文化とその同方向的な發展段階上に於いて少しく上位に位する場合が理想的だといふことが出來やう。發展段階上餘りにも懸絶した高級文化の渡來は、却つてその正當なる理解をさまたげ、又既存文化との綜合的統一の意味に於いてのその全面的原理的な受容を困難ならしめるであらう。

たゞこゝの問題は、何をか發展段階といふやの問題である。我々は不用意に、二つの民族文化の發展段階上の差異を云爲して來たが、然し翻つて考へて見るならば、それぞれの民族文化がそれぞの民族獨自のものとして比較を絶してゐる限り、兩者の嚴密なる比較は結局不可能に終りはしないであらうか。然り、既にランケは、人類歴史の統一的圖式的發展の考へに反対して、「それぞれの時代が神に直接する」といひ、何れの時代もその完成態に於いて人類文化を代表することを言つてある。彼に於いては、道徳は却つて往昔に於いて純潔であり、藝術に於いても巨匠は寧ろ往時に現れてゐる。それ故、若しこの立場に於いて發展といふことを強ひて云はうとするならば、始めに述べたシュペングラーの思想にも見られる如く、或る文化がその完成態に於いて死滅し、新形態の文化が代つてその場所を占めるといふ意味に於いてはなければならない。

我等はもとより上のランケの思想に同感を禁じ得ないものであるが、然し一概に文化といつてもその中に幾多の階層、種別が含まれてゐる限り、問題は更に内容的に考へて見なければならない。これは、ランケ自身も幾分認めてゐるやうであるが、我等の知識、又その上に立つところの物質文化即ち所謂「文明」に於いては、發展段階の上下の判定は確實になり立つやうに思はれるのである。水道が井戸水にまさり、大砲、戰車、飛行機等の近代兵器が弓、矢等の舊武器より進歩してゐ

ることは、自明的なことであらう。従つて問題はたゞ、それらの物質文化を除き去つた所謂精神文化の場合に限定されることとなる。然し私はこの領域に於いてもなほ或る意味に於いてその發展段階を云ふることが出来るのではないかと思ふのである。もとより「それぞれの時代が神に直接する」のではあり乍らも、然もなほそれぞれの時代、それぞれの文化は、それ自體として、生成流轉する生命の創造的發展の流れの中に棹さしてゐるのではなからうか。即ち、各時代、各文化はそれぞれ完結しつゝも絶えざる流動のうちにあり、流動のうちにあり乍らも、たえず「神に直接する」のでなければならない。かくて我等は例へば希臘の藝術をその完結態に於いて眺め又賞揚するにしても、そして如何に當時に於いて人類の文化がその極地に於いて發揮せられたと考へるにしても、

今日既にそれに對して、即目的な立場より對目的な立場に進んでゐるといふだけでも、立場の進展があると思ふのである。我等は、この意味で藝術の様式上の發展をいふことが出来る。かく考へ來るとき、六朝殊に唐の最盛時に於ける支那文化が、原始時代を距ること幾何もなき我國に傳來した當時、そこにはあらゆる意味に於いて懸隔があつたことは、否むことの出來ない事實である。物質文化においてはもとより、精神文化においても、天地霄壤もたゞならざる差異を示してゐたがために、少くともその當初に於いてその本來の姿に於いて理解せられず、その全般的原理的受容に於い

て足らざるものがあつたのは寧ろ當然といはなければならぬ。

### 三

ところで今我等は文化受容の問題を受容される文化形象の側から考察する順序となつた。我等は今迄「文化」といふ言葉を極めて包括的な意味に用ひて來たが、今こゝで受容される文化形象が問題となるとき、それは更に内容的に立ち入つて考察されなければならない。

等しく文化形象と稱ばれるものの中に於いても受容の比較的容易なるものと然らざるものとがあるのは、先にも少しく觸れた通りである。一般的に云へば、所謂「物質文明」の領域に包含される諸々の文化形象の場合では、それらが共通の明確な物質的目的に即應して形成されてゐるだけに、受容は比較的容易である。然し精神文化の世界は、その民族の歴史的社會的現實と離れて存在の意味をもつことが出來ないから、受容はしかし簡単に行かない。假りに受容されるとしても、受容する側の民族的エトスとの距離が問題とされ、この距離に應じて加工變容を餘儀なくされるのは云ふ迄もないことである。アルフレッド・ウェーバーの有名な文明過程と文化過程との區別も、畢竟如

上の區別を裏附けるものに外ならない。次に、彼のこの區別を手懸りとして考察の歩を進めて行きたいと思ふ。

先づユニークーは、人間的存在の歴史的宿命的な身體的構成の具體的且つ根源的な運動形態として社會過程 (Gesellschaftsprozess) を擧げてゐる。これは、人間の自然的な本能力によつて成立せしめられ政治的經濟的内容を包含するものであるが、今この社會過程の内部に於いて彼は現象學的分析により文明過程 (Zivilisationsprozess) と文化運動 (Kulturbewegung) とを抽出するのである。文明過程とは知性の活動にもとづく合理化の過程である。文化運動とは、例へば藝術、哲學等に於けるが如き具體的人格的な領域である。これは、人間的存在の歴史的身體的構成と內的に結合しその歴史的運命を反映するものであり、窮屈に於いて我等の感情生活に根ざすものである。ところでこれら、社會過程の内部に見出され又それに基くところの二つの意識的發展過程は、それぞれ相異りたる本質を有すると共に、又全く別途の法則に従ふものである。

文明過程は文字通り進歩の法則にしたがふ。即ちそれは前進的に全人類を前進せしめるところの累積的な直線的進歩的運動である。この進歩的運動に含まれる生活の機械化、知性化、合理化の過程により、我等は精神的な自然支配を絶へず増大して行くことが出来る。この角度から見れば人間

の生活は益々強く理性に従属させられるといふ事實を我等は承認しなければならない。ところで、かくの如き文明過程の全體並びに部分は創造されるものでなく、發見されるものである。それらは發見されるに先立ち既に存在するものであり、たゞ發見に於いて意識的存在の中に引き入れられるに過ぎないのである。文明過程のかくの如き範疇的構造からその歴史的運動法則が理解せられる。

文明の運動は人類に對し普遍的意義を有し、本質上何等の變化を受けることなく、一つの歴史體から他の歴史體へと傳達受容される。さればそれは、全人類の歴史を貫く直線的進化の方向であり、かくて存在の合理的領域はたゞ擴張せられて行くのである。

文化運動は文明過程に對してまさに反對の本質と發展法則とを有する。こゝでは、普遍的必然的な事物の客觀的世界は存在せず、心的絶對者の顯現としての象徵的な存在があるのみである。而してこれが感情に根ざし意志に擔はれてゐる非合理的なものであるところから、こゝでは、あたかも社會過程に於いてと同様、直線的累積的な進歩系列乃至過程は全く見出されないのである。こゝにあるものとては、種々なる歴史體の種々なる文化的様相並びにその榮枯盛衰のみである。文化は、一定の時代、一定の範域に於いてのみ存在することが出来る。かくて文化運動に於いては發見の範疇に代つて創造の範疇が現はれる。この領域に於いては、人類の精神的本質を示しその窮屈的な傳

達不可能な獨自の内容を擔ふところの幾多の象徴が創造される。されば、この精神的歴史的精神性もいふべき創造的文化を、その母體としての歴史體より引き放し、他に移植反復することは、全く不可能といはなければならない。文化は厭くまでも一定の歴史體に閉鎖され、その歴史的運命に依存する。ルネサンスがギリシャ的文藝をもとめその復興をはかつたとしても、しかもそれは實質に於いて全く新なる創造であり、ギリシャの文藝とは、全く別異なものになつたと云はなければならない。如上の範疇構造から文化の歴史的運動の法則が出て来る。文化運動は、文明過程の如く、發見された断片的財寶を不斷に累積して行くものではない。それは、突發的に一回的なもの、排他的なものを作り立てるのを全く説明不可能な仕方で創造して行く過程である。文化は本質的に、歴史體と共に成り立ち又それと共に消滅するところの閉ざされた世界である。かく文化は個々の歴史體内に於いて完結し從つて一回的排他的なる性格を有するものであるが、しかしその運動は必ずしも不規則的な消長を意味するものではなく、一定の週期性と律動性とを包藏するものである。彼によれば、これらの合規則性は社會過程の發展段階から獨立してゐるものではないといふ。そして彼は結局こゝに、精神的文化的發展と社會過程との間に一種の並行關係を認めてゐるのである。

以上がウエーバーの文明過程と文化運動との區別であるが、受容過程に於いて民族的制限の規定を受けること最も少いのは、その所謂文明過程であらう。彼がこゝに擧げてゐるのは、科學的認識や、これら認識の物質的目的への適用としての技術等であるが、茲に屬すべき諸々の「物質文化」に於いて受容が容易であるのは、云ふ迄もなく、その根柢に普遍的な物質的目的が設定せられ、又この目的に奉仕すべき手段として普遍的必然的な合理的要素が採用されること、従つて又それが普遍的な發展段階を経過することに基いてゐる。この故に、先進國より受容せられたる文明財は既存の文明過程に何ものかを附加し、又それをして幾段階かを前進せしめる。

文明過程は斯く超民族的のもの、普遍的のものと見ることが出来るけれども、しかし我等はここで、この部門に對する民族的拘束性が全然ないと斷定するものではない。一般に人間文化はそれが高度の觀念化をうけ生活から遊離するに従ひ、民族性を稀薄にするものであるが、初步の物質文明、殊に道具の使用をその本質的な特徵とする低度の文明にありては、當該民族の特性に依存すること甚だ多いものがある。思ふに、この段階の文明に於ける道具は、本質的には人間諸器官殊に手の延長であり、従つて例へば人間諸器官の大きさ、形態、力量等によつて作られ、更に又それはその使用者としての個人の力量、熟練等に依存してこそ、始めてその本來の機能を發揮するからである。然

し、文明がかくの如き段階より所謂「機械文明」の段階にまで高まり機械の使用をその特徴とする様になれば、こゝに人間的諸器官との有機的結合はとかれ、民族的特性の拘束は極めて稀薄になると云ふを得ない。さればこの角度よりする民族拘束性は、今日の高度文明に於いては一應不問に附しても差支ないとと思ふ。故に、民族性の餘地はたゞ次の如き意味に於いてのみ許さるべきであらう。

即ち、科學乃至技術が民族の歴史的狀況に於いて價値的立場からその向ふところを指定せられ、かくてその時々に於いて特定の課題を與へられる。更に又この課題の解決に當つても、その觀念的資料とか物質的材料の蒐集に於いて完全を期し難いから、斯く限られたる資料乃至材料の上に立つ解決相互の間には當然民族的特性が看得せられて來るのである。

然しかく夫々の文明過程の間に民族的差異が見られるにしても、夫々の文明過程がその民族的拘束性の故に互に拒斥し合ひ、相互の間の交流關係を不成立に終らしむるものではない。假令、それらが如何にその課題とするところを異にするとは云へ、又その資料の點に於いて如何に多岐に亘るとはいへ、結局それらの相異は相互拒斥の關係を意味するものではなく、寧ろ相互補充の關係をなすものといふことが出來よう。從つて夫々相倚り相助けて統一的な物質文明の全體を構成するとも云ひ得べく、かく考へられるのも、始めに述べた如く、即物的理性の同一律、矛盾律が物質文明

の全領域に亘りて支配的であることによるのである。

然らばヴァーバーの所謂文化運動に就いては如何に考へらるべきであらうか。ヴァーバーは之が知性の所産でなく、主として心的絶対者の所産であり、全人格の感情の所産であるといふ理由から、この文化運動なるもの——これこそ我等が本來の意味に於いて文化と稱び得るもの——を以て、全く個々の歴史的團體の中に閉ざされ、その運命に依存し、従つて又他に對して傳達不可能なものとしてゐる。従つて彼は文化運動を以て、文明過程に於けるが如く發見された斷片的財寶の絶えざる集積とは見ず、文化の創造は突發的であり、こゝに於いては比較を絶した一回的な偉大なもののが説明不可能な仕方で突然に生起すると考へるのである。果して然りであらうか。若し然りとすれば本來の意味での文化の受容といふことは云はれ得ぬことになつて仕舞ふであらう。しかもこれ事實と矛盾する。

文明過程に對して文化運動を立て、兩者が全く別異な本質と運動法則とを持すると考へる二分法にはもとより無理があるであらう。例へば、前者に支配的な普遍的必然的な合理的要素にしても後者に缺けてゐるわけなく、所謂精神文化の世界に於いても情意的要素と並び理性的要素の占める

優れたる意味を、我等は軽視することが出来ないのである。そしてこの合理的要素が、同一律と矛盾律とを基礎とする限り、こゝにも普遍妥當性と傳達可能性とが成り立つことは、いふまでもない。しかし精神文化の世界に於いては、理性的要素が單獨に作用する場合は比較的に少く、多くの場合それは情意的要素と密接に聯繫し、その強力な支配の下に置かれるから、この意味で、茲に述べる部門の文化を「精神的情意的」と稱ぶのは強ち不當ではあるまい。たゞ我等としては、人間生活のあらゆる文化部門を包括するために、この「情意的」といふ言葉を出来るだけ廣義に解釋することとしたい。即ち、狹義の所謂「情意的文化」はもとより一般に民族の生活有機體によつて拘束せられる一切の「不合理的」文化をこゝに考へて來なければならぬ。従つて問題は、民族文化生活の内外兩側面に亘り廣汎な考察を必要とするであらう。

同じく不合理的精神的文化の中に數へられ乍らも、主として人間生活の外部的可見的側面、即ち人間生活の外部的生活條件並にその行動様式に關するもの（風俗、習慣、並びに萬般の社會的規範等）にあつてはどうであらうか。これらにあつても、民族性による拘束は自明のこととされてゐる。人は屢々、日本の社會の特質に就いて語り、我國の風俗、習慣を云爲する。これらの場合、所謂民族性の内容をなす民族の精神的身體的組織はもとより、これと不即不離の關係にあるその自然的環

境、従つて又この環境により規定せられたその歴史的傳統等は擧げてこの有形的可見的文化に強い規定力を及ぼす。従つて一度これが成立すると千古不拔の動かし難い底力を持ち、然もこれらは外部的可見的であるだけに、よく民族と民族とを分つべき象徴としての意義を獲得する。

然し、上の意味で民族象徴的な意義をもつこれらの文化は、又別の角度から考察されなければならない。即ちそれらは、人間の外部的な生活條件或は又その行動様式に關するものとして、他面、外部の物質的條件と密接に聯繫し、従つてその限りに於いては、結局、即物的理性の命に服さなければならぬのである。かくてこれらは、それぞれの民族に於いて、獨自なものを形成しながらも即物的な理性が根柢にある限り、一より他への受容の可能性ももつこととなる。風俗、習慣の如く容易に價值の判別し難いものにあつては、強いて他民族のそれを模倣する必要はないが、民族の實際生活の利害と直接に關聯する諸部門（諸多の社會的制度等）に於いては、結局、即物的な理性の命ずるところに從ひ、諸民族の間に、受容、平均化の過程が見られるのではないかと思ふ。従つて其れ等の間に幾多の特色、相異が見られるにしても、それらは必ずしも相互に排他的な意義をもつものと斷定することは出來ない。然も、機械的生産様式と關聯する高度資本主義の威力は、即物的理性の支配を益前進せしむることにより自然に對する人間の支配を助長して止まないから、この部

門の文化は今後その民族性を益稀薄にして行くのではないかと思はれる。

しかし、さきにも述べたやうに、受容は必ずしも自然的、放任的に行はれず、殊に、實利的價値の判別が容易でなく然も民族の象徴として自覺された底のものにあつては、好んで民族の意識的統制の力が加へられる。これらの文化部門は外部的可見的なものであるだけに、統制の對象として格好のものたるを失はないのである。主として人間の内部的情意的側面にかゝわる内部的文化は、後にも述べるよう恐らく民族文化の中核をなすものであるが、それらが内部的不可見的であるだけに、統制の對象としては甚だ困難を感じしめる。内部的 精神生活の未だ知られざる異民族に對する場合に於ては殊更に然りである。従つて例へば優越民族の劣等民族に對する文化政策の如きにあつては、適度な物質文明を與へると共に、又この種外部的文化の「強制」といふ手段が屢々採用される。

以上を要するに、この部門の文化にあつては、民族的特質を反映すること誠に大なるものがあるが、然しそれらは人間の外部的行動的側面に關するといふところから、結局は即物的な理性の支配を免れず、従つてその限りに於いて民族的特質を——勿論、多少の程度の相異に於いてもあるが——喪失することさへあり得るのである。之と比較するならば、全文化の中核に屬するとでもいふ

べき内的文化は、それが全く内的精神的であり即物的な理性との繋がりが稀薄である故に、民族的個性を發揮する點に於いて極めて純粹且つ典型的なものである。これらは、民族のエトスと直接に結びつくところの情意的文化として民性の本質そのものを形成するとさへ云はるべきものであらう。我等は、茲に屬するものとして、民族の思想を語り、或は民族の道徳、藝術、宗教を考へることが出来るであらう。然らば今、これらの狹義に於ける精神的情意的文化に就いて受容の問題は如何に考へらるべきであらうか。上にも述べた如く、これが民族生活に固有な文化を代表する限り、その受容といふことは一應不可能に屬するといはなければならない。そして我等はこの意味に於いてウェーバーの意見にも賛成することが出来よう。

然しかくの如きは必ずしも事實と一致しない。たとへ受容に際して受容される文化財が如何に變質變容せられるにしても、それがとにかく受容せられる限り、何らかの普遍性必然性をそれに認めて來なければならぬであらう。精神的文化財の世界に於いても、受容を可能ならしめる普遍的必然的要素として理性がなほ優れた意味をもつてゐることは先にも述べた通りである。しかし純粹に情意的なものについても我等は意味的普遍性と傳達可能性とを認め得るのではなからうか。而して私はそれを、文化的意味成體のもつ超越性に基くものと思ふのである。文化財は生成流動する體驗

の所産として生れ來るものであるが、然しそれは意味成體としてはそれを生み出した生命流動體を遊離し却つてそれに對立する。そして又それは時にはその母體たる生活有機體に對して廣義に於いての行爲型として、標準的規制的な役割さへも演ずるのである。かくてこの生命流動體よりの超越は、他面に於いて文化財に對して普遍性必然性を與へることになるのである。然しもとより、それが個々の體驗より生れ乍らもそれに對し超越的普遍的意義を有し得るがためには、窮極に於いて人間精神構造の同一性を豫想しなければならないこと勿論である。かくてこの文化的意味成體が體驗に對し超越的普遍的意義を有するところより、それは時間的にも空間的にも傳達せられ行くであらう。希臘羅馬文化がその儘近世に復興し（——この際、それが如何に變容を受けたかはこゝで問題とならない）、又一民族より他民族へ文化が受容せられ行くのは、以上の如く考へることによつて説明せられ得るであらう。

この故に、文化が超越的であればある程、觀念的であればある程、受容を容易ならしめるといふことは一應考慮せられうるところである。問題を他の方面から云へば、人間生活有機體との距離の大小に比例して受容の可能性が考察せらるべきであると思ふ。

されば、問題は民族的エトスとの距離である。エトスとの距離極めて近くその最も純なるものこ

そは、民族固有の本質として、あらゆる交流の中に生き残り從つて他民族による一切の受容を拒否するものといふべきであらう。されば、或る民族をしてその民族たらしめる所以のものは、決して所謂「高度」の文化にあるものではなく、却つて極めて卑近な、民族成員の情意の中に直接感得される底のものでなければならない。たゞ問題は、この特に民族的なる文化が、一般的な文化の流れのうちに於いて何ら溶解せず、その固有の存在を厭くまで守り抜くや否やといふことである。私は、民族的文化が全體としての有機體を形成する以上、この特に民族的なる部門も、結局は、流動に即して考へらるべきものではないかと思ふ。止まりつゝも流れ、流れつゝも止まるといふのが、民族精神に固有な發展の様相ではないであらうか。この意味で我が「民族精神」の發展を考へることが出来るであらう。我が民族精神は、その中核に於いて不變的なものを有ち乍ら、民族的體驗の發展——過去に於いて、この發展を齎らした最大の契機の一は外來文化の受容であつた——と共に絶えず更新進展せしめられ、又今後もこの意味で絶えざる生成發展、否、創造の過程のうちにあるものと信ずるのである。

## 四

さて次に我等は、さきに豫定せられた問題の順序により、受容の問題を、受容する民族體内部の問題として考察して見たいと思ふのである。文化の受容は、第一義的には兩民族集團間の現象として考察せらるべきは云ふ迄もないが、元來受容といふことは、或る歴史的民族體に固有な文化内容がその妥當範域を去り他の歴史的民族體の文化體系中に場所を占めることであつて見れば、後者の民族體内部に於いて受容が如何なる過程に於いて行はれ又如何に結果するかといふことは、極めて興味ある問題であらう。我等は今序を追うて歩武をすゝめることにしよう。

所謂外來文化がその渡來の初期に於いて既往の（從來、その歸屬してゐた民族體の文化體系に於いて附與されてゐた）體系的意義を喪失し全く新なるものとして特殊な視角から眺められるのはいふ迄もない。この場合、外來文化は、新なるもの不可解なるものとしてわが文化體系の境外に置かれる。然もこの、己れと別なること、新しいことは、特殊な魅力の對象である。而して外來文化は先づその外的方面から輸入せられるから、こゝにそれはいはゞ一つの趣味の對象とさへなる。例へば、欽明天皇の御代百濟王がその上表にそへて奉つた釋迦佛像、幡蓋、經論等一聯の新奇不可解な

外來文化は、その不可解性の故に却つて當時の上流階級の憧憬乃至好奇心を刺戟し、かくて佛教は異常なる勢を以つて朝廷貴族の間に普及することになった。たゞ勿論、外來文化がかく好んで模倣の對象となり所謂模倣文化を成立さすためには、原則上、それがたゞに新奇なるものに止まらず我に優越するものとしての意味を缺くことの出來ないのは云ふ迄もないであらう。渡來當時の支那文化が六朝殊に唐時代の最盛文化であり、これが、原始時代と遠からぬ上代日本人にとり正に壓倒的權威として、模倣の對象となつたことは、想像に難くないところである。明治時代の西歐文化受容にも一面相通するところがある。元來、明治維新は國體の本義への復原乃至復古運動であり、又この復古運動にもとづく革新運動であるから、外來文化の輸入にあたつても、他方それに對するものとして固有日本の自覺、傳統文化の覺醒があり、従つて外來文化の受容が單なる模倣に墮するといふことはなかつた。然し三世紀に亘る鎖國の夢から始めて世界史的聯闊の中に投げ出された我國人にとっては、當時既に近代的統一國家をなしてゐた西歐人の新文明は正に一の驚異であり、従つて國家的危機から我國を救はうとした當時の改革者たちが異常の情熱をもつてそれを受容し、遂には一面模倣のための模倣に墮したのは或る意味で止むを得ないことである。

しかしこの意味での模倣といふことにも自ら階級がある。その當初に於いて個々の文化財の模

倣、それへの追隨であつたものは、遂にその全面的理解にまで發展しなければならない。されば、當初個々別々の儘に輸入せられ攝取せられたところの文化形象はやがてその内面的意味に従つて體系的に理解せられる。従つて最初輸入された個々の文化形象は、異國文化の體系的構造を構成すべき礎石たるの意味をもつ。而して若し一度、異國文化の體系的構造にして構成せられんか、次いで輸入せられる文化形象は、それぞれそのもつ意味の階層、大小等に従ひ一定の場所を指定せられる。

即ちこの場合には、攝取せられたる文化形象は、もはや異國の文化體系像を形成すべき礎石たるの意味を有するものではなく、既成の文化體系像に對して附加的乃至修正的意義を有するものになつて行く。しかも我等の理解が一般的であり原理的なものになつて行く。しかも我等の理解が一般的であり原理的なものになつて行く。しかの歸屬する民族社會の基本的性格と結びつけて理解するに至るのである。この意味での、外來文化の一般的原理的理解は、眞正の文化受容にとつて基礎的に重大なものと思ふのである。個々の文化財の攝取といふことは未だ異民族文化の受容といふ意味をもつものでない。己れに他なるものとして外來文化を全般的原理的に把握してこそ、その受容といふことも可能となるのである。

以上私は、外來文化の輸入をその當初の狀況に於いて捉へ、所謂「模倣」の現象に就いて考察を加へた。しかし文化の受容といふことは、元來、かくの如き消極的受動的方面のみを含むものではない。むしろ受容する側の積極的能作を必要とするのである。否、既に所謂「模倣」そのものに於いてさへ、精神の積極的な活動を見るのである。所謂外來文化そのものは他の民族社會の所産であることに問題はないにしても、それを攝取し理解する能作そのものは我のものであり、従つてこの我の積極性の參劃はこゝに不可缺の要因である。即ち移入される文化財そのものに變化はないにしても、これを移入する能作そのものは、厭くまで己れのものである。さきに、精神の類似性、寛容性が説かれた所以も、こゝにある。しかし、たゞに外來文化の輸入、理解といふことに止まらず、進んでこれを我の文化體系、乃至世界觀體系のうちに一定のところを得しめることになれば、事態は極めて明瞭である。この場合には、元來他民族社會の所産であつたものを、我のものとしこれに新なる角度から一定の體系的意味を與へることが問題となる。文化の受容といふことが、單なる受容にとどまらず一の創造であると言はれる所以はこゝにある。さればこの故に、外來文化にして一度受容せられるならば、それが嘗て有してゐたとは全く異つた相貌を呈するに至ること、あるいは又當然と言はなければならぬ。これ即ち、外來文化が受容民族の文化體系により影響せられ、更には

文之と關聯してその背後にある歴史的社會の制約下に置かれるといふ、二重の屈折の然らしめると  
ごろである。例へば、上古に於ける佛教の受容を考へる。一體に上古に於いては外來文化はその宗教的部面よりも他の文化的部面が受容されたが、佛教もその哲學的宗教的部面よりも他の文化的部面殊に藝術的部面が受容された。このことは我國文化の優れて藝術的な性格を考慮して始めて了解さるべき事柄であらう。更に又それが宗教として受容せらるるに至るや、元來それに稀薄な國家的意識を獲得し、又現世主義的な我が國民性に適應しては現世的祈禱教として確立されるに至つた。

かく考へて來ると、外來文化が受容、採擇されるに當つては、常に受容する側の制約の下に立つことは明かであるが、然し又このことは逆に、外來文化の採擇が既存文化の上に相關的な訂正、變化を齎すことをも意味する。例へば、汽車、汽船、電信等の交通機關の受容が、駕籠、飛脚等の交通手段しが有たなかつた封建的日本人に對してその交通觀念の訂正、擴大を必然的ならしめたことは、想像されうるところである。況して外來文化が全般的原理的に受容せられるとき、こゝに我の文化體系乃至世界觀體系に根本的な變更を餘儀なくされるのは、寧ろ當然といふべきである。

然らばこゝにいふ文化體系乃至世界觀體系に於ける根本的變更とは一體如何なることを意味する

のであらうか。またそれは如何なる過程を通じて行はれるのであらうか。

ここで考ふべきは、民族に固有な文化は必ずしも外來文化の刺戟をまたずとも、それ自身に本具する能力に従つて發展の可能性があるといふことである。若しこの能力に従つて自律的發展といふものが障害なしに起り得たとするならば、それは、民族文化内部よりの自然的必然的統一的生長として、極めて、理想的な意味をもつものであらう。我等は、かくの如き自然的文化として幾多の民族文化を知つてゐる。しかし、民族文化は、かくの如き本質的必然的發展の傾向と並んで停滞、衰滅の傾向をも併せもつものである。シニベン・グラーが從來の民族文化の發生、生長、枯死を植物のそれらと比較してゐるのは、洵に興味深きものと考へる。されば若し民族文化にしてかくの如き、植物のそれにも比せらるべき衰滅枯死の必然的運命を免れんとするならば、こゝに外來文化による刺戟が必要となつて来る。この際外來文化の受容といふことは、たゞに消極的に固有文化の停滞を防ぐといふに止まるべきものでなく、更に積極的にはその自然的發展を助長し且つ新なる創造をさへ可能にするといふ意味をもつ。

たゞ問題は、この外來の文化によつて固有文化がその本質的調和的發展を破壊せらるることなきやといふことである。外來文化の受容が、先に述べた如く「模倣文化」の域を脱せざる場合、それ

は已れに他なるものとして一應對立の關係に立つことは已むを得ないことである。模倣文化は、それが外來の文化財により刺戟觸發され又他民族の精神を再現するに止まつてゐる限り、厭くまでも我の文化ではなく、従つてそれと我が文化との間に、具體的にはこれら兩文化の支持者の間には、屢々矛盾相剋が見られる。佛教渡來當時の蘇我物部兩氏の抗爭、又明治初年に於ける自由民權派と國粹主義者との相剋の如き、そのよき例であらう。然もこの矛盾相剋は、社會的にみれば在來の歴史的社會的文化の動搖、來るべき新綜合文化への胎動であり、この事態は個人の内面に幾多の心理的分裂現象として反映せられる。要するに、この段階にあつては、國內文化の諸部分の間に精神の統一的發展としての有機的聯繫が缺如し、従つて類型的にも段階的にも全く別異なるものの並列を示すのである。

しかし上の如き矛盾相剋は結局過渡的狀態に過ぎない。對立する異種の兩文化は必然的に一の體系に統一されることを求める。このことは、文化を運載する民族的主體に本具する必然的要請であると思ふ。

ところで、受容された外來文化を以て生成發展する固有文化の契機たらしめ以つて茲に一の文化的創造を出現せしむるとすれば、我等はこゝに理想的意味の、文化的綜合について語ることが出來

る。然もこの綜合に於いて我の文化體系がその主動的根幹的位置に置かれるがためには、これと表裏して我の民族意識が厭く迄も強固でなければならない。而してこの民族意識の強さはそれ自體固有文化の傳統の然らしむるところであると共に、結局は民族的集團の強固さに關聯してゐる。強固なる民族的集團の基礎の上に固有文化に對する社會意識の満々たる信賴、自信が無いならば、我が他に對して批判的態度を以て臨み、之に我が體系中に於ける一定の位置を指定することは不可能となるであらう。己の文化に對する自信を喪失するならば、こゝに外來文化に對する盲目的屈從となり、延いては固有文化の衰滅さへ結果するに至らう。されば、民族社會そのものの主體的統一性並びにそれへの自覺、信賴こそ、外來文化の受容を以て固有文化の創造的發展の一契機たらしむる眞の文化的綜合に於ける第一條件でなければならない。

かくの如き見地から考へて、我國の文化綜合は、如何なる意義を附與せらるべきものであらうか。文化史が既往に於いて示した文化的綜合の跡を顧るとき、それが總ての點に於いて必ずしも理想的な經過を辿つてゐないことは、先にも觸れた通りである。然しこれを全般的原理的に考察するとき、我國綜合の跡は恐らく他民族のそれに比し勝れた意味のものではないかと思ふ。由來我國に於いては、すべての革新、維新は、たゞに一義的な前進を意味するのみでなく、肇國の本義への

復原乃至復古運動と結びついて行はれる。これ、惟神の大道が國體の基礎として萬古に變りなく嚴存してゐることによる。我等は、國體の本義に立ち歸ることにより新なる創造的生命の泉を汲みとり、ことに文化的躍進の根源を把握するのである。我國に於いては、古くなることは新たになることであり、新たになることは古くなることであるといふ正に逆説的命題が成立する。大化改新に於いて然り、明治維新に於いて然り。大化改新はたしかに、從來の氏族政治に代ふるに中央集權政治の勝利であり、然かも之を媒介し基礎づけるものとして、外來の儒教、佛教による普遍的文化原理が採擇された。かくてそれは、一應進歩主義、文化主義の勝利として考察することが出来るが、然しその精神は、聖德太子の憲法十七條に示された君臣の大義にもとめられる。大化元年の詔には、

「當に上古の聖王の跡に遼ひて天下を治むべし」と仰せられた。かくて氏族の私有と化した都民田莊は奉還せしめられ、一切の政權は朝廷に歸し、又陋習打破のためには、支那印度の文物制度が進んで攝取せられたのである。されば我が惟神の大道は、復古維新の精神により革新が行はれ、天業が恢弘せられたところにこそ、明らかにされたと云へる。上と同様のことは、明治維新に於いても見ることが出來よう。舊來の陋習を破り、智識を廣く世界に求めた明治維新の革新運動は、他方より見れば、惟神の大道に復原せんとする一種の復古運動であつたのである。されば、それは思想史

的には本居、平田等に起源する古道派の流れを汲むものであり、政治的分野に於いては王政復古の運動となつて現れた。かくてこゝに於いても復古と維新とが相即不二なることは示される。我國に於いて主體的自覺が如何に外來文化の受容と結ばれたかは、以上で明かであらう。「殊にもるゝ學問の道はたとひ外國の學に候とも、その好事は選びて、御國の用に致さむ爲に學び候事ゆゑ、實は漢土、天竺、阿蘭陀の學問をも凡て御國學びと申候ても違はぬ程の事にて、是が御國人にして、外國の事をも學び候者の心得にて候。若この意味を心得誤り、世の儒生等が如く、漢土を本とし、御國を末と致し候はゞ、道の罪人にて、儒道を以て申候ても、春秋の尊内卑外の旨と相反し、いはゆる左道の學者に候なり。」これは、平田篤胤翁の「入學問答」中の一文であるが、彼にとつては、漢土、天竺、阿蘭陀の學問もすべて「皇國の學」又は「御國學び」に含まれる。しかし、このことは異端の説を徒らに混入せしめることを意味せず、むしろ異端に通曉することこそまことの道を明かならしめる所以であるといはなければならない。彼の廣範域にわたる御國學びに於いて師宣長の「物まなび」が中核を占めつゝ實質的な發展を遂げてゐることを知ることが出來やう。われらは、本居、平田等の國學者が學問の道に於いて示した自主性を我民族の文化生活一般に見ようとするものである。しかもそれは外來文化の受容と背馳するものでなく、眞の文化受容こそ民族の主體的自

覺を俟つて始めて庶幾し得られることは繰り返し述べた通りである。

(註記) 一先づ書き上げて振り返りがあると、意の盡せないと云ふ、繁簡よへしきを得ないと云ふことが多い、自分としても甚だ不満足な論文になりて仕舞つた。船田先生には誠に申譯ない次第である。尙ほこの稿を草するにあたつて参考した文献をその都度擧げるゝ心をしなかつたが、茲に主要なるのを書き列ねて責任の一半を明かにして置きたいと思ふ。

Oswald Spengler, „Der Untergang des Abendlandes“, 1922.

Alfred Weber, „Ideen zur Staats- und Kultursociologie“, 1927.

藏内歎太『文化社會學』

松本潤一郎『文化社會學原理』

池上謙三『文化哲學基礎論』

高田保馬『民族論』

三木清『技術哲學』

ガブリエル・タルド『模倣の法則』(風早八十[譯])