

法文化論序説(三)

池田政章

- 第一章 法文化論への途
- 第二章 改めて、法文化論とは
- 第三章 法文化の生理と病理
- 第四章 法文化の普遍性と個性(以上77号)
- 第五章 『法と文化』の自画像(以上78号)
- 第六章 自画像の形相
- 序 節
- 一 自然と風土
- 二 文字と言葉
- 三 心理と論理(一)(以上本号)
- 四 心理と論理(二)
- 五 感性と美意識
- まとめ
- 第七章 表層の法文化
- 第八章 法文化の深層

第六章 自画像の形相

序 節

これまで「法に関する文化」、とくに「世間の道理」（「世の中の道理」といえば大世間）に重点をおいて、「生ける法」や「法外の法」といわれるもの（ソフトロー？）について考察してきた。そして、それが文化に支えられていることは読者に理解していただけたと思う。しかし「法という文化」の形相（姿や形）との関連については、ほとんど解明されていない。そこで本章以下では、文化の諸相の観察を通じて「法という文化」の実相を検討したいと思う。

それには、日本人がこれまで描いた文化に関する自画像が、どこまで明らかにされたかを知らなければならぬ。ところが日本人が描いた自画像、つまり「日本人の日本文化論」（『日本人論』のなかの日本人）築島謙三・一九八四年という本すらある）といえ、正しく汗牛充棟の有様で、しばしば「日本人ほど日本論の好きな国民はいない」とさえいわれている。その証拠に、『日本人の心理』（一九五七年）、『日本人論の系譜』（一九八〇年）、『日本的自我』（一九八三年）を書いた南博が、その集大成としての労作『日本人論——明治から今日まで』（一九九四年）においては、選んだ参考文献が優に五〇〇点を越すという有様である。従って、本稿でもその助力をうることになるが、本稿の法文化という観点からいって、それを支える「自我構造の日本的個性」に関連する論説に注目して参考

にしたいと思う。

そこで、日本文化に関する自画像の仕分けであるが、その原理的因由について、野田良之の外部的要因と内部的要因を頭におきながら（常識的!!）考えると、

① 外部的要因として、自然環境からくる風土のもたらす文化的特徴（第一節「自然と風土」）。

② 漢字文化圏に属することに基因する「文字と言葉」に関する性格（第二節）は外部・内部の双方にまたがるか。

③ 心理的・論理的発想にみられる文化的個性（第三・四節「心理と論理」(一)(二)と、

④ 「感性や美意識」に関する文化上の様相（第五節）は内部的要因であろう。

次いで、次章以下では、これらの特徴・個性・様相に関連して生まれる、誰でもが認識しうる地表につくられた都市・建造物などの姿・形、つまり表層にみられる文化の表情（第七章）を。

そして最後に、これらの性格や表情により深層で無意識にあるいは潜在意識として自我構造の形成に不断の影響を与えている宗教上の原理的特質に目を向けた（第八章）と考えている。

改めていうが、法文化形成の素因に「自我についての個性」があるということが前提にある。

もつとも、そうはいっても、各章・各節で紹介する文献のそれぞれがきちんとそこに収まるという具合にいかないことは、多くの読者にも予想がつくだろう。各節にまたがるもの、他章にも関係する研究は数多くあるので、どこで論ずるかについて筆者の独断が入ることに關しては宥恕いただきたいと願っている。

一 自然と風土

1 まず「自然と風土」について、

① 東アジアの辺境という日本の地理的位置からくるもの、

② 山・川・谷など自然地理的環境に基因するもの、

③ モンスーン地帯にあるといわれる気候から生まれる自然環境・地味のありようがもたらすもの、

と分けて考えると、②③が「自然一般」として混然と「風土」の名でよばれている。

とはいえ、①も風土の文化的特徴と決して無縁ではないが、「自然とともに生きる」という日本に関する表現が「自然を支配・征服する西欧」に対する比較文化論の当然の理として語られる場合は、風土論の比較として②③に主眼点がおかれていることは確かである。そこで話は②③から始めるが、その背景に、「風土論」といえば、和辻の名著からうける強い誘惑を避けるわけにはゆかないという事情もある。

(1) ところで、自然とともに生きてきたのは日本だけだろうか。改めて問われれば、発展途上国は別として、西欧人にとっても自然（古くは原生自然、有史以後は人工の環境自然）は生活環境の重要部分として、市街地にある公園の広さ・数の多さが日本を凌駕することは多くの読者の知るところであろう。

そこで一言つけ加えるならば、西欧の場合は生活環境の整備のために行った人工的自然（環境自然）への改造が「自然の支配」という動機に基づくものであったということであり、換言すれば、日本では自然に手を加えるとき、環境自然を主役と考えるのに対し、西欧では自然はあくまで脇役におかれ、主役の文化に対するサービスと考えられたと、筆者は解している。

そうだとすれば、自然の文化化に際し地勢・気候によって植生が決まり、それによって造型された風景が生活の主役を演ぜられるのか否かによって自然と文化の係わり方に違いがみられ、それが風土の個性を決定付けているのであろうと思う。こうして、風土論は文化のあり様に関する外部的要因の最たるものと考えられ、『○○風土記』の言葉にみられるように、万葉の昔から使われてきた息の長い確かな観念であった。それ故、現代においても、日

本(人・文化)論が語られるとき、風土論は必須のテーマの一つとなることはしばしばである。そのため、ここで取り上げる著書については「自然と風土」の節題に則して、それを中心に論じたものにしほり、一部で論ぜられる著書は、書名に準ずる箇所(多くは「心理と論理」)で紹介することにしたと思う。

(2) さて、風土論といえは誰でも思い出すのは、和辻哲郎『風土——人間学的考察』(一九三五年)である。比較文化の視点から日本を語った名著として、現在まで読みつがれてきたことは多くの人が知っている。もちろん、色々と批判される論説部分があることは知る人ぞ知るとして、「風土」の定義については、まずこの名著が冒頭にかかげた文章を、一瞥しておきたい。即ち、「風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称である」と。さらに「風土と文化」について「我々は……風土の現象を文芸、美術、宗教、風習等あらゆる人間生活の表現のうちに見いだすことができる」(二三頁)という。

ところで、「自然と文化」・「風土と文化」に関しては、和辻本の前史があり、今でも引用される文献があるので、それから話を始めたいと思う。

古くは、まず志賀重昂『日本風景論』(一八九四年、一九三七年復刊)を思い出す。開明的な立場にたちながら日本の主体性を推し進めようという団体、政教社の一員として行動した論客の著作である。日本の地理的自然環境が日本人の心理に与える特質を名文で評価した論書として、多くの日本文化論史に掲載された著作である。

まず、日本の風土の特質として、各地の具体例を引用し、瀟洒(さつぱり)して清らか、一〇例をあげ「日本の秋」を粹とする)、美(九例をあげ「日本の春」を精とする)、跌宕(てつとう)の雄大なこと、一六例をあげる)の自然美を説示し、その要因として、気候・海流の多変多様なこと、水蒸気の多量なこと、火山岩の多々なること、流水の浸蝕激烈なことをあげる。そして、これらの自然環境が文化の発達に影響を与えたという(緒論から)。なかでも、海流の影響と豊富な水蒸気によって春夏秋冬の各季節と雪・霜・霞・雷などの気象現象と多様な植生が生みだされ(第

三章)、また多々なる火山群とそれがつくりだす風光は日本風景の代表である(第四章)、という。

人によれば、この著作にみられる自然観は西欧的発想(一九世紀ロマン派)に基づいており(ラスキン、ターナーなど)、ダイナミックで男性的であり、志賀はそれまでの閉鎖的・静的・平面的な日本像を打ち破り、積極的で力強い日本風景論を展開しようとする火山描写に傾倒したという。⁽¹⁾『日本風景論』が時代の書となったのは、日清・日露戦争を乗り切る当時の状況に的中したからであるが、しかし、風土の個性を見出して日本人の自然観を塗り替えたところに本書の真価があったといえるのではないか。

そして、気候・風土の作用を考察して文化の原点を探るというこの方法論が、後の和辻の風土論に引き継がれ、本格的に論ぜられることになったのである。

2 本節の主題に則して今も読み継がれているのは、和辻哲郎『風土——人間学的考察』である。書かれた時代思潮からくる論調に対して多くの批判も出ているが、その風土からの文化論として、世界風土の三類型(モンソン・沙漠・牧場)からみた人間性の洞察(日本はモンソン型)は、今も多くの論者に引用されることが多い。

(1) 前出したように、冒頭、風土の定義を掲げたのち、その基礎理論を展開する。即ち、風土は常識的には気候現象であるが、それに規定された生活手段によって、様々な生活様式をもたらすのみならず、文芸・美術・宗教・風習などの人間活動にも風土との関連性を見出すことができる。つまり、人間存在の型は風土の型であり、風土の類型は歴史の類型でもあるという。勿論、風土論は文化論でもあるから、本節にとっては本命の著作といえる。従って、内容を知る人も多いと思うが、日本の特徴に関する部分については、本稿でも改めて書き留めておきたいと思う。

① モンソンの受容性。四季の変化が著しく、調子の早い移り変わりは人間の受容性を要求し、感情の昂揚を尚びながら執拗を忌むという気質を生んだ(一三六頁)。

② モンスーンの忍従性。自然を征服しようともせず、また敵対しようともせず、静寂なあきらめによって、思い切りよく淡泊に忘れることを美德とした(一三七頁)。

・受容と忍従といえは母性文化の真髓であり、結果を表情に出さず、自己主張を控える日本人の典型的性格に想い至る。

前者については生々流転する人の世を、後者においては慈悲の心という仏教の要諦を筆者は想起するが、法制史になぞえれば、前者は幾多の相对済令、後者は三方一両損の逸話が符合するのではないか。

③ 人間関係のあり方について、日本では、個人でありながら、妻にとつて夫は「うち人」であり夫にとつて妻は「家内」というように、「間柄」の関係から人を見ており、「家」は「うち」であり、世間一般は「そと」であつて、この区別は西欧にはない。西欧では、一方で個々独立の部屋について内と外とが区別されるが、他方、個人間の社交によつて共同生活上の内は町の城壁にまで拡大し、日本の玄関に当たるものが町の城門である。個人主義的な距てはあつても、社交によつて「内」となる、という(一四四—一四六頁、一六一頁以下でさらに詳説)。

④ 「我々の神話がさまざまの原始信仰の痕跡を示すにもかかわらず、しかも力強く、一つの祭りによつて統一せられていることは、ギリシアやインドの神話に比べて最も特異な点といつてよい。それに比すべきものはただ旧約の神話のみである。しかし旧約の神話においては神と人とは截然区別せられた。しかるに日本の神々は人間ときわめて親密であり、血縁関係において理解せられている。前者においては人間の全体的な峻厳な、特に意力的な、威厳をもつて人に臨むが、後者においてはそれは決して己れの意志をもつて命令を発することなく、常に和やかな、特に感情的な、慈愛をもつて人に臨む」(二四九頁)。

⑤ 「『家』を守る日本人にとつては領主が誰に代わろうとも、ただ彼の家を脅やかさない限り痛痒を感じない問題であつた……彼から『家』の内部におけるへだてなき生活をさえ奪い去る」ことがなければよかつた。「それに対して城壁の内部における生活は……ただ共同によつて争鬭的に防ぐほか道のないものであつた。だから前者にお

いては公共的なるものへの無関心を伴った忍従が発達し、後者においては公共的なるものへの強い関心関与とともに自己の主張の尊重が発達した。デモクラシーは後者において真に可能となるのである。……総じて民衆の『輿論』なるものがそこに初めて存立する。』……しかるに日本では、「公共的なるものを『よそのもの』と感じていること、……関心はただその『家』の内部の生活をより豊富にし得ることにのみかかっている……」（一六七—一六八頁）。

・和辻の比較文化的考察は、本稿にとって興味が尽きないところであるが、戦後における日本人論のなかにも同様の話題を見出すことがしばしばある。そのことは、本稿の「心理と論理」において納得されることと思う。とくに、個人中心と間柄中心、そして「うち」と「そと」に関する問題関心などは、この後も多くの論者の興味を引いて引用されることが多く、和辻の卓説には強い関心を抱かざるをえない。西洋の城郭都市と日本の城下町の違いからくる住民の意識の相違などは、これまで余り引用されていないようであるが、本稿にとっては第七章における貴重な話題として参考にすべき論点であると思う。

(2) 西洋芸術と東亜芸術の比較（第五節感性の話題だがここで一括紹介）。

①「音楽における音の秩序正しい響き、舞踏における規則正しい運動、詩における長短の綴音の規則正しい連続、すべて秩序正しさが美的のよろこびをもたらすのである。視覚芸術における『比例』のよろこびもこれにほかならない。芸術的創作は、思惟の構成的な統一によって宇宙の秩序を把握する能力と相並んで、構成的な形作る試みによってかかる秩序を持った対象を模倣し、いわば神のごとくに或るものを創造する能力である。——かくて美とは感覚的なるものにおける『論理的なること』の現われであり、芸術とは調和的な世界連関の感覚的な現われである。芸術家はこの世界連関を、論理的ではなく潑刺とした感情において、感覚的に見る。そうしてそれをその自由な創造力によって表現するときに、この世界連関が合理的なものであるに従って、おのずから『規則』のもと

に立つことになるのである」(一七六頁)。

「かくてヨーロッパ的な美術は……規則にかなうことを重大視するものとなった。このことは建築についても文芸についても同じように言えると思う。」……「以上のごとく規則にかなうことを特徴とするヨーロッパの芸術に對して、我々は、合理的な規則をそこに見いだし得ぬような作品を東洋の芸術の内に見いだす。もとよりそこにはま、と、ま、り、は、あ、る。そうしてそのま、と、ま、り、は、何らかの規則にもとづいてい、る、で、あ、ろ、う。しかしその規則は数量的關係というごとき明らかな合理的なものではない」(一八三—一八四頁)。

例えばヨーロッパの「造園はただ幾何学的な規則にかなうように自然を区切るということの何ものでもなかった」し、近代の自然庭園も「ただ自然のま、ま、の風景を一定の框に入れたもの」で「芸術的創作力はきわめて弱い」。それに対し、「日本の庭園は決して自然のま、ま、ではない」が、「無秩序な荒れた自然のうちから秩序やまとまりを作り出すという努力が……造園術についての全然異なった原理を見いださしめた。……人は無秩序な荒れた自然のうちに自然の純粹な姿を探り求め……それを庭園において再現した」。即ち「我々の感情に訴える力の釣り合いにおいて、いわば氣、合、い、において統一され」「氣」を合わせるためには規則正しいことはむしろ努めて避けているようにみえる」。「樹木にしても種々なる性質形状を持ったものの取り合わせがここでは重大であり、……四季の変化を通じての色彩のまとまりを作り出されねばならぬ。……これらの種々の樹をそれぞれの位置にそれぞれの大きさに布置し、季節の移り変わりに従って移り変わりつつ調和を保つまとまりを作り出し得なければ、優れた庭とはならない。これらをも人は自然のままなる山野のある箇所に偶然に現われている調和を模範としつつそれを偶然ならざる全体にまとめるのである」と(一八七—一九一頁)。

・この記述は本稿にとって重要な論点を提示していると思う。一つは「氣の文化」ということが考えられ、二つには「無秩序」と「調和」という二元性の一元止揚に「成る文化」という個性が提示されていると思うか

らである（後述）。

②「単調にして温順な自然に征服的に関係するヨーロッパ人が、土地のすみずみをまで人工的に支配しましたその支配を容易ならしめるために熱心に機械を考えるに對して、徹底的に征服するというごときを人間に望ませないほど暴威に富んだ自然からその暴威の半面としての潤沢な日光と湿気を利用して豊かな産物を作り出そうとする東洋人は、人工的な手段を思うよりもむしろ自然自身のおのずからなる力を巧みに動かそうとする。かかることがやがて合理的な性格の著しい技術とただコツをのみ込む事によって得られるような技術との相違になつて現われるのでもあらう」。「かくの如く自然と人間との交渉において自然の特殊性が人間の生活の特殊性となつて現われることは恐らく何人も否定し得ないところであらう」。「かくて東洋と西洋というごとき『ところ』の相違が精神的構造の相違を意味することになる。それはただに芸術の特殊性の問題に関するのみならず、物質的生産の仕方にも、世界觀や宗教の形式にも、総じて人類の一切の文化産物に関する」（二〇〇—二〇一頁）。

「ヨーロッパにおいては、温順にして秩序正しい自然はただ『征服さるべきもの』、そこにおいて法則の見いださるべきものとして取り扱われた。……人はその無限性への要求をただ神にのみかけて自然にはかけぬ。自然が最も重んぜらるる時でも、ただか神の造つたものとして、あるいは神もしくは理性がそこに現われたものとしてである。しかるに東洋においては、自然はその非合理性のゆえに、決して征服され能わざるもの、そこに無限の深みの存するものとして取り扱われた。人はそこに慰めを求め救いを求める。……自然とともに生きる、ことが彼（芭蕉）の関心事であり、従つて自然觀照は宗教的な解脱を目ざした。かかることは東洋の自然の端倪すべからざる豊富さを待つて初めてあり得たことであらう。人はかかる自然に己れをうつし見ることによって、無限に深い形而上学的なるものへの通路をさし示されていることを感ずる。偉れたる芸術家はその体験においてかかる通路をつかみ、それを表現しようとするのである。それがよし風景画であつても、彼はその体験によつて風景の内の『法則的なも

の『『不変なる構造』を捕えようとするのでは決してない。あたかも偉れたる禪僧がその解脱の心境を単純な叙景の詩によって表わすごとく、風景を単なる象徴として無限に深いものを現わそうとするのである』(二〇三頁)。

・自然と神と人間、この三者相互の係わり方に双方の文化的個性の違いが明確に読みとれることに注目したい(後述)。

「これらはすべて過去のことである。……しかしながら自然の特殊性は決して消失するものではない。人は知らず識らずに依然としてその制約を受け、依然としてそこに根をおろしている。……かかる宿命を持つということはずれ自身『優れたこと』でもなければ『万国に冠』たることでもないが、しかしそれを止揚しつつ生かせることによって他国民のなし得ざる特殊なものを人類の文化に貢献することはできるであろう。……それによって地球上の諸地方がさまざまに特徴を異にするということも初めて意義あることとなるであろう」(二〇四頁)。

幾たび、原文の抄出をしようとしたことであろう。しかし「それは勿体ない」と感じ、ついつい、可成り詳しく引用せざるをえない破目となり、しかも本章後半で論ずる諸問題をかなり先取りする形で紹介する結果となった。国民性の特徴(三節以下)、信仰の形態(第八章)、芸術の型(第五節)などについてである。とくに(原始)信仰の問題は、風土論のなかでも、国民性や芸術の深層に根付いている問題として早急に触れざるをえない問題であろう。

・余談になるが、長谷川如是閑『日本の性格』(一九三八年)では「日本人はまるで自然というものを理解していない」という少数意見を述べていることを附言しておきたい。本稿では省略するが、『日本を知る事典』(八三三頁以下)にやや詳しい紹介文がある。

3 ところで時宜や好し、和辻のあと、日本人の自然観について、自然美への愛着から進んで、自然に対する信仰と山里への憧憬を、史的素材を引用して実証的に論じた、家永三郎『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』

(一九四三年斎藤書店、一九四四年復刊)が生まれた。

(1) 話は万葉人における自然への深い愛から始まる。そして歌人西行の熱烈な自然への追慕、それが夏目漱石まで連綿として続いているという。それは「人生の痛苦を自然の力によって癒そうとする、あの古い伝統が大正の代に於て猶依然として活潑に生きてゐた」(以下斎藤・版一三頁)からである。その理由は、

「自然が人生の痛苦を解消せしめるだけの大きな力を発揮し得たのは、全く自然美のもつ絶大な魅惑が人生の痛苦に比して圧倒的な優勢を保持したからに外ならないのであった。恰も弥陀の弘誓があらゆる罪障にうちかつて濁世の庶類を光明の広海に導くことが出来たのと全く同様に。換言すれば自然の魅力の絶対性が一切を決定したのである。それ故にこの絶対的な魅力は無条件に人々をこれに向つて吸引したのであり、時としては人々をしてこれより逃れんとするも逃れ得ざらしむるにも至るのである」(二四頁)と。

そして藤岡作太郎『西行論』を引用し、「これを要するに自然はここ迄来ればもはや絶対者として神仏に同じい力をもつものであり、自然への憧憬は従つて亦宗教と云つても差支へない性質を帯びてゐたのである。……而して自然がかくも人間の魂の内に大きな地位を占めるに至つた理由として、我々の祖先の生活が其の内に営まれてゐた日本の国土の麗しい景観美を外にしては求め得ないであらう」(一六頁)と。

このように「自然美の魅力が仏道の安心にもまさる絶対性をもち、人生の痛苦を消除する無上の救済者として意識せられるに至る時、世の憂悶に耐へ兼ねた人々は一意その懷に投じようと駆りたてられないではあなかった。……かくの如き條件を具備する場所として、重要な使命の下にあらはれてくるものが所謂山里であつた」(二八頁)。

道心と自然美が深く融合するための、第一の条件は俗界からの遮断であり、第二の条件は自然美であり、この二要件をみたす場所こそ「山里」であつた。法然、親鸞、日蓮などの宗教家の辿つた道とは別に、鎌倉時代は西行や鴨長明の如き「山中ノ景氣」によつて救われるという行き方があつたことは、救済の第二の道を示すものとして思

想史上看過しえない事実である、と。

「とまれ山里の自然美は……あらゆる宗教的信仰に優越する力を持ち、厭ふべきこの世に於ける唯一の浄土とも云ふべき地位を保有した」と、家永は解する。

こうして「自然による救済」は、西行、長明以後において、室町時代になり「茶室」という形で「山里」の精神はよみがえったという。茶室は「京中にあつて而も山中の趣あるを意味するもので、とりも直さず山里の草庵と其本質を同じうするものに外ならない」(六五頁)からである。しかしこの話は、草庵中で喫する茶の風味によつて閑寂の心を愛する禅僧のことである。

更に、山里の精神は、近世になって芭蕉の生活のなかに復活したという。その理由は「寂しさを寂しさとした儘でその寂しさの内に無限の法悦を獲得した、あの山里の逆説的な救ひの境地が、彼に於て亦最も典型的に、否一層徹底した形で実現されてゐる事実であつた」(八〇頁)から、である。

(2) 禅僧や芭蕉の精神が当時の日本人にどれほど体験されていたかは判らない。著者はそれを承知の上で論じたのであろう。「宗教と云ひ、救ひと云ひ、既成宗教のそののみを指すとあらばそれにてやむ、若し真に日本人の魂に救ひを与へたものを追求しよう」と云う意味に於ての日本宗教思想史を考える時、単に神道仏教基督教のみを取り上げて、それらより一層日本的であり、一層深い境地に達したこともあるこの『自然』の救ひを度外視するならば、我が国民の真の精神的展開を跡づけることは出来ないであらう」(八四―八五頁)と、家永は感じ論じたかったのである。

もしそうなら、日本の自然崇拜は、他の文明諸国の古代文明にみるそれとは全く質を異にするといわねばならないと筆者は思う。但し日本の場合でも、和辻が指摘するように、日本の「自然」には、「美としての自然」のほかに「暴力としての自然」があり、この二つの自然の間に行われる一種の弁証法として伝統的自然観が培われてきた

ことに留意しておく必要があるだろう。

4 家永の宗教的自然論は、日本人の自然信仰の本質にふれる卓説であると思う。しかし実地の問題として考えると十全とはいえないという感想が浮かぶ。

ところが、近年（急に時代が新しくなるが統篇のつもりで）、野本寛一『神々の風景——信仰環境論の試み』（一九九〇年白水社、のち本稿引用の『神と自然の景観論——信仰環境を読む』と題して二〇〇六年学術文庫に復刊）が、実体調査を行った結果をもとに、これまで日本人が神聖性を感じ神をみた景観を「聖性地形」の名でよび、象徴的に描写しているの、順序は狂うが、ここで紹介しておきたい。

「聖性地形を核とした風景は、日本人の魂のやすらぐ原風景であり、郷愁をさそう景観でもある」。それは「岬・浜・洞窟・淵・滝・池・山・峠・山の結界点・川中島・立神と湾口島・沖ノ島・鳩間島・温泉・地獄と賽の河原・磐座など」、森や樹木で神々の座と目されているところである（七頁）、という。

筆者が理解しうる範囲内で、その具体例をあげてみよう。

(1) まず環境畏怖を要因とするもの。伊豆七島火山の遥拝所である「伊古奈比咩命神社」（下田市の式内社、三島大社の后神）、湖口の閉塞を祈る「角避比古神社」（浜名湖の名神大社、現在の細江神社）や水源伝承をもつ渭伊神社（西遠江の式内社）や熊野川河口氾濫を祈る阿須賀神社（熊野速玉大社の摂社）、巨木に簇生の如く鎌を打ちこんだ鎌宮諏訪神社（能登にある無社殿神社）や鎌田神明宮（静岡の磐田市）などにみる鎌信仰などがある。

(2) 地形を要因とする信仰。

水に係わるもの。①岬。「常世」への旅立ちの場。伊良湖岬に流れ寄る椰子の実から「海上の道」を想定した柳田国男・折口信夫の「まれびと論」の起点となった志摩大王崎、大隅半島の先端にある佐多岬の御崎神社、愛媛佐田岬の先島（岬の先にある島）にある野坂神社、能登半島の珠洲岬の当て山（漁場決定の目測基準になる山）である

山伏岳の須須神社、伊豆石廊崎の石廊崎権現。②浜（「秀間」、めだつ優れた場所）。沖繩久高島は王朝時代の神の島、同じく竹富島のニーランの浜、紀州白浜町の白良浜、島根の稻佐浜は国譲り神話の舞台など。③洞窟。鵜戸神宮洞窟・加賀潜戸・江の島洞窟などの海蝕洞窟、岡山新美市の日畔坂鐘乳穴神社・岡山真庭市の井戸鐘乳穴神社の鍾乳洞など。④淵。若狭鵜の瀬の遠敷明神（東大寺のお水取り）、遠野の常堅寺のカッパなど、多くの淵には伝説がある。⑤池。石見三瓶山麓の「浮布池」（瀬幣姫神社）、羽黒山の鏡ヶ池（出羽三山神社）、月山「弥陀ヶ原」の御田原神社、御前崎「桜ヶ池」の池宮神社。⑥滝。岡山県真庭の「神庭の滝」、藤枝市の「宇嶺の滝」と高根白山神社、熊野那智大社の那智大滝ほかなど、水に係わる自然信仰がある。

峠・石に係わるもの。⑦峠、峠神の座としての石。岐阜神坂峠（旧「信濃坂」）に神坂神社、東山道の「鳴石」・「ゆるぎ石」（入山峠・「鍵引石」（雨境峠）・「オメコ石」（有賀峠）、鈴鹿峠および木坂峠の「鏡岩」、小夜の中山の「夜泣石」、日本坂の「旗懸石」、「猫石」（宇津ノ谷峠）。遥拝所としての峠に、「地芳峠」（石鎚山）・「鳥居峠」（木曾御嶽山）・鳥居ダワ（大山）・鳥居地峠（富士山）・「姥神峠」合戸峠（木曾御嶽）。ハレとケとの転折の峠に青崩峠など。⑧磐座。「いわくら」とは信仰空間の核であり、風景の要である。このような要石は各地にあり、神霊を負って地震を鎮め大地を安定させる石である。⑨賽の河原。恐山・立山などの火山系地獄、他界の入口を思わせる海辺の洞窟や峠道の山かげなどにあり、死者を葬ったことに起因している。

島に係わるもの。⑩川中島。有名なのは熊野本宮大社の旧社地や下鴨神社、和歌山古座川町の河内神社、静岡市の木枯神社（川原の八幡さん）と白髭神社。⑪神の島。宗像大社の沖津宮・中津宮、伊勢の二見浦。⑫立神。岬の先に直立する岩で海神の依り代。鹿児島笠沙岬ほか鹿児島に多数、全国各地の海辺の湾口にある湾口島・先島。

⑬温泉。出羽三山の湯殿山（湯殿山神社）、走り湯権現（伊豆山神社）、（筆者・各地に温泉神社あり）。

⑭山Ⅱ神奈備系（三輪山・三上山・三笠山など）・火山系（富士山・鳥海山など）・修験系・民間信仰系など、数多

いことは第五章で説明した。

本書では、続いて「聖樹」（木魂への畏敬）、「神話」（天岩戸・高千穂・笠沙岬・鵜戸）、「道祖神」など、読者も知る話が語られている。

(3) 日本人は自然環境の何に対して神聖感を抱き、いかなる景観に神をみたのかという、正に風土・環境に関する信仰の観点から試みられた実地報告である。日本人がどんな風景に魂の安らぎを覚えたかについて先人達を選んだ「聖性地形」の報告書である。地形・地名・伝説・民俗から拾われた「神々の風景」といつてよからう。人工では不可能な自然環境の神秘性を讃える信仰、いかえれば自然から汲みとる宗教感情に頼って生きるという点是他の民族においても珍しいものではないが、日本人の自然崇拜は豊かな様相をみせる様々な形態の地形に魅せられて、それを主役として生きるものであり、そこに八百万（誇張にしろ、報告にあるように、これほど多種多様の信仰対象があるとは!!）の神々の原型を予測することができる。他方、西欧キリスト教世界では（先史時代は別として）自然に手を加えて人間の安らぎに奉仕させる脇役として自然を観念している点が異なることを本稿で再確認できたといえよう。

最後に一点、引用された地名や神社には、筆者にとって意外性を感じたものがあり、そこに神社信仰の素朴な姿をみてとれたのも確かである（アニミズムについては、岩田慶治の『カミと神』『カミの誕生』『草木虫魚の人類学』『何れも学術文庫にあり』が参考になろう）。

5 風土から生まれる文化、とくに信仰の問題について、家永論から導かれ、時代を越えてその実相を考察した。そこで、また時代を戻れば、戦後早い時期に喧伝された京都人文研の提説を回顧する順序になろう。出版年順に、梅棹忠夫『文明の生態史観』（一九六七年）、上山春平編『照葉樹林文化——日本文化の深層』（一九六九年）、会田雄次『日本人の意識構造——風土・歴史・社会』（一九七〇年）・『日本の風土と文化』（一九七二年）などであ

る。ただし、ここでは上山編著を取り上げ、梅棹と会田の論著は地理的条件に関連するものとして、後に論ずることにした。

(1) 上山春平編著は、弥生（農耕）文化以前の原始文化、つまり縄文文化を生態系からみた「照葉樹林文化」としてとらえる中尾佐助の仮説に則って、日本の古い固有信仰（神祇信仰？）の原型は照葉樹林帯にあり、今日の文化のなかで変形しながら、今も生きつづけている、という（文庫版「はしがき」）。刊行当時、日常的な文化要素との関連から日本文化のルーツを説明した論稿として、本書の表題は巷間に広く流布し、今も読み継がれているようである。

四〇年後に、佐々木高明が改めて『照葉樹林文化とは何か』（二〇〇七年）を書いているのは、山と森が生みだした日本文化の起源に対し深く共鳴した証だろう。それ以前、すでに佐々木には『日本文化の多重構造』（一九九七年）の著作があり、そこには、北からきたナラ林文化、南からきた照葉樹林文化が縄文文化をつくり、水稻栽培・漁撈民文化の伝来によつて稲作文化が形成され、倭人文化の基層が構成されたと書いている。こうして、日本文化の多重構造とそこにみられる統合性、つまり適応力と柔軟性のある日本文化の個性が特徴付けられたというのである。従つて現代の結論は、西洋文明を理想とした単発的発想によることなく、文化の多元性を前提として、調和と協調の哲学を求めるべきだ、ということになる（三二五頁）。

(2) 北から、南から吹き込む文化、それが先史時代から「吹き溜まり」となつて複合し、そのため調和と協調による文化の統合という「抱き込み」の個性を生み、遺伝子として刷り込まれたのだらうと推測するのは筆者ばかりではあるまい。なお「風土」の話は、第三節・第四節における総合的文化論のなかにも数ヶ所の言及があることに留意してほしい。

それを受けて二〇〇七年本では、日本文化の源流における照葉樹林文化の歴史的位置付けとその特徴が語られて

いる。例えば、「雑穀栽培型」から「水稻栽培型」への展開における照葉樹林文化の役割などの基層部についてなど。とくに木造家屋の特徴とされる「柱」と「梁」で支えられ竹を組んだ木舞こまいに泥を塗るハンギング・ウォール（六六頁）の話は「木の文化」とともに「柱の文化」「壁の文化」もしくは「木骨の文化」の対語・筆者）でくくられる日本建築の特徴に結び付く話題となろう。

6 和辻が熱帯的・寒帯的二重性をもつモンスーン型と位置付けた日本風土（上山編著では亜寒帯・令温帯・暖温帯・亜熱帯の四重性、六五頁）の地理的性格には、①東アジアの東端に位置し、四方が海に囲まれた島国である、②東北から南西にかけて長く延びた緯度を保ちながら（例えば桜の開花時期に一ヶ月の開きがある）、幅員が狭い陸地の中央部に山岳地帯を重ね、急に降って盆地をつくり、やがて平野を抱くという、高低の変化に富んだ地形の妙は、多くの河川に滝をおとし、急流・渓谷・淵をつくるという特徴をもつことになる。

(1) まず、東は広大な太平洋に面する島国であるということに起因する文化のあり様について評価が分かれるという点である（梅棹忠夫と内田樹の両者の間）。

一つは、前述の梅棹本はアジア旅行印象記であるが、文明の生態から観察して、インドの中華思想（古代文明を想起すればよい）を代表とする東洋とも西洋の何れでもない中洋が想定できるという問題提起である（文庫版六七頁以下）。これに対し、日本と西洋では共同体の内部からの力によって歴史が展開し、高度資本主義を成しとげ帝国主義となった点で共通したものがあり、「わたしは、明治維新以来の日本の近代文明と、西欧近代文明との関係を、一種の平行進化とみている」（一〇八頁）という観点から、双方を第一地域と名付ける。そして中洋においては、共同体の外部からの力によって動かされて、ブルジョワは未発育、資本主義は未成熟で、多くの革命を経験し、独裁者体制をとっていることから、第二地域とよび（中国世界・インド世界・イスラム世界・ロシア世界、一六七頁）、第一地域とは社会構造が全く異なるという（一〇九―一二六頁）。

つまりは、生態史からみる限り、日本は「脱亜入欧」の完成品の姿をとっており、東端における西欧文明の吹き溜まりと印象付けることができる。

この第一地域における同工異曲を印象付けたのが、会田雄次である。彼の『意識構造』は、戦後における日本人の自信喪失の回復を願って、アメリカ旅行からの経験をもとに、主として雑誌「日本」に掲載した八篇の論文集のことである。その中で筆者が興味を引かれたのは人文研の機関紙にのせた書名となっている論題であり、そのなかに「作る平和とある平和」というテーマがある。即ち、日本人は「外部の変化と無関係に現状が維持できると考え、現状維持を平和を守ることと考える」のに対し、ヨーロッパ人は「平和というものは外部の状況に応じ、主体的に外に働きかけることではじめて守れると考える。平和はあるものではなくして、たえざる建設を要するものである」という感覚にどうしてもなる。つまり「存在ということは、日本人の場合は現に『ある』のであるが、向うの場合は『作る』のである」(三四―三五頁)と。

ここでは、ヨーロッパの「作る文化」に対する日本の「成る文化」が、平和観について「作る平和」と「ある平和」として強調されている。ユーラシア大陸の西で陸続きのヨーロッパ諸国の間に、絶えない戦争による国境変動の歴史が続けられたという事実に対し、その東の端にあつて太平洋に面する島国では、外国の侵略を受けることは滅多にないという結果につながり、易姓革命もおこりにくかったという史的経験(自称「日本」は白鳳期から今日まで)の違いが、この平和観の違いに表われていると推測する読者は多いだろう。

会田は更に『風土と文化』という論壇誌に掲載した論文集のなかにおいても、第一地域に関する平行進化説について、「ヨーロッパの表文化主義と日本の裏文化主義——生活の文化と生存の文化」という主題の下で、その差異を論じる。初っ端に「日本の宗教と哲学は、ひたすら死に思いをこらす。それに対し、ヨーロッパの宗教と哲学は、現実世界での生き方を追求する」と刺激的である。モンsoon地帯の日本の土地の生産性がきわめて高く、国

家的秩序の維持が容易なのに対し、ヨーロッパ農業は土地生産性が低く新しい土地の征服が常態化し、神の選択によって生き残れると考える。そのため、「秩序世界を空気のように自然と考える日本人」に対し、「無秩序世界を自然とするヨーロッパの人びとの考え方」との間に対話は成り立たず、類似的歴史的過程をもつとはいっても、双方は、「二つのものの表と裏、あるいは陽と陰というような意味で、まったく対立する」というのである(二二―二九頁)。

ユーラシアの西端と東端で同じような歴史過程を平行的に進めてきた地域であるが、それこそ西と東という正反對の地理的位置の故に表裏の關係にたたざるをえなかった事情(その背景にキリスト教と仏教があることを暗示)が示唆されている話題は興味深い。

(2) これに対し、時代は下るが、東端の島国性を強調した、内田樹『日本辺境論』(二〇〇九年)は先学の日本人論(丸山眞男・司馬遼太郎ほか)を参考にして辺境ゆえの病理的考察を描いている。例えば、「きよろきよろして新しいものを世界に求める」(二四頁)、「よその世界の変化に対応する変り身の早さ自体が『伝統』化している」(二六頁)、「自分自身が正しい判断を下すことよりも『正しい判断を下すはずの人』を探り当て、その『身近』にあることの方を優先する」(四四頁)、「きわめて重大な決定でさえその採否を空気に委ねる」(四五頁)など、「辺境人」のメンタリティは「諸国の範となるような国に日本はなつてはならないという国民的決意を基礎づける」(八九頁)、「世界標準に準拠してふるまうことはできるが、世界標準を新たに設定することはできない」(九七頁)、などという。

とりわけ、本稿前章で詳述したことだが、『道』の繁昌は実は『切迫していない』という日本人の辺境的宗教性と深いつながりがある……『道』という概念は実は『成就』という概念とうまく整合しない」「おのれの未熟、未完成を正当化してもいる」(二六一頁)と「道」を批判する、「辺境人の最大の弱点は、『私は辺境人であるがゆえ

に未熟であり、無知であり、それゆえ正しく導かれなければならない』という論理形式を手放せない点にあり」(一六九頁)とさえいう。そして、表意文字と表音文字を併用するハイブリッドな日本語は、「外」と「内」の対立を架橋するための中華思想に対する辺境思想の表われとして、文化の深層構造を久しく形成していた(二三四・二四三頁)という言説に至っては、偏光レンズを通してみた片面的思考としかいいようがない。

(3) 東アジアの東端にある島国という地理的条件に関連して、文化面で筆者が注目したいのは、読者も知るよう
に、韓国・中国に始まって、西域・西欧から持ち込まれる西からの外国文化(梅棹のいう第一・第二地域を問わず)に
対処するわが国のあり様である。すべてを呑み込んだ「雑種文化」(加藤周二)という表現が、これまで類
似の論書に多くみられるが、ほかにもその対応姿勢を説く「模倣文化」、その後の様相を語る「混合文化」・「混成文化」
から「統合文化」までさまざまに表現されている。

が、しかし雑種文化と極めつけるまえに、東端にあつて行き処のない「吹き溜まり」(第二次大戦後におけるアメ
リカの場合はしばらく措いて)という状態に処する対応姿勢のとり方である。多少の取捨選択はあつただろうが(唯
一の例外は近世におけるキリスト教弾圧、消化不良をおこすことなく、自家葉籠中のものとして「抱き込み」、見事
に融合してしまつたという文化面での懐の広さである。この「吹き溜まりの融合文化」にみられる包容力と消化力
は、一言でいえば母性文化の特質といえようが、とりわけ、島国の利点から古来外圧のなかつたこと、それを利点
に文化の基底が破壊されることなく生きつづけてきた「通奏低音」の存在にも注目すべきであろう(それが縄文文
化に始まるという上山説その他がある)。

外来文化は、単に混然としている、あるいは雑居しているという状態ではなく、文化遺伝子によって融合され、
個性ある形相をつくり出したといつてもほめすぎにはならないと思うが。

例えば、モンスーン型風土の特徴である「木の文化」にみる日本人の獨創性は、単なる「雑種文化」でくぐられ

るほど生易しい個性ではありえないと思うし（詳細は本節の最後に詳細に論じたい）、さらに、他に例をみない独特の融合化を果した個性をもつ『文字』という文化。つまり日本語のことを想起していただきたい。日本語については、前述したように、「法文化の基層」と筆者は考えているので、改めて次節で取り上げたいと思っている。

(4) 前述したように、東北から南西にかけて長い緯度にわたりながら狭い幅員のなかでつくりあげられた、山脈・山地・台地・溪谷・急流・滝・瀬・淵など、山と川がおりなす日本の自然景観は、中国と比べれば小規模ながら、盆景のような奇勝を生み、多様な植生と重なって生まれる変化に富む風景は、四季の移り変わりをともなうて絶妙な印象を与える。『里山』の風景や『棚田』（全国の水田の六%を占める）の景観は、とくに望郷や旅の思い出に導かれて、その味わいは正しく多情多恨である。

同じモンスーン型とはいえ、これらの風土美は際だっており、複雑で巧妙な地勢から生みだされる有名な蔵王の樹氷（アイス・モンスター）、愛媛の「肱川あらし」（白い龍と称される川に沿って流れる霧）などの奇景の例は、中洋・西洋の自然美を知る人間にとっても感動を与える風景であろう。

こうした繊細で豊かな風土美に育まれた日本人の感性が、山・森・河川のかもしだす環境自然に向きあったとき、絶妙な贅美の言葉をつくりだしたことを、先に述べた自然に対する深い信仰と共に思い浮かべずにはいられない。

言語から日本文化の索引となるような言葉を探求した芳賀綏は、自然と人間との調和・一体感を表わす言葉として、アケボノ・朝ボラケ・朝霞・狭霧・五月晴レ・オシメリ・カゲロウ・夕映・夕霧・夜露・オボロ月・イザヨイ・淡雪・細雪・雪化粧……をあげ、その繊細な情緒を特徴付け、また四季の微妙な移り変わりをきめ細かく表現した、春風・春雨・花曇り・花吹雪・風カオル・青葉若葉・新緑・夏雲・新涼・野分・秋草・秋冷・秋晴レ・秋日和・小春日和・冬枯れ……をあげて、四季の快い感触をイメージさせている。⁽²⁾ 俳句好きの読者だったら『歳時記』

を想いおこす人もいると思うが……。

特にきめの細かさの点で、「雨」は際だっていると筆者は思う。春雨・秋雨は当り前として、穀雨・梅雨・小雨・霧雨・霖雨・小糠雨・冷雨・氷雨など、和漢両用の描写力は巧妙極まりない。

また風景・四季をはめたたえる四字熟語で日本でも使われる言葉として、千山万水・山紫水明・深山幽谷・白砂青松・長汀曲浦・清風明月・嘯風弄月・花鳥風月・桃(花)紅柳緑など。

そして自然の賛美歌といわれ、直ちに脳裏に浮かぶのは、むかし習った唱歌の調べ。故郷の自然を愛した岡野貞一作曲の、春の小川・春が来た・紅葉・故郷・朧月夜などは、日本人の肌に染み付いている「ふるさと」を偲ぶ歌であることは御承知の通り。神の賛美歌(キリスト教)とは好一對である。

(5) 自然の賛美歌こそ、自然に対する憧憬から崇拜、そして自然信仰へと昇華する必然の結果であった。その原型については、すでに紹介済みであるが、そのなかでも各地に存在する「山の神」山岳信仰と奥宮「鎮守の森」里宮」から石(磐座)や木(神木)までもが崇拜の対象となった。有史以前からのこうした自然崇拜は、日本人の生活意識となり文化遺伝子として刷り込まれたことは容易に想像がつく。環境自然に対するあこがれと崇拜は、現代人にとっても生活文化の一部となっていることは確かである。ここに、自然・神・人間三者の個性的な相互関係があり、日本の「風土と文化」の特質をみるといえるのも当然であろう。

もつとも、日本人が美しい自然を愛し季節の移り変わりに鋭敏なのは、志賀重昂や芳賀矢一の影響であるとの批判もあるが(斎藤正二『日本の自然観の研究』一九七八年、南二七頁)、自然崇拜に日本人の信仰の源流をみる(人類に共通するといえるが、山・川・滝・洞窟・岬・淵・池のほか雷などの自然現象にまで神名を付したという特徴がある)ことに異論はないはず。それが現代にも尾を引いているところに西欧とは異なる文化をみることができ。つまり、自然・神・人間三者の関係性についての比較にこそ問題の鍵があるといえるだろう。

自然に抱かれ生かされてきた人間が自然を賛美し、そこに神をみて双方を同等視するという日本人の自然の姿については、これまでも述べてきた。その実相を西欧との比較でみてみよう。

①(西) 自然を含む万物の存在は神に従う。

(目) 自然は怒りもするが、生存の根元にかかわるものとしてその秩序をたつとぶ。

②(西) 人間と自然は対立するが協役としてこれを利用する。

(目) 自然は人間と同等な主役として、これとの融合をはかる。

③(西) 人間中心主義により自然は時に支配の対象となる。

(目) 自然のもつ神的聖性は仏教教理に「草木国土悉有仏性論」として生きている。

7 誰がいったか、昔から「石の文化」(西欧)と「木の文化」(日本)という比較表現がある。「木の文化」といわれて木造建築を連想するのが通常だが、日本では「住」に限らず「衣」「食」の生活全般から美術工芸に、果ては仏像にまであてはまるという特色がある。とくに漆は先史時代から使われて、その工芸品は日本の特産物である。

他方、「木をみて森をみない」という警句がある。とすれば、「森の文化」というべきか(「森の文化」はヨーロッパの針葉樹林帯で使われるという記憶があるが?)。屋敷林という独特の景観をもち、森と林の面積は現在、国土の七割をこえ、そこに棲む生物は九万種以上、動物の固有種は約一三〇種(ガラパゴスでさえ一一〇種、イギリスは〇)、植物のそれは五〇〇〇から六〇〇〇種といわれる。大地は世界の四〇〇分の一に過ぎないものである(長谷川如是閑は「日本は木をみて森をみない文化」と評した)。

もともと、有史以来、積年の人口増加による生活用資材の調達、とくに近代以降の建築用資材としての針葉樹林帯への転換と開発による乱伐、加えて、林業は衰退して森林管理の不足を招き、水の保全機能の退化に土石流の頻

発をよんで、現在では「森の復権・再生」が叫ばれているという現実がある。しかし、それにも拘らず、人間生活全般に係る説明のキー・ワードとしてふさわしいのは「森の文化」より「木の文化」であろうと思う。

(1) 日本列島の誕生は大陸とくっついいたり離れたりした後の偶然の所産であるが、地質の多様さは地球規模の変動の記憶をしつかりと刻み込んで（大地の博物館ともいわれる）、日本アルプスが欧州アルプスをはるかにしのぎ、それによって植物の群落も多彩をきわめ、そこに生まれた森の誕生とその植生の豊かさも自然現象に基づく偶然の産物とはいえ、頼もゆるむほどのものがある。例えば氷河期（二万年前？）は針葉樹中心であったものが、間氷河期を迎えたとき、海岸に沿って生き残った広葉樹が日本各地に広まったという（針葉樹林は三大美林「木曾檜・青森ヒバ・秋田杉」として、今も名を残す）。梅雨など年間雨量平均一八〇〇ミリという、さまざまな名でよばれる雨が、叙上の森の成育を促し、樹林帯は貯水池として、落葉樹は堆肥として役立ったことは知る人ぞ知るである。前述した通り、植物の種類は五〇〇〇から六〇〇〇種（生物は九万種以上）に及び、雪の森（広葉樹林）が下北半島にまで「北限のサル」をよびよせたという例外まである。こうして多種類の植物が多彩な風景を形造り、四季の自然には五〇〇種以上の色（もみじ色・ぶどう色・千歳色・雪の下色などの例）があるという、その多様性が風景美の完成度を高めていることは日本人の常識といっていだらう。

真冬・真夏の「ことば」はあっても、真春・真秋の語はない。しかし、迎春・早春・初秋・中秋・晩秋などにみる春と秋の変化する景観美、とりわけ落葉広葉樹がみせる秋の紅葉は色彩豊かで二六種の樹（とくにカエデ）に及ぶと聞いたこともある（記憶は確かか？）。濃淡の黄葉、赤・赤茶と朱の紅葉は人の心を奪って止まない（メープル・カナダはほとんど黄）。イチヨウ・スズカケ・ブナ・トチノキ・カエデ・ウルシなどの織りなす「錦繡」は錦秋に通じ、春の桜と共に秋の紅葉は日本人の感性を研ぎますことになるのである。

(2) さて、日本人の生活全般を見渡せば、「森の文化」というより「木の文化」という方がふさわしいと感じさ

せる著作がある。その植物的性格から工作品としての芸術性にいたるすべてを論じた、小原二郎『木の文化』（一九七二年）である。そこで、本書の記述から論点を拾ってみたい。

「われわれの祖先は、有史以前から、木の材質についてかなりの知識をもち、適材を適所に使い分ける能力をもっていたと考えられる」。「記紀に書かれている樹種は五三種あり、二七科四〇属に及んでいるという。……いわゆる有用樹種といわれているものがヒノキ（宮殿用・筆者）、マツ、スギ（舟）、クスノキ（舟）を始めとして十数種含まれている」（九頁）。

「西洋においては、黒檀や紅木のように見た目の美しい材が珍重されたにもかかわらず、われわれの祖先は、ごくふつうの木材（コウヤマキ——筆者）のなかの目立たぬ優秀さに着眼して、それを使っていた」（一六頁）。

「われわれは木の香の新しい白木の肌を好むだけではない。時がたてばやがて灰色にくすんでくる木肌を、こんどは『さび』といった独特の世界観の対象にして、別の立場から賞でているのである」。「わが国では、木材は単なる材料というよりも、銘木のように美術品として扱われることが多い」（一八頁）。

「日本人と木のつながり」について「日本民族の木材に対してもつ愛着の深さと感受性の鋭さとは、他の民族とは比較にならないほど強いものがある。その由来は、生きた樹木をみて感じる日本人の信仰にまでさかのぼらないと、本当によく理解できない」（二〇頁）という。

・木を崇める日本人の感情は、木を人間が利用する材料とみるに止まらず、そこに神性を感じ、人間と対等もしくは同視することは、前に引いた「草木国土悉皆成仏」の言葉によって明らかである。神木の観念の証は古社寺を訪れた日本人の見聞きするところであり、それを育てた鎮守の森や里山の風景は日本人の心の核心に描かれていることは否定できないだろう。

かつての「広葉樹林文化」の主題にも拘らず、樹木の利用法について、小原は「現在われわれが洋風の建物の内

装や家具の用材として使っているのは広葉樹材で」あるが、「和風の伝統的な建築においては……すべてが針葉樹材で、広葉樹材が用いられるのは、むしろ例外に属する」(二七頁)という。

日本の彫刻の特徴として「多数を占めるものは木材で、おそらくその数において九〇パーセントを越えるであろう」(三三頁)という。

木材の工芸的利用についていえば、指物(板を組みたてて作る家具・器具)・挽物(ロクロを用いて挽いてつくった器具)・刳物(内部・内面をえぐりくぼみをつけた器具)・曲物(檜・杉などの薄い材を曲げ合わせ目を桜・樺などの皮でとじた円形の容器、縮物ともいう)がある(三五頁)。

(3) 次いで、筆者が重要視する仏像についてみてみたい。

今日現存する飛鳥と白鳳前期の仏像は金銅と木彫が主力で、約四分の一が木造、用材はすべてクスノキの一木造である(例外は広隆寺宝冠弥勒のアカマツ)。クスノキはいわゆる硬材で金銅物に近い硬さをもっており、渡来仏が金銅的硬さをもつ檀木であることから、代用材として利用されたものと考えられる(白鳳後半は乾漆・塑造が加わる)。

天平彫刻には乾漆・塑造・金銅などが数多く、木彫は少ない。しかし芯材にヒノキを選んでおり、それが木肌への郷愁を生んだのであろう。貞観彫刻にヒノキの一木造が現われ、木彫仏の興隆期に入る。その理由について、野間清六は平安密教では仏像に神秘的な霊力を蔵することが要求され、木造が見直されるようになったと説明している(六五―六六頁に引用)。

貞観彫刻の美しさはヒノキの材質に負うところが多い。そのため、像は木肌の美しさを求めて白木である。それには冴えた腕、美しい材料、よく切れる刃物が必要である。しかも、その木材美は針葉樹においてであった。「木の文化」のなかに占めるヒノキの位置はこうして根深いものになったということが判る(藤原期以後は寄木造とな

る) (七九頁以下)。

桃山時代ごろから、建築についてはケヤキが主材となってくる。ケヤキの材質が城郭建築の目的に適合し、雄渾な木目が建築様式に合致したことが、その理由である。しかし仏像彫刻としては木肌も荒く木目はつきりしすぎて不適当と考えられていた(唐招提寺のケヤキ系の像は鑑真による中国製と考えられている)(八二・九一頁)。

(4) 「日本と西洋」の章から(二三頁以下)。

ヒノキは木肌が美しく材質も秀れていたため、二〇〇〇年間、「この木を選んで建築用材となし、さらに彫刻の用材に使って独自の造形技術を発達させ、世界に誇るべき幾多の作品を残してきた」。

「西洋における木材の遺構は、日本のそれに比べてはるかに少ない。しかもそれらは鉄や石材とともに用いられることが多かったので、おのずから硬木によって加工されたものに限られている」。「練瓦と石とじゅうたんの住居の中に生活する西洋民族は、同じ神の宮殿を建てるにしても、大理石と幾何学とによって、さん然たる鉱物質のギリシャの神殿を構築する」。

「鉱物質に対する植物質、金属に対する木材、そして硬木に対する軟木の対比は、長い歴史の過程を経て、一方は智と意志との西洋文化を構成し、一方は情操と直感の日本文化を発達させてきたのである」(一二二―一二四頁)。

・日本人の心や美的感覚には木肌のぬくもりと木目の細かさに魅せられた「木の文化」に負うところが多いと思う。ことに木肌が美しく材質も秀れたヒノキは建築・彫刻の用材として「木の文化」を代表する木材であり、そこに例外を認めた日本人の美的感覚の包容性を察することができるといえる。

8 最後に、木の生活用具を通して日本人の精神構造を考察した、杉山明博『日本文化の型と形』(一九八二年)をみてみよう。

「日本人は『地的人間』で地理的な特色を持つ地的文化を形成してきた。この地的状況が日本人の精神構造を生

み、繊細で、自然と同質化し、きめこまかい情趣をつくりだし、生活用具一つ一つに至るまで四季により器や掛け軸を変え、生活に重みを持たせた。四季の変化に命のはかなさと流れを知り、自然の木地の古びていく様子にほろびの美を感じ、暮れゆく秋に物のあわれを思ったのは、地的人間の影響である。日本人が木を愛し、木とともに暮らしてきたのは、世界でも稀な良質の木に恵まれたからである。『木』特に針葉樹の美しさが日本人の感覚を繊細にし、そこで共通に感じた感覚が底辺に存在して文化を支えてきた。柱や障子の棧は年とともに古くなり、障子の紙は張り替えられる。『崩壊』と『新鮮』の対比の中に『物のあはれ』『命のはかなさ』を知る。明り障子は四季の移り変わりを肌で感じさせ、自然との共存を可能にするから情趣がこまやかになる。障子やふすまは自由にはずせるから、固定したドアとは違ってすぐれた融通性がある。しかし障子で一旦仕切られた『場』は、絶対入りこめない閉ざされた空間となり、そこには精神的なしきりがつくられ、『結界』という作法が生まれた。……」(南二九九―三〇〇頁)。

ここには木造住宅における日本人の美的感覚が短文のなか美事に描写されている。「ほろびの美」「繊細な感覚」「物のあはれ」「命のはかなさ」「融通性」「精神的しきり」などの心理的表現は、日本人の心の感じ方をよくよく捉えた表現だといえるのではないか。たとえ木造住宅がコンクリート住宅に変わった今でもある。

もっとも、「石(芸術)の文化」がなかったわけではなく、「枯山水」や燈籠・野仏があるという反論もある。が、これらは精神性の高い、時に信仰(磐座の例)の対象にまつわるものとして捉えられたもので、本節の初めを想起していただきたい。

木の文化は「自然と風土」を終わるにふさわしい日本人論だと思うが。

- (1) 大久保喬樹『日本文化論の承譜』六一―八頁(二〇〇三年)。
- (2) 芳賀紱『日本人らしさの構造』四五―四七頁(二〇〇四年)。

二 文字と言葉

1 「太初にコトバがあった。コトバは神とともにあった。コトバは神であった。すべてのものがこれによって成り、成ったもので一つとしてこれによらないものはない。これに生命があった。この生命は人の光であった」とは、『ヨハネ伝福音書』の冒頭の言葉である。キリスト教では、言葉は神であり、言葉は神とこの世との間の仲介者として、宇宙的・救済的な機能をもった人格的なもの、と考えられている。

(1) 日本ではどうか。古代に言葉そのものが霊力をもつという言霊思想があり、後に予祝の霊力をもった神の託宣という解釈が行われている。前者の例は「敷島のやまとの国は事霊のたすくる国ぞ真幸ありこそ」（柿本人麻呂・万葉集）であり、後者の例は「こと玉のおぼつかなきに岡見すと梢ながらも年をこす哉」（源俊賴、堀河百首一〇五——一〇六年）などがある（『国語大辞典』）。言葉そのものに霊力が宿っており、その力によって現実が産まれる（母性的？）と考えられていることが判る。いわゆる「言霊信仰」である。

このような違いはあるものの、言葉は信仰の中心におかれ、文字通り文化の基層にあるものといえよう。古代遺跡を例にとれば、絵画・彫刻（らしきもの）と共に、人類の人類たる所以として言葉が存することは明らかである。

ところで日本の言霊信仰には、当然カミの存在が考えられる。言葉の抽象神と考えられているのは、興台産靈神（言霊の祖神、『日本書紀』岩戸隠れの条、中臣連の祖、ノリトの祖神アメノコヤネノ命の親）、一言主神（記紀の雄略紀、『古事記伝』には一言で凶事古事を決定する神という）、八意思兼神（高皇產靈神の兄、叡智の神で呪言の発案者）、八重事代主神（事代は言の信なり・宣長、言霊のハタラクの司靈神・豊田）、太詔戸命（『新日本紀』卷五「太卜」の条、呪言の威力を擁護し忘却を防ぐ神・折口信夫）である。神の言葉がミコト（御言）、神の言霊を現わすのがミコトノリ（宣命）（神命の「命」は御言の尊称的信用『古事記伝』、その伝達者がミコトモチであった）。

当時の社会は氏族制で、ミコトノリは社会の実践と結びつき、氏族成員を拘束し、その神秘感を助長した。それが言霊思想を醸成し、言霊信仰はゆるぎないものになったと、豊田国夫はいう⁽³⁾(以下、豊田)。

言霊の宝庫は『万葉集』である。①招迎^{しよまげ}(あるものを招き迎えようとするもの)・祓除^{はつじよ}(あるものを祓い除こうとするもの)の歌、②鎮魂の歌、③招迎・祓除の習俗を示す歌(夕占問の歌)、④名前の歌に万葉人の言霊に対する関心がある。名前は単なる符合ではなく、名と実体は一つで、名に呪詛を加えられると傷つくと思われていた(九二頁)。

また、祝詞^{のりと}も言霊思想の代表例である。初出は天岩戸神話(『古事記』フトノリトゴト・『日本書紀』ハラヘノフトノリト)であり、平安朝に入ってから『延喜式祝詞』一七篇が成文化された。その後、幾世代にもわたって罪穢^{つみけがれ}を祓うため大祓詞^{おほはらじ}が唱えられ、本居宣長はそれについてノリトの言霊賛仰論を唱えている(二〇九頁)。

さらに仏教の言霊思想については、奈良時代の護国三部経(金光明最勝王経・仁王般若波羅蜜經・妙法蓮華經)の読経、真言宗のマントラ(神聖で神秘的な魔力的唱え言葉)、日蓮宗の題目、浄土宗の称名念仏を理解できれば、言葉の神秘性とその効験を語る例として言霊に想いいたると思う(二六〇頁以下)。

(2) ここには、西欧のロゴスの言語観に対する日本の言霊的言語感(中村雄二郎)が読みとれ、思想・論理の道具概念としての言語に対する自覚は乏しかったと理解できるのではないだろうか。こうして、言葉をパトリス的に理解するならば情緒的効果を強く期待することになり、確実な実体を伴う概念を明らかにすることから離れる結果になる(ひどい現代の例はダジャレ・ギャグなど、感覚的な遊び道具としての言葉がはやるという墮落に日本人の心情が現われているということか?)。このままでは西欧法の継受に対し、日本語化は極めて困難であつたろう。継受に際して、先人がそのギャップに驚愕し、ロゴスの日本語の創造に苦勞したことは想像に余りある。穂積陳重『法窓夜話・正統』に接したことがある読者ならば、その苦勞話は、それこそ「知る人ぞ知る」である。

他方、言霊思想にみる言葉に対する強い感応からくるしぶとい執着心は、いやでも言語に対する豊かなそして鋭い感性を醸成することになる。日本語の歴史をふりかえると、言葉を伝えるための文字の工夫について、日本人はさまざまな工夫と努力を重ねたものはいないといってもいいのではなからうか。

2 近年、日本語の源流は南インドのタミール語にあると説く学説（大野晋『日本語の源流を求めて』二〇〇七年）がある。かつては、漢字を借りる前に日本固有の文字があったと説く者（平田篤胤・鶴峰戊申）もいたが、しかし話し言葉は生き生きと存在していたはずであり、『古語拾遺』（平安期初め）「序文」には「まさに、上古の世で、まだ文字がない時、貴い人も賤しい人も年寄りも若者も、みな口で語って代々受け伝え、古人の言葉・古人の行ないを記憶していたと聞いています」（漢文訳・山口仲美『日本語の歴史』三一頁、二〇〇六年）という。

(1) 中国の漢字が日本に入ってきたのは三世紀の終わりとのこと（『記紀』、『論語』・『千字文』との対面である。しかし、日本語表記の苦労については『古事記』序文が「漢字の音だけを借りる方式で述べてみると、恐ろしく文章が長くなってしまふ。困った挙句、この『古事記』は表意文字としての漢字に、音だけを借りた漢字を交ぜて書くことにします。また事柄によっては表意文字としての漢字を連ねて書きます……」（一九頁、以下・山口）と訴えている。

今に残る古い文章表記の例をみても、伊予道後湯岡碑文（五九六年漢文）、十七条憲法（六〇四年漢文）、元興寺丈六釈迦仏光背銘（六〇五年漢文）、法隆寺金堂薬師仏光背銘（六〇七年変体漢文）、勝鬘経義疎（六一一年漢文）、維摩経義疎（六一三年漢文）、法華経義疎（六一五年漢文）、法隆寺金堂釈迦仏光背銘（六二三年漢文）、古事記（七二二年変体漢文）、日本書紀（七二〇年漢文）など年表に残る文章には、日本語の語順で書いた変体漢文（漢式和文とも）の例は少ない。

(2) アジアの東端にあって、当時、その中華文明の漢字しか継受しえなかったという事情を読者は理解する必要

がある。しかし、中国語では主語のあとに述語がくるし、中国語より多くの助詞・助動詞がある。とりあえず、漢字だけで日本語表記するには工夫がいる。『古事記』の序文はその苦勞を語っているわけで、漢字の表意性を無視して音だけ採用することにした。助詞も助動詞も、そして敬語表現でもある。

それが万葉仮名である。夜麻(やま)・可波(かわ)・波奈(はな)などなど。万葉仮名は漢字一字で一音だが、散(さ)というように音の一部を省略することもあるし、訓読みの読みだけを使う(間は「ま」、跡は「と」など)こともある。つまり、万葉仮名は漢字の意味をすて「読み」だけを借りる一字一音である。前述の古文書である漢文・変体漢文に続いて、漢字の訓主体の和文(日本語の語順に漢字を並べる)に^てにをは^をを送り、一字一音の音仮名表記をつくりだしたのである(二二—二四頁)。

しかし、平安時代の五国史、格式、学術書、仏教注釈書はすべて漢文である。また『凌雲集』『経国集』『文華秀麗集』などの文学も漢詩文である。ただその読み方は、いわゆる「返り点」を付した訓読であった。そして漢字の右上・右中上・右中下・右下に「・」を記す「ヲコト点」という助詞の書き込みを考案した。こうして漢文を和語で読み下すための工夫の末に生まれたのが、万葉仮名の一部分をとった「カタカナ」の発生であった。こうして漢字カタカナ交じり文が誕生した(例・『今昔物語』)。また万葉仮名の字形を崩し草体化して「草仮名^{そうがな}」がつくられ、それをさらに崩したのが「ひらがな」である(五四—七二頁)。

これは日本人の創意工夫性の豊かさを示す恰好の話題であろう。漢字の表意性と万葉仮名のような表音性との両天秤に加えて、「カタカナ」「ひらがな」の発明、さらに、漢字についても、俗字(例・恥^ち↓耻、佛^{ほとけ}↓仏など)、略字(例・應^{おう}↓応、賣^{ばい}↓売、學^{がく}↓学、黨^{とう}↓党など)をつくり、果ては日本人がつくり出した国字(例・俤^{おかし}、冨^{とみ}、峠^{とうげ}、峠^{さかき}、峠^{しづめ}、辻^{つじ}、問^と、鰯^{いわし}、鷹^{たか}、鷹^{まろ}など、訓だけで音はない)というように、日本人の知恵を察することができる。(4)

た日本語の使いごなしは、一方で豊かな語彙を利用した言葉遊びを生み、他方では感性の細やかで妙味ある表現を

工夫することができただけでなく（感性の話題は第五節）、近代以後に移入されたアルファベットの処理について片仮名が巧みに利用されたことは周知の通りである。

3 いずれにせよ、日本語にとっては、古今を通じて漢字は必要欠くべからざるものであり、日本語としての漢字・漢文を解説する本が必要になってくる。この場合、字形によって漢字を知ること、字音によって漢字を知ることという複式タイプのものであればならないことになるはずである。

(1) 中国では、字形によって漢字を知る『玉篇』・『説文解字』、字音によって漢字を知る『切韻』、漢字の字義を説く『爾雅』などがあつて、日本でもそのまま用いられていたが、平安期になると（平仮名・片仮名の発明も行われるが）、辞典の編纂が行われるようになる（以下『日本を知る事典』より）。

空海『篆隸万象好義』三〇卷（八三〇年）、菅原是善『東宮切韻』（巻数不詳八五〇年）、僧昌往『新撰字鏡』一二卷（九〇〇年、万葉仮名の注記に日本製漢字四〇〇余を収め和訓《日本語読み》の漢和辞典・国語辞典として最古）、源順『倭名類聚鈔』一〇卷（九三〇年、日本最古の意義分類体の漢和・百科辞典、漢語に漢文の注記をほどこし和訓を万葉仮名で付記）、著者不詳『類聚名義抄』三卷（一一世紀、部首引きの漢和辞書で俗字・通用字・異体字にも漢文の注や万葉仮名の和訓をそえている）、橘忠兼『色葉字類抄』三卷（一二世紀、日常使用の和語・漢語をいろは順に区分し、それぞれを二部に序列し、和訓・用法を示した国語辞典で、寺社の縁起に詳しい）などである（七二八頁）。

こうして、平安時代には本義や出典を知り、自由に言葉を使ひ豊かな言語生活を楽しんだことは、みごとに女流文学の存在によっても知ることができる。目で見、心で思ったことを、できるだけ完全に描きおこせたという日本人の言葉に対する洗練された感覚を思いしらされるといいのではないか。

(2) やがて、漢字を表音文字・表意文字の二様に用いていた日本人が、漢字を表意文字に、表音文字には仮名を用いる「漢字仮名交じり文」を思い付くのは時代の流れともいえる。こうして、平仮名を主にしたもの、片仮名を

主にしたもの、漢字仮名交じり文、そして漢文体と四種の、また「男ことば」と「女ことば」の使い分けをし、さらには身内・仲間・同僚・年の上下・場の空気によって言葉の交わし方に気を付け、時に敬語の用法を考えるなど、時代を追うごとに日本語はきめ細かな妙味ある表現法を工夫するようになった。単純に言えば、外国人にとっては聞き方は勿論、使い分けについては大へん複雑極まりない語法を理解しなければならないという状況になったのである。

そこで、しばしば引用される一人称・二人称の数の多さ、そして敬語の種類（尊敬語・謙譲語・丁寧語）などについて、参考の程度に紹介し、つぎに、複雑なるが故に器用な表現法を娯楽として楽しんだ、いわゆる「言葉遊び」を紹介しようと思う。

(3) 国語というにふさわしい実体が形成されたのは、経済的・文化的に自立した庶民によって、彼らの心や感情を豊かに表現した文芸作品が生まれ、いわゆる庶民語といわれる言葉（前期は上方語の時代、後期は江戸語の時代）が確立した江戸時代である（七四四頁）。

現代でも複雑な例としてしばしば引用される一人称・二人称の江戸期の例をみてみよう。

① 一人称——おれ（身分を問わず一般的）、拙者、身、身ども、某、われ、われら、わたくし、わたし、わし、みずから、みども、こち、こなた、わがみ（女性）、うち（田舎者）など。

② 二人称——そなた（一般的）、御自分・お手前（武士）、御辺、其方、貴殿、お前、ぬし、おぬし、そち、こなた、われ、おのれ、汝、貴様、かたさま（遊女）など。

これらは、いうまでもなく、それぞれ階級、身分、上下関係、男女の別などが言葉に反映したもので、それが敬語などの待遇表現にも係わりをもつてくることになる。普通語・敬語・謙譲語の順に、若干の例をあげる。

〈あう〉——おあいなさる——お目にかかる、〈行く〉——おいでなさる——まいる・まかる・あがる、〈言う〉——

おっしゃる—申しあげる、〈きく〉——お聞きなさる—うけたまわる、〈見る〉——御覧なさる—拝見する、〈する〉——なさる・遊ばす—する (七五六頁) というふうに。

(4) 現代日本語といえる共通語が広がったのは、関東大震災後 (一九二五年三月) に始まったラジオ放送によるものである。その一般方針は「現代語の大勢に順応して、大体、帝都の教養ある社会層において普通に用いられる語彙・語法・発音・アクセント (イントネーションを含) を基本とする」(七五七頁) であった。そして現代においても、敬語は一つの法則性をもった日本語の特色であり、そこには人間関係のあり方の緊密度が表現されており、その要素として、①人間関係、②関係の場が考えられている (七六七頁)。

が、日本語の簡素化によって、その法則性も乱雑になり、現在では、敬語法も形だけに単純化して〈お〉の乱用と謙讓語・尊敬語の混同がめだっている。現代の敬語法を例示するのは繁雑にすぎるので、抑制し省略することにした (例示は『事典』七七〇—七七二頁に詳しい)。敬語は、ないほうが楽なことは確かである。しかし、それによって相手の心をなごませることができるのなら、まだまだ存在理由を主張しうるだろう。敬語は日本語の木に咲いた花であると、『事典』の著者は⁽⁵⁾いう。

しかし、長い年月にわたる人称代名詞や敬語の複雑な使用法の慣例化によって自意識の確立や自我の発現が不安定になった (誇張か?) としても不思議ではない。

4 つぎに、複式言語の特性を活用した言葉の遊びについて述べよう。読者にとっては「息抜き」になるだろうという思い付きからであるが?

いわゆる「言葉遊び」は「漢詩人から歌人、連歌師、俳諧師、戯作者と、次第に作者の層に交替を見せて、ついには連歌から狂歌に、連俳から発句に、前句付けから川柳に」と変遷してきた (鈴木裳三編『新版ことば遊び辞典』はしがき一九八一年)。

ところで言葉遊びのなかで文化的といえ、芸術的もしくは宗教的分野が直ちに想い浮かぶが、それに関する話題は後述することにして、ここではいかにも日本語臭い趣きをもつと筆者が考える「なぞ」と「しゃれ」について幾つかの例を拾ってみたいと思う（以下鈴木『辞典』より）。

(1) 「なぞ」の初例は、吉備真備が入唐したさい、迷路のように並べた漢字を、松尾明神と長谷観音の力によって首尾よく読み通したという逸話であろうか（これはテストであるという意見もある）。中世の公卿の間で行われた「なぞ」は和歌・物語・漢詩の知識を背景にコトワザを素材に発生した遊びであるが、中国では、古く六世紀半ば「魏書」にその例がみえるという。

日本では『日本書紀』の例があげられているが、平安時代にはナゾナゾ物語・ナゾナゾ合^{あわせ}があり、言霊の認識があったといわれている。『古今集』以後の物名歌^{ぶつみょう}（かけ言葉で物の名を詠みこむ）はその新生面で、次第に「しゃれ」「やゝ笑い」をさそうものになったようである。『枕草子』・『徒然草』の例などなど、ナゾを掛けたり解いたりして遊ぶ（和歌が中心）ことは、古くから行われたことがわかる（九三七―九四五頁）。

① ナゾの注目すべき発展は複式ナゾ、特に三段ナゾの出現である。例をあげよう。
お寺の坊さん その日の新聞（今朝来て今日読む↓袈裟着て経よむ）。

あすの天気とかけて何ととく 風呂敷包みととく その心は開（明）けてみなけりや分らない。
女の櫛とかけて何ととく 出雲の大社ととく その心は神（髪）をよせるじゃないかいの。

こんな調子で集めたナゾは、民間伝承のもの九頁、近世以後のもの二六九頁にのぼる。

② 「やまとことば」（恋のなぞことば）の例として、

一升一合の米↓搗（付）いて一升（一緒）になりたい。

蛇の一年子↓まだ穴は知らぬ、童貞。

椎の木の上に鎌八丁↓やかましい(八鎌椎)。

背中の鉄砲↓逢うて(負うて)話し(放し)たい。

ほかに多いのが、和歌にかけた言葉・タジャレ(歌枕にも)など。例えば、天の橋立↓まだみたことがない(小式部内侍)、鮑^{あわび}↓片思い(藤原俊成)、うたた寝↓恋しい人を待ちかねる(小野小町)「うたた寝に恋しき人を見てしより夢てふものは頼みそめてき」、沖漕ぐ船↓焦れて(漕がれて)物思う、賀茂の社↓物思い(古今集「千早振る加茂の社のゆふ櫂ひと日も君をかけぬ日はなし」、雲間の月↓心配である(白河院「卯の花のむらむら咲ける垣根をば雲間の月の影とぞ見る」)などなど切りがない。平安文学に通じた読者には広く知られた話である。

(2) 「しゃれ」について

「しゃれ」とは、①気がきいたさま、②滑稽・ふざけるなど、微妙なニュアンスの使い分けがなされているが、

同音異義による言い掛けのおかしみを主とする遊びを中心にして、日本語の味わいをデッサンしてみたい(総一五

〇頁あり)。

① 赤ん坊の小便↓ややこしい(嬰兒尿)

田舎芝居で花道がない↓鼻筋が通ってない

蛙の行列↓向うみずな奴

垣根の竹の子↓出ると取られる(外出すると出費する)

鐘つきの昼寝↓一ゴン(言)もない

② 「無理問答」について(五六頁あり)

赤い花でも葵(青い)とは如何↓見るものでも菊(聞く)というが如し

生きていても士(死)族とは如何↓うちに揃うて居ても家内(無い)というが如し

衣服に用いて着ぬ(絹)とは如何↓夜昼着ても麻(朝)というのが如し

(3) 戯語について(七三頁あり)

① 回文(下から読んでも同じ句)(六四頁あり)

池の岸雪やはや消ゆ四季の景

惜しめどもついにいつもと行く春は悔ゆともついにいつもとめじを

折るな枝野菊の茎のたえなるを

木はつらし春ちり散るはしら椿

消ゆるとも晴れじと知れば戻る雪

② 舌もじり・早口ことばについて(二九頁あり)

歌うたいが歌うたいに來て歌うたえというが歌うたいが歌うただけ歌え切れれば歌うたうけれども歌うたいだ

け歌うたい切れないから歌うたわぬ

瓜売りが瓜売りに來て瓜売れば振売る瓜をかぶる瓜売

かんかん尽しを言おうなら蜜柑金柑酒に爛小供羊羹やりや泣かん親の折檻子がきかん

表意文字と表音文字、漢語と和語、漢字と仮名文字の使い分け、この複式言語性が、このような滑稽で巧みな言葉遊びを生んだといえる。繰り返しになるが、複式言語は、文化の吹き溜まりが生んだ日本人の智慧と工夫の賜物、やはり言語の国である。そして、この絶妙な工夫は、同じ漢字圏といえども簡単に真似できるものではないだろう。それは日本の言語文化の個性として温存されるままに、他の漢字圏に利用されることはなかった。換言すれば、辺境からくる吹き溜まり文化の泣き処と評価されても止むをえないというところか。

5 しかしながら、この複式言語性が現代用語としては、さまざまな問題を生んでいることも事実である。石川

九楊『二重言語国家・日本』（一九九九年）について、その主張を考えてみよう。

(1) ①表意文字は書き言葉中心で、日本人は声を聞いているのではなく、文字を、あるいは文字で聞いているが、欧米人の表音文字は話し言葉中心で、声を聞いている（四七頁）。

②書くことによって人間主体はつくられているから、書字中心言語がもたらす文化の中核は書であるのに対し、声中心言語がもたらす文化の中核は声と深い関わりをもつ音楽である。書の文化は「見る」文化の別名（「見られて恥ずかしい」恥の文化）であり、声の文化は「告白」・「証し」・「裁き」に象徴される罪の文化である。前者においては、看板・ポスター・掲示板が林立し、後者においては看板は少なく演説が人を動かし音楽・オペラが盛んである。外観からその本質を推量する前者には柳腰・うなじなどの言葉が生まれるが、美の本質たる文体を解く言葉は貧弱であり、擬音語・擬態語が多いのも外形・動作に魅せられるからで、「切れ長の目」・「つぶらな瞳」など見る表現は豊かである（七〇―七三頁）。

・「見る文化」と「聞く文化」と考えると、筆者が思い付くのは「歌舞伎」と「オペラ」（演奏会形式もある）の対比なのがあるが。

③書字中心文化が生んだものは、毛筆を持つ手による箸の文化（筆者・箸使いについて、うるさいほどの禁じ手がいわれている、刺し箸・寄せ箸・迷い箸・撥ね箸・指し箸など三〇を超す）、生花・盆栽・庭木にみる枝ぶりの美学である。また音楽では歌詞に酔う小唄・端唄・演歌が、絵画では書きぶり中心の水墨・俳画・挿絵から着物の柄など線Ⅱ言葉の書法Ⅱ文字表現の構造を保存し続けている（西欧では色彩と形）（七四―八四頁）。

(2) 二重複線言語の構造を語る本書の主旨に入ろう。日本語は漢文訓読体と和文体という異なる二焦点をもつ文体によって支えられているというものである。文の構成は、名詞・動詞・形容詞などの「詞」と助詞・助動詞・接続詞などの「辞」からなっており、名詞・動詞の漢字（詞）に助詞・助動詞（テニヲハ）の仮名文字を併せて生ま

れる漢字仮名交じり文である。が、「テニヲハ」用法が難しく「ぼくは行く」と「ぼくが行く」は異なり、「学校へ行く」と「学校に行く」は異なる。

刺激的な表現は「日本語は中国語の植民地語、占領語の一種である」(二〇五頁)という文言。挨拶語や日常生活語、魚虫草木名などには和語が残っているが、高等語の過半数が漢語(五五%)、対して国語は三〇%、漢語と和語の二重言語が日本語の本質であるとする。例えば、「春雨」は「はるさめ」(和語)と「シュン・ウ」の二重性をもち、それが日本語の微妙な感覚を鍛えたが曖昧さも含んだという(二一〇頁、「玉虫色」に思い至る読者は多いだろう)。

あと、四〇頁近く、漢字の誕生に始まって、その傳來、漢語・和語の複線化語彙の創出、日本語の成立と二重複線言語形成史の解説が続く。

また二重複線言語の文化の例として、落語の「下げ」・「落ち」、「序破急」をモットーとする能は仮名文字「女手」を書く筆触の動きであり、歌舞伎の演目が漢語強調型の江戸の荒事系と和語強調型の上方の和事系と分かれるのは漢字仮名交じり体の演劇化である、という。

そして、二重複線性の日本文化の本源的特質に触れてゆく。

日本造形美術の二類型(例えば、貞観彫刻と藤原彫刻、桃山障屏画と肉筆浮世絵、日光と桂、瀬戸・志野・織部の茶陶と柿右衛門・京焼、白隠と良寛、北斎と広重)を縄文式原型と弥生式原型と説く谷川徹三説を批判し、漢字・漢語優位型と和歌・和語優位型だと説く。例えば、桂離宮と東照宮は平仮名の書と御家流漢字仮名交じり文で、複線日本語は一言語一文字文化とは異なる美意識を再生している、と。

その「美学」とは、①「川の流れるように——宗教なき言語」、②「月かたぶきぬ——国家なき言語」、③「花は散る——歴史なき地理なき言語」、④「日出づる国——政治なき言語」であるといわれると、筆者の理解をこえる。

そこで興に任せて解説を続ける。

①西欧では神に向かって縦に話すが、日本では垂直の天の觀念(中国)がなく、傾斜軸に沿って、上方から下方への「流れ」の感覚を生み(「行雲流水」「時の流れ」など)、四季に準ずる自然讃歌や、左右斜めに配する「分かち書き」屏風(尾形光琳『紅白梅図屏風』ほか多数)の構図に執着するのである。そこに日本語における漢語と和語の分裂・協調をみる。個人としての信者はいるが層としての宗教は存在しない。

②日本語の傾斜軸は「流れ」とともに「傾く」美学を再生産する。日本の民主主義は「支え合う」・「凭れ合う」共生指向であり(土居健郎『甘えの構造』は凭れ合いの精神構造)、その発生源は日本語における漢語と和語の相互依存の構造にある。

日本は東アジアの東端の孤島として、外圧も文化も西から入り西へ出てゆくことが日本に独特の偏圧均衡と偏在図法を生んだ。例えば、絵巻物や『洛中洛外図屏風』の垣間見視線であり、和歌書きの「散らし書き」・「分かち書き」・「返し書き」にみられる斜めの斜視構図である。こうして傾き・斜視の構造は責任不在の国家を生んだ。

③「傾く」美学はまた水平方向への美意識を生み(「タテ社会」は水平線上の上下関係にすぎない)、ムラ仲間につながり、真の「孤立感」や「優越感」は存在せず、単なる「置き去り感」と「先進感」にすぎない。「書」にたとえれば、線や時間に反する「返し書き」(起点・終点を明示せず三折法くずしの字画からなる文字を書き散らすこと)・「重ね書き」・「見せ消ち」(元の字句を読めるように字句を訂正すること)の書法は日本語の垂直意識の脆弱さを証している。それは各地における建築物の高度・美感の不統一を生み、他方で歴史意識の弱さを示している。

④「散らし書き」Ⅱ水平の美学に関連する「日の出」の美学、対水平線参差(高低・長短の差があるさま)の美学が、「日は昇り、月は傾き、花は散り、雪は降りつつ、水は流るる」と総括される文化から、「花鳥風月」「雪月花」の再生産をしている、という。「日出づる国」は政治的「たかぶり」である。

(3) 吉備真備以来の長い歴史をもつ書道に引きつけて日本文化を語るといふ発想の新味に魅力を感じる読者は多いと思う。とくに「見る文化」と「聞く文化」は「読む文化」と「話す文化」であり、双方を比べると、「話す文化」が討議の基礎となることは確かであり、古代ギリシャ文化を底流にして「討議民主主義」の現代に連なることに気付く。この点で、その発想に改めて肯かざるをえない論点が見え隠れしていることに驚かされる。しかし他方で、例えば水平志向が傾く斜視構図になるといふ日本美術史論については、垂直志向から斜視構図(ピラミッド構図)をとる西洋画があることが西洋美術史の常識であることを想い返すと、筆者の記憶違いかと考えてしまうのであるが。

さて、著者の結論は、植民地語を脱するための方策として、和・中・西三言語の求心力と遠心力を引き出すためにルビをふって現在の複式言語構造の特徴を生かせという点にある。「リストラ」^{首切り}「情報化社会」^{希望なき}というような用法が例にあげられている。しかし一言評するならば、書法から国家・政治まで論ずることに無理はないのかという疑問である。

6 話を正道に戻し、「言葉・言語と文化」を論じた著作で、よく読まれた戦後本を、筆者の問題関心に従って拾ってみよう。

(1) まず、鈴木孝夫『ことばと文化』(一九七三年)は、発行当時の言語学や人類学で常識となっていた人間集団に伝承されている行動・思考様式上の固有の型を、ことば・言語行動から説明しようという意図のもとに書かれたもの。六章あるが、とくに、際立った特色をみせる一人称代名詞(本書では自称詞)・二人称代名詞(本書では対称詞)の構造的品格を論じた最終章をとりあげたい。

A 親族内の対話(一五一頁以下)。

①話し手(自己)は目上の親族に人称代名詞で呼びかけたり直接に言及することはできず(父や兄に「あなた」と

呼びかけたりしない)、親族名称で呼ぶ(「お母さん」)が、下の者に親族名称で呼びかけることはできない(直接「おい弟」と呼びかけることはしない)。また、上の者を名前だけで呼ぶことはできないが、下の者を名前だけで呼ぶことはできる。

②話し手が自分を名前で称することはできるが、下の者には通常これを行わない(娘が母親に「〇子はこれ嫌い」といえるが、母が娘にこのようにはいうことはない)。また、話し手が下の者を相手にするとき、自分を相手の立場からみた親族名称でいうことはできるが、上の者にいうことはできない(兄が弟に対して「兄さんは」といえるが弟は兄に対して「弟ちゃん」とはいわない)。

B 社会的状況の対話。

①先生や上司に「あなた」のような人称代名詞は使わないが、逆の場合は「君の〇〇」ということは許される。

②目上の人を地位名称(先生、課長など)で呼ぶのが普通だが、逆はありえない。③名前を呼ぶときは地位の名称を付けるのが普通。目上に対し自分を姓で呼ぶことはできるが逆はない。

C 親族名称の虚構的用法(一五八頁以下)。

①血縁関係のない他人に対しても親族名称で呼びかける(若者が他人の年長者に対し「おじさん」といい、他人の女の子に「おねえちゃん」という)。②家族間の対話で話し手と相手の親族関係が話し言葉に反映しない(妻が夫のことを「パパ」とよび、母が自分の子を「おにいちゃん」というなど)。このように親族名称は具体的内容をもっていない(社会的使用基準から外れた)「自己中心語」といい、子供中心的な使い方(自分の夫がパパ)になる。③その結果、「日本の家族内で、目上の者が目下の者に直接はなしかける時は、家族の最年少者の立場から、その相手を見た親族名称を使って呼びかけることができる」。「目上の者が目下の者を相手として話す時、話しの中で目上が言及する人物が、相手より目上の親族である場合に、話し手はこの人物を自分の立場から直接とらえないで、相手つまり目

下の立場から言語的に把握する」という法則が存在する。

D ことばと行動様式(一七八頁以下)。

「日本語の自称詞・対称詞は、対話の場における話し手と相手の具体的な役割を明示し確認するという機能を強く持っている」。日本人は自己をどう捉えるか、相手をどう把握しているかということで一人称・二人称を使い分けているのに対し、ラテン語・西欧語では一人称・二人称の具体的性質と無関係に、ただ対話という言語活動の機能だけを考えればよいのであって、社会的地位や人間関係を考えなくてすむということである。

日本語のこの対象に依存するということは、自己の主張を明らかにすることが苦手で、相手の出方・意見にどう調和させるかという相手待ちの「察しの文化」とか「思いやりの文化」とかいわれるものではないかと思う。ここで著者は「このような個と個の融合を可能にするものは、あまりにも同質的な文化、民族、宗教である」(二〇三頁)という結論に到達している。

結論はいたって常識的であるが、そこに至るそれぞれの論点の説明は至れり尽くせりといった感がある。

(2) ついで、金田一春彦『日本人の言語表現』(一九七五年)には、七〇項目にわたって日本人の言語生活の特色がさまざまな古典・文学・エピソードを例に語られており、筆者の問題関心に沿って拾ってみる。

① 「話さないこと、書かないことをよしとする精神がある」。「腹芸」とか「思い入れ」が芝居で発達し、「世の中は左様然らば御尤もこもつとそうでござるかしかと存ぜぬ」という諺もある。「巧言令色鮮仁矣」が心に沁み込んでいる(一章より)。

② 一言を重んじ、縮小の辞世の歌や句に特別の意味を認め、また複雑な内容をギリギリの表現で表わすことに特別の感興をおぼえた。「どうも」という言葉は挨拶・会い・別れ・祝い・悔み・ねぎらい・いやみなど、凡ゆることに通じるし、和歌・俳句のみならず、会話での省略は日常的で、圧縮の効果を樂しむ苦心の話題にこと欠かない

(二章より)。

③ 言霊信仰は忌詞となつて、日本人に畏敬感を抱かせている反面、神という名の使われ方は極めて安易(小説の神様・選挙の神様など)である。エゲツない悪口はなく(下品な代表が「馬鹿」)、規模の大きなうそはつけず、控え目な表現が多く(誇大でも「ものすごく」ぐらい)、言質をとられないよう用心する(「いづれ相談いたしました」(三章より))。

④ 世間話が好きで(「井戸端会議」、〃心境小説〃や〃私小説〃は日本独特のものである。当意即妙や「ものはづけ」の心理は豊かだが、抽象表現は苦手で花鳥風月に人生をたとえる風潮が強い(四章より))。

⑤ 挨拶の言葉の特異さについて。「簡単ではございますが」という長い挨拶、「どちらへおでかけで」と聞かれて「ちよつとそこまで」と返事する。

流行歌の語彙でいちばん多いのは、「涙」「泣く」である(五章より)。

⑥ 日本人は対立を喜ばず論理の組立てが不得手なため議論を楽しむことを知らない。日本語の「どうして」には how の意味と why の意味の両方を兼ねており、「ために」は原因と目的という違った双方の意味に用いられている。また、先例を引いたり故事を引用したり日本人の言語生活には決まった形式のものが多い(六章より)。

⑦ 日本人のハイは英語のイエスと同じではなく、「なるほど」とか「やはり」を口癖に使う人が多い。「御承知と思ひますが」も同じ。「すいません」という言葉の頻度が高く謝りさえすればよいという気持は相当にゆき涉っているし、言葉を濁し断定を避ける表現方法が多い(「と思われるフシがある」)(七章より)。

⑧ 書き言葉・話し言葉の双方に長文が多く、裏から言う(例・否定の言い方を好む、「私は……しかできません」)表現が多いなど、間接表現を好む(八章より)。

⑨ コレ・ソレ・アレの指示語の濫用が多く、破格文は横行し(どこにかかるか判らない)、前後の脈絡がつかめ

ず、つながりが明確でないセンテンスが多い(九章より)。

⑩ 察しとか思いやりで了解する、話術では「問^ま」のとり方が重要視される(「問の文化」といわれることもある、後述)。「目は口ほどにものをいう」、「バツが悪い」、「問が悪い」など英訳不可能な表現、これらは日本人特有の言語表現法である(二〇章・二一章より)。

・引用された文献の数々は古典から現代文まで、芸事や流行歌、日常会話に亘るなど、例示は言語表現の百般に及ぶ。こうして、日本語の微妙なニュアンスも陰影も説き明かされ、話題の奥底にひそむ心理にまで筆は及ぶのである。現在では疑問符のつく例示もあるが、「日本人の言語表現」の解説としてはバッチリとの感が深い。ただ、それが日本文化の個性との係わりの考察という面で物足りないものが残ったというのも筆者の本音である。

7 この筆者の不満を充たしてくれようというのが、荒木博之『やまとことばの人類学』(一九八五年、ほかに『日本人の行動様式』一九七三年、『日本人の心情論理』一九七六年の著作あり)という比較文化論である。

(1) ①「帰ろう」とはいうが、「帰りたい」とはいわない。「頑張ろう」とはいうが、「頑張る」とはいわない。この婉曲表現は「自然展開的」な意味をもつ「日本語の行雲流水性」にある。それは発言者と対象物が溶けあっている「主客合一の世界」が眼前する思いさえする、という。

「感ぜられる」といい、「見受けられる」という表現にみるように、「自然展開」と「可能」が混然として区別し難い等価的なものになっているという例をあげ、「れる」「られる」のもつ「自発」(から発して)「受身」「可能」「尊敬」の四機能をもつ。「それは日本人にとって何かが可能であるということは、みずからの主体性においてそれを可能にするのではなく、『可能』が他律的に没主体的に与えられるものであったからである」とし、その理由を「水稻栽培の定住集落的共同社会では……どのような個人の恣意も許されるものではなかった」からである(ムラの論理)と解く(一部一章より)。

②「なる」という自然展開的表現は価値の認識を示す意味をもち、「出来る」という現代語として可能を表わす表現は「自然展開を意味する語」(「夕飯が出来た」の例)の意味をもつ。また「す」「さす」「しむ」という使役を表わす表現は尊敬を意味する(「する」の論理の否定)。

こういった、自我をすて流れのままにという表現は、そこに人間的魅力を感じた日本人の人生観からくるものではないか、というのである(一部二章より)。

③「……ねばならない」「……してはいけない」という強制・禁忌の表現は、発言者の判断を提示して相手の反応を自然発生的に待つという心情を秘めた表現で、婉曲的触発によって相手を動かそうとする「自発」志向の心情を表わしている(一部三章より)。

(2) 著者の比較文化論の基本的立場は、欧米対日本について、遊牧対農耕の両極において捉えようとするところにある。即ち、

遊牧の民は、「苛烈さわまりない自然と、放置すれば食い合い殺し合う人と人、徹底的略奪と全村皆殺しの如き惨劇のくりかえしであった」。「こういった情況のなかにあって、人が生存してゆくために要求される精神は、頼るものは自己一人といったあくなき自立の心構えと、もうひとつ共存のための知恵としての契約の精神であった」(六〇頁)。そして「個と個との断絶」とそこからくる「その断絶を越えしめるべきアイデアへの憧れ」がヨーロッパ思想の本質に秘められている。「こういった人と人とが共同の生を分かちあってゆくためには……共存のための橋をかけねばならぬ。その橋こそが……「愛」と呼ばれるアイデアであった」(六二頁)。「自律」「個」「契約」「愛」などの諸項目が欧米人の基本的人間認識の仕方であった。

これに対し、農耕の民、即ち「日本の共同体は……その中心に聖なる共同体の神をいただいた、きわめて閉鎖的にして神聖なる小宇宙であった」。日本の個人は「共同体の一員」として集団の構成要素にすぎず、共同体にコミ

ットすることによって平和にして快適なる生活を送ってきた。このような連帯の原理は「和」の哲学（やっばりできた・筆者）であり、「人間性の貴さも、醜さも、集団という依存母胎のダイナミックスのなかで、つねに稀薄化・類型化されてゆく」。

「日本の神は、……もともと共同体の神であり、共同体とのかかわりにおいて示現するのがその本来の姿であった」。それゆえ、神は共同体（ムラ）の全人格的支配への契機をもち、ムラ論理の象徴となった。このような神と人との全人格的支配によって、ムラびとの「集団論理性」「他律性」「受身性」は強化されてゆく。神の意志として、個の論理の否定、個性の廃棄が要請され、ムラびとは共同体を離れて個人であることは許されないのである（ムラは今もあるのだろうか?）。

土居健郎の「甘え」によれば「自他の分離の事実を止揚し、もっぱら情緒的に自他の一体の情緒をかもし出すもの」で、神と人との関係は、そのまま人と人との関係にほかならず、現実処理としての契約はまったく無用のものである。こういった人間関係における自己実現の方法は、「他人との連帯」において現実化しようとする「自然展開」的方法でなければならぬ。自己実現を「自我」の否定において現実化しようとする「自然展開」の方途として「無」の思想に結実させるほかはない、という。ただし、仏教的「空」観、老莊的「無」の思想からいえば無反省な重ね合わせにすぎないとし、日本的「無」は中国の「空」「無」とは重なり合わず、日本人が練りあげた独自の価値概念・思想である、とさえ言い切っている（―）（一部四章より）。つまりは中国思想の和風化（?）といいたいのであろうか。

(3) やまとことばの「さだめ」は前世からの決まり・運命を指している。それは人間存在から超自然的存在に関する恒常不変の論理にまで広げて使われている。

同様に、日本人の行為・判断が依拠する原理を正当化する動機を示す「もの」「人生は空しいもの」「出掛けに客

が来たものですから」など、当然に口に出して言うべき言葉を指示する「もの」(「物も言わずに……」「……に物申す」、不変的もしくはさだめにふれて起こる情感を表わす「もの思ひ」「もののあはれ」、さらに「世間の道理」を「ものの道理」といい「ものわかりがいい」「物の心を知らぬ」という使い方になる。また、世間の役にたたない「ものの用に立たない」(逆は役に立つ「ものになる」、自分の支配に組み入れる意味の「ものにする」があり、超自然的存在物をさす「物におそわれる」のほか、「ものおもしろい」「ものかなしい」という使い方では存在にかかわる情感を暗示している、という(二部一章より)。

(4) 「もの」が原理的・法則的・不変的な「規範」の世界の言葉であるのに対し、「こと」(言・事)は「非原理・一回性・可変」の意味をもつ言葉である(「ことわざ」とは言葉の内的威力によって人を動かす言語の技芸。日本人は生起変転する「こと」の世界に敏感に反応し、さまざまな反応の仕方を示したものが「ことわざ」である(「標語」も同じ)。標語は一回的な性質のもので、「こと」に当たって使われたら打ち棄てられてしまうのである。

標語は、言語に内在する言霊の力をかりて、「こと」的世界をひとつひとつ処理していこうとする言葉である。間投詞の「ヨイシヨ」「コラシヨ」「ドッコイシヨ」も、古い「こと」をなし終えたのち新しい「こと」に立ち向かう力と呼び込む移行の過程に発する一種の「はやし」「生やし」と同根の生成を促進させる言葉で、民謡の例を考えてみよう)である。

先の「こと」を終え、新しい「こと」に向かう姿勢をみせようというときには、「それでは」「さらば」「そうであるならば」の意味)などの別れの言葉を用いる。こういう態度を表現する言葉は日本人の行動様式に特有のもので、列車の出発風景には古い「こと」に訣別し新しい「こと」へ出発する、例えば「発車のベル」(ヨーロッパでは停車・出発に際し無音である)「停車時のチャイム」があり、またニュースの導入と終結の場面における案内(音)、式典での「起立・礼」の例にもみられる(二部二章より)。

(5) 「やまとことば」は法律用語と余り関係がないと思う読者がいるかも知れない。法律用語に翻訳語が多いのは確かであるが、本稿での関心事が日本文化から法をみるという点にある以上は、日本文化の一環である「やまとことば」も検討の対象にせざるをえないことに留意していただきたいと思う。

それにしても外圧のない島国のこと、「やまとことば」の心理が現代までその影響を留めているという点を確認しえたことには一驚する。即ち、「自然展開的」、「自発志向の心情」、「他律的・受身的」心理、「自我の否定」など、法文化論に響き合うキー・ワードが打ち出されていることに注目したい。

8 最後に、山口明穂『日本語の論理——言葉に現れる思想』（二〇〇四年、ほかに『国語の論理』一九八九年、『日本語を考える』二〇〇〇年あり）をみておきたい。文中の或る言語と他の言語がどういう関係でつながっているのか、その形を通して、その言葉にこめられた使う人の意識を見究めたいという著作である。執筆の動機は、山田孝雄・時枝誠記に続く、「日本語独自の発想を知りたい」という思いにあるというから、次節の「心理と論理」に移るかけ橋になるだろうというのが、筆者の思惑でもある。

(1) 日本語の名詞は単数・複数を意識しない。釣り銭の計算は、日本は引き算をするが、欧米では足し算をする。日本での、多い・少ない、高低・大小・広狭などの判断は主観的である。

同類の思想を表わす「ある」が動詞で「ない」が形容詞なのは、前者は変化の可能性を含んでいるからであり、後者はそれが無いからである（一章より）。

(2) 近代化によって西欧語に導かれて日本語に適応した場合が多く、それ以前の古典とは異なる使い方になる（受身＋謙譲という古典語が不可解となる）ことが多くなった。その筆頭は主格（主語）であり、例えば「……が」を主格か対象語格か区別しなければならなくなった（二章より）。

ともかく、日本語では主格にあたる言葉は曖昧（「鐘が鳴る」もしくは省略（「鳥が鳴くので目覚めた」）されてお

り、読者は推測するという文章になっている。「が」は主格表示の語ではなく、「犬が吠える」は犬が主語ではなく客観的な事実の表現にすぎない、「茶が飲みたい」の「が」は対象語格である（三章より）。

「花が咲いた」と「花は咲いた」の区別について、「が」は未知の情報（西欧語では不定冠詞）に、「は」は既知の情報（西欧語では定冠詞）についていうという区別が定説化しているが、「が」を使うのはその内容が絶対的であり、「は」を使うのは相対的なことになるのではないか（四章より）。

(3) 「いる」と「ある」の違いについて、これまで「いる」は生物・人・動物・動くもの、「ある」は無生物・物・動かないものなどを基準に使い分けしてきたといわれてきたが、著者は、「いる」は「時間の経過につれて変わると思われるあり方」、「ある」は「そのままそこに存在し続けるあり方」をいう、とする。古語でいう「あり」は植物・物だけでなく人についても使われていた（昔、男ありけり）のは主語の区別をする意識がなかったからであり、人の存在に「いる」を使うようになったのは西欧語の影響（主語への認識）があったからだという（五章より）。

(4) 「イエス」が「はい」であったり「いいえ」であったり、「ノー」が「はい」の場合もあるというように、その場を基準にして「はい」と「いいえ」を使い分けるのに対し、英語の場合は事実を基準にしているという違いがある（第七章より）。

日・欧語双方の論理的比較に関する結論は、未だはつきり見えてはいないが、西欧文明の受容後における日本語の使い方の変化に関する話題にふれながら、古典以来の日本語の論理で迎えられる説明が詳細にみられる。つまり、ここでは主格（主語）が曖昧で（時に省略され読者の推測に負う）、論理的言葉遣いは欧米人に比べて不得意であり、その場の空気に則して語るといふ発想（場の文化^①、察しの文化^②というべきか）が強くみられることが、古典から現代文までを通じて、文典史をもふまえながら説示されている。「私がゆく」と「私はゆく」など（西欧語では区別で

きない)、論理というより心情の表現の違いといった方がよく、日本文では心情によって西欧流の論理的差異の違いを語る場面が多いことが説かれている。このことは、他の専門分野でもしばしば指摘される日本文化の特徴であり、本書はそれを言葉遣いによって証した自我觀念の比較文化論となっているといえよう。

9 「内と外」觀念の違い、「人の間柄重視」対「個人中心」、「自然の賛美歌」対「神の賛美歌」、「成る文化」対「作る文化」、「見る文化↓読む文化」対「聞く文化↓話す文化」、「垂直の文化」対「流れの文化」、「場の空気をよみ自然のままに、他律的となつても私の主張はさける」(「場の文化」・「察しの文化」)に対し「論理的に考えて自ら行動し、自律の氣構えをもつて自我を保つ」(「自律の文化」・「論ずる文化」)などが、本節までの「文化からみた法」に関する論結部といえようか。

(3) 豊田国夫『日本人の言靈思想』四七一五八頁(一九八〇年)。

(4) 漢字の受け入れから国字の誕生、漢字からみえる社会などについては笹原宏之『日本の漢字』(二〇〇六年)をみよ。

(5) 杉本つとむ「ことばと表現」『日本を知る事典』七七二頁(一九七一年)。

三 心理と論理(一)

1 本節では、日本人の「こころ」のあり方・働きと「考え方」の筋道・理屈の言い方に焦点をあててみたい。自我の存在構造がみてとれる主題の一つと思われるからであるが、西欧文化の継受と関係の深い問題だけに、前節までの論著に比べると文献の数は比較にならないほど多い。いきおい筆者の既知文献を中心に拾わざるをえないが、特に戦前のものは愛国主義に根差したものが多く、現在でも引用される著名なものに限定したいと思う。

(1) そうしたなかで、芳賀矢一『国民性十論』(一九〇七年)は、西欧留学の体験を生かして、国民性の自画自賛

に終わることなく文化史的観点からの定式の一つを提示したものととして注目され、戦後においても、まま参考にされる日本人論である。

「十論」とは、「現実的實際的」「草木を愛し自然を尊ぶ」「楽天洒落」「淡泊瀟洒」「纖麗纖巧」「清淨潔白」「礼節作法」「温和寛恕」(ほかに「忠君愛国」「祖先を崇び家名を重んず」)である。若干の解説をすれば、「現実的」は日本宗教の現世利益^{げんぜりやく}で「實際的」は儒教の實際的道德(筆者・確かに日本人は抽象的思考に弱い)、「楽天洒落」は神話や文学の単純さを表し、「淡泊瀟洒」は衣食住があっさりしており、「纖麗纖巧」は茶室・俳句・短歌・墨絵などに繊細な感覚を表し器用で小さなことを好む、というのである(南四七―四八頁)。

芳賀が示した国民性は武士道から生まれたもので、その長所を国民に示し自信を深めさせることにあった。⁽⁶⁾そのため、古風で難解な表現がみられ、現代人には理解され難いところがあろう。残念ながら、芳賀はその後、『日本人』(一九一二年)で皇室中心に向かい、『日本精神』(一九一七年)で国家主義に傾いてゆく。『日本人の心理』が『日本精神』に变身する見本である。

日本人の自画自賛を戒め、長所・短所を詳細に取り上げた論著として、野田義夫『日本国民性の研究』(一九一四年)がある。国際社会への登場という願いから書かれた心理学的研究で、日本人優秀説や西洋崇拜説に偏らない総合的日本人論として当時の評価が高かったものである。

長所として掲げるのは、①忠誠、②潔白、③武勇、④名誉心、⑤現実性、⑥快活淡泊、⑦鋭敏、⑧優美、⑨同化、⑩慇懃。目を引くのは、神仏に現世利益を求める現実性、嗜好品・美術品にみられる淡泊、自然をみる発達した美感からくる優美、外国文化の消化吸収にみる同化、敬語や贈答の習慣にみる慇懃である(南七二―七三頁)。

他方、長所の反面としての短所について、忠誠に対する排外思想、潔白に対する偏狭、武勇に対する意地張り、名誉に対する恥の文化、現実性に対する実用主義、快活淡泊に対する宴会・お祭好き、鋭敏に対する飽き性、優美

に対する規模狭小、同化に対する模倣、慇懃に対する他人行儀など、現在でも通ずる教訓が垣間見える(南七四頁)。

しかし、芳賀も野田も総花的で、自画像の個性がもう一つみえてこないという難点があるようにも思えるのだが……。

(2) 野田と同時期における夏目漱石の講演『私の個人主義』(一九一五年刊)は、西洋崇拜に傾く国の時流に抗し、自己本位を主張する知識人の苦悩を吐露したもの。「第一に自己の個性の発展を仕^し遂げようと思うならば、同時に他人の個性も尊重しなければならないという事。第二に自己の所有している権力を使用しようと思うならば、それに附随している義務というものを心得なければならないという事。第三に自己の全力を示そうと願うなら、それに伴う責任を重^{おも}じなければならないという事」。

留学したイギリスは嫌いだといながら、その自由と義務観念に基づく行き届いた秩序をほめたたえ、個人主義を賞揚する。即ち「他の存在を尊敬すると同時に自分の存在を尊敬する」、「党派心がなくって理非がある主義」であるから、「或る場合にはたった一人ぼっちになって、淋しい心持がする」が、「国家的道德(こくたいてき)というものは個人的道德に比べると、ずっと段の低いもののように見える」という。

大正期における国際主義の見本である。しかし、現今では、当り前のこのことに、当時どのくらいの同調者がいたのであろうか。

戦前において、日本人の心情を名文によって美事に捉え、今でもしばしば引用されるのは、谷崎潤一郎『陰翳礼讃』(一九三三年)である。これを簡潔で巧みな南の文章によって紹介したい。

「日本人はピカピカ光るものを見ると心が落ち着かない。日本でガラス細工が発達しないで、陶器のほうが進歩したのは、日本人の国民性が関係しているに違いない。つまり、『浅く冴えたものよりも、沈んだ翳りのあるもの

を好む』。『金蔭絵』は暗いところで、いろいろな部分が時々少しづつ底光りするのを見るから『余情』が生れる。日本人も明るい部屋を便利としただろうが、美は生活の実際から発達するので、暗い部屋に住んでいた先祖が『いつしか陰翳のうちに美を発見し、やがては美の目的に添うように陰翳を利用するに至った』。たとえば『日本座敷の美は全く陰翳の濃淡』から生れ、西洋人の言う『東洋の神秘』は『暗がりを持つ無気味な静かさ』を指すのだろう。また服飾についても日本人の皮膚には能衣裳が一番映える。要するに美は物体にあるのではなく、物体と物体のつくりだす陰翳のあや・明暗にある。そこに明るさを求める『進歩的な西洋人』と日本人の『気質の相違』がある。結論として谷崎は『日本が西洋文化の線に沿って歩み出した』としても『皮膚の色が変らない限り、われわれにだけ課せられた損は永久に背負って行くものと覚悟しなければならぬ』……谷崎による日本人の美意識に関する考察は、彼の個人的な好みにも左右されている面もあるが、国民性や気質のある面を鋭く指摘していると言える」（南一七七一―一八頁）と。

「心理」とともに「感性」（第五節）に係わる部分も多いが、「心」の琴線に触れる文化遣伝子をよく描いているという点で、古風で主観的すぎると思いながら、現代人の目を引く魅力をもつのではないかと想像する。

(3) 流石というべきか、意外にもというべきか、あの皇国史観の時代のなかで、ファシズムから距離をおいて日本人の心理・論理を観察した幾つかの論著に触れておきたい。

長谷川如是閑『日本の性格』（一九三八年）。南曰く「国民的性格を道徳的態度として見ると、客観的、リアリティック、中間的、簡約、謙抑、平凡、常識的である。右の特徴の成立条件は、自然が比較的温和で、大きな経済的格差がなく、政治的には史前時代に民族的対立が整理され、家族主義的国家が成立し、外国から征服されなかったことである」（南一七三頁）。

「日本文化は自製の心理によって、けげばしい美より、潜在的な美に重点を置く。人工的な完全より自然的な

不完全に美を感じる。さらに日本文明と日本文化については、簡素、淡泊、瀟洒、単純の文化的洗練は、大陸文明の雄大、莊嚴、複雑、煩瑣な表現よりはるかに人間的な文明である」(南一七四頁)と。

後段は言い得て妙、現代でも通用する国民性描写である。

西田幾多郎『日本文化の問題』(一九四〇年)は西田哲学の「矛盾的自己同一」の面目躍如たるもので、日本精神は「すべての物を総合統一して、簡單明瞭に、易行的に把握しようとする」。風土そのものが「人間と自然とが」となる親和的なものであった」と西田はいふ(南一七七頁)。

・ 自他一如の視点から法文化の一面をみようという本稿の立場が、「我は、我ならずして、我なり」という「矛盾的自己同一」の西田説に負うていることはいうまでもない。しかし、戦中は心理も論理もヘツタクレで、「日本精神」にひと括りにされてしまった。

(4) もう一点、こちらは戸坂潤と唯物論研究会をたちあげた、三枝博音の『日本の思想文化』(増補改訂一九四二年、文庫版一九七八年より引用)である。「日本の思想」「日本の精神」は文化と無縁(特殊具体的な「日本的なもの」を認識しようというのでは一般的理論的問題を見落とすことになるから)であり、本書では、道德・宗教・科学的知識など人間生活が自然につくりあげた文化全体にゆきわたっている日本の知性(理性・思考・思惟ではなく)を把握したいという(序論より)。

①日本人の生活をとるまぐ一切の道具器具は自然物か素朴な加工を経たものであり、また自然物にかたどった表現を学ぶなど、生活全体で自然に接した日本人が何故自然の知識(自然科学・芸術上の自然主義・自然法)をもたなかったのか。曰く「日本人は余りに自然に浸りきり、余りに自然に生活して居たからである」。複雑な自然の姿をそのまま受け入れ、衣・食・住は複雑なまま箇々の形・色合いをそのまま愛して芸術化にこだわったからである、と。そのため、実生活に芸術化の特質がみられるにもかかわらず、その内部構造や思想的連関の観察が欠けていた

ため、箇々の物のよさを愛することに執着して知性的なあしらは軽くなり抽象の美を知らなかったためである
(三五―三九頁) という。至言である。

確かに、日本の直観的愛着に対する西欧の一般的思想的関心との対比といってもよいが、しかし、日常性に富み思想性がないと思われている俳句を一例にとつても、そこには、骨を折り手数をかけたと思われる「人間と自然を結ぶ知性」や「感覚を刺激されて湧く歴史的世界との交渉」という思想性をうかがうことができるし、また画家の心理や主観・心構えや運筆ばかりを考えて、描かれた画に枯淡の趣や清楚な風流を求めているように論ぜられている南画についても、画全体の緊張関係がもたらす論理を読まなければ、日本文化の特性を論ずることはできない
(四九―六〇頁)、という。

これまで、日・欧の文化的比較として、総じて、精神的対物質的・直観的対分析的・体験的対論理的・並列的対構成的という一律的対比区分論が説かれることが多い。しかし著者は、知性は世界的に普遍性を有するものであって、わが国も例外ではない。ただ自然を処理する知性的性格の違い（一般性という抽象性を獲得できない）が思想文化の特異性をつくっているとして、知の日本の性格から考察しようという。

②人間の知的訓練には三種ある。一つは、神や超絶者の存在に導かれてゆく形而上学的な論理的訓練であり、二つは、近代の自然科学と連繋して発達した自然的秩序の一般的法則に関する科学的な論理的訓練であり、三つは、国家の生存競争のための政治的な論理的訓練（現代）である。

これが民族の論理的訓練の流れであるが、日本の場合はどうか。第一の場合、豊饒な他国文化の受容について経験した論理的訓練、とりわけ仏教にみられる最澄・空海、鎌倉仏教の思想家たちによる形而上学的な論理的訓練がみられる。第二の場合、特徴的なのは江戸時代における宋学批判の日本儒教史にみる思想運動家、中江藤樹・山鹿素行・伊藤仁斉・伊藤東涯・荻生徂徠・太宰春台・貝原益軒などによる思想的訓練と明治時代における洋学摂取に

みる苦難にみちた思想的訓練は、今日の日本文化のあり様に大きな影響を与えている（私智には長ける）が、科学を根柢に歴史・社会を観念する思想能力に欠けており（公智に欠ける）、わずかな例外は、三浦梅園の条理学（弁証法的な気の理論による）にみる「対峙は天地の条理」であるという自然弁証法であり、西洋の科学的知識については、「西洋ハ頗ル条理ニ従フ」という彼の論理思想に窺うことができるにすぎない（詳しくは二一八―二二六頁）。

かくして、著者は、西欧の近代科学移入前に自然観察の論理的思索を構成する自然哲学の開拓者として、三浦梅園の自然弁証法に注目することになる（自然を物としてみる魅力にとりつかれたのは唯物論のせいかな?）。

③自然主義は日本にも移植されたが、思想をもつて受容せず、感覚をもつてしたため哲学の不作を招いてしまった。その理由は、人間にとって自然物は働きかけうるものであるとして、その処理方法の発見に努めた西欧に対し、同じように自然物に接しながら（日本の方が豊富であったはず）、第一節「木の文化」で説明したように、自然物の一つ一つに執着して接し、抽象化して論理的思想に処理することに欠けていたからである。そこで「自然」解釈に関する日本文化史を概観しようという。

④まず、日本において自然界処理のカテゴリーは、半世紀前まで貧困であり、天・地、陰・陽、理・気ぐらいのものであった。自然観照は個々の自然物に執着する余り、相互連関は思想上の魅力とはなっていない。自然との接触にむける感性はどの民族でも同じであるが、自然に対する思想的態度には甚だしい相違がある（二二六―二四〇頁）。

西欧の場合は、「自然」を思想の準拠として捉えたのに対し（自然概念の成立は近世）、日本の近世（江戸中期）には自然概念の発達は未熟であった。その理由を考えてみると、自然^{ジネ}の例にみるように、「自然」の解釈はそれまで仏教によって占められており、空海、道元、沢庵、親鸞（「自然法爾」に注目）が祖上にのるが、自然の性質を抽象して思索するという自然観察に導くものではなかったからである（二四四―二五二頁）。

解脱とか不立文字とかは、確かに私的（個人的）な感得の世界であり、むしろ非論理的な問題でもある。しかし、著者は仏教の知的遺産から現代教養に資すべきものを取り出して論理化を進めようとしており、しばらく耳をかしたいと思う。

著者が執着するのは最澄であり、いわゆる得一（徳一）との「三一権実論争」（特に『守護国界章』）であるが、その基礎にある『法華経』については浄土念仏等の混淆によって学問的に凋落した、と。

仏教史では、その後、「生死即涅槃」「煩惱即菩提」という安易な思想を選んだことで弁証法的にみえようととも枯渇した観念論的思想に堕した、という（唯物論!）。

次いで儒教である（第六章）。空海のいう三教は儒・仏・道であるが、江戸時代にはひんぱんに神・儒・仏に麥わり、儒教は「治世の教え」といわれた。

ところで近世の思想家には、外国文化の移入に努めるタイプ、三教の調査を特徴とする心の研究（心学）に専心するタイプ、社会（世の中）とその自然（天地の理）における根拠を考えるタイプの三つがあり、最後のタイプにおいて、自然という概念と社会という考えが成立し、市民的社会の成立を想定することができる、という。かなり

心学的であるが、二宮尊徳などは社会と自然を見出したという点で市民的社會思想家といふことができよう(二二四—二二五頁)。

自然を人間から離して考えて世の中を理解する。自然のなかの法則性を重んじて社會生活を完成する。その規準性に氣付いたのは、貝原益軒や山鹿素行などであり、自然概念をつくりあげた思想家は三浦梅園や安藤昌益であり、社會概念をはっきりさせたのは皆川淇園、山片蟠桃、海保青陵などであつた。青陵は「世の中」を一つの機構と理解し、彼には「まきあげの法」といふ國家財政論がある。第三のタイプの思想家たちが現代文化の發生源をなしたことは争われない(二三—三二頁)と。

・通説のようにいわれる「日本の直観」と「西欧の論理」の對比について、「知性」とか「感性」とかという觀念からみる限り双方は同位にあり、自然觀の處理の仕方に、感覺的か論理的かの違いがあるにすぎず(感覺的のなかに知性の片鱗を觀察した)、日本人のなかにも論理的處理に長するものがあつたといふ新知識の提示は、當時における哲學家の逸材として面目十分な見解と感じたのは確かである。そして筆者は、「知性」と「感性」が同時に成りたたないとき、感性に一元化したのが日本であり、双方のバランスを考えながら二元論(知性優位か)で対応したのが西欧だといふことで納得した。それにしても深層に仏敎家の敎理が存在するといふ所見(その造詣の深さにも一驚)には、筆者も同意せざるをえない。これらの所論がすでに戦前にあつたといふことこそ驚きであり、紹介が長くなつたのはそのためである。

(5) 余談になるが、本節の表題「心理と論理」のことである。

「心理」は、西周の造語(一八七四年)で、有名な用例に「人間の心理程解し難いものはない」(夏目漱石『我輩は猫である』)があり、「論理」は、久米邦武の造語(一八七七年)で「如此に論理を介し、日月を経て、商定せる憲法なれば、其良善を尽し、人心に入ること、猶天敎を奉載するが如く……」(「米欧回覽実記」とある。

西周は、津田真道と共に、幕府の「蕃書調所敎授手伝並」となつて、徳川幕府の翻譯家としての役についたこと

はよく知られている。津田の『性理論』、西の『万国公法』は何れも幕府在職中、留学前の翻訳書である。西の翻訳手法に儒教や朱子学ないし仏教用語が下敷きとなっていたことは、それまでの社会事情を考えれば当然のことであろう。因みに、哲学は「希哲学」「希賢学」「窮理学」などと訳され、哲学という訳語の初出は『燈影問答』（一八七〇年）である。論理学は「致知学」、倫理学は「礼義学」「名教学」、社会学が「人間学」（仏教語としての「人の世」の学の意味）から「社会学」となったのは『尚白劄記』（一八八二年）である。リーズンが「道理」と訳されたという話は本稿にとっても興味深い。⁽⁸⁾

こうして、「西周の哲学用語の翻訳から見えてくるのは、ギリシャ哲学とキリスト教とを根幹にもつヨーロッパ近代が、アジアの儒教・仏教文化と重層化されてゆくプロセスの、ひとこまである」という指摘は日本法文化にとって重要な検討課題である。

「これは西周ひとりに限ったことではない。ながく儒学をもって公認の学問としてきた江戸時代から、一挙に西洋化ないし近代化が進行してゆく明治維新に時代が移って、知識人は儒教的教養を主たる受け皿として西洋の諸学問を吸収した。その結果として、アルファベット文字によるヨーロッパ文化と漢字による儒教・仏教文化とが、近代日本において重層化していったのである」と⁽⁹⁾と。

この重層構造が、前節で述べた如く、歴代文化の吹き溜まりで培われた遺伝子によるものであることは説明するまでもないだろう。

心理(学)・論理(学)・倫理(学)から、物理(学)・生理(学)・病理(学)、そして経理(学)・法理(学)など、アルファベットからの近代研究が、第五章で述べたように、「理」は究理によって真理に通ずると考えたことによつて、日本化されたものであることは想像に難くないと思う。

2 戦後の日本人論に移ろう。

南は、現代篇の「総合的日本人論の流れ」について、第一期「対人関係論の時期」(一九六〇年から七三年ぐらい)、第二期「集団心理論の時期」(一九七四年から八五年ごろまで)、第三期「生活心理論の時期」(一九八六年から九四年現在までの時間意識・意地・未練などの国民性を扱う)と総括する。しかし本稿においては、対人関係論と集団心理論は「人の間主義」もしくは「あひから間柄主義」の問題と一括して考えたいと思う。

(1) さて、南が現代編の最初、「総合的日本人論の流れ」の冒頭でとりあげたのは、丸山真男『日本の思想』(新書版一九六一年)である。今でも戦後思想界のリーダー的人物と考えられ、愛読されて止まないというロング・セラーである。本書は四部にわかれ、書名になった論文(Ⅰ)は一九五七年発表のもので、「あとがき」によれば古事記から総力戦までを内包するとあるが、現在に接続する話を適宜引用する。

①丸山は、まず本書の目的を「自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統はわが国には形成されなかった」。そこで現代の自己認識のために「超近代と前近代とが独特に結合している日本の『近代』の性格を私達自身^{みづかみ}が知ることにある」という。

ところで、「私達の思考や発想の様式をいろいろな要素に分解し、それぞれの系譜を遡るならば、仏教的なもの、儒教的なもの、シャーマニズムのもの、西欧的なもの——要するに私達の歴史にその足跡を印したあらゆる思想の断片に行き当る」。しかも「問題はそれらがみな雑然と同居し、相互の論理的な関係と占めるべき位置とが一向判然としていないところにある」として、「前近代」と「近代」が連続して存在することになった現象を具体的に観察したい、と敷衍する(「まえがき」より)。

その共存について丸山はいう。「新たなものの、本来異質的なもので過去との十分な対決なしにつぎつぎと摂取されるから、新たなものの勝利はおどろくほどに早い。過去は……現在と向きあわずに……脇におしやられ、あるいは沈降して意識から消え『忘却』されるので、それは時あって突如として『思い出』として噴出することにな

る」。「日本社会あるいは個人の内面生活における『伝統』への思想的復帰は……急に口から飛び出すような形でしばしば行われる」(一二頁)と。その具体的経緯は次の通り。

「何かの時代の思想もしくは生涯のある時期の観念と自己を合一化する仕方は……本来無時間的にいつもどこかに在ったものを配置転換して陽の当る場所にとり出してくるだけのことであるから、それはその都度日本の『本然の姿』や自己の『本来の面目』に還るものとして意識され、誠心誠意行われているのである」(二三頁)と。

これは、まこと現実主義というべきか。彼の主張は次の通り。即ち、西欧の哲学・思想は部品として取り入れられる結果、それが、「あんがい私達の古い習俗に根ざした生活感情にアピールしたり……『常識』的な発想と合致したり、あるいは最新の舶来品が手持ちの思想的ストックにうまくはまりこむといった事態がしばしばおこる」と。ドイツ観念論の倫理学説と朱子学を結びつけた井上哲次郎的折衷主義、またマラルメの象徴詩は芭蕉の精神に通じるとし、プラグマティズムは江戸町人の哲学だったとする例をあげ、この和洋両思想を接合するロジックとして流通した(流用された?)のは、○○即○○、○○一如という仏教哲学の俗流適用であった(二四頁、仏教家以外どこまで浸透していたのか)。

②こうして、あらゆる哲学・宗教・学問について、矛盾するものを「無限抱擁」し「平和共存」させる思想的「寛容」が伝統となつてゐる。そのため積極的肯定が普遍化しているキリスト教社会において反語・逆説が現実と激しい緊張感を生むのに対して、日本では無常感や「うき世」観によって逃避意識が生まれ、逆説も実生活においては、世はままならぬという感覚として常識化してゆく。こうなれば、現実と規範との緊張関係は、順応する生活感覚の尊重によって、支配体制への受動的追従となり、「ありのままなる」現実肯定に墮することになったと、実に巧妙な法文化論が語られている(二六―二〇頁)。

文学における豊富な感覚的表現、自然の四季への感情移入、日常的立居振舞の精細な観察、洗練された文体によ

る微妙な心持の形象化など、伝統的な「実感」信仰への密着によって、規範に対する自我意識は好悪感情から分離せず、しかもそれは「仏教的な厭世観に裏づけられて、俗世Ⅱ現象の世界Ⅱ概念の世界Ⅱ規範(法則)の世界へという等式を生み、ますます合理的思想、法則的思考への反撥を『伝統化』した」(五三一―五四頁)という。

著者の「おわりに」の言葉。「私達の伝統的宗教がいずれも、新たな時代に流入したイデオロギーに思想的に対決し、その対決を通じて自覚的に再生させるような役割を果しえず、そのために新思想はつぎつぎと無秩序に埋積され、近代日本人の精神的雑居性がいよいよ甚だしくなった」と。そして、加藤周一のいう雑種文化から積極的な意味をひきだせという提言の趣旨に賛成しながらも、丸山はいう。この精神的雑居については「ヨリ大衆的規模で考えるならば、多様な争点^{イッセンユ}をもった、多様な次元(階級別、性別、世代別、地域別等々)での組織化が縦横に交错することも、価値関心の単純な集中による思惟の懶惰……を防ぎ、自主的思考を高めるうえに役立つかもしれない。……雑居を雑種にまで高めるエネルギーは認識としても実践としてもやはり強靱な自己制御力を具した主体なしには生まれない。その主体を私達^{ウチ}がうみだすことが、とりもなおさず私達の『革命』の課題である」(六三一―六六頁)と(「あとがき」によれば、「理論信仰」の批判にアクセントを置いたつもりであるという?)。

③第三部「思想のあり方について」は、例の「タコ壺文化」・「ササラ文化」の話である。一般読者向きの解説をすれば、前者は「最初から専門的に分化した知識集団あるいはイデオロギー集団がそれぞれ閉鎖的な『タコ壺』をなし、仲間言葉をしゃべって『共通の広場』が容易に形成されない社会」であり、後者は「竹の先を細かくいくつにも割ったもので……元のところが共通しているもの」、「基底に共通した伝統的なカルチュアのある社会」である。日本ではヨーロッパ文化の受け入れにさいし、専門化した形態が当然と解されて、そのまま継受され(タコツボ型)、西欧では、ギリシャ―中世―ルネッサンスと長い共通の文化的伝統が根にあって末端が分化しており(ササラ型)、「ササラの上の端の方の個別化された形態が日本に移植され、それが大学などの学部や科の分類となつ

た」ので、「学問研究者が相互に共通のカルチュアやインテリジェンスでもって結ばれていない」(二三二頁)のである。

「近代市民社会が発達するに従って機能集団が多元的に分化してくる」と、ヨーロッパでは「別の次元で人間をつなぐ伝統的な集団や組織……たとえば教会、あるいはクラブとかサロンといったものが伝統的に大きな力をもっていて、これが異った職能に従事する人々も横断的に結びつけ、その間のコミュニケーションの通路になっている」が、日本ではそういった役割をするものが乏しく……近代的機能集団が発達しても、それぞれ一個のタコツボになってしまいう傾向がある(二三七―三三八頁)、という。

内輪と外は峻別され、「各集団相互間にはコミュニケーションがなくて、かえって、それぞれのルートの国際的なコミュニケーションがある。こういう奇妙な事態が生じ」、マス・コミのもつ圧倒的な力もタコツボ相互のコミュニケーションにならず、反って、マス・コミによる思考や感情や趣味の画一化、平均化が進行し、組織の外でどれだけ通用化するかについての反省に欠け、多元的イメージを合成する思考法についての必要性が強く要求されている、と結ぶ(一四一―一五〇頁)。

④以下は筆者の言。西欧法が近代日本に継受されたとき、その法観念に関する専門的用法はすべて翻訳語(「やまとことば」ではなく)によって語られることになり、それを巧みに操ることが法学者の常識とされ、常人の「世間(世の中)の道理」の言葉遣いとはつきり区別された。しかも、西欧文化の日本移入の仕方にタコツボ化の遠因があるということである。つまり、いくら法学論理を操り新説を振り回しても、タコツボのなかでは「世間(世の中)の道理」と直接かかわることは全くないということになる。

前章の解説で明らかのように、双方の関係は実定法の解釈・適用にさいし、ホンネとタテマエとして使い分けられたり、「社会通念」として法律解釈の道筋のつけ方に利用したり、解釈論上の例外的措置として「法外の法」や

「生ける法」を創作したりというようなソフトロー的措置がとられてきたのが、タコツボ型が生き延びた理由である。

賢明な読者にはすでにおわかりのように、法文化論はタコツボ法学を、文化一般を通じて論ずることで、ササラ化しようという試みである。改めていうが、法は文化の一つとして社会に存在し（この前提が崩れれば法文化論は成り立たない）、他の文化と相互に影響し合っていると考えることで、それ等相互の関連が明かされれば、タコツボ文化と批判されることはなくなるからである。

ササラの底部に存在する、ギリシャ文化・ローマ法・キリスト教に比せられる文化現象を日本法の底部に探求する。それが（日本）法文化論であり、西欧法と比すことのできる思想文化に執着するのは、そのためである。それをササラ型と同じように捕捉するなら、「日本文化」・「世間の道理」・「日本宗教」ということになる。しかもササラ型の根元にキリスト教を据えおくようにタコツボ型を考えれば、「日本宗教」が日本型ササラ文化の本源に存在するという仮説が生まれよう。宗教（民族信仰を含む広義の意味）が人類の思想文化の源泉にあるという通説に従っての話であるが（詳しいことは第八章で）。丸山説に従って改めていえば、法文化論とはタコツボ型法学のササラ化を論ずる学説であるといえる。

⑤ 第四部「である」ことと「する」こと。一九五八年の講演会の記録。趣旨は「自由は置き物のようにそこにあるのではなく、現実の行使によってだけ守られる、いいかえれば日々自由になろうとすることによって、はじめて自由でありうるということ」である。制度についても同じで「民主主義というものは、人民が本来制度の自己目的化——物神化——を不断に警戒し、制度の現実の働き方を絶えず監視し批判する姿勢によって、はじめて生きたものとなり得る」。そして「政治・経済・文化などいろいろな領域で『先天的』に通用していた権威にたいして、現実的な機能と効用を『問う』近代精神のダイナミックスは……『である』論理・『である』価値から『する』論理・

『する』価値への相対的、な重点の移動によって生まれたもの」と敷衍する（一五六―一五七頁）。

武士は武士らしく、町人は町人にふさわしくという徳川時代（「分」に安んずる社会）では儒教的道徳が人間関係のカナメと考えられて、「である」論理をモデルとして行動した（二五八頁以下）。他方、近代社会を特徴づける機能集団——会社・政党・組合・教育団体など——の組織は「すること」の原理に基づいているが、「日本の近代の『宿命的』な混乱は、一方で『する』価値が猛烈な勢いで滲透しながら、他方では強じん」に『である』価値が根をはり、そのうえ、『する』原理をたてまえるとする組織が、しばしば『である』社会のモラルによってセメント化されて来たところに発している」（二七四頁以下）と。

ところで、大都市の消費文化においては、床の間付客間に代わって台所・居間の進出と家具の機能化、宿屋のホテル化など、「する」価値のとめどない侵入がみられ、ただ前へ前へと進む「する」価値による近代化が、効率主義の氾濫をもたらしている。しかし、文化的創造にとっては価値の蓄積が大事であり、もたらす結果よりそれ自体に価値があるといえる。とすれば、「『である』価値と『する』価値の倒錯——前者の否定しがたい意味をもつ部面」に後者がまん延し、後者によって批判されるべきところに前者が居坐っているという倒錯を再転倒する道」をひらかなければならないという。つまり現代日本の知的世界に要求されるのは、「ラディカル（根底的）な精神的貴族主義がラディカルな民主主義と内面的に結びつくことではないか」と結ぶ（著者が『日本の『良き』思想的伝統を過去の歴史のなかからとり出して来る作業』という趣旨が、ここで生きてきたというのが筆者の感想である）。なお、丸山の「する」と「ある」の区別に対して、「作る」と「成る」の区別があることについては次章で論ずる。

⑥野田は「教育」の重要性を強調し、丸山は主体的自己改革を主張した。教育によるにせよ、自己改革するにせよ、その本源は人格上の自律による主体性の確立にある。しかし、丸山説では、それを日本の伝統宗教が拒んでいるという。これでは自己革命など遠い未来の不確実な話ということになってしまう。筆者の見解では、「文化の吹

き溜まり」にみられる滓現象をどうするかといったのだが、詳細は第八章に譲る。

(2) 西洋の自我とは異なる日本人の「無自我性」をとりあげたのは、稲富栄次郎『日本人と日本文化』(一九六三年)である(南二八―二九頁)。南によれば「彼は日本文化の特性として公開性、混血性、矛盾性、急テンポ性、騒音性を挙げ」、「また日本人の自我意識を日常生活から見ると『無自我性』であると言う。たとえば着物の仕立ては……『風呂敷着物』であり……間仕切りのない家屋に住む。さらに社会生活では、物見高く、見栄坊で、風評や流行に支配される。国語については品詞・数・性・人称・格などの区別がはっきりしないし、主語の省略、敬語などが目につく。無自我性の原因については、日本人が異民族の雑種で民族的個性がないこと、島国根性で排他的独善的な小我に固まること、さらに鎖国の影響で他を知らず他と比べて自我が認識されないこと、明治になって西洋崇拜からくる劣等感を持ったこと、長年にわたる封建制度の下で没我・滅私などが強調されたことを指摘している。しかし、西洋的自我のような積極性がなくても、日本的自我は逆に無我・大我に帰一する目標を持っていると評価した」とまとめられている。

・自我のない人間はいないはずで、「無自我性」というのが「無我」の意味なら悟りをひらいた人の境地であり、正鵠を射ていない。問題は「自我」のちよう・ありようであろう。

日本人の性格特性から日本人を論じたのが、世良正利『日本人の心』(一九六五年)である。一二回の連続放送の講義をまとめたもの。人間性の本質には自覚性と社会性があるが、日本人のそれに対応する宿病的性格として、無自覚で受動的な「没我性」と「熟知性」があるとし(二四五頁)、両者の相互関連が日本人の性格をつくっているという。こうである。

まず、行為者にとつての目標が当為にかわるときに「あきらめ切れない心理」が行為者に生まれ、やがて「神に依拠しようとする心理」に、そして「依拠するものの指図に従属しようとする心理」(従属の心理)と展開し、「あ

きらめの心理」(自己否定の倫理)に転化するといいつつも、現在では、没我性の原理を否定するような社会現象もみられると(一五六頁以下)。

他方、人間の社会性の一表現形式として熟知的結合がある。ここでは「だれ」は選択できず、「どう」は閉鎖的である。親子、夫婦などから、親分子分型結合——例えば「派閥」——のように、「タテ型」結合に、人々の相互関係が成立する(二〇一頁以下)。

日本語が意思伝達的手段として成長しなかったのは、没我性から語るべき自己をもたなかったこと、熟知性により以心伝的な相互関係であったことが原因であったと、追加説明し、近年は熟知性を否定する社会現象が生まれつつあると結ぶ(二〇六頁)。

・現在からみれば、読者には、いつごろの話かと推測したくなる話題であろう。何しろ一〇〇歳以上の老人が何百人と行方が判らない、あるいは孤独死がひんぱんに新聞報道される「世の中」である。血縁は勿論、地縁も死語になったのではないかという世相(「無縁社会」・「孤族」)からみえる現代日本の真相なのだから。

南の年次を追えば、ここで中根千枝『タテ社会の人間関係』(一九六七年)のベスト・セラーが登場する。「タテ社会」という言葉は彼女の造語かも知れないが、中味はすでに述べられたことのある問題を社会学の衣でまとめたものである。

文化人類学では今も時折引用される、石田英一郎『日本文化論』(一九六九年)には、最後の五〇頁ほどに、「日本文化の特質」と「日本と西洋」が描かれている。①千年以上にわたり民族移動・外敵侵入の経験をもたなかったことからくる同質文化的「封鎖的安定性」(桑原武夫)、「族内婚的伝統」、および合理性に価値を認めない非合理性からくる善悪・主客・人間と自然・生死の類別化・対立の概念設定をしない思考様式に慣れていること(第五章より)、ヨーロッパでは、自己の存在基盤を守ろうとする主張・権利が強いのに対し、日本ではグループに対する忠

誠心から反射される罪の意識が濃厚であること、遊牧民族の食うか食われるかの社会に生まれた逆説上の「愛の宗教」(筆者・日本では「慈悲の宗教」というふうに考えると、「日本人にはヨーロッパ文明を完全に理解することはむずかしいかもしれません」ということになる(第六章より))。

すでにどこかで読んだ話題だと記憶する読者も多いのではないだろうか。

(3) 一九七〇年・八〇年代は、まことに戦後日本人論の全盛期というべきか。それも、七〇年代は欧米への認識が高まるにつれ、日本人の劣等意識が目につく論者によって、その特性が語られた時代として記憶されるのではないだろうか。

日本人論に火をつけたのが、ベスト・セラーのイザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』(一九七〇年)である。法外の法、情状酌量に人間味を見出し、その土台に「日本教」をおき、さまざまな歴史的引例もあるが、独断的な論旨との評を免れない(南二三頁、筆者も同感)。

会田雄次『日本人の意識構造』(一九七〇年)は、日本人の「うつむき」姿勢から、内側を向いて守るという守備優先の心理を読みとり、不可変的な存在に身をおくことが平和につながると考える。つまり、分裂と統合をくりかえすなかでのヨーロッパの「つくる平和」に対する日本の「ある平和」の思想的根拠である。これを思想一般についていえば「作る文化」に対する「成る文化」ということになり、例えば災害復興時におけるヨーロッパの何ヶ年計画のような「あるべき」姿の建設は日本にはない(三四頁以下)。

「家庭生活でも、個人生活でも、攻撃、攻勢それが防衛という……いふなれば、やはり精神が外を向いている」欧米に対し、「日本の場合は内へ内へと退いていく。そして窮極的においていちばん信頼できる人にだけコッソリ打ち明ける」と対比する(四五頁)。

日本人の意識では、表文化(公的な体制的文化)に対する裏文化(私的で非体制的な人間・社会間関係)の優越がみ

られ、前者はウソの世界と考えられている(五三頁)。

つまり、「日本人の意識構造」の裏側的考察の見本である。

3 一九七一年にベスト・セラーの、土居健郎『甘えの構造』が発表され、後の著書にもしばしば引用されるなど大きな影響を与えている。「甘えは日本人の精神構造を理解するための鍵概念」であるという趣旨であることは、読者にも広く知られているはず。そこで解説はできるだけ、重要と筆者が考える結論にいたるプロセスを重点的にフォローするに止めたいのだが、精神医学からの日本人論はさすがにユニークであって、少々長くなることを許されたい。

(1) 「すねる」「ひがむ」「ひねくれる」「うらむ」など、甘えられない心理を表す語彙の豊かさ。義理と人情という甘えに根ざす日本の心情。「気がね」や「こだわり」と同義の「遠慮」は甘えすぎに対する注意信号。遠慮の有無は「内と外」という人間関係の種類を区別する目安である。内と外の区別は個人の自由を阻害しパブリックの精神を乏しくさせる。外国文化の無批判な摂取によって甘えの人間関係も温存される。

日本人の罪悪感とは人間関係の函数であり、外の眼を意識するときには謝罪し、自己の内側に向かうときに恥と感ずる。不祥事が生じたときには日本的な罪と恥の混成が生じ、集団の連帯感が優先して関係者が責任をとる。イデオロギーとしてみれば、天皇が国民の象徴というのは、身分として最高でありながら地位を国民に依存するという幼児的依存といえるのではないか。つまり、日本人は甘えの支配する世界を真に人間的と考えており、その制度化が天皇制であったといえる。甘えのイデオロギーを支える社会的慣習として、敬語の使用、祖先崇拜、祭りの習慣(めでたい気分が好き)がある(第二章「甘え」の世界)。

第三章「甘え」の論理。日本人の甘えは母子分離の事実を否定しようとする心理で、情緒的に自他一致の状態をかもしだすという点で非論理的直観的であると同時に、平等性を尊び寛容・包容的であるともいえる。ここで西洋

の父性的心性・東洋の母性的心性（鈴木大拙）が引用される。無原則の原則・無価値の価値を説く神ながらの道も同様に無差別平等の道を説く（本居宣長）。丸山真男のいう（『日本の思想』）座標軸の欠如である。

また、周囲との不思議な一体感を説く「わび」「さび」という日本的審美感（本稿第五節で詳説する）は九鬼周造のいう「いき」も含めて、本居宣長のいう「もののあわれ」であり、日本古来の独特な情感・思惟を養ったという（九二頁）。この感性も甘えの心性に外ならない、という。

法文化論として気になるのは、西洋的自由が個人の集団に対する優位を根拠にしているという点からいって、甘えと移入した西洋的自由の関係であるが、論者の結論は、近代ヨーロッパ人のキリスト教的個人の自由は信仰箇条として信じたもので、現代西洋人にとっては、マルクス、ニーチェ、フロイドの分析によって、それが空虚なスローガンにすぎないのではないかと悩みはじめており、個人の自由は欲望の充足でなければ他人との連帯を導くだけで、そうになると、西洋人の自由の観念も、自由の心理的不可能性を教える日本人の甘えの精神と究極のところ余り変わらないものとなる（一〇七頁）という。西洋人もまた隠れた甘えに侵されていたのではないかと、他の常識論とは異なる言説を吐露している点こそ興味しんしんである。

(2) 「甘え」の論理の最後は「気概念」である。日本語に数多くみられる「気」という言葉（元来は中国の歴史の観念）の使われ方である。著者が引用する多くの例を列記してみる。

「気がある」「気が多い」「気が置ける」「気が利く」「気が気でない」「気が腐る」「気が暗くなる」「気が差す」「気が沈む」「気が済む」「気が付く」「気が詰まる」「気が遠くなる」「気が咎める」「気が無い」「気が早い」「気が張る」「気が引ける」「気が塞ぐ」「気が触れる」「気が細い」「気が向く」「気が揉める」「気が悪くなる」「気が病む」「病む」「気に合う」「気に入る」「気に掛ける」「気に食わぬ」「気に障る」「気にする」「気になる」「気に病む」「気を失う」「気を移す」「気を落とす」「気を替える」「気を挫く」「気を配る」「気を使う」「気を付ける」「気を取られ

る「氣を取る」「氣を抜く」「氣を晴らす」「氣を張る」「氣を引く」「氣を回す」「氣を持たせる」「氣を揉む」「氣を悪くする」「氣短か」「氣むづかしい」「氣さく」「氣前」「氣立て」「氣持ち」「氣まま」など……。

これらをみると、欧米語の翻訳である理性・感情・意識・意志・良心などを一まとめにして「氣」といつているが、厳密には瞬間瞬間における精神の動きを持つことであろう（二一〇・一二頁）と。それも絶えず主語として登場し快楽志向的であり、対象依存的な甘えに対し、それを客観視して、主体の立場を確保し他者との距離を維持しようとするときに、氣の概念が用いられるのではないか（筆者には新発見）という。

「氣の病」とか「氣ちがい」などの言葉について、精神病理学からみて誇つてよい便利な言葉だと結ぶ（「氣」の概念については、後に同学の木村敏によっても論ぜられていることに留意）。

(3) 「甘え」の病理（第四章）についてはどうか。秘められた甘えである「氣がね」「こだわり」が身体的反応と結びついたとき、「とらわれ」（森田正馬）の状態となる。「人見知り」は内の者には甘えても外の者には甘えられないという状況で、それからいつまでも逃れられないと対人恐怖になり、あるいは恥の氣持が相手に受け入れられないと、内向し硬化して対人恐怖となる。また強迫的（それをしないと「氣がすまない」状態で欧米語にはない）傾向は日本人にみられる性向で、その勤勉さはこの強迫的傾向に関連する。従つて遊び自体に価値を認めない（「遊び人」「遊び事」「遊び好き」などのマイナス表現）のも、遊びに甘えられず「氣がすまない」という心境に低迷するからではないか、と。

「くやむ」と「くやしい」は甘え心理の延長線上にある感情である。甘えられないと氣がすむように試みるが、氣がすまないと「くやしく」感じ、どうにもならないときに「くやむ」からであるが、この心理は日本人に顕著な判官びいきの感情と関係がある（佐藤忠男）。「くやしさの感情を大事にする点は欧米人と随分違うところ」で、欧米人の場合は正義感と密接な関係があるが、日本人は正義感とは結びつかず甘えと関係がある（二五二頁）とい

う。

加害者・被害者という法律用語は明治初期につくられた日本語で、被害的という言葉は精神科医が使いだしたものであろう。それ以前では「……された」という具体的事実を受身の用法で述べるいい方で表していた(金田一春彦)のではないか。それは甘える者がそれを邪魔されたを意識するからであろう。つまり、被害者意識は甘えと密接な関係があり、被害妄想は甘えの心理の病的変容である(一五七頁)。

「自分がない」という表現は自我を意識しない日本語独特のものである。何故なら、自己の利害が集団のそれと一致しないとき、甘えから発した葛藤として「自分がない」と感じ、また個人が集団から孤立したときも「自分がない」と感ずる(自己喪失)のであり、甘えを経験しなければ自分を持つことができない、ということになる。他方、欧米人の場合では現実に「自分がない」状態と知りつつも、自分に集団を超える何ものかがあると考えて、日本とは反対に自分があるかのごとく振る舞うのである(一七〇―一七一頁)。

ところで現代社会における人間疎外状況(理性によって自立し自己充足できると思ったことがそうはならないという窒息感・畏怖感)について、著者は最後に、新しい世代が求める価値観が古い世代によって提供されず、甘えられる父なき現代社会は神不在の特徴をもつため、甘えの感情が増幅している。これは洋の東西を問わない子供の世紀の出現であり、大人も子供もなく、男も女もなく、皆一様に子供の如く甘えているという、人類の退行現象がみえかくれする、と結ぶ(二〇二―二〇五頁)。

(4) 人の間でお互いに甘えあって生きる日本人は、不満でも相手によって自我意識を融通するというフレキシブルな自我意識の特徴をもつのに対し、西洋人は自立しようとして頑なに強い自我意識をもとうとすると、これまで対比的に説かれてきた。

しかし筆者は、日本人が人に甘えるように西洋人も神の愛に甘えていた(対父性的なサンゲ・告白)のではないか

と推測する。自立を強調しても隣人愛を説き（マタイ伝）、コミュニティ・チャーチ（アメリカ）が生まれるなど、甘えの対象が異なるにすぎないのではないかと疑う。だから、血縁・地縁はもとより家族までもが崩壊しつつある日本の無縁社会における孤族に対し、神の愛を信じようとせず疎外感に苛まれる西洋と、その理由は異なれ、土居のいうように、現在、甘えの心情が社会的に表出することに洋の違ひはないと筆者も思う。それゆえ、甘えによって自我がふらつく両洋の現状のなかで、その理由の差異は東西法文化の違ひにどう影響してくるのかという点に、筆者の関心は移る。

4 同じ一九七一年の作品として、見田宗介『現代日本の心情と論理』、深作光貞『日本文化および日本人論——猿マネと毛づくろいの生態学』がある。

見田には、すでに『現代日本の精神構造』（一九六五年・新版一九八四年、六〇年代高度成長期の精神状況を考察したもの）があり、本書はその続編的なもので、冒頭の「新しい望郷の歌」には自然村秩序の解体による大家族制の崩壊で、都会への出稼ぎ型生活がおこり、それが崩れた後の新しい「家郷」の形成について論じ、次の七〇年代『現代社会の社会意識』（一九七九年）、そして八〇・九〇年代の『現代日本の感覚と思想』（一九九五年）と引き継がれる中間報告書にあたることになる。

(1) 深作は、日本文化の「猿マネ」論と、日本人の「毛づくろい」パーソナリティを論ずる。

まず、「死んで、生きる」という切腹は農耕民的思考であるという話から始まって、日本風の衣・食・住・パターンの考察、つまり、夏向きの家・坐りの生活・風通しのいい着物・南国のうすべりから普及した畳という住生活、カロリーを補う混ぜ御飯・刺激のあるおかずに、カマドを避けた（荒神さまに無礼）鉄板のスキヤキ、外来「カレー」（ハヤシ）・ライスの日常化などの紹介があつて、日本本来の農耕民的文化性をダメ押しし、外来牧畜民的文化の受容による日本文化の二面性（江上波夫）を説く。

しかし外来文化は「猿マネ」したにすぎず、農耕民的日本人にとって高度な文化は権威付け・箔付けのためで、日本人の精神面に根をおろしていない（うわべだけをまねる「猿マネ文化」と）。ところがである。新しさを追った明治百年の「猿マネ」によって（一九七〇年代）、①日本は辺境でなくなり、②農業は日本経済の基盤ではなくなり、③自然の破壊と伝統文化の商品化が進み、伝統的日本文化の転換が迫られているのが現状である（以上第一部）という。

D・モリス『裸のサル』に述べる人間の「社会的毛づくろい」は、情的・実利的の両面で日本人の感性・社会関係を説明するのに最もふさわしい概念であるというのが第二部である。日本の母子関係においては、男の子は過保護に育てられ、「自我」「自立性」「個人主義」の確立から遠ざかり、そして、親睦・気持の通じ合い・いたわり合いなどの名目で、「甘え」を要素とする「社会的毛づくろい」が社会関係のなかに構造化されてくる（二五一頁）という。例えば、男性世界に形成された女性の男性に対する世話という一方的毛づくろいがある根底にあるのではないか。しかも「してもらう」と「してやる」には双方が期待し欲求する意志がうかがえる、と。こうなると、男同士にも存在することになり（土居健郎のいう「同性愛的感情」、しかも同性間の毛づくろいでは異性が隔離され、同性間で毛づくろいが充足したあとでは異性はセックスの対象として眺められるだけである（欧米と比べてみよ）。

ここで「日本の伝統的女性美学」（第三章）に入る。胴長・一重瞼で細いがパツチリした目・小さい唇が好まれたが、重要なのは「肌」（「毛づくろい」の条件で気質を肌でいう日本語が多い、「肌身離さず」「肌が合う」「文人肌・商人肌」など）と「髪」（筆者・髪は鳥の濡れ羽色）で、外面的には性信号と考えられた。西欧の豊胸・くびれた胴・大きな腰に対する「いき」な柳腰（筆者）もある（「美意識」のちがいか？。「いき」は江戸時代の町民文化が生んだもので、武家は「野暮」（立川市の「谷保天満宮」が野暮天）である。九鬼周造の『「いき」の構造』にふればわかるように、ここには与えられた社会的拘束を打破する意志はなく、毛づくろい社会を逸脱しないよう受容するこ

とで「意気地」・「諦め」を超越する生き方が示されている、とする。

(2) 最後は集団社会における「毛づくろい」である(第四・五章)。

① 「順位制における闘い」では、相手を傷つけたり殺したりはせず、特有な降伏の動作によって闘いは終わり、② 「なわばり」のための闘いでは力関係のバランスによって境界線が成立する。③ 族内婚的単一社会の日本では、つねに上下間の毛づくろいが入念にゆきとどいており、④ また自分の社会的存在のすべてを「なわばり」にかけているから、「なわばり」が変われば自分の属する「なわばり」に自分を賭けることになる。

⑤ 「順位制」にみられる「毛づくろい」。「上」にたつものは神であり祈願される対象として常駐はしない。気まぐれ・身勝手だが、免責、家柄・毛並みが必要とされる。従ってリーダーとして活動することはなく、実務は下の者に任せ、決定の名義人にすぎない。ここで真の実力者といえるのは神の威霊を代弁する呪術者を起源にもつ幹部であり、何もしない上「神に代わってリーダーシップをとる。これは順位制における相互「毛づくろい」現象であり、それが情的精神世界の統制に必要と考えられている点で、「力」関係が通用する西欧秩序世界とは異なっている。

「中堅」に必要なのは足の活動ではなく手の活動であり、「片腕になる」という言い方は支配関係というより相互的「毛づくろい」関係である。従業員の場合は能率よりも残業の日常化が日本型の特徴であり、低賃金の仲間同志による相互「毛づくろい」によって「ウチ意識」をつくりだすことが好まれたと考えることができる。

この「毛づくろい」意識は日本の現代社会にとってどういう意味をもつか。まず「毛づくろい」が民主主義と結びつけば「悪平等主義」となる。また能力よりは信頼が優先し、契約思想よりは人とのつながりが重視され、主義主張よりは自我を軽視してタテマエの形骸化の道を求める(二三八頁)という。他面、現代社会の「人間性疎外」が問題となっており、情的「毛づくろい」が現代的条件に即応して、原因となっている近代合理主義の行きづ

まりを打開しうる武器となるのではないか、との期待が末尾を飾っている。

・ところで、本書が説く「猿マネ」が単なる模倣に終わらず、和様化して自家薬籠中のものとしたことは、日本文化史の語るところである。他方、「毛づくろい」がいわゆる慰め合い・慣れあいとは異なる深い意味をもつ情動であることを明らかにした点は、これまで「和の精神」でひとくりにされてきた論点を細かく比喩的に解説したとして評価せざるなるまい。とはいっても、「毛づくろい」に無理強い説明されたのではないかと疑問視される個所もあると感じた人もいるだろうと思うが。

それにしても心理的特長を、「甘えの構造」とか「毛づくろい」とか、日常行動的動作による説明でポイントを押さえるという工夫には「恐れ入る」というのが偽らざる心情である。もっとも、象徴的にしろ一語で心理のすべてを語ることに無理があることに著者自身が気付いていた上で、という条件の下であるが。

(3) これまでの敗戦後の精神喪失期は、アメリカ社会を手本とした劣等感をどう克服するかという問題関心が強かったと理解できよう。そのため人間のもつ多面性について、特に欠点に目を向けざるをえなかったとの感が強い。

南の「総合的日本人論の流れ」をみると、このあと四四頁、三四点と時代順の抄出紹介が続く。著書の紹介を続ける筆者に対し、自らの論点を選定して紹介文の展開を望む読者も多かろう。しかし、これまでの例にみるように、「心理と論理」と題していても、著者の論述はその範囲を越えるものが多く、テーマを決めれば著者の解説が各処に分散することになる。しかもこの時期、明らかにかなように日本文化論・日本人論は百家争鳴の形となって噴出し、本稿のこの段階ではテーマの整理は不可能に近いと筆者には感じられる。結局、暫くは時代順に、しかし臨機応変に細工するという形で責を果たすことにしたいと思う。

しかしながら、この日本人論の殷盛と法文化論の創唱が重なっている（一九七二年）という事実は、単なる偶然

ではないはず。つまり、日本文化論・日本人論のブームが比較法学における日本人の法意識論に火を点けたと考えるのが穿った見方というもの。一九七二年度に話を続けよう。

5 まず、木村敏『人と人との間——精神病理学的日本論』（一九七二年三月）は、土居と同じ精神医学の立場から、日本的なものの見方・考え方を論じたもの。

(1) とりあえず、「人と人との間」の書名に関連する、「われわれ日本人」（第一章）においては、キリスト教的表現としての「われわれ人間は」の背後には絶対的な人間中心主義があり、他方「われわれ日本人は」という発想には「われわれ日本教徒」（ベンダサンの造語）の意味が込められている。またキリスト教徒における「われわれ」の表現は個人の集合であるのに対し、日本人の場合は先祖の血を受けた「われわれ」の意味（超個人的な血縁史的なアイデンティティ）、つまり、日本人が何世代にもわたって受けついできた日本的「生き方」の同一性を表し、自然との関係（風土？）の同一性であり、人間との関係の同一性であると、これが本書の出発点。

第二章は、「取り返しつかない」事態における喪失感（メランコリー）における日本的特徴（悲哀・不幸・苦勞・難儀、悲しい・アワレナ・サビシイ・セツナイなど、多くの語彙にみる審美的態度）について論ずる。

それらを、日本的とされる義理・人情の精神構造ないし罪と恥の問題として、「人と人との間」という観点からみてみよう、と。

まず、義理（「人が他に対し交際のいろいろな関係から務めねばならぬ道」『広辞苑』）とは自己意識と世間的配慮が未分化な状態における人と人との間の拘束性であるが、西欧においては、人と人との間に結ぶ役務・従服にみる拘束性は神の命令として認識されるから、西欧の神に対する義務・道徳を、人と人との間に下ろしてみたものが日本の義理ということになる。

日本人は、人と人との間に立つ自己の体面が問題であり、「平常から人一倍対人関係に気をつけて、人と人と

の間を無事に守り通そうと」するから、悪いことをしたと自分を責めるときには、人と人との間が回復不可能にまで毀損されたと感じて世の中に対する罪責感にさいなまれ、その自責の審判者を人情の原則に求めるのに対し、キリスト教徒にとっては、義務(差し当たっては道德律であり窮極的には神)に対する罪責感と考えられている。いくなれば、西洋人は道德的な罪を神と結びつけて垂直線上でしか考えないのに対し、日本人は道義的な罪を人と人との間に見出しているから、水平面上で考えていることになる。別言すれば、「西洋の罪責概念は……神との契約を破って神の掟に背き、しかもなほ生きながらえていることについての負債である」。他方、「日本人は宗教的な戒律を無視し、またそのことを何とも思わぬが、人間の信賴的關係に即する道德的実践という点ではそうとうに敏感であつた」(中村元から引用)。「この『道德的実践』こそ、……人情であり、義理として果されるもの」であつて、義理を欠くことは悪であり罪であり負い目である。「メランコリ親和型」と呼ばれる……人とはこのような負い目を何よりも恐れる人である(七〇―七二頁)、という。

また「罪と恥」(ルース・ベネディクト)の問題について考えると、「日本人にあつては、自己は自己自身の存立の根柢を自己自身の内部に持つてはいない」。その根柢は「人と人との間」であり、それも「外部」でありながら自己の「内部」でもある。つまり、西洋人の罪は他人に対し懺悔し贖罪することによって、直線上の罪が水平の回路を通つて軽減するのに対し、日本人の義理の不履行としての罪は、恥との区別を超越した罪であり、それは他人への告白によつて「人と人との間」の数をふやすことになるから、反つて苦痛を増し、西洋人の罪よりも深刻な苦痛になる。従つて問題は「何故に西洋人は垂直的に神と結びつき、日本人は水平面的に人と人との間に自己を見出すのか」(七八頁)である。そして答は、夫々の風土的条件にある、という。

(2) 第三章は「風土と人間性」である。まず、自己が自然と対立すると自覚したとき、その「間柄」を「風土」という、と規定する。人は生まれる前から風土の一部であるから、日本人、西洋人の夫々にとつては、その前提と

しての自然とは何かの問題から、彼らの精神構造の差異を論じたい、とする（分析的!!）。

まず、和辻風土学の批判ののち、日本風土の非合理性・断続性に対する西洋風土の合理性・連続性を提案する。即ち、熱帯的かつ寒帯的である日本風土は季節的である反面、突発的变化をもたらすのに対し、春・秋の季節感のないヨーロッパは寒気と暑気・陰鬱の両極間を連続的に推移するからである。そのため、日本ではこの非法則性によつて左右される場当たり性が偶然への随順を生み、暴威を振るわない西洋の自然は人間に従順である。そこで、西洋では自然と友好関係を結んで利用したのに対し、日本では「自然と一枚になっている自己の生命に忠実である」ということが、自然に随順することと、そのまま一体をなしている」（二一四頁）、と。

変化に応じて辛抱する忍従の繰り返しでなかであきらめる、という日本の精神構造。この人間性こそ非合理的・非連続的な風土の特色であり、そのため「自分と相手との間には突発的激変の可能性を含んだ持続性が、気短な辛抱という忍耐が支配している」。従つて、「予測不可能な対人関係においては……相手の気の動きを肌で感じとつて……臨機応変の出方をしなくてはならない」。……そこでは自己と他人は成立せず、自分を相手に預けなければならぬから、「気心が知れている」という意識の下で、日本人の人間関係は築かれねばならない。それが不可能な関係においては「よそよそしい」という余所者^{よそもの}態度をとることになり、ひとまず自己を他人に任せ切るか、自己防御的態度をとるか、そのつど臨機応変に、義理と人情に従う（恥の文化）日本に対し、西洋では、風土の規則性・合理性・予測可能性を意識して、法則性を可能にする世界創造の秘蹟に対し畏敬の念をもち義務と道徳に従う（罪の文化）という違いが生ずるのだと思う（二二四—二二七頁）、と。

(3) 第四章は「日本語と日本人の人間性」である。例の如く、人称代名詞の多様性（一・二人称とも）と省略される例の多いことが語られ、日本人と西洋人の決定的断絶と評する。即ち、自己と相手の人格性よりは人間関係を規定したものと捉えて義理人情が生ずる、と。次いで「甘え」について、その概念の発見は精神医学上の画期的貢

献と評価した上で、土居理論（依存欲求的）の一步先を論じたいという。即ち、それは自然に適應して生きる日本の風土的条件の下で成り立ったもので、自然に対する馴れ馴れしい信頼感を前提にした甘え（自由に振る舞うこと）である。しかし、自然と人間の自他同一感そのものではなく、自他の分離が生じたときに感ずる「自己疎外」に対し、風土に適應した「自分に対する甘え」が強くなつて同一化の願望が生まれ自己への本源的統一という状態を仮想することによる……云々と（一五六―一六五頁）。

第四章の最後は、土居理論と問題の「氣の概念」。双方の目のつけどころの違いはどこに（？）。まず「氣」の用例について。氣がある・氣の多い・氣が利く・氣落ち・氣おくれ・氣軽な・氣が重い・氣が沈む・氣が張る・氣がふさぐ・氣が強い・氣が弱い・氣が長い・氣が短い・氣楽・氣苦労・氣ざわり・氣の毒・氣構え・氣疲れ・氣をつかう・氣がつく・氣になる・氣がかり・氣がね・氣乗り・氣味悪い・氣がする・氣がない・氣がすむ・氣が向く・氣がもめる・氣に入る・氣にかける・氣にさわる・氣にする・氣をくばる・氣を持たせる・氣をまわす・氣をつける・氣に病む等々（傍線は土居著と重なる）。筆者も以前から「氣の文化」（後述）について氣になっていたので、木村理論を明らかにしておきたい。

土居説では「理性・感情・意識・意志・良心等の翻訳語……を一くるめにして氣という」とあるが、木村説では「知情意の種々相が全てそこから出てくる源泉として、知情意の具体相を超え出たもの」（二六八頁）をいう、とある。何故なら、氣は一応自分のものと考えているが、実は、相手側の事情によって変化し、自分の自由にならない「人と人との間」にあるものであるからである。いうなれば、双方の差異は論題の違いに着目したものということがわかる。つまり、ここは自分自身の内部に含まれているのに対し、氣は自分を超えて周囲に拡がり、むしろ自分を支配・規制するものであるから、主観と客観との間にある雰囲気的なもの（「氣のせい」）で、「気分」「氣持」も外部的・雰囲気的な「氣」に自分が関与し、これを分有している様相である、という。

著者は、氣の概念によって精神病を人と人との間の出来事としての確に捉えることができ、人間学的に精神病を理解する出発点になるといい、風土の概念との関係において双方は表裏一体、人が自然と出会う場では氣を通じて風土が自己実現するのである、と結ぶ（二七八―二七九頁）。

そして、最後に、精神医学者の結論として、本題の「人と人との間」を因由とする日本人の精神病理的現象（対人恐怖症など）こそ西洋人との差異であって、文化的差異を超えたものである、何故なら社会構造・文化構造の背後には、それをつくりあげた人間の根元的な自然の生き方があるのであって、その逆ではないからである（「文化を超えた精神医学」と題する、二二二頁以下）、と。

「文化そのものを成立させている根源の場所」に「自然に向い合って人間が生きていくその生き方」があるというのが本書の結語であるが、しかし、これでは鶏が先か卵が先かの議論になってしまうのではないか（筆者）。

・土居は母子未分離の状態が自己一致を生むといい、木村は自己の間に分離が生じたときにおこる「自己疎外」が自己一致を生むという（興味ある所説!!）。何度かいったように法文化のキー・ワードは自己一致であり、その違いは、後に詳述する。

6 土居にしろ、木村にしろ、精神医学からの日本人論はユニークである。文化的（文科的）というよりは分析的（理科的）であり、穿った見方もあれば、科学論理的（超文化的？）観察もあるという感想を抱く始末であった。しかし、理科的分析までもが出現したという点に、日本人論の殷賑振りが垣間見えるということは確かであり、その方法論の行方が氣になるが、社会学者もまだまだ言いたいことがあるという氣構えをもって、日本文化のマイナスイメージの社会性格を論じている。

(1) まず、鶴見和子『好奇心と日本人』（一九七二年四月）から。「日本人は自己の集団外で発生した事物に対する好奇心が強く、外国旅行・外国語習得への願望が高い。……原始的な人間関係の構造を保存し、大人の中に子供

の心性を持続させる装置がある。人間関係の閉鎖性と、外来の事物に対する開放性が混在し、外国に対する閉鎖と開放の志向とが交互に現れ、閉鎖性と開放性の多重構造が見られる。……日本文化の根底には、現在もシャーマニズムが潜んでおり、多重構造自体がシャーマニズムの構造と形態的に同一である。事物や思想に対しては開放的だが、人間関係は『秘儀の性格』を帯びるから閉鎖的になる」と、南は抄出している(二三〇頁)。

次いで、作田啓一「日本人の連続観」『価値の社会学』(一九七二年八月)。ここで論ぜられているのは、罪惡觀の弱さ(中国での残虐行為)、親の權威が弱く自律的主体的な人間を育てられなかったこと。これらは「超越神を持つキリスト教に相当する宗教がなかったことによる」(南二三〇頁)という。

(2) 他方、驚異的な経済成長と、その見返りとしての自然破壊、国際人として他国との接触がふえた日本ということになると、ここで「日本人とは何か」を改めて検討し、その国際社会でのあり方の検討のために、風土・歴史・心性を始めとして、総合的な觀察を果たそうという論議が出現してもおかしくはないはずである。

筆頭は、樋口清之『日本人の知恵の構造』(一九七二年一月)。表題からして、外来文化との適応・同化と日本的なものの良さを語ろうという常識的な論述である。自然、衣食住、生産・労働、科学・技術、芸能、信仰・精神構造と続く総花的文化論といえようか。

I まず自然。「湿気の文化」を巧みに生活にとり入れた。屋根裏、明り障子、泥壁である(現在、木造家屋は減りつつある。コンクリとエアコンは世界共通か)。日本人は近接異族の混血で、文化も多元的・複合的である。それらをどう調和させて生きていくかについて知恵を注いだ国民である。

II 衣・食・住。貫頭衣に始まって、身八ツ口、衤おきみ・袖をつけた和服の原型が出来上がり、織り方・模様(自由画紋)に日本的な工夫をこらし、独特の家紋(平安貴族の牛車の車紋が起源)をつけた。結髪も江戸時代の女性は二〇〇種近い髪形をつくったという。また古代的な庶民の自由食が体力の維持に役立ち、武士階級を生む原動力にな

ったという説明は面白い。室町時代の食物文化の発達は料理法の専門家をつくりあげ、京都公家の四条流・大草流・進士流、地方武士間の今出流・伊勢流を生んだが、流派の乱立は茶道・絵画・兵学・歌学にまで及んだ。日本料理の完成は江戸期、握りずしも。和風洋食トンカツやカレーライスは日本人の知恵の産物。鎌倉期末からの書院造り、畳（長さ六尺・幅三尺は身長にあわせた）を敷いて座敷をつくり、障子・唐紙による間仕切りの智恵は日本の風土に合わせた工夫である。しかし、そこには家はいつか建てかえるものという素志（木造は永久性に乏しいと？）があったからと述べているが、それが法文化の表層に見られる特徴であるという点については、次章で論ずる。

Ⅲ 生産と労働。狩猟・漁撈・農耕と生産技術の発展史を述べ、米の文化が郷土意識を生み愛国心を育てたという。

Ⅳ 科学と技術。古くからの医学的知識（「手当て」という治療法、平安期の「医心方」、伊能忠敬の測量術、関孝和の和算、江戸期の土木技術、和時計の創造などの史実を紹介しながら、日本人は科学的技術に対応する能力を豊かに持っていた、という。

V 芸能。まず茶道史、そして花道の展開と縮景芸術にみる「自然の心」の表現。仏画、絵巻物、水墨画、障屏画、浮世絵と美術史が語られ、外来写生画から抽象絵画（大和絵の例）の展開（日本文化との同化）のなかに神秘性・幽玄を理解する美意識の高さを日本人の特性とみている。続いて「やきもの」。日本は有数のやきもの王国で、安価で優秀。^{はしべ}土師部・^{すえつくりべ}陶部、奈良三彩、瀬戸焼（加藤唐九郎）から始まる日本窯芸の隆盛は世界に誇れるものの一つ、という。

日本人の祖先が多種多様の帰化人によって成り立っていることは、京都・五畿内の姓氏一〇五九種のうち帰化人の姓が三二四種に上るということでわかる。そこには血液的に外来のものを吸収し内体的に対応したと、外来文化の吸収に熱心であったことと無縁ではないという証しがある、と。

VI 信仰・精神構造について。仏教が日本人の精神構造に最も大きな影響を与えたことは疑いがない。日常的ものの見方・考え方にいちばん浸透しているのは仏教である。寺院様式・仏像の和風化、神仏融合、山岳信仰(大宝令では僧侶は除籍され無税となるため山に入るものがふえた)からの修験道の成立、そして音楽における伎楽・猿楽・謡曲(仏教用語)・狂言(勸善懲惡)など。あきらめ^メの気持は因果思想からきており、因果応報は日本人の道德律となっていた。その上に儒教が乗って今の道德が生まれ、陰陽・五行・十干十二支の道教、天体信仰からの妙見信仰など、包容・同化力のある日本の宗教が形造られた。

生の否定、欣求浄土の思想「寂滅為樂」は日本人の死生観となっており、心中・殉死・切腹を生んでいる。

感情表現の下手な日本人、羞恥の笑い^メが欧米人を悩ませ、アルカイック・スマイルがもてはやされるのもその一例か。また「お辞儀」という作法は護身からでた智慧などなど……。

日本人は常に異国的なものにあこがれ、日本文化の特性を理解していないゆえ、改めて文化の多面性を理解し、それが単なる異国の模倣ではなく、合理的適合のための思考・選択を通じて再生産されてきたものであることを、無意味な自尊心を捨てて自問自答せよ、と結ぶ。

日本文化の内容を常識的に確認するための総括的略史としてはうってつけと評される著作であろうか。

(3) 次いで、常識的な知恵を深めて、専門の心理学からみた文化総合史をみておきたい。宮城音弥『日本人とは何か』(一九七二年一二月)である。著者は、この前年に、日本人個人としての「生きがい」をどう選択するのかという論稿を発表しており(『日本人の生きがい』一九七一年)、それをみた読者は、当時における日本文化の新しい位置付け論を発見し、その時代背景の思想的状況を理解できたと思う。即ち、生活水準が上昇し生きるための努力が不要になった、既成の生きがい崩壊し個人が新しい生きがいを求め始めたという点である。それは宗教家や政治家に対してではなく、また企業でもなく、個人自らが見出さねばならぬと自覚し始めたという時代感覚を先取りし

たものである。次年の当作品はそのための思考素材を歴史文化における個々の心理に求めたと位置付けられることになる。

それは、次の六つの視角からする心理学的・精神医学的考察である。

I 風土心理学的考察。①島国のため人間と文化の流入は、その隔離性によってルッポのなかでの融合となった。同族意識が生まれ、文化は借用・同化・変化の過程のなかで独自のものをつくりあげた。②山国（フランスでは八〇%が耕作可能だが日本では一七%）で複雑な地形をもつため近親結婚が多く以心伝話の話し合いが可能であり、個人主義的精神が未発達である。③気候はモンスーン型で稲作を主とし、寛容宥和の精神をもち（「血」をみることを嫌う）、里山（土地が狭いから）に開放的な木造住宅を建て（子供の過保護）外部の周囲に塀をつくった（家のうちとその区別）。屋内では、畳・坐るの様式をとった。日本人が自然との調和を考えたのには台風による風水害が原因しており、気候の動きに敏感となり、それが変り身の速さの原因となっている。

II 人種心理学（体質を中核とする人種人類学による性格の研究）的考察。ドイツ精神医学・心理学者クレッチヤーの、環境によって頭蓋の形態が変わるといふ説（不変の遺伝因子だけでなく）が、鈴木尚により、日本の場合、短頭（紀元前二世紀ごろまで）から長頭へ（一四世紀）、そして二〇世紀には短頭化が進んだ（世界的現象でもある）という。また気質は、分裂質が日本列島沿岸・東北に、躁鬱質が畿内から瀬戸内海沿岸・関東奥地・長野東部・山梨にみられる（同著『日本人の性格』一九七七年）。また、頭型、血液型、指紋などによる地域性から、日本人の混血性を述べ、人間の移動による多文化の流入を論じようという。

III 言語心理学的考察。日本語の祖語研究における北方説・南方説を検討した結果は全くのナゾといえる。が、系統的にはアルタイ語系（北方説）に属するけれど、南方的起源をもつものがある（大野晋）ことは見過ごせない、という。

また失語症に近い性質（失文法症）をもち、文章の形式をとらない（電報のような）会話をしたり、あがつてコトバが出なくなる傾向がある。

IV 歴史心理学的考察。歴史が事実を変容したり、神話の精神分析的解釈をしたり、下部構造による上部構造の心理学的予測をしたりなどについて語る。まず、日本神話について、アジア起源などの説話を質料因（過去の経験）、体系的かどうかのスタイル＝形相因、性欲・征服欲などの動力因（妄想を育てる原動力）、意図・目的をととのえようとする目的因（例・天皇家の系図の整備）の諸原因を関連させて論じよう、という。その起源は、集団的無意識たる民族の経験であるが、ヤマタノオロチはギリシャ神話のアンドロメダの話や「ニーベルンゲンの指輪」のジークフリートに類似の話があり、ほかにアジアにおける神話と似た話が多い。日本神話の思想体系は天皇の系図中心であるが（体系化傾向）、その土台には庶民の感情が潜んでいる（夢と類似した非体系化神話）。オノコロジマ神話にみられる性的シンボルの話、識緯（陰陽五行に基づく予言）による「辛酉革命」説を根拠に大化改新の一二六〇年前（神武天皇即位年）に革命があつたとする説（那珂通世）に基づく神武紀元とその後（第九代開化まで）にみる目的因（想像と解釈による天皇制の体系化）による話、願望としての神功皇后の物語と続く。そして古事記にみる伝誦文学は伝統として、平安時代の文字文学に最高の形態をえて、その本質は徳川末期の西鶴や自然主義文学にいたるまで引き継がれた（長谷川如是閑）、と説く。

続いて邪馬台国をとりあげ、九州説・畿内説を広く紹介・批評し、大和説が心理的に妥当性をもつとしたうえで、シャーマニズムの心理学的検討からそれが天皇制や神道と結びついて日本史を支配した（二四五頁）という。

V 文化心理学的考察。風習・慣習から飛行機までの文化は、「すべて自然に適應するために生み出した生活様式であるから心理現象としてもみることができる」。文化を心理学的に研究することで国民性・民族性（個人主義的か集団的か）を問うことができる（フランスの文化心理学、アメリカの社会心理学にあたる）、とする。

まず、社会の秩序維持について、日本人は序列意識によることが多い（今日というなら「家元制」・「ヤクザ集団」が典型例）。川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』・中根千枝の「タテ社会」が論じた現代人の序列意識は、宮城によれば、外部に對するナワバリ意識と派閥性によるが、その原因は①原始時代以来の環境を源流とする「世間」にみる身内と仲間（ジェームズのいう自我関与）、②近代化のおくれの残存である。

②についての説明。日本と西欧にだけ存在した封建制（条件付きの奉公・従士制・知行制・土地をもたない領民）は、日本では忠誠心を強固にして、近代化に当たって社会的・経済的近代精神の促進に役立っても、心理的・文化的近代化にはブレイキになったのに対し、西欧では中世文化の崩壊（例・ルネッサンスや宗教改革）によって個人主義が発展した（ジョン・マクマレー）という差異が生じたという。こうして日本文化の伝統が個人主義・自由主義・合理主義の発展を阻み、派閥性と結びついて他人に對する同調性により集团的行動に走り易く、プライバシー尊重の気持は薄い。家族・友人間は感情的コミュニケーションが主で、日常生活で合理的態度をとることに慣れていない。例えば「競う」（自分が努力する）と「争い」（相手を攻撃する）の区別を知らず、友人と争う代わりに自分の能力をのぼせうとする。

さらに、日本には祈願の儀式はあるが贖罪の儀式はない。他人の目を気にして他人が認めてくれればそれでよいという安心感を頼りにして生活している（認めてくれなければそれは「恥」になるにすぎない）からである。

Ⅵ 性格心理学的考察。人間の性格は、中心に遺伝的「気質」（分裂質・躁鬱質・粘着質）があり、同心円的に外にむかって、幼児時代につくられる「気性」（強気・勝気・病気）、「習慣的性格・態度」（文化として形成されたもの）、「役割性格」（社会的地位に応じてとる行動）に則したものと解説する。

まず気質については、分裂質で内向的、タコツボが分裂質によつて「被害者意識の氾濫」（丸山真男）を生み、非合理的なものまで論理的に割り切ろうとする（病的合理主義）。また多くの「擬情語」（金田一春彦のいうイライ

ラ・ジリジリ・ウキウキ・ムシヤクシヤ・ヤキモキなど) が示すように、情動反応が宗教思想の体系化をなした西欧に比べ、日本では別の形の情動反応(勝つても泣く)が採用される。流行歌・演歌にみるような「お涙ちようだい」の刺激が求められるのは、そのためである。情動興奮は言語に結びつかず一時的な発散に終わるということか。

日本人の躁鬱質は、勤勉な仕事人間(活動家型)と俳句をつくるなど物静かな人間(温和型)に現れる。では分裂質と躁鬱質の混合から何が生まれるのか。強気(戦闘的で劣等感がない)の人間を生むのが西欧型、勝気(強気のようにみえてもそうではなく強者のフリをする)の人間を生むのが日本である。強気の心因反応(精神的原因)は妄想を主とするパラノイアであり、勝気のそれはヒステリーである。パラノイアの患者は我が強く自我肥大・自己過重評価の傾向があり、ヒステリー患者は暗示をうけ易くリーダーに追従する傾向がある。分裂質と躁鬱質には混合がみられるが、ヨーロッパでは強気を生み日本では勝気の傾向があるのは、自然に対する態度と子供の養育などの後天的条件による(二一〇頁)、という。

最後に「感情」について。日本人は自然と調和して生きてきたので、しつこさは発達しなかった。感情を決定するのは子供に対する養育態度であり、日本では「甘やかし型」か「かまひすぎ型」(過保護)で、抑圧を行うこととはない。しつこい圧力も弱く欲求不満は攻撃となつて現れる。それも本能的でヒステリック、それが日本人を勝気にし先進国に好奇心をもたせる。負けず嫌いだから自己中心となるが、自己主張したり自らの力を誇示する(アメリカ人)よりは虚栄心の満足方向に走り、個人としての自己主張はできない(個人主義社会の未発達)。

結語が面白い。

①「群盲象をなでるに似て、自分の狭い専門だけからの日本人を考察する傾向がある」と。また「人文科学系の人たちは生物学的・体質人類学的な側面を無視し、医学その他、生物科学系の者は人文科学方面に関心をもたない」と。いわゆるタコツボ型研究である。

②「一つの標語で日本人の特徴をあらわそうとする傾向がある」と。例示は次の通り。「日本人は人情に厚い国民である。日本人は繊細な感情をもつ国民である。日本人は自然を愛する国民である。日本人は『甘え』を精神的特質とする国民である。日本人は好奇心をもつ国民である。日本人は残虐な国民である。日本人は利己的な国民である。日本人は勤勉な国民である。日本人は内向的な国民である」(二三二頁)。

③「歴史的、社会的条件を考えずに、現代の実状を過去にまで延長して考える」と。「個人主義の未発達が、じつに、さまざまの『日本的』と称される傾向を生んでいる」。例えば、「自分自身の考えをもつことが少なく、自主性が乏しいとか……『世間』のことばかり気にしているとか……党派性をもつとか……」いわれているが、これは「ヨーロッパよりおくれくて社会が近代化したということは無視できない」ということにすぎない。

④不明確もしくは不完全なコトバ(例・憂鬱には耐えがたい憂鬱もあれば甘い憂鬱もある)で一括して日本人の特性を示すことが多い(特に流行歌)。

・こうして一九七〇年代に入ると、社会人類学・心理学・精神医学の研究者も参加してササラ型研究が自覚的に始まり、日本人の多面的考察が行われるという状況が生まれる。が、筆者にとつては、総花的日本人論となっていて、「法の文化」の観点から何を核心にビック・アップすればいいのか五里霧中の感を禁じえない。

7 にもかかわらず、七〇年代では思想史学・民俗学からの発言が残っているので、触れずばなるまい。

(1) まず、仁戸田六三郎『日本人自身——日本文化にみるその実像』(一九七五年)。記紀・万葉・平安朝・中世・鎌倉期の日本人の確立・近世から現代への実存展開を述べたあとの「日本人の生活思想」から紹介する。外国思想の移入について、①調和・融合されて日本化されたという見方(保守派)と、②日本独特のものを創造できず現代に至るまで雑然としているという見方(進歩派)があるが、これらは西洋的知性で思想を規定したもので誤りである。日本人の場合は精神の主体的生態である生活思想の実相から考えたいと、著者は史的に論じた日本人的実

存の視座から次のように述べる。「日本人の思想は西洋の思想と違って生活の思想である……知性によって考えられた思想ではなく(筆者・西欧の場合)、人間自身に主体性を置く生活から滲み出て必然的に生み出される思想である」(二〇五頁)と。

最後の「現代の日本人自身」から。「今の日本人自身が日本について知らなさすぎる……」と。人間優位のヒューマニズムがキリスト教思想を原点としているのに対し、「日本人の思想傾向は人間よりも自然の方により多く傾斜している」ことが一貫しており、「今の日本には伝統的慣習と現代文明とが錯綜していて、殆んど解き難い問題を提供している」(デモリンから引用)と。即ち、ヨーロッパ思想の知性で日本文化を解こうとすると、その真相を理解しえない日本の知性人が多く存在することになり、頭脳と生活は欧米人と同じ彼らは、タテマエに対するホッネを使い分けなければならなくなる(二重構造)。しかも最近では「ホッネが弱体化してタテマエだけになって、それに向ってハッスルする傾向が強いようで……単細胞化しつつある」が、「キリスト教そのものも日本人自身は日本に共存させておくわけであるから」、「日本人の論理には中論的なものがある……」。それはアリストテレス的論理学や古代インドの因明など客観的概念とするものではなく、根本原則を無視した、あるいは論理学以前ともいべき、肯定・否定の中間論理が中庸の美德だといわれるからである。

例えば、「世の中の矛盾を克服のための闘争によって解決するというのはなく、中論的発想によって矛盾する両者を自分のなかに包容し組み込んでしまう」のである。つまり、「欧米で両立できないものが、日本ではちゃんと両立して共存している」。『宗教の博物館』といわれる日本で神道・仏教・キリスト教・回教が共存しうるのは、日本人自身の中論的論理によるからである。これこそ欧米の合理主義的思考との大きな差異である、と。

故意に真意を避けて屈折した表現をとったり、心にもないことを平気でいったり、目は口ほどにものをいいなどなど。これを前近代的のといって批判する知識人も恒心なく融通無碍で現実的であると論難する。

また、「どうせ」「しよせん」「人の気も知らないで」などの表現は、自意識を基盤とした西洋人からみれば他律的とか主体性放棄ということになる。しかし、日本人自身の実存心情は平静で（「平常心」、臨機応変の手を打つこともある。それを「日本人は嘘つきだ」というなら「西洋人は狭量な怠けもの」と思いたくなる、とまでいう。科学文明が発達し、民主主義になり、表現・信教の自由が保障された現代日本であるが、そのために必要な責任の強い強靱な自意識はなく、反って人間喪失の傾向が強くなっていると危惧するものの、しかし、行雲流水的平常心はヘブライ的自意識とは別であって、「清濁合わせ呑み畏敬と敬虔にみちた自然の形而上学をお家芸として日本人自身を堅持」したいと、著者は期待しているように、筆者には思える。

・筆者は、この意見に賛意を表したい。キリスト教を基因とし人間の発見を基層にもつ西欧の文化遺伝子は、日本人にとって、知識として理解しその表層をとりいれても、実存的に体得したことにはならないから、西欧理念に基づく民主主義なり自由主義なり個人主義は、どうしてもタテマエの問題として理解しているといわざるをえないのが現況であろう。そうであればこそ、そこにホンネとしての叙上の諸原則が「吹き溜まり文化」、さらには現代社会における共存の「抱き合い（う）文化」のなかに、どのように根付こうとしているかという法文化論が成立する余地が生ずることになると考えるからである。

さて、民俗学（柳田国男編一九七六年）の見解は未紹介のままであるのに、「心理と論理（一）」の予定枚数をすでに超えてしまった。しかし精神医学の両者（土居・木村）がとりあげながら、十分な説明のなかった興味ある主題「氣」については、本節で一言せずばなるまい。それを最後に本号を終え、あとは想を新たに（二）において論ずることにしよう。

（2）中村元監修『比較思想事典』によれば、「氣」は「漢字文化圏において、哲学・思想のみならず、あらゆる文化の基底に存する語。春秋・戦国時代から儒家、道家をはじめとする各学派の文献に登場した」と。中国におい

ては、①「見えない『あるもの』」。天地自然の間にあつて威力をもつて確かに存在するもの。②「あらゆる現象の根源」、「万物を構成する究極極微のアトムの要素」、「人間の精神の源泉」。③万物万象の根源である気は宇宙に遍満して凝集・拡散・流動することにより一切の現象が生起する、と語義を説明する。それは「自然の気」・「人間の気」・陰陽・五行のような「原理としての気」の三種に分化している。ただし宋以後の性理学では気よりも理を根源の存在原理とし（朱子）、気は物質的根源としての性格を確立した。特に医学では体内の生命エネルギーを意味し気を養うための身体技法が開発された、という。

日本における気は、「心の持ち方や情緒、ないし一定の精神状態」を、もしくは「物事の漠然とした状態」（雰囲気・気配）である、と。改めて『国語大辞典』によれば、①空間にあつて目に見えないもの。空気、大気、湿気、香氣、臭気、寒気、暑気、暖気、熱気、水蒸気。②くうき。気化、換気・通気、気圧・気温・気体・気団・気泡・気流・気根・気孔。③いき。氣息、気絶、口気・酒気・気管。④心もち・心のはたらき。意気・心気・志気・才気・気魄・気鋭・鋭気・俠気・狂気・豪気・剛気・士気・稚気・霸気・平気・本気・勇気・短気、気炎、気概、氣質・気性、気風、気力、気脈。⑤自然界の目に見えないはたらき。天気・寒気・磁気、氣候・氣象。⑥物を動かす根元のはたらき。氣勢、正気、精気、元気、病気、氣運。⑦けはい、ようす・おもむき・いきおい。活気・生氣・和気・陰気・陽気・鬼気・怒気・殺気・語気・靈気・邪気、雰囲気、気色、気味。⑧二十四気・節気（小寒・大寒・立春・雨水・啓蟄・春分・清明・穀雨・立夏・小満・芒種・夏至・小暑・大暑・立秋・処暑・白露・秋分・寒露・霜降・立冬・小雪・大雪・冬至）の使い方があつた。

「気」の意義として、「(一) 変化、流動する自然現象。または、その自然現象を起こす本体。①風雨。寒暑など、天地間に現われる自然現象。②陰暦の二十四気（前述）。③万物を生育する天地の精。天地にみなぎっている元気。④空気。大気。⑤雲、霧、煙などのように、上昇する気体。⑥そのものの特有の味わい。かおり。香氣。(二) 生命、

精神、心の動きなどについていう。自然の氣と関係があると考えられていた。①いき。呼吸。②精氣。生活力。③心のはたらき。意識。④精神の傾向。氣だて。氣ころ。⑤緊張した、さかんな精神。氣力。氣勢。⑥何事かをしようとする心のはたらき。つもり。考え。意志。⑦あれこれと考える心。心配。⑧感情。氣持。氣分。⑨興味。関心。また、人を恋い慕う氣持。⑩十分にはつきりとはしないが、そうではないかと思う考え（氣がする）。以上、その使い分けが困難なほど多義的である。一般に使われている用例をあげてみようと思ったが、その数、何と一五〇弱というのには開いた口がふさがらない思い。

(3) ところで（以下、赤塚行雄『「氣」の文化論』一九九〇年の助力をえた）、氣と心はどう違うのか。「氣は心から」という。つまり、心は内に閉ざされているが、氣は外に向かって動いているさまである。内なる心は氣によって外に現れるといえれば判り易いかもしれない。だから、「人の間」では「氣を使う」が、心まではふみこまない（あるいはふみこめない）。外に現れるから、その具合（味）が判り、「氣味が悪い」などという。

「氣心が知れない」という。これは氣と心が合っていそうも判らない意であろう。「虫が好かない」「虫がおさまらぬ」も「氣にくわない」の代りだろうが、氣の中味が判らなくて、虫に代りをさせたのだろう。

仲間には「氣がとがめる」ことはせず、特に「氣の合う」者とは「氣分よく」「氣のすむ」まで語り合うというふうに、氣が入っていないければ、「その氣」になれず、氣がくじければ、氣が減入ってしまう。相手は氣を損じ、氣が害される。

氣をめぐる用法は無尽蔵といたいくらいだ。日本人なら判るが、これらの言葉の外国語訳は不可能であろう。そこには、心理とか論理では考えられない微妙なニュアンスを含んだ日本人の心的情況が存在するようである。もともと「氣がない」とか「氣を引く」というときは、關心のことであり、「氣まずい」とか「氣を悪くする」は感情のことであり、外国語訳は可能であるだろう。

(4) 朱子学では「理」を存在の始源だと考えたのに対し、反体制的・行動的な陽明学では理気二元論から出発しながら「氣」にしばられてゆく。日本でのそれは武家社会から町人社会への推移を物語り、「氣」の語法も一七世紀ごろからくだけ始め、それが現在にいたっているといえる。特に、浮世の繁栄のなかで廓がにぎわい、「氣」の使い方を考えさせる場所として、「氣」の用い方がいつそう意識化され、洗練されて、江戸文学を大きく開花させた云々」(二六〇頁)と。

ところで、「氣分」と「感情」の違いは? 「氣分」は一定の対象をもたないが、「感情」は特定の対象にむけられていることから、志向的という点で意志を伴っている。だから、「氣分がよかった」というように、このような「氣」には思い出の意識が残るが、「氣晴らし」といえば思い出は残らない。というわけで、「氣に入った」といえば思い出は残るし、「氣にならない」といえば残らないし、「氣」の使い方によっては、時の経過についてさまざまな表現ができるという便利さがある。正しく「氣」は時宜に応じて人間関係を保てるという、融通する言葉の代表といえるものとなっている。

著者は、最後に「『氣』は私たちの内なる心の動き、働きであるけれども、それは、しばしば周囲の事情によって働きかけられ、動かされる性質をもっている」。心は「自己の内部で持続される意識状態で、『氣』のほうは、その場、その時、瞬間、瞬間に、心から発動されている触手・触覚の反応なのである」ともいつている(一九九頁)。

(5) 心理でも論理でもない、心や感情とも似て非なる「氣」という観念が、日本人にとって会話が円滑に行われるための万能に近い言語であるとすれば、それは自我意識とどう係わっているのでしょうか。「あいまい性」・「融通性」の見本のようなこの観念は、日本法文化の特色を示す中核の一端になっていると考えて間違いない。が、しかし「氣」の研究については、元祖の中国における「氣」の展開史は別として、わが国では、その文化的性格について、ほとんど明らかにされているとはいえないだろう。

さて、本節の最後で、これまで論ぜられてきた法文化の一端について、ここで一言しておくことにしよう。

①「する文化」(西洋)に対する「ある文化」(日本)は、人の間柄の情意を重視して、法則的思考に対しては反発的傾向をもつ法文化観念である。

②人の間柄を重視すれば、人間関係については自ら寛容に傾斜し、現実的配慮が加わって、仮に規範が現実に対する責任を追及するような場面では、法的自我の発現を抑えて、自他一致的発想を加えた「甘え」とも捉えられる協調的で包容感のある母性原理が働くことになる。

③その時は、感覚的知性によって、大勢順応的にみえようと、曖昧な表現により中道ともみえる態度決定をとることで、タテマエを軽視しホンネを追求することになる。

以上、すでに本節の結論がみえたかに思われるが、なお重要な論説が数多く残っているので、次節で改めて、本節と同題の問題について再検討してゆきたいと思う。

- (6) 築島謙三『日本人論』の中の日本人_下『学術文庫一〇四頁(一九八四年)。
- (7) 三好行雄編『漱石文明論集』二二六―二二七頁より抜粋(一九八六年)。
- (8) 大橋良介『日本的なもの、ヨーロッパ的なもの』学術文庫四八―五一頁(二〇〇九年)。
- (9) 前掲・注(8)五二、五七頁。