

法文化論序説（四）

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81号）
- 四 心理と論理（二）（以上本号）
- 五 感性と美意識
- まとめ
- 第七章 表層の法文化

## 第六章 自画像の形相

## 四 心理と論理(二)

1 「心理と論理」について(一)(二)に分けたのは、第三節が余りにも長文にわたるということが大きな理由である。それゆえ、(二)は(一)の時期上の続編であることに違いはないが、(二)を分離した以上、時期的考慮は外せないにしても、そこに何らかの新味を加えたいというのが筆者の思いである。そこで想を新たに(三)、本稿で世話になった南博の著作の紹介から始めることにしたい。

そこには、戦後数年足らずであるにも拘らず、日本人の心理<sup>①</sup>についての歴史科学的考察に始まって、四〇年後に総括的日本人論を著すという研究歴を考えると、その日本人論研究に対する熱意は本節の主題によく符合することは間違いない。その紹介から始めるという選択は当然のことだろう。

(1) まず『日本人の心理』(一九五三年)のロンゲ・セラ<sup>②</sup>から始める。その「はしがき」によれば、「今日まで、日本人の国民性とか、民族性とよばれて、いろいろな研究や、観察が発表されてきている」が、「日本人の手によるものは、むかし、日本民族が優秀であることを証明するために書かれた、内輪ほめ、うぬぼれが多く、自分のあばたもえくぼにみえる、自画自讃が多かった。そうして、戦争がおわると、逆に、日本人を、三等国民、四等国民

におとして、自虐的な劣等感にみちた感想が目立ってきた。どっちも困ったことである。」と考えて、「日本人は地理的にも、歴史的にも、とざされた島の中に生長してきた国だから、心理の伝統も他の国にくらべると、くずされずに、今日のわれわれに受けつがれている部分大きい」という。戦後数年という当時の社会的雰囲気を考えるのと、真つ当な学術的前提の下で、史的資料に目を配りながら、今日(当時)の日本人の心理の伝統について客観的考察をしたいというのである(社会心理学的考察であるから西洋論理的思考の面が強いが)。

その内容は、①自我意識、②幸福・不幸の心理的体験、③非合理主義・合理主義の法則性、④精神と肉体に関する態度、⑤人間関係のあり様と、筆者の構想を先取りしたような項目が並べられているので、筆者には、その内容の如何を確認したいという想いが募る。

①「長いものには巻かれよ」という権力への自動的な服従の習性(滅私奉公)による自我の成長妨害、触らぬ神に祟りなし」という八方美人主義による自己の保安感情によつて、自由な個人的自我は確立されておらず、自我の主張は利己心を満たすことに向かい、自己中心主義となる(現在でも個人主義に支えられた自己中心主義が)。

②幸福な状態についての生活感情を表に出すことに遠慮しがちな習性をもち、反面、不幸を忍ぶことが美德であると考えている。それは、幸福のはかなさを感じず無常観から幸福であることは却つて重荷と思う心境があつて、不幸の忍従が救いになるという心構えが日本人の心理的伝統になっているから。例えば、悲しい、切ない、涙などの言葉は流行歌の常套句である。

「苦勞は人につきもの」という。生老病死の四苦は仏教の厭世観(?)であるが、「義務」観念によつて免疫されるという「あきらめ観」は、権利に対応するそれではなくて、日本独特のものである。

「身のほどを知れ」という「知足安分」は儒教の言葉であるが、江戸時代のマゾヒズム的処世観であつた。このことは現代でも処世術の一つと考えられている。

「月にむら雲、花に風」という自然現象の言葉は、「自然のうつろいやすき、はかなさ……」から、人生の不幸、不運を理由づけ、「自然と人生を同一のもの」とみなすか、もしくは「人間を自然化して見る態度が、伝統的につづいている」ことを示しており、日本独特の心理的伝統に由来している、という。

「浮世の旅」というように、人生を旅にたとえるセンチメンタリズムは古来からあり、「旅のさすらい」「悲しい別れ」というように流行歌の常套文句となっている。

③「不幸の心理的対策が、あきらめから一歩進むと、なぐさめ」になり、その対象は「月雪花のたのしみ」にむかう(?)。しかしそれができなければ、日本映画の「母物」のような自分より不幸と思える世間を知らせて、同情・共感をこえた「身につまされる」という不幸を分け合う言葉が生み出される。そして「苦は楽の種」といわれて報いられる、と。こうした逆境幸福論は特異な救いの止揚論であろう。「失う何ものもない」という心理的免疫法も肯定的意味を持っている、という。

・しかし、人間にとつての不幸は人類の共通苦であり、洋の東西を問うことはない。「失う何もない」という日本の免疫法について、中国では「本来無一物」(慧能)、西洋では「無的実存」(小池辰雄による現代型表現)という創唱宗教による救済策が提言されている。ただ、その方便の違い(前者は悟り、後者は倫理的無私)が宗旨の特色として現在まで継承されているのであって、日本の場合は混淆信仰のなかの禪宗的要素に見出すことができる。

そうはいうものの、不十分・不満足を表す「忍ぶ恋」「叶わぬ恋」などの感情抑制に高い価値を見出す日本的マゾヒズムは、日本の無常観の純粹さを高めようとするもので、西洋ルネッサンスの精神とは相反する。伝統芸術の能にみられる、感情の外への表現を抑えて内面の高まりで表そうという心理的演技は、今もその芸術的価値を失わない。

同じように、茶道における「茶禅一味」でも、不足に甘んずることが真意とされ、侘茶、数寄などといわれて美

用目的が説かれる。不足主義から自我の解消へという自我否定論の見本がここにもみられる。もつとも、不足主義には階級的理由があり、茶人の「物好き」だという評(太宰春台)も紹介されている。

何れにしても、日本人の幸福主義は、「自然」・「中庸」を出発点に、順応しながら欲求を満足させるという消極的心理に根拠をおいている、と。

④第四章は「日本人の非合理主義と合理主義」と題せられているが、内容は、自然と社会の法則を否定し、運命論によって人生を説く日本の非合理主義を説明しようというのである。偶然のめぐり合せの定め(運命)によって、あらかじめ人間の一生が予定されているという宿命主義の話であり、因縁論・因果論が語られる(非合理主義の基礎にはもつと深遠な思想があると思うが?)。運命論の背景には知足安分思想が抛り所として使われ、一方であきらめから自然順応主義となり、他方で淡泊となって天命主義の心境になる。

もつとも、天命主義といつても、人智ではどうにもならぬ絶対運命と因果律があてはまる相對運命があつて、人生の不幸は絶対運命に責任をもたせ、幸福は神仏の加護によって相對運命と考えられている(無智による樂天主義——窮すれば通ず)という(筆者は戦時中の神風を思い出した)。

運命主義は、仏教の因果論や心学の道德觀の底流となつている。が、心学の場合は応報論がきいて、現實的・積極的であり、人間の力を重くみているのに対し、民間信仰(例・天理教)では「前生のいんねん」を強調している。そしてかような因果論では、自己は神からの「借りもの」という滅私奉公論にもつながり、天命と人力の關係に話が及んでくることにもなる(「人事をつくして天命をまつ」)。

自然と社会の法則を否定する「世の中のこととは理屈通りに行かない」という日本の非合理主義は融通がきき、七合理主義(世間の道理も入るのか?)をも生んでいる。それは処世上の合理主義で、損得の打算が物差しとなつた要領主義ともいえる。

⑤ 非合理主義が心理と結びつくと、超人間的精神力が働くという精神主義になる。「至誠天に通ず」「思う一念若をも通ず」「精神一到何事か成らざらん」という諺にみるように、知性によらず精神で感得する（第六感というものもある）というわけで、「ものごとは気の持ちよう」となり、物質のなかに精神をみる物神論ともなる。「梨」は無しに通じるから「ありのみ」といい、「すり鉢」は「あたり鉢」という忌詞いみじばの原因には物がもつ神性の考え方があると。

非合理主義に基づく生活観として、戦前は精神主義が語られ、戦後は常識的な肉体主義（花よりダンゴ）「命あつての物種」「死んで花実がなるものか」が著しかつたが、後者は「安逸に流れる」として前者の立場から軽蔑された。が、アメリカの影響から積極的な肉体主義が強調され、体力、金力、権力などについての「力の信仰」が高く買われるようになり、現在は力の優越競争が始まっている。と。そして、それは性欲主義を生み、自我の存在を確かめる証拠として肉体が語られるということになるが、性についての精神主義はまだまだ残っており、それを通して、健康な肉体主義（チャタレイ裁判）も論理的に主張され出している、という。

⑥ 最後は、人間関係論である。近代以前の「義理」は自分をとりまく人間に対してとるべき態度・行動についての約束であり、「世間」に対する「義理」が「世間体」である。このような義理も一方的に要求されるものではなく、「恩」に対する「奉公」というように、交換あるいは契約のような意味合いも含んでいた。それが明治以後は「滅私奉公」となり「家長中心」になるという一方的な関係に変わってくることになる。

この義理に対する反抗が「人情」という人間性の要求である。「義理人情」と一口でいうが、義理の約束で抑えられているのが人情であつて、「義理と人情の板ばさみ」が文学作品のネタとして共感をよび起こしているというのが正確である。とすれば、主として人物の性格や関係から悲劇が生ずる西欧とは大違い。「晴れて名乗れぬ」母物のテーマが人気がある日本は、人間関係に涙の原因を求めているといえよう、と。

義理が対人・対社会関係における約束であるのに対して、本分はその人の場所にふさわしい行動の形式の全体である。今日の本分は昔の分限よりは自分の意志で選べる人間関係であるが、それでも、本人にとつて公事と私事の区別はアイマイで、「本分という人間関係で……公が私を……食いあらしている」のが現状である、と。

近代西洋社会では、分に応じた権限がある半面で、分に対してとらねばならない責任があると考えるのが常識である。しかし日本社会では、権限と責任のバランスはくずれしており、公私混同を因とした責任逃れが生まれてくるのが通常である。その由来は、日本人の自信のなさ・自我の弱さにあり、争いごとがあると、仲裁人を入れて話し合いをすることに現れている。この責任逃れは日本特有の心理的産物である、という。

「むずび」にいう。「日本人の非合理主義、精神主義、不足主義に共通な、何か『割り切れない』もの、『理屈では行かない』ものは、すべて、この人間関係に立ちこめていて、フンイ氣のアイマイさから生まれてくるようである」。そして、「新しい日本を生み出すには、社会の土台を作り直すこととならんで、むかしからのナゴリである、モヤモヤした人間関係と、それから発生する社会心理のくもりを拭きとることに努力しなければならぬ」というのである。

・刊行当時の事情からいって、戦前戦中の話題が例として多く引用されるのは止むをえない（当然）としても、著者が科学的（社会心理学的）な考察に徹すれば、いやおうなく、西欧からみた日本<sup>①</sup>になることは予測しえたとはいえないと思ふ（例・合理主義が非合理主義に優るといふ感を与える叙述）。が、当時としては、それが客観的考察とみなされていたことも推測しうるし、従つて結論が野田良之説と同様になったことを、むやみに否定するわけにはいかないだろう。かくして、説明不足（説明困難といふべきか）や首を傾げる解説があったにせよ、長文にわたつて本書（四一項目）の紹介をせざるをえなかつたのは、ひとえに、万般に関する巧みな「ことわざ」による説得があつたからである。それが

ロング・セラーとして名を残した所以でもあろう。

(2) いわゆる「日本人学」の樹立を心がけてきた、南博にとつて、『日本人の心理』はその準備作業となつたが、日本人の全体像をとらえるためには、先人が、これまでいかなる見解を披露してきたかをまとめる必要があつたのだろう。そのための著作が、『日本人論の系譜』（一九八〇年）である。

ただし、日本人の問題を研究の中心テーマとしてきた南にとつて、「この間に日本人の生活と文化について様々な角度から取り上げた二つの論集『日本人の心理と生活』『日本人の芸術と文化』（いずれも一九八〇年）にまとめられ」た著作がある。両書は現在、『南博セレクション』の『日本の社会と文化』（二〇〇一年）、『芸術の心理』（二〇〇二年）などにまとめられている。

本稿における筆者にとつて興味があるのは、南が日本文化の系譜を語るについて、どのような構成をとるかであった。しかし、①「日本人の先駆者たち」、②「風土と日本人」、③「美と日本人」、④「日本人の国民性」、⑤「日本人の恥意識」の五章で、当時の常識をふまえていたといふべきか。

即ち、七〇年代になると、前節で述べたように、さまざまな日本人論が刊行されてネタも豊富、系列の取り方にも多くの前例が生まれてきたが、ネタの都合で、南の構想もそれから外れるわけにはゆかなかつた（一九八〇年一月から六月までの六回にわたつて行われた朝日カルチャーセンターのセミナー「日本人論を読む」がネタである）といふところであろう。

①「先駆者たち」としてあげられているのは、新井白石『西洋紀聞』（一八八三年）を始めとして、司馬江漢『春波楼筆記』（一八二二年、西洋文明の技術にくらべ遥かに遅れている）、山片蟠桃『夢之代』（一八〇二—一八二〇年）、箕作阮甫、佐久間象山をへて、福沢諭吉『文明論之概略』（一八七五年）、そして『明六雑誌』における日本人変化説（一八七四年西周）と不変説（一八七五年福沢）の論争である（中村正直一八七五年も福沢に同調）。しかし、より重

要な論点は日本人劣等説が横行したことである。

明治一〇年代に入ると欧化政策(井上馨)がとられるが、他方、政教社の雑誌『日本人』では欧化運動を批判する井上哲次郎『内地雜居論』(一八九一年)が著される。そして、西洋人対日本人の心理的接触を客観的に論ずる態度が生まれる(一八九三年)ようになる。

福沢がいたいなのは、日本人は内を重んじて外を見ないから、公共精神に欠けている、この内と外について日本人は家内の人ではなく戸外の人になるべきであるということだと結論付け(三二―三四頁)、南は、この気質はどこから来たのかと自問自答し、その方法は日本人の性格形成を社会的・歴史的に分析することだという。その第一段が風土論である。

②風土論のさがけは、関祖衡『人国記』(一七〇一年)、三五ヶ国の民情・風俗を地図入りで書いたもので、民情・風俗は民心の情偽(義?)、風氣水土によってきまる、と。該書は、司馬江漢『春波樓筆記』(前述)から、志賀重昂『日本風景論』(一八九四年)、横山健堂『新入国記』(一九一一年)、加藤咄堂『世態人情論』(一九二二年)にまで影響を及ぼしており、加藤は、日本人の生活状態、人情の歴史的・地理的条件、宗教から社会心理に及ぶ広範なテーマで論じている。ただ、この時期までは地方文化の紹介が主であり、世界のなかの日本に視点を向けるようになるのは、雑誌『日本人』の発刊以後のことになる(四四―四五頁)、という。

こうしたなかで世界主義的な日本人論を著したのは、周知の芳賀矢一(『国民性十論』一九〇七年)であり、後に和辻『風土』が書かれることになる。和辻の風土論は一九三〇年代のマルキシズム批判として登場したが、戸坂潤による反批判があり、これらに対し、南は、「人間的風土と自然的風土の混用からくる不統一」があると評する(六七頁)。

戦後の『風土論』においては、生態学的風土論、地理学的風土論、歴史的風土論の三視点からの流れがある。

（生態学的風土論）が時期的に最も早く現れ、その嚆矢は、梅棹忠夫『文明の生態史観』、そして上山春平編『照葉樹林文化』がある（本稿第一節参照）。（地理学的風土論）には、鈴木孝夫『風土の構造』（一九七五年）・同『超越者と風土』（一九七六年）があり、（歴史的風土論）に、飯沼二郎『風土と歴史』（一九七〇年）・同『歴史のなかの風土』（一九七九年）がある。

飯沼は、農業技術の側面を重視し、結局「風土に貴賤はない。あるのは、ただ、それにかかわりをもつ人間の在り方のちがいのみ……」と結論付け、そしてユダヤ教・キリスト教が神に誓い、ゆるしを乞うのに対し、日本人はケガレはミソギによって洗い流すというように「すがすがしさをよるこぶ、日本人共通の民族感情である」と比較している、と南は紹介する（七四頁）。

そして、南の「風土論的日本人学の課題」は、「農業生産、家族形態、生活様式、宗教など、さまざまな要因が、多元的にはたらきあって、ひとつの風土文化複合とでもいえる、文化的伝統と現在の文化的状況が成立する。従って、そのような風土にからみあう諸文化条件を究明することが、日本人学の風土論的な側面であろう」という。つまりは社会的文化論ということか（!!）。

●補論。本節脱稿後に、木岡伸夫『風土の論理——地理哲学への道』（二〇一一年）が刊行された。本来は本章第一節で紹介すべき文献であるが、ここに記すことにする。

本書は、副題にある通り、風土学という地理哲学の樹立を意図したもので、和辻哲郎、オギュスタン・ベルクの「風土論」を継承し、その理論的研究の方法論を述べたものである。「気候風土」という邦語があるが、それを包括した研究「風土学」が「気候を含む自然環境の全体を人間・社会・文化に関係づける、一種の環境論」（八頁）であり、「人間存在の空間性および場所性を表す存在論の概念」であるという点で、地理哲学の一つの到達点を示しているという（九頁）。

「地理哲学がなぜ必要か」。それは「近代化」という西洋の一元化的価値追求（欲望の弁証法、ともいえる）によって地球環境問題が発生し、それに抵抗する地理学的哲学が必須の課題として浮かび上がったからである。いうまでもなく、欲望の論理の構造を解体するための構想は、哲学批判の性格を帯びる（一一頁）と。

まず、歴史哲学が批判される。それは特定の民族・国家を中心においた歴史の目的論であって、多の「一」への収斂を予想し、その必然的過程を叙述するものだからである。それに対し「一即多」「多即一」の理念を打ちだした一九三〇年代の京都学派が、近代の超克をスローガンに、人間存在の空間性を基礎とする哲学を構想した。

即ち、欲望の弁証法を克服するには、脱中心化（ベルク）と周辺の自覚（和辻）を実践的契機として風土を論じなければならぬからである。これこそ地理哲学創唱の糸口といつてよく、本書は、その方法として風土論の「歴史考察」（第一部）、「理論的考察」（第二部）の構成をとる。第一部では和辻説の成立から戦後日本の風土論（飯塚浩二）和辻批判、玉城哲、飯沼二郎、高島善哉、千葉徳爾）と、ベルクのメゾロジーが取り上げられている。

和辻説もベルク説も方法こそ違え（和辻は特殊から普遍、ベルクは普遍から特殊へ）、一つの風土学の構築へと踏み出している（一七〇頁）と。この普遍と特殊を統合する論理が著者の課題とされ、それが第二部を構成する。

冒頭、古典地理学は歴史の僕であったという話から始まり、それが、ヴィダル・ド・ラブラーシュによって、地理学は、人間と自然の結合態である「場所」において、生活様式の型を示す景観により、その特性を表現する「場所の科学」であると位置付けされた。新しい地理学は、こうして興り、著者は、エリック・ダテル『人間と大地』（一九五二年）の示唆を受けつつ、それが風土学的反省を欠如しているとの認識（二〇〇頁）から、『風景の論理』（二〇〇七年）を書いた（第七章で紹介）。

風土は、空間における「場所」と、時間における「瞬間」の統一態に関する現実であるから、それを理念的に構成することが、風土学の第一課題であるとし、場所と瞬間、および空間の理念を論じ、最後に、五つの風土学のタイプ（人間の風土学・文明的風土学・生産論的風土学・地域論的風土学・メゾロジー、三三二頁）の特色を整理して、メゾロジーを和辻風土学の正統的継承とみなし、前四者に欠けている都市社会についての風土学を補説する。

それは、農村の指標たる「共同性」と都市の指標たる「公共性」という風土における場所性の二つの様相を統一する「風土学」の射程を明かすためである。確かに都市の風景は、自然との関係ではなく人工環境との交渉によって成立し、また景観の安定は成立せず、「都市の風土学」は存立の根拠を失うかにもえる（三三八―三四〇頁）。が、風景論としてみれば、都市は、基本風景（無自覚的な）原風景（社会的意識の表れ）の後に表れる。表現的風景（自立した個が社会に対峙した）を創出している。そこでは、第一次的な場所 は否定されても、普遍空間を構成するために「場所の創出」を行い、「共同性」に代わる「公共性」を切り開いて、異なる主体の出会いに基づく「都市の論理」が構想されるからである、と結ぶ。

本稿と無縁な紹介ではないかと思われた読者もいるかも知れない。が、地理哲学としての風土学が、自然と人間の共生の維持を目的として成立したというからは、自然と人間の関係のあり方は、すでに読者も承知のように、法文化に深く係わる問題である。とすれば、同様に、法文化論は法哲学（あるいは法社会学）の一部門として、法文化学という地位を提示していると理解できる。補論を詳しく紹介した所以でもある。

③第三章は「日本人の美意識」である。それを論じた早い事例は、連歌師の「幽玄」（世阿弥の『風姿花伝』）である。そして俳句に引き継がれて、「わび」「さび」の無常観が詠われる。芭蕉の語る「わび」「さび」「しおり」（しおれる、しほむ、枯れるの意）「細み」（繊細の美）などを含めて、日本人の美意識には仏教思想が読みとれる。

また「間」「余情」を大切にし、邦楽、邦舞、演劇で重要視され、書道、絵画では余白の空間に意味をもたせている。文学作品では、すべていいつくさず、ことばに表さないところに美を感じさせようとしている。

こういう次第で、日本人の美意識ではシンメトリーよりも、不完全さに美を求める傾向が著しい。ここにも仏教的無常観の影響がある、という。以上、総じていえば「もののははれ」ということか。

「いき」（江戸、上方では「粹」）について、最も早く書かれた文献は、藤本箕山『色道大鏡』（二六七九年）であり、すっきりした趣味が「いき」といわれた。柳沢湛園『ひとね』（一七二四―五年）の「粹」、為永春水『春告鳥』

(一八三七年)の「いき」、そして明治に入り、北村透谷「粹を論じて『伽羅枕』に及ぶ」(二八九年)、大正時代の、阿部次郎『徳川時代の芸術と社会』(一九三一年)、西村真次郎『江戸深川情緒の研究』(一九二六年)と続く。こうして、九鬼周造『「いき」の構造』(一九三〇年)が出現する。

九鬼は、明治時代の帝室博物館長九鬼隆一の子として生まれ、美的環境のなかで育った。その影響で、江戸文学・浮世絵・邦楽などに関心をよせ、辰巳芸者に「いき」の見本を見たという。フランス外遊(一九二一―三〇年)により、フランス的な「いき」と日本的な「いき」の比較に興味を抱いたというのも自然であつたらう。「あか抜けして張のある色っぽさ」、これが九鬼の定義であるが、南は、九鬼が「東洋文化の、否、大和民族の特殊の存在様態の顕著な自己表明の一つであると考えて差支ない」というのは当たらない、それは九鬼の「いき」理論の基本的弱点である、と評する(九六頁)。

九鬼は、日本文化の特色を「日本人の同化力に基いて外来文化を受容し集大成して文化が複雑性または重層性を示している」という。その契機は「自然」(神道の自然主義)、「意気」(儒教的理想主義)、「諦念」(仏教的非現実主義)であり、それぞれ三種の神器に象徴されると九鬼はいう。それは、「国家主義への傾斜であり、そこに時局の激動をみる」と、南は残念がる。証拠として、九鬼の『文芸論』(一九四一年)をあげ、風流を「離脱」「耽美」「自然」の三要素から分析して軍国主義から距離をおきたいという願望が垣間見えるから、と紹介している。

④第四章は「日本人の国民性」。最も早い試みは、西周「国民気風論」(『明六雑誌』三二号一八七五年)で、「压制ニ安シテ自ら奴隷視スルノ気風」あり、この気風を「天然健康」にするには「法学ヲ開ク」必要ありという。明治初めの日本人論は西欧との比較で日本人劣等論が強いのは当り前。そのなかで、福沢諭吉『文明論之概略』(一八七五年)は、文明を「人間関係」の面からみようと発想し、権力ある者に対する行使の制限が必要であり(権力の源泉は天皇制にあり、「日本には政府ありて国民なし」という)、そうでなければ正常な人間関係は成立しない、と。

南が指摘した福沢のもう一つの論点は、日本人は両極端に走る気質をもっているということ。英・仏では個人の利益の前に、公共の利益・集団の利益ということを考えるが、日本人は自分にとって有利かどうかを考える。そのため、日本人の人間交際は上下に分かれ、権力偏重を生み独立心欠如を招くことになる、と。

福沢の次に紹介するのは、三宅雪嶺『真善美日本人』・『偽悪醜日本人』（一八九一年）である。前者では「日本人がその『特能』によって『白人の欠陥を補い、真極まり、善極まり、美極まる円満幸福の世界に進むべき一大任務を負う』とし、科学的研究、正義を世界にひろめること、日本美術の特色（軽妙さ）を発揮すること、の三任務をあげる。後著では、「階級的學術社会」の「因循卑屈の風」を嘆き（偽）、「紳商」に代表される「拜金の醜俗」を非難し（悪）、「未開人民通有の性情」である模倣（醜）を非難する。南は、それを「日本人論で、これほどはつきり日本人のマイナス面を指摘したのは……福沢をのぞいて、明治時代に例をみないといってもいい。これも、福沢や三宅が、日本を憂えるあまりの、愛国者としての発言であった」と評する。

南の紹介は、その後、金子堅太郎（『太陽』掲載一八九五年）、岸本能武太（『太陽』掲載一八九六年）、神戸正雄（『太陽』掲載一九一一年）、戸田海市（『太陽』掲載一九一一年）と続く。神戸は、日本人は「国家あるを知って自己あるを知らず世界人道あることをも忘る」といい、戸田は、西洋では主我的傾向が強く団体は個人のために存在するが、日本では没我的傾向が強く団体が本で個人を末とすると、南は紹介し、双方の社会心理学的分析は、「従来日本人論に欠けていた、客観性、科学性を加えたところみとして評価される」（南二三三頁）と、芳賀論説より高い評点を与えている。

大正時代に入って、精細に国民性を論じたのは、野田義夫『日本国民性の研究』（一九一四年）である。狙いは、西洋の例を参考に日本の国民性の訓練に貢献しようという点にある。野田曰く、国民性は遺伝的な「生得」的要素と「習得」の要素からなり、前者は「国土の影響」「国民生活状態」「国民の歴史」「外国の影響」が加わった総計

である(南一三三頁)と。

人間にとつての長所が、違う場面において短所となることは、多くの読者の識るところであるが、野田も、その長所・短所について、次のように記す。

長所については、忠誠、潔白、武勇、名誉心、現実性、快活淡泊、鋭敏、優美、同化、慇懃。

短所については、忠誠に伴う排外思想・依頼心・乏しい自治精神と公共心、潔白に伴う偏狭、武勇に伴う虚勢・瘦我慢・無趣味無愛憎、名誉心に対する功名心・体裁をつくるふ風・度量に乏しい、現実性に対する浅薄な実用主義・現在主義、快活淡泊に対する享樂的傾向・經濟思想商業道德に乏しい、鋭敏に伴う軽卒・早合点・性急・短気、優美に伴う規模狭小、同化性に伴う附和雷同、慇懃に伴う感情抑制、と指摘する(南一三五―一三六頁)。

第一次大戦後の第二洋化時代に、遠藤吉三郎『西洋中毒』(一九一六年)が、愛国心に基づく国家主義的論旨(「西洋宣教師は速に日本を去れ」と)を主張するが、社会主義の佐野学編『日本国民性の研究』(一九二三年)には、長谷川如是閑が対人関係偏重による公共心の遅れを指摘し、佐野は、民族的心理には現実主義、争いの回避、快活な感情などをあげ、政治組織のなかで発酵した国民的心理には集団主義的現象がみられ、階級主義的気分が濃厚で自由思想の発達が遅れ、模倣的・形式的知識主義がある(南一四二―一四三頁)という。

以上のような日本人の自己批判は、当時における進歩主義的思潮の反映であり、浜田耕作『古器物から見た日本国民性』による国民性の客観的批判論をも生んでいる。即ち、国民性は国民自身が研究するより外国人の公平な観察に任せる方がよい、というのである。

この客観的考察論が戦後に花を開くのは、読者の知る通りである(ここでは、土居健郎とともに中根千枝が大きく採りあげられている)。南は中根の「タテ社会」説に対し、欧米は決してヨコ社会ではなく、タテ型の社会構造は濃密に残っており、中根理論はエリートの理論で、タテ・ヨコの問題は簡単に割り切れる問題ではない、と批判する

(一五六頁、筆者・ヨコの関係だけで社会が動かないことは自明)。

⑤第五章は「日本人の恥意識」、土居理論から話が始まる。日本人にみられる視線恐怖は他人に対し「ほにかみや」照れ」を意識し、「恥」の心理的規制が働くというように、甘えと恥は深く結びついており、世間体や体裁を気にして人間関係に支配され易いとして、ルース・ベネディクト理論を評価しながら、それに対する批判論を紹介している。柳田国男は、「恥」は武士階級に特有のもので、日本人の大多数は「ツミ作り」「ツミのない顔」などの言葉にみるように、前世の罪を説く仏教や祓と贖を説く神道の影響から、罪意識をもって生きていると評し、作田啓一『恥の文化考』(一九六七年)は、日本人の視線恐怖は職場・学校などの親密ではない中間集団内で甘えられぬがゆえに、恥意識がもたらされるという。

南の結論は、恥文化と罪文化との対立は現実面ではつきり対立するものではなく、日本の罪は「けがれ」として意識され、その体面たる「汚名」を除くために「みそぎ」がある。罪文化は超自我の問題であり、恥文化は自我と他我の問題であって(至言!!)、日本人の恥意識は西洋人の罪意識より複雑である(一八六頁)という。

この『日本人論の系譜』が、後の『日本人論——明治から今日まで』(一九九四年)に結実したことは、読者にも予想がつこう。

2 さて、長年(三〇年)にわたり、さまざまな角度から日本人の生活と文化を論じた南が、それらのテーマに共通する日本人の精神構造の基本的特徴を捉えようと試み、そこに一貫した方向と色彩を与える心理的基盤に日本人のパーソナリティを規定する自我構造があるとして、『日本の自我』(一九八三年)が書かれることになる。

その自我構造は「自我不確実感」と名付けられ、法文化を論じようという筆者にとって大きなヒントになったことは、未だ記憶に新しい。

(1) そこで、他著はさておいて、まず、『日本の自我』の構造的性格について紹介しておきたいと思う。即ち、

その特徴は、主体性を欠く「自我不確実感」の存在であるという。一方では弱気、気がね、あきらめなどの消極面に現れるが、他方で思いやり、やさしさを生み、不確実感を克服しようと熱中・研究心・向上心・融通性という好ましい行動面を生む。この入り組んだ複合的自我に基づく「自我不確実感」が大部分の日本人が共通にもつ性格であると、その構造的特徴について提言している。

こういう自己と他人との対人関係についての心理が形成されたのは、いうまでもなく、社会が安定して精神状態の存在型が持続した江戸時代から明治にかけてである。しかも本書執筆当時の状況下では、管理社会化と人格の品質管理が進んでおり、自我不確実感はいっそう深まっているから、それに対応する心理的処理の手がかりを提案したいと、これが本書の「まえがき」にある。

構想は体系的で、Ⅰ自我不確実感の実相、Ⅱ集団我の形成、Ⅲ自我の位置づけ、Ⅳ慣行・儀礼・流行などに見る定型化と完全主義、Ⅴ文化・意識の多元性と進む。逐次、解説しよう。

①自我には、主体的自我Ⅱ「主我」(する自分・見る自分)と、客体的自我Ⅲ「客我」(される自分・見られる自分)があり、客我はさらに自分自身を観察する「内的客我」と他者からみられる「外的客我」に分かれる。

内的客我には「自分はこれでいい」と思う肯定我の側面があり、それはさらに、自己実現の道を伴う理想我へと成長もする。これに対して、「自分はこれではいけない」と思う否定的な自己像としての否定我の側面もあり、それは劣等感、恥、罪などの意識をとめない自己嫌悪に落ち込む傾向をもたらず。

他方、外的客我には、世間体を気にする世間意識、そして体面意識や自意識過剰など、他者中心的・他者依存的・他者本位的な傾向があり、「日本人の自我構造では、とかく外的客我の意識が強く、他人から見られている自分を意識しすぎる自意識過剰が、自我構造の全体に影響を与えている。外的客我の意識が強いと、それが内的客我を圧倒して、否定我を形成することになる」(四頁)と。

社会心理学的な自我分析は、なかなかややこしいと思うが、要するに、「内的客我と外的客我の両方から『足をひっぱられ』て、主体性が動揺し、不安を感じるとき、そこに自我全体の不確実感が生まれる」が、この「自我不確実感」は……日本的な自我構造の基本的な特徴」であるというのである。

そして、「不確実感」は、性格特性として客我と自我の両面にあらわれ……一つは外的客我への傾斜であり、もう一つは自我の弱さであり、「この二つは日本人の性格特性として、自我不確実感にまで複合されて」いる。しかも「外的客我への傾斜は他者中心の傾向を生」み、「対人関係において気がねと遠慮の傾向にあらわれ」、「自我の弱さは、弱気、内気、心配、孤立感、ひっこみ思案、迷い、ためらいなどの消極的な行動傾向にあらわれる」(五頁)。

自我の弱さは意志の弱さであり、判断力はあっても、行動の結果についての予期からくる不安が先立ち、「取りこし苦労」をして、自己決定を回避する。さらに伝統的といわれる「和」の精神が、「その場主義」の態度を生み、自我の一貫性を欠いた不確実感が生まれ、西欧コンプレックスのなかで生き続ける(六頁・九頁)と。

②自我不確実感からくる決定不安は集団への依存・帰属意識、運命依存主義によって、それが軽減され、対人関係における他者との位置付けが確認されれば(名刺交換・贈答など)、それは鎮められることになる。序列・格付けは外的客我の序列に関心をもっていることの証しであり、日本人の番付・ランキング好みの傾向に現れている(三頁)という。

このような定型化の追求は、自我の確実感に役立てようとする心構えともいえるべきもので、慣行に従う儀礼的行動(礼儀作法・年中行事・敬語の型など)はその代表例であるが、その特徴は風俗・レジャーなどのライフ・スタイルにまで及び、そこには生活の画一化とそれを支える意識の画一化が促進されている(日本人の『イミテーション意識』)。しかも、こうした手本の型の修得には強迫的とさえいえる傾向がみられ、才能のある名人気質であれば完全

主義を追い、凝り性の人はそれを生きがいとする人もいる(趣味の場合が多い)。

この強迫観念による完成への努力は内的客我のイメージを高め、「自我強迫」が自己満足を生み、完全主義に輪をかけることになる(一七頁)。

しかし他方で、日本文化の多元性は、臨機応変の融通性を生み、状況主義・その場主義の傾向をもたらしているが、そうすると、前述の完全性とこのあいまい性とは矛盾することになる。それがどう結びついているかは、後述するという。

(2) 日本人の自我構造は、前述したように、所属集団に深い親和感をもち自我を集団と一体化しようとして、「集団我」ともいうべき性質(所属意識と依存意識)を形成することになる。運命共同意識といってもいい。こうして自我は集団我によって強化され、個人の決定不安を解消することができるようになる。個人我は集団我におきかえられたといってもいい(「小我を捨てて大我に生きる」「小異を捨てて大同につく)。そこで集団我がどのように集団行動の心理的基盤になっているかと、論を進める。

①まず集団と自我の結びつきを、ゆるいものから強いものへと順を追うと、レジヤ(社交)集団→職場集団→地域集団→国家集団→家族集団という序列が考えられるという(この序列と夫々の内容説明には現在通用しないものもある)。このうち、特に西欧人に理解できないのは家族我の崩壊たる一家心中であり、疑似家族(花柳界・やくざ集団)にも自我不確定感の強いものがある……。

集団我によって成員の心理関係を深め連帯感が強められたところに生まれる心理が「義理人情」である、と。

②恥の文化・罪の文化の比較観念についていえば(ルース・ベネディクト)、日本文化には恥意識と罪意識が併存しており、複合体の性格をもつといえる。恥と罪の相互関係を図式化し、恥の軸と罪の軸の四つの組み合わせを考えてみる。

I 恥・罪意識では、罪悪感に恥がともなうと自責感が働いて、罪ある自己に対し自我不確実感が深まり、法を守り道徳に従うことで解消する。

II 罪・非恥意識は、他人の汚職にみられる自己犠牲などの例で、自我不確実感が高まり「大義」によって自尊心が強くなる。

III 非恥・非罪意識は、厚顔無恥の例で、内心の動揺からくる自我不確実感是非常に強い。

IV 非罪・恥意識では良心の恥じらひを感じ、自分に批判的となり自我不確実感を経験する。生産的な不確実感と評してもよい。

次いで自罰について。恥意識は自罰(他罰の先廻り)による自己防衛の機能をもち、この機能は日本人が西欧人にくらべて強い。

恥・罪複合に関連する神経症として、視線恐怖症(視線意識過剰)があり、外的客我が不確定なことを心配して生ずる。それは親密集団や未知集団ではおこらず、中間的交流集団のなかでおこる。そこで他人のまなざしから防衛するために、余りしゃべらない、あいまいな言語表現をするということになるが、これは外的客我の意識過剰である。

③「間がもてない」「間が悪い」などにみる「間」という生活意識は、武道や芸術(世阿弥が見出し、歌舞伎などにもちこむ)にも使われ、おしゃべりにおける間のとり方は日本的である。日本は「間の社会」といつてもよい(詳しくは後述)。

④内的客我の姿を薄笑いの対象にする照れかくしの笑いは自嘲精神の現れで、日本人特有の自罰の先取りであり、「一億総懺悔」という責任回避を生んだことは多くの読者の知るところであろう。同じように、他者からの強制を先取りして自我の安心をえようとする自粛・自罰は日本のマゾヒズム(自我の快感)と考えられる。このマゾ

ヒズムは、自然災害という教訓からうける運命主義と結びついたもので、傍觀者の政治的無関心を生みだすとも指摘している。自罰・自粛で安心感をえようという日本的マゾヒズムは日本の風土に影響されて生まれたものである、という。

次に、南曰く「日本のマゾヒズムが、自嘲、自責、自粛のかたちをとって、自己の欠点、罪過、他者による規制の先取りによって、結局は責任の回避と免除をねらう心理的な防衛のメカニズムだとすれば、それに対して責任を他者に転嫁する心理的な攻撃のメカニズムが、日本人に特有の日本のサディズムである」(五七頁)と。いかにも西欧流の心理学者である。

⑤日本でいう「心」のあり方について、このように美事な社会科学の説明ができるとは(!!)、これも比較文化のための方法論の一つとなるのであろう。南によれば、隣人訴訟における原告に対する非難は日本人の言語的サディズムであるという(五九頁)。西洋人を「毛唐」といい、「アメ公」(アメリカ人)・イタ公(イタリア人)という呼び名は、サディズムの屈折した表現ではないかと。集団的サディズムもあり、みんながやっているという責任の分散から、同類意識を強化して個人我の不確実感を解消し、集団心理に支えられるという例にみられる。

(3) 次いで「自我の位置づけ」を論ずる。

①あいさつと名刺交換、②贈答、③地位の格付け、④番付とランキング、⑤西欧コンプレックスという各節の表題から、読者はその内容の推察が可能であろう。簡潔に紹介する。

① 自他の関係を確認しようとする強い傾向は、あいさつにおける自他の相互確認、西洋起源の名刺の交換(日本では地位の誇示)などに現れる。

② 季節ごとの贈答におけるお互いの地位確認。

③ 自分の関心事について序列化を試み、一つの秩序をつくるのが安定感をもたらすので、自分の地位シンボル

を表現しようとする（「地位表現」とよぶ）。自家用車・別荘はかつての典型的事例。所有蒐集狂としてのコレクシオンには自我拡充という面がある。作家・小説家・劇作家・脚本家・政治家・画家・音楽家・舞踊家・声楽家・工芸家・書家・建築家・写真家・演出家・落語家などとは評価される格づけとみられ、医者・作者・出演者・演奏者・役者・芸者などといえは親しみがこもる。この中間にあるのが詩人・歌人・商人・芸人・芸能人・役人・仲間人・文人・新聞人・放送人・映画人・演劇人などである。さらに、医師・美容師・理容師・技師・猟師・漁師・殺陣師・講師・絵師などは技術をもつ専門家。国家試験があれば、弁護士・弁理士・経理士・会計士・税理士・栄養士・建築士・消防士などとなり、それが広がって、国家試験がなくとも専門家の意味を込めて棋士・弁士・文士・力士などの例がある。

格付けを高める呼称には、伯がつく画伯、豪がつく文豪、聖がつく画聖・詩聖・書聖・劍聖・棋聖など。身分関係では皇室関係の用語（天顔・竜顔・聖寿、聖旨・勅慮など）が。

戦後においても、序列意識に基づく偏見は天皇制があるかぎり消え去ることはない。敬語表現（尊敬語・謙遜語・丁寧語）の使い分けはその影響であり、敬語コミュニケーションの使い分けは対人意識を過剰なものとするが、人間関係の精神的安定をもたらす心理的機能をもつことにもなる（八七頁）。

明治以後、身分表現がなくなって、敬語として、一般的に「先生」という呼称が使われるようになり（外国にはない）、しかも当事者双方がお互いに呼びあうと、人間関係は自我の安定感に役立つことになる。しかし、「先生」は必ずしも尊敬の意味を含まないこともあり、この敬語の社会的降格は対人関係のあり方の変化を物語るものとみることができよう。

④日本人の序列意識で独特なものは、番付とランキングである。番付は江戸時代に相撲や歌舞伎の世界で力士・役者の格付けとして、さらに、女大学・店の小僧（『為教訓』）などの教訓番付も行われるようになった。明治以降

では『大正百馬鹿番附』(大正一二年)(例・女房にまかれる亭主・嬬に逃げられて騒ぐ亭主など)まで現れ、名産・名店・名所は諸国にまで広がった。これらの序列付けは、そこに一定の価値観を与えることで秩序付けが行われ、自我不確実感に役立った、という。

現代では、歌手・俳優のベストテン・リスト、歌謡曲レコード・CDの売上枚数のランキング(それらで出演料がきめられる)、なくなったが納税者の分野別ランキングなどがジャーナリズムを賑わせていることは周知の通りである。

⑤江戸時代の身分社会(分際意識社会)は明治以降に西欧コンプレックスとなって現れ、大正末からのモダニズム(モガ、モボ)、敗戦後はアメリカ風俗への同一化がおこり、内的客我における「日本人離れ」の価値観は、風俗や芸術にまで広がった。外来語の氾濫は時期を同じくしておこり、それは現在まで続いている(雑誌名はほとんど外国語)。

(4) どんな社会にも行動の型があるが、日本の場合は、義理を原則とする慣行、道理を原則とする風習、情理に基づく生活習慣に行動の大切な型があり、非日常的な祭や音楽・造型芸術などにも型が重要とされる。いうなれば、「型の文化」と規定できる。型どおりを追求する文化がある、といえよう。

①日本人は法嫌いと法社会学で指摘されるように、「その分だけ、慣行、風習、習慣で、固定化した行動型が尊重される」(一〇二頁)。例えば、教官人事にみられる年齢順、卒業順、着任順などの前例によることが慣例になっていることなどである。この慣例が非合理的であることに疑いはなく、それゆえに「非合理故に我信ず」の譬えとなる。

慣行にも法的強制力はないが、集団のメンバーから追い出されることがある。そこには未来への永続性が期待されており(未来志向性)、旧家の家格が高くみられているのは、未来の繁栄が約束されているだけでなく、過去志向

の考え方があって、古ければ古いほど正当性が認められることになっている。老樹が神木とみなされるように、古いものが尊いという過去志向は、「古式」にのつとる儀礼が大切にされ、生活の近代化があっても婚礼の古風な儀式や建築の上棟式（ビル建築でも）が行われる例があるように、伝統的型への強迫観念が日本人の心理に影響を与えている、と。正月の神社参拝（テレビの「ゆく年くる年」も）も現世利益を求めるものとはいえ、そこには同調型の過去志向が働いている（西欧にも同じ例が多いと思うが!!）。

この種の社会心理の最も著しい例は「祭」である。

祭の非日常性は現代の若者にとって、都市・町村のいかに拘らず、新しい世間集団をつくりだした。住民の共同体意識が高まり、学校問題・地域問題、そして公害問題への関心を深めた。祭のマス・メディアによる視聴の全国拡大は、自己表現欲を刺激して管理社会の日常性を打ち破っている。しかし、と南はいう。「その非日常性は……依然として行事の慣例であり、過去志向に従っている」（二〇九頁）と。

・過去志向はこの国にもある（史的遺産を大事にする心理は西欧の方が強い）と思う。だから、史的に形成された自我不確実感の一貫性を追求しようという日本人の心理は、それなりに自我意識のハードな側面を語っていると評することもできる。つまり、自我不確実感の観念は、法の基盤たる西欧的自我観からの評価と考えられる点で、それなりの正当性がある。

②日本における「型の社会」は、組織・コミュニケーション・心理についての人間関係にみられる、と。組織関係でいえば、企業における同僚・同輩のグループ別（出身校・出身地など）の型があり、子供の能力別による型分けは類型化された学生を生み、日本型管理社会の品質管理によって規格品の人間の大量生産をもたらす。このことは江戸時代における社会のなかで、世帯・職業などが固定化し始めたことと無縁ではなく、○○氣質かたぎなどといわれた。それが今日でも、血液型によるタイプ分け、十二支や星座による性格論がいわれ、そこに他者との対人関

係における自我確実感を定型化しようとする欲求がみとれる(一一五頁、と)。

コミュニケーション関係における書き言葉の型は、公文書や日常の手紙にもみられ、その定型が繰り返されることで習慣となり、組織関係のなかでの自分の位置付けとなっている。これは話し言葉においても同様であり、敬語の使い方、男性用語・女性用語の違いだけではなく、職業上の話し言葉(デパートの店員・呼び込み・物売り)には独特の型がある。集団における職業用語や隠語(ほし・やばい・ずらかるなどの犯罪者用語)もある。

流行語も集団語の一種であり、その担い手である若者の文化も、定型化の型破りのようにみえるが、所詮アメリカの若者文化への追従であり、おとなの西欧崇拜と大差はなく、集団との一体感を求めているにすぎない。つまり、個人の自我不確実感を集団我によって強化するというメカニズムの一つであろう(一二〇—一二三頁)、と。

言語行動が特定の意味をもっている場合は、その定型化は「手本」として一層明確化する。リクルート・スーツに始まって、何種類ものハウツウもの、日常生活における礼儀作法のパターンはいうまでもない。

・日常生活にみられる一定のパターンがここまで論理的に説明されると、社会心理学的考察とは何と味も素っ気もない学問なのだろうと感ずる読者もいるのではないか。例えば、祭や礼儀作法にみる定型について土着文化を語る心情的考察からみた別の評価的解説があることは間違いない。民俗学からみてどう説明するのか聞きたいものである。

定型化の話を続ける。「流行と風俗」である。日本社会の風俗的流行は西欧ファッションがモデルであり、女性美の標準型についてまでといたいほどである。就活における服装髪形の没個性化については前述した。そして、社員服から言語表現まで、定型化は対人認知の基本である。著者はさらに、料理法の画一化、住生活の洋式化(個室の確保、ダイニング・キッチンなど)を例にあげ、その定型化を強調する。さらにレジャーの定型化(ツアー旅行の集団化現象、年申行事と結びつく記録写真に対する熱意、スポーツの型にこだわる修業法、慰安旅行・忘年会・カラオケにみられる執着心など)は日本人の手本の「型」への研究心(完全主義)を物語るものである。

型<sup>レ</sup>の社会<sup>ニ</sup>にみる模倣性については「物まね」を始めとする「まね物」好きがある。そして、日本庭園は自然景観の縮写ともいえるべき自然の模型であるとし、その定型化は盆栽・盆景・生け花という形にまで及ぶという（日本文化は形無し!!）（一五三頁）。自然の模型に対する人間の模型は、からくり人形、あやつり人形（文楽）、そして機械の模型（ミニチュア）というように、話題はずむ。

型<sup>ノ</sup>とどめ<sup>グ</sup>は、その修得技術から生まれた芸術に対する観察である。いうまでもなく、家元的な制度としての、秘伝・奥儀などの伝授にみられる型の修得に関する話題である。お稽古事の生活芸術・学問の伝承にみられる家元制度・徒弟制度における固定型の伝承など。そして、男らしさ<sup>グ</sup>、女らしさ<sup>グ</sup>、子供らしさ<sup>グ</sup>の区別が論ぜられている。

最後に、強迫観念に裏付けされた研究欲にみられる完全主義（「求道」）の定型化について（一六三頁以下）。江戸時代の身分制のもとで、学問・芸術・趣味の世界で有能な人間の立身方法として形成された。細工物・浮世絵・和算（関孝和）・国学（本居宣長）・文学（近松・西鶴・芭蕉）などである。近代に入ってから、西欧文化を手本の型とした活動が盛んになったことは周知の通りである。スポーツ・遊びに始まって、教養もの・芸道まで……。

・自我不確実感が生む定型化について、日常生活から学問・芸術までもがとりあげられ、ここまで合理的心理分析が徹底されると、無味乾燥な理論だけからの説明という気持ちが湧いてくる読者もいよう。

(5) 魅力的なテーマと感じて始まった自我不確実感、文化の日本の特質のすべてをそれで説明しようとする著者の最後のテーマは「多元性と融通性」である。

①まず、家庭、職場、アフター・ファイヴなど、その場ごとに、それにふさわしい行動様式をとる「その場主義」は行動様式の多元性を物語っている。この多元性は歴史的層性と空間的分離性の両面をもち、前者はさまざまな国の文化輸入の結果であり、宗教を始めとして芸術・科学・技術の面で多元的となり、江戸時代の鎖国によつ

て、それを今日まで保持している。ここで著者が強調しているのは、<sup>い</sup>粹<sup>き</sup>と<sup>ま</sup>間<sup>ま</sup>の美意識であり、<sup>し</sup>和魂<sup>わ</sup>洋才<sup>やうざい</sup>の多元性である。後者、つまり空間的分離性で著者がいいたいのは、昔の江戸と上方、今日の関東と関西、および太平洋側と日本海側の住民文化に関する二元性である。ただ、日本人の心理は、この多元性を分離・対立としてではなく、多元的共存・混在という形で統合している、と。

しかし、文化の多元性は階層性で高級文化と低俗文化に分裂し、地域性の面で中央文化対地方文化、東京文化対農村文化の対立をつくっているが、これはマス文化の動向のなかで混在を深めており、流行への参加志向によって等質化が進み、複雑な意識構造がみてとれる、という。

②文化の多元性は、また生活行動の多元性につながり、「二重生活」とか「和洋折衷」とかいわれる生活が特徴となっている。とくに流行感度の高いファッションについては多元化の傾向が極めて強い。と同時に、衣生活の多元性が型の追求をいっそう強め、流行服・礼服・パーティ服など服装の多元性にも及んでいる（現在では礼服と平服の使い分けをやめようという生活合理主義の現れから衣生活の多元性がなくなりつつある）が、そこには自我の確立という個人主義の形成の傾向はみられない（一八五頁）。

また、和・中・洋（それも多様な）の食の三元化、住宅の和洋折衷の多元性は周知の事実である。しかし、住生活におけるウチとソトの区切りは現在も生活のけじめとして残っている。

③最後は、<sup>し</sup>意識<sup>し</sup>の多元性<sup>し</sup>である。先述した生活行動の多元性は生活の合理化から生まれたもので、日本人の融通性を表しており、社会心理の土台における重要部分となっている。

状況主義・その場主義による生活意識の多元性と融通性、そして同調性（根まわし）とタテマエ・ホンネの使い分けは、正に自我不確実感の社会心理学的表現といつてよからう、と全編を結ぶ。

・社会心理学による日本の自我の構造分析は、初版当時、筆者には新鮮で魅力的であった。日本法文化の深層にはこれが

あると感じたからである。が、いま読むと「書きすぎ」ではないかという感想を抱いたところもあり、それは時代状況の変化と筆者の年齢からくるのかもとも考えた。しかし、書名には依然として深い関心を寄せており、ために紹介文も丁寧になりすぎたと感じている。何れにしても、日本的自我の構造的 성격については、再度検討する必要があるだろう。しかし、ここで総括すれば、現実的融通主義による多元的融合型文化というところか。

(6) ところで、自我不確実感からくる外来文化に対する関心が日本文化の多重構造をつくりあげたことは、読者にも推測可能であろう。そこには「日本人の好奇心」という恰好のテーマが存在していることは自明である。それが、鶴見和子『好奇心と日本人』（一九七二年）であり、ここで簡単に紹介しておく。

好奇心には、他生的な事物への関心と自生的な事物への関心、および、できあがった事物への関心と創り出すことへの関心という二タイプがあるが（六九頁）、日本人は他生の、でき上がった事物に対する好奇心が強く（七三頁）、明治以来の日本近代化の驚くべき早さは、当時の西欧文化に対するこの種の日本人の好奇心によるといふ原武夫の言に刺激をうけて、鶴見は本書を書いたという。

日本人の好奇心は、原初的心情に基づく、いわば「甘え」の情動による受身的対象愛であり（三九頁）、従って、その好奇心に基づく文化の取り込みは、世界中に及び、しかも自己同一性を保つために、自国文化の部品として消費してしまうのである（前述した、衣・食・住、それに片仮名・平仮名の巧みな混用による外国語表現）。

こうしてみると、日本人の好奇心が触発されるときに緊張処理のパターンは多重構造型（外に、独占型・競争型・統合型）である。その特徴というのは、①対立する原則・価値は切り離して直接の接触を最小限にし対決を回避する、②矛盾律の法則を無視する（筆者・統合する絶対弁証法？）、③人間関係の閉鎖性と外来事物に対する開放性が混在する、④文化の多重構造のなかに古い考え方・行動様式・情動が生きていることである（一二三頁）と。

要するに、外来文化の頻繁な移入によって形成された自我意識の融通性が、矛盾の調整能力を高め、それが再び

自我の融通性に貢献するという相互作用によって、自ら<sup>オ</sup>好奇心を増幅し、外なる世界を「のぞき」続け(第五章)、自らの食欲を満たしたというのである。その結果が、日本文化の多重構造的性格を生んだが、その基盤に、東アジアの東端にあつて、孤島の性格から「猿マネ」でも、矛盾を厭わず脱亜入欧に専念したことがあることは、読者も既に承知のことであろう。

3 欧米流の社会心理学的考察で日本人の心理・生活・文化を論じた南説と対比して、日本の常民(庶民)からみたそれらはどのように目に映るのか。次に民俗学からの日本人論に注目したい。前節で書き洩らした柳田国男編『日本人』(一九七六年)である。時代は戻るが、ここで語るのも一理がある。柳田の序文「日本人とは」に続き、九名の執筆文がある。

(1) 柳田は、国固有の特徴「日本人かたぎ」は人口の増加により、次第に稀薄となつて、外部の制裁による自己形成、つまり、「世間の思惑」という公衆道徳は貧弱となり、物事を批判する正しい知識の基礎は乏しくなつた。そして、「漠然とした概念をそのままのみにして、早合点する傾向」(一一頁)があり、「魚や渡り鳥のように群に従う性質」が強い(一二頁)のでは、民主主義は根付かないといい、そこに民俗学が考えねばならぬ問題があるという。

(2) 「伝承の見方・考え方」(萩原龍夫)

まず、自国に対する誇りと卑下の両極端が併存していて、歴史的自覚が乏しい、と。外国との交渉が頻繁に行われていた西欧においては自国に対する客観的考察が進んでいたのに対し、日本は島国であつたことにその理由があるが、西欧が西欧本位にものを考えるのに対し、却つて、日本人には世界的視野で考える使命が残されている。それへの道は民俗資料の多い「日本人のこころ」(基層文化)に科学的に到達するところにあり、民間伝承など常民性の発露をいたるところに見出しうる国情からいって、それは可能である、と。

和歌森太郎『日本民俗学』が分類した民間伝承は、①基本的伝承(住・衣・食)、②取材的伝承(産業・労働・交通など)、③社会存在的伝承(村構成・家構成・組連合・年齢階級)、④社会形成的伝承(誕生・成年・婚姻・葬制)、⑤知識的文化伝承(命名・言葉・しつけ・伝説・医療など)、⑥厚生的文化伝承(年中行事・昔話・語り物・民謡・舞踊・競技など)、⑦倫理的文化伝承(社交・贈答・制裁など)、⑧信仰伝承(祭・兆・占い・忌み・まじない・妖怪など)の八種である。伝承には統制力があり、それが日本人の根性を育成しているといえる(常民文化)。伝承はさまざまな伝統的集団によって、時に旧家によってになわれ、その豊富な内部的慣行は壯観の一語につきる、と。

(3) 「家の観念」(柳田国男)

「法律が一つ変れば、長い習慣に育てられた世の中の姿も一挙に改まる」というものでもない、という話から始まる。また、家族主義と個人主義の対立という考え方も奇抜であり、家族主義の下でも個人は個人なることを考えて生きてきたし、自由な生活をしていってもしばしば小さい群れの生活に戻ることが多い、ともいう。法律をかえれば制度は変化するもののようにいうのは、過去の経験をもたない、また経験があっても反省する心がけのない人についてのみいえることだ(三四頁)、と。あと、「家と女性」「死後と家」「家の持つ意味」「家の分化」と続く。

(4) 「郷土を愛する心」(堀 一郎)

「山水の美にめぐまれてる」が、「自然風土ははなはだけわしく、きびしい」日本の風土が、「日本人の生活様式や精神を強く律してきている」という郷土愛の本源の話から始まる。そして、自然環境・遺伝・社会的遺産・集団(社会)の四要素に支えられて、世代的な定住事実が「ふるさと」意識という「文化複合」によって作り上げられた人格・心性を形成した。そこには、「山と川、森と林、四季の変化、生れた家、神社、寺院、墓地といったものが、……家族、同族、親戚、マキ内、村人」によって行われた「春秋の祭や年中行事、冠婚葬祭、儀礼、組内の義理、つきあい、共同労働や共同慣行」を通して「土地と建物を中心に有機的にかかわり合い、からみあつてい

る、その伝承的、類型的な生活と文化そのもの」、……つまり「郷土複合」のなかで育ち、身につけてきた自己の人格、心性の自覚と反省の上に意識されてくる感情が郷土愛であり「われわれ」の意識である(六六頁)と、誰でもが知っている常民の郷土意識を端的にまとめている。

「われわれ」意識は伝承性に支えられて特有の生活型を形造り、生活類型(社会的遺伝となる)と精神的類型によって維持される。そして社会的遺伝はまた伝承を通じて習得され、一定の生活型(模倣、暗示、同調、同化)に適応した人間の精神的類型に作りあげられる。日本のように、環境的・歴史制約の変化の少ない集団では、伝承度は強く、特異な文化的形質をもつ社会的人格をつくることになり、それがまた住民相互の精神的紐帯となる。郷土色はこのようにして形づくられ、その意識・自覚が「われわれ」意識を強化するのである(六九頁)。

「われわれ」意識の最たるものは方言である。言語の同一性こそ共同感を強くするもので、そこにつくられるコミュニティ意識は世間のすべてである。島国のなかで、内観的・保守的な寛容性と順応性にめぐまれた団結力の強い民族性の著しい国民性から生まれた生活文化・芸術・宗教・文学の成果が郷土的な人格を形成し、祖先崇拜・氏神信仰がふるさとのシンボルとなった(七八、八五頁)、という。

・ふるさと意識が「型の文化」の構造的な性格を規定し、それがハードな自我意識の形成を阻み、<sup>レ</sup>「自我不確実感」を生み出したことがよくわかる。その日本の自我は歴史の所産であって、いま、その善し悪しを論じても意味はない。しかし、<sup>レ</sup>「型の文化」を法文化の観点からみれば、法がそれと齟齬を来すことは決してないのではないか。なぜなら、型にみられるルールは拘束力を持ち、西欧法のとそれと大同小異である。「社会あるところ法あり」は西欧も日本も同じ。小異こそが法文化である、と読者はすでに了解されていることと思う。

(5) 「日本人の生活の秩序」(直江広治)

長い歴史のなかで変わらず残る人間生活の基本的部分、いわば生活の秩序について論じたもの。まず、生活の位

相をハレとケに区別し、それを対照させながら日常行為を律する態度について、年中行事(節供)がある。月の数と日の数を重ねた「重日」、旧暦の朔日(ついでち)と一五日、七日・八日や二三日・二四日(満月・上弦・下弦の月)。そして人生の節目(誕生・成年・婚姻・年祝・葬儀)を意義付ける通過儀礼。以上の恒例のハレの日に加えて、新築、講、天気祭、旅立ちなども。これらのハレの日には食物・衣服(ハレ着)を改めた。これらの区別は、現代における生活条件の変化に従って(ハレの日をふだんの日にも再現したいという欲求)、まず都市生活のなかで混淆し、ハレとケのけじめは淘汰されつつあるが、全く喪失した生活になるとは考えがたい、と結ぶ(一一八頁)。

(6) 「日本人の共同意識」(最上孝敬)

われわれの共同意識が培われてきたのが村落を中心としたものであったこと、それは経済・信仰・娯楽慰安など生活の多くの面に及んでいたことなど、ここに述べられていることは周知の事実であろう、と思う。

(7) 「日本人の表現力」(大藤時彦)

われわれの生活表現が、それが培われた封建時代から今日まで残存していることも周知に近いことと思う。目つき(「目は口ほどに物をいう」)、身ぶりとしぐさ(失敗を笑ってごまかす、鼻先でフンといって相手を見下すなど)、敬語・ことわざ・あだ名に表れる表現形式があり、表現が外形にとらわれる性向として、主観的・感情的・連想的な面が強く、西洋にくらべて精確度に劣る、という。

(8) 「日本人の権威観」(和歌森太郎)

①何が「権威」であるかは時代によって異なり、奈良・平安は「美」、鎌倉・室町は「聖」、江戸では「善」、明治以後は「真」が最高とされた(平泉澄)。が、これは指導者の理念における見方であり、著者は大衆一般の権威観を問題にしたい(一七三頁)、という。

②まず、身近な範囲で権威を見出す傾向があり、人間が対象となる。例えば、中世の僧侶、近世の儒学者、現代

の科学者などであり、さらにある媒介を通じて、その存在を知らされる場合があれば、血筋・閥閥などの族制的性格つまり「毛並み」である。そして、これらの權威観が現れるのは会合における座席順である。しかも、この座席順の立て方にも型があつて、一に信仰上の役割（現代では希薄）、二に役付きによる順は村の祭・寺の行事や冠婚葬祭などにみられ、三に家柄（名門）の順、四に年の順序・経験の長短などがある。

③ 自立自存に自信のない日本人は他力依存が通性になりがちである。そこには親分・子分的組成をもつ日本社会の型が遺存し、ひとりに集中する權威をできるだけ個々ばらばらに分散させる西欧社会からみれば、一人一人に公社会が開かれておらず權威分散の経験のない歴史的事由がそうさせたといえよう、と。そのため、パブリックなものへの責任感が弱く立身出世主義の傾向を生んでおり、権力への抵抗も行動的表現によるよりは、諷刺的抵抗が發達した。室町期末の狂言、江戸後期の川柳による諷刺などは、その典型的例である。

(9) 「文化の受けとり方」(萩原龍夫)

① 日本文化の世界的位置付けについて優秀とか低劣とか、両極端の議論がとびかっているのを見ると、この両極端の意見では、むしろ外国文化に対する正当な判断が行われていない証拠とさえ思える。正当な判断のためには、脱皮の経験を繰り返した日本文化の場合、民族文化の中核、つまり民間伝承や常民文化の重要性に注目しなければならぬ(二〇二頁)という。つまりは、明治期における文化の継受についての間違い(例・家督相続)は、指導者が常民文化についての正しい評価をなしえなかつた点にこそ問題がある、と。

② 矛盾を含んで錯綜した重層性の日本文化について、重層性は外来文化と固有文化から成ると説明しがちであるが、真因は表層文化と基層文化との相互関係にある、と著者は断言する。一般には表層文化に目を引かれがちで、地域性や歴史性(地方史や郷土史の例)と結びつけて理解され易いが、文字の偏重からくる年代記による歴史構成ではなく、特殊性を越えた文化形成の本質的問題、つまり基層文化への理解が必要である。

例えば、祖霊信仰と接合した益の儀礼（ハレの行事!!）は民族信仰（仏教で説く説は部分的）から、元旦は朔日・晦日つひよりの常民による年中行事から来たもので、文字の知識による暦の上の話ではなく、生命の秩序から捉えられた自然をもとに考えられた基層の常民文化としてであった。従って各地の民間伝承は雑多なもののように思われがちであるが、そこには遠隔地同志における一致が明確に示された例は頗る多いのである（民族の統一性）、と。

そこで、民間伝承の比較から見出される体系をもとに高度な文化との結合関係（基層文化と表層文化の統合）を考えると、民間伝承が高度文化によって形を与えられている、と。つまり、実質的なものは民間伝承に備わっていることが多く（祖霊信仰を基本とする墓制、神祇信仰や祭の作法にみる民間信仰の祖形）、外来文化の受容も固有のものを残し、双方が対決するという機会をつくることはなかった。

③文字が民衆の面前につきだされた例は法令（明治期以後）であり、とくに民間の慣習の存在を考慮していなかったため、不幸な出来事を招く例があった（二二〇頁）が、外来文化に対し根強い対応をして、表層文化の建設の母胎となった、と結ぶ（筆者は法のタテマエとホンネの話題を想起する）。

・本章の解説について、明治・大正・昭和一桁生まれの世代の読者は常民学について改めて考えたと思うが、戦後生まれの研究者には、今さら古い昔のことを振り返ってもと感ずることの多い論述かも知れない。しかし筆者が第二章で論じたことを想起すれば、的を射ている部分が多いと評しうる記述があることに気付くと思う。

(10) 「不安と希望」(堀 一郎)

日本人の精神生活史において、不安をどう感じたか、それをどう処理したか、それによって日本人の生活文化・人生観・宗教的態度に、どのように反映し性格付けしてきたかを論じたもの。不安を感じたときの解消のため、呪術や宗教が生みだされたことは人類史の共通話題として論ぜられているが、日本の場合はどうか、と問う（すでに第一節で論じたものがあるが、この堀一郎説にも注目したい）。

①まず、農耕社会にみられる時間と場の占有を契機として生まれる人間の有限性の自覚は、劣性感<sup>レ</sup>（人間のかなさと社会現象の流転）の認識と超人間力への依存心をかきたてる。そのため、まず生活の伝承性と系譜性の明確化をはかり、共同社会意識の強化を育むことになる。

この意識は共同体結合の強弱と比例し、優性感というよりは、存在不安からくる劣性感に基づくもの、つまり、防衛のための優越強調に外ならない（二二八頁）、と。この不安解消の方途として生まれたのが、民俗信仰と儀式様式（自然の変化に対応する恒例の儀式、生活秩序の激変に対する臨時の対抗儀式、内部的人間関係の変化に伴う不安に基づく儀礼の三種）という超人間力への依存である。これらは人間共通の要素でもあるが、それを特徴付ける特色のなかに日本人の性格を見出すことができる、という。

②常民の信仰には、公共的なものと私的なものがある。前者は村・同族集団によって保持せられ、氏神・産土神、寺檀関係の形をとり、祖先祭祀の一形式である。対して後者は門口・大黒柱・神棚の周囲に大黒棚・恵比須棚・荒神棚を祀り、講は同信の個人の集団であつて自己防衛・生活力強化のために外から受け入れた信仰に基づくものである。そこには宗派・仏像に係わる教理は関係なく、神前読経さえ行われ、三三所巡礼、千社詣などは風俗とさえなっている。そういうわけで、個人の自由選択とはいっても、偶然もしくは盲従的傾向があり、日本人の古い信仰形態の影響がみられるといえる。

この古い信仰形態とは何か、それは生命の永続性と家の永続性を秘めた祖霊信仰と他界観念である、と断ずる。

・人生の無常に対する心情は巨石・巨木に対する畏怖心と神聖性（神の依代にすぎない点はアニミズムと異なる）に倣い準じて、人間世代の連続性に対する強い関心から自己の存在を再認識し、さらに他界での再生を念じて、祖霊信仰と他界往生を観念したのである。

③「このように農耕定住生活を媒介として獲得された自己存在についての限界性の認識と、外界および人間間、

人間内部における法則的秩序的な変化、もしくは突発的偶然的变化、破壊などによってひき起こされる不安は、人々を駆逐してその原因をさぐり、これを解消すべき方法の発見へと向かわしめる」。そして、「前者からは神の存在、靈魂観、人間観、罪の意識といった民間神学が生れ……後者からは変化の原因性探求による科学的と呼びうる断片的な経験知が集積されるとともに、変化によって破れた平衡関係を新しい秩序にもたらそうとする儀礼様式が生れてくると考えられる」(二二九頁)、という。

ところで、儀礼様式には、自然法則的な変化とみるべきもの(例、稲の循環過程)に対する儀礼群、生活秩序の激変(例、天災地変・疫病など)に対する対抗儀礼、そして人間関係の変化に伴う不安から導かれる儀礼群(例、通過儀礼・死者儀礼)の三種がある。

これらの儀礼群を通して民間伝承が維持され、神話・伝説が創られ記憶され伝播されて、民衆を律する一定の行動と思考の組織を作り出し、さらに、これらの人生観・世界観・他界観・靈魂観に関する型がタブーの観念を、そして心理・倫理にかかわる思索を通して常民の精神に注入される。このような過程は、ひとり日本に限ったことではないにしても、文化的環境によって民族的信仰として現れる情緒的反応は一樣ではなく、その具体的様相のなかに民族・人種を性格付ける特徴を生み、日本人の宗教的態度を特色付けているのである、と。

この場合の日本人の特色は、とりも直さず農村的人格型であり、農耕の季節祭と先祖祭が合体して常民信仰ともいべき民間神学を生んだものと考えられる(二五一頁)。

この民間信仰といわゆる本地垂迹思想との融合は正しく国民性の然らしめるもので、日本文化史を特色付けており、そこに長所の特徴が存したとも、模倣性の強い他動的性格を形づくる欠陥を内蔵しているともいえよう、と結ぶ。

・日本人の個性考察に民俗宗教の検討は欠かせない、と筆者は考えている(第八章参照)。その点から民俗学による日本

人論は必須の課題である。もつとも、それに関する多くの事實は、戦前・戦中世代の研究者にとつて昔からの、「祝いごと」、「祭」として知つてゐることは多いと思ふ。柳田編著の紹介を読んで領かれた部分の数々が、それを証拠だててくれたはずである。しかし、それが法文化論の素材としてどこまで生かせるのかについては、筆者に確たる自信はないが、本書がいうように、常民信仰が日本人の基層文化（筆者は深層文化と名付けた）に深く係わつてゐる以上、その素材の扱い方に留意すれば、日本人の法観念を特色付ける論点が見出せることは確かである。

4 これまでの叙述によつて、西欧的な社会科学の考察と日本的な民俗学的検討の較差は如実に顕在化したといえると思ふが、その何れにも納得できる指摘があつて、「雑種文化」とか「混合文化」とかいわれる所以もここに存するといえる。もつとも、人間性の考察に当たつて、その表裏性（この場合はタテマエとホンネか）とか二重性とか、果ては多重性とかいわれる民族あるいは国民はほかにも多くあることは読者の方が御存知であろう。そうすると、その二重性や多重性のそれぞれの性格ならびに融合のあり方に特色があれば、それが当該文化の特徴といふことになるのであらう。

ところで、これまでの論書だけでも、「日本人の心理と論理」にみられる二（多）重的性格の各要点は論ぜられてゐると思ふが、なほ、思想界の大物、「よろずや」中村元が自我の実相的、「見立て」をわかり易く説いた『日本人の思维方法』（一九八九年）が残つてゐる。しかも、それに関連する幾つかの重要著書があり、本節の筋立てに従つて、中村説の紹介かたがた、それらにも触れてゆきたいと思ふ。

(1) 中村著の中味は、「序」に続いて、「与えられた現実の容認」（第二章六項目）、「人間結合組織を重視する傾向」（第三章一五項目）、「非合理主義的傾向」（第四章七項目）、「シャーマニズムの問題」（第五章）、結語となつてゐる。

まず「序」においては、外国文化とくに仏教思想の導入にあつては、知・不知を問わず、母国のそれとは異なる。

った独自の変容を示しているが、それを厳密に検討したいという。そこに本書の独自性を見る思いがするということか。

(2) 第二章より。現実主義といわれれば、筆者が直ちに想起するのは、日本宗教の「現世利益」と、継受法の理念(タテマエ)に対する文化遺伝子の適用にみる現実(ホンネ)であるが、とりあえず中村説の主要論点を精察していこう。

①山・川などの自然物、森・木・石などに神霊の降下を仰ぐ万有神的な神祇信仰、および「空」の理法より世俗の立場にたつて護法の唯識説を研究する仏教哲学は、現象や実相のうちに絶対者をみようという立場にたつている。そのため与えられた現象世界に安住するという思惟方法をとることになる。従つて精神をもたない自然界の「非情」(有情の対)も成仏する(草木国土悉皆成仏)のである。釈尊も成仏、我も成仏、草木も成仏という思惟のもとでは現実肯定に終始すること明らかである。それが日本人の自然愛好心に基づくことは、読者にとつて、すでに自明のことであろう。

ただ自然愛好といつても、日本人は小さいもの(盆栽・盆景など)や優美なもの(華美ではなく)を尊重する傾向があり、それは個々の花鳥草木への愛によく現れている。また自然愛好が季節感と深く結びついていることは誰もが感じていることであろう。しかも、このような自然との一体感が、人間の現実世界との強い調和ごころを生み(殺生感の熾烈な他国との比較からみて)、現実肯定の感覚を刺激することが強かったと推測しうるのである(以上第一節)。

②現世を穢土、来世を楽土と考える世界の諸宗教に対し、原始神道では現世に価値を認めた。そして精神的要求に応ずる仏教が入ってきて、却つて仏教を現世中心的な、祈祷呪術の類を主とするものに変容してしまった。しかも、理想的人間の表徴を仏像のうちに集約的に表現し、輪廻転生の哲学は現世における覚者の思想(例えば即身

成仏)として強調された。浄土教、例えば真宗ですら平生業成(平生に往生の業が完成する)の立場にたつて、往相に対する還相(かえるすがた)を重んじた。

参考のために、今まではしばしば引用してきた有名な道元の寸言による説示を引こう。「草木叢林の無常なる、すなわち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提(最上のさとり)、これ仏性なるがゆえに無常なり。大般涅槃、これ無常なるがゆえに仏性なり」(『正法眼蔵』 仏性)。

仏教に対する現世中心的な採り入れ方は、もともと現世主義的な神道にも影響を与え、完成した伊勢神学の神道五部書の『宝基本記』においては「天下和順、日月清明にして、風雨は時を以てし、国富み民安し」と説き、兵戈すら無用とまで述べて、現世主義は近世において、著しく顕著となった(四六一―四七頁)。

とくに目を引くのは、インド仏教の身体不浄観(小乗仏教に伝わる)・厭世観は、花鳥風月の世界に浸ることで乏しくなり、自然への愛着心に姿を変えたという卓説も説かれて、現世中心的教説に置き代えられたことが強調されている(以上第二節)。

これこそ、日本宗教の特徴と目される「現世利益」(家内安全・病氣平愈・学問成就・商売繁昌)の基層に外ならな  
いといえよう。

③ 現実主義のクライマックスは「人間的自然」である。

恋愛の情熱に至上の価値をおくインド思想は、儒教の倫理観をも弱体化させて変容し、「夫婦別あり」の儒教は、日本では夫婦和合を説く人間自然の本性に従うことになってしまふ。愛欲を成就する民間信仰の対象として、聖天(歓喜天)や愛染明王が本尊とされている寺院を知る読者もいるはず。

僧侶の結婚は人間的自然の本来の姿であり、戒律の破棄は道徳的秩序のそれとは異なるのであるとまで解される

ことになる。さらに、法要に当たり飲酒が通例になっている（不飲酒は五戒のひとつ）ことは衆知の事実である（以上第三節）。

④ 社会事象の特徴として、権力的支配関係より構成員相互の親和感が表面上現れている。従って寛容宥和の雰意気のただよう様相が濃い。平安時代の約四〇〇年間は死刑が行われていないという事実は、他国に例をみないはずである。こういう宥和的精神状態は、これまで多くの論者によって「和の精神」とよばれ、古く聖徳太子までもがしばしば引用される解説が容易になされてきたことに同調する論者は多いはずである。

確かに西洋の場合、同一の宗教的伝統のなかで異論を主張したり批判運動をおこすときは、古い伝統にプロテストするという形で意見が表明されている。それに対し日本の場合には、南都六宗批判の古い話から鎌倉・室町期における新宗教の主張の例までを含めて、新宗教は旧宗派に対して、それに敬意を払いながら新しい道を辿るという方法をとったことを思い起こしてみればよい。が、この話の詳細は法文化の深層にある信仰における自我意識のあり方の問題として、第八章に譲りたい（以上第五節）。

⑤ この寛容の性格は、外来文化の移入に当たって、よりいっそうその威力を發揮した。つまりは、ユーラシア大陸の東端に位置する島国として、有史以前から物資は勿論、文化においても、圧倒的な西からの移入を経験し、すでに述べたように様々な文化の溜り場となっていた。整合性を考えたり統一法を編みだす工夫をする余裕もなかつたに違いないが、それでも異質だからと排除する気配さえみせないで調和点を探し整合性を考えて、自前のものとして消化してしまつたのである。寛容・融通・貪欲といわずして何であろう。つまりは、寄せ集め文化でありながら、そこに個性をもつ自前文化をつくりあげたのである。

民族学の、佐々木高明『日本文化の多重構造』（一九九七年）の結論をかりれば、「日本文化は多元的な起源を有し、系統や系譜の異なる文化がその基層に蓄積され、多重な構造をつくり出していることが明らかになった。言葉

を換えれば、日本文化は、本来多くの文化を容易に受け入れ、しかも、それらの諸文化を統合するプロセスの中から、新しい特色を創造する『受容・集積型』でもいうべき文化的特徴を有することも明らかになったのである。このような受容・集積型の特徴は、日本文化にある種の柔軟性、多様な文化にさまざまな形で対応できる柔軟性を付与することになったといえる」(三二九頁)、と。

しかも「二一世紀の指導理念は……西欧的文明(自由・平等・人権・市場原理などを指す)を理想とした『単系的な発展と進歩』の思想ではなく、民族文化の限らない多様性を前提とした『調和と協調の哲学』が、二一世紀の指導理念として求められることは間違いない」(三三五頁)と、法文化の多元主義に同調している点に注目したい。

⑥とところで「調和と協調」とは、自らなる論理<sup>⑥</sup>である。

そこで、同じ問題意識をもつ論説、日本文化の根源的な契機として「おのずから」思想に着目する、相良亨『日本の心』(一九八四年)の「なる論理」についても一言したい。それは「日本人の自然観」から理解される「おのずから」という言葉に触れた章(二一九頁以下)であるが、自然観としての「おのずから」は、また歴史観としても捉えることができるという論説の部分である。即ち、「キリスト教は、宇宙は神によって創造されたものであるという。そこには『つくる』論理が働いている。しかし、これとは対照的に日本の神話は、この世界を、なりゆく世界として捉える。……キリスト教的な『つくる』論理ではない、『なる』論理がここにはある」と。

続けて「日本人は、歴史を『つぎつぎになりゆくいきおい』とうけとる。……そこには、この本質、あるべき秩序の観念はなく、『おのずからなる』という『自然的生成の観念』が中核となっている」(二二五頁)と。

このような「おのずから」の論理の指摘は、相良に止まらず、本書以前に、九鬼周造、丸山真男、唐木順三などにもみられるが、法文化からみれば、「日本において自生的に形成された『ところにつけたる定』の習俗への随順が、『おのずから』への随順であった。習俗にないことを、智をもって『別に定め』るのは『天地にそむける』行

為である」(二三九頁)という、相良の言葉は、「おのずから」の定め「世間の道理と「別の定め」」法律とのあり様に関する法文化の定言である。

・人為を加えず自からそうなるという心情に、人の意思を想定する読者がいるかも知れない。確かに、親鸞の「自然法爾」とは正しく、教えそのものという例がある。つまり「おのずから」といつても、「自然のままに」という判断が働いているわけであるから、そういう意味で「成る文化」も単純にホットケというわけではない。それに対して、「非想非非想処」という仏教語を想起する読者がいると思うが、詳細は第八章に譲りたい。

(3) 中村説の第二点(第三章)は「人間結合組織を重視する傾向」という主題である。

主題の中心は「人の間主義」、つまり、人間関係を重視する心情・考え方の話である。その行動様式として、中村があげる論点で注目したいのは、具体的人間関係の重視と独立した個人的自覚の不明瞭さ、および、人間結合組織の絶対視と力による組織擁護であり、何れも個人の自我意識のあり様に密接な関係をもつ問題である。もともと、すでに論じられた問題と思う読者がいるだろうが、中村説の要点を確かめておきたい。

①著者は、まず「日本人の思惟において人間関係が重視されるということは、現実の外部的な実践的行為においては、日本人が礼儀作法を重んじるという行動様式のうちにあらわれている。一般に西洋の社会においては、人々のあいだの応対挨拶がごく簡易であるのに対して、日本人のあいだではきわめて丁寧である」(一一九―一二〇頁)と。

このような礼儀を重んずる傾向は、中国における礼の観念(『周礼』『儀礼』『礼記』など)の移入によって十七条憲法第四条に結実し、身分的・階位的秩序(儒教の礼とは異なる)として近年まで重視されたことは広く知られている。とくに、この人間関係を重視する方向の顕著な例が「義理と人情」の観念であり、多くの日本人論のなかで言及される論点であることも同様である。

しかし、表現は異なるが、西洋にも同様の倫理観を表す考えとして、イギリスには「友人を見捨てない」という言葉がある。が、中国（とくに現代）にもイギリスにもない日本の礼の顕著な例は、「お辞儀」である（二二二—二二三頁）と。そこで多くの論者が言及している定言、「義理と人情」について一考しておきたい。

②「義理」とは、もとは仏教用語で、ことわり・道理（『増宅阿含経』）、ためになること（『瑜伽論』）、仏性の性（『梵網経』）、事柄・わけ、経典の説く意義、正しい道筋（『沙石集』）などがあり、日本語としては、つきあい・交際などの対人関係で人が務めなければならないと意識されたこと（『曾我物語』）・世間の交際の上で仕方なくする行為「お義理（『浮世風呂』）などの用例がある。近世には「ぎりと揮」といわれて、処世上欠いてはならないという意味の諺となり、義理に制約されて思うようにならないことを「ぎりの柵」といわれて、仲間主義のマイナス面で見えられる面が多い。

「人情」も仏教用語で、人の気持（『無量寿経』）、迷いの心・執着心・思慮分別・世間的なものにとらわれる心（『正法眼蔵』）、一般的通念・世のしきたり（『天理』）と対、『景德伝灯録』などをいい、日本語としても、人間が本来もっている心（『続日本紀』）をいい、殊勝の意をもつ言葉である（『仏教語大辞典』『日本国語大辞典』より）。

しかし本来、神妙な意をもつ双方の言葉は、人も知るように、西鶴・近松から明治以後には、情緒的傾向（中村）ないし皮膚感覚的人間関係（板坂元）を表す意味に曲解されて使われるようになる（日本的ということか）。

③ここで、源了圓『義理と人情——日本の心情の一考察』（一九六九年）を紹介せざるを得ない。冒頭、彼は「文化との関連においては『恥と共感』の文化の問題として、……『義理と人情』の構造を明らかにしてみたい」といい、『情と共感の文化』と呼んでもよい」という。それは、安土・桃山時代に自覚的に形成された「人間が人間らしく生きようとする態度」、つまりヒューマニズムと理解できるといっているのである（四頁）。

「西洋の古典的ヒューマニズムは、個人の完成と個性の尊重ということを中心として成立していた」のに対し、「情

を中核とする日本のヒューマニズムにおいては、それが『物のあはれ』という美的理念を生み出したとき、西欧ヒューマニズムとはちがった仕方ではあるが、そこには個人の完成への志向があったと言つてよい」(二五頁)と。

そして、個性の尊重という点で日本ヒューマニズムが不十分であったのは、自と他との厳然たる区別がなかったという点に、その理由がある。「情と共感の文化」においては、甘えによって「自己の欲望を自我によってコントロールすることを知らないため、自我の発達が十分でなく、他者との情的なつながりがたちきれることに不安をいだくから」であり、「日本的ヒューマニズムは、やさしさや思いやりの念にとむとともに、個性の強さ、個性の尊重に欠ける」からである(一七頁)と。

『情と共感』の文化(日本的ヒューマニズム)に続き、源が説くのは「義理の構造」(個別主義的社会的人間関係)である。冒頭、「義理と人情」という言葉ほど厄介なものはないといいつつ、「義理とは義務であり、公的世界にかわる人倫である」、「人情は、人間の欲望や感情の自然なはたらきであつて、私的世界にかかわるものである」とし、「対概念に置き換えると『公と私』ということになる」という。従つて、「『義理と人情の板ばさみ』などと言うとき、社会的責務と、自己の人間性にもとづく要求や情緒との葛藤に悩むわれわれの心的状態を示すことができない」とある(二四頁)。

ところで、義理には、「冷たい義理」(「お義理でする」というように「させられる」ということ)と、「暖かい義理」(情的でパーソナルな人間関係において成立する内的規範)があり、「われわれの生活の中に機能している義理の大半は、この二つの義理の世界にまたがつて、明瞭な輪郭をもたないもやもやしたものであろう」(二七頁)。その理由は、義理とは、「好意を与えた人と好意を受けた人とのあいだの人間関係が長期にわたつて存在すること、さらに彼らの所属する社会が閉鎖的な共同体であることが、その成立の基本条件」であり、一つの習俗として生活規範になつたものであるから(二八頁)と。

「冷たい」とか「暖かい」とか、この自己矛盾的性格は義理の観念を判り難いものにしてはいるが、はっきりしているのは、「普遍主義の立場に立つ倫理ではなく、個別主義の立場に立つ倫理である」という点である。そして、この点は人情の場合も同様であり、「義理も人情もともに個別主義的性格の社会や文化の産物である」。違うのは、「関係の規範的側面が義理であり、心情のはたらしきの面が人情である」(三〇頁)。

ルース・ベネディクトは義理を最も珍しい日本的なものである(『菊と刀』)といったが、源は、西欧の市民社会においても義理的事実は存在すると考えているといい、改めて、日本人の義理観念の史的展開についての検討を進めることになる。

④村落社会のなかで成立した「公と私」の区別のない倫理観念の下では、普遍主義的倫理観は育たず、共同体の一員としての役割から生まれた個別的性格のものであったため、一方で思いやりとか共感とか、他方で他人との関係を拘束するなどの矛盾した「恥と共感」の文化として形成された(四五頁)と。

また、西欧における神と人との契約から生まれた法の下では、普遍的な客観性と尊厳性を保障された倫理観が基本にあるが、個別主義的約束の意をもつ日本では、契約という言葉はあっても、「好意にたいする返し」(筆者・御恩と奉公)という意味であって、普遍的な法意識は日本社会の中には生まれにくかった、と述べる(四六一―四七頁)。

・義理は公的、人情は私的な倫理として、そこに日本的ヒューマニズム観がみとれるが、双方の情的色彩が心中一体となつて心理的拘束観念に展開したということか。

⑤人間関係の重視について、中村著に戻る。中村は、次いで、言語文化の型を論ずる。ここは敬語の問題であり、拙稿第二節と重なるが、中村説の流れとして、簡単に見ておきたいと思う。曰く、人称代名詞はなかでも複雑豊富で、いわば敬語法として特別に発達している国である、と。話す相手・話題と自分との関係(目上・対等・目

下・親疎・力関係など)に依じて、人称代名詞が異なっており、それを混同すれば摩擦を生ずること請け合いである。そしてこのような制約が名詞や動詞の使い方を制約していることは多くの社会人が経験していると思うが、そこには、個人を等価値な独立した存在とみていないという心理が働いているといえる(一二四―一二五頁)。

・表現方法の制約について、その具体例の説明はいららないと思う。が、詳しくは『類語辞典』の「私」「あなた」などの項目を引けば、多くの表現とその使い分けを知ることができよう。

ところで、このような人間組織(世間?)において個人を強調しないことは、古代や封建社会においてはこの国でも認められる現象であるとの反論を、西洋史を学んだ読者なら誰もがするに違いないが、日本の場合は親和感が強く(それが「人の間主義」である)、その性向を現代まで引きずっているというのがここでの問題である。中村によれば、米を常食とし一定の村落に定住して社会構成員相互の間での系譜上の立場が知れわたっていたことに原因があるという(二三二頁)。一言でいえば、「ムラの論理」とか「イエ社会」とか、これまで広くいわれてきた問題の一つであるが、同旨の次の重要問題に移ろう。

⑥「人の間主義」といっても、抽象的な人間ではなくて、限定された特殊な人間結合組織に従属する人間である。本来、能動態で表すことを、間接的な受動態で表現し(「する」が「せられる」の例)敬意を生かす例などは今でもよく知られているが、それが特定の人間結合組織においてはとくに顕著である(以上第三節)、と。

中村によれば、仏教における人間結合組織は、教団の構成組織と信徒の崇拜形式にみられ、そこでは普遍的教理よりも個別的教団が重視されて排他的・閉鎖的な傾向がみられる(本願寺教団については顕著であることは史的に証明されている)という。そして、この傾向は仏教教団に限らず、神道諸派においても、さらに、もろもろの芸能領域にも及んでおり、日本人一般の社会的習性にもなっている(結果でなく原因と中村は考えている)のではないかと、というのである(第一〇節)。

この人間結合組織の擁護は、名譽をまもり、道義をまもるためであつて、その強さは「いのちを鴻毛の軽きに比す」と表現されるほどであつた、と説く(第二一節)。一般に、日本人の仲間意識」といわれる事象である。

米山俊直『日本人の仲間意識』(一九七六年)によれば、この意識は「両刃のヤイバ」だという。「顔をきかす」・「なわばりをつくる」という例では、悪いイメージを表した言葉として使われているが、地位・立場を楯に有利にことを運ぶとか、仲間の勢力範囲をきめるとかは、動物の生活本能でもあり、人間社会においても、日常生活の現場でどこにでもみられる社会現象ではないだろうか、と。そういう認識の下で、米山は、なお日本の場合について、組織の活性化という一面と不自由な社会という一面の、功罪両面を表す独特の意味内容を含む心理を表現している(二二一頁)、という。

(4) 「具体的人間関係の重視」と並んで、中村がとりあげた論点は、力による組織擁護の問題である。

中村曰く「人間結合組織をまもるということは、単にその物質的な利益をまもることではなくて、また名譽をも、もることであつた。それはまた道義をまもることでもある」(二九〇頁)と。このことは日本独特のものではないが、その傾向のとくに著しいのが日本であつて、その根柢は、かつての武士道における慈悲の徳にあり、その影響は一向宗や日蓮宗の武力使用の場合にも及んだ、と。自己の属する宗教教団を擁護するための武力による献身的努力は、秀吉の刀狩令によつて、その後は力によつて教団を護持・拡大しようという思惟傾向に変わり、例えば鈴木正三の二王禪の荒々しい説に、沢庵の柳生但馬守に対する剣道の教え(『不動智神妙録』(中村一九七―一九八頁)のなかに、力によつて生かされる精神活動の根柢を見出すことができる。そして、このような考え方は日本仏教に特有であるという。

また、仏教は出世間の教えであるが、わが国では「世俗的生活のうちにおいて絶対の真理を体得すべき」(三〇一頁)と教える。在家のまま救われるという思想家としての親鸞(彼はいう、非僧非俗)の名を知る読者は多い

と思う。また道元の「只管打坐」<sup>しかんたざ</sup>が一般人の修養に資するものであることも同様である。

・このように人間の実生活を重視する傾向は、人間結合組織を超える具体的真理に基礎付けられて、教団の宗教意識を高めた中村はいいなかった、と筆者には思える。

もつとも、「日本人は宗教に対して無自覚である」という評価が一般に行われていることを知る読者は多いと思う。確かに、日本人の現実主義はそのときどきの便宜主義におちいって、不変の宗教真理に無関心であるという例を、われわれは実生活のなかでしばしば経験している。そういう現状のなかで、宗教教理から日本人の心理を論ずることにどれだけの意味があるのかという疑問をもつ読者も多いのではないかと思う。が、この問題は第八章で考えることにしたい。

5 これまで述べた論点は、中村の「人間結合組織を重視する傾向」(原著第三章)である。ここで強調されたのは、これまで多くの論者が日本人の心理的特徴として言及してきた「集団主義」(それも西欧流の個人主義の対概念として)という論点の立ち入った解説であった。つまりは、単純に集団主義で一括りにできない、人の間主義から発想した自我抑制の歴史論理的解説である。

(1) 中村説は、宗教学という立場からの考察で、特殊専門的だと感ずる読者に対して、筆者は、ここで、社会文化の観点から集団と個人の間関係を簡明に解説した、荒木博之『日本人の行動様式』(一九七三年)を参照してみたいと思う。

まず、日欧の行動様式を比較するキー概念として「集団と個」あるいは「他律と自律」が極めて有効という提示から始まる(集団の論理は規範であり、他律はそれに従って行動する属性である)。それは、石田英一郎説に従って遊牧民型と農耕民型で捉えられ、次のような荒木の図式に従って示されている。

牧畜民的基層文化―移動的個人社会―自律的個性(個の論理)―男性原理

農耕民的基層文化―定住の共同社会―他律的個性(集團論理)―女性原理

「両図においてもつとも対比的なものは、遊牧対農耕という基層的な文化の相違から発する牧畜的移動的社会構造と、農耕的定住集落的共同社会の構造の差であるだろう」(二四頁)。

「農耕的定住集落的共同社会においては、生存のための食糧生産という大前提の前にはいかなる個人の恣意も許されなかった。集團の成員は、共同の作業に、共同の祭式、儀礼にお互いの連帯感を深めながら相互依存的に生きていかざるをえなかったのである。個人の恣意の許されない世界を動かすものは、当然集團の論理であった。そして集團の論理が絶対的に支配する世界は、すなわち他律の世界にはかならない」(二四頁)。

「広漠たる草原を牧草を求めながら羊のおもむくままに移動してゆく孤独な遊牧民をイメージとして思い浮かべるならば、彼らが農耕民に比していかにその本質において自律的・個性的でありえたかは容易に想像することができる」(二五頁)。

そして「図式に示された遊牧民の男性原理、農耕民に於ける女性原理という対比は、それぞれ、自律、他律の従属概念として当然導入されるべきものであるが、石田英一郎氏も唯一神の、峻厳な家父長的最高神を祀る文化として牧畜文化に男性原理を、原始母神、母なる大地につらなるものとして農耕文化のなかに女性原理をみたことは、牧畜文化と農耕文化の本質の一面をそれぞれ違った道筋から探り当てたということもできるわけできわめて興味深い」と、石田説との関連を説いている(以上第一章)。

次に(第二章)、全体社会的「ムラの構造」の解説に入るが、そこでの互助機能と個人の存在様式については、読者も充分承知の話題であろう。しかも現在は、変革の途上にあるということも広く知られているよう。

(2) ついで「集團論理と個の論理」(第三章)「他律の概念」(第四章)という法文化の重要論題に入る。

まず、「百人が百人かならず……集團論理に基づく発言をした」としても、「個の論理は本音であり、集團の論理

はたてまえである」(五三頁)という提言があつて、建前優先の集団論理に従つて行動するから、本音の個の論理は常に抑圧されており、こういった個の押しつぶしが日本では美談といわれている、という。

例えば、勤労にからむ「一種の『お互い』意識、共同体の成員としての集団意識」が生活の潜在意識となつて、集団との同調志向が重視され、「お互いに頑張ろう」という集団心理が個人行動の抑制を招いているが、集団の雰囲気との同調によつて、却つて自我が回復しエネルギーを出し切れており、こうして他律が行動指標になつている、というのである(以上第三章)。

次いで、他律的行動様式は女性原理的に動いてゆくという話。自然観照の繊細さ、身辺の出来事を細々と描写する私小説の存在は女性原理的な例証であり、土居の『甘えの構造』も他律性とその下部概念としての女性原理に組み込めるし、歌謡曲に表れるセンチメンタル・イメージ(別れ・夢・花)の「ふるさと志向」も他律の徴表である、と。こうした女性原理に基づく他律は自我の不在につながる(可变的自我という)として、日本人の行動様式のもつ一面を解き明かしている(以上第四章)。

(3) 以上の解説を補完するように、深層心理学的考察の、河合隼雄『母性社会日本の病理』(一九七六年)が現れる。この論説は『中空構造日本の深層』(一九八二年)において一部補正され、さらに『人間の心と法』(二〇〇三年)(前出・第五章)において総括されている。七六年版から簡単な解説をする。

母性原理は「包含する」機能をもち、すべてのものを平等に包みこむため、自我の確立は行われにくい。対して父性原理については「切断する」機能に特性があり、主体・客体、善・悪、上・下などに分類する。日本人の自我は他人に対して開かれ以心伝心で同意に達し、意識の構造は無意識内の自己を中心に形成されるから、人間関係において無意識の自己相互を共有しあい一体感をもつ。好ましいのは「察しのよい関係」で、契約は無関係である(南二三七頁)と。

八二年版は、日本を母性社会と呼んだのは欧米と比較したからで、アジア諸国に比べると、日本は父性と母性のバランスの上に立っている。古事記神話をみれば、「中空性」が基本となっている。中心が空であれば善悪・正邪の判断を相対化し対立する者の共存を認めることになるから、統合者を決定する戦いが避けられる。そこで中心は空性の体現者として存在し、周囲がその中心を擁して戦うのであると天皇制を位置付けている(南二四八頁、二〇〇三年版は第五章参照)。

(4) 時代を戻そう。「人の間主義」について「間人」という概念で問題提起をしたのは、浜口恵俊『日本人らしさ』の再発見(一九七七年)である。

「浜口によると西洋の個人中心の人間観に対して日本では人間じんかんとしてのひと、『対人関係の中に内在化された』ひとと、『間人かえじん』であるという。間人の三つの基本属性として相互依存主義、相互信頼主義、対人関係の本質視を挙げ、第一は、『人は互い』という考え方である。第二は、相互信頼感に支えられ、互いの私生活にも触れる交遊や、腹を割った親交である。第三は、間柄自体が本質的な価値を帯び、相互の連関を持続させることだけが望まれたりする。」

「日本人は、伝統的に、集団の中でこそ自己が生きると考えてきた。その一例が稟議制度である。起案者には……制度的に自律性が確保されているが、関連部門と調整(根回し)して、組織全体を配慮した原案をつくるから、稟議制度はまさしく連帯的自律性の上に立っている。……日本人は、近代的自我を持たない弱い個人だという評定も、西洋人的視角からの表面的観察である。各自の自己表出は、属する上位システム(家・地域社会・組織体)との関係で良好なホメオスタシスを保つためには、戦略的に限定されざるを得ず社会的に洗練された形態をとるにすぎない」(南二四一―二四二頁)という。

まさしく、個の論理は本音であり、集団の論理は建前であるという、荒木説と平仄が合っているのである。

(5) さらに精神分析学による、小此木啓吾『モラトリアム人間の時代』(一九七八年)は流行語にまでなったベスト・セラーといつていいだろう。

南は「社会意識の表層で否定される『母なるもの』が、深層心理では今日でも人々を支える日本社会を動かしている」という紹介文で始める。

日本人に特有な「罪をゆるし、ゆるされる」母性原理は、欧米の「罪に対してそれを罰し償わせる」父性原理と対照的である。そして、「西洋的な個人主義の確立に挫折した時の抛り所となるのは深層心理に生きている『日本の母』である」と。さらに、「絶対的な悪人も、絶対的な善人もなく、状況に応じて善くも悪くもなるというのが、日本的人間観である。以心伝心の日本的なコミュニケーションは、自然に相手の気持を察し、相互性の対人関係を無意識のうちに期待する……」(南二四四頁)。

南は、この小此木説に対して、彼の「母性原理論は母子関係には適用されるとしても、それを上司・教師と部下・学生の対人関係にまで拡大して一般化するのには、複雑な日本社会の条件を考えると疑問がある」と評している。

(6) 筆者も、対立概念で日・欧の違いを、一方を強く肯定し他方を否定するという分析方法をとる説明では腑に落ちない。それでは個性の説明ではなく異質な対立的分析に終わってしまう嫌いがあるということとは、すでに読者に了解されていると思う。むしろ、川本彰『日本人の集団主義——土地と血』(一九八二年)がいう「日本人の伝統文化の中で育成されてきた集団主義は全体主義ではなく、個人の確立も否定しない。日本文化では集団と個人は相互に許容しあい、補完しあうものである」(南二四九頁)とみて、実際問題に応じ、どちらに加担して考えるかという臨機応変の態度が、中村のいう「現実主義」に見合うのではないかと思う。

また、浜口恵俊・公文俊平編『日本的集団主義——その真価を問う』(一九八二年)で、浜口は「日本的『集団主

義』とは、各成員が仕事をする上でお互いに職分を越えて協力し合い、そのことを通じて組織目標の達成をはかると同時に、自己の生活上の欲求を満たし、集団レベルでの福祉を確保しようとする姿勢」である、と述べ、「『個人』と『集団』との相利共生を目指し、成員間の協調性(人の和)が重視される。それは、福祉組織の確立による自己充足をはかる『協同団体主義』とも言える。日本人の組織では……職場集団……を単位として業務がなされるから、成員は協力して職場をカバーする必要がある。集団レベルでの行動主体性を『連帯的自律性』と呼ぶ。その特徴を持つ日本人は、人間モデルとして『関与的主体』の典型で、欧米人の『単独的主体』と対照的である。欧米人が『個人』であるのに対して、日本人は自他の間柄自体が自己を規定する『間人』である。間人は、間柄それ自体の維持・充実をはかり、その関係性にある意味で神性を与えるような強い価値意識を持つ。これが『間人主義』である」と。

「公文は問柄主義的な社会集団の組織・原理を、惣(仲間・ウチ)中心主義、所属の原則、応分の原則、過分の原則、興味と無常の原則、競合いの原則、とまとめている」(南二四九―二五〇頁)と。

・「間人主義」・「人の問主義」・「問柄主義」などの観念は、論者の名付け方に違いこそあれ、同じ意味内容をもつ概念であろう。ここまでくると、日本人の行動原理について、これまで単純に個人主義と集団主義の対立概念で説明してきた比較文化論は色あせてみえる、と筆者は感ずるがいかがであろうか。南博の『日本の自我』が発表されたのが同年というのは偶然ではあるまい。筆者の問題関心も、自我構造如何の深層から法文化を論じたいという欲求に始まって、南の論著に注目したということを出す。

しかし、それはそれとして、これまで参照した日本人論史をみると、一九七〇年代後半から八〇年代にかけて、日本的自我と個人・集団主義の関係の問題が論者の強い関心を引いていたことがわかる。専門による重点のおき方と見方の違い、それに伴う方法論の違いが各様の論旨を生み出し、隆盛期となったといえる。

それにしても、日本人の集団主義論は根深い。典型的な論説として、筆者が紹介したいのは、間庭充幸『日本的集団の社会学——包摂と排斥の構造』（一九九〇年）である（南から引用）。ここでは、「日本人の集団には包摂と排斥の構造があるとし……包摂とは、一般には集団が他者……を集団規範になびかせて同質化し、自らの内部に取り込むことである。排斥とは、一般には集団が他者を異質化して外部に押し退けたり、集団内で差異のしるしをつけ象徴的に排斥することである。日本の社会は同質のもの同志の同調性が強いいため、自分だけが異端視されるのを極度に恐れる。異端は結局孤立し、何も実践できなくなる。異端者を締め出すことで同調性を強化し、包摂力を高める。包摂も排斥も、つまり同化も異端も生身の人間まるごとに対して要求されるのであり、特別なイデオロギ―や信仰だけが対象となるのではない」と、南は紹介する（二六四頁）。こうした心理構造下での個人主義の提言（日本国憲法）では、「日本の個人（主義）はモノ取り、カネもうけ主義のエゴイズムに変身してしまう。……解放された個の『権利』と私的欲望（利権）は一体のものであるが、それが後者に中心を移したといえよう。近代的なマイホーム主義、企業一家主義、組合家族主義、大國ナショナリズムなどの新しい同調集団を『集団型共同体』と呼ぶ」（南二六五頁）と論ぜられると、後段の解説が思い当たるだけに、まだまだ集団主義論批判の説得力は不十分なのかという疑念が湧く。

6 中村元「人間結合組織の重視」（第三章）を契機に、「義理と人情」、「日本人の行動様式」（集団主義か）、「日本人と個人主義（可変的自我）」へと話題を広げることになった。こうなれば、日本人の個人主義に言及せずば、法文化論として画龍点睛を欠くことになろう。再度、論及する機会があると思うが、これまでの論議について、ここで触れておくことにする。

そこで中村・第四章に入る前に、この論題について一言しておきたい。

火付け役は、山崎正和『柔らかな個人主義の誕生——消費社会の美学』（一九八四年）および続篇の『日本文化と

個人主義』(一九九〇年)である。

(1) まず前著から(ここでの引用は一九八七年文庫版)。一九五〇年代の「所得倍増計画」から六〇年代の「経済大国化」、七〇年代の住民運動による「地域の時代」を経て、個人は職場と家庭の縮小という社会状況のなかで多元的な帰属関係をつくりはするものの、孤独な自分自身に向きあうという、個人主義的性格を強める条件を芽生えさせてくる(二九頁)。モラトリアム状態の出現である。つまり個人の個別化は個人の自立を促す条件ではなく、自己の内面を個性化しえず、社会のアトム化を形成するにすぎない。つまりはミーイズムという個人主義の頹廢現象である(四九頁)。

そして、ミーイズムは新しい社交の場所を求め、新しい自我による未来の個人主義の芽をのぞかせている、と解説する(六四頁)。

本書における日本の時代は「脱産業化社会」の形成期(知識集約型社会)であり、中産知識階級の成長によって「高度大衆社会」が出現する。大衆は「生きがい」を求めながら、それが何かがわからないというのが現状である(九七頁)と。こういうとき、人は自由すぎる自分の行動にたいして外的拘束を求め、伝統的な年中行事を復活させる一方で(町おこし・祭などの世間の復活か・筆者)、珍奇と非常識に走ることになる。

さて、原初において「満足」を急ぐ自我から始まった生産を目的とし手段とした自我は、感情を拒否し、自らの意志の貫徹をめざす剛直な自我をもって、近代産業社会における華麗な個人主義思想の体系をつくりだしたのである(二〇〇—二〇二頁)。

しかし、この硬質な自我も時代の産物であり、大衆消費の時代に入れば、生産的自我は消費的自我に転移する。そして、この消費的自我は他人を内部に含む自己満足であるから、生産的自我が自己を超えて自己観察する自我であるのに対して、自分を眺めるもうひとりの満足する自己を確認する二重の自我の存在を認めることになる。醒

めた自我に対する酔っている自我といってもよい(二〇六頁)。それこそ、消費的自我は自分の欲望を限定しない自我であり、心身全体の機能を動員して気分として確認してゆく自我であるから、自分を評価してくれる他人の眼が必要である。つまりは、「他人にたいして柔軟にふるまひ、よりひかへめな自己主張を持つ自我になるほかはあるまい」(二二二頁)。即ち、より柔らかい個人主義の主張となる(柔らかい自我のイメージは過去の西洋思想史にも先例があるという)。

かつての乱世にいわれた「一期一会」は、孤独な自己の姿を見つめ直し、他人とともに満足を味わって幸福な自己を確認する機会を求めているという意味で、現在も通用する金言である、と結ぶ。

・いわゆる「文化」の機能に欲望充足・社会化・社会統制の諸機能が東西の別なく存在することは社会学での常識である。しかも欲望充足機能は山崎の指摘をうけるまでもなく個人の能動的自我から出発する。そして社会化機能によつて、個人相互のつながりが生まれ統制機能がそれを強化する。それを組織というか集団というかはともかく、個人主義も集団主義も、同じ文化の両側面である。それが確かなら、東西文化について個人主義対集団主義と対語によつて区分けたことをどう説明していいのだろうか。

「一億一心」という戦時下の標語についてなら日本人の集団主義という設定も頷ける。その影響からか、近年いわれる「赤信号みんなで渡れば恐くない」との諺も、集団主義の証拠として引用されることが多いが、赤信号でも渡ろうという個人の前向きな意思を確認しないわけにはいかない。つまりは、これこそ「柔らかい個人主義」というもので、そう考えると、東西両文化の心理的基底を説明するこの対語は正確とはいえないという結論になる。文化の三機能のみたように、日本文化の自我の解説に向けて、個人主義から出発した山崎説は、その限りにおいて的を射ているのだろう。しかし日本人集団主義説が間違いだというわけではなく、個人と集団の対局のなかで、どちらに片寄っているかの位置の違い(相対的相違)にすぎないというところが真実だろう。それが筆者のいう「融通する自我」で、時に個人主義、ままたま集団主義に向き合うということである。そのため、慣れない個人主義が相当程度にずれた場面をつくり出すのでは

ないか(現今のミーイズムによる無縁社会・孤族の出現!!)。

(2) 山崎の後著『日本文化と個人主義』(一九九〇年)に移ろう。

前著の、大衆社会・消費社会における「柔らかな自我」から、その後の思考経緯を通して生まれた「柔らかな個人主義」の立場にたつて、学者仲間がいう「イエ社会」や「間人主義」などの日本文化特殊を批判し、「日本文化の世界性」を論じた書である。

まず、これまでの日本文化論には、「過剰な特殊化」と「決定論(文化原点主義)の危険」があったとして、八〇年代までの論調に異論を唱えることから始まる。表題は正しく「日本文化の世界性」である。その偏りは、まず「日本文化の農業的特性を強調しすぎる」こと、「人間どうしの集団的な協調や……濃密的な情緒的つながりを強調する傾向」「間人主義」「間柄主義」ともいふべき独特の文明的特性)があったという説明にみられる、つまり「日本人の協調主義と西洋人の個人主義とは……対立する二つの人間存在の違い、人生の生き方の原理そのものの違いとして説明されている」(二三一―二六頁)ことを批判し、日本人の個人主義について問題提起をしようという。例えば、村上・公文・佐藤『文明としてのイエ社会』という画期的業績においては、イエ社会構造が日本近代化の促進要因であったと解し、従来の俗説に対する革命的分析をしている点は評価できるが、イエ社会の間人主義的構造は日本人にとって宿命的であり個人主義とは無縁だという解釈を批判する。

そして、「日本文化の主流」について自説の展開が行われる。即ち、日本文化の核となるものは室町時代から江戸時代にかけて形をみせるとして、和室・和食の始まり、生け花、茶の湯、能、狂言などの芸能、西欧人との初の交流によるキリスト教の移入と鉄砲・造船・医療などの恩恵、そして、江戸時代の歌舞伎・浮世絵・三味線音楽などの芸術を紹介し、宗教観・政治観・経済観などが言語化されて近代前夜に及んだ(二〇頁)と。

こうしてみると、日本文化の中核的伝統は、農民的でもなく、すぐれて家族主義的でもなく、むしろ都市的であ

り、商工業的であり、個人主義的であったし、町人の実質的な社会的支配力と旺盛な文化的自己主張は、一七世紀以降の西洋文化に似ていたことになる、と。その背景には、中世における公的世界観とそれに対する信義誠実の感覚があり、集団を離れた個人としての倫理観があったから、という。

武士階級は「殖産興業の指導者であり、土木技術、建築技術、立法、司法の技術の熟達者」であり、「農民そのものが、技術革新と新規事業へのあくことのない意欲を持っていた」（二七頁）と。

かくして、「日本人は中世を近代的に生き、工業時代の姿勢で農業そのものを営んでいた」（二九頁）ということになる。しかも、こうした素地は一般民衆の知的水準の高さに負うており、文化的感覚の繊細さに支えられていた（三〇頁）、と。畳・建具・食器・和服にみられる部分の統一と組み合わせにみられる技術の普及は一般民衆にまで拡がっていたことが、その証拠だと考えられ、さらに時間感覚の確かさ（分単位）、それを守る倫理を考えると、近代産業の根幹にもかかわる重要文化だといっている（三一頁）、という。

大衆の寺子屋による就学率の高さと読み書き能力の発達、茶の湯・連歌・能の拡がりから、歌舞伎・浄瑠璃の民衆レベル化といった大衆文化が成立した（江戸時代）が、その背後には、多くの住民が個性の多様化をみせ都会人の意識をもっていった都市化現象があり、室町時代には京都の住民はさまざまな価値観をもつ生活様式を主張し始めている（『徒然草』）。しかも最初から都市は農村から孤立しておらず、そのあいだに文化的交流があったという特色がある（三四―三六頁）。

室町・桃山の文化人が憧れた平安時代の私的世界（日記・随筆のたぐい）への執着と個人生活への強い関心は、江戸時代には歌舞伎の恋愛・家族愛にみられ、「いき」の感覚には、「自己を十分に表現しながら、そのことよって他人の自我を侵すことを避け、むしろ他人との美的な同意のなかに、自己の個性を確立しようとする努力が働いている」。「他者を身近に置きながらそれを畏怖し、あえて他人の評価のなかに自己の実現をめざす、いわば柔らか

い、個人主義の姿勢だといえる」(四八頁・傍点筆者)と主張する。

また江戸時代の国際通商の理論(例・藤原惺窩)には、異質文化への寛容性をこえた国際交流の普遍的原理を提案する姿勢さえみられるように、現実主義であり、人間は人間でありうるという『普遍主義的個人主義』があった(五五―五七頁)という。つまり、「日本文化は個性的であつてもおおよそ特殊ではなく、彼らが国内で信じていた公的世界は、そのまま海を渡つて、文字通り地球的世界につながつていたのである」。また、江戸時代における企業家精神は、勤勉、忠誠心、均質性、協調性といった「日本的経営」の特質と共に、「連」(俳諧・狂歌などの社交的サロンの絆)にみられるような大衆文化の人間関係に支えられて、情報や物資の流通が行われ、近代産業化と資本主義的市場の形成に役立った(六〇頁)というのである。

(3) 第二次大戦後、それまでの政治的圧力が弱まり、個人に自由が保障されると、村上その他の「イエ社会」、浜口恵俊の「間人」、井上忠司の「仲間主義」などの新しい認識が発表されて過去の投影から解放された。柔らかな個人主義の徴候は「イエ社会」(イエの原型は平安末から鎌倉初期の関東領主がつくつたもの)の二〇年後に見え始める(擬制的家族としてのイエの妥当範囲は江戸時代でも日本社会の構成原理としては半分の地位を占めるにすぎず、イエ社会の構成員はイエに属したまま同時に別の人間関係に属し、社会の情報はいエ以外の人間関係から入っていた)。

「イエ」の存立を裏付ける『間人主義』『間柄主義』(浜口恵俊による)は、自己中心主義・自己依拠主義・対人関係の手段視という西洋に対し、相互依存主義・相互信頼・対人関係の本質という特徴をもち、「真に社会的な個性は人間のなかに現れ、それが逆に個人全体と集団全体の両方を性格づける」(八〇頁)と、『日本人の集団主義論』を批判する。他方で、この理論は、人間関係のなかで顔のみえる隣人によって自己の個性を見出し、この関係の連鎖として社会全体をみるという、関係から実体をみようとしたりした点で革新的であつた、と評価もする。即ち、協調と自由を両立させ、思いやりと競争を背反させない説明で自国文化を弁護している、というのである。

が、「間人とは協調的な心を持った個人の別名にすぎない」(八二頁)とし、個人主義とは人間主体のあり方の違いではなく、精神態度の差にすぎないと指摘する。つまりは、人間を個人たらしめ、また間人たらしめる人間行動の構造的違いを説かなければ、間人主義は、日本社会の特性というより普遍的な観念を述べたにすぎないと。

・日本人の心理について個人主義が説かれるようになったことに、戦後四十数年たった時代思潮の変化、とくに憲法の影響を考えないわけにはいかない。しかし、山崎により、個人の行う社交によって人の間(関係)が生ずるといわれれば、個人(主義)も間人(主義)も同じことになってしまう。

この問題についての筆者の感想は、融通する自我、によって社交が行われる日本に対し、西欧では自律できる自我が社交を行うのであって、換言すれば、親和的な世間において、時に他人でも利害が伴う関係があるときは、自我を融通して人とのつながりを考える日本人に対し、自我の欲求に基づいて拘束の少ない社会システムを見つけるか作るかして自己実現を企図する西欧人というふうには、自我の保持態様に違いがあることを認めざるをえない。

この点から個人主義との関連を考えれば、個人主義の思想的概念規定には二義、即ち自由と強く結びつく個人至上主義(リベタリアニズム)と語り合いによって価値の共有を不可欠とする共同体尊重主義(コミュニタリアニズム)があつて、日本文化における人間関係の親和性を尊重する心理(世俗に「和の精神」という)も個人主義を本源とするもので、「集団主義」という反対概念で早とちりするのは誤りである。というわけで、個人主義の両義性に注目した山崎説は、この時期における画期的見解と評価できると思われる。

確かに、(調)和とか包容とかの言葉で評すれば、俗にいう世間という人の集まりにおいて求められる個性を指し、個人を離れた人間関係重視の心理と考えられ勝ちで、行きつく先は「集団」に通ずると解されても止むをえない。しかし、それでは比較的視点を強調したあげくのオール・オア・ナッシングの考え方に近づくことになるのではないかも。つとも、現在の日本における個人主義の社会通念には共同体尊重より個人至上主義に傾く気配が強いように思われる。

核家族が喧伝され、さらに結婚についても契約説が提起される現状においては、何度かふれたように、俗にいう世間は勿論のこと、コミュニティ論も色あせてみえる。かくして、国家と個人の中間団体が崩壊し始めると、個人至上主義には国の人権保障義務しか頼れるものはない。それが不完全では、残された個人にとって無縁社会・孤族から孤独死の環境しかないことになる。つまりは、かつてのイエ社会に代わる中間社会組織・コミュニティをどう造ってゆくのが喫緊の課題となる。『成る文化』に代わる『作る文化』の出番のようにみえるが、要するに、地縁社会の再生と活性化である。

著者の歴史認識は、「日本には社会を動かす二つの原理が併存しており」、それは「イエ社会と個人主義の原理であり、『一所懸命』と『一期一会』の原理」である。「農民、武士的な組織原理と商人の行動の原理だといってよい」。しかし、「イエ社会の方が圧倒的にめだち、ともすれば、日本社会の中心的特質のようにみえる」言説の方が多いと思う。そこで「個人主義の原理をあらためて擁護し、あわせて日本社会の今後を予想しておく」(八四頁)ことを、本書の結びにしたいという。

(4) まず、近代における産業化は個人主義を強化し社会の人間の可能性を拡大したが、大部の労働者から自己実現の機会を奪い没个性的存在にした。個人主義が幻想になったとき、日本人は社会をイエ型(企業一家)につくって、組織的に成長し(一九七〇年代が頂点)、社交による共感の醸成と入念な合意形成(根回しか?)を行った、と。「近代的個人主義は内面の信条と一方向的な自己主張と、それにもとづく競争を是とする人間観」(二一八頁)であるが、個人主義のかたちとして唯一のものではない。この意味で、「個人主義は西洋文化特有の性格とはいえない」。西洋の悲観的な罪観念に対し、日本人は楽観的な「信」を抱いたままで、それ以前に個人が自己の尊厳にめざめたことは普遍的な原理(文化の原初的段階において)である。西洋の一七世紀から二〇世紀半ばまでは、個人が実体であるように思えるが、個別化の進行と個体の分裂によって、二〇世紀後半は複数の帰属関係をあらわにし、

日常の自己を抑制し、立場や主張を棚上げにして会話を楽しんでいる。これこそ『間人論』であろう(二二〇頁)と。

しかし、山崎は、翻って間人論を批判する。それはこうである。間人論は日本社会の実証的観察研究として興味深いが、個人主義批判を趣旨とした「日本文化の大国的自讃につながるはしないだろうか」(二二四頁)という。

批判の第一、「間人論が小集団の意味を重視するあまり、個人についてやや狭い先入見を抱き、最初からそれを閉鎖的、孤立的なものに見すぎているからではないだろうか」。「個人は多様な立場の複合体であり、複数の帰属関係の接合点にすぎない存在で」ある。

批判の第二、「人間が一定の集団をかたちづくって、その内部で相互の依存と信頼の関係が設立していれば、それだけで、どんな集団でも社会のホロンの構成要素になりうるのか」(二二五―二二六頁)と自問し、個人主義は西洋だけの一般的思想ではなく、社交的意味(社交は社会化の純粹形態である)という間人主義は広く近代人の眼にも認められていたではないか(二三二頁)と。

しかし、筆者は、個人中心の便宜的なその場主義の単なるつき合いが社交であって、間人主義は、社交以上のいわば『世間』における外間的人間関係にみられる間柄主義ではないかと思えるのだが。

西洋近代の個人主義が爛熟に達したとき「生きがい」感の喪失にあえいで求めたのが他人との社交であると考え、それまでの「堅い個人」から「柔らかい個人」という個人主義の変わらざる一貫性がみられる。他方、山崎著の八〇年代前半の日本の場合は、経済上の効率主義が職場・家庭を破壊し、ばらばらの自由な個人を生んでいるという現実がある。こうした個別化とその多様化が、個人による新しい人間関係を求めて、『柔らかい個人主義の誕生』をみることになったというのである。

・しかし考えてもみよ。間人主義の源泉が個人である以上、個人のつながりを社交というなら、確かに間人主義も個人の

社会関係であるが、その個人は融通する自我をもつ以上、「柔らかな個人主義」は多様で多元的である。『世間』を先に論じた本稿において、『世間』は残るといふ明言を肯定するなら、日本が目指す個人主義は、『世間』における個人主義であり、それが不可能なら、『孤族』に落ち込むことになり(前述)、単なる社交における個人主義とは似て非なるものなのではないだろうか。「二十世紀の終末にいたって、日本文化の世界性はふたたび証明される可能性を見せている」(九四頁)という結語は褒めすぎにみえるが。

7 そこで関連した三著者を、ここで紹介しておきたいと思う。

青木保『日本文化論』の変容——戦後日本の文化とアイデンティティー(一九九〇年)であり、樋口陽一『自由と国家』(一九八九年)その他であり、小田中直樹『日本の個人主義』(二〇〇九年)である。

(1) 青木は、まず、戦後の日本文化論の時期区分として、

一 第一期「否定的特殊性の認識」(一九四五—五四)

二 第二期「歴史的相対性の認識」(一九五五—六三)

三 第三期「肯定的特殊性の認識」前期(一九六四—七六)、後期(一九七七—八三)

四 第四期「特殊性から普遍性へ」(一九八四— ) (二八頁)

と分け、戦後日本の『文化とアイデンティティー』の結びつきを検討しようという。

①「日本人とは何か」「日本文化とは何か」について、生活様式・価値観などの全体像について、外部から戦後初めて提示された『菊と刀』から話を始める。日本の伝統文化についての独自のシステムを評価したその影響力の大きさについては、読者も周知のことであろう。

著者がとりあげた二点は、その立場が「文化相対主義」であること、欧米対日本の比較であることであるが、比較によるその差異が強調されていること(クリフォード・ギアツ一九八八年から引用)、そのことによって東洋の神秘

に対する西洋の明晰さが同じように脱構築されたことになっているという。その意味でベネディクトの態度を「西欧至上主義」と決めつけることは浅薄すぎることになるし、同時に、日本文化論はイデオロギーである（ハルミ・ベフ）という見解も至当であり、文化論はあくまで「仮定」といわざるをえない、と。つまりは、「設問と答えの有り様は、時間の流れの中で、さまざまに変化してゆく。国の発展、社会変化と文化変容、外圧と国際環境の変化など多くの要因がそこには働いている」（四六頁）というのが著者の立場である。

そして、第一期で引用される論文は、坂口安吾『墮落論』（一九四六年）、桑原武夫『現代日本文化の反省』（一九四七年）、川島武宜『日本社会の家族的構成』（一九四八年）が、日本の後進性を。

第二期については、加藤周一「日本文化の雑種性」（一九五五年）、梅棹忠夫「文明の生態史観序説」（一九五七年）が近代西欧との相対的比較を説き、ロバート・ベラ『日本近代化と宗教倫理』（一九五六年）を引用する。

第三期については、中根千枝「日本の社会構造の発見」（一九六四年）、作田啓一「恥の文化再考」（一九六四年）、尾高邦雄『日本の経営』（一九六五年）、土居健郎『甘えの構造』（一九七一年）、木村敏『人と人との間』（一九七二年）が前期を、浜口恵俊『日本らしさの再発見』（一九七七年）、村上・公文・佐藤『文明としてのイエス社会』（一九七七年）、エズラ・ヴォーゲル『ジャパン・アズ・ナンバーワン』（一九七九年）が後期を代表する。

第四期は、特殊性を肯定的に観察した前期に続いて、尾高邦雄『日本の経営』（一九八四年）、ピーター・デール『日本の独自性の神話』（一九八六年）など、日本文化の肯定的特性の認識に対する反省として、①日本文化の連続性を強調し、そのなかで国際化の問題を処理しようというものと、②日本文化の特質中心主義だけではやってゆけないから、「自文化」を制限しつつ「国際化」を行おうという立場のものが現れる、と。

本稿でこれまで述べてきた文化論の系譜を想い起せば、青木の系譜論の内容も理解できると思う。とくに、前述の山崎正和論が、本書の第四期に正しく符合することがわかる。

この戦後日本の「日本文化論」の四時期は、次のような軌跡、即ち、「経済の高度成長にに応じて、『否定』から『肯定』への、『自信喪失』から『回復』への、『前近代』から『超近代』への、『後進』から『脱産業化』への、あるいは『モダン』から『ポストモダン』への、明らかな変容を示すものである」(一五〇頁)と、青木はまとめる。ただし、「『日本文化論』が『外部』に弱いことは、それ自体の固有の『価値』をもたないからである」(二五一頁)ともいう。

②そこで日本文化の今後のあり方についてであるが、まず「文化相対主義」の立場にたつて、「『異文化』と『自文化』のインターフェイスを作用させるものこそが、本当の『文化論』である」(二五五頁)と。ところが、ウォルフレン『日本権力の謎』(一九八八年)によれば「ニホンジンロンは、日本人であることのイデオロギーを、個人尊重の西洋人の概念の侵入と西洋的な政治主張そして日本の政治システムに対する西洋的論理法があたえる脅威に對して防衛しようとするものである」(一五八頁)。またジェームズ・ファローズ『日本封じ込め』(一九八九年)曰く、「自分たちの生活が世界のどこの人間の生活原理とも同じような原理に則つて動いているということを日本人に感じさせる理念が弱い」(一六〇頁)とも。つまり、ここには、「ウォルフレンもファローズも、『日本文化論』の隆盛に刺激されているが、日本人および『日本システム』にみられる『普遍性』の欠如の理由に、『日本文化論』の主張する『肯定的特殊性の認識』の論点をあげている」(一六〇頁)。が、双方の日本論は「閉じられた議論のサイクルをまわる印象を与えずにいない」と、青木は論駁し、西欧近代「絶対主義」は文化相対主義へと転換しており、「世界各地の個々の文化は独自の自律した価値を有し、何人もそれを侵犯することは許されないと、国連の理念の基礎にある考え方となっている」(一六五頁)と。文化の「『普遍性』と『個別性』のバランスこそ、いま世界では何を語るにせよ、主張するにせよ、強く求められることなのである」(二七一頁)と結ぶ。

「おわりに」で、青木は、七〇年代にかけての文化人類学者による日本文化礼讃論には生理的嫌悪感さえ感じて

いたと感想を述べる。近代史における「排外」と「排外」のサイクルは、論理的というより感情的（あるいはイデオロギー的）性質からつくられたものであるから、そこから抜けて、<sup>レ</sup>特殊性<sup>ク</sup>と<sup>レ</sup>普遍性<sup>ク</sup>を世界に提示したかった、というのである。

(2) 個人主義は、いうまでもなく日本国憲法における「個人の尊厳」の主題でもある。そこで個人のあり方、つまり、社会と国家との三者関係についての憲法論についてみておきたい。

広く知られているのは、樋口陽一の論ずる、①ルソー<sup>ニ</sup>ジャコバン型国家観（フランス）、②ホッブス<sup>ニ</sup>ロック型国家観（イギリス）、③トクヴィル<sup>ニ</sup>アメリカ型国家観の系譜である。①では、身分的中间団体は革命により解散され、解放によって自由となった個人は国家権力と直接対決するのに対し、②では、国民国家の成立により国家に保護を求める個人が誕生して、その権利を国が承認する、そして③では、多元的社会的役割を積極的に評価し、公的・私的権力による個人の自由侵害を防禦する後見人とみる個人主義観である。<sup>(3)</sup>

ところで、革命後、権利の主体となった個人は自立し自律できる人間として想定されている。身分共同体の拘束と保護から解放された「二重に自由な」個人である。つまり、この個人は自己決定をし、その結果を自分自身が引き受けるという「強い個人」でなければならぬ。<sup>(4)</sup>しかし考えてもみよ。「人は人なしでは生きられない」という格言すらある。従って革命後のフランスでは、家族を積極的に肯定することになり（一八〇四年フランス民法）、一九世紀中葉まで家支配権が市民的自由の砦とされていた。これが、のちに家族からの解放を目指すフェミニズムの主張を生むことになったのである。<sup>(5)</sup>

さて、現実には存在するのは個人である。しかし、人なしでは生きられない個人が個人とつながって、そこに社会が成立すれば、個人あつての社会ということになる（社会名目論）。しかし、この点について、社会的関連がなければ個人の観念は存在しないという見方もできる（社会実在論）。この個人と社会の関係の見方のなかで国家権力をど

う捉えるかには違いがあり、その違いはそれぞれの国の政治(思想)史の流れのなかで出来上ったもので、ルソー型かロック型かに分かれ、理念型として規定されたものではない。とくに国家権力のあり方の出来具合(民衆が国家をつくったアメリカと、君主制の存在を前提にするフランスとの場合における違い)によって、この場合、国家権力・社会・個人の三者の対抗関係に違いがでてくるからである。

日本の場合は、戦前における集落や家族制度を中心とした濃厚な地縁・血縁関係の影響の下で、戦後に憲法の個人主義を規定したのであるから、その遺制として戦後も保持した「イエ社会」「会社社会」の存在によって社会実在論に傾くことになったことは多くの識者の指摘するところである。しかし、新憲法が「個人の尊厳」を受け入れたときに、識者が頭のなかで予想したのは、初期人権宣言における「強い個人主義」だったに違いない、と筆者は推測する。『全体主義から個人主義へ』という重い響きに、『振り子の原理』が共鳴し、『自由と責任』が強調されて、個人主義を憲法典の金科玉条と印象付ける解説が広く行われたからである。

しかし、社会の実相は、なおイエ社会的労組や会社の終身雇用などの中間団体的要素を遺制として再生していたから、その後も人権保障の強調は永く広く行われ、強い個人主義に基づく自由論は、自己中心的自由の支えともなつて、中間団体を排除し、その結果、いわゆるミーズムの氾濫から核家族の分裂・崩壊を招くことになったことは多くの読者の知るところであろう。そして、政治の無策の結果が無縁社会であり、孤族の出現であり、孤独死が新聞紙上を賑わす結果となったのである。

これぞ、ルソー型国家観の猿マネの結果であり、個人主義徹底論は日本人には不向きであることを教示する実例となつた。

しかし他方で、人権保障論がアメリカ型の多元的社会を構想する場合、戦時下における『隣組』などに対する反発もあつて世間からはうるさがられ、時流にも乗って、『国家』による保障(社会権が典型的)に向けられるという

のが研究者の思想的趨勢となった。いわゆる「国家の人権保障義務」の問題提起である。「からの自由」に対する「による自由」の人権保障論は、ロック対ルソーの憲法論として一七世紀終りからあったが、日本国憲法においては自由国家（国家よ去れ）対社会国家（国家よ出でよ）の国家観対立の問題として、再び粗上に上ることになったのである。そして「国家よ出でよ」の声がIT社会に結びついてでてきた問題が国民総番号制であった。

・日本の場合、その「お上」意識には単なる庶民収奪機構と同時に恩恵賦与機構とみる観念があり、世間による救済機能が弱化すると、「お上」があてにされるといふ観念が歴史的にあったというのが筆者の感想である。が、ここでも「お上」とは徳川封建制度のもとでは、天皇か、幕府か、藩主かという問題がある。法制史について寡聞の筆者には藩主と思われ、幕府や天皇ではない点に日本特有の鍵があると思う。つまり、それらは現代流の「国家」ではないから、その恩恵をうける（「国家による自由」という場合でも、「国家からの自由」に矛盾しないという意味があるのではないかと推測している。

再び、樋口説に戻り、「現代法思想の類型基準としての個人主義の意義」を論じた部分から紹介する。西欧では、「個人」と『社会』の緊張よりも融合を強調する思想<sup>(6)</sup>が、「より民主主義的な・より社会国家的性格を強調」することにになると説かれている。その理由は、国家の社会に対する介入が全面化して、私的社會と公的國家の活動が不可分になり、「国民主權の統治構造のもとで治者」「國家」と被治者<sup>(7)</sup>「社会」の自同性が実現した<sup>(8)</sup>からである（藤田宙靖説より）と。

こうした反（非）個人主義社會観に対し、個人と國家の緊張を出発点とする個人主義社會観は、「アトムの個人」への解体とナチズム登場という歴史的経験と表裏をなしており、（主權の成立と個人の解放）に密接な連関をもつがゆえに重要である。國家・社會二元論は、國から自由な諸個人がつくる社會であって、國家と個人の中間に社會が存在するわけではない。自由な個人の活動領域が社會にほかならず、諸個人の総稱としての社會も國家と對置し

ているという意味で二元論である。これに対し、国家社会一元論は国家も社会の一形態として捉えられ、「下からの民主的創造」が強調される一元論である。この両論についての日本的終着点はどこかという問題に対し、どう答えればいいのか、それこそ難題である。

(3) さて、人権思想における「強い個人」はどうなるのか、樋口は、近著『国法学——人権原論』(二〇〇四年)のなかで総括しながら、こう述べる。

「強くない個人の空虚を補う代償として、『階級』や『民族』や『宗教集団』などにアイデンティティを求め主張、さまざまな形態のコミュタリアニズムが『人』権宣言以後の二世紀のあいだ、かたちを変えては反復してあらわれてくる」。かくして「西欧文化圏のなか自体で、『個人主義』という言葉で、『強い個人』、つまり、自立し自律する個人の理念を想定する論者と、反対に、私的領域に逃避し非政治的で無気力な個人の実在を問題とする論者がある」(五三頁)。近代法が「個人」をつくり出したときにつくられた例外の「家族」は、正式の婚姻をした夫婦とその間に生まれた未婚で未成年の子女を含むに止まり、家長に絶対的権限を与えたという。その背景には、家支配権が市民的自由の砦とされていたからだというのである。そのことが、後にフェミニズムの攻撃の標的になるが、家族からも解放された場合の個人はどうなるのが問題である。

日本の場合、「個人の尊厳」を規定する以上、家族解体の論理をも包含していると見るべきだ、と樋口はいう(五六頁)。「強い個人」の立場にたてば、尊厳死、妊娠中絶、臓器移植のための脳死などの態度決定に肯定的影響を与えることは間違いない。つまり、個人の自己決定とは「魔術からの解放」という形式であるが、個人の自立・自律といえ、意思主義を根本におくと同時に、「個人の尊厳」という客観的価値を倫理的前提とする内容に係わる問題である。自己決定という独走の危険と客観的価値の追求との間の緊張関係を自己に課したのが、近代個人主義の二重構造的な性格である(六〇—六一頁)と。

しかし、「強い個人」の本源の欠点は、「社会的・経済的弱者」である。福祉国家といえど、それを「強い個人」にすることは不可能だ。そう考えれば「強い個人」はエリートのイデオロギーであるか、もしくは憲法上の単なるスローガンと考えるほかはない。「弱者が弱者のままでは『自由』にはならない」とは、加藤周一の言葉である。

「強い個人」のさまざまな問題の様相を考えてみると、山崎正和の「柔らかな個人主義」の出番がきたように思われる読者は多いだろう。そこで、樋口は、それをどうみているのかについて一言する必要がある。樋口曰く、山崎のいう「柔らかな個人主義」が「他人との調和的な関係を含む」ことによってはじめて成立する「個人」というのなら、この『柔らかな個人主義』は、つまるところ個人主義ではないだろう。「他人との調和的關係」を意識的に展望する……ということならば、そのためにこそ『剛直で硬質の自我の自己主張』をする個人が不可欠だ、とするのが西洋近代思想の主流だったはずである。日本の伝統風土を基準にすれば、前者のコメント(個人主義ではない)があてはまるだろう。『柔らかな個人主義』の提唱者自身については、後者(剛直で硬質な自我)の論及があてはまるはず……(七九頁注14)と。

ところで、樋口の見解は、「単純な普遍主義と単純な相対主義の双方を拒否した批判的普遍主義によって人権の普遍性と文化の多元性を両立させようとする途」(容易ではないと断りつつ)であり、「一方で『伝統的・共同体的価値』と集団のアイデンティティとの尊重という名目で諸個人間の対話を断ち切ってしまう傾向には抗し、他方で『普遍』の名のもとに『相違』を地均ししてしまうことを拒否」するという、「普遍を、どんな具体的な歴史的実在とも混同しないこと、それを『ひとつの参照基準、ひとつの願望、ひとつの分析道具、ひとつの指導理念』として位置づけることだ」(七六頁注10ドミニク・シュナツペルの引用)というのだから容易ではない、と。

・この矛盾する解決策における個人のあり様は、それぞれ法文化の課題であるが、集団主義を誤りとみる筆者の解答は、今のところ、「融通する自我」(無我まである)による「現実主義的個人主義」と仮に考えている(第八章で詳論する)

が、「個人の尊厳」を「強い自我」による「自己中心主義」と感違いしている世間があることは、何度も説いた。

(4) 日本文化にとって、個人主義との対応が難問であることは間違いない。樋口説からだいぶ経って、経済史学者の、小田中直樹『日本の個人主義』(二〇〇九年)が発刊され、大塚久雄の経済史学を終始引用しながら、戦後における「自律による経済成長型個人主義」をめぐる時代思潮の流れが論ぜられた。

まず、戦後、一貫して個人の自律が日本人の課題として、いかに論ぜられたかから始まる。地方分権に関する三位一体改革(二〇〇四年)、ゆとり教育(一九九九年学習指導要領)、就活にみるニート・ひきこもり(二〇〇五年調査では卒業者の一七・八%)などが、経済成長実現のための政策原因とされているが、その政策の本源に「個人の自律」が求められている、と。そこから、自律の意義(二章)、自律のメカニズム(三章)、自律の先にあるもの(四章)が語られる。

日本で個人の自律(「自由なる主体的意識」丸山真男)が求められる理由(ここで川島武宜説を引用)、そして、著者が惹かれた大塚久雄の言論活動(戦前戦中の発言からマックス・ヴェーバーの影響、そして敗戦後の論壇登場とポスト近代主義の所説批判)をめぐる内外学説を紹介し、「大塚が提示した個人の自律のメカニズムは、教育による啓蒙、啓蒙による個人の自律」とまとめられる(八七頁)。さらに、個人の自律を他律的に実現する他者啓蒙には宗教意識が必要であるとし、無教会派に属した大塚を紹介する。次いで、他者啓蒙(最近の生涯学習までを含む)の役割、あるべき公的秩序を議論する「公共空間」論(自律と他者との対立との妥協による)、宮沢俊義の「八月革命説」にみる個人の自律の創造……と諸学説を大塚史学と交流させながら紹介し、自律する生活の困難性からくる社会的関心は、自分の利益を最大にしようとする利己的行動になり勝ち(アダム・スミス)であり、自律が社会のシステム化につながってしまうのでは民主主義は行われないことになるから、「自律した個人は、自他を批判する懐疑精神という属性をそなえていなければならない」(二七六頁)と。

個人の自律というためには、「懷疑精神とコミュニケーション能力を兼ねそなえ、そのうえで『自ら立てた規範に従い、自らの力で行動すること』である」(二八〇頁)という。このような個人主義について、大塚説を引用し、「自律による社会的関心&経済成長という類型」があるとし、それには「個人が自律し、利己心と同感にもとづいて自分の利益について合理的に考え、それを最大化しようとする」とめれば「いい、ただし社会的関心が必要で、それは個人主義の延長線上に存在するのであって、何れにしても自律という現象から思考を進めろ、と自説を結ぶ(堂々巡り?)」。

・アジア東端の島国で育った日本人が国際社会のなかで活動するようになった最初の社会分野は貿易・金融などの経済活動であり、しかも、欧米流の「契約」主体の取引の形態であった。いやでも欧米流の個人主義を理解し、見習わねばならぬ場面が終始存在したことは、ジャーナリズム誌上を賑わせたことで、素人にも理解できる(「経済成長型個人主義」の言葉が何よりの証拠)。著者が経済史学者であり、その道の先学の一人、大塚久雄に魅かれたことは当然の事理である。しかし、個人主義の正しい論理が一般人にまで浸透したかとなると、未だ時期尚早という感がある。個人主義感覚について、日本と欧米との間に大きなギャップがあることを感じている読者も多いと思う。ことに個人主義とミーイズムの混同がみられる社会状況を考えると、日本社会は個人主義になったとはとうてい言えない。しかも、最大の難題は、他律を唱導する大宗教団体が日本人の心を捉えてきたという歴史的事実である。憲法の「個人の尊厳」の行方がどうなるかは、西欧憲法史に練達の人、樋口説にとつて大きな関心事であろう。と同時に今後の憲法学の課題でもある。特殊の枝に普遍をどう接ぎ木するか……。外国文化の受容と消化・融合は日本人の特技であったはずである。

8 さて、再び、中村元『日本人の思维方法』に戻り、その第三主題「非合理主義的傾向」に入る。その中味は、非論理的傾向、直観的・情緒的傾向、客観的秩序に関する知識追求の弱さを中心に論ずる。

(1) まず、言葉から入って「日本語の表現形式は、論理的正確性を期するというよりは、むしろ感情的・情緒的である傾きがある」という。「純粹の和語をもつて思想を表現する哲学は最近にいたるまでついに発達しなかつた」

(三七二頁)。その最大原因は「抽象名詞の構成法が十分に確立していないからである」し、文脈において関係代名詞がないため、思考過程を發展させる語法に欠け、論理的に思考を進められないためである(ここで「風が吹くと桶屋がもうかる」の話がでてくる)。

また、断定的なものをいうことを避けるが、それは相手の感情を傷つけないよう配慮するからであり、普遍的概念で判断を要約し表現することを好まないからである(三八〇頁)。しかし、日本の知識人の最近の傾向は、理論的な学問を愛好しているように思えるが、それはドイツ哲学が生まれ、その影響であると評している(三八三頁)。

(2) 実は、仏教には因明いんめいという論理学があつて、奈良時代以前にすでに移入され、奈良朝の因明学者たちが、「相違決定」の名のもとに、カント哲学の二律背反の問題を論じていたというから驚きである(三九四頁)。しかも、因明は当時の僧侶にとつて普通学とされていた。が、江戸時代になると、論議とか問答と称されて極めて形式的・儀式的なもの(論争表現の技術)に墮してしまったことは残念である。具体的な人間関係から切り離された推理の学としての論理学は、こうして国民性の非論理的性向によつて、敬虔な作法に落ちついてゆく(詳しくは三九六頁以下)と。

抽象的論議を儀式化・芸術化してしまう日本人。中村は「日本人が論理学に適しないことは、ほとんど宿命的なようである」(四〇三頁)とさえ言っている。しかし、因明の術語から日用語となったものに「立破りめいは」(主張と反対論)＝立派、「無体」＝無理などの例があり、論理学を普及・発達させることは可能である、と期待もする。

次いで、中村は和辻説(日本語は感情・意志の表現が表立ち、実践行動を了解する趣きを保っている。知的内容と関係のない言葉を音の同一・類似と感情的情緒的内容のつながりで具体的感情を表現することに長けている)を引用して「直覚の表現、個性の感情的表現には非常に適している」、「日本人の思想は理知的・体系的な理論としては発達しないで、むしろ直観的・情緒的な芸術のかたちをとつて表現されることが多い」(四〇八・四一〇頁)という。

・法相宗の「唯識論」は、西洋心理学のイメージとはかなり性格が異なり、実践的心理学の理論であって、外界の事物の認識ではなく、「自己認識」、つまり自己の本性を探究してゆく体験知、「ほんとうの自分を探す」認識である。それは「空の心理を心の上に、つまり主体の側から明らかにしていこうとする性格」<sup>(8)</sup>のものである。

(3) 「西洋人がなんでもはつきりと具体的に細かに明示する」のに対し、「日本人のあいだの人間関係は、直観的表現にたよることが多い」(四一七頁)。それは「日本人の学問のしかたはてつとりばやく結論を求め、実際的であった」(四二六頁)からである。とくに「人間関係から切り離して事物を客観的に問題としようとしない態度は、おのずから、客観的な領域をそれ自体として考察しようとする思惟的態度を成立させない」(四四七頁)ことになる。「個別的・基本的なものや普遍的・属性的なものとの区別が直ちに意識される」ことは日本も西洋と同じだが、「秩序ないし法則は、客観的な事物についてではなくて、人間関係に即して、把握されやすい傾きがある」。そのため「人間の思惟を客観的・論理的方向に純化させるのではなくて、むしろ個性の表現記述の方向におすすめた」と。対象を表す語、「もの」は、客観としての「物」と主観としての「者」をも意味している。また、対象の認識に発展する「知る」は「情を知る」「人と知り合う」という体験了解や相互了解の意味が強く、知識や認識に相当する語ではない(四四九頁)。

「こういうわけで日本人の思惟方法の通性として、客観的現実を直視して自己の生活を反省するという点において薄弱であった。日本人は実践的であり、行動的技術に関して卓越しているといわれているが、行動意欲の貫徹に急なるあまりに、実践の成立する基盤に対する客観的考察が不十分となる傾きがあった」(四五〇頁)と。

「構想的思惟能力にもとづく学問的省察よりも、直観的な「勘」が重んじられた」(同頁)日本では、自然科学的思惟がほとんど現れず、自然認識の学は、数学的基礎付けをもっていなかった、と第四章「非合理主義的傾向」を結ぶ。

・日本文化史の流れについて、異文化の受容と和風化の繰り返しと総括されたことが多い。このことを近代以降に限れば、普遍化の努力と特殊化による包容といえようか。「猿マネ文化」の評言をかりれば、猿マネで普遍化しようとする異文化移入の努力をするが、文化遣伝子そのままの受容による接合を不可能視し、つまりは和風化することで個性化の形をとり結実することになるということである。

中村説をかりれば、現実主義的傾向に従って抵抗なく異文化（西洋文化）を受容するが、「柔らかな自我」では、論理的処理に筋は通せず、合理的処理に欠陥をもたらすということになるのではないか。

9 そこで一九九〇年代に現れた異文化受容の問題点を論じた著書に移ろうと思う。小坂井敏晶『異文化受容のパラドックス』（一九九六年）である。明治以降の『西洋化』を異文化受容過程の一形態として、社会・心理学の立場から考察したもの（はしがき）。経済発展によって、日本が西洋に追いついたころの証言と考えられよう。

(1) まず異文化受容の原因から。「日本は西洋諸国による植民地化を免れた、世界の歴史上稀有な運命を辿った国」であるからこそ、「自発的に異文化を受容した」のであるが、伝統を保持していたはずの「閉ざされた社会」のもとで、異文化受容という「開かれた社会」がいかに可能であったのかという謎解きをしたというのである。ここでヒントとしてあげられているのは、西洋人滞在者数〇・一%をこえたことがないという状況下で直接的交渉の影響がなく受容に対する拒否が生じにくかったこと、変容をうけて親和性の要素がある場合の異文化は日本人の集団主義（？）によって受容の促進効果を生んだということの二点であり、西洋と日本の接触の仕方、日本社会における対人関係のあり方という二要因を扱いたいという（序章より）。

①まず、文化要素における西洋・伝統の共存について、「（日常性）の世界に属するものは西洋化度が低く、（非日常性）の世界に属するものは西洋化度が高い」（三一頁）のは、日常性≠不可欠であり、非日常性≠余剰に関連しているからで（三一頁）、日常生活における一般的言語使用では外来語の使用度が低く（現在では？）、外来語は

非日常性的言語として余剰の世界におき外部にとどめおかれている(四二―四三頁)。

② 身体に関する美意識では、白人志向が支配的で、これは日本だけにみられるものではなく、世界に共通する社会現象である。ただし、黒髪は例外であり(六二頁以下、現今の茶髪をどう理解するか?)、日本人の伝統的美意識が生きていることを考えると、西洋要素は〈異物〉という認識をもち、異文化受容という表現には能動的・自発的心理をみることができ(六九頁)、と。

③ 「日本人であることは、日本列島に住んで先史以来共通の先祖を持ち、日本語のみを話し、日本文化のみを所有するという」こと(九一頁)と、日本人の特殊性を強調しながら、「言語や身体美意識などにおける価値観の顕著な西洋化・白人化の傾向をそこに重ね合わせて考えたとき、日本人が世界の中で自己を位置づける方向性が自然と浮かんで」くる(一一五頁)。即ち、「日本人離れしている」という誉め言葉が、それを表象しているが、この「白色人種優越論」というイデオロギーは、どこからくるのか。

初代文部大臣の『英語国語化論』(一八七二年)、「日本語は不完全で不便」という志賀直哉「国語問題」(『改造』一九四六年四月)のフランス語の採用提案(一一九頁)という脱亜的日本人論が主張されたが、やがて梅棹忠夫の「文明の生態史観序説」(『中央公論』一九五七年二月)にみるように、日本と西洋の文明同質観が現れ、そこには日本人の屈折した民族アイデンティティが読みとれる。即ち、西洋の近代的価値観が支配的である今日の文化状況にあつては、それを拒否することはできず、しかし、その文明化は決して西洋に劣らないと自負するジレンマが読み通せるのである、と。

④ 異文化受容に際し外来要素の変質を試みることは日本に限った現象ではないが、「日本人ほど敏感に新しいものを取り入れる民族は他にないと共に、また日本人ほど忠実に古いものを保存する民族も他にないであろう」(和辻哲郎)。しかも、そのことが「表裏一体の関係にある点である」(二〇一頁)。「異物は日本文化に受容される際に

大きく変容を受けるからこそ、日本文化自体には急激な変化をおよぼさないのである」。つまり「受容に際してこ  
うむる変容のおかげで、異物がいわば解毒あるいは中和され、《土着》との親和性が高まるゆえに正面衝突が回避  
され、日本文化への統合が無理なく行われるのである」(二〇三頁)。

(2) してみると、この日本文化の強力な「免疫システム」の正体は何か。鶴見俊輔のシャーマニズムの世界観、  
加藤周一の「超越的価値を含まぬ世界観」、丸山真男の「平和的共存の思想的寛容」を紹介しながら、「マス・メデ  
ィアから発せられた情報は、直接個人に届くのではなく」、様々な集団に属する情報先駆者が情報をふるいにかけ  
て、周囲を説得しながら個人に届くという「二段階の流れ説」を自説として述べている(二二二頁)。

①その根拠は、西洋と日本の関係、および日本社会の集団特性にありとし、まず、前者についていう。「異物を  
吸収する位相と異人に同一化する位相が分離されることにより、異物がもとの文化的文脈から解放され、受け入れ  
側の世界観との相互作用によって変容をこうむることを通して、異文化受容が容易になる」(二二四頁)と説明す  
る。いささか難しい説明になっているが、外国文化を受容するときは、本国文化に適合しうよう変容させて受け  
入れるということか。それができるのは、外国との接触が間接的なため、外国の現実とは違った意味を付与するこ  
とができるから。つまりは「このような情報環境のおかげで、外的要素は生のままでなく、無意識的にもすでに受  
け手の価値観という濾過装置を通るがゆえに、受容が円滑に行われる」(二一六頁)という。本題にいうパラドッ  
クスとは「日本は外国に対して閉じているにもかかわらず、開いているのではなく、まさに社会が閉じているがゆえ  
に、その文化が開かれるのである、と」(二二八頁)。また、日本は外国の支配を受けたことはなく、西洋文化受容も  
強制的雰囲気のみでなされたわけではない。脅威や抑圧がほとんどなかったからこそ自発的西洋化が行われたの  
である、と。

・江戸時代のキリスト教禁止以前、「パウロの回心」を題材にとった「吉利支丹能」が能楽師によって各地で演じられ

たという(朝日新聞二〇一二年・二・一九)。

②次に、後者について、「社会の凝集性、すなわち社会の各成員に対して相互に作用する均一化への圧力を挙げることができるといふ(二二〇頁)」。社会統制は文化の一要素であるから、社会構成員の相互作用による均一化はこの国にも存在する。が、ここで「日本人の集団主義的国民性」について論じているので、改めて紹介しよう。

まず、日本社会の同質性が高いがゆえに均一化への圧力が比較的強いのは当たり前。そこに何らかの有機的関連を成員相互間がもつのも当然である(二二五頁)。しかし、集団の凝集性が高ければ、異文化がその異質性を残したままでは受け入れられにくいことは明らかで、日本社会の凝集性は異文化に対する防波堤になっているといえる。

つまりは、「日本社会の価値観に対する外来要素の親和性がある水準にまで達しなければ、それを越えて日本文化に侵入することが困難になる」(二二九頁)のである。逆にいえば、異文化要素が解毒されて和 문화との親和性を帯びてくれば、集団凝集性の防波堤をこえることができるというわけである。そして異文化要素が親和性を強く備えてくれば(筆者・変容によってか)、集団凝集性の高さが受容促進の要因となるのである。そして、この親和性への変容はどうして起こりうるのかといえば、丸山真男がいうように、日本の思想には原理的座標軸がないから、日本に移入される過程で独創的思想に変容発展することになるからである(二三四―三三七頁)と。

この革新性はシステムの質的变化をもたらすことは疑いなく、それが日本文化史における「猿マネ文化」の和様化という発展を見せることになるのであろう(筆者)。

「自己を閉じながら同時に外界に自らを開く(免疫システム)は、日本文化に緩やかな開放性を保証してきた……しかし、西洋化という形をとって進行した日本社会の近代化に、この緩やかな開放性が果たした役割は軽視すべきではない」(二三四頁)と結ぶ。

・異文化受容の問題のなかでも、「法律」は最たるもの一つである。受容に当たって、日本語表記でいかに苦勞したかについては、穂積陳重『法窓夜話』が、それを物語っていることは知る人ぞ知るである。本稿においても「世間」が「社会」に変わったことから起こった法律問題が、本稿執筆の動機になったことについては、第五章で詳しく述べた。

法文化論からみた日本社会の心理的特徴について、これまで多くの論者が語ったキー・ワードは、「和の精神」であり、「集団(性)心理」であった(「和の精神」については本節の最後に検討する)。本書でいう「集団凝集性」は、「日本人の集団主義」と決まり文句のように使われる場合と異なっており、理論的根拠をふまえた心理上の説明として、それなりの説得力があると思う。しかし、筆者にとっては、「融通する協調性」という言い方が納得できるのだが。

(3) 社会学会が生まれて四半世紀、高度情報消費社会の出現、地球環境と資源の危機、グローバル化中の日本など、大きな社会変動を経験する人間社会で、新しい課題にどう取り組むかは社会学界にとって必須の問題であろう。一九九五年に現代社会学講座全二七巻が発刊を開始した。筆者の目にとまったのは『日本文化の社会学』(二三巻一九九六年)である。一一編の論稿が収められており、そのうち、とくにグローバリゼーションに関連するものを中心に紹介しておきたい。

① 「日本文化という神話」(杉本良夫)

日本文化の特徴を論ずる場合に、日米関係と共に変容するという事実に着目して考えると(三一頁以下)、

第一期の占領期には、日本の間違いを前提にした日本文化の特殊構造を問題にする。ルース・ベネディクト、丸山真男の説など。

第二期(一九五〇年代から六〇年代半ば)は、漸進的改革による近代化モデルになることが強調され、マルキシズムに対抗しうる枠組みとしての近代化理論が主潮となった。

第三期は「新国民性論」の時代で、六〇年代半ばから一〇年ほどのあいだであり、日本文化の理解には「センチ

尺」ではなく「鯨尺」が必要であるという主張が展開され、日本の特殊語彙の解析が有効だとされた。日米関係における日本の自信回復を映し出している。

第四期は「日本礼賛論」が海外でも活発になった一九七〇年代中頃から一〇年間ほどである。『ジャパン・アズ・ナンバーワン』（エズラ・ヴォーゲル）が注目を浴びた時代で、日米両学者の日本文化観に共通の視点が多くみられた。

第五期は一九八〇年代半ばから一九九〇年代後半まで続く日本の経済強国時代である。アメリカでは「日本異質論」が発生し「ジャパン・バッシング」が行われた。日本文化は特殊なものとアメリカで理解された一方で、日本人の間では日本文化の普遍性を主張して、日本にあるものが外国にはないという「逆・欠如説」も現れる。日米経済摩擦から日米文化摩擦への発展がみられた時代でもある。外国紙には、大多数の日本人には無関係な歌舞伎、茶道、禅などの外国人の異国趣味をかきたてる記事が満載されるようになった。また、日本は集団主義で欧米は個人主義という命題が強い影響力をもち続けてもいると。

日本文化論の重要な課題として、ある社会特有の成員にしかできない概念（エミック概念）と世界共通に使用されている概念（エティック概念）のバランスをどう取つていけばいいかという問題がある。これまでの諸論には、日本エミック概念のエティック化を模索する試みが強かった。また文化相対主義の主張は国家間におけるそれであって「対内文化相対主義」ではなかった。さらにジャパン・リテラシーそのものが、多文化主義的・日本文化の分析によって分散化し拡大解釈さえ許容してしまう。こうして外国人の日本文化体験は多種多様化し、同化主義と綱引きの現状にある、と結ぶ。

## ② 「国際化のなかの日本文化」（濱口恵俊）

欧米文化だけが普遍的で、どの社会にも通じる同質性をもっているという近代化理論、それに対する各文化はそ

れぞれ特殊であるはずであるという相對主義的特殊論、この二つの立場について、後者の立場にたちながら、日本文化が國際社会に対しどのように意味付けられるかを検討したのが本論稿である。

そのさい、生活様式に関する価値観としての「文化」と、生活様式のなかの具体的制度としての「文明」が考えられるが、前者は特定社会に固有なものであり、後者はグローバル化のなかで他社会に導入しうる普遍性をもつものであると考え、双方の相關動態に注目しながら、「國際化の中の日本文化の基本的性格を明確化したい」(四一頁)という。

まず、〈個体的自律〉対〈組織的統合〉という西洋対日本に関する二元論的分析枠組みの批判に始まる。個体集約型な「個人」対關係集約型の「間人」という対立的見方ではなく、「間人」は「個人」の特殊的形態の一つであり、「にんげん」システムの一般形態である(四八頁)と。むしろ、人間の「個別体」と「關係体」といいかえた方がよく、そうすると、単純に「独立自存」する自己充足的な「個別体」などはありえないから、「關係体」が「にんげん」システムの一般的原型であるといえる。従って、この「關係体」こそ、個人の行動のみならず組織や地域社会の構成・運用要因として機能するから、日本文化の研究対象として重要な意味をもつ(五〇頁)、と。

ところで、先述した生活様式に関する価値としての文化と、生活様式を成立させる具体的用具や社会生活の仕組みとしての制度である文明との区別から考えて、前者は価値という当該社会に固有な選好性を表明する特定性を帯び易いのに対し、後者は通文化的な普遍性を有する。『文化』という設計図に基づいて『文明』が構築されるだけでなく、後者の効率化・高度化に伴って、前者のパターンの修正、すなわち、設計図の書き直しが行われることである(五三頁)。従って、外から導入された「文明」との間で「文化」はコンフリクトを引き起こす可能性が高いから、双方の相關ダイナミックスは複雑であり、日本文明にみられる普遍性の傾向が問題となる。

この点について、文明を情報システムと社会システムに分けて考えた場合、前者の情報システムについては伝統

的文化とうまく接合し国際化に対しても順機能的に作用するのに対し、他方、社会システムの方は、機能的に優れた他の「文明」制度が導入されても、社会の文化に旨く適合しうるとは限らない。例えば、日本型経営法が欧米企業に導入されてもうまく運用される保証はない。日本経済システムの特徴は相互信頼と話し合いによる「関係依存型」であるから、アメリカの契約関係に基づく「ルール依存型」に適合しないという例である。つまりは、社会システムにおける「文明」と「文化」のインターフェイスは確保され難いのである(五六頁)。

こうして論者は、A関係体パラダイムのもとで日本文化論をどう構築するかについては、欧米起源の社会科学パラダイムを理論的に超克しないかぎり、海外では理解されない、B「文化」と「文明」の相関動態に注目すると、通文化性をもつはずの「文明」も「文化」との間にギャップがあるため十分に受け入れられない(五七頁)という。

しかし、Aについては、ニコラス・ルーマンのいう「システムは……閉じられているが、外部環境世界との意味的・価値的世界において自己認識する点では、むしろ完全に開かれている」(一九九三年)の言に従えば、「関係体」パラダイムにおいても社会システムは信頼されているから、社会の文明化の過程において安定的な適応をもたらすだろうという。

Bについては次のようにいう。個人主義は、自我中心主義、自己依拠主義、対人関係の手段視の三属性をもち、間人主義は、相互依存主義、相互信頼主義、対人関係の本質視の三属性をもつと、従来からいわれているが、論者の社会調査の結果において、個人主義対間人主義という比較社会論には疑問がある、間人主義は日本固有のものでなく国際的偏在性をもつ、ということが判ったから、双方は決して二律背反的価値観ではなく共存が可能である、「相補的連関を保ちながら、『社会編成』にかかわっている」と結ぶ。

③ 「和の精神」の発明——聖徳太子像の変貌(伊藤公雄)

「和の精神」については、本節の最後に論述するので、ここでは聖徳太子の「和の精神」は、近代天皇制の成立にともなう「伝統の発明」の一環として作り出された可能性がきわめて高い、という結語を示すにとどめておく。

④ 「日本文化の可能性」(副田義也)

石牟礼道子の著作活動を素材に、表題(妙な表題だが?)に接近したいというのである。日本文化は、官僚文化、知識人文化、大衆文化、農漁民文化の重層構造をもっているが、現代の労働者階級を基軸とする資本主義社会は資源の浪費と環境汚染によって行きづまっており、その破局を防止する有効な方法として、石牟礼の農漁民文化による現代社会批判が、その可能性を示している、と。

まず、石牟礼は「悶え神」(人間のそばにいながら悶えて心のつながりはもつが救済できない神)であり、その極限化した愛他の表現から感じとれるのは、患者の農漁民に日本の祖像を見出したことである。つまり、下層民衆の苦難の歴史が水俣病患者の症状に集約されるとみたのである(二〇八頁以下)。それは、祖像がもつ村民権という慣習法に基づく諸権利の侵害であり、農漁民の伝統思想が現代人権思想につながると論ずる。

⑤ 「変容する日本文化」(塩原 勉)

一九七〇年代以後の文化の変化を、集合行動と宗教という変動期に状況を呈する二領域について論じたもの。その視角は、「異質な複数の層が成層をなし重合している」こと、「異質なものとや対立するものが同時存在し、相互作用し合っていること」、「社会および文化の変動トレンドは、つねに非可逆的であるとは限らないこと」の三点である。

集合行動には、原初的な群集行動、組織的な社会運動があるが、宗教も意味を求める危機対応・危機解決の努力にほかならないという点で、宗教運動は集合行動である、そして両者ともに社会と文化の変動を敏感に映し出す標識である、と。

このあとは、戦後の集合行動史が活写され、組織的な労働運動から、全共闘、住民運動（環境保全・消費者・市民）などの「新しい社会運動」の登場にまで及ぶ。

一方、宗教は一九七〇年代に転回がおこる。七〇年代までの世俗化は、宗教が特定の生活領域に限定されること、呪術から解放されること、宗教が私事化したことによる。他方、七〇年代を境に、宗教の拡散、呪術の再活用、他者とのつながりを求めて、新新宗教・民族宗教の活性化がおこる。これが今日みられる宗教の流動性であり、近代とポスト近代のせめぎ合いである。

以上の、集合行動と宗教にみられる日本文化の変容は先進諸国とも共通しており、この点でも、単一の国民文化という靜態的タイプの捉え方は反省の必要がある、と結ぶ。

・台風、地震、津波と荒れる自然災害にみまわれる山と海の日本、明日はどうなるか判らないと実感すれば、現実主義者になるのは当たり前。理屈で理念を追ってみても、社会的現実が急変して目標が変わるなら、構築理論は総崩れになると必定である。哲学的思考が宗教思想史を除いて未熟なのは止むをえない。文化の吹き溜まりの渦中で蠢いてばかりいて「雑種」といわれるばかりである。そこは人間の知恵、古くからの通奏低音といわれる深層心理に基づいて自家薬籠中のものにしたと思うのも必然的である。そんなことを長いあいだ続けていけば、かたい自我、など出来つこない。自我が時に融通するのは当たり前である。そして融通する自我が習い性となれば、理屈に合わない行動をとるため、それを理論化しようと努力するのは持ち前の真面目さである。二律背反でものを考えれば矛盾に耐え切れず、なんとか理屈の世界から抜け出して、弁証法をかりながら、どこかで二元的世界で解決できないかと考える。もつとも、以上のことは内心の問題であり、それが通用する世間は何とか通してしまいが、相手が契約社会では商売にも差し支えがくるから、そこはグローバル・スタンダードで法治国家になりかわればよい。こうして融通無礙な世界観を深層において、ホンネとタテマエを旨く使い分けてできれば、国際的にも通用するのではないか。ある学者の言に従って、世界に共通する原理に従う制度を「文明」といい、その国の価値観に基づく社会活動を「文化」というなら、日本は文明と文化の使

い分けの名手になることである。

10 日本文化の「心理と論理」の個性と普遍性について、これまでの紹介からみて、二〇世紀にでつくしたの感があると思うが、二一世紀に入っても、日本人論は絶えることなく論ぜられているのが現状である。そのなかで目を引いた著作について、本稿の手順に従い紹介するのが筋目だと思う。

(1) グローバリゼーションの世の中でも、東と西とでは根本的に異なる思想について論じた、小坂国継『西洋の哲学・東洋の思想』(二〇〇八年)がある。

「世界観や人生観にかかわる文化は……一朝一夕に変化するものでもなければ、同化するものでもない」。「こと文化に関しては、むしろローカリゼーションというの方が大切なのではなからうか」。「文化のモノトーン化や画一化は、文化の発展にとって、阻害要因の何ものでもない。世界の各々の民族が、それぞれの民族的伝統にもとづいた特色ある文化を保持し、それを発展的に継承していくことが、もつとも望ましいことではないかと思う」。「文化や思想は……どこまでもそれを特殊化し、個性化していく必要があるように思う。それが個人の内面をより豊かにし、より深みのあるものにする途<sup>みち</sup>ではないだろうか」。「東洋と西洋では、その世界観や人生観……自然観や人間観など、その基本的な思惟様式において顕著な相違が認められる」。それを「文化的類型の相違として明らかにしよう」と試みた」のが本書であると「はしがき」にいう。文化の一層の多様化と個性化の方向について論じたいと、その視点は明確である。

その方法は、哲学の動機、自然観、实在観、人間観、歴史観、価値観などについて比較思想的見地からの考察、つまりは、東西思想の差異を、主として文化的・風土的類型の差異として捉えることにあり、そして、それを東西の相互理解や対話の素材として活用することがグローバリゼーションの前提である(「あとがき」という)。

第一章「西洋思想と東洋思想」が本書のエッセンスである。

① 思考様式の相違は人間による相違というより文化類型の相違によるものである。例えば美醜とか善悪の観念は人それぞれであるが、例えば、「有」「無」などの思考について、西洋人は無を欠けていると考えるが、東洋人は無を一切の形の根源と考える。それは、その背景にある文化的伝統の違いがあるからである。

② 哲学は、世界の本質を理論的に解明しようとする「学」（西洋）と、人生問題の解決を図ろうとする「教」（東洋）に分けられる。世界観と人生観の違いといえれば判り易い。

哲学の根本問題は「實在」の探求にあり、西洋は實在界のほかに超越的世界を考える「二世界論」（二元論）であるが、東洋（とくに仏教）では、現象の世界が實在の世界であるという「現象即實在」である。それは、煩惱即涅槃、穢土即浄土というように、一方は他方の心の反映に外ならないと考える（『三界唯一心、心外無別法』『華嚴經』）からである（二四―二五頁）。また形而上学についていえば、西洋では眞實在は自然を超えたところにあると考えるのに対し、東洋では眞實在を自己の最内奥に求める（『脚下照顧』の例）。眞実の自己が眞實在という一体不二であり、穢土・浄土は心の反映である。西洋の「自然の形而上学」に対する東洋の「心の形而上学」といってもよく（二六頁）、眞實在は「絶対他者」である西洋に対し、東洋の眞實在は「絶対自者」である（『一切衆生悉有仏性』）。

③ つまりは、西洋では、「現象と實在、現実と理想、個体と普遍」、あるいは「感覺界とイデア界、神の国と地上の国、感性界と叡智界、自己と世界」、さらに「精神と物体、主観と客観、自己と神」というように分けて考える傾向が顕著であるのに対し、東洋では「一切のものを一体にして不二なるものとして平等の立場から見ている」とする傾向が顕著である（二七頁）と。東洋の代表として西田哲学をあげ、主観即客観の純粹経験や絶対的客観主義の立場では純粹経験こそ唯一の實在であり、精神と自然、意識と対象などは純粹経験の内部における差別相であるし、絶対的客観主義では自己を世界の要素と考え、自己を包んだ世界と自己を世界自身の側からみていこうとい

う考え方であると説く。一切のものは無差別平等で、主観即客観、自己即世界、内即外、一即多と考えられている。この「無分別の分別」は無分別という分別のことで、東洋の伝統的思考様式である（ここには『華嚴經』の「理事無礙」の影響がある、三〇頁）と。

この考え方は、西洋の「有」の思想、東洋の「無」の思想にも比せられる。古代ギリシヤ人は「無から何ももの生じない」と考えた。この考え方は今日でも西洋に継承されているが、東洋では有の本源を何處尋ねても究極的な実在には到達しないから、「有は無から生ずる」と考え、無はどんな形にもなる風呂敷のようなもので、「無」や「空」が万物の原因と考えたのである。それは「有」の根源としてあらゆる形を生み出す能動的無であり非有ではないと、西田は「無の文化」として特徴付けた。仏教の「一切皆空」「諸法無我」の觀念である。田辺元の「絶対無即愛」、和辻哲郎の「空の弁証法」、久松真一の「東洋的無」、高橋里美の「包弁証法」も同様である（三四頁）。

「有」を實在と考える立場は自己肯定の論理にたつことになり、「無」を實在と考える立場は自己否定の論理にたつことになる。前者の自己を具体的にみる倫理感は西洋の傾向であり、人間の利己的本性を否定せず、かつ、合理的に統御しようとして、法律や契約が必要になり、自然法や制裁の觀念も生まれる（三二頁）。これに対し後者は、人間の作為に否定的で自然に従うことが望ましいと考えられた。この自己否定の論理は、神祇思想における「かむなごら惟神」、親鸞の「じねんぼうに自然法爾」、道元の「身心脱落」に通底し、近代の、西田幾多郎「行為的直観」、人間存在の理法」にも認められる（三九頁）、と。

④最後は自然観である。キリスト教では自然も人間も神により創造されたものであるが、人間は自然の上にあつて、これを支配し利用する権利を神から授かったものとする。近代の科学観では、自然は生命のない大仕掛の機械であり、色も音も香りもない無味な物質的世界と考えられた（四一頁）。

他方、日本では「無為自然」の思想が古代から伝えられ、愛すべき対象として、それと一体になることにより無

常の喜びを享受すると考える。「自然がそのまま真理であり」、「神聖そのもの」である(四四頁)、と。

ところで第二章以下は、第一章で述べた東西両思想の差異を、学説史を中心として詳述したものである。本節での紹介レベルでは煩瑣にわたる嫌いがあるので、ここでの紹介は省略したいと思う。

・さて、前述の分別と無分別、有と無、肯定と否定などという思想的差異を考えれば、東西両文化の共通項は全く見当たらないといっている。とくに、その違いは、思想の根幹に係わる文化の深層的差異ともいえるもので、本稿の第八章で詳説しようと思っていたものである。しかし、法文化に関する予備的知識の観点からすれば、日本が西欧法を理解することは至難という結論すらここでそうである。国家対個人(憲法)、原告と被告(民法)、被疑者と検察(刑法)という対立が前提の西欧法では、その受容に当たって、「憲法の発布」を「絹布の法被」と取り違えたり、「民法出デテ忠孝亡ブ」と非難されたりしたという事実には、さもありませんという実感が伴う。しかし、それにも拘らず、民衆が継受に強い抵抗を試みなかったのは何故か。中村説にいう現実主義・不合理主義によって咎める気にならなかったと推測もされ、また「脱亜入欧」との「和」こそ、富国強兵を願う明治人にとって必要な心情と思われたからではなからうか。異質なものととの共存という文化受容を何度も歴史的に経験した日本人の文化遺伝子を考えれば、「心理と論理」に関する論稿として(第八章の予備的考察にもなる)、まず本節で紹介した。そして最後に、日本文化論が共通して論ずるキーワード「和」についての評論を紹介しておきたい。

(2) 長谷川權『和の思想——異質なものを共存させる力』(二〇〇九年)を、例にとりあげる。

①日本が中国とつきあい始めたとき、中国は日本を「倭国」、日本人を「倭人」と呼んだ。「倭」とは身を低くして相手に従うの意味である(中国は世界の中心の意)。それが室町時代に「わ」と音読して、「和」と書くようになつた。互いに対立するものを調和させるの意味である(やわらぐ、なごむ、あえるとも読む)。ただ「古今和歌集」(九〇五年)の例があり、その序に「力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女の中をも和らげ、猛き武士の心をも慰むる」(紀貫之)と、「和」の働きを説いている。「和」は明治以後、日本風

の意味に使われ、和食、和菓子、和服、和室などといわれた(ただし、日本画、日本酒、邦楽の例がある)ことは誰もが知っている。そしてこれらの言葉は、洋風のものに対する言葉として、双方の共存を意味している。

面白い例を引いている。「おしゃれ」の話で、洋服の場合は同系色の組み合わせが無難と考えられているのに対し、和服の場合は相容れない色同士の組み合わせの流儀が昔から存在した(平安朝の襲の色目かさねの例)と。

② 生け花を例に、「間の文化」を語る。「フラワーアレンジメント」と違って、花によって空間を生かし、その空間が花を生かしている、と説く。花の生けられる空間は、私達が生活している空間である。「間」である。「すき間」、「間取り」など。

次に時間的な間がある。「間がある」、「間を置く」などといい、日本古来の音曲では、琴、笛、鼓の例にみるように、音の絶え間があった。

さらに心理的な間があった。間の使いこなしの例でいえば、「間に合う」、「間がいい」など。使い方を誤ると「間違い」、間に締まりがないと「間延び」、間を読めないと「間抜け」となり、間の使い方は日本の「基本的な掟」であって、日本文化はまさに間の文化ということができよう(九〇頁)と。

間の文化、とりわけ美術界の代表作品は、多くの人を知っている、長谷川等伯「松林図屏風」(国宝)だ。数少ない松の余白にみる朦朧と霞む空気である。西洋絵画では絵の具で埋め尽くされているのに比べると、この余白こそいきいきとしている。音楽の場合も同様、音で埋め尽くされた西洋に比べ、日本の場合は沈黙に意味があるといえる。著者が「間の文化」の代表としてあげるのは俳句である(著者は俳人)。総じていえることは、沈黙の美德と間を読む洞察力によって洗練された伝達の技術を日本文化にみることができるといえる(一〇九頁)と。

・「間」は心理であると同時に感性の問題であるともいえる。本稿では、便宜上、次節で詳しく論ずることにしたい。

③ 外国人は体を触れあって親愛の情を示そうとするが、日本人は決して体を触れあわない。理由は、高温多湿の

わが国では体を触れあうこと自体が暑苦しいからである(一三三頁)。九鬼周造の『いき』の構造』(一九三〇年)によれば、「垢抜けして(誦)、張のある(意気地)、色つぼさ(媚態)が「いき」である。すつきりと涼しげであることで、反対は「べたべたして暑苦しいこと」(野暮)である。「いき」も野暮もこの島国の蒸し暑い夏を抜きにしては決して生まれなかった言葉」である(二三三―三四頁)。また、「この国では何ごとともこだわるより、なりゆきに任せることが重んじられる」。「なぜなら、周到に準備したり、完璧に整えたりすること自体がわずらわしく暑苦しい思いをさせるからである」(一三五頁)と。

また「何ごとにもこだわらないのがいいという日本人の感性はこの国の文芸に深くしみこんでいる」(二三七頁、例として「連歌」があげられている)。しかも、「この国では慎ましやかさが美德のひとつに数えられ」、生活・文化のいたるところでできるだけ言葉を使わない工夫をしてきた。短歌、俳句のような短い詩が多く詠まれてきたのは、その代表例である。

和風で思いつくのは、着物、和食、和室であるが、その起源は中国や東南アジアである。それを解体して変容したのが和風である。その受容の段階で選択の基準となるのが、簡素で涼しげであることである(二七三―二七五頁)。このように書いてくると、「和の思想」とは、蒸し暑い夏を凌ぐため、すべてを簡素化して異質なものを調和させ、新たに創造する力を生みだす感じ方、考え方を指すということになるか(さすがは俳人・筆者)。

④しかし「和の思想」は、非常時になると、「和の精神」として大和心に猛々しい大和魂をダブらせて国体思想と共鳴させ、盛んに喧伝された。そのため、和を固定し、日本独自の偏狭なものとしてとらえられることになった(二九〇頁)。その先駆けは明治新政府の神仏分離令であり、廃仏毀釈の嵐を巻きおこし、多くの寺を焼き仏像を破壊し文化財を海外に流出させたことであろう。多神教の国でありながら、さまざまな神々の共存、宗教同士の融和を忘れたからである。地球は、一神教の神を含めて異質な神々の共存する多神教の星である(二九五頁)と。著者

は、意のままにならないこともおもしろいと思う寛容な姿勢、臨機応変ともいえる思想、それが「和の思想」といいたのである。

何度も引用される『陰翳礼讃』、その日本文化論は「西洋への讚美と東洋への侮蔑の上成り立っている」といい、日本人は心のどこかに谷崎と同じ屈辱感を隠しもっているが、そのわけは、和を固定的にとらえるからであり、和は「さまざまな異質なものを共存させる躍動的な力のこと」である。その理由は、野山と海原のほか何もない空白な島国だったこと、この島国にさまざまな人々と文化が渡来したこと、夏は異様に蒸し暑いため、それを嫌い、涼しさを好む感覚を身につけていったこと、にある、と。

「こうして、日本人は物と物、人と人、さらには神と神とのあいだに間をとることを覚え、この間が異質のものを共存させる和の力を生み出していった」(二〇六頁)と。著者は重ねて、和の力とは「受容」「選択」「変容」という三つの働きが合わさった運動体である、といて結ぶ。

(3) ところで、「和」は、日本思想上、独特の倫理観だと思っている読者が多いのではないだろうか。しかし、類似の観念は外国にもあるという(『比較思想事典』を参考に)。漢字「和」は「他の声に応じ発する声にて應ふる」と(『大字典』)とあり、その英・独訳はハーモニーである。ハーモニーの語源は、「建材の各部分がびつたりと接合していることであり、それが比喩的に転用されて、調和、一致、和合を意味するようになった」と。論語には「和して同ぜず」とあり、「各々はあくまで個別の存在としての多様性を保持したまま、その多様性を生かしつつ調和する。そして……各々は全体を構成する不可欠な部分として承認される」ことである。即ち、調和のために力を働かせる運動体の意味が「和」に含まれていることが判る。

さて西欧であるが、古代ギリシャのピタゴラス派では、「調和(ハーモニー)」は宇宙的秩序と捉えられ、星々が軌道を回転するときに発する音が宇宙の音楽となり、それを聞くことで人間の魂は浄化されると主張した。こうし

た調和に連なる人間観は、後に、ケプラー『世界の調和』（一六一九年）を生んだ。

かように、「全体に包含される個と個との関係を有機的にとらえようとするとき、和が主張されてくる」ことは、日中欧いずれも同様であるが、「力点のおき方はそれぞれの思想で相異なり」、「ギリシャでは、全体の数学的な整然とした秩序が、……日本思想においては、個と個との心情的和合が強調されたのである」（以上五六七頁）と。同様に「和の精神」といつても、日欧相互間に思想上の相違があるとすれば、それに基づく異なる法文化の解決方法には、やはり一考・再考を要するといわざるをえない。

長谷川著は、『陰翳礼讃』を中心に、俳句・和歌を素材に論じた文芸風の解説である。読者の誰でもが経験した理解できる常識的な説明で違和感はないはず。思想的に、より深入りした解説を期待した読者には、満ち足りなさを感じた人もいると思う。しかし、「和」を、躍動的な力と捉え、運動体とまで言い切る洞察力はやはり鋭いと思う。

「雑種（文化）」では支離滅裂のままである。そこに「力」が働いているから、調和とか統合とかが生みだされるのであり、そのプロセスに働く力が運動体に帰せられることになるのだろう。

その力が「融通する自我」に支えられて、無礙な包容力を持ち、非合理的な現実主義の心理においても、合理的な論理に従う受容された正義を実現しようという気持になるのである。ただし、欧米とはまた異なる正義観であろうが、そこに法文化論が成立すると考えるのは独りよがりであろうか。

現実と理念、個人と集団、非合理と合理、われわれ継受法の下で育った法学研究者は勿論のこと、一般の知識人もすべて西欧の論理概念に基づく用語によって、文化を語ることが多い。まして、社会心理学者が日本人の心理を検討すれば、それは西洋人がみた日本文化論になること請け合いです。こういう社会科学の二元論を、日本特有の一元論で語ることは可能だろうか。それは一元論に腐心した仏教哲学に依拠することになるが、それでは一

神教の立場の人を納得させることは困難である。それこそ、双方を統合した文化理論があれば話は別だが……。最後に、本節で多くの論者が言及した「間の文化」の解説はそのままである。「間」は心理の問題であると同時に、感性の問題でもあることを考慮して、次節で紹介することにする。

- (1) 小池辰雄『無者キリスト』二八七頁(二〇〇一年)。
- (2) 板坂元『日本人の論理構造』一六〇頁以下(一九七一年)。
- (3) 樋口陽一『自由と国家——いま「憲法」のもつ意味』一一九頁以下(一九八九年)、同『近代国民国家の憲法構造』六五頁(一九九四年)。
- (4) 樋口陽一『憲法 近代知の復権へ』一六六頁以下(二〇〇二年)。
- (5) 樋口陽一『人権』五〇頁以下(一九九六年)。
- (6) 樋口陽一『権力・個人・憲法学——フランス憲法研究』二五頁以下(一九八九年)。
- (7) 樋口陽一『国法学』六八頁より引用。
- (8) 服部正明・上山春平『認識と超越(唯識)』三四六頁以下の湯浅泰雄の解説(一九七〇年出版・一九九七年文庫版より)。