

# 試論：義理と人情あるいは個の倫理

宮 永 國 子

## 1. 間人(かんじん)

第二次世界大戦の終了後、日本の成し遂げた奇跡とは何であったのだろうか。世界の注目を集めたのは、もちろん経済の繁栄である。その理由を、フリードマンとメレディスは、エズラ・ヴォーゲルを引用して、以下のように要約する。<sup>1)</sup>

労働力の質の高さ、多くの熟練技術者、社員の愛社精神、製造業—特に製品管理における熱意、低コストの投資資金、高い貯蓄率、そして長期の融資による長期的経営計画、グローバルな戦略、および政府の企業優遇措置が可能なことなど... [フリードマン、メレディス：171]

いわゆる日本人論といわれる多様な出版物に共通することは、日本の伝統に固有な人間性こそが、上記のような優れた経済条件を作ったとする論点である。この小論は、しかし、これらの日本人論の検証をしたり、このために日本の伝統を歴史的にさかのぼるのではなく、戦後日本の経済繁栄のなかで創出された「新しい伝統」を、理解しようとするものである。そのため視座は、集団の中での個の位置づけという、社会科学では最も基本的な問題意識にある。具体的には個が、社会的であるとともに、倫理的存在であることの可能性を、(1)倫理の自発性と(2)個の一貫性というテーマに絞って、問題提起を試みたい。

ほとんどの日本人論が、日本文化の恣意的な記述に終始しているのにたいして、浜口恵俊の「間人」という概念は、日本人に固有の人間性を、凝集力として社会学的に概念化した点において、傑出している。彼は、「間人」を論ずることで、社会学的には社会規範を論じているが、同時に、人間性を成立させる基本的な道徳的価値をも論じている。

浜口による間人は、次の三点に集約される。

- (1) 相互依存主義 (mutual dependence)——「人は互い」「人は情」という諺が示唆するように、人は社会生活を自分一人の力だけで営むことは事実上不可能であり、親身となった自発的な相互扶助が不可欠である。互いの依存こそが人間の本来的な姿だとする理念。
- (2) 相互信頼主義 (mutual reliance)——相互依存関係が成り立つためには、当事者間に

心からの信頼感がなくてはならない。自分のとった行動に対して、相手もまた、その意図を察してうまく応えてくれるはずだ、という相互信頼が必要であろう。そのような相互間での安定した思惑は、イザヤ・ベンダサンのいう「人間教」の教理に近い。これによって、「間柄」の持続をはかることができる。

- (3) 対人関係の本質視 (regard for interpersonal relations as end in itself)——相互信頼のうえに成り立つ対人関係は、操作的に扱われるのではなく、それ自体が値打ちをもつものとして高く評価され、当該の「間柄」の持続が無条件で望まれることになる。相互の連関性は、手段的ではなく、即自的な価値を帯びる、と見なされる。[浜口：150-151]

以上を要約して少し別の言い方をすれば、

日本人は、欧米人と同じような“個人”という「人間観」はもっていないし、また、互酬的な交換関係(ギブ・アンド・テーク)<sup>2)</sup>として間柄を設定しているわけでもない。それぞれの人、ほかの人とのなんらかの紐帯のなかで自らの存在意義を見出す、いわば「間人」なのである。そして、「間人」にとって相互の間柄は、あたかも自分自身であるかのように感じられるほど大切なものとなる。それは、当人から切り離されることもなく、また自分を守るための戦略的手段として活用されることもない。それ自体一種の神性を帯びた存在だと見なされる。[浜口：ii]

間人という用語は、浜口が、和辻哲郎や木村敏のような先駆者に学びながら、社会学的な観点から捉え直し、発展させたものである。浜口は、間人を、たんなる分析の対象として捉えるのではなく、理想的人間のモデル像のひとつとして提唱する。ここに浜口の倫理的な積極性がある。モデルとしての間人が倫理的に優れているとすれば、それはまず、理想的には自己を絶対化することがないところにあるといえよう。彼は、続けて言う。

このような「人間観」や「人間関係観」のもとでは、哲学者の森有正が指摘していたように、自分は「我」として「汝」に対するのではなく、つねに「汝の汝」という相対化された存在として相手と接するのである。そうした日本人の社会的行為は、他者の側に基準点を自ら設定するような、他者関与的なタイプに属している。それは、内なる基準系(自己自身)に準拠して行動しようとする欧米人の「インサイド・アウト」型とは対照的である。日本人の行為の公準は、「アウトサイド・イン」の原理とでも呼ばれうるものであろう。[浜口：ii]

この間人にたいして、負の対極にあるのは、個人主義者である。浜口によれば、

- (1) 自己中心主義 (ego-centeredness)——恒常的自己または自認的自我(エゴ・アイデンテティ)を自らの「パーソナリティ」のなかに確立し、それを維持・発展させようとする志向をいう。自由な意思決定をなしうる「自己」こそがつねに人間社会の中心拠

点である、という確信でもある。

- (2) 自己依拠主義 (self-reliance)——自己自身の生活上の欲求は、自らの手によって、また自らの責任において充足させるべきだ、とする自律的態度と、そのような自足を自己理想として掲げなくてはならない、という考え方をいう。他者への依存や他者からの依存を拒否するわけであり、他者不信の傾向をも生みだす。
- (3) 対人関係の手段視 (regard for interpersonal relations as a means)——自立した「個人」どうしの関係は、原則的に互酬的な利益交換(ギブ・アンド・テーク)を目的とするものであるから、関係自体は、そのための手段であるにとどまる。したがって対人関係は、自己目的化することではなく、戦略的に有益もしくは有効であるか否かという視角から、手段視して評価される。[浜口：149-150]

このように、個人と間人を対置することによって、彼自身は集団主義者であることを否定するにもかかわらず、彼の説は、傑出した集団主義論になっているといえよう。

間人を理解しようとするれば、彼の主張するように、「当該社会の人びとの立場でしか理解しえない、文化のエミックス(内在的な固有属性)を掘り起こし、それをその社会の側からの比較基準にまで仕上げること」[浜口：iii]が必要となる。

社会人類学は、その出発点をフィールドワークの経験に求めることによって、文化の固有性を掘り起こしてきた。この点では、浜口の批判に答えているものと考えることができる。特に日本では、人類学が民族学の、民族学が民俗学の、なだらかな延長線上に位置しているために、民族の固有性についての関心はとくに高い。しかし、その同じ理由によって、フィールドワークで得られた知識を、日本という枠を超えて一般化することができにくいことも、また事実である。どうしても個別にとらわれてしまい、一般化が阻害される。

しかし、ヨーロッパの学問的伝統のなかでは、人類学は、「人間とはなにか」という命題に答えようとする哲学の一分野である。一般化は、基本的な了解事項である。カントは、人類学を、哲学の経験的な分野として位置づける。その中でも社会人類学は、社会現象の分析を通して、「社会的な人間とはなにか」という問いに答えようとするものである。だからこそ、さまざまな社会のモデルの検討や、フィールドワークが不可欠なものとなるのである。しかも、哲学の伝統の中では、個別と抽象は相互に排除するものではない。個別を理解するためには、個別同士の関連性を理解しなくてはならない。だから一般は、個別の抽象化という作業のなかに、立ち現れてくる。

このような知的伝統のなかで、浜口のいう、「他者の側に基準点を自ら設定するような」人間関係を基本に置く社会は、イギリスの社会人類学ではすでに、社会中心的 (socio-centric) として概念化され、「比較基準に仕上げ」られている<sup>3)</sup>。ケネルム・バリッジは、浜口とは別に、イギリス社会人類学の流れに沿って、社会中心的な人間関係の特徴を次のように、モデル化する。

厳格に組織された社会秩序の中に住む者にとって、秩序は絶対的決定的なものとして、つまりそれ自身特別な何かとして見えてくるのであって、社会としていったん概念化されるや、部分の単なる総体ではなくなり、ほとんど神格に近い何か、として認識される傾向がある。[バリッジ：69]

日本社会は、この社会中心的社会の一例である。よく言われるような特殊性は、間人のモデル化の場合もそうなのだが、西洋文化内でもずば抜けて近代主義的な米国型の社会との比較によって生ずるものである。浜口の言う「アウトサイド・イン」の社会関係、つまり、社会中心的人間関係のなかでは、社会は成員の総体あるいは集合体ではなく、上記の引用部分のように、「相互の間柄」は、「あたかも自分自身であるかのように感じられる」のであり、そこでは同時に、間柄が「当人から切り離されることもなく」、「それ自体一種の神性を帯びた存在だと見なされる」のである。このような社会では秩序にたいする関心が、なによりも優先する。秩序はここでは、個人の意志を超えたものである。浜口の言う間人が成立するためには、厳格に組織された社会秩序がまずあり、社会の成員がひとりひとり、自己の責任において、それを本質視することが、不可欠である。だから、ここでは、間人が「組織に全面的に没入して主体性を完全に失ってしまっている、とはとても言えない」[浜口：iv] ことはむろんである。しかし同時に、現存の秩序にたいするチャレンジや変更の要求にたいする厳しい制裁 (sanction) が存在することも、忘れてはならない。ひとむかし前の世代なら、「義理はギリギリ縛る」ということは、実感であったし、現在でも、「出るくいは、打たれる」ほかはない。けれども、縛られたまま異議申立てをしなかったり、打たれて引込込むのは、社会中心的反応である。浜口の言う、「インサイド・アウト」の社会、たとえば、アメリカ型の自己中心的社会 (ego-centric) の成員ならば、縛られたらルールの変更を申し立てるであろうし、打たれても打たれても出ることを考えるであろう。このようなアメリカ人を、日本人は普通「しつこい」と感じ、ヨーロッパ人は aggressive と表現する。どちらも、社会中心的心理反応ということができよう。この心理反応は、制裁 (sanction) の一形態である。このような心理によって引き起こされる行動は、当然のことながら、社会的な意味を持つ。つまり、心理的な制裁をとおして、社会中心的人間関係を再生産するのである。日本では、欧米とひとからげにされてしまうが、じつはヨーロッパの人間関係は、ずっと日本寄りである。

バリッジは、「ヨーロッパの社会学は社会中心のことが特徴であり、社会的経験を強調するが、アメリカの社会学は個人々の経験を強調し、個人中心の特徴を持つ」[バリッジ：69] ことを指摘する。浜口によって批判されている西洋の学問的前提とは、大体においてアメリカの学問的伝統を言うものである。特に、浜口の批判の対象となっている「方法論的個人主義」は、アメリカの心理学の公理であるばかりでなく、一般的な教養でさえある。この公理を科学 (主義) の中心に据えた学問領域が、行動科学であって、すべての社会関係を、自己を中心としてパターン化することに、特徴がある。浜口の批判する西洋の学問に、もっともよく当てはま

るのは、この行動科学と心理学である。しかし、ヨーロッパでは、このような「方法論的個人主義」による決定論は、アメリカほど一般的でないばかりでなく、積極的に否定されてさえる。<sup>4)</sup>

## 2. 倫理的進化論と個人主義

この点を明示してくれるのは、哲学者のスティーブン・ルーケスである。個人主義は、一般的通念としては、欧米にあっても 19 世紀以降のイデオロギーであると、彼は断定する。個人主義者が社会に存在するという事実と、それが、社会全体の、あるいは主流の、イデオロギーとなっているということは、別物である。西洋で、とくにヨーロッパで、個人主義が社会全体に浸透したのは、19 世紀以降である。

個人主義 ‘individualism’ という言葉を組織的に使いはじめたのは、サン・シモンの弟子たちである。サン・シモンの追隨者達は、反革命的な考えの持ち主だった——彼らは啓蒙主義による個人主義の高揚に批判的であり、社会が個に分解することやアナキズムに陥ることを恐怖し、有機的で、安定し、ヒエラルキーに組織された、調和的な社会秩序を欲していた。[Lukes: 6]

また、ルーケスは反個人主義者の代表として、19 世紀のカトリックの戦闘的な広報活動家レイ・ブイヨを以下のように引用する。

フランスを毒している悪の名は、よく知られている。誰でもが、同意するであろう。その名は個人主義である。個人主義が跳梁する国では、社会は正常ではありえないことは、すぐに理解できるはずだ。社会とは、心と利益の結合体であり、個人主義はそれを徹底的に分解してしまうからだ。全体は個のために、個は全体のためにある。個がかれ自身のために存在すれば、個は全体と対立する。これが、個人主義である。[Lukes: 9]

この議論は、現代日本の個人主義にたいする見解と、よく似ている。

他方、「個人モデル」では、自我中心主義の傾向が顕著であり、自己のまわりを世界が回るとする人的天動説が支配的となる。そうした見解のもとでは、対人関係にかかわる欲求は二次的なものとしてしか考えられず、また対人関係が手段化されるきらいがある。すなわち、対人関係を、確固たる「自我」の防衛、または他者攻撃の方策として活用しようとするのである。このような対人関係観は、一般に「個人主義」(individualism) とよばれる。それはまさしく、「個人」の価値観の基底を形作るものと見なせよう。[浜口: 149]

ブイヨも浜口も、社会の分解が個に向かうこと (atomization) を恐れている。社会が個に分解してしまうとき、そこから抜け落ちる項は、共同体である。法のもとで平等な個は、共同体を飛び越えて、普遍的なものとなる。とくに共同体としての企業が経済繁栄の奇跡の基盤で

ある日本では、個への分解には、自己破壊的な可能性さえ含まれている。

しかしながら、

個人主義が、資本主義と進歩的な民主主義を高揚する基となったのは、アメリカにおいてである。... [アメリカの個人主義とは、] 平等な個人の権利、権力を規制された政府、自由放任主義、自然な正義と機会の均等、個人の自由、道徳的進歩と尊厳による、自発的な凝集性を持つ社会のなかに、人類の進歩の最終的な段階が今まさに実現しようとしている事、そのことを言っているのだ。 [Lukes: 26]

西洋の近代では、つい最近まで、このような線に沿って、文化進化論を展開することが一般的に行われていた。すべての社会は、欧米でそうであったように、社会中心から自己中心に進化すると考えられていた。このなかで、アメリカ社会がもっともラジカルに近代主義的であり、その意味でもっとも進化していると考えられたのである。だからこそアメリカ社会をモデルとする近代との比較が、その他の社会の進歩の度合いを示す尺度となっていた。いわゆる日本の奇跡とは、このような西洋の常識を根底から覆したからこそ奇跡であった。なかでも浜口の人間の概念は、その中核をなす理論として提出された点で、もっとも野心的ということができよう。すべての文化は西洋と同じ軌跡をたどって進化するという文化進化論の公理を、日本は、自身を実例として提出することによって覆した。この事実は、現在では、非西洋世界の一般的現実<sup>5)</sup>となっているが、日本は、この先駆けをなしたことによって、いやおうなく、非西洋世界の独自の近代化の、リーダーシップを担わされることとなった。けれども、自身の近代化を急ぐあまり、浜口の言うように、また、アメリカの一部からは文化ナショナリズムと皮肉られるように、自己批判の欠如があった。この中には、西洋の個にたいする基本的な無理解も含まれている。それは、このような文化進化論の論点が、集団による道徳慣習と個の倫理の関係性にあるという事実を見逃していることである。文化進化論は、広い学問分野にまたがっているが、1938年に出版されたマルセル・モースの「人間精神の一カテゴリー：人格の概念および自我の概念」<sup>6)</sup>は、まさにこの点を論じたものである。

現在ではこの著作は、古典として様々な角度から読まれているが、モースの文化進化論は、個人主義の正当性を、経験論的な立場から立証しようとするものである。彼の人類学的な考察は、倫理的な主体としての「個」を、概念として成立させることを目的としている。彼の進化論を、もっとも簡潔に図式すれば、社会中心的社会から自己中心的社会への社会進化である。もっと絞れば、その中での「個」の倫理的な進化である。社会中心的社会では、社会の成員は与えられた役割に、為りきってしまうことが、本質的な価値であり、倫理である。これは、たんに、認識的に頭の中だけで理解されるのではなく、存在がまるごとそう為りきってしまうなくてはならないのである。これを彼は、ペルソナージュ *personnage* (日本語ではペルソナージュあるいは「人物」)として、概念化しようとする。民族誌に蓄積された知識の人類学的な考察は、彼にとっては、このために必要となるのである。彼は、このペルソナージュが、ペル



ソナ persona を経て、近代的自我をもつペルソンス personne (日本語では英語から取ってパーソン person、あるいは「人格」)へと、いかに進化してゆくかということ、実証的に論じようとする。この、モースがパーソン(この論文ではパーソンを採用)を概念として成立させようとする熱意は、目的も内容も異なるとはいえ、浜口が間人を成立させようとする苦心と、似たものがある。どちらも時代の要請に誠実に応えようとしているのである。

モースの論ずるところによれば、与えられた役割に為りきっていたペルソナージュが、役割に成りきることに成功せず、その役割を仮面として認識するところにペルソナが生ずる。ペルソナージュは、ペルソナに進化することによって、仮面と、仮面の背後で仮面を使う者、とに分裂する。ペルソナとは、仮面と仮面使いが、分裂しながら共存する存在である。社会の役割が仮面として意識される時には、その裏で成立する仮面使いこそは、役割の集合である社会関係の総体に入りきらない個、の析出を意味することになる。しかし、ペルソナにおいてさらに重要な事実、仮面使いは己の使う仮面なしには存在することができないということである。仮面使いは、仮面とともに析出し、仮面が消失すれば、消失する。仮面も、仮面使いも、状況の産物である。それ自身では持続することも、ましてやそれ自体の一貫性を構築することもできない<sup>7)</sup>。

ただし、モースでは、力点は、ペルソナからパーソンへの移行の可能性にある。そのためにペルソナは、古代ローマにおける法的個人の成立と、そのような個人が獲得した個人名とに結び付けて論じられるのみである。そのために、モースの論ずるペルソナにあっては、仮面も仮面使いもともに状況的であるばかりでなく、両者は分裂しながらも不可分の存在である、という基本的事実の重要性が見えにくい。

モースの言うパーソン、人格とは、仮面の裏の仮面使いが、素顔をあらわすことである。だからこそモースの示唆するとおり、デカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」には、格別の意義がある。それはまさに、「一切の仮面を剥ぎとられ裸の本性を有した個人」[モース：45]である「われ」に、市民権を与えたという点で「革命的」[モース：50]である。だからこそ、モースの文化進化論は、以下のように展開する。

単純な扮装から仮面へ、「人物＝役割」(personage)から「人格」(person)、名、個人へ、個人から形而上学的、倫理的価値をそなえた存在へ、倫理的意義から聖なる存在へ、そして聖なる存在から思惟と行為の基本的形式へと、推移がたどり終えられた。[モース：52]

ここにこそ「主体」が成立する。モースの主張するパーソンとは、近代的な悟性を担い、実現することのできる主体である。浜口の言う操作的で、他者を手段視する自己中心主義ではない。しかしこの、モースの主張する悟性の担い手である個は、1938年の時点では、モースの観察によれば、西洋でも決して確定した概念ではなく、「流動的」なもの[モース：15]であった。しかし一般的には、このような個が、人格として、また自我として、自然なものと思われていることも、彼は同時に指摘している。[モース：15]だからこそ彼は、この概念を実証的

に論ずることによって、カテゴリーとして成立させようと腐心したのである。西洋近代の合理性は、このような悟性の主体無しには、存在することができないと考えられたからである。この、「悟性の担い手としての個」は、我々からは見えにくい。伝統をヨーロッパに置いてきたアメリカでは、個人主義は、その短い歴史のなかでは普遍性を帯びるけれども、古い歴史を抱え込んだヨーロッパでは、社会通念としての個人主義は、伝統との激しい葛藤のすえ、獲得されたという事実が見えにくいためである。モースの努力は、社会中心主義から自己中心主義への進化をヨーロッパから世界へと、つまり、人類一般へと、拡大しようとする試みである。この試みは、「人間とは何か」という問いに、倫理の主体という観点から、答えようとするものである。

### 3. 仮面と義理

モースの進化論を、すこし角度を変えて、倫理の自発性という視座からとらえなおしてみよう。倫理の自発性とは、ふつうの言葉で言えば、誠実と言うことである。「べき」だからいやいやするのではなく、心から喜んでするということである。

ペルソナージュ、ペルソナ、パーソンという三つの状態を、横並びに置いて比べてみる場合に、自発性という意味でもっとも問題性が大きいのは、ペルソナである。ここには、仮面とその裏の仮面使いとに分裂した自己が存在する。この分裂は自発性の欠如を意味する。この問題を解消する方法は、純粹理論的には二方向に考えられる。第一には、仮面使いは我(が)を捨てて、仮面と一体化すること。第二には、仮面使いが仮面を捨てて、ありのままの自己を現わすこと。どちらの場合にも、ペルソナからの進化として捉えることが可能である。実際、モースを始めとする西洋近代人は、後者であって、ペルソナからパーソンへの移行を信じたのであり、浜口に代表される日本の(ポスト)近代人は、前者であって、ペルソナからペルソナージュへの進化を主張したのである。いずれの場合にも、ペルソナとは違い、不本意な倫理、つまり、倫理の行為者によって同意されていない倫理、という不誠実(あるいは欺瞞)は、解消されている。非常におおざっぱに言ってしまうと、倫理の自発性を、社会中心的社会では個の解消によって、自己中心的社会では個の確立によって為そうとする、ということができよう。

義理と人情にたいするルース・ベネディクトの見解は、この点を鋭く突いたものである。有名な『菊と刀』は、日本で多くのファンがあるばかりでなく、1970年代の集中的な批判の後、現在は、アメリカでも再び多くの日本研究者の関心を引いているようである。1992年に出版された論集 *Japanese Sense of Self* は、1987年のアメリカ人類学会の 'Japanese Selves: Creating and Receiving Culture' というパネルを、まとめたものである。この書も、冒頭、ベネディクトからの有名な、「しかし、又」の部分の引用で始まる

しかもこれらすべての矛盾が... 真実である。... 日本人は、最高度に、喧嘩好きであると共におとなしく、軍国主義的であると共に順応性があり、従順であると共に臆病であ



り、保守的であると共に新しい生活様式を喜んで歓迎する。彼らは自分の行動を他人がどう思ふだろうか、ということ恐ろしく気にかかる、と同時に他人が自分の不行跡に全然気づかない時には罪の誘惑に打ち負かされる。彼等の兵士は徹底的に訓練されるが、しかし又なかなか服従しない。[ベネディクト：3]

パネルの座長であるローゼンバーガーが、この部分の問題点を個人と社会規範の対立として取り上げることは、基本的に正しい。しかし、ベネディクトの驚きが、義理という、日本の、いわゆる「恥の文化」に固有な社会規範の特殊性にたいして、発せられているということこそが重要である。それは、「義理」という倫理・道徳が自発性を欠いていることに、集約される。義理とは、実行者にとって「不本意」な[ベネディクト：183]ものであって、自然な発露ではない。彼女は、それを日本人の「愛」と対比させて、次のように言う。

ある日本人が語ったように、「成人した息子が彼自身の母親のためにいろいろなことをしてやるのは、母親を愛しているからであって、したがってそれは義理ではあり得ない。心から行ふ行為は、義理を果たすことではない。」[ベネディクト：185]

愛の自発性を欠き、不本意に実行される社会規範は、誠実さを欠いている。それ自身が欺瞞である。不本意とは、当の社会規範にたいする同意の欠如を現わしており、不本意に行われる正義は、正義自身によって否定されているために、正義ではありえない。これが、彼女の驚きの根底に在るものである。日本の倫理・道徳が義理だけではないことは、彼女も随所で認めているし、ローゼンバーガーもまた‘Introduction’で、このパネルの意義のひとつとして主張する。が、しかし、日本人の精神の中心的な価値が「自然」にあり、自然ということの道徳的な意味が、日本人なら誰でも思い当たるように、行為の自発性に在ると考えると、このような不自然な行為が日本文化の中心に存在すること自体、自然ではない。

この点についての明快な解答を与えてくれるのは、源了圓である。彼は、ベネディクトの「恥の文化」という視点に、「情と共感の文化」という観点を導入することによって[源：iii]、義理を「冷たい義理」と「暖かい義理」とに分類する。

…冷たい義理というのは、われわれがいわゆる「お義理です」場合の義理——われわれの主観的気持ちにそくしていえば、「する」というより、むしろ「させられる」と言ったほうがぴったりする——のことである。すなわち、われわれの心に、あるやりきれなさを感じさせる制裁力や拘束力をもつ社会規範や習俗という意味の義理がこれにあたる。義理自身の冷たさとともに、義理行為をするわれわれの心の冷たさもそこにある。

これに対して、

…暖かい義理というのは、情的でパーソナルな人間関係において成立する心情道徳、われわれの内的規範、という意味での義理である。

つまり、暖かい義理とは、自発的、内発的な社会規範を指す。源は、さらに：

われわれがだれかとの、そして何ものかとの関係を重要視し、これとの関係を維持しようとするとき、その関係の規範的側面が義理であり、心情のはたらきの面が人情である。そしてこの関係が好ましいときに、義理は暖かい義理となり、義理と人情の区別は厳密にはつかなくなる。なぜなら、このとき義理は規範とはいっても、心情の倫理なのだから。  
[源：30]

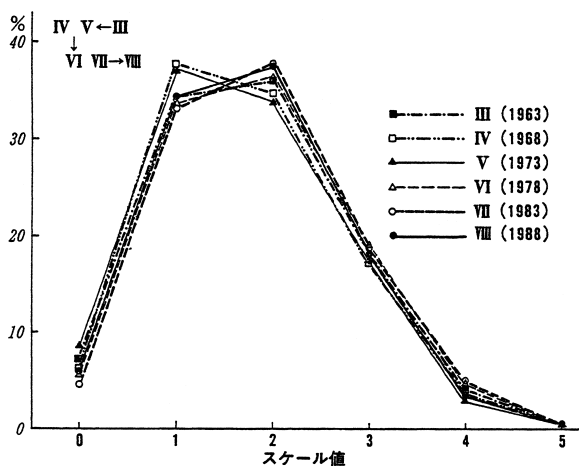
心情の倫理としての暖かい義理は、義理としては意識に上らずに、人情として意識されると言ってもよいだろう。ベネディクトが日本の社会のなかに発見する愛も、この人情の発露である。だからこそ、日本人にとっては、人情こそが好ましく、自然な倫理なのである。倫理が自然となる時には、倫理はもはや価値として反省的に意識されることはない。この、反省的に意識されない、ということは、日本人の倫理観にとっての基本的な条件とさえ言うことができよう。

ここで、義理と人情という日本固有の価値観が、今でもけっして古びてはいないということを示しておく必要がある。

統計数理研究所国民性調査委員会は、日本人の国民性について、統計的、数理的立場からの調査を、1953年から1988年の間に5年おきに8回実行している。これは、戦後の日本社会の変化を示す上での得難い資料となっているが、ほとんど変化を示さない項目もある。なかでも義理人情が、宗教心の重要さとともに、安定項目の代表として挙げられていることは興味深い。

このスケール[別表参照]をもとに分布を作ったのが第3・5・H表[この論文では「表参照」]である。細かい動き...は別にして、まったく不動という顕著な結果で、日本人の安

図 義理人情スケールの分布



注) VIIとVIIIとはほとんど同じ分布である。

表 義理人情スケールの構成法 [原文中では第3・5・H表]

質 問		義理人情的回答	各 質 問 の スケール値
第4・1・E表 の間番号	# 番号 ‘問内容’		
第1問	#4.4 ‘先生が悪いことをした’	1 そんなことはないという	1
{ 第2問 第3問	{ #5.1 ‘恩人がキトクの時’ #5.1b ‘親がキトクの時’	{ 1 故郷へ帰る 2 会議に出る	1
{ 第4問 第5問	{ #5.1c-1 ‘入社試験（親戚）’ #5.1c-2 ‘入社試験（恩人の子）’	{ 1 1番の人 2 恩人の子	1
第6問	#5.6 ‘めんどろをみる課長’	2 めんどろをみる課長	1
第7問	#5.1d ‘大切な道徳’	{ 1 親孝行 2 恩返し	1

注) 各質問のスケール値の合計をもって義理人情スケール値とする。質問欄の{は2問の相関表をつくることを、回答欄の{はそれぞれの質問でここに示した回答を同時にとることを意味する。

定した好みが出ているとってよからう。このようにスケール値1、2に山があるところに注目してよい。画にかいたようなスケール値5をもつものは特異人物である。... スケールの作り方からいって、2も相当義理人情的であり、3以上となれば必ずい分義理人情的といえそうである。しかしスケール値3の人といっても、義理人情的な回答をしないこともかなりあるという点は見逃してはいけない。全体としてこういう安定した分布があることと、スケール値2以上が過半数あり今日でも60%ある、という点は日本人の考え方、感じ方の好みが出ているといえよう。[第五日本人の国民性：115-116]

義理と人情という言葉こそは古びたが、源の論ずる心理構造は、日本の集団主義にとまなつて、むしろ強化されたとさえ考えられる。上記の調査の優れている点は、義理と人情という言葉にたよらず、この規範にたいするイメージを質問していることである。義理と人情という言葉がすたれた理由は、日本人の心理構造の変化としてではなく、戦後の日本の説明原理の変化として捉えることができる。1960年代まではアメリカ型の民主主義の積極的な摂取による平等主義が、現実を覆い隠し、1970年代、80年代には、アメリカ病としての個人主義に対する攻撃のもとで、間人に代表されるような、より近代的で、しかも伝統と融合した概念が形成された。1990年代以降では、たとえば人権というような、一見まったく異なる観念のもとに、より伝統回帰が進み、同じ心理構造が拡大再生産されているとさえ考えられる<sup>9)</sup>。

#### 4. 間人と選択

ケネルム・バリッジは、『個のアイデンティティー』のなかで、非西洋社会における個の生成を、道徳慣習と関連させて論じている<sup>9)</sup>。彼は、間人に直接言及することはないが、人類学的モデルとして、シャーマン、ヌエルの豹皮首長、メラネシアのビッグマンと邪術師、オーストラリアの「品位の人」、ヒンドウのサニャーシの五例を取り出すことによって、社会中心的社会の倫理の問題を、個と関連させて論じている。なかでも、メラネシアのビッグマン

と邪術師についての分析は、1990年代の日本の間人を考える場合に、とくに興味深いものがある。1990年代の間人にとっての課題は、社会中心的社会に、アメリカ型の能力主義を折衷しようとしたことであった。しかし、それまでの1980年代に完成したタテ型社会は、能力主義社会の類型としては、積極的な評価がされていたわけではなかった。しかも、タテ型社会のうえにアメリカ型の能力主義を折衷することの実効性が、具体的に検討されることもなかった。リストラという名のもとで、積極的に行われたのは、企業の人員削減という対症療法であって、間人というモデルにたいする評価も批判も行われることなく、今に至っている。この間の事情をモース風に言い直せば、ペルソナージュである間人を理想として構成されている日本社会に、パーソンを理念として成立しているアメリカ型の能力主義の利点だけを、どのようにして接ぎ木するかということである。バリッジの論ずるメラネシアのビッグマンのモデルは、直接この問いに答えるものではないが、しかし、社会中心的社会のなかに析出してくる個を、巧みに捉えることによって、我々にこの問題の切り口を示してくれる。ビッグマンのモデルを通して日本を見ると、どちらの場合にも究極の問題点は、個にとっての倫理・道徳が選択として現れる<sup>10)</sup>、ということにあることが分かる。

バリッジによれば、メラネシア社会の男性メンバーは、基本的に四つのカテゴリーに分けることができる。ビッグマン、邪術師、一般の類的人間<sup>11)</sup>、「くず(ラビッシュ)人間」である[バリッジ: 126]。まず、一般の類的人間とは、社会によって与えられる秩序を価値として生きる普通の人間であり、社会のほとんどの成員がこれにあたる。

...四十から五十戸の共同体を例にとれば、そこには多くても六人位の資格充分なビッグマンと、自分と家族だけで暮らしている一人か二人の「くず人間」、最低の交換関係だけを保っている者が、四、五人位はあるだろう。[バリッジ: 127]

つまり、70から80%の普通の成員、類を生きる社会規範の母体、にたいして、残りの三つのカテゴリーは突出している。まずビッグマンは:

...勤勉と取り仕切りの能力を通じて、他の人々よりも交換義務の範囲を広げてゆく。他のほとんどの人間に比べて、より多くの食物をより多くの人々に配ることで、相対的な威信とステータスを獲得し、彼に恩のある人間の輪を広げ、政治的権力者あるいは指導者となる。... [バリッジ: 126-127]

彼はひたすら親分的な立場を確保することによって、子分を増やし、勢力を拡大する。これにたいして、このような能力も気力もない人間は、くず人間とさえ呼ばれ、さげすまれる。ビッグマンの享受する威信とくず人間の受ける蔑みとは、社会的制裁 (sanction) の極端な対照を為している。

様々な理由で、交換による競合的關係に参与することができないか、あるいはそうした

いことを選ぶ者は「くず人間」である。彼らは、共同体の中で相対的なステータスを占めることをやめ、道徳的ステータスも捨てているが、誰から出たかわからないような有害な陰口やおしゃべりを撒き散らすことは確かであって、その意味では政治的利用価値があるかもしれない。[バリッジ：127]

社会の成員は、威信と蔑み、ビッグマンとしての成功とくず人間としての居直り、という二極の間で、交換関係を通じての取り仕切りの能力を試される。

ビッグマンは、自己の能力を最大限に試すことを通じて、「所与の道徳慣習と全面対決し、それらを超越すれば」、「個的人間へと移行する」[バリッジ：127]ことも可能ではある。ここでバリッジの言うところの個的人間とは、すなわち、モースの言うところのパーソンの出現である。ビッグマンは、もともと「オープンでフェア」[バリッジ：127]な存在であって、人望が重要な要素である。しかし、そこには、汚い手を使っても競争に勝とうという強い誘惑が待ち構えている。誘惑に負けた者は、「道徳を超越することで個的人間となるのではなく、それらを見捨てるか、違反するか、さもなくば、他人の道徳心を利用して、憎悪や恐れをかきたてて自分勝手な目的を遂げる」[バリッジ：127]ことで、邪術師となりさがる。

…邪術師とは、悪意の自由主義者であり、自己の野心と欲望を遂げるためには、神秘的で汚い裏取り引きを平気でする。彼は、人を病気にすることで生産力を引き下げられるかもしれない。彼は姦通者である。邪術師は、危険で、意志が強く、自分勝手であるので、普通の類の人間は彼らを恐れ、彼らの前では慎重に振舞い、彼らを怒らせまいと気を使う。[バリッジ：127]

バリッジの示唆するところは、つぎのとおりである。能力主義的なメラネシア社会の交換関係の中で生きる普通の人間は、多かれ少なかれビッグマンになろうという野心を生きがいにしている。そうでない者は、くず人間である。ところが、この野心の遂行は、たんなる社会適応を超えている。第一に、ビッグマンとなることには、所与の道徳慣習を超えた個としての能力が問われていること。第二には、この個としての判断のうちには、ビッグマンとして善い存在であることと、邪術師となっても競合に勝つということとのあいだで、倫理的な選択が含まれていること、である。

このような、「個としての倫理的選択」は、間人をはじめとする社会中心的社会の成員には、要請されないものである。ペルソナから社会中心的社会への移行、つまりペルソナージュへの移行を、倫理的進化として再考してみよう。ここでは、善は役割と一致する。所与の役割への全面的、没我的投入である。個は消滅し、道徳的責任は社会関係そのもののなかに存在し、「自然さ」が道徳的価値の遂行の度合いを示すものとなる。この自然さは、社会的にはもちろんのこと、暖かい義理や人情のもつ自発性のことである。自然さの極致である自在ということは、とりもなおさず美の実現であることは、ここであらためて言うまでもない<sup>12)</sup>。

バリッジの記述するメラネシアの社会について、もうひとつ見逃してはならない要素がある。それは、ビッグマンと邪術師が通常は同一人物であり、見分けがつきにくいことである。バリッジの記述は、この点について細心の注意を払っている。

非常に簡単にいってしまえば、ビッグマンは邪術師であるべきではない。だが、交換関係の輪をこれ以上広げるには生産力が足りない、というところに到達した点で、長年にわたり、実際に義務を果たすことで貯えた信用を用い、人の歓心をかうために全力をつくして当たりはじめれば、邪術に頼ろうという誘惑は、ビッグマンにとって払いがたいものとなる。邪術師の雰囲気、彼の身边に漂うようになる。邪術師の臭いのしないビッグマンは少ないが、人に「知られた」邪術師でビッグマンでないものも少ない。「ギャング」や「政治的なボス」、企業家的大御所は、理想的には別々の範疇であってほしいが、西洋では一人の人間に集中することがあり、メラネシアでも同じようにして、邪術師とビッグマンとは同一人となる。[バリッジ：128]

この少々持って回った言い方で、バリッジは、ビッグマンとなることと邪術師であることとの間の選択が、意識的なものでもあるかのような印象を与えることを避けようとしている。意識的な選択が行われるためには、選択の主体である明確な個と、それによって選択される対象が必要である。これは、パーソンが成立するための基本的な条件であり、(意識的な選択の)主体と(選択の対象としての)客体は、自己と他者として差異化されていることが必要である。しかし、メラネシアでは、ビッグマンであることも邪術師であることも、明確に選択されるわけではない。交換の人間関係の中での、状況的な選択である。選択の主体があらかじめ存在するので選択という行為が行われるのではなく、状況が選択を強いるために、選択の主体としての個が析出するのである。このような個は、それ自身状況の一部であって、独立した主体ではない。交換関係の輪という人間関係を操作することで出世すること、を至上命令とする状況的な自己にとっては、ビッグマンであることと邪術師であることとの区別は、本人にとっては明確とはなりえない。それは、むしろ、子分からの期待と、より一般的には人望という、これもまたすぐれて状況的な理由によっている。彼を取り巻く普通の人間は、邪術師を恐れ、嫌い、フェアなビッグマンの出現を切望する。

社会中心的社会においては、価値判断は、社会関係そのものに含まれ、保証されている。けれども、その中から析出してきた個が社会のリーダーとなるとときには、彼自身の価値判断は、必ずしも社会関係のなかに書き込まれているそれと、同じであるとは限らない。このメラネシアの例では、能力主義が、個の析出の直接の原因である。能力主義である部分を括弧に入れば、既存の人間関係に適應することが倫理である。それに対して西洋の個(モースの言うパーソン)は、自身を取り巻く状況から超越することによって、倫理的選択の全責任を負う。別の言い方をすれば、個によって状況を超越し、状況をリードしようとするのである。これを、モースは、個人主義として主張したのである。前述したように、西洋社会でも個人主義が、主



義として、一般化したのは 19 世紀であり、社会科学が生まれたのも同じ 19 世紀である。いわゆる集団主義による経済の繁栄が終焉し、リストラの時代に入った 1990 年代以降の日本にとってはこのモースの視点から、あらためて学ぶべきものがあるのではないのだろうか。集団主義という社会中心の人間関係に、能力主義が簡単に接ぎ木できないとすれば、これからのわれわれは、たんに状況的でない個のありかたについて、もっと真剣に考えなくてはならないのではないだろうか。

## 注

- 1) この部分は、ヴォーゲルからの引用ということになっているが、書名が記されていないので、確認できず、フリードマンとメレディスを孫引きした。
- 2) 浜口は、互酬性と互恵性という言葉を対立概念として使用しているが、両者とも英語では reciprocity である。互酬的な交換関係(ギブ・アンド・テーク)は、socio-centric な社会の属性と考えるのが人類学では一般的であるが、実際は、貨幣の介在によってその性質が大きく変化することが、観察されている。
- 3) このような社会に身を投じてフィールドワークをすることによって、人類学者自身は個別化する。社会中心の人間関係の体験と、体験の主体である人類学者の自己との関係は、ポストモダン人類学の主題であるが、これはまた、フィールドワークの歴史が必然的にもたらしたものであるということができよう。
- 4) レヴィ=ストロースの構造主義は、心理学をも理論に取り込んではいくが、心理決定論ではない。また、ロドニー・ニードムの『構造と感情』は、その点を論ずるばかりでなく、正面から米国流の心理決定論を批判している。
- 5) 詳しくは、『国民文化が生まれる時』参照。
- 6) 日本人の間で、西洋の個人主義についての、基本的な思い込みがあることも確かではあるが、西洋人自身の間でも、現在でさえ、思い違いがあるようだ。オックスフォードのデュルケム学会で、近年続けてモースを取り上げている理由も、このあたりにあるようである。その成果は、部分的にはあるが、『人というカテゴリー』として、日本語に翻訳されている。
- 7) バリッジ著『個のアイデンティティ』参照。特に第 6 章。
- 8) いずれにせよ、源が正しく指摘するように、義理と人情という日本の心理構造は、それを必然化する人間関係の構造の表出であり、それは特定の条件を満たすものである。それは、まとめていえば、(1) 閉鎖的な共同体の中で、(2) 対面的な人間関係を (3) 長期にわたって持続させるものであり、(4) 特定の相手を対象とする好意のやり取りである。[源：27-28] 詳しくは『義理と人情』参照。
- 9) 個の成立は、オックスフォードでは伝統的な関心テーマである。スティーブン・ルーケス、ルイ・デュモン、ケネルム・バリッジ、メアリ・ダグラス等の学者が、この流れのなかで活躍している。
- 10) 並木浩一は、テンニエスを引き、ゲゼルシャフトでは、「個人が全体性に優越し、選択意志が思惟を産出する[並木：6]」と論じている。詳しくは、「学問共同体としてのキリスト教大学の構成論理」参照。
- 11) バリッジにおいては、person と individual が対置されている。この対置を明確に示すため、『個のアイデンティティ』のなかでは、person を類的人間、individual を個的人間として訳出した。モースの person は、バリッジでは individual である。
- 12) M. エリアーデは、美と道徳的価値の分離を、進化論的に論じている。

## 参考文献 (アルファベット順)

- バリッジ、ケネルム 『個のアイデンティティ—誰かであること、誰でもないこと』宮永國子訳 世界思想社 1996 年  
ベネディクト、ルース 『菊と刀』社会思想研究会出版部 1950 年

- 出口顕 『名前のアルケオロジー』 紀伊国屋書店 1995年
- フリードマン、メレディス 『ザ・カミング・ウオー・ウィズ・ジャパン 「第二次太平洋戦争」は不可避だ』 古賀林幸訳 徳間書店 1991年
- 浜口恵俊 『間人主義の社会 日本』 東経選書 東洋経済新報社 1982年
- LUKES, Steven, *Individualism*, Basil Blackwell, Worcester, 1973, p. 172.
- 源了圓 『義理と人情』 中公新書 191 中央公論社 1969年
- 水野欣司、鈴木達三他 『第5日本人の国民性』 統計数理研究所国民性調査委員会 出光書店 1993年
- モース、マルセル 「人間精神のカテゴリー：人格の概念および自我の概念」『人というカテゴリー』 厚東洋輔、中島道男、中村牧子訳 文化人類学叢書 紀伊国屋書店 1995年
- 並木浩一 「学問共同体としてのキリスト教大学の構成論理」『キリスト教大学の新たな創造』 キリスト教文化会年報 No. 44 キリスト教文化学会 1998年10月
- ニーダム、ロドニー 『構造と感情』 三上暁子訳 弘文堂 1977年
- ROSENBERGER, Nancy R. (ed.), *Japanese Sense of Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 176.
- 関本照夫、船曳建男 『国民文化が生まれる時』 リプロポート 1994年