

思想の窓枠としての人際主義

伊 藤 迪

目 次

I 日本文化の窓枠から

- (1) 先進・後進の問題ではない
- (2) 日本語で考え記載する
- (3) 日本語特有の概念を分析用具に

II 人際主義について

- (1) 間柄依存の自己規定
- (2) 文化的同質性について
- (3) 既知と未知と

III 人際主義の理論とその限界

- (1) 異文化の衝撃と日本文化
- (2) 心縁関係としての社交的共存
- (3) 人際主義の存在条件とその限界

I 日本文化の窓際から

(1) 先進・後進の問題ではない

日本人は明治以来いろいろの点で欧米人の理性に自己を同化せしめて文化や自然を考えようとしてきた。しかしよく考えてみると、欧米人も日本人も精神的・肉体的には本来の差がなく、差があるのは同一次元上の先進と後進との差だけであるという論が、無条件に正しいかどうかは疑問である。少なくとも歴史的な社会現象の問題をすべて同一次元上の先進と後進との差として把えるのは誤りであろう。先進と後進との差ではなく、問

題を解決するための方法のちがいにすぎないものもあろうし、また社会現象にアプローチする際のレベルの差にほかならないものもあろう。

現在の日本にとっては、もはや欧米やソ連を師匠として目標設定をおこなない、それに向って進んでゆけばよいという態度はどうやら採りえなくなった。アフガニスタン問題やポーランド問題はこのことを国民に教えているし、欧米諸国のインフレと失業、政治不安などの状況は、それらの諸国が内憂にあえいでいることを示している。政府だけでなく、野党の側にも有効な代案を提供することができないらしいのは、問題の深刻化を語るものであろう。

一例をあげよう。後進的だとみられていた日本独自の労働事情、たとえば年功序列・終身雇用・企業別組合などの制度が、日本経済の発展に大きな役割を果たし、それがインフレや失業の深刻化するのをおさえ、また政治的にも安定化に貢献していると考えられる。こうした日本独自の制度を、欧米のそれにくらべて後進的だと評価するのは見当ちがいで、かえってその有効な活用を期待すべきものであろう。すなわちわが国の労働慣行は、同一次元上の先進・後進という問題ではないことを認識することが必要である。

別の例をみよう。旧約聖書の創世記のはじめに、神は、家畜と、這うものと、地の獣とを造り、また人を造ってすべての生き物を治めさせられたと書いてある。私たちからみて不思議に感ずるのは、最初から「家畜」がつくられていることである。日本人にとっては、人間みずからが生物の一員であって、家畜は人間が他の生物を飼いならしてつくったものと考えるのがあたりまえのようだ。こうした議論をはじめると、「神」についての彼我の考え方のちがいがクローズアップされてくる。日本人の多数も時に神社やお寺にゆくが、「天にまします我らの父よ」と呼びかけるような父親イメージの唯一神を説くキリスト教や同じく唯一神アラーを信ずるイスラムの教義は多くの日本人にとってはなんとなく異質的なものであろう。欧米哲学の流れでは「神の存在の証明」が古くから重要な問題となってい

たが、わが国ではヨーロッパ哲学が受容されても、この問題は重要な問題となっていない。日本人が伝統的に「カミ」と考えてきたものは、欧米人のいうゴッドではないのである。しかしそれにも拘らず、日本人のカミを欧米人のゴッドと同次元のものであるかのように問題とする思想家が多いのは、問題の性格の取り違えというべきであろう。

本居宣長は、門弟たちの質問に答えて（『鈴屋 答問録』）、人は善人も悪人も同じように死後は、よみの国にゆくもので、そのよみの国はきたなくあしき所だから、此世に死する程悲しいことはない、これが神道の安心というものだ、という。死んだら、ただ悲しむよりほかはないのだ。善人であるからといって、「よき所へ生れ」ることはない、と彼は説く。宣長は浄土宗の家庭でそだったが、善人は極楽に生まれるという教えは、彼にとって、外国人の造りだした「無益の空論」にすぎなかった。こういったからといって、宣長のもっていた神道は、大変おくれた宗教意識だとして片付けうるものであろうか。

日本人は、人間以外の生物を人間に支配されたり、隷属するために存在するものだとは思わない。生物として彼らは人間のいわば隣人なのだ。彼らはそれぞれ彼らなりの独立した存在だと感じている。だから、猿をみても、一匹一匹の顔をながめながら何か人間的な愛着をもって、個体識別を行うことができる。京大を中心とした霊長類研究がすぐれた研究成果をあげることのできた土台がここにみられる。

（2）日本語で考え記載する

精神分析医である土居健郎氏の「甘え」理論は話題をよんでいるが、同氏がそうした理論を着想された過程が大変興味深い。同氏は日本の医者が日本人の患者を相手として日本語で話を聞いていながら、記載に外国語を使うことに疑問を感じ、日本語でものを考え記載しようと決意された。現にアメリカ人は英語で考え、英語で記載しているのだから、日本人がドイツ語や英語を使うのはおかしいことである。外国人をスタンダードとして

日本人を見るのではなく、もう少し別の方法で日本人の心理を分析することができないかと思いたたれ、「甘え」という日本的な、日本語に特有な概念が役に立つのではないかと着想されるに至った。

もちろん「甘え」理論を心理分析の方法として使うためには、「甘え」という言葉を定義することが必要となる。甘え概念は日本的な発想であるとしても、それを人間心理の分析要具とするためには、日常用語としての甘えを、分析のために役立つところの明確な概念に構成せねばならない。この点からいうと、甘えとは相手と自分が一体になりたい、相手と親しみたいという内容をもつもので、土居氏は「この甘えの心理は、人間存在に本来つきものの分離の事実を否定し、分離の痛みを止揚しようとするものである」と定義する（『「甘え」と社会科学』、弘文堂選書、10頁）。

ところでわが国は、これまで欧米の理論や枠組を輸入して、学問的にも「追いつく」ことに努力したわけであるが、欧米でできた概念だけで日本人が直面している問題をいつも分析できるとは限らないのは十分に予想される。むしろ日本語を研究の用具として問題に取り組むことが必要な場合が起こるだろう。土居氏の「甘え」概念の場合などもその一例というべきである。欧米から輸入された方法や理論の枠組だけでは日本の事実は十分に分析することができない、という問題意識が当然に生まれてくる。

欧米の用語にない日本語の例は色々あろうが、一例として、金田一春彦氏は「楽しいと思いながら働く」という意味内容をもつ「イソシム」という言葉を、日本人の勤勉さを表わす代表的な言葉としてあげている（金田一春彦『日本語』、岩波新書、144頁）。

土居氏は、「甘え」を、一口でいって一体感を求める欲求と定義されるが、わが国の企業の経営組織における年功序列型賃金、終身雇用、企業別組合などの問題も、こうした日本人の甘えの構造と深い関係がありそうだ。すなわち、日本の労働者は、欧米の労働者にくらべると、相対的にいって、企業にたいする「一体性への願望」が強いのではないだろうか。もちろん労働の種類や労働者の階層によってそれぞれ区別して考えねばなら

ないが、わが国の労働者は戦後大多数は社員の身分をもつサラリーマンとなり、組合員であるよりもまず企業の従業者＝社員であって、組合は企業別組合が圧倒的である。従って企業との一体感、換言すると甘えが相当働いているのではないかと想われる。たとえば仕事が生きがいたとか、仕事にイソシム人々が必ずしも珍らしくないようだ。

企業では「子飼い」の社員であることが尊重され、家庭では母親中心的な甘えがはばを利かせる。日本の母親は子供がいつまでも親に甘えることを期待しているらしい。また日本人は、裁判になるかも知れないことを考えて契約書をキチンとつくる慣習がとぼしい。国民のセンスからいうと、契約書を要求するのは、かえって相手にたいする不信の念の表現とさえ思われかねない。何か法律違反をしても、「悪うございました。すみません」とあやまると、刑が軽くなるのが一般のようだ。一体に、自分の側の正しさを強く主張することは、理屈を述べることとしてきらわれる傾向が強い。

日本人は、法律を厳格で不動なものと受けとらず、法律に従わなかったからといって必ず罪せられるものではなく、具体的な事情に応じて加減されるものと思っているらしい。川島武宜氏はそうした日本人がもつ法についての考え方を、「法に関する母親イメージ」として特徴づけておられる。欧米人にとっては、法は父親的な權威をもつ規則であって、「父親イメージ」が強い、という。日本では欧米とちがって、法はむしろ母親的な「甘え」の対象である、ということができると同氏はいう(『「甘え」と社会科学』、146—147頁)。

わが国では今日でも「全員一致」が重要視される傾向があるが、これも「甘え」の現象形態かも知れない。土居氏は、「甘え」を一体感を求めることである、と概念規定し、人間関係を分析するための有効な一つの方法概念とされるが、それにならっていうと、「イソシム」とは、仕事や職業との一体感を求めることであって、人間の労働ないし働きを分析するための一つの方法概念として使用することができるであろう。

近代西欧に成長した資本主義文化やその延長と考えられるアメリカ文化では、「甘え」という心理が抑圧され、無意識の世界に追いこまれてしまっているようだが、日本ではそうした抑圧は徹底されず、中途半端な姿で残され、いわば家族主義的甘えという形態で日本社会を網の目のようにおっている。似たようなことが「いそしむ」という働き方についてもみられるようだ。すなわち欧米の労働者にとっては労働はつらいことであって、余暇こそ人生のなかの真に重要な部分である、という考え方が強い。日本では、そうした断絶は徹底されず、いそしむという態度が労働者のなかに残っているといえるようだ。

（3）日本語特有の概念を分析用具に

土居健郎氏の「甘え」理論は、甘えという日本語を、研究の一つの道具として日本人の意識や行動を分析しようとする試みである。別の例をあげると、鈴木孝夫氏は、「ある特定の言語社会で、どのような状況の下に、人は自分及び相手を、どのようなことばで呼ぶか」を実証的に研究することによって、これまで手本としてきた欧米の言語学に欠けている視点を採りあげる。そしてこうした新しい視点に立って、欧米の言語と異なる日本語の構造を明らかにすることを、『ことばと文化』（岩波新書）のなかで試みる。もっともこの著書は、同氏の研究の一部を平易に説明したもので、詳しいことは別に発表されている同氏の諸論文を参照することが必要であろう。

ここで私たちが問題としたいのは、欧米文化が、自他の対立を基礎としているのに対して、日本人の心情が自己を他人と同調させ、自他の区別の超克をはかる傾向が強いことである。たとえば日本人は、自分を呼ぶ場合、相手方に依存した呼び方をする。すなわち自分を相手に同調させ、相手の心中をおしはかろうとする。日本人は一般に、自分を相手に同化しようとする態度をとり、また相手がこちらに同調してくれることを期待する。だから強烈な自己主張を互いにぶつけ合いながら、相互の理解をはかって、

利害の調節を行うというやり方は日本人になじまないようだ。

相手にできるだけ同調してゆこうとするから、自己主張は相手待ちの方式となり、「察しが良い」ことが、日本人には好まれる。日本人にみられる相手依存の自己規定、すなわち相手と同化しようという心的構造は、言語学の方からみた「甘え」構造の説明となろう。たとえば家庭内における主婦の話し方を調べてみると、子供に向かって自分の夫のことを「パパ遅いわね」といったり、孫にたいしては自分の娘のことを「ママ遅いわね」といったりする。いずれも子供や孫の立場に同調して話しているのである。

以上のように自分を相手方に同調させてゆこうとする日本人の心的構造は、自他の区別を超克することに価値を認めるわけだから、土居氏のいわれるように相手との一体感を求める「甘え」の心的構造とかさなってくる。しかし当面の問題は、鈴木孝夫氏がいわれるように、西欧語文法を直訳的に輸入した人称代名詞という概念をそのまま日本語にあてはめて、「わたくし」「あなた」や「ぼく」「きみ」などを人称代名詞とすることは、日本語にみられる言語的事実とは相容れない議論だ、という点にある。

なるほど英語では、一般に、人と話をする時に自分のことを I といい、相手のことを you と称しているが、日本語の場合は大いに異なる。西欧語文法は、西欧の文化や言語的事実に基いてつくられた概念で構成されているから、そうした西欧の文法学やその概念は、日本にみられる言語的事実にたいして有効な分析用具に必ずしもなりえない。すなわち西欧製の理論をそのまま日本語に持ちこむことは、日本にみられる事実を分析するためには不適當である、というのがここで私たちが採りあげている論点である。

土居氏が「甘え」概念で試みていること、鈴木氏が「人々は自分や相手をどのようなことばで呼ぶか」という視点で試みていること、そういうことを私たちは哲学や社会科学の場においても、大いにやってゆくことが必要である。そうしなければ、欧米から輸入された方法や理論の枠のなかに入っていない事実は切り捨ててしまうことになり、日本の事実は十全に把

えられないことになる。日本の精神科の医者が、アメリカの考え方を直輸入し、患者の話を日本語で聞いておりながら、記載は英語を使っているならば、それはどうみてもおかしいことであろう。アメリカ人も日本人も、文化的伝統や生活環境に差がなく、精神的肉体的に同一であるという前提がない限り、そうしたやり方は患者を正しく診断する方法となりえないことは明らかである。

鈴木氏の日本人は「自分をどのように呼ぶか」の研究成果は、一口にいうと、間柄依存の自己規定ということになる。土居氏の「甘え」概念の核心もどうやらこうした間柄依存の自己規定と密接につながっているようだ。なぜなら、甘えは他者依存的であって、主客合一を願う動き、すなわち相手との一体感を求めることだからである。

Ⅱ 人際主義について

(1) 間柄依存の自己規定

日本人は自己規定を間柄依存によって行う傾向が非常に強い。相手との具体的な関係のなかで自分の座標を決定しながら、自己規定を行うのである。従って相手がどういう人間であるかがわからなければ、どういう風に自分の意志決定をしたらよいかわからない。相手の正体がわかっておれば、相手と同調することによって安定感がえられるが、正体がわからない人間にたいしては自分が不安定になるのを避けるために、逆に相手の存在を極力無視しようとする。

日本人はこのように相手に合わせようとする気持が働くから、それがデリケートな姿をとると、察しがい、思いやりがある、となる。「お蔭さま」「お互いさま」という表現は、相手の気持を尊重する心理パターンを示すものである。また自分が相手の期待や信頼に沿いうるような人間でなく、不完全で未熟な存在にすぎないという自省から、恥の感情が生じ、申し訳ありません、すみません、と詫びることが多い。このような日本人の間柄依存的で相手との一体感を願望するパターンを私たちは人際主義（じん

さいしゅぎ)と呼んだらどうかと考えている。

人際主義というのは、文字通り、個人主義や社会主義と異なる側面を強調した用語である。もともと社会と個人とは「二にして一である」筈のものである。それを、どちらか一方を特別に優越せしめて、他方を犠牲にして抑圧してゆくならば、人間存在がイビツな姿となることは明らかであろう。そういう点を考え合わせると、人際主義はプラスの面をもっているといえることができる。

日本人に顕著にみられる、相手の立場をみながらそれによって自分の態度を決めるやり方は、自分と相手の立場を同一化しようとすることであるといえよう。お互いに相手を思いやるのが、日本人として最も好ましい人間関係だとされるわけである。しかしこうした人間関係が成立できるためにはお互いが文化的同質性を強くもっていることが必要条件で、そういう条件がある場合に初めて可能になる。戦後の日本は大きな変化にゆすぶられ、文化的異質性の混淆も増大してきているが、しかしそれにも拘らず文化的同質性はなお強く残存している。それがあるがために現在のわが国は政治的にも経済的にも比較的安定しているわけだ。

もちろん、お互いに相手を思いやる、という相互性の原理は、現実において、必ずしも実現されるとは限らない。相手によっては、そのことが理解されず、受け入れられない場合もでてくる。そうになると、実現にたいする複雑な疑惑がつきまとう。日本人は、知り合いの人とそうでない人とで、大変ちがった態度をとると、よくいわれるが、そうした対応の仕方はこの疑惑と関係がある。相手方と同調したいという願望をもつ日本人は、周囲の状況にたいして敏感であるから、対外関係においても具体的な状況に素早く反応して自分の態度を決定しようとする。しかし相手方の素性ないし正体がよくわからないときは、自分の方が不安定な心理状態に落ちてしまう。だからそうした相手にたいしては正常な関係を組むことが苦手とならざるをえない。

このように日本においては、人間とは、人々との間柄において把握られ

た人間である。そこでは不羈独立の個人という表象よりも、個人を間柄において、たとえば家族や特定の組織体というより広い具体的な場面としての人間関係において把えようとする。具体的な間柄が大切にされるのであるから、社会全体とかパブリックの精神とかいった側面や具体的な人間関係からぬき出た不羈独立の個人とかいう側面が十分発達しないわけである。日本人は団体としては強いが個人としては弱いとよくいわれるのはこの点に関してであろう。

（2）文化的同質性について

お互いに相手を思いやることがいわば理想的な人間関係の在り方としてかなりの日本人に表象されているとすると、その背景には人間をどう見るかについての文化的な同質性が存在すると考えられる。異質の人間観をもつ人々の間では、こうした相互性の原理がうまく働くことは期待できないからである。そこでわが国における文化的同質性がどのように形成されたか、またそうしたことが可能となることができた地盤がなんであるかが問われることになる。

まず第一に気付くことは、日本がアジア大陸の東端にある島国だということである。日本民族はいつのころからか、自分の文化を次第にきずきあげながら、他の民族にたいして、この列島に住みわけをするようになった。むしろ日本文化をきずきあげることを通じて日本民族そのものが形成されてきたといってよいだろう。しかも第二に、この島国は、イギリスなどとは異なっており、有史以前のことはよくわからないから別として、外敵の侵入や異民族の大量移住を防ぎつつ、外来文化の摂取を適当に行いながら、同質的な文化を形成するに至った。その端的な現われが日本語である。

多くの日本人は、弥生時代以後、農耕生活を中心としながら共同体のなかで、同じやり方で共同生活をして暮らすのが普通であった。古くから言（こと）は事（こと）であるとして、言葉はお互いにうまく通じ合うもの、またお互いの見方、感じ方にも大差がないことを疑わないのが一般的であっ

た。仏教がわが国に伝来してきたとき、その時代の民族宗教であった古神道と衝突したが、そうした仏教も祖先崇拜の習俗と結びつくことによって初めて国民の宗教となることができた。だからわが国では宗教的に特殊な戒律にもとづく生活様式の差異が少ないために、共同行動をとるのに殆んど妨げにならない。間柄の自覚を強くもち、相互了解と相互依存にもとづく行動を営むという日本人の歴史的社会的地盤がこうした文化的同質性として用意される。

かくて日本人は、言葉は自然に通じ合うもので、人と人との間に渡ることのできない異質な断絶があるとは思わない。越えがたい深い谷があるなどとは想わない。日本列島には(アイヌ語を一応別とすば)日本語しか行われておらず、日本人の間には我と汝の間に深い断層があるとは思わないから、お互いの人間関係を「契約」として把えるという態度が乏しい。相手は自分と異質な考え方をもっているから、その谷を理性的な言語による契約によって橋渡しすることが絶対に必要なのだ、という言語観は生まれてこなかった。欧米にみられるような言葉で結ばれた契約に固執することが少ないのである。

日本人が文化的同質性をもつことは、他人が理解を越えた異質の存在でないことを意味する。言語、風俗習慣や生活様式が大変異なり、容易に相互了解ができない相手方にたいしては、その相違を乗り越える手段として、言葉による伝達、言葉による説得に全力をあげねばならず、主張と主張との激しいぶつかり合いを伴わざるを得ない。だから、そうした場合には、いかにして相手を説得することができるかという弁論の方法が重大なものとなる。

欧米人の人間関係は契約的であり、日本人はそうでないといったが、しかしわが国が農業国から高度工業国へ変わり、都市生活者が圧倒的に多くなると、日本語も都市的言語に転換しはじめる。すなわちこれまでの自然と一体となった農村的発想は失われだし、都市的発想が高まり、これまで漢字で表現されてきた単語の相当数がカタカナに置き換えられてくる。わ

が国では、漢字を日本語の大和言葉の表記にも使う文字として同化し、そこからカナを発達させ、漢字仮名交り文をおよそ千年あまりかかってつくりだした。明治以降も沢山の欧米語を漢字のもつ造語力を活用することで翻訳し、日本語のなかに採り入れた。

欧米語をカタカナで採り入れることが進み、漢字仮名交り文を維持してゆくのに必要な漢字の能力に乏しい日本人が多くなると、今後日本語は相当大きな変化を蒙るかも知れない。そうなってくると、言語的同質性に割れ目ができるだけでなく、さらに物の見方や感じ方、価値観といった伝統的な文化的同質性も、マルクス主義やダーウィン主義、またフロイド主義などを中心とする対立的な思想の信奉者が殖えてくることによって、割れ目が大きくなりつつあるようだ。だがそれにも拘らず、日本人の比較的多数者は日本的発想と日本的表現のうちに育ってきた人間として、文化的同質性を多分に身につけているのが実状といえよう。

(3) 既知と未知と

日本人が相手との具体的な関係のなかで、自己の座標を決定しながら、自己規定を行うことはすでに述べた。その地盤としての文化的同質性のことも指摘しておいた。そうした場合に日本人は相手との話のなかで、二人の間で既知のことは省略してしまい、未知のことだけ言えば十分だという傾向が強く働く。既知のことを省略するのは、相手に依存して自己表現を行う日本人としては当然のこととされる。自分と異質な対立者としての他者(相手)という意識はそこに現われてこない。

もともと文化的同質性が高いということは、お互いの間の話が非常に通じやすい状態になっていることを意味する。既知のことは省略して、未知のことだけ言葉にすればそれで十分に話の目的は達せられる。自分の立場を一々明確にすることなど不要なのだ。大野晋氏は『日本語について』(日本書籍, 1978年)のなかで、「日本人に主語・述語の観念がないわけではない。しかし日本人はむしろ、既知か未知かに主たる関心を払い、未知の

ことだけ言おうとする。それだけで文だとする。それに日本人は、人間の作為によるよりも、自然のなり行きで事が成就すると見る。その点からも主語を立てないということがある」(197頁)、と既知・未知の問題の重要性を指摘される。

欧米人は、理性的に言葉だけで一つの完結した世界を作り、それを自己と相手の間に置こうとする。それが言語であり、文であると考え、いつも自己の立場を明確化する。明確にしておかなければ、危険に陥ったり、存在が認められない恐れが多いからである。従って主語・述語という形を整えることが必要となるのであろう。

大野氏によると、日本人は、だれがした、彼がしたということを重く見ず、相手が知っているか、いないかという、相手とのやりとりを非常に重んじて言語を発達させてきた。話をするとき相手が話題をすでに知っているかどうか、自分の言うことは未知の情報であるかどうかを重んじる(同上、109頁)。同氏はそうした立場から、日本語の助詞「が」と「は」の用法の区別を説明する。「は」で受ければその上はお互いに知っていることとして扱うことになり、その下に知らないものを加えて文とする。「が」がきた場合には「が」の上が未知のものである。そして「が」の下に知っているものがくる場合もあるし、知らないものがくる場合もある、という(107頁)。このように同氏が、「相手が知っているか知らないか」という日本人のもつ相手志向の考え方を強調される点は大変興味深い。

欧米にみられるように多くの国が国境を接し、人種・宗教・風俗・言語が違う場合には、人々は、黙っていても相手が判ってくれる筈だと期待するわけにはゆかない。自分の考えをはっきりと相手に伝え、相手が自分の望む方向に動いてくるように説得することが必要である。日本人の場合とちがって、異質の構成員が沢山まじる欧米社会では人間同士の対立拮抗の観念が徹底しているから、自分と他者との間に深い谷が存在し、それを理性的な言葉による主張・説得によって架橋せねばならない。言葉による自己主張と相手方の説得が何より大事なものとなる。言葉による契約が大変

重視されるのは当然である。

このような欧米の人間関係の枠組からいうと、日本人の人間関係は特殊な形態のようにみられようが、しかしまた欧米の人間関係だけが人間関係として普遍的な形態だというわけではないだろう。両者をともに含む、より高い次元において人間関係の普遍的形態は求められるのである。

お互いに相手を思いやる行動が日本人にとって好ましい人間関係であるとされることは、自分が自分自身をみる視点を他者の立場に移してゆくことを意味する。すなわち人間を具体的な人間関係から孤立した個人とみなすのではなく、個人と他人との間柄を自分の本質的な契機とみなすのである。換言すると、個人とは、人際的存在としての個人なのである。だから日本人の人間関係においては察しがよく思いやりがあり気のきく人間が望ましい存在とされる。既知のことはいう必要がなく、未知のことだけいえば言葉は要が足りるのだ。

相手の立場や気持を推しはかったり、それと呼吸を合わせてゆこうとすることが人際主義(じんさいしゅぎ)の目立つ特徴だとすると、日本人はそうした人際主義に基づく独特な芸術様式をつくりだしたとしても不思議ではない。一例として連句や茶の湯があげられよう。

連句は座の文学ないし座の芸術とよばれる。俳席に一座する詩人たちの幸福は、「個であるために全体を見失なうこともなく、全体であるために個が消え失せることもない、言わば個と全とのバランスの上に」生きることができた点にあるといえそう(山本健吉『古典と現代文学』、新潮文庫)。正岡子規は『芭蕉雑談』で、「発句は文学なり、連俳は文学に非ず」と述べ、連句を詩として認めることを否定したが、現在では周知のように、芭蕉を中心とした連句の芸術性は高く評価されている。それだけでなく現在でも歌仙形式という詩人たちの共同の行為に興味をもち、実作に興ずる文学者たちもいる。その一人である丸谷才一氏はいふ、「歌仙の心得というのは、いつも相手を立てて付句を作ることなんですよ。孤立して、我を張る態度では、連句はダメですね。調和的に、相手を引立てようとして付けると、

いい付句ができる。不思議なことに、協調的な態度でいるほうが個性的な句を付けることになるものですね。我を張ると、かえって個性が出ない。」(電電公社『テレトピア』、昭和56年6月号)。

茶の湯では、主客の心の交流が大変に尊重され、亭主と客人たちは、「一期一会」、すなわち再びその人に会えないものと思って誠心誠意を尽すことが理想とされた。『山上宗二記』によると、利休の師の武野紹鷗は、三十まで連歌師であって、三条西実隆から「詠歌大概」の序を聞いて、茶の湯を分別し、名人となったという。この点を調べてゆくと、茶湯者たちと連歌師たちとの交わりは深く、両者がもつ歴史的な関係はきわめて密接なものがあつたことがうかがえる。紹鷗のまへの村田珠光も、連歌師の宗祇と交わりがあつたといわれる。

連句はいうまでもなく連歌の一体として発達した俳諧の連歌のことで、歌仙や百韻などが本来の形式である。連歌や連句のような座の芸術は、欧米でいう poetry にはない表現形態であって、欧米的な詩に近いものは僅かにその第一句すなわち発句だけである。その点、子規のいうように発句は文学であって連句は文学でないということになろうが、それは欧米的基準から考えるとそうだというにすぎない。

「発句は門人にも作者あり。附合は老吟のほね」(「くろさうし」と芭蕉はいったそうだが、彼は詩人としての個の意識に目覚めながら、俳諧の座という共同態的な連衆意識のなかで詩を作ることに詩人としての生きがいを見出したのである。発句は、連句という制約のなかにありながら、独立性をもつことが許されているから、欧米的な詩の基準からいっても詩としての条件を充たすことになる。しかしそれもよくみると、発句は亭主から求められて正客が出すのが普通だから、その場合、客として主人にたいする儀礼的な挨拶をするという意味をもっている。例として芭蕉の発句を二、三あげよう。鳴海の安信宅での「星崎の闇を見よとや啼千鳥」(笈の小文)は、安信の宅からの眺望の句であり、同時にそれは挨拶の意を含んでいる。また同じく鳴海の重辰家での「はつ秋や海も青田の一みどり」(千

鳥掛)は、重辰宅からの鳴海潟の景を詠み入れ、初秋も賞美することによって主人への挨拶としている。従って、これらの発句は単なる風景の写生句ではない。『甲子吟行』のなかで、「蔦植て竹四五本のあらし哉」というのも、詞書に「閑人の茅舎をとひて」とあり、閑居を訪ねた芭蕉が、眼前のものを詠みこんで挨拶の句としたものである。俳諧の発句は今日私たちのいう俳句とは異なった側面をもっていることに注目することが必要である。

Ⅲ 人際主義の理論とその限界

(1) 異文化の衝撃と日本文化

外国生活を経験した日本人は、多かれ少なかれ自分自身の考え方や感じ方とは大変ちがった外国人の考え方や感じ方に出合って、神経を刺激されることがあるだろう。たとえば概してアメリカ人は自己の意見をはっきりと言い、日本人は他人の気持を推測しながらいたり、いわずにいたりする、といったことに気付くかも知れない。日本人は相手方の口にださないでいる考えや感じを汲みとろうとする傾向が強い。アメリカ人が、自己の立場を言葉によってはっきりと明確化するのは、そうすることが必要な社会的約束が潜在しているためと考えられる。狭い国土のなかで、いわば単一文化的に醸成された世界のなかにいる私たちは、はっきりと言葉にださなくても通じ合ってしまうものが多い。相手との間で分ってしまうもの、すなわち既知のものは省略してしゃべるのが普通であるばかりでなく、文章を書くときにもそうしたものは省いてしまう。

そればかりではない。日本人にとって、事というものは、人間の作為によるよりも、おのずからにしてなるという考え方が強い。AがおのずからBになり、BがおのずからCになる。この場合、「なる」という運動が認識の中心なのである(中西進『古典と日本人』, 1981, 彌生書房, 54頁)。こうした点からも、日本語は欧米語のように主語を立てないということがみられるのであろう。

もっとも、こうしたおのずからにしてなるという認識の仕方は、日本人の歴史意識の「古層」にあるもので、現在では通用しないという批判もでてこよう。しかしそういう批判は、AとBとにこだわらず、AとBを基準として分析的に考えるからで、運動として総合的に直観的にとらえると必ずしもそう簡単には批判できないだろう。今西錦司氏は、ヒトが直立二足歩行をすることによってサルであることから脱却したことを説明する際に、進化史のある時点で、赤ん坊が「立つべくして立ち、歩くべくして二足歩行をしたんだ」という表現をしている(今西錦司『人類の進化と未来』,1977年,第三文明社,30頁)。この「立つべくして立った」という表現などは欧米人には考えにくい表現だろうが、私たちにはなんとなく解かるような気がする。

進化史において、それまで人類でなくサルの一種であったものが、その時点において、どの赤ん坊も立つべくして立ったのである、という風に今西氏はいう。この「立つべくして立った」という論理は、立つことが何らかの効用を目指して行われる打算的ないし合目的な行為でないことを表わすために用いられている。

もっとも「立つべくして立った」という表現を、「おのずからにしてなる」という表現のバリエーション(variation)と考えるのは多少無理かも知れない。それはともかくとして、日本語では、何かことが起こった場合、動作の主人公は誰だということを重視せずに、あたかも天然現象のあらわれでもあるかのような表現をする。その場合重要なのは、その話題を相手が知っているかどうかということである。日本人の間では、相互の主体的連関、すなわち主体の間の相互理解が重視される。そうした地盤のうえでは、お互いの表現も論理的正確さを求めることが不要である。かえって、お互いの間で知られていること、わかりきったことを論理的に表現すると、角が立って気まづくなる。

日本人のあいだの人間関係では、多くの場合、対話が行われる場面についてのお互いの直観的な理解がすでにできあがっている。それで例えば、

別れるとき「さようなら」といえば十分である。また、他人にものを頼むとき、「よろしくたのみます」といい、たのまれた人は「承知しました」という。この場合、欧米人のように事柄を細かく明示的にはっきり規定しないが、その明示しない部分に関して、相手の気持の在り方はわかっているということであろう。

日本人の子供が小さい時外国へ両親と一緒に行き、何年間に生活した場合、その子供が小さければ小さいほど、生活期間が長ければ長いほど、その子供は外国文化によく適応してゆくそうである。しかしその子供が十歳前後をすぎてから外国へゆくと、そうした適応はだんだん困難になるといわれる。外国文化への適応というのは、単に知的に理解するにとどまらず、行動的・感情的にも同化してゆくことを意味する。外国文化への全面的同化は年齢がゆくほど困難になるようだ。逆に考えて、外国人が日本へやってきた場合、日本文化と全面的に同化することが大変困難な問題であることが予想される。しかし知的には彼らも相当程度日本人の人間関係を理解することができるであろう。ただみずから行動的に、また気持のうえで日本人の人間関係を身につけることができるかどうかは疑問となろう。

以上のようにいうと、私たちは日本文化が大変外国文化とは異なった特殊なものであることを強調しすぎるように思われるかも知れない。日本人も人類の一員であり、人間というレベルでは外国人と同じであることは勿論である。だがより具体的なレベルで大きなちがいがあることも事実といってよいだろう。

（2）心縁関係としての社会的共存

お互いに 相手を思いやる、という 相互性の原理が典型的に働くためには、すでに述べたように、その地盤として一定の文化同質性が必要で、またそうした相互関係が十分に成立するためには一定の平等性が 必要 である。非常に異質的な文化を担った人々の間や、大変に不平等な立場にたたざれている人々の間では、このような相互性の原理が働くことは期待でき

ない。

お互いに相手を思いやり、相手に合わせて同一化しようという日本人の態度、すなわち人々との間柄において自分自身を規定する在り方を私たちは人際主義とよぶ。人際(じんさい)という用語はわかりにくいかも知れないが、国際的(international)や学際的(interdisciplinary)などの用語にみられる「際」の用い方と似たものと考えていただいたらよい。人際主義は特に日本人に目立ってみられるが、しかし一定の条件さえあるならば、それは世界的な意味をもつ普遍的現象として成立しうるものである。

わが国では独特な人際主義芸術ないし芸能として連歌・俳諧や茶の湯が成立した。このことは日本人の美意識ないし日本文化の特質を考えるうえで重要である。たとえば茶の湯は、岡倉天心が『茶の本』でいったように、「茶道は日常生活の俗事の中に存する美しきものを崇拜することに基く一種の儀式」であるといえよう。すなわち、喫茶という日常生活に一定のルールを求めることによってそれを規範化し、美的表現を与えるものである。日常生活を規範化し芸術的営為と化してゆくことは、他方からいうと人為的な虚構の世界を作ってゆくことにほかならない。

連歌・俳諧の座や茶の湯の世界は、もともと遊興性が強い寄合の席であったが、それらが芸術的営為として純化されてゆくに伴って、虚構性が高まってゆくのは当然であろう。こうした虚構の世界では、人々は現実社会での階層的秩序を離れて、それらとはちがった別個の主客の世界を築きあげてゆく。

俳諧の席では町人も百姓も武士や公家も平等の心縁関係で同座することができた。そして彼らは俳諧に一座する者として、共通の体験や知識の分野をもっていた。芭蕉の言葉によると、それは「東海道の一筋も知らぬ人、風雅に覚味なし」(しろさうし)ということになるだろう。それは人生についての共通の連帯感情をもっていることである。俳諧の座における一味同心としての心縁関係は、虚構の世界であって、そこでは人々はあたかも平等な者の心縁関係を建てることによって、俳諧の附合いを楽しむのであ

る。

ところでこうした人際主義的な人間の相互関係は、一定の条件さえととのえば、欧米において或る程度成立が可能である。ドイツの哲学・社会学者ジンメルは『社会学の根本問題』(G. Simmel, Grundfragen der Soziologie, 1918)の第Ⅲ章 *Geselligkeit* のなかで、社交的共存 (*das gesellige Zusammensein*) を問題とし、「社交」の世界を分析している。彼によると、社交とは、そのなかですべての人々があたかも平等であるかのように、同時にまた、すべての人々があたかもそれぞれ他の人々を尊敬しているかのように振舞うところの人為的・虚構の世界である。社交の世界では、会話はそれ自身が目的であって、社交的感興のために行われる。従って当然に人々を対立に導くような話題は慎重に避けられ、自我の主張や世俗的な利害関係が入りこむことが排除される。お互いに相手の気持をいたわるように細心の分別がなされ、如才なく振舞うことが尊重される。欧米人は社交の世界という虚構の世界のなかで現実のきびしい利害関係を離れた安らぎを求め、そこに何程かの人間性の回復をえようとするのであろう。ジンメルの分析はそのことを語っている。

茶の湯の席も同じように社交の世界と考えるかも知れない。茶会も、狭い意味での茶事を行うだけでなく、雑談をして交歓することが知られている。連歌・俳諧の席でも夜話をして夜の更けるのも忘れることが多かったといわれる。わが国における雑談の世界は、連歌・俳諧の席や茶の寄合いによって大きく前進せしめられたということができよう。これらの席が談笑の場であったという側面を私たちは注目せねばならない。

(3) 人際主義の存在条件とその限界

欧米語における人称代名詞の問題を「直訳的」に日本語のなかに持ちこんでくると、妙な現象がたえず起こってくる。たとえば、夫は妻のことをママとかお母さんと呼ぶが、これは夫が子供の立場を基準として発言していることを示す。日本人にとっては自分と相手とを、どのような言葉で呼

ぶかは決してあいまいな問題ではないが、欧米人から考えると非常にあいまいだ、と感ぜられるだろう。

人々が話し合うとき、自分のことを「私・僕」といい、相手のことを「あなた・きみ」と呼ぶ習慣が一般化していれば、たしかに人間同士の関係として、合理的な人間関係といえるかも知れない。欧米人の立場で考えるとそうなるだろう。しかし日本人の言葉の使い方を非合理的だということもできないようだ。両者が住んでいる文化の具体的な条件がちがうからである。わが国では人間相互の間柄を重視する傾向が強いから、相手の気持、相手の出方を察して、自分をそれに同調させようとする。だから日本人は、相手がどういう素性の人かわからないときには、気安く言葉をかわすことを好まない傾向がある。

もし自他の対立を基本とする人間関係であるならば、自分の主張を十分に相手にぶっつけ、できるだけ理性的な言語によって合理的に表現してゆく意志を強く持たないならば、相手に自分の立場をわかって貰うことは不可能であろう。ところが日本人は国内で日本人を相手としている限り、そうしたことは不必要であるばかりでなく、そうしないことが逆に人間関係をうまく機能せしめているのである。

そこで日本人が積極的に国際的な場面で活動せねばならぬようになってくると、外国人との間の相互理解がいかに難問であるかを痛感するようになる。日本が外国の文化なり文明を一方向的に摂取している限り、問題は表面化しない。それがたとえば外国人に日本の政治的ないし経済的な立場を理解して貰おうということになると、十分に納得的な議論を行うことができる自己表現力を発揮せねばならない。自分に対立するものとしての異なった価値観をもつ他者との間で見解と利害との調整をはからねばならない。

人間主義的人間観を私たち日本人は持ってきた。しかしそれが国内場面だけでなく国際場面でも単純に通用するなどと感違いすると、大きな誤解と危険を生む。国内場面では、一々言葉にしなくてもお互いに通じ合うも

のが沢山ある。あいまいに表現しても誤解を招くことは少なからう。だが国際場面では、自己の立場を明確にし、自己の考えを言葉によってはっきり表現せねば、相手に通じないし、危険にさらされる恐れもある。

私たちがこれまで主張してきたことだが、現在の日本は新しい言事革命（げんじかくめい）の時代に入っている。いいかえると、国際的な観点からいって、日本の側がいただいていた欧米にたいする劣等感がなくなりはじめつつあり、欧米の側がいただいていた日本にたいする優越感もなくなりはじめつつある。劣等感も優越感も色があせてきて日本と欧米との間において人間対人間の対話が開ける可能性があらわれているといえよう。しかし現実には、現代日本についてのイメージは、欧米人にとって案外明らかでなく、外国人に日本社会の実情を理解して貰うことは意外にむずかしいようだ。

人際主義的な人間関係は、欧米人から考えると、あいまいだといわれようが、日本人から考えるとあいまいでない。人間関係の在り方は、ただ一つで、欧米的な関係以外は遅れたもの、劣ったものだというわけではないだろう。もっとも日本人も明治以降いろいろと欧米的な考え方にならされてきているから、欧米に同調する立場から日本における人間関係のあいまいさを批判する日本人がふえてきても不思議ではない。人際主義的な人間は、人間同士の対立の観念が徹底していないので、自己に拮抗し、対立する他者との間に深い谷があると考えない。従って、人際主義は同質的な相手を前提とし、自分を拡大することによって他者をとり込むことが可能である場合には、うまく働くことができるが、人種・宗教・風俗習慣・言語などが基本的にちがう異質の相手との人間関係においては無力化してゆく。そこに人際主義の現実的な限界があるといえよう。

しかし敢えてやや飛躍するというならば、お互いに相手を思いやり、相手の立場や気持を推しはかって呼吸を合わせてゆこうとする相互性の原理は、現実の歴史的状況のもとでは大きな限界がみられるにせよ、来たるべき世界やそのあるべき文化を想定してゆく場合、いわば昇華された形においてではあるが、非常に大切な原理として尊重され、実現が期待されるも

のではないだろうか。そしてそこに将来の人類社会のあるべき姿を垣間見ることができるのではなかろうか、という考えを私たちは棄て去ることができない。人際主義的人間観は、たぶん日本的な特殊現象のようにみえるとしても、それがもつ世界的・人類的な意味は思想的に確認しておくべきものと思われる。なぜなら、お互いに相手を思いやるという相互性の原理は、その昇華された形においては、今日すでに世界的な意味をもつものとして主張しうると考えられるからである。(IX 1981)