

広島経済大学研究双書 第1冊

現代日本における思想の困難性

伊 藤 迪 著

広島経済大学

地 域 経 済 研 究 所

1 9 8 2

55 60
広島経済大学研究双書 第1冊

35 2307
現代日本における思想の困難性

伊藤 迪 著 625

広島経済大学 510

私は日本人が、かなりの点で一種同列に並ぶことができるようになったといった。「一種」というのは日本人が「思いあがり」をしないための自戒の用語である。だが日本が先進工業国の第一線に進出していること、国内状況をみてもアメリカやイギリスとくらべて民主的という点で劣らない社会を形成していることなどは、相当に認められていいだろう。

欧米諸国やソ連がもはやこれまでのように、お手本、師匠として依存できないとすると、自分自身のゆく手を模索し、試行錯誤をしながらも自分の判断で前途を決めなければならない。欧米諸国やソ連が幾つかの病態をみせているとなると、どうしてもそれらの国をみる目が批判的となり、これまでのような一辺倒の態度をとれなくなるのは当然であろう。

アメリカ一辺倒、ソ連一辺倒もそれはそれなりに苦しい努力の積み重ねが必要であるが、目標が明確であるだけに、思想という点では迷いが少なくてすむ利点がある。それに反して、師匠にたよることができず、自分の判断で独りあるきをせねばならぬとすると、日本はまさに思想の困難性の時代に入っているといわざるをえない。この苦悩と激動にみちた時代に、現代日本に適合的な思想をきりひらいてゆかねばならぬことは、まさに思想の困難性そのものとの格闘を意味するだろう。

そう考えて私がかもたもたしていると、この問題について若干先例らしいものを提供してくれるのが、日本思想史上にみられた大きな思想的ドラマであることに思いあたった。この思想的ドラマを追体験し、それと関連づけて「現代日本における思想の困難性」の意味を探究することにより、思想の困難性についての内的な理解とその困難性を打開するための「多少の」方向づけが獲得できるのではないか、と思うようになった。

この大きな思想的ドラマとは、江戸時代における古学運動のことである。大雑把に言って、古学運動は17世紀後半から18世紀全般におよぶ長いあいだ演ぜられた、日本思想史上まれにみる花々しい思想的ドラマであるが、その代表的登場人物は荻生徂徠と本居宣長である。

徂徠によると、当時の中国は病態におちいっており、わが国のお手本になりえない。中国は胡族である満州人の清朝によって支配され、その政治

章としてまとめてみた。

いずれも不十分で未熟な試論にすぎないが、全体を通じて曲がりなりにも一貫した問題意識をもちつづけた積りである。本書の読者にとって多少とも御参考になる点があるならば望外の幸いである。

昭和57年1月

い とう すすむ
伊 藤 迪

体制は中央政府から派遣された官吏による、人民との接触を失った、「郡県」体制である。思想も、そうした墮落した体制に照応して、朱子を中心とした宋学が盛んであるが、朱子学は聖人の道を歪曲した誤った説である。

宣長の説は、中国を病態とし、朱子学を排撃する点では徂徠と相似性をもつが、そのことを主張する根拠は大きくちがう。徂徠が中国の優越を語るのは、「先王の道」の時代の中国についてであって、当時の中国にたいしては、逆に「封建」体制をとる徳川幕藩体制の優越を主張する。宣長は先王の道の優越そのものを否定する。

いずれにしても、長らくのあいだ中国一辺倒だったわが国において、古学運動は日本の思想家たちが、自覚的に、自分の手で自らの途を切りひらいた著しい例の一つである。徂徠にとっては、江戸時代の日本は地方分権の封建体制で、中央集権の郡県制である当時の中国とは区別される。彼のいう先王の道は、中国語の原義でいう「封建」体制の上に成りたったものであるから、日本においてこそそれを再獲得することができる性質のものである。そこに清の社会と徳川の社会とのちがいについての彼の鋭い認識がみられる。宣長にとっては、先王そのものが前王朝の篡奪者であり、「道」というのはその行為を正当化するための論理にすぎない。先王の道ではなく、日本の古伝説にみられる神の道こそ尊重さるべきである。そこに中国と日本との基底価値体系についての彼の鋭い認識がみられる。

古学運動は当時の日本が直面していた思想の困難性との格闘のなかから、いろいろの登場人物を生みだしながら長期にわたって演じられた思想的大ドラマである。彼らの著作をよむと、彼らは或る意味で私たちと同時代人的な側面をいくつかもっていることに気付く。いい換えると、私はしばしば彼らをもつ思想的現在性に打たれる。

そこで私は本書で、彼らが苦闘した思想的仕事への追体験から学んだものを幾つか申しあげ、ついで、彼らの間の論争からえたヒントで大切と思われるもの、また彼らの時代とは異なった現代日本の思想的状況がかかえている重要な問題について少しばかり考察を加え、それらの全体を6つの

目 次

は し が き

第1章 思想の困難性についての序章..... 1

I 思想の動機としてのコンプレックスとアイデンティティ..... 1

- (1) 仏教と儒教の摂取の特徴
- (2) 西欧文明摂取の意味
- (3) 外国文化の摂取の仕方

II 江戸時代における思想の困難性..... 7

- (1) 二つの古学運動の登場
- (2) 花々しい思想的ドラマの展開
- (3) 対立し相剋する古学の根拠
- (4) 思想的ドラマの一応の終焉

第2章 思想の方法としての言事革命..... 20

I はじめに言葉ありき..... 20

- (1) 鈴木孝夫氏の提言
- (2) 純粹ないし極端主義者
- (3) 徂徠の主張
- (4) 「先王の道」の思想体系

II 言事革命とは..... 26

- (1) マルクス・レーニン主義の場合
- (2) マルクス・レーニン主義からマルクス自身へ
- (3) 言事革命の徹底

III 言事革命の徹底..... 32

- (1) 言事革命の歴史的背景
- (2) 日本・中国・西洋
- (3) ダーウィン主義思想と欧米的価値基準

第3章 思想の原理としての共存の命題 39

I 日本文化の主体性..... 39

- (1) 現代日本の時代的状况
- (2) 新日本学への動向
- (3) 共存の命題をおびやかすもの

II 社会的分業と共存原理..... 44

- (1) 社会的分業と共存の命題
- (2) 外的条件の平等化の原則
- (3) 職業的分業・願望的分業・非職業的分業

III 現代における思想の困難性..... 51

(1)不透明な明日への展望	(2)共存の窓枠からみた文化と人間	(3)本来的な共存が意味するもの	
第4章 思想の窓枠としての 人際主義 ……………	58		
Ⅰ 日本文化の窓枠から……………	58		
(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……………	64		
(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	(4)人際主義芸術の典型
Ⅲ 人際主義の理論とその限界……………	70		
(1)異文化の衝撃と日本文化	(2)心縁関係としての社会的共存	(3)人際主義の存在条件とその限界	
第5章 思想の根底としての 情緒的認識 ……	77		
Ⅰ 言事革命の認識論的特徴……………	77		
(1)二人の中国学者	(2)漢学書生の経験		
Ⅱ 物のあわれを知る……………	83		
(1)徂徠と宣長	(2)情緒的認識	(3)歌まなびと道まなび	
Ⅲ 和歌と漢詩……………	90		
(1)歌や詩を自ら作ること	(2)個別的な言語の重視		
第6章 思想の体系としての 歴史場面理論 ……	95		
Ⅰ 歴史場面理論について……………	95		
(1)歴史場面という用語	(2)棲みわけ理論の思想的意味	(3)自然から人間を考える	
Ⅱ 世界から日本を考える……………	100		
(1)日本の基層文化	(2)比較類型論の導入	(3)比較のための座標軸	
Ⅲ 蜘蛛の理論と若返り 発展論 ……………	106		
(1)現代的関心から発する実践的思考	(2)蜘蛛の理論	(3)若返り発展論	

第1章 思想の困難性についての序章

I 思想の動機としてのコンプレックス とアイデンティティ

(1) 仏教と儒教の摂取の特徴

思想ということを省察する上で、現代日本はいわばクリティカルな状況に直面しているといつてよい。それは簡単にいうと、わが国がそれまで近代化のお手本としていた欧米先進諸国に戦後急速に追いつき、かなりな点で同列に並ぶレベルにまで到達したことを原因としている。

同列に並んでみると、これまで欧米先進諸国を理想化する傾向が強かっただけに、逆にその病態が目につきはじめる。先進資本主義諸国は、インフレ、失業、財政不均衡などに苦悩しており、政治的にも社会的にも不安定である。他方、わが国の社会主義陣営が理想化していたマルクス・レーニン主義運動もその本家であるソ連の或る種の病態ぶりが無視できなくなり、反発を生みつつある。アフガニスタンやポーランドの問題はもとより、同国内における「民主主義と自由」の実態についても、これまでわが国の社会主義者がいだいた理念を著しく裏切る傾向があるようだ。

わが国は、古くは中国に、明治以降は欧米に、学問と美の源泉、価値基準の多くをゆだねてきた。自らの文化をこれらの高度文化圏の「辺境」にあるものとして自覚し、文字通り追いつけ、追いこせをモットーとしてそれらの文化の摂取にはげんできた。日本人の価値観では舶来品は高級であるというのが通り相場であった。中国や欧米を普遍的な価値基準の具現者として理想化してきたから、当然それらの高度文化国にたいし強いコンプレックスを抱かざるを得ない。しかしこのことが逆に重要な動機となって日本が現在のように発展することができたことも事実である。

大雑把にいうと、日本民族はユーラシア大陸の東端にある花綵列島に日本文化を築きあげながら住みついたが、大陸との関係がうまい工合な距離

にあったため長い間外敵の侵入を防ぎながら、なお且つ大陸文化を摂取するの便に欠けなかった。島国ではあっても相当大きな人口が住むことのできる面積をもち、日本海と玄界灘の荒波にかこまれ、日本列島はいわば島でありながら、「島国大陸」といった趣きさえもっているといえよう。少なくとも過去はそうであった。こうした条件によって、他の諸民族と住みわけをしてきた日本民族は、大陸の中国文明やインド文明と共存し、それらを摂取することで自国の文化を大いに発展させることができた。

もちろん日本人が、中国人のつくりあげた高度文明に接したとき、自国文化にたいして強いコンプレックスを抱き中国一辺倒になったことは疑えない。外国崇拜・自国蔑視にさえしばしば落ちいつている。日本人は、自己を空しうして専心学び採ろうと努力し、事実極めて謙虚な態度で受容しようとした。しかし意識面ではそういう態度をみせても、現実面においては案外に日本人としてのアイデンティティを喪失していなかったようである。このことを仏教や儒教について中村元氏は『日本人の思惟方法』（中村元選集、第3巻、春秋社、昭和49年）でかなり詳しく説明されている。

同氏はいう、「日本人は仏教を特定の立場にもとづいて特定の意向にしたがって受容したのである。すなわち仏教を、なんらかの社会的・政治的目的のための一つの手段あるいは道具として採用したような傾きがある。仏教に帰依したというよりも、むしろ日本人としての立場にたつて摂取したという感じが強い」（278—279頁）。従って、「過去の日本文化はそのまま仏教文化と呼んでよいほどほとんどすべて仏教によって形成されたものであるけれども、なお日本人は仏教を外来宗教と見なしている」（279頁）。ドイツ・フランス・イギリスなどの近代諸国では、キリスト教の摂取ということは問題にならない。なぜなら、これらの近代諸国はキリスト教の地盤のなかでそれとして成立したのであるから、彼ら西欧人はキリスト教を自分自身の宗教と考え決して外来宗教とは考えない、と同氏はいう。中村氏がいわれるように、仏教は過去十数世紀にわたって、日本文化の血肉となっているにもかかわらず、なお日本人の意識においては仏教思想を「外来思想」と見なしている、ということが注目される。儒教についても似たこ

とが指摘されよう。中国儒教の根幹となっているのは、孝の道徳で、中国では易姓革命の思想的立場にたつために忠の思想は中心的位置を占めることができなかつた。ところが日本では忠の道徳がすべての徳のうちで最高の地位を占めた。中国での禅讓・放伐という政治的慣習はわが国では拒否され、学ぼうとはされなかつた。

このように日本においては、決局、被教育者が実際は摂取者としての主体的立場を失わなかつたので、あれだけ仏教が行われても宗教的に特殊な戒律が根をおろさなかつた。こうしたことから日本人は宗教の違いによる生活様式の差が少なく、共同生活を行う場合に好都合であるが、しかし反面、宗教意識の乏しい民族という批判を西欧人から蒙むことにならざるをえない。

徳川幕府は儒教を幕藩体制の支柱として公けに認め、とくに朱子学は上下の身分的区別にもとづく社会秩序を説くものであるから、士農工商という固定した身分社会を作ろうとしていた家康の意向に沿うものであった。家康は林羅山という朱子学者を登用して、日本人の生活を朱子学の教義に従わせようとした。しかし本来の儒学は、上下の身分的地位をもって社会生活を送るために必要なものとするが、天子を除いて、身分を世襲的に固定すべきであるという思想ではない。むしろ道徳や能力が高くすぐれたものが支配者になることを理想とする。それを変容して、家康と羅山は家柄によって身分を固定化し、幕藩体制に役立てた。

羅山の朱子学は、従って、宋儒風の天理と人欲とを対立せしめるところの厳しい教義を強調するものであった。すなわち天理は善であるが、人間は人欲のために悪いことをする。だから、人間は、天理にのっとって、人欲を去ることに努むべきである、と説く。そしてこのような説を強調することによって、それまでの殺伐だった過去の日本にたいする絶縁を宣言しようとした。信長と秀吉によって弱められた仏教寺院の力はさらに骨抜きにされ、寺社奉行の統制を受けるにいたつた。寺院は、信徒にたいするキリシタンに非ずという証明書の下付機関と化し、葬式と追善を行うことを主な仕事とすることとなる。寺院と一般信徒の間には、檀家制度が成立

し、日本人はそれぞれの家を単位として、いずれかの寺院に属することが強制された。

かくて、家康と羅山は、朱子学的なおしえを転用することによって、士農工商という階層制度と、仏教勢力の骨抜き政策とを実施し、それまでの動乱日本にたいする絶縁を宣言した。

(2) 西欧文明摂取の意味

家康と羅山による朱子学の採用が、大変に政治的な動機をもったものであることは明らかである。しかしそのことによって戦国動乱の時代に終止符をうつことに成功したのも事実である。

それから二百六十数年後、明治維新前後の状況は再び新たに、過去との絶縁宣言を必須とするに至った。明治政府は、近代日本の建設に踏み出すため、大幅な西欧文明の摂取に乗りだした。だが、この西欧一辺倒もよくみると、わが国の政治的・社会的目的を実現するための手段ないし道具として採用されたという傾向が大変に強い。すなわち、西欧文明を日本国家の立場にもとづく特定の意向に従って受容したのである。日本は西欧文明の摂取に全力を傾注することによって国力の増大に成功し、欧米列強の植民地となることを免れた。政治的権力の集中と富国強兵の実現がその目標であったから、天皇制官僚国家の形成と科学技術文明の摂取とが、目標実現のための道具立として登場したのは当然である。

封建時代に強調された諸侯への献身の態度は、こんどは天皇に向って捧げられることになった。天皇を神聖視する思惟は、古くから『古事記』と『日本書紀』にかかれていた古伝説として存在した。大化の改新直後の詔勅では、天皇は明神（あきつかみ）とよばれており、天皇を神聖視する観念は一つの伝統とさえなっていた。こうした伝統的解釈を強調したのは、江戸時代に成立した国学であるが、明治政府はこの国家的な狭いナショナリズムを採用することによって、日本歴史がこれまで積み重ねてきた多くの文化遺産との断絶をはかり、いわば身軽になって西欧文明の摂取にはげんだといえよう。もっとも、上下の身分的地位を強調する儒教も、役立つ限

りは、その利用を怠ったわけではない。

アメリカの社会学者パーソンズは、近代社会ないし近代国家の形成の重要な側面として、(1)産業革命 (industrial revolution), (2)民主革命 (democratic revolution), (3)教育革命 (educational revolution) の三つをあげているが (T. Parsons, *The Evolution of Societies*, Prentice-Hall. 1977. pp. 164-193) 彼が教育革命を重視しているのは注目に値する。明治政府が特に努力したのは、この教育革命であった。天皇制官僚の養成のためにはもとより、西欧の科学技術文明の摂取には初・中等教育をはじめ、高等教育に力を注がねばならない。そして三つの側面のうち、最も遅れたのが民主革命であったことは周知の通り。敗戦後、わが国はとくにおくっていた民主革命をおし進めるとともに、教育革命の面でも大幅な手直しを行った。産業革命の面では、欧米の科学技術文明の摂取をさらにおし進め、導入技術と自主技術との混合技術を確立することに成功して経済大国とよばれるようになった。

わが国がこのように明治以来一世紀余の間に西欧文明、とくにその科学技術文明の摂取に成功することができたのは、一面からいうと、歴史的後進性の故に、かえってその立場を特権として利用することにより、急速に前進することができたためでもある。戦後、民主革命とともに教育革命も手直しされたが、その教育内容については、国粹主義的色彩を取り除きはしたものの、相変わらず科学技術文明摂取のための準備教育を中心としている。

戦後の教育革命の拡大は、高等教育の大衆化として実現されているのに、受験英語と受験数学の氾濫という奇態を呈している。その結果、日本人が自国の文化についての教養に欠けるという不思議な事態が起こる。つまり、私たちは外国人から日本人として当然持っているはずと期待される程度の日本文化についての教養さえ学校教育から与えられない。現在の平均的日本人にとって必要なのは、まず自国の文化についての教養と自主的に物事が判断できる見識とを身につけることであろう。ただ明治時代には、わが国の政治的経済的目的のための手段ないし道具として外国語と数学が、少数のエリート教育のために特別に必要だったのである。しかしこ

うした手段ないし道具として西欧を学びとる態度が強烈なときには、自分たちにとって必要と思われる部分だけを摂取すれば、それで十分だとされる。ところでこの必要だとされる部分は、実は、欧米という私たちとは異なった文化全体の構造によって統括されている部分なのであるから、もしそれを欧米文明・泰西文化の枠組の内部にまで立ちいって理解しようとすると、それは容易ならぬ問題といわねばならない。

日本のエリート達が外国語を必要としたのは、先進国のすぐれた技術や制度を輸入するための手段であり、道具であったから、彼らは外国の本を読んでも、そこに「何が」(what) 書かれてあるかだけが問題で、「どのように」(how) 対象がとらえられているか、書かれていないところの「かくれた部分」は何かといったようなことは、研究の対象にならない。従って西欧文明を学習したといっても、実用価値を第一として摂取したというのが実態である。

(3) 外国文化の摂取の仕方

山上憶良の『万葉集』(巻五)にある詩の序に、仏教と儒教について、「引導は二なりと雖も、悟を得るは惟一なり」という言葉がある。どちらの教も、導く方法にちがいがあるだけで、迷いを去ることは同じだといっているので、そこには仏教と儒教とを排他的にとらえる態度はみられない。このやり方が日本人の外国文化を摂取する仕方であり、外国文化を、摂取者としての日本人にとって役立つ限りにおいて、摂取する態度であるといえよう。従って、受容する当事者の主観的意識においては、中国一辺倒、西欧一辺倒であるとしても、現実にはわが国へ摂取された文化的事実としては、外国文化は日本文化の一つの構成要素として政治的・社会的目的をもって摂取されているわけである。従って、仏教も儒教も著しい変容を蒙り、一部の人が説くように、釈尊や孔子の真意が日本に来て発揚されたなどとは簡単にいえる性質のものとは考えられない。それだけではなく、儒者も仏教者も、朝廷や民衆の間における古来の神々にたいする根強い信仰を無視することができなかった。むしろそうした信仰と妥協し、また利用しようと

した。たとえば最澄や空海は、それぞれ山王や丹生(にぶ)明神を仰いで自分たちの宗派の隆盛をはかった。だから世上でも日本人が神式で結婚し、仏式で葬儀を行うことはあたりまえのこととなっている。西欧におけるキリスト教的宗教の基準で律することは不可能である。

こうした摂取の仕方は、外来語の場合も同様である。日本語のなかに沢山の外来語がとり入れられているが、漢語も西欧語もその中心は名詞である。この名詞に助詞や動詞を付け加えて使用する。すなわち、この場合、外国語は名詞的なものとして、日本語にとっての言語材料という形で摂取される。日本語に摂取された漢語は非常に数が多く、また古来の日本語(大和言葉)もそれを表記するのに漢字を使うことが多い。

従ってわが国では、国語辞典のほかに漢和辞典が併存している。日本語のなかに年久しく摂取同化され、中国のそれとは殆んど別物にさえなっているのに、それを取り扱う人は国文学者でなく漢文の先生であるという「外来」語意識がある。その点、中村元氏がいわれるように、仏教思想でさえも日本人にとっては「外来思想」なのである。いうまでもなくこのことは西欧人のキリスト教にたいする態度とたいへん異なる。

Ⅱ 江戸時代における思想の困難性

(1) 二つの古学運動の登場

幕藩体制がはじまるとき、家康と羅山は朱子学を採用して士農工商という世襲的身分秩序を固めようと努力した。羅山の朱子学は、天理と人欲とをきびしく対立せしめ、人欲を諸悪の根源として抑圧するものであった。こうした朱子学の受け入れ方は、家康が作ろうとする身分社会の固定化という政治目的にとって大変都合のよいものである。それだからこそ官学として選びとられた。

ところが江戸時代も中期ごろになると、農業生産力が高まり、商品生産や貨幣経済も盛んとなって都市が発展し、それに伴って町人文化が繁栄する。農民や町人たちは感情や欲望の解放を求めだす、とくに政治の中心で

ある江戸と、天下の台所である大阪とを二大中心として、各藩の城下町を結びつけながら、国民経済的市場圏のしくみと土台が作りあげられてきたことは、人欲や感情の解放への動きを必然化する。

江戸前期の山崎闇斎は、「朱子を学んで謬らば、朱子とともに謬るなり。何の遺憾かこれあらん」といったそうだが、このごろになると感情と欲望を軽視ないし否定し、厳格主義を強要する朱子学は、孔子自身の教とは違うのではないか、という疑惑が高まってくる。そればかりでなく、中国の郡県体制にたいする日本の封建体制の優越が論ぜられ、郡県体制を支える朱子学は孔子の説を歪曲したものとして批判の目が注がれるに至った。徂徠はその先頭者である。

ついでながら朱子に簡単にふれておく。朱子(1130—1200)は朱熹(しゅき)の敬称で、南宋の儒者、宋学の大成者である。元の末期から、明・清に至るまで彼の著書が科学のテキストに指定されたこともあって、中国ではもちろん、わが国でもすでに述べたような事情のため、朱子は孔子とならんで大きな影響力をふるった。

朱子の思想にたいする批判・排撃は、古学運動として行われた。山鹿素行にはじまるが、運動の代表者は伊藤仁斎(古義学)と荻生徂徠(古文辞学)である。別に古学という用語で、本居宣長の思想の中心をも指すが、この系譜は普通、国学とよばれている。『玉かつま』(八の巻)で、「ある人の、古学を、儒の古文辞学の言にさそはれていできたる物なりといへるは、ひがこと也。わが古学は、契沖はやくそのはしをひらけり。かの儒の古学といふことの始めなる、伊藤氏など、契沖と大かた同じころといふうちに、契沖はいささか先だち、かれはおくれたり。荻生氏は、又おくれたり。いかでかかれにならへることあらむ」と宣長は述べる。そこに宣長の対抗意識がでていますが、いずれにせよ、二つの古学運動が互いに前後しながら並行的に発展していったことは、思想的ドラマとして誠に壮観であるといわざるをえない。ドラマの内容は、現代日本における思想の困難性の問題と連関する。とくにつぎの4点に注目したい。

第1の点は、彼らが直面していた思想の困難性の問題を解決するために

採用した方法である。それは簡単にいうと、言「(コト)は事(コト)である」という方法である。或いはもっと詳しくいうと、言と事と心とは三位一体であるが、そのうちでも「言語のさま」に敏感であることが認識の基礎として大変重要であるという方法論である。本書の第2章「思想の方法としての言事革命」はその一端を語る。

第2の点は、認識は理性によるだけでは十分でなく、情緒的認識ないし文学・詩への 敏感な感性が必要だという主張である。理性は統一への意欲、すなわち総合の言葉を求める。しかし総合の言葉は、複雑な現実を粗雑なおおいうるにすぎない。また理性は、議論と分析を事とすることによって、かえって人間の事実の相を破壊する恐れがある。だからそれがもつ限界と危険を知らねばならない。それを防止するためには、詩や文学の実作による情緒的認識の鍛練が必要である。第5章「思想の根底としての情緒的認識」はその一端を語る。これが欠けた思想は、是非善悪をきびしくさばき、人生の細部にたいする思いやりと寛容に乏しい。そうした思想の持ち主は「心なき人」である。

第3の点は、古学運動にみられる日本文化のアイデンティティ確認の問題である。わが国は外国文化を摂取した場合、意外といえるほど自国の文化的アイデンティティを貫徹してきたようだ。第1章「思想の動機としてのコンプレックスとアイデンティティ」は日本思想史全体を通ずる総論的な問題提起で、第4章「思想の窓枠としての人際主義」は日本の文化的アイデンティティの一端を語る。

第4の点は、徂徠と宣長の二人を主要な主人公とする思想的ドラマは、二つの対立する古学が、それぞれ同等の権利をもって自己の正当性・真理性を主張する二律背反(antinomy)におちいつていることである。ここに江戸期における花々しい思想的ドラマのもつ悲劇性ないし喜劇性がみられる。この点は、どちらの側の古学運動も突きぬけることのできなかつた制約であり、迷路であつた。本書の第3章と第6章とは、いずれも現代における思想的ドラマの迷路の再来を予防するための一端を語る。

(2) 花々しい思想的ドラマの展開

すでに述べたように儒者たちの間で、朱子学は孔子自身の教を正しく祖述していないという疑惑と反省が高まったが、その代表者は仁斎と徂徠である。その方法として二人は古典の解釈をその言語から出発させる方法を採用した。すなわち宋儒は、今言をもって古言をみるから、理の魔窟におち入る。古言と今言とが同じでないことを知り、古典の用語となっている古言を明らかにして古義を定め、その上ではじめて聖人の道を語ることができるとする。仁斎の古義学、徂徠の古文辞学は、中国古代の言語を再獲得することなくして孔子の教を正しく理解することはできない、という宣言にはかならない。この方法を私たちは言事革命(げんじかくめい)とよぶ。今日の思想的事態へ連関せしめると、たとえばマルクス主義をもって自分たちの思想的指針とする人たちが、ソ連の官学であるマルクス・レーニン主義や中国の毛主義にたいして疑いを感じ、マルクス自身の本来の思想、その原意はどうであるかを研究して、それを自分たちの指針としようではないか、と努力するのにくらべられよう。

だが儒者たちは、朱子学は批判しても、聖人の道を絶対視し、この中国生まれの価値基準そのものの尊重に疑問を向けたわけではない。しかし中国でない日本が中国になることはできない相談である。だからたとえば徂徠が、中国語は聖人の生まれた国の言葉だから日本語よりも上等の言語であると論じても、日本人として、「はいそうです」と肯定するわけにはゆかないだろう。またわが国の和歌を中国の詩と比較して、「此方の和歌杯も同趣に候得共、何となく只風俗の女らしく候は、聖人なき国故と被存候」(答問書)といわれても、これまた簡単に肯定できない。とくに若い時から歌作りにはげんできた宣長にとっては、大和言葉や和歌はかけがえのない貴いものと感ぜられ、そこから彼がさらに進んで、日本の古典に価値の基準を求めようとする欲求を強くもちはじめたとしても不思議ではない。すでに契沖と真淵によって可成り道は切りひらかれていた。この道の開拓を徹底せしめることによって、宣長は『古事記』の古伝説のなかに日本的価値基準を獲得できるとする。徹底のための方法として採用されたのは、仁

斎や徂徠が開発した言事革命と同じ方向の手法であって、大いに異なるのは、聖人を信ぜずに、古伝説を信ずる点である。すなわち彼は『古事記』の事や心を、言(コト)の正確な理解を通して獲得ないし再獲得するために古語(フルコト)を明らかにする。だが、宣長が古事記や源氏物語のなかに日本の価値を見出したとしても、それだけでは思想的ドラマの舞台は完成しない。彼が獲得できたとする日本の価値基準ないし価値体系は、四海万国にあまねく通ずる普遍的な価値基準であると彼が宣言したとき、舞台装置と登場人物は出揃い、ドラマはうなり声をあげて展開してゆく。

徂徠にとっては、先王の道はもちろん普遍的な価値基準であって、それを設定した聖人が中国の古代にのみ生まれたのは、たまたま天命としてそこに現われたのである。彼にとって当時の中国は最早や手本とならず病態に落ちいつているから、日本においてこそ孔子の理想、先王の道の実現が期待されるとする。ところで宣長は、わが国の古道が普遍的な価値基準・価値体系であることを古伝説によって主張するが、このことはしかしそう簡単にはできそうもない難点を潜めていた。

なにぶん中国の文化は、その文化のおよぶ地域が、すなわち全人類の地域であるかのような形で成立してきたものである。日本はそうではなく、自分の文化を地方的なものと考え、全人類のためという背景が生まれ難かった。そこで宣長の主張はどこか強引な感を読者に与えることをまぬがれない。

だが宣長は私たちが想像するような単なる学者ではなく、一個の宗教的人格である面を強くもつ。従って宣長の書いたものをいろいろ読んでみると、吉川幸次郎氏がいわれるように「宣長が本当にそれを信じていたのかどうか」を疑わざるをえないような言説に出会うが、やはり彼は信じていたのであろう。彼によると、天照大御神は、天地の表裏をくまなく照らす日の神で、万国を照らし給う。ところでこの天つ神が伝えたもうた道、すなわち神の道はわが国にだけ伝わり、異国にはこの神の道は伝わらなかった。かくて異国には正しい伝説(つたえごと)がないから、異国は人心もわるく、習わしも乱りがわしく、乱世がつづく、それを無理やりに治めよう

といわゆる聖人たちが作為したのが漢土でいう道にはかならない。

つまり徂徠は、中国の古代の先王の道を、わが国でも実現をめざすべき普遍的な道であるとするのにたいし、宣長は日本の古代の道は、天照大御神の道であって、四海万国にあまねく通ずる道であるとする。そしてそれはただ日本にのみ伝わっているものだ、という。このようにして二つの古学運動が演ずる思想的ドラマは、二つの古学が対抗と相剋をくりかえしながら、やがて終幕にむかって進んでゆく。

(3) 対立する古学の根拠

日本の知識人たちは、古くは中国一辺倒、明治以後は西欧一辺倒に走った。今でも、私たちには欧米人にたいする一種の劣等感が多少なりとも潜在しているらしい。それは日本文化が古くは中華大帝国の、近くは欧米先進国の「辺境」文化にすぎないことを自覚し、自国文化が野暮であり、遅れていることにコンプレックスを感じ、そのことに敏感であったことに関係している。だから日本の思想の歴史も「追いつけ、追いこせ」というコンプレックス克服の努力を動機としてきた。中国や欧米の高度文明の衝撃を受けた場合、辺境文化民族としての日本人は、その特異な島国的条件が有効に作用したためもあって、すでに述べたように外国文化の「摂取・採用」といういわば能動的な態度をとることが可能であった。だからそこには日本人の立場で、日本の役に立つものを異文化のなかから選んで摂取するという能動性が働いている。換言すれば、日本の側の文化的アイデンティティは曲折はあるにせよ多かれ少なかれ貫徹されているのだ。

なにぶん高度文明のなかの欲しい上等なものだけを受容するという仕方で外国文化をとり入れるのであるから、外国文化は普遍的な価値の具現者として理想化され、一辺倒が生じたのも無理はない。実際は、上等なもの、優れたものは、ほとんど必ずといってよいほど劣等なもの、醜悪なもの、と抱きあわせになっているのが実情であるが、そうしたことはなかなか理解されない。それがわかりはじめるのは、日本がどうにか先進国に「追いつき、追いこす」ことが或る程度可能なレベルにまで到達できることが

前提条件である。徂徠や宣長の出た時代になると、江戸幕府の政治的安定と大江戸の繁栄は、清朝と北京のそれに劣らないとする自負が生じていたといえよう。

わが国の外国文化受容がたんなる受容ではなく、そのなかに能動性を多分にもっていたこと、換言すれば日本文化のアイデンティティを放棄してしまわなかったことはすでに述べた。価値の基準を中国におき、中国の優越を説く徂徠は、全く中国一辺倒であるように見える。しかし彼が中国の優越を説くのは、その古代における「先王の道」の時代についてである。彼にとって、先王の道はたんに中国のものでなく、普遍妥当な人類の規範である。聖人が中国にしかでなかったのは、天命としてそこに発源地があったにすぎない。ところが、当時の中国は、彼の眼からみると、この道を喪失して病態に落ち込んでいる。従って中国は優越を失い、かえって先王の道を再獲得しつつある日本の方が優れている。これが彼の認識であって、彼の説く「先王の道」は日本の思想家としての彼が構築した思想体系にはかならない。彼にいわせると、当時の中国から学ぶべきものはほとんどない。言語の音声、紙、筆墨などの無自覚的な行為は依然として「中華」であるとしても、思想や音楽などの自覚的な行為は正しい伝統を喪失し日本よりも劣っている。

吉川幸次郎氏はこうした点から、「民族主義者としての徂徠」をテーマとした論文を書かれているが、同氏がいわれるように彼の説は古代中国の解釈学としてみれば、多分に不適切、さらには不当なものであろう。吉川氏はいう、「古文辞学とは単に古典を読むことではない。古典の中に身を投げ入れ、現代の日本と古代の中国との間にパイプを通すことである」と(吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』、岩波書店、1975年、173頁)。

宣長の説がかなり徂徠の影響下にあったこと、またその方法が仁斎・徂徠の開発した手法の深化であったことは研究者のあいだで知られているようだ。だが宣長は堀景山の塾にいた若い時代に儒者が和歌よりも漢詩を優秀であるとする説にすでに反発を感じていた。『あしわけをぶね』において、漢詩よりも日本の歌の方が優れていると説き、その論拠の一つとして

日本語が「てにをは」をもつことを、それをもたぬ中国語に対比せしめて、指摘する。

宣長の思想は多くの場合、朱子学への反発を土台として展開されてきたが、その後次第に中国文明全般にたいする反撃にまで拡大してゆく。儒学は善と幸福にのみ満ちる社会の可能性を聖人の世として説き、そのような誤った可能性の主張の上に、人々に実行不能な倫理を強要する。宣長にとってはこうした教は、「とてもかなはぬ強事(しいごと)」「玉くしげ」である。聖人とよばれる人々は、知恵が深くて人々を手なづけ、人の国を奪い取って、しばらくのあいだ国をうまく治めた人にすぎない。舜や禹も前王朝を奪い取ったもので、それを禅譲だというのはうわべを飾ったつくりごとである。聖人の道というのは、治まりがたい国を無理に治めるために作ったものであるから、何事も厳しく強いて教えこもうとする。だから順守する人はおらず、道は行われぬ。

宣長によると、儒学の誤りが生ずるのは、古事記にみえる「神」の道を、中国人が知らないためである。そこから、日本は万国の本、万国の宗(おや)であって、正しいまことの道は日本にのみ伝わり、他国はこの正しい道を知ることができなかつた、という説に発展する。このように展開されてゆく宣長の説は、彼自身の言葉によると、「己は古学の眼を以て見れば然思はるる也。古学を信ぜざる人は、これを信ぜざらんこともとより論なきをや」(呵刈腹)ということに帰結する。すなわち、宣長の「古学」は、仁斎・徂徠の「古学」と対立し、二つの古学は二律背反をなす。私たちが大きな思想的ドラマの展開とよぶドラマのクライマックスがここにみられる。

(4) 思想的ドラマの一応の終焉

江戸時代の中期的になって思想家たちの間に中国はもはやお手本にならないという問題意識が高まってきた。好奇心とコンプレックスを動機として貧欲に中国文化を摂取し続けてきた日本は、逆に自己のもつべき思想の困難性を自覚せざるをえなくなった。そして江戸時代の初期以来圧倒的な勢

力であった朱子学への批判，反発という形で思想の困難性からの突破口を開こうと試みた。仁斎・徂徠はその方法として言事革命をおこない、それぞれ古義学、古文辞学という名のもとに、朱子学が喪失してしまった孔子の原意を再獲得しようと努力した。

この二人は思想の方法としての言事革命の実行者として大きな功績をあげたが、この方法的側面は宣長によっても受けつがれ、深められた。朱子学が抑圧した感情と欲望を尊重することは、仁斎にはじまり、宣長に至って頂点に達した。また思想の根底に情緒的認識が不可欠の条件であることは、徂徠によって強調され、彼と彼の門人が重んじた李攀竜(りはんりゅう)が編んだと当時思われた『唐詩選』はわが国で覆刻されベスト・セラーとなった。さらに宣長は「もののあはれを知る」ことを人間の基本的条件とし、それがあつかないかで、「心ある人」と「心なき人」とにわかれると考えた。

宣長は若いとき、日本の歌のすぐれていることを漢詩との比較において主張し、日本語が「てにをは」をもつことが、それをもちぬ中国語にたいして優秀だとした。徂徠が中国語とそれによる文学を、日本語とそれによる文学よりも上等で、すぐれていると言うのにたいする反発である。換言すると、ここに二つの古学の二律背反の出発点を発見することができよう。儒者たちが聖人を信ずるのに対向して、古事記にみえる神を信ずることで、両者の二律背反は最高潮に達する。

徂徠も宣長も日本の思想家である。徂徠は、価値の基準を中国の古代におくところの「先王の道」を主張するが、「先王の道」は日本の思想家としての彼が構想した思想体系にほかならない。彼の漢詩文も日本文学の一形態なのである。日本民族は実に長い間かかって中国の思想や文学を摂取し、同化しようとつとめてきた。中国に追いつき追いつくために多大のエネルギーを消費したが、外国文化を吸収・同化することは決してなまやさしい仕事ではなく、それに全力をあげているときは、他を顧みるゆとりさえないだろう。仁斎や徂徠の時代になってようやく中国の古典を「従容体験」するためには、「古言」を再獲得することが必須であることを発見

し、「宋儒の註脚」を廃棄するに至った。古言を再獲得するためには、たんに読むだけでなく、自ら詩文を作ることが必要とされる。別のわかりやすい例をあげると、マルクスの主張の原意と親しく対話し得るためには「レーニンの註脚」を廃棄して、マルクスの使ったドイツ語を再獲得せねばならないだろう。しかしこのことは現在の日本人にとって大変に難しいことである。今言としてのドイツ語を体得することも、容易なことではないが、マルクスの時代の学問的用語としてのドイツ語の意味脈絡と字義を再獲得することは、当時のヨーロッパの学問・思想の具体的な内容を踏まえた上でなければ不可能なので、いよいよ難かしくなる。

徂徠が説く先王の道は、日本の思想家としての彼が構想した思想体系である。だが、東海すなわち日本は、聖人を出さなかったから、日本文化は聖人の出現した中国文明の優秀さに及ばないとする。そこからどうしても日本文化のアイデンティティについての考察は粗略になる。彼の『旧事本紀解序』には、日本の神道と中国の「先王の道」とはひとしく祭政一致であって、両者の間は連続の関係にあるとし、孔子の門流は、周礼だけをいうが、それより以前の王朝の道は文献には伝わらないとしても、神意を重んじたことは日本の古代と同じだ、と予想する。『護園談余』という書は彼の書でなく、門弟の山県周南が書いたものだという説が強いが、同書の冒頭に、「我国ノ神道ハ即モロコシノ神道也」という、続いて、「異国本朝神靈ノ道ハ同一揆也」とあり、京都遊学中の宣長はこれらを含む箇所を書き写している。

徂徠は古事記がその文古雅であって誠に古書と称するに値いすることを知っていたし、中国に乏しい虚構の文学が日本に発生したこと、具体的には「伊勢物語」の価値を評価して、『護園十筆』、その『二筆』において「本邦の人の聡慧なるは、絶えて外国の及ぶ可きに非ず矣」という。さらに彼は「源氏物語に熟せし人」であったといわれ、同じ本のなかで「人人態を殊にし、態は情を尽くし、文は変を尽くす。水滸伝より数百年の前に在る也」と述べ、さらに、「定家の和歌の門庭を開くも、亦王李にさきだつ。而うして王李の奥を得たり矣」という。

堀景山が徂徠と会談したとき、景山も若いころ源氏を読んでいたので、源氏物語が話題になったらしい。景山はそのことについて、「古今に大家なる人、如何に暇多くして、是らの書にも渉られるにや」といったという（吉川幸次郎『本居宣長』、筑摩書房、昭52年、201頁）。

欧米文化の吸収に熱心な現在の日本人が、伊勢物語や源氏物語、或いは藤原定家についてどれほど読んでいるであろうか。徂徠を中国一辺倒だと簡単に批判できる状態ではなさそうである。もっともそうはいっても、日本文化のアイデンティティについて彼が粗略な認識しか持っていなかったという不満は当然生ずるのであろう。日本文化は、極めて古い時代から現在に至るまで、幾多の変化を経過しながらも、なお持続的な基底の価値基準を多かれ少なかれ保持してきたようだ。そこに日本の文化的アイデンティティを探究する道が潜在している。それを思想のレベルにまで意識化してゆくのが宣長生涯の課題であった。従ってこの課題に熱中してゆけばゆくほど、日本文化が中国文化を摂取・同化することによって成長し、形態変化をしながら大きくなっていったという側面は低く評価される。若いときは相当真剣に中国文化を学んだ宣長は、年がゆくとともに逆にその影響をふるい落とそうと努める。

大野晋氏の対談集に『日本語を考える』（中央公論社、昭50年）というのがある。そのなかで同氏は、『『広辞苑』の基礎語 1,000 語を引き受けた。基礎語だから、上代語から現代語まであるわけです。それを書いているうちに、『ああ、ここに日本あり』という実感を得た』と語り、江藤淳氏が「なるほど、それは感動的な話ですな」と相槌を打っている。つまり日本人のアイデンティティの核を確かめることができた、という感動のようだ。宣長は古事記や源氏物語を味読して、日本人のアイデンティティを確認し、それを思想のレベルにまで明確化しようと試みた。和辻哲郎氏は『日本倫理思想史』（岩波書店、昭27年）で、ヨーロッパ人はイスラエルの宗教やギリシャ・ローマ文化などの外来文化におのれを没入し、その外来性を忘れてしまった。ところが日本人はあれほど深く仏教や儒教を摂取して、その地盤の上に日本文化を開花させてきたにも拘らず、それらを「外

来文化」と感じつづけてきたことを指摘する。中村元氏も『日本人の思惟方法』で、日本人にとって仏教思想が「外来思想」である、ことを強調する。その原因は日本文化のアイデンティティが案外に古くから強固で一貫していることに求められるであろう。

古代におけるクリティカルな思想的ドラマとして知られているのは、仏教の導入をめぐるドラマの展開であった。しかし結局のところは、仏壇のなかに先祖の位牌をおく形で解決された。一般の人々は、仏壇の中の位牌を通じて近い先祖と結びつき、さらに神棚を通じて遠い祖先と結びつく。すなわち仏教は祖先崇拝の習俗と結びつくことで大衆化された。しかし他面、仏教があれほど大衆化したのに拘らず、近くに至るまで仏教経典が日本語に翻訳されることがなかったことは、仏教の大衆化現象の限界を示している。虎関閑錬は『元亨釈書』(第30巻)で、「わが国には訳の事なし」と指摘する。

日本人は、漢詩・漢文の摂取・同化を教養の必須とするというコンプレックス克服の途と、和歌の伝統に象徴されるアイデンティティ保持の途とを、日本語のレベルにおいては、「漢字仮名まじり文」という表記法をつくることによって統一した。表音的な仮名と表意的な漢字、しかも漢字は音読みと訓読みという二通りの読み方をもつものとして使う。そういう仕方では漢字を摂取しながら大和言葉は失われずに保持されることとなった。ヨーロッパ語も漢語で翻訳するか、カタカナ表記で借用する。こうした点からいうと、私たちは漢字や漢語を、外来語という感覚で接することを止め、中国のそれとは別種になってしまった日本語として取りあげてゆく必要がある。とくに日本人の思想生活をみることは、漢文で書いたものを無視しては不可能だ。日本人は古くから漢文と和文との使い分けをかなりやってきたから、大和言葉の系統だけでは日本語文化の片面しか扱わないことになる。和語というと歌や物語の情緒的認識の表現が強調されることになるので、思想と漢語表現との結びつきが忘れられるおそれがある。

ところで日本人の思想生活と縁の深かった中国語としての漢文の本は、明治以後はヨーロッパ語の本に変わった。とくに現在は中国の漢字漢文の

文献は、英語と同じような外国語扱いとなり、中国語として音読し、それを現代の日本語に翻訳するという方法がとられる。中国語学中国文学は外国の言語文学であるから、一般の外国語外国文学研究の方法によることになった。

江戸時代における花々しい思想的ドラマは、明治以後、日本が中国的価値基準から欧米的価値基準へ転換することによって幕を一応とじた。しかし欧米諸国やソ連などがもはや日本のお手本や師匠にならない現状に私たちのまなこをよく開いてみると、新しい言事革命の時代がはじまりつつあり、新しい思想的ドラマが展開されようとしていることに気付くだろう。そのドラマの登場舞台を準備しつつあるのは、現代日本における思想の困難性という私たちの直面している現実の思想状況そのものである。この際、江戸時代の花々しい思想的ドラマの経験をどのような形で追体験し、それを生かしうるかは、私たち思想に関心ある者にとって、無視できない重要事といえるだろう。

第2章 思想の方法としての言事革命

I はじめに言葉ありき

(1) 鈴木孝夫氏の提言

鈴木孝夫氏は『ことばと文化』(岩波新書)のなかで、「始めにことばありき」という同氏の立場を説明する。その立場は、先ず「もの」という存在があって、それにあたかもレッテルを貼るような具合に、ことばが付けられるのではなく、ことばが逆にものをしてあらしめるという見方である。すなわち、言葉は、世界認識の手がかりであり、窓口であるから、言葉の構造やしぐみが違えば、世界は当然ちがった角度や方法で切りとられることになる。

同氏はその具体的な例をいろいろ列挙されているが、その一例として日本語の「くちびる」と英語の lip のちがいをみよう。英語の lip をそのまま日本語のくちびるに翻訳すると、「髭の生えたくちびる」や「短い唇」というような表現がでてきて、両者の喰い違いが明らかになってくる。いい換えると、唇は日本人にしかなく、lip は英語国民にしか存在しない顔の部分である。従って、lip は唇に等しくないから、個々の言葉を離れて、ものとしての唇がまず存在し、それを日本語で唇、英語で lip というレッテルを貼るのだと考えることは不可能といわざるをえない。

以上のような議論は、今日の言語学にとっては常識かも知れないが、一般的な常識とはいえないだろう。中国文学の研究者として著名な吉川幸次郎氏は、昭和13年の夏、たまたま本居宣長の『うひ山ふみ』をよみ、その学問の方法に大変感心し、それ以来「私は宣長の信徒」となったといわれる(吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』, 309—10頁)。同氏が感心されたのは、言語は、事実を記載し、事実を認識するための単なる手段にすぎないものでなく、言語そのものが事実であることを重視する宣長の方法であった。同氏はかくて、宣長の主張の核心である「言(コト)は事(コト)なり」という

態度と方法とが、すでに荻生徂徠の言語観にはっきりとみられ、さらに仁齋の言語(モノヒ)のさまへの敏感としての古義学にも発見できることを主張し、日本思想史におけるこれら三人の業績を高く評価される。

もっとも吉川氏が、宣長の方法の信徒となられたのは、同氏の考えていたことを、「自分より先に、はっきり説きつくした男がいる」ことを知り、先きを越されたという腹だたしい思いをしたというショックと結びつくものであった。そして宣長の方法は、「他の事象を対象とする学問にとっても、役立つものでなければならぬ。私が宣長を、世界的な人間とする所以は、ここにある」(同書、310頁)と推賞する。

「言は事である」という方法を大変明確にしたのは宣長であるが、この方法はすでに徂徠の学問の中心となっており、宣長はこの方法を深く学びとり、それをさらに徹底していったものであろう。徂徠にとっては、「六経」の古文辞は、それを媒介として「先王の道」の内容である事実を伝達するにとどまるものではない。六経の古文辞そのものが、先王の道の表現なのであるから、六経の古文辞の言葉の再獲得は、すなわち先王の道の獲得となりうる。ところで、六経の古文辞は中国語であるから、これまでのような訓読法によって日本語に翻訳して読むことは、中国語という事実の変形であり破壊であるとして排斥される。原音、原イントネーション、原語序によって読まねばならない。そこで彼は、その第一歩として、当時長崎税関の「通事」であった岡島冠山を中国語の教師として勉強を試みた。

(2) 純粹ないし極端主義者

吉川幸次郎氏は、中国の文学を研究するにあたって、「せいぜい日本のことにはタッチいたすまい、日本のことはせいぜい忘れるようにと、そういう心がけで勉強」されたそうである。そのため純粹主義者だとか、フランス語でいうエクストレミストすなわち極端主義者だとかいう批評をうけたという。江戸時代の儒者の本も、「そういうものに頭をつっ込めば、いよいよ生粋の中国の理解に邪魔になるだろう、私の純粹主義をたいへん汚すだろうと考え」て、手元によせつけないようにしたそうである(吉川幸次

郎『他山石語』、毎日新聞社、昭48年、270、272頁）。

一つの外国語について、「言は事である」ことを体得するのは、容易なことではない。例えば、市河三喜氏は、「英語学習時代」という文章のなかで、「まず英語というものに自分を identify する、そして自分をその中に溶かし込んでしまう。四六時中英語の事ばかり考えている。夜寝てからも英語で寝言を云う」（市川三喜『小山林堂隨筆』、研究社、昭24年、303頁）。つまり、英語を物にしようと思ったら徹底的に identification and fusion を実行することが必要だといひ、イギリスに滞在中は、なるべく日本人を避けてイギリス人の中にまじって生活するようにした、と同氏の極端主義者振りを語っておられる。

吉川氏や市河氏がこのように「故意に」日本文化から遠ざかろうとしたのは、私たちは生れ落ちてから母国語で考え、母国語で範疇化され、切りとられた世界を見ることにならされていて、そうした染みついた文化・価値の座標軸で外国文化をみるため、たとえ外国に滞在の経験をもって、外国文化の在りざまが、「見れども見えない」ことを思い知らされたためであろう。鈴木孝夫氏が『閉された言語・日本語の世界』（新潮社、昭50年、232—233頁）のなかであげている手近かな例でいうと、「太陽の色」が日本語の世界では赤であるのに、英語や仏語では黄色であり、虹は日本語の辞書では七色とでてゐるのに、イギリスやアメリカの辞書には七という数がでてこない。私たちが生まれて以来染みついた自国の文化から解放されて、他者の目で世界を見るのがどんなに困難であるかは、想像外のものがあるに違いない。言葉がちがえば、世界の切り方が違うからである。

わが国では古くから外国語が先進国の進んだ文明、すぐれた技術を輸入ないし導入するための手段・道具としてのみ考えられる傾向が強く、外国語で「何が」書かれているかだけに興味もたれ、いかに、どのようにという how の研究に興味も注がれることは乏しかった。明治以前は、中国に、あるいは中国を通じてインドに、明治以後は西欧に学問や美の源泉がゆだねられた。しかもその場合、日本人が外国の文明を学ぶに際して準拠した考え方や方法自体が、外国の人々が彼らの歴史的経験に即して作りあ

げたものであったため、日本の現実にそぐわない異質の概念や尺度を自国にもちこむことになった。日本的現実や日本語をはかる尺度や概念は、日本的現実や日本語それ自体に求むべきだという態度が大変にそだちにくかった。もし外国起源の尺度や概念と自国のそれと対比せしめて普遍化を目指すならば、それは両者を含み、両者を共に説明しようとするところの、より高い次元において可能なので、外国の尺度を流用して簡単に説明できる性質のものではない筈である。

しかしわが国の知識人・物知人(ものしりびと)が、日本文化は中国文明や欧米文明の辺境文化であることを自覚し、中国や欧米に道理や美の源泉を求めるという態度が非常に強い限り、それらの文明の翻訳的状况を脱することは困難である。そうした状況を脱出しようするためには、中国や欧米の現状が「最早や」自分たちの手本とするには十分でないという問題意識が成長することが必要となる。江戸時代に「言(コト)は事(コト)である」という徂徠の学問の方法が成立したのは、中国の先王の道は普遍的な規範であるとしても、当時の中国ではそうした規範の力は衰亡してしまっていて、もはやわが国としては学ぶべきものがなく、徳川王朝の優越に及ばないという徂徠の問題意識が成長するに至ったためである。このような江戸時代の思想史における大きな変革運動を支配した方法を、私たちは「言事革命」(げんじかくめい)と名づけてはどうかと思う。そのことをもっと詳しく徂徠について次にみておこう。

(3) 徂徠の主張

徂徠が「先王の道」を尊重したのは、人類の文明の法則の設定者である聖人が中国からしか出なかったからで、先王の道を設定した聖人が中国の古代にのみ生まれたのは、彼にとって、尊敬すべき天の意志として受けとるほかなかった。先王の道は、普遍的な価値・規範であるが、この道を明らかにするには先王の道が生んだ古文辞の言語を再獲得することが必要である。宋儒は、今言をもって古言を視るから、理の魔窟に陥ち入ってしまう。古言と今言とが同じでないことを知り、古文辞の用語となっている古

言を明らかにしてはじめて先王の道をいうことができるのである。

後世の中国の儒者たちは、古言を知らないため、詭弁を弄するばかりで、孔子の伝うる所が何の道であるかを知らない。中国でさえそうである。訓読で読んでいる日本の儒者たちの無能さはいうまでもない、と彼はいう。彼が宋儒の束縛から完全に脱却したのは、古文辞の方法を示唆してくれた「李王二先生の賜もの」であるが、しかしこの二人はなお文学者とどまっていたので、彼はこの古文辞の方法を六経と論語にまで延ばしてみた。すると、世間で権威となっている宋儒の注が、いかに出たらめであるかがはっきりわかった、と徂徠は述べる。

徂徠は古文辞の言語を再獲得することによって先王の道を獲得しようとする。彼は、朱子の理論を排斥して、感情と欲望を尊重し、先王の詩と楽を根拠として、風雅文采の生活を主張した。とくに彼が天、鬼神、祖宗を敬うことを重視したのは、一方における政治重視の説とならんで、彼の大きな特色といわれる(『仁齋・徂徠・宣長』, 189-190頁)。

彼の主張はすでに述べたように、先王の道が六経の古文辞によって表現されているため、古文辞の言語を再獲得すべく、古文辞を読むだけでなく、みずからの体験を古文辞で書くことに努めた。そうすると、原典の句そのものが、あたかも古人と同じ座敷で挨拶を交わすように、はっきりと具体性をもって把握されると感ぜられる。

彼は、詩・書・画においても「和習」、日本くささを嫌った。文房具も中国風のものでなければ使わなかったと伝えられる。こうした点は、まさに純粹・極端主義者の一典型であったといえよう。

ところで徂徠は、自分の業績にふれて、田中省吾に与えた書簡のなかで、「乃ち東夷の人を以て、而かも聖人の道を遺されし経に得し者は、亦た李王二先生の賜もの也」といっている。吉川幸次郎氏はこの言葉のなかに、自分は東夷の人なればこそ、中国でも孔子以後まともに伝達されなかった先王の道を、かえって直接に継承しえたのであるという、彼の抱負が含まれているのではないかと指摘される。彼にとって、中国は久しく先王の道を喪失して病態におちいっており、現在は胡族である満州人の清

王朝によって政治が行われている。先王の道は時空を超えた普遍妥当な道であるが、それは中国ではすでに衰亡してしまっていて、現在の中国にはもはや学ぶべきものがない。このように中国で失われた先王の道の正しい伝統を、日本国で再獲得した人物は、ほかならぬ自分である、という含意がそこにみられる。いいかえると、彼にとって、中国は聖人の出た国として尊重さるべきであるが、今や先王の道は失われ、道の後継者はむしろ日本の彼自身であるということになると、「先王の道」は、日本の思想家としての彼が構想した思想体系にはかならない、ということになる。論拠がもっぱら中国の古文獻にあるのは、天命として、道の発源地がそこにあったからにすぎない。

(4) 「先王の道」の思想体系

徂徠が『弁道』で、「孔子の道は先王の道也、先王の道は天下を安んずる道也」といい、また「先王の道は、先王の造る所也。天地自然の道に非ざる也」と述べているのは、それまでの儒者の説とは大変に異なった彼の重要な思想である。儒学は一般に政治に関心をもつ学説であるが、その際にも道徳をもって政治に先行させるのが当然視されてきた。しかし彼によるとそうした個人的な徳を先行させるのは、老荘などの道家、ないし仏教の説にはかならない。

道は先王が作為したもので、先王の聖人が建立したもので、この先王の道は、詩書礼楽という四つの要素からできている。政治の担当者である君子はそれらに習熟することによって、政治を行う人間としての資格をうることができる。道は、宋儒のいうような「心法理窟の沙汰」である議論によって構成されるものではない。先王の道は、先王が設定したもので、天地自然の道ではなく、中国古代の先王の聖人たちの作為にかかるものである。そしてこれらの各王朝の「開国の君」が道を造ったのも、その根底にあるのは天への敬虔であり、その具体的表現は祭政一致である。『弁名』でいうように、「それ先王の道は、天を敬うを本と為す。詩書礼楽、皆自然らざるはなし」。先王の道の思想体系は政治の道徳にたいする優先を説

くだけでなく、天を敬し、鬼神を敬することを説くことが、その一方の重点である。この点にも宋儒がすべてを「理」でしぼるのと対蹠的である。

要するに朱子など宋儒に至って先王の道の理解は完全に喪失されたが、この喪失は政治体制が「封建」から「郡県」へと移行したのと相表裏している。そうした中国の墮落から脱却するためには、先王の時代の言語に自己を投入することによって古代の道を再獲得すること、このことが彼の古文辞学の方法であることはすでに述べたところである。彼が詩書礼楽への習熟を根拠として「風雅文采」の生活を主張したことは、理性と情緒との並行的・同時的尊重を意味し、李王の古文辞の文学から出発して、先王の道に到達したのは、その見事な実践であるといえるだろう。彼が、中国語とそれによる文学とを、日本語とそれによる文学よりも、すぐれた言語であり文学であるとして、漢詩文の実作者として活躍したことは、彼の思想が先王の道の闡明と再獲得をもってその中心としたことを根柢にもつものである。「此方の和歌杯も同趣に候得共、何となく只風俗の女らしく候は、聖人なき国故と被存候」(『徂徠先生答問書』)と述べ、中国語は聖人が生まれた国の言葉だから日本語よりも上等の言語であるとするのと、同じ理由に帰している。

Ⅱ 言 事 革 命 と は

(1) マルクス・レーニン主義の場合

『毛沢東論文選』(1967年、東方書店)において、毛氏は、マルクス・レーニン主義は「世界のどこにも適用される」普遍的真理であって、それは「真の理論は世界にただ一つしかない」ことを実証してみせてくれるものである、と主張する。「真理はわが方のみにある。そして他のものはすべて誤謬ないし虚偽に落ち入っている」というのが毛氏の確信である。

ところで彼がマルクス、エンゲルス、レーニンとならべて尊重しているスターリンは、レーニン主義を要約して、「プロレタリアートの暴力革命の法則、この革命の前提条件としてのブルジョア国家機関の破壊の法則

は、世界の帝国主義諸国の革命運動の避けることのできない法則である」といい(『レーニン主義の基礎について』)、また、「プロレタリアートの独裁にかんするレーニンの理論は、純粋にロシア的な理論ではなく、すべての国に必ず適用される理論である」(『10月革命とロシア共産主義者の戦略』)という。すなわち、プロレタリアートの独裁は、ソ連がすでに行っている道であって、「他のすべての国もかならずとおる道である」。

周知のようにわが国の一部でも「マルクス・レーニン主義の普遍的真理」であることが主張され、マルクス・レーニン主義の立場・方法にもとづいてわが国の政治、経済、文化のさまざまな問題を研究・分析し、それを革命運動の指針とすることが行われてきた。

しかしレーニンがマルクス主義を、毛氏がマルクス・レーニン主義を革命運動の理論的武器として活用・発展せしめたのは、勿論、それぞれのそのときの具体的な歴史的社会的条件と結びついてである。換言すると、レーニン主義は、彼らのいう「軍事的＝封建的帝国主義」の恐るべき弾圧下に、体制外的存在としての革命党の理論として形成されたものであり、毛主義は、ロシアよりも一層たちおくれた半植民地・半封建の国における革命理論として、マルクス・レーニン主義を「中国の必要にかなう」ように発展せしめたものである。

毛氏は『人民民主主義独裁について』という論文のなかで、中国は10月革命前のロシアと同じような、或いはそれとよく似たことが沢山あるという。すなわち、封建主義の圧迫は同じである。経済と文化のたちおくれもよく似ている。両国はともにたちおくれていたが、中国はいっそう立ちおくられている。こうした中国人がマルクス主義をさがしあてたのはロシア人を介してであって、中国人は、国を復興させるために革命の真理をさがし求め、終に「ロシア人の道を歩むこと」という結論に達したという。

この場合私たちが注意すべきことは、レーニンも毛沢東もロシアや中国の具体的諸条件をはなれてマルクス主義を問題にしたわけではなく、かえって徹底的にそれぞれの国の具体的諸条件、具体的諸特徴と結びつけてマルクス主義を獲得し発展せしめていることである。

(2) マルクス・レーニン主義からマルクス自身へ

以上述べたように、マルクス・レーニン主義は、マルクス主義の「ロシアの革命運動の必要にかなりように発展せしめられた理論」であって、スターリンや毛沢東が強調するように世界のどこでも適用できる普遍的真理というわけにはゆかぬようだ。もっとも革命前のロシアとよく似た諸条件がある国では、普遍的真理として受けいられることができるかも知れないが、たとえば現在のわが国のように具体的な諸条件がロシアと大幅に違ってきている場合はそうはいかない。そのうえ、革命後半世紀以上をへたソ連の現実には、マルクス主義理論から一般に期待されるイメージを満足させうるものでなく、逆に反発を招く状況を呈しているようだ。

すなわちマルクス・レーニン主義の本拠地をもって任じているソ連の状況は、マルクス主義理論の指向する社会主義社会のイメージからいうと、むしろ病態におちいつているという批判さえみられる。一、二の例をあげよう。松田道雄氏は、ソ連の現状を、「何という官僚主義、何という自由の制限か」と疑問をだし、これは人間の威厳にたいする大きな侵害ではないか、という。ソ連では基本的人権の壁によって守られる筈の内側の自由が侵害され、個体的人間の人権の最も重要な部分としての自由が階級の自由のなかに吸収されてしまい、人間からはなれてしまっている、と強調される（松田道雄『革命と市民的自由』、筑摩書房、1970年）。平田清明氏は次のように批判する。ソ連では国家の外面的強制力と党の内面的権威とが結合していて、国家の規制力は、党の内面的権威性を媒介として、諸個人の頭脳細胞そのものを侵蝕する。そのため、決して反革命でもなく、反社会主義でもない政治指導者や学究を、反逆者やスパイに仕立てて処分することができるのである。党独裁の完成は、党と国家との混同となり、そうしたことがレーニン主義の名のもとで強行されてきた。そこにマルクス・レーニン主義における概念の喪失と名辞の混乱が大巾にみられる（平田清明『市民社会と社会主義』、岩波書店、昭44年）。現代ソ連のマルクス・レーニン主義は、社会主義社会を党官僚の支配するすさまじいばかりの官僚主義社会に変質させてしまっており、それは支配の廃絶の始まりどころでなく、あら

たな形態での支配の始まりである(竹内芳郎『国家と文明』, 岩波書店, 昭50年).

マルクスの主張を深く尊重するこれらの人々も、ソ連の現状がマルクスの目指した道を喪失して病態におちいっていると考える。これまでわが国の多くのマルクス主義者たちが、マルクスの思想を日本の歴史的現実にも妥当する普遍性をもつものとして受け入れ、さらにまたレーニンの思想をマルクス主義を現代的諸条件のもとで発展せしめた理論として特別の評価を与えてきたことは必ずしも不思議ではないであろう。しかしその後、ソ連の現状が詳しくわかってくるに従って、マルクス・レーニン主義にたいして多かれ少なかれ挑戦するマルクス主義者が殖えつづけてきている。つまりこれらの挑戦者たちは、レーニンやスターリンによって歪曲されたり埋没せしめられているマルクスの原意を恢復しようと努力する。マルクスの原意の再獲得として、マルクス自身の原文に即しての解釈をおこない、レーニン主義的解釈を歪曲として排斥するのである。このための方法として採用されるのは、マルクスの著作の解釈をその言語から出発させる方法である。たとえば平田清明氏は、「西ヨーロッパ人であるマルクスの思想や理論は、なかなか日本のことばにうつすことができない」、マルクスの思想体系は、ヨーロッパの日常語を純化した範疇によって展開され、それらの大部分は、先行諸学者の設定した範疇をマルクス自身が批判的に継承したものであることを指摘する。従ってこうしたヨーロッパの歴史的事実と言葉の内在的研究によって媒介されないマルクス主義的範疇の使用は、見当ちがいなものに変化してしまう危険が多い。そこで同氏はさきにあげた著書のなかで、市民社会、私的所有、個体的所有などのことば・用語をあげ、またプロレタリアートの独裁という重要な用語がマルクスにおいて、どのようにレーニンと異なって使われているかを、同書の「市民社会と階級独裁」で取り扱う。

マルクスにおける諸種の概念を、マルクスの原文に即して理解することによって、マルクスの原意を再獲得するということが、換言すればレーニン主義のみならず、凡ゆる注釈家の説から脱出しようとする態度は、マルクスの「言」を十分に再獲得できない限り、マルクスの説く「事」を把える

ことができないとする認識である。私たちはこのような認識を、思想における言事革命と呼ぶ。ここにマルクス主義を採りあげたのは比較的解りやすい事例と思われるからである。

(3) 日本思想史における言事革命

日本思想史における言事革命の顕著な例として、私たちは江戸時代における仁斎、徂徠、宣長の系譜をあげることができる。この三人は、宋儒への強い反発をもち、三人ともに古典の解釈をその言語から出発させる方法を採用した。吉川幸次郎氏の『仁斎・徂徠・宣長』はこうした点を研究したものである。仁斎は、中国古典の研究を、仏教と宋学から脱出せしめ、みずからの学説として古義学に到達した。徂徠は、「辞」と「物」とは密着したものであるとして、中国古代の「言」を再獲得するために古文辞学を樹立した。宣長はさらに「言」と「事」と「心」の三位一体を主張し、言事革命を徹底せしめた。

平田清明氏が、ヨーロッパ古典の内在的研究によって媒介されぬマルクス研究は、マルクスにおける社会＝歴史認識の核心を見失うものである、といわれるのは(『市民社会と社会主義』, 51頁)、私たちに一種の古学運動を要求するものといえよう。西欧古典の用語を再獲得するのは、容易なことではないからである。マルクスが、bürgerlicher Kapitalist とか bourgeois capitaliste とかいつている概念は、私たちが日本語で「資本家」と呼んでいる概念と同じものではない。平田氏のいうように西ヨーロッパの古典の内在的研究によって媒介されることが必要な概念＝言葉である。『資本論』は、西ヨーロッパにおける bürgerlicher Kapitalist の社会の展開と、それに伴う政治的・法制的諸関係の同時的展開を見ずして執筆されたもので、その叙述内容がすぐれて西ヨーロッパ的なものであることを確認して、マルクスの「用語のさま」に研究者は敏感にならねばならぬだろう。マルクスの使っている「用語のさま」を知ることなしには、マルクスの書物を十分に知ることはできない。

マルクス主義は現在もお普遍妥当の性格をもつ思想であるとして多くの国で自己主張が行われている。だが10月革命の成功以来、マルクス主義の現代的発展としての声価を獲得したマルクス・レーニン主義は、このところその思想的権威がかなり動揺しはじめているようだ。そうしたことから改めてマルクス自身の思想や理論を再獲得しようとする一種の言事革命がわが国だけでなく西欧諸国でも活発となってきている。

仁斎と徂徠、それに今日の状態でいうと、マルクス・レーニン主義の反省としてのマルクス本来の考えはどうであるかの研究は、言事革命の事例として比較的に理解することが容易といえよう。だがつぎの宣長となると、事情は相当異なってくる。彼は、『古事記』の事(コト)を言(コト)の正確な理解を通してつかまえるために、古語(フルコト)をあきらかにするため古代語の文法の特徴や表記についても、周到な研究をおこなった。

つまり宣長にとっては、日本語、日本の事実をはかる尺度は日本語それ自体、日本の事実それ自体に求められるべきであって、漢国(カラクニ)の言、事、意を物差しとして使うべきでないことがまず要求される。一言でいうと、「からごころ」を徹底的に除くことを要求する。彼が「からごころ」というのは、中国的事実にもとづいた物差し、すなわち理にほかならない。そうだとすると、現在の私たちにとって中国的「からごころ」は影がうすくなってきたとしても、逆に欧米的「からごころ」というべきものは明治以来ますます濃厚になってきている。もっともこういった論にたいしては、「そもそも人の心は、皇国も外っ国も、ことなることなく、善悪是非に二つなければ、別からごころといふこと、あるべくもあらず」(玉かつま)という批判がてくるであろう。しかし日本も外国も共に含むことのできる、より高次元の立場においてはそうした批判も可能であろうが、中国や欧米の尺度をそのまま流用しての普遍化が簡単にできるとは想われない。

宣長は、中国の聖人の道そのものが、すでに一種の病態ではないかとの基本的疑問を提出した。「直昆靈」と題する古事記論がそれである。聖人の道は、たえず人の国を奪い合うところの治まりがたい国を、しいて治めよ

うとして作られた物で、きびしく教えたてようとする強事(シヒゴト)にすぎず、聖人といって尊敬されている者も国を取ることを謀って成功したものにすぎない。天命などというのも、君をほろぼし国を奪った聖人が、自分の罪をのがれるために考えだした作りごとである。これが宣長の批判である。

仁斎や徂徠は釈迦を信仰せず、聖人を信仰したが、宣長はその聖人をも信ぜず、古事記の古伝説をそのままに信じた。『徂徠先生答問書』に、「愚老杯が心は、只深く聖人を信じて、たとひかく有間敷事と我心には思ふとも、聖人之道なれば定めて悪敷事にてはあるまじと思ひ取りて、是を行ふにて候。」宣長は仏の道も、漢の道も排し、『直昆霊』に、「そもそも天地のことわりはしも、すべて神の御所為にして、いともいとも妙に奇しく、霊(アヤ)しき物にしあれば、さらに人のかぎりある智(サトリ)もては、測りがたきわざなるを、いかでかよくきはめつくして知ることのあらむ」として、古事記の古伝説を信じ、言は事であり、心であるという方法を貫いて、『古事記伝』(44巻)という学問上の偉業をなすとげた。この書は、彼が「大よそ古学の道は、此ふみにつくしてん」の心構えで、32年の歳月を費して書きあげたものである。このような研究を可能にしたのは、彼の学問の方法が矢張りすぐれていたからであって、この点、吉川幸次郎氏がいわれたように、宣長は世界的な日本人であるといつてよい。

Ⅲ 言事革命の徹底

(1) 言事革命の歴史的背景

すでに指摘したように、わが国が、中国文明や西欧文明の辺境にすぎないことを自覚し、中国や西欧に学問・技芸・美の源泉を求めることに汲汲として情熱を傾注している状態では、もちろん言事革命の機運などは生まれてこない。そうした状況を脱出して、中国や西欧の現状が自分たちの手本としてはもはや完全でないことを発見し、かえってそこに不足や欠如、欠陥を見つけたしるようになるに従って、はじめて革命の機運はたかま

ってくる。

江戸時代の思想史は、現在の私たちと言事革命という方法をめぐって、案外大きく連なるところがありそうに思われる。もっとも明治以来の思想の発展史が、江戸時代における仁斎や徂徠ほどのところまで到達しているかどうかは疑問であり、さらに宣長にみられるようにその徹底が行われるための条件が成熟するにはなお多くの時間が必要であろう。しかし日本のあらゆるものを欧米の規準ではかり、それに合わぬものを低級視する欧米崇拜思想に反発して、日本を日本として確認しようとする主張は、学問の世界でもすでにいくつか起こってきている。

一例として日本語の語学的研究がある。宣長は古語を正しく復元することが古事を正しく理解し、古心を正しくつかまえることであると考え、古代の言語の原理と、それを表記する漢字の字音を実証的に調べた。また宣長とほとんど時を同じくして富士谷成章が『あゆひ抄』を著わし、また宣長の刺戟をうけた東条義門の『男信(なましな)』など、江戸後期には語学的研究はかなり進んでいた。それが明治以後、ヨーロッパ一辺倒の影響のもとに構造のちがうオランダ語や英語の文法範疇で日本語を計測することが大規模に行われ、江戸時代の先人の努力は尊重されなかった。しかし日本語がオランダ語や英語と構造のちがう言語であることが判明するにつれ、日本語それ自体の組織原理をあきらかにしようという運動がたかまるとに至った。日本語を西欧語の尺度によって測ろうとすることの誤りであることが確認されるようになった。この点で佐久間鼎氏の考えは先駆者の一人に数えられよう。戦後十年過ぎ前後から、三上章氏をはじめ、時枝誠記、金田一春彦、大野晋、鈴木孝夫氏などの日本語についての反省が急に高まりだしてきたことは注目に値する。

(2) 日本・中国・西洋

徂徠は、「先王の道は、先王の造る所也、天地自然の道に非ざる也」(『弁道』)という。宣長は、皇国の道は、「天地のおのづからなる道にもあらず、人の作れる道にもあらず」して、天照大御神の受けたまひ、伝え賜う

道だという。宣長においては、日本と中国との距離の大きさが意識にのぼっている。さらにもう一つ、西洋の存在への意識の増大も見逃がせない。『玉かつま』（七の巻）に「皇国にても、学問をもする人は、今は万（よろず）の国々のことも、大かた知りたるべきに」、唐の国より外に、国はなきごとく心得ているのは、不可思議なことだ。オランダ人は、商いのために、遠い国々を渡りあるくから、その国の学問をすれば、遠い国々の様子もわかり、漢学者の自慢話も影が薄くなる。「あめつちのあひだ、いづれの国も、おのおの其国なれば、必ずひとむきにかたよりなづむべきにあらず」という論もあり、そういう論は一応もっともに聞えるが、なお皇国の尊きことを知らないのは、残念だと宣長は強調する。

いわゆる宋学は、世界は一つの「理」によって貫ぬかれ、人間も理を賦与されているゆえに、すべてを知り得るとする。そして一切を理によって統制しようとした結果、感情・欲望・利益の追求などを否定するように傾く。「万の事にその理をのみいうが」、そのように「こちたくいう事共」は、彼らの「わたくしの造説（ツクリゴト）」の理屈にすぎない。だから、「道を学ばんと心ざすともがらは、第一に漢意、儒意を、清く濯ぎ去て、やまと魂をかたくする事を、要とすべし」（『うひ山ふみ』）ということになる。儒者は、価値の基準をすべて中国におき、日本をもって非文明の地域と考えようとするが、宣長は逆に中国の優越を否定して、「やまと魂」をかたくして、日本に価値の規準をおくべし、と主張する。このことは、宣長がたんに漢意、儒意を棄てざることを学問の方法として要求するだけではないことを示すものである。

宋学ないし朱子学を価値基準とすることは、仁斎・徂徠によって否定され、かえって朱子学を奉じている中国の現実には、病態におちいつているとされる。このことは、徂徠にとって中国の優越は先王の道の時代にあることを意味する。彼の住んでいた日本の徳川時代は、先王の道を失った中国よりも優越する。宣長は、さらに先王の時代そのものが日本にとって価値の基準となりうることを疑う。価値の基準となり得ない儒学思想は、宣長にとって排除さるべき漢意として批判される。それはさかしらな理（ことわ

り)の巢窟にすぎない。

わが国が中国文明の辺境地域として自分自身を自覚し、学問や技芸、美の源泉を中国に学ぼうと努力して、価値の基準をそこにおいている限り、それらを「漢国人のわたくしの造説(ツクリゴト)」であるとして批判する機運は生まれてこない。宣長の時代に至って、日本自体のなかに価値の基準を求めうるような条件や状況がいろいろの面から熟してきたということになる。

ところで戦後はげしく燃えあがった欧米、とくにアメリカを価値の基準とする思想も、このところやや沈静化の様様で、かえって欧米を基準とすることを疑う動きが部分的であるが生じつつあるように見える。そこに宣長についての関心が一部で拡がりつつある一つの理由があるようだ。

(3) ダーウィン主義思想と欧米的価値基準

ここでダーウィン主義思想とは、生存闘争(struggle for existence)をとおしての適者生存(the survival of the fittest)という法則が生物界全般に、従って人間社会にも行われているという考え方を指す。簡単にいうと優勝劣敗・弱肉強食は生物界の掟だというわけだ。ダーウィンの進化論が出たのは資本主義の勃興期で、その時代の政府や産業界は、こうした自然選択(自然淘汰, natural selection)説によって、自分達の行動が理論づけられ、正当化されると感じ、そのせいでダーウィン主義思想は急速に普及し大きな思想的流れとなることができた。

ダーウィンはビーグル号の航海で、生物の種が変化するものであるとの確信をえ、また飼育動物や栽培植物の品種の変化が人為選択によることも気付いていたが、しかし自然状態においてこうした選択(淘汰)がどのように働くものであるかは未だつかむことができなかった。ところが、1838年のある日、偶然マルサスの「人口論」(1798年)を読んでいたところ、人口は幾何級数的に殖えるが、食糧は算術級数的にしか増加しない、故に生まれたものを全部生かすだけの余裕がない、という説にぶつかった。この説の示唆をえて、ダーウィンは自然選択の説を唱えるに至ったといわれる。

ダーウィン主義は進化論としては、その後、突然変異の考え方を採り入れて多少内容が変わってきているが、しかし突然変異といっても依然として個体の突然変異を中心とするもので、生存闘争を基本原理とすることによって変わりはない。ここで私たちが問題としているダーウィン主義思想というのは、進化論の領域からもっと拡大された生命観・人間観・社会観であって、人生は闘争であり、「修羅」の巷であるとする考え方を指す。この考え方は、国家についても、企業についても、個人についても、今日欧米的価値基準の重要な構成要素の一つをなしているようだ。

しかしダーウィン主義思想が西洋的なものの考え方であると批判しうるためには、進化を説明するのに闘争原理とは異なった原理と生命観をもちだすことが必要であろう。この点で西洋的・キリスト教的なものの見方と反対の見方を今西錦司氏が提唱されているので、そのことに少しばかりふれておこう。

まずキリスト教では、人間と生物とを一刀両断に切ってしまい、人間だけが神の特別な恩寵にあずかっているごとく考え、動物には魂を認めないのが当然のようになっていく。だが人間と他の生物とは異なっている、両者を截然と別物にして取り扱う必要はないだけでなく、人間もまた生物の延長にほかならないことを見破ることが大切である。昔から日本には、宣長が『直毘霊』でいうように、「世の中に生としいける物、鳥虫に至るまでも、己が身のほどほどに、必ずあるべきかぎりのわざは、産巢日の神のみたまによりて、おのずからよく知りてなすもの」といった風な主体性をもった生物観が空気のように弥漫している。

今西氏の進化論は、「棲みわけ」と「種社会」の発見を土台としているが、同氏のいわれるように、西洋の人々は闘争という原理をもちだすが、棲みわけと種社会という原理をいわない。ラマルクもダーウィンもみんな適応から進化を考えた。ダーウィンはそのために生存闘争をもちだした。その闘争の線にのって、だれもが闘争や競争ということを盛んにいう。しかしだれも棲みわけということをいわない（『今西錦司の世界』、平凡社、昭50年、312頁）。

今西氏の種社会と棲みわけ(種社会の棲みわけ)を軸とした汎社会学的な進化論は、ダーウィン主義の闘争原理にたいして共存原理を強調するものとして、西欧人のもつ自然観や生命観また社会観にたいして根本的な異議を申したてるものである。鈴木孝夫氏も『閉された言語・日本語の世界』で、犬や馬がブリタニカのような百科辞典でどのように取り扱われているかを調べ、この辞典が客観的な知識の集大成というよりも、「世界をイギリス人が、イギリス人の目で、彼らの価値基準で解釈したもの」にほかならないことを例証されている。欧米的なものの考え方を今日的に代表するものの一つとして鈴木氏もダーウィン主義の考え方をあげている(鈴木氏『閉された言語』、147頁)。

ところで、人類の場合は、同種のままで、彼らがつくりだした道具やその使い方、言語などを含めた「文化」を変えることによって、からだを変えずに、地球上に棲みわけてきた。ほかの生物の場合は、棲みわけである以上は、はっきりと別の種にわかれるが、人類は同種のままで文化がちがう。この場合、言語の出現ということは、人類史における大変革ということができる。私たちは言語によって思考する。日本人は生まれると同時に日本語を覚えだし、日本語によって、或いは日本語において考える。欧米人がインド・ゲルマン語系統の言葉で考えるのと、日本人が日本語で考えるのとでは、言葉というものが世界を異なった角度、方法で切るものであを以上、その思考の仕方・構造が異なるのは当然といえよう。従って私たちが、外国語を学習するのは、異文化を理解するための重要な鍵を獲得しようと努力することである。

欧米の文明が生みだしてきた価値基準を流用して彼我の優劣を論ずるといった態度が間違いであることが部分的ながら明らかになりつつあるようだ。たとえば、アメリカの現状が、アメリカの建国の理念といわれるものと比べてどのような病態を示しているかの一端は、たとえば本多勝一氏の『アメリカ合州国』(朝日新聞社、昭48年)でうかがえるし、ソ連の現状がマルクスの主張するところと比べて、どのような病態を示しているかの一端は、これまた平田清明氏の『市民社会と社会主義』でうかがえる。これら

の国々が何らかの病態を示しているとの認識が日本人のなかに深まれば深まるほど、欧米文明に追いつけ、追い越せ、というこれまでの目標に必ずしも同調できないという機運が生ぜざるを得ない。もちろん私たちは完全に欧米文明に追いつき追いこせたなどとは到底いえないだろう。しかし他面、欧米文明が生みだしてきた価値基準や物差しをただ流用するだけでは、わが国における生(なま)の歴史的現実を納得的に説明することができないことも明らかである。従ってそこには部分的な出来事であるとはいえ、欧米的価値基準と日本的価値基準との一種の対決が起こりつつあることも事実といえよう。

このように考えると、私たち日本人がそれによって地球上に棲みわけしているところの、中国や欧米諸国などちがった、日本文化の在り方のなかに根づいているものをあらためて確認する作業が重要となってくる。その場合、国粹主義とか優劣論とかが混入するのは有害無益であって、わが国の文化が中国や欧米諸国の文化にたいして異なる面をもつ一つの文化であるという自覚が大切であろう。すでにみたように今日のわが国の思想状況は、江戸時代に徂徠と宣長が直面し、苦闘したところの思想状況と似た側面がいろいろある。彼らはこの悩みを言事革命という方法で乗り切ろうとした。そしてたとえ、現在の学問水準からみれば各種の批判を免れないにせよ、彼らが日本思想史のうえで卓越した思想家としての成果をあげたことは疑えないだろう。そればかりか、彼らがおこなった言事革命という方法は、今日の私たち日本人の思想にとっても、どうやら不可欠な一つの方法であるらしいことは、これまた疑えないようである。

第3章 思想の原理としての共存の命題

I 日本文化の主体性

(1) 現代日本の時代状況

江戸時代の注目すべき思想家の一人に 富永仲基(とみなが・なかもと)という人がある。この人の生きた時代は1715—1746年で18世紀の前半である。18世紀の前半には荻生徂徠(1666—1728)がまだ活躍中で、本居宣長(1730—1801)の活躍期は18世紀の後半である。仲基はこのような時代に大阪の商家に生まれ、年若くして亡くなった。和文で書いた彼の著書『翁の文』をここで少しばかり採りあげてみたい。

仲基にとっての中心問題は、「今の世の日本に行はるべき道」である。この座標軸からみると、「仏は天竺の道」、「儒は漢の道」で、「国ことなれば、日本の道」にあらずと、いわざるを得ない。また日本の道であるとしても、神道は「時ことなれば」、今の世の道とはいえない。道とは、「行はれる」ことが根本であるから、「今の世の日本に」実行できないような道は、本当の道とよぶことができない。

ところで彼は本当の道のことを「誠の道」と名付けるが、「まことの道」は、天竺からも漢からも神代のむかしからも、伝わったり、来たりするものでない。また天から降ったり、地から湧いたりするものでない。そうだとすると、「まことの道」はどこからでてくるのであろうか。仲基はいう、「ただ今日の人の上にて、かくすれば、人もこれを悦び、己もころよく」、また「かくせざれば、人もこれをにくみ、己もころよからず」という、人としてあたりまえの道からでてくるのである。

仲基はこのように三教を批判するが、それだからといって、三教をすべて否定するわけではない。目指すところは、ずばり、誠の道を「今の世の日本に行はるべき道」として、かかげようというのである。他人も悦び、自分もころよいことを行い、他人もにくみ、自分もころよくないこと

は行わない、という行動基準を指摘する。三教の説のなかにも、このような誠の道と相通ずるところの教(おしえ)が多かれ少なかれ含まれていることを否定するわけではない。しかし彼は、実行できる道という意味での道は、天竺、漢、日本において、それぞれ別なものであると考える。そして実行できる道のことを、「道の道というべき道」とよぶ。

以上のように仲基にとっては、「今の世の日本」という基準が重要で、この基準に立って一切の思想にたいする価値批判を行う。彼が生きていた今の世とは、18世紀前半の日本で、徂徠、伊藤東涯(1670—1736)、賀茂真淵(1697—1769)などが活躍した時代である。すなわちわが国における古学運動が盛んな時代であって、私たちのいう言事革命の行われつつあった時代である。換言すると、この「言事革命の時代」とは、それまで中国(=朱子学)一辺倒であったのが、もうこの辺でわが国として考え直すべきではないか、という問題意識が盛んになってきた時代である。富永仲基は31歳の若さで亡くなったが、この時代の特徴をはっきり表現した一人だということができよう。中国一辺倒や西欧一辺倒に走るようでは、仲基的発想はでてこないが、しかしまた、仲基的発想が生まれるためには言事革命の時代という独特の時代状況が出現していることが必要である。

言事革命の時代とは、まず第一に、中国やヨーロッパの進んだ文明のなかから政治・経済的に役立つものを手段ないし道具として摂取することにもっぱら熱中するという一辺倒の姿勢から脱出することを意味する。第二に、このような脱出が可能になるのは、先進諸国が最早やわが国にとって先生としての無条件的な権威をもつものでなくなり、逆にそれらの国もっているマイナス面、それらの国がかかえている病態をも批判の目で見ることができるようにならわが国が成長したことを意味する。

この時代になってはじめて私たちは中国文明や西欧文明を、何らかの目的のための手段や道具として摂取するという立場を越えて、それらの文明をより深く構造的につかむことができるようになる。この点から、仲基の時代と今日の私たちの時代とが、時代的狀況として大変に似た側面をもっているといえよう。

(2) 新日本学への動向

自国そのもの、すなわち日本について深く構造的に、根本のところを考え直そうと、古代までさかのぼったのが宣長であった。彼はその方法として、言事革命の方法を徹底せしめ、「言と事と心」は一体であるから、古代の人の事や心をするには古言を再獲得することが絶対に必要なことを強調した。宣長はこの方法によって『古事記伝』を書いたが、しかし古代人によって体験された世界を私たちが理解するためには宣長の方法だけでは必ずしも十分といえない。それほど今言の世界と古言の世界との対話はたやすく成功できないみぞをもっている。こうした深いみぞを少しでも埋めてゆくための有効な、補完的方法を開発したのが柳田・折口学であるといえよう。もちろん日本民俗学は独立した人文科学としてそれ自身の分野をもつものであるが、民俗学的方法は古人の世界をつかむための補完的方法として大変有効なものであることを、たとえば折口信夫氏の業績は示している。柳田・折口学は、「野の言葉」とその背後にある習俗の採集、比較考察から出発しながら、言事革命を補完する新しい方法を開発したものと考えることができる。もっともさらに社会人類学や文化人類学の方法も役立つであろうし、また古代日本語を扱う場合には、古代におけるアイヌ語、朝鮮語、中国語などの研究は最小限欠くことのできないものであろう。

柳田国男氏は終生「日本人とはなにか」を問おうとする姿勢をくずさず、記録文献の乏しい分野を、野の言葉と習俗を手がかりとしながらつかまえようと努力した。そしてその研究の一部を戦後に『新国学談』として出版する際に、「今は国が新しくならうとしてゐる。この際に当って人に向って学問の話をして見ようとするのだからそれで新国学談であるという方がよい」(牧田茂著『柳田國男』、中公新書、186頁)といっている。彼は転換期の学問として新国学という名前を使おうとしたが、折口氏は、『古代研究』の跋のなかで、これまで「民俗は研究せられても、古代生活を対象とする国学の補助とはならなかった」といい、「私は、柳田先生の追隨者として、ひたぶるに国学の新しい建て直しに努めた。……今度の『古代研

究』一部三冊は、新しい国学の筋立てを模索した痕に過ぎない」と述べる。

折口学がそれまでの国学を、民俗研究という補完的方法を加えることによって新しく建て直そうという狙いをもつものであることは、同氏の『古代研究』の試みによって明らかである。折口氏は、「郷土研究」という雑誌が休刊したとき、休刊のために「新日本学の偶像開眼の歓びに会ひ得たる者」たちが嘆いている状況をうれいて、大正7年(1918)8月に雑誌「土俗と伝説」を創刊する(牧田氏、前掲書、88頁)。彼が「郷土研究」にはじめて投書したのは、大正2年(1913)の『三郷巷談』で26歳。新日本学という言葉を使ったのが31歳であるから、早くからこうした傾向をもっていたようだ。ただ残念なことに、戦前は記紀などの古伝説を分析することは不可能な政治情勢であったから、新日本学は十分な展開をみるができなかった。折角の新しい方法も萎縮した姿でしか使えなかったのである。

いうまでもなく戦後は状況がすっかり変わった。現在では、江戸時代中頃の学者たちが中国にたいして気おくれを感じなくなったのと似て、欧米諸国にたいして大きな引目を感じないような状況になった。折口学が指向したと思われる新日本学は大きく展開できる条件にめぐまれている。富永仲基はインド、中国、日本の三国をならべ、国がことなれば道も異なると主張した。そこには日本の主体性が強くうちだされている。日本はインドや中国とともに地球上に住みわけして独自の文化を築いてきたが、このことのもつ意味をもう少し考えてみよう。日本民族、日本語、日本文化はどうかや強固なアイデンティティをそなえているが、そのことの一つの表現として、日本人は自分たちの言葉を国語と称して、普通は日本語とはいわない。国語、国文学といい、人類の言語の一種として自分の国の言語を区別して日本語と呼ぶことが少ない。すなわち自分たちの使う言語を内側からのみ把えたい方をする。国語以外は外国語で、自分たち以外は外国人である。こうしたことが可能だったのは、日本民族が、アジア大陸の東端に位置する日本列島のうえで、相当の人口が自給自足できる程度の広さの土地を占め、かつ大陸から簡単に侵略できないほどの隔離性をそなえた場

所に、日本文化をつくることによって住みつき、他の民族にたいして住み分けすることに成功してきたためである。

生物学のレベルの用語でいうと、ほかの生物ならそうした住み分けをすることによって別の種にわかれるが、人類のみは文化のちがいを通して住みわけすることができる。このことを指して「疑似種形成」という人もあるという(今西錦司『人類の進化と未来』, 第三文明社, 1977年, 73頁)。いい換えると、日本民族、日本語、日本文化の形成過程は、いわば疑似種形成の過程であることを意味する。もちろん人類の場合は一つの同じ種、すなわちホモ・サピエンスのままで、文化を変えることによって地球上に住みわけられる。だからいわば「疑似」種形成であるが、この場合、人類が単層社会という平面的な社会にとどまっている場合は、そこに含まれている矛盾が大きく現われないが、支配・被支配の重層社会という垂直的な構造をもつようになると、矛盾は大変複雑化してくる。しかしそれにも拘らず、疑似種形成としての日本民族、日本語、日本文化の形成は、根本的にいって、住み分けという共存のレベルにおける問題なのである。

(3) 共存の命題をおびやかすもの

今西生物学によると、生物の世界は種社会のすみわけによる共存の世界であって、進化とは、いままで利用されておらない環境を利用することによって、生物がそのすみわけの密度を高めていったことに他ならない。ここに共存の命題がはっきり打ちだされている。ところで人類の場合は、同種のままで、いろいろのちがった場所に文化を変えて住みつき、すみわけられる。だから、ほかの生物の場合とは異なって、せいぜい「疑似」種社会のすみわけを語りうるにとどまる。それが「疑似」である限り、本物ではないから、すみわけという共存現象も不安定なところがある。しかも人類は、第一革命としての農業革命の結果、余剰食糧の獲得に成功したが、その余剰食糧をめぐって支配層と被支配層の二重構造が形成された。換言すると余剰生産物を生産するものと、その余剰によって生活するものとの重層構造となる。ほかの生物だったら、この場合、別種になってしまうが、

人類社会では支配層も被支配層も同種の人類であるところに、あらたな第二の不安定要因を生み出す。

従って生物社会学的レベルからいうと、少なくとも人類は、支配するものと支配されるものとの重層社会を取りのぞいて、単層社会を実現してゆくことが、人類における共存現象を安定せしめるための大切な条件となる。なぜなら、支配するものは、内部の余剰生産物だけで満足せずに、隣国へ攻めこんで隣の余剰生産物を奪ったり、自分の勢力範囲を拡大しようとするからである。もっとも、さらに進んで人類が内部にもつ「疑似」種社会の疑似性を解消して、種として、いわば人類共同体ないし世界共同体とでもよび得るものに到達できるかどうかは、目下のところ遠い将来の課題というほかない。

第一革命のつぎに起こった第二革命としての工業革命は、現在も進行中である。これは内容的にはそれ以前の社会にみられる身分的に固定化された二重社会にくらべると流動性をもっているが、しかしなお重層性を解消するに至っていない。技術革新による産業構造の高度化が進んで豊かな社会となり、民主主義が徹底してゆくと、次第に第二の不安定要因の解消の見込みが期待できるにしても、なおいろいろ解決せねばならぬ問題をかかえている。今日では、国家形態も変わって、民主主義的な国民国家という形態を採用しているが、それにも拘わらず国家エゴイズムと企業エゴイズムが強くて共存の命題は脅威にさらされている。

以上は今西氏の生物社会学的観点から人類社会を考えてみたわけであるが、人類社会は一般の生物社会をはなれて人類社会独自の進み方に入ってきているので、単純に生物社会の論理を採用することができないことも事実である。そこで共存の命題についてもさらに考察を深めてゆくことが必要となる。

II 社会的分業と共存原理

(1) 社会的分業と共存の命題

人類は新石器時代を開花期とする農業革命の時代になって、農業、牧畜、製陶、織布などを本格的にはじめだし、次第に余剰生産物の貯蔵もできるようになった。しかしその時代も初めのうちはまだ単層社会とよんでよいもので、支配層と被支配層とが明確に分裂するまでにはならなかった。おそらく農業革命につづいて出現した金属器・文字時代になって、余剰生産物によって生活するものと、余剰生産物を生産することを強制されるものとの分裂が大きくなり、そこに頭脳労働と肉体労働、都会と田舎との分業が進行し、この分業のうえに国家権力が成長してきたものであろう。

このような分業的重層社会の形成は、人類社会に特有な進み方であって、他の生物社会にみられる種社会のすみわけによる共存現象から離れてしまうことを意味する。生物社会学的にいうと、いわば一つの社会が内部で食うものと食われるものとに分化したことになるわけだから、大きな矛盾をはらむことになる。もちろん他の生物だったら別種になる筈のものである。

社会的分業という現象は、アリストテレスも注目しており、近代になると欧米の経済学者や社会学者たちが盛んに分析をはじめだした。ここでは私たちの立論に役立つところのフランスの社会学者デュルケムの説をとりあげてみよう。デュルケムの説を簡単にいうと、分業は、「外的条件の平等」がなくては、内的な自発性から生れてこない、ということである (Durkheim, *De la Division du Travail social*, P. U. F., 1960, pp. 369-374, 井伊玄太郎・壽里茂訳『社会分業論』, 理想社, 昭41年, 下巻176-181頁)。だから人間の「純粹に内的な自発性」にもとづいて分業がおこなわれる場合を想定してみると、人々は喜んで仕事を分担し合い、そこに共存の命題がそのまま当てはまるであろう。しかし外的拘束によって分業が強制されると、共存の命題よりも、支配—被支配の命題が当てはまることになる。

もっともデュルケムは、ダーウィンの生存競争説をも認めており、そこから「分業は生存競争の結果である。しかし分業はまた、この競争を緩和した結果でもある。分業のお蔭で、実際、競争者たちは互いに共存することができるのであって、相互に排除し合うことを強いられるわけではない」

(p. 253, 訳下巻, 54頁)という。そして、社会の容積と密度が大きくなると、増加した成員間の接触がますますひんぱんになり、生存競争が激しくなると、それまで共有されていた機能が分割さん、分業が進むという論を展開する。

だが純粋に内的な自発性から仕事を選びとられる場合を想定すると、そこに働く主要な動機は、生存競争ではなくて、むしろユング (Carl Gustav Jung) がいうような自己実現 (Selbst-realisation) の欲求であろう。ユングは周知のように、人間のタイプをいろいろにわけ、特に外向型と内向型の分類は大変に有名である。彼はさらに、タイプとして、(1) thinking type, (2) feeling type, (3) intuitional type, (4) sensation type の四つをあげ、それらのタイプと外向・内向型とを組み合わせると合計 8 つのタイプを説いている (Jung, Psychologische Typen, 1921, 高橋義孝訳『人間のタイプ』, 日本教文社, 昭45年)。また医学的な面からは、高血圧型と低血圧型の分類が目されるが、低血圧型の人の朝の目覚めが悪いことはよく知られている。封建時代の武士や百姓は早起きを要求され、寝坊は怠け者とさげすまれたが、これも当時の封建的拘束力の強さを示すものである。

大雑把にいうと、人間の心的作用をつかさどる大脳皮質には、旧皮質と新皮質とがあり、理性の働きは新皮質で行われる。人間社会では当然に新皮質が大きな役割を果たすが、近代社会ともなると旧皮質がになり喜怒哀楽などの情緒面が抑圧されることが多く、そのため両皮質間の調和が保たれ難くなって、旧皮質が反乱を起こしてくる。そうしたところから意識面と無意識面とが背反状態となり、全体的に調和のとれた自己実現がむずかしくなる。たとえば中学生や高校生を採りあげると、thinking type の優越していない生徒が受験本位の学校教育のなかで強く管理されると、その生徒は大きな情緒不安にさらされる。もともと教育は、人間のもっている種々の可能性を、個々の生徒の素質や個性に即して伸ばすことである筈だから、点数で測ることのできない側面を沢山もっている。それがテストを軸とする学力万能となると、thinking type の優位な生徒でなければ余程の努力家以外は閉めだされることになるろう。

ユングがいうように、人間はだれでも自分のタイプにとらわれた存在であって、自分とちがったタイプの人間を十分に理解できないものである。そのため平気で他人の立場を無視したり圧迫したりする。彼の理論によると、現代社会は外向的・思考型の優位な人間が支配する社会であるから、残りの8分の7の人々はその所をうることができないことになりかねない。タイプの問題は軽視されているが、ユングの分類基準は唯一のものでないにしても、私たちにとって大変に重大な問題なのだ。教師自身が思考型の優越した人間によって大部分占められているとすると、問題はいよいよ面倒である。困った生徒や学生が大量にでてくるのも、もっともだということになりそうだ。戦後はフロイト派の精神分析が導入され、相応の効果をあげているのは心強いが、「どれもが存在を要求する権利」をもつタイプの問題の検討がおくれているのは、私たちのように共存原理を重視する者にとって非常に物足りないし、心細い。

(2) 外的条件の平等化の原則

人々の内的な自発性を生かすためには、まず第一に、教育制度を十分に民主化し、人間のタイプの多様性と価値基準の多元性に大きく目を開いた教育の在り方が必要である。ところがこうした在り方の推進に外的拘束を加えるのが中央集権主義と官僚主義の進行である。

教育は文部省や教師に委ねてしまうには、あまりにも重大すぎる仕事である。

ことは教育や政治の在り方ばかりではない。私有財産制度をめぐる問題もそうである。もともと私有財産制度は、勤労の成果を働く者に保証する制度として、人々に納得的に受けとられたものである。それが勤労との結びつきを失うことが大きくなり、勤労所得階層と所有所得階層との利害が対立するようになった。所有所得階層の発言権が大きい社会にあっては、民主主義は育たないだろう。

ところでこうした論はそれが実現できるような諸条件が熟してこなければ実現される見込みもでてこない。戦前のようにいろいろな意味でわが国

が貧しい社会であった場合は、特にそうである。戦後の昭和40年ごろから日本は、比較的というと、豊かな社会の時代に入ってきた。一応経済大国として経済的にも躍進し、民主主義と自由の側面でも、わが国の歴史はじまって以来の自由さであり、諸外国とくらべてそんなに劣っているとはみえない。もちろん、正確にはわが国は豊かでもあり貧しくもあるというのが正しい表現であるが、問題の中心点は欧米文明のたんなる徒弟であることを考え直すことが必要な時期に到達したということである。

戦争放棄を宣言した平和憲法は多数の支持をえており、主権在民や個人の尊重の原則などもすでに相当定着している。特にこの場合、戦争放棄の宣言は、わが国と外国との関係にとって画期的な思想的出来事といえる。国家主権の保証を武装した権力のうちにもたない国家というものは、旧来の欧米の主権論からは説明の難しい問題であろう。外国との関係は、わが国にとって本質的に重大な問題であるが、武装した権力による自国の主張の貫徹を断念したことは、私たちにとって敗戦の結果生じたものとはいえ、新しい原理を示すものである。

この新しい原理とは、つまり、外国との関係においてわが国が共存の命題を鮮明に表明したことを意味する。一般的にいうと、対外的な共存関係は、対内的な共存関係と不可分である。これまでの歴史をみると、支配層や政府は対外戦争と対内抑圧への志向が強く、被支配層は平和と自由への志向が強い。従って民主主義が十分でなく、個人の自由が圧迫されている場合には、対外関係においても攻撃的であって平和主義の実現は困難といわざるを得ない。外国との関係において共存の命題を守ってゆくためには、国内関係においてもまた、共存の命題が優勢に作用しなければならぬ。外的条件の平等化をできるだけ実現することが要求される。なかでもすべての人に与えることを目的とした高等教育制度と医療保障や住宅政策などの確立は、条件の平等の原則にとって大切である。また勤労との結びつきを失った富の所有の偏在は、不平等の大きな支柱であるから出来るだけ削減するように努力することが必要である。

こうした外的条件の平等化を押し進めることは今日国家が担うべき大切

な任務である。とはいえ、国家の介入は必要以上に増大するべきでなく、中央集権主義と官僚機構の肥大化は好ましいことではない。人々の心のなかにまで国家権力を行使しようとする試みは、人間のもつ多様性と価値の多元化の可能性を打ちくだいてしまう。人間の尊厳は、国家が国民にたいしてなすことによって示されるのでなく、国民がそれぞれ自分にふさわしい生き方で自己実現をすることによって測られるものである。人間にはいろいろのタイプがあり、適不適、好き嫌いがあり、またそれぞれの分野における素質や能力のちがひがある。こうした人間の自己実現が行われる場の具象化として社会的分業は形成される。もちろん開放された自由な社会においては、市場のメカニズムがかなり大きく働くから、人々はそれぞれ変動や危険に対処する備えが必要であろう。市場の機能は、外的条件の平等化という点で国家の介入を必要とする。開放市場のメカニズムの下において、社会的分業は形成され変動してゆくが、それは外的条件の平等という枠組のもとで、はじめて共存の命題にマッチしうるのである。

(3) 職業的分業・願望的分業・非職業的分業

私が学生時代のころ「生の哲学」が流行した。生の心理学 (Lebenspsychologie) の代表者の一人であったミュラー・フライエンフェルス (R. Müller=Freienfels) は、その著 *Geheimnisse der Seele* (1927) のなかで、職業を内的職業と外的職業とに区別し、両者は全く違うものであることを強調している (S. 113)。たとえばわが国の本居宣長を例にとると、医者であることは外的職業で、古事記の研究は内的職業ということになる。今日人々が履歴書に記入するのは外的職業である。

ところで社会的分業という言葉は、収入や所得を伴う職業の分化、多様性という意味と同一視されることが多い。だからこうした分業は職業的分業とよぶことができよう。ミュラー・フライエンフェルスのあげているベートーベンなどの例は内的職業が外的職業になりえている幸福な例といえることができる。単に職業的分業というときは、外的職業、すなわち生計をたてることのできる所得のある職業的分業のことをいう。内的職業は本

人にとっては、たとえ天職と感じられるものであっても、内的職業が外的職業に形態転換できる場合にのみ、世間から職業としてみとめられるのである。そうだとすると、職業的分業をさらに広く解釈して、職業的分業と願望的分業とにわけることが必要となろう。内的職業のことを願望的職業とみなしてである。それ以外に、日曜画家や登山愛好者のような各種のアマチュアを土台とする非職業的分業があげられよう。願望的分業も非職業的分業の一種とも考えられようが、しかしそれが職業的分業へ転換できることを本人が強く願望している点から区別される。

私たちの生活は、職業生活を中心として営まれているとしても、職業生活は私たちの全生活からみるとなお部分的な生活である。しかもこの部分的な生活において、一般の人々は自分のいだけ職業的願望を達成することができず、願望が抑圧されていることが多い。もちろん職業生活においては、できるだけ自分のもつ個性を生かし、職業組織を通して自分の能力を発揮しようとする生き方が求められるであろう。このためには職業組織を運営する管理力自体が、職場の人々に分有されてゆくことが必要な条件となる。G. D. H. コールのいう「力と責任の最大限の分散」(diffusion of power and responsibility)が行われ、中央集権主義と官僚主義とによる上からの一元的管理は解消してゆかなくてはならない(G. D. H. Cole, *Socialism and Fascism*, 1965, p. 337)。さらに個人が、自分の個性と願望をよりよく生かしうるために、職業の方向転換をおこないやすいような多価値的で多元的な開かれた社会の形成が求められるだろう。

生活水準が向上し、週休二日制がひろまってくると、当然にも非職業的分業は活発に動き出す。もともと職業生活は個体的人間の欲求の全部を充たしうるものではないから、その職業生活がうまくいっている場合でも、自己実現という点からみると、かなり不足した部分が残る。職業生活において不満が大きい場合には、それに比例して不足部分は拡大してゆく。いづれにしても、社会が豊かになるということは、非職業的分業が発展してゆくことである。つまり職業的分業は体制、すなわちエスタブリッシュメントの職能を担っているものであるが、非職業的分業の世界は、個体的人

間のエネルギーの発散を中心とし、自分の好きなことに専ら打ちこむという、エスタブリッシュメントの拘束を無視できる世界である。社会が貧しい時代には、人々は職業に強く拘束され職業に没頭することが求められる。職業以外のことに手をだすことは抑圧され、タブー視される。だが社会が経済的にも政治的にも豊かで自由になってくると、人々は自己実現ないし自己開発の重要性に目を大きく開く。たとえば収入の点よりも充実感のある職業を求める。スポーツやボランティア活動を愛好する。各種の文化活動へ積極的に参加する。そうしたことへ本腰を入れてゆき、そこに喜びをもつ。好きなことに打ちこむこと以外の目的をもたぬ人間の活動が生き甲斐の重要部分を構成する。そこに非職業的分業の世界が拡大しつづけてゆく。

Ⅲ 現代における思想の困難性

(1) 不透明な明日への展望

現代の日本は新しい言事革命の時代に直面しつつある。私たちは徂徠や宣長が当時の中国について病態を見出し、疑惑と不信の眼でながめたのと同じように、現状の欧米やソ連・中国について批判の眼差しを向ける。彼らが私たちに最早や立派なお手本や到達目標でないことを私たちは知っている。

以前には、欧米を近代化のお手本として、追いつけ追いこせの態度でひたすら前進することができた。またアメリカ型価値基準に反対する人々は、マルクス・レーニン主義を真剣に学んでソ連型社会に自分たちの理想を託することができた。しかし今日ではそうしたやり方で明日に向かって安心して進んでいけると思っている人々は殆んどいないだろう。たとえても少数であろう。私たちはそれらの国々の現状をみて、いわば期待はずれ、病態、不信感などのマイナス面を感ずることが多くなってきた。

いうまでもなくこうしたことは、わが国が戦後急速に先進工業国のレベルに到達できたことに由来する。経済構造の高度化と民主主義の拡大によ

る自由な雰囲気獲得。教育改革による大量の頭脳労働者ないし半頭脳労働者 (semi-brain worker) の創出により、わが国は先進工業諸国と同列にならぶようになった。だがこうしたレベルにたつことは、他方からいうと、わが国がいまや自分の手で自分の行く先を模索しながら歩いてゆかねばならぬことを意味する。

眼前に私たちを導いてくれるお手本としての先進国がないとなると、私たちはかつての富永仲基のように「今の世の日本に行はるべき道」を新しく問わねばならない。しかし仲基の時代と異なって今日わが国が直面している問題は、国際的にも国内的にも大変に複雑で、相互に錯綜している。従ってこれらの複雑な諸問題の相互間のつながりを弁別してゆくことは極めてむずかしい。巨視的に若干の方向づけを可能にする思想的命題は見出しうるかも知れないが、具体的でヴィヴィッドな将来の思想的展望となると、残念ながら構築が不可能なところに現代の特徴があるといえそうだ。

このようにわが国は先進工業国の一員として、高度な産業構造と拡大した民主主義、大衆化された教育制度などをもっているが、それにも拘らず、他方、内部的に「不整合」社会という実態を脱していない。大企業の労働者の下には下請企業の労働者があり、そのためわが国では「労働者の下に労働者」がつくられ、汚なくて危険な仕事は労働条件の悪い下請労働者がやるのがあたりまえのようになっている。また男性中心の世帯制度が支配的となっているため、女性は家計補助的な存在とみなされる傾向がなお強く、男女間のアンバランス、賃金格差が根深い。

中央集権主義が伝統的に強大なため、地方自治体は骨抜き、経済も大企業の支配力が大きいので、下請企業は大企業の安全弁の犠牲者となっている。土地問題の深刻さは周知の事実で、高齢者にとってわが国は住みよい社会とはいえないだろう。また大衆化された学校教育の実態は、テストがあるだけで肝心の教育がない選別の場だと批判され、日本型タテ社会と相互に補強しあっているようだ。

点数で測定することが不可能な人間的な素質や価値が学校教育から閉めだされて、学校が選別の場となってくると、多数の生徒や学生たちはつい

てゆけず、授業はそうした生徒や学生を無視しながら押し進められる。そうなると当然、学校教育は、早くも義務教育の段階から空洞化への道をすすむことになる。

江戸中期に現われて、上下貴賤の二別の教門を排撃した安藤昌益(あんどう・しょうえき)は、わが国における大層特色のある思想家として知られている。彼の生涯の全貌はまだ明らかでないが、彼は宝永4年(1707)に江戸で生まれ、宝暦12年(1762)10月14日秋田県の二井田村で死亡したといわれる。青森県の八戸では医師として、また二井田村のある大館地方では農業指導者として活動したようだ。年代的には富永仲基と同時代人で、仲基よりも長生きしている。

昌益は自分の思想について、「予に於て師無く弟子無く教へ無く習へ無く、自り備り自り知るなり」と述べている(『自然真営道』大序)。「自り(ひとり)知るなり」といい、また「自然に感得したるものなり」(渡辺大濤著『安藤昌益と自然真営道』勁草書房、昭47年、169頁)といっているのは、ちょうど仲基が、誠の道は、天竺から来たものでも、中国から伝えたものでも、わが国の神代からはじまって今の世まで伝わったものでもなく、「人のあたりまへより出来たる事」にはかならない、というのと似ている。昌益が、聖人の道や釈迦の法をはげしく攻撃し、また古事記、旧事記、日本紀をもって自然の神道に非ずと論難する点も、仲基と似たところがある。

ただ昌益は仲基とちがって力をこめて、「農を以って士の下に置き、己れを養う父を以って足下となす」武士支配の体制に反対し、「人に於て上下・貴賤の二別無き」ことを主張する。江戸時代における言事革命の中心的思想家は、仁斎・徂徠・宣長だっと思われるが、この時代に仲基や昌益がでたことは、当時の古学的な思想状況を地盤として開花することができた思想として刮目に値いするだろう。

(2) 共存の窓枠からみた文化と人間

江戸時代は明治以前のわが国において、とにかく一番進んだ時代と思われる。この鎖国時代に日本人は過去からの長い大陸文明の導入にたいして

可なり明確な清算書をしたためたと考えることができよう。それが古学運動の意味である。明治以後の日本人は、欧米文明の導入に献身し、ようやく現在の位置を獲得することができたが、同時にまた私たちが欧米人になり切れないことも自覚されてきた。日本人が祖先から子孫へと学習によって伝承してきた行動や思考の様式は、欧米文明の衝撃によっても根本的に一変してしまうことが不可能なこともわかった。

すでに古学運動のなかで、日本語と中国語とをめぐって、宣長と徂徠の間でそれぞれを「より優秀」とする二律背反的な議論がみられた。人類の文化のなかで最も代表的な文化である言葉のちがいに、優劣という価値観を結びつけることが、もともと誤った問いかけであった。一般にわが国と中国、わが国と欧米における言葉や文化の構造の相違の問題を、同一次元における優劣や先進と後進の相違として簡単に処理することができると思うところに根本的な誤りがある。徂徠と宣長の考え方の間の二律背反は、中国語と日本語という文化の問題が、優劣の問題でなく、共存の問題にほかならないことを語るものである。言葉だけでなく、言葉以外の文化の問題についても、優劣という価値基準を手軽に使用することは不可能だ。

日本人にとって日本語は「かけがえのないもの」で、そうした「かけがえのないもの」については優劣という価値観は適用することができない。たとえば、私たちは各々人間として「かけがえのない」存在であるから、何らかの外在的価値基準によって手段ないし道具として評価される場合以外は、本来的に優劣などという基準を超えている。つまり、人間ひとりひとは、本来的に共存的な存在なのである。だから人間ひとりひとりがその人らしく生きることができるならば、それで十分だといえよう。デュルケムは、ダーウィン流の生存競争説にとりつかれている点があるので、その所論には賛成できないところもあるが、彼がつぎのようにいっていることは興味がある。すなわち、人々が外在的拘束によって職業に結びつけられるのではなく、それぞれの内的な自発性によって適材が適所につくようになるならば、分業の在り方を決定する唯一の原因は能力の多様性(*la diversité des capacités*)ということになる。こうした場合には、人々はその天性

(nature)を完成することに、仕合せ(bonheur)を見出すだろう、と(Durkheim, p. 369, 訳下巻, 176頁)。

もっとも、内的な自発性によって確立されているような社会的分業は、歴史的事実としては、どこにも存在したことがない。自発性が全うされている社会は存在しないのである。それだからこそ、デュルケムにとっては、外的不平等の排除、外的諸条件を平等化することは、現在の社会が果たされねばならぬ正義(justice)の仕事となる。古代民族が生活してゆくためには共通の信仰を必要としたのと同じく、私たちは正義を必要としている、と彼はいう(p. 382, 訳190頁)。

「人間はその天性を完成するところに仕合せを見出す」とは、人間はその人らしく生きとおすことが仕合せなのだ、ということだろう。しかし人間ひとりひとりがその人らしく生き通してゆくことの可能な社会であるためには、デュルケムのいうように、外的諸条件の不平等を排除してゆくエガリタリアニズム(平等主義)が要求される。今西錦司氏は座談会のなかで、「エガリタリアニズム、平等主義ですね。これは人類という種の立場からいいましたら、当然の主張なんです。たとえば教育というようなものは平等に与えるべきである。それから医療というようなことでも平等に与えるべきである。そういう平等主義を片方でもとりつつ、一方では個人の能力の差というものを生かして、分業の発展を促すようにしていったら、それである程度まで種の立場を生かすことができるのではないかと思うんですが」(F. A.ハイエク, 今西錦司『自然・人類・文明』, 日本放送出版協会, 昭54年, 94—95頁)と語る。

もちろん財産の世襲制が外的諸条件を不平等にすることはよく知られているし、教育の平等といっても、点数で測ることのできない人間的価値を締め出して、学校がテストによる選別の場になるようでは、人々は子供のときから、すでにその人らしく生きる方途をふさがれてしまう。タイプの問題を重視するならば、能力の多様性とか能力の差とかいう用語もよほど用心深くつかわないと、かけがえのない共存的存在者としての人間の生き方をそこねてしまうことになろう。

日本人にとって、日本語と日本文化とはかけがえのないものであり、それらは中国文化や欧米文化と本来的に「共存」するものである。また日本人のひとりひとりも、かけがえのない人間として、その人らしく生きることにおいて、本来的に「共存」するものである。その本来的な共存性をできるだけゆがめることなく、生かしてゆくことのできる社会理論、現代日本に適合的な思想を開拓することが今日求められているといえよう。すなわち本来的共存の命題が、現代日本における思想の方向として全面的に主張されなければならないのである。

(3) 本来的な共存が意味するもの

私たち日本人は、ひとりひとりがその人らしく生きることによって、本来的に「共存」する存在である。いい換えると、ひとりひとりとはかけがえのない主体者であって、たんなる客体者なのではない。ところが、外的拘束力や外的基準によって、手段ないし道具として扱われると、客体者の位置に落とされてしまう。

たとえば、子供たちが、もし学校でテスト中心の選別をたえず受け、子供のもつ各種の人間の価値が尊重されないならば、子供たちは主体者として学校で生きていられなくなるだろう。子供たちは授業や指導の単なる客体者であってはならず、子供たちが主体者の人間として伸びてゆくためにこそ、実は、教育は存在する筈である。

また勤労者たちが、企業で金儲けのための単なる手段ないし道具として、すなわち客体者として扱われるならば、彼らの主体者としての欲求は抑圧されるから、やがて彼らはいろいろの形態で反乱を起こすにちがいない。

ところで現在における日本の政治文化は、敗戦という大変ショッキングな歴史的体験に根ざしている。従って、外国との関係が平和な共存を主軸として回転すべきである、との見解は、国民の大部分の間に定着している合意といえよう。世界の大きな流れは、それぞれの国が、超大国からの圧力に屈せずに、独自のアイデンティティの確立を望んでいるとみるべきで

あろう。大国中心のパワー・ポリティックス的政治観に巻きこまれることなく、共存の原理にもとづいて行動することが求められている。わが国は、国際社会において、わが国としての特徴を生かしうるような役割を分担することによって、それ相応の貢献をするのが使命であろう。

社会を構成している人々が大変不平等な条件のもとにおかれているときには、人々の自発性の発揮は強く抑圧され、人々はこころならずも不利益な立場をたえ忍ばねばならない。R.H. トーニーによると、近代社会の典型とされてきたイギリスは、歴史的にみて極めて大きな不平等の柱をもっていた。それは、人間を目的である者と、手段である者とに分け、これらの人々をあたかも人種でも違うかのように扱う教育制度であるという。(Tawney, *The Radical Tradition*, 1946, p. 173)。

人間ひとりひとは本来的に主体者であるとするならば、人間を目的である者と手段である者との差別することができるとする考え方はもちろん採ることができない。そうした教育観が行われるところでは、経済的・行政的な各種の組織体の内部においても、目的である支配者・管理者と手段にすぎない被用者・被管理者とにわけられる。

男でも女でも、多種多様なタイプと素質、価値観をもっており、その人らしく自分を生かしうるものが天性ないし本性を全うすることであって、その人の自己実現にほかならない。そこにデュルケムのいうように、人としての「しあわせ」が見出されよう。また、そうであってこそ、私たちは自由な社会の有難さを語るができるのである。

第4章 思想の窓枠としての人際主義

I 日本文化の窓枠から

(1) 先進国・後進国の問題ではない

日本人は明治以来いろいろの点で欧米人の思想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、すべての歴史的な社会現象を先進と後進との差として把えるのは問題であろう。先進と後進との差ではなくて、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、また社会現象や自然現象にアプローチする際のレベルのちがい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お手本として、師匠として目標設定をおこない、それに向って進んでゆきさえすればよいという態度は採りえなくなった。アフガニスタン問題やポーランド問題をみても、またわが国の北方領土にたいするソ連の態度をみても、国民は社会主義国にたいするイメージを傷つけられている。欧米諸国はどうであろうか。インフレと失業、それに政治不安などの状況は、それらの諸国が苦悩しており、野党の側も有効な案を提供できないでいるのは問題の深刻さを語る。

先進国といわれている欧米諸国では、国によって事情はちがいが、職能別組合が根強いいため新技術の採用が進まなかったり、或いはオーナーの企業支配が強いため労使関係がうまくゆかないといった問題をかかえているようだ。反対にこれまで後進的で、おこなっているといわれた日本独特の労働事情、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をある程度防ぎ、また政治的にも安定化に貢献していると考えられる。大企業から戦後オーナーの支配が後退したことも、よい影響を与えているらしい。こうした日本の制度を、欧米のそれとくらべて後進的だと評価するのは、実は、見当ちがいで、かえってその有効な活用を期待すべきであろう。すな

わちわが国の労働・経営慣行は、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たと書いてある。私たちからみて不思議な感をするのは、最初から神が「家畜」をつくっていることである。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。日本人の多数も神社やお寺にゆくが、「天にまします我らの神よ」と呼びかけるような父親イメージの唯一神は、多くの日本人にとって異質なものであろう。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。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一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らう。

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。善人だからといって、「よき所へ生れ」ることはない、と彼は説く。

宣長は『古事記伝』(六之巻)において、「此身はなきからとなりて、しるく顯国(ウツシクニ)に留在(トドマリア)れば、夜見の国には魂(タマ)の往くなるべし」という。すなわち、彼にとっては、「神に御霊ある如く、凡人(タダビト)といへども、ほどほどに靈(タマ)ありて、其は死ぬれば夜見の国に去(マカ)る」。しかし夜見の国に去るこの魂も、神と凡人(タダビト)とのちがいはあるにせよ、此の世にも残る(ないし留まる)ことがいろいろの程度において可能である(三十之巻)。

ヤマトタケルノミコトの場合には、そのミタマはクサナギノタチに永き世まで留まっている、と宣長は解する(二十八之巻)。神とちがう凡人(タダビト)の場合には、その程度は、はじめから無いような者もあるし、また神に近い者もある。多くは久しくなるとこの世から消えてゆくであらうが、

そうでない者もある。宣長は『遺言之事』のなかで、山室妙楽寺の墓地の図を描き、塚の上に山桜の随分花のよい木を吟味して植え、もし枯れたときには植えかえてくれるように求めた。彼にとっては、山桜こそ彼のタマの留まる場所であるのだろう（松本滋『本居宣長の思想と心理』、東京大学出版会、1981年、141—145頁）。宣長の信仰はキリスト教や仏教と大変ちがっているが、だからといって彼はおくれた宗教意識の持ち主だとして片付けられるものであろうか。

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。彼らはそれぞれ彼らなりの独立した存在者だと感じている。生物として彼らは人間の隣人なのだ。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情をもって、個体識別を行うことができるのである。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」理論は話題をよんだが、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きいているのに、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るのでは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である。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ことである」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概念を輸入して、学問的にも「追い付く」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うまく分析できるとは限らない。むしろ日本語を研究の用語として把えなおして問題に取り組むことの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、その一例といえよう。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できない、という問題意識が当然生まれてくる。

欧米の用語にない日本語の例は色々あろうが、別の一例として、金田一春彦氏は、「楽しいと思いつながら働く」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、わが国の経営組織における年功序列、終身雇用やまた企業別組合の問題なども、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、相対的にみて、企業にたいする「一体感の欲求」が強いのではなかろうか。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多く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員であって、組合は企業別組合が圧倒的である。それにアメリカなどにくらべると、オーナーの企業支配が少なく、従業員の試みた改善や工夫の成果が彼ら自身にはねかえってくる傾向が強いのも大きな理由の一つのようだ。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思われる。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らしい。

企業では、「子飼い」の社員ということが尊重され、家庭では、母親中心の甘えがはばをきかせる。日本の母親は子供がいつまでも親に甘えていることを期待しているようだ。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つくるという習慣がとぼしい。国民のセンスからいう

と、日常生活で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明とさえ考えられかねない。

日本人は法律を厳格なものを受けとらず、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、そうした日本人のもつ法についての考えを、「法に関する母親イメージ」として特徴づけられる。欧米人にとっては、法は父親的な権威をもつ規則であって、「父親イメージ」が強いという（『「甘え」と社会科学』、146—147頁）。

近代西欧に成長した資本主義文化やその延長としてのアメリカ文化では、「甘え」という心理が抑圧され、無意識の世界に追い込まれてしまったようだが、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。似たようなことが仕事や職業との一体感を土台とする「いそしむ」という働き方についてもみられる。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だ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、甘えという独特の意味をもつ日本語を、研究の一つの用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。そしてこの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しようとする。同氏の『ことばと文化』（岩波新書）はその研究成果を平易に説明したものである。

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。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。日本人にみられるこのような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の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、孫に向かっ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、自他の区別を超越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な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、鈴木氏がいうように、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して説明することは、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、日本語の場合には大いに異なる。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から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は必ずしも有効な分析用具になりえない。

土居氏が「甘え」の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組のなかに入ってこない事実は切り捨てられることになり、日本の事実は十全に扱えられないことになる。

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。従って相手がどういう人間であるかが解らなければ、どのように自分の意志決定をしたらよいか分からない。日本人の相手に合わせようとする気持は、それがデリケートな姿をとると、察しがよい、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行動ないし心理のパターンを私は人際主義(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は異なる人間存在の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。それをいずれか一方を特別に優越せしめ、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に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よう。

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ようとするやり方は、自分と相手の立場を同一化しようということだといえよう。お互いに相手を思いやることが、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はじめて可能となり得る。戦後の日本は大きな変化にゆすぶられて、文化的異質性の混入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。それあるがために現在のわが国は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、実現についての複雑な疑いがつきまとう。日本人は、知り合いの人とそうでない人で、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、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入ってしまう。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得ない。

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えられた人間である。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独立の個人の存在とかいう側面が十分に発達しないという点がみられる。

(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多く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同質性が存在すると考えられる。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は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。しかも第二に、この島国は、イギリスなどとは異なり、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。その端的なあら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

じようなやり方で共同生活をしてきた。古くから言葉はお互いに通じ合うもの、お互いの見方・感じ方にも大差がないことが疑われなかった。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はじめて国民の宗教となることができた。

かくて日本人は、言葉は自然に通じ合うものと信じ、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。日本列島には(アイヌ語を一応別とすれば)、日本語しか行われておらず、日本人は我と汝の間に深い断絶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甚だ乏しい。

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、容易に相互理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、言語による伝達、言語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、日本人はそうではないといったが、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、都市的発想が高まり、沢山の欧米語をカタカナで採り入れることが進んできた。この結果、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生ずるだけでなく、さらに物の見方、感じ方、価値観といった伝統的な文化的同質性も、対立的な欧米思想の信奉者が殖えてくることによって、割れ目が大きくなってゆくことが予想される。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。

もともと文化的同質性が高いことは、お互いの間の話が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、それで十分に目的は達せられる。自分の立場を一々明確にする必要などない。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」と、既知・未知の問題と「自然のなり行き」の問題の重要性を指摘する。

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くことによって自己の立場を明確化しようとする。明確にしておかなければ、自分が危険に陥ったり、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みず、相手が知っているか、いないか、自分の言うことは未知の情報であるかどうかを重んじて言語を発達させてきた。同氏はそうした立場から日本語の助詞の「が」と「は」の用法の区別を説明され、「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（同書、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興味が深い。

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・価値観や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ことはできない。日本人の場合とちがって、異質の構成員からなる欧米の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あると考え、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の説得と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。

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、自分と他の個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。

(4) 人際主義芸術の典型

相手の立場や気持を推しはかたり、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。一例として連歌・俳諧や茶の湯があげられよう。

たとえば俳諧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りそうだ(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う、「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。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人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56年6月号)。

茶の湯において、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る。一期一会ということは『山上宗二記』にはじめてみえるが、同記によると、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、両者もつ歴史的な関係はきわめて密接なものがあったことがうかがえる。すでに紹鷗のまえの村田珠光も、連歌師の宗祇と交わりがあったといわれる。

俳諧はいうまでもなく連歌の一体として発達・分化し、独立したものである。連歌や俳諧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るだろうが、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甲斐を見出した。発句は、連句という制約のなかでありながら、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だろう。しかしよくみると、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という意味をもっている。

例として芭蕉の発句を一、二あげよう。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宅での「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、初秋を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。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つことに注目することが必要である(挨拶のことについては安東次男氏の『連句入門』、筑摩書房、1981年、参照)。

俳諧も茶の湯も、ともに連衆や主客が一座に会して、そのかけがえのない出合いを、一生のうちに二度とない大事な出会いとして、俳諧ならば一卷を巻くために、茶の湯ならば茶事を行うために、心を合わせて最高の一ときをつくりだすことを眼目とする。それは一口にいうと、一期一会(いちごいちえ)ということとなる。幕末の井伊宗観(直弼)によって広められた一期一会という言葉こそは人際主義芸術の根本思想を語るものである。

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非常にちがった外国人の考え方や感じ方に出合って、神経を刺戟されたことがあるだろう。たとえば概してアメリカ人は自分の意見をはっきりいう。アメリカ人が、自分の立場を言葉によって、はっきりと表明するのは、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のである。

そればかりでなく、これは重要なことだが、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』、彌生書房、1981、54頁）。日本人は昔から「おのづから」とか「あるべきやう」になるとかいう考え方を尊重する。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、こうしたおのづ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がでてこよう。しかしそういう批判は、AとBとにこだわり、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のだ」という表現をしている（今西錦司『人類の進化と未来』、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的一种であったものが、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」という理論は、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現する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、「おのづからにしてなる」という表現のバリエーション（variation）と考えるのは或いは無理かも知れない。だが日本語では、何か事が起こった場合、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。日本人の人間関係は、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できあがっている。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は不要であり、論理的に表現すると角が立って気まずくなる。それで例えば、別れるとき「さようなら」といえば十分で、また他人にもものを頼むとき、「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いった場合、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、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、そうした適応がだんだん困難になるといわれる。この場合、外国文化への適応とは、たん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。逆に考えて、外国人が日本へやってきた場合、日本文化と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。もっとも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いで日本人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。

(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、一定の文化的同質性が必要である。しかし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も必要であろう。非常に異質な文化を担った人々の間や、大変に不平等な立場にたたさされている人々の間では、このような相互性の原理が十分に働くことは期待し難い。

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」の用い方とやや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としての連歌・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」であるといえる。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。規範化し芸術的営為としてゆくことは、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なる。

連歌・俳諧の座や茶の湯の世界は、もともと遊興性の強い寄合いの席であったが、それ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。こうした世界では、人々は現実社会での上下の秩序を離れて、それらとちがった別個の主客や連衆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ものとして、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、風雅に覚束なし」（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をもっていることである。俳諧の座において人々は平等な者の心縁関係を建てることによって俳諧の附合を楽しむのである。

ところでこうした人間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も部分的には成立が可能のようである。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、さらにまた、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回避され、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。ジンメルの分析によると、欧米人は、社交の世界のなかで現実のきびしい利害関係を離れたやすらぎを求め、そこに何程かの人間性の回復をえようとするものである。

茶の湯の席もジンメル的にいうと、一種の社交の形態といいうるだろう。なぜなら、当初、堺の町で裕福な町人たちは、お互いに茶に招待しあって、珍器の翫興、交筵の風情をたのしむという社交的要素が強かったからである。そして熱心な町衆は、茶の湯に適した小さな茶の家を作り、それを彼らの言葉で「市中の山居」とよんでいたようだ。その後、この市中の山居という美意識は利休などによって洗練され、草庵の茶室とそこでの茶の湯の理念にまでたかめられた。そして「亭主フリ」「客人フリ」、すなわち主客がなすべき所作や心構えが説かれるに至った。それは、「一期に一度の会のように」主客が深切実意を尽して、いのちの触れ合いという最高至醇の時と所とをつくりだすことを眼目とする（山本健吉『いのちとかたち』、新潮社、昭56年、323頁）。こうなってくると、茶の湯の世界は、ジンメルの社交の思想をはみだすだけでなく、ヨーロッパ的芸術思想の枠組をはみだしてしまうだろう。それはすぐれて日本的な芸術的営為であり、私たちのいう人際主義芸術の極意の表現といえよう。

(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か呼ぶが、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、欧米人からそれをみると大変あいまいに感ぜられるだろう。

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・君」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いうるかも知れない。欧米人の立場で考え

るとそうなるだろう。しかしそうだからといって、日本人の言葉の使い方は非合理的だともいい切れない。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思惟傾向が強いから、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、気安く言葉をかかわすことをためろう。ところで、社会生活の土台が自他の対立を基本とする人間関係である場合は、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葉によって合理的に表現してゆく意志を強くもたないならば、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。外国の文化や文明を一方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、自己の立場を十分に納得的に説明できる自己表現力と相手の立場を十分に理解できる洞察力とをもたねばならない。自分の立場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。人際主義的人間観を私たち日本人は持ちつづけてきた。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じがいをする、大きな誤解と危険を生む。

私がこれまで主張してきたことであるが、現在の日本は新しい言事革命の時代に入っている。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うる可能性が大きくなっているといえよう。しかし現実には、欧米人は日本についてのイメージを不十分にしかもっておらず、外国人に日本社会の実情を理解してもらうことはなか

なか難しいようだ。逆に外国人にいわせると似たようなことを日本人にむかっていうだろう。

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、あいまいではない。人間関係の在り方は、たった一つで、欧米的な関係以外は遅れたもの、劣等なものだというわけではない。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。人際主義的人間観は、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、自分を拡大することによって他者を取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ようだ。そこに人際主義の現実的な限界があるといえよう。

しかしやや飛躍しているならば、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はあがあるが、大切な原理として尊重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ないのではないだろうか、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、たぶんに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・普遍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、日本的な考え方・生き方というよりも、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ものだろうからである。

第5章 思想の根底としての情緒的認識

I 言事革命の認識論的特徴

(1) 二人の中国学者

吉川幸次郎氏(1904—1980)と倉石武四郎氏(1897—1975)とは、二人ともわが国における著名な中国学者である。吉川氏が昭和13年の夏、『うひ山ふみ』を偶然の機会に手に入れ、その書物に魅了されて以来、「宣長の信徒」となったことについては、別のところで少しばかりふれた。倉石氏は、『岩波中国語辞典』を作って中国語教育に打ちこんだ学者というほかは、一般にあまり知られていないようだ。しかし同氏にはつぎの言葉がある。「わたくしは、まだ若いとき、本居宣長の『古事記伝』をよみ、》こころとこととことばとは相構(相稱の誤植か)えて離れず《の一句にいたり、ふかく推服した。宣長としては、後世のものが上代のことを研究するときの心得としたのであろうが、われわれ外国、ことに中国のことを学習し研究するものにとって、この短かいことばこそ生涯これを服膺してもなおあまりあるものであった。」(倉石武四郎『中国語五十年』, 岩波新書)。

倉石氏は昭和3年に京大助教授として中国へ留学したとき、同氏の持論である音読を实践するため、「これまでの訓読を玄界灘になげすめた、と公言した」。「事実、それから以後、二度と訓読をもちいることはなかった。」(『ことばと思维と社会』, 倉石武四郎著作集第一巻, くろしお出版, 1981年, 422頁)。中国語を訓読するのではなく、中国人のように音読することによって、はじめて中国人の考えかたや中国人の心を追跡することが可能となる。そこに宣長のいう「言と事と心」の三位一体、ことに「言」のもつ価値の重要性を生かそうという倉石氏の実践があった。

「言は事である」という方法を大変明確にしたのは宣長であるが、この方法はすでに仁斎が試み、徂徠に至ってさらに発展せしめられた。すなわち徂徠は、六経の古文辞は中国語であるから、従来のような訓読法によっ

て日本語に 翻訳して読むのは、中国語という 事実の変形であり 破壊である。原音、原イントネーション、原語序によって読まねばならないと考え、それを 実行するための 第一歩として 通事であった 岡島冠山 (1674—1728) を 中国語の 教師として 学んだ。しかし彼の 着眼は 誠にもっともであったが、当時の 状況下では 日本人がそれを 貫徹してゆくことは 大変むずかしかった。徂徠と 宣長とを 代表者とする 二つの 学問の 傾向は それまで 漠然と 混同されてきた 支那学と 日本学とを 分離せしめるのに 貢献したと 評価できるかも 知れない。倉石氏はこの点について、「この二つの 傾向は、いずれも 混同された 学問をよく 吹きわけて、それぞれに その所を得しめるという 意味において 一つの 共通点を持つものである。それは、その 頃の 国学の 大家たちが、おおむね 徂徠学の 流れを 汲んでいるという 事実と 照らし合わせて 考えるならば、容易に 了解できる ことである。」と 評価する (同書、286頁)。

しかしたとえ そういわれても、徂徠の 学問・思想は、いわゆる 支那学の 枠内に 到底おさまる 性質のものでなく、彼の いう 先王の 道は、日本の 思想家としての 彼が 構想した 思想体系であって、その 論拠が もっぱら 中国の 古文献に 求められるのは、天命として 聖人が 中国のみに 現われた、と 彼が 考えたからには かならない。換言すると、徂徠にとって 先王の 道は、普遍的な 価値の 具現者なのである。だから、この 普遍的な 価値基準に 異議を 申し立てる 宣長は、当然、その 普遍性を 全面的に 否定し、逆に 日本的 価値基準の 普遍性を 主張せざるを えない。宣長は『鈴屋答問録』で、「天地は一枚にして、道も まことの 道は、天地の間に ただ一筋なら ではなく ことにて、其餘の 道は、皆 正道にあらず」といい、「皇国に 伝はれる 道」のみが 正道であると 主張する。

当時は、倉石氏がいわれるような「混同された 学問をよく 吹きわけて、それぞれに その所を得しめる」ことができるような 学問状況では 全くなかった。そこに みられるのは、いわば「支那型」中華思想と それを 否定する「日本型」中華思想との 全面的対立であった。各国の 道は「勝劣真偽の 異なること」(鈴屋答問録)を 認めるところの 二分法によって 黑白がつけられるのである。天地は一枚であるから 高天の原は 万国一同が いただくもの

で、従って日の神・天照大御神の出生した日本が万国の大宗たるべき国だ(玉くしげ)とか、正しいまことの道は、ただこの万国の本である日本に伝わるだけで、他の国に伝わったことがない(玉かつま)とか、宣長はいいはじめる。そうなると、「宣長の信徒」となった吉川幸次郎氏も「私は宣長が本当にそれを信じていたのかどうか疑う」ということになってくるだろう。しかし宣長の書いたものを読んでゆくと、自国をいやしめる儒者たちの主張にたいする反感が歳とともに強くなっていったためもあるにせよ、やはり信じていたとみるほかはない。

彼は宗教的人格の持ち主であるから、その点、「神様を信仰しない」吉川氏の批評は当たらないだろう。しかし別の角度からいうと、宣長の古事記の読み方は、どうやらこの点に関する限り、彼自身の方法を裏切っているという批評が成立しそうでもある。宣長は天地の天と高天の原の天とを単純に同じものと解釈し、どちらの天も文字通り万国一同がいただく天であり、地は万国がそこにおいてある地であるとする。だが、高天の原のほうの天は、葦原中国に対するもので、天っ神、国っ神という場合の国にたいする天である。それを単純に天地の天と同一視し、さらに天地は一枚にして万国をおおう天にはかならないと論じてゆくのは、むしろ「理屈」の議論であって、古伝説の「言(ことば)のさま」を解き明らかにする道としては逸脱しているように思える。

しかしここでの問題は、そういう方面のことではなく、宣長の仕事が、若い時のなみなみならぬ漢籍への沈潜と、さらに徂徠を中心とした古学運動を跳躍台として、そのアンチテーゼとして行われたこと、しかも徂徠と宣長とはともに詩や歌をみずから作って情緒的認識を鍛練しないかぎり、古道そのものもわからないことを強調したこと、などにある。

(2) 漢学書生の経験

吉川氏はいう、「私は18世紀、すなわち宣長の時代の漢学者とおなじように、詩を作り、文を作ることを、自分の学問の必須の部分と考えており」、「現代20世紀日本のおおむねの中国学者とは、学者としての好み、興

味、教養等々を必ずしも同じくせず、むしろ宣長が生き、またその漢学を治めた18世紀の古い漢学と、好み、興味、教養を同じく」する（吉川幸次郎『本居宣長』、筑摩書房、昭52年、79—80頁）。

かくて吉川氏は、漢学にたいして、宣長と同じような甘苦をなめたところの漢学書生の経験をもつがゆえに、宣長の漢籍にたいする造詣と洞察がわかるだけでなく、漢籍を媒介として宣長が漢意（からごころ）を忌みきらった点についても可成りの理解をもつことができるという。たとえば儒家が、「善を人間の必然とし、悪を偶然とすること、それは儒家の人間観の基点であり、そうしてまた私が儒家に対して抱く不満のもっとも大きなものであるが、宣長がその非現実性を指摘し、悪もまた人間の必然であると道破するのは、日本ばかりでなく極東の思想史の大きなエポックである」と指摘する。「秋津彦美豆桜根大人は、杜少陵先生とともに、私の恋人である」ともいい、宣長への強い関心を表明する（『本居宣長』、78頁）。

わが国の18世紀の漢学者たちは、おそらく幼少のころから莫大なエネルギーを注いで四書五経や唐詩選といったものを教わったのであろう。やり方こそちがっていても、ほとんど中国の読書人に近いところまで習学は進んでいったようだ。もちろん読むだけでなく、漢詩文を作り、書法にもはげんだ。江戸時代は漢学が一般士民のあいだにまで浸透した時代で、近体詩、特に五七言絶句は日本人のおはこともいうべきで、絶句を作った人の数はおびただしかった。

周知のように中国の読書人たちは、科挙の試験をパスするために驚くべき努力をした。たいてい4・5歳のころから文字を覚え、8歳から正式の学問をはじめ、四書五経の勉強をする。15歳になると、さらにその数倍もある注釈を読みだす。ひきつづいて歴史書にも目をとおり、作文作詩を行う。書法の能力も養わねばならない。もちろん四書五経の本文などは暗誦する。こうした課程は、22—3歳ないし24—5歳で一応終わり、ようやく科挙を受験する段取りに到達できたそうだ。このような読書の道にはいつて古典を学び、科挙に合格する人をだす家は、安定した家産をもっているのが常で、そうした家がつづいてゆけば、それは「書香の家」として敬慕

された。

以上は中国の話であるが、現在の私たちが想像できぬほどのエネルギーをつかって漢学を学んだ。したがって吉川氏ほどの漢学書生の経験をつんだ人でなければ、宣長の漢学への熟達ぶりは、実は私たちには理解できないのである。同氏の「鈴舎私淑言」（『本居宣長』所収）は、宣長が「よほど漢籍を読んだ人」であることを教示してくれる。「彼の和文の明晰さ、論理性は、若いころけんめいに漢文を書いたものの意識的無意識的な結果ではないか」と吉川氏はいう（同上、207頁）。そして同氏にとって漢学書生の経験のなかで重要なのは、「宣長の時代の漢学者とおなじように詩を作り、文を作ることを、自分の学問の必須の部分と考えて」いる点である。同氏は語気を強めていう、「創造の意欲を満足させんが為に歌を作る人はある。しかし自己の歴史認識を完成せんがために歌を作る人はない。」しかし、「自己の歴史認識を完成することも、一つの人生の道である。その道を生きぬくためには、文学ぐらい冒瀆してもいいではないか」と。宣長は古人の「言」を知るためには、みずからも歌をよめといった。徂徠は当時の漢詩・漢文の指導者であるとの自負をもち、事実、徂徠風の漢詩は多くの人々によって学ばれた。

吉川氏が、18世紀、すなわち宣長の頃の漢学者と同じように漢詩文を実作することを自分の学問の方法の本質的な部分とされるのは、氏自身の言葉を借用していうと、自らの歴史認識を完成せんがためであろう。宋儒のように「心法理屈の沙汰」である議論によって「理」を求め、法則らしいものを見出して、現実を説明し、規制しようとするれば誤りにおちいる。しかも理による規制は、むりじいとなる。徂徠によると中国古代の「六経」を中心とする古文辞は、「事」すなわち議論と分析を加えない人間の事実そのもの、および「辞」すなわちそれをそのままに表現する言語である。宋儒のように議論と分析をこととするのは、人間の事実の実相を破壊する。徂徠が李王（明の李攀竜、王世貞）の文体を尊重し、その方法をもって自らの漢詩文の実作の方法とするのは、それによって古典と一体となることができると考えたためである。

徂徠によると、論語(季氏)に、「詩を学ばずんば、以てもの言ふことなし」とあるが、これは「詩」は言語の教であることを述べたもの。洞(ほがらか)に人性に通達することが詩経の教であって、人性に通達することがなければ、十分に物申すことはできない、と(答問書、下)。ここに彼の詩についての重要な観点がある。人間は詩人的表現者であり、そうであってこそ先王の道へ接近することが可能となるのだ。

倉石氏は、「漢語の特徴は、人間の情緒をあらわすところにある。中国で詩が発達したのはそのためである。がんらい、詩というものは情緒的なもので、論理的なものではない。詩にも論理的なものがあってさしつかえないが、詩の世界では、かならずしも歓迎されないとおもう」といわれる(倉石武四郎『漢字・日本語・中国語』、倉石武四郎 著作集 第二巻、くろしお出版、1981年、118頁)。

中国に詩が発達し、とくに宋以後では市民の詩人の洪水がみられること、日本における和歌人口、俳句人口の氾濫と同じく、西洋にはない現象だ、と吉川氏はいう(吉川幸次郎『文明の三極』、筑摩書房、昭53年、7頁)。西洋には全くない現象かどうかは私によく解からないが、情緒的認識としての漢詩や和歌が大変盛んにおこなわれ、とくに漢詩を作ることが江戸時代に普及したことは驚くべきもので、その影響は明治に育った人々にも強く残った。たとえば夏目漱石は、晩年午前中に新聞の連載小説を書き、あとは漢詩を作って楽しんだが、彼の好みは徂徠であって、山陽や小竹のものは嫌いだったという。

徂徠の弟子の服部南郭が『唐詩選』の日本版を出したところ、江戸時代における第一のベストセラーになったそうである。『唐詩選』は中国の書物であるが、その中国ではあまりはやらなかったのに、日本では大変な人気となった。徂徠が唱えるところの文学論に従って漢詩を作る武士や町人が沢山あらわれたのである。

論語にいう「詩を学ばずんば、以てもの言ふことなし」とは、徂徠の注解によると「凡そ言語の道は、詩これを尽す」ということである。彼にとって大切な先王の道は、歴史的な事跡であるが、それは「六経」という現

にあるところの古言の証拠を通じて知る他はない。ところが今言によって古言をみるならば、古言の意味をつかむことは不可能である。彼は「学則、二」に記す、——「世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る。道の明らかならざるは、職として是れに由る」。

彼は、偶然物もちの蔵書が売りにでたことを聞き、百六十金をなげうって買い取ったところ、そのなかに明の李攀竜、王世貞の詩文集が含まれており、この邂逅が、後年の古文辞の方法の端初になったという。徂徠自らのいう「天の寵靈」である。彼は古文辞の言語を再獲得するために、古文辞を読むだけでなく、自己の体験を古文辞で書くことにも努めた。「詩は言語の道を尽す」という言語観からすると、言語の道においては、誰もが詩人的表現者であって、人性に通達するという人間の基本的条件をかなえたのちに、先王の道へ接近することができることになる。つまり、徂徠の言事革命という方法の認識論的特徴は、このような情緒的認識としての詩の重視にある。そしてこの認識論的特徴は、宣長によって精読され、受けつがれたとあってよい。宣長は、真淵の言葉をつぎのように引用する。「古(いにしへ)の道をしらんとならば、まづいにしへの歌を学びて、古風の歌をよみ、次に、古への文を学びて、古ぶりの文をつくりて、古言をよく知りて、古事記、日本紀をよくよむべし」(うひ山ふみ)。

Ⅱ 物のあわれを知る

(1) 徂徠と宣長

江戸時代に私たちのいう言事革命を行った代表者としては、まず第一に徂徠と宣長をあげることができる。この二人の思想家は、彼らの生きていた時代に即して、人間いかに生くべきかを、真剣に考えた人たちであった。そして注目すべきこととして、この二人の思想の根底には、それぞれ彼らが営んでいた文学的体験が横たわっていることをあげねばならぬ。

徂徠が宋儒の束縛から完全に脱することができたのは、彼がいう通り古文辞の方法を示唆してくれた「李王二先生の賜もの」であった。李攀竜

(りはんりゅう)は明の詩人(1514—1570)。王世貞(おうせいいてい)も同時代の詩人・学者(1529—1593)で、共に古文辞を唱道した。徂徠はこれにインスピレーションを受け、この古文辞の方法を文学だけでなく六経と論語にまで延長した。彼は「先王の道」が古文辞で表現されているので、古文辞の言語を再獲得するため、自分の体験を古文辞で書くことに努めた。そうすることによって原典の古文辞を、自分の体験と同じように自己のものとして具体的につかむことができると感じた。

彼は当時の漢詩・漢文の指導者をもって自認した。彼は李王二氏とともに、「文は則ち秦漢」を主張し、漢詩の実作者として「詩は則ち漢魏盛唐」を主張した。盛唐詩の中心は、李白、杜甫などである。吉川幸次郎氏が長い日子を費やして杜詩の注に専心されたことは、同氏の宣長への傾倒とあわせて大変興味深い。同氏の『杜甫詩注』は、まさに宣長の『古事記伝』に照応するような仕事と見てよいだろう。(なお、同氏の『華音杜詩抄』、筑摩書房、昭56年を参照のこと)。徂徠にとって文章を書き詩を作るのは、彼の思想の根底をつちかうことで、それによって彼の中心思想「先王の道」がはっきりと具体性をもって現われてくる。読むだけでは十分でない、作らなければ駄目だ、というのが彼の見解である。

しかし実際には、中国語である古文辞を原音、原イントネーション、原語序によって読むことは当時の状況のなかではなかなかの難事だといわざるをえない。それを本居宣長は、いわば自国語でやった、ということができよう。宣長の思想の柱は『うひ山ふみ』によると、つぎのようである。

(イ) そもそも人としては、いかなる者も、人の道を知らないではすまされない。

(ロ) すべて人は、雅(みやび)のおもむきを知らないではすまされない。これを知らないのは、物のあわれを知らず、心なき人である。

(ハ) ところで、道を学ぶ人々は、多くは漢流の議論理屈にのみかかわりあって、もののあわれを知ることが、道を知ることの段階であることに気がつかない。

(ニ) また歌をよみ、文を作る人々は、ただ風流の筋ばかりにうつつを抜

かして根本の道をおざなりにするから、その歌をよむことも末節にとらわれた、まことにむだなことになってしまう。

宣長はかくて自ら歌を詠み、物語の本をよみ、自らも古書の注釈や古風の文を作って、風雅(みやび)のおもむきを知ることが、人の道をあきらかにする学問のために大切である、とする。感ずべきことにふれても心が動かさず、感ずることのないのを「物のあはれを知らず」といい、「心なき人」とよぶ。彼はもともと早くから歌を好み歌書を愛し、同時に、俊成・定家以来、源氏物語は歌人必読の書とされていたから、当然、物語の本も味読に努めた。彼が京都での医者修業をおえて松阪に帰ってきたのは宝暦7年(1757)10月6日で、翌宝暦8年5月に稿を起こした『安波礼弁・紫文訳解』につぎのようにいっている。「スベテ和歌ハ、物ノアハレヲ知ルヨリ出ル事也。伊勢源氏等ノ物語ミナ、物ノアハレヲ書ノセテ、人ニ物ノアハレヲ知ラシムルモノト知ルベシ。是ヨリ外ニ義ナシ。」宣長はそれ以後ますます歌や物語の本質は「物のあはれを知る」ことにあるという持論を深め、それが彼の思想の重要な根底を培養してきた。

ところがやがて宣長の身の上は無視できない事件が起こる。彼は京都から帰えて3年目の宝暦10年9月14日に村田美加(みか)さんと結婚したが、3カ月たった12月18日に離縁する。翌11年の7月には草深玄弘の娘民(たみ)さんに人を通じて結婚を申込み、12年1月には結婚している。

この民さんは、宣長が京都で一緒に勉強した友人深草玄周の妹である。宣長は宝暦6年の父親の法事るとき松阪へ往復する途中二度、津の深草玄周の宅によった。このとき宣長は26歳で、民さんは16歳であった。しかし民さんは翌年春、藤枝九重郎氏と結婚する。その年10月宣長は京都から引きあげたが、この場合は津によらずに直接松阪へ帰宅した。

大野晋氏の調査によると、津市にある彰見寺の過去帳に、材木商で久保田屋という屋号をもつ藤枝氏は宝暦10年4月26日に亡くなっている。宣長が村田氏へ結納をしたのが4月8日だから、九重郎の死がたとえ伝わったとしても、宣長にとって事態はすでに進行していたわけだ。別に証拠があるわけではないが、と断わりながら、大野晋氏は、前後のいきさつや日記

に書かれている文章の行間から宣長が民さんを見初めたのではなからうかと想像される。彼が民さんを二度目の嫁にもraitたいと申し入れた背景には、どうやら一つのドラマが潜在していたらしい。大野氏は、「この経験が宣長に『源氏物語』を読み取る目を与えた」と空想される（大野晋『日本語について』、日本書籍、1978年、42頁）。

(2) 情緒的認識

物のあわれを知る、とは情緒を通して認識することである。それは自他の対立のうえにたちながら他人の悲しみに同情するというのではなく、それを自分自身の悲しみとして感ずることを知って感ずるのをいう。あわれは、悲しみだけに限らず、うれしいにつけ、面白いにつけ、すべてあわれと思われるものは皆あわれである。しかしそのなかでも、ことに悲しいこと、恋しいことなどは、感ずることが深く、物のあわれが深くて秘(ひ)めがたいものである。

物のあわれを知ることを第一とする人間観からいうと、人間のよい悪いという判断は、物のあわれを知り、風情(ふぜい)があって、世の中の人の心にかなっているのを「よし」とし、物のあわれを知らず、風情がなく、世の中の人の心にかなっていないのを「悪し」とすることになる（『源氏物語玉の小櫛』、一の巻）。宣長にとって重要なのは、物のあわれが何であるかというよりも、物のあわれを知る、とは何であるかである。だから宣長の物のあわれ論は、情緒的「認識」としての物のあわれを知ることを論じたものである。

宣長は、「おのれは、道の事も歌の事も、あがたるのうしの教のおもむきによりて、ただ古への書共をかむがへさとれるのみこそあれ」といっているが、彼が賀茂真淵に会い、その門人となる以前に、すでに宣長の学問・思想の独特な根底、すなわち「物のあはれを知る」論はできあがっていた。まえに、私たちは大野氏の説にふれて宣長が自分の青春時代のドラマによって恋愛が人生においてどのように大きなことであるかを体験し、そこに『源氏物語』を読み取る心が大きく開眼したであろうことを指摘し

た。

宣長が源氏物語についてまとまった考えを述べたのは、『紫文要領』が最初である。そのなかで、彼は自分の考えは、この物語を繰り返えし、心をひそめて読みつつ考えだしたことで、「全く師伝の趣にあらず。又、諸抄の説と雲泥の相違なり。見む人、怪しむ事なかれ」と強くいい放っている。「時に宝暦13年6月7日」とあり、彼は数え年34歳であった。この年の5月25日に真淵と旅宿新上屋で会い、12月28日に入門を許諾されている。28日の日記に、「去る5月江戸岡部衛士賀茂県主真淵当所一宿の節、初めて対面す。その後状通入門、今日許諾の返事あり」とするす。

推察されるのは、真淵と会って宣長が『古事記』を注釈したいという意志を伝え、真淵からいろいろと激励の言葉をえたことであるが、他方、歌や源氏物語の理解については、両者の考え方が大変食い違っていることを宣長が感づいたに相違ないことである。真淵は宝暦8年に『源氏物語新釈』を書きあげているが、もちろん宣長のような読みとり方をせず、従って物語を高く評価しているわけではない。『万葉集』についても、「万葉集の歌は、およそますらをの手ぶり也」(にひまなび)として、ますらおぶりの歌をたたえるなど、彼は武士的・儒学的側面を多くもっていた。

『紫文要領』(巻上)にいう。「目に見るにつけ、耳にきくにつけ、身にふるるにつけて、其よろづの事を、心にあぢはへて、そのよろづの事の心を、わが心にわきまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしる也」。続いていう、「其中にも、猶くはしくわけていはば、わきまへしる所は、物の心、事の心をしるといふもの也、わきまへしりて、其しなにしたがひて、感ずる所が、物のあはれ也」。つまり、知ると感ずるとが統一されているような情緒的認識を指しているが、読者にとっては必ずしも解り易い説明とはいえないだろう。紫文要領二巻を下敷にしてさらに筆を加えた『源氏物語玉の小櫛』(寛政8年、67歳に成稿)の二の巻の説明をみよう。

「物のあはれを知る」の物とは、言うを物いう、かたるを物語るという時の物、物見、物忌みなどの物で、ひろく言うさいに添える言葉である。

そして感ずべき物に出会って感ずべき心を知って感ずるのを、「物のあはれを知る」という。「あはれ」というのは、もと見るもの聞くものに心の感じて出る「なげき」の声で、「あはれ」と感ずべきことに出会った折には、その感ずべき風情(ふぜい)をちゃんと知って感ずるのを「あはれを知る」というのである。

『源氏物語』は、物のあわれを知らせることを主眼に書かれたもので、恋のことが多いのは、人の情(こころ)の感ずるのは、恋が一番だからである。光源氏を、不義のことをさしおいて、人として悪くはいわず、よい人として描いているのは、彼が物のあわれを知った人とする故である。従って、光源氏を快く思わない人々を悪い人として描いているのは、彼らが物のあわれを知らぬ人たちであるからだ。このように、儒仏の道でいう善悪とは質的に異なった「物のあはれを知る」という方面をもっぱら採りあげ、源氏をよき人として書いているのが源氏物語の本質である。

宣長は、儒仏の書が、人の是非善悪をうるさく論じ、ごさかしく、うわべをつくろい飾って偉そうに作為しているとして、それらの書にたいして激しく反発する。これに反し、わが国の物語は、世のありさま、人の情(こころ)ばえをありのままに書きあらわしているから、おおかたのものは、はかなく、しどけなげなことばかりで、雄々しく賢ぶったり、堅苦しかったりすることがない。これが漢土の人とひどく違っているところである、と説く。

(8) 歌まなびと道まなび

宝暦13年(34歳)のことはさきに述べた。宣長が『神代記』を開講したのは明和元年(35歳)の正月であるから、彼が真淵に会った翌年である。彼は堀景山の塾にいたころ、多様の漢籍を読んだが、特に景山が徂徠と交わりがあり、また契沖を重んじたこともあって、徂徠と契沖の書物から大いに学ぶところがあった。

彼が『玉かつま』(二の巻)に書いている「おのが物まなびの有しやう」によると、彼ははじめ契沖の万葉の説を学んだが、その後真淵の『冠辞考』

によって、ついに「いにしへぶりのこころことばの、まことに然る事をさとりぬ」という。「歌まなび」についても、「道まなび」についても、契沖と真淵に学ぶところが多かったが、特に冠辞考を読んだことが転機となって、真淵の教えをうけようと思いたち、古事記の注釈を物にしようとの志を堅めるに至ったことを述べている。

このように宣長にとっては、「歌まなび」は「道の学び」をおのずから伴い、前者から後者へ展開してゆくのである。そのとき宣長は真淵の方法である「古言を得る」ということがよくわかっていたし、それをいっそう緻密に深めることができた。「からごころを清くはなれる」点では彼は真淵について次のように述べている、「からごころを去れることも、なほ清くはさりあへ給はで、おのづから猶その意におつることも、まれまれにはのこれるなり」と。だから「師の説になづまざる事」という一節を『玉かつま』(二の巻)に書きしるさざるを得なかったのである。

すでに述べたように宣長は歌まなびから出発した、「僕ノ和歌ヲ好ムハ、性ナリ、又癖ナリ、然レドモ、又見ル所無クシテ、妄リニコレヲ好マンヤ」(清水吉太郎あて漢文書簡)と在京中に学友へ宛てて書いた。「見ル所」あって彼は歌を生涯よみ続けたのである。後年、『うひ山ふみ』で、「すべて人は、かならず歌をよむべきものなる内にも、学問をする者は、なほさらよまではかなはぬわざ也。歌をよまでは、古への世のくはしき意、風雅(ミヤビ)のおもむきはしりがたし」と主張する。そして歌が生まれ、歌が現われてくる本(もと)の世界を源氏物語は読者に教えてくれるからこの物語は大切だ。『紫文要領』にいう、「歌ばかりを見て、いにしへの情を知るは末也。此物語を見て、さていにしへの歌をまなぶは、其古の歌のいできたるよしをよくしる故に、本が明らかになるなり。」

彼によると、わが国では歌は神代からのならわしで、心が動くたびに、それを歌によんだものである。ところが、いまでは歌も技芸のひとつのように思われて、歌をよまないことを恥と思わない。だが、そのようなことはまことに悲しいことだ(「あしわけをぶね」)。歌をよむことを、人としての大切な基礎教養と宣長は考える。古今集序にいう「生きと生けるもの、い

づれか歌をよまざりける」というのと同じである。

彼は説く、「すべて心にふかく感ずる事は、人にいひきかせではやみがたき物也、あるひはめづらかなる事おそろしきことおかしき事なども見聞て心に感ずるときは、必人にもいひきかせまほしくて、心にこめがたし、さていひきかせたりとも、人にも我にも何の益(ヤク)もあらね共、いはではやみがたきは自然の事にして、歌も此心ばへある物なれば、人に聞(キカ)する所、もっとも歌の本義にして、假令(ケリヤウ)の事にあらず」(「石上私淑言、卷一」)。

人にも我にも格別の益(ヤク)があるというわけではないが、私たちは日常「いはではやみがたき」ことがあり、それを聞いてくれた人が「あはれ」と思ってくれるならば、私たちの心もはれて、なぐさめられる。歌は「物のあはれに、たへぬところより、ほころび出て、をのづから文(アヤ)ある辞が、歌の根本にして、真の歌也」(「石上私淑言、卷一」)であるから、あわれを知ってそれを文(アヤ)ある辞として完成してゆくのが歌である。文(アヤ)ある辞とは、「ただの詞」とはちがって、歌には「歌のかたち」が必要ということだ。もちろん「ただの詞」もそれ自身私たちに有用な表現活動であるが、それは現実生活のレベルのうえの話である。

さて宣長の歌や物語についての「物のあはれを知る」論は、やがて道の学問における「人のまごころ」論と相関せしめられて展開し、彼の思想体系が出来あがってゆく。

Ⅲ 和 歌 と 漢 詩

(1) 歌や詩を自ら作ること

物のあわれを知るとは、宣長が源氏物語から直接読みとった声であり、「よの中の、物のあはれのかぎりは、此物語に、のこることなし」(「玉の小櫛」二の巻)と彼はいう。『紫文要領、卷下』に、「孔子もし是を見給はば、三百篇の詩をさしをきて、必此物語を、六経につらね給ふべし。孔子の心をしれらん儒者は、必まろが言を過称とはえいはじ」とさえ述べて、

深く物の哀をしることを書いた源氏物語が三百篇の詩よりもむしろ優れていることをいう。

宣長は徂徠の影響を深いところで受けたといわれるが、ここで重要なのは、この古学運動の時代を二人がともにそれぞれ徹底して生き抜いたということである。宣長にとって、歌や物語は、「世の有さま、人の心ばへをして、物の哀をしる」こと(紫文要領、巻上)で、こうした人生の情緒的認識が彼自身の学問＝思想の根底を形づくる。

徂徠にとって孔子の道は先王の道であり、先王の道は詩書礼楽という四つの要素からできている。だから道は、宋儒の説くような「心法理屈の沙汰」である議論によって習得されるものでなく、詩書を読み、礼楽を実演し、それらに習熟することによって自得するほかはない。詩書は古人の言語による表現行為の迹である。古人の言語である古文辞を再獲得しなければ先王の道は獲得できない。そのためには単に読むだけでなく、みずからの体験を古文辞で書くことが必要である。それによって、原典の文古辞を、自己の体験と同じように自己のものとしてつかむことができ、あたかも古人と同じ座敷で挨拶を交わすようにいきいきと感ぜられる。

歌を知るには、歌を詠むという道があるだけで、他に道がないように、詩を知るには詩を作るほかはない。宣長がせっせと歌を詠んでいったように、徂徠も沢山の漢詩を作っていた。

詩書のうち書は、直接に政治と関係する先王の大訓・大法を述べたもの。すなわち今の「書経」である。「詩経」について徂徠はその著『弁道』にいう、「詩は則ちこれに異る。諷詠の辞にして、猶ほ後世の詩のごとし。孔子これを刪りしは、辞に取りしのみ。…故に孔子曰く、“詩を学ばざれば、以て言ふこと無し”と。後世廻ち書を読むの法を以て詩を読み、これを勸善懲惡の説なりと謂ふ。故に其の鄭衛の淫奔の詩に至って窮す。…皆詩を知らざる者の説なり。」似た趣旨のことを彼は『答問書、下』に書いていることは既述した。詩経の教を学ばないかぎり、人間は人性に通達することができず、目かくしされたようなものである、と孔子は「論語(季氏)」に説く。

(2) 個別的な言語の重視

これまで私たちは、思想の根底としての情緒的認識の重要性を述べてきた。人生の種々相を身にしみて感じ、人の実の情をしるを物のあわれを知るといふ。こうした情緒的認識は人生の具体的な細部への熟視と結びつく。「俳諧は万葉の心なり」とする芭蕉は、「東海道の一筋も知らぬ人、風雅に覚束なし」(しろさうし)といい、生活感情の微細な隅々までも重視することを求めた。もっとも芭蕉が源氏物語を重視したのは新古今以来の伝統によるものであるが、日本での杜甫の詩の「正当な理解と祖述は、ほかならぬ芭蕉にはじまる」(吉川幸次郎『杜甫詩注』第一冊、筑摩書房、昭52年、13頁)といわれるのは芭蕉の詩眼の新しさの故であろう。

物のあわれを知るといふ情緒的認識の重要視、それによって人間は「心ある人」となることができ、「事しあればうれしかなしと時々にごくこころぞ人のまごころ」、「うごくこそ人の真心うごかずといひてほこらふ人はいは木か」ということになる。ところで、「おほかた人は、いかにさかしきも、心のおくをたづぬれば、女わらはべなどにもことに異(コト)ならず、すべて物はかなくめめしき所おほきもの」(石上私淑言)で、そうでないようにみせるのは、実の情でなく、うわべをつくらう虚偽である。

宣長はまた古代日本の婚姻形態に注目して、「昔は、女のもとに、男のゆきかよひたりしことなるを、今は、男の家に、女のゆくこととなれるは、もろこしの国俗にうつれる也」(源氏物語玉の小櫛)といって、中国とのちがいを指摘している。この問題は高群逸枝氏の著名な婿取婚の研究業績とつながる。もっとも彼は他方で、「女は男に後れて、従ふべき理りにて、今に至るまでおのづかり然かり、さるは甚(イト)々深き故あることなるべけれど、人の得測り知ることにはあらず」(古事記伝四之巻)といっている点もここに付記しておく。

彼は儒者のいう理が空理をのみ説くことを嫌悪するが、有ることに明らかにみえる理に反対するわけではない。しかしそれには「事」を在るがままの姿で獲得せねばならない。「すべて意(こころ)も事(こと)も、言(ことば)を以て伝ふるものなれば、書(ふみ)はその記せる言辭(ことば)ぞ主(むね)

には有ける」という『古事記伝』の初めにある文は、「言」は「事」であるという考え方からいうと、吉川幸次郎氏がいわれるように個別的な言語こそ重要であるということになる（吉川幸次郎『本居宣長』）。

一般的にいうと理は普遍的で、事は特殊の個別的である。しかし実際には、理は個別を越えた普遍を語るようにみえながら、実はしばしば水っぽく、またしばしば恣意におちいって、本当の普遍を語らない。個別的な言語は、個別的であるために具体的であり、この個別的具体的なものが、かえって本当の普遍を顕わす手がかりになりうる。個別を熟視することによってこそ、個別を個別をこえたものの顕現としてとらえうる鍵を得ることができる。

宣長の儒学にたいする不信は、儒学が旨とする「理」への不信を土台としている。世間の多くの人々は、陰陽の理を天地自然の理であるとし、あらゆる物も事も、この理をはなれることはないと思っているらしい。しかしこれこそ漢意（からごころ）にまどわされた心にほかならない。「おしなべて世の人の心の地、みなから意なるがゆゑに、それをはなれて、さとすることの、いとかたきぞかし」（玉かつま、一の巻）と彼がいうのは、「からぶみ」にいう理は空理であって、実の理でないからである。

彼は理を全面的に否定するわけではない。「顕には見えたる理をも、しひて覆ひ隠（かく）すべきにあらず、そもそも此善悪たがひに相根（あひね）ぎす理は、神代の黄泉（よみ）の段より始めて、今の代にいたる迄、和漢の変化の事跡に就て、委曲に考へ見よ、妙にことごとく此理にあたり」（「くず花」）。

普遍的な理を求めようとして、性急に『古事記』『日本書紀』の本文を見てもさっぱり役にたたない。「道は此二典にしろされたる、神代のもろもろの事跡のうへに備はりたれども、儒仏などの書のやうに、其道のさまを、かやうかやうと、さして教へたることなれば、」二典をただ読んだとて道を会得できないだけでなく、かえって誤解するだけである。誤解しないためには、情緒的認識としての「物のあはれを知り」「心ある人」となることが必要である。すなわち、道を学ぶ人が、ただ漢流の議論理屈の

みに没頭して、歌をよむことを不必要なことのよう思うのでは、肝心の古の道をも知ることができない。古の道は二典の神代上代の事跡のうえに備わっているから、「古言、古歌をよく得て」、その上でこれを見るときは、道の意がおのずから明らかになる。そのためには自分で古風の歌を詠んだり、「古ぶりの文」をつくることが大切である。そうすることによってはじめて古言を深くすることができる。宣長は、繰り返してそういうが、情緒的認識が彼の思想のなかに占める重要さはいうまでもないとして、その重要さがどういふものであるかを知ることは必ずしも簡単なことではなさそうだ。

私たちが徂徠や宣長を大変すぐれた思想家だとする一つの有力な理由は、二人がともに情緒的認識を重視したことにある。情緒的認識を重視しなければ人間の心は充分にわからないこと、人間の心を把握しない思想は虚偽におちいることを彼らが強く主張したことにある。

第6章 思想の体系としての歴史場面理論

I 歴史場面理論について

(1) 歴史場面という用語

欧米人は、キリスト教の影響が強いためであろうか、歴史哲学的な見方がさかんである。いい換えると、時間のなかでの継起と、空間のなかでの展開という二つのパースペクティブのうち、時間の次元に特別の権威を与えているようだ。しかし時間と空間とを連結符で一語にして言い現わそうという試みができないわけではなく、「歴史場面」という用語もそうした試みの一種である。わが国では和辻哲郎氏が、ハイデッガー哲学の時間性偏重に反発して、風土理論を提唱されたことが知られる。私は別の理由から時間性を「空間性に即した」方向から把える歴史場面理論の開拓の必要性を早くから感じていたが、いまだに十分手をつけるに至っていない。

理由というのは、むかし明治維新を考えたときのことである。明治維新は、わが国が開国強制によって世界包括的な資本主義組織の一環に組みこまれざるを得なくなったとき、それに主体的に適応するために行った政治的経済的な変革過程である。それ以前の土一揆段階のわが国は、計画的な鎖国政策を行うことが可能だったが、それは当時の歴史場面としての世界がなお「地理的・商業的発見」の世界場面であって、世界包括的経済組織としての資本主義はいまだ発足したばかりであったからである。すなわち、世界場面におけるヨーロッパ領域の拡大運動は、東アジアの領域と各種の障壁によって隔離されており、その交錯はいまだ部分的であった。フランスの社会学者デュルケムの用語例を借りると、鎖国時代の世界場面はなお著しく環節的(segmentaire)な構造をもっていたため、当時のヨーロッパ的資本主義の発達程度では、このような環節的世界場면을経済的に支配し、それを変革することができなかつたのである。ところが百姓一揆段階のわが国は、世界包括的経済組織として発展をとげ、すっかり準備をとと

のえた近代資本主義に直面せざるを得なかった。このことは鎖国と開国とが、それぞれの異なった構造をもつ世界場面と国内場面との統一過程であったことを示している。

ところがその後、今西錦司氏による種社会の棲みわけ理論を知り、そこに独特の自然的歴史場面の理論としての進化論が構築されているのに興味をもった。そして今西氏はさらに人類が同種のままで、からだのつくりを変えることをせずに、文化をちがえることによって世界場면을棲みわけしていることに考察を進める。また近くは宮脇昭氏も植物を中心に生物種間の共存関係を分析し、生物社会が共存をすべての大前提としながら、競争現象や忍耐現象を伴なうところの生物社会の枠組をつくっていることを強調される（宮脇昭『植物と人間』、NHKブックス、昭45年）。

わが国の生物学者によって自然的歴史場面の理論が、棲みわけを基本とする共存原理の方向に開拓されつつあることは思想的にみて重要である。どのような生物観をもち、どのような生物進化論を採用するかは、人間社会を考える場合にも大きな関係があるからである。

(2) 棲みわけ理論の思想的意味

棲みわけを生物社会の基本的原則だとすると、この点、時間性偏重の歴史哲学的考え方が崩れる。欧米にはおそらくキリスト教学の影響によるのであろうか、或いは唯一の超越神を信ずる宗教思想はすべてそうなるのであろうか、特有の世界観が生まれるらしい。その世界観は、この唯一神が宇宙を創造し、創造された宇宙は初めがあり終りがある。そして宇宙の運行はいろいろと波瀾をひき起こすにしても結局はこの創造神の摂理のもとにある。神はこの唯一神のほかにはありえない。従ってこの神を信ずる宗教は信者にとって決して諸宗教のなかの一つの宗教ではない。だから異教、異端の存在を許容する寛容さは存在の余地がなく、それらにたいする激しい迫害と憎しみが正当化される。そこには唯一の神、唯一の真理が認められるだけである。

このような世界観の系譜を多かれ少なかれひく物の見方は、どうしても

一元論的生物進化論，一元論的社会発展論に帰結する。通俗化されているダーウィン主義の生存闘争 (struggle for existence) における最適者生存 (survival of the fittest) はその典型である。その結果，生物の世界は全く修羅の巷とみなされ，闘争場裡において適者が生き残り，不適者が敗退してゆくというジャングルの掟がまかりとおる。

これにたいして，どういうわけで今西氏のうちに，ダーウィン的な見方と正反対の見方が生まれてきたかについては，深層心理的にみると，西洋的・キリスト教的なものの見方とちがった，いわば日本的なものの見方が出てきたのではないか，と同氏自身は語っている（座談『今西錦司の世界』，平凡社，昭50年，18頁）。棲みわけ理論によると，自然に存在する生物はみんな同等の生存権をもつことになる。ダーウィンやクレメンツ (F. E. Clements) だけでなく，ローレンツ (K. Lorenz) やアードレイ (R. Ardrey) などを讀んでも，闘争だけで人類の進化史を説明しようとする，今西氏はなげく。闘争の線にのって，フロイトのエディプス・コンプレックスもでてくる。全部そういうところで一致し，「だれも棲みわけ」ということをいわない。しかし生物界を考える場合，闘争から出発するか，棲みわけから出発するかで，物の見方に根本的な違いがでてくることは今西氏のいう通りだろう（『今西錦司の世界』，312頁）。社会発展論の分野をみると，ヘーゲル哲学などはそのよい一例といえよう。彼の主張は，キリスト教的な見方を世俗化したような一元論であり，結局，彼の住んでいたドイツのゲルマン社会を世界歴史の最も発展した世界として正当化ないし合理化する論理にはかならない。こうした系譜は，いろいろの形態での発展段階論として結実している。しかしこうした理論で，人類社会が経てきたいろいろの社会の全貌が十分につかめるかという，いろいろ疑問があることも事実である。つまり，西ヨーロッパの発展をノーマルだと前提した考え方は，非ヨーロッパの世界を十分につかまえることは出来ないのではないか，そのためには西ヨーロッパ中心の思考を「相対化」して，その考の枠組から脱却することが必要なのではないか，という疑問がでてくる。

ところで20世紀後半に世界状況の多極化や価値観の多様化が目立ちはじめ

め、西ヨーロッパ文化の世界支配の崩壊が現われはじめると、西ヨーロッパの思想界自体も自己反省を行わざるをえなくなった。すなわち西ヨーロッパ社会をピラミッドの頂点とするいわば単線的な世界史像は放棄を余儀なくされ、社会科学者たちは全世界にみられる歴史的諸事実をふまえたうえで彼らが使ってきた色々な概念の再吟味が必要となる。例えば一般に使われている「近代化」の概念的 content のごときもすぐれて西ヨーロッパ的な概念にすぎないようだ。非ヨーロッパ社会をヨーロッパ的な近代化の尺度で割り切ろうとするならば、それは別の言葉で表現した発展段階論であって、非ヨーロッパ世界にみられる社会のあり方や発展の仕方についての積極的な取り組み方とはならないであろう。

(3) 自然から人間を考える

今西錦司氏の「棲みわけ理論」は、詳しくいうと種社会の棲みわけ理論であるから、その理論を人類の内部問題にまで簡単に持ち込むわけにはゆかない。人類は他の生物と異なって、からだのつくりを変えずに、それぞれの場所に、文化を変えることによって適応し、地球上に広がることができた。人類以外の生物であるならば、別の新しい種をつくらなければできないことを、人類は同種のままで文化を変えることによって達成した。だから生物学的にいうと、このことは「疑似」種形成と呼びうるであろう。また、この点、人類は種としての人類の統一を犠牲にしているともいえようし、そこに一種の矛盾が存在しているともいえるであろう。

ところで、人類は非常に長い年数を経てからではあるが、農業革命を実現し、余剰生産物の貯蓄が可能となるに至った。その結果、この余剰生産物の管理と利用をめぐる支配と被支配とが現われてくる。他の一般生物の場合には、このように一つの社会が食うものと食われるものとに分かれると、やはり種が分かれてしまう。いい換えると、余剰を生産するものと、その余剰によって生活するものとに分化するわけであるから、これは平面的な棲みわけにたいして垂直的な棲みわけになる。こうした場合、他の生物であれば、食うものは別の種となることによってやはり種社会のすみわ

けは貫徹され、そういう姿で同じ場所でのすみわけが可能となるわけだ。

だが人類社会は異なる。人類社会の場合は、依然として一つの社会のなかで支配するものと、支配されるものにとわかれる。そこに第二の矛盾が、生物社会学的にみると、生ずる。農業革命以後、金属・文字革命とよんでいいものが生じた。もともと人類の場合、言葉の出現でおそらく他の生物との間の相違が非常に拡大してきたと考えられる。もちろんそれ以前に道具の製作と使用で決定的な相違は生じていたが、しかし今西氏のいうように、言語の出てくるときも重要な区切りをなす。インセスト・タブーやエクソガミー（族外婚）家族の成立などは、恐らく言語が出てくることによって明確化するに至ったものであろう。それが、農業革命からあとの時代に、文字が使われるようになり、金属の使用と結びついて、すでに成立しはじめていた支配—被支配の関係が固定化し、本格的に展開されて、今日私たちが一般に国家とよんでいるものの初期の形態が生じたと考えられる。文字も金属も支配者側のものであって、一般の被支配者はなかなか手がとどかなかった。

こうした経路をへてから、大雑把にいうと、産業革命の名で知られている工業革命の時代がくる。この工業革命はいまも進行中と考えられるが、この革命の結果、それまでの重層社会であった農業社会のうえにあぐらをかいていた支配層が権力をうしなう。民主主義理論が盛んになり、国民国家が成立するようになった。

ここで問題をはじめにもどしてみると、ダーウィンやその後継者たちは、いずれも個体のレベルで種の進化を考えようとした。進化は個体から始まるというわけである。それに対して今西氏が種社会を持ちだし、種社会のすみわけで問題を考えようとするのはこれまでの西ヨーロッパの学者と考え方がちがうところである。また西欧人たちは、人間を自然に對置したがる。しかし今西氏にとっては、人間から自然を考えるのではなく、自然から人間を考えることが大切なのである。そして人間だけに社会を認めようとする彼らの見方を排して、どんな生物にもみられる社会が特殊な発達を遂げたものとして、人間の社会をとらえようと試みる。そこに同氏独特

の汎社会論ないし汎社会学が成立する（今西錦司『私の進化論』，思索社，昭45年，3頁，49頁）。

すでに述べたように，私は歴史場面理論を提唱している．歴史場面という用語は，一般的な用語になっていないかも知れないが，しかし時間偏重でなく，時間と空間とを連結符で統一したカテゴリーとして，この用語を積極的にうちだす必要があるであろう．歴史場面もいろいろな層から成り立っていると考えられるが，その最下層には自然的歴史場面がある．今西氏の進化論は主としてこれを取り扱ったものである．

Ⅱ 世界から日本を考える

(1) 日本の基層文化

植物生態学の宮脇昭氏は，共存思想を主張されているが（梅原猛対談集『考える愉しさ』，新潮社，昭50年，280頁），同氏の主張の中心は，これまでの自然との対決思想から，いまや，他の生物との共存思想へと人間の意識を変革することが要請されている，という点にある．変革さるべき意識とは，分析主義の盛行，計量化の不可能なものの無視であり，また人間だけがよい生活をするためには，どんなに人間以外の生物を殺しつくそうと何ら悔いたり恥じたりせず，自然と対決し，自然を征服してゆくという思想である．

世間をみると，計量できるものだけで人間はうまくやっていると意識が強い．だから教育の分野でも，人間の能力のうちの部分的な計量できる学科だけで評価され，その点数のよいものがエリートとして出世する．そういう哲学が支配しているから，今日のひずみがでたのではないかと同氏は批判する．

今西氏と宮脇氏はともに自然的歴史場面を主として扱っているが，自然的歴史場面のうえに狭義の人類を中軸とする歴史場面がある．今西氏の汎社会学の立場からいうと，サル的一种と考える生物から人類の社会へと進化を追い続け，さらに人間社会にみられる独特な社会発展までを，一つ

の統一理論として解明しうる筈である。簡単にいうと、一般の生物と人類とを一本に通す道を、今西氏は社会に求め、そこに同氏の汎社会論が提起されることになる。ここで、自然的歴史場面と人類がつくりだしてきた狭義の歴史場面を一応区別してみるならば、両者の間にもいろいろの相互関係がみられるのはいうまでもない。

それはともかくとして、ここでは歴史場面を世界場面の側面から採りあげよう。そうすると人類は道具やその使い方、言葉などの文化をちがえることによって、同種のままで世界場面を住みわけしてきたわけである。すなわち、その長い間の過程を通じて疑似的な種社会としての、例えば、日本社会が形成されはじめたことになろう。それは長い過程であって、日本語はどのような風にしてできたのか、という間に答えるまでにわが国の国語学は進んでいない。縄文時代に話されていた言語はもちろん、弥生時代になってからの言葉もわかっていない。そればかりでなく、『古事記』に書かれている言葉だってよく解からない部分が出てくる。そこで取り敢えず、記紀、万葉などの古代日本語、いわゆる大和言葉に限定して探求することが行われている現状である。日本にはアイヌ人が1万人以上いるといわれるが、そのアイヌ語も実は十分にわかっていない。

しかしアイヌのことは別として、日本文化の連続性ということは日本語の方からみても否定できないから、そうした古事記、万葉集時代の古代日本を日本社会の基層としてひとまず捉え、そこに日本民族の基層文化の特徴をとりだすことが重要になってくる。換言すると、そうした基層文化につきつぎと外来文化がいろいろの仕方で摂取され、付け加えられ、いろいろの程度で同化されて、現在の日本文化がつくりあげられたとみることができよう。

しかし日本の基層文化がどのようなものであるかは、他の社会と比較媒介をしなければ、その特徴をたしかめることはできない。従って、この点もさしあたり比較の対象として、わが国の発展に大きな影響を与えた社会、すなわち中国社会やヨーロッパ社会を選ぶのが無難ということになろう。

日本民族の基層文化の特徴を捉えるといっても、それは非常に厄介な問題である。日本社会自体が世界場面における部分的場面であるから、これを世界場にたいして国内場面とよんでおこう。国内場面には、各種の広狭大小さまざまな人的結合と地域的結合をもった生活体が存在し、小は個々のコミュニティから、さらにより広い地域の在り方、大は国家の諸形態までがその構成要素をなしている。そしてそれぞれの特色をもった地域が単層的・平面的に、また重層的・立体的に存在している。そして世界における部分的場面としての日本社会は全体として、中国社会やヨーロッパ社会と比較してみなければ、その基層文化の特徴も、外来文化の摂取の特徴も、それを同化し、ユニークな日本文化、日本社会を形成するに至った現代日本の特徴もつかまえることができない。

(2) 比較類型論の導入

荻生徂徠や本居宣長の時代は、主として中国社会を眼中において比較すればそれでよかった。明治以降はヨーロッパ社会が、近くはさらにアメリカヤソ連の社会との比較が重要となってきている。しかしそのための分析用具としては、これまでの発展段階説だけでは不十分なので、段階論の見直しを類型論の導入によってやろうという学者や思想家が殖えてきた。

わが国でも、飯塚浩二氏は、「世界地理との結びつきにおいて、世界史の骨格はどのように素描されるであろうか」という問題意識によって、世界史の取り扱いにおける近代ヨーロッパ的見地の著しい「越境現象」を排除しようと努力された。そうすることによって、世界史の取り扱いにおいて諸文化・諸文明を正しい釣合に置き直そうというわけである(飯塚浩二『世界史と文明論』、岩波講座「哲学」Ⅳ所収、1969年)。たとえば同氏によると、「イスラーム文化が世界史に演じた大きさは、日本の人々が『西洋にイカレル』とはかくもあるかと思われるほど無視してきた事柄で」あって、その結果、「世界の四分の三」を抜かしてしまうことになると批判されるが、私たちは同氏の企図のなかに、歴史場面理論の一種の試みを見出さうであろう。段階論の見直しを類型論の導入によってやろうとする学者

の一例として、中村元氏は『東洋人の思惟方法4』（中村元選集、春秋社、昭和37年）のなかで、「歴史的発展段階の外に、空間的・類型的な諸民族の思惟方法の対比ということが、やはり当然問題とされねばならない。…東洋諸民族の思惟方法の差異は、たんにそれらのおかれた況位としての発展段階の相違に由来するものとして解決のできぬものが多数存する」という。仏教学者である同氏は、中国・インド・日本などの東洋諸民族の思惟方法を問題としながら、「歴史的な発展段階というものも、まず第一にそれぞれの民族あるいは文化圏の文明に即して考えられねばならない。そうしてそれらの対比統合の結論として、人類の文明全般に通ずる個々の発展段階なるものが、新たに全般的な歴史範疇として立てられるのである。もしもこの手つづきを怠って、ヨーロッパ的世界史区分を直ちに人類全般のものとして適用しようとするならば、それは全き意味において学問的態度ということとはできない。」と強調される。しかし発展段階論を徹底的に相対化せしめてその枠組をはずし、新しい類型論的見方にもとづくバウムクーヘン説を提唱されるのが増田四郎氏の『社会史への道』（日本エディタースクール出版部、1981年）である。この本のなかの幾つかの参考になる点をつぎにあげてみよう。

私は歴史場面としてこれまで世界場面と、国内場面とをあげ、また国内場面自体も、ミニ歴史場面としての大小広狭さまざまな地域から成りたっていることを指摘した。増田氏はこうしたさまざまな歴史場面を一括してズバリ「地域」（或いは歴史的な地域）という用語で表現し、ヨーロッパの歴史学界における戦後の地域史研究を重視して、「地域史研究の成果を活用することこそ、具体的な社会史への道を橋渡しする最も貴重な前提である」とする（同書、146頁）。

この本の特色のひとつは、「日本社会の基層への回帰のところが、年を追って強まりつつあるという」同氏の心境を反映して、日本社会のいろいろの特徴がいわば比較類型論の手法によって随所に言及されていることである。「地域」中心の立場から社会史を構成しようという同氏の立場も、おのずからやはり一種の歴史場面理論の探究となるとおもわれる。同氏によ

ると、世界のなかで、何らかの主体的生活体としてのまとまりをもっていると考えられるのが「地域」であり、この地域の概念には小は個々のコミュニティから大は国家あるいは国家群さえもふくまれ、「世界」は、それらが重層的かつ調和的に存在するはずの、いわば一種の曼陀羅のごときものであるべきであるとされる。

かくて、地域を世界のなかでのそれぞれの次元における主体的生活体であると規定するならば、それが存立するための経済的基盤は、広狭の差があるにしても、原則的には自然と産業と人間との調和のあるまとまり、つまりエコロジカルなユニットでなければならず、産業だけに限って言えば、これまた農・工・商のバランスこそ、最も健全な地域の在り方だということになる。もっとも、こういったからといって、小規模な地域の自給自足を理想化する考えを含んでいるわけではない。

(3) 比較のための座標軸

日本社会の歴史的特徴をよく知ろうとすれば、他の社会と比較しなければならない。そのためには比較のために有効な座標軸を類型論的に設定することが必要となってくる。私は学生時代にマックス・ウェーバーの『経済と社会』(Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922)を手に入れ、その難解さとともに、同書にかかげられている詳細な *Kasustik* に恐れいった記憶がある。ウェーバー(1864—1920)は森鷗外(1862—1922)と全く同時代人で、鷗外に「カズイステカ」と題する一篇の小説があり、ここでは医学の診断方法を表わす用語として使われているが、もちろんドイツ語のカズイステックと深いつながりがある。ついでにいうと、本居宣長(1730—1801)は、ドイツの哲学者カント(1724—1804)と同時代人である。私はかつてウェーバーにならって『分業論と社会政策』(関書院、昭29年)という小著で、分業のカズイステックを試作したことがある。

ウェーバーの『経済と社会』は、1925年から1945年の20年間に、たったの2千部しか売れなかったという話があるが、戦後のウェーバー研究熱、とくにわが国のそれはすばらしいの一言につきる。本国においても同書の

改訂版がでただけでなく、全集刊行も進められている。アメリカでもタルコット・パーソンズによってウェーバー的 Kasuistik の枠組がいろいろと変容されて新しい分析用具として使われている。増田氏が本書で提出されている座標軸は、ウェーバーやパーソンズにくらべると、大変に単純化されたものであるが、その有効性はなかなかのものといえるだろう。簡単に紹介しておく、同氏の座標軸は、「一般的かつ基本的な政治・経済・法制の在り方という視点から、およそ人類社会は、どのような原理の組み合わせによる諸類型をしめしたであろうかを、きわめて大胆に図式化して」設定されたものである。

まず「経済」の原理について分類すると、それには(1)共同体的な相互扶助または互酬の原理、(2)自由な市場交換の原理、(3)収奪と再分配の原理の三つが想定される。つぎに「政治」の在り方については、その最も顕著なあらわれは国家形態にみられ、それには(1)日本の古語でいう「くに」、(2)国民国家、(3)世界帝国という三つの権力ないし支配の構造が考えられる。また「法律」の形態としては、(1)各地域の慣習法や諸団体の条例、(2)合議による国民的制定法、(3)一方的に上から強制された超民族的画一法典の三つがあげられる。

この三分野のなかの各三つの原理ないし形態は、決して一方的な発展の順序や段階をしめすものではなく、歴史具体的には、きわめて複雑な混合形態を示している。特にそれぞれの分野での為政者側の理念と庶民生活の現実との間のギャップには、そのことが明瞭にうかがわれ、歴史研究の面白さも、そのギャップの分析にある。しかしそれにもかかわらず、まったく類型的な意味で、おのおのの(1)・(2)・(3)という横の系列が、相互に最も適合的な関連性をふくんでいることも否定できない。

しかしその場合強調すべきは、三系列相互の横の適合関係というのはあくまで類型的にみた図式にすぎず、実際には、地域により時代によって、各原理のアクセントの置きどころが、かなり流動的なものであったということである。いいかえると、およそ社会集団の存立の根底には、政治にも経済にも法制にも、強弱さまざまな差こそあれ、何らかのかたちで、三つ

の原理のいくつかが、つねに並存的に包含される可能性をもっていたというのである。この点、同氏が発展段階説を批判される際、発展段階的な概念的 content が現わす諸事象が、実際には、樹木の年輪や菓子のバウムクーヘンのように、その幅の広さとか、輪の濃度の強弱に、さまざまな相違をしめしながら、いわば同時的なものとして並存する性格のものではないか、といわれる考え方と相通じているようだ。以上の、同氏の試案は、世界の諸地域・諸民族の特徴を比較研究する場合の座標軸としてかなり役立つように思われる。

Ⅲ 蜘蛛の理論と若返り発展論

(1) 現代的関心から発する実践的思考

増田氏の社会史的志向は、やがて同氏のいう地域主義(リージョナリズム)の主張に合流してゆく。地域主義は、同氏のもつ現代的関心から発した実践的思考だというわけだ。すなわち、それは、一つは、20世紀後半の世界のうごきが、科学的技術の跋行的な飛躍の進歩と工業化の波におされて、いわゆる情報化社会・大衆化社会となり、個人の個性はもちろん、多彩な歴史的地域の特性さえ消滅の危険にさらされてきたこと。いま一つは、特にわが国において、中央志向による体制化や国民経済中心の上からの計画化だけが先行し、各地域での生き甲斐に自信をもとうとする住民の下からの意欲がうしなわれる惧れがあること。

増田氏の地域主義は、以上の二つに対処する社会科学的な立場からの文化目標を見定めたいという念願のあらわれである。もっとも同氏のこのような考察の背後には、さらに高い次元の、いわば社会哲学的な問題が伏在する。というのは、近代社会の在り方についての理念として、フランス革命以来、高らかにかけられてきた自由・平等・友愛の三者が、現実の具体的社会において、どのような相互関連をしめしているかということが問われねばならないからである。そして同氏にとっては、すでに述べた経済や国家形態や法律についての三系列の類型に示された発想が実はこの大きな

社会哲学的課題への一つの伏線の役割を担わされているのである。

ところで、同氏の現代的関心から発した実践的な思考は、私たちのいう「現代日本における思想の困難性」の問題と直接に結びついている。私は若いころ当時の思想的流行もあってカント哲学に熱中したが、その結果、同氏のいわれるような実践的思考を哲学的に吟味するものとしてカント流に「時事的理性批判」を構想したことがある。富永仲基のいう「今の世の日本に行はるべき道」の論の現代版である。

増田氏の座標軸を借りて説明すれば、つぎのようなことになる。——わが国では、大和朝廷成立以前の古墳の驚くべき数と分布の状態とは、当時日本に大和言葉でいう「くに」が沢山あったことを示している。その時代、すなわち儒教や仏教が表だって入ってくる前の思想状況、民衆のメンタリティの問題を解明することは、いまだに私たちに根強く残っている日常の儀礼や信仰心の深層にふれる問題として大切であろう。ところが7世紀いっぱいから8世紀初頭までの間に、中国の「世界帝国」の理念をお手本としたミニ帝國的な律令国家的支配体制が予想外に徹底され、つぎの封建社会になっても、西ヨーロッパのように国や民族・部族を越える全欧的にひろがったフューダリズムでなしに、あくまでも一国だけの封建制・身分制として律令国家の枠組と中央集権的・形式的な権威を仰ぎみる伝統は一貫して保持されてきた。江戸時代の封建体制も西ヨーロッパとくらべると極めて中央集権的であり、個人よりも家を中心とするものであった。ただこの時代に、江戸と大阪を二大中心としながら、国内市場が西ヨーロッパよりも早く形成されはじめたことは注目に値する。

明治維新以後になると、国家本位の富国強兵、殖産興業の実現に官民をあげて奔走したが、この場合には、伝来の「ミニ」世界帝國的な中央集権的な権威主義と、「国民国家」を単位とする競争意識とが、二重写しとなって国民大衆のうえにのしかかった。さらに戦後に至っては、エコロジカルな単位としての「地域」の特色が破壊され、細々と残っていた民衆の「くに」意識もうしなわれるようになってきた。そこにわが国の民主主義が空洞化する危険が大きくなりつつある。

以上のことから増田氏のいう地域主義の主張が生まれる。わが国が全体として調和をもつためには、中央集権と地方分権とをバランスのとれた形をもってゆくように行政上、税制上の新しい方向作りを行うとともに、地域住民の生き甲斐を積極的に発揮できるリージョナリズム（地域主義）とコミューナリズム（自治主義）を新しい形態で育てあげてゆくことが必要となる。さらにグローバルな問題として、人類の平和な共存を実現するために、自由と平等と友愛の三者をつりあいのとれた形で、政治形成体のなかで、具体的にどう実現してゆくかという課題につきあたってくる。

(2) 蜘蛛の理論

以上少しばかり詳しく増田氏の所論を紹介したのは、私が蜘蛛の理論と若返り発展論と名づけている「現代的関心から発した実践的な思考」と大変似たところがあるからである（拙著『資本主義体制の改革と変革』、新評論、1980年）。まず蜘蛛の理論から採りあげよう。

「フランスはかつては均斉のとれた肢体を持った美女だった。だが少しずつ蜘蛛に似てきて、大きな頭と長く貧弱な手足を持つようになった。しまいには、ザトウ蜘蛛に似てくるだろう。すべての脂肪、中身はパリに移ってしまい、そのぶんだけ地方はやせ衰えてしまった。」このお話は、フランスで18世紀初めに語られたという。以後、頭は桁はずれに大きくなり、社会という胴体と釣合がとれなくなった、とアラン・ペイルフィットは書いている（Alain Peyrefitte, *Le Mal Français*, 1976. p. 327, 根本・天野訳『フランス病』、実業之日本社、昭53、415—416頁）。

まるで東京と日本のお話を聞いているようだ。わが国は官僚的中央集権主義の点でフランスに劣ることは少しもないだろう。中央集権が強くなればなるほど、国民は万事責任は政府にあると思う。地域住民たちの進んでやろうとするイニシアチブの精神を弱め、苦情や要求を政府に申したてる衝動心を強化する。中央集権国家の巨大症は、その国の政治状況をペイルフィットのいうように、「真白か真黒か」というマニ教の善悪二元論的な考え方へ住民たちを引きずりこんでゆく。そして当然にも、このような政治

状況のあり方は、各地域の住民たちの自由、民主主義、イニシアチブ、責任に基づく下からの積極的な意欲とエネルギーを喪失せしめてゆく。

わが国の過度の中央集権主義は、大多数の人々の具体的な日常生活の場である市町村の自主性をやせ衰えさせる。中央政府の官僚たちは、各地域の自主財源と自主行政を貧困にすることによって、地域を管理する。巨大企業は、中小企業を下請け企業として組み入れ、独占化と巨大技術の道をひたすらあゆもうとする。巨大化した中央官僚と巨大化した企業とは結託しながら、個人の個性はもとより、多彩な歴史的地域の特色を消滅の道へと追いやる。伝統的なもの、歴史的なものは単なる観光の対象に変質せしめられ、地についてのローカルなものは金儲けのために利用される資源の一種に転落し色褪せてしまう。

だから、こうした支配に対抗するためには、地域の仕事にイニシアチブをもって参加する住民の数が多きこと、住民たちによって選挙され、住民たちに責任をもつ執行部を中心とする風通しのよい官庁をつくりあげること、すなわち中央官僚にあやつられない行政が要求される。当然、中央と地方の守備範囲のけじめをはっきりさせることが必要となる。新しい地域主義と自治主義の思想的獲得、画一から多様へ、巨大から適正への転換の実現が求められるのである。問題は各地域の住民たちが積極的な自治意識を地道に培養してゆくことにある。

かつて私がヘーゲル哲学に興味をもっていたとき、いまでも覚えている彼の言葉がある。それは「実践的な仕事よりも理論的な仕事の方が、この世において、より多くのことを成就するという確信を私は日々深めている。表象の世界が変革されるならば、現実にはもはや維持せられない」(Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I. 1952, Neue kritische Hegel=Ausgabe, S. 253) という彼の発言である。ヘーゲルのいうことが多少とも正しいものを含んでいるならば、地域主義の主張や蜘蛛の理論の提唱も無駄なこととはいえないだろう。

(3) 若返り発展論

アンリ・ベルグソンは、『道徳と宗教との二つの源泉』という本のなかで、「民主主義的な精神の状態のなかには自然と逆方向の一大努力が存在している」(Henri Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, 1933, p. 306) といつて、民主主義にたいして特別の評価を与えている。

近代社会は、工業革命を推進した資本主義体制を土台としてきたというだけでなく、自由・平等・友愛の問題を、人間にとって決定的に重要な問題として提起したところに、画期的な意味をもつ。こうした理念による運動が、住民たちを旧体制から解放しただけでなく、住民たちの積極的な自発性、責任感、相互信頼という連鎖反応を生みだし、またイニシヤチブ、進取の気性、自立心などを昂揚せしめてきた。そしてこれらのことを主張した西ヨーロッパの思想家たちの主張はわが国でも早くから摂取され、知識人たちによって相当の量が翻訳もされた。

だが近代社会は建前として自由と民主主義の輝かしい地盤を用意してゆくようにみえながら、現実には巨大症と管理社会への道を辿りつつある。すなわち一方では、科学技術の跋行的な飛躍にもとづく企業の巨大化、他方では官僚的中央集権主義の巨大化、この二つの進行は個性ある各種の社会集団の役割を奪い、地域住民の積極的な自治意識を空洞化してゆく。行政の上層部と財界の中枢部とが混血したこれらの巨大症的怪物は、逆に国家を自己の支配下におくように絶えず行動する。そしてこの怪物は、東京そのものの具象的な姿として地域住民の目に映ずる。管理的・支配的活動の大部分が東京に集中されているため、いち早く石川啄木が感じとつてその手紙のなかに書いているように、「東京病患者」が全国にあふれている。東京に住まずしては栄光に近づけないと信じている患者のことだ。啄木自身この病になやんだのである。

これまでみてきたように、今日でも大切な問題は、自由・平等・友愛である。しかし自由と平等の理念はどうしても理性的問題となるから、是非、正邪をめぐる議論に終始しやすい。理性は事柄をきびしく一刀両断しようとする。その間にあつて、友愛という情緒的認識は、潤滑油の働きをするから貴重なものだという指摘が当然行われる。

フランスの政治家クレマンソーは、「戦争は軍人に委ねるには、あまりにも重大すぎる出来事である」といったそうだ。この言葉は、さまざまな分野とそのスペシャリスト(専門家)について当てはまる。ではゼネラリストはどこへ行ってしまったのか、とペイルフィットは書いている(p. 232, 訳本 306頁)。この場合、ゼネラリストというのは、一般的には英米でいうフィロソファ、日本語でいう思想家に近いだろう。たとえば経済学者ケインズの『一般理論』(J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936)の最後の章は「社会哲学」についての覚え書であって、この章で彼は実践的思考の立場から経済や政治についての彼の主張を述べている。少しばかり彼の主張をみよう。所得の不平等を正当化するいくつかの理由はあるが、しかしその理由は遺産による富の不平等については当てはまらない。だから高率の相続税を課すべきであると主張する。金儲けと富の私有制度にはいろいろの欠点があるが、しかし反面、個人の自由をのぼし生活の多様性を擁護する働きをする。権力闘争と権力支配にあけくれる画一的な全体主義の政治の在り方にくらぶれば、この方がより分別ある政治の道といえよう。だから個人主義にもよい点があるという主張がでてくる。もっともケインズはこうした主張の前提条件として、政府は富や所得の納得できないような不平等は直接課税によって除去すべきであり、また「国内政策によって」完全雇用を実現するように努力すべきであると強調する。そう主張するだけでなく、そうした政策の実現可能性を理論的に解明することが彼の『一般理論』の目的だったといえよう。保守的な改革派としてのイギリス人の立場から、ケインズなりに自由・平等・友愛の三つの理念を調和せしめようとした努力の成果として彼の学説は評価すべきものであるう。

ケインズが示唆するように、私有財産制度は、個人の創意と勤労の成果を働く者に保証する制度として、自然権の思想にマッチする制度であった。しかし資本主義社会が肥大化し、巨大症が支配していくにつれ、財産が個人の創意や勤労との結びつきを失う分野が増大してきて、勤労所得階層と所有所得階層との利害が対立するようになる。ケインズよりも革新派

であるトニーやコールはつぎの点を指摘する。イギリスでは長らくのあいだ「社会は頭脳 (brains) で働く者と、手 (hands) で働く者とに分けることができると考えられ、この区別が教育政策にたいして決定的な道しるべを提供してきた」(R. H. Tawney, *The Radical Tradition*, 1946 p. 71)。だから、イギリスにおける「弁護のできない不平等の二つの最も大きな支柱は、相続財産と教育であった」(p.173)。すなわちここでは、ケインズがいう富の不平等の問題のほか、教育の不平等の問題が採りあげられている。

コールは、「私は共産主義者でも、社会民主主義者でもない。なぜなら私はこの二つを中央集権と官僚主義の教義だと思っているからだ」(G. D. H. Cole, *Socialism and Fascism*, 1965, p. 337) という。彼は、たとえ民主的中央集権制ないし民主集中制 (democratic centralism) と自称しても、国家の中央集権主義と官僚主義は、個体的人間の価値の優先 (priority) を主張する考え方と根本的に異なるものであると批判する。超中央集権化 (over-centralization) とそれに土台をおく官僚主義にたいする強い嫌悪感がそこにみられる。

「地域の思想」がここでは、コールなりの形で主張されている。西ヨーロッパでは「国民」という意識にさきだって存在した「市民」という意識が、時代が変わり、姿は変わっても、具体的なコミュニティの生活に即して伝わっており、それが社会生活の重要な前提条件となっている。この点に強い愛着をもっている人々は、地域の思想を守護して、中央集権主義と官僚主義に烈しく反発せざるを得ないのであろう。

近代社会は、自由・平等・友愛の理念をかかげた幕明けの時代から、現在の巨大化と管理化のタテ社会へと、あまりにも特殊な発展をとげてしまった。いい換えると、こうした三つの理念をバランスよく実現できる筈の一般的な発展の筋道からあまりにもそれて特殊化してしまった。だから私たちは、この特殊な発展の制約を乗り越えて、より人間的な生き甲斐のある下からのヨコ社会、分権的・分担的社会システムを強めてゆく方向の実現をはかり、現代社会を自由・平等・友愛という点で若返えらせることによって新しい前進をしてゆかねばならない。これが、ここでいう若返り

発展論が目指すところである。

つまりここで若返り発展論とは、思想のレベルでいうと、新しい古学運動が必要だということにはほかならない。近ごろ目立つ動きの一つに、社会主義運動の分野で、マルクス・レーニン主義の支配に反発して、マルクス自身の原思想・原意を再獲得し、それを自分らの社会主義運動の指針にしようという方向がある。マルクスよりも時代をさかのぼると、近代市民社会をいち早く発達せしめたイギリスの市民社会 (civil society) の原理を思想的に基礎づけようと努力した思想家たちに出会う。すなわち civil philosophy を主張したホブズはもちろん、ロック、ファーストン、ヒューム、スミスがおり、フランスのモンテスキューやルソーもいる。さらにさかのぼると、近代ヨーロッパの地盤となった西ヨーロッパの中世都市における「市民」意識の伝統にまでゆく。ヨーロッパ社会と日本社会との比較という問題意識にたつと、そうならざるをえない。

ところで、ヨーロッパ社会が誕生したのは、5・6世紀から8・9世紀にかけての時期とみられ、具体的にはフランク王国の形成があげられる。なぜなら、この王国を母体としてヨーロッパを形成した三つの要素、すなわち古代世界の遺産とキリスト教、それにゲルマン民族の精神との融合が行われたからである。そこに新しい世界としてのヨーロッパ社会が誕生した。この世界において労働と信仰が結合した人間類型が生まれ、また人と人との結合を重視する考えも出てきた。三圃農法という合理的経営法をとる密集村落が形成された。ヨーロッパ社会に根強い上からの支配にたいする被支配者層の団体意識は、村落の農民だけでなく、後の中世都市における市民意識にまでつながる。

だが、このような日本社会の文化とは異なった特徴をもつヨーロッパ社会の文化を日本人の立場から理解してゆく段になると、これまでのところ、その理解の深さと密度において、江戸時代の仁斎や徂徠たちの中国社会の文化の研究にくらべて或る種の遜色を強くもっているようだ。このことは、わが国にとって新しい古学運動が必要だということであり、また、私たちが新しい言事革命の時代に入りつつあることを意味するだろう。

著者略歴

1905年 広島市に生まれる，本籍地・山口県小野田市
1931年 九州大学法文学部卒業
高岡高商教授・福島大学経済学部教授・
広島大学政経学部教授・下関市立大学長を経て
現 在 広島経済大学教授 社会政策・経済社会学専攻，
経済学博士
現住所 (〒751) 下関市みもすそ川町24-10

昭和57年3月31日発行

現代日本における思想の困難性

広島経済大学研究双書 1

(非売品)

著 者 伊 藤 迪

発行所 広島経済大学地域経済研究所
広島市安佐南区祇園町

印刷所 中本総合印刷株式会社