

価値形成としての日本文化

—持続可能な社会との関連で—

佐古井貞行
Sadayuki SAKOI

家政教育講座 (社会学)

1. はじめに

日本が一人当たり国内総生産 (GDP) で世界一位になったのは1993年 (平成5) であった。戦後50年、日本人は「追いつき追い越せ」をモットーに遮二無二働いてきた。しかし振り返れば、「追いつき追い越せ」は日本人にとって明治以来のテーマであった。後進資本主義国としてスタートした日本にとって、一刻も早く近代国家として世界の主要国と比肩するようになることは悲願であった。

しかし、戦後の「追いつき追い越せ」は何が目的であったらう。戦後50年を支配した日本の価値観は「モノ」の価値観である。経済的に豊かになること、GDPを拡大することであった。その結果、日本は一人当りGDP 世界一の国になった。

「世界一豊かな国」といえば、それに勝るものはないが、実現された豊かさは「モノ」の豊かさである。「モノ」の価値を追求するあまり、われわれはこの間に、「モノ」以外の価値、たとえば、家庭や地域にあった伝統的な価値を少なからず失ってきた。

さらに「モノ」の豊かさを追求するとすれば、今後とりわけ問題となるのが、環境の問題である。GDPのさらなる拡大の追及は、資源を消費し、自然を破壊し、そして環境を汚染する。

環境問題の視点は、今日、日本一国の問題として考えられるような小さな問題ではなくなっている。地球環境問題として、いまや重大な岐路に立っている。世界中で最も規格大量生産に卓越し、大量消費をしてきた日本が、世界の環境問題に果たしてどれほどの貢献が可能であろうか。

「持続可能な発展」は環境問題を考える上でのキーワードになっているが、その先鞭をつけたのが「ブルントラント委員会報告」(1987年)である。元ノルウェー首相のブルントラントは、「持続可能な発展」の4つの柱として、「貧困とその原因の排除」、「資源の保全と再生」、「経済発展から社会発展へ」、そして「全ての意志決定における経済と環境の統合」を提示したり。

「ブルントラント委員会報告書」以降、「持続可能な発展」を巡る議論の展開は1992年のブラジルのリオデジャネイロで開催された地球サミットに継承される。

「環境と開発に関するリオ宣言」とともに、世界の行

動計画、「アジェンダ21」が採択された。

では、わが国はどのように「持続可能な発展」に取り組んできたのであろう。1993年11月に成立した「環境基本法」は、地球サミットにおいて議論された「持続可能な発展」の概念を受け、これに向けた政策の基本的方向付けを国内法として内在化するために制度化した。

それは、1992年の中央公害対策審議会、自然環境保全審議会の答申、「持続可能な発展の実現のため、先進国にとっては、これまでの生産と消費のパターンを見直し、持続可能で環境負荷の少ない経済発展を目指すことが必要である。わが国としては、資源、エネルギーなどの利用の面においてより一層の効率化を進め、ものの再利用や再生利用をさらに組み込み、また、浪費的な使い捨ての生活習慣を見直すなど、その内容の変化を伴う適正な経済発展を図り、環境負荷の少ない経済社会を構築していくことが重要である。このためにはわれわれの価値観、行動様式を変えていくことが必要である。」²⁾という理念を法制化したものである。

では、われわれ日本人はどのような価値観を身につければ持続可能な社会形成に貢献できるのであろうか。これらの価値は環境倫理という言葉でまとめられている。

環境倫理とは環境の破壊を省みるべく求められている価値観、すなわち、人と自然環境との関係を再定義する価値観である。それは地球が有限であること、地球は自分たちだけのものではなく世代を越えた活動基盤であること、地球は人間だけのものではなく、他の生物と共存すべきものであること、そのため人間は足るを知り、貪欲な生活を戒めることが重要である³⁾。といった内容になる。

このような価値観に対応するわれわれの生活態度をたとえば、成長型か調和型か、近視的か大局的か、物崇拝的か精神崇拝的か、利己的か利他的か、画一的か多元的かといった対立概念として見ることも出来る。

ここでは、環境倫理形成に求められる価値的態度を日本人の文化とパーソナリティの分析によってさぐる。まず、日本人の文化とパーソナリティに日本人の自我特性をさぐり、それが生み出す日本人の社会関係としての集団主義と間人論に自我の再検証をして、日

本人の自我が環境倫理との関係でどのような価値観を形成する可能性を持つかを見る。

2. 日本人の文化とパーソナリティについてのこれまでの言説

環境倫理を形成する精神的態度を見る手がかりとして、まず、日本人の文化とパーソナリティがどうであったかを明治時代以降の言説にみてみよう。

生活様式としての文化と、態度・信念・価値体系としてのパーソナリティが、特定の国民の間に持続的に見出される場合、それは国民性となる。

そこでここでは、特に日本文化とか、日本人のパーソナリティとかの概念に分けずに、明治以来の国民性を示す言説について見てみる。

まず日本人の現実性を指摘する言説をとりあげよう。

日本人は現世的・楽天的・没我的・画一的である（永井亨，1939）。日本人はまことに現実的な「夢のない民族」（福田恒存，1960）。日本人の精神構造は現在を尊重し、現在に生きようとする現在感に基づいている（関根文之助，1978）。日本人の土着の思想とは日常的現実を超越する存在や価値を認めない世界観、細部にこだわり、普遍的なもの、一般的のものを敬遠する（平野喜一郎，1981）。日本の文化が定義する世界観は、基本的には常に此岸的＝日常的現実であったし、また、今もそうである（加藤周一，1984）。

つぎに、日本人の権利意識についてみてみよう。

日本人は権利思想に冷淡、公権は度外視（花井卓蔵1903）。日本では法律はあまり必要ないもの、権利・義務より調停を好む（川島武宣，1955）。日本人の「法嫌い」、[法の無視]は変わらない。政治的無関心と共に、権威主義、保守主義の傾向が強い（川島武宣，1967）。一般の民間人は、官庁や官僚に対していまだに「お上」の感覚を持っている（竹内靖雄，1995）。

つぎに、日本人の公共意識についてみてみよう。

日本人は多人数で集合したり、公共物に対する場合は公德心を忘れてしまう。たとえば、列車の乗降に先を争い、公園の花を折り取り、道路に何でも捨てて汚したりする（片桐正雄，1903）。公共的なものを「よそもの」とみなして関心を持たず、ただ「家」の内部にのみ関心を持つ「日本の国民的性格」（和辻哲郎，1935）。家族外の間人間関係は家族内とは全く異質の、無秩序で権威のない、社会道徳も人格の相互尊重もありえぬ世界（川島武宣，1949）。日本の市民生活の欧米との比較はその公衆道徳の欠如（石田栄一郎，1967）。

そこで、つぎに日本人の普遍意識についてみてみよう。

日本人の内発的思考様式、価値意識には、超越的なもの、普遍的なものを志向する要素は希薄（武田清子，1984）。体制と異なる新たな試みに無条件に拒絶反応を示す国民性（内藤正明，1998）。

つぎに、日本人の非論理性についてのべたものをみてみよう。

日本人および日本文化の基本的特性は西洋のそれが論理的首尾一貫性なのに対し、いちぢるしく妥協的、非合理的である（石田栄一郎，1967）。日本の思惟は西洋の思惟に比べて、非論理的、直感的である（土居健郎，1971）。日本人の発想様式、思考と行動の特質には、非合理的な、日本特有の特殊主義的、閉鎖的性格がある（武田清子，1984）。

最後に日本人の自我をめぐる言説をみてみよう。

日本人は魚や渡り鳥のように、群れに従う性質が強い国民である（柳田国男，1954）。日本人は被害者意識が強い（丸山真男，1961）。内外いずれの面から見ても現在の日本には筋金の通った精神文化的な柱がない（稲富栄次郎，1963）。日本人とは何かを繰り返し問われるのは国民として何を欲するのが明白でないからである（加藤周一，1976）。自我不確実感は、大部分の日本人が共通に持つ性格特性であり、日本的な自我構造の基本的特徴といえよう（南博，1983）。

日本人の最頻出パーソナリティは対人関係に敏感であり、相手本位の態度をとりやすい（南博，1994）。相手の言うことに極力反対もせず、反論もしない（竹内靖雄，1995）。

以上見てきた日本人の国民性には価値否定的な面が多いとはいえないだろうか。ここには、権利意識、公共意識、普遍意識といった社会に向けた目を避けて、自分の内に停まり、現実的、機会的な態度しか取れないさまが見てとれる。貧弱な国民性を垣間見るのみである。

その原因を生み出しているのが、ここにみた思考の非論理性と自我不確実感といえよう。なかんずく自我不確実感が思考態度も含め、国民性一般に影響を与えるその根底をなしているのではなからうか。そこでつぎに、この自我不確実感とその形成基盤をみていくこととしよう。

3. 日本人の無自我性とその形成基盤

「自我とは自分の行為や感情、つまり意識の主体であり、かつ意識され記憶されていることの全体を中心となるもの」⁴⁾である。また「自我は人格の核心に位置し、人格の構造および機能を決定する最も重要な原因となっているもの」⁵⁾とのべられている。つまり「現実認識」とそれを「統合するもの」の中核にあるものが自我といえよう。そしてよくいわれるのは西欧人は自我が確立しているのに、日本人は自我が確立していない、自我が弱い、ということである。言われてみれば、われわれの日常生活はひっこみ思案、迷い、ためらいなどの消極的行動が多い。確乎たる独自の識見や信念にもとづいて生活していない。

もちろん、日本人に自我がないことはない。日本人

にも自我があるという意見はある。しかし、前節の言説に見るかぎり日本人は確固たる自我に欠けているといえそうである。南博は、すでに見たようにこのことを「自我不確実感」といった。稲富栄次郎は、このことを「無自我性」⁶⁾といている。

そこで、ここでは日本人は何故自我が弱いのか。無自我性の形成基盤を見てみることにする。

稲富は、日本人の無自我性の原因として、島国的環境、鎖国政策、封建制度を上げる⁷⁾。確かに昔から多様な文化的接触を経験しているヨーロッパ諸国に比べ、日本の島国的環境は自我形成に影響があるかもしれない。また、鎖国政策も、それが排他的、封鎖的な傾向を持っていたので、他国に対する認識が封鎖され、日本人は対外的に無知、無関心の状態におかれたといえる。つぎに、封建制度であるが、社会的身分による階級制度の社会である。武士階級にあっては、滅私奉公が人間としての最高の美德と考えられた。一般大衆は、お上の言うことにさからわず、ご無理御もつともという態度であった。このような義務だけあって権利のない生活、服従だけあって自由のない生活では自我の発達も十分でなかったろう。江戸時代300年間、身分に縛られたまま、自我は眠り続けてきたというわけである。

稲富の指摘も重要であるが、われわれは日本人の無自我性の形成要因としてもっと重要な要因を指摘すべきであろう。それは、風土、宗教、天皇制と家族制度、思想教育、イエとムラである。

まず、風土とのかかわりを見てみよう。

和辻哲郎は、風土とは「或る土地の気候気象地味地形景観などの総称」⁸⁾といている。それは自然科学的な「自然環境」とは違ったもので、人間の存在の様式を人間学的、存在論的に規定したものである。和辻は、風土をモンスーン型、砂漠型、牧場型、の三つに分けているが、日本はモンスーン型の農耕の民としている。

荒木博之によれば、農耕の民は定住型共同社会を営み、それゆえ集団を形成したという。集団の文化は没我性で、そのパーソナリティは他律的とのべる。これに対して、牧畜の民は移動型個人社会で、集団ではなく区分け組織で成り立っている。区分け（縄張り）の文化は自己主張にもとづく個の論理で、そのパーソナリティは自律的であるといっている⁹⁾。

つまり、風土的に、牧畜の民といわれるヨーロッパには個人主義の文化が、農耕の民といわれる日本には集団主義文化が生まれたというわけである。

つぎに宗教の自我形成への影響を見てみよう。

いついかなる事情においても不変の自己がある、といわれる西洋人と、「自己は自己自身の存在の根拠を自己自身の内部に持っていない」¹⁰⁾といわれる日本人との違いに宗教の影響がある。

木村敏は、「ヨーロッパ人の〈われわれ人間は〉の背後には、キリスト教の教義に裏打ちされた、いかなる

反論も許さぬ絶対的な人間中心主義がある。これに対して〈われわれ仏教徒〉という発想を持ちえないのは仏教と言う宗教そのものの性格に由来する。仏教徒としての個別性、自己同一性を確立したりすることは自明のことではなかった。」¹¹⁾とのべている。

このキリスト教と仏教の人間形成の違いをそれぞれの教義に見てみよう。

キリスト教の新旧約聖書は合わせて66書からなり、人格の真理を、その全体の文脈的内容において究極的に証言している。聖書を貫く神の力は人格の共同体を創造することであり、聖書の民は、神と人との関係を契約として把握した。これはかれらが自らの歴史的生を、神の恩恵によって支えられ、支えられているものとして理解したことによる。

聖書は全文脈において「捨て身の愛」を示そうとした。聖書は人間性の弱さゆえに起こる諸問題をいかに解釈するかを豊かに持っていた。人間は人格の連帯の中ではじめて生ける人格となる。「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ。これより大事なましめはない」¹²⁾。人格的意志と人格的共同体の持つまことの力、これこそ聖書全巻の結論なのである。

中世キリスト教世界では、現世は罪の世界であり、人間的欲望は悪魔の誘惑であった。モーゼ十戒の第三章には「あなたはわたしのほかに、なにものをも神としてはならない」¹³⁾とある。また、七戒では「あなたはあなたの神、主の名を、みだりに唱えてはならない。主は、み名をみだりに唱えるものを、罰しないでは置かないだろう」¹⁴⁾といている。自分のために神をよび出し、その力を用いることを峻拒して、呪術、魔術からの開放を指向した。魔術とは神の力を自分たちのために利用することであり、結局は自分が中心であって信仰は御利益信仰となるからである。

それでは、つぎに仏教の教義を見てみよう。

日本人の宗教的パースペクティブの一つの特徴として、現世利益的性格があげられる。現世利益とは仏教の言葉である。これには第一に経典を信じ、これを読誦したり、仏名や真言を唱えたりすることから得られる此の世での仏菩薩の恵みをいう。第二に、具体的にこの現在の世で、治病延命、得財などの生活上の要求が満たされることをいう¹⁵⁾。このようにみると、日本人にとって宗教は基本的には現世的なご利益をもたらすサービスにはかならないといえる。日本人はユダヤ教やキリスト教のように、「神」を信じているのではない。日本人は神仏や絶対的なものにすがらないという態度がみられる。

仏教が日本に入ってきた時に、日本人は特定の人間だけが成仏できるという小乗仏教よりも生きとし生けるものすべてが成仏するという大乘仏教を選んだ。仏教は日本に入って現世否定的性格を喪失し現世肯定的なものになった。

「草木国土悉皆成仏」¹⁶⁾という経文には、他との、自分たち以外のものたちとの絶対的区分において自分自身をみる、といった心の動きとは別の教えが込められている。

仏の世界とって何か特別な世界が現世の外にあるわけではない。現に今あるこの世界が仏の世界にほかならない。あるがままの現実が、あるべき世界となる。

中世から近世にかけて「煩惱即菩提、生死即涅槃」¹⁷⁾の考え方は、仏教教義だけでなく、さまざまな形で、日本文化に浸潤することになる。

「煩惱即菩提、生死即涅槃」は、中世においては、「菩提(さとり)」の完成を阻害する「煩惱(なやみ)」にいかに対処するか、意識の制御の及ばない心身の現象をどのように処理するかという問題であった。

近世になると、「煩惱」によることなしには「菩提」はない。「煩惱」こそが「菩提」であると考えられるようになる。さとりといっても、日常の精神状態の外に格別のものはないというわけである。問題は、存在が充実しているかどうかである。このように見ることで、「煩惱即菩提」、即ち、悩みは悟り、「生死即涅槃」、即ち、生死は煩惱の止滅した状態の考え方が成立した。

また、「一切衆生、悉有仏生」¹⁸⁾という経文にもみるように、生きとし生けるものはすべて、等しく仏となる可能性を持つことを意味している。ここでは、草木、山河天地などの心のないものも「仏」となる。これを草木成仏説とよんでいる。草木成仏説は、仏教の日本化とともに好んで取り上げられるようになり、「草木国土悉皆成仏」となっていく。

このように見てくると、仏教の此岸的、現実的性格がはっきりしてくる。徳川時代に仏教寺院を行政制度化¹⁹⁾したことで、思想的に仏教の世俗化が徹底していく。

「宗教は人間の最後のな世界観を教えるものであり、人間の究極的な精神的拠点を示すもの」²⁰⁾とすると、仏教にみる自己の信仰が多くの中の一つ、つまり相対的なものだということに甘んずるのは宗教として自殺行為ともいえる。多神教的、汎神論的な仏教徒と、唯一絶対神のキリスト教徒の間には、「自己」に対する認識が、状況的、相対的な日本人、規範的、定律的なキリスト教徒といった分かれかたをしよう。

最後に仏教とキリスト教の自然に対する態度を見ておこう。

仏教はすでにみたごとく、草や木にも人格をみとめている。「一木一草に仏性あり」である。

では、キリスト教の場合はどうか。ユダヤ・キリスト教的一神教は自然を「聖」とする意識を一掃して、自然に対する人間の優位を教えている。自然は人間の支配と征服にゆだねられたものであり、人間は快適で合理的な生活を追い求め、自然を征服し、これを加工し、利用することができると教えた。そこには、「神は

かれらを祝福して言われた、生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。また海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物を治めよ」²¹⁾とある。

つぎに天皇制と家族制度の影響をみてみよう。

南博は「近代日本の国民性にとって最も重大な変化をもたらしたものは、絶対主義的な天皇制の確立が生み出した天皇崇拜の傾向である」²²⁾といている。つまり、国の「総本家」としての、家長としての天皇と、その「赤子」としての国民によって構成される家族国家という考え方は、明治以降の天皇制国家イデオロギーを生み出した。

天皇制国家イデオロギーの家族レベルでの社会意識について、川島武宣は日本社会の家族的原理を、①権威による支配と、権威への無条件的追従、②個人的行動、責任感の欠如、③自主的な批判、反省を許さない社会規範、④親分子分的結合の家族的雰囲気と、外部に対する敵対的意識との対立²³⁾、とまとめている。ここには自我抑圧の見事な成果が現れている。

つぎに思想教育についてみてみよう。

明治政府は新しい近代国家を作り出すために、何よりも重要な課題として、立憲君主制に基づく「現人神」である天皇への服従心を国民に強制した。そのため、文化と教育のあらゆる面で厳しい統制を行い、教科書や教育勅語を通じて、尊重、忠義、奉公、孝行、服従の精神を国民性的一部分として上から作り出した。

最後に、われわれに一番身近な「イエ」と「ムラ」と自我形成の問題を考えてみよう。

石田英一郎は、日本人や日本文化の特質は日本のイエや部落の制度およびイエ的な縦の社会結合の形成と関係があると指摘する。「イエや部落こそ、他と分化した自我も、客体と隔離され対置された主体も、容易に形成されない世界だ。そこでは内部の平和の維持がすべてに優先して要求される。個人個人を主体とした責任の論理は通用しない。支配的なのは雰囲気であり、ムードである。日本人の雷同性と事大主義、時流への融合と運命に対する忍従もここから生まれる」²⁴⁾とべている。まさにこれほど日本人の無自我性を生み出すに適切な場所はないという表現である。

富永健一も、日本人に個の自覚が乏しいのは村の内部的結合の強さにあると指摘している²⁵⁾。

石田も富永も、その指摘は鈴木栄太郎の自然村に通じる。自然村は「社会的統一性を有する小宇宙」²⁶⁾といわれる。自然村は地縁的結合を基礎とする集団累積体であるが、その基礎に社会的文化的自給自足性が存在し、それを基として相互制約の自足的組織があった。そこに生活する人々はその秩序と規範を容認し、それを行動原理として、彼らの社会は自主独立的な統一体をなした。この統一性をもたらしたのが自然村の精神である。当然、この精神は自然村の構成員の自我意識を制御した。

もちろん、自然村の村落形態は古い過去のものであるが、それが日本人の自我形成に大きな影響を与えたとみられているのである。

ここに日本人の無自我性の形成基盤を見てきたが、風土と宗教がその基盤を作り、天皇制がそれを強化し、イエとムラがそれを維持してきたといえよう。

4. 日本人の無自我性と集団主義

日本人の生活はもともと「集団」によって形成された。それは農耕生活のゆえである。そして、日本人の無自我性の原点もこの「集団」に求められよう。そして、その「集団」が無自我性を生み出したがゆえに「集団」が、「集団主義」を生み出したといえよう。

南博は日本人が無自我性を克服する方法として、自分の自我と集団を一体化させる「集団我」²⁷⁾をとりあげている。個人を越えた集団との一体化で得られる集団我の支えで、自我不確実感を解消しようとする。日本人の集団主義の傾向はこのあたりにあるのではなかろうか。

そして、集団主義は一般に、自分の属している集団や組織に対して強い忠誠心を持ち、何事も皆と一緒に行動する。さらに人の和を大切に自らの集団をいつまでも存続させようとする。要するに、日本人が集団や組織に没入、埋没しがちな傾向をさして言われている。

それでは個人主義とはどのようなものであろうか。集団主義について、さらに検討を進める前に、個人主義について見ておこう。

個人主義は、牧畜文化とユダヤ・キリスト教的伝統によって育成された生活観である。「絶対的超越神の前での平等なる個人」と「単独責任において遊牧的生業を営む自由なる個人」が生活観の基盤をなす。

S・ルークスは、個人主義について、個々人が、究極的かつ本質的な価値、あるいは尊厳性をもつという至上の道徳的原理といている。また個人の思想と行為は彼自身のものであって彼の制御下にはない機関や主義主張によって決定されない、といている。²⁸⁾つまり、個人主義では忠誠は何よりもまず自分自身に向けられ、個人主義は自分自身にとっての責任であるということになる。そこには、個人主義の価値が明確に認識されている。

しかし、この個人主義も社会の近代化と迎合すると、「かたくなな個人主義」²⁹⁾へと変貌するという。なぜなら、近代化は全体から個が独立、分化するプロセスであるから、個人主義は社会の近代化過程にちょうど適合する。個の独立は自足に向かって努力しなければならない。したがって、「かたくなな個人主義」となり、自足を求めて激しい競争になる。また、競争に勝つために、新しい方式をいつも開発しなければならない。自分の地位を保つために、また創造的にもならなければ

ならないのである。

西欧起源の個人主義は、近代化過程と融合して「かたくなな個人主義」として析出されることとなる。かくして個人主義は競争的自立性を目指す価値意識となる。互いに個としての存在価値を競い合う立場となり、その結果創造性が発揮され、生産性が高まる。

このように近代化とともに個人主義は競争原理の価値観へと変化するが、もともとは「罪の文化」³⁰⁾といわれるように、「社会に目を向けて自分に責任をとる」普遍主義の態度である。

さて、個人主義を確認したところで、再び集団主義にもどろう。

われわれが集団主義を語る時、集団主義の「ふるさと」、イエやムラの間関係の原理を頭において語る。われわれが語る集団主義は、もちろんイエやムラに生きつづけてきたであろう。しかし、集団主義がより強く、生きつづけてきたのは、生かされつづけてきたのは、日本の企業においてである。というより、集団主義が企業に活用されたというべきか。

村上・公文・佐藤は、戦後の日本の中で、「国家や〈家〉が帰属ないし一体視の対象とならなくなったあとに残ったほとんど唯一の満足すべき間柄は企業などの職場であった」³¹⁾とのべている。

彼等は「イエ」原理³²⁾が「家」の原理ではなく、企業の原理として、労働者支配のイデオロギーとして生きてきたという。終身雇用制、年功序列制、企業内福祉、企業内組合など、この企業における「イエ型集団主義」は経営家族主義という一つのイデオロギーを作り上げたという。経済組織としての企業が「イエ」原理で編成されるようになるのは明治40年以後であるといっている。

日本の会社が従業員の集団であることを間宏はつぎのようにのべる。「日本の企業は、営利の追求と集団の永続という二つの目的ないし方向性をもっている。会社は永続していく間に、一種の精神（団体精神）を付与され、それがそのメンバーにとって、経済面だけでなく、精神面での支えになる。社業の精神は、社是や社訓として体系化され、ときには会社や工場が守護神（神社や稲荷）さえ持つに至る。企業はこのように営利団体であると同時に、精神団体でもあり、従業員の集団意識（愛社心や企業忠誠意識）はこれを基礎として育てられていったのである。日本の企業は、営利追求という理性中心の行為と集団の永続という感情的行為の二つが補いあって集団主義経営を成功させた。」³³⁾

何やら鈴木英太郎の自然村のニューバージョンを見る思いだが、今日ではこの会社の状況に大きな変化が生まれているとみるべきであろう。

会社の経営組織であるが、欧米では職務中心である。各人の職務の範囲は厳密に決められており、他の人がそれに立ち入ることはない。ここでも個人主義の区分

け、縄張りをはっきりしている。

これに対して、日本の企業は職場中心主義である。日本の会社では仕事は課に対して与えられ、課の全員が一致協力してその任務を課す。集団主義は職場の単位にしっかり根付いている。もっとも最近では能力給の導入など仕事の評価にも変化が現れている。

近代化は徹底した個人主義によって促進されると考えるのが一般的である。しかし、日本の場合、近代化は個人主義よりも集団主義の方が適していたと、前出の村上・公文・佐藤はいう。つまり、「イエ型集団主義」がその近代化に大きく貢献したという。「近代化一産業化」を日本が達成できたのは「イエ型組織原則」の日本社会における一種柔軟な適応力によるものであり、とくにそれが企業体などの「中間集団」レベルにおいて「近代化」を達成するために有効に働いたことが大きな原因になったとのべている³⁴⁾。

このことについて、浜口恵俊は、日本人の抱く集団主義は個人主義の対立概念としてのそれのない独自の個有属性を宿しているという。すなわち、それは成員が互いに協力し合って集団の目標を達成することに努め、しかもそのことを通して同時に各成員の生活上の要求充足ないし福祉が確保されるとする一つの共同主義的な原理もしくは価値観をさすものであるという。つまり日本人の集団主義は成員の組織への没入や隷属ではなく、「協同団体主義」であるといっている。さらにこのような協同主義的な原理にもとづく行動は集団レベルに行動主体性があるといい、そのような主体性を浜口は「連体的自律性」とよんでいる³⁵⁾。

浜口は「日本人には個人としての自己主張がない、ともよくいわれる。それゆえ、日本人は、近代的自我を持たぬ弱き個人だとも評される。しかしこの評定もまた、西洋人的視覚からの表面的観察にとどまっている。各人の個別的自立性が重んじられる社会とは異なり連帯的自律性の優位の下では、各自の自己表出は、当人の属する上位システム（家や地域社会や組織体）との関係において、良好なホメオスタシスを保つために、戦略的に限定せざるを得ないのである。もしそうでなければ、各個の利害しか考慮に入れない利己的な主張ばかりが氾濫し、当該システムの社会編成原理が見出せなくなるおそれがあるだろう。日本人に生来的に自己主張が欠けているのではなく、したがってまた自己アイデンティティが確立されていないものでもない。ただその自我の表出が、西洋人のように剥き出しのものとはならず、社会的に高度に洗練された形態をとるにすぎないのである。」³⁶⁾とのべている。

これまで日本人の自我といえ、自我不確実感、無自我性というのが有力な見解とみられていた。しかし浜口はここに新しい自我の見解を示した。

日本人に自我がないとか、あっても弱い自我しかないというのは間違いであろう。しかし西欧人のように

確固たるものではない。まして西欧人以上に洗練された自我とはいえないだろう。何故なら西欧人は個人主義に確固たる価値をみている。当然個人主義を形成する自我にも価値を認めよう。これに対して、日本人は果たして集団主義に価値を認めているのだろうか。それは、近代化とか企業の成長には役立った。役立つ機能を果たした。しかし、人間のあるべき姿とか、人間の幸福といった価値との関係はあいまいである。

5. 日本人の無自我性と人間論

集団主義と並んで日本人の社会関係の特徴を現わす概念として、「間人」、「間人主義」という言葉が用いられている。この「間人」、「間人主義」という概念を提起しているのは浜口恵俊である。

前節の「集団」、「集団主義」は複数、しかも多人数の人間関係であった。ここでいう「間人」「間人主義」は1対1の人間関係、つまり対人関係である。2人以上は集団を成すから、集団の最小単位の関係である。大集団も2人以上の集団の拡大であるから、「間人」は集団の核であり、「間人」の関係が大きな集団に反映する、大きな集団を形成しているといえよう。つまり日本の集団、「集団主義」と「間人主義」との間の土俵のずれはないと考えられる。

以下、浜口の行論に従って、「間人」、「間人主義」を見ていこう。

浜口は、日本人の主体性を、欧米人のように、あくまで単独個体としての自己自身を対象化し、そこに唯我的主体を見出そうとするのではなく、自己自身の個体的存在よりも他主体との連関性の中に自主体存在を意味づけようとする、個人の存在を「人と人との間柄」にみる、関与的主体³⁷⁾ととらえている。

このような関与的主体としてのとらえ方は、すでに和辻哲郎が、「我々は日常的に間柄的存在においてある」³⁸⁾とのべ、また木村敏も、「われわれ日本人の体験構造の中においては、人は人間としての間性、間柄性において見られてきた」³⁹⁾とのべている。浜口の「間人」、「間人主義」は和辻や木村の日本人観が参考にされている。

そこでまず、木村敏の間柄性を見てみよう。木村は「西洋人の場合、自分というものがいついかなる事情においても不変の一者としての自我でありつづける。すなわち、自己が不変の自己同一的な自己であるということが、いっさいの思考に先立って既定の事実として前提されている。」⁴⁰⁾とのべる。これに対して、「日本人にあっては、自己は自己自身の存立の根拠を自己自身の内部に持っていない」⁴¹⁾といい、また「日本語においては、そして日本的なものの方の見方、考え方においては、自分が誰であるのか、相手が誰であるのかは、自分と相手との間の人間関係の側から決定をされてくる。個人が個人してアイデンティファイされる前にま

ず人間関係がある。人と人との間ということがある。」とのべている。

つまり、日本人にとって自分とは、自他の間で共有される現実の生活空間の中で、自らのおかれたそのときどきの状況に応じて、自らに配分された部分を指しているという。

ここで「自らに配分された部分」を自我とするなら、自他のどのような関係によって生まれてくるのか、関係の配分に働くものが明らかでない。

ともあれ、浜口は自己自身の存在の根拠と確証が「人と人との間」という相関的存在に求められる場合の人間関係を「間人モデル」といつている。

そこで、浜口のいう間人主義の属性をつぎに見てみよう。

その一つは、相互依存主義である。社会生活を自力のみに頼って送ることは事実上不可能であるから、積極的に他を支えていこうとする考え方である。二つ目は相互信頼主義である。相互依存が実現されるためには、当人同士が信じあえる存在でなければならない。その際、相互のプライバシーを守る程度のほどほどの信頼感ではなく、絶対的な信頼感である。三つ目は対人関係の本質視である。相互信頼の上に構築された間柄は、戦略的な観点から操作される手段的なものではなく、それ自体価値のあるものとして、尊重して行こうとする理念。相手が役に立つ存在かどうかでつき合うといった関係でない⁴²⁾。

これに対して、欧米諸国に自明の原理である個人主義の基本属性としてつぎの三点を上げる。

一つは自我中心主義。しっかりとした自我構造をパーソナリティの中に意識的に確立し、そうした各自の自認的自我が社会生活の中心に据えられるべきだとする理念。個人の自由な意志決定は、いかなる集団・権利も拘束しえない。二つ目は自己依拠主義。自分のことは、他人に頼ることなく、自分自身の力でもって、しかも自己責任において成し遂げるべきだ、とする考え方。こうした要求の自己充足、すなわち自己原則を社会生活の理想として揚げ、自らの進路を自分の手で切り開いていく自立的な態度を奨励する。三つ目は対人関係の手段視。自立した人間同士の関係は、相互に自己の存続にとって有用な手段として活用して差支えない、と見なす戦略的観点である。メリットのない相手は当該関係から排除される⁴³⁾。

ここに見た「間人主義」では、相互信頼は絶対的な信頼感でなければならないといっている。他者との関係でもっとも望まれているものは信頼感に違いないが、広くそれを築くことはもっとも困難なことである。

また、個人主義では、S・ルークスのような価値的視点が欠落している。機能的側面からとらえたものにすぎない。

浜口のいう間人主義には強ゲマインシャフトの側面

がみられ、個人主義はゲゼルシャフトの側面が見られる。

さらに、浜口は安定性の高い「間柄」では、関係の維持に力を入れる必要はあまりないが、自らの活性化につとめるべきだとして、その要件を四つ上げる。

一つ目は、よく話し合っ互いに同じ「間柄」に属する「間人」同士であることを再確認する。二つ目は、相手を信頼し、理解し合おうとする努力。三つ目は、相手に対する思い遣りや相手の立場の尊重。四つ目は、「分」をわきまえ、相手との強調、妥協をはかる、である。

浜口の言うような「間人」的要素は、今日人間関係の中でかなり弱体化してきている。それだけに「間柄」の関係維持に努力することは好ましいだろう。しかしこのような努力もしっかりした自己があって、はじめて可能なのではないか。対人関係において自他の自我の領分があいまいなままこのような関係を結ぶ事は困難に思える。

さらに浜口は、日本人は、欧米人のように、「単独的主体」、単独者としてではなく、親しい間柄にあること自体に、それぞれの主体性を見い出してきたという。そこでは、他主体との組織化された行為関係の維持が容易に保たれるような形で、各「主体」が形成されている。そうした「主体」には、連帯的自立性が備わっていると考えてよいという。そして、競争的自立性の「個人主義」に対して連帯的自立性の「個人主義」は、関係性を内包する点で一段階高い視点からの〈くにげん〉モデルであると評価している⁴⁴⁾。

ここで浜口は、「間人主義」においても連帯的自立性の存在を示唆した。「間人主義」と「集団主義」は集団レベルで連がっているのであるから、「主体」の性格に相違が生じるのはおかしい。「主体」の性格に同じ見解を示すのは当然といえよう。

ただ、問題は「連帯的自立性」をどう評価するかである。連帯的自立性を言葉の意味で解釈すると、自己を規制して他者と連がるという意味になる。心ある人間が他者と連がる場合はたいていそうであろう。

浜口は近代社会の「個人主義」を「競争的自律性」とみている。日本社会も現代では競争が激しい。にもかかわらず、日本人を連帯的、西欧人を競争的のとらえるのは、日本人と西欧人の自律性の相違にあるということになる。自律性は自己を規制することであるから、日本人と西欧人の自己の規制の仕方が異なるということになる。「競争」という自己主張をとり下げるとすると、相手に一步ゆずることになる。日本人は何ものにも仏を認める仏教徒には違いないが、仏教の存在をせいぜい御利益程度にしか信じていない。とすると、高度な〈くにげん〉モデルというよりも、何か自我不確実感的な要素の働きを日本人の行動に感じてしまう。

6. おわりに

世界中で最も規格大量生産、大量消費をやってきたのは日本である。その日本が変わろうとしている。すでに見たように、中央公害対策審議会が1992年に、「生産と消費のパターンを見直し、持続可能で環境負荷の少ない経済発展を目指すことが必要である。そのためには、われわれの価値観、行動様式を変えていくことが必要である」と答申した。

果たして、われわれ日本人の価値観は持続可能な社会構築をめざして、これまでの行動様式を変えることが可能となるのだろうか。

西欧には、自然は人間のためにあるのだから、人間は思いのままにこれを利用することができる、という思想を、われわれはキリスト教の中に見てきた。それは、キリスト教が人間中心主義を確立したことにある。それは人間にのみ内在的価値を認め、人間以外のは単に手段としてのみ価値があるという考え方である。

これに対し、仏教には「一木一草に仏あり」という言葉がしめすように、あらゆる生命を同等にみる思想がある。日本仏教では、人間や生き物だけでなく、生命を持たないもの、精神を持たないものまでも仏になりうると説いた。つまり、人間と自然は別々のものではなく、人間は自然の一部であって、人間の本当の幸福は自然全体の大きな法則に従って生きていくことにある、という考え方であった。

では、日本人は自然を愛し、大切に、自然と一体化して、自然と共存してきたのであろうか。明治以降日本の近代化が自然環境にもたらしたものは、そのおびただしい破壊であった。世界でも類を見ないほどの日本の公害がそれを示している。仏教が自然保護に寄与したという可能性はきわめて乏しい。仏教に環境破壊の責任を負わせることは出来ないが、自然把握の仕方が感性レベルにとどまり、われわれの生き方やモラルの問題にまで結びつかなかったからである。

これまでの日本に要請されたのは、西欧先進国モデルにもとづく、「近代化」、「西欧化」、「工業化」、「経済成長」であって、これらの目標達成のために、自らを省みることなく、先進国に追いつこうとしてきた。そして、そのことを可能にしたのが、われわれが本稿に見てきた、日本人の文化とパーソナリティであろう。

われわれが見てきた日本人の国民性は、現実主義的で、権利意識が弱く、公共心に乏しく、思考態度は非論理的で、普遍性にかけていた。

われわれはここに、日本人の完全な自我を見ないのであるが、それが生み出した社会関係が集団主義であった。自我と集団主義はお互いにリンクし合った関係のものと捉えるべきだろうが、それらを形成、強化、維持したのものとして、風土、封建制、仏教、天皇制、

イエとムラ、があった。

この集団主義は、原型としての農村社会よりも、むしろ特徴的には企業社会で生きてきたといえる。

イエ・ムラ社会の伝統は、企業社会においても、自分の利害と集団の利害は一致するという考えを生んだ。その現代のイエ・ムラが企業であり、会社は社是や社訓として体系化され、営利団体であると同時に、精神団体でもあった。会社は現代のムラとして機能した。欧米のスタンダードが社会に向くとは全く反対である。欧米の経営組織が職務であるのに対し、日本の企業は職場中心で、この職場は、「課」が単位である。この「課」にこそ、日本のムラが移動したといえるだろう。

しかし、この「課」=ムラの社員は集団に埋没するような人間でなく、自主的対処能力を持つ人間であったという。連帯的自律性である。

間人論は対人関係のあり方を説いたものであるが、集団の最小単位である。ここでの特徴は、他主体との連関性を対象化する「関与的主体」である。この「関与的主体」にも連帯的自律性があるというが「関与的主体」の自我は常に確立されたものでなく、対人連関のなかでそのつど獲得される領分に生まれるものである。

社会関係の二つの領域、「集団主義」と「間人」に対人関係に望まれる洗練された自我は存在するのであろうか。

今日、日本人に対して、「世界に通用する普遍的ルールに欠けた日本」⁴⁵⁾とか「日本は世界共通のシステムを尊重しないものであり、日本は国家として西欧近代国家とはカテゴリーを異にする」⁴⁶⁾といった欧米からの批判がある。

ベネディクトは『菊と刀』の結論において、つぎのようにのべている。「日本はもし事情がゆるせば、平和な世界の中にその位置を求めらるであろう。軍国主義が世界の他の国において失敗しなかったとすれば、日本は再び好戦的な熱情を燃やし、軍国主義が失敗したとすると帝国主義的な侵略はよくないという道を体よく証明するだろう」⁴⁷⁾とのべている。これはアメリカが日本の戦後統治を考えようとしていたとき、「日本人はおそらく、不服従、敵対の態度を示すであろうということは根拠のないものであった。それは日本の特異な文化の中に存在した。」⁴⁸⁾という観察にもとづく。

つまりこれを、環境主義にあてはめれば、「環境主義が世界の他の国において失敗しなかったとすれば、日本は環境主義に情熱を燃やし、環境主義が失敗したとすると、環境主義はよくないという道を体よく証明することになるだろう」ということになる。

ここには、日本人の主体性のなさ、イデオロギー操作の容易性がみとれる。われわれはすでに、天皇制国家イデオロギーと、企業における経営家族主義イデオ

オロギーをみてきた。

日本人の自我は操作されやすい自我である。私は日本人の自我を「用具的自我」と命名したい。

たしかに日本人の自我は、日本の近代化、近代化路線には貢献した。果たして環境路線にも日本人は貢献出来るのであろうか。「用具的自我」の日本人は強いリーダーシップには従うかもしれない。しかし自我の主体性に欠ける日本人に国民を引っ張る強いリーダーシップが生まれるだろうか。作られた状況に従う国民、というのが本当の姿ではなかろうか。

「用具的自我」は価値性に乏しい。日本人が世界に先がけて環境主義のリーダーシップをとる国民になれるとはとても考えられない。

〔注および参考文献〕

- 1) 内藤正明・加藤三郎編『持続可能な社会システム』岩波書店 1998年 88頁
- 2) 内藤・加藤編『前掲書』95頁
- 3) 加藤尚武編『環境と倫理』有斐閣 1998年 10頁
- 4) 河合隼雄「自我・羞恥・恐怖—対人恐怖症の世界から」『思想』岩波書店 1975年 5月 76頁
- 5) 上田吉一『精神的に健康な人間』川島書店 1975年 242頁
- 6) 稲富栄次郎『日本人と日本文化』理想社 昭和38年 109頁
- 7) 稲富『前掲書』111～115頁
- 8) 木村敏「人と人との間」弘文堂 昭和47年 84頁
- 9) 浜口恵俊編『現代のエスプリ 集団主義』昭和55年 34頁
- 10) 木村敏『前掲書』75頁
- 11) 木村敏『前掲書』6頁
- 12) 日本聖書協会『新約聖書』1954年 73頁
- 13) 日本聖書協会『旧約聖書』1955年 102頁
- 14) 日本聖書協会『旧約聖書』102頁
- 15) 内藤莞爾・近沢敬一・中村正夫編『日本社会の基礎構造』アカデミア出版会 1980年 98頁
- 16) 『漢光類聚』に見える。
- 17) もともと天台宗本覚論の考え方
- 18) 『大般涅槃経』の言葉
- 19) キリシタン禁制を目的に檀家制度を敷いた。
- 20) 稲富『前掲書』36頁
- 21) 日本聖書協会『旧約聖書』2頁
- 22) 南博『日本人論』岩波書店 1994年 6頁
- 23) 川島武宜『日本社会の家族的構成』日本評論社 昭25年

19～21頁

- 24) 石田栄一郎『東西抄』筑摩書房 1967年 90頁
- 25) 富永健一『日本の近代化と社会変動』講談社 1990年 287頁
- 26) 鈴木栄太郎『日本農村社会学原理・上』未来社 1968年 126頁
- 27) 南博『日本の自我』岩波書店 1983年 12頁
- 28) 浜口『前掲書』129頁
- 29) 浜口『前掲書』130頁
- 30) ルース・ベネディクト『菊と刀』社会思想社 1967年、ここで、ベネディクトは日本の文化を「恥の文化」、欧米の文化を「罪の文化」と捉えている。
- 31) 村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』1979年 477頁
- 32) 河村望『日本文化論の周辺』人間の科学社 1993年 260頁参照
- 33) 浜口『前掲書』28頁
- 34) 青木保『「日本文化論」の変容』中央公論社 1990年 116頁参照
- 35) 浜口『前掲書』12頁
- 36) 浜口恵俊『「日本らしさ」の再発見』講談社 1998年 275頁
- 37) 浜口恵俊『日本研究原論』有斐閣 1998年 74頁
- 38) 和辻哲郎『倫理学・上巻』岩波書店 1965年 61頁
- 39) 木村敏『自覚の精神病理』紀伊国屋書店 1970年 153頁
- 40) 木村 前掲書『人と人との間』137頁
- 41) 木村 前掲書『人と人との間』75頁
- 42) 浜口 前掲書『日本研究原論』27頁
- 43) 浜口 前掲書『日本研究原論』28頁
- 44) 浜口 前掲書『日本研究原論』289頁
- 45) 青木『前掲書』153頁
- 46) 青木『前掲書』158頁
- 47) ルース・ベネディクト『前掲書』367頁
- 48) ルース・ベネディクト『前掲書』347頁

〔その他の参考文献〕

1. 高橋元洋『日本人の感情』ベリカン社 2000年
2. 武田清子編『日本文化のかくれた形』岩波書店 1984年
3. 竹内靖雄『日本人の行動文法』東洋経済新報社 1995年
4. 浜口恵俊編『日本文化は異質か』日本放送出版協会 1996年
5. 小田垣雅也『キリスト教の歴史』講談社1995年
6. 秋田稔『聖書の思想』塙新書 1968年
7. 前田護郎編『聖書』中央公論社 昭和53年
8. 土居健郎『「甘え」の構造』弘文堂 昭和46年

(平成13年 9月 3日受理)