

タイトル	自立と他人指向の理想と現実：日本人論の知識社会学:中間考察3
著者	犬飼，裕一
引用	北海学園大学学園論集，121：1-XXII
発行日	2004-09-25

自立と他人指向の理想と現実

——日本人論の知識社会学…中間考察3——

犬飼裕一

目次

- 1 はじめに
- 2 取り扱いの変化
- 3 われわれとかれら
- 4 双方向オリエンタリズム
- 5 理解するのが難しい話
- 6 困った話、あるいは自己矛盾の再生産
- 7 意図せざる結果
- 8 風評被害、あるいは自己達成予言
- 9 「日本人」への自己鍛錬、あるいは遂行的矛盾の循環
- 10 自立あるいは自律の願い
- 11 理想と現実
- 12 他人指向とは誰なのか？

(以上、一一九号)

(以上、一二〇号)

(以上、本号)

10 自立あるいは自律の願い

問題なのは、中根千枝さんの『タテ社会の人間関係』が英語に翻訳されて外務省の手で外国で配られていることです。「これが日本人の中心である」と。われわれがそれを見ますと、もう完全に逆効果ですよ。われわれにとって「タテ」は独裁という意味なんです。もともと欧米人は「日本人は封建的である」という先入観をもっている。中根さんの本を読むと「そのとおりであった」ということになる。(G・クラーク『ユニークな日本人』、講談社現代新書一九七九年、一一六―一一七頁)

「思想」という言葉で呼ばれている知識の集まり同士の間には、意外な場合に驚くほどの類似点や共通点が発見できることがある。元来は全く別物であるはずの分野で言われていることが別の視点から眺めると呆れるほど似ていて、一方が他方の下手な物真似のたぐいでしかないように思われてくることすらある。物真似はしばしば失

笑を買うものであり、場合によっては歴史の背景が強烈に刻印されている。特定の歴史的背景がなければ、けっしてこんな物真似は行われまいだろうと判断しうる場合があるからである。そこには他の時代的背景を共有する人々には考えられないような状況が成立し、それを同時代の人々が「常識」として共有し合う場合、歴史の問題が鮮烈な形で顔を出すのである。この場合の歴史とはその時代を生きた人間が自分たちのおかれていく「客観的な現実」と信じる諸条件が時間の流れの中で変化していくことを意味する。

アメリカで「文化研究」と呼ばれる分野に大きな影響を与えているインド出身のアルジュン・アパデュライは「近代」という思想を論じた有名な著書で次のように書いている。

近代性は、自らが普遍的に適用可能であると宣言し、かつ、そうあることを熱望しとする、あの小さな理論群の一部である。近代性（あるいは近代性の新しさが新しい種類のものであるという認識）に新しさがあるとすれば、それは、この二重性からもたらされたものである。〈啓蒙〉のプロジェクトが他の何にもまして創出したいと願っていたのは、〈啓蒙〉のプロジェクトが生んだ現実に倣って、近代人になり果せればという希望を抱く人間であった。自己実現的でも自己弁護的もあるこうした構想は、現実に至るまで、理論においても日常生活において、数多の批判と数多の抵抗を喚起してきた。（アルジュン・アパデュライ『さまよえる近代』、門田健一訳、平凡社二〇〇四年、一五頁）

たとえば「自立」あるいは「自律」という言葉は「近代性」あるいは「近代社会」において確かに特別な意味を担ってきた。過去の社

会（伝統的社会）を特徴付ける世襲共同体のしがらみ——相互依存関係——が解消され、自分の理性を用いて自分で判断することができる「近代人」が登場し、旧弊を克服し、新たに自由な社会を樹立する。「啓蒙」の事業がまさにこれである。「自由」を獲得する道程は平坦ではなく、旧時代を打破する「革命」は必然的に多くの人命を犠牲にしてきた。誰にも依存することのない「自立」（「自律」）した人間は、自分の責任で自由な世界（社会）を建設する。当然のことながら自由な世界は——過去の——不自由な世界よりも無条件に優れているはずである。自律し自立する人間は、あくまでもみずからの内的な原理（原則、信仰、倫理、良心、哲学、使命感、責任感）あるいは普遍妥当する真理（合理性）によってのみ行動し、他者から押し付けられた因習に束縛されて行動することはない。彼らが努力を積み重ねていけば、たとえ遠い未来であるにせよいつかはすべての人が成熟し、完全な自由を獲得した完璧な社会が達成されるに違いないというわけである。これがいうならば近代（モダン）の綱領（プログラム）であった。

ただし、上記の綱領には付帯条項がついていた。それは自立（自律）しない、あるいはできない人々に関係している。たとえば「優れている」という形容詞が必然的に「優れていない」ことを暗示しているのと同じである。あらゆる形容詞がそうであるように、「近代」や「近代人」にも「前近代」や「非近代人」といった残余範疇が付随する。「近代」が人々の関心を集め、人々がそれに向かって熱心に努力すればするほど、それに対比される概念や表現が生まれ、特定の価値判断から見た優越感が付随する。当然のことながら、優越感

は優越者と劣等者の間の区別（差別）を前提とする。差別はしばしば哀れみの感情を伴う。「近代」の問題に戻ると、自分（たち）は自立していると信じている人（々）は、自立できないでいる人（々）と自分（たち）を厳格に区別（差別）しながら、同時に共感し、同情する場合がある。「自立できないこと」に対してかけがえのない価値や、ほかの人々からは失われた過去の美風を見出すわけである。

このことは「パンダ」や「カブトムシ」の愛好者が自分自身と「パンダ」や「カブトムシ」の間の区別を当然視し、区別を前提として「パンダ」や「カブトムシ」に愛情を注いでいるのとよく似ている。近代化や産業社会化は不可避に環境破壊をもたらし、その結果として「パンダ」や「カブトムシ」の生息環境が狭められ、ついには絶滅の危機に直面する。愛好者たちは愛する「パンダ」や「カブトムシ」を守れ！と主張するのだが、「パンダ」や「カブトムシ」が現におかれている境遇と自分たちの間に直接の共通性があるとは思っていないのが普通である。そして「パンダ」や「カブトムシ」の熱心な愛好者がいるのと同じく、「自立できない人々」の愛好者もなぜか日本を含めて世界中に存在するのである。

ただし、「パンダ」や「カブトムシ」と「自立できない人々」の間には決定的な相違がある。それは「パンダ」や「カブトムシ」は自分が「パンダ」や「カブトムシ」であることを意識していないし、ましてや生息域を侵され絶滅の危機に陥っているなどは考えもしないことにある。一言で要約すれば、「パンダ」や「カブトムシ」は人間ではないからである。これに対し、「自立できない人々」は自分が「自立できない」のだということを日々再確認し、そんな自分自

身の自己認識（アイデンティティ）を守り通そうとする場合すらある。これこそが自分（たち）の真の姿なのだ！というわけである。その過程で元来は「近代」の綱領として信奉されてきた内容と正反對のことが信奉されるという奇怪な現象も起こってきたのである。場合によっては、「近代」に対する敵意から近代に不適合であるからこそ自分たちは優れているのだという主張が行われる場合すらあった。このことは本稿で論じてきた「日本人」論の場合にもあてはまる。「日本人」というのは本来ならば人間の一種であるはずなのだが、なぜか「パンダ」や「カブトムシ」を扱うように論じられてきたのである。あるいは、もしかすると「日本人」というのは人間とはちがう何か特別な存在なのだろうか？

日本人論の分野の議論にさらにひきつけていうならば、「甘え」で一世を風靡した土居健郎の議論などはまさに多くのことを物語っている。元をただせば、「日本人論」の諸命題は、「自立（自律）」や「独立」を至上価値とする考えの人々が、自分たちとは似ても似つかぬ劣った人々を論じるための概念として考え出したものであった。ところがなぜか当人たち自身のお気に入りの自意識として定着してしまった。ベネディクトのよう^{プロバガンディスト}な人々^が、自由で個人主義で自立した自分たち「欧米人」のネガとして不自由で集団指向で依存した「日本人」を強調すると、日本人の著者自らが、「われわれの本質は不自由だ」、「依存だ」、そしてほかならぬ「甘えだ！」^と言いはじめる。押し付けられた中傷を自ら身にまとい、客観的にはどこから見ても近代的な生活を送りながら、元来の「近代」の理想に不適格な自分たちについて嬉しそうに批判し、しきりに口汚く罵ったり、反対に

誇ったりするわけである。ただし、「依存」や「不自由」という言葉をそのまま自称として使うのは気が引けるので、土居のように気の利いた表現を考え出す人物が登場してきたのだろうか。

ただし、言葉を選んで口当たりのよい表現に努めたとしても、議論の本質が変化するわけではない。講談社から刊行されている『甘えの構造』の英訳書のタイトルが『The Anatomy of Dependence』となっていることが「甘え」という概念の正体を、この本の本文以上に見事に物語っている。『Independence』を子供の頃から至上価値、あるいは金科玉条として信じて疑わない読者に向けて、自分たちの本質は『dependence』であると宣伝するのが英語版を作成するにあたっての土居の意図なのだろうか。日本語の「甘え」にあたる概念がヨーロッパ語にはないことに気付いた……というのがこの著者の毎度の自己紹介だが、この本を通読するに、この著者が用いる「甘え」と、「依存」や「従属」や「不自由」を意味する『dependence』を区別することは、少なくとも本稿の筆者には不可能である。

しかし、議論を少し戻して「自立」や「自律」という概念と「近代」の関係を再度考え直してみると別の論点が存在することに気づかされる。それは「自立」や「自律」という概念がなぜ「近代」や「近代化」、さらには「西洋」「欧米」とだけ結びつけられなければならないのか？ という、非常に素朴な問いである。ここで立証も反証も不可能な仮説、あるいは本稿の筆者の単なる信念を付け加えさせていただくことをお許し願いたい。すなわち、そもそも人間というのはどんな社会においてもどんな時代においても、特定の偉大な

功績が自分ひとりだけによるものであることを誇る傾向をもっており、反対に重大な失態は自分ひとりだけの責任によるものではないことを主張する傾向がある。古代社会には例外なく特定の有名な冠した英雄伝があり、宗教の経典には世界を創造する自立(自律)した個人の伝説が登場する。権力者は本人が持っている権力が絶対的であればあるほど例外なく自分が「個」であることを誇っており、自分に服従する人々が自分に比べて「自立」や「自律」の点で劣っていると信じているはずである。言い方を変えれば、「自立」や「自律」は人類永遠普遍的の価値であり、到達目標なのではないだろうか。言わずもがなの愚直な議論を付け加えると、それらは人間だけではなくておそらく動物の生態にも共通する意識であろう。

もしもこの幾分愚直な仮説、あるいは信念が正しいとするならば、そんな普遍的な性質を「近代」あるいは「西洋」、さらには「西洋近代」だけの特質とみなすのはなぜなのだろうか。その場合、多くの人々が指摘する論点は「近代」と不可分に結びついた民主主義の観念であろう。有名なヨーロッパ人哲学者が、「東洋では皇帝ただ一人が自由であるにすぎないが、西洋では誰もが自由である」というような意味のことを述べたのはこのことと関係している。東洋では権力者だけに可能であった「自立」や「自律」が、西洋の民主主義の下では万民に可能となる——という理想が少なくとも共有されている——というわけである。この場合重要なのは、人々が現に「自立」しているかどうかということではなくて、むしろ「自立」しているのが当然であるという信念を共有していることにあるのかもしれない。すると「自立」や「自律」というのは人間に普遍的な性質では

なくて、特定の時代と特定の地域や特定の社会に共有されている理想や理想であるということになる。しかし、もしもそうならば「自立」や「自律」を自分たちの当然の権利であると信じない人々が生活する社会というものを考えなければならなくなる。

近代と民主主義を自明のこととして結びつけて考える今日の常識では、過去の「封建社会」はそのような社会であったと考えられている。「奴隸制社会」と呼ばれる古代社会も、もちろん同様ののだろう。すると「自立」や「自律」をあえて掲げないことを自己認識（アイデンティティ）として誇示する社会というのは、近代にも民主主義にも不協和な社会であるということにならないだろうか。さらに言えば、「自立」や「自律」を掲げないことをかけがえない特質として共感する人々というのは、共感対象となつている社会が民主的でないことに対して共感しているのではなからうか。それは失われた——とされる——過去への情緒的な愛着であるのかもしれない。

ここまで考えていくと、「皇帝ただ一人が自由な東洋」（アジア的専制）という理解がすでに多くのことを物語つてることがわかってくる。それは簡単に言つてしまえば劣つた奴隸と暴君が暮らすオリエント社会（東洋社会）のステレオタイプである。本稿でこれまで論じてきた日本人論の論点は、「諸君は奴隸である！」という言説と、それを真に受けて「私たちは奴隸だ！」と喜んで復唱する不気味な倒錯世界を成していた。古代ギリシアの哲学者も、ヒンドゥーの行者も、孔子や孟子も、禁酒法時代のシカゴのギャングも、江戸の長屋に暮らす古典落語の登場人物たちも、それどころか熱帯雨林のオランウータンや草原に暮らすライオンですら、そろって「自立」

や「自律」を理想とするのだが、なぜか「日本人」だけがそれらを拒否して「集団志向」であり、おのれを殺して全体に奉仕する「顔のない集団」でなければならぬということになる。こうしてみると、「日本人」というのは人類だけではなく動物世界をも含めて特殊に進化した特別な生物種であるといえるのかもしれない。

この問いに対して、人間として、歴代の日本人論者はいったいどう答えてくれるのだろうか。ぜひとも返答を願いたい次第である³。

目を転じて、「近代」に比較を絶した独自性があるとするならば、むしろ他の境遇にある人間（過去の社会に住む人間、あるいは近代化を達成していない社会の住人）とは比較にならないほど多くの富や力を実現することによって「自立」や「自律」の可能性を拡大したことにあるのかもしれない。

ただし、注意しなければならないことは「自立」や「自律」といった概念はあくまでも社会的相互性の下で可能になるにすぎないという厳然たる事実である。仮に「自立」や「自律」をごくごく限られた思想信条の自由や言論の自由といった領域に限定するならば、すべての人々が「自立」や「自律」を達成することは理論的に不可能ではないのかもしれない。平たく言えば、他人に迷惑をかけなければ何を考えようと、発言しようと当人の自由だからである。この意味では完全に自由で、当然自立（自律）していることができるのである。

しかし、問題をもっと一般的な社会生活全般に移せば話は違ってくる。社会学の常識では、近代化とは人間の日常生活に対してまず

ます組織が関与してくる過程である。自給自足の伝統的社会の住民に比べて、今日の大都市に生活する勤め人は出生から教育、労働、疾病、死に至るまでほとんどの生活過程（ライフコース）において組織に依存して生きている。しかもその場合の組織というのは巨大であり、各々の組織の人員が果たしてどれほどの規模であるかということすら個人の想像を絶している。この意味では「近代人」は自給自足の社会、あるいは近代化のきっかけ（テイクオフ）を実現できていない社会の住人よりもはるかに「自立（自律）」していないということが出来る。

現に「近代化は奴隷化の元凶、従属への道である！」といった類の言説は、すでに繰り返されすぎて陳腐になってしまっているのではないだろうか。他方で、何もかもすべてを自らの能力に帰して説明しようとする古来の思考様式を批判して、人間社会の相互依存性を強調することこそが近代以降に「社会」について考える人々に共通する発想だったのでなかろうか。それこそが万能人にあこがれる「神話的思考」を乗り越えた実証主義的な「社会学」（コント）の要点だったのでなかろうか。

11 理想と現実

いま日本は経済の転換だけでなく、社会的転換にもせまられている。戦後の教育改革以来五〇年たったが、この大改革は今になって日本にエトスの二極分化をもたらしている。遠い国アメリカの個人主義、自由主義を日本人は理解しないから、改革の結果の日本は、アメリカ思想を正しく理解せず、思想的貧血状態に陥ったと言っってよい有様に

なった。こういう状態のもとで、どのような将来を日本に期待しようであろうか。（森嶋通夫「なぜ日本は行き詰ったか」、岩波書店二〇〇四年、一七頁）

「欧米の人には『公德心』があつて、道路や公園など公の場所はちりひとつなく清潔になっています。小学校の社会科の教師は、そういつて私たちに諭したものだ。コートクシンという言葉はピカピカに輝き、ゴミを捨てる自分を恥じたり、日本人は欧米に永遠に追いつけないのではないかと、子供心に考えたりした。（清水弟『フランスの憂鬱』、岩波新書一九九二年、i頁）

再度振り返ってみると、「自立」や「自律」——さらには「自由」「人格的成熟」「責任」「合理性」——といった理念や徳目は人類普遍であるにもかかわらず、「近代」をめぐる議論ではなぜか西洋（欧米）だけに独自の独創物であるかのように論じられるのである。そしてこの種の論理がもつとも先鋭な形で表現されてきた領域の代表例の一つが、ほかならぬ「日本人論」の言説世界なのである。本稿ではここまで「日本人論」の言説世界を観察する中で、いくつもの仕掛けに言及してきた。それらのなかには失笑を禁じえないような事例もあれば、ため息が出るような巧妙なからくりを仕組むものまで多様であり、多くは思い思いの現実感^{リアリティ}を文字として表現しようと努力していた。ただし、各々は独自の考えを提示しているつもりなのだ。が、突き放した視点から眺めると、その同工異曲に啞然とする。論者それぞれの能力に応じて説得力や知識の広がりや深さや機知に大きな差があるのは事実であっても、基本となる構造に大きな差異は

ないのである。

まず「日本人」について日本人が語ることに「外国人」が語ることの意味付け——格付け——の違いがあり、それに応じた仕掛けや戦略も存在した。山本七平の事例はなかでも注目すべきものであった。「にせユダヤ人」に変身した場合と「山本七平」のままの場合には微妙な表情の違いがあり、山本は二つの視点の間で独特の複眼思考を行っていたのである。山本について検討していくなかで行き着いた議論は、山本の「空気」論をはじめとした日本社会論の多くの部分が著者独特の魅力とは裏腹に日本以外の社会でもありふれた現象として観察できるということであつた。「日本人は空気に弱い……」というところで、山本は太平洋戦争から現下のマスコミ報道にいたるまで一刀両断にするのだが、同じような現象はアメリカやヨーロッパ各国の社会学者が書いた本でも各々の社会の問題として論じられているのである。

山本の事例は、それが博識な著者の手になり、しかも機知に富んでいるがゆえになおさら多くのことを示唆してくれる。それは「日本人」にだけには限定されない、より普遍的な社会現象との関係である。問い方を少し変えてみると、山本はなぜあのような複雑な仕掛けの議論を考えなければならなかったのかという問題であり、さらには、なぜ空気のようなとりとめのない論点を提示して「日本」と「日本人」について論じなければならなかったのかという疑問が浮上してくるのである。

この場合、「大衆社会論」という名前で一括されてきた一連の議論と比較してみると多くの論点が明らかになってくるはずである。

ニーチェやオルテガといった人名と結び付けられて古くから知られている大衆社会論は、近代社会に対する批判を長年にわたって提供してきた半面で、「エリート主義」という評判をうけることを一種の宿命としてきた。鼻持ちならない俗物精神貴族が卑しい「大衆」を見下してご高説を垂れているというわけである。これは太平洋戦争後の日本社会で「大衆民主主義」について論じる論者の立場を考えると興味深い問題をたくさん含んでいるといえよう。ただし、大衆社会論はその半面で、本稿でこれから検討していくように、「日本人論」との間に多くの共通点をもっているのである。

単純化して言うならば、大衆社会論が取り扱う問題は、先に検討してきた「自立」や「自律」を掲げる近代の問題と密接不可分の関係にある。簡単に言ってしまうえば、近代化が進行するなかで、なぜか「自立」や「自律」を放棄する人間が登場してきたというのがこれらの議論の主眼である。「大衆社会」は、いうならば「近代」とその理念に対する裏切りであつた。

「自立」や「自律」を掲げる近代の理念への裏切りを分析するという点で、大衆社会論の基本的な論点は「群衆」を扱ったギュスターヴ・ル・ボンの一八九五年の議論にすでに登場していた。

衝動的で、昂奮しやすく、推理する力のないこと、判断力および批判精神を欠いていること、感情の誇張的であることなど、その他こういう群衆の幾つかの特性は、野蛮人や小児のような進化程度の低い人間にもまた同様に観察されることである。この類似は、事のついでに示しておくにとどめる。その証明は、本書の範囲外になることになろうし、それに、原始人の心理に通じている人々には、無

用のことであろう。また証明を試みたところで、原始人の心理に通じていない人々をまでさほど納得させることはできないであろう。

(ギユスターヴ・ル・ボン『群衆心理』、櫻井成夫訳、講談社学術文庫一九九三年、四〇―四二頁)

ル・ボン自身が生活する「フランス共和国」自体が、元をただけば一七八九年の「群衆」が生み出した政体であることはもちろん念頭に置かれている。それは「近代」の象徴であるはずのフランス革命そのものが、表向きは「理性」や「啓蒙」を掲げながら実際には衝動や野蛮性に彩られていたという史実を暗示する。「自由・平等・友愛」のスローガンの裏側には見世物裁判所とギロチンが設置されていたわけである。この意味で近代はその当初から「裏切り」と共存してきたことになる。他方で、ル・ボンはかなり古風な、今日では差別表現と受け取られる物言いがいみじくも言い添えているように、近代社会は「近代」の掲げる理念に不適合な多数の人間を含んでいる。しかもこの種の人間は——ル・ボンの見解に賛成するのかどうかはともかく——「野蛮人」や「子供」といった「進化程度の低い人間」と同様の性質をもっているとされるわけである。

別の観点からいうならば、「進化程度の低い人間」というのは、近代という時代においては、衝動的で判断力および批判精神を欠いた「群衆」なのだという信念がここにある。この場合の「群衆」は、もちろん「大衆」と言い換えても困ることはないだろう。その場の雰囲気や情緒や「空気」に流される集団志向の「群衆」や「大衆」は、本稿の筆者の考えでは、日本人論が毎度繰り返してきた「日本人」の特性とほとんど区別不可能である。ル・ボンの見解を仮にここで

受け容れるのならば、「日本人」というのは、「野蛮人」や「子供」のような「進化程度の低い人間」ということになるのかもしれない。もちろんこの場合には、この種の言説を繰り返す本人自身も含まれなければならないはずである。

そして本稿で詳しく論じてきたように、現に罵倒型の日本人論の多くはこの種の含意を含んでいるのである。個人的な感想を言い添えると、「日本人による日本人論」の著者たちが「野蛮人」や「子供」や「進化程度の低い人間」であると自称するのは言論の自由に属する問題であるが、この種のことを言いふらす人々の自意識の巻き添えにされるのは少なくとも個人的には迷惑なのである。

ただし、上記の問題は個人的な迷惑という瑣末な次元を超えてもっと重要で、普遍的な課題につながっているはずである。先の素朴な疑問につなげて考えてみると、もっとはつきりとする。つまり「自立」や「自律」といったどんな人間にとっても共有されているような価値が、なぜ「西洋」や「西洋近代」だけの独占物であるかのように論じられてきたのかという疑問である。これは簡単で、素朴で、誰にでも理解できながら、なぜか今までまじめに取り上げられてこなかったのである。人々は西洋社会の近代化においていかに「自立」や「自律」といった価値が称揚されてきたのかについては汗牛充棟、図書館がいくつもできるほど多量に、しかも微に入り細を穿って論じてきた。そこでは本稿の筆者の理解を超えた深遠な哲理も展開されてきたのだろう。ヘーゲルやマルクスやニーチェのような哲学史の大立者の名前と「自立」や「自律」やその同義語を接続詞でつないだ文献だけで気の遠くなるような量である。

ところが、他方で以上の結果として、「自立」や「自律」がこの種の定型で論じられれば論じられるほど、あたかもヘーゲルやニーチェの暮らした社会以外には「自立」や「自律」が存在しなかったかのような印象が強まっていったかのようである。ヨーロッパ文化の共有者を自称するアメリカの著者たちがこの種の議論を熱心に展開するのは、あるいはごく自然な現象なのかもしれない。人間は「人類」や「普遍妥当性」について語りながら、しばしば自分自身の問題だけを熱心に探求しているものである。そもそも自意識過剰は「近代人」の不治の病のようなものかもしれない。ところが日本人の著者ですらヨーロッパ人の自意識過剰につきあつて「自立」や「自律」といったごくありふれた徳目について、彼ら専用の自画像を描き続けるのに手を貸し続けているのである。しかも、誰に頼まれたわけでもなく、もちろん強制されるわけでもなく、自分から積極的に「自立」や「自律」を拒否する自分自身、あるいは不適格な己の無能力を強調して喜んでいる。

絵画遠近法の比喻を用いるならば、「近代」という名の大画面の近景には「自立」や「自律」について熱く語るフランス革命の英雄たちやイギリス産業革命の担い手たちが描きこまれ、中景では芸術や哲学に没頭するイタリア人やドイツ人が活躍し、ロシア人とアメリカ人が画面を二分し、主題を際立たせる役目を果たす遠景には、凶暴な「アジア的専制」に抑圧された無数の「顔のない」、「自立」や「自律」を知らない住民が昔ながらの社会（集団志向のタテ社会）で生活している姿が描き込まれている。しかも、面白いことに絵画の作者の自画像は遠景に目立たなく添えられていたりするわけである

（みずから「顔がない」と主張するのだから、このあたりは自然な成り行きなのかもしれないが）。

さらにいえば、「近代」や「近代化」について論じる際に毎度毎度お目にかかる「自由」「人格的成熟」「責任」「合理性」といった概念についても同様である。「自由」であることを欲しない人間など地上には存在しないはずであるが、なぜか「日本人」はそれを拒否し、「人格的成熟」にあこがれない人間はいないはずにもかかわらず、なぜか「日本人」はそれに不適格であると自分から告白する。それどころか、「日本人」はそれにならざるに自分から告白する。それどころか、みずからの未成熟な状態をあえて賞賛する場合すらある。どんな人間でも社会生活において行われた行為に対する「責任」を問うのが当然なのだが、なぜか「日本人」は自分が一方的に無責任であると反省するか、あるいは無責任な状態をことさら強調する。最小限の努力（投資）で最大限の成果（効用）を獲得することが合理性と合理主義の根幹であり、そんなことは動物ですら常に探求しているはずなのだが、なぜか「日本人」は毅然とそれらに挑戦する。しかも場合によっては無駄な努力や回り道を喜んですることを自分たちのかけがえのない美点であると互いに確認しあつて悦に入っているのである。

しかも知的な関心や主知主義的な態度は「日本人」には無関係であるとして、「日本の伝統」といえば、なぜか情緒や感情の細やかさや、美的趣味世界のような要素ばかりが強調される。「日本人には哲学は無理だ」「日本人には西洋の個人主義は理解できない」といった種類の言説もその一種である。その種の言説だけを見ると、「日本人」というのは千年の昔から花鳥風月を愛でるだけの呑気な好事

家(趣味人)の集まりで、時折集団で熱狂して刀を抜いて暴れまわったり、自分の腹に突き刺して死んだりするのだが、ともかくも知性と理性だけは欠けている(よい言葉でいえば、無邪気である)というわけである。しかも本人たちがそう自称して嬉しがっているのである。こうしてみると「日本人」とは、毎度のことながら、ずいぶんと奇特で、ずいぶんと不思議な人々である。自虐の喜びも半世紀も続けていると習性となってしまうのであろうか。

その半面で、肝心の刀・野蛮人の軍団がほかならぬハワイにあるアメリカの軍港を「卑怯に騙し討ち」した際に用いた空母機動部隊と最新鋭航空機がどうやって自力で建設できたのかという説明は——いろいろな意味での暗い過去として——一切が無視される。またヨーロッパの中心地域を有史以来隔ててきた海峡にはじめてトンネルを掘った技術者たちは、論理的思考が無理で、ただ花鳥風月をめでるだけの呑気な野蛮人なのだろうか。「彼ら」の冷静な自己認識はいったいいつになつたら可能になるのか。そもそも「日本人論」が飽きもせず繰り返してきた論題は、特定の国籍や文化圏に属する人々だけの問題ではなくて、「近代」であるが故の普遍的な問題なのではなからうか。

ただし「群衆」や「大衆」、さらには「自立」や「自律」といった概念をめぐる議論は、単にヨーロッパだけに限定されてきたわけではない。しかも「自立」や「自律」を無条件に価値の高いことであるとする立場もまた再検討の対象となってきた。そもそも「近代」という理念と、歴史上の近代を区別して考える場合、近代という時

代に「近代」という理念として掲げられてきた「自立」や「自律」を客観的な特性としうる人間が、はたしてどれだけ実在したのかという歴史学的重要問題が、これまではそれほど真剣に問われてきたとはいえないのである。平たくいえば、「自立」や「自律」という理想を掲げる人々は石を投げれば誰かの頭にあたるほどたくさんいたのだが、彼らが本当に「自立」「自律」していたのかどうかという問いが放置されてきたことになる。つまり理念・理想と本人の現実の間の関係という問題である。本稿で用いてきた言葉を再度使うならば、近代の理念を掲げる人々の自己言及という問題である。

近代の金字塔のように語られていた「フランス革命」の事例に立ち返るならば、スイス衛兵の生首を槍に刺して暴れ狂っていた「群衆」(ル・ボン)がはじめた内乱が本当に「自立」や「自律」を実現したのか。現に、隣接する島国の住人はその種の群衆現象を同時期に経験しなかったにもかかわらず、「自立」や「自律」を実現した人材には恵まれていたのではなかったのか。類似の事例はこの社会にもこの百年間のどの時期にでもいくらかでも見当たるはずである。このように考えてみると、「近代」という理念と、歴史上の近代の間は当然区別するべきであり、他方で「近代」という理念を掲げる人々とそれを実現している人々の間にも区別がなされなければならないということになるのかもしれない。ただし、問題はこのように簡単なものではない。

12 他人指向とは誰なのか？

組織と個人という問題は、戦後の論壇のトピックのひ

とつでありつづけてきた。そして、そこでの論点は、「個人」が「組織」のまえに圧倒されて無力化し、自由を奪われてしまっている、ということであった。(加藤秀俊『人間関係』、中公新書一九六六年、一二六―一二七頁)

「自立」や「自律」というのは日常語の意味では、今でもやはり優れていることの同義なのだが、肝心の「近代」や「近代化」の進展のなかで、優れた資質や能力、責任感をもった人物ですら「自立」や「自律」を放棄せざるをえない状況が生じうるといふ洞察が登場してくるのである。個人を豊かにさせ、個人の欲望を満たし、個人を成熟させるはずの綱領(プログラム)が大量現象として同時進行した場合、必ずしも「自立」や「自律」や「成熟」や「豊かさ」を誰にでも実現するわけではないという現実⁷に直面させられる。「合成の誤謬」、あるいは「システム上の矛盾」、もしくは「複雑系における要素(コンポーネント)間の両立不可能性」と呼ばれる状況がこれである。

文学的な表現を用いることを許されるならば、「自立」や「自律」という理念を大量生産する社会は、面白いことに依存や従属をまずまず一層生産しているようにも見える。あるいは自立が困難であるからこそ「自立」を主張し、自律的でないからこそ自律的な生き方を強調するという傾向が強まってきたのではないのか、とすら考えることができるのかもしれない。文学や哲学は、多くの場合、充足して誰もが満足している徳目はあまり強調しないものである。

他方で、こうした文学的直感を理論化する試みはすでにたくさん

行われている。弁証法という哲学的な概念を用いて社会的行為の当事者の意図と社会の全体意志の分離(乖離、疎外)を説明するのは一つの方法であるが、残念ながら肝心の「全体意志」がいかなるものであるのかは、それを論じる本人にもわからない。論者自身もまた社会的行為者の一員なのだから、わかってしまったのでは弁証法にはならないからである。「システム」という概念を用いて説明するのも一つの方法である。種々の流派があるが、「システム」という概念を掲げる以上は、多様な個別事例が共通のシステム構成要件を含んでいることを前提としている。全体として調和を保った単位(システム)が変わることなく存続していくためには、規模の大小はあっても共通の機能を担った部門を保持していなければならぬ。つまり「自立」や「自律」を実現する部門が拡大したならば、「依存」や「従属」に甘んじる部門もそれに応じて拡大しなければならないというわけである。生物学的な平衡状態(ホメオスタシス)にならったシステム理論の発想がこれであり、また社会批判や人間解放を掲げる論者が広義の「システム理論」を批判するものこの点である。この種の批判が正しいとするならば、システム理論は「自立」や「自律」という理念を、「システム」という名の檻に閉じ込めて無意味化しているということになる。言い換えるならば、「自立」と「依存」の問題はそれ自体としてジレンマに陥っているといえるのかもしれない。

ジレンマを解決するための方策は、ジレンマそれ自体をもたらしている理念そのものを突き放した見地に立つて再検討することによって得られる場合がある。この場合のジレンマは、そもそも「自

立」や「自律」を至上の価値として掲げることによつてもたらされていると考えることもできる。つまり「自立」や「自律」を目標として特定してしまうから人間にとつて不可避な「依存」や「従属」を必要以上に悪く評価してしまうのだというわけである。

この問題を考える場合に貴重な着想を与えてくれる議論を、「他人志向(指向)的(other-oriented)人間」という概念で戦後アメリカ社会学に一時代を築いたデヴィッド・リースマンが行っている。そもそもアメリカ合衆国は建国以来国是として「自立(独立: independence)」や「自由」を掲げる国であり、会社や劇場や軍艦や愛国心高揚映画の名前にこの種の用語を多用することでも知られている。その意味で「自立」や「自律」の総本山^{トッパ}を誇称する国民が、実は「他人指向」であるというのは、それだけで興味をそそるテーマであるといえる。名だたる恋愛小説家が、実はもてない男やもめであったとか、「必勝投資術」で名声を高めるコンサルタントが、実は破産経験者であった、といった種類のパラドックスは読者の関心をつかみやすいものである。それは、いうならば自己言及構造がもたらしたジレンマやパラドックスを観察する楽しみであるともいえる。ただし、一つだけ異なることがあるとするならば、ジレンマやパラドックスというのは本来ならば行為主体の行為を停止させるものなのだが、リースマンの議論はますます雄弁に続いていくことである。この意味でもリースマンの議論は「アメリカ人」という素材を使って「自立」や「自律」のジレンマを解決する試みであると解釈することもできる。ジレンマがめでたく解決できたならば、その後はいくらでも従前の事業を続けることができると思われからである。

有名な『孤独な群衆』(初版一九五〇年、改訂版一九六一年)は、それ自体としてアメリカ人による「アメリカ人論」として読むことができる。それだけに「アメリカ人による日本人論」を考察の柱の一つとしてきた本稿にとつて格別に興味深いともいえる。一般的には「他人依存的」で、書名そのままの「孤独な群衆」がつくる現代大衆社会の病弊を指摘する文献として受取られているようなのだが、実際にはもつと複雑な仕組みでできあがっているのである。

リースマンは同書の冒頭近くで次のように書いている。

わたしが他人志向と名づける性格類型は、きわめて近年になって、大都市の上層中産階級のあいだに出現したものである。

彼らの出現の兆候は、ボストンのような植民地都市よりもニューヨークのような現代的都市においていちじるしく、スポケインのような大都市より、ロスアンゼルスのような大都市においていちじるしい。とはいうものの、トクヴィルをはじめ、独立戦争前においてすらアメリカを訪れた好奇心にあふれたヨーロッパ人たちが、あたらしい種類の人間、として考えた「アメリカ人」のイメージと、いまわたしがここで問題にしている性格類型とは、いくつかの点で、驚くほど似ている。じつさい、アメリカについての旅行者の報告は、互いに酷似している。彼らは異口同音に、アメリカ人の特徴として、アメリカ人はヨーロッパ人より浅薄であるとか、金ばなれがいいとか、友好的だとか、自己とその価値について自信をもっていないとか、承認をもとめたがるとか、こういった一連の徳目をならべる。現在の、高度に工業化され官僚化したアメリカに、あたらしい性質が展開しつつあることは多くの社会学者の注意をひいてきた。フ

ロムという「市場的性格」、ミルズのいう「あてはめ型人間」、グリーンの名づけた「中産階級の男の子」といったような性格類型がそれである。そして右にあげてきたヨーロッパ人のアメリカについての観察と、これらの類型とは、ほとんどかさなりあっていたのであった。（デヴィッド・リースマン『孤独な群衆』、加藤秀俊訳、みず書房一九六四年、「日本語版への序文」、一五一―一六頁）

リースマンの議論にとつて注意しなければならないことは、「他人指向型」の人間というのを、必ずしも非難の意味をこめて用いているわけではないことである。リースマンの慎重な物言いを単純化すると、「アメリカ人はヨーロッパの住人に比べていろいろな弱点をもっているのだが、そんな弱点をもった自分たちこそがヨーロッパよりもさらに「新しい種類の人間」であり、その結果として新しい段階の社会に到達しているということになる。ヨーロッパには数々の美点があり、過去の時代において偉大な実績を蓄積してきたのは事実であるが、それよりもさらに先進的なのが「アメリカ人」と彼らの合衆国なのだというわけである。「工業化」と「官僚化」は十九世紀以来の社会学で飽きるほど繰り返されてきた主題であるが、「社会分業」（デュルケム）のフランスよりも、「官僚制化」（マックス・ウェーバー）のドイツよりも、社会分業や官僚制化が進展しているのがアメリカであり、なにはともあれイギリスよりも「進歩」（スペンサー）しているというのである。「浅薄」で、「金ばなれ」がよく、「友好的」で、「自己とその価値について自信をもっていない」上に、「承認をもとめたがる」のだが、そんなアメリカ人を目指してヨーロッパ人をはじめとした世界中の人間が進化していくのだとい

うわけである。

この種の理解は一九四五年以降にこの国の著者たちから直輸入を繰り返してきた「日本人論」の著者たちの理解とも矛盾しないはずである。アメリカ人のリースマンは非常に慎重に言葉を選んで書いているが、日本の「日本人論」の著者たちははるかに大胆に、「アメリカ」（＝欧米）によつて全ヨーロッパをも含めて理解することを推奨してきたからである。そんな最先端の学者たちが言うことなので、米製「日本人論」は天啓として、福音として広く広め伝える意義があつたのかもしれない。

しかし肝心のリースマンの議論を観察してみると別の事情に気づいてしまう。リースマンの掲げる理論枠組みによると、人類の歴史は三つの段階に沿つて進行する。三つの段階を規定するのは、人口の増減であり、社会の成員が増えたり減ったりすることによつて、そこに暮らす人間の性格類型も変わってくるというのである。第一が「伝統指向段階」（人口の高度成長段階）であり、当該の社会の成員は過去の前例を最優先の価値であると考へている。「多産多死」と呼ばれる社会は、人類史の大半を占めると同時に、延々と続く「ゼロ成長社会」でもある。この種の社会において最大の権威を保持しているのは過去について知識を蓄積している老人たちである。ここから年齢による序列構造が生まれ定着する。第二は「内部指向段階」（人口の過渡的成長段階）であり、上記の「近代」を実現し担つてきた人間類型である。¹⁰ 前の時代に比べれば出生率は減退しているが、依然として厳しい生存環境が社会を支配している。逆に言えば、厳しい生活環境が当人たちの厳格な生活態度の根拠となつていくわけ

である。価値判断の基準はあくまでも自分自身の内面にある倫理観や責任感、あるいは合理主義的な生活態度であり、「自立」や「自律」を至高の価値として尊重する。リースマンの文脈に沿って言うならば、イギリス国内の迫害に抗して、敢えてみずから選んで新大陸に渡ったメイフラワー号の面々がその最良の事例ということになる。未開の植民地に降り立った「巡礼の父たち」^{ビルグリム・ファーザーズ}たちは、おのれの内面の信仰以外すべてを投げ打った人々であり、ただただ唯一絶対神に与えられた使命だけを信じることをみずから選んでいたとのことである。彼らにとっては他人の評価や互いの人間関係などは、無意味ではないとしても二次的な問題でしかないのだという。そして第三番目にくるのが、「他人指向段階」(人口の初期的減退の段階)である。「他人指向段階」が人類史の時系列上で最終段階にあるのか否かはリースマンの明言するところではない。ただし、「他人指向段階」が最も新しい人間類型を生み出していると主張しているわけである。リースマンによると、新しい段階の社会ではそれまでとはちがった性質の能力を持った人間が求められる。より正確に言えば、同一の人間であつてもそれまでとは別の性質が社会的評価の対象となるというわけである。

人口の過渡的成長の局面にあつては、内部指向的な人間は工業や商業のさまざまな可能性を自分の手中に握って、そして開けゆくフロンティアに向つて、熱心に休むことなく働き続けることができた。ところが、初期的人口減退の社会にあつては、そのような熱心さや独立の精神は必要ではなくなつてくるのである。企業も政府もそしてさまざまな職業もいちじるしく官僚化されてくる。こんにちのフ

ランスなどはその極端な例であろう。このような社会は工業化過程の頑固な残存物、すなわち官僚機構という機械を動かす人間たちに依存するようになってゆく。こうした新しい条件のもとでも社会的流動性は存在し続ける。だが、その流動性の性質はだいたいぶちがう。そこではもはや一人の人間がどのような人間であるか、かれが何をするかということはあまり重要でない。より重大なのは、他人がかれをどう思っているかである。——そして、かれが他人をどれだけ上手に練れるか、そしてみずからがどれだけ上手に練られることができるかといったような才能がそこではものをいう。(同書三七—三八頁)

「社会」と呼ばれる設備、あるいは生活条件がすべての意味で整備されてしまった段階(基本的な生活条件を整備する段階が内部指向段階)においては、人間が生まれて生きて寿命を終えるための基本条件はすでに揃つており、人々はみずから自立(自律)して生きていく必要がなくなった代わりに、他者に依存する生活を何とか無事に維持していく必要に直面しているのだというわけである。

アメリカ合衆国が最先端を走っているとされる「他人指向段階」の社会は、リースマン自身の意図とは離れた地点から眺めると、本稿で検討してきた「近代」から離反する社会であると言えるのかも知れない。同国が最初に独立(自立)した東部十三州を建設した人々は理想の近代人であつたのだが、時は流れ、時代が変わり、それまでの論理では把握できない新たな人間類型が大量現象として登場するというのである。これこそが「近代」とは別の論理で行動する「孤独な群衆」なのだというのがこの人の主張なのである。しかも、当

人によるとそれは「アメリカ人」とほとんど区別できないほどに似ているとのことである。現にこの本に出てくる事例はほとんどすべて当時の——今から五十年以上前の——アメリカ社会のものばかりなのである。逆に言えば、『孤独な群衆』がまさにアメリカ社会学の古典として定評を得るに至った原因もそこにあり、アメリカを最先端とする世界の「他人指向」化を予言することに、その焦点があつたわけなのである。

このように考えてくると、本稿にとつてはまさに重要なひとつの論点に突き当たることになる。すなわち、リースマンは一九四〇—五〇年代のアメリカ社会を世界最先端として論じるにあたって「他人指向」という概念を打ち出したのだが、肝心の他人指向人（アメリカ人）は、本稿が繰り返し種々の角度から論じてきた「日本人論」が論じる「日本人」とほとんど区別できないほどに似ているのである。当人自身の確固とした基準がなく、思想信条も不明瞭で、他人がどうなっているのか、何をやっているのか、何が流行しているのか、他人が自分をどう思っているのか、他人にどう思われたいのか、他人に好ましく思われるためにはどのように行動すべきなのか、といったことだけに集中する人々が社会の大勢を占める。「内部指向」に専心してきた建国の父祖たちとは異なり、遅くとも一九四〇年代には、「他人指向」のアメリカ人たちが、それまでとは別の生き方を選ぶようになったというわけである。前者の基準——これを漠然と「近代」、あるいは「近代主義」と呼ぶことは許されるはずである——から判断すれば、後者は間違いなく劣った人間類型であるということになる。ただし、これは「日本人論」が掲げてきた、「集団指向」

や「個の未確立」「自我の未発達」「甘え」「無責任」、あるいは「空気主体の社会」、さらには自我の未発達や無責任の結果としての「タテ社会」と、いったいどうやって区別できるのだろうか。

興味を引くのはリースマンの議論に登場した「他人指向型」人間と、ほとんど同じ頃に書かれたルース・ベネディクトの『菊と刀』に登場する「日本人」が驚くほどよく似ているという事実である。すでに『菊と刀』については詳しく論じてきたので論点を一つだけに絞ることにしよう。

ベネディクトによると「日本人」が生活する「日本社会」の特性は、「恥の社会」であることにある。これに対してベネディクト自身は「恥の社会」であること、それと同一視されるヨーロッパは「罪の社会」であるのだとのこと。「恥の社会」と「罪の社会」は対照的な社会であるとされ、力点はそこに生活する人々の行為を規制する行為規範の性質によるのだという。「罪の社会」に生活する住人は、自分の行動や行為を自らの内的な基準、すなわち「罪」によって律している。それは本人が認めているように、キリスト教倫理の行き渡った社会の同義語である。これに対して「恥の社会」の住人は自分の周辺に生活する人々の評価を常に気にしており、他人の評価が失われるところに「恥」が生じる。言い換えれば自らの内面ではなく他者の評価を優先して生活する人々の社会が「恥の社会」である。相互に監視しあう相互評価の「恥」による構築物、規律正しくはあるが、絶えざる自己鍛錬への強迫観念と水も漏らさぬ上下関係の緊張で息の詰まるような不自由で気の毒な人々の暮らす社会……といった話になれば、すでにこれはベネディクト日本人論の十八番、他の追隨を

許さぬ独壇場である。

ただしベネディクトの描写する「日本人」とリースマンが探求する同時代のアメリカ社会の住人は、なぜかよく似ているのである。ベネディクトの「日本人」もリースマンの「他人指向型」人間も、共通して内的な基準よりも外的な評価を優先する人々である。自分は何者であるのかという問題を真剣に問うよりも、他者にどう見られているのかを気にしている。結果として、両者とも価値判断基準は相対主義的であり、両者とも当人たちを取り巻く状況が変わればどのようなことでもしうるといふわけである。しかし、冷静に考えてみるとこれは随分と不思議なことである。そもそもベネディクトは「日本人」を「最も気心の知れない敵」と呼んだのではなかったのか？ 気心の知れない同士が、なぜ似ているのだろうか。しかも一方は海の向こうの敵を前にした戦時プロパガンダとして論じられた内容であり、他方は「これがわれわれの姿だ」ということで自らの社会に向けて論じている内容なのである。

このことはあるいはもしかすると別の解釈を可能にするのかも知れない。すなわち、ベネディクトは自らが住むアメリカ社会に対して一定の否定的評価を抱いており、特定の類型のアメリカ人たちに對して批判的な理解をしていた。ところがなぜか太平洋戦争の戦時下で行う対敵研究にあつて、自らの社会とそこに住む住民の最も醜悪な側面を「日本人」に仮託して『菊と刀』というプロパガンダ本を書いたのではなかったのだろうか。つまりアメリカ社会の「良識ある人々」が日ごろ腹に据えかねている社会の醜態を暗示し、「もつと醜い連中が真珠湾に卑劣なだまし討ちをした！ さあ立ち上が

れ！」というわけである。

リースマンの議論がベネディクトの議論と違っているのは、問題の「他人指向型」(や「日本人」)に對して、先に論じてきたように、必ずしも否定的な見解を抱いているわけではないところにある。むしろ「他人指向」であることによつてアメリカ人は世界の最先端を走つており、最先端であるがゆえの困難にもまさに直面しているというわけなのである。

もちろんベネディクトが「日本人」のなかに発見した特質は、決してそれ自体としては間違つてはいなかったわけである。問題はそれを「日本人」だけの特質として強調したことであつた。両方の社会に共通してみられる社会現象を、一方は他者に押し付け、もう一方は共通しているのだと強調するわけである。以上のことはリースマン自身が『孤独な群衆』の「日本語版への序文」(一九六三年)で書いている。

日本人は、自らを理解することに努力をかたむけている国民である。一九六一年にわたしが日本を訪問したとき、多くの日本の学者や批評家たちが日本人を「他人指向的」だとして批判的に語るのを耳にした。アメリカでも、このことばは批判的に使われている。アメリカの青年が「ぼくは他人指向的だ」というとき、それはかれが確信を欠き、依存的で、また、ルース・ベネディクトが『菊と刀』で使つた用語を借りれば、「あまりに状況的」である、ということの意味する。……(同書ii頁)

「多くの学者や批評家たち」というのがいったいどういうことをリースマンに向つて「批判」あるいは「反省」したのかはそれ自体とし

て興味をそそる問題である。しかし本稿で論じてきた諸問題に照らし合わせるならば、おおよその見当はつくはずである。卒業式の優等生が目を輝かせて教師に学んだことに感謝の言葉を述べるように、「日本人論」のお題目を繰り返して、「われわれは集団志向で……恥の文化で、無責任で……」とやりだしたのだろう。当人たちがひどく感謝しているようなので、とりあえず褒めておくというのが礼儀というものである。するとこの種の思考様式の人物はますます嬉しくなってしまうって自分は「他人指向だ！ けしからん！」と復唱し始めたのだろう（ただし、この場合は、この種の人物自身が「他人指向」であることを否定する必要はないのかもしれない）。

問題があるとすれば、リースマンのいう「他人指向型」というのが単なる近代社会批判の用語ではないということだけである。そもそもリースマンにとってアメリカは「他人指向型」の先端にいることによって世界の未来の姿を提示しているのである。先の引用に続けて次のように書いているのを見ると、当人も日本人論の優等生、あるいはベネディクト追隨者の大群に出会って相当に困惑したことが想像できる。

……だが、このことばが日本でもこんなふうに使われているのを耳にするたびに、わたしは、日本人が自ら悪徳と思っているものなかに祝福をこそ見出すべきではないか、と言いたくなるのであった。他人指向的であり、状況的である、というのは、狂信的で排外的で、他人のことをいっこう気にかけない態度を日本人がすでに克服したということにほかならないのではないか。（デヴィッド・リースマン同書、ii頁）

ただし、以前の狂信や排外が弱まった半面で、外国製「日本人論」に対する狂信やそれ以外の自己認識に対する排外が強烈になったことは、笑えない喜劇というほかはない。この種の人々の思考様式は単純で、「戦争の悲惨さ」を思い出すと、すぐに「日本人」を口汚く罵り、他方で「欧米」の優越に接すると、今度は熱に浮かされたように「日本人」の独自性を強調したがる。ただし、そんな熱狂状態も四十年が経過し世代交代とともに次第に冷静な議論が可能になってきたというのも事実である。

リースマンの「他人指向型」という概念が本稿の考察にとって示唆に富んでいるのは、アメリカが最先端であるのか、日本が遅れているのかどうかということとは別次元の問題である。それはむしろ近代化という現象を共有するすべての社会に住む人々が経験する状況をどのように捉えるのかという問題である¹¹。飽きもせず繰り返されてきた「日本人論」に害があるとするならば、元来は近代社会全般をめぐる普遍的な問題であったはずのものを、「日本人」だけに限定し、排他的な独自性ばかりを追い求めることにこの国の人々の議論を閉じ込めてしまったことにある。そのせいで日本の「思想」をめぐる議論は、夢の理想国としての「欧米」の議論を仔細・勤勉にあとづける作業と、昔ながらの「日本人論」の間で分裂したまま続けられてきてしまった。両者は分離したまましばしば同一人物のなかに共存し、互いは不可侵の聖域であるかのようである。本稿の筆者自身の経験においても、「ヘーゲル」や「マックス・ウェーバー」といった人名をめぐる気の遠くなるように高度で厳密な議論を展

開する人物が、「日本人」について口を開くと、なぜか不思議なくらいに低次元で粗暴な断定で済ませていくことがよくある。「疎外」や「理念型」^{イデオロギイ}について熱く語る人物が、「疎外」状態の見本のような「日本人論」が含んでいる「理念型」とは無関係な「恥の社会」だの「甘え」だの「タテ社会」だの、あるいは「サムライ」だのを繰り返す。ヘーゲル哲学の要点の一つは自己省察にあるはずなのだが、錚々たる専門家たちは、なぜ今まで「日本人論」に対して省察しなかったのか。カントの「純粹理性」や「判断力」への「批判」は、どうして今まで「日本人論」には働くことがなかったのか。

ここに、「輸入学問」の欠陥を指摘することは、「日本人論」の続きを書くことと同じく容易である。しかし、そんなことよりもはるかに重要なのは、「日本人」と「日本人論」の強固な城壁の外側に出て、もっと普遍的な問題に向き合うことなのである。

1 近代における「自立」と「自律」の役割という問題はそれだけで大部な哲学書が必要とするテーマである。ここでは有名な議論を補強財として引用することで、本来ならば行うべきさらに立ち入った議論の代替としたい。

ドイツの社会学者・社会思想家ユルゲン・ハーバマスはこのテーマを切り開いた最大の功績者としてヘーゲルの名前を顕彰する。「近代」とそれ以前のあらゆる地域、時代の社会の違いは、近代がそれまでの社会とは違って、「外部にある規範」や「過去によって示唆される規範」の枠組みから離脱してゆくことにある。ヘーゲル（ハーバマス）によれば、近代にとって基準となるのは近代それ自身だけなのである。神話、伝説、故事成語のたぐいや昔の社会の前例（素朴な意味での歴史の教訓）を参照できない近代人は、結果として自分自身の内面（主

観）に沈潜せざるをえない。言い換えると、近代人は自己言及（自己参照、自己産出）を続けていくことで今日の社会を建設してきたし、その半面で今日の困難に陥ってきたともいえる。

ヘーゲルは、近代がおしなべて自己言及の構造を特徴としている点に着眼し、それを主観性と名づけたのである。「近代世界の原理は、総じて主観性の自由であり、精神の全体性に依存しているあらゆる本質的な側面は、それぞれの正当性をえながら発展するのである」。ヘーゲルは新しい時代（あるいは現代世界）の外観を特徴づけるのにさいして、「主観性」を「自由」と「反省」を手掛かりに解説する。「現代が偉大であるのは、自由、すなわち、精神の所有物が承認されており、精神が自分自身のなか、自分のもとにあるということが承認されている点にある」。このこととの関連で、主観性という表現はわけても以下の四項のコノテーションを含んでいる。1. 個人主義。近代世界においては、限りなく異なる特殊性がその要求を主張する。2. 批判の権利。近代世界の原理は、誰によっても承認されるべきことは、誰にたいしても正当であることの明示を要求する。3. 行為の自律性。近代の特色は、われわれが自分の行為に対して責任をとる意志をもつことである。最後の4. は観念論哲学そのものであって、ヘーゲルは、哲学が自己自身を知る理念を把握するようになったことを近代の所産と見ている。（ユルゲン・ハーバマス『近代の哲学的デイスクルス I』、三島憲一他訳、岩波書店一九九〇年、二五頁）

ヘーゲル主義者にありがちないかにも「哲学的」表現を凍結し、本稿の議論に近づけると、「近代人」は自分が一個人であり、独自であり、そのことを互いに検証（承認）しあう責任を負っているのだということとを、みずから信じ、他者との間でも日々信じあっているというわけである。ヘーゲルの場合、問題は現実が客観的にどうであるのかというのではなくて、どのような主観が共有されているのかということにある。簡単に言えば、近代は信念の問題なのである。意地悪な言い方をすれば、ヘーゲルが御用を勤めたプロイセン王国を、そこに住む臣民がこぞって「自由の帝国」であると信じるならば、彼らは無限に

「自由」なのである。ここにヘーゲル哲学の「観念論」としての特質がある。またヘーゲルを批判した「唯物論主義」の出発点がここにあり、さらにはヘーゲル主義とマルクス主義の中間で「近代の哲学的言説」について思考するハーバマスの議論が、毎度始まるわけである。ただしマルクスにおいてもハーバマスにおいても、「自立」や「自律」を主眼においた近代という論点には変化するところがない。

そして、ヘーゲル（ハーバマス）の「近代」を反転すると、本稿で論じてきたおなじみの「日本人論」が再々度登場する。すなわち、1. 集団主義。日本においては、限りなく共通した均質性がその要求を主張する。2. 批判の不在。日本社会の原理は、盲目的な献身であり、厳格な上下関係によって互いを律することである。3. 行為の他律性。日本の特色は、われわれが自分の行為に対して責任をとらない意志をもつことである。最後の4. は日本の伝統思想そのものであつて、多くの日本人は、哲学的思考に不向きであり、周囲の人々にあわせて行動するようになったことを自分たちの社会の美風と見ている。少なくとも本稿の筆者には、今ここで逆立ちした「自由の帝国」とルース・ベネディクトの『菊と刀』の間の違いを見つけることは不可能である。少なくとも「日本人」は反ヘーゲル的であり（ヘーゲルのネガ）、これまた少なくともヘーゲルの言う意味で反近代主義的（近代主義のネガ）であるということになる。こうしてみると『菊と刀』を信奉する人々は、もしかすると頑強な反ヘーゲル主義者あるいは反マルクス主義者なのかもしれない。少なくとも「日本人」が反近代主義者であると信じていることだけは間違いないのではなからうか。ここに何か無理な推論や論理の飛躍があるだろうか？ 例によつてぜひとも日本人論者の反論をお聞かせ願いたい。

2 たとえば「近代の超克」というスローガンの下に太平洋戦時下の日本で行われた「近代」あるいは「西洋文明」批判は、この種の議論の目録としていまだに有益である。たとえば亀井勝一郎という著者は新時代の技術のことあるごとにこき下ろすという点で、落語に出てくる小言家主みたいな調子で書いているのが興味を引く。

感受性のかかる頹敗に、更に拍車をかけるものとして私は映画

と写真術の進歩をあげたい。映画と写真という近代文明の利器が、人間の精神に及ぼした功罪如何は、現代の一問題たるを失わぬだろう。文学も絵画も彫刻も、夫々固有の限界をもち、この限界の精緻な測定に芸が成立するのであるが、映画と写真は未だその限界を知らない。これははじめて西洋の機械文明をうけた国民の一度は必ず陥る筈である。機械の運用において節度を忘れる。つまり機械を征服するよりも、逆に征服されるという現象は他の領域にも屢々みられるところで、人間は無意識のままにその奴隷となり易いのである。映画と写真はこの危険区域を彷徨している。（亀井勝一郎「現代精神に関する覚書」、『近代の超克』、富山房百科文庫一九七九年、一一―一二頁、原文旧仮名）

今日の視点から見ると映画や写真が亀井の言うほどに有害なのかどうかは、いまさら問わないとしても、「映画」や「写真」を「インターネット」や「携帯電話」に取り替えれば、長屋の口うるさい隠居は今日でもなお現役である。新奇な技術が登場すると社会問題の元凶をそのせいに安心するという毎度同じ芸風。あるいは明治維新以来の日本の歴史意識はおびただしい数の「ご隠居」が語りつく小言のリレー競技だったのかもしれない。そして「映画」や「写真」——不滅の真打格は「テレビ」——「インターネット」「携帯電話」「テレビゲーム」といった新技術が登場する以前に「西洋近代化の害毒が及ぶ前の日本の伝統」といったような観念を作り出して懐かしがるというのが毎度変わりばえのしない定型となる。

この種の著者の不思議な点は、自分が毎度繰り返している「近代文明批判」というのがヨーロッパで行われてきた同種の議論とほとんど区別できないほど似ているという事実を無視していることである。それはキルケゴールからニーチェやオルテガを経てボードリヤールにいたるまでのヨーロッパの社会批判で毎度おなじみの議論でしかない。事実亀井の上記の文章もこれらのヨーロッパ人が書いた書物に紛れ込んで違和感がないのではないだろうか。「西洋」を口汚くののしりながら、ののしり言葉はヨーロッパ製なのである。このあたりがこの種の著者の書いた文章の不思議な性質であるともいえる。

ただし、物騒な時代背景に登場するとこの種の言説も攻撃的、好戦的な調子を帯びてくるようになる。たとえば以下の文章は、同時代のドイツ製に似ているのが興味をそそる。亀井にとつてはドイツは「文明」とも「西洋」とも無関係なのだろうか？

現在我々の戦いつつある戦争は、対外的には英米勢力の覆滅であるが、内的にいえば近代文明のもたらしたかかる精神の疾病の根本治療である。これは聖戦の両面であつて、いずれに怠惰であつても戦争は不具となるであろう。文明の毒素への戦い——これは百年などという短い歳月では不可能なことだ。東亜においては幸いにして我々は武力の勝利者となりつつある。だが、この勝利が、直ちに我々の享有せる文明の毒への勝利と思ひこむほど危険なるはあるまい。かような妄想に対しては私は自戒したのである。(亀井、同書一五頁)

敗れた側の戦時プロパガンダを後になつて笑うのは、決してよい趣味とはいえない。ただし、この種の言説には、はるかに重要で今日なお意義を失っていない問題が含まれている。それは西洋文明批判自体が西洋から輸入されているという現象である。もちろんこの問題こそが本稿の課題と直接につながってくる。亀井の場合にも典型的に現れているように、「西洋」と「日本」を単純に分断し、「西洋」と「近代」、「日本」と「近代」をこれまた単純に合体させるといふ発想は、まさに本稿がここまで論じてきた日本人論の仕組みと共通しているからである。

なお目を転じてドイツの事例について考えてみるのは、有意義なことであるのかもしれない。非常に有名で、なおかつ便利な本を一冊挙げると、クルト・ゾントハイマー『ワイマール共和国の政治思想』(原題「ワイマール共和国の反民主主義 (Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik)」、ミネルヴァ書房一九七六年(原書一九六八年)は、ナチズム勃興前夜のドイツ・ナショナリズムが信奉した「ドイツ人論」(国民性論)と反西欧(反英仏)思想の関係について詳細に論じている。本稿の筆者にとつてはドイツの「ドイツ人論」と戦時動員期以来勃興してきた「日本人論」の間の論理構造上の類似性や影響

関係が何にも増して興味深いのだが、この問題については別稿で論じることにする。

3 上記注1参照。

4 犬飼裕一「にせユダヤ人が語る「日本」の物語——山本七平と日本人論の知識社会学——」、『北海学園大学学園論集』一一七号、二〇〇三年。

5 自分が現に今任んでいる深刻な社会問題の根源はいつどこにあるのか。あるいは、何が原因で自分と自分たちは不幸になってしまっているのか。これはすでに人間が自分自身だけの問題ではなく、今日の人々が「社会」という言葉で一括する概念について考えるようになって以来一貫して続けられてきた問いである。例えば一人の人間が道を歩いていて歩道の縁石に不本意につまずいて転んだ場合、その原因は自明である。当人がよそみをしていたにせよ、他事に気を取られていたにせよ、あるいは当人の視力や平衡感覚に異常がきたしたにせよ、あるいは行政が人々のいかにもよそみをしそうな場所に車道と歩道の間の段差を作ってしまったにせよ、その道路に段差があり、歩行者が躓いて転倒したのは事実であつて、以上以外の原因は考えられない。ただし人はこれを通常「社会問題」とは呼ばない。これに対して通常の場合に社会問題と呼ばれているのは、当人以外の人間が関与し、しかも両者・多数者の間に相互関係が生じていることが原因で引き起こされた不都合な状況のことである。

6 いわゆる「文科系」に属する論者の多くは「技術」に関する問題を知的に低水準な単なる「道具」であるとして無視する偏見に陥りがちであるが、おびただししい人員を動員して計画の下に行われる技術部門の巨大事業は、それ自体として無比の「近代」を実現していなくてはまったく不可能である。問題を「戦後」に限定するならば、「文科系」の問題を「日本人論」の流行の下で——自虐の狂態に——去勢されてしまった同国の住人たちが、ほとんど唯一自己実現できた分野が「産業立国日本」だったと考えることもできるのである。換言すれば、「日本人論」に足踏みする「文科系」よりも、はるかに「自立」しているのが「産業立国日本」なのである。もっといえば、多くの社会では大

学(アカデミズム)や言論界のほうが日常生活と密接した「実社会」よりも高度な議論(現状認識)を実現しているのだが、「戦後」の日本では。なぜか「実社会」のほうが高度になってしまっている。その原因として本稿が仮定(想定)するのが、ほかならぬ「日本人論」なのである。世界最高のトンネル技術を探求する「実社会」が近代社会の諸問題に真正面から直面する一方で、「近代」を長年論じてきた人々が、近代に及ばない「日本人」の自虐趣味を、誰に頼まれたわけでもなく、続けてきた結果がこれである。この種の時代遅れは、「実社会」の側から見た大学(アカデミズム)や言論界の後進性を意識させ、ひいてはこれらの分野の無用論の根拠となりうるものである。(「理科系」と本稿の筆者が従事する「文科系」の議論の水準の食い違いについては、畏友、川島英幹(海上技術安全研究所)の鋭い指摘に負うところが多い。川島は日本のマスコミや学界に年来残存する自虐趣味を「文科系」の退行現象であると筆者の反省を促してきた。)

7 ここで哲学や社会学理論の話に寄り道をしておくのも無意味ではないかもしれない。「自由」で「自立(自律)」した個人というのは、周知のように古くからの哲学の主要テーマのひとつであった。そしてある種の社会学者たちは少し昔の哲学者が考えていた「社会」の問題を、政治哲学者たちとともに自分たちが引き継いでいるのだと考えている。この種の社会学者もまた「自由」や「自立(自律)」の問題を考えようとしてきたわけである。

たとえば仮設として「社会」という名の静学的システムを考えるならば、誰もが自分を「自由」で「自立(自律)」した人間であると主張するとき、「自由」や「自立(自律)」ははたしてどういう意味をもつのだろうか。「自由」を掲げる二人の個人の意志が互いに矛盾に直面するとき、どちらの「自由」が貫徹されるのか。「自立(自律)」を念じる個人ばかりが大勢集まって組織を作ることではできるのか。政治学者やある種の社会学者は、この問題に直面するとすぐに「権力」という概念で考えようとする。この場合の「権力」とは個人(主体)が持っている意志達成能力の間の不均衡な関係のことである。しかし、ここでの問題は「自由」で「自立(自律)」した個人にある。すると、どう

しても静学的なシステムのなかで複数の主体(個人)が互いの「自由」や「自立」を両立しあう方策を考えなければならぬ。これは困難な問題である。もっとも「自由」や「自立(自律)」といった概念を哲学的に加工し、それらの哲学を当該「社会」のすべての成員が自由意志として自立的に信じるのなら話は別である。有名な「からの自由」と「への自由」という話は、この種の概念加工の事例として興味を引く。自由を組織や集団やシステムの拘束や対立関係「からの自由」ではなくて、組織や集団やシステム「への自由」を想定することで、人間は究極的な自由、「積極的自由」を獲得できるのであるという、なんともありがたい教説がこれである。人間の自由への意志が集団と合体し、集団の自由をすべての成員が願うそれに奉仕するならば、究極的自由が実現できるというわけである。「への自由」「積極的自由」は十九世紀から二十世紀にかけて流行した国家主義や全体主義が盛んに宣伝したせいで今ではひどく評判が悪くなってしまった。事実、哲学や特定の政治団体が掲げる政治思想としては「有効」であったとしても、社会学、社会工学的な発想からすればほとんど無意味だからである。なぜなら「積極的自由」や「への自由」は、権力関係が成立している場においては結果として個人を拘束するための説明概念でしかないからである。

8 社会学においては、いわゆる「ハーバマス・ルーマン論争」がこの問題を争点としていた。

9 Erich Fromm, *Man for Himself*; London 1949; C. Wright Mills, *The competitive personality*, in: *Partisan Review*, XIII, 1946; Arnold Green, *The middle class male child and neurosis*, in: *American Sociological Review*, XI, 1946. (リースマンの同書原注からの転載)ただし書誌情報を補った、同書注記(一頁)

10 リースマンによると、歴史的には、「ルネッサンスから宗教改革に至る期間に生まれた性格」がこれにあたり、ヨーロッパ各地の違いはありながらも、「しかしながら、そのような地域差はあるとしても、内部指向型の性格類型が中産階級の大部分をおおいつくしたところではどこでも、次の世代の性格構造を作りあげる仕事は次第に合理化の洗

礼を受けることになってゆく。それはあたかも家内工業が工場制に切り替えられてゆくようなものだ。そこでは人間の生産も物質の生産も共に外部の集団からの規制だの、その場の状況の圧力だのによって行われるのではなく、個人の内部の起動力によって行われるのである。そして、そこでは驚くべきエネルギーが物質的、社会的、そして知的な環境をかえること、さらに、それは自分自身をかえることにふり向けられる」というわけである(同書三五頁)。

11 リースマンは『孤独な群衆』の議論を閉じるに当たって次のように総括している。

……かりにこれらの障害物がとりのぞかれたとしても、人間は何によって自律性を獲得することができるのか。あるいは自分を自律的にするために、どのような方法を考えることができるのかを発見することは、さらに困難な作業である。結局のところ、われわれが提出したいいくつかの考えもじつのところ、大変あやふやなものであった。そしてこの本を終るにあたって、われわれが言いたいことはたったひとつなのである。すなわち、われわれが目標として掲げた「自律性」というほんやりした言葉の意味をはっきりさせるためには、これまで人類が考えてきた想像的なユートピア的思考方法を考えなおしてみる必要がある、ということだ。

(同書一八二頁)