

『日本文化論』の研究

— 昭和・平成 —

藤 田 昌 志

《日本文化論》の研究
—昭和時代・平成時代—

FUJITA Masashi

【摘要】

《日本文化論》と時代の状況有着密切关系，往往会受到时代内在和外在状况的巨大影响。西洋化的时代潮流有时也影响《日本文化論》，回归日本传统的思想有时也影响《日本文化論》。本研究的构成如下：一、序 二、关于日本文化論・日本論・日本人論（三論）の考察 三、关于国民国家和三論の考察 四、《日本文化論》の研究（明治以前、明治時代、大正時代、昭和時代、平成時代）。

キーワード：否定的特殊性的認識 歴史的相対性的認識 肯定的特殊性的認識
特殊から普遍へ

四-3 昭和・平成の『日本文化論』について

四-3-1 昭和1（1926年（昭和元）-1945年（昭和20敗戦））の『日本文化論』について
社会主義・共産主義、民主主義、国家主義の三つどもえの状態から国家主義が猛威を振るい始め、やがて軍国主義が席捲するのが昭和の初めから昭和20年までの歴史である。そうした時代状況の中で西洋に見られない日本人独特の美意識を取り上げ論じることが試みられたが、九鬼周造の（1930（昭和5））『「いき」の構造』はその代表的日本文化論であり⁽⁵¹⁾、谷崎潤一郎の（1933年（昭和8））『陰翳礼讃』も西洋（実はアメリカ）との対比で日本的な「陰翳」文化について考察した。また、和辻哲郎は（1935年（昭和10））『風土—人間学的考察』を書いて、日本人の国民性に与える環境的な影響力として日本の風土を世界各国の風土と比較して論じたが、それは昭和初年に盛んになってきたマルクス主義的な、人類の普遍性を前提とする国民性無視に対する批判として書かれたものであった⁽⁵²⁾。（日本的

独自性の考察は国民国家の国家主義との親和性が高い。))

九鬼周造の(1930年(昭和5))『「いき」の構造』は、「いき」を「垢抜して(諦)、張のある(意気地)、色っぽさ(媚態)」と定義し、「大和民族の特殊の存在形態の顕著な自己表明の一つである」としたが、九鬼が「いき」の理想像とした江戸末期の深川芸者の特質を「大和民族」に独自の生き方の一つにまで拡大し一般化した⁽⁵³⁾とする批判がある。九鬼の精神上的の父である岡倉天心がフェノロサを通じてヘーゲルの美学、19世紀ドイツ観念論の見本のような精神性重視の美学から出発し、室町期の禅を根底とする精神的な文化を日本文化の最高の達成として評価したのに対し、前世紀のドイツ流の精神性重視の美学を重苦しく、硬直したものとして退けた九鬼は^{はつらつ}澀刺とした具体的な生の感覚を重視する新世紀の美学、フランスの美学を採り、天心が精神性を失ったとする江戸文化、中でも江戸町人文化の美意識そのものを高く評価し、『「いき」の構造』で日本文化の粹として明らかにしようとした⁽⁵⁴⁾。

谷崎潤一郎の(1933年(昭和8))『陰翳礼讃』は美は物体にあるのではなく、物体と物体のつくりだす陰翳のあや・明暗にあるとし、そこに明るさを求める「進取的な西洋人」と日本人の「気質の相違」を見い出す⁽⁵⁵⁾。九鬼周造の「いき」が鮮明さの美意識であるのに対して、陰翳は、その対極にある「いき」が最も嫌う曖昧さ、ぼかしの美学にほかならない⁽⁵⁶⁾とする識者の考えもある。

和辻哲郎(1935年(昭和10))『風土—人間学的考察』は日本民族の特質は風土によって規定され、マルクス主義のような西洋思想をそのまま受け入れるものではないと考えた⁽⁵⁷⁾が「第二の回帰」=十五年戦争~敗戦の時期にこの書が書かれ、1935年(昭和10)は2月に天皇機関説事件が始まり、同年8月に政府が天皇機関説は国体に反すると声明(第1次国体明徴声明)を發した翌月にこの書が出版されていることは記憶しておいてよい。

和辻哲郎は地球上の風土的類型をモンスーン型、沙漠型、牧場型の三つに分類し、志賀重昂の『日本風景論』が情念的、動的、立体的な自然美に価値を置く19世紀西欧ロマン派の自然観に準拠したのに対して、それは世界的風土の比較のもとに、日本の風土と国民性の特徴をとらえようとした、戦後、盛んになった、生態学的日本人論の先駆であると言える⁽⁵⁸⁾。和辻によると、日本人はモンスーン型の風土に適する「受容的・忍従的」な国民で、そのモンスーン的受容性、モンスーン的忍従性は季節的、突発的で、日本人は淡泊に忘れることを日本人の美德とし、結論として「日本の国民的性格」は「しめやかな激情、戦闘的な括淡」であるとしている⁽⁵⁹⁾。和辻の広い「風土」の視野であれ、その環境決定論への批判は強い。

この他、ファシズムの席卷する中での日本人論、日本文化論があるが、現在ではあまり

言及されることがない。詳しくは南（1994） pp.137-183 を御覧いただきたい。

四-3-2 昭和2（1945年（昭和20（敗戦）-1989年（昭和64））、平成（1989年（平成元）-現在）の『日本文化論』について

四-3-2-1 否定的特殊性の認識（1945年-1954年）

1945年（昭和20）8月15日、天皇の玉音放送のあった日は「終戦」記念日であるが、同年9月2日、東京湾の米国戦艦ミズーリ号上で降伏文書に署名した日が日本の「敗戦」記念日である。日本は戦後、「終戦」という言葉を使い、「敗戦」国となったことを直視しようとしなかったが、戦後7年間、GHQが日本を占領支配し、その間にただアメリカの言うことに迎合すればいいという姿勢＝「占領根性」は対米追従的態度として日本人の中にしっかりと定着し、占領期、日本人はGHQの方針に反するような新聞、雑誌の記事を「自主検閲」した⁽⁶⁰⁾。

1945年から現在までの『日本文化論』についてその時間の流れの中で四つの時期に分けて概説した青木保（1999）『「日本文化論」の変容 戦後日本の文化とアイデンティティ』中央公論新社 中公文庫（初版本は1990年7月中央公論社刊）は戦後『日本文化論』の歴史を知るための名著であり、本書はその第一期を「否定的特殊性の認識」（1945年～54年）としている。（以下の第二期～第四期の区分は同じく青木（1999）による。）この時期は日本の戦後復興期であり、坂口安吾は1946年（昭和21）4月『墜落論』を書いて「墜ちる」ことに人間の意味を見出し、デカダンの中に自らを発見し、救う道を求めた⁽⁶¹⁾。

1946年に原著が出版され、1948年に邦訳の出たアメリカの文化人類学者ルース・ベネディクトの『菊と刀』について、日本人は、（ベネディクトはそんなことは言っていないのに）欧米の「罪の文化」に対して、日本の「恥の文化」は劣っているという取り方をした。敗戦の中で、「否定的日本文化論」が日本否定的、日本劣等的な当時のエトス（基礎的な精神的雰囲気）によって希求された結果であろう。ベネディクトは「道徳の絶対的標準を説き、良心の啓発を頼みにする社会」は「罪の世界」であり、「悪い行ないが『世人の前に露顕しない限り、思いわずらう必要』がなく「世間」の前での「恥」が人間の行動の標準であるような社会」は「恥の文化」の世界であると分類し、日本社会は「恥の文化」であると言う。しかし、それは、文化の全体的傾向として、日本文化の特徴を「欧米」文化と比較して、述べたにすぎず、日本人が「罪」を感じず、「個人」に重きをおかないと全面的に主張しているわけではない⁽⁶²⁾。ベネディクトが探究したのは「文化の型」であった。日本人にも「罪」の意識は存在するし、欧米人にも「恥」の意識は存在する。

「集団主義」と「恥の文化」は『菊と刀』が日本人に提示し、その後、長く議論の対象

となった問題であるが⁽⁶³⁾、日本の「集団主義」は独裁的な権力者対従属者という形をとらない。その理由は、たとえば「目上の者」と「目下の者」の関係は契約や規則に基づく「交換」よりも「恩」と「義理」に基づく「徳の原理」によって保たれるのであり、「恩」と「義理」は規範的な義務感で結ばれ、それはいわば精神的な「貸借」関係を形成するとベネディクトは説明している。それが「集団主義」の本質であり、集団を構成する成員同士の協調が「恩」と「義理」の関係を中心に世代・年齢・性別等の要因による上下関係で維持される⁽⁶⁴⁾。

「義理」と「義務」は全く異なり、前者は「自分の受けた恩恵に等しい数量だけ返せばよく、また時間的にも限られている負目」であるのに対して、後者は「どんなに努力してもけっしてその全部を返しきれず、また時間的にも限りのない義務」で「天皇、法律、日本国に対する義務」＝「忠」や「両親ならびに祖先（子孫を含む）に対する義務」＝「孝」がそれに当たる⁽⁶⁵⁾。ベネディクトは「義務」と「義理」を合わせて「“オン”〔恩〕の反対義務」と呼んでいる。

『菊と刀』は文化相対主義とアメリカ対日本という意識的な比較の上で書かれたものであるが、批判も多く出された。和辻哲郎はホーリスティックな、歴史も地域も集団も階層も「一般化」した「日本人」を取り上げて、「日本人の考え方」や「日本文化の型」を論じても明らかにされることはあまりないと、批判した。もっとも和辻の批判には、「個別」事象の積み重ねが「真理」に到達するという「実証主義」的で「計量的」な科学観の影響がみられ、提出された「資料」の分析の上に「想像力」を発揮するところに生まれるホーリスティックな「全体像」も得がたい学問的所産であるという和辻への批判もある⁽⁶⁶⁾。

1947年『現代文化の反省』で桑原武夫は、「近代性」を大きく欠く日本の現代文学を批判し、抒情性に対する執着という伝統こそ日本で本格的な近代小説が生まれなかった原因であるとして、社会性の自覚のない、思想と体験を欠いた「私小説」を批判した⁽⁶⁷⁾。

この「否定的特殊性の認識」（1945年～54年）の時期をもっとも代表するのは法社会学者、川島武宜たけよしによる日本社会の批判的分析と政治学者の丸山眞男の日本ファシズム批判である⁽⁶⁸⁾。

川島武宜は「権威」による支配と権威への無条件的服従などの四点を日本の「家族的構成」原理の主要特徴とし、それを「非近代的な家族原理」とよび、その「否定」によるしか日本の民主主義は実現しないと、「自発的な人格の相互尊重という民主主義的論理」と「精神的内面的な『革命』」を「絶対的に要求」したが、それは言い換えればベネディクトの指摘した、「集団主義」と「恥の文化」の否定を意味していた⁽⁶⁹⁾。それが1948年という時代における日本の「知識人」、広義の社会科学者の間の「常識」であった。

この時期における日本社会の位置づけは、その「否定的特殊性」を主張するものであり、その主張には、①マルクス主義的な発展段階による日本社会の位置づけと②「近代化論」からの位置づけ——の二つがあった。①は日本社会をブルジョワ革命以前の前近代的段階とし、その「文化」も封建遺制とみなし、②は西欧の近代合理主義を評価基準として、日本社会を前近代社会と考えた⁽⁷⁰⁾。

「マルクス主義」論と「近代化」論は本来、立場を異にするが、戦後日本をとらえる点では、多くの部分で共通した見方を示しており、相補的なものと考えべきである。日本社会を「前近代的」「封建遺制」「非合理的」「反民主主義的」などの概念的なラベルでとらえようとする点では両者の立場は一致している。戦前戦中の「皇国史観」の天皇制と軍部独裁を許容した理由を封建的社会関係と日本社会の前近代性と非合理主義に求め、それらの全「否定」の上に近代的民主主義国家として出発することを主張し、日本の仰ぐべきモデルとして「欧米」社会を掲げた。ベネディクトの指摘した日本文化の特徴は日本社会の「後進性」の特徴として受けとられ、日本社会の「遅れている」ことの理由と考えられた⁽⁷¹⁾。

四-3-2-2 歴史的相対性の認識（1955年-1963年）

1950年代の日本は吉田路線と言われる軽武装・通商国家の路線を選択した。それは非武装中立路線や国家主義的な路線より現実的な道であったが、代償として国際社会での日本の対米従属的な位置が決定した⁽⁷²⁾。1960年には日米新安保条約が調印され、批准書が交換されて発効した。退陣した岸信介内閣に代わって池田勇人内閣が同年7月、成立し、池田内閣は12月、「所得倍增計画」を閣議決定し、対米追従路線が更に半世紀続く⁽⁷³⁾こととなった。1960年代は本格的な高度成長の時代である。（厳密には高度成長の時代とは1955年から1973年の第一次石油危機までのほぼ18年間を指す⁽⁷⁴⁾。）「日本文化」の位置づけも高度成長に呼応して「否定」の見直しがなされるようになる⁽⁷⁵⁾。

「もはや戦後ではない」と『経済白書』が宣言する1955年を境として、「近代化」論や「マルキシズム」論とは異なる、最初に日本を飛び出した人々による比較文化的、比較文明的な、世界における日本文化・社会の位置づけを行おうとする大胆な日本文化論が出現する。この第二期「歴史的相対性の認識」（1955～63）に大きな影響を与えたのが①加藤周一の日本文化の「雑種文化論」と②梅棹忠夫の「文明の生態史観序説」である⁽⁷⁶⁾。

加藤周一（1955.6）「日本文化の雑種性」（『思想』1955.6）も従来の日本文化論同様、西洋対日本という比較論の上で展開される点では新しさはない。加藤周一は戦後いち早く新しい西欧文学を日本に紹介し、同時に文芸批評や文化評論を、新しく西欧の合理主義や現代思想の手法を取り入れて行っており、その数年後にあらためて日本を発見しなおそうと

試みたのが「日本文化の雑種性」である⁽⁷⁷⁾。「日本文化」の可能性を西欧近代主義の追跡の中だけでなく、また「伝統回帰」のパターンに陥るのでもなく、新たな雑種性の中に探ろうとし、結果的に日本人の「和洋折衷」的生活様式という雑種性を肯定することとなった。それは新しい高度成長の時代の視点を示すものであった⁽⁷⁸⁾。

加藤周一は日本文化を日本的なものと西洋化したものが深いところで絡んでいる雑種文化の典型とし、「雑種の日本文化の希望」(『中央公論』1955.7)では戦後十年間の大衆の民主主義的自覚の進展によって西洋文化を技術面だけでなく精神の糧として取り入れる条件ができ、それはいずれイデオロギーの形に結晶するはずである、そのためにイデオロギーを組み立てる概念と論理を西洋の歴史に求めなければならない、そこに日本文化が雑種的になる所以があると述べている⁽⁷⁹⁾。

加藤の「雑種文化論」は一般には次のように「読解」された。日本文化の「雑種性」には積極的な意味があり、西欧の「純粋種」に劣等感をいだく必要はない、むしろそこに「欧米」とは異なった可能性を見出すべきである。それはまた大衆が生活実感の中でとらえて楽しんでいる「雑種性」の意味を大事にすべきだということを明言することでもあって、その主張は当時の「日本人」を大いに勇気づけることとなった⁽⁸⁰⁾。

加藤の「雑種文化論」が出た2年後の1957年に「文明の生態史観序説」(『中央公論』1957年2月号)が現れる。梅棹はこの論文で加藤の日本の「雑種文化」の積極的肯定を進めて、西欧と日本の文明の「平行進化」を主張した⁽⁸¹⁾。加藤が文学・思想を中心に「文化」をとらえたのに対し、梅棹は「生態環境」から「文明」をとらえ、旧世界を第一地域と第二地域に分け、横長の長円にたとえた旧世界の東の端=日本と西の端=西ヨーロッパを第一地域のカテゴリーに入れ、両者を生活様式が高度な近代文明とした。第二地域は第一地域以外のところで、中国、インド、ソビエトなどで、その多くは戦前まで植民地か半植民地の地域であった。日本は近代化という点からみれば、他のアジア諸国に比べて、はるかに西欧に似た状態にあり、日本の明治以来の近代化の達成は単なる西欧の模倣ではなく、西欧と日本の歴史における「平行進化」であると梅棹は考える。梅棹は植物生態学で観察された「一定の条件のもとでは、共同体の生活様式の発展が、一定の法則にしたがって進行する」という考え方を基に、それを旧世界の発展史に応用しようと試みたのであった⁽⁸²⁾。

生態史観による第一地域、第二地域の分類は現在では新味が無いものを感じられるが、歴史主義・唯物史観・近代論の「一元的発展段階説」に支配されていた当時の日本では、大胆かつ新鮮な「世界史」のとらえ方であったと識者は言う⁽⁸³⁾。

この時期に「外部」の眼も日本を同じようにみていて、アメリカの社会学者ロバート・ベラーは1956年に『日本近代化と宗教倫理』を刊行し、日本の「近代」を西欧のそれと比

較して、そこに「平行現象」を認めた⁽⁸⁴⁾。

「もはや戦後ではない」という経済白書が宣言した 1955 年を境として加藤、梅棹二人の大胆な日本文化論が出現したことは、日本文化論が状況依存的な産物であることを証明していると言えるであろう。日本人は高度成長時代にふさわしい自らを誇れる日本文化論を切望していた。それに加藤、梅棹の日本文化論が呼応し、大きな反響を呼んだと言えそうである。

四-3-2-3 肯定的特殊性の認識 (1964 年-1983 年)

第三期「肯定的特殊性の認識」(1964 年~1983 年)は「経済大国」日本の「自己確認」の追求が行われる時期であり⁽⁸⁵⁾、青木(1999)は前期(1964 年~1976 年)と後期(1977 年~1983 年)に分け、後期の日本文化論には、それまでみられた「西欧=近代」モデル批判へのためらいが、表面的にはみられなくなる⁽⁸⁶⁾としている。南博(1994)は占領期以降 1994 年までの総合的日本人論(≡日本文化論)の流れを三つの時期に分けて、第一期を 1960 年から 73 年くらいまでの間として、日本の社会と文化の構造から規定される対人関係を取り上げたものが目立っているとし、この時期を対人関係論の時期としている。第二期は 1974 年から 85 年頃まで、日本人の集団心理的な側面、そこに共通する深層心理の問題が盛んに取り上げられるようになったことで、集団心理の時期としている⁽⁸⁷⁾。(第三期は 1986 年から「現在」(1994 年当時)までで国際化の中での日本人の生活心理が論じられた、生活心理論の時期としている⁽⁸⁸⁾。)

まず、青木(1999)第三期の前期の代表的日本文化論として挙げなければならないのは、中根千枝(1967)『タテ社会の人間関係』講談社である。南(1994)の対人関係論の時期(第一期)に書かれているが、中根は本書で個人の資格より集団の「場」(たとえば自分の属する職場、会社、官庁等)を重んじるのが日本の「集団主義」のあり方である、という考えを提示している。しかし、本来、資格重視のインドと異なり「場」重視の日本という「社会構造」の比較論としての中根論文(1964)「日本の社会構造の発見」は中根千枝(1967)では日本社会が「タテ社会」であるとの説として国の内外で「通説」として語られるようになった。「社会構造」の比較論は「日本文化論」のレベルで評価されたのであった。中根による「日本の社会構造の発見」とは、元来、日本人の「集団」及び「組織」原理における「タテ性」にあるということであり、その「タテ性」の決定要因は一、場の強調 二、集団による全面的参加 三、「タテ」組織による人間関係一に求められている。「場」と「集団の一体感」によって生まれた日本の社会集団は、その組織の性格を「親子」関係に擬せられる「タテ」性に求めることになり、それはヨーロッパモデルや日本固有モデルとも異

なる「日本社会の構造を最も適切にはかり得るモノサシ(=社会人類学でいう「社会構造」)である」というのが中根の考えである⁽⁸⁹⁾。

この中根の「タテ社会」論は、日本社会の特質を示すものとして広く日本人一般に歓迎され、それは日本近代化の「成功」、何よりも企業の「集団主義」を肯定的に、「日本人の血」による本質的なものとして積極的に評価する「論理」を提出するものとして認められた⁽⁹⁰⁾と識者は言う。高度成長を支える日本の「タテ社会」肯定論は高度成長という時代、状況に依存しそれを反映した産物であったと言えよう。中根の日本のタテ社会に対し欧米諸国をヨコ社会とする論には当然、様々な批判があり、根本的批判としてはいかなる社会でも「タテ」の部分はある、特殊日本的と言えるかどうか疑わしい⁽⁹¹⁾との批判がある。また大企業などのエリート集団にはあてはまるが、庶民の集団にはあてはまらず、日本社会全体には適用できるかどうか問題である⁽⁹²⁾とする日本文化論の持つホーリスティック(全体的)な性格への批判もなされた。

この前期には作田啓一(1964)「恥の文化再考」(「思想の科学」1964年4月号。単行本は(1968)『恥の文化再考』筑摩書房)がベネディクトの「公恥」に対する、自己と他者の間に「志向のくい違い」が生じるときに生じる「羞恥」=「私恥」の存在を指摘し、それは両方の恥によって日本社会の発展と連帯がバランスをもって進展するとした肯定的な日本文化論であった⁽⁹³⁾。

尾高邦雄(1965)『日本の経営』中央公論社は西洋人と「前近代的」「封建的」と感じられる、「生涯雇用」「業績よりも年功による処遇制度」「従業員福祉の温情的配慮」などの要素からなる「日本的経営」を擁護した⁽⁹⁴⁾。

土居健郎(1971)『「甘え」の構造』は中根(1967)の社会論的アプローチとは異なり、精神分析と心理分析による日本文化論である。南(1994)の第二期(1974年~85年)=集団心理の時期の先駆けであろう。土居は日本人の「育児」様式を観察し、子供の母親への依存がその核にあり、日本人は成人後も家庭の内外で母親依存と同様の情緒的な安定を求め続けていくとした。土居の「甘え」論は日本人の「心性」と「人間関係」の基本に「甘え」があり、それは「受身的愛情希求」であり「依存性」である、その心性は「幼児的」であると論じたが、「幼児的」であることは無価値でなく、多くの文化的価値の原動力として働いてきたのであり、「義理も人情も甘えに深く根ざしている」としている。土居は「甘え」の心理を非論理的、閉鎖的、私的であると批判すると同時に、「無差別平等を尊び、極めて寛容でさえある」と評価し、その日本人の社会関係や集団にとって積極的な肯定的意味を持つと述べているが、それは中根や作田同様、従来、なされてきた「日本文化」の性格への否定的評価の「逆転」を意味しており、日本文化への肯定的認識であった⁽⁹⁵⁾。

もともと「甘え」は李御寧^{イ・ナリョウニン}（1982）『「縮み」志向の日本人』講談社が批判したように日本語独自のものではなく、朝鮮語にも「甘え」に当たる言葉があり、従来の「日本文化論」が西洋との対比でしかなされなかったことと土居（1971）は同一線上にあるものであった⁽⁹⁶⁾。

土居の日本文化論はキリスト教との対比の上に築かれたものであると小谷野（2010）は述べているが⁽⁹⁷⁾ 確かに、土居は（1990）『信仰と「甘え」春秋社で「日本人は甘えを超克しなければ日本人は真の意味でクリスチャンになりえないと私は思うのです」⁽⁹⁸⁾ と述べ、更に甘えの超克といっても甘えの感受性がなくなるのではなく、潤滑油としての甘えは残るだろうと甘えを全面的に否定はしていない。しかし、続けて「信仰と甘えがくっついたら非常に危険です。」⁽⁹⁹⁾ と述べているから、小谷野（2010）の言うようにキリスト教との対比で土居（1971）が築かれたのは事実であろう。

土居（1971）は「近代的自我」の欠如を指摘する日本人批判論に対して、「甘え」による「他者依存」的「自分」の擁護であるが、木村敏（1972）『人と人との間』弘文堂は日本的なものの見方、考え方では個人以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し、従来「否定的」にとらえられていた日本人の「自我」の積極的評価を行った⁽¹⁰⁰⁾ のはやはり日本文化への肯定的認識であった。

1968年には三島由起夫「文化防衛論」（『中央公論』1968年6月号、〔評論集（1983）『裸体と衣裳』新潮社新潮文庫〕所収）が出て、「反相對主義」的性格が濃厚な、「天皇制」を日本文化の基本と仰ぐ「絶対主義」の主張を展開した⁽¹⁰¹⁾ が「あるべき日本文化」への強烈な肯定的認識の発露であったと言えよう。

河合隼雄（1976）『母性社会日本の病理』中央公論社は日本社会は「母性社会」（西洋は「父性社会」）であるとしたが現在ではそれに対する否定的評価も見られる⁽¹⁰²⁾。

第三期の後期（1977年－83年）には「日本文化」への積極的評価が中心となる。濱口恵俊（1977）『「日本らしさ」の再発見』日本経済新聞社は従来の研究が「日本らしさ」に迫る場合、依拠すべき行動科学的公準が設定されていなかったと批判し、日本人には日本人独自の「自律性」がその行動様式にみられることを「欧米」モデルとの対比という形でなく、提出する必要があるとする。濱口は西洋の「個人主義」に対して、「集団主義」ではなく、「間人主義」——「個人主義」の「自己中心主義」「自己依拠主義」「対人関係の手段視」という特徴に対して、「相互依存主義」「相互信頼主義」「対人関係の本質視」という特徴をもつ——が日本人の特性だと主張する。「間人主義」こそが日本人の行動様式の「公準」であると言う⁽¹⁰³⁾。濱口（1977）に対する批判としては濱口の説では「東洋人」と「日本人」の区別がつけられておらず、いつの間にか「東洋人」が「日本人」に置き換えられてしまっていて、更には「西洋人」が常に対極にある存在とされており、この「西洋人」を対極

におくこと自体、「西洋」モデルを典範とすることから脱けられず、しかも「実体」のない「西洋」という「対比」を用いるという、これまでの「日本文化論」のルーティーン化した特徴を示すという指摘、批判がなされている⁽¹⁰⁴⁾。

1979年には村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎の共同研究『文明としてのイエ社会』中央公論社とエズラ・F・ヴォーゲル『ジャパン・アズ・ナンバーワン』TBS ブリタニカが出版されている。前者は「欧米的社會分析特有の先入観」を避けるべきだという強い主張がみられ、日本のような「集團主義的文化」の下においても「分権的で非專制的な社会」は存在しうると主張する⁽¹⁰⁵⁾。

後者はそれまでの「日本文化論」が「欧米モデル」を基準として、それとの対比によって「自己認識」を行ってきたことの「裏返し」とみることができ⁽¹⁰⁶⁾、日本の「成功」の鍵を解き明かして、アメリカの読者の参考にするという目的で企てられたものである⁽¹⁰⁷⁾。ヴォーゲルは少ない資源にもかかわらず世界のどの国よりも脱工業化社会の直面する基本的問題を最も巧みに処理してきた点で日本は他の国々が学ぶべきものを提供できる立場にあるとしているが、「日本版への序文」では、従来の日本の「国際化」は日本の都合のよい方向に世界を利用していただけで、海外援助は日本の企業にとって利益となる方向に投じられていた、日本がこのようなやり方を続ける限り国際社会で尊敬と友好を勝ち得ていくことは難しいだろうと警告している⁽¹⁰⁸⁾。

南(1994)は既述のように1974年～85年頃までを「集團心理の時期」としているが、日本人の深層心理が盛んに取り上げられるようになったことも「集團心理の時期」の内容としている。それはユング心理学と親和性が高く、前述の河合隼雄はユング派分析家の資格をとった人で、(1982)『中空構造日本の深層』中央公論社で日本神話の三神——アマテラス、ツクヨミ、スサノオ——は日本神話の中で極めて重要な位置を占めていて、ツクヨミは正体ははっきりせず、中空構造で、日本文化にはこの中空構造が深層としてあると言う。それは中心となるものは存在するが、それは全く力を持たないというシステムであり、中心は空性の体現者として存在し、無用な侵入に対しては周囲の者がその中心を擁して戦う、天皇制をこのような存在として考えるとよく理解できると論じている⁽¹⁰⁹⁾。こうした河合(1982)を全く根拠のないものとして小谷野(2010)は批判している⁽¹¹⁰⁾。

四-3-2-4 特殊から普遍へ(1984年～)

青木(1999)は1984年～を日本文化論の第四期「特殊から普遍へ」としている。尾高邦雄は(1965)『日本の経営』でその積極的な価値を主張して「日本の経営」を擁護したが、約20年後の1984年『日本的経営——その神話と現実』中央公論社を書いて、全く逆の論

を展開し、日本的経営のデメリットを指摘し、その「神話」の蔓延の弊害を危惧した⁽¹¹¹⁾。その背景には「ナンバーワンの日本」と外国人に評価されていい気になる日本人の態度と行動の逸脱と、「日本的経営」に対する礼讃が批判へと風向きが変わってきた事実があった⁽¹¹²⁾。

1984年頃から日本をめぐる「経済・貿易摩擦」の度が一層深まり、深刻な様相を呈しはじめ「日本叩き」的な論調が欧米のマス・メディアに現れるようになり、1986年にはピーター・デール『日本的独自性の神話』が出版された。この本は全篇「日本文化論」批判で埋めつくされていた⁽¹¹³⁾。デールは「日本人論」「日本文化論」は①日本人の文化的社会的な同質的人種的存在の形成②日本人の他民族との異質性③民族主義的で外部の非日本人の研究へ敵意を示すこと——を主張し、日本文化肯定の、日本人による立論はすべて「自民族中心主義的」で異文化「敵視」に彩られた国粹主義的思考の産物だと断定した。これに対して、デールの研究にはベネディクトの『菊と刀』のような「複眼的」視点が欠如していると識者は批判している⁽¹¹⁴⁾。

1987年には日系アメリカ人の文化人類学者ハルミ・ベフによる『イデオロギーとしての日本文化論』思想の科学社が出版されている。本書でベフは日本文化論を「目的があってつくられたイデオロギー」ないし「神話」であり、「体制に役に立つ」ための産物である⁽¹¹⁵⁾と主張している。

カレル・G・フォン・ウォルフレン（1986）「日本問題（米外交誌『フォーリン・アフェアーズ』掲載の論文。『諸君』1987年4月号）は国際社会における「日本神話」の終焉を告げるものであり、日本の制度や慣行を「日本文化」と祭り上げて、その矛盾と欠陥を覆い隠してしまう傾向に批判の目を向けた⁽¹¹⁶⁾。

こうした「外圧」の中で高まってくる日本における「国際化」論は以下の、二つの対立する意見を一般的傾向として生み出した⁽¹¹⁷⁾。第一は一種の「鎖国論」的主張で、日本の「国際化」には限度があり、外国人や異文化との交流も、日本文化・日本社会の特質をふまえて行うべきであると主張する立場である。第二は、「開国論」的主張で「自文化」を制限しつつ「国際化」を行う必要があると主張する立場である。「鎖国論」も「開国論」も「欧米」対「日本」という図式をふまえることを前提としているのは興味深い。

1989年12月3日の米露の冷戦終結の確認は世界が平和に向かうことを意味せず、アメリカにとっての最大の経済的脅威が日本となり、アメリカの軍事力の維持のために新たなアメリカの脅威が必要となり、新たな敵としてクローズアップされたのがイラク・イラン・北朝鮮という「ならず者国家」であった⁽¹¹⁸⁾。

1988年と1989年、そうした日本をめぐる状況を反映する二つの日本論が現れた。一つはウォルフレン『日本権力の謎』であり、もう一つはジェームズ・ファローズの「日本封

じ込め」である。(前者の邦訳は国弘正雄訳(1988)『日米逆転』ダイヤモンド社、後者の邦訳は小松修幸訳「日本封じ込め」「中央公論」1989年7月号。)ともに世界の中心の一つとなった日本の「閉じられた」政治経済システムに対する批判的解剖を目的としている。(前者は日本における「権力」とは何かを追究した論考であり、後者は世界における日本の位置を問う「時局論」という相違はある⁽¹¹⁹⁾。)日本の「肯定的特殊性の認識」が80年代後半に入ると、外部からの日本についての「否定的特殊性の認識」を逆に導き出したと青木(1999)は言う⁽¹²⁰⁾。

「文化論」的にみた場合、80年代に入ってから欧米に「反文化相対主義への流れ」が生じ、西欧近代が生み出した理念と制度の、人類にとっての普遍的価値を評価して、再度、原点に戻って世界をとらえなおすべきだという主張が強く起こってきた。80年代に出現してくる「日本見直し」論の日本研究や「日本論」も、この「反文化相対主義」の流れの中で出てきたものであった⁽¹²¹⁾。

更にもう一つの「文化論」的な世界の流れの変化がある。それはソビエト崩壊に伴う深刻な民族間の対立問題の存在であり、「反文化相対主義への流れ」が「普遍性」を強く主張する動きとすると、それは「個別性」を強く主張する動きである。両者は重層的に進行しており、どちらも日本の世界における立場に影響を与えずにはおかない⁽¹²²⁾。

「普遍性」と「個別性」のバランスは今、世界で強く求められるものであるが、現実には、アメリカという「普遍性」が世界の民族などの「個別性」を圧迫し、有無を言わせぬ拝金主義が世界を支配しようと跋扈するのを目の当たりにする時、又、アメリカの「普遍性」に対して、一部の過激派がテロリズムを行うのを目の当たりにする時、今後、「日本文化」「日本文化論」はそれらの状況にどのように必要な智慧と方途を提供できるのだろうか。

これからの『日本文化論』は世界の状況の中で、欧米との対比だけではなく、他の文化との比較を視野に入れた、比較文化学の一翼を担うものとして深化していくべきであるというのが筆者の偽らざる心境であることを述べて、本稿をひとまず終わりたいと思う。

五 結び

以上、『日本文化論』の研究として、明治以前、明治・大正・昭和・平成と主だった『日本文化論』について通観してきたが、日本文化論の状況依存性はより厳しく言えば、日本文化論における「肯定」も「否定」も「外部」との関係で現れるものであることから、「肯定」も「外圧」に対して「否定」に容易に転化する傾向を示さずにはいない⁽¹²³⁾。「その大きな理由は、「日本文化論」の根拠とすることが、結局、「経済」と「技術」(あるいは

その複合体)の「実用性」に求められ、決して「思想」や「科学」の「発達」や「内容」に求められていないからである。「日本文化論」が「外部」に弱いことは、それ自体の固有の「価値」をもたないからである。」⁽¹²⁴⁾。とって日本文化の純粋化運動を行っても①日本の西洋化②純粋、日本的なものの希求—はともに過去において失敗しているのであり⁽¹²⁵⁾、我々は第三の道を歩むしかない。それは既に述べたが比較文化学の一翼としての日本文化論の深化によって達成されるのではないかというのが筆者の予想である。日本文化を欧米との比較だけで行うのではなく、中国や東アジア、アジアとの比較において行うとき、より客観的で説得力のある日本文化論が生まれてくることであろう。「三点測量」の視点も同様のまなざしである。日本文化論の「客観性」については、比較文化学同様「言語の対照研究」を基礎に置くことを提唱したい。そのことについては筆者の他の著書を参考にさせていただければ幸いである。

[注]

- (51) 南博 (1994) p.111
- (52) 南博 (1994) pp.111-112
- (53) 南博 (1994) p.116
- (54) 大久保喬樹 (2003) p.142
- (55) 大久保喬樹 (2003) p.118
- (56) 大久保喬樹 (2003) pp.166-167
- (57) 南博 (1994) p.122
- (58) 南博 (1994) p.122
- (59) 南博 (1994) pp.123-124
- (60) 孫崎享 (2012) pp.124-128
- (61) 青木保 (1999) pp.59-60
- (62) 青木保 (1999) pp.54-55
- (63) 青木保 (1999) p.50
- (64) 青木保 (1999) p.52 ベネディクトの「日本人の世間への「義理」の観念と、アメリカ人の借金返済の観念との間には、もう一つの類似点がある。「義理」の返済は正確な等量の返済と考えられる。」ルース・ベネディクト 長谷川松治訳 (2005) p.175 という言辭は「恩」と「義理」の精神的な「貸借」関係を説明している個所である。
- (65) ルース・ベネディクト 長谷川松治訳 (2005) pp.144-145
- (66) 青木保 (1999) p.35 pp.44-45

- (67) 青木保 (1999) p.60
- (68) 青木保 (1999) p.62
- (69) 青木保 (1999) pp.63-64
- (70) 青木保 (1999) pp.64-65
- (71) 青木保 (1999) pp.65-67
- (72) 中村政則 (2005) p.60 孫崎享 (2012) pp.174-178
- (73) 孫崎享 (2012) p.220
- (74) 中村政則 (2005) pp.85-86
- (75) 青木保 (1999) p.68
- (76) 青木保 (1999) pp.68-69
- (77) 青木保 (1999) pp.69-70
- (78) 青木保 (1999) p.70
- (79) 南博 (1994) p.205
- (80) 青木保 (1999) pp.73-74
- (81) 青木保 (1999) p.74
- (82) 青木保 (1999) pp.75-77 南博 (1994) p.277-278
- (83) 青木保 (1999) p.77
- (84) 青木保 (1999) p.80 R.ベラー/堀一郎・池田昭訳 (1962)
- (85) 青木保 (1999) p.87
- (86) 青木保 (1999) p.117 というより、より「日本文化」への積極的評価が中心になると言ったほうがよい、と補足している。青木保 (1999) pp.196-197 [注] (45)
- (87) 南博 (1994) p.216
- (88) 南博 (1994) p.216
- (89) 青木保 (1999) pp.89-94 による。
- (90) 青木保 (1999) p.95
- (91) 小谷野敦 (2010) p.99
- (92) 南博 (1994) p.220, pp.239-240 米山俊直 (1976) 参照
- (93) 青木保 (1999) pp.97-100
- (94) 青木保 (1999) pp.102-103
- (95) 青木保 (1999) pp.105-107
- (96) 小谷野敦 (2010) p.15
- (97) 小谷野敦 (2010) p.20

- (98) 土居健郎 (1990) p.36
- (99) 土居健郎 (1990) p.36
- (100) 青木保 (1999) pp.108-111
- (101) 青木保 (1999) pp.112-115
- (102) 小谷野敦 (2010) p.36
- (103) 青木保 (1999) pp.117-119
- (104) 青木保 (1999) pp.120-121
- (105) 青木保 (1999) pp.122-127
- (106) 青木保 (1999) p.130
- (107) 青木保 (1999) p.129
- (108) 青木保 (1999) pp.371-372
- (109) 南博 (1994) pp.248-249 小谷野敦 (2010) p.39
- (110) 小谷野敦 (2010) p.39
- (111) 青木保 (1999) pp.134-137
- (112) 青木保 (1999) p.137
- (113) 青木保 (1999) pp.141-143
- (114) 青木保 (1999) pp.143-145
- (115) 青木保 (1999) p.146
- (116) 青木保 (1999) pp.152-153
- (117) 以下の「二つの対立する意見」の記述は青木保 (1999) pp.154-155 による
- (118) 孫崎享 (2012) pp.313-314
- (119) 青木保 (1999) pp.166-167
- (120) 青木保 (1999) p.174
- (121) 青木保 (1999) pp.175-178
- (122) 青木保 (1999) pp.179-181

[引用文献・参考文献]

- (1) 南博 (1994) 『日本人論—明治から今日まで』 岩波書店
- (2) 大久保喬樹 (2003) 『日本文化論の系譜』 中央公論新社 中公新書
- (3) 孫崎享 (2012) 『戦後史の正体 1945-2012』 創元社
- (4) 青木保 (1999) 『「日本文化論」の変容 戦後日本の文化とアイデンティティー』 中央公論新社
中公新書

- (5) ルース・ベネディクト 長谷川松治訳 (2005)『菊と刀 日本文化の型』講談社 講談社 学術文庫
- (6) 中村政則 (2005)
- (7) 小谷野敦 (2010)『日本文化論のインチキ』幻冬舎 幻冬舎新書
- (8) 米山俊直 (1976)『日本人の仲間意識』
- (9) 加藤周一 (1955)「日本文化の雑種性」(1955.6『思想』)
- (10) 梅棹忠夫 (1957)「文明の生態史観序説」(1957.2『中央公論』)
- (11) R・ベラー (1962) 堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理』未来社
- (12) 中根千枝 (1967)『タテ社会の人間関係』講談社
- (13) 作田啓一 (1968)『恥の文化再考』筑摩書房
- (14) 土居健郎 (1971)『「甘え」の構造』弘文堂
- (15) 李御寧 (1982)『「縮み」志向の日本人』講談社
- (16) 土居健郎 (1990)『信仰と甘え』春秋社
- (17) 木村敏 (1972)『人と人との間』弘文堂
- (18) 三島由紀夫 (1968)「文化防衛論」『中央公論』1968年6月号 三島由紀夫 (1983)『裸体と衣装』新潮社 新潮文庫 所収
- (19) 河合隼雄 (1976)『母性社会 日本の病理』中央公論社
- (20) 濱口恵俊 (1977)『日本らしさの再発見』日本経済新聞社
- (21) 村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎 (1979)『文明としてのイエ社会』中央公論社
- (22) エズラ・F・ヴォーゲル (1979)『ジャパン・アズ・ナンバーワン』TBSブリタニカ
- (23) 河合隼雄 (1982)『中空構造 日本の深層』中央公論社
- (24) 尾高邦雄 (1965)『日本の経営』中央公論社
- (25) 尾高邦雄 (1984)『日本的経営—その神話と現実』中央公論社
- (26) ピーター・デール (1986)『日本の独自性の神話』抄訳『中央公論』86年11月号
- (27) ハルミ・ベフ (1987)『イデオロギーとしての日本文化論』思想の科学社
- (28) カルム・G・フォン・ウォルフレン (1986)『日本問題』米外交誌『フォーリン・アフェアーズ』掲載の論文 『諸君』1987年4月号
- (29) ウォルフレン 国広正雄訳 (1988)『日米逆転』ダイヤモンド社
- (30) ジェームス・ファローズ 小松修幸訳『日本封じ込め』『中央公論』89年7月号
- (31) 桑原武夫 (1947)『現代日本の反省』白日書院
- (32) 川島武宣 (1949)『日本社会の家族的構成』学生書房