

## 理性と感情の調和という仮説について

—J.C. Smith 氏の所論の検討を中心に—

中 村 浩 爾

はじめに

本稿は、J. C. Smith 氏の論文“*Ajase and Oedipus : Ideas of Self in Japanese and Western Legal Consciousness*” (1987)<sup>(1)</sup>の検討及びそれを通じての心理分析的社會理論の法哲学への適用可能性の検討や日本人論（日本文化論）の中での日本人の法意識の検討の手がかりを得ることを目的としている。<sup>(2)</sup>

### I スミス氏の所論

スミス氏のこの論文は次の六つのパートからなっている。

- (1) 正義と慈悲
- (2) 甘えと自分
- (3) 「私」と「我々」
- (4) 個と共同体
- (5) 父性主義 (paternalism) と母性主義 (maternalism)

(6) 和解と超越。はじめにこの順番に沿って、簡単に要約する。

### 1 正義と慈悲

スミス氏は日本の最高裁判所の正面玄関ホールにある正義の女神像が、西洋の伝統的女神像と異なっていることに着目して、そこに日本人の法意識の特徴を読みとろうとしている。すなわち、スミス氏によれば、この女神は頭が仏陀の頭であり目隠しをしていない点が大きな特徴であるが、それはいわゆる「和魂洋才」の観念を法の世界でシンボライズしており、感情と法の支配が調和しうることを示しているという。そして、「調和」か「弁証法」かという氏独特の二分法図式に基づいて次のような予想を述べる。「もし日本がその文化の伝統的精神を西洋の法的技術と調和させてきたなら、それは、永らく西洋

を悩ましてきた諸問題へ回答を与えるかもしれない。しかし、他方、その総合がふたつの矛盾を結びつけているものであれば、我々は伝統的日本文化のある側面が結果として浸食されていであろうということを予期してもよいであろう。<sup>(3)</sup>

スミス氏は、慈悲は法体系の外で機能しなければならぬというのが西洋の法的伝統であることの例証を、ヘルマン・メルヴィルの小説『ペリー・バッド』<sup>(4)</sup>及びユダヤ・キリスト教伝統に求めている。とくに、日本人の法意識と西洋人の法意識との違いを理解する上で有意義であるととして『ペリー・バッド』と『ガンジー自伝』との比較を行っている。その結果、西洋の法意識の特徴は、法と感情との弁証法的緊張であり、ガンジーの法意識は日本人の法意識の特徴は法と感情との調和であるという結論を再確認している。<sup>(5)</sup>

## 2 甘えと自分

スミス氏は土居健男氏の「甘え」の概念による日本人の特徴の説明をほぼ全面的に受け容れ、土居氏が「疎外」の精神病理学的解釈によって行った西洋人の心理と日本人の心理の比較の結果到達した次のような結論に依拠して、西洋の自由の概念と日本の甘えの概念とが類似していると考える。「要するに、西洋人が理論において個人に集団を越えて与える優先権を置いた

場合、彼の内面には『帰属』への心理学的欲求が存在しているに違いないということである。これは別の言い方をすれば『甘え』である。そして、この欲求が——個人の自由への西洋の信頼がこわれつつあるので——意識の表層に徐々に出てきていることに人は気がついていく。<sup>(6)</sup>

これは、別の言い方をすれば、「人は甘えするという原体験なしには自己をもつことはできない」ということである。<sup>(6)</sup>

## 3 「私」と「我々」

スミス氏は、フロイトの「個人的無意識」(personal unconscious)、その発展としてのユングの「集団的無意識」(collective unconscious)、R・ホスの「We-unconscious」あるいは土居氏の「甘え」による日本人の精神分析を参考にしながら、文化相互間の比較を可能とする心理分析的な枠組のための新しい概念として、「We-conscious」の追加を提案する。

スミス氏によれば、諸個人が自分自身の自己意識を発達させる同一化と差異化の過程の分析モデルは次の如きものである。<sup>(7)</sup>

差異化	同一化
I-conscious	We-conscious
I-unconscious	We-unconscious

スミス氏によれば、I-consciousness と We-consciousness とは相互の調和の中で発達するものであって、I と We との関係は、我々がバランスを発見すべき二つの相争う極の間の弁証法と解釈される時には歪められる。たとえば、We-consciousness と強々 I-consciousness とが対応しているケースでは（これが西洋人の一般のケースであるが）、何らかの病理が生ずる。たとえば、古典的な例としては、誰とも共感できない精神病（患）者やすべての行為を彼または彼女自身の欲望や願望によってのみ判断する精神病（患）者、また、新しい例としては欧化された日本人など。

ここで、スミス氏は、西洋の思考の特徴を分析的、区別的、差別的、帰納的、個人主義的、知性的、客観的、科学的、一般化的、概念的、図式的、非人格的、法律主義的、組織的、権力支配的、自己主張的、押しつけめなど規定し、東洋の思考の特徴を、総合的、全体化的 (totalizing)、統合的 (integrative)、非差別的、演繹的、非体系的、教義学的、直観的、……非推論的、主観的、精神的には個人主義的だが社会的には集団主義的などと規定する立場に立っている<sup>(10)</sup>。しかし、他方、次のように述べて、人間や文化の普遍性を強調し、それは、最後のパートで言う東洋と西洋との収斂の伏線になっている。「異なった人

種の脳の間にはいかなる物理的差異の明らかさもない。それどころか、差異は文化的経験によって最もよく説明される。」

#### 4 個と共同体

スミス氏によれば、「西洋文化における個人主義の強調は、ある信念体系、すなわち、邪悪な妨害をさまたげることによって個人の自由を保証し、あるいは保護する一組の基本的あるいは自然的諸権利がその中心的姿であるところの信念体系の産物である。その最も基本的な教義の一つは、法の前の平等である。そのような権利の存在を前提することによって、性的な事柄・出生の順序・家族の成員たること、人種・皮膚の色は我々の道徳的・法的権利義務の目的にとって無関係になる。」しかし、「我々の性の同一性・出生の順序・家族・色・人種は、我々の自己の概念の本質的部分であるところの We-consciousness を定式化する際の、批判的事柄である。かくして、我々が我々の I-consciousness の一部分を定式化する概念枠組は、我々が我々の We-consciousness を発達させる概念枠組と衝突する。その結果は、西洋の精神内部での、実質的な弁証法的緊張である。」その例としては、基本権の概念構造と多数意思尊重との衝突、すなわち、司法による立法の制約、あるいは、知的（性）的レベルにおける人類の平等性・兄弟性の宣言と実際と

の矛盾、すなわち、直接的な家族をこえた We-consciousness の未形成、また少し次元は違うが、大虐殺 (holocaust) 隷、一九世紀イギリスの工場労働者の状況があげられている。しかも、これらの矛盾を解消しようとする努力、すなわち道徳性や正義や善という超越的理念 (≡ 共同体への空論的通路 ideological paths) の提示は無力である。つまり、西洋の社会的パラダイムは本質的に We-consciousness の障害物であると、スミス氏は言う。これに対して、東洋の方は、個人が強い We-consciousness へ弱く I-consciousness とどう心理構造をもっており、その威力は、ガンジーに象徴される「感情的な波」に示されているところ。

そして、結局、I-consciousness と We-consciousness との理想的な関係 (≡ 個人の自律と共同体との調和<sup>(12)</sup>) について述べ、そこにおける「人間の福祉に大きく貢献するところの多様な種類の共同体や社会的実践」の重要性の指摘から必然的に、紛争処理における調停 (mediation) の再評価へと至る。

「自律及びそれに必要な条件を供給する基本的人権と調停による紛争の解決との間には何の矛盾もない、……紛争処理の方法は西洋法の重要な側面である。仲裁 (arbitration) と調停が紛争処理の形態としてアメリカで広がりつつある——とくに

労働法、商法、婚姻法の領域で。この経験はいかなる基本的連続性も矛盾も反映していない。」

ここでは、明らかに東洋法と西洋法、あるいは、東洋の法意識と西洋の法意識との共通性が示唆されている。また、次の記述を見れば、イデオロギーの平面<sup>(13)</sup>での共通性にまでふみこんでいることがわかる。「自律と基本的人権は、マルクス主義者の見解に反して、必ずしも、I の具象化 (reification) を伴わない。共感と感情は “We” のなかの “I”、そして “I” のなかの “We” を見ることによって導く。換言すれば、“I” と “We” とが均衡しているセルフという正しい (proper) 見方に導く。」

##### 5 父性主義と母性主義

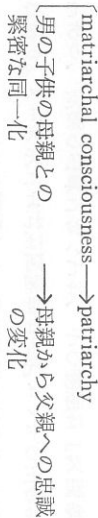
このパートは、論文の主題となっている阿闍世コンプレックスとエディプスコンプレックスの対比が出てくる最も興味深い部分である。スミス氏は、自律と甘えとの間に矛盾があるかどうかという問題を立て、自律が平等性に基づき、甘えが依存性をもっているという意味では、両者は対立するように見えるが、しかし、自律と甘えを単純な対極に位置づけることはできない<sup>(14)</sup>として、自律と甘えの概念の下に横たわっている共通の心理の探究の必要性を訴える。

そして自律の心理学的側面の直接的な例証を、古代の文書の

なかに発見される freedom への言及に求める。すなわち、それは紀元前二三五〇年のシュメール人の文書 *cirta* である。シュメール人が freedom の概念に関して使った言葉は *amargi*——それは字義的には「母への回帰」を意味している——であった。「母への回帰」が何故、いかにして freedom を意味するようになったかといえ、(スミス氏の解釈によれば) *amargi* という語の現われる文脈から「法や王の権威からの回帰」であることが明らかである。しかし、それだけでは、「母への回帰」が何からなり、何故この言明が freedom と同等視されたのか明らかではない。考古学の資料や初期の記録に残っている神話から示唆されるのは、——スミス氏の解釈によれば——母権制意識 (matriarchal consciousness) の時代の存在である。「アナトリアの古代都市カタル・フニキ遺跡は、女性が父権制的文化と矛盾する高い地位を与えられていた時代の証拠を供給している。たとえば、女性と子供は家の大きな中心的祭壇の下に埋葬されていたのに対し、男は狩猟用武器と共により小さな隅の一角に埋葬されていた。」また、多くの古代日本神話からも、日本社会が多分はじめは母権制であったことが推察されるといふ。かくして、スミス氏は、「母への回帰」としての freedom は、大母 (The Mother) すなわち母権制意識へ

の回帰、王権から集团的社会秩序への回帰、法から慣習への回帰、男性的政治的権力から女性的文化的権威への回帰であるとの結論に至る。

ところで人間文化の発展は個別の人間心理の発展と同一のパターンに従う、故に人間の歴史は、エディプスコンプレックスによって解釈されうると信じたフロイト理論から見れば、スミス氏が言うように、次図のような平行性が成立し、古代はまさにこの図の左側に位置づけられるはずである。



しかし、スミス氏によればフロイト自身はこの母権制を認めていない。「彼〔フロイト〕は、歴史的にはそのような時代があったということを受け容れているが、彼はこれを、互いに平和に生きることができるよう女性へのコントロールを放棄した、兄弟たちによる父親の殺害の後に生じた父権制の段階の単なる一時的展開にすぎないと信じていた。」スミス氏は、フロイトのこの限界をフロイト理論そのものによって、——より正確にいえば、フロイトの最も忠実な支持者の考えを援用するこ

とによって——克服しようとしている。「フロイトの人類学への適当な出発点は、前オイディプスの母 (pre-Oedipal mother) である。家族のなかで、本来的に与えられているのは、子供の母親への依存である。男の支配は、第二義的な構造、すなわち、成人と去勢コスプレックスに残された、第一義的な母親に対する子供の反逆の産物である。フロイト人類学は、それ故、父権制の一神教論を伴ったフロイトの偏見から転換しなければならなかった。つまり、それは、ユング派の狂信の支配から抜け出して、太母 (Great Mother) 信仰のバッドオーフェンによる偉大な発見<sup>15)</sup>、つまり、父親信仰の土台——フロイトによる Oedipal father の下に横たわる Oedipal mother の発見に似た、人類学的類推、そしてギリシア文明の下に横たわるクレタ・ミケーネ文明の発見に比すべきもの——を利用しなければならぬ。」(N.O. Brown, *Life Against Death*, 1959, p.126)

ところで、スミス氏によれば、法をフロイトのタームによって説明した、すなわち、法を超自我の公的投影とみなした<sup>16)</sup> フランクに一部は依拠しながら、川島武宣氏は、西洋の考え方を父性主義、日本の考え方を母性主義として対比させている。スミス氏は、川島氏にとつては、甘えと自律との間には何の衝突もないとみている。スミス氏は、川島氏の次の記述から、甘

えと自律を共通にしているもの、したがって、それらを相互に調和させているものは自発性であるという結論を得る。「原則として、社会的強制は、オブリゲーションの下にある人の自発的行為——通常特別の親しさと友愛 (fraternity) を伴っているが——によって履行されるということを日本人は伝統的に期待している。……社会的オブリゲーションの現実の価値は、強制されている人間の善意と好意によっている。」<sup>17)</sup>

さて、この母性原理を、阿闍世コンプレックスとしてエディプスコンプレックスに匹敵するものに構成したのが、古沢平作氏である。スミス氏によれば阿闍世は古代インドの王舎城の王子であり、実際の伝典においては、その物語は「父親殺し」つまり、阿闍世が自分の父を殺すが天の父がそれを許すというものであるが、古沢氏と小此木氏によって日本人の心理に合うよう修正された物語<sup>18)</sup>においては、「母親殺し」に変化している。それは小此木氏の記述のスミス氏による忠実な再現によれば、以下の如きものである。「阿闍世はビンバシャラ(頻婆娑羅)王——彼は妻イダイケ(韋提希)によって仏教に改心した——の息子である。韋提希は、自分の容姿がおとろえて、自分への王の関心が失われるのを恐れた。彼女は、王の変わらぬ関心を保証することができる唯一の道は息子を持つことだと考えた。

彼女は予言者から、森に住む仙人が三年後に死に、彼女の息子として生まれかわるであろうと告げられた。「しかし」彼女は心配のあまり三年を待ちきれず、その仙人を殺そうと企て、そして妊娠した。その予言者は、息子は父を殺すであろうということも告げていた。彼女はまだ生まれていない仙人の生まれかわりの恨みを恐れて胎児を流産させようとし、胎児は後に塔から産み落された。阿闍世は、両親の愛を一身に受けて育てられ「ため」、彼の妊娠と出生の秘密を知ったのはようやく成人になってからである。阿闍世は彼の母の理想像の喪失に帰因する精神 (spirit) の激しい苦痛の後、韋提希を殺そうと決意した。この結論に至った時、阿闍世は罪の意識に襲われ、その恐れは彼を高熱で震えさせ、悪臭を発する悪性のはれものができる原因となった。悪臭のために、彼の母——彼女は自分を殺そうとした彼を許していた——以外は誰も彼に近付かなかった。無言の、愛に満ちた献身によって、彼女は彼を看病した。阿闍世は、今や母の犠牲と苦勞を知り、今度は「彼が」彼女を許し、そして母と子は、彼らの最初の一体性 (original oneness) を取り戻したのである。「小此木氏自身の要約によれば、阿闍世コンプレックスは、「日本的な一体感」甘えとその相互性、日本的な怨みとマゾヒズム、日本的なゆるしと罪意識、という

三つの構成要素からなる一つの全体的な心理構造である。スミス氏は、この阿闍世コンプレックスを、エディプスコンプレックスに対する他の選択肢とは見ない。スミス氏によれば、それは「むしろ、その文化的に異なった表現である——両者共神話的形態で、人間が幼児から成人への道程で耐えるところの苦痛に満ちた性化 (genderization) のプロセスを表現しているという意味で。」

フロイトや他の心理学者が示したような女性の特性——つまり、十分に *super ego* を発達させることができない (フロイト)、あるいは、ゲームや行動において、少年はルールに従う傾向とその適用の器用さを示すのに対して、少女はより一層プラグマティックであり、奴隷のようににはルールに従わない (ピアジエ) など——を前提にして、スミス氏は、和解とルールについて論じる日本人のアプローチや態度と西洋における女性のアプローチや態度との間に若干の直接的な類似性を見出し、それが川島氏の母性原理というタームの使用及びその甘えとの関係を正当化するかもしれないとみている。

父性原理と母性原理は一応、前者が支配—服従関係、後者が養育的關係という具合に対比され得るが、スミス氏によれば、各々の原理は別の形の *We-consciousness* へと至るのである。

て、自律、甘えとのからみは次のようになる。「父性原理は、階層的な社会秩序における諸個人の地位によって、彼らのセルフを明らかにするよう諸個人を勇気づける。他方、母性原理は、依存関係と相互関係によるセルフの明確化を求める。それ故、自律は父性原理と矛盾し、母性原理と矛盾しない。甘えが母性原理を表現する程度に応じて、それは自律と矛盾しない。しかし、バターナリスティックな支配関係が、甘えというタームで示されるなら、矛盾が生ずるのである。」

以上のことから、スミス氏は、西洋における法的正義と同情・愛・感情 (emotion) との間の、あるいは法的正義と予言者の正義との間の矛盾の起源の一部は性分岐 (gender bifurcation) の内にあり、西洋人の法意識とエディプスコンプレックスとの間には根本的な関係があるという結論<sup>(19)</sup>、他方、日本人の法意識と阿闍世コンプレックスとの間にも根本的な関係があるという結論に至る。しかし、同時に、両原理に内在する矛盾を認識している。つまり「母性原理、甘え、あるいは類似の何かの We-consciousness のための感情的基礎は、人間の自由にとって必要条件である。もし我々が父性原理による相互依存から生ずる必要を満たそうと試みるなら、我々は我々の自律の多くを失う。他方、もし我々が母性原理だけに従うなら、セルフ

が十分に成熟しないであろう危険がある」という矛盾である。

## 6 和解と超越

スミス氏は、このジレンマからぬけ出す道を、エディプスコンプレックスと阿闍世コンプレックスの両方を越えることに見出している。すなわち、「エディプスコンプレックスは性差が個人の心理の内て癒される時のみ完全に克服される。その時のみ、『I』と『We』は、十分に発達したセルフにおいて適当な平衡状態にある。男は母親に帰らなければならない。しかし、それはセルフの中心が、女性との和解に含まれる境界喪失に耐えうるだけ、『I』が強くなった後でなければならない。同様に、阿闍世コンプレックスは、母への回帰が、セルフが十分強くてその境界を保つことができるようになってから生ずる時にのみ克服される。」そして、再び、日本の最高裁のホールにある、仏陀の頭をもった正義の女神像こそが、このジレンマを克服する道 (＝感情を伴った自律、強い I-consciousness と強い We-consciousness の平衡) を示していると言ひ、日本 (人) に対して、次のような助言と警告を行っている。「基本的人権を吸収するに際して、日本は伝統的な甘えの意識——土居によれば、それは日本人の魂の核である——を捨てる必要はない。個人たることは疎外なしに可能でなければならない。し



かし、もしも西洋の実質的正義や超越的善という見方を含む西洋の法的政治的伝統が、それらの理想を反映している功利主義やマルクス主義のような西洋のイデオロギーとともに引き継がれるならば、その時、弁証法的緊張が存在し、それは日本人が現在享受している共同体意識を不可避免的に浸食するであろう。」

これは、阿蘭世コンプレックスが、エディプスコンプレックスに対するアンチ・テーゼであるとするなら、まさに弁証法的統一と呼ぶべきものではないかと思うが、スミス氏の立場からは「収斂」と呼ばれるであろうことは、以下の記述から明らかである。

スミス氏によれば、東洋も西洋も同じ「認識の相対性」から出発しながら、前者は「純粹の不可分の経験（たとえば、ブラーム、ニルヴァーナ、タオなど）」のみが真であるという方向に分岐し、後者は、「普遍的法の宇宙的秩序の構築」という方向に分岐したが、最近では、アインシュタインの相対性原理、ハイゼンベルグの不確定性原理、ボーアの補足性の概念などに示されているように、世界観レベルでの東洋と西洋の「収斂（convergence）現象」が見られるという。そして、具体的な処方箋の次元でも「収斂」が見られるという。アインシュタインへの返書において、フロイトが提案したところの、「戦争に

反対する間接的方法の処方箋＝愛と感情の共同体への期待」と、土居が提案したところの、「西洋人が悩まされている疎外への治療法としての甘え」との「収斂」である。

なおこの「収斂」現象は、他の分野でも当然予想されるので「法理論家や政治理論家が、心理学・心理分析・精神医学（Psychoanalytic）を無視するのは愚かである」という言葉の中に、心理分析的な社会理論の法哲学への適用可能性を認めるスミス氏の立場が鮮明にあらわれている。

## II 矢崎氏のコメント

矢崎氏は、スミス氏のこの論文についてのコメントを *Ossaka University Law Review* の同じ号に書いてくる。<sup>(21)</sup>それは、二部構成になっており、一部は「理性と感情」、二部は「法と慈悲」である。以下に、それに従って要約する。

### 1 理性と感情

(1) まずはじめに矢崎氏は、スミス氏の論文において、感情が強調されるのは、現代が実践哲学復権の時代、そして理性の強調の漸次的衰退の時代であるから理解できるが、しかし、それがある限界を越えて強調されるなら、それは日本の軍国主義・国家主義やドイツのナチズムのような悪夢の再現の危険が

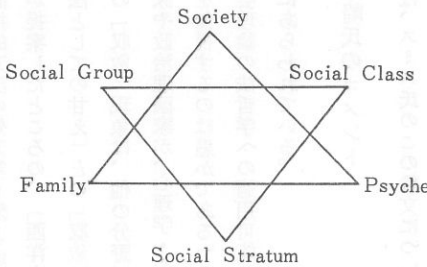
あると、ややきつい調子で警告する。次の言葉に矢崎氏の立場があらわれている。「感情にその意味と役割を認めながらも、我々は理性の限界まで実践することがなお必要である。」

(2) 矢崎氏は、土居氏の母親—子供関係における甘え概念の発見及びその社会的領域への適用を検討し、その行論が大変功妙かつ説得的だとしながらも、二つの過程それぞれにおいて、つまり、甘え概念発見(縮小法の使用)とその適用(拡大法の使用)において、あまりに行きすぎていると判断する。そして、次のような疑問を投げかけ、それがスミス氏にもあてはまると言う。「日本人の感情的性質を説明するのに適した甘え以外のいくつかの要素がないであろうか? 日本の明らかな同質性にもかかわらず、多くの異なった側面をもった非常に複雑な社会構造 (social structure) <sup>(23)</sup> がなくであろうか?」

(3) 矢崎氏は、スミス氏が、東洋人のメンタリティを、日本人のそれも含めて「弱く I-consciousness と強く We-consciousness」の結合とし、他方、西洋人のそれを「強く I-consciousness と弱く We-consciousness」の結合としているが、このような一般化、また比較の仕方の不十分さを指摘する。<sup>(23)</sup>

(4) 矢崎氏は、第二次世界大戦後の日本人及び外国人学者双方に、支配的な傾向は、諸個人が日本の伝統の圧力の下に社会集

団の中に埋没させられていると見ることであったが、平和と民主主義の雰囲気の中で日本社会の再建の間にその傾向は徐々に変化し、伝統的日本の暖かい人間関係の再検討・再評価に変わったと歴史的概観を行っている。そして、前者は、日本人と西洋人のメンタリティの質的相違を強調していたのに対し、後者は量的相違を強調しているとみる。矢崎氏自身の立場は次の言葉に要約されている。「日本人のメンタリティに関する限り、私は両方のアプローチが今なお必要であると思う。」<sup>(24)</sup>



(5) スミス氏が、エリ・サガン (Eli Sagan) の社会・家族・個人心理の間の三極の関係に基づく心理分析的な社会理論を参考にしたながらも、どちらかといえば、個人心理と社会との直接関係を考えているように見えるのに対し、矢崎氏は、三極への「目配り」を怠らないだけでなく、他の三つの極を加えて、前図のような美的な図を描く。

矢崎氏によれば、この図には三つの含蓄がある。

(i) 精神から社会への直線……この場合、他の諸要素は見逃されるが、無視されてはいない。「我々にはこの中に、市民的国家が社会と重なり合うであろうところの、自由・平等な諸個人からなる、いわゆる『市民社会』の一つのモデルを発見するかもしれない。」

(ii) 精神から家族を経て社会に至る三角形……矢崎氏は、家長制や現代の多元的の社会的な例が見られるという。

(iii) すべての要素からなる「星」または「ダイヤモンド」の図……一つの可能性として、「多元的ではあるが、社会とあまり違わない程、民主的に組織された国家を発見するかもしれない。」また、別の変種として、我々の現代社会、すなわち、ヨーロッパやアメリカあるいはパターナリズムによって支えられた統制的国家 (regulatory State) を発見するかもしれないという。

## 2 法と慈悲

このテーマこそ、スミス氏の主要関心事であるが、最高裁の正義の女神像の特徴から、日本では法（の支配）と慈悲（感情）とが調和しうる——西洋では調和し得ないのに——と推論するスミス氏に対して、矢崎氏は批判的である。その上、西洋法のジレンマ、西洋人の心理における実質的な弁証法的緊張に関するスミス氏の記述の検討から、スミス氏の関心の焦点が、真の共同体、更には感情に向けられていることを発見する。そして、スミス氏が、日本における理想と現実のズレを無視していること、また、西洋と日本を乱暴に比較しすぎていることを次のように批判する。

「『無位の真人』という」理想自体は非常に魅力的に見える。しかし、多少とも人間の作った社会における人為的法のリアリティをそのような理想としかにして関係づけることができるかは、なお解くべき難問を残している。更に、西洋におけるそのようなジレンマは、『日本がこれらの矛盾をその新憲法の中に受け継いでいる』以上、日本にも容易に見られるということに注意しなければならない。問題のこの側面に関する限り、日本人の状況は西洋人の状況と変わりがない。」

矢崎氏は、この状況を理解するためにいくつかの図を用いて

考察している。第一番目の図においては、法を「形式的レベル」、「非形式的レベル」、「日常的レベル」に分けて、西洋と日本それぞれの内部での三つのレベルの相互関係、両方にまたがっての相互関係、西洋と日本との比較を行っている。三つのレベルの相互関係の中でも、「日常的レベル」→「非形式的レベル」→「形式的レベル」という法解釈や立法を通しての非形式的諸ルールや諸原則の実現の様相が、西洋と日本とで共通しているという指摘、つまり、「非形式的レベル」や「日常的レベル」が、形式的法や正義の執行の感情的基礎になっているのは日本だけではないという指摘は当然だが、興味深いのは、「日常的レベル」の解釈において両氏の違いが際立っている点である。「注目に値するのは、日常的ルールに従うこと、あるいはルールに従って批判することは、西洋とくにアメリカでは日常レベルでの道徳性であるのに対して、日本でも一面では同じだが、別の面では感情や人間関係に基づいているということである。……私は彼にこの点で賛成する。しかし、私が日本に存在する「ルール遵守的」日常生活(“rule-abiding” Daily Life)の部分的可能性を認識している限りに於いて、彼とは同意見ではない。日本においてさえ、日常レベルは余す所なく感情からなっていないように私には思える。」

第二番目の図においては、西洋の思想史における事実と価値の二元論を考慮にいれながらも、単なる物理的事実から有意味的事実、規範的事実を経て規範的当為に至る漸進的発達を描いている。二元論の緩和あるいは修正とみていいであろう。

次に、この図と、前出の「星」型の図とを対比させることによって、形式的な近代西洋型の法及び権利システムを国家によってバック・アップされていると同時に、我々の日常生活における非形式的な「生ける法」によってバック・アップされたものとして読み直している。

最後に、第三番目の図、——三つの異なった第二層、第一層、副次層の制度各々が自分自身を限定し、互いに関係していることを示す図——によって、矢崎氏は、次のように仮説的に結論している。「日本における形式的法を含む第二層としての制度は、両価値的に、即ち、第一層に依存したりしなかったりするようにみえる。「しかし」両価値的にみえても、それは我々に何が現実であるかについてのイメージを与えている。ミス教授によって鋭く論じられた法文化、感情、理性についてのくり返されるトピックは、このような観点から再び注意深く検証されるなら、一層明らかにされるかもしれない。」

III 若干の論点について

(1) 正義の女神——日本人の法意識という類推について  
この類推は、スミス氏の論究の出発点でもあり、また、到着点でもあるので、みかけ以上に重要である。スミス氏は、日本の最高裁ホール<sup>1</sup>の女神像は、理性と感情との調和、あるいは、法と慈悲との調和を示しており、その日本人の法意識は、西洋の法思想と東洋の法思想の「収斂」を示していると言うが、私は、この論理には、承服しがたい。なぜなら、まず第一に、正義の女神像が仮にある種の法意識をあらわしているとしても、一体それが誰の法意識なのかという問題があるからである。単純化して考えた場合でも、製作者・依頼人（最高裁）・法曹・国民という数個の主体があげられるが、この像の存在さえ一般国民にはあまり知られておらず、いわんや製作過程においてをや、であるとすれば、この像が一般国民の法意識を反映しているとは考えられない。製作者に芸術家としてのフリーハンドが一〇〇パーセントあった場合は勿論、仮に、最高裁から細かい注文があった場合でも、その注文は多分、最高裁か、あるいはは広くとも法曹階層の注文に止まっており、到底一般国民の注文ではないであろう。第二に、スミス氏は、この女神像を問題に

するに先立って、最高裁の建物自体に次のように讃辭を呈しているのであるが、何故、その次元で論理を展開しなかったのかという疑問がある。「日本の最高裁は、東京の町の中で、最も強い印象を与える建物の一つであり、多分、世界中のどここの裁判所よりもすばらしいであろう。」つまり、建物（とくにその構造）が思想表現の手段であり、そこでの人間の行動様式に決定的な影響力をもつとするならば、スミス氏は、建物の外観あるいは構造にもっと注目すべきだったのではないかと疑問である。私は、建物全体が非常に硬く、人を寄せつけない要塞のような印象を受けたし、正義の女神像を見ることは、一般国民には許されて<sup>20</sup>いないことをあわせて考えるならば、最高裁は国民の意識を反映しているというより、極めて権威主義的なものとして日本国民の前に立っているというべきであろう。

(2) 調和か弁証法的緊張かという二者択一的とらえかたについて

私には、理性と感情、あるいは西洋と東洋との対立を、調和か弁証法的緊張かというふうに二者択一的に問題にすること、否、抑々、弁証法的緊張という概念がよく理解できない。「バランスを発見すべき二つの相争う極の間の弁証法」という規定

の仕方、また、調和の対立概念として用いられていることから判断すれば、何らかの綱渡り、動的な均衡状態を意味しているように思える。おそらく、ここでスマイス氏が言う弁証法は、ヘーゲルやマルクスの弁証法とは異質の、いわば「実存的弁証法」(たとえば、キルケゴールの「あれかこれかの弁証法」)を意味していると思われる。しかし、私は、弁証法という場合、むしろ、「あれもこれも弁証法」を意味するのが普通であって、スマイス氏のいう「調和」はまさに「対立物の統一」というべきではないのかと思われる。いずれにしても、スマイス自身が、弁証法概念についても少し説明を加えるべきである。

### (3) マルクス主義について

(2)で見たように、また、(6)で見てもであろうように、スマイス氏の哲学的立場は、マルクス主義と鋭く対立するものである。しかし、全体の論調を見ると、マルクス主義をイデオロギー的に批判するというより、マルクス主義と非マルクス主義の「収斂」を目ざしているかのように思える。

スマイス氏は、はじめに次のように述べている。「優勢な社会的権力構造は、しばしば自然かつ不可避に見え、歴史はこの印象を生み出すよう解釈される。私は、幾人かのマルキストがするであろうように、この傾向を攻撃しようとは思わない。けれ

ども、私はより一層十分な歴史の発展の理解を得るために諸矛盾を同定する (identity) 重要性の認識においては、マルキストと意見が一致する。」また、スマイス氏は、マルクス主義が功利主義と並んで、西洋の実質的正義や超越的善という理想を反映していると認識している。マルクス(主義者)との違いを明らかにしているのは、自律と基本的人種の関係について述べた部分である。スマイス氏によれば、「自律と基本的人権は、マルクス主義者の見解に反して、必ずしも「T」の具象化 (reification) を伴わない。」(注(13)参照)。

### (4) 「疎外」の概念

スマイス氏の「疎外」の概念は、次のような精神病理学的解釈に従っている。「幼児は母親から置き去りにされた時、生命的な不安を感じる。そして、それこそ現代人が人間疎外という言葉で表現する感覚の実体であると考えられるのである。」(27)たしかに、このような、精神病理学的、あるいはより一般化して言えば人間学的解釈は、現代の疎外のある一面を鋭くついている。しかし、もし、マルクスが分析した疎外、つまり、(i)自然 (ii)自分自身 (iii)類的存在 (iv)人間からの疎外、もう少し詳しく言うところ (i)生産物に対する労働者の関係における疎外 (ii)労働の内部での生産的労働と労働者自身との関係における疎外

④労働者の人間の本質とかれの個人的生存との関係における疎外  
⑤一般に労働者と人間的存在との関係における疎外、がその前提にないならば、疎外概念の矮小化と言わざるをえないように思われる。

(5) 検討の対象としての「通説」について

スミス氏が、日本人の法意識が、訴訟嫌い、敵対的手続嫌い、法廷での対決嫌い、仲裁好み、一般的言葉でのみの合意願望などの特色をもち、そして紛争解決の目的が社会的調和の回復にあるという場合、明らかに、主として川島説に依拠していると思われるが、そうであるとすれば過度の単純化というだけではなく、それが真に通説と呼ぶものかどうかという疑問がある。注の(6)で触れたように、一つには、西洋の法治主義と東洋の徳治主義という「通説」に対する大木氏の批判があるし、また、その大木説に対しても、大木氏が「通説」と考えているものは実は日本の外で「通説」と呼ばれているものにすぎないという五十嵐氏の批判もある(五十嵐「比較の中の日本法」判例タイムズ№五〇〇)。更にまた、次に述べるように、「メタ日本人論」次元での批判がある。これらの諸批判に答えることが必要である。

(6) 西洋と東洋との収斂?

スミス氏の結論は、個と共同体との調和、父性原理と母性原理との「収斂」として、大きくは、西洋と東洋との「収斂」ということであるが、これは、日本人論の文脈の中では「収斂論」と呼ばれるものである。杉本ノロス・マオア両氏は、海外のジャバノロジと日本国内での日本人論を次図のように平行関係にあるものとしてとらえるが、この図によってスミス氏の位置を探れば、結局は「収斂」といっても、東西両極の真中への「収斂」ではなく、東洋寄りの「収斂」、つまり、端的にいえば、「逆収斂論」の一種ではないかと思われる。

海外：人類的アプローチ↓近代化論↓逆収斂論(ドーア)

日本：民主化理論 ↓近代化論↓新国民性論

(丸山・川島・大塚) (中根・土居)

(7) 『甘えの構造』への全面的依拠について

これは、矢崎氏もコメントしているが、甘えの概念によって、日本人の意識を説明し尽くすことには無理があると思われる。たとえば、山口正之氏によれば、甘えというのは一種の病理学的現象であって、それによって日本人の生活を説明することはできないと言うし、また、李御寧氏は、何か特定の名詞で日本人の特徴をつかもうとする方法自体に批判の目を向けてい

(31) 後者は、すでに、メタ日本人論次元に踏みこんでいるといえるが、この次元で、最も鋭い検討を行っているのは、バフ・ハルミ氏や、杉本氏、ロス・マオア氏であると思われる。

杉本氏とロス・マオア氏は、前掲書の第十章「方法論から見た同質同調論的日本人論」において、その典型として、土居氏の「甘えの構造」をとりあげ、次の六点を証明している。(i)概念の不明確さ (ii)定義と証明の混乱 (iii)命題間の矛盾 (iv)コトバ分析全能主義 (v)標本・母集団と比較基準の混乱 (vi)方法論の説明の不在。

(8) 阿闍世コンプレックスについて

スマイス氏は、小此木氏の再構成に沿って、理解しているが、小此木説は、仏典との間のみならず、古沢氏の再構成との間にも差異があるので、それらの差異について、また何故、そのような差異が生じているかについて、検討しておく必要がある。

注

(一) この論文は、451661一九八六年に U.B.C. (University of British Columbia) Law Review に発表され、その後、大阪大学法学部と U.B.C. 法学部との協定により Osaka University Law Review, Number 34, March 1987 に共同研究のため再掲

されたものである。

スマイス教授は、一九三〇年生まれで、不法行為法が専門。次のような著作がある。Legal Obligation, 1976; The Western Idea of Law, 1983; Liability in Negligence, 1984.

資料の入手、経歴・著作等の調査については本稿執筆時大阪大学大学院法学研究科博士課程在学中の上山友一氏に大変御世話になった。記して感謝の意を表したい。

(2) 本稿は、一九八八年一月二六日の関西法理学研究会での報告「法意識への心理分析的アプローチについて」——J.C. Smith 氏の所論を中心に——に加筆したものである。とくに、報告では時間の関係で省略せざるをえなかった矢崎教授のコメント及びいくつかの論点について充実させることに意を用いた。

日本人論(日本文化論)の中で日本人の法意識ということでは念頭においているのは、たとえば、浜口恵俊氏の「黙約の社会」(東洋)vs「契約の社会」(西洋)という対比(浜口『間人主義の社会 日本』二五頁、F・L・K・シュナー著、作田啓一・浜口恵俊訳『比較文明社会論——クラン・カスト・クラブ・家元——』参照)、中川剛氏の「秩序型社会」(日本)vs「契約型社会」(西洋)という対比(中川『町内会』)また、川島武宣氏の「母性原理」(日本)vs「父性原理」(西洋)という対比(T. Kawashima, Dispute Resolution in Japan, 1958; The status of the individual in the notion of law, right and social order in Japan, 1968)などである。

(3) この注は、二つの可能性についての妥当な見解が示されているが、実際の論調は、日本文化への過大な期待を傾いているように



思われる。

(4) その物語の舞台設定、成行、及び結末はスミス氏の要約によれば以下の如くである。「その物語の場所はイギリスが革命を達成したフランスと戦闘状態にあった一七九七年の海上のイギリス軍艦の上に設定されていた。登場人物は、三人の主要な人物、ピリー・バッド、クレッグ一等航海士、デヴェレ船長を含んでいる。ピリー・バッドは、善を体現したキリストのような人物である。クレッグは根っからの悪人である。デヴェレ船長は、彼の船を能率的に、しかし人間味あふれて走らせている親切かつ情け深い将校である。その筋は、このような典型的な登場人物にふさわしく単純である。バッドの元来の無邪気さと善性によつてかき乱されたクレッグは、バッドが反乱を扇動したと告発することによつて彼を破滅させようと企てる。クレッグの面前でこの告発に直面した時、バッドは——彼の唯一の欠点は、ドモリだということなのだ——それが彼を侮辱するものであるとはつきり否定することができない。混乱のあまり、彼はクレッグを拳骨でなぐる。クレッグは倒れた時に頭を打ち、そして死ぬ。……かくしてデヴェレ船長は耐えがたいジレンマの先端に立たされる。彼は美しく無邪気なバッドを息子のように愛している。しかし、もし法が守られなければ、彼は乗組員を統制する力を失うであろうということを知っているというジレンマである。結局、デヴェレ船長は、法に従い、彼の『義務』を果たし、バッドを絞首刑にするのである。」

これを讀めば、多分、多くの東洋人は、『三国志演義』の中の「諸葛孔明泣いて馬謖を切る」の段を思い浮かべるであろう。そ

のことからも明らかのように、この船上の状況は必ずしも西洋人だけの法意識の特徴とは断言できない。

(5) ユダヤ・キリスト教伝統の二つの基本的矛盾とは、スミス氏によれば、法（厳格な服従の要求）と、予言書（法の批判を行う）の矛盾であり、ユダヤ・キリスト教の伝統の真の強さは、この矛盾を均衡させてきた弁証法的過程にあるという。

(6) スミス氏は、ガンジーが南アフリカで弁護士をしていた時代に、ある訴訟事件において、ガンジーが判決ではなく仲裁を勧め、示談を成立させた点に注目し、そこに東洋的法意識の典型を見る（『ガンジー自伝』第三部二四節）。しかし、注(4)でも触れたように、これを典型的な法意識として、『ピリー・バッド』と対比させることには疑問がある。スミス氏の思考の前提には、多分、西洋の法治主義、東洋の徳治主義という図式があると思われるが、その場合、最近出されているこの図式に対する批判に答えるなければならない。（大木雅男『日本人の法観念』参照。また、仮に、依然として、この図式が有効であるとしても、最近、欧米でも仲裁や調停が大きな役割を果たしつつあることとの緻密な連関づけが必要である。

(7) 「幼児がその母親から置き去りにされた場合、幼児は不安と生そのものへの恐れを感じる。そして、明らかに、この感情こそが、近代人によつて『人間疎外』と呼ばれているものの中核に横たわっているものであるかのように見える。」T. Doi, *The Anatomy of Dependence*, p. 150.

(8) *Ibid.*, p. 141.

(9) *Ibid.*, p. 139. なお、この場合の「人」は、西洋人も含むもの

やめることに注意。

- 10) 'Lectures on Zen Buddhism', in D. Suzuki, E. Fromm & R. de Martino, eds, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (1960) I at 5. 次の文献への参照も求めらるゝ。H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (1964); F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (1946).

スミス氏が、東洋の思考の特徴をつかむために、「普通の唯一者との同一化」を通じての自己の発見、あるいは理想的境地としての「無位の真人」という仏教——とくに禅宗——の理想に注目するのは自然ではあるが、もしスミス氏が、日本における仏教の位置を、西洋におけるキリスト教の位置と同じと考えているとしたら——その可能性が極めて大きい——問題がある。なぜなら、一神教国家たらしめる日本において、また、仏教徒でも必ずしも宗教的生活を送っているとは限らない日本において——そのため日本人は無宗教と言われたりするが——仏教の理想をもって日本人の理想とすることに無理がある。おそらく「無位の真人」という言葉を知っている日本人は少なく、ましてやその意味まで理解している日本人はごく少数であろう。

- (11) スミス氏はここで「日本はこれらの矛盾を現憲法のなかに受け継いでいる」と言っているが、そのような認識がありながら、何故、西洋と日本という単純な対比をするのか疑問が生ずる。西洋化された日本の現実にもっと注意を注ぐべきではなからうか？
- (12) 「[consciousness - We-consciousness] の間には、後者が感情的一体性あるいは感情に基づいている時には矛盾がない。というのは、感情に基づいている共同体は一致した共同体であり、

それ故、個人の自律と調和するからである。西洋の政治理論においてこのような主要な役割を演じるころの個人たることと共同体との二分法は、我々が、個の概念を可能にする意識の思考過程が言語を必然的に使うことを考慮にいれた時にはむしろ人工的区別である。……問題の一部は、共同体を政治的チームにおいてのみ考え、その結果、政治的組織に属さない諸共同体が無視されるという傾向にある。……政治的過程から独立して存在し人間の福祉に大きく貢献するころの多様な種類の共同体や社会的実践は、学問的な性質の分析においては無視される傾向にある。」

- (13) 「イデオロギー的方面」というのは、スミス氏が、この部分への「注」において、マルクス『ユダヤ人問題を論ず』(岩波文庫)七一頁の引用の後、次のように述べているからである。「基本的人権が、人間が利己的かつ自分中心的になることを許すということとを仮定する点では、マルキストは正しい。しかし、そこから、利己主義は基本的人権を認めることの必然的帰結であるだろうということとは出てこない。又、その否定が、共同体を成り立たせることへの障害を除去するということも出てこない。利己的な人間を根絶する共産主義的な政治システムの失敗は、次のことを暗示しているであろう。つまり、非利己的な自己の発達のために要求される We-consciousness の意識に必要とされる感情的基礎は、右であれ左であれ、自由主義的なものであれ平等主義的なものであれ、一個の政治的解決策によつては獲得されえないということを。」(傍点筆者)

- (14) なぜなら、スミス氏によれば甘えもまた何らかの個人主義的意識を包含しているし、日本社会を特徴づける集団性は、常に一番

- になりたい、あるいは目立ちたいという野心と共存し、個人が自分一人で行動する可能性を否定していないからである。土居『表と裏』五五頁参照。
- (15) 上山安敏『神話と科学』参照。なお、上山氏の用語法では、母権制(東洋)と父権制(西洋)となっている。
- (16) Jerome Frank, *Law and the Modern Mind*, 1930.
- (17) T. Kawashima, "The status of the individual in the notion of law, right, and social order" in C. Moore, ed., *The Status of the Individual in East and West*, 1968, p. 430.
- (18) 古沢平作『罪悪意識の二種——阿蘭世コンプレックス』一九三二年、『精神分析研究』一卷二号(一九五四年、小此木啓吾『日本人の阿蘭世コンプレックス』(中公文庫、一九八二年)。
- (19) 母への回帰をセルフの発達にとっての障害物と考えたフロイトを前提として、ここでスミス氏が、フロイト理論が「十分にセルフの意識を発達させた幾人かの日本人によって経験された困難」を説明しているというのには当を得ており、説得性がある。
- (20) スミス氏は、パート5においてエリ・サガン(Eli Sagan)の社会・家族・個人心理の間の三極の関係に基づく心理分析的社会理論が、心理分析的法学(psychoanalytic jurisprudence)にも適用可能だと明言している。
- (21) Mitsukuni Yasaki, "Feeling and Reason as a Recurrent Topic of Legal Culture: A Comment on Professor J.C. Smith's Paper".
- (22) Jの social structure という用語は、中根千枝氏の用語に従

- っており、もともとは、Firth 氏の用語である。Chie Nakane, *Japanese Society*, C.E. Tuttle Co., p. 8, 1984; Raymond Firth, "Social Organization and Social Change," (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84, pp. 1-20, 1954).
- (23) 後の杉本氏の日本人論(日本文化論)の方法論批判参照。
- (24) この言葉は、コメントの1—(1)における理性の強調とも関連して、矢崎氏の立場を鮮明に浮かび上がらせている。次の文章とあわせて読めば、それが一層明らかになるであろう。「私も日本が本人が一〇〇年にわたって西欧から学んできた歴史を想い出す必要がある。それは私どもにとつて無意義であり、時間の浪費にすぎなかったのだろうか? そうではない。たとえば、人権と私権をもち、しかも戦後民主主義の内面的エートスをもった主体としての個人の考えがある。根なし草か? そうとはいえない。今日なお重要な意義をもっている。……それらを日本人は学んだだけではなく、ある程度は実現にもたらしている。」矢崎光園「法をめぐる異文化相互の距離と接合」(一九八六年二月日本法哲学会報告)。
- (25) 私は、スミス氏の観察を確認するために、軽い気持ちで、最高裁を訪問したが、驚いたことに、はじめは、一般国民は見学できませんと言われた。大学教員であるということ、研究の目的ということで、特別に見学の許可がおりたが、主権者たる国民が、一般国民という名で呼ばれて、この建物から遠ざけられているという思いを強くした。奥平氏が、主権者である国民が、選挙法上は、当事者ではなく「第三者」と呼ばれていることを批判してい

るが、それと同じ問題がここにはある（奥平康弘『表現の自由とは何か』。また、松下圭一氏が、行政客体としての「私人」という扱いを批判しているのも同じ関連で読める（松下圭一『市民自治の憲法理論』）。

(26) 中楚氏によれば、ヘーゲルの弁証法は「和解の弁証法」あるいは「あれもこれも弁証法」であり、キルケゴールの弁証法は「断絶の弁証法」あるいは「あれかこれかの弁証法」である（中楚肇『弁証法』）。

(27) 土居健郎『甘えの構造』一八四頁。

(28) マルクス『経済学・哲学草稿』。

(29) 杉本良夫／ロス・マオア『日本人は「日本的」か』。なお、この図における「近代化論」は、富永健一氏の『社会変動の理論』（一九六四年）に代表される考え方をさしており、一般に「近代主義者」とされている丸山真男、川島武宣、大塚久雄の各氏は「民主化理論」の中に入れられていることに注意。

なお、矢崎氏は、コメントの1(4)において、海外と日本国内の日本人論を相関的にとらえ、その歴史的变化にも注目しているが、それはやや現象面に限定されている嫌いがある（それは、傍点を打って注意を促しておいた通りである）。私は、杉本／ロス・マオア両氏が言うように、相関関係としては、海外、とくにアメリカの日本人論の日本への影響が決定的であり、また、その変化は、「徐々に」というよりとくに日米関係の変化に応じてはっきりとした節目をもって生じていると見るのが正確であると思う。

(30) 『甘えの氾濫』を単に『永遠に日本的な』心情と規定するのは正確ではないということになる。それは、むしろ、家父長の権

威に対する自生的恭順を喪失した『肉親の情』の倒錯した表現であり、服従なき依存であり、干渉を拒否する保護の要求であり、あるいは、規律なき個人的自由への満たされない欲求であり、結局は、『ビエート』の、したがってまた、ゲイムンシャフト的精神の、『再生』というよりは『崩壊』の表現形態とみなければならぬ。実際、土居健郎自身、『甘え』の概念を開発したのは、一方では、アメリカ人との接触を通じて日本人の精神構造の特殊性を思い知らされた『カルチュア・ショック』によるものであるとともに、他方では、日本人の精神病理に対する臨床経験を通じてであった、と語っている。……ということは、『甘えの氾濫』は、まさに日本における精神病理的現象にはかならないということ、日本における伝統的な価値規範の拘束力の崩壊の表現にはかならないということ、いいかえれば、種作共同体という下部構造に支えられるときには有効に機能できたモラルを重化学工業化を完了した『都市化』社会の『核家族』に『意図的』に適用しようとする努力は、かえって、精神病理的荒廃に帰着するということ、変化した社会は『個人の確立』を基礎とする新しい連帯のモラルを客観的に要請しているということ、を意味するものであると考えなければならぬ。（山口正之『日本の共同体の崩壊と△近代化▽』科学と思想、No.38、Oct. 1980.）

なお、スミス氏が、最高裁の正義の女神像を「和魂洋才の法の世界でのシンボル」と見ることにしているのは、——山口氏の見方によれば——『和魂』の基盤は既に失われているのである。「嵐のような重化学工業化の進行は、伝統的な農家社会の『醇風美俗』を破壊することによって、『和魂』の社会的基盤を洗いなが

した。」

(31) 李氏の日本人論は、従来多くの日本人論が、欧米との比較にのみ目を奪われていたのに対し、アジアとの比較を試みている点で貴重であり、示唆に富む。氏の方法は、「収縮」と「拡散」の二項対立的運動概念を用いて文化比較を行おうとするものであり、名詞の文化論、あるいは標本箱的アプローチに対して、動詞の文化論、あるいは動態的・述語発想的アプローチと呼びうるものである。氏の方法でいくと、「甘え」「哀れ」「わび」「ちび」「義理」「恥」「武と道」「和」「まこと」、「タテの社会」「農耕文化」「武家社会」など、いくつかの単語のなかに日本の文化のすべてを集約させようとする考え方自体が、日本人の特徴を暗示している——氏によればそれは「縮み志向」と呼ばれる——のだが、そのような方法では、真の特徴をつかむことはできないという(李御寧『八縮み∨志向の日本人』)。

(一九八九年十一月三十日 脱稿)

執筆者紹介

北島 平一郎 大阪経済法科大学 教授(外交史)

西牧 駒藏 同 助教授(民法)

杉浦 一孝 同 助教授(比較憲法)

中村 浩爾 同 助教授(法哲学)

岩村 等 同 助教授(近代法制史)

橋本 久 同 助教授(日本法制史)

(執筆順)