

## 「公」の構造と差別の構造

—和辻哲郎「間柄」の倫理学にみる「公」の構造と「義理/人情」、  
および「抑圧の移譲」をめぐる関係についての考察を中心にして—

芦 川 晋

### 0、はじめに

本稿は、差別や抑圧的な関係が、それに沿って働いていくような社会構造や道德規範がどのように組織化されているかを、戦前から戦後の日本社会について考えるための予備的な考察である。そして、ここでは問題の焦点を日本の伝統的な「公」の構造に当てることとし、その考察の中心には和辻哲郎の「間柄」の倫理学を据えている。

もちろん、そうした研究は過去にもある。たとえば、水俣病の発生については、当初は漁村の内部で、訴訟提起以降は水俣市に拡がって、患者に対する差別的・抑圧的な反動が生じたことが知られており、これについては水俣にかなり特有とあってよい部落の構造があったことが既に歴史的研究を介して指摘されている<sup>(1)</sup>。あるいは、戦前戦中の日本ファシズム、「超国家主義」を支えた精神構造が、「抑圧の移譲」として知られる抑圧のメカニズムを作動させたことは、丸山眞男 [1946] の著名な研究によって知られている。

だが、ここで考えてみたいやり方は、こうした研究とはいささか異なる。われわれが一定の条件のもとで他人とかかわりながら生きていかなければならないとすれば、おそらく、その条件に見合った対人関係を調整する道德意識や規範様式が発達してくるであろう。日本はムラ社会であるといったことがよく言われるが、では、いったい部落にはどのような社会構造、社会的条件が存在し、そこにどのような道德意識がやどるのだろうか？ また、こうした社会構造や道德意識は常に差別的なものとは限るまい。では、この社会構造や道德意識はどのようにして抑圧や差別が働く経路になっていくのであろうか？

こうした問題設定のもとで考察をすすめていくためには、個別具体的な歴史現象に即して見ていくのでもなく、その精神構造のみを取り出してくるのでもなく、個々の歴史現象をめぐる考察を可能にするような社会構造のかなり包括的な理論的フレームワークを提示する必要がある。だから、本稿でなされるのは理論社会学的あるいは、社会思想史的な考察である。そして、こうした考察を加えるに好都合な思索が和辻の「間柄」の倫理学に見いだすことができると思われる。しかも、和辻はその中で一種の公共性論を展開している。

また、その当否はこの論文への評価を待たなければならないが、仮にこの試みが成功しているとするならば、ここで取り出して見せた抑圧や差別の作動メカニズムは、よく言われるように、それ自体が日本に特有な現象であるというよりは、場合によってはどこにでも見出されうるようなメカニズムの組み合わせ（アレンジメント）として理解できることになるだろう。

そこで、本稿は以下のような構成を採用する。具体的には、まず、①守田志郎が『小さな部落』（『日本の村』）で行った部落（ムラ）の社会構造についての考察を中心にして部落の社会構造がどのようなものかを確認し、その構造に親和的な道德様式がどのようなものになりそうかを簡単に考察してみよう。次に、②ムラの社会構造に親和的であると思われる道德意識が近世日本において見られた「義理」「人情」の特徴に重なること、また、この「義理」「人情」が独特の「公」の概念と結びついてくることを、主として源了圓『義理と人情』を参照しながら明らかにしていく。

そのうえで、③さらに「義理」「人情」のような道德意識や「公」の概念が、単に近世日本の古い道德意識というだけでなく、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』や『倫理学』で展開されている「間柄」の倫理のなかにほぼそのまま踏襲されていることを示そう。そうすると、先述の丸山が日本の「超国家主義」を駆動する精神構造として析出した「抑圧の移譲」のようなメカニズムが、「間柄」の倫理のもとで和辻が構想した「公」のヒエラルキーに沿って作動するようなものであることが指摘できる。最後に、もう一度部落の構造に戻り、丸山以降のファシズム研究や歴史研究を参照しながら、こうした抑圧や差別が部落で実際にはどの程度作動したと見られるのか、部落の相対的自律性について検討する。

また、和辻の間柄の倫理学については、E・ゴッフマンの相互行為論との類似性が指摘されているし、また和辻の信頼論はN・ルーマンのそれを思わせるところがある。本稿では、ここで確認した枠組みが単純に日本固有のものとは言えないことを確認するために、この点についても、主として注で断片的にはあるがその異同を確認しておき、論文末尾でそれを概観しておくことにする。

## 1、ムラの構造とその「小農的」性格

本節では、主として守田志郎の『小さな部落』（『日本の村』）の議論により、ムラの構造、わけても農村の構造がどのようなものかを確認しておこう。守田の話は平易だが、必ずしも論理的に整理されているわけではないので、その議論を再構成するかたちでこの作業を行う<sup>(2)</sup>。もちろん、必要に応じて他の議論も適宜参照する<sup>(3)</sup>。

守田によれば日本の農家はすべて「小農」なのであり、そして、小農制の原理とは、生産と生活が一体であるところにあるという。「農耕の大きさにかかわりなく、私は農家はすべて小農だと言うのである」（守田 [2003] 141 頁）。「それは、小農制においては、生産と生活は一体であるという原理である」（守田 [2003] 155 頁）。

これはおそらくこういうことだ。小農とは生活を維持していくのにぎりぎりの規模で農業を営む人々

をさすといつてよい。だから、ここではほとんど生産物余剰が生まれる余地がない。仮に、生産物を売るとしても、その収入の大半は生活のために使われるだろう。だから、生産するということは、即、食っていくこと、生きていくこと、つまりは生活につながる。しかも、小農は寝食を伴にする家族単位で営まれる。「農家は、一定面積の畑や田をみずから耕作することを生活とする家庭共同体なのである」(守田 [2003] 149 頁)。

こうした小農性は、資本主義的生産様式の成立という観点からみたとき、労働と生産手段の未分離な状態として説明されるだろう。たとえば、K・マルクスは『資本制生産に先行する諸形態』で次のように述べている。「労働者が自分の労働にとっての客体的条件に対して所有者であるという関係が存在する。すなわち、それは労働とその物質的前提との自然的統一である」(Hobsbaum [1964=1969] 105-6 頁)。

ところで、このように労働と生産手段の未分離な状態にあつては、土地は他の財と交換可能な関係に立っているということが明瞭に意識されにくい。つまり、土地が商品になるということが農家には分からない。このことは、生産手段の局面についてだけでなく、そこから未分離な労働の局面についてもあてはまる。すなわち、農家は自らが交換可能な労働力商品としてふるまいうるということをも明瞭に意識できない。つまり、土地を離れて生きていくということが、農家の営みと等価に成り立つものとはとても思えない。「農業には資本という範疇がなりたたない」(守田 [2003] 140 頁) わけである<sup>(4)</sup>。そこに浮上するのが「家産」と「家」である。

これはわれわれが食ったり寝たりするとういことに類比できるかもしれない。われわれは、いま食べなかったり、いま寝なかったりするということはあつても、いっさい食べない、いっさい寝ないということはあるにない。そのような意味において、寝食はその否定が考えられないようなベーシックなニーズを充たす活動である。だからこそ、食べない、眠れないということは深刻な問題を引き起こす。それと同様に、農家にとって農地を離れるということは、通常ならありえない。農家は土地と結びついた強固な意識を持ち続けており、ムラを離れるのはいわば「食い詰め者」のすることなのである。

また、守田は、こうした農家の小農性が農家の生活循環と自然の循環を両立させるという<sup>(5)</sup>。農業は自然の再生産のメカニズムに依存しており、自然の営みが停止すれば、農業は続かなくなる。そして、この両立を可能にしているのが「小農」だということである。「農業は、小なるがゆえにこの循環との兼ねあいに自己を位置づけることができ、したがって小なるがゆえに大地に太く根をおろしてゆけるがないのである」(守田 [2003] 144 頁)。もちろん、機械化を進め手段をますます工業化していくことはできる。それでも、それが自然の営みに依存し続ける限り、農業は工業化することはありえない。

マルクスやM・ウェーバーに依拠した近代化論では、しばしば発展段階論が採用され、資本主義生産様式が成立するあかつきには共同体は崩壊するものとされた。たとえば、大塚久雄によれば、共同体には「土地の共同占取と労働用具の私的占取」という「固有の二元性」(大塚 [2000] 37 頁)があり、この「内的矛盾」の展開が共同体を崩壊に導く発展段階を構成するとされ、「アジア的形態」→

「古典古代的形態」→「ゲルマン的形態」という発展段階論が出てくる。「封建的生産様式の崩壊と資本主義的生産様式の展開という局面（いわゆる「資本の原始的蓄積」の基礎過程）は、この観点からすれば、そのなかに他ならぬ「共同体」の終局的崩壊という事実を重要な一環として含んでいる」（大塚 [2000] 4 頁）というわけである。

だが、上記のような守田の説明が暗示しているのは、部落が資本主義的生産様式に取り囲まれるようになって、必ずしも直ちに崩壊するわけではなく、その組織形態を変化させずに残っていく可能性があるということである。そして、守田自身が戦後の日本のムラを歩いて回るなかで確認してきたのが、まさにそのような事態であるといつてよい。ムラが資本主義的生産様式に組み込まれていくのは、あくまでもそれでは生きていけないところから、つまり周辺部分からなのである。

このとき、ムラの内と外では同一の事態を異なる問題設定のもとで見ていることになるだろう<sup>(6)</sup>。ムラの外から見ると、ムラで農業を続けるか、ムラの外で働くかは現金収入を得るという意味で等価な選択肢であり、農家が所有する田んぼや畑も他の生産財と代わりない換金可能な資産である。だが、ムラの中心部分から見ると、農家を継げないからムラの外へ出るのであり、先に確認したように、土地はムラの一族のあるいはムラの誰かがそれで食っていく生活＝生産財なのであり、そのような意味においてそれは他の資産と同列に置かれる交換可能な財ではない。

さて、このように、ムラではわれわれが考えるようなかたちでの所有は意味をなさない。他方、すでに確認したように、農家はすべからず小農である。つまり、農家が抱え込んでおける人数にはかぎりがあがる。だから、土地の少ない農民の次男や三男は農家を継げない<sup>(7)</sup>。村に残るとなれば、本家一分家、地主－小作といった階層構造ができあがることになる。

抱えられる人口に限りがあることは農家を包摂する部落においても同様である。「部落は、その構成員である農家の数を調整し、その結果として人口も調整する」（守田 [2003] 161 頁）。「部落は自己を維持するために余計ものを外に出すのである」（守田 [2003] 162 頁）。だから、部落の規模は変わらないのだという。「今日では権力による直接的な規制もなく、いわば自己運動的におおむね同規模のものが維持されている点は重要である」（守田 [2003] 151 頁）。

ここからいわゆるムラの閉鎖性も理解できるようになる。次男や三男を外に出さなければならない以上、好んで余所者を引き込もうという者がそうそういるわけもない。「よその者が部落に住みつくには、誰かが面倒をみるという保証がなければならない。部落の誰とも無縁のものであれば、部落の長が面倒をみることになる。となれば、そのよそ者が部落に迷惑をかけるような人物ではないとか、病気もちでないとかについて責任を持たなければならない」（守田 [1994] 71 頁）。もっとも、労働力を補うという意味において期待をかける向きもないわけではないが。

こうした関係のなかで、どこかしらの農家に浮沈があり、誰かの手から誰かの手へ土地が移転したとしても、結局は、その土地でもってムラの誰かが生活していくことには変わりはないのであって、いずれにせよ土地所有は生活するというものを離れては考えられない（福田 [2001] 272-5 頁）。このように所有の移転は、親族関係、ひいては部落による規制を受ける。「田は、農家のものであると同時に部落のものなのである」（守田 [2003] 209 頁）。

こうした所有関係の移転を守田は「山分け」と呼ぶ。「土地、そして土地のみならず生産にかかわる要因、生活にかかわる何種類かの基本的な要素について、部落、血縁紐帯、家庭共同体、それぞれについて働く「山分け」の法則が共同体を維持するのであり、生活を持続させるのである」（守田 [2003] 59 頁）。つまり、土地その他の財産は、部落共同体を維持していく財として、一定の拡がりのなかを循環する。「部落はたんなる家の集まりではない。耕地をふくめてそっくりと包み込んだ生活と生産の単位なのである」（守田 [2003] 152 頁）。

生活ぎりぎりのムラの暮らしは、田の水の配分一つとっても分かるように、誰かが得をすれば誰かが損をするといった具合に、しばしばトレード・オフの関係を作り出す。その一方で、農作業には、ときとして共同作業が伴い、協調的な関係が必要とされる。しかも、その関係は幾世代もの長期にわたる。

これはムラに特有の慣行を産み落とすであろう。たとえば、よく知られているように、ムラの決議は全会一致でなされ、多数決にはよらない<sup>6)</sup>。というのも「部落のなかでは多数が有利というので決定してしまえば、少数者が負う損はやたらと大きくなってしまふ。それは生活とそのための生産に大きな差となって現れてしまふ」からだ。当然、これは部落の協働関係を壊してしまいかねない。しかも、誰が損な役回りを引き受けることになるかなどあらかじめ分かったものではない。

だから、次のように言われることになる。「部落とは、我慢なのである」（守田 [2003] 73 頁）。「部落では、禍というものは等しくかかってくる」（守田 [2003] 115 頁）。「部落というものが波をおもてに立てないようになっているのは、その慎み深さからでもあろうが、人々が、今日も明日も、そして将来ずっとその部落のなかで同じ顔ぶれで生産と生活を続けていくようになっているからなのだ」（守田 [2003] 73 頁）。つまり、「部落を貫く「我慢の秩序」は、家々の部落構成員としての生活と生産を守っている」（守田 [2003] 127 頁）。そして、「部落が約束するものは、最大多数の最大幸福ではなく、全員の中位の幸福なのである」（守田 [2003] 126 頁）。

このように、部落が農家の小農性を再生産するようなかたちで組織化されていることが守田の知見から見て取れる。「小農をどこまでも維持していくうえで、家庭共同体がみせてくれる原理が、部落内の血縁的な紐帯が構成する共同体によって補強され、それが部落によってそっくりつつまれている」（守田 [2003] 150 頁）のだ。

ところで、このような小農—部落構造は、それに親和的な道徳意識を発達させるように思われる。たとえば、一見すると親しげでも一枚皮を剥がせば——といういわゆるムラの論理はここから説明が付きそうだ。というのも、それぞれの利害関係がしばしば衝突する一方で、一緒に生きていかなければならない以上、決定的な対立に入るわけにもいかない。お互いがそれぞれ不満を抱え込んでいるなら、当然こうした分裂した意識が生まれてくる。たとえば、渡辺兵力は、村落に住む個人には、部落や家長の意志に従う「イエ的個人」の側面とそれに逆らう「普通の個人」という二面性があるという（安達 [1985] 329 頁）。これは後にみるイエの外の「公」とイエの内の「私」の区別に重なる（有賀 [1967] 195 頁）。

こうした関係では善悪が一定の道徳原理から引き出されることはあるまい。なぜなら、一位にある

のはムラ社会での調和した利益配分なのであり、その観点から見ると、たとえ同じような行状であっても状況次第では異なった評価を受けることがありうるからだ。たとえば、小川プロの一員として三里塚でのドキュメンタリー映画製作にたずさわり、その後も一貫して三里塚の農民とかかわりを持ち続けた福田克彦は、部落の方針から外れる家があるときは村八分にし、あるときは扶助して部落の団結を維持する古村の思考方法を次のように述べている。「村八分と相互扶助は裏と表の関係にすぎない。要するに一見相反するような精神が、平気で両立しているのが村というものなのだ。村という存在は両義性・多義性・多様性の揺り籠なのである」（福田 [2001] 267 頁）。いずれにしても、「人と人との関係をいかに強くするかということに基本がある」（福田 [2001] 115 頁）。

これは、個人の許されている事柄を明示的・一般的には特定しにくくするという意味において、公私の境界を曖昧にする。私事は、公の観点から私事として非難の対象になりうる以上、それを純粋な私的領域に囲い込むことができない。われわれは、次ぎに、こうした道德の構造を源了圓の議論を参照しながら考察してみたいと思う。

## 2、ムラの道德意識としての「義理」と「人情」

さて、こうしたムラの間人間関係で作動する道德原理は、源了圓の説明を借りれば、そのように呼ぶことが妥当かどうかはともかくとして、構造的には「義理」と呼ぶことができるように思われる<sup>(9)</sup>。そして、この義理は、和辻哲郎言うところの「間柄」の倫理に類比できる。ここではこの前段を確認していこう。

源によれば、義理とは、親密な関係にはない他人から好意を受けた場合に、これに対してなんらかのかたちでお返しをしようとする自然な感情に由来するものであり、しかも、この他人が顔見知りの狭いサークルに属しているため、互いのお返しが期待されることが分かっており、それでもって仲間の一員として判断されるような関係にあるところで作動するのだという。つまり、「義理という生活規範には、好意を与えた人と受けた人とのあいだの人間関係が長期にわたって存続すること、さらに彼らの所属する社会が閉鎖的な共同体であることが、その成立の基本条件である」（源 [1969] 28 頁）。

このとき義理の発動に先行する紐帯が当事者にとって好ましいものであることもあれば、好ましくないものもありうる。紐帯が好ましかれば、作動する義理は人情味ある「暖かい」ものとなり、好ましくなければまさに「お義理でなされる」「冷たいもの」となる。しかも、冷たい義理では、建前で作動する「義理」と内面の「人情」が分裂してくる。ここから、維持すべき紐帯にたいする規範的側面が義理と呼ばれ、心情の働きが人情と呼ばれることがわかる。「われわれがだれかとの、そして何ものかとの関係を重視し、これとの関係を積極的にもしくは消極的に維持しようとするとき、その関係の規範的側面が義理であり、心情のはたらきの面が人情である。そしてこの関係が好ましいときに、義理は暖かい義理となり、義理と人情の区別がつかなくなる」（源 [1969] 30 頁）。

さらに、人情と分裂した「冷たい」義理を果たす動機づけの源泉が、具体的な関係をとり結ぶ相手から、相手との紐帯そのものもそこに埋め込まれている共同体（家庭、親族、部落等々）へと移行し

ていくなれば、義理を果たす相手は、具体的な汝からより匿名化した「世間」へと移行していくことになる<sup>(10)</sup>。

「義理の成立する領域は、良心と普遍的道德規範との中間地帯であった。それは良心のように内面化もせず、普遍的道德意識のように客観的妥当性ももたず、あくまでも人と人とのあいだのモラルであった。孤立的個人のばあいでも、自己の行為を見ている他者の眼があった。他者の眼がなくても、他者の眼を感じる自己の意識があった。この他者が我にたいする信頼者としての汝から、自己の所属する集団へと拡がることは容易である。このばあい、信頼によってつながる人間関係を切断して、自己を見る世間の眼だけが意識される。このとき、われわれが今日ふつうに言うところの義理が成立するのである」(源 [1969] 96 頁)。

さて、義理が誰か、あるいはなにものかへの義理であるとする、その都度、誰に何を義理立てすべきかは、普遍的な格率から決まってくるのではなく、その誰かあるいはなにものかと結んできた関係に由来するものとなろう。つまり、規範の内容はその都度の関係から相対的に決まってくるのである<sup>(11)</sup>。たとえば、癌のような病名告知をすべきかどうかの判断を、いまだにわれわれは一律に患者の権利として行うべきかどうかについてとまどうことがある。このとき、告知の是非が患者の権利としてよりも、患者と医者、あるいは患者と親族がとり結んできた関係のなかから、この患者には告知した方がよいとかよくないとか判断がなされている。「義理は、普遍主義の立場にたつ倫理ではなく、個別主義の立場に立つ倫理である」(源 [1969] 29 頁)。

このように義理と人情が対をなし、「冷たい義理」にあってはこれが分裂するのであれば、義理は先行する紐帯にかかわる公的な側面に相当するのにたいして、人情は紐帯から退いた私的な側面にかかわるといことができる。すなわち、「義理とは公事であり、それにたいして人情は私事である」(源 [1969] 39 頁)。

ところで、個人がとり結ぶ紐帯は複数考えられる。先ほどの、ムラの例で言えば、家庭共同体、親族、部落がそれにあたり、これらの紐帯は、部落、親族、家庭という順でヒエラルキーをなしている。たとえば、部落や親族に関する問題を家庭の事情でもって逃れようとするれば、それは私事として扱われ時として非難を受ける。同じことは、住民投票についてしばしば言われるように、家庭を地方に、部落や親族を国家におきかえてもあてはまる。つまり、個々人にとっては準拠する集団に応じて複数の「公」が存在し、しかも、ヒエラルキーの下位に位置する共同体の「公」は、より上位の共同体からみると「私」となって支配をうける。「個々の集団や社会関係ごとに異なる公が存在し、下位の公は上位の公に支配される上位優先の社会組織が現出する」(源 [1969] 40 頁)。個人はより上位の公のために私を捨てなければならない。「したがって、義理は人情に優先する」ということになる(源 [1969] 40 頁)。

しかも、「この公は集団それ自体をさすとともに、集団の代表者をもさし、両者は混同されていた」(源 [1969] 40 頁)という。つまり、どこまで上に「公」を遡っていったところで、そこで成立している「公」は義理として人間関係のうちに収まってしまふものであり、「このような公は、個人を超える公共の意味をもたない」(源 [1969] 40 頁)。だから、「日本での公は普遍的な性格ではなく、

個別的な性格しかもたないことになる」(源 [1969] 45 頁)。

「公」の存在するところには私事の介在する余地はなく、果たすべき義理が相手との関係のなかで決まってくるものだとすれば、公私の境界はきわめて曖昧なものとなり、私事とはせいぜいのところ入れる余地があれば認められる程度のものでしかないということになる。田原嗣郎は日本の伝統的な「公」の特徴を確認したうえで、この点を次のように説明している。「『私』は自己否定または謙遜の意を込めた自称、あるいは他からの非難の言葉」であり、「それは『私』なるものは元来その存在を認められるものではないことを示している。『私』を自称してそれが認められるというのは、逆説的だがそれが実は『私』ではないからである。この『私』はそれが『公』として妥当している範囲だけ認められる」。『このように伝統的な公私観では『私』といっても、それが社会に認められている場合は、その実態は『公』なのであって、そこでは公私は未分であるといわねばならない』(溝口 [1995] 121 頁)。

さて、ここまでわれわれは源了圓『義理と人情』の議論に即して、義理の構造が個人を組み込む公私の関係を明らかにしてきたが、その特徴は何よりも義理の関係依存的で無規定的な性格、それともなう公私の境界の曖昧さというところにあった。こうした義理、および公私の構造は、和辻が『倫理学』において展開した議論にほぼ重なるものである。次節ではこの点を確認しておくことにしたい。

### 3、「間柄」が組織する「公」のヒエラルキー

よく知られているように、和辻哲郎は人間存在を「間柄」としてとらえた。和辻によれば、人間の本質をなすのは個々人の意識ではなく、実践的な行為連関のなかで個々人が互いに互いを限定するなかで成立する、家族や友人といった、「間柄」にある<sup>(12)</sup>。「倫理問題の場所は孤立的個人の意識にではなくしてまさに人と人との間柄にある。だから倫理学は人間の学なのである。人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことができない」(和辻 [2007a] 20 頁)。

「間柄」は個人と社会が交わるところに成立する。「行為する『個人』の立場は」、間柄を離れるという意味において、「何らかの人間の全体性の否定としてのみ成立する」(和辻 [2007a] 39 頁)。しかも、行為のなかで間柄を達成するという意味においては、「個人の行為とは全体性の回復の運動である」。「だから人倫の根本原理は、個人(すなわち全体性の否定)を通じてさらにその全体性が実現せらるること(すなわち否定の否定)にほかならない」(和辻 [2007a] 40 頁)と言われる。間柄としての人間は、個人と社会(全体性)が互いに互いを否定しあう「弁証法的構造」のもとに存立しているのである。

このように、人間存在の本質が「間柄」にあり、ひとが人と人との間、つまりは世間にあってはじめて人間となるのである以上、善悪といった道徳的判断も、この間柄を源泉として導き出されることになる。和辻は、善悪の価値が道徳感情や価値感情からではなく、「行為、品性、人格などに即して見いだされる」ものだとすることを確認したうえで(和辻 [2007a] 201 頁)、次のように善悪を説明している。ここから、和辻にとって規範的な判断が共同性の実現たる間柄に相対的なものであること



がよくわかる。

「人は何らかの共同性から背き出ることにおいて己の根源から背き出る。この背き出る運動は行為として共同性の破壊であり自己の根源への背反である。だからそれは共同性にあずかる他の人々からヨシとせられぬ。それが「悪」と呼ばれるのである。してみれば、ヨシとせぬ感情があるがゆえに悪が成り立つのではなく、行為自体が背反的性格を持つことによってヨシとせられぬのである」(和辻 [2007a] 202 頁)。

「何らかの共同性から背き出ることにおいて己の根源から背き出た人は、さらにその背反を否定して己の根源に帰ろうとする。この環帰もまた何らかの共同性を実現するという仕方において行われる。この運動もまた人間の行為として、個別性の止揚、人倫的合一の実現、自己の根源への復帰を意味するのである。だからそれは共同性にあずかる人々からヨシとせられるのみならず、自己の最奥の本質からヨシとせられる。それが「善」である。してみれば、ここでもヨシとする感情に基づいて善の価値が成り立つのではなく行為自体がその本源への環帰の方向であるがゆえにヨシとせられるのである」(和辻 [2007a] 204 頁)。

もちろん、間柄に基礎をおくのは善悪といった道徳的判断ばかりではない。われわれがこうした道徳的な判断を伴わせて行為できる基礎には、まず他人に対する信頼があり、この信頼はただ他人を信ずる以上の未来の先取りであるとされる。「信頼の現象は単に他を信ずるというだけではない。自他の関係における不定の未来に対してあらかじめ決定的態度をとることである」(和辻 [2007b] 24 頁)。それこそ「見ず知らずの人々が自分と同じく他に対して何らの害意をもっていないということを信頼していればこそ、彼らは安んじて、隙だらけの態度をもって歩くことができるのであり」(和辻 [2007b] 18 頁)、「人間の行為は一般にこのような信頼の上に立っていると行ってよい」からである(和辻 [2007b] 19 頁)。

この信頼の基礎にあるのも間柄である。私がいまの私でありうるのは、過去において私がこの私であったように、未来においてもこの私が私であるだろうからであり、それはとりもなおさず、私が過去にあって間柄を生き、未来にあって間柄を生きるからにほかならない。「かかることの可能であるゆえんは、人間存在において我々の背負っている過去が同時に我々の目ざして行く未来であるからにほかならない。我々の現前の行為はこの過去と未来との同一において行われる」(和辻 [2007b] 24 頁)。「行為を具体的に把握するためには、それを人間関係の場面において過去の間に規定されつつ未来的な間に動き行く運動として捕らえねばならぬ」(和辻 [2007a] 366 頁)。そして、「このような信頼の社会的な表現が行為者の持つそれぞれの社会的な持ち場である」と言われる(和辻 [2007b] 19 頁)。

真理判断の基礎にある「人間の真実」もまたこの信頼関係から引き出される。和辻によれば、真理とは、人間の実践的な行為連関のなかで起こるもの、つまりは「真実」「まこと」であって、いわゆる科学的な真理は、こうした実践的な行為連関のなかで起こる「まこと」が、観照的立場に移され、外界の事物に適用されて起こってきたものなのであって、その逆ではない。「人間の真実」は間柄において決まる。「してみれば、真実と虚偽との問題は畢竟対人関係において定まるのであって、事実

と言葉との関係によるのではない」(和辻 [2007b] 30 頁)。

たとえば、先ほどの病名告知の場面で、胃ガンを胃潰瘍といつわって告知するのが、患者の幸福への配慮であるかぎり、それは患者にたいする「まこと」である<sup>(13)</sup>。他方、この「まこと」を欠いた間柄の遂行は「お義理のふるまい」ということになるであろう。だから、「まこと」は先述の「人情」に相当する。このように、真偽は、言行一致の如何にかかわりなく、信頼にもとづく間柄の基礎をおいている。「かく見れば、真実<sup>・</sup>は信頼関係たる人間関係によって決まるのであり、真実を語る<sup>・</sup>のはかかる関係の表現にほかならぬのである」(和辻 [2007b] 30 頁)。

ところで、源は、「義理の基本的形態は好意にたいする返しとしての義理である」(源 [1969] 60 頁)としたうえで、この「好意にたいする返しとしての義理」の成立根拠を暗黙の「信頼にたいする呼応としての義理」に求めている。もっとも、実際には、事実的に成立している「信頼にたいする呼応としての義理」は「好意にたいする返しとしての義理」に遅れて自覚されてくる。そのうえで、この二つの義理に応接しないことに伴う排除や辱めの可能性をふまえて、自己の体面を保持しようとする「意地としての義理」が成立する<sup>(14)</sup>。これが義理の原初的形態なのだという。

他方、和辻にとって善とはまず何よりも間柄の関係にたつ呼応であり、こうした呼応関係の基礎には信頼があった。この信頼の成立は、間柄の「まこと」として自覚されてくる。そして、この「まこと」に応えようとするならば、それは信頼の表現たる各自の「持ち場」を守ることが要請される。ここに同様の構造的配置を看取することができよう。「実践的行為的連関は個人の義務意識というごときものよりもさらに根源的に主体間の相互理解を含んでいる。義務意識の生ずるのはかかる主体的連関の地盤においてである。しかもそれは一定の間柄すなわち人倫関係が形成せられていることに基づき、この間柄における行為の仕方の自覚として生じてくるのである」(和辻 [2007a] 54 頁)。

このように見てくれば、和辻の間柄の倫理学が、義理の義務意識の構造と、それも義理の動機づけの源泉が具体的な人物から切り離され世間に準拠するようになってからの義理の構造ときわめてよく似た特徴をそなえていることがわかるはずである。

ところで、個人は複数の間柄の関係に立つ以上、その都度の持ち場における役割は必ずしも整合するとはかかぎらず、ロール・コンフリクトを引き起こす可能性がある。和辻はこの点について、間柄の展開である「人倫的組織」のあいだに家族・親族・地縁共同体・経済組織・文化共同体・国家という順番で公私のヒエラルキーを導入して一応の解決を図っている<sup>(15)</sup>。

人が間柄の関係にたつとき、この間柄のなかであって相手について何ほどかを知る。「我々の日常的な家族生活あるいは友人の仲間などに着目しても、これらの団体が一つの「あらわになる場所」としての性格を持つことは明らかである」(和辻 [2007a] 221-2 頁)。つまり、間柄の関係に立つ者は一定の場所的な広がりのもとで互いを開示しあう。

和辻はそうした場所的な広がりを「世間」と呼び、その「物事のあらわになる場所」としての性格を「公共性」と呼んでいる<sup>(16)</sup>。「世間に知られるとか、秘密が世間に洩れるとか言われる場合には、世間は何事かの知られる場面、何事かのあらわになる場面をさしている。「このような「物事のあらわになる場所」としての世間の性格を、我々は公共性として言い表すことができるであろう」(和辻

[2007a] 220 頁)。

このとき、間柄は、それぞれの間柄に応じて交わりを持てる人と持てない人を分かち。つまり、間柄には、その間柄に見合った「世間」の広さがあり、公共性の度合が異なる。この「物事のあらわになる場所」の広さという意味において、家族よりは親族がより公共的であり、親族よりは地縁共同体が、地縁共同体よりは経済的組織が、経済的組織よりは文化共同体が、そして文化共同体よりは国家がより公共的である。そして、より公共性の度合が低い共同体は、それが公共性の高い共同体のなかで交わりの範囲を制約しているという意味においてより私的である。こうして公私の階層的ヒエラルキーが成立する。

「公共性は、私的存在に対してその限界の祖となるより大きい公共性を意味する。そうして種々の公共的存在もまたその外なる大きい公共性に対して私的という性格を担い得るのである」(和辻 [2007a] 223 頁)。「しかるに私的存在は他の参与を拒み、顕わになることを拒む点に成立する。従ってそれは個人が存在であるとともにまたさまざまな種類の全体的存在であることもできる。家族、仲間、村落等の団体は、その成員に対しては公共的な場面であるが、しかしより大きい公共性に対しては私的存在の性格を担い得るのである。なぜなら、これらの団体もまた他の個人あるいは団体の参与を欲せず、あるいはそれを拒むことがあるからである。しかもこのような拒否はしばしばこれらの団体にとって本質的である」(和辻 [2007b] 92 頁)。

和辻は、こうして国家を頂点とした公私の階層的ヒエラルキーにあって、それぞれがその持ち場を果たすことを「正義」と呼ぶ。「それはいかなる人もそれぞれの私的存在を媒介として共同存在を実現し得るように、そうしてそれらの道の実現の統一として国家の成員たり得るように、仕向けることである」(和辻 [2007c] 56 頁)。そして、それぞれの「人倫的組織」を指導する立場にあるのが国家であり、「国家は、己の内に一切の私的存在を包摂し、それを絶えず公に転ずる」(和辻 [2007c] 18 頁)とされるのである<sup>(17)</sup>。

ところで、その都度の間柄にあって問題とされない個人的契機は、その人の私的存在をあらわにする<sup>(18)</sup>。たとえば、家庭のいざこざは世間から見れば内輪の私事である。だが、それが表にできれば世間に知られることになる。そのような意味において、私的存在もまた公共的であり、ただ、それが公共性を欠いたもの (privé) として扱われているにすぎない。いわば見て見ぬフリをするのである。「人間の公共性に着目するとともに、人間存在の個人的契機は「私的存在」としてあらわになる。それは物事のあらわになる場所においてあらわになっていない存在、すなわち公共性の欠如態である。従って私的存在もまた本質的には公共的なものであって、ただそれが privatus の様態を持つにすぎない」(和辻 [2007a] 220 頁)。

しかも、すでに確認したように、和辻にあっては、道徳的判断は、一定の道徳原理から導出されるのではなく、間柄そのものから導き出される。「正義」についても和辻は次のように明瞭に述べている。「正義の徳の本質は、すべて道徳的に要求せられることが改めて共同態のために要求せられるところにある。従って正義の徳に固有な実質は存在しない。その特徴はただ「共同態」のためということだけである」(和辻 [2007c] 91 頁)。だから、間柄のなかで何が間柄と結びついた「公的」

な意味を持ち、何が「私的」な意味を持つかも、その都度の間柄のなかで決まってくる。つまり、公私の区別は曖昧かつ流動的なものになる。だからこそ、部下の結婚生活を心配する上司なんかも出てくるわけだ。ここでは「私的」な事柄が公的な意味合いを持つものとして取り扱われている。

それゆえ、間柄の関係にたつ個人にとって確固とした「私的領域」が確保されることは決してない。和辻自身が確認しているように、本来的には公共的な広がりの中では「私的存在」など存在しないのである（先の田原の指摘を想起せよ！）。にもかかわらず、個人が抱え込んでいる私的存在は、本質的には、公共的な間柄の障碍ともなりうるものであり、告発の対象になりかねない。そこで、和辻がとらえた公の構造は、丸山眞男が問題にした「超国家主義の心理と論理」と極めて親和性の高い構造特性を備えているように思われるのである。次ぎにこの点を検討してみたい。

#### 4、「公」のヒエラルキーから発動する「抑圧の移譲」

さて、前節では、和辻が、ムラの構造に親和的な道德意識である「義理」と「人情」の構造を踏襲するかたちで、自らの「間柄」の倫理学を構想しており、それがどのように「公」のヒエラルキーを組みあげているかを確認した。「義理」にあっても「間柄」の倫理学にあっても、具体的な道德規範の内容は原理的に不定であって、その内実よりも紐帯が結ばれる関係、つまりは「間柄」からその内実が決まってくるのであった。

また、そうして構成される「公」のヒエラルキーは、「物事のあらわになる場所」の広がりとして考えられていた。この広がりとは、いわゆる民主主義的な通念を背景とすれば、誰もがそこに接触（access）できるということ、参加の広がりを意味するよう思われる。しかし、そもそも民主主義的な討議に場にあっては、各自は必ずしも相容れるとはかぎらない個別の利害を携えて討議の場に臨むのであって、あらかじめ私事を排除することが要請されているわけではない。だが、既に見たように、和辻によれば人は「私」の超克により上位の公に達するのである。

さらに、では「私人」としてではなく「公人」としてなら誰もが等しく「公」に参加できるのかと言えば、この点も必ずしもそのようには言えないように思われる。たとえば、和辻は家族を論じた部分では次のように述べている。

「女の操が前述のごとく夫に対する貞操であるのに対して、男の操はただ妻に対する貞操をのみ意味するのではない。それは家族的存在者と超えた広い世間における持ち場を守ることである。公共的な種々の共同存在の形成に当たって己が任務に忠実であること、公共的にかけられた信頼に対して死を賭しても裏切りを拒むこと、公共的に表示した己の立場をいかなる艱難の前にも守り通すこと、それが男の操なのである」（和辻 [2007b] 153-4 頁）。

つまり、家族を超えてより広い公共的な共同存在に参加するのは、女子供ではなく、男、それも戦前であればなによりも家長なのである。

また、「近隣の共同体から、村落あるいは町内の共同体を経て、一つの地方あるいは「国」（くに）の共同体」にまでいたる地縁共同体は、「家族を超えた兄弟関係としての地縁的存在共同」を実現す

るとされるのだが、「その本質的標徴は、家族的及び親族的存在共同の有する私的人格を止揚し、土地や労働の共同を媒介としてより公共的な共同存在を実現するという点にある。ここで人はこの公共的な存在の場面における「一人前」の人とならなくてはならぬ」(和辻 [2007b] 271 頁)と言われる。「地縁共同体において一人前である人々は、互いに一人前であるがゆえに奉仕しあい助け合う。それのできない人は十分な意味において一人前でないのである」(和辻 [2007b] 273 頁)。

では、村落のなかで上位の公共的な共同体に「一人前」として参与していけるのは誰かといえば、大半の農家が依存的な本家一分家関係あるいは地主-小作関係に組み込まれている以上、とりわけ戦前であれば、家長のなかでも村落の実力者、名望家層がそれにあたるということになる。

そして、「公」の最上位を占めるのは国家であるが、国家の根本構造は「統治関係」であるとされ、公務員や政治家について、「国家の事を行う者はあくまでも「公」の場面において働くのであるから、寸毫といえども私を混じえてはならない。この意味で滅私奉公は特に国家の事を行うものにとっての規範でなくてはならぬ」(和辻 [2007c] 52-3 頁)と上位者の自覚が述べられる一方で、国民には「義勇奉公が国家の成員にとって欠くべからざる行為の仕方である」(和辻 [2007c] 54 頁)と、国家の防衛をはじめ忠義を尽くす「忠良の臣民」の道が説かれる<sup>(19)</sup>。しかも、「それは万民をしておのおのその所を得しめると言い現されているあの人倫の道である」といわれている(和辻 [2007c] 56 頁)。

とすれば、より上位の「公」を十全に体现するのは、下位にある公を代表する上位者であって、その傘下にある人々は、「知らしめられる」立場にはあっても、十全な参加の資格をそなえているかと言えば疑わしいことになる。たとえ誰もが等しく「公」に包摂されうるのだとしても、そこで各人がどれだけ「公」に寄与できるかは同じとは限らない。つまり、「公」への寄与が大きければ、その者はそれだけ「公」を体现するものとして「公」の中心に位置することになるし、「公」への寄与の少ない者はそれだけ「私的存在」を帯びて現れ、「公」の末席に連なることになるのである。

すでに指摘しておいたことでもあるが、日本の伝統な「公」にあっては、「公」は集団の代表者を指すと同時に集団の成員をも指したという。和辻にあっても以下の有賀喜左衛門の指摘と同様の事態を確認できるといってよい<sup>(20)</sup>。「各種の関係または集団には公私の存することは明らかであるが、それは同時に集団または関係の成員についても規定されているように見える。その集団の公は、その集団の代表者をも指し、両者は混同されていた。「これらの集団においては成員各人の個性をほとんど認めずに、公の代表者が成立した」(有賀 [1967] 233 頁)。

そして、その最上位に位置するのが戦前にあっては天皇であった<sup>(21)</sup>。つまり、道德規範の具体的な内実は究極的には天皇との「間柄」において決まる。まさに「天皇はその臣民が人倫の道を踏むことを欲したもうのであり、従って御心に添いまつることが忠をつくすゆえんとなるのである」(和辻 [2007c] 55 頁)。

さて、和辻の「公」の構造を再確認するなかで、「公」の構造が、実質的には、天皇を頂点とし、天皇との「間柄」の近さから確認されるヒエラルキーなのだということがわかる<sup>(22)</sup>。ところで、丸山眞男が「超国家主義の心理と論理」において、「超国家主義」の精神的機動力として取り出してみせたのが、「絶対的価値体たる天皇を中心として、連鎖的に構成され、上から下への支配の根拠が天皇

からの距離に比例する」(丸山 [1964] 23 (31) 頁) このような「公」のヒエラルキーであったとい  
てよい<sup>(23)</sup>。

丸山は、戦前の日本が、真理や道徳といった内容価値にたいして中立的な態度を採用する、カール・  
シュミットというところの「中性国家」の内実を備えていなかったという。すでに確認したように、和  
辻の間柄の倫理にしたがえば、天皇が国家の頂点に位置し、国民と「間柄」の関係にたつとき、当  
の間柄を規制する道徳規範は当の間柄から導出される以上、それが妥当する領域をあらかじめ画定して  
おくことはできない<sup>(24)</sup>。つまり「[国法]は絶対価値たる「国體」より流出する限り、自らの妥当根  
拠を内容的正当性に基礎づけることによっていかなる精神領域にも自在に浸透しうるのである」(丸  
山 [1964] 15 (22) 頁)。

だから、そこには私的領域の成立する余地がない。「従つて国家的秩序の形式的性格が自覚されな  
い場合は凡そ国家秩序によって捕捉されない私的領域というものは本来一切存在しないこととなる。  
我が国では私的なものが端的に私的なものとして承認されたことが未だ嘗てないのである」(丸山  
[1964] 15 (22) 頁)。丸山は、和辻の倫理学にあって自立した私的領域が成り立たないように、戦前  
の日本に私的領域が成り立たないと指摘しているのだ。

規範内容が主権者たる天皇と国民の「間柄」に相対的である以上、この道徳は個人の独立した内面  
的吟味を忌避する傾向を生み出す一方で、事実上の国家による命令として権力的な性格を帯びてくる  
ようになるだろう。「国家主権が倫理性と実力性の究極の源泉であり両者の即自的統一である処では、  
倫理の内面化が行われぬために、それは絶えず権力化への衝動を持っている。倫理は個性の奥深き底  
から呼びかけず却って直ちに外的な運動として押し迫る」(丸山 [1964] 17 (25) 頁)。

この道徳＝権力の実行は、容易に個人と国家権力との一体化をもたらすに違いない(「天皇陛下に  
代わって——」)。そして、この国家権力との一体化をはかるバロメーターが「究極的価値たる天皇  
への相対的な近接の意識なのである」(丸山 [1964] 20 (27) 頁)。「官僚なり軍人なりの行為を制約  
しているのは少なくとも第一義的には合法性の意識ではなくして、より優越的地位に立つもの、絶対  
的価値にヨリ近いものの存在である」(丸山 [1964] 20 (28) 頁)。

こうしてより上位の「公」との「間柄」を超えて個々人が自らの行為について主体的な判断を下す  
よりどころが存在しないところに、あの「無責任の体系」が生まれる。ここには「茫として果てし  
ない責任の負い方、それをむしろ当然とする無形の社会の圧力」(丸山 [1961] 32 (216) 頁) の一方  
で、「決断主体(責任の帰属)を明確化することを避け、「もちつもたれつ」の曖昧な行為連関(神輿  
担ぎに象徴される!)を好む行動様式が冥々に作用している」(丸山 [1961] 38 (221-2) 頁)!

ここで作動するのが丸山言うところの「抑圧の移譲」である。「さて又、こうした自由なる主体的  
意識が存せず各人が行動の制約を自らの良心のうちに持たずして、より上級の者(従つて究極的価値  
に近いもの)の存在によって規定されていることからして、独裁観念にかわって抑圧の移譲による精  
神的均衡の保持とでもいうべき現象が発生する」(丸山 [1964] 25 (32) 頁)。

間柄のなかで下位におかれる者は、自らの行動を律する道徳原理を自らのうちに持たなければ、自  
らを守る「私的領域もなく」、それらをより上位の者に依存するという不条理な地位におかれている。

「国家秩序が自らの形式性を意識しないところでは、合法性の意識もまた乏しからざるをえない。法は抽象的一般者として治者と被治者を共に制約するとは考えられないで、むしろ天皇を長とする権威のヒエラルキーに於ける具体的支配の手段にすぎない。だから遵法ということはもっぱら下のものへの要請である」（丸山 [1964] 21 (28) 頁）。

しかし、こうした下位の者がより下位の階層の者と間柄にたつとき、この下位の者はより下位の者にたいして道德原理の決定者としてふるまうことができるようになる。それを丸山は、何よりも軍隊生活に見たのである。「市民生活に於て、また軍隊生活に於て、圧迫を移譲すべき場所を持たない大衆が、一たび優越的地位に立つとき、己れにのしかかっていた全重圧から一挙に解放されんとする爆発的な衝動に駆り立てられたのは怪しむに足りない」（丸山 [1964] 28 (34) 頁）と。

以上のように、和辻の「間柄」の倫理に相当する道德的な制約が、「公」のとりわけ縦のヒエラルキーに添って働くとき、「公」を担う上位者は「私」たる下位者を律する道德の体现者となり、一方的な抑圧の関係を生む。そして、この抑圧は、下位者に対してさらなる下位者が現れるとき、容易に再生産される。丸山は問題をあまりに「精神構造」に求めがちであり、いささか「精神主義」的などころがあるが、そうした「精神構造」がやどる社会構造の形式を考えることができるのであり、それを和辻の「間柄」の倫理学に見出すことができる。丸山は、むしろ、こうした「公」の構造のもとで作動する意識のメカニズムを取り出してみせたといえるのである。

## 5、部落の相対的自律性

さて、われわれはここまで4段階にわたって、「風が吹けば桶屋が儲かる」式の推論を経てきたことになる。まず、①ムラの構造を取り出したうえでそこに生じうるであろう道德の構造を素描し、②それが「義理と人情」に重なるものであることを指摘したうえで、③「義理と人情」が単に近世日本の道德意識というだけでなく、和辻の間柄の倫理学においても踏襲されていることを確認した。そして、最後に④この和辻が描いた「公」の構造が想定できる戦前の日本の支配構造のもとで、丸山言うところの「超国家主義」の精神構造、わけでも「抑圧の移譲」が作動することを見た。断っておくが、確認してきたのはあくまでも構造上の同型性にすぎない。

では、この推論は丸山以降の研究をふまえたときどの程度の妥当性を持つと言ってよいのだろうか？たとえば、丸山眞男は、「この同族的（むろん擬制を含んだ）紐帯と祭祀の共同と、「隣保共助の旧慣」によって成立つ部落共同体は、その内部で個人の析出を許さず、決断の主体の明確化や利害の露わな対決を回避する情緒的直接的＝結合態である点、また「固有信仰」の伝統の発源地である点、権力（とくに入会や水利の統制を通じてあらわれる）と恩情（親方子方関係）の即時的統一である点で、伝統的人間関係の模範であり、「国體」の最終の「細胞」をなして来た」と述べ（丸山 [1961] 46 (227-8) 頁）、村落構造と超国家主義の精神構造をかなりストレートに結びつけている。丸山に限らず講座派に近いポジションを占めるいわゆる「近代主義者」は、「超国家主義」を帰結した日本の特殊性を村落を典型とする封建制の残滓にもとめがちである。

しかし、こうした議論に対しては、以降、繰り返し批判がなされてきた。その基本的なポイントは、前述の「公」のヒエラルキーの構造は、公の語源が「大家（おおやけ）」であるように、家を擬制したものであるが、それと村落の家構造は異なるというところにある。実際、明治民法は「「家」を家族制度の規範とする制度として確定」（鹿野 [1983] 58 頁）されたものであるが、穂積八束が「百姓の慣習は慣習とすべからず」と述べたように、旧武士層の「家」の慣習にのっとって作り上げられていった」（鹿野 [1983] 68 頁）ものだとされる<sup>(25)</sup>。戦前の民法のベースになっていたのは武士階級に由来する封建的な家族制度であり、「直接生産者たる農民や漁民やまた都市の小市民の家族の制度は、これとはことなる別の形態をもっている」というのである（川島 [2000] 4 頁）。

「近代主義者」と目されるであろう川島武宜は、武士の家と民衆の家を次のように区別している。「封建武士的＝儒教的な」家族制度の「社会関係の基本原理は、「権威」と「恭順」とである」（川島 [2000] 6 頁）。それは「心からの服従でありながら」、「自らの内面的命令に媒介された自主的服従ではない」、「人の精神を「外から」規定する権威への服従である」（川島 [2000] 8 頁）。「そこでは、服従者は自らを独立の価値ある主体者として意識することはできない。かれの行為はつねに他者によって規定され、かれは自ら判断し自ら行動することはありえないし、またその能力もない」（川島 [2000] 11 頁）。そして、この関係は「恩」と「孝」という道德原理によって語られる。「恩恵者は権利のみをもち、受恩者は義務のみをおい、しかもその義務は無限の大きさをもち、恵みに対応する忠誠によって支えられねばならない」（川島 [2000] 116 頁）。

他方、民衆の家族生活の構造は、「絶対的な権威と恭順ではなく、もっと「協同的な」雰囲気支配する。各人がそれぞれに固有の生産的労働を分担することに対応して、各人は家族内で固有の地位をもち、したがって戸主権とともに、父権、夫権、主婦権等が分化して成り立っている」（川島 [2000] 12 頁）。それでも、こうした家族の「秩序」も一つの権威をなしており、「家族秩序は、人の自主的精神によって媒介されるのではなく、直接に「外から」人を拘束するのである」（川島 [2000] 13 頁）。ただし、「この権威はここでははなはだ人情的情緒的性質をおび、だから権力が権力としてあらわれない」（川島 [2000] 13 頁）。「何びともつねに、協同体的な秩序の雰囲気につつまれ、そこに支配する必然性の客体として、自らを意識しなければならない」（川島 [2000] 15 頁）とされる。

つまり、丸山が述べたような「職務に対する矜持が、横の社会的分業意識よりも、むしろ縦の究極的価値への直属性の意識に基づいている」（丸山 [1964] 22 (29) 頁）ということは、あまり農村にはあてはまらない。和辻が強調した「忠孝」の類はなによりも封建的な家にこそ該当するのだ。

もっとも、そこから引き出される精神構造はよく似たものとなる。川島は次のようにも述べている。「ここでもまた個人的責任という意識は生まれるはずがない。すべての意識と行動との根拠であり原因であるのは雰囲気である。何びとにも責任感はなく、責任があるのはただ雰囲気である。またここでは近代的な人格の相互尊重も存在しない。そこには専制支配はないが、その関係は自主的な個人によって媒介されているのではなく、むしろ自主的な個人を不可能にするところの全体的雰囲気の中においてのみ個人は存在しているからである」（川島 [2000] 16 頁）。

このように村落の家族は垂直化の力以上に平準化の力が強く働いており、その性格は共同作業を必



要とするムラの構造に由来する以上、個別の家族ばかりか、親族や村落についても当てはまる。現に、守田の議論を見てもムラでの平準化する力の作動を確認できた。のみならず、守田は、さらに部落が自律的なメカニズムを備えているところから、外から農民の生産や生活に介入することはできないとまで言う。「部落が権力の介入を許さないという関係のなかには、このように介入を不可能にさせる論理が、常時鼓動している」（守田 [2003] 187 頁）。また、桜井徳太郎は、「家」の弱さを補強するために導入された部落の擬制的な親子関係が、一方で「若者組」のような部落内の同世代のヨコの連帯を強化することを指摘している（鶴見・市川 [1974]）。

そこで、色川は、「擬制的共同体である村落自治体（いわゆる行政村的な機関、イデオロギー、機能）と、その下で生きつづけてきた部落」を区別し<sup>(26)</sup>、二つの関係を考えなければならないのだと指摘する（鶴見・市川 [1974] 238 頁）。色川によれば、江戸時代の中頃から豪農層は部落を超えた存在となり、血縁的に他村や他郡の名主、庄屋クラスと通婚しており、その生活圏は広く、部落意識をはるかに超えていた。以降も、村の危機にあっては、こうした豪農の延長線上にある名望家層を経て、儒教的な「通俗道徳」が共同体に持ち込まれる一方で、部落には部落内の平準化と一致を目指す「抑制原理」が働いていたというのである<sup>(27)</sup>。

同様に、神島二郎は、〈第一のムラ〉と〈第二のムラ〉を区別する。自然村に相当する〈第一のムラ〉に対して、〈第二のムラビト〉とは、〈第一のムラ〉の秩序意識を身につけた、（下級武士を中心とする）学校出身者や出郷者のことであり、彼らが自然村を超えてこの秩序意識を社会に持ち込むとき擬制村である〈第二のムラ〉が作られる。「このような自然村的秩序が、〈第二のムラビト〉によって社会に持ちこまれるとき、それは、かつて藩校・塾・組に見られたようなそれぞれの特徴を文武官僚・企業・組合の組織のなかにそれぞれ対応して定着させ、同時にまた、これが支配層・中間層・被支配層の性格をも規定する要素をなした」（神島 [1961] 30-1 頁）。

そして、自然村が経済的にみるとその基盤からして相対的に安定していたのに対し、擬制村は経済的に不安定であり、危機に瀕して精神主義的な方向に流れていく傾向があったとされる。「自然村における統合の保障が共同の生活様式＝習俗に密着していたのにたいして、擬制村においては、自然村のそれと同じ系統に属すべき要素がいちじるしく観念化されている」（神島 [1961] 58-9 頁）。

こうして、天皇制権力は、自然村的秩序感覚をベースにしながらも、直接には〈第二のムラ〉の住人である支配層や中間層に支えられるという構造を備えていた。「天皇制権力の正当性根拠は、自然村秩序にあり、しかもその根拠づけは、中間層に媒介されることによってのみ可能であり、その媒介は、主体的であったよりもむしろ結果的であったことである。そして中間層の安定が天皇制権力の安定の条件であり、その理由は中間層における秩序感覚と経済的基礎の背離にあった」（神島 [1961] 87 頁）。

この〈第一のムラ〉から遊離した〈第二のムラ〉の住人が、この背離から帰結する経済的精神的不安を背景として日本ファシズムを駆動するイデオロギーを供給する<sup>(28)</sup>。丸山が以下のように指摘する上方下方二つのモメントが交わる場所こそこうした〈第二のムラ〉の住人にほかならなかったのである。「日本の近代国家の発展のダイナミズムは、一方中央を起動とする近代化（合理的官僚が本来の

官僚だけでなく、経営体その他の機能集団の組織原理になっていく傾向)が地方と下層に波及・下降していくプロセスと、他方、右のような「むら」あるいは「郷党社会」をモデルとする人間関係の制裁様式が——底辺から立ちのぼってあらゆる国家機構や社会組織の内部に転移していくプロセスと、この両方の無限の往復から成っている」(丸山 [1961] 47 (228-9) 頁)。

このように以降の議論では、村落秩序の平準化や相対的な安定性が強調される一方で、その上位の「公」を体現する中間層の垂直的な性格や、秩序意識の不安定性が確認されている。つまり、より上位の公共的共同体はより観念的であり、村落共同体の秩序を十分に代表しないのである<sup>(29)</sup>。そこで、以降の議論では、文化大革命の影響をも受けて、こうしたムラや地域を基盤とした、別様の近代化の可能性を考える路線が出てくることにもなった<sup>(30)</sup>。

## 6、終わりに——水俣、三里塚を視野に入れながら

以上で確認してきたことを概観してみよう。共同作業を必要とするうえに他者としばしばトレード・オフの関係に立たされる村落の構造と親和的な道德意識は、具体的な道德規範の内容に規定されるというよりは、その都度の相手ととり結ぶ関係のなかでその規範内容が決まってくるような、内容的には無規定的関係依存的なものであり、こうした特質は伝統的な「義理」の観念や和辻倫理学の「間柄」においても見いだされるようなものであった。

もちろん、こうした「間柄」は部落のなかであっても外であっても複数とり結ばれる。つまり、「間柄」の間が問題になりうる。このとき、この関係依存的な道德は、それが「どれだけ多くの人々ととり結ばれうるか」という人々の包摂の範囲において優越関係が決まってくる。そして、この優越関係が「公私」の別として秩序づけられることになる。それぞれの「間柄」は「公」なのであるが、上位のより包摂的な「間柄」にたいしては「私」に位置するのである。

だが、誰もが同じ階層の「公」に包摂されうるとしても、各自がその「公」にたいして寄与する度合は異なりうる。つまり、果たす「義理」の度合が異なる。してみれば、その都度の「公」のなかでも、その「公」に寄与するグラデーションに応じて、各自は異なる私的存在(下位の「公」にあたる間柄に相当)の色調を帯びてあらわれてくることになる。つまり、「公」のヒエラルキーは、「公」に寄与する度合に応じた個々人のヒエラルキーに転化する。より濃厚に「公」を体現するものは、当の「公」に所属する集団のなかで集団を代表し、集団に対して支配的な立場にたつことになる。「間柄」としての「公」を階層的に積み上げていくと、そこから「公」を体現する者のヒエラルキーが生じる。それゆえ、「公」は集団を指すと同時に、その代表者をもさすのである。

ところが、この「公」を規制する道德原理は、「間柄」の特質からして、当の「公」そのもの以外から引き出すことが出来ない。「公」を規制する具体的な道德は、その都度の「公」のなかでとり結ばれる「間柄」に応じて決まるからである。とはいっても、それぞれの「公」のなかには、「公」に寄与する度合に応じたヒエラルキーが存在する以上、実質的に道德を指導する立場にたつのは「公」への貢献がもっとも大きいとされる最上位者である。他方、下位に位置する者ほど道德的判断の自律

性が奪われてしまう。国家を「大家」（おおやけ）に擬制した明治国家はこの頂点に天皇を据えたのである。

さて、こうした「公」が危機的な状況に置かれれば、「公」の体現者は「公」への寄与への一環として、下位者に向けて「公」への寄与を要請するであろう。このとき貢献の評価基準は原則としてすべて上位者に握られてしまうことになる。下位者が「自立的な」貢献を実行しようとする、それはさらなる下位者に向けられる他はない。こうして、「公」のヒエラルキーに沿った「抑圧の移譲」のメカニズムが作動することになる。

ただし、このメカニズムのなかで、より上位の「公」がより下位の「公」をどれだけ代表できるのかという問題が残る。丸山以降の研究を参考にするとき、部落の自律的な性格はこうした純粋な代表関係を阻む契機を内蔵しているように思われるのである<sup>(31)</sup>。

たとえば、色川が確認しているように、水俣には封建時代以来の「その町の居住構成と見合った住民社会の中の序列、差別意識の仕組み」があり（色川 [1980] 43 頁）、チッソはこの階層構造を引き継ぐかたちで水俣に入りこんでいる。「会社側は、工場長をはじめ役職者や上等社員を陣内町の高級住宅に女中つきで住ませ、地元出身の日給制工員とのあいだに大きな差別を設け」、「旧来の部落ごとの差別意識に便乗して、それを利用する経営態度を示していた」（色川 [1983b] 57 頁）。大半が漁民であった水俣病患者はこの最底辺層に位置していたのである。

患者側の運動の高まりに対して、水俣市では「名称変更運動」（1968、1973）に見られるような市民運動が起こるが、その推進母体はチッソ下請企業の連合体やチッソに経済的に依存する商工会議所、さらには住民組織といった中間団体の連合だった。「水俣市の発展」のために患者を抑圧しチッソを支援する運動を展開したのである。ここに、「危機的状況」にあって、階層構造を背景にチッソ＝水俣への貢献をより上位の「公」として患者を抑圧する「抑圧の移譲」のメカニズムを見ることができよう<sup>(32)</sup>。しかも、石田雄は、当時の水俣では予想以上に都市化が進んでおり自然村の連帯は衰退する一方で、各段階の地域住民組織が行政末端として大きな役割を果たしていたことを確認している（色川 [1983a] 75 頁）。

その一方で、たとえば三里塚闘争にあっては、頑強に闘争を続けたのが辺田部落のような古村であり、開拓村が早い段階で脱落したことが知られている<sup>(33)</sup>。「三里塚の闘いの特徴としてよくいわれることだが、まず革新的で貧しい農民たちが闘争から離れ、保守的で中農クラスの農民たちが空港反対を維持したということはおおむね正しい。古村とのつながりが薄く開拓の不安定さを解消できない農家から、移転もしくは離農による現状の打破を期待する心が生まれ、条件派が生まれてくるのだ」（福田 [2001] 80 頁）。

福田克彦は、この違いを《古村的思考》《開拓的思考》として説明している（福田 [2001] 192 頁）。「北原派のちに小川派へと純化される思想が、開拓の精神であり、一元論一神教的であり、戦後憲法・民主主義の精神であるとするなら、熱田派は古村の精神であり、多元論多神教的であり、憲法よりも村掟、非民主主義の精神であるといえる」（福田 [2001] 264-5 頁）。「開拓農家の場合、空港問題の最大の論点は「ボタンの掛け違いだ」という人が多い。ところが古村では不思議なほどそういう話が

でない。古村の場合の空港反対の論理は、基本的には「村を壊されたくない」という意識なのである。村は彼らの全生活空間であるから、そこを離れて個人として生きるということが想像できない」（福田 [2001] 219 頁）。「個々人が入植して開拓をはじめた新農民とは、意識も感覚も違うのだ。そのことは空港闘争の長い過程で、集団移転を成功させたのはすべて古村だったということからもわかる」（福田 [2001] 219-220 頁）。このように見ると、部落の自律性が一つのメルクマールになるというのは肯けるところがある。

しかも、部落は「間柄」を介してネットワークをも作り出す<sup>(34)</sup>。福田克彦は、三里塚闘争のなかで反対同盟が古村（熱田派）と開拓村（北原派・小川派）に沿って分裂していく契機を主として開拓村にあたる「敷地内農家の当事者意識が病的なほど肥大化する過程」（福田 [2001] 218-9 頁）に見ている。逆に、部落反対同盟を支えていたのは、当事者（敷地内農家）、被当事者の区別に過剰にこだわらない「ゆるやかで平等な連合体」だったというのだ<sup>(35)</sup>。

というのも「同盟の歴史というのは、土地を売らないと断言してきた人たちが土地を売ってきた歴史でもある。土地を売らないと宣言している人を疑う、疑わないとは別に、そのことを絶対値としないできたことが経験的な知恵であった。そうでないと「信じていたのに裏切られた」という不毛な挫折をくりかえし味わうことになってしまう。そのことを絶対値にしなかったから、同盟内には敷地内農家にたいする“敬意”というものが、きわめて自然な感情として育っていたのである。それが同盟の健全さの表現でもあった」（福田 [2001] 237 頁）。福田はここにも《古村的思考》を見ており、そこに可能性を見出していたのである<sup>(36)</sup>。

ただし、他方で、三里塚の古村と開拓村の間には差別的な構造があり、これが闘争に影を投げかけたともいう<sup>(37)</sup>。同様に、奇病の発生にともない水俣で最初に差別が生まれたのは部落の内部であり、しばしば患者は新参者（ながれ）に重ねられていた（色川 [1983b] 163 頁）。ここには奇病の発生により漁業が立ちゆかなくなる一方で、患者たちは満足に働けず、互恵的な関係を維持できないという現実があった。つまり、生活＝生産の循環が働かなくなったところに差別が生まれているのである。

安中鉦害に起因する農民の「生活破壊」を問題した嶋崎稔も、同様のメカニズムを取り出しながら事態を説明している。嶋崎によれば、土地の荒廃の結果、働き手が農外就業に流れてますます農業生産力が下がる一方で、農外就業も低賃金かつ不安定であるという農民が下層分解していく現実がある。そうした背景のもと、訴訟への参加、見舞金の配分等をめぐって本家分家関係に沿った村落の分裂が生じる。こうして村落生活に生まれた亀裂が、さらに若者の営農意欲をそぎ、離農・離村を促していたというのである。

部落の自律性は、常に外へと人を出していかなければ続かないように、生産＝生活の維持に依存している。こうした生産＝生活の維持が困難な状況にあっては、部落内部のトレード・オフの関係が大きく浮かび上がってきて、平準化のモメントもあまり働かない。部落の自律性は翻ってみれば、部落の「間柄」を超えた道徳的判断の導入を困難にするということでもある<sup>(38)</sup>。こうした局面にあっては、村落のヒエラルキーが顕在化して、自律性の維持に寄与しないと見られがちな、弱者や新参者に抑圧の眼が向けられていくであろうことは想像しやすい。色川も、「差別というのは、もともとは生産力

の低いところで、あるいは外来から非常に収奪を激しくされるところ、特定の間人集団が」「自分のギリギリの生存を維持するために、原罪として、やむを得ざる悪として行使した他の集団に対する抑圧の形態」だと思つて述べている（色川 [1980] 52 頁）。ムラはムラでやはり抑圧のメカニズムを内包させているように思われるのだ。

鶴見和子は、こうしたムラの自律性に社会変動を導入する契機として、「漂泊」と「定住」のサイクルを考えているように思われる。「一方では、定住民としての常民は漂泊民とのあいによって覚醒され、活力を賦与される。また他方では、ひごろは定住している常民が、あるきっかけで、一時的に漂泊することによって、新しい視野がひらけ、活力をとりもどす。常民が社会変動の担い手となるには、みづからが、定住－漂泊－定住のサイクルを通過するか、または、あるいはその上に、漂泊者との衝撃的なあいが必要である」（鶴見 [1993] 238 頁）。

こうした他者性の導入が一つの契機となって事態が展開するということは、たとえば、水俣病闘争の展開の契機が、「新潟水俣病被害者の会」の代表が水俣を訪問することをきっかけに、支援組織である「水俣病対策市民会議」（のちの「水俣病市民会議」）が作られたこと（1968 年）、この市民会議結成の背景には谷川雁が九州で起こした文芸運動「サークル村」のつながりがあり、患者たちが裁判に打って出るにあたって、石牟礼道子が「サークル村」のつながりを介して熊本の渡辺京二に裁判支援を打診して、「熊本・水俣病を告発する会」が結成されるに至ったこと（1969 年）等々の経緯を見てもよくわかる<sup>(39)</sup>。

だが、問題なのは外から異人がやってくるということそれ自体ではなく、危機に瀕しては一枚岩的な道徳判断をくだしがちな部落にあって、どうやって多元的な価値判断の回路を開いておけるかということであったように思われる。このとき誰もが顔見知りで相互依存的な部落はどうしてもその妨げとなりやすい。部落を外へ開いていくものがあつたとすれば、それは、サークル村のような、部落と重複しながらも、ぴったりと重なることはない重層的なネットワークだつたように思われる<sup>(40)</sup>。

たとえば、グラノヴェッターは、社会運動が展開する条件として、広範なつながりを可能にする多数の（局所的）ブリッジで結ばれたネットワークの必要を指摘するのだが（Granovetter [1973]）、これは個人が一定のコミュニティ内で複数の異質な交際圏に所属しながら生活しているということを含意する。「コミュニティにブリッジ機能をもつ弱い紐帯が数多く存在するには、弱い紐帯を形成するための多様な方法や場が存在しなければならないということの意味している」のである（野沢 [2006] 143 頁）。

## 7、ホントの終わりに——一般理論と日本特殊性論のあいだ

さて、以上で、本稿の議論全体を確認するかたちで理論的枠組みを提示し、それにあわせて考えられる論点をいくつか指摘した。本当の最後に、こうした理論的枠組みの位置づけを確認しておきたい。日本を分析した議論はしばしば日本特殊性論に傾きがちである。とりわけ、和辻の間柄の倫理に見られるような互いの関係に準拠した道徳的判断が、日本に特有のものかという問題がしばしば議論され

てきた。

だが、われわれはここで「間柄」や「公」と呼ばれる現象の理論的枠組みを、「小農性」や「危機的状況」といった作動の条件をある程度特定しながらモデル化した<sup>(41)</sup>。言いかえれば、ここで取り上げた道徳的判断はそれが適用される一定の社会的条件と親和性を持つ。同様に、類似した作動の条件を伴う類似した現象を見いだすことができれば、問題の現象はいくつかの条件の配置によって差異を伴って生ずる多様な現象のヴァリエーションとして把握してもよいはずである。そして、源も指摘しているように（源 [1969] 36 頁）、日本に限定されることなく、同様の道徳的判断が適用されるよく似た社会的状況というものを想定することができるように思われる。

いくつかの注でも確認しておいたように、和辻の「間柄」の倫理はアーヴィング・ゴッフマンの相互行為論とよく似た構造を備えている。ゴッフマンの議論は、西欧市民社会の「公共的な場面」での行動を取り出したものだとされるのだが、それによれば、相互行為的状況下においては相手は何者であるかに依存した道徳的判断を伴って行動するとされる。これは、D・リースマンが高度消費社会における社会的性格の変化を「内部指向型」から「他者指向型」へと描き出したのとも重なるが、相手に依存して行為するということが西欧市民社会下においてもそれほど珍しくないのかもしれないということを示唆する。

ただし、ゴッフマンが描く相互行為状況においては、和辻の「間柄」に見られるような役割のヒエラルキーは必ずしも固定したものとしては記述されておらず、また、公私の境界が不明瞭だということも当たらない。公私の境界が不明瞭になるケースは限定されたものであり、双方にあいだにどのような役割上の規範が妥当するか分らない「スティグマ」（その母体になっているジンメル議論でいえば「余所者」）、あるいは閉鎖的で支配被支配関係が固定している「アサイラム」のようなケースについてのみそれが当てはまる。

たとえば、近年生じているヨーロッパにおける移民排斥の動きは下層労働者を中心に行われている。下層労働者と「移民」は仕事等をめぐってトレード・オフの関係にあると考えられがちである。それぞれが社会のなかで劣位におかれ、しかも食う寝るの問題が思惟に中心をしめるようになれば、人権を始めとする道徳的判断が背景に退き、「スティグマ性」や「よそ者性」が大きくクローズアップされてきてもおかしくはない。そのうえ、両者の間で何がどこまで許容されるかは、イジメにも似て、当の「間柄」に依存することになる。これは、部落の危機的状況にあって、トレード・オフにたつ関係が顕在化し、下位者に向けて抑圧が発動するのとよく似ている。

もっとも、「移民」扱いするとは、その人々が国家もしくは社会の一員であるかを疑問視するということでもある。このとき「移民」と下層労働者のあいだにはその上位を包摂する「公」が存在しない、あるいは少なくとも「移民」の包摂の有無が不明瞭になっている以上、「移民」と下層労働者のあいだにあるのは一種の無法状態だとも言える。異なる「間柄」を包摂するより上位の公が存在しないとき、「間柄」と「間柄」のあいだには一種の「例外状態」が存在する。たとえば、川島は「家」、つまりは「間柄」の外をこんな風に表現する。「要するに、ここには、家族内とは全くことなる、「秩序」のない世界があるのである」（川島 [2000] 17 頁）。「このような「無秩序」の世界においては、

人は自らを頼りない孤立者として意識する」(川島 [2000] 18 頁)。「男は表に出れば七人の敵がいる」というわけである。

いわゆるグローバリゼーション、市場化にともなう国家による保障の後退は、生活をともにするコミュニティ内での持ちつ持たれつの間柄でもって治安や福祉を保障していこうとする契機を生み出す一方で、そうした諸コミュニティのあいだに「例外状態」を産み落とす契機をも秘めているように思われる<sup>(42)</sup>。

また、和辻の展開する信頼論は、信頼を行為の基本的な前提とし、「未来の先取り」として把握するあたりは、信頼を「複雑性を縮減する形式」と考える N・ルーマンのそれによく似ている。ルーマンは、信頼は「義務を超えた功績」というのだが (Luhmann [1973=1990] 80 頁)、これはこれから作られていく未来の関係に寄与することに他ならないから、「間柄への献身」であると言えないこともない。既に見たように、和辻は、信頼の基礎を間柄に求めていた。変わりうる未来にも変わらない馴れ親しんだ過去にも間柄があることから、信頼が引き出されてくるのである。

とはいえ、ルーマンは、社会が分化し複雑さを増すにつれて、こうした素朴な信頼を維持していくことが困難になると見ている。社会を構成する成員の多数が見知らぬ者同士となれば、とり結ぶ関係の見通しも得られなくなってしまふ。「同様にまた現代社会全体に特徴的なのは、人格的な信頼のぎりぎりのケースである。こうした人格的信頼の限界事例が現れるのは、組織化された大規模のシステムのレベルではなく、むしろ日常生活での単純な接触システムにおいてであるが、そうした接触システムは、概して短期間存続するにすぎず、参加者も入れ替わるし、人格的でもなく、反復される見通しもないが、しかし、それでも多くの場合、相当のリスクを孕んで経過する」(Luhmann [1973=1990] 85 頁)。

ルーマンは、こうした事態のもとでは「象徴として一般化したコミュニケーション・メディア」が分化してシステム信頼が組織される一方、人格的な「信頼は、他者がはっきりとした資格をもつようなタイプのコミュニケーションに機能的に限定されるようになる」(Luhmann [1973=1990] 90 頁)と述べている<sup>(43)</sup>。だが、和辻にはこうした考え方は見当たらない。「公」のヒエラルキーを上昇すれば、とりわけ経済的組織のように、それだけ「間柄」を結ぶ相手が不特定になっていくはずだが、それでも信頼の基礎にあるのは「間柄」なのである。

和辻によれば、経済的組織にあっては、「己の労働によって不定の相手に奉仕したものが、不定の相手の労働によってその相手からの奉仕を受けるということを意味する。すなわち商品を媒介として広範な範囲における相互奉仕が行われているのである」(和辻 [2007b] 306 頁)。このように見れば「原始経済と近代経済との間の本質的相違は認められぬ。経済的組織は財を媒介とする人倫的組織である」(和辻 [2007b] 310 頁)。「ここからして我々は経済的活動におけるさまざまな職業の別を人倫的組織における職分の別として理解することができるであろう」(和辻 [2007b] 311 頁)。「経済的組織はかかる複雑な職分の組織として形成せられている」(和辻 [2007b] 311 頁)。「人は己の職分において家族共同体や隣人共同体を超えた広範な公共的共同存在を実現するのである」(和辻 [2007b] 312 頁)とされる。

もちろん、和辻も、実際には経済が「人倫の喪失としての打算社会」であること、「欲望や労働の相互媒介が、単なる欲望人の連関として全然人倫的合一の意味を含まないということ、従ってそこには相互奉仕の自覚がなくただ利己主義的な利益計算のみがあるということ」（和辻 [2007b] 326 頁）は認めている。だが、それは「超地域的な文化共同体への動向」なのであって（和辻 [2007b] 351 頁）、実質的には「民族」という間柄において止揚されるべきものにすぎなくなっているのである。

では、「間柄」を信頼の基礎にすると、「信頼」はどのようなものとして構造化されることになるだろうか？ ルーマンは、「人格的な信頼関係」が成立するためには、人間の行為が「人格に規定された行為として人の眼にうつるようになっていること」、「自由な」行為として制度化されている」（Luhmann [1973=1990] 74 頁）ことを挙げている<sup>(44)</sup>。

他方、間柄における行為は、相手との間柄の持続を所与として、相手の信頼に応え、相手を慮って選択されるものであり、状況を見通すことができるのであれば、第三者においても当事者がどのようにふるまうかが予期可能なかたちで、つまり、この第三者の予期を「世間の眼」として当事者にも予期できるようなかたちで選択される。間柄における行為は、このような意味において、「自由な」行為とは言いがたい。かといって、「間柄」に相対的に行為内容が決まる以上、システム信頼のように固定した予期に支えられているわけでもない。

もっとも、ルーマンは人格的信頼が再帰化した「洞察による信頼」についても語っている。「人格的信頼は、再帰化されることによって、その本質的な部分が表現方法やマナーにたいする信頼へと変わる。人格的な信頼は、この形態においては、信頼としての機能を失うことなく、それ自体が洞察可能なものとなる」（Luhmann [1973=1990] 125 頁）。簡単には「お大事に」などの社交辞令のようなものを考えてみればいい。間柄のもとでの行為は、その表現がどのように受け取られるかを常に意識しながら営まれなければならない以上、いつも再帰化しており、表現と内面の区別が問題にできる。のみならず、たとえ内面において相手の期待に反していても、その表現において相手の信頼をつなぐことができる。つまり、間柄の倫理は「洞察による信頼」の一形態として理解することができる。

実際、和辻自身もこうした間柄が成り立つ基底を以下のような実践的行為連関の特徴から説明しているが、そこに間柄の継続を所与とした再帰化を読みとることができるであろう<sup>(45)</sup>。「行為が主体の間の働きあいであり、そうしてそのおのおのの働きかけがこれらの主体の間の既存の関係に規定せられるとすれば、行為が過去の間柄を背負ったものであることは明らかである。しかし、それだけで行為が成り立つのではない。主体の間の働き合いは、その主体が相背くにしろ、あるいは合一する方向に向かうにしろ、とにかくいまだ存せざる関係をあらかじめ含んでいるのでなくては、働きであることができない」（和辻 [2007a] 363-4 頁）。「その目ざすところが他の主体との連関であり、従って可能な間柄である時にのみ、行為は成立する」（和辻 [2007a] 365 頁）。だから、実践的な行為連関は主体間の実践的な相互了解を含んでおり、「実践的行為的な連関そのものの内部においてすでに実践的に「わけ」がわかっている」（和辻 [2007a] 56 頁）、「その限りにおいて間柄が存立する」（和辻 [2007a] 57 頁）と言われる。

洞察可能な信頼は、人間関係を良好にする。「社会関係をあまりギスギスさせずに制御しうること、



苦痛な事柄や個人の感受性を迂回すること、信頼関係の崩壊を回避したり、感情によってコントロールが及ばなくなることを回避したりすること」を可能にする (Luhmann [1973=1990] 125-6 頁)。他方で、洞察による信頼は信頼する側に過剰な心理的負担を与えることになる。「信頼する者が一層思慮深く、一層熟慮することが要求される」。「信頼する者は、直接他人を信頼するのではなく、信頼が「それにもかかわらず機能する」ところの根拠を信頼している」(Luhmann [1973=1990] 126 頁)。(たとえば、義理を強要する世間の眼を想起せよ)

それゆえ、ルーマンはこうした洞察による信頼は、限定された場面でしか利用可能でないとみている<sup>(46)</sup>。「例えば、一貫して教育を受けた上流階層や官僚の行動様式として、あるいは政治や経済の領域のように、他の生活領域におよぼす影響が比較的うまく統制される特定の行動領域のなかでしか、期待できない」(Luhmann [1973=1990] 126 頁)。だが、間柄の倫理は、こうした限定的局面を超えて、国家に及ぶまで適用されていく。「国家は、私的存在を媒介として共同性を実現するという人倫の運動を、包括的に保証し、統一的に組織するところの、人倫の体系にほかならぬのである」(和辻 [2007c] 18 頁)。

してみれば、間柄の倫理学は、「家の思想」さながら、局域的な現象である「洞察による信頼」を社会の全域に適用したものとして理解できるだろう。そして、それは社会の複雑性の増大による負担を、過剰に個人に負わせているという意味で不条理な社会である。こうした社会の営みはどこかで破綻を迎えざるをえない。そして、それがいま日本で起こっていることなのかもしれない。

#### 注

(1) 例えば、色川 [1980] や [1983] を参照のこと。

(2) 生態学的な視点から農村構造をモデル化した渡辺兵力 [1976] の議論は、守田の認識とほぼ重なるという点でよい。その渡辺は、「農家とは、お互いに一定の土地・地所を保有しているという事実にもとづいて生まれたところの、ある社会関係によって結ばれている「家々」である」(安達 [1985] 315 頁)と、「村落とは、土地保有という事実を相互承認していることを、集団成員の基本的要件とするルールが、その集団の秩序の根底にある地縁的・血縁的集団である」(安達 [1985] 322 頁)と定義している。同様の視点を採用した分析が、細谷昂 [1968] (安達 [1985] 137 頁)や嶋崎稔 [1977] (安達 [1985]) などにも見出される。たとえば、嶋崎も次のように確認している。「「農家」の再生産が、本来的に一方での「生産と生活(消費)」、他方で「共同と個別」、の未分離の融合として行われる。その「基底」において農民を存在せしめているものとして、小生産である限り保持される「自給性」が指摘されよう。その「自給」の実体・物質的基礎はまさに一片の「土地」を所有ないし保有していることにほかならない」(安達 [1985] 246 頁)。

(3) こうした村落構造のモデル化に対しては、「東北型農村」と「西南型農村」という福武直 [1949] (安達 [1985]) による高名な類型区別を無視するものだと指摘もあろう。福武によれば、東北型の村とは、アニとオジ、本家と分家が地主-小作関係のもとご恩と奉公の恩情的で封建的な関係を取り結ぶ「家族主義的ヒエラルキーによって徹底的に規定された村」(安達 [1985] 22 頁)であり、それにたいして、西南型の村とは、親族関係に主従関係がみられない、「村の日常的な生活が、同族よりも講組中心に動いている」(安達 [1985] 38 頁)ような村であるとされる。それでいけば、守田の分析は、農地解放以降のものでもあり、かつ西南型の農村を典型に見ているように受けとれる。

ただし、福武が二つの類型の違いをどのように説明しているかといえば、西南型に相当する岡山の村について、①手作大地主の欠如、②農業生産力の相対的な高さ、③貨幣経済の浸透度の高さを指摘している(安達 [1985] 46-7 頁)。「このように本家が分家への同居を経ないで行われるのは、この地方に於ける生産

力の相対的な高さが、次三男の労力を長く家に止めることを要せず、又比較的狭小な耕地によっても生活できることに基づくのであり、同時に、貨幣経済の酷しさが、下層農家の没落を激しくし、且つそれらの村外のへの流出を促進するために、分家しうる余技が生ずることにも、その理由が求められるであろう」(安達 [1985] 32 頁)。つまり、その中心には所有や生産力といった経済的条件がある。

経済的条件の悪化が直撃するのは、本家よりも分家層であり、しかも、村の外に受け皿がないのであれば、その帰結の一つは、分家の本家への依存度の深化ということになる。つまり、村の生産=生活の条件と村の支配様式は相関する。たとえば、高橋明善 1959 (安達 [1985]) は、部落支配の作動様式が、土地所有の構造、つまり地主的か自作農的かで決まる一方、農業生産力の展開と農外雇用の場の拡大の有無が、この支配構造に影響をもたらすと分析している。二つの類型の差異は、こうした変数の導入により、本稿で示したモデルのヴァリエーションとして、充分ではないかもしれないが、捕捉することができる。

また、このモデルでは農村がスタンダードになっているが、漁村についてもほぼ同様のモデルがあてはまることが指摘されており、ただ、漁業では土地のしぼりを受けない分、水平的な関係が築かれやすいと考えてよいようである。たとえば、住谷一彦は、日本の村落共同体を「同族階層制」「年齢階層制」「世代階層制」に分けたうえで、次のように述べている。「このことは、また多くの場合こうした「年齢階層制」村落が漁村にみられる事態とも関連するが、村落社会のうちで「共同労働」の占める比重が大であり、しかもそれが「年齢階層制」的に編制されている点と照応する。こうした構造が村落社会の基層をかたちづいている場合、「身分階層制」はたとえ形成されたとしても、表層として浅く覆っているにすぎなくなり、封建的「共同体」としての構造の内面的強度は、弱化せざるを得ないであろう」(住谷 [1963] 374 頁)。ただし、それだけ解体しやすいという話にもなるのだが。

- (4) 何よりも福田克彦『三里塚アンドソイル』を参照のこと。仄聞したところによれば、日進市が郊外化するにつれて土地評価額が上昇し、税金が高くなったことをぼやく農家がいたという話を聞いたことがある。だが、それは見方を変えれば、所有する土地の資産価値が上がったということなのである。
- (5) たとえば、こうした点を室田武などは高く評価するわけである。室田の守田評については『農業は農業である』によせた解説を参照のこと。また、室田自身の議論としては室田 [1991] などがある。また、守田 [2003] には当時出た鶴見俊輔の書評が再録されている。
- (6) これはアルフレート・シュッツの異郷者論を思い浮かべてもらおうとよいと思う。Schutz [1964] 参照。
- (7) たとえば、世代交代もこうした生活=生産の続行に結びついている。「親いまだ健在なるうちに世代交替が行われる」が、「この交替は、生活したがって生産を持続させるために行われるのであって、資産を分配するために行われるものではない」(守田 [2003] 107 頁)。
- (8) 和辻もこう指摘している。「だから村や町内などあの「寄り合い」は、互いに己の意見を主張することによってでなく、むしろ意見を譲り合うことによって成り立っていたと言ってもよい」(和辻 [2007b] 280 頁)。桜井 [1985] も参照のこと。
- (9) 源は、「事実としての義理」と「観念としての義理」を区別したうえで、義理の観念が成立する源泉を武士に見て、それが町人に拡がったものと見ている。「このような事実をみると、義理の観念が観念として自覚されたのは、戦後末期の運命共同体としての武士社会においてであったこと、近世初期の」「町人の世界にはまだ義理が成立せず、全国的な商業組織が成立した段階にはじめて町人の世界に義理が成立したこと、中期以後にはじめて価値の階層秩序的観念体系が成立し、社会の底辺に生きていた習俗としての義理と、戦国末期あたりから観念として成立してきた義理とがこの時期にはじめて一致する、ということが推察され、そしてそれは歴史的事実にほぼ照応すると考えてよい」(源 [1969] 55 頁)。そのような意味において、ここで村落構造で見出そうとしているのも、まずは事実としての義理である。有賀 [1967] 195 頁以降および桜井 [1985] 115 頁も参照のこと。
- (10) そして、源はこの義理が外的規範としての性格を帯びてくるようになる時期を近松門左衛門以降に見ている。「西鶴、近松いずれのばあいでも、義理が信頼または好意にたいする呼応というような性格をもっていたのにたいして、近松以後のばあいは、義理はわれわれを束縛し拘束する外的規範という意味のみに使われるようになったからである」(源 [1969] 125 頁)。

(11) 橋爪大三郎は、かなり大ざっぱではあるが（そもそも何故このような規範構造が採用されなければならないのだろうか？）、ここで確認してきた構造に類比的な事態を「togethernessの優越」として説明している。二人の人間がいて、この二人が異なる社会形式に支配されているとしよう。こうした共在の困難を前にして、「togetherであること」を解消する代わりに、常に二人のいずれか少なくとも片方が自らの社会形式を変化させ、互いに両立できるものとする。これが「togethernessの優越」である。だから、「togethernessの優越」は、各人に彼固有の社会形式をもつことを許さない。これは、人々が社会の具体的な形態を決定できない、という危険な事態をいみする。〈日本〉がつつぎつぎ外来の社会形象を移入しては、それをまとわなければならない必然性が、ここにある」（橋爪 [1986] 212 頁）。たとえば、ここに日本にあっては「思想的な座標軸」が欠如しているという丸山眞男の指摘を重ねることもできよう（丸山 [1961] 4-9 頁）。

もちろん、こうして "togetherness の優越" を実現した複数のサークルはそれぞれが同一の社会形式を採用しているとは限らない。こうした複数のサークルを調停する「空虚な中心」が天皇制であるとされる。「天皇制は、その基本形式が示すように "togetherness の優越" 原則の空間全域にわたる展開を調停せんとする」（橋爪 [1986] 214 頁）。

(12) よく知られているように、ゴッフマンにおいても、それぞれが何者であるかその役割は対面する相手との関係で決まってくるのだが、同時に、その行動様式は、互いが場所を占める場面にも左右される。Goffman [1967] ほか。ゴッフマンの議論の概観については、さしあたり拙稿（芦川 [1998-99]）を参照のこと。また、間柄の淵源には、尾藤言うところの「役」の体系が見てとれるように思われる（[1992] 40 頁）。

(13) こうした「まこと」の発露がきわめてナルシスティックな性格を帯びやすくなることはみやすい。それが有効に作動するためには、それこそ気心の知れた「間柄」を必要としよう。ルーマンは、こうした「間柄」で成り立つ信頼を「洞察による信頼」として説明している。

(14) ただし、この「意地としての義理」は「倫理というにはあまりに生々しい、時には激情的なかたちをとる強烈な生活感情であり、しかも武士たちを強い力をもって拘束するもの」だとされ（源 [1969] 74 頁）、われわれがイメージしそうなものとはかなり違っている。なお、近松門左衛門のころには、これが「一分」と呼ばれ義理から分化してくる（源 [1969] 54 頁）。

(15) 苅部 [1995] 164 頁、金子 [1957] 34-40 頁を参照。

(16) これは、ゴッフマンの表局域と裏局域の区別にはほぼ相当するといつてよい。ゴッフマンにとって他人の目を意識して表局域でなされる活動は、基本的に「公共的な場所 public places」で行われる行動なのである。Goffman [1959] ほかを参照のこと。

(17) 和辻にあっては、歴史とは「国家の自覚」であるとされるのであるが（和辻 [2007c] 138 頁）、やはり間柄に基づくものであるがゆえにその内容はその都度書き換えられるようなものとされている。「しかしこの共同の知識は、現在の共同存在の自覚として、現在を規定せる過去的内容にかかわるのであるから、現在の状況に従って絶えず新しく把握しなおされなくてはならない。そうしてその現在の状況を決定しているものは、過去内容に規定されながらもまた限定されざる未来を自由に創り出そうとする働きである」（和辻 [2007c] 157-8 頁）。

(18) ゴッフマンにあっては、公共的な場所での活動にあらわれてくる私的存在が問題とされている。それによると、私的存在の現れは、関与配分の問題として一定の程度まで許容されるものではあるが、過剰に現れてくれば公共的な場所での相互行為の妨げになる一方で、時として役割距離のように相互行為を再生産する資源としても活用される。Goffman [1961] [1963] ほかを参照のこと。

(19) ゴッフマンの議論のなかでは、公私の境界判断そのものは、より広い世界とゆるく結びついた場面の規範から決まると考えられており、その都度決まる公私の境界設定自体はかなり固定したものだと言ってよい。また、公私のヒエラルキーも場面と結びついている。たとえば、仕事には家庭を持ち込まず、家庭に仕事を持ち込まないといった具合に（といいつつ、持ち込む余白があるわけだが）。ただし、スティグマやアサイラムについては、固定したヒエラルキーがあり、何が私的存在として問題視されるかが極めて流動

- 化する事態として描かれている。Goffman [1961] [1963] ほかを参照のこと。
- (20) こうした和辻の「公」の用法は、I・カントの「理性の公的使用」のそれとはまったく相容れないものである。カントによれば「理性の公的使用というのは、或る人が学者として、一般の読者全体の前で彼自身の理性を使用することを指している。また私が理性の私的使用というのはこうである、—— 公民として或る地位もしくは公職に任ぜられている人は、その立場においてのみ彼自身の理性を使用することが許される、このような使用の仕方が、すなわち理性の私的使用なのである」(Kant [1974] 10-12 頁)。そして、「自分の理性を公的に使用することは、いつでも自由でなければならない」(Kant [1974] 10 頁)。
- (21) 和辻が天皇をどのように位置づけていたかについての詳細は、苅部 [1995] 165-169 頁を参照。また、和辻は精神共同体の成立する範囲は民族=国家にとどまるものとみている。「民族を純粹に文化共同体として把握するならば、民族はまた本来的に精神共同体であるということになる。なぜなら、それは宗教・芸術・学問等の共同体なのであり、そうして精神共同体はかかる共同体としてのほか存立しえないのだからである」(和辻 [2007c] 447 頁)。
- (22) ただし、「公」はその「持ち場」を果たす成員を等しく包摂する契機をも含む。国民が天皇の赤子であったように、天皇との近さによって規定される「公」のヒエラルキーを無効にして、国民を均質化するのも天皇の「公」なのである。それゆえ、ヒエラルキーの最下層にあっては天皇に向けての逆向きの求心力が働きうることにもなる。また尾藤 [1992] 120 頁の指摘も参照。
- (23) 丸山は、東大の助手時代に、南原繁の助言のもと、和辻の「日本倫理思想史」と、それから平泉澄の講義を受けている(苅部 [2006] 94 頁)。以下、丸山の引用については、頁数は原著からとし、カッコ内に全集の頁数を記す。
- (24) この「国体」そのものが融通無碍のものであったことは『日本の思想』でも指摘されている。「しかもこれほど臣民の無限責任によって支えられた「国體」はイデオロギー的にはあの「固有信仰」以来の無限定的な抱擁性を継承していた」(丸山 [1961] 33 (217) 頁)。「国家主権が精神的権威と政治的権力を一元的に占有する結果は、国家活動はその内容的正当性の規準のうち(国體として)持っており、従って国家の対内及び対外活動はなんら国家を超えた一つの道義的規準には服しないということになる」(丸山 [1964] 17 (23-4) 頁)。
- (25) 穂積の国家観については、松本 [1969] 5 章を参照のこと。
- (26) ただし、二つをわける視点そのものは丸山にもある。「その際底辺の共同体的構造を維持したままこれを天皇制官僚機構にリンクさせる機能を法的に可能にしたのが山形の推進した地方「自治制」であり、その社会的媒介となったのがこの共同体を基礎とする地主=名望家支配であり、意識的にその結合をイデオロギー化したのがいわゆる「家族国家」観にほかならない」(丸山 [1961] 45 (227) 頁)。
- (27) たとえば、いささか局面は異なるが農地解放の処理方式をめぐる以下のような知見は中間層の機能を考えるうえで興味深い。「部落結合が上からの農政浸透の「中間項」として利用されるばあい、これをつらぬく地主的ヒエラルキーに規制されて、農政の内容は旧地主や自作地主に有利なものに変容せしめられる。しかも利用された部落結合そのものは、また変質して、部落の指導者は行政機関のエージェントとして官僚化するとともに、部落民相互の関係も冷却した利益交換の関係となる。この一切のしわよせは零細農に集中し、かつてはかれらを庇護する面をもちえた部落結合がいまや桎梏としてしか作用しなくなるのである。だが部落結合は、ともあれかようなふうにして、歪んだ形にせよ部落からの展開の起点=母胎として役立つのである」(安達 [1985] 88 頁)。
- (28) 神島 [1961] 40 頁以降。最終的には「母性」の強調に行き着く、「家」の実体とは解離した「家」観念の弥縫策の変遷は、鹿野 [1983] を参照。あるいは渡辺 [2005] 268-9 頁を参照。
- (29) たとえば、福田克彦は三里塚闘争のさなかに辺田部落に、「行政的な部落」と「同盟的な部落」の二重性が生じたことを確認している(福田 [2001] 119 頁)。
- (30) たとえば、そうした研究の一端は『思想の冒険』(鶴見・市川 [1974]) に結実する近代化論再検討研究会の共同研究や「内発的発展論」の成果あたりにかがうことができる。また、同様の対立点から、町内会を再評価する議論としては、玉野和志「町内会—なぜ全戸加入が原則なのか—」(吉田編 [1991] 第5章)

のようなものがある。

- (31) これは、部落が、経済的等の意味で、単に自立しているのか、それとも自律しているのかの違いによって、住民の意識構造が違って来るかもしれないという仮説を立てられるということの意味する。
- (32) この点は、すでに石田雄（色川編 [1983a] 65頁）が指摘している。
- (33) ほかに色川（鶴見・市井 [1974] 261-2頁）の指摘や『日本解放戦線・三里塚』（小川伸介監督作品 1970）なども参照。また福田の議論については道場 [2002] も参照。
- (34) 水俣でこれに相当するのは漁民暴動の組織化であろう。この点については色川編 [1983b] 122頁を参照。
- (35) まったく文脈は異なるが、当事者の当事者性を問題にしない社会運動の展開例として本郷 [2007] がある。本郷によると、HIV感染者にあっては当事者が不可視のスティグマを抱えており、共通の集合的アイデンティティを確保できない。そこで、「誰もが感染者になりうる」という意味論を採用して良心的支持者も含めるかたちで当事者性を拡張し、当事者性を浮上させずに活動を組織していく戦略を採用しているというのである。
- (36) 「しかし、青行隊のこの優柔不断ともいえる決断のなさが、その後の反対運動の大きな理論を結果的にはつくりだしていくことになった。絶対反対を唱えず中途半端をつらぬきとおしたことから、その後の反対運動の根幹となる《農の思想》の端緒をつかんだのだ」（福田 [2001] 240頁）。もっとも、最後は農民にニヒリズムを見出してしまうのだが。「最後に残ったのは農民の恨みということだ」（福田 [2001] 240頁）。
- (37) 「反対同盟という組織は、空港の敷地とされた開拓農家と、騒音地区とされる古村の農家の混在であった。闘争以前、古村は開拓農家を一人前の百姓とはみず、古村と開拓の関係には明確な差別感情が存在していた。ところが空港敷地の練引きによって、開拓農家は突然空港問題の“当事者”となる。彼らが土地を売るか売らないかが、空港建設の是非を決める大きな鍵となった。古村は自分たちの村を守るためには、開拓農家を支援しなければならない立場になった。敷地内を開拓に限ったことは、古村と開拓というその意味では安定していた差別構造に、当事者VS応援団という逆差別を惹起したのである。古村の農民たちは開拓に対する差別意識にいったん蓋をして、空港問題の当事者という建前から敷地内開拓を上座におくという姿勢をとった。もちろん本音はしずかに沈殿していく。こうして反対同盟は開拓者が国家によって付与された主人公意識と、古村が先祖から疑問もなく受け継いだ本百姓意識が、常に水面下でせめぎあう危険を孕んだ組織として誕生するのである」（福田 [2001]）264頁）。桜井 [1985] 73頁以降も参照。
- (38) たとえば、福田が紹介する平野清識の観点。「農業基盤がしっかりしていないと、どんなに回りから支援活動をしたとしても、結果的には、公団に負けるのではなく、百姓に負けて土地を売ってしまう。だから闘争にかつためのいちばん大切な条件は、農業基盤を確固としたものにつくりかえることだ」（福田 [2001] 301頁）。他方、三里塚では、青年行動隊が同盟の分裂を回避しようと「自主基盤整備」を提案するとき、こうしたトレード・オフの関係が垣間見えるように思う（福田 [2001] 251頁）。
- (39) そして、「熊本・告発」が患者を支援するにあたって採用していた運動原理が、患者を絶対的な「公」とする「義理・人情」であったと言っている。渡辺 [1975] を参照のこと。拙稿（芦川 [2006]）でもこの点について分析が加えてある。
- (40) こう考えてみると、当時、谷川雁はとてもユニークな試みをしていたことになるが、この検討は別の機会に譲りたい。このネットワークに近いものがあるとすれば「仏教講」であろう（桜井 [1985] 90頁）。三里塚闘争においては、この点で茨城県の農民運動家山口武秀の提案で「日本農民の名において収容を拒む」というスローガンのもと、三里塚周辺の農民の動員をはかったのは興味深い（福田 [2001] 166-74頁）。
- (41) ここで見てきた作動条件は単純に物質的なものではなくむしろ「意味論的」なものである。というのも、「経済的危機」はそれが必ずしも現実的なものではなく観念的なものであっても同様の事態が作動しうるからである。
- (42) この点で、渋谷 [2001]、酒井 [2001] の指摘は興味深い。
- (43) ここで「間柄」の関係への寄与を「公」、そこからの後退を「私」と呼ぶ代わりに、パーソナルな関係をつないでいけるような領域を「私」、パーソナルな関係ではつないでいけない領域を「公」と名づけるとすれば、社会は、おおよそ人格的信頼に依拠する「私的領域」とおおよそ「システム信頼」に依拠する公的

領域に分けられることになる。おそらくゴッフマンが公共的なものを考えるときは、このような区別に乗っかっている。ただし、この領域の分割は空間的なものとはかぎらない。

- (44) 和辻において、互いが人格としてあらわれてくるのは、文化共同体における友人関係の段階である。文化の場面においては、すべての人々が友人となる資格を持っており、「この資格は近代の人格の概念と密接に関連したものである。Personはその本来の「役割り」の意味からして、夫、妻、父、母、子、兄弟、隣人などのごとき限定された資格における人を意味すべきはずであるが、近代においては全然逆にこれらの限定された資格を洗い去った人を意味するにいたっている。が、かかる「人」はそれぞれの侵すべからざる品位を担ったものとして、相互に尊敬し合わなくてはならぬ、と言われる」（和辻 [2007b] 439 頁）。

このように、和辻は「人格」の問題を一貫性よりも、「品位」にしていることがうかがわれる。「間柄」を中心に据えるなら、「人格」は首尾一貫していることよりも、「間柄」においてどのように振る舞うかという「品位」において問題とされるであろう。これは以下の神島の指摘とつきあわせると興味深い。「近代日本における人格の観念は、すくなくとも庶民においては、個人の主体的統一というよりもむしろ品位の問題として把握されていたことを注意しなければならない」（神島 [1961] 26-7 頁）。

- (45) この点で以下のようなリーダーバハの指摘は卓見である。そして、「構造的・存在論的なレベル」と「具体的・存在者的なレベル」を連続させてしまう装置が「間柄」であるように思われる。だから、経済現象はネガティブなものとしてしか把握できない。だが、ルーマンのコミュニケーション・メディアの議論をみれば分かるように、コミュニケーションの継続をすべて間柄に頼る必要はないのだ。「和辻の間柄の弁証法的な捉え方は純粋に構造的な意味をもつはずである。けれども、人間の空間性と時間性の究明においては、あたかも間柄が構造的・存在論的なレベルから具体的・存在者的なレベルへと引きずり下ろされているかのように見える。そのつど「規定された」過去と未来の間柄が急に問題となり、この間柄が現在の行為を導いているとされるのである。見のがすことができないのは、もともと構造的・存在論的に考えられていた間柄の概念が事實的・具体的な社会の意味を帯びるようになったということである（Liederbach [2001=2006] 167-168 頁）。

- (46) 一例として、エリアスの『宮廷社会』やゴッフマンの『アサイラム』を参照のこと。

#### [参考文献]

- 芦川 晋 1998-99「自尊心・感情・アイデンティティ—ゴッフマンの記述を組織する期待と自己の構造—（上）（下）」『ソシオロジカル・ペーパーズ』7-8
- 芦川 晋 2006「水俣病闘争の思想と行動について—渡辺京二『小さきものの死』を読みながら—」『中京大学社会学部紀要』20-1/2 p,113-p,165
- 安達生恒編 1980『村落構造論』農文協（昭和後期農業問題論集 21）
- 有賀喜左衛門 1967『有賀喜左衛門著作集 IV 封建遺制と近代化』未来社
- 有賀喜左衛門 1968『有賀喜左衛門著作集 V 村の生活組織』未来社
- 色川大吉 1980『水俣—その差別風土と歴史—』反公害水俣会議
- 色川大吉編 1983a-b『水俣の啓示—不知火海総合調査報告—（上）（下）』筑摩書房
- Elias, Norbert, 1969, *Die hofische Gesellschaft*, Herman Luchterhand Verlag. (波田・中埜・吉田訳『宮廷社会』法政大学出版局 1981)
- 大澤真幸 1986「〈日本〉」『ソシオロギス』10 p,64-80
- 大塚久雄 2000『共同体の基礎理論』岩波現代文庫
- 鹿野政直 1983『戦前・「家」の思想』創文社（叢書 身体の思想 9）
- 金子武蔵 1957『倫理学概論』岩波書店
- 神島二郎 1961『近代日本の精神構造』岩波書店
- 苅部直 1995『光の領国 和辻哲郎』創文社（現代自由学芸叢書）
- 川島武宜 1946「日本社会の家族的構成」『中央公論』61-6（川島 [2000]）
- 川島武宜 1951「義理」『思想』Vol. 327（9月）pp,21-28

- 川島武宜 1957「イデオロギーとしての「孝」『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店（川島 [2000]）
- 川島武宜 2000『日本社会の家族的構成』岩波現代文庫
- Kant, Immanuel, 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. (篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波文庫 1950)
- きだみのる 1967『にっぽん部落』岩波新書
- きだみのる 1981『気違い部落周遊紀行』富山房百科文庫（吾妻書房 1949）
- Granovetter, Mark S., 1973, "The Strength of Weak Ties", *AJS*78:1360-1380. (大岡栄美訳「弱い紐帯の強さ」野沢 [2006]）
- 黒住真 2006『複数性の日本思想』ペリカン社
- Goffman, Erving, 1959, *The Presentation of the Self*, Doubleday. (石黒毅訳『行為と演技—日常生活における自己呈示—』誠信書房 1973)
- Goffman, Erving, 1961, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Bobbs-Merrill. (佐藤毅・折橋徹彦訳『出会い—相互行為の社会学—』誠信書房 1985)
- Goffman, Erving, 1961, *Asylum: Essays on the Social Situation of Mental Hospital and other Inmates*, Doubleday. (石黒毅訳『アサイラム—施設収容者の日常世界—』誠信書房 1983)
- Goffman, Erving, 1963, *Behavior in Public Places: Note on the Social Organization of Gatherings*. Free Press. (丸木恵祐・本名信行訳『集まりの構造—新しい日常行動論を求めて—』誠信書房 1980)
- Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall. (石黒毅訳『スティグマー烙印を押されたアイデンティティ—』せりか書房 1984)
- Goffman, Erving, 1967, *Interaction Rituals: Essays on Face-to-Face Behavior*, Doubleday (now by Pantheon). (広瀬英彦・安江孝司訳『儀礼としての相互行為—対面行動の社会学—』法政大学出版会 1986)
- Goffman, Erving, 1969, *Strategic Interaction*, U. of Pennsylvania P.
- 酒井隆史 2001「現在性の系譜学へむけて—「犬」と例外状態」『自由論—現在性の系譜学—』勁草書房
- 桜井徳太郎 1974「結衆の原点—民俗学から追跡した小地域共同体構成のパラダイム—」鶴見・市川 [1974] (桜井 [1985] に再録)
- 桜井徳太郎 1985『結衆の原点—共同体の崩壊と再生—』弘文堂
- 渋谷望 2001「ポストモダンの宿命論」『現代思想』11月 (『魂の労働—ネオリベラリズムの権力論』勁草書房 2003)
- 嶋崎稔 1977「安中鉞害と農民の“生活破壊”—法廷闘争の論理と実証として—」『村落社会研究』13 (安達 [1985] pp229-271)
- Schutz, Alfred 1964, "The Stranger: An Essay in Social Psychology," A. Brodersen ed., *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, Martinus Nijhoff, pp.91-10. (渡部光・那須壽・西原和久訳「よそ者—社会心理学的一試論」133-151頁『アルフレッド・シュッツ著作集 第3巻 社会理論の研究』マルジュ社 1991)
- Simmel, Georg, 1908, *Soziologie*, Duncker & Humblot. (居安正『社会学』白水社 1994)
- 住谷一彦 1963『共同体の史的構造論—比較経済社会学的試論—』有斐閣
- 高橋明善 1959「部落構造の二類型—戦後の部落構造の展開の基点—」『東京大学教養学部社会科学紀要』8 (安達 [1985] pp93-134)
- 田原嗣郎 1988「日本の『公・私』」『文学』56巻9-10号 (溝口 [1995] に再録)
- 鶴見和子・市井三郎 1974『思想の冒険—社会と変化の新しいパラダイム—』筑摩書房
- 鶴見和子 1993『漂泊と定住と—柳田国男の社会変動論—』ちくま学芸文庫 (1977 筑摩書房)
- 野沢慎司編・監訳 2006『リーディングス ネットワーク論—家族・コミュニティ・社会関係資本』勁草書房
- 橋爪大三郎 1986『仏教の言説戦略』勁草書房
- 尾藤正英 1992『江戸時代とは何か—日本史上の近世と近代—』岩波書店
- 福田克彦 2001『三里塚アンドソイル』平原社

- 福武直 1949「東北型農村と西南型農村」『日本農村の社会的性格』東京大学出版会（安達 [1985] pp5-49）
- 藤田省三 1996『新編 天皇制国家の支配原理』影書房（原著 未来社初版 1966 二版 1973）
- 細谷昂 1968「水稻集団栽培と「部落」」『村落社会研究』4（安達 [1985] pp135-187）
- Hobsbawm, Eric J., 1964, An Introduction to Karl Marx 'Pre-Capitalist Economics Formations', Lawrence & Wishart.（市川泰治朗訳『共同体の経済構造—マルクス『資本制生産に先行する諸形態』の研究序説』未来社 1969）
- 本郷正武：2007『HIV/AIDSをめぐる集合行為の社会学』ミネルヴァ書房（MINERVA 社会学叢書 27）
- 牧原憲夫 1998『客分と国民のあいだ—近代民衆の政治意識』吉川弘又館
- 松本三之介 1969『天皇制国家の支配原理』未来社
- Marx, Karl, 1858, Formen, die der kapitalistischen Produktion.（市川泰治朗訳「資本制生産に先行する諸形態」（Hobsbaum [1964=1969]『共同体の経済構造』）
- 丸山眞男 1946「超国家主義の心理と論理」『世界』（『丸山眞男集 第三卷一九四六—一九四八』岩波書店）
- 丸山眞男 1961『日本の思想』岩波書店（『丸山眞男集 第七卷一九五七—一九五八』岩波書店）
- 丸山眞男 1964『現代政治の思想と行動 増補版』未来社（初版 1956-7）
- 溝口雄三 『中国の公と私』研文出版
- 道場親信 2002「三里塚闘争への社会運動論的アプローチのために—『三里塚アンドソイル』への応答として」『社会学論集』144
- 源了圓 1969「義理と人情についての覚書」『人間研究』6
- 源了圓 1969『義理と人情—日本的心情の一考察—』中公新書
- 室田武 1991『水土の経済学—エコロジカル・ライフの思想—』河出文庫
- 守田志郎 1987『農業は農業である』農文協（人間選書）
- 守田志郎 1994『むらの生活誌』農文協（人間選書）（1975『村の生活誌』中公新書）
- 守田志郎 2003『日本の村—小さい部落—』農文協（人間選書）（1973『小さい部落』朝日新聞社）
- 山本七平 1983『「空気」の研究』文春文庫（文藝春秋 1977）
- 山本陽三 1973「農山村開発と村落構造」喜多野清一博士古稀記念論文集編集委員会編『村落構造と親族組織』未来社。（安達 [1985] pp373-305）
- 吉田民夫 1991『社会学の理論でとく現代のしくみ』新曜社
- Liederbach, Hans Peter, 2001, *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuro: Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, Munchen:Judicium.（平田裕之訳『ハイデガーと和辻哲郎』新書館 2006）
- Luhmann, Niklas, 1973, *Vertrauen* (2. erweiterte Aufl. ed.). Enke.（大庭健・正村俊之訳『信頼』勁草書房 1990）
- 渡辺京二 1975『小さきものの死—渡辺京二評論集—』葦書房
- 渡辺京二 2005『逝きし世の面影』平凡社ライブラリー
- 渡辺兵力 1976「農家と村落の相互規定」『村落社会研究』12（安達 [1985] pp307-339）
- 綿谷越夫 1959「手野部落」福武直編『日本農村社会の構造分析』東京大学出版会（安達 [1985] pp51-92）
- 和辻哲郎 1934『人間の学としての倫理学』岩波書店
- 和辻哲郎 2007a-d『倫理学（1）-（4）』岩波文庫（原著 1937-42-49『倫理学（上）（中）（下）』岩波書店）

なお、本研究は 2006 年度中京大学特定研究助成の成果である。