

松 山 大 学 論 集
第 20 卷 第 3 号 抜 刷
2 0 0 8 年 8 月 発 行

『世間学』再考」(前編)

今 枝 法 之

『世間学』再考（前編）

今 枝 法 之

序

先年、物故した歴史学者の阿部謹也は「世間」に関する一連の研究を行い、「世間学」（ないし「世間論」）という新たな学問を提唱していた¹⁾。阿部の「世間学」は、現代日本の生活世界が西欧近代的な意味での「社会」ではないこと、そして日本では人々は「世間」の中に生きており、個人の自由や人権が抑圧されていることを問題とした。

阿部によれば、「日本人が生きている生活空間の実質というものは、あえて言えば『社会』ではない²⁾。たとえば、企業や官庁で何か不祥事が生じた場合、責任者は「世間をお騒がせして申し訳ない」と謝罪するが、「社会をお騒がせして申し訳ない」とはいわない。このように日本人は「社会」というよりもむしろ「世間」の中で生きている。そして、「世間」が個人を縛るがゆえに、西欧近代的な個人が日本には存在していない、と阿部は論じたのである。

しかし、阿部自身も認めているように、「世間」は「わが国の学者たち」の大部分によって無視されてきた。「世間学」に反応した数少ない学者ですら、「世間」は封建遺制であり、「すでに十分論じられてきた」という立場をとった、と阿部はいう³⁾。おそらく、阿部の議論は日本の社会科学界において、遅れて来た近代化論として、あるいは、かつての日本文化論の素朴な反復として等閑視されたのであろう。しかしながら、これまで日本の「前近代性」や「封建遺制」あるいは「文化的特性」についての議論は数多く存在するものの、「世間」という概念に関するかぎり、社会科学内部において十全に検討されてこなかった

ことは確かであり、その意味で阿部が「世間」それ自体について考察したことはきわめて大きな意義があったといえる。

昨今では「IT世間」ないし「ネット世間」に関する論議も登場し、日本の「世間」の現代の変容が語られている。さらに個人化や脱伝統化の進行による「世間」の解体を示唆する議論も多く見受けられる。こうした「世間」の変容や溶解が指摘される今日的状況を読み解くためには、阿部が遺した「世間学」を改めて検討し、その限界や難点だけでなく、その意義や功績をも再確認することが必要不可欠であると考ええる。

それゆえ本稿では、まず、阿部の「世間学」の骨子を同定する。次に阿部の「世間学」を日本文化論・日本社会論の歴史的文脈の中に位置づけつつ、その特性と問題点を明らかにする。さらに「世間学」に関して阿部の学問的先行者である井上忠司の議論を参照することにより、阿部「世間学」の問題点をさらに浮き彫りにする。こうした批判的検討をつうじて阿部において曖昧だった「世間」概念をより明確化するとともに、阿部「世間学」の学問的功績についての評価を試みる。以上の作業をふまえたうえで、近年の「IT世間」論や「世間」解体を示唆する論議を参照しつつ、「世間」の今後について考察してみたい。

一 阿部「世間学」の梗概

はじめに、阿部が指摘する「世間」の特徴について確認しておきたい。第一に、「世間」とは「欧米にはない…日本独自の生活の形」,⁴⁾「日本人の生活の枠組」,あるいは「日本人の生活世界」だとされる⁴⁾。また、「社会ではなく、比較的狭い範囲の人間関係」,⁵⁾「自分が現在関係を持っている人々と、今後関係を持つかもしれない人々の全体を指すもの」,⁶⁾「大人が互いに結んでいる人間関係の絆」,⁷⁾「個人個人が結ぶ関係の環」,⁸⁾「個人と個人を結びつけている人間関係の絆」とも記されている⁹⁾。このように、さしあたり、阿部のいうところの「世間」とは、欧米とは異なる日本独特の生活世界や人間関係、とりわけ、日本の大人の狭い範囲の人間関係を意味している、といえよう。そして、その狭い範囲の

人間関係でも、とりわけ「身内以外で、自分が仕事や趣味や出身地や出身校などを通して関わっている、互いに顔見知りの人間関係のこと」だとされるのである⁶⁾

第二に、世間には三つの掟ないし原則が存在する、とされる。一つめは、「贈与・互酬の関係」である。贈与・互酬の関係とは「与えたら返さねばならない」という関係である。すなわち「自分が行った行為に対して相手から何らかの返礼があることが期待されており、その期待は事実上義務化している」関係であり、「例えばお中元やお歳暮、結婚の祝いや香典」などにおいてみられるものである⁷⁾。年賀状を送ることや葬祭に出席することにおいてもそうした贈与・互酬の関係がみられる。そして「世間という集団の中で無事に生きていくためには、互酬関係をきちんと結んでいく必要があり、贈答儀礼を守ることが世間を生きる人間にとって何よりも大切な義務となっている」のである（「世間」においては、さらにこの「贈与・互酬の関係」のほかに「義理・人情の関係」も存在する、とされる)⁸⁾。二つめは「長幼の序」である。それは「年長者に敬意を払う」ことであり、「先輩に対する礼儀」を重要視するということである⁹⁾。「世間の中では、年上の方が基本的に重きをなす」というわけである¹⁰⁾。三つめは「共通の時間意識」である。たとえば、日本人の挨拶に「今後ともよろしくお願ひします」という表現があるが、これは日本特有のものであって、欧米にはそのような挨拶はない。日本人は「世間」という共通の時間意識の中を生きているので、初対面の人でもいつかまた会う機会があると考えている。しかし、欧米では一人一人がそれぞれ自分の時間を生きているので、そのような共通の時間意識はない、と阿部はいう¹¹⁾

第三に、「世間」は差別の温床である、あるいは、「世間」は排他的で差別的である、とされる。阿部によれば、日本人は公の会合では同窓会の仲間と固まろうとするし、外国では日本人だけでネットワークをつくる、といった排他的傾向がある。また、そうした「世間」以外の人間は「人間ではない」とされているがゆえに差別的でもある¹²⁾。さらに「世間」は被差別部落の人々も含まな

い。このように被差別部落民と外国人を「世間」は排除し、差別しているのであるが、その差別する側の「世間」の内部においても差別は存在する¹³⁾。「世間」内部の差別に関しては、「世間の中で暮らす個人はきわめて不安定な立場にあり、何時そこから排除されるか解らない危険に取り囲まれていた」と阿部はいう。個人は「世間」の中で不安定な状態に置かれており、自分の下に下位のものがいないと自分の存在自体が危うくなるので、何らかの形で劣位の存在をつくり上げることになる。そのような形をとって「世間」の中の差別は生まれてきた、とされる¹⁴⁾。このような「世間」における差別の問題は、「世間」の掟の一つである「長幼の序」とも関連しているが、人権の問題ということでもある。阿部は「日本人の間には歴史的に見ても全ての人があつた平等という発想は非常に希薄であつた」と述べている。そして年功序列的な敬称など、日常的に使われている言葉の問題についての具体的な検討をつうじて、人間みな平等だという人権教育を行うことの必要性を説いている¹⁵⁾。

第四に、「世間」においては「個人がない」ということである。あるいは、「世間の中での個人の位置は、ほとんどないに等しい」ということである¹⁶⁾。阿部が考える「世間」とは具体的には同窓会、学校、政党の派閥、歌壇、俳壇、文壇、会社、郷土の集団、隣近所、囲碁の会、お花の会、PTAなどの集団であるが、日本人はこうした自分が所属している集団と一体化している、あるいは日本の個人は集団に埋没している、とされる。たとえば、企業に埋没させられている人間（「社畜」）は、その個人の趣味や投票行動といったものまでその企業によって拘束される。自分の趣味や投票行動は自分で決めるというのが個人の人権の一部であるにもかかわらず、それができない。「『世間』は『個人』というものを縛って」おり、「その縛りは非常にきつい」のである¹⁷⁾。それゆえ、日本においては、「個人は、今でも世間という枠の中で自己を主張できない状況が続いて」おり、「個人が意思表示をすることが容易ではない」のであって、個人として生きにくいのである¹⁸⁾。また、「個人がない」ということは人権の問題とも結びついている。なぜなら、「個人の権利を守る」ということが「人

権の要」だからである。個人が尊重されないということは人権が尊重されないということにつながるのである¹⁹⁾

第五に、「世間」は日本的な公共性であり、それは市民的公共性とは異なる、ということである。ヨーロッパの都市における市民的公共性は、諸個人(=「私」)の欲望を満たしながら全体の平和を考えようとするときに生まれている。あるいは市民の欲望相互の対立を調整する必要から生まれている。他方、「『世間』は『個人』というものを縛って」おり、「私たちを拘束している」のである。日本人は「世間」を常に意識して暮らしており、「世間(=周囲の人々一般)」が自分を監視していると日本人はみんな思っている²⁰⁾とはいえ、「個人の生き方を規制し個人の行動に歯止めをかけている点」では、一つの公共的な機能を果たしていると考えられるのである²¹⁾この「世間」の公共性は、「私」の欲望を認めないということだけでなく、政府と対立する市民的公共性ではないということにおいても、ヨーロッパの公共性とは異なっている。日本では「公おおやけとは大きな家おおやけ(大宅)、すなわち天皇を中心とした支配者の家を意味しているように、官と公の区別がつかず、今でも天皇が君臨しているという形態になっている。日本においては市民自治的な公共性が生まれなかったがゆえに、官が公にかぶさっており、公共性が官に奪われている²²⁾そして「日本の場合は公共性にあたるのは『世間』という言葉」であり、日本人は「『世間』の意向」という形で「自分の周囲に公共性を意識するものを持っている」のである²³⁾ただし、その公共性は「人格ではなく、それぞれの場をもっている個人の集合体を維持するためのもの」なのである²⁴⁾

第六に、「世間」とは呪術的な世界である。阿部によれば、日本人の人間関係の奥底にはいまでも呪術的な世界観がある²⁵⁾たとえば、ヨーロッパでは行われていないのだが、日本ではくじ引きやジャンケンで物事を決めることがある²⁶⁾吉日に建前をする、結婚式はできるだけ大安の日にする、友引の日には葬式はしないといった、六曜の暦注に関する民間慣行(迷信)も存在している²⁷⁾また、建設現場の地鎮祭、棟上げ式、神社で絵馬を奉納することやおみ

くじをひくことなど、日本人は日常的に神々と呪術的な関係を結んでいる²⁸⁾

この呪術性は「世間」における贈与・互酬の関係や長幼の序および差別の問題とも関係している。中元・歳暮などのように、何らかの便益を受けたお礼として贈答がなされるが、このように贈答されるモノには呪術的な意味合いが色濃く残っている。贈与物には贈り主の霊があり、人と人の関係の背後には（義務的な互酬を強いる）呪術的な絆がある、という考え方がある²⁹⁾ また、兄と弟、先輩と後輩といった長幼の序も、呪術的なアニミズムに由来している。アニミズムにおいては全てのものには霊的な生命が宿っており、年を経たものにはそれなりの重みがあり、たとえば古木には木の霊が宿っている、と考える。人間も年をとればとるほど尊重すべきだ、という考え方は呪術的であることを阿部は示唆している。

呪術的な発想に基づいて、対等ではない関係、あるいは上下階層関係が日本社会に深く浸透している³⁰⁾ 日本社会では聖と俗が未分離であり、古代以来のケガレの意識が今日まで生き残っているのであり、そのケガレ意識は被差別部落民や罪を犯した者を排除・差別することにつながっている。阿部は「わが国の人間関係の中から呪術的なものすべてを否定することはできないだろう」としながらも、「人間関係の中にある程度は合理的なものを導入しなければ、わが国の民主主義も人権問題も到底現実には達成できないだろう」という³¹⁾

第七に、「世間」は所与のものとして意識されている、ということである。「世間」というものは、何か与えられたもの、その中に自分があるものとして考えられてきた³²⁾ また、日本では「世間」は変わらないと思われており、個人も変わらないことを望んでいるという傾向がある。日本に革命が起こったことがないのは、世間意識というものがあるからだ、と阿部はいう³³⁾ 「世間」は本来、「壊され否定されるもの」という意味のサンスクリット語 *loka* (ローカ) の訳語として生まれた言葉であるがゆえに、日本では古来より現世否定的にこの世を「穢土」として表現し、「世間」を無常と見なし、変わることはない運命として受け止めてきた³⁴⁾ それに対して、「社会」という概念は「世間」とは根

本的に異なっており、社会をつくるのは個人であって、どのような社会をつくるかはその個人たちの集合体に任されている。個人たちが集まって社会を変えたいと思えば変えられるといった、民主主義的な意味合いを「社会」は持っているが、「世間」にはそうした意味合いはない。「世間」は与えられたものであって、それを変えることはできないと考えられてきた、とされるのである³⁵⁾

「世間」はおおよそ以上のように、(1)欧米にはない日本人独特の生活世界、(身内以外の)日本人の狭い範囲の人間関係であること、(2)「互酬・贈与の原則」、「長幼の序」、「共通の時間意識」という原則(後に「義理・人情の関係」という原則も追加された)が存在すること、(3)排他的かつ差別的な世界であること、(4)個人が不在であること、あるいは個人が集団に埋没していること、(5)欧米的な市民的公共性ではなく、官と公が区別されない日本的な公共性であること、(6)呪術やアニミズムが支配する世界であること、(7)所与のものであり、人為的に変革できないものとして意識されていること、といった特徴をもつのである。そして具体的には、同窓会、学校、政党の派閥、歌壇、俳壇、文壇、会社、郷土の集団、隣近所、囲碁の会、お花の会、PTAなどの集団を意味しているが、場合によっては日本人全体が「世間」とみなされることもある、と阿部は述べている³⁶⁾

このような「世間」はかつてヨーロッパにも存在していた、とされる。阿部は「ヨーロッパの11世紀以前の社会は基本的には日本の世間と同じような人間関係をもった社会であった」という³⁷⁾たとえば、阿部は「アイスランドサガ」という古ノルド語の散文詩の史料を紹介して、11世紀以前のアイスランド社会においては、個人が集団の中に埋没していたこと、あるいは血縁集団と自己とが一体化していたことを示している³⁸⁾「アイスランドサガ」においては、個人の内的世界が全く描かれておらず、血縁集団の自尊心や名誉を守るための復讐の義務に基づく私闘や争いが描かれており、日本の世間と同じように、人々の噂というものが重要な役割を有していた³⁹⁾

また、11世紀以前のヨーロッパでも互酬・贈与の関係が存在していたこと

の証左として、ゲルマン古法における贈与行為の有償性の原理や、ヨーロッパ初中世における支配者たちによるポトラッチ的な贈与行為などを挙げている⁴⁰⁾。さらに、中世盛期以前のヨーロッパにおいて犯罪に対する「処刑」が祭祀・供犠として行われていたことを指摘することによって、かつてはヨーロッパも非合理的・呪術的な世界であったことを阿部は明らかにしている⁴¹⁾。

しかしながら、ヨーロッパにおいては、11世紀以降、キリスト教の伝播、とりわけカトリック教会における告解の普及と自治都市の成立などを契機として、個人が誕生した⁴²⁾。キリスト教の普及により「成人男女が、一人一人が自分の内面についてはじめて自分で観察し、それを司祭の前で語る義務を負った」のである。このように自己の罪深い行為を他者に告白することが義務化されることによって、自己の内面に目覚めた個人が生まれてくる⁴³⁾。「罪を自己の内面の問題として意識するきっかけをつかんだことこそが」個人の発見となるのである⁴⁴⁾。あるいは、自己を語るという行為こそが個人と人格の形成の出発点にある、とされるのである⁴⁵⁾。また、都市が形成されたことにより、「農村からそこへ出て行ってそこで何をするかということは個人の選択の範囲に入って」くる⁴⁶⁾。「12、3世紀以降に成立した都市に出て行った青年たちは、旧来の伝統的な共同体から離れて新たに自分」独自の生き方を考えることができるようになったのである⁴⁷⁾。西欧中世の都市法においては、市民の人格的自由が基本になっている。人格的自由とは他の人に拘束されないことを意味している。この人格的自由の他に土地所有の自由、結婚の自由、移動の自由、平和の享受、アジール（聖域）の権利などが西欧中世の都市法において認められたのである⁴⁸⁾。西欧の個人は長い年月をかけてこのような市民として形成されていったのだが、市民の発端は12世紀にあった、と阿部は述べている⁴⁹⁾。

また、キリスト教の告解マニュアルである贖罪規定書の中で、自然世界との呪術的な関係が罪として記録されていることからわかるように、キリスト教によって呪術的なアニミズムは全部否定されたのである。「自然世界との呪術的な関係を断ち切ることによって、西欧における個人は成立したのである」⁵⁰⁾。そし

て「呪術が否定されたことによって贈与・互酬慣行も現実に機能しなくなった」。つまり「個人の成立は同時に『世間』の解体であった」というのである⁵¹⁾

以上のように阿部によれば、ヨーロッパでは12世紀頃から、とりわけキリスト教によって呪術が否定され、自己の内面に目覚めた個人が誕生し、「世間」が解体されていったのであるが、日本では現在でもなお、「世間」が残存しているのである。明治時代以降、日本は近代化を促進するために欧米からさまざまな文化を輸入し、制度の合理化を図ったのだが、その際、欧米の概念が翻訳され、公的な世界に流布していった⁵²⁾ たたとえば、明治10年(1877年)に「社会」という言葉が、明治17年(1884年)に「個人」という言葉が、それぞれ *society*, *individual* という西欧語の翻訳語として新造された⁵³⁾ しかしながら、他方で、親子関係や人間関係一般は欧米化せず、伝統的な義理人情の世界として生き残った⁵⁴⁾

明治政府が「近代化」政策を始めたとき、古来の人間関係には手をつけることができず、そのまま残されたのである。それゆえ、「近代的システム」と(歴史的・伝統的システム)としての「世間」が、互いに対立する性格をもちながらも、結局は協力しあって近代日本を作り上げてきた⁵⁵⁾ 日本は明治時代以降、近代化を標榜しながら、その内側に古い「世間」という人間関係をかかえてダブルスタンダードな社会として形成されたのである⁵⁶⁾ 日本人はこの二つの世界の中でダブルスタンダードな生活を余儀なくされ、この二つの世界で生きている⁵⁷⁾ 日本では「社会」と「世間」という二つの用語の世界があり、「社会」は貨幣経済を軸とする表向きの構造を持つのに対して、「世間」は主として対人関係の中にあり、そこでは贈与・互酬の原則が主たる構造をなしている、と阿部は述べる⁵⁸⁾ 阿部は現代日本において近代的・合理主義的な「社会」と歴史的・伝統的な「世間」(「非合理的で感情的な義理人情の世界」)とが並存している、とみなしている⁵⁹⁾ いいかえれば、現代日本人はタテマエの「社会」とホンネの「世間」という二重世界に生きている、ということを阿部は主

張しているのである。まとめてみると、ヨーロッパでは12世紀以降より解体した伝統的ないし前近代的な人間関係の世界である「世間」が、日本ではフォーマルな「社会」の裏側にあるインフォーマルな日常生活世界としていまだに存在している、というわけである。

二 日本文化論としての阿部「世間学」

おおよそ、以上のような阿部謹也の「世間学」は一つの日本文化論ないし日本社会論を展開しているものと見なすことができる。つまり、欧米との対比において、日本では社会の内部に前近代的な人間関係が残存し、個人が集団に埋没しており、個人の自由や権利が十分に認められていないことを指摘したのであり、それは外国を比較対象とした日本社会や日本文化の特色を明示したという意味で、阿部「世間学」を日本文化論・日本社会論として捉えることは可能である。

そこで、さしあたり、阿部「世間学」を戦後の日本文化論の文脈の中に位置づけてみようと思う。そうすることによって、「これまでわが国のあらゆる学者たちによって忌避されてきた」言葉である「世間」を分析した、ある意味では独創的で斬新な研究とも考えられうる阿部「世間学」を相対化してみたい⁶⁰⁾

戦後の日本文化論の展開に関する研究としては、すでに文化人類学者の青木保によって1990年に公刊された『「日本文化論」の変容』という著作がある。また、1990年代の日本文化論・日本社会論についてはジャーナリストの石澤靖治が『日本人論・日本論の系譜』(1997年)という著書において整理をしている。そこで、この青木と石澤の議論に依拠しつつ、90年代中頃までの日本文化論の文脈について確認していこう。

1946年に原著が出版され、1948年に邦訳が出されたルース・ベネディクトの『菊と刀』を、青木は戦後日本における日本文化論の起点として位置づけている。この『菊と刀』が従来の日本研究書と大きく異なる点は、①文化相対主義的立場、②「アメリカ(欧米)対日本」という意識的な比較である。そして

難点が多々あるにもかかわらず、『菊と刀』は日本人と日本文化の全体像を示そうと試みたことによって、「日本文化論」のジャンルを形づくることになった、とされる⁶¹⁾

青木に従えば、『菊と刀』が提起した論点は、第一に日本の社会組織の原理としての「集団主義」、第二に日本人の精神的態度としての「恥の文化」である。ルース・ベネディクトは「世間」(=集団)の前での恥が人の行動の標準であるような社会は「恥の文化」であるとしており、「集団主義」と「恥の文化」は密接に結びついているのであるが、この二つの点は日本文化の特徴として「欧米」文化と比較した上で指摘されている。そしてこの二つの点はその後の「日本文化論」の主要論点となったのである⁶²⁾

青木はこの『菊と刀』を戦後日本文化論の出発点として、その後の展開を四つの時期に分けている。第一期は「否定的特殊性の認識」の時代(1945~54年)、第二期は「歴史的相対性の認識」の時代(1955~63年)、第三期は「肯定的特殊性の認識」の時代(1964~83年)、第四期は「特殊性から普遍性の認識」の時代(1984年~1990年頃)である。

第一期「否定的特殊性の認識」の時代には、川島武宜による日本の家族的原理批判や丸山真男の日本ファシズム批判に代表されるように、「前近代的」「封建遺制」「非合理的」「反民主主義的」などのラベル貼りで日本社会が捉えられた。敗戦による反省から日本の封建的・前近代的な「特殊性」が否定される必要があった。この時期には、戦前戦中の「皇国史観」の天皇制と軍部独裁を許した理由を、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、それらを「否定」して、日本はあらためて近代的な民主主義国家として出発しなければならない、と主張された。すなわち、日本の仰ぐべきモデルは「欧米」であって、近代化・民主化を旗印として日本社会の「後進性」が批判されたのである⁶³⁾

第二期「歴史的相対性の認識」の時代になると、日本文化の位置づけについて「否定」の見直しがなされるようになった。「もはや戦後ではない」と『経

済白書』が宣言した1955年を境にして、日本文化への新しい見方が出現したのである。この時期に特に大きな影響を与えた論文は加藤周一の「日本文化の雑種性」と梅棹忠夫の「文明の生態史観」である。加藤の主張は、イギリスやフランスの文化が純粋種であるのに対して、日本文化は雑種であり、その雑種性の積極的な意味や可能性を見出すべきであるとして、日本人の「和洋折衷」的生活様式を肯定するものであった。梅棹の議論は世界を第一地域と第二地域とに分け、先進国である日本と西欧を第一地域として両者の「平行進化」を説くものであった。高度の近代文明を持つという点では、他のアジア諸国と比べて、日本は西欧に似た状態にある。西欧と日本はユーラシア大陸の西端と東端にあり、その生態学的な位置と歴史的位相において大変似た条件を持っていたのであり、日本の近代化は西欧の模倣ではなく、「生態史観」からすると必然の成り行き（「平行進化」）であった、と梅棹は述べた。加藤と梅棹の両者においては、日本の「後進性」への「否定」は見られず、「比較文明論」的に日本の可能性を積極的に主張することによって、日本の独自性の相対評価をもたらしたのである⁶⁴⁾。

第三期「肯定的特殊性の認識」の時期においては、世界の先進諸国と並ぶ産業化に成功した日本システムの優秀さの自己確認が行われた。この時代の代表的な「日本文化論」としては、まず、中根千枝の『タテ社会の人間関係』と作田啓一の「恥の文化再考」が挙げられる。中根は日本の社会構造において、①場の強調、②集団の一体感、③親子関係に擬せられる「タテ」の人間関係といった特徴を指摘した。中根の「タテ社会」論は、日本社会について肯定的な評価を一方的に下しているわけではないが、日本近代化の成功や日本企業の「集団主義」を積極的に評価する論理だと認められ、その後の「日本的経営」の基礎理論として活用されることになった、と青木はいう。作田の「恥の文化再考」論は「公恥（公開の場の嘲りに対する反応）」と「羞恥・私恥（自己と他者の志向の食い違いへの不安）」とを区別して「恥の文化」の肯定的側面を主張した。「恥」の肯定面としては、目的達成の動機づけと競争の抑制（羞恥によっ

て競争における自己顕示が限界を画される)ということがあるが、「恥」が目的達成のモチーフとして近代化の動因になっただけでなく、羞恥が競争の抑制による人々の連帯をもたらすことで、日本社会がバランスよく発展するということが強調された。中根と作田はともにベネディクトの論点(「集団主義」と「恥の文化」)を継承しながら、その肯定面を主張した、とされる⁶⁵⁾

70年代に入るとベネディクトのこの二つの論点は、精神医学や心理学という異なったアプローチによりさらに展開された。その代表としては土居健郎『甘えの構造』と木村敏『人と人との間』がある。土居は日本人の「心性」と「人間関係」の基本に「甘え」があり、それは「依存性」であり、「幼見的」なものであるとし、「甘え」は「非論理性」や「閉鎖性」をもたらすとして批判的観点を示したが、他方で、「甘え」が子どもの成長にとって必要であるといった積極的役割や、「甘え」における無差別平等や包容性・寛容さといった肯定的意味を指摘した。青木に従えば、土居は『『近代的自我』の欠如を指摘する日本人批判に対して『甘え』による『他人依存』的『自分』の積極的擁護』を行ったのである⁶⁶⁾ 木村敏は日本人の「自己」を西洋人の「自己」と対比させながら考察し、日本人は自己の存立根拠を自己自身の内部に持っておらず、「私」が誰であり、「汝」が誰であるかは、そのつどの「私」と「汝」との間、つまり人と人との間のあり方によってそのたびごとに規定しなおされる、と説いた⁶⁷⁾ この木村の主張においては「西欧」的個人主義の優位は評価されておらず、日本人の「自分」の積極的評価が示唆されている、と青木は解釈している⁶⁸⁾

1970年代後半の濱口恵俊による『『日本らしさ』の再発見』では、「集団主義」と「恥の文化」、そして日本社会の「家族的構成」について検討が加えられる。濱口は西欧の「個人主義」に対する日本人の特性を「集団主義」ではなく、「間人主義」だと主張し、それ自体自立した人間のあり方だとする。伝統的に連帯的自律性を示す日本人においては、西洋的個人主義を理想としなくても近代的な生活を営む上で障壁はなく、むしろ、機能的により優れた生活を営

む可能性が付与されているとして、日本は「欧米モデル」を典範とすべきではないという姿勢が示されるのである⁶⁹⁾

70年代の終わりになるとそれまでの「日本文化論」の「肯定的特殊性」を総括するような議論が出現する。それは村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎の『文明としてのイエ社会』とエズラ・ヴォーゲルの『ジャパン・アズ・ナンバーワン』である。『文明としてのイエ社会』は「日本近代化の特性」の解明を目的とする共同研究であるが、戦後日本経済の成功の自信の上に立って「日本近代化」が評価されており、「集団主義」と「近代化—産業化」が両立するだけでなく、今後はむしろ優位に働くという論旨展開になっている。また、「集団主義的文化」の下においても、「分権的で非専制的な社会」は存在しようと主張している。日本の「イエ型組織原理」とそれに従属してきた「ムラ型」社会関係が西欧化ではない近代化を達成し、それは大きな可能性を秘めている、として肯定的に評価されたのである。ヴォーゲルの『ジャパン・アズ・ナンバーワン』では、「集団主義」と「恥の文化」の肯定的で積極的な作用が、教育効果、コンセンサスの作り方、政府の実力主義と民間の自主性、総合利益と公正な配分を支える集団力学、企業における社員の一体感とグループ精神などにわたって論じられている。それは「肯定的特殊性の認識」を主張する「日本文化論」を総集成するような役割を果たした、と青木は述べる⁷⁰⁾

第四期「特殊性から普遍性へ」の時期においては、「高度成長」経済大国日本への風当たりが国際社会において強くなり、さらに特殊日本的な「日本的経営」に関しても礼賛から批判へと風向きが変わってきた。そして「日本叩き」的な論調が欧米において現れるようになった。ピーター・デールの『日本的独自性の神話』や、ハルミ・ベフの「イデオロギーとしての日本文化論」や対日貿易戦略基礎理論編集委員会編の『公式的日本人論』、カレル・ウォルフレンの「日本問題」などに見られるように、日本文化肯定論が批判され、日本文化の否定的要素が指摘されるようになった。欧米を世界基準とした「普遍性」や「国際性」が日本に要求されたのである⁷¹⁾ さらに1989年以降は、ウォルフレ

ンの『日本権力の謎』とジェームズ・ファローズの『日本封じ込め』に代表されるような日本批判において、日本の独自性は「否定的特殊性」として非難されるようになったのだが、こうした日本叩きの議論は「肯定的特殊性の認識」を基本とする「日本文化論」の裏返しの性格を示していた。「欧米」対日本という一元的な図式において、日本の「普遍性」の欠如が批判されたのである。⁷²⁾

青木はこのように、戦後日本文化論の軌跡を辿ったうえで、「普遍性（反文化相対主義）」と「個別性（文化相対主義）」のバランスが求められているとして、「日本文化」の「独自性」の強調も必要ではあるが、「日本文化論」はいまより開かれた「普遍性」に向かい、世界を構築する「普遍」理論の一部となるべく展開されるべきときを迎えた、と述べている。そしてそうすることで、「国際化」の動きの中で「日本文化論」の陥った閉じたサイクルから抜け出すことができる、と論じている。⁷³⁾ 1945年から1990年頃までの「日本文化論」において、欧米を基準とした日本の特殊性・個別性・独自性（「集団主義」や「恥の文化」など）に関する議論が、否定→肯定→否定と循環してきたことを青木は示したのであり、それをふまえて、今後の日本文化論がより開かれた普遍性を追求することを期待したといえよう。

青木の『「日本文化論」の変容』は戦後日本文化論の変容を1980年代末まで辿った研究であったが、1990年代（1997年まで）については石澤靖治の『日本人論・日本論の系譜』が取り扱っている。石澤は1980年代より日本批判を展開したウォルフレンやファローズらを、当時のアメリカのジャーナリズムが命名したように、「リビジョニスト（日本見直し論者）」として位置づける。⁷⁴⁾ リビジョニストの6要素として石澤があげているのは、①文化的特質の否定、②欧米中心主義的発想、③差異を主体とした考え、④マスメディアに対する批判、⑤政治と結びついた言論、⑥経済学に対する批判、である。①の文化的特質の批判とは、日本を「文化」という観点で見ることにより、現状の問題点を覆い隠し、システムの中で利益を得ている人々がシステムの維持を計ろうとしている点を批判しているということである。②の欧米中心主義的発想とは、欧

米を基準として日本を把握しているということである。③の差異を主体とした考えとは、日本が欧米とは異質である、とする発想である。④のマスメディアに対する批判とは、日本のマスメディアが日本「システム」を維持することに寄与している点を批判しているということである。⑤の政治と結びついた言論とは、当時の日米関係の状況において彼らの言論が政治的に大きな影響力をもった、ということである。⑥の経済学に対する批判とは、自由市場主義的な経済理論や自由貿易論が日本には通用しない、ということである⁷⁵⁾

石澤は、いわゆる「日本バッシュャー」とされるウォルフレンやファローズらが、②、③、⑥に見られるように、欧米中心主義的な日本異質論を展開したことだけでなく、それ以外に、①、④、⑤のように、彼らが日本を「文化」（「日本人論」）というよりもむしろ、政治経済的な「システム」（「日本論」）とみなしているという点を指摘している。つまり、80年代前半までは文化人類学や社会心理学的観点から日本の異質性を国内的に説明する「日本人論」が論じられてきたが、それ以降は、とくに海外から日本の異質性の理由を日本の政治経済システムに求める「日本論」が書かれるようになった。リビジョニストたちは日本の異質性が日本の「文化」にあるのではなく、むしろ日本が近代において作り上げた「システム」にあると考えたのである⁷⁶⁾

こうした脈絡において、この近代日本のシステムについて明確な説明を行ったのが、野口悠紀雄の『一九四〇年体制』という「日本論」である。この著書における野口の論点は、日本が戦時体制を固めた1940年前後の政治経済システムが戦後も生き残り、それが現在の日本の異質性を形成している、ということである（その典型的な事例が日本企業の終身雇用制であり、それは戦前・戦時の国家総動員体制において、企業が戦争に向けての生産力増強と労働力安定的確保のために採用した制度である。また、官僚による経済統制体制も、1930年代中頃の「事業法」と第二次近衛内閣の「新経済体制」において民間企業に対する官僚による統制の仕組みが出来上がり、現在まで続いている）。そして、日本型システムが歴史や文化に根ざしているという考え方は、宿命論に結びつ

きやすいが、現在の体制は日本の歴史において特殊例外的であり、原理的に変革可能であると、野口は認識している。現在の日本の特殊性を文化ではなく、システムと捉えることによって、野口の『一九四〇年体制』は戦後の「日本人論」に終止符を打つものであるかのようにも思われた⁷⁷⁾

しかし、この野口の「日本人論」に対する異論として、榊原英資によって「文化」から日本を捉える「日本人論」がほぼ同時期に展開された。榊原英資は『文明としての日本型資本主義』において、日本には日本型の資本主義があり、欧米型資本主義は普遍的なモデルではない、ということを主張した。日本社会や日本文化の独自性は「イエ社会」や「日本型個人主義」に求められ、アメリカ型資本主義が批判された。榊原の考えは、欧米の発想を中心として日本の政治経済システムの問題点を指摘するリビジョニストの発想の対極に位置するものであり、日本型資本主義肯定論を展開し、日本型システムを「文化」として肯定したのである⁷⁸⁾

先に見たように、戦後の日本文化論は欧米を基準とした日本の特殊性や異質性に関して、否定→肯定→否定というサイクルを示した。90年代以降は「文化」ではなく、野口に見られるように「システム」という視点から(欧米的)普遍性に向かう動きが出てきたが、他方では、榊原に見られるように「システム」という見方を受け入れつつも「文化」という観点から日本の特殊性を擁護・肯定する議論も現れた⁷⁹⁾つまり、90年代には日本の特殊性や独自性に関する肯定も否定も混在する状況が生じてきたといえるのである⁸⁰⁾

さらに、日本文化論・日本社会論が置かれた新たな歴史的環境として、グローバリゼーションということがある。青木が『「日本文化論」の変容』を公刊した1990年以降、「国際化」という言葉に代わって「グローバリゼーション」という用語が流通するようになった。グローバリゼーションの流れの中で、冷戦終了後の資本主義経済システムによるグローバルな統合だけでなく、EUに見られるようなリージョナルな(国民国家上位の地域)統合も進展し、アジアにおいては東アジア共同体構想も現出するようになった。日本と東アジア近隣

諸国との緊密な連携が深まるにつれて、欧米だけを基準とするような日本文化論は再考されるべき状況になりつつある。つまり、東アジア近隣諸国などとの比較における日本文化論も考究される必要性が生じてきたと考えられる。日本のナショナル・アイデンティティを確立するためには、欧米との差異だけでなく、東アジア諸国などとの差異をも明確化しなければならなくなったのである。日本文化論・日本社会論は90年代以降のグローバリゼーションに伴い、欧米と対比しているだけでは世界に開かれた文化論・社会論とはいえない状況になったといえよう⁸¹⁾

こうした90年代以降の日本文化論・日本社会論の文脈の中で、阿部謹也の「世間学」が登場したのである。すでに確認したように、阿部の「世間学」は欧米と比較して日本の社会にはいまだに「世間」が残存していることを指摘し、「世間」を批判的に捉えたものだった。「世間」という日本の「文化」的特殊性・前近代性を否定的に評価し、日本において個人を前提とした西欧近代的な「社会」を希求したという点で、阿部の「世間学」は1945年から54年にかけての欧米を鏡とした「否定的特殊性の認識」を再説したものと見なすことが可能である。明治維新期を「第一の開国」の時代、太平洋戦争直後を「第二の開国」の時代、1990年代以降のグローバリゼーションが進展した時期を「第三の開国」の時代だとすれば、戦後日本文化論の過去の業績をほとんど顧みなかった阿部の「世間学」は、「第三の開国」の時代に、1945～54年頃の「第二の開国」時代の「近代化論」や日本文化の「否定的特殊性の認識」を素朴に反復してしまった、という印象を与えることになったといえよう。いいかえれば、グローバリゼーションの時代に移行し、日本文化論も新たな展開を示すべき時期になったにもかかわらず、相変わらず欧米社会のみを基準として日本社会の遅滞や欠陥を指摘し、ひたすら欧米的な近代化を説く、周回遅れの日本文化論・日本近代化論といったイメージで阿部の「世間学」が捉えられたと推察されるのである。

では、なぜ阿部が過去の日本文化論や日本社会論を回顧・点検しなかったか

といえば、それは「世間」概念を日本の前近代性を象徴する特殊性として自分が初めて俎上に上せた、という阿部の自負心によるものであったように推測される⁸²⁾もともと、この推測が妥当なものかどうかは議論が分かれると思われるが、ともあれ、阿部が日本文化論や日本社会論の遺産をほとんど無視したことは確かである。阿部は「世間」という日本社会の「特殊性」を指摘したわけだが、否定的であれ、肯定的であれ、日本的な「特殊性」はこれまで、「恥の文化」、「集団主義」、「イエ」、「ムラ」、「社会の家族的構成」、「タテ社会」、「甘え」、「間柄主義(間人主義)」などの概念によって語られてきたのであり、それらはすべて欧米的な「個人主義」やそれに基づく「(近代市民)社会」とは異質なものとして提示されてきた。

少なくとも阿部は自分の「世間学」とそれまでの日本の「否定的特殊性」を指摘した日本文化論の先行研究との関係について言及すべきだったのではないか。その言及がまったくといっていいほど欠如していたがゆえに、阿部「世間学」は、終戦直後に日本の「前近代性」や「封建遺制」について批判した「近代化論」と同列の議論を、視点を変えて単に反芻しただけ、という受け止め方をされたと考えられる。阿部自身は、社会学者の多くが「世間」を無視している理由は、学会そのものが「世間」であり、「世間」を分析するためには学会のあり方を分析しなければならなくなるからだ、としているが、それよりもむしろ、「世間」とともに個人を抑圧してきた「イエ」や「ムラ」について論じた、日本社会科学や日本文化論との連関性を阿部がまったく提示しなかったからではないだろうか⁸³⁾。「世間」が学会から無視された理由は、学会＝「世間」ということにあったというよりはむしろ、阿部自身が日本社会科学における学問的蓄積に論及しなかったことにあると推論されるのである。

さらに、阿部が先行研究に言及していないといえるのは広く「日本文化論」一般についてだけではない。じつは「世間」それ自体に関する先行研究についても点検を怠っているように思われるのである。このことは阿部の「世間」概念の曖昧さと深く関わっている事柄である。次節ではこの点について検討する

ことによって、阿部「世間学」の問題点をさらに明確にしたいと思う。

三 「世間」と「イエ」・「ムラ」・「ウチ」

阿部は「世間」について初めて本格的に考究したのは自分である、と考えていたようである⁸⁴⁾しかし、実際には、阿部に先立って「世間」について検討した研究として、社会心理学者の井上忠司による『「世間体」の構造』(1977年)がある。この著書において井上は「世間」の構造を明らかにするとともに、「イエ」と世間との関係についても説明している。後発の阿部はこの井上の業績を十分にふまえた議論をすべきであったのだが、その作業を行っていないために、阿部の「世間」概念がいささか明晰さを欠くものとなっているのである⁸⁵⁾

すでにみたように、阿部のいう「世間」とは、欧米にはない日本人独特の生活世界、(身内以外の)日本人の狭い範囲の人間関係であり、具体的には同窓会、学校、政党の派閥、歌壇、俳壇、文壇、会社、郷土の集団、隣近所、囲碁の会、お花の会、PTAなどの集団を意味しているが、場合によっては日本人全体が「世間」とみなされることもある、というものである。しかしながら、たとえば、「企業一家」「経営家族主義」という言葉があるように、会社は「世間」というよりも「イエ」的なもの(=擬制的家族)であった⁸⁶⁾また、政党の派閥は、かつては重要な決定について議員は「ムラに帰って相談してこなければ」と述べたように、「ムラ」的なものだった。企業や政党の派閥の他にも、学校、文壇、郷土の集団、隣近所なども「イエ」的ないし「ムラ」的な「身内」意識を伴った共同体であったといえよう(政治学者の神島二郎は、郷党閥、学校閥、派閥、セクト、親分子分などをムラ的な結合であるとして、それらを「第二のムラ」または「擬制村」と呼んだ)⁸⁷⁾

こうしてみると阿部が「世間」の例として挙げる同窓会、学校、政党の派閥、歌壇、俳壇、文壇、会社、郷土の集団、隣近所、趣味の会などは、「身内」意識を持った「イエ」や「ムラ」でもあるということになり、個人を縛っているのは「世間」だけであると考えerわけにはいかない。「世間」と(擬制的家族

を含む)「イエ」や(擬制村を含む)「ムラ」との関係を明確化しなくては、日本における共同体的関係性の実相に迫ったことにはならないだろう。そうした「世間」にまつわる概念整理をすでに行っていたのが阿部に先行した井上の『世間体』の構造』である。

井上は「世間」の構造を分析するにあたって、まず、「世間」観の変遷を明らかにした。江戸時代の町人にとっての「世間」は、町人の日常生活の世界やそれを構成する人々を意味しており、さらに家(ウチ)のソトの世界でもあった。「世間」と対峙するのは「個人」ではなく、家業を中心とした「家(イエ)」だった。近世の農村・漁村では「世間」は「他郷」(ムラのソトの世界)を意味していた。たとえば、「世間話」というのは旅をしてきた村人、行商人、行脚僧、修験者、旅芸人など「世間師」(世間を知る人)と呼ばれる人々からムラの内部にもたらされるものだった。ムラの結束が次第に緩んでくると、「ムラ」自体が「イエ」や「ミウチ」と対立・拮抗する「せまい世間」となった。また、武士にとっては自分の「イエ」と対立・拮抗関係にある「一番一家」ないし「家中」が「せまい世間」だった。武士の家には厳しい格づけがなされていたので、その「せまい世間」である「家中」において武士たちは家格に応じた分相応(分限、分際)のふるまいをしなければならなかった。武士の「恥」や「面目」や「一分」というのは、「家中」の評判に限られていたという。

明治3、40年代になると「イエ制度」が敷衍されて「国家」のレベルにまで拡大されて、天皇を父とし、臣民を子とする「家族国家観イデオロギー」が確立した。個人の側から見て「イエ」を最も同心円的に拡大したものが「国家」であった。この時期になって、社会の各層の「世間」観は一致するようになり、「世間」は国家を頂点に整除され、幾重にも重層化された。「せまい世間」は「イエ」と対峙しながらそれに優先し、「ひろい世間」は「せまい世間」と対峙しながらそれに優先し、より「ひろい世間」は「ひろい世間」と対峙しながらそれに優先した⁸⁸⁾

次に井上は、「内集団」(＝ウチ)と「外集団」(＝ソト)のダイナミック(動

態的)な関係において「世間」の特質を捉えようとする。日本において「内(ウチ)」とは「ミウチ」や「ナカマウチ」というように主として個人の属する集団を指すのであるが、英語の「プライベート」のように個人自体を指すことはない。日本における「内集団」は「集団主義」的傾向を帯びており、「ウチ」の中の個人と集団は一体である。「集団主義」の下では「和合」価値が重んじられるが、それは「ソト」の集団の人との関係ではなく、「ウチ」の集団の中の人間関係についてである。そのような集団主義的な「ウチ」の集団と「ソト」の集団の区分はきわめて相対的・動態的なもので、その区分をどのレベルで考えるかによって、ある集団は「ウチ」になったり「ソト」になったりする。たとえば、会社の中の「課」というレベルでいえば、自分の課だけが「ウチ」(ウチの課)であって、同じ会社でも他の課はすべて「ソト」(ソトの課)になるが、「会社」のレベルで考えると、課は異なっても同じ会社の人間はすべて「ウチの会社」の人になる。

井上によれば、日本では昔からソトなる集団(「世間」)に準拠して自分の行動を律し、判断することが多い。つまり、「ソト」の集団を「準拠集団」とする一般的な傾向があり、「ソト」を知ることにかけては熱心である。しかし、「ソト」から見られることについては警戒心が強く、「ソト」から見られまいとする防衛の傾向が、「ウチ」の「集団主義」と相まって、日本特有の「内集団」を形成しており、「ウチ」の集団の「閉鎖性」を形成している⁸⁹⁾

井上はさらに、土居健郎の『甘えの構造』における議論を参照しつつ、「ウチ」と「ソト」の生活空間を三つの同心円として捉える。一番ウチ側の「ミウチ」の世界は、「甘え」が存在し、「遠慮」のない世界である。一番ソト側の世界は気遣いや「遠慮」の必要のない無縁の「タニン」、ヨソのヒトの世界である。「ミウチ」の世界や「タニン」の世界ではともに「世間体」をつくらう必要がない(「ミウチの恥にふた」「旅の恥はかきすて」)。このような「ミウチ」の世界と「タニン」の世界の中間帯を土居健郎は「義理」の世界とよんだが、井上はこの中間帯を「世間」であるとする。「世間」とは「ミウチ」の世界と

「タニン」の世界の中間にあって、人々の行動のよりどころとなる「準拠集団」である、という⁹⁰⁾

以上の井上の議論を要約すれば、「世間」とは、もともと「他郷」でもあり、「イエ」や「ムラ」や「ウチ」など、個人が集団と一体化した集団主義的な内集団の「ソト」(＝外集団)を意味している。さらにそれは「イエ」や「ムラ」や「ウチ」の準拠集団となっており、「恥」、「体面」、「面目」、「分限」、「分際」といった価値基準によって「内集団」を規制しているのである。そして「イエ」や「ムラ」や「ウチ」など(＝内集団)と「世間」(＝外集団)の区分は固定的なものではなく、相対的でダイナミックなものである。「ウチ」(＝内集団)の範囲は恣意的に設定され、それぞれの場合に応じて、その「ソト」の世界(＝外集団)は「世間」ということになる。つまり、実体的かつ固定的に「世間」を同定することは困難であり、「世間」とは実体概念というよりはむしろ、関係概念だということになる。また、単に「ソト」の世界といっても、「世間」は全く無関係な「タニン」(あかの他人)の世界ではなく、「ミウチ」領域と「タニン」領域の中間帯(精神医学者の木村敏の言葉を借りれば、「挨拶」が必要な「中途半端な顔見知り」の世界であり、自他の関係性が不安定であるがゆえに対人恐怖症が生じやすい境界帯)である、ということになる⁹¹⁾

こうした井上による「世間」の構造分析は、阿部の「世間」概念の問題点を浮き彫りにする。第一に、阿部は「世間」が個人を縛っている、としているが、現実には外集団としての「世間」は直接的には個人ではなく、内集団としての「イエ」「ムラ」「ウチ」などを拘束している、と考えるべきである。直接的に個人を縛っているのは「和合」原理を重視する「イエ」「ムラ」「ウチ」といった内集団なのである(たとえば、近代的自我の形成を阻害するものとして、島崎藤村や田山花袋など近代日本の文学者たちによって指摘されたのは「世間」ではなく「イエ」だった)。ソトの世界である「世間」(＝外集団)は、ミウチの世界(＝内集団)を規制することによって、間接的に(あるいは共犯的に)個人を縛っていると考えられるのである。

阿部は「日本人が自分と一体だと考えているのは『世間』という人間関係です」と述べているが⁹²⁾、そうではなく、日本人が自分と一体だと考えているのはじつは遠慮のいらぬ「ミウチ」の世界としての「イエ」「ムラ」「ウチ」である。日本において個人は共同体的内集団としての「イエ」「ムラ」「ウチ」と一体化して、それらに埋没しているということではあるが、義理や配慮や気配りが求められる共同体的外集団（「ソト」ないし「ヨソサマ」の世界）としての「世間」に個人が完全に一体化しているとは考えにくいのである。「世間」は遠慮や気遣いが必要な、ある程度関わりのある「ソト」の世界であって、外部の準拠集団（外圧をかける集団）としてそうした（集団主義的な）内集団を規制し、「審判者」の役割を担っているといえるのである。阿部「世間学」においては、日本において個人を制約する構造のこのような同心円的重層性が把握されていない。いいかえれば、阿部「世間学」は、「世間」だけが個人を縛るといった、世間一元論になっているのである⁹³⁾。

第二に、すでに触れたように、阿部は同窓会、学校、政党の派閥、歌壇、俳壇、文壇、会社、郷土の集団、隣近所、趣味の会などを「世間」の例として挙げているのだが、井上による「世間」の構造分析（「ウチ」と「ソト」のダイナミックな関係の解明）を参照することによって、じつはこれらの集団は「イエ」や「ムラ」や「ウチ」になる場合もあるということが判明した。政党、会社、学会などにおける下位集団である派閥や部署や学閥などが「ウチの派閥」、「ウチの部署」、「ウチの学閥」として「ミウチ」の世界（内集団）と見なされる時は、その下位集団を包摂している政党、会社、学会は「ソト」の世界で、しかも全く無縁な「タニン」の世界ではなく、中間帯（中途半端な知り合いの世界）であるがゆえに「世間」であるということが出来る。しかし、政党、会社、学会それ自体が他の政党、会社、学会との関係や外部のより広い世界との関係において、「ミウチ」の世界と見なされる場合は、それらは決して「世間」などではなく、「ウチの政党」、「ウチの会社」、「ウチの学会」として「イエ」（擬制的家族）や「ムラ」（擬制村）になるのである。また、国民国家という集団

もその下位集団(たとえば、市町村を単位としたような地域社会など)をミウチの世界として捉えた場合には「ソト」の「世間」となりうるが、家族国家観のイデオロギーに見られるように、他の国家との関係や地球規模の世界との関係においては、日本という国民国家自体が「イエ」や「ムラ」や「ウチ」といったミウチの世界にもなりうるのである。要するに、内集団(ウチ)と外集団(ソト)との境界線をどこに設定するかによって、同じ集団が「イエ」「ムラ」になったり、「世間」になったりするるのである。こうした「世間」の動的な構造分析をふまえれば、阿部「世間学」における世間一元論の限界を見て取ることができる。すなわち、阿部は日本の前近代的な共同体的人間関係を「世間」としてのみ把握し、「イエ」「ムラ」「ウチ」といった共同体的内集団の存在をほとんど顧みなかったがゆえに、「世間」概念をより厳密に規定できなかつたのである。たとえば、先に見たように、阿部は「世間」を日本独特の「狭い範囲の人間関係」として定義しつつも、「世間」が日本人全体にまで拡大されることもある、とも述べており、その概念定義においていささか不明瞭さを残している。日本における二種類の共同体的人間関係である「世間」(外集団)と「イエ」「ムラ」「ウチ」(内集団)との動的な関係性を分析しなかつた、あるいは学問的の先行者である井上の議論を十分に参照しなかつた、阿部「世間学」の難点がここにあるといえよう。

以上、まとめてみると、阿部「世間学」は日本社会の(前近代的)特殊性を「世間」のみに求め、それ以前から封建的遺制あるいは伝統的人間関係として指摘されていた「イエ」「ムラ」「ウチ」といった集団と「世間」との関係について詳しく討究しなかつたため、最も重要な「世間」の概念定義が厳密性を欠く、といった問題点をはらむことになった。それと同時に、阿部「世間学」以前に封建的遺制や日本社会の特殊性について論説した研究(「ウチ」「イエ」「ムラ」に関する研究)のほとんどを等閑視することにもなった。そしてそれゆえに、90年代以降のグローバリゼーションの時代において、阿部「世間学」は戦後直後の近代化論者と同様な欧米を鏡とした日本社会の「否定的特殊性の認

識」を、用語を代えて素朴に反復したにすぎないものと見なされ、学会から無視されてしまったと推考できるのである。

しかしながら、阿部「世間学」はこうした問題点を内包しているとはいえ、「世間」について従来には見られなかったいくつかの知見を明らかにしている。たとえば、「世間」概念がかつてはヨーロッパにも存在したという議論である。通歴史・文化的観点から、「世間」が必ずしも日本独特の文化だとはいえない、ということを確認したのは阿部が初めてであろう。また、「世間」と呪術との関係についての新しい見方もそうである。ケガレ意識に基づく部落差別の存在、お中元・お歳暮などの贈与・互酬関係、棟上式、地鎮祭、おみくじなどの存在といった、呪術に満ちた世界が「世間」であることが指摘され、それが個人を抑圧したり、差別したりすることにつながっているということは、これまでほとんどの研究者によって指摘されてこなかったと思われる。阿部は、「世間」を対象化することによって、日本において近代的な市民自治社会そして国民権国家の形成を希求したのだが、その際、呪術の問題を検討すべきことを阿部は示唆したのである。さらに、天皇制と「世間」との関係（「日本の公共」）についても阿部は言及しているが、こうした点もほとんど指摘されなかった事柄である。この「官と公の区別がつかない」あるいは「官が公にかぶさっている」ような「日本の公共」という観点は、後に見るように、「世間」と「世論」とが融合しつつある現在、その両者を区分する指標の一つとして有効であると考えられる⁹⁴。

その他にも、近代日本における「世間」と「社会」の「二重構造」の存在や、日本における「世間」の所与性（「世間」の仕組みを人為的に変更することができないと思念されているということ）に関する議論も、これまでに十分に論及されてこなかった事柄である。このように阿部「世間学」が、「世間」に関して従来には見られなかった新鮮な視点を提起したことは疑いのないことである。そして現在の「世間」を考察するうえで、参照すべき多くの貴重な論点をわれわれに教示しているともいえるのである。

注

- 1) 数年前より阿部の議論に触発された人々によって、日本世間学会という研究会も設立されている。
- 2) 阿部謹也『日本社会で生きるということ』朝日新聞社 2003年 18頁
- 3) 阿部謹也『学問と「世間」』岩波書店 2001年 170頁
- 4) 阿部謹也『日本人の歴史意識』岩波書店 2004年 5頁, 阿部謹也『「世間」とは何か』講談社 1995年 14頁, 阿部謹也『近代化と世間』朝日新聞社 2006年 146頁
- 5) 『日本人の歴史意識』7頁, 『日本社会で生きるということ』193頁, 阿部謹也『「教養」とは何か』講談社 1996年 18頁, 『「世間」とは何か』16頁, 阿部謹也『ヨーロッパを見る視角』岩波書店 1996年 18頁
- 6) 阿部謹也『「世間」論序説』朝日新聞社 1999年 144頁
- 7) 『近代化と世間』96頁, 146頁
- 8) 『「世間」とは何か』24頁, 『日本人の歴史意識』127頁, 『近代化と「世間」』112頁, 148頁
- 9) ただし、晩年近くになって、阿部は「現実の日本では長幼の序は消えつつあり、若年者が優位に立ちつつある」として、世間の衰微を示唆していた。『近代化と「世間」』97頁を参照。
- 10) 『ヨーロッパを見る視角』19頁
- 11) 『近代化と「世間」』97頁, 『日本人の歴史意識』7頁
- 12) 『日本社会で生きるということ』24~26頁
- 13) 前掲書 55~57頁
- 14) 『近代化と「世間」』111~113頁
- 15) 『日本社会で生きるということ』165~168頁
- 16) 『日本人の歴史意識』137頁, 『ヨーロッパを見る視角』25頁
- 17) 『日本社会で生きるということ』21頁, 29~30頁, 81頁, 『ヨーロッパを見る視角』34頁, 76~77頁
- 18) 『ヨーロッパを見る視角』28頁, 『日本社会で生きるということ』29頁
- 19) 阿部謹也編著『世間学への招待』青弓社 2002年 17頁
- 20) 『日本社会で生きるということ』29頁, 51頁, 83頁, 92~93頁
- 21) 前掲書 201~202頁
- 22) 前掲書 84~85頁, 116頁
- 23) 前掲書 86頁
- 24) 『近代化と「世間」』98頁
- 25) 『「世間」論序説』130頁, 『ヨーロッパを見る視角』103頁
- 26) 『「世間」論序説』155頁
- 27) 『ヨーロッパを見る視角』104頁

- 28) 『「世間」論序説』133頁 なお、世間の呪術性や贈与・互酬性と密接に関連している事柄として、広い意味では「世間」は自然界も含む、ということ阿部は指摘している。「世間」という言葉は、もともと仏教用語で、「自然界の出来事と人間界の出来事を合わせて表現したもの」だった。また、「世間」とほぼ同様な意味をもつ『「世の中」や「世」は原則として動物や鳥あるいは非生物をも包含する世界であった」。人間は天の星・月・太陽や動植物や非生物などの自然と贈与・互酬の関係を結び、制御困難な自然界とのかかわりにおいて安心を得ようとした。そこでたとえば、供養（魚供養、針供養、時計供養など）を行っているが、供養という習俗は贈与・互酬の関係に基づく返礼の儀式である（つまり、森羅万象の霊魂にお世話になったのでそれに返礼をすることによって、自然界との調和をはかる）。天体などに対しても祈りや祭りを捧げている。こうした自然界の調和ということは「世間」においてきわめて重要視されており、自然界の存在と調和していない者はケガレており、何らかの問題があると判断された、とされる。『日本社会で生きるといふこと』191頁、『日本人の歴史意識』46～47頁、『世間とは何か』71頁を参照。ちなみに、「世間」の所与性（人為的に「世間」を変革することはできないと人々が意識していること）と「世間」が自然界も含んでいること（自然な存在として「世間」が観念されていること）は密接な連関があると考えられる。
- 29) 前掲書 132頁、140頁 年賀状のやりとりもこうした呪術的要素を持っている、とされる。『ヨーロッパを見る視角』103～104頁を参照。
- 30) 『日本社会で生きるといふこと』146～147頁
- 31) 『「世間」論序説』130頁、178頁、『日本社会で生きるといふこと』38頁 島崎藤村の小説『破戒』に見られるように、かつて被差別部落民は「世間」から排除されていた、と阿部はいう。『日本人の歴史意識』124頁を参照。
- 32) 『日本社会で生きるといふこと』103頁
- 33) 前掲書 113頁
- 34) 『日本人の歴史意識』207～208頁、『学問と「世間」』100～102頁
- 35) 『ヨーロッパを見る視角』24～25頁
- 36) 『日本社会で生きるといふこと』25頁
- 37) 前掲書 29頁
- 38) 『ヨーロッパを見る視角』32頁、『「教養」とは何か』126頁、159頁
- 39) 『ヨーロッパを見る視角』32～33頁、『「教養」とは何か』128～131頁、154頁 日本の武家社会においても主君が死んだ場合の家臣の殉死の当否などに関して、世間の噂や評判が強い影響力を持っていた。山本博文『武士と世間』中央公論社 2003年を参照。
- 40) 阿部謹也『中世の窓から』朝日新聞社 1981年 214～216頁 阿部は久保正幡の「ゲルマン古法における贈与行為の有償性」という論文における「贈与は常にその報酬を求めている」「贈与には贈与をもって報いなければならない」というアイスランドの法諺を紹介している。

- 41) 阿部謹也『刑吏の社会史』中央公論社 1978年 40~96頁
- 42) 『学問と「世間」』21頁
- 43) 『日本社会で生きるということ』176頁, 178~179頁
- 44) 『「世間」論序説』93頁
- 45) 前掲書 110頁 このことと関連して、阿部はヨーロッパにおいて12, 3世紀以降になって、自画像が生まれてきたことを指摘している。客観的に自分を描くということと個人の誕生との関連性を示唆しているのである。『ヨーロッパを見る視角』114~116頁を参照。
- 46) 『日本社会で生きるということ』181頁
- 47) 『学問と「世間」』22頁
- 48) 『ヨーロッパを見る視角』211~216頁
- 49) 『学問と「世間」』23頁
- 50) 『「世間」論序説』177頁, 『ヨーロッパを見る視角』103頁
- 51) 『日本人の歴史意識』114~115頁
- 52) 『近代化と「世間」』148頁
- 53) 『学問と「世間」』15頁, 『日本人の歴史意識』88頁
- 54) 『近代化と「世間」』148頁
- 55) 『学問と「世間」』99頁
- 56) 『日本人の歴史意識』88頁
- 57) 『近代化と「世間」』148頁 たとえば、明治時代以降、「社会」という言葉は文章用語として定着し、インテリ、学者、知識人、マスコミ関係者の間で文章の中で使われているが、家庭内などの日常会話の中では、むしろ「世間」という言葉が使われている、ということ阿部は指摘している。『ヨーロッパを見る視角』25頁を参照。
- 58) 『「世間」論序説』10頁
- 59) 『世間学への招待』31~35頁
- 60) 前掲書 9頁
- 61) 青木保『「日本文化論」の変容』中央公論社 1990年 30~42頁
- 62) 『「日本文化論」の変容』48~52頁, R・ベネディクト『菊と刀』社会思想社 1967年 256~259頁
- 63) 『「日本文化論」の変容』59~63頁
- 64) 『「日本文化論」の変容』64~80頁, 加藤周一「日本文化の雑種性」『雑種文化』講談社 1974年 34頁, 梅棹忠夫『文明の生態史観』中央公論社 1974年 107~117頁
- 65) 『「日本文化論」の変容』81~97頁, 中根千枝『タテ社会の人間関係』講談社 1967年 28~40頁, 70~91頁, 作田啓一『恥の文化再考』筑摩書房 1967年 9~12頁, 24~26頁
- 66) 『「日本文化論」の変容』98~101頁, 土居健郎『甘えの構造』弘文堂 1971年 56頁, 90頁, 121頁, 129頁, 225頁

- 67) 木村敏『人と人との間』弘文堂 1972年 75頁, 146頁, 188頁
- 68) 『「日本文化論」の変容』104頁
- 69) 『「日本文化論」の変容』110~112頁, 濱口恵俊『「日本らしさ」の再発見』講談社 1988年(文庫版) 67頁, 90~92頁, 281~284頁
- 70) 『「日本文化論」の変容』114~123頁
- 71) 前掲書 132~146頁
- 72) 前掲書 156~163頁
- 73) 前掲書 164~172頁
- 74) 石澤靖治『日本論・日本人論の系譜』丸善株式会社出版事業部 1997年 94~96頁
- 75) 前掲書 117~139頁 J・ファローズは, 日本がホモ・エコノミクス(経済人)社会ではなく, 「自由貿易を本当に信じない国家」であると考えたがゆえに, 米国と利害が衝突する「日本の膨張」を「封じ込め」ることを提唱したのである。J・ファローズ『日本封じ込め』TBS プリタニカ 1989年 83~89頁, 126頁を参照。
- 76) 前掲書 185~186頁。K・ウォルフレンは「日本文化論」の政治性やイデオロギー性を指摘し, 批判していた。K・ウォルフレン『日本/権力構造の謎』早川書房 1994年を参照。
- 77) 前掲書 187~191頁
- 78) 前掲書 192~206頁 日本人論・日本論を整理した石澤は, 「欧米だけに引きずられず, 日本だけに偏らず, その上で新しい日本人論・日本論が書かれる日が待たれるのである」と結びの言葉を述べている。これは普遍性と個別性のバランスを取り, より開かれた普遍性に向かうべきだとした青木の結論とはほぼ同様である。日本文化論の回顧と整理をつうじて青木も石澤も新しい日本文化論や日本社会論を期待したのである。前掲書 213頁を参照。
- 79) じつは榊原も日本型「システム」の改革について論じているのだが, 「イエ社会」= (サムライ精神) と「日本型個人主義」(=町人文化) という日本「文化」の基本線に沿った「日本型改革」を提唱している。榊原英資『文明としての日本資本主義』東洋経済新報社 1993年を参照。
- 80) このことは, 石澤が指摘するように, 日本文化論自体が以前ほど読まれなくなってきたこととも関係しているといえよう。『タテ社会の人間関係』や『「甘え」の構造』のような日本文化論のベストセラーは1990年代以降, ほとんど生まれていないのである。
- 81) こうした1990年代以降の日本文化論・日本社会論の新しい展開を見せている論者としては, 比較文明論研究者の中山治, 社会言語学者の鈴木孝夫, 編集工学研究者の松岡正剛らを挙げることができる。
- 『無節操な日本人』(2000年), 『戦略的思考ができない日本人』(2001年)などを著した中山治は, 日本を「無常感文明」, 西洋や中国・韓国など大陸の文明を「要塞文明」と名づけた。「無常感文明」とは戦略性のない情緒原理主義の支配する文明であり, 「要塞文明」

とは戦略性をもった行動原理主義が支配的な文明であるが、対比軸を「日本」と「西洋」だけではなく、島国「日本」と(中国と韓国も含めた)「大陸諸国家」と設定したところが新しい視角であるといえる(また、中山は西洋を「原理連帯型集団主義」であるとして、従来の西洋＝個人主義、日本＝集団主義という単純な図式を批判している)。

鈴木孝夫も『日本人はなぜ日本を愛せないのか』(2006年)において、ユーラシア大陸における(対象を支配しようとする意思が強い)「牧畜型文明」,「動物原理」と、日本における(対象を支配下において制御しようとする意思が希薄で、動植物に対する共感が強い)「魚介型文明」,「魚介型・植物原理」とを対比させており、対立軸を「西洋」対「日本」から「ユーラシア大陸」対「日本」へとシフトさせている。鈴木はまた、日本を「協調的混合文化」「部品交換型(着せ替え人形型)文明」であるとして、外国の文化を取り入れても自国の独自性・独立性を失う危険がなかった島国日本の特異性を指摘し、この点からも日本文明と大陸文明との差異性を明確化している。

松岡正剛は『日本という方法』(2006年)において、日本では、和食と洋食、邦楽と洋楽、日本画と洋画、邦画と洋画の二項併存にみられるように、二項対立を解消した編集文化が存在していることを指摘し、日本が「主題の国」というよりは「方法の国」とであると述べている。日本が外国文化を受け入れる独特な編集方法、すなわち「外来モードを使って、内生モードをつくりだす方法」について言及し、外国文化との出会いを新たな文化装置の中で鍛えて独自のスタイルやモードを洗練させていくという編集に日本の特徴があるとして、(中国や欧米諸国のような)「主題の国」との相違を示唆している。

以上のように、2000年以降は、従来のような日本／西洋という対比軸、そしてそれに付随した集団主義／個人主義、前近代的／近代的、特殊的／普遍的というステレオタイプのな意味づけに必ずしも囚われない日本文化論が現れているといえよう。

- 82) この阿部の自負心は「世間は日本人の生活の枠組となっているにもかかわらず、その世間を分析した人がいないという状況」、「わが国においても社会科学が発展してきたが、驚いたことにこのように重要な世間という言葉を分析した人はほとんどいない」という記述から窺い知ることができる。『世間』とは何か』14頁、27頁を参照。
- 83) 『日本社会で生きるということ』104頁
- 84) この推測は、阿部が『世間』という日本独自の関係はこれまで研究の対象になったことはなかった。したがって私は参照すべき文献ひとつないところから始めなければならなかった」と述懐していることに基づいている。『近代化と世間』191頁を参照。
- 85) 不思議なことに、阿部は自著の一つの中で、井上のこの著書(『世間体の構造』)を参照文献として挙げているのである。それにもかかわらず、井上の「世間」研究の成果をほとんど活用していないのである。おそらく、井上の業績を「参照」はしたが、あえてそれに「依拠」しようとはしなかったように思われるのである。『世間』とは何か』250頁を参照。
- 86) 川嶋武宜『日本社会の家族的構成』日本評論社 1950年 18頁、三戸公『「家」としての日本社会』有斐閣 1994年 1～144頁

- 87) 神島二郎『日本人の発想』講談社 1975年 36頁, 神島二郎『近代日本の精神構造』岩波書店 1961年 30頁, 58~71頁
- 88) 井上忠司『世間体の構造』日本放送出版協会 1977年 34~62頁
- 89) 前掲書 72~81頁
- 90) 前掲書 88~92頁 ただし, より正確には, 井上は「世間」をⅠ. ミウチ・ナカマ, Ⅱ. ①せまいセケン, ②ひろいセケン, Ⅲ. タニン・ヨソのヒトという同心円状の四層構造において捉えている。
- 91) 木村敏『関係としての自己』みすず書房 2005年 37~42頁 精神医学者の木村敏は日本人に圧倒的に多いとされる対人恐怖症に関して, 中途半端な顔見知りの他者との関係において対人恐怖症が発現しやすい, としている。気心の知れた身内に囲まれた状況や, まったく無関係な他者たちに囲まれた状況では, 自己自身を私的・一人称的内面として規定すべきか, それとも公共的・三人称的個別として規定すべきか, という二者択一を迫られないが, 中途半端な顔見知りにも囲まれた状況で, 自らの主体性を発動して, そのつどの相手との心理的距離をはからなければならない場合に, つまり, 挨拶が必要な場合に, 対人恐怖症の成立が促されると述べている。また, 木村は(日本的)公共性としての「世間」が, 私的な集団である「仲間」とははっきりと区別されており, 自己の価値に対する「審判者」の役割を担っていることを指摘している。このように木村も「世間」が「ミウチ」と「タニン」との中間に位置する領域であることを示唆しているのである。
- 92) 『日本社会で生きるということ』80頁 阿部が「世間」と「身内」とを同一視していることを窺わせる記述は以下の通りである。「もし『身内』の人, あるいは『世間』の人が, 例えば会社の上司, あるいは自分の『世間』『同窓会』などの比較的身近な人々が関係していた場合は大変ですね。」(同書22頁), 「…他方で家というあるいは『世間』という古いものを抱えているので, 家に帰れば近代的な人間関係をそのまま出せない。」(同書197頁), 「『世間』は社会学的には『準拠集団』ということもできます。その人がその人でありうるためには, 仲間を持っていなければならず, その人がその仲間のなかにいることによって, その人でありうる, というふうな場ですね。」(同書21頁)
- とはいえ, 別の箇所では, 阿部は「世間」と「身内」が異なるものだとしている。「『身内』というのは『世間』ではありません」(同書21頁), 「日本人は, 自分の『身内』のほかに, いわば『世間』を持っていて…」(同書25頁), 「『世間』というのは他人の集合です。日本人の場合, 『世間』はタニンの集合である, しかし身内は違うという意識があります。」(同書99頁 以上の引用部分の傍点は引用者による)
- 阿部は「身内」と「世間」とが異なると述べているにもかかわらず, 「世間」を「身内」「家」「仲間」と同等視している。また, 「世間」を「タニンの集合」であるとも述べている。こうした記述の齟齬に見られるように, 阿部においては「世間」の構造に関する概念整理が十分ではないように思われるのである。
- 93) 世間一元論ということについて付言すれば, 本文において触れたように, 阿部は日本の

伝統的で前近代的な人間関係は「世間」だとしているが、日本の伝統的で前近代的な人間関係はすでに「イエ」や「ムラ」として以前より同定されていた。また、阿部が「世間」の特徴として挙げていた、「長幼の序」や排他性や差別性といったものは「イエ」や「ムラ」の特徴でもある。日本社会の(前近代的)特質を「世間」概念だけで捉えることはあまりにも無理があるといえる。

94) 『日本社会で生きるということ』84～85頁