

# 宗教史にみる日本的均衡の メカニズム (Ⅲ)

——マーケティングと宗教の関連において——

渡 辺 好 章

目 次	
I 序	9巻3号 64頁
II 宗教とマーケティングとの関連諸領域	66
1. 物的・市場的関連	67
2. 心的・理念的関連	69
III 日本の宗教に特徴的な神観と歴史的事実	72
1. 東西宗教の比較	72
2. 神道の系譜	76
3. 批判的考察	84
4. 仏教の受容と改廃	10巻1号 108
5. 批判的考察	本 号 67
IV 日本の均衡のメカニズム	84
1. 人倫的法原理	87
2. 現実的社会原理	次 号
3. 他律的意志決定原理	
4. 直感的認識原理	
V 結	
5. 批判的考察	

以上が日本仏教史約一千五百年の粗筋である。その時代的変遷の跡を、便宜的に鳥瞰し、歴史の底流となつて一貫して続く日本的要素を探るために、前節「神道の系譜」でおこなつたと同様の図表を作成するならば、第3表のごとく

第3表 仏教

	大和・奈良	平安
主要 仏教宗派及び 神社神道以外 の宗派	三論宗 — 南都六宗…………… 成実宗 — 法相宗 — 俱舎宗 — 華嚴宗 — 律宗 — 密教・浄土教・禅宗・天台宗	→南都諸宗……………  天台宗 → 台密 — 真言宗 → 東密 ……
各宗派の所依 経論	三論：中論，十二門論，百論 成実：成実論 法相：成唯識論 俱舎：俱舎論 律：四分律 華嚴：華嚴経 天台：律宗経論，法華経 浄土：無量寿経，阿弥陀経	天台：法華経，大智度論，涅槃 経，小品般若経 真言：大日経，金剛頂経，蘇悉 地，瑜祇，要略念誦
信 仰 者	帰化人・朝廷・豪族	朝廷・貴族・地方有力者
信 仰 目 的	(1) 政治利用（鎮護安寧） (2) 統治利用（聖徳太子の「和」 の秩序） (3) ご利益(除災・療病・招福)	(1) 政治利用（鎮護安寧） (2) ご利益（一族繁栄，極楽往 生，除災招福）
権力と宗教の 主従関係	朝廷に宗教が従属（得度権， 受戒権の掌握）	大乘円頓戒の独立，真言灌頂 の授受と形式的には独立したが 経済的には貴族の庇護なくして は成立し得ない。
受 容 態 度	(1) 選択的(太子の「三経義疏」) (2) 習合的(護法神，新年祭， 大祓)	(1) 呪術的(密教化) (2) 習合的(本地垂迹説，俗信 と融合)
信 仰 体 制	請願態	請願態・融合態

受 容 の 経 緯

鎌 倉	室 町 ・ 江 戸
<p>浄土系：浄土宗，浄土新宗，時宗                      禅宗系：臨濟宗，曹洞宗                      法華教：日蓮宗</p>	<p>..... (法相，華嚴が残る) .....</p> <p>.....</p> <p>.....</p> <p>..... 黄檗宗 .....</p> <p>.....</p> <p>..... キリスト教 .....</p> <p>..... 教派神道 .....</p>
<p>浄土：華嚴経，法華経，浄土三部経                      禅：碧巖録，従容録，般若経                      日蓮：法華経</p>	<p>仏教系諸宗：鎌倉以来の流れ，大乘天台系が主調                      キリスト教：バイブル，主として新約                      教派神道：神道書，天台，浄土系経典，他</p>
<p>浄土系—農民 日蓮—地方有力者                      禅宗—武士</p>	<p>庶民におよぶ</p>
<p>(1) 政治利用 (特に禅宗，日蓮宗，護国思想)                      (2) ご利益 (欣求浄土，成仏往生，除災招福)</p>	<p>(1) 支配者の統治手段                      (2) ご利益 (庶民の現実的利益)</p>
<p>臨濟宗，日蓮宗ともに鎌倉武士の支持を得ようとしてつとめた。                      浄土系は弾圧を受けた点において，権力従属は否定できない。</p>	<p>信長・秀吉の天下統一のための利用。                      家康以後の秩序維持のための利用。                      明治以後も忠孝国家思想のための利用の点において，宗教は権力の道具であった。</p>
<p>(1) 簡潔化 (念仏，唱題，坐行)                      (2) 呪術的 (念仏，唱題)</p>	<p>(1) 機能神の使い分け                      (2) 信仰の行事化と娯楽化</p>
<p>請願態・融合態・希求態</p>	<p>請願態・融合態</p>

になる。

### (1) 法華思想

まず、仏教諸宗派の変遷に目を向けるならば、奈良時代の南都六宗から、平安の天台・真言宗、鎌倉の浄土・禅・日蓮宗と移り変る太い流れがあり、それぞれの所依する経論も多種多様である。しかしながら注意深く観察するならば、終始一貫して各時代の主要宗派の中に溶け込んで流れる「法華思想」を明確に認めることができる。

『法華経』は日本に入ってきた最古の経典の一つである。『扶桑略記』の記録によれば、敏達6年(577年)百濟から献上された経論二百余巻の中に法華経もあったという。後に聖徳太子があまたの経典の中から、法華・維摩・勝鬘の三経を選び『三経義疏』を表わしたことは先に述べた。これらは太子が書生に口述筆記させたと思われているが、その中で『法華義疏』は太子自筆の草本といわれるものが御物として遺っている。聖武天皇の天平年間に、国家の安寧幸福を祈るために国分寺が建立され始めるが、この信仰は『金光明最勝王経』と『妙法蓮華経』に基づいていることが明らかになっている。天台宗の祖師最澄が、法華経を奉じたのは云うまでもないが、それが公然の場で立言されたのは、弘仁5年(814年)、嵯峨天皇の詔に依り、殿上で南都の諸法師と法門論議を行ない、三乗を論破して法華一乗を顕揚した。これに対し、空海は真言密教を第一、華嚴宗を第二、天台宗を第三と位づけ、『法華法』を『大日経』の下に置いたが、これは自宗の優秀性を確立させるための方便であり、かれが出家に際してあらわした『三教指帰』には『法華経』、『梵網経』、『四分律』等の思想が見える。浄土教の性空は播磨の素盞山で『法華経』を書写している折に、化人の現われで告示を受け、増加は入滅の折に『法華経』を読誦し、手に金剛印を結んだと伝えられる。その他、源信、覚運、良忍らも『法華経』の一乗思想を強調している。臨済宗の栄西は將軍実朝の請に応じ祈雨のために『法華経』を転読させ、曹洞宗の道元はこれを口に唱えながら示寂したという。日蓮についてはいうまでもない。現代では、宮沢賢治が『法華経』に明かされた宇宙の統一の実相(真理)に、生きるエネルギーと幸福の源を見出しており、尾

崎秀実は、ゾルゲ事件に連坐して投獄され、獄中で『法華経』に関する講義を読んで、「悠久なる宇宙の生命のなかに<sup>ひょうしやう</sup> 縹渺として無限に生きる」ことを学び、昭和19年に死刑になって散っていった。

連綿と時代を超越し、かくも日本人の心を捉えてはなさない『法華経』とは、そもそもいったいどんな経典なのか。一言でいうとそれは、宇宙の絶対的統一原理を正しく知り行うことにより万人が救われるという、一種の汎神観に立脚する経典である。

以下にその概要を紹介すると<sup>1)</sup>、『法華経』は大乗仏教の経典で、そのサンスクリット原典は西暦50年から150年あたりに出来たと考えられ、これが鳩摩羅<sup>くまら</sup>什<sup>じゆう</sup>により漢訳<sup>2)</sup>されたのは406年である。『法華経』の構成は、方便品を中心とした前半で宇宙の統一的真理を明らかにし、如来寿量品を中心とした後半で久遠の人格的生命を明らかにしている。さらに後世に補足されたとみられる法師品<sup>ほっし</sup>から嘱累品<sup>じよくるいぼん</sup>までにおいて、現実の人間の活動が強調されている。

序品<sup>じよぼん</sup>第一(第一章)のプロローグに続く、方便品第二では、「諸法実相」を説明し、宇宙の万物は相(外なる様相)・性(内なる性質)・体(外相内性の全体)・力(潜在的能力)・作(顕在的作用)・因(ものの生じ動く直接的原因)・縁(因を助ける間接的原因)・果(因縁により生じた結果)・報(結果が事実となって外に現われ出ること)・本末究竟<sup>くきよう</sup>(第一の相から第九の報まで関係しあい、一貫していること)の十法をもって生じ、また動く、としている。そして、それぞれの法は独立、固定したものでなく、連鎖反应的にそれぞれの十法と無限に関係し合って発展し、ついに宇宙の統一的真理(一乗妙法)にいたる。この一乗妙法こそ最高・絶対の真理で仏の究極の教えであったのである。

天台大師<sup>ちんぎ</sup>智顛はこの真理をうけて「一念三千」という形に組織づけた。すなわち、宇宙は地獄から仏までの十界に分けられるが、それらが互いに関係するから百界となり、諸存在はさきの相から本末究竟までの十法に支えられている

(1) 武内義範、梅原猛編、日本の仏典、中公新書、中央公論社、昭47、7版、pp. 35—44

(2) 他に2訳あるが、これが名訳として広く用いられている。

から千となり、それがさらに衆生（主体）世間、<sup>ごおん</sup>五蘊（物心五要素）世間と国土（環境）世間の三世界にまたがり三千となる。要するに、極微の一念に三千の全宇宙が包含され、三千の全宇宙に極微の一念が透徹するという考え方である。これはまさに、現代のエコロジー（生態学）的発想で、つまりわれわれ人間は無限的関連をもって、一本の草や一粒の砂とも係わり合って「生きている」のであり、客体的にみれば永劫のうちに無限の関連において「生かされている」ことにほかならない。

第三章から第九章までにかけて、二乗者<sup>3)</sup>たちが虚無の底から救いあげられるいきさつが「三車火宅」や「長者窮子」などの譬喩や説話でもって語られ、最後に、かれらの未来における成仏の保証がなされている。これを「二乗作仏」という。

第十章は、一乗妙法を具現し、理想の国土、社会を建設すべきことを強調して、その実践者はすべて如来使としての菩薩であると賞賛する。ついでその人生に処する態度を教示し、慈悲（人をいつくしみ、いたわる心）と忍辱（世をうらまさない心）と空性（とらわれを離れた廣大無辺の心）をもって法を説けとすすめている。

第十三章は、今日の悪世において苦難をたえしのびながら、仏（如来）の付与する法を護持し、宣布すべきことを説きすすめ、その教説の根底には強烈な使徒意識、ないしは殉教精神が存在する。

從地涌出品<sup>じゅうじゆじゆつぽん</sup>第十五では、宇宙統一の真理を奉持し、その現実実践に励む者（菩薩）こそ、釈迦仏の本来の弟子であると明かし、その菩薩たちとは、<sup>じょうぎようぼ</sup>上行菩薩ら四菩薩を頭として、大地より涌き出で、釈迦の面前に集まったと説く。ここで、いままで釈迦の教えに聞き入っていた直接の弟子たち（小乗の声聞者ら）は悟りをひらくのである。しかし、仏になってからまもない釈迦なのに、そのように無数の弟子ができるはずがないとの疑問を提する。

そこで、<sup>にょらいじゆりようぽん</sup>如来寿量品第十六において、実は釈迦は久遠の昔にすでに仏になっ

(3) 釈迦の生存中とその後の仏教徒は「声聞」と「縁覚」の道を進み、人生の無常と空を悟るあまり、その多くはニヒリズムに落ち入り、生きる意義を失ってしまった。

ていたものであり、仏としての寿命の永遠無量なることが、ここで説き明かされる。この解明こそ法華経のクライマックスにあたるところで、古来、「久遠実成<sup>くおんじつじょう</sup>」とか「久遠本仏<sup>くおんほんぶつ</sup>」といわれて、最も重要視されている個所である。

釈迦が久遠仏と主張しその精神的生命の無限なることを明らかにしたことについて、三つの意図があるといわれている。一つは、仏教における法(真理)の統一を方便品第二で明らかにしたのに続き、ここではもろもろの分身仏(人格)が久遠本仏を知って来集し釈迦に帰一したと、諸仏の統一を明確にしたとする意図。二つは、冒頭に提起した宇宙の統一真理は、単に天然自然界の理法にとどまらず、それは人生・社会にも作用する永遠なる人格的理法であるとする意図。最後は、久遠仏である釈迦が自から、断えることのない菩薩行を行ってきたと説くところに、現実社会における実践活動のなかに、永遠なる生命の脈動があると教える意図があると解釈されている。

第十七章以下は、宇宙の統一原理である「一乗妙法」と「久遠本仏」を通じて結合帰一する社会原理を信奉して、現世社会において現実実践に励む者の功德を賛歎している。そして、如来神人品第二十一<sup>にょらいじんりきほん</sup>と嘱累品第二十二<sup>ぞくるいほん</sup>にいたって、菩薩のみならず一般万民にその教えの現実実践の使命をあらためて付与し、俗社会の中へ帰りゆかせるのである。これぞ、人間としてこの世に生をうけた意義の再確認であり、日蓮や道元の中核的エネルギーとなった教えである。

因みに、『法華経』と同様に、古来日本人に尊奉され、やはり超時代的に多大の精神的影響を与えてきた、『般若経』と『華嚴経』について概観してみよう。そこにも、日本人の宗教受容態度が反映しているにちがいない。

『般若経』とは、南インドで紀元前一世紀ごろから約一千年の間に制作・増広・編集された膨大な文献群である。『般若経』の基本的思想である、最高真実としての「空」の観念は、当時のアビダルマ(あらゆる事物を範疇により分類し、その区別されたものに固有不変の本体があるとする、存在の哲学)に対決する思考から発展したもので、アビダルマでは諸物に不変の本体があると考えが、それはもの自体にあるのではなく、人間の側の認識と言葉がそうさせているの

で、もの自体は本来人間に規定され得ず自由で空で清浄なものなのである。だからそこには物と心、悟りと迷い、その他一切の区別なく、不二・平等である。そして、その最高真実の「空」の確証を得る方法は、六波羅蜜（完全なる慈善・戒律・忍耐・努力・瞑想・知恵）の実行を通じて、言葉や認識による価値判断を超越した次元において、清浄な心が直観的に感知できる、とする思想である。この「空」観が後代の中観、唯識、如来蔵思想に、さらに中国や日本の華嚴や禪の思想に大きな影響を与えることになる。

『華嚴経』は、紀元一世紀頃成立したといわれ、わが国に伝わったのは天平八年(736年)、唐の道璿が華嚴章疏を伝えたのが最初である。その経旨は「<sup>じむげほつかい</sup>事無碍法界」つまり、宇宙のあらゆる事物や事象が相互に妨げ排除し合うことなく、完全に融合し貫き合っていること、を説くにあるとされている。そして、一切諸法(事象)は皆、絶対一心の真実の相であるとし、上は仏・菩薩から下は餓鬼・地獄に至るまで、本来<sup>るしやなごつ</sup>盧舎那仏そのものの相の顕現したものであり、従って「一切衆生本来成仏」と説くのである。この事事無碍法界は法華経の諸法実相と考え方は似ているが、諸法実相では十如是が因果関係をもって融合一体となるのに対し、これはむしろ極微のモナドが宇宙の全貌を写しているとするライプニッツのモナド論に近い発想である。

何故これらの経典の思想ないしは世界観ともいえるコンセプトが、過去の歴史を貫いて日本人に受け入れられてきたのか。この点に関しては後節で考察するとして、ここではこれら経典や仏教そのものを本当に理解するうえで真相を突いていると思われる、英国の哲人、H. G. ウェルズの言葉<sup>4)</sup>を下記に紹介して、ひとまずさきに進みたい。

「釈尊の教えの根本原理は、これをその源について研究してみれば、決してむずかしくわかりにくいものではなく、いかにも明瞭で純粹で、現代思想と完全に調和し、密接に適合するものである。仏教を世界が始まって以来最も深遠で透徹した知性の人の作り出したものとして讃歎することにはだれも異存はない。ところが、釈尊の滅後その教えについて精密巧緻な思弁哲学が作り上げられてしまった。このようにして釈尊

(4) 久保田正文, 法華経新講, 大法輪閣, 昭46, 8版, pp. 3-4



の倫理と教義は、ほとんど姿を消されてしまって、幾多の学説が発生し、繁茂した。……そして形而上学的煩瑣哲学という安価な地上の電燈のために、肝心な釈尊の教えという星の光は蔽い消されてしまった。」

## (2) 機能神信仰

第3表にもどって、信奉者、信仰目的、及び権力と宗教の関係の項目を、歴史的に通覧してみるならば、日本では古来から、人間が絶対なる神に奉仕するのでなく、人間が神に「甘え」てきた、ないし極端な場合は、人間に神を奉仕させてきた、功利的関係を認めることができる。

古代奈良時代の仏教の主たる信仰目的であった「鎮護国家」は、江戸時代ともなると「商売繁昌」「健康長寿」といったきわめて低俗なものとなったが、これは仏教のパトロンが朝廷から庶民に下降し拡大されたからであり、庶民の商売繁昌は朝廷の鎮護国家と同一の発想である。更に、時の権力者は宗教を政治理念として掲げず、むしろ常に政治手段として利用し、もしも宗教により社会混乱が発生する危険があるならば、直ちにこれを弾圧して憚らなかった。つまり日本人は、古来何かを神にしてもらうために祈ったのであり、不用になればそれを葬り、再度必要になれば蘇生させてきたのである。

一体全体、日本人は古来どんな種類の神仏をどれくらい信奉してきたのか。その種類に関しては、自然神（例えば、大山律見神—山の神、線津見神—海の神）と観念神（伊邪那岐命・伊邪那美命—生殖力、直日神—吉凶の根源）と人格神（偉人、英雄、長上など）に大別できるし、または神話（古事記）の神、仏教の神、歴史時代以後に神仏格化した人物神に類別することもできる。だがその正確な数量を掌握することは至難の作業であろう。神話の神々と仏教の仏たちは比較的正確に数え上げられるが、日本全国津々浦々に散在する産霊神、氏神、英雄・長上神からローカルな自然神と観念神の総数は、文字通り「八百万神」といわれるほどもあろう。だが、日本の神々について「量的フィーリング」を感じてもらおう意味から、脇阪景城の『神・仏の戸籍しらべ』<sup>5)</sup>をたたき台にして、そこに説明された日本の伝統的の神仏を勘定すると第4表のごとくになる。

(5) 脇阪景城編著、神・仏の戸籍しらべ、文進堂、1972、6刷

第4表 記録にのった日本の神々の概数

古事記の神々	242
仏教の神々	137
歴史上の人格神	27
合計	406

(協阪景城, 神・仏の戸籍しらべ)

ご覧のように、神話の神や仏教のほとけの数に比べ、本来最多となるべき歴史上の人格神の数が少ないのは、例えば、仁徳天皇、聖徳太子、最澄、空海、菅原道真、豊臣秀吉、徳川家康と

いった国家レベルの人格神しかカウントしていないからである。一方、神話や仏教の神々にリストアップされたもののうち、実際の信仰対象とならなかった神も多くあることを断わっておく。

このようにして、日本の神々を時系列をもって通観すると、日本人の各時代に応じた機能神の信仰というパターンが鮮明に現われてくる。すなわち、古代原始社会にあって、人間の力が自然の威力に対しあまりにも微弱であり、人々の宇宙自然界や国家社会に関する知識が不完全であった時代には、自然神や観念神が数多く創造されるのは当然であり、国内が統一され律令政治がしかれると氏神信仰の延長線上に護国神が立てられるようになる。平安貴族の時代になると、旧来の神道的信仰の上に新来仏教の信仰が広まり、「あれかこれか」でなく、「あれもこれも」といった日本的信仰態度が濃厚になり、治病に薬師、生命的危害に観音、成仏往生に阿弥陀、一般的除災招福に大日如来といったぐあいに機能神的使い分け現象が顕著になる。戦国の鎌倉以後には、当然の成り行きとして「尚武の精神」が盛んになり、神道では八幡神信仰(軍旅の神、泊所<sup>はて</sup>の神で、彦火火出見命<sup>ひこほほでみのみこと</sup>と豊玉比売<sup>とよたまひめ</sup>が本来の祭神であり、宇佐<sup>うさ</sup>と宮崎<sup>みやざき</sup>が本社)、仏教では曹洞教団が戦国大名および地方豪族の信仰を集めた。

ここでいかに日本人が仏教の諸仏の中から「武勇」の神を選好したかを、『神・仏の戸籍しらべ』から検出するならば、まず越後の上杉謙信が帰依した「毘沙門天<sup>びしゃもんてん</sup>」は、印度神話の世界の中心、須弥山<sup>しゆみせん</sup>の頂上に立つ帝釈天<sup>たいしゃくてん</sup>を守護する四天王のうち、北方の守護神が多聞天<sup>たもんてん</sup>すなわち毘沙門天で、常に道場を守り、説法を聞くといわれる神である。さらに、柳生但馬守宗矩が崇拜した「摩利支天<sup>まりしてん</sup>」とは、古代印度で春の陽炎<sup>かげろう</sup>を日天の使者とみため、これをマリーシ

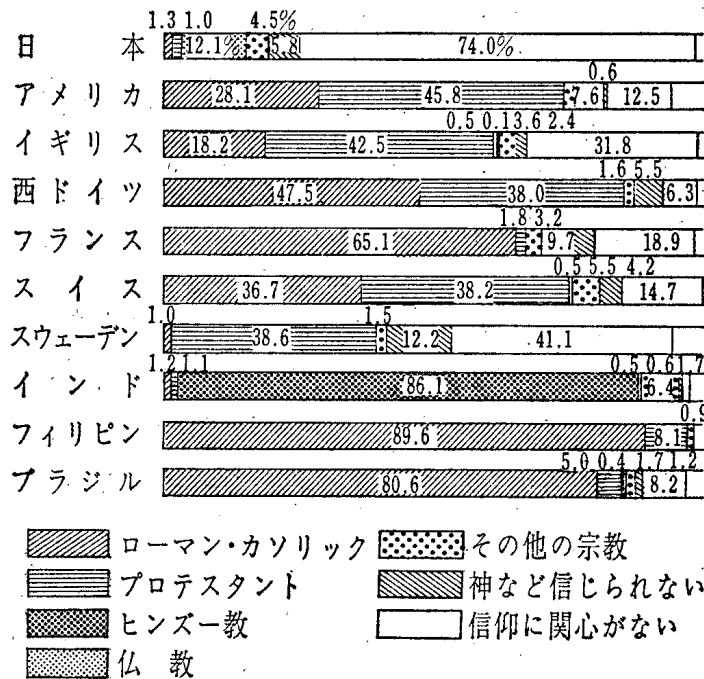
(かげろう) と名づけ礼拝の対象としたもので、元来、<sup>ながえ てんせん</sup>長柄の天扇を握った端麗な天女の姿をした、日月の光を意味する仏神であった。それが、帝釈天と阿修羅が戦った時、摩利支天が日月の光を蔽ったという伝説から、その姿も三面六臂または八臂の<sup>ふんぬ</sup>忿怒像が猪の背中の三日月の上に立った形式があらわれた。とくに大日如来を尊ぶ密教がこれを取りあげ、わが国では武人の守護神として戦国時代には特に重んじられたのである。その他、わが国で人気のある守護神を挙げると、「金毘羅」は、ガンジス河で人を食い船を沈めるなどをした暴悪なクンピーラ (鱧) で、それが象頭山で<sup>ぞうずせん</sup>仏の説法を聞いて悔悟し、<sup>ぶつぽう</sup>仏法護持の善神となったものである。その像は、武装の忿怒身で、持物は太刀、斧など一定していない。わが国では、難船救護の功德があると信じられ、航海安全の神とされている。「不動明王」は、<sup>ふどうみょうおう</sup>印度のシブア神が仏教にとり入れられ、大日如来の使者として、悪魔煩惱をおさめ、真言行者の守護神となったもので、その像は右手に剣を持ち、左手に<sup>さく</sup>索を持って、スガ目で、<sup>きば</sup>牙が上唇をかむ、恐しい形相をした威怒身であり、背後の猛炎は悪魔撲滅の威力を示したものである。今日では交通事故、火災、厄払いなどの災害除けで信仰を集めていることはいうまでもない。「荼吉尼天」とは、<sup>えんま</sup>焰摩天の従者である四天衆の一人でもとは神通力により人間の死を六ヶ月前に予知し、その心臓を食うといわれた<sup>きじよ</sup>鬼女である。それが仏陀の教化を受けて、心臓の<sup>あか</sup>垢を食い尽す有益な善神と生まれ変わった。像は、各種の人血骨肉を喰う姿をしている。わが国では、室町時代に、狐の精として、稻荷権現の神体と習合し、白狐の背に<sup>またが</sup>跨って、手には剣と宝珠を持った、三面二臂の像が多く造られたのである。以上の他、「二王」、<sup>ばとう</sup>「馬頭観音」、<sup>やしや</sup>「夜叉」、<sup>い だてん</sup>「帝釈天」、<sup>ご づ だ い お う</sup>「韋駄天」、<sup>ご づ だ い お う</sup>「牛頭大王」等々、印度や支那にくらべ、今日でも武神が多く崇拝されているのはわが国の仏神の特徴である。

それでは、現代人の信仰態度はどんなものか。結論からいえば、本質的には、汎神観的機能神信仰という意味で過去二千年来たいして変化していないとみて間違いないだろう。

一神観的宗教圏の欧米人は、日本人は無宗教だとか信仰心が無いとか、批判する。事実、最近では日本人自身の中で、そのように考えている人が増加して

いるようである。総理府青少年対策本部が、1972年に世界11ヵ国の青年22,000名を対象にしておこなった「意識調査」の結果が、『比較日本人論』<sup>6)</sup>として発表された。信仰についてたずねた結果は、第1図のごとくであったようだ。こ

第1図 信 仰



この本の解説者は、西欧諸国やフィリピンやブラジルと比較し、日本青年の74%もが宗教に無関心であるとわかって慨嘆している。信仰ある者は親切で、人間性善観をもち、人生の目標に「愛」を選ぶ、だから日本の青年が信仰に無関心だとは嘆かわしい、という論理であるらしい。「信仰に関心がない」と答えたものは「信仰心がない」というので

はなく、むしろ、「特定の宗教を信仰していない」ないしは「よくわからない」といった意味の回答と解釈するべきであろう。宗教とは、序章で明らかにしたごとく、キリスト教的有神観のみでは包括できない。それでは、厳密に言えば神を立てない仏教は宗教ではないことになる。試みに、この調査対象となった日本の青年に、「何かお守りを持ったことがあるか」「どこかの神社仏閣に詣でたことがあるか」「お墓参りをしたか」「何かしら神々しい気持にうたれたことがあるか」と問うてみよ、その「イエス」の回答を調査票に用意された答のどれに入れるのか。それは信仰に関心がないことなのか。

国立統計数理研究所が1968年におこなった調査では、当時の成人人口約7千万のうち30%が何らかの宗教の信者であったようだ。この折も「青年意識調査」の場合と同様な設問がなされたに違いない。それなら、政府の文化庁に登

(6) 千石保, 遠山敦子, 比較日本人論, 小学館, 昭48, 1版, pp. 252-253

録されている宗教教団の信者数報告を集計したデータでは、1970年度は総計約1億7千万人と当時の総人口1億3百万人を6千7百万人もオーバーしている現象をどう解釈するか。各教団からの水増し報告もあるが、信者の重複所属(氏子で檀家)もその原因である<sup>7)</sup>。最近の現象として、昭和49年正月三日の初詣は、「不景気を乗り切る神だのみ」を反映して、ほとんどの神社や寺が昨年をオーバー、697ヶ所で5,625万人、昨年より600万人も上回り、史上最高の人出だった、と警視庁は同月4日発表した<sup>8)</sup>。なお同時に掲載された、「初詣社寺ベスト10」を参考までに転載すると、(第5表 豊川稲荷と春日大社の激減は、ガソリン不足とドライブ自粛で他県からの参拝者の足がとめられたためである)日本の総人口の半分近い人数の人間が、正月の3日間にわずか697ヶ所の社寺に詣でたわけで、これを新・旧正月の全期間に全国津々浦々に散在する無数の社寺まで対象に調査したら、一体どれほどの人数になるだろうか。

第5表 初詣社寺ベスト10 (警察庁調べ)

	人出	昨年比増 (▲は減)
① 川崎大師 (神奈川)	413万	27万
② 鶴岡八幡宮 (同)	301万	2万
③ 住吉大社 (大阪)	249万	64万
④ 伏見稲荷 (京都)	241万	64万
⑤ 明治神宮 (東京)	237万	7万
⑥ 熱田神宮 (愛知)	174万	33万
⑦ 成田山新勝寺 (千葉)	151万	6万
⑧ 浅草寺 (東京)	113万	23万
⑨ 豊川稲荷 (愛知)	101万	▲30万
⑩ 春日大社 (奈良)	92万	▲12万

1973年正月三日日間 (毎日新聞、昭49. 1. 5)

日本は宗教のふきだまりである。日本に行けば手に入らない宗教はない、などと外国

人は皮肉をいう。たしかに、日本人でも意外に思うようなものである。文部省調査局宗務課の数字によれば、昭和41年12月31日現在、神道系、仏教系、キリスト教系、諸系に属する宗教団体数は約23万、教師数は189万人とある。前述のごとく信者数は大いに水増され、この時点では1億6千6百人と集計されている。ともかく実際問題として、23万の教団の200万人近い教師が生存し生活している事実は、それぞれの教団にそれを支える信仰があるということであ

(7) 久木幸男, 日本の宗教過去と現在, サイマル出版会, 1972, 4版, pp. 2-5

(8) 毎日新聞, 朝刊, 昭49. 1. 5

る。1945年の占領軍による国家神道禁止令が發布されて以来、珍奇な新興教団が数多く発生した<sup>9)</sup>。たとえば、古代インドのシバ神をまつり秘密儀礼を行なうと称する「神秘道不思議教」、旧約聖書を教典とするがユダヤ教とは無関係の「日本エホバ教団」、エジソンを祭神とする「電神教」、ナイチンゲールをまつる「福田海」、フレデリック スタールを本尊とする「国際大日本扶桑心神会」、成立はしなかったが、東久邇稔彦を開祖に立てた「ひがしくに教」、ジャーナリズムに騒がれたものとしては、爾光尊・長岡良子の「爾宇教」、北村サヨのおどる宗教「天照皇大神宮教」等々があり枚挙にいとまない。

以上の例証に加えて、日本人の宗教観を浮き彫りにする手段として、各家庭や会社における仏壇、神棚、稲荷、不動、荒神、大黒、その他もろもろのお札やお守りの有無を調べてみれば、日本人が信仰に無関心だとは決していえない筈だ。西欧人と比べ、神と人間とのかかわり方が異なるのであり、世界のどこの国民とくらべても、日本人の信仰心は優るとも劣らないだろう。

### (3) 仏教の受容態度

第3表の「受容態度」の項目を横例に通覧してわかることは、日本人が仏教を受容するにさいし、まず取捨選択をしたうえで、取り込んだものを、習合・純化させて、消化吸収している事実である。

具体的にいえば、日本人はまず仏教の受容にさいして、「小乗」を貶斥して「大乘」仏教を選んだ。その理由は、出家修行を重視し、国家契約説的立場(原始仏教では国王を盗賊と同一にみている)をとる小乗は、在家信者の成仏を認め、帝王神権説をとる一部の大乘経典(特に「金光明経」)により親しみを覚えたからに違いない。二百五十戒を保つ律宗が、日本に導入されたけれども、そのあまりにも禁止的箇条の多い修行は、一般に広まらなかった。同様に、仏教の論理学である因明<sup>いんみょう</sup>も、きわめて早く日本に移入されたが、日本人はそれを推理の学問として研究せず、問答の表現技術として利用したのみで、後年これもすたれていった。聖徳太子があまたの経典の中から、在家成仏を説く法華・維

(9) 久木幸男, *ibid.*, pp. 178—189

摩・勝鬘の三経を選んで『三経義疏』を作成したと前述したが、原典の『法華義疏』では、「常に坐禅を行なえ」と勧めているのに、太子はそれでは利他行が実践できないから、「常に坐禅を行なう人に近づくな」という意味に改めている。

こうしたフィルターを通して入ってきた大乘仏教は、直ちに神道と習合して護法神説から本地垂迹説へと発展していったくは前章で説明したとおりである。習合現象は神道のみならず、その他の俗信や農耕儀礼とも習合し、人々の生活の中に行事や娯楽となって溶け込んでいったのである。その例証はここでは省略するが、和歌森太郎の『神ごとの中の日本人』<sup>10)</sup>に豊富な事例が納められることを指摘しておく。

上述の日本人の仏教受容態度のパターンを脳裏に画くとき、鶴見和子が図式化して説明した、シャーマニズム世界の多重構造型文化吸収のパターンは、若干単純化し過ぎたきらいがあると思われる。(前号, pp. 89—90)日本人は新来の宗教・価値観・法律・イデオロギー等を受容するにさいし、無批判に単純階層化させて社会に共存させるのではなく、むしろ直感的に判断して取捨選択をおこなったうえで取り入れ、それを伝統的なものとの相対関係において日本的なものに化したらうえて、社会に混存させていると考えられる。それは、第2図の共存型というより、むしろ混存型図式の方が適している。

日本人の仏教受容態度の特徴として取捨選択を通じての混存化の他に、仏教理念の簡潔化・呪文化の現象もきわめて日本の特徴である。

第2図 日本的文化吸収型の図式

多重共存型:	$x + A + B \dots + n$
多重混存型:	$x + \frac{A}{x} + \frac{B}{x} \dots + \frac{n}{x}$

キリスト教文化圏の民族は、新理念を受容するにあたり、あらゆるデータを有機的に体系づけ、まず全構造を把握したうえで、厳しい理論的価値判断をおこなう。日本人はその場合、各データのエッセンスを素早く抽出し、中核的理念から全体を主観的に拡大あるいは縮小解釈する傾向がある。新理念を

(10) 和歌森太郎, 神ごとの中の日本人, 弘文堂, 昭47, 初版

「考察・理解」する西欧に比べ、「感知・体得」する日本人の受容態度は、根本理念の正確な理解度で劣るが、利用度では優るアプローチといえる。

仏教経典の量は膨大で、他のいかなる宗教のそれをも凌駕している。日本に移入された漢訳経論も多種多量である。しかし日本人はシナ人がおこなったように、仏典の全文邦訳を明治維新になるまで手がけていない。原典よりはむしろ解説書を喜び、解説者の要点をさらに自分なりに解釈して、大衆にわかり易く説いているのが、日本の宗教家である。まず原典を義疏とし、それをさらに和讃や和歌の形式に濃縮してゆく。一例をあげれば、信生法師が「三界唯一心」をよんだ歌に、“野べごとの千々の草葉に結べどもいづれも同じ秋のしら露”，道元は「即心即仏」をよんで，“おし鳥やかもめともまた見えわかぬ立る波間にうき沈むかな”としている。弘法大師の作といわれる「いろは歌」は、まさにこの最たる例で，“色は匂へど散りぬるを，わが世誰ぞ常ならむ，有為の奥山今日越えて，あさき夢見じ酔ひもせず”とは原始仏教以来伝えられてきた根本思想、「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」のころである。

日本人の簡潔選好性は、大般若経典の中から特に「般若心経」を好んで用いている。この経は全文わずか276文字と短く、要旨は「照見五蘊皆空」と「依般若波羅蜜多」を説いており、末尾は「羯諦羯諦，波羅羯諦，波羅僧羯諦，菩提薩婆訶」と梵語のまままで止めてある。マックス・ミュラーの訳では、「逝けり，逝けり，彼岸に逝けり，俱に逝けり，敬礼す，靈智」となるそうであるが<sup>11)</sup>、日本人にとって梵語の不解なところに深遠な意味を感じたのである。

同様な発想から、浄土教では「南無阿弥陀仏」の念仏に、日蓮宗では「南無妙法蓮華経」の唱題に、禅宗では「無念無想」の坐禅に、それぞれの背後にある思想を凝結させた。こうなると、むしろそれは有意の言句というよりは、無意（計り知れない有意）の呪文にちかくなってくる。念仏し、唱題し、坐禅をくむことは、もはや観念的思考を断つことである。それは悟りを得るための「

(11) 大山澄太，般若心経の話，潮文社，昭47，2刷，p. 212



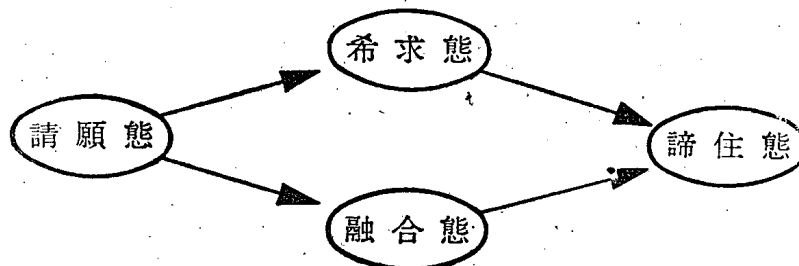
行」なのである。それが日本人の信仰体制の主流なのである。

(4) 信仰体制

人間の問題の究極的解決をめざし、人間生活の究極的意義をあきらかにすることを目的とする宗教に対する人間の信仰体制は4つの種類に分けて捉えられる<sup>12)</sup>。第一は請願態と呼ばれる形態で、人間の問題解決に、超自然的な力をたのみ、奇蹟を願い、救いを求める態度である。これは、表面上の程度の差こそあれ、いかなる時代あらゆる宗教に基本的形態である。第二に、希求態と名づけられる形態は、問題解決と究極的意義を、ある一つの理想に定め、その理想を目標として、一途にそれを追求するものである。この信仰体制では、当面の問題解決は、理想を目ざして努力することの中に求められ、時間的发展を要する点に特徴がある。第三は、融合態で、自分と宗教的对象を一致させ融合させることによって、宇宙の本体に個としての自分を投入させ、究極的なやすらぎを見出そうとする形態である。自我・自意識をすてさることにより、問題解決をはかり、迷いの根元を悟るのである。この形態では、教・行・信の純度が大切で、時間的・段階的发展をそれほど要しない点に特徴がある。最後の諦住態とは、いわば悟りきってしまった形態で、人間の問題の解決は、日常の問題をまったくはなれて、究極的価値体験が直観的に把握された状態となり、自分が自分の目的を達成したという意識すら消えてしまった純粹の境地である。

この基本的信仰体制の4類型に、段階的发展があるとし、これを図式化すれば第3図のごとくになるだろう。各信仰体制は、實際社会の場面では、このように単純な形であらわれない。本来は、請願・希求・融合の三態が渾然一体と

第3図 信仰体制の類型と発展パターン



(12) 岸本英夫, 世界の宗教, 大明堂, 昭47, 9刷, pp. 6—9

なっており、どの要素が強く現われているかにより、典型的分類をおこない認別することになる。

日本人の信仰体制は、第3表にみるごとく、請願態が各時代を通じて強く現われており、その次に融合態に進む点に、希求態に向うキリスト教（特にプロテスタント）と比べて、著しい特徴が認められる。勿論、日本の宗教家に希求態的態度がまったくなかったわけではない。例えば、日蓮の法華経の布教に、現実的・実践的活動を基礎とする浄土教の教えに、さらに世間雑踏の中であって禅の修行をすべしとすすめた大燈国師や、「ときのこえ坐禅」を主張した鈴木正三に、プロテスタント的希求の精神をみることができる。

何故、日本人は融合態に進むのか。それは一般に東洋の宗教についていえることであるが、最高の真実はいかなるシンボルによっても説明できない、それは単に言葉であり、言語習慣としての規定であるにすぎない。だから言葉は真実を言及できないし、それはものの真実から引き出されたわけではなく、またそれ自身が実在するのでもない。つまり言葉はその対象である本体を実在の世界にもつわけではない、とする考え方に起因するからであろう。禅にいう「指月の指」がこれで、言葉は月を指し示すことはできても、月そのものを説明できるものではない。月は各人が自身で感知できるだけで、言葉で表わした月は、月そのものの本質を伝えていないのである。東洋では神性なものと人とが融合することにより悟りが得られるのである。

#### IV 日本の均衡のメカニズム

序章において簡単に言及したが、論旨の転換にさしあたり、ここで本稿の基盤となっている問題意識をあらためて明確にしておきたい。

まず、「ある民族の宗教観の根元はその集団的無意識の領域に発する。」とするユングの仮説を大前提に立て、集団的無意識とは「太古の昔から祖先の経験を管理している貯蔵所であり、つまりそれは有史前の出来事に、それぞれの世紀が無限に小さな変化や相違をつけ加えたものの反映である。それは、人が一時的に意識している世界像と対立する一種の永遠的な世界像である。」とする

解説を採用するものである。

そして、その集団的無意識が、ユングのいうように、歴史的にイデオロギーや価値観を超越した「本能中枢」の領域ならば、そこに民族の危機や人生の大事にさいし古来日本人がとった価値判断や行動原理の原点ないし基本的性向が存在している筈である。さらに、日本人の集団的無意識が過去の歴史的過程において著しい変化をなしていないならば、その伝統的価値判断や行動原理の性向は現代においても等しく作用している筈である。ひいては、東西文化圏の集団的無意識を比較することにより、彼我の文化的特質を明確に認識し相互理解の増進に役立つにちがいない。

以上の推論に立脚して、日本人の宗教観をもってその集団的無意識の領域を覗くルーペとなし、その特徴的史実を考察し、マーケティング(広義)との関連において、いわゆる日本的均衡原理を摘出しよう、とするのが本稿の目的である。

日本人なら常識のことだが、過去の歴史的過程において、少なくとも有史以来、その集団的無意識に変化をきたすような決定的イベントも血液の混入もなかった。それは、すでに前章でみてきたように、古来一貫して変らぬ日本人の神観にも窺えるが、歴史的事実を調べれば明白である。ベンダサンがいみじくも記しているように<sup>1)</sup>、「日本人は戦争を知らない。保元の乱、平治の乱などはクーデターであって戦争ではない。日本最大の内乱といえば関ヶ原の戦いだが、この決戦が何と半日で終わっている。戦争というより大がかりな騎士団のトーナメントである。日本にも戦国時代があった。戦乱相つぐ百年があったと言われるかも知れない。しかしあの程度のことなら、中東では、実に三千年もつづいた状態のうち、比較的平穏だった時代の様相にすぎない。秋になって農民の取り入れが終ると、今度は遊牧民が取り入れに出かける。すなわち農村を襲って収穫と家畜のすべてを奪い、抵抗する者と動けない者は殺し、動ける者は奴隷としてつれ去る。運べないものは火をかけて焼き払い、そして追跡不能の砂漠へと姿を消してしまう。この行事は三千年以上昔のギデオンの時代から、

(1) イザヤ・ベンダサン、日本人とユダヤ人、角川文庫、昭48、35版、pp. 59—62

二十世紀まで連綿としてつづいている。日本人の基準で、戦前、「わが国未曾有の国難」といった蒙古襲来も、ユーラシア大陸の国々の基準では、当然のことながら記録にも残らない小事件なのである。第一、蒙古軍が占領できたのは奄岐と対馬と博多の一隅にすぎなかった。たとえ、彼らが北九州を征圧した後、命知らずの海賊がうようよしている瀬戸内海を通過して大阪湾に上陸し、京都に攻めこむことは、まず至難のことと言わねばならない。また山陽道を陸路進めば、腹背を絶えず海上と山地からの遊撃軍の攻撃にさらし、しかも補給路を確保することは不可能である。結果は、日本武士団と農民軍に殲滅にされるのがおちであったろう。神風はむしろ、彼らにとって神風だったかも知れない。そして太平洋戦争の敗北となったわけだが、この時も国土が戦場になることは免れた。生活の場が戦場になるということがどういうことなのか、おそらく日本人は永久に知ることがないであろう。」

トインビーも『世界史における日本』<sup>2)</sup>で、「日本の歴史において際立った特色は、日本の島国性である。日本は、遠く先史時代から、近代技術文明によって、“距離が抹殺”された最近の時代にいたるまで、引きつづいて、海によって大陸から隔離・孤立させられてきたのである。」と言明している。たしかに、その地理的条件は、異民族の侵入、殺戮、掠奪、暴行を防ぎ、日本民族の隷属を排し、その純血を守るのに著しく役立ってきたにちがいない。

侵略戦争以外の決定的イベントとして、大量移民の導入や潰滅的な天変地変が考えられる。大和朝以来、帰化人があった記録はある。しかし、そのほとんどは源流民族ないし源流文化圏の中国や韓国からであり、それも自主的に招来した技術移民である。大災害については、欽明の飢饉以来、近世まで各地で頻発している。だが天保の大飢饉といえども、ユーラシア、インド、中国大陸のそれとはまるで比肩できない。百年戦争の戦禍と黒死病で当時のフランスの人口は半減し、1769—70年にインドでは1,000万人、1877—8年に中国では950万人死んでいる。最近のピアフラの旱魃で見たように、大陸における大飢饉は、

(2) A. J. トインビー, 松本重治訳, 歴史の教訓, 岩波書店, 1969, 15刷, p. 48

一木一草まで死滅させ、民族の存亡を左右するほど強烈である。

過去二千年来、一民族、一国家、一言語、一宗教の国として、極東におけるガラパゴス島の存在である日本で、いかなる社会均衡原理が作用してきたか、その宗教観を通じ、キリスト教的均衡原理と比較して考察してみよう。

### 1. 人倫的法原理

本居宣長の「神とは尋常ならず、すぐれたる徳のありて可<sup>かしこ</sup>畏き物」とする定義、人の心は神の宿る<sup>みあらか</sup>舎であるとする儒家神道の天人一貫説、宇宙の一元的本体は「混沌」で神・道・人はこれに帰着すると唱える鎌倉時代の度会神道、日本仏教思想の根幹をなす天台宗の本覚思想（一切衆生はそのままで仏である）、絶対神を立てず差別や対立観を止揚して一切を包摂融合することにより自らが悟りを開く禅の思想、さらには現代人の宗教(キリスト教的意味の)に対する無自覚の態度の底流に、シャーマニズム的汎神観が存在することをすでに見てきた。

汎神観の世界では、人間を含み天地万物あらゆるものに神的可能性を認めるから、そこでは最高神（多神観）や唯一絶対神（一神観）の観念も、善悪・正邪・神と悪魔といった二元論的価値判断もない。天地万物が神的なものなのだから、他国の神も、他人の神も、古い神も、新しい神もありえない。そこでは、キリスト教的神学理論からすれば不可解なことだが、神道、仏教、道教、キリスト教、回教からコックリ様まで千差万別いくらあっても矛盾は起らない。

汎神観世界の神と人との関係を図式化すれば第4図のようにかけるだろう。一神観世界では、天地創造の神は永久、

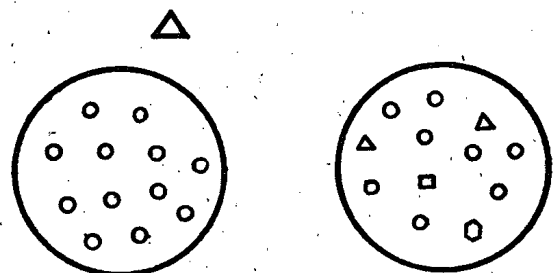
絶対、完全にして人間と合一することは、神が理想であり法律なのである。

一方、汎神観の世界では、神は混沌であり、宇宙の全てにあり、人間の心にある。だからこの世界では、神聖なるものを感じず人間の側に主体があり、人が神

として尊崇する対象がすなわち神となる。ある神の観念が古くなり時代にそぐ

第4図

唯一絶対神 VS. 無限相對神



わなくなれば、忘却という倉にもどし、その中から適当な替わりを取り出すか、外国から最新の神を輸入すればよい。まさしくこの世は、「神は世につれ、世は人につれ」である。

#### (1) イデオロギーと汎神観

アメリカのプロテスタントの宣教師の話しを聞いたあとで、韓国のシャーマンの幹部が次のように結んだという<sup>3)</sup>。「わかりました。キリスト教は素晴らしい教えのようですね。私たちも、早速、山神とともに、キリストを祭り、ときどき私たちの身体におりてきてもらい、みんなに直接よい話しをしてもらいましょう。そうしたら、いまよりも病人がよくなおり、人間に禍をもたらす悪霊を追いはらうことができるようになるでしょう。いいことを教えてくださって、ありがとうございました。」

日本人が過去の歴史において、仏教、道教、儒教、キリスト教、資本主義、アメリカン デモクラシーを摂取してきた基本的態度はこれである。日本人にとって思想とはツールであり、全ての思想は同格であり最高絶対の思想は定めない。思想は時の社会秩序に効果的に作用し、人々に幸福をもたらすようなものなればよいのである。ツールである思想ならば、時代の変遷とともに、どんどん交代させていくのが当然で、古い思想に固執して、そのために殉死するのが阿呆で、時代の変化を先取りして、いち早く流行のツールを使いこなすものが利口といった風潮が必然的に起るやむなきとなる。

大宅壮一は『無思想人宣言』の中で<sup>4)</sup>、大正末期の「思想氾濫期」に流行した思想を、マルクス、ベルンシュタイン、コール、ラッセル、クロボトキン、レーニン、ウェールズ、カーペンター、モリス、エレン・ケイ、ガンジー、バルビュス、トルストイ、ドストエフスキー、オイケン、ベルグソン、ロマン・ローラン、タゴール等々と列挙したうえで、明治以後の目まぐるしいはやり思想の変遷を批判したのちに、自らは、「思想を帽子にたとえていうと、プラトンとか、カントとかいうのは、山高帽やシルクハットのようなもので、デモクラ

(3) 鶴見和子、好奇心と日本人、講談社現代新書、昭47、1版、pp. 150—151

(4) 大宅壮一、無思想の思想、文芸春秋、昭48、第2版、pp. 289—290

シーは中折帽である。戦闘帽とミリタリズムの関係については改めていうまでもない。マルキシズムその他の社会主義思想はハンチングで、自由主義は近頃流行のベレーである。……私はここ数十年来、ほとんど帽子をかむったことがない。別に“無帽主義”を標榜しているわけでもないが、帽子の必要を全然感じないのである。……“思想”についても、私は同じような考えを抱いている。」と無思想宣言をしている。彼のこの無思想の思想こそ、純日本的無神観の汎神観なのであって、だから彼の存命中、日本のジャーナリズムは何か事があると先ず第一にこの無思想教教主のご神託を伺ったものであった。

「日本では、世の中が乱れるとき新興宗教が多発する。」とよくいわれるが、神がツールの社会ではそれは道理で、新宗教発生率と新思想回転率は共に社会の不安度を計るバロメーターに使えるかもしれない。昨今ではアメリカンデモクラシーという野球帽もだいぶ古ぼけてきたようだ。次は、純日本式ウィッグか中国の人民帽がやはりそうな気配がする。

日本人の汎神観的発想ともいえる「無思想の思想」を証明する面白い例がもう一つある。ベンダサンが『日本教について』に引用し批判した、司馬遼太郎の「異常な三島事件に接して」と題する批判文である<sup>5)</sup>。「思想というものは、本来、大虚構であることをわれわれは知るべきである。思想は思想自体として存在し、思想自体として高度の論理的結晶化を遂げるところに思想の栄光があり、現実とはなんのかかわりもなく、現実とはかかわりがないところに繰りかえしていう思想の栄光がある。ところが、思想と現実とは結合すべきだといふふしぎな考え方がつねにあり、特に政治思想においてそれが濃厚であり、たとえば吉田松陰がそれであった……」を批判して、「思想は思想自体として存在し現実とはなんのかかわりもない」とする司馬の考え方も立派にひとつの思想にほかならないのであり、その思想こそ「人間」という基準を天秤の支点にすえて価値判断をくだす日本教徒の本心である。そして、プラトンの「言葉＝論理＝思想」を端的に表わす『クリトン』の一節を引用し、日本社会では論理的

(5) イザヤ・ベンダサン、日本教について、文芸春秋、昭47、3版、pp. 44—55

なものが狂人とされ、非論理的なものが正常人とされる現実を、吉田松陰、山県大弐、三島由紀夫の顛末をもって指摘している。

## (2) 法律と汎神観

トレバー レゲットが面白い観察をしている<sup>6)</sup>、「ロンドンの中央刑事裁判所の屋上には、片手に秤、片手に剣をもった、ギリシアの正義の女神の像がある。秤は証拠の軽重をしらべて正しい結論を引き出すことを示し、剣はその決断を遂行する力をあらわしている。古典によれば、この女神は目かくしをされている。賄賂を差し出したり、威嚇したりしようとする両当事者には目もくれない、という意味である。これは、法が絶対的に一方に偏ることなく、人格を没した公正を示すものである。日本の最高裁判所には三枚の肖像画が掲げられているが、いずれも実在した一人の歴史上の人物—聖徳太子を描いたものである。巻物をひろげているものは太子の学識を示し、童児をかかえたものは太子の慈悲深いことを示し、武装したものは権力を示している。これは没個性ではない。大いなる知性と大いなる寛容と力とを身につけた男をあらわしている。イギリス的な法の概念といかにへだたっていることか。」

西欧の法の精神とは優れてユダヤ系一神教の二元論的発想であるといえる。そこでは法律は神と同様に絶対的基準となる。神が人間に対して超然であるごとく、法は義理人情を超越したドライな規準でなければならない。裁判は神聖な法のもとに人間が代行するのであって、人間である「お上」が裁くのではない。判決は有罪か無罪か、有実か無実か、得か損か、生か死かのいずれか一方、すなわちオール オア ナッシングで、その中間的妥協はない。法にてらし罪と認められれば罰を科せられるこの西欧的制度を支えるものは、個人・平等・契約の観念である。

改めて解説するまでもなく、日本人の法意識は、その汎神観にみるごとく、法は人間性の中にあり、超然絶対の存在ではなく、時と場合によって情状酌量をもって適用される。罰の軽重は、法規に則って決定されるより、むしろ罪人

(6) トレバー P. レゲット, 紳士道と武士道, サイマル出版会, 1973, pp. 170—171



の悔悟の情や社会復帰後の効果などを勘案したうえで定められる。だから、「三方一両損」の大岡裁きのように、原告も被告も部分的有罪とすることにより、結果的には全員無罪とするような、調停的色彩の強いお裁きが日本人には受けられるのである。

この人間性を基準として集団秩序を個人の自由に優先させる、日本人に伝統的な法的意識は、明治維新以後に移植した西欧個人主義を母体とする近代法の意識にたいし矛盾・相剋する関係となる。現代の日本人は、新旧法意識のズレを内在させたまま、徹底的に価値判断をおこない、どちらか一方を選択することなく、政治・経済・社会問題の判決基準に、ご都合主義的(あるいは、伝統的)態度で、法規を適用している。ここに現代の矛盾と争点があることをわれわれは正確に認識しておかなければならない。

この日本人の法意識のズレを、権利および法律、所有権、契約などについて明析に指摘した川島武宜の見解<sup>7)</sup>を基に概説してみよう。

#### ① 権利および法律についての意識

そもそも西欧法にいう「権利」とは、「個人と個人のあいだの一定の型の社会関係で、権利者の相手は或る一定の行為をなす義務を負うことを前提とし、その義務が果されない場合は権利者は、実力行使によらず、客観的な判断基準にしたがって、その履行をうけられるものとする」といった個人・義務・法基準の三要件から成立する。この権利概念の基盤には、いうまでもないことだが、神の下の万民平等を唱える西欧個人主義の二元論思想がある。

個人の自覚も平等の原則もない日本の縦社会には、維新以前まで「権利」の観念も言葉も存在しなかった。たつて「権利」に該当する言葉を求めるならば、『類義語辞典』<sup>8)</sup>が挙げる、「権力」「権限」「権能」の三語があった。しかし、これらはいずれも、力関係で優位にあるものの「権力」であり、その権力の委譲を受けたある職務や地位にあるものの「権限」や「権能」であるので、被支配者から支配者に対して要求する「権利」の意味は含まれていない。

(7) 川島武宜, 日本人の法意識, 岩波新書, 1972, 7版

(8) 徳川宗賢・宮島達夫, 類義語辞典, 東京出版, 昭47, 4版, p. 153

西欧の権利・義務の関係は、日本では家父長制的恩情関係と比較して、例えば、凶作などの理由による小作人の定額小作料の減免の「嘆願」にたいする、地主の恩情的措置といったようにあらわれ、西欧の義務内容の限定性・定量性に対し日本のその非限定性・可変性に著しい特色をみる。

集団の秩序に没個人的で権利意識の希薄な日本人社会では、西欧で意識されている法律観念が発芽する筈がない。「たとえ世界は亡びるとも正義は行なわれるべきである」という西洋の法律格言に表われている、妥協を許さない、規範の絶対的当為性は、二元主義の基本原則であり、日本人が最もなじめないところである。日本では絶対と相対との間の緊張関係に乏しく、そこにはあらかじめ妥協が予定されており、法律が融通性のある適用を受けるさまは、売春取締法、道路交通法、独占禁止法などの事例をあげるまでもなく、今日でも周知の事実である。

西洋の憲法の精神は、個人の自由と平等に目覚めた大衆が、「政府と人民との間における政治上の実力の優劣によって、国民の利益が左右されることを防止するために、基本的人権という権利を国民に認めて、政府の実力の行使を抑制することにある。」日本では、このように国家と国民との間の権利義務関係を規定する一種の契約として憲法を認識する習慣はかつて存在しなかった。聖徳太子の十七条憲法は「和」の実現を説いた、いわば「家訓」や「社是社訓」に似た自主規制である。徳川幕府の法度は文字通り禁制令であり、一方的権力があって義務規定はない。明治憲法は、安政の開国条約での屈辱的な治外法権制度の撤廃を列強に承認させるための政治的手段として当時の政府がドイツとフランス法典を模倣して創ったものであり、新憲法は、第二次大戦後に連合軍側が占領政策の第一弾として日本に与えたものであって、日本人が真に西欧的価値観を持つに至り、自主的にこれを制定したのではない。戦後、周期的に表面化する憲法論争についても、多分に現実に対する適・不適當性から発しているもので、真理に対する論理矛盾を厳しく追求するものではないから、情勢の経過と共にウヤムヤになって立ち消えとなっている。刑法全面改正の過程にも同様な態度が窺える。新憲法に則り、刑法の基本的原理を設定したう

えて、現行刑法の改正をおこなうのが筋であるが、実際は、戦前の改正事業である改正刑法仮案を土台にした草案を、特定長老委員会の場において、逐条審議による方法で検討したのである。産・学・官・民各界から賛否両論が打ち出されているが、それらの多くは理想論か戦略的反対論で、日本人の価値観の本質に迫りその次元において右左を決しようとする態度はさらさら認められない。集団の秩序を第一義と置き、現行刑法の規定は当今の新犯罪を防止・処罰するのに適当でなくなった。だから法理論上の一貫性といった形式よりも、むしろ犯罪被害の社会的軽重から、ケース　バイ　ケースに刑罰を定めた、とする為政者の態度に対し、法度条項が従来より多くなり厳しくなる、これは国家権力の国民の基本的人権や民主的権利を圧殺したファッショ的治安弾圧刑法であると反対する被治者の態度に、伝統的法意識をもって治めようとする側と西欧的法理論を根拠として反対する側のギャップを観察できる。

## ② 所有権についての意識

現代西欧資本主義国の財産制度の歴史的特質は、(1)財産制度の基礎ないし中核が「私所有権」であること、(2)「私所有権」は客体に対する全包括的・絶対的な支配権であること、(3)「私所有権」の存在は、観念的・論理的に決定されること、の三点に要約できる。具体的にいえば、この自転車は「私」のもので、その使用・貸与・廃棄について所有者は包括的絶対的権利を有し、その権利の発生は誕生日にそれをプレゼントとして受けた時点に始まる。

日本に伝統的な所有に関する意識は、所有物に対し独占排他的支配権を持つという意識が弱く、むしろ所有物が所有者の現実の支配をはなれて他人の現実支配におかれた場合には、所有者の「権利」は弱くなり、反対に非所有者の現実支配がその事実に基づいて新たに一種の正当性をもって来る、といったものであった。西欧の三要点に対応させてみれば、日本人の(1)財産制度の基礎に「私所有権」は存在せず、(2)「所有権」は客体に対する部分的・相対的な支配権が許され、(3)「所有権」の存在は事實的・道理的に決定される。だから、誕生日に自転車をもらった兄は、その絶対的私有権をさほど主張することなく、むしろ家のものとする意識し、自分が長ずるとともに、使用頻度の多い弟のも

のとなったことを無意識に容認している状態が日本では普通であろう。さらに、他人の庭先で弁当をつかったり、他人の空地に入りスポーツやつみ草をしたり、他人から預かった品物を無断で借用したり、他人に借した本を長期間忘れていと催足するのに気がひけたり、拾い物をたいした罪悪感もなく自分のものとしたり、公共や社用物を「役得」として私用化したりする日本人の気やすさは、上述の伝統的所有の意識に根源を求められる。

実は、私所有権を不明瞭なかたちにとどめる日本的意識は、ヨーロッパ中世の所有制度にもあったことが、多くの研究で明らかにされている。社会制度の発展過程において、日本のそれが未発達で劣等のものかどうかの価値判断はさておき、西欧の私所有権制度そのものへの批判が出ていることをここで指摘しておきたい。まず、カール・マルクスは、私所有権の全包括性と絶対性の特質は、資本主義社会で「商品」として「交換」される財貨の特質であると批判している。さらに、高度に複雑化した資本主義社会で、巨大法人が信用を資本として取得した動・不動産に全包括的絶対的権利を与えることは、その動・不動産の非有効利用をきたすのみならず、市場操作を通じ投機的に価格をつり上げ、ひいては一般大衆の生活と福祉を阻害するとする批判も出ている。この制度は、無尽蔵の資源と無限な活動空間があると考えられていた従来のオープンシステム社会では、個人の勤労意欲を刺激してきわめて有効に働いたが、今後のクローズドシステム社会にあっては、物資の利用効率にアイドルを生じ、さらにその保管維持に不完全をきたすとする見方もある。

### ③ 契約についての意識

民法で規定する契約の要点を簡条書にすれば、(1)契約は、当事者の合意が成立しさえすれば、完全に有効に成立する。合意の成立はどのような形式でもよく、黙示の意思表示でも、当事者の意思の合致が確認されれば契約となる。(2)契約は成立するかしないかの何れかであり、その中間はないのが原則である。つまり、「全てか無か」の二者択一である。このような民法の原則のもとでは、契約締結について当事者は、はたして、また何時、契約が成立したかを明確にするための証拠を用意する必要がある。

このように西洋人は契約上の権利義務の関係を確定的と見る立場をとるから、わが国の契約に多く含められる誠意協議条項（例えば、将来本契約より生ずる権利義務につき当事者間に紛争を生じたときは、誠意をもって協議するものとする）や円満解決条項（協議により円満に解決する）はナンセンスなものであり、彼らが受け入れるものは仲裁条項（将来本契約に関し当事者間に紛争を生じた場合には、これを第三者である仲裁人の決定によって解決するものとする）である。何故、誠意協議条項がナンセンスなのかといえ、**「誠意」という心理状態の保障はなく、またたとえ誠意で協議した結果に紛争がいかに解決するのか、全てが“あなたまかせ”の未知数だからである。**

日本的な法意識では、むしろ逆であって、権利義務が固定的・確定的にきめられてあり、当事者間に懇願・恩恵・融通の余地がまったくない場合は、かえって不安に感じそのような契約を回避しようとする。だから、日本式契約は大筋について合意をきめる程度のもので、詳細規定はあまり意味をもたず、むしろ問題が起ったときに人情と誠意をもって協議し円満解決をして、**「後にシヨリを残さない」**ことが重要なのである。

契約行為はすぐれて西歐的な発想である。日本人の契約意識は「人間信頼」の上に、西歐人のそれは「人間不信」に立脚している。そういっても、現在の西歐人が人間不信であるというのではない。ユーラシア大陸で民族が生存してゆくために、何千年もの歴史を通じて、経験的に発展した行為にちがいない。日本がもし大陸と隣接しており、異民族の襲撃を頻繁に受けていたら、「人間信頼」などと甘いことはいっておれなかつたらう。狭い村落地域で、稲作農業をいとなみ、国全体が一種の運命共同体となっている社会では、たとえ本音であったとしても「人間不信」は集団の秩序を守るためには圧殺されねばならぬ感情であったのである。

日本人のこの契約意識は、今日でも個人および企業間の取り決めに残存している。例えば、家内奉公人や家内労働者の雇用契約、大工の建築請負契約、民間の借家契約、書店や百貨店における委託販売的な売買契約などは、今日でも詳細項目についての契約はない。しかしながら、反面では、この意識が習慣と

なっているために、外国の企業と取引する多くの日本の企業が、契約条項を読み落したり、当然と思っていた期待が外れたりして、損失を招いたり、信用を失ったりした例は少なくない。

日本人の「神・人関係」が親子のように是非なき関係であるのに対して、ユダヤ人の「神・人関係」は、養子縁組の関係で、それは契約によって親子になったのであり契約が破棄されれば、はっきりと、何の関係もない他神なのである。従って、人間の方で契約に違反すれば、その瞬間に、子としての権利は失われる。そして契約を守ることは、神の定めた律法を一点一画まで正確に守り抜くことである、とするベンダサンの見解は東西の契約に対する相違について面白い<sup>9)</sup>。

#### ④ 民事訴訟についての法意識

日本人社会で私人と私人との間の争いを政治権力がいかに治めてきたか、ないし、私人はその争いをいかに治められたいと希望してきたか、を民事訴訟の記録は実証している。近代法国家社会では、私人の紛争解決手段として裁判、仲裁および調停による方法が可能であり、日本では中でも調停による紛争和解の方法が最も選好されている。

まず、それぞれの用語の意味を明確にしたうえで、事例を考察してみよう。「裁判」とは、政治権力がその物理的力を行使して人に強制を加えることの前提として、一定の事実があるかどうかを明らかにしたうえで、あらかじめ予定されている法規にしたがって、その事実を評価して、強制を加えるべきかどうかを決定すること、を意味する。すなわち、法を中核として、事実認定と法的価値判断をなして、強制を決定する制度である。「仲裁」とは、紛争解決の手段として、紛争当事者以外の第三者たる単数もしくは複数の仲裁人が、紛争に対し或る決定を下すことであり、「調停」とは、紛争当事者の合意によって紛争を解決することを、第三者が援助し促進することである。したがって、「調停」では紛争終決の最終決定権は当事者にあるのにたいし、「仲裁」においては紛争当事者は仲裁人の決定に拘束されるから、この点で仲裁は裁判に似ていると

(9) イザヤ・ベンダサン、日本人とユダヤ人、角川文庫、昭48、35版、pp. 146—148

いえる。

日本人が裁判による紛争を回避する傾向を示す例として、まず昭和2年(1927年)の金融恐慌につづく不況時に倒産が多発したにもかかわらず、民事訴訟や強制執行の件数は、同時期のアメリカの激増とは対蹠的に、日本ではそれほど増加しなかった。鉄道およびタクシーの交通事故についても、その訴訟率の低さは驚異的なほどで、日本のタクシー会社4社の1960年度事故数2,567件中訴訟となったのはわずか2件(0.08%)なのに、ニューヨーク市の自動車事故犠牲者の同年総数は193,000人でそのうち、154,000人が弁護士を立て、事件が実際に訴訟にいたった数は77,000人(39.9%)であった。訴訟頻度と対応して、わが国では弁護士の数も非常に少ない。ちなみに、弁護士一人に対する人口数は、アメリカの728人、イタリアの1,100人、イギリスの2,000人、ドイツの3,012人、フランスの5,769人に対して日本では約14,000人である。

何故、わが国ではこのように訴訟に至る例が少ないのか。「費用がかかる」「長年月を要する」などの理由も挙げられるが、決定的な原因は、日本人の法意識にあると考えられる。つまり、権利義務関係を合法か違法かという形式で明確・確定的なものとし「黒白を明らかに」するより、それを曖昧な関係にとどめながら、当事者の話し合いを通じて妥協しあい和解にこぎつけるといった、いわゆる「後にシヨリを残さない」和議が好まれることにある。調停による妥協点は、紛争当事者の力関係で決定されるから、そこには西欧的公平性はない。しかし閉鎖的集団社会の安定を保つためには、公平な裁きによりかえって対立を潜在化させるより、不公平な妥協案でも双方の「気がすんで」和解できる方がより現実的なのである。

調停による紛争解決の慣習は古く根強いものである。徳川時代の支配者は、地域社会の顔役(庄屋、名主、組頭)、本家の家長やなこうど等の「仲裁的調停」によって「内々ニテ相済」ませる解決方法をその政策とし、もし庄屋・組頭等による調停を経ないで訴訟に及んだ場合は本人のみならず庄屋や組頭まで処罰された。明治維新政府はいち早く日本に伝統的な調停による紛争解決方法を適用し、明治17年に「勸解略則」を定めこれを制度化した。勸解とは、「双

方の私情を酌量して、紛争当事者本人に対して、説諭を加えることによって和解させる」ことで、『司法省民事統計年報』によれば、明治16年の勸解事件数1,090,712件のうち願下—237,660; 棄却—49,683; 調—507,053; 不調280,265; その他—583と、その利用度、和解率ともかなりの数字である。明治23年、民事訴訟法の制定とともに勸解は一応廃止されたが、第一次大戦以後の政治・経済情勢は階級闘争を激化させ、権力構造の基礎を動揺させるにいたり、政府は大正11年の借地借家調停法、同13年の小作調停法、同15年の労働争議調停法の制定をもって調停制度を復活させている。昭和に入りこの傾向はさらにエスカレートし、昭和14年には人事調停法をもって親族間の紛争など家族法の分野に及ぶに至った。終戦による旧政治権力の崩壊と新憲法に基づく民主政治の実施は西欧的法社会の確立を思わせたが、やはり家事審判法(昭和22年)による家事調停や民事調停法(同26年)による民事全般にわたる調停、といったかたちでこの日本的和解の伝統は生き続けている。

#### ⑤ 法意識の多重性

日本人の神観が、唯一絶対神を定めず、国家・部族・家族の次元で、さらに個人による機能神の使い分けといったかたちで、多種多様の神を崇拝して不思議がないように、その法意識においても国家の法規範と特定集団の習俗規範である掟・仕来たり・家憲との多重性が認められる。さらに、それぞれの次元での集団規範の間にはズレがあり、時としては完全に理論矛盾するが、「郷に入っては郷に従え」の態度でこれらを包摂してしまう。ここに、日本人の理論と実際、タテマエとホンネの二重性が発生する。

野村昭は、山陰地方を中心とした「つきもの俗信」「村ハチブ」の実態調査をおこない<sup>10)</sup>、「日本においては習俗が現実の行動を規制しており、法は理想的タテマエを育成してきた。この両者を一個人は態度の中に共存させ包摂している。いわば、態度は二重の構造をもっていることになる。」と観察している。

日本人は罪の意識が稀薄な国民であるといわれる。特に、贈収賄事件、猥褻・

(10) 野村昭, 日本人の法意識——習俗規範と法規範のずれ・対立, 依田新編, 日本人の性格, 朝倉書店, 昭46, 3版, pp. 87—103



売春行為、交通違反などによる法的刑罰に対して、「たまたま見つかって運が悪かった」ぐらいに解釈し、罪悪感をそれほど感じない。これは、彼らの法意識の根底に、国家の法規範は一つの理想目標としてタテマエとして従うべきものなれど、現実には仲間の誰もが程度の差こそあれやっていることで、自分がそれをしたから仲間の制裁を受けるものではない、といった価値判断が働いている。一方、ヤクザの世界に端的なごとく、所属集団社会の習俗規範には、それこそ一命を掛けてこれを墨守しようとする一面もある。習俗規範の方がより身近で現実的な作用をもたらすからである。丁度、天照大神より大黒様を熱心に拝むように。心理学者はこの辺を、習俗規範に比べ法規範はエゴインボルブメント(自己関与)が少ないので、それは「よそごと」として個人の行動への動機づけが薄くなる、と説明している。

### (3) 人倫法の基準

ここでもう一度第4図を想起してもらいたい。人間社会を超越した高い次元に唯一絶対神の存在を認めないわが国においては、絶対思想や絶対法の観念も同様に定着しにくいことを以上に説明してきたが、それでは日本社会では「善・悪」「正・邪」「是・非」の判断を何を基準として下すのか。

そこには勝手気ままな無法社会があるのか。現実にはそうではない。凶悪犯罪の発生率が現代文明諸国のなかで最低といわれる日本社会。さらに、上野公園の花見風景を観察して、“数十万人もの酔客が、この狭い場所で、これだけ浮かれ狂っているのに、よく犯罪が起らないものだ。これがニューヨークだったら大変だ。”と感心したアメリカの観光客の言葉がそれを裏づける事実である。

この疑問を解明する鍵は、神道史を通貫して強調される「正直」と「慎」の徳目に、さらに戒律の小乗を捨て、大乘仏教の中で本覚思想を選択した歴史的過程に、見つけることができるのではないか。「正直」「慎」「己の体内にある仏性」の主体は神でない人間にあり、それらは人間であるなら万人が内含している、いわば「人間らしさ」の公約数的徳目である。

日本人の善・悪価値判断の根本基準ともいえるべき「人間らしさ」の構造を分析してみよう。西欧にもヒューマニティという言葉はある。が、それは神を基

準として他の人間に対して絶対的効果を持つが、日本人の「人間らしさ」は人間を基準として相対的に決定される。

いわば、西欧の善悪価値判断は、「絶対母型」である神・思想・法に則り、その母型に合致か否かを、形而上学的接近方法をもって決定されるので、その決定の正誤は論理過程の完全性と正の関係にある。これに対し、日本人の善悪価値判断は、「共通分母」といった人と人との関係において成立する人間性に照らし、その容認範囲の以内にあるか以外にあるかに関し、形而下学的接近方法をもって決定する。その決定の正誤は、人間性の道理や現実的效果の実証と正の関係にある。

この漠然とした「人間らしさ」の法則を、日本人の現実生活で有効に働かせている下部構造に、「程度」「他人の口」「恩と義理」の基準があるように思われる。

#### ① 程度の基準

程度の基準とは、前述の「容認範囲」に相当するもので、それは不変不動の固定的範囲ではない、外部条件のいかんにより伸縮するものであるから、その限界領域に位置づけられる種類の問題の価値判断に際しては、ある場合には善で、またある場合には悪と判断されるといった論理矛盾を生ずる。しかし、この限界点を越えれば絶対に悪とされる共通基準点が存在するようだ。

日本人が善・悪の価値判断を下すときに重要視する「程度の基準」の原型は、その幼児期において形成され、固定化され、その後の生涯を通じてほとんど無意識のうちに作用している。

欧米諸国を旅行したものなら誰もが気づくことだが、特にキリスト教系白人社会では子供と犬の行儀がよいことだ。乗物や待合室など公共の場にあつての振舞は、日本の場合と比較してみると、驚異的によく躰けられている。

アメリカと日本の子供のしつけ方を比較調査した結果によれば<sup>11)</sup>、アメリカでは、ほんらい子供は「わからず屋」であるとの前提に立ち、子の自主独立を

(11) 増田光吉、アメリカの家族・日本の家族、日本放送出版協会、1971、pp. 51—70

目標と定め、親子の人間関係のルールに基づき、半ば強制的にしつける。日本では、ほんらい子供は、「親の気持を汲むもの」との前提に立ち、子の立身出世を目標と定め、母と子の心理的な結びつきによる自発的服従を期待してしつける。さらに、子供の叱り方に関する両国の相違についてみれば、1967年に西宮市でおこなわれた調査によれば、10歳児の叱り方で「大声にどなり、ののしる」が第1位、「静かにいってきかせる」「ぐちを言う」がこれに続き、「口をきかぬ」「なぐる」が若干といった結果であった。1958年にデトロイト市の10歳児の母親を対象とした同様な調査では、「約束のとり消し」が第1位で、「大声でどなり、おどかす」「体罰を加える」がこれに続く結果であった。親子間で定められたルールに基づく契約に違反した場合は「約束のとり消し」「体罰」といった形で処分する欧米のやり方と、心理的に一体化している親からみて子供の行為が「度を越した」場合に「大声にどなり、ののしる」という方法で警告を与えるわが国の場合とでは、価値観と発想の次元において対照的である。

例えば「程度の基準」はこんな具合にはたらいっている。ガラ空きの電車では、靴のまま後向に座り窓の外を見ても叱られないが、電車が満員の場合、隣りに盛装の紳士淑女が居る場合、年下の子供が真似をして悪ふざけをする可能性のある場合、親の機嫌が極度に悪い場合、等々の場合には叱られる。このように程度の基準は相対的に決るから、日本の子供は実に敏感に親の顔色を読む、そしてその表情・語気・気配より、本当に叱られる一歩手前で、行動規制が働くのである。

不注意に「度を過し」て叱られた日本の子供は、たいがい「ゴメンナサイ モウシマセン」と泣いてあやまる。この「ゴメンナサイ」の言葉には、自分の犯した罪悪を謝まる意味より、自分が度を越した事実を認め、今後の行動はより控え目にいたしますという、一種の意志表示のサインであることに注意しなければならない。そうすれば、「日本人は安易に謝まるが、実際本当に謝罪をしているのか疑わしい」という欧米人の批難にも納得がいく。

かつて筆者が、大学を出てある商社に就職し、海外との交渉をまかされるようになったとき、上司が第一に忠告したことは、「クレームがつき、こっちが

少しぐらい悪くとも、絶対に謝まるな。謝まれば、当方のミスを認めたことになり責任をとらされる。」であった。彼の経験から出た言葉であろう。

わが国では西欧のように明確な善悪規準が存在しないから、罪に対する自覚がきわめて稀薄である。程度を越した事実は謝るが、そうしたことが罪になるとは思えないのである。丁度、三人掛のベンチに座っている者の一人が、他人の領分にまで出しゃばってきたので、それをたしなめたところ、ゴメンナサイといって引っ込むのと似ており、何分間にわたり何センチ出しゃばっていたかの証拠をあげて、不法侵入罪のかどで不都合の損害賠償を被害者が請求することはない。

## ② 他人の口の基準

これは、前述の「共通分母」を成立させている基盤で、「他人との関係」において程度の容認範囲を決定する要因として作用する。比喩を求めるならば、それは日本人の行動にとってハンドル操作を誤らないための「バックミラー」であり、コンピューターのインプットをアジャストするための「フィードバック」のシステムに似ている。西欧人の行為法則がアクションに対するアクション（神・思想・法に則り正しいとするアクションに対する、反対ないし対決のアクション）であるなら、日本人のそれはリアクションに対するアクション（他人や現実事態の反応としてのリアクションに対する行為調節のアクション）と考えられる。

ベネディクトがいみじくも指摘した「罰の文化と恥の文化」はこの原理の核心を突いている。西欧の「罰」は人間と神（法）との間に発生するのに対し、日本の「恥」は人間と他の人間との間に発生する。「恥」とは主に人間のおこないが、義理・人情・身分といった人の道から外れていると他人に批判され、自分がそれに気づいたときに感じられるものである。したがって、日本人にとって西欧的な罰の意識は理解しかねるもので、日本の宗教にはキリスト教の原罰に相当する観念はない。

この「他人の口」による行動規制は、やはり幼児期から活用され、性格形成の過程を通じて焼きつけられる。ベネディクトの『菊と刀』からそこに記載さ

れた例文を引用するならば<sup>12)</sup>、「……どの母親もひとしく用いる手段は、乳をほしがると、まだほんの赤ちゃんであることを証明することによって子供をからかうのである。“いとこの誰々ちゃんを見てごらん。あの子はほんとに大人だこと。あなたと同じように小さいのに、おっばい頂戴なんて言いませんよ。”とか“ほら、あの子が見て笑ってますよ。だってあなたはもうお兄ちゃんなのに、まだおっばいをほしがるとなもの”と言う。二つになっても、三つになっても、四つになっても、まだ母親の乳房をねだる子供は、年上の子供が近づいてくる足音を聞くと、急に乳房を離して、そしらぬふりをするのがよくある。」「……あるいはまた、“ほらあの子を見てごらん、泣いてなんかいませんよ”と言う。来客が赤ん坊を連れてきた時なんかには、母親は自分の子供の目の前で、よそから来た子供をさんざん可愛がってみせ、“この赤ちゃんをお母さんの子に貰ってしまおう。お母さんはこんなお利口な、よい子がほしいの、あなたはもう大きくなってくせに、お馬鹿さんばかりしているんだもの”と言う。するとその母親の子供は、母親に飛びかかってゆき、往々にして母親を拳固で続けさまに打ちながら、“いやだい、いやだい。もう赤ちゃんなんかほしくないよ。僕はお母さんの言うことを聞くよ”と泣き叫ぶ。」

だから日本の社会では、老若男女をとわず、「自分がいかにあるべきか」よりも、「自分がいかに見られているか」を極端に気にする傾向がある。この傾向が、日本人の画一性や集団志向性を助長する要因の一つと目される。

自分の行為が周囲の仲間から異状であると嘲笑もしくは批難されたときに、恥意識が作用し、軌道修正がなされる。この原理は、個人の場合に限らず、集団の場合には、他の集団の大勢から外れたときに、国家の場合には、他の世界の主要勢力から批判を受けたときに、同様に作用している。戦後の「一億総ザンゲ」はこうして起ったのである。

### ③ 日本的善の徳目の規準

上述二基準は、善・悪の判定に際し、善なるものも程度を越えれば悪とな

(12) ルース・ベネディクト、長谷川松治訳、菊と刀、社会思想社、1972、2版、pp. 302—304

り、自分では善として行なったことが結果的に悪と批判され悪となるように、時と場合と結果などの要因に作用される「不安定」な基準である。しからば、キリスト教社会の「平等」や「正義」のごとく安定した絶対善観念は日本に存在しないのか。戦後のデモクラシー思想の導入による新旧思想の矛盾対立から、今日では非常に混乱をきたしているところであるが、中世から近世にかけて日本人社会で不変的に善とされてきた徳目として、忠孝、義理、人情、正直、誠、無私無欲、公<sup>おおやけ</sup>などがある。

これらの徳目はすぐれて「日本的」なるが故に、欧米の日本研究家の誰もが眼目と定め、さまざまな角度から批判を加えており、さらにそうした研究に対する日本人学者の反論や批判も多数でそろっていることは周知のごとくである。以下に、これらの徳目がいかなる人間関係の下に発生し、相互関連し、動機づけられているかを概観するために、ベネディクトの分析と、それに対する日本人学者の批判について、それぞれの論旨を要約してみよう。

ベネディクトの『菊と刀』は、日本に在住し肌で感知したナマ情報を根拠とせず、主として英文文献調査を基に作成した報告書である。丁度、東洋の宗教を経験せずあらゆる宗教を「エディプス コンプレックス」をもって処理しようとしたフロイドのように、若干独断的に過ぎる個所があるが、かえって「アメリカン デモクラシー」の眼鏡を通して見た古い日本社会の特異性が誇張され現われて面白い。

第6表は恩と報恩に関するベネディクトの観察である<sup>13)</sup>。“オン”の反対義務の種類および性質に関しては、意味論ないし範疇規模の混乱があり、異論のあるところであるが、日本の縦社会の人間関係が「恩と報恩」の紐帯で構成されており、恩に該当する概念をアメリカに発見できない、との指摘はユエークである。要するに、日本の社会では上位者に対する恩は宿命的に決定づけられ、その報恩は無限であるが、同位者に対する恩は結果的に発生し、その報恩の義務は有限であるということになる。人情に関するベネディクトの観察は的

(13) ルース・ベネディクト、長谷川松治訳、菊と刀、社会思想社、1972、2版、pp. 135—137、

第6表 日本人の義務ならびに反対義務一覧表

一 “オン”〔恩〕 受動的に蒙る義務。人は「恩を受ける」、また「恩を着る」、すなわち“恩”とは受動的にそれを受ける人間の立場から見た場合の義務である。

“コーオン”〔皇恩〕 天皇から受ける「恩」

“オヤ・ノ・オン”〔親の恩〕 両親から受ける「恩」

“ヌシ・ノ・オン”〔主恩〕 主君から受ける「恩」

“シ・ノ・オン”〔師の恩〕 教師から受ける「恩」

生涯のうちのいろいろな接触において人から受ける「恩」

注 自分が「恩」を受けるこれらの人びとは、すべて自分の“オンジン”(恩人)になる。

二 “オン”の反対義務 人は恩人に、これらの負債を「払う」、また「これらの義務を返す」；すなわちこれは、積極的な返済の見地から見た場合の義務である。

A “ギム”〔義務〕はどんなに努力しても決してその全部を返しきれず、また時間的にも限りのない義務である。

“チュー”〔忠〕天皇、法律、日本国に対する義務

“コー”〔孝〕両親ならびに祖先(子孫を含む)に対する義務

“ニンム”〔任務〕自分の仕事に対する義務

B “ギリ”〔義理〕自分の受けた恩恵に等しい数量だけ返せばよく、また時間的にも限られている負目。

(1) 世間に対する“ギリ”

主君に対する義務

近親に対する義務

他人に対する義務 その人から受けた「恩」、例えば、金銭を貰ったり、好意を受けたり、仕事の手伝い(“ユイ”〔協同労働〕の場合の如く)をして貰ったりしたことにもとづく。

遠い親戚(伯父、伯母、従兄弟、従姉妹)に対する義務 これは別にこれらの人びとから「恩」を受けたからではなくて、共通の祖先から「恩」を受けたことにもとづく。

(2) 名に対する“ギリ” これは die Ehre〔プロシアの「名誉」〕に当たる

人から侮辱や失敗のそしりを受けた時にその汚名を「すすぐ」義務、すなわち、報復、あるいは復讐の義務。

自分の失敗や無知(自分の専門とする事柄における)を認めない義務

日本人の礼節をふみ行なう義務、例えば、あらゆる行儀作法を守ること、身分不相応の生活をせぬこと、みだりに感情を表に出さぬことなど。

外れである。その原因は、「人情」を人間の本能的な情動ないし肉体的欲望と解釈しているふしにあると見られる。ピューリタンの道徳観を持った著者が、五官の快楽に寛大な日本の道徳律を奇異に感じ、これが報恩と自己放棄の道徳律と矛盾すると指摘している。しかしながら、逆にこの見当違いを起させた事実は、神や法律の定めを基準として価値判断をする文化圏の人間にとって、素直な「人間らしさ」の情の基準が<sup>なまけ</sup>いかに理解しにくいかに、さらに、日本社会では縦集団の安定と秩序を妨げないかぎり西欧ではタブーとされている快楽の追求が大目に見られる事態の認識不足を示している。

土居健郎はこの点に関し<sup>14)</sup>、人情のサークルと義理のサークルが本質的に相互対立するかのごとく考えたベネディクト等の見解は間違っているといわねばならない。というのは義理はいわば器で、その中身は人情である。「忠ならんと欲すれば孝ならず」という言葉はふつう義理と人情の相剋を意味すると解されるが、これはむしろ二つの義理の間に起きた葛藤を指すと解する方が当てている。さらに、義理も人情も甘えに深く根ざしている、と「甘え」の構造をもって説明づけている。

吉田正昭は<sup>15)</sup>、恩の構造要素を①心情の領域（感謝の気持）②理性の領域（良心からの義務）③権力的領域（封建的上下関係）④経済的領域（利益・相互依存）の4領域に分類し、義理の構成要素としては①道徳的義務（良心・人間の義務）②心理的感情（同情）③現実主義（利益保持、権力への恐れ）④対世間的因襲（体面、世間体）の4項目をあげている。この他にも、源了円の『義理と人情』、桜井庄太郎の『恩と義理』、川島武宜の『イデオロギーとしての家族制度』、等々と日本人の義理・人情に関する論評は枚挙にいとまない。

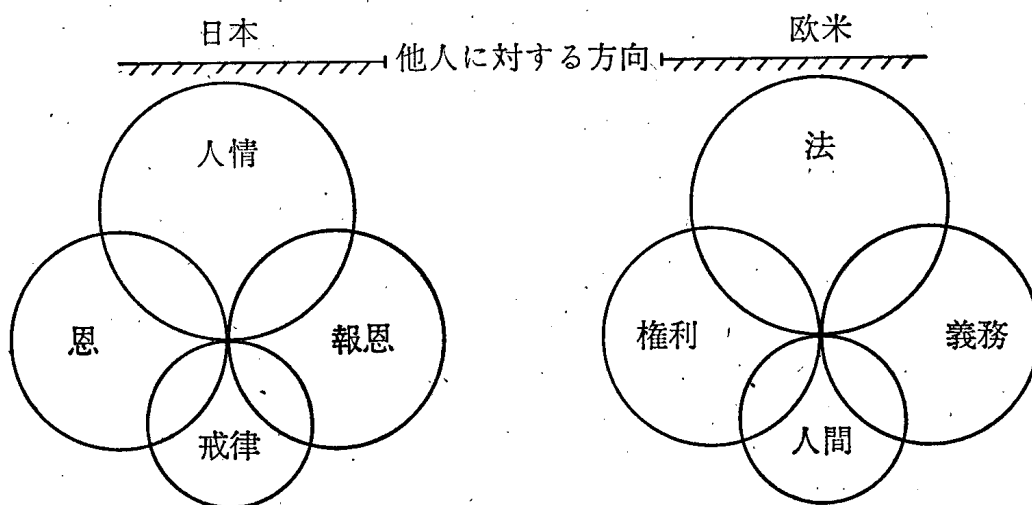
恩・義理・人情といった言葉は、多年の歴史的過程において、きわめて感覚的に無規則に使用されてきている。しかもそれらは互いに重複して関連しあっているもので、領界線は不明確である。したがって、ここでは煩瑣な意味論的分析を排除して、道徳律を支える人間の心的構造といったものを画き、東西のそ

(14) 土居健郎、甘えの構造、弘文堂、昭46、8版、pp. 30—32

(15) 寺田正昭、日本人の道徳意識、依田新編、日本人の性格、朝倉書店、昭46、3版、pp. 68—86



第5図 道德律と心的構造



れを対比させると、第5図のごとくになる。先ず、日本と欧米とでは、他人に対する接触面の方向が異なる。前述の法意識の相違において見たように、話せばわかる運命共同体仲間同志なのだから人情をもってつき合おうとする日本と、話してもわからぬ敵対者には法をもってつき合おうとする西欧の構えの違いである。個人主義の確立した西欧では、自己の権利を当然と主張するかわりに、他人の権利も同様に認めようとするところに西欧的義務が発生する。これは平等な人間の横の関係において決定される一種の契約的規定である。対して、日本では上下の人間関係に集団の秩序を保とうと志向するから、権利に替る恩の観念が、天皇、主、親、師との間に宿命的に発生し、これを更に広義に解釈すれば、隣人、仲間、目下の者から受けた作為的恩（好意に対する感謝の気持）となる。この恩の反対給付が報恩で、天皇・主に対しては忠、親に孝、師に礼、仲間には義理返しとなる。ここで注意すべきことは、西欧の「権利」「義務」には「法」領域が深くかぶさっているので、権利の主張や義務の履行は当然であり必定であるが、日本の「恩」「報恩」は「人情」を基盤にするところから、個人の良識とかれの環境の拘束力が、恩義を感じる度合や報恩行為の程度を弾力的に決定する点である。だから、場合によっては「恩を仇」で返しても法的ペナルティは受けない。「法」に替えて「人情」をもって紛争や対立を収めてきた日本の古い社会では、西欧的意味での「法」観念は未発達であるが、これに該当する観念として支配権力の下す法度、仲間集団の定めた掟、宗教の説く戒律

や伝承されてきたいましめがある。維新以来、法度は法として体系づけられ強化された反面、掟、戒律、いましめの拘束力は著しく退化していった。欧米の「人間」は、日本の「人情」のようにウェットな集団構成員間の紐帯といった機能にとぼしく、ドライな普遍的人間性といったもので、博愛・慈善などの徳目が理想として置かれる。

さてこうして見ると、日本の社会で安定的に「善」とされてきた観念とは、集団の社会秩序の安寧を目的とし、縦の人間関係の枠組みのなかで、ウェットな心情を媒体として、個人や集団相互の妥協と和合を助長するもので、人情のサークルでは、人情、無私無欲、公、正直、慎、勤労、謝恩の念などが、恩サークルでは、徳行、慈悲、布施、親切など、報恩サークルでは、忠、孝、礼、義理が、戒律サークルでは、強欲、殺生、窃盗、姦淫の自戒などが主要徳目と教えられてきた。西欧のように法サークルの中に徳目が集約され、その規定に則り善悪が判定されるシステムをとらないわが国では、四つのサークルの全領域に派生する徳目の一つ一つに善悪をきめる尺度はない。したがって、ここでもどの程度の正直、忠孝、無私が「善」とされるかに不明瞭性が残るが、少なくとも上記徳目をおこなって「悪」となることはない。日本社会に特有の、この複雑にして不明瞭な善悪の価値体系を認識しないかぎり、芝居、講談、歴史に現われる偉人、忠臣、義賊、俠客の行動原理を理解するのはむずかしい。