

## 日本文化論の中の「家族」

張 彦麗

### はじめに

戦後日本の歴史を振り返ってみると、「日本文化論」は「現代日本」という「国家」のアイデンティティーを考える時に重要な役割を演じたものである。それは二重の意味においてである。一つは戦前天皇制国家イデオロギーに対する反省、もう一つは戦後新しいナショナリズムを模索することである。これに関して、青木保は『日本文化論の変容』の中で、否定的特殊性の認識、歴史的相対性の認識、肯定的特殊性の認識、特殊から普遍へと幾つかの段階に分けて、その議論の移り変わりが戦後日本の自己認識に如何に緊密に織り込み、また、如何なる問題性を孕んできたかを冷静に提示してくれた。一方、ハルミ・ベフのように、日本文化論を一種のイデオロギー的な作業と見なし、その限界性が、日本の特殊主義を越えられないところがあると激烈に批判する態度を取った研究者も少数ではないのである。

日本文化論を戦後日本や戦後日本人の自己認識に深く関わっているという前提から、日本の特殊主義を言う場合、常に言及されたのは日本人の集団主義の特性である。しかも、その集団主義の文化的淵源を歴史上の日本的な家族関係に遡ることが多かったのである。「家族」という場合は日本的集団主義を育成する温床と見なされ、日本の政治システム、社会構造、日本人の国家認識に多大な影響を与えたとよく言われている。「家族」の概念や制度を見直すことを通じて、戦後の日本人は戦前、および戦時中の日本とは全く違う新しい日本を求めようと思ったのである。

本論文は以上のような問題意識から、戦後日本文化論の代表的なテキストも踏みながら、「現代日本」にとって、「家族」とは何かというテーマを考えてみようと思う。

### 一、戦後日本文化論の変容

青木保が『日本文化論の変容』の中で、四つの時期に分けて、戦後日本文化論の移り変わり、ならびにその中に含まれている問題性について論じたことがある。その内容をまとめてみれば、以下の通りである。

#### (1) 第一期

「否定的特殊性の認識」(1945～54年)

「古い日本」を支配していた「システム」を否

定して、民主主義日本を求める。

#### (2) 第二期

「歴史的相対性の認識」(1955～63年)

比較文化的あるいは比較文明的な世界における日本文化・社会の位置づけを求め、西欧中心主義に対して懐疑や反撥を示し始める。

#### (3) 第三期

「肯定的特殊性の認識」

比較文明論的な世界における日本の位置を肯定的に確認しながら、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を強調する。

前期(1964～76年) 西洋中心主義に対する反動から、日本独特の近代化のパターンがあることを提出する。

後期(1977～83年) 日本システムの独自性は日本文化の優秀さを象徴すると見なされ、日本特殊論が登場する。

#### (4) 第四期

「特殊から普遍へ」(1984～)

日本特殊論を批判して、開かれた普遍主義の日本文化論を求める。(青木保 『日本文化論の変容』 P29をご参照)

青木保から見れば、経済の高度成長に応じて、戦後の日本文化論も「否定」から「肯定」へ、「自信喪失」から「回復」へ、「前近代的」から「超近代」へ、「後進」から「脱産業化」へ、「モダン」から「ポストモダン」へと次々と変容していく。しかも、この長い変容時間の間に、前半(1945～1960年代中葉頃まで)が後半と比べて、より開かれた心や視野をもって、内容的にも思想的な価値が高かったのである。(青木保 『日本文化論の変容』 P159をご参照)

「否定的特殊性の認識」における「日本文化」の「前近代的」「非民主的」な自己評価から「歴史的相対性の認識」の時代までは、ある意味では、「開かれた」日本文化論がみられたのに対して、その「肯定的特殊性の認識」の時期に入るに従い、「日本文化」中心主義が台頭してきて、逆に「閉じられた」日本文化論に傾斜してゆくのは「日本文化論」というものの性格を示すものでは

ないかと思われる。日本が世界の中で大きな位置を占めてゆくに従って、「日本文化論」は開かれた普遍性を求めるよりも、特殊日本の肯定へと閉じられた方向へ向かうのである。これは逆説的な現象である。しかも、「日本文化論」における「肯定」も「否定」も常に「外部」との関係において現われるものであることから、「肯定」も「外圧」に対して「否定」に容易に転化する傾向を示さずにはいないのである。(青木保 『日本文化論の変容』 P160)

本論文は以上の意味での時代区分に従って、「開かれた」日本文化論のみられた時代を中心に展開しようと思う。というわけで、本論文で取り上げたテキストはいずれもこのような時代に出版された日本文化論の名著である。

## 二、各人が自分にふさわしい位置を占める——『菊と刀』の性格

『菊と刀』は日本人の特性や日本文化のパターンを研究する文化人類学の名著であることは普通当たり前のように思われる。そのイメージが必ずしも間違いとは言えない。しかし、『菊と刀』を普通の文化人類学のケーススタディーや文化理論の研究著書と同一視する時、それに関する大きな側面を見逃したのではないかと思う。つまり、『菊と刀』は何のために書かれた書物なのであろうか。ベネディクトにとって、『菊と刀』はアメリカ政府から与えられた現実的な任務である。即ち、アメリカが日本に対して、どのような占領政策を制定、実施すべきか、また、これからどのような日本を作り上げるべきか、ということを解答しなければならない任務である。もちろん、この任務に対して、ベネディクトは安易な結論を出さなかったのである。それより、彼女はむしろ文化相対主義の理想に立って、非常に禁欲的なバランスのとれた態度で答えていた。

われわれは彼らの政府が国民からなにを当てにすることができるかということを知らなければならない。われわれは日本人の思想、感情の習慣とそれらの習慣がその中に流し込まれる型(パターン)を理解するように努めねばならない。われわれはこれらの行動や意見の背後にある強制力を知らねばならない。われわれはわれわれアメリカ人として行動するさいの前提をしばらく脇に置き、できるだけ、ある与えられた状況のもとで、日本

人がすることは、われわれのすることと大違いはあるまいというような安易な結論に飛びつかないようにする必要があった。(ベネディクト 『菊と刀』 P9)

したがって、

本書は日本人の宗教とか、経済とか、政治とか、家族とか、ある特定の一面を取り扱う書物ではない。本書は生活の営み方に関する日本人の仮定を検討するものである。本書は日本をして、日本人の国たらしめているところのものを取り扱った書物である。(ベネディクト 『菊と刀』 P18-19)

ここでとくに注意しなければならないことは以下の二点である。第一、ベネディクトが研究したいのは日本人の思想や感情の習慣、またそれを形成させる原因——いわゆる人生観や価値観のパターン——である。第二、日本人の思想や感情の習慣およびその理由は日本がどのような国であったか、またこれからどのような国になるかを規定する。ベネディクトにとって、集団主義や恥の文化ということよりはむしろそれを規定する秩序や階層制度にたいする日本人の信頼がもっと根本的なものであり、それが日本人の特徴を表したものである。

日本人は誰でもまず家庭の内部で階層制度の習慣を学び、そこで学んだことを経済生活や政治などのもっと広い領域に適用する。彼は、それが実際にその集団の中で支配力をふるっている人物であろうとなかろうと、とにかく自分よりも上の「ふさわしい位置」を振り当てられている人々に対しては、あらん限りの敬意を表することを学ぶ。

日本人はまた、その家庭生活の体験を通じて、ある決定に対して与えることのできる最大の重みはその決定が家門の名誉を維持するものであるという家族全員の確信に由来することを学ぶ。その決定はたまたま家長の位置にある暴君が勝手きままに、腕づくで強要する命令ではない。日本の家長はむしろはるかに物質的ならびに精神的財産の管理人にちかい。この財産は家族全員にとって重要であり、彼らの個人的意志をその要求に従属せしめることを求める。(ベネディクト 『菊と刀』 P67-68)

以上のように、ベネディクトにとって、日本の階層制度に対する信頼こそ、人間相互間の関係、ならびに

人間と国家との関係に関して、日本人の抱いている観念全体の基礎をなすものであって、日本は西欧化されたにもかかわらず、依然として貴族主義的な社会であり、礼儀作法の厳しい規定によってお互いの身分や責任を表す「各人が自分にふさわしい位置を占める」社会である。しかも日本人の人生観や価値観や秩序観の体系は「まったく独特なものであった。それは仏教的でもなく、また儒教的でもなかった。それは日本的であった」と彼女は指摘してくれた。(ベネディクト『菊と刀』P26)そして、アメリカ政府から与えられた任務にたいして、ベネディクトは以下のような結論をうちだしたのである。

アメリカにできないことは——いかなる外部の国にもできないことは——命令によって自由な、民主的な日本を造りだすことである。法律の力によって日本人に選挙によって選ばれた人びとの権威を認めさせ、彼らの階層制度において定められているとおりの「ふさわしい位置」を無視させることはできない。(ベネディクト『菊と刀』P365)

もちろん、ベネディクトは民主や自由の精神的価値内容に反対しないのである。また、彼女は日本が本当の意味での自由と民主的な国になる可能性を否定するつもりもなかったのである。彼女が言いたいのは外部の強制で自由な民主的な日本をつくることは民主や自由の精神に違反することであり、また、日本人の独特な思惟習慣——各人が自分にふさわしい位置を占める——を容易く変えることのできないことである。

### 三、家族と民主——『日本社会の家族的構成』と『日本の思想』

ベネディクトは日本のhierachyが日本的家族制度の組織の上に打ち立てられていることに対して、川島武宜は高く評価したのである。しかし、ベネディクトが日本的貴族社会に対して、温かい「愛情」を示す態度と違って、川島は以上のような秩序や階層制度に対する日本人の信頼がいかにも「前近代的」、「非合理的」、「アジア的」なものであると見なしている。したがって、民主主義的な新しい日本を建設するためには、まず、日本人の「家族的」根性を打倒しなければならぬと彼は提言したのである。

現在われわれ国民に課せられているもっとも大きな課題は、いうまでもなく、わが国の「民主化」

ということであるが、そのことは、われわれの生活の経済的社会的政治的文化的な各領域における深刻な改革・革命なしには行われえない。そうして、それがためには、われわれの生活のあらゆる領域における仮借なき反省・批判が行われねばならぬ。家族制度ももとよりその例にもれるものではない。いな、それは、永くわれわれの生活の根幹をなしてきた。民主主義革命は、この民族の絶対的信仰の対象であった家族制度をみのがすことはありえないし、またこれをみのがしては達成されえない。(川島武宜『日本社会の家族的構成』P3)

川島の分類によれば、日本的家族制度が封建武士的家族制度と民衆的家族制度と二つの部分に分けられることができる。前者は儒教的な家族制度であって、「権威」と「恭順」の原理の上に成立されるものである。後者は人情や情緒、雰囲気家族制度であって、くつろいだなれあいの原理によって支えられている。

封建武士的＝儒教的な家族制度——一つの強固な「秩序」であり、動かすことのできぬ「権威」である。このような神聖な権威的秩序の現実のいない手は第一に家長（戸主）、つぎに父、つぎに夫である。かれらは、それぞれ家族、子、妻に対して「権力」をもつ。この「権力」はただ物理的な暴力というような、はだかの力そのものではなく、服従する人々の精神に対する絶対的な高い威力、すなわち「権威」としてあらわれ、その結果、服従者はこれを抗しがたいものとして意識し、すすんでこれに服従する。いいかえれば、そこでの服従は、心の中で反抗しながら外的力に制圧されてやむをえずなされる服従ではなくて、心の中で、自らをひくきものとして無力なものとして意識しつつ甘んじてなされる服従である。——「権威」と「恭順」の原理

民衆的な家族制度——儒教的家族におけるような、形式主義的なうやうやしい畏敬は支配しない。人情・情緒によって、客観的な秩序が貫徹される。すべての意識と行動の根拠であり原因であるのは雰囲気である。何びとも責任感はなく、責任があるのはただ雰囲気である。——くつろいだなれあいの原理（川島武宜『日本社会の家族的構成』P7、P13-15）

しかし、以上のいずれも民主主義、すなわち「近代

的]な原理に対立していると川島は考えている。その理由として、日本の家族制度は以下のような特徴をもっているからである。

(一)「権威」による支配と、権威への無条件的追従。(二)個人的行動の欠如と、それに由来するところの個人的責任感の欠如。(三)一切の自主的批判反省をゆるさぬ社会規範の誕生。(四)親分子分的結合の家族雰囲気とその外にたいする敵対的意識との対立が日本社会のすみずみにまで浸透しているセクショナリズムを招く。(川島武宜『日本社会の家族的構成』 P19-22)

以上のように、川島にとって、ベネディクトが『菊と刀』の中で描いている日本人や日本社会の特性はむしろ民主主義革命の対象にほかならないのである。それを変革しなければ、新しい日本という「国家」の誕生は不可能である。しかも、そうした変革は制度面だけでなく、精神面での革命でもなければならぬと川島は考えている。

民主主義革命は決してわが国の経済的社会的政治的条件の成熟によって自生的に内面的必然性をもって起こったのではなく、われわれの外の世界の世界史的必然性によって——そうして、ただそのような意味でのみ、世界史的関連のなかにおけるわが社会の内面的必然性によって——「外から」われわれに課せられていることの結果、われわれにまだ民主主義革命の主體的=意識的条件が成熟していない。しかもそれは決して「外から」強制されることもできない。だが、われわれに課せられた民主主義革命の課題は、そのような主體的条件の自生的成熟を待つことを許さない。しかも、民主主義革命はかような主體的条件をもってしてのみはじめてわれわれのものとなりうるのであり、ここにわれわれにとってのもっとも困難な問題があるのである。この意味において、民主主義革命はわれわれの精神における「否定」、精神的内面的な「革命」を絶対的に要求する。だから、現在におけるわれわれにとっての家族制度の問題は、またかような点に、すなわち非近代的な家族意識の「否定」にあるのである。(川島武宜『日本社会の家族的構成』 P24-25)

ここで、ベネディクトの外からの禁欲的な態度と違って、川島は内から積極的に、明らかに民主主義日

本を戦後新しい国家建設の目標としたのである。それを達成するために、日本人の主体性意識を育成しなければならないと彼は強調していた。日本の家族意識こそ、人格的主体の確立が妨害されることについて、丸山真男は『日本の思想』の中でも、痛切な口調で言及したことがある。

近代日本ではメカニズムが権力と感情との即自的な統一によって運転されるから、それは無制限に日常生活の内部に立入って、これを規律しようとする傾向を帯びるばかりでなく、逆に尺度が「情実」に規制されて伸縮するので、尺度としての衡平をも果たしえなくなる。こうして私生活の上にアイマイに、しかも重苦しく垂れこめる官僚支配あるいは組織の圧力は、日本社会の底辺から立昇った家父長的精神が「機構的合理性」に注油されて、ふたたび天降ってきたものまでが、土着的な心情の実感からはまさに近代的制度一般、組織一般の必然的なロジックとしてうけとられることになる。(丸山真男『日本の思想』 P50)

丸山真男の話をつらややすく換言すれば、日本の近代国家はむしろ家族的性格のある三つの部分から相融合して、形成されたものである。すなわち、天皇制官僚支配、村落共同体のくつろいだなれあいの原理と天降ってきたものに対する信仰である。また、このような雑居状態にある「国体」思想がどのように戦後日本の新しい国家建設に影響を与えたのかについて、丸山はそれほど楽観的な考えをもっていなかった。

国体が雑居性の「伝統」自体を自らの実体としたために、それは私達の思想を実質的に整序する原理としてではなく、むしろ、否定的な同質化(異端の排除)作用の面だけで強力に働き、人格的主体——自由な認識主体の意味でも、倫理的な責任主体の意味でも、また秩序形成の主体の意味でも——の確立にとって決定的な桎梏となる運命をはじめから内包していた。戦後の変革はこのエセ「精神的機軸」を一挙に顛落させた。ここに日本人の精神状況に本来内在していた雑居的無秩序性は第二の「開国」によってほとんど極限にまであらわになったように見える。思想界の混迷という言葉は明治以来、支配層や道学的保守主義者の合言葉であった。しかし思想が現実との自由な往復交通をする条件は戦前には著しく阻まれていたことを思えば、今にして私達ははじめて本当の思

想的混迷を迎えたわけである。(丸山真男『日本の思想』 P63)

#### 四、家族国家と日本的合理化——『徳川時代の宗教』

以上丸山の悲観的な態度と正反対なのは『徳川時代の宗教』を著したアメリカ学者ベラーである。

家族が小さな政治体である。広義では、家族と国家は同一であり、皇室はすべての日本人の家族を分家とする本家ということになる。家族は社会道徳の訓練の場なのである。さらに家族は個人であるよりも、むしろ社会の単位とする傾向がある。家長の地位は、家族においては中心的であるが、外部にむかっては、国家の最末端に位置し、「公的」な役割を果たしている。家族は、政体に対立せず、その中に統合され、ある程度まで政体(の方針)によって貫徹されている。家族では、忠誠のかわりに、子としての親に対する恭順(孝)が最高の徳であるが、しかし、その機能は同じである。それは、集合体の首長にたいする態度と同じ態度、また集合体の目標にたいする同一の中心的関心をいう。(ベラー『徳川時代の宗教』 P62-63)

社会における基礎的集合体——国家と家族——が、世俗的組織ばかりでなく、宗教的組織としても考えられるという事実によって、宗教は、中心価値体系に一連の究極的な意義を与える。これらの集合体とその首長に対する忠誠心は、たんに世俗的な意味ばかりでなく、究極的な意義をもっていた。すなわち集合体とその首長に対する義務の履行は、ある意味では、宗教的義務であった。社会の政治価値と密接に一致して行動すること、すなわち自己の特殊主義的な上位者に対して全面的な献身をし、そしてこの献身を、集会的目標に坎して、強力で継続的遂行で示すことは、神性の存在の承認と保護を得るための最良の手段、あるいは、究極的実在となんらかの形で調和をとげるための最良の手段と見なされた。(ベラー『徳川時代の宗教』 P96)

日本の家族が小さな政治体であること、また、広い意味では、日本の家族と国家が同一であること、ならびにこのような日本の家族が神聖なる特殊主義的価値に献身することを認めながら、ベラーはそこから、ある種の近代化のパターン、つまり、近代化の日本的な

パターン(日本的な合理性)を発見したのである。

私は日本の社会を特徴づけるのに一方では集団に対する忠誠、他方では個人と集団の達成を強調する社会であるとした。両者が結びつくことから、強力で効果的な集団行為は生まれる。私はごく普通の国民の生活に焦点をあてて、徳川時代の日本の社会構造、信条と実践についてこうした行為のパターンの由来を位置づけた。私の主張するのは共通のパターンが封建的カースト階級の枠を越えて、全国民の間に広くみられることである。近代国家の必要とする文化的同質性と平等性はすでに徳川時代の日本に用意されていた。私のみた近代日本のダイナミズムの萌芽は、徳川時代のごく普通の生活様式にあった。(ベラー『徳川時代の宗教』 P25-26)

丸山にとって、克服しなければならない日本的なものにはベラーから見れば、むしろ、日本近代化のエネルギーのようなものである。後に大流行になっていた日本の経営、日本システム、日本特殊論などがいずれもこのような延長線の上に立っているのではないかと思う。しかし、ここで特に注意しなければならないのは、ベラーの外からの視点である。日本がどのような国になるべきかということよりは、むしろ近代化の日本モデルを通して、西洋が近代化の過程において出現した本能的、エゴイズム的な自由主義と功利主義的な集団主義をいかに克服すべきかということをベラーは提出しようと思ったのである。

#### 五、「価値」から「理論」へ——『タテ社会の人間関係——単一社会の理論』

しかし、ここでもう一つ注意しなければならないのはベラーのような外からの視点が入ると、日本国内の内なる視点に変身してしまったことである。その代表的なものは中根千枝の『タテ社会の人間関係——単一社会の理論』である。

著者の目的とするところは、現代の日本社会を社会人類学的立場に立って分析すると、どのような解釈が成り立ち、それをどのような理論構成にもっていくことができるか、という試みにある。すなわち、日本社会の説明ではなく、日本の社会現象を材料として、社会人類学という「社会構造」の比較の上で、日本の社会がどの様に位置づけられるかという、社会構造の分析に関する新し

い理論を提出しようとするものである。したがって、日本の近代化はどのようにとらえられるべきか、また、日本社会はどうあるべきか、どのように進むべきか、などという問題を扱うものではない。しかし、著者の立場が理論的なものであるために、叙述もできるだけ客観性を高めることにとめているので、本書はどのようにも使われることができよう。(中根千枝 『タテ社会の人間関係』 P3)

川島や丸山の痛切な否定的な態度と違って、またペラーのような積極的で、楽観的な態度とも違って、中根千枝は日本社会をただ一つのケーススタディーの対象として、客観的に叙述しようと思ったのである。彼女は日本社会がどうであるべきかということよりは、むしろ単一社会という社会類型は理論的にどのような特徴をもっているのかについて究明しようと思ったのである。日本社会の家族的構成を「場」を重視する単一社会の社会構造に還元することによって、日本がどうであるべきかという質問が次第に小さな黒い点となり、朦朧とした光の中に消えていったように見える。このような現象は民主主義を積極的に国家の目標として打ち出すことから、戦後民主主義に対して激烈に批判するようになることや戦後政治総清算というスローガンを提出することへという歴史変遷のプロセスと一緒に考えれば、もっと面白くなるのではないかと思う。

#### 結びにかえて——中国における影響

以上、戦後において、「家族」に緊密に関連する「日本文化」の言説がどのように日本の「家族」を論じてきたのか、またどうしてこのように論じているのか、そして、このような論じ方や結論が戦後日本人の日本認識にどのように影響を与えたのか、について、具体的なテキストを分析しながら、考えてきた。

このような「家族」に関する「日本文化」の言説は日本だけでなく、中国にも翻訳紹介され、中国人の日本認識に影響を施したのである。ここで興味深いのは同じ著作が中国においてまったく違うコンテキストの中で読みとり、解釈することである。たとえば、丸山真男の日本批判の名著——『日本の思想』が以下のようなコンテキストの中で中国の読者に紹介されたのである。

明治維新以来、日本は封建社会から資本主義へと発展して、現代化を実現した。その成功の主な経験といえば、完全に西洋化することと完全に国粹化することを最終的に避けて、文化伝統の創造的主体を現代化の中で原動力としての役割を果たさせ、実践の中で自分自身の現代化モデル、即ち民主主義原則、技術文明と日本の文化伝統を相融合するモデルを確立することである。民主主義を基礎に、高レベルな技術文明を手段に、日本の文化伝統を根本にすることである。中日両国は社会制度が同じではないし、現代化の目標も違う。それにもかかわらず、日本が現代化の過程において、自国の文化伝統を堅持すること、西洋文化に対して、対立しながら融合を求める文化モデルを確立すること、創造的主体としての役割を果たすことに対して、われわれは勉強する必要があるのではないかと思う。(丸山真男著、宋益民、呉曉林訳 『日本の思想』総序、訳文は張彦麗による)

もし丸山真男が生きているなら、このような中国人の日本イメージに対して、どう思うのであろうか？もう聞くチャンスがない。そして、以上のような日本イメージに対して、本論文の読者がどう思うのであろうか？それは読者自身の判断にまかせるほかはないであろう。

#### 参考文献

- 青木保著 『日本文化論の変容』 中央公論新社 1999年  
 ルース・ベネディクト著、長谷川松治訳 『菊と刀』 社会思想社 1972年  
 川島武宜著 『日本社会の家族的構成』 日本評論社 1950年  
 丸山真男著 『日本の思想』 岩波書店 1961年  
 R・N・ペラー著、池田昭訳 『徳川時代の宗教』 岩波書店 1996年  
 中根千枝著 『タテ社会の人間関係』 講談社 1967年  
 丸山真男著、宋益民、呉曉林訳 『日本の思想』 吉林人民出版社 1991年  
 ハルミ・ベフ著 『イデオロギーとしての日本文化論』 思想の科学社 1997年