

義理論と東アジア : perspectives about giri and East Asia

LEE, Jiyeon / 李, 知蓮

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院 国際日本学インスティテュート専攻委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

国際日本学論叢 = Journal of international Japanese-studies / 国際日本学論叢 = Journal of international Japanese-studies

(巻 / Volume)

11

(開始ページ / Start Page)

一

(終了ページ / End Page)

二六

(発行年 / Year)

2014-03

平成二十五年 度 国際日本学論叢第十一号 二〇一四年三月十八日発行 抜刷

論文(査読付)

義理論と東アジア

社会学専攻博士後期課程三年

李 知 蓮

義理論と東アジア

社会学専攻博士後期課程三年

李 知 蓮

はじめに

義理は東アジアが共有する価値観念である。その言葉自体は前近代の遠い昔に中国から発信された学問的思想からのものだが、現在東アジア社会に生きる人々の意識の中のそれは、知的論理として習得しているよりは、日々の生活を含む生涯の生き方に密接した、慣習的な倫理感覚として浸透している。それは言葉で教えて頭で理解する注意事項というより、生におけるあらゆる状況においてどのように行動すればいいかを、社会的文化的体験を通じて内在化するものである。たとえば線路に落ちた人を見て助けるべきと考えるか否かは、実際にそう行動できる能力を持っている

る人もそうでない人もいるが、助ける行動を選ぶべきだと判断するような場合のことである。

困っている人を助けるという意味では、東アジアだけでなく世界中の人々が共有する価値観念であるが、それを東アジアでは義という文字であらわしてきた学問的な流れがある。今日では義をめぐる学問的思想が活発に教育されなくなつたにもかかわらず、人々の行動を制する価値観念として深く根を下ろしている。義理という言葉は義の思想に根幹をおいており、日本では「ぎり」、韓国では「ういり」と発音する。が、発音は違つても中身は共通の地盤に立っている。

ただ、その思想が発信されたのは昔の中国に間違いはないが、かといってそれを中国人が「発明」したというわけではない。思想が先にあつて人間があるのではなく、人間の生き方から思想が生まれるのが自然だとすれば、義の思想というのもすでに形成されていた人間社会への観察から言説化したと見なすべきだからである。先ほどあげた「助ける」に関わる行動意識のように、広く海を渡つてまで他の社会にも広がったのは、人間的に普遍的な共感があつたからこそ可能だったと考えられる。

一方で日本では、そのような義理のことを日本にしか存在しない固有で独特な文化だと錯覚する現象が見られる。隣国と共有していることすら常識として広がっていない。「義理は日本人ならではのもの」というナシヨナリスティックな感覚は、アジア諸国と日本を差別する意識にもつながる。そういう意識はとりわけ近代以降に複雑な社会現象を経る中で形成されたものだが、本稿が注目する問題の素材は、そのような差別意識に対する疑問とともにある。たとえば次のような考えから義理と日本人について考えてみよう。

日本人はかなり強い内部指向性を持ちながら、共同体の円滑な機能のために、他人指向的に振る舞う努力をしているのではないだろうか。

(中略)

日本人は一般におとなしく、礼儀正しく、順応性に富み、従順、と他国の人々から思われ、自らもそう思っているようであるが、その内側には、相当に強固な自我と自立心を抱いているのではないだろうか。そして、共同体の調和のために、内部指向性と他人指向性とのバランスを取ることに懸命に努力しているのではないだろうか。その努力は、日本人が多用する、「我慢」という言葉に象徴されているように思われる。(長野、2000…p. 72)

これは「義理は日本固有のものか」という問題提起である。アメリカ、フランス、ドイツとの比較を通じて、義理の「通文化性」について説明しようと試みた研究である。共同作業、助け合い、ご近所づきあいの様相を比較し、共同体の円滑な維持のために行われる人々の活動には、国別の大差はなかったという結論が出ている。そして義理とそれにまつわる不本意性のイメージについては、日本の共同体の成員が本来強い「自我」を持っているからこそ必要なのだと主張する。確かにこの考えには説得力があるが、前述のようにそもそも義理というのは日本にはかり存在する固有のものではないので、当然通文化性を孕む。

ただし、長野の研究が日本と比較する対象として、すべて西洋の国々だけを対象として選んでいる。何故義理のことを扱いながら東アジアの国々との比較はしなかったか、正確な理由はわからない。タイトルにあらわれているよう

に義理を日本だけの事柄に決め付ける視点に疑問を抱いたのは妥当だが、前提は「日本人も西洋人と同じである」ということで、つまり「西洋社会にも義理がある」ことを証明したいように見えてしまう。東アジアを視野に入れてしまえば、疑問の余地なく義理は日本固有のものでないことがわかっていたはずである。そこからそれぞれの国における社会構造別の特徴があるにしても、義理という感覚そのものには本来より通文化性があると認められたはずなのである。

もうひとつは、「我慢」という要素を日本人を象徴するものとして決めつけてもいいのだろうか。どこからどこまでが日本人の我慢なのだろう。その時の日本人は誰であって、何を何故我慢する人たちなのだろうか。それは、果たしてそれほど美しいものだろうか。だとすればそれは何故か。これに対する説明が具体的にはされていない。まるで日本人という存在に与えられた宿命のように日本人と我慢を関連付けて考えることにも違和感を覚える。世界には様々な基準で我慢強い民族も我慢強くない民族もいくらかでも存在するはずである。

また、日本人を「おとなしく、礼儀正しく、順応性に富み、従順」な人たちだと考える「他国」の人たちというのは、一体誰のことを指すのだろうか。また、それを認める「一般」とは何か。どこの誰と比べておとなしく、礼儀正しく、順応性に富み、従順なのだろうか。まるで自我や自立心というのが日本人の裏側に隠れたものであるかのように表現するところに、西洋中心史観までは言わなくても、西洋から見られる日本人イメージのステレオタイプがある。本来人間というのは民族いかに関わらず一面だけを持つてはならず、多様な性質を持つているもので、自我や自立心が強い人が礼儀正しくて従順なことは、いくらでも存在し得る。それに、東アジアが共有する義理の価値観は、確かに共同性を大切にする意識として仲間意識を支えるものだが、かといって単なる盲目的な集団主義では

ない。むしろ義賊や義兵などのように、確実な意思と方向性を有するものであって、集団のために個のむやみな犠牲を容認する規範のように見るのは誤解である。

何故日本でそのような誤解が生じてきたか。その原因は様々にあるが、それが民族のモラルティーを代表するものとされた背景には、やはり近代化と国家主義から設定された「国民性」というのがある。民族の誇るべき精神なるものとして武士道が置かれ、「侍の国」としてのアイデンティティーが自己同一性を支えるようになった。本来は一宿一飯の義理というように、恩義を受けた側の感謝の気持ちから生じる倫理意識のことで、前近代社会におけるあらゆる関係を支える心情であった。それが近代以降に何故か日本民族しか有しない崇高な倫理観念として認識されて行った。

今日の社会でそのような認識が常識となってきた原因も一つではないと思うが、よく知られ、たくさん読まれ続ける先行の義理論が広めた論理も、大きくそういう誤解を助けた。とりわけ戦後のそれらは、経済大国へ成長した日本の力がどこにあるかを探るため、その「成功」の要因を国民性なるものから見つけようとしていた。一時それは世界的傾向にもなり、そこからたくさんの日本人論や日本文化論が生まれ、様々なステレオタイプをつくった。義理論もそれを根幹にわかれた枝の一つである。

その中でも議論の発端となつて大きく影響を与えたのは、やはりルース・ベネディクト（1887～1948）の『菊と刀』である。これは刊行された戦後間もない時期から今日まで読まれ続けるステディーセラーであるが、彼女が説いた「風変わり」な日本を現す要素として義理のことが扱われて以来、何となく義理は日本にしか存在しない希少なもののよう認識されてきた。が、その視線を覆うものは、アメリカ人が考えるプライベートの自由を絶対正し

いものとする見解である。アメリカを軸において相対化される日本文化論であるその視点から、義理は債務者の負い目のような感覚として、現代の「自由な社会」ではもう振り返っても意味をもたない、夢の道德のように捉えられているのである。その論は今でも日本の文化を知りたいと願う人々にたくさん読まれ、日本の経済成長を支えた独特の精神のようなイメージになっている。

ベネディクトの論が出てから、様々な論者たちが義理について見解を述べてきた。その時、今日でも東アジアの近現代史が西洋中心史観から解放できていないだけに、多くの場合に日本と比較される対象は西洋である。アジアの国々を比較対象にして文学作品の中の義理を比較した論がごくたまにはあるが、それが日本人の論者によって行われた例はほとんど存在しない。韓国でも日本との比較でもって行われた義理論は皆無で、逆に韓国では『菊と刀』の影響から日本人の義理は特殊なもの、極端的な集団優先主義として認識される傾向がある。そして日本では日本人の論者が日本人の義理を色々と論じてきた。

それらの視点は多く政治経済外交の影響から逃れていず、本当は同じ人間同士が生きる東アジアの共生意識としてこそ注目すべきなのに、そのようには捉えていない。西洋文化における道德律に対抗するための倫理観念として見ようとしていて、具体的な事例よりは論者の経験に従った方法が多かった。義理というのが、一般の人々が生活する社会において本当はどのように機能するものかを把握するためには、実際の庶民にとってのそれが表現された文化的産物を対象に捉えていく必要がある。

何故なら、義理は東アジアの人々の生活の中に内在化し、その言葉が用いられる場合よりは、むしろ用いられない場合にこそあらわれる感覚的な倫理意識だからである。そしてそれが主に現れる時は、後から追認される何らかの行

義理論と東アジア

動を通じての時なのである。祝儀や香典返しのような儀礼と関わる場合もあれば、困っている人を見捨てないというような本能的な行動にも当てはまるのである。そのような人間同士の生の営み方と連動して形成され、無意識で機能し続ける義理の感覚は、言葉で理解させる教育で身につくものではない。共同体の中における慣習的行動を感じながら見習い、いつの間にか人間として生きる際の然るべき行動を認識し、そうなることによって人々がともに生きる社会を潤滑にまわるようにする役割を果たすのである。

それは日本社会でも韓国社会でも同じく発見される働きである。だからこそ義理のことはこれから、東アジアに内在化した慣習的倫理意識として改めて捉えなおさなければならぬ。本稿はその第一歩として、まずは日本における先行の論者たちが説いてきた義理論がどのように表現されているかを見てみる。もちろんここにすべての先行研究を列挙することはできないが、いくつかの代表的な視点を捉え、それぞれの主張の特徴を見ることならぬ。それらの主張をひとつずつ吟味し、これまで注目されてきた内容とこれから注目すべき内容を考察し、今後東アジアの人々が活用できる情報として提案したい。

一、義理は「不愉快」なものか

日本社会で義理は、ある時代まで日本人の倫理感覚を論ずる際に欠かせない主題であった。前述のようにその傾向は、『菊と刀』のブームを契機として現れた。その中に記されたルース・ベネディクトの義理論に関しては、既に数多ある「日本人論」によって論駁がなされてきたので、ここで改めて触れることはしない。ただし、彼女が義理とい

うものの歴史について、日本の現実社会を直接に長期間の体験をせず、定義することの難しい情緒的慣習である義理のことを、限られた情報を土台にただ「契約上の借金返済」に置き換えて「めずらしい」とあらわしたのは偏った視点だといわざるを得ない⁽¹⁾（ベネディクト、1948/2005.. p. 165）。彼女によれば、義理には「親切に對する返礼」から「復讐の義務」まで「種々雑多な義務」が含まれていて、西欧人にはもちろん、日本人自身にも定義しづらい言葉だそうである。とくに「不本意」という言葉をあげて、義理を返すことの「不愉快さ」を強調する。まるで借りを負った時の罪悪感のように捉えているのである。

このようなベネディクトの説は、今聞いてもある程度の説得力を持っている。東アジアの人々が義理を果たすための何らかの行為をする時、確かにある種の我慢が必要ではある。が、それを単なる自己への抑圧に過ぎないと解釈されては困る。そういう解釈は人間の心情なるものをただ快楽を感じるか感じないかで分けているようなもので、単純すぎるのである。

義理は外圧によって無理やり動かされる時には確かに心地よいものではないかも知れない。しかしそれさえも、いかにして外圧を定義し得るだろうか。人によっては外圧があるからこそ解放を大切にするというような感覚もある。たとえば寺田寅彦の話に現れているような、外圧に対する受け止め方次第で人間の心情は変わることができのではないか。彼は言う⁽²⁾。「一日汗水たらして働いた後にのみ浴後の涼味の真諦が味わわれ、義理人情で苦しんだ人にも自由の涼風が訪れるのである」と。さて果たして義理というのはベネディクトの語るような、不本意でつらいものであるか。それは義理をどう捉えるかというより自由をどう捉えるかにもかかっている。

ベネディクトの理解には、異空間としての「日本」はあるが、東アジアというリアリティーがない。リアリティー

とはつまり、その土地を生活の基盤にして生きている人たちの心情にあるものである。巨大な空間が築いてきた土着的な視点が抜けている点、東アジアの人々が共通して納得できる説明とは言えない。そこに『菊と刀』の限界があると思う。

義理が社会の役に立つものであると考える社会的環境で生まれ育った人にとつては、それは必ずしも「不愉快な負い目」に過ぎないものではない。むしろその逆の、自分ではない他者との関係性のためにわざわざ自発的な行動をとるからこそ喜びを感じるのも不思議なことではない。たとえば今日東アジアの人々がボランティア活動と称する行動を起こす心情には、西洋から輸入された博愛の思想だけでは語りきれない伝統が溶け込んでいるのではないか。本稿ではその伝統に義理が含まれていて、今日の東アジア社会でも人々を動かす動力となっていると考えている。するとやはりベネディクトの説からはみ出た感覚を発見できるのである。

二、義理研究の代表者、源了圓

社会の変化と義理の変容を学問的理論に展開した二十世紀の代表的な義理研究者である源了圓（1920～）は、自身の主著の中で義理の研究方法における困難さについて次のように説いている。

我々が徳川時代の義理についての文献として利用できるのは文学作品だけであって、この文学作品にあらわれた義理は、一方では習俗として社会に生きている義理の反映であるかもしれないが、他方ではそこに示された義

理はその作家によって理想化された虚構の義理であって、私が義理観念の変化といったものは、ひとえに作家の個性の差にもとづくものであるかもしれないのである。(源、1969…p. 54)

源は義理を、封建社会から現代まで受け継がれてきた統一された観念として捉えるだけでは足りない指摘し、それを「生きもの」のように社会の変化によって変容する敏感なものとして体系的に捉えようとした。その過程で用いるべき文献や史料の大部分がフィクションであるといった弱点を、予め注意すべき事項として説明しているのである。そして源は以下のように述べる。

西鶴の当時、それまでの義理的社會事実が義理という観念と結合して、儒教的義理とは異なる、われわれが今日も経験している義理が成立していたにちがいない。そこにはそれ以前の時代との連続性が存する。しかし、彼や近松が意識的に主題としてとりあげた観念のすべてを、現実となんの関係もない恣意的な虚構と断定するわけにはいかない。虚構化されたもの、理想化されたものは現実を超越したものであるが、それは現実となんの関係もないのではなくて、現実を超越するその超越のしかたにおいて現実を表現するのである。そのことをわれわれは彼らの作品において実証することができる。(同右)

簡単にいえば、如何なるフィクションであつても、必ずそれは現実の反映という域から大きく離れた恣意的なものではないはずだ、ということである。ここでの源の研究方法の前提が必ずしも妥当であるかどうかは議論の余地があ

義理論と東アジア

るが、江戸時代における義理の姿を見るために採らざるを得ない方法だったと考えられる。

このような方法的前提の上、源は西鶴、近松、近松以後の浄瑠璃、人情本、読本、そして泉鏡花（1873～1939）と尾崎士郎（1898～1964）へと、作品の引用を次々と羅列しながら義理とは何かについて辿っていった。その業績は華やかで、社会制度の変化とともに変容していった個々の作家——とりわけ西鶴や近松——の内的変化をも詳細に理論化する成果をあげた。

彼は義理の原初的形態を三つに分けている。第一は相手の好意に対する返しとしての義理である。農村にはかなり古い時代から習俗として義理が存在したということで、それが後の近世封建社会の成立とともに観念化していったと見る。第二は信頼にたいする呼応としての義理である。好意に対する返しを種にして生まれたものだという。好意の交換から信頼が生まれると、それを守ろうとする気持ちがあられるという意味で、契約に対する忠実としての義理もこれに当てはまるとしている。そして第三は、上記の二つの義理が共同体のルールとして効力を持つ際に、つまり、その中で好意と信頼を配慮しなかった場合の辱めや、その共同体から排除されたくなくて守るようになる義理のことである。ここにはベネディクトの唱える「不本意」が確かに発見されるかも知れない。

そのような彼の見解は大変明快に義理が発生した仕組みを説いている。ただ、東アジア社会における「共同体」とは、必ずしも個人を圧迫するだけの存在ではなかった。むしろ適度の拘束で個人に帰属意識を与える存在でもあった。その時に個人が共同体について抱く感情は、とても複雑で合理的に説明し切れるものではない。いかなれば、嫌いでも好きで、好きでも嫌い、というようなものでもあった。このような矛盾したものを、単に「あたたかい」と「つめたい」に二分することには、大変注意が要される。負い目にも近い感情ではあるが、単なる借りの返済と同じ

ものとして片付けることはできない。

そして源は、好意と信頼に対する返しとしての義理が成立した当初から、いわゆる名誉を守ろうとする価値観が同時に存在していたとは考えていない。それは近世社会に入ってから、政治価値優先の観念とともに生じたのだと言う。そのあと町人社会が台頭し、経済価値の向上と商業組織の発達につれて義理観念も変化していったと言う。そのような背景から町人社会に上下間の支配原理や年功序列の秩序観が成立したと指摘しているのである。

このような源の説明は、支配階層の指導によって広がったもの、あるいは支配階層が有していた道德観念を被支配階層が真似ただけだと捉えられがちな義理のことを、前近代の人々の生活共同体から発生していると見るところに斬新さがある。ただし、用いた具体例がすべて文学作品の域を出なかつた点を含め、主に西洋のヒューマニズムと対照している点、乗り越えるべき問題は残っていると思う。また、彼は「日本」の連続性を無条件的に肯定する視点から論を展開しているが、実際に日本と呼ばれる地域に住んでいる生身の人間たちや、現実社会で発見される具体例には触れていない点、現在では多様な視点で再考されているナショナリズムの問題と合わせ、進化させる必要がある。

三、土居健郎―甘えと義理

源の原著が出てから二年後、土居健郎（1920～2009）の『甘え』の構造』が出版されることになる。土居は「甘え」というのを日本社会の人間関係における特有の感情であると説いていて、そのことが可能な最小単位として親子関係を挙げている。土居によれば、義理は人情を入れる「器」のようなものであり、「甘え」という言葉を依

存性というより抽象的な言葉におきかえると、人情は依存症を歓迎し、義理は人々を依存的な関係に縛る」(土居、1971/2007…p. 56)と言う。この言葉について本稿は、人情と「依存症」を同じものとは見なさないが、人間同士が本性的に支えあうことを現す程度の意味として理解できると考える。

そこで興味深いのは土居の語る、いわば「他人」に関わる見解である。土居は構造的には最も親密な親子関係を人情の世界とし、元々は関係を持っていなかった人同士が、関係を結ぶことによつて人情の世界に限りなく近づこうとする傾向のことを義理という言葉であらわした。そしてそれらの人情や義理で表せない「無縁」の域に存する人たちのことを「他人」と称していて、いわゆる「遠慮」の量と「他人」という定義が成立する度合いは、比例するものとしている。遠慮が大きければ大きいほど、他人同士の関係に近づくということで、以下のように説明している。

親子の間には遠慮がないが、それは親子が他人ではなく、その関係が甘えに浸されているからである。この場合子供が親に対して遠慮がないばかりでなく、親も子供に対して遠慮はしない。親子以外の人間関係は、それが親しみを増すにつれ遠慮が減じ、疎遠であるほど遠慮は増す。友人同士など、親子以外の関係でも、随分遠慮のない関係も存するが、日本人がふつう親友という場合は、このような友人関係を指すのである。要するに人々は遠慮ということを内心あまり好んではない。できれば遠慮しないに越したことはないという気持ちも誰しも持っている。それは日本人がもとと親子の間に典型的に具現する一体関係を最も望ましいものとして理想化するという事実を反映しているのである。(土居、2007…p. 60)

遠慮があればあるほど他人同士で、なければいけないほど親子関係に近づくという時、その間の領域はどうなるのだろうか。とにかく上記のような土居の説明によれば、親子関係という最も親密な関係を、他人同士でも目指そうとするのを義理の関係と思っても良さそうである。

土居は、自分の唱える「甘え」という言葉、すなわち親子関係、友人関係、夫婦関係のような二者関係を対象に、相手が自分に好意を持っていることが知的認識無しでもわかっている場合に、それらの関係にふさわしく振舞うことと義理を関連付けている。彼は「甘え」が成り立つ関係を、「もともと自然発生的に人情が存する間柄」ともしていて、義理はそういった性格の関係を「人為的」に結んだ場合に生まれる何ものであると言う。また、「義理はいわば器で、その中身は人情である」とも書いた上で、親子関係でも「関係」そのものの方が重んじられる場合には、義理として意識されるのだと説いている。

つまり、人と人との最も親密な関係、つまり親子関係でさえも義理の関係として認識し得るという解釈も可能で、そのような観点から考えると、いわゆる「義理人情の板挟み」というのは、「義理と義理の板挟み」に置き換えることができるわけである。そして土居は「人情を強調することは、甘えによって結ばれた人間関係の維持を賞揚すること」であるという指摘も加えている。つまり、関係の形成よりはその維持の方が大事であるというのである。

土居の主張は、あくまでも常識的な範囲内で理解されるもので、すべての主張を具体的な現象で裏付けてはいない。その文章はどこかやはり「日本」という共通理解を前提にしている、義理というものが社会でどういう役割を果たしている、どういう機能をするべきものであるかに関しての議論はない。それは問題だが、それでも彼の見解が人々の日々の生活における現実から完全にずれていないわけでもないと感じられる点、共感する読者の感覚によって評

働され得てきたと思う。そしてこの方法は、義理とは何かを科学的に証明できてはいなくても、そのような感覚的共感によって世界中の人々に読まれていたのであって、その方法を本稿は肯定する。

そして土居は1971年に『甘え』の構造を出してから、何度もそれを補強するものを書き重ねた。今回私が参照したのは2007年に出たその増補普及版であるが、その中で彼は『続「甘え」の構造』を出版して「甘え」に対する総括的考察を試みた2001年頃から、自分の論についての表立った異論が出なくなつたと振り返っている。義理研究の領域においても類似した現象が認められる。それはすなわち人間関係に関わるテーマが、その頃から社会的注目を浴びなくなつたことをあらわすと思う。が、言うまでもなく人間関係の問題そのものは、今日もあいかわらず社会問題として人々を悩ませている。そこで本稿は土居の問題意識に共感し、その方法がもつ長所を踏まえながらも、それをさらに乗り越えるために視点の多様化と具体的な事例分析の必要性を主張するのである。

四、共同的なものへの幻想 — 渡辺京二 —

そこで、渡辺京二（1930）の以下のような考えにも耳を傾けてみる。

いわゆる義理人情はどういう意味でわが国の民衆の伝統的倫理感覚でありえたのだろうか。それは習俗として、あるいは社会的な規制力をもつた規範としてわが国の民衆を支配してきたという事実にもとづいて、彼らの意識の中核を占拠しているのだろうか。おそらくそうではあるまい。たしかに義理人情的な習俗は事実として存

在し、その規制力は強力であった。だがそういう習俗としての義理人情なら、それは死滅の方向をたどりつつある社会的遺制にすぎない。今日の大衆たちはすでに義理人情などという習俗から解き放たれた世界に生きていて、たとえ小説や映画の中でそういう因習的な情念の世界をたのしむことがあっても、現実の日常的世界で義理人情などというあからさまな言葉を耳にすれば、嫌悪の表情をかくそうとせぬはずである。なぜなら、義理人情という習俗が日常の世界で主張されるとき、それはかならず彼らの生活に実害をあたえずにおかないことを、かれらは経験上知っているからである。(渡辺、2000…p. 47)

そして渡辺は、山本周五郎の作品『かあちゃん』に描かれた「善意」をその例として挙げている。同時に次のようなその内容にも目を通す。段落始めの「彼ら」とは、前の引用で触れている「今日の大衆たち」を指す⁽³⁾。

彼らは「かあちゃん」の中に、到達すべき倫理的規範を見るのではない。規範としてそれはそもそも到達しやうのないものであるばかりでなく、彼らがこの「かあちゃん」一家にためいきをつかずにおれないのは、それが指示するものが規範化を拒む一種の反現実であればこそなのだ。彼らはこの世にあるべくもない幻としてこの物語を読む。彼らはこの物語が反現実でしかないことを熟知しながら、同時に、いわゆる人情とは究極的にはこのような形相をとるにいたるものであることを感じとっているのだ。すなわち、義理人情とは彼らにとって社会的習俗としてではなく、このような彼岸的な幻として彼らの魂の深部に伝えられてきたのだ。(同右…p. 50、傍点―筆者)

義理論と東アジア

渡辺はここで、義理のことを「この世にあるべくもない幻」として、また「民衆が抱き続けてきた義理という夢」であると述べる。このような主張の背景には、今日の社会に対する諦観の念が現れているように感じる。絶望、厭世のにおいがする。義理のことを日常的で一般的な習俗として機能するものと認めることへの虚しさ、現実において実際に作用することの可能な倫理規範とみなすことへの儂さといった、一種の諦めが色濃く語られているのである。

既に記したように今日の日本社会で義理という言葉を書くことは昔より難しくなってきたし、今の時代の人たちの道徳観念を改めて向上させようとする試みが成功しそうもない。それはそうである。本稿の主張も、そのような「復古」にはない。ただ、義理を指向する心情そのものが歴史の彼方へ消えてしまったわけでもなく、人々がむしろ意識しないですべてとってしまう慣習的行動にこそ義理は生き残って機能する。

物語がいつも現実をそのまま描くとは、前述の源了圓の研究をとりあげた際に述べたように、言い切れないものである。山本周五郎の作品世界を含め、「幻」としての義理人情を極めて美しく情緒的に描く作品は今でも大変多いわけで、そのような構造の作品が、義理という言葉をあまり聞かなくなった今日の時代でも人気を博するところにこそ考察に値するテーマがある。

つまり、そこで重要なのは、社会的習俗としての義理というのをもはや意識しないで、というより何となく嫌悪して生きる今日の日本の人々が、にもかかわらず山本周五郎の作品を読んで泣き笑いするところにあるのではないかという話である。義理を描いた作品に必ずしも義理という言葉が続出しない現実を考慮すれば、それに当てはまるケースは夥しい数になろう。

もう少し渡辺の主張を聞く。源了圓の「すなわち義理は、普遍主義の立場に立つ倫理ではなく、個別主義の立場に

立つ倫理である」という声や日本人にとつての「公とは西歐的な意味での公共とは異なる。それは個人にたいしては、集団をさし示すのであるが、その集団の長に該当する人をも公という。したがって、その公は上位集団にたいしては私となる。このような関係が階層的につらなっているのであるから、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年… p. 53）といった論について、渡辺は以下のような異見を語っている。

なるほど義理が人と人とのあいだをつなぐ個別主義的な倫理であることには、一見異議をいれる余地はなさそうに見える。義理人情とは一般にある特定の人間に対する共感であり献身ではあっても、なんらかの抽象的な観念へのロイヤルティではないからである。しかしそれは、日本人の普遍的なものへいたるプロセスには特定の間が媒介として介在しているのがふつうであるということの意味してはいても、義理なり人情なりが普遍的なものを指向していかないということではない。わが国の民衆のあいだで普遍的なものがこのように人間的な形姿をとって現れることの理由こそ、まさにわれわれの問題なのである。（同右… p. 54）

日本社会の「他人ごとに徹底的にかかわり、自と他との障壁をとりのぞいてしまうような人情」や、「相互のあいだに無垢な信頼関係が存在するものと仮定する義理」には、西洋諸国の共同体意識や、韓国のとそれと—恐らく中国のそれとも—違う側面、すなわち固有性があるという。渡辺は、「われわれにとつて倫理感覚が神と人との関係ではなく、人と人との関係において育ってきたことはひとつの事実であって、評価以前の問題である。同様に、われわれに

義理論と東アジア

とつて究極的普遍的なものが、正義でもなく神でもなく理性でもなく、はたまた人間の自然でもなく、日常のつきあいのなレベルにおける自他の共同性であったことも、嫌悪し嘆くことはできても変更はできぬひとつの運命である」(同上 p. 54) と言う。

様々な抽象的観念に真理の意匠をかぶせて信仰するわけではなく、ましてや人の形をした創造主たる存在が与えた道徳的戒律に従って生きるわけでもない。かといって人そのものを信じるわけでもなく、つまりは自分と他人との間に存する共同性を共有し、それを倫理感覚として生きる。渡辺はこれが日本人であると説くのである。そしてそれは、ただ認めるべき事実であつて評価以前の問題であるとも加える。そのように義理の内在化は共同性への信仰とも表現できる。

渡辺の論も範囲は日本に限られているが、人と人が互いの境界を限りなく欲するというような、共同性への強烈な指向という点ではやはり日本だけの話には聞こえない。韓国人として共感できるところもある。それは単に感情的な部分だけでなく、地域コミュニティーにおける共同体意識を支える価値観念としてもそうである。このような理解を日本と韓国が共有することは、これまでの義理論では積極的に取り上げられて来なかつた。個人主義や集団主義という極に挟まれた議論よりは、義理という要素が社会を、または社会が義理という要素をどのように位置づけてきているかを考えることで、これまでの歴史やこれからの歴史を眺める視線も変化し得ると思える。そして渡辺の指摘における「個別的」や「普遍的」という言葉が示唆するように、これからの社会における価値観念を改めて考える重要性を突いている。本稿もそこに注目している。いずれかに正解があるとは思えず、むしろその両極を融合する新しい考え方を探るところにこそ、義理というテーマを取り上げる意義がある。

まとめ

以上で取り上げた五つの義理論がすべてではないことは、すでに断った通りである。が、それらの論から汲み取れる問題意識は、今日義理の問題を考える上で抑えておくべき十分な幅をもっている。

ベネディクトの義理論は日本社会の義理を、他の社会では類例をみない固有のものだと言った。基本的には借金を返済しなければならぬ時の気持ちのような、不本意で嫌なことではあるが、何故かそれを日本人は大切にして生きるのだと説明している。彼女の論を覆うのは、そのような不自由なものの良さがわからないという見解である。だから「風変わり」という言葉を選んでいるのである。

源の義理論は義理のことを学術理論の世界へ連れ込んできたところにまず意義がある。前近代に存在した物語を用い、その時代的な変遷をまとめた。ただしそこには現代との接点が具体的にはなく、あくまで日本人という存在が時代を超えて同一であるかのような前提に立っている。だから義理のことが人間の共同生活とともにあらわれた原始性のあるものだと認めつつ、そのことが物語の外側の人間社会ではどのように作用しているかにはまでは触れていない。

土居健郎の主張は、日本社会の根幹をなす人間的心情なる部分を親子関係であるとし、その関係性だからこそ本能的に存在する親密な感情を「甘え」と定義した上で、そうやって結ばれている関係を成り立たせる感覚として義理のことを説明している。だからそれは関係だけを視野に入れるべきものではなく、関係を維持しようと願う努力する行動さえも含む概念であると言う。

義理論と東アジア

渡辺京二は、日本社会で実際には見られない幻想として義理のことを捉えている。それは理想的で美化しきつたような物語世界の幻であると言う。だけれども、そこに現れているのは人々の夢見るような自と他の間をつなぐ共同性に対する憧れであって、それが実際の今の世の中には存在していないとわかっていつつも、それを指向してしまう人間観にこそ注目すべき問題があると言う。それは抽象的な道徳的観念というよりは人間同士の共同性への夢に近い感覚だそうである。

これらの義理論を貫いているのは何か。それは、義理の問題がすなわち日本人の問題となっていてあることである。義理とは何かを考えることが、日本人とは何かを考えることになっていく。その「自分探し」に火をつけたのがベネディクトの論であるとも言える。共同性と義理が関わっているのなら、それは共同体生活における生き方の中心概念であって、人々がともに生きる上で望ましいとされる行動様式を生んだ価値観を生んだ。その時の義理とは、なんらかの崇高な理想を言葉で定義した観念というよりは、生活で必要な行動様式である。人間関係を円滑にする機能を果たす慣習だとも言える。

義理というのが人間の共同生活とともに出現した価値観なら、源了圓も述べているようにそこには原始性がある。それは人間が本性的に求める価値を成り立たせる部分でもある。他者を認識し、他者とともに生きるために必要な要素として受け継がれた中に義理も存在する。学問的思想として広がった義理の観念は、かといってそもそも人間以前に成り立っていたわけではないのである。

学者の観察から思想が生まれ、その思想への共感と広まりによって人間社会における内面化が進んだ。そしてそのプロセスが繰り返されて今日に至った。人々が義理は必要なものであると思っていた社会は歴史の中に存在してい

た。その時の義理は、近代国家の台頭とともに引かれた境界によって分けられた「民族性」ではなく、生活文化の一部であった。今日の社会で義理の生命力が弱まっているとすれば、それは今日の社会がこれまでの歴史を経る中で、義理本来の機能を果たしづらい社会になったからである。

それでも人々が今日の社会で起こす行動には、他者を煩わしい存在だと考えていながらも、考えを越えて欲する共同性への肯定がある。その肯定を軸にして行動を選択する意識は、形式は地域によって異なっても、人間社会に共通して現れるものである。東アジアではそれを義理という名で呼び、他の地域では違う名で呼ぶはずである。それはあらゆる「関係」をめぐって人間が求める真の価値として普遍性を持つ。したがって義理を特定の民族のアイデンティティーや誇りを証明する材料とすることは無意味である。人間が生において求める本質的な価値である以上、義理はあらゆるボーダーを越えて普遍的な価値観念なのである。

以上のように本稿は、これまでの義理論に東アジアという視点や人間が求める普遍的価値観念という二つの要素が欠けていた点を、改善すべき問題として明らかにした。これからの義理論はその欠点を補完し、より広がった範囲で多様な具体例から述べる必要がある。今後この研究はそのような方向性で、より様々な角度からこの問題を明らかにして行く。

引用文献

- 寺田寅彦「涼味数題」『寺田寅彦随筆集』第四卷、小宮豊隆編、岩波書店、1948年。（青空文庫）
 土居健郎『甘えの構造』（増補普及版）弘文堂、2007年5月。（原1971年）
 長野晃子「義理は日本文化に固有のものか」『東洋大学社会学部紀要』38―1（大63集）、55―74、東洋大学社会学部、2000年12月。

義理論と東アジア

ルース・ベネディクト『菊と刀』(原題: Ruth Benedict 『The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture』) 長谷川松治訳、講談社、2005年5月。(原—1946年)
 源了圓『義理と人情』中央公論社、1969年。
 渡辺京二『新編 小さきものの死』葦書房、2000年1月。(原—1975年)

参考文献

荒谷卓『戦う者たちへ—日本の大義と武士道』並木書房、2010年。
 李御寧『縮み』志向の日本人』講談社、2007年。
 石井英夫『義理人情』『文藝春秋』83(16)、文藝春秋、2005年。
 大江健三郎・河合隼雄・谷川俊太郎『日本語と日本人の心』岩波書店、2002年。
 黄文雄『義理人情の考現学』『日本文化』二巻、25—35、拓殖大学日本文化研究所、2003年。
 小倉喜蔵『入門朱子学と陽明学』筑摩書房、2012年。
 金屋平三『義理・人情とは何か—義理人情論ノート(二)』『人文研究』大阪市立大学文学部、1991年。
 ガン・ミョンガン『朝鮮の路地裏風景』(原題: 강명관 『조선의 뒷골목 풍경』) 青い歴史、2003年8月。
 木村敏『自分ということ』筑摩書房、2008年。
 ギム・ナクジン『義理の倫理と韓国の儒教文化』(原題: 김낙진 『의리의 윤리와 한국의 유교문화』)ジブムン堂、2004年9月。
 小池利正『あまえと義理』鳥影社、2006年。
 小堀桂一郎『日本人の「自由」の歴史』文藝春秋、2010年。
 五来重『仏教と民族』角川学芸出版、2010年。
 佐藤忠男『長谷川伸論—義理人情とは何か』岩波書店、2004年。
 ジョ・グノ『東アジア集団主義の儒学思想的背景』(原題: 조근호 『동아시아 집단주의의 유학사상적 배경』) 知識産業社、2007年11月。
 ジョン・ウニョン『情とは何か』(原題: 정운현 『정이란 무엇인가』) チェクボセ、2011年3月。
 先崎彰容『個人主義から(自分らしさ)へ』東北大学出版会、2010年。

高木昭作「敵討ちの論理―四十六士における義理と人情―『歴史評論』校倉書房、2001年。
竹添敦子『周五郎の江戸町人の江戸』

田中優子『江戸はネットワーク』平凡社、2008年。

田中優子『江戸の想像力』筑摩書房、2008年。(初―1992年)

田中優子『近世アジア漂流』朝日新聞社、1995年。

田中優子『グローバルゼーションの中の江戸』岩波書店、2012年。

田中優子『未来のための江戸学』小学館、2009年。

土井忠生、森田武、長南実編訳『邦訳 日葡辞書』岩波書店、1980年5月。

夏目漱石『私の個人主義』講談社、1978年。

日本仏教研究会編『仏教と出会った日本』法藏館、1998年。

平井富雄『日本人の知性と心情』講談社、1991年。

船曳建夫『日本人論』再考』講談社、2010年。

モリス・ブランショ『明かしえぬ共同体』筑摩書房、2009年(訳―西谷修。初―1997年)

松岡正剛『日本流』筑摩書房、2009年。

三宅英利『近世の日本と朝鮮』講談社、2006年(初―1993年)

森三樹三郎『名』と『恥』の文化』講談社、2005年。

マルセル・モリス『贈与論』筑摩書房、2011年。(訳―吉田禎吾、江川純一。初―2009年)

渡辺京二『日本近世の起源』洋泉社、2008年。

註

(1) ベネディクトは『義理』の規則は、厳密に、どうしても果たさなければならぬ返済の規則である、「日本人の世間への『義理』の観念と、アメリカ人の借金返済の観念との間には、もう一つの類似点がある」と書いている。借金返済の義務と義理を比較しており、それは大変嫌なことで、できれば避けたいものだという風に、否定的な視線で眺めている。

(2) 義理人情と自由さについては以下のようにさらに書かれているので引いておく。

義理論と東アジア

「義理人情の着物を脱ぎ捨て、毀誉褒貶の圏外へ飛び出せばこの世は涼しいにちがいない。この点では禪僧と収賄議員との間にもいくらか相通するものがあるかもしれない。

いろいろなイズムも夏は暑苦しい。少なくとも夏だけは「自由」の涼しさがほしいものである。「風流」は心の風通しのよい自由さを意味する言葉で、また心の涼しさを現わす言葉である。南画などの涼味もまたこの自由から生まれるであろう。

風鈴の音の涼しさも、一つには風鈴が風に従って鳴る自由さから来る。あれが器械仕掛けでメトロノームのようにきちょうめんに鳴るのではちっとも涼しくはないであろう。また、がむしゃらに打ちふるのでは号外屋の鈴か、ヒトラーの独裁政治のようなものになる。自由はわがままや自我の押し売りとはちがう。自然と人間の方則に服従しつつ自然と人間を支配してこそほんとうの自由が得られるであろう。

暑さがなければ涼しさはない。窮屈な羈絆の暑さのない所には自由の涼しさもあるはずはない。一日汗水たらして働いた後にのみ浴後の涼味の真諦が味わわれ、義理人情で苦しんだ人へのみ自由の涼風が訪れるのである。」(青空文庫より)

(3) 渡辺は『かあちゃん』の次のような部分について語っている。「山本周五郎には『かあちゃん』という短編があるが、これは人情という概念を日本人がどのようなものとしてうけとってきたかということ、どうしようもない手放しの徹底性においてとらえた一種の名作である。長屋につきあいが悪いので評判の一家がいる。後家の母親を先頭に五人の子どもたちがあらゆる手段で手間をかせぎ、毎月十四日とみそかの晩には一家で銭勘定をするというのだ。しかも近所のつきあいは、たとえ助け合いの金さえ出すのを惜しもうとする。むかしは涙もろくて人のめんどうみのよいかみさんだったのに、この二年ごしの稼ぎぶりは長屋の者の眼にはまるきり気違いざたである。(中略)この家の長男は大工だが、仕事さきの仲間て暮らして困って盗みをはたらき入牢した男がいる。刑期は2年6カ月。かみさんはこの男が出獄した時になんとか世すぎのできてだてを考えてやりたいと思つた。」

perspectives about *giri* and East Asia

LEE Jiyeon

Abstract

Giri is a broadly East Asian value concept that does not exist only in Japan. The idea originated in China long ago and was then spread to neighboring countries. However, this history of the concept is generally not recognized in Japanese society today. There is a tendency to think that it is a unique idea that exists only in Japan, which is a mistake. This study analyzed several key theories in order to address this problem.

First, I summarize Ruth Benedict's "The Chrysanthemum and the Sword" and explain the theory that was introduced in that study. Second, I analyze the theory of Minamoto Ryoen, a well-known researcher of *giri*, and I discuss the elements of *giri* represented in his writing. Third, I present the theory of Watanabe Kyoji, which is in contrast to the previous two theories. Moreover, I have explained how his ideas on *giri* is expressed. Finally, I summarize the similarities shared by these three theories.

In my analysis, I considered how the image linking the Japanese people and *giri* is being formed. To complement this developing image, I discuss points of view that may be missing from current thoughts on the issue and suggest a pathway for future research on *giri*. My perspective is that considering a greater variety of perspectives about *giri* opens possibilities for change in the stereotype that has so far been believed.