

## 文明と個人の関係について —西欧文明と日本文明における自我のモデル化から—

服部 泰

### はじめに

アメリカ合衆国における同時多発テロ、いわゆる「9.11」以降、現代世界はますます混迷の度を増している。この原因は、ハンチントン<sup>1</sup>のように「文明の衝突」といわれるグローバリゼーションの歪みに求めることが可能であり、またサイード<sup>2</sup>のように欧米、特にアメリカ合衆国の「帝国主義化」に対する反発であるという指摘も有用である。しかし、単に原因を示唆するに留まらず、「衝突」や「帝国主義化」に通底する原因を分析しなければ問題解決には至らない。我々にとって切実なのは、このような遠くの文明のコンテキストと衝突そのものだけではない。文明を形成している我々自身こそが問題なのである。文明や世界を形勢する基盤となるのが「一個人」であるならば、文明を衝突させるのはそのような個々人の集合体だといえよう。

文明とは、人間が集合体を形成することによって生じた、文化と社会の統合体であり、また、文明はその根底に何らかの思想や価値を固着させる。個々人の多様な思考が、文明というコンテキストで統一され、集合体の「規範」が形成されていくのである。その根源をなすのが何らかの世界観であり、また、その典型的な例が、「神」あるいは絶対者への信仰を伴うような宗教である。あるいは、文明の構成員たる個々人の思考が集合したところに、何らかの「規範」が形成され、宗教や「神」が生まれるのだとも言えよう。その上で、個々人の思考の統一体としての世界観による「規範」や、あるいはその世界観の主軸をなす「神」が再び一個人を規定し始めるというトートロジーが存在する。

そこで、本稿では文明間の諸問題の根本となるような、特定の文明や文化を生きる個人に目を向ける。その際、文明の概念を出発点とし、文明に横たわる「規範」や「神」の問題を通して文明と個人の関係を明らかにしていく。特に、日本人と欧米人の比較を通して個人の自我と神との関係を検討しながら、自我のモデル化を目指し、さらに個人と文明の関係のモデル化を目指す。

### 第1章 文明から個人へ

現代世界における文明概念の有用性や実際性に大きな貢献を果たしたのは国際政治学者のハンチントンである。ハンチントンはトインビー、シュペングラーらを引用しながら、「人類の歴史は文明の歴史である」とし、現代世界を8つの文明（中華文明、日本文明、ヒンドゥー文明、イスラム文明、西欧文明、ロシア正教会文明、ラテンアメリカ文明、アフリカ文明<sup>3</sup>）に分類した。さらにハンチントンは中華文明とイスラム文明が強い結びつきをもち、西

欧文明との「文明の衝突」を引き起こす可能性を示唆した。厳密に言えば、この結びつきはいまだに実証されてはいないが、現代における諸問題の根底に文明を置き、現代世界の新たな捉え方を示すことで、文明概念の有用性に新たな道を開いたことは意義深い。これによって、イランのハタミ大統領のスピーチに見られるような「文明間の対話」という展開が生まれたこともまた事実である。

しかし、ここで我々はもう一度、原点に立ち戻る必要がある。そもそも、文明を形成するものは人間である。ひいては、文明を衝突させ、あるいは文明間の対話を実現させていくものもまた人間だといえる。特に、文明を人間個人の集合体と考える場合、文明を改めて我々が直面している現代世界の問題のもとに検討し、文明を形成している人間個人を分析することが、文明研究の新しい局面にあって求められていることなのではないだろうか。

社会学者エリアスは『文明化の過程』において、「文明が文明足りうるのは、人間の行動や感情のある特定の方向への変化<sup>4</sup>があることに由来する<sup>5</sup>」としている。また、エリアスは「個々の人間の計画や行動の基本的な編み合せが、いかなる個々の人間も計画し、創造することのなかった変化や姿を生み出しうるのである<sup>6</sup>」と述べ、さらに「編み合せによって、それをつくった個々の人間の意志や理性よりもはるかに強制力を持つ力強い秩序が生まれてくる<sup>7</sup>」のだと指摘した。つまり、「文明」の根底に横たわっているのが、この「編み合せ=秩序」であり、「秩序」を1つの現象として捉えている。また、この「秩序」とは、エリアス自身が言うところの「個々人」の間の関係構造と捉えられる。しかも、エリアスはこの「秩序」は「心理的行動の構造上の変化」間の関係構造であるとしている。つまり、この個々人の関係構造こそが「文明」である。また、エリアスは『諸個人の社会』においては文明概念をより明確化し、「個人相互の力動的連続性の総体として文明が成り立っている<sup>8</sup>」と指摘した。この指摘を「関係構造」に適用すれば、関係は力動的連続性であり、構造は総体であるといえる。これに従えば、文明を成り立てるものは「心理的な存在（装置）としての個人」と「その個人間の力動的連続性」ということになる。ただし、ここで重要なのはこの力動的連続性（の総体）が示す対象である。力動的連続性（の総体）を構造として捉えることに留まらず、その構造が示す対象を検討することが必要となる。なぜなら、この対象こそが文明の根底に横たわっているからである。

ここでは、この「力動的連続性（の総体）が示す対象」を具体的な用語として定義したい。力動的連続性の総体（あるいは関係構造）とは言うまでもなく「文明」である。また、個人を文明の構成要素として捉えた場合、一般的に個人の行動や挙動を「振る舞い」と呼ぶことから、「力動的連続性の総体（文明）」によって示されるものを「文明の振る舞い<sup>9</sup>」として定義したい。文明の振る舞いを定義した上で、本稿における文明研究の手続きとして、以下では①人間個人によって具体的に示される文明の振る舞い、②文明を構成する人間個人、の二点を検討したい。

## 第2章 文明の振る舞いとしての個人主義と集団主義

エリアスが示した「秩序」とは、広義には法や慣習などを含むが、同時に文明は「心理的

行動の構造上の変化」の関係性から成り立っているがゆえに、この秩序もまた、「心理的行動」を規定していくような「秩序」となる。つまり、ここでいう秩序とは法や慣習のような集団における意識的な規制ではなく、より無意識的な規制である。また、この秩序は構造として心理的行動に働きかけるようなものである。そこで、文明の振る舞いの顕著な例として、「個人主義」と「集団主義<sup>10</sup>」を検討する。個人主義と集団主義という概念は、我々が自身に意識的に動かせるものではなく、また自己選択的な信念でもない。個人の行動には一定の指向性があるといえるが、個人の行動がその指向性を持つのは、「個人主義」あるいは「集団主義」がその個人を規定していることが一因である。環境、教育などがその個人に「個人主義」や「集団主義」という指向性を遂行させるのである。つまり、「私」は無意識的に規制されたのである。

ところで、個人主義と集団主義の問題が積極的に扱われる社会学においては、個人主義(individualism)は「共同体や国家などの社会や集団よりは個人に価値を認め、その普遍性を主張する態度、思想をさす<sup>11</sup>」とされる。一方、集団主義は「文化論的、組織論的な概念としては成員の個体的自律性よりも、一つの全体としての集団・社会へのコミットメントを重んずる考え方(groupism)であり、社会思想的・経済的な文脈においては、社会的活動での共同化、生産手段の集団的所有を目指す集産主義と同義である(collectivism)<sup>12</sup>」とされる。本稿では、文化論としての側面を重視し、集団主義に対して“groupism”的定義を採用する<sup>13</sup>。同様に、「集団主義」は「個人を社会、国家などの集団と対立的には考えず、必ずしも個人の方が存在においても先でなく、価値においても上ではないと考える立場」とする。

一般に日本人は戦中戦後を通じて集団主義的であり、欧米人は個人主義的であるとする見解が通説となっている。ホフステードはこれを実証的に示した<sup>14</sup>。とりわけ日本では「日本人は集団主義的か否か」といった問題提起がなされる例が多い。この際の比較対象は西欧人であり、西欧人は日本人に対して、より個人主義的であるとされる。日系カナダ人のイナモトは「日本人とアメリカ人ほどその性格、価値観等が全く相反する国民は他にないだろう<sup>15</sup>」との前提にたち、歴史的観点から日本の集団主義性とアメリカ人の個人主義性を指摘した。ライシャワーは日本人を「厳格な社会規律を守り、既成のパターンを繰り返す画一的な人種だ<sup>16</sup>」と規定している。多くの場合、西欧文明の枠組みで語られる際には、日本人は規律正しいが、感情がない、働き詰めだというイメージがある。

日本人を画一的で感情がないというように、集団主義、個人主義の問題は“価値判断”と密接な結びつきを持って論じられ、近年、個人主義は肯定的に捉えられ、これに相対する形で、集団主義が否定的に捉えられている。その理由としてカギチバシは「アメリカ合衆国が、現在の世界の政治的、学問的な中心地であり、その点から個人主義は肯定的に言及され、その反動として集団主義は否定的に言及されている<sup>17</sup>」と指摘している。この価値判断の具体的な事例としていじめ問題がある。いじめが社会問題として取り上げられ始めた1980年代には「異質なものの排除を集団主義の結果とし、ゆえに日本人に特有の現象である」とする論調が多くみられた。しかし、西欧文明にはいじめが存在しないという根拠は示されていない。いずれにせよ、この論調は個人主義を良しとし、集団主義を悪しとする価値判断に依拠して

いる。

特に近年の日本では教育等多方面で個性を重視する動向がある中で、その傾向はより一層強まっている。いうなれば、西欧文明における文明の振る舞いとしての「秩序」が、その他の文明にもいやおうなくその規定を強要する事態がみられるのである。具体的には、日本は戦後、アメリカ的な価値判断に準拠しようとして、アメリカ文化の流入に伴い、個人主義を取り入れようとしてきた。例えば、長らく日本の企業の基盤をなしていたシステムとしての「年功序列」が、「成果主義」や「実力主義」にとってかわられつつあることは、個人主義的な傾向への移行と考えられる<sup>18</sup>。また、個人の心のケアが声高に叫ばれ、カウンセリングがもてはやされる<sup>19</sup>ことも、個人主義への移行の一端の表れであろう。これら能力主義、カウンセリング等の個人主義的な考え方が、西欧的個人主義を導入すべきとする考え方の1つの表れだと言えるならば、その前提として西欧的な「個の確立」が必要となる。特に、カウンセリングにおいては、心の健康とは「個の確立」された状態だと言われている。河合はこの「個の確立」を「西洋近代になって生まれてきた、主体性、統合性をそなえた自立的な主体としての自我をつくりあげること<sup>20</sup>」だとしている。つまり、西欧人の自我こそが個人主義の核となるのである。しかし、西欧の自我を輸入することなく（少なくとも検討することなく）、制度やシステムとしての能力主義やカウンセリングだけを輸入することに、すでに大きな矛盾が生じていると言えないだろうか。これは国家と国家の問題ではなく、西欧文明とその他の文明の間に横たわる大きな問題である。

ここまで文明の振る舞いという視点から、個人主義と集団主義を扱ってきたが、西欧文明の振る舞いはまさに「秩序」として、その他の文明をも規定しようとしている。また、西欧以外の諸文明はその規定を自ら進んで取り入れようとしてきた。なぜなら、合理性や利便性を否定することは、現代世界ではほとんど不可能に近いからである。問題は、異なる「秩序」や「規定」、つまりは異なる「文明の振る舞い」をもつ文明において、他の文明（西欧文明）の振る舞いが、価値判断をもって個人を規定していることである。特に個人主義の価値判断に焦点を絞れば、そこには自民族中心主義的イデオロギーが見て取れる。個人主義を「文明の振る舞い」としてみた場合、価値判断に則った個人主義の概念は「西欧文明の横暴な振る舞い」だと指摘できよう。

そこで今一度考えるべきは、文明の振る舞いの根幹をなす人間個人、つまり「心理的行動」を関係構造たらしめている人間個人である。なぜなら、文明の振る舞いとして様々な規定を受けるのは、文明ではなく、人間個人だからである。他の文明の規定を受け入れようとする過程には、必ず他文明の規定を受けているその他文明の人間個人を検討していかなければならない。本稿では特に、河合に従って、個人主義における「主体的自我」を問題とし、これが西欧文明における個人と日本文明における個人ではどう異なるのかを検討していく。

### 第3章 西欧文明と日本文明における自我概念

ジェームズは自我の概念化を目的に、自分が持つ意識（自己意識）を二つに分類した。一つ目は「客我（me）」言い換えれば「知られている者（the known）」であり、二つ目が「主

我 (I)」言い換れば「知る者 (the knower)」である。つまり、意識の対象との関係にあり、変化に晒される意識状態を「客我」とし、連續性を持つ想念を「主我」とした。さらにジェームズはこの「客我」を「経験的自己 (the empirical self)」と、「主我」を「純粹自我 (the pure ego)」と言い換えた。かくしてジェームズは自己意識の二重性を指摘したのである<sup>21</sup>。自己意識の二重性は、二元的な対立や分裂を意味するのではなく、同一性を前提にしている。ここでは自己意識の二重の側面をそれぞれ個別に、つまり先に客我、次に主我を扱っている。

ジェームズの客我と主我の分類において、特に、経験的自己あるいは客我とは、各人のもの (mine) と呼ぶものすべてを包含するものである。これは以下の三つから成る。一つ目は身体や衣服や家族を構成要素とする「物質的自己 (the material self)」、二つ目は地位や名譽を構成要素とする「社会的自己 (the social self)」、三つ目は素質や信念を構成要素とする「精神的自己 (the spiritual self)」である。また、物質的自己の内で最も固有に自分に属していると感じられるのは身体である。ついで、衣服、家族、家、財産などが物質的自己にあたる。社会的自己とは個人が他の人々から得る承認であり、名譽や不名誉はこれに関連している。精神的自己とは個人の内的・主観的存在、心的能力あるいは素質であり、自分の中でもっとも持続的で内密な部分である<sup>22</sup>。

これに対して、「純粹自我」あるいは「主我」とは哲学的な問題をも含み、非常に不可解な概念とならざるをえない。ジェームズはこれを人格の同一性の問題として捉えている<sup>23</sup>。人格の同一性とは現在の自己のみならず、過去の自己にも同様の温もり、親密さを感じられ、両者が類似し、連續して感じられるという心理学的事態である。人格の同一性を可能にし、保証するものとして従来の常識は「魂」と言ったような何らかの形而上学的実在を仮定してきたのだが、ジェームズはこれを退け、「意識の流れ」あるいは「想念の流れ」という内省に基づいて論じた<sup>24</sup>。人格の同一性は、現在の自己と過去の自己という2つのものが、客観的な事実として、類似して連續しているのではなく、現在の想念と過去の想念が類似して連續しているということになる。しかし、両者が類似して連續しているという感覚を抱いているのは現在の想念であり、他の諸々の想念から区別する<sup>25</sup>。問題は現在の想念がどのように自らと他の想念間に類似性、連續性を見出すかということである。

いずれにしても、ジェームズにあって、客我と主我という自己の二重性の中でも、客我の優位性は明確に示されている。客我は客観的に実証し得るものと考えたからである。意識対象の連関にある社会性、他者性が客我を実証するのである。一方、主我はそれが主体であるがゆえに、客観的に実証するのが難しいという。

一方、ミードは自己の思考過程を重視し、創造的主体としての自我が、社会の中で他者との相互作用を通じて形成されていく過程を明らかにした。従って、ミードの自我論はシンボルを介在したコミュニケーション過程の解明と深い関係にある。ミードによれば、「意味は伝統的に考えられているような思念（アイデア）ではなく、客観的に考えられなければならない<sup>26</sup>」のであり、そのため行動の点から解明されるべき問題として位置づけられる。そこで、意味を検討する際の基本的な3つの問題として、意味は社会の構成メンバーにどのようにして共有されるに至るか、意味はどのように維持されるのか、意味世界はどのように拡

大されるかが挙げられ、これをミードは具体的に「第一は役割取得、第二は有意義シンボル、そして第三は創発性（emergence）によって<sup>27</sup>」であるとした。

ミードは「自我は、社会的経験や活動の過程において生じるもの、すなわちその過程の全体およびその過程にふくまれている個人たちとの関係形成の結果として、ある個人の中で発達するものである<sup>28</sup>」とした。また、ミードは人間の内的経験も客観的であることを明らかにした。客観性とは、社会の構成メンバーによって経験されることのできる、共有可能なもの、社会的なものである<sup>29</sup>という。つまり、自我を、対人行動における他者とのコミュニケーションが生活体の意図に内面化されてきた過程として捉えるのである。こうしてミードは、ジェームズの主我と客我の理論を応用し、内的コミュニケーションにおける自分にとっての対象となる自覺的側面を“me”と呼び、これに対しこの過程には現れず、その性質を事前に知ることができないような側面を“I”と呼ぶことにしたのである<sup>30</sup>。“me”を持つことの利点は、集団内の他のメンバーたちの立場から自分自身を眺め、そのことによって行動の意味を知り、今、なしつつある自己の行動をコントロールすることであり、その結果として当該の対人行動自体において、最適な行動を選択できることである。つまり、客我（me）は「受動的」な態度だと規定することになる。“me”によってわれわれは行動の準備を整えるのであるが、実際の行動は目論見どおりに進まず、「結果としての動作は、彼が望んで予想した動作からはいつでも少しずれている<sup>31</sup>」。この「ずれ」はあらかじめ予想できないものであり、これをもたらしたものが“I”なのである。“I”はかれ自身の行為にふくまれている社会的状況を超えていく彼の動作で、彼が動作を遂行してしまった後ではじめて彼の経験の中に“I”が出現してくれる。そこで彼もそれに気づく<sup>32</sup>。つまり、主我（I）を社会や他者に対する主体的で「能動的」な態度と規定することになる。このように、“I”とは、“me”で準備した、相手に対する反応の実現値であり、しかも当初予想できなかった誤差を内包するものである。したがって、「I」は自由や自発性などの観念をもたらす<sup>33</sup>。“I”は、“me”に新しい要素を加えていくという意味において創発的な機能を果たしている。つまり、自我は、予想できる“me”と完全には計算し尽くせない“I”という、「二つの識別できる側面を伴いながら進行していく社会過程である。もしも自我がこういう二つの側面をもっていなかつたら、自覺的な責任というものはありえないし、経験の中に新しいものが発生すること<sup>34</sup>」もない」とミードは結論づけている。

このように、ミードが主我（I）において重視したのは、創発性をもった主体的存在としての自我である。他者との関連で自我が形成されていくこと、最終的には一般的他者の態度という社会集団の態度を自我の形成に利用するということは、自我が社会に取り込まれてしまうことを意味しない。この創発性は、意味世界の拡大に寄与するばかりでなく、こうして生じた新たなる意味世界は、翻って“me”を新しく再構成すると考えられるし、また“I”的存在によっても、新しい“me”が創造されると考えられるのである。創発性をもった主体的存在としての自我こそは、我々が自我のうちに見出すべき最重要項目であり、極言するならば、この創発こそがまた新しい社会や文化を形成し、あるいは文明を形成していくのではないだろうか。

第2章における河合の指摘から、本稿では自我と自己をジェームズにならって明確に分類するものとする。またミードの指摘による受動性と能動性の点から、自我と自己を以下に定義する。

- ① 自己 (me) = 外的、受動的な客体としての自己
- ② 自我 (I) = より内的、より精神的、より能動的な主体としての自己

文明の振る舞いを立脚点とした時、エリヤスによって文明は「個人間の力動的連続性の総体」として定義されていた。「個人間の力動的連続性」といえば、一見して人間個人の「自己」をさすように思われる。だが、厳密にいえば、連続性を持ち、力動的なのはむしろ「自我」である。ジェームズのいう自我は連続性を持つものであり、ミードのいう自我は能動性や創発性を持つものなのである。文明における人間個人を検討する場合、関係性として捉えられる「自己」のみに捉われるのではなく、むしろ「自己」を規定しようとする「自我」に対して、より一層焦点を当てていくべきなのではないだろうか。

以上、西欧文明における自我概念をみてきたが、日本文明においてはそもそも自我や自己という概念は希薄であり、むしろ日本人論の枠組みの中で、日本人の在り方、特に集団の中での自分の在り方として、自我自己概念的なものが論じられてきた。木村は、日本人は個としての人間性よりも、「人と人との間<sup>35</sup>」、つまり関係性において人間性を作り上げてきたと指摘している。これは必ずしも個の埋没を意味するものではないが、関係性にこそ個がみえるのだという主張は、日本人には理解しやすいものである。濱口はこれと似た概念として「間人<sup>36</sup>」あるいは「間柄」という概念を示した。関係性と言い換えられるこの「間柄」によって、日本人は自らの個人性を見出すのだとしている。つまり、日本人は間人という性質と相互補完する形で個人という性質を持つのだとしている。こうして日本文明においては、他者との関係性の中に「自己」は見出されるものなのであり、それはミードやジェームズの言う「連続性<sup>37</sup>」よりも「変化」に基づくものであり、また幾分受動的であるといえる。

しかし、第2章で論じたように、文明の振る舞いとしての個人主義が、日本文明の中に深く入り込んできた今日、関係性における「自己」のみを論じているのでは、現代世界における文明としての問題は大きくなるばかりである。無論、日本人が依然として関係性を重視していることは否定できない。だが、その中でのみ自らを論じていれば、価値判断を伴ったような西欧文明の振る舞いに対して、何らかの具体的な衝突を生むのではないだろうか。あるいはすでに何らかの衝突が始まっているのかもしれない。そこで、改めて日本人の、連続性をもち力動的であるところの「自我」に焦点を当てる必要がある。そして、西欧文明における「自我」との比較検討を行うことで、これを、日本人理解のためではなく、文明の対話に向けた自らの文明の理解と、他文明の理解の礎としなければならない。

文明の問題を出発点としながら、「自我」を論じる際、「神」の問題が重要となる。文明の形成や発展、衝突を論じる際、また文明そのものにおいて、個人にとっての「神」あるいは「神との関わり」は重要な要件である。現代における社会的、文化的な諸問題と個人との関わりを検討するに際してもまた、「神」の重要性は疑い得ない。特に、欧米の文明や文化が世界をリードし、そのために起こってきた様々な文明や文化の諸問題を検討する際、個人と

神との関係は重要な手がかりとなるだろう。例えば、日本は独自の文化を持ちながら、明治維新以来の、ことに戦後急速に進んだ欧米文化の流入によって、欧米的合理性や利便性を重視し、これを発展させようとしてきた。しかしそれは一種の「文化の衝突」といえるような摩擦として、伝統文化との間にギャップやジレンマを起こしてもいる。この欧米と日本の摩擦を検討する際にも、各々の文明や文化を規定する「神」は有効な手がかりとなる。

#### 第4章 自我と神

西欧文明の個人主義における自我を検討する際、我々は宗教の問題、厳密に言えば神の問題を避けて通ることはできない。なぜなら欧米の歴史そのものが宗教と切り離すことができない上に、個人、社会、国家、文明といった単位において、宗教は強固な観念的基盤を成してきたからである。ことにヘブライズムに基づく宗教下においては、自我は神との関係において成り立つ。保坂はこのことを「西洋文明は、キリスト教という土台を欠いては存在し得ない。それは彼らの骨組みであり肉であり、しかもその体内に脈々と流れる血液である<sup>38</sup>」と表現している<sup>39</sup>。ただし、本稿では宗教学や比較宗教学の観点からではなく、文明の振る舞いの内にみる自我と、この一神教における神についての関係性を検討するものであり、各々の宗教研究については他の機会にゆずりたい。

かつてヒュームは『宗教の自然史』において「情念にかられて思考し行動する人間の本質が宗教を作り出す<sup>40</sup>」とした。この場合の人間の本質とは、言うまでもなく主体的であり、能動的であることから、自我と置き換えることが可能である。また、モスクヴィシは、人間の心の中でこそ宗教をはじめとする世界観がつくられるという事実を示し、人間を「神々を作る機械」という用語で論じている<sup>41</sup>。つまり、宗教とは、神が創りたもうた世界ではなく、人間がその前提にたち、人間が創出した世界であり、神をつくることこそがそのはじまりとなる。前述のジェームズはそこに自我を据えて、神との関係性を重視し、「宗教とは個々の人間が孤独の状態にあって、いかなるものであれ神的な存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合にだけ生じる感情、行為、経験である<sup>42</sup>」とした。さらに、バタイユはこの神的な存在について、最高存在という概念を提示し、「最高存在は他のものたちと同様世界の内に在るのであり、非連続であり、他を威圧する尊厳を持つ<sup>43</sup>」としている。ルーケスは宗教的個人主義という概念を定義し、「個人と神との関係は、直接的かつ無媒介的である<sup>44</sup>」とした。そして「その神は個人をますます自我中心的にしがちである」という指摘をしている。このように、自我と神の関係を問題としている例はいくつみられるが、これをより実証的に捉えて、確定的な結果を出すには至っていないのが現状である。

一方、日本人にとって神<sup>45</sup>とは曖昧なものである。歴史に沿って論じるならば、八百万の神、あるいは天照大神などということになる。しかし、自らの信じる神が八百万の神であると自覚している日本人は非常に少ない。イスラム文明の人々がアラーに祈るように、日本人が天照大神に祈ることはほとんどないだろう。自分が仏教徒であると自覚している日本人は少なからずいるものと思われるが、さりとて仏教に明確な神がいるわけではないので<sup>46</sup>、神の概念はない。しかし、より重要なのは、仏教徒であると自覚をしていない人々（特に若者

に多いのだが）である。例えば、自覚をしていなければ仏教徒ではないといえるだろうか。しかし、多くの人々は葬式を仏教式に行う。仏教だけでなく、神道の儀礼にも参加する。さらに結婚式を教会で執り行う若者は非常に多い。つまり、複数の宗教を同時に体験しているといえるような、あるいは複数の神を同時にもつのような状況にある。あるいは、いずれも宗教も神ももたないのだと言い換えることも可能である。キリスト教徒がキリストの神に祈るとき、そしてイスラム教徒がアラーに祈るとき、日本人は天に祈ったり、神棚に祈ったり、時には照る照る坊主に祈るのである。保坂は「日本人は無神論者のではあるが、無神論者と断定することはできない<sup>17</sup>」とした。いわば、日本人は匿名的で多元的な神を、時に複数持つ。この匿名的な神と自我を検討することが、日本文明における個人の「自我」を探る1つの手がかりとなるだろう。そして、西欧文明の自我と神、日本文明の自我と神を比較検討することで、二つの文明の理解に近づくと同時に、文明間の対話ということの近道を見つけるのではないだろうか。

## 第5章 調査研究

4章までの諸章においては、まず現代社会の問題を文明の問題として捉えた。続いて、「文明の振る舞い」と「個人」の行動を中心に据えた上で、特に「自我」と「神」の関係の検討が必要であることを示した。以下ではその具体的事例を収集しつつ、実施した調査研究について概略を示すとともに、「西欧文明」と「日本文明」（ハンチントンの分類に従って）の比較検討を試みたい。この二つの文明を比較するのは、一般に西欧文明は個人主義的性格を持ち、日本文明は集団主義的性格をもつとされるからである。また、文明間の対話を念頭に置いたとき、支配的とされる西欧文明と融和的役割をもつとされる日本文明の比較考察は大きな意味を持つと想定されるからである。特に、西欧文明と日本文明における自我モデルの呈示を目指し、その自我モデルを、文明を論じる際の指標としたい。

個人にとって、「自我」や「神」は非常に内的で纖細な性格を持つ問題であり、倫理的な配慮を伴うものでなければならない。本稿では「自我」や「神」という問題への本質的な接近を試みることから、インタビュー（面接）調査を実施する。インタビュー調査により筆者は調査対象に対して、よりダイレクトに「自我」や「神」の問題に切り込むことが可能である。なぜなら、インタビューにより吐露される心情もまた、「自我」の一部となるからである。さらに、インタビュー調査により、時間をかけて被インタビュー者との関係を築くこともまた、問題の本質に近づくための手段である。インタビューの形式としては、1/4（4分の1）構造化面接<sup>18</sup>を実施した。また同時に、このような構造化の度合いの低い形式でインタビューを実施することで、インタビューが誘導的なものとならないよう努めた。それは、被インタビュー者がより自由に語ることで、インタビュアーの予測を超えた語りを期待したためである。特に日本人の若者が持つ神に対する曖昧さと、西欧人の神に対する率直さが、自我とどう関連しているかの2点を重視し、日本文明と西欧文明の若者を比較対象者とした。そこで物語られた自我や神について、二つの自我モデルを呈示することを念頭に、分析を行い、再構成していくこととした。モデル化をするにあたり、分析の際に特に留意するのは、文明

における自我のもつ、①力動性（ダイナミズム）、②能動性、③連続性、④創発性の4つである。これは3章で抽出した「自我」の性質に注目したからである。また、本調査に入る前に被面接者6名に対し予備調査を実施したことも付記しておきたい。

### 方法

教示資料の提示をともなう半構造化面接（1/4構造化面接）を実施した。1回の面接につき、90分程度を目安に同一被面接者に対し、面接を複数回実施した。また教示資料は、面接開始時には毎回提示した。記録のため、許可を得た上でMD録音機によって発話を録音し、同時に必要に応じてボールペンで状況等をノートに記した。

### 手続き

面接初回の開始30分～60分程度はラポールを取るため、互いの自己紹介や世間話を中心進め、その中で名前、年齢、性別、国籍、職業、開始時刻、希望の面接終了時間をノートに記した。本題に入った後は、印象的な言葉やそれに伴う表情などをノートに記した。話の進展が見られない場合、疲れがみえた場合は一時中断して飲食物等を提供し、休憩時間を設けた。90分程度経過し、面接終了予定時間が近づいたところで、話の切りがよければ打ち切りとした。被面接者の面接可能な時間を過ぎた場合も、様子をみて打ち切りとした。その他要望があれば、その場で中止とした。

---

### 教示資料

「神はわたしたちのアイデンティティーを構成する根本的な要素であると言われています。つまり、ある文明にとって、その文明がどのような性格のものであるかを示す根本のものであり、また、その文明の中に生まれ育った人にとって、自分はいったい何者であるのかということを教えてくれるものである、と言われています。ここで考えてみてください。あなたには神がありますか？あなたの神は何ですか？そして、あなたは何者ですか？」<sup>49</sup>

### 被インタビュー者

西欧人47名（平均27.94歳、内女性23名、学生23名、会社員20名、公務員4名）

日本人50名（平均26.60歳、内女性26名、学生21名、会社員24名、公務員5名）

### 結果

面接をした結果、西欧人に対しては全体に共通する要素は三点挙げられる。第一点は、神が可視的に存在するものではなく、自分の心の内（自我の内）にあるのだということである。神は可視的に存在する具体的な人物ではなく、また事物として現れるものでもない。内省的な態度によって、神を自分の解釈の問題として捉え、外的な働きかけを否定するに至った例が見受けられた。また神様のいる場所という話の文脈において、心臓（ハート）を指し示す被インタビュー者が複数認められた。第二点は、自我が力動性（前述の①）をもち、その力

動性は能動性（②）をもって神へと働きかけることである。神の啓示の語る例では、内省的な態度による、自我の能動性を示すものが挙げられる。例えるならば、いずれも内なる問題という“糸”を自我の内側で手繰り寄せ、神という“針穴”に通す作業を行っているといえる。第三点は、神に働きかけられた自我の力動性が、自らの思考や行動に帰着することである。「自分次第」といったニュアンスを多用している被インタビュー者が多数見受けられる。これは表面的には信仰心や宗教観の希薄化と捉えることも可能だが、この「自分次第」が各々にとってより内的に切迫した問題に関わっていることからも、むしろ、力動性の帰着を、神への働きかけを通して行っていると考えられる。

日本人に共通する要素は二点挙げられる。第一点は、実際には神などいないという自覚を持ちながら、イメージとしての神をもち、その神が刻々と変化し、また神出鬼没であるということである。それを「日替わりの神」と表現していた例が見受けられた。また神はどこにいるのかという質問に対しては、指す指が一定の場所でなく、流動的に動いていた者が24名いた。第二点は、自我は西欧人同様に力動性を持ち、能動的に働くが、自我の内には帰着対象を必要とせず、良し悪しの判断をする必要がない。西欧文明の個人にみられたような神は、日本文明の個人にむしろ自我の内でなく、他者として外の対象に求められていた。特に多くの場合、「それはそれでいいじゃない」という感覚が見て取れた。結果ではなく過程が大事だという例も多くみられた。

## 第6章 「自我モデル」と「文明の振る舞い」と「文明」

調査結果より、西欧人は神が自我の内に存在し、その神に向けられた自我の力動性は、自らの行為に帰着することが示された。つまり、神は自分にとって、外的かつ社会的な自己の問題ではなく、より内的かつ自我中心的なものである。この力動性は、神を通していわば内的に循環するような形を示しているといえるのではないだろうか。これを西欧文明に典型的な「循環型自我モデル」としてFig.1に示す。この自我の循環性こそが、個人主義の規定要因の一つであろう。循環性により自我は何らかの結びつきを必要とせず、自我が個人の内で安定を持ち、ここに文明の振る舞いとしての個人主義が成立しているのである。一方で、文明の振る舞いとしての個人主義もまた自我の循環性を強固なものとする。循環的な自我としての個人が成立し、そこに個人主義が成立するのであれば、同様に他の個人はその社会的文化な個人として、同様の個人主義や自我が要求されるのである。その相互規定をもって、力動的連続性をもつ構造関係としての「文明」は一つの安定性を確保するのである。

日本人の自我と神の関係では、流動的で曖昧な神が見て取れた。しかし、自我の力動性によって、各々が神を能動的に利用している様子ではあるが、神は安定した存在ではなく、自我もまた安定したものではない。つまり、能動的な力動性による自我は、しかし自己決定を待たずに、自我の外に存在する複数の対象に散ってしまうような、拡散的な様子が見て取れた。これを日本文明に典型的な「拡散型自我モデル」としてFig.2に示す。自我の力動性の帰着先が自我の外に存在する対象、つまり他者であることで、日本人は一般的に集団主義的であるとされる一因である。しかも、流動的で曖昧な関係性から、自我と帰着先である対象と

の結ぶつきがゆるやかであることが見て取れる。

このゆるやかな関係性にあって、日本人のもつ拡散する自我の力動性は、再び自我に帰着する図式に変化しうる。なぜなら、インタビューの中でも見て取れたことだが、力動性が拡散した状態は不安定であり、仮にこのダイナミズムが帰着先を持つのであれば、自我が何らかの安定性を持つことが考えられるからである。日本文明における個人主義の受け入れに関しては、この安定の問題として捉えることも可能であろう。しかし、この自我の安定には一つ問題がある。日本人の自我の力動性自体がもつ流動性は、Fig.2で示されるように、矢印が複数想定できる状態として捉えられるからである。この場合、自我のサイクルが複数存在すれば、それはまた不安定な状態を作り出すことが考えられる。

いずれにしても、西欧文明の個人に典型的な「循環型自我モデル」と日本文明の個人に典型的な「拡散型自我モデル」を呈示することで、以下の点を捉える指標が提供できる。一点目はそれぞれの自我の基本的な相違を示すことであり、二点目は自我モデルと「文明の振る舞い」との関係を示すことである。さらに、三点目として「他の文明の振る舞い」が個人に影響を及ぼす際の問題点を捉える指標である。

以上のことより、結論として「文明」と「文明の振る舞い」と「個人」の関係を検討したい。個人の集合体として文明を捉えるならば「文明の振る舞い」とは文明のコンテキストの一種の「表出」である。なぜなら、個人の行動がこの「文明の振る舞い」によって規定されているからである。ただし、「文明の振る舞い」は不可視的であり、文明の根底に横たわっている「秩序」もある。このことから、「文明」「文明の振る舞い」「個人の自我」の関係を図式化したのがFig.3の左側の破線の囲いである。まず、文明という集合体の中に個人があり、その文明のコンテキストの表出として、破線で示された「文明の振る舞い」がある。そして、「文明の振る舞い」と「個人の自我」は相互に規定しているのである。

さらに、ここに示された「個人の自我」に対して「他の文明の振る舞い」が規定をするような事態が考えられる。これがFig.3全体で示された図式である。その一例が本稿で取り上げた西欧文明の個人主義と、日本文明の集団主義との関係である。この第二章で述べたように、「文明の振る舞い」に価値判断が導入されれば、本来の文明の振る舞いから、さらに「文明の横暴な振る舞い」と言いうような事態が再生産されていくこととなる。

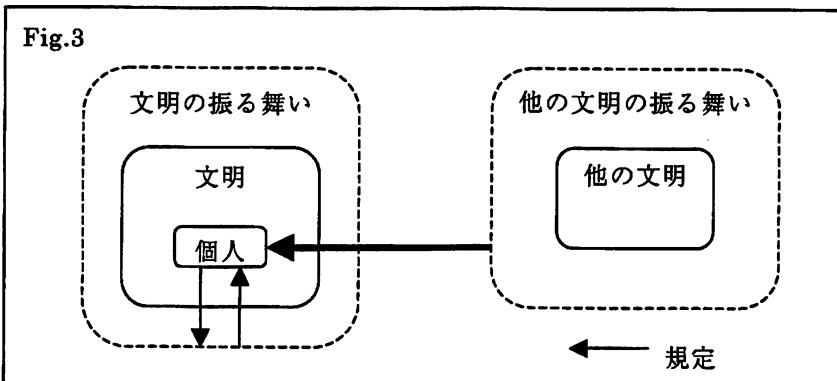
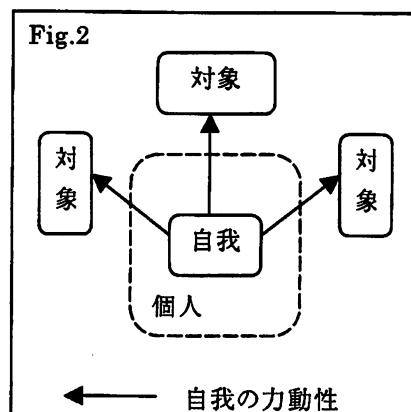
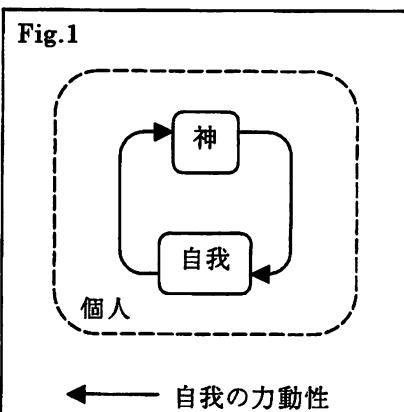
### おわりに 一現代世界の諸問題に向けて一

本稿では、自我のモデル化により、西欧文明における自我の在り様と個人主義の関係性、また日本文明における自我の在り様と集団主義的要素の関係性の一侧面を抽出した。そこで文明における自我の安定性が問題となり、異なる文明の「振る舞い」が自文明の自我に不安定性をもたらす可能性が示唆されたわけである。それならば、何らかの独立した文明は、異なる文明の振る舞いの影響から自由であるべきなのだろうか。しかし、現代世界の急速なグローバライゼーションにあって、異なる文明の振る舞いなど、外からの働きかけを拒否することはすでに難しい。グローバライゼーションの抑制自体がもはや不可能だといえる。そもそも、文明の振る舞いとは、文明間の表面に立ち現れる可視的な問題ではなく、個人主義と

集団主義というような、文明の根底に横たわっている問題なのである。従って、政治的、教育的に抑制することは容易ではない。むしろ抑制ではなく受容や許容が問題となるべきである。異なる文明の振る舞いをいかにして自我の内に受容するか、あるいは許容するかという点を考えなければならない。この受容や許容は、近年言われるところの文明の共生・共存と一致するものであろう。

「(文明間の) 対話」とは、まさに自覚と受容を意味するのではないだろうか。本稿での比較を例に取るならば、西欧文明の循環型の自我と、日本文明の拡散型の自我を自覚し、あるいは単にその相違を自覚し、自らの自我の内に受容すること、これはまさに「文明間の対話」の一例ではないだろうか。この自覚と受容が可能であれば、少なくとも「文明の衝突」は起り難くなるであろう。また、異なる文明の振る舞いに対し、自文明の自我がそれを受容しうるようなシステムを再構築していくことも必要となる。

本稿では「文明の振る舞い」を媒介として、「文明」の中にいかようにして「個人の自我」があるかを、西欧文明と日本文明の事例から検討した。また、「文明の振る舞い」と「個人の自我」がいかに相互に規定するかを問題に据えながら、現代文明の問題を捉えようとする文明研究の一端を担うことを目指した。同様の視点から他の文明についても検討していくことを課題としたい。なぜなら西欧文明が他文明とどう関わっていくのか、非西欧文明同士はどう関わっていくのかという問題はすぐれて現代的な問題であり続けるからである。



- 
- 1 Huntington,S.P. 1996
  - 2 Said,E.W. 1993
  - 3 アフリカ文明に関しては「存在すると仮定した場合」に文明に分類されるとしている
  - 4 ここで述べられている変化とは、散漫な個人の組み合わせとしての全体性を指している。
  - 5 Elias,N. 1969 p333
  - 6 Elias,N. 1969 p334
  - 7 Elias,N. 1969 p335
  - 8 Elias,N. 1991 p44
  - 9 「はじめに」で述べた文明と個人の関係におけるトートロジーを強調するため、ここでは単に文明の規定や規範といわずに「文明の振る舞い」と定義したい。「文明の振る舞い」はもはや人間の意志からは乖離しているのである。
  - 10 この場合の「集団主義」とは、あくまで個人主義の対義語としての集団主義である。集団のために個人があるということを指すものではなく、個人主義的でないものとする。
  - 11 1995『広辞苑第四版』岩波書店 個人主義の項参照
  - 12 1993『新社会学辞典』有斐閣 個人主義の項参照
  - 13 個人主義集団主義研究では“groupism”と“collectivism”的使い分けが必ずしも厳密になされていない。また自由放任主義や無政府主義などの個人主義思想とは切り離しておく。
  - 14 ホフステードは40カ国88,000人を対象に質問紙調査を行い、個人主義指標を呈示した。ここではアメリカ合衆国が91という値を示す一方、日本は46の値で、アメリカ合衆国の約半分、その他の西欧文明諸国においても、のきなみ日本の倍近い数値が見て取れる。
  - 15 イナモト,N. 1982 p1
  - 16 Reischauer,E.O. 1988 p200
  - 17 Kagitcibasi,C. 1994 p52-p53
  - 18 厚生労働省によれば、1990年から2000年の間に、能力主義を採用する企業数は倍になっている。
  - 19 特に文部科学省がスクールカウンセラーの制度化を進め、平成13年度には全国3,750校の小中学校にスクールカウンセラーを配置している。
  - 20 河合隼雄 2002 p183
  - 21 James,W. 1890 p23
  - 22 James,W. 1890 p38
  - 23 James,W. 1890 p41
  - 24 James,W. 1890 p65
  - 25 James,W. 1890 p71
  - 26 Mead,G.H. 1934 p14
  - 27 Mead,G.H. 1934 p27
  - 28 Mead,G.H. 1934 p30

- 29 ミードは社会的行動主義による自我論を展開したと評される。
- 30 Mead,G.H. 1934 p81
- 31 Miller,D.L 1975 p65
- 32 Miller,D.L 1975 p69
- 33 Mead,G.H. 1934 p63
- 34 Mead,G.H. 1934 p111
- 35 木村敏 1976
- 36 濱口恵俊 1998
- 37 この場合は「普遍性」と言い換えることもできる。
- 38 保坂幸博 2003 序文
- 39 2002年現在、ヨーロッパと南北アメリカの人口の90%以上がキリスト教の信者であり、その総数は20億人とも言われる。
- 40 Hume,D. 1757 p21
- 41 Moscovici,S. 1988 p1
- 42 James,W. 1902 p3
- 43 Batille,G. 1974
- 44 Lukes,S.M. 1973
- 45 この場合の「神」とはあくまでもヘブライズムの神の概念における「神」である。
- 46 しかし、無神論的だと言い切ることもまた難しい。お釈迦様や仏様を神にみたてていると考えることも可能だからである。
- 47 保坂幸博 2003
- 48 従来、面接の方法としては構造化面接、半構造化面接、非構造化面接の3つがある。構造化面接は面接環境、質問項目を固定したものであり、非構造化面接は固定しないもの、半構造化面接はラフな質問項目を設定するものである。ここでは、半構造化と非構造化の間の面接として新たに設定した。これは自由な語りの期待と同時に、対話を散漫なものにしないため、導入部として簡易な教示資料を読んでもらうものである。
- 49 保坂 2003を一部改訂

#### 引用文献

- Batille,G. 1974 *Thoerie re la religion* Gallimard  
(湯浅博雄訳 1985 『宗教の理論』 人文書院)
- Elias,N. 1969 *Uber den prozess der zivilisation* Francke Verlag  
(波田節夫他訳 1978 『文明化の過程』 法政大学出版局)
- Elias,N. 1991 *Die gesellschaft der individuen* Liepmann AG  
(宇京早苗訳 2000 『諸個人の社会』 法政大学出版局)
- Huntington.P.S. 1996 *The clash of civilizations and the remaking of world order*

- Georges Borchardt INC. (鈴木主税 1998 『文明の衝突』 集英社)  
濱口恵俊 1998 『日本研究言論』 有斐閣  
Hofstede,G. 1980 *Culture's consequences* Sage  
保坂幸博 2003 『日本の自然崇拜、西洋のアミニズム』 新評論  
Hume,D. 1757 *The Natural History of Religion* Thoemmes  
(斎藤繁雄訳 1972 『宗教の自然史』 法政大学出版局)  
イナモト,N. 1982 『日本人対アメリカ人』 早稲田大学出版部  
James,W. 1890 *Principles of Psychology* Longmans,Green and Co.  
(今田寛訳 1992 『心理学』 岩波書店)  
James,W. 1902 *The Varieties of Religious Experience* Longmans,Green and Co.  
(桥田啓三郎訳 1970 『宗教的経験の諸相』 岩波文庫)  
Kagitcibasi,C. 1994 *Individualism and collectivism* Thousand Oaks  
河合隼雄 2002 『心理療法入門』 岩波書店  
木村敏 1976 『人と人との間—精神病理学的日本論—』 弘文堂  
Lukes,S.M. 1973 *Individualism* Oxford and Harper and Row  
(間宏訳 1981 『個人主義』 御茶ノ水書房)  
Mead,G.H. 1934 *Mind, self and society* University of Chicago Press  
Miller,W.R 1975 Psychological deficit in depression *Psychological Bulletin* 82  
Moscovici,S. 1988 *La machine à faire des dieux masses*  
(古田幸男訳 1995 『神々を作る機械』 法政大学出版局)  
Reischauer,E.O. 1988 *Change and continuity* Havard University Press  
Said,E.W. 1993 *Culture and imperialism* Alfred A.knopf  
(大橋洋一訳 1998 『文化と帝国主義1, 2』 みすず書房)