

トラウマと覚醒のあいだ

－ ＜個人主義の西洋＞を前にした日本人の思考の曲折（１）

Between Trauma and Awareness

－ Change of Perspectives Through Japanese History About Individualism in the Western Countries (1)

河 野 眞

KONO Shin

E-Mail: takakons@vega.aichi-u.ac.jp

Abstract

The present paper discusses the change of perspectives in Japanese history toward Individualism in the Western countries. First, the social and moral theories of Tetsuro WATSUJI (1889-1960), one of the greatest human science scholars in Japan, are introduced with the inspection of his ethics and impact on Japanese society. He emphasized the significance of a family and human relations in Japanese society while individuals are much more important in Western countries. However, he failed to accurately understand the cultural differences, though his contribution to the field of cultural studies is highly evaluated.

Second, I examined two scholars; one is Iichiro TOKUTOMI (1863-1957), an opinion leader of Japanese nationalism since Meiji era whose pen name was Soho, and the other, Jun ETO (1932-99) who claimed religions to be the cause of cultural differences between East and West. He also contrasted different views toward a dependency between mother and son in East and West. While there was a mutual dependency of them in East, Western societies stressed independent relationship between those two.

はじめに：視点と方法へのスケッチ

[1] 西洋を論じた古典と近年の事例から

個人主義によって成り立つ社会と文化としての西洋という命題は、少し前までの日本人にはトラウマだったと言ってもよいだろう。それは二方向において発現した。西洋は個人主義であり、そこにたどりつかない日本を歪みや未熟の様相において描くというのがその一つ、これに対して、何らかの拠りどころを見出して西洋の個人主義とは異なった日本の特質を挙げて対抗しようとするのがもう一つである。そして方向は正反対ながら、どちらも異様な気配を漂わせるほどにまでなることもあったのは、強迫観念の程を示している。

ちなみに、日本文学の過去の評論を見ると、自我が確立されていない日本において作家たちはその現実の苦しみ、挫折を表現したというのが文学理解における決まりごとのようになっていた。森鷗外『雁』、二葉亭四迷『浮雲』、有島武郎『或る女』、横光利一『旅愁』などの古い時代のものだけではない。また日本文学の特異な形態とされた私小説がそういう脈絡で論じられたのでもすまなかった。第二次世界大戦から十年を経た頃でも遠藤周作『白い人』に見られるように、人間存在そのものの西洋との隔たりに悩むことが創作の場でお市民権をもっていた。しかしその文学の世界でも、自我や個我といったテーマは近年あまり聞こえてこない。他方、理論的な表現の分野では、なおしばらく＜個人主義の西洋＞が理解の基本的な型として機能していた。一般論だが、感性に傾斜して時代とかかわる文学は文化的な言語表出としては時に一種の先行指標ともなるのに対して、直接的な理論表現は現実の後追いになり勝ちである。もとより学術的な理論表現にも多くの種類があり、社会科学と人文科学でも様々な分野がそれぞれのディシプリンを有するが、哲学（の全体はミネルヴァの梟ではあれ）、殊に論理学などは非常に先を行く場合がある。が、それはともかく、西洋を日本と対比させた理論のあり方から幾つかを指標ないしはサンプルとして検討しようと思う。

ここでは戦前から戦後の早い時期の古典的なものと、比較的最近、つまりこの二三十年のあいだに書かれて影響が大きかったものの二つを出発点と終着点にしようと思う。またその間に、もう幾つかを検討をはさむことになるだろう。とまれ、具体的に言えば、検討の始点は和辻哲郎であり、終点は阿部謹也である。両者を両端に配置するのは、不釣り合いかも知れない。論作の年代の違いは同種の問題が長期にわたってテーマであったことを示す意味があるが、その他では差異が大きい。論理性のあり方や論説としての品格もそうである。しかしどちらも大きな影響をあたえたことは、西洋対したときの日本人の姿勢には近・現代の長い期間を通じて同じ問題性が存したことをうかがわせる。しかも両者はその説いた方向が正反対であったことにおいて、議論の幅を確かめることにもなるであろう。

＜西洋の個人主義的＞に対する二つの異なった反応とはこうである。和辻哲郎は＜家＞を日本の独自性としてポジティブな面から特筆した¹⁾。また比較的新しい時期の阿部謹也は、西洋には＜社会＞があるのに対して日本人は＜世間＞しか知らないとの論陣を張って、日本社会（社会は無いとされるが）のネガティブな面を強調した²⁾。そのさい、どちらも西洋は個人主義というテーゼを前提としていた。つまり、それを否定すべから

1) 和辻哲郎についてはその＜西洋＝牧場＞の論説に見当を加えたことがある。参照、「ナトゥラリズムとシニシズムのあいだ」の一節：河野『フォークロリズムから見た今日の民俗文化』創土社 1912 年刊 所収

2) 阿部謹也の世間論については、本稿と並行した発表する次の拙論において、特に＜世間＞の語法について問題点を指摘した。参照、「＜社会と社会＞は＜西洋と日本＞を比較する規準になるだろうか」愛知大学文学会『文学論叢』第 155 号（2014）所収

ざる事実として踏まえた上で、逆の見解を提示した。そして両者とも一般に歓迎された。言うまでもないが、論説は、説く者とそれを受け入れる一般の広がりとかから成っている。つまり論者と受け手の総合と考えられるが、そうした一連のものと見ると、そこに広がっているのはどちらの場合も奇妙な光景であった。西洋に対するときには日本人がいかに平静ではいらなかったか、あるいは心の深いところでどれほどうろたえていたかを示しているからである。それは見ようによれば、時代の隔たりにもかかわらず、また主張が逆を向いているにもかかわらず、日本人が西洋を向き合ったときには決まった反応があることの実例でもある。きちんとした対比を欠いたまま論説が先走るのもその一つである。

さらに（端折って言えば）、時代と方向の違いにもかかわらず、両者は同じ見落としをしていた面すらある。それは、集団形成の実際、とりわけ多くの人々の身近な周囲の人間どうしの付き合いである。西洋の個人主義とは言っても、人間が生身の存在でいるのは生活とその周辺であろう。そこを観察すれば、個人主義の程度や質が分かるはずである。これは平静に考えれば言わずもがなのことであるが、不思議なほどそこへ目が行っていなかった。しかし人間はまた理念と関わる存在でもある。それは頭脳労働と肉体労働、あるいは教養の高低といったこととは別で、どんな立場の人間も生活の場を超越した世界全体や宇宙の観念をもっている。そこがどのようなものであるかも重要なはずだが、それまた先ずは生活の場を抑え、それさえも見ながら平行して作動する観念の次元というように進むしかないだろう。

なお二人の論者の内、古典的な一人については、視野の限界を今日言いたてるのが適切かどうかという問題は残る。和辻哲郎は西洋の現地を経験しはしたが、戦前の限られた期間の研修であり、後は文献で追うしかない条件の下で考察を重ねた。それに比べると、後者の阿部謹也の問題性はより大きい。外国経験のチャンスは飛躍的に高まり、接し得る情報は質量ともに格段に高くなり増えもしている状況だったからである。

しかしこう言ったからとて、筆者は、西洋が個人主義という命題を否定しているわけではない。しかしそれは、擦っておけばたいいの案件が処理済みになるといったスタンプのようなものではない。個人主義は西洋のなかでもその有無や方向や成熟の度合いが議論されてきたテーマであった。決まり切ったものでも、一つの型しかなかったわけでもないが、その辺りも考慮される必要があったであろう。

[2] 切実さが低下した西洋をめぐる図式的理解

別の角度からになるが、今日では、西洋の社会と文化をめぐる認識は、その質に変化をきたしているように思われる。西洋を知ることの重要性が消えたわけではないが、西洋像をめぐってかつて日本の多くの識者がいだいた悩みや焦燥は下火になった。西洋に

関する概念的図式と言ってもよいが、西洋をひっくるめて、それについて何らかのイメージをもつ急迫度が低下したのである。その原因は、世界の経済活動における日本の位置の向上と安定、またそれを土台にした国際政治にあるであろう。

幕末から明治時代の半ばあたりまでは、近代日本の行く末は定かでなく、征服される恐れや亡国への脅威すら皆無ではなかった。西洋列強という言葉は深刻な響きを持ち、不平等条約の重圧を解決するべく、鹿鳴館で舞踏会がもよおされたり、国語の英語への切り替えのような極論が出たり、といったエピソードに事欠かない。大正時代になれば、そうした直接の脅威は薄れたが、なお彼我の国力の差は歴然としていた。日本で乗用車の国産が始まる1930年代はじめをとれば、各種自動車を併せた総業ではすでにアメリカの年間生産台数は400万台の大台を超え、イギリスやドイツは20万程度であったが、特にドイツはその後、軍用自動車の生産を飛躍的に延ばすことになる。それらに対して日本は1万台に達していず、立ち遅れは誰の目にも明らかであった。日本にとって西洋列強は政治・経済・軍事において巨人的な存在であった。現在、西洋を知ることが絶対不可欠というわけではないという空気があるのは、そうした一国の存亡にかかわる落差が解消されたことが基底にはあるであろう。少なくとも肩肘を張って西洋論をぶつ必要なくなったのである。過去の西洋論を見る場合、そうした大きな推移をも勘案しなければならない。

個人主義の西洋と対決した和辻哲郎の着想と工夫と矛盾

和辻哲郎の業績を見るとき、西洋への意識は大きな比重を占めている。しかも中心にあったのは、西洋は個人を基礎として成り立つ社会という、日本の知識人の一般的な西洋観であった。そしてそれに対抗できるような脱出口を探った。探り当てたのは日本の〈家〉であった。それを基軸として日本を描くというその構想は数々の重要な知見を生んだ。しかし、やがて基軸の取り方自体が現実によって危殆に瀕した。すなわち第二次世界大戦の敗戦である。そこで和辻哲郎は改めて大きな射程で敗因を考察した。日本人の弱点の掬って来る所以をその歴史、とりわけ鎖国に焦点を当てて考察した。しかし、今日から見ると原因の究明の仕方としてはあまり適切ではなく、むしろ真因を射当てるのを回避することにもなった。

実に、『風土』から『鎖国』にいたる著作において和辻哲郎がたどった理論の変遷は、日本の代表的な有識者が西洋と格闘した軌跡という面がある。そのさい、個人主義の西洋という命題は、問題点の核心を構成する主要部分として意識されていた。と言うより、むしろ正面の問題は、日本を打ち負かした西洋の政治・経済・技術・軍事の力量であったが、因由をさぐってゆくと、個人主義が大きな要素として見えてきた、あるいはそこに的をしぼると事態の構図が見えてくると考えられたようである。それは、人文科学系

の、また一部の社会科学をも含む多くの知識人に共通の推論とも軌を一にしていた。それゆえ、和辻哲郎の論説の軌跡は、論述の実際はもとより独自であるが、大きな問題意識では一般的な性格を示している。

[1] 着想：『風土』における＜西洋＝個人＞ & ＜日本＝家＞の対比

日本文化とは何か、それは西洋とはどう異なるのか、また、なろうことなら日本の特質を西洋に対抗できるものとして呈示することはできないものであろうか、和辻哲郎はそうした壮図を抱いた代表的な日本人の識者であった。それを知らしめる興味深い記述が、『風土』のなかに入っている。その論説にやや詳しく耳を傾けることから始めようとおもう³⁾。

ヨーロッパの都市の家は、富豪の人をのぞいて、個人が一つの「建物」を占居するのではない。建物に入ると左右に一户ずつの「家」がある。階段をのぼればそこにも左右に一户ずつの家がある。五階ならば十戸、六階ならば十二戸が廊下に面して存している。さらに入口から中庭へ抜けて他の入り口に行けば、そこにも階段を持った同じ意味の廊下が同じ建物の中を上へのびている。この廊下はいわば道路の延長である。否、本来の意味における往来である。その往来を通してどれかの「家」の戸口をはいるとする。そこに「家」の中の廊下がある。室々の戸口がこの廊下に向かって開いている。が、その室の戸口は鍵で密閉し得るものであり、室相互間の通路もまた密閉し得るようになっている。従ってわずかに一挙手によっておのおのの室が独立した一つの「家」となり得る。その家庭に属しない人がその家庭に何の煩いも与えずに、この室を一つの「家」として住み得る。この点からは家の中の廊下もまた往来の資格を得ることができる。借り間をしている人のもとへ書留郵便を届けようとする配達夫が建物の中の廊下の往来を通り、家の中の廊下を通して、その人の室までやってくるのは、この往来の意味をあらわに示したものである。配達夫のみならず書店の小僧でも運送屋の人夫でも百貨店の小使いでも皆そうする。日本の家の「玄関」に当たるものがここでは個人の室の中にある。そうになると往来は個人の室の前まで来ていることになる。個人が直接に往来に、従って町に接触するのである。

が、また逆に考えることもできる。個人がおのが室に、あるいはおのが「家」にいるままの通常の姿で廊下へ出る。そこでちょっと帽子を頭へのせて（あるいはこれを省いてもよい）も一つの廊下へ出る。それから階段をおりて建物の入り口から

3) 和辻哲郎『風土』岩波文庫

さらにもう一つの外の — 「廊下」へそのままの姿で出る。なぜならそこにあるアスファルト敷きの通路は朝水で洗ったものであり、建物の中の廊下よりも汚いわけではないからである。(建物の中の廊下でも時にはこのアスファルト敷きの通路より汚いことがある。) ただそれが屋内の廊下と異なるのは上に空が見え冬には暖房の設備がないことだけに過ぎぬ。人はこの廊下を通して飲食店へ行って食事をする。あるいはカフェーへ行って一杯のコーヒーを前にして音楽をききカルタを弄ぶもてあそぶ。それは大きい家の中で、長い廊下を伝って食堂へ行きあるいは客間へ行くと何の異なるところもない。それは単に一つの室を家とする独身者に限ったことではなく、一つの家族としても日常に行なうところである。彼らはちょうど日本の家族が茶の間に集まってむだ話をしたりラ디오を聞いたりすると同じ意味で、カフェーへ行って音楽をききカルタを遊ぶ。カフェーは茶の間であり、往来は廊下である。この点から言えば町全体が一つの「家」になる。鍵をもって個人が社会からおのれを距てる一つの関門を出れば、そこには共同の食堂、共同の茶の間、共同の書齋、共同の庭がある。

しからば廊下は往来であり、往来は廊下である。両者を判然と区切る関門はどこにもない。ということは、「家」の意味が一方では個人の私室にまで縮小され、他方では町全体に押しひろげられるということにほかならぬ。それはつまり「家」の意味が消失したということである。家がなくしてただ個人と社会とがあるということである。(下線は引用者)

和辻哲郎の論作の特徴は、自己の感覚的な経験を理論化したことにある。すでに青年期の『古寺巡礼』がそうであり、物象を前にして得た感触がよりどころになっている。それは主要著作の多くに共通する。たとえば歌舞伎と人形浄瑠璃の成立過程について説明を試みた『日本芸能史研究 — 歌舞伎と操り浄瑠璃』は、今なお比肩する類書を見ないほどの一大研究成果であるが、出発点にあるのは観能から得られるありふれた印象であった。すなわち中世芸能の能楽に対して近世芸能の歌舞伎と人形浄瑠璃がつくる距離感で、それ自体は、おそらく多くの人が感じるような種類のものであったろう。つまり能楽を観、歌舞伎に通い、浄瑠璃の人形の動きに接すれば、通と言われる人でなくても、(むしろ通ではない人の方が) すなおに感じるような素朴な感触であった。と同時に、その労作のいずれも、おそらく誰も持ち得ず、またな^らし^て得^{ない}なほどの丹念な文献の読み込みと幅広い視野と教養に結びついていた。そして感覚と教養の結合としての近世芸能成立史の研究は、多分に事的要諦を射当てた。

そうした持ち味は、比較的早い時期の『風土』ではいっそう顕著でもある。日本を出て、上海、シンガポール、コロombo、アデン、そしてスエズ運河に入るや船をやり過ご

して陸路カイロへ周り、ピラミッドやスフィンクスを見物した後、運河の北端ポートサイドでふたたび乗船してマルセイユあるいはロンドンへ向かうルートは、当時、日本（だけでなく東アジア）とヨーロッパを結ぶ幹線であった。当時は、洋行や外遊などという言葉があつたりするほど、西洋への渡航は容易にかなえられない願望であつたが、さりとて極く々々、少数の者の稀有な経験と言うわけでもなかった。一般的ではないにせよ、幕末から昭和の前期までの7、80年のあいだには何万人、何十万人という人々が同じルートをたどつたであろう。しかし、その体験、すなわち囑目の光景だけでなく、文字通り肌で受けとめる感触をも理論化したのは和辻哲郎だけであつた。支えたのは文献を通した幅広い教養であり、それは質量ともに同時代に傑出してゐた。

引用した一節も、西洋人と接すれば普通に気づく日常のひとつまでであろう。西洋の家へは靴を履いたまま入る、といった経験は言わずもがなで、初めはたいていちょっと戸惑うそのありふれた経験が、ここでは異文化理解の鍵となっている。靴を履くのは屋外の行動で、したがって居間も屋外とつながっていることになり、自分だけの自室となつてはじめて靴を脱いで本人だけになる、と解される。それゆえ西洋では個人の眼の前まで、すなわち家の中まで公共空間が延びている、との推論である。これは、個人は直接的に公共と向き合っていることを意味する、と和辻哲郎は断定した。そしてそれに日本社会の特質を対置した。すなわち日本では、個人と公共との中間に＜家＞があり、個人は先ずは家に属する者として存在し、それは社会における家の比重の大きさをも証している、と言う⁴⁾。

かくのごとき家が日本においては依然として存続している。そうして単に外形的にのみならず生活の仕方をも規定しているのである。それが人間の存在の仕方としていかに特殊であるかは、ヨーロッパのそれと比較することによって明らかになる。ヨーロッパの家の内部は個々独立の部屋によって区切られ、その間は厚い壁と頑丈な戸によって距てられている。その戸は一々精巧な錠前におうって締りをする事ができ、従つてただ鍵を持つもののみが自由に出入し得るのである。

和辻哲郎による人間関係の研究の中心には＜家＞が位置していると言ってもよい。それは今日普通に家族という言葉から思い浮かぶ以上のもので、近代とは言え戦前の日本の特殊なものの考え方と連動しているが、同時にその持論であるところの、牧場的なヨーロッパ、砂漠的な西アジア・中東・北アフリカ、そしてモンスーン的な東アジアとその特殊形態としての日本という図式に沿っている。それぞれについての論説はさておき、

4) 同上

日本の家についてはこう記される。

「家」は家族の全体性を意味する。それは家長において代表せられるが、しかし家長をも家長たらしめる全体性であって、逆に家長の恣意により存在せしめられるのではない。特に「家」の本質的特徴をなすものは、この全体性が歴史的に把握せられているという点である。現在の家族はこの歴史的な「家」を担っているのであり、従って過去未来にわたる「家」の全体性に対し責任を負わねばならぬ。「家名」は家長をも犠牲にし得る。だから家に属する人は、親子・夫婦であるのみならずさらに祖先に対する後裔であり後裔に対する祖先である。家長の全体性が個々の成員よりも先であることは、この「家」において最も明白に示されている。

次いで、家族の存在の仕方が具体的に説明されるとともに、＜家＞あつての人間存在が日本の特質・美質として強調される。そのさい＜家＞を挙げるとなると、必然的にその継続性が存在意義の主要な要素をもつとされることになり、それはまた家族の核として一対の男女だけではなく、親子のつながりにかなり（あるいは最も）比重がみとめられることになる。

ここでは男女の間ではなくして夫婦の間・親子の間・兄弟の間が問題であるが、この「間」がまず第一に全然距てなき結合をめざすところのしめやかな情愛である。素朴な古代人は夫婦喧嘩や嫉妬を物語るに際してすでにこのような距てなき家族の情愛を示している。さらに万葉の歌人憶良の「しろがねも黄金も玉もなにせむにまされる宝子にしかめやも」の絶唱は、日本人の心を言い当てたものとして、永く人口に膾炙している。憶良の家族的情愛はかの麗宴の歌においてさらに一層直観的に現れる。「憶良らは今は麗らむ子哭くらむその子の母も吾を待つらむぞ」。このようなしめやかな情愛は大きい社会的変革を引き起こした鎌倉武士にも見ることができ、熊谷蓮生坊の転心は子に対する愛情にもとづくのである。さらに足利時代の謡曲においては、親子の情は最も根源的な深い力として描かれている。徳川時代の文芸が人の涙を絞ろうとする時にこの親子の情を使ったことは言うまでもない。あらゆる時代を通じて日本人は家族的な「間」において利己心を犠牲にすることを目指していた。自他不二の理念はこの場面において比類なく時限せられている。……親のため、また家名のために、人はその一生を犠牲にする。しかもその犠牲は当人にとって人生の最も高い意義として感ぜられていたのである。「家名」のために勇敢であった武士たちは皆そうであった。家の全体性は常に個人よりも重いのである。……

日本人の人間関係の実際がこの通りであったかどうかは別として、昭和初期の通念や世相からは無理のない議論でもある。しかし今日から見ると、かかる価値観をもって、西洋の個人主義に対抗するのは無理があったろう。論説の構図は正に西洋との仮想論戦であるが、挑むにあたって、個人の尊厳を軽んじることを以てうるわしき伝統と説くのは、それを持ち出した時点ですでに勝負あった、との観が免れない。

[2] 工夫：『倫理学』における個人主義への対抗理論

見方にもよるであろうが、筆者の考えでは、アカデミックな制度の上では倫理学を専門とした和辻哲郎の主要な著作、すなわち『人間の学としての倫理学』、『倫理学』、『日本倫理思想史』といった大部な成果の場合でも、その底に共通して流れている問題意識は西洋の個人主義との対決であった。あるいは、個人を考察の中心におく行き方に対して、人間が人間どうしの関係にあることによってはじめて人間存在である、という考え方である。それは、より一般的な問題に関する論説からもうかがえるが、またそれはその問題意識によって独特の色合いを帯びることにもなる。しかも和辻哲郎の主要な論説のどこを輪切りにしても多かれ少なかれ見えてくるものでもある。たとえば『倫理学』には次のような一節がある⁵⁾。

デカルトと同じ時代に、同じように個人主義的な立場から人間の共同存在を説こうとしたのがホッブスであった。彼は我々の求め得なかった孤立的独立的な個人を、確実な事実として前提とする。このような純粋の個人的存在が人間の原始状態あるは自然状態なのである。そこでは人はことごとく互いに仇敵であり、互いに相戦う。人と人との間には恐怖のみが支配する。しかし孤立的個人はこの堪え難い状態を脱するために「契約」を結んで国家を創設する。それによって生命の保証、秩序、法（権利）などが作られたのである。だから国家はアトム的な個人の単なる集合であり、その結合は意識的に、利害的打算的に、作られたものに過ぎぬ。以上のホッブスの考え方は個人主義的社会観の最も典型的なものである。しかしここに前提とせられる絶対的個人は一体どこに見いだされるであろうか。それは歴史的にも民族学的にも見いだされ得ない。ただ自我の明証に基づいて独断的に想定するほかないのである。しかし実践的存在を考慮に入れるとともに、汝の明証は自我の明証よりも根源的になる。人の社会的存在を問題にしつつ我れの明証からのみ出発するのは誤りである。従って絶対的個人の想定は何ら根拠なき空想に過ぎぬのである。

5) 「倫理学（上）」『和辻哲郎全集 第十巻』所収, p.88-90.

この点を最も鋭く指摘したのはマルクスであった。彼は右のごとき孤立的個人が空想の産物に過ぎないのみならず、さらに一定の歴史的社会的状況に従って考え出されたものであることを明らかにした。彼によれば、人は、古代にさかのぼればさかのぼるほど、「大きい全体」に属している。家族、部族、ポリス、どこにも孤立人は存在しない。封建社会においてもそうである。しかるに十六世紀以来ブルジョワ社会が、すなわち自由競争の社会が発展し始めるとともに、初めて孤立せる個人が想定せられることになった。ルソーなど十八世紀の思想家はこの歴史を逆倒して考えている。本性上独立なる個人が契約によって社会関係を作るなどはとはまるで事実の逆である。一定の社会関係から初めて独立な個人の立場が生じたのである。だから「人は言葉どおりに社会的動物（zoion politikon）である。単に社交的動物であるばかりでなく、社会においてのみ孤立し得る動物である。社会の外で孤立的個人が生産するということは、なるほどまれには、偶然に無人境へほり出された文明人に起こり得ることであるが、しかしかかる人といえども、すでに己れの内に動力として社会の力を持っている。だから真に孤立せる個人の生産なるものは、ともに生き、ともに語る相手なしに言葉が発達するということと同じき無意義なことである」（Karl Marx, Zur Kr.d.p.Oe., hrsg.v.Kautzky,S.XIV.）。

この批評は主として歴史的立場から行なわれたものであるが、その限りにおいて誠に正当である。絶対的個人などというものはかつて歴史的に存在したことはない。だから契約によって社会を作る個人あるいは一般に間柄的存在に先立つ個人は、事実ではなくして仮構である。それだけはすでに一般的に承認せられていると考えてよい。

しかしながら個人の絶対的独立性が求め得られないということは、個人がいかなる意味でも独立しないということではないのである。個人はその本質において個別的でないにかかわらず、しかも個人として社会に対立する。個人は共同体性の否定として共同態に対して否定的な関係に立っている。この点を鋭く指摘したのはホッブズであった。彼においては社会と個人とは別々のものである。人は本性上共同生活に逆らう。社会的目的と個人的目的とは相対抗する。従って個人を社会に従わせるためには「強制」が行われねばならない。……（下線は引用者）

これは大著のほんの一節で、また粘り強く論証を重ねて行くこの論者の記述スタイルからは、この箇所もまた30頁ほどのまとまった段落の一コマにすぎない。それをも踏まえつつ、多少のコメントを加えたい。

と言うのは、一節からだけでも和辻哲郎の学問のあり方やその姿勢をある程度つかむことができるからである。実際、その研究は、先に見た『風土』の一節ともかさなると

ころが少なくない。すなわち人間社会の構図の解明である。引用部分で興味深いのはデカルトの有名な命題の扱い方である。精神としての人間存在のあり方、とりわけ理性ある者として人間の発見ないしは宣言である。神学と哲学がなお重なりを残していた時代にその両分野にまたがる（あえて分類すれば）認識論として真理に向かう起点が表明されたということであつたろう。明晰かつ確実な唯一の起点として人間の理性である。またそのデカルトを受け継いだ以後の西洋思想は観念世界の体系の解明へと（あるいは別の方向では敢えて体系性に重点をおかないことを意識しつつ）発展した。これは角度を変えて言いなおせば、人間の個体と社会・集団という社会学的な認識の次元のことがらを問題にしているのではないということになる。少なくとも、具体的な社会的事実を指しているのではない。それゆえ、デカルトについて＜同じように個人主義的な立場から人間の共同存在を説こうとした＞という論説は読み方としておかしい。哲学の認識論の命題を社会的事実ないしは社会学的課題に関係するような意味で読むのは、ディシプリンを無視しているところがある。和辻哲郎は、キルケゴールやニーチェについてもパイオニア的な研究を残しているが、そこでも、ここで見るのと同じような音調の取り違えでも言うべきか、表現の次元の混同を感じさせるところがある。ハイデッガーに手を染めたことをも含めて西洋哲学の分野での数々の先駆的な業績にもかかわらず、どうやら形而上学の人ではなかったようである。それは、他ならぬ『風土』の「序文」の一節からもうかがえる。

自分が風土性の問題を考えはじめたのは、1927年の初夏、ベルリンにおいてハイデッガーの『有と時間』を読んだときである。人の存在の構造を時間性として把握する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。……そこに自分はハイデッガーの仕事の限界を見たのである。空間性に即せざる時間性はいまだ真に時間性ではない。ハイデッガーがそこに留まったのは彼の Dasein があくまでも個人に過ぎなかったからである。……

この「序文」におけるハイデッガーへの言及からは、『風土』執筆のモチーフが＜個人にすぎない＞人間のとらえ方へ異論であることも分かってくる。しかもそれを隠さなかったのは、自ら恃むところがあったからであろう。しかし今日、突き放して見るなら、やや違和感を起こさせる文脈である。ハイデッガーの時間の概念をこういう読み方をするのは、哲学の読み方としてはどうであろうかという訝しさをもってしまうからである。それは、地理や自然条件の意味での空間を対置できるような時間の概念ではない。敷衍

すれば、ハイデッガーの時間概念に対応するものをもとめるなら、当時はまだ現れてはいなかったが、サルトルの『存在と無』などがそれを満たすことになるかもしれない。が、それまた地球上のどこかの特定の自然条件の土地という意味での空間ではない。

しかしまた、同様のいぶかしさは、社会科学の文献についても幾らか感じられる。ルソーの社会契約論をも、やはり社会的事実として読んでいるように思われる。ルソーが説いた社会の原点としての多数の人間における契約は、現実の事象そのもの、あるいは歴史的なできごとをなぞっているのではなく、概念的なモデルの呈示である。敢えて言えば、エデンの花園や楽園追放と同じく概念的なモデルの設定ないしは思想的な事象である。その点では、ディシプリンを無視したところや、調子はずしたところがあり、それがロジックを丹念に重ねる綴り方で説き進められる。周到と真剣味を持ち味とする文章だけに、なおさらその観がある。譬えてみれば、二短調の音楽も変口長調の楽譜も、圧しなべてハ長調に置きかえて受けとめているようなところがある。しかしそれもまた前人未到の諸問題に挑んだ先人の労苦であったろう。その手引きがなければ、事ははじまらなかったのも一方の事実であった。

それと並んで注目すべきは、人間の共同性に重点を置いた西洋の思想家への留意である。ヴィーコ、ヘルダー、ヘーゲル、マルクスなどであり、さらにそれは同時代の社会学者テンニースやジンメルへと延びてゆく。これらの論者はいずれも人間存在の共同体性に焦点を当てたか、あるいは和辻哲郎によってその側面が強調されるかたちで活用されている。和辻哲郎が研究に従事した年代を考えると驚くほどの目配りであり、その印象はベネデット・クローチェや法社会学のルートヴィヒ・グムプロヴィッチへの着目に接すると、いっそう強まりもする。後者について言えば、ドイツの社会学の草創期の一人で、その方法論考はおそらく 100 人を越える論者を挙げていて学史を知る補助としては便利であるが、同時期のマックス・ウェーバーの「ロッシヤーとクニース」における鋭角性などとはおよそ無縁である。しかし社会有機体説に立っていた論者のなかでは良質であった⁶⁾。これを言うのは、社会有機体説の領域では、当時は羽振りがよかったが中身の点では質の悪い理論家が幾人もおり、それを省いていることを考え合わせると、すなわち誰を採用しなかったかを考えると、和辻哲郎が良識的な嗅覚とで言うべきものをはたらかせていたことがうかがえるからである。しかしその反面、これまた特徴的なことだが、ルネサンスの精神を受け継いで理論を発して人々は、その文脈としては挙がってこない。挙がっても否定的で、デカルトはその最たるものであるが、ジョン・ロック

6) ポーランド地域出身のユダヤ人で、グラーツ大学教授としてドイツ語による論客であり、当時次の邦訳が行われていた。グムプロキッツ（著）新見吉治・芝山鷺雄（訳）『社会学と政治』社会学研究会（刊行）明治書院（発売）1902。原著：Ludwig Gumplowicz (1838-1909), *Sociologie und Politik*. Leipzig 1892. たが、その時期には他にもっと有名で有害な論者もいたのである。

も重要視されてはいない。

[補論] 散見：家と靴

a. 靴・沓の着脱と家のうちそと

ここで、まったく具体的なことがらをはさんでおきたい。和辻哲郎は、日本では家へ入るにさいして靴を脱ぐが、西洋は居間ですら靴を履いたままであり、故にそこは外界とつながっていると説く。しかし、それは家の構造によりけりであろう。日本の場合も、台所が土間作りの家が昔は普通であったが、そこでは裸足や足袋や靴下ではなく、靴や下駄といった履きものを用いていた。土間で履いていた下駄を外へ出る時に他の履きものにいちゝ履き替えるといったことも一般的ではなさそうである。台所であれば、竈をはじめ調理の調度と道具がそろっており、そこで下駄ばきで立ちはたらくのである。それは納屋や農作業の屋内仕事の小屋も同じでもある。しかしそうした土間の小屋や空間が家の中でないとは言えない。と共に、土間から板の間や畳みの間に上がる時には、靴も下駄も草履も脱ぐことになる。また家の戸締りには、もちろん土間の空間も含められる。それは大店でも、長屋でもそうであった。昔の棟割り長屋などは実に狭く粗末であるが、入ったところがちょっとした土間である。立派な竈などがあるべくもなく、簡易の置き竈（へつつい）がそなえられていたりする。今では古典落語の「竈幽霊」などで辛うじて記憶に残る道具であるが、幕末の草紙本の挿絵などを見ると⁷⁾、据えられるのは土間のこともあれば板の間のこともある。そうしてみると、日本でも履きものの着脱は、家の中かどうかとは厳密には合致しなかったわけである。床を上げた構造の空間において靴その他の履きものを脱ぐということであり、都市民の多くはすでに土間のある家で暮らしてはいないので、家すなわち床上という構造の生活が一般化したということではなかったか。しかしその場合でも、玄関のかたちで土間が残っているが、玄関も家内であることには変わらず、戸締りの内側になる。

西洋の広い地域では、日本に較べて湿度ははるかに低い。家屋の一階を階数に算えないのも、通常、床を上げないからで、またそれで家が傷むことない。地下室も特別の防湿を要せず、非常に一般的である。靴を履いていても気温や湿度からくる不愉快の度合いは小さい⁸⁾。

椅子の生活という点も、違いにつながっている。椅子を用いない場合は、床や敷物に坐ることになる。それゆえ、床に坐るか椅子に腰かけるかの違いも履きものの着脱に関係する。同じくカーペットでも、それによって違いが生じる。西洋でもカーペットが敷

7) 草紙本の挿絵をまとめた次の資料集を参照、三谷一馬（著）『江戸庶民風俗図絵』三樹書房 1975.

8) ドイツを対象にして住宅の使用を詳細に考察した成果として次を参照、坂井洲二（著）『ドイツ人の家屋』法政大学出版局 1998 年刊

かれるが、それを靴で踏みしめる。しかしカーペットの本場とも言える中東や北アフリカでは、そこに胡坐あるいは片膝立てで席を占め、靴は事前に筵の手前に脱ぎ置くのが普通であろう。それはモスクの礼拝でも同じである。ちなみに、イランでイスラーム革命が盛り上がっていた頃の話がある。西洋化政策をとったパーレビー朝の支配者は欧米風に靴履きのままカーペットを踏むスタイルを取り入れた。しかし中央の役人やそれに連れられた外国人が、地方の町や村で住人の居宅へ入り、靴のままでカーペットを踏むことに対して住人は反発した。イスラーム革命の広がりには、一般の生活習慣に対する支配層の無神経も与っていた。これも含めて、生活のスタイルという点では、要は床・敷物にすわるか、椅子に腰かけるか、という違いにある。しかしそれは、そのしぐさ以上を意味するようなものではない。

筆者の経験を言えば、つい最近、ベトナム北部の少数民族の村を訪ねたが、そこでは屋内は土間であり、靴を履いたまま敷居をまたいで中に入り、背もたれのない低い小さな腰掛けにしゃがんで住人に対してのものである。家の主人も家族も、履き物は外と同じであった。要するに、湿度が低く、腰掛けの暮らしであれば、素足か履き物かはともかく、足・脚あるいは足裏のあり方に限れば外界と屋内で区切りをつけなくてもよいということであろう。そうした生活スタイルの地域は地球上でかなり広いが、それがために親族構造が個体に解体されているといったことはあり得ない。それは、文化人類学が提供する事例に徴しても容易に理解されることである。

なおスリッパはヨーロッパにも古くからあり、ローマ時代に遡るようであるが、ヨーロッパの歴史を通じて一般化しなかった。ただ、風呂場、寝室、また病人のためにはスリッパがもちいられることがあった。湯浴みの直後にスリッパを履く様子は、十五世紀のオランダの画家ハンス・メムリンクが描いている⁹⁾。また病人の履きものとしてのスリッパを描きとめた事例では、イタリア、シエナのサンタ・マリア・デッラ・スカラ教会堂の巡礼の間のフレスコ画があり、同じく十五世紀である¹⁰⁾。それゆえ細々と使われていたようであるが、スリッパがある程度普及するのは、オスマン・トルコを中心にしたオリエントから刺激で、エキゾチックな魅力と、実際、履いてみると気楽でもあるといったことらしい。それが僅かであれポピュラーになったのはようやく十九世紀であった。

なお付言すれば、ゴム製ないしは化学製品のビーチサンダルは 1950 年代に日本の履

9) ハンス・メムリンク (Hans Memling 1430~40 - 1494) はゼーリゲンシュタット (Seligenstadt 現ドイツのヘッセン州) に生まれ、フランドルのブルッヘ (Brugge) で没した北方ルネサンスの画家。ブリュッセルで修業し、主にブルッヘで活動した。

10) マリア・デッラ・スカラ教会堂の巡礼の間 (Pellegrinaio di Santa Maria della Scala) のフレスコ画の一つ「病者への手当て」(Cura degli ammalati) はルネサンス期のシエナ派の画家ドメニコ・ディ・バルトロ (Domenico di Bartolo 1400 頃 - 1445 頃) によって描かれた。

き物業者の下で開発され、以後、世界の多くの地域に爆発的にひろまった。リラックスした履きものの一般化は、服飾による社会的な位置の表示を要しなくなっている趨勢に沿ってはいるであろうが、個体と家の関係が変化したとも、変化がゴム草履をもとめたとも言えないだろう。

b. 家という空間：ドイツの法民俗学から

和辻哲郎は、遇目の光景から西洋の家を個と公共に分割した。要は、西洋は個人主義という先入観がそういうかたちでも発現したということであろうし、その是非を解きほぐすには、西洋の個人主義の観念と實際をあらためて検討することになるが、ここで、構築物としての家に限って補足を加えておきたい。

ヨーロッパの伝統では、家は決して公共の場や往来の延長ではなく、家という特別の空間であった。たとえば、(類例はいくらかもあるが) 中部ドイツのアイダーシュテットの 1591 年の領国法に次の条文がある¹¹⁾。

第一条：何人も、そが家にては平和を得るべし...

十七世紀の低地オーストリアの法諺には、次のように謳われる。

(何人も) その家において平和にして、あらぬ暴言あるいは他の手立てによって他人を脅かす異変あるべからず。

さらに家は構築物であると共に法的な空間でもあった。適用範囲の境界が明示されることもある。最少の空間は、家の四本の柱がしるしになる。それを踏まえた次のような法諺は極く一般的である。

何人も、そが四本の柱のなかにては平和を得べし。

また家と外界の区画として広く見られる考え方として雨だれ線がある。屋根から雨が落ちるラインが境界とされるのである。

住まひと屋舎有する者、何人も、雨滴落つる限りにては、力と平和を得べし

しかしそうした堅固な物質的な境界がなくても、家は法的にもまもられる空間であっ

11) 以下の事例は特にことわらない場合は、次の文献による。参照, Karl-Sigismund KRAMER (1916-98), *Grundriss der rechtlichen Volkskunde*. Göttingen 1972.

た。それを表す法諺もある。殊にオーストリアに多い次の伝統的表現は、その強調ぶりに目を見はらせるものがある。家が物質的構築の堅素強弱を越えた空間であること示すからである。

家持つ者いづれも、その家、仮令一筋の糸にて囲みたるに過ぎずとも、それが内にては平和たるべし。

なおく家>とされるのは建物だけでなく、垣根の囲まれた内側と解されることもある。

家持つ者、すなわち Frid にて囲まれ限りにては、Frid を得べし。

ここで始めに言われる Frid とは、Fried、すなわち《垣根 (Zaun)》のことである。

また家が往来や外界とは異質な特別の空間であることをよく示すのは、そこで起きた犯罪への対応の違いであろう。少し古いものになるが、法制史家でまた紀行文が風俗資料となることでも知られるエドゥアルト・オーゼンブリュッゲンが、そうした侵害を一連のカatalogにまとめたことがあった¹²⁾。そこにはさまざまな種類の境界が侵害されたことへの言及に満ちているが、とりわけ<家>との関係は多彩である。家の前まで不埒に走りよること、あるいは家内まで追って入ること、武装した者らの家の前を徘徊すること、家外に誘き出すこと、その際、女が男を誘出だすときには二倍の贖罪金を払わされる。家内にて強迫し損害をあたえること、家中に向けて射たり、投げ込んだり、突き刺したりすること。戸あるいは窓を叩きあるいは突いて壊すこと、追っ手の前で他所の家に逃げ込んだ者を追いかけ、またその者に危害を加えること、窓からの盗み聞き(雨だれ線を超えたとき!)、さまざまな形での押し込み。

このカatalogにおいて最も重大な平和の破壊とされるのは、押し込み (Heimsuchung) である。古い時代の法資料には、押し込みは特別に扱うのが常であった。この言葉があきらかに意味するのは、武装して家の中へと襲い入ることである。すでに中世初期の「シュヴァーベンシュピーゲル」には、押し込みについて次のように記される。

武器携へて他人の家に入りこみて、他人を追い、あるいは、家中にて危害せんとする者をもとめ、また危害加ふること、これ即ち押し込みなり。

因みに、押し込みは、制裁慣習においては、家を荒らすこととも結びついている。こ

12) 参照, Eduard OSENBRÜGGEN (1809-79), *Der Hausfrieden, ein Beitrag zur deutschen Rechtsgeschichte*. Erlangen 1857.

れについては、後に立ち返ることになる。近代の刑法において、押し込みに当たるのは、重大な家宅侵入であり、それは単純な家宅侵入とは区別される。誘き出しの過程を通じてドアや窓への危害が起きるが、これはこれで独自の違反の性格を持つ。ドアと窓の二ヶ所は、境界の機能を帯びている。それらの破損については、特別の法的保護のもとにあるが、それだけにそこは行動の対象になりやすい。ドアと窓への傷害行為は、家人の名誉と特に刺激する。中傷の手紙はドアに貼り付けられ、またドア・ノブや敷居は汚される。

[3] 問題点の拡散：『鎖国 日本の悲劇』

a. 鎖国論執筆の動機

以上は、和辻哲郎の記述への直接的な対応として、家に関して検討してみたのである。たしかに和辻哲郎の著述の多くは、些細な経験を、文化圏の大きな仕組みへとみちびく豊かな描写を特色とし、通読したときの魅力は今も減じない。先に上げた歌舞伎と人形浄瑠璃の研究などは論者のそうした資質が存分に発揮された成功例であろうが、他方、空回りに終わることもなかったわけではない。そこでは議論が大がかりなだけに、好意的に見ても、論語の＜鶏を割くにいづくぞ牛刀をもちいん＞（割鶏焉用牛刀）が当てはまりそうな見当はずれになってしまう。顕著なのは、とりわけ西洋文化が考察の俎上に上る場合であるが、この論者が研究の正念場と見さだめていたのもまたそこに他ならなかった。

昭和 25 年、敗戦の痛手から本格的に立ち直るにはなお間があった、日本人の多くが打ちひしがれていた時期に、和辻哲郎は大著『鎖国』を携えて読書界の大舞台に何度目かの登場を果たした。しかもそれは一時のブームにとどまらず、鎖国という特異な歴史的事実の評価をめぐる議論に火をつけることにもなった。以後、鎖国は有意義であったか、選択の失敗であったかといった論争も誘発されたからである。鎖国そのものの評価は（あれかこれかといった単純なものでもないであろうから）さておき、この題材に突き進んだ和辻哲郎の姿勢にここで少し見当を加えようと思う。大著の問題意識、テーマ、方法、そして結論は「序説」で呈示されるが、それは次のような文言で始まる。

太平洋戦争の敗北によって日本民族は実に情けない姿をさらけ出した。この情勢に応じて日本民族の劣等性を力説するというようなことはわたくしの欲するところではない。有限な人間存在にあつては、どれほど優れたものにも欠点や弱所はある。その欠点の指摘は、人々が日本民族の優秀性を空虚な言葉で誇示していた時にこそ最も必要であった。今はむしろ日本民族の優秀な面に対する落ちついた認識を誘い出し、悲境にあるこの民族を少しでも力づけるべき時ではないかと思われる。

しかし、人々がいや応なくおのれの欠点は弱所を自覚せしめられている時に、ただその上に罵倒の言葉を投げかけるだけでなく、その欠点や弱所の深刻な反省を試み、何がわれわれに足りないのかを精確に把握しておくことは、この欠点を克服するためにも必須の仕事である。その欠点は一口にいえば科学的精神の欠如であろう。合理的な思索を輕蔑して偏狭な狂信に動いた人々が、日本民族を現在の悲境に導き入れた。が、そういうことの起こり得た背後には、直觀的な事實にのみ信頼を置き、推理力による把捉を重んじないという民族の性向が控えている。推理力によって確実に認識せられ得ることに對してさえも、やってみなくてはわからないと感ずるのがこの民族の癖である。それが浅ましい狂信のはびこる温床であつた。またそこから千種万様の欠点が導き出されて來たのである。

ところでこの欠点は、一朝一夕に成り立つたものではない。近世の初めに新しい科学が發展し始めて以來、欧米人は三百年の歳月を費やしてこの科学の精神を生活のすみずみにまで浸透させて行つた。しかるに日本民族は、この發展が始まつた途端に國を鎖じ、その後二百五十年の間、國家の權力をもつてこの近世の精神の影響を遮斷した。これは非常な相違である。この二百五十年の間の科学の發展が世界史の上で未曾有のものであつただけに、この相違もまた深刻だといわなくてはならぬ。だから最新の科学の成果を利用している人が同時に最も浅ましい狂信者であるというような奇妙な現象さえも起こつて來たのである。

してみると、この欠点の把捉には、鎖國が何を意味していたかを十分に理解することが必要である。……（下線は引用者）

この書物が書かれた動機は明快で、日本の敗戦の原因の究明である。またその原因も、論者によれば簡単なもので、すなわち＜科学的精神の欠如＞であるとされる。またその欠如がなぜ起きたかは、鎖國によって世界の趨勢に目を閉じたからであると説かれる。そしてそれが＜最新の科学の成果を利用している人が同時に最も浅ましい狂信者であるというような奇妙な現象さえも起こすことを結果したとされる。狂信とは＜合理的な思索＞がはたらなかつたということらしい。これが鎖國という大著の動機にかかわる構図であるが、改めて眺めると、多少奇妙なところのある議論である。それは方法論とも言える引用文の一節を解きほぐしても分かる。

＜近世の初めに新しい科学が發展し始めて以來……＞科学は發展していったが、＜しかるに日本民族は、この發展が始まつた途端に國を鎖じ＞てしまった、とある。そしてその間、＜欧米人は三百年の歳月を費やしてこの科学の精神を生活のすみずみにまで浸透させて行つた＞と言う。しかし、科学の發展に着手したのはその時期のヨーロッパの人々であり、それまでの動向に日本が関与していたわけではない。それは日本人が与り

知らないところで起きていた動きであり、それが延びて（福音か魔手かはともかく）切っ先が日本にもとどいたというに過ぎない。他者の育成にかかり、己れがそれに有機的には関与していないような動向は、容易には己れの側に引き寄せ得ることはできない。

もちろん他者に発するものであっても、内発的な必要性があれば、有機的に関わろうとする動きは起きるであろうが、歴史は、鎖国の直前あたりでも、日本人が必ずしも西洋の科学の全体に関心をしめしてはいなかったことを教えている。極端に言えば、鉄砲と火薬とが関心の最たるものであった。多少つけ加えるなら、ポルトガルやオランダの大型帆船にも多少は興味をしめしたが、そうした帆船を目の当たりにしてから鎖国に踏み切るまでには半世紀ほどの時間があつたにもかかわらず、東南アジア諸港との貿易に大々的に採用したわけでもなかった。わずかに仙台藩が西洋式の船を建造して太平洋を越える使節団を送りだしたとされるので技術的にはこなしたようであるが、一般にはその不可欠が嘆かれることもなく、そこを足がかりにして前後左右に押し広げようとする応用への意欲もなかった。もっとも、金・銀・銅の鉱物を高率で精錬する南蛮吹きなどは実利性が喜ばれ、住友の業祖蘇我理右衛門に財をなさしめただけでなく、以後も技術は続した。しかし活版印刷となると、いわゆるキリシタン版の数例があり、またほぼ同時期に朝鮮の金属活字も請来されて試みられたにもかかわらず、いずれもやがて立ち消えた。さらに付言すれば、地球儀を見せられると、宣教師が驚くほど淡々と日本人はその説明を受け入れたともされる。しかし、だからと言って、地球儀が併せて示す数学的・物理学的・天文学的な課題について議論が起きるといったことはついぞなかった。地球が丸かろうと平らであろうと、それが突きつける諸問題を命がけで論じるような場面へは進まなかった。やはり必然性を欠いていたのであろう。

和辻哲郎の鎖国論の構想で最も問題なのは、安土桃山期から江戸初期にかけて、日本が海外への発展のチャンスをつかみそこねたとの悔いを動機としていることである。その時期、海外発展とは、とりも直さず、経済の活発化と一連のものとしての軍事的拡張であった。ポルトガル、スペイン、オランダ、そして英仏、そうした西洋列強に伍するかの動きに踏み切るチャンスを逸したことを憾んでいる。ポルトガルのエンリケ航海親王を長期ビジョンと冒険心、それに堅固な意志と機略に富んだ大政治家として描くとともに、片や織田信長にそれを投影させているところもある。たしかに信長が日本史上まれに見る壮図と決断の英雄であったことは疑えない。海外への進出も胸中に去来していたかも知れない。現在もテレビの歴史ドラマなどでその種の尾鰭がついて人気を博している。しかし、それを現実化したのが豊臣秀吉の朝鮮出兵ではなかったか。その無益かつ失敗に終わったことは、これまた周知の通りである。以後、外での干戈とはきっぱり縁を切ったのは、外征不調によって豊臣政権が揺らいだことに好機をつかんだ徳川家の御身大切ないしは御家大切第一主義の故であったろうが、その直接の思惑の奥にはたら

いていたのは、智慧あるいは限界、ないしはその両方だったのではあるまいか。信長なら成算を以て臨んだのでは、といった話ではない。必然性があるなら、一度や二度の失敗で引き下がるわけではなく、失敗と成功がないまぜになって事は進んでゆくであろう。ポルトガルの海上進出の場合も勇躍一攫千金の華やかさの陰で、船舶と乗船者の消耗だけをとっても、故国への生還率は二隻に一隻だったと言われている。西洋の科学技術と兵器をたちまち自家薬籠中のものとして、大海原に乗り出し、大航海時代の地球制覇の一画を占めていたのでは、と、まぼろしの海外発展を思い描くのは胡乱のわざであろう。これは一般的な形容ではなく、敗戦に至った日本の軍事的膨張が狂気の沙汰であったのと相似形という意味においてである。しかもそれは、日本の有識者、とりわけ文筆に長けたエリートがしばしば共有し、かつ露わにした馬脚でもあった。

b. 十六世紀後半の日本の位置をめぐる和辻哲郎と徳富蘇峰の評価の重なり.

ちなみに、同じような想像をたくましくした一人に徳富蘇峰がいる。『鎖国』の頁を繰って改めて感じるのは、蘇峰の観点との重なりである¹³⁾。

秀吉は西暦一五三六年来に生れ、一五九八年に死した。されば彼の活動時代は、概して十六世紀の下半期だ。而して此の期間は、果して如何なる時代であつた乎。吾人は今事新しく欧州史を語るの必要はない。併し其の大綱を見よ、此の時代は、航海遠略の時代だ。欧州の勢力が、東亞に波及し来れる時代だ。南欧の西班牙、葡萄牙の威勢が漸く衰へて、英国と和蘭とが、之に代る時代だ。天文学、宇宙学、数学、地理学、製図学等の新生面を発揮したる時代だ。造船術の一大進歩したる時代だ。所謂る欧州に於ける、近世的強国は、何れも此の時代に、其の基礎を築き上げた。

秀吉は果して此の世界の時代的精神を呼吸したる乎。吾人は何等其の証拠を見出すこと能はぬ。秀吉は果たして此の世界の時代的精神を呼吸せざりし乎。吾人は秀吉の志の、恒に航海遠略にあるを見る毎に、何となく之に接触したるにあらざるなき乎と思ふ。……

要するに秀吉の行動は、欧州に於ける同時の諸雄国の君主、若しくは其の謀臣、勇將と、期せずして揆を一にするものと思ふ。乃ち英国の如きも、現時に於て、世界的大帝国を打出したる、其の淵源は、実に此の時代にありと云はねばならぬ。……

然もその強弩の末、振ふ能はずして止みたるは、如何にも遺憾千万であつた。……如何に鼯鼠目に見ても、その失敗であつたことは、殆ど大奈翁（＝ナポレオン）のモスコ打入同様たるを免れ得ぬ。……

13) 徳富蘇峰『近世日本国民史 豊臣氏時代丁篇 朝鮮役 上巻』第一章（1）「世界的大事件」

保守的な日本主義者が安土桃山期に海外制覇への先例を見て、不首尾を惜しむと共に、当代の膨張策との符合に掌を打ったのは、その立場からは不思議ではない。しかしここでも先に挙げたのと同じ錯誤がみとめられる。＜天文学、宇宙学、数学、地理学、製図学等の新生面を発揮したる時代……造船術の一大進歩したる時代＞と文豪は列挙するが、その＜発揮＞や＜進歩＞はヨーロッパで起きたのであって、日本人はそれにいかなる連携もなく、発展に関与していたのでもない。である以上、天文学にせよ宇宙学にせよ、他人の財布の厚みを算え上げるのと変わらない。ちなみに『近世日本国民史』と『明治天皇御宇史』併せて百巻、うち終戦以前の刊行は75巻、その一大史書中『朝鮮役』3巻が刊行されたのは大正10(1921)年のことであつた。すなわち日清日露の辛勝の後、第一次世界大戦では漁夫の利にも与り、意気盛んな時代であつた。それゆえ文禄慶長の役を、はるか後の栄光につながる＜予行演習＞、あるいは＜贅沢なる留学＞と評したのも分からないわけではない。

しかし和辻哲郎の『鎖国』の刊行は昭和25(1950)年で、戦争と敗戦を挟んだ後である。その時期に、同じような逸失利益を口惜しむかの夢を馳せ、そこに第二次世界大戦の敗戦の遠因をもとめるのは、同じ錯誤でも、より重大と言わなければならない。繰り返しになるが、その時期に自然科学や科学技術を発展させたのはヨーロッパ諸国であつて、日本でも東アジアのいずれかでもなかった。さらに言い足せば、その発展は、長い準備と試行錯誤の後によりやく得た果実であり、その先端が日本にまで到来したのだった。たとい鎖国がなくとも、そこで和辻哲郎の言う＜科学的精神＞が日本にただちに移植できるような保証はなかった。にもかかわらず、その夢を追うのは、成りえなかった西洋として日本を想定することに他ならず、しかも羨望の向かう先は、つまるところ欧米列強の日本を打ち負かした軍事的な強大であつた。論者は、＜実に情けない姿をさらけ出した＞と萎れるものの、惨状を突きつけられながらあまり懲りていかなかったのである。

c. 第二次世界大戦の＜日本の敗因＞とは

和辻哲郎は、第二次世界大戦（と言うより対・英米の太平洋戦争が考えられている）における日本の敗戦を、＜科学的精神の欠如＞、またそれを結果した鎖国にもとめたが、原因はそんな迂遠なところにあつたのではなかったであろう。筆者の考えを言えば、過誤は端的に明治維新とそれに続く時期の無理を是正しなかったことにあつた。明治維新は、西洋列強の脅威が迫るなか、犠牲を払ってでも敢行されたのには必要性があつたとは言ひ得よう。それは日清日露の両戦役までの状況にもあてはまった、と大枠では言えそうである。そして辛うじてそれを乗り越え、さらに第一次世界大戦では望外の収穫をも得、さらに国際連盟の常任理事国にまで上った。そこまで来れば、亡国の危機はまっ

たく過ぎていた。しかし国内では、急激な近代化のための無理とひずみが堆積していた。

近代化と軍備の原資のために導入した地租改正をはじめとする税制によって多数の農民が土地を質入れするなどして小作人となり、江戸期以来の地主制がいつそう進行した。1920年代あたりに大地主制は（農地の集積という面では）頂点に達したようである。ちなみに（地域差などばらつきもあるが）地主制の下で小作人に残されるのは収穫量の三割ほどであったとも言われ、膨大な数の農民のあいだで貧窮が常態化した。そして各地の大地主は民間資本の供給者の役割をもたうようになったが、投資が可能にした工業製品も、受け手の層は恐ろしく薄かった。また経済活動の大枠では、中央政府と陰に陽に息を合わせつつ経営を進める企業グループ、すなわち財閥の比重が圧倒的であった。さらに支配層が固定化した。すなわち明治維新の志士や政府官庁とのつながりで財をなした者が国の運営に力をもった。維新の功績者たちが権力と富を手中にしたのは創業者の利得としては是認されないでもない。しかしその二世や三世となると、権力と富の集中に公正性はあやしくなった。にもかかわらず正義に陰りをきたした者たちが地位と財を死守し、さらに増幅させるにおよんで、支配体制は合理性を失い、神秘性を仮構して問題の所在を糊塗する方向へ推移した。国民中の中間層が薄く購買力が低迷し、しかも支配が正義を低下させるにつれて、勢い国家は内では神秘と強権の度合いを強め、外には膨張に向かうしかなくなった。神政的元首のめくらましの下での支配体制の絶対化、政官財の癒着、秘密警察の設置、軍部の横暴などである。一口に言えば、明治維新と急激な近代化がその裏面で生みだした無理と歪みを矯正し得なかったことが国家を危うくしたのである。もとより、そうした病根に気づき、時に指摘した政治家や言論人もいないわけではなかった。しかし、いったん手にした権益は、その大小を問わず、また掌中にとどめることの正邪にかかわらず、生死を分ける瀬戸際まで追いつめられない限り手放さないのが古今東西老若男女貴賤貧富の別なく一般的である。と同時に、いかなる社会的難問であれ、解決する理知も勇気も人間にはそなわっている。歴史は必然であると共に、いずれの時点の現実にも選択と可動の幅があったはずである。とまれ、日本の場合、地主と言ひ、財閥と言ひ、明治期に確立された高官輩出のメカニズムと言ひ、数度の戦勝を過剰に美化し虚名を引き合いに出して、いずれも権限と権益に執着し、改革に進むにはほど遠いままで終わった。

国家の壊滅の原因がこれらにあったことは、戦後まもなくアメリカ占領軍の監督下で施行された政策が逆にそれを証明している。農地改革、財閥解体、財産税、これらの断行は相当の劇薬であったはずだが、国民の間から反発は起きなかった。むしろそれらの結果は、損失を喫した既得利権者をのぞけば、大方の歓迎するところとなった。しかもそれは GHQ のイニシアティブに挙げて帰せられるものでもなかった。戦前や戦中に、先見性と勇気をそなえた政治家や在地の活動家や一部の官僚が、意図し策定しつつも実

行し得なかった諸課題でもあった。それらが実現したことが、日本の民主化の基礎になったとも言える。もっとも、農地改革による狭小自営農の大量出現が、戦中からの食糧管理制度に加えて国政選挙制度の盲点変じて奇貨の潤いとも相まって農家の自己啓発にブレーキをかけ、延いては市場競争力の不振を誘発したとの指摘もあるが、それは次の段階の問題であった。とまれ、占領下で実行された政策を、僅々二十年前か十年前あたりに自力では果たし得なかった限界が国を破滅させたと考えてよいであろう。決して、何百年も前の歴史に原因があるのではなく、ここで取り上げている論者たちの同時代の動きのなかに原因はひそんでいたのである。＜狂信＞も、長い歴史に根差すものではなく、明治期のかなり遅くまで機能していた(プラグマティズムに偏っていた狭さはともかく)合理的の物の見方が変形して生じた奇形であり、発病自体も遠い昔のことではなかった。和辻哲郎が『風土』を刊行したのが昭和十(1935)年、『倫理学』の上巻は昭和十二(1937)年で、ちょうどその時期ないしは少し前あたりに国内改革に向かわなかったことこそ、＜日本の悲劇＞の真因であったろう。大航海時代にさかのぼる迂遠かつ大がかりな歴史のおさらいではじめて説明がつくようなものではなかったはずである。むしろ、それほど遠く深いところに病根があるとするなら、治癒のしようがないと断言するのも同然である。緻密な推論の積み重ねと丹念な記述はこの論者の持ち味であるが、問題はそれをつつむ囲いにある。基本設計の如何を問い、かつ突き放して見るならば、『鎖国』の一書は現実には直面して方向感覚に動揺をきたしたが故の場違いな設定であった。それは言い換えれば西洋を前にするとどれほど平静心を失うかであり、和辻哲郎にしてなおそういう面をもっていたことをその主要な幾つかの論作は示している。

d. 大きな構想の魅力と陥穽

文化的現象を地球全体や大陸の規模で説明するのは、時に雄大でロマンに富み、それゆえ人を魅了し勝ちである。が、気宇壮大なだけに、その分、思考は雑漠になる。これは文明論やそれに類した議論の落とし穴でもある。はじめに文学にふれたので、その事例を挙げようと思う。

自我の問題は永く文藝評論の中心的なテーマであったが、やがて切実なものではなくなっていった。今日ではもはやとうてい正面には立たないと思われるが、それ以前には多くの事例が並んでいる。そしておそらくその最後に位置するのは江藤淳の文学評論である。代表作の一つ『成熟と喪失 ＜母＞の崩壊』である¹⁴⁾。エリック・エリクソンのアメリカ人の国民性を問う論説の引用から、それははじまる。言うまでもなく、アイデンティティの語の今日使われる意味の発案者であるが、それによれば、アメリカ人の

14) 江藤淳『成熟と喪失 ＜母＞の崩壊』河出書房新社 昭和 42 (1967) 年 『新編 江藤淳文学集成 4 文学論集』河出書房新社 昭和 60 年, p.325-452, here p.325-326

原像は、子を手元から離してフロンティアへ送りだす母親と母から離れるカウボーイにある、と言う。

エリクソンによれば、米国の母親が息子を拒むのは、やがて息子が遠いフロンティアで誰にも頼れない生活を送らなければならないことを知っているからだという。そういう息子のもっとも純粋なイメージは、やがて目的地に着いたら屠殺される運命の仔牛の群を率いて大草原を行くカウボーイの孤独な姿に反映している。

《ゆっくり行け、母なし仔牛よ

……》

これに対して、日本の家族のなかの濃密な情念の重層が強調される。とりわけ、母と息子の関係である。＜日本の母と子の密着ぶりと米国の母子の疎隔ぶりのあいだには、ある本質的な文化の相違がうかがわれるはず＞と論者は言う。たしかに半面は当たっているのかも知れない。しかし母親と男の子の密着の事例は西洋にも幾らもある。mother's boy ないしは mama's boyという言葉があるように、非常な例外とも言えない。イギリスではジョン・ラスキンのそれがよく知られ、アメリカではエイブラハム・リンカーンにもその気配が指摘されることがある。江藤淳もそれには気づいていたが、そこに重きを置かなかった。エリクソンの論にふれはするが、そのアメリカにおける実際の突き合せには進まず、一般に母親という存在のもつ一側面という扱いにとどめ、次に日本ではその要素が大きな意味をもったというふうに論説を進めた。

エリクソンは、あらゆる女性的な不安のなかでもっとも根源的なものは、この「置き去りにされる」不安だという。それが女性が幼児期に経験する、もっともふかい性徴の自覚とむすびついているからというのである。だが、それにしてもいったいなぜこの女性的不安、ほかならぬ昭和三十年代の日本人の心をあれほど強くとらえたのだろうか。

いうまでもなく、それはまずもともと日本の社会の根底をしめていたのが女性的、あるいは母性的な農耕文化だったからにちがいない。それに加えて敗戦とそれに つづいた占領が、「アメリカ」の代表する近代産業社会と日本の農業社会との落差を誰の目にも明らかなものとした。

しかし、母と男の子との密着だけが日本の家族の特質だったのではなく、父の原理もまた欠けてはいなかった、とも補足される。すなわち儒教の思想と道徳である。これを指摘することによって、江藤淳は、日本と西洋との対比においても一つの大きな問題

を重ね合わせるようになった。そしてこれまた、日本の敗戦の事実が重くたゞよう背景画のなかに位置づけられた。

漱石が儒教の「天」の基軸をその作品に内在させていたのは、彼が江戸時代以来「士大夫」の必須の供与とされた漢学の世界像のなかで育っていたからである。儒教は古く中国から伝えられたが、江戸期になって江戸幕府の公式のイデオロギイに採用された。しかしいったいあの父性原理である「天」の思想は、中国人が生み出したものなのだろうか。たとえば『論語』の「為政篇」に描かれている、『子曰ク、政ヲ為スニ徳を以テセバ、譬エバ北辰其ノ所ニ居テ、衆星ノ之レニ共ニ』むか♪ウガ如シ』というような、大空にひろがる星が北極星にむかっておどぎしている美しいイメージは、いったい中国人の想像力から生まれたものなのだろうか。……私には、その夜空はさらに朔北の大草原の上にひろがり、その中心に北極星がまたたいていたのではないかと気がしてならない。その場所こそ「天」だったのではないか。そこにこそ「父」の思想の発祥地があったのではないだろうか。この想像を裏付ける仮説は、石田英一郎の「天馬の道」に語られている。石田氏はそのなかで、父性原理である儒教の「天」の思想は、もとはユーラシア大陸内部に住む騎馬の遊牧民族が生み出したものであり、馬とともに朔北の地からシナ本部に入って土着の農耕社会の母性原理である「道」と対応するものとなったといっているからである。

いうまでもなくこの「天」の思想は、「政ヲ為ス」者の思想、「士大夫」の思想として……武士階級の公私の生活の基軸になった……。武士の文化はもともと東国の文化であり、騎馬の文化であり、騎馬の獲得のためにあるいは日本海をへたてて沿海州との交渉を持っていたかも知れず、そこにはユーラシア大陸の騎馬民族との類縁すらあったかも知れないか＋らである。漱石はそういう文化のなかで彼の世界像の中核をかたちづくっていた。そして日本の「近代」がこの父性原理をつき崩し、敗戦がついにそれを根こそぎにしたとき、新しい騎馬民族が別種の父性原理をたずさえて、太平洋の彼方から出現したのである。

私のいうのはもちろんあのカウボーイたちのことである。石田英一郎の「天馬の道」によれば、ユーラシア大陸内部の遊牧民族から生まれた「天」の思想は、東に伝播して儒教の「天」になると同時に、西に伝わってユダヤ教、キリスト教、イスラム教に共通する上天の唯一神の思想になったという。カウボーイたちはこの「天」の「父」の思想をいただいてヨーロッパから新大陸にわたって来た者たちの子孫であり。彼らはトウモロコシの母神をいただいていた原住民たちを征服し……ついに日本までやって来た。そしてそこに、「近代化」にもかかわらず辛うじて温存されていたもうひとつ「父」の原理、もうひとつの「天」を容赦なく打ち倒したのである。

たいそう雄大な論説であるが、おかしいことが幾つもある。その一つとして、天文学は農耕暦の必要から行なわれた天体の観測に発しているのではなかろうか。天が地上をつかさどるという天への畏敬も、農耕という死活問題があったが故で、そうでもないところ、たとえば騎馬民族のあいだに天への畏怖が起きるだろうか。天の観念は古代中国、一神教に通じるのは古代エジプト新王国初期のイクナートン（アメンホテプ4世）、光と闇の二元論はアケメネス朝ペルシア帝国、というようにいずれも成熟した農耕文化のなかから生まれたとする宗教史の常識の方が自然である。匈奴やスキタイ人やトラキア人がどんな宗教生活をいとなんでいたかははっきりしないが、スキタイについてはヘロドトスが竈神を主神と伝えており、ギリシア語ではヘスティアー（Hestia）したがって女神として表記されている。下ってモンゴルの霊峰ブルカン嶺の呪術師集団の存在がうかがえるのはようやくモンゴル帝国を継いだ元朝においてであるが、その前身を想定して一神教諸宗の起源をもとめるようなことを考えているとすれば荒唐無稽な感じがする。とまれ、現代人がモンゴルへ観光にでかけて、果てしない夜の草原をつつむ満天の星空に息を呑むのを悠久の昔に投影するのは、現代の大都会に暮らす者の感慨にとどめべきであろう。

しかしここでは、石田英一郎の学説が論拠となっている点で、別の問題も投げかけられてはいる。文化人類学では当時の日本の最高水準であり、その理論が特に誤読もなく取り入れられているとなると、なおさらである。「天馬の道」の是非を問うところまで突き入らなかったことをもって文藝評論家の不備と見るわけにはゆかない¹⁵⁾。ただ、こういう大きな文化論を活用するにいたったのは、西洋文化への先入観がはたらいていたからで、その思考の問題性を挙げることはできよう。そこでの西洋とは、何よりも日本を打倒した軍勢力の持ち主としての西洋であり、それを探って行くと、事は軍事だけではすまず、人間のあり方へ進んでゆくという思考の脈絡である。つまり西洋文化の長大かつ独特の歴史に現下の差異の原因がもめられる。別の側から見ると、西洋と同じ歴史的経緯ないしは近似した歩みを持たなかったことが差異に苦しむ日本の現在をもたらした、との思考である。となると、実際には宿命を強調しているのと等しい。もとより実際にものごとを決していたのが宿命だったのなら、それでもよかったろうが、そう考えなければ説明つかないわけではない。

私見を簡単に言えば、ここで日本の家庭の構図として論じられているものは文明の黎明期に遡るような迂遠なことがらではなく、近い一時期の社会的現実として解すべきものであろう。母と息子の密着は、母（つまり妻）の父（つまり夫）への隔意と裏表になっていることが多いように思われる。閉ざされ固定した社会として道徳が縦横にはり

15) この問題を本稿で扱うのは横道へそれるため、別に草した拙稿を参照、河野「ドイツ語圏のエスノロジーの変遷から見た石田英一郎の文化圏構想の再検討」愛知大学『一般教育論集』第48号(2015)所収。

めぐらされていた江戸時代にそうした構図がどれほど一般的であったかは分からないが、多く見られるようになるのは近代ではなかろうか。すなわち、時代は社会原則の面では職業の自由や教育の機会の拡大などで、男には出世の道が開かれた。しかしそれは原則の上のことで、現実には多数者は下積みの貧しい家庭を営むしかない。それを女性（妻・母）が批判的に見はじめると、不甲斐ない夫という見方になり、やがて夫を薄よごれた男とみる肉感的な嫌悪にまで延びてゆく。男（夫）もまた可能性を活かし切れない落ちこぼれや敗残者との自己認識にさいなまれ、時には心身に荒廃をきたす。脱出口が最初から閉ざされておればその感覚も呑みこむしかなく表面化しないが、社会の原則では打開できる可能性が仄見えるだけに、現状を前にいたたまれないほどとなる。それが息子への期待に膨らみ、やがて母親による異常なまでの情愛へと延び、母子のあいだの依存と、息子の母親への重苦しい負担の感覚をも誘発する。すなわち、社会原則とそれに沿った解決を図り得ない現実とのギャップが、家庭のなかの人間関係を異常なものにしたと考えられるのではなかろうか。とすれば、始まった近代に特有の歪みであったろう。逆に、現代、その種類の歪みが家庭の問題として必ずしも一般的でも日本に特徴的とも言えなくなっているように見えるのは、一つは豊かな社会が家庭の物質的な条件を改善させたこと、二つには社会的なチャンスを活かす可能性の程度が妻・母をもふくむ当時者に分かってきたことによるであろう。原則と現実がもろにぶつかるのは原則の理解が観念的だからであった。それゆえ、現実を測り得るまでに目が肥え、足が地についてくれば見方は変わってくる。しかし現代は現代でまた別の歪みが生まれている。ここではそれには立ち入らないが、人間関係も家庭の構図も、現実の状況から発生していることが多く、迂遠で大掛かりな仕組みによるものではない。

ユーラシア大陸を云々したり、西洋と日本の自然条件の違い、あるいは牧畜と稲作の相違、あるいは肉食と草食の落差、さらに宗教の違いまで持ち出すような大きな話は概して眉唾物である。と同時に、それらが流行になり、喜んで受容されるのは、それまた根拠、すなわち現実のなかに要因がある。原因となっている問題は容易に解決できないものであることが多い。その現実を直視するのは辛く、分かったところですぐにはどうなるものでもない。そのため、図星であればあるほど、俗に言う大きなお世話という反発を招き、遂には直言者への敵意が頭をもたげるまでになる。逆の面から言うと、宿命論的・決定論的に説明されるのを聞く方が気持ちは楽で、延いては耳になじみやすい。それが多数者にかかわることがらとなると、世論や通念という表出形式の次元へと浮上する。大がかりな論説が案外人気を呼ぶのは、原因に該当する問題の解決がただちに见えないことと一連である。別の言い方をすれば、本来、社会科学がときほぐすべき問題ながら、解決が不透明という様態に人文系の目端のきいた論者が弁舌を揮うチャンスを見出す。言論の仕組みとして、それはしばしばジャーナリズムにはビジネス・チャンス

でもある。かくして文明論的な大仰な論説の花が咲く。しかしこの仕組みに寄りかかるのは安易に就くことであり、(この場合はジャーナリズムに代表される)社会の未熟の証しでもある。しかしだからと言って、誰もかれもが社会の改革に向けてアクションを起こすべきというわけではない。多くの問題について現実が難しいのは難しいなりに、過激に走らず解きほぐす者がどれだけいるか、またその説明に耳を傾けるような姿勢がどこまでひろがっているかどうかである。とまれ、論説の当事者である学術にかかわる者は(易者の見立てのような)宿命論や疑似宿命論を説くのは控えなければならない。もっとも、易や占いや霊能もそれはそれで学術とは違った役割をもっており、人間社会の別の側面とからんでいるのは言うまでもない。