

## ＜義理・人情＞考

寺 沢 正 晴

### 目 次

- 一．はじめに
- 二．社会関係・精神現象
- 三．＜義理・人情＞の意味論(一)―共時的に―
- 四．＜義理・人情＞の意味論(二)―通時的に―
- 五．おわりに
- ＜主要参考文献＞

### 一．はじめに

＜義理・人情＞は、わずか一時代前まで、日本社会の現実に根ざした、日本人の日常的な情緒であり、道德規範であった。<sup>(1)</sup>そして現在では、ある者は、それが醸し出す甘美な感傷に心惹かれ、憧憬の念を抱き、またある者は、その周囲に漂う、陰湿かつ暗鬱な束縛感に嫌悪の念を憶え、それを唾棄している。<sup>(2)</sup>というよりは、そうした二つの感情が、一人ひとりの日本人の中に混在し、それに対する態度を決めかねている、とする方が正確であるのかも知れない。

論ずるまでもなく、この両義的感情は、＜義理・人情＞という現象それ自体の両義性・多義性と、それ故の論理的・統一的解明の不徹底性に由来するものである。<sup>(3)</sup>

私たちの日常生活においては、時と場合に応じ、感覺的・感情的に、それに対処することも、あるいは可能であろう。それが、人々の生活であり、現実であるからである。しかし、思想と理論においては、それは許されまい。具体的現実を統一的論理により認識し、主体的決断により態度決定するのが、現実的

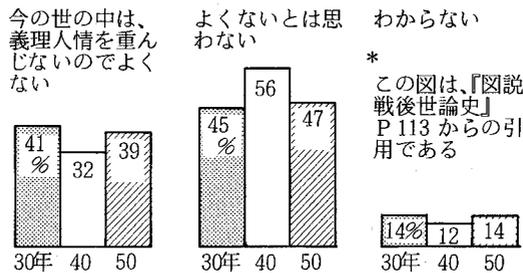
な理論であり思想である、と私は考えるからである。

それ故、本稿は、〈義理・人情〉の論理的・具体的解明、および、その現代的意義の現実的・主体的判断の試みである。未解決の問題に理論的決着を付けたいからである。そして、もしそこに、何らかの将来的展望が見出されるならば、それを救出し、より高次の形態において復活・再生させたいと思うからであり、また、もしそれが、崩壊すべき過去のものであるならば、それに二度目の喜劇的な死を宣告し、それと朗かに離別したいと思うからである。

(注)

- (1) 〈義理・人情〉的観念が、時勢に影響されず、不変的で根強いことは、しばしば指摘されている（林知己夫「日本人の心は変わったか」『日本人研究No.1』所収、『図説戦後世論史』『X根強い醇風美俗』等を参照）。しかし、そうした事実は現象の一面であるに過ぎず、全体的視野からすれば、〈義理・人情〉の観念が衰退していることは、自明のことであるように思われる。ちなみに、最近報告された、日韓両国老人が抱く家族観の比較調査結果によれば、「人情や道徳の面からみて今と昔とどちらが良いと思うか」という質問に、85.7%の人が「昔が良い」と答えているのに対し、「変わらない」という人は3.2%に過ぎない（『朝日新聞』1984年10月29日付朝刊参照）。
- (2) 〈義理・人情〉に対する日本人の評価は、昭和30年から40年にかけて（「高度経済成長期」）否定的方向へ傾斜したが、50年に向かい（「反省期」）以前の状態に回帰し、賛否ほぼ拮抗している（図1参照）。

図1. 〈義理・人情〉の評価



〈義理・人情〉に触れている文献は、戦後のそれが否定的論調であるのに比較し、1970年前後のそれは、著しく肯定的色調を帯びている（特に、赤塚行雄1971）

『義理と人情』を参照)。

- (3) この点に関しては、安田三郎が、「義理ほど謎に満ち諸説紛紛たるものは他にない」と主張し、「義理を周る謎の大半がその多義性に帰因させられることは、一般に承認ずみのことであろう」と論じている(安田三郎「義理について」179ページ)。

## 二．社会関係・精神現象<sup>(1)</sup>

社会的現象であり、同時に精神的現象でもある＜義理・人情＞の、直接的解明を試みる前に、社会関係・精神現象を一般的に考察し、いくつかの概念を、多少なりとも明確化しておくことにしよう。

(一) まず、社会的諸関係の総体を構成する契機として、本質的・原理的に、自我関係、対関係、社会関係の三者を抽出し、社会関係を、面識関係と媒介関係に区分してみたい。

「自我関係」は、一人ひとりの人間が、その内部において、自己完結的に構成する関係であり、近代的自我がその典型である。この関係が構成される契機は、自己が自己を対象化し、それを省察すること、言い換えれば、自己が自己自身を意識化すること、すなわち内省・自己意識であり、この関係の特質は、関係を構成する二項が主体的自己と客体的自己であり、両者が自己として同一であること、すなわち自己同一性である。

「対関係」は、一人の人間と他の人間とが、一対一の関係において、独占的・排他的に構成する関係であり、夫婦・親友がその典型である。対関係においては、関係を構成する二人が、相互に<sup>あいて</sup>対手を、唯一無二の特別な他者、すなわち伴侶と認識し、二人一組で一つの世界を形成する。この関係の構成契機は、愛と信頼であり、その関係特質は、直接性・一体性・全人格性である。

自我関係・対関係が私的関係であるのに対し、本来的な社会関係、公的關係は、三人以上の人間の関係、三者関係から始まる。三者関係を対関係より峻別する現実的・論理的根拠は、次の三点に求められよう。すなわち、三者関係における、第一に、“第三者”の存在と、それ故の客観的視界の成立、第二に、二者間の直接的関係に並行して、第三者を媒介としての間接的關係の発生、そして第三に、具体的な人間の人格を超えた、超個人的客観性の成立である。

本来的社会関係である三者関係は、面識関係と媒介関係とに区分することができる。

「面識関係」は、三人以上の人間が、一般的な他者との関係において、地縁・血縁等の共通性を基礎に構成する関係であり、村落共同体がその典型である。この関係の構成契機は、自生的共同志向であり、関係特質は、諸個人相互の具体的・人格的な直接接性である。

対関係と面識関係は、関係を構成する諸個人間の具体的・人格的な直接接性を共通にしている。それ故、面識関係は、対関係における他者の複数化による対関係の連続的拡張として認識されがちである<sup>(2)</sup>。しかし、対関係が、特別な他者との、愛と信頼に基づく関係であるのに対し、面識関係が、一般的な他者との、自生的共同志向による関係である点、対関係における人格的直接接性が、全体的であるのに対し、面識関係におけるそれが、部分的である点、そして、対関係が、第三者の介在を許さぬ二者間関係であるのに対し、面識関係が、第三者の存在を前提とする三者関係である点において、両者の間には、本質的な差異が存在するのである。

なお、家族関係は、子供の誕生等により、形式的には、三者の関係性を発生させているのが常態である。しかし、その場合においても、内容的には、対関係の要素が本質的であり、したがって、対関係の複合として理解すべきものであろう。

「媒介関係」は、三人以上の人間が、一般的な他者との関係において、目的の共通性を基礎に構成する関係であり、近代市民社会をその典型とする。この関係においては、諸個人間の接触が間接的であり、諸個人間の間接的關係が主要な関係である。それ故、媒介関係は、二重の意味で「媒介的」な関係と言える。この関係の構成契機は、目的的共同志向であり、関係特質は、抽象性・非人格性である。

自我関係・対関係・面識関係・媒介関係の構造的全体が、社会的諸関係の総体を構成する。社会的諸関係の総体は、以上の形式的分析と言わば立体的に交差する、内容的分析における一構成契機 経済的な社会的諸関係の総体—生産関係—により根底的に規定され、社会的諸関係の総体から疎外された国家権力により総括され、国家の形態において現存する。そして、国家全体の存在態様—体制—が、社会的諸関係の総体およびその構成契機の存在態様を、根本的に制約するのである。

(二) 次に、法・規範・制度・道徳・感情(心情)等の精神現象に関する諸概

念と、その相互関係を考察してみよう。

「規範」とは、一定の社会関係において、客観的に対象化され、その関係の構成員全体に共有された、行為原理および規制原理としての一般的意志であり、それに対する逸脱は、社会的制裁をともなう。これに対し、「慣習」は、一定社会において、その成員が現実に従っている習慣的行動様式であり、慣習の民衆的形態が、特に「習俗」である。

「制度」は、高度の客観的对象化により、形式的に明確化し固定化された規範、およびそれが実体化された機構・施設等の総体である。

「法」とは、権力により裁定・制定された政治的規範であり、それに対する逸脱は、権力的制裁をともなう。権力とは、幻想的に一般的意志の形態をとった、支配階級の階級的特殊意志、およびそれが実体化された機構・施設等の総体である。

「道徳」は、諸個人の主観内に現存する、個人的に特殊な、善悪原理および義務原理としての個別的意志である。

規範と道徳とを対照的に比較すれば、規範が、社会主体・客観的・外在的・外面的・普遍的・一般的・理性意志的であるのに対し、道徳は、個人主体・主観的・内在的・内面的・特殊的・個別的・感情意志的であるとなることができよう。

「感情（心情）」は、自然性・偶然性に拘束された、諸個人の根源的な主観的感情、および、一定社会において、客観的に成立し、構成員全体に共有された社会的感情である。

社会的規範と社会的感情は、諸個人の人格の個別性を根源とする、諸個人の身体的・精神的・状況の差異性を基礎に、個人的に特殊化され、個人的道徳・個人的感情として、諸個人に内面化される。また逆に、個人的感情と道徳は、外在化され、諸個人間の人間としての普遍性を根源とする、諸個人間の身体的・精神的・状況の共通性を基礎に、社会的に一般化され、社会的規範・社会的感情として成立する。そして、反省・決意という理性的判断・主体的決断を媒介として、感情（心情）は、道徳・規範に高次化され、また逆に、道徳・規範は感情（心情）的に深化される。以上論じた、個人的感情—道徳—規範—社会的感情の区別と連関<sup>(4)</sup>により、一定の社会関係における四者の関係は、完全なる一致と完全なる逆立を両極限とし、様々な連関構造において実存するのである。<sup>(5)</sup>

なお、対関係においては、四者が未分化あるいは超分化的である、関係的な心情的道德規範が支配的であると言えよう。それが、愛と信頼という情的紐帯による、一体性を本質とする関係であり、超個人的客観性発生以前の関係であるからである。

(注)

- (1) 本節の議論は、〈義理・人情〉を理解するために、筆者なりに構成したものである。それを導出する「手引」とした文献は、他の参考文献と比べて異質であるために、以下にその主要なものを列挙しておくことにする。

ギュルヴィッチ (1950) 『社会学の現代的課題』, 寿里茂訳, 青木書店

クーリー (1909) 『社会組織論』, 大橋幸・菊池美代志訳, 青木書店

清水盛光 (1971) 『集団の一般理論』岩波書店

ジンメル (1917) 『社会学の根本問題』, 阿閉吉男訳, 社会思想社

テンニース (1887) 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』, 杉之原寿一訳, 岩波書店

ブーバー (1923) 『我と汝』, 植田重雄訳, 岩波書店

ヘーゲル (1830) 『精神哲学』, 般山信一訳, 岩波書店

マルクス (1843) 『ヘーゲル法哲学の批判から』, 真下真一訳, 大月書店

森有正 (1977) 『経験と思想』岩波書店

吉本隆明 (1968) 『共同幻想論』河出書房新社

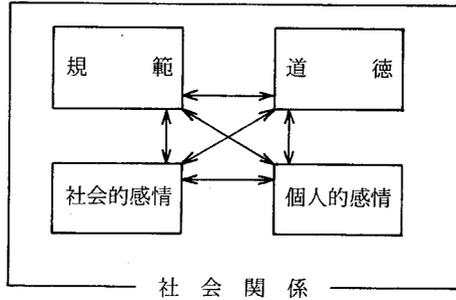
- (2) 社会学理論においても、自我と他者の〈ダイアド〉から出発し、その他者を一般化することにより社会を展開する思考が一般的であり(たとえば、富永健一「行動の社会的理論」『講座社会学第一巻個人と社会』所収を参照)、二人関係と三者関係、両者の関係は、連続性に傾斜して認識されているように思われる。
- (3) 以上を要約すれば、表1のようになる。

表1. 社会関係の四構成契機

関係性			関係対象	構成契機	典型	関係特質	図式化	
自我関係	一人関係	個人的関係	対自我	自己	内省 自己意識	近代的自我	自己同一性	
	二人関係		対他	対手	愛 信頼	夫婦 親友	直接性・一体性 全人格性	
面識関係 媒介関係	三者関係	社会的関係	他者	他者	自生的 共同志向	村落 共同体	具体性・人格性 直接接触性	
					目的的 共同志向	市民 社会	抽象性・非人格性 間接接触性	

- (4) 社会的文化と個人的性格の間に明確な概念的区別を設けず、両者の異種同形性を前提にしたベネディクト等の人類学者の思考方法は、しばしば批判されている（たとえば、我妻洋「理論的考察」『しつけ—ふおるく叢1』所収を参照）。両者の概念的区別と連関の考察は、<義理・人情>を理解する上で特に重要であるように思われる。
- (5) 個人的感情—道徳—規範—社会的感情、四者の区別と連関は、図2のように表示することができる。

図2. 感情・道徳・規範の構造連関



### 三.<義理・人情>の意味論—共時的に—

<義理・人情>の意味内容は、いかなる統一的構造において成立しているのであろうか。その論理的・共時的把握が、本節の課題である。

(一) <義理>の辞典的解釈は、次の様である。

『辞苑』㊦正しい道筋。人のふみ行ふべき道。㊧人が他に対して務めねばならぬ道。㊨わけ。意味。㊩血族でないものが、血族と同じ関係を結ぶこと。㊪交際（つきあい）。

『広辞苑』①正しい道筋。人のふみ行なうべき道。②人が他に対して交際のいろいろな関係から務めねばならぬ道。体面。面目。情誼。③血族でないものが血族と同じ関係を結ぶこと。④わけ。意味。

㊦と㊪が結合し、②と改訂され、そこに、体面、面目、情誼が付け加えられている。

様々な学説は、一応、以下の様に整理することができよう。

#### 一. 義理=「意地」説

「意地を他の言葉で義理ともいふ。義理と意地とは一事の両面で、主観的に

いへば意地であり、客観的に見れば義理である」（津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究、平民文学の時代上』）。

## 二．義理＝「体面」説

義理は、「一、自己の体面を保持せんとする念。二、自己の体面を他人によって非議せられるを欲せざる念。又非議せらるゝを意識するを欲せざる念……」である（福場保洲「『義理』に就ての二三の考察」）。

## 三．義理＝「他への配慮」説

義理とは、「甲なる人が乙なる人に対して或る種の行動をとる時、甲は自己のみならず、乙の立場をも考慮し、若しくは、自己及び乙以外に尚第三者をも考慮に入れて行動をとること」を言う（下出隼吉「義理に関する一考察」）。

## 四．義理＝「好意の返し」説

義理の形態の「第一は好意に対する返しとしての義理であり、第二は『契約』に対する忠実としての義理、第三は信頼に対する呼応としての義理……」である（姫岡勤「義理の観念とその社会的基礎」）。

## 五．義理＝「交際」説

「常民の間で義理という言葉の使われるのは、交際・附合いの意味であることが多い」（民俗学研究所編『民俗学辞典』）。

## 六．義理＝「規範（道義）」説

「義理とは日本の社会関係を規制する一定の生活規範の意味であったことが明らかである」（有賀喜左衛門「公と私—義理と人情—」）。

義の発見・制定は孟子にあり、その多数の分派の内、最も直系的な形式が義理である。そして、「義は又正義とか道義とかいひ換へられるであろう」（守随憲治『義理』）。

以上に紹介した様に、〈義理〉の解釈は、多種多様である。これに対し、〈人情〉の解釈は、茫漠たるものではあるが、ほぼ一定している。

『広辞苑』①自然に備わる人間の愛情。いつくしみ。なさけ。②人心の自然の動き。

「人情とは、……人間自然の性情であり、また本能的な感情を意味してゐるものであろう。ここに感情と言ったのは欲望をも含めた広い意味における感情である」（姫岡勤、前掲論文）。

他の学者の見解も、ほとんど同様である。<sup>(2)</sup>

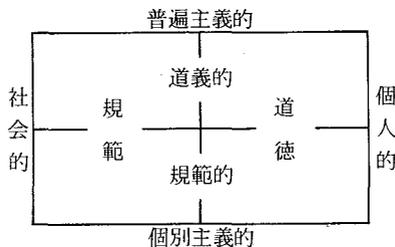
以下に、これら諸項目相互の関係を検討し、＜義理・人情＞の統一的連関構造を明らかにしてみよう。

㊦ まず、今日の＜義理＞の概念に包含されていない、㊦・㊧わけ、意味の記載されている根拠を指摘し、それを以下の考察から排除しておこう。桜井庄太郎は、次の様に述べている。「私が見た範囲では、義理という語は、鎌倉時代の始めに僧日蓮が使っているのが比較的いちばん古い。しかしそこでは、義理は、意義、わけ、教法というような意味に使われており、現代の用法とはだいぶちがっている」と。この意味における「義理」の用例は、平安朝から江戸期に至る文献中に散見され、<sup>(3)</sup> そうした用法にも、何らかの意味論的根拠があるに違いない。しかし、この意味内容は、現在の＜義理＞の概念には内包されていない。それ故、これを以後の考察外に置くことが、一応許されるであろう。

㊧ ＜義理＞の意味内容の中で、最も広義で抽象的な概念が、それを形式的に規定した、㊦・㊧・㊨・㊩、および第六説の、規範（道義）＝人が他に対して務めねばならぬ道（人のふみ行なうべき道）である。<sup>(5)</sup> それ故、まず、「義理とは、規範（広義の）である」と規定することができるのである。

前節において論じた様に、社会的規範は、諸個人に内面化され、個人的道徳として成立する。したがって、広義の規範は、規範と道徳の、二つの位相を抽出することができる。さらに、道徳・規範は、特定の社会関係に内在的な、個別主義的道徳・規範と、社会関係超越的な、普遍主義的道徳・規範とに区分することができる。前者の表現が、㊦・㊩、および規範であり、後者が、㊦・㊨・㊩、および道義である（図3参照）。そして、守随憲治は、次の様に論じている。「わが国では、義の存在が実生活の中から認められて来て、その通りの関

図3. 規範の諸相



係に於いて、義理が確認されたと思われる」「道或は誠という名目を、最も具体的な対人関係の性質において、――の条理として解説したものが義理といはれるのである」と<sup>(6)</sup>。とすれば、「義理とは、特定の社会関係に内在的な、個別主義的規範・道徳である」と<sup>(7)</sup>、より限定的に規定することができるであろう。

ところで、個人の道徳は、自己に対する面、対自的側面と、他者に対する面、対他的側面の統一である。その対他的側面が抽象されれば、②および第二説、体面・面目の意味が、＜義理＞に派生する。そしてそれが、体面・面目と表現されるが故に、＜義理＞の志向する他者が、具体的・人格的な直接接触関係にある他者であり、＜義理＞の機能する社会関係が、面識関係であることを想定しうる<sup>(8)</sup>。したがって、「義理とは、面識関係に内在的な、個別主義的規範・道徳である」と、さらに限定することができるのである。

四 義理＝規範・道徳の具体的・内容的解釈が、第四説、「好意の返し」説である。それ故、『義理とは、好意に対する返し……④、契約（約束）に対する忠実……⑤、信頼に対する呼応……③を主要な内容とする、面識関係に内在的な、個別主義的規範・道徳である』と、内容的・形式的に規定することができるであろう。

④、⑤、③三者の関係に関しては、源了円が次の様に論じている。「義理の基本的形態は好意にたいする返しとしての義理である」「信頼にたいする呼応としての義理は、好意にたいする返しとしての成立根拠である。……契約にたいする忠実としての義理はこの義理の派生形態と考えてよい」と<sup>(9)</sup>。しかし、多数の＜義理＞が、特定の二者間の、一対一の関係における規範・道徳であることに注目しよう<sup>(10)</sup>。すなわち、＜義理＞は、対関係と密接に関連した規範・道徳なのである<sup>(11)</sup>。そして、先に論じた様に、対関係の構成契機は、愛と信頼であった。とすれば、最も根源的・基本的であるのは、信頼に対する呼応であり、その行為的对象化により好意に対する返しが、そして言語的对象化により契約（約束）に対する忠実が成立し、意識的对象化により信頼に対する呼応が明確化する、と推論することができるであろう。

既存の関係が、主として義理＝契約に対する忠実という内容との関連において、義理的関係と思念され、さらにその関係自体が「義理」と表現されてもいるのが、④および③の、血縁でないものが血族と同じ関係を結ぶことである。また、既存の行為が、義理＝好意に対する返しという内容との関連から、義理

的行為と思念され、さらにその行為自体が「義理」と表現されているのが、⑤および第五説の、交際（つきあい）<sup>(12)</sup>である。

(五) 以上の説明で、残された＜義理＞は、②の情誼、「意地」説、「他への配慮」説の三者である。これらの解釈は、＜人情＞との関連において行なうのが、より適切である。それ故、ここで、＜人情＞を論議しておくことにしよう。

先に指摘したように、＜人情＞に対する見解は、ほぼ一定しているが、茫漠たるものであった。が、姫岡の定義と『広辞苑』の項目から、＜人情＞とは、諸個人の、人間として普遍的な、自然的感情および本能的欲求である、という程度の規定を与えることは可能であろう。しかし、人間の感情は、自然性に拘束されながら、社会関係により、その発現形態に微妙な差異が存在する。また欲求自体とそれに拘束された感情の間には、一応の区別を設けることが必要であろう。<sup>(13)</sup>それ故、＜人情＞の第一の意味内容として、『人情とは、一定の社会関係において、自然的と思念された、諸個人の感情である』と規定することにしよう。

＜人情＞には、第二の意味も内包されている。佐藤忠男は、次の様に述べている。「＜人情＞という言葉は、……主として夫婦と親子の間に見られるような、肌と肌を接し合い、全く相手の心の裏の裏まで知りつくしている者同士の間<sup>(14)</sup>に成立する情緒、……安らかな一体感を意味する言葉である」と。とすれば、『人情とは、直接接触の人間関係（特に対関係）において成立した一体感・連帯感である』と規定することができるのである。

この一体感・連帯感は、関係を構成する諸個人に分有され、他者を志向し、「情け」として発動される。それ故、『広辞苑』①の項目が指摘するように、＜人情＞の第三の意味内容を、『人情とは「情け」である』と規定することができるのである。

(六) ところで、個人的感情—道徳—規範—社会的感情の四者は、その相互連関性により、相互一致を志向する。そして、＜義理・人情＞は、その四者の、日本の特殊現象形態における基本的要素である。それ故、＜義理＞と＜人情＞は相互一致を志向する。<sup>(15)</sup>そして、両者の一致状況においては、＜人情＞が＜義理＞と認識されるのである。

「意地」とは、自己の貫徹を志向する熱情的意志であり、その起源は、戦国武士の自然的感情に求められる。したがって、「意地」は、＜義理＞であるよ

りは、むしろ個人の自然的な感情としての〈人情〉に包含されるべきものであろう。「他への配慮」は、「情け」の理性化された形態であるが、道徳・規範化されれば、〈義〉であるよりは、むしろ〈仁〉の範疇に包括される。したがって、これも、〈人情〉との関係において理解されるべきものであろう。「情誼」とは、交遊において成立する情愛である。それ故、これは、〈義理〉ではなく関係的なく人情〉に包含されるべきものであろう。

(七) 〈義理〉と〈人情〉は相互一致を志向する。両者が現実的・観念的に一致する場合、〈義理・人情〉は、融合的に「義理人情」として把握され、齟齬・逆立する場合、〈義理・人情〉は、対立的に「義理と人情」として把握され、葛藤・対立・板ばさみの種々相が発生するのである。〈義理〉は、前者において「暖かい義理」（源了円）と感覚され、後者において「冷たい義理」と感覚される。

個人的感情・道徳が、社会的規範としての〈義理〉に相応ずる場合 〈義理〉は「自発的義理」（姫岡勤）と感覚され、相反する場合、〈義理〉は「非自発的な義理」と感覚される。そして、後者の場合、その行為は、“不本意”ながらも、「御義理」で遂行されるかも知れない。

以上、抽象的に論じて来た〈義理・人情〉の構造は、社会関係の存在態様に規定・制約されながら、様々な具体的形態において現象するのである。<sup>(16)</sup>

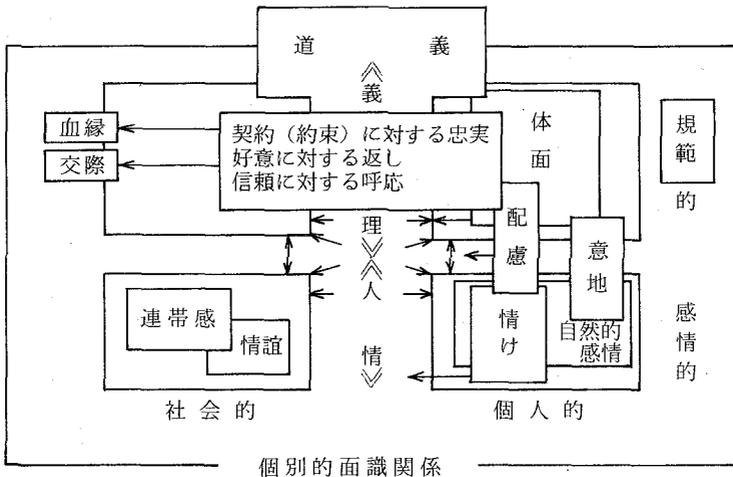
(注)

- (1) 同様の学説紹介は、川島武宜「義理」、源了円『義理と人情』、沼田健哉「義理と人情」においても行なわれているが、最も整理されているのは、安田三郎「義理について」におけるそれである。それ故、以下の整理は、安田のそれを踏襲しその意地説を、「意地」説と「体面」説とに二分したものである。
- (2) 桜井庄太郎『名誉と恥辱』、中根千枝「義理人情の分析」『適応の条件』所収等を参照。
- (3) 桜井庄太郎、前掲書、176ページ。
- (4) たとえば、『今昔物語』における「法華経を読誦して、その義理を悟る事深し」の用例や、近松の浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』における「例を引き、書を引き、義理明々と述べらるれば」の用例が挙げられる。
- (5) 正しい道筋というのは、単なる、「義」と「理」の字義解釈の結合であるに過ぎない。
- (6) 守随憲治『義理』9、13ページ。
- (7) 〈義理〉の個別主義的性格は、源了円により指摘されている（源了円『義理と

人情』28ページ以下参照)。

- (8) 同様のことは、川島武宜によっても指摘されている。「義理を生ずるのは、特定の具体的個人の間になり立つ結合関係である。……それは、多かれ少かれいわゆる face-to-face の関係である」(川島武宜, 前掲論文, 26ページ)と。
- (9) 源了円, 前掲書, 59~60ページ。
- (10) このことを明確に指摘しているのは中根千枝である(中根千枝, 前掲書参照)。なお、中根は、同書において、「二者間関係」を論じている。
- (11) ＜義理＞が、対関係と共通性を持つ、面識関係における規範・道徳であることも、このことを間接的に支持していると言えるであろう。
- (12) ＜義理＞と呼ばれる交際は、贈答交換、冠婚葬祭の儀礼、屋根葺き・普請・田植の共同作業等、何らかの意味で、好意的行為の相互交換と考えられるものである。
- (13) 既に、本居宣長が、情と欲を区別し、人情の変化を論じている(本居宣長『排慮小船』参照)。
- (14) 佐藤忠男「政治意識と生活感覚」『近代日本思想史講座三、発想の諸様式』所収, 305ページ。
- (15) 佐藤忠男も、＜義理＞と＜人情＞の関係について、「＜義理＞は無限に＜人情＞を指向するのである」(佐藤忠男, 前掲論文, 306ページ)と述べている。
- (16) 本節の議論の理解を容易にし、直観的了解を可能にするために、議論の骨子を図式化したのが図4である。

図4. ＜義理・人情＞の構造連関



#### 四．〈義理・人情〉の意味論—通時的に—

〈義理・人情〉の意味内容は、いかなる変遷を経て来たのであろうか。本節の課題は、その具体的・通時的把握である。<sup>(1)</sup>

(一) 井原西鶴は、戦国末より徳川初期へと至る武士の精神的態度、およびその行為の中に〈義理〉の理念の具現を見、それを『武家義理物語』として描出した。その中で、最も典型的と思われる二つの類型が、次の二編である。

「我子をうち替手」——丹後の国の武士大代伝三郎の一子伝之介と、同家中七尾久八郎の一子八十郎が、供の小者を連れ、切戸の文珠堂に参詣した。その折、ふとした鞘当てにより喧嘩となり、八十郎が伝之介を討ちとめ、小者同士は相討ちする。八十郎が家敷へ帰り仔細を語ると、父の久八郎は、八十郎に最後の覚悟を命じ、処分一任の書状を添え、相手方へ遣わした。相手方の父伝三郎は、これに感じ、敵を討とうとする妻を制し、八十郎を家に引き取った。八十郎は、以後、養父母に孝を尽くし、大代の家を継ぎ、後世に名を残したと云う。——

「死なば同じ浪枕とや」——摂州伊丹の城主荒木村重の家臣神崎式部は、主君の次男村丸の御供役を命ぜられ、一子勝太郎、および同役森岡丹後の子息丹三郎とともに旅立った。が、村丸の仰せにより、嵐のさなか大井川を渡り、丹三郎を水死させてしまう。そこで式部が、息子を託し、諸事頼むと一言さえた丹後の手前、勝太郎に即刻自害を命ずると、勝太郎は、臆することなく大浪に飛び入り、水没した。後に式部が出家すると、一切を聞き及んだ丹後もその後を追ひ、共に仏道修行して月日を送ったと云う。——

この二つの物語の主題は、抽象的・理念的に表現すれば、「武士と武士との一対一の関係における、信頼への呼応（前者）あるいはその裏面としての信頼の回復（後者）という、前理性的・心情的（前者）あるいは超理性的・意地的（後者）道徳規範」である。これが〈義理〉の源初的形態であり、それは、自己一身の貫徹を志向する「意地」として、関係から自立する可能性を内包するものであった。<sup>(2)</sup>

感情的要素と規範的要素、および個人的要素と関係的要素が、未分化あるいは超分化的である、こうした〈義理・人情〉の形態の基盤は、言うまでもなく戦国乱世にある。すなわち、戦場における運命共同を媒介に、主従契約に基礎づけられた君臣関係および同士関係が、情誼の濃密な一体的信頼関係—疑似対

関係一として成立し、戦闘においては、身命を賭した武勇と信義とが、必然的に要請されたことによるのである。<sup>(3)</sup>

(二) 徳川家康は、関ヶ原の戦いに勝利し、征夷大將軍に任ぜられ、江戸幕府が開設された。豊臣氏滅亡後は、徳川氏の強大な勢力に対抗する者も無く、天下は戦国の幕を閉じ、太平の世となったのである（元和偃武）。幕府は、政治機構を整備し、武家諸法度以下の法令を制定し、幕藩体制の基礎を着々と固めて行った。全社会機構は、幕府権力の下に、君臣主従関係によって組織された武士を支配階級とする、士農工商の身分制として構成され、武士の家族は、知行・俸禄の単独相続制の確立により、家長権の強大な「家族制度」の下に置かれたのである。<sup>(4)</sup>

そして、徳川幕府は、体制を基礎づける道徳的根拠を、儒教（朱子学）に求めた。<sup>(5)</sup>ここに、武士の規範・道徳に「義理」の名称が与えられ、君臣間の義が、その中核に据えられたのである。<sup>(6)</sup>家康により幕府の儒官に登用された、朱子学者林羅山は、規範・道徳の意味に「義理」の語を用い、上下貴賤の秩序、臣の君への忠・子の父への孝を強調している。<sup>(7)</sup>

こうして、徳川幕府の成立により、天下は、戦国乱世から太平治世へと移行し、武士間の一対一の関係は、疑似対関係から、君臣主従の上下関係を中心とする、権力機構内部の関係へと変化した。そして、武士家族の対関係は、「家族制度」の下に制度化され、戦国武士の自然的道徳は、儒教的知識によって根拠づけられ、整序されて行ったのである。

それに従い、武士の＜義理＞も、以下の様な変質を開始した。すなわち、心情的・意地的道徳規範から、感情と分化し個人に外在的な理性的社会規範へ、<sup>(8)</sup>対等的・双務的形態から、上下的・片務的形態へ、信頼への呼応に基礎づけられた内面的・実質的形態から、好意への返しを中心とする外面的・形式的形態へ、<sup>(9)</sup>関係の回復・発展を志向する積極的形態から、関係の現状維持を志向する消極的形態へという変質である。

(三) 幕藩体制が全体制的に確立・侵透して行く過渡期に出現し、すぐれて情的・共感的な作品を描いたのが、近松門左衛門である。

近松における＜義理＞は、「(1)法律上の近親関係、ならびにそのゆえに生ずる道徳的義務。(2)世間の義理、<sup>(10)</sup>ならびに義理が習俗化し形式化したことを示すもの。(3)人間として他人に行なうべき道。儒教に言う義理にほとんど同じ。(4)

パーソナルな人間関係の信頼・約束・契約にこたえ、それを守る義理」の四者であり、〈人情〉は、「情け」と表現されている<sup>(11)</sup>。

近松世話物の傑作『心中天網島』により、彼の描いた、いわゆる“義理と人情の悲劇”を、具体的に分析してみよう。

『心中天網島』——曾根崎新地の遊女、紀伊国屋小春は、天満の老舗紙問屋、紙屋治兵衛と恋仲であった。しかし、治兵衛には、従兄妹同士の女房おさんと二人の子供があり、小春には、身すがらの太平衛が、金力に物を言わせ身請を迫っている。一方、治兵衛は、六十日ごとの問屋への支払いにも追われる身、二人の仲は抱主に堰かれ、次の逢瀬を最後日にと、心中の約束を交わしていた。

が、小春は、「女は相身互事。切られぬ所を思い切り夫の命を頼む」というおさんからの手紙故、武士を装った治兵衛の兄、粉屋孫右衛門の前で、治兵衛への愛想づかしを言う。と、それを立ち聞いた治兵衛は、激怒・犯乱し、小春を殺そうとする。その場は、孫右衛門の取りなしで、双方取り交した起請を返し、別離することで収まった。

それから十日ほど後一天満の大尽客による小春身請けの噂を聞き、孫右衛門が、おさんの母を同道し、治兵衛の家へ乗り込んで来る。しかし、それが太平衛のことで解り、二人は心うちとけ引き上げた。……ところが、おさんは、太平衛に請け出されるならば「物の美事に死んで見しょ」という小春の予ての言を、悔し涙に暮れる治兵衛から聞く。するとおさんは、この真相を打ち明け、自らの先行きをも省みず、無理算段の金策をする。小春を見殺しにしては女同士の義理と夫の一分が立たず、それ以上に、そうすることは、己れの心情が許さないからである。「夫の恥と我が義理を一つに包む風呂敷の中に情を籠めにける」。しかし、そこへ治兵衛の叔父五左衛門が来合わせ、その有様に怒り、拒むおさんを強引に連れ帰ってしまう。

……小春と治兵衛は、頓川の茶屋大和屋でしめし合わせ、死出の道行きへと旅立った。頓川を西に見て、天神橋、梅田橋、桜橋、……、天満橋、京橋、御成橋と過ぎ、網島大長寺の境内へと辿り着く。二人は、おさんへの義理立てから髪を切り、法師と尼の姿となり、小春は刃を突き刺し、治兵衛は首を縊って死んで行った。人々はこれを聞き、皆その目に涙を浮かべたと云う。——

この物語においては、様々な人間関係と〈義理・人情〉が交錯し、極めて複雑な様相を呈している。

治兵衛とおさん夫婦の間には、貞実で利発な女房おさん故に、夫婦の情愛（人情）も成立している。しかし、この関係は、基本的には、封建的家族制度とその規範（義理）に支えられた、いわば制度的対関係である。治兵衛と小春は、男と女の愛情（人情）で結ばれた本質的対関係にあり、そこには、心中の約束の遂行という心情道徳（義理）も発生している。おさんと小春の間は、本来、恋敵であり、女の意地（人情）を賭けた、対立的関係である。しかし、封建社会の下積みである一人の女と一人の女の、女同士の連帯感（人情）により、疑似対関係として成立し、そこには、無理な頼みを聞き入れ身を引いた好意への返し、離別の約束の履行という道徳観念（義理）も存在しているのである。

この三組の対関係と＜義理・人情＞の周囲を、様々な社会関係と＜義理・人情＞が、二重・三重に包囲している。治兵衛おさんの夫婦には、血縁・姻戚関係が入り組み、その関係を維持する義務（義理）と恩愛（人情）が絡み、小春は、自分一人を頼みにする母への情愛（人情）と不孝（義理）に悩み、親類筋の増悪を配慮し（義理）、親方への残りの年季奉公（義理）にも拘束されている。「身内」という面識関係である。そして、その外側を「世間」という面識関係が包囲し、その秩序を維持する義務（義理）で規制している。男である治兵衛は、それに対し自己の一分を立てねばならず（義理）、さらに、死に行く二人は、社会関係を構成する全ての間人、「万人に死顔さらす恥」をも氣遣わねばならなかった（義理）のである。<sup>(12)</sup>

一口に“義理と人情の悲劇”と表現される近松の世話物は、社会と個人の対立、あるいは規範と感情の対立に換言される、一元的な劇作ではなく、多次元に渡る、＜義理・人情＞の葛藤の悲劇であった。

ここにおける問題の核心は、言うまでもなく、当事者三人の間にあり、両立不可能な対関係を、両つながら同時に成立させた、治兵衛にある。にもかかわらず、それを取り巻く社会関係は、それを、それ自体として問題にさせない。とすれば、より根源的な問題は、対関係の相対的独自性を承認せず、それを社会関係に従属させ、それ故逆に、こうした問題を不断に発生させる、全社会関係とその規範に求められるであろう。しかし、この状況を合理的に分析・評価し、しかもそれを主体的・決断的に解決して行くことは、不可能なことであった。真率な愛を求める者であればあるほど、全てを配慮する者であったからである。彼らは、愛の純粹さと周囲への誠実さとを、両つながら完成させるため

に、金銭による圧迫を契機に、死を選択せざるを得なかったのである。<sup>(13)</sup>

(四) 元禄から享保期へとかけて、徳川幕府は、専制的政治権力としての機構の整備を完了した。そして同時に、台頭する都市商人を権力的に制圧し、自己の統制下に組み込んで行った。<sup>(14)</sup> 商人階層内部においても、流通機構の成立、株仲間の結成により商業組織が発展し、本家と分家・別家の関係、主人と、番頭・手代・丁稚に区分される“奉公人”の関係が、主従関係として構成され、商人の家族は、家産・家業・祖先祭祀の世襲により、「家制度」として、制度的に成立した。そして、儒教的・武士の道德観念は、心学、歌舞伎・浄瑠璃芝居等を通じ、農工商身分の間にも、確実に侵透して行ったのである。

こうして、専制的国家機構としての幕藩体制が、全体制的に成立し、以後それが、権力的に固定化されて行った。時代は、元禄・享保期を境に、過渡期から完成期へと移行した。それは同時に、停滞期の開始でもあり、やがて、退廃・爛熟期へと下降して行ったのである。

この様な全体制的構造化の過程を背景に、多次元的錯綜という〈義理・人情〉の過渡的形態は、権力の側から一元的に編成され、そこに固定されて行った。こうして、徳川中期以降、敗戦時にまで至る、〈義理・人情〉の基本的構造が成立したのである。〈義理〉は、主従関係・家族関係における上位者への奉仕・服従の要素、および社会関係における秩序維持の要素が、好意に対する返し・契約に対する忠実として、一面的・一方的に強調・強制され、感情・個人と対立する、外面的・外在的な社会規範として成立した。それ故に〈義理〉は、人為的な規制的義務として感覚され、その行為は、他者に対する意識に基づき、体面のために、“御義理”で遂行され、形式化して行く。対等な関係における〈義理〉も、同様に外面化・外在化・形式化し、労働力と金品の授受による好意的行為の交換義務、および約束厳守の義務を中心とする社会規範として矮小化されて行った。そして〈人情〉は、〈義理〉との対比において、自然性・人間性・感情性を顕著にし、個人と対関係における自然的感情として、抑圧・密閉されて行ったのである。<sup>(15)</sup>

こうした状況を反映し、近松以後の浄瑠璃は、近松を模倣・踏襲しながらも末節の技巧と趣向の新奇さのみを追い求め、徒らに煩雑・冗漫化し、近松の生命力と現実性を喪失している。〈義理・人情〉も、近松以上に主題とされながら、極端に誇張され、非人間性・不自然性が、露骨に現れた。〈義理〉と〈人

情＞は乖離・対立し、一面的に肥大化した＜義理＞が権力的に強制され、＜人情＞は最大限に抑圧される。主君や家や親のために、自己や子供の命を献げ、しかも、それ故生ずる悲哀や苦悩の感情さえ抑制しなければならない。そうした悲壮な場面が、繰り返し上演され、観客の、自虐的・自慰的共感の涙を誘っていた。<sup>(16)</sup>“愁嘆場”である。

朱子学を奨励し、異学を禁じた「寛政の改革」以後、江戸において最盛期を迎えた読本は、後期浄瑠璃の＜義理・人情＞の形態を、さらに徹底化して叙述している。代表的作者滝沢馬琴の読本は、因果応報観に基づき、勧善懲惡思想を展開した、一種の歴史小説であるが、そこにおける＜義理・人情＞は、抽象的概念の形象化に過ぎず、儒教的・武士的規範が、極めて厳格に主張され、人間的欲望と感情は、いとも冷酷に否定されているからである。現実から遊離し観念的に高揚した、＜義理・人情＞の極限的形態であると言えよう。

こうした大勢の中であって、幕末、天保期の江戸に流行した人情本には、＜義理・人情＞の興味深い形態が表現されている。人情本は、花柳界の女性を中心に、その恋の掛け引き・達て引き、およびそれ故の感情・心理の自然的動揺を微細に渡り描写して行く、一種の恋愛小説である。そして人情本においては、＜人情＞が否定されず、＜義理＞と＜人情＞は、「いき（粹）」を媒介に、曖昧な形で妥協・癒着し、＜義理・人情＞として成立しているのである。「いき」とは、「垢抜けして（諦）、張のある（意気地）、色っぽさ（媚態）」<sup>(17)</sup>である。言い換えれば、厳存する体制・秩序の内部に設定された、閉鎖的な虚構の世界一遊里・色街において洗練され、その激情性と破壊性を稀薄化し、その代償として、一定限度の自己主張を許容された、退癡的恋愛感情が「いき」である。したがって、常日頃、互いに世話になり、恩義を感じている者同士の“狹斜の巷”に、入り組んだ恋愛模様が織りなされる。女達は、惚れた男や恋敵、世間に意地と見栄を張り、嫉妬と猜疑に煩悶する。時には弱気に涙を流し、時には強気に口舌をし、拗ねて甘えて、恋の情に身をゆだねる。しかし、激情にかられ、世間の秩序を破壊することは、決して無く、自らの運命と諦める。人々は、酸いも甘いも噛み分け、あちらを立て、こちらを立て、四方八方を円くおさめ、めでたく万事を解決する、これが、人情本の＜義理人情＞の世界である。<sup>(18)</sup>これを、“上からの”＜義理人情＞と呼ぶことにしよう。<sup>(19)</sup>

(五) 明治維新により、徳川幕藩体制は、天皇制近代国家へと変革され、その

体制は、四半世紀をかけ、明治中期に確立された。<sup>(20)</sup>しかし、日本人の感情と規範の基本は、依然として〈義理・人情〉であり、その基本的構造も、徳川中期以降のそれが保持された。政治・経済構造が変革されながら、社会関係と道德規範の基本的構造が、前代そのままに継承され、さらに、政治・経済構造においても、前代的要素が、多分に温存されていたからである。

君臣主従の権力的対関係は、天皇と臣民の関係へと移行・拡大された。国家は、「家族国家」として、対関係である家族に比喻され、その家族は、民法の制定により、武士のそれを模範とする、「家族制度」として制度化された。忠孝観念を中心とする、武士的・儒教的道德規範は、「教育勅語」の発布により、国家的道德として成立した。武士の特権的身分は、華士族・官僚へ移行し、武士的精神態度は、徴兵制の実施により、全国民に拡散した。そして、封建的主従関係は、地主と小作の関係を中心に温存され、地方農村を中心とする、国民の日常生活は、依然として、個別的面識関係の中で営まれていたのである。

以上論じた、徳川から明治への連続性に対し、両者の間には、当然の事ながら、非連続性も存在する。第一に、天皇と国家権力が、国民諸個人を直接掌握し、政治的・権力的対関係が、具体的・人格的な直接接触関係を超越し、抽象化・非人格化されたこと。<sup>(21)</sup>第二に、「四民平等」により、諸個人間の関係が、原則的・形式的に対等関係として成立したこと。第三に、農村人口が都市に移住し、都市における社会関係が、媒介関係に変化して行ったこと。第四に、「文明開化」の風潮にともない、近代西欧思想が移入され、個人主義・自由主義・ヒューマニズム・近代的自我等の思想・観念が成立して行ったこと、等々である。<sup>(22)</sup>しかし、最も重大な変化は、封建経済から資本主義経済への転換であろう。個人の利益追求が是認され、貨幣・資本が、現実的勢力を獲得して行くのである。<sup>(23)</sup>

こうした変動を背景に、自然的感情としての〈人情〉は変化し、それに従い一体感・連帯感としての〈人情〉は稀薄化して行く。そして、権力的に固定化された〈義理〉は、〈人情〉との対立を一層深化させ、外的拘束性を、さらに顕著にして行く。それ故、〈義理・人情〉は、その構造を変化させつつ、日本人の感情と規範全体に対する比重を減少させて行くのである。

日清戦争後、資本主義が急速に発達し、寄生地主制の発展とも相俟って、天皇制国家は、帝国主義の段階へと移行した。日露戦争を経て、産業資本が確立

し、金融資本と融合した独占資本（財閥）が形成され、帝国主義は本格的に成立したのである。

大正期においては、第一次世界大戦中に、資本主義が飛躍的に発展し、工業生産額が、初めて農業生産額を凌駕した。政治的には、“大正デモクラシー”の風潮が支配し、民主政治要求の運動が展開され、普通選挙法が議会を通過した。文化的には、思想界に「人格主義」「教養主義」が流行し、文壇の中心に白樺派が登場し、自我の尊重・個人主義が主張された。そして、放送の開始・大衆文学の進出・映画の本格化・演劇の改革等により、近代文化は、大衆の間にも浸透して行った。こうして、日本の市民社会は、急激に展開されて行ったのである。

しかし、それは同時に、日本資本主義の諸矛盾と脆弱性が、露呈して行く過程でもあった。第一次大戦による空前の好景気は、物価騰貴を招来し、民衆は、米騒動へと蜂起した。戦後恐慌と関東大震災により、日本経済は不況に陥り、労働争議は激化し、小作争議は増大した。そして、社会運動が組織化され政治運動へと展開されて行く<sup>(24)</sup>のに対し、政府は、それを弾圧し、治安維持法を成立させたのである。

不景気が慢性化して行くままに、時代は昭和を迎え、日本経済は、金融恐慌にみまわれた。小作争議・労働争議は、再度、激化・増大し、経済危機と社会不安は、一層、深刻化したのである。

こうした状況を背景に、<義理・人情>にとって興味深い戯曲が初演された。流行劇作家としての長谷川伸の出世作、『沓掛時次郎』がそれである。<sup>(25)</sup>

『沓掛時次郎』——時は幕末、旅の博徒、沓掛の時次郎は、一宿一飯の恩義により、怨みもつらみも無い敵方の博徒、六ッ田の三蔵と対決し、三蔵を斬った。三蔵の女房おきぬと、子供の太郎吉までが殺されかかるが、時次郎は二人を救い、死に際の三蔵に二人を頼まれる。

時次郎は、二人を連れ、旅立った。時次郎は、博徒渡世から足を洗い、三人は、おきぬが弾く三味線と、時次郎が唄う追分で、門付けをしながら、流れ歩いて行く。やがて、二人の間には、恋慕の情も生まれるが、おきぬは三蔵の子供を妊っており、時次郎は、何も言わず、ひたすら二人のために献身し、おきぬは、その親切を感じ、絶えず「濟まない」と涙を流している。おきぬは産の床に着き、時次郎は、金策のため、やむなく喧嘩の助っ人に出かける。し

かし、その間に、おきぬは、旅の疲れと困窮のために、産まれた子とともに死んでしまう。

時次郎は、おきぬの骨箱を胸に、太郎吉の手を引き、再び旅立った。そこへ因縁の博徒二人が、丸腰の時次郎に斬りかかる。が、時次郎は、相手の刀を奪い、二人を殺そうとする。しかし、時次郎は、嫌がる太郎吉の声に思い返し、刀を投げ捨て、太郎吉を連れ、去って行く。――

この、いわゆる“股旅物”の嚆矢に描かれた〈義理・人情〉を分析してみよう。相手を不幸に追いやった出来事と、それ故の“負い目”の感覚を契機に、半端な男と薄幸な女が、対一の関係において連帯する。やがて、二人の間には、より自然的な、男女の恋愛感情も発生し、その関係は、対関係として成立する。そして、負い目を抱く者は、好意への返しの裏面として、相手に対する無償の献身を、心情道徳的に感じ、他方は、常に、その好意を感謝し、相手の負担を配慮している。ここにおける〈義理・人情〉は、弱者同士の連帯（感）から出発し、心情と道徳規範が一体化した〈義理人情〉であり、それは、無宿渡世の掟、一般的な〈義理〉をも突破する。それが言い過ぎならば、それを拒否し、それとは無縁の世界に生きようとするものである。これを“下からの”〈義理人情〉と呼ぶことにしよう。<sup>(26)</sup>

さて、世界恐慌により、経済危機と社会不安が、特に農村を中心に、一層深刻化し、天皇制国家は、軍部・右翼を台頭させ、大陸侵略を開始した。そして、次第に、軍部を中心とする天皇制独裁体制を形成し、大陸侵略を、中国全土へと拡大して行くのである。そうした状況を背景に、親分と一家のために命を捨て、男を貫くものとして、仁侠を美化し礼讃する浪曲が隆盛し、“仁俠歌謡”が、一世を風靡した。<sup>(27)</sup>こうして、下からの〈義理・人情〉は、美化された、上からの〈義理・人情〉の大勢の中に埋もれて行ったのである。

まもなく、日中戦争の本格化にともない、戦時体制が強化され、軍部・天皇制独裁体制は完成した。そして、日本は、世界各国を相手とする、国家総動員の総力戦へと突入して行ったのである。それに従い、「尽忠報国」「滅私奉公」により、〈義理〉は、天皇と国家への〈義理〉一点に収斂し、それに対する絶対的忠誠が強制され、〈人情〉は、完全に制圧されて行ったのである。

(六) 敗戦により、天皇制国家は解体し、日本は、「民主主義国家」として、新たに出発した。

日本国憲法の公布・施行，新民法の制定により，天皇と臣民の政治的・権力的対関係，家族の制度的対関係は解体された。教育勅語の廃止・教育制度の改革により，武士的・儒教的道德規範は，国家道德の座を剥奪され，農地改革により，地主と小作の封建的主従関係は，後退を余儀なくされた。そして，制度の民主的改革とともに，民主主義思想が鼓吹され，＜義理・人情＞（特に＜義理＞）は，それと対立し，その発展を疎外する，“古い”“遅れた”，“非民主的”“封建的”観念・習俗として批判されたのである。

こうして，＜義理・人情＞は，その政治的側面・権力的側面・制度的側面・封建的側面を否定され，それらの面においては，大幅に後退した。しかし，日常生活における，規範・道德，および感情として，戦後においても，なお残存した。日常生活における社会関係が，＜義理・人情＞の基盤である，個別的面識関係として連続し，<sup>(28)</sup>＜義理・人情＞に対する批判が，抽象的な，政治的・外在的批判に留まり，民主主義観念も，日常生活における規範・道德・感情として深化されなかったからである。

しかし，こうして残存した＜義理・人情＞を，有無を言わず弱体化・無化して行ったのが，戦後十年を経て，一九五五年に開始された高度経済成長と，それにとまらぬ大衆社会化の進展であった。全ての価値が経済価値に従属し，諸個人は孤立化して行った。利益主義，利己主義の風潮が支配し，人々の間に，功利的観念が蔓延して行ったのである。そうした状況は，同時に，人々の間に人間的価値と連帯とを求める心情を湧き起こした。そして，それに答える，一つの伝統的要素として，＜義理・人情＞が浮上して来たのである。<sup>(29)</sup>しかし，＜義理・人情＞が，その要求に答え得るものであるのか，否か。その問題に対する決着は，いまだ付けられていない。

（注）

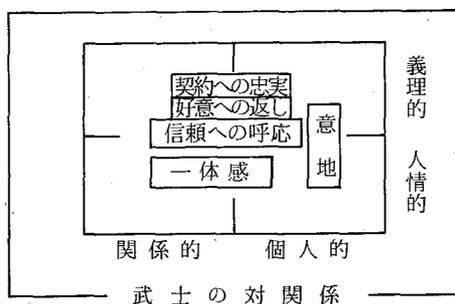
- (1) ＜義理・人情＞の歴史の変遷は，桜井庄太郎，源了円，寺内礼二郎等によって考察されている。特に，源了円『義理と人情』は詳細であり，本節の記述も，それに負う所，多大である。
- (2) 『武家義理物語』の主題は，必ずしも統一されたものではなく，後世的な，思慮分別と忠義を強調する＜義理＞（「序」に述べられた思想や「発明は瓢箪より出る」「表向きは夫婦の中垣」等）や，相手が複数化された＜義理＞（「神のどがめの榎屋敷」「家中にかくれなき蛇嫌い」等）も主題化されている。したがって，筆者が記述した＜義理＞の源初的形態は，戦国武士の現実と精神から演繹的

に導出したものである。しかし、ほとんどの物語が、一対一の関係における〈義理〉を描き（同時に二つの関係を成立させた女は自害している「身がな二つ二人の男に」）、前節に論じたように、内容的には、〈義理〉は、信頼に対する呼応にその根源を求められるのであるから、ほとんどの物語が、筆者の記述したように解釈し得る筈である。関係から自立した、自己一身の「意地」を主題とする物語は、「具足着て是みたことか」「丸縮かづきて偽りの世渡」である。

なお、敵討は、一体的関係にある者が、相手に代り、その意地を貫徹する行為であり、殉死は、一体性を極限的に表現する行為である。

- (3) 戦国武士における〈義理・人情〉の源初的形態を図式化すれば、図5の様に表現されるであろう。

図5. 〈義理・人情〉の源初的形態

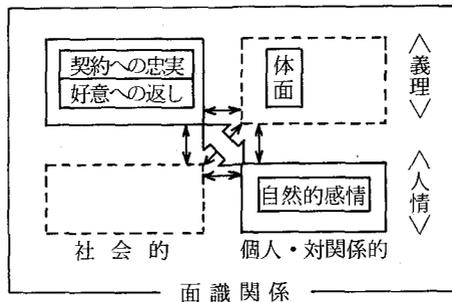


- (4) 明治民法における「家族制度」は、家父長制と家制度の二要素から成立している。両要素が含まれるものを「家族制度」とし、家父長制が必ずしも含まれていないものを「家制度」として区別する。
- (5) 儒教における道德規範は、父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信、および仁・義・礼・智・信の、いわゆる五倫・五常であるが、五倫のうち、君臣以外の四者が、いずれも対関係であることに注意されたい。
- (6) 第一義的であるのは、儒教においては孝であるが、武士においては忠である。
- (7) 『藤原惺高先生行状』『春鑑抄』『三徳抄』を参照。

この様に、忠孝観念を中心とする、武士の道德的規範が、本来の〈義理〉である。しかし、それらは、中心的・本来的であるが故に、漠然たる「義理」とは別の「忠」「孝」「武士道」の語によっても指示される。それ故、残余の〈義理〉、すなわち、一般庶民の、平等関係における〈義理〉こそが、本来的な〈義理〉であると認識されたりもする。しかし、それは、倒錯した議論である。あるいは、両者は、敵対するものとしてのみ認識されたりもする。しかし、両者に共通性があればこそ、ともに「義理」の名称が与えられたのである。したがって、両者はその共通性と差異性とが、ともに認識されねばならないのである。

- (8) 〈義理〉の対象は、複数化・一般化され、〈義理〉は、“家中”という、個別的面識関係における社会的規範として成立して行くのである。
- (9) 武士の君臣関係には、契約関係、信頼関係、“御恩”と“奉公”による好意関係の三要素が含まれている。そして、それは、基本的には、契約に基づき構成される関係である。が、戦国武士においては、信頼関係が、太平武士においては、好意関係が、前面に現われるのである。
- (10) “世間”とは、武士における“家中”に相当する、個別的面識関係である。
- (11) 源了円『義理と人情』を参照。引用は、122～4ページ。
- (12) (義理)、(人情)と表現したのは、客観的・分析的に区別したものであり、特に対関係においては、両者が一体化し、論理的には、〈義理人情〉として成立しているのである(『武家義理物語』の〈義理〉も同様である)。
- (13) 近松世話浄瑠璃の第一作『曾根崎心中』(元禄十六年・1703)は、『心中天網島』(享保五年・1720)と、ほぼ同一の構造により劇作されている。しかし、両者を比較してみると、前者においては、お初徳兵衛の愛が前面に押し出され、しかもその愛が、華やいだ調子で描かれているのに対し、後者においては、小春治兵衛を取り巻く人間関係に重心が移動し、しかも二人の愛は、著しく沈鬱化している。
- (14) 赤穂事件に対する幕府裁定、公事方御定書の制定、相对済し令の発布、淀屋闕所事件、株仲間の結成等を指してのことである。  
赤穂裁定は、道徳的規範と政治的規範、法とが両立し得ない場合には、前者が後者に従属することを明確に示した事件である。
- (15) 徳川中期以降の〈義理・人情〉の、基本的構造を図式化したのが、図6である。

図6. 〈義理〉と〈人情〉の対立



- (16) 竹田出雲等『菅原伝授手習鑑』、奈河亀輔『伽羅先代萩』等が、典型的に表現している。
- (17) 九鬼周造『「いき」の構造』34ページ。
- (18) 為永春水『春色梅児誉美』『春色辰己園』等を参照。
- (19) 「いき」における意地を極度に昂揚させた、「伊達」を媒介に、〈義理人情〉

が成立し、一家・親分への忠誠と男の意地を貫ぬく、男と男の対関係の世界、これが、講談等により美化された、仁侠の世界である。そして、人情本の対関係を拡大し、面識関係にまで広げれば、落語等に描写された、下町庶民の〈義理人情〉の世界が成立するのである。

- (20) 大政奉還・王政復古により、政権は、徳川將軍から天皇へ移行した。天皇政権は、五箇条の誓文により、新政の基本方針を表明し、政体書を發布、中央政治機構を整備した。政府は、神仏分離・癩仏毀釈により、神道を国教化し、版籍奉還・癩藩置県により、封建制を廃止し、中央集権統一国家を成立させた。以後、政府は、官僚機構を改革・整備し、徴兵令を發布、近代的軍隊を樹立した。同時に、身分制を徹廃し、地租改正・秩禄処分を断行、富国強兵・殖産興業策により、経済の資本主義化を推進して行く。そして、文明開化・学制發布により、文化的にも、改革を進めて行った。

以上の諸改革により、その基礎を固めた近代天皇制国家は、自由民権運動を制圧し、「大日本帝国憲法」以下の諸法典を制定、「教育勅語」を發布し、確立されたのである。

- (21) この点を補うものとして、天皇巡幸、“御真影”の意味は大きい。  
 (22) 「内部生命論」等により、日本における自我成立の基礎を築いた北村透谷が、「徳川氏時代の平民思想」において、“粹”“侠”を、「『桂川』(吊歌)を評して情死に及ぶ」において、“情”を論じ、しかも、自ら死を選ばねばならなかったことにも注目しておきたい。  
 (23) 資本主義化が、国家政策として、政府により、“上から”推進されたために、明治前半においては、個人の私的利益の追求は、それ自体としては主張されなかった。しかし、民間資本が自立して行くのに従い、それは、拝金主義と出世主義一俗物根性一として、露になって行く。言うまでもなく、〈義理・人情〉は、そうしたものと対立するものであり、したがって、それに対する批判性の意義を有していることは間違いない。

資本主義化が顕著になって行く過渡期を表現する代表的作品が、尾崎紅葉『金色夜叉』と泉鏡花『婦系図』である。

- (24) 「日本労働総同盟」「日本農民組合」「全国水平社」の創立、日本共産党の結成等を指しての記述である。  
 (25) 『沓掛時次郎』は、昭和三年(1928)に執筆され、同年、沢田正二郎の新国劇によって上演され、翌四年に映画化された。最近では、四一年(1966)に東映で映画化されている。  
 (26) 上からの〈義理人情〉が、現実の社会関係と、その秩序維持、一〈義理〉を前提に、感情を制御することによって〈義理人情〉を成立させるのに対し、具体的な連帯関係と、そこにおける感情、一〈人情〉から出発し、そこに成立するのが下からの〈義理人情〉である。

なお、他の仁侠物と比較した長谷川伸作品の特徴に関しては、次の点が指摘されている。「第一に、この主人公たちは自分がヤクザであることを恥じている。第二に、弱いもの、うらぶれたものに対する同情心、それが正義感になっている。

第三に、主人公（ヤクザ者）の悩裡に描かれた美しい女性（母親）に対する思慕。そして、劇として進行するうちに＜ヤクザの掟＞が否定され、人間尊重が主張される（加太こうじ『日本のヤクザ』117ページ）。

(27) 流行歌で“ヤクザ”が歌われたのは、昭和四年の長谷川伸作詞『杵掛小唄』以後であるが、昭和十年頃には、『赤城の子守唄』『人生劇場』『妻恋道中』等々の仁俠物歌謡曲が氾濫した。

(28) 日本社会の、いわゆる「タコツボ社会」性である（丸山真男『日本の思想』岩波書店、中根千枝『タテ社会の人間関係』講談社等を参照）。

(29) 一九六十年代半ばから七十年へかけて、昭和三八年（1963）『関の弥太っぺ』、四一年『杵掛時次郎・遊俠一匹』の長谷川伸の股旅物や、三八年『人生劇場・飛車角』、四十年『明治遊俠伝・三代目襲名』、四三年『総長賭博』等、東映映画において仁俠映画が多数製作され、松竹映画においては、人情喜劇『男はつらいよ』シリーズが開始されている。

## 五．おわりに

以上見てきた様に、＜義理・人情＞が最高の美しさを発輝したのは、あくまでも、本質的な対関係における心情道徳、＜義理人情＞の形態においてであった。それは、極限においては、自己の生命の犠牲をも省みない、至高の献身であり、一種悲愴な美を表現し、それを見る者に、深い感銘を与える。そして、互いを深く知り合った人々の、面識関係における＜義理人情＞は、そこに生活を営む者に、情緒的安定感を与える。それ故、人々は、＜義理人情＞に、憧憬と郷愁の念を抱くのである。

しかし、現代において＜義理・人情＞の意義を主張することは、幻想を振り撒くに過ぎまい。＜義理・人情＞には、明瞭な限界がある。感覚的であり、少なくとも、直接接触する人間にしか発動されないからである。何らかの契機を媒介に、この、縦横、二重の限界を突破し、理性的に高次化し、媒介関係にまで拡張することができれば、あるいは、＜義理・人情＞の将来的可能性を主張することができるかも知れない。しかし、としても、人々に憧憬と郷愁の念を与えた＜義理人情＞は、いづれも、信頼関係の上に成立したものである。そして、現代社会における社会関係は、信頼関係として実存してはいない。全ての社会関係は、生産関係と国家に規定・制約され、現代におけるそれは、個的利害の総和を、ブルジョアジーの特殊的階級利害により総括したそれである。したがって、全ての社会関係がそれに規定・制約され、対関係・自我関係にさえ、それが侵透しているからである。

とすれば、私たちが唄わねばならないのは、〈義理・人情〉への賛歌でもなく、挽歌でもない。全ての社会関係が、信頼関係として成立するまでの、子守歌なのではあるまいか……。

<主要参考文献>

- 赤塚行雄『義理と人情』（1971）祥文社  
 有賀喜左衛門「ベネディクト『義理』の見解について」（1950）『有賀喜左衛門著作集Ⅳ』未来社、所収  
 ———「公と私—義理と人情」（1955）同上  
 家永三郎『日本道徳思想史』（1954）岩波書店  
 井上忠司『「世間体」の構造』（1977）日本放送出版協会  
 加太こうじ『日本のヤクザ』（1964）大和書房  
 川島武宜『義理』（1951）『思想』九月号、所収  
 ———『イデオロギーとしての家族制度』（1957）岩波書店  
 九鬼周造『「いき」の構造』（1930）岩波書店  
 斉藤正二『義理と人情』（1971）『日本を知る事典』社会思想社、所収  
 桜井庄太郎『恩と義理』（1960）アサヒ社  
 ———『名誉と恥辱』（1971）法政大学出版局  
 佐藤忠男「政治意識と生活感覚」（1960）『近代日本思想史講座Ⅲ』築摩書房、所収  
 ———『長谷川伸論』（1978）中央公論社  
 下出隼吉「義理に関する一考察」（1925）『下出隼吉遺稿』  
 守藤憲治『義理』（1941）甲鳥書院  
 津田左右吉『文学に現われたる我が国民思想の研究、三一平民文学の時代上』（1917）岩波書店  
 寺内礼二郎『歴史心理学への道』（1984）大日本図書  
 土居健郎『「甘え」の構造』（1971）弘文堂  
 中根千枝『適応の条件』（1972）講談社  
 日本人研究会編『日本人研究No.1』（1974）至誠堂  
 沼田健哉「義理と人情」（1974）『社会学評論』25巻1号所収  
 姫岡勤「義理の観念とその社会的基礎」（1944）『社会学研究—第一輯』高山書院、所収  
 福場保洲「『義理』に就ての二三の考察」（1927）『社会学雑誌』37号所収  
 古川哲史「義理」（1952）『日本社会民俗辞典』誠文堂新光社、所収  
 ベネディクト・R（長谷川松治訳）『菊と刀』（1946）社会思想社  
 源了円『義理と人情』（1969）中央公論社  
 安田三郎「義理について」（1974）『現代社会学』1巻1号所収  
 ———「統義理について」（1974）同上1巻2号所収

和歌森太郎「村の交際と義理」（1947）『日本民俗論』千代田書房，所収

（筆者の住所：〒190 立川市曙町1-3-13）