

「一体感」信仰の心理について

塹江清志, 松本吉生*

生産システム工学科

(1991年8月30日受理)

On the Psychology of the Faith of "the Feelings of Togetherness"

Kiyoshi HORIE, Yoshio MATSUMOTO

Department of Systems Engineering

(Received August 30, 1991)

The purpose of this paper is to examine the psychology of the faith of "the feelings of togetherness", as a basic psychological trait, in the mental structure of the Japanese. This is performed by discussing the theories regarding the psychological traits of the Japanese. These theories are those of "Jo" in Motoori, "Giri and Ninjo" in Minamoto, "Place" in Nakane, "Ajase Complex" in Okonogi, "Amae" in Doi, and "the Between human and human" in Kimura. From the above discussions, it is concluded that the basic psychological trait of the Japanese is the psychology of the faith of "the feelings of togetherness".

1. 目的

本論文の目的は、日本人の民族的精神構造として「一体感」信仰の心理」を同定することを目的とするものである。

2. 日本人の「民族的精神構造」としての「一体感」信仰の心理

2.1 「民族的精神構造」とは

「民族的精神構造」という言葉は、木村〔1〕のものであるが、「各民俗に固有の、あるいは、特徴的なものの見方、ものの考え方などの心理的特性」を指している言葉であると理解される。ユングの言葉で言えば(河合〔2〕)、「民族的無意識」を指すことになるとされる。「民族的無意識」とは、「各民族に特有な心理特性であり、その存在が普通の状態では意識されていないもの」である。民族的精神構造が、意識されているものなら、意識は人間の外的存在状況(時代状況、社会状況)によって規制されるので、それは変化することになるので、それは民族的固有性、あるいは、民族の特性を失うことになる。それゆえ、「それ」は、多分に「無意識的」なものであらねばならない。それゆえ、「民族的精神構造」

は、ユングの「民族的無意識」に相当するものであると考えるものである。

2.2 「一体感」信仰の心理」とは

「一体感」信仰の心理」とは、著者たちの言葉であるが、それは以下のようなものである。

「一体」とは、俗に言えば、われわれ日本人が日常生活の中で好んでよく使用する「心は1つ」という言葉によって示される意味である。すなわち、ある個人の「心的内容」・「心理状態」と他者の「それ」とが、一致、あるいは、同じである状態を指す。

そして、「一体感」とは、「一体」を意識的にせよ、無意識的にせよ感覚している心的状態・心理を指すのである。

さらに、「一体感」信仰の心理とは、ある個人が他者との人間関係において両者の間に「一体」、そして、「一体感」が存在する、存在しようということを意識的にせよ、無意識的にせよ、その存在に対する客観的証拠に基づかずに先験的に信じている、あるいは、信じたいという心的状態である。

2.3 日本人の「民族的精神構造」としての「一体感」信仰の心理

日本人に特徴的な、あるいは、固有な「行動」、「現象」

* 生産システム工学科 博士課程前期2年生

(例えば、第二次世界大戦において示された「特攻戦法」の背後には、日本人の「民族的精神構造」が存在することはいうまでもない。この「心理特性」に「動機づけられ」て、「行動」が発現する。この「民族的精神構造」の最も根源的・根底的なもの(「心理特性」)が「「一体感」信仰の心理」であることを明らかにすることが、本論文の目的である。

「一体感」信仰の心理が根源的・根底的な前提となつて、日本人的な行動の全てが発現され、そして、その心理を獲得、あるいは、確認することを志向して発現されるのであると考えるものである。

3. 方法

本論文においては、日本人の心理特性についての諸家の理論が、「一体感」信仰の心理を前提とすることによって初めて成立しうることを論証し、この心理を前提とすることによって初めて諸家の理論が相互に関連しうることを明らかにすることによって、日本人の「民族的精神構造」の根源的・根底的な心理特性としての「「一体感」信仰の心理」を明らかにするものである。

ここで取り上げられてる諸家の理論とは以下の著者による著書において示された理論である。

- 1) 源 了圓「義理と人情」
- 2) 中根千枝「タテ社会の人間関係」
- 3) 小此木啓吾「日本人の阿闍世コンプレックス」
- 4) 土居健郎「甘えの構造」
- 5) 木村 敏「人と人との間」

4. 諸家理論の検討

4. 1 本居宣長の「もののあはれ」論

源〔3〕における「義理と人情」についての考察による限り、日本人の精神構造についての理論が最初に構築されたのは、本居宣長の「もののあはれ」論においてである。源〔3〕による宣長の「もののあはれ」論に従えば、以下ようになる。

宣長が、「情」と書いて「こころ」と読ませていることから、情が心の中でも特に重要な位置、否、心の働きの核心ともいふべき役割を果たしていると考えていたことが分ると源〔3〕はいう。

この宣長の源〔3〕による理解に従う限り、日本人の心は情の働きのためにあることが分かる。また、日本人の精神構造において根源的な心理特性を宣長は情としているといえる。

「もののあはれ」とは、(1)物や事の心をわかまえ知る、(2)わかまえ知って、それぞれの物や事に応じて感ずる

という2つの心的作用より成立しているものであり、要する「知って」、「感じる」ことなのであり、「知」と「情」とが2つになった心の働きを指すのであると源〔3〕はいう。そして、さらにこの「もののあはれ」という心の働きにおいてより重要な中核的な働きをなすが、「感じる」という「情」の働きであると源〔3〕はいう。

「情」が物や事に触れて「感動する」ことによって生まれるのが「もののあはれ」であり、そして、この情が他者に向かって発動されるとき生起するのが「情け」であると源〔3〕はいう。とすれば、「情け」は、他者への「共感」(「同感」)である。さらに、「人情」とは、「人間性」、「人のこころ」の意味であると源〔3〕はいう。

以上が、源〔3〕の主張の要点をできる限り意を損わないように述べたものである。

これまでのことから、宣長が日本人の「心」(「精神構造」)を「情」として、換言すれば、情の働きをなすものとして把握していることが分かる。そして、情の働きとは、共感(同感)の働きであることが分かる。それゆえ、宣長においては、日本人の精神構造の根源的な心理特性が「情」であることが分かる。源〔3〕は、共感を empathy と sympathy との両方を含んだものとして捉えているが、上述のことから、「感じる」ことへ向けられた(を目的とした)「知る」こととして「もののあはれ」が捉えられていることからしても、この共感 sympathy により重みがかかったものとして、すなわち、「同感」として解することがより正確であると思う。empathy という語を日本語では「共感」と訳している。しかし、empathy という言葉そのものの正確な意味を考えると、この言葉は、「自」と「他」との「分離・断絶」を前提にして用いられている言葉であることが理解できる。それゆえ、empathy は決して「同感」の意を含まない。一方、日本人は共感という言葉と同感という意味で用いることが多い(瀬谷〔4〕)。それゆえ、日本人の共感という言葉は、英訳すれば、むしろ、sympathy となる。それゆえ、「情」の働きとは、「同感」の働きと理解すべきなのである。

前述のように、宣長においては、日本人の精神構造(心)の根源的な心理特性として情の働き、換言すれば、同感の働きが指摘されたといえる。

河合〔5〕は、昔話の深層心理学的考察において「浦島太郎」と「亀」との出会いとギリシャ神話におけるヘルメスと亀との出会いとを対比させ日本人の心の働きが「感じる」働きを中心とするのに対し、欧米人の心の働きが「意志する」働きを中心すると述べている。グリム童話に描かれた登場人物、とくに主人公の「心」と日

本人の昔話における「それ」とを対比させつつ今述べたようなことをいくつかの代表的な日本の昔話の深層心理学的分析を通じて河合〔5〕は指摘している。

亀との出会いにおいて、対象が「亀」であることを確認した、すなわち、「知った」だけで、それ以上の追求はせず、つまり、亀の真意を自ら主体的に探究せず、亀のいうままに、亀に「同感」し、誘われるままに「受動的」に竜宮城に行き、結果的には人生を棒にふる「心」の働きの中に日本人の心の働きが象徴的にみられるのである。

ヘルメスが、亀と出会い、対象が「亀」であることを確認した、「知った」瞬間に、即座に、主体的に自己の「意志を発動」し、亀に誘惑されるのではなく、「能動的」に亀を甘言をもって誘惑し、亀を殺し、甲らを利用して堅琴を作った「心」の働きの中に欧米人の心の働きが象徴的にみられると河合〔5〕はいう。

したがって、河合〔5〕によれば、「知って」→「同感する・感じる」という心の動き（まさに宣長の「もののはれ」の心の働き）が日本人の心で、「知って」→「意志する」という心の働きが欧米人の心ということになる。つまり、欧米人との対比でいえば、彼が「意志する」心であるのに対し、日本人の心は「感じる」心、つまり、「情」の心であるということになる。とすれば、源〔3〕による宣長の解釈と河合〔5〕の主張は一致し、日本人の心の中心的働きは、情の働き、すなわち、感じる働きであるといえる。

以上のことから、日本人の心の働きの中心的な働きを「情」、すなわち、「感じる」、「同意する」働きとすると、この働きが成立するためには、この働きが発動される以前に自己と「対象」との間で、前述したような「一体感」の心理、「一体感」信仰の心理が、前提されて（存在して）いることが必要である。ゆえに、「一体感」の心理、「一体感」信仰の心理が情を成立させる背景、基盤、換言すれば、より根源的、根底的な心理的であるとなる。

このことは、以下のようにも説明できる。

前述のように、河合〔5〕によれば、「知って」→「意志する」のではなく、「知って」→「感じる」のが日本人の心であるとなる。「知って」が、「意志する」につながらず、「感じる」に結合するための十分条件としては、主体の側において、主体と対象との間に「一体」を感覚している心的状態・心理、すなわち、「一体感」が存在している、存在しうる信じている心的状態、「一体感」信仰の心理が存在していて、「一体感」の確認、獲得を志向して働きかける心理が存在していることである。少なくとも、この「一体感」信仰の心理の存在を想定（仮定）するとき、「知って」は、「感じる」につながる

といえる。この意味で、「一体感」の心理、「一体感」信仰の心理は、「情」の心を成立させる基盤と考えられることができるので、この限りにおいてこの心理は情の心より根源的・根底的心理と考えることができる。

よって、宣長において日本人の精神構造の根源的心理特性とされた「情」とは「一体感」信仰の心理を前提にして成立する心理であると考えられるものである。

4. 2 源の「義理と人情」

源〔3〕は、「義理と人情」において、「義理・人情」を日本人の人間関係の根底的原理としている。そして、「それ」の発生、そして、変化の過程を歴史的に考察している。

彼は、宣長の「もののはれ」論にしたがって「人情」を解釈している。したがって、彼の「人情」についての見解は以下ようになる。

「人情」とは、「人間性」、「人のこころ」のことである。人として備えるべき「こころ」のことである。「こころ」とは「情」のことである。「情」とは「感じる」ことである。

そして、「情」が「一体感」の心理、「一体感」信仰の心理に基づいて成立することは前述した。このことと前述の源〔3〕の見解とから「人情」（をもつこと）とは、「一体感」信仰の心理に基づいて成立する、（他者の心理に）「感ずる」働きをする「情」の「こころ」（をもつこと）であるとなる。

日本人が、日本人らしく彼の抱いている「一体感」信仰の心理に基づいて諸々の自己の欲求を発動させるとき、その欲求の中核をなすのは「甘え」の欲求となるはずである。なぜならば、小此木〔6〕、土居〔7〕の理論による限り、日本人の根源的・根底的欲求は「甘え」の欲求だからである。この「甘え」の欲求を向けられた「他者」は、彼が日本人であるならば、日本人としての「人間性」をもっている、あるいは、「人間性」を強要されるので、「一体感」信仰の心理を発動させて、ということとは「情」の心を働かせて、「感じる」ことになる。ここにおいて、「甘え」が「人情」に依存するという木村〔1〕の主張が理解できる。また、「情」の心を働かせて「感じる」結果、行動において相手の甘えの欲求を何らかの形で充足させることになるのである。このとき彼は、俗にいう人情の持ち主とわれわれ日本人の社会で評価されるのである。

土居〔7〕は、「人情」の人間関係とは、当事者達の「甘え」が「無条件・無制限」に許容される人間関係であり、「義理」の「それは」は、「条件付・制限付」で許容される関係であるとしている。したがって、彼においては、義理と人情のいずれもが「甘え」との関係で捉え

られており、ということは同じ次元で捉えられており、両者の相異は量的相異として考えられているのである。

しかるに、源〔3〕においては、義理と人情とはそれぞれ別のものとして捉えられているのである。すなわち、「人情」とは前述のごとく、あくまでも、「人間性」、「人のこころ」のことである。それに対して、「義理」とは、歴史的には、他者の「信頼」に対する「呼応」という形で発生し、後に他者の「好意」に対する「返礼」という形¹²⁾に変容したものであると述べている。いずれの義理においても、義理が人間関係での「ルール」を示したものであることが分かる。したがって、義理と人情とがそれぞれ次元の異なる概念として捉えられていることが分かる。

「呼応」にしても、「返礼」にしても、いずれの場合にも当事者たちの関係が、「断絶」・「分離」したものであれば、生起しえないことが分かる。一方の「働きかけ」に対して他方からの「応答」がなされるためには、この関係が結合的なものでなければならぬと考えられる。それゆえ、「一体感」信仰の心理の存在を想定するとき、「呼応」、「返礼」が成立すると考えられるので、義理の成立の前提として「一体感」信仰の心理の存在を考慮することができる。

一方、木村〔1〕は、「義理」と「人情」とを表裏一体のものと考えている。欧米人にとって、神の掟は人間社会の「道徳」となっており、「道徳」は当然「守る」「義務」がある。したがって、「道徳」と「義務」とは表裏一体のものであると云う。日本人にとっての「道徳」は「人情」であり、当然「人情」を「守る」「義務」があるのであり、この「義務」が「義理」なのであると云う。著者達もこの木村〔1〕の説に同意するものである。なぜならば、「一体感」信仰の心理の存在を前提にするならば、「人情」は自動的に成立し、かつ、それは遂行される（守られる）ので、同時に「義理」も成立するからである。ゆえに、「義理」と「人情」とは「一体」のものであると考えられるのである。

しかし、今日、日本の社会で日常的に使用されている「義理」という言葉の意味は、土居〔7〕におけるように「人情」と対立・対置させられる。源〔3〕の用法では、「暖かい義理」と「冷たい義理」との2つの「義理」の後者の「義理」が今日での「義理」になっているのである。義理と人情とはあくまでも一体のものであるから、「暖かい義理」と「冷たい義理」とは換言すれば、「暖かい人情」と「冷たい人情」ということと全く同じなのである。「人情」が「暖かい（存在する）」ならば、「義理」も「暖かい（存在する）」のである。「一体感」信仰の心理が存在しないのに、それが存在するかのよう強要されるとき、「冷たい人情」となり、自動的に

「冷たい義理」が発生するのである。日本人同士の間で昔（江戸時代前半以前）のように「一体感」信仰の心理が強く存在しなくなったとき今日の「義理（冷たい義理）」が成立したのである。

4. 3 中根の「タテ社会の人間関係」

中根〔8〕の「タテ社会の人間関係」において述べられている日本人の人間関係についての理論を検討するとき、「場」を重視するという日本人の「心理」を彼女が理論構築の原点にしていることが分かる。すなわち、日本人が自己の所属する集団・組織、居住する地域である「場」を重視し、場によって形成された集団を自己の所有する「資格」（の「類似性」、「共通性」）によって形成された集団よりも重視するという心理を原点として理論が構築されている。

この「場」の重視の心理から、3つの日本人の特色といえる現象が演繹的に説明されている。「全面的参加」、「直接々触の人間関係」、「タテ組織」の3つの現象がある。この3つの現象の各々からさらに演繹的に日本人の社会における特色とされている現象（たとえば、「年功序列制」、「企業別組合」など）が説明されている。

この中根〔8〕の理論において著者が問題としたいことは、「場」の重視の心理と「直接々触の人間関係」の様式（彼女はこの人間関係の様式を日本人の人間関係の根底的規制原理であるとしている）の関係である。彼女は、いうまでもなく、前者を「原因」とし、後者を「結果」としているが、この因果関係は逆であると著者は考える。すなわち、「直接々触の人間関係」が原因で「場」の重視の心理が結果であるとすべきであると考える。理由は以下のとおりである。

(1)「場」の重視を原点とするならば、このことがなぜ原点になるかについての説明が必要であるが、その説明が何らなされていないこと。

(2)「場」の重視の心理を「直接々触の人間関係」の結果として説明（導出）できること。

(3)因果関係を逆にしても、彼女の理論体系のなかでの他の部分に何らかの矛盾・支障・混乱が生起しないこと。

(4)発生の時点においては、単に「物理的」行動領域でしかない「場」が、個人の「精神的・心理的」行動領域として機能するに至るまでに変化・発達・発展するところに場の概念を日本人の人間関係の理論に導入する意義がある。場の変化は、当然自然には生起しない。物理的な場は、人間が自然に手を加えない限り、自然が変化しないように、人間が人為的に加工しない限り変化しない。

「場」に存在する人間達の活動、具体的には人間同士の関係の生成・発展に介在されて初めて心理的な「場」になりうるのである。したがって、「場」の重視は、あ

くまでも人間関係の生成の「結果」なのであり、「原因」は、人間関係を生成せしめる何らかの要因なのである。ここでの「直接々触の人間関係」様式とは正にその原因たりうるのである。なぜならば、この人間関係の様式によってしか「資格」の差を内包する「場」の人間集団の中で「人間関係」を発生させることができないからである。

以上のことから、著者達は、中根〔8〕の理論の原点として「直接々触の人間関係」を考えるものである。このとき、「場」の重視の心理の場合と同じく、その背景・成立基盤が直ちに問われるが、その背景こそ正に前述の日本人の「一体感」信仰の心理なのである。この心理を日本人の根源的・根底的心理特性として認めるならば、「人」と「人」との「間」に何ら「介在物・媒介物、より具体的には、資格・好み」の類似性・共通性を置かずに「接触」する（できる）という「人間関係」、すなわち、「直接々触の人間関係」様式が直ちにここから導出できるのである。

「一体感」が不在であるがゆえに、換言すれば、「不信感」、「断絶感」の存在ゆえに、それを人工的に「止揚」すべく、「それ」を「補償」するものとして「資格」を「介在」させて「資格」による「人間関係」、すなわち、「間接々触の人間関係」ともいふべき「人間関係様式」が欧米人の人間関係様式となるのである。

以上のことから、日本人の「一体感」信仰の心理を前提として中根〔8〕の理論の「原点」ともいふべき「直接々触の人間関係」が結果として成立しうるということが理解されたと云える。

4. 4 小此木の「日本人の阿闍世コンプレックス」

小此木〔6〕は、日本人の心理の根底において存在するのが「阿闍世コンプレックス」という心理特性であると主張し、欧米人の場合は「エディプス (Oedipus)・コンプレックス」であるとしている。「阿闍世コンプレックス」の心的プロセスにおける心的内容 (要素) をその時間的生起順に沿って要約すると以下ようになる。

- (1) 王舎城の王子である「阿闍世」の母「韋堤希」に対する「甘え」
- (2) 「甘え」の母による拒否 (母への幻滅)
- (3) 「母」への「怨み」 (母に対する殺意)
- (4) 母への罪悪感 (母に対して殺意を抱いていたことによる) とそれに基づく阿闍世の病氣 (流注)
- (5) 母の阿闍世に対する「受容」 (阿闍世の病氣に対する母の献身的な看病の中に示された阿闍世に対する「ゆるし」)
- (6) 阿闍世の母に対する「罪悪感」
- (7) 阿闍世の母に対する「受容」 (「ゆるし」)

(8) 母子相互の「一体感」の回復

以上の心的メカニズムを単純に図式化すると以下のよう心理プロセスとなる。

「甘え」→「拒否」→「怨み」→「罪悪感」→「受容」→「罪悪感」→「受容」→「一体感」

この心的プロセスを要約すると、「甘え」→「受容」→「罪悪感」→「受容」→「一体感」となると小此木〔6〕はいう。この心的プロセスを「日本的マゾヒズム」と小此木〔6〕はよび、全ての日本人、及び、日本人同士の間関係の根底において存在する心理であると主張している。

そして、小此木〔6〕自身言及しているが、この日本のマゾヒズムのメカニズムを始動させる「甘え」を成立させるものは、「甘え」を発動させる側 (人間) の他者に対する「一体感」であるという。そして、日本のマゾヒズムの心的プロセスにおける「相互受容」結果として生起・成立する「一体感」こそ日本のマゾヒズムが発動される「目標」であると小此木〔6〕はいう。

とすれば、前述の定義から、「一体感」信仰の心理が日本のマゾヒズムを発動させる根底的・根源的、そして、原因としての心理であるといえる。したがって、この心理が日本人の心理のより根源的・根底的心理であることを「日本的マゾヒズム」においても確認できたといえるのである。

小此木〔6〕に従って、日本のマゾヒズムを日本人の根底的心理として認めるならば、この心理の発動によって最終的に獲得される、あるいは、上述の如く日本のマゾヒズムが発動されるにあたって目標とされた「一体感」こそ日本人にとって最も望まれるものであるといえる。この意味で最も価値あるものと考えられる。土居〔7〕によれば、「甘え」に日本人は至上価値を置くことであるが、とすれば、「甘え」が「受容」されることは日本人にとって最も価値あることになる。「甘え」が「受容」されることは「日本のマゾヒズム」のメカニズムにおいては「一体感」の成立を意味する。とすれば、日本人は「一体感」を最も価値あるものと考えてるといえる。

歴史的にみて聖徳太子以来日本人、日本の社会は、「和」を集団、社会の維持・運営の最重要な原理としてきた。そして、現在もそうである (現在、日本の社会に存在する経営体・企業体において「和」を運営の最重要原理としていないものはないといっていいほどである。) 「和」とは、「協調の精神」であると考えれば、それは「一体感」によって生成されると考えられるので、この意味で日本人は「一体感」を最も価値あるものと考えているといえる。

4. 5 土居健郎の「甘えの構造」

土居〔7〕が、「甘えの構造」において、日本人の心理の根源的なものとして「甘え」の心理を指摘したことはあまりにも有名である。そして、彼は「甘え」こそ、「甘え」が可能な状況こそわれわれ日本人が最も価値あるものとして民族全体として古来より歴史的に追求してきたとしている。このことの具体的な事実として、彼は仏教伝来時における「受容」をめぐるの政治的闘争、幕末における「黒船来航」をめぐるの「開国」をめぐるの国を二分しての対立・闘争、そして、ポツダム宣言の「受諾」をめぐる支配者層の「国体護持」についての論争を指摘し、いずれの場合も「甘え」の心理を維持・保存・存続させることをめぐるの争いであり、その結果、「甘え」の心理は維持されたとしている。そして、このことから、彼は日本人は「甘え」を最も重視し、価値あるものと考えていると主張しているのである。

土居〔7〕は、「義理・人情」を日本人の人間関係の規制原理であるとし、それが「甘え」の心理を基盤として成立しているのもであると論じている。この土居〔7〕の理論について木村〔1〕は、以下の2つの点を指摘しているが、「甘え」の理論自体にとっては重要であるので述べておきたい。

第1の点は、土居〔7〕が、「甘え」を「依存欲求」そのものと解しているのに対して、木村〔1〕は、「語義」から解しても「甘え」とは「依存欲求」がすでに充足されている（あるいは、充足されていると考えている）状況で成立する「勝手気ままにふるまう」という状態を指すのであって、決して「依存欲求」そのものではないと述べている。

とすれば、「甘え」の心理は「依存」の成立を前提として成立することになる。依存が成立するためには、他者に対する「一体感」が依存する側において成立していなければならない。換言すれば、本論文での言葉の用い方からすれば、依存する側において「一体感」信仰の心理が存在していなければならない。ゆえに、「甘え」の心理は、その成立の根底に「一体感」信仰の心理を存在させているといえる。

第2の点は、土居〔7〕が、「人情」の中心的感情は「甘え」であるとしているのに対して、木村〔1〕は、「甘え」が「人情」に「依存している（もたれている）」と主張していることである。前述したように、「人情」とは、あくまでも、始源的には他者の心を「知って、感じる」心の働きのことであり、このとき他者の心が「甘え」の心であるとき（土居〔7〕によれば、日本人の心は「甘え」の心であるから、多くの場合そうなるわけであるが）、その「甘え」の心を「人情」は許容することになる。したがって、「人情」が「甘え」の心そのもの

であるかのように受けとられる土居〔7〕の表現は妥当でなく、木村〔1〕の表現の方がより正確であると著者達は考えるものである。

4. 6 木村 敏の「人と人との間」

木村〔1〕は、「人と人との間」において、日本人の精神構造についての理論を展開している。日本人の人間関係については、土居〔7〕の理論を援用して「義理・人情」をその規制原理としている。

木村〔1〕は、欧米人においては、「道徳」を守ることとは人間としての「義務」であり、「道徳」は「神」より発生するとし、日本人においては、「道徳」=「人情」、「義務」=「義理」であると述べている。道徳が人倫であるように、人情は日本人においては、人間として存在するための人倫であるとしている。そして、この人倫たる人情は、日本人が自己の存在基盤を「人と人との「間」」においていることによって発生すると述べている。したがって、日本人の根源的・根底的心理特性は、木村〔1〕においては、自己の存在基盤を「人と人との「間」」におくという「心理」であることになる。

この人と人との間に自己の存在基盤を置くという心理が成立するためには、「一体感」信仰の心理が前提条件として存在しなければならない。なぜならば、この心理があればこそ、個人は、他者との「間」に制約されて自己の存在の「在り方」を決定すると考えられるからである。ゆえに、「人と人との「間」」に自己の存在基盤を置くという心理の根底には、「一体感」信仰の心理が存在すると考えられるのである。

5. 結 論

以上のことから、諸家の主張する日本人の心理特性である「情」（宣長〔源〔3〕〕）、「義理と人情」（源〔3〕）、「場」（中根〔8〕）、「日本のマゾヒズム」（小此木〔6〕）、「甘え」（土居〔7〕）、「人と人との間」（木村〔1〕）のいずれもが、日本人の「一体感」信仰の心理とでもよぶべき心理特性を前提（原因）として成立していることが分かる。それゆえ、この「一体感」信仰の心理は、日本人の根源的・根底的心理特性であるといえる。したがって、この限りにおいて、この心理特性によって諸家の主張する日本人の心理特性を統一的に理解することができる。

すなわち、以下のように理解できる。

(1)日本人の「一体感」信仰の心理によって、「個」の存在に先立って「関係」が優先し、その結果、「人と人との間」（木村〔1〕）の個人の在り方への拘束性が成立する。

(2)「関係」（「間」）を構成する成員の1人の「甘え」

が発動される時、「一体感」信仰の心理の存在ゆえに、それを維持・保存すべく、この「甘え」は他の成員によって「受容」されねばならない(小此木〔9〕, 土居〔7〕)。この「甘え」・「受容」は、成員間で「相互的」となる。でなければ、「一体感」信仰の心理が崩壊する。

(3)「甘え」が、自己の心理を他者に「感じて」もらいたい、すなわち、「同感」、「同情」してもらいたいという「欲求」として発現されるとき、他者の心に「情」(宣長)、「人情」(源〔7〕)を求めることになる。また、「甘え」が、自己の「資格」の有無に関係なく、他者との接触を求めるという「直接々触的人間関係」(中根〔8〕)志向としても現れるものである。

参考文献

- 〔1〕 木村 敏：「人と人との間」, 弘文堂, 1972
- 〔2〕 河合隼雄：「ユング心理学入門」, 培風館, 1967
- 〔3〕 源 了圓：「義理と人情」, 中央公論社, 1969
- 〔4〕 瀬谷正敏：「対人関係の心理」, 培風館, 1977
- 〔5〕 河合隼雄：「昔話と日本人の心」, 岩波書店, 1982
- 〔6〕 小此木啓吾：「日本人の阿闍世コンプレックス」, 中央公論社, 1982
- 〔7〕 土居健郎：「甘えの構造」, 弘文堂, 1971
- 〔8〕 中根千枝：「タテ社会の人間関係」, 講談社, 1967