

日本文化の母性的傾向の風土性

阿 部 一

要 旨

日本文化には、心理学や宗教学の観点から母性的な特徴があると指摘されてきた。それは、他者との一体感を求め、場の平衡状態を維持しようとする傾向である。本稿では、この特徴がどのように成立し、日本の文化的伝統に織り込まれ、受け継がれてきたのかを、環境と人間集団の関係である風土の観点から明らかにした。文化とコミュニケーション行為は一体であるため、文化の特徴は、コミュニケーションの「かまえ」という観点からとらえられる。古代日本人のかまえは、モンsoonアジアの風土に根差した母性優位の家族システムにおいて生まれた「場志向・共感型」の母性的かまえである。このかまえに適応した言語である日本語は、「述語中心」「文脈的」「話題優位型」の構造と、自然との一体感を反映する語彙をもち、そのやりとりを通じてかまえは家族内で親から子へと受け継がれた。さらに、自然という場に目を向け、それと共感的にかかわる中から歌が生まれ、それが日本の文芸の中核となることで、母性的かまえは家族システムの外部においても文化的に支えられることになった。したがって、日本文化の母性的傾向の起源はモンsoonアジアの風土性にあり、その傾向は「環境」「かまえ」「ことば」の安定的な三項関係に支えられ継承されてきたと考えられる。

I はじめに

日本文化の特徴については、これまで多くの論考が積み重ねられてきた。それは、日本文化論の多さこそ日本文化の特徴のひとつと言えるほどである。その中でも繰り返し指摘されてきたのが、日本文化に見られる「母性的」な傾向である。それはおもに、精神医学や心理学の観点から論じられてきた。代表的な論考としては、以下のようなものが挙げられる。

精神医学者の土居健郎^{たけお} (1920～2009) は『「甘え」の構造』(1971年)で、日本人の精神構造、ひいては日本の社会構造を理解するための鍵概念として「甘え」を取り上げた。「甘え」とは、「相手との一体感をもとめること」である⁽¹⁾。そして、その原型は、「乳児の精神がある程度発達して、母親が自分とは別の存在であることを知覚した後に、その母親を求めること」にあると指摘している⁽²⁾。甘えの心理は情緒的に自他一致の状態をかもしだすものであることから、日本の思考様式は非論理的・閉鎖的・私的なものである一方、無差別な平等を尊ぶものであると論じている⁽³⁾。

心理学者の河合隼雄^{はやお} (1928～2007) は、『母性社会日本の病理』(1976年)で、登校拒否症や対人恐怖症の増加を日本文化が「母性文化」であるという観点から説明している。日本は「包含する」機能として示される母性原理の強い国であり、登校拒否症の子どもたちは、すべてを包み込む母なる力に呑み込まれている。また、母性原理に基づく倫理観は、母のもとでの子どもたちの絶対的平等に価値

をおくもの、すなわち「場」の平衡状態の維持に最も高い倫理性を与えるものであり、対人恐怖症とはそのような日本の場の破壊への恐怖なのだとして述べている⁽⁴⁾。

精神医学者の小此木啓吾（1930～2003）は、『日本人の阿闍世コンプレックス』（1982年）で、日本人最初の精神分析医である古沢平作（1897～1968）がフロイトに提出した「阿闍世コンプレックス」の論文に基づき、日本人の心的特性について解き明かした。阿闍世は、仏典中に登場する古代インドの王子であり、出生時に母に殺されそうになった怨みから母殺しを企てるものの、罪悪感から悪病に苦しみ、それを母に看病してもらうことで、互いをゆるしあう。この物語をふまえた概念である阿闍世コンプレックスとは、「日本的な一体感＝甘えとその相互性」「日本的な怨みとマゾヒズム」「日本的なゆるしと罪意識」という三つの構成要素からなる心理構造である。一体感（甘え）への背反は怨みの対象となるが、その相手をゆるすことで互いの一体感が回復される。これは、「罪に対してそれを罰し、償わせる」という父性原理と対照的な、「罪をゆるし、ゆるされる」という母性原理のあらわれとしての社会的規制原理である⁽⁵⁾。

これらの精神分析・心理学的な観点から明らかにされた日本人の心的な特徴をまとめると、「他者との一体感を求め、場の平衡状態を維持しようとする傾向」としてとらえることができる。それは、日本の宗教のありかたにも反映されている。宗教学者の松本滋（1933～2010）は『父性的宗教 母性的宗教』（1987年）で、父性的権威と結びついた「父性的宗教」に対して、日本では母親との原初的一体感の中で形成される「基本的信頼感」（エリク・H・エリクソン）⁽⁶⁾に基づく「母性的宗教」が優位であると述べている。具体的には、女神アマテラス（天照大御神）の神格に、日本文化の母性的な価値志向を見てとることができる。日本神話で最も重要な神であるアマテラスは、怒る神や罰する神ではなく、許し包容する神である。この神のイメージが日本の宗教伝統において受け継がれているというのである⁽⁷⁾。

ただし、河合隼雄が指摘するように、アマテラスをそのまま母性原理の顕現と解釈するには難点がある⁽⁸⁾。まして、日本の伝統的民俗宗教の基層にアマテラスのイメージが「ずっと脈打って流れている」⁽⁹⁾ということ論証するのは難しい。明らかなのは、日本に母性的な宗教の伝統があるということである。日本の民俗宗教の神々（ウチの祖先神である氏神や、自然の生命力を神格化した田の神、山の神など）は、人間の祈りに応えて恵みを与えてくれる一方で、機嫌を損ねると災いをもたらす。それらは、人間の「甘え」に応えてくれる一方で、過ちに対しては怨みによる災いをもたらすのである。しかし、その災いに耐え忍ぶ人間の姿が神々に罪悪感を生じさせ、ついには過ちをゆるしてくれることを日本人は信じている。小此木啓吾の言葉を借りると、日本の神々は、「そのゆるしを通してお互いの一体感を回復しようとする、日本的な母の心理」⁽¹⁰⁾をもつものである。すなわち、日本の神々は「自他一体の微妙な相互性」⁽¹¹⁾のもとにある母性的な神であり、強力な権威をもって規範を示す父性的な神とは異なるのである。

以上のような、現代日本人の精神構造や心的特性に見られ、宗教伝統にも色濃く反映されている日本文化の母性的傾向とは、どのようにして生まれ、受け継がれてきたのだろうか。日本文化の母性的傾向についての指摘は、上述のように碩学によって繰り返しなされてきた。ところが、その起源につ

いての考察にはほとんど手がつけられていない。その理由としては、文化現象の起源を考える場合にその文化の土台というべき環境との関係が無視することができないものの、安易に環境を原因と措定すると環境決定論の誹りを受けるということが挙げられる。しかし、母性的傾向という現象の原因や要因を解明せずに、日本文化とはどういうものかという問いに答えたことにはならない。本稿では、「環境と人間集団の関係」と定義される風土⁽¹²⁾の観点から、文化の母体でもあり媒体でもある家族システムと言語のあり方を手掛かりとして、日本文化の母性的傾向の起源を明らかにする。それは同時に、母性的傾向がどのように受け継がれてきたのかを解明することにもつながるであろう。

II コミュニケーションの「かまえ」

日本文化の母性的傾向の原因や要因を探ろうとする場合、「そもそも文化とは何か」という問いを避けるわけにはいかない。文化には、言語・宗教・芸術・慣習などさまざまな要素が含まれるため、ある文化の本質的な特色について語るためには、文化をどのようなものとしてとらえているのかをあらかじめ示しておく必要がある。言語や宗教といった文化の諸要素を成り立たせているのは、人間のコミュニケーション行為である。したがって、コミュニケーションという観点から文化を根底的にとらえ直すことができると考えられる。ここでコミュニケーションとは、相手との意味・感情のやりとりである⁽¹³⁾。意味のやりとりとは、相手が伝えようとしていることを理解したり、自分が伝えたいことを相手に理解してもらおうとしたりすることである。感情のやりとりとは、相手を感じているであろうことを感じ取ったり、自分が感じていることを相手に感じ取ってもらおうとしたりすることである。

「世界」を、あらゆる「もの・こと」の総体と定義すると、世界の内部におけるコミュニケーションのネットワークの総体を「社会」と呼ぶことができる。世界から社会を除いた「もの・こと」が「自然」である。自然の「もの・こと」は、人間とはかかわりなく自己生成する。したがって、原理的に自然は、コミュニケーションの対象とはなりえない。しかし、人間はこのような自然に対してもコミュニケーションをとろうとする。その手段が、メトニミー（換喩）やメタファー（隠喩）といった比喩である。メトニミーは、近接の関係に基づく比喩である。自然は、そのありかたやはたらきと近接の関係にあると思われるものによってたとえられてきた。たとえば、いくつもの支流をもち、曲がりくねって流れ、しばしば洪水を繰り返す荒々しい川が、いくつものからだをもち、曲がりくねりながら動く、荒々しい蛇やまたのおろち（八岐大蛇）にたとえられたりした。一方、メタファーは、異種の物事の間に等価の関係を設定する比喩である。自然は、社会という異種の「もの・こと」によってもたとえられてきた。たとえば、男神（イザナギ）と女神（イザナミ）が交わって次々と島を生んだと言う国生みの神話は、鳥々からなる日本列島の自然を人間社会のありかたでたとえている。

このように、社会と自然との関係や社会そのものを成り立たせているのは、コミュニケーションである。そして、コミュニケーションを支えているのが、言語・宗教・芸術・慣習といった多様な要素からなる文化である。この観点から言えば、文化はコミュニケーション行為において利用される「知のストック」（ユルゲン・ハーバーマス）⁽¹⁴⁾とすることができる。一方で、文化の諸要素自体がコミュニケーション行為によって支えられている。言語も宗教も芸術も、コミュニケーション行為のないと

ころに存在することはできない。すなわち、文化はコミュニケーション行為を支え、コミュニケーション行為は文化を支えている。つまり、文化はコミュニケーション行為と一体であり、コミュニケーションのありかたが文化の特色を形作っていると考えられる。

そこで、文化を特色づけるコミュニケーションのありかたを考察するために、「かまえ」という用語を用いることにする。「かまえ」は、「認知・行為の志向と型」と定義される。コミュニケーションのかまえとは、「意味・感情のやりとりにおける志向と型」である。コミュニケーション行為において、われわれはつねに何らかの「もの・こと」に意識を向けている（志向）。そして、一定の仕方（型）で相手にはたらきかけたり反応したりする。かまへの最も基本的かつ重要なものは、幼児期に家族内での親子のコミュニケーションによって身につくかまえである。家族のありかた（家族システム）は、生業と密接に関係しており、伝統的な生業の中心は農牧業であった。そして農牧業は、環境（自然）との密接な関係性の中で成立し、受け継がれてきた。環境と人間集団との関係である「風土」において成立した農牧業を生業とする家族システムの中で、コミュニケーションのかまえが成立し、その風土の中で継承されてきたのである。

地中海性気候の西南アジアは、農牧業の最古の起源地である。地中海性気候は、夏の乾燥と冬の雨が特徴である。乾季があるため森林が発達せず、草原が広がっており、群れを作る草食性の有蹄類（羊、山羊、牛、馬）が生息していた。群れには序列性があるため、人間が序列の頂点に立つことで効率よく支配することができた⁽¹⁵⁾。冬雨により一気に成長して実をつける一年生の麦類や豆類が群生しており、栽培作物となった。これらは定住地の周囲で栽培されたため、羊や山羊の群れが大きくなると、畑から離れた草原に日帰りの放牧をしなければならなかった。この放牧が、家畜に対するさまざまな介助技法を発達させ、群れのリーダーとしての父は、牧夫として計画的な間引きなど、家畜の母子関係を制御した⁽¹⁶⁾。それは家庭内の母子関係の統制とも重なり合うものであり、父は息子を母から切り離し、日帰り放牧に連れ出して、家畜の管理技法を教えた。このように、父が家畜／家族を管理・統制する権威ある存在となることで、父性優位の家族システムが成立した。一方、日本列島を含むモンスーンアジアでは、夏の季節風が山地にぶつかって大量の雨を降らせる温暖湿潤気候のもとで、稲作が農牧業の中心となってきた。多雨であるため、山は森に覆われ、大型草食動物の群れが存在せず、牧畜は発達しなかった。無畜稲作は、水が容易かつ安定的に利用できる場所ならば、家族により小規模に営むことができる。男性が主役となるような力仕事は少なく、家族を指揮・監督する必要もないため、父が母子の心理的密着関係を無理に切断することがない。そのため、母親の影響力の強い母性優位の家族システムが成立した。

父性優位の家族内では、父とのコミュニケーションにより培われるかまえ、母性優位の家族内では母とのコミュニケーションにより培われるかまえが優勢となる。それぞれのかまへの志向と型は、男性と女性の脳の機能的特徴に根ざしていると考えられる。心理学者サイモン・バロン＝コーエンによれば、男性型の脳はシステム化する傾向が強く、女性型の脳は共感する傾向が優位である。システム化とは「システムを分析、検討し、システムのパターンを支配する隠れた規則を探り出そうとする衝動や、システムを構築しようとする傾向」である。ここでいうシステムとは、インプットに対して「～

すれば…になる」という規則に従ってアウトプットを生じるものことである⁽¹⁷⁾。システムとは物(要素)同士の結びつきであり、システム化において必要なのは個々の物に目を向け、その動きや形状をしっかりと把握することである。そのため、男性は、与えられた物が別の方向から見るとどのように見えるかを想像する心的回転の課題が女性よりも明らかに得意である⁽¹⁸⁾。父親は、子ども、とりわけ息子に対して、物に注意を向け、それらのシステムとしての結びつきを分析する能力が高まるように育てる。したがって、そのかまえは「物志向」で「分析型」である。これを父性的かまえと呼ぶことができる。一方、共感とは「ほかの誰かが何を感じ、何を考えているかを知り、さらにそれに対応して適切な感情を催す傾向」である⁽¹⁹⁾。共感する能力は、まわりへの知覚的識別能力が高いほど発揮できる。そのため、女性は、対象をすばやく比較する能力(知覚速度)及び表情や身振りの読み取りにおいて男性よりもすぐれている⁽²⁰⁾。また、一定の配列内における物体の位置を記憶するのも一般的に女性の方が得意である⁽²¹⁾。これは、環境を事態・状況として包括的にとらえる傾向が強いことを意味している。言い換えれば、環境を構成する物と場のうち、場を志向する傾向が強い。したがって、そのかまえは、「場志向」で「共感型」である。これを母性的かまえと呼ぶことができる。母性優位の家族システムでは、場に注意を払い、共感する能力を伸ばすようなしつけや教育が行われる。まわりに気を配り、迷惑をかけず、場のみんなと仲良くすることが求められるのである。

男性型の脳の機能的特徴に根ざす「物志向・分析型」のかまえは男性だけの属性ではなく、女性にも見られる。女性型の脳と結び付いている「場志向・共感型」のかまえも同様であり、男性も共有している。ただ、わずかに男性においては前者が優位、女性においては後者が優位というにすぎない。父性優位の家族内では、父親の権威のもとで父性的かまえが重視されるため、娘であっても物志向・分析型のかまえが優先され、母性優位の家族では、母子関係が密接であるため、息子であっても場志向・共感型のかまえが強化される。日本においては、古代から母性優位の家族システムが見られた。古代日本の家族システムは、^{アルカイック}トッドが家族システムの古代的形態と見なす「一時的同居を伴う核家族」⁽²²⁾であり、その一時的同居は母(妻)方居住に屈折していた。これは東南アジアで現在も広く見られる母親中心的な核家族である⁽²³⁾。財産は分割相続されるが、母と娘のつながりが強く、娘が母親の代わりをするようになるため、親と最後まで同居する娘が土地を譲り受け、息子は動産を相続する傾向が見られる⁽²⁴⁾。土地を受け継いだ女性のもとに男性が通う通い婚がみられ、場合によっては妻方での妻の親との同居をはさんで、夫婦単独の居住に落ち着く。このような家族システムは、無畜稲作の小農経営にプラスのフィードバックをもたらした。父・母・子が互いに細かく気配りをして安定的な協力関係が保持されることは、生業の安定化を意味した。また、場に対する知覚的な識別能力を重視する傾向は、周囲の環境や作物の変化を敏感に察知することにつながった。

Ⅲ 「かまえ」と「ことば」

コミュニケーションのかまえは、家族内で子へと受け継がれる。その継承の具体的局面で用いられるのは、母語である。母親の第一言語である母語による対話や指導を通じて、コミュニケーションにおいて何に目を向け、それとどのようなかかわりをもつべきかが、子に示される。そのため、かまえ

と言語は密接な関係をもつ。インド・ヨーロッパ語族に属する西洋の言語は、父性的なかまえに適応した構造をもち、東アジアの言語である日本語、中国語、朝鮮語（韓国語）は、母性的なかまえに適応した構造をもつのである。

日本語学者の金谷武洋の論考によれば、西洋の言語の基本文型は、英語や仏語を例に挙げると、以下の特徴をもつ⁽²⁵⁾。

- (1) 基本文すべてに主語がある。
- (2) 基本文すべてに動詞がある。つまり英仏語の基本文はすべて動詞文である。
- (3) 他動詞文は必ず目的語をもつ。

これは、動作主としての主語と、その動作としての述語の組み合わせが必須であり、他動詞ならば、その後に動作を受ける被動者がくることで「動作主－動作－被動者」⁽²⁶⁾という構造をもつということである。このように、西洋の言語は基本的に主語を必要とし、主語と動詞を切り離すことができない。そのため、西洋の言語は「主語優位型」の言語といえることができる⁽²⁷⁾。主語は動作主であるから、主語優位型の言語においては、動作の対象となるものに注意が向けられる。子育てにおける親子のコミュニケーションを見ても、西洋の親は子どもに対して、対象物を指差し、名前を教え、その属性について説明することが多い。このような会話を通じて、子どもは属性を共有する対象物のカテゴリーを習得する。また、物の属性に目を向けて、別のカテゴリーを作ることができるようになる⁽²⁸⁾。これは、父性的な「物志向・分析型」のかまえによるコミュニケーションにほかならない。

一方、東アジアの言語（日本語、中国語、朝鮮語）には、主語の概念は不要である。これらの言語の構文は述語中心であり、述語だけで基本文として独立している。金谷によれば、日本語の場合、基本文は以下の三つである⁽²⁹⁾。

- (1) 名詞文（例：赤ん坊だ）
- (2) 形容詞文（例：愛らしい）
- (3) 動詞文（例：泣いた）

述語が中心であるため、動作主が誰であるかとか、動作の対象は何であるかといった情報は、基本的にその場の状況から読み取らなければならない。したがって、東アジアの言語は非常に「文脈的」である。文は、その場の「話題」に即して理解される。文の中には話題が提示されるべき位置があり、一般にそれは文頭である。そのため、東アジアの言語は「話題優位型」の言語と呼ばれる⁽³⁰⁾。金谷が挙げている例文⁽³¹⁾を用いると、「天気がいい」という日本語とそれに対応する中国語の「天气 好」では、日本語で助詞「が」が使われ、孤立語である中国語に助詞がないという違いはあるものの、いずれも冒頭に「天気」という話題が提示されている。また、「匂いが かくわしい」に対応する朝鮮語の「냄세가 ھی앙굄뉘뉘」では、日本語の「が」と発音まで同じ助詞が使われ、「냄세 (匂い)」という話題が示されている。これらの言語で動作主である主語が不要ということは、動作や行為の主体が明示されないということである。したがって、たとえば日本語では、動作主が事を起こすのではなく、自然に事が起きるといふ言い方をする傾向が強い⁽³²⁾。出来事は、場における関係性の中から生じてくる。そこでは、自分と相手はひとつの状況の中に溶け込んでいる。そうであるからこそ、

主語が不要なのである。そのため、子育てにおいてアジア人は、対象物の名前を教えるより、あいさつなどの社会的な約束事を教えたり、共感を促したりする傾向が顕著である⁽³³⁾。これは、母性的な「場志向・共感型」のかまえによるコミュニケーションと言える。

父性的かまえを支えているのは主語中心の言語であり、母性的かまえを支えているのは述語中心の言語である。そして、それぞれは父性優位、母性優位の家族システムの中で受け継がれてきた。伝統的な家族システムは、自然との関係性（風土性）に根差したものであるため、その中で受け継がれてきた語彙には、自然へのかまえが刻印されている。インド・ヨーロッパ語族では、人間とは「考える」存在であった。それは、理論的に再構された語根「men-」が、「心のはたらき」を表すとともに（英語でいえばmind, mention, maniaなど）、「人間」を意味する語（英語のmanやドイツ語のMann）となったことに示されている⁽³⁴⁾。それに対して、「家畜」を表す語は、「お金、財産」という意味も持った⁽³⁵⁾。心を持ち思考する人間は、財産という「もの」としての家畜と明確に区別される。そして、人間は家畜（自然）を支配する。そのため、「王」を表現する語として「羊飼い」や「牛飼い」が好んで用いられた⁽³⁶⁾。これは、「牧人一家畜」関係を「王—民衆」関係にスライドさせた用語法と言える。このような語彙の特徴から読み取れるのは、世界の中に「支配—被支配」の秩序を求める「物志向・分析型」の父性的なかまえである。

一方、母性的な「場志向・共感型」のかまえでは、周辺環境に目が向けられるとともに、目を向けたものから感情的なものを読み取ろうとする傾向が強い。自然の領域に対しても同様であり、自然の変化に敏感に反応するとともに、自然の「もの・こと」と情緒的に交流しようとする傾向がある。そもそも日本語の「もの」とは、万葉学者の中西進によれば万物のことであり、人間もその中に含まれる⁽³⁷⁾。漢字では「物」と「者」は区別されるが、日本語ではどちらも「もの」であり区別はない。感情面で相互に交流できる人間と自然は、同じ「もの」として連続的につながっている存在である。日本列島をはじめとするモンスーンアジアでは、夏に南の海から吹いてくる季節風による高温多雨の気候のもとで植生が豊かであるため、植物が食料の確保において中心的な役割を占めており、自然とはまず植物の領域である。古代日本人は、目の前の相手に共感するときその顔を見るように、植物を見ていた。それを示すのが、植物の部位と人間の顔に関する語彙の一致である。

中西進が指摘しているように、植物の部位には人間の顔と同じ語が多く使われている⁽³⁸⁾。人間の「目」と植物の「芽」は同じ「め」という語で表される。「目（め・ま）」は「見（み）」と同根であり、「目」によって世界が「見」える。その語が植物にも使われているということとは、春に「芽」を出すことによって、植物にこの世界が「見」えるようになるという感覚があったことを意味する。人間の「鼻」と植物の「花」の「はな」は、先端や突端を意味しており、顔から突き出ているのが「鼻」、枝や茎の先端に咲くのが「花」である。人間の「歯」と植物の「葉」は「は」であり、これは「はし」や「へり」を意味する「端（は）」と同様、縁辺に見られるものということである。顔を見ると、「歯」は鼻を中心とする顔の開口部（くち）のへりに見え隠れしており、植物を見ると、「葉」は花から見てへりに生えている。「耳」は「み」が二つという意味であり、「み」は人間の「身」であるとともに植物の「実」でもある。すなわち、「み」とは、成熟して中身が充実した身体的なものと考えられる。耳

は、物事の判断に決定的にかかわる「聞く」という行為を司るものであり、人間の身体的活動に直結している。そのため、それは顔にありながら「身」に属しているものであり、顔の両側に一つずつあるため「みみ」となったと考えられる。

目＝芽、鼻＝花、歯＝葉、身＝実という顔と植物の同一視が示すのは、古代日本人が植物と自分たちを同一視し、人の顔を見るように植物に対面して、その変化から感情的なものを読み取っていたということである。花が「さく」ことは、植物にとっても自分たちにとっても「幸い」なことであった。「幸い」の古語である「さきはひ」は、「さき」と「はひ」からなり、「さき」は「さく」の名詞形である。「はひ」は、たとえば「あぢはひ（味わい）」が味を長く感じることを意味するように、ある状態が長く続くことを意味する。したがって、「さきはひ（幸い）」とは、花盛りが長く続くということであり、それが人間にとっての幸福感の表現となったのである⁽³⁹⁾。「咲」と「幸」が同じ「さき」であるということは、植物と人間に見られる別々の「事」がひとつの言葉で表されていたということではない。「花が咲く」ことと、「幸せな状態にある」ことは、同じ「事」なのであり、それが「さき」というひとつの「言」で表されたと理解すべきである。

日本語の「こと」は「事」でもあり「言」でもあった。すなわち「AがBである」という事（事実）や「AがBになる」という事（出来事）は、それを言葉にすることと不可分だったのである。事実や出来事は、それが言葉にされることで初めて事実や出来事として立ち現れた。これは、現代の感覚では理解することが難しい。事実や出来事を客観的なものとし、言葉による表現を主観的なものとして両者を分離する近代科学的な主客二元論の図式では、言葉があろうとなかろうと事実や出来事は実在していると見なされるからである。しかしわれわれには、目の前にありながら、それが何なのか・何が起きているのか意識していないということがよくある。意識を向けることで、事実や出来事はわれわれの前に立ち現れる。それは「AがBである」や「AがBになる」という言葉すなわち判断が生みだされることにほかならない。この意味で、「事」とは「言」なのである。

温暖湿潤地域の植物は、春に芽を出し、季節の進展とともに葉を茂らせ花を咲かせ、秋には実をつけるというサイクルを繰り返す。母性的「かまえ」のもとで、このような植物は人間と同じ生命をもった「もの」として見られており、それが変化したり再生したりするという「こと」は自分たちが変化したり再生したりする「こと」でもあった。それが、同じ「言」によって表現されたのである。古代日本人は、植物において自分たち自身がどのような存在であるかを了解していた。哲学者和辻哲郎（1889～1960）によれば、人間の「自己了解の仕方」が「風土」である⁽⁴⁰⁾。したがって、古代日本語の基本語彙が示すのは、古代日本人にとって風土とはおもに「人間－植物関係」であったということである。それは、インド・ヨーロッパ語族における風土が第一に「人間－動物関係」であったことと対照的である。語彙は、語源が見失われることで、風土の痕跡を示すものに過ぎなくなる。しかし、コミュニケーションのかまえは、言語の文法構造を媒介として家族システムの中で継承されてきた。それとともに、かまえは文芸とりわけ歌を通じて家族システムの外部（社会）でも受け継がれてきた。

IV 母性的「かまえ」と歌

古代日本人は「人間—植物関係」において、自分たち自身がどのようなものであるかを了解してきた。そうであるからこそ、植物が芽吹く季節は、芽が膨らみ（張る）、空は明るく気分は晴れ晴れとすることで（晴る）、「はる」と呼ばれた⁽⁴¹⁾。「春（はる）」は植物の再生のみならず、人間に再生した気分をもたらす。したがって春は、植物との関係の中で生きている人間にとって、毎年訪れる重要な画期である。その兆しを見逃すわけにはいかず、その再生のサイクルの蠢動を確実なものとしなければならない。そのためには、「見る」ことで植物の再生を確認する必要がある。

注視の対象となったのが、植物の真ん中に突き出て咲く「花」であった。「花が咲く」という「事」を「言」として唱えることで、自然（「もの」）の生命力の再生が事実として共同体内で共有された。見えた「こと」を言葉（「こと」）にするということは、単なる記述ではない。「花が咲く」という発話はそのまゝ出来事なのであり、「言」として口に出すことと「事」を現出させることは不可分であった。このような発話が共同体で共有されることで、「うた（歌）」が生まれたと考えられる。歌は「もの（人間を含む自然）」に対するコミュニケーションの手段であり、それによって、自然はうたわれるような「こと」を実現してくれるのである。したがって、このような歌をうたうことは、豊穡を事前に祝うことでその実現を願う「予祝」という儀礼となる。

歌は、「花が咲く」ことで作物の豊穡が確実に実現することを願ってうたわれた。そのための表現方法が、土地がそう「見える」とうたうことである。「見える」ということは、存在することである。そのため、春になるとみんなで小高い丘や山に登って里を見晴らし、豊穡が「見える」とうたう儀礼が行われたと考えられる。それが、民俗行事として残っている「春山入り」である。日本文学者の土橋寛^{つちはし}（1909～1998）は『古代歌謡と儀礼の研究』（1965年）において、農村社会に生き続けてきた、春に山に入って予祝を行うという春山入りの民俗行事に着目して、古代日本の歌の起源について論じた。旧三、四月の山の花が咲く頃に、「花見」「山遊び」「山行き」などといって、酒や食べ物を持って山に登り一日を楽しく過ごすという習俗が、全国各地で見られた。その際に歌われた「花見歌」は、花見の行事で歌われることはなくなったが、盆踊歌や座敷歌として残存している。その基本的な形式は「高い山から……見れば」というものであった。春山入りの際に、春菜摘み、柴刈り、草刈りが行われる地方もあり、それが男女の出会い場となっていた例も見られた⁽⁴²⁾。各地の「花見」「山遊び」「山行き」といった民俗行事を概観すると、春山入りは基本的に以下の要素から成ることが分かる。

- (1) 山に登って里を見晴らし、歌をうたう。
- (2) 植物を採取して調理するなどして、共食する。
- (3) 男女が歌を交わし合い、交際相手を見つける。

山に登って里を見晴らす行為は、古くから「国見」と呼ばれ、里の豊穡や土地の豊かさが「見える」とうたわれた。その際に草花や柴を採って集落に持ち帰るという行為は、励起された自然の生命力を里にもたらしことを意味した。また、再生された野草などを調理して食べるということ（春菜摘み）は、自然の一部である人間が、自然（植物）から活力を直接的に受け取ることであった。したがって、

そのような行事の場は、活力を与えられた男女が出会う場ともなった。女性を親族集団の外へ出さなければならぬ婚姻制度である外婚制が見られず、そのため強固な親族組織が存在しない日本では、婚姻は男女の意志次第の「対偶婚」が基本であり、その出会いの場として予祝行事の行われる山は最適であった。男女は、誘い歌や返し歌を交わし合って、パートナーを見つけた。野外でのそのような男女間の歌の掛け合いが「歌垣」である。春山入りにおいて歌垣が行われたことは、男女の交わりそのものが自然の生命力をさらに活性化させるものとして観念されていたことを推測させる。

このような行事の古代における様子を最も良く反映していると土橋が指摘したのが、『万葉集』巻十六の「竹取翁」の歌物語である⁽⁴³⁾。これは、以下に挙げる題詞と、竹取の翁と九人の乙女の間答歌からなる。

昔老翁ありき、号を竹取の翁と曰ふ。この翁、季春の月に丘に登り遠く望むに、忽ちに、羹を煮る九箇の女子に値いき。百嬌儔無く、花容匹無し。時に娘子等老翁を呼び嗤ひて曰はく「叔父来れ。この燭の火を吹け」といふ。ここに翁「唯唯」と曰ひて、漸に趨き徐に行きて座の上に着接る。良久にして娘子等皆共に咲を含み相推譲りて曰はく「阿誰かこの翁を呼べる」といふ。すなはち、竹取の翁謝へて曰はく「慮はざる外に、偶に神仙に逢へり、迷惑へる心敢へて禁ふる所なし。近く狎れし罪は、希はくは贖ふに歌をもちてせむ」といふ。

[口語訳]

昔、老人がいた。呼び名を竹取の翁といった。この老人が三月のころ丘に登って遠くを眺めると、たまたま羹を煮る九人の女性に出逢った。艶やかな美しさはさまざまで比べようもなく、花のような姿は類がなかった。この時、少女たちは老人を呼び笑いながらいった。「老翁よ、いらっしゃい。この燭の火を吹いてほしい」と。老人は「はいはい」といってゆっくりと少女たちの座に近づき、膝を交えて坐った。ところが、暫くして少女たちは一様に笑いをふくみながらお互いをつつき合い、「一体、誰がこの老人を呼んだの」といった。そこで竹取の翁が詫びていうには「想像もしなかったのに、偶然仙女たちと逢い、思わず迷い心を起こして押えることができませんでした。狎れ狎れしくした罪は、どうかつぐないの歌によって許してほしい」といった⁽⁴⁴⁾。

この題詞の後に、翁の長歌一首と短歌二首が続き、それに応える乙女たちの短歌が九首続く。題詞に「神仙」という語が使われていることに明らかなように、この歌物語は中国渡来の神仙思想の影響を受けているが、しかし古橋に従って物語の構成要素を以下のように整理すると、春山入り行事にあるものばかりである⁽⁴⁵⁾。

- (1) 昔一人の翁が季春の月（三月）、丘に登って遠望する。
- (2) 翁はたまたま、野竈を立てて春菜粥を煮ている乙女たちに出逢う。
- (3) 乙女たちは翁に、火の番を頼んだかとおもうと、誰がこんな年寄りを呼んだのかとってから

かう。

- (4) そこで翁は「おらも若い時や」男盛りの時があった。人間は誰でもやがて年寄りになるもので、そんなに年寄りを馬鹿にするものではない、という趣旨の歌を歌う。
- (5) すると乙女たちは翁の歌に負けて、「我は依りなむ」「我も依りなむ」と歌う。

これらの五つの要素のうち、(1)は翁による「国見」を意味する。(2)は野籠を立て、摘んだ春菜を煮て、皆で共食する行事である。これは、春山入りに欠かせない行事であり、その遺風は「花見」^{かどめし}「門飯」^{ほんがま}「盆籠」といった民俗行事として伝えられている。(3)(4)(5)は、「歌垣」の行事をふまえた内容である。若い男女が歌を交わし合う「歌垣」に仲間入りしてくる老人に向けて、娘はからかい歌を歌い、それに対して老人が言い返したり、若い時を述懐したりしているのである⁽⁴⁶⁾。

土橋によれば、この「国見」と「歌垣」から古代日本の歌が生まれた⁽⁴⁷⁾。古代日本人にも歌の起源に関してそのような意識があったために、『万葉集』巻一の冒頭には、歌垣の誘い歌の形式をもつ歌、二番目には国見の歌が置かれたと考えられる。冒頭の歌は、5世紀後半に雄略天皇が歌ったとされる。

籠もよ み籠持ち 掘串もよ み掘串持ち この丘に 菜摘ます児 家聞かな 名告らさね そら
みつ 大和の国は おしなべて われこそ居れ しきなべて われこそ座せ われこそは 告らめ
家をも名をも

これは、丘の上で美しい籠と篋をもって菜を摘む娘に家と名を尋ねるとい形式であり、歌垣のうたをふまえている。その形式を用いながら、自分が大和の国をすべて従え、支配していると宣言しているのである。『万葉集』は8世紀半ば以降に編纂されていったと考えられているので、この歌は300年前の歌ということになる。それが冒頭に掲げられているということは、この歌が歌というものの始原的なものであると考えられていたことを示している。

また、二番目の歌は、7世紀前半に、舒明天皇が歌ったとされる国見の歌である。これも150年前の歌ということになり、ひとつの原型的な歌として扱われていたと考えられる。

大和には 群山あれど とりよろふ 天の香久山 登り立ち 国見をすれば 国原は 煙立つ立
つ 海原は 鷗立つ立つ うまし国そ 蜻蛉島 大和の国は

自分たちの住む土地の豊穡を予祝する土地讃めの歌（国見の歌）は、村落共同体の起源を語る村立ての神謡を起源とするという説もある。古橋信孝は『万葉歌の成立』（1993年）で、ムラの始祖神が土地を見て素晴らしいと感じたためにそこにムラを作ったとうたう村立ての神謡から、国見の歌が生まれたと論じた⁽⁴⁸⁾。しかし、農民の定住性が高まり、現在まで続く村の風景が成立したのは、鎌倉時代末から室町時代にかけてのことであるという歴史的事実⁽⁴⁹⁾を考えると、ムラの始祖神（氏神や鎮守の神）という観念がどこまでさかのぼれるかには議論の余地がある。ここではこの歌を、予祝儀礼の土

地讃めの視点に天皇が立ち、大和の豊かさを視認することによって、それをもたらした大和政権の正統性が暗示されている歌ととらえておく。

男女の掛け合いの歌の伝統が恋の歌へとつながり、国見の歌からは叙景歌（四季の歌）が成立した。恋の歌と叙景歌は、日本の歌の二大潮流となった。「見わたせば」や「うち出でて見れば」という表現に示されるように、眼前に広がる場の中に、岬や、舟や、干潟や、富士や、葦原を配置して、一定の構図が作られた。そのような場の視覚的イメージこそ、日本文学における最初の「風景」であった。それは、春菜摘みを題材とする歌に見られるように、共同体の行事を反映して、季節（おもに春と秋）と結びついていた。季節と結びついた風景的イメージは、歌人たちの共感型のコミュニケーションを通じて共有されていった。その中で観念化された風景は、現実の自然から遊離し、心情的なものとして強く結びついた。『古今和歌集』（10世紀初頭編纂）の時代には、歌は、風景の季節的な要素（景物）を素材に、自分の「思ひ」をうたうものとなったのである。「思ひ」の多くは恋に関するものであり、それに共感し合うことで歌の世界が成り立っていた。日本の歌は、「共感」の文芸となった。時代とともに歌の形式は、長歌から短歌へ、連歌から俳句へと短くなった。これも、言葉で明示されていないイメージや文脈を読み取るという共感的態度が共有されていることが前提である。また、歌作りが「歌うた合あひせ」「連歌会くあひせ」「句合くあひせ（句会）」といった場において行われることで、歌を詠む行為そのものが場の文脈に配慮するという傾向の強化につながっていた。歌に代表される文芸により、母性的かまへは家族システムの外部からも支えられたのである。

V 結 論

日本文化には、母性的傾向が強く見られる。それは、「他者との一体感を求め、場の平衡状態を維持しようとする傾向」である。この母性的傾向の起源と継承のメカニズムは、「環境と人間集団の関係」である風土の観点から解き明かすことができる。日本列島はモンスーンアジアに位置しており、その生態環境に適した生業は無畜稲作であった。無畜稲作は明確な性別分業を必要としないため、母子の心理的密着関係が保持される母性優位の家族システムを生み出した。そこでは、おもに母とのコミュニケーションにより、世界に対する「かまへ」が培われた。それは、女性型の脳に特徴的な「共感型・場志向」のかまへである。風土の中から生まれたかまへは、ことばと一体である。そのため、日本語は動作主（主語）が不要の「述語中心」「文脈的」「話題優位型」の言語なのであり、家庭内でのことばのやりとりを通じて、かまへは親から子へと受け継がれた。このかまへとことばの一体的関係のもとで、環境の認知とそれへのはたらきかけがなされた。日本人にとっては、自然も共感の対象である。とりわけ、食料をもたらしてくれる植物に対しては、強い共感をもっていた。それが、日本語の基本語彙に見られる人間の身体と植物の部位との同一視に刻印されている。植物の再生は人間の再生でもあり、植物を含む環境の変化を見てとって、それをことばにして共同体で共有化することは、その変化を現実化するのはたらきをもつものと考えられた。さらにそれは、人間の気分の変化とも一体であった。このようにして生まれた歌が、日本の詩歌の二大潮流である叙景歌と恋の歌の起源となった。そして、歌を中心とする文芸を通じて、母性的傾向は家族システムの外部の文化的伝統においても堅持

されてきた。

以上のような経緯の結果、「環境」「かまえ」「ことば」の関係は、図1に示すようなものとなった。もともと「かまえ」も「ことば」も「環境と人間集団との関係」（風土）の中から生まれたものであるが、ひとたび両者が誕生すると、人間は「かまえ」に基づいて「環境」を認知し、それにはたらきかける存在となった。そして、「環境」を表現する「ことば」を産み出し、「環境」に言及する「ことば」を理解するようになった。この三項図式が安定化することによって、「かまえ」は受け継がれてきたのである。ただし、このような三項間の隔たりは、父性的かまえと比べて母性的かまえでは相対的に小さいと考えられる。物志向の父性的かまえでは、物の集合としての「環境」は客体であり「かまえ」は主体に属するため両者は分離されているが、場志向である母性的かまえは「環境」という場の雰囲気に影響を受けやすい。場の状況から場へのはたらきかけの手掛かりを見つけ出すという「かまえ」の在り方は、「環境」と「かまえ」が融合していることを意味する。また、共感型の「かまえ」にとって、「ことば」は物の名前を示し、物と物との関係を分析するための道具というより、共感的な関係を紡ぎだすための自らの「かまえ」の発露である。究極的には「ことば」が不要となるそのような関係においては、「かまえ」と「ことば」は溶け合っているとと言える。さらに、「環境」と「ことば」の隔たりも、日本文化においては比較的小さい。たとえば、歌の名所の風景を喚起する「歌枕」は、地名という「ことば」と「環境」のイメージとの強い結びつきによるものである。また、絵の上に和歌を散らし書きしたりすることに見られる絵と文字の一体化は、絵に描かれた「環境」と「ことば」との融合を意味する。

日本の風土の中で生まれ受け継がれてきた母性的かまえにより、日本文化の顕著な特徴を説明することができる。それは、人工的・幾何学的なものに聖性や美を見出す文化と対照的な、「自然であること」を重視する傾向である。日本では、自然な奥行き、曲線、非相称性が強く好まれるのである。母

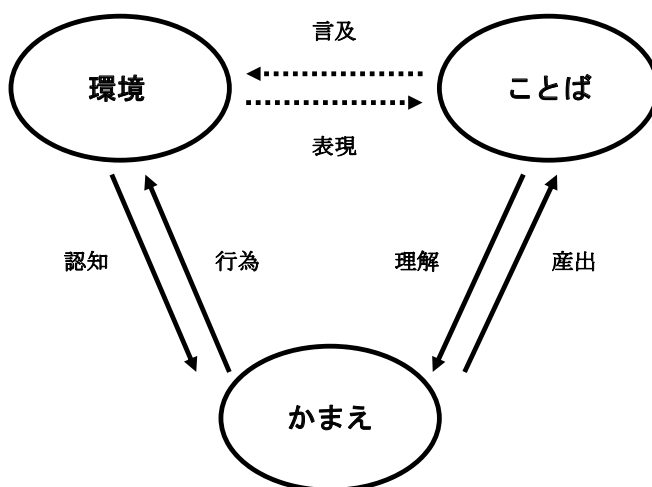


図1 環境・かまえ・ことばの関係

性的かまえにより、日本文化においては場の状況こそが価値を判断したり意味を了解したりするための規範や手掛かりを提供する。日本列島では、集落などの日常生活の場は基本的に山や海などの自然の領域に包摂されている。したがって、自然は非日常的な価値の源泉であり、そこに聖性や美が見出された。山の「奥」や海の「沖」という見えない自然の領域に高い価値が与えられ、それが日本の建築などの空間構成に適用されて、「奥」の概念となった⁽⁵⁰⁾。また、自然にこそ高い価値があるという感覚は、自然であることこそが美しいという審美感をもたらした。日本文化においては、直線よりもやわらかな曲線が好まれ、相称性（シンメトリー）が避けられてきた。文字を見ても、漢字やアルファベットが基本的に直線から構成され、上下や左右の対称性をもつことが多いのに対して、ひらがなは曲線からなり対称性も見られない。また、日本の建築は大きな屋根の軒の端が少し上がるという「そり」が特色である。これは自然のたわみを建築にあてはめたものと考えられる⁽⁵¹⁾。建物を建て増しする際には、対称性を無視してずらしながら並べていくという特徴も顕著である。庭園を見ても、そこには道や植栽などに直線的な秩序は見られず、相称性（シンメトリー）が忌避されている⁽⁵²⁾。日本の文化には、曲線から構成され、相称的でないものが自然であり、それが美しいという感覚が明瞭に存在する。個々の物に目を向けると現実の自然界には直線的な部分やシンメトリーをもつ要素も多いが、場志向の見かたによって全体がとらえられるとき、自然の場の多くは曲線的であり非対称である。日本人は、母性的かまえによってそこに目を向けてきたのである。

注

- (1) 土居（1971）：87.
- (2) 土居（1971）：81.
- (3) 土居（1971）：83-84.
- (4) 河合（1976）：9, 13, 41, 150.
- (5) 小此木（1982）：17-19, 21, 24.
- (6) エリクソン（1977）：317-322.
- (7) 松本（1987）：6-7, 19-21, 26-29.
- (8) 河合（1976）：30-32.
- (9) 松本（1987）：29.
- (10) 小此木（1982）：24.
- (11) 小此木（1982）：48.
- (12) ベルク（1992：151）の「社会の、空間と自然に対する関係」という風土の定義に基づく。
- (13) 齋藤（2004）：2.
- (14) ハーバーマス（1987）：44.
- (15) ダイヤモンド（2000）：258.
- (16) 谷（1997）：70-81.
- (17) バロン＝コーエン（2005）：13-14.
- (18) キムラ（2001）：53-54.
- (19) バロン＝コーエン（2005）：11.
- (20) キムラ（2001）：109-111.

- (21) キムラ (2001) : 61-63.
- (22) トッド (2016) : 81-82.
- (23) トッド (2008 : 65-66) は、このような家族を「アノミー家族」と呼んだ。婚姻規制や相続規制が緩いことから、無規範状態を意味するアノミーという社会学用語が呼称に用いられたが、そこにはかつて正常だった家族システムが「悪質化」したという含意があったため、トッド (2016 : 86-87) はこの用語を取り下げた。
- (24) 海田・口羽 (1985) : 231.
- (25) 金谷 (2002) : 36.
- (26) 中島 (1987) : 9.
- (27) ニスベット (2004) : 178.
- (28) ニスベット (2004) : 170-171.
- (29) 金谷 (2002) : 37.
- (30) ニスベット (2004) : 178.
- (31) 金谷 (2002) : 61.
- (32) 中島 (1987) : 163.
- (33) ニスベット (2004) : 171.
- (34) 風間 (1990) : 184, 188.
- (35) 風間 (1987) : 117.
- (36) 風間 (1987) : 110.
- (37) 中西 (2008) : 162.
- (38) 以下に続く記述は、中西 (2008 : 16-18) の考察を参考にした。
- (39) 中西 (2008) : 36-37.
- (40) 和辻 (1979) : 17.
- (41) 中西 (2008) : 57-58.
- (42) 土橋 (1965) : 23, 25, 29.
- (43) 土橋 (1965) : 16.
- (44) 中西 (1983) : 19-20.
- (45) 土橋 (1965) : 61.
- (46) 土橋 (1965) : 61-63.
- (47) 土橋 (1965) : 1.
- (48) 古橋 (1993) : 61-72.
- (49) 榎原 (2016) : 102.
- (50) 日本の空間概念における「奥」の重要性については、建築家の槇文彦による「奥の思想」(槇他 1980:197-230) を参照のこと。
- (51) 高階 (2013) : 9-12.
- (52) 加藤 (2007) : 173, 194.

引用文献

- 榎原雅治 (2016) 『室町幕府と地方の社会 シリーズ日本中世史③』岩波新書, 岩波書店
エリクソン, エリク・H著, 仁科弥生訳 (1977) 『幼児期と社会 1』みすず書房
小此木啓吾 (1982) 『日本人の阿蘭世コンプレックス』中公文庫, 中央公論社
海田能宏・口羽益生 (1985) 「東北タイ・ドーンデーン村: 村のたたずまい」『東南アジア研究』23(3) : 224-234
風間喜代三 (1987) 『ことばの生活誌——インド・ヨーロッパ文化の原像へ』平凡社選書, 平凡社
風間喜代三 (1990) 『ことばの身体誌——インド・ヨーロッパ文化の原像へ**』平凡社選書, 平凡社
加藤周一 (2007) 『日本文化における時間と空間』岩波書店

- 金谷武洋 (2002) 『日本語に主語はいらない——百年の誤謬を正す』 講談社選書メチエ, 講談社
- 河合隼雄 (1976) 『母性社会日本の病理』 中公叢書, 中央公論社
- キムラ, ドリーン著, 野島久雄・三宅真季子・鈴木真理子訳 (2001) 『女の能力, 男の能力——性差について科
学者が答える』 新曜社.
- 齋藤 孝 (2004) 『コミュニケーション力』 岩波新書, 岩波書店
- ダイヤモンド, ジャレド著, 倉骨 彰訳 (2000) 『銃・病原菌・鉄(上)』 草思社
- 高階秀爾 (2013) 「歌の心・絵の心——芸術に見る日本文化の系譜」 『學士會会報』 No.898 : 8-20
- 谷 泰 (1997) 『神・人・家畜——牧畜文化と聖書世界』 平凡社
- 土橋 寛 (1965) 『古代歌謡と儀礼の研究』 岩波書店
- 土居健郎 (1971) 『「甘え」の構造』 弘文堂
- トッド, エマニュエル著, 荻野文隆訳 (2008) 『世界の多様性——家族構造と近代性』 藤原書店
- トッド, エマニュエル著, 石崎晴己監訳 (2016) 『家族システムの起源 I ユーラシア 上』 藤原書店
- 中島文雄 (1987) 『日本語の構造』 岩波新書, 岩波書店
- 中西 進 (1983) 『万葉集 全訳注原文付(四)』 講談社文庫, 講談社
- 中西 進 (2008) 『ひらがなでよめばわかる日本語』 新潮文庫, 新潮社
- ニスベット, リチャード・E著, 村本由紀子訳 (2004) 『木を見る西洋人 森を見る東洋人——思考の違いはい
かにして生まれるか』 ダイヤモンド社
- ハーバーマス, ユルゲン著, 丸山高司・丸山徳次・厚東洋輔・森田数実・馬場学瑛江・脇 圭平訳 (1987) 『コ
ミュニケーション的行為の理論(下)』 未来社
- バロン=コーエン, サイモン著, 三宅真砂子訳 (2005) 『共感する女脳, システム化する男脳』 日本放送出版協
会
- 古橋信孝 (1993) 『万葉歌の成立』 講談社学術文庫, 講談社
- ベルク, オギュスタン著, 篠田勝英訳 (1992) 『風土の日本』 ちくま学芸文庫, 筑摩書房
- 横文彦他 (1980) 『見えがくれする都市』 SD 選書, 鹿島出版会
- 松本 滋 (1987) 『父性的宗教 母性的宗教』 UP 選書, 東京大学出版会
- 和辻哲郎 (1979) 『風土』 岩波文庫, 岩波書店 [原著1935年]