

午後の部

「<にんげん>システムを理解するためのパラダイム・シフト」

濱口 惠俊 氏

○濱口・・・話題とどこかでつながっている問題だと思いますが、人間研究をおこなう際の従来自明とされていたようなパラダイムをもう一度、とらえ直す必要があるのではないかと常々思っておりまして、そのことをレジユメに載せてありますので、それをご覧いただいて、いろいろコメントをしていただければと思います。

一番最初にどうしても触れざるを得ないのは、従来大前提として、自我原理主義 (ego-fundamentalism) というものが強く確立されていたわけですが、それからいかにして脱却するかという、大きな課題があろうかと思っています。

そういう自我原理主義の典型的な表現は、ご承知のとおり、デカルトの *ego cogito, ergo sum.* という命題です。デカルト自身は、この命題が哲学の第一原理であるというふうに言っているわけです。したがって、それ自体は確かだというふうに誰しも思ってしまう、その命題自身の正しさが疑われるということは、まったくなかったわけです。

この命題が何を意味しているかということについては、いろいろ議論がございます。しかし人間という主体的存在と、それが対象としている客体というものが二元的に対立するという構造の下において、主体の側における *cogito*、すなわち思惟ということが、いかなる客体もしくは物的なものにも先んじて確実に認知されるものだと言います。つまり、客体の認識については、いろいろ分析が必要なわけですが、自分自身が考えるということ自体は、何ら手続きを必要とせず、直接に認識される事柄だ、というわけであります。

この有名な命題が、実は循環論法に陥っているのではないかという指摘もあります。例えば精神医学者の木村敏氏あたりは、そういうことをはっきり述べておられます。

どういうことかという、*ergo sum* という後半部分で実証された自己自身、自我というようなものは、確かに客体視された自我、反省された自我であることは確かです。しかし、その根拠になる「我思う」の我というのはいったい何なのかは、この命題自身からは見えない。デカルトが *cogito* ということから導き出した *sum* なる自己存在は、あくまで反省され、客観視された我であって、その反省以前の主体的な我というものは何も説明さ

れていないのではないか。何も説明されていない我によって、我の存在が確認されたところで、繰り返しの論議であり認識としては不十分であるわけです。

これは非常に重要な指摘だとは思いますが、それは命題の論理構造の問題なのかも知れません。それはデカルト自身も充分には説明しておりませんので、確かに疑問点として残るわけであります。だがそのこと自体よりも重要なことが、この命題には含まれているのではないか。

それはどういうことかということ、人間が自立的な実体であるという根拠が、その当人の思惟（デカルトはよく精神とも表現する）、ないし精神そのものだけに拠って述べられているという点です。

人間の実在性は当人だけの問題に限定されてしまっているわけで、人間というのは常に他者との連環を保つ社会的存在であるという事実を、この命題は認めていないわけでありまして、このようなとらえ方にむしろ一番大きな問題点があるのではないか。個体はそれ自体で（per se）存立し得ると想定されている点が、デカルトの自我原理主義の大きな問題点ではないかと思うわけです。

このデカルトのパラダイムは、よくよく考えてみると、これまでの議論にも出てまいりましたが、人間を研究する場合の要素還元主義の典型であるとも言えるかと思います。本人自身の思惟、それ自体を究極的な説明要因として設定するということであるからです。こういうものは、もう少しパラダイム論的に表現し直せば、方法論的個体主義（methodological individuum-ism）ということなるわけです。

その場合の考える個人という当事者主体自身は、本人自身にとっては疑うべからざる真実そのものであり、自己の存在を思惟に基づいて自ら自身は確信し得るということは明らかであります。けれども、そういうかたちで自己言及をしているのは、論理構造としては確かといえば確かなのですけれども、いかに完璧にそれが述べられているとしても、極端に言ってしまうと、本人がそう言っているに過ぎないということになってしまうわけです。

その点に関しては、デカルト批判として従来あまり取り上げられなかった点かと思うのですが、有名なゲーデル（Gödel）が、不完全性定理として述べているわけですが、その第2命題として、システムSというのが正常であるとき、Sは自己の矛盾性を自らは証明し得ないと言います。つまりデカルトが、自ら自身の存在は確かだと言っても、その正しさ自体をデカルト命題そのものだけでは絶対的な正しさとして主張し得ない、というゲーデル命題が出てくるわけです。

ご承知のようにゲーデルは、第1命題として、システムSが存在して、それが正常であるなら、自らの正当性という指摘はありうるとしても、Sそれ自身は不完全である、と言います。ユークリッド幾何学のことを考えてみれば、非ユークリッド幾何学は、ユークリッド幾何学の公理の中には入ってこないわけです。それよりも、自己矛盾の自己証明不能

という第2定理のほうが、この場合は重要なことではないかと思うわけです。

そうすると何か自己存在の確かさというものを主張するには、自己のシステムだけでは極めて不完全であって、むしろ自己システムの外部のシステムとの連関の中でしかデカルト命題は主張できないことになる。それを無視しているというデカルトの立場に対する批判があらうかと思うわけです。デカルト批判を、そういう形で展開するというのは、あまり聞きませんので、その点についてまたコメントをいただければと思います。

それで仮にデカルトの言うような自我というものがあり得るとして、その場合のシステムを、「個体」というふうに理解して、それを「個」と呼んだ場合、その「個」の存在自身が確かなのかどうかという問題として、さらに展開できるかと思うわけです。

結論的に言えば、その「個」というものは虚構性を帯びて、確かであるかどうかは必ずしもはっきりとは言えない。むしろ先ほど言ったように、外部システムとの連関で個体の存在を主張するのであれば、間（あわい）というか、そういう関係性自体での実在性は確かであるだろう、ということが大事な点であります。

現代の論理学では、「概念」というものは、結局、「個体」と「関係」というものから成り立っていると主張されております。従来は「個体」概念というか、そういうものだけしか考えられていなかったわけですが、「関係」、それ自体も重要な概念構成の部分であるということです。

これをもう少しわかりやすいアナロジーで言えば、「個体」と「関係」は点と線とになぞらえられるのではないだろうか。「関係」は、二項間関係、あるいは多項間関係ということになります。そういう関係性のほうが従来本来的と言われていた。それなのに「個」の存在、それ自体に必要以上の注意が払われていた。ところが、「個」という存在、それ自身の存在論的、価値的な意義を考えてみたときに、おかしい面が多々あるのだということ、藤沢令夫氏が、少し前になりますけれども、鋭く突いておられるのです。

藤沢さんはギリシャ哲学がご専門であることは、よく知られておりますが、その専門を乗り越えて、この問題にいろいろ有益な示唆を投げかけているわけです。

その主張を概略的に申しますと、「個」という存在は、辞書を引くと「数える単位」として出てくるわけです。ところが実際の言葉の使い方、ユースエイジを見ると、「個の認識」が大切であるとか、あるいは「個に徹する」というふうなかたちで表現されていて、その場合の「個」というのは、単なる数える単位どころか、もっと重要な意義を持った存在として捉えられているわけです。代替不能な独立自存の実体とみなされています。

なぜそうなったかということが問題なのです。「個」というものは individual という英語の表現が示しているように、もはや分割不可能な最終の構成単位、先ほどの要素還元主義の最終的な存在というものであるに過ぎないわけです。しかし単に、そういう最終的な

産物であるというだけでなく、その最終的な単位によって全体システムが説明されるためには、「個」は他にかげがないしっかりとした実体であることが必要になる。

しかし、そういう実体としての「個」という意味合いが出てくることに関して、藤沢さんは、そのような自立的な「個」は、分析のパラダイムの上では虚構であるに留まるとします。しかしどこから実体説が出てきたのか、よくわからないと言います。

同じ「コ」という発音になりますが、孤立の孤は単体を表すわけですが、そういう弧のまままで自足し得るような「個」は現実にはあり得ないはずなのであり、虚構存在であると言われるのです。

これは存在論的に「個」という概念についてのコメントですが、もう一つは価値論的です。そういうふうに単位だという以上は、お互いに比較して見ても単位同士は平等であり、ニュートラルであって、質的な、あるいは価値的に独自の、ユニークな、個性的なものではあり得ないはずです。

ところが他と比較検討して、差異化されるような形で、「個」が取り上げられたときには、そこには何か、独自性という観念がどこからか密移入されている、こういうわけです。そういう価値論的視点から言っても、「個」は虚構存在であるとおっしゃるわけです。

藤沢さんは、究極的には、そういう存在論的、価値論的な批判をとおして、「個」の虚構性を明らかにしました。真の実体としての「個」というのは、関係性の中にある「個」でないといけない。関係の全体的ネットワークの部分として捉え直す必要がある、ということ強く主張されます。

単純に自存する「個」は、自然界にも人間界にもあり得ない。そういう関係の中で捉え直す。これは結局、デカルト主義を真っ向から否定するような立場になろうかと思うわけです。逆に表現すれば、間（あわい）の実在性を藤沢説は主張しているのだということになろうかと思えます。

ここから先は、私自身が考えた事柄です。

人間主体というふうなものを、従来は例えば個体が集団に発展して行くような存在としてとらえ、あるいは「個」という絶対的な人間存在を基準にして、それに対立するような概念を設定し、それでもって人間論的に対比するという発想が、社会科学の中でも非常に強かったわけです。どうもそれではいけないのではないか。実際は個体と言っても二種類のを区別する必要があるだろう。だがそれが混同されていたために、従来の議論は、「個」対「社会」というような人間論での水掛け論になってしまう。

例えば社会実在論というのと、社会名目論という考え方が社会学の学説史の中では、よく登場いたします。社会名目論というのは、社会なるものは名目的にしか存在しないので、

実在するのは個人だけである、個人の行動を分析すれば、それで済むのだという立場であります。社会実在論というのは、そういう個人と言えども、社会、あるいは集団の中に生まれ落ちて育ち個人になるのだから、社会のほうが先に存在するはずだという。そういう社会名目論と社会実在論との水掛け論争、それだけをやってもらちが明かなかったわけです。

その場合の個人というふうなものが、実はここで虚構として考えられているような、個体的人間ではなかったらと思うわけです。その名称としては、④擬・個体（独自体）という名が与えられます。

先ほどのデカルト批判でのように、個体というものを考えるときに、他の個体との連関性を考慮しない自認的実体としての個体、つまり自らが認めるがゆえに実在すると考えるような、自認された実体としての個体であるわけです。

確かにそれ自身は藤沢批判でのように、それ自体単位でありながら存在論的、価値論的な意味付けがなされていて、実際は虚構に過ぎないわけです。そういう存在として考えられ、論じられ、分析されてきたという事実がありますので、その場合の個体は疑わしい個体という意味で「擬・個体」(pseudo-individuum)と表現することがいいのではないか。それはまた自ら自身のシステム存在としての独自性を非常に強く主張するシステム形態であります。この場合の「体」というのは、体系、システムという意味です。

それに対して、もう一つの個体存在というのが、従来見過ごされてきたものではないかと思うのですが、それは、「原・個体」(個別体)です。その意味するものはどういうものかという、他との関係紐帯というものに根差していながら、その関係の中での自ら自身の自認的自我(エクソンという社会心理学者が、ego-identityという概念として表現している)、関係の中で自ら自身の存在を確信する、そういう個体です。関与的主体としての個体であるとも表現できるかと思えます。

関係に根差しているわけですが、その関係の中で他のシステムと分別される存在です。Aという個体は、Bという個体と、どういう点において互いに異なっているかという視点で見たときの、AなりBなりの特性を捉えて、それをA個体、B個体と名付けるというだけのことです。

それは擬・個体と対応させて考えれば、proto-individuum(原・個体)とも言うべき本来の個体の在り方である。それ自身の固有の実体性はともにないわけです。⑤「個別体」というふうに表示したほうがよい。個別というのは、他のものとの比較において自らのシステム存在の特徴が認められるという意味合いであります。

自己の存立のために、他との連関を意識的に抑制することがある。他の人とのつながりは、実際に存在しても、必ずしもそれ自身を表面には出さない。あるいは戦略的に活用することもある。つまり自分の権利というものを非常に重要視いたしますので、他のシステ

ムとの間の契約関係において自己の行動を設定する。そういうものも戦略的な関係性の表れだろうと思いますが、そういう傾向が「個別体」にはありません。

しかしそれは、もう一つの主体の在り方とはずいぶん違っている。その異なっている、3番目の主体「原・関体」と名付けられるものは、他者との連関を意図的に制御して自己の占有システム（生活空間）を自らで何とか確保していくというのではなく、他のシステムと有機的連関を良好に維持する性向が本来、人間にはあるのだとします。つまり、関係の中で自ら生活し活動していく、その事実そのものに注目して、主体存在を考えていくというのです。

関係そのものは、自分がつくっていくというより、むしろ所与的なものと考え、その関係は一旦他のシステムとの間で確認されれば棄却し得ないものという、そういう受け止め方になってくるわけです。

その関係性自体を自己自身の中に包摂した、そういうシステムとして自己認知する。つまり自分は他の人の誰にあたるか、たとえば小さい子どもが、お母さんの子どもとしての自分だというような、そういう形で自己認識をするような存在もありうるわけです。

それをもはや個体と呼ぶことは、あまり適切ではないので、それに対して「関体」という言葉を新たにコインしたい。「関体」というのは *relatum* というものです。「個体」が *individuum* だとすると、それと対照的なのが *relatum* です。

その行動は、他者との関係性、それ自身を表明しておりますので、観察、あるいは実証可能であると考えていいと思います。したがって、実在する「原・関体」という意味で、*proto-relatum* というふうには呼べるかと思います。もっと簡略化すれば◎「関係体」、(*relatum*) だけでもいいかと思っております。

したがって、人間の主体システムといっても、従来は「独自体」と「個別体」とがごちゃ混ぜになっているような議論があったような気がしますし、あるいは「関係体」というものについての認識が、あまりなかったのかもしれない。

それからもう一つ、「個別体」と「関係体」との関連ということですが、共に他システムと自システムとの関係性というものに根差しているわけですが、「個別体」といったときは、他のシステムとの違いに基づいて、自己は存在するのだという主張になるので、まだそのほうがわかりやすかったのですが、関係性そのものが人間システムを形成しているという認識、つまり「関係体」の認識が従来欠けていたといえれば欠けていたと思われるわけです。

こういうふうには、主体システムといっても、従来の心理学や社会学、あるいは社会心理学のような領域における捉え方、それ自身ははっきりしないところがあったような気がするのです。たとえばフロイトの自我論です。

フロイトは「社会」対「個人」が互いにコンフリクトを起こしているような事態を想定

していますが、イド (id) と称する主体の持っている本能的な部分とか欲望と、超自我 (super-individual) との間の争いが実在するのが主体であるという。その争いにいかに折り合いを付けるかという、メカニズムが、「自我」であるというふうな、フロイディアン・モデルが展開されていたわけです。

しかし、どうももう一つすっきりしない面があったのは、そういう内面化された社会規範である「超自我」というふうなものを考えるのは、社会全体との関係の中での自我の在り方が問題になるわけです。その場合は「個別体」としてフロイディアン・モデルを解釈し直すということになれば、もっとわかりよい学説になっていたのではないかと考えられます。これは個体存在、あるいは関体、それ自体をどういうふうに概念化して説明していくかという問題であります。

最後に、それでは人間モデルを、こういうモデル形式で捉え直すとすれば、一つは、「個人」であり、どちらかという「個別体」のほうであります。それがモデルとして設定される。それが「個人」(the individual) であります。これに対して「関係体」というものを一つの間人モデルとして表現した場合は、間人 (かんじん) (the contextual) と私が表現している形になると思います。

しかし、その「個別体」と「関係体」というのは、同じく関係性に根差していると言いましたが、それがどう違うのかということの説明が、まだ概念上はなされていなかったわけですね。それを説明するためのダイアグラムみたいなものを、人形、あるいは平面図みたいなかたちで示しております。

「個人」のほうから先にいきますと、それぞれが、クルト・レヴィンが言っているような生活空間、ライフスペースをそれぞれ独立して保持していて、そのA、Bという2人の個人間で相互作用、Interactive がいとなまれるわけです。いとなまれるといっても、それぞれの生活空間の外側の部分でなされる。契約的な関係というようなこともそれであり、いろんな問題が起こって争うようなときには、外側で手段的に、あるいは自己防衛的な形で相互作用がなされている。

それに対して、ここで「間人」と呼んでいるものでは、二人の人間が共有する生活空間を持っていて、自分の生活空間は相手のところまで確かに届いているわけです。したがって、その相互作用といっても、それぞれの生活空間の外部ではなく、内部においていとなまれている。

したがって、互いの関係を戦略的に扱うとか、互いに相殺してやっていくというようなことは、ある意味では自分自身を傷付ける結果に終わるわけです。そういう連帯性というか、間柄が、あまりよく知らない他人とでも非常に重用視されている。一旦そういうよき関係が打ち立てられますと、それをどこまでも維持していこうという傾向が出てくるのであります。

そういう関係の具体的な例はいくらでも挙げられるのですが、いまシーズンですので、年賀状というようなことで申しますと、その一年間全然交流がなかった人に対してでも、やはり年賀状を送る。また向こうからも送られてくる。そういうのは、仏教的な表現で言えば、縁的な関係が確立されているから、そういうことになるわけです。無関係だったからもう年賀状を出すことをやめておこうかと思っても、きっと向こうから送られてくるから、それなら出しておこうというようなことにもなりかねない。そういうふうに同じ「関係」といっても、意味がかなり違うのではないかということでもあります。

共有された生活空間、これを「関係場」と、私は呼んでいます。この二つの人間モデルを、構造上で違うと言ってしまえば、それまでなのですが、人類の長い歴史の中では、おそらく「間人」人間モデルがずっと長く続いてきたのではないだろうか。それが近代化のプロセスの中で、経済的な自立性であるとか、政治的な独立性であるとか、そういうことが強く主張されるようになったら、その共有の生活空間が左右に分離して、それぞれ自立した生活空間が確立されるようになってきたのであろうと推測するわけです。

人間モデルに関しても、いままではすっかりした形で述べられていなかったわけですが、「個体」だけではなく「関係」というものの自体が、やはりシステムをつくりあげていく上で重要なモメントであるだろう、ということを申しあげたかったところです。

一応、ここまでにしておきたいのですが。

○廣田 ありがとうございます。

何かご質問なりコメントをお願いします。

(テープ反転)

○廣田 大勢の「間人」を考えていくには、関係場というのには、またいろいろと異質なものがあって、それぞれかなり違ってくるのではないのでしょうか。

○濱口 ええ、おそらくいろんな特徴を持っているでしょう。

○廣田 その中でもやはり共通の面があると、そういうご主張でしょうか。

○濱口 はい。しばしば比較文化論的な観点から、「間人」というのは日本だとか中国だとか、そういう東アジアの特徴だろう。「個人」というのは欧米社会について言えることだろうというふうに。最初、私もそういうふうに、考えていたのですが、必ずしもそうではないのですね。



またいずれご報告したいと思いますが、調査をおこないましてね、世界 25 カ国約 8000 人ほどを対象にした、「間人」という人間モデルを重んじるか、「個人」という人間モデルを重んじるかというアンケート調査をおこなってみたところ、意外なことに、間人モデルのほうが世界的にドミナントで、欧米社会のほうが間人モデルをかなりサポートしているのですね。日本、中国はむしろ、それに比べるとパーセント、発生率は低いのですね。

そうすると、こういう「にんげん」モデルも、必ずしも比較文化論的な視点から出てきたのではなくて、先ほど言ったような、共通した概念そのものの問題として取り扱えるのではないかと思っております。

○佐藤 前回、梅原さんに僕が和辻について質問したときに、あれが本当は人間（じんかん）と読む、人間（にんげん）と読むではいけない、というお話を聞いた。その人間（じんかん）というのと、先生の間人というのとは。

○濱口 同じです。ただ表現を「個人」との対比でひっくり返しただけです。

○佐藤 だいたい同じようなことを、内容としては、ここでお聴きした間人的なことを和辻も言っていたということですね。

○濱口 そういうことです。和辻説を受け継いでいると言え、受け継いでいるわけです。

○佐藤 そうですか。もう一つは、三つに分けられたんですが、僕は、この㉔と㉕というのは、そんなに大きな差かなど。むしろ、というのは、㉔のほうが程度において、ある意味では、個のほうが強いのが上なのだろうと思うのですが、自己だけの特異性を主張するとか何とかというときは、だけど特異性を主張というときは、外との比較でものを見ているわけですね。そうでないと特異性というのはないわけですね。その関係性を見なければ特異性というものもないだろうと。だからそういう意味では。

○濱口 だから、特異性ということであれば明らかに㉕のほうがなんですけどね。㉔のほうはデカルト主義の、虚構性というものを引きずっていると。

○佐藤 だからそれは生きた人間としてはいないのではないのかというのが、だからむしろ生きた人間としてね、いま存在している。だから考えだけで、この三つがあるという意味ですか。

○濱口 そういうことです。それで間人モデル、個人モデルというのは、実は「関係体」と「個別体」との違いとして説明されるわけですね。「独自体」というのは、そうした関連のない個体なんですね。それはデカルト主義に基づいている。それを藤沢さんは虚構だと決め付けているわけです。

○佐藤 ㉔（事務局注・高畑先生表記：A）はだからむしろ虚構だということなんですね。

○濱口 そうなんです。

○佐藤 はい。僕も、④（事務局注・高畑先生表記：A）のものは生きている人間にはないだろうなと思ったから、虚構だと。はい。

○濱口 おっしゃるとおりです。いつの間にか何かそれ自体の独自性というものが、他と同じ単位であるにも関わらず紛れ込んでしまっている。

○高畑 いまのご質問と関係して、⑤（事務局注・高畑先生表記：B）でも自認的自我とおっしゃるときに、やはり何らかの差異化ということが既に入っていないと、それは言えないわけですので。

○濱口 そうなんです。エリクソンの自認的自我という概念の中には他者が含まれます。もう少し正確に表現すべきだったのかもわかりませんが、彼は、psychosocial-identityという表現を使っているんです。social という形容詞が付く以上は、おっしゃるように、他のシステムとの比較を念頭に置いているということですね。

○高畑 そういう意味では、藤沢理論というか、その考え方を先生は否定しておられるんですか。

○濱口 いえいえ、その学説をサポートします。

○高畑 つまり、単位としてニュートラルであって、その間に相互作用を考えるのだというのが、藤沢さんのおっしゃりたいこととすれば、そこには虚構性は何も入っていない、この中に。

○濱口 そうですね。おそらく藤沢説で批判している個体というのは独自体のほうかと思えます。

○高畑 先生のおっしゃっている出発点というのは、そうすると個に一つの色が付いている、独自性があるところから出発するというふうに。

○濱口 いやいや、独自性ではなく、関係性です。デカルトのように、自ら自身で考えるがゆえに自己が存在する、他のシステムとの関係なしに主張するような自己ではなく、他の人との関係の中で自分自身の特徴はこうだと言っているような、エリクソンのような心理社会的自我というほうが現実的な存在ではなかろうかなと。

従来のデカルト批判というのは、社会科学の中でもっと展開されないといけなかったのに、なされていないですね。

○高畑 関係性がまず一番大事ということですが、その中にやはり個々の特徴というか、そういうものも既に入って全体と関係するようなのが出てくる。その中で、それぞれの個人というのを捉え直すのですか、手続きとしては。

○濱口 そうですね。これはまた次の機会に、もう少し詳しく説明したいと思うのですが、

東洋的な論理学として、古代インドにナーガールジューナ（龍樹）という人がいたのですが、この人は大乘仏教の創設者だと言われております。この人は、AとBとが違うということ自身のうちに、もう既に関係性があると。そこから議論が始まると言っているのです。区別されるということ自身が、自他を関係させているのだと。単にAがA、BはBと独立して存在するというところではなく、AとBという形で差別化するということが、もう既に関係性の表現だとします。それは確かだろうと思うんですね。

○廣田 どうもありがとうございました。

○佐藤 対人間のところはいいのですけれども、梅原先生の話では、山河とか自然と人間との関係の中で人間を見ている。ここではこの関係では扱っておられないんですね。

○濱口 そのことも含めて説明しようと思っていたのですが。和辻哲郎は『風土』という有名な本を書いて、風土と言った場合に、単なる自然環境を指すように見えるんだけど、実はそうではなくて、ある特定の環境の中に生まれ育って生活をいとなんでいる人たちが、自らいろんなことを考え、いろんな職業に就いて生活をいとなんでいる。そういう何か風土性といいますかね、人間的ファクターを取り込んだ概念をこの本で主張している。それはしよっぱなから出てきている。

ですから風土そのもの、自然環境そのものという意味合いは、和辻にはもともとないのですが、ところが『風土』というタイトルが付いたために、自然環境決定論だというような誤解を招いているんですね。

○佐藤 この前亡くなった大森荘蔵さんのあれでは、不案内のときには、我々が自然を見て自然が喜んでいるとか、そういうようなことは、ほんとうに自然が喜んでいるんだと、そういう考え方で、独断ではないかとかいろいろ批判を浴びたことがあるけれども、それはそれなりに意味があるのではないかと。

○濱口 恐らく意味があると思います。

○佐藤 そうすると、この場合の、この3つの④⑤⑥の問題を、こういうふうなかたちで、そういうのを処理できるのでしょうか。

○濱口 それはちょっと。直接に人間モデルとどう関連するかは説明しにくいのですけれども、もう一度考えてみます。

そういう風土性というようなものを考えると、「場所」という概念が非常に重要になっていくわけですね。「場所」に関しては西田哲学で非常に強調された。場所自身が単に客体として存在するのではなくて、主体化されるという。「場所」自身が主体化されるという発想が必要になってくると思います。そういう存在とも連関して、和辻の風土性ということも理解し直さなくてははいけない。そういうふうに思っています。

○佐藤 和辻のは、独断的な議論のはこびもあるからなのでしょうが、何かものすごく読ませますね。それで、いまの先生のお話なんかにからめて言うと、関係性の場に影響を与えているのが風土的なものなのか、そちらが人間を決めているというのは間違いだということもある。それからこの前、梅原先生は、僕の理解ではたぶん農業とか何か具体的な生業をおかれた。そういうことと風土と人間と、三局的で考えないといけないというふうに僕は受け取ったのですけども。和辻はわりあい農業とか、そういう部分をちょっと無視して、風土というとか何か眺めているみたいなイメージです。それが人間というのを、その自然環境だけで決まってきたのだ。おもしろい語りだなとおもいますね。ああいうことは、もうちょっと深く取り上げて考えてもいいんじゃないかという感じが、新しい課題のような気がしますね。

○濱口 私に代わってお答えいただきまして…。

それから最後にひとこと言い忘れたのですが、今日は、この研究会のテーマの進歩主義の後継ぎというものに関して。従来のパラダイムというのは極端に言ってしまうとデカルト主義なのですが、そういうものを打破しないことには、進歩主義それ自身からの前進ということもあり得ないのではないかと、そういう意図からお話ししました。

○佐藤 人間の存在感という判断がありますね。だから、この人という判断はどうしてそうかという背景の問題もある。

○濱口 個体としての人間について、これまで⑥の人間として分析している。これが従来の心理学や社会学で扱われてきたと思うのですけれども。しかし、それをデカルト主義になぞらえすぎて、@であると思われてきました。しかし捉え方の枠組みを根本的に見直さないと、そういうことです。

○廣田 具体的には調査をされたということですか。

○濱口 独自の国際比較調査をしました。

○廣田 なぜ関係性を重視しているのか、ヨーロッパでは。

○濱口 個人主義、間人主義を文章にしまして、それぞれを5段階で評価してもらったわけです。後にその回答を統計的に処理しまして、因子分析をしたり、数量化理論解析でしたり、いろいろやってみると、そういうことがわかってきたのです。それは意外だったですね。8000人もやっているわけですから、まんざら間違っていないと思います。

(濱口氏：終了)