日本と韓国における社会文化構造の比較
－儒教の秩序文化とその受容－

李（イ）　健泳（コンヨン）

目次

1．はじめに
2．個人文化と秩序文化
3．儒教と秩序文化
4．個人文化
5．日韓社会における秩序文化と個人文化の均衡状態
6．むすび

1．はじめに

OECD（経済協力開発機構）対日労働報告書（1972年）が年功賃金，終身雇用，企業別組合を日本的雇用制度の三つの主要な要素として評価して以来，一般にこれらを日本的労使関係の「三種の神器」と呼ばれ，日本的経営が世界的な讃辞と注目を浴びて，すでに久しい。一方，韓国，香港，台湾，シンガポールの四つの国は，1970年代の二次にわたる石油ショックの中で世界経済が沈滞しているにもかかわらず，高度経済成長を果し，四匹のドラゴンとして呼ばれるようになった。このような東アジアを中心とした国が経済の急成長を果し，世界経済に与える影響力が増えつつある今日，日本を中心とした東アジアの発展要因としての文化論は，従来の後進性を表す「否定論」から独自性を表す「肯定論」に変容し，それが東アジアの経済発展の肯定的文化として注目を浴びるようになった。

本論文は，学内特別研究助成金による共同研究の一部で，アジア政経学会関西部会第32回研究大会（1992年6月13日）での報告論文を加筆・修正したものである。

しかしながら，1980年代に入っての日米貿易摩擦をきっかけに，日本の市場と経済構造の閉鎖性および生活小国-企業社会がソーシャル・ダンピング(1)をやって日本の貿易黒字を増やしているという批判とともに，日本文化の否定的な側面が国際舞台の表に出て論争の対象になった。このような日本文化論を中心とした「否定」から「肯定」への変容，そして今日の欧米からいわれる貿易摩擦による「否定」は日本文化論に対する新しい認識を求めているといえよう。

今日のような国際化の中で日本文化論には二つ意見が対立していると，青木保は著書「日本文化論の変容」の中で論じている(2)。その一つは日本文化・社会の特質を「肯定的特殊性」に求める鎖国論の傾向である。この傾向は日本と外国との文化的相違を強調して，日本の国際化には限度があり，外国人や異文化との相互交流も，日本文化・社会の特質を踏まえて行うべきであるという立場である。もう一つは国際社会の中で自文化の制限による国際化を図る必要があるとする開国論の傾向である。この傾向は日本文化・社会の特質や連続性を否定はしないが，今日のように国際社会の中で日本が外国との相互交流をしなければならない時代にあっては，日本文化の特質中心主義だけではやってゆけないという立場である。

このような1980年代の国際化の中で揺れ始まっている日本文化論は時代の変化とともに変わってきた。が，従来の日本文化論は，一般に「欧米」対「日本」という論点に立ち，しかも「欧米」は「前提」として扱われることによって，西洋と対極にある存在としての日本の独自性を「東洋人」一般と「日本人」を区分しないまま，欧米との比較から導いてきたといえる。したがって，日本文化論を正しく認識するためには，まず物差しを東洋に置き，東洋社会での同じ「前提」のもとでそれぞれの国の独自性を導く必要がある。

1）日米貿易摩擦の原因は，日本の長時間労働，低賃金，過労死，住宅問題がひどい状態で，企業優位社会のソーシャル・ダンピングによって貿易黒字を増やすところにあるという。（討論：日本型「企業社会」の構造と矛盾，1991年6月，雑誌経済，新日本出版社:35-58頁）。

2）青木保，1990年，日本文化論の変容，中央公論社：144-146頁。

一方，ドイツ日本研究所の1991年に行った「現代日本人の価値観に関するアンケート調査結果」[3]によると，「自分の考えに従って，人生を形づくるように努力する」という質問に対して「重要」，「どちらかというと重要」と答えた人が85.0%である。さらに，「自分の帰属する集団の規律に従うよう努める」という質問に対して「重要」，「どちらかというと重要」と答えた人が89.2%の個人主義と集団主義という互いに矛盾する価値観を両立させている結果を見せている。このような結果は，従来の欧米を前提とした対極の存在としての日本の集団主義を説明するには限界がある。したがって，本稿では，個人主義と集団主義とは，取捨選択の問題でなく，次元が違う問題で，個人を特徴付ける個人文化と集団のあり方を特徴付ける集団の秩序文化の組み合わせの結果として現れる現象であると考える。さらに，このような秩序文化は，日本と韓国において，基本的には西洋と違って，被支配階級の革命を経験しなかった理由により，その文化の断絶が起こらなかったことから，歴史的な過程を探る必要があると思われる。

このような考えに基づいて，本稿では，東北アジアの長い歴史の間に形成された秩序文化としての「儒教文化」を比較の「前提」としておき，儒教という東北アジアの共通の文化的な所産がそれぞれの国においてどのような歴史的な歩みを経て解釈され，それを一般民衆がどのように受け止め，今日の日本と韓国における社会文化を形成したのかを分析することに重点をおく。

2．個人文化と秩序文化

社会現状を分析するにあたって，その社会の構成員である個人の特性，そして構成員である個人とその個人が属している集団との関係から，社会全体の編成原理を探る必要がある。このように個人の特性と，個人と集団の関係を分離して考察する理由は，集団は単なる個人の集まりではなく，個人とは違う集団意思とメカニズムをもっているからである。

3）日本経済新聞（夕刊），1991年11月8日。

したがって，本稿では儒教社会（日本と韓国の社会）で現れている社会文化を，集団の構成員としての個人の立場から見る側面と，集団の立場から見る側面に分けて分析する。しかし，本稿での分析方法は従来の欧米的「前提」から見る欧米の個人主義と日本の集団主義という相対主義的方法論とは違う。

欧米との相対主義による個人主義は，個人の利害を集団の利害に優先させるのが当然だとか正当だとする個人中心の考えである。これに対して，集団主義は，個人と集団との関係で，集団の利害を個人のそれに優先させる集団中心の考えである(4)。ライシャワーは，欧米の前提のもとで，欧米と日本の社会の編成原理を次のように比較している(5)。

「人類は個人から成り立っている。しかし個人は，生を受けてからずっと，集団という文脈の中でその生の大部分を送る。ただ，個人と集団とのいずれにより大きな力点をおくかは，社会によって異なる。日本人とアメリカ人（もしくは欧米人一般）との違いのうち，いちばん顕著なものは，日本人が集団を重視し，ときには個人が犠牲にされることもある，という点である。日本人は，欧米人よりも，集団で行動する度合いが高い。少なくとも日本人自身，自分をそのような存在とみなしている。欧米人であれば，たとえ形ばかりであったとしても，個の独立という姿勢を見せたがるものだが，日本の場合には，集団の規範に従うことに満足しきっていることが多い。」

ライシャワーの相対主義に対して，濱口恵俊は「個人」と「集団」という二項対比の論理的枠組みは「個人主義」者でない以上，論理上必然的に，反対のカテゴリーである「集団主義」者に有無をいわさず仕立て上げられてしまうと批判している(6)。従来の二項対比による相対主義に対して，濱口恵俊は日本的集団主義を個人と集団との相利共生による「共同団体主義」と理解し，「方法論的

4）濱口恵俊，1983年，1章：日本的集団主義とは何か，日本的集団主義，有斐閣：6－7頁。

5）エドウィン・O・ライシャワー，1979年，ザ・ジャパニーズ，文芸春秋：132頁。

6）濱口恵俊，1983年，1章：日本的集団主義とは何か，日本的集団主義，有斐閣：11頁。

間人主義」を主張している[7]。しかしながら，濱口恵俊の方法論的間人主義も，青木保の指摘のように[8]，「東洋人一般」と「日本人」の区別が付けられておらず，いつの間にか東洋人が日本人に置き換えられてしまう問題をもっている。したがって，本稿では個人主義と集団主義とは，取捨選択の問題でなく共同団体主義でもない，次元が違う問題で，後で述べる個人文化と秩序文化の組み合わせの結果による相互補完的な問題であると考える。

本稿での社会編成論理は個人を特徴付ける個人の個人文化と集団のあり方を特徴付ける集団の秩序文化によって形成されるものと見なす[9]。個人文化は，個人の立場から見る社会文化で，社会で現れる個人の心理や行為を意味する。すなわち，個人の行動様式を特徴付ける文化である。もちろん，文化をある時代のある集団の特定の生活様式を意味すると定義するならば，個人の心理や行為は文化とはいえない。したがって，ここでは個人文化の「文化」という概念は集団の秩序文化に対立する意味として使うことにする。一方，個人文化で現れる行動様式は，基本的には，相互尊重で，それを形成する基本的な価値観は「自由」と「平等」である。しかし，相互尊重に基づく「自由」と「平等」の行動様式は，個人の思考方式によって支えられていると見なければならない。なぜならば，個人の思考方式により，個人は利己主義，自己中心主義に走ることに心理的な圧迫を受けるからである。

一方，集団の立場から見る社会文化は，個人と集団との関係で示される秩序文化で，人間関係における秩序を保つための文化である。集団の秩序文化は，集団の集合体が社会である限り，特定社会の集団のあり方および行動様式によ

7）濱口恵俊，1983年，１章：日本的集団主義とは何か，日本的集団主義，有斐閣：1-26頁。

8）青木保，1990年，日本文化論の変容，中央公論社：113頁。

9）個人文化と秩序文化の基本的な構造は金日坤の「儒教文化圏の秩序と経済」での構造が大変参考になった。金日坤は，社会文化の基軸文化を集団文化と思考文化に，そして，進歩文化を経済文化と生活文化に分けてマクロ的なアプローチによる社会構造分析を行っている。一方，彼は集団文化と経済文化をまとめて秩序文化として，そして，思考文化と生活文化をまとめて個性文化と名付けている。（金日坤，1987年，儒教文化圏の秩序と経済，名古屋大学出版会：19-42頁。）

って決められる。すなわち，集団の秩序文化は特定社会の「伝統」と「慣習」の形で現れ，それが集団の行動様式によって具体化される。さらに，集団の行動様式は，基本的には，個人の思考方式に影響を与える「道徳」と個人の行動様式を制約する「規律」によって形成されている。したがって，集団の行動様式は個人の思考方式および行動様式に影響を与え，さらに，制約する役割を果たす。ここで，道徳は対立する価値の比較や選択が自主的に行われるところにより成り立っているが[10]，規律は道徳を態度へ導く規制としての役割を果たす。

一方，前述のように，個人の個人文化は社会で現れる個人の心理や行為を意味するものであるが，その行動様式は「自由」と「平等」により形成される。したがって，個人の個人文化の目指す目標は，集団の行動様式によって制約されながら，個人の行動によって達成できる個人の合理性にあるといえる。しかし，集団の秩序文化は，個人と集団との関係から現れる集団文化で，基本的には道徳と規律に基づいてその関係が成り立っている。したがって，この秩序文化も個人と集団との関係から集団全体の整合性に目標をおいてある。

このような観点に立つと，個人文化と秩序文化は対立する概念として使われるが，ここでは社会および集団は二つの対立文化の調和によって成り立っていると考える。したがって，本稿での社会編成論理による文化構造は，基本的には，集団の秩序文化と個人の個人文化の相互補完的な均衡によって形成されると考える。ここで，社会文化構造を今までの論理に沿って整理し，図で示すと，図1のとおりである。

さらに，均衡のあり方はさまざまで，集団の整合性が個人の合理性より優先される場合，秩序文化優位によって均衡が形成されるが，個人の合理性が集団の整合性より優先される場合は，個人文化優位による均衡が形成される。しかしながら，集団の秩序文化の優位社会においても，個人文化が仰えきれない秩序文化・個人文化の両立社会を形成する場合もある。

10）藤田昌士，1985年，道徳教育－その歴史・現状・課題－，エイデル研究所：97頁。

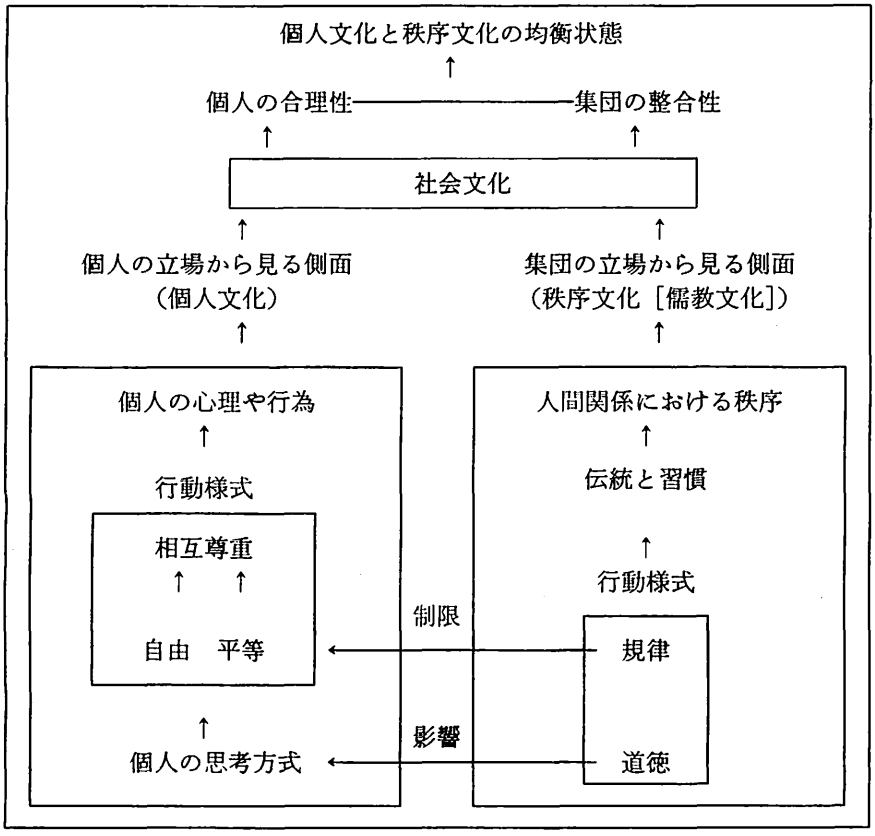


図１．儒教社会文化の構造

したがって，初頭の個人主義と集団主義の問題は，基本的には，秩序文化が強い社会での社会文化の発現を集団主義として，個人文化が強い社会での社会文化の発現を個人主義として解釈すべきである。しかしながら，秩序文化と個人文化の両立社会は，集団の秩序文化が個人文化を仰えきれない状況にあるので，個人主義の社会と見るべきである。ここで集団主義と個人主義の社会を個人文化と秩序文化の均衡状態で示すと，図２のとおりである。

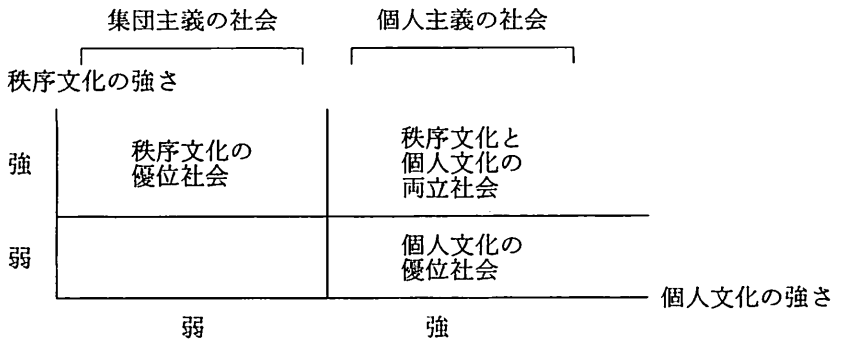


図2．個人文化と秩序文化の均衡状態

3．儒教と秩序文化

儒教は原儒（孔子以前の時代）のシャーマニズムを基礎として，孝という独自の概念を生み出し，この孝をもとに家族理論が造られ，さらに政治理論を作り出した倫理・道徳に関する教えである[11]。このような儒教は，基本的には，人間の常識を「形」として表現し，その「形」である共通の規則あるいは慣行を「礼」として守ることによって社会の秩序を保たせる思想である。一方，儒教は十一世紀の宋代になって宇宙論・形而上学を加え，朱子学として発展したが，社会規範，倫理・道徳に関する礼教性を中心に，孝を基礎とする家族論と家族論をもとに展開された政治論が中国儒教社会の秩序の規範になった。

このように中国で生成・発展し，韓国・日本に伝わった儒教は，封建的中央集権体制国家を支えるための思想として，社会全般に影響を与えるようになり，家族内部における父母に対する「孝」の秩序と同じく，集団の秩序として君主に対する「忠」が強調されるようになった。孝による家族倫理は家を徹底的に「血縁の集団」とみなしている。このような孝は，儒教が農耕社

11）この定義に基づく儒教は，加地伸行によると，礼教性と宗教性の両面を持っているが，本稿では礼教性のみを対象とし，宗教性は論じない。（加地伸行，1990年，儒教とは何か，中公親書：53頁）

会で発展した理由もあって，祖先に対する祭祀と，父母への敬愛，そして子孫への血のつながりの三つの行為を基本として定められている。

一方，孝・忠の秩序とともに，五倫思想は儒教社会の秩序文化の基本倫理体系として大事にされている。五倫思想における秩序は，君臣においては義を，父子においては親を，夫婦においては別を，朋友においては信を，長幼においては序を，人間の社会関係における基本秩序としている。たとえば，「禮記」に書いてある長幼間の序[12]には，次のように細かな規律が定められている。

「年齢が二倍の年長者には父のように仕えて，10年の年長者には兄のように接して，５年差異は友だちとして交わる。そして５人以上が集まるときには，必ず年長者の席を異にする。」

このような五倫および孝・忠の秩序はタテとヨコの社会全体での道徳・規律として人間関係を定めているが，封建的中央集権体制国家においてはタテ関係が特に強調された。タテ社会での儒教の秩序は動かすことができない「権威」で，「権利」と「義務」を負うような関係ではない。このような秩序の権威には，その前提の社会構造が時代の変化とともに変わることによって，従来の為政者による権威の強制から今日の自発的な権威の受け止め方が問題として残っている。この権威に対する解釈および個人の受け止め方は，歴史的な環境の差によって，日本と韓国の間には違った形で現れている。特に，韓国では朝鮮朝500年間，そして日本では江戸時代を通じて儒教の権威が確立されたといえる。以下では韓国と日本とでの儒教の秩序のあり方について述べることにする。

韓国での儒教は，1392年に李成桂が建てた朝鮮王朝の中央集権体制の理念になって以来，朝鮮朝500年の国是であった。したがって，儒教は当時の中央集権体制国家を支えるための思想として，社会全般に影響を与えるようになり，家族内部における父母に対する「孝」の秩序と集団の秩序としての君主に対する

12) 年長以倍則父事之，十年以長則兄事之，五年以長則肩随之，郡居五人則長者必異席－禮記，曲禮編。

「忠」の間に，「孝」を「小忠」，「忠」を「大孝」として受け止めるようになった。すなわち，家族のイデオロギーと政治のイデオロギーは密接な関係を維持してきた。一例として，朝鮮朝小説の特徴は個人的成就と家門の成就，そして国家的成就の間に差異がなく一致している[13]。小説の筋を見ると，最初の試練は主人公が家族から独立して一個人として立つための認識過程であり，第2の試練は社会に自分の名をとどろかせる過程である。その結果，主人公が立身出世の夢を成就し，ひいては失墜した家門や，朝廷の秩序または権威および名誉を回復させるような展開である[14]。

もちろん，朝鮮朝の小説は，民衆の自主文学から封建支配層に迎合する過程で，屈折・変節し，民衆性を失い，儒教思想と結合され，五倫と結び付けて解釈された面も多い。たとえば，パンソリという唱劇から口頭伝承された賤民文学である「春香伝」，「興夫伝」，「沈清伝」，「トキタリョン（兎唱）」などが，記述文学として台頭・変節する過程で，「春香伝」が烈として，「興夫伝」が兄弟間の友愛，「沈清伝」が孝，「トキタリョン（兎唱）」が忠という五倫と結び付けて解釈されたこともよい例である[15]。

一方，日本は，徳川幕府の成立期に，僧侶の出である儒学者藤原惺窩が儒教を幕府と結び付けて糸口を開いて以来，君臣上下の「大義」と臣たり子たるものの忠孝をつくすべき「名分」（大義名分），そして家父長制道徳を中心に，儒教社会の秩序文化を作り上げた[16]。しかし，日本の儒教は（一）国家（君主）に対する忠，（二）親に対する孝，（三）友人に対する信，（四）年長者に対する敬を強調する[17]。すなわち，儒教的な徳目として孝より忠が中心徳目であった。中国と同じ儒教の教典から出発しながら異なった学び取り方をした日本は，

13）韓国文化のルーツ，1987年，国際文化財団編，サイマル出版会：91頁。

14）Ibid.，89頁。

15）林蛍澤，朝鮮後期民衆文化の形成とその思想，（ハンギル歴史講座2－韓国の社会思想－，1989年，ハンギル社：110頁）（韓国語版）

16）井上清，1990年日本の歴史（中），岩波新書：25-27頁。

17）森嶋通夫，1985年，なぜ日本は「成功」したか，TBSブリタニカ：114頁。

中国・韓国での忠が自分自身の良心に対する誠実を意味しているのに対して，主君に専心尽くそうとする真心や，身を捨ててまで君に尽くすことを意味する忠として解釈した[18]。一例として，忠臣蔵の筋を見ると，主君または主君の率いる国の復興のために，忠臣の一族は崩壊してちりぢりになり，個人と家門の犠牲のもとに国家的成就を図る展開である。これは御恩に対して身を捨ててまで君に尽す忠を果す物語りであるといえよう。そして，菅原伝授手習鑑には菅丞相に対する御恩に松王丸の「親が子を身代わりに殺す話」は，当時の武士社会での公私に，葛藤を越えた公の調和の求めで，孝によって忠を果す物語りであるといえよう[19]。

しかし，朝鮮朝実録には「王がある臣下に任地に赴けと命じたが，その臣下は母の喪中ゆえ行かれないと答えたので，王はどうすることもできなかった」と記録されいる[20]。すなわち，朝鮮朝では孝が忠を牽制する役割を果たしたのに対して，江戸時代では忠は孝より先に守らなければならない徳目であったといえる。このような差が現れ，そして今日のような日本と韓国において異なった秩序文化の傾向を見せているのは，基本的には地理的・階級的環境と深い関連がある。

半島という地理的に中国に接した朝鮮朝は，中国の認定のもとで支配基盤を確固たるものとし，全国を統一することができた。したがって，中国の認定のない反乱による政権奪取の危険は少なく，それにより比較的に安定した政権を維持することができた。このような結果，朝鮮朝は，武より文を大切にするとともに，統治理念を中国の儒教から求め，中国の儒教を原理通り受け入れ，それを守ることこそが大切であるという辺境文化圏の特徴を示すようになった。このような環境的要因により，国全体が一枚の岩ともいわれる統一された朝鮮社会は，儒教理念のもとで，民衆を理念的に抑制することができ，理念そのも

---

18) Ibid., 17頁。

19) 片岡徳雄，1988年，日本的親子観をさぐる－“さんせう太夫”から“忠臣蔵”まで，NHKブックス：142-187頁。

20) 韓国文化のルーツ，1987年，国際文化財団編，サイマル出版会：39頁。

のだけに偏った結果にもなった。特に支配階級である両班の数的増加により，従来の支配階級としての両班より民衆としての両班の普遍化がもたらされ，両班の優越意識としての儒教的素養は「礼」を通じて現れるようになり，それが民衆全体にまで普遍化された。現存する朝鮮朝時代の四つの戸籍台帳の一つで，人口が一番多く両班と奴婢の比率が他の地域より多い嶺南地方の蔚山府の戸籍台帳から調べられた結果によると，表1で見られるように，両班の人口は140年間に約3倍近く急増したが，平民と奴婢は逆にそれぞれ1/3程度に激減し，特に外居奴婢は実質的に消滅した。

年代	両班人口		平民人口		両班戸の寄居奴婢		外居奴婢		総人口	
1729	493	19.4%	1260	49.6%	555	21.8%	234	9.2%	2542	100%
1765	602	32.1%	953	50.8%	285	15.2%	35	1.9%	1875	100%
1804	963	42.7%	747	33.9%	488	22.7%	7	0.3%	2205	100%
1867	1340	67.1%	365	18.3%	287	14.4%	6	0.3%	1998	100%

表1．時代別の身分別階層別人口比率表

（出所）鄭奭鍾，1984，朝鮮後期社会変動研究，一潮閣： 249頁。

このような結果から，民衆としての両班の普遍化が進んでいることが分かるが，これはその時代の身分秩序の乱れが原因の一つであるといえる。その一例として上げられるのは，朝鮮朝22代の正祖21年（1797年）の日省録[21]の次のような記録である。

「国綱がだらけて，畑作と農業をするものや奴婢から免賤された部類のなかで，衣食に少しでも余裕があるものは，みんな幼学と称して科挙を受けるに行き，その中で，お金があるものは，一人で文筆が達者な人を3,4人雇って，各地に分けて試験をやらせる。」

すなわち，平民としての科挙試験の受験は，合否と関係なく，両班しか受け

21）「日省録」572，正祖21年丁巳 10月12日 丁未。

られない科挙受験を通じて，両班の身分を確保する手段として利用された。さらに平民，は科挙受験自体を重視し，偽造合格証を買うことも多かった。このような平民の偽両班化も儒教の知識や形式が教養の象徴として一般化される原因の一つになったと思われる。

このように礼を通じて現在化された儒教の理念は，その理念自体より礼という習慣化された権威によって，社会秩序を保つようになり，形式主義的な理念的儒教社会を築き上げた。このような社会も西洋文化の移入および日本の植民地になるにつれて，従来の理念に偏り過ぎた弊害もかなり修正されたとはいえ，「礼」という「慣習」化された権威は，日本と同じく，被支配階級の革命を経験したことがない韓国にとって，それが「伝統」であり「文化」である。

一方，日本は，島として大陸と離れた地理的な環境により，政権基盤が基本的には実力により奪取するもので，中国からの認定がそれほど意味がなかった。これは天皇中心の小中華思想によるもので，形式的ではあるが，天皇からの「征夷大将軍」の認定が正統性をもつことになる。したがって，鎌倉幕府以来の武士政権は文より武が現実のもので，それには徹底した主従関係が大切であったに違いない。このような環境的違いにより，徳川幕府は，統治理念としての儒教的倫理の受け入れにおいても，それを都合よく解釈することによって自分類の儒教的統治理念を形成したと思われる。徳川幕府の統治理念としての儒教が，前述のように，孝より忠を，そしてその忠を主君に専心尽くそうとする真心や，身を捨ててまで君に尽す意味として，より現実的に解釈されたのも当然の帰結であろう。さらに，徳川幕府は，封土が与えられている武士を除いて，武士を江戸と大名の城下町に集めて農民との接触を禁じる「兵農分離」政策を打ち出したが，これも儒教倫理の受け入れ方の差異を生む原因の一つになったと思われる。朝鮮朝では，前述のように，両班の普遍化による儒教倫理の形式化が進んだが，幕末の人口の９割を占めたといわれる農民は，「兵農分離」政策により城下町から離れて住むことによって，武士の儒教倫理を外面的にしか受け入れなかったと思われる。

このように形成された幕府の儒教的倫理は，その後，被支配階級の革命に立

たされるときにも支配階級の上からの革命により儒教的な理念が維持され，それが「伝統」および「慣習」として権威付けられ，「文化」として守られてきたといえよう。

忠に関する解釈は，前で述べたように，環境的違いによるところが多いが，孝に対してもその違いがはっきりしている。韓国では自分の主張（かりにそれが正当なものであるとしても）を仰制し，父母の命令を厳守するのが子供たる者の道理で，孝道である。父母らしくなくても，子供は常にこれにかかわりなく，子供の道理を尽くさなければならない[22]。しかしながら，日本では親の子供を生んでくれた恩，養育してくれた恩等に条件付けられた義務としての恩返しが孝の基本であるという。すなわち，孝と恩は，条件関係・交換関係により成り立っている[23]。このように日本では忠と孝が恩と恩返しという実践的な観点で解釈されているが，忠と孝の関係を，「日本社会の家族的構成」の著者，川島武宜は，封建的臣従の支配権力関係を維持する保証は「恩」によって条件付けられる「忠誠」の意識で，家族共同体の中の家父長制的権力関係もまた，封建的権力関係の影響のもとに「恩」によって義務づけられる「孝」の意識によって支えられているという[24]。

しかしながら，中国の儒教においては，親の慈と子の孝とはそれぞれ義務であっても相互に独立した義務であって，内的に他を条件付けるという関係には立ってない。その意味で子の孝の義務は絶対であり，単純無条件である。しかも親の不慈の場合にも義務をおうという意味においては，親の慈とは質的に異なった義務であるといわれている[25]。

したがって，韓国と日本の孝と忠を中心とした秩序文化は，韓国が地理的な環境により中国の儒教を原理通り受け入れ，それを守ることこそが大切であるという辺境文化圏の特徴を示しているが，日本の場合は，島という地理的な環

22）崔在錫，1977年，韓国人の社会的性格，学生社：35頁。
23）川島武宜，1977年，日本社会の家族的構成，日本評論社：79-98頁。
24）川島武宜，1977年，日本社会の家族的構成，日本評論社：105頁。
25）川島武宜，1977年，日本社会の家族的構成，日本評論社：106-107頁。

境から小中華を形成し，武士社会の伝統が守られ，実践的な儒教の解釈を中心とした秩序文化を形成したといえる。それに加えて，韓国では両班の普遍化により儒教的素養が形式化されて，それが「権威」によって支えられ，根強く残っているが，日本の場合は幕末の武士身分が「六乃至七%」と[26]いわれるように，一部の支配階級の統治理念として使われ，外面化されたといえよう。

ここで親の「慈」と子の「孝」に関する意識を，ギャラップの調査結果から，日本・韓国・米国において確認することにする。その調査結果は表2のとおりである。

質問・答え＼国別	日本	韓国	米国
1．次の二つの意見のうち，あなたはどちらに賛成するか。			
A．親が欠点及びよくない面があっても子供はいつも尊敬し愛するべきだ。	55%	85%	72%
B．親の品行や態度が尊敬及び愛する価値がない場合には親を尊敬する必要がない。	22%	9%	25%
C．わからない／無回答	23%	6%	3%
2．子供に対する父母の責任に対して次の二つの意見の中，あなたの意見に近いと思われるのはどちらであるか。			
A．父母は自分の幸福を犠牲にしても子供のために善意を尽くすべきだ。	36%	61%	69%
B．父母は自分の人生があるので，子供のために自分の幸福を犠牲させることはできない。	29%	29%	21%
C．どちらでもない。	27%	7%	7%

表2．日韓米における親の慈と子の孝

（出所）世界18カ国の比較調査－韓国人の人間価値観，1990年，韓国ギャラップ調査研究所：756頁。

26）渡辺浩，1985年，近世日本社会と宋学，東京大学出版会：104頁。

表2のギャラップ調査結果からも分かるように，韓国においては相互の無条件の慈と孝が根強く残っているといえる。しかし，日本の場合は，親の慈と子の孝に関して，前述のような条件付けの「伝統」の価値観がかなり影響力を持ち続いているといえる。一方，米国においても韓国以上の無条件の慈と孝が価値観として確立されているように見えるが，これもキリスト文化による影響であるといえよう。

4．個人文化

個人文化は，社会で現れる個人の心理や行為を意味するもので，個人の行動様式を特徴付ける文化である。一方，個人文化で現れる行動様式は，基本的には，相互尊重で，それを形成する基本的な価値観は「自由」と「平等」である。しかし，個人の属性である「自由」と「平等」は自明な命題であるが，その発現には，集団の行動様式により制約され，されに個人の基本的な価値観を支える思考方式により影響を受ける。

このような観点からみると，社会現象として現れる個人の行動様式は，集団の秩序文化によって制約されるか，集団の秩序文化に抑えきれないか，もしくは集団の秩序文化より優先されるかによって，その強度の具合が違ってくる。

韓国社会は，前述のように，原理主義に基づいて儒教社会での「礼」という「慣習」化された「権威」による秩序文化を形成した。しかし，一方ではその伝統的な権威の私有化指向と伝統的な権威に対する抵抗からくる個人文化の強さも持っている。この個人文化の強さは，基本的には，儒教社会での個人の立身出世による「カムトウ指向意識」と「恨（ハン）」の歴史にその原因があるといえる。

儒教社会での個人の立身出世による「カムトウ指向意識」をみると，それは，朝鮮朝小説の特徴としてもよく現れる，官僚社会への競争の激しさによるものである。「カムトウ」とは官職を意味し，官職は官庁に出て国事を治める役職と定義されるが，今日における意味は，社会構造が複雑になるにつれて，官職以外に権力が行使できる職位・階層まで広い意味で用いられている。朝鮮朝にお

ける官職に就く機会は科挙試験によるのみである[27]。しかしながら，朝鮮朝の官僚は世襲制ではない。そして，官職の数は「内三千外八百」[28]といわれ，首都に三千，地方官が八百に限られたので，官僚としての道が名誉と生存に係わる重大事であるし，個人的な自我の実現の有一の道であった。この科挙試験は両班に独占されてはいるが，基本的に良人身分ならばだれでも受験できる個人の才能によって決まる自由競争試験である。したがって，自由競争に勝った一部の人のみが，秩序の権威を手に入れることができる。立身出世によるカムトウ意識のよい例としてあげられるのは，郡守，長官等の前職名を退官しても使うこととか，墓石や族譜などにかならず官職名だけは省かずに記載していることである[29]。このようなカムトウ指向を見せる傾向は，1964年に韓国での農民352名，企業人261名，大学教員392名を対象にした，アンケート調査結果からも分かる。このアンケート調査の質問の内容は「もし，月給は少し低いが一般の人がかなり仰ぎ見る職位と，月給はかなり良いが，一般の人が少し低く仰ぎ見る職位があるなら，あなたはどちらを選ぶか。」で，これに対する答えは表3のとおりである。

表3の結果からも分かるように，農民，企業人，大学教員のすべての階層が，金銭的な富の差と関係なく，仰ぎ見る職位を指向しているのは，カムトウが社会的地位と権威を表す象徴だからである。その結果，立身出世によるカムトウは学歴社会として現れ，試験地獄に苦しむ子供たちは，「お前自身の立身出世と幸福のためである」という父母の訓戒に，抗議の余地を失ってしまう。

一方，「恨（ハン）」は，韓国の地理的・歴史的・制度的環境から出てくる結果である。「恨（ハン）」というのは，韓国人の感情や情緒の中に沈む痛みを意味するもので，絶望と挫折，そしてそれを否定する未練と期待の複合の感情を

27）朝鮮朝の科学試験は，文科，武科，雑科とに分かれて3年毎に行われる。その最終的な合格者は文科が33名，武科が28名である。（李基百，1990年，韓国史新論（新修版），一潮閣：244-245頁。）（韓国語版）

28）金日坤，1987年，韓国－文化と経済活力，韓国経済新聞社：93頁。（韓国語版）

29）崔在錫，1977年，韓国人の社会的性格，学生社：68頁。

階層＼回答	仰ぎ見る職位	月給がよい職位	無回答
農民	72.16%	27.84%	0%
企業人	64.75%	34.87%	0.38%
大学教員	67.35%	29.59%	2.81%
全体平均	68.4%	30.4%	1.2%

表3．韓国人のカムトウ指向意識

（出所）洪承稷，韓国人の価値観研究，1970年，高麗大学出版部：100頁。

表す言葉である(30)。このような恨には，「結ぶ（メチダ）」と「解く（プルリダ）」の両側面があって，恨が「結ぶ」ということはその原因が自分自身の責任にある内面化された感情を意味する。しかし，恨が外部指向的・他人指向的になる場合もある。これは「怨（オン）」といわれるが，怨の原因は他人にあって，復讐により終わる(31)。ここで問題になるのは恨であるが，恨の「結んで」からそれを「解く」過程が「自己喪失」から「自己回復」に置き換わる過程で，「結んで」から「解く」までの自分自身の正当性の実現を目指す強い意志が韓国人の個人文化の強さを計る尺度であるといえる。

このような韓国の民衆の「結んだ」恨は数多くの外国の侵略と封建体制での圧制による耐え難き試練から生き残らなければならなかったところから産まれたものである(32)。特に豊臣秀吉による朝鮮侵略（壬辰倭乱，1592年）と清による朝鮮侵略（丙子胡乱，1636年）の戦禍から，国土は荒れ果て，統治秩序は乱れるとともに，社会制度と秩序が崩壊しはじめた。次第に，抑圧されてきた民

30）韓国文化のルーツ，1987年，国際文化財団編，サイマル出版会：105-106頁。

31）韓国文化のルーツ，1987年，国際文化財団編，サイマル出版会：99-106頁。

32）「儒教文化圏の秩序と経済」の著者，金日坤と「韓国－日本を越えられるか－，1990年，TBSブリタニカ」の著者，T.W．カンは，韓国人の個性の強さを歴史的な危機意識から出て来たものであると主張する。

衆は既存の秩序に抗拒しはじめ，自己正当性を主張するに至った。このような状況で，頼れるのは血族だけだという生き方，そして自分と家族の身の安全は自ら守らなければならないという危機意識のなかで，民衆は自分の自由と平等を主張しはじめた。

その後，西欧の近代文明化の浸透に伴う既存封建体制の崩壊，日本の植民地による伝統的な「権威」の喪失，朝鮮動乱による民衆の疲弊，軍事政権による秩序の強制と民衆の犠牲，という繰り返される状況の中で，秩序文化と個人文化の対立はさらに促進された。すなわち，民衆は，自分と家族の身の安全のためには，強制された秩序文化が頼りになれなかった。特に，最近の個人文化の強い傾向は，1960年代から始まった政府主導の経済政策が農業社会から産業社会・都市中心社会への急激な変化をもたらし，そのなかで農業社会を基本とした伝統的な価値と倫理は新しい産業社会で遭遇するようになり，個人が自分の合理性を優先させる余地を残した結果であると思われる。

一方，日本社会の秩序文化の形成は，江戸時代が武士儒教社会で，そして儒教の原理が地理的に海を渡らなければならない理由もあって，儒教の原理を都合よく実践的に解釈されたところに出発点を求めることができる。すなわち，忠を中心とした徳目が主君に身を捨ててまで君に尽くすことで，主君の恩に対する武士の恩返しとして，さらに孝を親の生育の恩に対する子供の恩返しとして，タテ社会のより実践的な徳目を築き上げた。このようなタテ社会の秩序は明治維新の王制復帰により従来の二重統治からの矛盾を払い落し，より明確なルールとして築き上げられた。

一方，支配階級の上からの革命による伝統的な「権威」がそのまま維持されることができた明治政府は，進路を封建主義から一挙にして帝国主義に追いつくところにおき，西洋の科学技術に対する東洋の道徳を強調し，忠・孝の秩序をさらに強化した(33)。したがって，従来の領主の権威は天皇の一身に集中され，明治政府はあらゆる手段により国民を教育し，天皇の神的権威に対する畏

33）福武直，1989年，日本社会の構造，東京大学出版会：14-15頁。

服を国民の間にしみとおらせることに成功し，辛抱強く我慢しながら集団の規律を守る秩序文化を作り上げることができた[34]。もちろん，敗戦による日本人の自己認識は，民主主義の思想の広がりとともに，敗戦の思想から伝統的な「権威」への否定として目立つようになったが，経済発展とともに日本人の自己認識も比較文明論に移り，従来の「権威」の再認識が復活したといえよう。このように形成された日本社会は，明治維新以後の教育制度整備と階級の緩和により立身出世の価値体系も形成され，前述のように，韓国と同じ学歴社会を築き上げた。しかしながら，辛抱強く我慢しながら集団の規律を守る秩序文化によって，日本は，自己主張を極力避けることを美徳とする，韓国と違った，個人文化を形成した。このように形成された秩序文化優位の「慣習の優位」と「権威への服従」のなかで個人文化が弱い理由を，福武直は，著書「日本社会の構造」の中で，次のように述べている[35]。

「封鎖的な共同体に典型的に見られるような和の雰囲気の中で，因習化した醇風美俗によりかかり，身のほどをわきまえて，権威者の命令に随順することが，処世の道となる。大勢を批判して抵抗し，上長に意見を具申して誤りを正すということは，一般に，それ自体秩序の敵として反感や排除をもって報いられる。修養のつんだ人物とは，分相応に場所柄をわきまえて行動できる人物である。」

一方，クリストファーは，著書「ジャパニーズ・マインド」の中で，「日本人は個人が直接に対立することを嫌う。そこで対立を避けるために，ほとんどの場合コンセンサスを得て動こうとする。これは，日本人のハンディキャップでもあるが，また同時に強さともなっている。」と述べるとともに，次のようにその特徴を説明している[36]。

「おそらく日本について知っておくべきことでいちばん重要なのは，彼らが本能的にグループ・コンセンサスという原理に基づいて動いて

34）井上清，1990年，日本の歴史（中），岩波新書：222頁。

35）福武直，1989年，日本社会の構造，東京大学出版会：43頁。

36）ロバート・C・クリストファー，1984年，ジャパニーズ・マインド，講談社：52-53頁。

いるということであろう。集団の幸せをないがしろにして自分一人の満足をはかったものは，ひどい非難を呼びせられるだろうし，どういう形であれ，自己主張の強い者は厳しくたしなめられる。"出る杭は打たれる" というのは，日本でよく知られた諺の一つである。」

5．日韓社会における秩序文化と個人文化の均衡状態

前述の秩序文化と個人文化で述べたように，韓国は，半島という地理的な環境から生まれる制約のもとで，文治儒教社会を形成した。しかし，日本は，島という大陸と離れた地理的な環境と鎌倉幕府以来の武士階級により，武治儒教社会を形成した。このようなタテ社会の基本構造のもとで，両国は，それぞれの独特な個人文化を見せ，同じ儒教文化圏でありながら違った文化構造を形成するに至った。したがって日本と韓国の文化構造の有り方は次のようにまとめることができる。

日本の文化構造：

日本の社会は，海を越えてくる儒教の間接輸入および武治主義により，恩と恩返しという外面的・実践的な儒教の解釈によって辛抱強く我慢しながら集団の規律を守る秩序文化を形成し，その秩序文化が江戸時代以来の平和と支配階級の上からの革命により民衆の個人文化を抑えることに成功する秩序文化優位の均衡状態を形成した。

韓国の文化構造：

韓国の社会は，辺境文化圏の儒教原理主義および文治主義により，理念的・形式的な秩序文化を形成したが，地理的・制度的環境から出てくる「カムトウ指向」と「恨（ハン）」の個人・家族中心の強い個人文化をもつようになり，強制された秩序文化が民衆の説得に失敗した秩序文化と個人文化の両立均衡状態を形成した。

6．むすび

1970年代の二次にわたる石油ショック以後，東北アジアの経済発展は世界の

讃辞と注目を浴びながら，一方では東北アジアの経済発展の源泉はどこにあるかに関心が集中した。特に，日本を中心としての文化論は従来の後進性を表す「否定論」から独自性を表す「肯定論」に代わり，それが東アジアの経済発展の肯定的文化として自他が公認するようになった。しかしながら，1980年代入っての日米貿易摩擦をきっかけに，日本市場と経済構造の閉鎖性を中心とした日本異質論は，日本の国際化とともに，国際舞台の表に出て論争を呼び起こした。一方，韓国は従来の強制され，そして一部の既得権者により濫用された秩序文化が崩れ落ち，個人は頼れない秩序の中で結果でものをいおうとする自己中心主義に走り出し，1987年の民主化運動とともに，持っている者と持っていない者との対立は尖鋭化するようにまで至った。このような日韓における1980年代の出来事は，従来の秩序文化と個人文化を再吟味し，正しい方向への道を探るきっかけとして考えなければならない。したがって，現在，問われている日本の顔と韓国の顔が何かを確認し，新しい時代に向けての方向を探る必要がある。

1991年の年明けに，朝日新聞は，「日本はどこに」[37]という題目の中で，次のように外国から問われた日本の顔を探し求めた。

> 「日本は不透明でわからない。製品の名前は浸透しているのに，顔がみえない。日本人は，だれもが礼儀正しいマスクをつけている。しかし，大切なのは，その内実をどう伝えるかということだ。解決法は，集団では決してみつけられない。一人ひとりの個人がどんな「顔」をもつか問われているのではないか。」

このような一人ひとりの個人の顔が問われるのは，集団の規律を優先させ，自分の主張を抑制させた従来の「権威への従順」にその原因があるといえよう。一方，同日の朝日新聞の社説[38]は，次のような集団優先社会の反省と時代の変化に応じた「会社が幅をきかす社会」を呼びかけた。

37）朝日新聞，1991年，1月4日。

38）朝日新聞，1991年，1月4日。

「日本社会の制度や慣行は企業本位にできているものが多い。個人よりも会社を優位におく風土は，日本が欧米先進工業国に追い付き，追い越すために，明治以来取られてきた産業第一主義がいまだに尾を引いているからだ。しかし，日本企業の発展を支えた経営組織は，過去のものになりつつある。もはや，時代の流れに対応できないからだ。したがって，働く側としては，個人の自由な生き方を認めるような柔軟な組織確立を企業に迫ることだ。」

OECD（経済協力開発機構）対日労働報告書（1972年）[39] にも述べられているように，日本的雇用制度が使用者にとっての利益，そしてまた，生産性にとっても明らかに都合のよかったことは，労働者が自己の職業に対するよりもむしろ企業に対して帰属意識をもっていることである。しかしながら，欠点は，それが社会的・道義的プレッシャーにより，また他の企業に転職する場合に利点を失うことを通じて，個人の移動の自由を抑制することを意味する点である。今までの日本企業は日本的雇用制度を生かして，会社社会を作り上げた。しかし，上で述べてような欠点が，時代の変化とともに，問われつつある今日，日本企業は集団優位社会と個人優位社会の対立社会の中で，新しい妥協策を求めはじめているといえよう。

このような国際化の中で問われる日本の顔とは違う個人中心主義・利己主義，地縁・血縁・学縁などの縁故意識による派閥主義，そして地域感情などの「総体的な難局」といわれている韓国社会は，別の側面で悩みを抱えている。韓国社会は，1960年代から始まった政府主導の経済政策による産業化・都市化への急激な変化とともに，伝統的な「権威」が正統性を失い遭遇する中で，個人の利己主義が優先され，社会全体の道徳の空白をもたらしている。このような韓国の顔は東亜日報社編の「韓国人の自己診断」のなかで，次のようにその原因を朝鮮朝末期の勢道政治以後現れている秩序文化の支配階級による私有化に求

39）OECD対日労働報告書，1972年，日本労働協会：3-6頁。

めている[40]。

「朝鮮朝末期の勢道政治を行った特権層は統治秩序と経済秩序を無視したまま私利私欲だけをこやして，弱い庶民だけが秩序を守るという被害意識は広くひろまり，この過程で秩序意識も崩れてしまった。このような上流層の道徳喪失とこれによる指導力の不足が，社会秩序を崩壊させた。以後，日帝植民地時代の収奪と解放後に樹立された歴代政権の不道徳性が，すでに崩れてしまった国民の秩序意識をさらに回復不能の状態にしてしまった。そのうえ，急激な産業社会化の過程で，目標達成のためには手段を選ばない“結果主義”が普遍的価値観として通用するようになり，“列に並ぶ”よりは“なんとしてでも，先頭に”が国民の生きる目標とみなされてきた点も見逃せない事実である。」

このような韓国社会の道徳性の喪失に対して，同書[41]は，持っている者が欲望を自制し，改革の先導に立つ一方，民族単位の共同体意識が回復されてこそ，麻痺した総体的な難局を克服することができると診断している。

今日，日本が抱えている問題が，前述のように，日本社会が，外面的・実践的な儒教の解釈により我慢しながら集団の規律を守る，個人の主張の抑制によって成り立ったことである。したがって，集団が個人より優先され，それにより集団の効率は上がったが，国際化の中で適用する個人として独自性の発揮が問われている。

一方，韓国社会は，理念的・形式的な秩序文化の強制が，支配層の道徳喪失により，「権威」としての正統性を失い，個人が自分の合理性のみ追及するようになった。したがって，総体的な難局といわれるように，集団の道徳の回復が問われるようになった。

このような日本と韓国における「回復すべき顔」は儒教の論理によって築き上げられた伝統的な「権威」への再評価にあると思われる。これは「権威」への復帰ではない正しい認識から生まれる新しい価値観の形成にあるといえよう。

40）東亜日報社編，　1991年，韓国人の自己診断，光文社：59頁。

41）東亜日報社編，　1991年，韓国人の自己診断，光文社：216頁。