The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「日本人論」の現象学的分析
Author(s)	エツロット，クリスティアン; 豊泉，俊大
Citation	大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2023, 49, p. 1-14
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/90744
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「日本人論」の現象学的分析

クリスティアン・エツロット　著
豊泉俊大訳

目　次

１．はじめに
２．理論：普遍的 vs. *文化特定的* vs. 個別主義的
３．日本文化を分析する能力ないし権利をもつのはだれか
４．まとめ

「日本人論」の現象学的分析

クリスティアン・エツロット　著
豊泉俊大訳

要約

「日本人論」の提唱者たちとその批判者たちとのあいだで交わされた論争は、方法論および理論にかんする根本の問いをあつかっている。ここでいう「日本人論」とは、1970年代をピークに盛んに著された、日本文化の本質にかんするポピュラーな言説として特徴づけられうるものである。本論の目的は、この論争におけるさまざまな立場を記述すること、そして、アルフレッド・シュッツの現象学的社会学にもとづいて、この論争のなかで提起されているいくつかの問いに解答を与えることである。主たる問いはつぎのふたつである。１）人間の行動、文化、社会について、わたくしたちは普遍的な理論を展開するべきだろうか。それとも、文化特定的な理論を展開するべきだろうか。あるいは、個別主義的な事例研究に従事するべきだろうか。２）ある文化を分析するのに、よりふさわしいのはだれか。すなわち、その文化の内部者か、それとも、外部者か。
【キーワード】日本人論、イーミックな概念、エティックな概念、現象学的社会学、アルフレッド・シュッツ、方法論

１．はじめに

「日本人論」は、ときに日本論、日本社会論、日本文化論とも呼ばれる、日本人の、日本文化の、あるいは、日本社会の本質にかんするポピュラーな言説である (Kelly 1988: 365; 青木 1990: 26f.) 。「日本人論」が盛んに論じられたのは 20 世紀、60 年代半ばから 80 年代半ばにかけてであった (青木 1990: 28; 中村 1992: 176)。おおかたの「日本人論」に共通するのは、外来の（エティックな）概念と対比される土着の（イーミックな）概念にもとづいて日本を分析する必要を強調していることである。さらに、「日本人論」は日本文化が他文化から徹底して異なること、したがって、ユニークなものとして考察されるべきであることを主張する (Haugh 1998: 28) 。個人の次元では、日本人は「自立した自己に欠ける」とされ（例：土居健郎の「甘え」論）、対人関係の次元では先輩 - 後輩関係が強調される（例:中根千枝の「タテ社会」論）。そして、最後に、集団間の次元では、日本人の集団は、調和的かつ協同的なものとして描写されており、そのことが「日本社

会における異常なまでに高い水準の安定性と凝集性を導いたこと、そして、それがさらに、人口を効率的に組織、動員しようとする、政治およびそのほかの指導者たちの努力に寄与してきた」ことが指摘されている (Sugimoto 1997: 3; cf. Sugimoto/Mouer 1989: 3) 。

ここ 30 年のあいだに、「日本人論」は日本国内、国外を問わず、さまざまな社会科学者たちによって、厳しい批判のもとにおかれることになった。「日本人論」は批判者たちによって、「市民宗教」(Befu 2001: 118) 、「神話」(Anderson 1992: 37; Murphy-Shigematsu 1993: 65) 、「イデオロギー」(Mouer 1985: 334) 、「日本の独自性にかんする、たがいに競合するモデルどうしの雑多な寄せ集め」(Kelly 2002/03: 615) 、「文化的ナショナリズムの一形態」(Kelly 1988: 365) 、さらには、「国粋主義の言説」(Tai 2003: 17) ないし「ファシストの言説」(Dale 1986) とまで評されることになった。その方法論や概念には欠陥があるといわれ (Haugh 1998: 30) 、「日本人論」一般が知的な厳密さに欠けると論難されている (Reader 2003: 115) 。

こうした手厳しい批判にもかかわらず、私が「日本人論」に関心をもつのは、それが実際、極めてユニークであるという事実に由来する。「日本人論」は、ヨーロッパ系の言語を基礎におかない唯一の、複数の社会理論からなる大複合体である。「日本人論」の著者たちは、みずからの用いる基本概念を日本語から抽出したのであり、たいていの社会科学の理論がそうであるように、英語、ドイツ語、フランス語から抽出したのではない。日本人の著者たちは、西洋の社会科学者たちとはまったく異なる視点から、どのようにしてさまざまな社会問題を分析したか。それを知ることは、一社会理論家としての私にとって魅力的である。なぜならかれらが用いる日本語の概念は、西洋の概念には欠けているさまざまな連関を創出したからである。しかしながら、本論の目的は、これら日本および西洋における理論的な概念の違いをこと細かに分析することではない。それよりも私は、日本人論そのもの、および、その批判のいずれにおいても重要な役割を果たしている、社会科学の研究方法にかんするふたつの根本問題を検討してみたい。第一の問題は、人間の行動、文化、社会について、普遍的な理論、文化特定的な理論、個別主義的な理論のうち、いずれの理論を展開するべきかというものである。第二の問題は、日本文化を分析するには、日本人と非日本人、どちらがよりふさわしいか、というものである。この論争をある程度はっきりさせるために、私は競合するいくつかの立場を現象学的観点から分析することにする。

２．理論：普遍的 vs. *文化特定的* vs. 個別主義的

私がまず取り上げたい問題は、普遍的な理論を展開するべきか、それとも、文化特定的な理論を展開するべきか、あるいは、もっぱら個別主義的な事例研究に従事するべきかというものである。「日本人論」は当初、文化特定的な理論として構築された。西洋の社会理論における普遍的な主張を「日本人論」の著者たちは拒絶したからである。しかし、

1980 年代半ばから、日本人の行動、文化、社会を記述しようとするこれらの試みは厳しく批判されるようになった。

「日本人論」にたいして出された第一の論点は、それが確かな証拠によって支持されていないことであった。「日本人論」は任意に選択された逸話の集合 (Mouer 1985: 334) 、感傷的なロマンチシズム、無批判な机上の空論 (Sugimoto/Mouer 1989: 2; cf. Reader 2003: 113) として特徴づけられた。まったく異なった日本の姿を描きだすためなら、ほかの実例が選ばれてもよかったわけである (Mouer 1985: 334) 。この批判が該当事例を決定する普遍的な理論を志向していることは、明白である。私たちは闘争の事例を探すべきか、それとも、調和の事例を探すべきか。例えば、あるマルクス主義者の理論が、闘争に注目するように私たちを誘導するところを、中根千枝の理論ならば、集団における調和を重視することだろう。実際、西洋の社会理論ならば、そのほとんどが、社会集団には闘争があることを示唆するだろう。それゆえ、西洋の批判者たちの多くが、「日本人論」を誤りと判定する結論に達したことは、驚くにあたらない。というのも、日本人論は構造的な差異、闘争、階級にもとづく多様性の分析を怠ったからである (Bestor 1987: 996) 。この意味において、スギモト (1997: 9) は、「日本人論」の特徴づけとは対照的に、日本は平等な社会ではなく、むしろ先進資本主義国のなかでも最高水準の、不平等な所得分配の国であると指摘している。アンダーソン (1992: 42) はくわえて、つぎのように述べている、日本における政策決定の過程は、異なる政党ないし派閥に属する政治家たちのあいだの、あるいは、異なる省庁の官僚たちのあいだの競合の過程としてもっともよく記述される、と。

さらには、このようにもいわれている、多くの日本人が「日本人論」と一致するしかたで実際に行動するという事実は、権力の座にある人びとによって、日本人が操作されていることの結果である (Tai 2003: 16f.) 、と。その操作は、教育システム (益子 2001: 235-245) 、大衆文化 (Lie 2001: 126) 、さらには「日本人論」そのもの (Sakai 1996) をつうじてなされうるという。日本人が、自分たちが同質であるという神話を信じているのは、「日本人論」が一種の規範的な市民宗教として説かれたからだというわけである (Befu 2001; Kelly 2002/03: 616; cf. Mathews 2002: 958; Reader 2003: 109f.) 。「日本人論」は、近代日本国家によって案出された一つのイデオロギー (Murphy Shigematsu 1993:66; Ishikawa 2007: 214, 217f.; cf. Mouer 1985: 334; Haugh 1998: 30) として捉えられている。「知識人たちが『日本人論』を行動の方針として著す。政府がそれを覇権的なイデオロギーへと転換させ、企業がそれを実行にうつす」(Befu 2001: 81) というふうに。

しかしながら、このような批判者たちの議論には三つの問題点がある。第一に、批判者たちによる普遍的な理論の選択が、「日本人論」の事例選択と同じように恣意的なものであるということである。私たちはなぜ、マルクス主義者の理論を選ぶべきであり、集団の利益に重点をおく、また、その意味において、集団の調和を重んじる機能主義的な理論を選ぶべきではないのか。ある普遍的な理論の選択は、「日本人論」における日本の

一面的な記述と同じようにイデオロギー的ではないか。理論が普遍的なものであるかどうか、文化特定的なものであるかどうかにかかわらず、社会現象の一面的な記述は、どのようなものであれ危険であると、私はいいたい。よい社会科学者であればつねに、社会現象を複数の視点から眺めるために、分析においていくつかの理論を適用するべきである。それゆえ、この議論によっては、批判者たちの普遍的な理論が、「日本人論」にくらべて優れたものであることを確証することはできない。この議論はただ、「日本人論」および批判者たちによる研究のどちらもが、質の低いものであることをしめすだけである。

批判者たちによる議論における第二の問題は、「非西洋世界において、唯一明治期の日本だけが、西洋列強の産業化された帝国主義モデルに匹敵する国へと変貌を遂げることができた」ということが、神話ではなく事実であること、そして、それゆえ、日本はあきらかにユニークであるということである (Marshall 1989: 266) 。この問題は、当の批判者たちでさえ日本人が異質であることを認めているという、第三の問題に直結する 。というのも、批判者たちは、日本人が異質であることを、権力の中枢にいるエリートたちによるイデオロギー操作をとおして説明するからである (Hendry 1987: 494) 。ここでの問題は、はたして社会科学者たちは、観察対象の行為者たちを、かれら自身よりもよく知りうるだろうかというものである。当該の社会的行為者たちが疎外されており、自分たちの存在を正確には理解することができないと仮定するとき、社会科学者たちもまた疎外されていないと、どうして私たちは確信するべきであろうか。

現象学的社会学はこの問題にたいする一つの解決を提供する。現象学者は、生活 - 世界を構成する共有された自明の知識を、社会的実在と見なす。トマスの公理が述べる意味において、社会的行為者がなにごとかを実在すると信ずるならば、それは実在するようになるのである。それゆえ、そのときには、「日本人論」を社会的実在に照らしてテストすることが可能となるだろう。日本人の大半が、*先輩* - *後輩*間の調和的な関係性を重んじる信念を共有しているならば、「日本人論」は、日本の生活 - 世界の正確な記述を提供したことになるだろう。しかしながら、この現象学的アプローチは調和を重んじるその信念がどこからきているのか、という問いを排除しない。つまり、日本人論は真実であり、かつ、一つのイデオロギーでもありうるのである。あるいは、よりはっきりと述べるならば、「日本人論」が真実でありうるのは、それが社会化の過程のなかで用いられるイデオロギーだからである。しかし、もちろん、私たちは日本の事例にのみならず、西洋の事例においても、同じくつぎのように問うべきだろう。合衆国で、アメリカ人たちを極端な個人主義者にしてしまう社会化の過程の根底には、いかなるイデオロギーが潜んでいるのか。また、それゆえ、合衆国において特定の社会理論が人気を博することになることの根底には、いかなるイデオロギーが潜んでいるのか、と。現象学的社会学はこうした分析に有用である。というのも、共有された文化のパターンの存在についての問題、および、これらのパターンの原因についての問題というふたつの問題を切り離

して考えることができるからである。

「日本人論」に反対する第二の論点に取りかかることにしよう。批判者たちは、「日本人論」が誤っているのは、過度の単純化と過度の一般化のためである、と主張する (Befu 2001: 4; Tai 2003: 13f.) 。この議論は異なるふたつの方向へと展開しうる。過度の一般化が日本文化と他文化の類似性を看過することにつうずると主張される (Schooler 1990) 場合、それは普遍的な理論への方向をしめすことになる。他方、過度の一般化がサブカルチャーを看過することにつうずると主張される場合、それは個別主義的な事例研究への方向をしめすことになる (cf. Picone 1989: 874) 。この後者の議論において、「日本人論」が誤りであるとされるのは、日本において、現実に多様性が存在するからである (Murphy-Shigematsu 1993: 64f.; Shibatani 1990; Maher/Yashiro 1995; Sugimoto 1997: 5; Haugh 1998: 30) 。日本人は民族的、文化的、かつ、肉体的に同質であるとする「日本人論」は、一つの神話であるとみなされる (Anderson 1992: 37; Howell 1996: 171) 。スギモト (1997: 5) にいたっては、日本を多文化社会であると評するほどである。スギモトにおいて、日本における多様性には二つの重要な源泉があるとされている。それは、地域差 (Sugimoto 1997: 7) および消費者行動 (Sugimoto 1997: 8) である。スギモト (Sugimoto 1997: 7) はいう、「日本は、マイノリティの問題が存在しないという点でユニークなのではなく、むしろ政府にしろ、ほかの組織にしろ、その存在を認めようとしないその頑なさの点でユニークであるようにおもわれる。」

「日本人論」の提唱者たちは、こうした攻撃にたいして、「一定の距離を取らなければ、個個の樹木に隠れてしまって、森全体を見ることはできない」と応じた。個個の樹木（事象）を解釈するためには、「それらの樹木が位置づけられるところの森が」、研究者によってあらかじめ構築されていなくてはならない (Lebra 2004: 270) 。これにたいし、別府は、「細部を丁寧に分析しなければ、大きな絵は描けない」と反論している。さらにかれは、人間科学において、知識は「つねに観察者にたいして相対的なものであり、完全に客観的になることはありえない」と述べている (Befu 2005: 435) 。しかし、この主張は本当に正しいだろうか。一般的な知識は本当にありえないのだろうか。

なによりもまず、こうした一連の議論を行う批判者たちが「日本人論」とは何かということについて非常な確信をもっていることに驚きを禁じえない「日本人論」はすくなくとも、日本文化が多様であるのと同じくらいには多様であるというのに。批判者たちも「日本人論」の提唱者たちと同じ過ちを犯してしまっている。すなわち、日本人論を批判しようとするあまり、日本人論を過度に単純化、一般化してしまっているのである (Hendry 1987: 493) 。

第二に、アルフレッド・シュッツの研究がしめしているように、知識はもっぱら主観的である必要はないということである。シュッツは、マックス・ウェーバーによる理解の概念を批判することからはじめている。エトムント・フッサールによる現象学の影響のもとで、シュッツは、ウェーバーが、方法論的な個人主義の枠組みにおいて、間主観

的な理解を説明することの困難を低く見積もっていると論じた。この問題を解決するために、シュッツはデカルト的伝統における現象学的還元を適用した。しかし、フッサールとは反対に、シュッツは超越論的な分析からはじめることはなかった。超越論的な分析においては、あらゆるものの存在が疑われることになる。

代わりにシュッツは、それほど極端でない、内世界的な mundane 還元を用いた (Schutz 1932: 107) 。その還元ははじめから、ほかの主観、および、社会世界を認めるものである。シュッツは、同じ集団に属する成員は、類似の社会状況において類似の経験を積んでおり、それゆえ、ほとんどの場合において互いに理解しあっていると論じた。社会状況の類似性は、当該の集団に属する成人の成員どうしのあいだでなされる有意味な（それゆえ、典型的な）相互行為の結果である。これらの類似した経験にもとづいて、新参の成員は、類似の、有意味な理念の型を構築していく。みずからが行為するにさいして、また、ほかのひとびとの振るまいを解釈するにさいして、それらの類似した、理念の型を参照することで、新参の成員たちは間主観的な意味を創出することができる。

そして、ある生活 - 世界に属する適格な行為者たちが互いの振るまいを理解しあえるとするならば、そのときには、その生活 - 世界において同じく適格な行為者である社会科学者もまた、ほとんどの場合において、観察している行為者の振るまいを正確に解釈することができるはずである。社会科学者はそれゆえ、ある文化についての一般的言明をなすことができる。というのも、社会科学者は、当該の生活 - 世界における、みなに共有された自明の知識にアクセスすることができるからである。ある生活 - 世界においてどのような要素が共有されているかを述べた、文化特定的な理論は、たいへん信憑性のあるものであるようにおもわれる。

この議論からの私の結論は、第一に、ある社会現象の分析の視点を規定する社会理論は普遍的に定式化されるべきであるということである。しかしながら、このことは、それらの理論が普遍的に正しいとみなされることを含意しない—いかなる理論もアプリオリに正しいとみなされてはならない。それはむしろ、それらの社会理論が普遍的に関与する問題に焦点をしぼるということを意味する。第二に、当該の生活 - 世界を構成するものは、文化特定的なものでなくてはならない。というのも、それらはある文化、もしくは、サブカルチャーにおける共通知識からなっているからである。そして最後に、私たちはみなユニークな人間であるのだから、個個の行為者たちは、個別主義的な事例として捉えられるべきである。しかしこのことは、われわれがいかなる一般的言明をもなしえないという結論を導くものではない。この観点からすると、「日本人論」のうちのいくつかの理論、例えば、中根千枝のタテ社会 (1967) のような理論は、容易に普遍的な理論として定式化されうるだろう。とはいえ、「日本人論」として提出された論考のほとんどは、戦後日本の生活 - 世界の記述として解釈されるべきである。そして、日本人が抱く自明な信念について述べたそれらの記述が正確であるかどうかは、経験的な問いである。

３．日本文化を分析する能力ないし権利をもつのはだれか

私が議論したい第二の問いは、日本人と外国人、どちらがより日本を研究するのにふさわしいかである。「日本人論」の批判者たちの多くは、「日本人論」が一種の「遺伝子決定論」を含意すること、外国人には日本文化のユニークな特徴を完全に理解することはできないことを指摘してきた (Befu 2001: 67; Tai 2003: 13) 。例えば浜口恵俊は、「海外の研究者たちにとってイーミックな見地を分析の道具として採用することは容易ではない」、というのも、特定の文化的な特性は「もっぱら内部者の観点からのみ把握されうる」からであると述べた (Hamaguchi et al. 1985: 291) 。

海外の学者たちはこれに応じて、「日本人論」の提唱者たちは、とりわけかれらが日本人の学者であるとすれば、信用できないと主張した。この主張の根拠は―側聞するかぎり―日本には西洋基準の査読システムが存在しないということにあるらしい。そして、それは、専門の研究者仲間のあいだにある先輩 - 後輩関係が「個人の思想の自由な表現活動」および批判を阻害するからであるという (Shepherd 1991: 190) 。さらに、学術機関の名称はしばしば、プロパガンダを喧伝するために政治的に誤って使用される (Reader 2003: 115) 。それゆえ、厳正なる学術的基準を採用している西洋の観察者のみが、日本文化を注意深く分析することができるとされる (cf. Kelly 1988: 368) 。これらの主張の傑作な点は、批判者たちが「日本人論」を批判するために―日本の学術環境はユニークである―という「日本人論」とまったく同一の議論を用いていることである。

こうした海外の批判者たちの立場にたいする反論は、かれらの立場が、自国の概念を用いて自分たちを分析する日本人の権利を否定することになるというものである。日本人は、西洋の社会科学者たちの目をとおした「研究のための一対象として受身のままでいる」ことを強いられることになるだろう (Marshall 1989: 269) 。けれどもそれは、「“エティックな普遍概念”の多くが、実際には西洋の自民族中心の“イーミックな概念”である」(Mouer 1988/89: 692) という事実を無視することになる。これでは科学というより、学術的な帝国主義 (cf. Marshall 1989: 267) ではないだろうか。

現象学的な観点からすれば、日本人の生活 - 世界を分析するのにもっともふさわしい社会科学者とは―私がさきほど論じたように―日常生活における適格な行為者でもある、そうした社会科学者である。このことはもちろん、日本に生まれた者でなければならないとか、あるいはさらに、日本人でなければならないとかいうことを含意しない。日本に長く生活しているおかげで、日本社会での有意味な相互行為のパターンを経験することができている者であればだれでも、ほかの適格な行為者たちの理念の型に類似している、日本人の行動と日本人の文化の理念の型を構築することができる [1)]。

しかしながら、ひとつ問題がある。日常生活において適格な行為者であっても、みずからの文化を長期間にわたって離れたことがない者は、それをあまりうまく分析することはできない。その理由は、みずからの文化のほとんどの要素が自明であり、それゆえ、

ただちにそれらに近づくことができないからである。私たちのほとんどは、こうした自明の知識が疑わしいものとなるときにはじめて、自分たちが機械的にそれらの知識に依存していることに気づくのである。そこでようやく、私たちはそうした自明の知識について反省しはじめ、それら自明の知識がわれわれにとっていかに重要であるかを理解する。異文化のなかで長いあいだ暮らすことが、私たち自身の自明な知識を明るみにだすのにとてもよい方法であることは、いうまでもない。というのも、たびたび生ずるカルチャーショックによって、自明な知識が疑わしいものへと転ずることになるからである。

結局のところ、日常生活の適格な行為者というありかたで、生活 - 世界についての熟達した知識をゆうするというのみならず、べつの生活 - 世界での広範な経験をつうじて、当該の生活 - 世界から批判的な距離をとる社会科学者こそが、分析家としての手腕をもっともよく発揮しうると考えられる。これは興味深い結論である。というのも、西洋の著名な社会理論家たちのうち、そのほとんどは、まったく異なる文化のなかで、広範な経験を積むということをしていないからである。ピエール・ブルデューは、西洋の社会理論家たちのなかでは特筆すべき例外である。ブルデューは、アルジェリアのカビール人たちに混じって、初期の人類学研究 (1956-60) を行っている。西洋の社会理論家たちとは対照的に、「日本人論」の多くの寄稿者たちは、実際に長いあいだ海外での生活を送っている。例えば、中根千枝、土井健郎などがそうである。この観点からすれば、すくなくともいくつかの「日本人論」は、目下評価されているよりも、もっと真摯に評価されるに値する。

「[…] 人類学者たちは、ふだんは現地の知識に敬意を払うことにあれほど熱心であるのに、かれらはどういうわけか『日本人論』にこれを広げることをほとんどしてこなかった。ザンデ族の魔術は、生きたシステムとして機能しなくなって […] 久しいが、いまだに深い畏敬の念をもって研究されている。それなのに、世界第二位の経済大国の知識、それも現代の現地の知識は […]、相もかわらず無視されるか、あるいは、一種のアカデミック・ジョークであるかのような扱いを受けている。」(Clammer 2001: 69)

4．まとめ

本論において、私は、「日本人論」をめぐる論争の核に存するふたつの問いを、現象学的な観点から論じた。そのふたつの問いとは、まず、1）人間の行動、文化、社会について、私たちは普遍的な理論を展開するべきか、それとも、文化特定的な理論を展開するべきか、あるいは、個別主義的な事例研究に従事するべきかという問いである。ついで、2）ある文化を分析するのによりふさわしいのはだれか、すなわち、文化の内部者か、それとも、外部者かという問いである。

第一の問いについていうならば、私の答えは、社会科学において、私たちは普遍的な理論と文化特定的な理論のどちらをも必要とするということであった。普遍的な理論が

重要であるのは、それによって実在のいかなる要素が科学的な分析にとって関与するかが規定されるからである。しかし、普遍的な理論にくわえて、私たちには生活 - 世界にかんする文化特定的な理論も必要である。文化特定的な理論を構築しないとすれば、私たちに普遍的な理論を文化ないしサブカルチャーに適用することはできないだろう。というのも、そうでなければ、私たちが観察対象の現象の文脈を理解することはないだろうからである。さらにいえば、現象学的なアプローチによって、私たちは、生活 - 世界の内容にかんする問いを、特定の生活 - 世界の構築の原因にかんする問いから分離することができる。結果として、ある生活 - 世界を社会的な実在として記述することが可能となる。それは､生活 - 世界がイデオロギーにもとづいて創出されたものであるとしても、である。いいかえれば、たとえ私たちが「日本人論」がイデオロギーであったことを認めるとしても、「日本人論」は依然として、1960 年代、70 年代、80 年代における、大半の日本人の生活 - 世界を正しく記述したものでありうるのだ。

最後に、ふたつめの問いについていうならば、私は、内部者であると同時に外部者であるところの研究者だけが、日本を理解することができると論じた。研究者は、当該の文化における意味構造を理解するために、内部者ないし適格な日常の行為者でなくてはならない。しかし、研究者はまた、当該の生活 - 世界についての、知識の共有財産のうち、ふだんは隠されている自明の要素に意識的に気づくために、広範にわたる外部の経験をゆうしていなくてはならない。この観点からしてもまた、「日本人論」の寄稿者たちは、さして不適格な者にはおもわれない。というのも、かれらのうちの多くが、海外で長年生活を送っているからである。「日本人論」一般を斥ける代わりに、私たちはそれぞれに異なった理論を、真摯に分析することからはじめるべきである。

注

1）もちろん、日本人と交流することなしに、外国人のコミュニティでばかり時間を過ごすだけでは、日本に長いあいだ住んでいたとしても、十分ではない。

参考文献

Anderson, S.J. (1992), The Policy Process and Social policy in Japan, *PS: Political Science and Politics*, 25(1), pp.36-43.

青木保 (1990),『「日本文化論」の変容 戦後日本の文化とアイデンティティー』, 中公文庫 .

Befu, H. (2001), *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Trans Pacific Press.

Befu, H. (2005), The Japanese Self in Cultural Logic by Takie Sugiyama Lebra [Review], *Monumenta Nipponica*, 60(3), pp.434-436.

Bestor, T.C. (1987), Images of Japanese Society: A Study in the Structure of Social Reality by Ross Mouer and Yoshio Sugimoto [Review], *American Anthropologist*, 89(4), pp.995-996.

Clammer, J. (2001), *Japan and Its Others*, Trans Pacific Press.

Dale, P. (1986), *The Myth of Japanese Uniqueness*, Croon Helm.

土居健郎 (1971),『「甘え」の構造』, 弘文堂 .

Hamaguchi, E. et al. (1985), A Contextual Model of the Japanese, *Journal of Japanese Studies*, 11(2), pp.289-321.

Haugh, M. (1998), Native-Speaker Beliefs about Nihonjinron and Miller's "Law of Inverse Returns", *Journal of the Association of Teachers of Japanese*, 32(2), pp.27-58.

Hendry, J. (1987), Images of Japanese Society: A Study in the Structure of Social Reality by Ross Mouer and Yoshio Sugimoto [Review], *Journal of Japanese Studies*, 13(2), pp.491-495.

Howell, D.L. (1996), Ethnicity and Culture in Contemporary Japan, *Journal of Contemporary History*, 31(1), pp.171-190.

Ishikawa, S. (2007), *Seeking the Self*, Peter Lang.

Kelly, W.W (1988), Japanology Bashing [Review], *American Ethnologist*, 15(2), pp.365-368.

Kelly, W.W. (2002), Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron by Harumi Befu [Review], *Pacific Affairs*, 75(4), pp.615-616.

Lebra, T.S. (2004), *The Japanese Self in Cultural Logic*, University of Hawai'i Press.

Lie, J. (2001), *Multiethnic Japan*, Harvard University Press.

Maher, J./Yashiro, K. (1995), Multilingual Japan, in: J. Maher & K. Yashiro (eds.), *Multilingual Japan* (pp. 1-17), Multilingual Matters.

Marshall, R.C. (1989), The Myth of Japanese Uniqueness by Peter N. Dale [Review], *Journal of Japanese Studies*, 15(1), pp.266-272.

益子英雅 (2001),『イデオロギーとしての「日本」』, 三元社

Mathews, G. (2002), Japan's Alternative Modernity in a Globalizing World [Review], *American Anthropologist*, 104(3), pp.958-961.

Mouer, R.E. (1985), Japanese Society: Tradition, Self, and the Social Order by Robert J. Smith [Review], *Pacific Affairs*, 58(2), pp.333-334.

Mouer, R.E. (1988/89), The Myth of Japanese Uniqueness by Peter N. Dale [Review], *Pacific Affairs*, 61(4), pp.691-693.

Murphy-Shigematsu, S. (1993), Multiethnic Japan and the Monoethnic Myth, *MELUS*, 18(4), pp.63-80.

中村春作 (1992),「日本文化学」, 奥田邦男編『日本語教育学』, 福村出版 , pp.164-179.

中根千枝 (1967),『タテ社会の人間関係―単一社会の理論』, 講談社 .

Picone, M. (1989), Images of Japanese Society by Ross Mouer and Yoshio Sugimoto [Review], *Journal of Asian Studies*, 48(4), pp.873-874.

Reader, I. (2003), Identity, Nihonjinron, and Academic (Dis)honesty [Review], *Monumenta Nipponica*, 58(1), pp.103-116.

酒井直樹 (1996),「序論」, 酒井直樹 , ブレット・ド・バリー , 伊豫谷登士翁編『ナショナリティの脱構築』, 柏書房 , pp. 9-53.

Schooler, C. (1990), The Individual in Japanese History, *Sociological Forum*, 5(4), pp.569-594.

Schutz, A. (1932), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*, Springer.

Shephard, G. (1991), “Nihonjinron”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 22(2), pp.187-192.

Shibatani, M. (1990), *The Languages of Japan*, Cambridge University Press.

Sugimoto, Y. (1997), *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press.

Sugimoto, Y./Mouer, R.E. (1989), Cross-currents in the Study of Japanese Society, in: Y. Sugimoto & Ross E. Mouer (eds.), *Constructs for Understanding Japan*, Kegan Paul. pp. 1-35

Tai, E. (2003), Rethinking Culture, National Culture, and Japanese Culture, *Japanese Language and Literature*, 37(1), pp.1-26.

A Phenomenological Analysis of the *Nihonjinron*

Christian ETZRODT

The debate between the advocates of the *nihonjinron*—which can be characterized as a popular discourse about the essence of Japanese culture that culminated in the 1970s— and its critics involves fundamental methodological and theoretical questions. The aim of this paper is to describe the different positions in this debate and offer solutions based on Alfred Schutz's phenomenological sociology to the questions it raises. Namely, 1) should we develop universal or culturally specific theories or make particularistic case studies of human behavior, culture, and societies? 2) Who is more competent to analyze a given culture: insiders or outsiders?

Keywords: Alfred Schutz, emic concepts, etic concepts, methodology, *Nihonjinron*, Phenomenological Sociology