慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	きだ・みのるの実践的社会学： 「気違い部落」のコスモポリタンとその認識の概要
Sub Title	Practical sociology of Kida Minoru : cosmopolitan in "insane braque (minimum local community)" and outline of his recognition
Author	平林, 豊樹(Hirabayashi, Toyoki)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1999
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.50 (1999.) ,p.1- 10
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00069 57X-00000050-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

きだ・みのるの実践的社会学

——「気違い部落」のコスモポリタンとその認識の概要——

Practical Sociology of Kida Minoru

——Cosmopolitan in "Insane Braque[1] (Minimum Local Community)" and Outline of His Recognition——

平　林　豊　樹*

Toyoki Hirabayashi

"Kichigai Braque Syûyû Kikô of Kida Minoru was first appeared on 'Sekai' (published by Iwanami Shoten) in 1946. In that article, he strictly criticized words and deeds of Japanese people, and, at the same time, much appreciated the cultural potential energy of them. His attitude of recognition like this kept on until his death.

This attitude of him is named "Seikatsu Daiichi Syugi(principle regarding the maintenance of one's real material life as the best thing)" by himself. Because of this principle, he criticized pre-second-world-war Japan and the underlying of Japanese culture, then praised the Japanese establishment after high economical developpment of Japan.

I aim at comprehensively introducing the characteristic, the limit, and the outline of his sociological recognition.

1. 初　め　に

第二次世界大戦の戦争責任の取り方に就いて，50年来，日本では，日本とドイツという両敗戦国の態度の違いが頻々と比較され続けて今日に及ぶ。

戦後（＝第二次世界大戦後），ドイツでは，ドイツ人とは何かという問いを発するのが禁忌とされて来たそうだ。それは，ヨーロッパの後進国としての負い目を払拭しつつ近代化を果たそうという企図が，固有の「精神」や「文化」や「国民性」を強調し捏造する結果を齎した事，及び，その結果が，恐るべき戦を惹き起こす一因となった事を，ドイツ人自身が自覚している為であろう。そして，この自覚自体，ドイツの戦争責任の取り方の特徴を成してもいるのだろう。

戦後の日本ではどうか。日本人とは何かという問いを発して倦まざる事，戦前・戦中・戦後を問わない。それどころか，国学の勃興以来，日本人は絶えず好んでこの問いを発し続けている様でもある（加藤 1976）。

それならば，日本人は，その思想的自己客観化を重く受け止めて，自らを変えようと自助努力に励んで来たのだろうか。戦後日本の経済的復興に鑑みる時，仮令その復興が，冷戦下の国際情勢と米国からの支援とに大きく依存した僥倖であったにせよ，其処に日本人の自助努力を全く認めぬ訳には行かないだろう。只，経済的復興，言い換えれば生活水準の向上，という点に於いて，日本人の自助努力が認められるとしても，しかし，生活（日常生活のみならず，その延長線上に在る経済生活や政治生活等をも含めて）を無意識裡に拘束している心的傾向に就いて，日本人はどれ程思想的に自己を客観化し改善に努めて来たと言えるのだろうか。蓋し，日本人とは何かという思想的な問いを発して倦まざる民族らしからぬ所業と言うべきである。

1946年に二度に亘って「世界」誌に連載された，きだ・みのるの『気違い部落周游紀行』（以下，『紀行』と略）（きだ 1981）は，日本人のこうした所業を風刺し批判しつつも，却って其処にこそ日本人のエネルギーの源を求めている点で，戦後日本文学史上独特な位置を占める。

* 慶應義塾大学大学院社会学研究科社会学専攻博士課程修了（文化社会学，理論社会学）

『紀行』の読者は，部落の「英雄」達（登場人物達）の所業を大いに笑うであろう。恰も他人事であるかの如く。しかし，きだは，「部落の英雄たちから自己を出来るだけ遠ざけることに楽しみと誇りとを見出される文化的読者にはこう云おう。Mutatis mutandis, de te fabulae narrantur（条件を変えれば，これはあなたのことです）」（きだ 1981 pp. 240～241）と書く。即ち，笑う者が笑っているのは自分自身なのだ，と。部落の「英雄」達の所業を「日本人以前的」だと蔑む「文化的読者」の心底にも，その「英雄」達と同じ思惟様式が在る，ときだは主張しているのだ。彼は「部落」を日本社会の原型と考える[2]。彼がそれに「気違い」という形容詞を敢えて冠したのは，読者の興味を引く「心理的パースペクチブに関係している」（きだ 1981 p. 14）。気違いは自分を気違いと考えはしない，という傾向は，部落の「英雄」同様「文化的読者」にも当て嵌まる訳だ。

同時に，きだは，部落の「英雄」達の，依って日本人の心に潜在する「日本人以前的」なものに期待を掛けてもいる。「日本人以前的であるということこそ，もしそれが動物的にまで烈しい生活への意欲ということを指すなら，今日の日本にとっては何よりものことではあるまいか。日本人以前的なものが日本人になかったら，今日我々は一体何が出来るであろうか，理解に困難である。これは現在の崩れつつあるものの下で新しい生命を恢復するたった一つの力である。文化の表面に浮かぶものは常に散る花だ。新しい蕾は潜んだエネルギーから次々に咲いてくるのだ。」（きだ 1981 p. 240）[3]

これは 1946 年時点での言葉だ。だが，きだはそれ以降もこの立場を変えなかった。日本人の思想的傾向を批判すると同時に評価した彼の，社会学的文学とはどんなものなのか。本論文の目的は，きだの日本社会観の全貌を，特徴（2～4 節），限界（5 節），及び，要諦（6 節）に分けて，包括的且つ簡略に紹介する事にある。

2. 「山田吉彦」から「木田稔」を経て「きだ・みのる」へ――或る自由主義者の登場

きだ・みのる，本名は山田吉彦。1895 年生，1975 年没。中学生時分，家出や恋愛騒動や自殺未遂の為に親類を勘当された彼は，トラピスト教会で出会ったジョゼフ・コット（アテネ・フランセの創立者。レヴィ=ブリュルの友人）に拾われる。慶應義塾大学理財科中退。アテネ・フランセでフランス語・ギリシア語を教える。1919 年，岡崎憲の通訳として洋行（ジュネーヴ国際労働会議）。1933～39 年，パリ大学でマルセル・モースに古代社会学を学ぶ傍ら，欧州各地やモロッコ等へ旅行。戦後は，10 ヶ月間の AFP 勤務以外，戦前よりの疎開先の医王寺（旧東京府南多摩郡恩方村，現八王子市下恩方町の廃寺）の庫裡を根城に放浪（日本各地，南氷洋捕鯨船団，東南アジア）と執筆の生活。最晩年の老醜は，三好京三の直木賞小説『子育てごっこ』の老画家のモデルとなった。

山田吉彦の名では，ルポルタージュの執筆と，フランス文化の紹介とが為されている。特に，『モロッコ紀行』『モロッコ』[4]は，日本のルポルタージュ文学史上に燦然と輝く金字塔であり，国際情勢に関する卓抜な洞察力を示す。又，ファーブル『昆虫記』（共訳），ラマルク『動物哲学』（共訳），レヴィ=ブリュル『未開社会の思惟』，デュルケム『社会学と哲学』その他の訳業は，日本へフランス文化を紹介する試みであった。だが，きだにとって，それは単なる「紹介」だった訳ではない。

きだ自身が開高健に語った所に拠れば，「ぼくは社会学をやろうと思った。人文社会学。はじめは動物社会，そのつぎに未開社会，ついで文明社会，この順を追うていってやろうと思って，まず動物社会の翻訳をやった」（きだ 1967 p. 279）。つまり，きだにとって，翻訳は，社会学的探究の実践だったのである。

戦後，「きだ・みのる」を名乗ってからは，『紀行』，ルポルタージュの名作『南氷洋』，比類無き自伝小説『道徳を否む者』，社会学的著作『日本文化の根底に潜むもの』（以下，『根底』と略）『にっぽん部落』の他，一連の「気違い部落」シリーズがある。

ここで，私は，「山田吉彦」と「きだ・みのる」との間に「木田稔」という筆名が介在していた事を強調したい。即ち，昭和 16(1941) 年の，ジュリアン・バンダ『知識人の反逆』翻訳刊行 (Benda, 1927; 1941) の事である。

バンダのこの書は，S. ヒューズをして，「不充分」ながらも「二十世紀の一大記念碑」(Hughes, 1958; 1970, p. 282) だと言わしめ，T. マン『魔の山』，K. マンハイム『イデオロギーとユートピア』と並ぶ，1920 年代の知識人論の代表作だと言わしめた (Hughes, 1958; 1970, pp. 272～288)。この書は，フランスでは初出以来，ドイツやイギリスでも翻訳刊行以来，今日迄売れ続けている。そこに展開される，ナショナリズム，知識人，ジャーナリズム等に就いての鋭い考察は，未だに古びない。

驚くべきは，木田訳が独訳英訳に先んじていたのみならず，戦時下の日本の検閲の目を掻い潜って出版された事だ。この書の重要性を見抜いた慧眼や恐るべし。剰え，当時の検閲の下では発禁になって然るべき書を出版せし

めた木田の，強かさにも注目すべきである。この強かさは，当時の体制（天皇制ファシズム，日本的ナショナリズムに基づく国家総動員体制）と時流（知識人の戦争協力）とへの抵抗だと言い得るだろう。

戦時下に於けるこの翻訳の出版は，この書は日本人の文弱さを矯正するものだと体制側を言いくるめる事に依って，可能になったと考えられる。木田の「譯者序」には，次の様な記述がある。「歐洲では既に『戦争は國民の精神保健上必要である』といつてゐる。こんな話を聞くと，日本の現在の國家主義思想の方が文弱であると云はざるを得ない」(Benda, 1927; 1941「譯者序」pp. 2～3)「最後の頁に盛られた彼の世界像は，八紘一宇の世界像の片影を思はせるほど美しいものであるが，(中略) ともあれ，本書は今日の日本に歐洲の國家主義的傾向を知らせ，日本の思想を國際的奔流に調和整備させ，日本の思想的武装を整える上に必讀の書である。少なくとも今日の世界の嵐の中では思想の武装が鐵に依る武装以上に重要と考えてゐる私はさう思ふのである」(Benda, 1927; 1941「譯者序」p. 5)。これらの記述は，当時の体制側を欺く為の修辞であると共に，当時の日本の知識人達への痛烈な皮肉でもある。

思想的抽象に長ずるユダヤ人にして，国策としては普遍主義を取るフランス人たるバンダの書が「『ドイツの國家主義傾向』に對するフランスの應戦の書」であり「國内（＝当時のフランス）の結束を求めるための」書 (Benda, 1927; 1941「譯者序」pp. 4～5) である事を，木田は臆面も無く書く。だが，それ故に発禁になっては堪らないので，彼は次の文言を忘れない。「バンダの立場は (中略) 國家主義的傾向に反對してゐるではないかと。このやうな所説には，本はそれに収録された現實を讀者の再吟味に附するためにあるのであって，著者の結論に雷同するためにあるのではない（この點は學者，教授を含めての日本の讀書階級では特に著者が外國人である場合よく忘れられ勝ちである）と指摘することが出来る」(Benda, 1927; 1941「譯者序」p. 3)。ここでも木田は，日本の知識人が現実を見据えぬ点，舶来品とイデオロギー（左右を問わず）とを盲目的に崇拝する点を非難している。「自由・博愛・平等」と言った時，フランス人は現実のフランス国家を想起するが，日本人は「人類の理想」という抽象観念しか想起し得ぬ，と例示する木田は，そこに，日本人の「思想訓練の弱體性，現實無視の傾向」(Benda, 1927; 1941「譯者序」pp. 3～4) を見出すのである。

きだは，現実を無視した思考や，抽象論議を現実に無理矢理当て嵌めようとする立場を，終生嫌った。彼の「イデオロ嫌い」（右左を問わずイデオロギーを嫌う）は其処に由来する。この意味に於いて，彼は，価値相対主義的な，徹底した自由主義者なのだ。彼が，パリ留学時にその自由な行動の故に日本大使館から共産主義者扱いされたのも，戦後に左翼的分子を虚仮にし続けたのも，この自由主義気質に依る。彼が，バンダを訳して時の体制と知識人とを批判したのも，大杉栄，辻潤らと交友する一方で甘粕正彦と平気で接触したのも，等しくこの気質の故だろう。戦中，彼は，甘粕から新京の情報部入りを勧められたが，それが「主義者のする仕事」（きだ 1973 pp. 122～123)[5] であるという理由で断っている。又，日支事変頃，「左」よりも「右」の方が自分の国際知識を買って呉れると踏んだきだは，「右」に自分を売り込んだが，上手く行かなかった（きだ 1967b pp. 278～279)。彼の自由主義気質を「右」が買う筈が無い。

この気質の故にきだは戦争協力に引き込まれなかったのだ，と言えるだろう。きだの親友，あの林達夫でさえ，陸軍の国策雑誌『フロント』に（身の危険を感じたが為，不承不承だろうが）協力的であり（久野 1995 pp. 130～131)，一高時代の同級生，安岡正篤に守られる形で検挙を免れた（久野・佐高 1995 p. 17)。それを思う時，戦中日本に在って，きだ流の自由主義気質は類稀だったと言うべきである。

3. きだの言う「部落」とは何か

きだの社会学的著作は，『紀行』『根底』『にっぽん部落』の三冊に代表される。その内，部落の観察から得られた命題が列挙されているのは『にっぽん部落』だ。部落の特徴を示す経験的命題は以下の７つ（きだ 1967a pp. 154～155）であり，彼の著作を読む際には，これらの命題を念頭に置いておく必要がある。

「第 1，人家の集まったところでは村方だったら親方或は世話役と平があること。

第 2，一人の親方，世話役が世話して纏めてゆける軒数は十～十五軒で，これは語学教師が良心的に教え得る生徒数，係長級の配下数に大体等しいこと。

第 3，部落人の行動には，二つの型がある。一つは集団反射（＝集団表象）或は伝統に支えられたもの，も一つは個人の損得に支えられたもの。これは歴史を持つどの集団にも見られるものだ。

第 4，親方，世話役は主として部落の慣習或は集団反射に従って部落を運営し，恣意的に支配することは原則として難しい。

第5，集団反射は部落の幾世紀もの生活の間に生活の必要から生まれたもので，これはしつけを通じて子供の親から，子供組，青年組のつき合いを通じ年長者から教え込まれ，部落の誰にも植えつけられている。

第6，部落の決議は全会一致で，多数決は恨みを残し部落の運営の円滑を妨げる原因になるので採用されていない。部落で一番嫌われる悪は部落を割ることだ。したがって十中七人も賛成することにはつき合いのため賛成することになる。

第7，部落に住むには，殺傷するな，盗むな，放火するな，恥を警察に知らすなの掟を守らねばならない。贈り物には必ず同額のお返しを同様の機会にせねばならない。」

これらの特徴を持つ「部落」とは，「日本社会の根底に広がって横たわり，それを支えている自然発生的な自治的集団で，単細胞的な不死身なところがあります。これは位階も権力もなく，持地持家に縛られて大地に根を下ろし先祖代々暮らして来た庶民の核体」（きだ 1973 p. 6）「人々の作る一番小さい集まりで住民たちの生まれる前からあったし，死んだ後まで続くし，自然そこには生活，労働，分配，つき合いなどに就いての先祖の知恵が伝統や習慣の形で残っている」（きだ 1967 pp. 80～81）ものだ。これらの記述から，きだが部落を「単純な社会（ホルド）」(Durkheim, 1895; 1978 pp. 174～177)「冷たい社会」（Lévi-Strauss, 1960; 1970 pp. 219～220)，即ち，未分業・無階級な社会と見做していた事が判る。彼の対象とする社会関係は「横」の関係に準えられ，家制度研究等とは異なる。彼の分析対象は，未分業且つ無階級の集団であり，就中，その成員の心性構造なのだ。『未開社会の思惟』に登場する諸概念で以て部落が分析される所以である。きだは，親分子分関係や経済格差を前提するのではなく，既存の社会秩序（伝統，習慣）が人々の心性を拘束する様を描く。

きだは，部落に見られる，上記7ヶ条の如き行動様式が，日本の他の多くの社会集団（ex. 労組，政界，財界）にも見られるとして，部落と他の集団との間に相同性を認める。故に，部落を参与観察する事は「日本文化の根底に潜むもの」を知る事に他ならない[6]。

4. きだがフランス社会学に負うもの

きだの社会学的認識を決定付けたのは，レヴィ=ブリュル『未開社会の思惟』である。それは，彼が主にこの書に依拠して対象を分析する事から判る。従って，当然の事ながら，きだは，分析に使う用語や概念（集団表象，融即，前論理，等。又，制度と心性との関連を主に分析する点）を，フランス社会学に負う。

だが，私は，それ以上に，寧ろ，参与観察に際してのきだの態度に対する，モースやレヴィ=ブリュルからの影響こそを指摘したい[7]。それは，観察者は決して現地人を馬鹿にしてはならぬ，という態度が，きだに於いて徹底していたという事だ。現地人の行為や思惟様式は，仮令それが観察者にとって奇異に思えようとも，現地人の生活を支え，現地社会の存立に一定の機能を果たし，現地人の自明性を形成している。だから，観察者は，自らにとって奇異に思える社会現象であっても，その現象の機能や原理を客観的に分析するのみならず，その現象が現地人の心性にどう映じているのかも理解せねばならない[8]。

この事は，今日の民族学者や社会学者にとって至極当然の認識だ。しかし，今世紀初頭に於いては必ずしもそうではなかった。世界には，文明化された社会とされていない社会とがあるのではなく，多様な文明があるだけなのだ，という認識，進化主義的視点を脱した認識を有していたのは，当時，恐らくモースの他に幾人も居なかったであろう[9]。

例えば，「マナの観念が，より進歩した社会に於いて達した抽象化と普遍化との段階に，オーストラリアではなぜ達していないか」(Durkheim, 1912; 1941 p. 352) という記述から，オーストラリア原住民は「より進歩した社会」の人より劣等だという予先観念にデュルケムが拘束されていたのが判る[10]。一方，「現在にかなり接近した時代にいたるまでも，また，未開あるいは低級の名称で不当にも取り違えられている社会に於いても，自然経済と称されるものに類似したいかなるものも存在しなかったように思われる」(Mauss, 1968; 1973 p. 226) という記述から，モースが未開社会と文明社会とを全く対等視していたのが判る。

レヴィ=ブリュルの未開社会観はデュルケムとモースの中間だ，と言えるだろう。未開社会を「劣等社会」と言い，未開人の心性（原始心性）を「前論理的」とする点で，彼はデュルケムと並ぶ。この点は，レヴィ=ストロースの痛烈に批判する所でもある（Lévi-Strauss, 1965; 1976)。だが，レヴィ=ブリュルは，「前論理」が「無論理」ではない点，文明社会人も「前論理的」心理を有しており，「前論理的」心理と「論理的」心理とは「同じ精神の中に同時に存在する異なった心的構造である」点，を強調する（Lévy-Bruhl, 1910; 1953a pp. 5～7)。この点で，彼はモースと並ぶ。

モースとレヴィ=ブリュルとに共通する，未開人（＝現地人）に対する斯様な態度を，きだも有していた。東京在住のフランス知識人の許で育ったきだは，疎開当初，「気違い部落」の人々の所業に当惑するばかりであった。けれども，当時の最新フランス社会学を学んでいた彼は，部落の人々の物の考え方に貫かれる論理，彼等の心性を理解しようと努めた。部落の人々の行動は奇異に見えるものの，そこには論理的一貫性がある筈だ，ましてや，彼等の行動と都会人のそれとは同等だ，という，フランス社会学経由の信念がきだにはあった。その結果，彼は，部落人の「前論理的」心理と，都会人の「論理的」心理との間に共通性と連続性とを見出し，それらの内に「日本文化の根底に潜むもの」を認め得たのである。

きだは，実に見事に部落人に溶け込んだ[11]。「僕は若い頃からいろいろの境涯を経てるんで，不良とも付き合うし，バクチも驚かない，きれいな女の人を見ると好きになるし，猥談もやるし，後家さん詣りはやるし，村言葉は使う」（大塚・きだ 1957 p. 223）。斯くて，部落人同様に部落を理解し得るきだは，部落と，部落の延長としての日本社会とに於ける社会現象を，批判する時も擁護する時もあった。その時の判断基準は何か。それを次節で考えて見たい。

5. きだの「生活第一主義」

「生活はイデオロより強い」（きだ 1981 p. 95）。この言葉は，きだの判断基準のαでありωである。それは，部落では善悪正邪理非曲直（＝イデオロ）を云々するよりも実生活を維持し改善する方が優先している，という意味であり，何よりも先ず実生活を直視すべし，という意味，実生活に利を齎すものこそが正しい，という意味だ。これは「生活第一主義」と名付けられ（きだ 1967b p. 92），前出の自由主義気質や「イデオロ嫌い」，即ち，現実の生活を無視して抽象的言辞を弄ぶ傾向への嫌悪とも関係している。

例えば，火じろを綺麗にしている事しか誇るものの無い女や，狭い縁をピカピカに光らせている事しか自慢の種の無いカード階級の婆に就いて，彼は，「こんな誇示の対象は悲しい誇示の対象である。だが（中略）彼女らの誇るものは些末なことであるには違いないが，少なくともそれは現実に根を置いている。我々のうちには自分の持たないものを誇りとしていた，またいることはないであろうか」（きだ 1981 pp. 139～142）と言う。そして，現実よりも抽象的観念を重視する連中，「政治を稼ぎ場にする連中が知識価値の判断者になって以来，我々は国際的価値を無視して例えば家族主義，肇国の精神等に闇値をつけて故なく昂揚或は卑下することはなかったであろうか，またないであろうか」（きだ 1981 p. 130）と指摘する。

きだは，「生活」という言葉に，vie（生命，活気，人生，実生活，世間…）という語の持つ全ての意味合いを込めていると考えられる[12]。「生活第一主義」は，イデオロギーに惑わされず現実の生活を直視せよと主張する点で，前述の如く，戦中戦後の体制批判，知識人批判に直結した。所が，この主義は，年を経る毎に現状肯定的色彩を帯びて行く。

一例としては，きだが池田勇人を「近年における農民の生活の最大の寄与者」「総評の賃上げ要求を生産の高性能化と工場分散で可能にし，八王子周辺では大工の三倍賃金を実現した」（きだ 1967a p. 181）と絶賛する点が挙げられる。しかし，所得倍増政策を語る時には，物価上昇率と所得水準との相関が考慮されねばならぬだろう。「池田政策」が豊かさを齎したのは事実にせよ，それには，後の列島改造論と相俟って拝金主義や倫理的腐敗，インフレ，公害等を出来せしめた負の側面も多い。

或る現象が実生活に物質的経済的豊かさを齎しさえすれば，その負の側面は無視されても良い，という主張，或る現象に何か一つでも利点があれば，その現象は擁護されるべきだ，という主張が，段々に「生活第一主義」に色濃くなって行く。元々，現実の生活の改善を第一に考えるのが「生活第一主義」である。経済的繁栄の時代に於いては，それが現状肯定主義に傾いても不思議は無かろう。

デュルケムは「社会学は理想を一つの与件とし，一つの研究対象として採用し，それを分析し，説明しようと志している」(Durkheim, 1924; 1925 p. 204) と言った。きだにとって，社会学的に探究されるべき，「部落に於ける理想」とは何だったのか。「部落は理想は持っていない」（きだ 1957 p. 23）が，強いて挙げるとすれば，畢竟それは「短く言えば“物豊かで，それを買う銭こが稼げ，駐在がうるさ過ぎず，税の安い世の中”じゃああるめえか」（きだ 1967a p. 146）。こんな理想には「生活第一主義」がピッタリなのであり，「生活第一主義」こそ，紛れも無く，きだの期待した「日本人以前的」なものの正体だったのである。

6. きだの考察から学び得るもの——『根底』を中心としての要約——

きだは学術論文を発表していない。ルポルタージュや

小説で傑作を成した彼は，体系立った日本社会論も展開しなかった。彼が自らの日本社会観を多少とも体系立てて述べたのは『根底』と『にっぽん部落』に於いてでしかない。特に前者は，当時としては珍しく国際経験豊かだった彼の比較文明批評であり，彼の最高傑作でもある。そこで，次の５つの主題に止目して『根底』を要約する事により，きだの日本社会観を明らかにする。

(1) 日本人の原型たる部落（ムラ）人の意識：部落は貧しく，生産性が低く，生活するのに精一杯だ。それ故，部落人は我欲の塊であり，他人を「ひんむく」（出し抜く，身ぐるみ剥ぐ）のを楽しみとし，抜け駆けの功名心に燃える（ex.「相対相場」の横行）。だが，その為，逆説的に，部落は驚く程民主的・平等的なのだ，ときだは言う。例えば，薪を山分けする時，部落人は，強欲で，他人に儲けられるのが我慢ならぬからこそ，籤引き等という極めて公平な手段を採り，特定の者への富の集中を阻止するのである。

部落人は，個人的思惟を働かせず，先祖伝来の習慣・伝統（集団表象）に条件反射的・前論理的に従う事が多い。しかし，伝統に引っ掛かりの無い場合，彼等は，損得勘定に基づく，我欲の塊である。部落人は他人に恨まれるのを極度に恐れ，部落の習慣・伝統を破ると「部落（ムラ）八分」に遭う。部落人が旧慣を墨守するのは，第一，部落は，つい此間迄，法・警察に守られておらず，第二，財産が銀行等で守られている都会と違い，部落人の財産（農作物，農機具，土地，等）は野外に在る為，自衛の必要上からなのである。

親方（世話役）と平とは，色々な事件や行事に際しての面倒見や贈答習慣により，紐帯を確認し合う。親方は一般に金持ちで世襲的だが，部落の貧しさも手伝って，資産家の浮沈の周期は速い。部落人にとって最も大事なのは，部落の和を保つ事だ。従って，「部落の為」というのが何よりも優先するのである。家族・親類の影響力も大変強いが，金銭が絡むとその影響力すら雲散霧消して仕舞う。だから，部落には部落より強いものは無い。

(2) 日本的集団主義の淵源と効力：きだは，日本の神々とギリシアの神々との比較を端緒として，日本人の心性の特色を明らかにしようとする。

ギリシアには，祖霊神，部落神，国家神，等，大小様々な神が在り，その神々に序列がある。各都市国家の諸国家神はゼウスに上から統べられる。日本には，懲罰神も，永遠や遍在を属性とする神も無く（＝歴史的時間意識の欠如，刹那主義，の起源），神々の序列は曖昧で，国家神を上から統べる神も居ない。

きだは，日本の神々の組織が緊密でないのは，神に対する日本人の意識が専ら天子に向けられた為である，と推測し，天皇（ミカド）の機能が，天候を支配し農耕の豊作を図るにあった故，農業神たる伊勢神宮の女神が前面に出るのだ，と推測する。自身が神の家系でありそれ以上の存在を日本に持たぬ天皇は，豊作を自らの努力と祖霊とに頼る他無い。よって，天皇の健康と豊作との密接な連関の副産物として，宮廷宗教の煩瑣な祓穢儀礼が生じた。部落の旧慣墨守も，斯様な宮廷宗教と同根だ，ときだは言う。そして，日本では，天皇の至聖性に危険無く近付ける距離を基準にして（平民が天子に近付くと，天子は穢れ，平民にも害がある），身分の位階が構成されている（陛下，殿下，閣下，等）。距離を基準とした位階秩序は，日常生活（ex.酒席の順，芸妓を選ぶ順）や，財閥組織の階級構造，延いては思想・感情（ex.位階の高い者の言葉が上等と見做される事）にも及ぶ。

日本人の如上の神観念は，日本人に日本の神以上のものの在る事を否定し，祓穢儀礼を通じて日本人を潔癖過敏症へ導く。前者の故に，日本には国際感覚や思想が育ち難い。後者の故に，日本人は，実生活を無視した，観念的に純粋な鋳型通りの議論（ex.儒教道徳，左右翼の青年闘士の言動）に耽る。日本では，神は儀礼を生んでも思想を育てなかったし，寺の住職も世襲であって，聖職者意識を失っている。だから，日本には宗教の屍があるだけだ。宗教は，信者に，信仰対象たる神になったかの様な錯覚を与える事によって，即ち，神の法で以て自己を律させる事によって，自己を確立させる効用を持つ。だが，宗教の屍しか持たぬ日本人は，自己を確立し得ぬが故に，群（集団）に埋没するのである。

この事態は，部落人（日本人）の潜在心理に，集団表象を強く刻印し（行動に於ける集団本位），無責任体質，意志や態度を鮮明にせぬ傾向，を植え付けるだろう。

集団表象の強い刻印は，単独行動の逡巡を培う。例えば，電車内で集団掏摸を捕え兼ねている者に協力してやらない乗客，空襲での火災に巻き込まれそうな家を前にして，「バケツリレーだ」という一言が誰かから発せられる迄拱手傍観している群衆，等，日本人の，単独行動への逡巡は，部落人の，世間を騒がせては相済まぬという訳の解らぬ感情や，人の先に立たぬという保身術と関係しているだろう。一人では行動出来ず，何か事を起こす際には他人を誘って，「俺だけではない」「他人だってやるんだから」という，群れる事による心理的安心を必要とするのは，部落も都会も変わらない。

匿名批評・匿名投書もこの類に入る。特定の人物に不

満があるなら，自ら名乗って，その人物に直接文句を言うべきだ。だが，日本人は，匿名で新聞に投書したりする。これも，自己の感情や確信を隠し，世間を慮り，態度を鮮明にしない部落人と似ている。

自他の未分節という点で言えば，自らの帰属すると思う集団の境界線が状況に応じて融通無碍に変わる，という部落人（日本人）の意識を指摘出来る[13]。部落人は，他部落と問題が起こると，部落内の日常生活で赤の他人と感じている者をも，同部落人という意味で同朋と感ずる。湯川博士がノーベル賞を取ると，博士とは職域を異にする日本人迄が肩身を広くする。状況に応じて，自他の集団の境界が都合良く主観的に伸縮する訳だ。

態度を鮮明にせぬ傾向は言葉遣いにも現れる。部落人は，相手の意見に不賛成である場合，沈黙するだけだ（ex.「俺は返事（承知）しなかった」）。態度を鮮明にすれば，その理由を相手に説明せねばならぬし，相手と争いになるかも知れない。部落人は他人に恨まれるのを恐れる。これは，日本人一般に就いて今でも指摘される傾向だろう。

勿論，都会人と部落人との相違もある。都会人には，言葉を変える事で吉兆を作り得ると信じ，造語を好む傾向が強い（ex. 敗戦を終戦と，占領を進駐とする類。外国語の単語に多くの訳語を付加。「政治力」等，外国語に訳せぬ様な意味不明語を量産）。部落にそんな習慣は無い。但し，部落では言葉で指された対象を考察して判断を下すのは稀であって，それは，理解の操作を経ずに感情的に物を解ったつもりになる事を意味しており，その点に於いては，部落人と都会人とは共通していよう。

(3) 義理と贈答：日本人の贈答習慣及び贈答意識は，部落のそれを雛形とする。きだは，モースの贈与論を引き，贈られた物には贈り主の畑や土地の魂が憑いているので，贈られた側は，その魂に祟られぬ内に，返礼によって魂を元に戻さねばならぬ，と贈答の起源を説明する。尤も，こんな考えが部落人の脳裡に残存している訳ではない。だが，これは，贈与には対抗贈与が付き物だと思い込んでいる部落人の心性の起源を能く説明しており，部落人の斯様な心性は「義理」[14]という言葉に現れている（ex.「奴の言う事を聞く義理は無い」等という表現。香典と香典返し。神社への祈祷と，それに見合う供物や賽銭）。

義理とは，要するに do ut des（俺もお前にやるから，お前も俺に寄越せ）の公式に則った社会的交換だ，ときだは定義する。同時に，彼は，「この定義が基本的なものはいいつくしていても，この人的関係の中にかもし出されている感情風景がはみ出している。（中略）それは（中略）親密な関係や，朝に晩に顔を合わし言葉を交わしているという条件から生まれる歴史的で，しばしばポトラッチ的にまで高められる感情叢を背景にしているからである。この背景を取り去って（中略）抽象的公式的に表現すると何か物足りなくなる」（きだ 1967a pp. 167～168）とも言う。即ち，彼は，現地人の主観的認識（感情風景，感情叢）と観察者の客観的認識（do ut des という公式への抽象化）との不一致を歯痒く思っているのだ。4 節で述べた様に，きだは，社会現象が現地人の心性に映じている様を可及的ありのまま理解しようと努める態度を，モースらから摂取した。だからこそ，彼は，参与観察の中で，「主観主義と客観主義」との不一致という重大な理論的問題に着眼し得たのである。彼はそれを指摘したに留まったが，この問題は，今日のフランス社会学に於いて，P. ブルデューによって一応の解決を導き出されている。

(4) 部落人の感情状態：部落人は，極めて狭い地域内で数少ない人々とだけしか接し得ない。その為に，現実の経験や，読書の様な架空の経験の幅が狭い彼等は，諸事実を相応した位置に分類し，感情を抑制する，という訓練を積めない。結果的に，物を考える事無く感情が爆発する傾向が生じる。例えば，社会を信用していない（法・警察に頼れず，部落戒と自衛にしか頼れぬ為，そうなった）部落人は，自分の畑の作物を盗掘されたら，犯人を徹底究明する方向へ進まず，悔しさの感情から不特定の任意の者の畑を盗掘し返して（犯人にではなく社会に噴け口を見出して），感情を鎮める。

だが，この傾向は，日本人一般にも該当する，ときだは言い，日本人の涙脆さを例に挙げる。日本人は感情を現さず寡黙だ，と外人は言うが，日本人程何かにつけて涙を流す民族も少ない（ex. 団体競技に勝ったと言っては泣き，負けたと言っては泣く）。忽ちにして感情興奮の中に埋没して涙する傾向にある日本人は，一方で，幾許も経ぬ内に涙した事など忘れて仕舞う。きだは，此処に，日本人の「思考の脆さ」「行動へ直ぐに踏み出す感情状態」の根源を見出すのである。

部落では猥談が横行している。これは，女性のヒステリーを予防する機能を持つ一方，子供にも聞かれる。大人に追い払われても子供は猥談を聞きたがるし，部落人達の狭い住居内では，子供は，父母の夜の営みを闇の中に見る事になる。斯くて，少年少女は，齢に先立ち好奇心を刺激されている。恋愛は，都会では感情的・神経過剰的だが，部落では感情退化的であり，好奇心は性交に

集中され，性交前の恋愛は殆ど無い。

(5)　きだの部落批判と部落擁護：きだは，例えば，選挙時の部落人の行動を風刺し批判するが，選挙時の彼等の買収や饗応には寛大である（年と共に批判的言辞は失われて行く）。部落は正しいと言い国家は不法と言う事に就いては，国家は口を出すな，と彼は主張する。投票へ行っている間の不労分を買収や饗応という形で埋め合わされても良い，候補者の政党推薦や労組推薦があるなら部落推薦があっても良い，という訳だ。

そんなきだも部落を改革しようと試みた事がある。部落での農業講習会の企画（きだ 1980 p. 68），ニコヨンに担がれて，部落の陋習を断つべく八王子市議会議員選に出馬（1955 年，得票数 23 で落選）[15] 等。けれども，きだの改革案は部落人に無視された。その手痛い経験の故であろうか，きだは，「この（＝部落の）中の民主的なものを，政治・経済的なものを通じて育てるのでなければ日本の民主主義は深く根を下ろせない」（きだ 1967a p. 133）と言い，部落の変化は生産手段の変化に伴ってしか起こり得ないと言う。この指摘自体は正しく，大変説得力を持つ。だが，生活第一主義者たるきだの，特に 1960 年代以降の現状肯定振りは余りに甚だし過ぎたと言えるだろう。

7.　結語――今日，きだ・みのるを読む意義は何処に在るのか――

きだは，1940 年代から 1950 年代（彼が傑作を物した時期）に観察して得た部落像を「日本文化の根底に潜むもの」と見做した。そして，1960 年代以降（文章内容が低下し，筆力の衰えが目立つ時期）も，彼は，この部落像を基準として日本各地の部落を巡り，部落の不変性を説いて倦まなかった。しかし，経済的復興を経験した戦後の日本社会が不変だった訳ではない。彼が部落の不変性を説けたのは，その観察対象が部落成員の心性だったからである。即ち，経済的に幾ら変化しても人々の心性は殆ど変わらない，というのがきだの視点なのだ。この視点の正しさを証明しようと，彼は，死ぬ迄放浪を続け，部落観察を実践した（最晩年の放浪がどんなに他人に迷惑を掛けるものだったにせよ）。後半生の彼こそは，実践的部落観察者と呼ばれて然るべきである。

果たして，彼の主張した部落の不変性，延いては，日本人の心性の根底の不変性が，今でも不変のままかどうか。この問いに答えるには，本論文の紙数は足りない。但し，次の様には言えよう。

今，日本は，1980 年代の経済的失策を返上すべく，変革を迫られている。諸領域に於いて変化が求められている。だが，日常生活での人々の実感の水準に，どれ程の変わり映えがあるのだろうか。団地の住民の近所付き合い，会社内の人間関係，中元や歳暮の贈答慣習，地縁血縁意識，将又，地方の有力者と役人との癒着，等々，変化した様に見え乍らも実際には人間相互の心的紐帯に旧習が残存している場合も多かろう。変化が求められる中で，人々は案外「日本文化の根底に潜むもの」を前提しつつ生きているのではなかろうか。否，変化を声高に叫んで已まぬ人々の心中にさえ，それが前提されているかも知れない。確かに，戦後 50 年以上を経過し，人々の心性とて大いに変わった筈である。そのどこがどの程度変わったのか変わらなかったのか，という問題を，日常生活者一人一人が自省する時，きだの社会学的文学は恰好の参照点と分析枠組みとを提供して呉れるだろう。

但し，きだの著作に「イデオロギーとしての日本人論」[16] の色彩が掛かっている点は，注意されねばならない。彼の社会学的文学は，海外や部落等での生活という個人的生活体験を描くだけだ。又，前述の如く，彼の論調は，1960 年頃より前には日本の部落的体質を非難するものなのに，それより後には同じ体質を強く肯定するものになった（論調の変節した理由が「生活第一主義」に依って説明されるのは，前に見た通り）。

けれども，きだは，少なくとも次の点で，多くの日本人論者と異なっている。第一，彼が，文壇，論壇，アカデミズムの何れにも殆ど関わらなかった点。自らを「絶対自由者」「脱インテリ」「漂民」と呼ぶ（きだ 1972 p. i）彼は，一所不住の人生を送ったのみならず，何等の特定の集団や立場にも与しなかった。即ち，彼の物の見方には，イデオロギー，時流の変化，特定の集団の見解，等の影響が及んでいない。それ故，当今の人々に彼の著作が再び受け入れられる可能性は，高いだろう。第二，彼の著作は確かに個人的生活体験にしか基づかぬけれども，彼には，放浪生活に依って自らの部落観を確かめようとする意志，フランス社会学経由の概念と学説とで以て体験を客観化しようとする意志があった。日常生活者がその生活の中で自己を客観化したいと欲する場合，きだの著作は恰好の分析概念と参与観察法とを授けて呉れるだろう。

部落に生き特定の立場から自由であるきだは，学者・インテリが農民を救ってやろうと思うのは思い上がりだ，と主張し，農民が思想的に変わっても仕方無く，生産手段の変化が無ければ部落は変わり得ない，と主張する（きだ 1967a pp. 145～147）。この主張は，或る意味

では左派知識人以上に唯物論的であり，農民を気の毒がる知識人の現実知らずを正しく衝いている。だが，きだの余りの生活第一主義は，高度成長期に於ける生産手段の変化が部落を富ました側面のみを過大評価し，経済発展の渦中で日本の部落的体質が日本の民主化を阻害する側面を無視した。杉浦明平の様な，農村の一員として農村の現実に立ち向かい，農村の民主化の為に闘った知識人（一例としては，杉浦 1953）とは，きだは一線を画する。

杉浦は，田舎の慣習が社会秩序だけでなく社会的経済的格差をも生ぜしめている状況を憂慮し，渥美町町会議員として，文学者として，精一杯その慣習を打破しようとした。一方，きだは，部落の慣習が惹起する悪弊を批判しはするものの，その慣習の有する順機能を称揚し過ぎた。部落を「日本文化の根底」と捉えたきだは，年々その根底の不変性を説く事甚だしくなり，批判的言辞を逓減させたのである。きだの部落観察と杉浦のそれとは，結論的に酷似している[17]が，部落・田舎の旧弊に妥協するか否かの点で訣れるのだ。

大塚久雄は，日本的共同体の稀有の優れた分析として，きだの業績を高く評価した（大塚 1964）。大塚は，きだの部落論を，対内・対外道徳という M. ヴェーバーの概念をより深く探究する為の手掛かりとし，マルクスの言う様な社会主義への体制的移行過程に於いて共同体が廃棄される仕方を考察する際の手掛かりとしたのだった。

きだ自身が大塚の様な問題関心を持たなかったのは，彼の現状肯定的傾向の為せる業であるとは言え，残念な事であった。部落は，仮令「ホルド」「冷たい社会」に近いにせよ，全くの未開社会という訳ではない。それは，未分業・無階級で旧慣を墨守する傾向を持つものの，生産手段の変化に伴って変化し得るのであり，都市的生活様式を貪欲に摂取し，都市へ人を大量に流出させてもいるのだ。きだは，「都会の文化の底には田舎しかないでしょう。田舎の人が都会にはいるんですから。（中略）日本て国はある程度上にゆくと，上の中でぶつかりあうことが多いね。同じような人間ばかり多いんだ。非常に上層の人が少ないというある線に突き当たりますね。そして大きいところは部落の親方の制度をとっているでしょう。例えば何でも全会一致にしたがるところなんか」（大塚・きだ 1957 p. 226）と重大な指摘をする。この発言からは，都会の文化が田舎・部落の文化と相同性を持つ原因が垣間見られ，日本人の中流意識の起源を日本人の部落的特質から説明し得る事が伺われるのである。きだには，この点をもっと深く探究して欲しかった。

最後に，国際化という言葉が喧伝されて久しい今日，コスモポリタンとしてのきだの生き方には我々の範とすべき点が多い。確かに，彼の老醜は，女の白い肌に目が眩んで霊力を失った久米仙人を思わせる。だが，親類や所属集団への帰属意識の強い日本に生を受け乍ら，価値相対主義的な自由主義者として，「精神の血縁者」たる友（きだ 1974b）[18]を支えとして生きた彼には，正真正銘のボエームと呼ばれるに相応しい側面がある。真の国際人とは，徹底的に自国人であり，自国を良く知った上で，他国人と全人格的に意志疎通出来る人の事である以上，日本に於ける典型的国際人は未だにきだ・みのるを措いて他に無い，と言っても過言ではないだろう[19]。

《注》

1) きだ・みのるは，自らの書のフランス語訳に際して，日本の「部落」は翻訳し難いから訳書では Brak Braque とする積もりだ，と言っている（きだ 1967 pp. 7～9）。
2) 例えば，（きだ 1957 pp. 219～220）にも，次の記述が見られる。「兎も角も部落は治者の役人や知識人に未開或は野蠻と呼ばれているにしても，社會の意識面に浮かぶ花である治者や知識人を支えているのは部落である。（中略）部落は如何に小さくとも，大きな社會の持つすべての萌芽を含んでいる一つの全であるから。」
3) （きだ 1957 p. 220）の記述では，「どの人間にも程度の大小はあっても野性は残っているものである。社會全體から野性，野蠻が無くなったらその社會は生存出來るかどうか私に確信はない。」
4) 『モロッコ紀行』（山田 1943）と『モロッコ』（山田 1951）はほぼ同内容である。
5) （新藤 1988）に依れば，甘粕との出会いに就いてのきだの記憶には誤りがあるとの事だが，きだと甘粕が接触したのは事実の様である。（きだ 1972）も参照。
6) 日本の部落の特質は，同じ稲作農耕圏である東南アジア諸国の農村にも該当する，と最晩年のきだは仮定し，その仮定が正しいか否かを確かめようとした（きだ 1974a）。但し，遺憾乍ら，最晩年のきだの著作には，昔日の鋭い洞察は殆ど見られない。
7) 留学中のきだの様子や，モースの教室の様子は，例えば（きだ 1954）に伺われる。
8) この点を考慮した分析は，特に「義理」の考察に顕著である。6 節 (3) を参照。
9) (Mauss, 1968–69) 参照。又，(Dumont, 1983; 1993) も参照。
10) デュルケムは，「比較される諸社会を，それらの発達と同じ時期について考察すればよい」(Durkheim, 1895; 1978 p. 259) との規準，つまり，比較対象たる社会の発達段階がどの程度なのかを把握してから比較研究すべきだ，という規準を立てる。これは尤もな考えである。だが，発達段階に応じて諸社会を捉える視点は，結果的に，どうしても「低級」段階を貶めがちになって仕舞うだろう。
11) 但し，『紀行』の映画化後，部落人はきだに好意的ではなくなった様だ。それは，映画化が部落の「恥」を余所者に知らせる事として部落人の忌諱に触れたからである。
12) きだが，日本人の「思考の脆弱さ」や「行動へ直ぐに踏み出す感情状態」の原因を，窮極的には「日本の粗食」に求

める（きだ 1957 pp. 155～161）のも，この「生活第一主義」の故と解釈出来るだろう。又，「生活第一主義」は，きだの美食家，健啖家，色好みという人間性（＝人間の根源的な本性への過度の拘泥）をも能く説明するだろう。更に，きだが，『紀行』に於いて，部落の人々（＝日本人の原型）の行動を辛辣に揶揄すると共に，彼等の，実生活に余りに密着した「日本人以前的」な特質を積極的に評価したのも，「生活第一主義」によって説明が付く。

13) この指摘自体は，例えば F. L. K. シュー『比較文明社会論』の考察とも重なるだろう。

14) きだの義理論と有賀喜左衛門の義理論（有賀 1967）との併読が有効である。有賀は，民俗学の知見や日本的身分制度・封建制度に着眼して分析している点で，きだとは分析の端緒が違う。けれども，結論に於いて，有賀と『根底』とは一致している。日本社会論を義理に着目して考察しようとする限り，きだと有賀の併読から多くを学び得るだろう。

15) 選挙戦での彼のユニークな運動に就いては，（きだ 1971）に詳しい。

16) ここで「イデオロギーとしての日本人論」と言う場合，私は杉本良夫らの『日本人論の方程式』（杉本他 1995）を念頭に置いている。杉本らは，多くの日本人論を，次の三点で批判する。第一，戦後の日本人論の殆どは日本人の特殊性（自我の薄弱さ，集団志向等と呼ばれる）ばかりを強調しており，斯様な強調は 1930 年代の日本文化論にも見られた点。第二，特殊性を強調する日本人論は，1930-45 年頃の「国体文化理論」，1945-55 年頃の「民主化理論」，1955-70 年頃の「近代化理論」，1965 年以降の「新国民性論」という風に，時流に応じて特徴付けられる点。第三，多くの日本人論の基礎的な分析方法が曖昧である（断片的エピソードに基づく分析や，比較分析に際して相互に異質な事象を比較している事，等）点。

17) 例えば，杉浦の描く渥美半島の田舎には「地下（じげ）制度」があり，それがムラの支配層の世襲と経済的利益とを保証する温床となっている（杉浦 1956）。この田舎では，杉浦らが旧制度打破に乗り出した際，支配層ばかりでなく被支配層もその打破に消極的だった。その理由は，第一に，被支配層が支配層からの圧力を恐れた為であるが，伝統を壊して「和」を乱すのを恐れる心性が被支配層と支配層との双方に強いからでもある。斯様な点は，きだの文学の主題にもなっている。

杉浦の文学では，人々の心性と既存秩序との結び付き，既存秩序と経済的不平等との癒着構造，が完膚無き迄に暴かれる。だが，きだは，人々の心性構造がその行動に現れる点に着目するものの，心性構造と社会秩序と経済的不平等との関係を分析する訳ではない（部落の旧弊打破を叫んで一度は市会議員選挙に打って出たにも拘わらず）。これは，きだが部落を「ホルド」と捉え，部落を平等的なものとして考え過ぎた為だと思われる。

18) きだは，生涯に亙って極めて多くの知人に迷惑（特に金銭面での）を掛けはしたものの，日本人とも外国人とも，その主義主張を通じてではなく，その人格・性格を通じて，友になった（J. コット，A. オデー，林達夫，等々）。又，彼は，外国人（多くはフランス人だが）に日本を紹介したり知日派を作ったり（A. ヴィオリス，R. ギラン，A. スムーラー，等々）し得る，「日本人らしからぬ」日本人でもあった。

19)

《参考文献》

- 有賀喜左衛門 1967「公と私――義理と人情――」～『有賀喜左衛門著作集 IV』未来社
- Benda, Julien. 1927, *La Trahison des clercs*, [1941 木田稔訳『知識人の反逆』小山書店]
- Dumont, Louis. 1983, *Essais sur l'individualisme*, Seuil (Paris). [1993 渡辺他訳『個人主義論考』言叢社]
- Durkheim, Emile. 1895, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, [*1978* 宮島喬訳 『社会学的方法の規準』岩波文庫]
- ――― 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [上＝1941 下＝1942 古野清人訳『宗教生活の原初形態』岩波文庫]
- ――― 1924, *Sociologie et Philosophie*, Felix Alcan (Paris). [1925 山田吉彦訳『社会学と哲学』岡書院]
- Hughes, H. Stuart. 1958, *Consciousness and Society*, Alfred A. Knopf (New York). [改訂第 1 刷 1970 生松他訳『意識と社会』みすず書房]
- 加藤周一 1976『日本人とは何か』講談社学術文庫
- きだ みのる 1954「舊友」～『中央公論』11 月号
- ――― 1957『日本文化の根底に潜むもの』大日本雄辯会講談社
- ――― 1967a『にっぽん部落』岩波新書
- ――― 1967b『気違い部落から日本を見れば』徳間書店
- ――― 1971「精神の玩具」～『きだみのる自選集』2 読売新聞社
- ――― 1972『人生逃亡者の記録』中公新書
- ――― 1973『ニッポン気違い列島』平凡社
- ――― 1974a『東南アジア周遊紀行』潮出版社
- ――― 1974b「コスモポリタンは何に忠誠を持つか」～『現代日本論』（戦後思想体系 15 久野収編 筑摩書房）所収
- ――― 1981（初単行本化 1948）『気違い部落周游紀行』冨山房百科文庫
- 久野 収 1995『久野収 市民として哲学者として』毎日新聞社
- 久野 収・佐高 信 1995『市民の精神』ダイヤモンド社
- Lévi-Strauss, Claude. 1960, *Leçon inaugurale* (Collége de France). [1970 仲沢紀雄訳『今日のトーテミスム』みすず書房]
- ――― 1962, *La Pensée Sauvage*, Plon. [1976 大橋保夫訳『野性の思考』みすず書房]
- ――― 1965, *Le Totémisme Aujoud'hui*, P. U. F. [1970 仲沢紀雄訳『今日のトーテミスム』みすず書房]
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1910, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, [上＝*1953a* 下＝*1953b* 山田吉彦訳『未開社会の思惟』岩波文庫]
- Mauss, Marcel. 1968, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F. [I＝1973 II＝1976 有地他訳『社会学と人類学』弘文堂]
- ――― 1968-69, *Œuvres*, Ed. de Minuit (Le sens commun).
- 大塚久雄 1964「内と外との倫理的構造」～『宗教改革と近代社会 四訂版』みすず書房
- 大塚久雄・きだみのる 1957「文化国家の足の裏」～『中央公論』6 月号
- 新藤 謙 1988『きだ みのる』リブロポート
- 杉本良夫，ロス・マオア 1995『日本人論の方程式』ちくま学芸文庫
- 杉浦明平 1953『ノリソダ騒動記』未来社
- ――― 1956『細胞生活』光文社
- 山田吉彦 1943『モロッコ紀行』日光書院
- ――― 1951『モロッコ』岩波新書