

『菊と刀』にみる「恥の文化」

HOSHINO, Tsutomu / 星野, 勉

---

(出版者 / Publisher)

法政大学国際日本学研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

INTERNATIONAL JAPANESE STUDIES / 国際日本学

(巻 / Volume)

4

(開始ページ / Start Page)

19

(終了ページ / End Page)

37

(発行年 / Year)

2007-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00022586>

## 『菊と刀』にみる「恥の文化」

星 野 勉

### はじめに

ルース・ベネディクトの『菊と刀』<sup>1</sup>は、第二次世界大戦直後の1946年に出版された。その2年後に日本でも長谷川松治による日本語訳が出版された（社会思想社、1948年）。1966年の改版時に、翻訳者自身が「この間、まる十八年、ずっと読者が跡を絶たず続いている」（421）と述懐している。その後も一般読者によって読み継がれているばかりか、賛否様々な議論を呼び、今日まで及んでいる。

『菊と刀』の著者ルース・ベネディクトは、それに先立つ主著『文化の型』<sup>2</sup>によって当時米国の第一線の文化人類学者としてすでに認知されていた。第二次世界大戦が終わろうという頃（1944年6月）、戦争をなるべく早期に終結させ、戦後処理をスムーズに進めるために、敵国日本の国民性を知る必要性のあった米国戦時情報局の要請に応じて、ベネディクトをはじめとする何人かの研究者からなるチームによって、日本文化研究が始められた。ベネディクトの日本文化研究が第二次世界大戦下の米国の戦時研究という特殊な文脈において始められたという事情、これを『菊と刀』を理解するうえでまず押さえておく必要がある。

それまで彼女は文化人類学者として、北米インディアンの諸部族の調査研究、比較研究をはじめ、いくつかの地域研究を手掛けていたが、日本についての研究は手つかずの状態であった。ほぼ一年という短期間に、しかも、フィールド・ワークを実施することができないという制約のなかで、米国で手に入れることのできた日本に関する文献、映画、当時収容所に囚われていた在米日系人

からの聞き取りなどの分析を通じて、日本社会、日本文化、日本人の行動様式などについての政策的な研究がなされた。そのような政策的な研究をベースにして、戦後、一般の米国人の正確な日本理解を促すために『菊と刀』が出版された。フィールド・ワークがまったくなされなかったということは、文化人類学の研究としては致命的な欠陥である。また、すでに出版当時から日本の研究者によってその難点や欠陥が指摘されてもきた。たしかに、そこには偏見や思い違いがないわけではない。しかし、それを差し引いても、なお多くのことが傾聴に値する。『菊と刀』は、長きにわたって読み継がれてきたばかりではなく、その後の日本研究を方向づけた日本文化論の古典中の古典である。

## 一、『菊と刀』の方法論的特徴

### 1. 文化相対主義

『菊と刀』の方法論的特徴として、第一に「文化相対主義 (cultural relativism)」が挙げられる。文化人類学者ベネディクトの基本的な立場は、『文化の型』に認めることができる。「文化相対主義」とは、一つの文化圏と他の文化圏との間でその優劣を判定することのできる「絶対的な尺度」は存在しないとする立場である。それをベネディクト自身『文化の型』のなかで次のように語っている。

「これらの文化は違う目的を求めて違う道を旅している。ある社会の目的と手段を別の社会の目的と手段によって判定することはできない。なぜなら、それらは本質的に共約不可能 (incommensurable) だからである」<sup>3</sup>。

ベネディクトは米国人であり、それゆえ先進国の研究者であった。文化人類学では、先進国の研究者が未開社会を研究対象とするのが通例である。そのさい、欧米の研究者には、サイードの「オリエンタリズム」という言い方にも示されているように、欧米から一歩劣るものとして未開社会や東洋を見るという欧米中心主義の発想から自由ではない傾向がある。このような傾向に対抗して、ベネディクトはあえて師のF.ボアズから継承した「文化相対主義」の立場を高く掲げ、これを強く主張する。

「文化相対主義」は、当然のことながら「文化多元論」に通じている。どの

文化も所与の環境への適応として、歴史的に形成され来たった独自の「生活の型」である。それぞれの文化には固有の価値があり、一方の文化を基準にとって他方の文化を判定することはできない。したがって、多様な文化のどれも、等しく正当な根拠をもってともに存在する「生活の型」として取り扱われる必要がある。

今日グローバル化の時代と言われているが、経済や政治の活動はともかくも、文化は欧米文化を中心に据えてそこから一元的に理解されうるものではない。むしろ、多様で多元的である。しかも、その多様で多元的な文化が、それぞれ固有の価値をもち、それゆえ固有の存在理由をもっている。だから、数多な諸文化に対して「公平な取り扱い」と「寛容」が要請される。つまり、文化に上下や優劣はない。むしろ、他の文化を認め、それを知ることによってこそ、自分の文化をいっそう愛するようになる。これがベネディクトの基本的な立場である。

ベネディクトの時代に限らず、今の時代も含めて、「文化相対主義」、「文化多元論」を説くことは政治力学のなかでどのような意味をもつかと言えば、それは欧米至上主義（＝自文化中心主義）という一種のイデオロギーを批判するという意味をもつ。ベネディクトは、『文化の型』において、「自分たちのローカルな振る舞いを行動様式一般と同一視しようとしたり、あるいは、自分たちの社会習慣を人間本性と同一視しようとしたりする」<sup>4</sup>ならば、それは何の根拠もないまま自分たちの文化を特権化する越権行為だという趣旨のことを述べている。

ベネディクトが日本文化研究を始めた当時、日本は米国にとって交戦相手、すなわち敵国である。一般に、理不尽な振る舞いをする敵性国家、日本について研究するにあたり、戦時という異常な状況下にあっては、「文化相対主義」や「文化多元論」の立場をとることはたいへん困難である。当時、日本の側も米英を鬼畜と呼んでいた。それにもかかわらず、ベネディクトはこの立場を堅持する。ここに、『菊と刀』がわれわれ日本人にとっても説得力をもつ秘密がある。

## 2. 比較の徹底から視点の転換へ

ベネディクトの『菊と刀』のもう一つの方法論的特徴は「比較の徹底」であ

る。ベネディクトは、異質なもの同士を徹底的に相対峙させ、比較対照する。まず欧米文化が日本文化を限界づけるものとしてそれを照らし出す。しかし、今度は、日本文化が欧米文化を限界づけるものとしてそれを照らし返す。こうして、欧米文化と日本文化の両文化の比較を徹底していくなかで、両文化が相互に他の文化を照らし出しつつ、同時にまた自分の文化の内を照らし返すのである。

この比較対照にあたり、ベネディクトは、まずは「最も気心の知れない敵」(11)の行動の理解から出発する。戦争中の日本人の、欧米の常識からすればわけの分からない行動様式について、『菊と刀』には豊富な記述がある。そのわけの分からない「異様なもの」を、自分の背負っている欧米の価値観、あるいは行動様式に当てはめるのではなく、その差異に慣れつつ、それをそれとして理解することから、ベネディクトは比較対照を始めるわけである。

『菊と刀』の「第一章 研究課題——日本」には、「最も気心の知れない敵」である日本人の行動様式は矛盾だらけであり、「かくかくしかじか」という言い方を、すぐさま「しかしまた (but also)」でもって補わなければならないとある。日本人は「美を愛好し、俳優や芸術家を尊敬し、菊作りに秘術を尽くす」が、「しかしまた」、「刀を崇拜し武士に最高の榮譽を帰する」(12)。日本人の美意識を考えたとき、それはそれで、外国人から見てもなかなかのものであるが、そのような優れた感性と高度な美意識をもっていながら、刀に象徴される野蛮さをもっている。とりわけ戦争中の日本人の行動様式を見ると、きわめて野蛮なところがある。

「最高に喧嘩好きであるとともにおとなしく、軍国主義的であるとともに耽美的であり、不遜であるとともに礼儀正しく、頑固であるとともに順応性に富み、従順であるとともにうるさく小突き回されることを憤り、忠実であるとともに裏切りやすく、勇敢であるとともに臆病であり、保守的であるとともに新しいものを喜んで迎え入れる。彼らは自分の行動を他人がどう思うだろうか、ということ恐ろしく気かけると同時に、他人に自分の不行跡が知られない時には罪の誘惑に負かされる。彼らの兵士は徹底的に訓練されるが、しかしまた反抗的である」(12-13)。

このように、外国人であるベネディクトの目から見れば、日本人の行動様式

は矛盾だらけである。しかし、ベネディクトは、わけの分からない、矛盾した文化として日本文化を突き放すのではなく、研究対象である日本文化、あるいは日本人の行動様式、生活パターンそれ自体に、違和感を抱きつつ、肉迫しようとする。そのさい、問題は、日本人がどんな行動をするかということであって、もし彼らと同じ立場に置かれたならば、欧米人がどんな行動をするかということではないとする。しかも、風変わりな行為や意見の、その異様さを生み出す、ごく当たり前の条件を、日常生活の瑣事のなかに求めているようにする。ベネディクトは、欧米人の常識から距離をとり、あくまでも事柄そのものに就く姿勢を貫こうとするわけである。

「その行為や意見がどんなに風変わりなものであっても、ある人間の感じ方、考え方はその人の経験と何らかの関係をもっている。そこで私は、何かある行動に行き当たって、はたと当惑すればするほどますます、日本人の生活のどこかにそのような異様さを生み出す、何かごく当たり前の条件が存在するに違いないと考えた」(23)。

どんな社会であっても、様々な状況に対処する一定の仕方、様々な状況を評価する一定の仕方をそなえている。その社会の人々は、それらの解決の仕方の一つの全体的体系(=「型」)へと纏め上げ、それを社会的な経験(=生活)の基礎と見なしている。その意味で、ある社会の人々の様々な要求は、それが政治、経済、道徳のいずれによって表わされるにせよ、彼らの社会的な経験のなかで学習される、生活の営みに関する習慣や考え方の表現と見ることができる。

しかし、考え方や感じ方の習慣、すなわち、ベネディクトのいわゆる「型」は、ある社会の人々がそれを通して生活を眺めるレンズのようなものであって、当人たちがそれを意識することはなかなか困難である。

「ある国民にその国民に共通の人生観を与える、焦点の合わせ方、遠近法の取り方のコツが、その国民には神様から与えられたままの風景の配置というふう思い込まれている」(26)。

そこで、ベネディクトは、社会学者である自分自身をレンズを処方する「眼科医」になぞらえ、日本の「市井」の人々に根を下ろしている思想と行動の態度を分析することに向かうが、それは「公認の慣習や判断がいかにして日本人がそれを通して生活を見るレンズになるか」(30)、「それが彼らの人生を

眺めるさいの焦点と遠近法にどんな風に影響するか」(30)を究明するためである。その結果、ベネディクトは、日本文化を首尾一貫した一つの文化体系として取り出すことに成功する。

「私は、ひとたびどこが欧米人の仮定と日本人の人生観とが合致しない点であるかということがわかり、彼らが用いている範疇と象徴とについて多少の理解が得られるならば、欧米人の目に映る日本人の行動の多くの矛盾は、もはや矛盾ではなくなる、ということを見出した」(32-33)。

こうして、当初は矛盾だらけに見えた日本人の行動様式が、首尾一貫したものとしてとらえ直される。しかし、話はそれだけには止まらない。そうなったとき、日本文化が今度は逆に欧米文化を限界づけるものとして機能し、こうして、欧米文化の内を照らし返すのである。このあたりの事情を、クリフォード・ギアーツは次のように述べている。

「東洋の神秘を解き明かそうとするおなじみの試みとしてスタートしたものが、最後には西洋の明晰さが、しかも、あまりにも完璧に脱構築されてしまうのである。・・・我々が最後のページにきて訝しく思わざるをえないのは、ほかならぬ我々自身のことなのである。西洋文化の確実性はいったい何に依拠しているのか。それは我々自身のものであるという事実を除けば、たいした確実性が残されているわけではなさそうだ」<sup>5)</sup>。

日本文化を異様視する眼差しのもとに『菊と刀』を読み進めていくと、日本文化を異様視するその視点そのものが異様ではないかと思えてくる。つまり、日本文化を首尾一貫したものとして見ていけばいくほど、それを異様に見えさせるのは、日本文化それ自体というよりは、むしろ、そのように見ている視点、見方の側であることが判明する。日本文化を異様なものと見えさせる背景には、その視点、見方を育んだ欧米文化があるが、『菊と刀』は、それを異様なものと見えさせる欧米文化それ自体に目を向け返すことを欧米人に余儀なくさせ、その結果、欧米文化(=自文化)の確実さがおおいに揺さぶられるというわけである。

文化人類学者のなかでもポストモダンといわれる流れに掉さずギアーツは、われわれに視点の転換、すなわち、われわれがそれを通して異文化を見ているところのレンズそれ自体へと目を向け返すことを迫り、さらには、欧米文化

(=自文化)の確実性を脱構築してしまう効果さえもつ書物として、『菊と刀』を高く評価する。その意味で、ベネディクトの『菊と刀』は、それぞれの文化が前提としている「枠組み(=レンズ)」を脱構築することによって、異文化理解の新たな可能性を切り拓く画期的な書物なのである。

## 二、日本をして日本人の国たらしめているもの

### 1. 「各々其ノ所ヲ得」(taking one's proper station)

ベネディクトは、「日本をして日本人の国たらしめているもの」として、まず「各々其ノ所ヲ得(taking one's proper station)」を取り上げる。なぜ彼女がこれを取り上げるかと言えば、日独伊三国同盟の前文、ならびに、真珠湾攻撃の直前に米国国務長官コーデル・ハルに渡した声明書のいずれにおいても、戦争目的としてこの「各々其ノ所ヲ得」が記されているからである。

三国同盟の前文には、「……万邦ヲシテ各其ノ所ヲ得シムルヲ以テ恒久平和ノ先決要件ナリト認メタル……」(61)とある。また、ハルの覚書に対する回答書には、「……万邦ヲシテ各其ノ所ヲ得シメントスルハ帝国不動ノ国是ナリ……」(61)とある。

第二次世界大戦に突入する大義名分として、「八紘一字」や「大東亜共栄圏」が掲げられるが、ベネディクトは炯眼にも、その意味するところが「万邦ヲシテ各其ノ所ヲ得シムル」ことであると解釈する。つまり、「大東亜共栄圏」は、表向き、欧米の植民地支配からアジアを解放し、東アジア諸民族の共存共栄を説くものであるが、その共存共栄の内実は日本を盟主とする階層的秩序の樹立にほかならず、しかも、そのことが「万邦ヲシテ各其ノ所ヲ得シムル」に表現されているということなのである。

「万邦ヲシテ各其ノ所ヲ得シムル」ことが恒久平和の先決要件であり、また、それを不動の国是とする日本が、そのような階層的秩序を東アジアに樹立するという使命を果たすために、戦争に突入していく。欧米人にとってばかりか、現代のわれわれにとってもなんとも奇妙な大義名分であるが、これがまともなものとして受け容れられてしまうところに、「日本をして日本人の国たらしめているもの」を解く鍵があるとベネディクトは考える。そして、そこから判明



することは何かといえ、各人が自分にふさわしい位置を占める」(60) ことが、日本人にとってきわめて重要な考え方なのだとすることである。こうして、ベネディクトは、日本では、「階層制度・秩序」に対する信仰と信頼が、人間相互間の関係、人間と国家との関係、そして国家間との関係について、日本人の抱いている観念全体の基礎を成しているというテーゼを提示するのである。

しかも、この「階層制度・秩序」は、国内の日本社会に関していえば、揺るぎないものとしてあるのだが、国際関係の観点からいえば、変わりうるものである。たとえば、戦争中は一億玉砕とか、徹底抗戦などと唱えていた日本人が、敗戦後は一転して米国の占領政策に忠実に従いながら戦後復興に取り組むことになる。これはこれで欧米人から見れば理解しがたい理不尽なことである。つい先ほども天皇の名のもとに徹底抗戦も辞さないと意気込んでいた日本人が、玉音放送をきっかけに、今度は同じ天皇の名のもとに、平和主義、民主主義を掲げて戦後復興に取り組む。日本人の、この180度の態度変更をいったいどう理解したらいいのか。欧米人ならずとも、現代のわれわれ日本人にとっても不可解である。しかし、この態度変更の不可解さも、ベネディクトに言わせれば、天皇を頂点とする国内の揺るぎない階層制度と国際関係での階層秩序の変化という二つのファクターを勘案すれば容易に解き明かすことができる。

戦前あるいは戦中の国際的な階層秩序では、日本がその頂点を極めうる地位にあり、「万邦ヲシテ各其ノ所ヲ得シムル」という崇高な使命を果たすべく、日本は戦争に突入していく。しかし、いったん勝敗が決すると、階層秩序における序列の変更が余儀なくされる。戦勝国米国が一等国にランクアップされ、敗戦国日本は三等国か四等国にランクダウンされる。そして、この変更された階層秩序を容認するよう、揺るぎない国内的階層制度の頂点である天皇によって促されれば、日本人は、上位の米国に対してきわめて従順な姿勢で戦後復興に取り組むことになる。このような変貌ぶりは一見矛盾したものだが、「階層制度・秩序」に対する信頼という観点からこれを理解すれば矛盾したものではない。このようにベネディクトは解説する。

ベネディクトによれば、日本人の発想の基本には、「階層制度・秩序」に対する信頼、信仰があり、それが日本社会の組織原理となっている。日本社会では、人と接触し、挨拶をするようなときには、必ずお互いの間の「社会的間隔」

の性質と度合いを指示しなければならない。ちなみに、この「社会的間隔」とは、「階層制度・秩序」においておのずから決まってくる間隔、具体的には、階層の違い、あるいは、年齢・世代の違い、性別といったものである。そして、この社会的間隔の性質と度合いとを具体的に指示するものこそ、細密な規則と慣例とからなる敬語と礼儀作法にほかならない。この言葉づかいと礼儀作法の微妙な使い分けによって指示される「社会的間隔」(65)の重要性のうちに、日本人の「階層制度・秩序」に対する深い信頼を認めうるというわけである。そして、この「階層制度・秩序」の根底には、家族における階層制度がある。

また、この「階層制度・秩序」は、日本人にとって、いわば「地図」のようなものである。家庭や個人間の関係では、年齢、世代、性別、階層によって決まってくる各人に相応しい位置が、各人に相応しい行動を指定する。また、政治、宗教、軍隊、産業においては、それぞれの領域が周到に各階層に分けられていて、上の者にも下の者にもその位置に相応しい行動を指定する。この地図は、抽象的な道徳原理を説くのではなく、この場合にはあの場合には、兄ならば弟ならば、男ならば女ならば、どうするべきかを、こと細かに規定する。ここに明記されている範囲内が、想定内の既知の世界であり、安心しうる世界である。日本人は、この「地図」を深く信頼し、それを改め、それに反抗することにおいてではなく、それに従うことにおいてこそ勇気と高潔さを示すのである。

1960年代後半、「タテ社会」という観点から日本社会を分析した中根千枝の著書がベストセラーになり、「タテ社会」という言葉が一世を風靡したことがあったが、そのような発想はベネディクトの『菊と刀』をもって嚆矢とする。『菊と刀』が出版されたのは戦後すぐの1946年である。ベネディクトが材料としているのは戦前から戦中にかけてのものであり、今現在のわれわれ日本人にそのまま当てはめうるかどうかという問題があるが、概ね正鵠を得たものと評価してよい。

## 2. 「恩」と報恩（「忠・孝」と「義理」）

以上のような「階層制度・秩序」のなかに「其ノ所ヲ得」るとき、日本人は何らかの債務を蒙る、言い換えれば、「恩」を受けるが、この債務の返済義

務、すなわち、報恩が道德義務を構成する。ベネディクトの次のテーマはこれである。

米国人であれば、社会的に成功を取めたとき、それはその人の甲斐性であり、その人が努力してその人の能力を十分に発揮した結果である、という言い方をすると、ところが、ベネディクトの見るところ、日本人はそうではない。自分が成功を取めたことばかりか、大切に育てられ、教育を受け、幸福に暮らしていることも、さらには、自分がこの世に生まれてきたことさえも、すべて「世間のおかげ (let to the world)」(121) である。ベネディクトは、この「世間のおかげ」という言い回しが示唆している、祖先と同時代者とをともども包含する「相互債務の巨大な網状組織」(122) のなかに取り込まれていることの承認、ここに義務の源泉を認める。そして、過去と世間に対する負目すなわち「恩」と、負目の返済義務すなわち報恩とを切り口として、日本的な徳目を見事に読み解いていく。

「恩」とは、人が全力を挙げて背負わなければならない負担、債務、重荷である。ただし、階層制度に裏づけられた、上から下への恩恵である限り、恩の負担は、重荷ではあっても、必ずしも不快とは感じられない。この恩に対しては返済義務があり、それが「忠・孝」である。しかし、そういった上下関係・階層制度とは別なところで債務を負わされることになると、それは好ましくなく、恩着せがましいことになる。つまり、日本人は「恩を着せられる（偶然人から恩を受け、その返礼の負目を背負い込む）」ことを好まない。例えば、夏目漱石の『坊ちゃん』では、坊ちゃんが、たまたま氷水を奢ってもらった山嵐が陰で自分の悪口を言っているという話を聞かされて「そんな裏表のある奴から、氷水でも奢ってもらっちゃ、おれの顔に関わる」(133) と啖呵を切る。ベネディクトは、この恩着せがましさをへの反撥の根底に日本人の痼癖を認め、そこに恩のもつ半強制的な温情主義に対する日本人のアンビヴァレントな感情を嗅ぎつける。

債務は返済しなければならない。その返済の仕方（＝報恩）に「忠・孝」と「義理」の二種類がある。「忠」とは、階層制度の頂点に君臨する天皇からの無限の恩恵に対する報恩の義務である。「孝」は、親に対する報恩の義務であるが、受けた恩の全部を親には返しきれないから、孝行は親に対してだけではな

く、自分の子に対しても向けられる。したがって、子に対して便宜をはかる、愛情を注ぐということも、子に対する愛情というだけではなく、親から受けてきた恩恵に対する報恩という意味をもつと説明される。

いずれにせよ、「忠・孝」とは、債務に対する、全部を返しきれず、時間的にも限りのない返済義務である。天皇や親に対して無限の「恩（＝負目）」を負っており、返さなければならない、しかしその万分の一も返せない、という追い詰められた心理状態のなかで、日本人は、天皇を頂点とする階層制度、家長を頂点とする家制度（家のなかの階層制度）をますます揺るぎないものとする。言い換えれば、この階層制度を改め、それに反抗することにおいてではなく、それに従うことにおいて勇氣と高潔さを示すのである。ここに、ベネディクトは、日本で「万世一系」の天皇制や家制度が存続し、革命が根づかなかつた根本的な理由を探り当てる。

ちなみに、「忠・孝」はもともと中国から導入されたものであるが、本場の中国では「忠・孝」の上に「仁」という徳が立てられる。中国には「易姓革命」という考え方があって、人民の支持を失った天子（＝君主）は易（か）えてよいとされる。つまり、上に立つものは「仁」を備えていなければならない、「仁」にもとる天子（＝君主）は易えてよい。実際、中国の歴史では王朝が何度も変わっている。

「仁」という徳は、「忠・孝」とともに中国から受容されたにもかかわらず、日本では倫理体系の中核から外され、例えば慈善事業のように、法の範囲外でなされる奇行な行いを意味するようになった。そればかりか、「仁義を行う」にいたっては法の範囲外の無頼漢の徳に関して用いられるようになった。日本では、むしろ「忠・孝」が、なかでも「忠」が無条件的な徳とされるが、ここにもまた、日本における社会の構成原理である「階層秩序・制度」との符合が認められるわけである。

もう一つの報恩は「義理」である。これは、ベネディクトによれば、「忠・孝」とは違って、恩恵を受けた分だけ返せばよく、時間的にも限られている債務の返済義務である。義理には大きく二つある。それは、「世間に対する義理」と、「名に対する義理」である。

この「世間に対する義理」について、ベネディクトは、契約モデルの契約履

行と同類のものを見なし、それゆえ、義理における返済は等量の返済であることを強調している。しかし、何人かの論者が指摘しているように、義理を二項関係における「ギヴ・アンド・テイク」と解することには、問題がある。たしかに、「誰某への義理」と言われるように、義理は個別の二項を基礎として成立するかのように見えはするが、それが前提とするのは何らかの縁によってあらかじめ成立している「世間」(=相互依存関係)であり、だからこそ、義理を果たさない人は「世間」から厳しい非難を受けるのである。この義理は、しかし、ベネディクトが見通しているように、アンビヴァレントである。こと細やかな心遣いを要求する「世間に対する義理」は、また、疎ましく、心の重荷でもある。第7章のタイトルにもあるように、「義理ほどつらいものはない」。したがって、義理は、それを強制する「世間への申し訳に、体面上、不本意ながら債務を返済すること」と定義される。そして、「義理を知らぬ人間」は、体面を保つことができず、世人の前で「恥」をかくことになる。

逆に言えば、義理を果たすとは世間に対する体面を保つことである。だから、自分の体面が保てなくなったとき、それを取り戻すことが道徳的に要請される。つまり、誹謗や侮辱によって自分の名(=体面)が汚されたとき、侮辱や誹謗に報いて(=復讐して)、汚名をすすぐことが、もう一つの義理なのである。これが、ベネディクトのいう「名に対する義理」である。復讐物語である「忠臣蔵」が日本人の間でなぜあれほどもてはやされ、江戸時代から現代にいたるまで受け容れられているのかということの理由も、この「名に対する義理」によって説明できるとされる。

ところで、名は、それが体面でしかないかぎり、その裏づけとなる実があるかどうかは問題とならないとも言える。しかし、実の意識によって裏づけられるならば、それは「名誉」という損得勘定を超えた「徳」となる。すなわち、ベネディクトの分析によれば、「名に対する義理」は、復讐という攻撃的なかたちを取らない場合には、体面を重んずる「自尊心」が要求する「ストイシズム(自己抑制)」(182)となり、また、奢侈に対する禁欲に見られるような身分を弁えたストイックな生活というかたちを取る。そして、この義理が、武士階級にだけではなく、すべての階級に共通した「徳」である点が強調される。

ちなみに、「恥」とは「名=体面」が汚されることであるが、「名=体面」が

実によって裏づけられていないとき、「恥」は「体面＝世間体」を繕うことで解消される。しかし、実のともなう「名＝体面」が汚されたとき、汚名をすすぐことによってしか「恥」は解消されない。この場合の「名＝体面」、すなわち「名誉」は、たんなる「世間体」に解消しない内面的な徳の可能性を示唆しているが、それがふたたび「其ノ所」（＝身分）に応じた「ストイシズム」に回収される。ここに、ベネディクトは日本の倫理道德の特徴を見届けるわけである。

### 3. 徳のジレンマと自己抑制

日本人において、「人間の義務の全体」は、あたかも「地図」の上の諸地域のように、明確に区別された部分、すなわち、忠、孝、義理、そして、人情の世界に仕切られている。行動の是非の評価は、その行動が現れる、これらの仕切られた世界と相関的である。ベネディクトは、欧米人の斉一的な行動様式に対比して、日本人が矛盾した行動様式を採る原因を、この「人間の義務の全体」の独特のあり方に見出す。たとえば、義理は不本意なものであり、そのかぎりで人情という自発的な感情とは矛盾する。したがって、日本人の行動様式は矛盾に満ちたものとして描き上げられるが、そこに欧米人におけるように、善と悪との深刻な対立があるわけではない。その矛盾は、義理と人情、忠と孝、義理と忠・孝の葛藤というように、ともに拘束力を有する二通りの義務の間の対立が顕在化したものである。しかも、対立する二通りの義務はともに善なのである。だから、日本人好みの物語の典型は、両立しがたい二つの義務の間で板挟みにあい、ついに唯一の解決法として死を選ぶというような悲劇である。そこには、絶対的な善と絶対的な悪との深刻な矛盾・対立はない。あるのは、一方を立てれば他方が立たない、義理と人情の葛藤である。

「忠臣蔵」は、四十七士が、主君に対する義理を果たし、汚名をすすぐための復讐劇であるが、そのために、およそ宿願達成の妨げとなる一切のものが、すなわち、妻子も親、妹も、さらには、幕府の意向（公儀）までもが排除される。したがって、矛盾・葛藤のなかで義理を果たした浪士たちは、最後は自らの手で命を絶つことによって、「義理」と公儀に対する「忠」との双方に対する最高の債務を支払うのである。

このような「徳のジレンマ」のなかで四十七士が英雄視されていくとき、彼

らの何が賞賛に値するかといえば、その意志や性格の強さである。その意思や性格の強さは、具体的には個人的欲望や幸福を度外視して、すなわち、自己を抑制して、義務を全うすることによって示されるが、同時に、それは既存の階層秩序に反抗することではなく、徹頭徹尾それに服従することにほかならない。ここに、ベネディクトは、因襲に反旗を翻し、幾多の障害を克復して幸福を獲得することに意志や性格の強さを認める欧米の考え方とは異なる、日本的な徳の特性を確認している。

ベネディクトは、さらに、「誠実（まこと）」と「自重」という徳を取り上げ、欧米人の発想との違いを際立てる。「誠実」は英語の「sincerity」に対応するが、「sincerity」は自分の信念に従って言動をなすさいの「心の純粋さ」を意味する。「自重」に対応する「self-regard」や「self-respect」も、文字通り自分を重んじるという意味であり、矜持や自尊といったことにつながっていく。ところが、日本の「誠実」や「自重」は、心の純粋さや自分を重んじるということではなく、「自分を抑えること」、具体的には、「地図の上に描き出された道に従う熱意」（265）、「定跡に従って行動する」にあたっての「細心の注意」（270）を意味する。ここでも、自己を抑制して義務や義理を果たす、あるいは、階層制度によって指定された自分にふさわしい本分を全うするというかたちで、日本的な徳が打ち出される。

このように、ベネディクトは、「階層制度・秩序」から始まり、「恩」と「報恩行為（忠・孝と義理）」を展開するなかで、日本的な徳の特性を探究するのであるが、その徳の内容は「自己抑制」であるという結論に達する。しかも、それが「自己抑制」でありながら、同時に「あらかじめ描き上げられた地図」とか「世間」とかという「外面的強制力」による抑制でもある点に、日本人の考える徳がどのようなものであるかが示される。こうして、いよいよ「恥」の問題に入っていく。

### 三、恥の文化

『菊と刀』といえば、日本文化を「恥の文化（shame culture）」とし、「罪の文化（guilt culture）」の欧米文化と対比した書物であると紹介されることが

多い。しかし、この対比について触れているのは、わずかなページである。翻訳で言えば272ページから278ページの7ページほどしかない。これを簡単に纏めると次の通りである。

「罪の文化」は、道徳の絶対的基準を説き、良心の啓発を頼みとする文化である。キリスト教を精神的なバック・ボーンとする欧米人は神の視点を内面化し、罪の自覚という内面的な強制力によって自己を律し、善行を行う。また、この罪責感の告白によって軽減することができる。

これに対して、「恥の文化」は、何が正しくて何が正しくないかの判断が、「世間」によって決められる文化である。キリスト教のような超越的な神の観念をもたない日本人は、他人の批評に敏感で、この他人の批評という「外面的強制力」に基づいて自己を律する。日本人は、恥辱にともなう烈しい痛恨の情を行動の原動力としている。そのさい、恥辱とは、「世間」一般が認めている善行の道標に従えず、「名＝体面」が保てないことである。

この「恥」は、一方で、「体面」が実をともしない表向きのものでしかなく、世間体を繕うことで解消される。各人は自己の行動に対する世評に気を配る。ただ他人がどういう判断を下すであろうかということ推測すればよいのであって、その他人の判断を基準にして自分の行動の方針を定める。したがって、お互いに気を配りながら、同じ規則に従ってゲームを行っているときには、日本人は安心して快活に行動することができる。つまり、「恥の文化」とは、ベネディクト自身がそう命名しているわけではないが、「気配りの文化」でもある。

ベネディクトは、日本の上流家庭で育った女性が米国に行って非常に戸惑った例を引き合いに出し、この「気配りの文化」について説明している。なぜ彼女が戸惑ったのかといえば、日本では、とりわけ女性の場合「一定の掟を守って行動しさえすれば、必ず他人が自分の行動の微妙なニュアンスを認めてくれるに違いない」(275)ということに当てにして生活すればよかったのに、これが米国では全く通用しなかったからである。そのために女性は途方に暮れて、精神的に不安定になってしまったという。ここにおいて、「恥の文化」は盆栽を植える「小さな植木鉢」(278)になぞらえられる。

しかし、他方で、ベネディクトが「恥」は徳の根本であると言うとき、



「名＝体面」は世間体に解消しない内面的な徳の可能性を示唆してもいる。それゆえ、「恥を知る人」とは、「有徳の人 (virtuous man)」であり、また「名誉を重んずる人 (man of honor)」である (274)。この内面的な徳は、「修養 (self-discipline)」というかたちで自己を律することにつながっていく。とはいえ、ベネディクトの見るところ、この徳も、「世間」という外面的強制力から自由ではない。というのも、日本人は、積極的に自分の信じる善なる行動に努めようとするよりも、世間の目から見て義務違反を犯し、恥をかくことがないように、「修養 (=自分を抑える訓練)」を積むことに向かうからである。

「世間」の目を気にしてではあるにせよ、恥をかかないように自己を抑える訓練は非常に行き届いている。しかし、自分を抑制すること自体、なかなかつらいことである。私利私欲を基盤とする自分の欲望、感情といったものをたえず緊張をもって抑え込むことは、並大抵のことではない。その困難を克服するために持ち出されるのが、ベネディクトの解するところ、「無我」の境地である。この「無我」の境地が最高の境地として目指されるが、それは、恥をかくことがないように自分で自分を監視する、そのつらさからの、言い換えれば、「自意識 (恥辱の自己監視) との矛盾相克」(308) からの究極的解放のためである。ベネディクトは日本の禅の「無我」の境地を、このように「恥の文化」という観点からきわめてユニークに解釈する。

#### 四、「恥の文化」その後

『菊と刀』においてベネディクトは、「忠・孝」から始まり、「義理」、そして「ストイシズム (自己抑制)」、「誠実」、「自重」を経て、「恥」、「修養」にいたる日本的な徳の分析を通じて、日本人の文化、行動様式を浮き彫りにしている。彼女によれば、行動規範の源泉が、「世間」、そしてその背後にある「階層制度・秩序」にあるということ、このことこそが、「恥の文化」と称される、日本人の文化、行動様式を首尾一貫したものとして理解する上での重要なポイントである。

ところで、作田啓一は、日本人にとって「恥を知る」とは「我が身を恥じる」こと、すなわち「羞恥心」を抱くことをも意味しており、これは他律的という

よりは自律的な自己制御の原理であるが、この点を見落としているとベネディクトを批判している<sup>6</sup>。しかし、すでに言及したように、ベネディクト自身も、世間体といったものに解消しない内面的な徳の可能性、すなわち、自律的な行為原則の可能性について、示唆している。実際、彼女は『菊と刀』において、再三再四、日本人の「ストイシズム（自己抑制）」を取り上げている。その限りで、作田の批判は必ずしも的を射ているとは言えない。その上で、ベネディクトは、そうした自律的な行為原則が、しかし「積極的に自分の信じる善なる行動に努めようとする」よりも、階層制度によって指定された自分にふさわしい本分を全うすること、「世間の目から見て義務違反を犯し、恥をかくことがないように、自分を抑える」ことに向かう点に、日本人の倫理原則の特徴を認めようとする。その意味で、「世間」、ならびに、「階層制度・秩序」が、個人の行動の準拠枠として日本的な「公共性」を形成するわけである。

戦前から戦中の材料を手掛かりに、ベネディクトは、日本人の文化、行動様式をこのように分析してみせる。現在のわれわれ日本人も、その説得力に敬服せざるをえない。しかし、同時にまた、現代の日本の状況は、ベネディクトの描いている日本と少しばかり変わってきていることも事実である。

正村俊之は、論文「情報化と恥の変化」<sup>7</sup>において、「日本人の恥の意識はどこへ行ってしまったのであろうか」と問うている。電車のなかで平然と化粧をする女性、コンビニの前で地べたに座り込んで弁当を食べる若者。ベネディクトが「恥の文化」と分析する日本社会にあって、どうしてこのような恥知らずなことがはびこるようになったのか、それは恥の意識が希薄になったせいか、それとも、恥の意識のあり方に変化があったせいか、このように正村は問いを発している。

ところで、「恥の文化」が成立するには、人々が自己自身に対する自分の期待を社会の一般的期待と重ね合わせ、あくまでも「世間」に準拠しながら自分の理想像を実現する、という前提がなければならない。ベネディクトの言い方を使えば、「階層制度・秩序」によって指定された自分にふさわしい本分を全うすることが、「世間」の要請や期待に応えることである。それに対して、「世間」の要請や期待に応えられなくて、ついついそれに反する私情や感情・欲望を垣間見せてしまうところに「恥」が発生する。その意味で、「恥の文化」は、「世

間」をその前提として成り立ち、機能すると言いうる。「恥の文化」は、したがって、「世間の目」がなくなれば、無原則で無規律な「旅の恥は掻き捨て」状況になりうる。とすれば、現代の日本の状況は、恥のあり方の変容というよりも、恥の意識の希薄化と考えるべきである。この恥の意識の希薄化は、また、日本的な公共性を支えていた「世間」の解体という事態と相携える現象である。

「恥の文化」は「世間」を前提として成立している。したがって、「世間」が解体すれば、恥の意識が希薄化し、「恥の文化」も崩壊せざるをえない。そして、この「世間」の解体には、いわゆる消費社会とか、情報化社会とか言われているものが関係している。消費社会とか情報化社会は、パブリックな領域とプライベートな領域との区別を曖昧にするばかりか、パブリックな領域に対してプライベートな領域をますます肥大化しもする。若者の文化について語る多くの社会学者によって指摘されているように、たとえば、電車のなかで化粧をするのも、電車のなかプライベートな空間になってしまっているからである。周りに人がいても、それは人ではなくて、ただの物である。また、今では見かけなくなったが、電車のなかで携帯電話を利用するような場合、そこに居合わせる人を全く無視するかのようになり、プライベートな空間が一気に開かれるのである。そこには、多くの人々が居合わせていようが、パブリックな領域としての「世間」は成立していないのである。

このようにして、私生活中心主義的な傾向とか、非社会的な傾向とか言われる、「私化 (privatization)」が進行し、「世間」が解体していく。しかし、プライベートな領域が肥大したからといって、私生活中心主義や「私化」というときの「私」がしっかりしたものとして確立しているかということ、必ずしもそうではない。「私」の内実とは言えば、個人の意思や関心、やりたいことを重視する傾向という空疎なものでしかなく、それゆえ、そこには同時に、周りの動向をモニターし、それに同調しようとする傾向が共存する。

このような状況のなかで、「恥」の意識が希薄化したのではないであろうか。「恥の文化」を支えていた社会的条件の変質、それは「世間」の解体と言ってもよいのだが、それとともに「恥の文化」が崩壊したのではないであろうか。その意味で、「旅の恥は掻き捨て」状況が一般化したのが現代である。そして、「世間」が解体しつつある、また、それにともない「恥の文化」が崩壊しつつあ

る現代日本の状況が、ベネディクトの「世間」や「階層制度・秩序」と切り離せないものとして展開される「恥の文化」論の正しさを、裏側から証明しているとは言えないであろうか。

『菊と刀』には、日本の現在の状況を予言するかのような記述がある。つまり、戦後の占領政策のなかで、アメリカ的なやり方が日本でそのまま通用するわけではない。しかし、そうかといって、「階層制度・秩序」がそのままのかたちで今後も生き残ることは非常に難しい。しかし、「階層制度・秩序」が取り払われた後で、日本人の文化、あるいはその文化に裏づけられた行動様式をどう確立していくかということは、非常に困難な課題である。このように問題を提起して、『菊と刀』は終わっている。

#### 註

- 1 Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword - Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin, Boston, 1989(1946)  
ルース・ベネディクト著『菊と刀』（長谷川松治訳）、講談社学術文庫、2005年  
以下、本翻訳書からの引用は、そのつどページ数のみを記す。
- 2 Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston, 1989(1934)
- 3 同上、p.223
- 4 同上、p.7
- 5 C.ギアーツ『文化の読み方／書き方』岩波書店、1996年、174-5頁
- 6 作田啓一『恥の文化再考』（筑摩書房、1967年）を参照。
- 7 『教育と医学』（621号、2005年3月）所収

# ABSTRACTS

## “Shame culture” in *The Chrysanthemum and the Sword*

HOSHINO Tsutomu

This paper examines, from the perspective of a Japanese researcher, Ruth Benedict’s characterization of the culture and behavior patterns of the Japanese as a “shame culture” in her famous *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (1946).

First, I demonstrate that the methodological characteristics of the volume lie in its cultural relativism and comparative perspective. This methodology deconstructs the frameworks on which each culture—in this case Japanese and American—are premised, and by doing so is suggestive of new possibilities for crosscultural understanding.

Next, I clarify the way in which Benedict grasped the culture and behavior patterns of the Japanese by analyzing the Japanese sense of ethics as she lays it out in the volume: beginning with *chū* (fealty to the Emperor) and *kō* (filial piety), and proceeding through *giri* (a type of obligation), stoicism (or self-control), sincerity, *jichō* (self-respect), to *haji* (shame) and *shūyō* (self-discipline, mental training). I ascertain that Benedict identified the source of behavior patterns in the concept of “the world” (her translation of *seken*) and the ideas of social class and order that underlie it, and that, summed up in her phrase “shame culture,” this concept is fundamental to a consistent and coherent understanding of the culture and behavior patterns of the Japanese.

Finally, I present a counter argument to those who criticize Benedict for

overlooking the autonomous aspect of *haji* (shame). Indeed, I argue that Benedict should be evaluated more positively for her insight on how *haji* functions in a way that only appears to be autonomous: she identifies as the primary characteristic of Japanese ethics their tendency toward self-control as a means of avoiding the shame occasioned by committing a breach of what the eyes of “the world” see as an obligation.

According to Benedict, “the world” forms a public arena or community for the Japanese that conditions the behavior of the individual. I close this paper with the observation that the accuracy of Benedict’s grasp of Japanese culture is demonstrated paradoxically by modern Japanese society, where the breakdown of this sense of community has brought about a state of things where, as the old saying goes, “*tabi no haji wa kakisute*” (the shame incurred while traveling can be discarded and forgotten).