

「菊と刀」再考

大宮 録郎

I はじめに

まず、なぜいまさら「菊と刀」かといわれるおそれがあるので、それについて断っておくことにする。「菊と刀」とのつき合いは、1947年の7月、たまたま家の近くの書店で長谷川松治訳、社会思想研究会発行のその訳本を見出したのにはじまる。早速購入して一読した。いまでもそれは私の書斎の書架に並んでいるが、索引を含めて460ページ、一応厚紙の表紙で装丁はされているものの、本文で使用しているのは、仙花紙というのか、きわめて質の悪い紙で、当時の物不足の状況を十分に知らされる。しかしその内容は多分に私の関心をひき、すべてがすべてではないが、共感を覚え、それ以来私のいくつかの著書や論文の中に引用させてもらっている。

さて、それから37年ほどして、1984年に本学に籍を置くことになったが、その最初の年、心理学専攻の学生のゼミに現代教養文庫の中に収められている本書をテキストにすることにし、原文と照合しつつ、またこれまでにそれに寄せられている数々の批判、反論を参考にしながら、学生とともに、改めて入念に読み直してみた。その結果、新しい発見もしたし、訳者がThe Repayment 'Hardest to Bear'を「義理ほどつらいものはない」と訳しているのに感心させられた。それから今日まで、機会をみて私なりの「菊と刀」観をまとめてみたいと思っていたのを、本稿で試みようとしたわけである。

次に、これもいまさら述べるまでもないことかと思うが、本書の著者であるルース・ベネデ

ィクト (Ruth Benedict) とそれが執筆されるに至った経緯について、少しふれておくことにする。佐伯彰一・芳賀徹編「外国人による日本論の名著」⁽¹⁾の中に掲載されている「菊と刀」の著書紹介文などを参考にすると、ベネディクトは1887年、ニューヨークの旧家に生まれている。ヴァツサー・カレッジを卒業後ヨーロッパに遊学、帰国してからの数年間はカルフォルニアの女学校で教鞭をとった。この間、アジア系移民の生活にふれ、それに関心を抱いたという。1914年、ニューヨークに戻って結婚し、フルトン姓からベネディクト姓になった。1919年、コロンビア大学に入学し、当時アメリカの人類学界ではもっとも有力な人物であったフランツ・ボアズ (Franz Boas) のもとで人類学を学びはじめたが、急速に頭角を現し、1923年に卒業するとそのまま母校に残り、やがてボアズを継承するアメリカにおける人類学研究の中心的存在となったのである。なお、彼女が最初に世人の注意をひいたのは詩人アン・シングルトン (Anne Shinglton) としてであり、その詩人的天分が毀誉褒貶半ばする彼女の人類学における直観的把握に少なからず影響しているといわれている。1934年には「文化の型」(Patterns of Culture) を、1940年には「人種」(Race: Science and Politics) を著している。

1944年、彼女はアメリカ軍の戦時情報局から、日本人とはどういう民族なのか、当面の戦争に勝ち、日本を占領、統治する場合にどういう姿勢で臨んでならばよいかについて助言を得るための研究委嘱を受けた。それはアメリカがそれ

までに国を挙げて闘ってきた敵の中で、日本人はもっとも不可解な敵であったからであるが、そのころ鬼畜米英と称して、たとえば野球の試合の審判にしても“ストライク”というのを禁じ、“よし”といわせたように、敵性語である英語の使用をはじめ、米英的なものをすべて日常生活から排除させた日本の軍部の狭量さと比較すると、興味がある。委嘱を受けたからといっても、彼女は日本語はできなかつたし、戦争中であれば、調査研究のために日本に足を運ぶこともできなかつた。そこで、日本や日本人について書いてある多くの文献に目を通す、日本の映画を見る、日本の移民や捕虜から話を聞くなどの方法によって、データを収集し、1946年にまとめ、公にしたのが、この「菊と刀」(The Crysanthemum and the Sword)である。その2年後の1948年に彼女はニューヨークで死亡している。

「菊と刀」の中にアメリカ文化優越論者としてのベネディクトを見出している人は何人かいるが、上述のそれが手がけられるに至った経緯から、とくにその点を鋭く指摘しているのは、1960年に来日し、ベトナム反戦運動にも参加しているダグラス・スミス(Douglas Smith)である。彼は「菊と刀」を政治文学であるときめつけ、ベネディクトはそこでアメリカ人のみならず日本人もまた、アメリカが戦争に勝ったのを喜ぶべきだと主張しているとし、

“日本人がいっそうアメリカ人らしくなることは自然で健康な成長過程であるが、これにたいしてアメリカ人が日本社会に適合しようとしてとつとめることは、自然の法則に反し、みずから悲惨な奇形の姿をさらすことになるにちがいないのであった。”

とまでいっていると⁽²⁾、批判している。この「菊と刀」評に対しては、西義之が

“その文章の調子から推察して、私はベトナム戦争によって、自国への夢を挫折させられた世代に属する人ではなかろうかと思った。つまりあの当時「アメリカの聖戦」「アメリカの民主主義擁護」の理想が無惨にも裏切られ、自国告発の側に投じた人であろうか? といつてこのアメリカ人たちは、 Kommunismusに

行くわけでもなく、中途半端なのである。こうした人たちが、へたにマルクス主義などで理論武装すると、一層アメリカ告発の病状は重くなる。故国アメリカのことごとくが傲慢不遜に見え、気に入らなくなってくる。文化相対主義者であったベネディクトに対してすら、その片言隻語に「傲岸なるアメリカ第一主義」を嗅ぎつける。その嗅覚には敬意を表したくなるよりも、病的なものすら感ずるが、自国アメリカを断罪しながら、日本擁護派になったかといえ、そうでもないのである。アメリカと世界政策において協力する日本政府も彼らには気に入らないのである。”⁽³⁾

と齒に衣着せぬ論評をしている。「菊と刀」が、著者自らも認めているように、アメリカの日本統治政策への提言として書かれたものである以上、ある程度政治的な発言が入ってくるのは無理もない。そうであるからといって、それを政治文学視するのは賛成し難い。「菊と刀」に感じられる政治臭を嫌うラミスもまた、明らかに政治的な発言をしているのであり、“目糞鼻糞を笑う”の感がする。

このラミスの「菊と刀」評は別にして、その他数多くのそれに対する批判、反論をとりあげながら、以下、とくに(1)その方法論の面について、(2)方法論にも関係するところがあるが、歴史的考察の欠如について、(3)個々の具体的な内容のうち、恩とその反対義務(義務と義理)について、(4)罪の文化・恥の文化についての4点に限定し、私見を述べてみることにする。

II 方法論の面について

「菊と刀」の方法論の面での問題のひとつは、ベネディクトがごく限られた局所的なデータにもとづき、“日本人とは”を論じているということである。たとえば、彼女がその著書の冒頭で、

“西欧諸国が人間の本性に属することがらとして承認するにいたった戦時慣例は、明らかに日本人の眼中には存在しなかつた。”(p. 5)

と書いているのに対して、和辻哲郎は

“その「日本人」とある箇所を悉く「一部の軍人」と書き改めてしまえば問題はないので

す。その代りこの書は「日本軍人の型」を論じているのであって「日本文化の型」を論じているのではないこととなります。いや「日本軍人の型」といってもまだ行き過ぎで「国粹主義的軍人の型」とでも限定しなくては精確ではないでしょう。”⁽⁴⁾

といっている。

これは好意的に解釈すれば、この調査研究は戦時中に行われたのであり、したがって手にし得る文献はおのずから限られていたし、面接対象も同様に量質ともに期待するとおりに求められなかったであろうといった事情に大きく左右されたものと考えられる。しかしそれよりも重要なのは彼女の文化についての見方、その文化人類学の立場に立っての研究の手法である。いまそれを前著「文化の型」によって確認してみる。

ひとつの文化が個々の特性の総和以上のものであり、全体として統一を保っていると主張するのは、彼女以前にマリノウスキー (Malinowski, B.) がいる。ただしマリノウスキーが統合体としての文化は生物的、普遍的な欲求によって組織づけられているとしているのに対して、彼女はその集団の内部に発達した特定の内部的な欲求によって組織づけられているとする新しい立場をとっている。つまり、統合を示す文化とは特定の価値観によってつらぬかれ、ある行動をよいとし、別のある行動をわるいとする特有の価値観、あるいは理想の体系なのであるとしている。彼女はこの文化の統合を決定する重要な動機に、音楽の主導楽旨を意味するライトモチーフ (Leitmotiv) というこぼを借りて当て、アメリカのニューメキシコ州に住むプエブロ・インディアン (ズニ族)、ニューギニアのドブ島の原住民、アメリカ北西部海岸に住む北米インディアン (ワカシュ族) の一部族であるクワキウトルの3つを例にとり、その学説を展開している。

すでに一般によく知られてもいるので、略述すると、まず、荒涼とした自然環境のもとで農耕生活を営んでいるプエブロ・インディアンは、こうした恵まれない自然条件の中においてお互いに緊密に手をつなぎ合い、自然の脅威と闘い、

それを克服して生活している。そこでは、個人の恣意や抜けがけの功名をたてることは、非難されることはあっても、称賛されることにはならない。個性は社会性によって否定され、制約され、自分の意見を率直に述べることさえも公共生活の調和を乱すものとされている。結局、彼らの間では公共生活をすべてに優先させる没我的な精神がライトモチーフになり、そのためにだれからもとやかくいわれない人間が、もっとも称賛に価する人物とされている。

これに対して、同じく恵まれない自然環境のもとにあっても、ドブ島民の間では生活を保障するためにたえず闘争が繰り返され、そこに他人を倒しても権勢を求めようとする自己中心的な意思がライトモチーフになっている。人びとは猜疑心を強く抱き、呪術によって他人を病気にさせることができると信じているので、自分の妻でさえも、自分に対して呪術をかけるかもしれない危険な人物と思っている。その結果、前のプエブロ・インディアンの場合ならば文句なしに社会の鼻つまみ者としてしか見られない人間が、ここでは理想的な人物と見なされることになる。

残るクワキウトルについては、彼らの間では家財ばかりでなく、名前や神話までもが私有財産視され、この私有財産に対する特有な観念が中心になり、これによって他人に優位を誇ること、社会的名誉を手にすることがライトモチーフになっている。そこで、そのために到底返済できないほどたくさんの贈り物をして相手を屈服させたり、自分の持ち物を破壊したり、焼却したりして浪費の競争に打ち勝つことによって社会的名誉を獲得しようとする。

なお、彼女はこれら部族の文化をさらに詳細に追求したうえ、哲学者ニーチェ (Nietzsche, F. W.) のことばからヒントを得て、中庸、平衡、沈静が重んじられているプエブロ・インディアンの文化の型をアポロ型 (Apollonian Type)、偏執狂的ともいふべき猜疑心に終始するドブ島民と、誇大妄想狂的ともいふべきクワキウトルの文化の型をディオニソス型 (Dionysian Type) と名づけている。

要するに、ベネディクトの文化人類学の立場

に立っての研究の手法は、ある部族ならば部族の人びとの行動や考え方相互の間の内的関連性を追求し、その文化の全体構造を把握しようとするのであって、それは「菊の刀」をまとめるにあたって、変わっていないはずである。したがって「菊と刀」は“日本人論”であるよりさきに、“日本文化論”であると理解されなければならない。もし“日本人論”ならば、当然調査対象である日本人の質や量が問題になってくる。もっとも彼女自身もデータに偏りがあり、量的にも不十分であると批判されるのを予想してか、日本人の生活様式（習慣）を知るには、

“もうそれ以上いくら大勢の報告者を追加しても、少しも確実さを増さないような点に到達する。たとえば、誰が誰に、いつお辞儀をするか、というようなことは、日本人の統計的研究を少しも必要としない。”(p.23)

と自信をもっていつている。その主張には耳を傾ける必要がある。

ただし、彼女の側にもそうした誤解を招くだけの一種の弱みがなかったわけではない。それはクラックホーン (Kluckhohn, C.) が指摘し、祖父江孝男が著書の中で論究してもいる、“文化の型”についての概念規定の曖昧さというか、同じ著者の著書の間のことばのズレである。それらによると⁽⁶⁾、ベネディクトの“文化の型”の用語を整理してみるならば、次の3通りになるという。そのひとつは、直接観察可能な行動の規則性であり、たとえば、目上の人に会ったときはどうするか(丁寧にお辞儀をする)、目上の人と話をするときはどうするか(敬語を使う)といった類のことで、行動の型とでもいってよいものである。次にあげられるのは、うへの括弧内の例示を使えば、上下の関係を重視するといったような具体的な個々の行動の型を総合化し、抽象化したもので、クラックホーンはこれをconfiguration (ゲシュタルト=形態) と名づけている。最後に登場するのは、彼がethos(中心的傾向) とよぶ、うへの形態よりも一段と抽象化が進んだもので、プエブロの文化をアポロ型、ドブ島民とクワキウトルの文化をディオニソス型としたのがこれに当たる。祖父江もいうとおり、ベネディクトは各文化についての民族

誌的なデータを統合し、その中を通じて流れている本質的なものを、詩人としての才能を生かして直観的に把握しようと努めたものの、比較的単純とみられる未開社会でethosを求めるにしても、それはかなり困難であったにちがいない。したがってそれよりはるかに複雑な日本の社会、日本の文化にそれを求めるのは至難のわざといってよい。そこに「菊と刀」におけるpatternの用語は、「文化の型」の中で用いられているそれとは異なり、上述の第一の意味でのpatternになってしまっているのである。

考えてみると、「菊と刀」が“日本文化論”としてよりも“日本人論”として受けとられ、方法論の面で批判されるのは、彼女のこのpatternの用語上の混乱、つまり、そこでは行動の型というより具体的な形で日本文化の特徴をとらえたところにも、その原因の一端があったようである。

III 歴史的な考察の欠如について

「菊と刀」が受ける批判のもうひとつは、その方法論にも関係するが、歴史的な考察の欠如、それが少々いい過ぎであるとすれば、歴史的な考察の軽視である。未開社会の文化について研究する場合は、対象となる部族が文字をもたず、面接によって究明するにも、ことばのうえでの障害があるため、歴史的な考察を欠くのは、ある程度許されることかもしれない。しかし日本文化について研究する場合は、その後者の理由は、程度の差こそあれ同様に認められるが、前者の理由は全く通用しない。したがってベネディクトが批判をうけるのはやむを得ない。それにしても、当時日本とは交戦中であったため、文化人類学者である彼女が実地踏査できなかったのは、さぞかし歯がゆい思いをしたことであろう。それでも彼女は

“私は文化人類学者として、ある種の研究技術と必要条件をそなえているという自信があった。少なくとも私は、人類学者が大いに頼りにする、研究対象である民族との直接面接をすっかり断念しなくてもよかった。この国には日本で育った日本人が大勢いた。そこで私は彼らに彼ら自身が経験した具体的事実を

尋ね、彼らがそれらをどんなふう判断しているかを見だし、彼らの説明によって、人類学者としての私にとって、いかなる文化の理解にも必要欠くべからざるものと考えられる、われわれの知識の多くのギャップを埋めることができた。”

と述べている。しかし、それに続く

“当時日本を研究していた他の社会学者たちは、図書館を利用し、過去の事件や統計を解剖し、文字に書かれ、あるいは口頭で述べられた日本側の宣伝文句の上に現われる変化を追跡していた。私はこれらの人たちが追求している答の多くは、日本文化の規則の価値の中に埋もれている、だからその文化を、実際にその文化を生きてきた人びとについて、探究した方が、いっそう満足に発見することができる、という確信をもっていた。” (pp. 10~11)

という叙述には、さらにその後で、“だからといって私は、全然書物を読まず、日本で生活したことのある西欧人のお陰をたえず蒙るようなことはなかった、と言うのではない。”と断っているが、そこにやはり文献による研究——歴史的な考察を軽視する姿勢が、問わず語りに示されているようである。この点については、どちらかといえば「菊と刀」を高く評価している川島武宜が、従来、アメリカの社会学があまり歴史的な考慮を払わずに済んだことについて、それなりの理由を認めつつも、

“しかし、少なくとも現在の日本のように変化と変革との動的な過程の中にある社会を観察し分析するにあたっては、歴史的な考慮なしにはその科学的分析はきわめて不十分なものになるのではないであろうか。たとえば、現在の（或いは明治以後の）日本においては、封建的なものと近代市民社会的なものと、また日本的東洋的なものと西洋的なものとが、重なりあって一種の重ね焼き写真となっており、またこれらの一つのものが他方への影響・反射という動的な過程が存在する。これらのいわば「型」を異にする種々の現象は、歴史的に考察されないで同一平面上で並立的なものとして眺められているかぎり、その相

互の間の反発・滲透・反射の影響等々の関係は見失われてしまう。私は本書に欠けているのは、このような問題の自覚的な追求であろうと思う。”⁽⁶⁾

と相当手厳しく批判している。なお、南博はこれを“日本文化の固定性あるいは停滞性という面へのもっぱらの着眼”と指摘している。⁽⁷⁾

この歴史的な考察の欠如は、前にも出たベネディクトが面接の対象にした日本人移民の質の問題とも一体化して、別の視点から指摘されている。それは彼女が面接したのが相当年老いた日本人たちであることである。つまり、彼らは明治時代に日本で生まれ、その当時の日本文化を身につけて渡米し、渡米してからはその居住地の社会に融け込めず、自分たちだけの集団、社会を作り、その中に閉じこもり、いわば明治、あるいは大正初期の日本文化をそのままの形で温存してきた日本人たちである。したがってそうした人びとを対象にした面接の結果から昭和の日本文化を論ずるのは、まさに南のいう日本文化の固定性、停滞性を前提にしてこそ成り立つものである。

しかし、ここで次のようなことが考えられないであろうか。そのひとつは、個々の文化、行動の型——慣習といってもよい——の背後にあるものの見方、考え方は、時代の推移に伴い表面的なものは多少変わりはしても、そう大きくは変わらないのではないかということである。身近に例を求めるとすれば、お中元、お歳暮という形で年々繰り返して行われる物の贈答は、かつては贈り手が直接相手方に持参していたのが、次第に簡略化、形式化され、昨今はデパートなどから配送されるというように、大きく変化してきている。しかし、そうした贈答行為の基礎にある“義理を果たす”という考え方には一向に変化がなく、年二度の決まった時期におけるデパートの贈答品売場の特設、それが異常な賑い振りを示すのは、それを物語っている。もちろん、ものの見方、考え方そのものが変わってしまうこともあるが、それとともに、いわゆる旧態依然たるものもあり得るわけである。次に、明治時代に日本に生まれた日本人が、そのまま日本で生活していれば、日常の家庭内や地域社

会内での対人交渉において、おのずからその影響を受け、個々の行動の型、ときにはそれらの背後にあるものの見方、考え型も変わって来よう。ところが、周囲から孤立し、独自の集団、社会を構成している年老いた日本移民たちには、それがほとんどない。確かにこの点は指摘されるところであるが、変わらない面を調べるには、逆にそれが好都合であるとも考えられよう。さらにもうひとつつけ加えるならば、個々の行動の型とその背後にあるものの見方、考え方の変化は、戦後の日本社会の大きな変動、変革の中にあって顕著に見出されるに至ったのであり、とりわけものの見方、考え方については、彼女が調査研究を実施した時点では、まだそう大きくは変化していないはずである。

このように考えてくると、ベネディクトが“純粹培養”的な日本人たちの中に比較的変わらない日本人のものの見方、考え方を求めたのは、期せずして大きな収穫をあげたことになるというよく、その限りでは歴史的な考察の欠如を問題にするのは当を得ない。われわれが「菊と刀」を読み、いまなおそこに共感、共鳴を覚え、改めて教えられるところがあると受けとめるのは、そうした事情によるのであろう。

IV 恩とその反対義務（義務と義理） について

恩とその反対義務である義務と義理については、ベネディクトは「菊と刀」の中でそれをとくに重点的に扱っている。それは川島もいうとおり、

“外国人の著者が、しかも日本へ一度も来たことのない著者がこの問題に決定的な重要性を認めたという、その分析の鋭さに対して、われわれは敬意を払う。”⁽⁸⁾

べきかもしれないが、これも川島が、

“ここでは日本人が道徳的に義務を感じるところの種々のものが列記されてはいるが、必ずしもそのすべてが恩に関係があるわけではない。”⁽⁹⁾

とやっているように、残念ながら内容的に混乱がある。

まず、恩について、彼女が掲げている「日本

人の義務ならびに反対義務一覧表」(pp. 135~137)によってその見解を明らかにしてみることとする。それによれば、恩とは受動的に蒙る義務であり、それには天皇から受ける恩(皇恩)、両親から受ける恩(親の恩)、主君から受ける恩(主の恩)、教師から受ける恩(師の恩)、それに生涯のうちいろいろな接触において人から受ける恩がある。これまでのところでは格別批判されることはないが、問題なのはこれから先である。人はこれらの恩を受けた人(恩人)に負債を払う、義務を返す必要がある。そのひとつは、どんなに努力しても決してその全部を返し切れず、また時間的にも限りのないものであり、これを義務と名づける。それには前の皇恩に対する忠、親の恩に対する孝があるが、その他自分の仕事に対する義務である任務があるとしている。なぜここで任務が登場してくるのか、唐突の感を免れ得ない。恩の反対義務のもうひとつは、自分の受けた恩恵に等しい数量だけ返せばよく、また時間的にも限られているものであり、これを義理とよぶ。これは、(1)世間に対する義理と、(2)名に対する義理とに大別されている。このうち(1)には前の主の恩に対するもの、生涯のうちいろいろな接触において人から受ける恩にに対するものとして、近親に対するそれ、他人に対するそれ、遠い親戚に対するそれが列記されているが、どうしたことか、師の恩に対するそれはどこにも見当たらない。しかし、それはまだ小さなことであり、問題は(2)にある。これはdie Ehre(プロシアの「名誉」)に当たるもので、人から侮辱や失敗のそしりを受けたときにその汚名をすすぐ義務(報復、あるいは復讐の義務)、自分の失敗やとくに専門とする事柄に対する無知を認めない義務、行儀作法を守ること、分不相応の生活をしないようにすること、みだりに感情を表に出さないようにすることなど、日本人としての礼節をふみ行う義務がそれに含まれている。一見してわかるとおり、なぜ受動的に蒙る義務(恩)の反対給付義務としての義理の中に、この名に対する義理が入るのであろうか。それは取りちがいとしかいいようがない。

われわれ日本人が日常生活において、人から

何か物をもらう、人の世話になると、そこに負い目を感じ、ぜひお返しをしなければならないと思うのは、世代によって多少の差はあるにしても、事実である。その点“義理ほどつらいものはない”ということばは実感をもって受けとられ、ベネディクトの着眼は素晴らしい。といっても、うへの恩の反対義務として義務と義理を設定したのは、その内容の混乱からいって承認し難い。もし“どんなに努力しても決してその全部を返し切れず、また時間的にも限りがない”“自分の受けに恩恵に等しい数量だけ返せばよく、また時間的にも限られている”と、両者間に差異を設けた趣旨を生かそうとするのならば、むしろそれを当事者間の人間関係の差異から解明しようとする桜井庄太郎の見解が参考になろう。彼がその著書「恩と義理」の中で展開する所説は、おおむね次のとおりである。⁽¹⁰⁾

彼はまずベネディクトは報恩と義理とを混同していると明言する。次にポトラッチ (potlatch) とよばれる、アメリカ・インディアンの中にみられるひとつの饗宴をとりあげる。それはすでにクワキウトルの話の中に出ているので簡単に説明すれば、もともと“消費をする”の意で、消費競争といってよい盛大な饗宴である。その饗宴ではたくさんの食べ物や贈り物が供され、ときには貴重な持ち物が壊されたり、焼かれたりするが、それは招待する側の威信や社会的地位を誇示するためである。一方、招待される側はそれに見合う返礼をしなければならず、もしそれに負ければ、威信や社会的地位を失うことになるのである。そうして、桜井はこのポトラッチに関連づけて、恩を“当事者が所属階級(階層)を異にし、あるいは階層的に著しい上下の差がある場合のポトラッチ的・契約的な社会意識”とするのに対して、義理を“当事者が同一の階級(階層)に所属し、あるいは当事者の間に所属階級(階層)に著しい差がない場合のポトラッチ的・契約的な社会意識”としている。もともと報恩の中に義理を含めるのを否定しているのであるから、同一に論じることが許されないかもしれないが、ベネディクトのいう義務をここでいう恩に結びつけて考えてはどうであろうか。その場合、義理については

両者は同一とする。つまり、恩の反対給付義務をタテの人間関係とヨコの人間関係に結びつけて解釈し直してはどうかというのである。

また、中根千枝は「適応の条件」の中で、

“AがBにものを与えるという当然の義務がなく、また、Bがそれを受ける当然の権利がなく、たまたまAがBに与えたものがBにとって非常にプラスであり、その重要性が第三者にも十分に認識されるほどの意味をもつという条件に支えられたとき、そこに義理という人間関係が設定される。”⁽¹¹⁾

といい、さらに“BはそのものをAから受けることによって、借りができたことになり、それはいつの日かAに返却するという前提のもとでなされることで、そのものがBにとって大きな意味をもっていればいるほど、また、Bにとってもその返却が困難であればあるほど、BはAに対して義理を感じる”といった趣旨のことを述べている。外国人であるベネディクトにそれを要求するのは無理であろうが、こうした緻密な義理の発生条件分析は、「菊と刀」のどこにも見当たらない。なお、この分析でとくに注目したいのは、“BにはAからものを与えられる当然の権利がなく、Aにはそれを与える当然の義務がない”としている点である。つまり、両者は本質的に同等、同位、give and takeの間柄にあるのであり、Bからの“お返し”はこのような間柄であるがために必要とされるのである。いや、そればかりでない。もしAがよりもてる者、Bがよりもたざる者の立場にあり、よりもてる者がよりもたざる者に与えるのを社会が当然としていれば、Bは“お返し”どころか義理さえも感じなくなってしまう。やはり、義理はヨコの人間関係のうちに、さらにことばを加えるならば、対等の人間関係のうちに生まれてくるのである。

義理にはついては、もうひとつ見落としとしてはならないことがある。“義理ほどつらいものはない”ということばの裏には、“義理知らず”になるのはできる限り避けたい、“義理を果たす”のは不本意ながらもそうせざるを得ないといった複雑な心境が隠されている。試みに辞書(広辞苑)をひくと、義理とは“人が他に対し交際上

のいろいろな関係から努めなければならない行為やものごと。対面、面目、情誼。”とあるが、その前に“人のふみ行くべき道。”と書いてある。人のふみ行く道であれば、タテマエとしてはそうせざるを得ない。ところが、そこにホンネとしてはたらくのが、人の心の自然の動きである人情であり、“義理と人情の板ばさみ”はこうして生じてくる。南は

“古くから「義理人情」と一口に言って、義理と人情を、なにか一つに結びつけて考えるのが、ならわしになっているけれども、じつは義理の約束でおさえられているのが人情であって、むしろ「義理と人情の対立、板ばさみ」が日本人の心理に特有な影をつけているのである。”⁽¹²⁾

と述べているが、「菊と刀」では、とくに一章(第9章 人情の世界)を設けて、人情についてふれてはいるものの、それにはなんら言及していない。

V 罪の文化・恥の文化について

ロッキード事件で政財界が大揺れに揺れていたときのことである。アメリカのロッキード社の幹部が裁判所での証言にあたって、免責条項といった妙な法律、制度があるのが幾分か影響もしていようが、淡々と真実を述べていたのに対して、日本の関係者が国会の証人喚問で虚偽の証言をし、後に偽証罪の問われるようなことがあった。そのとき、新聞紙上に顔を出したのがベネディクトの罪の文化・恥の文化であったのを、いまでも記憶している。彼女のこの文化の二分法はそれほどまでに人びとに知られているということである。罪の文化・恥の文化について、彼女は

“さまざまな文化の人類学的研究において重要なことは、恥を基調にする文化と、罪を基調にする文化とを区別することである。道徳の絶対的標準を説き、良心の啓発を頼みにする社会は、罪の文化‘guilt culture’と定義することができる。しかしながらそのような社会の人間も、例えばアメリカの場合のように、罪悪感のほかに、それ自体は決して罪でない何かへまなことをしてかした時に、恥辱感に

さいなまれることがありうる。例えば、場所にふさわしい服装をしなかったことや何か言い損ないをしたことで、非常に煩悶することがある。恥が重要な強制力となっている文化においても、人びとは、われわれならば当然だれでも罪を犯したと感ずるだろうと思うような行為を行った場合には煩悶する。この煩悶は時には非常に強いことがある。しかもそれは、罪のように、懺悔や贖罪によって軽減することができない。罪を犯した人間は、その罪を包まず告白することによって、重荷をおろすことができる。この告白という手段は、われわれの世俗的療法において、またその他の点に関してはほとんど共通点をもたない、多くの宗教団体によって利用されている。われわれはそれが気持を軽くしてくれることを知っている。恥が主要な強制力になっているところにおいては、たとえ相手が懺悔聴聞僧であっても、あやまちを告白しても一行に気が楽にならない。それどころか逆に、悪い行ないが「世人の前に露顕」しない限り、思いわずらう必要はないのであって、告白はかえって自ら苦勞を求めることにあると考えられている。したがって、恥の文化‘shame culture’には、人間に対してはもとより、神に対してさえも告白するという習慣はない。幸運を祈願する儀式はあるが、贖罪の儀式はない。”

と述べ、さらに

“真の罪の文化は内面的な罪の自覚にもとづいて善行を行うのに対して、真の恥の文化は外面的な強制力にもとづいて善行を行う。”

(pp.257~258)

とまとめている。そうして“日本人は恥辱感を原動力としている”というのである。

このように日本の文化を恥の文化と断定したことについては、当然多くの反論が寄せられている。そのひとつが作田啓一の「恥の文化再考」である。彼はベネディクトが

“恥は他人の批評に対する反応である。人は人前で嘲笑され、否定されるか、あるいは嘲笑されたと思ひこむことによって恥を感じる。いずれの場合においても、恥は強力な強制力になる。ただしかし、恥を感じるためには、

実際にその場に他人がいあわせるか、あるいは少なくとも、いあわせると思いこむことが必要である。”(p.258)

といている点をとりあげ、

“それでは、われわれが他人の称賛の的になっている場合、その他人の注視（現実の、あるいは想像上の）にたいしてしばしば経験するいたたまらない感じは、恥の反応ではないのだろうか。われわれが恥を感ずるのは、他人の拒否に出あった場合だけではない。拒否であろうと受容であろうと、われわれは他人の一種特別の注視のもとにおかれた時に恥じる。公開の場の嘲りにたいする反応に、ベネディクトはこだわり過ぎた。それは恥の一つのケース、公恥（public shame）と呼ばれる一側面にすぎない。”⁽¹³⁾

といている。つまり、彼はベネディクトが“恥の文化”という直観的にとらえたゲシュタルトによって日本文化の民族的個性を浮き彫りにしてみせたのはよいとしても、恥には彼女が考える公恥のほか、羞恥、私恥⁽¹⁴⁾があることに目を向けていないのは承服し難いというのである。しかし、たとえ公恥が恥のごく一部分にすぎないにせよ、“恥の文化”を、“人のもの笑いの種になるな”“人前で恥をかくな”といわれるように、直接的な社会的制裁による行動の自己規制の文化、“罪の文化”を、罰の意識は多少はあっても、内面的な良心の呼びかけによる行動の規制の文化と考えるのは、決して不当なことではない。

作田とは別の視点から罪の文化・恥の文化を批判しているのは、会田雄次である。彼は「日本人の意識構造」の中で

“そもそも、ヨーロッパ風の罪の意識などというものを、日本に成立させようと考えたことが第一の誤りだったのだ。第二の誤りは、欧米に、そんなみごとな罪の意識が確率していると信じたということである。かりに罪の意識があったとしても、そのかなり裏面にたいへんなものがくっついていること、それを絶対に分離することができないのだということを見落としていたということだ。”⁽¹⁵⁾

と、これまた手厳しい批判をしている。つまり、

罪の意識の根底には、もともと罪、会田自身のことばによれば、“「最後の審判」によって永遠の肉体的苦痛が課せられるということへの怖れ”が存在するはずであり、そのような罪の意識が果たしてヨーロッパに成立しているであろうかというのである。残念ながらそれはよくわからない。ただし、ベネディクトの罪の文化・恥の文化は、性格における内向型・外向型と同様に、ひとつの類型であり、ベネディクトがその説明にあたって、“真の罪の文化は”“真の恥の文化は”と断っていることに、なにがしかの配慮をしなければなるまい。あえていえば、その現実への適用は“どちらかというば罪の文化”“どちらかというば恥の文化”ということになるだろう。

それよりも会田の批判でとくに注目されてよいのは、唯一絶対神をもたないわれわれ日本社会での、それに代わるものとしての“世間体”の意義であり、彼は

“世間体を思う日本人の心情は、日本人のまさに日本的な基底感情である。なるほど今日では、伐採されてその姿を地上から没したが、なお、竹の地下茎のように日本人の発想のすべてを規定している。”⁽¹⁵⁾

と主張している。確かにこの世間体の問題に目を向けることによって、日本文化の特徴、ひいては日本人の特質の解明に思わぬ収穫がもたらされるのかもしれない。しかしそれは別の機会に譲ることにし、本稿では、しめくりとしてベネディクトの「菊と刀」論述の前提条件に対する疑問点に言及しておくことにする。

VI 「菊と刀」論述の前提条件に対する疑問について

“いやしくも日本人を理解しようとするに当たって、まず取り上げなければならないのは、「各人が自分にふさわしい位置を占める」ということの意味について、日本人はどう考えているかということである。彼らの秩序と階層制度に対する信頼と、われわれの自由平等に対する信仰とは、極端に異なった態度であって、われわれには階層制度を一つの可能な社会機構として正しく理解することは困難で

ある。日本の階層制度に対する信頼こそ、人間相互間の関係、ならびに人間と国家との関係に関して日本人の抱いている観念全体の基礎をなすものであって、家族、国家、宗教生活および経済生活の如き、彼らの国民的制度を記述することによってはじめて、われわれは彼らの人生観を理解することができる。”

(p.53)

とベネディクトが述べているように、「菊と刀」における彼女の論述は、日本社会の階層制の分析にはじまる。彼女はそれをジェファーソン以来のアメリカの平等観念に対置させている。そうして日本は近年西歐化の道を歩みつつあるとはいへ、貴族社会であることには変わりがなく、それを立証するのに日本独特の敬語のほか、中国と同様に日本で尊重されている孝行の徳、貴族・武士以外は苗字を名乗ることを許さなかった歴史、家族間、知人間の交際における長幼の序の厳しさなどの例をあげている。彼女はまた、明治維新は、一見したところ大きな社会変革をもたらしたようであっても、よくみれば階層制度は打破されたわけではなく、依然として日本人は政治、宗教、軍隊、産業の各分野において、“絶えず階層制度を顧慮しながら、その世界を秩序づけてゆく”ととらえている。結局、これまでとりあげてきた恩の意識、その反対給付としての恩返し意識の分析は、こうした前提条件のうえに立って進められてきたものにほかならない。

しかし、この階層制については、川島が家族内のそれは、ベネディクトが考えるところとはかなり異なり、

“多くの地方の小作人や、日雇労働者、漁民、都市の小市民階級にあっては、それほど権威主義的ではない型の家族制が行われており、しかもこれらの種類の家族が日本の総人口の中でしめる割合や、また彼らの行動や考え方が日本全体の生活の中でもつ役割は、決して negligible とは言い得ない。”⁽¹⁶⁾

といい、さらに別のところ⁽¹⁷⁾でも、“武士階級の家族制度（封建武士的＝儒教的家族制度）はわが国の家族制度の一部分にすぎず、民衆の家族生活の構造はそれとは異なる”といった趣旨の

ことを述べている。

それではここで問題になっている階層制、武士階級の家族制度とは、具体的にいえば、どういふものなのであろうか。一口にいて、それは身分階層的な序列が明確な“タテの人間関係”であるといつてよい。そこでは階層的な序列の中で、人びとはそのどこかに位置づけられている。ベネディクトはこれを“各人がふさわしい位置を占める” (taking one's proper station) とよんでいるが、“位置を占める”というよりは、“位置づけられる”といった方が適切である。そうしてその位置によって行動の仕方、生活の仕方が決まっていた。それを分（ぶん）といい、いいかえれば、タテの人間関係の中でおのずから生まれてくる目上の人のいうとおりにする、所属する集団の中で決められたとおりにすることであり、分相応、分不相応とされる基準もそこに求められる。ここで考えられるのは、上位に位置づけられた者は比較的自由に振る舞えるのに対して、下位に位置づけられた者は何かと不自由な思いをさせられるのではなかろうかということである。もともと封建時代にあっても、その初期には上位の者が下位の者の生活を保証し、身の安全を確保するところに、その見返りに下位の者が不自由な思いをすることへの納得があったはずである。ところが、やがて徳川開幕とともに幕藩体制の維持、存続を図るため、儒教が導入され、“君君たらずとも臣臣たらざるべからず”“親親たらずとも子子たらざるべからず”の、それまでの give and take 的な両者間の関係が、それとは様相を異にした支配——服従的な関係へと変わり、その結果、不自由な思いをする下位の者はもっぱら諦めを強いられることになったのである。明治維新を迎え、それが改められたかといえ、そうではなく、むしろそれがおよぼされていなかった“民衆の家族生活”にまで押し広げられたというのが実情である。

こうして日本社会にはタテの人間関係が強く根を張ることになった。ベネディクトがあげている皇恩、親の恩、主の恩、師の恩はこのタテの人間関係の中に見出されるものであり、その反対給付義務は一括して“義務”として扱われ

るべきである。そうしてそれだからこそ、それは“どんなに努力しても決してその全部を返し切れず、時間的にも限りのない義務”となるのである。

一方、民衆の家族生活の構造については、川島はその典型的な例を農民の家族に求め、“そこでは協同的な雰囲気支配的で、各人が固有の生産的労働を分担することに対応して、家族の中で固有の地位をもち、人が人を支配するという儒教的な上下関係の代わりに、互いにむつみ合う横の協同関係が存在する”としている。うへのタテの人間関係に対するヨコの人間関係である。

さて、家族を社会の最小の構成単位とし、その構造を明らかにすることによって、それにもとづいて構成されている社会の特質をとらえようとする試みは多い。川島の研究もそのひとつであるが、ときにはそれとはちがった傾向のものもある。大変ユニークな作家活動をしたきだみのるは、日本の社会の根底に部落（集落、近隣集団）をおき

“親方たちと平民たちでできた部落という地域団体は、日本社会の根元的（プリモージャル）な最初のそして可及的に自立的であろうとする社会集団だ。”⁽¹⁸⁾

といっている。きだみのるは作家とはいえ、フランスで社会学を学び、後に東京都下のある村の寺に住みつき、村の人びとと対等のつき合いをするといった貴重な体験をもとにして、一連の部落ものを著した人である。したがってその著書の中で述べられていることは、単なるフィクションイではなく、専門的な知識の裏づけがあるだけに、説得力が大きい。そこでいま、ヨコの人間関係を農民の家族にではなく、農村の社会に求めてみるならば、どうなるであろうか。

農村社会——といっても近年その変化があまりにも激しいため、かつての農村社会と断る必要がある——では、家族は消費単位であると同時に生産単位でもあり、家族一体となって過ごす時間が長かったため、家族の一人ひとは個人としてではなく、〇〇家、××さんの家の人、より現実的には、〇〇家のあるじ、××さんの家の嫁として認知されていた。しかもそれぞ

れの家は代々その土地に住みつき、同様に土地を生産手段にして生活を営んでいるため、農作業の協同、農機具の貸し借りにはじまり、冠婚葬祭時の手助け、講で飲食をともにするつき合いに至るまで、そこに多面的、全人格的な人間関係が日々繰り広げられていた。そうしてその間にお互いの間に生まれてくる一体感——うちうち意識は、“困ったときはお互い様”の相互扶助的な行動、態度を人びとにとらせることになる。しかし、同じうちうち意識は、ときに“いらざる口出し”に人びとを走らせ、相互干渉的な行動、態度をとらせることにもなり、“世間の口うるささ”はこうして起こってくる。なお、協力的といっても、共に農業という同じ職業に従事しているため、他の家より優位に立ちたいという競争心が屈折して現れ、“隣が困れば鴨の味”と、他の家の不幸を表面的には同情するものの、内心は喜ぶというのも、閉鎖的な社会のひとつの特徴として見出されることもある。⁽¹⁹⁾

以上のようなある面では協力的であり、別のある面では干渉的、競争的でもあるヨコの人間関係は、農村社会ばかりではなく、他の社会にも存在すると考えてよい。いや、むしろ上下の人間関係をタテ糸とすれば、この人間関係をヨコ糸として、それぞれの社会は織りあげられているといつてよいであろう。すでに紹介した義理を“当事者が同一の階級（階層）に所属し、あるいは当事者の間に所属階級（階層）に著しい差がない場合のポトラッチ的・契約的な社会意識”とする説は、とくにこのヨコの人間関係に考え及ぶことによって、はじめて了解されるわけである。そのほか、われわれ日本人が他人から受けた恩を返さないでいることに負い目を感じ、“義理を欠く”“義理知らず”になるのを恐れ、それを返すことに腐心するあまり、思わず“義理ほどつらいものはない”ともらすのも、ヨコの人間関係の中に生じる“世間の口のうるささ”を気にすればこそと考えられる。さらにまた、恥の問題について、公恥はもちろんのこと、羞恥にしても私恥にしても、やはりヨコの人間関係においてたえず他人の目を意識する、世間体を気にするからと理解してよいであろう。

以上、階層制、タテの人間関係のみに着目す

るのではなく、ヨコの人間関係をも視野内におくことによって、日本文化の特徴、日本人の特質は正しく把握できるのであり、これまでの「菊と刀」に対する批判、反論に、それにふれたものがほとんどないのは不可解である。

VII おわりに

本稿ではベネディクトの「菊と刀」のうち、その方法論、それに一部関係する歴史的な考察の欠如、恩と恩返し（反対給付義務）としての義務と義理、罪の文化・恥の文化の4つをとりあげ、それに対する従来の批判、反論の主なものに目を通しつつ私見を述べてきた。そうして最後には、彼女が本書での論述にあたって前提条件とした日本社会の階層制の問題に及び、タテの人間関係のみでなく、ヨコの人間関係にも目を向けるべきであったと批判したわけである。何分にも「菊と刀」は大著であり、扱う日本文化も多方面にわたっているため、これですべてというのではない。また、戦後公にされた日本文化論、日本人論のはしりでもあったため、それに寄せられた批判、反論も数多く、そのすべてに目を通したのでもない。したがって、いわば氷山の一角をなでたばかりということになろう。それはともかくとして、本稿を終えるにあたって、以下、全体を通じての所感を述べておく。

まずそのひとつは、いろいろな批判、反論はあるにしても、この「菊と刀」をまとめるにあたってのデータ収集は決して好条件のもとで行われたのではないことを考えるならば、よくぞここまでという著者ベネディクトの才能と努力への敬意である。もちろんデータ不足による誤謬もある。しかし、そうした悪条件を克服しての本書の完成に対しては、既述のラミスや和辻の批判を例外として、ほとんどの人が賛辞を呈している。とりわけ絶大な賛辞を贈っているのは川島であるが、筆者もそれに近いものを覚える。

次に、多くの批判や反論が、得てして反論のための反論であったり、ときには、自説の固持、吹聴であったりすることへの疑問である。そうした傾向が顕著なものは割愛したので、本稿を

みた限りでは、それはそう強くは感じられないかもしれない。しかし、批判、反論とはそうしたものとといった疑念すらもたされるのである。なぜベネディクトの専門的な立場、その見解の部分的でなく、全体的な把握を志そうとしないのであろうか。たとえば、ベネディクトが文化人類学者であるからには、その立場に立脚した文化の追究は認められるべきであろう。また、本稿の中でも指摘したように、罪と文化・恥の文化は文化についてのひとつの類型論であり、そうであるからこそ、その説明にあたって彼女が“真の罪の文化は”“真の恥の文化は”とわざわざ断っているにもかかわらず、日本文化への“恥の文化”の適用を純粋な形で考えてしまうのは納得できない。いうまでもなく、日本文化の中にも“罪の文化”的なものが含まれ、逆に欧米のキリスト教国の文化の中にも“恥の文化”的なものが見出されたからといってもなんら不思議はない。要は“どちらかといえば”という条件がつけられているのである。

なお、本稿では、多少煩雑、冗長とは思ったが、「菊と刀」、ならびにそれに対する批判、反論の原文からの引用をあまり省略せずに行った。それも部分的な引用による曲解を避けようとしたからである。

最後に、それでもふれなければならないと考えたのが、本稿のVI「菊と刀」論述の前提条件に対する疑問である。「社会思想研究会月報」に掲載されていた「菊と刀」の紹介文の一部を引用すると、

“著者は日本人の行動の原理は、アメリカ人の平等の原理と対蹠的な、階層制の秩序に基づくものであることを強調し、更にその歴史的基礎には、封建的道德である恩や義理の観念があることを指摘する。”⁽²⁰⁾

とある。簡にして要を得た紹介であり、確かに本書を繙いてみても、この階層制の問題にスポットライトが当てられている。しかしよく読めば、恩と、ベネディクトがいう恩返しの義務のうちの“義務”については、それに関連づけて理解されはするが、同じ恩返しの義務のうちの“義理”については無理がある。まして恥の問題ともなれば、はたしてそれが階層制とどう結

びつくかというのが偽らざるところであり、そこに着目されたのがヨコの人間関係の存在である。このヨコの人間関係は農村での実地調査などをすれば、すぐさま見出されるもので、それを彼女が見落としたのは、やはり日本社会の実地踏査を欠いたためであろうか。

(1991. 9. 10)

The Crysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. Boston: Houghton Mifflin Co., 1946. は1954年にはCharles E. Tuttle Co.からも出版され、版を重ねている。本稿でのその引用にあたっては、社会思想社発行の長谷川松治訳「定訳菊と刀(全)——日本文化の型」(現代教養文庫)のページをそれぞれの末尾の括弧内に、参考までに書いておいた。

〔註〕

- (1) 佐伯彰一・芳賀徹編 1987 外国人による日本人論の名著 中央公論社 p.183
- (2) C.ググラス・スミス 加地永都子訳 1981 内なる外国 「菊と刀」再考 時事通信社 p.92
- (3) 西義之 1983 新「菊と刀」の読み方 PHP研究所 pp.131~132
- (4) 和辻哲郎 1949 社会的評価に対する疑問 民族学研究第14巻第5号 p.23 なおこの「民族学研究」は「ルーズ・ベネディクト」「菊と刀」が与えるもの」特集号である。
- (5) 祖父江孝男 1976 文化とパーソナリティ 弘文堂
- (6) 川島武宜 1949 評価と批判 民族学研究第14巻第5号 pp.7~8
- (7) 南博 1949 社会心理学の立場から 民族学研究第14巻第5号
- (8) 川島武宜 1949 前掲 p.4
- (9) 川島武宜 1949 前掲 p.5
- (10) 桜井庄太郎 1961 恩と義理 アサヒ社
- (11) 南博 1953 日本人の心理 岩波書店 p.199
- (12) 中根千枝 1972 適応の条件 講談社 p.150
- (13) 作田啓一 1967 恥の文化再考 筑摩書房 p.10
- (14) 恥についての作田の見解を継承し発展させている井上忠司(世間体の構造 日本放送出版協会 1977)によると、公恥・羞恥・私恥の相違点は次のようになる。
公恥…行為主体の「自我理想」にもとづく〈比較機能〉によって、かれがかれ自身を「所属集団」の内部における「劣位者」として認知し、他

者の〈まなざし〉を介して「所属集団」から孤立している自己を見出したときに覚える「恥」の意識

羞恥…かれの「所属集団」とかれの「準拠集団」とのあいだに認知志向のズレが生じ、他者の〈まなざし〉を介してそれが意識化されたときに覚える「はじらい」の意識

私恥…かれの「自我理想」によって〈かくありたい自己〉(理想的自己)とくらべればくである自己(現実的自己)が「劣位者」とであると認知されたとき、あたかも他者が自己を見つめるかのごとくにかれ自身を見つめることにより、ひとりひそかに覚える「恥」の意識

- (15) 会田雄次 1970 日本人の意識構造 講談社 pp.128~129
- (16) 川島武宜 1949 前掲 p.3
- (17) 川島武宜 1950 日本社会の家族的構成 日本評論社
- (18) きだみのる 1956 日本文化の根底に潜むもの 講談社 p.23
- (19) 農村社会の実態については、福武直編 農村有斐閣(1954)、大内力・金沢夏樹・福武直著 日本農業の基礎知識 東京大学出版会(1958)、福武直 日本農村社会論(1964)などを参考にするとともに、著者の茨城県内での農村の実地調査の結果にもとづいてまとめた。
- (20) 社会思想研究会 1949 社会思想研究会月報第7号