

ベネディクトの日本論

一人と『菊と刀 日本文化の型』第七章—第一三章の 考察とベネディクトの評価についての比較文化学的考察—

藤 田 昌 志

关于本尼迪克特的日本论一人和《菊子和刀子 日本文化面面观》从第七章到第一三章的比较文化学的考察—

FUJITA Masashi

【摘要】

卢斯・本尼迪克特的(1948)《菊子和刀子 日本文化面面观》出版后经过了近七十年了。这本书本来是在第二次世界大战后美国怎样处理统治日本这个问题的政策下研究日本的。本尼迪克特当时生在战争时期，她没有踏上日本的土地，可是她作为诗人有敏锐的直觉，也有看透本质的力量。她的《菊子和刀子 日本文化面面观》今后作为日本论、比较文化论的名著仍将拥有广泛的读者。本研究从比较文化学的观点来考察《菊子和刀子 日本文化面面观》的从第七章到第一三章的内容。

キーワード：義理 人情 徳 罪 恥 「^{パターン}型」

3 『菊と刀』について(続)

第七章 「義理ほどつらいものはない」 では義理について論じている。既述のように義理は等量、等時間の返済可能な、(恩の反対)義務、負目である点が(狭義の)義務と異なる。義理は世間に対する義理と名に対する義理に分かれるが第七章では前者が扱われ、後者は第八章で扱われている。

世間に対する義理は、人から受けた「恩」、たとえば金銭を貰ったり、好意を受けたり、仕事の手伝いをしてもらったりしたことに基づくものであり、「遠い親戚(伯父、伯母、従兄弟、従姉妹)に対する義務」はこれらの人々から直接、受けた「恩」に基づくものではなく共通の祖先から「恩」を受けたことに基づく恩の反対義務、負目である⁽⁹⁵⁾。

ベネディクトは「義理」をアメリカ人に理解しやすくするために「義理」は借金の返済と同

じだと言う。そして日本人はアメリカ人と異なり、好意を受けたり、仕事の手伝いをしてもらったり、共通の祖先から受けた恩に基づく(恩の反対)義務、負目についても借金の返済のように考え、ある人が「義理」を返すことができない場合には、その人が「破産」したのと同じ様にみなす⁽⁹⁶⁾。

義理は日本文化の独特の範疇⁽⁹⁷⁾であり、「不本意」である点が(狭義の)「義務」と異なるが、最初は義理には少しも「不本意」なところはなかったとベネディクトは言う。「もしそれが「忠」と衝突すれば、人は堂々と「義理」に忠実であることができた。当時の「義理」は、あらゆる封建的装飾で装われた、愛される、直接的な関係であった。「義理を知る」ということは、生涯、主君に忠節を尽くすということであった。そして主君はその代わりに家来の面倒をみた。「義理を返す」ということは、なにもかも一切世話になっている主君に、生命をも捧げるということであった⁽⁹⁸⁾。徳川幕府による国内統一が実現される以前の日本では、将軍への「忠」にもまさる、大きな、また大切な徳と考えられていたのが義理であったとベネディクトは言う。そして、義理に関する物語で最も有名なのは12世紀の豪傑弁慶の物語であるとし、その物語を紹介している。

その物語は能等となり夙に有名であるが「義理」の違反は死を以て贖^{あがな}われようとする、その死を赦す義経に弁慶は更なる「義理」を感じるというところに臣下の主君への「義理」が美事に象徴的に表現されているからベネディクトは紹介したのであろう。「このような「義理」が心からのものであり、いささかも嫌悪の念に汚されていなかった時代の古い物語は、近代日本が夢みる黄金時代の白昼夢である。」⁽⁹⁹⁾とベネディクトは述べている。しかし、義理は通文化的性格も持ち「義理の特殊日本的性格の強調には、日本人の国民性の特異さを誇張しがちであった時代の認識の影響がなにほどこか作用している。」⁽¹⁰⁰⁾との指摘もある。

第八章 汚名をすすぐ では名に対する義理、名誉が考察されている。「名に対する義理」は「自分の名声を汚さないようにする義務」⁽¹⁰¹⁾である。その要点は人から受けた恩恵の返済ではないという点、「恩の圏外」にある点にある。他人の恩と関係ない点において日本的「個人」主義発達の萌芽と考えることが可能であり、「自分の名声を汚さない」ことはややもすれば消極的、防御的行為となりがちであるが、ベネディクトが、それはまた、「自己の名声を輝かすさまざまな行為である」⁽¹⁰²⁾と言うとき、積極的、攻撃的行為ともなりうる。西欧では感謝と復讐は全く相反する範疇に分けられるが、日本では「自分の名声」「名誉」という基準から見れば+か-かというだけであり、両者は一つの範疇に入れられる。そこには自己と他人との間に常に緊張関係が存在し恥辱を招く機会を避ける方策が講じられる。「名に対する義理」には自己に「ふさわしい位置」が要求する、種々雑多な礼法をすべて守り、苦痛を顔に出さず泰然自若とした態度をとり、専門の職業や技能における自己の名声を擁護

することが含まれる⁽¹⁰³⁾。

「名に対する義理」は日本だけのものではなく普遍性を持つ。文芸復興期のイタリアにおいて、最盛期のスペインの el valor Españōl [スペイン人の勇気]、ドイツの die Ehre [名誉] 等は多くの共通点を持ち、この徳の核心は常に「それが一切の物質的な意味における利得を超越するという点」⁽¹⁰⁴⁾にあった。

近代日本の知識人達の名誉心について、ベネディクトはインテリゲンチアの階層制の中での位置の不安定さが憂鬱と無気力、日本人独特の倦怠を生み出したと言うが、副田(1993)の言うように⁽¹⁰⁵⁾ベネディクトの否定する、明治以降の日本の文明開化は西欧文化の移入による外発的なものであり、圧迫による不自然な発展であって、それが国民に「空虚な感」、「不満と不安の念」を持たせたとする漱石の考え⁽¹⁰⁶⁾の方がインテリゲンチアの憂鬱、無気力等をより説得力を持って説明できるのではないか。

第九章 人情の世界 では日本人の快樂に対する処理を扱って論じている。日本人は肉体的快樂を良いもの、涵養に値するものと考え。ただし、快樂は一定の限界内にとどめておかなければならない。快樂は報恩や忠孝、義理の領域に侵入してはならない。なぜなら、日本人は義務の遂行を人生最高の任務と定めている⁽¹⁰⁷⁾からである。

日本人の「人情」観は肉体と精神という二つの力が生活でたえず闘っていると考える西欧の哲学とは異なり、肉を悪とは見ない。精神と肉体は宇宙の対立する二大勢力ではなく、可能な肉の快樂を楽しむことは罪ではない⁽¹⁰⁸⁾。

日本では人間の性質は生まれつき善であり、信頼できる。必要とするのは、ただ心の窓を清らかにし、場合場合にふさわしい行いをするだけである⁽¹⁰⁹⁾。人間の持つ二つの魂、和魂と荒魂にぎたまは一方が地獄に、他方が天国に行くことと定まっているのではなく、それぞれ異なった場合に必要であり、善となる⁽¹¹⁰⁾。そこには絶対的悪は存在しないとベネディクトは言う。

日本人は幸福の追求を人生の目的とせず、義務の遂行を人生の目的としている。「人情」は義務の遂行の下にある。それで人生の気晴らしにすぎない場合もある。

こうした「人情」のとらえ方は基本的に武士のそれを中心にしたものであって、ベネディクトは日本の村落社会で生成した農民達の性愛の倫理規範や都市生活者たちの間に生成した「いま」の倫理規範には気づかなかった⁽¹¹¹⁾と言える。江戸時代、大多数を占めた農民にとって性は特に秘するもの、隠すものではなく、むしろ自然なものであり、若者(若衆)宿に入り、その統制のもとに、性行為を伴う男女の交際を行い、それをつうじて配偶者を選んでいった。ベネディクトが目にした、日本人が性愛を良いもの、楽しむものとみる傾向は、農民の性生活の慣習(神道の自然崇拜の影響によって性への制約が無かったこと、性を楽し

み、良いものとする慣習)に有力な源泉のひとつを持っている⁽¹¹²⁾と言えよう。

第十章 徳のジレンマ では倫理的諸価値を尊重し分ける技術及び恥の文化を論じている。タイトルの「徳」とは倫理的諸価値のことを指し、忠、孝、義理、仁、人情などを具体的内容とし、それらは原子論的に存在し、日本人は「孝のために」行動する時と「義理のために」行動する時とは全く人間が違うよう^{アドミズム}に行動する⁽¹¹³⁾。ベネディクトがこうしたことを述べる根底には既に見た「人間性の一元的理解」(第一章 研究課題と日本)の見方が存在する。ベネディクトは文化を「パーソナリティをひとまわり大きくしたものと見立てうることを示したかったと言う(同上)が、この章でも「人間はその人柄‘character’に相応して」行動する」と同様の意味のことを述べている。ベネディクトにとって character やパーソナリティ、人間性は一貫したものであるはずで、行動が予測可能なものであるべきものであった。しかし、日本人は違う。何故か？ここにベネディクトの日本研究上の根本的問いがあったと考えられる。倫理的諸価値は原子論的に存在するから、葛藤(ジレンマ)の生じることもある。「孝ならんと欲すれば忠ならず、忠ならんと欲すれば孝ならず」というのがその好例である。

明治政府は『軍人勅諭』を1882(明治5)年に発布し、日本の道徳の原子論的状态を緩和しようとして「忠」を全うすることによって、他のすべての義務を果たしたことになる⁽¹¹⁴⁾と教えようとした。

ベネディクトは日本の文化は恥の文化(shame culture)であり、アメリカの文化は罪の文化(guilt culture)であると言う。恥の文化は「外面的強制力にもとづいて善行を」行い、罪の文化は「内面的な罪の自覚にもとづいて善行を行う」。恥を基調とする文化では生活の全面をおおう倫理的戒律は全く無用で、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く、「個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」。それに対して罪を基調とする文化は「道徳の絶対的標準を説き、良心の啓発を頼みにする社会」である。このことを1945年の敗戦から間もない日本人はすぐれた欧米の「罪の文化」対劣った日本の「恥の文化」と理解した。ベネディクトが日本文化を欧米文化より劣ったものと見ていたかどうかについては肯定するもの⁽¹¹⁵⁾と否定するもの⁽¹¹⁶⁾があるが、アメリカでは恥が次第に重みを加えてきつつあり、罪は前ほどにははなはだしく感じられないようになってきている、アメリカではこのことは道徳の弛緩と解されており、それは「われわれが恥には道徳の基礎というような重任を果たす資格がないと考えているからである」⁽¹¹⁷⁾とベネディクトが述べていることからベネディクトの客観的視点を全面的に無視することはできないであろう。

第十一章 修養 では日本人の自己訓練、精神修養をとりあげ、氏族、家本位の倫理規

範の拘束をつきぬけて個人として、より人間らしく生きるための自己操作の工夫を論じている⁽¹¹⁸⁾。

能や歌舞伎を見物する人が、舞台に引き入れられてすっかり我を忘れてしまう時、「観る我を失う」と言われる⁽¹¹⁹⁾。日本人は「無我」の習慣や「死んだつもりになって生きる」習慣において、意識を排除する⁽¹²⁰⁾。これはアメリカ人が観る我を自己の内にある理性的原理とみなし、最後まで理性的に行動することを誇りとすること、「死」者を、良心をもたぬ、罪の意識を感じなくなった人間としてマイナス・イメージでとらえるのと好対照をなしている。

日本人にとって、人間はその心の奥底において善である。もしその衝動がそのままただちに行動となって現れうるならば、人間は容易に徳行を行うことができる、そこで彼は「練達」の修行を積んで、「ハジ」(恥辱)の自己監視を排除しようとする。そうなった時にはじめて、彼の「第六官」は障害を取り除かれる。それは自意識と矛盾相剋からの究極的解放である⁽¹²¹⁾。日本人はより人間らしく生きるためにそうした自己操作の工夫をしているとベネディクトは言う。

ベネディクトはアメリカ人が「自己犠牲」によってしていることを日本人は「相互交換」「相互義務」でしていると言う⁽¹²²⁾。日本人は「伝統的な相互義務の強制力のゆえに、彼らは個人主義的な、競争ということを基調とする国ぐににおいてややもすれば起こりがちな、自己憐愍と独善の感情を抱かなくともすむ」⁽¹²³⁾と言うベネディクトは他者に説教をする立場から自己犠牲の観念に苦しむ、自己を凝視するリアリストへ変身し、日本文化をアメリカ文化と対等な一文化とみなし、諸文化相対主義にもっとも近づいたと思われる⁽¹²⁴⁾という識者の言辞があるが正鵠を射たものであろう。ベネディクトは1931年離婚し、コロンビア大学人類学部助教授となった。愛の終わりが仕事の始まりとなり、自己犠牲を拒んで、自己実現を選んだ⁽¹²⁵⁾のだと言う。

第十二章 子供は学ぶ は子供の社会化について論じている。日本では赤ん坊と老人に最大の自由と我儘が許されている。子供は恥を知らない存在だから自由と我儘が許されるのである。少年を慎重な日本人の大人の生活の型にはめこむという、重大な仕事が本当に始まるのは、子供が学校に行きだしてから2、3年たった後のことである⁽¹²⁶⁾。「男の子は10歳ごろから、名に対する義理を学ぶ。」と日本人は言う。今までベネディクトが何回か言及した、日本人が人は生来善であると考えていること、神々は慈愛深く、日本人であることはたぐいなく望ましいことであるなどと説くのは彼らの幼年時代を別な言葉で表現しているのである⁽¹²⁷⁾とベネディクトは言う。また、西洋人の目を驚かす日本人男子の行動の矛盾は、彼らの子供時代の訓育の不連続性から生じる⁽¹²⁸⁾とするが、育児様式の型が成人たちのパーソナリティや社会制度の原因であると単純に言い切ることはできず、両者のあい

だには、相互関係、相互補強の関係があると言った方が妥当であろう⁽¹²⁹⁾。

ベネディクトは第十二章の最後の部分で日本の古い伝統的な徳の一つである、日本人が「身から出た錆^{さび}」は自分で始末するという言葉で言い表している「自己責任の態度」⁽¹³⁰⁾を高く評価している。「自己責任」は自由なアメリカよりも、遥かに徹底して解釈されており、日本的な意味において、刀は攻撃の象徴ではなくして、理想的な立派に自己の行為の責任を取る人間の比喩となり⁽¹³¹⁾、その刀はより自由な、より平和な世界においても、なお彼らの保存しうる象徴である⁽¹³²⁾と述べるベネディクトの脳裏には自由が時に放縦となるアメリカの姿がよぎったのかも知れない。

第十三章 降伏後の日本人 では敗戦国日本の再建について論じている。

ベネディクトはラフカディオ・ハーン「おのおのの藩、もしくはおのおのの党派の熱烈な追従者は、新しい政治を、たんに新しい種類の戦いとして—指導者の利益のために戦う忠誠の戦いとしてしか、理解していなかった」⁽¹³³⁾という文章を引用して、西欧流のデモクラシーを導入しても日本的改変を受けることだろうと述べている。また、アメリカは日本人が辱めを受けたと思いきまぬよう慎重にふるまわなければならない、そのことと日本が一切の軍備を奪われることとは全く違う次元のことであると言う。日本は軍国主義が世界の他の国々においても失敗したのか、ということを知るために他国の動静を注視し、もし失敗しなかったとすれば、再び軍国主義の道を歩み、もし失敗したということになれば、平和国家になるであろう⁽¹³⁴⁾と日本が恥の文化を基調とする機会主義的な行動の動機を依然、持ち続けるであろうことを述べて、この章を終わっている。

4 ベネディクトをどう評価するか

現在の時点から60年余り前のこの本、人をどう評価するか。以下、ベネディクトの現在から見た評価について論究してみたいと思う。

ベネディクトの方法論について次のような疑問が呈されている。通時的に、つまり歴史的に見る分析が視野の外におかれているのではないか。共時的に、日本人の階層や地域、職業等の差異を捨象して同質的 homogeneous な人間の総体としての「日本人」しか扱っていないのではないか。この批判は小島武宜によるものである⁽¹³⁵⁾。通時的に見る分析を重んじる立場の背景には歴史を一方向に発展的に進むものとしてとらえる歴史観が伏在しているように思われる。美意識等は他の時代(たとえば江戸時代)のそれと現代のそれをいっしょに論じてもさしつかえない、文化の現代的特徴やエネルギー利用、社会政策については別々に論じなければならない。ベネディクトは前者に多くの関心を寄せていた⁽¹³⁶⁾という識者の言辞があるが的を得たものであると考えられる。また、日本文化論、日本人論につい

て江戸期以降のものの歴史的展開をながめたとき、明治維新を契機とするもの(=第一群。たとえば新渡戸稲造『武士道』(1899年)内村鑑三『代表的日本人』(1908年)夏目漱石『現代日本の開花』(1911年))と太平洋戦争を契機とするもの(=第二群。柳田国男「先祖の話」(1946年)丸山真男『現代政治の思想と行動』(1957年)中村元『東洋人の思惟方法 3 日本人の思惟方法』(1962年))がある。ベネディクトの『菊と刀』は1946年12刊行されたが新渡戸稲造の『武士道』の強い影響もあることから、「着眼や発想の様式においては第一群のヴァリエーションの一例であり、いわばおくれて到着した第一群の後裔であるという一面をもつ」⁽¹³⁷⁾と言える。このことはベネディクトが『菊と刀』で何故、明治維新までで歴史の記述をやめたかを説明する傍証になると考えられる。なぜなら、第一群のヴァリエーションである以上、『菊と刀』の日本史の叙述は明治維新で終わるのが自然⁽¹³⁸⁾だからである。

また、ノーマン(『日本における近代国家の成立』の著者で『菊と刀』第四章「明治維新」はノーマンのこの著書に負うところが大きい)が1940年の現代日本は明治期の社会変革のいくつかの特性がつくりだしたものだと考えたこと⁽¹³⁹⁾も、ベネディクトが大正、昭和の記述を行わなかった傍証となるであろう。要するに、ベネディクトが関心を持っていたのは歴史の客観的な記述ではなく、歴史の中に見られる日本人の精神文化の傾向性であったと言えよう。したがって、通時的、歴史的な分析が視野の外におかれているという批判は当たらない。その批判には敗戦後の思想的偏向の影響もあったと考えられる。

共時的に同質的な人間の総体としての「日本人」しか扱っていないのではないかという疑問については、確かに認めざるを得ない点も存在する。ベネディクトは明治以降の権力が作って国民に課した性愛の倫理規範を日本人の国民性であると見たが、近代に入って作られた前近代的規範であるということを認識しなかった、そしてまた「日本の村落社会で生成した農民たちの性愛の倫理規範や、都市生活者たちのあいだに生成した「いき」の倫理規範には気づかなかつた」⁽¹⁴⁰⁾のである。更に「恩」はベネディクトのように武士的恩としてのみ理解するのはまちがいであり、親の恩には仏教で言う恩愛の側面があり、それは欧米風の表現ならば無償の愛に近いがベネディクトはそれを理解しなかつた⁽¹⁴¹⁾。この疑問の背景にも敗戦後の思想的偏向の影響が多たであったと考えられるが、ベネディクトの『菊と刀』に修正が求められるところであろう。

次にベネディクトの評価として問題となるのは恥、罪の概念をめぐる問題である。

まず恥についてであるがベネディクトの恥の概念は正当で修正、追加の必要のないものなのであろうか。ベネディクトは「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、拒否されるか、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、恥は強力な強制力となる。」⁽¹⁴²⁾と言う。これは強制力の面に注目した恥

の定義である。更にベネディクトは「明らかに定められた善行の道標に従えないこと、いろいろの義務の間の均衡をたもち、または起こりうべき偶然を予見することができないこと」⁽¹⁴³⁾が恥辱(“ハジ”)であると言う。これは原動力の面に注目しての恥の定義である。恥の強制力としての面のそれは、人からバカにされまいとして人が努力する力となり、原動力としての面の恥は、人と人との調和を重んじる基礎となる。

強制力の面に注目した恥の定義は公恥(public shame)であり、ベネディクトはそれはとらえた。しかし、人は「他人から称賛された際にも、あるいはそれを想像しても、いたたまれぬ思い、恥を感じる」⁽¹⁴⁴⁾。それは羞恥、私恥であるとする識者の言がある。公恥、私恥両方に適用される、恥の一般的な概念を形成しなければならないと言う。

羞恥の理解は、恥による行動の規制が外部の世間によってのみ行われるのではなく、「内部の自我」によっても行われることを示しているが、罪による行動の規制も同様に、ベネディクトの言うように内面の良心が働くだけでなく、司法機構や世論が外側から働いている⁽¹⁴⁵⁾のであり、「恥＝外面的制裁、罪＝内面的制裁というベネディクトの図式にはかなりの無理がある」⁽¹⁴⁶⁾と識者は言う。しかし、この解釈は二項対立的に過ぎないであろうか。ベネディクトは罪と恥の概念を対立的に不連続のものとしてとらえていたのであるか。

ベネディクトは言う。「アメリカでは、恥が次第に重みを加えてきつつあり、罪は前ほどには、はなはだしく感じられないようになってきている」⁽¹⁴⁷⁾。ベネディクトは罪と恥の概念を対立的に不連続でとらえているのではない。日本とアメリカについて罪と恥のどちらが特徴的、優勢的であるかを述べているにすぎない。このことは有名な「真の罪の文化が内面的な罪の自覚にもとづいて善行を行なうのに対して、真の恥の文化は外面的強制力にもとづいて善行を行なう。」⁽¹⁴⁸⁾という文章について、どのような解釈を施すかということにも関係している。副田(1993)はこの文章を読むとき「私は、罪の文化が非現実的に高尚化され、恥の文化が意地悪く戯画化されているように感じる。そのカリカチュアのなかで恥の文化もまた、その内部で生活する人びとに自我や良心を形成するという重要な事実が消滅する。」⁽¹⁴⁹⁾と言う。この文章の英語の原文は“True shame cultures rely on external sanctions for good behavior,not,as true guilt cultures do,on an internalized conviction of sin”である。直訳すると「まじりけのない恥の文化は、善行に対する外部からの支持を信頼し、まじりけのない罪の文化がするような、内面化された罪の自覚を信頼することはない。」⁽¹⁵⁰⁾となる。これは「恥の文化では自分が善いと思うことをすれば他人もそれを善いと認めてくれるからするのであって、自分が善いと思えば他人が認めようと認めまいとかまわずに実行するという罪のやり方とは違う、ということなのである。」⁽¹⁵¹⁾とまで解釈するのは行き過ぎだとしても、罪の文化と恥の文化の間の差異はただひとつ「信頼すべきものを内に

求めるか、それとも外に求めるかという点だけである」⁽¹⁵²⁾ということには首肯せざるを得ないであろう。

更に言うなら、ベネディクトは「恥は日本の倫理において、「良心の潔白」、「神に義とせられること」、罪を避けることが、西欧の倫理において占めているのと同じ権威である地位を占めている。」⁽¹⁵³⁾と述べているから、決して恥の文化を罪の文化より劣ったものにとらえていたわけではないのである。ではなぜ罪の文化が恥の文化より優れたものとして一般的にとらえられているかと言うと、『菊と刀』刊行直後の日本における読まれ方に大きく負っている⁽¹⁵⁴⁾と言えそうである。副田(1993)は我妻洋と祖父江孝男の共著『国民の心理—日本人と欧米人』⁽¹⁵⁵⁾の第3章「日本人の心理」で敗戦後14年経っても我妻が日本人は「封建的で、権威主義的で、前近代的で、非民主的だ」⁽¹⁵⁶⁾と述べているのを一例として挙げる。劣った日本、優れた欧米。そうした近代主義者の主張は、ベネディクトが提唱した諸文化相対主義と矛盾していると言う⁽¹⁵⁷⁾。(もっとも既述のように副田(1993)はベネディクトは罪の文化を恥の文化より上のものとして描いていると言い、その点で近代主義者がベネディクトの恥の文化の考え方を全く誤解しているとも言いきれないと言う⁽¹⁵⁸⁾。)

そもそも罪の文化は宗教規範の体系であり恥の文化は対人規範の体系であって、ベネディクトは比較しえないものを比較している⁽¹⁵⁹⁾という批判もあるが、ベネディクトが究明しようとしたのは諸文化の型であり、欧米の文化を罪が優勢な文化とし、日本の文化を恥が優勢な文化としたのであった。

恥の文化には独創的な善行が行われる機会がない⁽¹⁶⁰⁾という弱点があるが、罪の文化について「他人が何と言おうと自分はこれが正しいと信ずると言って押し通すことがどんな場合にも当たり前であって良いかという、そうは行かない。歴史は、そういう価値観が多くの流血をもたらしたことを示している。そしてその行き着く先は弱肉強食の世界である。」⁽¹⁶¹⁾という指摘があるように、また、アメリカ人が全くの自由人であるかということとそんなことはなく「現代のアメリカ人の良心がいかに罪の意識に悩んでいるかということは、すべての精神科医の承知しているところである」⁽¹⁶²⁾とベネディクトが言うように罪の文化にも恥の文化と同様に問題点が存在する。罪の文化と恥の文化の相違は優劣の問題ではなく、どちらが特徴的、優勢的かといった問題、相違である。

次にベネディクトの評価として諸文化相対主義と自文化絶対主義の問題をとりあげる。『菊と刀』の各章でベネディクトはこの二つのどちらを中心にして論じたのかと言うと、諸文化相対主義を中心にしたと言えるであろう。諸文化相対主義とは次のように要約できるものものを指す。「諸民族はそれぞれに固有の文化をもっている。各民族はいずれも自らの文化のもとでもっとも快適に、自然に、生活することができる。そのかぎりでは、し

たがって、各文化のあいだに絶対的で唯一の基準からみた優劣はない。どの文化も、そこに属する人びとにとっては、それがもっとも優れているのである。各文化の価値はそのように相対的なものである⁽¹⁶³⁾。これに対立するのが「自分が属する文化のみが進歩した、正義にかなったものだとかんがえる」⁽¹⁶⁴⁾自文化絶対主義である。

副田(1993)はベネディクトは『菊と刀』の中で日本文化をアメリカ文化、更にはそれを含む西洋文化と対比しつつ、諸文化相対主義の原則をよく守り続けたが、自文化絶対主義の方向に何度か逸脱した⁽¹⁶⁵⁾と言う。たとえば恩(第五章)や子供の社会化(第十二章)などを論じたところでは自文化絶対主義に安住した。自我と無我、自己訓練、などを論じたところ(第十一章)では諸文化相対主義に徹して、自文化絶対主義から最も遠ざかっている⁽¹⁶⁶⁾とする。

その自文化絶対主義は恩については家族愛や祖国愛について、無条件の愛、無償の愛という理想に強くこだわっていたこと、文明社会の倫理や感情に関する体系的考察、たとえばジンメル⁽¹⁶⁷⁾の著作などを十分に読んでいなかったことに、子供の社会化については、「価値や感情と行動や表現方法の双方で日米が異なるもの」に属する日本人の行動、習慣しかとりあげなかった⁽¹⁶⁷⁾ことに胚胎すると言う。

第十一章 修養 では更に意識をめぐる日米比較が論じられているが、諸文化相対主義に立脚した論であろう。ベネディクトはアメリカ人は「観る我」を「自己の内にある理性的原理」とみなし、「危機に臨んでも抜かりなくそれに注意を払いつつ行動することを誇りとする」が、これに反して日本人は「魂の三昧境に没入し、自己監視が課する掣肘^{ちゆうじゆう}を忘れる時、今まで頸のまわりに縛りつけられていた重い礮臼^{ひきうす}が落ちたような感じがする」⁽¹⁷⁰⁾と言う。それは「練達」の境地であり、意志と行動との間に「髪の毛一筋ほどの隙間もない」状態である。練達に達しない人々の場合には、意志と行動との間に一種の絶縁壁が立ちはだかり、この障壁を日本人は「観る我」「防げる我」と呼ぶ⁽¹⁷¹⁾。「意識」を尊重するアメリカ人と「意識」を練達に達することをはばむ障壁としてとらえる日本人は対等に論じられている。また、「死んだつもりになって」という表現を日本人は重んじるが、西欧人は自我の死滅ととらえ嫌悪する。それは、やはり意識の排除を重んじるかどうかによる⁽¹⁷²⁾。ここでも西欧人と日本人は対等に論じられている。1 序で述べたように、そうしたベネディクトの「死んだつもりになって」生きる気分の理解には、墓の中にいる自分という空想を子供時代から楽しんできたベネディクトの経験が大きく与^{あず}かって力があったと考えられる⁽¹⁷³⁾。

ベネディクトの仕事を理解するキーワードは「型」であり、その偉大な才能は様々な細かいデータ^{パター}をよせ集め、それを生き生きとして系統的な、しかも込み入った型に配列

するところにあるようだ⁽¹⁷⁴⁾が、換言すればベネディクトは静的体系を創出する妙手であるということになる。ベネディクトの静的体系創出の根にあるものは過ぎ去った、既に「死んだものを含めた未知の異文化を全的に理解し、顕彰しようとする意欲ではなかっただろうか。

それにしても、ベネディクトはラミスが言うように「日本文化への墓碑銘」として『菊と刀』を書いたのだろうか。第十章 徳のジレンマ の最後の部分⁽¹⁷³⁾を引用して、「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的な成長過程であるが、これにたいしアメリカ人が日本社会に適合しようとするのは、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⁽¹⁷⁴⁾とベネディクトは教えているとラミスは言うが、ベネディクトは自文化絶対主義の立場からのみ『菊と刀』を書いたのではなく、むしろ基本的には諸文化相対主義の立場に立って『菊と刀』を書いたのであることは既に見た通りである。

共時的に同質的な人間の総体としての「日本人」しか扱っていないのではないかという疑問については確かに認めざるを得ない点も存在すると述べたが、それは『菊と刀』に修正が求められるという意味であり「歴史を無視したという批判、江戸時代も昭和もかまわず、また古典文学や映画からも、手当たり次第に例を引っ張り出したという批判⁽¹⁷⁵⁾が正しいということの意味しているのではない。既述のように美意識等は他の時代のそれと現代のそれをいっしょに論じてもさしつかえないのであり、ベネディクトが記述しようとしたのもそうしたカテゴリーのものであった。

ラミスは「要するにベネディクトが書いたのは「文化の型」でも何でもなく、国家が後押しするイデオロギーであった⁽¹⁷⁶⁾とと言うが、国民の文化の型と国家のイデオロギーは画然と区別されるものではないし、『菊と刀』が描く日本文化は、それ自体がひとりのものではない⁽¹⁷⁷⁾からラミスの批判は当たらない。

総じてベネディクトの『菊と刀』は現在から評価すると次のようになるであろう。一部修正すべき個所もあるにはあるが、その直感力と洞察力、そして日本文化についての体系を創出した力は並々にならぬものであり、今後も不朽の日本論の名著の一冊として人々に読み継がれていくことであろう。

5 結語

以上、ベネディクトの日本論について、2 ベネディクトについてで、ベネディクトの人となり、その経歴について述べ 3 『菊と刀』についてで、『菊と刀』の全体的構成と各章(第一章～第六章)について考察した。各章の続き(第七章～第十三章)を考察し、4 ベネデ

ィクトをどう評価するかでは、『菊と刀』に対する批判や恥、罪の概念をめぐる問題、諸文化相対主義と自文化絶対主義の問題、体系創出の根にあったもの、総じてのベネディクトの『菊と刀』への現在から見た評価等について言及、考察した。日本の土を一度も踏むことのなかったベネディクトではあったが日本文化への洞察は他の追随を許さないものがあることを考えると、外国へ行くのがさほど珍しくなくなった現在の状況において、外国へ行ったからといってはたしてその異文化が見えるのだろうかという逆の疑念も湧いてくる。ともあれベネディクトの日本論には現在でも学ぶべきところが多いと言えよう。

〔注〕

- (95) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.145
- (96) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)pp.174-175
- (97) 副田(1993)p.180
- (98) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.172
- (99) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.172
- (100) 副田(1993)p.201
- (101) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.179
- (102) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.179
- (103) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.179
- (104) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.181
- (105) 副田(1993)pp.237-238
- (106) 夏目漱石(1978)
- (107) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.234
- (108) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.231
- (109) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.233
- (110) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.232
- (111) 副田(1993)p.267
- (112) 副田(1993)p.263
- (113) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.238
- (114) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.265
- (115) 副田(1993)p.283
- (116) 森(2002)pp.141-143
- (117) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.273

- (118) 副田(1993)p.396
- (119) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.304
- (120) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.307
- (121) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.308
- (122) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.284
- (123) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.285
- (124) 副田(1993)p.339
- (125) 副田(1993)p.346
- (126) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.333
- (127) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.350
- (128) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.356
- (129) 副田(1993)p.362
- (130) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.363
- (131) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.363
- (132) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.364
- (133) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.372
- (134) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.388
- (135) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)pp.410-414
- (136) 副田(1993)p.84
- (137) 副田(1993)p.397
- (138) 副田(1993)p.110
- (139) 副田(1993)p.110
- (140) 副田(1993)p.267
- (141) 副田(1993)p.371
- (142) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.274
- (143) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.273
- (144) 副田(1993)p.279 作田(1964)
- (145) 作田(1964)p.23 副田(1993)p.283
- (146) 作田(1964)p.23
- (147) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.273
- (148) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.273
- (149) 副田(1993)p.284

- (150) 森(2002)p.142
- (151) 森(2002)p.142
- (152) 森(2002)p.142
- (153) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.274
- (154) 副田(1993)p.276
- (155) 祖父江孝男、我妻洋(1959)
- (156) 祖父江孝男、我妻洋(1959)p.77
- (157) 副田(1993)p.277
- (158) 副田(1993)p.277
- (159) 副田(1993)p.289
- (160) 森(2002)p.143
- (161) 森(2002)p.143
- (162) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.273
- (163) 副田(1993)p.42
- (164) 副田(1993)p.42
- (165) 副田(1993)p.43
- (166) 副田(1993)p.405
- (167) 副田(1993)p.366,370
- (168) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.305
- (169) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.288
- (170) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.305,307
- (171) 副田(1993)p.335
- (172) ラミス(S.56)p.102
- (173) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005)p.278 「たとえほんのわずかでも・・・・・・彼らは二度と昔の要求に応ずることはできない。」
- (174) ラミス(S.56)p.92
- (175) ラミス(S.56)p.150
- (176) ラミス(S.56)p.169
- (177) ラミス(S.56)p.41

【引用文献・参考文献】

- (1) ルース・ベネディクト著/長谷川松治訳(2005) 『『菊と刀 日本文化の型』 講談社 講談社学術

文庫 1708

- (2) 副田^{そえだ}義也(1993)『日本文化試論 『菊と刀』を読む』新曜社土居^{たけお}健郎(昭和 46)『『甘え』の構造』弘文堂
- (3) 夏目漱石(1978)「現代日本の開化」夏目漱石(1978)所収
- (4) 夏目漱石(1978)『私の個人主義』講談社 講談社学術文庫
- (5) 森貞彦(2002)『『菊と刀』再発見』東京図書出版会
- (6) 作田啓一(1964)「恥の文化再考」作田啓一(1964)所収
- (7) 作田啓一(1964)『恥の文化再考』筑摩書房
- (8) 祖父江孝男、我妻洋(1959)『国民の心理—日本人と欧米人』講談社
- (9) An Anthropologist at Work -Writing of Ruth Benedict By Margaret Mead, Houghton Mifflin Company, 1959
- (10) C・ダグラス・ラミス 加地永都子巢(S.56)『内なる外国 『菊と刀』再考』時事通信社

【引用文献・参考文献】の提出順は基本的に〔注〕で引用した順序になっている。