

《羞恥》の構造（上） ——「恥の文化」三考——

寺 沢 正 晴

目 次

- はじめに
- 一、問題の提起——R・ベネディクト『菊と刀』をめぐって
- 二、問題の展開——作田啓一『恥の文化再考』をめぐって
- 三、「恥の文化」三考——〈含羞〉—《羞恥》—〈恥辱〉 ……以上（上）
- 四、明治知識人の〈恥辱〉——夏目漱石をめぐって ……以下（下）
- 五、昭和無頼派の〈含羞〉——太宰治をめぐって
- 六、展 望
- 〈主要参考文献〉

はじめに

「文化と書いて、それに、^{ハニカミ}文化というルビをふること、大賛成。私は優という字を考えます。これは優^{すぐ}れるという字で、優良^{よくよい}可^よなんていうし、優勝^{よくよく}なんていうけど、でも、もう一つ読み方があるでしょう？ 優^{やさ}しいとも読みます。そうして、この字をよく見ると、人偏^{にんべん}に、憂^{うれ}うると書いています。人を憂^{うれ}える、ひとの寂^{さび}しさわびしさ、つらさに敏感なこと、これが優^{やさ}しさであり、また人間としていちばん優^{すぐ}れていることじゃないかしら、そうして、そんな、やさしい人の表情は、いつでも含^{はにかみ}羞^{かみ}であります。……そんなところに『文化』の本質があると私は思います。」（太宰治『愛と苦悩の手紙』（角川文庫）より）

太宰の言葉と心情は、美しくも優しい。そして、そこには、一種、古風な趣とともに、不思議に、新鮮な印象を与える何かが含まれている。……思えば、今、私たちは、「はにかみ、や「恥じらい、といった、慎み深く、心優しい感

情が、ほとんど消滅しようとしている時代に生きているようである。それは、やはり、哀しむべきことなのではないだろうか……。

しかし、そもそも、「羞じらい、や「はにかみ」、あるいは、それに似た、「恥ずかしさ、や「辱ずかしめ、などの言葉に表現される、いわゆる、「恥」や「羞恥」とは、一体、どのような現象なのだろうか。そして、それは、いかなる状況の下に、いかなる人々の心に成立するのだろうか。さらに、それは、現在の私たちにとって、どのような意味をもっているのだろうか。

本稿は、《羞恥》の現象と、その社会的・歴史的・人間的基盤、そして、その現代的意義解明の試みである。

一 問題の提起 — R・ベネディクト『菊と刀』をめぐる

日本文化に関する、他のいくつかの問題と同様に、この問題が提起されたのも、やはり、「問題提起の書」、ルース・ベネディクト『菊と刀』の発刊・翻訳によってであった。⁽¹⁾

ベネディクトは、西欧（アメリカ）文化を「罪の文化」(guilt culture)、日本文化を「恥の文化」(shame culture)と規定し、両者を、対照的に記述している。

彼女の議論の要点を、数箇所、引用してみよう。

「日本人は罪の重大さよりも恥の重大さに重きを置いている」⁽²⁾

「さまざまな文化の人類学的研究において重要なことは、恥を基調とする文化と、罪を基調と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、罪の文化と定義することができる。」⁽³⁾

「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。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想像することによって恥を感じる。いずれの場合においても、恥は強い制裁となる。ただし、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、いあわせると想像することが必要である。ところが名誉ということが、自ら心中に描いた自己像にふさわしいように行動することを意味する国においては、人は自分の非行を誰一人知る者がいなくても罪の意識に悩む。そして彼の罪悪感は罪を告白することによって軽減

される。」⁽⁴⁾

「アメリカに移住した初期のピューリタンたちは、一切の道徳を罪悪感の基礎の上に置こうと努力した。……

日本人は恥辱感を原動力にしている。……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ある地位を占めている。」⁽⁵⁾

「日本人の生活において恥が最高の地位を占めているということは、……各人が自己の行動に対する世評に気をくばるということを意味する。彼はただ他人がどういう判断を下すであろうか、ということ推測しさえすればよいのであって、その他人の判断を基準にして自己の行動の方針を定める。」⁽⁶⁾

ベネディクトの議論は、必ずしも厳密ではなく、論理一貫したものとも言い切れないが、一応、次の様に整理することができるであろう。

西欧文化 — 罪の文化（罪悪感）— 内面的 — 自己（良心・自己像）— 絶対的基準 — 神

日本文化 — 恥の文化（恥辱感）— 外面的 — 他人（嘲笑・拒否）— 他人の判断 — 世評

*

このような、ベネディクトの見解には、様々な反論がなされているが、重要であると思われるのは、次の二つの批判である。

第一は、日本文化—恥の文化とする、日本文化の内容規定に対する、柳田国男の、現実的見地からの批判である。

柳田は言う。

「中古以来の文献はさらなり、私ほど年取った者の普通の見聞でも、日本人の大多数の者ほど『罪』といふ言葉を朝夕口にしていた民族は、西洋の基督教國にも少なかったろう。刑法制定の頃からこの一語が特殊の響きをもち、他の會話には避けるやうにもなったが、それでもツミ作りとかツミな事をするとかいふ文句は、今ですら日常の話題にも屢々現はれて居る。……

言葉は或は痕跡に過ぎぬとも言はれようが、口には出さないでも常人の心の内に働き、暗々裡にその行動を導いて居た知性が、罪を作ってはならぬことで、その罪は又法令上のもではなかったことは、色々の面から窺ひ知られる。」⁽⁷⁾

「いはゆる恥の文化の根源は、日本でならば溯り尋ねることが出来る。……日本で『恥』と言ったのは笑はれることであった。……誰だって笑はれて平気で居られる者は昔から無かつたらうけれども、それを事前に警戒し、豫め防衛の計を立てる必要のあるのは、武士の階級に限られて居たかと思はれる。……なほ一方には最初から笑はれる危険も無く、恥を問題とするやうな機会にさへ恵まれなかった者が、多数にあったことを見落してはならぬ。育ちがちがふとか、流石はお武家様とか言つて、百姓が彼らをほめたゝへ、仰ぎ敬ふやうになつたのはやゝ後代のことで、しかも是が平和社會の道德律として、汎く一般を指導するかの如く見え出したのは、ずっと又新しい現象であつた。」⁽⁸⁾

柳田は、日本文化においても、罪の觀念は一般的であり、それに対し、恥の文化は、元來、武士階級のものであり、それが一般化したのは、それほど古い時代のことではない、と主張するのである。

第二の重要な批判は、罪の文化—内面的—自己、恥の文化—外面的—他者とする、ベネディクトの、罪と恥の概念規定に対する、森口兼二の、理論的見地からの批判である。

森口は、「半社会的（家族的）」・「社会的」・「創造的」の三者に区分した、「自尊心」の発達段階それぞれにおける、罪と恥の様相を検討し、次の様に結論づけている。

「罪にも、恥にも、自尊心の発達段階に照応する諸相が見分けられるが、罪は善悪に関して、また恥は優劣に関しての、現実的自我による自尊心の裏切りである点で異なる。したがつて、筆者の見解によれば、ベネディクト女史のいふやうな“内的制裁対外的制裁”や“他者の批評との関係との有無”^(ママ)から罪と恥を分けるのは不十分であり、自尊心による制裁の基準の出所は、罪でも恥でも創造的自尊心における内に発することもあり、また、社会や保護者のように外に発することもあるのである。また、その基準が他者の評価反応に依存するか、他者と独立に内面化しているか（他律対自律）についても、罪と恥両方の場合に、それぞれ認められるのである。」⁽⁹⁾

森口は、罪—内面的—自己、恥—外面的—他者とするベネディクトに対し、罪—善悪基準、恥—優劣基準とする、もう一つの対照図式を提示したのである。

以上、本節においては、R・ベネディクト『菊と刀』により、「恥の文化」の問題が提起されたこと、そして、それに対し、柳田国男・森口兼二により、重要な反論が提出されたことをレビューしたわけである。

(注)

(1) 『菊と刀』は、終戦直後、1946年に出版され、48年に翻訳されている。その出版・翻訳は、日本人学者の間に、様々な反響を呼び起こし、それを契機として、「恥の文化」の他にも、数多くの問題が論議された。主要なものは、文化研究の方法の問題、日本社会の階層制の問題、恩・義理・人情等の道徳的諸観念の問題、日本人の育児様式の問題である。

『菊と刀』は、「文化の型」の概念を基礎に、異文化を、直観的・全体的に把握するという、ベネディクトの文化人類学の方法に基づき、日本文化の全体的特質を論述した文献である。彼女の直観を根拠づけた資料や、その解釈・体系化に対する、日本人学者の批判は、概ね、妥当なものであろう(『菊と刀』に対する、当時の批評としては、鶴見和子『『菊と刀』—アメリカ人の見た日本道徳観』『思想』昭和二年四月号所収、『民族学研究—特集ルース・ベネディクト『菊と刀』の与えるもの』第十四巻第四号(1950)、津田左右吉「菊と刀のくに」『展望』昭和二年五月号所収、等を参照)。しかし、そうであるとしても、文化の特質の認識は、異文化体験を契機として、文化を、全体的・直観的に把握するところから開始される。そして、ベネディクトの学問的方法は、まさに、そのようなものであったのである。それ故、数多くの誤謬にもかかわらず、『菊と刀』の、日本文化研究の出発点としての意義は、失われるものではあるまい。その意味で、『菊と刀』は、まさしく「問題提起の書」であり、それ以上でも、以下でもない。

(2) ルース・ベネディクト(長谷川松治訳)『定訳 菊と刀—日本文化の型』256ページ。以下の引用においては、いくつかの訳語を変更した。

(3)(4)(5)(6) 同書、257、258、258～259、259ページ。

(7)(8) 柳田国男「罪の文化と恥の文化」103～104、106ページ。

(9) 森口兼二「自尊心の発達諸段階における罪と恥」25ページ。

二 問題の展開 — 作田啓一『恥の文化再考』をめぐって

ベネディクトの提起した「恥の文化」論に対しては、いくつかの重要な批判が投げかけられた。しかし、それらは、いずれも、彼女の見解に異議を唱え、その修正を試みたにとどまり、いまだ、彼女の議論の圏内にとどまるものであった。これに対し、ベネディクトの提出した図式の「有効・性を承認しながらも、その「反面・性を指摘し、問題を、新たな段階へと発展させたのが、作田啓一『恥の文化再考』である。

しばらく、彼の見解を追ってみよう。⁽¹⁾

まず、作田は、罪—内面的、恥—外面的とする、ベネディクトの議論を批判し、罪と恥を、次の様に規定する。

「行動の統制規準は二つの機能をもつ。一つは、それにかんして同調しているか逸脱しているかをはかる規律機能、他はそれに関与する仲間に比べて優れているか劣っているかをはかる比較機能である。第一の機能に関しては、行為主体は規準設定者（準拠集団）と向かい合い、第二の機能に関しては、同じ規準を遵守する仲間（所属集団）と向かい合う。……第一次的には、罪は①（準拠集団—逸脱者—引用者、以下同）の関係、恥は③（所属集団—劣位者）の関係を表わす。②（所属集団—逸脱者）は罪の、④（準拠集団—劣位者）は恥の、それぞれ第二次的な変化型であると考えられる」⁽²⁾

罪と恥を、このように定義した作田は、さらに、「恥の意識に似かよってはいるが、しかしそれと区別する必要がある第三の意識」の存在を主張する。それは、『羞恥』あるいは『恥じらい』と呼ばれる意識である。

それでは、「羞恥」とは何か。

「恥は現実の、あるいは想像上の他者の注視のもとで経験される。だがすべての注視が恥の反応をひき起こすわけではない。われわれを恥じさせるのは一種特別な注視である。この特殊な視線の構造を明らかにしたのはマックス・シェラーであった。人間は普遍的な存在としてもカテゴライズされうるし、個別的な存在としてもカテゴライズされうる。あなたが普遍者として見られることを期待している時、他人がそのような存在としてのあなたを注視しても、羞恥は起こらない（モデルあるいは患者の場合）。他方、あなたが個体として見られることを期待している時、その期待にそった注視が向けられるさいも同様である（恋人同志の場合）。羞恥が生ずるのは、普遍者として取り扱われるはずの状況のもとで、個体として注視されたり、個体として取り扱われるはずの状況のもとで、普遍者として注視を受ける時だ。たとえば患者であるはずのあなたが個体として眺められたり、個体的な生の体験を恋愛の一ケースとして観察されたりしたら、あなたはきっと恥ずかしい思いをするだろう。つまり普遍化と個体化という二つの志向が、自己と他者とのあいだでくい違ふ時、羞恥が生ずるのである」⁽³⁾

同様の規定は、「社会学的に言いかえることができる」とされ、次の様にも

論述されている。

「行為主体が所属集団である地域社会のメンバーとして自足していない時に、まさにそのような自足的な存在として彼を眺めるかもしれない準拠集団（学生集団）の目を意識して彼は恥じらう。逆に、彼が準拠集団の平等の一員として見られたい時に、そうは見ない所属集団の目を意識する時にも、羞恥は起こるだろう。両立しない視点の交錯によって、自己の同一性が見失われる危険——その危険に対する反応が羞恥なのである。⁽⁴⁾」

作田によれば、「羞恥」とは、「普遍化」と「個別化」、あるいは「準拠集団」と「所属集団」という、二つの〈志向のくい違い〉により経験される、恥の感情⁽⁵⁾である。

さて、「恥」と「羞恥」を、以上の様に定義した作田は、その「社会構造上の条件」にまで、議論を進展させる。

その「条件」とは、何か。

「社会と個人の間にある集団の自立性の弱さがその一条件である⁽⁶⁾」

「幕藩体制以後の日本の社会は、……社会と個人との中間に位置する集団の自立性が……弱いということが、その構造的性質の一つであって、これが羞恥の文化と重要な関係を保っている。⁽⁷⁾」

「このような集団（自立性が弱い集団——引用者）に所属する個人は、その集団所属によって十分な安定感をうることができない。彼は……つねに外社会への依存の衝動を秘めている。……日本人のこのような集団所属の形態を〈半所属〉と呼ぶこともできるだろうが、その社会構造こそ羞恥の文化の発生基盤である。⁽⁸⁾」

日本社会における、中間集団の自立性の弱さと、集団成員の〈半所属〉の状態——作田によれば、これが、「羞恥」の、社会構造上の条件である。

そして、歴史的には、次の様に論じられている。

「モデルとしての共同体社会は恥の、市民社会は罪の典型的な基盤である。⁽⁹⁾」

「集団の自立性を弱めるような仕方では社会の有機的構成が進み、しかも善悪基準よりも優劣規準が人間の行動を強く規制する社会こそ、羞恥のとりわけ発生しやすい基盤である。その意味で工業化のいちじるしく進行した大衆社会は、……羞恥をひき起こしやすい状況を生み出す。⁽¹⁰⁾」

「羞恥の文化」の、社会的・歴史的基盤は、より具体的に、次の様に要約される。

「日本の社会は中央志向的で自立性の弱い地域共同体や家族を保ってきた。そして大正期以降の大衆社会状況は、この構造的な特徴をいっそう強化した。」⁽¹¹⁾と。

最後に、「恥」と「羞恥」の「社会的機能」に関し、作田の論ずるところを引用しておこう。

「恥には二つの社会的機能があることを認めなければならない。それは公恥としては達成や自己主張の動機を強化する力をもっているが、その私恥の側面は、羞恥とともに人を孤独な内面生活に引き込む。しかし羞恥は、……自己主張を助け合う徒党よりも、もっと広汎な連帯を可能にする作用をもつともいえる。……疑いもなくそれは、現在の時点では生産的、創造的な機能をもつことはできない。だがこの連帯は、……競争の動機づけが弱化し、……階級の壁が徹底的に崩されるところまで進んだ未来の社会において、結合の重要な一形式となることは確かだ。はにかみがちな日本人は事大主義や權威主義にたいして、無為の立場から消極的に抵抗してきた。その伝統は未来につながるものとして再評価に値するだろう。」⁽¹²⁾

*

精神病理学者、内沼幸雄は、作田等の議論を受け、「羞恥の病理形態、一＜対人恐怖＞の視角から「羞恥」に接近し、それを、「人間存在の根源的二重性、において把握した。

内沼は、「羞恥」の構造を、次の様に論述している。

「羞恥の構造の中核にあるのは、あくまで『間』の意識である。そして『間』を構成するのが、自意識と他意識、より機能的に言えば、我執性と没我性である。しかも両者は循環構造を形成し、両方向に揺れ動きながら、その動きをある限界内にとどめる働きをする。その構造において、……誇り・名誉・反感と謙遜・悔恨・畏敬といった対立感情は、我執性と没我性のそれぞれの方向において羞恥の限界を超えたものとして捉えることができる。しかし、……これらの対立感情は羞恥のなかにも組み込まれているものと考えられる。誇り高い謙遜あるいは謙遜の心を忘れない誇り、……などの複合的感情は日常しばしばみられることであるが、これらを成り立たせるのは羞恥だと

思われる。……一方では対立感情をある限界内に抑制しながら、他方では同時にその対立感情を保持させる微妙な境において成立するのが、『間』の意識としての羞恥だともいえるであろう。⁽¹³⁾

内沼によれば、「羞恥」とは、自意識と他意識、我執性と没我性等の、矛盾した二面性からなる自他の循環回路、によって構成される、「間」の意識である。⁽¹⁴⁾

以上、本節においては、ベネディクトによって提起された「恥の文化」の問題が、作田啓一『恥の文化再考』により、「羞恥」の問題として展開され、内沼幸雄により、その「二重構造化」が強調されたことをレビューしたわけである。

(注)

(1) 『恥の文化再考』と同一の論旨であり、論理的に、より整理されている、「恥と羞恥」(作田啓一『価値の社会学』所収)を基本として考察した。

(2) 作田啓一『価値の社会学』296ページ。

③の恥は「公恥」、④は「私恥」と命名されている。①・②の罪は、井上忠司により、それぞれ、「普遍的罪」・「個別的罪」とされている。

(3)(4) 作田、前掲書、299～300、300ページ。

(5) 井上忠司も、作田と同様の罪・恥・羞恥論を展開している。井上理論の特色は、罪の命名、`まなざし、の強調、恥と自我理想・罪と超自我の関係の強調、普遍化一個別化・動物的一人格的という羞恥の「二重構造化」の強調、である(井上忠司『「世間体」の構造』参照)。

(6)(7)(8) 作田、前掲書、306、308、312～313ページ。

(9)(10) 同書、308、313ページ。

(11) 同書、316ページ。

(12) 同書、330ページ。

なお、作田は、「羞恥の機能」として、「恥の中に沈んでいる人を……救済する機能」、「羞恥が媒介となって恥の意識が罪の意識に接近する、という機能」を指摘し、恥一羞恥一罪の転化を論じている(同書、303～304ページ参照)。

(13) 内沼幸雄『羞恥の構造』115～117ページ。

(14) 内沼は、この他にも、〈赤面恐怖〉の症状発生状況を分析し、「中間状況——`親密集団、と`無関係集団、の間にある`中間集団、における対人関係——における、「自己合体的志向」と「自己分離的志向」、「自己本位」と「他人本位」の二重性を、〈対人恐怖症者〉の気質・性格特性を分析し、「分裂気質」と「循環気質」、「強力性」と「無力性」の二重性を論じている。

また、内沼は、〈人見知り〉→〈赤面恐怖〉→〈表情恐怖〉→〈視線恐怖〉という「症状変遷」から、「羞恥」→「恥辱」→「罪」(→「善悪の彼岸」)の「倫理的推移」を論じている。

三 「恥の文化」三考

〈含羞〉—《羞恥》—〈恥辱〉

前二節においては、「恥」と「羞恥」に関する主要な見解を、内容に対する論評は抑制し、レビューしたわけである。本節においては、羞恥の問題を再考察し、筆者なりに、その再構成を試みてみよう。

「羞恥」に関し、それぞれ自説を展開している、作田・内沼等は、M・シェラーの説を引き、一様に論じている。

人間は、普遍的存在（普遍者）であると同時に、個別的存在（個別者）でもある。そして、自己が、他者により、普遍者として認知されることを期待している時に、他者も、自己を、普遍者として認知した場合（モデルと患者）、あるいは、自己が、個別者として認知されることを期待し、他者も、個別者として認知した場合（恋人同士）、羞恥は発生しない。これに対し、自己が、他者により、普遍者として認知されることを期待している時に、他者が、自己を、個別者として認知した場合（個体として観察された患者）、あるいは、自己が、個別者として認知されることを期待しているにもかかわらず、他者が、普遍者として認知した場合（恋愛の一ケースとして観察された恋人）、羞恥が発生する。したがって、「羞恥」は、〈認知志向のくい違い〉により発生するのである——と。

日常的・具体的な、羞恥の現象から出発しよう。現実には即して考察すれば、いくつかの疑問が、直ちに浮んで来る。まず、羞恥が発生しないとされた、通常の状況において、患者や恋人達が羞恥しないという主張は、正当であろうか。"ウブ、な恋人達は、相手に見つめられていることに気づき、顔を伏せ、多くの(?)娘達は、医師の診察を受けることに躊躇する。それは、まさに、羞恥の現象であるように思われる。とすれば、羞恥の発生を、〈認知志向のくい違い〉に求める見解にも、疑問が生じて来る。恋人達は、個別者として志向されることを願い、そのように志向されていることを感じ、羞恥する。そして、娘達は、相互の志向が問題化する、診察以前に羞恥するようと思われるからである。さらに、個人として観察された患者の羞恥と、恋愛の一ケースとして観察された恋人の羞恥とを、〈志向のくい違い〉という、単一の論理により説明することは、適当であろうか。その二者は、まずは、その方向性と構造において対照的な、二つの感情であるように思われるのである。以上の疑問が妥当で

あるとするならば、先の議論は、根本から再検討されねばならぬことになる。

筆者の視角からすれば、相手に見つめられた恋人達と、受診前の娘達に発生する「羞じらい、の感覚が、〈含羞〉であり、医師に、個人として観察された患者に発生する「恥ずかしさ、の感覚が、その発展形態としての《羞恥》である。そして、恋愛の一ケースとして観察され、「辱ずかしめ、を受けた恋人に発生する感覚が、〈恥辱〉と、その発展形態としての《羞恥》である。つまり、羞恥には、〈含羞〉と〈恥辱〉という、二つの、対照的な原型が存在し、両者の発展形態が、ともに《羞恥》であるというのが、筆者の基本的見解である。

先の具体例を基礎に、〈含羞〉—《羞恥》—〈恥辱〉を、より詳細に検討してみよう。

恋愛の対象として注視されている恋人達の、「羞じらい、の事例に基づき一般化すれば、〈含羞〉は、次の様に規定することができるように思われる。〈含羞〉とは、「他者に対する、自己露呈の予感により発生する、困惑感」である。そして、〈含羞〉の背後には、矛盾・対立する精神的二契機⁽¹⁾の存在を、推測することができるであろう。第一に、より意識的・顕在的な、主要契機として指摘できるのは、非価値者であり、他者に拒否される存在であるという自己意識と、それに関連する、弱気・劣等感・無力性・受動性・没我性・謙虚等の、気質・性格・態度、要するに、否定的自己意識と、自己否定的性格構造である。これを、自己否定性と呼ぶことにしよう。第二には、より無意識的・潜在的な、従属契機として、価値者であり、他者に受容される存在である自己への願望と希求、すなわち、肯定的自己願望を指摘することができる。言い換えれば、自己否定性という主要契機と、肯定的自己願望という従属契機の、矛盾・対立する二契機により構成される人格が、他者に対する自己露呈の蓋然性、という状況において発生させる困惑感が、〈含羞〉である。〈含羞〉は、状況の現実化により意識化され、《羞恥》へと発展する⁽¹⁾。

恋愛の一ケースとして観察された恋人の、「辱ずかしめ、の事例に基づき一般化すれば、〈恥辱〉は、次の様に規定することができるように思われる。〈恥辱〉とは、「他者に対する、非価値者としての自己現出の結果として発生する、屈辱感」である。〈恥辱〉の背後には、次の二契機の存在を推測することができるであろう。まず、主要契機は、価値者であり、他者に受容された存在であるという自己意識と、それに関連する、強気・優越感・強力性・能動性・

我執性・自尊等の性格構造、要するに、肯定的自己意識と、自己肯定的性格構造である。これを、自己肯定性と呼ぶことにする。そして、従属契機は、非価値者であり、他者に拒否される存在である自己への不安と恐怖、すなわち、否定的自己恐怖である。言い換えれば、自己肯定性という主要契機と、否定的自己恐怖という従属契機の、二契機により構成される人格が、他者に対する、非価値者としての自己現出という状況において発生させる屈辱感が、〈恥辱〉である。〈恥辱〉は、状況の自覚化により意識化され、これも、《羞恥》へと発展するのである。⁽²⁾

以上、〈含羞〉と〈恥辱〉の、ほぼ対照的な構造と、両者が、意識化され、ともに《羞恥》へと発展すること、すなわち、〈含羞〉—《羞恥》—〈恥辱〉の構造を論述したわけである。さらに、いくつかの注釈を付け、論議を補足しておく必要があるだろう。(以下、〈含羞〉・《羞恥》・〈恥辱〉の三者を包括するものとしても、《羞恥》を使用する)。

まず、⁽¹⁾「状況、について。《羞恥》の発生状況は、他者に対する、自己露呈の蓋然性、あるいは、非価値者としての自己現出という状況である。これを、〈自己露呈的状況〉と呼ぶことにする。その状況が、何故、《羞恥》を発生させるのか。それが、他者による自己の、評価、および、受容—拒否の問題化状況であり、それ故、自己意識が尖鋭化し、その動揺が発生するからである。〈自己露呈的状況〉と《羞恥》の根源的意味は、ここに求められるであろう。⁽³⁾

⁽²⁾「自己、について。ここに言う「自己」は、個別的・全体的存在としての自己、あるいは、自己の評価に関連する、自己の重要部分である。そして、自己には、現実的自己と、その対象化により構成される観念的自己の二者が想定されるが、《羞恥》の発生に、直接的に関係する自己は、後者である。ここで、観念的自己について、より詳細に考察しておこう。まず、観念的自己には、他者が自己に対し構成する、他者の自己像と、自己が自己に対し構成する、自己意識の二者を指摘することができる。そして、自己意識には、他者に対する自己の意識、対他的自己意識と、他者から自立した、主体的な自己の意識、対自的自己意識の二契機を抽出することができる。さらに、観念的自己には、価値的自己と現実的自己の、二者を区別することができる。たとえば、価値的な自己像としては、他者の期待的自己像を、価値的な自己意識としては、自我理想を想起すれば良いだろう。《羞恥》に関連する自己には、以上の、様々な

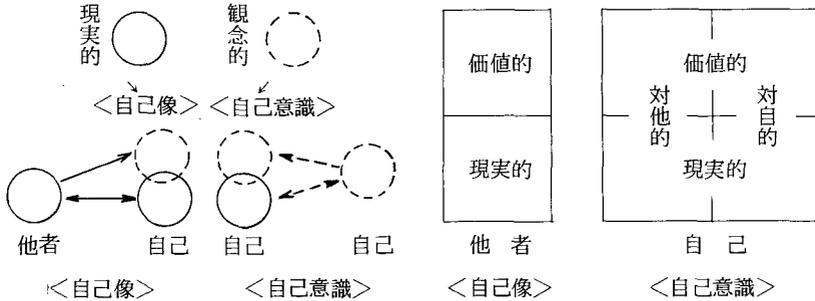


図1・〈観念的自己〉の構造と諸相

位相が想定されるのである。(図1参照)

“価値者・非価値者、について。優者・劣者は、平行関係にある他者との関係における、自己の、優劣基準による、相対的評価である。これに対し、価値者・非価値者は、対面関係にある、価値的自己との関係における、現実的自己の、⁽⁵⁾ 容否基準による、絶対的評価を意味するものである。

“他者、について。ここに言う「他者」に包含される者を列举すれば、以下の様である。恋人・家族等の特別の他者、一般的他者、その複合である世間・社会、社会的に対象化された聖的存在（民俗宗教における神々）、自己に内面化された諸他者、自己を対象化する観念的自己、個人的に対象化された神（プロテスタンティズムの神）、等々。外面的—内面的の区分は、客観的・現実的他者か、主観的・観念的他者かによってなされ、内面化された他者以下に対する《羞恥》が、〈内面的〉羞恥である。他者—自己の区分は、観念的他者の、現実的他者からの自立性、現実的他者に対する主体性いかんによってなされる。現実の他者に依存した“他者、に対する《羞恥》が、一般的な、〈対他的〉羞恥、現実の他者から自立した、主体的な“他者、に対する《羞恥》が、特殊的な、〈対自的〉羞恥である。そして、〈含羞〉・《羞恥》・〈恥辱〉の、いづれにおいても、対自的・対他的、両者の存在を想定することができるのであ⁽⁶⁾る。

ここで、“罪、について考察しておこう。〈罪〉とは、「規範に対する、現実的・観念的逸脱、および、その自覚化により発生する、罪悪感」である。規範とは、その逸脱に、制裁（罰）をともなう、対象化された善悪原理であり、これにも、外面的—内面的、個人的—社会的、あるいは、宗教的・道徳的・法的

等の諸相を指摘することができる。形式的にも、積極的・勸奨的と、消極的・禁止的の両形態が想定され（たとえば、「正直たれ」と「嘘をつくな」）、禁止的形式は、より明確な形式である。そして、《羞恥》と《罪》の関係は、対立的・対照的な関係ではなく、包含・被包含、あるいは、拡散・収斂の関係である。罪が、善悪原理として収斂した、規範との関係において発生する、明確な感覚であるのに対し、羞恥は、真偽・善悪・美醜の全領域に関係する、茫漠たる感覚であるからである。

精神的二契機、について。矛盾・対立する二契機の相互関係は、固定されたものではなく、一定の傾向性を保持しながら、変化・動揺するものである。それにしたいがい、現象する《羞恥》も変化・動揺する。二契機が、同等の比率において存在すれば、《含羞》と《恥辱》が混合・二重化され、両者が同時に存在する羞恥の一形態が成立し、一契機が肥大化し、限界を突破すれば、《羞恥》は発生しない。《含羞》と《恥辱》、それぞれの主要契機が肥大化し、その方向に限界を突破すれば、《含羞》の方向においては、自己抑制・自己放棄等が、《恥辱》の方向においては、自己主張・自己執着等が成立する。両者の、従属契機が肥大化し（反動形成）、逆の方向に限界を突破しても、同様の結果が成立するのである。⁽⁷⁾

最後に、条件・帰結、原因・結果、主要・従属の差異を捨象し、《羞恥》全

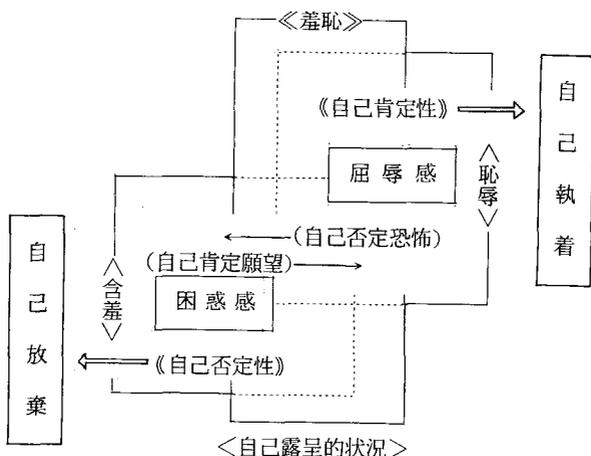


図2・《羞恥》の構造

<含羞>—《羞恥》—<恥辱>

体に関わる、抽象的な共通要素を列挙してみよう。〈自己露呈的状况〉、他者による自己の受容—拒否の問題化、尖鋭的・動揺的自己意識、自己肯定的契機と自己否定的契機の同時的存在、である。

以上が、〈含羞〉—《羞恥》—〈恥辱〉の構造である（図2参照）。

*

以上に論述した《羞恥》の構造を基礎に、《羞恥》の人間的・社会的・歴史的基盤を、簡単に考察してみよう。

まず、《羞恥》の人間的基盤は、〈含羞〉と〈恥辱〉、それぞれの背後に想定した精神構造が、それぞれの基盤である。社会通念にしたがい付け加えておけば、〈含羞〉が「女性原理」であり、〈恥辱〉が「男性原理」であるということになろう。《羞恥》全体に共通する人間的基盤としては、尖鋭化し動揺する自己意識・否定的自己意識と肯定的自己意識の同時的存在・依存的他者志向性・対人関係への敏感性、等を指摘することができる。より曖昧な、性格特性の術語によれば、内向性・自我不確実感・自己不全感・自己愛・二重性・甘え・神経質、等として表現されるであろう。そして、青年期前期（思春期）において、《羞恥》の現象が表面化する理由も、容易に推測することができる。そこにおいては、心身の成長ともない、自己意識が急速に発達し、また、新たな人間関係・集団に参加する。そして、にもかかわらず、あるいは、それ故に、自己の社会的位置づけと、確固たる自己意識が、いまだ形成されていないからである。

つぎに、《羞恥》の社会的基盤を検討してみよう。大局的な、比較文化論の視点からは、しばしば、次の様に論じられている。西欧社会が、個人の独立に価値を認める個人主義社会であり、そこにおいては、強靱な自我が確立されているのに対し、日本社会は、他者・人間関係・集団が重視される集団主義社会であり、自我は、確立されず、脆弱である、と。「他者志向性」・「集団主義」・「自我不確実感」・「依存性」等々の術語を想起すれば良いだろう。そして、《羞恥》とその状況の根源的意味は、他者による自己の受容—拒否の問題化と、自己意識の動揺であった。とすれば、西欧社会との対比における日本社会、および、自己・個人に対する他者・集団の優位性、自我の脆弱性という、その特性が、《羞恥》の社会的基盤である、ということになる。そして、《羞恥》の内部においては、自己肯定性に傾斜した〈恥辱〉を西欧社会と、自己否定性に傾斜し

たく含羞>を日本社会と関係づけることが承認されるであろう。

最後に、《羞恥》の歴史的基盤を考察してみよう。理念型としての、¹⁾前近代的、な「共同体社会」においては、<公的>な<恥辱>が、制裁の一型式として有力ではあったが、《羞恥》は一般化していない。個人が、共同体に埋没し、その規制に拘束され、個人として存在せず、自己意識と自己肯定的契機も、存在しないからである。とはいえ、現実の日本においては、特殊的・部分的に、《羞恥》が発生していた。武士の意地や農民のエゴイズム等の、自己肯定的諸契機が存在し、²⁾人前、・恋愛・失敗等の<自己露呈の状況>により、自己意識が、偶然的・外発的に、動揺・尖鋭化したからである。³⁾近代的、な「市民社会」においても、《羞恥》は一般化しない。資本主義経済の発展を基盤として、個人の勢力が現実化し、「近代的自我」が確立され、個人の独立が価値とされた、要するに、個人主義が成立したからである。さらに、⁴⁾超近代的、な「大衆社会」においても、《羞恥》は一般的ではない。その発生条件が満たされているにもかかわらず、《羞恥》は、抑圧され、潜在化してしまうからである。《羞恥》が一般化するのには、近代市民社会の前後の一時期、個人主義の、揺籃期と衰退期である。この時代においては、個人と自己意識が存在しているが、脆弱であり、その独立的・主体的価値を強固に主張することができず、肯定的自己意識と否定的自己意識とが、同時に存在するからである。とすれば、この二つの時代を、朝焼け時と夕焼け時になぞらえ、その空と太陽の赤い色を、《羞恥》する人の顔の色に重ね合わせるイメージも、あるいは、適切な比喩と言えるのかも知れない……。

(注)

(1) 裸体を見られる状況と、心を見透される状況における羞恥が、肉体的・精神的な自己露呈により発生する、<含羞>—《羞恥》の典型的具体例である。

いわゆる「照れ」の感覚は、他者から称讃される等により、価値者としての自己が露呈する状況において発生する、<含羞>—《羞恥》の一特殊形態であり、⁵⁾人見知り、は、自己意識の未発達により、他者による受容—拒否が、単独・直接に問題化する、<含羞>—《羞恥》の一特殊形態である。

(2) 典型的<恥辱>は、他者の非難・嘲笑により発生する、いわゆる「恥」であり、その状況の予期・想像により発生する、<恥辱>の特殊形態も存在する。

<恥辱>は、状況の現実性故に、その自覚形態としての《羞恥》における二契期の関係は、多くの場合、<含羞>の方向へ移行する。それ故、その《羞恥》と、<含羞>—《羞恥》の三者を一括して、それを「羞恥」とし、全体としての<恥>

を、「羞恥」と「恥辱」に区分する見解も可能であり、一般的である。そして、その場合、恥辱が、〈公恥〉と〈私恥〉に二分され、〈恥〉全体は、三者に区分される。しかし、その様に区分しても、「羞恥」と「恥辱」の差異は、「間」・〈くい違い〉対劣位ではなく、方向と構造における対照性であり、また、「羞恥」にも、〈私的〉・〈公的〉の二者が存在するのである。

- (3) 問題は、他者による、自己の、受容か拒否かという状況であり、合体か分離かや、実体的な中間集団ではない。「いたたまれなさ」という感覚は、拒絶への恐怖による逃避志向であり、親密な身内や無関係の他人に対しても、ひとたび、受容一拒否が問題化すれば、《羞恥》は発生する。もっとも、中間集団において、そのような状況が発生しやすいことも事実である。

「ウブ」な恋人達も、関係が安定化し、受容一拒否が、問題化されなくなれば、羞恥しなくなる。結婚により、関係が制度的に保証され、そこに居直れば、なおさらである。

- (4) 患者が、医師に対し、それほど羞恥を感じないのは、患者一医師の、一般的・部分的関係において交渉するという「默契」に基づき、患者が、その様に思考して、自己を呈示するからであり、ヌード・モデルや娼婦が羞恥しないとすれば、彼女達が、金銭のために、肉体という、自己の一部を提供していると、あえて思考しているからである（「体は売っても心は売らぬ」と「割り切って」）。つまり、〈志向のくい違い〉が存在しないからではなく、個体として志向されない（させない）と思念しているからである。しかし、自己を露呈するという状況は、自己の思考とは無関係に、現実的・現象的には同一であり、純然と理性的に思考することは困難である。また、相手の態度により、その思考を破壊されることもある。それ故、現実においては、しばしば、羞恥が発生するのである。

現実的自己から遊離した観念的自己によって、羞恥が発生する具体例をあげれば、「根拠のない噂」による〈恥辱〉が、その一例である。

- (5) 恋愛の一ケースとして観察された恋人に、〈恥辱〉が発生したのは、恋人に値しない、非価値者として認知され、侮辱されたと感じたからである。〈くい違い〉を論ずるとすれば、「普遍化」—「個別化」という〈志向のくい違い〉であるよりは、「価値者」—「非価値者」という自己評価の〈くい違い〉であろう。
- (6) 例示すれば、〈対他的〉なく〈含羞〉としては、「人前」に出ることに躊躇する人々を、〈対自的〉なく〈恥辱〉としては、自己の思わぬ「恥部」に気づいた、誇り高い男をあげることができる。前者は、きわめて一般的であり、したがって、「恥」—「公的」、「羞恥」—「私的」と結合させることは、必ずしも適当ではあるまい。
- (7) 内沼幸雄は、「自意識」に「他意識」を対置する。また、「同一の比重をもって同一の平面上で」、「均衡かつ拮抗した」等の表現をしばしば使い、ここに言う混合的な形態が、「羞恥」の本質であるように論じている。しかし、それでは、〈含羞〉（「羞恥」）と〈恥辱〉の対照性は認識されない。また、「他意識」は、他者そのものの意識ではなく、他者の自己像に収斂する、他者の意識である。過度に抽象化し、抽象的に二重性を論じるのではなく、まずは、より具体的に、「羞恥」の構造を考察すべきなのではあるまいか。

なお、〈含羞〉と〈恥辱〉の間の変化は、両方向的である。〈含羞〉—《羞恥》—〈恥辱〉と〈罪〉の関係を図式化すれば、図3の様に表現されるであろう。

- (8) 本節においては、〈まなざし〉(注視)について触れていないが、それが顕著であるのは、人間の諸感覚における、視覚の機能と位置によるものであり、それが《羞恥》の必須条件であるとは思われないからである。そのことは、自己の発する声や音により羞恥が発生すること、〈自己臭恐怖〉という、対人恐怖の症例が存在することからも明らかであろう。

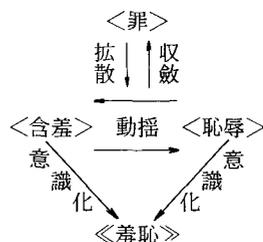


図3・《羞恥》と〈罪〉

〈付記〉

与えられた紙数の都合により、(上)・(下)二部に分けて掲載することにした。続稿は、『《羞恥》の構造(下)—《羞恥》心の行方—』と題し、文学的・思想的に現われた《羞恥》と、《羞恥》の現代的意義を考察してみることにしたい。

(筆者の住所：〒190 立川市曙町1-3-13)