

自尊心の発達諸段階における罪と恥

—「日本人における自尊心の研究 第一部」—

森 口 兼 二

目 次

- I はしがき—ベネディクト女史に代表される罪と恥の概念
- II 自尊心発達の諸段階
- III 自尊心の発達諸段階との関連における恥と罪
 - A 恥の諸相と自尊心
 - B 罪の諸相と自尊心

I はしがき (ベネディクト女史に代表される罪と恥の概念)

「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 shame culture と、罪を基調とする文化 guilt culture とを区別することである。」¹⁾これは、故ルース・ベネディクト女史の言葉である。女史によれば、「真の罪の文化が内面的な罪の自覚 an internalized conviction of sin に基いて善行をおこなうのに対して、真の恥の文化は外からの強制力 external sanctions に基いて善行をおこなう。」²⁾このような類型化に従うとき、「汚名をそぐために自殺することさえあったり」³⁾、「世間がうるさいから自重せねばならない」⁴⁾などという日本人の行動様式は、「罪の重大さよりも、恥の重大さに重きをおいている恥の文化である」⁵⁾と性格づけた。この性格づけは、日本人が日本文化を考える上にも、もっとも大きな影響を与えたもののひとつと云えよう。

では 女史における罪と恥とは基本的に何を意味し、どの点で異なるものとされるのであろうか。まず女史は恥の定義として、「恥とは、他のひとびとの批評に対する反応 a reaction to other people's criticism である。人間は、公開の場であざけられ、また拒否されることによってか、もしくは、こっけいもの扱いされている自分自身を想いえがくことによって恥ずるものである。

-
- 1) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin company, Boston, 1946, p.222
 - 2) *Ibid.*, p. 223
 - 3) *Ibid.*, p. 166
 - 4) *Ibid.*, p. 222
 - 5) *Ibid.*, p. 222

いずれの場合も、恥は強い制裁 sanction⁷⁾である。だが恥の場合には、他人がいあわせるか、すくなくとも他人の存在を想いえがくことが必要である。」と述べた。このような恥との比較において、女史における罪とは、次のようなものと考えられる。

「名誉が個人のいづく自我像 one's own picture of oneself に従って生きることを意味するような国家においては、人は、だれひとり自分の非行 misdeed を知ることがなくても罪の痛みを苦しむのであり、人の罪悪感、その罪を告白することによって救われるのである。」⁸⁾と。この説明からすれば、女史における罪とは、さしずめ非行ではあるが、同時に、「個人のいづく自我像に従って生きる」という名誉に背くこと、すなわち「自我像に従って行動しないこと」であり、「だれひとり自分の非行を知る人がなくても」、恥の場合のような批評する他者の存在と無関係に、「内面的な罪の自覚に基いて善行をなす」のが罪の文化のひとの行動様式だということになる。

このような女史の考え方における罪と恥の決定的な差異は、恥が「他人の批評」という外からの制裁 external sanction や、その予想・想起において体験されるものであるのに対して、罪は「個人がいづく自我像」、すなわち、内なる制裁 internal sanction に基いて体験されるものであること、さらにこのことに関連して、恥の場合は「批評する他者の存在」もしくは「存在の意識」が、その成立条件であるのに対して、罪の場合「他者」は罪悪感の成立条件として不要である点に求められている。

ところで、ベネディクト女史に代表されるような恥と罪の概念に基いて「文化を『恥の文化』と『罪の文化』に分類することは、諸文化の比較研究をする場合、實際上、自明なこととされてきた⁹⁾といわれる。シンガー (Milton B. Singer) は、この分類の内容を説明して、つぎのように要約した。「この分類で、恥の文化は多く、罪の文化は僅かしかない。未開文化の殆どすべてと、全アジア諸国は“文化諸規範への一致 conformity を保障するための外的制裁 external sanction としての恥に原理的に依存する文化”と認められてきた。それに対して“内的制裁 internal sanction としての罪の意識もしくは良心に依存するのは、西欧諸国とアメリカの文化に限られている”とされる。また、この“恥と罪の文化、という分類を、さまざまな文化の、経済的・社会的・道徳的発達度に関する解釈に結びつけて考えることも一般的におこなわれてきた。すなわち、罪の文化は、進歩的变化とくに工業化をとげ、かつ絶体的な道徳的標準をもつもの、逆に、恥の文化は、静態的で、産業的に後進的であり、絶体的な道徳的標準がなく、群衆心理に支配さ

6.7) Ibid., p. 223 なお, sanction の訳として、長谷川松治氏訳「菊と力」では、強制力となっているが、本稿の中では、すべて制裁とした。行為の未然形においては強制力は適訳だが、完了形での恥や、恥と対象される罪での internal sanction を考え合わせると、自我理想や超自我による sanction は、制裁の方が訳として適当であると考えた。

8) Ibid., 223

9) Gerhart Piers & Milton B. Singer, Shame and Guilt, Charles C. Thomas, Illinois, 1953, p. 45. なお、同じような指摘は、Helen Merrell Lynd, On Shame and The Search for Identity, Harcourt, Brace and Company, New York, 1958, p. 21. にも見られる。

れるものとされる。さらに、このような諸文化の対照性に、M. ウェーバー (Max Weber) の "プロテスタントの倫理が、ヨーロッパの産業資本主義の発達を促す重要な原因だった" というテーゼが結びつけられる。そうして、プロテスタントの倫理と罪の意識から出てくるプロテスタント・パースナリティーに類似の価値態度を発達させないかぎり、後進文化の産業文明化も不可能であるとされる。¹⁰⁾」

このようなシンガーの要約に象徴されるアメリカ人類学者たちの公認の道具になっていた見解は、彼等自身の中においても批判され始めた。シンガーとピアス (Gerhart Piers) も、ベネディクト女史をふくめての、公認の分類を共著の中で、再検討し、両者のちがいは "自己批判と他者批判の差によるのではなく、内面化された親の禁止の侵犯 Transgression of internalized parental prohibitions と内面化された両親の理想に達し得なかったこと failure to live up to internalized parental ideals の差に基くものとしているが、¹¹⁾ここでは、その見解に深くは立ち入るまい。ただ、シンガーが、文化の先進性・後進性と、罪の文化・恥の文化を対応づける考えに対し、「プロテスタント・パースナリティーの同時的発達がなくても、進歩的文明化が行われた、日本のような国があり、他方、イスラムのように、絶体的な道徳的標準をもちながら、内なる声 inner voice よりも、法や世論に左右される非産業文明化諸国のある」¹²⁾ことを反証のびとつにあげていることは興味深い。

ともかく、このように、罪と恥の概念に基く文化の類型化は、再びその妥当性を問われている。いやそれどころか、罪と恥の概念そのものが、欧米文化圏においても決して一義的に明確な概念ではなかった。むしろ「今まで、罪と恥の概念が、明瞭に区別もされず、定義されることもなく使われてきたということこそ、おどろくべきこと¹³⁾」なのであり、「これらふたつの言葉は、ルーズに、相互交換可能な概念として使われもしてきた」¹⁴⁾のである。

筆者は以前から、ベネディクト女史に代表される罪と恥の概念規定と、それに基く文化の類型化に若干疑問をもってきた。この小論は、①今までも、~~極めて~~あいまいに使われてきた罪と恥という概念の下に理解されてきた現象の基本的な性格を、それらが、ともに自尊心に関する現象であるという筆者の立場から統一的に再検討することを目的としている。このような立場から、罪と恥の諸相を理解するための分類視角に関する仮説を提供することを通じて、主としてベネディクト女史に代表される見解に不満な点を補いたい。さらに、②文化類型論としての罪と恥文化分類を検討して、日本文化における自尊心(罪と恥)の特殊性を明らかにすることを最後の目的としているが、第一部は、①に関するもののみである。

ところで、すでに相当の年数が経過しているが、筆者は、以前に "羞恥" についての小論を公

10) Piers and Singer, op.cit., pp. 45~46.

11) Idid. 要約としての p.77.

12) Ibid., pp. 46~47.

13) Ibid., 95

14) Ibid., Roy R, Grinker にする Foreword に見られる。

けにしたことがある¹⁵⁾。そうして、ここで改めて日本人の罪や恥について考えようとする動機になったのは、ひとつには、数年前から共同研究を進めている「日本らしさの研究」¹⁵⁾のための資料を集める中に、ベネディクト説では不満な例に気付き始めたからでもあるが、それとともに、最近になって、以前の論文に展開した考え方の一部は、ある程度、恥ばかりでなく、罪の諸相を説明するにも役立つそうだとすることに気附いたからである。また、同時に、正にその新しい適用において、今までの通説で欠けていた点を若干、補正することもできると考え、また筆者の以前の論文における考え方も、部分的に訂正する必要を認めたのであった。従って、この小論を進めるに当たっても、以前の論文における基本的な考え方を、繰返し要約して、それを訂正しながら発展させてゆく方法をとらねばならなかった。

Ⅱ 自尊心の発達に関する三つの段階

われわれ人間は、出生時における個体的な自己保存能力の弱さと、適応せねばならない社会環境の複雑化にともなって、幼少時における保護者への依存度は極めて強く、その期間も、ますます長くなってきている。このことから、幼児における欲求充足や準備のための学習は、直接、ものにみずから働きかけることによって得られるのではなく、保護者を介して得られるのである。この過程では、保護者という他者の認容と評価を得ることが決定的に重要である。

だが、実のところ、このような他者の認容と評価に依存することの必要性は、人間社会一般の特色ともいえるものである。人間は先天的な環境への適応能力としての本能に対する依存度の低さと、学習への依存度の高さにおいて特徴的である。人間個人の出生に先立って、学習成果の共有において成立つ社会がある。そこへと生れ出る個人は、社会の他の成員に、社会的学習成果すなわち文化の分有者として認容され、さらに文化圏の認める何らかの価値の提供に対する社会的評価において、生きることができるのである。こうして、成人も幼児と同じく、自分の欲求や能力を他者に告げ、認められる必要があるばかりでなく、社会から受ける待遇の軽重も、社会的価値体系を背景とする社会の評価に依存するもの、といわねばならない。ひとは、家族の中に生み出されるとともに、賞罰や模倣を主な学習原理として、欲求の充し方を習得するが、この家族において採用されるある行為の勧奨や禁止の基準は、家族を中にふくむ、より広い社会集団の生活様式や価値体系に連るものにほかならない。

〔自己意識と自尊心〕 まず、さきに指摘した幼児の欲求充足における、保護者への強い依存性は、幼児の立場を、保護者が自分に対して向ける反応に鋭敏にならざるを得ないものとして規定する。このような保護者の姿なり、反応なりのある部分が、欲求対象に先行する目標の指示物であるという側面において、それらは、パヴロフの犬における信号に似ている。だが、保護者は単なる信号につきものではない。この信号は、主体的に幼児を愛し、幼児の働きかけ方の如何に

15) 拙稿「羞恥—社会心理学的考察」、人文学報第三号、京都大学人文科学研究所、1953

16) 浜口恵俊・藤本浩之輔との共同研究として発足したもの。昭和36年第一回丸善石油科学奨励金を受けた。正式の題目は「日本らしさの研究—比較文化的立場からの日本人の価値体系に関する行動科学的調査研究」

よって、異った色を点じ、異った反応を結果することによって、無力な幼児の生活を基本的に左右する。ここにおいて、幼児は、前もって自分のよびかけに応じてもらい、思うとおりの反応をかえしてもらうように、保護者の反応様式を自分の中に取り入れる能力を発達させる。幼児の保護者に対する“効果的なよびかけ”は、保護者の“よびかけへの反応”に対する予想に基かねばならないのであり、また“効果的な反応”を得るためには、“効果的によびかけ得る自我”についての観念を、みずからの中にもたねばならない。

かつて、ミード (George H. Mead) は、「形而上学的な問いとしてでなく、行動的見地からふたつの自我（働きかける自我と、働きかけられる自我）が、¹⁷⁾ 区別される」とし、前者を“主語面の私 I”後者を“~~客語面の私 Me~~”と呼んだ。「“I”は、他者の態度に対する（私という）有機体の反応であるが、“Me”とは、私がみずからにおいて取る、その実、他者の（私に対する）態度の組織なのである。¹⁸⁾」そうして、この面の私こそ、みずからを意識し対象的にとらえる自我であり、自己意識は、これら、二つの自我側面を考えることにおいて始めて可能になる。そうして、発達心理学的について、このような客語面の自我の形成は、先に述べた保護者の反応を、自分において取る必要に根ざし、その反応を材料として保護者の反応を左右し得る自分の像を、自分の中に形成することにおいて始まるもの、ということができよう。

ところで、このような客語面の私は、しばしば、人間の生活史において、もっとも端的には、主語面の私において、その生理・心理適応の仕方を支配する原則——いわゆる快感原則 *Lustprinzip*——と矛盾する。われわれは一般に、感官における受容性に基いて、不快感をさけ、快を結果するような行動をとろうとするものと考えられる。だが、フロイト (Sigmund Freud) はこの点に関し、「もしも、このような（快感原則の心理過程に対する）支配がおこなわれるものとすれば、われわれの心の事象のほとんどが快感をとまうか、あるいは快感に導かせねばならないだろう¹⁹⁾」に、「ごく普通の経験——（罪も恥も）——が、この推論とは甚だしく矛盾する²⁰⁾」ことに注意を促した。そうして、「このことについて云えるのは、快感原則への強い傾向が精神のうち存在しているのだが、それに対して、ある種の他の力や事情がさからうため、最終結果は必ずしも快感傾向に符号しないということである²¹⁾」と述べた。それでは、快感原則を阻む“ある種の他の力や事情”とは何であろうか。

この問題に対して、フロイトがあげた第一のものは、彼が「快感原則の彼岸」において“現実原則 *Realitätsprinzip*”とよんだものである。「快感原則は、心の装置の第一次的な働き方にふさわしいものではあるが、外界の重圧の下におかれた有機体が自己をまもる上には、……はなはだ危険である。……現実原則は、最終的に快感の獲得意図を放棄するものではないが、満足を延期

17) G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Univ. of Chicago, 1934, pp. 173—174

18) *Ibid.*,

19) Sigmund Freud, *Jenseits Des Lustprinzips*, 1920, S. Freud, *Gesammelte werke* VIII, p. 5, なお、フロイトについての訳は、ほとんどフロイト選集中の井村恒郎訳「自我論」によった。

20, 21) *Ibid.*, p. 5

し、満足のさまざまな可能性を断念し、長い迂路を経て快感に達するため、途中の不快を一時甘受することも、促し強いるのである。²²⁾」このような現実原則は、もとより人間だけのことと考える必要はない。パヴロフ (I. P. Pavlov) は、その条件反射学において、すでに、さまざまな延滞反射や制止機制に関する実験を報告している。²³⁾

だが、話をフロイトにもどして、人間における快感原則と現実原則の関係に関するとりえ方を問題にすれば、「自我はエスに対する外界の影響とエスの意図を有効にはたらかせるようにつとめ、エスの中で拘束されずに支配している快楽原則の位置に現実原則をおこうと努めている²⁴⁾」のである。そうして、ここにおける「自我は、われわれが理性もしくは分別と名付けているものを代表し、情熱をふくむエスに対立する²⁵⁾」ものとされる。

けれども、このような「現実原則による交代は不快経験のごく小部分について責めを負うにすぎない²⁶⁾」のであり、もうひとつの不快を発生させる源泉は、「自我がより高度に統合された体制に発展するとき、心の装置の内部におこる"かっとう"や分裂である²⁷⁾」と述べた。このような"かっとう"や分裂の結果、われわれの衝動や快楽原則にしたがうエスのあるものは抑圧されるということ、またそのような抑圧は、人格構造の中の父親によって象徴されるような権威的規範、すなわち超自我 Super-ego とか自我理想 Ego-ideal とよばれるものからくる、とフロイトにおいて説明されていることについては、多言を要しないであろう。

ミードにおける主語面の私は、客語面の私によって制約され、フロイトにおけるエスは超自我によって制約される。主語面の私と客語面の私の交渉や会話の中に、現実的な思惟があり、エスと超自我との衝突において、生きたエゴがある。そうして、このようなふたつの自分の交渉において、"みずから何かを意識しているにすぎない状態"とは区別された、"みずからについて何かを意識している状態"としての自己意識が成立してくるのである。すなわち、単に環境に対して働きかける行動主体としての意識ではなく、働きかける自分をも、働きかける他者のようなものとして、対象的に意識することになるのである。このようにみずから他者の立場に立って、自分を見得るためには、他者が自分を見るような目を自分の中にもち、行動する自分を照す基準や言葉をもたねばならない。

そうしてこの基準は、一般的にいうと、個人の成長ともなつて三つの側面において発達をとげる。第一は、依存する他者の評価反応をくりかえし経験することを通じて得られる「基準についての安定性」においてであり、第二は、直接の個別的な評価反応から独立して、自分を照し規制する力として自己に定着される「基準内面化の程度」においてであり、第三は、個人の成長とともに拡大する直接的・間接的接触圏と対応した「基準の出所」すなわち基準の通用する空間的・時間的範囲での代表性においてである。この代表性が拡大すれば、自己を照す他者は、やがて極めて

22) Ibid., p 6

23) パヴロフ (I. P. Pavlov) 「条件反射学」林蘆訳、三省堂、昭和12年、第六講。

24, 25) S. Freud, Das Ich und das Es, 1923, S. Freud, Gesammelte werke VIII, p. 252.

26, 27) S. Freud, Jenseits Des Lustprinzips, p. 6

多くの他者、接触したこともない他者についての予測さえ許す「一般化された他者 generalized other」²⁸⁾となる。

ところで以上述べたところから、みずから快感原則を否定し、他者の反応のみずからの中にとり、他者の目において自己の行動を支配するに至る過程が、人間の他者依存性という必要に由来しているということ、くりかえし詳細に説明する必要はないであろう。人間の幼児の独立的生存能力の弱さと、依存期間の長さ、さらに、人間社会そのものが、成員の共有する文化に基き、相互認容と価値評価に基いて成り立っている特徴については、すでに述べたとおりである。このような人間社会においては、われわれは、人に認められ、よく評価されることにおいて、よく生きることができるのであり、よく評価されるに足る自己であることへの確認欲求をきわめて強くもたざるを得ない。ここにおいて、われわれは、自己意識のきわめて重要な在り方のひとつに自尊心 self-respect を認めてよいであろう。

ここで筆者が自尊心とよぶのは、"自己の全体、もしくは、みずから価値を認める自己属性について、自己評価を維持し、高めたいと欲する心"である。このような自己評価の維持・向上を危うくするようなことは、"自尊心が許さない"のであり、現実のみずから、あるいは他者によって、このような自己評価にひびを入らせるような結果を招いたとき、"自尊心は傷つけられる"のである。ところで、すでに述べたように、自己評価は、他者に認められ、評価されることの必要に関連して発達し、また、自己評価は原則的に、他者の前に自己をさらし、他者から受ける反応を確認機会とし、これらの反応を介して得られるものである。従って、先に定義した自尊心は、しばしば、"全体としての自己、もしくは、みずから価値を認める自己属性についての他者の評価を維持し、高めたい欲求"という対社会的な姿において存在することになる。

ところで、このような対社会的な姿で存在するものを自尊心と呼ぶことに反対する意見もあるかも知れない。たとえば、ベネディクト女史は、自分の国を「名誉ということが、自ら心中に描いた肖像にふさわしいよう²⁹⁾に行動することを意味する国」とし、自尊心といことばの英語の用語法は、日本人の自重とは異り、「他人にこびへっらわれないとか、嘘をつかないとか、鷲りの証言をしないとかいう、何かある立派な行為の基準に意識的に従うこと³⁰⁾」を意味すると考える。われわれは相対的な強調のかかり方の点で、ベネディクト女史が、日本と比較した限りでの、自国における自尊心をこのように語ることは十分の根拠がある³¹⁾と考える。あるいは、ベネディクトの説を、リントン (Ralph Linton) のいう現実文化様式 real culture patterns のモードとしての典型構成的文化様式 cultural construct Patterns というより、むしろ理想文化様式 ideal patterns のようなものとして、理解することならできるとであろう。けれども、現実の典

28) G. H. Mead, op. cit., p. 154

29) Benedict, op. cit., p. 223

30) Ibid, p. 219

31) Ralph Linton, The Cultural Background of Personality, Appleton-Century-Crofts, p. 52 ここで、リントンが ideal patterns と呼ぶのは、いかにふるまうかという現実の行動様式とは異り、社会成員が特定の状況で、いかにふるまうべきか、に関してもっている一致した意見である。「自尊心はいかにあるべきか」と「いかにあるか」は、必ずしも同じでない。

型文化様式としてなら同じ国の学者たちも、決して、自尊心という言葉と同じような意味には解しない。たとえばヴェブレン (Thorstein Veblen) は、「武勇や財産の点で、ふつうの程度に達していない共同体の成員は、仲間からの尊敬の点で損をし、したがって自尊心の点でも損をする。何故なら、多くの場合、自尊心の基礎は隣人たちから与えられる尊敬にほかならぬからである。仲間のものが尊敬もしないのに、いつまでも自尊心をもちつづけていられるのは、異常神経のひとだけである。」³²⁾と述べ、他人の評価反応である尊敬と自尊心との表裏一体関係を指摘している。ヴェブレンのこの指摘は、筆者が以上に説明してきたところと軌を一にするであろう。

〔自尊心発達の諸段階〕自尊心は、自己意識のひとつの在り方として、人間の成長とともに発達するが、それと同時に、人間全体についても、その存在様相について、いくつかの典型的な発達類型を指摘することができる。その発達は、自己意識の基準について述べたように①自己評価を行う場合の、自己を照す基準の代表性ないしは出所と、②それらの評価基準の内面化の程度、いいかえれば現実の他者の存在から独立している程度および、③自己評価の安定性において識別される。第一の自己評価基準の代表性は、時間的、空間的に、短く狭い集団代表性から、長く広い集団代表性へ、また第二の自己評価基準の内面化の程度は、他者の存在に左右される他律性から、みずからある行いを自己に勧奨し、禁止するような自律性へと発達し、これときわめて強い関連を有するものとして、第三の自己評価の不安定から安定へという発達がみられる。この三つの側面は、あくまでも区別されねばならないことでありながらも、相互に深く関連しながら発達する。このため煩をさけて、自尊心の発達段階を、主として第一の自己評価基準の代表性・出所を中心に類型化し、そのなかで、第二の内面化の程度と第三の安定性についてもふれることにしたい。

(1) 半社会的(家族的)自尊心 自己意識発達初期においては、いうまでもなく、自己評価も極めて不安定で、自分が保護を委ねているひとの示す評価反応が、しばしば、そのまま自己評価ともなる。この段階での自尊心は、したがって、自己評価を維持しようとする欲求というよりも、まだ他者からの、よい評価反応に対する直接的な希求というに近い。維持すべき自己評価が定まっていない以上、自己を照す評価基準は、そのときどきの保護者の評価反応そのものであることから出発する。そうして、成長するにしたがって、どんなことはほめられ、どんなことは叱られるかという行動と評価の結びつきについて、知識を増してゆく。

このような初期の自尊心の発達は、快樂原則に支配されがちな乳幼児に対して、ある行為の禁止や延期を命じ、ある行為の勧奨を強いる保護者との交渉において始まる。この快樂原則との対立権威は、快樂原則以外の基準をもち、あるいは、体罰・無関心・非難といった罰反応として、あるいはまた、菓子・愛情・賞讃といった賞反応において立ちあらわれる。依存する保護者からのひろい意味での賞への期待における目標への努力と、そこに達するための抑制こそ、行為の未然形における自尊心の機能様相の中心であり、その抑制の失敗は、現実的な他者からの罰とともに

32) Thorstein Veblen, The Theory of The Leisure Class, B. W. Huebsch, New York, 1899, p. 30

自己における失敗の自認（自尊心傷害）に導くであろう。罪や恥の感じを、十分に発達した成人について、どう考えるとしても、それらの初期の形成過程は、上に述べた賞罰経験をぬきにしては考えられない。ピアスが、このような場合における、「禁止の侵犯」と「目標や理想に達し得なかったこと」に基いて罪と恥を分けることには、先にもふれた。ベネディクトにおいては、むしろ、禁止や理想の出所（自己対他人）や内面化の程度に基いて、罪と恥が分けられる。ベネディクト批判は後にくわしく取り上げることにして、筆者は、原則的にピアス説に賛成である。ただ、ピアスにおいて忘れられているのは、自尊心未発達期における、恥や罰の「体験の仕方」に関する見落しであろう。即ち、まだ、禁止や理想に関する認識の安定性や内面化が未発達な幼児の場合、賞罰体験は、しばしば、保護者との親愛的な結びつきや呈自的な構えにおいて与えられる。したがって、それが禁止の侵犯として体験されていても、罰の与えられ方が緩和なものであれば、そこでは評価願望についての失敗感が中心である。悪いことをしている自分が見つかり、予測される罰が軽微な場合、感じられるのは罪悪感というより、「恥かしい」のである。逆に罰が強く断固として与えられた場合、禁止の侵犯も目標達成の失敗も、依存する他者の親愛感や呈自欲を後退させ「保護者に容れられない者」として深刻に切斷された自分を体験させるであろう。筆者はむしろ、ここにこそ罪悪感の基礎を認めたい。（後述「不合理の罪悪感」に関するラッセル説参照）。「禁止基準」と「目標基準」相互も、それらと他者の評価反応とも未分化な段階では、「他者に呈自し、容れられる親愛関係を残しながら、その関係を支える期待を裏切った自己評価」が恥の原初形態であり、このような親愛関係を前提とせずに体験されるものは、単なる劣等感や恐怖の体験にすぎない。もちろん、賞罰の与えられる形式や程度には大きな文化差があるだろうが、後に、善悪規範の侵犯と優劣尺度における理想や目標達成の失敗に分化するものは、幼児の場合、罰の軽重による体験型の差として考える方が妥当であろう。

幼稚園児の場合には、しばしば、「何故叱られ、あるいは、ほめられるかが分っていない。嶋津氏らの幼稚園や保育所の児童³³⁾93名に関する調査で、「貴方のおうちで一番偉い人は誰ですか」という問いへの答えは66名までが父である。また、「その偉い人の云うことをきかねばならないか」という問いには、皆が「きかねばならない」と答えているが、きかねばならぬ理由は、「おこるから」とか、「いうことをきいたら、ほめてくれるから」であり、あるいは「いうことをきけというから」とか「きけば、おやつをくれるから」で、保護者への態度は、保護者の他律的な賞罰反応もしくは、反応の賞罰的レベルでの意味理解に基くものであることが示唆されている。いうことをきくのは、自分の保護者を委ねる「偉い人」、³³⁾「こわい人」であるからだとすれば、この場合の行動は、「他者」そのものに依存しているものであり、全く他律的だといわねばならない。

この段階からさらに発達すれば、筆者の観察では、「きたないこと」、「あぶないこと」、「仕事のじゃまをすること」、など、ある種の行動³³⁾と評価反応との結びつけも可能になる。これ

33) 嶋津・小寺・大蜘蛛「幼児の意見」サーヴェイ昭21年9月号、永末世論研究所

は、いうまでもなく、ある程度の内面化であり、保護者が目の前にいなくても、“禁じられ、叱られるようなことはしない”という独立的な自律規範としての性質をもつに至る。だが、このような場合ですら、接触する他者が、主として保護者や家族に限定されているかぎり、それらの接触者が既に社会化された他者であり、その評価反応には社会的な価値基準が投影されているとはいえ、自己について示される評価反応や賞罰基準には、とうぜん家族としての保護・愛情関係に基づく偏りと狭さと特殊性をもたざるを得ない。もっぱら家族の評価だけを材料として形成される自己評価や自我像は、しばしば、この狭い接触圏でだけ通用するものである。甘い母親の「強い強い」や「おとなしくて、いい子だこと」は、家族外の集団では通用しない。家族における幼児のように、特定少数の評価だけを意に介し、その評価基準が、この狭い集団の基準しか代表していない場合、なお完全に社会化されていない自尊心という意味で、かりに半社会的自尊心と呼ぶことも許されよう。フロイトによって超自我とか自我理想と呼ばれたものは、基本的には、なお両親（フロイトの場合には、とくにオイデッブス願望の妨害者である父）を通して示され、内面化される諸規範である。

要約すれば、発達初期の自尊心は、自己評価の基準の空間的な出所および代表性が、保護者に代表されるごく狭い範囲に限られているとともに、時間的には依存する他者の存在やその場の批評に直接左右される即時的な短かさを特徴とし、また、他律的なものであること、そのことから、安定度も著しく低いものであるような姿で出発する。自尊心は、人間の成長とともに、評価基準の時間的・空間的代表性においても、内面化（他律性→自律性）の程度や安定性についても、発達をとげるが、これら発達初期の特性は、何も家族の中の幼児についてのみ通用する類型と考える必要はない。たとえば、成人でも、生活空間が著しく限定されていたり、社会変化が極めて急激である場合の自尊心の評価基準は、空間的・時間的に異なる局面に移行した場合、その代表性は幼児の場合に似てくる。また特定の個人に全的に依存したり、相手が極めて自分に重要な人物であるときには、相手の一挙手一投足に過敏にならざるを得ないし、その反応が著しく自己評価を左右するものとなる。このような例として恋愛関係にある男女において、相手のちょっとした反応によって、動揺する自己評価をあげることができよう。

(2) 社会的自尊心 個人の接触圏が拡大するにしたがって、われわれは、さまざまな他者の態度や反応を、自己の中に取り入れる必要にせまられる。そうして、自己評価・自己認識も、特定の保護者に限定されない所属文化圏において、習慣や法に象徴される一般的に承認された社会的行動様式や価値体系を、自分を照すべき基準として取り入れることになる。これはミードのいわゆる“一般化された他者 generalized other”であると考えてよいであろう。けれども、より詳細に個々のひとに即して、自己評価基準を考えれば、われわれの、幾重にも所属する各種の地域集団や機能集団における、さまざまな地位・身分に基づく所属性と、それに伴う自己への役割期待を考えねばならない。だが、ひとつの類型としてとらえれば、この段階では、一般的な社会規範や価値が、自己評価の目安になり、自尊心は、このような社会的普遍性をもつ尺度に照して

の自己評価を維持し、社会的に承認された価値の階梯を上ってゆこうとする欲求として存在するかぎりにおいて、それを社会的自尊心と呼んでよいであろう。

もちろん、この場合の接触圏も、きわめて狭少な山村部落や島などで、限られた仲間との直接的接触のみにあけくれするような人の場合と、その接触が、直接・間接に、国際的な範囲にまで及ぶような人の場合を比較して考えれば、自己評価基準の空間的代表性に著しい差があることは明瞭である。また、このような空間的差異との深い関連において、社会的にも歴史的にも広い視野を、みずからの中にもつ人の自己評価基準は、そうでない人に比して、時間的な代表性についても極めて高く、しばしば、所属文化圏内の急激な社会変化にもよく耐え得るものとなる。

われわれが、一定の文化をもつ社会集団において生を営むかぎり、われわれの自尊心が、社会の価値体系と表裏の関係にあることは当然である。だがこのことをもって、この段階の自尊心を他律的であるとするのは妥当でなく、この点過去の筆者の説は訂正されねばならない。“一般化された他者”とは程度の差はあれ、個別的な他者からの独立性を意味するのであり、自己評価基準の出所や代表性とは別に、それらが、個別的な他者の存在や評価反応と独立に、ある行為を自己に勧奨し、また禁止もする自律規範となり得るからである。したがって、このような内面化もしくは自律性は、評価基準の代表性とは別に個人によって異った程度で存する。それとともに、評価基準の安定性も、時として、基準の代表性とは矛盾する形ですら存在し得る。多くの価値体系が視野の中にあっても、とるべき価値については却って無政府状態の中にある場合もあるうし、静態的で狭少な社会集団の中にあっても、きわめて安定性の高い価値体系を自己の中に定着させている場合もある。

(3) 創造的自尊心 以上に、筆者は、自尊心と社会規範の表裏関係を強調してきたが、われわれ人間は、社会的価値の継承者に終始するのみでなく、時として、新しい価値や真理の発見者・創造者でもあり得る点に注意せねばならない。古くはキリストをはじめ、卓越した自然研究や哲学思想の故に世を遣われたベーコン (Francis Bacon)、地動説を発見しながら宗教裁判所によび出されたガリレー (Galileo Galilei) などは、いずれもこのような新しい真理や価値の発見者であり、そのことの故に社会規範や時の権力と相容れず、迫害や嘲笑を蒙った。これらの例に典型的にうかがえるように、創造者・発見者たちの創造・発見の内容に関する自尊心は、社会通念とは独立のものであり、「維持し、高めるべき自己評価」の基準は、他者からの評価反応ではない。むしろ、現実の社会通念と戦い、その結果として蒙る不遇にも耐えて、自己の発見した真理や価値を守りぬぎ、発展させることにこそ、自尊心の支柱があるというべきであろう。われわれは、数少い、これら創造者たちの自尊心を、創造的自尊心とよんで、今まで述べたものと区別する必要を認める。

このような創造的自尊心の自律性が最高の段階にあること、その社会的評価からの独立性からして、他者の評価反応によって、いちいち動揺する性質のものでないことは明らかであろう。さらに、その空間的・時間的的代表性については、決して創造者ひとり代表するものと考えてはならない。むしろ、逆に、非常に多くの場合、それらの創造的価値は、それまでの社会通念としての価値を、空間的にも・時間的にも超える妥当性を有するものなのであり、それが一人の代表

性にすぎないならば、もはや、異常神経の自己陶醉ということになろう。

ともかく、以上の所説において、自己を照す基準の時間的・空間的代表性と、内面化の程度と、安定性を中心に、自尊心の発達段階について述べた。ただ、一言、附言しておかねばならないことは、われわれは、自分の属性すべてについて、平均的に自尊心を発達させているのではないということである。自分の専門とする学芸や職業能力において高い自尊心を有するひとも、自分の容姿や社交能力、出身階級その他について、他者の評価に極めて動揺し易いことはあるであろう。だがまた、自己の人格評価における中心的な価値をもつひとは、一般のひとが、とうぜん価値をおくことに無関心であり得る場合が存することも、われわれが身近に体験することであって、今さら、多言を要しない。以上の所説を要約すれば、第一図のような図式にまとめることができるが、筆者は以下、このような一般図式に照して、罪と恥の諸相に検討を加えてみたいと思う。

第一表 自尊心の発達段階に関する図式

		低 ————— → 高		
類 型		半社会的自尊心	社会的自尊心	創造的自尊心
自己評価基準	空間的代表性(出所)	家族的	所属文化的	所属文化超越的
	時間的代表性	即時的	現実的・持続的	→ 広・長 現実超越的・永続的
	内面化の程度	他律的		————— → 自律的
	安定性	不安定(個別反応に動揺)的		————— 安定的

Ⅲ 自尊心との関係における恥と罪

A 恥の諸相と自尊心

筆者は1952年に、京都市のR女子中学および女子高校の生徒200名に、「恥かしかったこと」という題で作文を書いてもらったことがある。この作文にあらわれた380の事例は、もとより恥の全部をおおうものでもないし、年令的・文化的な偏りもあるが、考察の出発点として利用することはできる。前もって、これら報告事例の大部分に共通する構造を要約すれば、「自分もしくは自分の属性・能力や関係指示物の何かが、誰かの前に、あらわになったか、なろうとしている」という形式を具えている。さらに、あらわになった事柄のほとんどが、「みずから劣ったものと認めねばならぬ何か」である。第一表は、これらの具体例の集計結果を要約したものである。

第一表で、「漠然と自分が注視されている」という項目に分類されているのは、全く無限定に、「他人から、じっと見られたとき」、「人前に出てゆくとき」、「すいた電車にのって、皆から見られたとき」、「ほかの教室に入ってゆくとき」、などと報告されたもので、「誰に、自分の

第二表 女子中学高校生の羞恥事例集計

I	漠然と自分が注視されている。目立っている。……………	73 (19.2%)
II	劣った自分の属性や関係指示物が、あらわになる。……………	267 (70.2)
内訳	(1) 自分の身体的属性(容姿・手足・身体的動作・恰好等)……………	48 (12.6)
	(2) 自分の精神的属性やその指示物……………	186 (48.9)
内訳	a 性格特徴(軽卒・臆病・不作法等)……………	117 (30.7)
	b 知的能力……………	18 (4.7)
	c 美的能力……………	18 (4.7)
	d 実用的能力……………	9 (2.4)
	e 社会規範の侵犯……………	24 (6.4)
	(3) 自己の所有物(服装、もちもの等)……………	18 (4.7)
	(4) 自己の所属する集団や仲間の属性……………	15 (3.9)
	その他(文意のはっきりしないもの)……………	40 (10.6)
		標本数=380 (100.0)

何を」ということはあいまいなまま、ただ「他人から注視される」ということから成立しているように見える。では、まず「注視された」とは、何を意味するのであろうか。

それは、「相手が自分を見ているのを感じる」ということであり、自分が他者の関心や評価の圏内に入ったこと意識であると云えよう。メゾンヌーヴ (Jean Maisonneuve) は、「見る」という経験についての社会心理学的な分析を進めるに当たって、「他人の視線」に関するサルトル (Jean-Paul Sartre) の見解を紹介しながら、つぎのように述べている。「他人が私の存在に気づかずに、私の目の前で生きている限りでは、私はいわばこれを物として眺めることができる。こうした状況は私にある優越感を起させる。……けれども、彼が私を発見した時には、事情はまったく覆えされる。……彼が何ら攻撃的乃至非難めいた意志を示さない場合でも、他人の視線は私を“奪う”ことになる。……サルトルの書いているように、……“私は、私のものとは別な評価にこだわり、それに身を任せることになる。”そこからいわゆる“卑屈の形而上学”が生れる。卑しいとか恥しいとかいうのは、純粹には法律的に非難されるような行いをしたという意識ではない。一般には、“他人に対する物”³⁴⁾になったということである。」

だが、このような解釈は、「注視された」ということが、自己を他者の評価に従属するものとしての自認やその機会の到来を意味する、という一般論としては同意できるとしても、語り残されているものがある。注視は、それが誰の視線であっても、それにこだわらせ、恥の意識にかりたてるわけではない。成人にとって、子どもや年少者の視線は、しばしば看過され、黙殺される。それらの視線は眼中におかれまいであろう。筆者の調査した作文の事例は、恥の意識にとっ

34) J. Maisonneuve. *Psychologie Sociale*, Collection *Que sais-je?*, 邦訳、内藤夢野「社会心理」白水社、昭27年、p. 21

での視線の主と、視線を感じた部位の重要性を示唆するのである。

まず、視線の主の特性が記されているものがかなり多い。たとえば、「背の高い人に見つめられて恥しい」のであったり、「顔の美しい人に見つめられると、恥し」かったりするのである。つぎに別な形式のものとして、視線の主についての記述がなく、視線を向けられた（と解釈した）部位のみが記されている作文もある。たとえば、「自分の太い足」や「ぶさいくな顔」を「見られているなと思うと赤くなる」というたぐいである。この二つの形式は、実のところ、同じ系統のものにすぎないことは明らかである。視線の主が「背の高い」ひとである場合、その視線は自分の「背の低さ」に向けられたもの、と解釈されることにおいて恥しいのであり、それは「みずから価値を認める自己の身体的属性」についての相対的劣位の了解である。

ところで、報告された作文事例で、もっとも多かったのは、身体的属性ではなく、広い意味での精神的属性の露呈に関してであった。たとえば「皆の前で歌を唱うこと」、「他人の前で下手なお茶のお点前をするとき」、「教室で、ひとりだけ手をあげられないとき」、「会食の時、フォークやナイフが大きな音をたてて、皆にふりむかれたとき」など、さまざまの場合があげられているが、これらは何れも、所属文化において期待され、評価される精神能力や行動様式において、自己の劣性に評価の目が向けられたという意識において成立している。

ところで、われわれは、「全体としての自分や、その所有にみずから価値を認める自分の属性とか関係指示物について、既定の自己評価を維持し、高めたい欲望」を自尊心と呼んだ。背の低いひとは、何故、背の高いひとの視線に特にとらえられ、あるいは投げかけられた視線を、自分の「背」という特定の属性に関係づけて恥を感じたのだろうか。「歌のまずさ」、「食卓での不作法」、「お茶のお点前」がなぜ恥の対象になったのだろうか。いうまでもなく、これらが、恥を感じたひとにとっての「価値」であり、自己評価の対象であるにもかかわらず、現実の自分が、自我理想としての価値に背いているからである。すなわち、人が、それらの点において優れていたいと望み、他者にも評価されたいと価値づけるような属性が、他者の評価にさらされ、自尊心を裏切った現実について、自己を劣ったものと評価したとき、あるいは、そのような現実を前にした未然形や回想において多くの恥は体験されるのである。欲望としての自尊心は、他の欲望と同様、その欲望が妨げられ、危機におちいった時にこそ、強く体験されるのであり、そのひとつの現われ方が恥である。ここにおいて、恥とは、「自尊心の対象であるような自分の属性があらわになり、そこで自己の劣位を意識したとき、もしくは、その予想や回想において感じられる情緒である」という暫定的な定義を得ることができる。

われわれが自尊心と呼んだもの、即ち自己評価の維持と向上の欲望は、発生的には、人間の他者に対する依存性、他者からの評価や承認を得ることの必要さと表裏して成立し、発達するものであった。このことから、「誰に、どのように依存するか」ということは、「誰に対し、何に関して、評価される必要があるか、従って自尊心を形成することになるか」の条件になるものと考えられる。自尊心の、このような形成過程の条件として、自己が依存し、評価を委ねる他者と内

容は、恥における「相手と事柄」としてあらわれるであろう。

自尊心の低い発達段階における多くの恥は、「評価する他者」と、「露呈したみずから価値を認める自己属性の現実」との函数である。この二つの変数について云えば、評価能力をもたないとか、その評価者が、自己評価を危うくするような他者でないかぎり、事柄が自尊心の対象であっても、それほど恥を感じないですむことが多い。旅の恥は赤の他人の評価にすぎないからこそかきぎずてなのである。そうして他者との関係における優劣は相対的なものであるから、同じ自己属性の露呈も、自分より劣るものの前には恥ずることなく、優れたものの前には恥じるようなことがきわめて一般的である。生まかじりの語学は、知らないもの前では見栄の道具として利用されるが、堪能者の前では、恥の対象となろう。

さらに、もうひとつの変数である「価値を認める属性の露呈された現実」についていえば、相手が誰であろうと、現に露呈されている側面につき、自分で価値を認めず、その維持・向上に無関心なかぎり、そこへと向けられた評価の目には、恥じないですむ。だが、恥がひとつの情緒であるかぎり、この情緒を基底とする条件反射がとうぜん形成され得るのであり、そこに、心理的短絡もおこるのである。いいかれば、思惟的な劣性の意味了解過程を経ることなく、時として、過去の体験状況につながる何かのシンボルに接しただけで、この情緒を体験することがある。先に、「事柄が自尊心の対象ではあっても、他者に評価能力がないと認められた場合、恥じなくてすむ場合が多い」と述べた原因のひとつはここにある。他者の評価能力の認定に先立って、条件情緒としての恥を体験する場合もあるであろう。

なお、さきに恥の定義をかかげた際、とくに「暫定的」という条件を附した。これは、われわれの恥の多くが、他者の評価と関係している事実が認められると同時に、われわれは他面、他者の批評や存在と多少とも独立して、自分を恥じているような体験にも思い当るからである。筆者の体験に基くひとつの例として、くだらぬ夢からさめて、「その夢が自分について語るもの」を恥じている場合はどうであろうか。夢は、他人がのぞいて見ようもないし、語る必要もない。それはただ、自分の何かを、自分に告げるだけである。ただ、恥しいことには変りはない。なお、リンド (H. M. Lynd) は、恥のかくれた多くの側面を知るひととして、ドストエフスキーをあげ、彼においては、もっとも深い恥は「他者がそれに何らの注意を払わず、知ることもなくして、自己自身への(自己の)露呈 (exposure to oneself) においておこるものであった³⁵⁾」とした。

このように、たとえ、恥が発生的に他者の評価への反応として学習されたとしても、我が身に照して、我が身を恥じる」といった体験があるかぎり、それをも説明しなければならない。それと関連して、以上の所説が、自尊心の未発達な女子中学や高校生徒の事例を中心に検討したものであったという制約を補う必要を感じる。

筆者はさきに、自尊心の評価基準の代表性、内面化の程度、安定性を中心に、その発達の諸様相

35) H. M. Lynd, On Shame and The Search for Identity, 1958, p. 31

について述べた。恥の対象が、みずから価値を認める自己の属性・能力であるとすれば、恥の対象は自尊心の対象でもあり、恥はこれまでのところ、このような属性現実の他者への露呈により、自尊心が保てなくなったり、批評を前に危機にひんしている状況において体験されるものであった。恥とは自尊心の危機体験のひとつである。恥と自尊心がこのような仕方につながっているとすれば、恥についても、自尊心の発達段階に照応する諸相が識別されるであろう。

〔a 半社会的自尊心の段階の恥〕 自己評価がなお浮動的で、特定の他者への依存度が強い自尊心の発達初期においては、自尊心の危機感は、自己に内面化された、安定的価値基準に照らし得られるのではなく、直接に、他者の評価反応によって得られる。彼においては、広い社会的背景の中での自己の位置づけが必要なのではなく、まだ彼の利害を強く左右する特定の他者の期待に沿うことが当面の必要事であった。そのような特定他者の期待に達しない（劣れる）自己をさらけだしたらしい、ということ語る他者の評価反応への接触そのものが、この段階での恥を結果することになる。

ところで、この段階では、他者の評価反応を介しての自己評価がさらに安定度をまし、内面化が進んでも、自己評価は狭い接触圏から得られたものであり、したがって、恥の対象も、評価基準の代表性の範囲と対応する。たとえば、家族の中でやかましく批評される属性については、他者からの能力評価についても、きわめて過敏であり、また、大目に見られている点については、世間が問題にすることでも、無関心といった場合を考えればよいであろう。他面、このような接触圏から一步外に出た場合、自己評価がなお未確定であり、未知の他者から自己に向けられる評価反応については予想も立っていないということから、その「外集団」への参加が必要とされる時、きわめて他人の視線や評価に感じやすいことになる。

〔b 社会的自尊心の段階の恥（恥と文化）〕 さきに自己評価の維持、向上の欲望としての自尊心は、他者からの評価を維持・向上させたいという対社会的な姿で存在し勝ちなことにふれた。自己の接触圏が拡大するにつれて、このような評価を期待する他者も特定者に限定されなくなり、評価基準も、個別的な評価反応とは独立の「一般化された他者」の基準、すなわち、所層社会の文化における価値尺度へと変ってゆく。この段階では、国家や地域社会の一員として、また、その中のサブ・グループの一員として生きるのであり、恥もしばしば、所属文化圏の優劣評価基準の内面化に他ならぬ自我理想に照して、その社会の「誰に対しても」³⁶⁾感じられるものとなるのである。

このような段階での恥と文化の様式 *culture pattern* との対応性を指摘するのに、多くの例は要しないであろう。作文に記された例をあげれば、女生徒が「おこげをつくって」とか「お客に行き、帰えろうとして、しびれを切らして立てなかったとき」というのは、米をうまく炊く能力や、しとやかに長く座っている能力が、日本文化において、女性に一般的に期待される価値であったからである。多くの文化は、「男らしさ」、「女らしさ」についての役割期待や理想像をもっており、男が「男らしくないこと」、女が「女らしくないこと」は、恥の対象となる。

文化はまた、性と同様に、年齢・職業・身分等についても、さまざまな評価体系をもっており、このようなサブ・カルチャーについて、別個の自尊心が成立し得る。「若いくせに」とか「年甲斐もなく」という評価は年齢別文化に基く社会的期待をあらわしているし、「武士は食わねど」食事に関心をもつことなどふさわしくないという身分的価値に基いて「高揚子」でなければならなかったのである。

さらに、ここで注意すべきことは、多くの社会において、階級とか階層といわれるような分化があり、たとえば「上流階級」「下層階級」といった階層別のサブ・カルチャーがあるという点に関してである。多くのひとにとって、このような社会階層別の楷梯 social ladder を上昇してゆくことが、きわめて重要な関心事であることはいうまでもない。この点に関しては、ヴェブレンの指摘が重要である。ヴェブレンは、「有閑階級の理論」において、「(1) (名誉につながらない)生産的な仕事には価値がないという考え方で、(2)怠惰な生活を送り得る金銭的能力の証拠³⁷⁾」を示す必要からして、時間と富の非生産的使用が発達してきたことを指摘した。このような非生産的消費をなし得る階級が「有閑階級」であり、階級としての文化特徴は、見栄のための閑暇 conspicuous leisure と見栄のための消費 conspicuous consumption として現われる。「死んだ言葉」「修辞学や作詩法」などを始めとする種々の教養、「衣裳や家具・設備」などについての浪費や趣味、こみいった作法など、生活のあらゆる側面に、このような有閑階級の見栄があらわれる。このようなことのできる「有閑階級は名声という点で、社会構造の首位に立っている。だから、有閑階級の生活様式なり価値の標準なりが、その社会の名声の規範となる。ここよりして、ある程度までは、この規範に接近し、この標準を守ることは、低い楷梯にあるすべての階級にとっても、しなければならぬ義務となる³⁸⁾」のである。

なお、このことにつけ加えて、われわれが、上下的あるいは水平的に、他の社会集団や文化に移動した場合に感じられる恥の性質について一言しておかねばならない。このような場合、それに照して恥を感じるのは、必ずしもベネディクト女史のいうような新しい集団の他者の批評や、そとからの制裁ではなく、しばしば、すでに内面化された自己評価の基準である。上流社会の中で自尊心を形成したひとが、後に下層社会の仲間入りをしても、そこで恥じるのは、内面化された上流社会の価値に照してであり、下層社会では問題にしないことにも赤くならねばならない。あるひとは、下層社会で問題にしない事実を認識した後にも、このような恥の基準を変更しないであろう。もとより、ひとによっては、直ちに新しく加入した集団の批評にきわめて過敏な羞恥反応を示すであろう。このような態度を分ける原因のひとつは、自尊心の自律性、自己評価基準の内面化の程度に基く。先に、恥は、「評価する他者」と「みずから価値を認める自己属性の露呈された現実」の函数であると述べたが、自尊心の発達によって評価基準の内面化が進むととも

36) M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Routledges, 1935 には男性と女性に関する三つの欧米文化と異なる期待型が紹介されている。

37) Veblen, op. cit., p. 43

38) Ibid., p.84

に、「評価する他者」の目は、自己の中にある自律的な評価の目におきかえられる。こうして、自分を照す自我理想の出所が所属集団の価値基準であるとしても、また、他者の批評反応が、自己評価を強いることがないとしても、われわれは、「ひとり恥じ入る場合」が決って珍しくなくなることは事実である。

〔c 創造的自尊心の段階の恥〕すでに述べたように、われわれは常に社会の中で生きるものでありながら、稀には、単なる社会的価値の継承者であることを超えて、新しい価値の創造者でもあり得る。このような場合、価値の創造者がみずから志向する自我理想は、社会における既存の価値ではなく、それらへの批判において成立するものである。筆者はこのような段階の自尊心を、創造的自尊心と呼んだ。

このような自尊心は、「他者からの批評」において恥じるのでもなければ、内面化された社会規範において恥じるのでもない。逆に、社会通念に妥協し、その基準に従うことにおいて、「我が身」を恥じねばならない。新しい価値の創造者ロダンについて、リルケ (R. M. Rilke) の述べたところが正しいとすれば、ロダンは「名声とはひとつの新しい名の周囲に集まった誤解の総計にすぎないが故に、……名声も、いっそう彼を孤独にした³⁹⁾」でもあろう。このような価値の創造者は、ときとして、大衆の拍手において恥じるかも知れない。真の理解者を得るまで、世間の誤解や冷笑に耐え、自我理想への忠実においてのみ自尊心を保つものと考えられるからである。

ところで、価値の創造者が、自分に発し、自分を律する自覚的な内面規範をみずから侵襲する場合はもとより、規範の出所がどこであれ自覚的に内面化された規範の侵犯に際しておぼえる心情は、ベネディクト女史に従えば、恥ではなくて、罪だとされるかも知れない。だが、それならば罪悪感と呼ばれるもののすべては、このような条件をみたしているであろうか。以下、この点を、自尊心との関係において検討したい。

B 罪の諸相と自尊心

くりかえしになるが、ベネディクト女史が、「他のひとびとの批評に対する反応」としての恥に対して考えた罪とは「名誉が個人³⁹⁾のいだけ自我像に従って生きることを意味するような圏においては、人は、だれも自分の非行を知ることがなくても、その（非行の）痛みに苦しむ」ようなものであり、罪の文化圏のひとつは、他人の存在と関係なく、このような「内面的な罪の自覚に基いて善行をなす」というのであった。そこで、われわれは、罪の諸相を取上げるに際して、さしずめ、欧米文化圏のひとつとによって、ひろく罪悪感と呼ばれている体験は、すべてベネディクト女史のいうようなものとだけ考えてよいであろうか、という点から問題にしてみよう。そのためには、欧米文化圏自体の中から、従来、罪悪感とか、良心と呼ばれてきたものに関して投げられた異説を取上げることが適当であろう。B. ラッセル卿は、その「幸福論⁴⁰⁾」の中で、要約すると、つぎのように罪悪感を分析する。

39) R. M. Rilke. Rodin, 1903, 邦訳高安■世「ロダン」岩波, 昭和16年の冒頭

40) Bertrand Russell, The Conquest of Happiness, London, George Allen & Unwin, 1930

「世の中には、近代の心理学者たちが決して認めようとしないうような‘罪’に関する伝統的な宗教心理がある。とくにプロテスタントたちの信ずるところによれば、人間が誘惑によって罪ぶかい行為をおかしたときには、どんな人間にも良心がひらめくものであり、そのような行為の後に、侵犯者は二つの苦しみに充ちた感情——良心の苛責と罪をぬぐいさる悔い改め——のどちらかを体験する、というのである。だが、今日では……自分のことを正統な信仰所有者であると考えているひとびとですらも、その多くが、このような考え方を拒否している。良心は、神秘的なものであったが故に、今までのところは‘神の声’と考えられることもできたのである⁴¹⁾」と。

だが、良心の神秘までも科学の対象に入り始めるとともに、今まで‘神の声’としての‘良心’と呼ばれてきたものの一部が、神秘のヴェールをぬぎ去った内容について認識され始めた。

B. ラッセル卿は、この間の事情を説明してつぎのようにつづける。「(今では、)もう私たちに、良心というものが、世界の場所を異にするに従い、それぞれ別な行為を命令するものであり、さらに大ざっぱに言って、良心とは、どこでもその種族の習慣と一致するものであることを知るに至った⁴²⁾」では、良心の苛責という場合、その言葉の指示内容として、具体的には人間の中には何が起っているのだろうか。ラッセル卿に従えばこうである。

「‘良心’という言葉のなかには、事実いろいろさまざまな感情が含まれている。その最も単純なものは、他人に露見しないか、という恐怖である。もし何かのおり、露見したら罰せられるような行為をしたひとが、諸君の訪問を受けて、露見が間近に迫った場合、諸君はこの人が犯罪を後悔するのを見出すだろう⁴³⁾」この指摘に代表されるラッセル卿の説明は、「罪の文化圏」のひとつによって味あわれる良心の苛責すなわち「罪悪感」と呼ばれるものの中には、「他人に露見しないか」という「そとからの制裁」 external sanction へのおそれにすぎない場合も、ごく一般的であることを示唆している。いいかえれば、露見のおそれがないかぎり、制裁への恐怖が身近なものにならないかぎり、罪の意識を感じなくてすむひとびとが、かれらの罰の予想を契機として、始めて後悔を感じ、それを罪の名で呼ぶことがあるということの意味している。これを行為の未然形において解釈すれば、おこなおうとする非行について、露見するおそれが予想される時にのみ、それを欧米文化圏の慣用語である「罪」の名において、自らに禁止することもあり得る、ということになる。

「露見して罰せられるから悪行を思いとどまり」、「罰への恐怖において後悔する」というのは、ベネディクト女史が「外からの強制力に基いて善行を行う」と指摘した「恥の文化」の類型に入れられるべきものではなかろうか。それらはまた、明らかに、女史のいう「他人の批評(の予想)に対する反応」をもふくむものといわねばならないであろう。われわれはともかく、ここにおいて、同じ欧米文化圏においても、罪悪感といった呼称の下に体験される指示物が必ずしも

41) Ibid., p. 96

42) Ibid., d. 96

43) Ibid., p. 97

一義的ではなく、ある場合には、「恥の文化」の行動様式が類型化上の対立概念である罪の名で呼ばれることもあるという事実を銘記しておかなければならない。

ところで、ベネディクト女史が「個人のいづく自我像 one's own picture of oneself」という場合、それは自分の現実的な姿そのままの自己認識像と考えては意味をなさない。そのような自我は必ずしも、ベネディクト女史のいう自我に忠実な「名誉」への志向性をもつものにとどまるのでなく、非行の侵犯者自身でもあり得るからである。罪の意識を成立させる自我とは、そのような侵犯者としての自我を照すもうひとつの自我でなければならない。そうして、このような自我を考えるならば、ベネディクト女史の所説は、そのまま、かって S. フロイトによって持ち出されたものと同じである。すなわちフロイトは、その論文「自我とエス」の中で、「正常な意識的な罪悪感（良心）を解釈することは、けっして困難ではない。それは、自我と自我理想とのあいだの緊張を基にして、批判的な法廷によって自我が判決されることを表現しているのだ⁴⁴⁾」と説明した。

だが、この場合も、露見や罰へのおそれがきっかけになって始めて、自我を批判の法廷に連れ出す「自我理想」が意識化する場合は、なおラッセルのいう“もっとも単純な罪悪感”に数えられるべきであろう。そうではなく、いわば行為の未然形において、他者のイメージとは一応独立に、“ある行為の勧奨”もしくは“ある行為の禁止”を命じる自我理想を仮定したとき、そのような自我理想の侵犯に伴う感情は、「だれも自分の非行を知ることがなくても罪の痛みに苦しむ」というベネディクト女史の意味しようとした“罪の文化”の“自覚的に内面化された罪”であると考えておいてよいのであろう。

ところで、ラッセル卿は、罰や露見への恐怖に結びついたもののほかに「そのもっとも重要な形式における罪悪感⁴⁵⁾は、もっと深いところに達するところの“あるもの”である」と述べ、「その根源を無意識的なものうちにもつ⁴⁶⁾」罪悪感に注意を促した。それは、ある意味で“だれも自分の非行を知ることがなくても”“感じるような不快な一種の罪悪感である。けれども、それはまた、「反省しても罪悪感を味あわねばならぬ理由が分からないようなある種の行為¹⁷⁾」についての罪悪感である点で、その理由については自覚的な罪悪感とは異なっている。この種の罪悪感について、ラッセル卿のあげた代表的な例のひとつは、「身体の中の性的部分に興味をもつこと⁴⁸⁾」に伴って体験される罪深さの感じであり、こうした罪悪感の根拠をなしているのは、「人間がまだ六才にもならぬうちに、母や乳母の手に抱かれながら受けた、道德上の教えに他ならない⁴⁹⁾」と解釈されている。

たしかに、人間の幼少年期における保護者への依存度はきわめて大きく、その期間も長い。ラッセル卿の指摘するような“まだ六才にもならぬ”幼児期には、ほとんどあらゆる欲求を充すた

44) S. Freud, op. cit., p. 280

45, 46, 47) Russell, op. cit., 98

48, 49, 50, 51) Ibid, p. 99

めに、母や乳母の手をわずらわさなければならない。保護者にかまってもらえないことは最大の恐怖であり、「保護者から愛情ぶかく取扱われることは、彼の生活の最大の喜びであった」⁵⁰⁾ような期間に、母や乳母は、それが何故悪いかを説明しないか、もしくは、「創り主の教えに背く」⁵¹⁾といった説明の仕方、幼児にさまざまな教訓を与える。幼児にとって、母親や乳母が非難するような行為は、大きな恐怖の念と結びつけられて記憶されることになる。

「だが彼がだんだん成長するにつれて、一体このような道徳律がどこからやって来たものなのか、そしてまた、それに従わなかった罰がどのようなものであった（とおしえられた）⁵¹⁾か、すっかり忘れて了っている。」けれども、それにもかかわらず、これらの道徳律に背こうとする場合、⁵²⁾「怖ろしいことが身の上に起りそうだ」⁵³⁾という感じだけは残っているのである。ラッセル卿は、このような罪悪感を「不合理な罪悪感」と呼んだ。人は、しばしば、このような“不合理な罪悪感”を一生、ひきずって歩く。ラッセル卿は、このような罪悪感の原因となる愚かな幼年期教育の弊害に注意を促すことを目的として、このような問題を、その「幸福論」の一章に取上げたのであった。だが、このことは、ここでの論題ではない。ここで注意すべきことは、ラッセル卿の指摘した“不合理な”、そして、“その根源を無意識なものの中にもつ”罪悪感も、いうまでもなく“罰へのおそれ”の一種であるということである。それもおそらくは、その形成過程についていえば、幼児期の教訓に背くことによって、大事な保護者から冷たくされ、罰せられることへのおそれと、保護者が暗示する何者かによって、あるいは何らかの形式で、行為そのものに加えられ罰へのおそれと、二重の意味での“罰へのおそれ”が、その根柢になっているのであろう、ということである。さらにまた、この種の罪悪感には、より自覚的な罪悪感に比べて、個人の生活史のいっそう早い時期に条件づけられ、体験されるようになる罪悪感であろうということもつけ加えてよいであろう。

以上の検討によって、われわれは、“罪の文化圏”のひとびとが罪悪感とか良心の苛責と呼ぶものには、大抵に分けて、すくなくとも三種はある、という見当をつけた。その三種を、つぎのように整理して見ることもできる。

- ① 「罰への恐怖に基づく無意識的な罪悪感」幼少時に保護者からうけた教訓が二重の意味における罰へのおそれにおいて、条件情緒として記憶され、後に、これらの教訓の侵犯に伴って、理由不明のままに感じられ勝ちな無意識的な罪悪感がある。これはラッセル卿によって“不合理な罪悪感”と呼ばれたものである。さきにもその例を示したが、日本でも「みみずくに小便をかける」と生殖器がはれる」といったたぐいの教訓は数多く存するであろう。「××にお尻をむけてねと罰があたる」といった教訓も、幼児期に与えられた場合、同じ種類の“不合理な”不安や罪悪感を、条件情緒として無意識層に沈澱させるものと考えられよう。
- ② 「露見や罰への恐怖としての意識的な罪悪感」この場合、罪悪感の発生には、“他人に露見することへの恐怖”もしくは“露見して罰せられることへの恐怖”がきっかけになっている。だが、単なる他者から加えられることが予想される不快な反応への恐怖、たとえば暴力への恐怖などは異なり、自分の行為に加えられ罰を当然と承認する道徳意識はあるとしなければならない。いいかえれば、罰する他者、

おそれられる他者は行為に関する正邪の規範を侵犯者とともに分ちもっている他者である。ただ、そのような他者によって知られること、罰せられることへのおそれが罪悪感の内容、もしくはきっかけになっているという意味で、これは、ベネディクト女史のいう「他人の存在や批評に関係なく」感じられる罪の意識とは区別されなければならない。そうして、そのような「他者に関係なく」感じられる罪への制裁だけを「内面的に自覚された罪」もしくは内的制裁 internal sanction とするなら、ラッセル卿によって、「もっとも単純な良心」と呼ばれたこの段階のものは、内面的な罪の呼び名に値しないものといわねばならない。

- ③ [罪への恐怖とは独立した意識的な罪悪感] ベネディクト女史のいう「個人のいたく自我像にしたがって」行為しなかったとき、すなわち、フロイド流にいえば自我理想を侵犯した自我が、批評する他人の存在と無関係に「判決をうける体験」としての「罪の自覚」である。行為の未然形においては、「他人の存在と関係なく」、ある行為を勧奨し、ある行為を禁止する自覚的な良心と考えることができる。

そうして、このような三種の罪悪感の中で、①は自覚的でないということによって、また②は真の内的制裁でなく、他者という「外からの」制裁＝強制力への顧慮に基いて善行を強い、もしくは、非行を後悔させるにすぎない点で、何れも、ベネディクト女史の云う「罪の文化」の「罪」とは認めがたい。けれども、これらが何れも、西文化圏のひとびとによって罪の名で呼ばれているとすれば、これらに共通しているものは何であろうか。

それら相互の間に、自己の行為を審判する基準の出所とその自覚度や内面化の程度に差はあるとしても、いずれの場合も、自分の行わんとし、あるいは行った行為が、してはならぬことと感じられている点では共通している。それらは何れも、してはならない行為基準の侵犯やその予想において体験されている。さらに、罪の感じは、自分について意識しているという自己意識現象である点でも一致している。

ここにおいて、また罪は恥とも共通点をもつ。罪も恥も、ともに自己意識であり、さらに、どちらも自分の行いや自己属性の現実が、それを照すあとひとつの自分、すなわち自我理想とか自尊心と呼ばれるものを裏切っている分裂状態での自己評価的体験である点で一致している。また、筆者はさきに、条件情緒として体験される恥について述べたが、罪悪感についても、このような体験のされ方を、ラッセル卿は「理由の自覚なしに」感じられる「不合理な罪悪感」として指摘している。

だが、罪や恥の原初形態は、しばしば未分化であるとしても、罪に共通する「してはならない基準の侵犯」は、善悪に関するものであるのに対して、先に検討した恥の場合、自分の照される自尊心の評価基準は、優劣に関するものであった。このような自己評価という点に関する罪と恥の一致性と、善悪・優劣という二つの評価基準への関係においてわかる罪と恥の差異は、ヴォルフエンシュタイン (Martha Wolfenstein) がファン・モラリティーの出現について用いた一句の中に、偶然、典型的な表現を見出すのである。「(従来)あまりに楽しみすぎることに對していだかれた罪悪の感じ (Feeling guilty) の代りに、今や、われわれは、もし十分楽しみぬ場合、恥しく感じる (feel ashamed) ようになっている。⁵⁵⁾」というのが、その句である。楽しむという

55) Martha Wolfenstein, The Emergence of Fun Morality. (1951), Mass Leisure edited by Larrabee and Meyersohn, Free Press, 1958, p.86

ことは、もとは自己評価における反価値であった。ところが、今や楽しむということが価値となった。だが、もと、それについて感じられたのは、善悪基準の侵犯としての「罪悪感」であったのに対し、それに代って自己評価における価値となった楽しみは、達し得なかったとき、「恥じられる」優劣価値として出現しているのであり、善悪基準としての反価値であったものが、善悪基準としての価値に代ったのではない。いや、むしろ、社会的優劣の代表的な指示物としてヴェブレンが強調した金銭的見栄の基準が、「富める者の天国に入るは、ラクダの針の穴を通るよりかたし」とするキリスト教の善悪価値と真正面から対立するように、優劣基準と善悪基準は、しばしば矛盾するものなのである。キリスト教文化圏のひとの多くは、日曜日毎に教会の礼拝に参加しながら、優劣や名声の基準に従って、蓄財や成功を求めて努力するであろう。だがまた、社会における善・悪は、道徳的な優者・劣者を分かつ優劣基準にふくまれる側面をもち、逆に、多くの社会的優者としての能力は、社会的貢献能力としての善として評価される一面がある。このように、相互に重複領域をもつ概念であることは、これらふたつが、「しばしば相互交換可能な概念」としても使用されてきた一因をなすものであろう。われわれは、しばしば「罪をおかしたことを恥じる」という。これは、内的道徳規範の侵犯者である自分を、他者の批評の前に恥じている場合もあろうが、より包括的には云えば、「非行の侵犯者である自分を、劣れる者として恥じている」というべきであろう。

さて、罪悪感が、現実の自我と自尊心との善悪に関する分裂において体験されるものとすれば、罪悪感も自尊心の発達段階によって異なるのは当然であろう。下にごく簡単に要約しよう。

〔a. 半社会的自尊心の段階における罪悪感〕この段階での罪悪感には、保護者の主として善悪に関する罰反応から直接得られるのであり、「悪い子」という評価を強く印象づけられる仕方でも、罰せられるような体験として出発するものと考えられる。われわれは、先に、原初的恥との対比において、「保護者との親愛関係の一時的断絶や拒否を意味するような罰体験」を、罪悪感の原初形態とした。このような保護者からの罰や罰への恐怖において体験される萌芽的な罪悪感を経て、われわれは、何が非行としてとがめられ、罰せられるのかを学ぶであろう。だが、この場合にも、それらの学習が「神の名において」与えられるか、「社会からの罰」と結びつけて与えられるかを問わず、禁止され、悪とされる理由の認識よりは、罰への恐怖が先行するのは、先にかかげた嶋津氏らの調査によっても示唆されるであろう。そうして、ラッセルの理由不明な「不合理な罪悪感」が学習される場所がこの段階であることも明らかである。

また、このような他律性に加えて、この段階の善悪基準の代表性や安定性についても、今まで自尊心について述べてきたことはある程度妥当するであろう。保護者にとっての「善い子」の基準は、必ずしも、社会における「善い市民」の基準と一致しない。家庭内の善悪基準の一部は、保護者にとっての都合の善悪によって左右されるであろう。同様に、社会における善悪は、現在の社会秩序や慣習維持や発展への適合性や貢献性、権力者の都合等にとっての善悪に左右されることは、見易い道理である。

また、安定性についても、保護者間の賞罰基準が異なる場合の幼児に典型的に見られるように、子供の反応は、個別的な他者に対する毎に異なり、基準の食いちがいにに対する批評は、後れてあらわれる。

〔b. 社会的自尊心の段階の罪悪感〕 善悪の規範が、社会的代表性をもつものとなつたとき、その語られ方が宗教的教義としてであれ、社会道徳や法律の名で強制されるものであれ、それらは、しばしば、社会秩序の維持に貢献するものである。ラッセルにしたがえば、その内面化としての「良心はどこにおいても、その種族の習慣と一致しているもの」であり、しかも、「良心は、世界のなかの場所を異にすれば、それぞれ異った行為を命令する」ものでもある。時間的代表性についても、日本社会の善悪基準が昭和20年の敗戦を機として、さまざまな変化をとげたことを指摘すれば十分であろう。

この段階でも、道徳規範の内面化の程度において差があり、あるひとにとっては、それらの規範を侵犯する罪悪感は、「罰や露見への恐怖」において体験されるものにすぎない。ラッセルが「もっとも単純な良心とか罪悪感」と呼んだものは、明らかに、この段階のものである。だが、その規範の出所や代表性とか学習過程の如何をとわず、ひとたび強く自己に定着し、他人の存在や批評と独立の自律規範として内面化された場合、それは、罰への恐怖と独立に、善行を命じ、非行を戒めるものとなるであろう。

〔c. 創造的自尊心の段階における罪悪感〕 道徳的価値についても、創造的自尊心の存することはいうまでもない。宗教の創始者は、しばしば、過去の善悪規範や慣習に対する批判において、神によってよしとされる義を求めたはずである。このような例として、西欧文化圏における最大の善悪規範の源泉であるキリストは典型的であろう。それにしても、キリスト教の批判において、「善悪の彼岸」に立つ超人としての自我理想をうたいあげ、「罪責 Schuld という道徳上の主要概念が負債 Schulden という極めて物質的な概念に由来すること」⁵⁶⁾を指摘したニーチェ (Friedrich Nietzsche) は、果して罪責に苦しむ人であったらうか。筆者の分類に従えば、彼は「自己のみに恥ずる人」である。だが、ベネディクトのいうような意味では、「恥の文化」の人ではさらさらしない。けだし、恥と罪のわかれ目は、彼女の場合、規範の内面化の程度であり、善悪と優劣という価値によって分けることをしなかったからである。なお、キリストのような価値の創造者における善悪基準が、時間的・空間的な代表性や妥当性において、現実と所属文化をはるかに越えるものであることは、何より、歴史が証明しているであろう。

む す び

筆者は、以上に、罪と恥とを、ともに自尊心が現実の自己によって裏切られようとし、あるいは裏切られた場合の体験として取上げ、その様相を、自尊心の発達段階と関係づけることによって検討した。筆者の見解によれば、自己属性や能力に関する自己評価の維持・向上欲求として存

56) Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 木場深定訳「道徳系譜学」岩波, 71 P,

する自尊心は、自己を照す評価基準の出所ないしは時間的・空間的代表性、安定性、内面化の程度において、それぞれ発達過程に関する顕著な差異が認められる。この見地からすれば、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。したがって、筆者の見解によれば、ベネディクト女史のいうような“内的制裁対外的制裁”や“他者の批評との関係との有無”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。ただ、優劣評価は善悪評価と比べて、より相対的であり、他者との比較や批評において得られることが多いことは、いうまでもない。

ところで、ここにおいて、われわれは、罪と恥の原初形態につき、かつてフロイトが注目した超自我の二側面に関する指摘を想起するのである。フロイトによれば、「超自我と自我の関係は、“お前は父のようであらねばならぬ”という勸奨につきるのではなく“お前には父のようであることは許されぬ”という、……禁制をもふくんでいる。⁵⁷⁾」ピアスは、この勸奨面の父に代表されるものを自我理想と呼び、禁止面の父に代表されるものを超自我と呼んだ。そうして、シンガーと、ピアスは、この見解に基き、「無意識の恥は、両親の内面化された禁制を犯さんとする衝動によっておこるのであり、……他方、無意識的恥は、主として両親の内面化された（勸奨的）理想に従って生きられなかったことにおいてひきおこされる⁵⁸⁾」とした。フロイトの二面の父を無意識的な罪と恥の分岐点としたのである。だが、ピアスとシンガーは、意識的な面においての罪と恥については結論を保留し、また、超自我や自我理想の発達段階に伴う諸相については、ふれていない。

また、彼等やフロイトの見解が、主としてオイデッス願望との関係における父のみを考えているのにも疑問がある。何故なら、愛としての父や母が、必ずしも勸奨者としてだけでなく禁止者としてもあらわれるとともに、禁止者としての両親も、オイデッス願望の禁止者としてばかりでなく、劣者であることへの禁止者としても立ち現われるはずだからである。

最後に、筆者は、ベネディクト女史による罪と恥の概念と、それに基く罪の文化と恥の文化の類型化及び、日本人の行動様式の些細な検討と、その結果、日本を恥の文化に帰属させたこと自体には、今も深い敬意を払っていることを述べておきたい。ただ、以上のような筆者の観点からすれば、罪の文化と恥の文化の問題は、社会構造との関係における自尊心体系のちがいの問題であり、自尊心における評価基準（多くの場合、文化の価値体系）の出所及び時間的・空間的代表性、安定性、内面化の程度の問題として、検討されねばならないことになる。そうして、仮設として

57) Freud, op. cit. 212

58) Piers and Singer, op. cit. pp. 53—54

は、罪の文化と呼ばれたものでは、優劣基準よりも善悪基準が優先しているというようなことよりも、キリスト教に見られるように、その代表性や普遍性が高く、内面化や安定性の高い文化であるといえよう。それに比して、恥の文化といわれてきたものは、外的強制力(他人の批評)に基づいて善行を行うのであるから、善悪基準より優劣基準が優先している、という問題よりも、何より、内面化の程度や安定性が低い文化ということ、さらに、これらの代表性が階層的であったり、時間的持続性が短かかったりする文化ということになる。いずれ、本稿の第Ⅱ部以下に、このような仮説に立って、日本人における尊心(罪と恥)の諸相を検討するつもりである。(未完)