

相互行為としての〈迷惑〉意識： 贈与論的アプローチからの考察

鈴木亮三^{*1}

Feelings of "Meiwaku / Burden" as a Interaction:

A Reflection Based on a Gift-giving Theoretic Approach

Ryozo SUZUKI^{*1}

Abstract - This paper examines elderly people's Feelings of "Meiwaku / Burden" from the perspective of the act of gift-giving. In Japanese, the word "Morau" is used not only in receiving a concrete object, but also in having something done by someone. Both acts lead to the human relationship and the reciprocity. Both cases can cause a burden on receivers and others. We use then "Sumimasen". This is not as the same as English words "Thank You". But this usage of Japanese can be explained from a Gift-giving theoretic point of view. Because, in terms of the outcome, they are the same thing from this theory. Therefore, we will examine the meaning of the word "receive" based on discussions by Kunio Yanagida, Michizo Toida, Ruth Benedict, Marcel Mauss, and others. We hope to clarify what is elderly people's Feelings of "Meiwaku / Burden" by analyzing the meaning of human relationships brought about by the act of gift-giving in general.

Keywords : gift-giving theory, Feelings of "Meiwaku / Burden", human relationships

1. はじめに——「大丈夫です」から〈迷惑〉意識へ

買い物の際に、「レジ袋はご入り用ですか」と言われ、「大丈夫です」と答えたことはないだろうか。さもなくば、ひとが何かを差し出されて、「大丈夫です」と断ったり、食事に誘われて「大丈夫です」と言うのを耳にしたことはあるはずである。とはいえ、代表的な国語辞典の説明、「①きわめて丈夫であるさま。ひじょうにしっかりしているさま。ひじょうに気強いさま。②あぶなげのないさま」¹等々といった説明だけがあるのが一般的であったことは、今日では通常だれも気にしていないであろう。この本来の意味からはなれた「大丈夫です」の語の曖昧な用法によって、何かをもらったり、何かをしてもらったりすること

を断るということが日常を満たしているように見える。

しかし、意識的に断っているのはほんのわずかにばかりであり、実際には、日常生活は他人への依存によって多くが成り立っている。家族だけでなく、多様な職をもつ多くの見ず知らずの他人に至るまで、無数の周囲の人間から何かを「してもらう」行為がなければ、この私の生活は成り立たない。自分も働き、対価を払っている限り、なにかをもらったり、してもらったりしていることに抵抗はなく、他人からの有形無形の手を断ることもなく、日常は進んでいる。「依存」感、迷惑をかけているという意識は、通常、背景に退いているのである。

自分はまだまだ「元気」で、対価を払う能力があり、今後も付き合いが予想される相手に何かをもらう／してもらう若年の場合はなおさらである。そうではない、と思うかもしれないが、実際は多くの場合、それを受け入れているはずである。例えば、食事をつくってもらう、宅配業者に（場合によっては何度も）再配達してもらう、職場の清掃業務の委託、嵐の中でビザの宅配を頼んで配達してもらう、など、冷静に考えると、かなりの

¹項目「だいじょうぶ【大丈夫】」。国語大辞典小学館、1981年、p.1516頁。今日では、断る際の言葉として使われることを記載するものも増えているが、ここではこれ以上立ち入らない。

^{*1}岡山大学大学院ヘルスシステム統合科学研究科

^{*1}:Graduate School of Interdisciplinary Science and Engineering in Health Systems, Okayama University

負担を他人に強いている。しかし、「対価を払っているから」という意識すらもなく、ましてや負担をかけて申し訳ないと思うこともなく、むしろ当然のことと思って、天候を気にせずにピザを注文しているであろう。

では、今後の自分の時間が限られ、対価を払う能力も低下していると思っている際に、そうした自分の能力を超えていると思う「不釣り合いな」何かを他人にもらう／してもらう場合はどうだろうか。例えば、つぎのような「後期高齢者」による新聞への投稿を見てみよう。

長生きはめでたいことなのか 無職 竹田清夫（神奈川県 83）

日本人の平均寿命は男女とも過去最高を更新しましたが、これは単にめでたいことなのでしょう。日本の少子高齢化は深刻です。少子化対策はいろいろと検討されています。けれども、高齢化対策はもっぱら、いかに支えて長生きさせるかという観点からの対策です。これでいいのでしょうか。／社会の活力の維持には、構成員の適切な新陳代謝が必要です。それより何より、当の高齢者がどんな状態でも長生きしたいと考えているのでしょうか。私も介護を受けて寝たきりになり、排泄（はいせつ）もままならない日が来るかもしれません。その時、そんな状態で生きながらえたくはありません。介護を拒否し、安楽になることを願います。／しかし、自分で安楽になることはできません。社会が措置してくれることを願います。これは多くの高齢者の願いではないでしょうか。みなさんは、どうお考えでしょうか²。

この投稿には反響が多く寄せられ、管見では二度特集が組まれ、応答が紙面を賑わせた³。「高齢者の医療費が社会を圧迫しているから、介護を受ける身になったら社会で措置してほしい。」という言葉のうちには、自分に残された時間におけるさまざまな「釣り合い」を考えた上での、若者風に言うところの「断り」としての「大丈夫です」が述べられている。本稿の関心から言い換えるならば、「もらう」「医療費」補助は、これまでに個人が支払ってきたものをもとにしてはいるが、介護に対して補助をもらうことになれば、高齢者の弁済能力を超過することになるから、「介護」など、これ以上してもらいたくない。次の世代との釣り合いが見いだせない⁴、と表現することもできるであろう。

誰であれ、レジ袋には、数円であっても支払いたくないし、自然に負荷をかけるということなら、なおのことレジ袋をもらいたくないと思う現在である。それでも、ある時は、自然環境

のなかで分解する「無償」のレジ袋ならばもらいやすい。またある時は、代金を払える余裕があるなら、他人に何でも代行してもらおう。——こうした日常の細かな「計算」から、高齢者の介護拒否に至るまで、同じ様な論理がその背景に潜んでいるとしたらどうであろうか。それとも両者の間になんらかの違いがあるであろうか。そのようにひとは人間関係の中でのなんらかの釣り合いを常に計算しているのだとしたら、そもそも、「(して) もらう」ことにたいして「対価を払う」ことに、どのような含意があるであろうか。

本稿では、高齢者がどのように〈迷惑〉意識を持つかについて、次のような視点から考察したい。この問題の解明のために、一般的な他人との相互行為のなかでの〈迷惑〉意識を導きとしつつ、考察を進める。「あげる」／「もらう」という相互行為としての贈与を縦糸として、高齢者の立場や意識の特殊性を考慮しつつ、その〈迷惑〉意識について明らかにしたい。古来から、贈与行為において日本人の「表裏」が象徴的に現れることに着目し、これによって〈迷惑〉意識の重層的な分析を試みる。

2. モラウという行為の起源と含意

——柳田國男『食物と心臓』の視点

高齢者の〈迷惑〉意識。あるいは、人の死が生じる周辺の人々の意識の特異性をみるために、すなわち柳田國男による「常の日」の「モラウ」という行為の意味の分析について考察したい。この語の釈義については、柳田がはやくから着目していた。『食物と心臓』のなかで、次のように述べている。

我々の食事は、常の日には何でも有合わせをもって間に合わせているが、一時間のある定まった節の日だけは、こしらえて食べるものがすくなくとも地方ごとに一様である。甲家で餅を搗く日は乙家へ持って行かぬと義理が欠ける。これを無意味なことだとこのごろはやめた者が少しはあるが、実はこの類のめでたい食物は、家の内の者ばかりでなく、弘く平生頼りにしている婚姻誕生のようなある家限りの悦び事のあった場合に、多くのそういう人たちを招いて、家で作ったいろいろの食物と一緒に食べてもらうのと、本来はまったく同じ趣旨であった。我々の国語では、この関係をモライといっている⁴。

普段は、食物の「モライ」の行為は、人々の間の結びつきを強化するためのものであったと柳田は述べている。食物の贈与によって築かれ強化される人間関係を「もらう」という言葉で表していることは、興味深い。そもそも、人間関係は、何ものかを「もらい」何ものかを「あげる」ことである、という互酬

² 朝日新聞朝刊 2015 年 8 月 30 日。この文章の日本思想史からのアプローチについては、次を参照。本村昌文 長生きはめでたいことなのか？——『徒然草』注釈から見る 17 世紀における「老い」の観念。老い、本村昌文他編 ポラーノ出版、2019 年。p.205-224。

³ 同年 9 月 16・23 日。最初の問題提起の投稿に対して、多くの肯定的な意見が寄せられたが、その意見のはらむ問題性については、本稿では〈迷惑〉意識分析の範囲内での考察に限られることを注記しておきたい。

⁴ 柳田國男。食物と心臓。ちくま文庫版柳田國男全集 第 17 巻。筑摩書房、1990 年。p.485。

性のうちに考えてられていた。本稿でも後に触れる和辻哲郎が、倫理を人と人との間の学である、と述べたことを、さらにその関係がどのような仕方 で成立しているか、という問いにおいて民俗学から同時代の柳田が掘り下げていた。この語釈に関して、戸井田道三も追認し、さらに、興味深い考察を進めている。

もらうというのは酒宴を意味するサカモリのモリの受けみ形である。わたしの住んでいる湘南海岸では、いまでも村人たちはごちそうすることをオモルといってオゴルとはいわない。乞食者も、もとは饗宴の客として招待されていたもの、あるいは饗宴を通じて誕生する神の誕生に参加するものだったのだ。だからその信仰内容の変化につれて社会的位置も変化したにもかからわずモラウ習俗は維持されていたのである。……空也系の乞食者に鉢たきというものがあつたが、これも鹿角の杖をついて瓢箪ひょうたんをさげていた。彼らは茶筴ちやせんを売っていたが、はたして生活がなりたつほどの売り上げがあつたかは疑問である。つまり茶筴は饗宴に望む神のもたらすミヤゲの意味であり、生活はモラウ行為によってなりたつていたとみるべきものであろう⁵。

戸井田が述べているのは、柳田國男がすでに『食物と心臓』で報告していたことの確認であるだけでなく、それをもとにした、「モラウ行為」が生活を支えていたという認識の提示である。現代はたしかに、古来の信仰形態のままではない。しかし、この「モラウ習俗」は維持されている。今日のわれわれも、この習俗をいろいろな場面で生きているというべきであろう。柳田は次のように述べていた。

酒宴をサカモリと呼ぶ日本語のモリは、すなわちこの供与を意味するモルの名詞形でなければならぬ。『旅と伝説』の婚礼習俗号に、奄美大島においては祝言の日、主客一同に塩を嘗める式があつてこれを塩モリといい、また水モリということがあつたと報じている。これらはいずれも飲食の分与、その共同の受用がすなわちモリであつたことを、活きた実例をもって示しているものと言ってよい。モリに漢字の盛を宛てることは、源兼盛や平貞盛の時代からすでにある。説文家に言わせると、盛は器物に食物を載せた象だから、すなわちこうして分ける行為が元だといふのであるが、わずか一歩を進めて盛るは何のためだったかを考えてみると、あちらでもやはり神霊に供するため、または賓客にわが家の飲食を頒つたためであつて、日本ではこれを必ずしも「け」に盛ることを要せず、旅には椎の葉に盛ることさえあつた。すなわち人に食物をもる形式が一定してから後に、あるいはその形ばかりをも山盛りなどというようになったのである。漢土の盛の字もおそらくは同じ意義転換を経ているかと思う⁶。

ここで注目したいのは、通常の「モラウ」という行為が、その起源に、食物の「分与」すなわち「共同の受用」がある、という指摘である⁷。そうすると、単なる物の交換という相互性・互酬性のことだけでなく、共に食べることで生じる共同性をも含意していたのである。もう一度、戸井田を引いておく。

「まア一杯いきましょう」などと、酒を献酬しあう作法が現在まで根強く力をもっており、狂言から歌舞伎をとおり映画にいたるまで酒をのむ場面に執着しているのは、古い心意を決定づけた演技の強制力のさせるわざである。／能の「鉢木」で、えらい客人が訪問してきたのを貧乏な武士が、盆栽を割って薪にしてまで歓待しなければならなかったのも、「葛城」や「安達ヶ原」で、女がやはり客僧をもてなすため雪の中を柴をとってくるのも、みな由来するところは信仰的な饗宴にあつたのである。つまり饗宴が演技であつたから、能の演技に転化しえたのであつて、人間行為のいかなる領域も舞台演技に転化しようと思えばそうできるものと思っている人があるとしたらそれは演技の強制力を自覚せぬ錯覚だと言わねばならない。／だが、演技に拘束力だけを見るのは片手おちである。直接的な生産行為が、主として人間のものに対する作用関係で、何等かの新しい存在を作り出す行為だとすれば、演技は人間と人間とのあいだに架空の関係を作り出すことであり、それをとおして間接的に生産に参加する行為である。しかも、演技は生産行為を目的どおりに遂行させるための構想力を養う原動力となるものである。／饗宴は、個人が毎日の食事によって彼の肉体を維持するように、有機体としての社会を維持するための一種の行為で、自然の客体としては各個人の肉体があるだけだが、目に見えぬ関係・機能・組織としての社会的身体は演技によって現実化しているというべきなのである⁸。

柳田が指摘した「モリ」が「盛る」に形式だけ転移した様子のように、「モリ」という語と行為は、食物という目的語から離脱し、一つの様式となつて、かたちのないものを「してあげる」行為へと変容した。「モリ」の様式性が、「共同性」を樹立する行為として、いわば演劇的に今日に残り、「あげる」／「もらう」

⁷ 以下でも見るように、モースもまた、物と贈与の関連を分析している。マルセル・モース、贈与論、森山江記、岩波書店、2014年、p.100以下。：Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1950. p.161ff. 柳田の分析するモライの語、食物の贈与を直接意味していた、という点で、日本語における両者の「関連」以上の結びつきを見ることができるであろう。

⁸ 戸井田、前掲書、p.76-77。なお、食べることの哲学的意義について、柳田、戸井田、フロイト、ヘーゲルをつなぐ以下の見事な論考があり、本稿を執筆するうえで、多大なる示唆を得ている。佐々木俊三、「食すること」と精神、東北学院大学論集、人間・言語・情報(100)、東北学院大学学術研究会、1991年、p.1-30。以下にみる柳田國男の議論は、ヘーゲル・フロイトのそれと重なる。

⁵ 『戸井田道三の本 3 みぶり』筑摩書房、1993年、p.68-69。

⁶ 柳田、前掲書、p.397-398頁。

食物と関わりのないその行為においても、もとの意義を保っているというべきであろう。そのうえ、そこでなされる「演技」が、ひとびとの間で結ばれる関係を現実化している「原動力」であるとすれば、形だけと言って無視することなどできないわけである。われわれは、この「あげる」／「もらう」という行為においてはじめて、相互を結ぶ紐帯や共同性を予想するのであり、同時に、自分自身の位置をそれぞれが感得していると言わなければならない。この消息がひとまず、〈迷惑〉意識と深く関係するものと思われる⁹。

3. 訪問先で「お腹すいてるか？」と言われたら

——日本人の建前と本音

人と人との間の結びつきの意識は、日本人に特有なものでもない。「あげる」／「もらう」行為は、贈与論という枠組みで考えれば、これもまた、日本人にのみ特有な話ではない。とはいえ、そうした行為において、日本では当たり前であることが諸外国では通じない、ということが意識される。例えば、日本人論『甘えの構造』の著者土居健郎がこの行為に関してアメリカでの意思疎通の難しさを感じた、と回想している。土居が記録しているのは、具体的な物を「もらう」際の困惑である。

例えば渡米して最初の頃だったと思うが、日本の知人に紹介された人を訪ねてしばらく話をしていると、「あなたはお腹がすいているか、アイスクリームがあるのだが」ときかれた。私は多少腹がへっていたと思うが、初対面の相手にいきなりお腹がすいているかときかれて、すいていると答えるわけにもいかず、すいていないと返事をした。私には多分、もう一回ぐらいすすめてくれるであろうというかすかな期待があったのである¹⁰。

土居が回想しているのは、国内では当たり前すぎて、意識すらしないやりとりの一部である。「あげる」／「もらう」という時に、受け手は、一度は断って、その後に「まあそういわずに」と返されてからはじめて「では」と言って受け取るのがいわゆる「礼儀」の一部をなしていることは、誰しもが否定しないし、意識もしないことであろう。問題は、土居がその一連の「演技」をアメリカでしてしまったことである。

しかし相手は「あー、そう」といって何の御愛想もないので、私はがっかりし、お腹がすいていると答えればよかったと内心くやしく思ったことを記憶している。そしてもし相手が日本人ならば、大体初対面の人にぶしつけにお腹がすいているかなどときくことはせず、何かあるものを出してもてなしてくれるのにと考えたことであった¹¹。

土居は、戸井田の言う儀礼的・演劇的「御愛想」を相手に期待した。土居としては、本当はアイスクリームを食べたかった。しかし一度断ったらそれで「あげる」／「もらう」の一件は終わってしまった。土居は日本での当たり前を無意識に期待し、それが当たり前でないことを見せつけられたのである。このやりとりの不全は、たんなる一般的なカルチャーショックの類いとして通り過ぎていいだろうか。

土居が記録しているのはそれだけではない。次の土居の回想は、「してもらう」ことを巡ってである。

それからこれも比較的早い頃であったと思うが、ある日私を指導する立場にいた精神科医が私に何か親切なことをしてくれた。とにかく極く些細なことだったと思う。それが何だったかはもう忘れてしまった。とにかく私はお礼をいう必要を感じたが、なぜかサンキューという言葉がすぐ口に出ず、思わず“I am sorry.”といった。すると彼が怪訝な顔をして“What are you sorry for?”と聞き返してきたのですっかり面喰ってしまった¹²。

外国人としては当然のことでも、「すみません」と応答した土居は、この言葉を日本人のものと自覚したのである。この感覚は、近年の外国人にも奇異に映るらしく、2022年10月21日付けの朝日新聞でも『「脱・すみません」の輪』という特集記事のなかで、何かを「してもらった」日本人が「すみません」と応じてしまうことへの疑義が外国人から寄せられ、「すみません」の代わりに「ありがとう」にしてみてもどうか、と（目上には「ありがとうございます」に変える、などの状況に応じた用法まで）提案がなされている。実際、日本人の「すみません」は英訳するときにはThank youになるが、それでは日本人の真意は伝わらないだろう、という感想も記されている。また、心理学の調査で、「日本では「感謝」と「負い目」(!)の気持ちが混じり合った感情として受け止められている」との指摘もなされていることも紹介されている。この記事には、後日談があり、同紙には、同年11月11日には一般読者からの投稿が掲載されている。投稿者は、「すみません」は「人間関係を気にせずに、どのような場面でも使える便利な言葉」だから、「ありがとう」は「使い勝手が悪い」と応答したのであった。

こうしたやりとりを見るだけでも、土居の体験は、今日においても、日本人の対他的な意識についての一つの象徴的な問題

⁹ 土居健郎は、日本語には、「してあげる」「してもらう」という「利益」の授受を示す表現が顕著であることも注目されてよい。それは明らかに利益を受けられなかった場合の心理。すなわち被害的心理の存在を暗示しているといえるのである。」としている。これは、語源からの解釈ではないが、互酬性を気にする真理を的確に言い当てているとも言える。土居健郎『甘えの構造』弘文堂、1971（2007増補普及版）、p.208。

¹⁰ 土居。前掲書。p.15-16。

¹¹ 土居。前掲書。p.16。

¹² 土居。前掲書。p.16。

であり続けていることがわかる。土居自身、上述の体験について述べた後で、R・ベネディクトの『菊と刀』（1946年）をアメリカの友人から紹介され、自分の体験とそれについて考えていたことがすでにその中に書かれていると思った、と続けている。土居は我が意を得たようである。その後、土居は、アメリカでの精神分析の技法を学んだ後、アメリカ人の特質を日本人の特質から眺めたのであった。土居は、「すみません」という語に見られる意識を追求していく。

……アメリカの精神科医は概して、患者がどうにもならずもがいている状態に対して鈍感であると思うようになった。いいかえれば、彼らは患者の隠れた甘えを容易に感知しないのである。このことは、かつて私は最初にアメリカに来た時、自らに経験したことを、精神科の患者を通して再確認したという恰好となった。私はその後さらに、仮定された面接の種々の状況にどう対処するかについて、かなりの数の精神科医の意見をきいてみたが、彼らの答からも同じような結論しか得られなかった。このことはある程度予想されたことであったが、しかしそれでも、普通人ならともかく、精神や感情の専門医を標榜する精神科医でも、しかも精神分析的教育を受けたものでさえも、患者の最も深いところにある受身的愛情希求である甘えを容易には感知しないということは、私にとってちょっとした驚きであった。文化的条件づけがいかに強固なものであるかということ私をあらためて思い知らされたのである¹³。

この後さらに、M・バリント『一次愛と精神分析技法』（後に中井久夫らにより邦訳され、推薦の辞を土居が書いている）との出会いを経て、土居は論文「ヘルプレスネスと愛されたい欲求について」においてアメリカ精神療法を批判的に考察することとなった。

私はこの中で精神医学的事実から出発して日本と西欧の文化的背景の差異を論じ、精神分析ないし精神療法の前提となっている自立の基礎はなるほど患者の到達すべき目標としては結構であり、是非そうあるべきことと思われるが、治療過程の指導原理とはならず、むしろ治療者が無反省にそれに準拠する時は得てして患者をヘルプレスな状態に放置する結果を生み、患者の気持ちを汲みとることさえ不可能にする恐れがあると説いた。……私は自立の精神が近代の西洋において顕著となったことを示す一つの証拠として、「神は自ら助ける者を助ける」という諺が十七世紀頃からポピュラーになった事実を指摘した¹⁴。

「甘え」の概念を日本人の特性として捉えようとしていた土居は、バリントの「受身的愛情希求」を「甘え」と重ね、この言葉を表す他の日本語をいくつか取り上げようとしている。「甘

え」と本稿との関連については、ここでは立ち入らないが、土居の議論の中の「すまない」という語の分析に注目したい。

「すまない」という言葉について少し詳しく説明したいと思う。それは謝罪と感謝という一見異なる状況いずれに際してもこの言葉が使われるという特殊な事情が存するためである。ルース・ベネディクトが『菊と刀』の中でこの言葉の説明にかなりの紙幅をさいているのも、その意味合いが少なからず彼女の注意を引いたからであろう。私はこの「すまない」という語は元來動作や仕事が「済む」という場合の否定形ではないかと思っている。この点「すまない」を「澄む」の否定形とする柳田國男の説と異なるが、私にはどうも「済まない」と考える方がこの言葉の実際の用法と合っているように思われてならない。というのはやるべきことをやっていないから「すまない」のだと考えられるからである。したがってこの言葉には相手に迷惑をかけたことに対するわびの気持ちが強く現われている。そしてそのことこそ実は相手の親切を謝するにも「すまない」という言葉が用いられる理由なのである。すなわち親切な行為をすることがその行為の主にとって若干の負担となったであろうことを察するから「すまない」というのであって、ベネディクトが想像するように、親切に対して返礼せねばならないことを直ちに意識するためではない。もつとも日本人が、互いに助けあうことと金銭の授受という二つの異った状況に対し、同じような心理的構えを見せがちであるというベネディクトの指摘は恐らく正しいであろう。しかしここで問題は、なぜ日本人が親切の行為に対し単純に感謝するのでは足りるとせず、相手の迷惑を想像して詫びねばならぬかということである。それは詫びないと、相手が非礼と取って、その結果相手の好意を失いはしないかと恐れるためといえないだろうか。すなわち相手の好意を失いたくないので、そして今後も未永く甘えさせてほしいと思うので、日本人は「すまない」という言葉を頻発すると考えることができるのである¹⁵。

他人への負担（負い目）が生じてしまったり、生じうることが予想できる場合に、「すまない」と言う。人間関係においてある種の平衡があつて、そこへこの負担がのしかかり、微妙な「不平衡」が生じる。このくずされたバランスに対して、「すまない」の語が用いられるので、謝罪と感謝に同じ様に使用されることになるのである。さらに、土居は柳田國男による『菊と刀』批判も紹介している。柳田は「すまない」を「澄む」から派生したものと理解していたが¹⁶、土居は「済まない」ととった。さらに、この箇所には、本稿との関連において、重要な指摘がなされているように思われる。日本人の罪意識には、土居が日本人特有の「愛想」、すなわち相手に自分の欲求を察して貰いたいという受動的な愛情希求をもとにした、過去から未来に渡る「罪」

¹³ 土居 前掲書 p.32-33.

¹⁴ 土居 前掲書 p.33-34.

¹⁵ 土居 前掲書 p.49-50..

¹⁶ 「民族学研究」14巻14号、1950年。

意識として、土居も「迷惑」の語の発話心理を理解していることである。

すんだことをすまないといって謝罪するだけではない。これからやることについても日本人はとかく自分の力不足を強調しがちであるが、これは前以てする謝罪すなわち弁解であるといえるであろう。実際また、日本人の謝罪そのものがしばしば弁解的な調子を伴うが、これはもともと日本人の罪悪感に恥感覚が多分に混り合っているからである。大体「すまない」という謝罪の言葉が相手の好意を失わないためのものである¹⁷。

過去と未来に対して同じ「すまない」の語が用いられる。そのうえで、相手の好意を引き留めるという意図がそこに見られるというのは、言い換えれば、相手との結びつきを維持するためにこの語が用いられる、ということの意味するであろう。こうした土居の分析を補強するのに、柳田と同じ雑誌「民族学研究」でベネディクトを批判した和辻哲郎の主著『倫理学』における「罪責」概念をみることにしよう。土居の議論よりはるか以前の柳田國男と同時代に、和辻が、土居と同じ様に、「すまない」を「済まない」と捉え、自らの議論の中核に据えているからである。

4. 未済としての罪責——和辻哲郎『倫理学』の分析

あらためて、〈迷惑〉意識を持つ時、その気がかりが他人との間に生じる倫理的な「不釣り合い」の状態に身を置くことだとすると、それは老いも若きも日常的に忌むことである。自分一人の問題であれば、不釣り合いは生じない。自分の問題に他人が一人でも絡むと、釣り合いの問題が生じる。ギリシアの正義の神が天秤を持つものとしてイメージされてきたことを想起するまでもない。日々の生活において、釣り合いについていかに配慮できるかが、人間関係を左右すると言っても過言ではない。受動的であるかどうかはともかく、「愛情希求」の徴とそうした情感のやりとりについて、無視することはできない。

日本人に特有な人間関係に関する意識を考察した土居の着眼も、「済まない」という語をめぐる、ある種の釣り合いを考えていたと言ってもよい。土居の分析がそれほど突飛なものではないことを確認するために、再び時代を遡り、柳田と同時代の和辻『倫理学』を分析することにしよう。ここには、土居が行った「罪責」概念の分析とほぼ同じ趣旨のものとして読むことのできる箇所がある。和辻は、あらゆる社会に共通な「倫理的行為」の定義を試みている。

……時と処によって善悪が異なるという見解は、明らかに誤っている。異なっているのは信頼関係の範囲やその表現の仕方であって、信頼に答えるのが善であり信頼を裏切るのが悪であるという原理そのものではない。この原理は

最も原始的な社会から最も開化せる社会に至るまで、一貫して変わらないのである¹⁸。

もちろん信頼とは、具体的な自己と他者との間に成立するものであるのだから、信頼をどちらかが裏切れば、人間関係は揺らぐ。人と人との間の学としての倫理学は、しかし、「信頼関係の範囲やその表現の仕方」の違いはあれ、普遍的な現象として、倫理の原理を確定しようとしている。和辻は、日本人に特有な現象としてではなく、あくまで、普遍的なものとして議論を進めていく。

「罪責」の概念は近來ヨーロッパから輸入したものであって我々の祖先が用い來たったどの概念にもぴったりとは当てはまらない。のみならずこの「罪責」という訳語がその現わすべき概念を明白に示しているとも言えない。その原語は *Schuld* である。負債、負い目である。かかる言葉は我々の国においては全然悪の意識を言い現わすことができない¹⁹。

さしあたり欧語（ここではドイツ語）をたよりに、悪の意義について考察している。ただちには日本語の語感と異なるとしつつも、やがて、聖書をたよりに信頼の裏切りとしての悪が個人の意識にのぼると負債・負い目として現れることを指摘するに至る。

「旧約」「新約」という聖書の名が示しているように、ヤーヴェの神と人との関係は「契約」である。神はモーゼを通じてイスラエルの民に十誡を命じ、その遵守を条件として祝福を約した。またさらに詳細なる掟を規定し、「汝もし……すべてわが言うところを為さば、我れなんじの敵の敵となり汝の仇の仇となるべし」と約した。人は神の掟を絶えず守ることによってのみその生を保つことができるのである。だからもし明らかな意識をもって己れの意志により神の掟に背くならば、その人は生を保つことができない。しかも彼がなお生きているとすれば、それは代償を払わない生、すなわち負債の生である。だからこそ意識的に神に背くことが負債として言い現わされ得るのである。かく見れば悪の意識を負債の語によって言い現わすことは、経済的に特に優れたユダヤ人の天才に帰因すると言ってよい²⁰。

確かに、日本人の道徳意識にユダヤ的な「神との契約」を見出す事はできないであろう。しかし、人間であれ神であれ、その信頼に背くことが負債となることに変わりはない。相手が何であれ、罪責を負債と認識する点で変わらないのである。何ものか——聖書の世界であれば「神の加護」——をもらったから

¹⁸ 和辻哲郎『倫理学 上』和辻哲郎全集 第10巻、岩波書店、1962年、p.308。

¹⁹ 和辻 前掲書、p.311-312。

²⁰ 和辻 前掲書、p.312。

¹⁷ 土居 前掲書、p.85-86。

には、それに背いてなにもしない＝信頼を裏切るのではなく、「代償を払わねばならない」。

それではユダヤ人が負債として自覚したような現象は我々の生活には存しないかという、そうでもないのである。我々は己れの行為の悪の自覚を言い現わす時に、「済まない」とか「済まなかった」とかと言う。しかるにその同じ言葉を我々は負債に関しても用いている。大言海によれば、済ますとは「借りて還す」、「物を買いたる値を出す、払う」などの意であるから、「済まない」のはまさに負債である。さらにまた一般に為さるべきことが為し果たされたとき我々は「済んだ」という。してみると、我々がきわめて日常的にわびの言葉として「済まない」と言っているのは、すでに *Schuld* の概念と相通ずるものを示していると言ってよい。ユダヤ人の天才はこの点をきわめて鋭く把握したのであった。しかし、それならば我々が「済まない」という時に何らかの契約を破ったというとき意義が存しているであろうか。あるいは何らかの借り、未支払いの意義が潜んでいるであろうか。……そのために他の人を苦しめたとき、あるいは一般に他の人の存在に欠陥を生ぜしめたとき、我々はその人に対して「済まない」と感ずるのである。たとえば飲酒の禁を破ることはそれだけでは済むも済まないもない。飲酒のゆえに家族を苦しませ、あるいは友人に迷惑をかけ、あるいは自分の使命をゆるがせにするときそこに「済まない」と感ずべき事情が成り立つのである。してみれば、飲酒戒を破ることは仏の命令に背くという意味で契約違反になるのではない。むしろ家族、友人、社会などが何らかの契約違反めいたものの地盤となっているのである。しかし、我々は家族、友人、社会などにおいて飲酒に関する契約などを結びはしない。飲酒によって家族を苦しめることは、飲酒のゆえに家族の信頼を裏切ることにはならない。すなわちここに惹起されたのは契約違反ではなくして信頼の裏切りだったのである。そのために我々は相手に対して為すべきことを為さない。そこに未済分が残し、借りの意義が成立する。／以上のごとく悪の自覚が信頼の裏切りの意識である限りそこに「済まない」という感じが起こり、負債即罪責の意義も成立する²¹。

弁済の義務の意識は、ユダヤの神を前提しない。人間同士のやりとりにおいてもこの意識は生じるし、その場合は明示的な契約が必ずしも前提されないものであることは、われわれの日常的経験が教えてくれる。人と人との間の信頼関係においても、現象として、「借りの意義」が生じうる。だから、和辻の認識によれば、道徳的な悪をなした者自身を責める「声」は、神のそれではない。良心の声の分析の際にも和辻は「責める声が己れの心奥から聞こえて来るという点に異見はないのである。」と言いつつ、神を持ち出すことはない²²。自分を責める声は、フォイ

エルバッハ＝マルクスの意味で自分を形成する人間関係の総体であるとする認識が和辻の基本だからである——これは、西田幾多郎より後の和辻らの世代以降の哲学者にある意味では共通の世界観である²³。人間同士の信頼は、人間関係のなかで、罪責としての「貸借」関係を基礎として形成される。したがって、人間は、この釣り合いを気にしているということになる。

和辻もまた、土居と同じ様に、過去から未来へかけてのことに対する「済まない」という意識を、罪の意識として捉えている。すなわち、「かけた迷惑」は自分の人間関係のなかの範囲であり、それは未済分として自分にのしかかり、この釣り合いを気にすることが、自分を責める声のいわば源泉である。このように考えると、「迷惑をかけたくない」という言葉は、してもらったことに対価を払えない自分が「弁済せよ！」と内なる声に責め立てられることを予想し、その予防線を張るためのものであると解釈することもできる。土居と和辻に共通する、弁済と未済への着目は、〈迷惑〉意識の分析を進めるうえで、足がかりとなるものと思われる。

5. 「恥」の文化を支える感覚としての均衡と世評

——R・ベネディクト『菊と刀』

土居と和辻は日本人の罪責感について同じ様な見解に達していた。しかしベネディクト『菊と刀』に関する態度は真逆であった。前者はその分析に深く肯いたが、よく知られているように、後者はなかば拒否反応を示した。『菊と刀』のどの箇所を、自分のアメリカでの体験を解釈してくれるものとして土居が読んだかは、詳らかではない。それでも、次のような箇所を共感を持って読んだにちがいない。

日本語には、恩を受けて感じるこの同じ心苦しさを表現する、多くの感謝の述べ方がある。その中で、最も意味にまぎれない、大都市の近代的百貨店で採用している「アリガトー」という言い方は、「これは容易ならぬ事です。」“Oh, this difficult thing”の意味である。日本人は通常、この「容易ならぬこと」というのは、客が物を買うことによってその店に授ける、大きな、かつ稀有な恩恵のことであると説明する。この言葉は、一種のお世辞である。それはまた、人から贈り物をもらった場合にも使うし、そのほか数えられぬほど多くの場合に用いられる。「ありがとう」と同じ様によく使われる言葉に、「気の毒」があり、これは、贈り物をもらうことの難しさを表している。個人経営の商店主は、たいてい、文字通りには、「これは終わりません Oh, this doesn't end」といういみのこと（スミマセン）を言う。つま

²¹ 和辻 前掲書。p.312-313.

²² 和辻 前掲書。p.322.

²³ 内なる声について、西田・和辻らがどのように捉えていたかについては、以下の拙稿で西田「私と汝」を中心に論じた。鈴木亮三「「底への超越」と「私と汝」『統合科学』創刊号。岡山大学大学院ヘルシシステム統合科学研究科、2021年。p.3-16.

り、「私はあなたから恩を受けました。ところで、現代の経済組織の下では、私はとうていあなたに恩返しをすることはできません、私はこのような立場に置かれたことを遺憾に存じます。」というのである。「スミマセン」を英訳すると、“Thank you”“I’m grateful”もしくは“I’m sorry”“I apologize”となる。たとえば街を歩いていて風に吹き飛ばされた帽子を、誰かが追っかけてくれた場合に、ほかのどの感謝の言葉よりも好んで用いられるのは、この語である。その人があなたの手に帽子を返してくれる時に、あなたは礼儀として、それを受け取るに当たってあなたの感じる内心の苦しみを告白せねばならない。「この人は今こうして私に恩を提供してくれるが、私はこれまでに一度もこの人に会ったことがない。私はこの人にまずこちらから恩を提供する機会を持たなかった。こんなことをして貰ううしろめたい気がするが、謝ればいくらか気が楽になる。日本人の感謝を表す言葉の中では、おそらく『すみません』が最も一般的な言葉であろう。私はこの人に、私がこの人から恩を受けた事実を認めていること、そしてそれは帽子を受け取っただけですまないということを告げる。しかしわたしにはどうしようもないことである。われわれは互いに見知らぬ人間なのだから」²⁴。

和辻も『菊と刀』を翻訳で読み、柳田と同じ『民族学研究』の特集号のために書評を嫌々書いた時に、この書には、「『家族』のために犠牲になるということ」²⁵が日本の特徴として書かれているととったようであるが、具体的にどこまで読んだかは明確ではない。ともかく、「学問的な書として取り扱いたくない」²⁶という一念から離れることはなかったようである。書評を依頼した民俗学者石田英一郎の希望した「恩」についての批評にまでは至らなかった。しかし、これまで見たように、今日の目から見ると、本稿の引用した箇所に関しては、少なくとも、土居、和辻、ベネディクトの分析は、かなり重なっていると言ってよい。土居・和辻が未済をもって罪責を解釈したように、ベネディクトも「すみません」という語について、恩を受けたお返し——すなわち弁済——をしていないことを指す語として理解しているからである。

土居のアメリカでの困惑は、戦後間もなく公開された『菊と刀』のうちにすでに説明されていたことになる。もちろんすべてに彼が同意したわけではない。しかし、土居の「I’m sorry」を口にした際にアメリカ人が怪訝な顔をした原因は、今日でも同じ様に人々を迷わせ続けているというべきであろうか。土居の「すみません」という語の解釈は、先の新聞の特集のなかで外

国人が提示したものと同じであるので、もしかしたら今日ベネディクトを読むならば、自分たちの覚えた違和感の原因がすでに言い当てられていたことを理解するであろう。

とすると、和辻の反感にも関わらず、ベネディクトの議論は今日でも妥当すると考えた方が公平であろう。注目すべきは、恩恵 benefit と贈り物 a present とに対して「すみません」と応じる日本人について、ベネディクトが記録していることである。そのうえ、何かをしてもらうこと（ここでは、帽子を拾ってもらった）と、物をもらうことが同列にあることが指摘されている。そのうえで、「私はあなたから恩を受けました。」と考える受け手の側には、「ところで、現代の経済組織の下では、私はとうていあなたに恩返しをすることはできません、私はこのような立場に置かれたことを遺憾に存じます。」という真意があることをベネディクトは指摘している。このようにして言われる「これは終わりません」としての「すみません」という応答に関する分析は、弁済に終わりがあるか無いかをめぐっての、ベネディクトの恩論の骨子と関わる。

よく知られているように、ベネディクトは、日本人が何かを他人からしてもらったら、彼らはそれをひとつの負債としての罪責感のうちに捉える、と分析し、いつまでも弁済することのできない無期の負債としての「義務」と、弁済に限りがある「義理」とに分けた²⁷。その有名な分析によれば、日本人の恩という道德には、二つの種類が存在する。一つ目は、親や主君に仕える義務としてのものであり、これに弁済の終わり（限度や期限）は無い。二つ目は、「世間に対する義理」や「名誉にかかわること」としての「義理」であり、自分の受けた恩恵に等しい数量を返せばよく、時間的にも限りがある、というものである²⁸。

この分析の中核にある「恩」の概念の部分に関して、和辻は書評を求められたようであるが、残念ながら和辻はそれを行わなかった。和辻の『倫理学』とほぼ同時代の書物であることも注目に値するであろう。今日から見れば、すれ違いの論評と言いうるかもしれない。しかし、ベネディクトと和辻は驚くほど近い。なぜなら、両者が罪意識についてそれほど対立するような見解を提出しているわけではないからである。日本人の道德の特色として、恩の概念について分析し、ベネディクトがその定義をしている次のような箇所がある。

「恩」にはいろいろな用法があるが、それらの用法の全部に通じる意味は、人ができるだけ力を出して背負う負担、負債、重荷である。On is in all its uses a load, an indebtedness, a burden, which one carries as best one may.²⁹

「負債」とここで訳したのは indebtedness であり、他に債務、責務とすることもできる。ベネディクトがここで負債と言ったのは、まさに、恩は人間の信頼関係の中で個人にのしかかる重荷であり負債だからである。この重荷を意味する burden は日本

²⁴ ルース・ベネディクト。『菊と刀』（長谷川松治訳）。講談社、2005年。p.130-1頁。：Ruth Benedict. *The Chrysanthemum and the Sword*. London; Secker&Warburg, 1947. p.105. 邦訳は概ね、訳書から引用し、訳語を一部変更したり、原語を本文に挿入したりした。〔 〕内は、本稿筆者によるものである。

²⁵ 和辻『埋もれた日本』前掲全集 第3巻 p.367.

²⁶ 和辻 前掲書 356.

²⁷ ベネディクト。前掲書 p.142以下。：Benedict. op. cit., p.114ff.

²⁸ ベネディクト。前掲書 p.144-145.：Benedict. op. cit. p.116.

²⁹ ベネディクト。前掲書 p.123.：Benedict. op. cit., p.99.

語の「迷惑」を訳すときに用いられる語であってみれば、ベネディクトの分析を検討せずに済ますことはできないであろう。

恩の概念について、ベネディクトが典型的に取り出す日本人の物語は、かの「忠犬ハチ公」である。ベネディクトは、昭和10年の尋常小学校で用いられた修身の教科書を読んで次のように分析する。

この短い物語の教訓は、〔母と子の〕愛情の別名にほかならないところの忠誠である。深く母のことを気づかう息子は、母親から受けた恩を忘れないということができる。そしてそれは彼が母親に対して、「ハチ」がその飼主に対して抱いていたのと同じひたむきな献身的愛情をもっているという意味である。だがこの恩という語は、彼の愛情を特に指すのではなく、彼の母親が赤ん坊時代に彼のためにしてくれた一切の事柄、幼少時代に耐え忍んでくれたかすかすの犠牲、成人してからもなにくれと彼の利益になるように尽くしてくれた一切の事柄、たんに母親が存在するというだけの事実から彼が母親に対して負っている一切の負目を指す言葉である。それはこの債務の返済の意味をも含んでいる。だからこそ愛の意味が出てくるのである。It implies a return upon this indebtedness and therefore it means love.しかし最も重要な意味は負債であるが、これに対して、われわれは、愛というものを、義務に拘束されずに自由に与えられるものと考え、But the primary meaning is the debt, whereas we think of love as something freely given unfettered by obligation.

30

ここで、ベネディクトの言うように、日本人とアメリカ人との間で、愛の観念が異なる、ということを経験したのである。和辻の言う「未済」としての罪責と、ベネディクトの言う負債としての恩とが、かなり近いものであるということ、両者ともに、「してもらったこと」への負債感が人間関係の根本を規定している、と洞察していることに注目しなければならない。他者から差し伸べられた手は、それを受け取る人間に未払いとしての罪責を生む。和辻の信頼への裏切りとしての罪は、贈与の相互性の破綻から生じるものと理解することができるならば、ベネディクトと和辻が同じ様に「未済」としての罪責という点で一致しているように思われる。すなわち、どちらも贈与の問題として扱うことができるわけである。土居であれば、母親は愛情を受動的に与え返してもらうことを子に希求する、それがburden/Indebtnessの返済とでも言うであろうか。

ともあれ、負債としての道徳的な人間関係の不均衡が、「してもらい」行為において生じる、という認識は、これまでにみた論者に共通することは確認しておかなければならない。この状態を前にして、日本人は「すまない」と感じ、「すみません」と言うのであって、この語が感謝と謝罪のどちらにも使われる所以がここにある。

このような債務の倫理ethics of indebtednessが円滑に行なわれるためには、各人がそれぞれ、彼が負わされている義務を履行するに当たってたいした不快を感じることをしに、自分を大きな債務者a great debtorと考えるようになっていなければならない。われわれはすでに、日本において階層制がいかに徹底的に組織されているかということを見てきた。この階層制度に附随する幾多の習慣が忠実に守られているために、日本人はその道徳的債務を西欧人には思いもよらぬ程度にまで尊重することができるのである³¹。

ベネディクトは、まさに和辻の分析した日本人の罪責観を語っている。しかし、ベネディクトは、日本人の道徳的債務意識に理解を示すことはなかった。信頼と裏切りの倫理原理からはじまって、罪責概念へと進み、自らの分析を普遍化していった和辻と違って、ベネディクトは日本人と西欧・アメリカ人の倫理をここで区別したからである。ベネディクト自身の文化の、いわゆる「愛の無償性」ゆえにである。また、次のような日本人の振るまいとそれを支える考え方に同意できなかったからであろう。

日本人は恩を受けることの煩雑さを承知しているし、また喜んでその煩雑さを引き受けてきた。ところが相手がたんなる知人や、ほとんど対等の人間の場合には、心安からず思う。彼らはなるだけ、恩のさまざまな結果に巻き込まれることを避けたいのである。なにが事故が起こった時に、日本の街の群衆に積極性がみられないのは、ただたんに自発性が欠けているからだけではない。それは官憲でなくて、私人が勝手に手出しをすれば、その行為を受ける人に恩を着せることになるということを経験しているからである。……助けてやれば相手がおおいに恩に着ることがわかっている以上、なんとかしてこの好機会を利用しようなどであるのに、かえって極力援助を与えないように用心する。とりわけ形式ばらない、なんでもない場合に恩に巻き込まれることを、日本人は極度に警戒する³²。

ベネディクトのアームチェアの人類学——日本の地に降り立つことなく、彼女は資料の読解のみでこの書物をものしたうに、群衆の例の典拠を示していない——が記録した日本人の街角での一件は、本稿の「はじめに」で紹介したような新聞の投稿者の言葉を想起させる。投稿者は、個人ではなく「社会が措置」するよう期待する、と述べていた。最終的な裁可は、個人の手にではなく、公的な力に期待する方がよい、という観念が、他人への援助をはばかる群衆の心理と共通している。このような意味で負債の生じる個人的なやりとりを拒むという意志は、現代の日本人の中にもあることは明白である。レジ袋も、ふたたび解禁されれば、何の躊躇もなく、貰うことであろう。個人ではなく、集合的な意志に委ねるならば、負担感が消えるか軽

³¹ ベネディクト、前掲書、127-128頁。：Benedict. op. cit., p.103.

³² ベネディクト、前掲書、129頁。：Benedict. op. cit., p.104.

³⁰ ベネディクト、前掲書、124頁。：Benedict. op. cit., p.101.

減されるように感じられることは、この問題を考える上で、重要な問題であるように思われる。

6. 義務と贈与——モース『贈与論』

恩に巻き込まれる際に、一体何を気にするかについては、物品の交換という目に見える贈与関係がより明白な理解をもたらしてくれるであろう。柳田が掘り起こした、モライについて、互酬性の観点から、ベネディクトが次のように述べているのは、大変興味深い。

「義理」の返済は正確な等量の返済と考えられている。Repayment of giri is thought of as repayment of an exact equivalent. この点において、「義理」は、「義務」と全然異なっている。「義務」は、たとえどんなことをしたところでとうてい完全には、いな、完全に近い程度においてさえも返しきれないものである。ところが、「義理」は無際限ではない。〔日本人について〕アメリカ人にはもとの恩恵に対して返済が奇怪なほど均衡を失っていると思われるが、日本人はそんなふうには見ない。われわれはまた、毎年二度、すべての家がなにかある品物を、一定の形式に従って包み、六カ月前に受けた贈物返として持っていったり、あるいは、女中の里から女中に雇ってもらっている礼に一年中いろいろなものをつけ届けしたりする日本人の贈答の習慣を奇怪に思う。しかしながら、日本人は相手に貰った贈物よりも大きな贈物を返すことを禁制にしている。アメリカ人のいわゆる pure velvet〔丸儲けの意味〕を返すことは、けっして名誉にはならない。贈物について言うことのできる最もひどい悪口の一つは、贈呈者が「雑魚の礼を鯛（これは大きな魚である）でした」ということである。義理を返す場合もこれと同じである³³。

贈与行為は、返済可能な恩としての義理の関係を生み出す。ベネディクトの見た日本の贈与は、equivalent/equityが基本である。日本では、贈答の習慣において、与えられた側は、同じ量を送り返すのが少なくとも建前としての義理である³⁴。柳田が述べた

ように、贈与は飲食物を媒体とした相互行為であり、そうであるがゆえに人間関係の強化を生み出すものとなり、この形式だけが残存し、食物を介さない他の相互行為へと——戸井田の言う——演技として伝播したと考えられないであろうか。だからこそ、何かをしてもらうという仕方で他人に〈迷惑〉をかけると、そこに人間関係が意識され、受け手は「負債」を抱えることになるのである。このような意識を一旦持つと、受けた「恩」に報いないままの「まるもうけ」もまた、許されざることとして意識されるはずであろう。

この人間関係に一旦入り込むと一つの規範を遂行しなければならない、という議論は、周知のように、M.モースの贈与論にもある。非西洋の文化圏の考察を多く含むその議論にも、そもそも「してもらった」ら「してあげなければ」と思うのはなぜか、という疑問に貫かれている。モースは例えば次のように述べている。

ポトラッチで交換される物のうちには、ある効力 *vertu* があり、それが贈り物をして、循環させ、与えられしめ、返さしめるのである³⁵。

なかば戦いの様相を呈する、所有物を破壊するまでに至る交換の儀式ポトラッチのことは、ここでは追求しない。ここでは、ある力 *vertu/force* が、あらゆる交換の根源となっている。そして、再び、柳田や戸井田と同じ様に、食物の贈与が基本的な贈与だと考えられていることも確認しておいてもよいであろう。モースが「力」のこの解釈をたんなる観念論とっていなかったことは、とりわけ重要である。

分け与えられるということは、食物の本性に由来し、他人に与えないということは、「食物の本質を殺すこと」にある。つまり、自分にとっても、他人にとっても、食物を破壊することなのである。これは、バラモン教が施しと歓待にあたえた唯物論的かつ観念論的解釈である。富は与えられるために存在し、それをもらい受けるブラーフマンが存在しなければ、「富める者の富は無駄になる」。「知らずに食べる者は、食物を殺し、後者が前者を殺す。」「欲深き者は、あるものから別のものへと無限に再生する法や功德や食物の循環 *le cercle* を妨げる。」³⁶

モースはここでも「循環」を考慮している。ここにいう循環

³³ ベネディクト、前掲書、p.175-176。: Benedict, op.cit., p.116.なお、贈与行為からみた、ベネディクトの分析、および、贈与論における互酬性については、次を参照した。伊藤幹治、贈答の日本文化、筑摩書房、2011年。

³⁴ 日本社会全体が、全くの衡平性や互酬性に基づいて動いてきたか、といえ、必ずしもそうではない。この点について例えばゾルゲは、次のように報告している。近代的流通社会と農業との新旧の体制が混じり合った「日本の二重存在は、今日ではしばしば信ぜられさらにそれ以上にしばしば希望されるような総合ではない。全く外面的に見ると、それは多彩で美的な妥協ではあるが、現実には都市と農村のあいだの一面的な強制関係であって、日本農業、農民はほとんど与えるだけで、決して完全な反対給付を受け取っていないのである」。ゾルゲの見た日本、みす

ず書房編集部編、2003年、p.50。衡平性を互酬性と言い換えるならば、これについては、伊藤がマリノウスキー以来の諸理論を簡便にまとめている。伊藤、前掲書、69頁以下。等量でなかったり、相手に返礼をするだけであったとしても、相互のコミュニケーションの深化のための媒体として、贈与が機能していることは確かである。〈迷惑〉意識は、その贈与行為の生じる手前（生じることの予料）から事後に至るまでの広範な意識と捉えることが可能であろう。

³⁵ モース、前掲書、p.258。: Mauss, op.cit., p.214。

³⁶ モース、前掲書、p.357-358 : Mauss, op.cit., p.245-246。

は、これまでの考察でいえば、*equivalent* と同じ問題系のものであると言えるだけでなく、贈与によって成立する過去から未来への人間関係のこととも解釈できる。モースが規定した「与える、受け取る、お返しをする」という三つの義務 *les trois obligations*³⁷が一つの循環／円環を為し、贈与はこのサイクルに人間を引き入れ、結合させる。例えば、ベネディクトは、「互酬性」という伝統的なサンクション *the reciprocity of traditional sanction* と、自己訓練は自分の利益になるという日本的な確信とによって、日本人は、アメリカ人にはとても我慢ができないと思われる多くの行為を、容易だと思えることができるのである。」³⁸と指摘している。ここから、義務の互酬性原理 (*reciprocity*；「相互義務」)を取り出すことができるが、モースのように、その根源を、力と言っても、サンクションと言っても、現象としては、同じであろう。たんなる物を介しながら、それ以上の事態を生み出すということが、唯物論的にして観念論的であるということであり、このことは、これまでの論者が同じ様に洞察してきたことである。物質的なものをモラウわけでなかったとしても、具体的に人間を動かす力として十分なのである。

さらに興味深いのは、モースが、お返しは「しばらくしてから」でなければならないという条件を付け加えていることである。それは、アメリカ北西部のネイティヴアメリカンの贈与行為の分析の箇所にある。

……贈り物というのは、のちにお返しがなされるであろうという確信をともなって人から人へと経巡るものである。そのとき、その確信の「保証」となっているのは、贈られるその物に備わった効力であり、また、贈られる物それ自体がこの「保証」なのであった。しかし、存在し得るおよそいかなる社会においても、ある一定の期間を置いた義務は、贈与の本性である。その定義自体からして、共同の食事、カヴァ〔麻醉効果のある特殊な飲料〕の分配に与ったり、持ち運ぶ護符を与えられた場合、ただちにお返しできない。反対給付 *concre-prestation* をなすためにはすべからず、「時間」が必要である³⁹。

では、なぜ時間が必要か。それは、お返しは、より価値のあるものでなされなければならないからである。

したがって、訪ね返したり、婚姻や和睦の契約をしたり、和平を結んだり、定期の遊戯や試合に赴いたり、輪番で祝祭を催したり、儀礼的な奉仕と名誉を与え合ったり、相互に「尊敬していることを表し」たり *se «manifester des respects» réciproques* しなければならない場合に、一定の期間を置くという観念が論理的に暗示されている含意されている。このようにして、ひとびとはあらゆる物を交換しあい、社会が豊かになるに応じて、それと同時にますます大

量且つ貴重な物を交換しあうようになるのである⁴⁰。

では、なぜこのように価値を増して返礼する義務があるのだろうか。それは、贈与は名誉をもたらすものでもあることを示している。

ある首長の個人的な威信やその首長のクランの威信が、消費することに、そして、自分が受け取った贈り物以上の物をきちんとお返しすることに、これほど結びついているところはほかにない。自分が受け取った以上の物をお返しすることによって、自分に返礼の義務を負わせた当の相手が、今度は逆に自分に対する返礼の義務を負うようになる⁴¹。

相互行為としてみる〈迷惑〉意識と高齢者の立場をあらためて考えると、互酬性や衡平性では説明がつかないこともあるように思われる。確かに、ベネディクトのいうような、贈答において日本人の嫌がるあからさまな不均衡は通常は避けられるべきであろう。しかし、モースのいう「首長」の名誉は、高齢者の社会的位置を考える際に、示唆的であるように思われる。「高齢者の医療費が社会を圧迫している現状に加え、排泄もままならない、寝たきり等の状態になったら、介護を拒否したい」と言う真意を考える上で、受け取ったものより以上のものを返すための時間が残されていないとも考えられるし、いままで通り、贈ったら返してもらえんという信用を保つ自己の喪失を気にかけている、とも理解出来るからである。ベネディクトのいうような日本の厳格な互酬性も考慮されるべきであることはもちろんであるが、さらに、高齢者としては、受け取ったものより以上のものを返す義務を履行する能力＝名誉（面子）が保てないとも捉えられはしないだろうか。これらが高齢者が実際に気にしているかどうかについて、検討に値する課題であるように思われる。

7. 「死に行く人」と逆さまの贈与

ここであらためて、モースの分析に立ち戻りたい。彼は「贈り物」の役割を次のように簡便にまとめている。

贈り物というのは、したがって、与えなくてはならないものであり、受け取らなくてはならないものであり、しかもそうでありながら、もらうと危険なものなのである。それというのも、与えられる物それ自体が双方向的つながり *une lien* をつくりだすからであり、このつながりは取り消すことができないからである。とりわけ食物の贈与はそうであ

³⁷ モース、前掲書。p.230. : Mauss. op. cit., p.205.

³⁸ ベネディクト、前掲書。p.285. : Benedict. op. cit., p.116.

³⁹ モース、前掲書。p.210. : Mauss. op. cit., p.198-9.

⁴⁰ モース、前掲書。p.210-211. Mauss. op. cit., p.199.

⁴¹ モース、前掲書。p.213以下. : Mauss. op. cit., pp200ff.

る⁴²。

人生の最期において、〈迷惑〉意識を持つ、ということは、柳田の考察をも考慮するならば、「モラウ」行為において発生する lien に対する配慮が原因の一つであると考えられることも可能である。これは、「恩」の関係の発生を気遣う日本人についてのベネディクトの考察と連続する問題である。こうした配慮がわれわれの日常を満たしていることは言うまでもない。つながりを拒否したいのであれば、「大丈夫です」すなわち「もらわない」か、「あげない」。仲良くなりたい、すなわち lien をつくりたいのであれば、「モラウ」あるいは「あげる」。この案配を、最期まで人間は気にかけ続けることになる。

こうした配慮について、人生の最期のなかで考えるとどうであろうか。柳田による「死んで行く人」との間の「モライ」の記録には、日常のそれと異なる様式が見られる。

生きて働く人々の「食い合せ」に対して、他の一方にはまた死んで行く人との「食い別れ」がある。これは現在もかなり一般に行われている風習だが、人が息を引き取ると即時に、家人はその死後だけのために急いで飯を炊きまた団子を丸める。その名を枕飯・枕団子と称して、こしらえ方をわざと通常のものとは逆にする。そうしてその全部を墓に持参して、あるいは鳥の食うに任せまたは棺とともに埋める。喪の期間の終りに際しては、別に喪に服していた人々だけで、餅を食う儀式もある。餅を鍋の蓋の裏に載せて、菜刀で切って塩を付けて食べる処もあって、この二つの行為はともに平日には決してせぬことである⁴³。

「死んで行く人」が関わると、贈与行為も様変わりする。この奇妙な風習について、特徴的なことは、「こしらえ方をわざと通常のものとは逆にする」、つまり、「平日には決してせぬ」仕方で行われるということである。食物の作り方も特別な仕方になり、食事を共にするという通常のやり方も「不幸の家に対する村の人の援助は、申し分のないほど親切なものであるが、食事の混同だけは非常な警戒をもってこれを避けている。」⁴⁴と記録されている。生きている人との間での援助はあっても、「モラウ」行為の根本である食事には細心の注意が払われ、それは食事の支度作法においてすら払われるものである。

葬式の客には豊富なる食物の提供があることが、古来の習わしであるにもかかわらず、これを調理するには必ず別の家の台所を用い、死者の身内の喪に服すべき人々は、いっさいこれに手を触れず、喪家の竈の火はただ後者の食事を煮炊きするためにのみ使われる。稀に誤ってこの境を越えた結果、逆に負けるという急に頭痛がしたり、五体がだるくなったりするという話を折々聴くことがある。つまり

は食物による^{れんらく}聯絡だけを恐れまた避けているのである⁴⁵。

これまでも見たように、食物が一つの媒体となって、人と人とを「聯絡」付けるものである、ということがここでの柳田の眼目である。葬式においても、死者の出た家と他人は交流する。その根本は食物であることは変わらない。しかし、根本的な「聯絡」が絶たれていれば、弔問に安じて出かけることができる。そのために、ここでは、食物に関わる作法を「逆さま」にする。関係を構築する媒介としての食物を通常と違う作法で作るということは、食物からその媒介の機能を奪うことであり、死者との生前の関係を絶つことを意味する。逆さまにされた食物は、積極的に人間関係を絶つ役割を担っている⁴⁶。ここには、これまでで見たような互酬性や面子の問題だけではなく、死をめぐる、人間関係への特殊な贈与論的配慮の存在が示唆されているように思われる。

8. おわりに——象徴としての〈迷惑〉意識

土居はアメリカ人との文化的コミュニケーションの躰きにおいて相手の「鈍感さ」を感じたが、ラフカディオ・ハーンは日本人の内と外の両面性とこれに基づいた独特の義務についてよく理解していた。例えば、ハーンは、日本のよい面影として、次のような記録を残している。

相手にとっていちばん気持ちの良い顔は、微笑している顔である。だから、両親や親類、先生や友人たち、また自分を良かれと思ってくれている人たちにたいしては、いつでもできるだけ、気持ちのいい微笑みを向けるのがしきたり rule である。そればかりでなく、広く世間 outer world に対しても、いつも元気そうな態度を見せ、他人に愉快そうな印象を与えるのが、生活の規範とされている。たとえ心臓が破れそうになっていてさえ、凜とした笑顔を崩さないことが、社会的義務 duty なのである⁴⁷。

土居の言う日本人の「本音と建前」⁴⁸は、自分にとっての自分と、世間にとっての自分とが使い分けられていることとして、すでに外国人ハーンによってある意味では土居以上に理解され

⁴⁵ 柳田。前掲書。p.494-495。

⁴⁶ イエスによる最後の晩餐において食物が人々を結びつける機能については、註8の佐々木論文を参照。死にゆく人との食事に関しては、いづれにせよ、通常の作法との隔たりや特殊性があることは確かであろう。この差異が、新たな関係の構築と同時にこれまでの関係の廃棄・切断をも意味するものと思われる。

⁴⁷ ラフカディオ・ハーン。日本の面影（池田雅之訳）。角川書店、310頁。：Lafcadio Hearn. *Glimpses of Unfamiliar Japan*. vol.2. Cambridge; The Riverside Press, 1922. p.667-668。

⁴⁸ 土居健郎『表と裏』弘文堂。1985年。39頁。

⁴² モース。前掲書。p.369-370。：Mauss. op. cit., p.249。

⁴³ 柳田。前掲書。p.494。

⁴⁴ 柳田。前掲書。同頁。

ていた。だから、松江を発つ八雲に対して師範学校から太刀一振りが贈られた際、ハーンはそれをこころよく受け取り、次のように返礼することができたのである。

このような素晴らしい記念品を選んでくださったことは、まさにみなさんの魂を象徴している symbolize ように思います。……皆さんからは、私も寛容と親切と忠誠を学びました。どうぞ皆さん方も、それらの美德をいつまでも忘れることなく、心に刻み続けられることを祈ります。この贈り物は、私にとっても、親切と寛容と忠誠の象徴 symbol でありつづけることでしょう⁴⁹。

「礼状」のなかで、ハーンは、何度も「象徴」と記している。象徴には同時に複数の意味や事柄を込められており、人はそれらを同時に受け取ることができる。お別れに際して、ハーンと松江の人々は、このようにして贈り物を介して象徴を感受し合った。ハーンは、教鞭をとった学校のひとびとと交わした思い出を双方が「心に刻み続ける」ためのものとして、贈り物を解釈し快く受け取った。したがって、回顧録のタイトルにもある「なじみのない日本 unfamiliar Japan」のかれらと、別離の後も強く結びついていることをハーンが望んだことがわかる。ハーンが最後にもらいうけた記念の品物は食物ではなかったが、その品物は十分に柳田の掘り起こした原始的な贈与論の役割を果たしたことになる。

人生の最期において、〈迷惑〉意識を持つということは、柳田・戸井田・モースの考察をも考慮するならば、「もらう」行為において発生する「つながり」に対する配慮があることをあらためて思い起こさせる。誰しも、つながりを拒否したいのであれば、「大丈夫です」と言って「もらわない」か、あるいは、何も「あげない」。仲良くなりたいのであれば、「もらう」あるいは「あげる」。一方で、人間は「つながり」をつくりだしたいという欲求を持ち、他方反対のベクトルへと向けていくことも、日常ではなんなく行っている。後者については、ベネディクトが恩に巻き込まれないようにする日本人の意識がそれにあたる。そうした案配を、最期まで人間は気にかけて続けるということを、想起する必要がある。

さらに、およそ 100 年以上前のハーンのやりとりにしたがって、今日のわれわれもまた、ひとことで言い表せない本人のなんらかの気持ちを象徴する語として〈迷惑〉意識を見ればどうだろうか。高齢者の〈迷惑〉意識については、幾重にも積み重なり、本人も気づかない絡み合った複数の意識や意味がそこに見出されるのではないだろうか。人の生全体がある意味で分離と過渡的状态 transition と統合の繰り返しであるのならば⁵⁰、人生

の最期という特殊な変容 transition の時節に際して、幾重もの思いを伴いつつ、ひとは〈迷惑〉意識を持つのかもしれない。

こうしたもろもろの配慮のなかで、時間の限られた者は、それを目の前にして、自身の信用を保ちつつ、自律／自立した仕方でお返しをすること、等々が頭のなかを巡っている。このようなものとして〈迷惑〉意識を考えると、周りの人間は、この意識を、重層的かつ錯綜した、時に曖昧ですらあるがゆえに、そこに多くの意味内容が同時に盛られた一つの象徴としてまずは受け止める必要があるだろう。それが、話者の意図を理解する途への第一歩となるように思われる。

参考文献

- [1] 国語大辞典。小学館、1981 年。
- [2] 本村昌文。長生きはめでたいことなのか？——『徒然草』注釈から見る 17 世紀における「老い」の観念。老い。本村昌文他編。ポラーノ出版、2019 年。p.205-224 頁。
- [3] 柳田國男。食物と心臓。ちくま文庫版柳田國男全集 第 17 巻。筑摩書房、1990 年。
- [4] 戸井田道三の本 3 みぶり。筑摩書房、1993 年。
- [5] マルセル・モース。贈与論。森山工訳。岩波書店、2014 年。：Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- [6] 佐々木俊三。「食べること」と精神。東北学院大学論集 人間・言語・情報(100)。東北学院大学学術研究会。1991 年。p.1-30.
- [7] 土居健郎。甘えの構造。弘文堂、1971 (2007 増補普及版)。
- [8] 「民族学研究」14 巻 14 号、1950 年。
- [9] 和辻哲郎。倫理学 上。和辻哲郎全集 第 10 巻。岩波書店、1962 年。
- [10] ルース・ベネディクト。菊と刀 (長谷川松治訳)。講談社、2005 年。：Ruth Benedict. *The Chrysanthemum and the Sword*. London: Secker&Warburg, 1947.
- [11] 和辻。埋もれた日本。前掲全集 第 3 巻。
- [12] 伊藤幹治。贈答の日本文化。筑摩書房、2011 年。
- [13] ゴルゲの見た日本。みずす書房編集部編、2003 年。
- [14] ラフカディオ・ハーン。日本の面影 (池田雅之訳)。角川書店。：Lafcadio Hearn. *Glimpses of Unfamiliar Japan*. vol.2. Cambridge: The Riverside Press. 1922.
- [15] ピーター・メカトーフ。リチャード・ハンティングトン。死の儀礼 (池上良一、池上富美子訳)。未来社、1996 年。：Peter Metcatof, Richard Huntington. *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991².

⁴⁹ ハーン。前掲書。324 頁。：Hearn. op. cit., p.686.

⁵⁰ 死にまつわる、分離、過渡 transition、統合、というモチーフについて、以下を参照した。ピーター・メカトーフ。リチャード・ハンティングトン。死の儀礼 (池上良一、池上富美子訳)。未来社、1996 年。p.181 以下。：Peter Metcatof, Richard Huntington. *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991².p.117ff.