

# 罪 guilt と恥 shame

大柴讓治

- 一、はじめに——「罪 guilt」と「恥 shame」
- 二、『菊と刀』（ルース・ベネディクト）を手がかりにして
- 三、「恥 shame」の構造
  - (一) 三つの shame 理論
  - (二) 聖書における対概念としての shame と honor / pride
  - (三) guilt 「行為の次元における痛み」と shame 「存在の次元における痛み」
  - (四) shame の積極的側面——自他の境界線を意識するということ
  - (五) shame ——社会的に無力な弱い立場に置かれた者の苦しみ
  - (六) shame と無意識との関係
  - (七) shame の防衛機制
- 四、日本人の shame 意識——太宰治と遠藤周作
- 五、和解——guilt と shame 双方の苦しみからの解放（放蕩息子のたとえ）
- 六、おわりに——shame に対する感性を磨くために

脚注

## 一、はじめに——「罪 guilt」と「恥 shame」

パウル・テイリツヒは「罪 Sin」を「疎外 Estrangement (Entfremdung)」というヘーゲルの用いた哲学的言葉で説明しようと試みた。彼は言う、「疎外の語は宗教的観点からする罪の再解釈を意味する<sup>(1)</sup>」と。今回のルターセミナーの主題は「原罪」である。ここでは「罪 Sin」をどのように理解し、どのような現代の言葉で表現すればよいか、すなわち「罪の再解釈」が問題となっている。そしてまた、現代日本社会において「罪」をどのように捉えるかということは、私たちがどのように福音の告知を現代人に向かって語るのかという事柄と表裏一体であつて、深く宣教の課題でもある。

ルター派の神学は義認論を中心とした「十字架の神学」である。それはどこまでもキリストの十字架による義認という一点に集中してゆく「義認論による一点突破全面展開の神学」(鈴木浩)<sup>(2)</sup>であるのだ。義認論とは和解論(贖罪論)の別名であり、アウグスティヌスにおいては贖罪論は原罪論と表裏一体の関係にあつて、それらは共に強化されていった。その意味でも「罪 Sinとは何か」という問題はルター派の神学の根幹に関わる極めて重要な問題であると言えよう。<sup>(3)</sup>

私自身はこの論考の中で人間の側における罪認識／罪の自覚というものに焦点を当てて罪と罪からの解放というものを捉え直してゆきたい。<sup>(4)</sup>それをこれまで区別されることのほとんどなかった「罪感情」(guilty feeling/sense of guilt。以下は煩雑を避けて単に guilt と記す<sup>(5)</sup>)と「恥感情」(ashamed feeling/sense of shame。同様に以下は shame と記す<sup>(5)</sup>)という二つの根源的な痛みから考察する。<sup>(6)</sup>先取りして言うならば、罪 Sin というものの自覚を guilt においてだけではなくて shame においても捉えたいのである。

米国人文化人類学者ルース・ベネディクト（一八八七—一九四八）は『菊と刀』の中で、西洋を「罪の文化」、日本を「恥の文化」として対比する中で両者を対立的に論じている。しかし実は、*guilt*と*shame*はかなりの部分で重なり合っていて、両者は二つの区別されるべき概念であったとしても決して対立概念とは言えないであろう。<sup>(7)</sup>たとえば、*guilt*を感じる者は同時に*shame*に苦しむことも多い。また、「良心に恥じる」という言い方もある。両者はこれまで明確に区別されることがほとんどなかった。しかし、*guilt*と*shame*は基本的には異なった別個の感情として峻別される必要がある。<sup>(8)</sup>なぜなら*guilt*の痛みからの解放の仕方と*shame*の痛みからの解放の仕方とは異なっているからである。*guilt*は解放のために他者からの赦しを必要とするが、*shame*は赦しではなく、ありのままの欠け多い破れた無力な自分という存在を他者に受容されることが必要となるのである。<sup>(9)</sup>

西方キリスト教においてはアウグスチヌス以降、罪*Sin*の自覚はほとんどの場合に*guilt*として理解されてきた。<sup>(10)</sup>*shame*は*guilt*の同義語かせいぜいそれを補足語としてしか見なされなかった。*shame*概念の重要性は*Sin/guilt*概念をあまりにも強調することの中で見逃されてきたのである。<sup>(11)</sup>そのような歴史的脈絡の中で、*guilt*と区別された*shame*の重要性を鮮やかに指摘したのがルース・ベネディクトであった。その功績は大きい。ベネディクトは*sin*と*guilt*を同義語として扱いつつ、それを*shame*と対比させながら次のように語っている。「様々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“*guilt culture*”と定義することができる。しかしながらそのような社会の人間も、例えばアメリカの場合のように、罪悪感のほかに、それ自体は決して罪でない何かへまなことをしでかした時に恥辱感にさいなまれることがありうる。例えば、場合にふさわしい服装をしなかったことや、何か言い損ないをしたことで、非常に煩悶することがある。恥が主要な強制力になっ

ている文化においても、人々は、われわれならば当然だれでも罪を犯したと感じるだろうと思うような行為を行った場合には煩悶する。この煩悶は時には非常に強烈なことがある。しかもそれは、罪のように、懺悔や贖罪によって軽減することができない。罪を犯した人間は、その罪を包まず告白することによって、重荷をおろすことができる。この告白という手段は、われわれの世俗的療法において、また、その他の点に関してはほとんど共通点を持たない、多くの宗教団体によって利用されている。われわれはそれが気持ちを軽くしてくれることを知っている。恥が主要な強制力となつているところにおいては、たとえ相手が懺悔聴聞僧であっても、過ちを告白しても一向気が楽にはならない。それどころか逆に、悪い行いが『世人の前に露顕』しない限り、思わずらう必要はないのであつて、告白はかえつて自ら苦勞を求めることになると考えられている。したがつて恥の文化「shame culture」には、人間に対してはもとより、神に対しても告白するという習慣はない。幸運を祈願する儀式はあるが、贖罪の儀式はない<sup>(12)</sup>。

実は、聖書にも shame は重要な概念として要所々々に登場している（創世記二―三章、詩編、箴言、イザヤ書、エゼキエル書、ローマ書など多数）。つぶさに調べると、聖書の中では、罪 Sin という言葉は最も多く使われているが、shame に関連する言葉と guilt に関連する言葉を比較すると、前者に属する言葉の方がその種類と数においては guilt に属する言葉よりも遙かに多い<sup>(13)</sup>。そこから shame が guilt 同様に重要な聖書的な概念であるということが分かる<sup>(14)</sup>。

しかし、西方のキリスト教が長く shame を見過ごしてきてしまったことは前述した。ベネディクトに数年先立つてその重要性を改めて指摘したのはデイトリッヒ・ボンヘッファー（一九〇六―一九四五）であつた。『現代キリスト教倫理』の中でボンヘッファーは、shame に関してその積極的な意味に触れつつ、次のような神学的

洞察を語る。「(恥は)人間がその根源から離れてしまったことをいかなともしがたく思い起こすことであり、この分裂に対する苦痛感であり、根源に戻りたいという無力な願いである。人間は、彼の根源的本質と彼の全体性に属する何物かを失ってしまったために、自らを恥じる。そして、彼は、自分があらわであることを恥じる。おとぎ話の中で、木が、何の飾りもない自分を恥じるように、人間は、神やほかの人間との一致が失われたことを恥じる。恥 (Scham) と悔恨 (Reue) とは、しばしば混同される。人間は誤りを犯した時に悔恨を覚える。人間は、何物かを欠いているために恥を覚える。恥は悔恨よりもより根源的である<sup>(15)</sup>。ボンヘッファーはここで shame と guilt (Reue) を明確に区別しつつ、神の前 (coram Deo) における shame を問題とする<sup>(16)</sup>。そして shame が guilt よりさらに存在の深いところにあるという shame の存在論的な根源性を指摘している。そして両者からの解放のためには神との根源的な一致が回復される必要があると説くのである。

この論考では guilt と shame を区別しつつ、これまでほとんど脚光を浴びることのなかった shame というものに光を当ててゆきたい。そしてキリストの十字架が guilt と shame の双方の苦しみからの解放の出来事であるということをヴィヴィッドかつ立体的に捉えてゆくことを目指したのである<sup>(17)</sup>。その意味ではこれは、「罪の再解釈」(テイリツヒ)の試みとも言える。shame の重要性を認識することによって私たちの罪理解／罪認識というものにさらに奥行きを増してゆくことであろう。もちろん、shame という概念ですべてを説明できるとは考えないが、そのことの探求は有益であり、私たちをより深い聖書理解に導いてくれるはずである<sup>(18)</sup>。

## 二、『菊と刀』（ルース・ベネディクト）を手がかりにして

最初にルース・ベネディクトの『菊と刀』<sup>(19)</sup>を取り上げる。『菊と刀』が生み出されたのは一九四四年、日本に対する敗戦後の処理をどのようにすべきか日本人と日本文化を研究せよという米国政府の指示がベネディクトに与えられたところに端を発する。<sup>(20)</sup>日本人を理解するということは容易い事柄ではなかった。ベネディクトは言う。「日本人はアメリカがこれまでに国をあげて戦った敵の中で、最も気心の知れない敵であった」<sup>(21)</sup>。

『菊と刀』を詳細に読んでゆくと、そこには「日本文化の（諸）型」<sup>(22)</sup>という副題がついているように、日本人が義理や人情、名誉や忠誠などを重んじる等、様々な日本人の行動パターンが丁寧<sup>(23)</sup>に分析されている。ベネディクトは日本人のアンビヴァレンシーに言及して次のように言っている。「日本人は最高度に、喧嘩好きであると共におとなしく、軍国主義的であると共に耽美的であり、不遜であると共に礼儀正しく、頑固であると共に順応性に富み、従順であると共にうるさくこづき回されることを憤り、忠実であると共に不忠実であり、勇敢であると共に臆病であり、保守的であると共に新しいものを喜んで迎え入れる。彼らは自分の行動を他人がどう思うだろうか、ということをおろしく気にかけると同時に、他人に自分の不行跡が知られないときには罪の誘惑に負かされる」<sup>(23)</sup>。日本に一度も来たことのないベネディクトがここまで複雑な日本人の姿を観察していることに驚かされる。また、そこでは日本人を分析することによって同時に米国人の姿も鮮やかに浮かび上がってくる。その意味でも『菊と刀』は、文化の違いを超えて人間そのものを知るためにも貴重な資料となっているのである。<sup>(24)</sup>

丁寧<sup>(23)</sup>に日本人を分析する中でベネディクトは西洋の文化を *guilt culture*、日本の文化を *shame culture* と見てゆ

くことは先にも触れた<sup>(25)</sup>。ベネディクトはshameについては次のように語る。「それ(恥)は他の人々の批評に対する反応である。人は公開の場で嘲られたり、また拒否されたりすることによって、あるいはこっけいもの扱いにされている自己自身を想像することによって恥じる。どちらの場合も、恥は強い制裁である。だが(罪とは異なつて)恥の場合には、他人がい合わせるとか、少なくとも他人の存在を想像することが必要である<sup>(26)</sup>」。shameは自分の特異さ(無力さ、矛盾、破れなど)が他者の目にさらされること、あるいはさらされると感じることに對する深い痛みである<sup>(27)</sup>。そこでは他者(自己、隣人、神)の視線が前提とされている<sup>(28)</sup>。

社会学者の作田啓一は、『恥の文化再考<sup>(29)</sup>』の中で、ベネディクトの恥の文化と罪の文化という類型化を評価しつつも、マックス・シェーラーを引きながら、ベネディクトが公の場面での嘲りに對する反応である「公恥public shame」にこだわりすぎて、いっそう基底的な層における恥である「私恥または羞恥」を見落としていると批判している<sup>(30)</sup>。作田によればシェーラーは恥を次のように分析する。恥は現実の、あるいは想像上の他人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引き起こすわけではない。我々を恥じさせるのは一種特別の注視である。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。一人の人が普遍者として見られることを期待している時に、彼／彼女を他者がそのような存在として注視したとしても、羞恥は起こらない(モデルあるいは患者の場合など)。他方、彼／彼女が個体として見られることを期待している時に、その期待に沿った注視が向けられる際も同様である(恋人同士の場合など)。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下で彼／彼女が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下で普遍者として注視を受けるときである。たとえば、患者であるはずの彼／彼女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、彼／彼女はきつ

と恥ずかしい思いをするであろう。つまり、普遍化と個体化という二つの志向が、自己と他者のあいだで食い違ふとき、羞恥が生ずるとシエラーは説明するのである。<sup>(31)</sup>そして作田は、ベネディクトが「公恥」にこだわりすぎてこの「志向の食い違い」を見過ごしてしまったと批判するのである。<sup>(32)</sup>

作田のベネディクトに対する批判は的を射ていると思われる。金子晴勇はそれをさらに展開させて、社会的次元の痛みである「公恥」と倫理的次元の痛みである「自恥」、そして宗教的次元における痛みである「羞恥」の三つの形態においてshameを捉えるべきであると主張する。金子はシエラーがshameの持つ積極面を強調したことを高く評価して言う。「この羞恥のもつ優れた意義をはじめて明確に説いたのはシエラーのすぐれた業績といえよう。羞恥は人間における精神と身体、霊と肉、永遠と時間、本質と実存が触れ合うところで両者の『過渡』として現象しているが、このような橋渡しのない神や動物には羞恥は存在しない。『われわれの存在が生物学的目標よりも高次の世界のために使命を負っていることを羞恥心は指し示している。高次なものとして授けられた天職がそれに反抗する傾向性によって挫折するとき、そこにつねに羞恥心が現れる』。つまり羞恥心をいさぐというのは、より高い存在へ向かう傾向が実現しないときなのであって、羞恥心が強いほどその人の志向も高いし、資質もすぐれたものであることになる<sup>(33)</sup>」。



### 三、shameの構造

#### (一) 三つのshame理論

米国ではこの十五年ほどで様々な分野においてshameに脚光が当てられ、研究が積み重ねられてきている<sup>(34)</sup>。「不快な感情の中のシンデレラ的存在」(Nathanson)<sup>(35)</sup>とも呼ばれるshameは今や大変にポピュラーとなり、別の意味で現代のシンデレラとなった感がある。たとえば、アルコール中毒や摂食障害、虐待などAddictionの問題<sup>(36)</sup>や、境界例人格障害、対人恐怖、乳幼児発達心理学などの研究領域においてshameの研究が進められている<sup>(37)</sup>。

実は、shameがどのように生起するのかわかるといふダイナミズムに関しても、その意味、評価、用語法に関しても、様々な理論があつて未だ統一見解があるわけではない<sup>(38)</sup>。ここではSigmund Freud (一八五六一一九三九)、Erik H. Erikson (一九〇二—一九九四)、Silvan S. Tomkins (一九一一—一九九一)という三人の硯学がどのようにshameを捉えているかに簡単に触れてみたい。

オーストリア生まれのユダヤ人精神分析医ジグムント・フロイトは「精神分析学の父」とも呼ばれるが、shameを「理想自己」と(現実)自己との間の葛藤から生じる」と捉えた。しかし、性欲動に対するguiltをその精神分析理論の中心に据えたためにshameはそこではほとんど見落とされてしまった。そのshameについての定義はguiltについての定義「guiltは超自我と自我との間の葛藤から生じる」という理論とどのように重なり、どのように異なるのか曖昧である。フロイトには恥についての言及は驚くほど少ない<sup>(39)</sup>。フロイトにおいてはshameはguiltの影に隠れてしまっているのである。

ドイツにデンマーク系ユダヤ人として生まれ、やがて米国に移り住んだ、フロイトの弟子の一人でもあった

精神分析医エリク・エリクソンのアイデンティティーとライフサイクル理論において shame は重要な役割を果たしている。第一段階の乳児期(0—1歳)には、特に母親との関係の中で人間に対する基本的な信頼感(Basic Trust)を確立する必要がある。子どもは第二段階の幼児初期(1—2歳)になると、自律性(Autonomy)という課題に立ち向かう。それはちょうど歩行などの活発な活動が始まる時期であり、トイレトレーニングの時期でもある。<sup>(40)</sup> その自律性の獲得に失敗した時に恥(Shame)と疑惑(Doubt)との感情を味わう。そして第三段階の遊戯期(2—3歳)に至って自主性(Initiative)が子どものアイデンティティー獲得の課題となった時に、その獲得に失敗すると罪悪感(Guilt)を持つとされる。エリクソンはそのように、幼児の発達段階をつぶさに観察し分析することで、人間がごく幼い段階で(Shame)と(Guilt)の感情を体験するということを明らかにしたのである。ここで shame が guilt よりも発達の早い段階に体験されるという指摘が重要である。shameの方が guilt よりもさらに深く根源的などころに位置づけられているのである。<sup>(41)</sup> このことは創世記2—3章の記事とも不思議に合致する。<sup>(42)</sup>

米国人の乳幼児発達心理学者シルヴァン・トムキンスは<sup>(43)</sup> shame を乳児が生得的に獲得している楽しみ／喜びや怒りなど九つの情動(affect)の一つと見ている。彼は shame が「興味／興奮」ないしは「楽しみ／喜び」の体験が中途半端なところで突然に中断された場合に起きるとした。その意味で、shame は興味、興奮、楽しみ、喜びなどの感情に対して補助的な感情であると説明されている。トムキンス理論の特筆すべき点は、エリクソンに比べても、shame の起源を発達の極めて早い段階に置いた点にある。<sup>(44)</sup>

## (二) 聖書における対概念としての shame と honor / pride

新約聖書学者のB・マリナーによると、ユダヤ教社会は、日本社会同様、「恥と面子」という価値を重んじる極めて同質性の高い社会であった。ユダヤ人はshameに対して鋭い感性を持っていた。ユダヤ人社会においてshameは強力な社会的強制力となっていたのである。<sup>(45)</sup> shameはそもそもhonor(栄誉/名誉)またはpride(誇り/面子)と対概念である。それらは常にワンセットであり、表裏一体であると言える。<sup>(46)</sup> 一方が意識されている時には他方が同時に意識されている。「恥をかく」ということは「誇りを傷つけられる」ということであり、「名誉を失う」ということである。「恥をそそぐ」ということは「名誉を回復する」ということでもある。それゆえ、ユダヤ人社会がshameに敏感であったということは、彼らがhonor/prideに対しても敏感だったということと同時に意味するであろう。

パウロはローマ書一・一六で「われは福音を恥とせず」と語っているが、その表現は「われは福音を誇りとする」という同義の表現以上に深く私たちの心に迫ってくる。それはなぜか。私たちがこの言葉の背後に、かつてエリート律法学者として高いprideを持っていたパウロの徹底的に打ち砕かれた姿を感じ取るからである。パウロはローマ書七章で、「望んでいる善を行わず、望んでいない悪を行ってしまう」という自らの罪の現実について嘆きつつ呻吟する。「わたしは何と惨めな存在であろうか。だががこの死すべき身体からわたしを救い出してくれるのか」(七・二四)と。「われは福音を恥とせず」というパウロの告白は、自らはすべてを恥とせざるをえないと感じる一人のキリスト者が、それにも関わらず、自分が拠って立つところの唯一の根拠であるキリストの福音は決して恥とはしないと告白する言葉なのである。それはパウロ自身の実存的な、自らの弱さを告白する信仰告白だからこそ、聞く者の心に強く訴えるのである。

聖書において shame は、*guilt* 同様、キリストの十字架と結び合わされることによって逆説的なまでに積極的な役割を果たしている。第二イザヤは苦難の僕のイメージを次のような表現で提示する。「見るべき面影はなく、輝かしい風格も、好ましい容姿もない。彼は軽蔑され、人々に見捨てられ、多くの痛みを負い、病を知っている。彼はわたしたちに顔を隠し、わたしたちは彼を軽蔑し、無視していた」(五三・二―三)。こゝで shame という言葉自体は使われていないが、苦難の僕は *guilt* よりむしろ shame を担う姿として描かれている。思い起こせば、十字架刑とは処刑される者の無力さを死に至る最後の瞬間まで晒しものとする極刑であった。それは最も惨めで恥ずかしい死である。キリストはそのようなかたちで十字架に私たちの shame を背負ってくださいました。「彼が担ったのはわたしたちの病、彼が負ったのはわたしたちの痛みであったのに、わたしたちは思っていた、神の手にかかり、打たれたから、彼は苦しんでいるのだ」と告げられている通りである(五三・四)。shame はキリストによって力を失い、私たちはキリストによって shame の束縛から解放されたのである。パウロは小さき者をありのままに無条件に受容するキリストの愛を信じた。だからこそ彼は安心して、「キリストのゆえに喜んで自らの弱さを誇ろう」と言うことができたのである。「なぜなら、わたしは弱いときにこそ強いからである」(二コリント二・一〇)。それは「私はもう shame を受けてもかまわない。キリストがそれを背負ってくださいましたのだから」という信仰の告白である。この点に関しては後にもう一度、遠藤周作を論じるところで戻ってくることにしたい。

(三) *guilt* Ⅱ 「行為の次元における痛み」、*shame* Ⅱ 「存在の次元における痛み」

Gerhart Piers と並び、*shame* に注目してその意義について研究した初代の研究者の一人である Helen Merrell

Lynd は、*guilt* を「善—悪」という価値軸に沿って生起する感情と見ており、*shame* を「強—弱」という価値軸に沿って生起する感情と見ている。<sup>(47)</sup> Brad Binau は、*guilt* を許可されていること以上のことをしてしまった違反 (*transgression*) として捉え、*shame* を期待されていることに足りなくて答えられない失敗 (*failure*) として捉えている。<sup>(48)</sup> ここで私自身の *guilt* と *shame* についての考えを示しておきたい。私自身は *guilt* は行為 *Doing* の次元における痛みであり悔いであるのに対して、*shame* はさらに深く、存在 *Being* そのものの次元における痛みであり悔いであると考えている。その上で *shame* を定義するとすれば、「自己の無能力さや弱さ、特異性や不適切性、破れや欠けたところなどが他からの視線に晒される時（あるいは晒されると感じる時）に味わう強い苦痛」ということになろう。*shame* は他者（神、隣人、自己）の視線を意識するところに生じる、存在の一番奥深い次元に秘められている痛みである。

*guilt* も *shame* も強い痛みを伴うという意味では共に辛い体験である。しかし前述のように、エリクソンにおいても創世記二—三章においても、*shame* は *guilt* より先に出てくる。創世記の解釈において長い間 *shame* は罪の結果であると考えられてきたが、Westermann が指摘するように、別の積極的な解釈も可能である。最初にアダムと女が自分が裸であることを恥ずかしいと感じたのは、相手の視線を意識する中で、自他の境界線を認識し区別することができるようになったという人格の成長を表すと同時に、彼らが自らの無力さ／惨めさ／破れ／弱さといったものを自覚したという自己理解の深化をも表していると考えられる。*shame* の意識の獲得は成長と自立のためには不可欠なのである。

*shame* は存在の次元における痛みであるのに対し、*guilt* は何か悪いことを行ってしまったことで感じる行為の次元における痛みである。<sup>(49)</sup> それは良心の痛みとも言える。創世記三章においては、神の命に背いて禁断の木の

実を食べてしまったという行為に対しての悔いであり、痛みであると言えよう。そして存在は行為に先立ち、行為は存在を前提とするのであるから、どちらがどれだけ痛いかという痛みの強さを比較することはできないとしても、shameの痛みの方がguiltの痛みに比べてより深いところ、より根源的なところに根を持っているということは言い得るであろう。「人間は誤りを犯した時に悔いを覚える。人間は、何物かを欠いているためにshameを覚える。恥は悔恨よりもより根源的である」というボンヘッフアーの言葉は既に引用した。エリクソンがshameをguiltよりも早い段階に位置づけたということもそこからも頷けるのである。

#### (四) shameの積極的側面—自他の境界線を意識すること

そのようにshameにはマイナス面ばかりがあるわけではない。プラスとマイナスの両面がある。プラス面をも押さえておきたい。

「羞恥humiliation」としてのshameと志の高さの深い関連をプラス面として捉えるシェーラーの分析については先に触れた。リントはshameがprideの対概念として、個人のアイデンティティー形成のために重要な役割を果たすことを明らかにしている。たとえば、赤ちゃんを考えてみよう。赤ちゃんは裸で人前に出ても恥ずかしいとは思わないが、物心ついてくると子どもは人前に裸をさらすことを恥ずかしいと感じるようになる。そのようにshameには他者の視線を意識するという重要な働きがある。それは自他の境界線を意識するということでもある。shameの意識を持つことを通して人間は、「ここまでは自分で、これから外は自分でない」という自他の境界線を知ることになるのである。<sup>50</sup>繰り返しになるが、正しい意味でshame意識／感覚を獲得することは人格の発育上、自尊心や自分に対する肯定感を持つために必要不可欠である。

その意味では、自己の肉体を商品化して売買するなどの現代社会の問題はむしろ shamelessness に存すると言わなければならない。shame意識が薄れると自己と他者とを区別することができなくなり、自他の境界線が分からなくなると自分を大切にすることもできなくなってしまうからである。その意味で、創世記二章に出てくる shame意識の誕生には積極的に重要な意味があるのである。「恥を持たない人はもはや完全な意味では人間ではない」(Westermann)<sup>(51)</sup>。

##### (五) shame — 社会的に弱い立場に置かれた者の苦しみ

先に shameの痛みは存在そのものの次元に関わると言った。自らの無力さ、惨めさ、弱さを知る者はどうshameに苦められることが多い。病人や身体的・精神的なハンディキャップを持つ人、様々な次元においてアディクティブな人、老人や女性や子ども、外国人や少数者など、社会的に弱い立場に置かれた者は自らも内面化した shame意識に苦しめられやすい<sup>(52)</sup>。イエスの周囲にいたのはまさにそのような無力な人びとであり、社会的には周縁に追いやられた人びとであった。彼らは guiltの意識に苦しむよりも自分の無力さや惨めさに、つまり深い shameの痛み<sup>(53)</sup>に苦しめられていたであろう。イエスは彼らをそこから解放したのである。同様に、自己の無力さに深く苦しむ者と接する機会の多い牧師やカウンセラー、医療従事者などは、常日頃から自らの shameに対する鋭敏な感受性を養っておく必要がある。

また、ベネディクトや作田が指摘しているように、「公恥」としての shameは強力な社会的強制力(武器)として用いられることも多い。shameは「リーサルウェポン(致命傷を与える凶器)」(Nathanson)とまで呼ばれる。特に、日本社会やユダヤ人社会のように同質的傾向の強い社会においては、人と違うこと、人より劣るこ

と、あるいは作田啓一が指摘するように人より優れていることさえも、shameを引き起こす要因となりうる。「そんなことをすると皆に笑われますよ」とか「世間に対して恥ずかしいでしょう」と親に言われて育った経験を持つ者は、体験的にshameが持つ強い強制力を知っている。<sup>(53)</sup>

shameを弱い者を支配するための凶器として用いてゆこうとするマジョリティーに対しては、私たちキリスト者はマイノリティーや社会的に周縁に追いやられた小さき者たちを大切にする視点を持ち、それらの小さき者たちの声を守り続ける立場を取らなければならぬであろう。<sup>(54)</sup> そのようにshameの問題は私たちキリスト者の生きるべき倫理の問題にも深くつながってくるのである。

## (六) 無意識との関係

フロイトの最大の功績は「無意識の発見」であったとされる。<sup>(55)</sup> shameもguiltも共に意識され知覚された感情であるが、それらは無意識の中に深く根づいていると考えられる。罪Sinとの関連の中で意識と無意識をどのよう位置づけ、どう関連づけるかは重要な神学的課題でもあるが、これはまた別の機会に譲りたい。<sup>(56)</sup>

ここでは特に、shameに関して研究者が報告する「チェーンリアクション」と「shame tank」に言及するにとどめておく。一つのshame体験は過去に遡って体験したすべてのshameの痛みを当人に想起させる。この連鎖反応のゆえにshameはなおさら辛い体験となるのである。

米国福音ルーテル教会の信徒でもある作家／詩人Robert Blyは、「人間は皆それぞれ、shameを溜めておくタンク(shame tank)を持っていて、それがオーバーフローするとパニックになってしまう」と語る。子どもは特にそのshame tankが小さいので、大人(親)は常にそれがあふれ出ないように注意しなければならないのであ



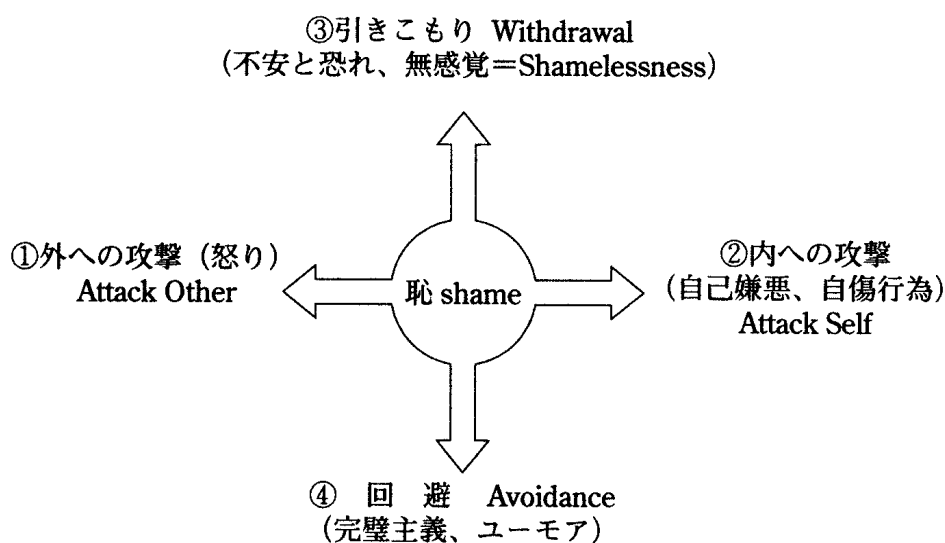
る。<sup>(57)</sup>

私たちは心の奥底でどこかに不全感をもっているが、その原体験は乳幼児の体験にまで遡るのであろう。怒りや悲しみ、孤独や悔い、恐れや不安、罪や恥など、それらの感情は確かに私たちの無意識の深い底に沈んでいる。<sup>(58)</sup> それらはしばしば亡霊のように立ち現れ、私たちを支配しようとする。私たちはキリストに拠り頼みつつ、それらを意識化し、言語化することによって相対化する以外にそのような亡霊から逃れる術を持たないであろう。「あなたはわたしの他に何もものをも神としてはならない」という十戒の第一戒がそこにおいても問題となる。私たちは自分自身の無意識の闇を見つめなければならぬ。その一番奥底にある闇の深いところにもキリストが降り立ってくださったということを知る必要がある。

### (七) shameの防衛機制

ここで、恥を受けた時に私たちがどのような方法でそれに反応するか、恥の防衛機制について少し触れておきたい。ここではNathansonの示す図を挙げる。<sup>(59)</sup>

彼は恥を受けたとき人は主として四つの方向に動こうとすると言う。恥をもたらした敵や出来事に対して攻撃的になるか (① Attack Other)、逆に恥を生じさせた自分自身を攻撃するか (② Attack Self)、あるいは自らの中に引きこもるか (③ Withdrawal)、はたまた恥をかかなくてすむように完璧を求めるか恥を笑い飛ばしてユーモアによってその状況を回避しようとするか (④ Avoidance)、の四方向である。①と②は互いに対極であり、③と④も対極にある。これは恥に対する防衛機制をうまくまとめた優れた図式であると思う。



この図式を見ていると、現代社会の問題が重なって見えてくる。怒りっぽい人、キレやすい人は内に強い shame 意識を秘めていると考えられる(①)。また、自己嫌悪や劣等感の強い者も同様である(②)。最近ではリストカットイングなどの自傷行為も増えていると言う。引きこもりも極めて現代的な現象である(③)。そして、強い shame の意識を持つ者は完璧主義に走りやすいということは私たちの経験に照らしても明らかであろう(④)。shame を受けることを恐れるあまり shame をかかないでもすむ状況を目指す、つまり完璧を目指すのである。<sup>(60)</sup>このように見えてくると、shame という概念が深く現代の状況に関わっていることが分かる。クリストファー・ラッシュが『ナルシシズムの時代』(原著一九七八)<sup>(61)</sup>で鋭く警鐘を發したように、現代は自我が肥大化したナルシシズム(自己愛)の時代であり、shame の意識は病的なほどナルシシズムの裏面に強く張り付いていると分析している研究者もいる。<sup>(62)</sup>

#### 四、日本人における shame 意識 —— 太宰治と遠藤周作

日本人の作家の中には shame というものを作品の中で重要な主題として展開している作家がいる。ここでは二人の名を挙げたいと思う。太宰治(一九〇九—一九四八)と遠藤周作(一九二三—一九九六)である。二人

とも多くの読者を持つ優れた作家である。

太宰治の『人間失格』の「第一の手記」は「恥の多い生涯を送って来ました」という有名な書き出しで始まる。<sup>(63)</sup>『人間失格』は『グッド・バイ』と共に大宰の最後の作品の一つとなった。大宰自身、その主人公・葉蔵同様の、病的なまでに深いshameの意識を持っていた。何度も自殺未遂を繰り返すということにそれは表れている。「恥の多い生涯」とは大宰自身の告白であろう。大宰は生涯に渡って強いshame意識に苦しみ続けた。自ら深く苦しんだからこそ彼は、読者が強い嫌悪感を催してしまふほどリアルに人間の弱さを捉えて小説にすることができたのであろう。先に述べたshameの防衛機制から言えば、shame意識の強かった大宰は同時に完璧主義者でもあったに違いない。彼は徹底的に自己自身の内面を見つめてゆく。作品『人間失格』がその暗さにも関わらず不思議な魅力を持ち、恥意識の強い大宰の作品が多くの日本人に共感を持って読まれてきたということは、そこに日本人のshame意識に強く訴える客観的な洞察があるということを示している。大宰自身は結局三九歳で自殺することになったが、shameを背負って生きる苦しみの中でもがき続けた彼を最後まで支え続けたのも、やはり作家としての冷徹な目ではなかったかと想像する。作家にならなければ大宰はあれほど長生きはできなかったのではなかったか。

もう一人ここで取り上げたい作家は遠藤周作である。西洋のキリスト教という「洋服」を日本人に合った「和服」になおすことが遠藤の目指したことであった。「日本人の心に届くキリスト」を願ったのである。<sup>(64)</sup>そして彼は生涯そのような厳しい格闘を貫いた。遠藤はまず日本人の罪意識guiltの問題を取り上げる。『海と毒薬』(一九五七)では、太平洋戦争中に人体実験に関わった医師たちの姿を通し、「日本人の罪意識の欠落は神不在だからではないか」という鋭い問い掛けをする。そして『沈黙』(一九六六)においては、踏み絵を踏んでしまった

者に救いはあるのかという主題の下で、無力な者、弱い者、ボロボロになった者と共に歩む無力なキリストの姿が描かれる。ネズミのように嫌悪すべき姿に描かれているあの惨めなキチジローの有り様は、shameそのものを体現しているように見える。そこでは踏むか踏まないかという行為の次元における guilt の苦しみよりも、さらに深いところにある、無力で弱い人間という存在の次元における shame の痛みが焦点が当てられている。無力な shame に苦しみ続ける者の救いこそが問題なのである。同伴者キリストはその無力な者、shame に苦しむ者の痛みを共に背負う者として描かれている。最晩年の作となった『深い河』（一九九三）でもその主題は貫かれており、神を「たまねぎ」と呼ぶことの中にも人生の同伴者である無力なキリストの姿が重ね合わされている。

遠藤周作がその全生涯を貫いて追及したのはイザヤ書五三章の苦難の僕のリアリティーであった。前述のように、苦難の僕のイメージには guilt よりも shame の方が強く表れている。shame というものに焦点を当ててキリストのリアリティーを描いた遠藤周作は、日本における福音の受容という課題に関して一つの重要な示唆を与えていると言えよう。「あなたの罪をわたしは赦そう」というキリストの声よりも、「あなたの無力さをわたし<sup>65</sup>が引き受けよう」というキリストの声の方が shame に苦しむ日本人には響くのである。私たちの shame の苦しみを主は十字架に負われた。十字架は裸で晒しものにされるといふ極刑である。『沈黙』の中でロドリゴが聞いた「踏むがいい」という踏み絵のキリストの声は、shame に苦しむ者に対するキリストの無条件の受容である。そのようなキリストの確かな声を聞くことができた者だけが救いを得ることができるのである。

## 五、和解——guiltとshame双方の苦しみからの解放（放蕩息子のとえ）

行為における罪guiltは赦されることによって解決するとしても、存在における罪shameは赦されることによって解決されない。マルティン・ルターは告解を「第三のサクラメント」（大教理問答）と呼んで生涯大切にしながら、そこにおいて告白される罪とはguiltとshameの両方を含む事柄であったに違いない。しかし、これまで見てきたように、「あなたの罪を悔い改めよ」という呼びかけや「あなたの罪は赦された」という赦免の言葉は、guiltに対しては有効であったとしても、shameに対しては有効とはなりえない。「あなたの恥は赦された」と言われてもshameからの解放は起こらないのである。では、shameからの解放はどのようなかたちで起こるのであるか。

ルカ福音書一五章の放蕩息子のたとえを見てみたい。放蕩息子には二度の転機（メタノイア）がある。一度目は飢饉の時、豚の餌まで食べたいというひもじさと恥の極限において体験される。口語訳では「本心に立ちかえって」、新共同訳では「我に返って」と訳されているが、本来の自分に戻ることである。放蕩息子は自分の「罪」に気づく。おそらくはguiltとshameの両方が入り交じった思いであろう。「お父さん、わたしは天に対して、またお父さんに対しても罪を犯しました。もう息子と呼ばれる資格はありません。雇い人の一人にしてください」と言ってもう一度父親のところに迎え入れてもらおうと考えるのである。ここで「もう息子と呼ばれる資格がない」という表現は彼のguilt意識よりも「息子失格」というshame意識を強く表している。「穴があったら入りたい」「自分の存在を抹消したい」、もっと言えば、「もはや生きる資格がない」「人間失格」という泣きたいような惨めな気持ちである。

放蕩息子が父親の所に帰ってゆく場面は印象的である。「ところが、まだ遠く離れていたのに、父親は息子を見つけて、憐れに思い、走り寄って首を抱き、接吻した」とある(二〇節)。そこには父親の気持ちがよく表れている。実はshameからの解放は、ありのままの存在を無条件に抱擁・受容されることによって人と人との間の関係が回復されたときに起こるのである。<sup>(66)</sup>神学的に言えば「和解」がなされたときにそれは起こる。そして実は、放蕩息子はこの父親の強く温かい抱擁の中で本当の意味での「メタノイア」を体験したのではなかったか。放蕩息子はその時、涙が溢れて止まらなかったことであろう。もはや息子と呼ばれる資格のない自分、恥さらしでしかない自分、愛されるに値しない自分をかくも深く父は愛してくれていたのか。自分が不在であった年月、どれほど両親は自分のことを心配して祈っていてくれたことであろうか。「急いでいちばん良い服を持って来て、この子に着せ、手に指輪をはめてやり、足に履物を履かせなさい。それから、肥えた子牛を連れて来て屠りなさい。食べて祝おう。この息子は、死んでいたのに生き返り、いなくなっていたのに見つかったからだ」(二三―二四節)という父親の言葉の前に、shameの中に死んだも同然であった放蕩息子はよみがえったのである。そして盛大な祝宴が始まった。<sup>(67)</sup>私たちはありのままの自分という存在を誰かに無条件で受容される時に、自分を喜び祝う(celebrateする)ことが再びできるようになるのである。放蕩息子のたとえには私たちは無条件で受容する神の母なる愛が示されている。<sup>(68)</sup>

パウロはローマ一・一六で「わたしは福音を恥としない。福音は、ユダヤ人をはじめ、ギリシア人にも、信じる者すべてに救いをもたらす神の力だからです」と語る。ここにはパウロの「自らはshame以外の何ものでもない」という自己理解があるということは先に触れた。「わたしはなんと惨めな人間なのでしよう。死に定められたこの体から、だれがわたしを救ってくれるでしょうか」(ローマ七・二四)という言葉に続けてパウロは

言う。「わたしたちの主イエス・キリストを通して神に感謝いたします」(七・二五)。この二四節と二五節の間には人間が飛び越えることも埋めることもできない無限の深淵がある。しかしそれは神の側から乗り越えられた深淵である。それはイザヤ書五三章の苦難の僕において預言されていたことがキリストの十字架において成就されることによって乗り越えられた深淵だったのである。キリストを通して神から与えられた和解の出来事によって神と人との根源的な一致が回復され、われわれは罪<sup>guilt</sup>の苦しみと恥<sup>shame</sup>の苦しみの双方から解放された。「神の子」と呼ばれる資格がない者がもう一度「神の子」とされたのである。否、本当の意味では、私たちはずっと神の子であり続けたのだ。放蕩息子の父と同じように、最初にアダムとエバに「皮の衣」(創世記三・二一)を着せてくださった時以来、否、その創造の最初の瞬間以来、神はずっと私たちに對して「わたしの目にあなたは価値高く、貴く、わたしはあなたを愛している」(イザヤ四三・四)と告げ続けてくださったのである。

ボンヘツファーの次の言葉でこの節を締めくくりたい。「恥が克服されるのは、ただ根源的な一致が回復された時だけであり、人間が再び、ほかの人間のうちにある神、すなわち、『天から賜るすみか』、神の建物(二コリント五・二以下)を着る時のみ克服されうるのである。恥の克服は、ただ究極的なはずかしめの行為、すなわち神の前における知識があらわにされることを耐え忍ぶことによつてのみなしとげられる。『こうしてすべてあなたの行ったことにつき、わたしがあなたをゆるす時、あなたはそれを思い出して恥じ、その恥のゆえに重ねて口を開くことがないと、主なる神は言われる』(エゼキエル一六・六三)。「……それをわたしがなす。……あなたがたは自分の行いを恥じて悔やまなければならぬ(エゼキエル三六・三二)。恥が打ち克たれるのは、ただ罪の赦しによつて、すなわち、神との、また他の人間との交わりが回復されることによつて、自分を恥じ

ることよつてのみである。<sup>(76)</sup> そのことは、神とほかの人間との前で、自分の罪を告白する時に、出来事となる。人間が、神の赦しを着ること、備えられた『新しい人』を着ること、神の教会、天から賜るすまいを着ること、そのようなことはすべて、次のようなライブチツヒ讚美歌(一六三八)の一節に示されている。『キリストの血と義こそは、わが飾り、わが晴着<sup>(77)</sup>』。キリストという「義の衣」を上に着ることで私たちの恥は覆われ、私たちは神との和解の祝宴に招き入れられたのである。<sup>(78)</sup>

## 六、おわりに——shameに対する感性を磨くために

キリスト者は、特に説教者／牧会者は、その人間理解を深めるためにも福音理解を深めるためにも、無力な立場、弱い立場に置かれた者に対する鋭い感性を持つことが必要であることは前に触れた。社会的に弱い立場に置かれた者たちが苦しむのは、行為の次元における guilt であるよりも、存在そのものの次元における shame の苦痛であることも見てきた。それゆえ、特に牧会者は shame に対する感性を磨く必要がある。そのためには臨床牧会訓練 (Clinical Pastoral Education. 以下はCPEと略) やカウンセリングなどを通して、自らの弱さ、自らの guilt や shame の体験を深く探つてゆくことが必要となる。私たち自身の中にもそれにフタをしておこうとする力が働く。自分に都合よいかたちでそれらの苦痛の体験は無意識の海に沈んでいる。自らの無力さを認めることには大きな勇気が要る。自分の弱さを見つめ、それをさらけ出すことは強い shame の痛みが伴う。チェーリアクションも起こるであろう。しかし、そのどん底においてキリストと出会う時にしか本当の解放は起こらない。ありのままの無力な破れた姿を安全な私たちで受容してもらえらる場(関係)が私たちには必要である。



マルティン・ブーバーが『我と汝』で語るように、個々の我と汝との出会いの延長線上に「永遠の汝」が垣間見えるのであるとすれば、<sup>(74)</sup> 具体的な他者（自然、人間、精神的実在の三領域における）との出会いの中で受容されることと神に受容されることは一つなのである。そこから私たち自身の使命も見えてくる。私たちはキリストにすべてを受容された者として互いにありのままを受容し合うよう召されている。guiltとshameを分かち合う共同体を形成するよう召されているのである。

shameの防衛機制として四つの方向をあげた。しかし、それとは別に第五の方向、十字架のキリストという垂直の方向が存在すると思われる。私たちの担うべきshameを主ご自身が身代わりに十字架の上に引き受けてくださった。それが私自身の救いのためであると悟った時、放蕩息子が父親の強い抱擁の中で本当の自分を見出し、心の底からメタノイアの涙を流したように、私たちも神の前に本当の自分自身を取り戻すことができる。これこそどん底に差し込む神の恩寵の光であろう。人間の弱さと無力さの中に、人間のどん底、絶望的な惨めさの中に降りてきてくださったキリスト。そのリアリティーに与えることが重要である。私たちと共なるキリストのリアルプレゼンスを知る時、私たちはパウロと共に「わたしは弱い時にこそ強い」「喜んで自分の弱さを誇ろう」と告白することが可能となるであろう。まことの罪Sinからの解放、shameとguiltの痛みからの解放はイエス・キリストの十字架における神との和解の中においてのみ現実のものとなる。キリストを信じることにこそ私たちのためのまことの喜びの祝宴が準備されているのである。

## 注

(1) パウル・ティリツヒ、『組織神学』第二卷(新教出版社、一九六九)、五八頁。なお五六―五九頁をも参照。ただし、ティリツヒは注意深く、「それにもかかわらず、『疎外』の語をもって『罪』の語に代えることはできない」とも語っている(前掲書、五七頁)。

(2) 鈴木浩、「アウグスティヌスとルター」『ルター研究 第七卷』(ルーテル学院大学ルター研究所、二〇〇一)、一〇六頁

(3) 聖書において「罪」には二重の意味がある。英語で言えば、頭文字が大文字で単数形で表現される「罪 Sin」と頭文字が小文字で複数形で表現される「罪 sins」の二つである。Sinは根源的な罪を意味し、「神と人との破れた関係」を表す関係概念である。「義」もまた関係概念であって、「神と人との正しい関係」を意味する。それに対して、sinsはSinから生じる「個々の罪の行い」を指している。使徒書には罪のリストが何回か出てくるが、それらはこの意味での罪sinsである。たとえば、パウロはガラテヤ書五・一九―二二にこう記す。「肉の業は明らかです。それは、姦淫、わいせつ、好色、偶像礼拝、魔術、敵意、争い、そねみ、怒り、利己心、不和、仲間争い、ねたみ、泥酔、酒宴、その他このたぐいのものです」。

キリストの十字架の「贖いの血」によって、それは神からの一方的な恩寵であるが、私たちの「罪 Sin」は赦され、神との和解が贈り与えられた。神と人との破れていた関係、疎外された関係はキリストの一度きりの和解のみ業によって正されたのである。それが信仰を通して見えてくる神の救いの信実である。

なお、「罪の赦し」という表現は、guiltの次元ではなくshameの次元をも考慮に入れながら「罪 Sin」というものを考えてゆく時に、その両者の次元の痛みからの解放を意味するより包括的で適切な表現に替えられてゆく必要があると考える。「あなたの罪は赦された」とは言い得ても、「あなたの恥は赦された」とは言い得ないし、そのように告げられたとしてもshameからの解放は起こらないからである。shameからの解放は無力な自己を他者との関係の中でありのままに受容されるところに起こる。それゆえ、私自身はcoram Deo(神の前)でのshameというものを考える時、「罪の赦し」という表現よりも「神との和解 reconciliation」あるいは「神との関係の回復 restoration」という表現が適切であると考える。また、「贖罪」という表現は「罪を償う」という意味の法廷用語で、guiltにより焦点の合った表現であろうから、shameの次元をそこに含めて考えるためにはより包括的な、たとえば「和解」という表現の方がふさわしいであろう。「義認」も「罪」同様に法廷用

語としての響きが強いので、私としては「和解」という表現を選びたい。「贖罪論」よりも「和解論」という表現の方が事柄に即していると考える。

(4) もちろん、「罪」を自覚するとしなないと関わらず、私たち人間と神との関係は破れており、それゆえにすべての人間がキリストの十字架を通して神との和解を必要とする。神との関係の破れを私たちが痛みをもって自覚する／自覚させられるかどうかということは重要である。しばしば私は、それを痛みとして自覚できない私たちの無感覚の中にこそ問題の根があるのではないかと思うことがある。私たちを神から引き離そうとする悪(魔)の力は、私たちを無感覚にすることだけで十分にその目的を達するのである。

(5) なお、この論考では、*guilt*という言葉に、それに関連する悔い *regret* や悔恨 *compunction*、良心の呵責 *remorse* などをも含めて扱うこととしたい。また、*shame* も同様で、そこには含羞 *bashfulness*、恥辱 *humiliation*、侮辱 *insult*、不名誉 *dishonor*、不面目 *disgrace*、困惑 *embarrassment*、内気 *shyness* などの意味を含めている。このようにざっと挙げただけでも *shame* 族の言葉の方をよりたくさん挙げることはできるのは、日本語も英語も *shame* というものに対して大変にセンシティブであるということを表しているよう。shame は極めて普遍的な現象なのである。

(6) *shame* は私たちにとって極めてセンシティブな事柄であると右の註で言った。誰しもが心の奥底で経験しているにも関わらず、しかし *shame* の本質といったものは未だよく分からない。それがあまりにもデリケートな事柄であるので、私たちはできればそれについて避けたい、触れずに済ませたい、隠されたままそっとしておきたいと考えている。*shame* について語るということ自体が私たちに恥と恐れをもたらし、なぜなら、*shame* は私たちのセルフイメージを深く傷つけるからである。それもほとんど立ち直れないほど圧倒的なパワーをもつて傷つける。そこでは私たちの無力な、破れた姿、自分でコントロールができない姿が完膚無きまでに晒されてしまう。だから *shame* を問題とすることは恐ろしい。私自身の中にもできれば避けたいという気持ちが働く。しかし、人間の苦しみの現実に深くコミットするよう召されている者として、いったんそのことの重大性に気づくとそれを避けるわけにはゆかなくなる。イエスの周囲にも、社会の周縁に追いやられた者たち、差別され、周囲からの冷たい視線に苦しめられた者たち、自らも内面的な無力さと恥辱感と羞恥心に苦しむ者たちが大勢集まっていた。飼う者のない羊のような群衆をイエスは深く憐れまれた。だから、主の憐れみにより頼みつつ、私も勇気をもって踏

み出したいと思う。

(7) 鈴木範久は『菊と刀と十字架と』（教団出版局、一九七六）で『人間失格』の中での「アントニム（対義語）遊び」を引きながら次のように語っている。「私が太宰の例によって言いたかったことは、太宰が決して罪と恥とを互いにアントニムとしては考えていなかったことであります。恥の後にすぐ罪が出てくる点では、むしろ両者は近いものであることを語っているのではないでしょうか。もともと日本語の語感からは、罪と恥とを対立的に用いることは考えにくいことのように思われます」（四三頁）。

(8) たとえば、shame「恥」とは漢字で「耳に心」と書くように、恥ずかしいと耳が真つ赤になる。文字通り、耳に心が表れるのである。他方guiltにはそのような性質は存しない。そのように両者はたとえ分離できないとしても、きちんと区別して考えてゆくことが肝要であろう。なお、恥と良心の関連については金子晴勇『恥と良心』（教文館、一九八五）に論じられていて興味深い。

(9) そのことは反意語を考えて見るとすぐに分かる。guiltの反意語はguiltlessであるが、shameの反意語はshamelessである。guiltlessは人間にとって望ましい状態であるが、shamelessはむしろ望ましくない状態と考えられる。shameはありすぎても困るが、なさすぎても困るのである。もともと、私たちはguiltに苦しむからこそ救いを求めるのであるから、guiltlessも必ずしも望ましい状態であるとは言えないかもしれない。

(10) 金子晴勇によればアウグスティヌス自身shameを良心の働きの中に位置づけている。もともと金子が言うように、ギリシャの時代から罪sinと罪guiltは同義語と考えられ、また罪guiltと恥shameが区別されずに捉えられてきたとも考えられるので、shameという事柄をヘレニズム思想全体の流れの中で捉えてゆく必要があるであろう。金子晴勇『恥と良心』一七―二〇頁、ならびに二三〇頁の註六を参照。

(11) これは自らの反省をこめて語っている。私は三鷹のルーテル神学校を卒業する時に、「ルターとボンヘッファーにおける『個人的な罪の告白 Beichte』の神学」という主題で卒論を書き（一九八六）、その要約を『ボンヘッファー研究 No.3』（一九八六）に寄せた。しかし、その時私にはまだguiltしか見えておらず、shameの次元は全く見えていなかった。guiltよりもさらに深いところにshameの次元があるというボンヘッファーの指摘にも関わらず、当時の私にはそのことの重要性は全く見えてい

なかったのである。まことに恥ずかしい限りである。一九五五―一九九七年、フィラデルフィアルーテル神学校への留学を通じて、異なった言語や文化、習慣、社会システムなどの格闘の中で、自らを赤子のように感じ、自分の無力さを深く味わった。穴があったら入りたかった。日本に来た宣教師や外国人も同じように感じてきたことであろう。しかし不思議なことに、*shame*の次元が見えてきた時には同時に*shame*における連帯の世界が見えるようになっていった。弱さや破れ、惨めさの中で交わりが形成されてゆく。そしえその交わりが支えとなり希望となるのである。

ルーテル学院大学の故榎田磐教授がかつて教職神学セミナーの中で解説してくださった映画『男が女を愛する時』を思い起こす。アルコール中毒などのアディクションの問題に苦しむ者にとっては、AAなどのグループにおける連帯はまさにいのちと言えるほどの大きな力となる(なお、治療相談先・自助グループについてはアルコール薬物問題全国市民協会(ASK)の『まるごと改定版 アディクション』、アスク・ヒューマン・ケア、二〇〇二を参照)。そのように*shame*の次元を視野に入れてゆくことは私たちにとって人生をさらに立体的に見てゆくために必要なことだと考える。

(12) ルース・ベネディクト、長谷川松治訳、『菊と刀―日本文化の型』、社会思想社/現代教養文庫、一九六七、二五七頁。ここでベネディクトは実に興味深い指摘をしている。しかし、日本にも罪や穢れを洗い浄めるための「みそぎ」というものがあるが、それは日本的な「贖罪の儀式」とは言えないであろうか。それは確かに告解のように罪を言葉において告白するという面はないかもしれない。しかし、内面深いところにある*guilt*と*shame*の意識を「禊(みそぎ)」によって解放していることにおいては西欧の実践と変わらない。

(13) 詳しくはJames Sack, *Biblical Perspectives of Shame*, 『テオロギア・ディアコニア』、日本ルーテル神学大学、一九九四とGeorge J. Oshiba, *Ministry to the Shame-bound Japanese*, STM thesis, Lutheran Theological Seminary at Philadelphia, 一九九七の第一章を参照。なお、興味深いことに、ユダヤ教の祭儀の中には「贖罪の犠牲(献げ物)」という概念はあっても、「恥をそそぐための犠牲(献げ物)」という概念は出てこない。ユダヤ人たちもまた*shame*を*guilt*と区別せず、それと重ね合わせて考えていたと思われる。

(14) 西方キリスト教は*guilt*と*shame*を区別せずに共に*Sin*の中に含めてきたと見ることもできよう。しかし、私にはむしろ*guilt*を強調するあまりに*shame*の重要性を見落としてきたと言った方が事柄に即していると思われる。たとえば一九九二年に出

版された六巻本の分厚い *Anchor Bible Dictionary* (David Noel Freedman, ed., Doubleday, New York, 1992) においても「恥 shame」は独立した一項目になっていない。なお、日本語の聖書辞典に関しては、馬場嘉一編『新聖書大辞典』(キリスト新聞社、一九七二)にも荒井章三／山内一郎監修の『カラー版聖書大事典』(新教出版社、一九九二)にも「恥 shame」についての独立した項目はない。私が唯一見出すことができたのは、荒井献／石田友雄編の『旧約新約聖書大事典』(教文館、一九八九)で、そこには短いが独立した「恥 shame」の項目がある。

(15) デイートリッヒ・ボン・ヘッファー、『現代キリスト教倫理』(ボン・ヘッファー選集4、新教出版社、一九五二)、一九〇頁。Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Kaiser Verlag Munchen, 1992, S305.

(16) Reue という単語は英語で言えば *guilt* というよりもむしろ *regret* という意味を持つであろうが、*guilt* 族に属する言葉と言えよう。ボン・ヘッファーはここではそれによって *guilt* の痛みを指していると考えられる。註5をも参照のこと。

(17) Brad A. Binau は言う。「中核部分において、*guilt* は我々が許されているところを踏み越えてしまったということを示唆し、*shame* は我々が期待されているところにはまだ足りていないという事実を示している」。Brad A. Binau, "Shame and the Human Predicament" in *Counseling and the Human Predicament: A Study of Sin, Guilt, and Forgiveness*, eds. Leroy Aden and David G. Benner (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), 129.

(18) あの有名な「バビロンの流れのほとりに座り、シオンを思って、わたしたちは泣いた」という詩編一二七編も、イスラエルの民を嘲るバビロン人が自らの慰めに「歌って聞かせよ、シオンの歌を」と求める場面での捕囚の民の恥と痛みを歌う歌であることに思いをいたすとき、私たちはさらに深くその情景をヴィヴィッドに理解することができるようになる。*shame* の次元で深い共感を覚えるからである。

最近になってようやく聖書における恥の概念が重要なものとして次第に脚光を浴びるようになってきた。たとえば、ルーテル学院大学教授 Rev. Dr. James Sack は一九九三—一九九五にかけて『テオロギア・ディアコニア』に恥に関する三つの重要な論文を発表している。Shame: Its Psychological and Social Dynamics, 1993. Biblical Perspectives of Shame, 1994. Acceptance: God's Antidote for Shame, 1995.

(19) 原著は一九四六年に、そして長谷川松治による日本語訳は社会思想社より一九四八年に出版されている。現在は現代教養文

庫に全一卷で収められている。『菊と刀』は日本人と日本文化を理解するための古典としてよく読まれ、版を重ねている。しかし、ベネダイクトが第二次大戦中、エーリッヒ・フロム、カール・ロジャース、スワード・ヒルトナー、ロロ・メイ、パウル・テイリッヒなどと共に毎月集まって討議を行った「ニューヨーク心理学グループ」の一員であったということはあまり知られていない (Rodney J. Hunter, ed., *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Abingdon Press, 1990, p792)。『菊と刀』の内容もおそらくその定例会で討議の材料として用いられたに違いない。学際的な対話を重視したテイリッヒなどはベネダイクトの発題に対して、特にその罪と恥の理解についてどのようなリアクションをしたのであろうか。興味の尽きない想像である。

(20) 米国が日本に対して「いかなる性質の占領を行うべきか」(『菊と刀』三四五頁) という研究を戦争中に始めていたということに改めて驚かされる。米国はその時点で既に明確に日本の敗戦を予想していたのである。

(21) 同上、五頁

(22) 「型」は「Patterns」と複数形になっている。

(23) 『菊と刀』、六一七頁

(24) ベネダイクトはその生涯、一度も日本を訪れる機会はなかった。ましてや時は交戦中である。困難な状況の中であってベネダイクトは在米日本人、日系米国人を綿密に調査し、あのような詳細で優れた日本分析を成し遂げた。その労に頭の下がる思いがする。

(25) なお、単一のテーマで歴史や階級や地域など複雑な階層に分かれている日本を切つてゆこうとする方法論の素朴さに関して はよく、「ベネダイクトの『罪の文化』と『恥の文化』の分析は類型的にすぎる」と批判されるが、事はそれほど単純ではないということは上記の引用からも容易に理解されよう。前述のように、罪と恥とは必ずしも対立するのではなく、重なり合う部分を多く持っている。ベネダイクトはデータを集めるのが極めて困難な状況の中にありながら日本人の中にある様々な行動パターンを可能な限り丹念に分析している。そのことは『菊と刀』第一〇章「徳のジレンマ」に分析されている忠臣蔵(英語では「四七士の物語」としてよく知られている)について読むとよく分かるであろう。丁寧な調査とその分析を通してアンピバレントな日本人の性質を鮮やかに浮かび上がらせてゆくベネダイクトの学者としての手腕には驚かされる。

- (26) 『菊と刀』、二五八頁
- (27) 「穴があったら入りたい」という思いは shame を感じたときに私たちが自然に感じる思いである。「恥じ入る」という言い方も同様である。その表現には「自らの存在を抹消したい」という存在自体の次元における深い痛みが示されている。行為の次元における悔いであり痛みである guilt よりも shame の痛みはさらに深い次元に関わっていると言える。
- (28) 鈴木範久が『菊と刀と十字架と』で指摘した点はその意味でも興味深い。鈴木はそこで、日本は主として生け花・日本料理・和服・絵画など視覚型文化を発展させてきたが、恥は「見る・見られる」という視覚を前提とされている(五〇―五一頁)。
- (29) 作田啓一、『恥の文化再考』、筑摩書房、一九六七
- (30) 同上、一〇―一一頁
- (31) なお、シェーラー著作集第一五卷(白水社、一九七八)一一―一四三頁に収められている「羞恥と羞恥心」(一九一三)は重要な論文である。シェーラーはフロイトから学びつつ、shame を性欲動に対する抑圧と見なすフロイトを「shame は抑圧を節約するのだ」と批判している。シェーラーは shame のポジティブな面を評価し、それを「良心一般の成立の起点」とさえ見ている。
- (32) 作田啓一、前掲書、一二頁
- (33) 金子晴勇、前掲書、二九頁。このように語られると shame についての研究を進めてゆくための大きな励ましと勇気を与えられる。
- (34) ひとことで shame といっても多様な言葉がそこで用いられている。Nathanson は shame 族に属する言葉を次のように挙げている。embarrassment, humiliation, shyness, bashfulness, modesty, being put down, slight, contemptibleness, disgrace, dishonor, degradation, debasement.
- (35) Donald L. Nathanson, *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self* (New York: W. W. Norton & Company, 1992), 15.
- (36) アルコール薬物問題全国市民協会 (ASK) のまとめた『アディクション』(アスク・ヒューマン・ケア、二〇〇二)によ



ると、「アルコール依存、薬物依存、摂食障害、ギャンブル依存、アダルトチャイルド、共依存、ショッピング依存、恋愛依存、セックス依存、ひきこもり、DV、子どもの虐待、家庭内暴力、トラウマ/PTSD、自傷行為、感情へのとらわれ、ニコチン依存、仕事依存、もえつき」がアディクションとして数えられている。

- (37) shame についての研究成果を発表してきた心理学者の H. M. Lynd、Gerhart Piers, Silvan S. Tomkins、Helen B. Lewis、Carl D. Schneider、Gershen Kaufman などや精神分析医の Leon Wurmser、Donald D. Nathanson、Andrew P. Morrison などの研究が考えられる。特に私はフィラデルフィア在住の Silvan Tomkins 研究所長 D. Nathanson の著書に啓発された。Nathanson (ed.), *The Many Faces of Shame*, Guilford Press, New York, 1987 と Nathanson, *Shame and Pride-Affect, Sex, and the Birth of the Self*, Norton, New York, 一九九二の二冊である。

日本においては内沼幸雄による対人恐怖における羞恥の研究が先駆的な研究である。内沼には『対人恐怖の人間学』（弘文堂、一九七七）や『対人恐怖の心理―羞恥と日本人』（講談社学術文庫、一九九八（一九八三））などの著作があり、参考になる。また、北山修の編集による『日本語臨床―恥』（星和書店、一九九六）、鏑幹八郎による『恥と意地』（講談社現代新書、一九九八）などの研究が積み重ねられてきている。なお、米国における動向の一端は、新進気鋭の精神科医・岡野憲一郎の『恥と自己愛の精神分析―対人恐怖から差別論まで』（岩崎学術出版社、一九九八）に詳しい。また、Lynd の『恥とアイデンティティ』（星和書店、一九八三）、Lewis の『恥の心理学―傷つく自己』（ミネルヴァ書房、一九九七）などは日本語に訳されている。それらを読むと、恥というものがどれほど人間にとって重要な感情であるかということが分かるが、同時にそれをどう捉えればよいかという理解の多様さに改めて驚かされる。

また興味深いことに、最近は聖書学の分野においても shame 概念の重要性が強調されてきていることは先に簡単に触れた（旧約聖書学者である Claus Westermann の創世記註解、新約聖書学者 Bruce Malina/Richard Rohrbaugh 『共観福音書の社会的科学的註解』などを参照）。義認論や創造論、宣教論や牧会論においても、私たちはもう一度聖書を shame を重視する視点から読み直してゆく必要があると考える。そして shame に対する感性を養うことは、自己理解を深める意味においても、福音理解を深める意味においても、牧会者／説教者にとって重要かつ優先的に取り組むべき課題の一つであると考える。

- (38) そのことば C. D. Schneider が R. J. Hunter 編の *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Abingdon Press, 一九九〇の中に

書いた Shame の項目を参照されたい。

- (39) フロイトにおける恥に関しては、岡野憲一郎の前掲書『恥と自己愛の精神分析―対人恐怖から差別論まで』に第二部第五章「フロイト理論と恥」に述べられている。
- (40) この時期の子どもは親の期待を敏感に感じ取る。トイレでの排便に成功すると親は喜ぶので自分に対して誇りを持ち、失敗すると親の失望を感じ取ってとても恥ずかしく思う。
- (41) エリクソンの研究に関しては西平直の『エリクソンの人間学』(東京大学出版会、一九九三)を挙げておきたい。また最近、エリクソンの『青年ルター』が新しい訳で出版された(第一巻、西平直訳、みすず書房、二〇〇二)。ルターの青年期の課題が父親との関係にあったことが分析されていて興味深い。
- (42) 創世記ではヘビの誘惑に負けて禁断の木の実を取って食べたアダムとエヴァが目が開けて裸であることに気づき、いちじくの葉をつづり合わせ、腰を覆うものとしたとある(三・二二)。「人と妻は二人とも裸であったが、恥ずかしがりはしなかった」と二・二五で伏線として告げられていた状態が変化し、彼らは shame を感じたのである。すると彼らはどこで guilt を感じたのであろうか。神の足音を聞いて恐ろしくなって身を隠した時であったように思われる(三・一〇)。ここでも shame が先で guilt が後である。Westermann がその創世記註解で見ているように、shame の感覚は罪の結果であるというよりも、むしろ正常な発達のプロセスの中で位置づけられてゆく必要があると私自身も考えている。
- (43) Dr. Silvan S. Tomkins については Philadelphia にある The Silvan S. Tomkins Institute のホームページを参照。現在恥の研究の第一人者でもある米国人精神分析医の Dr. Donald Nathanson がその所長をしている。Dr. Nathanson とは私が Lutheran Theological Seminary at Philadelphia に留学中に email でコンタクトを取り、ご教示いただいたことがある。研究所のアドレスは以下の通り。<http://www.behavior.net/orgs/ssit/>
- (44) この他にも、現代をナルシシズムの時代であるとし、shame をナルシシズムの裏面として捉える立場などもある。私が一番この問題について示唆を与えられたのは上記 The Silvan Tomkins Institute 所長 Donald Nathanson が編集した The Many Faces of Shame (Guilford Press, 1987) であった。
- (45) ユダヤ人の社会が名誉と恥を重んじる社会であったことは B・マリーナ/R・ロアボアの『共観福音書の社会科学的註解』

(新教出版社、二〇〇一)にも繰り返し指摘されている(九〇―九二頁、二四六―二四八頁、三五六―三五七頁)。

(46) 興味深いことに「榮譽」が男性性に関連する事柄であるのに対して「恥」が女性性に結びつくことと指摘する聖書学者もある(B・マリーナ、J・プレヴニツク)など。

(47) Helen Merrell Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, Science Editions, Inc., New York, 1961.

(48) Binau, 前掲論文

(49) 私自身はshameは、先に「穴があつたら入りたい」というように自己の存在を抹消したいと願うほど存在そのものの次元に深く食い込んだ痛みであり、guiltは行為の次元における痛みであると捉えたいと考えている。誤ったことをなしてしまう時、私たちはそのことに対して深い悔恨の念を持つ。そして多くの場合、罪責感と羞恥心を伴うが、逆は必ずしも真であるとは言えない。たとえば公衆の面前でバナナの皮を踏んで惨めにも転倒してしまったとすると、恥ずかしさに耳は真っ赤になつたとしてもそれによって罪責感をもつということはないであろう。shameを感じずにguiltだけで苦しむということがあり得るかはよく分からないが、理論的には可能であろう。

(50) カール・シュナイダーは、「思慮分別としての恥」(discretionary shame)と「恥辱としての恥」(disgrace shame)の二つを區別しているが、乳幼児の発達段階の中で自他を区別する重要な働きを持つshame意識は、長じると思慮分別をもたらす働きをすることになると考えられる。

(51) Claus Westerman, *Genesis 1-11 A Continental Commentary*, Fortress Press, 1994, p236

(52) 私も二〇〇〇年の二月に右目網膜剥離で入院した時には、自分の無力さを深く味わい、皆に迷惑をかけてしまって申し訳ないと感じ入る思いを強くした。牧師は病床訪問や弱い立場に置かれた者との接触を常とする。そのような者の深いshame意識に対して牧師は神学的にも実存的にも鈍感であつてはならないであろう。神のはらわたのよじれるほどのスプラングニゾマイ(深い憐れみ)は人々のshameに苦しむ人々に向けられたものではなかったか。shameに対して敏感な感受性を生き生きと保ち続けるためにも、神学教育や牧師の継続教育の中で何年かに一度、定期的にshameに対する感受性訓練をしていく必要があるであろう。

なお、キリスト者も日本社会においては少数派である。shameを強く感じやすい立場に置かれる。その意味でも、「われは

福音を恥とせず」というパウロの言葉は深く考えさせられる励ましの言葉であろう。

- (53) 現在は社会も多様に変化しつつあり、他方では「恥知らず」が問題となる現実があるが、日本社会における陰湿な「いじめ」問題などもそのような shame を武器とする構造を持っていると考えられる。

- (54) この点に関して私は、現在大阪・釜ヶ崎で日雇労働者から学びつつ聖書を見直している、本田哲郎神父の『小さくされた者の側に立つ神』（新世社、一九九〇）や『イザヤ書を読む』（筑摩書房、一九九〇）、同氏訳の『ローマ／ガラテヤの人々への手紙』（新世社、二〇〇一）等に教えられることが多い。それらの書物において本田氏は、「弱い立場に置かれた人に対する優先的な神の選び」について強調している。

- (55) もちろん、河合隼雄が『無意識の世界』（河合隼雄編、日本評論社、一九九七、一一―一四頁）で語るように、無意識という存在は、コロンブスがアメリカ大陸を発見する以前にもそれが存在していたように、それはフロイトが発見する以前にも存在していた。河合は言う。「彼（フロイト）は、人間の自我が当時のヨーロッパの人びとが信じているほどの主体性をもつのではなく、『無意識』によってそうとうに支配されていると主張した。このことは実に画期的なことであり、今にして思えば、近代の終わりを告げるものであったのだ」（同二―三頁）。

- (56) 少しだけ見通しを立てるとすれば、無意識の部分も意識の部分も含め、私たちは丸ごと（wholisticに）神の前に失われているのである（罪 Sin の状態）。そして十字架のキリストによってやはり丸ごと（wholisticに）無条件に救われている。guilt や shame を自覚しようがしまいが事実としてそうなのである。

なお、Howard Clinebell が「満ち足りた状態（Well Being）」という表現で人間存在を捉えようと試みていることは、神の「シヤローム（平和）」という言葉が「欠けることが何一つない完全な状態」を意味するということと相俟って、示唆的である。Howard Clinebell, *Well Being - A Personal Plan for Exploring and Enriching the Seven Dimensions of Life: Mind, Body, Spirit, Love, Work, Play, the Earth*, Harper San Francisco, 1991 を参照。

- (57) Robert Bly, *The Power of Shame-Uncovering the Hidden Sources of Shame in Families Today*, (audio cassette tape), New Dimensions Radio, 1990 より。また、このことでは思い起すのは交流分析（TA）理論の中のプラスとマイナスのストロークのことである。相手に肯定的なプラスのストロークを送るときには無条件のストロークを送り、マイナスのストロークを送

るときには条件付きのストロークを送る方がよいのに、現実には私たちはその逆をしようことが多い。たとえば、子どもがテストで零点を取ってきたら親は感情的になって「だからおまえはダメなんだ」と相手の存在そのものを全部根底から否定するような無条件的なマイナスのストロークを送ってしまう。子どもの shame bank はすぐにいっぱいになってしまおう。「今回この点に関しては残念だったね。でも次はがんばろうね」と条件付きのストロークを送ると、それは相手の心に伝わるのである。プラスのストロークを出すときには条件付きなことが多い。子どもが百点を取ってきたら、無条件に一緒に喜んであげればよいのに、「今回はたまたま運がよかったのかな」とか言ってしまう。相手の存在を根底から肯定するような無条件のプラスのストロークを送ることが出来る人は人を育てることが上手である。

(58) 繰り返しになるが、意識されている部分も無意識の部分も含め、私という一個の存在は丸ごと（ホリスティックに）救われていると信じてよいということは大きな救いである。しかし、それを私たちはどのように自覚／意識できるのであろうか。救いを自分のものとして自覚できないとすれば、それは本人にとっては救われていないに等しいのではないか。その意味では最近手にした『宗教心理の探究』（島蘭進／西平直編、東京大学出版会、二〇〇一）が宗教と心理の交差領域を探求していることは興味深い。神学の側はそのチャレンジにどのように応えてゆけるのであろうか。

(59) Donald L. Nathanson, *Shame and Pride-Affect, Sex and the Birth of the Self*, W.W. Norton, 1992, p.312

(60) 私自身にも恥をかきたくないばかりに一生懸命に努力する面がある。自分でもなぜそれほど突き動かされるのか長い間分からないでいたが、米留学中に shame を研究する機会を与えられ、そしてこの shame についての図式と出会ったときに自分の中で長年の疑問が音を立てて氷解するのを感じた。もちろん、S. Tonkins の言うように人間の感情には様々あって shame ですべてを説明することは無理であろうが、これまで一番深いところで私自身を突き動かしていた (drive していた) のが shame の痛みであったということを感じてきた時、私は一つの自分の殻を突破することができたように思う。とても楽になったのである。そのように shame の認識は自己理解を深める上でも、聖書の理解を深める上でも、牧会者として人間の現実に向かい合って生きてゆく上でも、重要なものであるということを再度ここで強調しておきたい。なお、shame の痛みから逃れるためには、私自身はここではユーモアと笑いに逃れるという方法が一番好ましいように思われる。『男はつらいよ』のフーテンの寅さんを見習いたいものであるといつも考えている。

(61) クリストファー・ラッシュ、石川弘義訳、『ナルシシズムの時代』、ナツメ社、一九八一

(62) Nathanson (ed.), *The Many Faces of Shame* の巻末索引などを参照。

(63) 作田啓一も『恥の文化再考』の二〇―二三頁で太宰治についての shame の視点からの分析を行っている。作田は社会学者らしくこう分析している。「大宰がある意味で国民的作家になりえたのは、彼がどんな集団にも根拠地をもちえなかったからである。彼は一つの有の立場から世界を裁断する主体としてではなく、種々の有の立場から裁断される客体として自己を位置づけた。八方の光源から照らされて、人間存在の羞恥という原点以外にはどういいう立場ももたない人間の視点だけが、最後に残されたのである」(前掲書、二二―二三頁)。

なお、大宰には『恥』というそのままの題名の短編小説もある。内容としてはある作家(大宰自身か)にあこがれて恋文を書いたが全く無視されてしまったという少女のたわいもない話であるが、作田の指摘のように大宰自身の原点を彷彿とさせていて興味深い。それは次のような言葉で始まる。「菊子さん。恥をかいちゃったわよ。ひどい恥をかきました。顔から火が出る、などの形容はなまぬるい。草原をころげ廻って、わあっと叫びたい、と言っても未だ足りない。サムエル後書にありました。『タマル、灰を其の首に蒙り、着たる振袖を裂き、手を首にのせて、呼わりつつ去ゆけり』可愛そうな妹タマル。わかい女は、恥ずかしくてどうにもならなくなった時には、本当に頭から灰でもかぶって泣いてみたい気持になるわねえ。タマルの気持がわかります。菊子さん。やっぱり、あなたのおっしゃったとおりだったわ。小説家なんて、人の屑よ。いいえ、鬼です。ひどいんです。私は、大恥かっちゃった。菊子さん。私は今まであなたに秘密にしていたけれど、小説家の戸田さんに、こっそり手紙を出していたのよ。そうしてとうとう一度お目にかかって大恥かいてしまいました。つまらない。」(インターネット/青空文庫よりダウンロード)。

(64) 遠藤順子夫人は次のように書いている。「主人が遺してくれた三つの宿題、『死は終わりではない』『心あたたかな医療』『日本人の心に届くキリスト』というのは、一見ばらばらの宿題のように見えますが、根本的には一つの道に収斂されます。それはいやおうなしに、二十一世紀のメインテーマとなる『魂への回帰』というところに行きつく道のように思われます」(『再会』夫の宿題 それから』、二〇〇二、PHP文庫、七頁)。

(65) 遠藤周作が死んだ時、ニューヨークタイムスは第一面で大きくそれを伝えた。当時フィラデルフィアにいた私は、遠藤文学

が洋の東西を越えて深く人間の真実を描き、共感を得ていることを強く感じた。shameで苦しむのは日本人ばかりではないのである。

(66) それを Gershen Kaufman が「interpersonal bridge の回復」と呼ぶ。Gershen Kaufman, *Shame: The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes*, 2d ed. New York: Springer Publishing Company, 1996 を参照。shame からの解放は関係における和解こそが鍵となる。

(67) これらの言葉はストーリーテラーとしてのイエスと福音書記者ルカの力量の高さを示している。

(68) ちなみに、この放蕩息子の物語の中で母親はどこにいたのであろうか。直接的にはどこにも登場しない。私は一度ここから「放蕩息子の母」という題で説教したことがある。エーリッヒ・フロムは「愛について」の中で、人間の成長と自立のためには、無条件に自分を受容してくれるような「母性的な愛」と「お前はそれでいいのか。(そうではなくて) こうあるべきではないか」と正しい方向を指し示すようなチャレンジングな「父性的な愛」の両方が必要であると語る。幼児期には母性的な愛が必要であり、思春期になると父性的な愛が必要であると見ているのだ。「その順番こそが大切である。まず最初に母性的な愛が来て、次に父性的な愛が来なければならない」とは児童精神科医の佐々木正美氏の弁である(日本福音ルーテル武蔵野教会において二〇〇一年六月一七日になされた医療講演会「精神科医から見た子育て―何が足りなかったのか、そして何に気づくべきなのか」(主催・ルーテル医療従事者の会、日本福音ルーテル武蔵野教会)における発言より。なお、この講演記録はブックレットとして出版されている)。

もちろん、男性が父性的で女性が母性的というのでもない。男性も女性も両者を併せ持つ。その意味で放蕩息子の父親の姿は、母性的な愛を体現しているように私には思える。その意味で実は放蕩息子の母親は、その父親の姿の中に重なっていると言えるのではないかと考えるのである。

これに関連してもうひとつ言。ルター派の神学の中には「律法と福音」という神学的な枠組みがあるが、それもまた「父性的な愛」と「母性的な愛」の対比において捉えることができるのではないかと考えている。放蕩息子のたとえで言えば、飢饉のひもじさは「律法」ないしは「父性的な愛」を表し、父親の受容は「福音」ないしは「母性的な愛」を表していると言えよう。このことの展開は私自身の今後の課題としたい。

(69) ここで人間の無力さと shame を覆うために最初の動物が犠牲として捧げられている。これを私自身は十字架のキリストを指し示していると思いたい。そこから見てゆく時、この後に出る「キリストを上に着る」というボンヘッファーの表現もさらに意味深いものとなってくるからである。

(70) 恥の克服のために「罪の赦し」が必要であると語るこの文章を読む時、ボンヘッファーがどこまで厳密に guilt と shame とを区別していたかということについては曖昧な面があることも否めない。彼にも不徹底があるのではないかとも思う。この論考で見えてきたように、guilt は罪の告白を通して赦しが与えられることによって解決するとしても、shame は「罪の赦し」では解決されず、ありのままの姿を無条件で他者（神、隣人、自己）によって受容される以外に解決の道はないからである。

(71) ボンヘッファー、『現代キリスト教倫理』、一九三頁

(72) ガラテヤ三・二七「洗礼を受けてキリストに結ばれたあなたがたは皆、キリストを着ているからです」、ローマ一三・一四  
「主イエス・キリストを身にまといなさい」などを参照。

(73) もちろん、ここでは信徒牧会者も含めて考えたい。

(74) 「さまざまの関係を延長した線は、永遠のへなんじ」の中で交わる。」マルティン・ブーバー、『我と汝・対話』、岩波文庫、一九七九、九三頁