

実存と羞恥

—— ヤスパーズ羞恥論の実存論的・存在論的意義 ——

原 一 子

日本文化は恥の文化であると言われて久しいが、愛や信仰などの実存的な場面で、洋の東西を問わず、人はしばしば羞恥を感じる。本論は、恥とは何かを問う筆者の一連の探究に属するものだが、実存的な羞恥が自己認識の構造や人間存在そのものの構造にも深く関わるものであるという観点から、ヤスパーズの羞恥論を取り上げる。ヤスパーズにおいては羞恥がいかに捉えられ、これが彼の実存理解や存在理解といかに関わるものであるかを考察するのが本論の課題である。

1. ヤスパーズの羞恥理解 — 絶対的意識としての羞恥
2. ヤスパーズ羞恥論の特色と実存論的・存在論的意義
3. 結び — 展望

1. ヤスパーズの羞恥理解 — 絶対的意識としての羞恥

ヤスパーズ哲学で羞恥が取り上げられるのは、『哲学Ⅱ—実存開明』（1932年）の第8章、「絶対的意識」においてである。彼はここで「客観性と実存との混同を防ぐものは羞恥である」と述べるが、絶対的意識に属する羞恥が「客観性と実存との混同を防ぐ」とは如何なる意味であろうか。彼は羞恥を如何なるものとするのであろうか。

本章の冒頭部分で、ヤスパーズはまず、「絶対的意識は第一に、心理学の対象としての体験ではない」（Ph. II. 255）と言う。意識には個人的な現存在の現実として体験されるものや、意識一般として客観化されるものもあるが、絶対的意識としてのそれは、「実存の存在確信」である。それゆえそれは、心理学にとって経験可能な現実の限界に立っているし、現存在分析や論理学の対象としての意識一般でもない。それは一切の対象性を超越しているので、あるがま

まに面前に見えるようなものではないが、私自身を充実した自由として確信するとき、その何たるかが積極的に経験されるようなものである。

この絶対的意識をヤスパーズは三つの方向から具体的に論じる。その第一の「根源における運動」は、「否定的なものから出発し、この否定的なものそれ自身を通じて、肯定的なるものを可能的なものとして甦らせる」ものである。具体的には不知、眩暈と戦慄、不安、良心が取り上げられる。第二は文字通り「充実せる絶対的意識」としての愛、信仰、空想である。そして第三の「現存在内での絶対的意識の確保」において、イロニー、遊戯（たわむれ）、放下（平常心、Gelassenheit）と共に、羞恥が論じられている。

ヤスパーズによれば、充実した絶対的意識としての愛、信仰、空想は、絶対的意識が純粋なかたちで現れたものではあるが、経験的な現存在においては、そこで思惟されたり形成された一切のものは有限的である、という。そしてここに二種類の危険が想定される。その第一は、その有限なものをあたかも絶対的真理であるかのようにみなして執着することである。思惟されたり形成されたりしたものは、自己の客観性において自己を再確認する実存にとってのみ真理であるのに、これが客観的に固定され、現存在として絶対的なものと見做されるなら、その深みは消失し、後に残るのは、背景のない単なる現存在ばかりだからである。第二の危険は、反対に、「現存在における一切のものを有限なもの、消滅するものとみて、主観的な不安の無地盤性のなかで自らを喪失すること」（Ph. II. 284）であると言われる。

「現存在内での絶対的意識の確保」の例として取り上げられるイロニー、遊戯（たわむれ）、羞恥、放下（平常心）は、いずれもこの危険と対抗するものである。イロニーと遊戯（たわむれ）が、固定化に反して、単に客観的に過ぎないものすべてを浮動の状態に保つものに対して、「客観性と実存との混同を防ぐものは羞恥である」（ebd.）と彼は言う。

では羞恥が「客観性と実存の混同」を防ぐとはいかなることであろうか。羞恥の項でヤスパーズはまず、心理学的羞恥と実存的羞恥を区別する。人は一般に自己の不十分に気がついたり、可能的な不十分に気がついたときに恥じる。ところでわれわれには、一人だと恥ずかしいことも皆で為せば恥ずかしくない、

という経験があろう。例えば裸体はそのまま見られるときには羞恥を惹き起こすが、素裸の人々に交っているときには、恥ずかしいものではなくなる。皆が行うことについては人は恥じない。このように一般的なもののなかに自分を解消して、もはや自我として感じも考えもしないなら、羞恥を感じることはない。彼はこのような羞恥を心理学的羞恥と呼ぶ。この羞恥は「他者を鏡とする個々の価値意識」から発生し、有限なものとして動機づけられ、経験的な個人の当惑から理解され得るものである。ところがこれとは反対に、「可能的実存としての自己に結びついている者にとっては、その自己存在のうちに、取り除くことのできない羞恥の根が残る」(Ph. II. 287)。これが実存的羞恥である。この実存的羞恥は「他の実存の前での不真実や誤解の可能性に対する憂慮」から発生し、「一般的なものとしては理解されない無制約的なものとして、本来的自己から発する防禦的な態度の機能である」(ebd.) と彼は言う。例えば同じに赤面するにしても、他者からの軽蔑や暴露の恐怖、誤って責任を負わされることの恐怖などに因る場合と、「秘められた自己存在」が注目されたり主張されたり問われたりするかもしれないことから生ずる場合とでは全く異なるが、前者の心理学的羞恥が「自己意識の内面的無力」と結びついているのに対して、後者の実存的羞恥の方は「内面的強さをもつにもかかわらず、一般的なものだけが通用する客観化の世界においては、自己が正当に受け取られないということに対する不安感」(Ph. II. 288) に因るものだと言明される。つまり、心理学的羞恥が外部の刺激や価値観によって惹き起こされるのに対して、実存的羞恥は、「自己存在のうちの取り除くことのできない羞恥の根」として、一般的客観的世界において実存が自己を表現しようとするときに、いわば不可避免的に惹起される現象であるということができよう。

ヤスパーズはそこに実存の無力を見る。「実存は、自己が客観性そのものとして存在するということに関して、同時につねに無力の意識をもっている」(ebd.) と彼は言う。なぜなら、実存の客観化が実存そのものと見做されて実存と客観的現実が混同されれば、実存は不真実なものとなるからである。だから「実存が語るとき、……実存はつねに、自らの無力を恥じる」(ebd.) ことになる、と説明する。

このことは哲学することと実存との間の根本関係にも根ざしている。実存の存在確信は決して客観的知によって捉えられるものではなく、もしそうしようとするなら不可知としか言いようのないものであるが、にもかかわらず、哲学しつつある私は沈黙していることができない。そして、知ることが不可能であり、またそれに立脚する言表形式が不適切であるにもかかわらず哲学において常に存在確信が求められるのは、「実存が不完全」だからであって、実存がもし明晰に現実化されているとしたら実存は哲学することがないだろう、とヤスパースは言う。実存は根源的な存在確信を得ようとするが、それは自らを思惟することがなければ、実存は何らの確からしさをも自己自身のうちに持つことができないからである。ところが実存の絶対的意識のような超越に関わる意識は、言葉をもって表現しようとするほどに捉えがたく、知の営みは挫折してしまう。こうして確信は実存から脱落するように見えるが、そこからまた哲学することの衝動が新しく始まるのである。まさに「哲学する衝動は、絶対的意識と単なる現存在としての意識との間の緊張、成立すべきであるがまだ成立していない真理（Wahrheit）と、すでに成立しているいなみがたい正当性（Richtigkeit）との間の緊張からして生ずる」（Ph. II. 259）と言えるのである。

実存に根ざして哲学することにはこのような性質があるので、彼は「実存的羞恥においては、語ろうとしても語られえないような秘密が守られている」（Ph. II. 288）と言う。なぜなら、「哲学として実存開明において語[・]る[・]こ[・]と[・]は、一般[・]的[・]な[・]る[・]もの[・]の[・]領[・]域[・]に[・]お[・]い[・]て[・]自[・]己[・]開[・]明[・]の[・]道[・]を[・]発[・]見[・]し[・]よ[・]う[・]と[・]す[・]る[・]試[・]み[・]」であるが、「自己開明は発言可能なものにおいては成し遂げられないのであって、発言可能なものは、むしろ単なる手段にとどまる」（Ph. II. 288）からである。つまり、言表することによって自己開明をしようとする哲学は限界に突き当たり、その意味ではここでは哲学よりも実存の方が優位となるのである。このような哲学が実存することの現実と混同されることがあれば、哲学するはたらきそのものから危険が生じることになるから、「羞恥は、哲学することにおいて、誤解されるという危険や、自ら誤解するという危険や、誤った停滞の危険などに抵抗する」（Ph. II. 289）ことになるのである。だから哲学することは、この羞恥を敢えて突破することでもある。哲学することに羞恥は不可避である。哲学

する者はすべて、自己の羞恥心に導かれながら哲学しなければならないが、このことは「何処にも執着することもなく、執着に誘われることもなく、しかも開明したりあるいは覚醒させたりすることのできる表現や思想の浮動によってのみ、可能である」(Ph. II. 290) と言われる。

2. ヤスパーズ羞恥論の特色と実存論的—存在論的意義

上のごときヤスパーズの羞恥論の特色としてまず第一に挙げるべきことは、彼が羞恥をあくまでも哲学的に取り扱っていることである。羞恥は今日では、精神医学や精神病理学の対象として対人恐怖症などとの関連で論じられてもいるが、⁽¹⁾精神病理学者時代のヤスパーズはこれにはまったく触れておらず、⁽²⁾羞恥は『哲学』では「心理学の対象ではない」とされ、書名からして当然のことながら、実存の存在確信に関わるものとして専ら哲学的に叙述されている。その背景には、心理学が経験可能な客観的現象しか取り扱わないのに対して、絶対的意識に関わるような感情はそうした経験可能性を超え、その限界から出発するものだという理解があるためである。

したがって、彼の羞恥論にはその哲学的本質と結びついた大きな特色を見出すことができる。実存的な羞恥は愛や信仰など個人の精神的生活の最も内奥の部分に関わって惹き起こされることが多いために、これを客観的に記述したり法則的に捉えたりすることは難しく、極めて個人的でうつろい易い感情と考えられがちだが、「取り除くことのできない羞恥の根」という表現からも領けるように、彼は羞恥というものを、実存的に存在することや哲学することの根本にまつわる感情であると捉えている。羞恥に関するヤスパーズの叙述は分量からすれば彼の著作全体のごく僅かの部分に過ぎないが、羞恥は、実存開明が行われる際の、すなわち実存が哲学する際の根本に深く関わるものとして理解されている。羞恥は、哲学することにとって構造的に不可避であり、これが、ともすれば経験的に現実的なものに執拗に接近しようとしたり、手っ取り早く独断的な思想で満足してしまおうとする、思想そのものにありがちな危険から哲学を救っていると説かれている。彼がこのように、羞恥というものを実存的に哲学することの根本に不可避的に関わるものである、と捉えている点は、ヤ

スパーズ羞恥論の最大の特色であると筆者には思われる。ところでヤスパーズにおいて哲学することは、『哲学Ⅰ』の冒頭でも述べられるごとく、実存的に真摯でありつつ、同時にその実存的充実を贈与するところの根源的存在を追求しそれに向かって超越していくことを意味する(Ph. I. 4)。そこで本節では、哲学することのこの二つの側面、すなわち実存論的側面と存在論的側面から、ヤスパーズの羞恥理解の特質と意義を見ていくことにしたい。

先に見た通り、羞恥は何よりもまず実存の「絶対的意識」に属するものとして考察されている。絶対的意識は、心理学の対象としての体験でもなければ、現存在分析や論理学の対象としての意識一般でもない。それは「意識」と呼ばれるはするものの、「思惟がどんなに明晰になった場合にも獲得されないし、また無意識的なものの深みにあっても達せられない」(Ph. II. 257)ものである。またそれは、絶対的存在としての何か或るものの知であるように見えながら、そのようなものではない。もろもろの宗教や哲学など客観的な一切の知は自己開明と伝達的手段にすぎず、わたしが自己生成(自己となること)において根源を経験する際の助けにしかない。絶対的意識は更に、生活形式でも、立場でも、精神態度でもない。それは、無制約性における実存の反映として、これらの態度の根底にあって活動する根拠なのである。

それゆえヤスパーズは、絶対的意識を開明するために良心や愛、信仰といった可知的な形式で捉えようとしてもこれら形式的なものは開明されるべき当のものではない、と言う。羞恥もこのような形式のうちの、特に絶対的意識が現存在内で確保される際の形式の一つと考えられるが、この絶対的意識において触れられる超越的なものないしその根源はあくまでも不可知であり、われわれは、自己自身および他の実存に向かって態度をとる可能の実存として、その根源を感じ取ることができるのみである。羞恥は、このような可能の実存としてのわれわれが無制約的に己の根源に触れる際に、つまり実存が超越者に向かって超越する際に惹き起こされる或る種の感情である。この意味での羞恥は実存に固有の感情であり、個々の実存が超越者としての本来的存在に関わる状況に応じて実存に意識される感情と解されており、そこに実存として本来的であるような人間にとっての羞恥の意義が、また本来的存在たる超越者への関わりに

関する羞恥の意義が認められていると解されるのである。

さて、実存としての人間は普遍的なもの、一切の共通言語や理解・解釈を拒否する性格を持つものである。彼が羞恥を「一般的なものだけが通用する客観化の世界においては自己が正当に受け取られないということに対する不安感」と説明することの背景には、実存というものが持つこうした秘匿的超越的性格が横たわっている。われわれは実存的に真摯であろうとすれば語ることにはできない。敢えて語ろうとすれば「誤解されるという危険や、自ら誤解するという危険や、誤った停滞の危険」が生じるが、羞恥は、実存がこうした危険に陥って不誠実になりそうな時にいわば警鐘として惹き起こされ、実存の純粋性を守り抜く感情であると考えられる。ここには羞恥というものが実存として真実であるような人間に対して持つ意義が、つまりその実存論的意義が示されているといえよう。

では、求められはするが言い尽くされ得ない自己というもののや、確信されるべき実存的自己というものはヤスパーズにおいてはいかなるものとして性格づけられるのであろうか。これを明らかにするために、まずサルトルの自己の理解と対比することから始めたい。

サルトルによれば、自己が自己として意識されるのは他者のまなざしを通じてであって、「自我が発見されるのは羞恥においてである」⁽³⁾と言われる。彼が羞恥を問題にするのは『存在と無』の第三部「対他存在」においてであるが、彼はここで、「私の存在のすべての構造を完全にとらえるためには、私は他者を必要とする」⁽⁴⁾と言う。われわれは普通、自己というものがまずあって、そこから他者を認識したり他者と関わったりするものと考えがちだが、彼によれば、私が私であることを知る認識は他者によって呼び覚まされ成り立つのだという。例えば私は今、鍵穴から他人の部屋を覗いている。このとき私は行為そのものであって非措定的意識の次元にあるが、廊下で足音がするのを聞いた途端に「盗み聞きする者」としての自己を認識する。われわれは他者のまなざしを媒介にして、すなわち羞恥という感情を通じて自分を自覚し自己を構成するのである。意識としての自己を成立させる根本的役割が羞恥に与えられていることになる。

また客観性が強固になることも、上に見たごとく実存の破滅である。それゆえ「実存は、主観性と客観性とにおいて、この両者に浸透しながら、自らの実現をもとめなければならない。」(Ph. II. 349) しかしその際に実存が味わうのは瞬間の充実に過ぎない。客観性のいかなる形態も存在そのものとはならないので、客観性を主観性へ転化する運動とその逆の運動が依然として残ることになる。「そこで諸々の実存にとっての実存の根源的存在の開明を通じて、主観性と客観性に関する問題を超克することのうちに、解決の可能性が哲学するはたらきにとって積極的に実現される」(ebd.) と言われる。そして羞恥は客観性への固定化を防ぐものとして実存論的意義を持つということができる。

この自己という存在は、ヤスパーズ後期の存在理解では、「われわれであるところの包越者」として、主観も客観をも包み越えた「包越者」のうちの主観の側に位置づけられることになる。存在そのものはすべての地平や主観－客観の分裂を超えた包越者であり、存在としての私も現存在・意識一般・精神・実存という4つのオーダーを重層的に内包するものとして理解されるのである。しかしそれが理解されるのは「限界として覚知」する方法によってである。私は私をまず身体性として自覚するが、私のあり方を物質的生としてだけ捉えることには満足できない。そこで次には意識的対象となる私が自覚されるが、これも私の全てではない。このように、私は現存在から意識一般、精神、実存へとそれぞれの限界を突破して超越してゆくが、そのいずれの一つのあり方も私そのものを捉えることは出来ず、私はこれら全てを超えた包括的な存在であることを知るのである。このように私という自己存在は存在そのものとしての包越者の主観の側を構成するものであるが、その私はまた存在そのものに迫るためには更にその主観性を越えて主－客を超えた一者へと飛躍していくことになる。ヤスパーズにおいてはこのように人間の自己理解が存在そのものの理解と結び合っているのである。私という存在は自我として自覚される以上の存在であり、存在そのものの主体的側面を担うものである。そしてこのようにして存在そのものに押し迫っていかうとする営みがヤスパーズにおいおては哲学することに他ならないことを考え合わせると、彼においては羞恥というものが単なる個人的心理的な現象に止まらず、また人間の自己理解の構造にとっての意義

を持つのみならず、本来的存在の理解の構造にとっても意義を持つことになる。

実存はまた、己の存在確信を得るためには自己を贈与した超越的存在に関わらざるを得ず、ここに哲学することの衝動が始まる。実存的真剣さは安易な客観化を退ける一方で、自己の思惟の成果を客観化することによって存在確信を確実にしたいという願望を持つのである。しかし存在そのものや本来的存在の確信は言葉をもって捉えることはできないから、知の営みはすぐさま挫折してしまい、哲学することの営みは、客観化の願望とそれの絶えざる拒否という無限の運動をしながら自己と存在を問い確信しようとする試みを続けるのである。

つまり、われわれは存在そのものを追求せざるを得ないがその存在そのものは客観的には言い尽くされ得ない、という点が実存的に哲学することの根本構造であり、ここから、可能の実存に基づいて超越者との関わりにおいて存在を追求していくという実存開明が求められることになり、またこのために、哲学することによって羞恥が不可避のものとなるのである。

ところで、存在を求める思索は包越者を求める哲学的思惟でもあるが、思惟するわれわれを包越者の一つの様態のもとに止まらせずに、現存在から実存へと、更に主観の側から主-客を超えた一者へと超越させ突破させるのは包越者の紐帯たる理性の働きによるものとされる。一方、実存的羞恥は、先に見たごとく、われわれが哲学することを助け哲学する衝動へと駆り立てるもの、執着、思想の固定化、停滞、絶対化を許さないもの、思想を浮動状態に置くものと言うことができるが、これは、後期のヤスパーズでの「理性」と極めて近似の性格を持つもののように思われる。理性は後期では様々に説明されるが、例えば「すべての存在者を不安定にもたらし」運動 (V. d. W. 968)、「すべてのもののすべてのものとの結合への際限なき衝動として自らをおし進めるところの包越者」 (V. d. W. 967) などの表現は、前期の『哲学』での羞恥にも、また巨視的に言えば、「絶対的意識」の「根源における運動」としての不知、眩暈と戦慄、不安、良心、や「現存在内での絶対的意識の確保」としてのイロニー、遊戯にもあてはまるものと思われる。理性そのものは感覚をもって捉えることのできないものであるが、例えば、われわれの生き方が後期の意味での理性を欠いたような場合に、具体的、実存的には羞恥を感じるというように、理性は、

われわれの生き方が理性的であることを必要とする、その実存的状況に合わせて、時には不知として、不安として、眩暈や戦慄として、またある時には羞恥として分化し、これが個々の実存に意識されるということであろうか。前期では理性には大きな意味づけはなされていないが、後期の理性が果たす積極的役割を、前期においてはこれら「絶対的意識」としての実存的感情が担っており、羞恥もその一つであると言うことができるように思われる。羞恥などとして実存的に意識される個々の感情は、後期で理性として理論化される思想を先取りした内容となっていると思われ、この点からしても羞恥の持つ存在論的意義、すなわち浮動しつつ理性的に存在そのものへと迫っていく思索に対して持っている羞恥の意義を推論しうるのである。しかしこのことの厳密な検討は後の機会に譲り、ここではそれを示唆するに止めたい。⁽⁶⁾

いずれにしても、ヤスパーズにおいては以上のごとく、羞恥というものが、実存の真摯さを守り抜くという点でもまた存在そのものを探求しそれに向かつて超越していくという点でも、すなわち、実存論的観点からもまた存在論的観点からも積極的意義を持つことが明らかになるのである。

3. 結び — 展望

ルース・ベネディクトが「罪—恥」という図式で日本人の心的特性を表したことは周知の通りであるが、これに刺激されて、恥とはそもそもいかなる感情なのか、果たして彼女の言う通り罪が内面的であるのに対して恥は外面的規制原理であると単純に言い切ってしまうて良いのか、といった問いが各分野から寄せられてきた。土居健郎氏は精神医学の立場から比較的早い時期に恥意識を問題化し、「甘え」との関連で日本人の心的特性を分析したが、『甘えの構造』の中には以下のような表現が見られる。

「私はたまたま、戦時中ナチに殺された神学者ボンヘッファーの遺著『倫理学』の中に、次のような言葉を発見して大変驚いた。『恥は人間が根元から離れていることについての口にいじり尽せない想起である。それはこの隔離に対する悲しみであり、根元との一致に戻りたいという無力の願望である。……恥は自責よりもっと根元的なのである。』これは恥についてのべ

ネディクトの皮相的見解に比し、何とまた深い省察であろう。⁽⁷⁾」

また作田啓一氏も恥には公恥(public shame)とは区別される私恥とも呼ぶべき内面的側面があることを指摘している通り、恥には、一層深い内面的・実存的、ないしは存在論的次元があるのである。⁽⁸⁾

その意味で、ヤスパースの羞恥論は、羞恥というものが自己が実存的に哲学することや自己存在そのものの根本的あり方と切り離すことのできないものであることを示すものであった。さきのボンヘッファーの言葉の「根元」とは、ヤスパースの用語で言えば実存の存在確信によって充実した自己、その充実した自己を贈与した超越者ということになるだろうが、前述の如く、その自己は実存的な充実に浸りきったままでいることの許されない存在である。自己を思惟する、つまり自己を客体として対象化することがなければ実存は何らの確からしさも持つことができないからである。それゆえ「根元」から離れることは、自己にとっては避けることのできない運命であるともいえる。

実存的な羞恥は一般に、かけがえのない自己、純粹で充実した自己、個としての自己、真剣で主体的な自己が、他者や想定された他者のまなざしに晒されたり、あるいは後になって自己の冷静なまなざしで観察されたような場合に引き起こされることが多いが、それは、他者のまなざしに対して開かれることのなかった自己、客観的な視点を受け入れずにまったくの主観として閉ざされていた自己が、突然に主観と客観とに分裂し、存在の充実が脅かされた結果生じるものと筆者は考える。羞恥そのものは生理的、社会的、実存的など実に多様な側面を持ち、学際的な研究対象でもあるので、ヤスパースの哲学的な羞恥論をもって羞恥の全体像を語り尽くすことには困難があろうが、彼の羞恥論が、実存の根本構造から羞恥というものを最も深い意味で解明している点は評価されるべきである。シェーラーやキルケゴールは、人間が神と動物の過渡的存在であるために羞恥が起こるとして、主として性的羞恥心の分析を試みており、⁽⁹⁾またサルトルでは、前述の如く、自己意識の成立要素として考えられていたが、これらの羞恥論がいずれもある意味で部分的であるのに対して、ヤスパースにおいては、羞恥というものが人間の存在理解と結びついた自己存在の深みにおいて、哲学することとの関わりで考えられている点が彼の羞恥論の特色である。

筆者は、人間が、主観的であると同時に客観的であるという根本構造を持ち、主体的であると同時にその主体的な在り方を何程か客観的に表現せざるを得ないというところに実存的羞恥の成立する条件がある、という一応の結論をヤスパースと共に得たいと思う。

論文中の略語 Ph. は『哲学』を、V. d. W. は『真理について』を指す。ヤスパースからの引用中の傍点は彼自身による強調点である。

注

- (1) 例えば内沼幸雄『羞恥の構造—対人恐怖の精神病理』、紀伊国屋書店、1983年、内沼幸雄『対人恐怖の人間学—恥・罪・善悪の彼岸』、弘文堂、1977年など。
- (2) 『精神病理学総論』(1913年)は第4版(1942年)で大幅に改訂され、特に第6部「人間存在の全体」では、包越者論による人間の全体像、科学と哲学の領域の問題などが新たに書き加えられているが、羞恥に関する記述はいずれにも見当たらない。
- (3) Sartre, J. P., *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 307.
これについては、拙稿「実存と羞恥—存在の超越的構造と恥意識」、聖学院大学論叢、第6巻、1994年、でも取り上げた。
- (4) Sartre 同書, p. 267.
- (5) 『精神病理学』の第4版では、自己反省の項目が新たに付け加えられているが、これが出版されたのは1946年で『哲学』よりも後である。初版から第3版までには、自己についての言及はない。
- (6) 前期で実存の絶対的意識として理解されたものが、後期で理性として表現される思想内容と重なるとすれば、われわれはまたそこにヤスパース哲学における理性と実存の相即的性格を指摘することもできよう。
- (7) 土居健郎『甘えの構造』、弘文堂、1971年、10頁以下。
- (8) 作田啓一『恥の文化再考』、筑摩書房、1967年、10頁。
- (9) Scheler, Max, *Über Scham und Schamgefühl*, Schriften aus Nachlaß, 1957.
『羞恥と羞恥心』『シェーラー著作集』第15巻所収、白水社、1957年、17頁。
Kierkegaard, Søren, *Amden Udgane*, 1923.『不安の概念』『キルケゴール著作集』第10巻、氷上英廣訳、白水社、1964年、100頁以下。

(聖学院大学助教授)