

Title	ヤスパースの羞恥論 : 自己存在の構造と羞恥心
Author(s)	原, 一子
Citation	聖学院大学論叢, 7(2): 135-144
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=675
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ヤスパースの羞恥論

——自己存在の構造と羞恥心——

原 一 子

Die Theorie der Scham bei Karl Jaspers:

Die Struktur des Selbstseins und Schamgefühls

Kazuko HARA

Ob im Westen oder im Osten : Man fühlt oft so etwas wie Scham. Diese Abhandlung gehört zu einer Serie meiner Forschungen über das Schamgefühl. Im letzten Jahr habe ich Kierkegaard und Sartre unter dem Gesichtspunkt behandelt, wie nämlich das existentielle Schamgefühl aus der Struktur des Menschseins und der Selbsterkenntnis entsteht. In dieser Abhandlung nehme ich von demselben Gesichtspunkt ausgehend die Schamtheorie Karl Jaspers auf. Ich möchte hier ausführen, wie Jaspers Scham auffaßt, und in welcher Beziehung dies zu seinem Verständnis, das Sein betreffend, steht.

1. Die Theorie von Scham bei Jaspers
2. Die Eigenart von Jaspers' Schamtheorie
3. Die Struktur des Selbstseins und das Schamgefühl

人は洋の東西を問わず、愛や信仰などの実存的な場面で、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、実存在的羞恥心が人間存在そのものの構造や自己認識の構造に深く関わって惹起されるものであるという観点から、昨年度はキルケゴールとサルトルを扱った。今年度は同じ観点からヤスパースを取り上げ、彼においては羞恥がいかに捉えられ、これが彼の存在の理解といかに関わるものかを考察する。

尚、筆者は先に「実存と羞恥——ヤスパース羞恥論の実存論的-存在論的意義」⁽¹⁾を纏めた。本論は、その論文で扱いきれなかった問題を取り上げ、若干異なった側面からヤスパースの羞恥論を捉えることを企図するものなので、羞恥に関するヤスパース自身の表現などを中心に、一部叙述の重なるところがあることをお断りしたい。

Key words; Jaspers, K., Shame, Existence, Benedict, R.

1. ヤスパースの羞恥論
2. ヤスパース羞恥論の特色
3. 自己存在の構造と羞恥心

1. ヤスパースの羞恥論

ヤスパースが羞恥について言及するのは、『哲学Ⅱ－実存開明』（1932年）の第8章、「絶対的意識」の章である。その冒頭部分で彼はまず、「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。」⁽²⁾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つものであり、現存在分析や論理学の対象としての意識一般の限りではない。それは一切の対象性を超越しているので、あるがままに前面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。

ところで、このような絶対的意識のうちに存する原動力としての根源は、知をもってしては決して捉えられず、不可知としか言いようのないものである。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、とヤスパースは言う。知ることが不可能であるにもかかわらず、またそれに立脚する言表形式が必ずしも適正でないにもかかわらず、哲学においてはつねに存在確信が求められる。それは実存が不完全だからである。もし実存が明晰な現実には達しているのなら、哲学することはないだろう、と彼は言う。そして「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否みがたい正当性 (Richtigkeit) との間の緊張から生ずる。」⁽³⁾と続ける。

人間は不可知のものをもどうにかして知に置き換えることによって確信に至りたいという願望を持つ。しかし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ればする程に捉えがたく、知の営みは挫折してしまう。それにもかかわらず、実存の根源的な存在確信が自らを確かめようとするのは、自己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。こうして確信は実存から脱落するよう見えるが、そこからまた哲学することの欲求が新しく始まるのである。それゆえに絶対的意識は、「不確かなものとの緊張を通じて、あらゆる哲学するはたらきの根源となるところの存在確信」であり、「私の実存の意識」である。そして「実存開明がわれわれにとって哲学することの中核であるならば、絶対的意識は実存の最も深い内面を捉えたものである」と言われることになる⁽⁴⁾。

ヤスパースにおいては、羞恥はこのような絶対的意識に属するものとして考えられている。彼はこの絶対的意識を「根源における運動」「充実せる絶対的意識」「現存在内での絶対的意識の確保」

という三つにグループ分けして具体的に論じる。第一の「根源における運動」とは、「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」ようなものである。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。

さて、「充実した絶対的意識」としての愛や信仰や空想は、絶対的意識が純粹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。そしてここに二種類の危険が危惧される。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。そこにおいて思惟されたり形成されたりしたものは実存にとってのみ真理であるにすぎないのに、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」⁽⁵⁾である。

ヤスパースは第三グループの「現存在内での絶対的意識の確保」の例としてのイロニー、遊戯（たわむれ）、羞恥、放下（平常心）をも、この危険に対抗するものとして考察している。彼は、イロニーと遊戯（たわむれ）が、固定化に反して、単に客観的にす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。」⁽⁶⁾と言う。また不安に対抗するものは、絶対的意識の可能性を確信することによる平常心である。

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、ヤスパースは、羞恥を心理学的羞恥と実存的羞恥に区別し、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。」⁽⁷⁾と言う。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が、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。ヤスパース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、経験的な個人の狼狽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。」⁽⁸⁾実存的羞恥は「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」⁽⁹⁾によるものである。つまり、実存的羞恥は、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、「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、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。

ヤスパース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」¹⁰⁾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「実存が語る時、……実存はつねに、自らの無力を恥じる」¹¹⁾ことになる、と説明する。

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「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する試みではあっても、この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。」¹²⁾と述べる。従ってそこでは哲学よりも実存の方が優位であり、哲学することは実存することにおいてはじめて意味と確証をもつにもかかわらず、それ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起こってくるということになる。そして「哲学することにおいて、或る種の羞恥が、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。」¹³⁾のである。だから哲学することは、この羞恥を取っ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」¹⁴⁾と言われる。

2. ヤスパース羞恥論の特色

上のごときヤスパースの羞恥論に、われわれはいくつかの特色を見ることができよう。

まず第一は、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、精神病理学者時代のヤスパースはこれにはまったく触れておらず、『精神病理学総論』の第一版にも第四版にも羞恥に関する叙述は見当たらない¹⁵⁾。『哲学』では先に見たごとく羞恥は「心理学の対象ではない」とされ、実存の存在確信に関わるものとして専ら哲学的に取り扱われている。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実存的感情はそうした経験可能性を超え、その限界を踏み越えたところから出発するものだというヤスパース実存哲学の根本理解があるためである。

第二の特色は、にもかかわらず彼がそこに何らかの本質的特質を見出そうとしている点である。実存的羞恥心は、愛や信仰など個人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であると考えられがちだが、上述の「取り除くことのできない羞恥の根」という表現からも頷けるように、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源から生じる感情であ

ると捉えている。羞恥に関するヤスパース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、実存が哲学する際の、すなわち実存開明が行われ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、哲学することによ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ことが示唆されている。

第三の特色は、交わりのことである。ヤスパースは先に見た通り、実存的羞恥の説明に当たって、まず「他の実存の前での不真実や誤解の可能性」を問題にし、羞恥は「客観的世界において自己が正当に受け取られないことの恐怖」だと述べる。この理解は彼自身の実生活での体験に由来するものと思われるが、客観的世界で自己が正当に受け取られないことや他者との間に誤解が生ずることをわれわれは必ずしも羞恥とは呼ばない。むしろ、深さと狭さを特徴とする実存の秘匿的内面が他者の前に晒されるとき不安を羞恥と捉えることの方が普通かもしれない。しかしヤスパースにおいて、実存が他者から正しく理解されないことへの憂慮や不充足感が羞恥であると捉えられる点は、ヤスパース哲学の交わりの性格を反映するものと思われる。ヤスパースでは、秘匿的な性格を持つ実存が公開されることよりも、包括的で多様な可能性を持つ存在が一つのものに閉鎖的に固定されてしまうことの方が、むしろ羞恥の要因になると考えられるのである。

交わりのことであることは、物ごとの絶対化や孤立化を極力避けようとするということでもある。『哲学Ⅱ』の第10章「主観性と客観性との両極性」では、実存が主観性に偏ってもまた客観性に偏っても孤立化してしまうことが説かれる。実存は、主観としての自己自身の内に閉じ籠ってしまうと孤立状態の中で不安定になり、結局は事物と実質的に会うことも、自己自身と真実に関わることもできなくなるが、また客観性が強固になることは実存の破滅である。それゆえ「実存は、主観性と客観性において、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。」¹⁶⁾が、その際実存が味わうのは瞬間の充実過ぎない。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。」¹⁷⁾ことになる。こうしたことから、ヤスパースの羞恥論は、他者との具体的な関係においても、また哲学することの根本的性格からしても二重の意味で交わりのことであるということができよう。

第四の特色は、これもヤスパース哲学の根本特色と重なるものだが、羞恥の起こる場はまた思想の浮動の場であることが示されている点である。

第五のヤスパース羞恥論の特色は、羞恥というものが言葉やコミュニケーションと深く関わる点が示唆されている点である。「絶対的意識の充実に対すると、言表意欲は最強度に自らを制御する。」¹⁸⁾と言われる通り、実存の存在確信、すなわち充実した自己は本質的に言葉を拒否する性格を持つ。それをどうにか言葉で表現しようとした途端に、その充実を客観の立場から冷徹に観察する

他者のまなざしが要求され、充実した存在は主観と客観に分裂してしまうのである。しかも、その充実は適切には語り切れないものであるのに、人間は一体なぜ語るののだろうか。なぜ全く沈黙してしまわないのだろうか。不十分にしか語れないにもかかわらず、ひとは自己をどんな風にか外化し言葉に表現しようと欲する。だが、先に見たように、これで十分に語り尽くせたという安らぎを持つことを哲学は許さない。その時にはもはや哲学しているとは言えないのである。これが、先にも述べた如く、哲学のいわば使命であり運命なのだが、ヤスパースはその際に生じる不充足感が羞恥に関係していると考えている。

こうしたヤスパースの羞恥論は、われわれが実際に羞恥を感じる状況を巧みに言い当てているものと筆者には思われる。われわれはしばしば、実際に、何と表現したらよいか言葉を見つけられないような時に、もじもじしたりうつむいたりする。言葉にしてはならないことや言葉にしてしまっただけはその純粋さが損われてしまうような超越的な事柄を口にする時にも恥じる。それが何故羞恥心を惹き起こすのか、その構造についてはヤスパースと共に見てきた通りであるが、日常のわれわれはそれを自覚しないままに恥じている。

この第五の特色についていささかの私見を加えれば、言葉や広い意味でのコミュニケーションとの関係で惹き起こされると思われる羞恥の例は日常生活の多くの場面に見出される。筆者が18、9才の女子大生を対象に行った恥意識の調査¹⁹⁾には、「自動販売機から商品が出てこない時に恥ずかしい。」という興味深い例があった。われわれは常日頃、自己の思いや行為が他者に受け入れられることを期待している。つまり他者とコミュニケーションをすることによって自己確認をしている。しかし機械が相手ではこちらの意図が伝わらず、コミュニケーション意志は受容先を失って宙に浮いてしまう。「きまりが悪い」という言葉は恥意識の一つの表現だが、この例はまさに、こちらから他者に向かって投げかけた言葉が行き場を失って「おさまる所」を持たない時の心理的不安定を表現しているものと思われる。そのような時、ひとはしばしば独り言を言う。自動販売機の前で独り言を言っている人を見掛けることがあるが、独り言とは、遣り場のないコミュニケーション意志を自己に向けることなのであろう。また「間違っただけで知らない人に話しかけてしまった」ことの恥ずかしさを指摘するものも多かったが、これなども、こちらの意思が他者から受容され損なったことによる「きまりの悪さ」と解釈することができよう。

さて、同じ調査に、「みっともないことをしてしまっても、それを一緒に笑ってごまかせる友人が居ると余り恥ずかしくない」と感じるものや「同じにしくじりをするにしても、それを恋人の前でしてしまった時は一層恥ずかしい。」という回答があった。これらは、同じ行為でも、一緒に居合わせる他者が、その当人の自我意識を強めるか弱めるかによって恥意識が強くなったり弱くなったりすることを物語るものである。他者が居合わせることで当事者の自己意識が弱められる場合には、恥意識は薄められる。集団行動でマナーが無視されやすいのは、自己の意識が他者の中に埋没してしまうからであろう。一方、その他者が、恋人であるというような場合には、しくじりは自己

のまなざしと恋人のまなざしの両方から二重に意識されることになる。見つめるまなざしが自己にとって「重要な」ものであればある程、外から見た自分が強く意識され、自己存在が主観と客観に分裂し易くなるのであろう。そして存在の充実が脅かされることになるのであろう。

この見つめるまなざしをコギトの次元にまで掘り下げたのはサルトルである。彼によれば、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。」と言われ²⁰⁾、自己を意識として成り立たせる根本的役割が羞恥に与えられているが、では、この自己や自我というものはヤスパースではどのように捉えられているのであろうか。

3. 自己存在の構造と羞恥心

ヤスパースは『哲学—実存開明』の第2章で「自我そのもの」という章を立て、自我と自己を区別している。

彼によれば、われわれは素朴な現存在の意識は持っていますが、自分が何かという一見分かりきった問いには答えることができない。自我は自分を〈自分一般〉として意識するが、その自我は、「自己自身を客観化するところの主観」であり、「客観として自己に与えられている」ものであって、自我自身の主・客一分裂の状態において存在する。しかしこのような「思惟することのできるものにおいては、私は私を一つの全体として確知」せず、われわれは空虚な形式として〈我は我である〉ということを知ることはできても、私自身に関する実質的な根源的覚知に至ることはできない²¹⁾。われわれは自己を、自我相として、社会的な自我、業績的な自我、回想的な自我、更には性格として捉えようとするが、「私の何であるかが、全体として纏まることがない。」だが〈自己〉とは「一切の可知的なものよりも以上」²²⁾の超越的なものなのである。

そこから私自身を間接的に知ろうとする実存的な自己反省が始まる。それは単なる知識欲ではなく、根源的に私自身から発する動機を持っているので、それは「自己の研究ではなくて、自己自身との交わり (Selbstkommunikation) であり、認識として自らを実現するのではなく、自己創造として自らを実現するのである」²³⁾と言われる。そしてこうした自己反省を通じてこそ、自己存在の開明がなされるのである。このように、自我として知られる自己が自己なのではなしに、知られる自己の限界に立つ超越的自己が自己の本来的あり方だというのがヤスパースの自己に関する理解である。サルトルでは、羞恥は、知られる自己、すなわち自我としての自己の認識を成立させる要素として考えられているのに対して、ヤスパースでの羞恥は、自我を超えた超越的な〈自己〉が存在確信を得るに当たって、「客観性と実存の混同を防ぐ」役割を担うものとして考察されているのである。

さて、この自己という存在は、ヤスパース後期の存在理解では「われわれであるところの包越者」として包括的に表現されるようになる。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。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、実存へと超越してゆくが、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。ヤスパース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。存在としての私は自我として自覚される以上の私であり、存在そのものの主体的側面を担うものである。このことを考え合わせると、ヤスパースでは、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、存在そのものの構造と 관련된 人間の自己存在の構造に由来するものとして意味を持つことが理解されるのである。

ヤスパースにおいては、このように、自己という存在は単なる自我意識を遥かに超えた包越的なものと理解されている。それゆえにその自己は、言葉によって客観的に捉え尽くされる限りのものではないが、哲学する営みは、自己の存在確信を得るためにも敢えてその自己を客観化しなければならない。しかしその自己の客観化は当然ながら常に不十分かつ不満足な形でしか為され得ない。自己はまさに「成立していない真理 Wahrheit と成立している正当性 Richtigkeit との間」を不断に揺れ動き両者の緊張の狭間にあって休むことを知らないのである。それゆえその自己はまた単に狭さを特徴とする閉鎖的な自己では有り得ない。常に客観化とコミュニケーション意志を持つものである。ヤスパースは羞恥をこうした自己存在の構造と密接に関わるものと捉えていることが明らかになった。

周知の通りルース・ベネディクトは「罪一恥」という図式で日本人の心的特性を表現したが、果たして彼女の言う通りに、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ことができるのか、といった疑問も数多く寄せられ、新しい日本文化論が数々試みられてきた。その中でも土居健郎氏は比較的早い時期に恥意識を問題化した一人だが、彼は『甘えの構造』の中で以下のように述べている。

「私はたまたま、戦時中ナチに殺された神学者ボンヘッフアーの遺著『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ベ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。」²⁴と。

ヤスパースの羞恥論は、羞恥というものが自己存在そのものの根本的あり方やその自己が実存的に哲学することと分かちが難く結び合っていることを示すものであった。自己は「いまだ成立していない真理」と「すでに成立している正当性」の間の緊張を不断に往復運動する運命にある。それ

ゆえ自己はつねに不充足であり、自分が何か本当のもの、真の充実から遠ざかってしまっているという意識を持たざるをえない。さきのボンヘッファーの言葉は、ヤスパースの用語ではこのように換言され得るであろう。

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。先に見た如く、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⁽²⁵⁾、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に彼の羞恥論の特色を見出すことができると筆者は考える。

論文中のヤスパースからの引用文中の傍点は彼自身による強調点である。

注

- (1) 拙稿「実存と羞恥——ヤスパース羞恥論の実存論的-存在論的意義」、『コミュニケーション』、第8号、日本ヤスパース協会、1994年、印刷中。
- (2) Jaspers, K., Philosophie II, S. 255, 1932.
- (3) ebd., S. 259
- (4) ebd., S. 260
- (5) ebd., S. 284
- (6) ebd.
- (7) ebd.
- (8) ebd., S. 287
- (9) ebd., S. 288
- (10) ebd.
- (11) ebd.
- (12) ebd.
- (13) ebd., S. 289
- (14) ebd., S. 290
- (15) 『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。
- (16) ebd., S. 349
- (17) ebd.
- (18) ebd., S. 277
- (19) 拙稿「恥意識に関する文化的考察序説—日本人の恥意識と同質的社会」、聖徳栄養短期大学紀要、No. 17, 1986年。
- (20) Sartre, J. P., l'être et le néant, Gallimard, 1943, p. 307.

ヤスパースの羞恥論

- ⑴ ebd. S. 26
- ⑵ ebd., S. 34
- ⑶ ebd., S. 39
- ⑷ 土居健郎『甘えの構造』, 弘文堂, 1971年, 10頁以下。
- ⑸ Scheler, Max, Über Scham und Schamgefühl, Schriften aus Nachlaß, 1957. 『羞恥と羞恥心』『シェラー著作集』第15巻所収, 白水社, 1957年, 17頁。
Kierkegaard, Søren, Amden Udgaene, 1923. 『不安の概念』『キルケゴール著作集』第10巻, 水上市英廣訳, 白水社, 1964年, 100頁以下。