

Title	『実存と羞恥』：存在の超越的構造と恥意識
Author(s)	原, 一子
Citation	聖学院大学論叢, 6: 41-50
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=694
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

『実存と羞恥』

——存在の超越的構造と恥意識——

原 一 子

Existenz und Scham

——Die transzendente Struktur des Seins und das Schamgefühl——

Kazuko HARA

Der vorliegende Beitrag ist die Fortsetzung meines Artikels “Kulturelle Überlegungen zum Schambewußtsein-Prolegomenon”. In diesem Artikel nun nehme ich das existentielle Schambewußtsein auf, behandle die verschiedenen Aussagen Kierkegaards und Sartres zur Scham, und gehe der Frage nach, warum das existentielle Bewußtsein so etwas wie ein Schamgefühl hervorruft. Schließlich erörtere ich meine These, daß das Schamgefühl in der Struktur des Seins selbst einen äußerst wichtigen Stellenwert besitzt.

本論は拙論「恥意識に関する文化的考察—序説」に続くものである。本論では特に実存的な恥意識を取り上げ、キルケゴールとサルトルの羞恥に関する記述に触れつつ、実存的意識がなにゆえに恥感情を惹起するのかを考察する。

1

ルース・ベネディクトが「罪の文化」と「恥の文化」という対象図式で西洋文化と日本文化を特徴づけたことは、周知の通り、様々な学問分野に刺激を与え議論を呼び起こすことになった。ベネディクトに対しては、その対象図式の鋭さが評価される一方で、彼女の言う通り、果たして、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どうか、という点が特に問題視され、恥とはそもそもいかなる感情なのかを根本から問う新しい研究報告が、社会学、精神分析学、精神医学、日本文化論、中国思想など、多方面から寄せられるようになった⁽¹⁾。

恥は人間心理の最も奥底の部分に関わる意識であり、また個人差があるので、これを対象化・分

Key words; Shame, Existence, Benedict, R., Kierkegaard, Sartre

【実存と羞恥】

析することは極めて難しいといえるが、恥がいかなるものかを正確に掴むことができないままに、日々の生活の様々な場面でわれわれは現に恥じている。恥に関する日本語の表現は実に豊かである。「恥ずかしい」「恥じらう」「はにかむ」「照れ臭い」「面映ゆい」「汗顔の至りである」「きまりが悪い」「気がひける」「赤面する」「慙愧に堪えない」「破廉恥である」「かたはらいたい」、さらには女房言葉の「おはもじ」に至るまで、恥意識の細かなニュアンスの違いが巧みに表現されている。また、「みっともない」「体裁が悪い」「世間体が悪い」「顔に泥を塗る」「男が立たない」「面目ない」「肩身が狭い」「沽券に関わる」「面子が丸潰れである」「体面を重んずる」「見栄を張る」等々の表現へと拡がるにつれて、ベネディクトが外面的規制原理であると指摘した恥の性格に近づいてゆくことになるが、日本人が恥に関してこれだけ豊かな表現を持つということは、ベネディクトの言う通り、われわれが決して恥に対して無関心ではないことを証しするものである。

しかし、当然のことながら、西洋人が恥じないなどということは決してない。日本文化を恥の文化ということができるとすれば、日本人と西洋人とでは、恥を感じる場面に相違があり、日本人が恥じるような場面で西洋人が別の心理的反応や態度表現をすることがある、ということであろう。そしてそれがどのような場面であるのかを詳細に分析することができれば、日本文化の構造的特質や日本人の心理的特性が一層明らかになることであろう。

筆者は拙稿「恥意識に関する文化的考察—序説」⁽²⁾において、人間が恥を意識する場面を、生理的・社会的・実存的の三つの場面に大別して考えた。そして、そのうち生理的羞恥心や実存的羞恥心は西洋人にも日本人にも共通に見られるのに対して、社会的羞恥心については、それぞれが依って立つ二千年に及ぶ文化的伝統の影響が表れ易く、したがってその際の人間の行動様式も多様化することになるのではないかと、この観点から、まず社会的羞恥心の分析を試みた。ベネディクトが日本文化を恥の文化であると規定する場合の恥意識の多くは社会的羞恥心に属する。これに対して生理的羞恥心や実存的羞恥心は、個体としての人間のあり方に関わる分だけ社会的・文化的影響を被りにくく、その意味では洋の東西を問わず、文明人に共通な基本的羞恥反応を表現しているとも言えよう。否、キリスト教道徳の影響を考えれば、性的・生理的羞恥心に対しては西洋の方がむしろ敏感だとも思われるし、実存的羞恥心についても、近代的自我の発見が遅れた日本文化においてよりも西洋の方が本場ではなかったか、という感じを持つ。

2

そこで恥意識の全体像を掴むための基礎作業の一端として、本論では実存的羞恥を取り扱う。

マックス・シェラーは羞恥の成立条件として「志向のくい違い」を挙げている。つまり、普遍者として取り扱われる筈のもとで個体として注視されたり、個体として取り扱われる筈の場で普遍者として観察されたりした場合に羞恥が生ずるといふ。例えばモデルとして画家に見られたり、患

【実存と羞恥】

者として医者に見られたり、入浴者として召使いに見られても羞恥を感じることはないが、「画家や医者や召使いがその精神的志向の中で、一瞬個人へと逸脱して、眼中から〈画像〉や〈症例〉や〈女主人〉が消え失せ、しかもそのことが当の女性に気づかれ」たとき、激しい羞恥が起こるといっているのである⁽³⁾。シェラーが問題にしているのは主として性的な羞恥心であり、この「志向のくい違い」でもって恥意識の全体を説明することには困難があるが、ベネディクトが言った外面的な規制原理としての恥意識とはまったく異なった側面が指摘されているという点で興味深い。

また、恥には公恥 (public shame) とは区別される内面的側面——羞恥 (私恥) があることに着目したのは作田啓一氏である。ベネディクトによれば、恥は、「公開の場で嘲られたり拒否されたりする、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起こる強い制裁」であるという。しかし「公開の場の嘲りに対する反応にベネディクトはこだわり過ぎた。」⁽⁴⁾と氏は言う。そして、恥には「所属集団の基準からみてとくに軽蔑に値しない行為にかんしても、独り羞恥の念に苦しめられる」ような、私恥と呼ぶべき側面があることを指摘し、その例として、ドミートリ・カラマゾフと実在の人物として有島武夫の場合を挙げる。ドミートリは友人から託された金を放蕩に費やしてしまったが、彼が内心恥じたのは、放蕩の行為そのものよりも、その金を半分残しておいたけちくささに対してであった。また、私有の農地を解放した有島には、ブルジョワとしての羞恥があった。彼等は、いずれも、公開の場で嘲られたり拒否されたりしたわけではないが、客観的に見て必ずしも恥ずべきとは思われないような状況にあって、内面で密かに恥じている。このような恥意識も、ベネディクトが言うような、日本人に固有な恥意識とは異なって、むしろ強い自我意識に支えられた、極めて個人的な羞恥感情であるということができよう。このように、他者の存在や他者の思惑とは関係なく内面で密かに恥じるということがある。それはいわば、他者と共有することのない恥感情である。その場合ももちろん、他者の存在や他者のまなざしが想定されることはあろうが、それは自意識の中のもう一人の自己であって、社会内に実在する他者ではなく、そこには恥の基準というものもない。

このような恥はわれわれも日常しばしば経験はするが、個人差が著しいこと、同じ状況が起こっても常に恥じるとは限らず、他の心理と複雑に絡み合って引き起こされることがあること、当人の告白によってしかその存在が明らかにならないこと、などから、これを客観的に記述したり分析したりすることは難しい。しかし文学作品の至るところにこうした羞恥心が表現されており、われわれは作中人物の心理を共感をもって理解することができる。まずそうした例を二、三の小説家の作品の中から拾って考察の材料としてみたい。

〈事例1〉遠藤周作の小説『女の一生——一部・キクの場合』には、キリシタンの主人公清吉が教会で祈っているところを異性キクに見られた時の狼狽ぶりが表現されている。「驚愕と狼狽、更に困惑……自分の今の姿を見られた恥ずかしさもあった。その気持ちをかくすために、『お前こそ、

『実存と羞恥』

なしてここにおる』怒鳴りつけるように叫ぶと、あわてて立ち上がった。』⁽⁵⁾

〈事例2〉 その同じ清吉はある時メダイをキクに与えるが、キクが「誰にも見せん。清吉さんのくれたもんやけん、大事に大事にしとる」と言うとき、清吉は「ああ」と照れくさげに眼をそらせる。メダイにはもちろん清吉の信仰の対象である聖母マリアが刻まれている⁽⁶⁾。

〈事例3〉 アガサ・クリスティー作『春にして君を離れ』の主人公ジョーンは、旅先で偶然に学生時代の友人と出会う。その友人は落ちぶれてジョーンにはいかにも気の毒に見える。友人と別れて自室のベッドに入ろうとした彼女は、自分が友人のようではないことの幸せを満足に思い、最後に祈りというものをしたのがずいぶん昔のことだったにもかかわらず、突然に「ベッドの脇にひざまずいて、子どものように祈りを唱えたいという、奇妙な衝動」に駆られるのだった。「けれども同時にまた、そうした衝動に何か恥ずかしい、後ろめたいものを感じないでもなかった。』⁽⁷⁾

〈事例4〉 トルストイ『幼年時代』の「わたし」はある時、家庭教師のカルル・イワーヌイチに憤慨したが、その家庭教師が本当は気だてのいい人で自分たちをとっても好きなのだ、ということが分かる。「それなのに僕ときたら、この人のことをあんなふうにわるく思うなんて！」わたしは自分に対してもカルル・イワーヌイチに対しても腹が立ち、目に涙を浮かべる。「カルル・イワーヌイチはびっくりして、……何を泣いているのか、何かいやな夢でも見たんじゃないのかいとか、心配そうにたずねはじめた。いかにもドイツ人らしい善良そうな顔や、涙の原因を読みとろうと努めている誠実さが、いっそうわたしの涙をあふれさせた。恥ずかしかった。」そしてわたしは彼に、夢の作り話をする⁽⁸⁾。

〈事例5〉 またある時、年老いた小間使のナターリヤ・サーヴィシナは「わたし」のいたずらを激しく叱った。「わたし」にはそれが侮辱的に思えて腹が立ってならなかったが、しばらくするとナターリヤは、おずおずと歩みよって「わたし」をなだめ、キャラメルが二つと乾イチジクが一つは持っている、赤い紙で作った角笛を、ふるえる手で渡した。「わたし」にはこの善良な老婆の顔を見つめるだけの力がなく、顔をそむけて贈物を受け取ったが、涙がいっそうおびただしく流れた。それは「愛と恥ずかしさの涙だった」。⁽⁹⁾

〈事例6〉 祖母のお祝いの日「わたし」は少々大人っぽい服を新調してもらい、内心嬉しきで一杯だが、小間使いの一人がわたしの新しい服を眺めまわしながら「まあ、恰好よくおなりになって！」と言うとき、「この感想がわたしの顔を赤らめさせた」。⁽¹⁰⁾

〈事例7〉 いよいよ一人づつが祖母に贈物を渡す段になると、詩や文章の贈物を用意した「わたし」は「抑えがたい羞恥の念に重苦しく支配されるのを感じ、とうてい自分の贈物をささげるだけの勇気がない」ことを感じる。「羞恥の念を味わったことのある人なら知っているはずだが、この感情は時間と正比例して増大し、反対に決断力は減少してゆくものである。つまり、この状態が永くつづけばつづくほど、ますます克服しがたいものになってゆき、決断力は減っていく一方なのだ」。自分の番が近づくと「最後の勇気と決断力がわたしを見放し、羞恥心は限界に達した」。顔は

赤くなったり青くなったりし、大粒の汗が吹き出し、ほてりとふるえと冷汗を感じた。自分の贈物が皆を失望させ、嘲笑されることを覚悟していた。しかしそんなことは何一つ起こらず、すばらしいと褒められた¹¹⁾。

〈事例8〉太宰治の『走れメロス』は「勇者は、ひどく赤面した」という言葉で終わっている。残酷な王から死刑を言い渡されたメロスは、友人を身代わりに置いて村に帰るが、王の予想に反して、命賭けで約束の刻限に戻ってきた。友情や正義、人間への信頼を守り抜いたメロスの行動は王を改悛させ、大衆も歓呼して称えた。しかし太宰は話しをここで結んではいない。裸だったメロスに少女がマントを捧げ、勇者が恥じ入るといふ落ちがついている。およそ、晴れがましいことや大真面目なことに恥ずかしさが付き纏うことを、太宰は見逃していない¹²⁾。

これらの例を手掛かりに羞恥の条件を考えてみることにする。

まず、祈ることは恥ずかしいことであろうか。〈事例1〉の場合、当時はキリシタン信仰は珍しいことであると同時に社会に受け入れられないことであった。珍奇なことは人の興味をそそり注目を集める。注目されることは確かに恥意識を惹起する。清吉がそうした他者のまなごしを意識し、また、いけないことをしているという感情、つまり自分が社会の中の少数派でしかも劣位に置かれているという感情を持ったために恥じた、とも説明できなくはないかもしれない。所属集団内で自分が劣位に置かれたと感じることによって引き起こされる恥感情は社会的なものである。だが、清吉が恥じたのは、そうした社会的羞恥のためだけではなく、祈っている姿をほかならぬ恋人に見られてしまった、ということのうちにあると思われる。

〈事例1〉には、祈っているところを恋人に見られた時の恥ずかしさが、また〈事例3〉には、長いこと忘れていた祈りというものを捧げようという気になった時の恥ずかしさが描き出されているが、ここでは祈りという行為がなにゆえに恥を惹起したのであろうか。祈るという行為それ自体がいつも恥感情を引き起こすことは考えられないが、これらの例を少し詳しく見てみると、〈事例1〉では、自己の祈りの姿を、恋人、それも祈ることを知らない恋人に見られているし、〈事例3〉では、子供のように祈りを捧げたいと感じている自己を、祈りなど忘れていたもう一人の自己が見つめている。つまり、祈りの場面で祈らない他者（ないしは想定された他者）によって見つめられているというところに羞恥感情が生じていることが分かる。では祈るという行為は祈らない他者に見られるとなぜ恥ずかしいのであろうか。それは、神の前で純粹に自己自身になりきろうとする自己と、その自己を客観的に冷やかに観察する他者としての自己との間にギャップが生じたり、まったく独りきりで神と向き合おうとする自己が他者の介入によって脅かされたりするためと筆者には思われる。祈りというものが本来一人で行われるものであるとすれば、そこに他者のまなごしが割り込むことによって、自己の充実が損なわれ、自己は個としての在り方と集団としての在り方に分裂してしまうのであろう。

『実存と羞恥』

純粹に自己自身になろうとする自己やまったくの個として存在しようとする自己が、そうでない他者の前に晒されることによって恥感情が引き起こされるという例は、祈りの場合に限らず、他にも見受けられるかもしれない。例えば、恋愛感情のように自分にとってもっとも大切にしたいと思う気持ちが他者の前に明らかになってしまうような場合、赤面したり恥ずかしさを感じたりすることはよくあることであろうし、自分の書いた古い日記を読み返してみると、そこに真情が吐露されていけばいるほど、気恥ずかしい思いをするというようなこともあるであろう。

このように、愛や信仰などの心の秘密が他人の前に曝け出されることはなぜ恥ずかしいのであろうか。これらは自己にとって大切なもの、自己存在にとって中心的なことがらであるが、自己の本音が込められたり自己が夢中になったりしたことがらが他者の前に晒されたり、後に自己の冷静なまなざしで観察されたりしたような場合、恥ずかしさを引き起こすのは、実存というものが秘匿的性格を持つことに因るものと思われる。〈事例8〉の勇者の赤面は、直接的には自分が裸体であったことに気づいたことに因るものであろうが、そういうことを意識するゆとりもなく夢中になっていた自分、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容れず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、存在が不安定になったためとも解釈できよう。その点では〈事例4〉〈事例5〉の場合も同じように説明され得る。誰かに対して腹を立てたり憎んだりすることが真剣であればあるほど、その思いが冷まされたときに、恥ずかしさを感じる。今や憎しみに代わる感情は愛である。しかしその愛の感情は、今まで腹を立てたり憎んだりしていた分だけ素直に認められにくくなる。過去の自己へのまなざしが邪魔して、現在の愛の感情が純粹に表現されないのである。

さて次に、さきほどの清吉は、自己の祈りの姿をいかなる他者に見られても恥じたであろうか。否、彼は多分、それを見たのが恋人であったからこそいっそう恥じたのであって、彼にとってどうでもいい一般的他者に見られても、恥ずかしいと感じることはなかったであろう。筆者が18・9才の女子学生を対象に行った恥意識に関する調査にも、「しくじりをすることはみっともないが、それを恋人の前でしてしまうといっそう恥ずかしい」という回答が多かった。またいわゆる「旅の恥はかきすて」という言葉も同じような事態を物語るものであろう。これらの場合の恥意識は公恥に近いが、見つめるまなざしが自己にとって「重要な」人物であればあるほど恥意識も強くなるということを示す点では共通している。社会的恥意識の場合も、われわれが一般に恥を一番強く感じるのは準拠集団 (reference group) に対してである。われわれは、社会に受容されることを欲し、その受容を維持したいと望んでいる集団に対して、いっそう恥じるのである。受容の安定している(と感じられる)家族の前では恥ずかしくない行為が、家族外の「ある程度」こだわりのある人の前では恥ずかしく感じられ、さらに遠い異国では恥ずかしくなくなってしまうのはそのためと思われる。他者であることがもっとも強く意識される他者、受容されることをもっとも強く望む他者は、しばしば恋人であろう。そして清吉にとってはキクがそれであった。自己の社会による受容が問題

『実存と羞恥』

になるのが社会的羞恥であるとすれば、自己の自己による受容が実存的羞恥の構造であると言えるかもしれないが、清吉にとっては、キクに受け入れられないことは、自己に受容されないのと同じ程度に自己を脅かす事態なのである。〈事例2〉は、自分の大切にしているものが、同じように大切に思うものの前に曝け出された時の羞恥心と解釈することができよう。

〈事例6〉には少・青年期の自我の不安定さが表われている。見つめられることはそれ自体恥ずかしいことだが、それは、他者からの視線に晒されて自我が不安定になるために起こるものと考えられる。柳田国男が、「にらめっこ」について、他者の視線に耐えられるように自我を鍛える遊びだと語っている通り¹³、幼くて自我が未成熟な時期には特に、他者のまなごしは自我を不安定にしやすい。ましてや、その他者の視線が持続的になり、「大きくなったね」とか「きれいになったね」などと言われると密かなる羞恥心を引き起こすことになる。大人になることの恥ずかしさは、青年期の自我の不安定さと深く関わるものであろう。〈事例7〉も同様である。自己を客観的に評価できず自分のすることに自信が持てないときには、人は他者の評判を気にし、不必要に恥じる。「わたし」の堪え難い羞恥心も「杞憂」にすぎなかったのだが、自己評価が確立していないために自我が分裂の危機に晒されることになったのである。

ここに例として挙げた恥意識は、いずれも、まず内面的であって、当人が恥じているか否かは他人には分からない。それは極めて個人的な自己内省によって起こるもので公開を許さない。またこの恥意識は、自己が個としてのかけがえのない存在であることや、時間的に繰り返すことのできない一回限りの生を生きる存在であることが強く意識されるような場面で起こっている。ベネディクトが言ったような公開の場での嘲りとは反対に、個人的な自己意識の充実の場面で生じていることから、これを実存的羞恥心と呼ぶことにする。

では実存的な場面であってなによえに恥意識が惹き起こされるのであろうか。次に実存哲学者キルケゴールとサルトルの恥に関する言及に耳を傾けてみよう。

3

キルケゴールが羞恥心を取り上げるのは『不安の概念』においてである。彼はここで不安の心理を手がかりに罪の問題を追究するわけだが、その第二章「原罪の結果としての不安」でアダムとエヴァの墮罪物語に言及し、罪とともに男女の性と羞恥心が生まれたと説く。彼はここで「性的なものとは不滅なるべき精神が男性もしくは女性として規定されるという、かの巨大な『矛盾(Widerspruch)』に対する表現である。この矛盾が深い羞恥としてあらわれるのだが、羞恥はこの矛盾から眼をそらせ、それをあえて理解しようとしなさい。」と言う¹⁴。自己が精神というあり方に総合され、男性・女性という性に分裂しないときには、羞恥心も不安も起こらないが、「羞恥における不安は、精神が自己を異様のものとして感じるという点」にあるのである。彼が「矛盾」とそ

の総合と言うときヘーゲルを意識していると思われるし、また本書では専ら性的な羞恥心が問題にされるのだが、「羞恥の本来の意味は、精神が自身を総合の頂点に立っているものとして、いわばみずから言いきることができないということである。」⁽¹⁵⁾という彼の言葉はそのまま、筆者が先に述べた実存的羞恥心にもあてはまるものと思われる。人間が存在として充実して在るときには、不安や羞恥の入り込む余地はない。しかし、存在が他者のまなざしや自己内省によって客観的に捉えられようとする途端に、自己の総合とそれによる充実が脅かされ、存在は主観と客観に分裂し、自己のあり方が不安定になるのである。

一方サルトル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。サルトルは、「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」⁽¹⁶⁾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ますが、彼によれば、私が私であることを知るという認識はむしろ他者によって成り立つのだという。他者なしには私は私を知ることができない。そして他者は、単に、私があるところのものを私に顕示するだけでなく、「新たな資格の担い手となるべき一つの新たな存在類型にもとづいて、私を構成」⁽¹⁷⁾するものである。例えば、今、私が鍵穴から部屋を覗き込んでいるとする。このとき私は私一人であり非措定的な意識の次元にある。私は私の諸行為そのものであって、私自身を「盗み聞きする者」として認識することはできない。だから私は私自身を認識することも、私の存在からも脱れ出ている。ところが突然、廊下で足音がするのが聞こえた。誰かが私にまなざしを向けている。そのとき私は「私の存在において襲われる。本質的な変様が私の構造のうちにあらわれる。」⁽¹⁸⁾このようにして、「他者は、私と、私自身とのあいだの不可欠な媒介者である」⁽¹⁹⁾ことになる。

その他者によって、私は私自身をどのように把握するのであろうか。私は私を「それが私にとって存在するのでなくして、原理的に他人にとって存在するかぎりにおいて」しか捉えることができない訳だが、サルトルは「私がかかる自我を発見するのは、羞恥においてであるからである」と言う。そして「他者のまなざしを私に顕示し、このまなざしの末端において私自身を顕示するのは、羞恥もしくは自負である。」⁽²⁰⁾と続ける。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して、自分を自覚し構成するのである。

先に述べたように、キルケゴールが羞恥心を問題とするのは性的な面からであるし、またサルトルがここで論じている羞恥心はコギトの次元からではあるが、羞恥心についてキルケゴールが「自己を異様のものとして感じ」「精神がみずからをいいきることができない」ことだと語り、サルトルが、自己という存在を存在として語ろうとするときの自己意識に関わる感情であると捉えていることは、羞恥という感情が存在の構造そのものにもまた認識の構造にも深く関ることを物語るものと筆者には思われる。先にも触れた通り、実存的羞恥は自己の自己による受容が脅かされることによって惹起されるものらしい。そしてその自己は、と言え、存在としては極めて不安定な存在で

『実存と羞恥』

ある。他者のまなごしを通じて自覚されると同時に、その他者のまなごしによって簡単に脅かされてしまう存在である。実存的な場面にあつては、自己が時間的に一回限りの存在でありかけがえのないものであるということが意識されやすく、自己自身が強く意識されやすいが、その分だけ自己はこの他者のまなごしに強く晒され、自己は不安定の危機に晒されるのであろう。このために実存的な場面において羞恥が引き起こされやすくなるものと思われる。

われわれは真の自己存在に達することを求めているが、真の存在は決して言葉や概念をもってしては語ることでできないものである。それは、ヤスパースの言葉を借りれば、主観と客観が合一した状態である。しかし、われわれがどうかして言葉で存在を語ろうとした途端に、その自己を客観の立場から冷徹に観察し概念化する、いわば他者のまなごしが要求され、主観と客観は分裂してしまう。われわれが言語を使用するという事は、主観-客観の分化を超えた超越的なものを客観的に表現しようという営みである。

しかし、そもそも実存的場面の多くは、個にとって一回限りのかけがえのない内的体験でもあることから、もともと言葉を拒否する性格を持っている。言葉にならない超越的なできごとを、客観的な言葉を用いて概念的に表現することは困難である。これを無理に言語化することは、主体的に扱われるべきものが一般的客観的に扱われ、超越次元のことがらが世俗次元に引き摺り下ろされることである。シェラーの言った「志向のくい違い」は実存的にはこのように解釈されよう。しかもその超越的なできごとはいかに言語を費やしても語り尽くされる限りのものではなく、客観化、言語化に対して常に不満をもっている。つまり、存在として在ることは、その本性上、他者のまなごしを拒否する性格を持つものなのだが、それを敢えて客観化する要求が起こった場合には、その言語化はきわめて不十分であるといえる。このように存在としての在り方は他者のまなごしによって脅かされ、自分が本当の存在から遠ざかってしまったというような感じと共に、安定を失ってしまうのである。個としてありたい自己、純粹でありたい自己、真剣で主体的でありたい実存的な自己はこの客観化・普遍化のために分裂させられる。羞恥はこの際の存在の不安定さと深く関わっているものと筆者は考える。真に自己自身になりきろうとすることが脅かされるような場合、人は羞恥を感じるといえるのである。

われわれは、一方で存在そのものになりきりたいという願望と、他方、自己を認識し、言葉にならないものもどうか普遍化・客観化して表現したいという願望を同時に持っている²¹⁾。この両極の間を揺れ動くという実存の構造が羞恥を生み出すといえるのである。

注

- (1) 例えば社会学では作田啓一『恥の文化再考』、筑摩書房、1967年、精神分析学・精神医学・心理学では土居健郎『甘えの構造』、弘文堂、1971年、内沼幸雄『羞恥の構造』、紀伊国屋書店、1983年、井上忠司『まなごしの人間関係』、講談社、1983年、井上忠司『世間体の構造』、NHKブックス、1977年、

『実存と羞恥』

哲学・倫理学の立場では向坂寛『恥の構造』、講談社、1983年、久重忠夫『罪悪感の現象学』、弘文堂、1988年、中国思想の立場からは森樹三郎『「名」と「恥」の文化』、講談社、1977年、などがある。

- (2) 原 一子「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。
- (3) 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、30-32頁。
- (4) 作田啓一『恥の文化再考』、筑摩書房、1967年、10頁以下。
- (5) 遠藤周作『女の一生 — 一部・キクの場合』、新潮文庫、1976年、171頁。
- (6) 同書、188頁。
- (7) アガサ・クリスティー『春にして君を離れ』、ハヤカワ文庫、1973年、25頁。
- (8) トルストイ『幼年時代』、新潮文庫、1973年、6-7頁。
- (9) 同書、65頁。
- (10) 同書、80-81頁。
- (11) 同書、82-83頁。
- (12) 太宰 治『走れメロス』、『太宰治全集』第3巻、筑摩書房、1971年、215頁。
- (13) 柳田国男『明治大正史・世相篇（上）』、講談社学術文庫、1976年、184頁。
- (14) Kierkegaard, Søren., Amden Udgane, 1923. 『不安の概念』、『キルケゴール著作集』第10巻、水上英廣訳、白水社、1964年、102頁。
- (15) 同書、101頁。
- (16) Sartre, J., p., l'être et le néant, Gallimard, 1943, p. 267.
- (17) ibid. p. 266.
- (18) ibid. p. 306.
- (19) ibid. p. 266.
- (20) ibid. p. 307.

(21) 言葉にならないようなときに人が一種の恥ずかしさを感じるという例は、実存的な場合に限らず見受けられる。例えば、金田一春彦氏は「間が悪い」という言葉をこんな場合を引き合いにしてアメリカ人に説明しようとした。氏はある家の庭の前を通過して出勤し、その家の夫人に挨拶をするが、挨拶をして通り過ぎてしまってから忘れ物に気づき自宅に引き返すことがある。戻るときにもその夫人が庭に居ればよいが、生憎戻るときには居なくてももう一度出直すときに再び顔を合わせてしまうことがある。同じ方向から二度夫人の前を通らなければならないときの気持ち——これを氏は「間が悪い」と説明した。するとアメリカの青年は、自分なら「アナタハサッキ私ノ兄弟ガ前ヲ通ッタノヲ見マシタカ」と言っていると語って氏を感心させたという。氏は「なるほどそんなに間違に口かきけたら『間が悪い』という心理もないことだろう。(傍点引用者)」と述べている。(『日本人の言語表現』、講談社現代新書、1975年、232頁。)