

國學院大學學術情報リポジトリ

恥の現象学：サルトルとウィリアムズを手がかりに

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小手川, 正二郎, Kotegawa, Shojiro メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000032

恥の現象学

——サルトルとウィリアムズを手がかりに

小手川正二郎

はじめに

感情の理解は、時代や場所に応じて異なると言われている。例えば、西洋文化と東洋文化のステレオタイプのな区別は、「罪の文化」と「恥の文化」によって表される。この対立軸は、もともと古代ギリシャ研究者E・R・ドッズがその著書『ギリシャ人と非理性』（1951年）において¹、古代ギリシャと近代西洋の隔たりを説明するために用い、B・ウィリアムズ（Bernard Williams, 1929-2003）の批判によって再び脚光を浴びたものだ。ところで、この区別の由来をさらに遡ると、R・ベネディクトの名高い日本論『菊と刀——日本文化の型』²（1946年）に行き着くということあまり知られていない³。本論は、日本の文化を「恥の文化」と規定したベネディクトの議論の正否を問うことはせず、彼女の洞察を出発点として「恥」という感情の現象学的分析の可能性を模索する。

まず「恥の文化」と「罪の文化」の区別の要点を瞥見した後で、本論で検討する幾つかの問いを提起する。次に、恥の経験を二つの種類に区分し、この二種の恥を現象学的観点から分析したサルトル（Jean-Paul Sartre, 1905-1980）の議論を検討する。そして、サルトルの分析を一層進展させているウィリアムズの「現象学的」洞察を吟味し⁴、こうした考察に基づいて、恥の現象学を練り上げていく可能性について検討することを試みる。

「恥の文化」と「罪の文化」

「恥の文化」と「罪の文化」の区別は、ベネディクトが日本人の「思い込み」（assumptions）を理解しようとする際に導入した区別である。ベネディクトによれば、全く異なる「思い込み」をもつ西洋人には奇妙で馬鹿げているように見える日本の慣習や日本人の行動は、日本人の「思い込み」を分析するなかで理解可

能となる⁵。罪に強く依存する文化においては、よい行為に人を促すのは「内面化された罪の自覚」であるのに対して、恥に強く依存する文化においては、それは恥への恐怖、他人の尊敬や軽蔑、社会におけるよい評判や悪い評判とみなされる⁶。それゆえ罪の文化において、罪を犯した人が告白や贖罪によって罪から解放されることがあるのに対して、恥の文化において人が恥辱から解放されるのは他人の許しを得たり、他人から忘れられたりすることによってのみである。要するに、罪の文化と恥の文化の区別は、内的強制力に訴えるか、外的強制力に訴えるかという点に見出される。ベネディクトは、人々が他人の批判を気にかけるようにする日本の文化を恥の文化とみなす。例えば、日本において二人の人が競争する場合、直接的な対決を避ける傾向があったり、第三者が仲介ないし調停役を果たしたりするのは、他人の直接的な批判に何よりも重きを置いている表れだと考えられる⁷。

日本文化についてのベネディクトの分析は、鋭くかつ示唆に富み、今日でもなお吟味に値するが、ここでは恥の文化という特徴づけが日本文化に本当にあてはまるのか、また恥という感情が、彼女が述べているような形で罪の感情と対比されうるのかといった問題に立ち入ることはしない。彼女自身の記述から離れると、恥の文化において、人々は他人の意見や視線に依存している点で「他律的」であり、それと同時に、人々が他人に依存するのは自分自身のためであるがゆえに「自己中心的」としてしばしば主張される。同様の理由から、道徳主体の自律性を重視する近代の道徳哲学は、恥という感情を脇に置いてきた。というのも、そうした立場からすると、恥を感じるかどうかということは、道徳的あるいは非道徳的という性質に対して「中立的」であり、道徳主体にとって外的な要素にとどまるからだ。恥についての現象学的分析は、こうした区別を問い直しつつ、時代や文化に応じた感情理解の違いを看過することなく、恥という感情の特異性や重要性に光をあてることができるだろう。これよりわれわれが検討するのは、次のような問いである。恥とはどのような感情か。あらゆる類の恥が道徳主体にとって否定的ないし「外的」であるのか。われわれの道徳的経験において、恥は肯定的な役割を果たしうるのか。

恥の多様性

日常生活において、恥という感情は、様々な仕方で経験されうるが、さしあたって次のような二つのグループに分類することができよう。

- (1) 見られたくない自分を他人に見られる
 - (a) 自分の身体（裸・コンプレックスのある体の部位）
 - (b) 自分の振舞い（恥ずかしい言動や性癖、散らかった部屋）
 - (c) 自分に係わりのある人々（家族、パートナー、同国人）のあり方や振舞い

- (2) 自分の不正や過ち、無能力を公衆の面前で暴露・非難される
- (a) 公の場における不正の糾弾（政治献金、嘘、剽窃や盗用）
 - (b) 知ったかぶり・無知を指摘される（教師の綴りの間違いや無知⁸）
 - (c) 虚栄や高慢の鼻を挫かれる（うわべだけの知識人やお金持ち）

確かに、これら個々の場面で実際に恥を感じるかどうか（そしてその理由）については、文化や個人間で相違があるが、「恥を感じるべき状況」があるということは一般に認められている（例えば、不正を働いたにもかかわらず、悔いるそぶりすら見せない政治家に対して、「何と恥知らずな奴だ」と言われる場合のように）。この点で、われわれが恥を感じる（ないし、恥を感じるべきである）ような状況の構造を探究することが可能であるし、上述したような二つの特徴を手がかりにこの構造を検討していくことができよう。これこそ、サルトルが『存在と無』（1943年）における恥の分析でなそうとしたことである。

サルトル『存在と無』における恥の分析

『存在と無』第3部第1章において、サルトルは、鍵穴から部屋の中を覗いていた人が突然見られていることに気づくという場面を例に、恥についての分析を展開している。この分析は、何かをしている最中に人は自分のことを明示的に意識しているわけではないということを確認することから始まる⁹。

かりに、私が、嫉妬にかられて、興味にさそわれて、あるいは悪癖にそそのかされて、扉にぴったりと耳を当てがい、鍵孔から中を覗いている場面を、想像してみよう。私は、ただひとりであり、私（についての）非措定的な意識（conscience non-thétique (de) moi）の次元にある。このことがまず意味しているのは、私というものが先あって、次いでそれが私の意識に住むのではない、ということである。それゆえ、私の諸行為を何ものかに関連づけ、それによって私の諸行為を性質づける、というようなことは私にはできない。私の諸行為は、決して認識されるのではない。反対に、私は私の諸行為である¹⁰。

私が大学に向かっているとき（あるいはテニスをしているとき）、私の意識が向かっているのは、通りを歩く（ボールを打つ）「自分自身」ではなく、たんに「大学」（ボール）である。私の「自己」は、意識の対象となることなく、私の行為のうちに含まれている。このようにして私は私の「自己」であるのであり、自己についての反省的な意識を介さずにそれを意識している（「自己を反省的に意識することなく意識する」ということを言わんとするために、引用文のなかでサル

トルは「～についての」(de)を括弧に入れている)。「自己」についてのこうした考えをもとに、サルトルは恥の感情を、他人に見られることによって引き起こされる主体性の「変様」として記述している。

ところが、突然、廊下で足音のするのが聞こえた。誰かが私を見ている。このことは、何を意味するであろうか。それはこうである。私は、突然、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[...]。対自 (pour-soi) を孤立したものとして考察する限りでは、「反省されていない意識に、自我が住まうことはありえない、というのも自我が対象として与えられるのは、反省する意識に対してのみであるからだ」とわれわれは主張することができた。けれども、恥においては、反省されていない意識に自我が生じる。ところで、反省されていない意識は、世界についての意識である。それゆえ反省されていない意識にとっては、自我は世界の諸対象の領域に存在している。反省する意識にのみ帰せられていた、自我を現前化させるといふ役割が、恥においては、反省されていない意識に属することになる¹¹。

他人の視線は、私の「非措定的な自己 (についての) 意識」を明示的な自己意識へともたす。ところが、この意識は、反省的な仕方では自己を意識することと混同されてはならない。第一に、恥において私が自己を意識するのは、自分を認識することによってではなく、他人に見られることによってである限りで、恥における意識は反省的ではなく非反省的である。簡潔に言えば、自分に恥を感じる際、私は自己を「知る」のではなく、他人に見られている自己であることしかできない。第二に、ここで問題となっている自己は、私の観点から見た自己ではなく、他人から見られている自己である。恥の感情が向かう対象とは、目撃者である他人でも、私が振り返る自己でもなく、他人から見られている限りでの自己であるのだ¹²。それゆえ恥とは、「私は、他人が見つめ裁いている対象であるという事実を認めること」だと言えよう¹³。

ウィリアムズによる恥の再考

恥についてのこのようなサルトルの考察から、ウィリアムズは、その著書『恥と必然性』(1993年)において自らの論点を引き出し、近代の道徳哲学が「罪」に与えてきた優位を問い直そうとしている¹⁴。彼は、サルトルが取り上げた恥の二つの契機(「他人に見られる」および「他人の見方のうちで裁かれる」という契機)をより明瞭に考えることから始める。

第一に、「他人に見られる」という契機は、文字通りに理解されるべきではない。極めて単純な場面(例えば裸体を見られる場合)を除けば、他人の視線は往々に

して「内面化されている」。実際、サルトル自身も、他人が実際に目の前にいることは、「他人に見られて恥を感じる」ために必要とは限らないことを強調している。というのも、鍵穴から覗いている人に恥の感情を抱かせるには、床の軋みや風のそよぎだけで充分であるからだ¹⁵。ウィリアムズが言うように、「サルトルは、たんに鍵穴から覗いていることを見られることではなく、鍵穴から覗くこと〔自体〕が恥ずかしいことだと考えたのかもしれないし、その場合、恥の反応のきっかけとなるのには、想像上の観察者で充分なのだ¹⁶」。異なる例を考えてみよう。もしある男の子が、ある女の子に好かれていると思いきり、結局それが間違いだったことに気づいた場合、彼は恥ずかしい思いをするかもしれないが、この感情は彼の思い込みが彼女や他の人に気づかれなかったとしても生じうる。なぜなら、サルトルの言葉を用いるなら、彼は内面化された他人によって「まなざしを向けられている状態にすでにいる」からだ。この内面化された他人のまなざしは、「恥をかくことになるのでは」と予感して行動がなされる場合のような、より一般的な場面において重要な役割を果たす。

第二に、「他人の見方のうちで裁かれる」という契機は、他人に「批判されたり、告発されたりすること」と同一視されてはならない。なぜなら、恥の感情を引き起こす他人の見方は、必ずしも批判的なものであるとは限らないからだ。例えば、われわれは、本来われわれにはふさわしくない尊敬や評判に対して恥を感じることもありうる（有名人と勘違いされたり、偉大な人だと思われたりした場合）。さらに、他人の批判的な見方は、必ずしも恥の感情を引き起こすとは限らない。われわれは、自分に対するいわれのない非難や偏った見方（不当な告発や人種的偏見）に対して恥を感じる必要はない。恥において、他人による私の見方は、私と共有されている、ないし少なくとも、共有可能でなければならない。私が、他人から見られている「私」であるのは、そのためである。けれども、内面化された他人や、「私」と「他人」ないし社会とのこのような関係をいかに理解すればよいのだろうか。

一方で、「内面化された他人」は、特定の個人や何らかの社会的集団を代表する者を意味するわけではない。内面化されているのは、たんに他人たちの「反発の見込み」ではなく、むしろある種の行動に対する「態度」の取り方である¹⁷。だからこそ「内面化された他人」の見方は、「私」にも共有可能なものであるのだ。他方、「内面化された他人」は、「私」の価値体系、つまりなすことが正しいと「私」が考える事柄に縮減されるものでもない。もしそうだとしたら、それは「他人」ではないことになってしまうし、「私」と他人たちとの相互作用は存在しないことになろう¹⁸。

内面化された他者は、抽象化され、一般化され、理想化されているが、誰でもないわけではなく、潜在的には誰かであり、しかも私以外の誰かである。

そうした他者は、もし私がある特定の仕方で行為するならどのように生きていくことになるのか、私の行為や反応が私を取り巻く世界との関係をどのように変容することになるのかについて、社会から現実期待される様々なことの焦点を明らかにしてくれる¹⁹。

ウィリアムズが強調するのは、「内面化された他人」のこの両義性を外的強制力に依存した絶対的な他律と、自分自身の価値体系に依拠した絶対的な自律の二者択一として理解してはならないということだ。こうした二者択一的な考えは、「現実の倫理的生の内実をなすものの大半を見落としてしまっている」²⁰からだ。

ウィリアムズによれば、近代の道徳哲学は、他律と自律のこのような対立を過度に強調し、恥を前者に、罪を後者に振り分けてきた。こうした見方は、次のような三つの考えを前提としている。(1) 道徳哲学は、もっぱら意図的な行為に係わる。(2) 意図的な行為は、自らの性格や恥のような感情に左右されない理性的な主体に基づく。(3) 自律的であるためには、道徳主体は、他人の影響に依存してはならず、ただある行為が正しいか、間違っているか（無罪か有罪か）についての道徳判断に依拠するものでなければならない。

こうした考えや近代の道徳哲学における自律や罪の優位を問い直すために、ウィリアムズは、罪と恥をより注意深い仕方では区別しようとする。罪を恥から分かつのは、内的・外的強制力ではなく、「自分がなしたこと」をいかなる側面から見るかの相違、つまりそれが「他人に何を引き起こしたか」という側面から見るか、それともそれをすることによって「自分がどのような者であるか」という側面から見るかの相違にある²¹。例えば、ある男が上司の命令で偽物の健康食品を売ってしまった場合、彼は顧客を欺き、損害を与えてしまったことに罪悪感を覚えるだろうが、その一方で、上司に従順であり、顧客に対して不誠実であった自分に恥を感じるだろう。このような形で恥は、罪とは異なる仕方では道徳主体と当人がなしたこととの密接な関係に光を投げかける。

さらに、自らの行為を自らの性格と関連づけて自分自身を理解していくことを可能してくれる恥の方向性は、罪を理解する際にも必要なものである。ウィリアムズは上述の三つの考えに反論する形で、このことを示している。(1) 行為（ないし行為主体）の道徳性は、意図的な行為だけではなく、非意図的な行為にも係わる。というのも、われわれは意図的な行為だけでなく、「（過失致死）のような」意図的でない行為や自分に落ち度のない偶発的な事件にも罪悪感を覚えるからだ。(2) 自らの罪を理解するためには、われわれは自分自身と自分の行為との関係を、自分の性格や生き方、自分と被害者の関係といった事柄のうちに置き直して理解する必要がある。

実際、われわれが意図的になした危害と意図的ではない危害を区別すること

が重要となるのはなぜかを理解しようとするなら、いかなる類の失敗や不充
分さがこの危害の原因であるのか、そしてわれわれ自身の生と他の人々の生
を背景として、こうした失敗が何を意味するのかを問う場合にのみ、理解の
成功を望みうることだろう。こうしたことは、恥の領域に属する事柄であり、
ただ恥の領域に入ることによってのみ、罪を関心の中心とする道徳の主要な
関心の一端について何らかの洞察を得ることだろう²²。

(3) 確かに、恥や悪評を恐れるなら、われわれは他人の意見や一般的な見解に
従い、自分の主体性や責任、(こうした主体性や責任を伴う) 他人との本来の関
係性を喪失してしまいかねない。しかしながら、こうした傾向は、あらゆる種類
の恥に共通の性格とは言えないし、恥という感情の本質をなすとも言えない。実
際、内面化された他人の見方を通じてわれわれを自分自身に立ち戻らせる恥の感
情は、恥をかくことへのたんなる恐れと混同されるべきものではない。恥の感情
は、自分が他人にしてしまったことに対する自分自身の関係を理解し直し、「こ
うしたことをしてしまった自己と、そのうちで自己が生きねばならない世界とを
再構築すること²³」を可能にしてくれる。先述の例を用いるなら、自分が損害を
与えた顧客の状況を知れば知るほど、また上司から命令されたことに自分がどれ
ほど注意を払っていたかを反省すればするほど、自分が顧客にしてしまったこと
についてより深く後悔の念や責任を感じることになるだろう。この点で、自己理
解および他人や世界との関係の再構築を求める道徳的思考において、恥は肯定的
かつ本質的な役割を担っているのだ。

結び——今後の展望

ウィリアムズと同じような路線で恥の感情を再評価している哲学者の一人に
E・レヴィナス (Emmanuel Levinas, 1906-1995) がいる。実際彼は、道徳的主体
の成立に恥が重要な役割を担うことを強調しており、その際、恥という感情をた
んなる感じ (feeling) としてではなく、自分自身を無辜な者ではなく殺人を犯し
うる者として見出すような感情 (emotion) として捉えている。

無限の完全性によって自分が測られる仕方は、自由が自らの行使そのもの
のうちで殺人者たる自分を発見するような恥 (honte) として実現される。こ
の仕方は、恥において実現されるが、そこでは自由が恥の意識のうちで自ら
を発見すると同時に、その恥そのもののうちで自らを隠してしまう²⁴。

「無限」によって、つまり私の有限な枠組みや価値体系には縮減しえないもの
によって自分が裁かれる (「測られる」) という仕方は、私が目の前の他人を放置

すれば、自分が無辜な者ではなく殺人者となってしまうような恥の経験において具体的に記述される（「実現される」）。レヴィナスは、恥を私が他人によって問い直され、他人に対する責任主体となるような経験とみなしている。後期の著作において彼は、自分が何もしていないにもかかわらず、他人によって自分が告発されていることに気づくという「立ち返り」（*réurrence*）として恥を捉え直し、この立ち返りが、反省的な作用ではなく、根本的に受動的な経験であることを強調している²⁵。原罪を想起させかねないこうした恥の理解が示そうとしているのは、実際には、恥の経験が「他人に見られること」にも、「意図的にしろ、意図的でないにしろ、私が出したこと」にも依拠しておらず、ただ「他人に晒されていること」に依拠しているということだ。

恥についてのウィリアムズの洞察は、こうしたレヴィナスの思想がいかなる地点から、自律に根ざした道徳哲学を問い直しているのかを教えてくれる。恥の経験の受動性を強調することで、レヴィナスが言わんとしているのは、われわれが他人の命令や意見に従うことしかできないという意味で他律的であるということではなく、他人（他人の視線、感情、苦しみ）に対するわれわれの敏感さ、ないし傷つきやすさ（*vulnérabilité*）こそが、他人の面前で存在している自分自身に恥を感じ、他人に責任を負う自分を見出すことを可能にしてくれるということだ。レヴィナスが「おのれを打つ者に頬を差し出し、満ち足りるまで辱めを受けること」（哀歌3.30）を、「辱めを被ることから追い回す者に対する責任へと移行すること」と解する際に問題となっているのは²⁶、「私」に対する辱めに対してただ黙って耐えることでも、ましてや他人のこの辱める行為に対して「私」が全面的な責任を負う（「苛められる者に責任がある」）ことでもなく、復讐するか（「目には目を、歯には歯を」）黙って耐えるか（たんなる他律）という二者択一に陥ることなく、他人との関係を変容させることなのである。

このようなレヴィナスの思想は、「恥の現象学」にどのような寄与をなしうるだろうか。サルトルにおいては、「他人に対するあり方」（対他存在）という超越論的構造が「他人に見られること」によって具体化されると考えられていたのに対して、ウィリアムズは「内面化された他人」の両義性、つまり一般化されているながらも潜在的には「私」以外の誰かであるという両義性に細心の注意を払う。レヴィナスは、第一の主著『全体性と無限』（1961年）で、「私」と個々の他人（*autrui*）との具体的な関係こそ、本来の意味での〈他者〉（*l'Autre*）の理解を可能にしてくれるという点、つまり一人一人が唯一的な他人は、「対他存在」の構成要素をなす「他」のたんなる具体化ではないという点を強調している。それにもかかわらず第二の主著『存在するとは別の仕方』（1974年）では、レヴィナスは倫理的関係にある主体性を〈同の内なる他〉として定式化し、あたかも個別の他人がこの主体性の一つの具体化に過ぎないかのような物言いをしている。実際には、レヴィナスがこの定式で言わんとしているのは、他人の能力や権力

ではなく、他人の他性が私に働きかけるのは、〈当の他人に対して何もしていないし、何の義務も負っていないにもかかわらず、自らの善良さ (bonté) に動機づけられたかのように、他人に責任を感じてしまう〉かのようにしてであるということだ²⁷。第一の主著から第二の主著へのこのような(「転回」ではなく)「深化」を明瞭にすることができるなら、恥の経験における「内面化された他人」の両義性をより正確に記述し直すことが可能となると思われる²⁸。

注

- (1) Eric Robertson Dodds, *The Greeks and Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951. (『ギリシャ人と非理性』、岩田靖夫・水野一訳、みすず書房、1972年)
- (2) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (1946), Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 2005. (『菊と刀』、越智敏之・越智道雄訳、平凡社、2013年)
- (3) 実際、ドッズが「ホメロスによって描かれている社会は、前者〔恥の文化〕に入る」と述べるとき、彼はベネディクトの『菊の刀』への参照を促している (Eric Robertson Dodds, *The Greeks and Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951, p. 26, note 106)。
- (4) どちらかと言えば、分析哲学の伝統に属するウィリアムズを、大陸系の現象学と関連づける試みとして、次の論考を参照。Charles Guignon, Bernard Williams and the phenomenological tradition, in: Daniel Callcut (ed.), *Reading Bernard Williams*, London/New York: Routledge, 2009.
- (5) 「さまざまな文化を人類学的に研究する場合、恥に強く依存する文化と罪に強く依存する文化との区別が重要である。絶対的な道徳的基準を教え込み、各人の良心の陶冶に依存する社会は、当然、罪の文化である。しかしそうした社会の間人も、合衆国の場合と同様に、罪の意識だけでなく、羞恥心に苛まれることもある。けっして罪とはいえない不手際で、自分を責めるのは恥の心もあるからだ。その場に相応しい服装をしていなかった、あるいは失言をしてしまったということに、たいへんな屈辱感を味わうかもしれない。恥が主要な強制力となる文化においては、人々は、私たちなら罪悪感を覚えるだろうと考える行動に対して屈辱感を感じるのである。この屈辱感はきわめて強烈で、罪悪感とは違って告解や贖罪によって救済されることはないのだ」(R. Benedict, *op. cit.*, pp. 222-223, 邦訳272-273頁)。
- (6) 「真の恥の文化は、善行を導き出すにあたって外的な強制力 (external sanctions) に依存する。真の罪の文化のように、内在化された罪の自覚 (internalized conviction of sin) には頼らない。恥は他者の批判に対する反応なのである。人は人前で馬鹿にされたり、拒絶されたりすることで、あるいは嘲笑されたのだと自分で思い込むことによって、恥を感じる。どちらの場合もそれは強力な強制力だ。しかし恥には観客が必要である。あるいは少なくとも、観客がいるのだと思い込むことが必要なのだ。罪悪感とは違う」(*ibid.*, p. 223, 邦訳273頁)。
- (7) 「日本では仲介人が社会のあらゆるところに登場するが、こうした習慣は、たがいに競争関係にある人物同士の直接の対決を防止する、より明確な方法の一つである。人が失敗したら恥だと感じる可能性がある状況では、かならず仲介人が求められる。その結果、仲介人が、縁談の交渉や、仕事の口利き、退職する場合や無数にある日常的な諸事の調停など、きわめて多くの場面で働くことになる。こうした仲介人は当事者双方のあいだにたって交渉事を進めるものだが、結婚のように重要な交渉の場合には、当事者がそれぞれに仲介人を雇

- い入れる。そして仲介人は当事者に報告を入れるまえに、仲介人同士のあいだで細目を交渉するのである」(*ibid.*, pp. 155-156、邦訳192-193頁)。
- (8) 「日本において、職業人としての自分の名に対する「義理」には非常に過酷なものがあるが、それはなにもアメリカ人が高度な専門的水準と見なすものによって守る必要はないのである。教員は「教師としての自分の名に対する「義理」にかけて、自分がそれを知らないことを認めることができない」と言うが、これは、もし蛙がいかなる種に属するかを知らない場合でも、教員は知っているふりをしなければならぬということだ。ほんの数人受けた学校教育を拠りどころに英語を教える場合ですら、教員は人に誤りを訂正される状況を容認できない。「教師としての自分の名に対する義理」という言葉が意味しているのは、ことにこの種の、弱みを見せまいと身構えた態度なのである」(*ibid.*, p. 152、邦訳188頁)。
- (9) この考えは、すでにサルトル初期の論考「自我と超越」に見出される。Cf. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, in: *Recherches philosophiques*, VI, 1936-1937, Paris: Vrin, 1965, pp. 30-31.
- (10) Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943), Paris: Gallimard (coll. «Tel»), 2013, p. 298. (『存在と無』、松浪信三郎訳、筑摩書房、2007年、第二巻、107頁。ただし、訳は文意に応じて一部変更している)
- (11) *Ibid.*, p. 299. (邦訳100-111頁)
- (12) 「[恥においては] 私は、他人を対象として目指すのでも、私の自我を自分自身の対象として目指すのでもない。私は空虚な志向を今はまだ手の届かないところにある対象に向けるように、私の自我に向けることすらできない [...]。なぜなら、自我が私に対して存在するのではなく、本質的に他者に対して存在する限りにおいて、私は自我を捉えるからだ」(*ibid.*, p. 300、邦訳112頁)。
- (13) *Ibid.*, 300.
- (14) Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993, p. 82.
- (15) 「けれども、私が思い違いをしていた、ということもありうる。私が眼だと思っていた世界内の対象が、眼ではなかった、ということもありうる。私の背後の茂みを揺るがせたのは、ただ風のそよぎであった、ということもありうる。要するに、それらの具体的な対象が、現実には、まなごしをあらわしていなかった、ということもありうる (J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 315、邦訳151-152頁)。「私が些細な物音にもおののくのは、また、何かがきしむたびにそれが私に一つのまなごしを告げ知らせるのは、私が、すでに「まなごしを向けられている」状態にあるからである。では、結局、私の気のせいだとわかったときに、いったい何が仮の姿であらわれ、何がみずからついえ去ったのか。それは、「主体としての他人」でも、私に対するそのような他人の現前でもなく、他人の事実性、つまり私の世界における対象としての存在に対して、他人が有する偶然的な結びつきである」(*ibid.*, p. 317、邦訳155頁)。
- (16) Bernard Williams, *op. cit.*, p. 82.
- (17) *Ibid.*, pp. 83-84.
- (18) *Ibid.*, p. 84.
- (19) *Ibid.*
- (20) *Ibid.*
- (21) *Ibid.*, p. 92.
- (22) *Ibid.*, p. 94.
- (23) *Ibid.*, p. 94.
- (24) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, Livre de poche, p.

82. (『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、2006年、112頁)
- (25) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, Livre de poche, p. 176. (『存在の彼方へ』、合田正人訳、講談社、1999年、259頁)
- (26) *Ibid.*
- (27) *Ibid.*, p. 35. (邦訳57頁)
- (28) 本稿は、2014年5月20～24日に香港中文大学にて開催された東アジア現象学サークル (P. E. A. CE) の第6回国際大会での口頭発表を翻訳・改稿したものである。本大会に招待して下さい下さったKyok-ying Lau先生、発表前後に貴重なご質問・ご意見を賜った諸氏、とりわけ嘉指信雄先生、河野哲也先生、Philip Buckley先生に深謝いたします。また2014年度春学期講義「心性と思想I」(心性の現象学I) で「恥」を取り上げた際、リアクションペーパー等を通じて様々な質問をしてくれた学生たちに感謝します。