The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	自己における関係の断絶とその再生
Author(s)	服部, 佐和子
Citation	大阪大学, 2016, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/55685
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

博士論文

（課程博士）

題目：

自己における関係の断絶とその再生

大阪大学大学院文学研究科 文化形態論専攻　臨床哲学講座

学生番号：20A09813

氏名：服部　佐和子

平成 27 年度 2 月

目次

はじめに 1
第 1 章　自他の対象化とその排除欲求 7
序 7
1-1.　他者の排除欲求 8
1-1-1.　出発点：苦悩と語り、そして憎悪 8
1-1-2.　苦悩者の自己規定 12
1-1-3.　他者の不在 15
1-2.　自己を対象化するということ――森田正馬の思想から―― 18
1-2-1.　神経症患者の苦悩 18
1-2-2.「基準」から外れている自己 20
1-2-3.　自己自身であるということ 24
結語 25
第 2 章　時間と空間における自己生成 27
序 27
2-1. あるメランコリー患者の時間と自己生成――ゲープザッテルの症例紹介から―― 28
2-1-1.　時を経過として体験するということ 28
2-1-2. 無意味としての死と行為の意味 31
2-1-3. 自殺衝動の意味と生の希求 36
2-1-4. 生の希求と根源的なものについての暗示 39
2-2. 世界と自己 40
2-2-1. 現実感喪失をめぐって 40
2-2-2. 統覚不能と生の条件づけ――倉田百三の強迫観念の体験から―― 43
2-2-3. 現実感喪失とゲープザッテルの患者 Br. L.の症例 50
2-2-3-1. 自己内の分裂と自己と世界の分裂――対象としての「私」と世界―― 52
2-2-3-2. 空虚 (die Leere) と可能性としての「空間」 56
結語 61
第 3 章　内観（療法）をめぐって 65
序 65
3-1.　内観のプロセス 67
3-2.　自己自身への眼差し 70
3-3.　個別性と具体性 73
3-4.　罪 76
3-5.　具体的他者との出会いとその解放 83
3-6.　自分の苦悩の理解と他者への共感 86

結語 90
第 4 章　罪責感情における自己に対する攻撃と受動的罪 92
序 92
4-1.　病と罪責感情――「弱さ」と自己責任―― 93
4-2.　罪責感情と自己 97
4-2-1.　内面化された権威＝よりどころ（Autorität） 97
4-2-2.　自己自身に対する残虐性としての罪責感情 98
4-2-3.　人間と罪との関係――受動的罪―― 102
結語 104
第 5 章　罪の自覚から関係性の回復へ 107
序 107
5-1.　キェルケゴール『不安の概念』に見る罪の措定 109
5-1-1.　原罪と個々人の罪 109
5-1-2.　アダムとその後の個体との関係 110
5-1-3.　第一の罪とその後の罪 113
5-1-4.　罪の措定と罪性 115
5-2.　シェーラー「悔恨と再生」（Reue und Wiedergeburt）から 118
5-2-1.　悔恨をめぐる誤解 118
5-2-2.　想起（Erinnerung）と記憶像（Erinnerungsbild） 121
5-2-3.　自我と悔恨 124
5-2-4.　行為的悔恨（Tatreue）と存在的悔恨（Seinsreue） 127
5-2-5.　悔恨と共同責任 129
5-3.　ブーバー「罪と罪責感情」（Schuld und Schuldgefühle）から 131
5-3-1.　自己自身からの呼びかけとしての罪責感情 131
5-3-2.　時の崩壊 134
5-3-3.　償いの可能性 136
結語 138
おわりに 141
文献 144

はじめに

本論では、個々人と他者および世界との関係性の断絶と、その回復可能性について考察を試みる。それはいわば、人間が自分から切り離した対象を自己自身において統合し、組み直し拡大する過程であり、自己自身へと成り行く過程である。

関係性の断絶について考察する契機として、折に触れて「心の病」を患う人々の症状を取り上げる。十九世紀末から二十世紀にかけて、精神の病を人間学的視点から捉えた研究が、ルートヴィヒ・ビンスヴァンガー（1881-1966）、ヴィクトール・フォン・ゲープザッテル（1983-1976）、ユージーヌ・ミンコフスキー（1885-1972）、ヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカー（1886-1957）、エルヴィン・シュトラウス（1891-1975）らによって行われた。彼らの研究が示すのは、病が、単なる病や心の状態の問題としてではなく、それを病む人間の在り方の表現であり、しかも、それは人間の本来の在り方の障害されたものとしての否定的表現であり、本来的な人間存在の在り方を反射していると考えられる。

本論文執筆の契機となったのは、筆者が幼少より長年患ってきた病と、そこからの快癒の経験である。筆者は治療者ではなく患者であるが、当事者として病と付き合う中で、やはり最終的には自身の実存の問題に取り組むことは不可避であったと思う。ここで極めて個人的な体験を本論で引き合いに出し、読者にしばらくの間お付き合いいただかなければならないことをお許しいただきたい。本論では、精神科医の見解や、哲学者の思想を取り上げるが、折に触れて筆者の個人的体験からも考察することになるだろう。しかし、「心」の病や、自己存在、生をめぐる問題を取り上げる際に、個人の具体的体験に取り組むことは有意味であるばかりではなく、これらを捨象して全く客観的に取り扱うことは不可能ではないかと思われるのである。

さて、かつて筆者に与えられた診断名はうつ病であった。もちろん医療機関は受診したが、筆者の場合に限って言えば、十数年に渡る通院、投薬も奏功せず、病は悪化の一途を辿った。その際にカウンセリングは助けとなったが、当時の筆者は、自分自身ではなく、他者に焦点

を合わせていたために、他者が引き起こすように思われた自身の感情の波には固執し、自己存在の深みには至れなかったのである。筆者は他者や世界、そして何よりも自己自身に対する憎悪およびある種の「狂気」、それに伴って身体に現れる、あらゆる治療の試みを受け付けない不調に懊悩することとなる。そして、万策尽きた折に筆者が出合ったのが、本論第3章で取り上げる内観（療法）である。実際に、筆者の病は内観との出合いによって、劇的な回復を見せた。それは、自分がいかに、自分自身を他者や世界から切り離して捉えていたか、ということ、また両者間の分断は不可能であるということの気づきがもたらされたためであると考えている。尤も、この後にも、――これは飽くまでも筆者の場合であるが――寛解と再発、あるいはそれまでとは異なる形での不調の発生を経て、自分自身と病との関係を巡る様々な葛藤を経験することになったが、そうした葛藤もまた、自己の存在について知るための重要な示唆であった。

しかし、筆者はこのように自分の病歴について語るものの、過去の闘病生活の苦悩や、「悲劇性」にアクセントを置くものではないことをお断りしておかなければならない。そのため、筆者は病の「誘因」には関心を注がない。悲劇は、その事情が明らかになれば容易に喜劇に転ずるものである。むしろ、かつての病を得た自分自身の解釈の試みの後に筆者が至った結論は以下のような極めて単純なものである。即ち、筆者は、客観的に見れば確かに病を得たのであるが、筆者自身の立場から捉えれば、「自分は病ではなかった」、より正確には、「病の自分は存在しなかった」という一見矛盾したものである。恐らく、このことは病の意味、しかも病一般ではなく、他ならぬ「私が病んでいる」ということの自覚と意味とに関連するものであると考えられる。病を単なる病として捉えていた時には、筆者はその病の一般的規定に何の疑いもなく従属していたが、その病を自らの生において位置づけを与えるのは他ならぬ、病が展開している主体である、自分自身なのである。

従って、実際には筆者の病は癒されたが、本論での筆者の意図は、病の「予防法」や「治療法」を提案することではない。というのは、何らかの「治療」を唯一の目的として病を語

るとき、病は「治すべき対象」であり、病の否定は、それを病んでいる人自身の否定に繋がり得るためである。[1]このことは、病む主体を病に対して受動的に位置づけるのである。自分は根治したと思っていても、「かつて病であった自分」を念頭に置き、それに対して何らかの負い目――これは第 4 章で取り上げる――を感じている場合には、病は依然として取り除かれなければならないものとして留まっている。これは個人の過去の否定、つまり個人の歴史における一部を取り除こうとする試みであるから、結局のところ現在において自己自身を攻撃することになる。また、実際には、病が根治した場合には「根治した」という事実は特別に当人の意識に上らなくなるのであり、敢えてそれを主張することの背景にはしばしば、病の否定、更に当人における負い目や自己自身の否定が見出せるのである。従って、筆者の場合に限って言えば、「病」という「異物」を取り除くために尽力しても、自己における更なる不調和を生み出したのである。実際には、「病」にではなく、自己自身に取り組むことを抜きにしては、いわゆる「回復」は見込めなかったのである。このように、病は時に、病んでいる者自身に、自らの存在、生の在り方を暗示し、変革の契機を提示する。

さて、本論の構成は、第 1 章と第 2 章、第 3 章、そして第 4 章と第 5 章という、三つのグループに大別出来る。まず、一つ目のまとまりとして、第 1 章と第 2 章において、人間が、自分の生きる世界との関係性から自分自身を切り離している状態に注目する。第 1 章では、個人が特定の他者を憎悪して、これを排除しようとして苦悩する様と、神経症患者が、自分の心身の一部分に拘泥して排除しようとして苦悩する様とを取り上げる。これらには一見すれば、他者と自分自身の心身という対象の相違がある。しかし、いずれも自分が生きる環境や自分自身の心身の「部分」に固執することで苦悩し、病が生じているという点に注目し、特定の対象を除去しようとすることが、同時に苦悩者の自己自身に対する否定を意味する、

[1] 病む人と病との関係については、2015 年 11 月 21 日（土）開催「第 38 回臨床哲学研究会」において「自己生成のプロセスとしてのインフォームド･コンセントを考える」という題目で発表させていただいた。また、現時点では未刊であるが、同題目の論文を「第 17 号臨床哲学」に投稿予定である。本内容は第 2 章で扱われる。

ということの可能性について考察する。

第 2 章では、ゲープザッテルの強迫神経症および「離人感」を訴えるメランコリー患者、また倉田百三の神経症の体験、筆者の個人的な体験も加えて、自己と世界との間の乖離、あるいは乖離感について論じる。ここでは主に、病者の時間と空間の捉え方が扱われる。ゲープザッテルは、人格、あるいは生を生成するものとして捉える。時間も空間も、人間がその中で生き、それと共に生きるものであり、普段は意識に上ることがない。しかし、患者たちの意識には、それらが当人の生から脱落し、いわば既に完結してしまった対象として捉えられ、それが自己から分離したものとして患者の意識に上るのである。ゲープザッテルの強迫神経症患者は、時計や水滴の音など、外的な基準で自分の生を計測し、迫り来る死を恐れる。そして「離人感」、「現実感喪失」を訴える患者にとっては、自分が見る世界が自分自身との関係性を欠いた奇妙なものとして意識に上り、患者はその異常さに対して抵抗を試みる。ここで取り上げる、世界との絆の喪失に苦悩する患者たちの生の在り方を見ることで、私たちは、本来の生と世界とのダイナミックな関係性を垣間見ることが出来るかも知れない。

第 3 章は、本論の第 1 章、第 2 章と、第 4 章、第 5 章との間を架橋する役割を演ずることになるだろう。第 1 章、第 2 章では、いわば、他者や世界との関係性から離脱した人間を取り上げるのであるが、第 3 章からは、実際の関係性の回復に注目したい。関係性の回復について考察するための契機として、筆者の体験とともに前述した、求道法および精神療法として用いられている内観（療法）を取り上げる。内観（療法）で扱われる関係性とは抽象的なものではなく、起点は具体的他者との間に交わされた言葉や行為など、個別的なものである。

内観（療法）において実習者は、家族や友人など、自分と関係のある具体的な他者に対して、相手に「お世話になったこと」、「自分がお返ししたこと」、「迷惑をかけたこと」という三つのテーマに従って、過去の他者に対する自分を調べていくという手順を踏む。そこで実習者の多くが気付くことは、自分の生が、実に大勢の他者によって支えられていたことであり、その関係性の中に自分自身を見出すことであり、関係性回復の一つの契機を与える手法

であると言える。内観（療法）においては、内観実習者が、他者との関係において自分の人生を振り返る中で、自らの罪を自覚することが重要な役割を担っている。この罪は、他者の裁きによってではなく、実習者自身が見出すものである。この場合、自分の罪の自覚は、自己処罰や他者への従属に陥らせるのではなく、自らの生と、また自分の他者に及ぼす影響の責任を負うことへの積極的な姿勢を生じさせ、他者との一体感と共感とを促す。[2]罪の自覚における罪責感情とは、自己非難など否定的な意味を持つのではなく、実に本人の生とその世界に対する積極的姿勢を生み出すものとして作用する。

第 4 章と第 5 章では、人間が自らの罪を自覚するとはどのようなことであるか、ということについて考察したい。第 4 章では、まず罪責感情を取り上げる。ここでは、自分の病や弱さについての罪責感情、またニーチェ、フロイトらの思想から、自分自身に対する攻撃として理解される罪責感情について考察する。ここで扱われるような罪責感情を抱く人が、このような罪責感情の前提として、常に、外的な規定に照らして自己を裁いているということに注目する。第 5 章では、個人の罪に対する積極的な意味について考察する。キェルケゴール、シェーラー、そしてブーバーの思想に沿って考察する。三者が論じる罪とは、個々人の人生における具体的なもの、つまり具体的な出来事と結びついているものであり、抽象的なものではない。特に、シェーラーとブーバーとが注目しているのは、個々人の人生の想起（Erinnerung）と記憶（Gedächtnis）であり、当人のこれまでの人生全てを背景として具体的罪を見るとき、罪は当人に生に対する積極性を喚起する契機となる。罪の自覚が自らの生に対する積極性を生じさせるということについて、そこでは自分の罪悪それ自体というよりも、むしろ罪悪が向けられた先、つまり他者および世界との連関にアクセントが置かれているのである。そして、自分の過去の罪と向き合うということは、自分の生において、過去と

[2] 三木善彦, 1994 年（1976 年）p. 230 f.：三木氏は、安永浩の述べる「治療的罪悪感」または「純粋罪悪感」（①「『自分が原因』であって　②他人を（多少とも）苦しめたという　③『現実認識』があり　④『この罪悪感に苦痛が伴うとしてもそれはあくまで“他人の苦しみが（自分のように）わかるから”であって、“自分が（勝手に）決めた原則に自分が従えなかったからではない（少なくともそれは従である）”』」）を挙げ、これを「健康な罪悪感」と呼び、「内観的罪悪感」と関連付けている。

いう時間的区切りにおいて現在の自分とは切り離されたものとしての自分を、現在の自己に組み入れ、自己自身を再生することを意味する。この再生によって、人間の自己の領域は拡大され、自己の根拠は他者や世界との関係に置き直されるのである。

第 1 章　自他の対象化とその排除欲求

序

本章では、人間が他者を対象化するということ、また自己自身を対象化するということをめぐって、これら二つの状態の関連性について考察したい。その際、先ず第 1 節で人間の憎悪感情を取り上げる。更に、第 2 節では、森田正馬の神経症患者の苦悩を取り上げる。彼らは自分自身の心身の一部――身体の一部や自身の考え方や感じ方など――を異常視し、それに対する排除欲求を抱いている。

特定の他者を憎悪する人は、その対象としての他者を世界から取り除きたいと考え、神経症患者は、自分の身の内に取り除くべき対象を見出しているのである。前者は、特定の他者を自分の世界から排除しようとして叶わず、そのために苦悩する。

後者の神経症患者に関して、森田正馬は、患者たちに対して、自分が固執する対象を自力で何とかしようとせず、そのような問題にも拘らず、ただ、あるがままに在るようにと説いた。実際に、患者たちが固執した部位に傷病などの問題は見られなかったのであり、彼らの主訴は、健康な人にも当然見られるようなものであった。[3]

さて、筆者は、このような神経症の症状と、前者の他者憎悪との間のある共通点に注目する。それは、いずれも、ある対象への極度の執着であり、その除去への衝動であるが、同時に彼らは苦悩し、彼らの日常生活をも困難なものにしている、という点である。両者は、他者と自分の心身という、その舞台こそ異なるが、彼らが取り除こうとしているものは、実は同一のものではないか、というのが筆者の考えである。いずれの場合も、除去対象として定められているものは苦悩者において特別な対象とみなされており、その特別な対象に対する排除の試みは、当人の考えとは異なり、実際には苦悩者自身を圧迫するので

[3] 例えば、赤面恐怖に悩む人は、自分が人前に出て話す時に緊張するという性質を異常視するが、この人前での緊張自体は多くの人に当てはまるのであって特別奇妙なことではない。

ある。というのは、このようにして特別な対象として取り上げられた部分は、実は苦悩者にとっては決して一部分ではなく、それに固執することで、苦悩者にとって全体を揺るがす問題へと発展すると考えられるからである。

1-1.　他者の排除欲求

1-1-1.　出発点：苦悩と語り、そして憎悪

人が、自分自身について、あるいは自分の内の何か特定のテーマについて語る時、それは何を意味するのであろうか。何かしら困難な状況にあるとき、自らについて語ることで、私たちは人生の物語を創作し、人生を一つのまとまり、一つの流れとして捉えることが可能になるし、そこから自分の人生に秩序を与え、その意味を見出すことも可能になるであろう。この背景として、例えば、アーサー・クラインマン氏が、『病いの語り』において示した、患者の病とその生を構成する関係性との関連が挙げられるだろう。彼によれば、医師と患者で展開する語りのテーマは病を巡るものではあるが、それを語ることは、患者が巻き込まれている関係性全体を語ることになるというのである。語り出すことで、私たちは、テーマとなっている一定の対象を扱いながらも、それを巡って、自分の周囲の世界や他者との関係の仕方に意識を向けることになり、こうした姿勢は、自分の生の再定義に役立つ。このような語りの創造性は多くの人が認めるところではないだろうか。

しかし、語りの創造性について考えるとき、個人の人生を包括し、未来を拓くこのような語り方の他に、語り方によっては、時に自己を一定の場所に固着させ、そこから傷を膿ませる語り、そしてまさにそのために語りが反復される、という事態が考えられるだろうか。ここでは、テーマの出発点として、過去に起こった出来事に捕らわれ、場合によっては特定の他者を、「病的」に、激しく憎悪するという人間像を出発点として始めようと思う。

筆者の幼少期から周囲には、自らの人生について嘆く人々がおり、しばしばその物語に

耳を傾けたものである。筆者が聴いた限りでは、彼らの物語は「過去」を旅し、一様に自他への憎悪や殺意に満ちて「悲惨」であり、どのようにしても解決不可能であるような問題や、「絶対的支配力」を持つ特定の他者[4]のために全く救いようが無く、そして殆ど毎回「こんなに悲惨な状況なのに何故生きていなければならないのか」、「何故私は生まれてきたのか」、「結局、彼や彼女が私の人生を妨害したのだ、だからもう全ておしまいになった」などという結論に悲劇的に帰着する。他者との関係を巡っては、憎悪者が、憎悪の対象である彼や彼女に出会ったこと、ひいては、彼らの存在自体が根本的に否定されることとなる。つまり、相手が存在するために、自分は苦悩を強いられるというのである。この語りは、そもそもの問いの出発点と結論が同一であるという空しい円環を描いて、語り手も聞き手もなす術もないまま終了する。彼らにとって、問題は「もう過去のこと」には決してならず、憎悪対象の人物が、彼らに与えた被害や苦しみについて共感することもなく、何ら罪責意識を覚えていない、という事態もまた、得られない賠償の要求となり、新たな憎悪感情を生み出すのである。この展開が際限なく繰り返される。ある特定の出来事や他者を解決し得ない問題として挙げながら、彼らの人生そのものを問題化してゆく。

ところで、そのような物語を聞いて胸を痛めた他者が何事か、新しい世界観を提案しようとしても、話者は時に自嘲的な表情、時には自己憐憫とも他者への憐憫ともとれない表情を浮かべて「でもあなたは私ではないから私のことは分からないでしょう」、「あなたの人生は私ほど苦しいものではないのだから理解出来るはずもない」などと言い、決してその世界を他者と共有しようとはしない。第三者は、彼らはもっと人生に対して楽観的に構えればよい、と考えるかも知れないが、苦悩者にとっては、過去の、彼らが自分で間違いなく「不幸」であると思いなしている過去の出来事やそれを引き起こした人物を処理しな

[4] このような「絶対的支配力」を持つ他者は、それを規定する者の立場を話者自身に明確にしている。即ち、彼はその他者に対していわば「絶対的被害者」なのである。そのため、彼は相手の支配を拒絶しながらも、自らを存続させるために他者を規定し憎悪しているのである。この場合、話者にとっては、絶対的支配力を持つ他者はあたかも永遠に生きる例外者のように語られ、彼らもまた脆さを有し、やがては死にゆくものであるという人間としての地平が抜け落ちているようである。

くては、とても将来を楽観視など出来ないと考えているため、助言者の言葉は単に、その「重大な問題」に気付かない、「気楽で無責任」なものとしてしか聞こえない。或いは、苦悩者は、自分の語りが、聞き手の未来を拓こうとする意図によって遮られることを糧とし、更にその遮断を自ら改めて否定することで自己自身を保っているようにさえ見受けられる。そこには苦悩者独特の自明の世界があり、聞き手にとって苦悩者はどこまでも遠い。その場の聞き手の役目は、話者の語りを共に聞きその苦悩を肯定する者、そしてその語りを通じた自己創造の共謀者としてのみであるかのように感じられる。そこで話者にとって必要なのはただ独白なのであって、他者との対話や、物語の編集が目的ではないということが次第に明らかとなる。

さて、その後、筆者自身も同様の悲劇的作話をし、自ら上演するようになったが、自らこの種の語りの悲劇的且つ喜劇的性質を体験するに至る。というのは、こうした語りが悲劇として行き着く先は、結局のところ、他者破壊か、自己破壊でしかなかろうと思われたからであり、他方、喜劇的なのは、この語りは苦悩者にとって自己の変革と救済を望むべく他者に必死に延ばされた腕そのものなのであり、唯一の生命線でもあるのだが、その他者への語りは、いわば自らへの暗示、確認として苦悩者自身に語られており、実際にその瞳は手を差し伸べるべき相手を捉えてはいないからなのである。つまり、この種の苦悩においては、救いを求めながら、自ら進んで苦悩に留まるという姿勢である。もちろん、往々にして、渦中にあっては、自分のしていることは自分自身に対しては隠されているように、この状態が本人にとって明らかとなるのは、自ら苦悩から離脱した後である。

確かに、このような語りは、自己を徹底して侵食し尽くした末に生じる新たな語り、すなわちそれが成長のプロセスとして捉えられ、当人がそれを生きぬくならば、その人生行路において重要な役割を果たし得るものではあろう。圧迫された状態を極めた後に訪れるある一瞬に、それまでの全てが全く別の意味を伴って逆説的に自らに迫ってくるという可能性も十分に考えられる。しかし、この逆説の瞬間は、決して事前に苦悩の目的としては

知られ得ないであろうし、それが生きぬかれる保証も無ければ、新たな語りがいつ見出されるのかも不明である。実際に、シナリオの書き換えが許されないこの種の悲劇は、語れば語るほど、その悲惨さが自己自身に定着させられるようである。そしていつしか、この定着は自己破壊を意味するようになる。つまり、希望や願望といった、いわば自己の未来への旅を不可能にし、静かな絶望の中で生きるか、自ら死を選ぶか、他者を排除するか、といった選択肢に行き着くしかないということが益々真実味を帯びて本人に迫るのである。

しかしその背後には、たとえ自他を抹殺したとしても解決不可能であると思われる何かが自己を支配している。「相手を滅ぼしても、楽になれるなどとは思わなかったけれど、あの憎しみはどうしようもなかった。『あいつのせいで…』と思ったら。でも、『自分はこの思いを抱えたままでは死ねない』とは思っていた」とは、かつて激しく特定の他者を憎悪し、長年心を病んでいたある人が過去を振り返って筆者に語ったものである。この言葉は、本人が過去の体験を振り返って紡ぎ出されたものであるため、自己自身について反省的に語られてはいるものの、憎悪の渦中で、自他を肉体的に抹殺することで実際に憎悪という問題が解決するわけではない、という自覚は注目に値する。実際に苦悩の只中にある時には、しかし、その抹殺こそが自己の救済――この救済が自己にとって何を意味するのかということは全く不明なのであるが――に唯一必要である、と苦悩者には思われるのであり、その衝動の抑制はしばしば紙一重のものであるという印象を受ける。

苦悩者が、自らの苦悩の原因を、自分にとって何らかの「外的なもの」に帰属させるならば、当然ながら、それが積極的姿勢であれ消極的姿勢であれ、何らかの形で障害物を除去する必要性が生じ、しばしばその障害物は、具体的な他者という形をとって現れるのである。「あの人物や、あの出来事さえなければこんなことにはならなかったのだ」などという思考によって、苦悩者は、自らが除去対象とみなした他者を否定することによって自己自身を救済しようとする。しかし、実のところ当人にとっての障害物としての他者は、

他ならぬ苦悩者自身が定めたものなのであり、更に、否定や排除を試みるということは必然的に、件の障害物との関係を前提としているのであるから、その試み自体が苦悩の内にあり、終ぞ望みは達成されない上に、益々、その他者への排除欲求が高まり、いわば悪魔的な気分に誘われることになるのである。

尤も、これは特別なことではなく、上記のような「狂気」の入り混じる深刻な事態はともかくとしても、愚痴や陰口、他者否定、自己否定など様々な形をとり、むしろ日常にありふれている状況ではあろう。従って、これらをまとめて、単に「不愉快な」語りとして無視することも可能ではある。

しかし他方で、このような他者に対する拘泥や、それに関連する語りは、苦悩者が見ている世界や他者について、多分に検討の余地を含んでいるとも言えるであろう。例えば、上のような状況から窺えるのは、こうした人々は、過去の出来事をもとに自ら語ることによって、語る度に自己自身とその自己完結的な世界を規定しているということである。この世界は、一旦形成されると外から開こうとして容易に開かれるものではないことを示唆している。

1-1-2.　苦悩者の自己規定

苦悩者の自己とその世界について、更に考察してみよう。次章でも引き続き取り扱われることになるが、ここでは苦悩者が過去の出来事に捕らわれている、という点に注目してみたいと思う。その際、本文では便宜上、過去、現在、未来といった時間概念を用いざるを得ないが、もちろん、これらを既定の客観的規定として捉えることは筆者の意図ではないことをまずお断りしておきたい。

過去に拘泥する苦悩者は、自己自身において、その過去が過去にならないために現在に病んでいる。同時に、苦悩者は、既に過去であるという客観的な時間既定をも鑑みて、現在の自己に浸潤した過去を、故意に、一般的過去として切断しようとする試みにおいても

また病み得るのである。過去は、個人において過去とされない限り、現在の自分自身から切り離すことが出来ない。自分は過去の自分ではないことを自ら証明しようとして過去を退けることは、概念の操作としては造作もないことであるが、この作業はその過去がもたらす苦悩の消去とは無関係である。本来多彩なはずの個別的な物事、そして個々の体験を束ね、自己の時間の在り方を、一般的規定で分断し、自己自身をその枠内で捉えようとするところに、苦悩の可能性が見え隠れする。もちろん、筆者は私たちが日常で用いる、過去、現在、未来という概念を使うべきではないと主張しているのではない。しかし、苦悩者がこれらの時間区分を、自分の生を計る絶対的な基準であるかのように振る舞うと、彼らは、過去という規定に従って、過去に釘付けにされ、自らの生の柔軟性を失い、動くことが出来なくなる。

さて、人が過去に捕らわれる、というとき、それはどのような事を意味するのであろうか――果たして人が捕らわれるものが「過去的なもの」以外であり得るのだろうか[5]――。自分は他者に傷つけられたということを繰り返し語らざるを得ない人、特定の他者の非難を続ける人、憎悪感情や殺意を抱く人、自分の「損なわれた」過去のために最早自分の人生には何の希望も可能性も残されていないと嘆く人、自らの家系や血筋を呪う人、進んで自分の希望の実現を自己自身に禁ずる人、自分がかつて犯した罪により決して幸福を得ることはないと悲痛な主張をしながら、不幸な贖罪の生を送る人。このような訴えの多くは、人生における過去のある出来事や特定の他者の言動のために引き起こされているように聞こえる。もっと正確には、苦悩者は、そうした出来事や他者――自己に把握された限りでの他者――によって自らとその全人生を規定しており、その規定から脱することは不可能であると信じているのである。

このような自己規定によって、自らの現在の可能性は否定され、「だから、私は決して幸福にはなれないのだ」と結論付けられる。或いは「あの出来事さえなかったら今頃私の

[5] Buber, 2009, S. 17

人生は幸福であったに違いない」、「あそこであの行動をとらなければ今頃は…」などと、現在はその都度、決して現在に至ることのなかった失われた過去の可能性へと逃れ行こう[6]とする。自己規定の在り方を変更すれば、この絶望的状況が変化し得るということには思い至らない。彼らは、もし何か内なる希望を抱いていたとしても、自分の人生において「外部」から与えられた過去の「不幸」のために、望むことの全てをその都度断念しなければならないのである。このような苦悩者の現在と未来における生き方は、その出発点と帰着点とを過去に指定しており、常に過去に向けて答え合わせをするようなものである。

それにも拘らず、そうした断念は、苦悩者自身にとっては主体的な決断というよりも何者かからの強要であり、たとえその希望を断念したとしても、上述の過去志向の可能性へと、消滅しきれない現在の破片が苦悩者の内に密かに息づいている。それゆえに、苦悩者の語る希望は、「希望」という本来の未来志向的な性質を迂回して、ひどく郷愁に満ち

---

[6] ここでは、後悔に関するうつ病の特徴がみられる。ビンスヴァンガーは、うつ病患者の自責には未来志向的なものが過去志向的なものに存していることを次のように述べている。「もしも Wenn とか、もし... でなかったら Wenn-nicht とか、あるいは万が一わたし Hätte-ich とか、万が一わたしが..... しなかったら Hätte-ich-nicht とかいう言いまわしにおいて、全く空虚な可能性が問題になるのだということである。しかし、可能性というからには、未来志向の作用が存在する。――過ぎ去ったものは何らの可能性も持たないものである。しかし空虚な可能性では、自由な可能性であるところのものが過去へとひきこもっている。」（ビンスワンガー, 1972 年, p. 26）これに対して、木村敏氏は、ビンスヴァンガーの言う過去や未来といった時間概念は「普遍妥当的な客観性を有する概念」としてしか取り扱われていないことを批判した上で、うつ病者の自責について次のように述べている。「欝病者においては、時間が全体としてポスト・フェストゥム的に『とりかえしのつかない未済』の相のもとに意識されるため、いっさいの現在が未済のまま過去へと向かって押し流され、しかもこの過去が巨大な未済の蓄積として、怖るべき仮定法的可能性の集団として、現在完了的に、現在のこととして経験されるのである。また、鬱病者の妄想的未来志向の明証的な確定性というのも、ビンスヴァンガーの言うような意味での過去志向的契機の『混入』によるのではなく、未来における可能性への先駆をうながすべきはずの未済性、未完了性が未済のまま確定的に完了してしまって、過去・現在・未来をまとめた歴史的展開の全体が『とりかえしのつかない』確定性において経験されるからなのである。」（木村敏, 1982 年, p. 113 f.）本論で扱われている苦悩者は、無限に何事かを後悔するのであるが、その意味するところは、現在自己が直面している「とりかえしのつかない」瞬間の回避であり、苦悩は「とりかえしのつかない『確定性』」の否定の試みであると解することも出来よう。ただ、その仕方は、確定的なものとしての過去へ向けて展開され、最早覆らないはずのものに「自由な可能性」を装わせて語られる、というものであろうか。また、過去・現在・未来といった時間の区別が、一般的規定であるかの如く意識に上ることは、苦悩者の自己が生きる、いわば主観的な時間にも巧妙に入り込み、自己自身の生を時間の概念に従って区切るよう迫るのではないだろうか。

て、懐古的に響くのである。苦悩者にとっては、未来的なものや可能性といったものは、現在には見出されず、現在に到着する前に燃え尽きてしまい、既に不可能であるように見渡せるのである。

それでは、その心を占める出来事や状況、もしくは自らの人生を損なった他者その人が、人生において全く無かったことにならない限り、苦悩者の真の解放は得られないのだろうか。あるいは、その問題を自力で取り除いたとして、果たして苦悩者は解放を得るのであろうか。

苦悩者にとって、過去の出来事は、過ぎ去ったもの、実際に取り返しのつかない事実であるから、現在においては既に手の打ちようが無いではないか。そうであるとするならば、この規定から脱することが不可能に感じられるということは無理からぬことではあろう。このような苦悩者の過去規定的な自己とその世界とは、過去によって自らに知られた限りであって、それ以上でも以下でもない。しかも、その過去とは、特定の出来事、状況、そして他者との関係によって導き出されるが、ある記憶が常に一定の仕方で再現され、いつまでもそこに留まっているというよりは、その都度知られた限りの範囲で、馴染みの自己自身を創造しているのである。もし、苦悩者を解放することが出来るとすれば、こうした本人の馴染みの自己自身を創造し続けることを止め、新たに自己を規定し直すことであろう。

1-1-3.　他者の不在

本節では、自己と他者との関係について論じたい。まず、このような自己規定を定めた自己にとって新しい要素としての他者は常に不在である、ということが言えるであろう——他者が自己にとって何を意味するかはここではひとまずは措くとして——。今や、苦悩者にとって、憎悪感情や執着を引き起こした特定の他者や出来事は、次第に、出会われる個別的他者全て、出来事全ての代表となってゆく。たとえ他者がそこに居合わせたとし

ても、当人にとっては自己に対して全く新しい要素としての他者というよりも、予め台本と台詞を宛がわれた想定可能な他者として同席していると言えよう。例えるならば、こうした苦悩のただ中にある苦悩者にとって、その世界は既に完成してしまった舞台なのであり、その演目も予め決定されているため、配役も舞台設定も全てが完了しているのである。苦悩者はたとえ自分の好みの演目でなくても、自力ではなす術が無い、と思い込んで客席に座らされているようなものであると言えるであろうか。また、別の言い方をすれば、苦悩者の苦悩の理由は、まさに自らの世界において新たに他者に出会えないということにこそあるのかも知れない。

新しく人に出会った時、私たちはどのようにその人を捉えるであろうか。恐らく、まず、何らかのコミュニケ―ションをとり、互いに知り合うだろう。その際、自分はこの新しい友人にとって何であるのかという、その相手に対応する自己のあり方を調節しているとは考えられないだろうか。また、もしそうして少し知り合った人に、次に会った時、自分がどのような態度で接するべきか、何となく躊躇いを覚えることがあるとすれば、それは前回規定した自己像の在り方と只今の自己との間で再び何らかの調節が起こっているためであるかも知れない。特定の他者に対してどのような自己を規定するか、というある種の衝動が沸き起こるのではなかろうか。つまり、あなたに対する私は、既存の一般的な私ではあり得ず、あなたがいなければ存立しないとも言える。

このことに関連して、ブーバーが『我と汝』で述べている、二つの根源語「我―汝（Ich - Du）」、「我―それ（“Ich - Es”）」を引きながら考えてみたい。ブーバーは、相手に「汝」（Du）と呼びかけるか、「それ（Es）」と呼びかけるかによって、「我（Ich）」がそれぞれ異なった立ち現われ方をするという。[7]つまり、「我」は、自分自身を定めてから、他者を定めるのではなくて、他者をいかなる存在であると見做すかによって、自分自身の存在の在り方を決定するのである。私たちは、これまで、苦悩者の世界における他者の配役は予

[7] Buber, S. 7 f.

め規定されている、ということを議論してきた。ブーバーに従えば、恐らくこの場合の他者は「それ（Es）」であると考えられるだろう。つまり、この「それ（Es）」という他者規定は、単に特定の他者を固定するということのみならず、相手を固定した、苦悩者自身の在り方を同時に規定しているのであり、両者はその場に縛り付けられることになる。筆者はここで、他者を「それ」として規定することを、他者を概念化する、と表現したいと思う。右を定めれば左が定まるように、他者を概念化するということは、自分自身をもそれに対応した概念となるということである。従って、この対応関係に風穴を穿たなければ、互いの在り方は動かない。また、実際に出会いとは具体的なものであるが、概念化した他者との出会い、つまり具体的他者を包括する概念と出合うということは、それに対する自己自身をも抽象化するということであると言えるだろう。

苦悩者においては、自分とは異なる者としての他者に出会う、という経験においてこそ、その他者に対応する自分が生じる、という可能性が失われている。もしも自己を誰に対しても何に対しても一定の、変化不能のものとするならば、その場合には、出会いにおいて相手を、自分を規準に規定しなければならず、いわば他者を呑み込んでしまわなければなるまい。そこで新しく、生き生きしたものとして出合われるものは何も無い[8]。しかも、苦悩者当人にとっては、自分を固定するのは自分ではなく、他者であると感じられる。そこでは、他者と自己自身とが、既定のものとして、倦怠感と共に存続するだけである。そして皮肉なことに、そうして自己内に呑み込んだ他者は、苦悩者にとって、相手の他者性をそのまま受け入れている場合よりもはるかに遠く、異質な存在のように感じられるということである。

同様のことが苦悩者の自己自身との関係についても言えよう。自己が他者という自らの

[8] 苦悩者が自己自身や他者を規定し、自己完結的な世界に生きているとするならば、無論このことは同時に、苦悩者の自己の不安定性からの逃避欲求、不変の自己の確立欲求を照射していると言えよう。規定された世界は「安全」であり、自己自身をどこかに係留しておくことが出来るように見える。出会う他者を自己化するという過程にも、出会いを通じて、他者に応じて変容する自己を防御しようとする意図が見え隠れしているのではないだろうか。

鏡を失う場合、その際の苦悩者の自己とはどのようなものなのか、という疑問も当然ながら残るのである。自己完結的な世界にあっては、苦悩者の自己は、自己化した他者の前で自らを表現するより他に無く、その表現を通して自己に知られる自己自身は常に変化の無いものであろう。否、むしろ、苦悩者の自己完結的な世界とは、常に完結を目指す不断の自己化の作業であるとも表現出来よう。このことが苦悩する自己の停滞を継続させ、自らが何者であるかという指針を見失わせる。自己において完結した世界では、決して出会えない他者への虚しい憧憬と「苛立ち」を助長する結果を生むことになるのである。

このように、特定の他者の排除欲求は、まさに自己が規定した、自己化した他者を除こうと繰り返す努力であり、実際の他者は不在であるとすると、それは自分の内の何物かを名指して否定しようとしているということである。つまり、他者を排除しようと躍起になって苦悩に陥っている人は、それとは知らず自己自身に対する排除欲求を抱いており、その際の苦悩は、自己から自己自身を締め出そうとすることで生じているのではないだろうか。

1-2. 自己を対象化するということ――森田正馬の思想から――

1-2-1. 神経症患者の苦悩

前章では、自己の「外部」に在る特定の他者へ向けられる否定的感情を手掛かりに考察を試みたが、本章では、森田療法[9]の創始者として知られる森田正馬の思想を探ってみたい。森田は神経症患者の治療を巡って、患者たちの執着心について鋭く洞察している。彼の報告は、患者たちが、自己の外部ではなくむしろ自らの心身の反応に反応し、それに執着することで、病を得ている様子を伝えており、人間の自己自身との関係を考える上で興味深い示唆を与えているように思われる。

[9] 森田療法の流れ：第 1 期：絶対臥褥期（約一週間）→第 2 期：軽い作業療法→第 3 期：重い作業療法→第 4 期：複雑な実際生活。就寝前に日記を付ける。

自分の顔の鼻の先が見えることが気になる者、唾を飲み込む際に耳に異音が聞こえることを恐れる者、人前で話す際に緊張して赤面することを恐怖する者、書痙に苦しむ者、物事が覚えられないということを気にする者、自分の気分が悪い、眠れない、ということに執着し苦悩する者など、森田の患者の訴えは多岐に渡る。しかし、いずれの患者も、自らの中に発見した身体の部位や思考方法など、ある一定の「異常」に注目し、そのために懊悩し、全体のバランスを崩しているのである[10]。森田はこれを、患者たちが「我から我を觀察」した結果、自己が自己として生きているところの主観と、自己自身に対する客観的な見方、自己自身への評価の転倒が生じていることを指摘している。

> 何處に自分の胃があるか、ということを氣付かず、食慾に従ひ食ふ、之が胃の健康であって、其のままの主觀である。胃部の不快若しくは爽快を告ふるのは、既に異常である。自己を觀察批判して、健康だとか、異常だとかいふのは、既に客觀的であって、自己を第三者として、外界に投影して觀察した處の結果である。吾人が自ら少しも批判しないで、自分の頭の存在を確認して居る、之が主觀である。此時に初めて、目の前に飛んで來る石をも、咄嗟の間に避ける事が出来る。之が體得である。之に反して、顔を鏡に映して、其位置、形状を知ることは、自己を外界に投影したる客觀的批判である。此時には髯を剃る自分の手さへも、自由自在に働かなくなるのである。[11]

森田の報告が端的に示す興味深い点は、自己内の何かを「客観的」に見て執着した途端に、苦悩の理由が鼻の先が見えることであれ、いつも憂鬱であることであれ、患者たちが

---

[10] 「『ヒポコンドリー』（森田はヒポコンドリー基調を神経症患者の特徴として捉えていた）とは、其語源は軟骨下といふ語で、それは心窩部の不快感で、物を苦にするといふ意味のものらしい。云ひかへれば、死を恐れ・病を苦にし・不快・苦痛を氣にするといふ事に歸着するのである。之は總ての人の心情であるけれども、此感情が著明であって、患者の思考の基調となる時に或る機會に遭遇して神經質が發病するのである。（中略）此の神經質とは、自己内省的で理知的である。何事に對しても先づ自己を觀察・批判する。慾望に對しては先づ自分の可能・不可能の力量を測量する。人を羨んでは劣等感を起し、病に罹れば死を恐れ、異常・不快の病覺が起れば。之がために人生を全ふする事の出来ぬものと悲觀するという風である。」（引用内の括弧は筆者による）（『森田正馬全集』第 3 巻, p. 46）

[11] 『森田正馬全集』第 2 巻, p. 340

自己の在り方の特定の部分や状態を切り取って異質なものと見做し、それゆえに「自分はおかしいのではないか」という不安と、その異質な部分の除去なくしては自己に安んじていられない、という全体的な病、除外対象にまで発展させているということであろう。即ち、自己が自己の在り方の中のある一つのものを異質な対象として捉えた時、同時に自己全体を異質な対象に作り変えてしまうのである。部分的な否定が全体的な否定へと繋がるとすれば、それは自己を語る上では無視できない事情であろう。即ち、自己には部分など無く、分割することは叶わず、自己の自己自身に対する姿勢は、そのものの肯定か、否定しか成され得ないということが仄めかされているからである。

1-2-2.「基準」から外れている自己

前述のように、自己自身を「客観的」に見て、何かを異常と見做し、更にこれを除去しようと苦悩する場合、苦悩者が自己自身の内に、自らの生に「異物」が混入しているということを糾弾している状態であるが、自分の一部を異物として対象化することで、自らの存在自体が自己自身にとって対象化され、常に見張られるようになる。従って、問題は対象化された異物そのものではなく、異物を通じて対象化された自己自身ということになる。

もしも異物を取り除いた生があり得るとすれば、それは確かに苦悩者を苦悩から解放する心安い生であるように見えよう。そして、もしもコートに付いた埃を払うように、その異物を取り除くことが可能であるならば、問題は直ちに解決し、苦悩する必要などないであろう。しかし実際には、自己が自己自身を見、自己自身からある「部分」を対象として取り出して、除去しようというのであるから、苦悩は自己とともにあり、いつまでも離れることがない。しかも、その苦悩自体も、除去対象として捉えられた瞬間に、自己の目に特定の対象として晒され、苦悩の二重化、三重化に繋がり得るであろう。しかし、そうは言っても、苦悩者の心を捉えた自己内の何らかの「異常」、その執着対象について「気に

してはいけない」、「否定してはいけない」というと、それは益々不安と執着を生み、自己は自己自身を相対化して見るようになり、雁字搦めにしてしまう。この場合、森田が「思想の矛盾」[12]において示しているように、自己へのある規定の導入は苦悩者の自己を自己自身であることから遠ざけるのである。それゆえに、森田は患者たちに、むしろ自らを苦しめているところのものそのものになりきるよう勧めている。

> 余の療法としては、頭重・朦朧感とか、物を氣にするとか、耳鳴・眩暈・心悸亢進・其他の發作症状とか、或は諸種の疼痛以上感覺のやうなものでも、患者に對して、「其不快・苦痛・若くは其恐怖になりきる」といふ事を教へる。即ち、之を治さうとする事、氣を紛らせる事等を一切斷念させる。[13]

また、こうした自己が自己自身に課す規定に関連して、自己の一部を対象化し、それに執着する、ということは、自己の在り方を捉える上で、自らが何らかの基準から外れているという不安を苦悩者に呼び起こすものであろう。森田がしばしば引き合いに出す、自分の鼻の先が見えることを気に病む患者や、唾を飲み込む際に耳の中で異音が聞こえることで苦悩していた患者は、自らの内の何かしらが注意を引くまでは、その人々は自己自身に注目することなく、自分の鼻が見えることや唾を飲み込む際の音など気にも留めず、日常を淡々と過ごしてきたはずなのである。しかし、ある対象が自己自身に現れるや否や、それは、何かから外れている自分の姿を示し始めるのである。そして苦痛に捕らわれて初めて、自分の以前の状態、思い煩うということにさえも無自覚的であった頃の状態が何であったのかを認めるに至る。即ち、自らのある状態をこれと名指すことで、自己自身の内のこれとあれとが分断され、自己は自己自身であることを中断され、かつて自己自身であったところのものは、自己自身に対して或るものとなる。

---

[12] 「思想の矛盾とは、斯くありたい、斯くあらねばならぬと思想する事と、事實即ち其豫想する結果とが反對になり、矛盾することに對して、余が假に名づけたものである。」(『森田正馬全集』第 2 巻, p. 326)
[13] ibid., p. 334

従って、自己の「異常な」一部を取り出して、それに執着するということは、それだけで完結せず、かつての無自覚的に自己であったところの在り方をも、ある既定の下に捉えるようになるのである。そして、「異常」を否定するがゆえに、「快」こそが自らにとってあるべき姿である、ということになれば、現状の自己は更に自己自身を疎外し、本来の状態から外れたものとなり、「自分は異常である」となれば、正常な何者かが外的に自己を苛む形で設定されることになる。患者の病の回復の過程での快・不快感について、森田は次のように述べている。

> 患者から苦痛の去るのは良影響のあるがためではあるが、それは單に一時的のもので、爽快の後には必ずまた常に苦痛の来るのを覺悟しなければならぬ。苦痛と快楽とは常に消長変化するもので、苦痛も恐るゝに及ばず、快樂も悦ぶに足らぬ。我々人間が生の欲望を追ふには、須らく苦楽の上に超越しなければならぬ事を患者に懇々と教へ諭さねばならぬ。[14]

即ち、快く感じられるからといって、それを即座に回復とみなして、今度は苦痛の代わりにその快を注視することに対して警告しているのである。ここで筆者が連想することは、病を得て後、徐々に「回復」に向かっている折に――そもそもこの状態を「回復」と呼べるのか否かは曖昧な部分が残るが、少なくとも「回復」という事態が苦悩者に意識されてきている過程において――「治った」いう規定は、時に患者に不安を与えることがあるように思われる、ということである。当人が「私は、以前は病気だったけれども、今はとても元気で問題ありません」などと殊更に現状を強調するところに、こうしたことが窺える。闘病中の苦悩を二度と繰り返すまい、と強く自己自身に言い聞かせると、その言明が既に病の可能性を示すのである。この表明は、患者に、自らがかつてあるべきでない状態にあり、何かから逸脱していた、という負い目を抱かせる。このことはトゥルニエの述

[14] 『森田正馬全集』第 2 巻, p. 42

べる、病人の抱く罪悪感[15]にも関連し得るが、患者にとって「回復」とか「治った」などという表現は、「病であった」という当人の過去を照射し、その出来事からの逃避衝動の類のものを引き起こし、ともかく現在の自らの回復にアクセントを置くことで、かつての病を否定するための試みである場合がある。そして以前より苦痛が少なくなった日々の中で、ふと突然好ましくない気分に襲われた時、苦悩者には「このような気分を抱いてはいけない」という警鐘が内心に響き、同時にこれこそが本来の自己の「あるべき姿」からの逸脱を意味し、「再発」の兆候であると捉え、不安と恐怖、そして言い表し難い絶望感が襲ってくる。

筆者の経験によれば、筆者は病が「寛解」の状態にあった時に、それ以前の病状悪化の差異と比して明らかに異なる爽快感に浸る時期があり、「漸くこれで自由になった」と思い込んだ。しかし他方では、自らと同様の病を抱えた他者に出会うのに恐怖感を抱いており、そのような他者に出会った時にはひどく心身の調子を崩すことがあった。実際には、たとえ診断名が同じであるとしても、それぞれの症状や個別的な問題は異なるにも拘わらず、当時は、彼らによって自分がかつての状況に連れ戻されるかも知れない、という「妄想」を抱いていたためであろうと思われる。つまり、他者の中に自己自身を見て、それを恐れ、否定し、可能な限り遠ざけようとしていたのである。このとき、筆者の内には、自分と同様の病に苦悩する他者に対する、いわば、「愛情深い配慮」や共感といった積極的な感情というよりもむしろ、不安と逃避欲求、「私はもう彼らの同類ではない」、「ここから離れなくてはならない」、「今後自分は常に快くあらなければならない」などという思いが勝っていたように思われる。そこでは、病と健康のいわば二極対立が起こっており、この二極のいずれかが意識を引きつけ、両者の中間にあるものは無視されている。意識された「かくあるべし」という自己規定と、実際にそうあるところの自己自身との間には常に

[15] トゥルニエは、病を得た人が、社会秩序の雰囲気や、自分を世話してくれる相手に対して、また同じ病を克服した人の助言などに対して、それらが自分の病は自分に欠陥があるゆえである、という罪悪感を覚えさせることを指摘している。（トゥルニエ, 1972 年, pp. 22 - 26）

乖離が生じ、これは苦悩者にとっては、自己に対するある種の敗北なのであるが、苦悩者の苦悩は、自分の敗北が全く自覚されないというところに存するようにも思われる。

このような苦悩者は、自らの反応を常に見張っており、それに敏感に反応し、「異常」と見做されたものを排除しようとして自己自身を圧迫する。そして、自分のある部分を糾弾することによって、或いはある部分からの逃避を試みることによって、却ってその部分に留まり――というのは、回避に懸命になるということはそれに固執することに他ならないのであるから――自己自身を苛む結果を招いている。

1-2-3. 自己自身であるということ

これまで私たちは、森田正馬の思想を検討し、彼の神経症患者の例から、自己の内部の何物かを問題として取り上げることで自己自身が苦悩に陥る様について考察してきた。森田は、患者たちに「ありのまま」であるということを説いたが、これは、たとえ苦悩に苛まれようとも、それを特別なものとして扱わず、苦悩のままに自己存在に安らぐことを意味していよう。そこには、人間の心（Seele）の問題を超えた、存在（Sein）[16]における問題が照らし出されているのかも知れない。「其のまま」であることは、自己が自己自身であることであり、同時に自己自身ではないことでもあろう。即ち、何を試みようとも、本人は常にそのようなものとしてそこに在るのであり、「其のまま」であることは特定の姿勢を要求するものではない。これは決して既存の形式としては捉えられないものであり、自己にとって「客観的な」安住の地にはならないのである。

> 吾人が物を觀察するに、主観と客観という區別を用ひて居る。客觀とは、我から、我に對する他の對象を觀察するものである。といふのはよいが、物を觀察するものは、常に我であって、決して他のものではないから、主觀とは、我から我を觀察する事であるといへば、そこに矛盾がある。なんとなれば、我身長なり・頭の重さなり・我氣分なり・思想な

[16] Buber, 2008, S. 129

りを觀察・批評する時に、それは既に我に對する他の對象となつて居るから、客觀といわなければならない。（中略）例えば我が、花なり・戀人なりに對する時、其の時と場合とに於ける我其のまゝの我である時、（言葉をあやつれば、却って色々の混雑を起すけれども）我は花の内に溶け・花は我となり終つて、二者ピツタリと合一した時に之が主觀である。其の時若し、あれは櫻である。我は櫻を見ても、心の結ぼれが解けぬとか、彼の目付が愛らしい、我に靡くであろうかとか思へば、それは客觀である。[17]

上の引用で森田は、人が自己自身に対するのみならず、花や人物など、一見外界の対象と見えるものに対する場合にも同様に、主観と客観という領域において説明している。「客観的」な見方によって、自らに対するものを見る時、即ち、自らとは異なるそれが何であるのか名指す時、名指した側の自己もその対象によって名指される。また「主観的」であるということは、あれこれの区別なく、自己が何かに対して特定の形をとることなく存在しているということであり、そこには対象が入り込む余地が無い。つまり、「主観的」な見方においては、見る者はあらゆるものの内に自己を見出すが、自らが見出されることに気付く者はいないのであり、そこでは、名指される自己なるものは消滅しているのである。

結語

本章で筆者は、個人の、特定の他者への憎悪感情及びその排除欲求と、森田正馬の神経症患者の示す、自分自身の身体や思考方法、傾向などの異常視と排除欲求を取り上げた。筆者が注目したのは次の共通点である。すなわち、前者は他者を、後者は自分自身の特定の部分に特別の意識を注いで、それを取り除こうとして苦悩し、病的な状況に陥っている、ということである。このような苦悩者たちにとって、それらが、他者であれ、特定の出来事であれ、自分自身の身体や気分、精神状態であれ、まさにその部分が取り除かれな

[17]『森田正馬全集』第 7 巻, p. 273 f.

いならば、ただ存在することすら困難であるかのように感じられるのである。そして、この極端に対象化され、「異物」としての概念を付与されたものは、実は苦悩者にとっては、決して一部ではなく、生全体を規定し、制限する働きをする。病は、この固定された生の表現であると言えるだろう。上記のいずれの場合においても、当事者たちは、特定の人物や、自分自身の特定の性質に拘泥して苦悩するのであるが、問題は、「特定」のものが、「全体」を支配しているということであり、他方で、問題視する部分以外の部分への注意は欠落しているのである。[18]

このことから考えられるのは、他者や世界、あるいは自分自身における何かを対象化し、排除しようという欲求が意味するのは、苦悩者自身に対する排除欲求であり、自己否定への欲求を意味する、ということである。この意味で日常的に、私たちが自分の内や外界などと呼んでいるものの密接な関連性、否、飛躍して言えば、直接的関係を示唆しているのではないだろうか。次章では、人間と世界との関連性についての考察を試みる。

---

[18] cf. Hastedt, 2005, S. 19 f. : もちろん、ある部分を特別なものとして捉え固執する要因として、感情の働きを欠くことは出来ない。ハステット氏がその著書、 „*Gefühle*“ の中で取り上げているように、感情は、当人にとって何か特別なものを告げ知らせる役割を持ち、特定のものを際立たせるものである。しかも感情は、対象それ自体の重要性ではなく、本人の「主観的体験」における重要性を示すのである。

第 2 章　時間と空間における自己生成

序

本章では、人間が生きる時間と空間とが、自己に立ち現われる様子について考察したい。その手掛かりとして、筆者は以下に、時間及び空間の捉え方をめぐって苦悩する、メランコリー患者、神経症患者の語りを取り上げる。

本章第 1 節では、まず、人間の生と時間との関係性について考察するために、ゲープザッテルのメランコリー患者の症例を取り上げる。この患者には時間の経過が、当人を離れたものとして意識に上っており、患者本人が時間を生きるのではなく、時間が患者の生を限定しているように感じている。この患者は、自分の生が時間によって削られ死に接近することを恐れ、苦悩するが、ここで私たちが見るのは、時間が、生に対して外的なものとして、生自体を圧迫するとき、同時に生自体が、当人にとって何らかの対象――想定上の――となることである。後述するが、そこには、生と死とが概念的に捉えられており、両者の間には極端な分離が見られる。人間存在を生成するものとして捉えるゲープザッテルが述べるように、本来この生成の内には生と死とが内在しており、それが生成運動を可能にしている。しかし、その生成を阻害するメランコリーにおいて、患者は「死」を欠いており、死が生から分離して、恐怖対象として意識に現れる。死が対象として意識に上ることもまた、生の対象化の現われである。

第 2 節では、人間の生と空間との関係性について考察してみたい。そこでは、「現実感喪失」に関連して、三つの例を取り上げる。まず、筆者自身の現実化喪失の体験を紹介し、文学者の倉田百三の体験、更に再びゲープザッテルのメランコリー患者の症例それぞれについて考察する。もちろん、これら三例を、それぞれの個別性を捨象して、同様のものとして扱うことは出来ないが、ここで見出される共通点とは、世界と自分との結びつきが感じられなくなることであるが、苦悩はそのことに起因するのではなくて、むしろ三例とも、自分と世界との疎隔感が苦悩者の意識に上り、その異常さに苦悩しているというこ

とである。つまり、自分と世界との関連性喪失の感覚において、空間が対象化され、当人の意識に上っているのである。

2-1. あるメランコリー患者の時間と自己生成——ゲープザッテルの症例紹介から——

2-1-1. 時を経過として体験するということ

本節では、ゲープザッテル（Gebsattel, Viktor Emil von, 1883-1976）の論文集『医療人類学序論』に収録されている「メランコリーにおける時間に関連した強迫的思考」[19]を中心に扱いたい。彼は、この論文の中で、二十歳女性のメランコリー患者の症例および患者の自己描写を紹介している。この女性患者の症例で、まず注目したいのは、行為とそれに費やす時間とに関する彼女の強迫的思考である。彼女は、自分が生きている時間や接する物事を、そのままの体験として生きるのではなく、それらをいわば時間の目盛に当てはめ、次々と細分化して——時間を分単位、秒単位で確認するなど——計測するように彼女自身に強いる強迫観念に苦悩している。そして生活の中の各々の行為に関しても、それを「何のためにするのか」という、その行為に先行する、何かしらの既定の意味を絶えず問うのである。このような状態において、全ての物事は、消費時間として還元され、彼女の目の前でただ過ぎ去る（Vergehen）のみであるというのである。

この若い患者の表現と、ゲープザッテルの考察とは、私たちに、人間が、時間や自分の世界への働きかけとしての行為などを含め、自らの生そのものを対象と見做すことと、生成の抑止として表出する病状との関係性をめぐる興味深い示唆を与えてくれる。

さて、この患者の、自分の状態についての説明の中で、中心的役割を演じているのは、彼女が体験する時間の問題である。より正確には、彼女にとって、時が、その具体的体験内容ではなく、ただ不断の経過（Vergehen）としてのみ捉えられている、という問題である。時

[19] Gebsattel, 1954, S.1-17, „Zeitbezogenes Zwangsdenken in der Melancholie. Versuche einer konstruktiv-genetischen Betrachtung der Melancholie-symptome.“ (1928)

が、経過という体験として彼女の意識に上るということは、どのようなことを意味するのであろうか。先ず、以下に彼女の語りを抜き出してみよう。

> 私は一日中、不安交じりの、時間に関係したある感覚を持っているのです。私は時が過ぎていくということを絶え間なく考えなければならないのです。あなたと話している間も、単語ごとに私は「終わった、終わった、終わった（Vorbei, vorbei, vorbei.）」と考えています。（中略）鳥が鳴いているのを聞くと、私は「一秒かかったな」と思うのです。水滴には耐えられません、パニックに陥ります。何故かといえば、私はいつも（水が滴る度に）「今また一秒経ったわ、また一秒経ったわ」と考えなければならないのですから。時計が時を刻むのも同じことです。[20]

彼女は常に、時間を一秒という単位において意識し、それを見張ることを余儀なくされ、刻々と消失してゆく時間について苦悩しているのである。そして、彼女の語りからは、彼女は、自分自身は決して動くことがなく、常に、「終わった（Vorbei）」地点、あるいは何かが「終わることが見える」地点に立っている、ということを読み取ることが出来る。彼女にとっては、人との会話も単語ごとに分解され、各々の単語は、「終わった」こと、そして時の経過を数えるための単位としての意味しか持たないかのように見える。しかも、彼女がまさに苦悩し、不安のうちに見つめている当のものは、経過の先に待つ死そのものではなく、「全てのものが過ぎゆき、生命がどんどん短くなっていくということ」[21]、つまり、死への過程である。

この問題を考察するにあたり、先ずゲープザッテルは、シェーラーとシュトラウスを引きながら、通常の私たちの時についての理解について、互いに関係し合う次の二点を前提している。第一に、時とは、未来からこちら側に近づいてくるものとして体験されるのであり、第二に、時は、時の中で私たちの人格が拡大していく(Mehrwerden, Entfaltung, Wachstum)ための媒体として働く、ということである。従って、私たちは、未来に関係づけられた存在であり、時と共に、未来へと自己自身を拡大し、未来へと成長することで自

[20] Ebd., S.2, 括弧は筆者による。
[21] Ebd., S.3

己実現を果たし、自己自身の成長を体験することが出来るというのである。[22]

これに対して、彼のメランコリー患者の語りによれば、第一に、時は過ぎ去るものとして体験される。第二に、この患者にとって時とは、その中で私たちの人格が減退、減少し、消滅する（Wenigerwerden, Zugrundgehen, Abnehmen, Hinschwinden）ための媒体として捉えられている。[23]彼女の苦悩は、目の前で破滅への道を進行する時を凝視し、そしていわば自らの存在が徐々に崩壊していく様を為す術もなく見つめなければならないというものなのである。即ち、通常ならば、人格は時間において変化を繰り返し、自己発展を遂げていく、まさに「生成」という途上にある人格が、メランコリー患者においては、生きるというそのこと自体が、自らの存在の解体過程であると捉えられるのである。

ゲープザッテルは、何らかの原因によって、人間の人格の生成過程が停止することで、体験における時間が、一秒ずつの経過という形で患者の意識に上り、その状態が持続するという事態を引き起こすと述べている。[24]そこでは、彼女の独特の、時の対象化が起こっているように見受けられるが、対象として時が浮かび上がるというこの事態は、彼女の生自体が彼女自身に対して対象として表れている、という状態を示している。各瞬間において、患者が、時を「過ぎ去る」対象として体験している、というこの事態は、患者が自らの生から締め出されており、時に自己自身を関連付けることが出来ない、ということの表現であろう。患者は、新しく到来する時とともに自己自身を拡大することが出来ないのであるが、これが、現時点での生の自己生成の阻害（Hemmung）の状態として継続することになるのである。

ゲープザッテルは、このような自己と時との分裂は、「現存感覚（Daseinsgefühl）における生の直接性（Unmittelbarkeit）から、人間が切り離されている」[25]ために生じる、と述べている。患者は、まさに現存感覚（Gefühl）の直接性の不在のゆえに、自己自身に対し

---

[22] Ebd., S.5
[23] Ebd.
[24] Ebd., S.5 f.
[25] Ebd., S. 4

て、反省（reflektiert）によって、間接的に（mittelbar）、――即ちこの患者の場合は、時間を単位化して計ることによって――時を体験することを強いざるを得ないのである。しかし、実際には、このような直接性は、思惟の産物でもなければ、何らかの外的な基準や媒体によって測られることで生ずるものでもないのであるから、患者はいわば、この「徒労感」に苦悩することになる。

従って、患者が、水滴や鳥の鳴き声、時計の音などに特別な注意を向けるということに関して、こうした各々の、普段は意識に上ることのないような些細な出来事は、時の経過を具体化するための契機に過ぎず、時の経過を表現するために代替可能（auswechselbar）[26]なものとしてその都度選ばれる[27]のである。こうした時の計測方法はまた、患者の「内的」な時と「外的」な時とが分裂しているという事態を表している。

2-1-2. 無意味としての死と行為の意味

本節では、この患者が訴える時の断片化と経過（Vergehen）と、それに伴う患者の感じるあらゆる物事の無意味さとの関連に焦点を当てたい。彼女の生活において、彼女が注目し、特別に体験するのは、秒刻みの時間の経過である。これによって実際の出来事の体験内容が取って代わられると同時に、彼女にとっては、自分の一切の行為や、体験内容は無意味なものとして感じられるという。時の経過の向かう先には死があり、死の訪れるまで時は過ぎ去り続ける。

主体としての彼女自身と関係づけられるはずの体験内容は全て、ただ過ぎ去り、全てにおける無意味さ（Sinnlosigkeit）へと変換される。彼女は、行為や出来事から切り離された時を、死へと一歩ずつ着実に近づいていくだけの過程として恐れており、また全ての時の断片

---

[26] こうした注目対象の代替可能性については、ビンスヴァンガーのうつ病患者（例えば、ファフィート・ビュルケの症例）が苦悩の原因として挙げる対象は代替可能であり、患者が場合に応じて常に自分を苦悩させる対象を見出すという指摘に通ずる。患者は環境の中の特定のもののために苦悩しているのではなく、苦悩しているがゆえに特定のものを見出すというのである。（ビンスワンガー, 1972 年, p. 30 f.）

[27] Ebd., S. 7

が死の影を帯びているため、仮に――このような症状においては実際には不可能であろうが――目的や意欲などをもって何かしらの行為をしたとしても、一切が、この死、即ち無意味さという先行規定に帰結することになる。例えば、旅行の計画について、彼女は次のように語っている。

> 私はスイスへの旅行に不安を覚えます。他の人たちはこの旅行を楽しみにしていて、初日にはこれをしようとか、三日目にはあれをしようとか、色々考えるでしょう。私はこの三週間の旅行をいわば、飛び越えてしまって、ただ思うのは、三週間後にはまたこうしてベッドに寝ていて、何一つ変化も無く、ただ、私は死に三週間分近づいたのだ、ということだけです。全てが無意味で、旅行も同じく無意味なのです。[28]

ここでは、彼女が実際に経ることになるだろう具体的な出来事としての旅行の過程が欠落しており、このスイス旅行はそれ自体として、たとえ彼女がこのスイスへ旅行するとしても、恰も旅行自体が彼女と無関係に成立しているように聞こえる。彼女はただ、自分の生が死に近づくことのみに注目している。即ち、三週間の旅行という時間は、彼女の残りの生命の時間の単なる一点に収束しているのであり、旅行をする、しないに拘わらず、時が過ぎて、彼女の生の時間が短くなっていくのみである。

次に、彼女の語りで注目したいのは、彼女が何か行為をする際には、その都度そうするように自分に強いなければならないということであり、そのような強制に応えて、自分自身を他者が気づかないほど首尾よく操ることが出来るということが、彼女にとって恐ろしい[29]のだという。このような強制は、身体の動作や感情面にも及んでいる。

> 例えば、私は卓球やテニスをすることは出来ます。ただし自分に強制して。私はいつも自分に強いなければならないのです。本当の意味では、私は卓球もテニスも出来ません。それは無意味なのです。実際私はプレイ中も考えなければならないのです。

[28] Ebd., S. 3
[29] Ebd., S. 4

「今、ボールを打つ、今あちらに、今私は身をかがめて…」と全てにおいて。私はそもそも生きることを、恐ろしいまでに自分に強いなければならないのです。[30]

例えば、誰かが私に贈り物をしてくださったり、親切にしてくださったりしたら、とても嬉しいのですが、その時、ぞっとするのは、全てが、そもそもどうでも良い、ということなのです。[31]

私は自分がしようと思うことや、求められたことは全てすることができます。しかし他方で、私は本当にはそれをすることができないのです。全ての行為に無意味の感情、「何のために、なぜ（それをするのだろう）」という不断の、密かな問いが伴うのです。[32]

私の四分の一の部分だけが行為するのです、いいえ、四分の一でさえないのです。[33]

このような彼女の語りからは、彼女が生きる全ての瞬間が同様であり、各々の行為や出来事は、何一つとして彼女の体験に起伏を生み出さないことが伺える。彼女はただ生きるのではなくて、生きることを自らに強いなければならないという。前述のように、彼女の生は時の断片が一つ過ぎる度に接近する無意味さとしての死に結び付けられているため、本人にとっては、死に対置される生は、ただ彼女がそのまま生きるものというよりも、格闘の末に獲得しなければならないもののように映るのであろう。そのために、生きることには、何かしら死の無意味さを凌駕するに足る強烈な有意味さが必要とされる――しかし、あれとこれとを明確に区別する概念に依って「考察の対象」とする限り、生と死との融合への試みは、何らかのはからい無くしては達成されず、従って、これらの単語を繰り返したところで、極度の緊張関係を生むだけの結果と終わることだろう――。

全ては無意味でありながら、ある一つの出来事には意味がある、などと言うことは出来ない。無意味さとしての死という、それ自体として具体化しえない概念、あらゆる個々の対象からその個別性をもぎとり、自らの概念の立証例および単なる反映として、取り込ん

[30] Ebd. 傍点部は筆者による。
[31] Ebd.
[32] Ebd., S .9
[33] Ebd., S. 4 傍点は筆者による。

でしまうようなこの全般化 （Generalisierung）[34]と抽象性においては、死の対立要素としての生の可能性は、具体的ないかなる形をとろうとも、立ち入ることが出来ないのである。言い換えれば、この患者の病において、生きるということが、無意味か有意味か、死か生か、その間が深い溝で区切られ、極端な二項対立が生じている、という事態が浮き彫りにされているのではないだろうか。そして、この患者は目下、自らの生に対して、無意味と死――ただし、これらは「無」（Nichts）ではない[35]――という宣告をしている。この強烈な乖離と、いわば対立概念間の移行のために、彼女が何をするにしても、自己自身に対する「強制」と「克服」とを自らに要求しなければならない[36]のである。

しかしながら、このような状態にも拘わらず、彼女は次のようにも語っている。「私は、家ですることもなくただ座っているだけで、その間にも時は過ぎて行くのに、私は何も生み出すことができないのです。そのことが私の気持ちをかき乱すのです。」[37]ここでは、「外」の時の変化にも拘わらず、それと共に変化することの出来ない自分の「内面」とが比較され、この間の齟齬に対する反応が見られる。先の引用箇所で、この患者が述べているような、何らかの行為を「本当にする」ということや、時の経過とともに何かを生み出す、ということの達成不能感と苛立ちとは、患者の本来の存在の仕方を照らし出しているように見える。行為を「本当にする」とか「生み出す」などという表現によって、彼女は自分には何が出来ず、何を生み出すことが出来ない、と訴えているのだろうか。

ここで改めて、ゲープザッテルの行為の目的についての解釈を見てみたい。あらゆる行為にその意味を先取りして問い、「無意味の感情」を抱くこの患者の症状に対して、ゲープザッテルは、行為を人格の生成過程そのものとして捉えている。

---

[34] テレンバッハ, 1978 年, p. 319 f.
[35] Gebsattel, 1954, S. 8：ゲープザッテルによれば、メランコリー患者は、時とともに自らが減退、収縮していくことを訴えるが、それに比べて「無（Nichts）」についての訴えは少ないという。
[36] Ebd., S. 4
[37] Ebd., S. 3

行為の本来の意味は、その行為の最中に消えてゆくものであろう。行為の本来的意味というものは、通常、あらゆる個々の行為が、人格にとって、その生の貫徹と拡大を可能にする象徴的意味を有している、ということである。あらゆる活動は、私がその実際的、論理的意味において行うものではあるのだが、更に、その活動の中へと、私がまさに成りつつある人格（werdende Persönlichkeit）として入って行く（eingehen）[38]ことで際立つのである。従って、行為の意味は、可能性の実現に関係するものであり、つまり、行為には生成、自己実現としての意味があるのである。[39]

彼の述べる行為とは、たとえそれが予め何らかの目的をもって取り組まれるとしても、各々の活動の中で、人格が、既定のものを乗り越えて、新しいものに成ってゆく過程である。患者の、既に無意味として回答されている行為の意味への問いとは、この自己生成を特定の目的に還元しようという試みであり、予め生の自己拡大の範囲と方向とを決定することでもある。そして同時に、患者の「無意味」という回答によって、この試み自体の破綻が先取りして示されているのであるから、実際には、本来問うことの出来ない問いが繰り返されているのである。

この患者は時の断片化と自分の命が徐々に短くなっていくという強迫的思考に苦悩しており、死の観点からは全ては無意味であるという。確かにこの「無意味」という回答は、患者が自身の状況から導き出したものではある。しかし問題は、たとえそれが自分で与えた規定であったとしても――否、患者が自己自身に与えたものであるからこそ――患者にとっては、それが自分の力では如何ともし難い、いわば「外部」からの強制力としての支配規定、決定的な規定であるかのように感じられていることである。

このことから、患者の苦悩は、自らの生成、自己創造が、こうした自己制限と「決定事項」とによってその都度、屈服させられることの不自由さを表現しているのではないだろうか。つまり、一切の行為の意味を問うて、その回答が無意味であること自体が苦悩の元

[38] Ebd., S. 9 f.：eingehen: 本文では「入って行く（hineingehen）」と訳出したが、この動詞には「消滅する」、「植物が枯れる」、「死ぬ」などの意味もある。ここでは、不断の生の生成について述べられていることから、その生成の連関に死を含め、「現在の私がまさにその行為に入って行くことで、その都度消滅する」という解釈の可能性も同時に確認しておきたい。
[39] Ebd.

なのではなくて、その意味の成立に自己が関わることが出来ない、ということの不自由さである。従って、先に引用した女性患者の、「本当にする」や「生み出す」などという事態は、行為や出来事において、苦悩者がこうした一切の先行規定の制約を受けず、いわば自らの力において、自らが「事後的に」それらに意味を与え、自らの体験と成らしめる、という自己の積極的なあり方を指し示していると言えるだろう。

2-1-3. 自殺衝動の意味と生の希求

ゲープザッテルの、人間の行為の意味に関する見方に従えば、私たちは行為において自己自身を創造しながら、その中へと没入し、消滅し、また自己創造する、という過程を、いつか私たちが生成活動を終えるだろうその時が来るまで繰り返して自己を拡大しているということになる。しかし、この患者にとっては自己生成が、そのまま自己の減退や収縮を意味し、ただ無意味な死への過程でしかなく、彼女の時の経過の体験の内には、既に死が「時の経過の総体として、絶対的、決定的な形態として」含まれている。[40]

これまで述べてきたように、この女性患者は、断片化された時と、その経過に自己自身を晒し、迫りくる死を絶えず恐れているのである。尤も、彼女が恐れているのは、彼女の生が時の経過と共に死に接近しつつある、というそのことであって、死そのものであるとは断言できない。[41]

---

[40] Ebd., S. 13

[41] Ebd., S. 3　死への過程に対する恐怖は、死に接近してゆく生、つまり、死によって極度に限定された生に対する恐怖であると言い換えることが出来る。例えば、筆者はかつて、うつ病に罹患していた時期に、「もう死ぬ準備をしなければならない」とか「いつでも死ねるように生きなければならない」などという内容のことを頻繁に繰り返し述べていた。この執拗な言明は、新しくある行為を開始する前であれ、その終了後であれ、常に郷愁的であり、悔恨の意味合いをも含んで用いられた。自分自身に死という――それに対して自分が全く無力であるところの――生命の期限を突き付け、生を未来の死から逆算し、この規定された期限によって自己自身に対して、いわば脅迫的に、生の充実を図るよう強制していたのである。ゲープザッテルの患者は、彼女にとって、死はむしろ「美しい」のだと述べる。恐ろしいのはその過程、死を対局に設定した生の過程である。というのは、患者にとって、このように生を制限する死は、ある意味で、生に対して常に「勝利者」なのであり、その勝利の確信のもとには、いかなる生の過程も無力で「無意味」なものとなる。そのような前提においては、生きる過程そのものは、その都度、観念的な死への屈服である。

しかし、死の恐怖にも拘わらず、同時に彼女には、強迫的な自殺念慮も見られるという。彼女の自殺念慮に関する患者自身の報告[42]から、ゲープザッテルが先ず指摘しているのは、この問題を考察するに当たり、私たちに「生に内在する死（以下、「内在的死」と記す der dem Leben immanente Tod）」と「生を超えた死／外因的死 （der dem Leben transzendente Tod / der exogene Tod)」とを区別する必要があるということである。

「生に内在する死」とは、この患者が恐れているような、生と切り離された概念としての死ではなく、生と分かちがたく結びついた死であり、生の展開を可能ならしめる死である。生成は「死と生成」というプロセスによって成立している。生成し続けるためには、私たちは何らかの形でその瞬間ごとに死ななければならないのである。それゆえに、ある作品が完成するとき、一方でそれは作品が生まれ出ることであるが、同時に、ゲープザッテルの述べるように、生の終わりの一欠けら[43]でもある。この「生に内在する死」は、私たちが生の消費の完了地点として向かって行くものではなくて、私たちの後から付いて来るものであるから、「私たちの生成と死の終点は同じ場所である。」[44]存在の生成活動から、生だけを、または死だけを取り出して対象化することは出来ないのである。従って、この死を恐れることも、それが来ることを望むことも、自らにもたらすことも不可能である。[45]

他方、ゲープザッテルの述べる「生を超えたな死」とは、思考された死、「私」が措定した死 (der ichgesetzte Tod)、想像上の死であり、生に内在する死の歪曲された像、「外側」から何らかの力で私たちの存在を終わらせるように見える死の意である[46]。即ち、「生に内在

---

[42] Ebd., S. 15：自殺衝動に関する患者の報告：「時折私には、死が私を健康にしてくれるのではないかと感じられるのです。全くどうかしている考えですし、私もこんな考えは理解できません。でも、うまく説明できないのですけれど、死はただここにあるのです。この考えは突然浮かんで、そして私はどうやって死のうかと考えなければならなくなるのですが、それは非常に苦痛で恐ろしいものです。」彼女が一旦、自分が死ぬことについて考え始めるや否や、死が病を癒してくれるのではないか、という考えは消えてしまうのだという。ここでは、ある種の憧れによって救済としての死に近づき、恐怖により離れ、再び魅せられて接近し、離れる、という反復運動が見られる。

[43] Ebd., S. 13

[44] Ebd., S. 14

[45] Ebd., S. 15

[46] Ebd., S. 14

する死」と比較して明らかなことは、この「生を超えた死」は、私たちがそれに真っ向から挑むところの死、不安と恐怖を喚起し、生き続けるために絶えず意識的な克服を要求する、対象化された死である。

さてここで、ゲープザッテルの、患者の自殺念慮を巡る問いへと戻ろう。その問いとは、彼女は死を恐れているにも拘らず、自殺衝動に駆られるのはなぜか、というものである。「もうおしまいになってしまった（schon am Ende）」――この言葉は、メランコリー患者がしばしば口にするものであるとゲープザッテルは指摘している。瞬間ごとに、死の恐怖を抱く患者は、「すでに終わっている」[47]と述べる一方で、更に、彼女は自殺によって何を達成しようとしているのだろうか。この時、自殺は、彼女の言う、実際には終わりにならない「終わり」を終わらせるものを意味しているのであろうか。

ところで、木村敏氏によれば、うつ病患者の時間は、「現在完了形」で体験されるということである。[48]確かにゲープザッテルのこの女性患者の場合には、氏の例示するような、過去の特定の出来事への執着、悔恨などの記述は見られない。しかし、彼女は全てが過ぎ去り無意味である、ということを彼女独自の仕方で予め知っており、この「予め知っている」という形で、未来的なものをすでに完了しているものとして先取りしていると理解することが出来る。前述のように、患者の時の経過の体験と、死の恐怖とは、彼女の生が続く限り一様に、単調に繰り返される。ところが、このような繰り返しが意味しているのは、患者によって「現在完了形」で捉えられたものが、実際には、完了することが無い、ということであり、これが患者の苦悩である。なぜなら、彼女の言うように、全てが過ぎ去るのを彼女は目撃しているが、それにも拘らず、彼女自身は決して過ぎ去ることがないからである。従って、彼女にとっては、過ぎ去るものをただ見送るのではなく、何らかの仕方で自分自身を動かす必要性――そしてそれが達成されないことに対する反抗――が生じているのである。

---

[47] Ebd., S. 16
[48] 木村敏, 1982 年, p. 111

ゲープザッテルは、彼女の自殺衝動は、生成の内的な阻害(die endogene Hemmung)のによって、「生に内在する死」を死ぬことが出来ないために、自殺という「外的」な死を自己自身にもたらそうとするために起こるという。即ち、患者の真の望みは生きることであり、自殺念慮は、生成が阻害されていることへの抵抗の表現、従って生の希求の表現なのである。[49]

彼は、この患者が苦悩していた、時の断片化や強迫的行動についても、同様の観点から説明している。つまり、患者は強迫的行動――例えば一秒ずつ数えること――によって、実際に生成活動において動くことの出来ない自分の不可能性を克服し、その都度動き出そうと努めているのであるという[50]。ただし、このような「外側」から、時や死を対象化して、それらによって自己自身に生成を強要する仕方では、決して対象化されない生の生成自体には至ることはできないために、患者は徒労感と苦悩とを募らせる。

2-1-4. 生の希求と根源的なものについての暗示

私たちがこれまで見てきたゲープザッテルのメランコリー患者の症例と、彼の解釈についてまとめよう。症状の原因であると同時に、症状そのものであるところの生成の阻害、そして現存感覚の阻害は、患者において以下のような形態をとって表現されている。即ち、人間存在の生成という観点から見るとき、時の流れは、患者にとって自己を拡大するものではなく、収縮するものであると捉えられているのである。患者にとって、そのような収縮としての自己生成は、単に死への過程であり、患者は死を恐れている。そして、このメランコリー患者にとって――しかし、このことは、実際にはメランコリーに限ったことではなく、程度の差はあれ、私たちの日常生活においても馴染みのあるものかも知れない――生と死とが明確に区別され、それが病状として表現されている。このような生死の分裂のために、死

[49] Gebsattel, 1954, S. 16
[50] Ebd., S. 17

は禁忌であり、患者は生きるというそのことを、自分自身に強いなければない。しかし、生と死とはいずれかを排除して獲得されるものではないために、両者の不均衡を示すものが、他ならぬ患者の病であると言えよう。

ゲープザッテルによれば、生成の阻害を解消し、生成運動を再開するためには、患者は、体験に内在する死を死ななければならないという。この死の実現を、体験に外在的な死、即ち思考された死をもって自らを動かそうとする衝動が、彼女に自殺念慮を喚起するという。患者は、本当は死にたいのではなく、生きたいのである。

この患者の症例によって、私たちは、生に関するある根源的なものを垣間見ることが出来るのではないだろうか。その根源的なものとは、生きるものが抱く、死に対する恐怖ではなく、生と死とが相まって、生それ自体を共創するということに存しているのである。[51]もちろん、この生死とは、何かしらの概念によって規定された生と、その彼岸に対置された死の意ではなく、そこに生きるものが行う全ての行為、出来事など、あらゆる個別的な活動を通じて、あらゆる瞬間に達成されるものである。

2-2. 世界と自己

2-2-1. 現実感喪失をめぐって

本節では、自己と世界とが分離して感じられる、現実感喪失の問題を取り上げたい。もちろん、以下に取り上げる現実感喪失の例全てが、診断上、全く同様の病の基盤に生じていると断言することは出来ないだろう。しかし、ここで注目したいのは、いずれの場合も、病む人には、その生が世界から締め出されているように感じられ、それは、自らの生と世界との関係の凝視、観察に繋がっているということである。更に、後述する倉田百三や、ゲープザッテルの女性患者 Br. L.の症例において顕著に示されているように、患者が外界を見る際に、その景色全体が捉えられず、全体性が個別的なものへと断片化してゆくとい

[51] Vgl. Grätzel, 2004, S. 78 :「根源的なものは死の不安ではなくて、生と死とが一致しているということである。（中略）死の不安は、両者の区別の結果であって、根源ではない。」

うことである。

尤も、現実感喪失の状態に在り、自己と世界との齟齬を感じ取っている人にとって、自分が対面している世界の「奇妙さ」、「何か大切なものが欠如している」という本人にとっての「確実性」を、他者に示すことは極めて困難である。たとえ、自分の世界をスクリーンに映し出すことが可能だとしても、それを他者と共に見ながら、「私の世界はこのように奇妙だ」などと説明したとしても、やはりそれを眺める他者が本人と同様の世界を見ることは不可能であろう。現実感喪失者に欠けているのは、決して単なる対象ではなく、一般的なものでもなく、部分的なものでもない、むしろ部分と全体とを統合し両立させるもの、そして、いわば、ある対象を、まさに「私」に対する対象と成すところの、何かである。そして更に言えば、その「何かが欠けている」という意識自体もまた実体の無いものである。実体のないものが意識され、何らかの欠如が意識に上るということ自体が病の自己表現である。

このような例は、私たちは、自己自身との関係性と、自己と外界との関係性とについて、その間の連関――人間の「統覚」の在り方――を顧みる機会を提供する。先ず、現実感喪失の感覚について筆者の体験を描写することから始めたいと思う。

十代のある朝、筆者が目覚めると、「感情が無くなって、理性だけになった」自分自身に気付いた。少なくとも当時の筆者はこの通りに表現したものである。それに気づいたのは、およそ「感動」するという経験が失われたように感じられたためであった。この出来事の背景として、当時の筆者は自分の精神状態を保持するために、感情自体を消去しようと努めていた、という事情がある。というのは、筆者の目論見は、苦悩は他ならぬ自分の感情のゆえに生じるのであり、外界からの刺激に対する感情という反応を除去すれば、苦悩もまた除去されるであろう、などというものであったが、思いがけない「現実感喪失」を伴って、当初の目的が達せられ、この奇妙な「症状」が筆者の前に立ち現われた。このような個人的な経験からすると、感情の否定とともに、自分との世界との関連が失われ、

確かに存在するはずのものの存在感を感じられないという不気味な状態となって現れたのである。

この「感情の障害」――あるいは外界を感受することが出来ない状態――によって、いわば自己感と、世界の立体感とが失われ、具体的には、美しい、嬉しい、悲しい、などということが全く分からなくなったのである。この欠落が筆者にもたらした世界は、音も色も無意味の、起伏の無い不気味な静寂[52]であり、最早、苦悩も感じない代わりに、喜びも感じないという有様で、それは全く奇妙な景色であった。当時の筆者には、凄まじい焦燥感と絶望感とが感得された。それは、自分自身の重大な欠落のために、自分が面している個々のものに参与できず、最早自分自身が何ものでもあり得ないということに対する絶望感であり、ある種の強烈な悔恨でもあった。その景色を言葉で正確に表現するのは容易ではないが、例えば次のようなものになる。

木々の緑の葉や赤い花の色など、「知覚」することは出来る。木や花など、それらが何であるかも知っている。一般的な概念は障害されていない。しかし、木々の緑は最早見慣れた緑色ではなかったのであり、その緑色は筆者にとっては何の関係も無いことであった。その緑色の中に自分自身を見出すことができなかったために、例えばそれが青色であっても何も違和感を覚えなかったであろう。しかし、たとえそこが青い葉の木々が育つ世界であったとしても、主体である患者がそれを全く新しく体験し、自らをそれに適応させることもなかったであろう。その景色の中では、個々の物事は、一般概念以上のものではない。それはある意味で、見る者の主観を離れ、それ自体として独立した対象のみの世界であるとも表現することが出来るかも知れないが、それにも拘らず、その世界を見ている者にとって、個々の対象においてその対象「性」が見出されない世界なのである。

またこのような状況において、当時筆者の、「内なる」自己は、防音処理された空間に

[52] Gebsattel, 1954, S. 25：この「起伏の無さ」は、後に取り上げるゲープザッテルの患者 Br. L. の語りにも見出せる。

入り込んでいるように感じており、そこから「すりガラス」越しに、「外なる」世界を見ていたのである。この内外を隔てる「すりガラス」の介在によって、「内なる」自己は、現在自分が面している事物の影をおぼろげに眺めることは出来るものの、決して「向こう側」に行って自ら参与することは出来ず、声も届かず、一切の受容も働きかけも不可能であるという断絶感をのみ常に体験することになった。明らかに「何かがおかしい」はずなのであるが、その「何か」が見出せないのである。

筆者は、この奇妙な状況について医師に相談したが、医師は真剣には捉えず、感情が無くなる、などということはあり得ないことであると述べた。もちろん、まさに苦悩の最中にある者にとっては、そのような態度は当時、共感の無い冷淡なものと捉えられたものである。本人にとっては、現実感喪失が他ならぬその人の現実だからである。しかし、実際には、この医師の対応が、筆者が自らの現実感喪失に対処しようと拘泥し、自己観察を続け、あらゆる言葉を尽くして自己描写を試みる、ということに対する関心を長引かせないためには有効であったと考えられる。少なくとも、自我感やかつての世界観を喪失した存在としての自己に執心することによって、自己をそのような者として概念化することが避けられたからである。自らの状態への拘泥もまた、このような病の表現の一つである。

2-2-2. 統覚不能と生の条件づけ——倉田百三の強迫観念の体験から——

現実感喪失について、本節では、文学者、倉田百三の症例と、彼の治療に当たった森田正馬の解説を見てみよう。[53]倉田の病は、彼があらゆるものの中に美を見出すことが出来なくなったことを契機としている。以来、それだけに留まらず、彼の見る世界は、統一を喪失してしまったという。倉田は、1927 年、彼が 37 歳の時に森田の治療を受け、自らの病の体験とその解釈とを『神経質者の天國』（1932 年）という一冊の本にまとめている。

倉田の病の発端は、ある夕方、雲を見ていた時に、雲をありのままに見ていながら、し

[53] 森田正馬「倉田百三氏の悩みたる強迫観念に対する心理的解説」（『森田正馬全集』第 3 巻 pp. 234-293）

かし、それを見ているような気がしない、ということに気づいたことであったという。驚いて、よく見ようと目を凝らすと、益々見えなくなる。彼には雲を見つめながら、「さながら對象と自分の意志が疎隔してしまつた如く」[54]感じられたという。更に、それまでは、「人生と自然との觀照から生ずる・無限な感じの中に耽溺し」て、「飯の湯氣」、「塀のしみ痕や・一切の物象」に美を見出すことが出来たが、最早、それらを感じることが出来なくなってしまった。[55]「如何にして、出来る限り、對象を美しく見やうか」、つまり「對象の眞居（真如）・實相」を見極めようと、見るものの細かい部分を注視したり、反対に、全体を捉えようとしたりという努力を重ねたという。「しかしながら事實は、注意の自然が失はれて、統覺不能に陥」[56]り、「美」――対象の実相――は、どこにも見出されなかったのである。これを契機として、倉田は後に、眠らなければならないと自らに強いる不眠恐怖、強迫的に、数の計算を際限なく続ける、計算恐怖、視野に二つのものが入ることに気付いて、何か一つの対象ではなく、同時に二つに注意しなければならないことに対する恐怖、二物・連鎖恐怖など、様々な強迫観念の症状に苦しむことになったという。

元々、倉田は、芸術家として日常的に「観照生活」を送り、対象の「真如・実相」を見極めるべく、対象の実相を捕えるべく、努力を重ねていた。彼の理想は、「心を一度放って對象の全體に遍照させねばならない。それと同時に、對照のあらゆる細い隅々まで注意集中できなければならない」[57]ということであり、対象の全体を捕えつつも、個別的なものをも隈なく見つめ、感得する、というものであった。彼は努力によって対象を真に美しく見るということが達成せられると信じており、「觀照の世界に見る――深入りして行くことを感じて悦んだ。また實際にそれとともに觀照の幸福と陶醉もいや増して行った」[58]という。

---

[54] 倉田百三『神経質者の天國』p. 130
[55] 『森田正馬全集』第 3 巻, p. 236　（倉田百三, 1932 年, p. 14）
[56] ibid. p. 237「眞居」は、倉田の著作からの引用部分の、森田の記述であるが、倉田は「眞如」という言葉を用いている。
[57] 倉田百三, p. 12 f.
[58] ibid., p. 129

さて、対象との疎隔感を感じて以来、倉田は、個々の対象とそれらを包括する全体との間で苦悩し始める。彼は、ある日八百屋の前を通りがかった時、店の部分と店全体との捉え方について困惑した体験について語っている。彼は、先ず八百屋を見て、野菜や果物といった部分的なものを見ることは出来たが、店全体を見出すことが出来なかったという。[59]彼は次のように書いている。「店全體を把握しようとすれば、注意の對象がない。そこにあるものは、各部分のみだからである。全部といふものゝ實體は存在しない。つまり私は哲學上・數學上・きわめて困難な全體と部分との関係を、身を以て解決しようとした。」[60]そして、結局彼は、「あの店は見へなかった」[61]と結論せざるをえないという。倉田は、部分的なものを見ることは出来たが、それら個別的なものから、全体をまとめあげて形成することが出来なくなったのである。「どんな小さな物象でも、必ず全體と部分とに區別でき」[62]、倉田の世界は際限なく分解されてゆく。

倉田のこのような症状について、森田は先ず、「思想の矛盾」によって説明する。即ち倉田は、あらゆるものの中に美が見出されるべきである、このように見えなければならない、という前提で敢えて見ようとすることで、却ってそれが見出されなくなるというのである。例えば、私たちが何かを見ている時には、その対象を見ているのであって、見るための器官である目のことは意識には上らない。けれども、目が意識に上り、その視力に集中して、対象に見入ろうとし始めると、私たちの注意は目とその対象とに交互に注がれることになるため、実際には対象自体ではなくて、自らの主観を注視することになる。[63]統覚不能は、「注意が物其ものに集中しないで、物と自分との間に、注意がさまよッて居る有様」[64]であり、当人が「物其ものに見入ッて居る状態」[65]に無いということを表してい

---

[59] 『森田正馬全集』第 3 巻, p. 243（倉田百三, 1932 年, p. 20）
[60] ibid.
[61] ibid.
[62] ibid., p. 242（倉田百三, 1932 年, p.18 f.）
[63] ibid., p. 236
[64] ibid., p. 238
[65] ibid.

る。つまり、倉田の場合、対象を見ているのではなく、見え方を自らコントロールしようとして苦悩し、統覚を喪失しているのである。この問題の興味深い点の一つは、統覚不能は、自分が向かい合う対象との、いわば直接的な関係が障害されると同時に、全体性が失われたように感じられる、ということである。更に、統覚という全体を捕えるということと、普段は背景に退いているはずの全体が、既に、個別的対象と同様に、拘泥の対象と化している点である。

ところで、森田は「深入りして」次のような解釈も与えている。倉田の耽溺した観照の世界における美において、倉田自身が感得するものは、「美感ではなくて、實は快感ともいふべきもの」[66]であり、倉田が求める美への執心は、美を見出す努力の快感への執着であるという。例えば、節穴から差し込む光を静かに見つめると、「恰も天文の星雲世界を見るやうに、埃の渦巻きがあり、而もよくよく觀察すれば、さも一定の法則でもあるかのやうに、運動をしてゐる。こんな事でも、宇宙の大から、微塵の小に至るまで、思ひを潜める時に、其處に自ら、何かの創見を思はせ」[67]、この快感とは、「精神機能發揮の悦び」[68]であり、人間がその精神の働きによって、そこに何らかの意味を見出す際に生ずるものである――尤も、森田によれば、この意味の発見に伴う悦びとは、特に美感に限ったことではなく、当然、科学や宗教の分野においても感得され、科学（真）、芸術（美）、宗教（善）の帰するところは一つであるという――。[69]

この精神機能の発揮によって見出される創見とは、まさにその瞬間に、人の見る世界に、意味と秩序とを与えると同時に、本人の生にも意味を与えるものと考えられる。こうした経験が生むのは確かに快感と呼べるものであろうし、どのような分野であれ、多くの人に共有可能な感覚ではないだろうか。森田によれば、倉田の執心は、自らの生と世界との意味を生む、この快い瞬間を獲得するための努力に対するものであるという。換言すれ

[66] ibid., p. 239
[67] ibid.
[68] ibid.
[69] ibid., p. 240

ば、これは、不確定で混沌としていた自らの生と世界とが、その努力の末に訪れる快感をもたらす瞬間によって、遂に報われる、ということのもたらす快感ではないだろうか。このことは、あるいは、多くの人にとって、人生の切なる願いであり得る類のものであり、それゆえに非常に魅力的な瞬間であると言える。もちろん、このような意味の発見とともに生じる快感それ自体が病を生む原因ではない。しかし、一旦この魅力的な「報奨」が固定され、一定の目標となるや否や、それは当人の生や世界に、ある特定の「条件」――つまり自分が生きるための意味および目的――を付加することになる。倉田の述べる、対象の「実相」などという表現や、「真の」という表現の中には、対象や生の真偽の差別化――例えば対象に対して、まず直接的に、率直に向き合うのではなく、ある一定の見方の作法によってでなければ本当の対象と向き合うことにはならない、とでもいうように、その見え方の真偽を区別する――が現れている。生と世界との条件付けが意味することとは、条件が満たされなければ、本人は真の意味では生きていない、あるいは、その生は「生きるに値しない」ものとして価値づけされるということでもある。倉田が絶えず世界において美を追求する姿勢、また、統覚不能、強迫観念に陥り、それに抗う姿勢が表しているように、こうした自分の生の特定の意味付けと、その過程で生ずる快感とは、彼が自己自身を見出すことに対する依存、あるいは自己像に対する依存的関係を喚起しているのではないだろうか。ある意味において、彼は自分で打ち立てた、この自己像以外の在り方を自己自身に、また世界に対して許容出来ないのである。

こうした努力に関連して、倉田本人も著作の中で、如何ともしがたい自身の状況との闘争、病に対する抵抗の衝動、はからいが生む苦悩について言葉を尽くして語っている。そして、そのような徹底した格闘の末に、遂に行き詰まって初めて――つまりこの格闘を放棄した時に――そこに生成、転開、新天地の創造が達成せられる、という。[70]これは、病に対して反応することの放棄であり、病や、その症状という「異物」の混入した、ただ現

[70] 倉田百三, 1932 年, p. 97 f.

在、そのような者としてある自分の容認である。美を見出す彼も、病む彼も、八百屋で南京に見入る彼も、全体が見出せないように感じている彼も、いずれにおいても、彼自身の在り方なのであり、そこに偽物が混入して彼の精度を損なっているわけではない。ここに到達するためには、彼にとって格闘もまた必要な過程であったと倉田は言う。そして、症状を脱した彼は、自分が「絶対的に生きる」ということに関して、次のように述べる。

「何々だから生きる、善だから生きる、樂しいから生きる、といふやうなことではなく、直接に、端的に生きるのです。」[71]彼は前述した生と世界とに付加された固定的条件を追求し、自分が生きるための条件を満たそうという努力を放棄し、自らの生に条件付けすることなく、ただ単に生きる、という答えに帰着したのである。「端的に生きる」ことの実践は、本人にとって生きるに値する生と、しない生、生と世界の真偽の壁の消失を意味する。

倉田の症例で示されている興味深い点は、彼が当然のこととして見ようとしたものが、全く見えなくなった、というこの逆転的状況であろう。木村敏氏の「心のかたち」[72]という言葉を借りれば、倉田の世界では、自分が世界に見出したものにかたちを与えたものの、かたちを得た途端にそれが見えなくなってしまったという状況である。その本来のかたちの無さへの抵抗が、倉田の強迫的衝動――存在と生成運動との間の矛盾の融和については、恐らくいかなる概念規定も到達し得ないものであろうが、それにも拘わらず、ここではあたかも、個々の存在の尻尾を掴んでやろうというような目論見として――として表現されていると読み取ることも出来る。

統覚を自らに強制する――倉田の症状は、あらゆるものの中に「かくあるべき」美への執着が引き金となっている。より正確に言えば、彼が、美という何らかの対象が、座ったり、その上で作業をしたりするような椅子や机のように、世界に存在しているかのごとく

[71] ibid., p. 99
[72] 木村敏, 1992 年

思いなして、それを求めた、と表現出来るかも知れない。彼の椅子は、その上に座る人として、彼が座っている限り彼を定義することが出来るし、机は、彼がそこで食事をしたり、書き物をしたりする時、彼をその作業をする者と成し、彼はその都度の用事を遂行することが出来る。

確かに、美しいと感じることによって、自己が総べられる快感が生じるのだろう。しかし、それがいかに素晴らしく感ぜられる美しい瞬間であろうとも、飽くまでもそこで生じるものであり、個人の所有としての既定の意義を持ち得ないものである。それは、単に、椅子や机という対象性、具体性に対して、美という抽象性に理由があるだけではなく、特定の瞬間の特殊化、生全体に対する一般化によって、ある転倒が起こっているということを意味する。椅子や机について言えば、これらの道具を使うという一連の作業は、通常は彼の意識には上らないだろう。そして、ある用事を行う際のプロセスの中で、彼は椅子や机を使うのであり、これらを使って自分を、椅子に座っている者――こういう者であるためには、例えば、同じ仕事をしていても、椅子から離れて置いてあるソファに腰かけるという可能性は除外されていなければならない――、机に向かっている者と定義するために用事を作るのではない。生きる上で人は美を見出し、そこで感得される生の創造性はあらゆる瞬間に随伴しているものであろうが、人は美を見出すためだけに生きているというわけではない。森田が「快感」と表現したように、世界の創見を見出すような瞬間は、それを感得する人間の、それを得ようとする「努力の快感」の先に在る状態への固執、またその快い状態を喚起する、何かしらの物、特定の状況への固執へと変質するのである。

それゆえに、特定の瞬間は、他のあらゆる生の瞬間が無価値化され、霧散するような、生の究極の目的として定義されるものでもない。倉田にとっては、「かくあるべき美」とは、彼自身の固定された姿であり、自己自身の思いなす、世界と自己自身との間の、ある「既成の形」への執着を意味していた。このことは、「耽溺」の瞬間には当人を限りなく自由するように感ぜられるものの、他方で、耽溺が執着対象となるや否や、実際に生きて

いる人間の在り方の可能性を一面的に制限することになるのである。

2-2-3. 現実感喪失とゲープザッテルの患者 Br. L.の症例

本節では、前述したゲープザッテルの論文集から、もう一つの論文「離人症の問題について」[73]で取り上げられている女性患者 Br. L.の症例を取り上げて、一人の人間の「内面」性の反映として、本人に現れる「外的」世界の様子、またその反対に、人間に感得された外界が彼の「内面性」に及ぼす影響について考察したい。

ここで、本稿で主に「現実感喪失」という訳語を当てている „Depersonalisation“の捉え方について付言しておく。このゲープザッテルの論文は、DSM（Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders）が出版される前の 1937 年に著されたものであり、彼の述べる「離人症」は、DSM において、「解離性障害」などに基づいて捉えられる「離人症（Depersonalization disorder）の」定義とは異なっている。また、統合失調症を前提として捉えられる離人感とも異なるだろう。本論文は、副題として „Ein Beitrag zur Theorie der Melancholie“（メランコリー論）と付されており、ゲープザッテルは、離人症、正確には離人症的な病の表出をメランコリーの文脈において考察を試みているが、「典型的な離人症 (echte Depersonalisation)」とメランコリーに見られる、いわば、離人症的に映る症状とを区別していることに注意したい。彼は、「メランコリーでしばしば問題となっているような、自己感覚の変化やさまざまな不全感は、本当の離人症と混同してはならない。典型的な離人症との違いだが、メランコリーにおいて、自己は確かに変化するのだが、この変化は、変化に対する意識、疎外感、（中略）『自我－喪失』感から現れるわけではない。」[74] と書いている。ここでは「自我喪失」がメランコリーに先行しているのではなく、メランコリーの「離人感」は飽くまでメランコリーの支配下にあるのである。

---

[73] Gebsattel, 1954, S. 18-46, „Zur Frage der Depersonalisation“ (1937)
[74] Ebd., S. 46

„Depersonalisation“は、「離人症」、「自我感喪失」、「現実感喪失」などと訳されるが、後述するように、メランコリーにおける自我感喪失とは、文字通り自我を喪失するということではなく、喪失体験そのものが、患者の意識に上り、それに執着しているということが特徴的であると言える。つまり、前節で倉田百三の場合にも見られたように、外界や現実と結びつかない自分の感覚を自分で観察し、自らの状態に対して抵抗して苦悩に陥っているという状態である。このような事情で、„Depersonalisation“という言葉遣いには配慮する必要があるが、本論で Br. L.の症状をめぐって展開している事態については、「離人症」という言葉を避け、「自我感喪失」および「現実感喪失」という言葉を当てている。

とはいえ、離人感を実際に体験した筆者自身にとっては、自分の状態が何であり、何であったのか、病名によって感じ方を厳密に区別することには限界がある。解離性障害や統合失調症における離人感の解釈が、うつ病――明らかな誤診でない限り――の文脈で現れた自分の離人感を考察する上で的を射ていると思われる表現にもしばしば出合うのも何ら不思議なこととは思われない。当然ながら、その病因が何であろうとも、病む人本人は、先ず何らかの具体的体験をするのであり、病名という抽象性を体験するのではない。本稿の内容で、筆者の関心は、診断上の、既定の「病名」の枠内で、病の症状を分析し、その病に説明を加えることではなく、個人に病として現れている生の在り方を見ることである。

さて、ゲープザッテルはこの論文の中で、自我感喪失（Depersonalisation）に苦悩する患者 Br. L.が、まさにそれを生きているところの自己自身およびその世界を、彼女が訴える「空虚」体験に注目して考察を加えている。Br. L.は 43 歳で、1932 年 8 月 15 日にゲープザッテルの治療を受け始めたが、それまでに既に 2 年間「内因性うつ病」を患っていたという。ゲープザッテルの治療を受ける中で、彼女は非常に示唆に富んだ自己描写を展開している。

後節で詳述するが、Br. L.によれば、彼女の自我は二つに分裂し、一方の自我が他方の自

我を絶えず追いかけるが、決して両者は合致しないという苦悩と同時に、世界内容の空虚感、すなわち、自己と世界の間の断絶したような感覚に苛まれている。この知的で雄弁な患者の語りは、彼女を悩ませる「空虚」な場を埋めるかのように迸る。そして、その例示や象徴的な表現は、私たちが自己と世界、私と彼ら、あるいは「内」と「外」などと表現する互いに異なる項目間の関係性を考察する上で重要な示唆を与えてくれるものであろう。というのは、Br. L.の語りによれば、病を通じて、自己と世界との関係性が、否定的表現をとって、意識に現れているからであり、この否定は、同時にその彼岸、つまり人間と世界との肯定的な呼応関係――これは人間の意識に上ることが無い――、即ち、両者において自己が存在する、ということの成立をも照射し得ると考えられるからである。

2-2-3-1. 自己内の分裂と自己と世界の分裂――対象としての「私」と世界――

先ず本節では、Br. L.の自己描写と、彼の解釈に沿いながら、二分されたもの――自我 A と自我 B（以下 Ich A 及び Ich B と記す）――として患者自身に現れる自己像について考察してみたい。Br. L.は、入院してゲープザッテルの治療を受け始めてから二週間後、彼に対して、自身の状態を次のように語っている。

> ……私の状態は忙しなく（Hetze）、私の内には限りない動揺があります。先生、この絶え間なく自分を追い掛け回す私を落ち着かせようとしてみてください。あなたはどうして私が私自身を追いかけるのかとお尋ねになりますね。でも、私の „Ich“はここには居ないのです。「私」は不在なのです。むしろ、物凄いスピードで私から離れ去り、私はそれを捕まえるために後を追うのですが、捕まえることなんてできないのです。「私 „Ich“」は常に走り去り、常に私の先を行くのです。つまり、「私 „Ich“」は赤道上を走るのですが、その赤道もまた私に対して凄いスピードで逆回転するのです。[75]

[75] Ebd., S. 27

ゲープザッテルの報告によれば、彼女はこのような不在の自己と、取り残された自己とについて語りながら、入院して二週間後、顔にはひどく焦った表情を浮かべて、ベッドの毛布の下で絶えず足をバタバタと動かしていたのだという。そうすることによって、彼女は彼女の「私（Ich）」との間にある空間的距離を縮めるべく格闘し、逆回転する「赤道」を巡っている。この事態は、彼女の肉体をも凌駕しており、自我の分裂が肉体を通じて、空間において具体的に表現されていると言えるだろう。

さて、Br. L.の自我は、本来の健康な状態であれば、Ich A と Ich B とは一致しているという。Ich A は空虚（die Leere）であり、目下苦悩を訴えている「私」である。他方、Ich A から常に走り去る「私」（Ich B）は、充溢（die Fülle）であり、健康な状態であり、精神であり、生の伝達（Mitteilung von Leben）の充実を意味する。また、「特別な意味において、私の Ich（mein Ich）」[76]という所有格でもって語られる、彼女の本来的自我――「その所有をもって初めて 『私は在る』(„Ich bin“)ということを許容する」[77]ところの自我――であり、力と可能性の象徴である。[78]しかしながら、そのような Ich B は、「転がり出た Ich」であり、「失われたかつての Ich」[79]として表現され、患者にとっては、それは決して帰らないものとして捉えられている。

> 私ではないものが、私に重く落下すればするほど、私は不能（Nicht-können）感を抱くようになります。それは、すでに所有されたものと、最早所有できないものとの間の途方もない分離なのです。[80]

> 私はいつも二つに分裂しているのを感じます。私は私がかつて持ったものを、今日、そして金輪際もう持つことができないのだと感じます。[81]

---

[76] Ebd., S. 37
[77] Ebd.
[78] Ebd., S. 28
[79] Ebd., S. 37
[80] Ebd., S. 27 f.
[81] Ebd.

このことは、木村敏氏が説く、うつ病者の「ポスト・フェストゥム」的時間[82]を思い起こさせる。Br. L.の場合は、うつ病者に顕著な、過去に対する無限の後悔や罪責感情は、何か具体的な出来事への執着という形ではなく、むしろより直接的に、自らの存在に必要不可欠である要素、Ich B を永遠に失った自己自身の苦悩として表現されていると言える。そして、彼女は彼女でありながら、Ich A として、本来的自我 Ich B を観察し、更にその Ich B が本来的自我であり、Ich A はそうではない、という判断を下すことが出来るという、奇妙な立場に立っている。それゆえに、自我の喪失を完了形で語りながらも、それを本当に終わったことにはできず、不可能な奪還を試みているのである。

次に、患者の自我感の分裂、そして、彼女の見る世界と彼女自身との疎隔の感覚との関係について考察したい。この症例で、先ず私たちの興味を引くのは、これら二対の事態が並行して生じているということである。

ところで、所有格を伴う自我（mein Ich）は、当人自身に対して、所有「対象」として表現されている。ここでは、Ich B の喪失が完了した事実として確定している。しかし、このように、自我という、当人にとって主観的なものが、対象としての姿を現すということに関して言えば、Ich B が「失われた」という過去的な出来事が問題であるというだけではなく、自らを現在完了形で規定することによって、Ich B を喪失した対象と成す、という側面も考えられるだろう。そうすることでアクセントが置かれるのは、Ich A としての苦悩である。その苦悩とは、Ich B の喪失という現在完了的規定を与えると同時に、Ich A もまた、自らをある欠如態として、現在完了的に規定されるために生じると考えられる。更に、自らが欠如態であるという規定において、強調されるのは当の欠如部分であるから、患者においては、常にその欠如の補充が希求され、意識に上ることになる。

自我感喪失の状態において、患者によって自己は Ich B として、いわば患者自身にとってある対象のように語られ――しかし対象としての自己像は記憶の中にある過去の像なの

[82] 木村敏, 1982 年, p. 107 f.

か、自己が目指す理想の自己像なのか、あるいはまた、単に想像の産物としては片づけられない郷愁的に引き起こされる何か別のものの像なのか――、患者にとっては、自己が世界から切り離されているかのように感じられる。つまり、彼女の自己描写を聞く第三者から見ると、彼女の本来的自我 Ich B の喪失は、世界の喪失を意味している。しかし、もちろん、この事態は、例えば、Ich A が患者の「内面」に、Ich B が「外界」にそれぞれ対応していると単純に結論することは出来ないだろう。ここで、私たしたちは、患者の「内面」と「外界」とは、単に概念上の二項対立として、お互いがお互いの側に引きこもるような関係ではあり得ないことに留意しなければならない。

患者の「内面」なるものは、その自我を巡る Br. L.の葛藤を見ると、彼女の自我は二つに分裂し、仮に Ich B が彼女の真の自我であるとしても、それは常に走り去り、実際には彼女にとって「不在」なのである。そして Ich B の不在によって、もう一方の Ich A は不完全な自我として、Ich B との融合へ向けて、不断の、しかし不可能な試みを続けているのであるが、この状況下にある限り、Ich A は逃れ行く Ich B に対してのみ自身を関係づけていると言えるだろう。患者が体験している自我の分裂感とそれらの統合の不可能性は、そのまま彼女自身と彼女の見る「外的」世界との統合不可能性として現れている。

> 私は、関係の不完全性に苦しんでいるのです。個別的なものから全体を、全てを生じさせられない不可能性に苦しんでいるのです。[83]

> 私は全て(das Gaze)を知っています。でも、それが現れてこないのです。それは、そこにあるのに、私にとってはそうではない。だからそれは、尚あらゆるものの中へと逃げて行くのです。[84]

「全て」は Ich B と同様に、逃げて行き、後には、彼女にとって意味の無い個別的なものが残される。この状況において、自己は「外的」世界に背を向けたり、外的世界やその中の対象によって自ら「内面」を創り上げたり、その内面に閉じこもったりして自衛を試

[83] Gebsattel, 1954, S. 30
[84] Ebd.

みることもできず、彼女にとっては見知らぬ世界、いわば自らの「刻印」の無い世界に常にその身を晒すことになる。

このような世界との関連の欠如の感覚から、患者は自己自身において、「内面」性なるもの自体を、喪失していると言える。ここで内外の世界は、分裂として患者に体験されるけれども、実際には自分と世界という、内と外の分裂が起こっているのではなく、むしろ内外を作り出すところの基準自体を欠いている状態である。一見、この虚ろな世界では、世界が自己から離れることで対象化されているように思われるが、実際には、厳密な意味において自己がいかなる対象[85]をも持つことが出来ない、即ち、Br. L.は、何に対しても自己自身を係留することができず、その都度自己自身を見出せない、ということを意味するのではないだろうか。それゆえに、彼女は„Ich bin“と言うことが出来ず、何者とも措定し得ない自己自身を観察する、という事態が生じ、際立っているのである。問題は、Br. L.が自らの苦悩として訴える、Ich B が逃げ去ることではなく、Ich A の存在に集約する。

2-2-3-2. 空虚 (die Leere) と可能性としての「空間」

さて、Br. L.が訴える苦悩の中で、上述の分裂した自我と並んで、中心的な役割を果たしているのが、「空虚(die Leere)」の体験である。この空虚は、現実感喪失――彼女と外界との間の疎隔感――彼女の身体、人間関係、彼女が見る景色など、あらゆるところ――内面と外界、時間と空間、自己自身[86]――に見出され、彼女が、自分が存在するという感覚を阻害する。空虚が彼女にもたらす感覚を示すために、1933 年 2 月の彼女の語りを以下に引用して

---

[85] ここで用いた「対象」という言葉と筆者の意図を付言しておきたい。「対象」という言葉は、自己存在の在り方を規定する際の、自己の鏡の役割を演じるものとして用いた。この患者と世界との乖離的関係は、例えば、ブーバーの根源語の一つ、「我―それ（Ich-Es）」の徹底、つまり、患者は世界を「それ（Es）」として規定している、ということにあるだけではなく、相手に対して呼びかける、という、そのことが抑制されているということであると考えらえる。その存在の対話的関係の不成立によって、呼びかけられない相手に対する患者自身の存在もまた曖昧となる。従って、患者にとって、我は、相手を「汝」とも「それ」とも成すことができず、従って、何ものに対しても「我」と成ることが出来ないという状態である。

[86] Ebd., S. 24

みよう。

> 私は私自身ではありません、私は私の現存から引き離されているのです。私の肉体はここに横たわっていて、そして腐っています。私にはその腐臭をはっきりと嗅ぐことが出来ます…そして精神は？私の現存はどこにあるのでしょうか、どこに？それはこの世界のどこかに存在するのでしょうか？私は自分の現存に関わることができません、それはただ消えてしまいました。私は考えることも感じることも出来ないのです。私はここに意味も無く横たわっているのです。現存の充実は私から取り除かれてしまいました。私は生きてなどいませんし、私は何も感じません、私の身体は死んでいるのです…恐るべき空虚、私はこれにどうやって耐えればいいのでしょうか！[87]

このような空虚に関して、彼女が空虚を眺めることが出来、まだ彼女が「存在している」限りは、世界とのつながりを持つことが出来るが、突然それが遮断され、空虚によって彼女と自己とをつなぐ糸はもつれ、現存は消え去る。この状態は、失神のようなものであるという。[88]また、上の引用の 7 か月後の 1933 年 9 月の語りでは、彼女は、空虚が、本来ならば生とその可能性が見出されるはずの場に、生と対をなすもの（Gegenbild）として現れる、と語っている。[89]また、上で引用した彼女の自己描写で見られるように、彼女の肉体にも空虚が及んでおり、Br. L.と外界との関係と同様に、心身の分裂が同時に起こっていることが窺える。

確かに、初めは、空虚は Br. L.が体験するものとして語られていたが、その後、1934 年 1 月には、彼女の体験の描写では、空虚は彼女の存在の浸潤、融合し、彼女の存在自体を規定するものへと変化しているように見受けられる。今や空虚は彼女の体験の対象ではなく、彼女自身が空虚であるという。

> 私は空虚を感じているのではありません。いいえ、私が空虚なのです。私は「地獄の苦しみに耐えている」のではありません、いいえ、そうではなくて、私が地獄なのです。私が屍臭なのです。病は病ではありません、病は私から切り離すことは出来ないのです。病は「私」となり、私は病になったのです。私は空虚です、ですから、私は

[87] Ebd., S. 22
[88] Ebd., S. 23
[89] Ebd.

ここにはいません。死はもっと易しいでしょうね。でも、死は死として存在しているのではないのです。私自身が死んでいるのですから、死の概念など必要ありません、まさに私自身が死なのです。[90]

世界は存在しません（nicht da sein）。そこにはただ空虚があるだけです。さもなければ何もありません。[91]

もちろん、私は世界がここに存在するということを知っています。でも、世界は姿を現さないのです。[92]

彼女は、自分自身が空虚であると言い、世界の代わりに空虚が場を占めているという。これはどのように理解すればよいのだろうか。空虚としての彼女にとって、世界もまた空虚である。空虚において、彼女は „Ich bin“と言うことが出来ない。彼女には自分がそこに存在しているように感じられない。

さて、ここで、空虚という事態について、確認しておこう。何かが「空虚である」と言う時、当然、そこには何も無いということではあるが、ただ単に、何も無いのではなく、入れ物はあるが、その空間を満たすものが無い、つまりあるはずのものがない、ということであろう。Br. L.の場合も、この言葉で表現することによって、あたかも空虚が生に代わって空間を占めているかのような表現には注意しなければならないだろう。つまり、彼女にとって、そこに空虚があるということは、場、空間そのものが失われているということを意味するのではなく、その場を満たすべき内容（Inhalt）の欠如を意味しているのである。しかし、この空虚の居座る空間は、抽象的なものであり、それだけでは彼女の存在感とは結びつかず、その空間を満たす具体的内容――具体的他者――との結びつきを通して初めて Br. L.は世界における現存感覚を得ることが出来る。

---

[90] Ebd., S. 23
[91] Ebd., S. 30
[92] Ebd.

まだ私は全体を持たず、騒々しい個別的なものだけです。これは大変骨の折れるモザイク細工です。[93]

私は、個別的なものからまとまりを、全体(das Ganze)を生じさせられないという関係の不完全性と不可能性とに苦しんでいるのです。私は全体について、それがそこにあることを知っていますが、私には現れてこないのです。だから、それは尚あらゆるものにおいて消え去る何かなのです。[94]

前節での、倉田百三の場合と同様に、Br. L.もまた、世界が断片化し、物と物との関連性を見出せず、その統一を見出せなくなっている。Br. L.は、彼女自身が空虚であり、死であると述べたことと併せて考えてみると、生であり、空虚が居座る元々の空間とは、世界の諸物を結び合わせる働きをするものであろう。つまり、個人の主体において、自分に馴染みのあるものとして、そして、自分自身の刻印を付すことで、それらに対して自分がその関係性に参与することが出来る、という可能性と権能とを見出すことが出来る。また彼女は、空虚と同時に「深淵（Abgrund）」という言葉も用いている。彼女は、自分が見る世界における、物と物との関連性を喪失している。関連性の見出される場には、「深淵」が広がっているという。例えば、椅子の脚の間、壁にかけてある絵の間には空間があるのではなく、ただ深淵があるのだと述べており、「世界内容の互いの結びつきの喪失、関係性の喪失もまた、『深淵』として表現される。」[95]この「深淵」を意味する„Ab-grund"という単語は象徴的である。つまり、関連性を喪失しているという状況は、ある基盤（Grund）から引き離されてある（ab）、ということを示している。

ゲープザッテルは、人間の人格、自己なるものを、その都度生成、発展するものとして捉える。彼は、ハイデッガーやシュトラウスらの思想を引きながら、メランコリーが、人間の根本的な存在に関わる、可能性（Können）を奪うものであると述べている。というのは、「そ

[93] Ebd.
[94] Ebd.
[95] Ebd., S. 29

こに在る」（da sein）が、「そこに在ることが出来る」„da-sein-können“（ハイデッガー）ということであるならば、「存在する（existieren）」とは「存在することが出来る」 „existieren-können“ということを意味するのである。知覚や各々の活動、生成、発展には、それを支えるものとしての可能 „-können“が常に随伴しているのであり、これが無くては、何事も行われず、存在することも出来ない。[96]Br. L.の語りにおいては、このことが端的に示されているが、彼女の自我観においては、まさに可能性 „können“が Ich B という形をとって失われている。また、シュトラウス（1891-1975）は、可能性を「～出来る者」（Könnender）[97]という主体として規定することで、人間の存在に可能性が不可分であることを示している。

ゲープザッテルは、Br. L.の現存感覚の欠如を、単にヒポコンドリー性の妄想やニヒリズム、あるいは幻覚としては捉えてはいない。「患者は、病によって失われた存在の活動のすべての可能性について正確に知っており、まさに不可能性が、この可能性を捕えている」[98]という。この事態は、前述した、空虚において Br. L.が“Ich bin”と言うことが出来ない、という言明によく表されていると言えるだろう。

空虚とは、世界と自分、また緒対象を自分自身で結い合わせられない状態であり、Br. L.は、自分が世界との関係性に入って行くことが出来ないという不可能性を表現している。そして、この参与不可能性とは、「私は在る（Ich bin）」を否定するものである。このことから、Br. L.の自己描写が示していることは、個人が「私は在る」と述べるときには、単に個としての当人が言い表されるだけではなく、そのような「私」を「私」ならしめる他者、世界、

---

[96] Ebd., S. 31

[97] Straus, 1956, S. 275: 存在（sein）と可能性（können）との関連性について考察するに当たり、シュトラウスのより詳細な描写が助けになるだろう。彼は、「動く（sich bewegen）」ということについて次のように述べている。「私は動くことが出来る。というのは、私は私を動かすことが出来るのだから（Ich kann mich bewegen, weil ich mich bewegen kann.)。この文は、つまらない同語反復ではない。この文の初めの部分（主文）は、動く、ということの実行を指しているのだが、後の部分（複文：„weil“以下）は、この実行が可能であるということの表現である。なぜなら、私は、私自身を動かすことが出来る存在なのだから（…, weil ich ein Mich-Bewegen-Könnender *bin.* ）。」（引用中の日本語の括弧および傍点、イタリックは筆者による。）

[98] Gebsattel, 1954, S. 23

諸物が同時に立ち現れているということであると考えられる。[99]

結語

本章では、メランコリー、および時間的強迫観念患者の時間の立ち現われ方、そして、筆者の現実感喪失の体験を皮切りに、倉田百三、再びゲープザッテルの患者、Br. L.の症例から、自我と世界との関係性の障害について考察した。彼らの症例と、ゲープザッテルの考察から、私たちは、本来の無制限で、ダイナミックな、あらゆる拘束を逃れる生の在り方を予感することが出来るだろう。やや強引であることを承知で、各症例に通底することを取り上げるならば、次のことが言えるだろう。つまり、患者たちは、本来生に随伴し、無規定である時間、あるいは、空間を固定し、対象としてのそれらの中に自分を当てはめようと苦悩しており、そのような自我と世界との間の疎隔感に対する反応自体が、彼らの病の表現となっている。そして、自分自身と世界の在り方を対象化している。彼らにとっては、時間と空間とは、生が創り出し生とともに生ずるものではなく、その中に生を注ぎ込むための、いわば鋳型のような印象を受ける。

時間に関連した障害の症例では、ゲープザッテルの女性患者は、自分で計算した時間に自分の生を当てはめ、自分が死ぬ、というより、外的にもたらされる死を恐れた。空間に関しては、先ず筆者の現実感喪失の体験から語るならば、現実感喪失の発端は、感受性の否定、「私は…と感じる」ということの否定、主観性の否定に他ならなかった。筆者がその状態になる前に「希望」した状態とは、何も感じない状態であり、否定的状況においても、感情を働かせることなく、ただ物事を一般的にやり過ごすことであった。当時の筆者は、自らの内的なものは、外界とは無関係であると考えていた。また、倉田の場合は、世界を自分の想定

[99] cf. 例えば、ブーバー、ローゼンツヴァイクと並んで、対話の哲学を唱えた一人に数えられるフェルディナント・エプナー（1882-1931）は、「我（Ich）」は「Du（汝）」への態度（Verhältnis）であるという。彼は、「我の孤独（Icheinsamkeit）」は、「我」の根源的な状態ではなく、「我」が「汝」から自己自身を引き離した結果として生じるとする。（Ebner, 1921, S. 15）つまり、“Ich”は“Du”と不可分の関係にあり、個々人の存在は常に他者によって裏打ちされているのである。

したように美しく見ようとしたことで却って見えなくなってしまった。倉田にとってそれは、美を見出す自分自身を確認する作業であり、美はいわば彼の生の条件であった。彼は、美感と関連付けた自分自身に固執した。彼の症例が示すのは、美そのものは、対象の中に本質として存在しているのではなく、むしろ、世界のあらゆるものの関係性と相まって、各人の人格的なもの及び感受性を通してのみ伝達されるものである、ということであろう。つまり、自分自身への固執を通じて、何か美が一般的に存在しているかの如く探求することが、彼の自我の在り方を制限し、世界との関連性、あるいは、彼の世界の中での個物同士の関連性の喪失に繋がったと言えるかも知れない。Br. L.の症例では、病の発端は、ストレスによるということ以外、ゲープザッテルは説明していない。彼女の自我と外界の立ち現われ方は、世界の断片化や、個物の関連性喪失など、倉田のそれと類似している。彼女の場合は、自我が二分し、一方が喪失しており、他方はこの奪還を求めていた。つまり、二分されるという形で、彼女の自我はすでに対象化されている。

ところで、ゲープザッテルも折に触れて言及している、シュトラウスによれば、「今、ここ（Jetzt und Hier）」という時間と空間とは、決して一般化され得ないものであり、対象としては捉えられないものである。彼は、「今、ここ」という時間と空間とに所有格を付けて「あらゆる今（Jetzt）は、私の時間である（Jedes Jetzt ist mein Jetzt）」であり、「あらゆるここ(Hier)は、私のここ（Jedes Hier ist mein Hier）」として説明している。この「私の今、ここ」とは、世界から一般的に規定されるものでも、「私」からのみ規定されるものでもなく、「我—世界—関係（Ich-Welt-Beziehung）」においてのみ、その都度区切られるものである。[100]しかし、この所有格を伴った表現は、時間および空間と「私」との間に距離を作り、空間と時間からどこか離れたところに第三者としての「私」を示唆する性質を持っている。このような言葉遣いに注意しつつシュトラウスの主張を吟味すると、今、ここ、という時間と空間とは、そのまま「私」なのである。そして、木村敏氏が「ライフサイエンス」について述べるように、

[100] Straus, 1956, S. 254

私たちが何かを観察対象として捉えるとき、生きているものからその生命を奪うことによって初めてそれが可能になる[101]のだとするならば、このような時間や空間が対象化されている状態とは、文字通り自分自身の死であろう。

また、島崎敏樹は、現実感喪失の患者――島崎は統合失調症の文脈で捉えている――が応接間に入った際、そこにあった家具や雑貨に「死」を見て立ちすくんだ様[102]から、「見つめる」という姿勢について言及している。「じっと見つめるという心は、私と先方との間を隔て、相手を向側へしりぞけて見られる対象にすえ、一つの全体的なものから解体して、バラバラなものに分解する作用である。生きたものが相手であるならば、それを見つめる眼は、相手の生をうばって無機的なものに還元してしまうはたらきをもっている。」[103]さらに、島崎によれば、通常、人間が何かを見るとき、それが「見える」のではなくて、それがそこに「ある」という見方によるのであり、その「ある」ということは、一般物があるのではなく、「私」に関連付けられたものがあるのである。[104]

それでは、「私」とは何か。これに関連して、再び、ブーバーの「我―それ」の関係からもこのような事態について考えることが出来るだろう。彼によれば、人間の生は、「わたしは何かを知覚する」、「わたしは何かを意識する」というように、目的語を伴う他動詞のみで

---

101 木村敏, 1992 年, p. 207

102 島崎敏樹, 1960 年, p. 121 f.
「(現実感喪失の状態にあった) 一人の青年は、応接間に入ろうとしてドアを開けたとき、ギョッとなって立ちすくんだ。部屋の中には、私がみたところ、人をおびえさすものは何もなかった。客用の机、灰皿、壁の書棚――ごくありふれた部屋である。しかし青年がそこに見たものは『死』だった。そこにおかれてある椅子が死なのであった。彼にはこの椅子が、掛けている人間の欠けた『空虚』と見えた。あるべき存在がすっぽり抜けてなくなった空虚、つまり死が、こちらに向かって開いているところへ、彼はドアをあけて入りかけたのであった。(中略) この見え方のあることを知った上で、少々離れたところに立って、空いた椅子をじっと心を動かさずに正面から見つめていると、気味悪い空虚がそこに開いている感じがしてくる。この場合、『じっと見つめている』という条件が大切である。総じて人や物はじっと見つめるべきものではない。人は／つきあうためにいるもので、そのために『見合う』ことはあるけれども、心を動かさずに凝然と相手を見つめるのは不自然である。それから物は私どもが使うべきもので、一つ一つじっと見つめるようなことは平常しない。その物が何のために使うのか用途がわからぬときや正体がつかめぬときに、それを明らかにするためにのみ、じっと見つめるという態度になる。」

103 ibid.

104 ibid. p. 3, p. 8

成立しているわけではないという。[105]「我—汝」の関係にあって、他者に「汝」と呼びかけるとき、その呼びかけに対応して喚起される我は、汝の「まさに全てを知る（Nur alles）」[106]が、そこでは対象として知られるもの及び経験されるものは一切無い。

Br. L.には「私の我（mein Ich）」が失われたという表明から、ある仕方で自己自身の対象化が生じていることが伺える。島崎の言から考えると、Br. L.は自分を見つめることで、自分自身を「無機的なものに還元」していたと捉えられる。ただし、ゲープザッテルのメランコリーの解釈に従えば、Br. L.の場合、この無機化は現存感覚喪失の結果であり、症状の原因ではない。このような還元作用に対する抵抗が病の一つの表現となっていたのである。そして、自分自身の無機化の試みは、外界の無機化と同義である。

[105] Buber, 2009, S. 8
[106] Ebd., S. 15

第 3 章　内観（療法）をめぐって

序

本章では、求道法、また精神療法として用いられている内観を取り上げる。第 1 章と第 2 章では、私たちは、個人が何らかの形で、いわば、世界から自分自身を切り離すことによって、あるいは、世界の何ものかを除去対象と定めることによって生じる苦悩の諸相を見てきた。前述のように、ゲープザッテルのメランコリー患者たちは、自己存在の生成運動が障害されることによって、本来生に随伴するはずの自己の時間や空間が引き離され、それらが奇妙な形で意識に上ったものと考えられる。ゲープザッテルは人間の自己存在を生成運動の中に捉えるが、彼のこの思想と症例とから、私たちは各々の人間がそれ自身で存在しているのではなく、およそ私たち個々人が生きている世界全てを巻き込んだダイナミックなものであることを予感するのである。これを受けて、本章では、他者や世界から切り離された自己を、関係性の中に再び見出す、ということについて考察する。しかし、他者や世界と断絶した自己は、どのようにしてその関係を修復する際に、具体的にはどのようなアプローチが可能であろうか。これに応える可能性の一つとして、筆者は内観（療法）を取り上げる。

内観では、個人とその周囲の人々との関係性を調べる作業であるが、実習者は過去における他者との関係を極めて具体的に想起する作業を経る。その関係再確認へのアプローチは、他者との交流の中で交わされた具体的な行為を詳細に調べることによって行われる。それゆえに、実習者が見出す関係性とは、抽象的なものではなく、常に具体的な行為として実現するものである。この過程は、実習者は複数の具体的他者との関係性を調べることで、各々の関係性が結ぶ焦点を自己自身の内に見出す手助けとなる。つまり、関係性の集積としての自己自身に気付く契機となる。

さて、ここで内観の背景について紹介する。内観は、浄土真宗の求道法の一つ「身調

べ」が元となっている。自身が若い頃に、身調べの体験によって劇的な自己変革と歓喜を体得した、内観の創始者である吉本伊信は、内観普及を目指して実業家として財を成した後、昭和 28 年（1953 年)、自身の体験を世の他の人々も得られるように、身調べの宗教色を取り除き、再編成し、私財を投げ打って内観の創設、普及に尽力した。

更に、昭和 20 年代、内観は刑務所及び少年院で実施され、受刑中に内観を体験した人の出所後の再犯率が極めて低かったことから、全国で実施されるようになった。そして、福島県の精神科医として開業していた石田六郎が内観に注目し治療に取り入れ、これが、内観が精神医療において治療法として採用された最初の例である。[107]昭和 40 年代には、岡山大学病院の奥村二吉によって治療に取り入れられ、以後、うつ病やアルコール依存症患者に対する治療効果が報告されている。[108]内観実習者の動機は、このような病の治療、自己探求、宗教的な悟りを得るため、など様々である。現在では日本のみならず、ヨーロッパ、アメリカ合衆国、中国などでも受け入れられ、文化を超えた拡がりを見せている。

また、内観を始めるに当たり留意するべき点の一つは、体験する者はいずれも内観の「志願者」でなければならないということである。つまり、他者から実習を強いられるものではなく、自ら足を運ぶことが前提であり、その意味では内観実習の対象となる人は、それまでの自らの人生、その生き方、価値観などの見直しをするに当たり準備の整っている者と言える。[109]

---

[107] 吉本伊信 1993 年, p. 64

[108] 高口憲章, 2003

[109] 精神療法に臨む者としての内観実習者のモチベーションの重要性について、医師の池見酉次郎の批判によれば、患者が、治療のために自分自身の変革の必要性を自覚したとすれば、既に治療の半分は成功しているという。というのは、通常、治療者は、患者を、自分自身に向き合うというこの段階にまで導いていくことにこそ困難を覚えるからである。（吉本伊信『内観法』内観研修所 1975 年, p. 160）もちろん、内観は、実習者本人が、他者からは全く介入不可能な、本人の人生と歴史とに集中することでしか行われないため、個人の自己自身に対する積極的姿勢が不可欠なのである。従って、内観の主体は飽くまで個人である。内観という手法自体が苦悩を取り除くのではなく、個人の自己自身への一瞥から、自己変革、自己実現への欲求の補助をするという役割を担っていると言える。

3-1.　内観のプロセス

内観に臨んで、実習者は先ず部屋の隅に半畳の場所を取って座る。その前に屏風を立てかけて起床から就寝まで、食事や用便を除いて 1 日、約 15 時間、自分に関係した他者に対する自分を調べて行く。通常、この作業が継続して 7 日以上行われ、集中内観と呼ばれる。帰宅後は、毎日 1、2 時間程度各自で内観を行う日常内観（分散内観）が勧められている。内観実習では、実習者は過去から現在に至るまでの自分の記憶を調べて行く過程を経るのであるが、ただ漠然と過去の出来事を思い出すのではなく、自分の語りたい思い出を語るのでもない。記憶が残っている幼児期から例えば 1 年ずつ、3 年ずつなどと細かく人生を区切って現在の自分まで調べて行くのである。また、その際に調べるテーマも定められており、以下の三つである。1)「**（相手から自分が）お世話になったこと、して貰ったこと**」、2)「**（自分が相手に）して返したこと**」、3)「**（自分が相手に）迷惑をかけたこと。**」

実習者はこれらのテーマに従って、最初に母親、あるいは本人にとって母親のような存在の人に対する自分（当時の自分の言動、感情など）から調べ、次に父親、兄弟姉妹、祖父母など生育過程で関係した人々に対する自分を、必ず一対一の関係において調べていく。吉本伊信は、1)、2)、3)のテーマについては 2:2:6 の割合で時間をとって調べて行くようにと述べている。即ち、他者に迷惑をかけた自分、自らの「罪」を最重要視するのである。3)の課題は他の二つと比較して、実習者に、罪を犯した自己と向き合うことを要求する「難題」であるため、より多くの時間が必要となる。また、実習者の他罰傾向、怒りの感情が強い場合や、自己自身に向き合うことが困難な場合には、まずテーマ 1)に中心的に取り組まれる。あるいは、当人が否定的な感情を抱いていない人物と自分との関係を優先的に内観する場合もある。

内観における調べ方は、例えば、自分が三歳の頃の記憶が思い出せる最初のものであるならばそこを起点として、三歳の頃に、誰に何をして頂いたのか、自分はそれに対してどう対応したのか、その人にどんな迷惑をかけたのか、年や月など人生の時期を区切って

順々に調べる。その際に、例えば、他者に「お世話になったこと」や「迷惑をかけたこと」を思い出し、自分が他者に貢献したことが少なかったとしても、自分はまだ幼い子どもであったから仕方が無い、とか、道徳や社会的秩序を十分に身につけていなかった、などという解釈には注意を向けない。三歳の時点における事実を三つの課題に従って見つめ、自分が他者との関係の中でどのように生きてきたのか、それだけが目下の課題なのである。そして研修が中盤に差し掛かる頃に自分が人生において犯した「嘘と盗み」について調べ、自分が現在まで育つ為に要した養育費の計算を行う[110]。

内観において重要なことは、上記の三つの問い以外を問わないこと、例えば「自分が相手から受けた被害」を問わないことである。これを、ドイツの「バイエルンの森内観研修所」所長のザビーネ・カスパリ氏は「第四の問い」と呼び、これを避ける理由として次のように述べている。「目的は、自己意識および責任ある人間として自分の人生を引き受けるために、自己自身に取り組むことです。私たちが、自分自身を他者の行為、あるいは、何らかの運命的な不幸の結果として、それどころか、犠牲者として見る限り、この作業は上手くいきません。ただ、人生における積極的なもの（positive Dinge）に注目し、自分自身を積極的（aktiv）な行為者とみなす時にのみ、私たちは、犠牲者役を脱することが出来るのです。内観はその際に役立つのです。」[111]

内観中は 1、2 時間おきに面接者が訪れるので、調べた内容を上記の三つのテーマに沿って簡潔に、長くても五分程度にまとめて語ることになる。実習者の語り方は、例えば、母に対する五歳の自分を調べている場合では、「母にお世話になったことは、私が幼稚園に入園する際、ケーキを買ってきてお祝いして下さったことです。私がして返したことは、夕飯の時に手伝いをしたことです。迷惑をかけたことは、朝登園したくなくて愚図っ

---

[110] 養育費の計算は、現在生きている自分を、これまで支えてきたものを金額という、具体的な形式に変換して自己を振り返るための作業であると考えられる。自分を養育するために費やされた金は、誰かの労働によりもたらされたものであり、その労働が変換された形として自分に注がれたという事実を確認することが出来る。金額という数字自体ではなく、その金額が生じた背景に意識が向けられるのである。

[111] Kaspari, 2012, S. 23

て母を困らせたことです…」などと、出来事の中心に自らを置き、或いは他者の行為の宛先を自らに定めて具体的に淡々と述べて行くというものである。自分が子どもの頃に使用していた衣服や道具を介して、それらを幼い自分のために用意したのは誰か、と問うことで、他者に「していただいたこと」が新鮮に思い出されることもある。また、同時期の、同じ人物に対する自分については、一度のみで終わるのではなく、一週間の集中内観のうち二度、三度と繰り返し調べられる。同様の時期、同様の相手に対する自分を何度も調べるということは決して同じことの繰り返しではない。思い出されることはより鮮明になり、その時の相手の様子や周囲の様子、また当時相手が抱えていた事情や彼や彼女がとった行動の理由などがありありと浮かぶようになり、あたかもその度に色彩と濃淡、奥行きが加えられていくようである。上の例を最初の語りであるとすると、母に対する自分を幾度となく調べて行くうち、同じ場面であってもその表現が増していく。「お世話になったことは、幼稚園の入園式の日、母は忙しいのにわざわざ仕事を休み、私の手を引いて幼稚園に連れて行って下さった。園で履く靴に名前を書いて下さったのも彼女でした。彼女は薄ピンク色のスプリングスーツを着て、胸のコサージュが綺麗でした…」などと、相手と自分の行為そのものから、当時の環境、状況をも含めた語りへと膨らんで行くことは興味深い。また、人によっては、五感で捉えたもの、当時の味や香りなどが鮮明に蘇る場合もある。

しかし、こうした語りの変化は、単に過去の記憶をより正確に思い出せるようになった結果として現れるのであろうか。確かに、過去の記憶から辿ることにより、当時は見えなかったものが見えたり、別の価値を見出したりするという経験が続く。また、実習者が、記憶を遡る作業において、怨恨や軽蔑など否定的感情を覚える相手に対して内観を行う場合、もしも抵抗が強く不可能に思えるならば一旦保留にして、先に、過去を思い出すことに心理的抵抗を感じない別の人物に対する内観を行うことで、前者への内観にも取り組めるようになっていく。内観後に振り返ると、それはあたかも、後者が前者と実習者との間

の仲立ちの役割を果たしているかの如くであり、他者との結びつきは単に独立した個体と個体の間の関係に留まらず、その背後に存する自己をも含めた関係性を予感させる。

3-2. 自己自身への眼差し

内観においては、場と思い出すテーマを限定することによって、その眼差しを、他者ではなく、他者を通した自己自身に向けることで、実習者の自己自身への集中を可能にする。三木善彦氏は、このような内観の環境について、「遮断」と「保護」の役割を果たすと述べている[112]。氏によれば、実習者は、家庭や職場から離れ、内観研修所では、静かな環境に加えて屏風の中では外から見られることもなければ、面接者の訪問時以外は、他の実習者などを目にすることも無い。勉強や仕事といった日常的な義務について思い煩う必要も無い。屏風の中では姿勢が悪かろうと、そこで感極まろうとも、他人から見られることもなく、また本人の声が外に聞こえることがあったとしても、その匿名性は守られる。このように、実習者は日常の環境から一旦離れることが可能となるが、この環境の変化ということ自体が、既に自己の在り方の変容可能性を示唆するもので在り得るであろう。内観実習者の匿名性や、日常からの一時的な離脱は、実習者が現在そのように見做している自分自身や他者の役割、日常の人間関係の文脈からの一時的な解放を意味する。内観実習の初期において内観実習者は、隔離され、保護された環境にあっても尚、これまで通りの自分自身を再現しようとするかも知れないが、そこでは特定の相手に反応する必要が無いため、やがてそれが意味をなさないということに気付き始める。つまり、この環境は、これまで本人が拠り所としてきた自己自身――例えば、苦悩者は、自分の苦悩を除去しようと尽力し、渦中の本人には全く無意識的であり、不本意であるが、実際には、その「苦悩している私」によって自己自身を確認していることがある――に対する固執、「それ以外では在り得ない」自己規定を和らげるのを助けるのである。

---

[112] 三木善彦, 1994 年（1976 年）, p. 20

実習者が座る屏風の中はわずか半畳という狭い空間であるが、そこでは、他者に対して働きかけることも、他者によって自己自身を規定するということも必要無く、ただそこに自己自身とともに座していることのみが求められる[113]。しかし、ただ「座していることのみ」とは言っても、この空間に座るということが内観の最初から行えるのか否かは疑問である。というのは、筆者の体験によれば、当初は、前述の、カスパリ氏の言うところの「第四の質問」によって、そこに居合わせない他者についてばかりを思い出し、彼らに対して何らかの形で働きかけ、防衛しなければならない、ということに拘泥していた。そして、この狭い空間に身体を収めることが出来ず、常に屏風から身体の一部をはみ出させて、漸く動かずにいられるという有様であった。しかしながら、内観の深まりと共に、そこに身を収めつつ安心感すら抱くようになっていったのである。その場に単に座っているというだけのことであるが、自分が自らの身体と共にあること、自分自身において安らっていなければならない、ということを感得した体験である。従って、この屏風の中の半畳という座所は、終始、文字通り、自己を収めるスペースであり、内観の始まりの場であり、同時に終局であるとも言えるのである。

更に、内観面接者の態度についても触れられる必要があろう。面接者は時間が来ると内観実習者を訪ね、「この時間はどのようなことを調べて下さいましたか」と尋ねる。実習

---

[113] この他者の介入の無い空間を「保護」として捉える時、オリバー・サックス氏の、重度のコルサコフ症候群の患者トンプソンについての報告を思い出す。この症例は、ある人が他者と共に在る時に、自己が行う他者に対する自己自身の形成への衝動と、そのことによる自己自身への「圧迫」、「アイデンティティ獲得への強迫」のようなもの、即ち他者に対して何者かであらなければならない自己、他者に対応して変容する自己の姿を示唆しているように思われるからである。サックス氏の報告は以下のようなものである。トンプソンは、既知の誰かと出会っても、病の進行のために相手が誰なのか、自分が誰なのか最早識別出来ないため、人と面している時は常に物語を「でっちあげ」て際限なく喋り続けなければならないという。ある時は、肉屋の自分とその客の設定で、またある時は相手と自分が幼馴染の設定で、という具合に。「自分自身とまわりの世界をつくり上げる」ために、彼のアイデンティティの物語は無限に続き、彼は無数の人物や状況を作り上げる。そんな彼に、周囲の医療スタッフも困惑していた。しかし、サックス氏によれば、トンプソンが病院の静かな庭でただ一人、他の人間から離れて植物の中にたたずむ時は、例の際限ないお喋りは止むのだという。「人間のいない世界では、対人関係に気をつかう必要はない。だから彼は、アイデンティティの混迷状態から脱し、興奮状態から解放され、くつろいで平静になれるのだ。」（オリバー・サックス, 1992 年（2006 年）, pp.196-209）

者の報告を聞いた後で、「次の時間はどなたに対する自分を調べて下さいますか」、「質問はありませんか」などと述べてその場を去る。面接者は、実習者によって語られた内容に対する感想を述べたり、必要ならば内観の進め方について助言を与えたりすることもあるが、基本的な姿勢は、その報告内容について肯定も否定もせずにただ傾聴するというものである。このような対応は、内観実習者にとっては「時にはとりつくしまもないような印象すら与える。」[114]それゆえに、内観開始時に戸惑いを覚えたという実習者の感想もよく耳にするが、面接の殆どはこの形式で進行する。

しかしながら、面接者は、常に型で押したような反応を示すのではなく、実習者の内観の深まりの程度に応じて、実習者に共感的な感想を述べたりその後の内観を激励したりすることもある。反対に、実習者がテーマから逸脱していることを知らせ、また自己中心的な報告には共感せず、もしも実習者がそれに気付かず、被害者としての自分と加害者としての他者にのみ焦点を当てる場合は、視点の変更を促す[115]。従って、面接者の態度は中立的ではなく十分に示唆的であって、ある一定の方向性に対して誘導的[116]であると言われるであろう。ただし、第 1 章で苦悩者の語りについて論じたが、こうしたコミュニケーションの制限、実習者の語り方の制限によって、あることについて苦悩している苦悩者がその問題をいかに自らの問題として所有しているのか、ということを探る糸口を見出すことが可能になるかも知れない。

前述のように、内観研修に足を運ぶ者は、自分の生き方や価値観の見直し対してある程度の準備が整っているとはいえ、実習者の中には、第 1 章で扱ったような、特定の他者への強い他罰傾向（怨恨、憎悪）を示す者もある。しかし実際に、内観中は三つのテーマ

---

[114] 三木善彦, 1994 年（1976 年）, p. 41
[115] ibid., p. 42
[116] その他の誘導的な要素と考えられるものには、食事時に流される、過去の内観実習者の報告の録音テープがある。これに関しては賛否があるが、他の実習者の語りを聞くということは、特に内観の初心者には役立つであろう。しかし、敢えてテープを流さず、実習者が自分自身に集中できるように配慮する研修所の実践も耳にする。また、筆者がドイツで内観実習を行った際には、このようなテープは使用されていなかった。他者の体験を聞くということも、実習者の習熟度などに応じて調整する必要があるかもしれない。

と、上記のような面接の条件により、それらについて語ること、また相手との関係において、自分の正当性を主張することなど、苦悩者がまさにそれについて語らなければならない、当人がまさに問題であるとみなしているところの問題は棚上げしておかざるを得ず[117]、苦悩者はその苦悩を抱えたまま、その除去に勤しむことなく内観の課題に取り組まなければならない。換言すれば、その環境に留まるのであれば、今ここで内観に取り組んでいる自分に特別な事情があろうと無かろうと、只今のところは目の前のことを粛々とこなすより他に道は無いのである。

3-3. 個別性と具体性

内観において注目すべき作業の一つは、過去の出来事を「具体的に」思い出すということであろう。そして自らの過去を、具体的な出来事に沿って思い出し、語るということ、そしてそこに立ち現れる他者との個別的な関係性を見出すという過程を経る。ここで何かを具体的に思い出すということは、自らの過去を追体験すると同時に、その出来事を現在において新たに体験し直すということをも意味する。そこで求められるのは、ただその当時、与えられるテーマに従って、相手が自分に対して何をし、自らがそれに対して何をしたか、ということのみを調べることである。それと同時に、その他者とのやり取りの中で自分が何を思ったのか、という、当時の自分自身の感じ方も思い起される。この極めて個別的、具体的な他者との関係の集積こそが「私」の生の歴史を形成しており、それぞれの個別的な関係の中にこそ「私」は実際に生きてきたのである[118]。

---

[117]「問題を不問にする」：高橋美保「若い視点で内観の将来を語る――臨床心理学の立場から――」（所収：「内観研究第 15 巻第 1 号」pp. 17-21）

[118] 人間同士の個別的関係の尊重は、森田療法においても見られる。森田の患者の一人は、森田宅での生活について日記に次のように記している。「先生の處の躾で、私達のする仕事、日常の起居に就て、規則乃至注意書きのない處に大なる意味のある事と思ふ。（中略）之を規則のやうに定めても、別に治療上の障碍になりそうにも思えぬし、短期間に多くの患者が入り代るのであるから、却って定め書にした方が便利に思われるけれども、之を一人々々に口でいはれる事は非常に大きな価値がある。又何をなすべからずといふ禁制がない」（『森田正馬全集』第 2 巻 p. 229）

筆者が内観実習において経験したことは、ある意味では如何様にも語ることが可能であるが、極言すれば、最終的に「存在に安らぐ」ということに帰着するように思われる。かつて出会った具体的他者たちとの交流の中での自己によって、それまでの生の各瞬間が現在において凝縮している、という感覚であり、過去から現在への間断ない連続性の自覚である、とも表現出来る。普段は気にも留めず、既に忘れ去っている出来事であったとしても、人間が実際に出会うことが出来るのは、それぞれの状況における一人一人の具体的、個別的他者でしかなく、内観実習者の自己もまた、それぞれの他者に応じて自己自身の在り方を表現しながら存在してきたのである。

確かに、内観の実習においては、実習者が自らの過去から現在に至るまでの記憶を手掛かりとして、自己自身に現れて来る具体的他者との再会を果たすのであるが、第 1 章で述べたような苦悩者との苦悩者の自己完結的な世界と比べてどのように異なるのであろうか。苦悩者の語りは、出発点と帰着点が同一であると述べたが、更に言えば、問いの出発点（且つ中心点）は常に固定された、苦悩している自分なのである。即ち、その語りは、現在の苦悩を救済すべく、その原因の帰属先を特定の出来事や他者に見出していると言えよう。それゆえに、目下、語りは二点間の往復運動を取り持つものでしかない。しかし、内観においては、ある特定の、既に決定された物事を説明するために、記憶を持ち出して利用するのではなく、他者との関係性における最も古い記憶から現在へと順を追って自分を調べて行くのであるから、現在の自分はある流れの結果として出てくるものに過ぎなくなる。ただし、これは、現在の苦悩は自業自得であるから、現在の苦悩を甘んじて受け入れなければならない、という懲罰的なものを意味するのではない。確かに、内観によって快癒した人々からは、過去の自分自身の愚かさと罪深さについてしばしば耳にするのであるが、彼らは一様に嬉々として語る。同様の体験をしていない人が見れば、彼らの様子は奇妙に映るかもしれない。彼らは、被害者と加害者、善と悪など、自他の立場をいずれかに偏って判断し、かつては自分には無関係であると捉えていた、他者の「愚かで罪深い」

性質を自分自身の内に見出している。苦悩の意味は変容しており、本人にとって最早「不当なもの」ではなく、現時点において結実しているこの人生に秩序付けられた「恩恵」となる。

内観実習を行う前には、筆者は自らの過去を否定し続けることで久しく苦悩していたのであるが、過去の出来事の、いわば総数として導かれた「否定すべき過去」という抽象性の疑わしさを知るに至った。それは、自分で自分自身を否定するにも拘わらず、そのような「無価値な」自分の過去において出会った他者一人一人から、無数の支援を受けていたのであるという気づきであり、その支援一つ一つを調べることによって、その都度の具体的体験を度外視して、自分の生を全般的に否定することの正当性を喪失したということである。そこには、抽象的意味の過去などどこにも存在しないのである。以下に三木氏の言葉を引用しよう。彼は、内観実習者が「他者の愛」を感得することについて述べている。「ここでいう『他者の愛』というのは、何も宗教的哲学的抽象的レベルで考えるのではなく、『して貰ったこと』という極めて日常的現実的具体的レベルで、過去から現在に至るまでの体験を総点検するのである。」[119]

自己に固執して病む者は、自他の抽象性に病んでいるのではないだろうか。苦悩者は、他者や世界からの「愛」の欠如を訴えたり、自らの価値を低めたりして懊悩する。彼らは、愛や自己価値はこの世界には――つまり「彼らの」世界――どこにも存在しない、と信じている。この時、苦悩者が求める「愛」や自己価値などというものが抽象的なものであるがゆえに、決して苦悩者は満たされることが無い。なるほど、これらのものを定義することは困難を極める。これらの抽象概念は、椅子や机のような形で存在はせず、名指されることも無い。それゆえに、具体性を伴わず、概念としてのみ捉えられるならば、それらは過去的なもの、「抽象的な」対象とでも呼べるような、奇妙なものとなる。そして、それらが何らかの対象性を含み、過去的なものとして捉えられるがゆえにこそ、苦悩者は

[119] 三木善彦, 1994 年（1976 年）, p. 249

それを永遠に失っているのである。内観において、苦悩者に「感謝が足りない」と言われるのは、まさにこの点であろう。つまりこれは、「相手に謙れ」という要請などではなく、他者を概念化し、その都度の具体的他者として、またそれに応じた具体的自己として向き合っていない――これは他者に対するのと同時に、自己自身に対しても不誠実な態度である――ということである。その愛や自己価値などという概念は実に、具体的な他者と、出来事、更には自分の具体的行為の中にこそ含まれ、現れ出ることが可能となるのである。そして、この気づきは、過去から現在に至るまでの人生内容の質を変化させ――それまで、恰もただ平坦で舗装されていた道が、起伏と色彩とに富む道になるように――およそ自分が存在している限り、このような概念が表現されないことは一瞬たりとも無いのだ、という意識へと広がって行く。

病的な孤独感と愛情不足、憎悪感情、他罰感情は、その感情の激しさによって、具体的な経験と概念との間で倒錯を引き起こすように思われる。本来、人間は個別的な経験をし、それを反省し、解釈しながら概念を生み出してゆくのではないか。しかしそのある程度固定された概念が、後から来る経験を呑み込むようになるのである。つまり、必ずしもA であると規定するものではない体験が、苦悩者の中では必然性を帯びて、本人の中で完結した A として定義され、A という概念が体験を呑み込むのである。これとは逆に、概念を具体的体験に還元するとき、自らが執着している物事の原因と結果とが、必然的な関係を持っているわけではない、ということが苦悩者に明らかになってくる。

3-4. 罪

前述したように、内観実習では、第三のテーマである、他者に「迷惑をかけたこと」に重点が置かれる。[120]内観を実際に体験して先ず、罪責感情を喚起することは、第一、第二

[120] この「迷惑をかけた」という言葉が表すのは、申し訳なさ、従って、罪意識である。村瀬孝雄が述べるように、内観における罪意識は、日本文化独特のものに深く根差していると考えられる。木村敏氏は、ドイツ人と日本人、それぞれの罪意識とその相違について論じている。両

のテーマを巡って、自分が他者にかくもお世話になりながら、実際に自分が相手にして返したことは殆ど無いのだ、ということである。[121]また、しばしば相手の厚意を真摯に受け止めず、これを無にするような態度をとっていたことなども思い出される。反対に、これまで自分は相手に感謝し尽くして来たという自覚のある人の場合でも、それが感謝のためではなく「自己満足」[122]のために行われたものであったということが見えてくる。[123]

こうした想起とともに、過去にそれぞれの具体的他者によって生かされてきた自分、と

者の自責の念とは、最終的には自己の在り方を問うものとして共通しているが、自責の「インスタンツ（Instanz; 審判者）」が何であるかが異なるという。氏によれば、ドイツ人の場合は、道徳律や神の裁きのようなものであり、日本人の場合は、「人と人との間」であるという。これは、独立した個人同士の間、という意味ではなく、「そこから自分と相手とがそれぞれ独立の『人格』として分離して出て来る、その源のような場所」である（木村, 1972, p. 64）。このような「場」を根拠とした日本人の自責の形態は、他者に迷惑をかけていることと、自分が悪いこととを表裏一体の関係となす（ibid. p. 66）。村瀬は、感謝の気持ちを表す日本語が、「すみません」という謝罪の言葉と同様に用いられることを指摘している（村瀬, p. 157）。内観の第一のテーマである、他者に「していただいたこと」もまた、日本文化においては、ある種の自責に転じる。先の木村氏の考察から考えると、自分が何か「していただく」こともまた、「人と人との間」という場の働きによるものであるから、自分の幸福も他者に負うところが大きいと感じられるのである。このことに関して、筆者のドイツでの内観体験を思い出す。筆者は日本文化に育ったため、ドイツに暮らしてもドイツ人的な気風を完全に把握することなど不可能である。しかしながら、ドイツで内観実習を行った際、日本での内観とは異なった印象を抱いた。これには、言語――例えばドイツ語においては「誰が」という主語が重視され、それに伴って動詞も変化する――も影響を与えているのかも知れない。折しも当時の筆者は内観によって、上記のような「人情」が生む罪責感情――あるいは、石井光氏の述べるような、日本人の儒教的前提による抵抗感（村瀬孝雄, 1996 年, p. 252）――を喚起させられることを懸念していたのであるが、結局は杞憂に終わり、他者への「申し訳なさ」を保留にして、独立した個人としての自分自身に向き合うことが出来たように思う。

[121] 村瀬孝雄, 1996 年, p.160：「どんなに返したつもりでも、それらはいずれも二次的なことであったり、こちらのひとりよがりであって、実は自分が受けた恩の深さに比べればまったくとるに足らないほどの小さな意味しかもっていないこと。また、今後もわれわれがどんなに努めてもとても返しきれるようなものではないことに気付いて初めて内観といえるのである。この意味で内観でいう『お返し』はいわゆる社会常識的なそれらは本質において似て非なるものであり、むしろ社会道徳と正反対の性質さえもっていることを明らかにしておくことは必要である。」

[122] ibid.

[123] 三木氏は、内観において罪とされる事柄について、五項目を挙げている。第一の罪は、「互恵性」に対する侵害である。これは前述の「お世話になったこと」と「して返したこと」の不均衡、つまり「してもらったのにして返していない」ことについての罪である。第二は、「他者に対する悪行」で、他者を積極的に傷つけた罪であり、「信頼性への侵害」である。第三の罪は、「当然すべきことをしなかった」という「不行為による罪」。第四は、行為に「まごころ」が伴わなかったことへの罪。第五は、行為として表さなかったが、他者に対して否定的な感情や願望を持ったことに対する罪である。第三から第五までの罪を、三木氏は「共感性」への侵害と呼ぶ。そこでは、相手を自分と引き比べて配慮する共感性を欠いているのである。（三木善彦, 1994 年 (1976 年), pp. 239-242 ）

いう自覚と同時に、他者に対してとった自分の言動や思惑に、深い罪責感情と、その事実が最早取り消せないということへの後悔が募ってくる。しかし、自らの罪を認め、罪責感情の深淵に墜ちていく人は、ある時点で、自分の罪にも拘わらず、その罪深い自分は罪深いままに相変わらずこうして生きている、究極的に「ゆるされている」という現在の自己における事実によって、充溢あるいは解放の、厳粛な瞬間が訪れる。この「ゆるし」は内観実習者がしばしば体験することである。[124]

内観を通じて生じる罪責感情は、苦悩からの解放にとって重要な役割を演じていると言えるが、内観の目的は自責や自罰ではない。確かに吉本は、内観の前身である「身調べ」から、この内観を再編するに当たり、意図的に、実習者に罪責感情を突き詰めるよう構成したと記している。「身調べ」が、罪責感情の他に、「今自分は死んだらどこへ行くのか」という無常感を重視し、恐怖を喚起し、精神的に追い詰めるこの問いを実習者に繰り返すのに対して、内観では、実習者が罪責感情から自ずと無常観を導き出すことを重視する。彼によれば、「無常は、とりつめても、とりつめてなくとも無常です。罪を罪と知るその深さに比例して、無常であることも自然に分かってくる」という。[125]つまり、実習者が自分自身で罪を措定することによって、自分が現在という瞬間にあって生き、そして死ぬことが、実習者において一体のものとして体得される。このように、罪責感情を抱かせること自体が内観の目的ではなく、それを自己洞察の一過程として位置付けている。吉本は、この罪責感情について「跳躍の前に必ず蹲踞の姿勢が大切ですね。立ったままでは飛べません」[126]と述べている。彼は、罪意識、自罰それ自体は、自己のプロセスの一つであり、その罪意識を極めたところにかの逆説が訪れることを示している。

三木氏は、自己の罪と、苦悩からの解放（「真実の自己」＝「理想の自己」[127]）との関

---

[124] この罪責感情と罪からの解放については、本論の第 5 章において、シェーラーの「悔恨（Reue）」および、三木氏を始めしばしば内観における自己の変容を説明する上で引用されている、ブーバーの著作から考える。
[125] 吉本伊信, 1993 年 (1983 年), p. 56 f.
[126] 吉本伊信, 1965 年, p. 234
[127] 三木善彦, 1994 年 (1976 年), p. 303

係を説明して、一旦「(真実の自己、理想の自己の実現のための）一つの方法としては、悪徳煩悩の自己の悪徳ぶりを眼のあたりに見させ、辟易させることが一番である。そうすれば、人はそのような自己への執着を捨てるであろう」[128]と、自己が執着し苦悩するところの自己が無価値であることについての気付きと、その放棄への過程を説明しつつも、「真実の自己はもっと大きなもののように思える」[129]としている。

もちろん、罪について語る時、私たちは慎重にならなければならないであろう。内観の過程で自分の罪を強調することの弊害については、村瀬や三木氏も触れている。[130]これを追求しすぎると、罪意識に強迫観念的に苛まれることになろう。また、結果として罪の自覚が苦悩からの解放につながるとしても、苦悩から解放されるために、「罪責感情が必要不可欠である」などと述べるとすれば、それは楽観的に過ぎるであろうし、苦悩者の心に抵抗を生むのは避けられまい。そして、個人が罪責意識に沈むことを一体誰が誰に要求し得るのであろうか、という疑問も生じる。第三者がいかに罪の自覚を要求しようとも、その時点で個人にとって罪はニュアンスを変える。ちょうど、第 5 章第 1 節で取り上げるキェルケゴールが論じたように、罪は自己自身においてしか措定されえないものであり、決して一般化して語られるものではない。つまり、ここで本人に知られる罪は、いわゆる道徳とは無関係である。[131]内観において、道徳、およびそれに準ずる既成の規範を掲げて、

---

[128] ibid., 括弧内は筆者による。
[129] ibid., p. 304
[130] cf. ibid., 1994 年（1976 年）, p. 99
[131] 内観で感得される罪とは、単に道徳的、規範的なものではない。筆者は、二度目の集中内観を終えた際、罪意識を強く意識し、前回の内観実習よりも深い洞察を得たと感じた。それは筆者においては深遠且つ逆説的な感得であって、己の罪の深さの自覚と同時に歓喜に満ち、「自分の罪と他者への報恩、償いを忘れないようにしなければ」と思ったものである。その時は、このような決心は決して他者従属的な姿勢から発したものではなく、自分がいずれの規定にも与しない自由なる自己であるようにさえ感じられた。しかし、このような「意気込み」が自分の戒めとなり行動に先行するある種の理念となったとき、筆者はこれに無意識的に屈従したのだろう。帰宅して、自身の病の完治を観察しながら数カ月、数年と過ごす中で、上の決心を相変わらず抱いてはいたが、それがいわば変質、硬化し、自己の内で何かしらの形をとるようになった。以来筆者は自己自身の検閲官のような存在に苛まれることになる。罪の自覚の体験は、自発的というよりも、ある種の道徳的要請――自分は道徳的に見て、罪深いのだ、という意識――に変質した。自らの一挙一動、悪意の全くない何気ない、挨拶のような一言であっても、他者を傷つけたのではないか、と怯えずにはいられず、他者に対する全てのことに対して強迫

自分自身をそれに当てはめて断罪するのではない。むしろ、規範とその正当性とは後から自覚される。このことは、トゥルニエが、律法が一般的に事前に規範を提示するものである、という理解に対して、そもそもの律法とは、「死んだ言葉」ではなく、個人が自己自身において「自分の律法」と出会うものであり、それは個人に対する「呼びかけであり、生きた言葉」[132]であると美しい表現を与えているものに通ずる。

他人から、当人が受け入れない外的規定に照らし合わせて断罪される時、「反省」や「回心」を強要される時、当然ながら、そこには必ず抵抗が生ずる。筆者は、ある精神科を受診した際、医師より開口一番「あなたが悪いから病気になっているのです」と言い放たれ憤慨して戻ってきた方の話を伺ったことがあるが、このことは、他者の経験や規定などを個人に最初から当てはめては考えられず、各人自己のプロセスを着実に踏まねばならない――実際に病を体験すると、後に自分なりのプロセスを経てからこのことを考えると、この医師の発言は確かに的を射ており、自分で自分の病を作り出していたのだと納得することもしばしばあるが――、ということを示す良い例と言えるのかも知れない。

吉本は、精神科医から内観についてインタビューを受けた際、その医師は次のように尋ねた。「内観の対象になる病気では、親や周囲に感謝報恩が欠けているから起るのだと考えてよいですか？」[133]これに吉本は同意している。しかし、この対話を解する際に注意すべきことは、この「結論」は飽くまで事後的に「自らに感謝報恩の気持ちが足りなかった」と各実習者――もちろん吉本自身も自身の経験から語っているのだが――が見出したものである、ということである。従って、個々人が辿って来たプロセスを無視して結果の

的に責任を感じて気に病むようになった。かつての苦悩に戻ることへの恐怖心も多分に影響を及ぼしていたであろう。それは、自己から響いて来る道徳的要請のようでありながら、明らかに自己自身への外的な規定として働き、「自分は罪深く、他者を害する」、「害してはならない」という観念であった。また、これは第 4 章で取り上げる、病が喚起する罪責感情に関係するが、筆者は自らの「病」に罪を重ね、罪の現出は病の再発を意味した。罪の除去に専心する余り、「己の罪を自覚しなければ再び病になる」ということにのみ執着していたのだと思われる。このような強迫的な罪責意識は、本来内観で感得される本人を執着から解放するそれとは明らかに異質のものである。

[132] トゥルニエ, 1972 年, p. 217

[133] 吉本伊信, 1975 年, p. 154

みを取り出すことによって、それをある種の一般規定として定め、苦悩者、患者がそこから外れていることを糾弾したり、「お前には感謝の心が足りないから感謝せよ」と要求したりすることには直接的に繋がるものではない。

また、内観の過程において生じる罪の意識は、個別的他者とのそれぞれの関係を通じて感得されたものでありながら、それが自己自身に対する罪の自覚に繋がって行くことは興味深い。自己に対して、罪は概念としてではなく、まさに個別的なものによって自己にもたらさる、という道を辿るものである。個別的なもの、ということに関連して、第 1 章で扱ったように、個人が他者と関わるとき、その人はその他者との関係においてユニークな「我」と成っているのであり、内観においてもしその関係性が実習者に自覚されるとすれば、特定の他者に対して罪を負うということは、当人にとってその他者に対応する自己自身の全面的な有罪を意味するからである。

更に、筆者の経験から説明を試みるならば、内観における自分の罪への接近が明らかにすることは、結局のところ、自分は自分自身をゆるせない、ということではないかと思う。何らかの形で他者から責められた時、「私は悪くない」、「相手こそ悪い」との自己防衛は、人間にとって自然な反応であろう。しかし、自分自身で罪を措定した場合には、最早、それまで恃みにしていた自分自身でさえ、自分を防衛し、擁護することが出来ないのである。つまり、固執された自己は、個人の存在を無条件に受容することが出来ない。ここで自己執着が解消される理由の一つは、個人がそれまで固執していた自己の限界と不寛容、あるいは「不忠」を思い知るからである。前述のように、三木氏が「真実の自己はもっと大きなもの」と記しているのは、それにも拘わらず、自分では決して成し能わぬ、このゆるしという偉業を難なく達成する存在に気付くからである。実際には、苦悩せる自己、そして、自分自身をゆるせない自己もまた、その地平において存在しているに過ぎない。

ところで、久重忠夫氏は、著書『罪悪感の現象学』において、数頁に渡って内観を取り

上げている。[134]彼は、吉本伊信と三木善彦氏の著作を元に内観について論じているが、彼自身が内観を体験したという記述は見られない。体験者の一人としては、内観の理解について誤解があるという村瀬の批判[135]には頷けるが、彼の真摯な問いかけは重要な意味を持つだろう。というのは、久重氏は、罪について、「他者を傷つけた行為の回復不可能性を重視するペシミズム」の立場から論じ、内観については、実習者が他者の実際のゆるしを得られないにも拘わらず、どれほどその具体的他者に対する自己の責任の意識を維持出来るのか、そして、内観実習者の罪の告白も、「自己浄化」の幻想に過ぎないのではないかと問う。

これに対して、先ず内観は罪責感情を抱き続けるための手法ではないことを確認した上で、応答の一つとして、内観実習者が見出すのは、当人において、他者からのゆるしの完全なる否定であると説明することが出来るだろう。前述したように、このことはつまり、自分が自分自身をゆるさない、ということを意味し、いかなることをしても償いきれないという自覚である。こうした強烈な罪の意識は、具体的他者と自分との関係においてのみ明確に現れるのではないだろうか。もちろん、その意識が継続するか否かは別の問題となるだろう。内観における罪の自覚は、個人の人生における重要な気づきであり、自己意識の変革をもたらすものであるが、恐らく、その「継続」を前提として語ることは不可能ではないだろうか。というのは、この自己変革時の状態には形が無いからである。従って、この意識の継続への意欲もまた「我執」の一つとなり、この「形」を希求する姿勢――これに関連して、第 2 章で取り上げた倉田百三の美感への固執が思い出される――はやがて個人の「規範」となり、それから逸脱した自分を責める姿勢や、自己蔑視や自己否定に変化する可能性が考えられるだろう。ここでは、主体は人間であり、手法や、それによってもたらされる各状態は、主体の行為や意識の契機と結果ではあるが、それら自体が人間を

[134] 久重忠夫, 1988 年, p. 332 f.
[135] 村瀬孝雄, 1996 年, p. 86

規定するのではない。

3-5. 具体的他者との出会いとその解放

これまでのところで、内観を通じて整えられる環境において、自己が他者ではなく、自己自身に集中するための準備が整えられているということが示されてきた。このような自己自身への集中は、苦悩者が他者に対して自己を閉じようとする衝動と、それぞれの他者を自己化する必要性を緩和することを意味しているであろう。即ち、苦悩者は、他者に反応して、常に同じ顔を持つ自己を作り出す日常の作業から一時的に解放されるのであり、それまでの自己規定自体を疑う機会をも得ることになる。特定の他者に対して、際限なく動揺の反応を引き起こし、その都度、例えば憎悪され、憎悪する、という関係性において、両者は互いにある意味で同一のものとなっている。というのは、自己は自己自身であるところのもの――つまり現在の自己の在り方に必須とされる他者――を知ることが出来ないからである。ここで、自己と他者との関係性について例を挙げて検討してみよう。石井光氏は、以下のようなドイツの内観実習者の事例を紹介している。

> お母さんがアルコール依存症で、してもらったことが何も思い出せないという方がドイツにおられました。しかし四日目五日目になってやっと思い出したのは、お母さんが酔っ払いながら、食事を作っていた姿です。その姿をきっかけに、次から次へとお母さんにしていただいたことが思い出されてきました。（中略）その方が一週間の内観を終わって気づいたことは、私の母親はアルコール依存症であったということです。[136]

この女性は、「酔っ払っていないお母さんにしてもらったことを探すからなかなか見つ

[136] 石井光, 2003 年, p. 26

からなかったのです」[137]と石井氏は述べているが、長年、この女性にとって母親とアルコール依存症とは分離されることなく、病の症状がそのまま母親の人格そのものに取って代わっていたのだろうか。それにしても、この女性は、母親がアルコール依存症であることは始めから了解していたにも拘わらず、その事実を内観実習の最後に気付いたという。そこには、一見明らかな事実がある。しかし、娘にとってそれは未だ事実ではなかったのである。このことは何を意味するのだろうか。

ある人が、ある他者を規定する。ここでは相手を対象化する、或いは、概念化する、という表現を用いることにするが、この女性の概念としての母は彼女にとって、一人の人間でも、女性でも、苦悩を知る人間でもなく、実の「母」であるにも拘わらず、毎日酒を煽り、娘に迷惑をかける母、まことに「母らしくない母」であったであろう。目の前の母の姿を否定すると、そうあるべき「母」の姿が想定される。例えば、「母」と言えば、愛情に満ち、酒に呑まれることなく常に素面で、まさに「母らしい」人であるはずではないか、と。ところが彼女の母は酒に酔っており、そのことによって満たされない思いも多く味わったことであろうし、恐らく、彼女は母が酒に酔っている時には、母親が何をしていようとも「また飲んでいるのか」と、飲酒行為にのみ着目し、その苛立ちで場をやり過ごしてきたのではなかろうか。こうして彼女の母は、明らかに母その人から離れ、固定される。

しかし、母の在り方を規定すると、母はそれ以外の者ではいられなくなる。そして、この女性が母を規定すれば、同時に彼女もまた、そのような母の犠牲者としての自己自身を規定することになる。この規定下では、両者は、常に酒に酔い、娘を圧迫する母と、その犠牲者である娘、という関係性から抜け出すことが出来ない。また、当然ながら、この反対も言えるのであって、この娘が犠牲者であると自己自身を規定するならば、必然的に母親は加害者でなければならなくなる。この関係に風穴を空けるために娘は、記憶の中に

[137] ibid.

「母らしい母」や「酒に酔っていない母」という、模範的な母ではなく、他ならぬ「彼女の母」という具体的他者に出会い直さなければならない。それは、彼女が所有する他者としての母を放棄し、母親にその存在を返すことであると同時に、彼女の自己自身の規定からの解放をも意味する。

実際には、彼女が気付いたように、母はアルコール依存症だったのである。即ち、母は彼女なりの人間性と脆弱性を有し、酒に依存しなければならないほどの苦悩の中で生をやり過ごしてきた一人の人間であり、常に酒に酔っているということはアルコールの持つ中毒性の作用でもある。そして、その現状は、母自身が望んだ結果ではなかったであろう。いずれにせよ、そこに居たのは、酒に酔いながらも娘に料理を作っていた母親の姿である。こうして、他者を自らの規定から解放し、その存在を受容すると、相手の規定に対応する形で規定していた自己からも解放されることになる。内観の過程で、始めは憎悪や恐怖で思い出すことが最も困難に思われた人物の新たな側面に気付いた時、突然滞っていたそれまでの出来事が詳細に思い出せるようになり、自らの過去を探るのに積極的になることがある。相手に対する執着が強ければ強いほど、憎悪感情が強ければ強いほど相手を手放した際の解放感が大きく感じられるのは、このようなことに関連するのかも知れない。

ここから見えてくるのは、他者と自己自身を規定するとは、単に自他という各関係項が固定されるということに留まらず、このことによって両者の関係、即ち関係の仕方そのものを固定化するということである。従って、既定の両者の間にあっては、ある一定の関係の仕方によってしか、関係が結ばれないということになる。そうなれば、最早、ある人物は単なる概念となり、その他者の概念に当てはまるべき対概念としての自己規定が自らに戻って来るのである。

更にここで、第 1 章で見た苦悩者の世界を思い出してみたい。筆者は、苦悩者には新しく出会うべき他者が不在であると述べた。苦悩者は、他者を呑み込んでしまうからであり、その世界、あるいは「舞台」における自他の配役は既に決まっているのである、と。

既に完成された舞台では、前述の女性が、彼女の母のアルコール依存症について、その事実の情報を持っていながら、真には理解していなかった、ということが説明される。しかし、今や彼女は、その舞台から降り、自分が必ずしも母のアルコール問題に苦悩する役を演じる必要性の無いことに気付き、母の状況においても、事実を理解したのではないだろうか。

3-6. 自分の苦悩の理解と他者への共感

筆者は、前節の「理解」という言葉が誤解される可能性を顧慮して、これを他者への「共感」と読み替えて、ここでより詳細な説明を試みる。他者に対する理解と共感は、個人の自己自身への理解及び共感と密接な関係を持っている。

実際に、個人が「問題」として見ている他者とその事情への配慮は、自分自身の苦悩に固執している段階では決して生じ得ない。その他者とは、自分に苦悩を与える存在に他ならないからである。自身の苦悩のみに焦点を当て、擁護している間は、相手に幾分か譲歩することを試みて、「相手も相手なりに苦労があったことだろう」、「相手は病気なのだ」などと想像することは出来るだろうが、それに密かに続くのは、「しかし、たとえそうだとしても、無関係の私に対してあの態度をとるのは間違っている」、「相手には自律性と思いやりが欠けている」、「自分の苦しみに比べれば問題ではない」などという糾弾ではないだろうか。アクセントは後者に置かれており、それゆえに、この苦悩者は、苦悩の元としての他者の支配の下に自身を位置づけるのであり、そうである限り、共感的な姿勢を示すことは確かに困難であろう。しかし、このような苦悩者の苦悩に関して、筆者は一つの可能性として以下のように考える。本人は苦悩しながら、実は自分が苦しんでいるということを理解していないのである、と。

自己の苦悩の事実に向き合い、それが相手の犠牲によって贖われるものではないことを受け入れるとき、つまり、自分の苦悩をそのままに、自らのものとして受け入れるとき

――苦悩者とその苦悩との関係から見れば、苦悩という自分の現在の状態を拒否することによって、その「原因」の他者に対する責任追及と糾弾が生じている――、他者を解放し、自分の苦悩とは比較できない他者の苦悩への配慮が可能となる。苦悩を抱えながらも、自分が自分として生きてきたように、他者には他者の、自分には決して知り得ない苦悩があるかも知れない。ここでは、先ず他者の苦悩を理解しようと努めるのではなくて、自分自身の苦悩から入り、それを自分自身で「理解」することに焦点が当てられる。

このことは、アグネス・ヘラー氏が『感情（感覚）の理論』(*A Theory of Feelings*)において、“suffering”と“pain”との関係について述べていることからも考えられるだろう。彼女は、本書において、感じる（feeling）ということを、現時点で自分が関わっている物事に「巻き込まれること（to be involved in something）」と定義する。[138]彼女によれば、“suffering”と“pain”とは区別されるべきであるという。個人の「自己自身を助けよ」という要請と、同時に生じる「他者を助けよ」という要請とは、suffering”ではなく、“pain”において初めて可能になるというのである。というのは、“suffering”は、受動的な苦悩であり、いわば、自分に苦悩を与えるところの、自分ではそれに対して為す術もない原因にアクセントが置かれ、それに耐え忍ぶ姿勢を示すのに対して、“pain”は当人において切実に感じられる直接的体験であり、自分のものとしての“pain”を受け取ることで、それに対する態度を自己自身において決定することが出来るからである。自己自身の苦痛を徹底して感じ、それがまさに自己自身において起こっているということの自覚が、他者への共感に不可欠なのである。[139]

無論、過去の出来事に悩む苦悩者にとって、それが苦悩の契機になったであろうことを否定することなどできはしない。苦悩の状況にも拘らず、生き延びてきた本人の生は尊重されるべきである。それは、本人にとって、否定的な形ではあるものの、心を痛める過去が、ある種のアイデンティティを与え、苦悩者が苦悩の時間を生き抜くのを支えている、

[138] Heller, 2009, p. 11
[139] ibid., p. 223 f.

という一面もあるからである。しかし、その苦悩が常に本人のアイデンティティを強化するならば、この人の自己規定には苦悩が不可欠となる。ここで意味しているのは、ただ、苦悩させられる「被害者」としての自己規定であり、また、苦悩に対して為すすべも無い、無力な自分としてのそれである。このような苦悩者は、世界の内に自身を打ち立て、世界と他者とに参与することによってではなく、いわば、自己自身を世界から締め出そうとする努力によって自分に規定を与え、存在を支えようとする。

筆者は、このような問題について、苦悩者と苦痛とが、いわば一体化し、苦痛を苦痛として捉えられなくなっている、ということに見る。これはどういうことだろうか。回答の一つとしては、我を忘れてある作業に熱中している人にとって、その作業が中断される場合や、終了した時以外は、自分が何をしているのか意識に上ることが全く無いように[140]、まさに苦悩の只中にある人は、自分の苦悩について無知であるということが挙げられるだろう。

内観などを経験すると、自分が苦悩の内に「加害者」の非を責め、自らの苦しみについて、口角泡を飛ばして訴え、他者からの同情を要求する一方で、自分自身でも、かつて同様に深い苦悩を経験しているにも拘らず、いかに他者の痛みに対して鈍感であり、共苦の姿勢を欠いていたかが分かり、愕然とすることがある。それだけに留まらず、自分が、無意識的に、今度は別の他者に対して同様の苦痛を与えている場合さえある。これは不合理であると思われるかも知れない。本人が苦痛を訴えており、それが苦痛であることに気づかない、などというのであるから。しかし、自分が一体何をしているのか理解するためには、先ず、自分自身が苦痛の状態に在ることが理解できなければならない。そうしないことには、真に快い状態に変化させることはできない。そして、その変化を起こすためには、自分にその力や可能性があることを知らなければならない。

典型的な例を挙げると、自覚的であれ無自覚的であれ、他者を何らかの形で傷つけて、

[140] cf. ライル, 1987 年, p. 116

人から「なぜこのようなことをしたのか」などと尋ねられると、「自分もかつて他の人に同じことをされて、苦痛に耐えてきた。従って、他者も同じようにそれに耐えるべきである」と明快に述べる人に出会う。第三者にとっては、この「理由」は始めの問いを満足させるものではないだろう。当人がかつて傷つけられたことと、更に他者に対してそれを行うこととの間に関連性は見出せない。しかし、この人は、自ら「辛い」ものとして体験したことを生かして、それを他者には伝播させないようにしよう、とは考えない。このような人の反応について、私たちは、当人において、「自他の未分化性」[141]という事情を挙げることも出来るし、日常生活においては、当人の「甘え」や「思慮に欠ける」などという判断を下すことも不思議なことではないだろう。しかしながら、実際には、ここでは当人自身の苦痛の識別不能状態を見ることが出来るのではないだろうか。他者に対するこのような対応を通して、苦痛と一体化した本人は、自覚的、無自覚的に拘わらず、加害者の行為を引き継ぎ、その都度、別の他者を使って、かつて受けた傷の「復讐」をし、同時に苦痛を、つまり苦痛と一体化した自己自身を正当化しているのである。これは同時に、その苦痛の原因を、かつての「加害者」に帰属させているために、いわば、自らの感じる痛みに対する自己自身の責任からの回避をも意味している。そうすることで、苦痛に対して更に鈍感になる。このような人が、自分が他者に「苦しめられている」のではなく、実際に自分自身が「苦しんでいる」ことを理解しないままであるならば、いつしか、自分がかつて被害を受け、憎悪したはずの、まさにその加害者に自分自身が成っている。あるいは、一見、自分の苦痛を実感し、「謙虚」に映るものの、自分にとっての「加害者」と同じことを自分が他者にしてしまうのではないか、という不安を抱えて他者と接する人もまた、苦痛と一体化し、苦痛の状態にあることが常となっていると考えられる。このような問題は、例えば、家族内での世代を超えた虐待の連鎖などにも現れているのではないだろうか。

[141] 三木善彦, 1994 年（1976 年）, p. 258 f.

さて、前述の、アルコール依存症の母に苦悩している娘の話に戻ろう。彼女が内観後に覚った、自分の母親がアルコール依存症であった、という事実は、娘が、母とアルコール依存症とを同一視していたのと同時に、自分の苦痛とその苦痛を与える母との関係性を自分自身のあり方の内に取り込んで一体化していた状況をよく示すものであろう。彼女は先ず、自分自身の痛みを知り、共感する必要があったのではないだろうか。これは、自己憐憫を上塗りすることではない。苦悩者は専ら、その原因にのみ拘泥し、それを除去しようと躍起になる。しかし、原因が何であろうとも、現在の状態、つまり他ならぬ自分自身が痛みを感じていることに気付かなければ、苦悩者はいつまでも無力な被害者に留まり、「加害者」はこのような被害者に対する「悪意」に満ちた脅威でしかありえない。

「本来自分が体験しなくても済んだはずの体験を他者に強いられたために自分の人生は害された」という意識から、自分が自分の痛みを自覚した上で、それに対処出来るという、自分自身に対する責任、あるいは権限の自覚、とも呼び得る類の意識への移行が、他者を自分とは異なる者として分離させる。しかし、それにも拘わらず、自分の痛みを通じた共感は、異なる者としての他者の痛みへの共感のための媒体となり得るのである。

結語

内観の過程において、実習者が自覚することは、それまでの自分の生が他者と不可避的に関っているということである。

ところで、シュテファン・グレーツェル氏は、人間の「根本的罪（die elementare Schuld）」について述べている。人間の「包括的罪、根本的、悲劇的罪」は、生命への思慮（Besinnung）、つまり他者の犠牲――明確な例は、食べるため、生きるために殺すということ――への思慮であり、このような思慮は、個人が他者の中で、また他者によって自分が生きているということの自覚によって生ずる。これは個人の過ちによって喚起されるものではないために、個

人的に償うことの出来ない罪なのである。[142]私たちは、他の生命の犠牲なくしては生きられないのであるが、この事実が、人間の根本的な部分にある罪の意識の根本である。

グレーツェル氏は更に、生きるために殺す、という事実が罪を生み、それが反省されず、償われず、無自覚のままに留まる場合には、その罪が危険なものとなる、ことを指摘している。[143]この「危険」とは、いわば観念的に個人が関係性から自己自身を切り離しているということであろう。この場合、人間が関係性の中に否応なく巻き込まれることで生存しているという事実が無視され、他者や世界は、常に自分の対象として扱われ、個人の特定の希望や目的においてのみその意味を解されることになる。

実際に、内観において気づかされることは、自分が苦悩して病んでいたのは、まさに、自分が関係性から逸脱していたためであった、ということであり、他者や世界を、自分とは異なり、基本的には無関係なものとして切り離していたということである。即ち、内観の過程において、実習者には具体的他者との関係を入り口として「根本的罪」が示されるのである。そして、この「根本的罪」の事実に触れるということは、自分が存在し、生きているという事実の根拠である、根本的な関係性に触れるということであり、苦悩者にとってはこの接触こそが自分自身の救済に繋がる契機となるのではないだろうか。

---

[142] Grätzel, 2009, S. 36
[143] Ebd.

第 4 章　罪責感情における自己に対する攻撃と受動的罪

序

本章では人間の罪責感情について取り上げる。確かに、罪責感情とは、個々人において主観的なものであるため、その源によって厳密に分類をすることは困難であるが、私たちがここで扱う罪責感情は、ある人が、「自分が何らかの基準から外れているという意識」による自己規定から生ずるものとする。ここで問題となるのは、この基準の設定の仕方である。基準には少なくとも二つの設定方法が挙げられるだろう。即ち、自分自身において罪を定めるか、あるいは、既定の外的な規範を自己自身に適用するか、である。本章で扱うのは、後者であり、罪の基準を外的なもの、あるいは非人格的なものとして定めることで生じる罪責感情である。この種の罪責感情を抱く人は、非人格的な基準に照らして自己自身を低め、自らを裁かれる者として下位に置くため、その主体性は覆い隠され、自由を制限される。私たちはこのことに関して、後述の、ニーチェと、その影響を受けたフロイトらの思想に学ぶことが出来るだろう。

さて、罪責意識と罪とについて論じる前に、筆者は次のような事柄に留意する必要性について述べておきたい。つまり、――これは言葉で説明する上で不可避のものであるかも知れないが――私たちが第三者として、他者の罪責感情および罪、それに関係する諸事情について考察を加える際に、罪の概念を保留にしておく必要がある、ということである。もちろん、罪を思考対象として、それについて論じようとするならば、思考活動の過程において、罪の一定の概念化が起こるのは極めて自然なことではあろう。しかし、例えばキェルケゴールの述べるように、罪は、それを抱く本人にとっては確かに、「積極的なもの」でしかありえないけれども、概念化されるや否や、「消極的なもの」に変質する。[144]ある個人において生じ、

[144] Kierkegaard, 1957, S. 97（邦訳：p.180）:「あらゆる概念的把握の秘密は、概念的に把握するということそのもののほうが、それが措定するあらゆる積極的なもの（Position）よりも、一段と高いところにある、ということである。概念は積極的なものを措定する、しかしその積極的なものが概念的に把握されるということは、つまり、それが消極化される（negiert werden）と

彼がまさに直面している罪は、いかに直接的に共感をもって受け取ろうと努めようとも、私たちにとっては、飽くまでも消極的なものでしかありえず、彼の生のままの罪に触れることはできないのである。それゆえに、罪責感情と罪は、私たちが裁くことなく、当人に委ねておく姿勢が求められるだろう。

4-1. 病と罪責感情――「弱さ」と自己責任――

本節では、病と罪責感情との関連について触れておきたい。病の状態にあるとき――もちろん、一口に「病の状態」とは言っても、厳密には、ある人が病んでいるという現実と、特定の病として診断された状態とは同一ではなく、本人と病との主観的、客観的関わり方の違いを考慮して、それぞれ区別されるべきであろう――、心身の不調、力の減弱、実際に自分に出来ることの制限など、その活動に制約を受けることになる。そしてまた、ある一人の人間が病むということは、周囲の人々をも巻き込み、様々な形で従来の関係性の変容を迫る契機ともなり得る。病によって、病む人の従来の様々な関係性、それまで当然のように、問題なく繰り返されるかに思われた生活の秩序が乱されることになる。私たちは時に、病む人が、病を通じて、彼自身と向き合うことを迫られている際に、病の制約下において、他者に攻撃的になったり、彼らが「健康で幸福だ」と見做している他者と比較して自分を卑下して見せたり、逆に「横柄な」態度に出たり、すぐに回復すると軽率に請け負ったりするのを目にすることがある。彼らは人の言動に対して非常に敏感に反応する。そこには、意識的にではあれ、無意識的にではあれ、その病と病者本人の意味を見出す過程において、病者自身が、自らを否定的に規定しているという背景があり、病の状態にある自分を、何らかの負い目として捉えているという側面が見え隠れする。無論、この負い目は、病者の周囲の具体的他者に

いうことにほかならない。」この箇所でキェルケゴールは、罪は、国教（ルター派）が説いたような、人間の有限性や感性、無知などという性質に帰される消極的なものではなく、人間において積極的なものであるということ、更に「思弁的教義学」が罪を概念化可能なものであるとする姿勢について述べている。彼によれば、概念化することで、罪は既に積極的なものではなくなるという。

対して、自分が病を得て彼らに「面倒」をかけることで、本来不要であったはずの秩序を乱したものとしても感じられ、人間関係の中でそれは強化される。

筆者の病の経験と関連付けてみると、当時の筆者の病状が寛解の状態にあっても、自らの「病になったという過去」を思い返すにつけて、その病因を「病になるほどの自分の弱さ」と定め、自己自身の在り方について何らかの形で、「反省」と「改善」――自分の「弱さ」を否定し、「強化」しなければならない――とを要求していた。この意識下にある限り、たとえ寛解の状態にあっても、「元の悪い状態」に逆戻りする懸念から、二度と「過ち」を犯して病に陥ってはならない、ということを念頭に置いて、自分自身を監視する。そして、このように求めている限り、その病状は決して「寛解」以上のものにはならなかったのである。つまり、一度快癒したかに感じられたとしても根治には至らず、何度でも同じ症状と苦悩とを繰り返すということであるが、その度に、自分が未だ「強化」されていないことを感じ、改めて絶望し直すのである。この絶望はまた病者の「弱さ」を証明し、強化する。尤も、このような病因の求め方それ自体が、自己自身に対する非難、断罪――自分はまさに自分自身の弱さの烙印として、罰としての病を得てしまったのだ、という意識――を前提としているため、病の反復は全く奇妙なことではない。

病は、他方――これは病の逆説的な性質であるが――、特に慢性的な病との付き合いの中で、この否定的な自己規定が、病者にある種の特権意識を生じさせることがある。苦悩しながらも、病によって辛うじて自分の存在を支えているのであり、その支えは、主体の不安定な時期に重要な役割を果たし得る。これはもちろん、当人の苦悩を長引かせる要因ともなり得るが、反対に、これが転じて自己の統合の契機ともなり得るという両面性を持っている。というのは、このような自己規定によって、病者は世界から自分自身を切り抜くが、自らの苦悩に拘泥することは、その過程でいずれ自己自身との対面を不可避のものとすることがあるからである。

ところで、他者を攻撃する病者は、攻撃によって自己防衛――当の他者に対してではなく

自分自身に対して――と自己弁明とを試みていると感じられることがある。その防衛の必要性は、もちろん、病によって思うようにならない状況への苛立ちから発せられるものでもあろう。しかし同時に、病者自身が自分の状況を何かしら弱い立場と捉え、何らかの負い目が疼くために出て来る場合がある。病む人が、病を抱えながら、しかもそこに何らかの負い目を見出しているとすると、それはどのようなことを意味しているのだろうか。このことに関して、少なくとも二つの視点から見ることが出来るだろう。それらは、第 5 章で取り上げるフロイトの思想、「内面化」ということにも関連するが、社会の病の捉え方と、病者自身の病の捉え方であり、これらの二つの視点の密接な関係にその手がかりを持っていると考えられる。

波平恵美子氏は、その著作『病気と治療の文化人類学』の中で、共同体が、病者本人にその病因を特に懲罰として意味づけする傾向について論じている。このことは、私たちの目下のテーマにとって大変興味深い。氏によれば、「病気に意味を与えることくらい懲罰性のあらわな行為はない」[145]という。特にその病が慢性化し、治療法も見出せない場合には、その病の責任が、病んでいる本人とその関係者に問われる傾向が高まる。

更に、氏は医学的知識、技術の浸透していない「伝統的社会」においては、病の原因が、病者本人の罪に求められたことについて論じている。ある人が病を得て、その病因を他者からの「呪詛」に認める場合でさえも、結果として、その責任は病者本人に問われることになるというのである。この事情は、以下のようなものである。[146]人間間の争いが病として現れ

---

[145] 波平恵美子, p. 17

[146] ibid., p. 22 f., :「たとえば、ある人 A の足が腫れた。その原因が、自分と争ったことのある B の邪術によると、A あるいは祈禱師が判断した。その方法は B が A の後をこっそりつけて行き、その足跡の土の上に釘を打ちこんだと考えた時、そこには、(1)人間と人間との争いや葛藤が病気として現れるという考え方がある。A が病気になった時、それを過去における B との争いと結び付けて考えている。そこには個人の身体に現れたトラブルと、人間間の争いという種類の異なるトラブルを結び付けて同次元でとらえようとする考え方が示されている。(2)また、病気は葛藤を解決する方法にもなりうるという考え方も見られる。B は A と争って（たぶん負けたことによる腹いせに）、その争いにけりを着ける方法として相手に病　気を起こさせるやり方を選んだということにそれは示されている。(3)病気の直接の原因は B が行った邪術によるのだが、それを行ったのは B であり、さらには B に邪術を行使させた争いの一方の責任は A にもあるという、病因の三重構造がある。それは行き着くところ、病気になったのは、本人に何

ると考えられているという背景において、A という人の足が腫れて、その原因が B の邪術によるものであるとされた場合、一見すれば、足の腫れの原因は B にあるように見える。しかし、それ以前に、A と B との間には諍いが生じており、そのことで A は B の恨みを買い、B は A を呪詛したのである。この場合、少なくとも、争いを起こした責任は A にもあるという。つまり、ある人が病を得た、ということは、病者自身の責任でもあるとみなされる、というのである。旧約聖書のヨブ記においても、善良で敬虔であったヨブがある日を境に様々な災難による試みに遭ったとき、その友人たちは元々彼を慰めるために訪れたのであったが、結局は――これは友人たちのヨブを救ってやりたいと思う情熱から生じたものではあるが――ヨブの過去の過ちを問い、災難の原因は彼が神に対して罪を犯したためではないか、と問うている。病と、自分が病であるという自覚は、本人に自己自身の人生に対する何らかの反省を要求し、そこには自分と他者および世界との間の秩序を乱した罰を受けている、という意識を喚起しやすい構造が見られる。波平氏は、現代における社会と個人の病に対する懲罰思想の表れを次のように説明している。

> 1960 年代、70 年代に入っての深刻な政治的対立においては特に、相手を『癌』と攻撃することが多い。このような、病気は悪の目印であり、罰せられるべき何かであるという懲罰思想は、処罰としての病気という考え方と同根である。（中略）現代ではこのような懲罰説はとられない代りに、すべての病気は心理学的に考察できるという説の一般化のゆえに、病人は自分で病気になる原因を作っていたのだと考えられる傾向があり、これは形を変えた懲罰思想である。[147]

この懲罰思想は内面化され、病む人の自己自身との関係にも影響を及ぼす。苦悩において、「なぜ自分がこのような目に遭わねばならないのか」という問いが、自分の過去を巡って繰り返される中で、その原因を自らの何らかの「逸脱」に帰属させるこの考え方は、苦悩者を罪責意識の中に追い詰めてしまうことだろう。従って、病者や苦悩者が困難の意味を求める

らかの責任があるという考え方を示している。」

[147] 波平恵美子, p. 18

のは当然のことである。自分が他ならぬ自分に苦しめられている。この自己内に閉じた責任追及は、苦悩者の生存そのものに対する問いかけとなるが、自分自身に対する糾弾はしかし、現在の苦悩者の苦悩を、罰として正当化し、更に強化する。このように、ある人が病を得るということは、単に罹患したという事実を超えて、病む本人に負い目を抱かせるという一面がある。また、上のような状態においては、苦悩者にとって、罪と罰とが一体化している。人が苦痛や苦悩に耐えるために、何らかの理由を求めるということはしばしば見られる対処法であろう。しかし、上述のように、その理由と意味とを罪と罰との関係に当てはめると、癒されない苦悩や痛みは罪によって説明され、病む人は実に、病による苦悩と断罪による負い目という、得体の知れない二重の苦悩を抱えることになる。

4-2. 罪責感情と自己[148]

4-2-1. 内面化された権威＝よりどころ（Autorität）

フロイトによれば、罪責感情（Schuldbewusstsein）には二つの段階があるという。[149]まず、罪責感情は、他者からの愛の喪失に対する不安として、つまり「社会的」不安として生じる。それは、ある人が、自分の衝動（Es）によって何か「悪いこと」をすると、他者から愛されるために満たさなければならない条件を喪失し、最早他者からの保護を得られないために、自分自身を危険に晒すことへの不安、また他者から罰せられるかも知れない、ということへの恐れである。従って、この場合は、自己のよりどころ、権威は他者や社会の側にあるということになる。しかし、この段階では、たとえ「悪い」ことをしたり、「悪い」意図を抱いたりしたとしても、他者に対してそれらのことを隠しておくことが出来る。

次の段階では、この社会的不安が内面化され、超自我（Über-Ich）が他者に代わる、自己

---

[148] 本論は、筆者の発表した以下の論文を和訳、加筆したものである。また、本論の構成により、以下の論文の第 3 章 „Schuldgefühle zwischen Menschen“ (S. 57-61)は、本論第 5 章に組み込んでいる。: Hattori, Sawako, „Schuldgefühle und Selbst“（所収 :「待兼山論叢」第 48 号 哲学篇, 大阪大学大学院文学研究科　2014 年, pp. 49 - 64）

[149] Freud, 1968, S. 483-484: „Das Unbehagen der Kultur“

内の新しい権威となる。そこでは、自我（Das Ich）は常に、その行動や思考を超自我に監視され、超自我に受け入れられるためには、自我は衝動を抑え込んでいなければならない。フロイトによれば、罪責感情は、このような「厳格な超自我と、超自我に屈服させられた（unterworfen）自我との間の緊張関係」[150]であるという。従って、自己内においては常に分裂と不調和、支配と被支配という関係が生じ、その人自身の生の統一としての存在は、当人において決して受け入れられることがない。

このように、罪責感情をめぐるこのフロイトの構造には、社会的関係が大きな影響を与えているとされるが、私たちがここで注目したいのは、罪責感情をただ社会的不安に帰属させることではなく、以下のことである。つまり、自我は常に、それが他者や社会という形であれ、超自我という形であれ、自らに優位であり、自らを支配する何らかの権威の下に自らを位置づけようとしている、ということである。いずれにせよ、自らの願望、意志および“Es”が根絶することはないため、当人は、自分の力では如何ともし難い状態を強いられることになる。この権威は、自己を統合するものとして機能するのではなく、糾弾者として自己を裁き、分解する。従って、当人は不断の自己否定を強要している。

4-2-2.　自己自身に対する残虐性としての罪責感情

本節で私たちは、フロイトから年代を少し遡って、彼が影響を受けたニーチェの思想を検討してみよう。ニーチェは、その著書『道徳の系譜』において、「良心の疚しさ」（schlechtes Gewissen) [151]を、それを抱く人自身に対する「残虐性」（Grausamkeit）であると述べている。彼はこの事態を、罰に関連付けて説明している。

---

[150] Ebd., S. 483

[151] 本論で、筆者が「罪責感情」（Schuldgefühl）として扱っている言葉について、フロイトは „Schuldbewusstsein”、ニーチェは „schlechtes Gewissen“（「良心の疚しさ」：木場深定訳）を用いている。もちろん、これらの言葉遣いの厳密な差異について論じることは重要であると思われるが、本論の文脈上、筆者はこれらの言葉を同意義のものとして取り扱うことをお断りしておく。

むしろ今日でもなお、両親がその子どもを罰する際に、その被った被害について、加害者（子ども）に対する怒り（Zorn）のゆえに罰するようなものである。しかし、この怒りは、ある観念によって制限され、修正された。その観念というのは、あらゆる損失には何等かの等価物があり、加害者の痛みによってであれ、実際に返済可能なものである、というものである。[152]

興味深いことに、ここでは損害と賠償という事実上の論点に先行して「怒り」[153]という感情が混入しているということである。確かに、実際に怒りの感情に支配されている人は、自分の内に「怒り」を喚起したのは損害の事実であり、損害を与えた相手と自分の怒りの感情との直接的関係を疑う余地は無いように思われることもあろう。相手によって喚起された怒りの感情と混然一体となっている実際の被害は、いわば、被害者の怒りを鎮めるために、加害者の痛みと苦しみを差し出すことによって贖われる、というのである。すなわち、ここでは、被害者が、加害者の心に何よりもまず罪責感情を喚起すること、つまり「自分に負い目があると思わせる」という点にその主眼が、密かな、そして必然的な前提として捉えられているのではないだろうか。

---

[152] Nietzsche, 2012, S. 298 f.

[153] cf. Kierkegaard, 1984, S. 159 f. 「怒り」について、キェルケゴールは、偽善（Heuchelei）との関係において論じている。彼は次のように述べる。「怒りを抱く人が、結局はこの怒りを、偽善的粉飾に必要となるであろう事実を覆うイチジクの葉として用いるということは、人生においてすでに見られる例である。」キェルケゴールによれば、偽善は能動性を、怒りは受動性を通じて始まるという。しかし、彼はこの一対を、各項が能動的、受動的性質を持っているという消極的な意味を示しているのではなく、両者は、人間の自己において見られるとき、いずれも同様の状態を示す表裏一体の関係として現れるというのである。人が怒りを手放すことなく執着するとき、これは個体の能動的な態度となる。それゆえに、怒りの受動性は、「怒りの結果を、いわば利子と複利によって肥らせることのほうが遥かに心地よいと感じて」そこに敢えて居座ることを好む。この意味で、怒りは自己自身に対する偽善を意味する。従って、個々人は自己自身に対して偽善的に振る舞うことによって、自己自身を怒りの対象とする。このような自己自身に対する怒りが解消されなければ、怒りは他者に対する偽善的な態度として現れる。怒っている個人は、自分が怒るのではなく、何らかの外的要因が自分を「怒らせる」と信じ、自分の怒りを鎮めるために何らかの贖いが必要だと考えるかもしれない。しかし実際には、それは、彼自身が怒りを継続させている、という自分自身の能動性を覆い隠す自己に対する偽善的態度であり、怒りを継続させる限り、偽善は継続し、偽善が継続する限り、怒りが継続するのである。（「怒り」の独語訳について：„Ärgernis“ は Schrempf 訳を元にしている斎藤信治訳の表記によるものであり、„Entrüstung“ は、Felix Meiner Verlag 版の Rochol の訳語である。ここでは、ニーチェの „Zorn“とともに、これら三単語を「怒り」と等しく訳した。）

もしも、ニーチェがここで親子関係の例で示したのと同様の方法によって、ある人が自らを罰するならば、重点は、自分がもたらした損害を賠償するということではなく、むしろ罪責感情でもって、自己自身に絶えず痛みを与える、ということに置かれることになる。この意味において、罪責感情が自己自身に対する残虐性であるということは、自らの「罪」は、自己自身に痛みを強いることで贖われなければならない、という要求である。

しかしながら、その人の「罪」というものがあるとして、実際にそれが痛みによって償われ得る、ということについては、多くの疑問の余地が残されていることだろう。もちろん筆者の意図は、本人にとっての罪自体を否定するということではない。各人の罪についての問いは改めてなされるべきであると考える。しかし、ここでも問題は、罪とその償いとが、怒りと痛みとによって巧妙にすり替えられているのではないだろうか、ということである。実際に、強い罪責感情を抱いている人には、自らの痛みによってしかその罪を償えないということには疑いの余地がないように思われることもあるだろう。そして、この贖罪意識のゆえに、「罪人」である彼は、何らかの「外的な」よりどころ（Autorität）――自らが痛みを加えられることには正当性がある、ということの根拠とも言うべき――の下に自己自身を位置づけることになる。いつしかそれは、自らを低めるために、罪責感情が必要とされるに至る。そして、そのような人間は、常に「自己自身を肯定する果実」[154]を自らに相応しくないものとして放棄しなければならない。たとえ、その果実がすぐ目の前に、手を伸ばせば届くところにたわわに実っていたとしても。

筆者はかつて、他の人々に対して、常に何らかの罪責感情――しばしばその「罪」の内容は具体性を欠いている――を抱き、謝罪し、必要以上であると思われるほど自らを「小さく」、「卑しく」表現しようと努めているように見える人々に出会ったことがある。彼らは憔悴しきっており、自分たちが他者に対して――特定の他者であれ非特定の他者であれ――いかに罪深く、また自身が罪に恥じ入っているかということ、そして彼らの残りの生涯をその償

[154] Nietzsche, 2012, S. 294

いとして相手に差し出さねばならない、などということを語るのである。このような苦悩者の語りは、まさに悲劇そのもののようである。彼らの「罪」は、彼ら自身によれば、決してゆるされることはないのである。彼らは言う。「あの人は決して私をゆるしはしない。私の罪がゆるされることはあり得ないけれども、私に出来る唯一のことは、幸せを退け、償いながら生きることだけなのです。」

ところが、もしも筆者の観察に誤りが無かったとすれば、このような人々の中で、次の反応に気づくことがある。すなわち、時に第三者である聞き手が、苦悩者自身が述べる、彼らの罪深さを肯定したり、苦悩者の今後を建設的に考えるため、その「罪」に対する彼らの責任について語ったりした場合、彼らは途端に不機嫌でアイロニカルな態度になり、相手に攻撃的にさえなるのである。それに加えて、贖罪のために、彼らがこれまでどれほどの労力を他者のために注ぎ込んできたか、それにも拘らず、自分は決してゆるされることがない、という点を強調するのである。

このような光景は、他者による裁きに対する抵抗として、程度の差はあるが、日常的には確かにありふれてはいる。この例から垣間見えることは、彼らは自らの「罪」に苦悩しながら、同時にゆるされない自分に苛立ち、密かに、無意識的にではあれ、自分の遜る当の相手に対して、ある種の憎悪感情を抱いている、ということである。このような自ら「罪人」と称する人々にとっては、他者のために、罪責感情によって自己自身を低めているのであり、それは同時に憤りが仮装した姿であり、それによって自らの力と自由とが制限され、自らの可能性を否定し、抑え込まねばならないように感じられるからである。

ニーチェは、「良心の疚しさ」は、恨みを抱える人々によって持ち込まれるという。罪責意識を抱えながら恨む人々は、その恨んでいる相手に対する自己自身を軽んじている。自己自身を軽蔑することで、自己軽蔑を強いる原因としての他者を恨む。彼らは他者を恨みながら、しかし、同時に自己自身を虐待しているのである。何故ならば、この恨みの感情は、直接的に他者に苦痛を加えることはできないが、その感情を抱き、感じている他ならぬその恨

む人自身に苦痛を加えるからである。

もし、自分自身を可能性の無い「無力な」存在として規定するならば、何らかの他者の支配を受け入れることになる。同時に、他者の支配を受け入れるために、自らを「無力な」存在として規定することが、恨みを生むのである。従って、「良心の疚しさ」とは、憤懣の仮装としての役割を演じている。同時に、「良心の疚しさ」に苦悩する人は、自己自身を、あらゆる可能性――自らの主導において統率される存在としての可能性――から予め除外することになるのである。そうなると、舞台の上で彼はむしろ「被害者役」に集中するようになる。今や彼は、そうすることで、ある種の自己防衛を試みているのではないだろうか。それは、彼に「良心の疚しさ」を喚起した他者に対する防衛であり、ひいては、自己自身に対する防衛である。自らの権威を他者に帰属させる限り、自分の存在を統括する責任から免れることが出来るように見えるのではないだろうか。

4-2-3. 人間と罪との関係――受動的罪――

前章で述べたように、フロイトによれば、罪責感情は他者との関係における社会的不安が内面化されることによって生じ、人間はその都度、内面化した他者であれ、超自我であれ、自分を何らかの仕方で支配、制限する存在の下に自らを規定する。すなわち、この時人間は自己自身に対して受動的姿勢をとっているのである。初めのうちは、確かに単なる印象に過ぎなかったものが、徐々に人間にとって「何ものか」となり、その人が当然従うべき内的規定として出現するようになる。これに関連して、以下にニーチェの、宗教的前提としての人間の自己蔑視に対する批判を見てみよう。

> 自らを決して償うことができないほど罪深くいまわしいものと見ようとする人間の意志、自らの罪はその罰に相当しないほど重いとする人間の意志、この『固定観念』の迷路から一気に出口へと接近するために、物事の根底を罪と罰の問題に感染させ、毒を盛ろうとする人間の意志、自らの絶対的無価値を明らかに示すために、『聖なる神』とい

う理想を立てようという人間の意志。[155]

ニーチェは、このような罪責感情、罪の償いきれなさ、無価値といった状態において、人間が「聖なる神」の「理想（Ideal)」を必要としたと語る。理想としての「聖なる神」との落差によって、人間の罪責感情が正当化される。しかしここには、罪の原因と結果との転倒が生じている。このような基盤の上で捉えられる罪責感情とは、最早、ある人がそれについて後悔する具体的な出来事に起因するのではなく、むしろこの罪責意識を維持するために、罪の原因をあらゆるところに見出すようになるのである。例えば、キリスト教教義の伝統によれば、人間が死すべき存在であるということと罪、また、人間の身体性、感性などが罪に関連付けられて語られることが挙げられるであろう。換言すれば、人間は人間として生まれた以上は、罪で始まり罪に終わるのであり、その人生で何をしようとも有罪であるということになる。

ところで、今ここに、まさに上のような状態にあり、深い罪意識に苛まれている人があるとすれば、その人は自分が全く不可避的に罪を負っていると述べるであろうし、また同時に、自分の無価値と無能のために、自分の罪に対して如何ともすることが出来ないと主張するかも知れない。しかし、ニーチェの述べる「人間の意志」とはまさにこの点に存するのではないだろうか。そこには、人間に罪責感情を強いる、罪に先行する罪の規定が混入しており、人間は自己自身の罪[156]に対して受動的姿勢を選択することになる。更に、このような状況では、実際には個別的出来事としての「罪」が、各人自身において問われるということが、曖昧なものとして霧散する可能性をも指摘し得るのではないだろうか。

ここで、自身の経験から卑近な例を挙げてみよう。筆者はかつて、明らかな根拠が無いにも拘わらず、強烈な罪責感情に苛まれたことがある。それは全く病的と言い得るものである

[155] ibid., S.332　傍点の強調は原文通り。
[156] ここで述べる、個人自身の「罪」をめぐっては後述する。筆者はここで、罪と罪責感情とをそれぞれ別個のものとして区別したい。

が、たとえ筆者が他者のために心から何か「よいこと」をしたい、という希望を抱く時でさえも、それは罪責感情に繋がったものである。[157]そのような状況においては、筆者は、自分が何をし、何を意図しようとも、全ての場合において罪を負っていると自ら感じていたのである。即ち、奇妙なことではあるが、当時の筆者は全く一般的に（allgemein)、そして抽象的に（abstrakt）罪を負っているかのように感じられたものである。このような場合、過去の罪の事実のためではなく、自己自身をあらゆる場合において罪深いとする先行規定のゆえに罪責感情を抱くのである。従って、ここでは、罪責感情を喚起するために個別の出来事が罪の事実として受け取られており、いかなる個別的経験も「自分は罪深い」という現状維持のためだけに費やされることになるのである。久重忠夫氏は、罪悪感を抱くという態度や罪悪感を分析するという態度自体の中に、実は自分の具体的罪を隠ぺいする「サルトル的欺瞞」が潜んでいることを指摘している。[158]このような罪責感情の拡大は、個人の自らの罪それ自体への接近を阻む役割を演じるのである。

結語

私たちがこれまで見てきた罪責感情は、主として自分自身に対する抑圧、攻撃として論じられてきた。そこでは、断罪のための既成の基準が想定され、それが個々人の自己規定を先取りしているのである。人間がこの先行する罪の規定を自らに適用することで喚起されるのがこの種の罪責感情である。この時、人間は外的規定によって断罪されているのであり、その罪に対して個人は、ある意味で悲劇的に[159]無力である。この罪責感情は、継続的に自己

---

[157] 筆者のこの個別的体験についてより詳細に述べておく。 ここで述べる「何か『よいこと』」を他者のために望む、という事態もまた、自分の「罪」――具体的事実に基づいては規定できない抽象的罪――の償いとして捉えられていた。しかし、実際にこの類の償い行為には、密かな「罪」の「免除」への要求が含まれていることがある。しかし、これは、初めから償いの可能性を含まない罪であり、それゆえに、新たな罪責感情及び「それでも自分は許されない」という恨みの感情を追加するのみである。

[158] 久重忠夫, 1988 年, p. 52

[159] Grätzel, 2004, S. 228

を無力化するものとして作用する。これはいわば、人格的なものが非人格的なものに圧迫されている状態である。そして、このような罪責感情は、ニーチェが述べるように、個々人において自己軽視を常態とし、自己の可能性の拡大を阻むものである。先述したような、生い立ちや、病などを罪責感情の理由として、自分自身に幸福や希望を叶えることを禁じている人にとっては、何かしら幸福だと思われるものに手を伸ばすことは非常に勇気を要するものであり、彼らの中には敢えてその機会を放棄し、苦悩を選び取る者も居る。その苦悩は、自分自身に対して改めてその罪を証明するのである。しかし客観的に見れば、彼らが自分の罪責感情の重荷を下ろし、自らの希望を叶え、幸福を望むことには何の問題も見出せないばかりではなく、むしろ望ましいことであろう。

他方で、私たちは罪責感情の別の側面にも注意を向けたい。つまり、このような罪責感情は、ただ人間を縛る無意味なものであるというだけではない、という性質である。トゥルニエの『罪意識の構造』という邦題で出版されている著書の原題は“Vraie ou fausse culpabilité”、つまり、「真の罪意識または偽りの罪意識」であるが、トゥルニエは、彼が接した多くの人々が、「偽りの罪意識」――社会生活、人間関係において生じる、自分の過去に対する後悔や、教義道徳的規範を犯したという意識から来る神経症的な罪意識――によって自分自身を圧迫しながら生きていることに注目している。[160]このような「偽りの罪意識」の根拠は、しばしば、他者の視点からは判断し難いものである。しかし、トゥルニエはこのような「偽りの罪意識」を単に余分なものとして取り除くことを説いているわけではない。彼は、「偽りの

[160] トゥルニエ, 1972 年, p. 215 f.：トゥルニエによれば、単に「偽りの罪」の意識を取り除くことで問題が解決されるのではなく、真の罪と偽りの罪とは厳密に区別することが出来ないという。すなわち、偽りの罪とは、その表現自体は「偽り」であるが、それは真の罪へ接近するための契機である。それは、「化石化した律法」による断罪から、「自分の律法」との出会いの可能性を秘めているのである。 いわば、偽りの罪は、真の罪の偽装として個人に現れると言えるだろう。これは、本人が自己自身を低めて、「一般的」なもの、あるいは「道徳的」なものを基準として罪を探り出し、それを償うべく反省を強いる、という過程ではなく、むしろ本人が、罪それ自体を自己自身に鑑みて見出し、罪責感情を改めて受け取り直す過程である。自己の罪を自分で見出すということは、断罪の基準は、いわば、外的な基準としての道徳ではなく、内的なそれ、つまり、自己自身の断罪に先行するのではなく、それと同時に生じてくるような道徳性であろう。

罪意識」の背景には「真の罪意識」が隠されているというのである。つまり、「偽りの罪意識」は、個々人の実存の問題に接近するための契機となり得るのである。

このように述べると、結局のところ、私たちが本章で述べてきた、個人を抑圧する罪責感情からは解放されないように見えるかも知れない。本章で私たちが見てきた、自己自身に対する攻撃としての罪責感情の放棄はどのように実現するのであろうか。先の例で言えば、過去の出来事によって負い目を感じている人は、過去を単純に否定することで、その負い目を取り除くことは出来ないだろう。それは当人において、過去のその出来事が、負い目を生むものとして固定されているからであり、これが自分の生における不当で、外的なものとして位置付けられている限り――つまり、それによって自らの生を分断している限り――やはり負い目は継続するのである。罪責感情の放棄には、その前提を生において捉え直すことが求められるのではないだろうか。トゥルニエが、「偽りの罪意識」が「真の罪意識」に関係していると述べているのは、「偽りの罪意識」の解放への過程において、当人の実存、生自体に触れる瞬間を経るためであろう。この問題については、引き続き次章で取り上げよう。

第 5 章　罪の自覚から関係性の回復へ

序

前章では、主として人間の罪責感情と、それに伴う、罪に対する個人の消極的姿勢が論じられた。罪に対する消極的姿勢としての罪責感情は、先行する規定の罪の基準によって規定されており、そのことによって、罪責感情を抱く当人を圧迫し、自己否定感を喚起するというものであった。しかし、この段階では、罪責感情に力点が置かれるために、実際の、個々人の具体的罪には言及されず、個人の罪に対する姿勢は受動的である。これに対して、本章では、個人が罪および罪の事実に向き合い、当人が罪の基準を自らの内に位置づけ直すという、罪に対する積極的姿勢に注目する。

このテーマに取り組むに当たり、本章では第 1 節で、キェルケゴールの原罪に対するアプロ―チを取り上げる。ニーチェに対して、キェルケゴールは、そのアクセントの置き方と、その先の進行方向こそ異なるように見えるものの、抽象的な罪に脅かされる人間像と、そこに生じる人間の「欺瞞」とを見抜いて描いている。キェルケゴールにとって重要なのは、罪に対する個人の真剣さである。彼は、その著書『不安の概念』において、キリスト教の原罪をテーマとして、不安を喚起する先行規定としての人類の罪について述べている。最初の一人の人間アダムの堕罪のために、その後の人間全てが罪を被ったと考えるならば、後の人間は自分で罪を規定するのではなくて、既成の罪の規定を自分自身に適用する。しかし、キェルケゴールが示そうとしたのは、原罪は、単に教義やそれが伝える人間規定を通じて抽象的に受け取られるものではなく、まさに個々人の罪を通じて具体的に受け取られる真摯なものである、ということである。個別的な罪の措定は自己の措定を意味するのであり、抽象化された罪によっては、人間は自己となることが出来ないのである。

キェルケゴールは、創世記に描かれる人類の代表者、そして罪の先例たるアダムによって持ち込まれたという原罪の抽象的軛から自己を一旦解き放つが、そこで改めて自己自身の

罪を受け取り直すのである。[161]彼が至るのは、絶対者への徹底した服従という態度であるが、この服従とは、「神」を尺度とした人間の自己の在り方[162]であり、従う相手は決して自己に対して対象となり得ないものであるから、卑屈さや、ルサンチマンの引き金となるような類のものではない。彼が後に『死に至る病』で述べているように、これは「自己自身に関係し、自己自身であろうと欲するに際して、自己を措定した力のうちに透明に自己をもとづける」[163]姿勢である。

本論では更に、第 2 節でシェーラーの論文「悔恨と再生（Reue und Wiedergeburt）」[164]において展開される悔恨論について考察し、第 3 節でブーバーの論文「罪と罪責感情（Schuld und Schuldgefühle）」[165]から、罪意識から償いへの道についての考察を取り上げる。シェーラーとブーバーは共に、個々人がその過去における自らの罪を見つめることの積極性について論じているが、その際、シェーラーは、「想起（Erinnerung）」、ブーバーは「記憶（Gedächtnis）」[166]にその根拠を置いている。両者に共通するのは、過去の出来事を単に個別的なものとしてではなく、本人の人生全体の文脈において捉えることである。想起や記憶は、個人が単に、過去の出来事について特定の心象を繰り返し再現することではなく、過去における個々の行為や出来事そのものを通じて、本人の生全体を捉え直す作業である。過去の罪を犯した段階の自分と現在の自分との間に生じた齟齬は、過去の自分と現在の自分との同一性と、同一であるがゆえの緊張感において生じ、ここでは過去の自分が否定される。それに伴って、真なる自己が見出され、他者への共感、および、世界参入への新たな態度への移行を促す。罪の自覚は、善悪の規定に照らして個人に「反省」さ

---

161 cf. 本論第 5 章 1 節
162 Kierkegaard, 1957, S. 134
163 Ebd., S. 77,
164 Scheler, 1954 :以下の邦訳を参照させて頂いた。小倉貞秀訳「悔恨と再生」, 所収 :『シェーラー著作集 6』白水社, 1977 年, pp. 43-91。尚、本論の引用箇所には筆者の訳が含まれる。
165 Buber, 2008 : 邦訳は以下の書籍を参照させて頂いた。稲葉稔, 佐藤吉昭訳「罪責と罪責意識」, 所収 :『ブーバー著作集 4』みすず書房, 1969 年, p. 111-154。尚、本論中の引用箇所には筆者の訳が含まれる。
166 Buber, 2008, S. 157

せることを目的とするものではなく、むしろ自己自身を規定の根拠とすることである。ブーバーは、「人間がまず獲得しなければならないものは、善ではない。彼が自己自身を獲得して初めて、彼を通じて善が栄えるのである」[167]と明快に述べている。

また、このことは、第 3 章で取り上げた、内観の過程とも関連付けて考えられる。前述したように、内観の過程においては、過去における実習者の罪を重視する。実習者が自らの罪を自覚するということが、自分のこれまでの生き方から、新たに生き直す契機となり、結果として心の病に対して治療的な作用を見せると考えられている。実際に、三木、村瀬両氏は、ブーバーの論文「罪と罪責感情」（Schuld und Schuldgefühle）に注目し、個人が罪責感情から逃れることなく、「罪の事実」を見つめるということを経て、個人の世界を刷新する契機となる様子と、内観実習者の内的変化との類似点を指摘している。[168]

5-1. キェルケゴール『不安の概念』に見る罪の措定[169]

5-1-1. 原罪と個々人の罪

キェルケゴールは本著作『不安の概念』において、最初の人間アダム[170]個人の最初の罪と、人類の原罪の問題をめぐって、「質的規定」、「量的規定」を用いて論じている。質とは、個体の中での「いかに」ということであり、なるほど罪の問題を量として捉えるとすれば、その時には既に罪を問うことの意味は背後に退いてしまう。というのは、量的規定が罪の問題を人類全体のうちに措定しようとすれば、各個体と罪との関係、そして個体が自ら受け取る

---

[167] Ebd., S. 141

[168] cf. 三木善彦, 1994 年（1976 年）pp. 234-248, 村瀬孝雄, 1996 年, p. 84 f.

[169] この節は、筆者が以下の論文で取り上げたものである：服部佐和子「個と類との間の一考察 ： キェルケゴール『不安の概念』を中心に」所収：『メタフュシカ』第 41 号 大阪大学大学院文学研究科哲学講座, 2010 年（pp. 49-62）

[170] ヘブライ語でアダム（אדם）は「人間、男」と並んで「人類（Geschlecht）」をも意味する。つまり、この名前において、アダムは創世の時にまさに神が創られたアダム個人であり、同時に人類という拡がりを含んでいる。このアダムという最初の一人に課されたものは、個人と人類という矛盾態そのものとしての存在である。また、「人間、人」を意味する別の単語として“בן־אדם”が挙げられるが、これは直訳すれば「アダムの息子」の意である。

罪は、実に巧妙に逃れ行くのだからである。しかし、そのような質としての各個体の罪の集積によって人類の歴史の上に罪性が存する。従って、罪の問題は個体において質的に、罪性の問題は類において量的に語られる。

ところで、この著作において興味深いのは、キェルケゴールが罪の問題を語るに際して、人間を質としての個体としてのみ強調するだけではなく、全体としても同時に捉えるということを試みていることである。彼は、人間の完全性、また人間的実存の本質規定として、次のように言う。「人間は個体（Individuum）であるということ、そして、そのようなものとしてそれは同時に彼自身であり、また全人類（Geschlecht）であり、従って、全人類が個体に参与しているとともに個体も全人類に参与しているということである。」[171]

キェルケゴールは「『自己』とは、普遍的なものが個体として措定されるという矛盾である」[172]と述べ、最初の罪を人類にもたらしたとして特権化されたアダムを、他のあらゆる個体にまで連れ戻し、更に個体の質から罪を語り、更に質としての個体の世代関係を通じて人類へと拡大する。即ち、アダムによる既成の罪のゆえに、アダムより後の人間が原罪という共通の基盤を共有しているのではなく、アダムと同じように罪を個々人が犯すということにおいて初めて原罪が共有されるというのである。以下で、その詳細について考察する。

5-1-2. アダムとその後の個体との関係

話は、「創世記」において、神によって創造された人間アダムが、エデンの園の中で唯一食べることを禁止されていた「善悪の知識の木」の実を食べて楽園を追われた[173]というあの有名な物語から始まる。その示すところは、人類の祖としてのアダムが罪を犯すことによっ

[171] Kierkegaard, 1984, S. 26-27, 括弧は筆者による。
[172] Ebd., S. 83
[173]「創世記」2.15 – 3.24

て、それは原罪（Erbsünde） としてこの世に、そして人類全体の中に入り込んだ というものである。

もちろん、ただ一人の人間の罪によって、あらゆる物事に及んだ罪の問題をどのように受け取るべきであるか、また、アダムと後の人間たちとの間にどのような関係が見出せるのかという問題は、歴史上長らく議論されてきたことであるが、ここでは、一個体として捉えられたアダムについて考察してみたい。

キェルケゴールは、個体としてのアダムが考えられた場合、即ちアダム一人に罪の原因を帰すことで人間全体の原罪が説明されているということについて、「アダムは空想的に人類の外に抜け出た」[174]とする。この場合、堕罪という結果を前提としてアダムの罪が捉えられており、そのために、人間は罪を犯す前の無垢なる状態をも付け加えなければならない。

> 原罪の概念と最初の罪の概念との相違は、罪に対するかれの根源的な関係を通じてではなく、ただ個体（Einzelne）がアダムに対するかれとの関係を通じてのみ、罪に関わるという仕方にあるのだろうか？そうだとすれば、アダムはまたもや空想的に歴史の外に置かれることになる。（中略）従って人は、アダムの罪を説明しようとしたのではなくて、原罪をその結果において説明しようと欲したのである。[175]

ここに表れている転倒は、原罪をその帰結から規定し――先取りした罪性によって、現在を堕罪の状態とともに固定する――いわばその言い訳をアダムの罪に見出そうとするものである。しかし、アダム個人の罪は解明されない代わりに、帰結としての原罪の解明が試みられるものの、後の人間、個々人とアダムとの関係それ自体が未だに解明されない以上、アダムは空想的に人類から抜け出る。即ち、ここではいわば時間の流れが逆流してお

---

[174] Kierkegaard, 1984, S. 23「二重の仕方でアダムは空想的な特殊な地位を獲得した。前提は、主としてカトリックにおいては弁証法的な空想の形――アダムは『神によって与えられた超自然的で素晴らしい賜物（*donum divinitus datum supranaturale et admirable*）』を喪失した――、或いは、主に聖約派（die föderale Dogmatik）の教義論において歴史的空想の形をとった。――この教義論は全人類の全権代表としてのアダムの出現という空想像の中へ迷い込んだのである。」

[175] Ebd., S. 24　括弧は筆者による。

り、その意味で、物語は書き換えられているのではないだろうか。アダムの最初の罪によって原罪が人類に及んだのではなく、人類の原罪によってアダムは罪を犯したのである、という風に。

原罪と空想像としてのアダムの罪とを同一視しようとした時点で、当初は現在のものとして捉えようとしたはずの原罪の問題は、今や与えられた一つの原因の下に、過去的なもの、或いは現在に生きる個体には無関係なほどに過去的なものとしてすり抜けてしまう。というのは、アダムの罪による結果として、後の人間たちは罪の問題を、自らの罪ではなくアダムという先祖の罪に帰すことで、個々人とその罪との関係性、その罪を己のものとして担ってゆく積極性は次第に希薄になり得る余地を残すことになろう。

またこの場合は、アダムの「最初の罪」は「歴史的な記述」として「現在的なものを示しているのではなく歴史的に完結したものを再現しているにすぎない」[176]ために、アダムと個々人との関わりに関しても、混乱が生じることになる。即ち、アダムを空想的なものとして捉えようとすることで、原罪の問題も同時に人類から空想的に抜け出てしまうのではないだろうか。そして、その罪は悉く事後的なものとして逃れて行き、アダムの立ち位置と後の人間の立ち位置とは霞んでしまうというのである。即ち、原罪に対する個々人の関係は、現在においてではなくて、常に過去完了[177]で受け取られることになる。従って、アダムをある個体として捉えた場合――そして、そのことによって、もしもアダムを人類の中から締め出してしまうならば――、各個体にとって、他のある個体の罪が全人類に及び、即ち、自己自身に課せられた罪であるということの説明にはなりえないのである。

> アダムの罪の説明は、同時に原罪の説明なのである。即ち、アダムを説明しようとして原罪を説明しない、或いは原罪を説明しようとしてアダムを説明しないならば、これらは何の説明にもならないのである。[178]

---

[176] Ebd., S. 25
[177] Ebd., S. 24
[178] Ebd., S. 26

これまで述べられてきたような倒錯は、原罪を説明するためにアダムの罪を持ち出してきたゆえに生じたものである。このときの重点は、原罪の説明に置かれている。人類の原罪の原因を個人アダムの罪に求めたことで、一見、原罪は説明され得たかに思われるものの、アダムの罪の説明が空想的に、過去完了的に流れることによって、原罪の説明自体が霞んでしまう。結局、人類の原罪――アダムより後の個々人にとっては受動的にも受け取られ得る――という動かぬ事態を強調することに終始することになった。ここでは、原罪とアダムの罪とを同時進行的に説明することが求められている。

5-1-3. 第一の罪とその後の罪

さて、「創世記」によれば、アダムとエバは楽園を喪失し、それ以降人間は死ななければならなくなったとある。またパウロは、ただ一人、アダムの罪によって、原罪が全人類に及んだと述べている。このような文脈から、アダムの罪は罪性（Sündhaftigkeit)を持ち込んだ第一の罪である。即ち、アダムが罪を犯すことによって、後の人間には既に前例が与えられており、後の人間たちは、アダムの前例において、即ち罪性という、既成の罪への傾向のうちに罪を犯すのである。しかしながら、キェルケゴールによれば、アダムによる第一の罪とその後の人間が犯す第一の罪について考察するとき、事情は異なるという。

> アダムの罪は結果としての罪性の条件であるが、それ以外の一切の第一の罪は罪性を条件として前提している。もしそうであるとすれば、アダムは現実的に人類の外に立っていることになるだろう。そして、人類はアダムとともに始まるのではなく、その始まりを人類自身の外に持っているということになるであろう。[179]

即ち、ここで、アダムの罪を後の人間の罪性の原因として持ち出そうとすれば、罪を犯したアダム当人の罪性はどのように問うべきであるか、という問題が浮上することになる。ア

[179] Ebd., S. 28

ダムにより人類に持ち込まれた罪によって、後の人間の罪が規定された。人類は等しく罪性に染まり、原罪として及んだ。しかし、依然としてその原因であるアダム自身は罪性という傾向のうちには語りえないのである。なぜならば、「アダムだけが罪性に染まっていない唯一の存在である、というのは、罪性はアダムによって起こったのだから」[180]である。彼は人類の祖として扱われながらも、実は人類の原罪を規定するために人類の外に立たされているということになるのである。それでは、罪そのものと罪性との関係はどのようなものであろうか。

> 第一の罪は質的な規定である、つまり第一の罪はまさに罪そのものである。これが、第一ということの秘密であり、抽象的悟性にとっての躓きである。というのは、抽象的悟性にとっては、一回は「一回も無い」ということであるが、しかし「何回も」ということが初めて何ものかを意味するからである。奇妙なことには、「何回も」ということのうちに含まれるそれぞれの回が、第一回目と同じ量のものを意味するのでなければ、たとえ全ての回を集めたとしても、一回目にも達しないであろう。[181]

第一の罪とは、他に比較するべき対象を持たない「罪そのもの」である。従って、第一の罪が措定される場合には、前例というものは一切含まれない。即ち、この罪に対して量的規定による罪性が先行することは無いのである。もしも、歴史のうちに、量的規定において罪が規定される場合には、それぞれの個体の罪の歴史によって「何が罪であるか」ということが予め用意されている。しかし、そのような罪と、質的規定における第一の罪との間の相違は、罪の基準、つまりその罪を担うべきものとしての主体の問題であろう。第一の罪は、自己自身において犯され、その罪が何であるか、まさに自己自身によって措定されるものである。従って、アダムの罪は彼個人によって措定された罪であり、個体の罪をもって全人類を語ろうと試みることにおいて、アダムの後の人間が、あたかもそれぞれの個別性を喪失したかに見えるということが強調されている。それゆえにこそ、キェルケゴールは本著作におい

[180] Ebd., S. 24
[181] Ebd.

て原罪とその受け取り方について語る一方で、読者に対して、その罪についての規定を明示することはしないのであり――「罪とはもちろん具体的なものである。」[182]――、このことによって、問題が読者自身の自己のうちに見出されるものとして投げかけられているのである。

5-1-4.　罪の措定と罪性

『不安の概念』において、キェルケゴールによれば、人間は「心的なもの（das Seelische）」と「肉的なもの（das Leibliche）」との総合（Synthese）である。この二つのものの間にあるものが精神であり、この「間」の存在によってこそ二つの矛盾するものが繋がれている。即ち、「精神が措定されることによって初めて総合が語られるのである。」[183]ここで、精神と総合を巡る直線的な時間の流れを、いわば円環として捉える[184]ことに注意しなければならない。つまり、精神は――もちろん、この問題は質的規定において語られているが――これら二つの契機による総合に対して、それらを統一するために後から訪れる第三者ではなく、総合という関係は、精神のゆえに、即ち、総合の矛盾は精神のゆえに見出されると解されなければならないであろう。それぞれの関係項は元々それとして自存しているのではなく、そのような矛盾の中において自己自身を見出すのである。もしも、既存のものとしての総合の二つの契機が第三者である精神によって統一される、という表現を用いるならば、それは量的規定における表現となり、個体の質的な飛躍は失われてしまうであろう。このような精神と総合との在り方は、後に取り上げられる、罪性と有限性を巡る問題にも同様のことが言える。

ところで、アダム個人に何が起こり、何故罪を犯すに至ったのかという問題に戻る。アウグスティヌスによれば、堕罪はアダムの自由意思によるものであり、それは神に対する人間の服従と不服従との間に起こったものであるという。一方、キェルケゴールは堕罪を、アダ

---

[182] Ebd., S. 124
[183] Ebd., S. 92
[184] Ebd., S. 123

ムの精神――上記のような関係にあるゆえの脆さを有していると言える――を巡って起こった「自由のめまい」としての「不安（Angst）」を通じて捉える。無垢なるアダムは、あの木の実を取って食べてはならない、という禁止において――というのは、禁止するということは、本来、禁止されるものにとって可能であることを禁ずるということであり、禁止された事柄への違反を前提とするものであるがゆえに、それは同時に禁止された者にとってその行為の可能性を示唆するものである――取って食べるか否かの二択の決断ではなく、食べることが出来るという可能性のゆえに罪を犯したのである。

精神と総合との間において不安が生ずる。精神が精神として措定される際、即ち、精神が自らの総合を措定するとき、精神が自らの「なしうる」という可能性を見出すことによって、精神自らが、自らの無限の可能性に眩暈を起こし、有限性へと身が傾いだ時に不安が発生する。そして精神自身が、心的なものと肉的なものとの対立項を己が身に宿していることが見出される。この有限性が意味するものは、人間の総合における肉的なものであり、これに属するものとして、感性と時間性とが挙げられる。

しかしながら、事情が上記のようであるとするならば、感性と時間性という有限性のゆえにアダムは罪を犯したと言われ得るのではないだろうか。人間が自己自身の総合のうちに有限性を有している限り、あらゆる人間の罪は必然的なものとなるのではなかろうか。キェルケゴールは、これを個体と人類との間の関係において説明する。

> 罪性が量的な規定において動いていくのに対し、罪はいつも個体の質的な飛躍を通じて出現する。[185]

> 人類の量的増加の規定においては、感性は罪である。ただし、個体との関係においてはそうではない。個体自身が罪を措定することによって、個体が自ら再び感性を罪とするのでない限りは。[186]

「感性が罪性である」と語られるとき、このことは確かに一つの事実を示している。その

[185] Ebd., S. 48
[186] Ebd., S. 61 f.

場合、感性は罪へ至る前提条件として語られている。しかしながら、人間の罪性と個体の罪とを混同するならば、そこには、前述のアダムという最初の一人によって人類に罪が及んだということと同じ矛盾に陥ることになる。罪は個体にける質的規定、罪性は人類の歴史における量的規定のうちにあり、個体において罪を措定することによって初めて罪性は見出される。

また、もしも個体において感性や時間性が罪であると語られるならば、それは、罪が人類の堕罪という結果からのみ語られた事後的なものとなり、アダムを特殊な地位に戻すことになろう[187]。というのは、以下のような理由からである。この表現では、予め罪の誘因として感性が定められており、それに対応して罪性が置かれている。しかし、人間の有する感性や時間性がそのまま罪性であるということを、直接個体にも当てはめようとするならば、罪とは人間に生まれた以上、個体には打つ手の無いものであり――いわば過去的なものとして自らに迫ることはあっても――、現在の自己において、そしてその責任において見出されるものではなく、人間は常に「自己の罪に絶望」し、そのことで更に「自己の罪に絶望する罪」[188]を背負わなければならないことになろう。このことから、更に罪に対する救済――アダムとキリストとの関係――ということに関しても、その「現実性」において語ることが不可能となる。

精神が自ら罪を措定するときに初めて感性と時間性とは罪性を帯びる。しかしながら、個体にとっては、これらの有限性が罪性として準備されているのではない。このことは、個体の質的飛躍において、彼自身にとっての各段階は決して一足飛びにではなく、それぞれの過程が辿られることの重要性の表現でもあろう。

アダムの後の人間は、前例によって既に罪性を規定されているために罪を犯すのではな

---

[187] 原因と結果に関連して、アウグスティヌスは、「創世記注解」においてアダムとエバがその実を食べた「善悪の知識の木」について、初めからその木が象徴的な「善悪の知識の木」であったのではなく、まさに二人が「禁止に抗して触れた」ことによって、そのような名となったのであることを述べている。(『アウグスティヌス著作集』第 16 巻, p. 276)

[188] Kierkegaard, 1957, S. 109-113

く、自己の罪を措定するのは自己自身であり、その措定は、いかなる「前例」が示す規定によっても外的には適応されないものである。それゆえに、第一の罪は、最初の人間であるアダムのみならず、全ての人間を通じてこの世に来るのである。

5-2. シェーラー「悔恨と再生」（Reue und Wiedergeburt）から

5-2-1. 悔恨をめぐる誤解

シェーラーによれば、近代哲学は悔恨に対して専ら消極的な意味しか与えず、不必要なものとして扱ってきたという。世間一般においても、取り返しのつかない過去を悔やむことは無益であり、悔やむ人に対して、しばしば「くよくよせずにもっとよくなれ」[189]という呼びかけによって悔恨への眼差しは遮られる。悔恨という言葉は容易に、何らかの罪責感情を喚起すること、あるいはそれを強いられる状況、という風に受け取られるかもしれない。

これに対して、シェーラーは、悔恨に積極的な意味を認めており、悔恨を「心（Seele）の自己救済の形式」[190]であり、「心の失われた諸力を取り戻すための唯一の道」[191]とする。例えば、彼は悔恨について病気を引き合いに出しながら説明している。確かに傷や病を表面的にのみ判断するならば、それは不調であり、傷病の現われ以上のものではない。しかし実際には、そのような症状は、有機体が自らを癒す過程なのであり、この過程を経ることで、当の有機体は傷病の予防手段をも獲得出来る。「単純な震えは悪寒の症状であるばかりではなく、私たちを温める手段でもあるのである。」[192]悔恨もまた、その「内的不調和の徴候」および「厄介物」[193]などという印象の背景に、悔恨する本人に対する肯定的な意味が隠されているという。

---

[189] Scheler, 1954, S. 30
[190] Ebd., S. 33
[191] Ebd.
[192] Ebd., 30
[193] Ebd.

過去を悔やむことなく、未来に対して快活に生きて行こうとする態度にとっては、その前進を阻む悔恨は確かに人生の足枷であり「厄介物」でしかないように見えるだろう。「過ぎたことにいつまでもこだわっていても仕方が無い」、「もう取り返しがつかない」、「それはそれとして、これから良くしてゆけばよい」など言い、私たちはその後ろめたさを引き離そうとする。シェーラーは、このような態度に人間の自己錯覚を見ている。この自己錯覚とは、まず、悔いられる過去の現実を認めず、生の時間の流れを逆転させる「不条理な試み」[194]である。この錯覚においては、現在は、むしろ過去の現実に対する否認のために費やされることになる。それと同時に、ここでは、過去において罪を犯した自分と、それを悔やむ現在の自分との同一視という錯覚も生じている。

> 私が同じ私であるにもかかわらず、内容的には別の私になってしまっているのに、われわれは過去の行為を悔やむ私を、実際に行為をした私とこっそり同一視している（中略）。ある人は言う、今われわれはその行為を止めることができると考えるのだから、われわれがその行為をなした当時でもそれを注視しえた可能性があると思い込んでいる、と。[195]

この悔恨の錯覚によれば、現在の自分ならば決してしなかっただろう行為をした、最早遡及および撤回することが不可能な過去の自分の罪の責任――しかし、確かに当時の自分は、現在の自分がするようには自らの行為を判断することが出来なかったのである――を現在の自分に問うことで、自己自身を苛まなければならないだろう。更に、私たちが悔恨において抱く苦悩は、過去の行為それ自体（die Tat selbst）によるのではなく、その行為に付着した記憶像（das Erinnerungsbild）によって生じるのであり、これは、「感情が記憶像に反応することだけが現在の心象活動（das Bildwirken）である」こと[196]を示している。この「心象活動」に関連して、シェーラーは――私たちも既に本論第 4 章でも触れたが

---

194 Ebd.
195 Ebd.
196 Ebd., S. 31

――、ニーチェの、人間の自己自身に対する攻撃としての「良心の疚しさ（schlechtes Gewissen）」を取り上げ、悔恨理解の仕方の一つとして、「内面化された贖罪意志（ein verinnerlichter Bußwille）」[197]について述べている。悔恨される出来事の加害者と被害者との間に、被害者の復讐欲に同情的な第三者が介入すると、個人の自己処罰欲は高まり、一般にそのように理解されるようになる。[198]つまり、その不正（Unrecht）に関して、当事者を離れた何らかの権威を有する第三者の報復を想定することによって、むしろ個々の不正一般に対する報復の必要性が正当化されるのである。このような考え方に従うとき、本来の悔恨とは「賠償と贖罪への意志（der Wille zu Genugtuung und Buße）」であると理解され、更にこの「意志」が焦点を置くのは、悔恨の結果というよりも、悔恨を引き起こした原因[199]である。

悔恨において、その原因が重視されるのならば、悔恨の対象は必ずしも本人が「悪かった」と認める事柄である必要は無くなるだろう。悔恨は、物事が行為者の「悪意の無い」失敗に終わったときや、その行為が当人や第三者に対して利益を生まなかった際にも同様に適応されることになる。この場合、個人がある行為を悪意によって行ったか否かに関わりなく、また当人がそれを吟味する余地も無いままに、償いの必要性が生じる。この考え方によれば、悔恨する原因を生じさせた当人に非があるのであり、従って、悔恨せずに済むのならばそれに越したことはないのであり、悔恨の必要が無いならば、それが「正しい」ということにもなるだろう。シェーラーは、悔恨の近代的理解について、三つの性格を挙げている。[200]まず、既存の処罰体系において、処罰回避の願望を前提とした「恐怖説」であるが、この悔恨理解によれば、個人が自らの過去の行為像と処罰との間に関連性を見出す機会が失われており、ただ悔恨とは処罰に対する反応に過ぎない。次に、「二日酔い説」であるが、これによれば、悔恨は「道徳的二日酔い」であって、過去の自分の

---

[197] Ebd.
[198] Ebd.
[199] Ebd.
[200] Ebd.

「不道徳的」行為や失敗と考えられているもの、典型的には、食欲や性欲など感覚的欲求に過度に耽溺した後に、正気に戻って過去を悔やむ、というものであり、これは日常生活においてしばしば見られる。最後は「悔恨の精神病的把握」で、悔恨において「狂喜して（wollüstig）自らの罪を引っ掻き回して探す（herumwühlen）」姿勢である。シェーラーは――彼は神経症者およびうつ病者が固執する自身の罪責感情を想定しているのだろう――、この姿勢もまた、上記の二つの性質と異なるものではないという。これら、いずれの場合においても、悔恨は人間に不快感情を喚起し、「無用」であり、更には「有害である」と理解されているのであり[201]、個々人にとっては、出来得る限り回避したい状況ということになる。

更に、シェーラーは、悔恨の心理学的解釈の誤りを指摘しているが、その誤りとは、悔恨の作用そのものが、人間を「悔恨する気にさせる諸状態（zu ihm disponierenden Zustände）」[202]と理解されていることであるという。もちろん、シェーラーが意図する悔恨が、その際に生じる個人の苦悩を免除するなどということはあり得ないだろう。しかし、この悔恨そのものに付着している（anhaftend）[203]苦悩とは、失敗、自分の弱さ、誤り、病など、自分にとって不都合なこと、あるいは世間一般の尺度に照らした結果、「好ましくないもの」として判断されるものによって生じる不快感情、および、不快感情を喚起する出来事とは異なるものである。

5-2-2. 想起（Erinnerung）と記憶像（Erinnerungsbild）

[201] 前章で筆者は、私たちが罪の問題を語る際の、慎重な姿勢の必要性に触れた。シェーラーの述べるこの箇所には、一般的に他者に対して、その過去の罪について検討するよう勧めることが困難であることの事情が読み取れる。それは、当人を糾弾し、罪の検討というよりも「反省」を強いるものであるかのように聞こえるからである。先述した内観においても、その過程で実習者は自らの罪を問わねばならないゆえに、開始に当たって心理的抵抗を感じる人の声を聞くことがある。
[202] Ebd., S. 39
[203] Ebd., S. 38

シェーラーは、悔恨と想起とを関連付けながら、自然の出来事が起こる客観的時間と、人格的存在の時間とを区別することから始める。もし人格存在の時間が、自然のそれと同様にただ流れ去るものであるとするならば[204]、前述したように、悔恨は無力で厄介なものでしかない。しかし、人格的存在の時間は、先のものに続いて後から流れていくのではなく、過去、現在、未来を内包している。

> 私たちの分かち難い時間的生命の瞬間における各体験において、私たちの生命と私たちの人格との全体構造および全体理念（Struktur und Idee des *Ganzen* unseres Lebens）がともに私たちに現在している。客観的時間の不可分の一時点（*ein* unteilbarer Punkt）に応じる、この全ての、生命の各瞬間には、自らの内に体験された現在、体験された過去と未来との三つの広がりがあり、それらの所与はそれぞれ知覚・直接記憶・直接期待において成立するのである。[205]

シェーラーによれば、これら、過去、現在、未来は、人格的存在の時間における、生のあらゆる瞬間に広がっている。そして、これらの時間的区分は、それぞれ独立した何ものかではなく、過去、現在、未来への直線的な流れでもなく、三者は互いに「広がり（Erstreckung）」という空間的関係にある。従って、ある一つの瞬間は、生全体にとって無価値ではないばかりか、生全体の構造に影響を与え得るものである。それゆえにこそ、人格的存在の「時間」はその全体において変化させることが可能なのであり――無論、これは過去の「事実」を無かったことにすることではない――、それが私たちの生命の意味と価値[206]であるという。そのような個々の瞬間、個々の体験は、全体から見られることなくしては、その価値は未完（wert*unfertig*）であり、意味も曖昧（sinn*unbestimmt*）であるが、その価値や意味が完成するのは、個人においては臨終のときであり、歴史においてはその終局であり、各瞬間、各体験の価値と意味とは常に未完のものとして、「同時に救済可

[204] Ebd.
[205] Ebd., 傍点、イタリックの箇所は原文のまま引用している。
[206] Ebd.

能」なものとして私たちに差し出されているのである。[207]

しかし、自然の時間の流れの中で出来事を捉えるならば、もしそれが人格的存在の時間に置き換えられなければ、時間の流れは逆らう術も無く過去から未来へと連続して流れゆくものとして理解されるに留まるであろう。これに対して、シェーラーは、具体的、客観的な（gegenständlich）過去の出来事を「想起（Erinnerung）」することが、この流れから私たちを救うと述べる。[208]もちろん、前節で触れたように、ここで想起されるのは、飽くまで過去の具体的な事実であり、「記憶像（Erinnerungsbild）」――記憶像は、自我がそれに依って立っているものであり、いわば自我の自己措定のための糧であるから、自我から体験を解放することはできない――ではない。想起においては、「体験が自我の中心から遠ざかっているというあり方」[209]であり、体験が想起される（Erinnertwerden）とき、その「体験は私たちに単なる衝撃（*Stoß*wirksamkeit）を与える力を失っており、これは、私たちに対して、体験が消滅している、ということである。」[210]想起は、「心理的因果性」を停止させ、過去の記憶像が現在に影響を及ぼし続ける因果関係の軌道を外すことが出来る。[211]シェーラーは、本来の想起作用について次のように述べている。

> 根源的な想起作用においては、現象的過去において現れている事実それ自体の所有であり、その事実において生き、留まることなのであって、判断によって初めて過去に投げ返される、あるいは、そこで「想定」されなければならなかった「像」を所有することではない。しかし、想起において、いわゆる記憶像（Gedächtnisbilder）が見出される限り、その具象的な要素は、想起の志向によって、またその目的によって、すでに共に条件づけられているのである。[212]

「記憶像」の所有を前提とするならば、想起は、同じ像を再現するためだけの作用に過

---

[207] Ebd., S. 34
[208] Ebd., S. 35
[209] Ebd.
[210] Ebd.
[211] Ebd.
[212] Ebd., S. 37

ぎず、その像は際限なく反復されることだろう。私たちが、特定の過去の記憶を、事実というよりもむしろ心象によって辿るとき、過去はそれ以外にはあり得ないと思われる形で迫る。しかしながら、それは事実の実際の価値を表しているのではなく、記憶の一つの像なのであり、自我がそれによって自己自身を確立しようと試みている係留点に過ぎないだろう。つまり、シェーラーの述べる想起とは、個々の体験に刻まれた印象に対する反応を反復することではなく、いわば個人に対して、この、当人が余儀なくされている反復の「必然性」を、単なる可能性の一つに還元する働きを持つとも言えるだろう。特定の記憶像に対する心の反応によって、私たちは過去をそのようなもの――それは当人において動かし難く既に完結しているのであり、それが当人にとって、目下の真実であろう――として固定するが、それは自分自身を過去によって規定していることと同義であろう。しかし、記憶像は、想起の結果として出て来るものではあるが、想起の「志向」として先行するものではない。本来の想起とは、事実に付着した記憶像――自我が予め特定の価値を付与している――を度外視して、事実の方を「志向」することである。

また、この記憶像は、罪責感情を喚起するものとしても人間の意識に上るだろう。シェーラーは、「罪悪（Schuld）」そのものは、質であって、感情の問題ではないと述べている。その質とは、罪悪が活動の中心としての人間自身の、「悪い」行為によって持続的に自分のものとなった、「悪」という質である。[213]すなわち、罪悪は個々人の実存と不可分のものである。そして、悔恨は、個人の罪責感情にではなく、この罪悪の質に働きかけるものである。

5-2-3.　自我と悔恨

シェーラーは、悔恨を、この想起の文脈に組み込む。彼によれば、悔恨は、人間をその過去、そしてその罪の重荷から自由にする作用である。彼の主張は、「人間が自分の歴史

[213] Ebd., S. 48

的過去によって否定的に決定されていることが、未来のあらゆる真実な進歩への主要な障害になっている」[214]ということである。前節で挙げた、一般的な悔恨への否定的な印象から考えれば、悔恨は確かに、過去として完結した変更不可能なものに対する「無意味な一撃」[215]である。しかし、このことが意味するのは、人間が自らの過去に特定の形を与えて固定することによって、そしてその過去を――過去は自分自身の生の広がりの地平にあるにも拘わらず――自分では如何ともし難いものとして放置することによって、まさに不自由を被っている、ということである。そのようにして、過去の罪は人間を縛り付ける。悔恨することなく、ただそのような過去から逃避したり、上塗りしたりして粉飾するのでは、過去は重みを増し、人間はより不自由になり、その重みと自分の不自由さとが、例えば、ニーチェのルサンチマンを喚起し得ることも容易に想像出来よう。

シェーラーは言う、「悔い改められた罪ではなく、悔い改められない罪だけが生命の未来を決定的に、否応なく支配する力を持っている」[216]と。凝固した過去とその罪に触れ、溶かすのが悔恨の作用である。悔恨によって、いわば自分の罪を措定し直すことによって、「一切は、それが意味統一・価値統一・作用統一である」[217]生全体と、生において常に未完のまま開かれているあらゆる瞬間との関連において、「救済可能」[218]となるのである。また、シェーラーは、このような作用を持つ悔恨を、人間の「自己自身に対する誠実さの伝達手段（ein Vehikel der *Wahrhaftigkeit* gegen uns selbst）」[219]と表現している。

ところで、当然ながら、このような悔恨が可能であるためには、謙遜（Demut）[220]の姿勢が求められる。人間に自我の譲歩と放棄とを要求する謙遜は、悔恨の途上における最難関と呼べるものかもしれない。謙遜とは、個人の自我に対する自負心を否定する[221]もので

---

[214] デーケン, アルフォンス, 1995 年, p. 153
[215] Scheler, 1954, S. 35
[216] Ebd., S. 36
[217] Ebd.
[218] Ebd.
[219] Ebd., S. 38
[220] Ebd.
[221] Ebd.

あり、自我に対する執着を、自我そのものを放棄する覚悟である。人間が、自我の排他的な性質から脱して、「生命の流れ」および「世界との流動的な関係」[222]において自らを措定し直す時、悔恨が可能となる。というのは、謙遜なき人間の自我の自負と傲慢とは、罪をも自らの一部[223]として自己自身を正当化しようとするからである。シェーラーは、人間が、処罰への恐怖ではなく、むしろこの自我の傲慢と自負のゆえに、一層自我に固執することで、当人が罪と一体化する、という事態を指摘している。

この自我の自負とは、私たちが日常生活において、些細なことであるにも拘わらず、自分の非を受け入れずに、他所に責任の帰属先を探すような時に見られるものであろう。例えば、トルストイの描いた、アンナ・カレーニナの心境を思い出してみよう。アンナは高い精神性を持つ女性であるが、自ら不貞の負い目を感じ懊悩する中で、彼女の罪責感情を喚起する相手である夫、カレーニンの罪をあれこれと探し出し、彼を心の内で裁くことで自分の罪を覆い隠そうとする。アンナは「そのときふと、カレーニンの姿や話しぶりや性格を、こまかいところまでひとつ残らず思い出し、その中に見いだしうる限りの欠点をすべて彼の罪にして、彼女自身が夫に対し犯した罪のために、かえってなにひとつ夫を許そうとしないのであった。」[224]自分の罪を否定し正当化するためには、しばしば自分以外のものに、「自分に罪を犯させた」罪、糾弾されて然るべき理由を見出すことが必要となる。このような場合、仮に自分に罪があるとしても、むしろ自分にその罪を犯させた他者にこそ責任が求められる。従って、人間が罪と一体化していればいるほど、その人は罪を抱き込んだ自我を守るために、非情で、頑なになる。[225]

このような人にとって、否、自我を有する全ての人にとって、程度の差があるとしても、自我を放棄することは自我の死を意味するのであり、確かに容易ならざるものであろう。従って、過去の事実を想起することで、自我の自己主張の文脈から、いわば片足だけ

---

[222] Ebd.
[223] Ebd.
[224] トルストイ, 1970 年, p. 223,
[225] Scheler, 1954, S. 38

でも外し、自我の「正論」を一旦保留とすることは意味のあることであろう。

5-2-4. 行為的悔恨（Tatreue）と存在的悔恨（Seinsreue）

それでは、自我やその記憶像を離れて、事実を想起するとはどのようなことなのであろうか。まず、この想起作用において、私たちは、過去の自分の中に私たち自身を「置き換える（versetzen）。」シェーラーによれば、この時、私たちは、現在の自分として過去の状況における様々な対象や出来事を想い出すのではなく、過去における、その段階の自分として（als）当時の自分の世界体験を再現することであるという。このような想起的再現において、想起者は、他者や外界に対する当時の自分の反応および言動を再体験するだけではない。想起しながら過去の自分を見ている現在の自分は、当時の自分が何を意志し、どのように意欲し、行動することが可能であったのか（können）、そして、もしもその状況が自分に対して敵対するものとして現れた場合には、当時の自分ならばどのように行動したであろうか（hätten）、ということを知る。[226]

シェーラーによれば、このような想起によって私たちが見出すのは、「私たちの生活内容から、その生活内容を体験した自我に至る道が通じているのではなく、私たちがその中に自分を置き換える、体験する自我から、個別の生活内容に至る道が通じている」[227]ということである。これは、想起者が、過去における、独立した既成の客体としての周囲環境や出来事などを、受動的に体験した、ということではなく、むしろ当時の自分が、当時の自己自身の段階を通じてそれらを体験し、自らの体験とならしめたのであり、各生活内容を創造し、独自の仕方で価値づけたのは自分自身である、という気づきであるということであろう。当時の自分がその体験を自らの体験となしたのであり、当時の自分にとっては、それ以外の仕方では体験できなかった、ということである。そこでは、体験の中心に

[226] Ebd., S. 39
[227] Ebd.

あり、体験する主体としての自己自身が見出されるのである。

シェーラーは、このような過去のある段階の自分が、つまり具体的な行為をした自分自身が悔恨の対象となるという。

> 本来の悔恨の対象は、私たちが行為した、という思い出に現れる過去の行為や無価値な事態ではなく、それを根源として、当時、行為や意志作用が生じてきたところの、私たち全体的人格（Totalperson）の内の分肢的自我（das Glied-Ich）が再現され、人格の全体性からいわば押し出されるのである。[228]

私たちが悔恨することが出来るのは、「よくも当時の私は、あのような行為をすることが出来た私であったことか」[229]などという言葉で表現される、一定のレベルにおける自分のみである。確かに彼は、個人の過去のある時点の行為についての悔恨が、自分の存在への悔恨へと流入することを指摘しているが、それにも拘わらず人間は、自分の存在一般について悔いることは出来ない、と述べている。[230]

> 悔恨が単なる行為に対する悔恨から存在的悔恨へと動かされていけばいくほど、悔恨はいよいよ認知した罪を根源において捕えるのである。さらにますます悔恨は個々の行為に関する苦悩から始まって、結局は完全な「心胸の粉砕（Zerknirschung des Herzens）」に至るのであって、そこからして悔恨そのものに内在せる再生力が「新しい心胸」と「新しい人間」を作り上げるのである。この再生において私たちの道徳的作用の窮極的根源、つまり精神的な人格の中心（その形式的、個的な同一性を妨げることなく）、その窮極の実質的志向において、自己自身を焼き尽くし、新たな自己を築き上げていくと思われる。[231]

罪を担う人が否定することが出来るのは、飽くまである段階の自己存在である。彼は、悔恨者が過去の自分を観る様子を、山登りに喩えている。登山者が上れば上るほど、下の

---

[228] Ebd.
[229] Ebd., S. 40
[230] Ebd.
[231] Ebd., S. 42

景色が広がるが、人格においても同様に、その向上に伴い、古い自我の体質（die ältere Ich-Konstitution）は現在の自分自身によって見下されるのである。[232]しかし、そこには、現在の自分と過去の自分とが同一であることに緊張が生じ、実際に悔恨する人が、過去の自身の罪を自覚することによって、現在に渡る自己の全面的な否定への欲求に駆られることは容易に想定出来る。しかしながら、まさに、それが不可能であるところに、自我の抵抗と、全面的な敗北があるのであり、自我の完敗の後にこそ、個人の新たな生が生じ得るのである。このとき、悔恨者は、自分が措定した罪そのものをも放棄しなければならない。シェーラーは、キリスト教における神の救済に関連して、神の恩寵に与るには、「罪の放棄」[233]が一つの条件であると述べている。罪に留まることによっては、人間は新たな生を始めることは出来ないのである。換言すれば、罪への固執は別の形をとった自我への固執である。

5-2-5.　悔恨と共同責任

私たちは、シェーラーと共に、個人が悔恨することで、自分自身を再生する可能性を得る過程を見てきた。更に、シェーラーは、悔恨が個人において完結するものであるどころか、人間を再生に導くのである。悔恨とは、「個人の心における一つの出来事に過ぎないのではなく、それは罪と同様に根源的であり、社会―歴史的な全体現象（Gesamterscheinung）」[234]であるという。

シェーラーは、「『新しい決意（das neue Herz）』という設計図をすでにその当初から心に懐かないような悔恨は存在しない」[235]と述べる。個人が自らの罪を超えて、世界や他者の罪を担う共同責任について言及している。共同責任とは、道徳的主体の本質をなすもので

[232] Ebd.
[233] Ebd.
[234] Ebd., S. 51
[235] Ebd., S. 50

あり、義務づけや他者に対する約束事の「内的前提」ではあるが、これらの制約を受けて生ずるものではない。[236]ここでシェーラーが述べているのは、自分の罪責を自覚し、その重みに深く感じ入った人が、社会や他者の苦しみをも自らのものとする、ある特別な感受性についてであろう。

この感覚は、シェーラーの述べるように、時代や共同体へと拡大する。自己自身の罪の追究とその自覚とは、自分が生きる世界に対する責任を自覚することであり、自分の罪の感得の深みにおいては、他者の罪もまた、自分自身の罪なのである。換言すれば、それらに対して自分が責任ある立場であることを自覚することである。[237]

もちろん、この事態を「合理的に」説明しようとすることは困難であろう。当然ながら、このような世の全ての罪を負おうとする感覚は、いわゆる病的な罪責感情とは区別されなければならない。例えば、テレンバッハの述べるような、メランコリー患者に見られる、あらゆる罪を自らに帰属させようとする「全般化（Generalisierung）」[238]と、共同責任とは次の点から見ても全く異質のものである。病的な罪責感情においては、それを抱く人は、むしろ罪に対して受動的で無力な自責と自罰を繰り返すが、自らの罪を深く見つめた人は、同時に世界に対する自身の力と可能性とを信頼しているのである。この信頼の根拠は、前述した、シェーラーの見解にもあるように、人間は悔恨において、存在一般を悔いることは出来ない、という点に存すると考えられる。病的な自責衝動は、――自責する人間が関係性から自己自身を切り離しているがゆえに――この不可能性に敢えて挑むこと、つまり、自己存在一般を、自分が悔やむことの出来るものと見做し、そして悔いようとす

---

[236] Ebd., S. 51

[237] 個人の罪の自覚と、その世界への拡大の感覚は、第 3 章で取り上げた内観の実習者にも見られることである。例えば、見知らぬ他者が孤独に苛まれているならば、それはかつて自分が、同じように孤独であった別の人を気にかけなかったためであり、他者の苦悩は、自分自身の傲慢と無知のためであった、などといった感覚である。他者が、別の他者を害した場合は、その他者に罪を犯させたということに関しては、やはり自分に責任があるのであり、「あの人は私の罪のために苦しんでいる」などという言葉が聞かれる。また、筆者の体験では、自己の罪を自覚した集中内観後しばらくの間、日常生活で使う一人称は「私」ではなく、「私たち」が頻繁に口をついて出た。

[238] テレンバッハ, 1978 年, p. 319 f.

るものである。

悔恨より生じる共同責任の自覚によって、個人が気づくことは、世界に対する責任と自分の権能を発揮しなかったために、世界、他者が罪に沈む、ということである。この罪はまさに「私の過失によって！」[239]生じているのである。個人と世界、および他者をそれぞれ別個のものとして捉えるならば、このような事態は確かに不合理であるが、個人の悔恨は、分離した自我の殻を破り、自己の領域を拡大する働きを持つのである。

シェーラーは、キリストの「姦通の女」の譬え話（ヨハネ, 8. 7）について次のように述べている。「もし他者の罪に面して、ただそれを『裁く』べからず、むしろ自分自身の個人的な罪を思い起こして忘れないようにせよ、と語るだけならば、その人は連帯性の原理をその根源に持つキリスト教を非情に表面的に解釈している。むしろ、自分自身の罪を忘れてはならないというだけではなく、『他者』の罪と時代における共有罪責とに、実際に共に責任を負っていることを自覚しなければならない、というのが教えの真の意味である。」[240]自己の罪を悔恨することは、自己の罪に留まらず、他者の罪への責任と、共感とへ拡大するのである。

5-3. ブーバー「罪と罪責感情」（Schuld und Schuldgefühle）[241]から

5-3-1. 自己自身からの呼びかけとしての罪責感情

ブーバーの「罪と罪責感情」の冒頭では、1948 年にロンドンで開催された医学心理療法国際学会のテーマ「罪の起源」についての議論について述べられている。そこでは、「罪の起源」に関して、そもそもこれは「罪責感情の起源」なのか、それとも「罪の起源」なのか、という問いが立てられたが、その場で両者を区別することはできなかったという。

---

239 Scheler, 1954, S. 52: “mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa!”
240 Ebd.
241 この節の内容は、以下の拙論文の第 3 章として発表されたものを和訳、編集したものである。: HATTORI, Sawako, “Schuldgefühle und Selbst”, 待兼山論叢 第 48 号哲学篇, 大阪大学文学研究科、2014 年（S. 49-64）

結局、罪そのものについては神学者に委ねられたものの、その関心は専らキリスト教教義における、人類の原罪（die Urschuld des Menschengeschlechtes）の問題であり、個々人の罪（die persönliche Schuld）は取り上げられなかった。更にブーバーによれば、患者、そして苦悩者の人生における、実際的な罪の出来事には殆ど言及されることはなかったという。[242]しかし、罪と罪責感情の関係において、ブーバーが意識を向けているのは、まさにこの点、個々人の人生における罪の事実を見つめる、ということである。

本論文の中でブーバーは、メラニーという一人の女性の例を挙げている。その内容は、以下のようなものである。メラニーは、他の女性との結婚を控えていたある男性と結婚した。その結果、相手の女性は悲嘆に暮れ、遂には自殺を図ったのだが、このことを知ったメラニーは、それが彼女の見せかけの自殺であるとして非難したという。さて、数年経った頃、今度は彼女が夫から裏切られることとなった。彼はかつてと同様の仕方で、メラニーから去り、新しい女性のもとへと走ったのである。メラニーはその頃から、神経症的な視覚障害に悩まされるようになる。そのような折、彼女は友人に、夫のかつての婚約者から彼を奪って結婚したのは、彼との愛の情熱からではなく、ある確かな意図によって行ったものであることを告白していた。しかし、彼女が精神分析を受けると、分析家はこの罪責感情を首尾よく除去することが出来た。精神分析家は、彼女の罪責感情を、「自分は友情の天才である」という考え方にすり替えることに成功したのである。彼女は、社会福祉の職に就いたが、そこで出会う人々に対して、理解や共感、慰めを示すのではなく、むしろ相手を対象として見、管理するという態度で働いたという。それ以来、メラニーが罪責感情に苦しむことは無くなった。メラニーに対して、精神分析という「心の痛みと警告の場所にはめ込まれた装置は、模範的に機能したのである。」[243]

当時、（メラニーの）病において生じた罪責感情は、徹底して真正な「自分自身のも

[242] Buber, 2008, S. 127
[243] Ebd., S. 134

の」という性質を帯びていた。罪責感情の消失と共に、彼女にとっては、周囲世界への真正な関係を新たに体得することにより償いが可能であるということも、消失してしまった。（中略）棘をなくすることのために支払われた代償は、一つの機会の消滅であった。それは、この被造物が己れの再考の資質に従ってそうなるべく定められている存在者になるという、機会であった。[244]

先ず、このメラニーの状況を読者が正確に理解するに当たり、不可避的に出合う困難がある。それは、ブーバーが彼女の例を第三者の立場から語っているためであり、そして恐らくは、記述形式をとる以上、これ以外の方法では語り得ないだろうからである。このことから、読者は即座にこの状況を客観的に捉え、どこに罪があり、そもそもここでの登場人物たちのうち、最も責任を負うべきなのは誰であるかと考え始めるかもしれない。つまり、読者はこの状況および関係者を「合理的に」判断するだろう。しかし、ここで問題になるのは、「合理性」ではなく、存在に関することである。そして、それはメラニーの記憶（Gedächtnis）と関連を持っている。メラニーの罪責感情について、第三者としては次のように考えるかもしれない。つまり、メラニーが精神的に不安定になることで、強烈な罪責感情および、当時の彼女の困難な状況を説明するために、彼女が友人に打ち明けたような自分自身の罪を、ある種の言い訳として用いたのではないか、ということである。第4章で取り上げたような、自分自身に対する攻撃としての罪責感情、それに執着することで自己の罪を覆い隠し、自らを密かに「被害者」として規定する罪責感情によって、彼女は「被害者役」に留まろうとしているとは考えられないだろうか。

確かに、彼女は自分には非が無い、ということに固執していた。しかし今や、彼女の罪責感情は、彼女に「自分は正しい」という立場を放棄するよう要求している。この罪責感情は、ニーチェの「自己自身への残虐性」のように、当人を圧迫して、罪責感情そのものの元に留まらせたり、継続させたりするのではなく、自己自身を変革するように迫るものである。つまりこれは、当人が拒否すればするほど、自己自身に対する攻撃を強める性質

[244] Ebd., S. 135

を持っており、本人が人生における具体的な罪の出来事を見出すことをねらっている。この罪責感情の影響は、メラニーの例においては、彼女の身体にも及んでいる。それは、ブーバーが述べるように、ある「機会」を提示する、自己自身からの呼びかけと呼び得るものかもしれない。

自らの罪の事実を認めるとき、「罪人」は記憶の中の自分が傷つけた他者を見出すのである。しかし、個人がこのような他者の傷を真摯に受け取るとき、実際には、一体誰が傷つけられ、その傷とは誰のものであったのだろうか。深い罪責感情に沈む者にとって、他者の傷は同時に、ある種の「風穴」、あるいは「罪人の」自己からの出口の役割を果たし、自分において閉じた世界を開く。換言すれば、自分によって傷つけられた他者の傷を自覚することによって、「罪人」は他者の存在に出会う可能性を見出す。

5-3-2.　時の崩壊

このような他者との出会いを通じてこそ、人間は、自分自身がただ独りで立っている存在の地平を見出す。そこに、彼はまさに存在として立っているのである。実際に個人の生は、無数の出来事、瞬間、他者との出会いによって成り立っている。思考によるならば、人は自分の印象を頼りに、自分が見たい他者の側面、あるいはその時々の目的に応じた側面を取り出して見ることが出来、自分が見るように他者を規定することが出来る。たとえ、相手が生きてきた生の歴史と各瞬間とについて全く知らなかったとしても、それは可能である。しかし、このような段階においては、他存在としての他者に出会うことは出来ない。何故なら、思考された他者とは、こちら側がそのようなものとして観念的に捉えられたものだからである。

思考する、ということにとって、あらゆる出来事、あらゆる体験は、生全体の一部に過ぎず、それらは思考の材料に使用される。これに対して、存在する、ということにとっ

て、全ての出来事は、単に生「全体」の一部ではなくて、それ自体として全てである。[245] それゆえに、人間とは決して一義的に規定され得ないものであり、あらゆる瞬間において常に新しく、ユニークな存在である。この点に関して、全ての他者は、人間存在の生成にその都度参与することが出来る。しかし、ここに矛盾が生じている。存在というのは、一方で各瞬間におけるものであるが、他方では、それらの統合を意味するからである。ところで、前述のように、人間存在が常に新しく生成するならば、ある人は、今この瞬間において、既にかつての瞬間における彼とは別の存在である、と言い得るのだろうか。ブーバーによれば、罪責感情は、個人に、今の瞬間を記憶（Gedächtnis）、つまり、統合としての彼の存在に結びつけるように要求するものであるという。罪を措定する際、人はこの矛盾する状態――今の自分は過去の自分とは異なるが、それでも自分は過去の自分と繋がりを持っているという――に立たされる。彼は、自分自身の罪の措定とともに、自分が罪を犯す前の、「初めの状態の回復不可能性と、引き起こされた出来事を最早取り除くことが出来ない」[246]ということを体験することとなる。

> 罪から自己を見つめることほど、時が崩壊として感じられることはない。その崩壊の中で共に墜ちながら、罪を負う人は、自己自身と同一人物である観察者に苦しめられる。彼は知らされるのである。私は、別の者となった私は、（かつての罪を犯した私と）同一の存在なのである、と。[247]

現在において、罪を負う人は自己自身を体験し、同時に過去においてそうであったところの自己自身をも体験する。彼は、彼が現在そうであるところの存在であり、また、彼がかつてそうであったところの彼である。しかし、彼にとって、過去的なものとしての対象は無く、彼は時間を超えて複数の自己自身を生きているのである。従って、この瞬間、彼

---

[245] cf. 古東哲明, 1992 年, p. 243 f.
[246] Buber, 2008, S. 131
[247] Ebd.

の中では、「罪を認識する人」と「罪を負う人」、そして、「光の中にある人」と「闇の中にある人」[248]とは同一なのである。この罪を負う人にとって、「私はかつて悪いことをした（getan haben）ので、この罪を負わなければならない」という過去時制の表現は相応しくない。彼はまさに現在の彼がそうあるということにおいて（worin er gerade *ist*）罪を見出すのである。

5-3-3.　償いの可能性

自分の罪を知り、それを負う人は、今や自分で自分自身を救うことが出来ないことを知る。[249]しかし実際には、彼にとっては、罪を二度と犯さないようにするため、罪の事実をいわば自らの規則として、戒めとして定めることで、このような罪の体験を過去的なものへと対象化することはいつでも可能である。そうすることで、彼はまた、自己自身において今や絶望的となっている罪深さから目をそらすことが出来るかもしれない。第 4 章で筆者は、自身の個人的体験について述べた。神経症的な罪責感情を抱き、常に、償いようの無い自分自身の罪を感じていたとき、恰も自分は決定的に罪深いのだと感じていた、というものである。当時の筆者にとっては、実際に償いの可能性は皆無であるように思われた。筆者は、自分自身を一面的に、そして概念的に有罪として裁いていたため、自分の記憶の中の具体的事実については全く目を向けなかった。過ぎてしまったこと、過去において完了してしまったことは最早後から変更することは出来ない。償いの全く不可能な、すでに冷たく自己完結した世界にあっては、何をしようとも、たとえ熱心に償いを試みようとしても、何一つ変えることは出来ないのである。しかし、償いの不可能性に固執することは、他者がこちらへ入ってくるためのある空間を無に帰せしめることであろう。自分の

---

[248] Ebd., S. 151

[249] cf. キェルケゴールは悔い（Reue）の無力さについて、次のように述べている。「(悔は）その頂点において自分自身を新しい悔いへと止揚することを望むが、次の瞬間にはっ力なく頽れるのである。」Kierkegaard, 1965, S. 121

罪責感情によって、自己自身を一義的にまとめて罪に沈めるということは、自分はもちろん、自分が害した他者、そして現在から未来へと流れ、変化してゆく世界を自分の罪で汚したままに放棄するという姿勢でもあるからである。

これに対して、実存的罪とは、他者との関係性に不可避的に根差しているため、個人の自己存在において閉じこもるということが不可能である。上述のように、存在においては、個人はただ独りで立つ者であるにも拘わらず、依然としてそれは他者を巻き込む関係性である。罪を負う人は、自らの罪と、それに対する罪責感情に深く沈みながら、自分では如何ともし難い罪にも拘わらず、依然としてこの瞬間に、ニーチェの言う「愛の叫び」[250]の響く処で、自分がゆるされて在ることに気付く。今や、この罪と罪責感情にあって、誰よりもこの罪人をゆるさないのは、他ならぬ彼自身である。ブーバーによれば、この罪の担い手は、ここから更に償い（Sühne）への道へ進んでゆくという。

> 償いとは（中略）「私が罪責を負うにいたった」人に向かって、私が私の自己照明の光の中で歩を進め――私がまだ地上で彼に出会い得る限り――、私の実存的罪責（Wesensschuld）を彼に向って告白し、私の罪責厚意の結果を克服する能力に従って、彼の手助けとなるということである。しかし、償いとしてそのような行為がここで妥当し得るのは、行為があらかじめ目論まれた意図からではなく、私が実存を獲得し、この実存の計らいのない働きの中で、それがなされる時にのみである。[251]

「実存的罪の領域においては、厳密には何一つ償う（wiedergutmachen）ことは出来ない」[252]とブーバーは言う。償いの行為によって、過去の罪の出来事を無かったことすることは出来ない。しかし、ブーバーの述べる償いとは、罪を担う人の自罰や自己蔑視という否定的な態度から来るものではなく、むしろ積極的な意味を持っている。それは、罪を負う人が、自分自身に強いて、その罪を償わなければならないと意図する時に要求するよう

[250] Nietzsche, 2012, S. 333
[251] Buber, 2008, S. 152
[252] Ebd.

な、罪の現状を受け入れ、取り消すことが出来ない罪の出来事に固執するということではない。ブーバーの述べる償いは、現在の罪の状態と共に生じるが、更に世界を刷新する（erneuern）[253]役割を担う。このような償いは、しかし、個人が自らの実存的罪の自覚によって個人の世界に対する「革新された世界への関係および世界への革新的奉仕の核心」[254]からのみ生ずるのであり、いわば、実存的罪を措定した自己からの呼びかけであり促しである。

筆者はしばしば、それぞれの実存的危機としての罪責感情を体験した人々から、「それにも拘わらず（trotzdem）」という言葉を耳にする。例えばそれは次のように語られる。「私はかつて罪深く、そして今でも罪深いのです。しかし、それにも拘わらず、私はまだ生きているのです。」あるいは、より明確な表現としては、「それにも拘わらず、私は今なお生かされているのです」という生に対する受動的表現を伴う。このような時、自分でその罪を措定した、実存的罪の担い手は、罪責感情を取り除くためでもなく、相手のゆるしを乞い自分がゆるしてもらうために――つまり自分の苦悩を取り除くために――償うのでもなく、まさに自分がゆるされて在るがゆえに償うのである。罪を担う人にとって、自分が既にゆるされて在る、という事実は、他者の関与なしにはあり得ず、他者に対する償いは、今や全く新しい様子を呈する、自他を包括する世界への奉仕を意味するのである。

結語

第 1 節で見たように、個人が自分で罪を措定することは、自己を措定することであるとキェルケゴールは述べる。アダムより後の人間は、アダムの先例を原罪として盲目的に受け継ぐのではなく、アダムがしたのと同じように、自分自身において自らを断罪することで原罪となさなければならない。それゆえに、罪とは個人において具体的である。もちろん、キェ

[253] Ebd.
[254] Ebd.

ルケゴールはキリスト教教義においてこの問題を取り上げているのであるが、原罪は、教義における外的規定[255]としての原罪と、個人が自己自身において見出す積極的な罪との間にあり、自己の、自己自身に対する態度を考察する上で多くの示唆を与えてくれる。

シェーラーとブーバーは、個々人が過去の事実に遡り、具体的な罪の事実を現在の自分が見つめた時、過去の自分と現在の自分とが同一人物であるということが自覚されることを挙げている。これは、自分の生の過程において受け入れ難い「異物」を見出す作業でもある。しかしながら、今自分が罪ありとする過去の行為は取り消すことは出来ず、そしてまた、そのような自分から伸びる道の途上に現在の自分が存しているのである。現在において、思考ではなく、自己存在の地平において見るとき、この「異物」だけを取り除くことは不可能なのである。今や、現在における自己は、このゆるし難く、受け入れ難い「異物」と分かち難く結びついている。つまり、対象として、現在の自分から見た客体として、自分から分離させた自分自身が、同時に、そのように過去の自分を見ている、現在の主体としての自分自身なのである。自分の過去の罪に向き合うとは、過去の自分を現在の自分において集約することであり、直線的な生の流れを、いわば、現在の自分を中心とした円環として形成し直す過程である。

前述したように、シェーラーは、「悔い改められない罪」こそが人間の生に対して支配的であると述べているが[256]、これは、同じ生の中の出来事でありながら、自分のものとされない客体が残されているということではないだろうか。それゆえに「罪を悔い改める」ということは、生における過去、現在、未来という時間的制約において、客体化された自分自身を、現在の自分において凝集し、主体において還元し、展開することである。確かに、個人は現実に起こる出来事自体を操作することは出来ないだろう。しかし、それらを体験した、生における様々な段階の自分を受け入れることで、その生は主体において統一されるのである。

---

[255] cf. トゥルニエ, 1972 年, p. 215：「律法や道徳が、無味乾燥で破壊的で有害なのは、それらが物であるということにある。」

[256] Scheler, 1954, S. 35

もちろん、このような統一においては、現在における自分、という「主体」の在り方も同時に変化するものである。シェーラーとブーバーは、自分の罪を自覚した者が、他者や世界への共感と、罪の償いから世界の刷新へと意欲することに言及している。上述のように、罪の自覚は、過去の自分を、現在の自分という特定の点に集める過程ではあるが、生における統一から見た主体は、最早特定の点のようなものではなく、「私」の領域を拡大しているのである。

おわりに

私たちは、本論第 1 章から第 5 章において、人間が様々な仕方で世界から自己自身を引き離すことで生じる苦悩と、そこからの回復への道を探ってきた。その苦悩とは、第 1 章では、他者に拘泥し、これを排除しようすること、また、神経症患者における自分の心身における、特定の性質の排除欲求によって生じていた。また第 2 章で取り上げた患者たちにおいては、自分の生から時間と空間とが分離したように感じられていた。彼らは時間や世界を何らかの既成のものとして、その中に自分を押し戻そうとしていたのであるが、生が既成の型から逸脱したのではなく、その分離感覚自体が、彼らの生の表現なのであり、それに伴って、自己自身が客体として患者の意識に上っていたと考えられる。

これらのことは、人間の生と世界との関係性について、私たちにある示唆を与えるものである。それは、人間は、世界においてそれぞれの存在内容を体験しながら生きているが、同時にそれらは自分自身である、という可能性である。特定の他者やものを排除しようとする際にも、その人は、対象そのものではなく、自分自身に現れた対象を排除しようとしているために、その排除欲求は自己言及的なのである。また現実感を喪失した患者の苦悩は、Br. L. の言明に顕著なように、「外界」との関係性を喪失すれば、自己の存在感覚を得ることが出来ないのであり、その逆も然りである。彼女の「空虚」や「深淵」などという表現から、その空間における「私」の不在を窺い知ることが出来る。しかも、「私」とは、Br. L.が“Ich B”と表現するような固定されたものではなく、自らが生きる世界の各々の存在内容を関連付ける作用なのである。従って、本来の「私」とは、様々な関係性が流入する場であり運動なのであり、孤立したものではあり得ないと言える。

この関係性の中にある自己自身を集中して意識に上らせる手法として、第 3 章で、内観（療法）を取り上げた。これは具体的他者の人格に触れる過程であると言える。内観（療法）では、人生全体における、他者に対する過去の自分の姿勢が具体的に調べられる。そのこと

によって、実際の生活において、人間関係は分かち難く結ばれ、個々人はその中で生きていることが、実習者に明らかになる。これは、関係性が自分の存在に不可欠であるという気づきであり、しかも、ただ関係性における自分を確認することに留まらず、その関係性に参与する者としての自己の責任に対する気づきでもある。この意識は、内観（療法）において実習者が感得する罪の意識によって強化される。具体的他者を傷つけた、という事実は、その他者に対する申し訳なさに留まらず、生の関係――ところで、関係とは常に具体的なものとして個々人が参与しているのであり、「抽象的な関係」はあり得ない――を傷つけたことを意味するのであり、それゆえに、この傷もまた傷つけた本人に帰着するのである。

さて、この内観（療法）が提示した罪の問題を引き継ぐ形で、第 4 章、第 5 章では、個人が自らの罪に対する態度について考察した。罪の問題には、不可避的に善悪という道徳的な規定が介入するため、外的規定としての道徳が、個々人に負い目を抱かせる。しかし、自分の罪に向き合うということは、既成の外的道徳に従うというよりも、道徳を個々人の内面において見出すという作業である。そして、罪の事実は常に具体的なものである。

個人において内的に規定された罪の基準は、当人において絶対的なものであり、他の罪と比較することは不可能であるため、自分で自分をゆるすことが出来ない。今や当人の生は、自分ではその罪をゆるせない、客体化された過去の自己自身を孕んでいるのである。当人は自身でこれを取り除くことは出来ない。

第 1 章の内容に関連するが、自分自身では受け入れられない対象を身の内に保持し、それを除去しようと試みることは、自己自身を固定し、当人の存在全体を苛むことである。換言すれば、当人の罪をゆるすことは、罪を負う苦悩者の存在の、全面的な救済を意味する。そして、これをゆるし得る者がいるとすれば、それは他者のみである。[257]また、身の内の異物を溶かし、自己自身において統一するということは、苦悩者が生の主体として自己自身としてとなる、ということであり、いわば窮極の一歩を達成せしめるのは、当人ではなく、他者

[257] 神谷美恵子, 1977 年（1966 年）, p. 114 f.

の存在である。つまり、自己とは、他者との関係性を欠いては、成ることが出来ないのである。個人が自らの罪を自覚するということは、自己の存在の根源的なものであるところの関係性に触れることなのであり、自己の孤独、関係性からの逸脱の一つの終焉である。

さて、冒頭で述べたように、本論は筆者の病の体験を契機として書かれたものである。筆者の病の快癒への道は、自分自身を、他者との関係性において捉え直したことに端を発するように思われる。病や罪というものは、それを負う人を孤独にし、当人は益々自分自身と他者そして世界との距離感を強く感じるようになる。病中、そのような孤立した自己を常に見つめていた筆者であったが、自らの状態を、既存の外的な定義によって固定しない、ということ、つまり、いずれの状態も自分自身である、ということの気付きが、快癒を促したように思われるのである。これは、病状にだけ適応されるものではなく、自分が生きる世界で出合う全てのものに当てはまるのではないだろうか。つまり、その全てが自分と何らかの意味において関連付けられている、ということであり、いわば自己の地平にそれらを見出すということである。もちろん、自己の地平なるものは固定されたものではなく、他者や世界との関係の中で展開するものである。

冒頭で、筆者は、病の治療法や予防法の提案が本論の目的ではないと述べた。筆者は、当初、自分の病を、いわゆる一般的な病の既定、あるいは単純な印象によって自身を対象化し、孤立させた。しかし、自分の中に病という異物を敢えて孕み、それを自己自身に帰する――自己内の客体を主体に溶かす――という過程を踏まなければ、新たな視点から見た自己、即ち、関係性における自己を見出すことは無かったであろう。

筆者の病に対する取り組みには、実に多くの人々が伴走してくださり、彼らの存在があってこそ、生を引き続き生きることが叶えられた。全ての人々と体験に感謝申し上げて、本論を結びたい。

文献

Buber, Martin, „Philosophische Befragung“, In: *Martin Buber Werkausgabe 10, Schriften und Psychologie und Psychotherapie*, Hrsg. Agassi, Judith Buber, Gütersloher, 2008 (S. 155-157)

—, „Schuld und Schuldgefühle“,. In: In: *Martin Buber Werkausgabe 10, Schriften und Psychologie und Psychotherapie*, Gütersloh, 2008, (S. 127-152)
（邦訳：稲葉稔, 佐藤吉昭『ブーバー著作集 4』みすず書房, 1969 年）

—, *Das dialogische Prinzip*, 11. Aufl. Gütersloh, 2009 (1986) （邦訳：植田重雄訳『我と汝・対話』）岩波書店, 2008 年（1979 年））

Ebner, Ferdinand, *Das Wort und die geistigen Realitäten, Pneumatologische Fragmente*, Innstbruck, 1921, Digitale Edition, URL: http://wfe.sbg.ac.at/exist/apps/ebner-online/index.html（アクセス, 2015 年 12 月 6 日）

Freud, Sigmund, *Sigmund Freud Gesammelte Werke 14*. Frankfurt am Main, 1968

Gebsattel, Viktor Emil von, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin, 1954

Grätzel, Stephan, „Schuld - der blinde Fleck der Ethik.“ In: *Schuld*, Leipzig, 2009 (S. 29 - 41)

—, *Dasein ohne Schuld*, Göttingen, 2004

Hastedt, Heiner, *Gefühle, Philosophische Bemerkungen*, Stuttgart, 2005

Hattori, Sawako, “Schuldgefühle und Selbst.” In:「待兼山論叢」哲学篇, 第 48 号, 大阪大学大学院文学研究科, 2014, (S. 49-64)

Heller, Agnes, *A Theory of Feelings*. 2nd. ed., Lexington Books: Lanham, 2009

Huxel, Kristen, „Das Phänomen Angst". In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 47., Berlin, 2005, (S. 35-57)

Kaspari, Sabine, *Naikan, Die Kraft der Versöhnung*, München, 2012

Kierkegaard, Sören, *Der Begriff Angst*, übers. Hirsch, Emmanuel, Düsseldorf, 1965
（邦訳：斎藤信治訳『不安の概念』岩波書店, 1951 年）

—, *Sören Kierkegaard Gesammelte Werke*, übers. Hirsch, Emmanuel, Düsseldorf, 1957
（邦訳：枡田啓三郎訳『キルケゴール』中央公論新社, 2003 年）

Leonhardt, Rochus, *Grundinformation Dogmatik*, 4. Aufl., Göttingen, 2009 (2001)

Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, 12. Aufl., München, 2012 (1999) （邦訳：木場深定訳『道徳の系譜』岩波書店, 2000 年（1940 年））

Scheler, Max, „Reue und Wiedergeburt", In: *Max Scheler Gesammelte Werk*e, 5. Bd., 5. Aufl., Bern, 1954 (S. 27-59)（邦訳：小倉貞秀訳『シェーラー著作集 6』白水社, 1977 年）

Straus, Erwin, *Vom Sinn der Sinne*, 2. Aufl., Berlin, 1956

Tournier, Paul, übers. Hoffmann, Emilie, *Echtes und falsches Schuldgefühl, Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht*, Zürich und Stuttgart, 1959
（邦訳：トゥルニエ, ポール, 小林恵一訳『罪意識の構造――その実像と虚像の分析

——』ヨルダン社, 1972 年）
Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th ed., American Psychiatric Publishing: Washington DC, 2013
アウグスティヌス著, 泉治典 , 片柳栄一訳『アウグスティヌス著作集 13』教文館, 1981 年
—. 『アウグスティヌス著作集 16』教文館, 1994 年
—. 『アウグスティヌス著作集 17』教文館, 1999 年
アンセルムス著, 古田暁訳『アンセルムス著作集』聖文舎, 1980 年
アンタキ, C., ブレ—ウィン, C. 著, 細田和雄 , 古市裕一訳『原因帰属と行動療法』ナカニシヤ出版, 1993 年
石井光『悩みの解決法, 内観の勧め（増補版）』自己発見の会, 2003 年
稲村秀一『キルケゴールの人間学』番紅花舎, 2005 年
岩井寛『森田療法』講談社, 1986 年
大谷長『キェルケゴールの自由と非自由』創元社, 1977 年
小川圭治『主体と超越』創文社, 1975 年
神谷美恵子『生きがいについて』みすず書房, 1966 年
キム, マドレーヌ著, 酒井一郎訳『単独者と普遍』東京大学出版会, 1988 年
木村敏『時間と自己』中央公論新社, 1982 年
—『人と人との間』弘文堂, 1972 年
—『生命のかたち／かたちの生命』青土社, 1992 年
クラインマン, アーサー著, 江口重幸, 五木田紳, 上野豪志訳 『病いの語り』誠信書房 2013 年（1996 年）
倉田百三『神経質者の天國』先進社, 1932 年
高口憲章「拒食と過食の内観療法」, 所収 :「こころの科学」No.112/11-2003, 日本評論社, （pp. 53-58）
古東哲明『〈在る〉ことの不思議』勁草書房, 1996 年（1992 年）.
サックス, オリバー, 高見幸郎, 金沢泰子訳『妻を帽子とまちがえた男』晶文社, 1992 年
島崎敏樹『心で見る世界』岩波書店, 1960 年
霜山徳爾「〈書評〉医学的人間学序説（ゲープザッテル, V. E.）」, 所収 :「ソフィア : 西洋文化ならびに東西文化交流の研究 5 (4) 」上智大学, 1956 年,（pp. 472-773）
—『人間の詩と真実』中央公論社, 1978 年
高橋克巳『消えたい : 虐待された人の生き方から知る心の幸せ』筑摩書房, 2014 年
デーケン, アルフォンス著, 阿内正弘訳『人間性の価値を求めて——マックス・シェーラーの倫理理想』春秋社, 1995 年
テレンバッハ, フーベルトゥス著, 木村敏訳 『メランコリー』みすず書房, 1978 年
トルストイ, レフ著, 木村浩訳『新潮世界文学 19 トルストイ 4 』新潮社, 1970 年
名尾耕作, 高橋虔『旧約聖書ヘブル語大辞典』教文館, 2003 年

長島正博, 長島美稚子『内観で〈自分〉と出会う』春秋社, 2001 年
波平恵美子『病気と治療の文化人類学』鳴海社, 1984 年
ヌーバー, ウルズラ著, 丘沢静也訳『〈傷つきやすい子ども〉という神話――トラウマを超えて――』岩波書店, 2005 年
服部佐和子「個と類との間の一考察――キェルケゴール『不安の概念』を中心に」, 所収：「メタフュシカ」第 41 号, 大阪大学大学院文学研究科哲学講座, 2010 年,（pp. 49-62）
久重忠夫『罪悪感の現象学』弘文堂, 1988 年
ビンスワンガー, ルートヴィヒ著, 山本巌夫, 宇野昌人, 森山公夫訳『うつ病と躁病』, みすず書房, 1972 年
三木善彦『内観療法入門』創元社, 1994 年（1976 年）
村瀬孝雄『内観, 理論と文化関連性』誠信書房, 1996 年
森田正馬『森田正馬全集』全 7 巻, 白揚社, 1974-1975 年
森田正馬, 水谷啓二『生の欲望』白揚社, 1956 年
吉本伊信『内観への招待』朱鷺書房, 1993 年
―『内観四十年』, 春秋社, 1965 年
―『内観法』, 内観研修所, 1975 年
ライル, ギルバート著, 坂本百大, 宮下治子, 服部裕幸訳『心の概念』みすず書房, 1987 年
渡辺由文『時間と出来事』中央公論新社, 2010 年
『現代ヘブライ語辞典』日本ヘブライ文化協会, 2007 年改訂第 10 版（1984 年）
「現代のエスプリ」 第 487 号 至文堂, 2008 年
「現代のエスプリ」 第 478 号 至文堂, 2007 年
『聖書』日本聖書協会, 1992 年
「内観研究」第 15 号, 日本内観学会, 2009 年