

KONAN UNIVERSITY

差異としての超越 (2007年度 公開シンポジウム 報告 心理療法と超越性 - 神話的時間と宗教性をめ ぐって)

著者	木村 敏
雑誌名	心の危機と臨床の知
巻	9
ページ	21-26
発行年	2008-02-15
URL	http://doi.org/10.14990/00002633

差異としての超越

木村 敏

京都大学名誉教授、河合文化教育研究所主任研究員。専門は精神病理学。特に統合失調症のあり方を哲学的に位置づけながら、日本の精神病理学を築く。著書に『自己・「あいだ」・時間』（ちくま学芸文庫）、「関係としての自己」（みすず書房）、その他多数あり。それらが『木村敏著作集』全八集（弘文堂）としてまとめられている。近年は生命論に向かった議論を展開している。

木村でございます。「差異としての超越」という、ちよつと訳のわからない題でございます。一年ほど前に横山先生から今日のシンポジウムのお話があった時は、ハイデガーの超越について話してほしいということだったので、「神話的時間や宗教性」ということについては考えていませんでした。しかしこういうお話をすれば、必ずどこかで触れることにはなるでしょう。私はハイデガーからの影響を受けていますが、むしろヴァイツゼカーからの影響のほうが大きいかもしれませんので、ヴァイツゼカーの医学的人間学も参考にしながらお話をしたいと思っております。

精神病理学で一番の問題になるのは「自己の自己性」という問題です。自己というものは、われわれにとって、これ以上内在的な契機はないほど内在的な契機です。この本質的に

内在的な自己が、どのようにして超越ないしは差異の問題となりうるかということです。

ドイツ語の超越 Transzendenz は、非常に多様で、多義的な概念だということは先ほどからも出ています。しかし、一応常識的に、内在は「経験の内部にとどまること」、超越は「経験の外部へ越え出ること」としておきます。そうすると、経験の内部と外部を分離する境界、境目というものが当然そこに想定されていることとなります。今の河合先生のお話でも境目の話が出てきました。では境界、境目それ自身は何だというと、これは内でも外でもない、あるいは内でもあるし外でもある。内在でも超越でもないし、内在でも超越でもある。非常に反論理的なあり方をしています。「反論理」というのはヴァイツゼカーの非常に好む言葉です。超越即内在、内在即超越の「即」を成り立たせている場所が、境界であります。結論を先に述べてしまうと、われわれが自己という言葉で呼んでいるものは、この境界線上に成立する何か、あるいはむしろ、この境界そのものことです。

普通の理解ですと、境界は、何かと何かの異なった二つの存在領域の間に引かれるものです。しかしこの二つの領域を独立した実在、リアリティとして前提してしまうと、境界、あるいは「あいだ」は、二つの実在に挟まれた、それ自体は実体を持たない抽象的な隙間のようなものになってしまう。しかし、どうもそうではなさそうですね。

境界という現象が、われわれの生活意識の深層、あるいは古層で非常に由々しい意味を帯びています。それは先ほども

お話がありましたように、民俗学とか文化人類学が繰り返して語ってきたことで、これ以上私が申し上げることはないと思います。日常生活でも、家の内と外の間を区切る門、玄関、あるいは部屋の内と外を区切る敷居、今日と明日の間を区切る真夜中、それから今年と来年を区切る大晦日というような空間的、時間的な境界はすべて単なる中間領域、中間地帯や移行点ではありません。何か不思議な意味と力を持った場所だと思っています。

ひよっとすると境界とか「あいだ」というものが、それを挟むと考えられている両側の領域をそれぞれの固有性を持った現実として生み出している。この場合の現実は、もはやリアリティではありません。アクチュアリティというべきです。現に今そこに働いているという意味での現実です。ドイツ語でいう現実 *Wirklichkeit* がまさにそれに当たります。自己が境界だと言うとき、私はこのような現実、生産的な境界を考えています。

われわれ日本人の祖先は、人と人との関係が生まれる場所、つまり「世間」を意味する中国語の「人間」^{じんかん}という言葉で、「個々の人」という意味に誤読した。これは和辻哲郎さんがそう言っています。古来日本人の心性にとつて、自己が自己としてあるという本質に、自己と他人との関係、あるいは間柄という境界性を帯びた契機が含まれていることはほとんど自明のことだったんだと思います。われわれの祖先にとつて、人としての自己であるということは、そのまま人と人との「あいだ」にあることでした。経験の外部にあつて、超越的と

言える他人との関係が成立する境界的な場としての人と人の「あいだ」、つまり自己と他者との「あいだ」、それがとりもなおさず経験の内部にあつて、内在的な「自己が自己である」ことの本質的な契機を成していたと言えると思います。

そして、「自己が自己である」というのは、主語面の「自己」と、述語面の「自己である」との関係を指しています。他人とのいわば水平的な人と人との「あいだ」が、そのままいわば垂直的な自己と自己との「あいだ」と全く同じ「あいだ」を意味していると思います。この古代日本人の感性を、われわれ現代の日本人はまだ失っていないのではないだろうか。というよりも、それは文化的な上部構造の違いを括弧に入れて判断停止を行なつてやりさえすれば、普遍的に世界中で妥当する認識だと思われれます。

これと同じことが、自己と世界との「あいだ」にも言えると思います。自己と世界がこちら側の自己とあちら側の世界として成立するためには、両者が触れ合ったところで、こちら側とあちら側が分かれるのでなくてはなりません。ここでもやはり「あいだ」が両側のアクチュアリティを生み出しています。この触れ合つて生み出すという「触発」、それが自己が自己であり、世界が世界であるという現実を可能にしています。西田幾多郎はこう言います。「われわれの自己が自覚するとき世界が自覚する。世界が自覚するときわれわれの自己が自覚する」。「世界が自覚する」という言い方は、非常に面白いですね。これは西田幾多郎でなければ使えない言い方だろうけれども、世界が自覚することの意味がわかるとい

うことは、超越の意味がわかることに通ずるのではないかと思っています。

自己に本来内在する垂直的な自己と自己との「あいだ」は、本質的に非実在的で対象化不可能で、関係そのものの概念です。あるいは関係そのものの理念です。だから、それは実在の世界に住みついて、対象を認知しながら生きている人間の経験にとつては、たちまち経験外部的、超越的な意味を帯びることになります。

このように、それ自体は経験することができないのに、自己と世界との「あいだ」で自己の行動を統御し、支配する何かとして働き、したがってその存在を疑うことができないものの、それを人間は「超越者」として意識せざるを得ないのでしょう。中東の砂漠地帯で成立した一神教が「神」の名の下に定立した超越者は、もとをただせば自己に内在的な「あいだ」の外部投影であり、人格化であったのに違いありません。

内在と超越、自己と他者、存在と世界といった諸問題について人間学的に考えようとする場合に、われわれはどうしてもわれわれ人間が生きているという根本的な事実を出発点にしないではいられないと思います。人間が存在する、自己としてあるというのは、生きているということ以外の何ものでもありません。生きるという営みが、人間のあらゆる行動を根底から規定していると思います。自己の行為の善悪を唯一神との関係で考える一神教文化と、これを他人たちとの関係で考える日本文化の違いも、個人個人が砂漠という過酷な自然

と戦いながら遊牧民として生きる生き方、一方豊かな自然に恵まれて、農耕という村落単位の共同生活を送る生き方との風土的な差異から理解できると思います。医学も哲学も心理学も、究極的には人間が生きているという原事実にまでさかのぼらなくてはならない。この「生きる」という原事実は、それと相関的な「死」あるいは「死ぬ」という出来事と相俟って、われわれ人間の経験の生地を染め尽くしているのだと思います。

ところで、生ないし生命という言葉は、二重の意味を持っています。ここが非常に大切なところですが。一方で、人間一人ひとり、あるいは動植物の個々の個体が生まれてから死ぬまでのあいだ、その身体活動を維持しているという意味です。他方では、この活動の原動力になっているあらゆる生物に共通の生命活動それ自体のことをも指しています。西洋の *Lebensvie* などについても同じことが言えます。

しかし古代ギリシア人はこの二つを区別して、それぞれ *bios* (個人の生命/生活) と *zoe* (生命一般) という語で呼んでおりました。ピオスは個人の生命、あるいは生活です。ゾーエーは生命一般のことです。だからピオスはゾーエーが自らを個別化して、始まりと終わりのある有限の形態をとったものです。「生まれる」「死ぬ」は、ピオスについてのみ言えることであって、ゾーエーそれ自体は死を知らない。ケレーニーなどもそう言っています。死はピオスに刻まれるゾーエーの一形態です。ヴァイツゼッカーは、「生命それ自身は決して死なない。死ぬのは個々の生きものだけである」と

書いています。ヴァイツゼカーはゾーエーとかピオスという言葉は使いませんが、同じことを言っていると思います。

ゾーエーというのは、われわれがそこから生まれてきて、そこへ向かって死んでいく場所です。個人としての一人ひとりのピオスのな生死を絶対的に超越した生の源泉です。客観的に対象化し得ない生命の本性です。しかし、对象的に認識不可能な超越論的なゾーエーの場所は、われわれの経験と社会が接している非実体的・非実在的な何かが生まれ出る生成の動きとして、われわれの経験に入り込んでいます。つまり、われわれの経験は、ある種の非対象的・直観的な仕方、超越論的なゾーエーの場所に直接触れています。禅仏教では、この個別的なピオス以前を「父母未生已然」という言葉で表しています。そういう超越論的な場所との直接無媒介の接触、つまりピオスとゾーエーの境界をわれわれはその都度自己として実感して生きているのだと思います。

われわれの経験が直接触れている非実体的な生成の動きは、超個人的・ゾーエー的な生命の根源的自発性として、古来、「自然」ないし「おのずから」の「自」ないし「から」として言い表されてきたものです。この「自」や「から」を、わが身に引きつけて言うときには、それは「自ら」というように自己の形をとります。自己が自己として、自らの存在を経験することは、「おのずから」なる自然の自発性との接触を、超越即内在、内在即超越の境界的な場所として「自覚」しているということなのです。

そこでは、この境界的な場所が、自己の自己性という意味を持つこととなります。言い換えれば、それは自己と自己との「あいだ」という、「あいだ」の場所にはかなりません。この「あいだ」こそ、それが隔てている自己と自己、ノエシスの自己とノエマ的自己と言ってもいいですし、自己という「こと」と自己という「もの」と言ってもいいのですが、「あいだ」は、その二つの自己のいずれをも自己たらしめる自己性の成り立つ場所だと言えます。

そこで、非常に難しい話になりますが、ハイデガーは「ある」ということに関わる基礎的存在論を論じています。「ある」というのはどういうことか、何かものが「ある」ということはどのような意味のことであるかを徹底的に問うわけです。「ある」ということそれ自体は、あれこれの実体的、実在的なもの、あるいは抽象的、観念的なもの、つまり「あるところのもの／存在者」ではありません。「ある」ということそれ自体は、われわれが日常関わっているさまざまな存在者を超越しているわけです。それは存在者たちが「ある」というのと同じ仕方であることはできない。ドイツ語で言えば *es gibt* と言うことはできない。ドイツ語で何かが「ある」という時の主語は、非人称の「それ *es*」で言い表すことしかできない。つまり、*es gibt Sein* という言い方になります。「それ」がわれわれに「ある」を与えている。何かが「ある」とは、与えられるような出来事にすぎない。

この「ある」がどのようなことであるのかを考えるために、ハイデガーはその意味を探る手掛かりとして、われわれ人間

がそれである存在者としての現存在 *Dasein* のあり方を手掛かりにいたします。

現存在は、「現にいまここ *da* にある *sein*」ところの存在者です。つまり、現存在はほかのもろもろの存在者と違いまして、自分自身が自らあること、自らが生きていることに關心を向けている特別な存在者だとハイデガーは考えます。現存在は、存在者、つまり「あるところのもの」でありながら、「あるということ」がどんなことであるかを理解している。「あるということ」と「あるところのもの」との根本的な違いを理解している。この違いのことをハイデガーは「存在論的差異」と呼ぶわけです。

ハイデガーはまた、存在論的差異を根拠づけている現存在のあり方、その根拠になっている現存在のあり方を現存在の超越と呼んでいます。超越において現存在は初めて自らそれであるところの存在者、つまり自己自身としての現存在に到達する。超越が自己性 *Selbstheit* を構成するのです。

ハイデガーは、メダルド・ボスという心理療法師のもとで行なわれたツォリコーン・ゼミナール（一九六五年）のために自筆のメモを残しておりました。その自筆のメモにこんなことが書いてあります。これはメモですから、完全な文章にはなっておりませんが、「現存在が超越するというのは、現存在が世界を形成しつつ *weltbildend*、あるということ——現前 *Anwesen* としつ——眼差しにまで到達させていること、あるということとあるところのものとの差異を保ちつつ、その中に立つことである。差異としての超越 *Überstieg als*

Unterschied。その内に滞在しながら *verweilend*、住みながら *wohnend*、この滞在の総体が自己である *die Versammlung des Verweilens ist das Selbst*」と書いています。

ここからも、ハイデガーの考え方が非常によくわかると思います。自ら一個の存在者でありながら、存在者と「ある」ということの差異を理解しているということです。つまり、ハイデガーの言うところの現存在の超越が、現存在を自己自身たらしめている自己性を構成するわけです。

ハイデガーを離れて、これを生命的に表現すれば、人間は個別的な自己として、自己自身のビオスを生きながら、ビオスの源泉であるゾーエーという超越的な場所を、あるいはビオスとゾーエーとの差異を「おのずから」である「自」の根源的自発性として理解していることになると思います。この差異のことを、仮に「生命的差異 *biologische Differenz*」と呼ぶといたしますと、この生命的差異こそが人間的自己の「みずから」である「自」の自己性を構成しているということになると思います。

ヴァイツゼカーは、元來客観性を重視する医学の中に、主観／主体 *Subjekt* を導入することをモットーにして、医学的人間学を提唱した人です。彼が「主観／主体」と呼んでいるのは、自分の力で自分自身との関係において行動する存在者で、これは自己意識を備えた人間だけに限りません。動物、植物、あるいは単細胞生物であっても、生きるために自力で行動しているかぎり、そこには主体を認めることができるとヴァイツゼカーは考えます。

人間の場合、それは自己／自我と呼ばれることになるわけですが、「自我の概念から、それと環境との対峙の根拠を成す原理を取り出して、これを主体と呼ぶ」とヴァイツゼカーは申します。つまり、主体／主観とは、生き物が生きるために環境世界と出会い続けている接触面で、生命体と環境との「あいだ」ないし境界で出会いを成立させている原理のことです。環境の変化でこの接触が断絶いたしますと、生命体はただちに新しい主体を獲得して接触を回復しなくてはなりません。この事態のことをヴァイツゼカーは「転機 *Krise*」と呼ぶわけです。

個々の生命体が絶えず転機を乗り越えて、主体として生き続ける得るためには、生命の根拠である生命それ自身とのつながりを絶えず維持してはなりません。この生命の根拠とのつながり、言い換えればビオスの生命とゾーエーの生命の「あいだ」のことですが、そのことをヴァイツゼカーは「根拠関係」という言葉で呼びました。そしてこの根拠関係こそ、主体の主体性 *Subjektivität* なのだと言っています。人間の場合には、主観性のことにもなります。個々の生命体が主体として各自のビオスを生き続けるためには、生命体はゾーエー的な生命一般の根拠とのつながりを維持しなくてはなりません。この根拠関係こそ、主体を主体として成立させる主体性なのだというのがヴァイツゼカーの考えです。この考えはハイデガーの自己性についての考えとびつたり一致しますし、また超越即内在、内在即超越の「あいだ」の場所に自己を見ようとするわれわれ自身との考え

とも完全に符合します。

自己というものは通常、個人的、ビオス的な内在的契機として考えられています。それを人間が生きていくために、常に世界や他者と関わり、世界や他者との「あいだ」ないし境界というゾーエー的な場所を生きる、超越即内在、内在即超越の超越論的な働きとして捉え直すことは、単なる哲学的思索にとどまらず、精神病理学的、あるいは心理学的な臨床にとてもこの上なく重要な作業であると思います。