

不安の概念——水垣理論の存在論的解釈へむけての試論——

今 井 尚 生

水垣渉^①は、その論文「神」（水垣、一九八一年）の中で、日常性、非日常性、習俗、状況といった基本的な概念枠を提起している。本論の趣旨は、習俗および状況における自己のあり方を存在論的に解釈し、水垣理論のもつ存在論的次元を明らかにすることによって、それが不安の問題へと展開する可能性を内包していることを示すことにある^②。周知のように、不安の概念は、キルケゴール以来、人間の実存を理解するための基本概念となつたが、ここでは、キルケゴールを踏まえて展開されたテイリツヒおよびメイの思索に基づいて考察を進めたい^③。

一、水垣理論からの出発^④

（一）日常性と非日常性

出発点として、水垣の議論を一瞥しておきたい。水垣の考察は、日常性と非日常性という基本的な概念対によって展開されている。日常性とは、習俗の支配において営まれる日常生活のあり方である。習俗は、社会的・歴史的に形

不安の概念——水垣理論の存在論的解釈へむけての試論——（今井）

成され、共同体に基礎をもつため、特殊なものである。⁵⁾ 確かに習俗は規範としての意味をもつがゆえに、その共同体の日常性においては普遍妥当なものとして了解されるのが常であるし、共同体が変化するのに伴ってより包括的な妥当性が志向される場合もあるが、それでも、習俗それ自体は特殊である。

そうではあるが、日常生活が習俗において営まれるという事実そのものは普遍的である。人間がある期間、準安定的に存続する共同体に属するものとしてこの世界に対処しつつ生きていく以上、その共同体における人間の日常生活は、必ずその共同体の存在の形である習俗に支配されている。この普遍的な構造そのものに着目してみると、日常性は非日常性との緊張関係において成立していることが判る。個別的にはどのように確固とした習俗が形成され、日常性が確保されているように見えても、それは絶えず侵入してくる非日常的なもの脅かしに抗して維持されている。

このことは個人の生活においても、また共同体全体のあり方においても然りである。病気は個人のそれまでの日常的なあり方を脅かし、伝染病は共同体の日常性を脅かす。自然との関係においては自然災害が、他の共同体、国家との関係においては戦争が、個人においては究極的に死が、日常性を脅かす。それら非日常的なものに抗して、それとの緊張関係において日常性は成立している。人間の営みは押し並べて、日常性の確保を目指しているとも言える。人間は日常から非日常的なものを排除しようとする。それが完全には不可能である場合、非日常的なものの侵入を極力抑え、できる限りの平衡状態を保とうとする。人間が共同体を形成しつつ世界に対処する形としての習俗は、「日常的なものを強化しようとする態勢⁶⁾」であると言えるだろう。

(二) 垂直的分離とその帰結

水垣は、日常性と非日常性の分離の方式には、二つの型があるとしている。⁷⁾ 第一は水平的分離である。これは同一

水準の領域に非日常的なものの生起する場所を配当する仕方である。例えば空間的には日常的な場所の中に聖なる領域が確保される。また時間的には、日常的な俗なる時間と神の生起する聖なる時間が区別される。この聖なる時間が祭りのときである。この分離方式は、宗教的には、それぞれの領域において生起する神々を認める多神論に通じる。またこの思考様式は世界観的には多元論的、相対主義的と特徴付けられる。第二は垂直的分離である。これは日常的なものを一つの全体として捉え、その上に非日常的なものを階層的に分離する仕方である。それゆえこの分離方式に伴う世界観は二元論的になる。また宗教的には一神論的であり、この方向が徹底すれば日常性と非日常性とは互いに無縁になることもある。そのとき神は、日常性において全く生起しなくなる。それゆえ、垂直的分離は最終的には「神は死んだ」という認識へと至る。

この垂直的分離という思考の展開の歴史を捉えたものとして、村上陽一郎の「聖俗革命」論を理解することができらるであろう。聖俗革命とは、「神——世界——人間」という知の枠組みから「神」の項が脱落して「世界——人間」という枠組みに変化したことである。物事の説明において最終的に「神」に言及することなしには話が完結しないと考えられていた時代から、「神」をもち出さなくても世界や人間の記述に支障はないと考えられるようになったということである。この「神」の項の脱落という聖俗革命のプロセスはまさに、垂直的分離の思考様式の論理的帰結であるとみなすことができるであろう。そして村上は、「聖俗革命」という歴史的文脈の中で、西欧近代科学の成立を捉えた。「神」の項の脱落とは、神の超越化傾向が進み、神は世界と関わりをもたなくなる、ということの意味する。神が顕現する非日常的な場が、俗なる世界から垂直的・階層的に分離され、もはや神は俗なる世界には顕現しない。そして、残された俗なる世界は非日常性を一切もたない、日常の世界である。このことを自然科学的に表現するならば、それ

が自然法則の普遍性および不変性の理念であるということができよう。^③ 西欧近代の自然科学的世界観はまさに、自然法則に反する事柄が起こるといふ意味での非日常性を、日常性から完全に分離できる、という世界観に立っている。それは一つの習俗であるが、近代世界に生きる人間にとっては、動かし難い規範である。少なくとも現代の自然科学にとつて、自然法則の普遍性および不変性は動かしがたい規範であつて、それらが成立しないと考えること、すなわち自然法則を破るといふ意味での非日常的なことが日常的世界の中に生起すると考えることは、理念的に不可能なのである。というのは、そのように考えることは近代科学のパラダイムに抵触するからである。

(三) 状況

非日常的なるものが日常性の中に生起するとき、人は何とか日常性を確保しようとして、非日常的なるものを日常性から分離しようとする。近代科学は、自然法則を破る意味での非日常的なるものは世界において全く生起しないという理念に基づいている。しかし、非日常的なものとは日常的なものとを最終的に分離できるとする合理的思考様式それ自体が、ある一定の習俗——ここでは西欧近代の自然科学的自然観を成立させた習俗——に基づいている点を、水垣は指摘している。

習俗が成立してくる根源においては、すなわち非日常的なものが日常性の中に突入してくるその場においては、日常性と非日常性とは分離され得ない。日常性と非日常性とは根本的に不可分なものとして受け取られる事態を、水垣は「状況」といふ普遍的な概念で捉える。なぜ、このような事態を普遍的概念で表現するのが適當であるかという点、「非日常的なものとの出会いは、習俗以前の、存在論的次元における人間存在にとつて、もつとも本来的な出来事である」と捉えられるからである。^④

それでは「状況」における人間存在とは如何なるものであるのか。水垣はヤスパースの「状況内存在」(In-Situation-Sein) という概念を参照する。すなわち、ヤスパースによれば「状況内存在」とは根本的に「私がつねに状況のうちにあること」を意味する。では状況のうちにあるということがどこにおいて開示されるかといえ、それは「限界状況」(Grenz-situation) においてであるという。ヤスパースによれば、「限界状況」とは具体的には、争い、悩み、罪、死のことである。すなわち「限界状況」とは、私は闘争や悩みなくしては生きえないこと、私は、不可避免的な負目を引き受けること、私は死なねばならないことを指している。このように、人間にとって処理不可能な状況に巻き込まれていること、それを超えることも克服することもできない限界状況において、「状況内存在」という人間存在のあり方が開示されるのである。

以上のことを次のように整理することができるだろう。人は死すべき存在であるという一般的事実と、私は死すべき存在であるという実存的事実とは根本的に異なるものである。前者は習俗における表現であり、後者は状況における表白である。

二、恐怖と不安^⑩

水垣は、「状況」という概念を規定する中で、日常性と非日常性が根本的に分離不可能なものであるという洞察を示した。ここでは、このことを恐怖と不安の関係の問題として捉え、最終的に恐怖と不安が同じ存在論的な根をもつとしたティリツヒの議論に結び付けて解釈したい。

議論に先立ち、「不安」を表現する言葉について留意すべき点をおさえておきたい。メイは、ドイツ語の“Angst”に相当する英語がないという一般の認識を示している。周知のとおり、“Angst”は、ラテン語で「狭い」を意味する“angustus”に由来するが、それはまた「押しつぶす」「窒息させる」という“angere”を語源としており、これらの有するかなり強い意味を保持している。それに対して、通常“Angst”の英訳とされる“anxiety”は、“I am anxious to do this or that.”のように用いられ、意味的には弱い言葉である。それゆえ、キルケゴールの『不安の概念』の最初の英訳者であるロウリー (W. Lowrie) は“anxiety”ではなく“dread”を採用したのであるが、この場合、言葉の強い意味は表現されるものの、学問的な概念としては馴染まない、とメイは指摘している。なぜ、英語圏には強い意味を表す“Angst”に相当する語が存在しないのか。この問題を、メイは次のような興味深い形で問い直している。それはすなわち、例えばイギリスにおいては禁欲的になることよつて、アメリカにおいては泣かないまたは恐れを表さないことよつて、不安経験に反応することを避けようとする傾向があり、このことが不安という経験を正当に表現する言葉を発展させてこなかった理由の一つではないか、という問いである。

それでは、日本語の「不安」はどうであろうか。これは英語の“anxiety”よりさらに弱いように思われる。英語の“anxiety”の場合、「どうしてよいか分からなくて不安だ」という含意があるが、日本語の「不安」の場合、「どうなるか分からなくて不安だ」という意味で使われる場合が多い。本質的な違いは意志の側面の有無である。感情的な側面を有すること——その強弱の問題は措いて——は両者に共通であるが、日本語の「不安」の場合は、意志の側面を欠いている。キルケゴールは不安を自由のめまいと規定して、不安の問題を自由や罪の問題へと関連させたが、もし意志の側面が欠落すると、この関連性は失われてしまう。邦訳として「不安」を用いる場合、その意味の強さと意志の

側面が留意されないと、以下で議論するように、人間がなぜ不安を避け、これを恐怖へ変換しようとするのか、という問いそれ自体が理解され難くなる。

(一) 恐怖と不安の相違

恐怖 (fear) と不安 (anxiety) に相違があることに關しては、次に挙げるトム(Tom)の事例が精神身体的な (psychosomatic) 根拠を与えている。⁽¹²⁾ アイルランド系の五十七歳の男性であるトムは、九歳のときに煮立ったスープを飲んだことより食道が閉じてしまった。彼は、腹部から胃に貫通する穴を開ける手術を受け、その後約五十年に亘って、瘻管を通して栄養を摂取していた。彼は、感情と胃の活動との關係の研究に關する被験者になる条件で研究所に雇われ、研究室の整理係という仕事を与えられた。彼は感情的に不安定で、恐怖、不安、悲しみ、怒り (anger)、憤り (resentment) などの感情の間を終始揺れ動いており、これらの感情と胃の活動との關係が、胃に開けられた穴を通して観察された。彼の事例を通して、恐怖と不安では胃の活動が正反対になることが認められた。

一方、恐怖の時、トムの胃の活動は著しく減退した。彼の胃が人為的に活性化した状態にコントロールされていたある日、トムのいた研究室にスタッフの一人である医師が、大切な書類が見当たらなくなつたと言つて、ひどい剣幕で入つて来た。実は、前日の午後、研究室の整理をしていたトムが、そのスタッフの書類を置き違えてしまつていたのである。医師がぶつぶつと文句を言いながら、引き出しや書棚を探し回り、漸く書類を探し当て、最終的に研究室から出て行くまでの五分間、自らのミスであることの発覚を恐れたトムは、恐怖のあまり、黙り込み、身動きもせず、顔は青ざめていた。そしてこの間、彼の胃の粘膜は白くなり、元の状態に戻つたのは、その医師が部屋から出て行つた後であつた。⁽¹³⁾

他方、不安の時、トムの胃の活動は活性化した。彼はそれまで政府からの援助を受けていたが、研究所に職を得ることで、以前より生活水準が上がったことに満足していた。しかし、それは単に収入が増えたということだけではなく、自分が家族——彼には妻があつた——を養つていけているという、自らの存在意義を確認するためにも重要なことであつた。「もし私が家族を養えないようなら、すぐにも埠頭から身を投げてしまふだろう」とトムは言つていた。その彼が、この研究所からの収入をどのくらいの期間に亘つて期待することができるのかについて不安を抱いていたとき、彼の胃の活動は活性化していた。彼が今の職に就いていられる期間について責任者に尋ねようと決心した前の晩は、どのような返答がもらえるか心配になり、妻と子ども眠れなかつたという。そして翌朝、彼の胃の活性化を示す数値は被験期間中の最高値に達した。⁽¹⁵⁾ これらのことから、恐怖と不安を区別することには精神身体的な根拠があると言ふことができる。

恐怖と不安の反応の相違は、パーソナリティーの異なつた心理学的レベルで起こつてゐるという事実に基づいてゐるといふことを、メイは防衛システムの譬を用いて説明している。⁽¹⁶⁾ 前線における部分的な戦いは、恐怖による特定の脅かしに譬えることができる。戦いが局所的で、周辺 (Periphery) において行われている限り、本拠地が脅かされることはない。しかし敵が一国の首都になだれ込み、内部の通信網が破壊されると、戦闘はもはや局所的ではなくなる。敵があらゆる方向から攻めてくると、兵士達はどちらに進撃すべきか、どこで抵抗すべきかがわからず、打ちのめされて混乱状態に陥る。後者が不安による脅かしを表している。恐怖とは、たとえそれが大きな脅かしであろうとも、既に構築された防衛システムを用いてその特定の脅かしに対処できている状態である。ところが不安の場合は、この防衛システムそれ自体が打撃を受け、脅かしに対して抵抗する術もなく、混乱に陥つてゐる状態である。すなわち、

恐怖の場合、脅かしは周知的であるのに対し、不安においてはシステムの核となる一段と深い部分に打撃が与えられていることになる。通常、不安は“diffuse”、“vague”、“undifferentiated”などの言葉で特徴付けられ、確かにその強さにおいては恐怖より弱いようにも見えるが、これらの言葉は不安によって脅かされているもののレベルが、恐怖の場合とは異なることを意味しているのであって、むしろ不安の方が、深刻さの度合いは大きいものと考えられる。

この譬は、以下のように、認識論的、存在論的に解釈される。ここでの防衛システムに相当するものは、心理学的構造の基礎としての、人格の安全装置 (security pattern) であり、人格の核 (core) である。メイはそれを、対象世界と異なるものとしての自己 (self) であるとしている。すなわち、人間は「自己—対象」構造を構築し、自らを脅かすものを対象として認識することによって、それに対処するというパターンを発展させていると理解できる。この安全装置に基づいて脅かしに対処していることが恐怖であり、この安全装置それ自体が脅かされることが不安なのである。「不安はパーソナリティーの基盤を襲うので、個人はその脅かしの外に立つことができず、その脅かしを客観化することもできない。それゆえ、個人は不安の脅かしに遭遇して、それに対処するには無力である」(傍点は筆者による)。

このメイの表現は、不安という処理不可能な状況に巻き込まれている人間の有様をよく表している。

ここでメイが取り上げているブラウンの症例を見てみたい。ブラウンは三十二歳の男性で、九年間ひどい不安状態に悩まされ続けてきた。ブラウンは、不安時にははつきりとした感情をもつことが困難もしくは不可能となり、不安の度合いが最も強くなると、それは自分自身についての認識の弱まる状態として経験される。それは「自己の分解 (dissolution of the self)」⁽¹⁷⁾として表現される経験である。ブラウンは感情が希薄化し、情動的な空虚さを覚えるようになる。しばしば映画館へ行ったり、小説に熱中しようとして試みたりした。というのは、他者が感じているものを自分

も感じることができるとすれば、その点までは、自分の不安からの救いを見出せたからだという。それは他者の感情に気づき、他者と共感することは、他者と関連させて自らを認識できるようにすることを意味しているからである。すなわち他者と共感することにより他者の存在を認識できるようになると、その限りで自分自身を対象から区別された主体として認識することができるようになり、そのことを通して「自己の分解」と表現された状態を克服することができるという見通しを、ブラウンが直感的に知っているからだと解釈される。

不安において「自己―対象」構造が脅かされるということは、一方では対象が客観的に立てられず、他方では対象と関連付けて自己を認識することができなくなるという事態である。そしてさらに不安が高ざると、それは「自己の分解」として経験される。メイはこの「自己の分解」という経験こそ、テイリツヒの言う「非存在の脅かし」であると解釈している。メイは次のように言う。「不安は自己の基盤を脅かすので、不安は我々が自己として存在することをやめるかもしれないという実感として、哲学的レベルで記述される。これはテイリツヒによって「非存在の脅かし」として表現されている」⁽¹⁸⁾。

水垣は、日常性から非日常性を分離可能とする合理的思考の上に成り立つものとして「習俗」を、また日常性と非日常性が根本的に分離不可能なものとして受け取られる事態として「状況」を、規定した。メイの議論におけるパーソナリティーの安全装置が、内在化された習俗の一つであるとするならば、恐怖と不安を次のように存在論的に解釈することができよう。一方の恐怖とは、人間存在を脅かすものに対して、習俗において抗っている状態、抵抗の手段として内在化した習俗が機能している状態である。他方の不安とは、人間存在を脅かすものに対して、状況において抗っている状態、抵抗の手段として内在化した習俗が機能しなくなった状態である。

(二) 恐怖と不安の相互連関

このように不安と恐怖は、それらが現象として区別されるにも拘らず、実は同じ一つの根をもっているという点に關して、メイとティリツヒの見解は一致している。まず、メイの見解から見てみよう。メイは不安を規定して、自己の存在および価値を脅かすものに対する反応能力を、その一般的で根本的な形において、不安であるとしている¹⁹⁾。その上で、不安と恐怖の關係は、不安が基礎的、根源的な反応であるのに対して、恐怖は不安が客観化されて——客観化されるに伴い対象が立てられるのであるが——特定の形をとった場合の同じ能力の表現であると理解する。これは神経学的には次のように理解される。生後間もない乳児にも、生命の脅かしに対する、情動以前の生得的な反射反応 (startle pattern) が認められる²⁰⁾。しかしやがて刺激に対し、単なる反射行動ではなく、例えば泣くというような、情動的行動が現れる。漠然とした未分化な情動反応で、これがすなわち不安である。さらに成熟するとさまざまな刺激を識別し、危険を客観化することにより、特定の局限された危険に対する分化された情動反応としての恐怖が現れる²¹⁾。それゆえ、不安の方が根本的 (primal) であり、恐怖の方が派生的 (derived) であると言うことができる²²⁾。

他方、ティリツヒも、不安と恐怖は区別されるが、その根は一つであり両者は分かちがたく結びついていることを指摘する。端的な例は死である。死は、それが恐怖である限り、恐怖の具体的な対象が立てられる。その対象とは、病気とか事故とかによって生命を奪われることや、それに伴う一切の喪失や苦痛など、そのような恐るべき事柄である。他方、死は、それが不安である限り、具体的な対象をもたない。これはティリツヒに従って別様に表現すれば、不安としての死の対象は「絶対に不可知な『死のあと』にあるもの、すなわち、非存在²³⁾」なのである。

現象面からすれば、不安は、ある特殊な状況のもつ脅かしに対処できないでいることの、苦痛に満ちた経験である

が、いかなる特殊な状況における不安も、その中に人間の状況そのものについての不安を含んでいる。すべての恐怖の根底に横たわりそのなかにおける恐るべき要素となつてゐるものは、人間がそれ自身の存在を保持することができないことの不安である。人間はこの恐るべき事実を直視することができず、恐れの対象を立てることにより、不安を恐怖へと変換する。ティリツヒは恐怖に変えられていない不安——それはすなわち、常に究極的な非存在に対する不安なのであるが——を「剥き出しの不安」(naked anxiety)と呼ぶ。ティリツヒの次の言葉は興味深い。「不安は恐怖にならうとする。なぜなら恐怖であれば勇氣によつて対峙され得るからである。有限な存在は、一瞬たりとも、剥き出しの不安に耐えることはできないのである。——中略——この(剥き出しの不安の)恐ろしさは通常、不安を、それが何であれ何かに対する恐怖へと変えることによつて、それから逃れられる」(ただし、括弧内は筆者による付加)。

不安を恐怖へと変換しようとする試みについて、先のブラウンの症例をもう一度見てみたい。彼は、ひどい不安に見舞われる前に、自分が癌になるのではないかというような恐怖を訴えることがしばしばあった。これは彼にとつて現実的な恐怖として現れる。この癌恐怖という心理学的症候の果たす役割は、不安が発生する状況から患者を守ることである、とされる。というのは、メイの理解によれば、不安の原因はその個人の内的な葛藤であるが、恐怖はこの葛藤を紡ぎだすような状況から患者を保護してゐるからである。ブラウンの場合、その成長過程において内在化された基本的な葛藤とは、一方で、自律を達成したいという欲求を通せば母親の怒りを免れえず、他方で、母親の庇護の下にある限り自律を達成できないというものであった。この葛藤が基礎となつて、そこからブラウンの他者に対する依存的な性格が形成された。そのような彼にとつて、もし自分が癌であるとするならば、彼は病院や医師に対して、罪悪感なしに依存的役割を演ずることができるし、また自分の能力を超えろと思われる仕事に着手しなければならな

い義務を免れることができる。癌である限り、彼は自律を達成したいにも拘らず、自律的に生きなくてもよいという正当な理由をつけて他者に依存的になることができ、彼にとつての基本的な葛藤が表面化することを避けられるのである。²⁵⁾

テイリツヒは、不安を恐怖へと変換させる人間の心理的構造を、カルヴァンの洞察を引用しながら記述している。「カルヴァンがいったように、人間の精神は、絶えざる偶像の工場であるばかりでなく、また絶えざる恐怖の工場でもあつて、それはまず神から逃れるため、次に不安から逃れるためであり、これら両者には関連がある。というのは、真に神である神に直面することは、また絶対的な非存在の脅かしに直面することでもあるからである」²⁶⁾。しかし、恐怖に変えることによつて不安を回避しようとする人間のあらゆる試みは成功しないとテイリツヒは理解している。²⁷⁾「根本的な不安、すなわち非存在の脅かしに対する有限存在の不安は除去され得ない。それは実存それ自体に属している」²⁸⁾からである。そして、「剥き出しの不安」が心をとらえた瞬間、それまで恐怖の対象となつていたものは、特定の対象であることをやめる」²⁹⁾のである。

人間は何とか不安を恐怖に変換して対処しようとする。それは、脅かしに対して習俗において抗おうとしているのであり、その限りで日常性を確保しようとする試みである。しかし、テイリツヒの言うように不安を恐怖に換えることが最終的には不可能であるとすれば、そのことは、日常性から非日常性を完全に分離することが不可能であるということを意味している。すなわち、日常性と非日常性が根本的に分離不可能なものであるという水垣の洞察は、この文脈に即して存在論的に表現するならば、実存における恐怖と不安が同じ存在論的な根をもつということであると解釈されるであらう。

三、習俗および状況における自己

ここでは、存在論的次元において自己を考察し、一方で習俗における自己を「人」、他方で状況における自己を「私」とする解釈を提示したい。

(一) 日常性への逃避

水垣は、「状況」の成立する場を、なによりもまず「私」においてであるとした。またヤスパースは人間存在が根本的に「状況内存在」であることを指摘したが、それは「私がつねに状況のうちにあること」を意味していたからである。すなわち「状況」は「私」に場をもつのである。これは逆も言えて、「状況内存在」であることの自覚が「私」を成立させる。すなわち、「私」は人間にとつて処理不可能な「状況」、日常性から非日常性を分離できないという「状況」において成立する。「私」は「他のいかなるものとも代替不可能な事実として、状況において生起する。「私」の個別性と事実性とは、状況が「私」において個別的、事実に生起してくることに応じている」⁽²⁰⁾。一方の「習俗」が日常性と非日常性を分離することにおいて成立し、「共同体」に場をもつのに対して、他方の「状況」は非日常性が日常性から分離不可能であると受け取ることににおいて成立し、「私」に場をもつ。「習俗的日常性のうちにある「人」を呼び出して「私」たらしめるものが状況である」⁽²¹⁾。

それでは、日常性において、なぜ主体は、「私」ではなく、「人」になるのか。例えば、家族を失って平気でいられるものはないだろう。世界のいたるところで日々起こる災害や災難を「ひとごと」だとしなければ自己は崩壊してしまい、とても平静を保ち、日常性を保つことはできない。この世で起こるすべての悲惨な状況に「私」として関わる

ことに人は耐え得ない。それゆえ、他者に共感し、責任をもつ「私」であることをやめ、日常性の中へ「人」として逃避するのではないだろうか。

日常的習俗において、自己が「私」ではなく「人」となる端的な例は、近代科学における場合であろう。先に示したように、近代科学の成立は、垂直型分離の論理的帰結であった。そこにおいて、理念的には、非日常的事は生起しない。またそこでは、客観的な法則がすべての主体にとって成立している。換言すれば、近代科学的世界においては、対象を立て、認識する主体は個別的な「私」ではなく、一般的な「人」だということである。確かに認識主体としての自己は存在する。しかしその認識主体は、他のどのような主体とも代替可能な主体なのである。それがすなわち近代科学における客観性ということの意味である。誰が観察、実験しても同じ結果を生じ、自然法則は普遍妥当的に成り立つ。近代科学的世界を成立させる習俗——これがあくまでも一つの習俗であることは先に水垣が指摘したところであるが——における自己は「人」となるのである。

さて、病的不安においても自己は何とか日常性を確保しようとする。しかし、通常の不安を受け入れるだけの許容量がないため、自己を縮小して、対処すべき現実を限定しようとする。テイリツヒは正常不安と病的不安が、非存在の脅かしを自覚している状態として存在論的には同じ根をもつものの、それらは区別されるとしている。通常、人は不安を自らに引き受けている。すなわち、非存在の脅かしを受けとめて生きている。しかし、不安があまりにも強すぎる場合、あるいは不安に対する許容量が小さく、少なくともその人にとって不安が強すぎる場合、これを自分自身の上に引き受けることができなくなる。このとき神経症的不安が生じる。神経症とは、自己を通常のあり方より小さくして、いわば「縮小された自己」(a reduced self)として日常性を確保しようとする努力である。メイの防衛シス

テムの譬でいえば、外側の防壁が破られ、混乱を起こし、不安を生じたとき、内側に新たな防壁を構築して対処しようとするようなものである。いわば領域を小さくしてでも、これを守ろうとするのである。神経症とは、最終的な自己喪失を回避しようと、ある制約の中で日常性を確保しようとする努力なのである。「神経症とは存在を回避することによって、非存在を回避する方法である」とテイリツヒは言う。そのとき、生きているのはこの私であるという実感が喪失される場合が生じる。そこで次に、「私」という存在の感覚を喪失し、縮小された自己として日常性を確保してきた人が、「私」の感覚を取り戻す場合についてみてみたい。

(二)「我あり」経験 “I am” experience

メイは、私生児として生まれた二十八歳の女性の例を挙げている。彼女は、閉ざされた場所における重篤な不安発作を訴えてメイのもとを訪れた患者であった。彼女は私生児として生まれ、アメリカ南西部の小さな村で親戚に育てられた。母親は怒ると、「お前が生まれてこなかったら、こんなじゃなかったのに」と罵声を浴びせ、彼女を中絶しようとしたことを語った。また、親戚の者も「お前はなぜ自殺しなかったんだい。生まれたときに絞め殺しとくんだ」と言った。すなわち、この女性は小さい頃からその存在を否定されて育ってきたのである。

カウンスリングを始めて四カ月後、女性は自分のみた夢を次のように語った。「私は人ごみの中にいた。彼等には顔が無く、影のようだった。それは人間の荒野のようだった。私は、人ごみの中に私に同情を寄せてくれる人がいるのが分かった³⁴」。そしてその後彼女は劇的な体験をする。以下は、その体験の二年後に綴られた、当時の回想である。少々長くなるが、メイが記載しているものを引用する³⁵。

私はその日、「私は私生児なんだ」と考えながら、スラム街の高架線の下を歩いていました。私はその事実を受

け入れようともがき苦しんで (in my anguish) 汗が噴き出してきたのを思い出します。そしてこれは、「私は特権的な白人のただ中におかれた黒人なんだ」あるいは「私は目の見える人のただ中におかれた目の不自由な者なんだ」ということを受け入れるような感じに違いない、と悟ったのです。その夜遅く目が覚めた私の頭を次のことがよぎった。「私は私が私生児 (an illegitimate child) だという事実を受け入れよう」。でも、「私はもう子供ではない」。だから「私は私生 (illegitimate) なのだ」。それは「私は私生児として生まれた」ということでもない。そしたら何が残るのだろう。残るのは「私はある」という、このことだ。「私はある」ということに触れ、それを受け入れるというこの行為は、ひとたびそれに捕らえられると、——私にとっては初めてのことだったように思うのですが——「私は現にいる、だから私は正しいんだ (Since I Am, I have the right to be.)」という経験を私に与えてくれたのです。

この経験はどのようなもの (と言ったらよい) でしょうか。それは基本的な感情、それは自分の家の権利書を受け取るような感じですか。それは、やがてイオンや単なる波になってしまおうとしてもそんなことには頓着せず、私自身が生きているという経験です。それは、かつて私がとても小さな子供だった頃、桃の芯に歯があたり、何が入っているか分からないまま種を噛み砕いたときのように、種の中身は苦くて甘い美味しいものだと発見した時の不思議な感じのようなものです。……それは港に (停泊する) 碇をもった帆船のようなものです。その碇は地球から取られたもの (earthly things) でできているため、帆船はその碇を使って再び地球 (earth) に、大地に触れることができるのです。(帆船の素材である) 木が生い育った大地に。帆船は航行するために碇を上げることができますが、嵐をやりすぎし少しのあいだ停泊するためにいつでも碇を下ろすことができます。……デ

カルトに対して、私はこう言いたいと思います、「私はある、ゆえに私は思い、私は感じ、私はなす」と。

それは幾何学における公理のようなもので、それを経験したことがないということは、公理⁽⁹⁾を知らずに幾何学のコースを受けているようなものでしょう。それは、善悪やあらゆる人間的な考えを超えた、私自身のエデンの園へと入って行くようなものです。それは詩人の直観的世界の経験、神秘主義者の経験のようなものです。ただし、神を純粹に感じることや神と一つになることの代わりに、私自身の存在を見出し、それと一つになるということを除いて。それは、シンデレラの靴をもつていて、その靴に合う足を求めて世界中を探したあげく、自分自身の足がその靴に合う唯一のものだったということ突然悟るようなものです。それは、語源的な意味で「事実の事柄 (Matter of Fact)」なのです。それは、山や海や大陸が描かれる前の地球儀のようなものです。それは文法の授業で、ある文章の動詞の主語を見つけた子供のようなものです——この場合主語とは自分自身の生涯のことなのですが。それは自己に対して理論のように感じること（自分というものを頭で知ろうとすること）をやめることです。……⁽¹⁰⁾

(ただし、括弧内は筆者の挿入しないし言い換えである)
 メイはこの女性の体験を「我あり」経験として理解しているが、まさにここには、生きているのは他者ではなくこの「私」であるという存在感の獲得が生き生きと描かれている。しかし、この感覚を得る瞬間の女性の思考には論理的な飛躍がある。それが表れているのは、「私はもう子供ではない」から「私は私生 (illegitimate)」であるが、それは「私は私生児として生まれた」ということでもないのだと、この女性が理解している点である。論理的に考えれば、たとえ自分が成長して大人になっても、自分が私生児として生まれたという事実が変わらない。管見によれば、英

語の“illegitimate”を「非嫡出」という意味で使う場合は、常に“child”や“boy”、“girl”などに係る限定用法としてであつて、“I am illegitimate.”とらう叙述用法はあまり見かけない。したがつて、“I am an illegitimate child.”から“child”が取れたとき、“illegitimate”もこれとて、“I am”が残つたという考えに辿り着いたものと思われる。

そうだとすればこの女性の思考は、英語の用法に助けられたということになるのであるが、重要なのは「私」が存在しているという感覚を獲得したということであつて、その思考のプロセスにおける論理性の有無ではない。むしろ、ここで我々が注目すべきは、この「我あり」(I am)ということが、「私」に属する諸々の(社会的)属性を剥ぎ取つた後に残つたものではない、ということである。この女性にとつて「非嫡出子」という規定は、他の諸規定と違つて、彼女の存在を根本から脅かし続けてきた規定だったのである。彼女の存在に對するあまりにも大きな否定性が取り去られたとき——正確に言えば、取り去られていくという事実^に気づくことができたとき——生きているのは、他と代替不可能な、まさにこの「私」であるという存在に對する実感を得たということなのである。

さて、メイはこの事例に關していくつかのコメントを残しているが、それらを我々の文脈において解釈するならば、それらは、「我あり」経験が、内在化された「習俗」の事柄ではなく、存在が非存在とは分離不可能であるという意味での「状況」において成立するものである、ということ^を主張しているもの、と理解される。第一に、「我あり」経験自体が、この女性が現実^に抱える諸問題の解決ではなく、むしろその前提であるとされる。それは、女性自身がこの体験を数学における公理に譬えていること、また實際の問題が解決されて通常の生活が送れるようになるには、「我あり」経験からさらに二年を要していることなどが理由として挙げられている。すなわち、「我あり」経験は日常性を確保するための具体的な技術の獲得ではなく、その前提条件であるということである。

第二に、この経験は社会的・倫理的規範を内在化することに還元されるものではないということ、心理学的な用語で言えば、超自我 (superego) が形成されることではないということである。実存の感覚を獲得するということは、そこに立って責任ある倫理的な判断をする「アルキメデスの点」を与えられたということであって、倫理観の獲得ではない。むしろ厳格な道徳主義というものは、実存の感覚の欠如を埋め合わせ、自らの行為を自ら承認することができないために、その保証を外部に委ねることなのだともメイは理解する。

第三に、この経験は自我 (ego) の発達的一段階として規定されるものではない。自我は通常、社会的規範が内在化された超自我と自らの内に生じる衝動との調整役を果たすものとされる。両者の調整の仕方は個人の性格の一部をなすものである。しかし、実存の感覚を得るということは、意識的であると無意識的な、全体的経験であると主張される。一方の自我は主客関係における主体であるが、他方の存在感は主客の二分法 (dichotomy) 以前のレベルにおいて生じるものである。メイは言う。「存在とは、「私は主体である」ということを意味しているのではなくて、「私はとりわけ、現に起こっていることの当人 (subject) として自分自身を知ることができ、存在である」という意味なのだ」(傍点は筆者による)。以上のことから、「我あり」経験とは内在化された習俗における主体の経験ではないということができる。

それでは、この「我あり」経験をどのような経験として理解すべきであろうか。確かにこの女性の場合、存在に対する潜在的な脅かしが強かった分、それだけ「我あり」経験が鋭く体験されたと言えるが、この経験は、この女性に特殊なことではなく、一般的に経験されることなのだ、とメイは理解している。存在論的に表現すれば、存在感を得るということの中には、非存在に直面するということが含まれているということである。よく知られた "to be or

not to be”に対し、メイは“to be and not to be”と言うが、それは、存在と非存在が分かちがたく結びついていることを示唆しようとするものである。⁽¹⁶⁾

メイは、英語の“being”が、あるものが何ものかにならうとする過程の中にあるということの意味する分詞だ、ということに注目する。“being”とは、一般的な意味では、潜在的な力 (potentia) であり、個別的な意味では、何かがあるものかにならうとする過程の中にあるということである、としている。それゆえ、むしろ“becoming”という語の方が、存在のより正確な内容を表現する語であるとメイは考えている。しかし生成とは、自動的に展開されるものではない。そこには常に、非存在の可能性がある。それゆえ、もし非存在 (nonbeing) に対する気づきを欠くならば、実存は、気が抜けて (vapid) 現実味がなく (unreal) 具体的な自己意識 (concrete self-awareness) を欠いたものとなる。要するにメイにしたがえば、存在と非存在は分離不可能な仕方で結びついているということの気づきが、様々な事柄はこの私の身に起こっていることの自覚、すなわち実存感 (sense of existence) を与えるものだ、というのである。このような存在と非存在に関する理解は、メイの師であるティリツヒの思想に沿うところのものであると考えられる。ティリツヒもまた、存在を静的なものとは捉えない。すべてのものの根源は、生成をもたない死んだ同一性ではなく、生ける創造性であると理解する。そして、存在を生や過程、あるいは生成という概念で捉えるべきであるとすれば、存在を捉えるときには、必然的に非存在を考察に含めねばならない。換言すれば、存在は、存在それ自体と非存在との両者を、そのうちに包摂するものである、ということである。

ティリツヒは存在や非存在などの存在論的概念を擁護する。存在論的概念の機能は、現実の有する存在論的な性質を、我々の日常経験の主観面あるいは客観面に即して記述することではない。それはむしろ、主客の分裂の彼岸にあ

る存在それ自体を指し示すために、経験的な領域からとられた概念を類比的に使用する。そして、そのことが可能であることの根拠は、主観・客観がともに、それらを越えた、存在それ自体に根ざしていることにある。このような存在論的概念を用いて初めて、不安の概念は規定される。すなわち、不安とは、存在が非存在でありうる可能性を実存的に自覚している状態である。ここで実存的(existential)とは、万物の儚さの認識でも、人は死ぬものであるという一般的な認識でもない。すなわち非存在に対する抽象的な知識を有することではない。それは、私自身が死すべきものであるという自覚、非存在(nonbeing)が自身^(it)の存在の一部分であるということの自覚である。実存的であるとは、他のものとは代替不可能な「私」の事柄として受け取られる、という意味なのである。

これらの考察を踏まえると、日常性⁽¹⁾と非日常性が分離不可能であるという状況において「私」が成立するということは、存在論的に表現されるならば、存在が非存在と不可分であり、そのことを実存的に自覚することにおいて、「私」が成立することである、と解釈することが許されよう。その意味で、状況における自己を「私」と理解することができるのである。

以上、水垣の思索を存在論的に解釈してきたが、まだ議論が尽くされたわけではない。例えば、先に日常性への逃避の問題に触れたが、メイは人が潜在的可能性を拒否し、それらを実現することに破れた状態として、罪を存在論的に解釈している。また、テイリツヒの不安の存在論は勇氣の存在論に包摂されている。このように議論の発展の方向性があるということは、水垣が提起した、日常性、非日常性、習俗、状況といった概念が、宗教現象を理解し、記述するための、最も基本的で本質的な概念であることを示すものである。

文献表

今井尚生

- (二〇〇五年)「安心・安全学の二つの次元」〔同志社大学ヒューマン・セキユリティ研究センター年報〕(第二号)
- (二〇〇六年)「キルケゴールの処方箋——可能性の不安に対峙する思索の試み——」〔同志社大学ヒューマン・セキユリティ研究センター年報〕(第三号)
- (二〇〇七年)「ティリッヒとメイ——不安の本質の探究——」〔ティリッヒ研究〕(現代キリスト教思想研究会) (第七号)
- May, Rollo
- (一九七七年) *The Meaning of Anxiety* (Revised Edition), W. W. Norton & Company, Inc.
- (一九八六年) *The Discovery of Being*, W. W. Norton & Company, Inc.
- 水垣 渉
- (一九八一年)「神」(訓覇睦雄・有福孝岳編『倫理学とはなにか』勁草書房、所収)
- 村上陽一郎
- (二〇〇二年)『近代科学と聖俗革命』(新版) 新曜社
- Tillich, Paul
- (一九五二年) *The Courage to Be*, in: Paul Tillich, *Main Works/Hauptwerke* 5. de Gruyter 1988, pp. 231-250.
- (一九六九年) 谷口美智雄訳『組織神学 第二卷』新教出版社

不安の概念——水垣理論の存在論的解釈へむけての試論——(今井)

(一九七八年) 大木英夫訳『生きる勇氣』(二)ティリッヒ著作集第九巻『白水社、所収』

註

- (1) 水垣先生とするところですが、学術論文の性格上、敬称を省略させて頂きます失礼をお許しください。
- (2) 水垣は、習俗という共同性に基盤を有する概念から出発しているものの、その議論が人間の存在論的次元という射程をもっていることを認識している。一の(三)に取り上げる引用「非日常的なものとの出会いは、習俗以前の、存在論的次元における人間存在にとつて、もつとも原本的な出来事である」(傍点は筆者による)を参照のこと。
- (3) 本論文は、ここ数年間の一連の研究に、新たな考察を加えるものである。
- (4) この章、特に(二)の議論の詳細については今井(二〇〇五年)を参照のこと。
- (5) 水垣、一九八一年、二四二頁以下。
- (6) 上掲書、二四三頁。
- (7) 上掲書、二四六頁。
- (8) 無論、個々の法則が場所により異なり、時間によって変化するということはあり得るが、個々の法則を統括するメタ法則というところまで考慮に入れれば、そのメタ法則の普遍性および不変性は自然科学における基本理念というこ

- とができる。
- (9) 水垣、一九八一年、二四八頁。
- (10) この章の議論の初出は、今井(二〇〇七年)である。
- (11) 同じラテン語を語源とする英語の“anguish”は、元の語のもつ意味の強さを保持している。三の(二)に取りあげられる二十八歳の女性の回想文中には、不安状態に関して、「もがき苦しんで」(in my anguish)とどう表現が認められる。
- (12) May, 1977, p. 83ff.
- (13) 胃の機能低下に結びつく他の感情は、悲しみ(sadness)‘落胆(discouragement)’、自責の念(self-reproach)であった。
- (14) 胃の機能の活性化と結びつく他の感情は、不安と結びついた複合的な葛藤感情(the complex conflicting feelings)‘敵意(hostility)’、憤慨(resentment)であった。
- (15) May, 1977, p. 223ff.
- (16) Ibid., p. 206.
- (17) Ibid., p. 207.
- (18) Ibid., p. 208.
- (19) 先のトムの事例で、「もし私が家族を養えないようなら、すぐにも埠頭から身を投げてしまおうだろう」というトムの言葉は、メイの不安の規定の根拠の一つになっている。
- (20) ランデイスとハントの観察では、生後一カ月(May, 1977, p. 55ff.)。
- (21) May, 1977, p. 220ff.
- (22) Ibid., p. 224f.
- (23) Tillich, 1952, p. 158.
- (24) Ibid., p. 159.
- (25) ただし、癌恐怖という心理学的症候と不安が意識されている度合いとは反比例の関係にあり、やがて不安がひどくなり、患者自身その不安を意識するようになると、癌恐怖は消える。これは不安が強くなると、先の安全装置自体が機能しなくなるものと理解できる。
- (26) このことは、神の前における「塵あくたにすぎないわたし」(創世記一八・二七)というアブラハムの言葉に端的に表れているであろう。
- (27) Tillich, 1952, p. 159.
- (28) Ibid.
- (29) Ibid.
- (30) 水垣、一九八一年、二四九頁。
- (31) Ibid.
- (32) Tillich, 1952, p. 171.
- (33) Ibid.
- (34) May, 1986, p. 98.
- (35) 彼女自身の体験の回想をできるだけ自然な日本語にするため、意識をした部分がある。
- (36) ユークリッド幾何学の公理の一つは「異なる二点を通る

直線は一つ存在し、唯一つに限る」というものである。周知のとおり、定理はその基礎となる知識から論理的に導き出され、その正しさが証明されるものであるが、公理の場合はその正しさを示す証明は存在しない。むしろそれは一つの知識の体系全体の土台であって、他のすべてのものがそこから導き出されるような大前提である。

(37) May, 1986, p. 99f.

(38) *ibid.*, p. 10f.

(39) メイの文章中では、存在と実存が混在している。存在感 (*sense of being*) と実存感 (*sense of existence*) が併存しているのである。これは用語法の曖昧さと考えることもできるが、メイに即して、交換可能な表現と理解することもできる。というのは、存在感とは、他とは代替不可能なものとしての自らの存在の感覚であり、そこで生じている事柄が、取りも直さず自らに起こっている事柄として受けとられることを意味しているからである。

(40) ただし、非存在の脅かしが強すぎると、この事例の女性の場合のように、存在感を得ること自体が不可能になることもある。

(41) “nonbeing” の訳語に関しては、意識と直訳の違いが、論理展開の違いに繋がる可能性があることを認識しなければならぬ (この議論の初出は、今井 (二〇〇七年))。ティリッヒの『生きる勇氣』の翻訳者大木英夫は、次のように

不安の概念——水垣理論の存在論的解釈へむけての試論——(今井)

述べている。「non-being, Nichtsein || 非存在——以下無と非存在を交換可能な同義訳語とみなし、本訳書では主として無を用い、文脈に応じて非存在とすることもある」(Tillich, 1978, p. 42)。ティリッヒは自らの著作が翻訳されるに際して、翻訳されたものの表現力が重要視されることを望んでいた。そのことを考慮すれば、文脈に即して、「無」という訳語を選択した大木の判断は妥当であると思われる。また『組織神学 第二巻』を翻訳した谷口美智雄も、そのあとがきで次のように述べている。「訳に当たっては訳者の日頃の方針として、日本文としての達意を重視した。訳は原文の語句に拘泥してもいけないし、原文から離れてしまってももちろんいけない、というのが訳者の気持ちであるが、その辺の択選に迷う時、「文章のスピリットを訳してくれ」と語った著者 (ティリッヒ) の言葉が訳者を導いてくれた」(Tillich, 1969, p. 229) (但し、括弧内は筆者による付加)。

しかし、訳語の選択に関しては、表現力のみならず、その論理構造にも注意が払われねばならない。というのは、その語の有する論理構造は、その語を用いた思想の論理展開にも影響を及ぼすからである。ここでは、次の二点を指摘したい。

第一は、彼の用いるヨーロッパ語の論理に基づく議論の展開である。ティリッヒは、「非存在」の概念が存在論にお

いて不可欠であるとしているが、最終的には「存在」の方が存在論的優位性を認める議論を展開している。非存在はそれが否定するところの存在に依存している。「依存している」とは二つのことを意味する。第一に、それは非存在に對する存在の存在論的優位性を示している。非存在という語それ自身がこのことを指示しているし、それは論理的に必然なことである。もし、否定されるべきことに先行する肯定がなければ、否定は不可能であろう」(Tillich, 1952, p. 159)。ここでティリッヒは明らかに彼の用いている言語の構造に基づき、「nonbeing」を「being」の否定として捉えている。一方の「非存在」という直訳は、この言語的論理構造を保持した訳であるといえる。他方の「無」という意訳の場合は、言語構造に基づいて、「無」より「存在」に優位性を認めることが論理的にできるか否か、これは熟考に値する問題である。というのは、日本語に基づく限り、「無」に對して「存在」と同等の存在論的優位性を与える可能性も、場合によっては「無」の方に存在論的優位性を与える議論の論理的可能性も否定できないからである。

第二に、先の言語構造の問題は、ティリッヒのキリスト教的存在理解と深く結びついているという点である。彼は、すべての存在の根源は神の創造性にあると理解する。「存在は非存在を、神的な生のプロセスにおいて、永遠に現存しつつしかも永遠に克服されているような仕方、それ自身

の「内に」もっている。存在するあらゆるものの根底は運動や生成を伴わない死せる同一性ではなく、それは生きた創造性である。万物は、それ自身の非存在を永遠的に克服しつつ、創造的にそれ自身を肯定しているのである」(Tillich, 1952, p. 156f)。すなわち、ここにおける理解は、第一に存在には運動や生成といった規定が本質的であるということ、第二にそのような存在の根底は創造性であるということ、第三にその場合の創造性とは非存在である可能性を有しつつそれを克服するということにおいて成り立つということ、第四にそのような創造性は神的な生のプロセスに基礎をもっているということ。ティリッヒは、彼の創造性の理解に基づいて、存在を解釈している。

これらのことより、「nonbeing」を「非存在」と直訳した場合と、「無」と意識した場合とは、異なる論理的展開の可能性がすることに留意しなければならない。