

意識の問題

——『人間と世界』への予備的考察——

永井 博

人間と世界の問題を攻究するにあたり、一つの有力な手掛りとなるのは意識の問題である。しかし、意識はきわめて複雑で困難な問題である。そこで、その問題性を剔出解明し、哲学の原理を考察するための糸口を見いだそうとするのが小論の意図である。われわれは、人間に直接に与えられたものは何であろうか、という設問から出発する。

1 直接に与えられたもの

暑い夏の日、午睡から醒めたとき、瞬時、前後・左右、また上下が判然とせず、いまだここにいるかを知らず、朦朧として宙に浮いたような気分の中で戸惑うことがある。この心景は、意識の薄明状態を表わす一例と見なすことができよう。こうした状態のもとでは、自己がまだ何であるかを知らず、また、周囲の世界が何であるかも定かではない。ただ、いま自己が何ものかとして、とにかく存在するといった名状しがたい感じがあるのみであろう。われわれが、この世界のなかに初めて生まれ、あるいはこの世界現象に初めて出会ったときの情景、原始風景というべきものは、これに類似したものではなかったかと想定される。それは、夢と現実との境界状況というべきものであるのかも知れない。とにかくわれわれは、自己を自己として意識する前に、そうした状況に置かれたのである。だから、たとえば「眠り足りてしばらく蠅と相対す」のであるが、実際には、その「しばらく」の時間は、おそらく目前にとまっている小さな虫を「ハエ」として知覚することによって、自己を自己自身として同定するプロセスにはかならないといってよいであろう。

近代の認識論は、しばしば感覚や知覚を意識の原初的与件とし、認識の初期条件と見なしてきた。しかし、これは一つの偏見である。感覚や知覚は明らかに意識の作用であって、それがはたらくときには、すでに何らかの仕方、悟性的要素が関与しているというのが真相ではないであらうか。神経生理学的に見れば、外界からの物理的刺戟が神経系を経て脳の神経細胞に物理・化学的過程を生起させ、一定の知覚を成立せしめると見なされるのであるが、にもかかわらず、そのようにして成立した知覚そのものは実は意識の一作用であって、いかなる物理・化学的作用でもあり得ない。とすると、外界からの物理的刺戟が「意識となる」のは何によってなのであらうか。このメカニズム——それがあると仮定して——は、因果的ではない。物理的刺戟は物質のメカニズムに属するが、知覚はまさに意識の作用であって、両者の間には共通な性質はなにも一つなく、共通な性質のないものの間に因果関係の成立する余地はないからである。そうはいっても、もちろん、物理的刺戟なしには知覚も生じようがないということは、これもまた確かな事実である。それにもかかわらず、何らかの物理的刺戟が与えられるならば、すでに同時に知覚は非因果的に成立しているのである。のみならず、ある対象は知覚によって一定の知覚像として知られるが、そのことは、実は意識によって初めて可能である。もし意識が、与えられたものとしてすでに存在しなかったとすれば、およそ知覚そのものが成立する場はないといわねばならない。そのかぎりでは、知覚像を、従ってさらに対象を、そのようなものとして成立させるのは、端的に言って、意識そのものにほかならないというべきであらう。

意識が、知覚の起こる場としてはたらく場合、その作用は何らかの仕方ですでに悟性的と考えられるが、にもかかわらず意識そのものは、必ずしも単に悟性的とばかりはいえない。そうすると、この事態と相關的に、対象もまた、必ずしも単に知覚のないし悟性的ではないということにもなる。だから、意識の知覚的・悟性的局面は意識の全体ではなく、対象の知覚的・悟性的局面もまた対象の全体ではないといわねばならない。ある知覚像が意識現象として成立するのは意識においてであるから、意識がすでに意識として成立しているのでなければ、意識「現象」は現前しようがない。そしてこの場合、当の意識は、知覚のないし悟性的機能だけに尽きるものでなく、より範囲の広い、また奥行き深い全体的構造をもつものとして実在するのである。意識は実際に、多層的または重層的全体としての場を具現していると言い得るであらう。のみならず、われわれが意識をかくのごとき全体として知るとき、それを知るわれわれ自身は、その全体の外に出るのではなく、依然として、否、おそらくいっそう深く、同じ意識の全体のなかにある。この意味で、意識の全体はいわゆる自己参照的体系であって、この体系にはある種のバラ

ドックスの伏在することが、あらかじめ示唆されるであろう。

多層的全体としての意識の場は、ダイナミックな機能を發揮する。この場は一所に靜的に固定することなく、絶えず動いてやまない。そして悟性も実は、そうした全体的場の一つ表層的機能にほかならないと考えられるのである。確かに悟性は心の「自發性」の能力であり、これに対して感性は、ひとまず「受動性」の能力と見なされ、従って感覺もまた單に受動的なものであることは認められるとしても（カント）、知覚ともなれば、*'wahr-nehmen'* という語の示すように、すでに何ほどの自發性を示すと考えられるであろう。だからこそ、知覚も実は悟性と無縁ではなく、むしろ悟性的ですらあるといわれたのである。しかし、いずれにしても、認識能力をこうして、いわば分離發生（*'schismogenesis'*）の見地から種別して分析する手法は、従来の認識論の常套としてきたものであり、それにはそれなりの理由がないとはいえず、その故に依然として強い拘束力をもっているわけであるが、にもかかわらず、現実の認識は必ずしも分離發生的に生起するとはかぎらず、かえって全体的・統合的に生起する場合も多いであろう。少なくとも、この全体的作用面を捨象しては、認識の真相を見逃すおそれがある。

知覚の英語 '*perception*' の動詞 '*perceive*' は、⁽¹⁾ *perceive* は、*perceive* ではなく *percipere* に由来し、その意味は '*to take possession of*' で、字義通りに '*to take entirely* である⁽¹⁾。とすると、「知覚」はまさに自發的・能動的な、しかも特に全体的（*entire*）な認識能力という身分を獲得することになる。これは、顧みるに値する論点であろうと思う。しかし、この解釈に従って知覚の全体性を認めるとき、問題となるのはまさにその全体性の根拠であるが、その根拠となるものこそ、意識そのものの、上述したような全体性にほかならないと考えられるのである。

意識の作用は、もちろん知覚だけに限定される必要はないとしても、知覚に重点を置き、意識が知覚に集中するかぎり、知覚は意識全体の尖端となり、そうなることによって意識全体を代表する。その代表の度合いは、時と場合によってさまざまであるにしても、知覚が知覚だけとして単独にはたらくことはむしろ稀で、多かれ少なかれ全体代表的に作用するというのが、おそらく真に近いであろう。だから、たとえばある一点を凝視してそこにあるものを識別しようとするとき、意識の全体は知覚そのものとなって対象に臨むのである。音の場合でも同様で、「全身耳となって」といった、意識の全体的作用を表わす比喩的語法がある。この種の全体的作用と、それが起こった状況を後になって反省すれば、そのときの知覚を分析的に説明することはできるが、しかし分析的に説明された知覚は、もはや以前の原知覚ではなく、分離發生的に析出された、現在における、過去の知覚の二次的知覚、あるいは複製にすぎない。だから、前の知覚作用において化け物と見られたものが、後になって

枯尾花であったことがわかったとしても、前の状況のもとでは、化け物の知覚と知覚像が実在したのである。そのとき、知覚は意識全体の代表として作用したのであって、われわれの知覚は、現実には化け物を「wahrnehmen」し、あるいは「take entirely」したことになる。そうすると、知覚はその基本においてはその都度、つねに一つの信念であり、しかもそのようなものとして全体作用的であるといわねばならないであろう。

ここで、真偽の問題は重要でないというわけではないが、それよりもさきに留意さるべきは、むしろ、いかなる言明も信念の原初性を排除しつくすことができないという事実である。なぜならば、一般に知識が知識として成立するときには、事実上、多かれ少なかれ、まず全体的な信念として成立するのであって、そのとき真偽はまだ問題とはならないからである。真偽が問題となるのは、後に反省的意識が発現して、かつての知識を論理や概念のふりにかけて分析する段階においてなのである。意識のこの原初的事態は、いわば直接経験上の事実であるように思われる。

この見地からすれば、ある経験に関する言明の正当化^{ジャスティフィケーション}は、その言明に対するあるコグニティヴな、あるいは他の何らかの態度をもつことではなく、端的に私が、その経験をもつということである。A・J・エイヤーによると、経験上の事実に関しては、直接に裏証されるような言明が存在しなければならず、これに似たことは、論理学や数学上の言明のような、ア・プリオリな言明にも適用されるという。すなわち、われわれは一つの数学的言明を、他の言明から演繹することによって証明することができるが、その証明はどこかに出発点を求めなければならない⁽²⁾。確か性⁽³⁾といから、少なくとも一つの、証明なしに受入れられる言明、直観的に知られるようなある種の公理が存在しなければならないのである。確実性とは何かを論ずるウィトゲンシュタインも同じことを指摘して「もはや誤謬というものを考えることのできない地点が存在する」と述べている⁽³⁾。この種の確信がそれに由来するといわれる経験を、意識の問題に移して考えてみると、次の点に気づくであろう。すなわち、意識されたコグニティヴな意識作用の前に、無意識の非コグニティヴな意識作用があるということがそれである。これをさらに、一般に認識に関していえば、それには明示的^{エクスプリシット}と黙契的^{インシムット}の二種があり、しかも明示的認識よりも黙契的認識の方がより広く基礎的であるというのが事の真相ではないかということにもなる。この黙契的認識は、ある種の直観と見なすこともできるであろう。

われわれは往々、認識はすべて必ず明示的でなければならぬと考え、意識と呼ばれているものを、明確に意識された意識だけに限定しがちであり、一般にそれが近代哲学の常道とされるのであるが、これは必ずしも十分な根拠がなく、また自明でもない一つの偏見というべきもので

ある。意識にも意識されざる意識、すなわち無意識があるからである。無意識とはいっても、もちろんそれは意識の非存在を意味するのではない。無意識という名の、拡張された、広義の意識が存在するのである（この場合「存在する」という言い方には問題があるが、ここではさしあたってあまり窮屈に考えないでおく）。

普通には、次のようなありきたりの事例が、無意識について考える機縁となる。交通のはげしい大通りの近くに住むと、初めのうちは騒音が気になって落着かないが、しばらくすると、いつしかそれに馴れて気にならなくなる。しかし、騒音が消えたのでもなければ、それがきこえないわけでもない。現実には音の知覚が失われたのではなく、ただそれが無意識のなかに吸収されて気づかれなくなったまでのことである。その証拠に、あらためて注意を向ければ、いつでも音はきこえてくるのである。これに似た事例は、実際に枚挙にいとまがないであろう。

デカルトは意識された意識だけを意識と考え、これを思考する実体、精神と呼んだ。そのために彼は、無意識を不当に無視する結果となったが、この考えの抽象性を批判したのは、周知のように、ライブニッツである。いわゆる「裸のモナド」(les monades toute nues)にも微小表象 (petites perceptions) がある⁽⁴⁾。ライブニッツのいう「表象」は、意識的表象 (aperceptions) と、無意識的表象とを含む包括的概念であって、いわゆる知覚——狭義の表象——だけに限定されるものではない。人間はもちろんアペルセプションをもつ故に、⁽⁵⁾ 動物から区別されるが、人間の心といえどもつねに意識的であるわけではなく、それにはむしろ各瞬間に、何らの意識や反省を伴わない無数の表象が存在するのである。

ライブニッツのいう無意識は、フロイトのいう無意識 (das Unbewusste) ではなく、フロイトが無意識から区別した前意識 (das Vorbewusste) に相当するものであることは認められる。ライブニッツでは、気づいてはいないが、注意を向ければそれに気づくような意識の状態が主として無意識と考えられているが、それはフロイトの術語でいえば、いわゆる前意識であって、本来の無意識ではない。本来の無意識とは、フロイトの場合、夢や催眠等の精神分析によって初めて意識されるような状態で、しかもそうした状態であるからこそかえって意識を左右する要因となるものことなのである。フロイトは、前意識 (Vbw) と無意識 (Ubw) との区別について、次のように述べている。「無意識には二種あるが、心理学者はまだこの区別をしていない。両方とも、心理学の意味で無意識である。しかし、われわれが Ubw と呼んでいる方の無意識は、意識し得ない (bewusstseinsunfähig) 意識の中心である。これに対して他方の無意識は Ubw であるが、これがかく呼ばれるのは、

その諸興奮も、もとよりある種の規則に拘束されていて、おそらく何かある新しい検閲に打ち克つとき初めて意識され得ることになるのだが、その際 *Ubw* を顧慮することがないからである⁽⁶⁾。」

もっとも、無意識一般ということであれば、これには実はさまざまのところがあり、すでに古くからこの問題について考察した人々があつた。R・I・ワトソンによると、プラトンでは、人間が眠っているとき予見の働きをする獣、アウグスティヌスの場合には記憶という宏大な人間が無意識を主題としており、トマス・アクィナスは魂の作用に気づく場合は別として、魂を見ることは不可能であるとした。ワトソンはデカルト、スピノザ、ライブニッツは不問にできるとし——しかし、上述のごとく、ライブニッツには注目すべき無意識についての考察がある——、彼らの後を受けて無意識現象を詳論したのは一九世紀の学者たちである。すなわち、ヘルムホルツは無意識的推理を利用し、エビングハウスはエデュアルト・フォン・ハルトマンの無意識の哲学について学位論文を書いた。W・ヴントでさえ、心理学から無意識現象を追放するために、それに留意しなければならなかった。フロイト以前にも、程度の差はあるにせよ、無意識の機能に意義を認めた人々がいたし、また、無意識という心理現象を追放し、無視した人々もあつたわけである。しかし、無意識の機能という表現に相当の意味があるとし、さらにはこれに重要性を与えた人々のなかのだれ一人として、無意識の動機づけの決定的重要性を把握するとともに、その研究方法を見いだしたものはない⁽⁷⁾。いうまでもなく、これを果たしたところにフロイトの画期的意義がある。

フロイトのいうイド、無意識については、多くの哲学的問題があると思われるにもかかわらず、それについて考察されるところが少くないように見える。さらにはアドラーやユング、また一般にポスト・フロイディアンの理論を含めて、いわゆる深層心理学には、実際に心理学や精神療法の問題としてだけでなく、本来の哲学的問題としても検討を要する問題が少なくない。意識の問題の考察は、今日では無意識の存在と機能を顧慮することなしには十全を期しがいからである。無意識は意識の単なる欠如態、消極的狀態にとどまるものでなく、逆に意識をその根底から動機づける積極的要因であることを教えたのはフロイトであつて、彼の無意識理論が画期的なものだとすれば、その内容が哲学にとつても無視できないものとなるのは当然であろう。この問題意識を充足させるには広汎な哲学的考察が必要であることはいうまでもないが、ここではさしあたって、人間の思考・行動に無意識が重要な役割を果たすと考えるとき、認識や存在、倫理、文化、社会等々に関する考察は、どんな形態をとるにせよ、とにかく深層心理現象を無視しては片手落ちではないか、という点だけを特に指摘しておきたい。

心理現象の心理学的取扱いに言及すると、とかく一般に心理主義に屈服するのとき印象を与えがちであるが、それは短見というものである。いわゆる心理主義の是非については描くとしても、心理現象を問題とし、それに留意することとは必ずしも同じではないからである。のみならず、たとえば数理や論理を考え、科学的推理を行ない、あるいは形而上学的思弁に没頭している人間の思考活動そのものは、いずれもそれぞれ心理現象であって、そうでないというなら、いったい何であろうか。この心理現象は、心理学者の科学的研究の対象となる前に、人間精神にはすでに、明白な事実として与えられているのである。すなわち、心理学はそれについてさまざまな情報を提供しはするが、たといそうした情報がなくても、それにかかわりなく、思考活動そのものは事実として存在する。極言すれば、心理現象としての思考活動そのものには必ずしも心理学は必要ではない。哲学にとつては、しかし、この事実の直接的所与性が問題なのである。のみならず、心理学にとつてさえ、無意識の精神分析のごときものが出現せざるを得なかったという事態は、心理現象の对象的論議だけでは心理学もまた充足し得ないであろう——精神分析の現場においては、精神分析家は患者とのいわば共同態コアイデンティティに身を置かねばならず、分析家自身の精神分析が要求されるという——という判断を、証拠づけるものである。とすれば、精神分析の出現は、単に精神療法の問題だけに局限さるべき現象ではなく、心理学そのものの基礎あるいは成立根拠の探索を促す事件としても理解される必要があるように思われる。なぜならば、心理現象の由来、その裏面的な基礎はかえって無意識の剔出を俟って説明されるからである。そしてこの種の考察は、究極的には、人間そのものの存在根拠は何か、という形而上学的問題にも当面するはずである。

もちろん、無意識の解明に成功したからといって、それで無意識が解消するわけではない。精神療法は、その都度いちおう完結し、患者を悩ました心理的抑圧は取り除かれ、「健康」を回復したとしても、それは無意識が存在様相を変えただけで、無意識そのものは依然として持続するからである。精神療法は必ずしも成功するとは限らず、失敗することも少なくないといわれるが、これも無意識のそうした持続性とおそらく関係があるのであろう。

自己は単に意識された自己、意識的自己ではない。意識されざる自己というものがある。意識されないからといって、それは自己でないのではない。意識されざる自己として、私はそれが自己であることを知るからである。それにもかかわらず、私はその自己を「意識されざる」ものとして知るのであるから、それが真実に「何であるか」を知らない。無意識の存在を知ることによって、私は自己了解を深めることができる

が、自己了解を深めたからといって、無意識が消失するわけではなく、それによってかえって私は、自己自身の実在性をいっそう充実させるというべきであろうか。そして、そのような自己深化・充実をはかりつつ力動するものこそ、真の自己意識にはかならない。だから、ここにいう自己意識は、確かに意識的自己とは異なる⁽⁹⁾。自己意識には意識されざる無意識の層、あるいは局面があるからである。そうした層・局面は、悟性的ないし理性的自己を取り巻く暈縁のごときものではなく、むしろ悟性的・理性的自己の基底・根元ともいうべきものである。悟性的・理性的自己を醒めた自己というならば、それは眠れる自己である。しかし、睡眠と覚醒は交互的であって、両者の間に適当な均衡が保たれるとき、覚醒は睡眠によっていっそうよく賦活されるように、意識は、無意識によって適切に規制されるならば、かえってよりよく活動することができるのである。フロイトは、両者の関係をもっぱら敵対的に考えるが、そういう関係のあることは争われないとしても、むしろユングのいうように、そこには調和的な相補的關係のあることも否定しがたいように思われる。今はまだ、この論点についてこれ以上述べることはできないが、いずれにしても、自己意識、端的に自己そのものは、無意識、前意識、意識のダイナミックな、構造的・機能的全体であるということだけは間違いないところであろう。

われわれの自己は、いつも醒めているわけではない。だれしも眠りを眠りとして意識できないという事実が示すように、醒めた意識は直接には眠った意識をとらえることはできない。眠った意識を意識にもたらずには、たとえば精神療法で行なうように、自由連想や催眠を必要とする。だから、「汝自身を知れ」といっても、その「汝」は、必ずしも悟性的・理性的存在ではなく、実は無知なる自己なのである。無知であることを知っても、無知が消えるのではなく、かえっていっそうリアルに無知となるのである。しかし他方では、われわれは同時に、その無知を克服しようとする合理的要求をもっている。ソクラテスは、ダイモンの声を聞くと茫然自失し、失神状態に陥ったが、同時に、そうした状態に陥ることをつねに警戒したといわれる。ある意味では、われわれの自己は、意識と無意識との対立・緊張を通してのダイナミックな綜合統一である。その綜合統一に、自己意識の真の実在性があり、心の現実があるといえよう。

フロイトは、無意識の特性について、次のように述べている。「意識の本性を過大評価しないようにすることは、心的なるものの出来事を正しく洞察するためにはいつもその不可欠の前提条件である。無意識は、リップスの表現を借りるならば、心的生活の一般的基礎と見なされなければならぬ。無意識は意識という小なる領域を包括するより大なる領域である。意識的なものはすべて、ある意識されざる前段階をもってい

るのに、無意識は無意識という段階にとどまったままであるにもかかわらず、心的作業を行なう十分な資格を要求することができる。無意識は元來実在的な心的なるものであって、その内的本性上、外界の実在と同様に、われわれには知られることがなく、外界がわれわれの感官の情報によつては不完全にしか与えられないように、意識の諸データによつては不完全にしか与えられないのである。」⁽¹⁰⁾

生活世界に生きている人間は、さまざまの目的と実践的関心をもつて環境に適応し、自己の生存を維持し、よりよい生活を享受しようとする行動の主体である。しかし、その主体は、多くの場合、単なる意識的自己ではない。すなわち、人間は必ずしも合理的思考によつて計算し、理性的に選択して一定の行動を行なうのではなく、しばしばそうした計算・選択をみずから無視して行動することさえある。理性によつてかくすべしと知りながら、現実にはそれに反して行動する。合理的基準からみれば、是認できない行動であることは明瞭でありながら、あえてそれを選択して行動にうつすのである。そういう場合、行動を促すのは合理的原因ではなく、むしろ非合理的動機なのである。もちろん、行動の結果が満足すべきものであることもあれば、不満足なものである場合もあるであろう。しかしその判定もまた、必ずしも合理的に下されるのではなく、より多く非合理的に行なわれるのが普通なのである。もし理性的に選択された動機に従つて行動したのであれば、結果がどう出ようと意に介することはなく、後悔したり悲しんだりする余地はないはずであるが、そのように事が運ばないのが現実であつて、そこにこそ生きた人間が実在するのだともいえるであろう。人間の現実においては、行動の結果の評価は、適・不適ないし成功・失敗を尺度として行なわれる。生活世界のなかで、個体としての人間には、巧く環境あるいは状況に適応し得たかどうかが問われるのである。いうまでもなくこれは、機械的因果性の問題ではない。

行動が失敗した場合、意識的自己は失敗を反省し、失敗にもかかわらず、なおその結果を善しとして満足することはできる。そうさせるのは、人間の倫理的意識である。倫理的意識は、極端な場合として、死して悔いなき自己犠牲をさえ甘受させることがあるかも知れない。それは崇高な倫理的決意であつて、人間の高貴性はまさにそうした極限的場面に発露するとも考えられるであろう。それにもかかわらず、その場合にも、選択・決定の動機が果して全く理性的であつたかどうかという点になると、疑いの余地がないわけではない。ある行為が、いやくも人間の行為であるかぎり、完全に理性的であるということは考えにくいからである。理性的規範意識は、人間を他の動物から区別する決定的目印であつて、人間のこの特性を無視することのできないことはいうまでもないが、われわれは單に一方的にそれに依存しておれば安泰であるという

わけにはいかない。人間の全体的自己の内奥には、それに反抗する、いわゆる自然的傾向がうごめいているからである。そこに人間の、ある意味での悲劇性がある。人間は、そうした悲劇性の故に二重性をもっており、しかもこの悲劇的二重性を自己の免れがたい命運として知るところ、特異な存在であるといえるかも知れない。

人間の行動に何らかの基準があるとしても、その基準が必ずしも全面的に理性的でないとすると、それは理性的には正当化できないものとなる。従ってそれは、むしろ信念と呼ぶのが適当であろう。もっとも、信念にも、理性的契機はある。その契機に関するかぎり、信念といえどもある程度合理的であり、だからこそ実際にしばしば理論的正当化を要求しているように見える。というよりもむしろ、生活世界の実践の場では、信念が赤裸々の姿で主張されることはほとんどなく、多かれ少なかれ理論的に紛飾されるのが普通である。その点で、信念は信仰から区別される。そしてわれわれは、実際にしばしば、行動の動機は理論的に説明される必要があると考える。人間には、そうした説明を要求する本性があるようにさえ見える。すなわち、信念は、本来理論的ではなく、実践的なものであるが、人間はそれを合理化しようとするのである。これが人間のいつわらざる要求であるとすれば、信念の理論的紛飾を一概に非難することはできないわけであるが、同時に忘れてならないのは、そうした理論化をもあくまで拒絶するところに実は信念の本質があり、信念は最終的にはつねに無意識に根差し、無意識に傾くということである。換言すれば、信念は本来、実践的な生活世界における実践のカテゴリーなのである。

信念が無意識にかかわるとすれば、その理論的正当化はもとと不可能なことなのであるが、それは、人間が生活世界における行動的主体として、意識と無意識との綜合統一にはかならないからである。人間は、理論的思考の主体として思考し、行動するだけではない。そういう振舞いもあるにはちがいないが、それよりも前に、人間は、生活世界の実践的状況のもとで、喜怒哀楽の情動に左右されながら、その都度一定の関心、適応的目的を抱いて世界に対処しようとする、実践的行動の主体である。しかもその際、必ずしも意識するとはかぎらない無意識的要因が、行動の動機として作用する。その要因のなかには、生物としての人間に、ながい生物進化の過程のなかで堆積した遺伝的契機が潜在するであろう。それにもかかわらず、われわれはその契機が真にいかなるものであるかを知らない。その意味では、人間の意識の底には、名状しがたいカオスが存在するともいえよう。信念は、そうしたカオスにさしかけられた人間が、有意味的行動に移ろうとする際に要請する心理的発条のごときもの、といえるかも知れない。だから、人間が生活世界における実践的主体であるかぎり、彼にとって、信念はつねに積極的意義をも

つ・醒めた、理論的意識にとっては、論証されざる信念は必ずしも好ましいものではないし、出来れば無しに済ませたいであろう。論理的整合性は人間理性にとってきわめて価値のあるものであり、矛盾はほとんど理由なしに忌避すべきものとされるのが実情である。だから、矛盾はなぜ許されないのか、といった種類の反省は、多くの場合、片隅に押しやられて相手にされないものである。

信念は、理論的正当化がないのに、あたかも正当であるかのごとき擬装を粧って登場し、現実^レに力を發揮する。これを裏から見れば、理論的意識、端的に理性の拠って立つ基盤が、もともと不安定なカオスのなかにあるからだともいえるであろう。しかし、人間は本性上同時に、そうしたカオスに埋没することを拒否しようとする強い要求をもち、単にカオスにさしかけられて動揺する、不安定な存在にとどまることを欲しない。信念が合理化されるとき、人間はそれによってより理性的になるのではなく、かえって逆に、それだけいっそう無意識へと深まるのであって、信念が行動の実践的規範として強く作用するのはこうした逆説的關係においてなのである。この關係は、従って決して透明なものではなく、混濁した、しかも緊張をはらむ關係である。そこに、人間の存在自体の分裂關係、自己が自己に対して疎遠となる、あるいはむしろ敵となる、といった深刻な關係が現われる。人間の最大の敵は、ほかならぬ当の自己自身だ、ということにもなりかねないのである。それは、人間の異常な關係というよりは、自己自身にかかわる關係としての人間の存在そのものである。そしてそのような存在、意識的自己ならざる自己意識として、人間は世界のなかに、まず実践的行為的主体として定位するであろう。

人間にとって、世界は理論的認識の対象として客体化されるより前に、すでに人間がそのなかに措定された、行動の場である。理論的認識の対象界が、世界でないのではもちろんない。しかしそれは、世界の限られた一局面、あるいはむしろ世界の似像のごときものである。われわれは、それを真の実在界と見なすことはできないであろう。そういう意味で、世界とはわれわれに知られざる、隠れた存在である。世界のこの性格には、実際に無意識のそれと相通するものがある。しかし、世界のこうした隠微性にもかかわらず、人間の行動はすでにそのなかで成立するのであるし、いわゆる認識も、行動のいわば一つのヴァリエーションとして、すでにそのなかで生起するのである。この事態を納得することが「世界了解」にはかならない。

無意識は確かに意識されざる意識であるが、にもかかわらず、われわれにはその無意識をも意識されざる意識としてとらえる途が開かれている。そこで、無意識を自己意識の全体においてとらえ、この把握作用を「自己了解」と呼ぶならば、そのアナログとして、世界了解が成立す

るというべきであらうか。しかし、なぜここで特に“analog”というかといえ、世界と、全体的自己意識——分裂と統一との綜合——との関係は、これを論理的同定の関係としては定式化できないからである。

この、隠れたものを知り、意識されざるものを意識するという関係、すなわち世界了解と自己了解とはそれぞれ、少なくとも論理のレベルでは、明白なパラドックスである。のみならず、そのパラドックスは人間と世界との、二重に倍加されたパラドックスである。それにもかかわらず、この二重のパラドックスにおいて、事実上、人間と世界との実在性、従って世界における人間の現実的定位置が確保されるのである。とすれば、パラドックスはかえって、人間と世界との存在根拠のインデックスという意義をもつことになる。この存在根拠において、人間と世界との存在論的紐帯もまた確^{メタフリシヤ}証されるであらう。

こうして、その構造はまだ多分に曖昧であるとしても、人間と世界とは「直接に与えられたもの」として、いやしくもわれわれがそれについて考え、語るとき、すでにここに、あるいはそこに与えられているといわねばならない。それは重要な、いわば存在論的公理である。人間の直接所与性は同時に世界の直接所与性であり、そしてその逆もまた。人間のすべての知識、欲求、感情、行動はこの直接に与えられたものから出発し、千変万化する遍歴の後、再び同じところへ回帰するのであらう。人間の営みの全体は、そこに始まり、またそこに終る。始点が終点である。

2 自己世界了解

人間と世界とは直接に与えられているが、そのことは、両者の関係が論理的ないし認識論的に、また存在論的にも判明であるというのではなく、かえって逆の事態を意味している。もっともこの場合、人間を意識的自己、すなわち悟性的認識主観として固定すれば、その対象は、多少なかなれ判明な知覚像として出現するし、さらにわれわれは、知覚像をもとにしてそれらの複合体を構成することもできる。その場合の認識主観を経験的とするか、それとも先験的とするかは二次的な問題にすぎない。経験的か先験的かの区別を無意味だというのはないが、この種の議論は、すでに悟性的意識としての自己の枠組のなかで行なわれているのであるから、議論の枠組そのものは固定したものとして前提されているのではないかというのである。いうまでもなく、そうした枠組は決して固定したものではない。それはまた、いわば水面に現われた氷山の

角のごときもので、水面下にどんな事態が隠れているかも知知である。ここで特に問題となるのは、枠組のなかで何を、いかに議論するかではなく、まさに枠組そのものの素性、その成立根拠なのである。

意識的自己としての意識の本性は、しばしば志向性にあるといわれる。そしてこの志向性は、表象（知覚）だけでなく、判断、意志、感情等についても見いだされるという。それは確かにその通りであろう。意識は一般に、必ず何ものかの意識として成立し、また「意識」ということは、通常そのように使用されているからである。すなわち、われわれが意識とか意識的とかいったことばを用いるときには、すでに、その意識は、意識の対象を意識的にとらえていることを前提しているわけである。この前提に立てば、何ものも意識しないような意識は、実はもはや意識ではないことになる。たとえば無の意識について語る場合でさえ——実際に、それについて語っている人がいるではないか——、無という「もの」について考え、語っているのである。

そうすると、志向性を本性とする意識の作用は、つねに明示的（カテゴリー的）でなければならない。何ものかの意識は、そのあるものをまさにそのものとしてとらえており、意識的自己が「意識的」とされる理由はそこにあるからである。意識的自己の枠組のなかでは、それは確かに自明のことと見なされる。近代の認識論はもとよりのこと、一般に認識論なるものが成立するとすれば、それはどんなものであれ、この自明性の上に構築されるというてよいであろう。いわゆるセンス・データといえども、意識に与えられる、あるいは意識に与えられるべきものとして与えられるのであって、意識と無関係に与えられるのではない。この論点を押し進めると、センス・データに所与性のカテゴリーをあてがう先験的論理主義が成立する。この種の論理主義には、それが「論理的」考察を主眼とするかぎりにおいて、一応の理はあるにしても、「与えられる」という事態を所与性のカテゴリーとして論理的に顕在化するとき、すでにそれはいわゆる意識的意識の一機能として確定されたことになるから、意識される意識、自己と対象との根源的出合いの場合、むしろ出合いそのものというべき無意識は、視野の外に置かれてしまう。

意識の全体が意識的自己だけにつぎとすれば、意識の本性を志向性に見いだすことに何ら問題はない。意識の対象もまた、志向的意識によって明晰にとらえられる。たとい不明晰なものが残るとしても、それはせいぜい前意識の対象として混乱しているにすぎず、いずれは意識化されて現前することになる。だから、志向性は依然として是認されているわけである。しかし、ここに隠れた問題がある。意識の志向性を是認するのはよいとして、それならば、その志向性が何故に意識の本性として成立し、認知されるのかという問題がそれである。これは、前述のよう

に、意識的自己の枠組内の問題ではなく、当の枠組そのものがどのようにして与えられ、または認められるかという、まさに枠組そのものの根拠の問題である。

われわれは意識の存在に馴れ、いつしかそれを自明の事実として受け入れる習性をもつようになった。ところが、この習性の由来は、実のところきわめて漠然としている。それを遡源してゆくと、一般に生命、心、精神と呼ばれているものの出現という、幽遠な過去、生物進化史の薄明の領域に到達する。もちろん、この領域について確定的に論ずることは非常に困難であるが、意識の全体あるいは全体的意識の基礎には生物進化史の全過程が集積しているとする言明には、抗しがたい説得力があるように思える。この全過程の集積の尖端にあるものこそ、いわゆる醒めた意識にほかならない。だから、たとえばティヤール・ド・シャルダンも、宇宙の運動が最高度の意識を目ざしていることを生物進化の本質であるとすれば、人間は疑いなく宇宙進化の頂点に位するとさえ述べている。⁽¹²⁾

人間の醒めた意識の重要性は、いくら強調してもしすぎることはおそらくないと思う。われわれは、その重要性を力説しこそすれ、決して軽視するものではない。それにもかかわらず、人間が宇宙進化の頂点に位するとすれば、それは同時に、人間の最高の意識といえども宇宙進化を離れ、その外に孤立しては存立し得ないということを意味する。とすれば、人間の最高度の意識がすぐれて意識的であることは疑い得ないとしても、その意識が意識のすべてでないことは明らかであろう。人間は、ドブジャンスキーのいわゆる進化論的超越によって、生物学的生命から人間的生命、すなわち精神の段階へと進化した⁽¹³⁾が、その段階に達しても、もとの段階を棄て去ったのではなく、依然としてそれを温存しているからである。その前精神的契機は、当面の問題である無意識と深い関係がある。実際に、人間の意識は、意識されざる意識、すなわち闇く、不確定の、その故に容易にはとらえることのできない意識との関係を考慮することによって、初めてそれ自身の素性を顕わにするはずである。

真に実在的・全体的な意識は、人間の醒めた、最高度の意識を含んでそれを賦活しながら、しかも絶えずそれをはじき出し、それとの対立・反抗・緊張関係を通して、またしばしば相互の相補的調和をはかりつつ、そのダイナミックな構造変化を遂行する。醒めた意識の作用も、かくダイナミックに行なわれる構造変化のなかで正しく位置づけられ、評価される必要がある。しかし、前節で示唆したように、全体的意識の構造変化は、実は単に意識だけの事象ではなく、同時に世界事象と深くかかわる。ところが、意識と世界との関係は必ずしも明晰ではなく、むしろ混濁し、半透明である。現象学でも意識の志向作用から「体験」を区別するが、こうした配慮がなされるのも、右の半透明性と関係はないであ

ろうか（なお、この半透明性は、集団意識ともなれば、ユングのいう集団的無意識のごときものが考えられるから、いっそうその度を増すが、これは後の問題として保留し、本稿では取り上げない）。

人間と世界、あるいは合理的意識と世界との関係を「不条理」としてとらえたのはアルペール・カミュである。彼は、意識と世界との関係につきまとう半透明性、あるいは謎に満ちた世界と、それに立ち向う意識の奥深い闇さ、不確定性に気づくとともに、にもかかわらず、意識にはなお、明晰を求める根源的要求のあることを見抜いた。カミュはいう。「この世界は、それ自体合理的ではない。これが、世界についてわれわれが言うことのできるすべてである。しかし、この非合理の世界と、人間の内奥で鳴り響いている明晰を求める必死の願望との対決、それが不条理というものだ。不条理は、世界から発するとともに人間からも発する。さしあたって、両者を結ぶべきはずは不条理だけなのだ。あたかも憎しみだけが人間を離れたい関係に置くことができるように、不条理が世界と人間を互いに固く接着させるのである」⁽¹⁴⁾。

このディレンマには、安易な解決は見いだせない。実存主義者たちは、それが合理的に正当化できないという理由で、神秘主義や宗教に飛躍することによって解決をはかるわけだが、それは「哲学上の自殺」le suicide philosophique にはかならない、とカミュはいう。彼の前には、次のような壁が立ちはだかるのである。——「自己自身とこの世界に対してよそ者であり、自己を救うための武装といえはせいぜい、断言するや否や自己自身を否定することになる思考だけしかない私が、平和を得ようとすれば、知ることと生きることを拒むほかにようなこの状態、征服への欲求は壁にぶつかり、何度襲いかかっても撃退されてしまうようなこの状態、これはまた何としたことだろう。意欲すること、それはパラドックスを出現させることなのだ」⁽¹⁵⁾。

カミュが不条理から引出した帰結は、彼自身の反抗、自由、熱情の三つであるが、それは、名だたる哲学者たちを次々と容赦なく弾劾する激情的論弁の収獲としては、いささか物足りない。それにもかかわらず、人間と世界とのパラドクシカルな紐帯に言及し、その紐帯に付着した薄明の領域に着眼したのは彼の卓見といわねばならないであろう。この領域は確かに混濁しており、意識的自己にとっては見通すことのできない霧に包まれている。しかし、人間の醒めた意識は、同時に、その霧をはらそうとする本来的な、強い要求をもっているのである。

もともと、人間と世界との共存を不条理と見るのは、すでにわれわれの意識であって、この意識の故にこそ、不条理の壁に対する挑戦も誘発されるのである。たとい意識的自己の志向性といわれるものの主権に反撥し、認識対象の本質を発見しようとするとき意図は不可解だとする

にしても、現にそうした志向作用が意識にそなわっているという事実そのものは否定するわけにはいかない。のみならず、対象、表象、意味等が、人間の意識現象として現われるという事実も歴然としており、その事実の根拠は必ずしも明らかでないにもかかわらず、事実そのものは、これまた抹殺しようがないであろう。

われわれは、一方では意識の志向性を自明のこととして絶対視することに疑いをもつが、他方では同時に、とにかく志向作用の事実上の必然性は認めなければならないと考える。のみならず、もしカミュのいうように、不条理こそ人間と世界とを接合させるきずなであるとすれば、たとい世界が非合理的であるとしても、その世界は何らかの仕方で人間にとって近づくことのできるものであり、従って世界了解もまた、何らかの仕方で可能となるのでなければならぬはずである。とすると、問題のきずなを、単に不条理だというだけでは不十分であろう。不条理を不条理として措定することは、必ずしも不条理ではないからである。すなわちそこには、何らかの意味での合理的理解が成立する余地があるとしなければなるまい。世界了解の主体は、もちろん、単なる悟性的・理性的自己ではないから、世界了解は通常の意味での対象認識の枠組のなかには収まらない。それにもかかわらず、さきに述べたように、人間の意識の全体あるいは全体的意識は、前意識を含めて、意識と無意識とのダイナミックな構造的・機能的全体であって、この全体的意識においては、その全体性の故に、直観的理解が成立するであろう。世界了解とは、この意味での直観的理解でなければならない。かくのごとき理解を果たし得るもの、それが人間の心というものである。

自己は、この種の理解において自己自身へ返り、自己意識すなわち自覚そのものとして自己了解を果たす。そうすると、その自己了解もまた直観的理解となり、自己了解とは自己直観にはかならないということになる。従ってこのとき、自己了解と世界了解とは分離した二つの事件ではなく、根底においてはおそらく一つの事件であるといえよう。自己了解はすでに世界において生起する事件であるが、そのことを知るのは、ほかならぬ自己であるから、世界了解は、逆に、その同じ自己において生起する事件となる。すなわち、世界了解と自己了解とが、事件として一致するのである。自己は世界に包まれ、逆に同時に、世界は自己に包まれるともいえよう。そしてそのとき、当然とはいえ、世界は、単に理論的認識の対象界ではなく——もちろん、この種の世界が存在しないというのではない——、より広くより深い生活世界であり、また歴史的・社会的な世界、さらには文化的世界でもある。それは、生物一般の世界にとどまるものではなく、特に人間的世界、すなわち人間の行動、行為の世界である。ひるがえって、生物の世界だけでなく、物質の世界、さらに数理や論理の世界でさえ、それらの世界の固有の意義が確認され、評

備されるのも、実は人間的世界から、あるいは人間的世界を通してなのである。このかなり大胆とも思われる見取り図的主張は、世界認識と自己認識とを同時に含むが、哲学原理の探究にとっては、その実在的基盤を解明することが重要な課題となる。

3 知識の現実的条件

人間は世界のなかに生きているが、世界のすべてを知りつくしているわけではない。対象として知られた世界は、世界の一局面ではあっても、そのすべてではない。世界はまず、私が今この机を前にして坐っている部屋である。そこには書棚があり、書物が並んでいる。机の上には紙、ノート、ペン、インキ、鉛筆その他の文房具が置かれている。壁には絵が掛っている。窓の外には庭があり、そこには立木もあれば、雑草も生えている。そしてその向うに青空が開けているが、このパースペクティヴは、想像や、場合によっては幻想の援けをかりて、どこまでも先に及ぶことができる。耳をすますと、近くの道路を疾走する車の騒音もきこえてくる。

想像や幻想の対象はともかくとして、その他のものはすべて現に私の知覚するところであり、私はそうした知覚対象が世界を構成していることを知っているが、にもかかわらず同時に、世界はそれらの対象によって決して尽くされるものでないことをも知っているのである。とする、知覚対象が世界を構成することを知らずとも、私のすべてではなく、実は私の一部にはかならない。しかし、その一部は私の全体と離れがたく結合しているから、知覚もまた単独に作用することはなく、全体的意識の作用に連結し、あるいはそれを代表している。すでに指摘したように、この関係を見落して、それぞれの認識能力を分離発生的に論ずるのは抽象的である。知覚の主体となる知的自己が、しばしば主役を演ずることは確かではあるが、それも実は、いわばアクセントをどこに置くかの問題であって、主役はたちまち、また絶えず、頻々と交替するであろう。してみると、知覚対象から成る世界は、すでに私の知覚によって選択され、知覚を通して選択的に構成された世界であるから——知覚には能動的自発性があるとされた点に留意しよう——、そこには当然、捨てられた残余のあることを認めなければならない。知覚の世界が世界の全体でないように、知覚作用もまた意識作用の全体ではない。意識は、知覚を含む統合された、しかもダイナミックな全体だからである。

もっとも、右のごとくいえば、すでに意識のダイナミックな全体を、まさにそうしたものとして知っているではないかと反問されるかも知れないが、その知識は悟性的に獲得された知識のように明確ではなく、むしろ多分に漠然とした、不確定な知識である。従って、明確な、合理的

知識だけを知識として容認するというのであれば、右の不確定な知識はいわば知識ならざる知識として、全く非合理的なものと見なされざるを得ないであろう。しかし、いわゆる知識と、ここにいる知識ならざる知識とを同一レベルで論ずるのは、おそらく適当ではないであろうし、また何を合理的とし、何を非合理的とするかは、観点によっても変動する。悟性的な、いわゆる醒めた意識に対して無意識なるものが存在し、それがかえって意識の全体性を実現する不可欠の、実在的契機であること前述のごとくであるとすれば、たとい直観的・体験的な知識であるとしても、右の全体性についての知識を貶するのとは不当であり、短見といわねばならないであろう。のみならず、明晰・確実と見なされている知識でさえ、その明晰・確実性の根拠は何か、という正当化の問題となると、必ずしも明確には処理できず、かえって絶えず不確定性によって脅かされるという著しい事実がある。たとえば、数理や論理そのものの基礎は必ずしも十分保証されてはおらず、安泰でないという事情を想起すればよい。

近代西欧の認識論は、大局的に見ると、認識能力の分離発生的見地をとり、分析的傾向が強い。だから、先天的綜合判断の可能性を論証するカントの先驗的観念論でさえ、認識諸能力の「分析論」の展開を主要な仕事のひとつとしている。経験論でも、この傾向は、基本的には異なるところがない。特に経験論では、センス・データに大きな比重が置かれるが、その場合、センス・データは全く人為の加わらない、生まのまゝの状態にある与件とされるのが普通である。しかもそのセンス・データは、単独に、認識の他の諸条件に優先するとされるのである。従って、たとえば感覚をすべての知識の源泉とするロックは、周知のように、「あらかじめ感官に存在しなかった何ものも精神には存在しない」(*“Nihil est in intellectu, quod non prius erat in sensu.”*)と述べて、生得観念を否定する。

しかし、外界からの印象の内容が全く純粹無垢の、生まの性質であるかどうかは必ずしも直ちには決定できない問題である。印象において感覚される性質はいわゆる第二性質であるとしても、それを「第二」として規定するときには、すでに「第一」性質を前提しており、二種の性質を識別する心の作用のあることが承認されているはずだからである。とすると、その心そのものは、単に「白紙」のごときものではなく、すでに一定の傾向をもつもの、あるいは少なくとも印象を感受する素地をもつものとしなければならない。そうでなければ、およそ印象がわれわれのものとなることすらないのである。換言すれば、ロックが前記の命題を述べるとき、彼はすでに物の第一性質と第二性質を区別する論拠そのものを、正当な原理として、暗黙のうちに肯定しているのである。そしてそのかぎりでは、直接の、全く受動的な印象とはいっても、それ

にはすでに心の何らかの能動的作用が関与するとしなければなるまい。

こうしてわれわれは、印象について語るときには、すでに、その印象を尖端としてはたらく能動的意識、前述の知覚のときものを、そしてさらにその知覚が代表する意識の全体を、事実上前提していることになる。意識の全体を主観といえ、それに対する世界は客観となり、ここに主客の二元論が成立するわけであるが、にもかかわらず、両者はそれほど簡単に分離できるものではない、というのがわれわれの主張の一つであった。それを当然のこととして分離し、そこから出発するのが二元論なのである。第一、第二性質の区別も、実はそれから出てくる一つの帰結であって、印象とか感覚は、必ずしも生まのままでの性質ではなく、すでに人為の産物であるということが、これでわかる。ところが往々、この経緯を見落すところから、実際に感覚的性質あるいはセンス・データが、意識の全体的構造を離れて単独に原初性をもつと見なすことになる。しかしこれは、一種の理想化、あるいはむしろ抽象化にもとづく誤認ではないか。

ライブニッツは感覚だけを知識の源泉とするロックの命題を不満とし、そのあとに「ただし精神そのものは除く」("... nisi ipse intellectus")の一句を付加した。彼がこうした措置を講じたのは、生得観念の存在を証明しようとする意図に発するもので、その意図には今日ではほとんど意味はないが、それは別として「精神そのものは除く」という語句そのものは、意識の全体的構造に関する既述の論議に照して、然るべき意味をもっているといえる。のみならず、心が単なる白紙のごときものでなく、どんな心もすでに遺伝的・文化的に潤色されたものであることを知れば、ライブニッツの語句は、現代的に解釈し直すこともできるであろう。

生物一般はもちろんのこと、人間においても、その自然的形質は遺伝情報によって決定される。この決定は、いうまでもなく先天的である。種としての人類は、全体として、共通の遺伝情報によって決定される。人間は、人間から生まれる。しかし、個体としての人間は、遺伝的分化のもとにあって、それぞれ独自の個性を形成する。同じ親から生まれる子も、類似してはいるが全く同一ではない。一卵性双生児でさえ、必ずしも完全に同一ではなく、遺伝的変容を免れないといわれる。特に突然変異個体においては、遺伝子DNAにおけるヌクレオチドの置換、重複、欠失、配列の組み替えによる遺伝情報の変異、すなわち遺伝情報を組成する「文字」の誤植ともいうべきものが起こる。そういう場合には、遺伝のメカニズムに重大な「失敗」がもたらされたといつてよいであろう。その失敗によって生ずる突然変異個体は、普通には与えられた環境に適応することができず、自然選択によって淘汰され、子孫を残すことはできないが、環境が変化するとかえって正常個体よりも大きな適

応性を發揮して生き延び、増殖することもある。従って、適度の突然変異率（いわゆる自然突然変異率）の維持は、生物の種の保存にとってきわめて重要な因子であることが指摘されている。⁽¹⁸⁾突然変異率が大きすぎても小さすぎても、種の保存には危険なのである。

いずれにしても、例外的存在である突然変異個体を含めて、生物の種や個体のなかには、とにかく何らかの先天的因子が存在することは確かである。生物学的に見れば、そういう因子が意識や精神の機能を条件づけていることは否定できないであろう。ここで「条件づける」が「決定する」の意味でないことは断わるまでもないが、意識や精神といえどもそうした遺伝的制約を免れず、それなしには現実に活動できないことは事実であって、このことを考えれば、人間の精神が白紙のごときものでないことはほとんど、あるいはいっそう明らかである。とすれば、精神といえども、何らかの遺伝情報によってすでに潜勢的に、いわば潤色されているというべきであって、ここに、ロックの精神白紙説の抽象性が暴露される。

のみならず、人間はそれぞれの遺伝的形質を与えられて、当初から一定の文化的環境のなかに生まれ、そこで成長する。人間の意識は、文化的伝統、それを構成する複雑多様な文化的因子によって条件づけられる。ただし、そうはいっても、もとよりこれはいわゆる獲得形質の遺伝を是認しようとするものではない。生後、人間が文化的環境のなかで獲得した形質は、当人一代かぎりのものとするのが妥当と考えられるからである。それにもかかわらず、新しく生まれてくる次の世代には、文化を獲得することのできる素地、あるいは文化受容性ともいうべき能力が事前に準備されていることも否定できないところである。そうでなければ、文化は人間にとって、初めから無縁のものにとどまるほかないからである。

文化的環境に置かれた類人猿、たとえば人間の幼児と一緒に人間の家庭で育てられたチンパンジーは、ある程度人間的振舞いを真似することができるようになるが、それにも一定の限界があり、人間の幼児は初めからチンパンジーの仔とは本質的な相違を示すことが報告されている。⁽¹⁹⁾これは、チンパンジーには、遺伝的に文化受容性が準備されていないからであろう。ここでわれわれの想起するのは、ゲーレンやポルトマンの次のとき言明である。すなわち、彼らによると、人間がホモ・サピエンスとして地上に出現したのは文化人(Kulturmensch)としてであって決して自然人(Naturmensch)としてではなく、人間に関するかぎり、自然人なるものはかつて存在したことはない。従ってまた、人間にとっては、生まの自然というごときものもかつて存在したことがなく、自然はそもそもの初めから何らの仕方、程度において文化的に潤色された自

然であつたとい⁽²⁰⁾う。

しかし、人間は単に既成の文化によつて教化・形成されるばかりでなく、それを超えて、新たな文化を創造することができる。その際、既成文化を組成する諸因子が必要条件として機能することはいうまでもないが、人間の創造性はそれによつて条件づけられながら、しかも同時に、それを打破して新境地を開拓することができる。すなわち、人間は単に与えられた文化的環境によつて受動的に規制されるだけでなく、それを能動的に変革して新文化を形成することのできる創造的主体である。人間は世界に対して開かれ、世界も人間に対して開かれており、両者の間には必ずしも断絶はなく、人間の世界が広義の文化世界であるといわれるのは、こうした開放性の故であると考えられる。

文化は、すぐれて人間的な営為として、単に一義的に固定したものではない。文化には、つねに既成文化を踏み越え、超越しようとする自己否定的契機が内蔵されている。人間が原初的に文化人であるといわれるのは、こうした自己否定的・創造的資質をもつ存在だからであり、逆に人間は、本来文化人であるが故に、つねに自己否定的・創造的に新たな文化を形成することができるのである。これは、人間と世界にとっての原初的事実である。人間と世界は分離されず、かゝつて文化によつて不可分に接合されているといわねばならないであらう。人間のすべての経験、思考、行動はこの事実に基づき、この事実から出発すると同時に、すべての世界現象——歴史と社会、およびこれにかかわるすべての事象——もまた、同じ事実に基づく。だから、勝義の文化世界は、客体として経験され、知覚され、意欲され、また享受される前に、人間がまさにそこにおいて初めて「人間」となることのできた、またそこにおいていつでも「人間」となることのできる現実的場所である。生活世界とカ行爲の世界というも、これと別のものではない。ここに、人間と世界を結ぶ存在論的紐帯がある。

人間と世界を結ぶ右の紐帯^{フアム・バイン}の實在性を解明する一つの手掛りとして、まず無意識を含む広義の意識の全体的構造を問題として取り上げること⁽²¹⁾は、決して突飛な試みではないと考えられる。のみならず、上述の見取図に従つて、この問題がある程度究明されたならば、それを拠点として、そこからさらに哲学原理の考察は拡大・具体化されるであらう。

(1) *Klein's Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, 1971 ed., p. 547. 参照。

(2) A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books ed., 1956, p. 20.

- (3) L. Wittgenstein, *Über Gewissheit. On Certainty*, hrsg. von G. E. M. Anscombe und G. H. Wright, Harper Torchbooks ed., 1972, S. 9.
- (4) G. W. Leibniz, *La monadologie*, 1614, §§ 14, 21, 22, *Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, 7 Bde., hrsg. von C. I. Gerhardt, 1875—1890, Bd. VI, S. 608 f., 610.
- (5) G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704, Préface, *ibid.*, Bd. V, S. 46 ff.
- 筆者はかつてこの論点に関するライブニッツの見解を詳論したことがあるから、ここでは繰返さないことにする(拙著『ライブニッツ研究——科学哲学的考察——』一九五四年、筑摩書房、第五章「精神の表現的本性」一八九—二二三頁参照)。
- (6) S. Freud, *Die Traumdeutung*, 1900, *Gesammelte Werke*, dritte Aufl., hrsg. von Anna Freud et al., Hamburg, 1961, Bd. II/III, S. 619 f.
- (7) R. I. Watson, *The Great Psychologists from Aristotle to Freud*, Philadelphia & New York, 1963, p. 424. フロイトはアリスト・トマソンの「無意識の哲学」とは、いうまでもなく *Die Philosophie des Unbewussten*, 1869, のことである。だが、フロイト以前に無意識が精神生活で重要な役割りを演ずることに注目したのは、やはりメーベンハムとバーナム(R. R. Pokorny, *Grundzüge der Tiefenpsychologie. Freud-Adler-Jung*, München, 1973, S. 15, 参照)。
- (8) 前述のように、フロイトは『夢解釈』の終りに近く、(VIII. Zur Psychologie der Traumvorgänge) 意識と無意識を論じ、無意識に二種あることを注意しているが、その見出しは「Das Unbewusste und das Bewusstsein—Die Realität」であり、彼の関心の中心が「実在」の問題に置かれていたことは明瞭である(Freud, *ibid.*, S. 614)。
- (9) この区別について筆者は、不十分ではあるが、すでに他の箇所でも論じた(拙著『生命論の哲学的基礎』一九七三年、岩波書店、第二章、五九—六一頁)。
- (10) Freud, *Traumdeutung*, *ibid.*, S. 617 f.
- (11) キェルケゴールは、人間を「精神」として定義し、さらに精神を「自己」として定義したあとで、その自己とは「自己自身にかかわる関係」ein Ver-hältnis das sich zu sich selbst verhältであると述べている。これは、周知のように『死に至る病』の本文冒頭に出づる特徴的な語であるが、ここでは彼の用語を借用したままで、特にその思想を考慮したわけではなく(S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übersetzt von H. Gottsched und Chr. Schrempf, Jena, 1938, S. 10, 参照)。しかし「自己」従って「精神」「人間」を「関係」としてとらえる彼の思想には、われわれの見地からしても興味深いものがある。
- (12) P. Teilhard de Chardin, *L'œuvre de l'homme. Œuvres*, V, Paris, 1959, p. 91. なお、『生命論の哲学的基礎』八四頁参照。
- (13) 拙著上掲書、第八章「三三節」三〇九—三一一頁参照。
- (14) A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, 1942, p. 37.
- ヴォーギンソンはカフカの語を引用して「Understanding and Believing」について語っている(C. H. Waddington, *The Ethical Animal*,

London, 1960, p. 194)。筆者のカミエに対する関心は、生物学者ウ・ティントンによって誘発されたところが多い。

(15) Camus, *ibid.*, p. 36.

(16) *Ibid.*

(17) この論点について、詳しくは拙著『数理の存在論的基礎』一九六一年、創文社、を参照。

(18) 詳論は、『生命論の哲学的基礎』第四章、第二節「突然変異」(一三二—一五七頁)、特に一四九—一五二頁に見いだされる。

(19) 上掲書、二八三—二八五頁。

(20) 上掲書、第八章、第三二節「自然と文化」(二九七—三〇九頁) 参照。

(21) 本稿では、無意識の本来の意義を評価するためにフロイトの精神分析の見解を手掛りにしたが、これはフロイト理論を無条件に是認することを意味するものではない。フロイトの精神分析は「心的なるもの」の科学的把握を標榜するが、そこで「科学的」とされる発想は、案外素朴・独断的であって、哲学的吟味に十分耐え得るものとは思われない。事実、「心的なるもの」*Seelisches*を論ずるフロイトは、しばしば「心的な力」*seelische Mächte*について語り、無意識のエネルギーを「運動力」*Bewegungskraft*と呼び、「エネルギーの分配」*Energieverteilung*のとき語を用いるのであるが(この論点については、W. Salber, *Entwicklungen der Psychologie Sigmund Freuds*, Bonn, 1973, Band I, S. 192 ff. 参照)。これは安易に物理学的心理学を肯定し、それに屈服するもので、心理学の「自律性」を強調する彼自身の立前とは相容れないばかりでなく、心理現象を力学的因果決定論に従属させる結果をまねくことにもなりかねない。それにもかかわらず、無意識の本来の意義を初めて闡明したのはフロイトであって、この業績は不朽である。フロイトばかりでなく、彼をも含めて、一般に精神分析家が依拠する前提の哲学的検討と批判は、本稿では保留する。後続の論文において、その評論が展開されるであらう。