



「精神」と「意識現象」(とくに「精神的無意識」と「知的直感」)(一)：
フランクフルト哲学と西田哲学との対比の試み(二)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-08-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山田, 邦男 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004766

「精神」と「意識現象」

(とくに「精神的無意識」と「知的直観」) (一)

——フランク哲学と西田哲学との対比の試み(二)——

山 田 邦 男

さきの小論⁽¹⁾において、フランクの「もとに有ること」(“Bei-sein”)と西田幾多郎の「純粹経験」との比較対照が試みられたが、その結果、その論及の範囲内においては両概念の間に決定的な差異は見出され得なかった。このことはしかし、両概念が根本において相等しいことを意味するものではない。なぜなら、さきの論文そのものが極めて不徹底なものであることを別にしても、そこではなお多くの問題点が留保されたままであったからである。こうした不備は今後の考察によって逐次補われねばならないが、本稿ではさし当り前稿の帰結として生じてきた課題、すおわち Bei-sein という活動そのものであるフランクの「精神」(とくに「精神的無意識」)と純粹経験の事実そのものである西田の「意識現象」(とくに「知的直観」)との比較対照ということに焦点をあてて考察することにした。 (なお、本篇では紙幅の都合上、この課題のうちフランクの「精神」(とくに「精神的無意識」)のみを考察し、これと西田の「意識現象」(とくに「知的直観」)との比較対照は次篇に委ねることになった。)

(1) 「“Bei-sein”と『純粹経験』」大阪府立大学『人間科学論集』第18号所収。

—

前稿では、「精神的に有る者は現実に他の有るものの『もとに有る』」というフランクルの命題のうち、とくに「もとに有る」(Bei-sein)という概念を考察したが、本稿ではまずこの命題の主語である「精神的に有る者」という概念から考察を始めることにしたい。

「精神的に有る者」とは何であるか。それはかの命題(「精神的に有る者は現実に他の有るものの『もとに有る』。’)のうちにすでに語られているとも言うるのであろう。「精神的に有る者」という主語が他の述語(名辞)によって限定されていないのは、それが「現実に他の有るものの『もとに有る』」という活動において有るその当のものだからである。より詳しく言えば、「精神的に有る者」とは、その働き(Wirken)において「現実に」(in Wirklichkeit)「他の有るもののもとに」「つねにすでに」「自己超越的」(脱自的)に「有る」という仕方ですれ自身であるものに他ならない。⁽²⁾つまり「精神的に有る者」は、「他の有るものの『もとに有る』」ことによって……『自己のもとに』(>>bei Sich <)有る。⁽³⁾「もとに有る」とは、さし当っては「他の有るものの『もとに有る』」ということではあるが、それだけではなく、そういう「精神的に有る者」の働きのうちにその者の真の有りがリアライズされている。「他の有るものの『もとに有る』」という「(活動的)現実」(Wirklichkeit)がその者自身の実現(Verwirklichung)であり、他の有るもの「もとに有る」こと(他在)が自己の「もとに有る」こと(自在)である。それが、フランクルが「もとに有る」(Bei-sein)という術語によって表現しようとした事態である。この場合、「精神的に有る者」の活動的現実において他在と自

(2) この点については前掲拙論参照のこと。

(3) Viktor E. Frankl, *Der leidende Mensch, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, 1975 (以下 LM と略す) S. 91.

在とが一つであるということだけをとれば必ずしも珍しい考え方ではないであろう。例えば、万物のうち神の働きを見るという思想はキリスト教の伝統において一般的であるし、ヘーゲルのいう「精神」においても「他在」(「自己外化」・「自己疎外」)が「自在」(「許自在」Bei-sich-sein)である。こうした立場とフランクルの“Bei-sein”との詳しい比較をここで行うことはできないが、フランクルの“Bei-sein”の特徴は、神学や形而上学の立場としてではなく、我々の日常的経験の直下において生起している主客未分の根本的事実(または「現実」としてそれが出されていることにあるであろう。(そしてまさにこの点において、それは西田の「純粹経験」に親近なのである。)⁽⁴⁾)

「精神的に有る者は……他の有るものの『もとに有る』ことによって……『自己のもとに』有る。」この「自己」こそ「精神的に有る者」に他ならないが、それは自己が自己ではない(「他の有るものの『もとに有る』」)ことによって真の自己であるような自己(「自己のもとに有る」自己)であり、自己否定ないし自己超越が真の自己肯定であるような自己である。「精神的に有る者」とはそのような自己であるような自己である。

この意味において、「精神的に有る者」とは、西田が「……自己を忘れたる所に真の人格は現われるのである」と述べたその「真の人格」⁽⁵⁾に対応すると一応言えるかもしれない。このことはフランクルにおいて「精神的に有る者」が「精神的人格」(または単に「人格」と同義であること(後述)を考えれば、一層両者の親近さを予想させるものである。しかも、上に述べた、自己ならざる自己が真の自己であるという立場は、両者において、単に倫理的なレベルにおいてだけでなく、すでに認識論的および存在論的レベルにおいて言われうることである。「精神的に有る」(フランクル)、或いは「経験する」(西田)という根本的事実がすでに認識と存在における脱自性を意味している。それらはいずれも、自己ならざる自己という脱自的「活動」そ

(4) このことはしかし、フランクルの立場には何らの超越的背景も含まれていない、ということではない。この点については西田の「純粹経験」についても同様である。この点についてはしかし、両者の綿密な比較検討が必要であるので、後で考察することにした。

(5) 『善の研究』岩波文庫旧版、一六二頁。

のものとして、倫理的・認識論的および存在論的レベルを統一するものであると考えられるであろう（後述）。

以上、小論の叙述をやや先回りして概略的に述べたが、以下、フランクルのいう「精神」（および「精神的に有る者」・「精神的無意識」）についてやや詳しく考察することにしたい。

（1）

「精神」とか「精神的に有る者」という概念は、フランクルの思想の中核をなす概念であり、彼の著作において頻繁に用いられているにもかかわらず、それ自身の厳密な定義はほとんどなされていないように思われる。しかし、他面から見れば、この寡黙もしくは沈黙がすでにそれらの本質を逆説的に指し示しているともいえるであろう。

上に簡単に指摘したように、「精神的に有る者」とは、他の有るものの「もとに有る」ことによって「自己のもとに有る」その当体であり、「精神」とは、そのような「精神的に有る者」の活動そのものであるが、そのことをフランクルはまた次のようにも述べている。「精神とは、その根源において、その根底において、非反省的な、したがってまさに無意識的な、純粋な活動（*unbewußter reiner Vollzug*）⁽⁶⁾である。」「精神的に有る者は、つねにただそれ自身の活動のうちのみ『有る』。……精神的自己活動、精神的作用という活動は、『活動的現実』（*Vollzugswirklichkeit*）として、それ自身によって捉えら⁽⁷⁾れることのできないものである……。」「精神」とは、根本的に「無意識的な活動」そのものであり、「精神的に有る者」とは、その精神の活動のうち⁽⁷⁾に現実的に「有る」ところのものである。それゆえ、両者はともに反省不可能であり対

（6） *Der Wille zum Sinn*, 1972（以下 *WzW* と略す）S. 114.

（7） *LM*, 85. Anm. 16. また次のようにも言われている。「精神的なものはおよそただ自己活動のうちのみ、実存の『活動的現実』のうちのみ『有る』。」（*LM*, S. 119.）

象化不可能である。しばしば実存哲学の人間学で、実存は対象化不可能であり、したがってその全体的把握は不可能であると言われる。この点については同じく実存哲学の立場に立つフランクフルにおいても同様であるが、彼においては、単に人間の実存の全体的把握に限界があるということだけではなく、それは原理的に不可能であり、しかもその原理的に不可能ということに最も根源的な人間学的事実が認められている。人間学的な反省や対象化という作用そのものがすでに精神の活動なのである。例えば思考という精神の活動について言えば、「もし私が思考することそのものを思考するならば、私が思考するこの思考は、もはや本来の思考、思考する思考……ではない。むしろそれ自身……或る思考されたものになっている。」⁽⁸⁾ それ自身の反省的把握が不可能なものしかし、もちろん思考だけではなく、あらゆる精神的作用についても同様である。総じて、「見るものは見られえず、聞くものは聞かれえず、考えるものは考えられえない。」これはフランクフルによって引用された古代インドの聖典ヴェーダにあることばであるが、このような対象化不可能な見聞覚知の働きの精神の活動(或いは精神という活動)である。

このことをフランクフルは眼の働きの喩えている。「網膜の根源的箇所、すなわち視神経が網膜に入りこむその箇所に『盲斑』があるのと同じように、精神もそれがそれ自身の根源を有しているまさにその場所において、あらゆる自己観察や自己反省に関して盲目である。」⁽¹⁰⁾ この場合、眼が眼自身を直接に見るこ

(8) Theorie und Therapie der Neurosen, 1967 (以下 TTN と略す) S. 174. 邦訳『神経症Ⅱ』(霜山徳爾訳)(みすず書房『フランクフル著作集、第5巻)105頁。なお、この引用文は、デカルトの「我思う、故に我あり」という命題との関連で述べられているものであるが、この点についてはここでは触れないことにする。

(9) Der unbewußte Gott, 6 Aufl., 1985 (以下, UG と略す) S. 24, 邦訳『識られざる神』(佐野・木村訳)(前掲著作集第7巻)29頁。彼はまた別の箇所で『ウパニシャッド』の「捉え難く、そは捉えられず」ということばを引用している(TTN, S. 173, 『神経症Ⅱ』103頁)。

(10) UG, S. 24, 『識られざる神』29頁。

とはできないのと同じく、精神という活動もそれ自身をその活動のままで把握することはできないのは明らかであるが、上のフランクルのことばは、それだけでなく、網膜に盲斑が存在するのと同じ実在的な意味において、精神についても「盲目」である何らかの実在的な「場所」が人間の有機体のうちに存在するのだと彼が考えているかのような印象を与える。例えばフロイドは「無意識—前意識—意識」という段階構造によって人間の心的構造を捉えたが、この場合の「無意識」は生理的衝動（“es”）として人間心理の深層に存在するものであった。フランクルも、フロイドと同じく人間の深層心理を研究する精神医学者であることを考えれば、彼も精神という「盲目」的な「場所」が人間心理の深層に存在すると見なしているのではないかと推測されるであろう。このことは彼が「精神的無意識」の存在を主張して、「……単なる衝動的無意識だけでなく、精神的無意識も存在する。無意識は衝動的なものだけでなく、精神的なものを含んでいる」と述べている⁽¹¹⁾だけに一層その感が深い。この「精神的無意識」の詳細については後で述べることにして、ここで簡単に確認しておかねばならないことは、フロイドの「無意識」が^{オンティッシュ}有^的な概念であるのに対して、フランクルの「精神」や「精神的無意識」は^{オントローギッシュ}有論的な概念であるということである。「それ〔精神的なもの〕は、むしろ有論的な実在（ontologische Entität）を意味している。そして有論的な実在については、けっして有的な実在（ontische Realität）についての⁽¹²⁾ように、言いかえれば伝統的な意味における実体についての⁽¹³⁾ように語られてはならないであろう。」ここで「有論的な実在」と「有的な実在」という対比で意味されているものは、他の類似の箇所を参照して言えば「力動的」（dynamisch）なもの⁽¹³⁾と「伝統的な意味での実体」（不動な有的な実在）であると考えられ、また別の箇所での対比で言えば「精神的実

(11) *ibid.*, S. 16, 同書15頁。

(12) LM, S. 147.

(13) WzS., S. 116, LM., S. 147.

存」(die geistige Existenz)と「心身的事実性」(die psychologische Faktizität)⁽¹⁴⁾であると考えられる⁽¹⁵⁾。こうした対比そのものについての詳細は他の機会に委ねられねばならないが、当面の問題について簡単に述べるならば、精神とはそれゆえ、力動的な活動そのもの(「純粋なデュナミス」)⁽¹⁶⁾であり、またそれゆえ、その活動の只中(「根源」的な「場所」)において反省不可能(「盲目」)な「有論的实在」である。

このように、「純粋なデュナミス」・「純粋な活動」としての精神およびその活動のうち「有る」ものとしての精神的なものが対象化されえないものであることは、それだけとして見れば、西田が例えば「意志」や「理性」といった意識現象について、「……何ごとによせ我々に直接の事実であるものは説明できぬ……。統一の中軸となる者は説明できぬ、兎に角其の場合は盲目である」と述べていることに対比されうるであろう。またフランクが精神や精神的なものを「有論的实在」とすることについても、西田が「意識現象が唯一の实在である」・「……实在とは唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである」⁽¹⁷⁾と述べていることに対比されうるかもしれない。しかしこれらの点についての考察は後で行うことにして、ここでは問題として掲げるにとどめておきたい。

(2)

上に、精神とは、「その根源において、その根底において、非反省的な、したがってまさに無意識な」「純粋なデュナミス」・「純粋な活動」であるとき

(14) UG., S. 19, 『識られざる神』21頁。

(15) なお、有的と有論的との区別については前掲拙論(7頁)を参照のこと。

(16) この対比に際しては「次元的存在論」というフランク独自の人間像が別に考察されねばならない。

(17) 「精神は実体ではなく、純粋なデュナミス(Dynamis)である。」(LM., S. 147) この「デュナミス」は、例えばアリストテレスの「デュナミス-エネルゲイア」という一対の原理におけるそれでは必ずしもなく、例えば「人格は力動的(dynamisch)である」(WzS., S. 116)と言われる場合の力(Dynamik, そのギリシア語の語源はdynamic)というほどの意味で用いられていると思われる。

(18) 『善の研究』, 44頁。

(19) 同書, 57頁。

れたが、このような精神には無意識的なものと意識的なものがあるとされている。前者は「精神的無意識」(das geistige Unbewußte)⁽²⁰⁾(あるいは「無意識的精神」(unbewußter Geist)⁽²¹⁾・「無意識的精神性」(unbewußte Geistigkeit)⁽²²⁾)と呼ばれ、後者は(前者の「無意識的精神性」に対応して)「意識的精神性」(bewußte Geistigkeit)⁽²³⁾と呼ばれている。この二つの精神(精神性)は相互にどのように関連するのであろうか。また、精神が、上に見たように、根本的に「無意識的な活動」であるにもかかわらず「意識的精神性」ということが言われるのは何故であらうか。以下、このような問題をめぐって、「精神」をやや具体的に考察することにした。

(i) 「精神分析〔フロイドの立場〕の見解とは反対に、実存分析〔フランクルの立場〕によれば、たんに無意識的な衝動性だけでなく、無意識的な精神性も存在する。この無意識的精神こそ、あらゆる意識的精神性の源泉であり根源である。言いかえれば、われわれはたんに衝動的無意識ばかりでなく、精神的無意識をも知りかつ承認する。そしてそこにわれわれはあらゆる意識的精神性を担う根底を見る。……精神は無意識によって担われている。……実存分析的人間像の枠内での人間は、無意識によって、そしてもとより無意識的精神

(20) UG, S. 16f. 『識られざる神』15頁以下。

(21) ibid., S. 23. usw. 同書, 28頁他。

(22) TTN, S. 97. usw. 『神経症Ⅱ』(宮本・小田訳)(前掲著作集第4巻)181頁他。)

(23) ibid., a. a. O. 同書, 同頁。

(24) 「精神的無意識」・「無意識的精神」・「無意識的精神性」はすべて根本的には同義であって、それらはただ、それらが用いられる文脈の中で無意識か精神(精神性)のいずれを指示または強調すべきかによって使い分けられているように思われる。また「精神」と「精神性」についても同様であろう。(「精神」はそれ自身活動であるが、その活動をとくに強調するものが「精神性」であろう。)なお本稿では、以下において、原則的には「精神的無意識」を採り、とくに必要な場合にのみ「無意識的精神性」を用いることにする。

性によって担われている存在として特徴づけられる。⁽²⁵⁾

ここで、小論の課題との関連において着目すべきことは、精神分析の「衝動的無意識」と実存分析の「精神的無意識」との精神医学的もしくは深層心理学的な比較考察ではなく、フランクルの「精神的無意識」そのものの認識論的および人間学的考察であり、当面の連関に即してさらに限定して言えば、上の引用文において「あらゆる意識的精神性を担う根底」としての「精神的無意識」と言われているものについての認識論的考察である。

「精神的無意識」(「無意識的精神性」)は、上の引用文に示されているように、「あらゆる意識的精神性」から区別され、かつ両者は前者が後者の「根底」(「源泉」・「根源」)をなすという関係にある。この場合、まず、「あらゆる意識的精神性」および「精神的無意識」(「無意識的精神性」)がそれぞれ具体的に何を指すかということであるが、この点については上の引用文に続く箇所⁽²⁶⁾で次のように述べられている。「この〔精神的無意識の〕層のなかに感情も根底をもち、またロゴスも……無意識のなかに根源をもっている。これによって、われわれの意味でのロゴスが第一に理性 (Ratio) とそして第二に知性 (Intellectus) といかに関係が少いかかわかる。言いかえれば、われわれの意味での精神的なものは、一方ではたんなる悟性的なものとして他方ではたんなる理性的なものといかに同一視されてはならないか、ということである。」

「……精神的なもの内部では精神論的 (noologisch) に、合理的なものや知的なものが人間存在における本来的なものを成すのではけっしてない。この地位をそれらと争うのはむしろ情緒的なものと実存的なものである。……人間における本来的なもの、彼の精神性を形づくるものは悟性でも理性でもない。心情、感情こそ、悟性がそのつど敏感でありうるよりもはるかに繊細でありうる。そうして心情と感情は認識的にすべての悟性およびすべての理性にまさっ

(25) TTN, S. 97. 『神経症 I』181頁。

(26) ibid., a. a. O. 同書, 181-182頁。

ていることがわかり、かくして人間の無意識的な、ということは非反省的な精神性もまた、人間である彼自身が予感するよりはさらに賢く、また人間である彼が自分自身に思われるよりもさらに賢い。⁽²⁷⁾」

ここでの当面の問題はしかし、「心情と感情」とが「悟性やすべての理性」よりも「敏感」・「繊細」であり「賢い」とされることの理由を問うことではなく、「精神的無意識」（「無意識的精神性」）と「意識的精神性」とがそれぞれ具体的に何を指し、相互にいかなる関係にあるかを問うことである。上の引用から、「意識的精神性」とは具体的には「悟性」と「理性」（「合理的なもの」と「知的なもの」）を指すことは明らかであろう。これに対して他方、「精神的無意識」（「無意識的精神性」）が具体的に何を指すかは必ずしも明らかではない。それが「悟性」や「理性」のような「意識的精神性」から区別されるものであることは明らかであるが、そのようなものとして上の引用文では「感情とロゴス」・「情緒的なものと実存的なもの」・「心情・感情と無意識的精神性」がそれぞれ対^つの形をとって挙げられた。ということは、「意識的精神性」から区別されるものにはいわば二つの群、すなわち、「感情」・「情緒的なもの」・「心情・感情」の群と「ロゴス」・「実存的なもの」・「無意識的精神性」の群があることになる。そして「精神的無意識」（「無意識的精神性」）は「ロゴス」・「実存的なもの」と等置され、それらに対して「感情」・「心情」などが対置もしくは区別される。例えば同じ箇所⁽²⁸⁾でなされている「人間における心情的なもの、感情的なものを担う根底……」という表現は、「心情的なもの、感情的なもの」とその「根底」（「精神的無意識」）との区別を示しているとも解されうる。しかし他面、フランクフルは次のようにも述べている。「しかし、この心情的なもの、感情的なものとは——それが人間存在の人格の領域にのみ属する限り——まさに無意識的精神性以外のいったい何であろう

(27) *ibid.*, S. 97 f. 同書, 182-183頁。

(28) *ibid.*, S. 98. 同書, 183頁。

(29) か。」ここでは「心情的なもの、感情的なもの」は「人間存在の人格的領域にのみ属する」ものとしては「無意識的精神性」であるとされている。この場合、「人間存在の人格的領域」とは何を指すかの考察は後で行うことにして、これまでの連関のうちでそれを考えるならば、上に「ロゴス」や「実存的なもの」と言われたものがそれに当たるであろう。それゆえ、「精神的無意識」(「無意識的精神性」)は、「ロゴス」や「実存的なもの」(「人間存在の人格的領域」)と等置され、かつそのようなものとして「感情」や「心情」をも含むものでありと少なくとも言えるであろう。⁽³⁰⁾そしてこのような「精神的無意識」(「無意識的精神性」)に対して、悟性や理性のような「意識的精神性」が対置されるのである。

それでは、これらの二つの「精神性」はその成立に関してどのような関係にあるのだろうか。さきに「あらゆる意識的精神性を担う根底」としての「精神的無意識」(「無意識的精神性」)と言われたが、この「根底」(Grund)ということには二つの意味が含まれていると思われる。一つは、「無意識的精神性」がまず初めにあって、次いでそこから反省作用としての「意識的精神性」が生じるという始原的な意味での「根底」であり、他の一つは、「無意識的精神性」がその都度の「意識的精神性」の活動の核心にあってつねにそれを「担って」いるという同時的な意味での「根底」である。「根底」のこの二重性は、前稿における「もとに有ること」(Bei-sein)の二重性に対応していることは明らかであろう。そこにおいて、「精神的に有る者は現実に他の有るものの『もとに有る』」という命題における「もとに有る」とは、「精神的に有る者」

(29) *ibid.*, a. a. O. 同書, 183-184頁。

(30) このような意味での「精神的無意識」をフランクフルは「心」(Herz)とも称んでいる。「一言でいえば、人間の心の智恵(Herzensweisheit)は果てしない認識的射程をもつ。その際、心こそ人間の中核および中心、人格(Person)、しかも内的な人格、つまり精神的深層人格以外の何ものをも意味しない。」(*ibid.*, a. a. O. 同書, 183頁)

の働きとして認識成立の二重の「根底」(zugrunde liegend)をなしていた。すなわち、それはまず第一に、知覚・言語・思考などの「根拠」としてそれらに先立つ、「反省」以前の「直接的な」「志向作用」(「第一志向」)であり、第二にそれはまた、知覚・言語・思考などの「反省作用」(「第二志向」)そのものとしてそのうちに同時に(「つねにすでに」)働いているものであった。「もとに有ること」のこの始原的にして同時的という二重の働き(Wirken)は「精神的に有る者」の「[活動的]現実性」(Wirklichkeit)であったが、この「精神的に有る者」の「[活動的]現実性」がここで「精神性」(Geistigkeit)と言われているものに他ならない。すなわち、「もとに有ること」における始原的な「志向作用」(「第一志向」)と同時的な「反省作用」(「第二志向」)は、ここでは「無意識的精神性」と「意識的精神性」という二つの(始原的にして同時的な)「精神性」に対応しているのである。

ところで、「志向作用」にせよ「反省作用」にせよ、その作用そのものは非反省的であり反省不可能であった。意識する意識は意識の対象とはなりえず、したがって無意識的であった。意識のこのような非反省的・無意識的な作用が、「志向作用」にも「反省作用」にもそれらの「根拠」として働いており、この作用がとくに「もとに有る」という作用であった。そしてこの「もとに有る」という作用がここで「精神性」と言われているものである。「精神性」はそれゆえ、それ自体として非反省的・無意識的な精神の活動(精神という活動)そのものであり、したがって「無意識的精神性」のみならず「意識的精神性」もまたそれ自体として非反省的であり無意識的である。フランクが「人間の精神性というものは単に無意識であるだけでなく、また避けがたく無意識であるのではないだろうか⁽³¹⁾」と述べているのはこの意味であろう。ここで「精神性」と述べられているものは、「意識的精神性」と「無意識的精神性」の両方を含んでいるであろう。つまり、「意識的精神性」もまた「避けがたく無意識的」

(31) *ibid.*, S. 173. 『神経症Ⅱ』103頁。

であるということであろう。「意識的精神性」が「無意識的」であるとは言語矛盾のようにも思われるが、ここで言われようとしているのは、「意識的精神性」の「根底」である。「精神的なものは、その深層において、『その根底において』は、本質的に、それゆえ必然的に無意識的である。……精神はまさにその根源において無意識的精神なのである。⁽³²⁾」

それゆえ、この項の初めに「この無意識的精神性こそ、あらゆる意識的精神性の源泉であり根源である」と述べられたが、このことばはいまや次のことを意味するであろう、すなわち、前述のように、「無意識的精神性」と「意識的精神性」とを対比的に見るならば、前者が具体的には「心情」・「感情」(「ロゴス」・「実存的なもの」)であるのに対して、後者は「悟性」や「理性」(「合理的なものや知的なもの」)を意味するものとして、両者は相互に区別されるが、しかしその「根底」においては両者は「精神性」という点において一つである、ということである。いま、「心情」・「感情」(「ロゴス」・「実存的なもの」)と述べたものは、正確には、先に述べたように「ロゴス」・「実存的なもの」としての「心情」・「感情」ということである。この点についての精細な言及はフランクルの人間観(とくに「人格」観)の考察に俟たねばならないが、ここで「心情」・「感情」と言われているものは、簡単に言えば、状態としてのそれだけでなく、「志向的」なものとしてのそれである。⁽³³⁾そして、そのようなものとして、それらは「ロゴス」・「実存的なもの」と相等しいのであり、前述の「人間存在の人格的領域」を形づくるものになるのである。そしてさらに、これらのものを貫く共通の特徴である「志向性」こそ「精神」という活動の特徴なのである。⁽³⁴⁾言いかえれば、「志向的」活動であるものが「精神」に他ならず、その意味においては「志向的」な「心情」・「感情」だけでな

(32) UG, S. 17. 『識られざる神』28頁。

(33) Vgl., ibid., S. 32. 同書43頁参照。

(34) 精神の「志向性」については前掲拙論を参照のこと。

く、その「根底」において「志向的」である「悟性」や「理性」もまた「精神性」に他ならない。それらは「志向的」活動としての「精神性」において相等しいと言いうる。この「精神性」において相等しいということは、叙上の連関にもどって言えば、「悟性」や「理性」といった「意識的精神性」が「無意識的精神性」のうちにその発生の認識的起源を始原的に有するということであると共に、「意識的精神性」そのものがその活動の当処において「非反省的」であり、またそれ故に「無意識的」であるということでもある。それが「意識的精神性」の「根底」ということであろう。フランクルは、『ウパニシャッド』の「アートマン」についての記述「捉え難く、そは捉えられず」を引用し、さらに次のように述べている。「実際、精神はその根源と、その根源の箇所を捉えようとするあらゆる自己観察に対して結局、盲目であるという限りで、まさに少くとも自己自身によって捉え難く、またそれゆえ反省し難いものである」ということは明らかである。⁽³⁵⁾

以上、「無意識的精神性」と「意識的精神性」とがそれぞれ具体的に何を指すかということ及び両者の関係、すなわち前者が後者の「根底」を成すと言われる場合の「根底」ということについて簡単に述べた。その結果、フランクルによって「無意識的」と言われる場合、いわば広義と狭義の二義性において用いられていることが示されたであろう。すなわち、「無意識的精神性」のみならず「意識的精神性」についても、その活動の「根底」においてつねに「無意識的」と言われる場合の「無意識的」と、「意識的精神性」から区別された「無意識的精神性」という場合の「無意識的」とである。悟性や理性といった「精神性」は、その活動の根底もしくはその当処において無意識的であることは明らかであるとしても、やはり意識であり「意識的精神性」であることは否定できず、その限り「反省作用」である。これに対して感情や心情といった精神性は、反省以前の作用という意味において、より本来的に無意識的であ

(35) TTN, S. 173. 『神経症Ⅱ』103-104頁。

り「無意識的精神性」である。「われわれが無意識的精神性と言うのは、その無意識が反省的な自己意識を欠いているような精神性を意味している……。無意識のとは非反省的ということに他ならない。」⁽³⁶⁾ここで「非反省的」と言われているのは「反省的な自己意識を欠いている」、つまり反省以前という意味であり、さきに「精神性」一般が「避けがたく無意識的である」と言われたような、つまり単に「反省不可能」というだけの意味ではない。このような狭義の、感情や心情(志向的なもの、「ロゴス」・「実存的なもの」としての)といった「無意識的精神性」が「意識的精神性」の「根底」を成していることは上に見たとおりであるが、次にこの狭義の「無意識的精神性」についてより具体的に考察することにした。

(ii) 前項では「無意識的精神性」は、悟性や理性といった「意識的精神性」から区別されて、感情や心情(志向的なもの、「ロゴス」・「実存的なもの」としての)として規定されたが、これらの概念はなおきわめて曖昧である。「無意識的精神性」は、さきに引用されたように、悟性や理性よりもはるかに「繊細」であり、人間自身が思うよりも「賢く」、⁽³⁸⁾「果てしない認識的射程をもつ」⁽³⁹⁾ものであるが、こうした「心の智慧」を有する「無意識的精神性」とは、単なる感情や心情というよりも、それらと結びついた何らかの直観的能力と考えられねばならないであろう。こうしてフランクは「無意識的精神性」をより具体的に規定して、「精神的無意識的という感情的で非合理的な、直観的な深みに根ざす」ものとして、「良心」(「エートス的なもの」・「倫理的無意識」)・「愛」(「エロスのなもの」)および「芸術的創作」(「パトス的なもの」・「美的無意識」)の三つを挙げ、さらにこれらのうち「良心」には「直

(36) *ibid.*, a. a. O. 同書, 102-103頁。

(37) *ibid.*, a. a. O. 同書, 103頁。

(38) 注30参照のこと。

(39) 注30参照のこと。

観」(Intuition)を、「芸術的創作」には「靈感」(Inspiration)を対応させている。⁽⁴⁰⁾これらのうち、本稿では叙述の展開上、とくに「芸術的創作」(Künstlerische Produktion) (「靈感」) についてのみ考察することにし、他のものについては稿を更めて取り上げることにしたい。⁽⁴¹⁾

「芸術的創作についても再創作についても、芸術家はこの〔感情的で非合理的な、直観的な深みという〕意味における無意識的精神性に依存している。それ自体非合理的な、それゆえ決して合理化し尽されえない良心の直観には、芸術家における靈感が対応している。そしてこの靈感もまた無意識的精神性の領域に根ざしているものである。芸術家はこの領域から創造する。その際、この源泉、芸術家が靈感を汲み取るところの源泉は、意識をもってしては決して明らかにし尽すことのできない暗闇のなかに存続している。」⁽⁴²⁾ 芸術的創作は芸術的な「無意識的精神性」、すなわち「靈感」・「美的無意識」(ein ästhetisch Unbewußtes)⁽⁴³⁾によって可能となるのであるが、それではこの「灵感」・「美的無意識」とは何か。この問いに対する積極的解明をフランクは行っていない。その理由はおそらく、その解明が理論的には「困難」であり、また実存的には不必要(「すべきではない」)であるということにあるであろう。「必然的に、それゆえ本質的に研究不可能な精神的行為の生成過程を——ただその跡をたどって行くにすぎないとしても——無意識的な根底まで追究しようとする研究がいかに困難であるか……。」⁽⁴⁴⁾ この「困難」の理由は、上に引用したように「靈

(40) UG, S. 30 f. 『識られざる神』40頁, TTN, S. 101. 『神経症Ⅰ』189頁。なおフランクが別の連関において述べている「無意識的宗教性」をも「無意識的精神性」に含めることも可能であろう。

(41) 他の二つの「精神的無意識」、すなわち「良心」と「愛」は、フランクの「人格」の中核をなすものであると共に、「超越」的な性格を有するものであるので、ここで論ずるのは叙述の展開上尚早である。

(42) UG, S. 31. 『識られざる神』40頁。

(43) TTN, S. 101. 『神経症Ⅰ』189頁。

(44) UG, S. 33. 『識られざる神』43頁。

感」や「美的意無意識」が「意識をもってしては決して明らかにし尽くすことのできない暗闇のなかに存続している」からである。ところで、この場合、この「暗闇」は有的な意味に解されてはならないであろう。先に、「精神」とは力動的な活動そのものとして、反省不可能な有論的實在であると言われたが、「靈感」やその「源泉」としての「美的無意識」についても、例えば解剖学的に特定されうるような「場所」や「実体」としてよりも、むしろ活動そのものであるところの反省不可能な「有論的實在」として解されるべきであろう。「灵感」や「美的無意識」が、このように反省不可能な(理論的解明の「困難」な)活動そのものであるということは、それが個々の具体的な芸術的創作活動に即しているということである。後で述べるように、その活動は、それを反省的に捉えようとするとき、たちまち機能麻痺に陥るのである。それゆえ、芸術的創作において(実存的に)重要なことは、その活動について「反省的知識」や「悟性的把握」を得ることではなく、⁽⁴⁵⁾「灵感」や「美的無意識」の活動そのものを十全に実現させるということである。なぜなら、それらはこの実現のうちこそ「有る」からである。そしてこの十全な実現ということのためには、「灵感」や「美的無意識」を反省したり解明しようとすることは不必要であり、また妨げとなるものである。「……完全な自己反省は不可能であるだけでなく、またそうすべきでもない。なぜなら、自己自身を観察し、自己自身を鏡に写すことは精神の任務ではないからである。」⁽⁴⁶⁾このようにフランクは「灵感」や「美的無意識」についても、これまで見てきた「もとに有ること」や「精神」についてと同じく、それらの同一の根底である反省以前の活動そのものに着目し、その十全な実現がいかにして果たされるかを「精神」の本質に即して問おうとする。

ここで、「美的無意識」(「灵感」)の実現について考察するに先立って、「精

(45) *ibid.*, a. a. O., 同書, 44頁。

(46) TTN, S. 174. 『神経症Ⅱ』104頁。

神」という活動をフランクルの別の叙述に即して更めて簡単に見ておきたい。これまでくり返し見てきたように、「精神的に有る者は現実に他の有るもののもとに有」り、「精神」とはそのような他の有るものの「もとに有る」という活動そのものであった。それゆえまた、「精神的に有る者」とは、現実に他の有るものの「もとに有る」という活動そのものにおいて「自己のもとに有る」ところのものであった。このことをフランクルはさらに次のように述べている。「人間の本質に属するのは、それが或るものであれ、或る人であれ、或る仕事であれ或る人間であれ、或る理念であれ或る人格であれ、それに秩序づけられ方向づけられているということである。そしてわれわれがそのような仕方では志向的 (intentional) に有る程度に応じて、われわれは実存的 (existentiell) に有るのである。すなわち、人間が精神的に或るものまたは或る者のもとに (bei) 有り、精神的な他の有る者もしくは非精神的な他の有るもののもとに (bei) 有る程度に応じてのみ——ただそのような「もとに有ること」(Beisein) の程度に応じてのみ、人間は自己のもとに (bei sich) 有るのである。⁽⁴⁷⁾」そしてここからフランクルは次のように結論づける——「人間は自己自身を観察したり自己自身を鏡に写したりするために有るのではなく、自己を引き渡し (sich ausliefern)、自己を放棄する (sich preisgeben) ために、認識しつつ且つ愛しつつ自己を没する (sich hingeben) ために現に有るのである。まさに究極的且つ本来的にあらゆる認識と愛は一つに帰するのである。⁽⁴⁸⁾」「認識と愛」が「一つに帰する」のは、人間が他の有るものもしくは他の有る者へ「自己を引き渡し」し「放棄」しそれに「自己を没する」ことによってであり、つまり他の有るものの「もとに有る」という精神の活動 (精神という活動) においてである。

このフランクルの見方は西田が「知と愛」と題された章の初めに述べていることと

(47) TTN, a. a. O. 同書, 104-105頁, Vgl., ibid., S. 94. 『神経症 I』175頁参照。

(48) TTN, S. 94. 『神経症 I』174-175頁。

きわめて親近であろう。「知と愛とは普通には全然異なった精神作用であると考へられて居る。併し余は此二つの精神作用は決して別種の者ではなく、本来同一の精神作用であると考へる。然らば如何なる精神作用であるか、一言に云へば主客合一の作用である。我が物に一致する作用である。何故に知は主客合一であるか。我々が物の真相を知るといふのは、自己の妄想臆断即ち所謂主観的の者を消磨し尽して物の真相に一致した時、即ち純客観に一致した時始めて之を能くするのである。……次に何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するといふのは、自己をすてて他に一致するの謂である。自他合一、其間一点の間隙なくして始めて真の愛情が起るのである。……斯の如く知と愛とは同一の精神作用である。⁽⁴⁹⁾ (この西田の立場とフランクルの立場との比較は後で行うことにする。)

それでは、フランクルの言う「精神」という活動、すなわち、他の有るものまたは他の有る者に「秩序づけられ方向づけられ」「志向的」に「もとに有ること」、他の有るものまたは他の有る者へ「自己を引き渡し」「放棄」し「自己を没する」こと(あるいは別の表現によれば「自己自身を無視すること」⁽⁵⁰⁾・「自己をすっかり忘れさせること」⁽⁵¹⁾・「即事的であること」⁽⁵²⁾(Sachlichkeit))は、「精神的無意識」の一作用としての「芸術的創作」においてどのように具体的に働くのであろうか。

いま述べられた、人間は「精神的に……[他の有るものの]もとに有る程度に依じてのみ……自己自身のもとに有る」ということは、人間が、どれほど精神の活動そのものに対して開かれるか、とりわけどれほど「精神的無意識」の「おのずからな」(後述)働きそのものにみずから成れるかがいわば人間の実存(Ex-istenz)を決定するということである。このことは、良心や愛といった「精神的無意識」についてだけでなく、芸術的なそれについても妥当する。「芸術的創作」は、それが精神の活動であり、とりわけ「無意識的」精神の活動である限り、本来的にそれは意識的・反省的であってはならない。言いかえ

(49) 『善の研究』210-211頁。

(50) TTN, S. 94. 『神経症 I』173。

(51) ibid., a. a. O. 同書, 174頁。

(52) ibid., S. 95. 同書, 175頁。

れば、そこでは「自己を没して」、「精神的無意識」が自由に働くのでなければならぬ。「……すこしでも不自然な (forciert) 意識が働いていると、それが『無意識からの』創作を妨げうるといことはくり返し示される場所である。過度の自己観察——無意識の深みでおのずから (von selbst) 行なわれるようになされねばならぬはずの仕事を意識して『行なおう』(≧Machen≦) とする意志——、それが創造的な芸術家にとって一種のハンディキャップになることは稀ではない。そこでは不必要な反省はすべて有害なものでしかありえないのである。⁽⁵³⁾」このことを、本来精神医学者であるフランクは次のような具体的な症例によって説明している。「われわれは、できる限り意識的に演奏しようといつも努めていた或るヴァイオリニストの症例を知っている。ヴァイオリンの正しい持ち方から演奏技術の隅々に至るまで、彼はすべてを意識的に『行なおう』、すべてを自己反省しながら遂行していこうとした。その結果は芸術家としての完全な行きづまりでしかありえなかつた。⁽⁵⁴⁾」そしてこのような症状の治療について次のように述べられている。「その治療は何よりもまず、この過度の反省と自己観察の傾向を取り除くことでなければならなかつた。その企図するところは、われわれがその後別の所で脱反省 (Dereflexion) と名づけたところのものでなければならなかつた。精神療法によって、彼の無意識が彼の意識よりもどれほど『音楽的』であるかを彼にくり返し気づかせることによって、この患者に再び無意識への信頼を取りもどさせることでなければならなかつた。事実、このようにして行なわれた治療の結果、本質的に無意識的な(再)創作過程が過度の意識性の阻害的な影響から解放されることによって、無意識の芸術的『創造力』のいわば抑制解除がなされたのである。⁽⁵⁵⁾」

芸術的創作は、本来、「無意識の深みでおのずから」行なわれるものであり、

(53) UG, S. 31. 『識られざる神』40-41頁。

(54) *ibid.*, a. a. O. 同書, 41頁。

(55) *ibid.*, S. 31 f. 同書, 41頁。Vgl., TTN, S. 101. 『神経症 I』189-190頁参照。

それゆえそれを「意識的に行なおう」とし「自己反省しながら逐行」しようとすることは「芸術家としての……行きづまり」に至らざるをえない。上のヴァイオリニストの事例はそれが昂じて「観察強迫」という神経症にまで発展したものである。そこでこの症状の治療が何よりもまず「過度の反省と自己観察の傾向を取り除くこと」、つまり「脱反省」ということに向けられねばならなかったのは当然であろう。「脱反省」とは、「逆説志向」(Paradoxe Intention)と並んで、フランクルの精神療法(「ロゴセラピー」)の中心的技法をなすものであり、単に芸術的な創作活動だけでなく、「嚙下すること」・「話すこと」・「書くこと」・「考えること」・「眼ること」といった、本来無意識的であることによってはじめて自然かつ十全に行われうる活動を意識的に観察したり反省したりすることによって神経症的な機能麻痺に陥った症状に対して適用されるものである。⁽⁵⁶⁾この「脱反省」は、しかし、いかにして可能であろうか。反省を除去し反省から脱することは、直接的にそれを目指して行なわれることはできない。なぜなら、反省すまいという意識的な努力がすでにより深く反省の循環の中に取り込まれていくことだからである。それこそまさに「観察強迫」を助長する当のものである。それは恰も「銅から金を造れると約束されたものの、ただ一つの条件として、その錬金術の間の一〇分間決してカメレオンのことを考えてはいけないと申し渡されたあの男」の場合と同じである。「その男は、そう言われただけで、それまで夢にも考えたことのなかったこの珍奇な動物のほかにはなにも考えなれなくなってしまったのである。」⁽⁵⁷⁾この寓話は、反省的意識のいわば蟻地獄的な自己閉塞性を端的に示すものであるが、問題は彼がいかにしてこの悪循環から脱却することができるかということである。

上のヴァイオリニストの事例の場合、彼は「ヴァイオリンの正しい持ち方から演奏技術の隅々に至るまで……すべてを意識的に『行なおう』」としたので

(56) TTN, S. 95 ff. 『神経症 I』178頁以下。

(57) ibid., S. 94. 同書, 174頁。

あるが、このこと自体は客観的なものの意識化と言いうるのであろう。ヴァイオリンにはヴァイオリンに固有の奏法、いわば型があり、この型は伝統の中で洗練されてきた客観的なものである。しかしこの伝統的な型にとらわれ型に嵌っているだけでは芸術とは言われえない。型に入って型を出るところに真に個性的な芸術が生まれる。「意識的に『行なおう』」とするのは、まだ型にとらわれているからである。或いは、上のヴァイオリニストの場合は、このような伝統された型を一応マスターした上で、何らかの理由でスランプに陥り、再び型にとらわれることになったのかもしれない。しかしいずれにせよ、奏法という型を意識して演奏しようとすることは、それ自体としては客観的なものの意識化である。これを仮に対象観察とよぶならば、この対象観察は自己観察と一体のものである。意識された演奏には、演奏のうちに「自己を没する」ということとは反対に、自己が残っている。その演奏は意識的自己の演奏であり、自己の意識的働きである。何かを「意識的に『行なおう』」とすることは、それを「自己反省しながら遂行していこう」とすることである。

それは一つのことの分裂した両面である。或ることが「無意識の深みでおのずから行なわれ」る場合には、その行為についての意識もそれを行っている自己に対する反省的意識も生じない。それは「無意識」であり「おのずから」であり、西田のことばで言えば統一的であり主客合一的である。上のヴァイオリニストの事例は、この無意識的統一が破れて、対象と自己とに分裂した状態である。この分裂状態はしかし、いかなる場合にも決してあってはならないものだというわけではない。芸術家の場合、仮に彼が伝統的な奏法をマスターしたとしても、それだけでは型に入ったと言えるだけであり、また仮にその型を破って自己なりの奏法を見出しえたとしても、それが時間の経過と共にマンネリズム（型に嵌る）に陥り、そこからまた新たな飛躍のための産みの苦しみが生じるという、統一→分裂→統一という反復が通常であらう。例えば西田は次のように述べている。「我々が或一芸に熟した時、即ち実在の統一を得た時は反

って無意識である。即ちこの自家の統一を知らない。併し更に深く進まんとする時、已に得た所の者と衝突を起し、此処に又意識的となる……。」⁽⁵⁸⁾「併し一面より見て斯の如く矛盾衝突するのも、他面より見れば直に一層大なる体系的発展の端緒である。換言すれば大なる統一の未完の状態ともいふべき者である。」⁽⁵⁹⁾ (ここで西田が述べている「無意識」とフランクルのそれとの異同や統一・分裂をめぐる両者の考え方の異同についての詳細な考察は後で行うことにして、ここでは両者の比較を行う上での一つの問題点として掲げるにとどめておきたい。)

ところで、西田の場合、「矛盾衝突」から「大なる統一」への発展が可能であるのは、「意識」が「元来一の体系」であり、「自ら己を発展完成するのがその自然の状態である」⁽⁶⁰⁾からである。このこと自体の考察は後で行うことにして、当面のフランクルの患者の場合について、もし「自ら己を発展完成する」ということが起こりうるとすれば、そこには他者による何らかの援助が必要であろう。というのは、彼の場合、分裂の段階が昂じ、先の「カメレオンのことを考えてはいけないと申し渡された男」の場合に似て、いわばその分裂自身が内向化することによって出口のない自己閉塞的な状態、すなわち新たな統一への発展とは反対の方向へと追いこまれていった、と言えるからである。ここにおいて精神療法家は何をなすのであろうか。それは「この患者に再び無意識への信頼を取りもどさせること」である。この「無意識への信頼」とは無意識の意識化に他ならない。この意識化は、統一から分裂をつくり出すことであり、先には否定されるべきこととして述べられたが、しかしいまの患者の場合にはすでに病的な分裂状態に陥ってしまっているのであり、それゆえ「無意識への信頼を再び取りもどさせること」によって統一を回復させることが精神療法家

(58) 『善の研究』, 97頁。

(59) 同書, 28頁。

(60) 同書, 同頁。

の課題となる。彼は無意識を意識化させることによって、患者がいわば忘れて
いる無意識を再び思い起こさせるのである。しかしこの意識化は「無意識的な
常態」を確立するための前段階としてである。「彼〔精神療法家〕は、無意識
的な可能態 (potentia) を意識的な現実態 (actus) にまで導いてやらねばな
らないのであるが、それは結局再び無意識的な常態 (habitus) を確立するた
めという以外の目的をもつものではない。精神療法家は、無意識の活動の自明
さを最後にもう一度確立してやらねばならないのである。」⁽⁶¹⁾そしてこのために
採られる精神療法の技法が「脱反省」である。

「脱反省とは……結局、自分自身を無視することを意味している。」⁽⁶²⁾この「自
分自身の無視」ということは、先の表現で言えば、自己観察の放棄であると共
に意識的な対象観察の放棄でもある。何かを意識的 (反省的) に行うというこ
とは、自己がその何かにとらわれていることであると共に、まさにそのこと
において自己自身にとらわれていることでもある。反省される対象と反省する自
己、客観と主観とのこの分裂を克服するためには、前稿で述べたように、その
分裂の以前まで後戻りしなければならない。「主観と客観への現有の分裂の以
前まで後戻りする」⁽⁶³⁾ということは、主観と客観とがまず最初に固定的にあって、
次にその両者が合一するというのではなく、両者がもともと「つねにす
でに」未分 (「もとに有る」) であるその未分のところへ立ち還るということであ
る。精神という活動がすでにそのような未分の活動であり、とりわけ無意識的
精神性という活動がそうである。それゆえ、主観と客観への分裂を克服するに
は、自己が無意識的精神性へと脱体的に開かれること、すなわち「無意識の活
動の自明さをもう一度確立する」ことが必要である。問題はしかしそれがいか
にして果たされるかということである。

(61) UG, S. 32. 『識られざる神』, 42頁。

(62) TTN, S. 94. 『神経症 I』173頁。

(63) 前掲拙論, 3頁。

無意識的なものを意識にもたらし出すことは或る程度可能である。無意識の活動そのもの(有論的なもの)の对象的把握は本来的に不可能であるとしても、例えばフロイドの精神分析が行なったように、人間心理の深層に宿る無意識的衝動(有的なもの)を一定の方法によって明るみに取り出すことは可能であり、精神分析においてはこの無意識的なものの意識化が即ち治療を意味するものであった。このように無意識から意識へ至る通路はいわば或る程度直線的に開かれている。これに対して、意識から無意識へという方向にはいわば質的な断絶がある。このことをより一般的に言えば、反省以前から反省へ、あるいは主客未分から主客分裂へという方向はいわば直線的であり、最も普通の事柄である。というのは、およそ反省とか主客分裂ということが生じるのは、前稿でも述べたように、その「根底」にもともと反省以前・主客分裂以前があるからである。しかし、そもそもそのように言いうるのはその陳述者に反省以前・主客分裂以前が開かれているからである。その開けは彼にとっていかにして可能となったのであろうか。というのは、上の方向と反対に、反省から反省以前へ、主客分裂から主客未分へという方向には質的な断絶があるからである。この方向は、反省ということによっても、あるいはまた反省を反省するということによって不可能である。反省は(反省の反省も含めて)、それをどこまで延長しても反省以前には達せず、どこまでも主客の二が残ったままである。それゆえ、反省から反省以前に至るには、反省の延長という方向とは反対の方向が求められねばならない。この方向はしかしもはや反省的であることはできない。すなわち、反省そのものが脱落されねばならないのである。フランクが「脱反省」を説く理由がここにあるであろう。反省が意識作用であるのに対して、その脱落である「脱反省」は無意識の活動で有る。それはいかにして可能になるのであろうか。

フランクの精神療法上の技法である「脱反省」の詳細をここで述べることはできないが、当面の連関に限定して言えば、それには一応二つの様態が区別

されうるであろう。その一つは、患者が「観察強迫」に陥っているその対象から彼の「注意を解き放す」という方法である。「精神療法では、症状それ自体を解消させることよりも、むしろ注意を、この注意が焦点として集中しているところのなんらかの症状から解き放すことの方がしばしばはるかに重要である⁽⁶⁴⁾」その事例として、フランクルが別の書物で挙げている或る女性画家の患者の場合を簡単に引用するならば、彼女は当初自分の日記に次のように記していた。「……私はスケッチを始めた。だが、うまくいかない。少しもインスピレーションがわからない。興味ある色彩がうかぶのだが、全体の構図にしっくりしない。夜になる。私は描くのをやめて、台所の仕事をしなければならぬ。私が台所に入るや否や、私には見えてくる！ お椀に並んで、のし棒がある。曲線と直線の心をわき立たせる関係、この数日来私が探し求めていた線の組合せ！ 一体なぜ私にはそれが描けないのだろうか？ 多分それを私が意図している⁽⁶⁵⁾ (will) から。」ここでは彼女は、自分の描こうとする意図が描くことを妨げ、描こうとしない（他の仕事をする）ことがインスピレーションを喚び起こすという逆説的関係の渦中にある。これは、描くことにも集中できず、他の仕事にも集中できないという、すべてにわたって不集中の状態であると言いうるであろう。これに対して、治癒の直前の彼女の日記には次のように記されている。「絶えずわき起こる数々のイメージ。しかし私はお客を迎え、電話にとびつかねばならない——沢山の用事による忙殺。しかしその合間に、二枚の風景画を描いた——私の最上の作品！ しかもそれらは一気呵成に『ひとりごと』⁽⁶⁶⁾ (von selbst) 出来上った……。」ここでは彼女は、以前と反対に、描かない時、すなわち他の仕事をする時には、それらに集中し——その為に、以

(64) TTN, S. 93. 『神経症 I』173頁。

(65) Die Psychotherapie in der Praxis, 2 Aufl., 1961. (以下 PP と略す) S. 223.

(66) ibid., S. 234.

前のように、その時に絵画のイメージがわいてくることがない——、またそれゆえに描く時には描くことに専心することができている。「注意を症状から解き放す」とは、いまの場合で言えば、絵を描くこと(あるいは絵が描けないということ)にたえず注意を集中しようとするのではなく、そのつど自分に課せられている「具体的な任務にひたすら専心すること」を意味する⁽⁶⁷⁾。「注意を症状から解き放す(ablösen)」とは、別言すれば、単に「注意を症状からそらす(abwenden)」というだけではなく、「自分自身を或る事柄へ向ける(zuwenden)」ということであり、そのことによって「新たな即事性」を得るということである⁽⁶⁸⁾。このことは、これまでくり返し述べてきた「精神的に有る者は現実に他の有るものの『もとに有る』」という精神の本来の有る方、精神の本来の活動に立ち戻ることを意味している。「脱反省」の一つの様態は、「観察強迫」そのものを直接に「解消させる」のではなく、反対に、患者の注意をその症状から「解き放す」こと、すなわち、注意を「症状からそらす」と共にそれを「或る事柄へ向ける」ことによって「新たな即事性」を得させるということであるが、その本来の目標は、このことによって「無意識の活動の自明さをもう一度確立」させるということにある。

「脱反省」はそれゆえ、禅で言われる脱落と少なくとも形式的な類似性を有するような反省の脱落であると言えるであろう。禅の脱落には、いわゆる死して蘇る、あるいは無からの現成(脱体現成)という意味合いが含まれていると思われるが(「身心脱落, 脱落身心」)、フランクルの「脱反省」においても——神経症治療というレベルにおいては——強迫的な執着、すなわちそれなくしては自分自身が失なわれると当人に思われている執着から、その注意を「解き放す」ことによって「新たな即事性」、すなわち「無意識の活動の自明さ」に従ってその都度の「事」(Sache)に即するという、いわば別次元の

(67) TTN, S. 95. 『神経症 I』176頁。

(68) *ibid.*, a. a. O. 同書, 175頁。

「実存」が開かれる。「私が或るものを無視する——つまり求められている脱反省を行なう——ことができるのは、ただ私がこの或るものを打ちすてて行動すること、何か別のものに向って実存する（existieren 脱自的に生きる）こと⁽⁶⁹⁾によってのみである。」ただ、この場合、「何か別のものに向って実存することによってのみ」、私は「或るものを無視する」ことができる——あるいは同じことであるが「自分自身を無視すること」ができる——といっても、たしかに形式的にはその通りであろうが、例えば強迫的な執着状態にある者にとっては「何か別のものに向って実存する」ということがそもそも困難なことではないだろうか。そこには、上に禪の脱落に関して死して蘇ると述べたその死の段階が避けられないのではないだろうか。たしかに、「何か別のものに向って実存すること」がそのまま自己の死（死即生としての死）であり脱落であると言えるであろうが、そのことはしかし通常——幼児のような場合は別にして——無条件に成就するものではないであろう。そこにはやはり自己に死するという段階がどうしても必要であると思われる。この点についてのフランクルの見解を明らかにするために、「脱反省」のもう一つの様態について見てみることに⁽⁷⁰⁾したい。

フランクルは別の或る「強迫神経症的」患者について報告している——「彼は、自分の話すことや考えることのすべてにわたってあまりにも自分自身を観察するのが常であったので、しまいには、この自分の観察強迫のために話の脈絡を見失ってしまうのではないかという不安をいただくようになった。また期待

(69) *ibid.*, S. 94. 同書, 174頁。

(70) なお、上の女性画家の治療の事例のうち、この自己に死するという事に近似する段階を求めるとするならば、「J. H. シュルツによって開発された緊張解除訓練法（『自律訓練法』）のやや修正された形態」によって患者を「催眠状態」に置くこと（PP, S. 232）がそれであると言えるかもしれない。なぜなら、眠るということは一種の自我の放下なしには起こりえないからである。（Vgl., TTN, S. 99. 『神経症 I』185頁参照。）

不安が発展してきて、それが彼の榮達の現実的なハンディキャップになるまで悪化した。この患者はわずかの面接でよくなり、例えば外国の使節の前で自由に話をする事ができるまでに回復した。われわれは、何が彼の観察強迫の基礎に置かれていたかを問うて見よう！ それは、自分をコントロールできなくなり、自分を保持することができなくなり、自分を落としてしまう (fallen lassen), 自分を無意識に引き渡してしまう (überlassen) のではないかという不安であった。しかも患者は——彼が万一それをした語合には——無に落ちこむ (ins Nichts fallen) のではないかと恐れたのである。⁽⁷¹⁾ ここには、上に述べた禅における自己の死の際と似たような心理的状況があると言えるかもしれない。禅修行についてここで詳述することはできないが、⁽⁷²⁾ 当面の連関に限定してごく簡単に述べるならば、禅修行においても自己の死(大死)の際には、心理的に、フランクルの言う「自分をコントロールできなくなり、自分を保持することができなくな」るのではないかという「不安」や「無に落ちこむのではないか」という「恐怖」、身心ともに疲労の極に達して、肉体的な死や精神的な死(発狂)の不安や恐怖に襲われることがある。しかも禅修行の場合には、「此の時恐怖を生ぜず、了智〔分別〕を添へず、⁽⁷³⁾ 一気に進んで退かざる」ことが決定的に重要となる。「無に落ちこむのではないか」という「恐怖」を振り切って、敢えて無に跳びこむのである。これに対してフランクルの場合はどうであろうか。

彼は、「無に落ちこんでしまうのではないか」という「恐怖」に駆られる患者に対して、「次のことを納得させるような治療が試みられねばならなかった」と述べている——「人間は、たとえいつ彼が自分を無意識の中へ落とそう

(71) TTN, S, 98 f. 『神経症 I』184-185頁。

(72) これについては拙論「禅の人間形成論的考察の試み——近代化との関連において(二)」(大阪府立大学紀要, 人文・社会科学, 第三十四巻)参照。

(73) 『日本の禅語録, 十九, 白隠』(講談社版) 291頁。

とも、究極的かつ本来的には恩寵の手の中へ落ちるのである。なぜなら、精神的無意識とは、もしそう言ってよければ、恩寵の場であるから。精神的無意識とは、恩寵がその獲物になる人間を待ちかまえている場所なのである、ということ⁽⁷⁴⁾を。」

このことばには今後検討されるべきいくつかの重要な問題点が含まれているが、ここでは当面の連関に限定してごく簡単にふれるにとどめておきたい。この患者の場合、自分が無に落ちこむのではないかという不安や恐怖がその「基礎」にあって、そこから自分に対する「観察強迫」が生じたのであるが、それに対する治療は、この自己観察という方向とは逆の方向、すなわち「自分を無意識の中へ落とす」という方向に求められている。しかし、この「自分を無意識の中へ落とす」ということと禅で「無に跳びこむ」と言われることとの間には或る決定的な相異があるであろう。その相異とは、要するに、「無意識」と無との相異である。フランクルの「無意識」(「精神的無意識」)とは、先に述べたように、たんに有的なものではなく、有論的な「活動」である。しかもそれは、たんに人間に内在的な心理的エネルギーというよりも、むしろそのつどの「事」に即する(「もとに有る」)という活動である。それゆえ、「自分を無意識へ落とす」とは、意識的(反省的)な自己を放下して、無意識の活動そのものに成るといふことであり、そのつどの「事」に「自己を没する」といふことである。言いかえれば、そういう仕方では無意識の活動がいわば解放されるのである。ところで、この「無意識」は、いま述べたように、たんに有的なものではなく、有論的な「活動」であるとしても、やはり有論的な有であり、有即活動としての有である。⁽⁷⁵⁾そしてこの「無意識」がいま「恩寵の場」と言われたのである。「自分を無意識の中へ落とす」とは、それゆえ、「無に落ち」るので

(74) TTN, S. 99. 『神経症Ⅰ』185頁。

(75) その限り、この「無意識」は西田の言う「有即活動」としての「意識現象」(『善の研究』59頁)に親近である。なおこの点については後で更めて考察したい。

はなく、「無意識」という「恩寵の場」、すなわち(有論的な)有の中へ落ちるということである。これを禅の「無に跳びこむ」ことと比べれば、両者の間には結局、有の立場と無の立場という相異があると言いうるであろう。禅の無がたんなる虚無という意味での無ではなく、無即活動としての無であるのに対して、フランクルの場合には「精神的無意識」の活動が「恩寵」としてとらえられており、その有即活動は(有論的な)有の立場である。この点の詳細は後で考察することにして、当面の連関、すなわち、「自己を無意識の中へ落とす」ということにもどるならば、そのことの「不安」や「恐怖」から患者をして免れさせるものは、それが「無に落ち」るのではなく、恩寵の手の中へ落ちるのだという信である。禅で言う「無に跳びこむ」とは、いかなる支えもない「黒漫々地」への「死の跳躍」であるのに対して、「自分を無意識の中へ落とす」と言われる場合には、その落下の先に「恩寵」という救命の網が張られている。その限り、それは、死して蘇る(死んで、そして蘇る)ということではなく、蘇るという信に支えられた死であり、そこに徹底的な自己の死(大死)とは言えない面が残るであろう。もっとも、禅修行の場合にも、伝燈された禅とその体现者である師家への信(大信根)によって無に跳びこむことが学人に可能となるということも無視されるべきではないであろう。この場合、しかし、師家は救済者であるよりもむしろ援助者にすぎない。彼は、学人が自ら無に跳びこむべく叱咤するだけであって、無の底にあって学人を救済する救命網のような存在ではない。学人はあくまでも一人で無に跳びこむのである。それはつき詰められた孤絶の境ともいべきものである。これに対して、「自分を無意識の中へ落とす」という場合、そこにも医師は患者にとって援助者の役割を担っているという関係が認められるものの、患者は無の中へ落ちるのではなく、「恩寵の手の中へ落ちる」のであり、恩寵という(有論的な)有への信がその基礎になっている。

そして、フランクルではこの恩寵の働く場が精神的無意識であった。ここに

彼の思想の基本的立場が垣間見られる。これまで述べてきたフランクルの「精神」とか「精神的無意識」は、キリスト教思想における聖霊と同じように、神（「超越的人格」）と人間（「人格」）をつなぐ（*religo*）共通の神的な力（デュナミス）ないし活動であると考えられる。

このような超越的なものとの関係については今後の考察に委ねることにして、ここでは上に述べてきた「脱反省」を簡単に顧みながら、筆者の疑問点を記すことにしたい。

上に、「脱反省」を明らかにするために二つの事例を取りあげたが、両者の間には或る共通点が認められるであろう。前者（女性画家）の場合には、「注意を症状から解き放す」こと、すなわち、注意を「症状からそらす」ことによってそのつどの「具体的な任務にひたすら専心する」という「即事性」を得るということ、このことが描画に際して彼女の「美的無意識」を解放することになった。また後者（或る「強迫神経症的」患者）の場合には、精神的無意識という「恩寵の場」に「自分を落とす」ということによって「自由に話をする」ことが可能になった。これら両者に共通して認められることは、「自分自身を無視」して、そのつどの「事」に「自己を引き渡し、自己を放棄し、……自己を没する」ことによって、本来、他の有るものの「もとに有る」という活動それ自身である精神、とりわけ精神的無意識の「おのずから」な働きを解放することである。そして「脱反省」とは、このような「無意識の活動の自明さ」を失なって「観察強迫」に陥っている者に対して、再び「無意識への信頼」を取りもどさせるために用いられる療法であった。この場合、「無意識への信頼」とは、もしそれが意識的な「信頼」であれば、「無意識の活動の自明さを……確立」することにはならないであろう。すなわち、「無意識への信頼」は、先に述べた「無意識的な常態（*habitus*）」が「確立」されてはじめて真に現実的なものになり、またその時はじめて「脱反省」は、反省の脱落として徹底されることになるであろう。そしてそのような「おのずから」な活動その

ものがまさに、これまで見てきたフランクルの「精神」であり「精神的無意識」であった。ここに、小論のはじめに述べた、「精神的に有る者」はその「(活動的) 現実」において、「他の有るもののもとに有ることによって」「自己のもとに有る」という事態の一つの具体相が認められるであろう。

しかし、もしも、このような「精神」や「精神的無意識」という活動、あるいは「脱反省」というあり方がそれ自体として真に徹底されるならば、その脱自性や反省の脱落として、禅で言われる脱落底、すなわち独脱無依の自在さとか遊戯三昧⁽⁷⁶⁾と言われるもの(あるいは、そういうものを含みうるもの)にまで至らねばならないのではないだろうか。宗教上の立場の如何とは別に「脱反省」という事柄そのものがそれを要求するのではないだろうか。フランクルが、例えば次のように述べる時、そのような方向への可能性が認められるとも解されうるであろう。彼は、「人間は、自分自身を無視し忘れていた時こそ、全き自己自身になる」と述べた後、さらに次のように続けている。「子どもが、写真を撮られる時、しかも写真を撮られることを知らないで、全く自分の遊びに没頭している時、まさにそのような時は何と美しいことであろうか!⁽⁷⁷⁾」この子どもの遊びには、フランクルの言う「精神」の(「もとに有る」という)活動の最も純粋な現われが認められる。そして、この精神の「もとに有る」という活動という点において、それは、上に見た精神的無意識のいくつかの事例によって指し示されたものと基本的に共通している。そして、それらがそれら自体として徹底されるならば、いま述べた禅的な脱落底にまで至らねばならないとも思われる。しかし他面、おそらくフランクルはそれを認めないと思われる。なぜなら、彼の「精神」の背後には有神論的な立場が想像されるからである。この禅の立場とフランクルの立場との間であって、両者の関係をいかに考えるべきかという問題を解く鍵となるものが西田の立場(当面の連関で言えば「意

(76) 詳しくは半頭大雅・山田邦男『悟りの構造』参照。

(77) LM, S. 47.

識現象」（とくに「直覚」・「知的直観」）であると思われる。

以上、フランクルの「精神」、とくに「精神的無意識」を中心に考察してきたが、なお論じ残した点が多い。彼の「精神的無意識」をその根本にまで遡って明らかにするには、例えば、(i)彼の「精神的無意識」には、「美的無意識」だけでなく、「良心」や「愛」も含まれていること、(ii)これらの「精神的無意識」は、彼の「精神的人格」（とくに「精神的深層人格」）の活動として、その内に統合されていること、(iii)またこの「人格」の背後に神的な「超人格」が存在していること、などの点を考察する必要がある。また、こうしたフランクルの思想と西田哲学（とくに『善の研究』）との比較もなお残された課題である。とりわけ、本稿で考察したフランクルの「精神的無意識」の西田の「意識現象」（とくに「直覚」・「知的直観」）との対比は、本来ならば本稿の中で行なわれるべきであったが紙幅の都合でできなかった。次回でこの対比を行うことにし、併せてフランクルの「精神的無意識」についても更めて考えなおすことにしたい。

“Geist” und “Bewußtseinsphänomen”

(insbesondere “das geistige Unbewußte” und
“intellektuelle Anschauung” Kapitel 1.

— Versuch zu einem Vergleich zwischen Philosophien
von Frankl und Nishida; Zweiter Teil.

Kunio Yamada

Frankl sagt, “Geistig Seiendes <ist bei> anderem Seienden wirklich.” Von diesem Satz hatte ich früher im ersten Teil das Wort <ist bei> (Bei-sein) betrachtet und im folgende in der bestehenden Abhandlung habe ich über <Geistig Seiendes>, <Geist> und <das geistige Unbewußte> studiert. Infolgedessen habe ich gefunden, daß der Geist irgendeiner Vollzug an sich des <Bei-sein> ist und der Vollzug des Geistes wesentlich ein Unbewußtes ist. Und den habe ich vor allem an dem künstlerischen Unbewußte betrachtet.