

階層構造における個性

河 底 尚 吾

1

私たちが日常生活でよく言うことばに、「事態は混沌としている」というのがある。対象にしているものが、どのような状態になっているのか把握できず、将来の見とおしが立たないばあいと言われる表現であるが、この「混沌」ということばは、すでに明きらかであるように、神話では形質がはっきりわからないものをそのように言いあらわしていた。

ただし問題なのは、それがロオマ神話や『古事記』で言われているように、或るものがあるとしてその形質が定まらないというのか、ギリシア神話のようにただ空虚であるのか、さらに徹底してペルシア神話のように「^{くう}空の^{くう}空」と言いきってしまうのか、それぞれの見かたによって相異なるが、真の空虚であるならば、それは永久に私たちの対象になりえないことになる。私たちの対象はどれほどごちゃごちゃしていようと、存在し生成するものでなければならない。それにもかかわらず、カオスから空虚性をとりのぞくことはできない。始元としての位置を保持しつつ無限の広がり内蔵するものが、私たちの対象としてのカオスである。S. K. Langerの想いえがくカオスもそれに近いように思われる。

虚の空間 (virtual space) は、完全に独立しているものであって、現実的空間の中にある局所的な領域などではなく、自己を含んだ総体的なシステムである。二次元であろうが三

次元であろうが、どんな方向にでも連続し、かつ限りなく造形的である。

——『感情と形式』

このような空の空ではないカオスは、私たちのイメージと直接に結びつく。身体にとって血液が必要であるように、思考にとってイメージは欠かせない。思考はイメージそのものと言ってもいいだろう。イメージはなんらかの意味をもった情報である。「カオス」と言ったとき、それが意味する内容は頭のなかに浮かびあがった映像のほかにはない。ランガーが指摘する「造形的」(plastic) ということばにはイメージの要素が濃厚にぬりこめられている。したがって「^{あらは}氣象未だ効れず。名もなく^{わざ}為も無し。誰か其の形を知らむ」(『古事記])と云ったり、「地は形がなく、何もなかった」(『旧約聖書])と云うのは、造形の始点を示している表現であって、イメージの内容を伝えているわけではない。それはことばによって言いあらわすことができないものなのである。意味を生じ、イメージのなかでとらえられるためには、なんらかの造形性がなくてはならない。

個体、或は個人にとって対象がなんらかの形をもつということは、自己である〈わたし〉が対象に向かって〈おまえ〉と指摘できる関係にあることを意味している。なぜなら〈わたし〉にとって第一の初見者は〈おまえ〉以外になく、〈わたし〉は〈おまえ〉との対比によって自我を認識するからである²⁾。形あるものとしての

〈おまえ〉はカオスから一步ふみ出した〈なにか〉であり、〈わたし〉との関係によって意味をもつ。Ramanujaの伝える説の一つにこういうのがある。

個我は、内制者という形態で存在する最高のブラフマンの身体であることによって、(それぞれの) 限定要素なのであるから、(「おまえはそれである」という天啓聖典において、) 「おまえ」という語が表示するのは、個我に限定されたブラフマンにほかならない³⁾。

——『ヴェーダの要義』87

この説に見られる個我と「おまえ」との関係は、身体という現象(個我)の内奥に、「あらゆる本質をもち、いわゆる能力を所有する」(82) ブラフマン(おまえ)が存在することを意味している。つまり、〈わたし〉によって〈おまえ〉は〈なにか〉であると限定されたのである。それは意味の形式である。ここでわすれてはならないことは、限定される〈おまえ〉は多様であり、限定する自我は唯一であること、また個体はつねに未分化の状態の中から生じるということである。個我は未分化とも言える全能力をもつブラフマンを限定することによって、自己を個別化するのであり、個体として独立する結果を生じる。これは身体という限定された個体ばかりでなく、人格的な個性についても適応する。Carl G. Jungは、「限定と全体性と成熟とがなければ、人格は現われ」ないと言い、「生きとし生けるものは生ける統一体という形で、つまり、個人という形でのみ存在するので、生命法則も結局は、個性的に営まれた生活を目指している。したがって、究極においては、普遍的な等質の所与としか考えようのない、客観的な心も、すべての人にとって同一の心的前提を意味するわけであるが、それが外へ現われようとする場合には、ただちに個性化されねばならない。というのは、彼は独自の個人として、自己を表現するしか方法がないのである」⁴⁾と

のべているが、これはユングの適切な解説者C. S. HallとV. J. Nordbyが指摘しているように、「個人の人生は、未分化な全体性の状態からはじまる。そのあと、種子が植物に成長するように、個人は十分に分化し、バランスがとれ、統一された人格へと発達する」⁵⁾ということばによってさらに深く理解されうるだろう。

個人の最小単位としての〈わたし〉は、身体と精神の総体であるが、身体は現象体であるのに対して精神は表象体であるという観点から、身体と精神を区別することができる。現象体は感覚によって、表象体は思惟によってそれぞれの存在が確認される。しかし表象体(記憶もふくめて)は現象体にもとづくものであるから、思惟は感覚なしには機能しえない。つまり、〈わたし〉が〈わたし〉であるためには、〈わたし〉という身体をもつ現象体が、思惟(をはたらかせる理性)によって〈おまえ〉という表象体として対象化され、現象体と表象体との一致によって〈おまえ〉は〈わたし〉であるという真の世界に達するのである。それはアリストテレスが『靈魂論』でのべているように、「現実にある事物で、感覚の対象になっている大きさをはなれて、別個に存在していると思われるものはないのであるから、思惟の対象は、それについて抽象的にであれ語られるものも、感覚の対象の状態や様態であるものも、感覚の対象になっている形相の中にもふくまれているのである。この理由によってものごとを感覚しないかぎり、なにごととも学んだり理解することはないだろうし、また熟視するときには同時に一つの表象像を熟視しなければならない。表象像というのは(理性にとって)感覚像(aisthēmata)のようなものだからである。ただしそれには質料をとまわらない」⁶⁾(Ⅲ, 8)という感覚と思惟との関係に通じるものであろう。

「個人」と言えば、生物学的個体だけではなく、身体と精神との関係に立ち入らざるをえない。この点についてもアリストテレスは、靈魂を身体の達すべき最高の目的因と見なし、身

体をその手段である質料因とし、両者は一体の関係にあると考えている（Ⅱ，2～3）。さらに彼は『動物部分論』において、二つの重要なことをのべている。一つは生成の順序についてである。「生成における順序と実体における順序は逆なのである。というのは、生成において、より後のものは本性上はより先のものであり、生成において最後のものが本性上は最初のもの」だという。これを言いかえると、「時間的には質料と生成が先であり、概念的には実体すなわち個物の形態が先でなければならない」⁷⁾ということになる。つぎに異質と等質との関係について、「異質部分は等質部分より構成されるもので、若干のものから成ることもあり、或る内臓のように一つのものからのこともある」とのべ、逆に等質部分が異質部分で構成されることはないと言う⁸⁾。アリストテレスの目的論的合理主義と論理性が一貫している見解であるが、この考えかたは中世を経て、近世のデカルトにも流れこんでいることは見のがせない。精神の等質性と身体の異質性という観点からとらえるなら、デカルトがつぎの一文でのべようとしていることは、2000年の歴史の重みさえ感じさせて伝わってくるようである。

ところで、私がまず第一に気づくことは、精神と身体との間には、身体はその本性上つねに可分的であり、精神のほうは、これに反して、まったく不可分であるという点で、大きな差異が存することである。

実際、私が精神を考察するとき、言いかえると、たんに思惟するものがあるかぎりにおける私自身を考察するとき、私は、自分のうちにどのような部分をも区別することはできず、かえって、私がまったく一なるものであり、全体的なものであることを理解するのである。そして精神全体が身体全体と合一しているように思われるとはいえ、しかし、足か腕かそのほか身体のどれかある部分が切りとられても、そのために精神から何ものかがとり去ら

れるものではないことを、私は認めるのである⁹⁾。——『省察』6

精神の合一性、身体の個別性という一見矛盾したとりあわせによって個人はつくりあげられているように思われるが、それは一即多という「個」が本来かかえている本性の一面を言いあらわしているのかもしれない。たしかにこういった矛盾の総合が「個性」であるとも言えるだろう。しかも精神と身体との関係は現在でも解明するのが困難な課題とされていて、精神は内部、身体は外部とまず個人を二分法で考えるのが一般的な方法であるが、はたして精神（心）は内部であるのかと問いなおされると、返答にとまどうであろう。たとえば意識はなにによって意識されるのか。或る一つのことからに夢中になって行動している人が、その行動を誤りなく進行させるにはその行動を見守る外部からの意識が必要であろう。客観ということは外部から観るということにほかならない。自意識は外部からの意識によって自意識と確認される。外部の身体でも内部の意識によって客観的に観察される。そうであるなら、一般的に考えられている内部、外部という区別によって、精神と身体を区別することは整合性に欠けると言わざるをえない。それはただ目に見えるか見えないかによる区別にすぎないのではないか。それにしても客観的意識は目に見えるわけではない。つまり、意識はいつまで追求しても意識であり、身体はどこまで追求しても身体なのである。意識と身体が入れかわることはありえないし、意識が死ねば身体も死に、身体が死ねば意識も死ぬ。両者は「いま、ここに」あるという状態で同時にある。それがおなじ時間・空間の一点にありうるのは、精神が時系列の元であり、身体が場系列の元であるからで、両者はたがいに異次元の存在なのである。個人はこの両次元の交点の一点に位置し、交点の移動とともに移動する。それが心身の成長であり、かつ不可逆的である。アリストテレスが、「時間的」には質

料と生成が先で、「概念的」には実体・個物の形態が先でなければならないと言うのは、進化論でいう後成説の立場を先取りしている感じだが、彼の原因論の立場から見ても論理的に齟齬はない。たとえてこれを言うならば、家を建てるのに、時間的手順としては材料であるコンクリートや材木で土台や柱を組み立てて行くことから始めるが、家全体を考えるならその家の設計図が先になければならないということであろう。さらに言えば、「建築の概念は家の概念をふくむが、家の概念は建築の概念をふくまない」(『動物部分論』Ⅱ, 1)のである。ここに彼が形相・目的の原因性を、質料・運動よりも先行概念としていることが理解される。つまり、発生的には質料・運動は先行概念にふくまれることになり、材木やコンクリートのような元素材は等質部分のためにつくられ、そのあとで家の異質部分である柱や土台のためにそれがかわれ、多くの柱という等質部分が部屋という異質部分をつくり、いくつかの部屋という等質部分が一軒の家という最終目的を構成する。人体で言えば、細胞は等質部分で、その集合が一つの異質部分の組織となり、組織という等質部分から一つの異質部分の器官がつくられ、器官という等質部分の集合によって人体が構成される。構造的には、形相を頂点としてその下部構造に一般から特殊へと分化して行く概念が末広がりになり組み立てられている。しかもそれぞれの部位は等質性によって横につながり、異質性によって縦につながる。そのつながりは共通の目的をめざすことにおいて必然的なのである。つまり、「等質部分は異質部分のためにあるもの」という彼のことが、それを充分説明しているであろう。しかしデカルトが、「足か腕かそのほか身体のどこかにある部分が切りとられても、そのために精神から何ものかがとり去られるのではない」と認めるとき、精神の等質性と身体の異質性の関係が、それぞれの孤壘を守って分離されてしまっているのを私たちは知る。

精神と身体とのつながりがどのようになって

いるのかは、生理学的にも心理学的にも、古代から現代にいたるまで、未解明の難問ということになるだろうが、私たちは永久の真理となるような解答をそこにもとめるべきではないし、たとえもとめても徒労におわるだけだろう。すくなくとも〈わたし〉とその対象である〈おまえ〉とが、「いま、ここで」理解しうること、さらに〈わたし〉〈おまえ〉を越える次元の〈かれ〉を〈わたし〉の圏内にとらえること、が可能であれば、それで十分に人間の個性について語る足がかりができるのではないかと私は考えている。

現在、一般的につかわれる「個性」の解釈あるいはその定義は、ほとんど individuality 「個性」という字句の意味が支配する束縛からまぬがれていない。J.ユングは個性を「あらゆる心理学的な意味において個体もっている独特かつ特殊な性質」¹⁰⁾と定義しているが、これが心理学的個性の一般概念であるように思われる。多かれ少なかれその範囲を出ることはない。たとえば宮城音弥は「ひとりひとりの人間を他の人間から区別する個々の特徴を示す」¹¹⁾のに使用される用語が個性であるという。スピノザのように個性(自我)を無限の知性の中に解消する考えかたもあるが、それは個体維持と生殖能力に重きをおく生物学的定義とともに、いまは横において話をすすめることにする。

2

意識的人間の個性は自我に帰着する。しかし、その自我も徐々に形成されて行くのであって、個体の誕生とともに自我も生まれるわけではない。新生児にとっては、すべてが神話の創成期のように「カオス」なのである。明きらかにそれは思考のカオスであって、対象のカオスではない。自我と外界とは未分化の状態にある。J. Piaget はつぎのようにのべている。

この原初的な未分化という事実そのものにより、知覚されるすべてのものは、自分自身の

活動に中心化されている。最初、自分は実在の中心にある。というのも、まさに子どもは、自分自身について意識していないからだ。一方、自分が主観的活動ないし内的活動に応じて、つくりあげられていくにつれ、外部の世界が客観化されることとなる。言い換えれば、意識は最初、無意識的な完全な自己中心性からはじまるが、一方、感覚運動的知能の進歩は、客観的世界の構築へと達する。そして、この世界の中では、自分自身の身体は、他のもろもろの要素の中の一要素として、あらわれる。しかも、この自分自身の身体の中に位置づけられた内面生活が、外部の世界に対立するに至るのだ¹²⁾。

——『子どもの精神発達』

J. ピアジェの観察に見られる幼児の発達状態は、最初、未分化であるものが、しだいに意識と対象のあいだに区別があらわれ、意識は自己中心的であるが、身体の方は客観的世界を形づくりながら、その世界の一要素として位置づけられるということである。自己形成は、まず自分の身体が客体化し、意識の恒常的な対象となることから始まる。それは前にものべたように、〈わたし〉と〈おまえ〉の対立であり、それを通じての自己認識に至るプロセスにはかならない。未分化の等質状態から個別化されて行く異質状態への発達は、幼児期から児童期、青年期の全過程において停止することなくつづいて行く。この過程の初期の段階で、感覚運動的知能や知覚的感情がたがいに対応する形で発達し、この両者はつねに〈行為〉を通じて均衡の確立をはかる。したがって、人間の精神活動は知能と感情とにわけられるとしても、行為という要素によって相補的に結びつけられ、両者はばらばらに分離することはない。さらに、知能の発達とともに(年齢とともに)、感情も平行して発達し、精神活動はその両者の発達をふまえながら、自己と対象との関係をふくむ社会性の確立や、言語の獲得による思考の充実や、イ

メージ操作という行動の内面化等を実現する一方、これに対応して、好悪感や、道徳感や、優越・劣等感という価値の均衡調整をおこなう諸感情を、たがいに交錯させて、個人の完成へと向かってすすむのである。ピアジェの行為理論は知能と感情の相関によって生じる均衡の回復・確立をめざしている。このばあいの均衡というのは言い換えれば順応であり、主体と環境との調整や同化を内容とする。

このような相補的均衡の原理はユングの心理学にも共通するところがあるし、S. Freudの意識、無意識を根幹とする深層心理学にも当然対応するものである。ユングによると、「補償は無意識的である。すなわちそれは、意識的な活動に対して無意識のうちに調整的働きを及ぼす」¹³⁾という。フロイドの意識的な現実の世界に対して、無意識的な夢の世界が大きな、しかも基本的な対照であるように、自我と自己、アニマとアニムス、外向と内向 etc. のさまざまな対照関係が組みたてられるが、こういった対項的構造は精神分析に特徴的な補償システムをつくりあげている。しかし二項対応は精神分析だけでなく、心理学一般にひろく見られる方法であり、K. Lewinの個人(O)と環境(E)とによる行動(B)の関係式 $B=f(P \cdot E)$ という法則もそうであるし、古代ギリシアに確立された体液による気質説、すなわちヒュポクラテースの多血質、憂鬱質、胆汁質、粘液質の4性質はそれぞれ血液、黒胆汁、黄胆汁、粘液の強弱によって対応すると考えられるし(I. Kant, W. Wundtなど)、ユングの内向型・外向型は、F. Nietzscheのアポローン型・ディオニュソス型やW. Jamesの精神強弱説に見られる思想的・感覚的、観念論的・唯物論的、宗教的・無宗教的、一元論的・多元論的、独断的・懐疑的といった対応にあらわれている。しかし、なんと言ってもこのような性格あるいは個性の決定に重要な影響力をもつ遺伝と環境という2要素そのものが、心身にとって欠かすことのできない対応関係をなしているのである。

一般的に「こころ」と「からだ」は対応するものと考えられている。しかし対応は固定的なものではなく、たとえば、心に対しては体だけではなく、神や物や自然なども対応関係をもつことができる。また体は心だけでなく、動物や自動車や社会などと対応関係をもつ。要するにここで対応というのは、自己と対象、あるいは対象間の対立・適応を言うのであって、対応が成立するなら、それはなんらかの共通項によって関係づけられているのである。対立とは「無関係」のことではない。なんらかの関係があるから対立するのである。適応についても同様であることは言うまでもない。中根千枝は『適応の条件』の中で、「二項対立の設定には、まず前提として、二者の間に断絶がなければならないのである」¹⁴⁾ (傍点原文) とのべているが、この「断絶」は二者が断ち切れて永遠に無関係という状態を言うのではなく、あらたな二者の関係設定に必要な客観的二者のありかたを問題にしているのであろう。親と子は血筋においては連続関係であるが、そしてそれは常識的な適応関係でもあるが、一個人として客観的存在として見れば、思想的にも身体的にも対立関係が生じる。この個的対立関係を成立させるものこそが個性であり、それを現出するのが個体元オンタルケ(ontarche)なのである。また個的適応(あるいは順応)関係を成立させるものは共通性であり、それを現出するのが類体元フィラルケ(phylarche)¹⁵⁾であって、親子、家族、民族のような類型として具体化される。このような類型については別稿で論じられるだろう。

個人は個体元によって独立した個体を保持するが、類体元によって他との接触をたもつ。個人はこのいずれの元理(arche)をもその存在の中にくみこんでいて、時間・空間の系列の運動とともに発達し、また創造活動をおこなうのである。ところで、先にさまざまな種類の対応関係の例を見てきたが、たとえばユングは人間のタイプとして内向型と外向型という対応を設定しているが、その両型を現出させているのは

主観と客観という対立概念である。このような主観と客観の対立は、ユングのばあい、意識と無意識の対立関係でとらえられる。主観と客観の関係は内向性と外向性との関係に通底し、それはどれだけ意識的であるか無意識的であるかという程度によって、個人の行動に表出される度合いがちがひ、性格の個体差をうむことになる。したがって彼のばあい、個性は意識および無意識によって支配されていると説明しうるだろう。またゲシュタルト心理学のように知覚や経験にもとづく対象の把握では、全体と部分との関係、あるいは集合と分散という関係が重要な要因とされる。W. Köhlerの心理物理同型説(psychophysical isomorphism)は、文字どおり心理過程と生理過程の対応であって、心理現象は生理現象と平行関係にあると考えられている。これも個人の行動を説明する根拠となるものであろう。先にふれたレヴィンの関係式 $B=f(P, E)$ も人と環境との対応を示すものだが、このばあいの人とは内的欲求・意図であり、環境はその欲求の対象であり、いわば心理学的環境である。彼の言う生活空間(life space)¹⁶⁾とは、個人のワクをこえた社会的類型と個性との対応関係にふみこんでいて、ユングの内向と外向という個人のワク内での領域からはみ出している。それはマクロ的観点から言えば、外観と内観という対応でとらえることができ、しかも意欲を重要な因子とする内観に比重をかけた方法であると言えらるだろう。それと対照的に外観からのアプローチによる対応が、J. B. Watsonのような行動心理学的方法だとすれば、個人の行動差異の本質は身体的な実験を通じて説明されうることになる。外的刺激による条件反射、反応を通じての本能あるいは経験的習慣の分析は、個人の内在する心的過程を客観的に把握しうるという点で、レヴィンなどの内観主義を外観主義に転じたものと考えられる¹⁷⁾。したがって、個人にとっての環境とは環境内でのさまざまな対象であり、それらの対象の相互関係によって個人の行動が対応的に決定される。

対象の相互関係とは個人にとっては意味の形式にほかならない。個人としての自己〈わたし〉が、対象を〈おまえ〉としてとらえ、〈おまえ〉は〈なにか〉であると認知することは、対象に意味が生成したことであり、身体的感覚から精神的意味の世界へ移行していることをあらわしている。

意味の世界に入るまえに、もう少し対応関係についての整理をしておかねばならない。これまでの例に見られる精神と身体とにかかわる対応関係では、その説明の元点が主観・客観とか意識・無意識とか本能・習慣、あるいは遺伝・環境といった基本的要素の対応におかれていた。個人の性格や態度、知能、行動等もこれらの対応の範疇内で説明されるわけであるが、それら基本的要素は結果として形成される性格、態度、知能 etc. という個性を意味するあらたな対象の元因であって、精神の発達、身体の発育をうながすメディアでもある。しかし、これらの元因やメディアは並列的にただ存在するというだけでなく、たえず変化している。ア・プリアリなものとしての意識や無意識、本能、遺伝子、環境、栄養等によって、個人は発達するが、その発達あるいは変化の進行過程の中に個性のすべてはふくまれている。精神と身体という対応そのものが、このプロセスの一駒をなしているのである。それは時間と空間の軸にそって存在し生成（運動）する。私たちは他人の意識や感情を直接的に「意識」「感情」として認知することはできない。外界の元因、たとえば、ことばや事件などによって刺激を受けた意識の反応を読みかえて、一つの意味として「意識」「感情」を理解する。子どもが食事中に、父親の皿にのせてある食物がおいしそうなので、だまってそれに手をつけようとしたとき、いきなり父親からその手をびしゃりと打たれたなら、子どもは打たれた行為よりも、なぜ打たれたかという理由を考えるだろう。「どうして?」と問うかもしれない。理由を察知して二度と手を出さないかもしれない。しかし、犬のばあい、親犬の餌

皿に子犬が割りこんできて餌をたべようとするとき、親犬が子犬をいきなりかみついたなら、子犬はその理由を考えるよりも、親犬にかみつかれぬように用心しつつ、ふたたび目的を果そうと餌皿に接近するだろう。親犬が発した「食べさせない、食べてはいけない」という信号を、子犬は脅威のしるしとしかうけとっていない。こういう例は日常いくらでも見うけることができる。もちろん、これもくり返される経験によって、親犬が発する信号の意味を子犬は理解し、危険を冒してまで餌皿に近づくことはしなくなるだろうが、それは人間が理解する信号の意味とは相異しているにちがいない。いずれにしても、人間であれ動物であれ、個体の心理を客観的に理解するには、或る発信されるデータ（刺激）に対して反応する対象からの情報を読みかえるほかに方法はない。さらに、その表出された情報を適切に読みとるためには、読みとる側の適切な対応が必要であることは、上の例からでも明きらかであろう。

個性にしても個人にしてもその中核をなすのは〈わたし〉であるにちがいない。これをユングのように意識内の自我 (ego) と無意識内の自己 (self) とに区別したり、あるいはフロイトの「知覚-意識 W-Bw の中介のもとで外界の直接の影響によって変化するエスの部分」¹⁸⁾ である自我、という定義にとらわれずに、ここでは〈わたし〉と呼ぶことにする。また、一般的には自我、自己、自分ということばも特にことわらないかぎり区別をしない。さて、一人称の〈わたし〉はだれもが自分のことだと思っている。しかし、〈わたし〉とはだれかと、あらためて訊かれると、返答にとまどうのが普通だろう。自分の顔を指さして「これだ」と言っても、そこに〈わたし〉がいるわけではない。事実、〈わたし〉には〈わたし〉が見えない。〈わたし〉の感覚は自分のためにあるというよりも、自分の対象のために都合よくつくられている。私は私の目で私を見ることはできないし、私の声を聞くには私の耳は横に向きすぎている。

私の手は私の背中の中央を容易に搔くこともふれることもできない。かろうじて鼻と口だけは自分の用をたしているようであるが、これだけ厳密に言えば、私の方ではなく相手の方へ向いている。つまり、最初から私の感覚は他人のためにそなわっているのである。そして、もっぱら他者からの情報収集に活動している。個体としての自己を認識するには、なによりも感覚にたよるほかに手段がないのに、こういう状態だから、私が〈わたし〉を知るのはどうしても自分の周囲のものを知るよりもおくれてしまう。しかも、この感覚器官の配置は一生のあいだ変更はないから、私は死ぬまで〈わたし〉を完全に知ることはないかもしれない。写真や鏡にうつった私の姿は、直接私の感覚が把握した私の姿ではないので、ほんとうの〈わたし〉ではない。しかし、それをほんとうの〈わたし〉だと思って、その姿に愛着を感じて、ついには自分の生命まで絶ったナルキソスの話はあまりにも有名である。それほどでなくても、多かれ少なかれ、人間は他人のような自分の姿に愛着を感じて、人知れず見守るものである。ナルシズムは、フロイトが言うように「自体愛とはリビドー保管のナルシズム的段階における性活動」¹⁹⁾という面だけでなく、他者ほどには自己を知る機会がない不満の補償として、〈わたし〉に対する愛着の表現であると私は考えたい。

個人は器質的に〈わたし〉を知ることから遠ざけられている。集合写真の中で自己を識別し、「これは〈わたし〉だ」と指さすことができるのは、1歳半から2歳にかけてであると言われる²⁰⁾。人はそれまで自己よりも対象ばかり認識しているのである。たとえば両親とか、身近かな玩具とか、犬とか、近所の仲間といった目に見える相手である。まさにそれは相手であって、第三者ではない。人間がつねに対象とするものであり、それはなんであろうと、〈おまえ〉と呼ばけられるものである。

3

個体は全体の一部であるとか、個体の集合が全体であるとかよく言われる。それを個人と社会におきかえて言われることもある。はたして個人は社会の一部であるのか、また個人の集合が社会であるのか。physicalには個体は全体の一部であり、全体は個体の集合であるかもしれない。今西錦司が「社会のないところに個体はなく、個体のないところに社会はない。社会と個体は二にして一のものである」²¹⁾と言うとき、彼は個体にも社会にもそれぞれの存在を同等に認め、社会には *specia*、個体には *specion* という名称を与えて区別しているものの、個はすべて同種という前提がある。したがって、社会は個体の複数形であらわされ、また、個体は「社会の構成単位」でもあることが彼自身によって言明されているので、彼の言う個体は社会(全体)の部分であることはまちがいない。

人間社会が人口論的に1単位の倍数として考えられたり、生物学的に *homo sapiens* の集合体として考えられたりすることと、個人の倍数ではなく、同種の群でもない、主体が客体によってしか主体でありえない個体の構成体として考えられることとの相異は、量や質を基本単位とするか、価値や意味を重視するのかの相異であろう。数10億の人間はすべて同質同種であり、陸・水・空のうちの陸界に生棲し、植物や動物を食料とし、生成、増殖、死滅をくりかえしながら、種を維持している。こういう見かたをするならば、人間は他の動物と少しも相異するところはない。それは進化論的發展系列をたどるものであって、チンパンジーやハツカネズミの実験から人間の生理学や心理学の類型を構成する方法に通じる。他方、人間は地上に家屋を建てたり土地を掘って居住したり、家畜を飼育し米麦を栽培して食料にしたり、気候の変化に対応して衣服を着用したり、人口調節や病気の予防治療や、芸術による感情表現など、自然基準の経緯に対応する人間基準の生きかたが、進化

論的生存とほとんど交錯する形で存在することも事実である。

こういう人間基準の考えかたの根柢には、人類は地球上にあるという存在感がまずあって、生きるという意識の反芻を誘発する。個人の生存はなによりもまず対象の存在を意識することからはじまる。なぜなら、自己は感覚的に自分自身よりも先に相手の存在を認識するのが自然であるから。前にものべたように、感覚は受信器官であって、相手の情報を自分に受け入れるのに適している。自己と相手との対応の自然なありかたは、〈わたし〉対〈おまえ〉である。そう言えば、M. Buberの「われ-なんじ」というマトリックスを想いおこす人が多いだろう。しかし、私の考えている〈わたし〉と〈おまえ〉の関係は、ブーバーの考えている「われ-なんじ」の関係とは、わずかばかり共通し大きく相異なる。その共通する部分は、彼のことばで言えばつぎのようなどころである。

われ-なんじの根源語は、自分の全身全霊を傾けて語るほか方法がない。わたしが精神を集中して全体的存在にとけこんでゆくのは、自分の力によるのではない。しかし、そうかといって、自分なしでできることでもない。まことに、われは、なんじと出会うことによっではじめて、真のわれになるのである。わたしがわれとなるにしたがって、わたしは相手をなんじと呼びかけることができるようになるのである。すべての真実なる生とは、まさに出会いである²²⁾。——『われとなんじ』

この引用の部分においても、私の考えとずれている箇所が後半に見られる。それはあとで述べるとして、まずこの論述から受ける印象は、人間の祈りの姿勢ではないだろうか。場所はどこでもかまわない。人が或る困難に直面したとき、彼の胸の奥で思わず発せられることば、「神よ」という呼びかけこそ、ブーバーが「なんじ-われ」と称している「根源語」ではない

だろうか。「われ」と「神」との出会い (Begegnung)、それはブーバーの言うとおりに、全身全霊を傾けてこそ、ことばとして語られるものである。それは排他的に相手と自己が直接むすびあわされ、自己は相手なしには存在しない。しかし、「わたしがわれとなるにしたがって、わたしは相手をなんじと呼びかけることができるようになる」というのは、「われ-なんじ」という同時的存在をあやうくする。在る「なんじ」と成る「われ」には直接的結合を認めることができない。関係の世界である「われ-なんじ」へ、経験的に生成する「われ」が割りこめば、その関係は、ブーバーが別のところで言っている「世界は人間の経験の対象となる時、われ-それの根源語に属す」ことになりはしないだろうか。「われ」と「それ」との関係についてもここでふれておかないわけにはゆかない。ブーバーの「それ」に対する考えかたは、「われ-なんじ」ほど熱をこめて語られていない。彼にとって「われ」と「なんじ」(神)との関係ほど、「われ」と第三者との関係は密接にむすびついていない。それどころか「われ-なんじ」という根源語は、「全人格を傾倒してはじめて語るができる」のに、「われ-それ」という根源語は、「全人格を傾倒して語るができない」²³⁾のである。つまり、第三者の世界は「人間の経験の対象」となる世界なのだ。しかし、この言葉を裏返して見れば、第三者の世界をこれほど冷徹に物語っていることばもないのである。これはつぎの説明とあわせて考えれば容易に理解されるだろう。

出会いはすべて直接的だから、間接的な関係はいかなる場合においても無意味である。それは、なんじが別のわれ(すなわち一般的経験の主体としてのわれ)に相応してすでにそれと変じてしまった場合においてもそうである。また、わたしが全身全霊を傾けた行為をし終えたのちに、なんじがそれに変じる場合もそうである。なぜならば、境界は、たとえ

いかに不安定であろうと、経験される世界とされぬ世界、あたえられたものの世界とあたえられぬものの世界、あるいは存在の世界と価値の世界との間にはなく、それらを越して、まさになんじとそれの間に横たわっているからである。なんじとそれとをはっきり二つに分ける境界線は、同時にまた世界を、現存の世界と客観の世界の二つに分ける²⁴⁾。

(傍点原文) — 『孤独と愛』

このような「われ」と「それ」との関係は、現在という時点「いま、ここに」において成立するものではない。ブーバーが「根源語われ-それにおけるわれには、現在がない。過去があるのみである」と言うのは適切であると思ふ。彼の「われ-それ」の考えかたに関しては、「われ-なんじ」ほどの違和感を私は感じない。私が対象にしている〈おまえ〉は、つねに「いま、ここに」ある相手である。現象的にも表象的にもまた仮象的にもその関係は変らない。しかもその対象は、どんな次元にあらうとも〈わたし〉に先行して存在する〈おまえ〉である。〈おまえ〉は〈わたし〉を誘発する。私が見たり聞いたり触れたりする対象は、〈わたし〉を喚起し、〈おまえ〉の本体が〈なにか〉であることを知らしめる契機となる。まさしく「対象」は〈わたし〉と〈おまえ〉の関係を密接にむすびつける媒体 (media) であるだけでなく、〈おまえ〉が〈なにか〉であることを〈わたし〉に問わしめる中間作用 (interest) として存在する。対象が私に〈わたし〉を喚起する力もなく、〈おまえ〉が〈わたし〉によって対象であると同時に〈なにか〉であると認知されないかぎり、私は対象を自然に無視するか、対象の存在に気づかないだろう。つまり、個人は対象に関心をいただき、その対象と自己とのあいだになんらかの関係をつくりあげたとき、彼はそこに一つの意味をつくりあげているのである。先にあげた例でいえば、集合写真の中で一人の人物に注目し、その対象と自分との関係は「〈おま

え〉は〈わたし〉だ」と知ることによって、意味づけられるのである。

このような関係は〈わたし〉と〈かれ〉とのあいだにおいても成立する。しかし、そのためには、つねに次元を変換しなければならない。現象界にあっては〈かれ〉は否在である。記憶の中から過去の〈かれ〉を呼び出し、表象界に〈かれ〉を〈おまえ〉として容在化するとき、はじめて〈かれ〉は〈わたし〉の〈おまえ〉として対象関係をむすぶことができる。現実「いま、ここに」存在しない〈かれ〉が、「いま、ここに」現在のものとして容在化することによって、「〈おまえ〉は〈かれ〉である」との意味を〈わたし〉は知ることになる。個人におけるこのような意味の創造は、単なる生成 ($\gamma \epsilon \nu$) ではなく、屈折や陰影に富んだ、まさしく自己とのかかわりにおいて発現する個性の領域に見られる行為であろう。生成が $\epsilon \iota \nu - \pi \rho - \gamma \epsilon \nu$ を1単位とする運動発展系の連続であるのに対して、創造はそれ自体可逆的な空間を保有する運動蓄積系の連続である。したがってその構造は直列的ではなく、行動軸で交錯する存在形式をとる。

[図1]

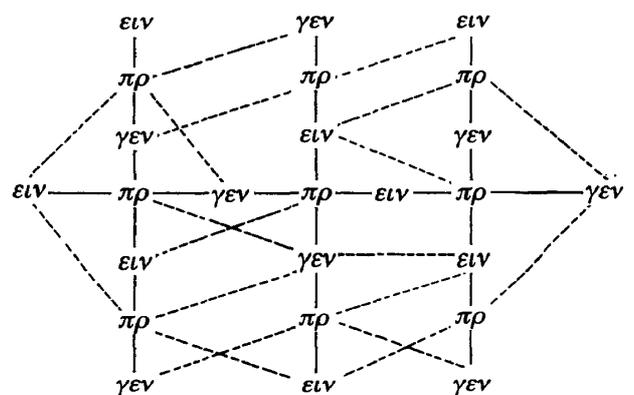


図1に示された…線は、ありうる空間の蓄積の系列で、すべてを網羅したのではなく、その一例をえらんだにすぎない。それにしても、個人の創造・生成過程を完全に図示することは不

可能にちかい。G. Murphy はパーソナリティ (personality) を三つのカテゴリーに分類して、その構造を図解しているが、それによると、

- (1) 外見的にたがいに相異がわかる性格
- (2) 内的組織が相異なる性格
- (3) 内部組織および内部組織とその環境との間の全機能関係によって構成される性格

というぐあいに説明されるが、さらにそれを現実に対応させると、(1)は2歳児の言語パターンであり、(2)はそれらの言語パターンが環境から獲得されたにしても、自己の心身の必要性を表明している、(3)はその子自身の個性的な内部体制と彼をとりまく個性的環境との本質的な相互性をあらわすもので、言語がその子の有機的組織の全てを反映している、ということになる²⁵⁾。要するに、それは人間の性格機能の発達とそのパターンをあらわしたもので、言語機能に限って言えば、ピアジェの観察による幼児発達の3段階と対応している。たとえば、ピアジェは、(1)個人間の可能な交渉、(2)話しことばの内面化、(3)行動そのものの内面化、というぐあいに特徴づけ、これをさらに簡潔なキーワードとして、社会化、思考、直観の三つの一般的变化にまとめている²⁶⁾。これらの幼児の発達段階は、マーフィにしてもピアジェにしても、一つの発展軸をたどって年齢構成によって把握されている。上の言語例はどちらも2歳児のものである。これを発展軸に交錯する創造軸をたどってみると、一つの発生過程が可逆的な階層構造に変化してくる。他律的に生成していた個体はその進路を自律的に選択して、つまり時間を放棄して、自己の内部と外的環境との干渉の網をくぐりぬけて、本人の好みのつき合いかた、本人の話しかた (ボキャブラリの獲得もふくめて)、本人の流儀による自己欲望の処理や他人との対応のしかた等を身につけてゆく。それらの総合として個性化が実現する。それは他から強制されるにしろ、自発的であるにしろ、自己の選択にまかされていて、本人自身のものとなったものが自然基準の生成 (たとえば習慣、作

法、規則) と相異なるにしても、本人は人間基準の正当性としてそれを容認するのである。そのもっとも個性的な、そして創造的な体験は言語獲得とその表現法である。しかもそれが創造的であるのは、各個人の技術によってしか実現しないというところにある。言語は自然発生的に個人にあらわれるのではなく、各個人のしかたで獲得し、各個人のしかたで表現するほかはない。

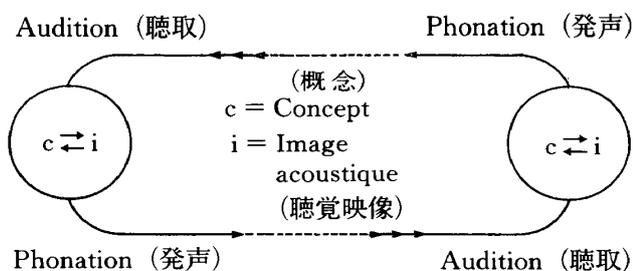
言語は二面の性格をもっている。一つはその使いかたであり、もう一つはその使われかたである。言いかえれば、言語使用の方法と言語使用の目的である。言語使用の方法は、むずかしく考えればきりがながい、自分の言いたいことをどのように言えばよいかということにつきる。言語使用の目的についても同様に複雑な問題が考えられるけれども、大別すれば思考手段と伝達手段として使用するのが主な目的と言えるであろう。それらに共通しているのは、技術がなければ言語使用の方法も目的も達成しえないということである。

4

技術は学習と反復によって獲得される後天的機能である。しかし、人間の発声機能や言語認知機能は先天的機能であって、見ることが目の先天的機能であることと同様である。また、個人にとって、言語はデータであり、外部から与えられるものであるから、それを受け入れる聴覚や視覚はつねに受動的機能であるが、その受け入れた言語を解析し、処理し、それを外部へ表現する心的機能や発声器官はつねに能動的機能をもつ。私たちは、受動的器官およびその機能に関しては、特別の技術を必要としない。感覚器官はすべて先天的機能をもち、受動的であり、それらの使用に関しては人工的な技術を要しない。しかし、能動的機能はすべて個人的であり、恣意的であり、それらを使用するばあいには、学習と反復訓練を通じての人工的技術が必要とする。ここで混同させてならないのは、

発声機能や言語認知機能が先天的機能でありながら能動的であるということである。それが身体感覚器官と大いに相異なる特徴なのである。聴覚器官と発声器官とは、生理学的には類似しているけれども、機能的にも機能の方向性においてもまったくちがっている。

「聞く-話す」は言語使用の基本形式であるが、「聞く」はデータの流が外から内へしか向かないのに、「話す」は内から外へしか流れない。個人にとってこれは重要な情報処理のサイクル単位である。これを「読む-書く」におきかえても同様である。「読む」は「聞く」に対応し、「書く」は「話す」に対応する。この個人における厳密な伝達方向の一定性は、コミュニケーションの重要な基本単位である。個人と他人との関係、一般的に社会の中の個人間の関係においても、この方向性は厳守され、それによってコミュニケーションが成立する。つまり、その単位とは、データ→聞く→情報処理→話す→データという一連の流れであり、この不可逆性がコミュニケーションを混乱させずに発展させるのである。F. de Saussureはこの関係をつぎのように図示している²⁷⁾。



この図に示された伝達方向は、私の伝達単位と一致している。ところが、発声器官についてソシュールはこう言っている。

D'abord, il n'est pas prouvé que la fonction du langage, telle qu'elle se manifeste quand nous parlons, soit entièrement naturelle, c'est

à-dire que notre appareil vocal soit fait pour parler comme nos jambes pour marcher.²⁸⁾

(まず、言語機能は、話してみればそれが明白であるというぐあいに、まったく先天的なものだとは証明されていないのである、つまり私たちの発声器官は、脚が歩くために作られているように、話すために作られているのかということなのだ。——傍点訳者)

この論述は少なくとも二つの点で混乱している。第一に、言語機能 (la fonction du langage) と発声器官 (appareil vocal) との関係がはっきりしていない。言語機能には発声器官の機能だけでなく、心的機能もふくまれるのかどうか。ふくまれているとすれば心的機能も先天的 (生得的) かどうかわからないということになる。そうなると人間はなぜ言語を話すことができるのかという説明ができないことになろう。ふくまれないというのなら、なぜ発声器官だけが先天的 (生得的) かどうかわからないと言えるのか。第二の混乱は、発声器官を発話器官と考えている点である。人間の発声器官は、他の動物のそれとはちがって、発音、発声のほかに発話もできると考えるのが適切であろう。それはここで対比的に例として出されている脚についても同様である。脚は立ったり、蹴ったり、跳ねたり、身体を高くしたり低くしたりすることができるほかに、歩くこともできるのである。脚はただ歩行のためだけにあるのではない。それとおなじく、発声器官も「話すため」 (pour parler) だけにあるのではない。しかし人間にとって、もっとも重要なのは話すことであるから、発声=発話と考えられがちなのは無理もないが、この器官の使用範囲はもっと広い。このように発声器官に発話機能があるのは人間だけであって、他の動物にいくら話すことをもともてても不可能であることは明白なのであるから、人間の発声器官が先天的に発話機能をもつことは証明済みといわねばならない²⁹⁾。しかし、先天的機能をもっているからといって、「声」

が自然に「話」になるわけではない。前述のとおり、言語は能動的であり、恣意的であって、発話するには学習と反復訓練が必要である。つまり技術を要する。人間の言語能力はその結果生じるのである。

私たちがデータとして聴取したり看取したりする音声あるいは文字は、それらが感覚の対象であるかぎり、すべてわけへだてなく受容されるだろう。感覚それ自体には対象を分析し選別する機能はない。たとえば日本語、フランス語、英語が同時にデータとして耳や目に達したとき、耳や目はそれらを選別的にとり入れることは不可能である。かりにその個人が日本語だけを理解し、他の言語を一切理解しないとしても、彼は日本語だけを受けとるわけにはゆかない。それらをすべて受けとるのが感覚の機能なのだから、受けとられたデータ（対象）が処理されるのは心的機能、さらにそれを包括する精神のはたらきによる。そこでは精神界の複雑な機構がそれぞれの刺激に対応する関係を取りむすびながら、感覚像を心像へと表象し、あるいは像を生成しないまま一束のストレス群として蓄積したり、あるいは刺激的な脳エネルギーとして吸収する。ともかく、「なに？」に対応する意味が（無意味もふくめて）選定されると想像される。それは主として意識活動であり、その一主脈に言語機能が活動しているにちがいない。選定された意味は意識とともに、あるいは他の表現媒体（手や体、顔など）を刺激して、それによって変換された言語媒体（声、文字、表情など）を通じて個人の言語が現象する。

ここで個人の言語というのは、外部から入ってきたことばが、なんの変形もうけず、なんの付加もされずに表現媒体からふたたび外部へ出されるといような「こだま」言語ではなく、外部からのデータが、その人の全人的存在を濾過して表現される言語である。アクセント、抑揚、文体、言いまわし、などの音韻的にも文法的にも意味の上からも、その人の言語なのであって、その中には思いちがいや言いまちがひ、

きまり文句やくせなどもふくまれている。しかし、それらの「まちがひ」部分については、心的機構への再入力によって修正されるが、慣用句やくせについては個性とふかくむすびついて、意識化されずに見のがされるばあいが多い。これが言語の自然の姿であり、自然言語と呼ばれるゆえんである。この自然言語は対象（データ）がなくては成立しないから、その対象が生産される社会・自然との関係を必然的に内包する。したがって個人の言語は同時に社会の言語であり、社会の言語は個人の言語にならないければ言語の理解も創造もなされない。この一貫した流れ、社会→感覚→|理解|→表現→社会という形式はコミュニケーションの元型であり、不可逆的運動である。つまり、この流れの各要素（社会、感覚、表現）は時間系次元で関係している。ただし、理解（心的機能）は空間系次元で成立し、反芻、重複、蓄積の場において、可逆的運動を通じて生みだされるものである。その全体構造は先の図1において示された内容をふくみ、その元は $\epsilon \iota \nu - \pi \rho - \gamma \epsilon \nu$ を母型にしている。これらの対応を図示するとつぎのようになるだろう。

〔図2〕

- (1) $\epsilon \iota \nu - \pi \rho - | \gamma \epsilon \nu | - \pi \rho - \epsilon \iota \nu$
- (2) D—h—|I|—s—D
- (3) 対象—感覚—|意味|—表現—対象
- (4) 社会—行為—|理解|—行動—社会

(1)の時系列を展開すると、(2)のD=データ、h=聞く、I=情報、s=話す、というそれぞれの要素が対応する。これは個人の側から見れば(3)の型として適用され、さらに対自的關係にある対象から見れば(4)の型に一般化されうる。この(4)において、行為 (action) と行動 (behavior) とをあえて区別したのは、前者は受動的、潜在的運動であるのに対し、後者は能動的、顕在的運動であることを強調するためである。

生成・創造の場である $\gamma \epsilon \nu$ の世界は、個人においては系統発生の反復の場ではない。たしかに遺伝子情報により個人は祖先を再現する部分もあるが、それは時系列的 $\epsilon \iota \nu - \pi \rho - \gamma \epsilon \nu$ の不可逆的元型において可能なのであり、それと交錯する場系列的生成の世界では、恣意的な意識・無意識の干渉によって欲望がたえずコントロールされ、分解と補足、均衡、融合、衝突が入り混っているのである。それによって個人は社会・自然に不足している部分をおぎない、かつ自己の充足をはかろうとする。言語活動においては、生得的な言語機能に制御されつつも、理解を深め確実にするために、個人は積極的に活動して必要なデータを収集し情報量を豊富にしようとする。それは消極的で受動的な感覚器官の補充であり、場系列構造の時系列構造に対する刺激的な干渉にはかならない。それを「欲求」と言うこともできるし、「活力」と言うこともできる。言語活動の情報処理機能、つまり大脳中枢の言語機能は「欲求」あるいは「活力」ということばによって示されるように、能動的である反面、恣意的であるから、人間の脳中枢をコンピュータのハードやソフトとただちに比較することはできない。コンピュータの構造は階列的構造であり、その機能は時系列ルールに徹して活動する。つまり、 $\epsilon \iota \nu - \pi \rho - \gamma \epsilon \nu$ 単位の連続である。一つの指令は迷路を走るのではなく、どれほど複雑をきわめていようとも、直線コースを走るのにひとしい。入力に誤りがなければ短時間で関係するコースを駆けぬけ、所定のデータを現出する。そこには検索はあっても思索はない。それを利用したのがコンピュータでもあるのだ。

生成変形文法 (generative transformational grammar) は、かぎりなくコンピュータの機能に接近させて考え出された言語研究の一部門である。これ自体は思索をしないが、人間の思索を検索する有力な方法と言えらる。神話は想像の所産とわかっていながら、神話伝説にもとづいた遺跡の発掘を科学的方法で検索するの

と同様である。なぜそんなことをするのか。歴史的事実とわかっている遺跡の発掘なら、記述と一致する場所を調査するのは当然のこととされるが、空想的記述と現実的位置とを照合し、さらにその場所へ科学のメスを入れるというのは一見不合理のように思われる。しかし、実際には有益な結果が得られているのである。たとえば、ドイツの富裕な貿易商人シュリーマンが、トロイアのプリアモス王の居城やミュケーナイのアガメムノン王の王宮を、つぎつぎと発掘したのは、彼が子供のときに読んだホメロスの叙事詩を唯一のデータとしてのことだった。神話伝説にも現実に対応した要素がちりばめられているということの、これはなによりの証拠である。このばあいは、地名や人名にこめられた言語の動かしがたい現実への対応や、地形の描写による自然の対応が意味を創造している。

生得的言語機能の内的解明に科学的実証を試みる生成文法の方法は、従来の時系列的伝統文法では発掘しえない階層構造を分析しようとするものである。それはフロイドの『夢判断』に見られる、無意識の深層部を分析する姿勢に共通する画期的な方法と言ってよい。diachronicな発展軸だけでなく、創造軸である synchronic な階層へ着目したということだけでも、生成文法の方法論的価値は評価されうると私は考える。一例をあげてみよう。毛利可信は伝統文法と生成文法との比較をして、O. Jespersen と N. Chomsky とからそれぞれ例文を引いているが、それを少し整理して示すとつぎのようになる³⁰⁾。

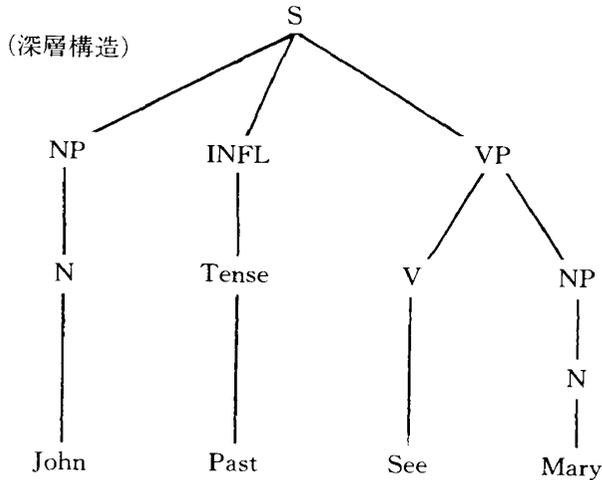
(1) ジョンはメアリに会った。

(2) John saw Mary.
 S V O

(1)の日本語は主語・目的語・動詞からなる平叙文である。これをイエスペルセンは(2)のように日本語の構造を説明するのとおなじく、S (主語)・V (動詞)・O (目的語) と階列的に分析するだけである。しかも時制には考慮をばら

わない。

(3) John saw Mary. (表層構造)



(3)のチョムスキーの例では、表層構造と深層構造とにわけ、表層構造ではイエスペルセンのように階列的にならべ、深層構造では階層的に分析されている。しかも時制や品詞も表示され、それらの品詞が文中でどういう位置を占め、どのような役割をもったがいに関係しているかが明らかにされている。JohnとMaryはおなじ固有名詞であるが、一方は独立した名詞であり、他方は動詞に束縛された名詞であることがわかる。いずれも名詞(NP)であるがそれを支配するS、VPのちがいによって、それぞれ主語、目的語という役割が設定されるのである。

この深層構造は先に示した〔図1〕の重層構造に類似している。発展軸の行動節に交点をもつ創造軸の内容が、言語活動の深層部で展開された構造によって、具体的に理解されるように思う。実際にはもっと複雑であるが、言語活動は文化と重なりあっているということが言われるのは、いずれも人間生活にふかくかかわる「意味」の世界が「創造」されるという点で共通しているからにはほかならない。「意味」は既存のものとしてあるのではない。それはつねに生成運動をつづけ、分裂、死滅、融合をくり返しながら変化する創造体である。歴史的存在は不変を目ざすが、文化的創造は変化の中に見出

すことができる。そのような変化の実体こそが個性である。

注

- 1) Susanne K. Langer, *Feeling and Form, A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1973⁵, p. 75.
- 2) 拙稿『虚像の本質』, 〈時間と空間〉第10号, 1981.
- 3) Rāmānuja, *Vedārthasa mīgraha*, J. A. B. van Buitenen, *Rāmānuja's Vedārthasa mīgraha*, Poona, 1956, Deccan College Monograph Series, 16). 服部正明訳『ラーマヌジャ「ヴェーダの要義」(抄)』, 〈世界の名著〉1, 中央公論社, 昭. 44, p. 286.
- 4) Carl Gustav Jung, *Wirklichkeit der Seele, Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*, 1934, Rascher Verlag, Zürich. 江野専次郎訳『こころの構造』——Ⅷ人格の形成について, ユング著作集・3, 日本教文社, p. 213.
- 5) Calvin S. Hall and Vernon J. Nordby, *A Primer of Jungian Psychology*, 1973. 岸田秀訳『ユング心理学入門』, 清水弘文堂, 1979, p. 117.
- 6) Aristotle, *De Anima*, Books II and III, translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn, Oxford, 1978, p. 65, 432^a3. 山本光雄訳『靈魂論』, アリストテレス全集6, 岩波書店, 参照.
- 7) Aristotle, *De Partibus Animalium* II, 1., A. L. Peck, Loeb. 島崎三郎訳『動物部分論』アリストテレス全集8, 岩波書店, p. 286.
- 8) 上掲書, p. 287.
- 9) Descartes, *Meditationes, Oeuvres de Descartes*, Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. 井上庄七・森啓訳, 『省察』, 世界の名著22, 中央公論社, 昭. 42, p. 303.
- 10) C. G. Jung, *Psychologische Typen, Definition*, Rascher Verlag, Zürich, 1921. 高橋義孝訳『人間のタイプ——定義』, 日本教文社, 昭. 48年, p. 203.
- 11) 宮城音弥, 『性格』, 岩波書店, 1981, p. 7.
- 12) Jean Piaget, *Six études de psychologie*, Gonthier, 1964, *Le développement mental de l'enfant*, Juventus Helvetica, Zürich, 1940. 滝沢武久, 『思考の心理学』, 子どもの精神発達, みすず書房, 1974, pp. 21-22.
- 13) C. G. Jung, *op. cit.* p. 218.
- 14) 中根千枝, 『適応の条件』, p. 125, 講談社現代新書, 1992.
- 15) phylarche「類体元」または「類型素」. phyle「種類」+ arche「始元」. 類を構成するために必要条件としての時間・空間の体現者である。「個

- 体元」ontarcheに対応する。
- 16) K. Lewin, *Field theory in social science*, New York, Harper, 1951, *A dynamic theory of personality*, McGraw Hill, 1935.
 - 17) J. B. Watson, *Behaviourism*, Kegan Paul, 1925, 参照
 - 18) S. Freud, *Das Ich und das Es*, 1923. 小此木啓吾訳『自我とエス』, p. 274, フロイト著作集6, 人文書院, 1970.
 - 19) S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1917. 懸田克躬・高橋義孝訳, 『精神分析入門』, フロイト著是集1, 人文書院.
 - 20) S. Harter, *Developmental perspectives on the self-system*, In M. Hetherington (Ed.), *Handbook of child psychology*, Vol. 4, John Wiley & Sons, pp. 275—386, 1983. 東洋・繁多進・田島信元編, 『発達心理学ハンドブック』, 福村出版, 1992, p. 703. ハーターによれば, 15-18か月の乳児は, 鏡やビデオテープを見て自分自身を指さし, 18-24か月になると写真の中の同性の子どもの中で自分を見分け, それを自分だと言えるという.
 - 21) 今西錦司, 『生物社会と人間社会』, 今西錦司全集5, 講談社, 昭. 50, p. 231.
 - 22) Martin Buber, *Ich und Du*, 1923. 野口啓祐訳, 『孤独と愛』——我と汝の問題, 創文社, 昭. 40, p. 16.
 - 23) *op. cit.*, p. 2.
 - 24) *op. cit.*, pp. 17—18.
 - 25) Gardner Murphy, *Personality, A Biosocial Approach to Origins and Structure*, Basic Books, INC., Publishers, New York, 1966, pp. 7—8.
 - 26) Jean Piaget, *Six études de psychologie, Le développement mental de l'enfant*, Gonthier, 1964. 滝沢武久訳『思考の心理学』, みすず書房, 1974, p. 27.
 - 27) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Payot, Paris, 1976, p. 28.
 - 28) *op. cit.*, p. 25.
 - 29) 言語機能が生得的であることは N. Chomsky をはじめ, 新言語学では通説となっている. たとえば, Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, 1965, M. I. T. Press. *Language and Mind*, 1972, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 参照. 中島平三は「人間には共通して, ちょうどある種の運動能力の獲得を可能にする『運動機能』というものが生得的に備わっているように, ことばについてもその習得を可能にするような『言語機能』という資質が生得的に備わっている」と明言している. 『生成理論の目標と現状』, 〈言語〉3, 1993, 大修館書店, p. 84.
 - 30) 毛利可信, 『生成文法はイエスベルセンを越えたか』, 〈言語〉11, 1990, 大修館書店, p. 39. なお, イエスベルセンについては, *Essentials of English Grammar*, Allen & Unwin, 1933. チョムスキーについては, *On Binding*, *Linguistic Inquiry*, Vol. 11, 1—46. 参照.
- [かわそこ しょうご 横浜国立大学経営学部教授]