

刑事政策の世界性について（二）

——その限界に関する試論的素描——

須々木 主一

- 一 刑事政策の世界性の意義
- 二 刑事政策論における犯罪の観念（以上前号）
- 三 犯罪者の観念における文化的制約（本号）
- 四 「刑事政策の世界性」の限界

三 犯罪者の観念における文化的制約

一 この問題の検討に入るために、まず、以下の諸点を確認しておきたい。

その第一点は、ここに国家意思とは何か、ということである。これまでその語を再三使用しているが、それは、先にも触れたように、誰かの意思である。もとより、真に意思を持ち得るものは個々人以外にあり得ない。個々人が、「その社会における対他関係の在り方」について、まさにその社会に生活を営んでいる者として、三重の層において考える。おそらく、事柄に応じて各人各様に *Sollen* があって、それぞれに妥協の余地はあるまい。しかし、例えば、原

色の青と黄が混ざれば緑色が結果するように、いわば、人びとの意思としての緑色の状態・色調を見て取ることは可能であろう。人びとを専ら集団として表象することを必要とする立場に置かれたものは、その色合いを見て事柄に対処する。ただ、公権力の所在に機能的に位置付けられてある者は、そこに国家の存立、人びとのまとまり・秩序を考える。そこに見出だされる *Soll-Sein* が国家意思である。その延長線上で、国家の擬人化が過ぎるようにも思われるが、*Sollen* としての国家意思を想定すること、理論的には許されるかもしれない。それらが、大局的に見ての上のことではあれ、社会全体としての秩序維持を重視する保守的傾向を示すことは避け難いであろう。

第二点は、国家・公権力の所在もまた、いかにあるか・いかにあるべきか・いかにあるべきものとされているか、という、三重の層の問いに常に曝されている、ということである。人びとは、自分自身が現実に公権力の所在に機能的に位置付けられていなくとも、国民主権の名において、公権力の所在と同じ視点に立つて問題を検討する。むしろ、憲法的には、そのことが個々人に対し理念的に要請されているものと解すべきであろう。そして、そこに結果した各人における *Sollen* は、国家意思と対置され、その両者は、ときに同調的であり、また、ときには、相容れるところなく対立する。そこに自らにして意識化されるのが国家・公権力の所在に関する三重の層の問いである。個々人からの *Sollen* は単なる批判に止どまらず、政治的な権力闘争の地盤にも根差し得るであろうこと、勿論である。

第三点は、先にも触れたように、犯罪者は常に個々人として公権力の所在の前に立たされる、換言すれば、国家レベルの観点のもとで捉えられた最少数の弱者である、ということである。両者の関係は一つの対他関係であり、とくにバッテリーリズムの入り込み易い関係である。被疑者・被告人については、個人主義的自由主義の法思想に由来する制度的人権保障が形式的にはきめ細かく配慮されている。しかし、その実質が、真に個人主義・自由主義によって生

きているのか、その実態は単なる弱者保護の方便に過ぎないのか、または、弱者に対する強者の自己抑制の倫理的・制度的所産のようではないのか。今のこの問題は、法理論の事ではない。人びとの期待または受取り方の問題である。現実の社会的事物としての制度の姿、それは、例えば、いわゆる「灰色の無罪」に対する人びとの感じ方などに現れる。行為選択の問題の場面で瞥見した個人主義的自由主義との係わりは、まさに正面から問われるべき問題になる。

第四点は、「人間」についての三重の問いを避けて通ることが出来ない、ということである。「その社会における対他関係の在り方」を考えるとときには、事柄の性質上、その社会で生活を営んでいる個々人のことが念頭に置かれる。出来事を認識し、出来事に対処する個々人は、たまたま、その国・その社会・その両親のもとに生を得て、成長し、生活を営む者であって、その国・その社会・その生活上の諸々の関係について感じ、考え、そして、斯く在る自分についても思うところがあるであろう。その根底には、一つの人間観が存在するはずである。真に意思を持ちうる者は個々人だけであるという前提からすれば、人間というものについて問われているそのこと、すなわち、その社会における個々人が三重の層において問われるばかりでなく、その問いの根底をなすもの・その社会の人びとにおける人間観が問われなければならないことになる。およそ人間はいかにあるか・いかにあるべきか・いかにあるべきものとされているか。個人主義的自由主義は、少なくとも、その思想の近代的理念型においては生かされていないらしい、そのような我が国の刑事政策の結果的事態が意味するところを理解するためには、最も基本的な問題の一つとして、我が国の人びとの人間観について検討を加えておく必要があるということになると思われる。犯罪者が国家的に位置づけられる地位は、まさに、個人主義的自由主義による支援を要求するはずのものであったからである。

さて、いま此処で尋ねなければならないのは、人間的・社会的事象としての犯罪に係わりを持つ人びとのことである。その係わり方は多様である。犯罪の概念構造に示されたとおり、犯罪および犯罪対処過程の各段階・各場面に、犯罪における行為者として、その被害者として、公権力の所在に機能的に位置付けられた者として、また、それらの者の関係者として、或は、個別具体的な犯罪・犯罪対処活動の場を構成する各人として。つまり、刑事政策の観点・犯罪対策のあり方を創造的に規制するものの立場から対象的に把握される人びとである。この「人びと」ということでは、多言を要しないと思われるが、その国・その社会・その両親のもとに生を得て、成長し、生活を営む者であつて、その国・その社会・その生活上の諸々の関係について感じ、考え、そして斯く在る自分について思うところのある個別具体的な個々人の総体が念頭に置かれている。そのような現実的な人びとの姿を前提とし、上記の観点に立つて検討を進めようとする時には、まずもつて、第二次世界大戦後、とくに一九六〇年代から盛んに行われている人間論、文明論および日本人論の領域から多くのものを学ばなければならず、また、より基本的には、一九七〇年前後から賑やかな話題となつている科学論を参考にしなければならないであらう。

改まつてこのような問題に立ち入るのは、文字どおり、はなはだ気の重いことである。興味あるそれらの内容は、いずれも、高度の専門的知識に基づいて構想され、検討・思索され、その結果が世に問われているもののようである。ただ、注意したい重要な点は、その所説の多くが一般の人たちに向けて啓蒙的に語られているということである。さればこそ、専門外の人たちの関心と呼ぶ状態であつたし、現在もまた同様であるように見受けられる。専門領域に係わる流行がどのようなものであるか、その問題性については十分に弁えているつもりである。また、当該事項を専門にしていなない人たちの認識・理解の仕方には限界がある、とくにそれが実践的事態に結びつくとき、しばしば、筋道

に誤りはなくとも立論上割愛・看過された部分が結果的に大きな問題性を露呈する事態を見るに至る、ということもよく承知しているつもりである。いわゆる良心的な研究者であればおそらく発言を差し控えるべき場合であろう。しかし、生成途上にある学問領域としての刑事政策学にとって、その立入りは不可避であり、何時かは、誰かが、その障害を乗り越え、学問の大道を切り開く作業に取り掛かなければならないであろう。その事業の遂行を本格的に試みる人々のために、後日の作業の参考になればと願いつつ、恣意的・断片的とされることを承知の上で、上記の観点・立場から、敢て、思いつくままに関心事項をとりまとめて見れば、以下のとおりである。

第一に、人間論の領域においては、犯罪が人間的・社会的現象であるという刑事政策論の観点からすれば、人間の本質的特徴について古くから語られている多くのこと、例えば、*zoon politikon*, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens* などのうちでも、人間の犯罪逸脱の傾向を示唆するかに思われる指摘、例えば、時実利彦の説く *homo stultus* や竹内芳郎の強調する *homo demens* などに目を魅かれる。それは、先に小川博士の「臨床過程における犯罪」について検討したところで例示したメツガーおよびアブラハムセンの犯罪公式が犯罪は人間の行為であるという以上のことを語ろうとしなかったことへの驚きに結び付き、また、病理現象としての犯罪論が盛んであった当時に接した「神秘家も精神分裂病者も同じ海の中にいる、ただ、神秘家は泳ぐすべを心得ているが、病者は溺れようとしている」という趣旨の精神医学者のことばから受けた強い印象を思い出させるし、さらに、古典的な人間性悪説、K・ローレンツの名で知られる人間の攻撃性、深層心理学において指摘される根元的エネルギーの問題、などのことが想起される。第二に、いわゆる日本人論との関係では、まず、最近の話題の前提にあると思われるA・ゲレーンの「文化的生物としての人間」の観念に着目したい。その基本には、つとにL・ボルクの指摘した幼態成熟の観念（従って、欠陥生物

の觀念にも通じうる）があるもののようであるが、人間における文化、とくに言語の果たす役割が重視される。このボルクの見解を批判しつつA・ポルトマンは、人間の哺乳類としての個体発生の特異性、とくに一年早産の生理的固定と異様に長期にわたる成熟過程の努力・学習・模倣による行動体系構成の必要とを指摘する。ここに言語学・記号論の人間理解における重要性が確認されるわけであるが、自覚的存在としての人間にとって文化的制約が決定的な意味を持つのではないか、という、先の、「刑事政策の世界性」に関する疑問が否み難く絡んでくる。臨床心理学で説かれる日本人の「自我」の構造的特徴の問題は、人間におけるその結果的狀態の指摘として輕視し得ないもののように思われる、等々。

第三に、科学論については、とくに西欧における一九世紀的な自然科学の方法論に対する批判ないし反省の点が重要であるように思われる。そこでは、直線的・因果的・分析的・還元的・実体的な「ものの見方」の限界が指摘され、循環的・蓋然的・總体的・相依相關的・相對的なものの見方の必要性が強調されて、後者は東洋的な発想の基軸を成していたもの、と力説される。それは、今世紀初頭以降の現代物理学の状況、弁証法の彫琢、サイバネティクスや事物のシステム論的把握の常識化などに係わっていると思われるが、東洋的な「ものの見方」に親近性を持つことも確かなようである。先の、小川博士による犯罪の概念構造の着想は、おそらく、そのような「東洋的」発想によるものであろう。その図解の解読を試みながら想起されるのは、「これあるによりてこれあり、これ生ずればこれ生ず」、「これなきによりてこれなし、これ滅すればこれ滅す」という理解の仕方であり、また、原因が結果に至るといふばかりでなく結果が原因に影響を及ぼすという物の見方のことである。この犯罪概念の構造的図解は、社会学的犯罪観、とくにサザランドの考察にヒントを得たとされるが、印象としては、その要諦は、事物において相依相關の真相を觀

る縁起および因縁の発想に根差すもののように思われる。仏教哲学めいた説明に傾くかのようで躊躇されたのであろうか、この論理構造そのものの内容については詳細な理論的解説を聞くことが出来ない。最近の学說的状況はその点でだいぶ様子が変わって来ているので、現在の目で眺めるとき、その所説に隔靴搔痒の感があること、既述のとおりである。

「刑事政策の世界性」の問題を理論的側面から検討するために必要なのは、まずもって、第二の、いわゆる、日本人論の部分である。ただし、それは、「文化的生物」の觀念と不可分の関係にあるという意味で第一の人間論一般に関連し、また、内容的には、事柄の性質上、検討の過程には第三の科学論の問題が並行する。検討の観点・視野は刑事政策論のそれに限定されるとしても、関連学問領域は広い。先の確認事項では、意思をもち得るのは個々人であるという基調が維持されているので、ここでは、「刑事政策の世界性」の主張において一つの柱となる処遇・特殊な対他関係すなわち犯罪者に対する科学的処遇の問題に筋道を圧縮するかたちで、検討を進めたいと思う。

二 犯罪は人間の行為であるという、それはあまりに当然のことのようである。人間以外のもの・ことによる人びとの生活利益の侵害を犯罪とは言わない。それは災害である。しかし、他ならぬ人間が何故同類である他の人びとの生活利益を敢えて侵害することになるのか、それは一つの真剣な問いになり得る。そこに犯罪原因論が生まれる。人間は本来他の人びとに加害することなどあろう筈がない、という前提に立つとすれば、いわゆる性善説的な・結果的に自己肯定的な理解がその基軸に在るもの、と解釈することが、許されるであろう。そして、犯罪は行為者自身の内部的・外部的諸条件もしくは両者の絡みによって結果したと仮定され、人たちは行為者の内部・外部に「異常な」要因・犯罪原因を発見しようと努める。少なくとも、第二次世界大戦前の犯罪学にはそのような傾向が強かった

し、現状においてもそれと似た状況があると見て差し支えないであろう。

因果的思考は原因を求める。その「原因」は、犯罪という否定的評価に包まれる（非難・「憤り」を誘致すべき）事象を惹起した主たる要因であるから、犯罪に対する評価的態度の赴くところ、自らにして、その「原因」の所在にまでも否定的評価が及ぶ。いわゆる内因説にその傾向の印象が濃厚である・あった、と説明されがちであるが、そうとばかりも言えない。外因説を採りつつ、既述の、公権力による行為選択の経緯に着目し、社会的・政治的な差別の結果的事態の意味を強調して、諸悪の根源は公権力の所在とその背後に働く諸力にあり、とするかのような立論も、依然として見受けられるところである。「個人における自由・人格における平等・人間における友愛」という個人主義的三位一体が、「人格」という倫理的・宗教的基盤を括弧に入れて「個人」の尊厳という自己肯定的方向に踏み出したとき、「人格における平等」の観念も「個々人における平等」の主張に向かい、差別問題は、いわば国家レベルの「天地不仁、以万物為芻狗。聖人不仁、以百姓為芻狗」（老子第五章）の洞察を無視・軽視・否認・排除する社会的・政治的実践のエネルギーを醸成する。しかし、公権力やその背後に働く諸力もまた人間的所産ではなかったのであろうか。「善良な市民」である自己以外のところに犯罪の原因たる異常・悪を尋ね、それを探し出して納得したがる偏向が、「無色透明な科学的方法」を発動し方向づけるように作用しなかったと言い切れるものであろうか。人間にとって犯罪とは何を意味するのであろうか。論者自身において、果たして、性善説的な認識の重さによく耐え得るであろうか。ここに性悪説的な・結果的に自己否定的な人間観が出て来るのは筋違いであろうか。

この種の倫理的・評価的・情緒的な疑問は、従来、学問的・科学的志向の名において、極力回避されていたように思われる。その内容は、所詮、各人の信仰告白を求めるにとどまり、その先に神学的論究以上のものを期待し得るか

どうか、成る程、その中核が検証・客観的論議の可能性を遮断するという意味では、事実学的に「疑問」があるのかもしれない。しかし、ここでの問題は、犯罪・犯罪対処活動・犯罪対策・刑事政策である。刑事政策論の大部分は、対他の・対人的実践の問題を離れて検討・論議する余地がないような事柄を内容としており、また、それは、単に認識科学的というに止どまらず、実践科学的な分野である、と語られる。少なくとも、刑事政策の指導理念とされる科学主義の基本的要請は、犯罪に関する事実認識を犯罪対処活動に生かし、犯罪対処活動に関する事実認識を犯罪対策に生かし、犯罪対策に関する事実認識を刑事政策に生かすことである、と説かれている。ただし、事実認識を追求する学問・科学もまた一つの「人間的」営為である。科学的研究の成果は、方法論上、総体としての対象的事物の部分または一側面に関する厳しく限定された中性的な事実認識のほすであるが、それが知識として実践的に活用される場合には、実践目的による意味づけに伴い、いわば社会的事物としての実在性を獲得する。学問・科学が人間的営為であるならば、その成果が対他関係に係わりを持つ以上、その活動・所産の意味するところが素朴な「人びと」の立場から多面的に問われるのは、至極当然のことである。例えば、犯罪が人間の社会的態度として社会的事物であるというそれと同様に、人間的「営為」としての学問・科学もまた社会的事物である。社会的事物は、究極的には、個々人としての「わたくし」との係わりにおいて問われる。刑事政策の指導理念としての人道主義は、科学主義との接点において、そのことを基本的に要請していたものと考えられる。

科学主義といい、人道主義という、それらが刑事政策の指導理念であるとして一般に語られているが、それぞれの意味内容についての理論的整理は必ずしも充分に行き届いておらず、従って、両者の相互関係やそれらの刑事政策への関与の仕方などについても、各論者においてかなり自由な解釈が行われている。そこで、仮に、ごく形式的に、ほぼ異

論がないと思われる部分を取り、科学主義ということで刑事政策における科学・事実に尊重の建前を理解し、人道主義ということで人間尊重の建前を理解することが許されるとすれば、そして、両者が対等に指導理念として掲げられているところに刑事政策論的意義を見出だそうとすれば、刑事政策論の領域においては、犯罪（四面構造における）との関係で人間が科学・事実学の観点から問われると同時に、科学・事実学もまた人間の目で問われなければならない、と理解されていたことになる。もっとも、刑事政策における科学主義は、一九世紀的な意味では、人間を事実に解明することに急なあまり、科学自身が人間の目で問われる人間の営為であることを忘れていたようなところがあった、とくに第二次世界大戦後は、そのことの反省が、少なくとも反省することへの要請が、人びとの間に定着しているように見受けられる。そのような状況を刑事政策論的に整理するために、対他的実践において前提となる人間観のことが正面から問題にされることになる。

対人的活動の根底には人間観がある。例えば、一九七〇年代の前半に終わる科学的処遇論中心の時代には、犯罪の四面構造（または三面構造）を差し置いた二面的（処遇を行う者とその処遇を受ける者）構造を前提とする議論がきわめて活発に行われ、科学的処遇という対人的活動の方法について様々の提案・試行・評価が見られたが、その主流には、治療モデルと学習モデルの二つの系統があつて、その基盤には、それぞれのモデルにふさわしい「病める人」または「賞罰に反応する動物」としての人間像が描かれていた。前者の、犯罪者を「病める人」とする見方については「差別論」からの錯雑した批判があるので、ここでは単純化の便宜に従い、より一般的な後者を例に採ることにするが、この学習モデルの基本には、行動心理学による人間理解がある。この、心理学における行動主義は、対象の behaviour によってその事物を知り、現象の背後に実体を見ようとする動物的・人間的な事物認識の傾向性を心理学の方法論に

まで純化し、S(O)-Rの枠組みを基本として、科学的・没価値的な人間理解への道を見事に開拓した。しかし、条件付けの理論に立つて公然と語られる「操作主義」に対する人たちの批判・反感は、人間の人格とか、人間の主体性とか、いろいろの理由を援用し得るとしても、要するに、「可能的対象者」としての人間の「意地」の問題であつた、と仮定すれば、その辺の事情も理解し易い。この場合、人びとが、まずもつて、「操作関係」における操作の主体・客体、いずれの地位に我が身を仮託するか、それには、各人の立場やその性格的・心理学的特徴の違いなどが現れることであらうが、「操作主義」に対する反感の所在が可能的対象者の立場にあるとすれば、例えば、個人主義的自由主義を生み出す強い自我・自意識が、一匹の鼠であるかのように己が客体的地位に押し込められる関係の強要・他律的設定に耐えられない、というところにその抵抗感の所在を推測することも、あながち不可能ではなからう。そして、「操作主義」的な処遇体系のための制度的な仕組みが準備されようとするとき、処遇対象者たる地位を前提としたうえでの動物愛護めいた権利の保障ではなく、その位置付けに抵抗するに足りる法的地位の保障が強く要求されてくるであらうことは、これまた推測するに難くない。もとより、「操作主義」という情緒的(emotive)な用語は、現実の処遇制度との関係では誤解を招くだけであり、安易に口にすべきものではなからうが、しかし、科学的自己抑制の枠からはみ出し、部分的・一面的な知識に基づく對他関係の設定に伴う問題性・実現可能性の限界を確認しておくためには、このような図式化も許されるであらう。処遇関係における rapport の必要性、「対象者」の「主体的」位置付け・共同関係の重要性、処遇における対象者の同意の問題など、それらは、このような図式化の下でその真意を理解しておく必要があるかと思われる。ただし、ここで急いで付け加えて置かなければならない、人びとを individual (不可分割者) に還元・実体化し事柄を主体・客体関係にまで抽象する発想がどこまで通用し、どの程度人びとの納得を期待し得るで

あろうか、と。これが根本的な問題である。それを抽象化と感ずること自体ひとつの問題であらうし、また、自分が客体化されることへの抵抗感があり得ないと考えるわけでもないが、「操作主義」に対する反感というよりは自他分割への違和感のほうがより根本的である、という理解の仕方、成り立ち得ないわけではないと思われる。この問題については、第四節「刑事政策の世界性」の限界、で取り上げることになる。

三 さて、犯罪対処活動一般が大前提として設定する人間像はどのようなものになるのか。求められているのは、総体としての人間についてその對他関係における根本的洞察に基づいて描かれる人間像である。すなわち、科学主義と人道主義を実践に向けて媒介し、その存立を支持する基柱となるはずのもの、その意味での人間観である。それは、文字どおり、全人格的な傾向性に根差す全体論的な洞察によることになるため、様々な問題性を伴い得るわけではあるが、その一応の検討を避けて通ることは出来ない。また、人間観として考慮に値するものが性善説的な理解しか無かったわけではないから、それと対称的な性悪説的な理解の仕方についても、慎重な検討のあることが望ましい、とすべきであらう。

古典的な意味での人間の本性に関する所説は、中国の戦国・諸子百家の時代において詳しい。「性」（本性・天性）という觀念そのものの受け取り方も一義的と言いかねるようであるが、孟子の性善説、荀子の性悪説がよく知られており、その他に、性無記説、善悪混在説、善悪個別説（個人によって差異ありとする）などがあつたらしい。もとより、善悪は道徳的評価のことであるから、人間一般の本来的傾向性に善悪を云々することには無理があり、その意味では、告子の説く性無記説に採るべきものがあるかに思われる。しかし、生物学的なヒトを孤立させて問題にするのではなく、對他関係のなかに現れるヒトの傾向性を眺め、それが他との関連において好都合なものなのか不都合なものなのかと

いう観点から第三者的に善惡の評価を付することもまた不可能ではなからう。

孟子の性善説は、その四端説に示される。人間には生来、惻隱の心、羞惡の心、恭敬の心、是非の心が備わっていて、それぞれが仁義礼智の端を成しており（公孫丑篇）、そのことを自覚し、これを晦まさないければ、人間固有の徳がやがて我が身に発現する（告子上篇）と説く。孟子が問題にしたのは、いわゆる「動物的」でない人間らしきその意味での人間性のことであって、例えば、惻隱の心を持たぬものは人間ではない、と言いつたりするところからすれば、徳を育てる可能性が万人共通の内心的事実であるという本人の道德的信念が先行し、それを信じることの重要性を強調しなかったのではないか、と思われる。これに対し、人間が欲望の塊りであるかのような社会的・現象的事実を直視したのが荀子である（性惡篇）（金谷 治・訳）。「正理平治」を善、「偏險悖乱」を惡とし、「夫の感ずるのみにては然る能わず、必ず且つ事とするを待ちて而る後に然る者、これを偽と謂う」としつつ、「人の性は惡にして其の善なるは偽なり」と断言する。人は生まれながらにして利を好み、疾惡するところがあり、耳目の欲がはたらくので、「人の性に従い人の情に順わば、必ず爭奪に出で、犯文乱理に合いて暴に帰す」ということになる。無制約に各自の利益を追ひ・快樂を求めれば、社会秩序の乱れは必然である。善・正理平治は、後天的・人為的な努力の結果である。ただし、「人の善を為さんと欲する者は、性惡なるが為なり、今、人の性は固より礼義なし、故に強学してこれを有たんことを求むるなり、性は礼義を知らず、故に思慮してこれを知らんことを求むるなり」とする。例えば、醜い人が美しくありたいと願ひ、貧しい人が富裕になりたいと願う、そのように、善について知る（教えによって知らされる）ところがあれば、本性が悪なればこそ善でありたいと欲することにもなり得る。この、プラトンの「饗宴」におけるエロスの説明を連想させるような理解の仕方を底流として、「塗の人にはみな以て仁義法正を知るべき質あり、みな以て

仁義法正を能くすべきの具あり、然らば則ち其の以て禹となるべきこと明らかなり」という、人間一般における潜在能力への着眼があるので、性・情に安じてはならない、とするところに通じる。

性善説といい、性悪説という、両者は極端な対立を示しているようではあるが、結果的・総合的に大差が無いのかのように見える。ただ、孟子が人間における道徳的欲求の側面を性と呼ぶのに対し、荀子の場合には、利益を追求する感覚的欲望の側面を性と解したということであって、道徳的欲求の覚醒・奮起を促すという点では同じ結果になる。しかし、孟子が人間の内面に発する仁・義を強調したのに対し、荀子は、外在的な礼・義の教えによる素質・能力発働の方向付けが重要であることを強調する。前者の自発・自律の尊重に対し、後者の他律・指導の重視である。性善説の場合には、性善説の場合と異なり、外在的指標に頼らざるを得ないという意味で、それを提示する第三者的權威の存在は不可欠である。人間観・道徳論としていずれが優れているのか、詳らかではないが、とにかく、性善説が儒教の正当思想として継承され、性悪説が、外部的統制を重視する法家の思想に連なるといふ成り行きには注目したい。前者の權威に頼る徳治に対し、後者の權力に頼る法治である。

道徳的人間観は、要するに、「わたくし」を第三者の目でいかに理解するかの問題になる。おそらく、人びとは、「わが行ふことは我しらず、我が欲する所は之をなさず、反つて我が憎むところは之を為すなり」という想いを経験し続けていくことであらうし、また、本人の内心では真摯・善意であるとしても、その者の行いおよびその対他的作用・効果の点ではしばしばその真意に反する結果を見る、ということも、すでに周知とすべきであらう。各自それぞれに感じ・思い・考えるところがあるとしても、結果現象を捉えてお前の本性は悪であるとあからさまに決めつけられて快く思う者はあるまいし、また、内心的葛藤の一面をつまみ出すかのようにお前の本性は善であると殊更に指摘され

て内心忸怩たらぬ者もあるまい。それ故、一方において、そのような一個の人間が、同様にそのように思い・感じるであろう個々人に接し、共通の超越的・外在的權威が成り立っていないところで「教育的」措置を講ずべき地位に立たされるとき、少なくとも性惡説的立場には耐えられなかった結果的事実を「正当思想」なるものの存在から推測し得るかに思われると同時に、また、他方、乱世にあつて、国家・社会レベルの観点で人びとの在り様を眺めるとき、その事態をいかに処理すべきかという、現実的な、個々人の想を超える第三者的な事物処理の問題を直視せざるを得なかったこと、つまり、第二節四で指摘した「主体から切り離された現象面」に即して人びとに対処すべき段階・場面・側面が在ることの確認を時代的に求められていた、というように解し得るかに思われる。仮に、ここで、個々人レベルの観点と国家レベルの観点との違い、という先の枠組み(第二節五)を参考にして言うことが許されるならば、一方において、国家レベル(または、それに近い社会レベル)における人びとに関する現象的認識の結果を個々人に収斂させることには限界があるし、他方において、個々人レベルの「あなた・わたくし」関係における人間理解を国家レベルで目に映る人びとの問題にまで敷衍することには無理がある、とすることになる。

性善説、性惡説、そのいずれも、「賢明な人」の道德論・対他関係における Sollen の提示に連なる人間観である。事柄が道德的・対他実践に方向づけられるので、認識の限界を越える道德的評価が不可避免的に混入する。そのような人間観は、本来、個々人としての「わたくし」が己のために「わたくし」を第三者の目で理解することを意図して「賢明な人」に「問うて聞く」べき私的な自己認識の問題であつたはずであるが、それにも拘わらず、国家・社会レベルに働く道德論の大前提とされてある限り、それは、「問われずして語られる」人間観として位置付けられることになる。つまり、その場合、その「賢明な人」は第三者的な權威にまで高められ、その人間観は、対他関係において主動

的な側（教える・統治する立場）からのものとしての様相を帯び、受動的な側（教わる・統治される立場）からのそれとしては受け取り難くなる。主観的には己のことは己にしか解らぬ、ということであるかも知れないが、客観的には、己のことは己には解らぬ、とせざるを得ないところに成り立つ自己認識、すなわち、その人を理解するためには、まず、その人でなければならず、しかも、その人であつてはならない、というところにしか成り立ちようのない道徳的・主体的な人間観が、公然と、国家レベルに働く公権力の立場から権威ありげに提示されるとなれば、たとえその内容が私的に同感し得る性格のものであつたとしても、個々人の立場からは素直に聞きかねる、少なくとも個人主義的自由主義を支える強い自我・自意識を尊重する立場からは、直ちに拒絶反応が起こらなければ、むしろ不自然である。

刑事政策の実体は犯罪対策を創造的に規制することである。この犯罪対策は法治主義の建前のもとで法制度に化体し、その内容は犯罪対処活動に発現する。従つて、對他關係に関しては、一方では国家・社会レベルの観点に立つ法的把握を必要とし、他方では、個々人・社会レベルの観点に立つ道徳的把握を必要とする。法と道徳とは観念的には分別し得るとしても、実践、とくに对人的実践の場面では、法的認識・要請と道徳的認識・要請とが混在し、混乱するかのようである。例えば、個人の尊嚴の思想に立つ個人主義の建前と、性惡説的な・結果的に自己否定的な人間観とは、理論的・論理的に両立・調和し得るか、という「疑問」が提起される。前者は法的・憲法的要請であり、後者は、道徳的（または、宗教的）自己認識の問題である。法と道徳とを観念的に区別し、それぞれに独自の理論的・論理的作業を認める以上、その両立・併存が認められるのは当然のことであり、一方が他方に同調を求め、調和することを期待するのは筋違いである。憲法は、法として、人間の内面には立ち入らない。おそらく、個人主義的自由主義の建前と性善説的な・結果的に自己肯定的な人間観とは、事実上同調し易いであらう。しかし、仮にも、憲法的要請あ

るが故にそれが正しい、とするかのようであるとすれば、権力的支援の有る事物を權威的と読み替える前近代的な誤りを犯していることになる。

道徳的・主体的な人間観のように本質的に実践的な人間観が刑事政策論において重要でない、というのではない。とくに、それは、対人的な犯罪対処活動において事実上（顕在的・潜在的に）きわめて重要な意味を持つであろう。その点では、我が国の場合、儒教および大乘仏教の影響で「性善説」的認識が根強いようであるが、それが無条件の自己肯定・自己主張にはならず、むしろ他者への信頼に結果しているという、これは軽視し難いことである。いわば、他者肯定的な「性善説」である。我が国では、かつて（昭和二年二月行刑局長通牒、F・V・リストの主張した「市民的改善」（道徳的改善を要しない）を目標とすべき趣旨のことが語られたこともあったが、昭和二年一月四日行刑局長通牒「監獄法運用ノ基本方針ニ関スル件」第二（ロ）「更生復帰ニ関スル原理」では、「本人ノ道義的社会的更生ヲ期待」し、「其ノ正常ナル人間性ヲ開発スル」ことの意義を説き、「道義的更生ニ対スル本人本然ノ関心ヲ喚起スベシ」とした。昭和六二年の刑事施設法案第四八条「受刑者の処遇の原則」には、「受刑者の処遇は、その収容を確保しつつ、その者の資質及び環境に応じ、その自覚に訴え、改善更生の意欲の喚起及び社会生活に適應する能力の育成を図ることを旨として行うものとする」とあって、ここでは、「その自覚に訴え」という独特の表現が用いられている（なお、少年院法第四条、参照）。「訴える」ことのできる「自覚」がすでにあるのなら犯罪に陥らなかつたはずではなからうか、などという疑問は容れる余地がない、「自覚」はただ一時的に晦まされていただけのこと、直ちに「自覚」する、それが人間である、ということになりそうである。

今、ここで記憶しておきたいのは、道徳的・主体的な人間観は人びとの中から内発的に社会へ結果するものであり、

それが法制度に化体することはあり得るとしても、その逆を意図するようなことは理論的に許されない、ということである。法的諸觀念の理論的限界を明確にするためにも、性惡説的な・結果的に自己否定的な人間觀の出所を、さらに、事實學的な側面から検討しておく必要があるであろう。

四 荀子が人間の本性として着目したところは、欲望とそれに基づく行動のことであつた。その思想によれば、人間の本来の傾向性の中に社会の秩序を攪乱する根本的要因・犯罪の原因を認め、その動因に対抗する他の動因の開發つまり、自己統制能力の涵養を必要條件とし、その及ばざるところは權力による他律的規制・法的統制による、とすることになる。個々人における自己統制の可能性とその実現に対する期待、その点では、今日の刑事政策論においても、基本的な変わるところはない。例えば、処遇対象者における自律心と責任感の養成、それが処遇の目的である、とされる。ただ、問題は、事實上、人間の自己統制に何程のものを期待し得るか、ということである。

時実利彦「人間であること」(昭和四五年)が説くところによれば、ヒトにおいて「すばらしく分化發達している前頭連合野」では、思考、判断、推理、創造、意志、情操(喜び・悲しみ・ねたみ・うらみ・嫉妬)、競争意識、願望(物欲・名譽欲・權力欲)などの精神が営まれている。人間の生きる姿を支える脳・神経系の働きは脳幹・脊髓系、大脳辺縁系、新皮質系の三系統によって分担されており、脳幹・脊髓系は、ただ「生きている」こと(反射活動・調節作用)に係わり、大脳辺縁系は、「生きてゆく」こと、しかも「たくましく」生きてゆくこと(本能行動・情動行動)に、そして、新皮質系は、「うまく」生きてゆくこと(適應行動)および「よく」生きてゆくこと(創造行動)に係わっている。すぐれてヒト的な前頭連合野は、新皮質系に位置づけられており、そこで、ねたみ・うらみ・嫉妬のような情懷、競争意識、物欲・名譽欲・權力欲のような欲望、すなわち、「道徳的」に問題をはらむ精神を醸成し続けている、とい

うわけである。しかも、自我・他我の意識は自己主張を生み、競争心を芽ばえさせ、大脳辺縁系で演出される争いとは全く異質な争いを駆動させる。「私たち人間の前頭連合野に芽ばえる競争意識は、野心に燃えさかり、征服欲にたかぶってくる。更にこうじると、相手を消してしまふ殺しの心に爆発するのである。個性の座、創造の座である前頭連合野は、私たち人間の血管のなかに殺し屋の血潮をたぎらせ、私たちをして同類あいむ殺人行為においたてているのである」。もとより、人間は、同じ前頭連合野の抑止力を働かせたり、代償的仕組みを作り出したりしてはいるが、「意志による抑止力にも限度があるし、勝負事による代償作用にも限界がある。そして、物にははずみというものがある」、「平和を語り、戦争を論ずる私たちは、この醜い「人間である姿」、動物にも劣る人間の愚行に目をそむけてはならない」とする。つまり、homo stultusの自覚である。

大脳辺縁系で演出される争い、とは、大脳辺縁系で営まれる本能の欲求に由来する情動（快感・不快感・怒り・恐れ）にもとづく争いである。個体維持のための食行動の最高の統合の座は辺縁皮質にある。また、種族保存のための性行動の基本的パターンは脳幹・脊髄系で営まれているが、空闊感や満足感は辺縁皮質で作られる。ただし、食欲にしても、性欲にしても、新皮質系による促進や抑圧によって様々な「修飾」を受ける。いずれにせよ、不快感が昂じて怒りとなり、相手を威嚇し、攻撃をかけて争うようになるが、これは、集団の中で「たくましく」生きてゆくために必ずつきまとう生存競争であって、自然の状態では「その行動が大脳辺縁系で操られる限りでは、同じ種族のなかの争いには、最後まで闘って相手をうちのめしてしまうことは決しておこらない」、「大脳辺縁系で操られる動物の闘争は、順位をきめるトーナメントのようなものである。そして、動物はきめられた順位に安んじ、きまっている縄張りをすなおに守るのである」と語られる。この「攻撃」（一九六三、訳・昭和四五年）の問題を行動生物学の立場から指摘した

のが、K・ローレンツである。

その語るところによれば、動物に共通する基本的衝動・四大動因は摂食・生殖・攻撃・逃走であるが、實際に發現する行動では、それらの間に複雑な相互作用があつて、例えば、攻撃と逃走の衝動が葛藤し、前者が後者（恐怖）によつて抑止される場合に現れるのが威嚇である。「他のほぼすべての衝動を抑えると一般的にいひうる衝動はたつたひとつ、つまり逃走の衝動だけである。しかし、この本能ですら、他の支配を受けることがじつにしばしばある」（日高・久保、訳）。例えば、性の動因は、雄の場合は攻撃の動因と混り合い、逃走の動因とは混り合わないが、雌の場合は、これと逆に、逃走の動因と混り合い、攻撃の動因とは混り合わない、それ故、「雄は自分より順位が低い、威嚇しうる相手とだけつがいになることができる。雌はそれとは反対に、自分より順位が高い、自分を威嚇する相手としかつがうことができない」、というように、複数の動因の一つが他の動因と調和的に働きながら、種の保存に必要な機能を果たす様子を見ることが出来る。問題となっている種内攻撃について言えば、同種の生物を生活圏内に分布させ、ライバル闘争による種内淘汰に働き、子孫の防衛に機能する、などという、表面的な現象を見るだけでは、攻撃の意味するところは理解し難い。例えば、つがいを成している雄の雌に向けられる攻撃衝動は、抑制機能が働くため直線的には行動化し得ず、その怒り・攻撃は方向を変え、同種の他の動物に転移されて（再定位動作）、結果的にナワ張りの確保に機能する、また、子供に対する怒り・攻撃の気分が抑制機能によつてその発動を抑えられ、その怒りは子供に近づく他の動物に向かつて発散され、結果的に子供が保護される、等々、かなり複雑であるが、いずれにしても、動物の自己維持・種族保存にとつて攻撃衝動は不可欠である、ということになる。

ヒトの場合には集団欲もまた基本的衝動の一つである（なお、時実・それは大脳辺縁系で生み出され、「たくましく」

生きてゆくために「いちばん重要な本能」である、と。ローレンツによれば、動物における群居の衝動は、逃走の衝動にすら勝ることがあるほどのものである。群れと個体相互の関係は微妙である。群れは大別して四種になる。その第一は、大洋に住む魚類の例であって、種内攻撃はないが、同時に、個体の間に相互の個別的な識別はなく、また、団結ということもない（無名の群れ）。その第二は、群れをなして卵をかえず鳥類に見られるもので、その家族的・社会的な生活は、雄雌が偶然的に営巣ナワ張りを同じくするその場所の上に成り立ち、相互の慣れ以上のものはない（愛なき社会）。その第三は、ネズミの大家族の例であって、構成員は共通の体臭で識別され、その集団内部では平和的であるが、体臭を異にする同種の他の個体・集団に対しては激しい共同攻撃が行われる。その第四は、とくにハイイロガンに見られる例である。順位を伴う団結があつて、しかも個体間に相互の識別があり、愛と友情の絆で結ばれ、それが互いの加害を喰い止める。この最後のものがヒトの集団・社会に近似しているが、第一の無名の群れ、第二のナワ張りの偶然的共有関係、第三の対外的な共同攻撃・種内闘争、そのいずれも、ヒトと無縁ではない。ある行動学者が他の遊星から望遠鏡でヒトの社会的行動を巨視的に観察したとすれば、「かれは人間の行動が理性とか、ましてや責任感によつているところか、人の社会集団はネズミのそれとたいへんよく似た構造をもっているのだと、十分な根拠をもつて結論するだろう。かれらはネズミ同様、閉じた同族の間では社交的に平和に暮らそうとするが、自分の党派でない仲間に対しては文字通り悪魔なのだ」と。さらに、他面において、「個人的友情」を結ぶ能力があつて攻撃性を持たないという動物はまだ一つも知られていない。「個体と個体の結びつき、個体間の友情が見られるのは、種内攻撃の高度に発達した動物の場合だけであり、それどころか、このような結びつきは攻撃的な種類の動物ほど堅いのである」。しかも、無名の群れと個体としての結びつきとは相容れないところがあつて、「新たに定位づけられた和平の儀式がみ

られる場合、儀式はかならず、これに参加する相手の個性と結びついている。ある特定の個体の攻撃性が、これも特定の第二の者に向かうことは避けられているが、それ以外の、無名の仲間たちめがけてそれが爆発することは抑えられない。こうして友だちと見知らぬ者との区別が生じ、初めて個々の者の間の個と個の結びつきが生まれてくるのだ」そして、「攻撃性のない愛は存在しない」、「真実の愛にはみな、潜在的な、連帯によってかくされた攻撃性が大量にひそんでいるので、このきずながいったんちぎれてしまうと、わたしたちが憎しみといっているあの恐ろしい現象が表面に出てくるのである。攻撃性を含まぬ愛はないが、また愛なき憎しみも存在しないのだ」と語られる。つまり、ヒトの場合には、一方においてその集団相互間に緊張関係が在るばかりでなく、他方において、個体相互間でも、親疎の別に従い、それぞれに特徴的な緊張関係が在る、ということになる。

当面の焦点は、ヒトの種内攻撃による殺戮の問題である。この点について、ローレンツは、まずもって、武器・道具の発明・使用にとまなう「殺りく能力と本能的な殺りく抑制との間の平衡」の「乱れ」を重視する。動物の「生得的な殺害抑制力」は「自然のままに体に備わっている武器」に同調するように仕組まれている。自然の状態であれば、対戦者相互の力が伯仲して流血の決着を見ることがないわけではないらしいが、多くは、それ以前に、一方の逃走・服従で終わる。しかし、殺傷力を發揮し得る手段がヒトの手に付け加わり、瞬時に、または、攻撃者の眼前を離れて、殺害の結果が発生するようになると、その場合には、もはや、ヒトの攻撃抑制・一方の逃走能力も、効果的に機能する余地がない。そのような状況に追い込まれたところで、文明をもたらすほどのヒトの能力は、やがて「責任のモラル」を生み出し、それが自然の抑制力を補う作用を営むことになり、ここに、集団内部の平和への新たな動きが始まる。問題は、集団の規模・態様である。小集団の分立に止どまるのであれば、各集団はそれぞれに近隣の「敵」

に立ち向かう「必要」があつて、「種内攻撃性は外へ向かつて十分にはけ口を見出すこと」ができるから、仲間に対しては、モーゼの十戒のようなものを「すでにごく自然な気持ちから」守り得たであろうが、しかし、集団をつくる個体の数が増大し、または、狭い場所に多くの個体がひしめくような具合になれば、個人の連帯と種内の攻撃とのつり合いが破れてしまふ。さらに、これに加えて、例えば、「市民的平和の義務」が、正当と認めざるを得ない理由をもつて強調されるようになると、「昔は種内攻撃性を満足させる対象となつていた敵の隣村は、理念的にはるかかなたに遠ざかつてしまった」、「攻撃の衝動を人という種に『ふさわしい』程度に放散することが不可能になつた」ということになるわけで、その結果、「今日の文明人たちが一般に攻撃的な衝動行為が十分発散できないために悩んでいる」、「わたしたちはだれもが全体の幸福のために自分の衝動を放棄することを強いられて悩んでいる」状態にある、という帰結が浮かび上がってくる。一般的に言つて、ある本能的な行動様式をかなりの期間にわたつて停止しておく、その行動様式を引き起こす刺激の限界値は下がり、動物は不安に陥り、その運動を解き放つ刺激を探し求めるようになる（欲求行動）。「数ある本能的行動様式のうちでも、種内攻撃の場合ほど、限界値の低下や欲求行動がきわ立っている例はあまりない」しかも、「互いに相手を良く知っており、理解し、愛していればいるほど、攻撃欲をせき止めるのはいっそう危険なことなのだ」という。

「攻撃性をせき止めるための次のふたつの試みは、本能一般、中でもとくに攻撃性について知られているすべてのことに照らしてみても、成功の望みが全くない。第一は、攻撃性を刺激する状況を人間から遠ざけておくことだが、これによつて、攻撃性を絶つことは絶対にできない。第二に、道徳的に動機づけられ攻撃禁止令を布くことだが、これによつて攻撃性が征服されることはない。これらはともに、火にかけた窯の中で圧力が高まつてくるのを、安全弁の

ところに閉鎖ばねをもつと固くねじ込むことによって防ごうとするのと同じような結構な戦略であろう」ということではあるが、しかし、「人間の自然な気質は、けっしてそれほど悪いものではない。人間は小さいころからそんなに邪悪ではけっしてなく、ただ、近代の社会生活の諸要求をみたしうるほど善でないにすぎないのだ」というローレンツの理解の仕方は示唆に富む。例えば、「もしホモ・サピエンスの成人男子が同種の子の命が危険にさらされているのを見たときは、自分がその危険から子供を救うことができるなら、かれはそうする」、それは「たとえヒビでも同じ状態におかれればきつと同じことをしたろう」といわれるような自然の傾向性である。また、例えば、「愛と友情というゆたかで暖かな感情」（内部的な緊張をはらみ・個人に対してしか感じることができないとしても）が在るといいうのは人間的な事実である。さらに、例えば、種内攻撃を要素とする原始的な社会防衛反応である「熱狂」は、「もともとは個人的に知っている具体的な社会集団を守るのに役立っていた反応が、しだいに個人の集団よりもつと持続するところの超個人的な、伝統によって受けつがれた文化価値を守るようになつたのだ、ということとは、ほぼたしかだと思われる」と語られるレベルでも展開される。「人間の理性の力を信じており、淘汰の力を信じており、理性が理性的淘汰を進めていくと信じている」ローレンツは、問題となる種内攻撃を消散するに足りる代償目的の解明・昇華の研究を進めることの重要性、「笑い」・ユーモアの文化的意義などを説き、また、集団的種内闘争を防ぐために、個人的に知り合うようにすること、同じ理念に向かって熱中する道を探ること、などの必要性を指摘する。

以上の行動生物学的な説明においてほぼ明らかなことは、第一に、人間における種内攻撃は不可避である、第二に、個々人における緊密な結合は無名の第三者に対し、集団的な結合は他の集団・個体に対し、攻撃的にならざるを得ない、第三に、人間には有形的・物理的な種内攻撃を回避しようとする「理性的」な傾向が在る、そして、第四に、同

じ種内攻撃でも個体的な闘争と集団的なそれとを觀念上區別して扱うのが好都合である、などのことである。その他にも、例えば、有形的・物理的な種内攻撃をスポーツ競技などのかたちで残していること、また、攻撃のエネルギーを「人間」以外の事物に向かつて発散するとしても「競争」というかたちで攻撃性は残されること、さらに、それらのことを敷衍すれば、無形的・「精神的」な種内攻撃は、種々の「ゲーム」に形を取り、「遊び」と言いかねる広大な闘争領域をかつて「開発」し・将来も開発し続けるであらうこと、等々、その「理性的」・合理的・功利的傾向性の故に、まさに人間的な種内闘争における問題性を次々と隠微・巧妙な仕方で発動・展開してゆくであらうことが推測される。そして、「熱狂によって清められてはじめて最高のものに仕えることができる」というこの生物は、そのためにある行動生理学的な組織だてを必要とするのだが、その組織だてのもつ動物性は、この生物が自分の兄弟を打ち殺し、しかもこれこそまさにこの最高のものに仕えるためにせざるをえないという確信をもって打ち殺すという危険を伴うのだ」というところに生じる「殺戮」の事態もまた、有形的・物理的な形態においてのみならず、無形的・「精神的」、その意味で「文化的」・「理性的」な形態において、闘争の仕組みとして裏表から分析的に検討され、理論的・論理的に、あるいは肯定的、あるいは否定的に、果てしなく議論・理論闘争を生み続けるのではないかと思われる。「戦略」という言葉はすぐれて今日語である。ひと頃よく読まれ・現在も読み続けられているであらう兵法書の類い、例えば、「六韜」第二卷武韜第一五文伐などを見れば、果たして、人間は「ただ、近代の社会生活の諸要求をみたしうるほど善ではないにすぎない」というソフトな・樂觀的な表現で済まし得るものかどうか、やや憂鬱な疑問が湧いて来そうである。個人倫理においてはともかく、少なくとも、集団的・組織的な種内闘争の超克は容易なことではなさそうに思われる。しかし、人びとの自己認識を大前提として、これを「憂鬱」と感じることができるようのもまた人間である、と

いう、そのところに希望を繋ぎ得ると見るのが、ローレンツの「自己認識」であると理解すべきであろう。しかし、この「しかし」という接続詞は、各人における自己認識の内容に対する各人各様の「自己肯定的」態度の故に、なおその先に累積するものと予想せざるを得ない。

五 以上、ヒトの対他関係の様相を理解する手掛かりとして、脳・神経系の働きとそれのヒトにおける機能的仕組みおよび結果的事象を、とくに、その新皮質系に由来する動物的特殊性に係わる一部分・一側面について瞥見し、行動生物学から補足しつつ、若干の推測を試みたわけであるが、その結果、ヒトは、個体相互間においてのみならず、集団相互間においても、前頭連合野の所産に絡みながら、かなり複雑な緊張関係・問題性の下に置かれていることはすでに明らかである。さらに、これに併せて記憶すべきは、時実の次の言葉である、「大脳辺縁系のいちばん基本的な本能である集団欲は、孤独をきらい、相手かまわず無性に相手を求め、いっしょになって生活するように、私たちを集団の結集にかりたてている。いがみあいながら、喧嘩しながら、万難を排して凝集をはかっている」、「お互いに『たくましく』生きてゆくために、集団生活を営みながら、そのなかで、『よく』生きてゆくために、お互いが、個を主張し他を否定しようとしている。人間の宿命としての集団と個の対立である。そしてまた、私たちは人間は個に徹するほど孤独になり、孤独をいやすために、個性をもった相手を求めようとしている。ここにまた、『よく』生きてゆくために個を否定する前頭連合野が個を求めるといふ個と個の対決がくりひろげられている」と。大脳生理学における認識を心理学的に敷衍すれば、「矛盾にみちた理屈で割り切ることできない精神によって、お互いに対立し、対決するように振舞わされていることなく非合理的な存在者」、「人間になろうとすればするほど、存在者としての非合理性はますます高まってゆく」ようなものとして、ヒトの姿が描き出されることになる。

犯罪は人間的・社会的事象である。社会的事象という点では、人間における外部的・对他的現象が祖上による。そして、犯罪を理由として処遇の場に置かれるのは、一個の人間・「わたくし」という存在である。その「わたくし」を「あなた」として遇すべき権力的場面設定が処遇の制度的仕組みである。対象の behaviour によって事物を知り、現象の背後に実体を見ようとする第三者的認識では捉えきれない「わたくし」という自己認識をもつ存在が、処遇の「対象」として位置付けられる。処遇の場における「あなた」は「わたくし」と同様に、自分自身について感じるところがあり、思うところがあり、また、考えるところがある。感じ・思い・考えるという内面的・主観的現象の側面、これは、外面的・客観的な現象・behaviour による科学的認識の方法をもつては内容的に把握しきれない「現象」領域である。時実のいう非合理的存在としての人間は、おそらく、自らの対他関係の「悪」に悩む愛すべき動物・ヒト、というかたちで、第三者的に話題にすることも不可能ではなからうが、しかし、それが「あなた」・「わたくし」の問題である限り、その内面的・「精神的」現象を、外部的・結果的現象以前の段階・場面で把握する試みが、処遇対象者・犯罪者の問題として、学問的に進められなければならない、とせざるを得ないであろう。内面的・主観的現象の側面から人間観の問題を検討しようとする場合には、「心的現実」(psychic reality)を重視する深層心理学の存在に注目することになる。すなわち、「個人の内的世界 主観の世界を尊重する」学問的立場である。

すでに多言を要しないとは思いますが、「内面的・主観的」現象に着目するのは、第一に、それもまたひとつの「現象」である、ということである。外面的客観的現象に基づく「科学的」認識とは性質を異にするとしても、「現象」を通して事物を知り、現象の背後に実体を見ようとする認識的態度の構造は、少なくとも、形式的には、自然科学の場合と同じである。河合隼雄「ユング心理学入門」(昭和四二年)が指摘するように、「何故」(Why)という問いは、「知的

なものも情動的なものも含むものであり、「情動の問題が知的な問題の背後に存在する」ため、その Why を自然科学的に How に変えて答えても、真の解答・不満の解消にならないことがある。河合は、ごく親しい人の急死に会い、驚き・悲しみ・嘆きに発する「何故、死んだ」という問いを例示する。この Why を What (死とは何ぞや) に変える(哲学・宗教の領域)以前の段階で、その情動面に注目し、質問の背後にどのようにして情動が高まり、どのような過程・経過をたどってそれが平衡状態に達するか、という心理現象を、第三者的に観察するのではなく、主体的に経験・理解することを試みる。この、いわゆる「無意識の心理学」に基礎を置く臨床心理学の方法は、一九世紀的な物理学の方法を模範とする「客観科学」の観点からは疑問とされるもののようではあるが、「わたくし」の問題を内面的現象を通して体系的に把握する試みがここに在り、「心の病」の現実に対応・対処し、すでに臨牀的・経験的に得られた多くの事実認識の蓄積があつて、その理論的整理が進められている学問的状况を軽視するわけにはいかない。

第一に、その内面の主観的な事態は、単なる内面的現象に止どまらず、あるいは問題行動に結果し、あるいは生理的・身体的障害に結果する。時実は、「前頭連合野で営まれる前向きに『よく』生きてゆこうとする精神につきまとう心配や不安や、前頭連合野の競争意識からくる物欲、名譽欲、権力欲などの欲望が思うようになかなえられない欲望不満や、競争意識にうらはらの劣等感やねたみや嫉妬心や癪のたねなどは、一方では、大脳辺縁系を介して脳幹・脊髄系へ影響を及ぼし、他方では、新皮質系そのものの働きを乱すことになる」、そして、「一方では、殺しの心に爆発する争い」を生み、「他方では、脳幹・脊髄系を蝕み、身体を健康をそこなう」ものであることを指摘する。つとに、池見西次郎は、「心身一如」の総合医学・心身医学・「人間回復をめざす医学」(「心療内科」昭和三八年、続・昭和四八年)の構想を実践的に展開する。その治療対象は、「神経症」ではなく、「心身症」、すなわち、「その発病と経過に心因の影響

響が明らかに認められるもの」および「身体因によって発病したものである、患者の性格的ゆがみや発病後に起こった精神的な問題が症状を悪化させたり、異常に長びかせたりしており、心理面から治療を加味することによって、病状の好転が期待されるもの」である。このような医学を呼び出すほどの「心的現実」、個人の内的世界・主観の世界の問題を、「客観科学」的に疑問があるというだけの理由で回避するのは、人間の問題に関する限り、むしろ、かえって、学問的に疑問である。

心理学はまことに多岐に亘り、その点は「無意識の心理学」においても同様である。系統的には、第一に、性的な事柄にかかわる意識の抑圧とそれを意識することへの抵抗を重視し、過去の事象を手掛かりとする因果的・客観的説明、すなわち、「科学的」方法を尊重したS・フロイトの系統が広く行われており、第二に、無意識の心理学の色調は薄められているが、「権力への意志」に着目し、未来・目的との関連の内に神経症の要点を見出だそうとしたA・アドラーの系統、第三に、個人的無意識を越える普遍的無意識の存在を説き、元型の觀念に基づく心的現象の分析的理解の方法を採り、自我がより高次の全体性・統合性に導かれる自己実現・個性化の過程を重視したC・G・ユングの系統などが、注意されるべきもののようである。深層心理学的見地としてそのいずれを採るべきか、その点の評価を云々し得る立場ではないが、ただ、ユングの系統は、とくに、時実のいう「矛盾にみちた理屈で割り切ることのできない精神」・「こよなく非合理的な存在者」としての人間を直視し、しかも、西欧の土壌に生まれ・育ちながら、その生成途上から東洋の思想に関心・理解を示して、単なる比較に止どまらぬ検討を進めていると思われるので、当面の課題・「刑事政策の世界性」の問題との関連において、その立場に学ぶのが好都合ではないかと考えられる。

六 ユングに次ぎのような言葉がある（「ユングの文明論」松代洋一・編訳、昭和五四年）、「スイスでわれわれは、完

全な民主主義」を打ちたてました。そこでは人間の好戦的本能は「政治生活」と称する内輪げんかの形で発散されます。われわれは法と制度の枠のなかで争い合い、民主主義というものを柔らげられた市民戦争の慢性的状態と考えるようになっていきます。われわれの間に和睦を結ぶつもりなどさらさらなく、それどころかお互い同士憎み合い争っているのです。それもわれわれが戦争を内に向けることに成功したからにほかなりません、「しかしこうした柔らげられた国内の戦いも、みんなが自分の影を見ることができるようになり、唯一戦うに値する戦いを始めたなら、たちまち終焉を迎えるでしょう。唯一の戦いとはすなわち影のもつ圧倒的な力と衝動に対する戦いです。われわれの社会秩序は、内輪同士で争っているだけですから、ますますのものとえます。だがもし各人がその攻撃性を内面へ、彼自身の心のなかに向けたなら、われわれの秩序はもつと完璧なものとなるでしょう」、「最悪の敵はまさしくおのれの心のなかにあるということを知っておくべきであります。人間の好戦的本能は根絶しがたく、したがって完全な平和状態などは考えられません」と。以上の言葉のなかに出てくる「影」は、いわゆる元型の一つである。

ユングの分析心理学によれば、人間の心は意識と無意識とから成り、意識の統合の中心が自我である。自我は意識経験の主体である。その把握の及ばない心的内容が無意識である。無意識の領域は、さらに個人的無意識と普遍的無意識 (collective unconsciousness) とに分けて考えられる。前者は、その個人の生活に関連するもので、いわゆるコンプレックスはこの領域に属する。「普遍的無意識は、個人的に獲得されたものではなく、生来的なもので、人類一般に普遍的なものである。このような人類一般に共通のものにいたるまでに、ある家族に特徴的な家族的無意識とか、ある文化圏に存在する文化的無意識などを考えることができる」(河合・無意識の構造、昭和五年)。意識と無意識とを含む心の全体性の中心・統合機能の中心が、「自己」(self, Selbst) である。「人間の意識は自我を中心として、ある

程度の統合性と安定性をもっているのだが、その安定性を崩してきえも、常にそれよりも高次の統合性へと志向する傾向が、人間の心の中に存在すると考えられるのである。本人の意識がこのままの状態であ定してゆこうとしているとき、いわばヒステリーの症状まで、送り込んでくるような主体はいったいなのかという疑問が生じてくる。これに対して、ユングは、人間の意識の全体性に注目し、そのような心全体の統合の中心としての「自己」の存在を仮定するようになったのである」という。個人的無意識のなか・自我の統制外に、コンプレックスが存在して一時的に意識にとりつき、意志を妨害し、意識的行為を混乱させたりすることがある、そのように、自我の統制を超えて働く普遍的無意識の内容を理解するために導入されたのが「元型」(archetype, Archetypus)の概念である。「ユングの元型の概念は思弁的にたてられたものではなく、彼の長い臨床体験——とくに夢分析——から生じてきたものである」、「元型は無意識内に存在するものとして、あくまで人間の意識によつては把握しえない仮説的概念であり、この意識内におけるはたらきを自我がイメージとして把握したものが元型的イメージ(原始心像)なのである」、元型そのものは「先験的に与えられている表象可能性」であり、例えば、結晶体の軸構造のよつなものであつて、「結晶軸そのものは存在しないのであるが、結晶ができあがると、そこに軸構造は存在していることになる」というようにも説明される。ユングが元型として取り上げたのが、ペルソナ、影、アニマ・アニムス、自己、大母、老賢者などである。

いま問題になっている「影」、そのイメージについては、個人的色彩の強いもの、普遍性の高いものなどを区別して考えなければならない。「ユング自伝2」(河合など訳・昭和四八年)「語彙」によれば、影とは、「意識に選択された態度と面立し難いため生きられていない個人的、普遍的な心の要素の全体」であり、「夢の中では、影の像は常に夢を見た人と同性である」という。そして、河合・「影の現象学」(昭和五一年)によれば、「普遍的な影は人類に共通に受け

容れ難いものとして拒否されている心的内容であるので、それは『悪』そのものに近接してゆくが、個人的な影は、ある個人にとって受け容れ難いことであっても、必ずしも『悪』とは限らない、しかし、「普遍的影とはまさに悪そのものである」。われわれ人間は誰しも影を持っているが、それを認めることをできるだけ避けようとしており、それを意識から遠ざける方策として無意識のうちによく用いられるのが「投影」の機制であって、誰かに「強い悪感情を抱いたとき、自分の個人的影を越えて、普遍的な影まで投影しがちになる」、つまり、「われわれは自分の影の問題を拒否するときに、それに普遍的な影をつけ加えて、絶対的な悪という形にして合法的に拒否しようとするのである」と。

投影は自我の重要な機能・防衛機制の一つである。「ユングは、無意識の心的内容を意識化する過程で、投影の現象が生じるとのべている。人は何らかの失敗や欠点について、自分に責任があると考えようとしな。そのようなとき、しばしば日ごろ不快に思っている人や反対党や社会にたいして悪を投影する。それが自我を脅かさず、自分を安全な位置におく手段になる」(織田尚生・「深層心理学」、昭和六二年)。河合は、この投影のほかに、影の種々相として、「影の反逆」や「影の肩代わり」などの例をあげる。

「影の反逆」とは次のようなものである、「影の力がだんだんと強くなり、それが集団の成員の無意識内で動きはじめると、その人々は意識的には集団のために努力を重ねながら、心の中で言い難い不安を感じたり、仕事に対する熱意が何となく薄らいでゆくのを感じたりする。そのうちに、影は成員のなかの少数の人の意識に侵入し始める。集団の影を背負うことを余儀なくされる人は、どのような人か、強い人か弱い人かは容易に断定し難い。ともかく、結果としてその人は、予言者、詩人、神経症、精神病、犯罪者になるか、あるいは一挙に影の反逆に成功して独裁者とな

るか、何らかの異常性が強いられる。それは誰が何故選ばれたなどという問題を押しつぶして、ただそこに抗し難い力―運命としか呼びよふもの―が働いていることを認めざるを得ない。運命という用語を避けたい人は、自然の力と言ってもいいだろう。人間も自然の一部にすぎないことを如実に感じさせる力であり、そこに人間の意志など到底入り込むことの出来ぬものである。ユングの言葉を引用するならば、『単なる人間の理性などは、火山に蓋をするような大仕事にまったく間に合わない』ということになろう」と。ドイツにおけるナチスの台頭を、ユングはこのような見方でみていたらしく、ナチスの動きは、本能の抑制に徳を見出すキリスト教文明においてあまりに抑圧された北欧神話のヴォータン（オーディン）・荒らぶる神の顕現と見るとき、もつとも良く理解しうるものようである。このような「影の反逆は個人の生活においても起り得る。ある個人の自我があまりにも一方に片よつた構造をもつとき、それは何時か影の反逆を受けねばならない」という。その場合には、やがて、影の自律性が高まり、自我の制御を越えて、突発的な行動として影が外に現れる。その行動が悪・犯罪でもありうること、勿論である。影の自律性が極端なかたちで発現すれば、いわゆる「二重人格」（多重人格）になる。

また、河合によれば、「集団の影の肩代わり現象として、いわゆる、いけにえの羊（scape goat）の問題が生じてくる。ナチスドイツのユダヤ人に対する仕打ちにはあまりにも有名である。すべてはユダヤ人の悪のせいであるとするこゝとによって、自分達の集団の凝集性を高め、集団内の攻撃を少なくしてしまふ。つまり、集団の影をすべていけにえの羊に押しつけてしまい、自分達はあくまでも正しい人間として行動するのである。家族のなかで、学級のなかで、会社のなかで、いけにえの羊はよく発生する。それは多数のものが、誰かの犠牲のうゑにたつて安易に幸福を手に入れる方法であるからである。無意識な程度のひどい人は、そのうゑ、このいけにえの羊の存在によって集団の幸福が

乱されていると、本氣に感じている。そして、その実は、その羊の存在によって自分達の安撫な幸福があがなわれていることには、まったく気づかないのである」と。この「影の肩代わり」は、個人においても現象する。われわれの影は親しい人の前ほどよく現れる傾向がある、ということであるが、例えば、「影を抑圧して生きながら、影の逆逆をまったく受けていないように見える人もある。しかし、よく見るとその人の周囲の人が、その影の肩代わりをさせられていた場合が多い。たとえば、宗教家、教育者といわれる人で、他人から聖人、君子のように思われている人の子供が手のつけられない放蕩息子であったり、犯罪者であったりする場合が、それである」、「たとえ、親子関係に一般的な意味で問題がないとしても、親の『影のない』生き方自身に、子供の肩代わりの現象を呼び起こす力が存在しているのである」と。

影は現に「わたくし」が認容し難いとせざるを得ない心的内容である。認容し難いものであるとしても、それは、ほかならぬ「わたくし」の心的内容である。これを抑圧し、意識の外に追い出したままにしておけば、「投影」や「反逆」、「肩代わり」などに結果する。それ故、この影の問題を解決するためには、まずもって、その認容し難いものを「わたくし」において認知・受容する必要がある。すなわち、今の「わたくし」の影を意識化し、それを同化することによって「自我の幅と深さを増す」方向に歩みを進めるといふ、それ以外に道はなさそうである。自我・「わたくし」が、意識的に、その心的内容において異質なものと矛盾するものを統合すること、これは、言葉の上では理解できるが、その実体は、「汝の敵を愛せよ」と言われるに似て、情動の絡む至難の道とすべきであろう。△+(—△)〓〇である。自我の存在そのものが脅かされかねない。しかも、影は、元型であるから、自我・「わたくし」の在る限り、どこまで行っても残る。この、影の統合の過程は、いわゆる「自己実現」(個性化)の過程の出発点であり、またそ

の一側面でもある。上記のユングの言葉は「影のもつ圧倒的な力と衝動」の凄さを知り尽くしていたであろう人からさりげなく人びとに向けられた驚くべき「戦いのすすめ」であつたことになる。もとより、影にはごく個人的なものなどもあり、一般的には、「影という言葉から、ネガティブな性質を考えやすいが、そのイメージは価値とは無関係である。人が生産的な生き方をするのができていないとき、影の側面がポジティブな役割を果たし、この場合の影はむしろ『光』と呼ばれるべきものである」（織田）ということでもあるし、また、分析心理学的には、より深い意味で語られる影の創造的機能をも銘記すべきものであろうが、「殺しの心」や「攻撃性」などについてこれまで検討してきたところからすれば、どうしても、深刻な人間像のほうが見えて来る。

見えて来る、という表現は適當でないかもしれない。ユングは、現代社会における「洞察力をそなえ、毅然たる精神をもつた人たちの批判的理性」に期待するところがあり、現に、「心理学者は、精神と生命の唯一の担い手としての個人を固く信じています」と明言する（松代・編訳）。しかし、「今日の人間が、たとえば古代人や未開人よりも、はなはだしい悪意を持ちうるわけではない」という理解を採るとしても、「経験自体の教えるかぎり、悪の源泉は、人間自体にある」ということであり、「悪というものが、かつて人間がそれを選んだわけではなく、人間の本性におのずから蟠っているという洞察から、人が免れえなくなつたとき、はじめて悪は心理の舞台に、善と対等の相手として登場する。この洞察は直接、世界の政治的分裂や現代人の心の分裂に、無意識のうちにすでに先取りされている心理的二重性に通じている。この二重性は洞察によつてはじめて成立したわけではなく、気がついたときはもう、分裂状態であつたのである」という認識であるし、一般的に言つて、「人間の心はごく自然の状態では、そのいくつもの構成要素や行動様式がたがいにつかり合い、矛盾し合っている。つまりある種の分裂状態にあるのである」、そして、「集団の

なかで相反する方向へ縦横に馳せ違ふ混沌たる動きが、一人の独裁者の意志によって決まった方向に向けられるように、個人のなかの分裂した状態にも、方向と秩序の原理が要る。自我意識はすすんでこの役割を買って出ようとするけれども、その際見逃した無意識の強大なさまざまな要因が、自我の目論見を挫いてしまう。綜合という目的を達したいなら、まずこの要因の性情を知悉しなければならぬ。自我はこれらの要因を体験する必要がある。それともそれら要因を現していて綜合への助けとなるような、ヌミノース（聖な象徴を持たねばならぬ）と容易ならぬことをさりげなく語る、その語り口からすれば、ユングが、個人を固く信じる、というのも、決して、人間に対する樂觀的な見通しによるものではなく、以下のような、集団・社会・国家に対する問題意識との関連で、並々ならぬ思いが込められているものと考えざるを得ない。すなわち、「たしかに巨大組織にあつては、個人は小さくなり取るにたりません。だが人間にふさわしい大きさを超えたものは、やはり非人間的な力を無意識のなかに呼び起こすのです。個人の徳性における微々たる一步の前進だけが、真に達成されうることのすべてであるのに、それを体現するかわりに、全体主義のデーモンを喚び出してしまふのです」、そして、「組織された集団に抵抗できるのはただ、おのれの個性において集団と同じようによく組織されている者にかぎる。この命題が今日の人間にはほとんど不可解に聞こえることは十分承知である」、しかし、「個々の人間の精神が更新されなくては社会にもまた更新はありえないのは明白この上ない事実である。社会とは救済を必要としている個人の総体にほかならないからである」と。

ところで、ユングよれば、「脳の構造とその生理からは、意識のプロセスは説明できない。心は心の独自性をもつていて、ほかのものや似たようなものに還元することができない。心は生理学のように、それ自体のうちでかなりの程度完結した経験領域なのである」、「われわれは、心の働きがいかに脳における証明可能なプロセスによって妨げられ

るかを、十分に知っている。この事實はきわめて歴然としているため、心の上部現象説という結論は、避けがたいと見えるほどだ。しかしながら、ここで超心理学的現象が、われわれに注意を呼びかける。これらの現象は空間と時間の相対性というものを、心的要素を通じて示しており、心身並行論が早計であり単純にすぎること疑問をつきつけるのである。人は心身並行論の肩をもって、超心理学の経験などは頭から否定する。世界観上の理由によるのか精神の怠慢のためかはともかく、いずれにせよこうした態度は科学的に責任ある態度とはいえない。ふつうに考えたのではまるで解きようのないこの問題から、うまく逃げただけである。心的な現象はすべて考察の対象にしなければならない。従って、無意識の存在や超心理学を閉め出すような心理学は、もはやおし進めるわけにはいかないのである」ということである。

「超心理学的現象」といい、超常現象という、それは、文字どおり、知的・常識的な認識・理解を超える現象領域に深く係わることのようにであり、おそらくは、それに関する経験的理解を別にしては論じ得ない事柄が人間の問題であつたと解すべきであらう。それ故、この問題に立ち入るためには、慎重な手続きが必要であり、まずもって、その「資格」の有無が問われなければならない。「資格」無しにその検討を進めることなど、まさに僭越の謗りを免れ得ないであらう。従って、これから先の安易な推測は慎まなければならない、と考えるものであるが、ただ、この問題についても、すでに多くのことが、多くの論者によって語られており、語られる限りに於いて学ぶことだけは、無「資格」者においても可能である。そのように制限された認識可能な枠内での作業であるから、以上の「影」に関する理解もまた、ごく表面的なものに止どまつているであらうと思われる、そのことは認めよう。しかし、ここで、印象を述べる事が許されるとすれば、ユング系統の人たちの所説には、「現象面」から把握される人間の姿に、少なくとも

も「わたくし」において、性善説的な・結果的に自己肯定的な結論を得ることは、困難を感じさせるものがある。それは、先に引用したパウロの嘆き、「わが行ふことは我しらず、我が欲する所は之をなさず、反つて我が憎むところは之を為すなり」という言葉をまた改めて確認しただけのことになるように思われる。やはり、結果現象の側面から検討する限りにおいては、為された「憎むところ」しか見えて来ないらしい。印象程度のこととせざるを得ないとは言え、これは軽視し難いことである。対象の behaviour による事物の認識・理解は「科学」の基軸であつたからである。

パウロの存在・自覚は、キリスト教の精神の根本に係わる。ところが、ここに、「いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という歎異抄の言葉がある。「噫われ悩める人なるかな、此の死の體より我を救はん者は誰ぞ」というパウロの思いは、おそらく、そのまま、親鸞の思いにも当て嵌まるものであつたであらう。「悩む」というところまで含む両者の類似は、東西とを異にする人間の類似である。人びとにおけるその類似があればこそ、我が国では浄土真宗もキリスト教も行われている、とすることも不可能ではなからう。宗教的自覚にも及ぶこの点に着目し、東西の別を問わぬ人間像を敢えて描き出すことが許されるとすれば、これまで見て来た限りでは、性悪説的な・結果的に自己否定的な人間観の出現はほとんど避け難いかに思われる。その意味では、性善説的な・結果的に自己肯定的な人間観に対する疑問、すなわち、個人主義的自由主義の存立基盤・個人の尊嚴の思想に対する疑問は、容易に解消されそうもない。しかし、自らの「悪」を憎み、その故に「悩む」のもまた人間である、というその方向に向かうべき道はまだ残されている。

人間の対他的現象の側面においては悲観的にならざるを得ないとしても、悲観的になるだけの分別を備えている人

間、その主体的側面についての検討は残されたままである。「矛盾にみちた理屈で割り切ることのできない精神」・「こよなく非合理的な存在者」の問題にさらに立ち入ることを強要するもの、それが、「個人の尊厳の思想」である、そのようにこの筋道を読み替えてもよい。いま直面している問題が、刑事政策論における科学主義と人道主義の關係という問題にも係わること、勿論である。いずれにせよ、「超心理学的現象」の世界を経由することなしには、刑事政策論の基本問題を云々することは許されそうもない。

七 ユング系統の臨床心理学者などによれば、超心理学的現象・超常現象は、すでに経験的事実であるという。個人的には理解し難いことであるが、人間の内心的事象もまたひとつの現象的事実である、という前提に立つて検討を進めざるを得ないここでは、超常現象なるものの客観的な存否を論ずる必要はない。その「事実」なるものをどのよう理解し・説明しているか、そこが問題である。河合「宗教と科学の接点」(昭和六一年)はいう、「わが国においては、大学におけるアカデミズムが西洋近代に追いつこうとする姿勢を強く維持してきた点もあって、近代合理主義の勢いが非常に強く、西洋よりも硬直化しているところがあり、超常現象に関するアカデミックな研究は欧米に比して極端に遅れている」、もつとも、「このような現象に対しては、自我の弱い人がひきこまれてしまう傾向が強いので、その人たちはアカデミックな研究に適合しないのも当然で、そのことがわが国のこのような研究の遅れを助長していることも事実である」と。この点、とくに後段を銘記したうえで、以下に、主として、河合の説くところを聞いてみたいと思う。

河合が念頭に置いているのは、ユングの提唱した「共時性」(synchronicity)のことである。心理療法の過程では、しばしば、「意味のある偶然の一致」が心理療法的に極めて意味深い形で生じるといふ。それは、例えば、知人の死を

夢で見た翌朝にその人の死亡を知らせる電話があった、とか、故障したわけでもないのに時計が止まったので不思議におもっていたところその時計をくれた人がその日のその時刻に亡くなったことが後で解った、とか、ある事の成り行きが占いに現れた通りであった、とか、苦境に陥っているとき運が良かったとしか言ようのない思いがけない人からの助けがあった、とか、よく耳にする話ではあるが、当事者にとっては「偶然」と言って済ますことができないらしい種類の事象と関連する。その場合、何よりも重要であると思われるのは、次のことである、「超感覚的知覚(Extra Sensory Perception 略してESP)の現象に関しては、それをエーテルとか特別な電磁波などによって伝播の可能性を因果的に説明しようとする試みがなされてきた。これに對して、ユングはそのような因果的説明を拒否するところに特徴がある。そして、その上で意味のある事象の重なりが非因果的な布置(acausal constellation)をつくることがあり得ることを認めようというのである。つまり、因果律と共時性は、事象を研究する上において相補的な役割をなすものであり、両者はまったく性格を異にする原理であることを認めるのである」と。共時的な現象は「非因果的な布置」の問題である。それ故、共時的な現象を因果的に理解し、これを日常化すれば、すなわち、「非因果的連関を偽の因果關係として受けとめてしまふ」と、とんでもないことになる。例えば、ある人が死んだ夢を見たからその人はもうじき死ぬであろう、とか、もらった時計を止めればその贈り主は死ぬかもしれない・殺すこともできるはずである、とか、大事なことはまず占いから始めよう、とか、また、早速にも「神さま」を持ち出す、とか、偽の因果律による偽科学・低級な呪術・迷信に落ち込む危険がそれである。「このような類の偽科学、偽宗教は日本のみならず、アメリカにも多くあり、通常は極めて合理的な人が、ある時、あるいは、ある点に関してのみは、このようなことを信じていることがあるのも珍しくない。あるいは、合理主義の生き方を努力してやり過ぎている人には、一種の補償作用として

このようなことが生じるのかも知れない」と。

共時性の問題を理解するためには、「非因果的な布置」ということの意味を理解しなければならない。つまり、まず第一に、事象の「非因果的」ということ、すなわち、因果律、因果的認識・理解の限界を考慮しなければならない、そして第二に、「布置」ということの意味を明確にしておかなければならないことになる。いずれもかなり難解な問題であるが、少なくとも、前者については、科学論の領域ですでに啓蒙的に多くのことが語られているので、比較的理解し易い。

河合によれば、「人間にとって因果律に従って事象を把握することは、極めて重要なことであり、特にニュートン、ガリレオによる力学法則の発見以来、すべての事象は因果的に把握し得るという確信が強まったため、非因果的な事象に注目することに対して、強い拒否感情が生じるようになったと思われる。それを単なる偶然として無視しないと、せっかくの体系が壊されるように感じられるからである」ということであるが、「西洋においても近代の科学が簡単に出来たわけではない」こと、ニュートンやガリレオなども「現代において言う『科学的』思考のみに頼って事象を見ていたわけではない」ことを指摘しつつ、とくに今世紀初頭から顕在化した自然科学の方法論をめぐる動向に対して注意を喚起する。すなわち、「自然科学の最先端において、それまでの方法論に対して根本的な反省をうながす問題が生じてきたのである。まず、一九〇六年にラザフォードらによって α 崩壊現象が研究され、自然現象のあるものは、単に人間の無知にもとづくものではない本質的な偶然性に支配されていることが明らかにされた。続いて量子力学の分野において、ハイゼンベルクの不確定性原理やボーアの相補性の概念などにより、古典的な機械論の世界観を否定する立場が打ち出されることになった。ハイゼンベルクの不確定性原理は、現象の因果性を論じる前に問題となる物

事の決定可能性について論じ、電子の位置と運動量の相方を同時に正確に測定することはできないことを明らかにした。ボーアは光や電子はときに波動のようになり、ときには粒子のように振舞い、その相矛盾した性質が相補的にはたらくという考えを明らかにし、機械論的なモデルを変更したのである」とする。

科学的方法論の筋道については、「機械的世界観」の問題も含めて、おそらく、大方の理解が得られるであろう。それは、例えば、村上陽一郎が繰り返し・多面的に語っていることである（近代科学を超えて・昭和四九年、近代科学と聖俗革命・昭和五一年、動的 세계像としての科学・昭和五五年、歴史としての科学・昭和五八年、ハイゼンベルク・昭和五九年、など。河合・村上共訳、ユング・パウリ共著「自然現象と心の構造」一九五五、訳・昭和五一年を見ることもできる）。もとより、量子力学の領域において素粒子の behaviour に関する一義的・古典的な因果性の認識が崩壊したという、そのことから、直ちに、その非決定性の問題を生命現象の上に敷衍し、意識の世界において反因果的・反決定論的理解の仕方を押し通そうとする論理の引き伸ばしになるとすれば、それはいかにも短絡的であり、到底従い得ないところである。しかし、少なくとも、事柄の一義的・古典的な因果的理解のみが絶対的に正しいというわけのものではなく、場合によっては非因果的な理解の仕方が成り立つ余地もあり、それが重要な場面もあり得るという、その範囲内のことであるとすれば、方法論上の問題として銘記しておくだけの意味はありそうである。また、科学が外ならぬ人間の営為であるが故に、一義的・古典的な因果的思考に偏った方法論的「純化」・技術化を進めて実用性偏重の物質文化・文明を生み出し、結果的に、その「偉大な所産」のもたらす付随効果に戸惑っている、ということも、一応納得しうるかに思われる。

とくに、世界観の関係では、河合によれば、「ユングは共時性の概念の先駆者として、ライプニッツを高く評価して

いるくらいである。ライブニッツは『单子』という概念を導入し、ひとつひとつの単子は全宇宙を反映するミクロコスモスであり、単子は直接相互に作用を及ぼし合うことはないが、『予定調和』に従って、互いに『対応』したり『共鳴』したりすると考えた。彼のいう『対応』や『共鳴』の現象は、ユングのいう共時的現象と等価のものと考えられる。『ミクロコスモスとマクロコスモスの対応』という考え方は、ミクロコスモスとしての人間をマクロコスモスとしての宇宙に関連づける思想であったが、西洋の近代自我が世界から切り離し、自我を取り巻く世界を客観的対象として見ることを可能にしたとき、そこに観察される事象は、個人を離れた普遍性をもつことになり、自然科学が急激に進歩したのである。普遍的な学としての自然科学はその後ますます力を発揮し、人間は世界を支配したかの如く見えながら、宇宙との『対応』を失ってしまったという点において、自らを宇宙のなかでどう定位するかという点で、根本的な問題をかかえこむことになった」と。

臨床心理学の立場からすれば、「普遍的に正しいことはかりに支えられて生きていて、その人は個人としての人生を生きたと言えるのだろうか。因果律による法則は個人を離れた普遍的な事象の解明に力をもつ。しかし、一回かぎりの事象について、個人にとっての『意味』を問題にすると、共時的な見方が有効性を発揮する。そして、心理療法においては、後者の方こそが重要なのである」という。その関係で、「自己のアイデンティティを失う危機感におそわれている人にとって、一般的な真理や普遍的命題などは何の慰めにもならない。何らかの社会的ステイグマを持って悩んでいる者に対して、学問的一般的説明などは空念仏にすぎない」という厳しい言葉にも聞くべきものがある。確かに、一般人などというものは実在しない。現に生きて感じ・思い・考えるのは個々人のみである。こと人間に関する限り、一般化・普遍化は、一つの見方ではあり得るとしても、そして、事柄の制度化には不可欠の観点であるとし

ても、その場合に omit されたことが対人的 commit に通じる可能性・危険性を伴うことは認めざるを得ない。個別の人間の事象について一義的に原因・結果の因果的發想を適用することには問題性も在り得るであろう。「家庭や人間関係の問題を考えると、単純に因果的思考に頼ると、すぐに『原因』を見出だし、誰かを悪者にしたてあげることが多い。たとえば、母親が悪の根源のように思われたりする。しかし、全体の現象を元型的布置として見るときは、誰かが『原因』などではなく、すべてのことが相関連し合っている姿がよく把握され、そのような意識的把握と、その全体の布置に治療者が加わって行くことによって、事態が変化するのである。つまり、誰が悪いかと考えるよりは、皆がこれからどうすればよいかを考えることによって、解決の道が見出されてくるのである」、「原因追求型の線型の論理一本槍の人」に有りがちなこと、「それは熱心な人ほど、自分の思いどおりの結果が生じないときは、その熱意は憎しみや攻撃の感情に変化しやすいものである。自分はこれほど熱心にやっているのに、母親が悪いから、あるいは、本人の意思が弱すぎるから……などの理由でうまくゆかぬと嘆いている人は多い。教育モデル、医学モデルに頼るときは、結果はうまくゆかぬとしても、自分は熱心で正しいことをしているのに、誰か必ず自分以外の悪者がいるからうまくゆかないのだ、という結論に達することができるので、なかなか便利である。このような便利さのために、有効性が低い割りに現在もおお相当に用いられていると思われる」、「だいたい『人のためにつくしている』と確信している人は、まず反省などしないものである。そして、その試みが失敗に終わったとき、その人は自分がこれほどまでに努力してやったのに、それに従わなかった母子は、どうにも仕方がないと非難することになる」という痛烈な言葉も聞かれる。つまり、一義的・古典的な因果的思考に付きまとう問題性は人間において・対してすでに経験済みの客觀的事実である、とすべきことになるのであろう。犯罪対処活動における処遇の場面で「処遇の個別化」が強調される

理論的根拠を理解するためには、ここに一つの極めて重要な指摘が在ること、その点は認めざるを得ないであろう。犯罪対策は制度化と不可分であるから、一般化の筋道を捨てるわけにはゆかず、その意味では、あくまで「相補的」理解とすることである。しかし、問題はその先に残されて居る。因果的思考と相補的な関係に立つ非因果的思考の意義を以上に学び得ることは確かであっても、超常現象に係わる「非因果的な布置」における「布置」の部分について、内容的なことは、まだ何も尋ねられて居ない。

八 この非因果的な「布置」のことを理解するためには、人間における「意識」の問題をあらかじめ検討しておくのが好都合のようである。それは、意識の問題が理解し易いという意味ではなく、ただ、深層心理学で意識・無意識という場合の意識が「西洋近代に特有のもの」(河合)であることがとくに井筒俊彦によつて明快に指摘されており(イスラーム哲学の原像・昭和五五年、意識の本質・昭和五八年、意味の深みへ・昭和六〇年、対談集・叡知の台座・昭和六一年、など)、そのことが、人間観に絡む当面の問題に深い係わりを持つて居るらしいと思われるばかりでなく、「共時的現象を把握するには、日常的な意識と異なる、ある種の意識状態にある方が望ましいと思われる」(河合)と語られているからである。

河合によれば、「西洋近代に成立した自然科学においては、人間がその観察する対象を自分と切り離し、それを客観的に観察することが前提となつてゐた。そこで、そのような方法論に従つて成立してゐた心理学においては、人間の意識を扱うことは、どうしても避けねばならぬことであつた。心理学は、そこで客観的に観察し得る人間の行動を対象として、その学問体系を築きあげてきた。ところが、実際にノイローゼの患者の治療などという問題にかかわると、人間の意識といふことを取り扱わざるを得ない。そこで、一般の心理学とは異なり、臨床的な仕事にたずさ

るものは、人間の意識を問題とし、それを研究する上において『無意識』などということを言わざるを得なくなつたのである。」「ユングの言う個人的無意識とは、ある個人が自我を形成してゆく上で、受け入れ難いこととして抑圧したり、個人的体験のなかで記憶から抜けおちていたりしたものゝ総体であり、フロイトの言う無意識と関連が深い。ヒステリーの治療においては、このあたりの分析が大切となる。普遍的無意識は個人の経験とはかかわりなく、人類一般に存在しているとも考えられるもので、それ自体は意識的に把握することができないが、それが意識内に顕現するとき神話的なイメージをとる。ユングがこのように考へたのは、分裂病者の妄想や幻覚などに、古来からある神話や宗教のイメージと類似のものが多く、普通の人でも深い夢を見たときは、類似のものが生じることが経験的にわかつてきたからである。」「内的なことであれ外的なことであれ、いかなることもそれを記述して他人に伝えるためには、人間の意識によつて把握するより仕方がない。従つて、同じ事象に接してもそれに対する人の意識の在り方によつて、それは異なつたものとして把握されるであらう。ユングは東洋の古典に接するうちに、彼が見聞したと思つてゐる事象を西洋人に伝えることは非常に困難であるにもかかわらず、東洋の書物にはそのものずばりの形で書かれてゐることに気づいた。つまり、西洋人と東洋人とは意識の在り方が異なつてゐるのである。その点に気づかず、自分の意識の在り方が『正しい』と信じてゐる人は、その他の見方に対しては、狂つてゐるとか、馬鹿げてゐるとかの断定を下すことになる。」「自分を対象からまつたく切り離して、事象を観察するという自我の在り方を確立して、全世界のなかで西洋のみが自然科学を發展せしめ、その成果は全世界を席卷する勢いを見せていた」當時のこととしてはそれで通用したのかも知れないが、しかし、「西洋近代に確立された自我による意識的把握が唯一の『現実』をとらえてゐるのであり、その他の言説は虚偽であるという自信は、一九七〇年頃より急速に衰へはじめた。」「彼らの認識してい

る『現実』が唯一の正しい現実ではないのではなからうか、と考えはじめたのである」、「このような傾向を強化するのに役立つものとして、秀れた文化人類学者の研究も見逃すことができない」、「つまり『未開』であるとして馬鹿にしてきた人々の意識の在り方が、近代人のそれとは異なるものであつて、近代人の意識に照らすときは馬鹿げに見えるが、逆に彼らの意識に照らして近代人を見ると、近代人も極めて馬鹿げたこと（それがノイローゼの発生につながることをしていることが明らかに）なつてきたのである」、「このような一般の動きに刺激されて、心理学の分野においても、意識の異なつた状態について研究しようとする気運が起つてきた。そしてそれは自分たちの通常の意識状態をよしとし、その他のものを異常と見なすのではなく、価値観を棄てて現象を忠実に見ようという態度でそれを行つた」、そして、「西洋近代の意識は確かに強力なものであるが、それが『現実』を認識していると考えるのは誤りであり、真の現実に接するためにはそれにふさわしい意識の状態があるのではないか、そして、それについては東洋の知恵の方がはるかに深いのではないかと考える傾向が欧米で強くなつてきた」という状況にあるらしい。

井筒「意識と本質」によれば、「イスラーム自身をも含めて、東洋哲学一般の一大特徴は、認識主体としての意識を表層意識だけの一重構造としないで、深層に向かつて幾重にも延びる多層構造とし、深層意識のそれらの諸層を体験的に拓きながら、段階ごとに移り変わっていく風景を追っていくところにある」という。この場合に重要なのは、無意識という深層心理学的な用語は無く、深層意識という「意識」について語られていること、および、意識の浅い層は現実の浅い層を見、意識の深い層は現実の深い層を見る、という、意識と現実（リアリティー）との多層構造・「客観的現実の多層と、主観的意識の多層とのあいだに一対一の対応関係が成り立っている」と理解されている点である。もつとも、深層意識への立ち入りについては、井筒「イスラーム哲学の原像」によれば、「人がもし、そのひ弱い

理性と脆い思考を通じて存在（のリアリティー）に近づこうとすれば、生来の盲目と混沌とはただ増大するばかりだ」と警告されていることのようであり、また、河合「宗教と科学の接点」によれば、「影の世界には入り込んで出られなくなるということもある」・「影の世界に迷い込み、歪んだ自我をつくりあげる」という可能性・危険性をはらむことのようであるから、深層意識への安易な接近は厳に慎むべきものであろう。ただ、井筒「イスラーム哲学の原像」に表層意識・深層意識の様相について解り易い説明があるので、一応、それを聞いておくのが、手順として必要であるように思われる。

井筒がスーフィズムと関連させながら説明するところによれば、以下の通りである。

「そもそもわれわれの世界との認識的な出会いは、さまざまな感覚的印象の渾沌たる渦を知覚的に整理するところから始まるとみてよろしいかと思えます。感覚と知覚、それがわれわれの日常的経験の世界を構成します」、「われわれはふつうこの感性的渾沌の諸要素のあるものを知覚的に選択しまして、一定の形で整理することによって、そこにわれわれにとって意味のある一つの存在秩序、すなわち『世界』をつくり上げます。この知覚的選択と整理の過程には言語の意味的カテゴリーゼーション、つまり類別的対象化というものが内面から大きく働いていると考えます」、「つまりわれわれの経験する存在界、われわれにとって有意義的な存在秩序としての世界は、第一次的に知覚とともに、知覚によってつくり出されるのでありますが、その知覚的作用そのもののなかに言語が範疇的に、あるいは第一分節的に入り込んできて、はじめからその構造を規定していると考えるのであります。簡単にいいますと、われわれは現実をなまのままでとらえているのではなくて、われわれがそれを意識するときには、すでにもう言語的記号単位、あるいは第一分節単位、つまり『赤い』とか『白い』とか、『花』とか『山』とかいう語の分節作用によってあらかじめ

意味的に整理されている。そういう形で経験されたものがいわゆる現実の表層であります。しかし、その整理の仕方、すなわち第一分節体系のあり方は、言語ごとに微妙に違ってきます」、「こうして見ますと、われわれがふつう経験するいわゆる現実なるものが存在のきわめて極限された、歪曲された形象にすぎないということになります」、「われわれが感覚・知覚を通じて接触する現実、いわゆる経験世界は、それはそれなりにその次元においてはたしかにリアリティーの一部であり、表層であって、この表層の下にはどこまで続いていくかちよつとわからないような深層がある。この存在の深みを知ってこそ存在を知ったことになる。そしてそういう存在の深みを含んだ多層的構造こそが、本当の意味での現実というものであるというわけであります」と。

「意識の表層にうつる現実」（それを「表層」というかどうかはともかく）が言語の意味的分節によって構成されているということ、すなわち、事物が言語的に固定・識別されそれら事物相互の静的・動的な関係・関連において「世界」が成り立っていると見る見解がかなり広く行われていること、この点については、殊更な多言を要しないと思われる。聞くべきはその先にある。井筒の語るところによれば、「観想修行によって意識の深部が開かれますと、この現実の言語的分節の枠組みがだんだん取り除かれていきます。まず第一に、事物相互の区別がはつきりしなくなってくる。意識の表層しか活動していなかった間は、確固たるものとして現れていた事物が、もの性を失って流動的になってきます。それにつれて、それらのものの性質、つまり属性として、たとえば『赤い』とか『白い』とかいう性質として固定されていたものもだんだん流動的になってきます。そしてもちろんそれら事物のあいだの関係も浮動的になります。いままでかつちりと永遠不動のように思われてきたすべてのものの本質、いわゆるエッセンティア(essentia)が、いわば春の水のように溶け始める、とても言いましょうか。この見地からひるがえってわれわれの日常経験世界

を見ますと、それは『現実』どころか、まるで夢の世界です。われわれ自身ものであり、無数のものに取り巻かれ、ものと関わって生きている。つまりわれわれはものの夢を見ているということです。そのものの夢をわれわれはふうう現実と呼んでおります、「三昧に入りますと、いままで硬く固まっていたこのものの世界が流動的になってくる。もののいわゆる本質がまぼろしのようにはないものとなり、それらの本質の形成するものの輪郭がぼけてきます。つまり花が花でありながら、花というものではなくなる。鳥が鳥というものではなくなる。こうしてすべてが透明になり、いわば互いにしみ透り、混じり合つて渾然たる一体になってしまふ」、「そして意識の深化がもう一步進みますと、それらすべてのものが錯綜し混じりあつてできた全体が、ついにまったく内的に何もない完全な一になってしまふ。もうそこではかつてものであつたものの痕跡すらありませんので、その意味で無であります。そこではもはや、見るものも見られるものもありません。主体も客体もなく、意識も世界も完全に消えて、無を無として意識する意識もありません」、「主体的意識が観想状態の究極において完全に消滅して無となる、この意識のゼロ・ポイントに忽然として現れてくる實在のゼロ・ポイント、これを絶対無と見ることは、存在論的に申しますと、それを實在の絶対無分節の状態、内的にまったく分節されていない、区別されていない、まったく限定されていない状態として見ることであります」、「實在のゼロ・ポイントを東洋では伝統的にいろいろな名で呼んでまいりました。たとえば老莊の『道』、易の『太極』とか、大乘仏教の『真如』とか『空』とか、禪の『無』とか、そして、スーフィズムにおいては、この實在のゼロ・ポイントとしての「その無がそれに内在する創造的形成力に押されて自己をしだいに限定していきます。まったく無分節だったものがいろいろな形に自己分節していく。そうするといろいろなものが現れて、いわゆる現象界が成立する」という理解の仕方が体験的に確認されるものようである。

ここで注意すべきは、「存在はそのゼロ・ポイントにおいてのみ、真相を開示する、それだけが本当の意味でのリアリティーである」としますと、その他の次元におけるその現われには、厳密な意味での實在性はないことになります」という点である。ゼロ・ポイントにおける「存在」は、存在というものではない。井筒によれば、イブン・アラビーの「哲学の基礎をなす『存在』というのは存在的活力、宇宙に遍在し十方に貫流する形而上的生命的エネルギーでありまして、何か実体的なものではありません。ハイデッガーの言い方をしますと、『ザイン(Sein)であつて』ダス・ザイエンデ(das Seiende)ではないのです。ですからイブン・アラビーの存在の哲学は、ハイデッガーのいう意味で徹底的に『存在』的であつて、『存在者』的ではありません。ただ、この存在的エネルギーは、その自己限定の道程において階層的にもを生み出していきますので、この意味において存在者も哲学的に問題となるというだけのことです。どう問題になるかといいますと、存在エネルギーの仮の結晶体、仮構的な現われの形としての性質が問題となるのであります」という方向に展開される。

ただし、注意しなければならない。その「存在」とは、「無限に異なる形を通して自らを顕現して止まぬ唯一の創造的リアリティー」であり、「存在リアリティーの現われである限り、いかにそれが限定された形であるとはいへ、現象界におけるいかなるものも文字どおり『虚』ではありえない。虚ではなくて実であります」、「現象的世界をそれ自体で独立に存在する窮極的な實在と人が見なす場合にのみ」現象世界は妄想であるという言い方にも重要な意味が認められるのであつて、現象的多様性は幻であり非有であるという「それどころか、形而上の根源との関連においては、それらはまさに存在者である。この観点からすれば、経験界には何一つとして完全に非實在的なものはないのであります」、「現象的世界が夢・幻であるとは、「深層意識の目をもって見れば、窮極的存在リアリティーとの関連において」

という条件の下ではじめてその真意を理解し得ることである。「意識のゼロ・ポイント」・「實在のゼロ・ポイント」を経過した人の意識の目の前には「普通の現象的多者界が、限りなく複雑な事物とそれら相互の関連として甦ってくる。しかし、この意識はすでにすべての限定性を無化したところに成立した意識ですから、その見る多者も個別的分節の限界を一度越えてきた存在リアティーそのものなのです。換言しますと、そのような人は自分自身をも、自分のまわりに見える一切の事物をもことごとく絶対的一者のさまじきに異なる限定形態であることを見透している。そのようなものとして、現象の世界が彼の意識には映るのであります。多でありながら一、一でありながら多、という古来東洋哲学諸伝統を通じて流れている根源的な形而上学のテーマが、ここでも鮮明な形をとって成立しております」。そして、また、「主体的に人間の意識内で起こることが、いわゆる外的世界で客觀的に成立する實在の構造と全く一つであって、両方の間には一分の隙間もない。大体、こんなふうに主客の領域を分けて考えること自体が間違っているのでありまして、主客を分けないことこそ、イスラームばかりでなく東洋思想一般について、その一つの根本的な特徴なのですが、もともとわれわれの言語は表層意識の働きに照準を合わせてできていますので、そして表層意識にとつては主客を分離対立させることが一番自然なやり方ですので、どうしてもそこから話が展開することになってしまふ。そういうアプローチをすると、意識のあり方が事物のあり方と一致する、というような表現になってくるのであります」と。

この「いわゆる客觀的現實と、いわゆる主体的意識とが混交し融合して渾然たる一体をなしたものだけが存在する。それが見方によって、つまり力点をどこにおくかによって、客觀的現實になったり、主体的現實になったりして現れて来るだけのこと」である、という根本的認識が、事柄の理論的解明の鍵になるものと思われるが、ここでは、さし

あたり、その「主体的意識」のことがどのように理解・説明されてくるか、そこが問題である。

井筒によれば、「形のない、ただ作用だけ認められるわれわれの意識、それを一つのものとして指定する」思考の便宜に従い、すなわち、例えば、われわれが「こころ」という言葉を口にすれば、それが「何かもの的なものとして表象されるようになってしまふ」という思考形式の限界との妥協があることを前提としつつ、「イスラームでは、われわれのいわゆる心を『魂』とか『靈魂』とかいうものに^{もの}にして、そういう形で表象し、そういう形で意識論を展開していくのであります。アラビア語の原語ではナフス(nafs)と申します。ナフスとは魂とか、靈魂とかに当るアラビア語です。ナフス、魂、内的実体。そういうものをいちおう認めたくえて、そのうえで感覚、知覚から思惟、想像などいっさいを含めた意識活動をこの内的実体の作用として、その構造を理論的モデルとして構築するのであります」、もっとも、「イスラームの信仰の立場からいいますと、魂はけっしてそのような理論的要請(ポストウラート)ではなくて、本当に内的な、非物質的な実体であります」、しかし、「哲学的理論としては、イスラームの靈魂論、とくにスーフィズム独特の靈魂論は、人間意識の構造を分析し説明するための理論的モデルをつくる作業と考えると非常に簡単だと思えます」と。

スーフィズムによる意識の構造モデルにおいて、人間の意識(魂)は、五段の階層をなすものと説明される。すなわち、意識の表面・第一層は、感性的・感覚的機能の場所、欲情と情念の場として表象される。「やたらに勝手な命令を下す、暴力的な魂」(ナフス・アンマール)である。第二層は、批判的・理性的機能の領域であり、「主として事物の善悪、美醜を判断し、自らおよび他人の悪を批判し、非難し、糾弾する心の倫理的な働きと考えられ」、「非難がましい魂」(ナフス・ラウワマ)と呼ばれる。あまり良い意味で理解されていない。第三層が「ナフス・ムトマインナ」、「寂

滅の心」とでもいうべきもので、これは、感性および理性の動揺がおさまリ、浄化された静けさに安らぐ魂の状態である。「この段階で魂が本質的に変質してしまう」という。第四層が「ルーフ」、ここは「照明体験」の場所であつて、「魂は完全に聖なる領域、神聖な領域、神的世界にはいります」と。そして、最後の第五層は「シッル」(秘密)、意識の最深層である。それは、「日常的意識にとつてはまったく閉ざされた不可思議な世界、闇のまた闇、玄のまた玄」、ただし、「スーフィズム自身の立場からすれば、そこそ直前の第四層の光よりもっと純粹な、もっと強烈な光りなのですけれど、この光が日常的認識主体の目には限りなく深い、恐ろしい暗黒として映るのであります」と。以上の説明は下降的であるが、スーフィズムにおいて修行の実践過程を描く場合にはこれを上昇のプロセスとして説明するという。

ところで、人間の心にはミュトスを作り出す機能 (mythopoeitic function) がある。「このミュトスということばは『神話』とはつきり訳してしまえますとちょっと困るのですが、むしろ神話とするよりも、神話として物語的に發展する可能性をもったダイナミックな象徴的なイマージュというふうに考えたほうがいいと思います。とにかくわれわれがふつうに考えるような、はつきりした一定の物語りの筋をもった神話だけではない。人間の意識がある特別の次元で—ユングならそれを集団的無意識というでしょうが—働き始め、ある特別の形で緊張しますと、それは根源的なイマージュを生み始めます。いわゆる象徴、シンボルとか、アーキタイプ(元型、範型)とか、そして物語的に展開した場合には神話とかが顕現してきます。人間精神のある特殊な、そしてきわめて人間的な機能であります」、そこで、「スーフィズムにおける意識の深層の開頭過程」は、「イマージュに満たされたものである、そしてある一定のイマージュ、あるいはイマージュ群が、意識のある一定の層に相關的に結びつき、それを指示する」、すなわち、「観想状

態が深くなりある深みまできますと、必ずそれに伴っておのずからある種のイマージュが涌き上がってくる」ということになる。

井筒「意識と本質」は、「東洋哲学全体を、その諸伝統にまつわる複雑な歴史的聯関から引き離して、共時的思考の次元に移し、そこで新しく構造化しなおしてみたい」という狙いの下で論述されており、もとより、そこで言う「共時的」と共時性(synchronicity)とは直接の係わりはないとしても、思考の東洋的特徴を学ぶ意味では、当面の問題との関連において、大変参考になる。

井筒は、「『元型』と『原型』イマージュの実相を的確に分析するために」、A・M・B・Cから成る意識の構造モデルを提示する。Aは表層意識、M・B・Cは深層意識であって、この段階を追って意識が深まり、Cは「意識のゼロポイント」に収約される。C領域は、「B領域に近付くにつれて次第に意識化への胎動を見せる。Bに近接する部分は、『易』哲学的に言えば、『無極而大極』の大極的側面に当たる、とも言えよう」、そして、Cの一段上にあるBは、井筒のいわゆる「言語アラヤシキの領域」であって、「唯識哲学の考えを借りて、私はこれを、意味的に『種子(ビージャ)』が『種子』特有の潜勢性において隠在する場所として表象する。大体において、ユングのいわゆる集団的無意識あるいは文化的無意識の領域に該当し、『元型』成立の場所である」と。そして、BとAとの間に広がる中間(M)地帯が「想像的イマージュ」の場所であって、「B領域で成立した『元型』は、このM領域で、様々なイマージュとして生起し、そこで独特の機能を発揮する。この機能を、象徴化作用、すなわち経験的事物に象徴的意義を賦与し、存在世界を一つの象徴的世界として体験させる働きと見る人が多い」という。そして、井筒によれば、この「元型」イマージュの性格として、以下の四点が記憶されるべきものとされる。すなわち、その第一は、その文化的制約性・「文化的

枠組み」によって根本的に条件づけられるということ、第二は、事実性からの遊離（非即物性・脱即物性）、第三は、説話的自己展開性・「神話形成的」発展性、そして、第四は、構造化への傾向・「元型」イメージが一定の法則性をもって結合し整然たる秩序体をなすということ、これである。このように性格づけられる「元型」イメージが経験的事物に象徴的意義を賦与し、存在世界を一つの象徴的世界として体験させる働きをなすものであるとすれば、「意味に充たされた社会的事物・事象」のなかで現実の生活を営む「人びと」が、その国・その社会・その生活上の諸々の関係について感じ・考え・そして斯く在る自分について思う以前の「意識」のレベルで、外ならぬ「わたくし」において、表層意識では捉え難い一つの世界（「深い夢」の中でその片鱗を垣間見るだけの世界）に生きている・生かされている、そして、その世界は、時間・空間の制約を超えて（脱即物性）秩序と発展性を保ちつつ、すでに「文化的枠組」によって根本的に条件付けられている、ということになる。このような理解が許されたとすれば、諸元型のイメージにおける具体的様相が日本人とヨーロッパ人との間で相違することがあるという話しにも納得がいく。

以上のことを、「非因果的な布置」の問題とにおいて要約すれば、大体、次のようになるのではないかと思われる。すなわち、「存在の深み」を経由した人の意識の目に明らかなことは、自分自身を含む一切の事物は「絶対的一者のさまざまな異なる限定形態」であって、「普通の現象的多者界が、限り無く複雑な事物とそれらの相互関連」において在るものであるにもかかわらず、「われわれが普通に経験する現実なるもの」・いわゆる経験世界は、存在の深みを含んだ多層構造のものの表層として、それはそれなりにその次元においてはリアリティーの一部であるとしても、「存在のきわめて極限された、歪曲された形象にすぎない」ということになる。われわれの識る人間的・社会的事象は、そのようなものとして、日常的な感覚・知覚では把握し得ない「限りなく複雑なる事物とそれらの相互関連」のうえ

に（なかに）置かれている。絶対的一者の絶えることなき創造力の働くところ、当該人間的・社会的事象の場面にたまたま「意味のある偶然の一致」としか言いようのない事象の発現がみられるとしても、それは一つの、自然な事の成り行きである、ダイナミックな相互関連にある諸事物の一断片をたまたま表層意識が「偶然のこと」であるかのように捉えたということである。事柄は「存在の深淵」に発することであるから、意識のレベルにおいて諸事物はいわば平面的に秩序づけられているとしても、表層意識において当該事物の因果関係を尋ねるのは無意味なことである。おそらく、そのように理解すべきことになるのであろう。このような仕方ですら「共時性」の問題を理解することが許されるとすれば、先の「象徴の世界」に関する理解をこれに綯い合わせることによって、「影」の問題をそれ相應に人間観の場面に位置付ける見通しも立つ。そのことは、また、人間そのものの、そして人間的事象一般の、より深い文化的制約の確認ということにも通じるはずである。

九 刑事政策の世界性の主張の根幹には、一方に学問の客観性・普遍性の認識があり、他方に国家的制約を論外とする処遇の個別化の理念がある。そこで、「犯罪者に対する科学的・人道的処遇」という刑事政策論上の理論的基軸を念頭に置き、その筋道を前提として検討を進めてきた。ここにいる処遇とは、特殊な対人関係である。有権的に構成・設定された犯罪の観念、その観念でとらえられる行為を行ったことまたはその嫌疑があることを理由として処遇の「場」に位置付けられる者・一個の人間、これが処遇対象者である。処遇の場はあらかじめ制度的に規制されている。その「対象者」を処遇する者（処遇者）に対しては、刑事政策論上、「科学的」処遇を「人道的」に遂行することが理念的に要求される。それらの要求は制度的規制に形をとる。ここで銘記すべきは、処遇関係における当事者の立場のことである。処遇者は、権力的な犯罪対処活動に向けて制度的・組織的・機能的に位置付けられているとはいえず、こ

れまた一個の人間である。処遇者については処遇「主体」としての理論的認識が当然のこのように語られる。これに対して、同じ一個の人間である処遇「対象者」が、「科学的」処遇の名のもとで、理論的に、「科学的」方法という処遇技術の客体とされること（または処遇技術上の「主体」的位置付け）に終わるとすれば、この者において、対人関係における主体的地位、すなわち、人道主義の存立基盤がかなり曖昧なものになってしまふ。処遇関係は、特殊な対人関係であることは事実であるとしても、その根底には「人間」関係がある。そのことが理論的に確認される必要はないのか。その理論的確認のためには、人間論の現状から眺めて、刑事政策における人道主義・科学主義をとりまく一九世紀的な「理想主義」の限界を冷静に受けとめたうえで、今日の科学論を踏まえた慎重な検討が必要になるのではないか。さもなければ、それら指導理念の実質を将来に向かって正しく活かすことが難かしくなるのではないか。このような問題意識を底流に保ちながら、事物認識の基本構造・「現象をとおして事物を識り、現象の背後に実体を見る」という仕組みを下敷きにして、敢えて、「性悪説」的な人間観の筋道を確認することを試み、それと同時に、「東洋的」とされる物の見方の出所を尋ねてきた。それは一つの側面にすぎないということであるかもしれないが、視点そのものとしては、さらに進んで、ここに、刑事政策論固有の諸問題にこれを仮説的に当て嵌め、後日の検討の下地作りを試みる、そのような作業を無意味とすべき程度のものではなさそうである。

犯罪者とは、犯罪とされる行為を行った者のことである。先に、人間そのものの、そして人間的事象一般の、より深い文化的制約について学んだことは、「犯罪者の観念」そのものにも妥当する。言語による範疇的・第一分節的制約の問題が、これに加わるだけのことである（第四節参照）。

また、犯罪者の処遇関係について付言すべきことがある。それは、我が国の処遇体制そのものにかかわる。先に引

用したように、河合が、その「処遇」（カウンセリング）において「全体の現象を元型的布置と見る」とし、「そのような意識的把握と、その全体の布置に治療者が加わってくることによって、事態が変化するのである」と言う、その場合、さりげなく「元型的布置」を「意識的把握」の枠内に入れると語るのは容易ならぬことであり、まさに専門家ならではのことと思われるが、それにしても、上記の井筒の説明の語法を借用・敷衍すれば、その「元型的布置」は、いわば神々の、自己展開をともしなう神話的構造のものになるであろうから、それに加わっていく治療者には大変な「人間的力量」が要求されることになるはずである。しかも、処遇関係における事態の推移について言えば、常識的・「科学」技術的な意図・作為を超えた全体の自己展開の過程のことであるから、一方において、「治療」者は、その中に意識的に身を置きつつけるということ・常に醒めた状態に在って全体を意識的に把握するというそのことに大変なエネルギーを費やしながら、いわば触媒のように作用することになり、他方においてクライエントは、常識的には説明しようなない「自己治癒力」によっておのずからにして立ち直る・立ち直った、という具合に、われわれ第三者の目には映るはずである。犯罪者処遇の処遇関係の根底には人間関係が在る、という理解の仕方からすれば、後述（第四節）のように、事柄は示唆に富む、などというだけでは済まずこのできない、きわめて重要な意味を持つものであると思われる。対象者の「自覚に訴える」処遇の在り方なるものを解明する緒が、この辺りに在りそうである。

なお、性悪説的な人間観を前提とすれば、人はすべて可能的犯罪者である。犯罪とされる行為への道は平坦であるのに対し、それを回避する道はむしろ險阻である、という理解の仕方になる。犯罪誘発要因を尋ねるとすれば、それは、行為能力ある者の人間的・社会的諸条件の全体（犯罪の概念構造 参照）においてその各場面に多種多様な要因を数限りなく見いだすことになるはずである。犯罪対策論の領域では犯罪誘発要因の問題と犯罪阻止要因の問題とは表

裏一体の事柄であるから、それはそれとして、ただ、この性惡説的前提に立てば、刑事政策的關心は、まずもつて、多くの人達たちが依然として「善良な市民」として生活を営んでいるという事実の方にこそ向かう、この点もまた、理論的発想の在り方として輕視しがたいことのように思われる。