

ヴェーバーの支配の正当性論の再考(3) 社会科学 科学的認識論から見た問題点の整理

長山, 恵一 / NAGAYAMA, Keiichi

(出版者 / Publisher)

法政大学現代福祉学部現代福祉研究編集委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

The bulletin of the Faculty of Social Policy and Administration :
reviewing research and practice for human and social well-being / 現代福
祉研究

(巻 / Volume)

15

(開始ページ / Start Page)

87

(終了ページ / End Page)

140

(発行年 / Year)

2015-03-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00010626>

ヴェーバーの支配の正当性論の再考（3） ー社会科学的認識論から見た問題点の整理ー

長 山 恵 一

【抄録】 ヴェーバーの支配論にみられる二重構造（支配の正当性／正当化）は、彼の行為論的社会学が未分節で無構造な直感的経験相を括弧に括る形で構成されているという方法論上のブラックボックス化（すなわち隠された二重性）と深くリンクしている。本稿では、これら支配論や方法論上の二重構造がヴェーバーの社会科学的認識論の議論と深くかかわることを検証した。ヴェーバーは自らの社会学を科学的妥当性があるものとするために、人間の「理解」にかかわる問題を認識論的に詳細に検討している。そうした議論の中で、彼は未分節な経験相にかかわる「理解」と分節化された経験相にかかわる「理解」を、それぞれ「現実理解（＝現実的理解）」と「説明的理解（＝因果的な説明）」として定式化した。前者の「現実理解」は人間の動機理解にかかわる直感的な理解の有り様であり、それは科学的妥当性（＝客観性）を担保できない代わりに心理的な明証性や発見作用にかかわり、後者の「説明的理解（＝因果的な説明）」は分節化された経験相にかかわり、科学的「妥当性」があるとして彼はそれを社会科学的認識論の中心に位置付けた。こうした経験の二相の原理的關係にかかわる哲学・認識論的な議論は、西洋形而上学の解体を目指したポストモダンの思想系譜ではじめて本格的に展開されるようになった。ヴェーバーが社会科学的認識論で論じた問題群は、経験の二相をめぐるポストモダンの思想圏にまで入り込むような事柄だったが、彼の方法論や認識論はあくまで近代的な分析論理に基づく『科学的(客観的)』なそれに留まっていた。これ故、ヴェーバー社会学は近代を越える経験の理解を直感的には含みながらも、学問的な方法論としては近代の枠組を前提に未分節な経験相を抑制あるいは「判断停止」して括弧に括る形となっている。こうした認識論・方法論上のジレンマが彼の理論に独特な両義性を生み出している。ヴェーバー理論に見られる二重構造の意味を正しく理解するためには、デリダの言う『脱構築』『差延』といった事柄への理解が不可欠であり、ヴェーバーが括弧に括った未分節で直感的な経験相を現象的に正確に理解することが何より重要である。

【キーワード】 マックス・ヴェーバー Max Weber 支配 domination 正当性 legitimacy
行為論的社会学 act theoretic sociology

1 はじめに

筆者は前々稿でヴェーバーの支配論の概要を論じ、そこでヴェーバー支配論の二重構造とも言うべき図式を明らかにした。さらに前稿では『経済と社会』旧稿の方法論を詳細に検証し、方法論的なブラックボックス化（隠された二重構造）が存在することを明らかにし、そのブラックボックス化がヴェーバー支配論の二重構造と深くリンクしていることを指摘した。ヴェーバー理論にみられるこうした二重構造の意味は彼の学問の礎石とも言える社会科学的認識論（一般にヴェーバーの科学論と呼ばれる）を整理したとき、その意味するところの全体像が見えてくる。しかし、ここまでの論考でしばしば指摘したように、ヴェーバー理論には『脱構築性』の欠損、あるいは未分節・無構造で直感的な経験相の方法論上の排斥が存在するので、いくら彼の科学論をいじり回しても、あるところから先には進めないのである。本稿ではヴェーバーの方法論に欠けているものを理論としてはジャック・デリダの「脱構築」「差延」という考え方を軸に考察し、現象としては精神療法の自己洞察の経験相や体験プロセスを元に明らかにしてみたい。こうした議論によってヴェーバー理論に欠けていたものの実態がより具体的に分かるようになり、そのことでヴェーバー理論を片寄りでなく評価できるようになる。ヴェーバーの方法論の全体図式が見えることで、彼の「宗教社会学」の基本テーゼである禁欲（行為）と観照・神秘論（状態）の問題を正しく整理することが可能になり、それは同時に「支配社会学」の支配の類型論やカリスマ論に内在する混乱の整理にもつながる（これについては次稿で論じる）。こうした段階を経て、我々ははじめて「天皇制の本質」という日本の人文社会学研究の最も厄介なテーマを扱うための礎石を手にすることができるのである（具体的な天皇制研究については次々稿以降で論じる）。

2 ヴェーバーの社会科学的認識論で抑圧・排斥された経験相と認識論における二項対立

ヴェーバーの科学論（社会科学的認識論を以下このように略することあり）は難解であるばかりか内容的に極めて纏まりが悪く、全体を見通すことは筆者の力量では到底不可能である。我が国のヴェーバー研究で彼の科学論を詳細に論じたものとして向井守の論考が知られており、本稿では向井（1997）の論考に依拠しつつヴェーバーが社会科学的認識論でどのような経験事象をどのような理由から方法論的に排斥したのかまずは見てみよう。

向井（1997、10頁）によれば、ヴェーバーは『客観性論文』『ロッシャー論文』を除いて、自らの思想を読者のことを考えて分かりやすく体系的に叙述することをしなかったと言う。彼によれば『クニース論文』や『マイヤー論文』などでは、ヴェーバーはひたすら自己理解のために論文を書

いた印象を受けると言う。向井（1997、13-16頁）はヴェーバーの科学論の特質を次の三点に纏めている。第一の特質は、体系的観点からすると断片性と未完成であること。第二の特質は、ヴェーバーの科学論は多くの哲学者や経験科学者の認識論や方法論との理論的対決において展開されていること。第三の特質は、ヴェーバーの科学論は彼の実証的な社会学研究と密接にかかわっていること。

ヴェーバーの科学論を理解する前提として、ヴェーバーが科学論を展開した20世紀初頭の欧州、特にドイツにおいて社会科学の認識論では何が問題となり、どんな考え方があったのかを大雑把に理解しておく必要がある。「科学」には対象も方法もまったく違う「自然科学」と「社会科学」の二つがあることは今では常識的な事柄だが、20世紀初頭の段階では「社会科学」を認識論的・方法論的にどう位置づけるかは極めて重大なテーマであった。17世紀に科学革命が起こりガリレオが数学と実験に基づいた自然科学的方法論を確立し、18世紀にはカントが自然科学の認識論的な基礎づけを行った。それに対して「社会科学」の方は20世紀初頭の段階では名称すら定まっておらず、精神科学、社会科学、道徳科学、歴史科学、文化科学など様々な名前で呼ばれていた（向井1997、37頁）。社会科学の方法論について当時の欧州では哲学・認識論的に激しい議論が闘わされていた。ヴェーバーの科学論との関係で言えば、ドイツ歴史学派経済学と近代経済学の創始者メンガーひきいるオーストリア学派の間の論争が重要である。向井（1997、27-28頁）によれば、1883年はドイツ語圏の人文社会科学界にとって記念すべき画期的な年だった。その年には歴史学派経済学の哲学的基礎づけを行おうとしていたディルタイが『精神科学序説』第一巻を公表し、一方メンガーは『社会科学、とくに政治経済学の方法に関する研究』という書物で科学の立場から歴史学派経済学に鋭い批判を浴びせている。ヴェーバーはもともとドイツ歴史学派経済学の系譜に属する学者だったが、社会科学における「存在」と「価値」をめぐる激しい認識論的な論争の中で方法論上メンガーに近い立場を取り、19世紀のドイツで隆盛を究めた歴史学派経済学をついには解体にまで追い込んだ学者であった。20世紀初頭のドイツで歴史学派を率いていたのがシュモラーであり、向井はメンガーとシュモラーを比較して以下のように述べている。

メンガーは「存在するもの」を研究する理論的経済学と、「存在すべきもの」を探究する実践的経済学を区別することを要求するのに対して、シュモラーは、両者の論理的相違は「程度の相違にすぎず、決して基本的相違ではない」といって、実践的経済学は資本主義各国の経済政策を歴史的に解明することによって、やがては理論的経済学の地位にまで高まることが可能であるとする。シュモラーは「存在するもの」と「存在すべき」とが論理的に異質なものであることには気づくことなく、両者を連続的同質的量的に把握し、科学は「存在すべきもの」をも認識することができる

としている。しかし、メンガーが区別した事実判断と価値判断の相違は、やがては歴史学派を真っ二つに分裂させた価値判断論争を引き起こす契機を与えたのであった。要するに、メンガーは、理論・歴史・政策の論理的に異質な相違を明確にし、三者の混同を厳しく拒否したのに対して、シュモラーは三者の同質性を強調し、その相違を量的に連続した程度の問題であるとし、理論を中心に歴史と政策とを統一的に把握しようとした。(向井1997、33頁)

メンガーが社会科学に導入した事実(=存在するもの)と価値(=存在すべきもの)の質的な区別はカントが自然科学の認識論で導入した存在(Sein)と当為(Sollen)の区別にまさに同じである。ヴェーバーの認識論はカントのそれと近いことはしばしば指摘されるが、向井はそれを以下のようにまとめている。

ヴェーバーはこの論文(「客観性論文」のこと:筆者註)の終りの箇所で「すべての経験的知識の客観的妥当性は、与えられた現実がカテゴリーによって整序されるということ、そしてただこのことにのみもとづいている」と述べるとき、厳格な意味でカントの認識論を受け継いでいる。そればかりではなく、この論文の体系的構成はカントの『純粋理性批判』の構成と著しい類似性をもっているように思われる。カントにおいては、自然科学的認識は「直感によって対象はわれわれに与えられ、概念によって対象は思惟される」ことによって成立するのである。空間および時間という先天的直感形式を通じて現象としての認識の対象が与えられるということを論じた「先験的感性論」は、価値理念を関係させることによって無限に多様な現実からその一部分が認識の対象として選択かつ形成されるという「価値関係」の理論に対応している。そして、与えられた現実が先天的悟性形式であるカテゴリーによって思惟されることによって、客観的に妥当な自然科学的認識は成立するということを論じた「先験的分析論」は、価値関係によって与えられた研究対象が理想型(一般的には「理念型」と訳される:筆者註)によって整序されることによって、客観的に妥当な社会科学の認識が成立するという「理想型(=理念型:筆者註)」の理論に対応している。さらにカントは「先験的弁証論」において、理論的認識は経験的に直感可能な「存在するものの認識」に限られており、この経験の限界を超越するとき、もはや経験科学という手段をもってしては解決できない世界観の闘争ともいえるべき「純粋理性のアンチノミー」に陥ると論じているが、この「先験的弁証論」には経験科学の認識は「存在するもの」の領域に限られ、「存在すべきもの」である価値の領域においてはさまざまな主観的で相対的な価値が闘争していることを主張した「価値自由」の理論が対応している。(向井209-210頁)

カントはまず認識論を理論的認識と実践的認識とに区別する。そして理論的認識は存在するもの

にかかわる認識であるのに対して、実践的認識は存在すべきものにかかわる認識である。……存在と当為の二元論の見地から理論的認識と実践的認識とは鋭く区別されるべきであり、混淆されるべきではないと説いた。ヴェーバーは、このカントの思想を継承するばかりでなく、カントにおいては自然科学に対してのみに限定されてこの思想を、社会科学にまで拡大するのである。(向井1997、214頁)

そもそもヴェーバー以前においては、自然科学的認識と社会科学的認識は全く異質なものと考えられていた(向井1997、308-309頁、316-317頁)。19世紀末～20世紀初頭のドイツ哲学界の巨匠ディルタイは社会科学(ディルタイ流には精神科学)を心理学で基礎づけようと試みており、彼の認識論はカントのそれとある意味で対照的なものだった。メンガーのオーストリア学派とドイツ歴史学派経済学の方法論論争の関係で言えば、ディルタイは明らかに歴史学派経済学を擁護する立場に立っており、ディルタイの認識論の特徴を向井はディルタイの記述的分析的心理学の説明で以下のように解説している。

ディルタイは、その生の哲学および精神科学の基礎をなしている記述的分析的心理学の確実な地盤を獲得するために、外的知覚と内的知覚との区別から出発する。外的知覚においては、対象は自然としてわれわれに対立しており、外から諸感官と通じて、統一的なものとしてではなく、個々ばらばらに与えられる。このばらばらの外的諸知覚そのもののうちには、これらを統一して、一つの対象的因果連関へと構成し、自然現象を説明するのである。これに対して、内的知覚が把握しようとする精神生活は、まったく外的知覚の対象である自然とは異なった仕方与えられるのである。内的知覚においては、一つのまとまりをもった全体性としての生ける連関が直接的に与えられ、明証性と確実性とをもって体験され、覚知(innewerden)されるのである。……ノールによれば、この覚知という言葉は、シュライエルマッヘル、ミュラーなどのドイツ神秘主義的神学に由来し、神秘的合一を意味するものであった。ディルタイは、この言葉を神学の枠内から解放し、世俗化し、精神科学の基礎づけの出発点をなす基本的概念としたのである。外的知覚においては、主体と客体とは対立しているのであるが、内的知覚においては意識の内部での精神生活の生ける連関が主客の未分化的合一の神秘主義的境地において直接的に与えられ、覚知され、体験されるのである。そして、ディルタイは主客が直接的に合一しているこの内的知覚において、その心理学の明証性にして確実な地盤を見出したのであった。それは、ちょうどデカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」に相当するものであり、精神科学の基礎づけおよび生の哲学の確立のための真の確固たる出発点をなすのである。……以上に述べたことを総括すると、自然科学の基礎をなす外的知覚は、間

接性、個別性、主客の対立性、構成性、説明という知的一面性の性格をもつものに対して、精神科学の基礎をなす内的知覚は、直接性、全体性、主客の合一、実在性、理解という人間的能力の全体性の性格をもっている。そして、ディルタイは、このような性格をもつ内的知覚において、精神科学の基礎としての記述的分析的心理学の確実な出発点を見出し、「人間のすべての精神生活の包括的な同形的〔法則的〕連関」を認識しようと試みる（向井1997、80-83頁）。

社会科学（＝精神科学、歴史科学、文化科学）を心理学で基礎づけようとしたディルタイの方法論は、ヴィンデルバンドやエビングハウスの指摘によって理論的な破綻が明らかとなり、ディルタイは以降、解明の探究を解釈学に舵をきって深めるようになる（向井1997、89-96頁、112-119頁）。オーストリア学派とドイツ歴史学派経済学の対立は哲学認識論的にはドイツ哲学の2大巨匠カントとヘーゲルにもかかわってくる問題である。ヴェーバーの科学論では「流出論理」「流出論」という言葉がしばしば登場するが、この言葉はリッカートの弟子のラスクが博士論文「フィヒテの観念論と歴史」で提唱した考え方であり、向井はそれを以下のように説明している。

ラスクは、リッカートの自然科学と文化科学との概念構成の区別にもとづき、ドイツ観念論における歴史的なものの論理的な把握の萌芽を追究しようとした。・・・リッカートは歴史科学の論理学を解明しようとしたが、ラスクは師を越えてドイツ観念論の歴史哲学の論理学にまでさかのぼっていくのである。では、彼がそこで見出した論理とはいかなるものか。それは流出論理であった。彼は、自然科学的および文化科学的および文化科学的概念構成の他に、流出論理にもとづく第三の歴史哲学的概念構成がある。ということを哲学的に克明に証明したのであった。

ラスクは類概念についてどのような真理＝現実内容を認めるべきかということについて、二つの立場があるとする。一つはカントによって代表される「分析論理」であり、他はヘーゲルがその古典的完成者とされる「流出論理」である。分析論理は経験的に直接的に体験されるものを唯一の現実と見なし、この現実が分析され、その部分内容が人工的に抽象されることによって概念が形成されるとする。したがって、概念は現実の一部分にのみかわり、現実よりも内容に乏しい。そして自然科学的概念構成も文化科学的概念構成もこの分析論理を基礎にして行われるのである。これに対して、流出論理は「個別に対する概念の論理的な支配」を意味し、概念がより高い現実となり、感性的現実よりも低い現実に貶められる。すなわち、概念はすべての現実を自己のうちに包括し、個物を自己のうちから流出させる。この場合、概念は現実よりも内容的に豊かである。ところで、分析論理には論理的難点がある。われわれは概念をもって現実を認識するのであるが、現実から抽出された一般的概念は特殊的で内容豊かな現実を完全に汲み尽くすことはできず、概念によっては

合理的には処理できない偶然的なもの、非合理的なものが残される。つまり、概念と現実の間に「非合理的な裂け目」が存在するのである。すなわち、「偶然性または非合理性は、[カント的]合理主義が・・・経験的現実性と個性的なものの問題について語らなければならない最後の言葉である」。これに対して、概念と現実との *hiatus irrationalis* を完全に克服したのは、流出論理である。ヘーゲルは、カントの抽象的普遍に対して、弁証法的に展開し発展する具体的普遍の論理を提唱した。具体的普遍においては、概念は普遍的になればなるほど、ますます内容的に豊かになり、具体的となる。後者においては内包と外延が正比例するのに対して、前者においては内包と外延とが反比例する。そして、最も具体的普遍は最も高次の現実であり、一切の個別を自己のうちに含んでおり、ここには概念と現実とのいかなる非合理的な裂け目は存在しない。概念即現実であり、概念は完全に余すことなく現実を認識することができるのである。(向井1997、193-194頁)

ヴェーバーの社会科学的認識論がカント的特徴を持つことはよく知られており、彼の社会科学的認識論や社会学的方法論、さらには具体的な社会分析（例えば支配社会学）に見られるある種の二項対立や二重構造は、カントが分析論理で自然科学を論じるときに布置される原理的な二項対立や「現実と概念の間の非合理的な裂け目」にそのまま重なる。カントによれば「物自体」を人間は認識することができず（向井1997、233頁）、人間は物自体に触発されて空間と時間を通して現れる現象が直観によって（自然科学的）対象として与えられ、それを概念によって思惟する（向井1997、209頁）。これと同様にヴェーバーの社会科学的認識論においても、人間は直接認識できない「無限に多様な現実」から特定の価値関心（＝意味連関）に応じてその一部を認識の対象として選択し（向井1997、209、233頁）、そうして切り取られた対象が理念型によって思惟される。ヴェーバーは最終的に『シュタムラー論文』において、リッカート由来の「価値関係」に代わって「意味関係」あるいは「意味的関係」を使用し、自然科学と社会科学の違いをその事象の「意味」で区別するようになる。つまり、自然科学の決定的な指標として自然を意味なきものと定義し、われわれが「それについて意味を問わないとき、ある事象は『自然』となり」、それに対して、社会科学は社会的行為の「主観的意味」を「理解」し、行為の因果連関を意味連関として探究することを目指すとして定式化した（向井1997、413頁）。

ヴェーバーの社会科学的認識論を概観して分かるのは支配社会学における支配論の二重構造や行為論的 sociology の方法論的なブラックボックス化（＝隠された二重構造）は、いずれもヴェーバーが何かを単に見落とししたりミスしたことで起きたのではないということである。それはヴェーバー理論の最も根底にある社会科学的認識論の認識論的な二項対立を反映したものであり、ヴェーバーはそれを明確に意識した上で議論を展開している。社会科学的認識論における二項対立とは次のよう

なものである。社会科学では無限に多様な現実から、人間はそれぞれの価値関係（＝意味連関）にもとづいて一定の現実を切り取り、そこに潜む人間の動機を直観や感情移入によって「理解」する（＝現実理解：註：一般には現実的理解という訳語が使われるが、矢野（2003）に従い本稿では現実理解の訳語を採用した）。そうして把握された社会的現実や人間の諸行為を社会科学は因果論的に探究し、説明するという図式である。前者は心理的明証性にかかわる経験相だが、それは未分節・無構造で直感的な経験であるために科学的な「妥当性（＝客観性という表現が使われた時期もある）」を持ち得ないとされ、一方、後者の経験相は分節化された体験内容を有し、それ故、科学的な「妥当性」を持ち得るとされる。ヴェーバー以前の社会科学的認識論では自然科学との関係から理解と（因果的）説明を別種なものと対立的に捉えていた。ディルタイに典型的に見られるように、社会科学（＝精神科学、歴史科学、文化科学）は対象を感情移入的方法によって「理解」し、一方、自然科学は対象を（因果的に）説明すると考えられていた。しかし、ヴェーバーは社会科学の対象が自然科学のように自然物や自然現象ではなく、人間の社会や歴史あるいは人間の（目的論的な性格を有する）諸行為であり、社会科学は自然科学のように数量的・数学的な因果的説明が難しいとは言え、社会科学が科学である限り、対象を因果的に「説明」することは必須であると考え、目的論を因果論と結びつけて社会科学的な認識論を構想した。ヴェーバーの社会科学的認識論は理解と説明の二相から成るが、力点はあくまで分節化された後者の経験相にある。二つの経験相を関連させつつも、前者をいかに後者の経験相に練り込み、物事を因果論的・目的論的に説明できるかが社会科学では問われるとヴェーバーは考えたわけである。ヴェーバーは彼以前の社会科学（＝精神科学・歴史科学・文化科学）者が上記二相を別種なものとして捉え、しかも感情移入的で直感的な方法論こそ社会科学に特有なものだとして、それを学問の基礎に据えた点を非科学的であると徹底的に批判した。これら二相を経験論的に言えば、前者は体験作用とかかわり、後者は経験内容にかかわる。前者の体験作用は人間の経験の心理的明証性や確実性、直接性、全体性にかかわるとは言え、それは未分節・無構造な直感であるため、（社会）科学的妥当性（＝客観性）を持ち得ず、ヴェーバー以前の諸学者がそうした経験相に「民族精神」や「神の意思」「進歩」といった価値判断を不用意に紛れ込ませた点をヴェーバーは『クニーズ論文』で厳しく批判した。ヴェーバーの社会科学的認識論とカントの自然科学的認識論を比較して整理すれば、そこでは次の三つの経験領域が想定されていることが分かる。

①無限に多様な現実（カントの場合、「物自体」）—人間はそれを直接認識することができない—。

②特定の価値関心（＝意味連関）に応じて、①の一部を認識の対象として人間が直感的に選択する（カントの場合、「物自体」に触発されて空間と時間を通して現れる現象が直観によって対象として与えられる）。

③ ②で直感的に選択された（あるいは与えられた）対象を概念を使って因果論的に思惟する。

カントが言う、現実と概念の間の「非合理的な裂け目」とは、①②と③の間に布置されるズレや乖離である。上記の経験の二相（①②と③）に関して、カント的な分析論理に立つ限り、現実と概念の間には「非合理的な裂け目」が不可避なものとして布置されざるを得ない（向井1997、193-194頁）。こうした現実と概念の非合理的な裂け目を哲学的に解消したのが流出論理と呼ばれるヘーゲルの弁証法だが、ヴェーバーはヘーゲルによって完成されたドイツ観念論の思弁的形而上学（流出論理）を経験科学の内部から徹底的に放逐し、社会科学を完全に経験という基盤の上に置こうとしたのである（向井1997、202-203頁）。ヘーゲル流の流出論理をヴェーバーが厳しく拒否したのは、それが単に抽象的思弁的だからではない。本来、（社会）科学はどこまでも分析論理に基づいて経験を検証すべきものなのに、いつしかそこに未検討な価値判断が「流出論的」に紛れ込んでしまうからであり、それは社会科学の科学としての「妥当性」を著しく毀損するとヴェーバーは考えたからである。自然科学であろうと社会科学であろうと、分析論理に基づく経験科学である限り、上記三つの経験事象は①>②>③、という順番で全体・部分の関係にある。すなわち、概念は現実の全体性・豊饒性に比して部分的で内容に乏しいものとならざるを得ない。しかし、科学的な妥当性（＝客観性）となると、上記の三事象は今度は反対に③>②>①の順となる。①は自然科学の「物自体（カント）」であれ「無限に多様な現実（ヴェーバー）」であれ、神ではない有限な人間にとってそれを認識すること自体が不可能であり、①は論理的に想定・仮定はできても経験的には検証不能である。②は①に触発されて人間に直感的に与えられ、あるいは特定の価値関心（＝意味連関）に応じて人間が①の一部を直感的に感情移入によって選び取ったものだが、概念にかかわる経験③と比べれば、直接的で全体的な豊饒性を備えた経験事象である。しかし、②の「体験内容（フッサール流に言えばノエマ）」は③に比べて直感的で未分節・無構造で曖昧であり、「体験作用（フッサール流に言えばノエシス）」がもつばら目立つ事象である。これゆえ、②は科学的な営為に必要な客観性や伝達可能性に乏しく、ヴェーバーは②が体験の心理的明証性に資するとは言え、科学的な妥当性（＝客観性）を持ち得ないと繰り返し強調したわけである。

ヴェーバーは②の経験相を「（現実）理解」の問題としてディルタイ哲学との対峙を通して、クニーズ論文において「解明」研究で執拗に探求している。向井（1997、313頁）によれば、ヴェーバーは人間の反応や行為の「意味」に関係する「解明」と規則や法則に関係する「説明」とを明確に区別し、前者を社会科学に特徴的なものとして捉え、後者は科学（自然科学でも社会科学でも）全般に共通すると考えた（解明＝理解だが、解明は理解も解釈も含む広義な概念であるとされる（向井1997、308頁））。向井は解明的認識と法則的認識の関係について、以下のようにヴェーバーの議論をまとめている。

ヴェーバーは、規則と説明との関係について、「たとえ規則がそれ自体厳密な合法則性という性格をもっていたとしても、このような規則の定式化は、『有意味的な』説明という課題がこのような規則への関係づけによって代用しうるといったことを決して意味しない」という。彼は規則に関係させる「説明」と意味に関係させる「説明」とを明確に区別する。人間事象の領域において、ある特定の状況の下ではすべての人間が種類や程度において同じ反応が見られるということが規則化され、これによって人間の反応が計算されるにしても、このことは自然現象の無意味な規則性となんら変わることがない。そして、たとえこのような反応についての無意味な規則をいくら多く積み重ねたにしても、これによって有意味的な説明に到達するわけではない。というのは、このような規則によっては、『なぜ』といったこれまでそのような仕方では反応されてきたか、『なぜ』常にそのような仕方では反応されてきたのかを、『理解する』ことができないからである。自然科学的な、それゆえ無意味な規則による説明は有意味的な行為においてその限界に達するのである。そしてこのような理解は、われわれが「想像力において動機づけを『内的に』『模写する』ことができるということ」、すなわち追体験の可能性にもとづいている。(向井1997、313頁)

近代自然科学が成立する重要な条件の一つは自然のうちから目的論（つまり動機）を追放し、機械的因果論へと還元することであった（向井1997、317頁）。自然科学がそうであるように目的論なき因果的結合は存在するが、人間行為を対象とする社会科学の場合は因果論的結合なき目的論は存在せず、因果的説明と目的論的理解は論理的に結合して「説明的理解」が成立するとヴェーバーは考えた（向井1997、317-318頁）。前記の経験事象②と③の関係でヴェーバー理論をさらに簡潔にまとめれば、②は体験内容としては未分節・無構造で直感的な追体験（＝感情移入）にかかわる人間の動機（目的連関）を理解する『現実理解』であり、一方、③は人間の動機にかかわる「目的連関の理解」と「因果連関の説明」が結び付いた社会科学特有の『説明的理解』であり、これは体験内容として分節化されており、科学的な妥当性を持ち得るとヴェーバーは考えた。彼はショウペンハウアーを引用して「因果性は人が任意に止めることができる馬車ではない」と述べ、因果性はいかなる科学といえども科学である限り使用せざるをえないカテゴリーである点を強調した（向井1997、316頁）。ヴェーバー以前の諸学者は②の目的論的理解と③因果論の説明を単純に対立させて考え、前者を社会科学、後者を自然科学に特有なものとして分離・対立させていた。しかし、ヴェーバーがはじめて、この両者を結び付けて社会科学的な認識論を構想したのである。これについて、向井は「クニーズ論文」の説明で以下のようにそれを簡潔にまとめている。

社会科学は自然科学と同じように、法則によって「説明」するばかりでなく、自然科学が絶対にできないこと、人間の行為の動機を追体験的「理解」し、それを因果連関のうちへ組み入れること

ができるのである。これまで「われわれは自然を説明し、精神生活を理解する (Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir)」というテーゼを立てたディルタイに代表されるように、因果的説明と目的論的理解とがまったく対立するものとされてきた。このあとヴェーバーが批判するミュンスターベルクもゴットルもこのことを自明のこととして継承した。しかしながら、ヴェーバーにおいてはじめてこれまで決して結びつかないと思われていた「説明」と「理解」が結びつけられるのである。ここで人間の行為を「解明的に理解し、因果的に説明する」というヴェーバーの最終的な定式化が概念的な明晰さを欠くにしても、提出されているのである (向井1997、308-309頁)。

②の感情移入的な認識 (追体験的認識) をヴェーバーは科学的妥当性という点では一貫して否定し、それを「自己体験の確実性 (ディルタイ、ミュンスターベルク、ゴットル)」、「創造的総合・全体的感情 (ブント)」、「共通感情 (エルゼンハンス)」、「自我という統一体・感情移入 (リップス)」、「直感の再生 (クロウチェ)」といった形で重視し、社会科学 (=精神科学、歴史科学、文化科学) の基礎に据えようとした諸家の説を非科学的だと厳しく批判した。ヴェーバーが②と③の経験の二相を科学的妥当性という点でどう位置づけていたかは「クニース」論文にかかわる以下の向井の記述がわかりやすい。

たしかに体験は「あらゆる確実のもののうちでも最も確実なもの」である。しかし、それは「われわれが体験しているということ」、すなわち「体験する」という心的作用の事実に当てはまるにすぎず、「いったい何を体験しているか」、すなわち体験内容については当てはまらない。体験の内容は『『体験する』という段階が捨て去られ、体験されたものが判断の対象とされた後に」、はじめて問題となるのである。したがって、体験作用の確実性が承認されるにしても、そのことによって体験内容の確実性が承認されているわけではない。ディルタイやゴットルは体験作用と体験内容を混同する心理主義に陥っている。体験内容の確実性を問題にするためには『『体験する』という朦朧とした未分化の状態が、……分裂されなければならない』。すなわち、体験の主客未分化の状態が破られ、体験作用と体験内容とが区別されなければならない。したがって、「妥当性という意味での最大限の『確実性』は一そしてこの意味においてのみ科学は確実性にかかわる— $2 \times 2 = 4$ —というような命題にかかわり、……直接的だが未分化である体験にはかかわらない」 (向井1997、332-333頁)。

ヴェーバーは②にかかわる未分節な経験相 (体験作用) を認識論的に些末なもの、どうしてもよいものと捉えていたわけでは決してない。社会科学的認識論の中で限定的ではあるが重要な位置づけ

を与えている点を忘れてはならない。これについては以下の向井の説明がわかりやすい。

では、「感情移入」や「直感」は社会科学的認識においてなんの役にも立たない認識作用であるのだろうか、決してそうではない。ヴェーバーは、感情移入は想像的なものであっていかなる意味でも経験的認識を与えるものではないにしても、数頁後に「現象学的には自己の内的現実性の客観的に可能な内容としてわれわれが意識しうるような質的経過への『感情移入』というものが存在し、この場合には「リップスの用語はまさに有用である」という。すなわち、感情移入は認識に経験的妥当性を与えないが、ある心理的事象が客観的に可能であるかどうかを知るために有用である。それは、心理的明証性を与えるのであり、明証性の世界においては有用なのである。かくしてこのあと、ヴェーバーは安んじてこの用語を使用するのである。直感についても同じようなことがいわれる。たしかにクローチェがいうような「直感の再生」は、現実には不可能であるにしても、認識において直感の役割を否定するものではない。彼は『マイヤー論文』においては「数学や自然科学の偉大な認識はいずれも想像力の中で仮説として『直感的』にひらめくのである」と述べる。社会科学においてもおなじである。そして、この直感の才能を使いこなすことができなければ、学者はいつまでも科学的認識において一種の「下級官吏」ととどまるであろうと、力説する。しかしながら、ここではヴェーバーはただ感情移入も直感も「解明」ではないと、素っ気なく否定的に批判するだけである。彼の関心はいまやただ解明的認識の「妥当性」にのみ向けられているのである（向井1997、340-341頁）。

ヴェーバーは②の経験相にかかわる明証性について、質的に違う二つのものを区別している。一つは「心理的もしくは現象学的に制約された」明証性、もう一つは「カテゴリー的で数学的な」明証性である。前者の明証性は理解的に解明されたもの、すなわち社会科学的解明的認識にかかわる明証性であり、後者は数学的認識や物体界の量的関係の数学的に定式化された認識、すなわち自然科学的認識にかかわる明証性である（向井1997、343頁）。ヴェーバーはさらに社会科学の解明的認識の明証性（＝心理的明証性）を（a）論理的側面からすると、解明的に把握された連関の「思惟可能性」、すなわち思惟の法則に矛盾しないという意味、（b）内容的側面からすると客観可能性、すなわち法則論的知識に矛盾しないということを意味する、の二つの側面に分解して理解する。その上で、いずれも単なる可能性は決して経験的妥当性を意味しないとして、クニース論文では「『理解的に』解明されたものの『明証性』は注意深く『妥当性』とのいかなる関係からも分離されなければならない」と明言している（向井1997、344頁）。

ヴェーバーは解明的認識について、②の経験相にかかわるそれを「追体験的解明（あるいは暗示

的解明、主観的感情的解明)」と呼び、③の経験相にかかわる解明を「因果的解明」と呼んで区別している（向井1997、345頁）。前者は、分節化されない自己感情である「気分」を直感的に読者に暗示し、追体験させるところの美的芸術的解明であり、この種の無規定な解明をブントは「全体的感情」、エルゼンハンスは「共通感情」と呼んで重視した（向井1997、347頁）。後者は、論理的に明晰に分節化された概念すなわち理想型（＝理念型）による「実在の諸連関の経験的歴史的認識」であるとして、ヴェーバーが社会科学的認識論で重視したものである（向井1997、345頁）。ヴェーバーは分節化されない価値感情に訴える暗示的解明はいかに詩的で「美的価値」をもつにせよ、それは科学的価値をもたない（向井1997、350頁）として、それによって経験的妥当性を主張することは誤りであると明確に否定する（向井1997、348頁）。ヴェーバーは追体験的解明の経験的妥当性を否定したにせよ、その意義をすべて否定したわけではなく一定の役割（発見的意義・発見的機能）に限ってその意義を認めている。それについては、以下の向井の説明が分かりやすい。

『『素材』に対して絶えず思惟的に従事すること、すなわち習練によって、したがって『経験』によって獲得された感情』は歴史家における仮説の心理的発生に対して卓越せる意義をもっている。否、不可欠のものであるという。この感情は、むしろ長い研究の積重ねによって養われた「勘」とか「直観」と訳した方がよいかもしれない。それは、「船長が難破の瞬間にそれを頼りにして行為するところの意識的に分節化されない『感情』であり、「凝縮された経験」のようなものである。エルゼンハンスは、「分節化されない感情」が「解明のための確実な規範」であるとするが、すなわち感情のうちに解明の経験的妥当性を保証するものを見出したが、ヴェーバーはこれをはっきりと否定する。ヴェーバーは確かに「概念を……単にいく回繰り返すだけでは、いかなる価値ある歴史的認識も……『創造され』ない」ことは認める。しかし、感情は心理的には明証性をもった「仮説」を発見するものとしての意義しかもたず、経験的妥当性を要求することはできないのである。仮説はやはり経験によって検証されなければならないのである。ヴェーバーは、エルゼンハンスの「感情」を「確実な規範」としてでなく、仮説を「発見する感情」という意味において肯定するのである。（向井1997、348-349頁）

ヴェーバーの認識論における経験の二相を筆者なりに整理すると、②は体験の確実性や直接性、全体性、発見性、勘といった身体性・身体感覚にかかわる体験作用の目立つ経験相だが、体験の内容面では未分節で無構造なために伝統的な西洋思想では劣位に位置づけられることの多い経験相である（ポラーニーの『暗黙知』やジェンドリンの『フォーカシング』『フェルトセンス』など、西洋の学問系譜でもそこに焦点を当てた理論が無いわけではない）。一方③は、②の直感的な経験が

分節化して形を成したものであり、体験作用は減弱するかわりに概念によってその体験内容を扱えるようになる。西洋の学問伝統においては概念操作にかかわるこの種の経験相が優位に位置付けられてきたといえる。ヴェーバーは②と③をそれ以前の諸学者のように単純に分離して考えるのではなく、双方を何とか結びつけて「解明」の全体像を理解しようとしていたのは向井のヴェーバー研究から明らかである。

ここまでの考察から分かるように、ヴェーバーは分節化された経験事象や概念（＝③）に重きを置いた結果、彼の理論には必然的にある種の分離・二項対立が布置されることになった。しかもこの二項対立はヴェーバーが社会科学的方法論を構想する必要上、経験にかかわるある側面を意図的に排斥、もしくは抑圧した結果生まれた認識論的な分離・二項対立であり、単なる偶然や間違いで起きたものではない（ヴェーバー理論に本質的な両義性があることはこれまでのヴェーバー研究でしばしば指摘されており、その点については濱井（2000）が総括的に紹介しており、古くは大塚久男（1965、1969）（「複眼的」あるいは「緊張」）、内田芳明（1969、2000）（「対極構造」「二極性原理」）、近年では山之内靖（1997）や矢野善郎（2003）（価値や合理化の多元的理解と研究者自身の価値討議的ダイナミズム）らがいる）。向井（1997、47-48頁、221-225頁、409-411頁）はヴェーバーが科学としての社会科学を提唱する中で、合理的自由、経験的自由に人間の自由を敢えて限定し、全体性にかかわる②の経験相や哲学的思弁性を意図的に断念し、部分的人間としての限界を引き受けたのだといみじくも述べている。

経験や体験にかかわる上記のような二項対立は西洋ではギリシャ哲学以来の重要なテーマである同一性（identity）とかかわり、ポストモダンの哲学、わけてもジャック・デリダの「脱構築」「差延」といった思想の中心テーマとなっている。デリダの脱構築や差延はハイデッガーの存在論的差異（存在一般と存在者）やソシュールの言語における差異の本質理解を継承・発展させた思想系譜だとされている。次章では人間存在や自己同一性に不可避に含まれる存在論的な差異・差延にかかわる二重性が、ヴェーバー以降、宗教哲学的にどのような形で議論されてきたかを大雑把に概観したい。筆者がこうした作業をするのは哲学的な認識論をさらに展開したいからではない。次々章で述べる臨床心理・精神医学的な体験事象—自己洞察、洞察学習、抑うつ的態勢の通過、対象喪失、さらには同一性理論の二重性（自我同一性/自己同一性）—が哲学的には脱構築、差延（ジャック・デリダ）や存在論的差異（ハイデッガー）といった20世紀の思想潮流と深く関係すると筆者は考えるからである。筆者が支配の正当性にかかわる事象と考える未分節で無構造・無規定な心的経験相（ヴェーバーはそれを心理的明証性・確実性には役立つが、社会科学的妥当性を持ち得ないとして意図的に抑制・排斥した）が、そこでは哲学的な主題として扱われている。人々が特定の支配を正当だと感得し、納得するのはハイデッガーやデリダの難解な哲学を理解するからでは

全く『ない』。順序は逆である。我々は毎日の日常生活において、日々、直感的な現実把握（＝現実理解）や概念操作（＝目的論的・因果論的説明）をしながら生きている。ヴェーバーは社会科学を科学として方法論的に確立する必要上、概念化に馴染みやすい分節化された後者の経験相にもっぱら力点を置いたわけだが、皮肉なことに支配の正当性は彼が科学的妥当性がないと考えて抑圧、排斥した未分節で直感的な経験相が深く関わっている。この種の経験相や経験のモーメントが日常生活体験のどこに位置づき、また、支配という出来事はそこにどのように働きかけているのかを理解しなければならない。哲学思想的にこうした未分節な経験相がヴェーバー以降どんな問題系として論じられてきたのかを知ることで、ヴェーバーが社会科学的認識論で扱わなかった（扱えなかった）事柄が精神療法・精神科学のどんな事象とかかわるのかの関連性が見えてくる。こうした関連性が分かることで哲学的な議論と実践経験的な精神療法・精神科学の知見を結び付けて考えられるようになり、そこから市井の生活者である我々がいったい何故、上から『授与』された支配を内発的・自発的に受け入れ、下から支えるように『生きてしまう』のかの「からくり」や「必然性」が見えてくる。

3 脱構築、差延、同一性の存在論的二重性にかかわる哲学・思想的系譜

ジャック・デリダが現代思想で重要な位置を占めることは筆者がいまさら言うまでもない。デリダ思想の中心にあるのは「脱構築 (deconstruction)」や「差延 (différance)」といった物事の理解の仕方だが、それらはいわゆる哲学的な「概念」ではなく、筆者流に言えば本来的に動的・力動的な経験の有り様を指している。ここまで筆者はしばしばヴェーバー理論には「脱構築性」が欠けていると、あたかもそれを静的な概念か何かのように語ってきた。それは脱構築という問題を説明すること自体が錯綜した論考を必要とし、それはヴェーバー理論に何が欠けているのかを理解する上で決定的な意味を持つので、これまで「脱構築」の説明を敢えて先送りし、そうした単純な『名詞的・概念的』な表現をしてきたに過ぎない。

そもそもデリダの思想は西洋の形而上学批判であり、フッサールの現象学による形而上学批判を批判的に受け継いだハイデggerの存在論による形而上学批判（形而上学の解体 Destruktion）を批判的に受け継ぐものとされている（林・廣瀬2003、97頁）。デリダの脱構築とは秩序が単に破壊されて、何でもありの無秩序になることでは決してない。デリダの脱構築はあくまで形而上学の脱構築であり、ギリシャ以来の西洋の形而上学の「思弁的前提」の脱構築・問い直しの作業である（林・廣瀬2003、98頁）。

高橋哲哉（1999）によれば、西洋の形而上学はロゴス中心主義（狭義の論理、概念性、合理性）、

音声中心主義、現前 (presence) の特権性 (=存在 (Sein) の意味を現前性 (Anwesenheit) と解する存在了解) といった特徴を有し、現前を特権化する西洋の形而上学では、つねに、より純粋より端的な現前の実現をめざすことから、実現されるべき現前の十全性の程度に応じて、存在するもののあいだに階層的秩序が樹立され、正/負、あるいは優位/劣位の階層秩序的二項対立が必然的に布置されてくる。西洋の形而上学的言説は価値的に序列づけられ、しばしば正負反対の価値をもつ二概念の対 (内部/外部、自己/他者、精神/物質 (身体)、知性的/感性的などなど) によって支配され、構築される。

形而上学的欲望は、これらの二項を厳密に区別したり、単なる差異ではなく対立の関係においたり、前項を優位に後項を劣位においたり、前項から後項を派生させたり、前項の純粋現前を求めて後項の要素を抹消したり、さまざまな操作を行うが、両者の境界線を厳密に維持することが基本的な前提である……こうした階層秩序的二項対立に対して、脱構築は一般に、劣位におかれたものが何らかの形で、優位におかれたものの可能性の条件にかかわっていることを示し、両者の境界線が厳密には決定不可能であることを暴露することによって、既成の価値序列とは別の関係、別の〈他者との関係〉の可能性を開こうとする。その場合、既成の価値秩序がただ逆転されただけで、二項の境界線が問いなおされず、かつて劣位にあった項が純粋現前してかつて優位にあった項を支配するなら、それは逆転された形而上学、もう一つの形而上学にすぎない (高橋1999、537頁)。

この種の二項は単純に対立しているのではなく、実際は言語活動であれ現実経験であれ、劣位の経験相 (ヴェーバー理論との関係で言えば未分節・無規定的で直感的な②の経験相) が優位の経験相 (ヴェーバー理論との関係で言えば、分節化された概念にかかわる③の経験相) の成立そのものに不可分にかかわっており、そのことを端的に示すのがデリダが「差延」と呼ぶ出来事である。差延 (différance) はデリダがフランス語の動詞différer (「異なる、同一でない」という意味と「延期する、遅らせる」の二つの意味をもつ) から作り出した造語であり、差異と遅延のシステム、活動=戯れであると同時に、そうした諸差異を産出する非-単一的で非-根源的な起源を意味している。最もありふれた「差延」の活動は記号、言語において認められる。記号 (言語) という諸差異の体系においては、現前する各要素 (音素や文字) は現前しない過去の他の要素に送り返され、未来の他の要素へ送り届けられることによって、つねに遅延されるのであり、その差異と遅延の働き (「差延」) によって、はじめて意味作用が可能になる (林・廣瀬2003、92頁)。言語活動におけるこうした差異と遅延の原理的な本源性は (林・廣瀬2003、86頁)、ソシュールが一般記号学 (言語学) の基本原理として20世紀初頭に見出した記号の示差性 [=差異的性質 caractere différentiel]

を継承するものであり、以下に引用するソシュールの『一般言語学講義』の一節はあまりに有名であり、二十世紀後半の現代思想に強い影響を与えている。

以上に述べてきたことは要するに、言語には差異しかない、ということに帰する。それだけではない：差異といえ、いっばんに積極的辞項を予想し、それらのあいだに成立するものであるが、言語には積極的辞項のない差異しかない。所記をとってみても能記をとってみても、言語がふくむのは、言語体系に先立って存在するような観念でも音でもなくて、ただこの体系から生じる観念的差異と音的差異とだけである。一個の記号のうちにどのような観念または音的資料があるかということは、それがどのようなぐあいに他の記号に取りこまれていくかということに比べて、あまり重要でない。その証拠には、辞項の価値は、ひとが意味にも音にも触れることなしに、たんにそれに隣りした他のなにがしの辞項が変更をうけたということだけで、変更しうるものである（ソシュール1949/1972、168頁）。

この明快な言語の理解（すなわち差異に先立つものは何もない）は、ギリシャ以来の西洋の形而上学に決定的なインパクトを与えた。なぜなら、どんな思想的な立場に立つにせよ、哲学は概念や言語を用いて現象の奥に潜む根源的な物事の本質を明らかにしようとする営為であり、そもそも形而上学という言葉自体が「現象を超越し、その背後に在るものの真の本質、存在の根本原理、存在そのものを純粹思惟により或いは直感によって探求しようとする学問（広辞苑）」と定義されている。差異が事柄の始めにあるのは言語に限ったことではない。メルロ・ポンティは行動や知覚においても背景やコントラストをともなった全体的な「布置（ゲシュタルト的構造）」の中で、つまり非一現前的な差異の構造によって人間の知覚直感への意味の現前（＝事物が意味あるものとして見えること）が可能になること（林・廣瀬、2003、91頁）を『行動の構造（メルロ・ポンティ1942/1964）』『知覚の現象学（メルロ・ポンティ1945/1982）』で、「失行」や「失認」といった神経学の症状や事例を駆使して論証している。思想・哲学の領域からは離れるが、知覚における意味の現前性が差異によってもたらされることを何より明快に我々に示してくれるのは知覚心理学の革命と言われるジェームス・ギブソンの生態学的心理学—アフォーダンス理論と呼ばれる—である（彼は1920年代から研究を始め、1960年代には特有の知覚理論を「アフォーダンス理論」として完成させた。晩年の代表的著作として『生態学的視覚論—ヒトの知覚世界を探る（ギブソン1979/1986）』があり、解説書としては佐々木正人（1994）のものが優れている）。

佐々木（1994）に依拠して、アフォーダンス理論を簡単に紹介してみよう。17世紀のデカルト

に源を発する伝統的な知覚心理学では視知覚の認知の成立を次のように説明する（現代人の一般的な視知覚理解は概ねこれと同じであろう）。まず（外的）対象の表面から反射した光りが眼球のレンズを通して網膜に像を結び、その像が感覚刺激として視神経を通して脳（中枢神経）に運ばれ、その情報が統合されて脳に蓄積されていた記憶をもとに解釈され、対象が認知されるという考え方である。つまりデカルト流の伝統的な知覚心理学では、外界からやってきた知覚刺激は脳（中枢神経）に「局在する精神」（佐々木1994、114頁）によって解釈され、認識されるのであり、脳は「世界像の構成者としての精神」（佐々木1994、114頁）としての位置を占め、周囲の環境に関する知識表象を作り上げ、人間が物事を認知したり、行為する際のガイドとしての「地図」として働くと考えられる。デカルトは近代哲学の父とされ、機械論的世界観を提唱したことで知られており、上記の伝統的な視知覚の理解はデカルト流の「我思う、故に我あり」という考え方、すなわち、人間の理性的な精神（自我意識）こそ至高なものだとする世界観がそのまま反映されている。伝統的な視知覚理論では網膜「像」が視覚の原因と考えるので、対象や知覚者の「動き」は実験に際して、もっとも邪魔な要因と考えられてきた。このため種々の知覚実験では知覚者の頭部を固定したり、対象が目の動きに影響されないようにわずかな時間幅で知覚刺激を被験者に提示できる瞬間露出機が使われる（現在でも心理学の入門で必須とされる心理学基礎実験の授業にはこうしたやり方が使われる）。17世紀デカルトに発する知覚心理学にコペルニクスの転換を図ったのが、アメリカの知覚心理学者、ジェームズ・ギブソンである。彼は空軍パイロットの知覚研究に参加した経験から、網膜の静止した像や「形」で知覚を説明することは不可能であると考えようになった。なぜなら、空軍パイロットの場合、対象も知覚者もあまりに素早く動き、そこにはさまざまな成分が含まれ、これが完全に補正されて一つの「像」が成立すると考えるのは困難だからである。そこでギブソンは伝統的な知覚理論の発想を根本的に転換した。「静止した形」ではなく、それまで邪魔ものとされてきた「動き」や「変形」にこそ、知覚情報として大きな意味があると考え、種々の実験を通して次のような知覚の基本原則を導いた。人間（動物）は動きによる対象の形の「変形」や周囲の境界の「見えの変化」によって「変化」の中に埋め込まれている「不変」をピックアップし、認識しているのである（動きの中に埋め込まれているそうした不変をアフォーダンス理論では「不変項」と呼ぶ）。つまり、知覚で重要なのは「変化という次元」であり、知覚者は対象の変化から「形（form）」ではなく、対象そのもののリアルな「姿（shape）」を知覚する。「姿（shape）」は形からではなく、それ自体は形をもたない「変形」から知覚されるというのがアフォーダンス理論の基本原則である。具体的な事例を佐々木の書物からあげてみよう。スクリーンにグニャグニャに折り曲げた針金を投影する場合、影が静止しているときには折れ曲がった一本の曲線が知覚されるだけだが、針金を回転させて影がくるくると回りはじめると、誰もがスクリーンの向こう側にある立体的

な針金そのものを知覚し、手元に用意されたまっすぐな針金で、スクリーンの裏側にある針金を正確に再現できる。また、真っ暗闇の中で人間の関節部分に光点だけを十数個つけて観察者に提示する。光点が静止しているときには無意味な光点のパターンが知覚されるだけだが、光点が動いたとたんに、それをつけて動いている人間が認知される。しかも、光点をつけている人が男性か女性か、若者か年寄りかなど、きわめて容易にかつ正確に知覚されるという。こうした佐々木の実例に対して、それは動きのある状況には当てはまるかも知れないが、静止した対象を静止した観察者が凝視して見つめる（＝固視する）ときにはデカルト流の理解が成立するのではないかと反論する人がいるかもしれない。しかし、近年の医学的知見によれば、われわれがある対象を凝視して見つめるとき、つまり固視するとき、眼球は生理的に微細な振動（固視微動）を起こしていることが分かっている。これは視覚像が成立するためには必須であり、人工的に両眼の固視微動を消去する操作を加えると、視覚像が視野から消えてしまうのである。『不変』な『静止』した視覚像が成立するためには刺激の変化・差異が不可欠であり、変化（変形）と不変（不変項）という一見、まったく相反・対立する『二つ』の出来事が、実は相互不可分に結び付いた『一つ（一对）』の出来事だという上記のようなパラドキシカルな出来事はデリダの差延の見事な実例と言える。差異こそ物事の本質であることを知覚で明らかにしたのがギブソンであり、言語（記号論）で明らかにしたのがソシュールである。20世紀の思想一形而上学批判－を主導したハイデッガーやメルロ・ポンティ、デリダはまさにこうした差異（差延）に伴う原理的・力動的な二重性や存在論的二重性を見据えた人達であった。

差異のゲシュタルトによって物事の認識や知覚がはじめて可能になるという経験の根幹にかかわる原理（＝差延）は、ギリシャ以来の西洋の思想・哲学の根幹を成す「AはAである」という同一律（＝同一性の律）を揺るがす意味合いをもっていた。「AはAである」という同一性命題そのものに二重性が不可避に含まれることを明確に哲学的主題としたのはヘーゲルである。彼は「Aは」という主語にかかわる場合のAと、「Aである」という述語にかかわるAとではズレがあり、双方がピッタリ重なり合う意味での同一はあり得ないことを指摘した。ヴェーバー理論に引き付けてこれを説明すれば、主語としての「Aは」は、体験の心理的明証性にかかわる直感的で未分節・無規定な体験作用である経験相②に相当し、一方、述語としての「Aである」は、より分節化された体験内容を有する概念にかかわる経験相③に相当する。ヴェーバー理論では②と③の二つの経験相を対立させて捉える傾向が著しく、しかも後者の③を社会科学的認識論との関係でもっとばら重視する図式になっている。しかし、ヴェーバーは、②の感情移入による直感的な「現実理解」と③の概念にかかわる「因果的説明」の二つを、社会科学の領域ではじめて認識論的・方法論的に結び付けた人であり、同時代の諸学者の認識論の先を行くものであった。現実と概念の乖離や断絶に関してヴェー

バーが生きていた時代で重要な思想家はヘーゲルとフッサールである。現実と概念の断絶や乖離は分析論理に立つ限り避けられないものだが、この断絶を思弁的に解決したのがヘーゲルの弁証法であり、流出論理である。弁証法は現実と概念を巡って一見力動的に見えるが、それは結局、「絶対精神」という超越論的概念に統合されることがあらかじめ予定されている、いわば「予定調和的」な『力動』である。ヴェーバーは、当時、現象学という方法論で西洋形而上学の根本的な変革を目指していたフッサールの現象学を自らの認識論に部分的に取り入れている（しかし、向井（1997、291頁）によればヴェーバー自身はフッサールがやっていることは嫌だったという）。しかしながら、フッサールは現象そのものを主軸に据えながらも、彼の現象学は超越論的主観という哲学概念に最終的には収斂する図式になっており、彼もやはりヘーゲルと同様、ある意味で旧来の哲学伝統の枠内に留まる人であった。差異や乖離を克服する本格的な思想はソシュール、ハイデッガー、デリダを待たねばならない。正確に言えば、そもそも②と③の乖離や断絶を克服するという問題設定や考えの方自体が問題なのであって、そこに西洋の形而上学の「自明」な前提が隠されている。こうした前提そのものに問題があることを存在論の歴史で問い直したのがハイデッガーであり、彼は西洋の形而上学が存在と存在者を取り違えて、後者で前者を説明しようとしてきた点を指摘し（存在論的二重性）、本格的な形而上学批判を開始した。ヴェーバーの生きた時代にはハイデッガーもソシュールもデリダも居なかった。ヴェーバーの生きた時代を思想的にみるとまさに近代の終焉にあたり、ポスト・モダンはまだ始まっていない時期であった。ヴェーバーの社会科学的認識論の議論をみると、近代を超えるような物事の洞察と同時に、方法論的にはあくまで近代に留まらざるを得ないジレンマに引き裂かれる様子が窺える。ヘーゲルやフッサールのように物事を思弁的に統一することをあくまで拒否・断念し、（社会）科学者として部分的人間に留まろうとするヴェーバーの姿勢はしばしばヴェーバーの生き方の問題として実存的に解釈され、神々の闘争といったイデオロギー的な言説で語られてきた。確かにそうした面はあるにせよ、ヴェーバーの抱えていたジレンマには上記のような方法論な問題がかかわっていたと理解することが肝要である。ヴェーバー理論の方法論上の問題をポスト・モダンの思想や認識論と絡めて正面から論じた論考を筆者は寡聞にして知らない。近年のヴェーバー研究ではしばしばヴェーバーとニーチェ、フロイトの関係が重要されるが、彼らは近代にありながら近代を打ち破る可能性を秘めていた。しかし、ヴェーバーはニーチェやフロイトの可能性を高く評価しつつも、ニーチェが物事をすべて「力への意志」に還元し、キリスト教をルサンチマン（恨みという負の感情）で解釈した方法論的な問題、さらにはフロイトの無意識による還元的理解に潜む方法論上の問題をいずれも的確に見抜いていた。こうしたことを見ると、ヴェーバーは近代を超える可能性を持ちながら、同時にそれを学問的に表現する方法を持ち得なかったジレンマに引き裂かれていたと言える。ヴェーバーは（社会）科学的方法論を

確立する必要上、概念にかかわる分節化された③の経験相に重きを置いた点で、まさに伝統的な認識論の枠内に居た学者であった。しかし、彼以前の社会科学的認識論が②と③の経験相を分離させ、しかも自然科学的認識論（伝統的形而上学でも同じ）で優位であった概念にかかわる③を劣位に、逆に劣位の②を優位に位置づけて反転させたのとは違い、ヴェーバーの理解社会学は②と③をあくまで関係づけた上で（これがクニース論文でヴェーバーが執拗に探求した「解明」である）、②を抑止し、③をカントの自然科学的認識論と同様、（社会）科学的方法論として重視するという複雑な図式になっている。それ故、ヴェーバー理論を概念や合理性のみを重視した理論と単純に解釈して批判すると相当に的が外れた話しになる。

ヴェーバー理論を実践的な社会分析（例えば支配社会学）と社会学的方法論（＝行為論的社会学）と社会科学的認識論の三つすべてを俯瞰して見ると、彼が苦闘したのは今風に言えば、経験というものの原理的な二重性、差延の構造をどう捉えるかに他ならない。支配の正当性論に見られる二重性や行為論的社会学に見られた方法論的なブラックボックス化の意味はこうした観点からはじめて理解できるし、ヴェーバーが自らの科学論で「解明」の探求に苦闘した理由もここにある。ヴェーバーの生きていた時代には経験の二相の不可分性を理解する上で重要なソシュールもハイデッガーもいなかったし、ギブソンによる知覚心理学の革命も存在していなかった。フロイトの創始した精神分析は思想的には革命的な内容を持っていたとは言え、方法論的にはいかにも荒削りで、フロイト自身は一例も患者を治せていないことは現代の精神療法業界の常識である。フロイトの精神分析は、その後、対象関係論学派と自我心理学派に分派し、実践的にも理論的にも洗練されて今に至っている。アンナ・フロイトに始まる自我心理学派は米国に渡って開花したが、自我心理学派の重要な学問的成果の一つがエリクソンの「同一性理論」である。同一性理論は自我の心的機能と社会的役割存在としての人間を統合した理論として今でも重視される臨床理論である。それは上記の哲学的な同一性にかかわる心理学バージョンとも言えるものであり、ヴェーバー理論や支配の正当性を考察する上で重要な意味をもつと筆者は考える。詳しくは次稿で論じるが、支配の正当性の最大の謎は上（支配者層）からの「授与」である支配を下（被治者（被支配者）側）が経済的損得勘定を超えて、時には明らかに経済的利害に反して、自らの生命すら賭けるような形で内発的・自発的にそうした支配に進んで従う理由とそのメカニズムである。松井（2007、245頁）が指摘するように、ヴェーバーは支配の本質にかかわるこのメカニズムを理論的には解明できていない。支配の核心的メカニズムは、市井の人間の誰にでも共通したごくごく普通の経験、自明な経験相に巧妙に働きかけるものでなければならない（天皇制論ではこうした考え方を「土俗天皇論（赤坂1988）」と呼ぶ）。天皇制支配の本質について、菅孝行や吉本隆明は以下のように指摘している。

天皇制はたしかに政治的な制度であると同時に、精神的な権威の機軸を持続的に保証するところの内面化された「制度」でもあるが、だからといって、つねに価値の中核たる天皇が末端にまで顕在化された意識として喚起されていることをもって高度であるといえるものではない。むしろ、このすぐれて人工的な出自をもつ制度が、あたかも自然であるかのごとく、どれほど内面化されているか、このすぐれて非身体的な行為の所産が、どれほどあたかも有機的な身体の如くに機能しうるかが問題であろう。あたかも自然であり、あたかも身体的であるとは、自覚的であるよりも無自覚的に、イデオロギッシュであるよりは、ノン・イデオロギッシュに、意志的であるより習慣的に、対自的であるよりは、即自＝対他的に、主観的であるよりは客観的に、決意によってよりは機能によって、天皇が価値の枢軸として維持されていることでなければならない。(菅1973/1986、15頁)。

天皇を意識しない天皇制は、高度に組織化された天皇制であり、それは、権威の顕在性を捨てることによって、匿名化しつつ内在化された天皇である。いわば象徴天皇制は、意識される領域における天皇を無限に秘匿することによって、無意識の領域を無限に天皇にひきつけた天皇制であるといえる。意識された領域においては、天皇はほとんど非在化されていながら、構造的には、戦時下のファナチックな天皇制の組織状況をはるかに上廻る強力な組織性を保持しているのである。それは天皇制打倒のスローガンに政治性を与えないまでに内面化された天皇制である。戦後天皇制のもつ奥深い政治性とは、このように一見パラドキシカルな構造を持っている。(菅1973/1986、24頁)

不特定の〈大多数〉の大衆が、感性からといって政治的に天皇（制）の支持にのめりこんでいった契機は、日常の生活のくりかえしの中で当面する人間関係や自然に対する感性が、生産の場合でも衣食住について出遭う感じ方においても、天皇（制）に対する距離や遠近の在りかたとかれらの内部で似ているということであった。川端康成では自然に対する感性や距離のとりかたが、天皇（制）にたいする感性や遠近感と似ていることを意味しており、三島由紀夫の場合には、文学をつうじて文化一般にたいする感性や距離感が、天皇（制）にたいする感性や距離感とかれらの内部で似ているのである。

たとえば日常生活のなかで、関係がうまれてくる他の人間にたいして「信頼と敬愛」をもたなければ円滑にいかないとかんがえたとすれば、この「信頼と敬愛」の中身が、ちょうど天皇（制）にたいする「信頼と敬愛」の中身と位相的におなじなのである。また自然や文学についてかんがえている本質と、天皇（制）についてかんがえている本質とは中身が似ているのである。

この位相的な同一性が、日本人であるということと、天皇（制）にたいする感性を同一のものとみなすという最初の錯覚をみちびきだしているということができる。(吉本1969/1989、118-119頁)

菅や吉本は天皇制支配の本質を直感的に正しく見抜いてはいるが、現象的にも理論的にもそれ以上の説明をしていない。吉本が言う「信頼と敬愛」や菅の言う「あたかも自然であり、無自覚に内面化された価値の枢軸」とは、次々章で筆者が論じる「すなお（素直）」に相当するものであり、それは一般的な心理学用語で言えば同一性（アイデンティティ）にもかかわる問題である。それは人間の自己存在感にかかわると同時に、社会的存在として価値規範に深くかかわる体験事象である。エリクソンの「同一性論（アイデンティティ論）」には臨床的にある種の二重性が不可避に含まれる点がかねてより指摘されている。一つは「自我同一性 ego identity」としての同一性であり、もう一つが「自己同一性 self identity」としての同一性である。両者は質的に違うものでありながら、不可分に接合して『同一性』という一つのゲシュタルトを構成している。前者の自我同一性は、「私は私である」という人間の全体性・確実性・直接性の実感にかかわる一種の身体感覚とも言える直感的な経験相であり、「私は」という主語部分にかかわる「私」である。ヴェーバーの認識論に当てはめるならば、心理的、あるいは現象に制約された明証性にかかわる未分節な経験相②に相当する。一方、後者の自己同一性は、社会や家庭における役割存在や他者との共通性・共同性にかかわる同一性の意識であり、「私は私である」の述語部分の「私」に相当し、ヴェーバーの認識論に当て嵌めるならば、分節化された体験内容を有する概念にかかわる経験相③に相当する。エリクソン自身、最初に同一性理論を提唱したときは「自我同一性」だったが、後にそれを「自己同一性」として論じている（エリクソンは同一性の二重性について理論的には明確に論じていない）。同一性にかかわるこの種の心的体験の二重性（差延の図式）は二十世紀にエリクソンがはじめて見出したものだが、宗教・思想的にはこの種の二重性は千数百年前のキリスト教の三位一体論やキリスト論にかかわる教義論争の中で既に取り上げられた問題である。キリスト教の教義論争の中から、西洋的な世界観・人間観の中核とも言える個としての person が生まれてきた歴史思想的な経緯を坂口ふみ（1996）は詳しく論証している。それによれば、ローマ帝国から弾圧を受けていた当時の原始キリスト教の教典はギリシャ語で記されていた。ところが種々の社会政治的状况から西暦313年にキリスト教がローマ帝国から公認され、西暦380年にはローマ帝国の国教となるに及んで、ギリシャ語で書かれていた教典をローマ帝国の公用語のラテン語に翻訳し、教義を思想的にも整理する必要が出てきた。そのために何度も帝国内で開かれたのが公会議であり、二百数十年をかけた思想的、政治的な議論と闘争の中からキリスト教の基本教理が確定してきたのである（坂口1996、29頁）。キリスト教教理の中でもっとも重要なのは、生きた人間としてのイエスが同時に神でもあるという絶対的な矛盾をどう理論的に説明するかであった（坂口1996、54-55頁）。イエス・キリストにおいて、人間性と神性はどんな関係にあるのかが「キリスト論」であり、[父/子/聖霊]という異なる三つの神の位格（三位格）が一つの実体（または本質、本性）たり得るかの説明が「三位一

体論」である一キリスト論との関係で言えば、第二位格の神の子としてのイエス・キリストが重要になる。キリスト教は本来、隣人への愛、神への愛を基本にし、あらゆるカテゴリーを否定し、既成の価値・制度・文化の否定を眼目とする宗教であったにもかかわらず、皮肉なことに高度に発達した哲学と爛熟した芸術・文化・法律・諸学をもった古代末期のローマ帝国の国教になってしまったのである。この結果、学問と文化を否定するキリスト教は、自己を主張するために一つの精密な思想体系を形成しなければならず、あらゆる諸学と制度を自分のうちに包摂しなければならないという皮肉な事態を招いてしまった（坂口1996、54-55頁）。この時期のキリスト教教理について、坂口（1996、276頁）は、“静的・共通的・制度的等々の形容が冠されるもの、つまり『普遍』や『本質』や『形相』などに対して、『純粹に力動的なもの』『透明な存在のはたらきそのもの』をぶつけてゆく姿勢であり、……これはいわばギリシャとイスラエルの対決の図式とも言えるだろう。言いふるされたことだが、ヨーロッパはやはりこの二文化の対決と統合に多くを負っている”と述べ、さらにそれを“概念を超えるものを基礎とする壮麗な概念体系”、“カテゴリーと超カテゴリーの緊張関係”とも表現している（坂口1996、54-55頁）。こうした矛盾と緊張を孕みながら、キリスト教は三位一体を概念化していくわけだが、そこで生み出されてきたのが「ヒュポスタシス＝ペルソナ」であり、西洋的な「個」の概念である。三位一体の教義論争で問題になるのはギリシャ語由来のいくつかの似かよった概念－ピュシス、ウシア、ヒュポスタシス－の異同である（坂口1996、124頁）。紀元三世紀ころには、それらは区別を見せながらも、現実的には切り離しがたく密接に結びついていた（坂口1996、128頁）。ウシアはもっとも哲学的・抽象的性格が強い語であり、ピュシスは自然存在、本性、生むもの、生まれたもの等のニュアンスをもつ古いギリシャ語である。ピュシスは本性であるかぎり、本質であるウシアとほとんど等しい意味を持つが、生み、生まれるという動的・生命的イメージ、または自然界という具体的なイメージを持っている点がウシアと異なる。一方、ヒュポスタシスは比較的新しいヘレニズム・ギリシャ語であり、アリストテレスがヒュポケイメノン（υποκειμενον 下に横たわるもの）と呼んだ基体の意から派生しており、その意味合いは、存在のアクチュアリティ、実存、といったニュアンスをもち、動的なはたらき、流動のうちのいつときの留まり、という性格をもつ（坂口1996、77頁、129頁）。詳しいヒュポスタシスの意味としては、行為の名として、①支えること、抵抗すること。物の名前としては、②液体の中の沈澱物、濃いスープ、膿、時の持続、存在を得ること、起源などの意味。③（神殿などの）基礎、言語的に「主題（subject-matter）」、プラン、目的、企画、④哲学的には実体、現実存在、現実性、本質、⑤その他、富・財産の意味もある。上記の語義の中でもっとも早期の意味は、②の液体の中の沈澱であり、「存在を得る」というヒュポスタシスの哲学的な意味合いにも、非存在から存在が現れるという動的変化のイメージがあり、液体から沈澱が生ずるときのイメージを共有していると坂口

(1996、116頁)は言う。西暦325年のニカイア公会議以降、キリスト教神学では次第に神のウシア・ピュシスと区別してヒュポスタシスという語を用いるようになり、三位一体論は一実体（または一本質・一本性）で三位格（ヒュポスタシス）と表現されるようになる（坂口1996、120頁）。ヒュポスタシスがウシア、ピュシスなどとはっきり区別され、独自の意味を担うのは西暦451年のカルケドン宗教会議以降の激しいキリスト論論争を通してであり（坂口1996、118頁）、ヒュポスタシスがペルソナというラテン語に翻訳されて、ヒュポスタシス=ペルソナがはっきりと確立するのは西暦553年の第二コンスタンチノポリス公会議前後であり（坂口1996、220頁）、この概念の出現がキリスト教の理論的説明を可能とし、後のヨーロッパ思想の胚珠ともなると坂口（1996、220頁）は述べている。つまり、ヒュポスタシスは、実体・本質と区別された神の位格（父・子・聖霊）を表し、この「位格」が西方のラテン語ではペルソナと呼ばれるものであり、ヒュポスタシスはまさに神のペルソナ的な、いわば人格的（正しくは位格的）な面を示す言葉となっていた（坂口1996、120頁）。つまり、キリスト教教義史的には、すぐれてヒュポスタシス（位格）であったのは、第二の位格「キリスト」である。そもそも、当時、三位一体のうちの「位格」を表す語には、同義的概念であった四つの語、ヒュポスタシス、プロポーゾン（以上はギリシャ語）、スプスタンチア（スプスタンシア）、ペルソナ（以上はラテン語）があった。ヒュポスタシスというギリシャ語の語義的に正当なラテン語はsubstantia（「下に立つもの」、英語のsubstanceの語源、日本語では普通実体と訳される）であったが、当時の思想的、教会政治的な理由から、スプスタンチア（スプスタンシア）とプロポーゾンが使えなくなってしまう、結果的にヒュポスタシス=ペルソナという対角線的な等置が訳語として成立してきた歴史的経緯を坂口は詳細に論証している（坂口1996、131頁、133頁）。ペルソナは西洋思想史の中で重要な位置を占めつづける概念であり、原義は「仮面」である。紀元前200年前後にはすでにペルソナの語は、①劇場の仮面、②劇での人物、③役割、④文法での人称、などの意味をすでにもっていたと言う。その後、キケロによってこの語は一挙に広められ、そこでペルソナは、①法律の主体および対象としての個人、②社会的役割、③集団の人格（法人など、いわゆるコーポレント・アイデンティティー）、④尊厳を欠くとか持つとかする個人、⑤法的に、物と区別された人間、⑥個人の人格や具体的性質、⑦哲学的に、人間本性、一般的に理性を持つ者として、またはまったく個人としての人間、という意味で使われるようになった（坂口1996、136頁）。

「沈澱」「基体」（ヒュポスタシス・ギリシャ語）が「仮面」（ペルソナ・ラテン語）と訳されるという奇異な結果は宗教政治的な理由によるものだが、ヒュポスタシスとペルソナが結び付けられたのは、両者が「個存在」という共通項・媒介項をもっていたからである（坂口1996、138頁）。結び付けられた両概念には、いずれも個存在性と流動性・関係性という一見矛盾した二要素が密接に共

存している。ヒュポスタシスは流動きわみない、一者からの存在の流出のうちの束の間の留まりとしての純粹存在であり、宇宙的流動と因果関係の網なしにはヒュポスタシスは存在し得ない。一方ペルソナは劇場という演劇的「場」のうちの一要素であり、そこから転じて法体系のうちでの要素、社会的関係のうちで役割をもつ個人であった（坂口1996、138頁）。いずれの場合も、これらの概念の指し示すものは、一面では包括的な場のむすばれのようなものであり、しかし他方、「場」へ向かい「場」を形成する原点としてアクチュアリティーをもっている。その意味では、「場」をうちに含んでいるともいえる。両概念がまわりにひろげる関連の場は異質なものであり、この両者がヒュポスタシス=ペルソナとして等置されるとき、統合された概念のもつ「場」は宇宙的かつ人間的、自然的かつ法的・社会的、非人間的かつ日常人生的なものが重なり合い、混じり合い、対位法的にかわりあう不思議な場となったと坂口（1996、139頁）は述べている。

上記のような西洋の個（person）をめぐる宗教思想的な経緯を知れば、それがエリクソンの同一性論の二重性〔自己同一性/自我同一性〕と符号することは容易に了解される。後者は前者の心理学バージョンと言えるし、さらに言えばエリクソンの同一性論もデリダの脱構築や差延もキリスト教教義の二重性（差延の図式）を現代に引き継いだものと言える。筆者のこうした唐突ともいえる理解の仕方は、デリダの脱構築や差延とアンリ（キリスト教）やレヴィナス（ユダヤ教）の思想の近縁性をフランス現象学の切り口で論じたセバー（2000/2013）の論考を見れば、必ずしも荒唐無稽なものと言えないことが分かる。キリスト教教義にかかわるこれほど重要な問題が西洋の思想で正面から取り上げられることがほとんどない理由について、坂口は以下のように述べている。

“教義論争というのは、キリスト教が事実上ローマ帝国の国教になりはじめた初期ビザンツ時代に、教義の統一の必要がさしせまったものとなり、帝国と教会の権威において、三位一体とキリスト論を二つの柱とする基本的教義が全教会・全帝国に布告されたことをめぐる論争のことである。したがってこれは典型的に体制的な出来事である”。これを思想、宗教的観点からみれば、“『福音のギリシャ化』であり、福音の汚染である。……これは個人の心の問題であるべき信仰を、教会と帝国という、巨大な機構の問題に化してしまっている”。キリスト教教義の問題は西洋思想史の鬼子のようなものとして、カトリック教義史以外の一般の西洋の思想史や哲学史では疎外されてきた。“それはこれが、一方に福音・信仰・宗教と、他方に理性・哲学という、二つの思想範疇のどちらにもはいりきらなかったから”であり、“近代的な知の理想を奉じる人びとからも、近代的な信仰を奉じる人びとからも、この議論はほとんど自分たちの歴史の恥部のように否定され、無視され、『教義史』という、たいへんローカルな、教会内部の特殊な出来事の歴史のうちに閉じ込められてきている。……それはギリシャ的な、自立する理性の信奉者にも、純粹な福音の信奉者にも、いかがわしい政治的妥協の産物のように見えた。『教義』とはまさにその結びつきがたい二者をむりや

り結びつけた、どちらの陣営にとっても恥すべきもののように思われたからだ。どの『西洋哲学史』も、この出来事のまわりは大きく迂回して避けるのがつねだった。西洋の理性の歴史における、それはいわば汚点、思い出したくもない過去のトラウマのようなものだった” (坂口1996、29頁、30頁、31頁)。

ヴェーバー理論と同一性論、差延の問題に議論を戻そう。心的経験としての同一性に関連して、臨床的には次の二つの経験の局相が存在することに留意する必要がある。一つは『同一性』という体験が「自己同一性 (優位) / 自我同一性 (劣位)」というゲシュタルトを呈し、とりあえず差延が定常的に「安定して」機能している局相である。ヴェーバーが『解明』論で探求した社会科学的認識論の結論は不十分ではあるがこれに相当しており、それは理解社会学の方法論で言えば理論の二相一現実理解と (因果的) 説明的理解一にかかわる問題である。現実理解は直感的で未分節な体験内容を有し、経験の心理的明証性や直接性に資する体験作用をもつばらとする経験相であるので、(社会) 科学的な妥当性 (客観性) を持ち得ないとされる。こうした直感的で未分節な経験相の「生々しい」体験作用の熱が冷め、経験の内容が分節化される時期に至ってはじめてその経験は概念による因果的説明が可能となり、第三者にも理解できる (社会) 科学的な妥当性 (客観性) を持ち得るとヴェーバーは考えた。つまり、大雑把に言うならば、彼は現実理解→説明的理解という理解の仕方をしており、しかも社会科学的認識論という枠内の議論であるにせよ、現実理解の経験相を劣位に、説明的理解の経験相を優位に位置づけている。しかし、これまでの差延の議論からも分かるように、それらは二つの別々な経験相として対置され、現実理解→説明的理解 という形で時間を経て変遷する関係にあるのではなく、〔説明的理解の経験相 (優位) / 現実理解の経験相 (劣位)〕という『一つ』の差延のゲシュタルトを構成しているのである。筆者はこの「定常的」な差延のゲシュタルトを経験のゲシュタルトAと呼びたい。

二つ目は、こうした定常的な差延の図式が反転して、非日常的・退行的・臨時的に、今まで劣位であった未分節で直感的・全体的・身体的な体験作用のファクター (たとえば自我同一性) が表に剥き出しとなる経験の局相である。これは同一性の危機や精神療法の自己洞察における経験相、さらには道具使用の洞察学習のハイライトで経験される直感的で発見的・創造的な未分節な体験の局相である。ヴェーバーは直感的で未分節な体験相を心理的明証性にかかわると同時に、発見的な機能を持つと正しくも位置づけている。ヴェーバーの方法論に当て嵌めれば、それは〔現実理解の経験相 (優位) / 説明的理解の経験相 (劣位)〕となるだろうし、同一性論で言えば〔自我同一性 (優位) / 自己同一性 (劣位)〕となる。こうした非定常的で退行的な臨時の差延のゲシュタルトを経験のゲシュタルトBと呼ぶことにしたい。こうした経験のゲシュタルトBは時間経過とともに螺旋を

描くように、違ったステージの「自己同一性（優位）/自我同一性（劣位）」へと収斂し、そこに定常化して経験のゲシュタルトA'を構成する。ヴェーバーは上記の体験のゲシュタルトを支配の3類型論でうまく理論化しているように一見見えるし、一般的にはそう信じられている。つまり、前者の経験のゲシュタルトAが伝統的支配として、後者の経験のゲシュタルトBがカリスマ的支配として理論化され、ゲシュタルトB→ゲシュタルトA'は、カリスマ的支配の日常化として理論化されていると。しかし、これは大きな勘違いである。詳しくは次稿で論じるが、ヴェーバーのカリスマ的支配を正確に読むと彼はカリスマ的支配の[支配者/被支配者]関係を相互依存的な関係に過ぎないと冷徹に見抜いていたことが分かる。では、ヴェーバーはカリスマを単なる相互依存とのみ見ていたかという、そうではなく、カリスマを創造性の源泉と見なしていたことも明らかである。つまり、ヴェーバー理論では「カリスマ的支配」と「カリスマ（体験）」で同じ「カリスマ」の語が使われていながら、そこで意味されている内容が全く異質かつ対照的な事柄である可能性が大きいのである。ヴェーバー研究の古典であるパーソンズ（1937/1989、38-39頁）がヴェーバーのカリスマ概念は社会変動のより特殊な理論の観点から把握、展開されており、カリスマ概念を行為の構造図式に関連させて、より一般的な観点から捉えていなかったと批判しているのは、まさにこれを指している。つまり、次稿の結論を先取りすれば、伝統的支配にしても合法的支配（＝制定法支配：水林）、カリスマ的支配にしても、それらはいずれもゲシュタルトAの範疇の出来事であり、一方、ヴェーバーが単に「カリスマ」「カリスマ性・カリスマ状態・カリスマ体験」と呼んだものこそ、ゲシュタルトBに相当するが、彼はそれを人類学的に異常な体質を持った人間の「特殊な」能力として括弧に括ってブラックボックス化している。こうなるとヴェーバーの支配論の核心とも言える『カリスマ』をめぐる、「カリスマ体験」と「カリスマ的支配（カリスマ指導者/カリスマ追従者）」がどんな関係にあるのかが全く不明となり、そこでは「カリスマ」という一つの語が曖昧な形で異なった二つの意味で使われることになる。ヴェーバーの支配の3類型の一つである伝統的支配はカリスマ的支配とは対照的な関係にあるとされるが、伝統的支配では支配者も被支配者も共に慣習によって規定・拘束されることで支配は安定するが、社会環境が変化してそれまでの慣習（法）がそぐわなくなった場合には、支配者（ヘル）は自らのカリスマの神聖性を活用して新な法を変化に対応して創造する。ただし、その場合でも、新に創造された法は「昔からあったもの」という伝統を擬制する形で被支配者に授与される。つまり、ヴェーバーの伝統的支配は慣習によって拘束された融通の利かない部分と支配者のカリスマによって法が創造される恣意性の許される部分の二つから構成されている。ヴェーバーの支配理論では、伝統的支配とカリスマ的支配は相互に相容れない関係にあるわけだが、それでは、カリスマ的支配のカリスマと伝統的支配を構成する一要素としてのカリスマは一体どういった関係にあるのかが、よくわからないのである。これらについては、次稿

で詳しく検証することにしたい。

いずれにせよ、ヴェーバーはゲシュタルトBについては、現象的にも理論的にもうまく論じることが出来ていないのである。ヴェーバーの支配論の上記のような問題を正確に議論するためには、ゲシュタルトBとはいったいどんな現象なのかを具体的に知る必要がある。精神療法で説明すれば、ヴェーバーの「カリスマ的支配」は治療者・患者関係でしばしば起きる相互依存的な退行現象である転移・逆転移の関係であり、一方、「カリスマ体験」はそれとは全く異質な自己超越的な『ひとりである』経験、自己省察、観照の経験である。精神療法的には転移は最大の治療抵抗と見做されており、後者は治療抵抗が処理された後にはじめて出現するものであり、上記二つはともに退行的な経験でありながら水と油の関係にある。「観照」はヴェーバーの宗教社会学では禁欲と対置される重要な鍵概念だが、彼は支配社会学では「カリスマ体験」の、宗教社会学では「観照 (= 神秘論)」の現象的な把握と理論化に完全に失敗している。次稿でヴェーバーの宗教社会学と支配社会学の原理的な問題を整理するために、「カリスマ体験」「観照」、すなわちゲシュタルトBとは具体的にどんな現象なのかを次項で精神療法の臨床を例に説明してみたい。自己洞察体験は次項で論じるように、人間の「価値規範 (社会規範、超自我)」の修正の経験に他ならず、価値規範は言語や貨幣と同様、人間にとって一種の「道具」である。そうした道具の使い方の習得や修正の過程において洞察学習が重要なファクターとなることは既に何度も指摘した。つまり、筆者が本稿で精神療法の自己洞察を例にゲシュタルトBを説明するのは、筆者の専門がそうだからという短絡的な理由ではなく、ヴェーバー理論の方法論において価値 (規範) や道具使用がきわめて重要な意味をもち、精神療法における自己洞察の体験プロセスはそれを深く考える上で大切な資料・ヒントを我々に提供してくれるからである。

4 精神療法における自己超越的な経験相 (自己洞察体験) の実際

未分節な体験内容を特徴とし、経験の心理的明証性にかかわる直感的で直接的・全体的な体験作用が前面 (優位) に出た経験相—経験のゲシュタルト (B) —は洞察志向的精神療法のターニングポイントでしばしば観察される。それが、どんな現象であるのか説明する前に、筆者はどんな立場や経験からそれを述べているのか、またそこにはどのような方法論上の特徴があるのか、これまでの認識論の議論と関連させて簡単に述べておきたい。筆者は35年以上精神科医・精神療法家として臨床と研究を積み重ねてきており、本項の説明はこうした精神臨床の経験に基づくものである。ただし、一概に精神療法といっても学習理論に基づく認知行動療法から無意識的葛藤を重視する精神分析まで様々な学派があり、治療プロセスの説明の仕方がまるで違う。精神療法全体を説明するこ

とは本稿の趣旨から離れて議論の拡散を招きかねないので、筆者の立場や前提を簡略に述べるに止めておきたい。筆者の説明はいわゆる洞察志向的な精神療法、とりわけ、森田療法、精神分析的精神療法、内観療法の臨床経験に基づくものであり、具体的な現象の説明としては精神分析的精神療法と内観療法に依拠している。理論的な説明としては、筆者が提唱した精神療法理論である『すむ（澄む=住む）－あきらむ（明らむ=諦らむ）』論（長山1994、長山・清水2006）に依拠しており、それは精神分析の対象関係論学派の諸理論－とりわけバリントとウィニコットの理論－に共通する普遍性がある。本項では精神療法のターニングポイントに見られる諸現象－一般的には自己洞察体験と呼ばれる－を取り上げるが、その前提として洞察志向的精神療法において治療者（関与者・観察者）とクライアント・患者（被観察者）の関係がどうなっているかを認識論的に整理しておきたい。

（１）精神臨床にかかわる方法論的な三領域（次元）

筆者が精神科医・精神療法家としてクライアントに接する場合、認識論的には次の三つの異なる領域を出入りしつつ日常の臨床を行っている。これは筆者に限ったことではなく、精神科医が精神療法を行う場合には認識論的な違いをどこまで意識しているかどうかは別にして、三つの領域を適切に使いこなすことが実践的に求められる。その三つとは。

①生物学的な精神医学にかかわる認識論と治療者・患者関係（関与を除外した観察）：ヴェーバーの科学的認識論で言えば自然科学のそれであり、その本質的特徴は観察対象－患者や患者の精神症状・身体所見－の意味（価値）を問わないことにある。例えば、内分泌疾患（ホルモンの異常）によって躁鬱病類似の感情障害が起きている場合、②の領域の認識論だけに基づいて診断をすると「誤診」を起こしかねない。症状が②や③の方法論で診断・対処すべき事柄のように見えても、精神科医は自然科学者としてまず当該の精神症状が身体や脳の病変に起因するものでないかを除外診断する必要がある。血液検査でホルモンの濃度を測定したり、必要ならCTスキャンなどの画像撮影を行い診断を確定していく。そのベースにある自然科学的認識論や方法論、さらには観察者（治療者）と観察対象（患者の身体病変）の関係は物理学や化学あるいは実験心理学と同じであり、扱う対象や科学的精密さが違うだけである。後述する②の観察者（治療者）と観察対象（患者）の関係が「関与しながらの観察」であるとすれば、①のそれは「関与を除外した観察」と言える。つまりこの場合、観察者（観察系）の行為やかかわり（関与）が観察対象（被観察系）に影響することになるべく避け、観察系と被観察系をできるだけ分離する必要がある。そのことによって、観察対象の諸特性を観察系（観察者・治療者）の影響が除外された形で客観的に呈示することが可能になり、自然科学的な妥当性（客観性）が担保される。つまり、治療者と患者の個人的なかかわりとは

別次元で種々の検査結果に基づいて「客観的」に診断がなされる。

②精神病理学的あるいは精神療法的診断にかかわる認識論と治療者・患者関係（関与しながらの観察）：純粹に身体的な病気に関連した精神症状であれば、治療者（観察者）は観察対象（患者）とのかかわりとは別次元で自然科学的「客観性」をもって診断を進めることが可能である。ところが、扱う対象が患者の主観的体験にかかわる妄想や不安、抑うつ症状などの場合には治療者・患者（観察者・被観察対象）間のコミュニケーション論的な相互のかかわり（関与）を抜きにして対象（症状）の詳細は分からない。つまり②の場合には、治療者（観察者）は患者（被観察者）と同一平面で場を共有しつつ相互に関係することが不可欠であり、感情移入的な方法を駆使しつつ相手の主観的経験に分け行ってゆく必要がある。同時に治療者は、関与を通して得られたそうした主観的経験や症状を関与の場から「身を引くように」「距離をおいて」第三者的に客観的に観察・整理したりする。こうした理解の二重性を対人関係療法の創始者サリバンは「関与しながらの観察」と呼んだことは精神臨床の領域ではよく知られている。「関与しながらの観察」を精神病の患者さんの妄想や幻覚などの症状に適応して近代的な精神科診断学を構築したのがヤスパースの精神病理学である。さらに「関与しながらの観察」を神経症患者の症状や心理機制に適応して精神療法的な診断学とも言うべき防衛機制（適応機制）の理論を構築したのが自我心理学派である（精神分析の創始者フロイトは無意識への還元的な理解が目立ち、防衛機制の体系的な理解が臨床的にも理論的にも十分でなかった。このせいもあって、ヤスパースとフロイトの精神症状の理解の仕方は20世紀初頭の段階では水と油の関係にあった）。「関与しながらの観察」を歴史や文化、宗教などの社会的な事象に適応して社会科学的な「診断学」とでも言うべきものを構想したのが他ならぬマックス・ヴェーバーであり、彼の理解社会学である。理解社会学における理解の二相、すなわち現実理解と説明的理解は精神臨床で言うところの「関与しながらの観察」と認識論的な構造としては同じである。ヴェーバー最晩年の主著『経済と社会』の方法論にかかわる「社会学の基礎概念」（新稿）、「理解社会学のカテゴリー」（旧稿）のいずれにおいても、その冒頭部分に重要な引用文献としてヤスパースの「精神病理学総論」があげられていることの意味は実に重い。

③精神療法の洞察体験にかかわる認識論と治療者・患者『関係』（関与の有り様が重要で、第三者的な客観的観察は阻害要因となる）：精神療法の洞察局面における治療者・患者関係は、②や③のそれと相当に異なっている。①②③の認識論を単純化すれば、①（関与は消去/第三者的な客観的観察）、②（関与しながら/第三者的な客観的観察）、③（「関与」の有り様の重視/第三者的な客観的観察の消去）となり、関与については、①<②<③の順で重みづけが増し、逆に客観的観察は①>②>③の順に重みづけが増す。ただし、③で関与が重要だとは言っても、その関与の仕方は②のそれと全く異質であり、②の関与の仕方をそのまま③に持ち込むと逆に阻害要因となる。治療者が第

三者的な観察を行うことは避けなければならないが、体験者自身（患者）が自らを第三者的に「観照」することは③の必須事項である。精神療法の実践において、治療者は②と③の双方の体験領域を往き来しつつ治療を行うが、③については具体的現象を手がかりに説明しないと理解しづらいので、詳しくは次項にて論じる。

（２）自己洞察という自己超越的な経験相の特質と治療者・患者『関係』—「すむ（澄む＝住む）・あきらむ（諦らむ＝明らむ）」体験—

自己洞察は洞察志向的精神療法の最も重要な体験事象であり、精神療法の様々なシステムや設定、治療者・患者関係はすべて自己洞察を実現するためにあると言って過言ではない。しかし、自己洞察はそう簡単に起こるものではない。週1回、1回50分ほどの精神療法、カウンセリングでは患者に自己洞察が生じるのに1～2年かかるのが普通であり、3～4年かかることも珍しくない。それは患者に自己洞察に抵抗する「治療抵抗」や心理的「防衛」が存在するからである。病識のない精神病症状を有する患者さんならともかく、病識があり自分の症状や神経症を治してほしいと自ら希望して外来を訪れる神経症患者さんが、何故、そんな長い間、自分の援助のための治療に抵抗するのか、精神療法や自己洞察の実際をよく知らない人には理解しにくいことだろう。同じ治療でも身体的な医学治療では精神療法のような「治療抵抗」は原理的には起きない。一般の身体医学の治療者・患者関係は、車を自動車のディーラーから買ったり、散髪屋さんで理髪サービスを受ける時の販売担当者（あるいはサービス提供者）と顧客の関係と原理的に同じである。身体医学の場合は、そこで扱われるものが顧客自身の身体的な病や苦痛といった特殊なサービスではあるが、手の怪我や胃癌を外科的に治療することと伸びすぎた髪の毛を散髪屋さんで綺麗にしてもらうのは原理的に同じである（近代以前の西洋社会においては外科的処置を散髪屋さんが行っていたことは一般的にもよく知られている）。患者は自分の手の怪我を外科医と治療契約して治してもらうのであり、外科医の技量のうまい下手、あるいは手の怪我の重症度によって様々な治療経過やケースが有り得るが、契約の内容を認識し同意する主体（患者）と治療サービスの対象（患者の手・手の怪我）は認識論的に相互に切り離されており、前者が外科医と契約し、共同して後者に対処し、病を治療するという基本図式は揺るがない。一方、病識の無い精神病患者さんの場合、前者（患者）は後者（患者の幻覚・妄想）に巻き込まれており、治療が必要であっても当人と治療契約を結ぶことが出来ないこともしばしばある。神経症の精神療法は上記二つの中間に相当し、患者は神経症症状について病識があり、契約の主体となり得る点で外科治療と変わらない。しかし、治療の対象（サービスの対象）となる神経症症状は手の怪我や癌とは違い契約主体である患者自身の価値規範や人間関係の在り様（コミュニケーションの仕方）・認知の仕方と深くリンクしており、両者は切り離すことが

原理的に出来ない。洞察志向的精神療法においては、患者の価値規範（精神分析的には超自我）の不適応的な歪みをどう修正するかが問題の核心であり、神経症症状はそこから派生しているに過ぎず、不適応的な価値規範や認知の歪みが修正されれば症状は自ずと消退する。神経症の精神療法において、患者は症状を治したいが神経症的に歪んだ価値規範（＝超自我、基本的な対人関係スタイルや物事の認知の仕方）の変更には抵抗するのである。つまり、患者は神経症を治したいと同時に、治ることに抵抗する存在であり、これは治療者の技量のうまい下手とは別次元の問題である。そうであるなら、上記の事情をすべて包み隠さず患者に伝えれば治療がうまく行くだろうと考える人がいるかも知れない。しかし、価値規範にかかわる心的防衛や治療抵抗は自動車の運転や水泳の仕方、言語の使用と同様、身体的な知（道具使用の知＝手続き的知識）にかかわるものであり、しかもそれは人間が外界を認知・解釈する際の枠組みを根底から規定している「装置」であり、概念的にくら正しい知識を外から伝えてみても、それで「手続き的な知」の修正が起きることはない。精神療法の治療抵抗は患者の価値規範が歪んでいるから起きるのではなく、それは「ワザの知（道具使用の身体知）」の在り様（構築化された知の慣性）にかかわる現象であり、治療者として例外ではない。精神療法家は特段の不適応に悩んでいなくても、精神療法の技量を身につけるために訓練分析（教育分析）を受けるが、そこで経験する葛藤や困難は神経症患者のそれと質的に別物ではない。

治療抵抗や防衛というといかにも否定的に聞こえるが、患者サイドからすればいつもの行動パターンや対人関係のスタイルを自らの価値規範（認識の枠組み）に基づいて行っているに過ぎない。防衛機制は人間が環境に適応するために必要な心的機制であり、それ故、防衛機制は適応機制とも呼ばれる。防衛機制が過度であったり柔軟性に欠けると、それは病理的、神経症的な意味合いを持ち、本来、適応的に働くはずのものが、逆に不適応を引き起こす原因となる。ただし、患者に不適応を引き起こしている病理的な防衛機制と言えども、元はと言えば患者の過去の（歪んだ）家庭環境や社会環境に適応するために生み出されたものである。患者の心的防衛（行動パターンや対人関係の病理的歪み）を治療の場にどのように再現させ、それを治療的に修正するかは個々の精神療法で様々である。精神分析では一対一の治療者患者関係に患者の病理を「転移」という形で再現させ、転移（転移抵抗）の処理を通して患者に自己洞察を導こうとする。一方、内観療法では精神分析のような直接的な一対一の関係は極力排除され、患者は内観3項目（「(母親に)してもらったこと」「(母親に)して返したこと」「(母親に) 迷惑をかけたこと」と呼ばれる内省テーマに添って家族メンバーと自分のあいだの過去のエピソードを自力で想起していく。内観では患者の抵抗や心的防衛は内観3項目に沿った回想の困難さや想起内容の偏奇として姿を現す。いずれにせよ、患者は抵抗・防衛の挙げ句の果てに激しい葛藤を経て、『意図せざる結果』として自己洞察にたどり着く（行為者の「意図せざる結果」というのはヴェーバー理論でしばしば登場する言葉だが、後述す

るように彼はこの力動の本質を方法論的に把握し損ねている)。自己洞察というと抵抗や防衛と違っていかにもポジティブに聞こえるが、その経験を体験者側からみれば自己防衛（＝適応機制、神経症の場合は神経症的な防衛）が部分的にせよ崩壊する経験に他ならず、それは「対象喪失」の沈鬱な「抑うつ的態勢の通過」という否定的な様相を帯びている。つまり、患者（患者だけに限らない）が進んで「自己洞察」することは『原理的』にないのであり、患者は激しい抵抗の挙げ句の果てに“嫌々ながら”自己洞察するのである。もし患者がすんなりと自己洞察を口にすると、我々臨床家はそれは「自己洞察」という形を借りた防衛や治療抵抗でないかと疑う必要があるのは臨床経験の教えるところである。

心的防衛や治療抵抗で患者は治療者と対立（攻撃）するので、それは依存と別問題のように一見見える。しかし、依存と攻撃は一つの事柄の表裏に過ぎず、俗に言う愛憎一如である。精神分析では相互依存によって患者の自己洞察プロセスが阻害される現象を転移・逆転移と呼び、臨床的にも理論的にも大変重視する。依存的防衛にかかわる相互依存において、患者は治療者に向けて「幻想的」な救済者イメージを投影し、「先生なら何でもやってくれる、助けてくれる（やってくれるべき、助けもらうのは当然）」と考え、執拗な依存要求を繰り返し、それが思い通りにならないと失望して恨みのこもった非難や攻撃を露にする。患者はこうした病理的依存を自分の親との関係で育んできたのであり、それが治療の場で再現されるのが「転移」である。こうした患者の転移に触発されて、治療者が救済者の役割を演じてしまうのが「逆転移」である。転移によって一時的に症状が軽減・消退する（転移性治癒と呼ばれる）ことがあるが、それは長続きしない。こうした相互依存における幻想的で退行的な〔救済者/被救済者〕関係をヴェーバーは支配社会学で『カリスマ的支配』として理論化したのである。詳細は次稿に譲るが、ヴェーバーがカリスマ的支配の理論化で参考にしたのは、当時のドイツ社会に満ちていた英雄待望の風潮（特に青年たちに顕著だった）やフロイトやゲオルゲといった「カリスマ的人物」をめぐる特異な閉鎖的人間関係の観察であることはヴェーバー研究でしばしば指摘される（佐野（1993））。ヴェーバーはこの種の退行的な相互依存の関係を実に醒めた目で観察しており、それが彼のカリスマ的支配の理論化に正確さと深みを与えている（詳しくは次稿）。精神分析に話を戻せば、精神分析対象関係論学派のパリント（1959/1991、1968/1978）は、この種の病理的な依存的対象関係をオクノフィリアと命名している。精神分析的治療では、患者は治療者に幻想的なイメージを投影（＝転移）し、あれこれと依存・攻撃を向けてくる。患者が投影する「良い母」「悪い母」の幻想的イメージに治療者が振り回されず、依存と自立をめぐる葛藤に影響されない「汚染されていない親」（マラー1955）の役割を担うことができたとき、患者は自らの「良い母」幻想を維持できなくなり、対象喪失を経験する。ウィニコット（1971/1979）は依存・攻撃の極期には治療者は言語的解釈などの分析技法に手をつけるべ

きでなく、患者の依存・攻撃の嵐に治療者（より正確には「治療の場」）が『生き残る』ことができた時にのみ、意味ある治療的变化が起きるといみじくも述べている。バリント（1968/1978）はこうした場面では、「関係する対象」としての治療者は有害であり、大切なのは治療者ではなく「治療の場」だと明確に述べている。そこでは治療者は破壊不能な大地や空気のような「一次物質」の役割を担っており、ウィニコットの言う「生き残り」も治療者（治療の場）の破壊不能性と復讐の質を欠くことの二つが特徴である。治療の中で治療者（治療の場）が『生き残る』ことができたとき、患者は治療者を「良い母」と見做してしがみついたり、逆に「悪い母」として攻撃することを諦め、もっぱら自らのうちに『引きこもる』ようになる。そこでは「ひとりになれる」ことが重要であり、対象との関係はそれ自体が侵襲的で「場の調和」に破壊的に作用する。沈鬱な対象喪失のプロセスやそれを支える特異な空間体験を精神療法家は様々に理論化している。バリントは依存・攻撃に満ちた対人関係の在り様（精神療法用語では「対象関係」）をオクノフィリアと呼び、それとは180度正反対な対象関係をフィロバティズムと命名している（バリント1959/1991）。またオクノフィリアからフィロバティズムへの治療的な転回体験を「新規蒔き直し」と命名した（バリント1968/1978）。筆者が提唱する「すむーあきらむ」も、ウィニコットが理論化した「生き残り」「一人でいられる能力」「移行現象」「潜在空間」も、クラインの「抑うつ的態勢の通過」も、ユング派の「死と再生」も、「母子分離」も、バリントの「新規蒔き直し」と同じ治療的現象を理論化したものである。

心理的転回に重要な「一人になれる」体験は物理的に人が誰も居ないことを意味しておらず、いわゆる「ひとりぼっち」の孤独とはまるで違う。「ひとりぼっち」は依存・攻撃の対象関係（オクノフィリア）と近縁であり、それに対してウィニコット（1965/1977）が理論化した「一人でいる」体験は安心・信頼できる人が傍らにいて、なおかつ「一人でいさせてもらった」経験が不可欠であり、他者の存在の仕方・かわり方が決定的に違っている。治療の場で治療者が患者を理解して静かに見守るのはよいが、解釈やなんらかの「関係」を強要したり、治療者が客観的な第三者的な観察態度で臨もうとすると、その種の治療的な調和空間（＝一人でいられる体験）は容易に崩れてしまう。そこでは、治療者という「対象」が患者を支えているのではなく、治療空間（治療の場）そのものが「保護的な友好空間」、「器」として機能し、患者を支えているのである（バリント1968/1978）。そうした「場」の支えを頼りに、患者は対象喪失の困難なプロセスを「一人で」引き受け、他者からの助言や指示によることなく、自力で自らの依存的な在り様（対人・行動パターン、価値判断・価値基準）そのものを内省（観照）することができるようになる。ここで治療者が不用意に関係や助言を強要すれば、せつかくの患者の自立の機会は台なしになってしまう。また、そこでは患者の病理を第三者的に観察・観照するのは治療者ではなく患者の方であり（だからこそ

自己洞察なのであり、患者の自立の契機となる)、治療者がいつまでも「観察者」の立場を止めないと患者の内省(観照)を支え・育む融合的な空間を阻害してしまう。精神療法のターニングポイントに出現する特異な空間的体験を筆者は「すむーあきらむ」として提唱した(長山1994)。それはバリントのフィロバティズムときわめて共通性が高く、両者は文化の違いを超えて、次のような諸点で共通している。①対象喪失の体験(抑うつ的態勢)、②対象の回避と友好的空間への親和性、③視覚・洞察的属性、④沈潜と定着―「自分」の出現、⑤〈時熟―転回〉的属性、⑥退行と現実適応の二面性。

①②⑤については概略を既に述べてきたが、バリント(1959/1991、119頁、1968/1978、96-102頁)はフィロバティズムの第一の特徴を対象を欠いた広袤あるいは「友好的広がり」に溶解込み、対象を回避することと明確に述べている。そこでは治療者は一個の対象としてふるまうことを拒否され、彼によれば患者はその際、“治療者はうるさすぎる、くたばってしまえ”“話さないでくれ、静かにしてくれ”としばしば述べ、治療者がともに居ることを示すかすかなサイン(椅子をきしませる音とか治療者の呼吸音など)を望み、助言や解釈はいっさい不要で、治療者も「友好的広がり」の中に完璧に溶解込んでほしいと願うとされる(バリント1959/1991、117-119頁)。こうしたバリントのフィロバティズムはあくまで治療的退行下で観察される現象だが、我々が自宅で安心してくつろぎ、「ひとりの時間・空間」を楽しむとき、家の中に誰も居ない、がらーんとした空間やシーンとした無音の場が「ひとりになれる」場として適切かどうかを考えれば、退行の程度は違うにせよ我々が「ひとりで」「内省(観照)」する経験が実に複雑かつパラドキシカルな出来事であることがわかる。内観(集中内観)の治療設定は内観者(患者)を一人で居させる(沈潜させる)工夫に満ちている。内観者は一週間、一日15時間、屏風の中でひとり内省するが、屏風によって他者からの視線は遮られ、面接の際のプライバシーが守られながら和室の「通し間」の中で複数の内観者が同時に内観を行う仕組みになっており、辛い自己内省を皆が真剣に取り組んでいる共感的な「雰囲気」や「気配」が治療の場にふんだんに供給される。内観の終盤ともなると、そうした「場」に支えられて内観者の罪意識は依存防衛的な罪恶感から、より健康的な懺悔心へと変化し、母親イメージも大きく変化する。それまでの内観者(患者)は、母親だから「してくれて当然」という依存的態度だったものが、内観的内省を通して一人の人間として母親を受け止められるようになり、何でもしてくれる母親像(幻想)は失われ(=対象喪失)、母子分離が達成される(長山・清水2006)。以下の内観者の夢(清水、1994)は、それを見事に表している。

“金曜日の朝からお母さんに対する二度目の内観をしてもらいましたが、ちょうど中学校時代の病気が始まった頃の内観の面接中、急に今まで抑えていた何かが外れたように、お母さんに対する迷惑が奔流のように彼女の口から出てきました……本当に心の底からの懺悔でした。そして全て

を吐き出した後、それまで全く動かなかった彼女の顔に、やっと安らかな微笑みが出てきました。金曜日の夜、彼女は夢を見ました。それは、「おまえの世話はもうしない。一人でやりなさい」といって去っていく母の後ろ姿だったそうです”。

バリント (1959/1991、41-42頁) が抑うつ的態勢の通過や自立に関連する英語として *to look after* (世話する、介護する、面倒をみる: “うしろを見る” より) をあげ、それが親密な膚接性 (オクノフィリアの世界) からの再び戻ることのない別れの過程全体を言い表していると述べているのは、まさにこれである。

内観では (母親や父親に) 「迷惑をかけたこと」という内省課題をとりわけ重視し、罪悪感が治療のメインテーマとなる。しかし、罪悪感は内観に限った問題ではなく、精神療法一般に重要なテーマであり、それは超自我や母子分離にかかわる問題であり、父親と超自我にかかわる罪悪感はエディプス・コンプレックスと関係し、また母子分離にかかわる罪悪感是对象関係論学派が詳細に論じている。精神分析の細かい理論は別にして、精神療法の効果が持続的なものとなるためには超自我 (価値規範) の修正がなされる必要があるとされている。罪悪感や超自我 (価値規範) の修正、さらには根源的な自己存在の実感 (=自我同一性)、自己省察 (=観照)、「(治療のターニングポイントにおける) 自然な成り行きの重視」は、相互に切り離せない関係にあり、それらは「すむ (澄む=住む)・あきらむ (諦らむ=明らむ)」 (=フィロバティズム) という『一つの体験』を構成する諸要素である。またそれは既に紹介した西洋的な個 (person) の起源「ヒュポスタシス=ペルソナ」 (坂口1996) にも直結する出来事である。罪悪感は日本語では「すまない」で表現され、一方、価値規範のしつけや超自我機能は「いけない (=ならない)」 (……してはいけない (=してはならない)) という語で表現される (「すまない」と「いけない」に焦点を当てて議論を展開したのが土居健郎の「甘え理論」であり、罪悪感を重視した日本の精神分析理論が古澤平作・小此木啓吾の「阿閼世コンプレックス論」である。それらの諸理論は臨床的にも理論的にも根本的な点で間違っていることを筆者はかつて論じたが、詳細は拙書 (長山1997、長山・清水2006) を参照)。

「すむ (澄む=住む)・あきらむ (諦らむ=明らむ)」という現象は治療のターニングポイントにおける上記③と④⑤の経験事象を端的に表している。「すむ」という大和言葉は「澄む=住む」が語源であり、“浮遊物が全体として沈んで静止し、気体や液体が透明になる意。あちこち動き回るものが一つ所に落ち着き定着する意” が語義である。患者は治療のターニングポイントで治療空間の広がり身に浸すと同時に、そこである種の内的空間の「開け」を経験する。次の患者・内観者の体験はそれをよく物語っている。

あんなに広い空間 [治療空間とつながるものとして経験された沖縄の海辺] に、心ゆくまで浸り切ったのは生まれてはじめて。本当に新しい自分、新しい世界が開けた。一人で海や空を見ていて、

それまでのわだかまりが、スーと消えて、心が洗われて清々しかった。静かに心が落ち着いて、わけもなく、これでいいんだと思った。(精神分析的精神療法の事例：長山2001、57頁)

全身が染みるような深い歓びに浸され、心が本当に静かで透明で、まるで水底の小さな小石までがはっきり見える、さざ波一つない澄み切った湖面のようでそれが宇宙の果てまで、いえ、もっと果てしなく広がっていくのを感じました。その時知ったのは、過去から未来に続く膨大な罪の集積と、想像を絶していた罪の深さ、そして凄まじいまでの影響力でした。(集中内観における内観者の体験：清水1995、245-257頁)

こうした透明感・清澄感を伴う〔外的=内的〕空間の開けは、深い喪失感と視覚的属性を同時に伴っており、これが自己超越的な自己省察(=観照)、すなわち自己洞察の本態である。筆者(長山1994、2001、長山・清水2006)はそれを「すむ(澄む=住む)・あきらむ(諦む=明らむ)」として理論化した。患者は対象(治療者)との『関係』を避けて自らの内に一人沈潜し、治療空間や自然空間に融合して身をまかせる。そこで患者は内的な「開け」や気持ちが洗われる「清浄感」、落ち着いた「自分」を経験する。『すむ』という大和言葉はコップの中の濁り水をそのままにしておくと、自ずと透明な見通しのきく上澄み(=澄む)と、沈澱して定着する泥の層(=住む)とに分かれる様を表している。そうした自ずからの分かれたれによって、一方では「自分がある」体験が、他方では空間や視野が「開け」ることで世界や己自身を「みる」ことが可能になる。ただし、この場合の「みる」は対象を能動的に観察する「見つめる」行為ではなく、静かに受動的に物事をまるごと受け入れ、眺め・観照する出来事である。『あきらむ(諦む=明らむ)』という大和言葉は“道理をアキ(明)らめて断念すること”、“うっとうしい胸の中が晴れあけゆくこと”が語義とされ、それは『あく(明、開、空)』こと、すなわち“詰まっていたものが除かれたり、間が広がったりして空間ができる”こと、“へだてやおおいなどが除かれて、閉じていたものが開く”ことと語源的に近縁である。『すむ』の語源にスクメ(透目)の義、スミ(透見)の義、スキミル(透見)の義といった諸説(日本大辞典刊行会1974、514-515頁)があることを知れば、『すむ』と『あきらむ』のただならぬ関係を見て取ることができよう。

「すむ・あきらむ」において、患者は空間の開けや視覚・洞察(澄む、清む、透む、明く、開く、空く)だけでなく、下方に濁り(泥)が沈澱して落ち着く(住む、棲む)という定着的属性を同時に経験する。患者はそれを“自分というものができてきた”“自分に根が出てきた感じ”、“今、ここにオレがいるんだ、という自己の存在感をまざまざと感じた”などと様々に表現し、上記の患者の「落ち着き」の体験もこれに通じるものである。そもそも「自分」という日本語は、おのず(自ず)と分かれたる、に由来する語であり、こうした事象の普遍性は木村敏(1978)の「あいだ

(間)」理論に詳しい。バリントは西洋の患者の精神分析においても、その種の転回局面（フィロバティズム、新規蒔き直し）において、患者は「沈下する（versinken）」経験をし、それを“到頭、自分は自分自身に手が届いた”“私は私自身になれたのだ”と洞察を述べる様子を著書の中で紹介している。加えて彼は理解や洞察にかかわる英語（understand）が「下に＋立つ」であり、それは言語学的にはsubject（主体）と同様、下方への沈下と関連することに言及している。こうしたバリントの臨床的議論を見れば、それは筆者が既に紹介した西洋の個（person）の起源にかかわる「ヒュポスタシス＝ペルソナ」に重なるのは明らかであり、筆者の「すむーあきらむ」論が単なる日本の神道の心性（清明心）に限定されないことが了解できるであろう。

ここまで筆者は精神療法の臨床に基づいてヴェーバーの「カリスマ的支配」と「カリスマ（体験・状態）」の違いを、相互依存的な関係（依存攻撃的な心的防衛）と心的防衛が破棄された「一人である」体験（自己洞察の沈潜・観照の経験相）に準え、その違いを現象的に論じてきた。ヴェーバーはこの両者の違いをどのように認識していたのだろう。結論から言えば、彼は体験的にはこの両者が相容れない異質なものであることをよく分かっていたと思われる。大林信治のヴェーバー研究『マックス・ウェーバーと同時代人たち』ではヴェーバーが「神秘論」にどのようなスタンスをとっていたかが重要なテーマとして論じられており、上記二体験の質的違いをヴェーバーはゲオルゲの詩（ロマン主義的な陶醉）とリルケの詩（真正の神秘的体験）の根本的な違いとして明確に理解していたことが指摘されている。つまり、ヴェーバーは両者の違いを体験的には分かっていたものの、それを社会科学の方法論にうまく組み込めなかったのであり、それが彼の理論に独特の深みや魔力、あるいは本質的な難解さを生みだしているのである。大林の著作の該当部分をやや長いが重要なのでそのまま引用する。

ウェーバーは「古い学問」の代表者として批判されたが、ウェーバー自身は彼らが考えるような合理主義者でも知性主義者でもなかった。マリアンネがE・パウムガルテンに語ったところによると、ウェーバーは1918、9年頃のある晩、妻に対して次のように語りかけたということである。「きみは自分が神秘主義者（Mystiker）であると考えていることが出来るかね」と。それに対してマリアンネが「それはおそらく私には最も考えられないことでしょう。でもあなたには考えられるのですか」というと、ウェーバーは「私が神秘主義者であるということもありうるかもしれない」といい、その理由を次のように説明している。「私は自分の人生において本来自分に許されている以上のことをつねに「夢見て」きた。私は決してどこにも安んずることはできない。私はあらゆるものから完全に身を引いていることができた（あるいはそう欲した）かのようである」と。神秘主義というと、一般には神的なものとの直接的な合一の感情とかいわれるが、ここでウェーバーが「神秘

主義者であるということもありうるかもしれない」というときの「神秘主義者」のイメージは、むしろ無限なものに対する感覚がつねに自己の有限性を自覚させ、それに囚われなくさせるというものである。彼の「価値自由」の要請にもそうした感覚が強く響いているように思われる。

神秘主義に対するウェーバーの考え方を知る一つの手がかりとして、マリアンネの『伝記』のなかに、ウェーバーがリルケとゲオルゲに言及しているところがある。ウェーバーはリルケのうちに神秘主義を認め、「その特質は、法悦的なもしくは半ばエロティックな（シトー教団的な）神秘主義ではなく、タウラー的神秘主義に近い」といつている。タウラー（1290頃－1361）の神秘主義は、エックハルト（1260？－1327）の思弁的神秘主義に比べて、生と心に精通した力強い説教者のそれであり、きわめて実践的な性格を持つものであったが、ウェーバーはこのタウラーの神秘主義に近いものをリルケのうちに認め、「彼」が詩を作るのではなく、「何ものか」が彼の内部で詩を作るのである。そこに彼の限界があるが、彼の特殊性もまたそこにある。ゲオルゲの詩は完全に形式を整え、詩としてのリズムカルな完結性を持っているが、リルケはそうした形式を破棄し、彼の詩を正しく抑揚をつけて朗読するときに生じるあの情緒のたゆみによって、深いところにある体験の表現不可能なもの、あるいは形式化できないものをできるだけ多く響かせようとしている。それは意図した「挑発」でも気取った技巧でもなく、彼に独特のある種のやむにやまれぬ要求の誠実な帰結である」と書いている。

ウェーバーは、ゲオルゲ派の連中がゲオルゲに認めていた宗教的預言者としての性格をその詩に認めることができなかった。むしろ彼らがゲオルゲを絶対的な権威にまで高めることを「被造物の神化」として拒否した。ゲオルゲのいう「救済」も「自己神化への希求、つまり自己の魂における神的なものの直接の享受への希求」であると思われた。ウェーバーは、そうした「自己救済」への道が法悦的な陶醉によるか、瞑想的な神秘的体験によるかのいずれかであるとすれば、ゲオルゲおよびその一派の人たちは法悦的な陶醉の道を探っているが、この道はリルケに見られるような神秘的体験に決して導くものではないという。そして「救済」を保障するものとして「大きな体験」を与えるというゲオルゲの約束についても、「別のもっと大きな約束によって打ち破られ、空手形になることが明らかであるにもかかわらず、絶えず新しい手形を乱発しているようなものである」と批判する。すなわち、「ゲオルゲは自分の預言のなかに含まれねばならぬはずの内容を絶えず探しているが、それを掴むことができないでいる」と、その正体を見抜いているのである。ウェーバーはゲオルゲおよびその一派の「体験」を決して真正な神秘的体験とは見ていなかった。むしろ、ロマン主義的陶醉と見ていたのである。ウェーバーのこうした神秘主義とロマン主義を区別する感覚やリルケの神秘主義に対する感受性からすれば、彼が「職業としての学問」のなかで若い世代が渴望する預言者や救世主がもはや存在しないというのも頷けるところであろう（大林1993、58-60頁）。

ヴェーバー流に言えばロマン主義的な陶醉と瞑想的な神秘的体験における対象関係の違いは決定的に重要であり、日本の精神分析理論の「阿閼世コンプレックス理論」も「甘え理論」もこの二つの体験事象の質的区分けができないために臨床的・理論的な混乱に陥ってしまった。対象喪失にかかわる「観照・一人でいる経験（ヴェーバー流には瞑想的な神秘的体験）」は、人間の基本的な価値規範（超自我）の修正、すなわち古い価値規範が崩壊し、新たな価値規範が内発的に芽生え身につくプロセスでもある。ヴェーバーの社会科学的認識論で見てきたように、社会科学では人間の価値が方法論的にも決定的な鍵になる。それを考えれば、対象喪失にかかわる「観照・一人でいる経験（瞑想的な神秘的体験）」において規範の新生がどんな形で起きるのかを理解することは重要な意味があると言える。「すむーあきらむ」の臨床をもとにそれを見てみよう（長山・清水2006）。

土居は日本人の規範意識（超自我）について、「いけない」「すまない」を鍵に議論を展開している（土居1970、73-76頁）が、彼の議論は臨床的にも言語学的にも恣意的で混乱に満ちている（詳しくは拙書（長山・清水2006、345-364頁）を参照）。土居は「いけない」について大言海の定義を引用して、これ以上「行けない」として論を展開する。「いけない」は「いく（行・往）」の可能動詞「いける」の否定形であり、「行けない」ことであるのは確かだが、「いける」には「行くことができる」だけでなく、「うまくやれる」「美しい」「すばらしい」の意味がある（日本大辞典刊行会2000a、906頁）。そもそも「いく」は古くは「ゆく（行・往・逝）」が使われる頻度が多かった。「ゆく」はどこかに移動する「行く」だけでなく、「納得がゆく（いく）」「合点がゆく（いく）」「得心がゆく（いく）」というふうに、心がある定常状態に達し、安定して満足がいく、という意味にも使われる。上記の患者が、広い空間に“心ゆくまで浸り切った”という場合の「ゆく」はまさにこれである。「ゆく」の語源（日本大辞典刊行会2000b、400頁）には「ユエク（故来）の義」「アシユクの約イユクの上約」など、行く、来るに関連した語源説の他に「瑤から出た語か」「ユルミクダルの義」「ヨリツク（寄着）の約」といった説があり、これは「ゆく」が「すむ（澄む＝住む）」と同様、「液体の中の沈澱」に関連することを暗示している。さらに重要なのは、同じ強制・禁止の日本語である「ならない（ならぬ）」と「いけない」の関係である。「そういうことをしてはいけない」はそのまま「そういうことをしてはならない」と言い換えることができる。強制・禁止の用語としての「いけない」「ならない」に関連して、荒木（1976）は重要な論考を展開している。「ならない」は対話の相手（対話者）の行為について、「ある（自然発生的）結着を得ないだろうから気をつけねばならない」という意味のことを、「禁忌」の気持ちをこめて表現しており、そうした「禁忌」の「いけない」と「ならない」は相互に言い換え可能であることを言語学的に明らかにした。荒木によれば、禁止を表す「してはならない」「してはいけない」は、“・・・するならば、ある安定した状態に達することができない”という原意を共有しており、それは罪悪感や謝

罪の表現である「すまない」と重要な関連があるとされる。つまり、「ならない」「いけない」「すまない」という一連の語、ひいては「なる」「いく」「すむ」という三つの語は互いに重なり合う共通の意味空間を分かち持ち、その中核には「液体の中の沈澱」(=『すむ(澄む=住む)』体験)が存在している。荒木(1976)によれば、「清らかに安定しないこと(=すまない)」の認識・表明が相手への謝罪や陳謝の表現となり、一方、「ねばならない」「してはならない」「してはいけない」が「結果としての(清らかな)安定が得られない」と相手に提示して見せることで強制・禁止の意味を持つようになったと言う。「いけない」「ならない」(禁止)と「すまない」(罪悪感、謝罪)のこうした内的関連は罪悪感と価値規範(超自我)の不可分な関係を端的に表しており、精神療法における自己洞察(観照)一得心が「いく(ゆく)」一が自己存在の直接的な実感や規範の内発的な新生、芽生えの経験に他ならないことを理解させてくれる。こうした「すむ(澄む=住む)」体験は日本の文化に限定されるものでなく、バリントのフィロバティズムや新規蒔直し、さらにはヒュポスタシス=ペルソナにもかかわる普遍性があることは既に論じた。自己洞察における古い価値規範の崩壊と新たな規範の新生は『創造の体験』とも言えるものであり、バリントやウィニコットはこの種の退行的な「一人の経験」が創造や遊びに深く関与することを精神的に明らかにしている(バリント1968/1978、ウィニコット1971/1979)。ヴェーバーが「カリスマ(体験)」を内的変革、あるいは「新たなものの創造」にかかわると繰り返し指摘したのもことと重なる。ヴェーバーは自らの経験としてその重要性を理解していた創造性にかかわる「カリスマ(体験)」を、彼の社会学的方法論(=行為論的社会学)から排斥(=ブラックボックス化)してしまったのは何故だろう。それは彼がこの種の経験を直感的によく知っていたので、その経験の有する「学問的な危険性」の大きさが分かっていたからであろう。既に見てきたようにヴェーバーの学問は徹頭徹尾、分析論理に基づいている。ところが、この種の創造性にかかわる特異な「空間的融合/一人で居る」経験は原理的に客観視・客観化とは相容れないのが特徴であり、存在の実感、気づきの直接性・全体性などの「体験作用」が強烈であるのと反比例して「体験内容」の方は分節化されておらず、曖昧で直感的なものである。ヴェーバーはこうした経験相が「心理的もしくは現象的に制約された」明証性にかかわると認識論的には位置づけているが、その種の主客未分化で未分節な経験相は社会科学的な「妥当性」を持ち得ないとして、彼の学問的方法の本流から外してしまった。「科学的」妥当性を持ち得ないこうした主客未分化な全体的経験は当時のドイツの人文・社会学者たちに大きな影響を与え、人々を惹き付ける余り、そこに流出論理的に未検討な「価値判断」が持ち込まれる結果を招いた。この点をヴェーバーは「クニース論文」などで徹底して批判したわけである。しかし、実に皮肉なことに、ヴェーバーが学問的に危惧したこの種の経験特性こそ、学問の垣根を超えて学者たちを結び付ける強い作用があり、学問の「内容」の違いを超える力を持っていたのである。つ

まり、その種の経験相は科学的「妥当性（客観性）」を持ち得ないとしても、体験内容が限定されない分（＝未分節である分）、内容の違いに制約されることなく体験作用の様式・形式の普遍性・始源性によって人々を引き付け、互いを結び付ける作用が強い。その種の経験相は人々を社会的に結び付けるだけでなく、個々人の内発的な体験としてもそれを「実感」し、「自分」に根拠づける作用がある。これこそ、ヴェーバーが探し求めていた支配の正当性の原理に他ならず、[自己同一性/自我同一性]の本態である（＝社会存在としての個人）。これは学問に限らず、価値規範の修正という精神療法の実践でも同じであるのは言うまでもない。つまり、価値規範の「内容」がどのように歪み、それがどのように修正されるかは患者さんによって千差万別だが、そうした歪みの崩壊と新たな規範の芽生えにかかわる『体験の様式・形式』は内容を超えてきわめて普遍性が高く、これを理論化したのが各種の精神療法理論である。精神療法のターニングポイント（自己洞察の転回体験）で観察される規範の修正・新生の体験様式・形式に着目するとき、それは人々の規範の内容（すなわち個々人の『利害の違い』）を超えて共通しているために人々を互いに結び付ける作用があり、加えてそれは人間の自己存在感の根拠となる原理でもあるので、この種の体験相を象徴的に提示し「授与」することは人々を安定的に支配する（＝支配の正当性）ために重要な意味がある。つまり、支配の本当の恐ろしさは単純な「強制」や「利害得失」にあるのではなく、政治とは無縁な市井の人々の日常経験における内発的な自己存在感にかかわる「きわめて個人的な体験の様式（規範の新生・自我同一性）」を呼び覚まし、そこに共鳴するよう（＝投影するよう）に支配が構成されるからである。これ故、この種の支配から心理的に距離をとることは体験の性質上「頭で考える以上に」困難であり、人々は身ぐるみ内発的に支配に組み込まれていくこととなる。こうした支配のからくり（支配の正当性）を天皇制の支配原理として直感的に述べたのが前述の吉本や菅の天皇制論であり、ヴェーバーが支配の最も根底的な原理を自らの方法論的原則を裏切って「正当性信仰」という語で表現せざるを得なかった理由でもある。

筆者がここまで主な論拠としたのは対人関係を切り口に価値規範の修正を援助する精神分析や内観療法の臨床であった。ヴェーバー理論では道具の使用になぞらえて社会学的な問題が論じられているのだから、筆者の議論は少しズレるのではないかと考える人が居るかもしれない。筆者が精神分析や内観療法を基に例示した体験相は、道具を使う試行錯誤の挙げ句の果ての「洞察学習」においても観察される。道具を使った作業体験を通して歪んだ価値規範の修正や洞察を導こうとする精神療法が森田療法である。ただし、森田療法の場合、精神分析や内観療法とは違い、治療者が直接の当事者としてかわらず、患者と作業（道具の使用）の深いコミットの中で上記の規範の修正が起きるので、患者がどの程度その体験を言語化してくれるかの問題がある。こうした点では、精神療法からやや離れるが、オイゲン・ヘリゲルの『弓と禪』（ヘリゲル1948/1971）が良い実例とな

る。この書は弓道や禪の領域では有名な書物だが、宗教や禪といった観点を抜きにしても道具使用の「洞察学習」が学習者自身の価値規範の修正や新生（自己洞察）といかに不可分一体であるかを如実に示している。ヘリゲルは戦前の旧・東北帝国大学にドイツ語教師として赴任した新カント学派の流れをくむ哲学者であり、もともと禪に興味を抱いていた彼が弓道に実践的に取り組んだ悪戦苦闘の体験が弓の師匠、阿波研造との師弟関係を伏線に語られている。ヘリゲルは弓の技術向上のために、まさに分析論理に立脚して物事を客観的に観察し、技量向上という目的に沿って行為をコントロールしようとする。この主客の分化した観察的態度そのものが弓道体得の最大の障壁となり、ヘリゲルは分析論理の根本的な修正を「洞察学習」の中で迫られ、深い挫折体験を経て弓の奥義を「体得する」という物語りである。ヘリゲルが「一人でいる＝他者との深い繋がり」「目的意識の放下＝わざの深い会得」「己の身体・体験の開け」「深い自己沈潜と観照」といったパラドキシカルな「すむ（澄む＝住む）・あきらむ（諦む＝明らむ）」体験を弓を射る『わざ』の深化のプロセスの中で体得（得心）する様相が西洋流に言語化して語られる。ヘリゲルの書にある弓の『わざ』の会得の経験相は、ヴェーバーが自らの社会学の方法を道具の使用になぞらえた際、方法論的に排斥せざるを得なかった「洞察学習」のよい実例を我々に示している。

ここで留意すべき点が二つある。一つは伝統と創造の関係である。ヘリゲルが弓道という「伝統的」なワザを会得する経験をみれば、それは師匠に言われたことを単純に鵜呑みに繰り返す無意識化・自動化のプロセスでないのは明らかであり、ヘリゲルは全身全霊をかけて弓道にコミットし、深い創造的な「開け」の経験（すなわちカリスマ体験）をしている。伝統の「ワザ」の継承にはある種の創造的な経験が伴うものであり、そのことによって人は伝統に深く内発的にコミットしていく。ヴェーバー支配論における「伝統的支配」が物事の自動的な繰り返しにかかわる「慣習律（学習理論的には試行錯誤学習に相当するプロセス）」と「カリスマ」による新たな法創造（学習理論的には洞察学習に相当するプロセス）の二つから構成されているのはまさにこの事と重なる。道具の使用から支配を説明するならば、弓（道具）を使うことは弓に使われる（＝支配される）ことに他ならず、ヴェーバーは道具使用の自動化・無意識化のプロセスで道具を使用する（＝使用される）経験を理解していたが、それよりもさらに深い『観照的』な意識化（＝洞察学習・コツの体得）にかかわる道具の使いこなし（＝使いこなされる）経験相が理論化できておらず、ここが支配論では「支配の正当性」にかかわってくるのである。

二つ目の点は、こうした（自己）洞察学習における経験相の心的体験そのものは未分節で流動的だが、実践的な身体の動きは「型」として明瞭に構成化されており、精神療法で言えば、その種の経験相を支える空間や場の構造は有機的に構成化されているのが常である。有機的に構成化された空間が存在し、患者がそれを『生きられる身体』として借用できるからからこそ、一時的にせよ心

的防衛が弱体化した流動的な体験相に身を委ねることが可能なのである。経験のどこが分節化され、どこが分節化されていないかに関して、通常の防衛的（適応的）な心的状態と自己洞察的な体験ではその有り様が反転しており、すべてが無構造のカオスというわけでない。デリダの差延に話を戻せば、洞察学習的な体験は体験のゲシュタルトBに相当し、それは未分節・無構造で流動的な体験が優位となり、それを支える有機的に構成化された「場」が劣位に布置される。つまり、非日常的で退行的な「一人での経験（＝創造の経験、カリスマ体験）」のゲシュタルトBも優位と劣位の組み合わせでできており、日常的な体験のゲシュタルトAも反転した形で差延の二重性を構成している点は同じである。ヴェーバーはゲシュタルトAの二重性を理解の二相（現実理解と説明的理解）として把握していたし、ゲシュタルトBについても実体験としては十分に分かっていて節があるにもかかわらず、方法論としてゲシュタルトAの場合のように詰めることをせず、それらすべてをブラックボックス化してしまったのである。それ故、ゲシュタルトBにかかわる支配の正当性を理論化できなくなってしまう、さらにはゲシュタルトAがゲシュタルトBに移行する「力動」を方法論的にうまく理論化することができなかった。このため支配の3類型と「カリスマ体験」の関係は混乱し、わけても「カリスマ的支配（実はこれも他の支配類型と同様にゲシュタルトAである）」と「カリスマ体験（ゲシュタルトB）」の質的区別ができず理論的に混乱が起きてしまった。

筆者はゲシュタルトA、Bをめぐる力動を精神療法における個人の社会規範（価値規範、超自我）から捉えたわけだが、筆者の理解は社会学の領域で言えば、マーガレット・アーチャー（1995/2007）の生態学的社会学の考え方に極めて近い。彼女は筆者が精神療法の臨床を基に論じたことを社会システムの変動の理論として捉えているようである。

（3）「すなお」論—差延の二重拘束（ダブル・バインド）

退行的で非日常的な自己洞察（洞察学習）の未分節な経験相（＝ゲシュタルトB）と日常的で適応的（防衛的）な分節化された経験相（＝ゲシュタルトA）とでは、心的経験とそれを支える身体・空間的構造の関係が正反対な形になっており、対象関係の有り様もまた対照的である。ゲシュタルトAもゲシュタルトBも心的経験と身体・空間的経験が二層構造をなしている点は同じだが、体験としては相互に異質で相容れない関係にある。ゲシュタルトAでは心的体験内容は分節化されており、人間は心理的な構造物（＝価値規範、超自我、目的合理性）に強く規定され拘束されるが、身体・空間的なファクターは「漠然とした」意識の背景野に退き（劣位）、心的経験の生きた実感を支えるように機能する。ゲシュタルトAでは人間は心的構造の変更には強く抵抗するが、空間の移動や身体の使用については拘束されることなく自在に行うことが出来る。つまり、ゲシュタルトAでは人間は価値規範という心的構造物に「使われる」代わりに、身体・空間を「使う」ことがで

きるのであり、ゲシュタルトBではこれと反対に人間は身体・空間的構造に強く規定・拘束される代わりに、心理的には融通の効く状態となる。自己洞察の経験相（ゲシュタルトB）においては調和的な場の持続的存在が決定的な意味を持ち、心的防衛が過度に弱体化した患者を物理的な空間構造が「外皮」として守っている。こうした治療局面では治療室のドアがわずかに開いただけでも空間の調和は崩れ、心理的に大きな動揺が生じる（患者と治療者の双方において）。

このようにゲシュタルトA、Bは現象的には相容れないが、相互に位相変換し、ゲシュタルトB→ゲシュタルトA、あるいはゲシュタルトA→ゲシュタルトBという変換が起こる。ゲシュタルトBがゲシュタルトAに変化する様相をヴェーバーは認識論的には分かっていたと思われる。何故なら、既述したように「クニース論文」においては、『体験する』という漠然とした主客未分化の状態が破られ、体験作用と体験内容とが区別される段階になってはじめて科学的な「妥当性」が担保される旨の論述（ヴェーバー1951/2001、212頁）が見られるからである。体験作用と体験内容が区別される、とは、定常的な体験のゲシュタルトAの〔分節化された体験内容（優位）/漠然とした身体的実感・直感としての体験作用（劣位の背景野）〕という二層構造を指すと思われる。ヴェーバーはゲシュタルトAの二層構造を二つの理解（現実理解と説明的理解）として捉え、ゲシュタルトB→ゲシュタルトAの位相変換も彼の理解の射程には入っていたと思われるが、ゲシュタルトBの現象理解やゲシュタルトA→ゲシュタルトBの位相変換が彼の理論には欠けており、筆者がヴェーバー理論には「脱構築性」が欠けていると今まで述べてきたのはこれを指してのことである。ヴェーバーは具体的な社会分析—例えば『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』—において、しばしば「意図せざる結果」という力動的なフレーズを使うが、これはまさに筆者が精神療法の臨床で指摘したゲシュタルトA→ゲシュタルトBの位相変換（自己洞察の体験）にかかわる基本的原理であり、これをもヴェーバーは直感的には分かっていた節が窺える。

「支配の正当性」は体験事象としては、ゲシュタルトBあるいはゲシュタルトAの劣位のファクター（漠然とした身体的実感・直感としての体験作用（体験の背景野））に関係するが、前者に相当するのが『すむ（澄む=住む）・あきらむ（諦む=明らむ）』体験である。前者も後者も、さらにゲシュタルトAをも同時に包含するのが日本人が価値規範の表現として多用する『すなお（素直）』である。「素直」は日本人が根元的な価値観や「哲学」を語る際にしばしば使う用語であり、前述の吉本や菅の天皇制論の内容を一言で要約して表すならば、それは「素直」「素直さ」ということになるだろう。

素直という語を精神療法の治療論—内観療法の鍵概念—として正面から扱い、論じたのは村瀬孝雄（1975）が最初であり、それをベースに筆者は筆者なりの「すなお（素直）」論を提起してきた。実は村瀬以前に土居健郎も「甘え理論」の鍵概念として「素直な甘え」という語を使い、それで精

神療法のターニングポイントを説明しようとした（土居1961、195-203頁）。しかし、筆者が「すむ・あきらむ」やバリントのフィロパティズムを基にここまで論じてきたように、精神療法のターニングポイントの諸現象を「関係論」の切り口で語ることは原理的にできないのである。土居の「甘え」は徹頭徹尾、関係性の概念であり、関係性の忌避を第一の特徴とする体験事象（一人でいる体験）を「甘え」概念で論じることは論理矛盾であり、しかも、かほどに重要な「素直な甘え」について具体的な現象記載が土居の全著作・全論文のどこを探しても見当たらないのである（詳しくは「甘え理論」に対する筆者（長山1997）の批判とそれに対する土居（1998、1999）と筆者（長山1999）の誌上討論を参照されたい）。土居に比較すると村瀬孝雄の「素直」論は内観の臨床に基づいた現象把握がしっかりしており、議論の進め方も慎重である。村瀬は内観の治療論と「素直」について、以下のように述べている。

日本人に顕著に現れている「素直さ」は本質的には人間一般に備わっているきわめて重要な性質であり、顕在化、分化されていなくとも西欧人の心性にもあるものと筆者[村瀬]は直感している。これを実証するためには、まず日本人であるわれわれが「素直」の本質を知的に自覚的にしっかりととらえることができ、さらにそれがわれわれ日本人の生活のなかでどのような効用、限界、規定条件をもつかを明らかにできねばなるまい。そのとき「素直」が人間存在に対してもつ普遍的価値も自ずと明晰化してくるものとおもわれるのである（村瀬1975）。

筆者[村瀬]はこれまで「素直」という言葉を、内観のみならず日本文化の本質を理解するうえで有効な一つの鍵概念として活用し若干の考察を発表してきたが、残念ながらまだ内観によって起こる総体的な過程のなかにこの「概念」を十分に位置づけるには至っていない。一つには、この「素直」というのが現象の記述概念的な面をもちながらも本質的に価値的な色彩の濃い言葉であり、しかも日本語の特性としていくつかの異なる次元にまたがった多面的な意味を内包しているために、心理学的解明のための概念道具として用いるにはよほどの工夫や配慮が必要とされることが障害となっていたためである（村瀬1991）。

村瀬孝雄は「素直」を次のように定義している。

『素直』という言葉は、『す』と『なお』という二つの部分からなっている。『素（す）』は、「変容を加えられていない、元のままの姿のもの」を意味し、語源的には、生（き）ののままの白い絹地に由来するといわれている、『直（なお）』は字義通りには、「真っ直ぐ」もしくは「たわめられて

いない」ということだが、心理的な意味に用いられる際には、正直 (upright at heart) (right-minded)、正しい心 (authentic or genuine)、偽りのない (having no falsehood) といった意味になるろう (村瀬1996k)。

素直に関する村瀬の最大の功績は、「素直」を個人内面の領域の「素直」と対人関係の領域の「素直」とに分けて整理したことである。前者の「素直」は村瀬 (1996) によれば次のような意味合いがある。①円滑、力まずに柔らかく (relaxed)、柔軟に、②穏やかに、柔らかく、優しく、マイルドに、③葛藤や争いや禁圧あるいはフラストレーション (不満) などを免れている、④先入見あるいは偏見や歪曲がない、⑤喜びそして感謝と調和している。一方、後者の「素直」には①柔順 (従順) (obedientもしくはdocile)、扱いやすい、御しやすい (ただし英語にともないがちな否定的な意味合いはあまり含まれないのがふつう)、②自己主張的あるいは攻撃的とは反対の、受容的傾向、③自律的とは反対の、どちらかという受け身的で依存的な傾向、いわゆるエゴイズムとか自己中心的な傾向が少なく、そのため周囲とも調和しやすい、④隠し立てをせずに自分をあけ広げに (candid) 見せ、自分自身に対して忠実である、⑤抵抗とか対抗もしくは対立あるいは敵対といった傾向を免れている、などの意味合いがあるとされる。

村瀬 (1989) は「すべてを素直に受け入れる」というときと、「わが子が<素直>になった」というときでは微妙に意味が異なることに言及し、前者は主体的なある態度の形容であり、「こだわりなく、そのまま」といった意味である。他方、後者は親からみて望ましい子供の態度の描写で「従順」という意味であり、そこには必ずしも子供の主体性の配慮は含まれていない。つまり、同じ素直といっても、主体性をともなった素直と、そうでない素直があることを村瀬は指摘したわけである。また、村瀬は主体性をともなった個人内面の領域の素直 (な態度) が日本人心性の基層にある神道的な価値規範につながっていることを述べたうえで、内観によってもたらされる「素直」さが、単なる表面的な適応状態の改善や主体性の欠落した従順さとは別の、より根源的な深い変革をもたらす可能性がある点を指摘した。つまり、村瀬は『個人内面の領域の素直さ』に素直の普遍性を見ようとしたわけだが、その普遍性が精神分析などの西欧の諸経験や理論に即して語られることはなかった。筆者のここまでの議論から、村瀬の言う『個人内面の領域の素直さ』が「すむーあきらむ」体験やパレントのフィロバティズムに重なるのは明らかであり、それは「すむ (すまない)」「いく (いけない)」「なる (ならない)」といった語で考察したように、人間存在の根源的な実感とともに規範意識の始源性・内発性や罪意識と深くかわり、西洋的な個 (person) や主体 (subject)、理解 (understand) にも通じるキリスト教的な[ヒュポスタシス=ペルソナ]に通底する普遍性があることは既に論じた。

その際、問題となるのが『個人内面の領域の素直さ』では「人とかかわりの様相」がどうなっているかである。これは本稿で「すむーあきらむ」やフィロバティズムにおける「一人でのいる」体験の様相として論じたところである。そこでは直接的な対人関係は侵襲的に働くが、傍らに存在することや信頼に基づいた「つながり」や「絆」は不可欠なものであった。つまり『個人内面の領域の素直』で必要な人とかかわりとは、直接的な対人関係ではないことを明確に知る必要がある。日本では人とかかわりや「間柄」が余りに自明な前提として存在するので、「かかわり」を質的に区別する作業が逆に困難であり、言い方を換えれば、日本では『個人内面の領域の素直』は『対人関係の領域の素直』から常に侵襲される危険がある。「関係性」による精神内界への侵襲が臨床的にも理論的にも阿闍世コンプレック論や甘え理論の最大の問題となっており、同じ類いの侵襲が「素直」でも起き得るわけである。

筆者は村瀬の「素直」論を参考しつつ、図のように「素直」を三つに分類し構造化した（長山・清水2006）。

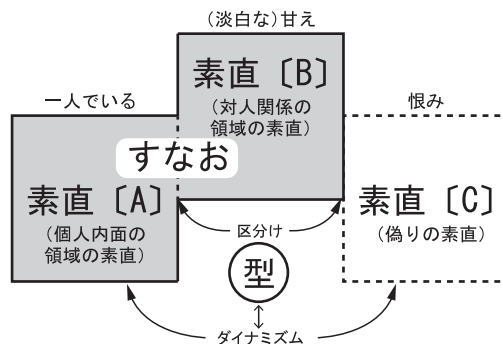


図5 「素直」の構造

『個人内面の領域の素直（素直A）』は、体験に際しての「こだわりのなさ」「柔軟性」「直接性」といった姿勢や態度としての素直さであり、依存的対人関係や共同体（小集団）への従順さとは一応別物である。『対人関係の領域の素直（素直B）』は対人交流レベルでの従順さや相互浸透的な対人関係の有り様を意味する。これは日本的な小集団や共同体への従順さや融合を意味する「素直さ」であり、「間柄」や「場」を重視する日本人の行動様式に他ならない。素直Aにおける融合は、あくまで友好的空間への融合であり、直接的な対人関係のそれではない。しかし、素直Bでは小集団的な「場」のなかで対人交流としての相互浸透性が観察される。価値規範でも同じ状況が反映される。素直Aでは価値規範は個人の内的体験として位置づけられるが、素直Bの価値規範は個

人の内というより、対人関係の「場」のなかに存在する。こうした小集団的な「場」は西洋的な個の意味合いからすれば「外」の世界だが、「身内」「内輪」という日本的な感覚からすれば、心理的には「内」なる世界である。素直Aも素直Bも、広い意味で人との「かかわり」を抜きには語れないので、両者は対人様式のあり方がまったく異なっているが混同されやすい。内観の臨床で筆者が明らかにしたように、それらの区分けを実践的に行うのが伝統的な『型』の知恵であり、そうした区分けを抜きに物事を論じると、素直A、素直Bは一括して日常用語としての『すなお』で括られてしまい、両者の区別はきわめて困難になる。『偽りの素直－恨み（素直C）』は、本当の意味の素直さではない。素直Bは小集団的な「場」への融合であり、「場」に合わせる柔軟さや従順さが特徴だが、それは「個」という意味では主体性が不十分である。しかし、見方を変えれば素直Bは筆者がかつて「甘え理論」批判で提唱した「淡泊な甘え」（より健康的な甘えを土居の「素直な甘え」との混同を避けるために意図的に「淡泊な甘え」という表現を用いた）で論じたように、「場」に合わせるだけの自我の柔軟性や発達が認められる。また、精神分析的精神療法で筆者が論じたごとく、素直Bは素直Aを経て形成される。素直Bと素直Aは現象として類似するだけでなく、発達のにも連続した関係にある。ところが素直Cは素直Aや素直Bと質的に違っている。素直Cは分離不安に裏打ちされた「自分のない」従順さにほかならない。こうした表面的な素直さの奥には依存攻撃性（恨み）が潜んでいる。素直Cは素直Aや素直Bのように、友好的空間や「甘えの場・甘えの人間関係」の中に自分の居場所を作って主体的に「住み込む」ことが出来ず、誰かにしがみついて分離不安を癒そうとする。素直Cと素直Aは内容的には正反対な現象だが治療力動的には素直C（依存攻撃性（恨み））は素直Aと密接に関連しており、それが本稿で言及した「生き残り」というパラドキシカルな出来事である。

日本的な支配原理（天皇制）との関係で言えば、素直A（すむ－あきらむ）と素直B（淡泊な甘え）という異質な現象が『すなお』という「一つの」価値規範・自己存在にかかわる体験のゲシュタルトを構成する点がきわめて重要である。甘え理論に関する拙稿でも明らかにしたように、「甘え」という現象は保護空間的要素と対人依存的要素が『接合』してできており、そこには保護空間的な特性や自立的要素が含まれながら、同時に対人依存的な要素が抜きがたく含まれる文化拘束性の強い体験事象である。素直Aは、より純粋な保護的空間にかかわり、一方、素直Bは[対人依存的要素（優位）/保護空間的要素（劣位）]にかかわる体験事象であり、両者の体験内容は異質ではあるが、①中空性－境界・排他性、②身体性と住み込み、③自然な自発的展開－（原）自分体験、という体験の様式・形式を共有している。つまり、素直Aでは①②③が「すむ－あきらむ」という『一人である』空間的体験の形式として経験され、一方、素直Bでは①②③は[甘えの対人的依存/甘えの場]における相互依存の形式として体験される。素直Aと素直Bがこうした共通の「様式・形

式」を持ち得るのは、両者が体験の次元や内容は違っていても、ともに保護的空間にかかわる体験事象だからであり、土居の甘え理論にはこうした現象理解が決定的に欠けており、彼は対人依存的要素のみで「甘え」を理解しようとする。

日本的な『すなお』は非日常的で未分節な経験である体験のゲシュタルトB(=「すむーあきらむ」という一人で居る経験=素直A)と、日常的に分節化された小集団内での[依存的関係(優位)/甘えの場の融合的空間(劣位)]の経験である体験のゲシュタルトA(=淡泊な甘え=素直B)の二つを同時に包含している。小集団の人間関係に「すなお」に従うように誰かから要請あるいは強要されるとき、日本人はそうした価値規範の要請にあからさまに、あるいは内心密かに反発することが少なくない。しかし、反発しつつも、日本人は『すなお』すべてを拒否することに内心躊躇を感じる。というのも、『すなお』は依存的対人関係や他律的な規範の有り様に関連した体験のゲシュタルトAのみならず、自律的な規範意識や自我同一性といった他者との「関係性ではない」己の存在根拠や生きる姿勢にかかわる『ひとりで居る経験』に関連する体験のゲシュタルトB(すむーあきらむ)をも包含しているからである。日本人が体験のゲシュタルトAを忌避して『すなお』全部を捨てようすると、それを捨てようとしているその人自身の存在根拠も一緒に捨てかねないジレンマに陥る。まさに日本人は『すなお』をめぐるダブルバインドを経験する。『すなお』が特定の小集団への帰属ではなく、さらに抽象的に象徴化されて提示され、体験のゲシュタルトB(素直A)を喚起するイメージで語られるとき、それを拒否することは極めて困難になる。これがまさに国家支配の原理としての『すなお』な天皇制支配である。元々「すむーあきらむ」体験における人との「絆」や「かかわり」の有り様は、体験のゲシュタルトAのような対人関係ではない。それは人の気配や音声や姿といった具体性を持つが、個別の「対象としての人間」というよりは、母なるもの、父なるもの、といった自分を支える『超越存在的』な人との「絆」や「かかわり」である。ある意味では抽象化・ソフィステイクイトされているために、それは象徴的な支配者イメージと容易にオーバーラップする。つまり、支配という問題は一般に否定的に語られることが多く、他方、個人の自律的規範や存在根拠は肯定的に称揚されるが、両者は「人間存在」の原理を媒介に深く結び付いており、そこに支配という問題の本当の根深さがあるのである。吉本や菅が語ろうとした天皇制支配の原理の実態とはこのようなものであり、日本ではそれが『すなお』な天皇として「すむーあきらむ」経験相を軸に展開され、西洋においては、それがキリスト教や(ヒュボスタシス=)ペルソナを軸に展開されていると言える。

本研究は2014年度、法政大学国内研究による研究である。

<文献>

- 赤坂憲雄 (1988) 『王と天皇』 筑摩書房
- 荒木博之 (1976) 『日本人の心情論理』 講談社
- アーチャー、M. (1995) (佐野春吉訳2007) 『實在論的社会学—形態生成論アプローチ』 青木書店
- バリント (1959) (中井久夫、滝野功、森茂起訳1991) 『スリルと退行』 岩崎学術出版
- バリント (1968) (中井久夫訳1978) 『治療論からみた退行—基底欠損の精神分析』 金剛出版
- 土居健郎 (1961) 『精神療法と精神分析』 金子書房
- 土居健郎 (1970) 『精神分析と精神病理 (第2版)』 医学書院
- 土居健郎 (1998) 「「甘え」概念の明確化を求めて—長山恵一の批判に応える」 精神経誌、100巻、322-330頁
- 土居健郎 (1999) 「「甘え」概念再説—長山恵一氏の反論に寄せて」 精神経誌、101巻、971-972頁
- ギブソン (1979) (古崎敬訳1986) 『生態学的視覚論—ヒトの知覚世界を探る』 サイエンス社
- 濱井修 (2000) 「ヴェーバー学の両義性について」 『マックス・ヴェーバーの新世紀 変容する日本社会と認識の転回 (橋本努・橋本直人・矢野善郎編)』 未来社、234-238頁
- 林好雄・廣瀬浩司 (2003) 『知の教科書 デリダ』 講談社選書メチエ
- ヘリゲル (1948) (稲富栄次郎・上田武訳1971) 『弓と禅』 福村出版
- 木村敏 (1978) 『人と人の間』 弘文堂
- Mahler,M.& B. Gosliner; On symbiotic child psychosis, Psychoanal. Study Child,10,1955
- 松井克浩 (2007) 『ヴェーバー社会理論のダイナミズム—「諒解」概念による『経済と社会』の再検討』 未来社
- メルロ・ポンティ (1942) (滝浦静雄・木田元訳1964) 『行動の構造』 みすず書房
- メルロ・ポンティ (1945) (中島盛夫訳1982) 『知覚の現象学』 法政大学出版局
- 向井守 (1997) 『マックス・ヴェーバーの科学論—ディルタイからヴェーバーへの精神的考察』 ミネルヴァ書房
- 村瀬孝雄 (1975) 「精神医療にみられる日本の特質」 『精神医学』 17巻、11-21頁
- 村瀬孝雄 (1991) 「欧米流精神療法と比較しての内観の特質」 『季刊 精神療法』 17巻、15-22頁
- 村瀬孝雄 (1996k) 「素直—日本の心理療法における中心的価値」 『内観—理論と文化関連性 (自己の臨床心理学 3)』 誠信書房、223-242頁
- 長山恵一 (1994) 「母親への罪意識を巡る諸問題—「すむ—あきらめる」「すまない」を鍵概念として—」 精神経誌、96巻、83-108頁
- 長山恵一 (1997) 「「甘え」現象の基本的構成と特性に関する考察—甘え理論 (土居健郎) の明確

- 化を通して」精神経誌、99巻、443-485頁
- 長山恵一（1999）「「甘え」概念の相対化を求めて－土居健郎氏の討論を読んで」精神経誌、101巻、51-59頁
- 長山恵一（2001）『依存と自立の精神構造－「清明心」と「型」の深層心理－』法政大学出版局
- 長山恵一、清水康弘（2006）『内観法－実践の仕組みと理論』日本評論社
- 日本大辞典刊行会（1974）『日本国語大辞典第二版 第11巻』小学館
- 日本大辞典刊行会（2000a）『日本国語大辞典第二版 第1巻』小学館
- 日本大辞典刊行会（2000b）『日本国語大辞典第二版 第13巻』小学館
- 大林信治（1993）『マックス・ウェーバー同時代人たち－ドラマとしての思想史－』岩波書店
- 大塚久男（1965）『マックス・ヴェーバー研究－生誕百年記念シンポジウム』岩波書店
- 大塚久男（1969）『大塚久男著作集第8巻－近代化の人的基礎』岩波書店
- パーソンズ（1937）（稲上毅、厚東洋輔、溝部明男訳 1989）『社会的行為の構造/M・ヴェーバー 論（Ⅱ）（第5分冊）』木鐸社
- 坂口ふみ（1996）『＜個＞の誕生－キリスト教教理をつくった人々』岩波書店
- 佐野誠（1993）『ヴェーバーとナチズムの間』名古屋大学出版局
- 佐々木正人（1994）『アフォーダンス－新しい認知の理論』岩波書店
- セバー、F-D.（2000）（台田正人訳2013）『限界の試練 デリダ、アンリ、レヴィナスと現象学』法政大学出版局
- 清水志津子（1994）「自立」『やすら樹』自己発見の会、24号、13-15頁
- 清水志津子（1995）『家族－こころのメッセージ』いなほ書房
- ソシュール（1949）（小林英夫訳1972）『一般言語学講義』岩波書店
- 菅孝行（1975）「天皇制の最高形態とは何か」『天皇論ノート』田畑書店、7-29頁
- 高橋哲哉（1999）「デリダ、ジャック」『フランス哲学・思想事典』（小林道夫・小林康夫・坂部恵・松永澄夫編）、535-542頁、弘文堂
- 内田芳明（1968）『ヴェーバー社会学の基礎的研究』岩波書店
- 内田芳明（2000）「ヴェーバー『古代ユダヤ教』と私の研究史」『マックス・ヴェーバーの新世紀 変容する日本社会と認識の転回（橋本努・橋本直人・矢野善郎編）』未来社、140-156頁
- ヴェーバー（1951）（松井秀親訳2001）『ロッシヤーとクニース』未来社
- ウィニコット、D. W.（1965）（牛島定信訳1977）『情緒発達の精神分析理論』岩崎学術出版
- ウィニコット、D. W.（1971）（橋本雅雄訳1979）『遊ぶことと現実』岩崎学術出版
- 山之内靖（1997）『マックス・ヴェーバー入門』岩波新書

矢野善郎 (2003) 『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』 創文社

吉本隆明 (1969/1989) 「天皇および天皇制について」『〈信〉の構造 3 天皇制・宗教論集』 春秋社