

『精神病理学総論』における ヤスパーズの「心的局在論」批判について

— 脳と心の間をめぐって —

中山 剛 史

はじめに

現代における脳科学の発展はめざましく、いわば人間の脳という近代科学の“最後のフロンティア”に果敢に挑む最先端の研究がさまざまな形で進められている。とくに近年は、「海馬」における記憶のメカニズムや脳の神経細胞の複雑な階層構造、脳の神経回路での情報処理のメカニズムなどの解明が著しく進展している。こうした脳科学の発展に伴って、人間の「脳」と「心」との関係を脳科学の立場から解明しようという試みもさまざまになされており、その種の書物も数多く刊行されている。21世紀はまさに「脳の世紀」と言われるように、今後も脳の科学がますます人間の心の領域に踏み込んでいくことは間違いないことであろう。しかし、はたしてこうした脳科学の発展の末に、人間の心は脳によってことごとく解明し尽くされてしまうのだろうか。もし、「哲学」の課題が一切を批判的に吟味しつつ、開かれた目で真理を希求することにあるとするならば、哲学にはまた、こうした脳科学の前提やその限界についても批判的に問い直すことが求められよう。⁽¹⁾

本稿では、ヤスパーズが『精神病理学総論』の中で19世紀後半から今世紀初頭の精神医学界において支配的であった「脳神話」や「心的局在論」の立場に対して行なっている批判を手がかりに、「脳と心」についての脳科学の前提を哲学的・批判的に問い直すことを試みたい。とりわけ、日本のヤスパーズ研究では、これまで『精神病理学総論』について論じられる機会はあまり多くなかった⁽²⁾ので、こうした「脳と心」の問題を契機として、ヤスパーズの『精神病理学総論』の基本的視点とその意義とを改めて確認することは必要なことであると思われる。のみならず、すでに『精神病理学総論』において、こうした精神病理学の具体的な問題に即して、のちのヤスパーズ哲学全体を貫く根本的なモ

チーフが如実に現われ出ているのではないかということも併せて考察していきたい。

一、現代の脳科学の前提 ——「唯脳論」と「心的局在論」——

冒頭で述べたように、現代の脳科学の発展はめざましいものであるが、それでは現代の脳科学の自明の前提となっているものは何なのであろうか。それは、「心（意識）は脳の働きにすぎない」といういわば「唯脳論」⁽³⁾の考え方であり、さらに「心のはたらきは脳の特定の部位に局在する」という「心的局在論」の立場であると言ってよいだろう。日本でも解剖学者養老孟司氏がまさに『唯脳論』（1989）という著書の中で、われわれの心がすべて脳の働き（機能）に還元できることを強調している。養老氏の見解によれば、脳と心の関係は、たとえば心臓と血液の循環、肺と呼吸との関係と同じように、単に「構造」と「機能」⁽⁴⁾の関係にすぎないということになる。いずれにせよ、こうした「唯脳論」の主張は、心や意識を特別なものとは見なさず、「脳の機能」として割り切り、ただ脳によってのみ一元論的にすべての精神機能を説明しようとするものであるが、養老氏はまさに現代の脳科学の前提となっているものを実に明快に表明したとすることができよう。⁽⁵⁾

他方、こうした「唯脳論」を自明の前提とした上で「心の働きは脳の特定の部位に局在する」と考えるのが「心的局在論」である。「心が脳にある」という考え方は、古くは古代ギリシアのアルクマイオン（前500年頃）に遡る（AP 401ff.）が、とりわけ近代科学においては、1881年にブローカが失語症の研究から大脳皮質に言語を司る場所を発見し、また1870年にヒッチヒとフリッチュがイヌの大脳皮質の特定の部位に電気刺激を加えて運動を司る場所を実証して以来、神経学的・生理学的な「局在（Lokalisation）」はもはや否みえない科学的な事実として確定されている（AP 402）。さらに、20世紀に入ってから、脳外科学者W. ペンフィールドが1950年代に癲癇患者の脳に電気刺激を加える実験を行なって、感覚・運動・言語・記憶などのさまざまな精神機能が大脳皮質の各部位に局在していることをさらに詳細に解明している。このように、神経生理学的な意味での「局在論」は現代の脳科学の前提をなしているといいうるが、それ

『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について

にとどまらず、近年ではわれわれの意識や自己意識すらも脳の中の特定の部位に局在しているという仮説まで試みられている。たとえば、日本でも澤口俊之氏は『「私」は脳のどこにいるのか』(1997)という著書の中で「心(意識)は脳の活動である」というテーゼが現代脳科学の「セントラル・ドグマ(中心教義)」であると明言した上で、われわれの自己意識が「自我フレーム」や「自己意識コラム」といった脳細胞群に局在しているという大胆な仮説を立てている⁽⁶⁾。

以上のように、現代の脳科学は「唯脳論」と「心的局在論」という前提の上に立っており、のみならず、脳細胞単位で心や意識の局在を探ろうとする仮説まで現われているが、はたしてわれわれはわれわれの心が脳のどこかに局在するという主張に納得できるだろうか。われわれの心はすべて脳の機能や構造に還元し尽くされてしまうものなのだろうか。

実際に、こうした「唯脳論」的な脳科学の前提に対して、脳科学者の立場からも異論を唱える者が何人か存在する。その一人は、大脳におけるさまざまな機能の局在を解明した前述のペンフィールド自身である。彼は、晩年の著作『心の神秘』(1975)の序文の中で「私は科学者としての私自身の生涯を通じて……心が脳の働きで説明できることを何とか証明しようと苦心してきた⁽⁷⁾」と述べているが、最終的に彼が至ったのは、「心は脳によっては十分に説明することができない⁽⁸⁾」という結論であり、「あとがき」では「意識あるいは心が脳のどこかに局在すると考えるのは……誤りである⁽⁹⁾」と明言している。

現代の脳科学の発展の最大の功労者の一人によるこうした率直な「限界」の表明は極めて注目すべきことである⁽¹⁰⁾。彼は脳のメカニズムの解明のはてに、ついに科学者の手に及ばない「心の神秘」に突き当たり、みずから脳一元論に反対しつつ、人間が脳と心という「二つの基本要素」からなることを強く主張するに至ったのである。同様にノーベル生理学を受賞したジョン・エックルズも哲学者カール・ポパーとともに、心の働きがことごとく脳の神経機構の働きであることがいつの日か解明されると信じている現代の主流の脳科学者たちの立場を「約束唯物論(promissory materialism)」と呼んで批判し、心と脳とが「連絡脳」を通じて相互に作用を及ぼすという「心脳相互作用説」を提唱している⁽¹¹⁾。いずれにせよ、重要なのは、彼らが現代のほとんどの脳科学者が強く確信して

いる脳一元論という“セントラル・ドグマ”に対して、最先端の脳科学者の立場から痛烈な一撃を加えたということである。

それでは、ヤスパーズはこうした脳と心の関係をどう見ていたのだろうか。また、ヤスパーズ哲学からはこの問題がどのように批判的に捉えられるのだろうか。このことを、ヤスパーズの『精神病理学総論』において見てみることにしよう。

二、ヤスパーズ『精神病理学総論』の視点

まず、『精神病理学総論』におけるヤスパーズの基本的な視点について述べておく必要があるだろう。『精神病理学総論』の第一版は、1913年にヤスパーズがまだハイデルベルクの精神科クリニックの無給助手の時代に書かれたものであるが、この著作は学としての精神病理学の礎を据える上で画期的な役割を果たしたものであり、彼が提唱した「了解」の方法に基づいて、後にクルト・シュナイダーらが「ハイデルベルク学派」を形成してそれをさらに発展させたことは精神病理学史における一つの常識である。ヤスパーズはその後も何度か改訂を行なったが、1946年の第四版で大幅な改訂・増補を行ない、その分量は第一版の約三倍近くに膨れ上がっている。いうまでもなく、この時代はすでに前期・後期を含む彼の哲学が確立した時期であり、したがって「哲学者」としての知見と深い洞察とが随所に散りばめられている。ただ、以下に述べるこの著書の基本的な視点はすでに第一版の段階で確立したものと言ってよいであろう。

ヤスパーズが精神病理学においてとくに重要視しているのは、「方法論的意識 (methodologisches Bewußtsein)」である。とりわけ彼は、ある一つの立場なり理論なりを絶対化することに反対し、精神病理学的事象を可能なかぎり多様な観点から複眼的に捉えようとしている。この点に関して、ヤスパーズは以下のように述べている。

「私は1913年に私の方法論的体系性 (methodologische Systematik) の意味を次のように言い表した。『一つの理論に基づく一つの体系によって全領域に無理な力を加える代わりに、個々の研究の道と観点と方法とを明確に区

『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について

別することによって、それらをはっきりと際立たせ、それと共に精神病理学⁽¹²⁾の多面性を示すことを試みるべきである。……』(AP 36 傍点は筆者による)

このように彼の『精神病理学総論』の重要な特色は、何らかの独断的な理論や立場を固定化したり絶対化したりするのではなく、多面的・複眼的な視野を保ちつつ、いわば無限に「開かれた地平 (offener Horizont)」(ibid.) をうち開いていく点にあるといえよう。

さて、こうした開かれた「方法論的意識」と共に、彼の『精神病理学総論』を特徴づけるもう一つの重要な点は、「説明 (Erklären)」と「了解 (Verstehen)」という精神病理学の二つのアプローチの明確な区別である。彼のいう「説明」とは、何らかの精神病理学的事象を自然科学的にいわば「外側から」その客観的な因果連関によって説明づけようとする方法であるが、ヤスパースがハイデルベルクのクリニックで精神病理学に携わっていた1910年頃の精神医学界は身体医学が圧倒的に優勢で、精神病理学の方法もこうした自然科学的な「説明」こそが唯一科学的な方法であるとみなされる傾向が強かった。これに対してヤスパースは、初期フッサールの「現象学」やディルタイの「記述的分析的心理学」などの影響を取り入れつつ、自然科学的な「説明」とはまったく異なった「了解」の方法を明確に打ち出した。彼のいう「了解」とは、いわば心を心によって「内側から」理解する方法であり、ヤスパースはさらにこれを、患者が内的に体験している心の状態や性質を「感情移入」や「共同体験」によってあるがままに了解し、記述する「静態的了解 (statisches Verstehen)」と、「心的なものがいかにして心的なものから明証性をもって生ずるか」(AP① 13, AP 23) を了解する「発生的了解 (genetisches Verstehen)」との二つのものに分けてい⁽¹³⁾る。後者は、たとえば「攻撃を受けた者が立腹したり、裏切られた恋人が嫉妬深くなる」(ibid.) ことを了解するというように、「決断と行動とがある動機から生じてくる」(ibid.) ことを内的に了解するという場合である。いずれにせよ、こうした「了解」の概念こそ、ヤスパースの精神病理学の意義を不朽のものに高めた当のものに他ならない。精神分析や現存在分析などの立場に立つ精神病理学者の中には、ヤスパースのこうした「説明」と「了解」との峻別を批判す

る者も多いが、⁽¹⁴⁾逆にヤスパースの立場からすると、むしろ両者を曖昧に混同して、科学の衣をまとった独断的な理論を捏造することこそ厳しく批判されるべきなのである。

三、『精神病理学総論』における「心的局在論」批判

さて、それでは以上のようなヤスパースの『精神病理学総論』の基本的な視点を踏まえた上で、ヤスパースが「心的局在論 (die Lehre von der Lokalisation des Psychischen)」(AP 412) に対してどのような批判を行なっているのかをしてみることにしたい。

ヤスパースが『精神病理学総論』を書いた時点において、「心的局在論」を代表していた人物は、主にマイネルト、グリーンジャー、ヴェルニッケの三人である。19世紀後半にブローカやヒッチヒとフリッチュらが相次いで言語や運動についての神経学的な局在を発見したことに触発されて、マイネルトは「精神生活と脳の構造とは一致するはずだ」という前提のもとに心的事象をも脳における局在によって説明しようと試みた (AP 402f.) が、ヤスパースは彼を「自然科学的な衣を纏いながら、まったく非自然科学的な空想に耽っていた」(AP 403) と厳しく批判している。さらに、ヴェルニッケは感覚失語症が左側頭葉に局在していることを解明した点で成果をあげたが、こうした失語症の分析をすべての精神的事象のモデルとし、精神医学をすべて脳局在思想に基礎づけようとした。ヤスパースはこうしたヴェルニッケの学説を「脳神話 (Hirnmythologie)」と呼び、グリーンジャーの「精神病は脳の病である」という命題とともに、唯物論的な「身体的先入見 (somatisches Vorurteil)」(AP① 8, AP 15f.) の上に立ったドグマとして斥けている。

以上のように、ヤスパースは言語・運動・感覚といった生理学上の局在論は認めながらも、それを心的事象に適用して、心の働きを脳の構造によって説明し尽くそうとする「心的局在論」に対しては厳しく批判しているのである。それでは、そうした彼の「心的局在論」批判の根拠となる論点とはいかなるものなのであろうか。

ヤスパースは、そもそも心的なものに関しては「何 (Was) を局在させるべき

『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について

か、またどこに (Wohin) 局在させるべきか」ということがよくわかっていない (AP 412) ということを指摘する。ヤスパースはこのことをいくつかの点から論じているが、ここでの彼の強調点は、脳特定の箇所に局在しうるものは、あくまで心の用いる道具ないしは心の条件であって、決して心自体ではない (AP 413)、ということにある。つまり、複雑な構造をもつ大脳皮質の各層や神経細胞・神経組織といったものは、心そのものが局在している場所なのではなく、それらはいわば「心の手前に存在する……空間内の極限のもの」(AP 410) にすぎない。ここは空間的なものにおける究極の到達点であるが、まさにそれは己れを超えたものを指示し、示唆しているのである。いずれにせよ、ヤスパースはカントの「心は……空間内に座をもちえない」(AP 401) という批判的な見解を基本的に引き継いでいるといえよう。

心が脳に局在しえないことのいま一つの論点は、心的なものはあくまで全体的な事象であって、決して脳の部分的な機能によって組み立てうるものではない (AP 414)、という点である。これはいわば全体と部分との関係であるが、ヤスパースは第四版で「全体は部分に先立つ。全体は部分の総和ではなく、それ以上であり、一つの自立的根源であり、ゲシュタルト (形態) である」(AP 25) と述べている。まさにヤスパースは心そのものを決して対象とならないこうした包括的な「全体」として捉えているが、全体はあくまで全体なのであって、脳の中の特定の「部分」に還元されるものではない、ということになるろう。

以上のことから、脳と心に関するヤスパースの結論は「心的なものはすべて少なくとも脳をその条件としている」(AP 415) という控えめなものにとどまる。あえてこれを敷衍するとすれば、“脳は心が存在するための必要条件ではあるが、十分条件ではない”ということになるのではなかろうか。「必要条件である」ということに関しては、もはや説明を要しないが、「十分条件ではない」ということ理由は、今述べたように、心という全体的な事象が脳の部分的な機能によって組み立てうるものではない、ということにある。われわれの心はあくまで脳より以上のものであり、それ自体脳に還元されることもそれによって汲み尽されることもできない、包括的なそれ自身独自の根源である。こうしたわれわれの心の無限の包括性について、ヤスパースは第四版で次のように述べ

ている。

「……人間の心は無限に包括するもの (ein unendlich Umgreifendes) であり、それを全体として捉えるわけにはいかず、さまざまな方法によって探究しつつその中に入り込んでいくべきものである。」(AP 6)

この「無限に包括するもの」という表現は、まさに後期ヤスパーズ哲学の「包括者 (das Umgreifende)」の思想に結びつくものであろう。ただし、こうした心の包括性についての見方は、実は第一版の当初から、表現は異なるが存在していたとすることができる (vgl. AP① 1ff., 241f.)。前節で述べた「方法論的意識」の問題と絡めると、まさにこうした人間の心の包括的な全体性は、決して特定の平面的で一元的な方法によって捉えられるものではなく、まさにさまざまな複眼的で多元的な方法によるアプローチが求められるのである。

以上のことからすると、「心的局在論」の過ちは、本来「無限に包括的なもの」である人間の心を単に物質的な脳の機能や構造に還元し、脳の中の空間的な特定の部位に局在させ、自然科学的・唯物論的な視点というただ一つの平面から心のすべてを因果論的に「説明」し尽くせると考えたことにあると言ってよいだろう。これはヤスパーズに言わせれば、一つの部分的見地から「全体」を捉えうると思い込むまさに独断的な「全体知」であるということになるだろう。このようなヤスパーズの立場からすると、当時のマイネルトやヴェルニッケらの「脳神話」のみならず、現代の脳科学における「唯脳論」や「心的局在論」もまさにその前提において同様の視点から批判されねばならない。ましてや「自我フレーム」や「自己意識コラム」などを設定して意識や自我を脳細胞の単位に還元してしまおうという試みはますます容認しがたいものだろう。

以上の点に加えて、前節で述べたヤスパーズの『精神病理学総論』における「説明」と「了解」との区別という視点からも、「脳神話」や「心的局在論」は批判されねばならないだろう。すなわち、われわれの心は脳の構造によって因果論的にいわば外側から「説明」し尽くされるものではなく、むしろ心は心によって内的に「了解」されるのでなければならない。これはまず第一には相手の心の状態・感情・気分や心理的な動機などを感情移入によって了解する「心理学的な了解」を意味するが、「無限に包括的なもの」としてのわれわれの心

『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について

を了解するということは、究極的には、そうした「心理学的な了解」の限界点において、より深い内面の暗闇を照らし出し、〈唯一の個〉としての無制約的な根源をあらわにする「実存的了解」にまで達する奥行きをもつものと言うことができよう。こうした「実存的了解」は、「実存的交わり」のうちで「愛しながらの了解」として真になされうるものである。ヤスパースの病跡学的研究『ストリンドベリとヴァン・ゴッホ』(1922)は、分裂病を病んだかけがえのない実存ヴァン・ゴッホの唯一無比の魂の深みにまで達する「実存的了解」の一つの具体的な遂行の試みであったと言えるだろう。⁽¹⁵⁾ いずれにせよ、自然科学的・因果論的な「説明」というただ一つの見地のみを絶対化し、それによって人間の心もすべて解明しようとする「脳神話」や「心的局在論」の立場では、こうした実存的な魂の唯一性さえもやはり単なる脳のメカニズムに還元されることになってしまうだろう。

四、ヤスパース哲学の根本的モチーフ——「開かれた地平」——

以上において、ヤスパースの『精神病理学総論』をもとに彼の「心的局在論」批判を見てきたが、最後に脳と心という具体的な問題に即して、『精神病理学総論』の中に現われているヤスパース哲学の根本的なモチーフを見てみることにしたい。

『哲学』第一巻『哲学的世界定位』(1932)では、一つの完結的で閉鎖的な世界像が不可能であることを明らかにすることがねらいとされている(vgl. Ph I 29f., 104ff.)が、『精神病理学総論』では、まさにそうした「哲学的世界定位」の具体的な実践がなされていると言いうるのではなかろうか。『哲学的世界定位』の中では、相互に還元不可能な「物質(Materie)」・「生命(Leben)」・「心(Seele)」・「精神(Geist)」という「四つの現実性」の間での「深い亀裂」(Ph I 104)が指摘され、完結した唯一の世界像の不可能性が示されているが、ヤスパースが『精神病理学総論』の中で、「説明」と「了解」をはじめとする様々な観点と方法からする多元的で複眼的なアプローチを重視したのも、ヴェルニッケの「脳神話」に代表されるような自然科学的・因果論的世界像とそれに基づく完結的・閉鎖的な人間像の一元的絶対化が、人間を「物質」という一つの平面にお

いて捉え尽くすことができる」とみなすドグマにすぎないことを曝露し、いわば「全体としての人間存在」をその多次元的で多層的な現実においてあくまで開かれたままに保とうと試みたからではなかろうか。このように現実を一次的に一つの平面に固定して捉えるのではなく、多次元的・多層的に捉えようとする視点は、後期の「包括者」の諸様態のモチーフにも相通ずるものと言えるのではなかろうか。それに加えて、このように科学的認識の「限界 (Grenze)」に突き当たり、完結的で統一的な世界像と人間像の不可能性をあらわにすることは、それを超えた非対象的な次元への「飛躍 (Sprung)」と「超越すること (Transzendieren)」とを示唆するものであり、ここに「世界定位における超越すること」(Ph I 44) の具体的な実践をみてとることができよう。

以上のことから、『精神病理学総論』を貫く根本的な志向は、一つの見地から「全体」を捉えようとする独断的な「全体知」を批判して、たえず多面的・複眼的視野を保ちつつ、無限に「開かれた地平 (offener Horizont)」をうち開いていこうとすることにあると言いうるが、こうした志向は、まさに後期ヤスパーズ哲学において「理性 (Vernunft)」として主題化された〈開かれた真理探求の根本態度〉に他ならないだろう。『真理について』(1947) の中でも、「理性は、決して己れを制限し、固定化する独占的な知となることなく、無制限に開かれた状態であり続ける」(W 115) と言われているが、ヤスパーズにおける「理性」とは、内在性における完結した統一を突破して、一切を開放しつつ、究極的な「一者」のうちに真の「統一」を求める「統一への意志 (Wille zur Einheit)」(W 118) であり、「無限の開放性 (die grenzenlose Offenheit)」(W 677) と呼ばれるものに他ならない。本稿では、主として大幅な改訂・増補がなされた第四版以降の『精神病理学総論』での叙述を参考にしたが、たえず「開かれた地平」をうち開いていこうとするこうした「理性」の根本志向は、すでに『精神病理学総論』第一版においても中心的なものであったことに変わりはなく、したがって「理性」は——その主題化と概念化の有無にかかわらず——最初期から前期・後期を含むヤスパーズ哲学全体を貫く根本的なモチーフであったと言ってよいであろう。それゆえに、ヤスパーズが初期の『精神病理学総論』において「脳神話」や「心的局在論」というドグマ的全体知を批判したその

『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について

エートスは、後期の政治論において彼が左右の「全体主義」に対して仮借ない批判を行なったエートスと同じものであると行うことができよう。

さて、このように閉じられた有限的な「全体」を突破して、どこまでも無限に開かれた「全体」を求めようとする視点は、『精神病理学総論』においては、一つの視点からの閉鎖的・完結的人間像を打破し、非対象的で包括的な「全体としての人間」を開けたままにするその開かれた人間観に見てとることができると言いうるだろう。『哲学的自伝』(1977)の「精神病理学」の章では、この点に関して次のように述べられている。

「そもそも全体としての人間は、対象として把握できる可能性をことごとく超えたところにある。人間は存在者としては自己自身にとって完結不能であり、認識対象としては研究者にとって完結不能なものである。人間はいわばあくまで開かれたままである。人間はたえず、自分が自分について知っている以上、また知りうる以上のものである。」(PA 25 傍点は筆者)

こうした「全体としての人間存在」を開かれたままに保つという態度は、科学的対象知の限界点において、むしろ非対象的な人間存在全体を哲学的に開明する「包括者 (das Umgreifende)」としての人間理解へと通ずるものであろう。実際に『精神病理学総論』第四版では、最後の第六部として「人間存在の全体」という哲学的な考察の章が加えられ、その中で、非対象的な人間存在の全体が現存在・意識一般・精神・実存といった「包括者」の諸様態として多次元的に開明されている (AP 634ff.)。これはもはや脳の機能に還元することのできない「無限に包括するもの」としてのわれわれの〈心〉についての哲学的な開明であると言えよう。このように人間存在の開放性・全体性・根源性・自由を非対象的に開明する視点に立つてこそ、はじめて「汲み尽くしえない個人の無限性」(AP① 2)を唯一無二の「実存」として照らし出すことも可能になると言いうるのではなかろうか。

以上のように、本稿では、ヤスパースの『精神病理学総論』における「心的局在論」批判を手がかりに、脳科学の前提を批判的に問い直しつつ、そこに働くヤスパース哲学の「理性」としての根本的志向と、その包括的な人間理解とを浮き彫りにすることを試みた。

注

ヤスパーズのテキストからの引用略号

AP : *Allgemeine Psychopathologie*, 9. Aufl. 1973.

AP① : *Allgemeine Psychopathologie*, 1. Aufl. 1913.

Ph I : *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, 1932.

W : *Von der Wahrheit*, 1947.

PA : *Philosophische Autobiographie*, 1977.

なお、本稿で使用する『精神病理学総論』第九版（略号 AP）は、全面的な改訂がなされた第四版（1946）と同一の内容である。ただし、必要に応じて、1913年の第一版（略号 AP①）からの引用も行なった。

- (1) 1997年9月に開催された玉川大学学術研究所脳科学研究施設・第二回公開講演会で、渡邊二郎氏は「科学技術と人間」と題して、哲学の立場から科学技術や脳科学に対する批判的な問い直しを行なっている（小原芳明監修『全人教育』第593号、1997年11月、2-11頁）が、本稿の着想は氏の講演によるところが大きい。
- (2) 精神病理学・精神医学プロパーにおけるヤスパーズの『精神病理学総論』に関する研究は、新井恵雄「哲学と精神医学——ヤスパーズとビンスヴァンガーの場合——」（『現代思想』臨時増刊号 vol. 3-9「総特集・精神分裂病」、青土社、1975年、46-54頁）、前田利男「ヤスパーズの精神病理学と精神分裂病」（同、133-139頁）をはじめ、いくつかのものが挙げられるが、ヤスパーズ研究者による『精神病理学総論』についての論考は、佐藤真理人「ヤスパーズにおける現象学——精神病理学と哲学——」（日本現象学会編『現象学年報14』、1998年、89-101頁）等を除いては極めて少ない。
- (3) こうした「唯脳論」の系譜をたどれば、古くは18世紀のフランスの唯物論者ラ・メトリーの『人間機械論』（1748）などに遡るであろうが、エックルズや晩年のペンフィールドらを除いて、現代の脳科学者はおおむねこうした「唯脳論」の前提に立っていると見てよいだろう。
- (4) 養老孟司『唯脳論』、青土社、1989年、30-34頁。ただし、養老氏が展開する文化論などを鑑みると、氏の「唯脳論」が単なる「唯物論」に依拠しているのではないことは注意しなければならない。
- (5) 大森荘蔵がこれに対して、“脳は無くとも心はある”という「無脳論」を主張して「唯脳論」と真っ向から対立したのは、一種の哲学的イロニーと言いうるだろう。（大森荘蔵「無脳論の可能性」、『現代思想』1988年4月号、青土社、69-70頁）
- (6) 澤口俊之『「私」は脳のどこにいるのか』、筑摩書房、1997年。澤口氏はさらに「意識の『多重構造理論』』という論文の中で、『驚異の仮説』の著者クリック

『精神病理学総論』におけるヤスパースの「心的局在論」批判について

の「これまで哲学者や心理学者は意識の問題に関して誤った言葉を使ってきた。ニューロンがこれからの言葉なのだ」という言葉を引用しつつ、「コラムやモジュール、さらにフレームも、これからの言葉として重視されるべきだ」とつけ加えている（『最新脳科学——心と意識のハード・プロブレム——』、学研、1997年、123頁）。

- (7) Wilder Penfield, *The Mystery of Mind*, Princeton University Press, New Jersey, 1975 (『脳と心の正体』塚田裕三・山河宏訳、法政大学出版局), xiii.
- (8) Ibid., p. 88.
- (9) Ibid., p. 109.
- (10) ヤスパースは『哲学的世界定位』の中で、科学的認識の「そのつど (jeweilig) の限界」と「原理的 (prinzipiell) な限界」とを区別している (Ph I 45) が、ここでは科学的認識の拡大によっても決して克服しえない「原理的な限界」が問題となっているといえよう。
- (11) Karl. R. Popper and John. C. Eccles, *The self and its brain*, Springer International, New York, 1977. 利島保『心から脳をみる』福村出版、1987年、26-27頁参照。
- (12) 『精神病理学総論』第一版 (1913) の中にはこれと全く同一の文は見当たらないが、冒頭の「導入 (Einführung)」の中でほぼ同じ内容のことが述べられている (vgl. AP① 8ff.)。
- (13) 第四版以降では、さらに「了解」の種類が「感情移入的了解」、「合理的了解」、「精神的了解」、「実存的了解」、「形而上学的了解」などに細かく分けられている (AP 255ff.) が、このことは現存在・意識一般・精神・実存という後期ヤスパースにおける「包括者」の諸様態との対応を考えると注目に値する。
- (14) vgl. Wolfgang Blankenburg, *Unausgeschöpftes in der Psychopathologie von Karl Jaspers.*—in *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker*, R. Piper GmbH & Co. KG., München, 1986, S. 132ff.
- (15) 「……たとえば、ゴッホの絵に臆測的に知り覚えた“分裂病的”というレッテルを貼ることによって、それをよりよく理解したことなどということは問題となりえない。しかし、おそらくゴッホの絵は、分裂病的世界の实存が、われわれの心を揺さぶるような現存在の本質的な事実に属するものであると考える人にとっては、一つの展望……を開くことができる。もちろん、そのためにまず第一に必要なことは、ゴッホの絵の中に何か“唯一無比のもの”を見ると感ずることである」(Karl Jaspers, *Strindberg und van Gogh*, Merve Verlag Berlin, 1998, S. 218)。

〔付記〕本稿は、日本ヤスパース協会第16回大会 (1999年12月 早稲田大学) における研究発表の原稿をもとに、それに加筆・修正を施したものである。

(玉川大学専任講師)