

# 哲學研究

第四百九號

第三十五卷  
第十一冊

所有と習慣(完)

山内得立

二

以上のような立場からしてもを知るとか認識するということが如何なる意味をもつかを少しくしらべて見よう。知るということには知るものと知られるものとが先づなければならぬ。それは主観と客観、作用と對象との區別として考えられるのであるが、前者は認識の立場であり、後者は意識の立場に於いていわれるのである。認識と意識とが如何に異なるかは一つの問題であるが、それはカントの立場と現象學派の立場との區別に歸せらるべきであつて茲には深く立ち入ることができないが、しかし先づ孰れの認識も意識ならざるものはないからして、我々は先づこの最も原初的なる意識の事實から出發しよう。

我々が或ものを見る、というのにはあるものが見られるものとしてそこにあり、見らるべく與えられていふこととである。そこにはただこの一つの事實があるのみであつて、見るものと見られるものとの區別というが如きは後から、この事實の分析に附け加えられたものにすぎない。

さて見るということは存在論的意味からいへば、一つの Kommunikation である。即ち存在は他に對してあると

き見得るものとなる (Stiern: Über das Haben, S. 23)。そして他に對してあるといふことは存在そのものの一つの特殊なる形態であるに外ならなかつたのである。

我々が或るものを見るというのは、そのものがそこに自らの姿をあらわにし、自らを示し現わす (sich zeigen) ことであるが、それは必ず我々に對してであつて、このとき事物は我々に對して他なるものであると同じく、我々は事物によつて他者でなければならぬ。しかし他者とは何らの關係もない他のものの意味ではなく、却つて私の他者 (mein-Anders) であるからして私にとつての他者であり、他者にとつての私であることを條件とする。そしてこのような關係を Kommunikation というのである。ギリシヤではこの關係が *Degegnis* という語によつて言ひ表されてゐた。それは「見られ得る」ことのみでなく、正當には「見られしめ得る」(sich sehen lassen können) ことを意味してゐたのである。この點につきでドイツ語の *lassen* という語は好都合であらう。といふのはこの語は受動と能動との二つの意味をもち、或はむしろこの二の間に動搖してゐるからでもある。見られしめ得るといふのは、見られることの受動のみでなく、見られしめる點に於て能動をふくんでゐる。そうせしめる (sich lassen) ことはそれを許す (zulassen) こととして能動的であるが、同時にそれにまかす (überlassen) ことからして受動的でもあると云えるであらう。「見得る」といふこと (Sichbarkeit) はこの意味に於て「見えしめること」(sich-selben-lassen) であるに外ならなかつた。

ステルンは先づかかる「單に見ゆる世界」を次の三つの階段に順つて考察しようとする。

一は「媚びること」(Koketterie) である。人に媚を呈するといふのは一つの表情をあらわにすることによつて人との交通を企てるものである。しかしそこにはジムメルも指摘したように二重の所作が——即ち興えるとともに、禁める所作が行われる。媚びるといふのはその人に或る美點を誇張するのであるが、それは眞實の心からではなく、内心は之を否定しながら、しかもそれを出来るだけ華かに表わすことである。この二つの動作が絶えず交互して行われ

るところに媚びは甚だ有効となるのである。それはこの二つの間の動搖にある「見得る世界」であるであろう。

二は「見えをつくる」(Ansehen) ことである。見え方は自己のあるところのものよりも更に大げさに外觀をつくらうとする。ところが獨りあるとき見えを張る必要はない、それを敢えてするのは他人に對してであり、人にそう見えしめんが爲めであることは勿論である。そこにも一つの「見えしめる」ことの特異なるあらわれがある。

三は「美」(Schönheit) である、美しく見えしめんとすることである、美しくあることはそれ自らとしても人に喜びを與えるであらうが、殊に人にそう見えしめることによつて一段の満足を與えんとする。人は何故に粧をこらすのであるか、誰がために脂粉を粧うのであるか、そこに少くともそれを見る人がなければ美しさも効果をもたぬであらう。「美しさ」に於て見ゆる世界は最も積極的となる、優れて美しくあらんとする欲望 (Vot der Distanz) は遂に「超越の道德」(Tugend der Transzendenz) にまで到つて止まぬであらう。すぐれたるものに對する憧憬は殆ど一つの「超越の道德」でさえもあると言ひ得るであらう。

見ゆる世界はどこまでも自己を見得るもの、見えしめ得るものとしようとする、時としてそれは自己にあるものよりも以上に見えしめんとする。ところが見ゆることは外にあらわすことであり、内なるものを外なるものとするのである。見ゆることが殊に外觀に結びつくのもこの故であるであらう。見ゆるというのは外にあらわれることであるのであるから。然るに外に現れることは何らか内なるものの存在を豫想しなければならぬ。外に現れたものと對して未だ現れないものは内なるものである、外に現れ見ゆるものとなつたのは、内なるものが外に出たことではなければならぬ。この内なるものとは何であるか。ゲーテは好んで、内なるものも (Kern) 外なるものも (Schale) 一つであると言つたが、一つのものに於て内と外とを區別するのは何であるか。外なるものは内なるものの外化であり、内なるものは外なるものの内化でなければならぬ。見ゆるものは明かに外なるものであるが、之に對して内なるものは果して何であるだらうか。

それは意味の世界である、意味とはそれをそう思うことであり、思うことによつて以て可能なるべき或ものである。我々が或ものを見るのは外なる現象であつて、これを別にして内なるものを見ることはできないが、しかも我々はそれが何ものかの現れであることを知つてゐる。この何ものかは直接に見得ないものであるが、我々はそれを何ものかとして知つてゐる、——厳密にいえばそう思つて居り、それを意味してゐるのである。意味するとは作用が對象を指示することであつた。精神作用が何ものかを志向するとき我々はそれを意味するという。意味は一つの假定 (Annahme) であり假託 (Fingering) でもある。果してそれがそうであるか否かは直接に見ることができないから、そこに見るものは何ものかの現れとしてそれをそこに假託するのである。そしてそれはたしかに一つの能動的な働きであつた。或ものを單にパッシヴに見ることとそれをそのものとして意味することは明かに異なる意識の象面である。意味することは理解することであり、見ゆるものを何ものかの現れとして理解することである。意味することと見ゆることは現象の内と外との象面をなしてゐる。見ゆるものを見ることは受動的であるが、これを何ものかの現れとして理解することは能動的な作用に屬する。そして、我々の認識はそのいづれの場面をとつて見ても受動にして同時に能動でないものはない。見えるというのは見えしむることであり、見ゆるものとして把握することである。單にそこに現れたものとしてではなく、何ものかの現れとして理解することである。そしてこれを理解するとはそれを意味することに外ならなかつたのである。

意味と直観とは上の如くにして決して離れたものではない。フッサールは單なる志向作用とこの作用の充實 (Erfüllung) —— 詳しくいへば直観による充實とを區別するが、孰れの認識をとつて見てもこの二つの方面を具備しないものはないであらう。眞理とは *intellektus et res* との一致であるという古來有名な定義もこの意味に解することによつて初めて理解し得らるるであらう。インテレクツスとは意味の世界であり、*res* とは直接に見ゆる世界である。單に意味せられたものが實際に見ゆる世界となり、見ゆる世界が何らか意味せられたものの現れであることによつ

て事物はそこに有りつつあるものとなるのである。それが即ち事物が自己を現わにすること、自己の内なるものを外に表わすことであり、眞理とはそのものの現示 (*manifestation*) であるといわれるのもこの意味に於てであつただらう。それは蔽ひ隠されたものを取り除くことであり、自己をありのままにあらわすことであるが、そこに現わされたものは何ものかの表現であり、何らかの或ものを言い表していなければ、我々はそれについて理解することもできず、それを何ものかとして言い表すことさえ出来ないであらう。

しかしながらこの二つのもの——意味することと見ゆること——は如何にして結合し得るのであるか。孰れの認識もこの二つの結びつきでないものはないと分つても、これらは如何にして互に結合し得るのであるか。もし精神がフツサル一派の人々の如く單に志向作用であるならば、それはただ意味の世界を明かにするのみであつて、意味と直観との結合の可能性を十分に説明し得たものとは言ふことができない。志向作用は作用と對象との關係である。この關係からして意味作用が成立することは明かであるが、意味が如何にして充實せられ、そこに單なる假託としてではなく、現實の認識が成立し得るかはこの派の人々の遂に説明し得ざる所であると評せねばならない。

我々がものを見るというのは單に之を意味することではない、見ることによつて知るといふのは單に作用が對象と關係するということではない。知るといふのはただ之を指示することではなく、現實に之を所有することではなければならぬ。作用が對象をもつてゐるといふことでなければならぬ。もつといふのは單に意味することではなく現實に——身體的に ( *Leibhaftig*) それに入りこみそれを我々のものとするのである。それと共に生を一つにすることである。ビオスを共にすること、即ち *synbiosis* とするところである。單に *Pathos* を一つにする (*Einpathos*) ではなく、生命を共にすることではなければならぬ。知るといふのは *connaitre* であり *naître* を共にすること、即ち生を共にすることではなければならぬ。共に生くることではなければならぬ。單に見ることは未だ之を自己の外なるものとして観ることであり、それではそのものを眞に知つたとはいえない。知るとか分るとかいうのはそれと共に生き、それ

と生を一にすることではなければならない。それが即ち所有ということであつた。所有するとはそれを自己の存在と一にすることである。單に有るものとしてそこに有らしめるのではなく、自己の存在の中にそれをつつみこむことである。身體性を媒介としてそれを自己の存在と一つにすることである。かくしてのみ事物は初めて我々にとつて知られたものとなり、事物がそこに身體的に現われるものとなるのである。

ステルンも言つてゐる。 *hingegen* は對象の可能性を構成するが、所有は可能性の對象を構成する。前者は單に *Potentialitäten* に關係するが、後者は *Potenzen* に關係するのだから (*op. cit.*, S. 87)。

ここに於て身體性 (*Körperlichkeit, corporalité*) としようことが甚だ重要な意味をもつて來るのである。身體性とは勿論自然的なる肉體を言うのではない。それは身體であつても身體性ではないのである。我々は身體をもつ——その意味に於て身體は我にとつて外なるものである。人間は身體をもつことによつて外にあるものとなる。その意味に於て身體は人間の外なる表現である。しかし我々の所有するものの中で自己の身體ほど我々にとつて近く親しいものはない。我々は身體をもつことによつてそこに存在する。我々を我々としてそこに見えしめるのも身體であり、我々を他のものから區別せしめ、それを自己として措定するのも身體によつてである。我々が身體をもつということはそれ故に最も本能的にして直下なる事實である。自己の個性を規定するものとして屢、精神が考えられるが、精神は元來一般的なのであつて眞に個性を決定することができぬ。自己を自己として確立するものは身體でなければならぬ。アリストテレスが個體の原理をマテリーに求めたのもこの理由からしてであつたであらう。

しかし我々の茲に問題とするのは身體ではなく身體性である。身體は與えられたものであるが、身體性は所有せられたるものである。否それは我々によつて所有せられたるものの最初にして第一なるものであつた。

我々は先づ自己の身體をもつてゐる、身體をもつことによつて存在してゐる。しかし身體性は單に自然的に與えられたものではなくして、我々によつて所有せられたものでなければならぬ。なぜならば身體はまさに私の身體であり

私のものであり、私のもつところのものであるのだから。さらに私は私の身體をもつのみでなく、それによつて、またはそれを通して他の多くのものを所有する、手足は非物を所得するそれぞれの器官である。人間の造つた種々なる道具はさらにこの手足につらなるものとして身體の一部をなすとも考え得るであろう。例えば手に持つたステッキは單なる木片ではなくして我の身體の延長として殆どその一部をなす。プラトンも言つたように、眼がものを見、耳が音を聞くのでなくして、我々は眼によつて又は眼を通して物を見るのである。我々は眼をもつてゐる、耳をもつてゐる、それが即ち身體をもつてゐるということである。

精神は身體の中にあるのではなく、身體をもつてゐるのである。身體は精神の容器ではなくして、精神によつて所せられたるものである。興えられたる身體は有機體であるが、オルガニズムとは先づ第一に文字通りにオルガン（器官）でなければならなかつた。身體は單なる器官でなく、またまさに精神の器官でなければならなかつた。精神が既に一つの所有であり、意識することは何らかの對象をもつことであり、認識することも把握することであるとするならば、身體とは所有せられたものであり把握せられたものであるに外ならぬであろう。デカルトは精神は身體よりも一層認識せられ易いと云つたが、それがそうであるのは精神がユギクテオそのものであるからしてであろう。身體の認識はそれ自らによつてではなく、神を介して可能であるとデカルトは考えたが、精神が自ら知ることも直接にではなく、神を介してではないだろうか。自己が自己を意識する、即ち自覺するということは却つて高き知能に屬することである。却つて我々は直接に身體をもつてゐることを知るのである。精神が何らかの働きをなすのは身體によつてであつた。自己が自己であることを知るのも身體を介してであつた。身體に於て手足がその尖端である如く身體は精神の手足として働くのである、例えば意志の働きは先づ手足を尖端として動く。把握せんとする意志は手によつて動くであろう。身體が自由にならぬときそれは自己の身體でないように思われるであろう。不隨の身體は物質であつて自己の身體でないかの如く思われるであろう。道具は身體の延長である、道具と雖も自己の自由になる限り直接に

身體につながつてゐるのである。反之身體と雖も不隨なるものは自己にとつて道具でさえあり得ないであらう。

さらに身體は一つの重要な役目をもつてゐる。自己が他者に對し、これとの關聯に於て何らかの交渉をもつことは身體を介してであつた。第一に他者が自己から區別せられるのは身體を隔てることによつてである。他人が自己に非ることは自己が自己の身體を有し、他人が他の身體をもつてゐるからしてである。他人の身體は自己にとつて單なる客觀ではない、認識にとつては他者は一つの客觀であるが、存在としては他者はあくまでも他者であつて自己ではない筈である。そして他者の他者性を作りあげるものは身體を措いて外にはなかつたのである。身體性はそれ故に自己を自己として定立し、自己を他者から區別せしむるところのものであつたのである。

サルトルは身體について三つの層 (dimension) を區別してゐる。私は身體をもつてゐる、私は身體として存在してゐる、それが第一の層であつた。私の身體が他者に對してあり、他者によつて用いられ、そして認識せられる、それが第二の層である。私が他に對してあるとき、他者は私がそれに對して客體であるような一つの主體として立ちあらわれる、他者がそれ自らそこにあり、私はそれによつて知らるべきものとしてそれに對してある。それが身體の第三の層である(同書四一八頁)。私は身體をもつたものとして存在する、これは先づ基礎的事實であるが、それ自らとしては案外に知られざるものである。私がそこにあることは私に對して他の何ものかがあることによつて始めて明かとなる。他者は私にとつて私の知るべきものであるとともに、私は他者にとつて知らるべき或ものとしてある。そこに初めて私は私としてあることができるのである。私が私であることは他者に對する私である。私は他者に對して責任を負う、それが即ち私がそこにある (être-là) とするところである。そしてそれを可能にするものが身體であるに外ならなかつた。即ち身體は私と他者とを區別するものであるのみでなく、私をして私たらしむるところのものである。そしてこれと同時に私は身體を通して他者と結びつき、私が私であると共に、他者に對する私であることを可能ならしむるのである。謂わば身體は私と他者との間に距離をつくり、私と他者とをそれぞれに個體化するものであ

るが、同時に私と他者とが何らかの交渉をもち、互に關連するのも却つてこの距離によつてであり、身體を介してであつた。身體は自己の個性を確立するものであると共に、他者との交通を可能ならしむるものであるといわなければならぬ。この關係をさらに擴大して例えばライプニッツのモナドロジ的な考えにまで擴げることがもできるであらう。モナドは宇宙の身體である。それは單なる原子ではなく單子である。そこに於て人間は自己の身體をもつと共に、宇宙に結びつき他者との交渉に入るのである。モナドが窓をもたぬのはそれぞれなる個性の故にであつた、單なる精神でなく身體であつたからしてである。

身體はそこに於て私の自己性を形づくるものであるのみでなく、それによつて世界を成立せしむるところのものである。サルトルも言う、「私の身體は私があるという見方の起點であるのみでなく、恐らくは私が決して取り得ない見方の、それに於て實際になり立つところの *point de vue* である (四一九頁)。それは我々の生活の事實に於て恐らくは唯一の必然であるであらう、我々は如何なる身體をもつかということによつて我々が如何なる世界の内に存在するかが決定せられるのである。

他者は身體をもつことによつて單なる他物でないことが明かにせられる。それは自己が身體を有するものとして單なる存在でないことと同様であるであらう。我々が他者に對するのは意識の客體としてではなく我に對する他者としてである。他者の認識が、單に事物のそれと異なる所以もその身體性によつてであつた。我々は他者を如何にして認識し得るのであるか。この問題に深く立ち入ることは今の場合ではないが、例へば感情移入の説を假定すれば、その理解は私の移入であるとしても、移入ということには先づ我と他者との身體的なる異別が前提せられねばならぬ。感情移入 (*Empfindung*) は必ずしも同一感情 (*Empfindung*) ではなく。同情 (*Sympathos*) とは感情を一つにするこゝとであり、他者に於て我を見、我に於て他者を生かすことであり、我と他者との合一を體驗することであるが、それは道德的感情ではあつても認識的又は美的態度ではないであらう。意識移入は必ずしも同情ではあり得ない。そこに

は先づ統一の前に我と他者との區別が確立せられていなければならぬ。我と他者とは互に他なるものとして對立する。他者は我にとつて他者であるとともに、我は他者にとつても他者である。我が他者の他者であるところに我と他者の對立は容易に消し難きものとして存立するのである。そしてこの對立をつくるものは即ち身體であつた。身體なしには事象的なるこの區別は確立し得られないのである。

さらにこの區別に於てありながら、しかも我と他者とを交通せしむるものが亦身體であつたのである。身體は我にとつて勿論その個體性を形づくるものであるが、他者が我に對してあり、我が他者に對してあることを可能ならしむるものもまた身體性であつた。我が身體をもつと同じように他者も身體をもつことによつてこのことが可能となるのである。即ち身體性が我と他者とを交渉せしめ、結合せしむるところのものとなるのである。我の身體は、他者の身體が我に對してあるように、恰もそのように他者に對してあるのである。(mon corps est pour autrui comme le corps d'autrui est pour moi, p. 41). 他者の身體は我の身體とは全く別のものであると知りながら同時にそれが我の身體につながると思はれるところに、他者の存在と認識とが可能となるのである。他者の存在は我にとつて實は不可解であり不可得である、しかしそれが我々に理解せられ得るのは他者が單なる存在としてではなく、身體をもつ或ものとしてあるが故にであつた。なぜなら身體をもつということは他者が單にそこに存在するということではなく、我に對してそこに存在するところのものであるということであるからである。他者が他者としてそこにその存在の最も具體的なる姿をあらわしているというのであるからしてである。一言にしていえば他者が所有せられた存在としてあるからしてである。しかし誰によつて所有せられた存在なのであるか。他者を所有するものは他者であつて我ではないが、しかし同時に他者は我に對する他者であり、そしてその限りに於て我によつて所有せられた存在であると考えられる。他者が所有された存在であるのはこの二重の意味に於てそこに有るところのものであるからしてである。それは我の身體が所有されたものであることと同じ意味に於てそこにあるからしてである。我にとつて我の身體は或意

味に於て他者である、しかも我は我の身體をもつ、身體なしには我は我として具體的に存在することができない。身體は我にとつて他者であるが、それをもつことによつて我は眞に我となり得るのである。なぜなら身體とは我の自己性をそこに於て有らしむるものであるからしてである。それと同じように他者はそれ自らの體をもつとともに我に對して一つの身體性をもつてゐる。それをもつことによつて他者は他者であるのみでなく、我に對する他者となり得るのである。

サルトルはまたこういうことを注意している。身體が問題となるのは我々が働き、知覺する限りに於てではなく、却つて働かされ、知覺せられる限りに於てであつた。例えば眼は事物を見る器官であるが、視覺作用が即ち眼であると言われ難い。手は取る働きの象徴であるよりもむしろものをつかむ道具と見られ易い。即ちこれらはそれ自身に於てあるよりも他者に於てある方がそのものとしての在り方をよりよく表してゐる。幼兒は早くよりものをつかみ、引きよせ、押しかえずことを知つてゐるが、生後二ヶ月頃まではそれが自分の手であることを知らぬといわれる。嬰兒にとつては手はむしろ他者であつた。何ものかをつかんだとき始めて手として意識せられ、そしてそこにあるのである。我々の言葉に直していえば、手は所有するものであるよりも所有されたものとしてそこにあるのである。それが身體性であつた。身體性は自己のそれに限られてゐない。身體は自己の身體であるよりも先づ他者に對する自己の身體として意識せられるのである。この意味に於て身體性は我を他者から、他者を我から區別するとともに、我が他者に對する我であり、他者が我に對するそれであることを意識せしむるところのものであるといわねばならない。

身體は以上の意味に於て内と外との交錯點であり、また相互の交通點でもある。身體は精神にとつて外なるものであるが、事物に對して内なるものである。それは就中私の身體であり、私のものであることに於て内なるものであるが、それは精神の外なる姿として我にとつては所有せられたるものでなければならぬ。身體はその意味に於てまた我であるとともに他なるものであつたのである。それに於て自己が意識せられるとともに、それに對して他なるもの

が成立するところのものであつたのである。それは自己と他者とを區別せしむるものであると共に、自己と他とを交し結合せしむるところのものであつたのである。ライプニッツのモナドは窓なきが故に個體であつたが、またその故に世界とつながつていたのである。必ずしもそこに豫定調和を想定する必要はなかつたであらう。

人間は身體をもつことによつて自己を定立するとともに、世界に於て一つの位置を、一つの場所を占めることができる。いわば身體は世界をつくる一つの座標であり、存在を理解する一つの指標であつたのである。人間が世界内存在であることもこの身體性によつてであつた。世界の内にあるというのは世界を容器としてその中にあることではない、それを座標としてそれぞれの世界をもつことである。人はそれぞれなる世界をもつている。或人は經濟の世界をもち、或人は理論の世界をもち、或人は藝術の、又は宗教の世界をもつているという如くに。世界があつてその内に個人が存在するのでなく、人間があつてそれぞれの世界をもつているのである。世界は人間の、於てある空間ではなく、人間のよつてもつて存在する場所であつたのである。物理的空間は事物のそれに於てある場所であるが、身體的空間は人間によつて所有せられた空間であり、人間の所有するところの世界である。身體空間 (Leibnium) というのはステルンの造語であるが、それは生活空間 (Lebensraum) よりもさらに根源的であり、さらに具體的なものであるといわねばならない。カントも「右側と左側との異つた感情」について語つているが、空間のそれぞれなる側面はそれぞれ異りたる感情をもつている。右が正しさを、左が不正なるものを意味することも此の例として我々の經驗するところであらう。ドン・キホーテにとつては彼の座するところは常に「上」であつた。彼にとつては「前のあるところ」に、ピアノがあるのではなく、ピアノのあるところが前であつた。壊れかかつた風車小屋が偉容の怪物に見えるのも決して不條理ではなかつたのである。身體のあるところに人間のよつて以て存在すべき座位があり、それを中心としてそこに世界が形づくられるのである。

視覚は遠感覺 (Fernsinn) であり、觸覚は近感覺 (Nahsinn) であるといわれるが、このとき遠近とは單に空間

的距離の區別を意味するのではない、我々の身體によつての親近の程度 (Intimacy-grade) を言い表したものにすぎぬであらう。盲いたる人々にとつては觸れるということが見ることであつた。しかしそれ故に盲人の世界が狹隘であるとはいえない。彼等にとつてはまた常人の企て及ばない世界が啓かれてゐるのではないか。場所とは空間の一つの點、一つの處をいうのではない。この一つの點を中心として周圍に擴がりをもつ身體的空間をいうのである。所謂空間指標 (Raum-indices) はこの意味に於て場所を構成するに缺くべからざる要素をなしている。空間はそれぞれの Index をもつ、右とか左とか、上とか下とか、前とか後とかのインデックスをもつてゐる。それは單に空間の擴がりではなく、それによつて如何なる空間がそこにあるかを見出すべき索引であつたのである。Dimension ということも文字通りに量られたる方向であり、圖られたる擴がりでなければならなかつた。

そしてこのようない具體的空間の中心をなすものが即ち身體性であつた。我々は身體を中心としてそこに種々なる空間をもつのである、身體はこのとき二つの役目を演じてゐる、第一に身體は茲にあるものとしてかしこにあり得るものの結合點をなしている。我々が今茲にあることによつて既に、或は將にあり得るもの、又は彼處にあり得るもの凡てが規定せられるのである。彼處にあるというのは茲にある身體によつて、又はそれに關係して定立せられ得ることであるからである。第二に身體を中心として茲と彼處とよりなる一つの場所 (Field) が規定せられる。それが即ち空間から區別せられた場所であつた。例えば電氣の流通するところその限りに於て一つの磁場があらわれるように我々の身體を中心として何らかの働きがはたらかれることによつて、そしてその限りに於て一つの場所が定立せられるのである。我々の身體はそれ故に可能的な Indices の極であるとともにまたその場であるといふわねばならぬ。

例へば茲という場所を分析して見る。茲とは單に空間の一點ではない、茲にあるというのは私の傍にある、私の手近にあること、さらには私の自由になるもの、私のものであることを意味している。私があるよりも私のものであることが先づ定立せられることであらう。それと同時に茲は彼處に對してあるものであり、この兩者が相よつて一つの

場所を構成するのである。茲は一つの場であるが、それを一つの場所としてあらしむるものは私の身體である。

身體のあるところに一つの場所がひろげられる。我々が身體をもつと同じように、身體はまた場所をもっている。身體なしに我々は場所をもつことができない。我々が場所に於てあるのではない、我々は身體であることによつて場所をもつことができるのである。

そのような場所が即ち *Situation* (境位) と呼ばれるのである。境位は境遇とは異つてゐる。境遇は興えられたものであり、外にあるものであるが、境位は身體を極としてそれによつて所有せられたものである。境遇は偶々出會われたものであるが、境位は自ら世界に於て占むるところの位置である。何らかの位置にあることによつて我々によつてもたれたるものである。境遇は *Umgebung* であり我々の周圍に興えられたものであるが、境位は *Situation* であり、何よりも先づ我々がそこに立つてをり、何らかの座 (*Sitz*) をもつものでなければならぬ。

事物は存在としてそこにあるが、それがそこにあるのはそれを越えた何ものかに包まれることによつて始めて可能であるであらう。例えばヤスベルスの言う包括者 (*das Umgebende*) の如きものによつてそこに存在するのである。ヤスベルスにとつては存在は既に一つの包括者であつた。存在とは存在する諸々の事物から抽象せられた一般概念ではなく、事物をそこに存在せしむる包括者であるに外ならなかつた。事物が一つの事物であるのも、事物がそのものとしてそこにあるのもそれがそれ自らを越えた或るものによつて、——有るところのものによつて包括せられることによつて可能なのである。事物は存在者によつて、或は存在者に於て一つの存在となる。存在とは存在であるというところがその意味であつた。それは決して徒らなる同語の反覆ではない。事物が單に一つの事物であるのみでなく、それがそこに存在するのはこの存在者によつて包括せられ、それがそこに於て存在するが故にであつた。この存在者は事物を超越しているが、却つてその故にそれによつて事物を存在せしむる根據となつてゐるのである。如何なる事物もこの超越者なしには存在する事物となることができない。そしてこの超越者は單に一般的なる或ものではな

く、それぞれの事物についての一般者である。それぞれの事物をそのものとしてそこに有らしむるそれぞれなる存在者である。それが單なる抽象的一般者であるならば決してそれぞれの事物をそこに存在せしむることはできぬであらう。そして事物がかくの如くそれぞれの存在者によつてあることが即ちシチュエーションに於てあるということであつたのである。

事物は我々によつて意識せられてゐる。意識せられることなしには事物は我々にとつて存在する事物であるとはいえない。事物が我々の意識の以前に存在するか、又は我々の意識によつてのみ存在し得るかという論じ古るされた問題が孰れに答えられるにせよ一つの明白にして確實なることは、我々によつて意識せられない事物は少くとも我々にとつて存在し得ないということでなければならぬ。そして我々にとつて存在しない事物は、假令如何なる存在をもつにせよ、少くとも我々にとつて實存しないということも勿論であらう。但しこの場合我々にとつてというのは我々個人にとつてではなく、人間の意識にとつてでなければならぬ。意識一般とはそういう意味の意識であると解する。それは一般的意識ではなく、意識一般である。個々の意識を超越しながらしかも個々の意識を成立せしむるところのものである。この意識によつて事物は我々にとつて存在する事物となるならば、意識一般は事物の存在の包括者であると言ひ得るであらう。意識は存在を超越する。それ故に存在は意識によつてあり、意識に於てあり、意識によつて所有せられるのである。このことは唯物論者の好んで論難するように觀念的なのではない。我々と雖も事物はこれを意識すると否とに拘らずそこに存在し、意識があつて存在があるのではなく、却つて存在があつてこれが意識せられるのであり、否さらに意識そのものも一つの存在であることをさえ主張せんとするものである。それにも拘らず意識が存在の包括者であるというのは、事物が存在として存在するのは意識によつて包括せられるが故であり、少くともかくの如くしてのみ存在は我々にとつての存在であり、即ち實存であることができるからなのである。意識は單に精神現象とか況や觀念といつたものではない、其れは具體的なる意味に於て存在の包括者であり、存在が存在すると

ころのシチュエーションである。存在は意識の中にあるのではなく、況や意識によつて作り出されるものではないが、事物は意識によつて存在となり、意識によつて所有せられることが存在を質存たらしめ、少くとも我々にとつて現にそこに存在するところのものとするのである。意識の志向性はこの所有の一階段であつた。具體的なる所有の事實はさらに幾段の層を加えて意識と存在との關係を複雑ならしめるであらう。

意識が存在の包括者であるというのは單に存在が意識の中に包みこまれ、その中に於てあるということではなく、事物が意識によつて存在者となり意識によつて有るところのものとなるということではなければならぬ。そしてそれが我々のいう所有的存在者であつたのである。しかし意識が存在を所有するといつても、存在とは別に意識があつてそれが存在を所持するのではない。有るものはただ存在であり、事物が現にそこにあるということのみである。ただ存在がかくの如く質存するためにはヤスペルスのいう如き *das Ungeheime* がなければならぬと我々も考えるのである。彼によれば存在はそれ自ら *Ungeheime* である、包括者とは、それに於て、そしてそれによつて我々がある凡てであるところの存在であるか、又は我々がそれ自らであり、そしてそれに於てそれぞれ一定の存在の仕方が、及び凡ての世界存在があらわれるところの存在である (*Das Ungeheime ist entweder das Sein, das alles ist, indem und durch das wir sind. Oder es ist das Sein, das wir selbst sind, und worin uns jede bestimmte Semsweise, auch alles Welsein, vorkommt. Jaspers: Von der Wahrheit, S. 47*)。そして存在それ自らである包括者は世界であるが、我々がそれ自らである包括者は意識一般であり、さらに種々なる包括者を結合する紐帯であり基盤であるところのものが、理性 (*Vernunft*) であつたのである、即ちヤスペルスにとつては存在も在存の認識もすべてが包括者であり、或は包括者によつてなり立つてゐる。というのは次の意味に於てである——存在はただそこに存在するのではなく、そこに有るものが即ち質存であるのではなく、存在はそれ自らを超越することによつて却つて自らでありそしてそこに存在することができるのである。有るといふことは之を有らしめるものによつて可能であ

るが、それをそこに有らしめるものはそのものの外に有るのではない。存在はそれ自らによつてあるのであるが、このことは存在がそれ自らでありながら、それによつてあることを示している。そして存在をかくの如くあらしむるものが即ち包括者であつたのである。事物は何故にそこにあるのであるか、それが無きものであるよりも有るものであるのは何によつてであるか。事物は何故に此のものであつて他のものではないか。すべてこれらの問いに對する答へは、事物はそのようにあるが故にそのものであるということであろう。何故にこの花は赤いのであるか、それが赤くあるから赤いというより外にはないのである。同一判断というものが存在の根柢に考えられるのもこの故でなければならぬ。存在はすべて同一性をもつている。それがそこにあるのも、それがその如くあつて他のものでないのも、凡てはそれがそれ自らによつてあつて他によつてではないからしてである。しかしそれがそれ自らによつてあることはそれ自らの中にそれをしてあらしむるものと、それによつてあるものとを區別せしめるであろう。存在と包括者とを區別せしめるであろう。しかしこの區別は共に存在そのものの中にあつてその外にあるのではない。存在するものの根柢は例へば充足理由の如き論理性に於てあるのでもなく、また恐らくはフイヒテの考える如く、自我の中にあるのでもないであろう。フイヒテの知識學の根本命題はAがAであるということであつた。この命題は何人もこれを許容し、而もこれに對して些かの疑惑も持たない、人はこの命題を全く確實であり明瞭なものとして承認する。誰かあつて假りにこの命題の證明を要求するとしても、人は何等かかる證明を企てることなく、却つてこの命題は端的に即ち何等それ以上の根柢なくして確實である、と主張するであろう。そして人は疑いもなく一般の賛同を以てかく主張することによつて或ることを端的に定立する能力を己れ自身に歸する。——かくてフイヒテは、或るものがそのものであつて何故に他のものでないかという理由を、AがAであるという同一律に求めようとした。或る花が何故に赤いかという問いはそれが赤くあるから赤いと答えるより外にはなかつたのである。この點に於て我々も亦フイヒテと同調せざるを得ないのであるが、併しフイヒテにとつては、AはAあるという命題は、Aが有る、或はAなるものが存

在するという命題とは決して同一の意味をもつていなかった。例えば假りにAが二直線を以て圍まれた一つの空間を意味するとせよ、さうすると、Aは有ると云う命題は明白に誤つているとしてもかの第一の方の命題は依然として正しい。かの主張によつて人の定立するところは、若しAがあるならば、それならAはあるということである。故に總じてAが有るかないか、どうかということは全然問題ではない。命題の内容が問題なのではなく、單にその形式のみが問題なのである。人がそれについて、或ることを知るそのものが問題なのではなく、何であるにせよ何らかの對象について、人が知るところのことが問題なのであるとフイヒテは云う。それ故にフイヒテにとつて端的に確實であると言ふ主張に依つて確立せられるところのものは、かの「若し」と此の「それならば」との間に一つの必然的連關があると言ふことであつた。兩者の間に於けるこの必然的連關こそは、——そして恐らくこのことのみが端的にしてそして何等の根據もなしに定立せられるところのものであつたのである。カントの學徒としてのフイヒテは先づ存在の内容をではなくその形式を、存在の何であるかをではなく、それが如何にして我々に知られ得るかを問題として、そしてそれについて端的に確實なるものを求めようとした。しかしフイヒテと雖もただこの形式性のみでなく、さらに存在の存在性を求めざるを得なかつた。單にAがAであるということのみでなく、Aが有るといふことが如何にして可能であるかを問題とせざるを得なかつたのである。そしてフイヒテの之に對して答える「Aは判斷する自我に對して端的にあり、そして唯々自我の内にそれが定立せられてあると云ふことによつてのみ有るのである」と。それ故にAはAであるということは我は我であるという、さらに根本的なる命題によつて始めて成立し得るのである。AはAであるという命題は尙、或制約の下に於てのみ内容を有する。即ち若しAが定立せられてゐるならば、それならばそれは述語のAと共に確にAとして定立せられてゐるのであるが、併しこの命題に於ては總じてAが定立せられてゐるかどうかは全く不明であり不定である。然るに我は我であると云う命題は、無制約にそして端的に妥當する。何となればこの命題に於て述語の位置にAを定立する我は、Aが主語の位置に定立せられたということの故に、必然的に

我の主語定立に就て知つてをり、それ故に私自身について知つてをり、私自身を直視し、私と同一であるからである。我は我であるという命題は單に形式の側から妥當するのみでなく、またその内容の側からも妥當する。自我はどのように定立せられて有る、そしてそこに我は有ると言い得るのである。

フイヒテの立場は畢竟するに我は我であると根本的命題に基いている。彼にとつては、我が考うる故に、我が有るのではない、我が我を定立する故に我が有るのである、自我は自己を定立したが故に存在するのである。或は之を逆にして、自我はそれ自ら存在するが故に自らを定立するともいえるであろう。フイヒテにとつてはこの二つは同一であつて自我はそれの存在によつて自己を定立し、而してそれが定立されてあることによつてのみ存在するのである。さらにそれを端的に言い換えれば、我は存在するが故に存在する、我は端的に我であるところのものであることなるのである。

この意味に於てフイヒテはデカルトよりもさらに一步をすすめ、或はスピノザの如く自我の根據を自己以外の或る他のものによつてではなく、専ら自己の中に求めようとした點に於て極めて徹底した力づよき立場にあると評せねばならぬであらう。しかしフイヒテに對して我々の言うべきことは、一般に存在の根據を我の存在に置いたという點である。勿論彼の自我は單なる主觀的な我ではなく、主觀と客觀とを含んだ、謂わば絶対的主觀とも考えらるべきものではあるが、それにしても彼の哲學は存在の存在性を論明するよりも存在の自我性を強調することに於て明かに觀念論的な色彩を濃厚に帯びている。存在が自我によつて定立せられることは決してそれが自我からして産出せられることではないにしても、自我が凡ゆる存在の根柢をなすことは、存在を自我の存在に還元するか、或は少くとも存在を凡て自我の存在と見るかするより外はないであらう。フイヒテの立場がメンツェルの主張する如く (Menzel: Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniss zum Kantischen Kriticismus 1909) 必ずしも存在をも形式から導出せんとする發出論的なものではないことは、フイヒテの次の言葉によつて明かである

う、「それは存在する或ものとしてではなく、我々に依つて産み出さるべきものではあるが、しかし産み出し得ないものとしてある」(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre Kap. I)。フイヒテにとつて存在は我によつて産出せらるべきものではあるが、遂に産出し得ないものでなければならなかつた。之を逆にいえば存在は我によつて外なるものでありながら、我の中に組入れらるべきものであつた。それは自我からして導出し得ないものでありながら我によつて導出せらるべきものであつた。一般にフイヒテの哲學はかくの如く不可能なるものをも可能にせんとする、——少くとも可能にせらるべきものとして努力するところにその特色をもつてゐる。それは力づよき實踐の優位である。現實と理想とは遂に一致し得ないことを知りながら尙もこれを一致せしめんとする強き意志の哲學である。しかしながらそれだけまた我の存在と事物の存在とは乖離せざるを得ない。この乖離なしには成立し得ぬのがフイヒテの立場であつたからしてである。それ故に我は我であるということから必ずしも存在が存在であるという命題は導出することができない筈であらう。フイヒテにとつては前者が根本であつたが、我々にとつてはむしろ存在が存在であることの何を意味するかが先づ明かにせられねばならない。我と雖も存在の一種に外ならぬからである。存在が存在であることは何によつて可能であるか。存在は必ずしも我の存在によつて可能なのではなく、存在はそれらによつて存在であるべきであり、存在が何を意味するかは存在それ自らによつて答えられねばならない。そしてこの問題を明かにするものは存在であつて、しかもそれを超越するもの、——即ちそれ自ら存在でありながらしかもこれをして存在たらしむるものでなければならぬ。それが即ち包括者であつた、包括者は自ら存在でありながら存在者をそれに於て存在せしむるものである。それ自ら存在しながらそれによつて存在者を存在せしむるものである。それは存在の理性であり或はその眞理性でもあつた。

我々は存在が意味をもつという、無意味なる存在は我々にとつて質存することができない、無意味なる存在も苟もそれが質存するためには、無意味という一つの意味をもつていなければならぬ。眞に意味のないものは存在という

意味すらもつことができない筈であろう。ところでこのとき存在が意味をもつとは如何いいうことであるか。存在が意味に於てあるといつても、意味が何かの容器の如くそしてその中に存在が存在するというようなことは考えられない。於てあるというのはその部分として全體の中に含まれるということではない、却つてその中にあつて同時にその外にあるということである。シェリングが鋭く區別したように *inner* (内) と *extra* (外) とは必ずしも同一ではないであろう。於てあるものはその外 (*extra*) にあるものではなく、必ずその内になければならぬが、しかもそれ故にその一部ではなく、況やそれと同一のものではなく、そのほか (*inner*) になければならぬのである。存在が意味の内にあり、包括者に於てあるというのも必ずしもその内にあるのではなく、その内にありながらしかもそのほかにあるのである。他と外とを區別するように我々は中と内とを混同してはならぬであろう。存在は意味の内にあるが必ずしもその内にあるのではない。存在は意味の内にありながらそのほかにある。そして存在と意味とのこのような關係を我々は存在が意味をもつという。若し存在が意味の中にあつてその外にないならばそれは形式論理學に於ける類と種と個との關係の如きものとならざるを得ないであろう。類の部分の限定せられたものが種であり、種の内に個がある。しかし生きたる意味は決してかくの如き論理の關係にあるのではない、個は類の内にあつてしかもそのほかにある、個は類の中にあるのではなく、類を個が所有するのである。所有とはかくの如き存在の、存在の仕方であるに外ならなかつた。

存在は意味の内にあるのではない、意味をもつのである。存在の、於てある場所といわれるのもこのような存在のもつところの意味の世界である。それは存在をつつむ包括者ではあるが、それと存在との關係は互に他なるものでありながら、しかもそれは存在を内にもち、これを包みこむのである。かつてそれは存在の状況 (*Situation*) として考えられたが、状況とは決して存在の外なる環境ではなく、存在のそれに於て存在するところの包括者でなければならぬ。環境があつて存在者が生れるのではなく、存在者によつて環境がもたれるのである。勿論人間は何らか

の自然と社會との内に生れ出るものであるが、ただそこにある世界は直にシチエブチオンとはならぬ。その人の存在によつてそれぞれなる社會が作られ、或はもたれるのである。存在者はそれぞれ主體でなければならぬ。人間は勿論如何なる事物もそれが生きてる事物である限りそれぞれなる主體性をもつてゐる。それなしにはそれは事物であつても個としては有り得ぬであらう。そして存在者の名に價するものは就中個物であり個體でなければならぬことは言うまでもない。眞に個體といわるべきものはただそこに存在するのみでなく、何らかの場所に於てあり、何らかの意味をもつたものでなければならぬ。この意味によつて事物はそこに存在することができ、また存在すると理解し得られるのである。事物が價値を有するか否かはさらに此上のことでなければならぬ。價値が存在を可能にするのではなく、存在が存在であることは意味によつてであり、或は意味に於てであると考へられねばならない。存在がそれ自らによつて存在することもこの存在の意味によつてであつた、存在とは存在であるということが單なる言葉の繰返しでなく、何らかの意味を有する立言であるならば、それは即ちこの意味によつてでなければならぬ。この點に於てフイヒテの命題も深く考へられた哲學の出發點であるということができらるであらう。フイヒテにとつて存在があるというのはそれがそれ自らを定立することによつてであるが、それがそれ自らを定立するのはそれ自らの意味によつてでなければならぬ。何故に或ものがそこにあるかはそれ自らの意味によつて定立せられ得るからである。或ものがそのものであつて何によつて他に非るかもそれがそれ自らの意味によつて規定せられるからに因るのでなければならぬ。それが即ちAがAであり、存在が存在であるということであつた。ただフイヒテにとつてはこの命題の根柢に自我の同一性を前提するのであるが、我々の立場から見れば我は我であるという命題も却つてAがAであるという根本命題の一つの場合であるに外ならなかつたのである。我の存在を根柢に置くことは如何にしても觀念論の立場を脱することができぬであらう。我々はむしろフイヒテとは反對に、存在が存在であるという命題を自我の根柢に置きたいと思ふのである。なぜなら我の存在は單なる存在でなく、就中我は我であるという定立であり、そしてこの定立は即

ち存在自らの自己規定であり、また存在の意味の展開に外ならなかつたからである。

AがBであるという綜合判斷もその根柢にAがAであるという同一的原理なしには成立し得ない。同一律は決して單に分析判斷の原理ではなく、却つて凡ゆる綜合判斷の根本的原理であると考えられねばならぬ。AとかBとかいう互に異つたものが何故に結合してAがBであるという判斷が成立し得るのであるか。カントの綜合判斷は如何にして先驗的に可能なのであるか。綜合に於けるアプリアリの原理は要するに存在がそれ自らに於て展開する同一なるものに外ならぬであろう。認識とはカントによつても單に主觀が客觀を知ることではなく、むしろ雜多の中に統一を措定することであるとするならば、この統一の原理として同一的なるものの如何に重なるかが容易く見極め得られるであろう。雜多なるものの中に統一を見出したとき事物は我々によつて認識せられたといわれる。それは事物がそれ自らにもつ意味が理解せられたことに外ならぬであろう。しかも事物はかくの如く理解せられることによつてのみそこに存在し得るのである。認識と存在とは決して離れたものではない。事物がそこで實存するのは存在することの意味が理解せられることによつてのみ可能である。即ち意味が存在を可能にするのである。しかしかくいわれることは意味から存在が生れ出るといふことでは決してない。却つて存在が先づあつてそれが種々なる意味をもつのである。それはその限りに於てのみそこに存在し、そして定立せられるのである。存在がそれ自らを定立するのは意味によつてであつた。フイヒテはこれを自我の働きに歸するのであるが、そうならば所謂觀念論となり又は絶對的觀念論とならざるを得ないであろう。意味は決して自我によつて附與せられるものではない、それは存在がそれ自らにもつところの自己の性格である、それは事物が存在するように存在しないが、それ故に無なるものとはいえない、意味は意味として一つの存在であり決して概念でもなく、また觀念でもあり得ない。概念と雖も意味をもつことなしにはあり得ないのである。紙上に書かれたる文字も口頭に話された言葉も、何らかの意味をもつことなしには單なる物理的存在にすぎぬであろう。否物理的事物も亦それぞれなる意味をもつている。無意味なる事物ですら無意味という意味をも

つてゐる。價値に反するものは無價値であり、捨て去らるべきであるが、意味をもたないものさえも無意味という意味をもつてゐる。所詮如何なる存在も意味なしには實存することができない。意味によつて存在は自らを措定し定立するとともに、我々にとつての實存となり得るのである。矛盾するものは論理的になり立たないが矛盾そのものも一つの論理的意味でなければならぬ。意味は存在をそのものたらしむるとともに、それをして他との關係に於てそこに存在せしむるのである。存在が我々によつて認識せられるということも、その一つの關係に外ならぬであらう、種々なる關聯に於て如何なる位置を占むるかを明かにしそしてそれを定立するものが即ち意味であつた。意味が存在の、於てある場所を形づくるのも此のところに於てであつたのである。

(完)

(筆者 文學博士・京都大學文學部「哲學」教授)

## 前 號 目 次

|                                 |       |
|---------------------------------|-------|
| 所有と習慣……………                      | 山内 得立 |
| ヘーゲルに於ける現實的なものと<br>と理性的なもの…………… | 平下 欣一 |
| 唯識に於ける根據の問題……………                | 服部 正明 |

## 次 號 豫 告

|                    |        |
|--------------------|--------|
| フランツ・ボアズ(承前)……………  | 堀 喜望   |
| —その歴史の概念について—      |        |
| 超越論的演繹の生成……………     | 森口 美都男 |
| —一七七〇年代のカント—       |        |
| ルカツチ「若いヘーゲル」(橋本隆彦) |        |

---

---

# ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

## Possession and Habit\*

*By* Tokuryu Yamauchi

Habit is *habitus*, i.e., something that has been acquired and possessed by man. While nature has no habit, man acquires it; the very formation of human character or personality is made possible by means of habit. Already in 1803 Maine de Biran discussed in detail the influence of habit over thinking, volition and emotion. This theory of habit is to this day the traditional basis of French philosophy. Indeed, those who want to grasp existence as possession cannot afford to ignore the problem of habit.

In the latter half of his paper the present writer attempts to discuss the problem of cognition. Viewed from his understanding of human existence, cognition is not merely intellectual knowledge but a phenomenon of life deeply rooted in human life itself. To know means to share life with other things and beings. The French word *connaissance* means literally *con-naître*, namely, to come into life together.

The main purpose of the paper is to prove the author's thesis by means of the conception of *detentio*. The phenomenological school says consciousness is *intentio*. But our mind does not only intend something; it must also grasp what it has intended so that this becomes its actual possession.

---

\* For the Japanese original of the article, see Vol. XXXV, No. 10 & 11.