

# 哲學研究

第四百二十三號

第三十七卷  
第一一七冊

文學研究會寄贈

## 人間存在に於ける心身の關係

島 芳 夫

實存は *Existenz* の言葉が示すやうに元來外へ出る主體の存在の仕方の意味することは恰も意識が一般に志向性を本質的有り方にすると同様である。このことは餘りにも明瞭な事柄に屬するのであつて、問題は寧ろその外への關係の仕方の捉へ方にある。實存は對象と區別される主體の特に主體的な有り方である。主體と主體性は根本的に異なる。主體性は自我一般乃至人格性と同様に概念に於て抽出された主體の普遍的本質であり、それ自身存在出來ない。然るに主體は汝に對する我であり、デカルトの「我思ふ故に存在す」の絶對的に疑ふ可らざる存在者である。我思ふとは固より單に我思惟するではない。デカルトが云ふやうに我は思惟すると共に意志し、愛憎し、想像し、感覺する。これらの作用も皆疑ふ可らざる我的存在である。この作用は非延長的心の作用として時間的に流動するが、この時間の内に於て私は一定の考へ方と生き方をもつて持續し、私の諸作用に統一を與へる。こゝに私が主體として存在する明證がある。このやうな主體は超越的理性的自我とは全然違つてゐることは附言するまでもない。主體は自我一般と異り複數的存在なのである。單に對象一般に對する純粹悟性的自我一般の如きものは認識論的要請に過ぎない。

る。例へば、科學的認識を行ふ自我も存在論的には科學的認識主體であり、固有名詞をもつた科學者であつて、自我一般ではない。普遍的眞理認識の主體は普遍的眞理を個性的時間的作用に於て實現する有限な多くの自己である。この我々の主張には、一、認識主體は有限な個體存在であること、二、この個體存在は多く存在することの二點が含まれてゐる。第一の點に就て云へば認識主體は誤りを犯すものである。そしてこの誤りの可能性は主體の有限性乃至無的性格を現はしてゐる。従つて、實踐的主體が善惡の對立に於ける決斷の中に自己の全存在を賭けるやうに、認識主體も亦その眞偽の決定に於て自己の存在を最も儻はにする。デカルトが眞偽の決定、従つて又誤りの原因を意志の選擇に認めしたのはこの點で同意出来る。要するに、主體存在は個體の、有限性に直面しての最も緊張した自己決斷の中に現はれる。

(一) Descartes, Méditations Métaphysiques, IV.

科學者は然し孤獨な眞理の探究者ではない。科學者は古來から多數存在すると云ふ事實は彼等の相互の孤立性を含蓄せず、逆にその歴史的社會的共同存在と同一事實である。このことは科學的悟性認識に於ても主體相互の交はりが行はれ、眞偽への自己の對決は他者のそれと張り合ひつゝなされることを意味する。然し、我々はこゝで一例としてとり上げた科學的認識主體の存在論を我々の今のテーマへ引きよせるために科學者の實驗を問題としたい。科學者の科學者としての行動は彼の實驗の中に現はれる。眞理の探究と實驗とは相互に豫想し合ふ。凡ゆる眞理探究は何等かの形の實驗に訴へねばならないだらう。然るに實驗は科學者の心身的行動である。科學者は彼の全心身の機能を働かせ、實驗裝置を操作しつゝ對象に働きかける。彼はその頭腦内の假説に具體的確定を與へるべく決斷を以て行動するであらう。こゝに科學者の主體性が最も明かになる。ハイデッガーは認識は日常的關心の否定であるからその缺如態だとするが、これは全くの誤りである。寧ろ科學的認識は日常的頽落的存在に比して高次の主體存在である。又その日常性の否定はより高い理論の構成とその實踐への應用、即ち技術を通してより高い日常的行動を可能にする不可缺

的前提である。道具の存在は固より人間の關心を前提にしてゐるが、然し關心が思ふ通り充足される爲には關心の對象や行動の場を客觀的に知る必要がある。そして、これは近代社會に於ける合理的行動様式の發達と共に對象の主體化は主體の對象化であると云ふ逆説にまで行き着いた。單に生産行動のみならず道德的行爲までが技術を必要とする現代社會では、この逆説を回避することは主觀主義の袋小路に迷ひ込むことである。人間の偉大さは然し自己存在をも對象化し、これを實驗し得る自己客觀化の力にある。

(一) Heidegger, Sein u. Zeit, S. 61.

私は科學的認識主體の第三の契機として實驗操作の中に現はれる心身的存在を強調した。私は人間存在論を人間の心身的存在の解明と共に始めたい。外にある主體としての實存は本質上心身的存在である。世界内存在としての實存は心身的存在であることを前提にする。然るにハイデッガーは身體・靈魂・精神の分化に先き立つ全體的人間の存在の仕方を見なすべきだとする。これらの三つの存在の仕方はそれぞれ人間存在の特殊な現象領域であり、特定の研究のテーマになり得るが、然し人間の全體的存在の仕方はこれらの特殊な存在領域の合成でなく、却てその前提である。

(一) Heidegger, Sein u. Zeit, S. 48.

だが心身的存在を捨象した人間存在は凡そ考へ得られないだらう。それは實存乃至現存在と呼ばれるかも知れないが未だ人間とは云ひ難い。故にデカルトもロギトの自我存在は未だ人間の全體的存在ではないと考へた。心身的統一をもつに至つて始めて人間と云ひ得る。同様にフッサールに於ても超越的自我は未だ人間ではない。が何れにしても後の二者が心身の關係の中に人間存在を見出したのは重要である。一體心身的統一とは心と身體とが單に部分として我と云ふ人間存在に合一されてゐると云ふのではない。通例全體と部分の關係では、或る部分を切り捨て、も全體は存在出来るし、又部分と部分とは相對的に獨立出来る。然るに心身の統一では身體・精神の何れを缺いてもこの統一體は存在出来なくなる。人間の全體的存在はこの統一體及びその何れかの部分を離れて何處にもあり得ぬ。この生き

を統一體を捨棄した實存の規定は内實を缺いた影の如きものである。身體—官能—經驗の關聯は自からアブリオリス・ムスをして心身の關係を等閑視させたことは明かである。そして、これはフオイエルバツハが批判する<sup>(3)</sup>ように、人間の具體的全體性を明かにすべき人間學にとつて致命的である。

- (1) Descartes, Méditations Métaphysiques, VI.
- (2) Husserl, Méditations Cartésiennes, p. 81.
- (3) Feuerbach, Wider den Dualismus von Leib u. Seele, Fleisch u. Geist, I. Feuerbachs Werke, II. 1846, S. 362.

人間の世界内存在はその心身的統一としての人間實存の相互關係によつて規定される。然るに人間の心身的存在はその行爲の中に真相を露呈する。人間が世界の中にあると云ふことは人々が互に、又自然に對して作用し、又作用されることである。この相互作用を自然科学的因果關係としてでなく、主體と主體又は環境との行爲的關係として理解せねばならぬ。然るに、意識・行爲・身體は不可分離的である。主體の個別化は身體の個別化である。主體の内面生活と身體的表現活動の關係は思惟と言語の關係の如きものである。實存は世界内存在であり、世界は心身的存在としての多なる人間の互に對する表現と行動の場に他ならぬ。今表現を知的作用、行動を意欲的作用と解するとしても、然しこれらの區別された作用には共通な性格が認められる。それは人間の内面的體驗が身體運動を通して外へ向つて形成されると云ふことである。然しこれは内部の心が先づ經驗され、これが身體の運動によつて表現されると云ふのではない。心が内で身體が外だと云ふ如き考へ方は全く素朴な内外、心身の二元論である。デカルトは心と身體を以て二つの實體と考へ、人間はこの二實體の複合だとした。その結果、精神と人間の分離と云ふ甚だ不合理な考へ方さへ主張されるに至つた。然し心身を實體化すれば精神の人間からの獨立は可能であらう。根本の誤りは心身の實體的・二元論にある。然るに、かりに人間を内なる存在と考へてもそれは依然として心身の全體存在である。大脳皮質部の神經組織の發達の對應なくして思想は存在出来ない。デカルトの二元論はスピノザの平行論に至らざるを得なかつ

た。ベルグソンの大脳局在説に對する批判は極めて鋭いにしても、大脳機能<sup>1)</sup>を單に運動の中樞に限定するのは依然として二元論を脱却してゐない。かくて形像の世界の存在理由は全くの謎にとゞまる。然し例へば、怒りの表情は怒りと云ふ主體の感情とその表情の組合せでなく、この二つは不可分離的全體をなしてゐる。所謂ジェーハズ・ランゲ説の當否はともかく、我々は怒りの表出を離れて怒りを感じることは不可能であらう。とここで、ダーウインの研究が示してゐるやうに、人間の表情は深く動物のそれに繋ると同時に、例へば、赤面の如き特に人間的な表情がある。人間に特有な道德的感情も表情なくしては成立出来ないことを注意すべきであらう。又道德判断は實踐理性の判断と見做される。それは存在判断でなくて價值判断の形をとり、又假言的でなくて定言的であるだらう。更に判断は判断の意味と判断作用とに通例分けられ、前者を以て超越的安當性と解するのが正統的判断論である。然しこゝにとゞまつてゐては判断の意味そのものは理解されな<sup>2)</sup>いだらう。判断は言語で表現されねばならぬ。判断の意味はこの表現によつて始めて明かな形をとるのである。判断の意味はこれを言葉で表現する心身的主體の有り方に相對的である。これは道德的意味の主體的性格上當然である。要するに、主體存在の中には主體性を否定する存在が含まれてゐる。デカルトはこれを自動機械と稱した。この人間機械は人間存在の一切の不條理、無の根源である。即ちそれは生産機械と同様に人間の自由に挑戦し、それを脅かす不安の源泉である。然し人間機械の不安は元來人間が自由な主體であるからである。自由と機械の矛盾こそ人間の根本的存在の仕方である。そこには人間の頽落の根本因が含まれてゐると同時に、この矛盾の回避でなくてその直視による解決以外に自由の回復の途は見出されないだらう。

(1) Bergson, *Matière et Mémoire*, chap. I.

(2) Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, p. 327.

## 二

このやうに、人間存在は世界内存在であり、世界内存在は人間の心身的全體存在を露はにする、人間の自由なる存在もこの世界内存在としての心身關係以外に存在する場所はない。勿論我々は人間存在の理解に於てその主體の内省面の不可欠的なことを無視するものではない、主體存在がどれ程その身體的無意識的物質的存在に基礎付けられてゐるにしても、その主體としての存在の特長は意識の身體に對する、精神の環境に對する能動性にある。道徳的行爲の本質はこの意味で、即ち身體や環境から抽象された意味でなくて逆にこれらのものと媒介される具體的意味で尙可能な意識の優位を前提にしてゐる。デカルトのユギト優位に付らなる現象學は未だ充分に具體的な意味の意識の絶對存在の立場に立つてゐないと思はれるが、然し何と云つてもその内省面の強調は近代自我論の本質的特長として無視出來ない。時間の諸様態の下に經過する自我の意識流、これを構成する諸作用の志向性の有り方、作用の措定的綜合的性格、ノエシスとノエマの具體的關係、バトスとロゴスとの相關關係、これらは何れも主體の本質直觀を構成する重要な契機である。感情は固より、比較的理性で制御され得る知的意志的作用でも時間的に經過する主體の意識流を場として生起する。我々の個々の作用や行爲はこのやうな深さと幅とをもつた「意識の地平」「意識の環境」に屬し、その中で獨特の有り方を保つてゐる。作用を自我の場から抽象してこれを評價し、これを命令禁止することはモラリストの陥り易い誤りであるが、然しこれは一種の作用の對象化、物化である。理性的自律的主體の理念はこのやうな抽象の所産である。作用の特質の解明はそれが屬する意識流の深さと幅の解明を前提にする。更にノエシス／ノエマの志向關係は單に知覚思惟意志に限定されず、凡ゆる意識の諸作用に解放され、かくしてノエマの現象の仕方は主體の志向性に對應して豊富な色合ひをもつことが示される。即ちノエマは知覚されるもの、記憶されるもの、想像されるもの、或は種々なる形での情意的陰影をもつもの、價值あるものとして現象し、更に様々なドクサの様態をもつて存在するものとして體驗される。又ロゴスの作用のみならずバトスの作用、例へば愛も亦獨特な綜合的性格をもつことが主張される。總てこれらのことは本質記述にとよまるが、然し人間の世界内存在に含まれる豊かなユギトの色合ひ

を明かにするのに不可欠の基礎を提供するであらう。

(1) Husserl, *Ideen*, I. S. 167.

(2) *Ibid.* S. 251.

人間の本來的倫理的存在とその行爲の仕方は世界内存在としての人間の日常的存在の場を離れて何れにも見出されるのでなく、寧ろこの場の中に存在する一定の事象である。而して、この事象は人間が世界に於て共に生きる爲に如何なる仕方で行爲し、存在したらよいかの問ひと反省に對する解答として存在するのである。この際第一に注意すべきことは、この問ひの主體は理論的孤立的自我でなくて實踐的社會的我々であり、従つてその問ひや反省は自覺的に行はれるのでなく、行動に隨伴し、省略された形で行はれると云ふことである。即ちそれは自覺的哲學的我的反省ではなくて一定の社會情況の下に情感し、意欲しながら我々の共同存在そのものに深い關心をもつ社會的人間の問ひであり、反省であり、又解答である。故にそれはデカルト的懷疑とは根本的に異つてゐる。我々はデカルトの懷疑に關しての行動と知識の二元論をとらず、寧ろニーチェと共に道德哲學者も亦懷疑の義務をもつと考へるが、然し日常的行動に伴ふ問ひは條件的相對的無自覺的である。蓋しこのやうな問ひは既に或る具體的な目的を前提にしてゐる。即ち或る與へられた社會的條件の下での人間の共存を目的とし、この目的を前提にして人間の現在の行動の規定の仕方を問ふのである。だから問ふ人々にとつてはこの目的は疑ふことの出來ぬ正しく且つ善いことである。それは明かに「自然的態度」に屬してゐる。哲學的態度は自然的日常的態度の超越である。問題は何の爲の超越かである。それは日常的現象界と對立する睿智的世界の構成の爲でなくて、日常的世界を理解すると同時にこの世界を倫理的意味充實の場として形成することにある。固より「自然的態度」の超越、所謂現象學的還元は超越的意識の存在まで遡及するが、然しこのやうな還元は形而上學的構成ではなくて經驗的意識の理解の原理を提供すべきものである。そしてこのことは道德意識の場合にも妥當する。特に道德的行爲は認識と異つて具體的人間の行爲であるから、歴史的世界の

中に現象する全體的人間存在論の確立が何よりも必要となる。この場合問題になるのは倫理學と存在論との關係である。當爲と存在の二元論を前提にすればこの兩者の間には關係はない。然し當爲に従つて行爲する人間も人間の全體的存在の獨特な現象とすれば、ギリシヤ的觀想的存在論とは異つた行爲的人間存在論が可能であり、これが質存哲學の主張であると共に又倫理學の要求である。だから、こゝで云ふ全體的人間存在論なるものも行爲の中に現象する人間の存在の仕方の全體の關聯的理解である。即ち行爲に於て人間の存在の全體が現象するのである。認識には明瞭に現はれなかつた人間の情意的知的作用の關聯が、人間の心身的歴史の社會的存在の關聯と共に矛盾、緊張した姿を現はすのである。だが、人間の行爲を存在として理解するにしても、行爲は存在の否定、變容であり、存在と當爲との矛盾に於てあるから、これを尚存在として捉へるならば、それは存在否定を含む自由なる主體存在であることを明かにせねばならぬ。サルトルが無の現象を主體の自由に求めたのは此限り正當であつた。道德的主體は單に存在可能に於てでなくて、存在を越えると共に存在を否定し、變容する當爲の意識に於て成立する。カントが云つたやうに可能の意識は所與的でなくて當爲に基く自由の意識である。可能か不可能かは主體の實踐力に依存する。

(1) *Sartre, L'être et le néant, 1ère part., V.*

道德意識の成立には或る種の危機不安乃至緊張の意識が存在すると考へられる。それは我々の存在が或ることの生起によつて脅かされ、不安乃至悔恨に陥られると云ふ事實の意識であり、この意識が我々をして我々の存在を保ち又は高める爲には何をなすべきかの問ひを出させるのである。この我々の存在に於ける不安、「無」の現象をサルトルは自由だと云ふが、これを更に考へて見たい。確かにキェルケゴールの云ふやうに自由の意識は不安の意識であるが、行爲的體驗としては自由は必然であり、必然は又自由なのである。自由の不安は自由なる必然と必然なる自由の矛盾の意識だと云へよう。人間存在は自由—必然の二重存在であり、行爲の動機—それが當爲であれ、乃至單なる欲望であれ—は本質的にこの兩性格を帯びざるを得ない。サルトルの云ふやうに、我の現存在と未來存在とは無



の仕方では結び合ひ、これが自由の現象だと云へるが、然し如何なる場合にも自由と必然とは相伴つてゐる。當爲を當爲として認めるのは主體の自由意志に基く。この意味で當爲の存在は主體の自由依存し、従つて主體による否定の可能性を藏してゐる。然し當爲は個人によつて否定されても社會の規範としての必然性を失はず、逆にそれを否認する主體の責任を問ふのである。當爲のこのような社會的安當性を——それは謂はゞ一種の即自的存在である——看過する點に實存主義の主觀主義がある。だが當爲をその必然性に於て是認する倫理的自由の主體に對して、これを脅かす別の自由がある。これはシェリングの表現を使ふならば、善への自由に對する惡への自由と他ならないが、この自由にも亦、と云ふよりは寧ろこの自由こそ最も著しく必然性が作用してゐるのである。それは「根本惡」や「罪業」と呼ばれる惡への必然性であるが、道徳的不安は偶然に對する不安でなくて必然に對する不安である。我々が自由に善惡を選び得ると思ふ程大きな錯覺はない。勿論惡は選ばれるが故に惡なのであるが、然しそれは惡に對する抵抗の挫折として意識される、惡の選擇は挫折した選擇であり、悔いられる選擇である。罪惡感には責任感、悔悟と共に無力感がある。而してその反面は善意志の抵抗を挫折させる惡の力の意識である。換言すれば、一種の惡の必然性の意識である、がそれにも拘らず、行爲全體に對して自己の責任を自覺するのはそれは一種の必然性であるとは云へ我々自身の欲求の必然性であり、従つてその行爲は我々自身に屬するからである。當爲の必然性が自律的意志を媒介とするやうに、欲求の必然性も亦單なる自然必然性と異り欲求の自由を含んでゐる。たゞ欲求は道徳意志と異り極めて強い非合理的傾向をもつてゐるから、それは單に盲目的内面的必然性として現象し易く、本來の自由と必然性とは分裂する。こゝに後悔が生れる。然し後悔の存在は欲求の必然性が主體の努力による可變性を拒まないことを暗示してゐる。

(1) Kierkegaard, *Either/Or*, p. 110-112.

(2) Sartre, *ibid.* p. 69.

## 三

道德的主體は精神的自由を原理とする人間存在であるが、それは物的身體的存在の外にあるのではなく、寧ろ後者の自覺的變容に成り立ち、前者の深まりは後者のより深い地盤に成立する。人間存在の本質は對自的存在と即自的存在の二律背反的綜合的全體の實現にあると考へられる。たゞ在來の道德形而上學はこれを道德的主體にのみ限定し、從つてこの主體を日常的經驗の彼岸の所謂睿智の世界へ隔離するに反し、我々は日常的前存在論的人間理解の中にその存在論的解明を通してこのやうな全體の實現の姿を浮び上らせると同時に、これは人間の人間としての本質であつて道德的存在はこの本質の一つの獨特な有り方にとゞまること、從つて道德的體驗は人間の體驗の一變容であることを明かにするならば、やがて道德哲學と人間存在論の間に本質的關聯を築き上げることが出来ると思へるのである。

人間はその日常性に於て自己を世界内存在として理解してゐる。然しこの存在の仕方は單に抽象的質存一般としてでなく、私の心身的全體存在としてである。而してこのような全體存在は生理學的・心理學的對象化以前の體驗理解に屬する。人間の身體性もその科學的理解の前に先づ人間の全體存在の本質的契機として理解されねばならぬ。我々の日常的自他理解は身體を離れて不可能なことは主體を表現する「わが身」「自身」「身分」等の言葉使ひから見ても明かである。デカルトは身體を魂の道具と考へ、フッサールは私の所屬と考へるが、これは身體から抽象された超越的自我を本來の自我と考へるためである。然し私の身體は私そのものである。心身は固より違つた有り方をもつてゐるが、然しこの何れを缺いても私の存在はなく、私の全生命はこの二つを貫いて流れ、これの何れかを離れても存在しない。この故にのみ生死が人間存在の有限性を規定する根本規定を成すのであり、單なる唯心論や唯物論では生死の現象は重大な意味をもち得ない。人間存在の本質はこの私と云ふ全く獨特な存在、即ちこの時點でまさにこゝに存在する私と云ふ個人、人格であることである。これは單に偶性の統一としての實體とか、作用の統一としての人格と云

ふ靜的形式的概念では捉へられない、特殊な環境に於て生と死を兩端として生成する個性の歴史の中に生きる主體としてのみ捉へられるべきである。而して、この個性的歴史の主體は心身的人間存在であることを前提する。何故なら、個人の歴史は心身の個性存在と環境の間に營まれる相互交渉を通して主體存在が時間に於て變容し、同時に保存されてゆく過程に他ならないからである。民族も亦高次の心身の個體と見做すことが出来るから、この點では個人と同様に考へることが出来る。ところで人間と環境との交渉は人間の行爲に他ならず、行爲は目的意識によつて規定された身體の運動である。そして目的實現の行爲は手段を必要とするが、この手段を我々は廣義の道具と考へる。だからサルトルの云ふやうに、身體と道具の間には我々の理解上本質的關係がある。身體は道具關聯の中心であり、起點であり、又道具を利用する主體そのものと見られる(單なる道具と異り)。このやうな道具の使用としての人間身體は逆にこの道具とその使用の仕方によつて多くの影響を受ける。そしてこれは心身の全體存在としての人間の歴史的個性化を規定する。人類の直立の可能性は手を大地への拘束から道具の使用へ解放したが、この道具の生産と使用の發達は人間の生理的心理的能力を愈々分化し、個性化するであらう。主體を個性化する身體は單に生理學的身體でなくて歴史的社會的身體である。

(1) Descartes, *Réponses aux cinquîèmes objections*. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, § 44.

(2) Sartre, *op. cit.*, p. 387-388.

主體の歴史性は身體の歴史性である。身體は主體の過去の行動様式を習慣として保存し、環境に對する行動と知覺の現在の起點として心身と環境の間の交渉を調節し、又未來の行動と態度に對する準備を具へてゐる。勿論主體の歴史性は全體的存在の歴史性であるが、然し意識の歴史性は身體のそれと不可分離的に二元的綜合的統一としての人間の歴史性を構成する。ところで人間身體は單に道具の使用でなく、何よりも先づ共同存在の擔ひ手である。身體はその過去に於て人間關係からの偶然的所産として生れ、現在及び未來に於て多くの人間關係の現實性と可能性とを擔つ

てゐる。而して、共同存在としての人間身體は別言すれば表現と理解の主體の生命物質的存在面を形成してゐるのである。元來生ある人間存在の根本的な現象の一つはその自己表現にある。身體は生きてゐる限り、人間特有の生命力を洋溢させ、特有益な思考や情意を表現する。生理學的生命概念は人間生命の部分定義であつて、その全體定義ではない。實存哲學は生命概念の含む特殊な經驗科學的意味内容の爲にこれを忌避するが、人間の生きてゐる有り方の根本的解明なくして人間存在の關心を論ずることは出来ない、人間の關心は何よりも自己が世の中に生きてゐることであらうから。而して人として、生きてゐることの本質は衝動的情意的言語的表現から文化的創造的表現に至る様々な表現活動を営むことである。だが表現は一般に主體の意味體驗の身體的外化である。私の身體が私の表現であるが故に私自身なのである。身體の主體性はその表現性に他ならぬ。表現では表現されるものと表現するものとは異つてゐる。然しこの相違は質體的二元性ではなくして、對立的連続性に於て捉へられるべきだらう。ローレンスは身心の關係を酒とこれを容れるびんとの關係で理解する今迄の考へ方を奇妙な迷信だと云つてゐる。私の或る欲望を表現する私の手の運動は私そのものである。私の身體の表現はそれ自體に於てある心の動きの表現でなく、身體の表現を離れて私の心の形成は不可能である。ジェームズの云ふやうに、私の喜びの感情にはこれに伴ふ多くの身體的變化の感覺が混入してゐる。フッサールは表現を論理的客觀的表現と主觀的偶然的表現とに分け、前者の表現内容は主體の表現作用から抽象出來ると考へてゐる。然しこのやうな論理的抽象的表現は日常生活の表現と根本的に違つてゐる。日常的表现はどれ程知的内容の表示であつても主體の身振りや表情や身體の運動を離れては形成され得ない。私の思想は私の實踐、即ち身體的行爲、表情、言語、勞動、實驗を通して考へられ、形作られ、實證される。身體的表現なき實存的意志決斷は言葉のない思想と同様に觀念的實存主義の所産である。

(一) Lawrence, Phoenix, p. 533.

(二) Husserl, Logische Untersuchungen, II, I. Teil, S. 80 ff.

私が私として今こゝに實存すると云ふことは、私の意識としてその作用、記憶、想像、思考、愛情、意志を歴史的個性的に性格づけてゐると同時に、これらの作用が何よりも私の生きた身體とその各部分にそのまゝ表現され、表現的身體としてこの場所に生きてゐると云ふことである。私の主體的行爲は單に實踐理性的乃至意志行爲として抽象されるべきでなく、私のノエシスの全體と身體の全體の統一的全體的存在としての私の行爲として具體的に理解されるべきである。だが體驗・表現・理解の關聯は分離出來ぬ。表現は理解されて始めて意味ある表現である。換言すれば、私は表現的身體を以て他の人々の表現的身體と相對し、こゝに私と他人との理解と交はりが成立する。これが我々の世界の存在である。

ヤスペルスは自我はモナドとして豫めその存在可能が定められてゐるのでなく、實存の交はりに於て自己と他者とがその人格的個性的存在と共に創造されることを強調した。この點は元來フツサールのモナドロジー的自我論の影響下にあるハイデッガーの實存主義に對して重要な意義をもつものである。だが實存的自己が互に相對し合ふとは身體なき觀念的の對決ではない。このような自己は考へられた我である。實存が自覺的行爲的自己存在であることはその身體性と矛盾しない。否實存こそ心身のユニークな矛盾的統一を最も高い程度で生きる存在であるべきだらう。蓋し實存は凡そ自我の凡ゆる不眞實な觀念的理解を排する點にその有り方の特質があるからである。

(1) Jaspers, Philosophie, II, S. 58.

凡そ交はりの成立の第一條件は自己の思想感情とその他人に對する表現とが一致することである。即ち表現の眞實性である。この眞實性が疑はれるならば、人間の一切の交はりは不可能であり、自他の理解が不可能ならば自己そのものも成立せず、従つて嘘の自己表現も不可能であらう。即ち表現の不眞實性はその一般化に於て自己撞着に陥らざるを得ぬ。虚偽が非難されるのは表現の眞實性を前提にすることである。虚偽は眞らしき表現であり、眞實性の偽裝である。この意味でも、虚偽の存在それ自身が眞實性を前提にする。人間關係は單なる心や單なる表現で成立せ

ず、眞實の表現と理解の關係に成り立つ。然らば表現の眞實性とは何か。それは單に眞實、眞理と云ふ意味の問ひではなくて表現の眞理である。表現—理解は意味を前提にするであらうが、然し主體の表現に於ける意味の有り方が問題なのである。サルトルが虚偽を主體の有り方として明かにしたやうに、我々は眞理従つて又虚偽を論理の問題としてでなく主體的表現の有り方に於て問ふのである。さうとすれば、身體の表現の眞理性が當然問はれねばならぬだらう、或は正しく云へば、心身的全體としての主體の表現性が問題なのである。我々が他人の喜びや悲しみに心がひかれるのは、單に表情そのものになく、その表情の中にその人の存在そのものを感ずるからである。心を離れた身體の表現は人間の表現でなく、俳優の表現である。私はこゝに一つの例を挙げよう。最近ソヴェト國家から釋放されて歸還した多くの日本人の中に身内の者で誰一人出迎へて貰へなかつた中年の男があつた。彼の妻子は北海道にゐる筈だが、若い時から諸所を轉々として親や家族を省みなかつた。京都驛で久し振りに會ふ若い甥は、皆貧乏だから迎へにこられないと言譯する。彼は甥と共に大阪の長兄の未亡人を訪れて、「ゆるして下さい」「昔のことは水に流して……」と涙ながらに語り合つた。彼は更に次兄の家に世話になつて今尙健在だと云ふ老母を尋ねた。彼女は勿論心から喜んでくれると期待してゐたのである。然るに七十いくつかになる母は彼を見て無表情であり、彼を思ひ出すのに三十分もかゝつた。それに彼だと氣がついても依然として無表情である。彼は仕方なく、若い時、親を省みなかつた自分の所行の罰だと云ひ乍ら、ひとり故郷へ旅立つたさうである。同じ身内でありながら、義姉は涙と共にゆるしてくれ、母は冷かに應待する。而もどれもが眞實の應待である。能面の如き無表情こそ實は最も人を打つ表情であり得る。ところで眞實な表現は表現内容と表現形式の一致にあることは明瞭である。然しこのやうな一致にも表面的形式的一致と内面的根柢的なその別の區別があり、交はりが眞實的主體的になると共にその表現は後者の意味の眞實性をもつやうになる。ヤスベルスが云ふ質存的交はりに於ける自己顯現への意志なるものはこの意味の眞實なる表現への意志である。勿論眞實なる自己表現は眞實なる自己存在を前提にすると云へよう。然し度々云ふやうに交はりに於ける身體的表現

を離れた實體的自己存在なるものは單なる觀念である。引例の老母にしてみても、息子との長い間の交はりの中絶が現在の彼女の息子に對する自己存在の仕方決定してゐる。彼女はこの期間恐らく彼等の血肉關係を表現する何等かの行爲を彼に期待してゐたであらう。だが彼はこの期待を満してくれなかつた。このことが長い時の経過に於て彼女の心に深い傷を負はせ、息子歸るの瞬間通例の母性愛の表現を阻んだのである。彼女の長い過去に繋る現在の質感としてはこれのみが眞實の表現であり、而して又この今の表現に於てのみ彼女のユニークな人間存在が具體的に實存し得るのである。これに反し、息子の母親の母性愛的表現に對する期待は彼等の過去の歴史を忘れた一般的親子感情に基いてゐるから、どれ程彼の現在の情境に於て切實であるにせよ人間關係の厳しい眞理によつて裁かれざるを得ぬ。彼等の親子關係は將來通常の暖かさを回復する機會をもつかも知れない。然し彼等の現在の人間關係、即ち體驗表現理解の關係は彼等の心身の全體存在——單なるコギトでなく——に内在し、それによつて色付けられた過去の關係の事實に基付けられ、單なる理性的反省の志向對象ではない。人間の共同世界は純粹意識の世界でなく、精神と肉體、理性と官能情意の二元的全體としての人間自身がこれを構成する。即ち表現——理解の關係としてこれを構成するのである。ハイデッガーは理解を人間の投企——被投的、世界内存在の開示として解釋するが、このやうな解釋は上述の人間存在の構造を前提にして一層具體的になるであらう。蓋しハイデッガーでは他人の理解は全然問題にされてゐないからである。これに反し、我々は心身の關係を二元的全體と見做すことにより、一方では感情移入論による他者理解の基礎付けを無用にすると同時に、シェーラーの他者理解の樂天的な假説をも避け得ると思ふ。自己理解は他者に對する自己表現を必然的媒介にする。而して、表現による自己理解は自己存在の自覺的措定であり、投企に他ならぬ。同時に自己表現によつてのみ他者の自己理解が行はれるから、自己の存在は表現を通して他者の意識に於ても措定される。

(1) Heidegger, Sein u. Zeit, S. 144.

(2) Scheler, Wesen u. Formen der Sympathie, S. 269 ff.

このやうな表現——理解による自己及び他人の存在及びその關係の措定としての人間の交はり又は人間存在の構造上身體的官能的情意的面を知的反省的面と不可分離的に現象させることは云ふまでもない。身體がより多く作用し、作用されるに應じて心の認識力が増加するとスピノザは述べてゐる。ハイデッガーが理解の氣分性を強調するのはこの意味で極めて正し<sup>(2)</sup>。

(一) Spinoza, *Ethica*, II. prop. XIV.

(二) A. a. O. S. 134 ff.

#### 四

私<sup>(1)</sup>が他人に對して何かを表現する場合、自己と他人との關係に於て色々の場合が考へられよう。即ち、私の自己表現が眞實であるか、又その眞實性は何を意味するか、或は又偽りであるか、又たとひ眞實に表現されても自己の存在の全體が總て他人に表現され得るかどうかである。人間はたとひ世界内存在であり、常に自己表現的であるにしても決して自己露出的ではない。自他が如何に親しい關係にある場合でも秘密の自己を保存してゐる。ストリンデルベルクは彼一流の病的鋭敏さを以て自己の秘密性を守らうとした。彼は云ふ、「人間は他人が彼の内側を讀むと云ふことによる程深く傷けられることはない。……夫婦は互に見張りをしていると云ふ觀念をもち易し<sup>(2)</sup>」この傾向は近代的個人主義の發展の必然的結果であるが、それは又近代的靈肉二元論の形に於ける主觀主義の結果でもある。而も人間は病的でない限り、絶對的自己閉鎖を維持することは出来ない。寧ろ人は市民社會の中ではマスクをかぶるが、この息苦し<sup>(3)</sup>マスクをとりはずすべき少數の知己を求めであらう。近代人はこの意味で二つの表情を具へる二重人格者である。ルソーの矛盾に満ちた友情關係はこの典型であらう。二重人格者の負ふ苦し<sup>(4)</sup>みは彼の心と肉體的表现との不調和感である。特にこの場合、彼は表現の限界と二重性を自覺するのみならず、表現の偽りの可能性を意識してゐるため



に、彼の對人關係を一層困難にする。彼は他人を愛さうにもいつも他人の表現の眞實さに懷疑的であるが故に愛することが出来ないのである。かくして、自己と表現の間の不適合性、表現の二重性及び表現の眞實性に就ての懷疑は近代人の相互の無理解と誤解とを悲劇的な程度にまで高めた。<sup>(2)</sup>

(1) Jaspers, *Strindberg u. Van Gogh*, S. 103.

(2) 漱石の「行人」はこの問題を中心テーマとしてゐる。

心身の二元的全體性に於てはたとひ兩者の實體的獨立性は許されぬにしても、心はその意識・無意識を含めて身體的表現を遂かに越えた廣い世界を有する。ベルグソンの純粹記憶はこのやうな世界の一つであらう。それは現在の私の身體的行動にとつては無用であるかも知れぬ。然し主體の表現はこのやうな背後の表現に盡されぬ心の世界の限定された投影であるが故に、暗示的であり豊かな陰影を帯びるのである。これが生命ある人間の表現である。モナリザの微笑は最も人間らしい表現である。人間主體は身體的表現的に限定され得ぬ自由と深さとを有するが故に、自己は他人、否自分自身によつても容易に理解され得ぬのである。従つて、表現による理解はこのやうな主體の超表現的興行きに對しては信念乃至信頼と云ふ志向關係をもたざるを得ぬ。現象學では中和性に對して存在指定としての信念が擧げられるが、信念の認識機能の分析は既にヒュームに見出される。<sup>(1)</sup>だが對象認識の場合の信念と他我理解の場合のそれとはその有り方に於て根本的に異なるであらう。物は科學的に分析されるが、主體は分解され得ぬからである。東洋に於て信が朋友の倫理として早くから自覺されてゐたのは、封建社會でも友人間では比較的對等の主體關係が存在し得たためだらうと推測される。従つて、實存的交はりに於ては何よりもこの信が理解の基礎とされねばならぬと思ふ。キエルクゴールが夫婦の愛と浪漫的愛とを所有と征服とで對照させるのも、信頼關係の有無によると思はれる。<sup>(2)</sup>

固より信頼は表現と理解とから獨立に存在するのでなく、後者による明證の結果であり、この結果が理解の基礎を成すのであるが、然しそれは直接的身體的交はりの經過如何では動搖する可能性がある。不信の世は證しを求めると云

はれるが、人間間の信頼は見えるものに支へられてゐる。單なる物でなくて主體間の有り方である信頼は他の間柄と同様に主體の變らぬ心身的全體の有り方としてのみ保存される。この意味で眞實なる信頼は却て不安なる安定性であると云へよう。漂泊の夫の歸りを變らぬ心を以て待ちわびるベネローには別れた時の夫の姿がそのまゝ強く刻み込まれてゐたであらう。抽象的道德では信頼の形骸しか保たれ得ないのである。これに反し、信頼と信頼に基く人間の交はりが崩れた時、人はストリンドベルクの如く單なる官能的愛を以て愛の本質とするか、それとも不信と信頼の矛盾争闘に陥らざるを得ぬ。漱石の「道草」には次の如き一節がある。主人公健三は妻の求めに従つて、家計の不足を補ふ爲に更に收入の道を講じ、必要の金を彼女に渡した。「其時妻は嬉しい顔もしなかつた。然し若し夫が優しい言葉に添へてそれを渡して呉れたなら屹度嬉しい顔をする事が出来たらうにと思つた。健三は又若し細君が嬉しさうにそれを受取つてくれたら優しい言葉も掛けられたらうにと思つた。それで物質的の要求に應ずべく工面された此金は、二人の間に存在する精神上の要求を充す方便としては寧ろ失敗に歸してしまつた」五の愛情を疑つてゐるこの夫婦はそのために愛情の表白を自らやらずに他に求め、それが得られぬと云ふ理由で互に非難し合つてゐるのである。

(1) Husserl, Ideen, I, S. 214-217.

(2) Hume, A Treatise of Human Nature, vol. I, sect. VII.

(3) Kierkegaard, Either/Or, p. 112-113.

(4) 純粹な愛は矛盾である。愛は官能的である。「陶酔の間は魂は互に相適合し、共感が起る。共感は停戦であり、和解である。それ故、官能の紐が解かれると嫌悪が起る、その逆ではなし……。」Jaspers, a. a. O. S. 102.

(5) 道草二十一。

上掲の「道草」の文章に直ぐ續いて次のように二人の葛藤が描かれてゐる。「細君は其折の物足らなさを回復するために、二三日経つてから、健三に一反の反物を見せた。『あなたの着物を拵へようと思ふんですが、是は何うですか。』細君の顔は晴々しく輝いてゐた。然し健三の眼にはそれが下手な技巧を交へてゐるやうに映つた。彼は其不純

を疑つた。さうしてわざと彼女の愛嬌に誘はれまいとした。細君は寒さうに座を立つた。細君の座を立つた後で、彼は何故自分の細君を寒がらせなければならぬ心理状態に自分が制せられたのかと考へて益、不愉快になつた。」健三は妻の愛情の表現を求めてゐる。而も彼は彼女の表現に偽りを感じ、冷かな態度でこれに遇する。それと同時に彼は彼の冷い態度の中に自己自身の存在を意識し、この自己存在を不快として反省してゐる。こゝで問題になるのは表現と理解の眞實性である。妻の愛の表現は健三が理解するやうに偽りであるのか、或は反對に健三の理解は妻が評する如くに「神經が變」なのであるかである。

表現の眞理性は第一、主體が眞實に體驗せるものの表示であること、第二、このやうな體驗の表現は主體の環境全體に於て理由づけられ得ること、即ち意味あるもの、理解され得るものであることである。即ち表現の眞理は主觀的眞實性と客觀的妥當性の合致に成り立つ。近代の主觀主義は主觀の眞實なる要求と體驗を眞理の標準とし、社會の習俗や道義に反抗した。日本では二葉亭がこの先驅者であり、ヨーロッパでは十九世紀より現代に至るニーチェ、ジイド、實存主義者が代表者である。だが眞實なる行動、態度、生き方とは如何なるものか。主體の眞理は單に主觀的內面的體驗にあるのではない。然し又それは單に論理的判断にあるものでもない。それは主體の表現を通して肉體化されねばならぬ。主體の自己決断は單に內面的行爲でなく、肉體的表現への準備行爲であり、否、全心全肉體が決断するのである。主體の眞理は主體の心身的全體存在の決断に於て選り取られる。同時に主體はその心身的存在に於て又時間的社會的存在である。單なる純粹意識は時間的社會的存在から遊離してゐる。意識は身體の變化と對應するが故に、時間的變化的であり、その表現を通して社會的である。そこで主體の眞理は或る時點と或る共同存在の場での意味的に主體が自らの決定的肉體的表現を以て選り取ることの中に存在すると云へよう。だが主體の眞理をかく主體の具體的存在に即して捉へるならば、その主體性は普遍性と撞着せざるを得ぬ。故に或る人間が他人に對して眞實に何を考へ、何を感じたかを彼の表現の中に理解することは極めて困難なことである。これはシェーラーの「汝の明

證」の假説で簡單に片附けられない問題である。カミュの「異邦人」はこの主體的眞實性が含む不條理を典型的に描いたものであるが、「道草」の上の一節もこの種の矛盾を鏡くつきつけてゐる。道徳を論理的に規定するならば、それは普遍必然的に何をなすべきかを教へる。然し主體が道徳規範を如何に理解し、體驗してゐるかは各主體の自己表現を通して理解する他に途はない。そしてこのやうな道徳の主體的表現はそれが眞實であるだけ無意識的であり、主體の性格的感受性の深い陰影と共に官能的身體的パトス的に理解されるであらう。そして道徳の本來の存在はこの表現と理解の中にある。然しこのことは又我々の主體的眞理の理解には限界があると云ふ自覺を伴はざるを得ぬ。主體的眞理は克服出來ぬ不條理な理解し難いものを含んでゐる。

(I) 二葉亭「私は懷疑派だ」全集十卷。

## 五

我々は今まで人間存在の心身關係を専らその自己存在と表現との關係に於て考察した。然し人間の心身關係はもつと廣い範圍にわたつて見られるべきである。人間の外的存在を身體、内的存在を意識と見るのは常識的二元論である。身體は單に表現的機能をもつのみならず、内的體驗そのものが身心的全體存在を超越出來ないのである。勿論我々はこゝで素朴なる唯物論をとらうとするものではない。多くの優れた哲學者は身心の關係を力説しつつも他方では意識は身體を超越出來ると考へた。サルトルは身體は私の道具使用の中心であり、私自身であるが、然し世界に於て私の道具使用は私が身體を道具の複合の新しい結合へ超越することで可能であると云ふ。一般に傳統的哲學では精神の本質はその身體の超越にあると信ぜられてゐる。然しこの身體の超越とは如何なることか尙充分に吟味されねばならぬ。我々は身體の表現性を論じた場合に自己存在は表現されぬ深きをもつと云つた。然しこの場合身體は専らその表現機能に關してのみ考へられてゐたのである。だが人間存在は世界に於て他者と行爲的理解的に相交渉し合ふ

所にその本質があり、表現活動はその一部である。従つて、單に表現のみならず主體の世界内活動全體にわたつて心身の關係が究明されねばならぬ。ところで我々の身體は如何なる部分も同様の仕方では自己の意識の對象になると云ふのでなく、寧ろ大部分は完全に意識下にある。我々は自己の手を自己の手として意識することは出来るが、自己の顔に至つては鏡乃至他人に對してのみ視覺の對象になるのである。更に身體の生理學的的存在構造は殆んど總てが意識されず又従つて意志の自由な統制の下に立つてゐない。この意味では身體は一種の自然として考へ得る、即ち主體と客觀的物體との媒介としての自然である。かくして心身關係の自然科学的實驗的研究の必要と意義とが理解されるだらう。例へば、自由な行爲の可能性と大脳の神經生理的構造の間には或る本質的關係が存在することは充分に推測されることである。既に、バヴロフの犬の唾液分泌に於ける條件反射の實驗的研究は大脳内部に於て刺戟と運動の、經驗を媒介とする綜合成立の過程が存在することを明かにしてゐる。そしてこの大脳に特有な綜合過程が行動の進化と高次の行爲の成立を可能にさせる神經生理的條件と考へられる。ウイリブム・ジェームズの比喻を使ふならば、大脳兩半球は中央電話局の交換臺の役割を演ずる。即ち無條件反射運動に存する若干の限られた感覺と運動の先天的組合せが大脳に於てこの運動と新しい感覺群との間の多様な組合せに切り替へられる。これが條件反射である。更に本能的行動にも大脳を媒介にしてこの種の新しい組合せが成立する。かくして限られた、固定的反射的本能的運動の代りに不安定な然し限りない行爲の組合せが形成されると同時に、行爲の反省や選擇が可能になる。デカルトは單なる動物ほど程訓練されても結局一定の運動だけを甚だ巧妙に實演する機械に過ぎないが、理性をもつ人間は限りない行爲の可能性を擔つてゐるし、この自發性は身體の機械には存しないと云ふ。然し動物でも大脳をもつてゐる限りは單なる機械ではない。これは大脳を切り離した動物の行動と然らざる動物のそれとを比較することで實證される。

(1) Sartre, op. cit., p. 390.

(2) Husserl, Ideen, II, S. 139 ff.

(c) Pawlow, Die höchste Nerventätigkeit von Tieren, S. 62 ff. (1926)

(4) W. James, Psychology, I, p. 26.

(5) Descartes, Discours de la méthode, p. 37 (E. Flammarion)

又我々の自己は多くの存在可能性をもつてゐるが、これらの可能性は性格、素質、習慣として存在してゐる。そして性格や素質は單に腦髓のみならず、身體の多くの機關がその形成に参加してゐるのである。例へば、ハムレットの自我は彼の世界内存在としての心身的存在構造に基く性格、習慣を核として相對的に固定してをり、この核を中心にして彼獨特の關心、理解、行動が放射する。主體は決して單に流動的存在でなく、性格として比較的固定する有り方をもつてゐる。良心とは主體の道德的性格に他ならぬ。

(1) フッサールは自己の存在は習慣を基礎とするといふ。Husserl, Méditations Cartésiennes, p. 32.

身體は主體の行動と理解の生命物質的中樞として主體を構成する故に、それは物質であると共に單なる物質(自然)でなく、自己そのものである。然しこの自己、對自的存在であると共に物質的即自的存在であると云ふ主體の矛盾的存在構造は單なる身體に屬せず、身心的全體存在としての人間存在に現象するのである。だから心身の全體存在とは調和的存在でなく、矛盾の相互依存關係を意味してゐる。我々の身體は我々自身であると共に我々自身でない。身體は自然科学的には單なる自然であつて、私の身體ではない。然しフッサールが云ふやうに、身體は一切の定位の零點である。それは定位付けられるのでなく定位付けるのである。私の身體は移動するがいつも「こゝ」であつて、「かこゝ」ではない。この私の「こゝ」は私が私の身體である限り、絶対に他者によつて置き代へられない。又私の眼は見る私の存在であつて、私によつて見られる存在ではない。一切の私の身體の各部分、各細胞は私の存在であり、たとひそれが意識されなくとも―絶対に他者によつて代用されない。代用物であつてもそれが私自身の身體になるには長い同化過程を要する。傳統的哲學には心身關係を形相と質料、乃至目的と手段と云ふ階層關係で理解する傾向が支

配的であつたと云へよう。然しこれらの見方に共通するのは人間存在をそのものとして理解するよりも、精神を身體よりも高い存在だとする特定の宗教的倫理的——即ち唯心論的價值觀念が前提されてゐることである。そして、この種の唯心論は心身の價值的實體の二元論を伴ふか、それとも目的論的一元論に至るか何れかである。現代的二元論の典型はフッサールの心身の理解の仕方である。彼は自然としての人間——心的肉體的存在——の考察を自然主義的態度に屬せしめ、志向性の主體としての考察を人格主義的態度に配する。そしてこの二つの態度存在理由は是認と同時にその抽象的差別を止揚する、人間存在の眞の全體の考察態度は存在しない<sup>(1)</sup>。成程志向性の主體にとつても道具を使ふ手の運動は志向の對象にはなるであらう。然し手を單なる志向の對象とし、それ自身は手を有せぬ精神的主體は人間としては畸型的存在である。又目的論的一元論は元來實踐的要請であり、認識的價值を有しない。目的論は身體的機械的存在としての性格、従つてこの意味では心身の必然的對立を無視してゐるし、他方では目的手段の關係は全く外面的であり、二元論の主觀的粉飾に過ぎないのである。

(一) Husserl, *Ideen*, II, S. 158.

(二) *Ibid.*, S. 208 ff.

人間主體の本質を意志の自由に認めることは近代哲學の重要な一つの特色である。これは近代的合理主義に對抗する質存主義に於て特に著しい。だが意志の本來的體驗たる自己決斷と選擇に主體の存在を認めるとすればこのやうな主體は極めて限られた存在である。倫理的行爲は意志の自由を前提にすると云はれるが、然し倫理的判斷の對象になるが意志の選擇によらぬ行爲は極めて多い。習慣や情念に基く行爲がこれである。而もこれらの行爲も私自身の行爲であることに變りはなく、従つて責任を擔ふのは私自身である。傳統の意味に於ての非決定論が今日支持され得ぬことは云ふまでもない。我々が自己決定すると云ふ場合、それは形式的意味の自己選擇でなくて理性的意志以外の多くの心身的環境的力の作用が働いてゐる。ラスコルニコフが金貸しの老婆を殺すに至る經過及びその道德的責任を彼の

その場合の形式的自己決定に歸すのは餘りに單純過ぎるであらう。それにも拘らず、彼が罪責を擔ふのは彼がこれらの内的外的力の作用に意識的無意識的に、理性的意志的パトスの官能的に同意を與へてゐるからである。即ち彼はこれらの力の作用を彼の全體的自己の署名を以て承認したからである。ストア的意志力でも大脳内部の習慣形成を土臺にしてゐるのである。だからデカルト以來屢々、問題になるやうにコギトを以て自己存在と同一視する内省方法そのものに限界があると云ふべきであらう。だがそれと同時に心身の人間存在の自然科学的考察にも同じ限界があると思はれる。蓋し自然科学的心身には自己存在は捨象されてゐるからである。ストア的意志力によつても自己の存在を自由に處理することは出来ない。自己決定と云ふ時既に自己存在が前提にされてゐる。自己を決定するのでなくして自己が決定するのである。我々の自己創造と自己形成そのものを自由に選び得ると考へるのは自己と物とを同一視してゐるのである。自己は制作される物と異り、背理的反意志的存在である。この自己存在の背理性を最もよく現してゐるのが身體である。私の身體は私そのものであり乍ら私の自由にならない存在である。自己存在の自由と必然の聯關は自己の身體の背理性との關係に於て明かにされ得る一つの道があると思はれる。所謂肉慾を自己の本來的存在に屬しないとするストア主義は自己本來的存在に對する直視を妨げる結果を招くであらう。理性も肉慾も自己本來的存在たる點で變りはない。そして何れか一方の自己獨占はそれぞれ違つた形で惡の根源である。デカルトのストア的自由意志論は心身平行論を伴ふスピノザの決定論に至らざるを得なかつた。心身の嚴密な對應が存在する限り、自己の理性的意志により自己支配は自由に行はれぬことは當然である。だがスピノザ倫理は却て身體及び情欲の暗い意識されぬメカニズムを理性の下に照し出すことによつてこれを支配出來ると教へてゐる。彼にもストア主義は極めて著しいが、この自己の深淵に對する正視によつて自己及び人間關係に關する倫理の解決を企圖したことは大きな進歩である。單なる意志の訓練や良心への呼びかけによつて倫理の問題は解決出來ないであらう。それには人間存在の深さ廣さに對する認識が根本になければならぬ。そしてこのやうな人間存在は倫理的體驗に於ては人間相互の主體的人格的關係の中に



最も露はになる。聖賢の教へ、例へば孔子の教へは單なる若干の徳の中に要約出來ないのであつて、論語の中に描かれる師弟及びその他の人々との交はりの中に生き生きと示されてゐる。そこでは彼の考へ方と感情、表情、肉體がそのまゝに表現されてをり、この人間關係への還元によつて彼の道徳が生命を得るのである。問題はこの多彩な人間關係の現象を學問的に如何に捉へるかである。カントの先驗主義を傳統とする實存哲學はこれを先驗的自己存在の世界内存在としての存在構造への超越によつて理解するのである。而して經驗的存在なるものから先驗的實存的自己への超越はまさに自己の自由<sup>(1)</sup>に他ならぬ。

(1) Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 32-32.

## 六

然し人間存在の超越性は種々に解釋されるだらう。存在論的に解された先驗的超越はその一つである。即ち經驗的對象的存在から先驗的主體的存在への超越がそれである。然しこれは對象的存在と主體的存在の關係である。だが人間關係に着目すれば、こゝには自己と他者との間に超越關係がある。同様に自己が經驗的世界に對して超越的のみならず、逆に前者が後者に對して超越的だと云へるだらう。一般にアプリアリを思惟の對象とすれば、それは却て内在的主觀的であり、逆に經驗的世界こそ超越的だと云へよう。更に又、我々のテーマである心身關係に於ても何れの側にも超越の目標を置くことが出来る。即ち心は身體に對して超越的だとも、逆に身體が心に對して超越的だとも云ひ得るのである。これは各々の存在領域は相對的にせよ自律的世界を成してゐる限り、超越—内在の關係は全く相對的にならざるを得ぬからである。故に人間存在はこれを構成する自己存在の規定相互の相對的超越的關係運動の全體であると云ふことが出來よう。實存が自己より外に出る存在、脱自的存在であると云ふ意味はこのやうな自己存在の超越的運動の全體を云ふのである。これを心身關係に就て云へば、心身は自己全體を構成すると云ふも、これは決して

兩者の同一を意味しない。心身關係は現在の科學的成果の段階から云へば異なる自己存在の仕方への對應以上に積極的規定をこれに與へることは不可能であらう。だがこの對應は一對一の對應でなく、一般的基礎的對應にとゞまり、意識自體の廣汎な活動領域が存在するから、この意味で身體に對する精神の自由は保たれ得る。バヴロフの實驗によつて大脳の神經活動の法則として刺戟と制止の擴散・集中・分化が擧げられ、人間の精神活動も神經生理學的にこれらの法則、或は更に發見される新しい法則、乃至更に具體的には各個人の特有な腦髓の諸特徴を基盤にすると云へるだらうが、然しこれらの成果は實の所人間の複雑な精神活動を説明し得る段階になく、又それは將來も不可能に屬しよう。確かにバヴロフの條件反射の研究は人間の習慣形成、人間の自由の基礎條件としての新しい刺戟と行動の綜合分析の神經生理的基礎が存在することを暗示してゐる。人間の自由は人間をして自己の身體を超越させ、これに新しい意味と存在の仕方とを與へるが、然しこのような自由は大腦機能の發展分化を基にする。精神の自由を相對的と見做す所以である。

(1) Pawlow, a. a. O. S. 265 ff.

我々の見る所では心身の關係に就てはベルグソンが注目すべき解釋を與へてゐる。彼によれば、腦髓は形像を産出する機關でなくて有機體の行動の機關である。一般に身體は行動の中樞であり、意識はこれと全然別個の存在である。腦髓の發達が生物の行動の進歩に必要であるのは、脊髓は所與の刺戟を多少とも必然的に遂行される運動に變ずるに對し、前者はその刺戟を多少とも自由に選擇される運動的機構に關係させる。従つて、大脳の發達は特に純粹記憶の中に現象する精神の超身體的存在と共に人間の自由の象徴である。だが大脳の何れの部分にも形像は生産されず、記憶は貯へられてゐない。これは勿論知覺作用に參與する生理的機能を無視するのでなく、例へば或る對象の視覺は腦髓、神經、網膜及びその對象そのものより構成される一つの連續的全體であり、その中の何れか一つを以て視覺とすることに反對する主張である。知覺そのものが延長的と云ふ彼の主張は知覺の中に精神・身體・物體の三契機の複

合を認める主張である。それ故又、彼の心身關係論は單なる二元論でなく、寧ろ時間の次元に於ける兩者の差別と合一の可能性とを明かにしたのである。唯彼は知覺に參與する身體の機能や身體の行動機關に限定し、これに表象機能を全然拒否した。従つて、彼の所謂形象及び純粹記憶は全く自己の身體から浮き上つた存在になり、身體は精々形象及び純粹記憶の中から現在の自己の行動的關心に應じて必要のものだけを抜き取る極めて消極的な役割しかもち得ないのである。身體は行動の中心であると同時に抽象の中心である。

(1) Bergson, *Matière et Mémoire*, chap. I, IV.

ベルグソンが現實の知覺を心・身體・對象の三つの複合的全體と見る考へ方は我々が自己存在とその行動を物及び他人と關係する心身的全體存在及びその行動と見る立場と全く一致する。然し身體特に大脳の機能を單に身體運動の中樞と見做すのは如何であらうか。身體の行動組織及び大脳神經生理の發達と全然無關係な形象及び純粹記憶の存在を考へることは極めて困難である。精神の自由はその記憶にあると云ふ主張は如何に解釋されるだらうか。確かに純粹記憶の存在とその限りない蓄積の過程は自己の世界を豊かにし、これが現在の行爲に廣い非決定的領域を與へるであらう。然し自由なる行爲は過去と現在の新しい創造的綜合にあり、單に過去の持續ではない。従つて、自由な行爲の主體は單に純粹記憶になく、過去の豊かな形象を自由なる構想力と身體的物質的社會的情境の法則認識を媒介にして自己の身體行動に綜合する世界内存在としての全體的自己存在に他ならぬ。このやうな世界内の事件としての精神と身體行動の綜合的自己決定こそ眞の意味に於ける超越的自己意志の決斷に他ならぬ。

我々は先きに心身關係は現在の科學的研究の段階では對應以上に積極的規定をすることは不可能であらうと云つた。然し心身關係を一つの全體的存在と見做す時、これを兩者の對應、即ち永久に交らぬ平行關係と見做すのは全體の概念に矛盾してゐる。たとひ科學的に兩者の相互作用の過程が未知にとどまるとしても、兩者が一つの全體的な存在を成す以上はそこに少くとも連續の一面が豫想されねばならぬ。ベルグソンは心身關係はこれを空間的に見る時は

互に直角に交はる二つの線路の如きものであるが、時間的に見ればその線路は曲線を描いて會合すると云つてゐる。純粹知覺は兩者の會合の一例である。

(1) Ibid., p. 248, 249.

然し我々は寧ろ心身關係を二つの圓の交叉に比較したい。そしてこの交叉による合一面は對象的に限定出來ぬ移動性を有するのである。心身の會合は單なる點でなくて非常に廣い面を描いてゐる。自己の行動は單に大脳皮質部の刺戟に對する媒介、コントロールや身體の外部運動に盡きず、何よりも心の表現である。道德的行動は身體に於ける善意志の表現に他ならぬ。人間の行動は單に或る目的の身體的實現であるのみならず、その主體の全人格の表現である。總ての我々の行動と表情は表現として心身の合一を現してゐる。或る意味で自己の身體そのものが自己の心の表現であり得る。自己の身體を自己の意志でコントロール出來ると云ふことは古來の宗教道德の主張であつた。又表現に對する理解も、他人の身體の運動や表情をその心の内部に深く越えることによつて始めてその意味を把へ得るのである。他人に對する同情が想像力や感受性の豊かさを必要とするのはこれによる。而も他面理解は實踐を媒介とする。我々は他人と共に心身共に働かせ、自然や道具と心身共に交渉することによつてそれを眞に理解出來る。身體的行動を媒介にしない形像の世界は存在しない。

主體的倫理的經驗は習俗と異り、深く自己の本來的存在へ自己の身體とその心理的社會的繋りを越えることと共に開かれる。自己の本來的存在は價值や當爲の自覺として所謂良心の形で存在してゐる。朝に道を聞けば夕に死すとも可なりの強い聖賢の表白は生死を越えた自己存在の意識に基いてゐる。然しこのやうな理想主義者の高い情熱も優れた腦髓の機能に相對的である。のみならず、道の理解は形而上學的意味の超越的理解でなく、人間の日常的交はりの世界に於てのみ、而して又これからの相對的超越を通してのみ可能である。確かに倫理的經驗は心身の深刻な撞着矛盾に於て開かれるであらう。然し若し心身が永久に交らぬ平行線ならばこのやうな矛盾は起らぬだらう。矛盾は關係

の否定である。同時關係を前提せずして矛盾は起らぬだらう。だから心身の矛盾とはロレンスの表現を使ふならば「そのく不安定な均衡」の消極的現象に過ぎない。

(一) Lawrence, *Phoenix*, p. 528.

心身の關係がかく互に超越的にして而もこの超越を破つて互に關係する——それは不安定な均衡ではあるが——と云ふ事實はこの關係が必然的に時間的ならざるを得ぬことを示してゐる。自己がどれ程人を愛することを決断してもそれが愛の表現・行動となつて肉體化されぬ限り、そこには主體の生成・飛躍は存在せぬ。單なる純粹意識には時間 は嚴密には成り立たぬ。それは純粹なる存在であり、相違、變化、無、矛盾、不安は存在せぬからである。更に又意識が独自の肉體をもつことによつて個人の世界に於ける人間關係が成り立つ。そして、この人間關係と個人内の心身關係とは不可分離に結合してゐる。蓋し、個人の心身關係は自己自身に關係すると同時に他人の存在に關係するからである。従つて、後者の矛盾は又前者の矛盾として反映する。それ故、自己の心身的存在は必然的に自己の時間的社會的存在であることを包含せざるを得ない。だがこの自己の時間的社會的存在は單に自己に存在論的に屬する存在様式であるのみならず、寧ろ逆に自己が歴史的社會存在に屬することを意味するのである。而してこの所屬性は單に自己存在の存在論的規定でなくて存在論的規定であることが重要である。單なる存在論的規定は人間存在の理解の不可缺の條件であるが、決して充分なる條件ではない。經驗と經驗科學の混同は經驗概念の規定に望ましからざる暗影を投じた。主體存在の充分なる理解には主體の經驗の概念の確立が何よりも必要である。私の主體は絶対にこれであつてかたではない。我と汝は絶対に交換出來ぬ個別的な存在である。この主體の絕對的個性を規定するのは單なる存在論的規定でなくて、主體的體驗である。そして、この體驗はこの私の身體とこの私の意識とが絶対に不可分離的に結合するユニークな全體存在であると云ふ經驗である。主體の時間性もこのやうな自己の全體存在の時間性として始めて私の時間であり、彼の時間なのである。人間關係の倫理はこのやうな主體的經驗に成り立つ私と汝の愛敬に基

いた交はりを内容とする。實存の交はりは單に精神の交はりでなくて官能、身體、精神の全一的交はりである。私がこの眼で見、この耳で聞く彼のこの人格を愛するのである。

他面に於て、私の絶対個別的存在は存在論的規定を超越するのみならず、私の社會的存在も亦存在論的地平では充分な規定を得ないだらう。私が社會的存在であると云ふことは私の存在は開放的であると同時に依存的であることを意味する。孤立的な自己が世界を投企的に構成するのではなく、他人との關係に於て、従つて私でなくて我々が世界を構成するのである。それ故、自己はこの點から云ふと世界を構成すると同時に世界に所屬し、世界によつて構成される。絶対個別的自己存在が互に連續する。こゝに世界の獨特な有り方がある。會子が自己の肉體は両親から受けたが故にこれを愛惜したと云ふ話は現代では昔物語りに屬しようが、然し我々の肉體はもつと廣い民族的人類的連帶へ擴がつてゐるのである。我々は身體の運動と感性とを通して外界を知り、これと交渉する。悟性は經驗を超越することによつてこれにその客觀性を與へるが、然しカントの云ふやうに經驗の抵抗を避けてこれを超越しようとするのは真空中ではより早く飛べると考へる鳩の空想と同じである。主體的體驗に於ては自己の身體は抵抗であり、自己の情慾は抵抗である。蓋し自己の身體そのものが他者に繋るからであり、又自己の情慾は身體の刺戟に他ならぬからである。この意味では「肉」によつて象徴された人間の運命は死であつた。主體的意味の經驗とは主體の全心身的行動經驗であり、而してそれは豫測出來ぬ個體間の交渉關係であり、従つていつも一種の冒險である。科學はこの冒險の道案内として作られた。科學は經驗そのものでなく、經驗の手段である。科學によつて人間は自己の行動を或る程度合理化することが出来る。この合理化を最もよく現してゐるのは近代的生産様式であらう。これは肉體労働と悟性的機械力との一つの結合の型を示すものと云へよう。そして、この生産様式が特徴ある市民社會的人間存在を構成したことは明白な事實である。勿論これによつて人間の身體的情慾的行動の冒險性が減じたのではない。寧ろ逆に豫測されぬ危機と不安定とが新たに作られてゐる。何れにしても、ヘーゲルの絶対合理主義からフオイエルバッハの感性的唯物論を経て

マルクスの實踐的唯物論に至つて一つの新しい人間の型が作り出されたことは事實である。その特質はかの實存主義的主觀主義的主體性に社會的實踐的合理的人間の肉體を興へることにあつた。このやうな試みが可能であるかは尙檢討すべき問題であらう。然し資本主義的生産様式に於て一方では人間の精神と肉體とが分裂してをり、他方では人間の心身的存在が單なる物に化しつゝある際、倫理學の人間存在の把握にも大きな轉回が必要とされるのではなからうか。

(筆者 京都大學文學部「倫理學」教授)

(了)

前 號 目 次	
事實と事實性……………	樋 元 和 一
——問題論的考察——	
ヘーゲル「法哲學」に於ける……………	鶴 田 孝
市民社會論について……………	
第三十六卷總目次……………	

---

---

# 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*

## On the Relation between Mind and Body in Human Being

By Yoshio Shima

The relation between mind and body in human being has hitherto been studied chiefly from the dualistic standpoint. In Descartes' philosophy, which has greatly contributed to the philosophical foundation of the psycho-physical dualism, cogitatio was regarded as an act of pure spirit, while human being was thought to be a complex of mind and body, though these, each in itself, were treated as separate substances. This mode of thinking seems to find acceptance even with some modern philosophers. In Husserl's phenomenology pure consciousness with its intentional structure is distinguished from the human being quâ psycho-physical (natural being). Heidegger determines existence as a total-being abstracted from the relation between mind and body. Sartre gives an interesting interpretation of human body, leaving however some points questionable. Mind and body in their close relation compose the totality of human being, so that the totality, apart from this relation, would be nothing but a mere abstraction. It is true that mind and body are different in their mode of being, but this modal difference should not be interpreted as substantial. They, although quite different in so far as the former is incorporeal and temporal, while the latter corporeal and spacial, have nevertheless no separate existence, but are different aspects of the same self. As my consciousness constitutes my own being, so my body in its absolute



individuality also represents my whole self. Human being as the being in the world stands in communication with each other. The communication is the personal relation by means of expression and understanding. Expression, however, is a bodily manifestation of one's own mental experience; therefore, it is only possible on the ground of the unity of mind and body, whence it follows that the explanation of the possibility of understanding others with the theory of *Einfühlung* is wrong. But on the other hand, mind transcends body, as well as body may be called automaton as by Descartes, and this is the reason why the understanding of others is not so easy as Scheler's hypothesis of *Du-Evidenz* assumes. Not only my expression but also my whole body is closely related to my soul; my mental act, however, though dependent upon my body, has freedom to transcend it, and thus it is creative. Bergson says that the relation of soul to body, when expressed in terms of space, is like that of two railway lines which cut each other at a right angle, while from the standpoint of time the rails come together in a curve so that we may sensibly pass from the one to the other; I should rather like to compare soul and body to two circles which cover each other in part indeterminable in extent. The transcendence of mind and body by each other is correlative, and is conditioned by their correlativity.

## Fact and Factuality : An Ontological Approach \*

By Waichi Himoto

The fact is an acute point of being. However much one may depend upon the fact, one cannot be settled there on account of its being a mere acute point. That is to say the fact reflects itself upon the situation of human existence, which means the self-limitation of factuality in general, i. e. of the being itself. If we try to absorb conclusively the factuality in general into either consciousness or non-consciousness, then inevitably comes about an abstraction of being.