

人間存在と身體

三宅剛一

一

ここで身體を問題とするのは人間存在についての哲學的考察の一部としてである。哲學の問題をいろいろと考へてゐるうちに私には人間の存在といふことが中心の問題となつて來た。その問題の見地から身體について考へてみようとするのである。さういふ見地から身體について考察するといふことはどういふ意味をもつのであらうか。

我々は人間とは何であるかと問ふ。「人間とはかくかくのものである」といふ答を豫期してそのやうに問ふとき、それは存在するものとしての人間の本質の限定を求めてゐるわけである。例へば、人間とは理性をもつた生物であるとか、道具をつくる動物であるとかといふことが云はれる。それ等も人間とは何かといふ問ひに對する答とみるべきである。それらは夫々人間の自己把捉の特定の仕方である。さうしてさういふ自己把捉には歴史的に種々な定式があることは知られる通りである。このやうな人間の本質限定は論理的にどういふ性格をもつのであらうか。人間とはロゴスをもつ生物であるとか、人間とは道具をつくる動物であるとかといはれるとき、それは豫め知られた存在物の體系の中に人間を一義的に位置づけることを意味する。從來の形而上學體系の中での人間の「定義」或は位置づけはかやうなものとみることが出来る。

現代のいはゆる「哲學的人間學」の目ざすところも根本的にはそれと異ならない。ただ普通に「哲學的人間學」と自稱してゐるものには、可なり中途半端な仕方で既存の形而上學の概念や科學の諸知見をとり合せて論じてゐるものが多い。

ところで我々は人間の存在について、それが何であるかと正當に問ふことができるであらうか。何であるかといふ問は、前にも云つたやうに、かくかくのものであるといふ對象的限定をもつて答へ得るときにのみ問としての正當な意味をもつ。人間の存在、人間が在ることそのことは、對象的に限定できないことがらではなからうか。同じことは生とか現實とかについていへるであらう。對象的限定は人間の存在の中になされることなので、存在そのものは對象的に限定できない。かく言へば、我々は存在する現實的な人間について、或は現實に生きる自己について、それが何であるかを問ひ、考へ、知ることができないかと反論するかも知れない。しかしそれは、言葉の自然な使ひ方をまげ、問の實質的意味を混亂させることである。人間を知る、自己を知るといつても、現實に生きる自己が知られる仕方がどのやうなものであるかを明かにしなければ空しい形式論にすぎない。

存在を問ふ問は「何であるか」(was, quid)を問ふものではあり得ない。「何であるか」の問は quidditas, essentia を問ふものである。それは對象的限定を求める。對象的限定は、限定せられる對象が單に客體である場合に限らない。主體についても、また主體即客體の同一者についても、理論的體系内での限定がなされる限り、essentia の限定として對象的限定といつてよい。現實、存在を問題としても、それがこれこれであるとして限定せられる限りは、結局現實するもの、存在するものの限定がなされるにすぎない。^②シェリングに従つて、現實するもの das Wirkliche と現實 (或は現實であること) die Wirklichkeit とを區別するとすれば、現實であることに對する適當な問の仕方が「何であるか」ではなく「いかにあるか」であることは容易に理解せられるであらう。存在するものをでなく、存在を問ふ問ひ方は「いかにあるか」の問である。

存在に對する問がどういふものであるかを考へたのは、いまの場合人間存在についての哲學的考察の意味をはつきりさせるためであつた。存在について考へるのに何故存在そのもの或は全體的存在についてでなく、特に人間存在を考へるのかといふ疑問に對しては、私の現下の問題がそこにあるからと答へる外ない。現在に於て存在を考へる哲學として何故に一般存在論でなく人間存在論がとりあげられるかについて私はその理由を示すことができると思ふのであるが、それは別の機會に詳論したい。ここでは理由をあげない斷言として、人間の存在を、一般的存在の秩序——それはアリストテレス的なコスモスの秩序であれ、ヘーゲルのな絶對精神の現實化としての歴史的秩序であれ、或は自然主義的進化論のそれであれ——の中に組み入れるといふ仕方で人間の存在を十分に解明できるやうな存在論の可能性が私には認められないと云ふに止める。

存在するものの領域として自然とか歴史とかが考へられる。我々はそれ等について、それ等が何であるかを問ひ、それ等の本質の認識を求めることができる。物質、生物さうして恐らく精神についてもその本質の認識が可能であらう。しかし現實の世界において、それ等は互に獨立に「存在」するとは考へられない。どれか一つの領域或は層に他のすべてを還元するやうな考へ方をとれば別である。しかしその場合も他の存在層の實質を變じてしまはないためには、それがどのやうな仕方で一に歸着するのかを具體的に示さねばなるまい。存在するものの諸領域が現實においていかに結びついてあるか、そのやうに結びついた現實的存在とはいかなるものであるかといふことを考へるとき、その現實的具體的な在り方は何よりも人間の存在において與へられてゐるので、その他にどこにも見られることはできないと私は考へるのである。これは人間が存在の主であるといふことではない。また十八世紀の哲學がとつたやうな人性論的哲學の立場をとらうといふでもない。十八世紀の哲學及びその流れをくむ哲學のいふ所の人間性は、自然として對象化され、一般化された心理的或は心理・生物的人間性に過ぎない。近世の哲學は人間を中心とするといふことがよく云はれるが、人性論的な哲學は

人間の立場から、人間を基本として考へる哲學なのであつて、そこでは人間が根本的に問題とせられたのではなかつた。十七世紀の合理主義哲學に於ても、人間がその理性或は精神に於て絶対的精神或は理性と合一すると考へられる限り、人間の存在が根本的に問題として意識せられることはなかつた。しかし現代に於てさういふ解決をそのままに受け容れることはできない。人間の存在は根本的に問題として我々に現はれて來るのである。

人間の存在を考へるといふとき、それは現實の存在にかかはるのであるから、何よりもまづ經驗に目を向けなければならぬ。現實を我々に示すのは經驗に外ならぬからである。しかしその場合經驗は、その具體的全面的な在り方においてみられねばならない。我々は常に現實を經驗してゐると考へてゐるが、我々の日常的な注意といふものの動き方を反省して見れば、我々の日常的に意識してゐる經驗が、實生活の必要に規定せられた局部性、偏向性をもつことは容易に理解せられるであらう。我々の經驗の多くの部分が、表明的な意識から隠されてゐる。經驗には、外的な物や出來事の經驗だけでなく、自己の主體的經驗、他人との共同的經驗もある。人間の歴史的經驗といはれるものもさういふ面をもつ。現在の自己、現在の現實というものが過去のそれと離れてはないうに、現在の經驗の在り方は過去の經驗と切り離しがたくながつてゐる。經驗が常識的に經歷と集積とを意味してゐることも考へ合はさるべきである。經驗はただ感覺的素材を與へるに止まるものではない。experience, erfahren の語が示す如く、ただ受動的に「見出す」のではなく、ためしてみ、動いてその結果を見るのである。^④歴史的經驗において、人間は、意圖と豫想とそれによる行爲の結末とをつき合せてみることができる。さらに、「超越的」なものの經驗についても語られる。いづれにせよ經驗といふものが單純自明なものではなく、その具體的、全體的様相は、周到な訓練された反省と、精密な分析によらなければ明かにされないものである。哲學における經驗の見方にも歴史的な變遷が認められる。英國の傳統的な經驗論哲學は、經驗を、內的及び外的な自然を告知するものとしてみてゐる。これは自己經驗といふ面を閑却してゐる點で、經驗の偏つた考へ方といはねばならぬ。

カントは、意識の自發的結合形式をも經驗の成素とし、經驗の構造を一層精密に分析したが、彼もさういふ結合形式を含む經驗を客觀的經驗として自然科學の認識に密着させてゐる。經驗の見方をさういふ自然への偏向から解放して、現實經驗の全面に眼を向けたものとしてデイルタイと現象學派とが注目されなければならない。

しかし人間存在の考察は、ただ經驗の内在的な反省分析に限られるのではない。また經驗の眞に具體的な全貌もこれまでに十分に見られてゐるといへない。だから經驗といふことを強調しただけでは何をも云はないのに等しい。私はここで方法的なことをあまり言ふつもりはないが、私の考察の態度として一應それに觸れたわけである。

二

これまでのところで考方の大體の方向を述べたわけであるが、具體的にどこから手をつけて行くべきであらうか。いろいろな行き方があるであらうが、ここではまづ人間存在をその自然的な面からみてゆくために、身體の問題をとりあげる。身體について考へるといつても、人間の存在といふ問題の一部として考へられる限り、身體をただそれだけとして切り離してみることはできない。哲學では古來身心の問題が種々に論ぜられて來た。精神と身體とを夫々に對象的にみて、その間に因果關係を考へ、或は心的過程と身體的過程の間に平行關係を求めてゆくやうなやり方がなされた。それ等の行き方はいろいろ解きたい困難に出くわし、それを解決するために種々な假說的な概念を導き入れて問題を益々混亂させたといふのが實狀である。これらの見方は、精神と身體とをどちらも何か別々の實體のやうに見る立場に立つのであるが、さういふことが果して正しいか否かがまづ問題とされなければならない。

身體と精神との特有な不可分の結びつきは、表現と表現されるものとの關係とも見られる。クラークスによれば、「語音の中に概念（意味）がはいりこんでゐるのと同じやうに、身體のうちに精神ゼーレがはいりこんでゐる。身體は精神の表現であ

る。言葉のない概念がないやうに、現はれない精神も存在しない。」カッシーラーもこの考に賛成し「精神と身體との關係は、純象徴的な關係の第一の原型であり手本である」と云つてゐる。^⑥

ところでこのやうに身心關係が表現關係の原型であることを認めるとすれば、あらかじめ何らかの仕方て理解された表現關係によつて身心關係を考へるべきではなく、原型とみられる身心關係そのものの具體的な在り方を明かにするのが順序であらう。身體と精神を物のやうに見ないと云つても、語と意味との關係に較べられる限り、語と意味とがいずれも對象化されてゐるのに準じて、身體と精神ともやはり對象化せられることを免れない。

人間は客體ではなく主體であるといはれる。その主體としての人間は身體をもたない純精神的な主體なのであらうか。もしさうならその主體としての人間が、身體を「持つ」とはどういふことであるか。身體を持つといふことが、單に任意の對象を持つと同じであることはできない。なぜなら、我々の認識における感性的なものは、身體の所有といふことを離れてはあり得ないが、これは身體が何等かの仕方て主體性をもつ、或は主體性に與かることを意味するからである。純粹な認識主體は精神的なもので、感覺器關のような身體的なものは、その精神の知的視力を混濁させる媒體にすぎぬと考へられるかも知れない。しかしさういふ見方はすでに、プラトン風の形而上學的な先斷を含むものであつて、それをそのまま受けとることはできない。むしろ我々は「私が身體を持つ」といふときの「持つ」とはどういふことを考へてみなければならぬ。

持つといふのはいろいろな場合にいはれる。机が色をもつ、椅子が脚をもつ、子供が本をもつ……等々。私が身體をもつのは、これ等のどれとも異なる。身體は私の屬性でもなく、私のただの部分でもない。また身體のない私といふものがまづ在つて、その私が身體をもつと考へることもできない。身體をもたない私が、個體的な現實性をもつ私であり得るだらうか。私の「精神」は身體をもつことによつてこの現實の世界に生存し得るだけでなく、「私の精神」としての精神の個

別性そのものも身體なしには在ることができないのではなからうか。それはちようど色をもたない畫想が具象性をもつて「存在」し得ぬやうなものであらう。

私が身體をもつことは、それをもたなくても私が私として在ることが出来るやうな外面的な所有ではない。身體の所有は、他の種類の所有を本にして理解されるものではない。ガブリエル・マルセルは、身體の所有こそ、あらゆる他の種の所有がそこから理解せられるモデルであるといふ。彼によれば、何か切實な意味で「私のもの」といはれるときの所有的結合の中で、最も内面的本質的なものは身體の所有で、それは全く獨自な統一である。私の身體が「私のもの」であるといふとき、身體は一つの對象ではなく、またただの道具でもなく、むしろ「私は私の身體である。」ただし私が私の身體であるのは、私が感情をもつ限りにおいてである^⑥。

マルセルは感じる (sentir) 限りといふが、現實的な私は、主體としても感性をもつ主體である。身體をもつ主體の意識的な與へられた方が體驗 (Erlebnis) である。體驗は感性的なものと離れることはできない。感性的なものをただ意識された内容として、感覺内容のやうなものとして考へれば、さういふものを含まない體驗が、例へば純粹思惟の作用として在り得るとも考へられよう。しかし内容としてでなく、體驗の「いま」といふ在り方から見ると、その「いま」は感ぜられる「いま」であり、感性的な體驗である。ここに何かの對象を志向する作用があるとき、その作用を「いま」として意識する意識は新しい志向作用ではない。「いま」の體驗を「いま」として志向的に意識することもできるが、この後者の意識は、それが現に前者を志向してゐる限りただ感ぜられるだけでそれ自身は志向されはしない。フッサールが、始まりつつあるいまの體驗が、Retention や Reflexion をまたずに意識せられること、この Urbewusstsein を一つの把握作用とみるべきでないことを指摘してゐるが、この特有な意識が『いま』といふ獨自な形式フォルムに於て『意識せられる』と云ふとき、フッサールでは「いま」の意識が何等かの意味意識の如くみられる不明確さが残つてゐるのではなからうか^⑦。體驗の

「いま」が「いま」としての意識、さういふ志向的意味意識として在るとすれば、どうしても無限遡行が避けられないであらう。

何ものかを志向する作用としての意識は、能作 (Leistung) の面からみられた體驗であるが、これに對してその體驗がいま私に持たれてゐる、私がその體驗に生きてゐるといふ面がある。そのやうな體驗の在り方、それを私が持つ仕方を「感じる」と名付けるならば、感じられる體驗は感性的、從つて身體的であると云つてよい。

カントは「我思ふ」といふ統覺の意識は、あらゆる表象に、それが同一の自己意識に屬すべきである限り、伴ふことができなければならないと言つたが、しかし彼はまた、それ自身としては純知性的な「我思ふ」といふ作用も、それが現實に起る (statfinden) ためには、感性的表象と結びつかねばならない、從つて經驗的なものは、純知性的能力の適用の或は使用の制約であることを認める。^⑨ あらゆる意識作用は内官の觸發を伴ふことなしには起り得ないといふことは、我々の云ひ方では、あらゆる意識作用が感性的に體驗せられ感ぜられる面をもつことに外ならぬ。主體としての身體といふ考からすれば、人間の主體に感性が本質的に屬するとしたカントの見解は注目すべきものである。

三

私の身體が單なる客體でなく主體性をもつといふことはどういふことであらうか。外に見られた私の身體は他人の身體と同じで、それはもはや「私の」身體といふ性格をもたない。私は身體をもつて現實に存在し、さういふものとして世界に臨んでゐる。私が身體をもつのがいかなることかといふことは、客體としての身體を見ることによつてではなく、感性的な世界が私に現はれる現はれ方において知られる。眼があつて見るといふことは、見られ、觸れられる眼があることではなく、私に特定の視界が開けてものが見えることなのである。

ところで私に現はれる感性的な世界の著しい特性は、それが「ここ」を中心として次第に周圍に擴がつてゐることである。「ここ」は私の身體の「中に」あり、私に現はれるすべてのものはその周圍に定位づけられて現はれる。このことは明白な現象的事態であつて、それについては現象學派の人々が既に委しく論述してゐる。それは、時間的に現はれるものが、「いま」を頂點として兩方向に位置づけられることと對應してゐる。感性的な世界が「ここ」を中心として中心周邊的な構造をもつことは、その世界が身體を持つ夫々の個的主體に現はれるものであることに他ならない。それは現象する經驗的な現實の本質的構造である。サルトルの言葉をかりれば、私の現實的な存在は世界の *milieu* の中で存在であつて、私にとつては私が居ない世界を實現することはできない。「私が世界の中にはひつてゐること、世界が在ること、私が身體をもつこと、これ等は全く同一のことである。」^⑨

このやうな「ここ」とその周りといふ直接的な現はれ方に止らないで、私の身體そのものを對象化し、定まつた「ここ」のない開放的な、世界を構成することもできる。この方向をおし進めれば等質的な物理學的空間に達する。このいはゆる間主觀的な世界は理論的な客觀性をもつが、それは我々がその中で生きている世界、我々に現實に「現はれる」世界ではない。

以上は世界の知覺的、視覺的な現はれ方であるが、我々の周圍のものはただ夫々の位置をもつて現はれるだけでなく、何等かの表情をもつ。我々の周圍の世界は快よいもの、引つけるもの、いやらしいもの、反撥するもの等々を浮き出させ、全體としてさわやかな、ものうい或はうらさびしい等々の相を帯びる。世界の、またその中のもののこのやうな表情的な現はれ方は、感覺や知覺ではない。それはむしろ感情的體驗とよぶべきものであらうが、その感情は單に主觀の狀態ではない。リップスは、私が感情するとは、自分が何かの仕方においてある對象に向けられ又は關係してゐることを感じるにとだといふ。^⑩しかしその對象は中性的客觀的な對象ではなく、情感、表情を帯びた對象なのである。かやうな表情を感じ

たり氣分的な世界の中に自分を見出したりする自己は、身體をもつ主體としての自己であることは明かである。表情の世界は内外を分離しがたい生の世界であるが、表情體驗は、その明化的定着としての、ことばによる、或はその他の仕方による表現に結びつく。それについては後に述べるであらう。

我々を圍む世界の現はれ方と主體的な身體性との關係については、以上の外さらに行動する主體の場合を考へなければならぬ。身體をもつ我々の行爲は、單に決意といふやうな内的行爲に止らず物に働きかけ物を動かす。我々が物を動かすのはただ機械的に盲目に動かすのではなく、何かの目的、意圖もつて、身體を通して物に働きかけるのである。そこに道具という現象が成り立つ。我々は道具によつて物を動かす。身體はそこで道具との關係において見られる。ところでしばしば云はれるやうに、身體そのものが道具なのであらうか。身體がもし普通の道具だとしたら、その道具は何によつて動かされるのか。道具としての身體を動かす心的なものを考へるとすれば、デカルト以來のアポリヤに逢着せざるを得ないであらう。もし身體が道具であるなら、その道具をうまく使ふためにまた別の道具が必要となり、無限遡行に陥ることをサルトルが指摘してゐる。^⑩その關係は、一つの感覺器官を視るために他の感覺器官を必要とするのと同じである。私の身體をただの物體的道具とみるのは、それを他人の身體と同じく客體化することなのであるが、私の身體が私の限りそのやうな客體化はできない。私が手を使ふといふとき、手を使ふといふ、別な特別な私があるのではない。それは、私の身體とは別な私が、私に外的な身體をただ所有するのではないのと同様なのである。現實的な私が元々身體を持つ私であるのと同じ様に、その世界に生きて行動する私は元來手を使ふ私なのである。その意味では、「私は私の手である」^⑪ *suis ma main* とサルトルがいふのも理解できる。^⑫

普通の道具は代用可能であるが、私の身體は代用ができない。義手を着けるにしてもそれを着ける私の腕のつけ根がなければならぬ。單なる道具は、道具としての機能の上だけからみれば、特に「私の」とか「誰そのの」とかといふこと

はない。翫賞用としてならさうしたこともあり得るが、翫賞せられてゐる限りそれはもはや純粹に道具としての機能においてみられてはゐない。道具の道具としての性能は、道具の物質的な「でき」に即ちそのメカニカルな構成による。もし私の道具が、他の人々のと違ふ「私の」としての特異性をもつとしたら、道具としてはそれだけいびつなものであるだらう。そのことは例へば顯微鏡のやうな精密機械についてみれば明かである。私の顯微鏡が特に「私の」として他のそれと違つてゐれば（裝飾的な附加物は別として）、それは不正確で使ひものにならないであらう。そのことは物指やナイフのやうな簡単な道具についても同じである。書家の筆のやうに、特に道具の個性が利用される場合は別で、そこでは筆の實用的性能以外のものが用をなすのである。

私の身體は「私の」の身體である限り客體化されないと云つても、私の身體も他人の身體と同様に、ある意味で客體としてみられ、道具として取扱はれ得ることは否定できない。この可能性は何を意味するのであらうか。生理學の立場からは、我々の身體が物理化學的作用によつて規定せられる客體とみられる。それは觀察され、更に醫學的な實驗さえもなされ得る對象である。しかしその場合、生理學者の目には、身體は誰その身體といふものではない。一般性を主眼とする自然科学の目的からは、誰それのといふことは意味をもたない。身體はそこでは一般法則的な對象の連關の中に編み入れられる。身體が一つの生理的な系として、一つの有機體としてみられるのはかやうな場合である。西田博士の言葉をかりれば、「運動によつて身體が見られる……魂のない機械が、我々に魂のある機械即ち有機體を知らしめる」のである。¹⁰

我々が體驗するものとして、中心 주변의な世界に居る限り、内と外との區別對立は絶對的で平等化されることはない。しかし我々是我々の身體そのものをも知的に對象化し、我々の身體を特定の中心のない客觀的世界に投射して考へることができる。このやうに對象化せられた世界の中には、體驗する私、「自分の」身體をもつ私が在ることはできない。それであるから、「ここ」としての中心と Umwelt とをもつ生の世界は、そのものとしては、全面的に對象化することはでき

ない。それをメカニカルな世界に「還元」乃至は分析することに、方法論的以上の意義を認めることは、存在領域の誤つた混同に他ならぬ。體驗よりも機能を重視する現代では、方法的なものの存在化が起りがちである。

知的な立場で身體が單なる客體とみられるのと對應して、行動的な立場で、人間の身體が單なる道具として、非主體的に取扱はれ得る。他人の身體を單なる勞働力、エネルギー源として取扱ふことは、人間の物化として問題とせられてゐる。しかし他人の身體を道具として取扱ふことは、生産的關係だけで起るのではない。異性を自己の欲望満足の道具として扱ふことも起り得る。これ等は單に手を持つ人間と道具との關係ではなく、對人間的關係において起る道具化である。これは主體的共存からの頽落の様相に他ならぬ。

四

我々の現實的な生、或は具體的な存在にあつては、主體としての我々は身體を持つ主體である。身體的な主體として現實に在るといふことは、これまでに述べて來たやうに、身體によつて制約せられる對象界が開けてゐることなのである。さういふ對象界としてまづ「ここ」を中心に周邊的に位置づけられた視の世界を、次に道具の世界を考へて來たのである。我々が身體をもつ主體として在ることは、かやうな世界が我々に現はれることなのである。それは別な云ひ方をすれば、我々が身體をもつ主體として世界に臨んでゐる或は世界の中に在ることが、見られる周邊の世界、道具の世界を、さういふものとして現はし出すことなのである。眼を持つ主體がものを周圍に見られるものとして現はし、手を持つ主體がものを把り操られるもの、即ち道具として現はれしめる。これに對して物を現はしめる第三の仕方は、言葉をもつ主體のそれである。「言ひあらはす」ことは最も顯著なものの「現はし」方である。

ただの音は物體によつても發せられるが、意味をもつ音即ち言葉は身體をもつ人間に特有である。⁴⁹さうして言葉を出す、

話すといふことは獨語のやうな特別な場合を除いては、相手に對してなされる。否、根本的に考へれば、話し合ふことにおいて相手といふものが成り立ち、人間同志の間に現實的な「共存」(Mitsuin)が成り立つのである。多數の人が單なる客體として集つても人間的共存とはいへない。相互の認知と、何等かの交通 communication が成り立たねば社會的共存は現實化しない。言葉による交通、話し合いこそ最も基本的な人間的交通である。表情や身振りも何かを表はして居り、それが相手に通じる限り、廣い意味での言葉とみられるとすれば、社會的共存の限界は更に擴げられるであらう。しかし表情や身振りは、語られる言葉のやうに、ものを言ひあらはさない。言ひあらはされた、共同的に開示された物の世界を介しての交通は、言葉を持つ主體同志の間でのみ成り立つのである。

言葉を交はすといふことは、他人との共存をつくり出す、共存的な生を設定する意味をもつ。ただ一方的で何らの應答のない音聲や身振りは主體的共存をつくり出さない。我々が嚇かしの身振りや大聲によつて動物を追ひ拂ふとき、その動物と我々との間に交はりとしての共存は成り立たない。一方的であつても命令や演説などの場合は、相手に言葉の意味の理解が豫想されるので、共存的交通といへる。

言葉はそれならどういふ仕方でものを「あらはす」のであらうか。言葉を、既に出來上つてゐる觀念や思想の傳達手段、その意味での記號とみなすとすれば、言葉による表現は、ただ既存内容につけ加へられる外的な標號に過ぎなくなる。しかし少し注意深く觀察すれば、さういふ見方の誤つてゐることが解る。觀念や思想は言葉による表現をまつてはじめてその内容を明確にする。言葉に言ひ表はせない體驗といふのは、その體驗がまだ「意味」的に形をとつてゐないことなのである。意識内容或は體驗内容がありふれたものとして容易に把捉される場合はこのことが氣づかれない。その場合はすでに含蓄的に言葉による定着が行はれてゐるので、ベルグソンのいふやうに經驗は出來あがつたカードのどれかにすぐ當てはまる。「經驗」がすでに抽象的觀念化を含む。しかし新しい經驗或は具體的にみられた體驗にあつては、それを言ひあ

らはす言葉が探し求められる。さうしてこのやうな場合は、それを表現する何等かの言葉が見つからない限り、體驗内容そのものも、はつきりした意味と形とをとり得ないのである。體驗或は經驗の内容は言語的表現に達したとき、はじめてそれ自身を意味として明瞭化する。その意味で言葉がものを「あらはす」と言へるのである。言葉といふ肉體を得るに至らない思想は、形のきまらない、未完成のぼやけた思想である。

それだけではない。言葉に言ひ表はされることによつて思想は、人間の共存的な世界にとり入れられ、現實的な、感性的意味的な存在を得る。そこで思想が肉體を得て具體化するのである。メルロ・ポンチは『知覺の現象學』の中で言葉は感性的な世界の中での思想の現存^{プレゼンス}であり、思想の衣服ではなく、その身體であると云つてゐる。

以上は一般的に言葉のものを「あらはす」仕方について考へたのであるが、次に言葉の主要な類別について、その表現の仕方を考へてみなければならぬ。慣用的な日常語や科學の言語のやうに、實用的乃至知的な意義だけを傳へ或は表はす言語と藝術的な言葉とは表現の仕方が同じではない。日常語は經驗内容を、その共通的一般性に従つて表明するので、經驗の具體的個別性に對しては抽象的である。このやうな抽象化は經驗内容に對する日常的な注意の仕方においてすでに始まつてゐるのである。我々の注意は經驗されたものの生活への意義、機能に制約せられる。それは印象に對する我々の行動的反應の類型性に對應してゐる。その面からみれば、言語の意味は、そのひき起す一致した行動であるといふデュウキの解釋も理解せられる。^⑩科學の言語も、行動的或は操作的意味をもつ。ただそこでは、個々の語の相互關係が夫々の體系内でのファンクショナルな關係によつて正確に限定せられ、それが語の意味となつてゐるのが特徴である。さういふファンクショナルな限定性を表はすためには、日常的な言語よりも特殊な記號の方が適してゐる。

日常的な言葉も人間の社會的共存の媒體をなす。しかし日常語に媒介せられる共存の仕方は慣習的なものである。さういふ言葉の理解の中に止まる限り、經驗に對する言語のあらはし方、その言葉によるものの捉へ方は抽象的常套的である。

経験の具體的な生々しさは脱け落ちてしまう。この傾向に反抗して、具體的な経験を明瞭化するといふ言葉のはたらきを鋭く生かさうとするのが藝術、言語藝術である。藝術の言葉は経験の別個の具體性を鋭く現はし出す。それは日常的な注意の下にある経験把握に對しては、新しい内容の提示と感ぜられる。藝術の言葉はしつくりした形をもつた内容、肉體をもつ意味の創造であると同時に、新しい體驗内容の發見である。そのやうな表現が生れるためには、藝術家は實用的知的把握の抽象性を脱し、身體をもつて形像的に考へなければならぬ。身體で考へられた思想はイメージであり、それを表はす言葉は直接的な感覺性をもつ。言葉は普通の「意味」によつてではなく、例へば歌人などのいふ調べ、ひびき、匂いといふやうな、言葉そのものの感覺的律動性によつて表現する。

私は経験内容とか體驗内容とかといふ語を使つたが、生きた経験にあつては、経験の與へる感動と内容とは切り離せない。それは一つに融合してゐる。藝術の表現しようとするのはその様な「内容」である。私はこゝで T. E. Hulme, Speculations の一節を引用しておきたい。(p. 162)

The motive power behind any art is a certain freshness of experience which breeds dissatisfaction with the conventional ways of expression because they leave out the individual quality of this freshness. You are driven to new means of expression because you persist in an endeavour to get it out exactly as you felt it.

小説のやうな散文藝術にあつても、特定の状況における人間の存在の姿が鋭く描き出されるためには、言葉の表現力が高度に活かされねばならない。描かれるものは表現される形像的表象を離れては無いのであるから、それは文學者の想像の產物である。しかし、日常的な見方の枠からぬき出して、それ自身として浮き上らせられた人間存在の可能な姿において、普通の経験においてよりも一層切實に我々は人間の現實を見る。その限りにおいて描寫はリアリティをもつのである。

言葉を交し話し合ふことは、單に用を足すだけのものではなく、そこに交はりとしての生の變様と生産が認められる。交はりとはただ相手を迎へるものに限らない。身振りや表情や、ときには言葉による無關心、廻避、拒否の態度も夫々特有な交はりの仕方とみてよい。人と人との出會ひには、何らかの交はりの仕方が、表情や身振りにより、或は話しによつてとられる。そしてその都度共存の特殊な在り方が生まれて來るのである。心を開いた語り合ひは、我々に共存の新しい體驗を與へ、生の擴大高揚を感じしめる。さういふ共感の可能性が失はれてゐるとき孤獨の意識が生じる。多くの言葉を交しながら、孤獨の感じを益々深める場合も少くない。

言葉による應答は、直接の行動的應答から我々を解放し、自由な開かれた交はりの世界を打ち開く。物に對しても、行動的な對應に縛られてゐる動物に對して、それを名づけ、それについて語ることで人間はもつと自由な關係に立つといえる。^⑤人間同志の言葉による交はりには、外面的社交的なそれから親密な打明け話に至るまで種々な形態をとり得る。言葉による交はりに、深い共感が可能であり、そこに生の高揚と個の充足が達せられ得ることは上に述べた通りである。そのやうな個充足的な共存の最も内密なものは異性の間の愛の交はりであらう。友人間の共感とはときとして弱い自己忘却となり得るが、異性の交はりにも種々の頽落の可能性があることは云ふまでもない。しかし性的な共存は私がここでとりあげた言葉による共存とは別に、それ自身として考へられるべき問題である。

五

これまで身體についてその主體的な在り方を主としてみて來た。しかし身體はもとより純粹な主體ではない。客體化せられた身體はもはや「私の」身體ではなく、他人の身體と同じ立場におかれたものであるといはれるが、身體は客體化せられる可能性を本來もつてゐるのである。私は私の身體において非自己的であり得る或はなり得るものを持つといつて

よい。身體が客體としての存在性をもつことは、身體について、また身體において起るところのことを見れば明かである。身體は、空間に擴がるものとして、物理的諸作用の對象となる。それはまた生體として、種々の生理的、生化學的過程がそこに行はれる體系であり、病氣、老衰、死などの到來を避けることができない。

それならば身體は單に物の中での物、客體に過ぎないといへるであらうか。すでに生物のレベルにおいても、生物の個體がそれ自身の環境を持つと考へられる限り、單なる客體とみることができない。個體といふものがただ外面的に限界づけられる對象であるなら、その個體制は相對的で特定の關係における個別體にすぎぬ。しかしユクスキュールなどが力説するやうに^⑩、一つの生物がそれ自身の Umwelt をもつとすれば、外に對する「内」がそれ自身として定立されてゐて、外に對して自らを「内」として特に區別するのでなければならぬ。即ちそこにおいて外が現はれ、覺知せられるところの「内」として在るのでなければならぬ。ユクスキュールが merken とよび、シェーラーが「中心への Rückmeldung」^⑪といつてゐるものは、ライブニツが「單純なものにおける外なるものの representation としての知覺」とよんだものの特定の形に他ならぬ^⑫。さういふ「内」として在る限り、何等かの主體性を認めてよいであらう。生物の個體性は、外に對する中心性を維持することによつて、自らを個體とするところのそれである。「生物は、環境を規定する彼の expansiv な統一によつて自己を一つの生領域の中心とし (macht sich zum Zentrum einer Lebensphäre)」、それによつてその外觀上の物的制限性を超える」(ニコライ・ハルトマン)^⑬とか、「有機體は Positionsfeld への關係において exzentrisch な中心である」(プレスナー)とかといふやうな命題も、上述の意味で是認することができる。

生物個體の主體性などといへば甚だ奇怪なことと思はれるかも知れない。しかし動物においても、同類の他の動物が環境内の單なる一客體としてでなく、何らか特有の仕方と同類として認知せられ、特有な態度がそれに對してとられることは觀察し得る事實である。そこに單なる客體間の關係と異なる主體同志の關係があると考へてよいであらう。同類の認知が

ある限り、そこにギッディングスのいふ「同類性の意識」に類する何か社会的な、主體相互間の關係が存するとせねばならない。

生物が夫々に自己の Umwelt をもつて生きてゐる限り、生物の世界を純粹な客體の世界に平準化することはできない。しかし個々の生物の Umwelt は外延的には全體的な世界そのものではなく、その中のある斷面にすぎない。それを越える世界の部分は、他の生物とそれの Umwelt をも含むが、何等かの仕方でもまた無機的な物質界をも含むとみななければならぬ。生物はそれ自身の Umwelt をもつと共に、それを越える無機的物質界に接してゐる。生體の有機化作用に限界がある限り、無機的なものは生體そのものの中にも入りこんでゐる。生物は無機的環境の過程に對して、ある程度に適應する能力をもつが、その能力にも限界がある。さういふ有機的統御を越える領域との關係から、生體の侵害と解體が起因する。生物の有機化的全體化に對してそれに拮抗し、生體を無機的過程のリズムに引きもどさうとするものが不斷に存在する。ベルグソンは生活動を「崩潰するものをよぎつて形成せられるもの」(une réalité qui se fait à travers celle qui se défait)と云つてゐるが、生命は相拮抗する緊張の上に成り立つといつてよい。

以上は生物についての極めて大ざっぱな考察であるが、それによつても生體を單に客體として、或は單に主體として考へることができないことは理解せられるであらう。その點は人間の身體についても同じである。身體はそれが私の身體である限り確かに主體性をもつ。しかし身體の特有な主體性は、主體といふ概念そのものから説明できるやうなものではなく、いかなる意味の主體であるかを、その現實性のままに見なければならぬ。この小論において私は身體的主體性について記述的な仕方では幾らかの解明を試みた。私の記述は、我々が身體を持つ主體として在ることによつて世界の我々への現はれ方がどうなるか、また言葉を通して成り立つ共存の仕方がいかなるものであるかといふことに止まる。しかし身體の問題にはもつと別な面がある。その一つは、我々の存在がその現實性においてどこまでも身體であるといふ事態と共に、

我々が身體に對して種々な態度をとる可能性をもつことである。私は二において我々の體驗が感性的基層を離れ得ないことを述べた。これは我々が生きてゐること、身體をもつ存在者 (incarnate being) として在ることの共通的制約である。しかしそのことは、我々が、感性の動きに従ふ以外にないとか、感性からの可能的な自由による「精神的」な在り方が不可能であるとかといふことを意味しはしない。人間における二元性は、經驗によつて認められる限り否定するには及ばない。決意と修練によつて身體を自由に統御することの可能性をも、その事實性のままに認めてよい。そのこと自身、身體を持つ主體の特定の在り方なのである。藝における修練、身體離脱のための業などについても同様である。

身體に對する現實的實踐的な種々な態度はまた觀念化の種々な仕方と相俟つてゐる。それは神話や宗教的觀念などとして、また哲學思想として現はれてゐる。人間の身體に對する種々な態度、觀念は、自然に對する態度や見方と結びついてゐる。それ等の種々の仕方が現實化する場面は歴史である。我々は身體の問題を、人間存在の自然的な面としてとりあげたのであるが、人間における自然といふ問題は、人間と歴史といふ問題につながつてくるのである。

註

- (1) cf. M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, (Philos. Weltanschauung S. 15 f.)
- (2) ヘーゲル哲學に對するフョイエルバッハ、マルクス、キルケゴール及び老シェリング等の批判の中心の論點は、ヘーゲルの存在論が結局概念された限りの存在に關するもので、現實存在に對する本質論的抽象だとするにある。
- (3) Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 61.
- (4) ラテン語 *experior* の原となるギリシヤ語の *πειράω* は通りぬけることを意味し、ドイツ語の *falen*, 英語の *fare* に當る。experience といふ動詞は to put to the test を意味すると共に to meet with, feel, suffer, find という受動の意味をもつ。人生の經驗、歴史的經驗にあつては、何等かの豫想或は計畫とそれの實現した結果とをつき合せてみる意味をもつ。
- (5) L. Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, S. 26.
E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, S. 117.
- (6) G. Marcel, *The mystery of being*, I, p. 97 f.
cf. *Journal métaphysique*, p. 237 f.
- (7) Husserl, *Vorl. z. Phän. d. inneren Zeitbew.* Beilage IX, S. 472.
この點でデイルタイの次の命題は、體驗としての現在を、記憶や未來の

表象に、即ち記憶、表象といふ意識の仕方と興へられるものと區別してゐるが、これは恐らくデールタイ自身はつきりと意識してゐなかつたかも知れぬが、體驗の非作用的な「いま」としての在り方の特質をよく示してゐる。

Gegenwart ist die Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität, sie ist Erlebnis im Gegensatz zur Erinnerung oder zu den Vorstellungen von Zukünftigen, die im Wünschen, Erwarten, Hoffen, Fürchten, Wollen auftreten... Die Vorstellungen, in denen wir Vergangenheit und Zukunft besitzen, sind nur da für den in der Gegenwart Lebenden. Dilthey, Ges. Schr. VII, S. 193.

過去と未來を表象する表象が現在に在りて「在る」即ち體驗せらるる仕方は再び表象する「いま」にあり得ない。

- (8) Kant, Kr. d. r. V. B. 424 Anmerk.
- (9) J. P. Sartre, L'être et le néant, p. 381.
- (10) ロベント「心理學原論」大腕義一譯 四三〇頁。
- (11) Sartre, op. cit. p. 385.
- (12) ibid. 387.

- (13) 「論理と生命」(論文集第二)一〇頁。
- (14) 人間以外の動物、例へば猿が言葉をもつかといふ様な問題は興味のあつた問題であるが、いまの場合直接の關係はない。

(15) 言葉と社會生活の關係について T. T. Segersdott, Die Macht des Wortes, S. 104 f. 參照。

(16) Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 212. f.

(17) J. Dewey, Logic, p. 46 seq.

(18) ベーレンス人の無能弱たを離して Weltoffenheit へ Bedürfnisentlastung へつゝを離しての事。 Arnold Gehlen, Der Mensch, S. 208 f.

(19) Jacob von Uexküll, Theoretische Biologie, S. 68 ff.

Derselbe, Die Lebenslehre, S. 124 ff.

(20) M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 15 f.

(21) Leibniz, Principes de la nature et de la grâce, § 2.

(22) N. Hartmann, Philosophie der Natur, S. 528.

H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 203.

(23) Bergson, L'évolution créatrice, p. 269.