OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	情動のなかの身体 : サルトルの自己（の）意識から見て
Author(s)	山形, 頼洋
Citation	カルテシアーナ. 1986, 7, p. 33-71
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66912
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

情動のなかの身体

――サルトルの自己（の）意識から見て――

山形頼洋

『情動論素描』[1]として展開されたサルトルの情動の理解は、次の点で困難を含んでいる。

(一) 身体概念の二義性

(二) 志向性による感情の規定の一面性

(三) 感情の動機としての機能の無視

(四) 感情現象への他者の介入の過少評価

順序を逆にして、(四)の問題から簡単な説明を加えると、彼の理論によれば、情動と他者との関係は、突然の情動反応にのみ限定されている。すなわち、われわれの振舞によって感情的意味が企投されるのではなくて、世界そのものが魔術的な性格をまとって現われる場合である。というのも、世界が、その現実の構造のひとつとして、魔術的なものを蔵しているからにほかならないが、私と他者とが形成している心的相互関係がそれにあたる。

しかしながら、われわれの自発的な振舞を通して構成される魔術的世界に基づくと考えられる型の情動においても、他者は積極的な役割を果していると見られてよい例がある。そのことはほかでもない、サルトルの理論形成のために大いに役立った怒りについてのデンボーの実験とその分析とに明らかである。実際、デンボーの実験において被験者の怒りの爆発は、他者の——具体的には実験者の——嘲笑がきっかけとなっている。この実験を紹介したギョームも、またその紹介を引用したサルトルも他者の介入の事実を完全に無視しているとコフマンは指摘する。(2)

三番目の問題に移ると、心理学においては情動は動機付けの機能をもつものと理解されている。(3) 心理学に待つまでもなく、そのことは日常経験の教えるところでもある。たとえば、犬に咬まれたことのある少年は、犬を見るたびに恐怖を覚えるだろう。そして、その恐怖の感情は少年に、咬まれないために犬から逃げる動作を開発する動機として働くことだろう。

このような、情動が動機として作用する現象をサルトルの理論がうまく説明できるとは思われない。彼にとって情動は、客観的道具世界の魔術的世界への変容である。しかし、動機として機能する情動は、客観的世界での道具複合を順次変えることによって展開される行動の源泉として、その行動を推進するのでなければならない。魔術的世界に属するものが、いかにして決定論的世界で進行する行為の動因となりうるのか。両者の間にはいかなる共通項も見い出せないのである。

第二に挙げた問題は、感情と志向性との関係にわれわれを深く引き入れる力をもっている。サルトルは『想像的なもの』(4)の中の情感性(affectivité)を論じた箇所で、感情(sentiment)についても意識の志向性の大法則は適用されると言い、「感情には特種な志向性がある」と記している。(5) すなわち「感情は対象を思念するのであるが、その思念の仕方が

情感的（affective）なのである」[6]

しかし、情感性を認識や想像力や知覚などを特徴づけるさまざまな志向性のうちのひとつに数えて、意識が世界ないし対象を目差す時の或る仕方として理解することで感情現象の規定は尽きるのだろうか。偽りの情動（émotion fausse）から真性の情動を区別する信憑（croyance）の現象に言及がなされる時、この疑問は拭いがたい。

『素描』において情動の志向性は、一般的に言って、魔術的世界を目差す志向として特徴づけられた。すなわち、情動は意識が対象を思念するひとつの仕方であるが、その特有の思念の仕方をサルトルは規定して、対象を客観的世界においてではなく魔術的世界において目差すものであるとした。熊を眼前にしての恐怖・気絶というのは、熊という対象のひとつの把握の仕方であり、理解の仕方である。その動物を因果決定論的な世界においてではなくて、魔術的行為が有効であるような世界の対象として捉えるのである。気絶という仕方で回避可能でもあるかのように捉えるのである。

現実の世界は目的とそれを実現する手段との関係が因果的に決定されている行為的空間であり、そこではわれわれを困難が待ちうけている。その困難が情動の志向を動機づけるのである。それと同時に、この志向は新しい振舞――情動に特有のそれ――を指図し、この振舞は逆にまたその志向のヒュレーとして役立つとされる。

しかし、情動に固有の志向やそのヒュレーとなる情動的振舞だけでは、情動現象の完全な説明を与えないのではないか。偽りの情動が身をもって示しているのはそのことではないか。

偽りの情動を説明してサルトルは、情動の志向に貫かれた振舞は「われわれが対象に与えようとしている情動的性質を図式的に対象に素描しているにすぎない」[7]とし、さらに、「この振舞の形式的枠組はそれの質料として役立つ何ものかによって満されねばならない」[8]と言う。

情動において振舞は、――志向を内包する広い意味での振舞は――、純粋な意味作用であり、情感図式（schème affective）にすぎない。[9] 情図式はそれの質料をなす純粋に生理的な現象によって充実されねばならない。換言すれば、真の情動は志向とそれに指揮された狭い意味での振舞だけではなく、信憑現象を必然的に伴っている。これは、情動の志向性を指摘して満足することはできないということではないか。信憑現象の解明がさらに求められている。

最後に情動現象における身体の問題が残った。サルトルの理論は身体に大別して次のふたつの機能を負わせている。㈠ 情動の志向のヒュレーとして役立っている（狭い意味での）振舞の主体・遂行者としての身体。たとえば、(イ)隠し絵の例で目の運動として表現されている身体。(ロ)能動的恐れ（peur active）における逃亡という行為の実行者としての身体。(ハ)受動的悲しみ（tristesse passive）において蹲る姿勢を取る身体。(ニ)能動的悲しみ（tristesse active）にあって啜り泣く動作の主体。(ホ)喜びが、踊り、飛び跳ね、手をたたかせ、歌わせるところの身体。

㈡ 信憑現象、すなわちある生理的現象として言い表わされている身体。

『素描』は身体のこれらふたつの側面に支えられて築かれているにもかかわらず、サルトルが身体という用語で理解しているのは、実は後者の信憑現象に限定された身体である。

彼は身体を世界の中の一対象としてのそれと、私が直接生きている現象的身体とに分ける。重要なのは後者である。意識に直接生きられている身体とは、いいかえれば、意識への距離を置かぬ現前としての身体とは、「意識に直接内属する、世界への視点」point de vue sur l'univers immédiatement inhérent à la conscience[10] である。意識が世界を望む視点であり、事物への意識の視座を意味する。このような身体の定義に照らす時、信憑現象は、――より正確にはそれの対象化の結果である一定の生理的表出は――、事物ないしは世界についての意識の視点の混濁と映る。情動を不

明瞭な思惟とするデカルト主義者の偏見。

しかしながら、世界への意識の視点にすぎない身体は、はたして、行為の主体・遂行者としての重責に耐えうるであろうか。たとえば、目の動きとして対象化された身体は、世界への視点という定義によって覆い尽くされるのか。道具的に規定された実践の世界において、そのような身体はほんとうに道具を操ることができるのだろうか。

以下、この問題をもっぱら考察の対象に選び、身体についてのサルトルの理解をさらに『存在と無』の中で検討したい。

他の三つの問題に関して言えば、それらはすべて身体の問題と深いところで連絡していることが、身体を時間の方に押し進めて把握する時、自づと明らかになることだろう。そしてその時はまた、先に提出された、三つの問題の定式化は実は、真の問題のきわめて表層的な表現にすぎなかったことが気付かれる時でもあるだろう。他の三つの問に対する答は、それらの問の水準よりもはるかに根本的なところで見い出されるであろう。身体を問いつめていってその徹底性が獲得されるのであるが、本稿にはただそのことを予告するだけの余裕しかない。

第一節　私の身体

身体を考えるにあたってサルトルが最初に行うのは、問題を認識のどの次元で取り扱うかという選択である。(イ)私にとっての身体に立場を設定するのか。それとも(ロ)他人の身体の次元に身を置くのか。『素描』での定義を援用するならば、(イ)は、世界への意識の視定として、意識に内在する、私に本来的な身体である。(ロ)は、(イ)の身体の、世界の中の一対象として対象化された姿である。

心身問題、すなわち意識と身体との結合に関する困難は、『存在と無』によれば、私の意識を私の身体ではなくて、他人の身体に結びつけようとする結果生じる偽りの困難である。他人の身体、それは角度を変えれば他人から見た私の身体でもある。医者が私に対して取るような態度が私の身体を対象化する時、私の身体は、私にとっての他人の身体がそうであるように、世界のただ中の一対象の資格で現われる。

ところで、私は自分の身体を見たり触れたりすることができる。しかし、そのような経験が与える身体は、私自身のものであるにもかかわらず、世界の中の諸物のひとつとして私に現われる。そこでは私の身体は他人の身体と同じ資格しかもっていない。一方、身体は、それによって事物が事物として私に現われるようになるその当のものである。すなわち、見たり触れたりする方の身体である。これこそが私に本来的な身体である。

物を触診している自分の手に私は別の手でさわることができる。その時私は、事物を触覚のうちに明らかにしつつある作用中の生きた手に触れているのではないのか。

私は自分の手が事物に触れているのを対象的に知覚することはできる。しかし、その手を事物に触れている作用において認識することはできない。この理由からメーヌ・ド・ビランの努力の感覚には現実性がないとサルトルは主張する[11]。なぜなら、その場合認識に与えられるのは手に対する抵抗としての対象であり、手の作用そのものではないからである。急いでつけ加えると、実はメーヌ・ド・ビランは努力の感覚（sensation de l'effort）は決して言わなかったのである。努力の感情（sentiment de l'effort）が彼本来の用語である。この混同はサルトルの単なる記憶違いにとどまらず、感情の開示力に対する彼の理解の無力をはからずも暴露している。

ともあれ、サルトルの考えでは、私が自分自身の身体についてもつ知覚と、医者が私の身体に対してもつ知覚との間

には、本性上の違いは何も見当らない。なるほど、自分で自分の身体にさわる時、私は自分がさわられているのを感じる。これに対して、私を触診している医者には、さわられているという感覚はない。いわゆる二重感覚（double sensation）の現象であるが、しかし、この事実はサルトルにとっては本質的なことではない。[12] なぜなら、寒さやモルヒネの注射によってその現象は容易に消え失せてしまうからである。

触れることと触れられること、ないしは、さわっていると感じることとさわられていると感じること、これらふたつの出来事はサルトルにとっては根本的に異なるものであり、通約不可能なふたつの領域に属している。実際、自分の身体をさわったり見たりする時、私はそれを私の固有の可能性に向かって超えている。[13] 反対に、触れられたり見られたりした私の身体は超出されたものとして、すでに対象である。それは物-足であり、歩いたり走ったり、フット・ボールをしたりする私の可能性としての足ではない。[14] 私の可能性としての足こそほんとうの私の身体（足）であり、物-身体は私の可能性が死せる可能性へと変質した結果である。

したがって、私の身体から出発し、私の身体について考えなければならないが、それは『存在と無』の文脈では、身体を対自存在の内的で必然的な構造として把握することを意味する。

ところで、『存在と無』が最初に提示する対自存在についての規定が志向性としての意識であり、さらには、そのような意識が自己について抱く非措定的意識（conscience non-positionelle）こそが、対自存在の内的構造の原形を定めている。というよりも正確には、志向的意識の可能性そのものである非措定的な自己（の）意識の解明が、対自存在の構造として展開される。

それゆえに、身体についての考察はその出発点を非措定的自己（の）意識にまでさかのぼって取ることになるが、他

方、そのような歩み行きは同時に、その進行の必然性を証示することにもなるであろう。というのも、非措定な意識が切り開かれ、それの展開図として複雑な対自存在の構造が展げられる様が、そこで直接目撃されるからである。

第二節　自己（の）意識

かくしてわれわれは『存在と無』の「序」にまで送り戻されるのであるが、「序」は次のような情況認識から始まっている。「現代の思想は存在するものを、それを顕示する一連の現出（serie des apparitions）に還元することによって多大の進歩を遂げた。それを受けて哲学を行きづまらせていたいくつかの二元論を現象の一元論に置き換えて除き去ろうと企てられた。その狙いは当ったであろうか」[15]

たしかに、「存在」l'être と「現われること」le paraître との二元論は[16]、もはや哲学においては市民権をもちえないことだろう。「見え」l'apparence[17] の背後にあるのは見え全体の系列であって、存在するものの存在を一手に収めているような或る実的なものが潜んでいるわけではないからである。なぜならば、存在するものの存在とは、ほかならぬ「それが見えるところのもの」ce qu'il paraît[18] であるから。

現出の背後には何もない。それ自身（と現出の全体系列）しか指示しない以上、現出は自己の存在以外のいかなる存在によっても支えられてはいない。現出すなわち現われは、主観—存在と絶対—存在とを隔てる「無の薄膜」ではない。[19]

現出の本質が現われることであって、しかも後者にもはやいかなる存在も対置されないのであれば、「この現われることの存在」l'être de ce paraître[20] が当然問題となる。実質的なサルトルの存在の探究はここから始まる。

それでは、現出の存在もまたひとつの現出であるのだろうか。

一見したところ、そのようにみえる。「倦怠」ennui や「吐き気」nausée などの経験は「存在現象」phénomène d'être として、存在を――現象の存在を――開示しているようにみえる。[21] もしそのことが正しいのであれば、現象の存在すなわち存在現象となろう。存在もまた、ひとつの現象であるだろう。

しかし、存在するものを存在現象へと超えて行くことによって、はたしてその存在者の存在に達したことになるのだろうか、とサルトルは問い返す。[22] なぜなら、存在とはいっさいの露開（dévoilement）の制約であって、露にされてあることではないからである。これに対して、存在現象はひとつの現象としてもはや露開の制約ではなくて、ひとつの露にされたものにすぎない。単なる現象にすぎないものが現象の可能性の制約となることは不可能である。さもなければ、多くの現象の中のひとつでしかない存在現象が、現象全体の根拠として機能することになろう。

とはいっても、われわれがともかくも存在について理解したり話したりできるのは、この存在現象という特異な現象を手引にしてであるから、これら両者の関係を定めておかねばならないとサルトルは言い、それを存在請求と規定する。存在現象は、現象でありながら、現象を超えるような根拠を要求しているのである。「存在の超現象性」transphénoménalité de l'être[23] を要求しているのである。

しかしそのことは、現象の後に存在が隠れているとか、現象は外見にすぎずそれとは別のある存在に差し戻されるべきであるとか言っているのでは全然ない。現象の存在は現象と「共外延的」[24] coextensif ではあるけれども、現象としての制約を受けないものでなければならないということに尽きる。現象は開示されるかぎりにおいて存在するのに対して、現象の存在は開示の根拠である。後者はわれわれの前者についてもっている認識を超えるものであり、それを根拠

づけるものである。

だが、このような主張をただちに論拠のあるものと認めるわけにはいかない。実際、サルトル自身もためらい、再度自問しなければならなかった。「実在を現象に限った以上は、現象についてそれは現われるがままに有るとわれわれは言うことができる。なぜこの考え方を徹底して、現出の存在とはそれの現われることであると言わないのか」[25]

サルトルの判定によれば、この立場こそまさしくバークリーの「有るとは知覚されることである」esse est percipi の装いを新たにした言い直しである。彼はこの立場をふたつの本質的な理由から受け入れることができない。ひとつは「知覚されること」の本性に由来する理由であり、もうひとつは「知覚すること」perеipere の本性によるものである。[26]

(一) 知覚することの本性

もし有ることが知覚されることを意味するならば、知覚が、有ることの――存在の――根拠であるだろう。しかし、存在が知覚によって支えられるためには、まず、知覚そのものが根拠づけられていなければならないことだろう。知覚の存在があらかじめ確立されている必要がある。ところが、知覚の存在は、知覚されることによっては根拠を与えられない。さもなければ循環論は免かれ難い。

したがって、知覚そのものは、もはや現出ではない――すなわちもはや知覚されることのない――現象を超えた存在に準拠しているのでなければならない。この超現象的存在が主観としての「知覚者」perpiciens[27] である。そして、主観のこの超現象的存在の次元こそ意識にほかならない。

「序」はこの存在の次元をさらに詳しく調査している。フッサールが示したように、あらゆる意識は何ものかについての意識である。ところで、一般的に言って、意識が或る対象についての意識であるための必要十分条件は、当の意識

が自分をそのようなものとして意識していることである。換言すれば、そのような意識であることについての自己意識をもつことである。

たとえば、テーブルを意識しながら、自分がテーブルについての意識であることをいかなる意味でも知らないような意識があるとすれば、それは矛盾である。したがって、なんらかの意味で自己意識のあることは、意識の志向性が成立するための必要条件である。逆に、そのような自己意識があれば、テーブルについての意識は必然的に存在する。自分はテーブルを意識していると意識が自己を捉えるかぎり、その意識がテーブルを思念していることは、デカルトのコーギトーによって、決して疑いを挟みえない事実である。

要約すると、あらゆる意識は対象ないしは世界についての「措定的意識」conscience positionelle[28]である。そして、このような意識の存在は必然的に当の意識の自己意識を要求する。

ところで、注意しなければならないが、この自己意識は本来的には、措定的なものではない。すなわち、今問題となっている自己意識においては、意識される方の意識と、意識する方のそれとの間に、措定的意識に見い出されるのと同じ、対象とそれについての意識の関係を設定することは許されない。自己意識は非措定的（non positionelle）意識である。サルトルの表記法を採用すれば、それはまず「自己（の）意識」conscience (de) soi[29]であって、自己についての意識として措定的に自己を定立はしない。さもなければ、すでに述べたことから、対象についての意識があるための必要十分条件は自己意識の存在であるから、意識は自己についての意識を前提し、後者の、自己についての意識はまた、定義により、「自己についての意識」についての意識を要求することだろう。かくして、われわれは無限背進の誤りを犯すことになる。

対象ないし世界を目差す志向的意識が立脚する自己（の）意識は、もはや志向的意識と同質の意識ではない。自己（の）意識は、反省として遂行される自己についての意識とは異なって、反省する意識とそれに対向する対象的自己という、措定的意識に共通の二極構造を要求しはしない。その結果、通常の、非反省的意識は、その存在が同時に自己の存在（の）意識を意味するという特権を享受する。なぜなら、意識にとって有るとは、「自分に現われる」s'apparaître[39]であるから。

知覚する者である意識の存在は、意識が自分自身を非措定的という仕方で直接見るところに成立している。他のものにとっては、——たとえそれが反省の対象として捉えられた自己であろうとも——、存在するためには、そのものとは別の意識に知覚されて現象となるのでなければならない。もちろん、意識もまた、存在するためには現われる必要がある。しかしその場合、意識の卓抜さは自分自身に対して現われるという点に認められる。本来の、非反省的意識は、現象するためにいかなる他の意識をも要求しない。意識の側では見るものと見られるものとが一致しているので、見るものである意識の中には見られて現象とならないようなものは何もない。意識においては「見え」と存在とが一致するがゆえに、意識は絶対的なものと見なされるとサルトルは結論する。[31]

超現象的存在の次元として意識が発見された。その発見とともにわれわれは、あらゆる現出がそれにとっての現われであるような第一の存在に——あらゆる現象がそれに対して相対的であるような絶対的なものに——到達したかに見える。少なくともフッサールの現象学ならばそう断定するであろうと認めつつ、サルトルは、果して意識は現象の存在を十分に根拠づけるだろうかと、疑問を投げかける。[32]この疑問の解明のために、「知覚されること」の存在論的要件が吟味される。

(二) 知覚されることの存在

結論から言えば、知覚されることの存在、ないしは知覚されるもののそれは、知覚者すなわち意識には還元されえない。たとえば、机の在ることは、机についてのわれわれの諸表象の結合によっては尽されない。

もし現象の存在が知覚されることに基づいていると仮定するならば、その存在は知覚者である意識に対して受動的で、かつ、相対的でなければならない。ところで、受動性と相対性とはすでに存在しているものの間に成り立つ関係であって、存在そのものには妥当しない。その正当な適用が、存在ではなくて存在の様態に限定さるべき概念である。したがって、知覚されること(知覚されるもの)の存在は意識には還元さえず、また、意識の超現象的存在は現象の超現象的な存在を根拠づけることはできない。「現象主義者」phénoménaliste[33]の誤りは、——と『存在と無』は指弾する——、対象をそれの現出の一連の系に還元することによって、対象の存在を対象の存在様態の継起に還元しえたと思い込んだところにある。

事実は逆で、意識の存在の超現象性は現象の存在を満足させるどころか、それ自身別の超現象的存在を求めてさえいる。「知覚者の先反省的存在による存在論的証明」がそのことを明らかにするだろう。「知覚者の先反省的存在」l'être préréflexif du percipiens[34]とは、通常の、非反省的意識を指す。この意識はもちろん何ものかについての意識であるが、その場合の何ものかについての意識は世界についての意識として、意識ではない或る具体的で充実した現前に向かっている。この事実は、意識がその最も深い本性において「或る超越的存在」un être transcendant[35]との関係であることを意味している。意識は、意識ではない或る存在に差し渡されて生まれる。「超越」transcendance[35]は意識を構成する構造である。

以上が、サルトルのいう存在論的証明である。意識はその存在において、意識ではない超現象的存在を含んでいる。それが現象の超現象的存在である。素朴な意味での世界の存在である。

現われるものの存在は、単に現われるかぎりにおいて有るのではない。もしそうであれば、それは存在の根拠として意識しか要求しなかったことだろう。そうではなくて、意識のおかげで現象となって現われるものの存在は超現象的であって、それ自体で、有る。「即自的に」en soi[36]有る。別の箇所で言及されているように[37]、意識はその構造において超越であるがゆえに必然的に意識以外の存在とともに生まれるけれども、今発見されたばかりの超現象的存在はその存在のために意識に何も期待しない。それは自体的に有る。

こうして、現象から出発して、それを根拠づけているふたつの超現象的存在が導き出された。意識の存在である「対自」le pour-soi と、現象の存在である「即自」l'en-soi とである[38]。端的にそれ自体として有る即自については『存在と無』は語るべき言葉をもたないから、われわれは心置きなく、対自の構造へと直進することができる。

第三節　自己（の）意識から「自己への現前」へ

対自存在とは意識の存在に与えられた名称であったから、もう一度意識にまで立ち帰って対自の構造を解きほぐすことにしよう。

意識の志向性が成り立つための必要十分条件は、意識に非措定的ないしは「非定立的」non-thétique[39]な自己（の）意識が見い出されることであった。ところで、意識が自己（の）意識として有るということから、「意識の存在は自己との合致において完全に一致することがない[40]」という注目すべき性質が導き出される。即自に対しては、「有るとはそれ

が有るところの（有る通りの）ものである」[41]という存在規定の表現する同一性の原理が適用されるのに対して、対自である意識は、即自のこの完全な充実に恵まれてはいない。

実際、もし意識が自己自身と一致した存在であったとするならば、何ものかについての意識イコール何ものかについての意識という等式が成立しなければならないだろう。ここでサルトルにならって、何ものかについての意識の具体例に「信憑」croyance を選ぶと、信憑イコール信憑でなければならないことだろう。しかし、この等式は自己（の）意識という、意識の本質規定に矛盾する。信憑は信憑（の）意識であって、自分自身とは等しくないのである。

信憑イコール信憑ではないとしても、それでは、信憑（の）意識イコール信憑（の）意識という等式は承認されてもよいのではないか。そうではない。「信憑（の）意識は信憑（の）意識であると言明することは、（中略）、括弧をはずし、信憑を意識にとっての一対象に作りかえることであり、反省の次元に飛躍することである。実際、信憑（の）意識でしかないような信憑（の）意識があるとすれば、その意識は自分自身（を）信憑（の）意識として意識しなければならないことだろう。信憑は意識の完全な超越的でノエマ的な呼称になってしまうことだろう」[42]

しかし、このような変化こそ反省において反省された意識の蒙る変質であって、反省を受けていない先反省的な通常の意識にはありえないことである。したがって、先反省的意識のひとつである信憑（の）意識は、信憑（の）意識と等置されない。信憑（の）意識は、単に、信憑に等しい[43]。

意識の本性が自己（の）意識であるということは、意識の自己自身との不一致を表現している。自己（の）意識の「自己」soi は、だから、「内在における主観の自分自身との理念的な隔たり」[44]の表示である。いいかえれば、意識は「自己への現前」présence à soi[45]として有る。なぜなら、自己自身との完全な一致に有るものは自分を自分の前に立

てることができないからである。自己への現前は、自分を自分に対置するに足るいくばくかの亀裂が、存在の中に潜んでいることを前提している。

しかしながら、意識を意識自身から分け隔てているのは、物理的に測定可能な距離ではない。自己への現前における自己からの遠さを設定しているのは「無」néant[46]である。しかも、意識の核心に住まうこの無は、有るのではなくて、有らされる。すなわち、意識は「同一性の無化」néantisation de l'identique[47]として、この無を産出する。それによって自己への現前という有り方を実現し、まさしく意識となるのである。

対自の発生は、自己との完全な一致のうちに充足している即自の中に無化作用によって無がもち込まれ、その結果、即自存在が自己への現前という存在様態に移行することに対応する。即自存在の自己との同一ないしは一致が破れ、その充実した存在が減圧を余儀なくされる時、即自は対自へと転落する。

無は、定義により、ない。無は存在をもたず、借り物の存在を、無化する作用として存在する対自から得ている。この無を分泌する対自こそサルトルにとっての「人間の現実」réalité humaine[48]である。

対自は、自己との一致を否定することによって出立するかぎり、即自から出発する。即自に逆らってしか自分を根拠づけることができない。即自は、対自がそうではないものとして自分を決定しているかぎりにおいて、対自の制約である。無化作用は対自と即自との根源的関係を表わしており、「対自の即自との原初的絆と考えられた超越の起源」[49]である。いいかえると、無化作用こそ、志向性の表示をもつ意識の超越の必要十分条件である自己（の）意識の本質にほかならない。

対自の懐抱する否定は、外から差し込まれたものではない。対自は内的に否定を含んでいるのでなければならない。

否定を、無を自ら分泌、産出するのでなければならない。無化する働きとして存在するのでなければならない。

ところで、「あらゆる内的否定のうちで存在の最も深いところにまで達するものは、すなわち、否定の対象である存在ばかりでなく、それに関して否定が行われる当の存在をも自分の存在のうちで構成する内的否定は、欠如態（manque）である」[50]

あくまでも予備的考察の域を出ないが、三日月を例にとって欠如の現象を説明すると、それは三つの要素から成り立っている。A＝「欠けた部分」le manquant[51]。直観には原理上決して委ねられることのないもので、次に述べる「現実に存在するもの」に、もし足え加えられることがあるならば、完全な全体を構成するはずの存在を指す。われわれの例では満月から三日月を差し引いた残りの部分に当る。B＝「現実に存在するもの」l'existant[52]、いいかえると、われわれの知覚ないしは直観に与えられるもので、三日月の例では中空に認められる利鎌の形をした月である。最後に、C＝「欠いているもの」le manque[53]、すなわち、欠如によって損われてしまった全体で、欠けた部分と現実に存在するものとの綜合によって復元されるものである。例では満月を意味している。

要約すれば、欠如の現象は、Cであるためには、AがBに足りないという構造をしている。ここで、この構造は即自的には存在しないことに注意すべきである。対自のみがこの統一を授与しうる。三日月の状態にある月も、それ自体で取り上げるならば、何も不足してはいず、ただ在る通りに有る。それが欠けた月と評価されるのは、対自がそれを満月へと超えていき、そこから再び知覚に与えられている月へと帰って来るからである。その往復運動において対自がふたつの月の状態を比較し関係づけるからである。

即自それ自体には欠如態はなく、この現象は本来的には対自に属する。それというのも、対自は自分を欠如状態とし

て構成することによって対自であるから。事物が欠如を蒙るのは、対自がそれを貸し与えるからにほかならない。対自それ自身の構造が即自に映っているのである。

欲望（désir）の存在は、人間存在が欠如態であることを告知している。そこで、対自が生きている本来の欠如態に、三日月の例で析出された構造成分を返し与えることにしよう。すると、成分Bの「現実に存在するもの」は、意識に「欲望の直接部分」l'immédiat du désir[54]のごときものとして現われる、欲望に喘いでいる対自そのものである。それでは、成分Cの「欠いているもの」とは何を指すのだろうか。対自の存在を意味する「自己への現前」のその「自己」soi である。対自がそれとの隔たりを強いられてしか存在しえない自己である。自分自身との完全な一致を実現している自己である。即自として有る自己である。したがって、この場合の自己は、対自と即自の実現不可能な綜合を表わしている。[55]

この自己を理解するためには、対自の発生に関するサルトルの形而上学的おとぎばなしを思い出す必要がある。それによれば、端的に有るものとして全くの偶然的存在にすぎない即自が、たまたま自分を根拠づけようとする冒険の過程で対自が出現する。自分を根拠づけるために即自は根拠づけようとする自分に対して距離を取らねばならぬ以上、この企てが対自の発生を促すのは必然である。しかし、このことは同時に即自の対自への変移を意味する。自分を根拠づけようとして自分に対して距離を置いた瞬間から、即自はもはや即自ではなくなる。対自に変貌する。根拠づけらるべき即自は対自の出現へと解体・吸収されてしまい、自分を根拠づけようとする即自の冒険は蹉跌を見る。

根拠を与えることのできる対自でありながら同時にそれによって根拠づけられる即自であろうと、即自は夢見た。即自と対自との不可能な綜合を夢想した。即自は、自分の無の根拠にすぎない対自ではなくて、自己の存在の根拠でもあ

るような即自にして対自になりたかったのである。

即自は、即自かつ対自を追い求めて対自に姿を変えた。そして対自は今日も、その不可能な綜合という見果てぬ夢を追い続けているのである。そのことが対自の自己への現前という有り方を規定しているのであり、したがって、その場合の自己とは、即自における自己自身との完全な同一性を保ちながら同時に意識に必要な透明性を失なわない存在の理想型である。この自己が、欠如態である対自にとって、完全体――すなわち欠いているもの――として機能する。

対自は、人間の現実は、自己との幻の一致を目差して絶えず自分を超えている。その完全な有るべき自己から振り返って、現実の自分を欠けた部分をもつものと意識するのであるが、その時の有るべき自己こそ「価値」[56]と呼ばれているものにほかならない。

最後に、対自の「欠けている部分」を構成する成分Bはどのように定義されるだろうか。いうまでもなくそれは、対自の完全体としての自己への超越の過程で出現し、あるべき自己から現に存在している対自への回帰によって決定される。[57]形式的には、価値としての自己から今有る対自を引き去った残りが、対自の欠けている部分である。

ところで、対自存在は、次節に述べる理由から、二重の意味で偶然的な存在である。その二重の偶然性に対自の二重の事実性が対応しているが、そのうちのひとつに、対自の個別性がある。なぜ私はこの私であって、ほかの人間ではないのか、という問に対する答がそれである。ひとつの対自がこの対自であって他の対自ではないことの根拠はどこにも見い出されない。それは全くの偶然の結果であり、そこに対自の事実性のひとつが認められる。

ところで、私がこの私であるのは、完全体としての自己となるために私に欠けているものが「個別的で具体的な一定の現実」[58]であるという事実に基づいている。したがって、結局のところ、今問題となっている方の対自の事実性は、な

ぜ私はあの現実ではなくてこの現実を欠いているのかという問に必然的な答えを与えることの不可能性に等しい。

それぞれの対自は各自に固有の欠如部分に悩まされている。それぞれの対自に固有の仕方で欠けているこの部分が、「対自の可能」le possible du pour-soi[59]と呼ばれる。

対自の可能は対自の欠損部分であるから、当然のことながら、対自と同じ性質をもつ。すなわち、同じく対自であり、したがって、同じく自己への現前である。「自己ではないかぎりでの対自は、一定の自己への現前を欠いている自己への現前であり、その現前の欠如のゆえに対自は自己への現前なのである[60]」

ここでサルトルの論理展開の最初に帰って、自己への現前が自己（の）意識から導き出されたことを思い出そう。自己（の）意識は措定的には対象ないし世界についての意識であったから、自己への現前もまた、措定的には世界への現前を意味する。したがって、対自の可能が対自の一部として、部分冠詞のついた自己への現前である以上、対自の可能もまた一方では、「世界の或る状態への現前[61]」と同義である。

対自は自分の欠如を充塞するために常にそのつどの彼の可能を追求している。ところで、措定的にいえば、「現実に存在するもの」としての対自も、また、それに欠けているものとしての対自の可能も、いずれも世界への一定の現前を表わしているから、対自が自己との一致のために超えて行かなければならないのは、世界である[62]。すなわち、対自は、世界のある状態への現前から他の状態への現前としてしか存在しえないのである。それも当然のことで、対自の理論上の原形となっている自己（の）意識は、必然的に世界についての措定的意識、つまり世界への現前でなければならないからである。

対自は彼の可能に追いつくことによって自己であろうとする。この対自と彼の可能との関係に「自己性の回路」cir-

cuit de l'ipséité[62] の名称が与えられる。そして、自己性の回路によって横切られる存在の全体が、世界と定義される。[63]

例を渇きに取ると、渇きは本来的な意識の次元では自己（の）――今の場合は渇き（の）――非反省的意識であり、したがって、対象についての措定的意識――ここでは、望ましいものとしてのコップ一杯の水――を意味する。[64] 渇き（の）意識の可能を構成するのが、飲むことの意識である。[65] もちろん、対自の可能が最初から「主題的に措定される」thématiquement posé[66] ことはありえないから、正確には飲むこと（の）意識である。渇き（の）意識と同じく自己（の）意識である。厳密には、「非定立的（non thétique）意識として自己（の）非定立的意識の限界を縁取っている」[67] そのような意識として対自の可能は「世界のかなたに素描される。また、私の現在の知覚が自己性の回路のうちにある世界から把握されるかぎりにおいて、知覚に、その――つまり対自の可能のもつ――意味を与える」[68]

第四節　対自存在の事実性としての身体

身体を対自存在の内的構造において捉えなければならない。しかし、対自存在の骨格のどこに身体を位置づけたらよいのだろうか。対自存在の事実性に、である。

まず、対自存在の事実性について手短に述べよう。どうみても存在論というよりは形而上学的おとぎばなしとしか思えないのであるが、――というのも存在論的差異を尊重するかぎり認められがたい議論の運びをとるからであるが――、対自の誕生は、全くの偶然的存在である即自が自分を根拠づけようとする企てに起因する。すでに触れたように、この企ては、根拠づけられるべき即自がこの企てそのものによって対自へと変容することで、挫折する。換言すれば、即自のもつ偶然性は根拠づけられないままである。そればかりではない。今度は、対自の偶然性として残るのであ

る。そして、対自の事実性は、対自にまつわるこの偶然性を指している。[69]

対自の中に対自がその根拠ではない何かがあるかぎり、対自は事実性を引き受けなければならない。対自は無化する働きそのものであるから、自分の無の根拠であることはまちがいない。しかしながら、根拠づけられることを夢見て冒険に出立した即自存在の偶然性をそのまま自分のうちに抱え込んでいるがゆえに、対自存在は自分の存在の根拠であることはできない。自分の存在の礎を自分で置くことのできない対自は、必然的に偶然的な存在とならざるをえない。

対自の内的構造を自己（の）意識に戻して考えると、それは対象ないしは世界についての意識である。すなわち、対自の内的構造はいわばその外部として世界への現前をもつ。いいかえると、対自存在の事実性とは、対自の世界への現前をめぐる偶然性を意味している。しかもその偶然性は二重である。一体全体なぜ対自はないのではなくて有るのだろうか、という問を待ち受けている偶然性がひとつ。すなわち、対自一般の存在の理由のなさである。もうひとつは、なぜこの対自であって別の対自ではないのかという。個々の対自の個体性を規定しているものの謂れのなさである。私はなぜ太郎であって次郎ではないのか。

問題は、対自存在に必然的なこの事実性がいかにして身体であるかを明らかにすることである。そのためには対自の世界への繋がりから出発しなければならないが、その関係が対自存在の本質を決定していることはもはや強調するまでもないことだろう。注目に値するのは、その場合対自は世界を自分の前にパノラマのように一望のもとに鳥瞰するのではない点である。対自は世界に対して視点も取らずに世界を上空飛翔することはない。[70] 対自は或る固有のパースペクティヴを取って世界の中に在り、世界は常に対自に関係して一義的に方位づけられたものとして現われる。[71]

ここでわれわれの側からのいくらかの反省をつけ加えると、すでに自己性の回路のところで見たように、世界は、対

自が彼に固有の欠如部分を満すために自分の可能へと超出する時、出現する。その時、奥行も陰影もないのっぺらぼうの世界がその外部に傍観者として突っ立っている対自の眼前に広がるのではない。対自が彼の可能に向かって超出するというまさにその事実によって、対自は世界の中に或る視点を持ち込み、その彼の視座から世界を独自の仕方で秩序づけつつ存在する。したがって、対自があれば必らず世界があり、しかもその世界は対自を基準にして、右、左、上、下などと価値を授けられて現われる。

ところで、世界が対自を中心に一義的に方位づけられているという現実は、対自存在の「そこに在る」être-là[72]という性格を物語っている。その椅子の上に、その山頂のそこに、など。そして、対自が「そこに在る」として存在することは、存在論的必然性に基づいている。

しかも、この必然性はふたつの偶然性の間で現われる。第一に、対自の「そこに在る」という存在は必然的ではあるけれども、それは、もし一般に対自が存在すればと仮定してでの話である。実際対自は存在するのであるが、対自の存在することのこの事実は、対自が定義により自分の根拠でありえない以上、全くの偶然に属している[73]。およそ対自という存在がなかったとしても何の不思議もないのである。

第二に、ひと度存在すれば、対自は例外なくある限定された視座のうちに拘束されて在るけれども、しかしながら、なぜこの「そこに在る」であって、あの「そこに在る」でなかったのかに関しては、全くの偶然である。なぜ私はここにいるのであって、あそこにではないのか。

「そこにある」の内包する以上の二重の偶然性こそ、先に対自の事実性と呼ばれた事柄である[74]。こうして、「対自は自分自身の存在の根拠ではないという事実」から、それと等価の「偶然的な諸存在の中に組み入れられた偶然的な存在

として実存することの必然性」[75]が導かれたのであるが、この必然性こそ対自の次元での身体を表わしている。

しかし、対自の事実性に身体を認める定義は、それだけでは全く抽象的である。たとえば、目とか耳とかに定位する身体の諸感覚（les sens）を、今見い出された身体の定義はどのように規定するのだろうか。もちろん、私の身体の次元に身を置くかぎり、感覚を心的状態の継起すなわち感覚内容ないしは質（sensation）によって定義することはできない。心理学の実験の手法に明らかなように、それは他人の身体から出発し、身体を世界の中の一対象として取り扱う立場がこしらえた概念である。

また、サルトルによれば、感覚を感覚作用として捉えることもできない。把握された作用は生きて機能している作用そのものではなくて、すでに変質して対象となってしまっているからである。

しかし、ここで角度を変えて、観点を目から見られる方の対象へと移すと、見えている物の全体は私に対して或る方位において方向づけられて現われる。そこでこの事実を尊重して、感覚内容や感覚作用によってではなくて感覚された対象の方から接近して、現象的身体の面で感覚を規定できないか試みてみよう。世界が方位づけられたものとして現われ、その方位の基準が身体であるという、すでに提示された考え方に帰ることになる。

まず、「方位」orientation[76]は物の構成に本質的な構造である。対象としての物は常に世界という地のうえに、他の物と外的な関係を保ちつつ現われる。図―地の体制が方位の最も根本的な関係を定めている。[77]

つまり、方位は対象の本質的成素であって、根源的には決して主観の任意の取り決めの結果ではない。かくして、対象の本性に即した法則である方位とともに、その方位の「厳密に対象的な準拠点」centre de référence rigoureusement objectif[78]が決定される。知覚野は常に一定の方向に秩序づけられながら形成されている。したがって、たとえば視野の

場合、それを組み立てているパースペクティヴに沿って逆に視線を手繰って行くと、方位は収剣して、準拠点としての目に出会う。

ところで、この準拠点は、知覚野の力線によって対象的に決定されているとはいうものの、それ自体は知覚されない。それはわれわれにとっての対象ではなくて、「われわれがそれである」当のものにほかならない。「世界の諸事物が指定し、四方から囲繞するその対象は、それ自身にとって原理上、非対象である。」[79] 私は自分がその当のものである対象について、対象としての直観をもちえない。

かくして、私の感覚は事物の私への現われ方として、世界の側から出発して認識されうるのであるが、しかしそれら事物の収剣する、もはや事物ではないものとして「空虚に」à vide[80] に定義される。

世界があれば、必らず一定の方位に分節して秩序づけられて現われ、その方位の見えない重心に身体が定まっているのであるから、身体は世界の秩序として、その秩序とともに世界の到る所にあるということもできる。[81] したがって、身体は世界の秩序の準拠点として世界の方から空虚に定義されるとともに、それと並んで、世界の秩序そのものであるという定義も同じく受けることができる。

以上の考察を一般化して私の身体全体に適用するには、行動を問題の舞台に上げなければならない。身体は五感の座であるばかりでなく、「われわれの行為の道具や目的」[82] でもあるから。

ここでもまた、私の行為を他人の行為から出発して考えることは禁じられている。他人の行為という観点に立てば、身体は、道具を製作し他の道具を操る或る特殊な道具以上には見えない。この立場にとって道具＝身体と、その道具を使う魂との区別は自然のなりゆきである。しかし、身体を道具と見たてるならば、その道具を使者する別の身体が必

要となろう。魂は身体を操作するもうひとつの身体をもたねばならないことだろう。こうして無際限の後退を強いられる。

私の行動をそのものにおいて理解するよう努めなければならない。そこでサルトルが着目するのは、世界の諸対象は単に方位づけられているばかりではなく、実践的観点からいっても組織づけられてわれわれに対して展開しているという事実である。対象は「道具複合」un complexe d'ustensilité[82]の中で定められた位置を占めている。それというのも、世界は定義により私が自分を私の可能へと企投するその過程で現われるので、世界の諸対象はその可能を実現するための道具という性格を帯びることになる。すなわち、世界は道具複合として、私が自分の可能を現実化するために為さねばならない行為の指示体系にほかならない。為さるべき行為として、潜存在、欠如（absences）[83]、道具性を意味する。「世界は、私がそうである諸可能性の相関者として、私が出現するや否や、私の可能な全行為の巨大な素描として現われる。[84]」私の可能な行為の素描として、道具立ての世界は、世界の未来を表現している。

この道具複合の中心に準拠点として空ろに指し示されているのが、行動の面で捉えられた身体である。他方、世界の道具立てはただ道具への私の適用そのものによって可能となっている以上、世界の道具連関そのものが身体であると言うこともできる。

したがって、身体を感覚・運動系と考えた場合、どちらの面においても身体は二通りの規定を受ける。「それは世界から出発して虚しく対象的に認識され定義される[85]」か、あるいは、「諸事物の配置として具体的に、また、完全に与えられる[86]」かである。後者の場合、身体は生きられるけれども認識はされない。[87]だから、メーヌ・ド・ビランの努力の感覚は心理学上の神話なのだと、サルトルは再び攻撃する。なぜならば、われわれは事物の抵抗を知覚するのであって、

自分の努力についての感覚はわれわれにはないからである。[88]

努力の感情が努力の感覚ではなかったように、抵抗も一方的に対象の側にそれについての認識として押しつけることは、われわれの経験に照らして、恐らくできまい。サルトルの意味での抵抗は触覚の一種にすぎないが、メーヌ・ド・ビランが否定しようとしているのはまさしくそのような抵抗の理解ではないだろうか。彼にあっては、――そして恐らくは事実においても――、抵抗と努力の感情とは不可分の関係にある。一方を取り違えながら他方において的中していたとしたら、いっそう滑稽であったことだろう。

第五節　身体（の）意識

認識はされないとしても生きられているかぎり、自分自身の身体について私は何かを知っているのではないのだろうか。「私は自分がそうであるものについての意識である以外には何ものでもありえない以上、それ（身体）はなんらかの仕方で私の意識に与えられているのでなければならない」[89]のだから。

ところで、非反省的で自発的な意識は身体についての意識ではない。それは世界についての意識である。したがって、「身体はそれゆえに自己（の）非定立的意識の構造に属す」[90]べきである。

しかしながら、その非定立的意識と身体とを直ちに同一視することは許されない。「なぜならば非定立的意識は、それ自身の可能性への自由な投企であるかぎりで、すなわち、それ自身の無の根拠であるかぎりで自己（の）意識である。非措定的意識が身体（の）意識であるのは、その意識が意識となって乗り越え無化するものについての意識としてである」[91]

非定立的な自己（の）意識のすべてではなくて構造の一部が、身体（の）意識である。非定立的な意識によって超出されるもの（の）意識がそれである。具体的には、意識が「触発される（est affectée）その仕方についての非定立的意識」[92]にほかならない。「身体の意識は原情感性（affectivité originelle）とひとつになっている」[92]

しかし、問題は情感性（affectivité）の意味である。その意味を判明なものにするために『存在と無』は以下のような区別を導入する。

まず、情感性の全機構のうちで内観であからさまにできるのは、「構成された情感性」[93]にかぎられている。そしてすでに「それは世界についての意識である。」[94]いかなる憎しみもだれかについての憎しみであり、いかなる怒りもだれかについての、憎むべきであるとか不正であるとか咎のあるとかいう思いである。いいかえれば、世界へと向かう「超越する志向」《intention》transcendante[95]が働いて、世界を例に挙げたようなものとして把握している。したがって、すでに超出（dépassement）があり、内的否定[96]がある。

しかし、この志向は、シェーラーも指摘した通り、「純粋な情感質」qualités affectives pures[97]から区別されねばならない。たとえば頭が痛い時、その痛み（douleur）が耐え忍ぶべきものとして、諦めて受け入れるべきものとして、あるいは拒否すべきものとして現われるとしたら、その時には「痛みに差し向けられた志向的情感性」affectivité intentionnelle dirigée vers ma douleur[98]が機能している。痛みはすでに反省されて、心的対象を意味する「苦痛」le mal[99]になってしまっている。「情感（affection）といわれているものは、この志向そのものである。[100]したがって、それは純粋な作用であり、すでに企投である。何ものかについての意識である。

「だが、まさしく、この志向は情感性のすべてではありえないだろう。志向は、超出である以上は、超出されるもの

を前提している」[101] ボールドウィンが「情動的抽象」abstraits émotionnels[102] と呼んだものは、超出されるものとして実的内容をもたない。純粋な認識と真性の情感との中間を占めるこの現象は、情動の純粋な企投として空虚な志向である。「質料のないこの意味作用」signification sans matière[103] をサルトルは情像（images affectives）と呼ぶのであるが、これは『情動論素描』における偽りの情動の改名である。

志向性だけを満足する情感性にはまだ構造上の欠陥がある。それにふさわしい体験（le vecu）――一定の、フッサールの意味での非作用的性格の体験――を欠いている。この点をこそ本論文は冒頭で、『素描』の構想する感情と志向性との関係を俎上にのぼせて批判したのである。遅ればせながらサルトル自身も認めるように、情感性には志向性だけではなくて、「情的企投によって超出され超越される純粋な情感質（qualitée affectives pures）」[104] が見い出される。

純粋な情感質についてさらに見て行くと、サルトルはまず、それが意識によって「運ばれる」emportée[105] ヒュレーであることを否定する。この否定がヒュレーそのものの構成を問題としているのであれば、彼は正しい方向へ歩いている。彼にとって純粋質は、意識が自分の偶然性を存在する（exister）その仕方、すなわち「意識の織地そのもの」texture même de la conscience[106] であるが、実際、それも意識がその織地を自分の可能性へと超出するかぎりにおいてである。

しかしながら、次のような定式化の中で起っている概念の衝突は、おそらくは純粋質の構成に関するサルトルの側の理論の破綻を告げているのではないか。「それ（純粋な情感質）は、意識が定立的にしかし暗黙のうちに世界への視点として構成するものを、意識が自発的にまた非定立的に存在するその有り方である。」[107] 念のために言い添えると、強調は原文のものである。本稿では立ち入る余裕はないが、暗黙のうちに（implicitement）ではあるにせよ定立的に（thétique ment）、世界への視点である身体が構成されるものだろうか。

定立的に構成されたものが非定立的に生きられるということは、一般的には可能であろう。『素描』が「情動の深刻さ」le sérieux de l'émotion[108]と認める信憑現象もそのひとつである。自分の構成した魔術的世界を意識が生きる時、その現象は成立する。しかし、その時意識が自分の構成した世界を情動において生きることができるのは、意識に内属する世界への視点にほかならない身体が、構成された世界の水準に身を置くからである。したがって、もしその身体が定立的に構成されるとすれば、意識は身体を存在するために、——換言すれば生きるために——、別の身体を必要とするであろう。

このような困難は、究極のところサルトルが、志向性の根拠に据えられた自己（の）意識を、対自の自分の可能への超出と捉えたまさにその瞬間にまでさかのぼるのではないか。しかし、この根本的な問の検討は今のわれわれには差し迫ったものではない。

純粋な情感質は具体的には、純粋な痛み、非定立的な情感としての気分、純粋な快、純粋な不快など、一般的には体感（le coenesthétique）と呼び慣わされている。[109]なかでも身体的痛みはその純粋さの度合において特権的地位を占めていると評価し、——なぜならば痛みは志向性を全く欠いているからであるが[110]——、『存在と無』は身体（の）意識の諸構造を概念的に確定するためにこの経験へと向かうのであるが[111]、概念的には、同書の大部分がそうであるように、省略することができる。

しかし、ひとはいつも痛みや快や不快の状態にあるわけではない。そのような場合には身体（の）意識はないのだろうか。その時でも、対自は「純粋でいわば無色の（non qualifiée）の偶然性[112]」を超えて自分を企投するのを止めないのである。「吐き気」nausée[113]はそのような体感の情態を表わす。ひそやかで抑えがたい吐き気こそ、たえず私の身体を

私の意識に開示しているのである。

結　論

『情動論素描』は身体にふたつの役割を負わせた。情動的志向に統べられた振舞を実行する運動体と、信憑現象を保証する内蔵・体感的身体とである。にもかかわらず、『素描』が世界への意識の視点として概念的に確定しえたのは、ただ後者の身体のみである。

『存在と無』は身体に関するこの概念的な不十分さを克服しているであろうか。これがわれわれの問であった。答は否定的である。純粋な情感質ないしは吐き気と同一視されて、身体は、いくぶん洗練されているとはいえ『素描』と同じ一面的な規定を押しつけられている。行為の遂行者としての身体は依然として忘れられたままである。

なるほど、サルトルも身体は私の行為の必要条件であると語りはする。[114] しかしそれは、身体が私の事実性、偶然性、有限性として、行為に不可欠の具体性に根拠を与えるからにすぎない。というのも、行為は普遍的で抽象的な見解――たとえば自動車のキャブレターは詰まっていてはならない――と、このキャブレターという特定のものに向けられた具体的で技術的な見解との間の断絶を前提としている。さもなければ、夢想と現実、願望と行動とを区別できないことになるだろうが、この技術的見解の条件となっているのが、「そこに在る」身体にほかならない。なぜならそのような身体こそいっさいの特定化の根幹を形成しているからである。したがって、ここでもまた身体は、純粋な情感質と等価と評された対自の事実性以上のものを意味してはいない。

だから、正確には、このような意味での身体は技術的見解の条件ではあっても、行為そのものの条件ではない。両者

の条件の混同を許すのはただサルトルのように、技術的見解は「それが指図する行為から区別されない」[115]と主張する場合にかぎられる。彼のこの立場を次の引用は明らかにしている。

「行為の概念は実際、階層的な秩序をもつ多くの下位概念を含んでいる。すなわち、行動するということは世界の形状を変えることであり、目的のために手段を整えることであり、組織だった道具複合を創出し、連鎖連結の系によって、ひとつの鎖の輪に適用された変様が系全体の変様をひき起し、ついには期待された結果を産み出すようにすることである。しかし、われわれにとってそんなことは重要ではない。実際まず、行為は原理上意図的(intentionnelle)であるという事実が指摘さるべきである。」[116]この事実は、いいかえると、「行為はその条件として或る《望まれているもの》の、すなわち対象的欠如やさらには純粋否定性(négatité)の認知を必然的に含む」[117]ことを意味する。ところで、世界に否定や欠如が存在するのは対自がそれらを持ち込むからであった。したがって、ここで言われている条件は、すでに詳述したことにより、対自が自分の可能に向かって超出することに最終的には帰着する。

さらに、このふたつの条件——行為の前提を構成する対自の事実性としての身体と、行為そのものの内的条件を定めている対自の可能性への自由な企投——とは、これもまたすでに述べたことから、自己(の)意識と、その意識の一部である身体(の)意識とに等しい。すなわち、対自は事実性としての身体を超出することによって可能性への自由な企投として成立しているのであり、身体の方はまた、そのように超出されることによって身体(の)意識として存在する。

確かに、サルトルが挙げる条件はいずれも行為の存立のために必要である。しかしそれで十分だろうか。もし十分であれば、可能性への自由な企投だけで行動を全位相にわたって完全に説明できるはずである。なぜなら事実性としての

身体は自由な企投の条件にすぎないからである。

さて、自己性の回路において世界は私の諸可能性の相関者として、私のあらゆる可能的行為の巨大な素描となって現われる。為さるべき行為の標示として現出する。世界は「それを超えて対自が自己との一致を企投するその存在」[118]であり、また、「それを超えて人間が自分の可能に合流しなければならない存在の無限の距離」[118]である。約言すれば、対自は自分の可能から世界に存在するものの総体によって隔てられている。[119]世界は私の可能を実現するための道具として、そのために果されねばならない行動への誘いとして、私と私の可能との間に横たわっている。かくして、私の可能に追いついて私の欠如を充塞するためには、道具としての世界を駆使しなければならない。可能的行為を現実のそれに変えなければならない。

しかし、それを実行するのはだれなのか。意識なのだろうか、それとも、身体なのだろうか。もちろん、猫を猫と呼ぶかぎり、身体でなければならない。だが、サルトルの場合は身体ではありえない。なぜなら、自分の可能への超出は自己（の）意識の業であって、身体はその意識の一部を形成するけれども意識に超出されるものにすぎないからである。超出される身体は過去であり、[120]過去から未来である私の可能への超出の運動が現在を構成する。

自分の可能性への対自の自由な企投が行為成立の十分条件であるためには、自由な企投として遂行される超出がすでに身体の運動でなければならない。サルトルがその点を誤認したのは、彼においても身体は対自ではあるけれども即自となってしまったものとして、やはり意識に対立する物という伝統の枠組の中で捉えられていたからにちがいない。

意識だけを自己（の）意識と規定する根拠は因習の中にしか見い出せない。その外では身体もまた自己（の）身体である。すなわち、身体の志向性を認めなければならない。それも恐らく、意識よりもさらに根源的な世界との関係を保

証している志向性として。

注

(1) J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1965, Hermann, Paris.
(2) Pierre Kaufmann, *L'Expérience émotionnelle de l'espace*, 1969. J. Vrin, Paris, p. 48.
(3) たとえば、講座心理学5、前田嘉明編『動機と情緒』東京大学出版会　四〇—四二頁。
(4) J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, 1940, Gallimard, Paris.
(5) *Ibid.*, p. 93.
(6) *Ibid.*
(7) J.-P. Sartre, *L'Esquisse d'une thèorie des émotion*, op. cit., p. 52.
(8) *Ibid.*
(9) *Ibid.*, p. 53.
(10) *Ibid.*
(11) J.-P. Sartre, *L'être et le nèant*, 1943, Gallimard, Paris, p. 366.
(12) *Ibid.*
(13) *Ibid.*
(14) *Ibid.*, p. 367.
(15) *Ibid.*, p. 11.
(16) *Ibid.*
(17) *Ibid.*
(18) *Ibid.*, p. 12.
(19) *Ibid.*, p. 14.
(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*
(22) *Ibid.*, p. 15.
(23) *Ibid.*, p. 16.
(24) *Ibid.*
(25) *Ibid.*
(26) *Ibid.*
(27) *Ibid.*, p. 17.
(28) *Ibid.*, p. 18.
(29) *Ibid.*, p. 20.
(30) *Ibid.*, p. 23.
(31) *Ibid.*
(32) *Ibid.*, p. 24.
(33) *Ibid.*, p. 27.
(34) *Ibid.*
(35) *Ibid.*, p. 28.
(36) *Ibid.*, p. 29.
(37) *Ibid.*, p. 138.
(38) *Ibid.*, p. 34.
(39) *Ibid.*, p. 116.
(40) *Ibid.*
(41) *Ibid.*
(42) *Ibid.*, p. 117.
(43) *Ibid.*

(44) *Ibid.*, p. 119.
(45) *Ibid.*
(46) *Ibid.*, p. 120.
(47) *Ibid.*
(48) *Ibid.*, p. 121.
(49) *Ibid.*, p. 128.
(50) *Ibid.*, p. 129.
(51) *Ibid.*
(52) *Ibid.*
(53) *Ibid.*
(54) *Ibid.*, p. 131.
(55) *Ibid.*, p. 133.
(56) *Ibid.*, p. 136.
(57) *Ibid.*, p. 139.
(58) *Ibid.*
(59) *Ibid.*, p. 140.
(60) *Ibid.*, p. 145.
(61) *Ibid.*, p. 146.
(62) *Ibid.*
(63) *Ibid.*
(64) *Ibid.*, p. 147.
(65) *Ibid.*, p. 146.
(66) *Ibid.*, p. 147.

(67) *Ibid.*
(68) *Ibid.*
(69) *Ibid.*, p. 127.
(70) *Ibid.*, p. 368.
(71) *Ibid.*, p. 369.
(72) *Ibid.*, p. 371.
(73) *Ibid.*
(74) *Ibid.*
(75) *Ibid.*, pp. 371—372.
(76) *Ibid.*, pp. 379—380.
(77) *Ibid.*, p. 380.
(78) *Ibid.*
(79) *Ibid.*, p. 381.
(80) *Ibid.*, p. 383.
(81) *Ibid.*, p. 381.
(82) *Ibid.*, p. 385.
(83) *Ibid.*, p. 387.
(84) *Ibid.*, p. 386.
(85) *Ibid.*, p. 389.
(86) *Ibid.*, p. 388.
(87) *Ibid.*
(88) *Ibid.*, pp. 388—389.
(89) *Ibid.*, p. 393.

(90) *Ibid.*, p. 394.
(91) *Ibid.*, p. 395.
(92) *Ibid.*
(93) *Ibid.*
(94) *Ibid.*
(95) *Ibid.*
(96) *Ibid.*
(97) *Ibid.*
(98) *Ibid.*, p. 401.
(99) *Ibid.*, p. 395.
(100) *Ibid.*
(101) *Ibid.*, pp. 395—396.
(102) *Ibid.*, p. 396.
(103) *Ibid.*
(104) *Ibid.*
(105) *Ibid.*
(106) *Ibid.*
(107) *Ibid.*
(108) *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 52.
(109) *L'être et le néant*, p. 396.
(110) *Ibid.*, p. 398.
(111) *Ibid.*, p. 396.
(112) *Ibid.*, p. 404.

(113) *Ibid.*
(114) *Ibid.*, p. 392.
(115) *Ibid.*
(116) *Ibid.*, p. 508.
(117) *Ibid.*
(118) *Ibid.*, p. 146.
(119) *Ibid.*
(120) *Ibid.*, p. 390.

（文学部助教授）