

西田幾多郎の身体論に基づく一つの考察

——作り作られる身体としての顔——

上原麻有子*

一 人間存在の核心的意義をもつ顔

「顔」とは何か。それは動物、ここで語るのを取り分け人間の身体の一部であるが、他の部分とは異なる特殊性を具えているようだ。和辻哲郎は「面とペルソナ」(一九三五)⁽¹⁾の冒頭で、「問題にしない時には分かり切ったことと思われているものが、さて問題にしてみると実にわからなくなる」と述べているが、顔とはそういうものではないか。和辻も感じたように、確かに顔は肉体の不思議な一部分である。鏡に映すことな
くして、自己が自己の顔を視覚的に認識することはできない。そして、決して自己の外と感ずることのない、自己自身であると強く意識する部分でもある。自己も他者も、一度覚えればこの顔を以て「私」という人間を識別する。しかしながら、身体の他の部分を見て「私」を特定する

ことは、他者にはもちろん、時に自己自身でさえも難しいのではないか。そのような顔を、和辻は「人の存在の中心的地位にある」と見なす。さらに一節を引用しておこう。

我々は顔を知らずに他の人につき合うことができる。……多くの場合には言語に表現せられた相手の態度から、あるいは文字における表情から、無意識的に相手の顔が想像せられている。……友人のことが意識に上る場合にも、その名とともに顔が出てくる。もちろん顔のほかに肩つきであるとか後ろ姿であるとかあるいは歩きぶりとかというようなものが人の記憶と結びついてはいる。しかし我々はこれら一切を排除してもなお人を思い浮かべ得るが、ただ顔だけは取りのけることができない。⁽²⁾

要するに和辻に言わせれば、顔とは「人の存在にとって核心的な意義をもつもの」⁽³⁾なのである。これは、特別な学術的見識をもたなくとも、取り敢えずは肯定できる理解であろう。顔の問題は、表情、人相、顔立ち、面、化粧、生理学、解剖学など多様な側面から扱うことが可能だが、本稿では、西田幾多郎(一八七〇～一九四五)の「身体論」という哲学的アプローチにより考察してゆくことにする。顔が身体の一部だとしても、哲学における伝統的テーマであったことはない。そこで、西田の身体論に照準を合わせるため、もう少し顔の問題性を明確にしておこう。顔は身体のかなる部分よりも直接的に、そして端的に人間の情動や心の様相を表現すると言える。日本語は身体表現に恵まれた言語であるが、「したり顔」「大きな顔をする」「顔を曇らす」「顔色を見る」「顔に出る」「顔をほころばせる」「顔から火が出る」などが、それを的確に示

しているのではないか。これについて小坂国継は、顔は「精神や心の有様をあらわしている。身体の部位のなかで顔はもっとも変化に富んでいるので、顔の表情をもって精神の表情をあらわそうとしている」と見る。もちろん、顔に限らず身体全体が「精神の表現機関」であり、「顔はまたその身体の表現機関」であると小坂は説明する。⁽⁴⁾この点は、和辻の「人の存在にとって核心的な意義をもつもの」に通じると考えられる。

ある瞬間に起こる喜怒哀楽が顔という表現機関に表出することについて、経験的にそうだと納得できるなら、より継続的な契機に裏付けされた「人格」や「性格」あるいは「生き方」も、顔として形成されるのではないかと思いがたはるはずだ。短期的生活の変化、例えば過労や睡眠不足は、目の周りの隈や張りのない肌として顕現する。また、長い時間と共になされた人の生の目には見えぬ傾向が、そう言われてみれば顔に一定の形を与えているように感じられる。私も、私たちは経験から知っている。これを人相と呼ぶ場合もあるだろう。マルグリット・デュラスあるいはハンナ・アーレントの顔の変化を想起してみよう。若い頃の女らしい可愛らしさは、堅固な男性的容貌へと転じた。一方で、女性らしさを保持したまま年をとる女性もいる。女性らしさが消滅するか否かは問題の一片ではないが、一般的に見て、人の顔は一生かけて変化し、そして老化する。しかし、この変化の中にも「変わらない形」として表現され得るものが残されているのではないか。もし、変化が完全であるなら、「私」という人間の識別は不可能となるのだから。これは、身体論へと接近する顔の問題性の一つとなり得るだろう。

次に、表現機関としての顔が正直であるかという点を問うてみたい。確かに、精神や心の動きをありのままに表現するという顔の身体的現象を絶対的に否定することは、普通は難しい。和辻は、「肉体と心との不

可分性」を唱える立場から以下のように説明する。

喜びを感じてほほえむということは、喜びの体験の中にすでに感じ動く肉体が含まれており、それが微笑という肉体の運動に発展することである。⁽⁵⁾

そして、あの西洋近代哲学における心身二元論の祖とされるデカルトでさえ、「諸々の顔の運動はまた情念に伴って起こり」心によって変化⁽⁶⁾することを認めている。しかし、言語活動において、ついうっかり思いもしないことを言ってしまったという経験が人にはあるように、喜びが素直に嬉しい表情に、不快感が偽りなく不快な顔つきになるとは限らない。また、相手を欺くため、あるいは安心させるため意図的に作る表情もある。笑顔で迎えられるのに、なぜかそれを笑顔という記号の通常の意味として受け取れず、相反する含意を直観してしまう。顔は必ずしも正直に心と精神を語るものではないのかもしれない。

このような人間存在の高度な表現機関としての顔について考えてみるが、そのためにまず、決して分かり易い表現で論じられてはいない西田の身体論を、形成の順に読み解きながら解説してゆく。こちらが本稿の主要課題である。そして次なる課題が、顔の表情に関する問題を、不正直に焦点を絞る、西田の身体論に沿って明らかにすることである。

二 西田哲学における身体論の形成

西田が自らの哲学体系に「身体」の問題を本格的に取り入れ、論理を支える主要概念として位置づけたのは、後期思想における一九三〇年代

以降だと理解されている。それまでの思索の歩みをここで紹介する余裕はないが、根本課題については強調しておく必要もあろう。それは、デカルトの主観主義、つまり「自己と世界とが対立的になる」あるいは「自己から総てのものを考え⁽⁸⁾」る問題を克服することにあった。

西田哲学は『善の研究』(一九一)の刊行に始まるが、この書で主客二元論とは異なる認識の仕方を「純粹経験」という概念によって打ち出したのである。その有名な冒頭を引用する。

経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に経験と云っている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。……純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である⁽⁹⁾。

後に「歴史的な身体」(一九三七)で、あらためて西田は純粹経験が「我々の日常の体験から出発した」ものであることを述べ、さらに「論理にしたがって考えた一つの世界と、我々の日常の世界とが完全に結びつき、全く一つのものにまでならなくては哲学の使命は果されぬ⁽¹⁰⁾」という自らの学問に対する信念を再確認している。論理といっても、主客対立の認識論に基づくものではなく、西田自身が一九二〇年代から築き上げてきた「場所」や「行為的直観」のことである。私たちは、デカルト的に自己を考える主体として対象に向き合い、それについて反省し、あるいは判断するという態度を身につけている。しかし、人が日常生きる

現実の中では、実は、そのような主客が明瞭に区分される経験ばかりとは限らない。例えば、馬が走っている様子を見て「走る馬」と直観すること、音楽家が熟練した曲を演奏すること、モーツァルトが作曲の際全体を直視することができたこと、宗教家が「彼我合一の直覚」を得ること⁽¹²⁾、どれも判断分析される手前の純粹経験の事実である。対象を対立的に捉える論理には、このような経験をそのまま十全に認識することなどできない。そこから漏れた経験は、哲学の範疇では扱われ得ないことになる。西田は、判断分析の手前で生まれたままの、言わば概念化も言語化も未だなされていない経験の哲学化に挑んだのである。

身体論に通じる見解

先述の「歴史的な身体」で西田自身が指摘したように、彼以前、身体は哲学において本格的に取り組まれるべき問題ではなかった⁽¹³⁾。心身関係論としては、デカルト以来の伝統的かつ重大な問題であるが、身体哲学として発展するには、後期フッサールやメルロポンティによる現象学の出現を待たねばならなかった。フッサールは西田と同時期に、そしてメルロポンティは西田より十年ほど遅れて身体現象学を構想した。西田は、同時代の西洋の哲学的潮流と、反実証主義的新たな観念論を目指すという哲学的課題を共有していた。しかし後期フッサールの現象学については知るすべもなく、西洋の先駆的展開とは無関係に独自の身体論を開始した。野家啓一はこの点を高く評価し、「身体」の概念の重要性に着目し、それを自身の哲学の中枢部分に据えたわが国最初の哲学者であった」と述べている。身体論および心身関係論は、今日、心理学、脳神経科学、精神医学など哲学以外の諸領域と交流しつつさらに現代性を帯びた議論へと発展しているのである。

さて、一九三〇年代以前、西田哲学は、世界において実践し行爲する自己の立場ではなく、基本的に、考え意識する自己の立場にあった。従って、この時期まで身体は特に問題視されていないと言っても差し支えないのだろうが、それでも西田独特の鋭く、そしてすでに後期の身体論の形成を十分に予見させる心身観を表明していたのである。これに關して、第二の哲学書、『自覚に於ける直観と反省』（一九一七）から、次の一節を引いておく。心身結合の問題は、九ページ強にわたって検討されている。

我々は純粹經驗の世界から自己の意志に従うものを切り抜いて自己の身体というものを考える、斯く見れば意志が自己の身体を作るのであるが、又一方から見れば自己という一つの中心ができるのは身体がある為であるとも考えられる。余が斯く手を出した時、内から見れば意志であるが、外から見れば身体の運動である、意志は精神界の身体であり、身体は物質界の意志である、我々の身体は心と物との合一として一つの芸術品である。……身体は意志の表現である、心身を結合するものは内面的創造作用である。⁽¹⁵⁾

西田は、丁度この書で、「絶対自由の意志⁽¹⁶⁾」という立場から意識の働きのにおける「直観」および「反省」を純粹經驗の發展的体系として論じていた。意志とは、働く意識を超越しその極限に位置する「知識の根柢」だと考えられている。そして、認識作用の観点からすると認識対象としては不可知のものとなってしまいが、言い換えれば、その認識作用の未だ対象化されていない根源だということになる。「直接の所与」あるいは「真に具体的なる直接の經驗」に譬えてもよい。「私⁽¹⁷⁾」という主

体の意識が働く時のように、対象を有することもない、意識の作用自体の原動力を秘めている。それ故にあらゆる自由な創造の可能性を具えた原点でもある。「純粹經驗」はまさにこの意志の次元であらわになる。

西田によれば、このような精神界の意志が物質界の身体と表裏一体的に連関している。「純粹經驗の世界から自己の意志に従うものを切り抜いて自己の身体というものを考える」という心身の把握の仕方は、造形芸術的創作を思い描いたものであるが、無限の精神界に没入し身体というものを消し去る過酷な実践を行った者にこそ言い当てることのできたリアリティーだったのではないか。哲学を志した若き修行時代、およそ十年の歳月、西田は打座に打ち込んだ。そして『善の研究』を刊行することになる。おそらくその禅の実践をとおして、哲学の修行者はいわゆる世界とそして自己とをつなぐ境界に身体が位置するということを、リアルに実感したのであろう。しかし、思うようには容易につながるものでない、西田にとってはそれが心身の関係であつたろう。それはさておき、前期西田哲学において、すでに身体観がここまで提示されていたことは、十分に注意を要するものだと思われる。

身体論の始まり——意識的自己から歴史的世界の自己へ

西田の身体への問題意識がはっきりと浮上してくるのは、「世界」という視点が、非対象的經驗をも基礎づける「場所」の論理や、思惟の反省および直観をも意識・意志の一体系と見なす「自覚」の認識形式に取り入れられた頃からである。著作では、『無の自覚的限定』（一九三二）に当たる。それ以前中期までの哲学では、自己、私のみの自覚が問題にされており、世界を構成するのに不可欠な要因である他者、汝が用意されていなかった。間主観性の導入により、自己は他者としての自己と共

に世界で生きる実存性を帯びることになる。それぞれが自覚する自己と自己両者の（さらには複数の自己の）関係は弁証法的に形成される人間関係、社会、要するに「歴史的世界」であると考えられるに至る。こうして、西田にとって関心の焦点は意識的自己から実存的人間へ移行したのだと言える。実存的人間とは行為する人間であり、そこに身体観が必然的に伴なわれてくる。

まず、身体はどのような文脈で論じられているのか。「私と汝」（一九三二）から少々長めではあるが抜粋する。

我々の真の自己と考えられるものは人格的でなければならぬ、単に身体的と考えられるものは真の自己ではない。無論、何等の身体的欲求なくして自己というものはない、人格というものすら広義に於ての身体性なくして考えられない。併し我々の自己の底に単に身体というものを考えるならば、自己という如きものは考えられないのみならず、我々が単なる身体的欲求に従うことは却って我々の自己を否定すると考えられる。加之、我々の欲求と考えられるものは固、それ自身の中に矛盾を含んだものと云うことができる。……欲求は死すべく生れると云い得ると共に、欲求は又生命の要求として生れるべく死すると云うことができる。……我々の人格的自己と考えられるものが単に理性的というのではない。単に理性的なるものは実在的と考えられないのみならず、単に合理的となるならば我々の自己といふべきものではなくなる。……我の自己の底には何処までも非合理性がなければならぬ、自由意志がなければならぬ。……我々の自己といふのは……何処までも環境的に限定せられたものでなければならぬ、我々は歴史に於てあるのである⁽¹⁹⁾。

まず「単に身体的」という点についてだが、これは「真の自己ではない」、「人格的」ではないということである。つまり抽象化され、考えられた知的次元の自己であり、生きた個物あるいは個人という次元の自己ではないのだと解釈できる。従って逆に「真の自己」や「人格的」とは、生きた個物や個人としての自己のことである。そして、単なる身体とは「知的対象界」である「物質界」⁽²⁰⁾に単に置かれた物質としての肉体なのだと言われたい。次に「身体的欲求なくして自己というものはない」と言われているが、これは生命維持のための生物的欲求を除外して考えたところに、真の自己、あるいは人格はないということであろう。身体的欲求もそういう自己の一面として、必要不可欠なのである。しかし、生物的身体的欲求のみに従うと、それはかえって自己を否定することになる。つまり、「単なる身体的欲求」によるものは人間の身体である意義を否定し、動物的になってしまふのだ。私たちは自己として生きており、同時に身体あってこそ実在する人間となるのだ。まず意識があり、そこから身体ができるのではない。西田も後に「身体というものなくして、我というものはない」と述べるように、身体あってこそ意識があるのだ。また、欲求は「矛盾を含む」ということについてだが、それは満たされると消え、消えたと現れる。人格的自己は、そのような生物的身体的欲求に単に理性的に従うものではない。人格的自己は、一般的な合理化された自己ではあり得ない。「自由意志」を根底に有するそれぞれの「我」の自己なのだ。さらに、自己は「環境的に限定」され「歴史に於てある」と言われる。この点は「場所」の論理の問題に関連するところである。続いて、「身体的自己」が場所とどうかかわるのかについて簡単に見ておこう。

場所が場所自身を限定するという意味に於て絶対の死の面と生の面とが相触れると考えられる所に身体というものが考えられ、そこに弁証法的に自己自身を限定する身体的自己というものが成立するのである。それが相反する両面の間にあるものとして、その何の面に近づくかによって種々なる自己が成立すると考えることができる。その両端に於ては相反する意味に於て身体なき自己という如きものを考えることができるであろう、そこに我々の自己が自己自身の身体を失うと考えることができるのである。⁽²²⁾

ここで、「死の面」とは人間の肉体的死を意味するのではなく、どこまでも深くなる直観の世界、あるいは概念化や分析によるのは異なる表現、知が成立する内的世界のことだと解釈できるだろう。一方「生の面」はそのような直観が成立する以前の意識の働き続ける世界、言い換えれば「自覚」の世界を指す。その両面の接する次元に身体的自己が現れる。つまり、自己が身体を実感する、体感する、あるいは知覚するということであろう。そして「種々なる自己」の成立とは、表現されるべきさまざまな知の世界を言っていると思われる。⁽²³⁾ 身体をもつ自己は、さらに意識作用の深化によりその身体を失う次元に達することもある。引用の冒頭にある「場所が場所自身を限定する」とは、前述の「非対象的経験をも基礎づける場所の論理」の根本的働き（自覚的働き）を示している。主が客を知り判断するのではなく、主も客も場所に「於てある」と考え、しかも現実の世界という事実が己自身を見るところに形式的論理である。身体的自己は、このように場所が自己限定するところに現れるのだと言える。

行為的直観と歴史的世界から生まれる身体

西洋の知を象徴する主知主義を批判し、物や世界に対立する知的自己としての主体という構造から脱するため、『哲学の根本問題』（一九三三）、『哲学の根本問題続編』（一九三四）を執筆し、西田は「現実の世界」における「行為的自己」の立場を論理的に基礎づけ体系化しようとする。⁽²⁴⁾ その企図は、「行為的直観」や「具体的生命」の概念を生み出しながら身体論の展開へと至り、成果は『哲学論文集 第一』（一九三五）、『哲学論文集 第二』（一九三七）に結晶する。

「行為的直観」は西田の身体論の中核をなす概念であるが、この複合語における「行為」と「直観」の結びつきはどのように説明されるのか。西田によれば、「直観」とはベルクソンの純粹持続のようなものとは異なり、「極めて現実的な知識の立場」、「すべての経験的知識の基となるもの」⁽²⁵⁾ だという。また「行為」とは、「我が物を動かし物が我を動かすこと」、あるいは「主観が客観を限定し客観が主観を限定すること」⁽²⁶⁾ である。要するに、単なる思惟作用ではなく「どこまでも身体的」な行為であり、社会や歴史の実践の中でなされるものなのだ。⁽²⁷⁾ このような行為と直観は、「行為することによって直観する」、または「行為というものがなくなる」と「直観だと言われるように、異質で結合し得ない関係なのだろうか。この捉え方にはまず注意を要する。行為的直観とは次のように定義されているのだ。

行為の立場というのは、内が外であり、外が内である、時間的なるものが空間的であり、空間的なるものが時間的であるということである。而して我々は行為によって物を見、物が我を限定すると共に我が

物を限定する。それが行為的直観である。⁽²⁹⁾

「内」および「外」は、それぞれ自己の内部知覚による内的世界（内的統一の世界）、および自己の外部知覚による外的世界（内的統一を否定した世界）を指す。また「時間的なるもの」と言われる場合の時間とは「内的経験の形式」のことである。西田によると、「内的経験は時の統一によって成立」し、「我々の自己が時であり、時が我々の自己である」と考えられるのだ。⁽³⁰⁾「空間的なるもの」について西田が問題とするのは、「幾何学的空間」ではなく「実在的空間」である。実在的空間とは、「点の集合という如きもの」ではなく「時の前後を結合する円環的統一の性質を有ったもの」だ⁽³¹⁾という。言い換えれば、自己が身体的であるが故に外的世界の側面も有するのだということだ。このように「行為の立場」は、内と外、時間と空間のいづれをも矛盾的に具え、どちらか一方のみに向かうのではなく、両方向に働く弁証法的論理に基づいている。西田は、完全に「主体でも客体でもない身体の両義性的性格に着目」⁽³²⁾したのである。

ここで注意したいのは、行為的直観は、先に言及した「行為することによって直観する」という表現よりも、むしろ「我々は行為によって物を見」、つまり直観し、即「物が我を限定すると共に我が物を限定する」という二つの観点を一とする表現によって、より正確に定義されるということである。西田は、直観とは「物を身体的に把握することであり、故に行為的直観」⁽³³⁾だとも言っている。確かに、このような経験はだれにでもあるはずだ。難解な文章を繰り返し読みつづ「なるほど」と納得する瞬間の経験、これは一種身体的理解に近いものではないだろうか。また、自転車に乗れるようになった時も、頭ではなく身体が知ったとい

う感覚があると思われる。どちらの経験も、「いかに」の分析は納得や体得の後に従う。

弁証法的構造をもつ行為的直観の運動は、世界に視点を移すと世界自身が「自己限定することになる。次の引用で確認しよう。

作られたものから作るものへ、矛盾的自己同一として、世界が個性的に自己自身を限定し行く所に、主体が環境を、環境が主体を限定すると云い得るのである。⁽³⁴⁾

「環境」は、具体的には、世界の下位に位置する国家、人種、社会、その他さまざまなグループのことである。それぞれの「環境」は、そこにおいて生きる「主体」（各主体）によって限定されながら、またその「主体」を限定し返す。視点を交えて、そのような種々の主体間で、相互に働きかけ合う運動すべてが起こっている世界の側から見ると、「世界が自己限定する」とも言える。しかも「個性的に」である。無数の各主体の個性的自己限定が反映された環境というものがあ、さらに各環境の個性的自己限定が世界に反映される。

「作られたもの」は働きかけられたものであり、「作るもの」は働きかけるものであるが、「作られたものから作るものへ」と表現された連続性は身体とどのようにかかわってくるのか。

種が環境を形成すると云うことは……世界が個性的に自己自身を構成することである。そこに身体というものが構成せられ、歴史的個として我々は行為的直観的に物を見ると云うことができる。併し歴史の弁証法的運動というのは単にそれだけではない。現在は何処までも決

定せられたものでありながら、否定せられるべく決定せられたものである。作られたものは過ぎ去ったものでありながら、作るものを作って行く。そこに断絶の連続、無の自己限定があるのである。相反する両方向の何れかに基本的なものを置けば、歴史的運動というものはない……。個性的に自己自身を構成し行くこととは、作用から作用への連続ということではなくして、作られたものから作るものへの連続でなければならない、即ち歴史的連続でなければならない。作られたものは、作るものから独立したものでありながら、作るものを作って行くのである（例えば、芸術的創作作用に於ての如く）⁽³⁵⁾。

先に触れたが、身体は単に生物学的あるいは動物学的なものであるのみならず、ここで明示されているように、歴史的世界の営みにおいてこそ「構成される」ものなのだ。そのような身体は歴史的世界に存在する個としての人間であり、「行為的直観的に物を見る」。行為的直観の定義では「我々は行為によって物を見、物が我を限定すると共に我が物を限定する」と言われたが、これに従うなら、主体が対象となる物を見る、つまり直観すると、主体によって作られた、または変化を加えられたはずの物から、今度は次の働きが引き起こされ、物が主体に働きかけるといふことが起こると説明できる。物が主体の内に働きを呼ぶのだ。言い換えれば、この一連の事態が、主体が「行為によって物を見る」こと、つまり「直観」である。次にまたこの直観をとおして、主体は物に働きかけ、働きかけた物から新たに働きを引き起こされる。このような働きは、必ず身体をとおして行なわれる。引用から読みとれるように、「世界が個性的に自己自身を構成する」ところ、または自己形成するところに身体が「構成」される。この身体の「構成」は、文脈から、単一ではなく

複数の身体的個が世界の構成要素としてあるという意味に解してよいかと思われる。

このような行為と直観の連関は、「作られたもの」からまた「作るものへ」と連続してゆく。ひとたび、ある現在において物が「作られる」と、すでにそれは「作られたもの」として即、過去に追いやられる。そして次の瞬間、「作るもの」としての主体に働きかけ、再び主体から働きかけられ「作られる」。これが、引用にある「現在は……否定せられるべく決定せられたもの」ということだ。「作られたもの」と「作るもの」とは、いずれも絶対に独立しており、断続したものでありながら、歴史的に必然的に連続してゆく。このような「断続の連続」の流れの中で構成される身体は、「歴史的身体」と呼ばれる。

また、「行為的直観の世界は無限なる表現の世界」であり「我々の行為はすべて表現作用的でなければならぬ⁽³⁶⁾」。「表現」とは、文学や芸術で生み出される表現のように特殊な形態のもののみを意味するのではない。「我々の肉体的衝動と考えられるものも、表現的世界の個物的限定として成立するものでなければならぬ⁽³⁷⁾」と言われるように、たとえ日常的な身体の動き一つにしても表現的になり得るといふことである。

物はすべて表現的に自己自身を限定するものとならなければならない。併し物が表現的に自己自身を限定すると云うのは、物が物でなくなるというのではない、世界が物質性を失うということではない。物は一層深き意味に於ての物となるのである⁽³⁸⁾。

この一節が示唆するのは、物も「表現的」になり得るが、それは行為的直観的に物と連続する身体的自己によるものだということだ。物に働

きかけ表現的に働かせる原動力は、自己の意志である。物が「表現的に自己自身を限定する」は、「物が物自身を創造する⁽³⁹⁾」と言い換えられる。表現とは創造である。一面から見れば作ることであり、他面から見れば作られることである。「物が物でなくなる」あるいは「世界が物質性を失う」のではないとあるように、抽象化された空間における物の物質性をすべて排除して考え、内部知覚の世界に偏るというのではない。あくまでも主体の側と物の側、両方とも弁証法的に、表現的に自己限定するのだ。そうすることで、「物は一層深き意味に於ての物となる」。内的、外的に、物の物としての表現性、創造性が豊かになる、ひいては物の物としての意味が充実してくる。

「身体論」の解説を終えるにあたり、行為的直観（行為によって物を見る）における「行為」と「直観」との連関について、藤田正勝の解釈に倣い簡潔に整理しておく。藤田はそこに次のような四つの意味を見出ししている。一「物がわれわれに対して表現的に立ち現れる」、二「行為が表現的なものによって「呼び起される」、三「物を作る」（制作）、四「自ら作ったものを見る」⁽⁴⁰⁾。この四契機に起こる事態の連関のもと、直観が行為に結びついてゆく。

三 顔の身体論的考察

身体としての顔も、西田的に表現するなら「作られた顔から作る顔へ」となる。時間をかけ習慣と共になされた容貌や人相ではなく、一瞬ごとに変化する表情に限定して考えてみる。何らかの契機に引き起こされた、快、不快などの経験が肉体的に表現されたものが「作られた顔」であるとすれば、「作る顔」とは何か表現的に働きかけ、何かを

創造する顔」とでも言えるだろうか。父親に頭を撫でられた幼子が、嬉しくて満面の笑みを浮かべる。その様子を見た父親も、いとおしむ気持ちで込み上げてきて優しい笑顔になる。よく見かけるところで日常的な情景であるが、これも一例である。

見落としてはならぬ点は、作られた顔と作る顔が同じ一人の人間の顔であるということだ。「作られたものから作るものへ」でも、一つの「もの」の有する、働きを受けながら働きかけるという主体即客体の矛盾の二面性が強調されている。観察対象としての物と見なされる顔の表情ではなく、歴史的世界から生まれる主体としての顔の表情である。和辻が顔の特性を「人間存在の核心的意義をもつ」としたことは、先に言及した。顔は身体の中の特別な表現機関であるわけだが、「手」と比較した場合、どのように特徴づけられるのか。

西田は、手を「制作的身体」の最たる器官だと見なしているようだ。「手」というもので物を分けるとか、又手で掴んで一緒にするとかいうように、色々の智力というものは手から発達した⁽⁴¹⁾という点に着目し、独自の術語を交え、手は「形作ることによって理解する行為的直観的器官であるのである。手は外部の脳髓と云われると云うが、私は又逆に脳髓は内部の手と云うことができると思う⁽⁴²⁾」と述べている。手が理性を司る身体的脳とでも呼べる器官だとするならば、重要な感官を統合している顔については、その情動の表出を担うという役割が十分考慮されるべきである。手のように直接物を変更し形を作るのではないが、西田の定義した本質に従えば、顔もやはり物を作る身体であるはずだ。

表情の共同性

和辻は、顔の問題を多少とも視野に入れた身体論者であった。ここで

再び、彼の「肉体と心の不可分性」に関する論に立ち返り、「作られた表情」と「作る表情」との連関を説明してみたい。西田の行為的直観は、和辻の身体観と反発し合うものではない。後者は前者のむしろ発展と考えてよい。和辻によると、私たちが日常接する人の身体は、「生理学的対象」ではなく「行為の主体の表現」あるいは「実践的連関の表現」であるという。「就職口を頼みに行った相手が首を縦に振るか横に振るかとは生理学的には無意味であっても実践的には重大な意味を持っている」という例には、納得させられる。重ねて、個体の肉体的独立性を認めることの難しさが説かれる。和辻の「人間存在の学」が説く「間柄」のあるところには、必然的に「肉体的連関」が成立するのだ。母親と嬰兒は生理学的な肉体としてはつながっていないが、「主体的な肉体」としては一つのものである。友人に会えない「さびしさ」も、「肉体的接近の欠如」である。この肉体的連関によって、和辻は「肉体的感覚」の「共同性」という見方を支持するが、そこに表情の問題が浮上してくる。⁽⁴³⁾

肉体的感覚の相違は、……共同性の基盤において、その限定としてのみ見いだされ得るのである。……他人が顔をしかめたのを見て、それが痛みのゆえであるとか熱さのゆえであるとか推論し得るのは、すでに痛みや熱さを共同にしているからである。この共同性を欠けば表情は表情としての意味を失ってしまう。表情さえも通用しないところと言葉が発生するわけではない。

ここでは、他人の肉体的痛みは自分の肉体に感じることができないという一般的な事実から、肉体的感覚の「非共同性」という結論を導いてしまふことに反駁を加えている。自分と他人が「同時に石に足を打たれ

ば二人は同じ痛みをともにする」ので、他人だけが痛みを得た場合は、「共同性の欠如態」として痛みの非共同が現われる⁽⁴⁴⁾のである。和辻が共同性を主張する根拠は、人間は反省的意識以前、すでに根本的に他との相互理解による共同生活を行う主体的存在だとする、彼の「間柄の倫理学」にある⁽⁴⁵⁾。痛みの感覚は、相手の顔に表出した澁面を見て推論するという回路を通じて了解される種類のものではなく、間柄に根本的に具わった契機なのだ⁽⁴⁶⁾と理解できよう。そして、人間は根本的に、主体的間、身体的間に存在する。存在の共同基盤をもつからこそ、自分には欠如した生理的痛みも実感できるのである。

「肉体と心の不可分性」も肉体的連関、肉体的感覚の共同性と同様の見地から言われることである。「主体が動くとは肉体が動くことであって、主体と肉体との間に全然距^{へだ}たりがない」。故に、本稿の冒頭に引いておいたが、微笑という肉体の運動も、情動が起こる心の「体験の中にすでに肉体が契機として存している」というわけだ。自他の肉体と肉体との連関において感覚の共有があるのは、つまり「心理的關係」が成立している⁽⁴⁶⁾ということだが、それも個々の肉体が体験の契機を含みもっているからである。

以上の論に従うなら、表情とは、心と肉体の媒介だということになる。心の表現媒体と言った方がより適切かもしれない。無形の心模様は、筋肉の動きや皮膚に刻まれる皺、あるいは輝く眼光として有形化するものである。表情として現れた形は、心の動きの具現であり、証である。心身不可分の観点から、まずはこのようなことが確認できるはずだ。では、対人関係における自他の肉体的連関についてはどうか。私たちは相手の表情を知覚するや、直接その表情の無形状態を感じるのである。相手の心の動きを知り、表情から痛み、喜び、悲しみなどの意味も直ち

に了解する。但し、和辻が力説するのは、表情の種類別に意味を知っており同種のものから類推するというのではない。相手の表情を知覚すると、体験に存する肉体的契機によって、即相手の心の動きを知るということだ。「形となった表情」であり同時に「形として見られた表情」は、私たちの心と相手の心に連続性を呼ぶのである。

表情の共同性についてはこのような説明が可能かと思われるが、次に、これを踏まえて表情は行為的直観的によどように現れるのか考えてみる。西田では、物を作る「制作的身体」であることが身体論の優れた本質であった。制作的身体としての顔は、二つの契機として「作られた顔」と「作る顔」をもつ。繰り返しになるが、「作る」、「表現する」、「行為する」、「直観する」あるいは「見る」ということは、密接に連関している。その意味で「顔が何かを作る」というのはいかなることか。これに対して「顔を作る」とはいかなることか。

藤田の四つの意義によれば、一、相手の顔に表情が浮かぶ、二、その表情を見た私の内に行為が呼び起こされる（相手の表情が私に行為を起こさせる）、三、私（＝相手の表情）が物を作る、四、私はその作られた物を見る。ここで、行為とは単なる身体的動きに限られるものではなく、制作をも意味する。「表情を作る」ものは、それを見た私の表情、身振りのような身体的制作物、言語表現、その他写真や絵画など可能性は多方面にあるだろう。表情が現れること、そして表情が何かを作ることは、対人関係の場で見られる場合があるが、これは和辻の間柄が主に携わる問題であった。

「表情を作る」というのは、肉体的連関から引き出した「形となった表情」と「形として見られた表情」のいずれにも相当しない。というのも、和辻の説く共同性は反省的意識以前の、言わば純粹経験の相互理解

を基盤とするのであって、そこには「表情を作る」が含まれてこない。人が対人関係外の場に一人でいる時、自然に出てくる思案の表情、または無邪気な子供の何の思惑もない驚きの表情などは、「作る」表情とは言えない。

また「表情を作る」は、一見、行為的直観の「作られた表情」「作る表情」の二面とも相容れないようであるが、行為と直観の連関においては、「私（＝相手の表情）が物を作る」の意義に相当する、目的をもって能動的な動きだと理解できよう。行為的直観の制作に含まれてくるのは、意識的、意図的、計画的などと形容される行為である。人は自分の身体が動いて初めてそれが自分の身体だと認識する。しかも単に動作するというのではなく、何かを制作するでなければ分らないと西田は言う⁽⁴⁷⁾。顔もそうだ。鏡を使って意識的に見る時、表情を作る時に自分の顔だ、身体だということを実感する。表情を作るといのは、顔の動作の中でも非常に意識的な場合であろう。

不正直な笑い

そこで気づくのは、表情は必ずしも正直に作られるとは限らないのではないかということだ。笑いを例に取ろう。疑い得ない笑顔がある一方で、いわゆる笑った表情であるのに、その真意を測りかねるものがある。しかし、そもそも笑顔の真意とは何か。笑顔は喜び、楽しさ、嬉しさという情動表現に限定されるのか。また、喜びの表出は確かに笑顔だが、「作り笑い」という表現が示す如く偽りの場合もある。笑いにも多種あり、「照れ笑い」「含み笑い」「馬鹿笑い」「薄笑い」「愛想笑い」「追従笑い」「お世辞笑い」などから、笑いの不思議、真意の読み難さを思い知らされる。喜びを確信させない不正直な笑いの表情が、いかに多様に表

出することか。

ポール・エクマンによる顔の心理学的研究でも、心から楽しんではいない、偽りや嘘の笑いのあることが科学的に証明されている。正直な喜びは、意図的に収縮させることが難しい目の周りの外側の筋肉の関与によって引き起こされるという。俳優は、自然な笑顔を作るため、演技で見せたい感情を生み出すような「思い出を心の中で呼び起こす」のだ。

エクマンは、不正直な笑いを「楽しくない笑い」と見なし、苦境に立たされたレーガン元大統領の「みじめな笑い、もしくは「笑ってこらえる」笑い」や、辞任時ホワイトハウスで別れの挨拶をしたニクソン元大統領の見せた、後悔や絶望の感情を制御しようとしている「かすかな笑い」を、写真つきで解説している。不正直な笑いとは、要するに「楽しさと他の感情」が複数入り混じって形成された表情で、曖昧な笑いだとも言えるだろう。

大統領のような公職に就く人物の顔は、常に大勢の目に晒されている。二人の例はどちらも、隠しきれない辛い感情が露わになり、それでも職務上何とか対面を取り繕ったという笑いだ。表情を作ったのだとしても、完全に自己制御できたものではないだろう。反省的意識以前の正直な辛い表情が出てしまい、それを覆うようにして笑いを作っている。

行為的直観的に言い換えてみよう。政治的状况により窮地に立たされた各大統領の表情、情動の総合的の表情、これが「作られた顔」である。人前にいるある瞬間に起こった「苦」という情動が自発的に身体上の形となるが、即座に顔という身体的自己はそれを直観し、大統領としての職務上の意志から「笑いを作った」。これが「作る顔」だ。すなわち、そこで「作られた(苦の)顔」から「(笑いを)作る顔」へと継続されたのである。こうして、不正直で曖昧な笑いは、「作られた表情」と

「作る表情」の結びとして形成されたと言える。「顔(表情)を作る」とは反省的意識によるが、果たして、私たちはどの程度まで身体としての顔を知り、制御できているのか。思うとおりに動かしているのか。思いと実際の動きにはずれが生じることもあるのではないか。思うように内を外に表現できないという意味で、このずれも一種の不正直かもしれない。

表情の不正直を問題とする一つの重要な意義は、それが対人関係において現れることにある。曖昧で分かり難い表情と受け取られる不正直な笑いは、未だ形になっていない心と表裏一体をなす。私たちは日常、明晰な表情ばかりではなく、このような曖昧な表情にも困まれて生きている。一人一人の人間の表情は刻々と変化するが、私たちは、複数の他者その変化する曖昧で不正直な表情を直観し、自ら行為するということを繰り返している。複雑化した社会の中で生きる人間の心の動きは多様で、静まることの方が珍しいのではないか。対人関係において他者の表情を直観し、行為し、自分にも表情が現れる。表情の裏側の心は、喜び、苦しみ、迷い、憎み、怒り、傷つき、立ち直り、勇気を出し、希望に満ち、また苦しみ、悲しみ、悔み、それから賢明になりという具合に、動くことが常態であると言ってもよいだろう。この多様な動きの複合は、微妙な表情を作り出す。複合の仕方は、それぞれの肉体的形態と意志により一時に不正直と不誠実の意識により——人格的、個性的となる。そして、自己が他者の表情を直観する仕方も、どこまでも自由で人格的、個性的なのである。

モナ・リザの微笑

どこまでも個性を表出するような顔を、表現しようとする人たち

がいる。古代ギリシャ人は「仮面」prosonを作り、役者は劇中人物の役を示すためこれをつけた。このギリシャ語はラテン語に翻訳され persona となるが、後に「人格」の意を獲得する。西洋言語における、仮面と人との深いつながりが見てとれる。ところで、日本は優れた面作りの伝統をもつ文化であるが、和辻は、伎楽面が「一定の表情の思い切った類型化」を試みているのに対し、能面は「積極的な表情を注意深く拭い去ったもの」だと指摘している。能面からは人らしさが徹底的に抜き去られているが、しかし面をかけた役者が「動く肢体」を得ると、「表情を抜き去ってあるはずの能面が実に豊富きわまりのない表情を示し始める」という。和辻は伎楽、能、それぞれの面の表現法に、他文化に比類なき日本の面作者の「芸術的苦心」を読みとる。彼自身を引きつけた「顔面の不思議」が、芸術家を「肉体の美しさよりもむしろ肉体における「人」の表現へと駆りたてた、というようなことを和辻は述べている⁽⁴⁹⁾。能面については、肉体における「人」を表現するべく、「人らしさ」を抜き去るという逆説的なことが行なわれた。

顔の不思議が見事に描き出された絵画がある。「モナ・リザ」である。この「モナ・リザ」の微笑に導かれ、その謎について、古今あらゆる解釈がなされてきた。下村寅太郎は、一つの微笑がそれほどまで語られたことに驚嘆するが、「モナ・リザ」の微笑において微笑しか見ないのは未だ「モナ・リザ」を見ていないことである⁽⁵⁰⁾と云う。

周知のように、ダ・ヴィンチは自然科学者の眼によって、自然には輪郭や境界をひく線が存在しないことを見抜き、生動表現の絵画的追究としてスフマトなる技法を生み出した。自然の輪郭は、明暗の内に漸減し消えてゆく。科学と芸術の融合である。そのスフマトが、表情を絵画の理念としたダ・ヴィンチの「微笑」を顕現させた。「見えるものにおい

て見えないものを表現すること、それはやがて見えないものを見えるものにするのである」。下村はこの微笑に哲学的な解釈を施した。「言葉にならぬ言葉」、「沈黙と言葉との間にある」あるいは「語りに至らない語りかけ」としての微笑、そして「本質的に暗示的」な微笑というものに、無限定な心の有様を透視したのだ。ダ・ヴィンチの初期の作品は手や指さしで表現している。そこにはさし示す「もの」があるが、微笑にはない。手や指さしによる限定の表現は、スフマトにより微笑の無限定の表現に変わった。そして、「微笑は人間の表情のスフマト」となる。ダ・ヴィンチは明瞭な表現に向かうどころか、むしろ「明瞭に表現し得るものの彼方を暗示的に表現しようとする」。明瞭さは、ここでは絵画表現の本質だと見なされていない。スフマト的微笑は、従って、「一切の表現を含蓄して、かつ一切の表現を超えたものを示唆する」。微笑の謎は、その非限定性から来るのだと、下村は一節を結ぶ⁽⁵¹⁾。

限定されない微笑とは、純粹経験的なものである。ダ・ヴィンチが、生涯かけて「人間の顔の多様性の研究」へと全生命力を賭した代表作が、「モナ・リザ」だ。哲学者とも評される微笑の表現者には、現実の人の表情、おそらくモデルとなったと言われるジョコンド夫人の顔の表情を参照しながらも、それを突き抜けて見えていたものがあるに違いない。いや、表情の研究者として年月を経つつ見えてきたものと言った方が当たっているだろう。それが、純粹経験的な心を人間の表情で描くことだったのではないか。もはや、象徴としての聖女の顔ではない。「作り作られる」そのままの表情、それこそダ・ヴィンチのたどり着いた、成熟した人間の誠意であった。すべてを指し示すことを可能にする微笑、無表情ではなく微笑が、哲学者ダ・ヴィンチの知った絵画表現への真実であったのだ。彼には見えていても届かなかった、あまりにも多くの自ら

の心の深遠の動きが、そこには隠蔽されている。

冗舌な心情を寡黙な表情に消し込んでしまったルネサンスの芸術家による手法は、どこか、能面上に刻まれた生を消去した無表情の彫りに似ていないか。かたや人間の素顔を科学的分析に基づいて描いた絵画、かたや抽象的な描き方で人間の心を刻みこんだ演劇の面、それ抜きには能の演技を説明できないもの⁵³⁾。表情の不思議とは取りも直さず心の不思議でもあるが、表現を道とする者は人間の顔の表情に引かれ、自己の心の果てしなき彼方を見極めた。語りすぎないことに込められた真実が、作り作られ、そして再び作る芸術作品としての顔に直観される。

註

- (1) 同名の随筆集『面とベルソナ』(一九三七年)の一つで、『和辻哲郎全集』第十七巻(岩波書店)所収。本稿では、岩波文庫版『和辻哲郎随筆集』(一九九五年)から引用する。
- (2) 同右(一九九五年)、二二～二三頁。
- (3) 同右、二七頁。
- (4) 小坂国継「日本語と身体」『場所』第三号(西田哲学研究会編、二〇〇四年)、二六頁。
- (5) 和辻哲郎『倫理学』(一)(岩波文庫、二〇〇七年)、一〇一頁。
- (6) Descartes, *Les passions de l'âme* (GF Flammarion, Paris, 1996), p. 168.
- (7) 中期思想を特徴づける論理形成については、拙稿「西田幾多郎の「場所」に見る形なきものの形」『明星大学研究紀要 日本文化学部・言語文化学科』第一六号、六五～七八頁)を参照のこと。
- (8) 「歴史的身体」『西田幾多郎全集』第十四巻(岩波書店、一九七九年)、二七一頁。同篇は、一九三七年、長野市女子専門学校で行なわれた講演の筆記。また、本稿では全集から引用する際、一部の旧漢字および旧仮名遣いは当用漢字および新仮名遣いに改めた。以下、『西田幾多郎全集』はNKZと略記する。
- (9) NKZ1(一九七八年)、九頁。
- (10) 前掲、NKZ14、二六六頁。
- (11) 前掲書(注7)を参照のこと。

- (12) NKZ1、一一、一八、四一頁。
- (13) NKZ14、二七二頁。
- (14) 野家「歴史の中の身体」『没後五十年記念論文集—西田哲学』(創文社、一九九四年)、七五～八八頁。
- (15) NKZ2(一九七八年)、二三八～二九九頁。
- (16) フィヒテによる「絶対自我 *absolutes Ich*」の影響のもとに使われた用語(NKZ2、二八三頁)。また西田はベルクソンの「記憶 *mnémoté*」の概念に共鳴し、「記憶によって我々は個人の根柢から働くことができ、思惟によって我々は客観界の根柢から働くことができ、意志によって我々は種々なる客観界を超越して、創造的進化即ち純粋持続其者となるのである。……記憶の立場即ち表象の立場に於ては、そこに自由なる創像の世界、空想の世界があり、思惟の立場に於ては、そこに科学者の所謂仮説の世界があり、意志の立場に於ては我々は自由に実在を創造することができる、即ち自由意志の世界がある」と述べている(NKZ2、二六八～二六九頁)。
- (17) NKZ2、二八四～二八七頁。
- (18) 「自己が対象を見る」ではなく、「自己が自己の中に自己を見る」という非対象化の形式。
- (19) NKZ6(『無の自覚的限定』一九七九年)、四〇八～四〇九頁。
- (20) 引用の文脈を読むと、本書以降の論考、「論理と生命」『哲学論文集 第二』NKZ8、一九七九年、例えば二八四～二八五頁)を参考に読み合わせるとよい。西田は「……我々の自己を否定する知的対象界、即ち物質界」と述べている。
- (21) 同右、三二八頁。
- (22) 「私と汝」NKZ6、二〇二頁。
- (23) 西田に従ってごく大まかに言うと、自然界における概念的知識、意識界における自覚的知識、そして叙智的世界における直観的知識のこと。前掲書(注7)に要点を解説したが、詳しくは『西田幾多郎全集』第五巻を参照のこと。
- (24) 「総説」『哲学の根本問題』NKZ7(一九七九年)、一七三頁。
- (25) 「行為的直観」『哲学論文集 第二』NKZ8、五四一頁。
- (26) 「行為的直観の立場」『哲学論文集 第一』NKZ8、一二八頁。
- (27) 藤田正勝「後期西田哲学の問い—「行為的直観」をめぐって」『日本の哲学 特集 自己・他者・間柄』第6号(日本哲学史フォーラム編、昭和堂、二〇〇五年)、一一六頁。
- (28) NKZ8、五四二頁。
- (29) 同右、一一一頁。
- (30) NKZ8、一〇七～一〇九頁。西田は、「時は現在が現在自身を限定することから

成立する」とする。自己は、一般的な意味で理解される「単に一瞬一瞬に消え行く」点の「直線的」進行としての時のみならず、過去と未来が結びつく円環的な時、―しかしそれは時を否定すること―をも考えることができるという。円環の時とは、ごく簡単に言うると「表象意識」の統一、そして「意識一般」である。

(31) 同右、一一二―一五頁。実在的空間は、自己の「内的統一の世界」とも解釈できる。西田によれば、個人的自己とは、このような世界における個としての存在であり、「生産点」である。つまり、世界のある現実というものが言えるのは、このような存在の自己限定によるのだということだ。場所の論理に従えば、同時にそれは世界の自己限定でもあるため、世界の生産点だと言われるのである。

(32) 前掲(野家、注14)、九〇頁。

(33) 同右、五四九頁。

(34) 同右、五四六頁。

(35) 同右、五四六―五四七頁。

(36) 同右、一四六―一四七頁。

(37) 同右、一七九頁。

(38) 同右、一四三頁。

(39) 同右、一四六頁。

(40) 前掲(藤田、注27)、一一八―一二九頁。

(41) NKZ 14、二七九頁。

(42) 「生命」『哲学論文集 第七』NKZ 11(一九七九年)、三〇〇頁。

(43) 前掲(和辻、注5)、九二―九六頁。

(44) 同右、九七頁。

(45) 和辻「人間存在の倫理学」『京都哲学撰書』第8巻(燈影舎、二〇〇〇年)一三五―一三六頁。

(46) 前掲(和辻、注5)、一〇〇―一〇一頁。

(47) NKZ 14、二八〇―二八一頁。

(48) エクマン『顔は口ほどに嘘をつく』(河出書房新社、二〇一一年)、三二〇―三二七頁。「目の周りの筋肉の動きと唇の動き、両方をもなう笑いは、自然な楽しみを感じているときに反応する脳の部分(左側頭部と前頭部)を活性化させるが、唇の動きのみの笑いはそうでないことが判明した」との報告が見られる。

(49) 前掲(和辻、注1)、二三―二五頁。

(50) 『レオナルド研究』(『下村寅太郎著作集』5所収、みすず書房、一九九二年)、三六〇頁。

(51) 同右、三四七―三四八頁。

(52) 同右、三六六頁。

(53) 観世寿夫『仮面の演技』(『観世寿夫著作集』2所収、平凡社、一九八一年)、二八二頁。

