

身体論の比較思想的考察

—メルロ＝ポンティと西田幾多郎—

竹 原 弘

はじめに

西田幾多郎は明治以降、ヨーロッパの哲学が我が国へと輸入されて後の日本の代表的哲学者の一人である。彼は西洋哲学を取り入れて、西田哲学といわれる独創的な哲学を作り上げた。メルロ＝ポンティは、今世紀半ばすぎまでフランスで活躍した哲学者である。両者の間に影響関係は恐らく無いはずである。西田がメルロ＝ポンティから影響を受けるということは、年代順からいっても不可能であるし、またメルロ＝ポンティが極東の哲学者の書物を手にする機会も恐らく無かったであろう。しかし、両者共、身体というものに論究しているという点で、共通の基盤をもっている。メルロ＝ポンティの場合は、初期の論文である『行動の構造 (La structure de comportement)』や『知覚の現象学 (Phénoméno logie de la perception) から最後の論文である『見えるものと見えないもの (Le visible et l'invisible)』に到るまで、一貫して身体が問題であった。また、西田の場合は、晩年の頃の論文で身体が重要な位置を占めるようになる。こうした東西二人の哲学者の身体というテーマを手掛りとして、比較思想的試みを為すのが本稿である。全体の構成は次の通りである。

1. 世界内存在と世界の作業的要素
2. 身体と世界
3. 時間と空間
4. 総括

(1) 世界内存在と世界の作業的要素

メルロ＝ポンティと西田の身体論を比較するにおいて、我々はまず両者の身体についての考えが、身体が身体として自らを措定する背景、あるいは場としての世界との関連においてどの様になっているか、というところから出発しなければならない。何故ならばメルロ＝ポンティも西田も、身体というものをもどの様に捉え理解しているかは、世界との関連において為されているからである。両者の身体観は、身体をそれ自体として即自的に存在するもの、あるいは単なる物質の塊りとして理解してゆこうとするのではなくて、身体と世界との不断の関わりにおいて、つまり世界にとっての身体という構図において身体を理解してゆこうとするものである。

まずメルロ＝ポンティについてであるが、彼はハイデッガーが『存在と時間 (Sein und Zeit) 1927』において現存在の基本的な有り方を規定する際に用いた術語である世界内存在 (In-der-Welt-sein, être au monde) という用語を借りて来て、身体と世界との関連性を概念化する。周知の如く、メルロ＝ポンティは後期フッサールの現象学から、特に生活世界 (Lebenswelt) の思想を受け継いで、それを彼独自の、いわば身体の現象学として発展せしめた。すなわち、メルロ＝ポンティにとってフッサールから継承した生活世界は、世界へと帰属している身体、つまり世界内存在としての身体に対して世界が自らを現出せしめる様相である。身体は徹頭徹尾世界へと帰属するという有り方をしており、その身体の有り方をメルロ＝ポンティはハイデッガーの創語である世界内存在という用語を借りて表現しようとする。つまり、身体は世界という空間的拡がりの中に、あたかもコップの中に水が有る如く、あるいは部屋の中に調度品が存在する如く、世界という大きな入れ物の中にはいつている物の様に、物理的関係において世界の内に存在しているのではない。身体は世界との断えざる関係のうち有ることにおいて、身体として存在するのである。つまり、身体は断えず世界を目指して存在しており、したがって身体にとって世界は自らが生きる場であると共に、身体が刻々と生

きてゆくことにおいて向ってゆく地平でもある。身体は断えざる世界への企投であり、この身体の世界を目指して断えず生きてゆくという、この身体と世界との存在関係が、メルロ＝ポンティの現象学の基本的前提であり、身体についての、あるいは身体によって知覚された世界現象についての個別的な課題は、すべてこの基本的前提へと遡行することによって解明せられ、説明付けられる。したがって、身体とは世界へと帰属するという基本的有り方をする受肉された主観であるといってよい。メルロ＝ポンティにとって主観、あるいは意識は、身体の有り方から切り離されたものとして規定されるのではなくて、身体的主観、あるいは受肉された意識にほかならないのである。こうした受肉された意識としての身体を主体として措定することによって、メルロ＝ポンティの独自の現象学的還元を考え方が生じて来る。

フッサールのいう現象学的還元は、世界の存在を無前提的に承認し、意識の志向的連関の下に捉え直すことをしない日常的態度、自然的態度を否定して、世界の存在を意識の志向的連関の下へと還元することによって、志向的相関者として捉え直すことを意味する。つまり、意識へと湧出する限りにおける世界の現われを記述することを目指す方法として、現象学的還元はフッサールにとって、不可欠な哲学的態度であった。しかし、メルロ＝ポンティにとっての現象学的方法としての還元は、意識の志向性への還元なのではなくて、世界内存在としての身体の世界への帰属という、身体と世界との存在関係への還元にはほかならない。つまり、身体の世界への帰属の仕方、あるいは身体と世界との関係の脈絡を明るみへともたらすことにより、そうした脈絡の下における世界の意味を探ることがメルロ＝ポンティの還元の意味である。その手続きとして、フッサールの判断中止、いわゆるエポケーによる世界をカッコに入れるという操作に対して、メルロ＝ポンティは、「我々は徹頭徹尾世界と関係しているが故に、我々がこのことに気付く唯一の方法は、このように世界と関係する運動を中止することであり、あるいはこの運動と我我との共犯関係を拒否すること（フッサールがしばしば語っているように、この運動に参加しないで *ohne mitzumachen* それをながめること）であり、ある

いはまた、この運動を作用の外に置くことである¹⁾と述べている。しかし、反省により世界から完全に身を引き、世界との交流を完全に断ち切ってしまうことは、我々が絶対的精神ではなく、受肉した主体であるが故に不可能である。何故ならば、「我々は世界へと帰属して存在しているが故に、そして我々の反省をも、自分がとらえようとする時間の流れの中に身を漬けているが故に、(フッサールがいう様に、反省は流れゆくものであるから)我々のすべての思惟を包括するような思惟は存在しない²⁾からである。それ故に、メルロ＝ポンティがとった身体の世界への志向的結び付きの脈絡を掘り起こすための方法的操作は、フッサールの様に、自我による反省という意識の努力に基づくものではなく、世界への結び付きが何らかのかたちで歪曲されたり断ち切られた病理学的現象についての実証的研究を傍証とするという方法である。例えば、幻影肢とか、ゴールドシュタインの患者であるシュナイダーという人物についてのゴールドシュタインの実証的資料に対して独自の解釈を加え、そうした病理学的現象が実は何らかのかたちでの身体の世界内存在としての有り方の欠損に由来するものであると理解することによってしか、そうした現象を明確に説明しえないのであると主張し、そのことから逆に、正常な人間の世界との結び付きの絆を明らかにするのである³⁾。

注1) M. Merleau-ponty, *Phénoménologie de la perception* Gallimard. 1945 (以下p. p.と略す) p. VIII, 訳本としてみすず書房出版の『知覚の現象学』全二巻を参照したが、引用文は訳本のままではなく、新たに訳し直した。

2) *ibid.* p. IX

3) 現象学的還元についてのこの様な解釈、あるいは具体的適用例は、例えば、ブランケンブルグの分裂病についての現象学的研究である『自明性の喪失 (Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit)』1971, Stuttgart Ferdinand Enke Verlag』においてもみられる。以下その部分を引用してみよう。

「現象学的方法をとるわれわれの場合には——実践的帰結は度外視するとして——純学問的考察からいっても明確な鑑別だけで満足することは許されない。われわれの課題となってくるのはむしろ、分裂病においてわれわれに迫ってくる見慣れないもの (das Neuartige) あるいはふつうとは違っているもの (das Andersartige) を目の前にして、異常を鑑別する必要性からではなく、それをより包括的な本質理解のうちへと取り込むことができるように、手持ちの包称的可能性を拡大すべく心を配るということである。その場合もちろん、

それ故に、メルロ＝ポンティにとって世界とは、根源的には、計測や科学的観察の対象となる客観的な世界ではなく、そうした客観的世界は、身体の世界への帰属として、いわば世界への断えざる間いかけに対して現出する現象的世界の派生態でしかないのである。メルロ＝ポンティにとって現象学と

このような『了解』には、古典的精神病理学のいう了解概念とは根本的に異った意味内容が与えられることになる。このことは留意しておかなければならない。

ところで、どのようにしたら『自然な自明性』とそれの喪失との考察にとっての確実な学問的基礎が獲得されるのであろうか。そのためには、奇異なものを閉め出すのではなくそれを取り込み、それによってこれを解明しようとするわれわれの意味での了解を、そのまままったく特定の方向へと押し進めることが必要となる。われわれ自身が自然な自明性の内部にとらわれたままでいては、その喪失を認識の枠内に取り込むことはできない。われわれに奇異の感を抱かせるものを真に把握するには、精神医学的意識の自己疎外（Selbstentfremdung）を数歩進めることが、つまり日常的意識の健全な平常性という基盤に根をおろしている状態からある種の解脱がどうしても必要である。自然な自明性の外側に位置する立脚点—いわばアルキメデスの点—が必要なのである。自然な自明性を的確にとらえるためには、われわれはその背後にまわってみなければならない。

構成分析にとっての機関としての、E.フッサールの意味での超越論的・現象学的エポケー（自然的判断の中止）が、ほとんどひとりで浮び上がってくる。エポケーによって、われわれはいわばアルキメデスの点に自分を置き、そしてその点から自然な自明性やその喪失の問題に着手することができる。なぜならば、エポケー—ということはそれ自体、日常的現存在の自明性からの、つまりわれわれがそれによって生活世界へ根をおろしているところの単純措定的な、素朴で無反省な生き方、動き方、考え方からの、徹底的な—確実な方法に導かれ、方法論的にも反省しつくされた—離脱以外のなものでもないからである。フッサールの言いまわしによれば、『素朴自然的な直線の態度』が『反省的態度』にとってかわされる。この二つの態度は両方とも『生活世界的』な態度—ということではできるが、両者はたがいに正反対の意味をもっている。前者はそれ自身直接に生活世界的な性格をもつものに対して、後者はむしろ生活世界や生活世界性についての経験を対象としており、『生活世界ならびに生活世界の客体が主観にどのような仕方と与えられているか』に向けられている。したがって反省的態度はそれ自体、生活世界の内部にとらわれていることから相対的に解放されているのではなくてはならない。」みすず書房版『自明性の喪失』

木村 敏、岡本 進、島 弘嗣 訳、109～110頁。

は、したがって身体の世界への志向的連関の糸を探りあてることによって、自然科学の対象としての意味しかもたない「客観的世界のこちら側にある生きられた世界 (Le monde vecu) へとたち帰ること⁴⁾」にほかならない。

メルロ＝ポンティの身体の存在論的規定としての世界内存在に比べて、西田の世界の作業的要素という身体についての規定は、メルロ＝ポンティの哲学全体の中で世界内存在が占める位置ほど、西田哲学の全体にとって本質的ではない。また、西田は別の論文においては、世界の自己表現的要素といった異なった表現の仕方をしており、したがって身体と世界との関連性から見た身体の規定としての表現は流動的であるといえよう。しかし、メルロ＝ポンティの身体論と西田の身体論とを比較する上において、この世界の作業的要素という身体についての定義は、重要な意味をもつことはまちがいない。何故ならば、世界内存在と世界の作業的要素というこの二つの身体の規定性が、メルロ＝ポンティと西田の身体へのアプローチの仕方の対照性をきわめて的確に現わしているからである。既に述べた様にメルロ＝ポンティは、身体の世界への帰属という身体の存在様態を通して世界の根源的な姿を探ることを試みるわけで、いわば身体によって世界が開示される様相を身体を通して見るのである。それに対して、西田の場合には、身体と世界との関係はメルロ＝ポンティの場合と比べると逆転しており、身体を通して世界へ、ではなくて、世界を通して身体へ、という方向性をもつのである。すなわち、まず西田にとって世界とは、「何處までも自己の内に自己を表現し、自己表現的に自己自身を形成する世界⁵⁾」、すなわち歴史的世界であり、創造的世界なのである。そうした、世界が自己形成的に自らを創造してゆくのは、世界の構成的要素としての我々の身体的行為を媒介としてなのである。いわば全体としての世界は、個としての身体において自らを自覚し、自らを作りゆくのである。そうした世界の形成要素としての身体的行為は、それ故に、恣意的なものではなくて、断えず世界の自己形成との関わりをもち、身体的行為の一つ

4) p.p. p.69。

5) 『西田幾多郎全集 11巻』岩波書店 1979年, 311頁。

一つが世界の自己形成にとって必然的な連関を保持しているのである。したがって、「我々の行為は意識の底から起るのではなくて、歴史的世界の形成作用として生ずるのである。我々の身体的自己は、歴史的世界の作業的要素として思惟的であるのである⁶⁾」それ故我々の思惟は、身体的自己を離れて為されるのではなく、身体的自己において、身体的自己として為されるのである。いいかえれば、世界の自己形成という歴史的事実の場を遊離した所に、我々の思惟が有るのではなく、歴史的世界が自己を形成するための契機としての身体的行為としてのみ、我々の思惟は有る。つまり、我々は身体的自己として存在しているのであり、身体的存在として自らを自覚しているのである。そして、身体的存在としての自己は、世界が自らを形成するということの必然的契機としての意義をもっているのである。それ故、西田哲学の身体論のメルロ＝ポンティとの比較における顕著な特徴は、個に対する全体の優位、身体的自己に対する世界の優位ということであり、いいかえれば、「全體が部分に先立つ⁷⁾」ということである。

(2) 身体と世界

以上の様に、身体と世界との連関という観点から、メルロ＝ポンティと西田の身体論をそれぞれ特徴付けた場合に、メルロ＝ポンティの場合には、身体の世界に対する優位、つまり身体が世界へと根ざすことによる、身体への世界の開示を特徴としてあげることが出来、西田の場合には逆に、世界の世界に対する優位として、世界による身体の世界の存在の規定、世界の構成契機としての身体の世界ということの特徴とするといえる。そうした事を踏まえて、メルロ＝ポンティの場合には、身体から世界へという方向性において、西田の場合には世界から身体へという方向性において、身体と世界とをさらに詳しく考察してゆきたい。

メルロ＝ポンティがデカルトのコギトではなく、身体を主体として考えた

6) 西田幾多郎『哲学論文集 第2』岩波書店, 1941年, 76頁。

7) 『西田幾多郎全集 7巻』岩波書店, 1979年, 344頁。

意図は何処にあるのか、をまず考えてゆきたい。既に述べた如く、メルロ＝ポンティは病理学的現象についての実証的研究に対する独自の解釈を加えてゆくことにより、それを手掛りにして身体の真の有り方へ迫ろうとする。その一つとして、幻影肢という現象を例にとり、幻影肢についての心理学的な解明や生理学的な説明を批判してゆくことにより、メルロ＝ポンティ独自の身体観を明らかにしてゆく。幻影肢とは、手や足を失った人間が失った後にも手や足が有るかの幻影を持ち続ける病理現象をいう。こうした現象について、先ず心理学者は、負傷した時の情動とか状況を思い出させる様な情動とか状況が患者に現われた時に、今までなかった幻影肢が現われるところから、幻影肢は心理的な要因に基づくのであると説明する。しかし、こうした心理的要因に基づく説明も、大脳に通じている感受的伝導路を切断すれば、幻影肢は消えるという生理学的事実を無視しえない⁸⁾つまり、心理学的な説明のみでも幻影肢に対する充分的解明は出来ず、また生理学からのみの説明でも、また不十分である。したがって、問題は「心理的要因と生理的条件が互いによりの様にかみあっているか、ということが理解されねばならない⁹⁾ということである。メルロ＝ポンティは、こうした「一方は空間内に存在する『生理的事実』、他方は何処にも無い『心的諸事実』、つまり一方は即自の秩序に属する神経衝動の如き客観的過程、他方は対自の秩序に属する承認と拒絶、過去の意識とか情動といったさまざまなコギタチオ(cogitationes)、こうした両者にとっての共通の地盤¹⁰⁾を、身体の世界内存在という有り方のうちに求めなければならないと考える。つまり、身体の世界へ向ってゆく活動、あるいは世界のうちに自己の諸々の所作を適合せしめることにより、自己の意図を実現してゆく身体のもつ能力といったものは、前意識的な身体の諸機能の第三者的過程でもないし、また意識に属する「知の領域」とも区別されうるが故に、両者の共通の基盤となり、心的なものや生理学的なものを接合しうるのである。身体の世界内存在としての有り方は、身体の生理学的メカニズムに

8) p.p. p.91。 —— 9) ebenda.

10) ebenda.

由来するのでもなく、また反省的意識による意図的な努力に依るのでもない。そうした、身体についての客観的説明と、それとは対極を為す意識による自覚といった、いわば「知と無知の二分法」¹¹⁾を越えたところに、世界内存在は考えられなければならない。幻影肢は、したがって、身体の世界内存在という層から説明されなければならない。すなわち、幻影肢の患者は、知の領域、つまり「我思惟う」の層において手の欠損の拒否を為しているのではなく、我々が意識のレベルで何らかの態度決定を為す以前の、あるいはそうした態度決定を支えている前反省的な「我れ」の層、つまり身体の世界への内属の次元において、手の欠損を拒否しているのである。つまり、患者は、手が欠損する以前の、五体満足であった時に、彼の身体が世界へと自らを適合せしめていた世界内存在の様式を、手を失った後にもまだ維持し続けようとするのである。したがって幻影肢は、その前反省的な身体の世界内存在の様式において、失った手をまだ保持しようとすることによって、手を失う以前の様式で世界へと自了的身体を適合せしめようとすることにより、手を失った後の自己の身体の世界内存在の様式を拒否しようとする前反省的な努力なのであるといえる。それ故、幻影肢は患者の人格的実存が彼の存在へ関入することによって生ずる問題なのではなく、前人称的な実存としての身体の世界への企投の様式の問題なのであるといえる。つまり、我々の身体の世界への帰属は前人称的なレベルで為されており、それ故そうしたレベルにおいて、我々の身体は前人称的であり匿名なのである。

そうした、身体の前人称的な有り方によって呼び起こされる世界とは、どのようなものか。身体は世界へと内属しており、世界を超越しているのでは無いが故に、世界は身体に対して一挙に与えられることはない。身体は世界内存在として、いわば世界へと隷属されているとあってよい。それ故、身体的存在にとって、世界への内属を拒否することは出来ないのである。つまり、

11) L.スパーリング。『メルロニボンティの哲学と現代社会（上）』丸山敦子訳、御茶の水書房、1981年、30頁。

世界内存在という存在様態は、身体が存在にとって必然的なものであり、したがって、世界は、身体が世界へ属し、かつそれ故に、世界へと向かい続ける運動に対して現出する。世界は、フッサールがいった如く、つねにある射映(Abschattungen)をもって与えられる以外に、身体への現出の仕方を知らないのである。したがって、「私は、勿論、その机についての私の経験は完全ではなく、机は私に対して、その幾つかの側面しか示さないということを知っている。つまり、色であれ、形であれ、大きさであれ、それらは照明とか、観点とか、位置によって変わるであろうから、『机』はそれが現在纏っている諸規定(déterminations)へと還元されることはないことも十分知っている。しかし、直接的意識においては、私の意識のこのパースペクティヴ性は私の認識にとって偶然であり、私の身体が存在や、身体に個有の観点の存在に対して相対的な不完全性として理解されないし、また『射映(profils)』による認識も、対象の可能なる側面の全体性を一挙に把握するような真なる認識の墮落として取り扱われることはない¹²⁾つまり、身体に対して様々な事物がある側面しか示さないのは、身体と世界との関連性の上から必然的な事であり、したがって、知覚のパースペクティヴ性は、知覚に対して「主観的変形(une détermination subjective)¹³⁾を加えることを意味するのではなく、それは物の本性にほかならないのである。物は認識主観が世界全体を一挙に包み込む絶対知に対してではなく、世界を常にあるパースペクティヴ性の下に開示せしめる受肉した主観である身体に対して現出するが故に、身体がそのつどの世界へ向う運動に側して切り開く展望の相の下にのみ、その側面を示す。それ故に、物は常に受肉した主観に対して地平をもち、それ故「それ自身において隠れた汲み尽くしえない豊かさ(une richesse cachée et inépuisable)をもつようになり、一個の『物(une chose)』となる¹⁴⁾のである。したがって、世界は、我々が受肉された主観であり、世界の内へと住み込んでい

12) M. Merleau-ponty, La structure du comportement, paris press universitaires de France, 1972, p. 200f.

13) ibid. p. 201.

14) ebenda.

るという基本的な存在様態を有するが故に、またそうした身体の有り方と
つての側面、つまりパースペクティヴ性の下に開示されるが故に、身体
のそのつどの存在様式にとって、常に潜在的な面を暗示し続ける。つまり、世界
は身体のそのつどの知覚的展望にとって、地平をもつのである。

さらに、既に述べた如く、世界は前人称的な身体の有り方としての世界内
存在に対する応答として、常に身体にとって現前的であるが故に、世界はそ
のつどの我々の個別的的人格の実存による企投に対して現出する如き人称的な
意味をもつものではないものとして、つまりさしあたっては万人共通の一般
的な世界として現出する。身体が世界へと属するという身体の有り方は万人
共通であり、おのおのが個別に選んだ存在の仕方以前の、そうした個々人
の人格の実存に基づくそのつどの存在の仕方を可能にする基礎的存在様態で
あるが故に、そうした前人称的実存の存する世界は、当然前人称的なもので
ある。前人称的世界、万人共通の世界といっても、人間的な意味を有しない
無機的世界のことを意味するのではなく、少なくとも自己の身体の世界を世
界の内に適応せしめうる人間にとっては、世界は有意義的なものである。つ
まり、身体が一定の世界へと方向付けられ、与えられた世界を生きるとい
うことは、すなわち身体が世界へと自らの所作を適応しようということとは、
身体が前人称的レベルにおいて世界を了解したことになるのであり、いいか
えれば、身体の世界へと断えず向かってゆく運動そのものが、世界を有意味
性において捉えているということになるのである。例えば、タイピストがタイ
プライターを打つということや、オルガニストがオルガンを演奏するとい
うことは、タイプライターやオルガンのもつ有意味性を、彼らの身体の所作
が了解したときに可能となるのである。もっと一般的な例をあげれば、我々
が階段を登ったりドアを開けたりすることが出来るのは、身体の世界へ向か
う所作が、階段とかドアの所作にとってもつ意味を了解しているが故である。
そしてそうした場合に、身体の所作が了解する意味は、了解が前人称的であ
るが故に、前人称的かつ一般的なものであるといえる。

先に述べた様に、メルロ＝ポンティとは違って西田の場合には、身体と世界との関係は個と全体との関係であるということが出来る。そして、個としての身体の世界の存在規定は、全体としての世界の有する構造に基づいて為されるのである。しかし、全体としての世界の構造は、個としての身体という全体にとっての構成契機無しに、それ自体として個に先立って成立しているというのではなく、個と全体との弁証法的関係、西田のいう矛盾的自己同一という関係において、全体としての世界の構造は成り立ちうるのである。それ故、先に引用した西田の「全體が部分に先立つ」という言葉は、全体としての世界が個としての身体に先立って成立しており、それに基づいて個が個としての存在を世界から承認されるというのではなくて、全体と個との弁証法的関係という、いわば個を構成契機とすることによってはじめて成立する個と全体との総体的関係が成立し、その関係の中に個がまき込まれることによって個は個として存続しうるという意味に理解すべきであろう。したがって「世界は個物的多と全體的一との矛盾的自己同一の世界である」¹⁵⁾ということが出来る。

それでは、この矛盾的自己同一としての世界は、いかなる構造を有する世界なのであろうか。『哲学の根本問題続編（全集第七巻）』に収められている論文「弁証法的一般者としての世界」において、世界の弁証法的構造が明確に述べられている。その冒頭において、世界の構造を次の様に図式化してい

る。
$$\left[\frac{e_1 e_2 e_3 \dots}{A} \right] M$$
 AとはAllgemeineの略で一般者を意味し、eはeinzelnenの略

で個物を意味する。そしてMはMitte, Mediumの略で媒介を意味する。¹⁶⁾ 以上の

15) 『西田幾多郎全集 第11巻』312頁。

16) 湯浅泰雄『近代日本の哲学と実存思想』創文社、1978年、58頁。

「西田はしばしば、次のような図 $\frac{e_1 e_2 e_3 \dots}{A} M$ によって『個物的多』としての現象的人間界と、それを根拠の次元から見たときの『全体的一』の関係の説明する。e₁は個物 Einzelneを、Aは普通 Allgemeineを、そしてMは媒介 Mitteを示す。分子e_nと分母Aを隔てる横線は、e_nが『存在』の次元に、またAが無、つまり根拠の次元に属することをあらわす。Mはこの両者が互いに他

様な図式化によって西田がいわんとするところは、世界は個物と一般者との矛盾的自己同一において成立しており、個と一般という相い反するもの、矛盾するものが媒介者Mによって、自己同一化している、つまり全体としての統一性を獲得しているのものであるということである。すなわち、世界は一即多、多即一として、本来同一でないものが同一化されることによって成立しているのものであるといえる。

そして、個は全体の一構成要素として全体の或る部分を成すものとして存在するのではなく、個はそれ自体において全体としての世界を表現しているのである。したがって、個と全体との関係は、部分と全体との関係へと解消されるのではなく、個はあくまで個であり、全体とは異なるもの、相い反するものとしての意味をもつことによって、しかも全体との自己同一性を維持しているのである。それ故に、西田はこの個と全体との関係を矛盾的自己同一という言葉で表現しているのである。すなわち、矛盾的自己同一としての弁証法的関係こそが世界の論理的構造にほかならないといえよう。西田はメルロ＝ポンティと異なって、世界全体を一挙に論理化し、その内在的構造を取り出すのである。こうした傾向は、メルロ＝ポンティとは対照的であるといえよう。

先に述べた如く、メルロ＝ポンティの世界についての記述はきわめて慎重であり、世界の中心である身体の知覚に対して与えられた限りでの世界しか述べない。しかもそれは、身体的主観にとっての世界であり、世界それ自体（そういった表現が適切かどうかは疑問であるが）といったものではないのである。それに対して、西田の世界についての記述は、いわばヘーゲル的な絶対知の立場からであるといえよう。つまり、世界への内在の立場から世界を論ずるのではなく、世界を一挙にながめうる、世界からの超越の立場から世界を論じているのであるといえるだろう。

を必要とする相即関係をあらわしている。『矛盾』の関係はまず、 e_n の個物的多の相互関係において見出される。個物はふつう普遍や全体に対して考えられるが、それは抽象的理性的の見方であり、直接経験の世界では、世界のすべてのものが個物である。』

西田哲学において、個と全体とを媒介して同一化するもの、先の定式のMにあたるものが何であるか、ということが大きな問題となる。というのは、この媒介の機能をはたすMが、矛盾的自己同一としての世界を成立せしめる鍵であるといつてよく、個と一般者、個と世界とを矛盾的自己同一という論理において統一せしめて、弁証法的世界を成立せしめているからである。つまり「Mに於て個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定といふことができるのである」すなわち、媒介者Mを軸として、個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定という、矛盾的自己同一が成立しているのであるが、それを重層化してゆくと、個物相互間の限定、媒介者Mの自己限定、一般者の自己限定という三つの契機へと分節化することが出来る。つまり、矛盾的自己同一はまず個物相互が限定しあうということであるといえる。個物が個物に対することによって、個物は真の個物と成るのであると西田は考える。我が汝に対し、汝が我に対することにより、我は我として自己を限定し、汝も我に対する汝として自己を自覚するのである。すなわち、自己を限定するのであるといえる。したがって、個物が個物に対するということにより、個物が自己自身に対するのであり、個々の個物は自律性を得るのである。そして、個物が個物に対するということ、つまり個物の相互限定が、一般者が自己を限定するということになるのであり、それは両者の媒介者であるMが自己を限定することによって成立するのであるということになる。この媒介者Mは、個物でもなく、また一般者でもないものであり、また両者を媒介するが故に、両方の要素を有するものでなければならない。この様に矛盾的自己同一化する機能を果たすことによって、両者の媒介となるものが、弁証法的な一般者にほかならない。弁証法一般者が個物間の相互限定を媒介することにより個物を個物たらしめると共に、一般者、客観的世界との間に自己同一を成立せしめ、矛盾的自己同一としての現実の成立を媒介しているのである。したがって、現実世界は、個と一般者、主観と客観との矛盾的自己同一、

17) 『西田幾多郎全集 7巻』311頁。

個と全体との矛盾的自己同一として存在している弁証法的一般者としての世界なのであるとあってよい。そして、そうした弁証法的一般者としての世界のより具体化されたものが歴史的世界にほかならない。¹⁸歴史的世界において、先の定式を構成する三種類の記号A.e.M.を具体的なものに適応すると、Aは環境界、物質的世界ということになり、eは個々の身体的自己になり、そしてMの個別化されたものとしてのmは行為的直観ということになる。¹⁹そして、そうした三契機によって成立する世界が弁証法的一般者としての世界、すなわち歴史的世界なのであるということになる。

歴史的世界の記述において西田は、歴史的な身体による行為的直観という新しい概念によって、矛盾的自己同一を本質とする世界を具体的に述べてゆこうとする。そこにおいて、行為の主体としての身体が個物として設定され、その身体は弁証法的世界におけるm、つまり媒介者としての役割にあたる行為的直観の主体としての意味をもつものとして位置付けられるのである。行為的直観とは、西田の言葉を借りるならば、それ自身矛盾する概念である。つまり、行為と直観という互いに矛盾する概念が統一されているのが、行為

18) 鈴木享『西田幾多郎の世界』勁草書房、1978年、55～56頁。

「ところがこの個物には物質、生命、意識、社会などの色々な段階が存在するから、その媒介者Mにもまた幾つかの種類がある筈で、その最も具体的な個物は歴史的、社会的実在としての人格的自己と人格的自己との相互限定の世界だと言えるであろう。そこでは人と人とが結びつくのだから、それを結びつけている媒介Mitte Mediumn=Mは、最も低い段階としての物理的世界のM、より高い段階としての生物的世界のM2、から最も高い段階としての人格的世界のM3にまで深まっていく。このM3が人格的自己の世界で、これを歴史的・社会的世界というのであり、西田哲学で注意すべき点は彼にとって最も具体的な実在的世界とは人格的自己の世界としての歴史的・社会的世界にはほかならないのであって、人格的自己の世界でない歴史的・社会的世界というものは、本来ありえないのである。そして人格的自己というものは単なる道徳的ないし倫理的なものではなく、絶体無の場所としての超越的なものに関わるものであるから、具体的実在そのものは超越的な世界を根底にもつものと言わねばならない。」

19) 同書61～62頁「このような一般者の世界はその個物的限定Eの方向と、その一般的限定Aの方向とにおいて極限をもっており、M→A(一般)の方向が物質の世界であり、逆にM→E(個別)の方が意識の世界にほかならない。したが

的直観なのである²⁰⁾。それ故に、行為的直観それ自体が矛盾的自己同一としての、つまり媒介としての意味を有する。この西田の行為的直観は、メルロ＝ポンティの知覚についての考え方と相い通ずるものがある様に思われる。すなわち、メルロ＝ポンティのいう知覚も、静止した主観が世界を観照する如く見ることを意味するのではなく、身体の世界への運動との連動において為されるのであり、身体の行為そのものの中に知覚が有るのである。それ故に、世界は無機的かつ無意味なものとして知覚されるのではなく、身体の企投する方向性と相即的である有意味性において知覚されるのである。ただし、メルロ＝ポンティの知覚は、世界内存在という身体の世界における有り方そのものから説明されうるのに対して、西田の行為的直観は、世界の有する論理的構造から説明されるという違いは有る。

って $M \rightarrow A$ においては $m \rightarrow a$ であり、 $M \rightarrow E$ においては $m \rightarrow e$ である。逆に僅かくものが $m \rightarrow a$ である時、世界は $M \rightarrow A$ であり、 $m \rightarrow e$ である時、世界は $M \rightarrow E$ となる。しかし具体的な世界は単に A でもなければ E でもない。 M は空間的・時間的、時間的・空間的世界である。一般的・個物的、個物的・一般的世界である。更に具体的世界として、 M の立場から $M = A$ が生物的生命の世界であり $M = E$ が精神的生命の世界である。しかし真の具体的世界は $M = A$ または $M = E$ ではなくして、 A と E とを自己矛盾的に包むものとしての M の世界でなければならない。それは絶対弁証法的世界であり、意識とはその自己肯定を意味し、物質とはその自己否定を意味するものである。 M の世界というのは行為的直観の世界であり、歴史的事実の世界である。」

20) 『哲学論文集第2』32頁～33頁

「行為に見るといふことが不可分離であるとしても見るといふことは行為ではない。見るといふことには、必ずしも行為といふことは伴はないと考へられる。見るといふことは受動的と考へられる。併し全然我々の運動と没交渉なものに對しては、見るといふこともない。実験心理学者の云ふ如く、我々が物の形を見るといふのも眼の運動によるのである。行為に於ては、我々は主観が客観を限定すると考へる。知覚に於ては、客観が主観を限定すると考へる。併し我々が受動と能動とを区別する前に、如何にしてか、主観と客観との相互限定といふものが可能なるかを考へて見なければならぬ。主観とか客観とかいふ独立の実体があるのではない。主客の対立は絶対に相反するものの自己同一によるのでなければならない。弁証法的世界の自己限定として可能なのである。主観客観の対立は却って我々が行為によって物を見る所から考へられるのである。」

西田は、行為的直観という弁証法的世界の本質的契機を為す身体の作用の典型的なものを、道具を作ること、道具を使用することのうちに見る。「我々の実在的自己は身体的自己であり、我々は道具を以て物を作る。物は見られるものであり、物を作ることは一面に物を見て行くことである。我々の自己が創造的要素となる時、物は生命の表現となる。私が我々が物を道具として有つという方向に於て、世界は道具的となる。世界が自己の身体となると云ふのはかゝる場合を云ふのである²¹⁾」身体が道具を使用することにより、物に働きかけるというこの行為的直観によって、身体は物の世界、環境の世界に働きかけるのであり、物の世界に行為的直観的に働きかけることにより、物の世界を身体的行為へと還元してゆくのである。つまり、身体が物を道具へと作りかえ、それを身体的行為の延長として使用することにより、環境的世界を身体的行為へと同一化する。そしてさらに、逆に身体が道具ともいいうる。身体が環境的世界へと働きかけるということは、そのこと自体、身体が道具となることであるということも出来る。すなわち、「有機體と環境との相互整合的に、形が形自身を維持する所に、我々の生命があるのである。それは私の所謂主體と環境との矛盾的自己同一的に、時間と空間との矛盾的自己同一的に、全體の一と個物的多との矛盾的自己同一的に、形が形自身を限定すると云ふことに他ならない²²⁾」ということが出来る。つまり、行為的直観により、環境と身体とが、つまりAとeとが矛盾的自己同一的に同一化されるのである。そして、そうした矛盾的自己同一としての行為的直観は、それ自体、弁証法的世界としての歴史的世界の自己表現としての意味を有するのである。つまり「我々の自己は、世界の自己表現的要素として、自覺的要素として、歴史的身體的に、行為的直観的に、世界の自己表現の内容を把握し、歴史的身體的に歴史的世界を形成するのである²³⁾」行為的直観は、個としての身体の所作にほかならないのであるが、それと共に、それは全体として

21) 同書103頁

22) 『西田幾多郎全集11巻』291頁

23) 同書311頁。

の世界の自己表現の媒介でもあるわけである。つまり行為的直観は弁証法的一般者の具体化としての世界に内在する論理の体現化であるが故に、身体の個々の所作は、歴史的行為として、全体としての世界の自己表現へと還元されてゆく。

メルロ＝ポンティにおいても、身体と道具との関係が、やはり身体の行為に則して述べられている。先に述べたタイプライターやオルガンの例と共に、盲人の杖の例をとり、身体と道具との、身体の行為に則した連関が次のように述べられている。「盲人の杖は、彼にとって対象であることをやめる。それはもはやそれ自身として知覚されることはなく、杖の先端は、感覚地帯(*zone sensible*)へと変化した。それは触覚の広さと行動範囲を増大せしめ、視覚と似たもの (*l'analogue d'un regard*) になったのである。対象を探すにあたり、杖の長さははっきりとしたかたちでの中間項(*moyen terme*)として介入してくるのではなくて、盲人は杖によって対象の位置を知るというよりも、むしろ対象の位置によって杖の長さを知るのである。²⁴⁾杖という道具が、盲人の身体にとって、その世界への運動に則したかたちで身体と一体となり、身体の触覚と杖とが融合することにより、触覚は杖の先まで延びるのである。こうしたメルロ＝ポンティの記述の中に、西田の身体と道具との関連についての記述との類似性を見出すことは容易である。しかし、ここにおいても、身体と道具との関連という課題の背景としてある、メルロ＝ポンティと西田との立脚点の違いというものを念頭において考える必要が有る。すなわち、メルロ＝ポンティの場合の、身体が道具を身体の世界へ向っての運動と一体化させる事態は、身体が世界へ向う運動の主体である限りにおいてであり、世界に内在する論理の具体的実現としてではないのである。西田の場合は、道具を作り使用するという身体の行為的直観は、主体としての身体の実存としてではなく、世界に内在する論理構造へと組み込まれて有ることによる、その論理の体現化としてにほかならない。

24) p.p. p. 167.

(3) 時間と空間

世界内存在と世界の作業的要素という、メルロ＝ポンティと西田との身体についての規定性をベースにして、両者の身体性についての比較を為して来たわけであるが、そうした問題の延長線上にある問題として、時間と空間の問題が有る。メルロ＝ポンティも西田も時間・空間の問題を身体の問題と関連させて論じているが故に、次に両者の思想的パースペクティブに則して、この問題について考えてみたい。

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』において空間に関する問題を二つの章において論じている。一つは「第一部身体(*Première partie Le corps*)」の第三章「自己の身体の空間性と運動性(*La spatialité du corps propre et la motricité*)」においてであり、もう一つは「第二部知覚された世界(*Deuxième partie Le monde perçu*)」の第二章「空間(*L'espace*)」においてである。この二つの章にまたがる空間論は相即的であるといえよう。第一部に属する空間論は、その表題が示す如く、身体の空間性であり、自己の身体のうちへと巻き込まれている空間が問題となっているのに対して、第二部で述べられる空間論は、身体の世界への運動が展開する空間、つまり知覚された世界において身体が自己の周囲にくり広げる空間にほかならない。まず身体空間に関してであるが、身体空間とは我々が自分の身体を身体の内から捉える場合の、身体のもつ空間性のことを意味する。身体は物体であるが故に、空間上に延長をもつ、といった説明では、身体空間を説明したことにならず、我々がそれである身体についての記述ではない。そうではなく、「私は私の身体を分割しえない所有において保持し、私が私の手足の一つ一つの位置を知るのもそれらが全部包み込まれている身体図式 (*un schéma corporel*) によってである。²⁵⁾つまり、我々は自分の身体を相互外在的な諸部分の集合による空間上の拡がりとして所有しているのではなく、身体を「全体が部分に先立つような²⁶⁾」統一体として所有しているのである。そうした全体としての自己の身体につ

25) *ibid.* p. 114.

26) *ibid.* p. 116.

いてのイメージを、メルロ＝ポンティは身体図式とよぶのであるが、それによって我々は自分の身体の手足の位置を一挙に知りうるのである。我々は自分の身体のある部分が痛いとか、かゆい場合に、その身体の部分を、外的客観的空間上の位置、他のさまざまな位置との関係において規定される位置の如く、相対する基準に基づいて知るのではなく、「ある絶対知(un savoir absolu)²⁷⁾」によって一挙に知りうるのは、我々が自己の身体をその全体において所有しているからである。そして、そうしたことが可能であるのは、我々の身体が世界への投錨(ancrage)であり、我々の身体が巻き込んでいる空間は、身体が世界へ向かう運動の中で、自己の任務を果たすべく自らをその目的に向かって集約していることを暗示しているのであるといえる。つまり「私の身体が『形態(une forme)』であり、それを前にして未分化な背景の上に特権的な図が浮かび上がることが出来るのも、私の身体がその任務によって偏極せしめられているからであり、それが任務の方へと向かって実存しているからであり、それがその目的へと到達するために、それ自身の上に身を縮める(se ramasse sur lui-même)からであり、『身体図式』とは結局は私の身体が世界の内に有ること(mon corps est au monde)の表現方法にほかならない。²⁸⁾したがって、結局我々が我々の身体についてのある種の絶対知をもっていること、いいかえれば身体図式として自己の身体のイメージを一挙に所有しているのは、私の身体が世界へ向かう運動であるからであり、断えず世界へ向かって何かを目指す企投を為しているからなのである。それ故に「身体図式は単に私の身体の実験ではなくて、さらに世界における私の身体の実験(une expérience de mon corps dans le monde)でもあるということ²⁹⁾」である。つまり、「我々の身体は空間や時間に住んでいる(Il (notre corps) habite l'espace et le temps)³⁰⁾」が故に、「空間は既に私の身体の構造の内で粗描されて

27) ibid. p. 117.

28) ebenda.

29) ibid. p. 165.

30) ibid. p. 162.

おり、それは身体にとっての不可分の相関者である。³¹⁾」すなわち、我々の身体は空間という大きな入れ物の中に有るものなのではなく、我々の身体は我々にとって空間というものが存在するための必然的契機にほかならず、それは空間を包み込んでいるのである。それ故に、身体は空間を自己の内に巻き込み、自己の身体が外的空間と相関関係を有する実践的体系を形成しているのである。我々は自己の身体のうちに巻き込まれた空間性によって、自己の身体の空間性を獲得しているのであり、そしてその身体の空間性は外的空間性の座標軸として、外的空間を方向付ける必然的な「ここ」を形ち作っているのである。したがって、身体の空間性と外的空間性の相関関係は、身体が世界内存在であることによる、断えざる世界への企投であるということによって基礎付けられるのである。

それ故に、知覚された世界における方向付けられた空間の成立も、身体はこの世界内存在という基本的存在様態へと遡行することによってはじめて説明されうる。上とか下とかいった空間のもつ方向性は、経験論の如く、「空間の知覚を現実的空間の受容として、諸対象の現象的方向付けを世界におけるそれらの方向の反映として取り扱う」³²⁾のでは十分に説明出来ない。というのは、上とか下とか右とか左は世界におけるある基準との相対において決められるということになり、いかなる基準といえどもそれは他の別の基準との相対においてしか空間内に位置付けられない。そして、その基準はまた別の基準との相対において、という如く際限なく引き延ばされてしまい、結局そうした空間のもつ方向性自体が無意味なものになってしまう。また、合理論においては、「構成的精神(un esprit constituant)は、実際に何らの方向性をも、したがって、いかなる空間ももっていない。というのは、空間のすべての規定に次々と意味を与えうるような絶対的な『ここ』が構成的精神には欠けているからである」³³⁾つまり、合理論において、そもそも空間を方向付ける視点が欠けているわけであり、空間の方向付けは無世界的な純粹思惟であるとい

31) *ibid.* p. 166.

32) *ibid.* p. 286.

うことになってしまう。それ故に、メルロ＝ポンティは、経験論の立場からも、合理論の立場からも空間についての十分な説明はなされないと考える。

空間のもつ方向性の基準は、客観的空間における諸対象の有する方向性でもないし、無世界的な純粹思惟でもなく、それは身体が世界の内へと帰属しているという前措定的な身体の有り方なのである。いいかえれば、「空間的基準は私の身体による世界の所有の仕方であり、私の身体が世界を捉える一つの方式である。³³⁾我々の身体は、そのつどの身体にとっての状況において身体が自らに課せられた課題を解決してゆくことが可能であるために、身体にとって世界が空間的に明確に方向付けられていなければならない。すなわち、与えられた状況のもつ空間性のうちへと身体が適切に住み込むことが可能であることによって、我々は世界をして身体の運動に対して正しく応答せしめることが出来るのである。例えば、ある被験者が垂直線に対して四五度の角度の傾斜において映し出す鏡を介してのみ見えうる部屋に入れられた場合、彼は始めのうちはその部屋のすべてが斜めに傾斜してしか見えなかったが、数分後にはすべてが垂直に見えるようになった、といった実験の結果が報告されている。この実験が意味することは、身体が今までとは異なった空間的状况の内には有る様になった場合、身体はこの新たな空間的状况のうちへと住み込むことが可能である様に、新たな空間的状况へと身体のもつ空間性を調整しているということである。つまり、身体はその部屋において、その部屋の有する特異な空間的環境に対して、自己の身体の空間的基準を調整することによって、その部屋の空間的環境へと住み込み、その事により、身体はその部屋という世界への運動を可能にするのである。すなわち、世界を空間性において所有するのである。したがって、「すべては我々を主体と空間との有機的關係へ、主体が彼の世界に対してもつあの手がかり(cette prise du sujet sur son monde)―これこそが空間の起源であるが―へとさし向ける。³⁵⁾」

33) *ibid.* p. 289.

34) *ibid.* p. 287.

35) *ibid.* p. 291

以上のように、メルロ＝ポンティにおいて空間性が身体の世界への内属性から説明されるのであるが、同じく時間の場合も、やはりその根拠付けは身体の世界内存在によってなされる。すなわち、「私が時間と接触し、時間の流れを学びとるのは、広い意味での私の『現前野(champ de présence)』—その背後には流れ去った一日の地平が有り、その前には、夕暮れと夜という地平を有する、私が仕事をしながらすごすこの瞬間—においてである。」³⁶⁾つまり、身体が現在という瞬間のうちに根を下ろすことにより、過去と未来とを時間地平として、一方を過ぎ去ったものとして、他方をこれから到来するものとして位置付けることが出来るのである。身体の世界への企投という世界内存在の時間的断面としての現在こそが、時間を過去と未来とに分節化せしめ、過去と未来とに、それぞれの時間的意味を付与するのである。したがって、時間が時間としての意味を得るのは、こうした人間の世界の内における時間への態度によるのであるとあってよい。

客観的世界の変化を成り立たしめている時間というものを考えることは、したがって背理である。何故ならば、客観的世界における時間的推移というものを考えるならば、そこに客観的世界をながめる証人というものを想定しなければならない。というのは、「『出来事』は客観的世界の空間的—時間的全体から、有限な観察者によって切り取られるものである」³⁷⁾からである。そうした観察者を想定しなかったならば、時間的变化というもの自体が成立しないはずである。したがって時間は主観性との必然的な連関をもっているでなければならない。しかし、ベルグソンの意識の純粹なる流れのうちに時間性の根拠を見ることが出来るであろうか。メルロ＝ポンティは時間を意識のうちに閉じ込めたベルグソンの時間論も否定する。何故ならば、ベルグソンのいう記憶による過去の保存という考えは、過去を過去として根拠付けることにはならないのである。というのは、例えば私が机の上のインクのシミを知覚し、それが以前の思い出を呼び起こしたとしても、その思い出が私に

36) *ibid.* p. 475.

37) *ibid.* p. 470.

とって過去としての意味をもつためには、私は「過去に対する別の展望を有している必要がなければならない」³⁸⁾つまり、記憶というものが、それ自身として過去という時間地平を切り開いてはくれないのである。「保存される知覚は、あくまでも知覚であり、それは存在しつづけ、そしてつねに現存しており、それが私の背後に過去という逃走と不在の次元を開きはしない (*Elle n'ouvre pas en arriere de nous cette dimension de fuite et d'absence qu'est le passé*)。生きられた過去の保存された断片はせいぜい過去を思惟する機会ではしか有りえないし、再認されるのは過去ではない」³⁹⁾同じように、未来への時間展望についても、未来という時間的意味をあらかじめもっていなければ、未来について予想したり期待したりするという、未来への志向をもつことができないわけである。つまり、時間というものを主観性へと全的に還元してしまうベルグソンのやり方では、時間の過去、現在、未来という三契機への分節化が説明出来ないのである。

メルロ＝ポンティは、こうした時間の客観化、あるいは主観化についての批判を通して、彼自身の時間論を浮き彫りにしてゆく。すなわち、身体主観の前人称的な作用としての世界への超越という身体の運動が、時間を三契機へと分節化してゆくのである。つまり「時間は自己からの全的逃亡、そうした遠心的運動の独自の法則、あるいはハイデッガーのいう『脱自(*une «ek-stare»*)』以外の何ものでもない」⁴⁰⁾身体の企投は、現在という時間において為されるわけであるが、現在という時間は身体の企投という実存によって刻印される。そして、その身体の世界への超越が時間を分節化するのである。すなわち、身体の次の瞬間への企投が現在を過去へと逃亡せしめ、また未来を現在へと、つまり身体の運動が面する現前野へと到来せしめるのである。そしてそこに別の未来の地平が開かれる。いいかえれば、身体は世界への運動を為すことによって、現在という時間の野を切り開き、そのことにより、過

38) *ibid.* p. 472.

39) *ibid.* p. 473.

40) *ibid.* p. 479f.

去と未来という時間地平が現前野を軸にして開かれる。この様に、現前野という時間の断面により、時間は分節化せしめられ、そのことにより過去、未来という時間的意味が獲得されるのである。そして、そうした時間地平は現前野を介して、射映というかたちで我々に与えられる。フッサールのいう過去把持(Protention)と未来把持(Retention)という意識の時間的志向性は、それ故こうした身体の世界への実存運動を基礎にして考えなければならない。「私をある環境へと投錨せしめる志向性を、フッサールは未来把持と過去把持とよぶ。それらは中心的な『私』から発するのではなく、私の知覚野といったもの自身から発するのであり、この知覚野はその背後に過去把持の地平を引きずり、未来把持により未来へと食い込んでいる⁴¹⁾つまり、意識が過去や未来を志向するのは、意識それ自体の本性によるというよりも、むしろ受肉した自己の企投による時間の分極化に基づくのであり、またその時間の分極化が行なわれる現前する知覚野によって、過去と未来は断えず捉え直され、変様を蒙るわけである。つまり、現前野という知覚の直面する身体と世界との連関において、過去は捉え直され、未来はそこへと到来することによって変様する。

メルロ＝ポンティは、この様に、結局身体の世界へ向かう運動に時間空間の基礎を置いて、そこから時間空間を解明してゆくわけである。ところが、身体の運動は時間の中で、また空間において為されるのであり、したがってむしろ時間と空間とが身体の運動を可能にしているのではないのか、という疑問が提示されるかも知れない。しかし、こうした疑問は、メルロ＝ポンティの真意の曲解から生ずるといってよい。というのは、ここで問題となる時間空間は、いわゆる入れ物の如き空間でもないし、客観的世界のうちにある時間でもないものであり、そうした物自体的な時間空間はここでは問われない。そうした我々の経験とは無関係な時間空間は、少なくとも現象学においては無意味なものである。メルロ＝ポンティが問う時間空間は、我々が現実的に

41) *ibid.* p. 476.

経験する時間空間であり、そうした我々にとっての時間空間のもつ意味の根拠を身体の企投に求めたわけである。仮りに客観的世界における時間、人間が体験する以前の時間というものを想定するならば、そうした時間は今の連続としての時間ではなく、我々が経験する時間の如く、過去、現在、未来という三肢構造をもっていない。また空間にしても、我々の体験する空間ではない、いわば無限の拡がりをもつ物理的空間といったものを考えるならば、それは等質的な空虚な空間でしかないであろう。そうした時間に、今の連続ではなく三肢構造を与え、また空間を空虚なものではなく、ある方向性をもったものと為すのが、身体の有する実存的性格なのである。

西田哲学において、時間空間は、メルロ＝ポンティの如く主体としての身体の有り方を軸として成立するものではなくて、むしろ世界の論理的構造としての矛盾的自己同一の一環をなすものとして、身体の行為的直観へと帰趨してゆくものである。先に引用した「弁証法的一般者としての世界」に述べ

られている図式 $\frac{e_1 e_2 e_3 \dots}{A} M$ をもう一度取り上げてみよう。この図式が意味す

る事は、晩年の西田が矛盾的自己同一という言葉で言い表わそうとした事柄であるといつてよいだろう。すなわち、媒介者Mを介してのeとAとの矛盾的自己同一であり、その矛盾的に同一化された全体が弁証法的世界であるということになる。これを別のいい方をするならば時間と空間との矛盾的自己同一であるということになる。あるいはそういった表現の仕方が可能なのである。つまり「今、直線的進行即ち時を表わすにTを以てし、圓環的限定即ち空間を表はすにSを以てすれば、個物が個物自身を限定すると考へられる個物的限定はいつもTの方向に考へられ、T線は何處までも直線的進行として、個物は個物から生れると考へられる。併しそれが真に内的統一として、真に個物から個物に移る、瞬間から瞬間に移る、真に消えて生れるといふには、却ってそれは圓環的意義を有たなければならない。之に反し、圓環的限定が真の圓環的限定として、個物を包むといふ意義を有する限り、それは直線的

限定の意義を有たなければならない⁴²⁾すなわち、矛盾的自己同一という論理は、先に述べた如く、媒介者M、すなわち歴史的世界においては身体の行為的直観を媒介として、個と一般者とが同一化されることによって、世界が成立しているということを意味するわけであるが、西田は個に時間的要素を見、一般者に空間的な面を考えているということができる。また、時間面空間面を別な表現でいいかえるならば、世界の時間面が主観となり、空間面が客観ということになる。つまり、個物としての主観は時間において自らを限定するのであり、また一般者としての客観面は、空間的に自己を限定するのであるということになる。個物が自己の有り方、本性を限定するのは時間的な流れの中においてであり、また一般者が主観に対する客観面として、自らを具体化することは空間的に限定することである。そして両者は、歴史的世界においては、身体の行為的直観において統一されるのである。つまり、行為的直観は、時間と空間との矛盾的自己同一なのであるということができる。あるいは、行為的直観において、時間と空間という相い反するものが、統一されているのである。すなわち、身体の行為的直観は、個としての身体が一般者としての環境に働きかけることを意味し、より具体的には物を道具となすこと、あるいは道具を使用するということの意味する。そこにおいて、主体と客体とが一体となり、「時間的なものが空間的に、空間的なものが時間的に、内と外との整合的に、空間的時間的、時間的空間的な形が、自己自身を限定する⁴³⁾」のである。そして、行為的直観が為される場合は、時間と空間との、あるいは「全體の一と個物的多との、主體と環境との、内と外との矛盾的自己同一⁴⁴⁾」であり、時間面と空間面との、あるいは主体と客体との融合点、接点として、個としての存在が全体にとっての契機へと昇華されてゆく場である。そうした矛盾的自己同一への転回点としての行為的直観の為される場を、西田は絶対現在とよぶ。絶対現在というと、時間的な意味での現在という二

42) 『西田幾多郎全集7巻』310頁。

43) 『西田幾多郎全集11巻』317頁。

44) 同書316頁。

ュアンスが強いのであるが、しかし西田のいう絶対現在とは、先に述べた如く時間空間の矛盾的自己同一としての意味をもつものである。したがって単なる時間でもないし、単なる空間でもなく、両者が矛盾的自己同一的に統合された場なのであるといえる。そして「絶対現在の世界が何処までも全體的一と個物的多との矛盾的自己同一的に、自己表現的に自己自身を形成する時、世界はコンポッシブルの世界として、その一々が独自のなる、無数の自己自身を限定する世界の形、無数の世界を含むと云ふことができる、無数なる世界の出立点、即ち芽を含むと云ふことができる⁴⁵⁾」すなわち、矛盾的自己同一としての意味をもつ絶対現在において、行為的直観は為されるのであるが、あるいは行為的直観と絶対現在は、共に矛盾的自己同一という論理の体现であるが故に、矛盾的自己同一の両側面として同じ事の二様の表現と理解してもよいのであるが、その絶対現在が個と全体としての世界を媒介することにより、個を全体にとっての契機へと高め、また全体は個を通して自己を表現する。したがって、行為的直観によって媒介されることにより、個は矛盾的自己同一という世界の論理へと組み込まれることになる。

西田は時間と空間との矛盾的自己同一としての世界を考えることにより、西洋近代合理主義の主観客観関係という基本的図式を乗り越える一つの試みとしたといえることができる。すなわち、時間面としての主観と空間面としての客観とが、行為的直観が為される絶対現在において、弁証法的に統一されることにより、いわば世界の論理による主客関係の超克が為されているわけである。メルロ＝ポンティのいう世界内存在も、主客関係を超克する意図から生まれた思想であるといえるが、メルロ＝ポンティの場合には、それが主体の立場から為されているという点で、西田の場合とは区別されなければならない。

それから、先に述べた様に、メルロ＝ポンティの論ずる時間空間は、身体の世界内存在としての有り方の側面として、そこから説明される。つまり、

45) 同書319頁。

主体の世界への企投の運動の二つのエレメントとして時間空間が考えられる。それに対して、西田の場合、時間空間は世界の論理である矛盾的自己同一において、自己同一化される矛盾する二つの要素であり、それらの弁証法的統一において、身体の世界の仕方が規定されるが故に、それらはメルロ＝ポンティにおける如く、身体主観の有り方から説明されるのではなく、逆に身体の有り方を説明するものである。したがって、時間空間は、メルロ＝ポンティの場合も、西田の場合も、身体の世界に対する関係—前者は世界内存在、後者は世界の作業的要素—に則して、いわば身体と世界との関わりとの断面として出て来るのである。

(4) 総括

1) 東洋性と西洋性

幾つかの観点から、メルロ＝ポンティと西田の身体論の比較を行なって来たわけであるが、ここで両者の身体論の比較のまとめとして、両者の特徴を述べてみたい。

西田哲学は、明治以降の我が国唯一の独創的哲学であるとされており、日本の思想的伝統を踏まえ、なおかつ西洋哲学をその上に統合することにより、独自の哲学を打ち立てた。既に述べた如く、西田哲学の中で身体の問題がクローズ・アップされるのは後期思想においてであるが、彼の後期思想は、全体としての世界の論理を探究してゆくことによる身体の問題へのアプローチの仕方として特徴付けられてきた。ハイデッガーが西田の『一般者の自覚的体系』のドイツ語訳を読んで「ヘーゲルに似ている」といったらしいが、⁴⁶⁾確かに西田の後期思想はヘーゲル的な絶対知の立場に立っての世界の論理化の試みである。しかし、ヘーゲルの場合は、絶対知に到るプロセスとして『精神現象学』における意識の発展の膨大な記述が有るが、西田における絶対知

46) 芳野良男『世界・時間・真理—ハイデッガーにおける—』朝日出版。1981年、459頁。

に到る通路は、ヘーゲルの如き弁証法的発展のプロセスというよりも、むしろ自己の内への背進によるのであってよい⁴⁷⁾。この自己への背進という努力が、西田の座禅体験に基づくかどうかは明確ではないが、西田にはヘーゲルとは異なる独自の方法が有ったと見てよいだろう。あるいは、それを西田哲学の東洋的特徴の一つと考えうるのではないだろうか。さらに、西田の記述の仕方についてであるが、きわめて直観的な論述の仕方を特徴としているといえる。それは西洋哲学の演繹法でもなく、勿論帰納法でもなく、ヘーゲル的弁証法による論理の積み上げでもない。また、メルロ＝ポンティの如く、経験諸科学の成果を傍証としていく方法とも異なる。西田の場合、世界の論理的構造が一挙に並べられ、それが幾つものバリエーションによりくり返されてゆく。世界の論理が与えられるプロセスや方法についての記述は一切なく、一挙に世界の論理が展開されるのである。こうした記述の仕方が東洋的、日本的な特徴かどうか明らかではないが、西洋哲学にはあまりない特徴の一つであろう。そして、それとの関連において考えられる事であるが、西田の独自の弁証法である矛盾的自己同一は、ヘーゲル的な弁証法、西田の言葉を借りるならば過程的弁証法とは異なる。ヘーゲルの弁証法は矛盾が論理的なプロセスを経て、次第に止揚されてゆくわけであり、矛盾とその矛盾の止揚、統合との間には、論理的な、あるいはある場合には時間的なへだたりが有る。ところが、西田のいう矛盾的自己同一としての弁証法は、矛盾がそのまま自

47) 湯浅泰雄『近代日本の哲学と実存思想』35頁「これに対して、『場所』が無限に深い主語的統一であるといわれるときは、この『主語的なもの』は、〈自己の一自己についての一意識〉のかくれた根拠へ背進し、没入することにおいて、次第にひらけてくるXであり、そこに真の自己の『存在』が見出されるのである。これを彼は『自己自身をみるもの』とよぶ。それは『単に有に対して考へられた無ではなく、自己自身を範疇的に限定するものである』西田のいう『一般者』の体系は、この背進によって達せられる。根拠の次元における自己のあり方である』

48) 同書59頁「矛盾的自己同一の議論には、しばしば一即多とか超越即内在という表現が出てくるのであるが、この西田哲学独特の『即』の論法によって来るところは仏教にある』

己同一として統一されているのである。つまり、矛盾的自己同一において、ヘーゲル弁証法の如く、プロセスを経ることなく、矛盾するものが矛盾のまま統一されているのである。したがって、ヘーゲル的な発展の論理としての弁証法ではなく、むしろ仏教的な即の論理であるといえよう。西田の用語の中に、一即多、多即一といった表現方法が出て来るが、こうした即の論理は仏教に由来するわけで、例えば煩悩即菩提といった表現において見られる。即の論理が西田哲学では矛盾的自己同一という表現でいい表わされているのである。こうした西田哲学の論理的性格が、先に述べた西田の記述の仕方に影響を与えているといえよう。つまり、矛盾的自己同一という論理はいわば共時的 (synchronique) なものであり、論理自体に発展とか時間的経過といったものはない。そうした西田の用いる武器としての矛盾的自己同一の論理が、西田をして一挙に世界を論理的に裁断せしめたのであるといつてよいだろう。

メルロ＝ポンティの身体論において、彼が自我とか意識を主体とせず、身体を世界への主体として措定したのは、デカルト主義を乗り越えるという意図に由来するといえよう。メルロ＝ポンティ自身が後に語っている如く、『知覚の現象学』においては十分にデカルト主義を克服していなかった事が、彼の晩年の肉の思想といったものへと発展せしめたという事実からしても、メルロ＝ポンティはデカルト主義の克服を生涯の課題としたのである。彼の身体論は、フッサールのキネステーズ論、ハイデッガーの世界＝内＝存在の思想、ベルグソンの身体論などからの影響によって形成された。ここでこれらの思想家とメルロ＝ポンティとの関連性について述べる余裕は無いが、そうした彼の先達の影響の下に、彼はデカルト的コギトの立場を彼自身の思想によって乗り越えようとしたのである。それは、彼の身体論が前措定的な身体の有り方、すなわち世界内存在に基礎を置いているということが示している。つまり、メルロ＝ポンティがいたい事は、人間の行為は、デカルト的コギトのレベルでの自由な行為としての企投に基礎をもつものではなく、そうしたコギトの背後に有る不透明な部分としての身体の世界への投錨、世界への

隷属に基礎をもつのであるということである。そうした、身体の不透明で両義的な面に光をあて、そこから人間の存在を解明しようとしたところにメルロ＝ポンティの独自性が有るわけで、これはフッサールやハイデgger、ベルグソン等には見られない点である。しかし彼がデカルト主義に対するアンチテーゼとして身体というものを考えたという事にメルロ＝ポンティの思想の西洋性を見ることが出来る。

2) 世界内存在と世界の作業的要素との統一

西田によれば身体とは世界が自己を表現する要素であり、世界が自己を形成してゆくための作業的要素にほかならない。メルロ＝ポンティの場合、身体はあくまで主体であり、世界への企投により世界を所有する受肉した主観である。こうした両者の考えに接点はないだろうか。最後にメルロ＝ポンティ的視点から両者の立場の統一を試みる。

既に述べた様に、メルロ＝ポンティの立場からするならば、世界は身体が属する空間的位置としての「ここ」から射映においてしか与えられない。したがって、世界が全体としていかなるものであるのか、いかなる論理性をもっているのか、ということは身体主観にとっては、絶対的に不可知ではないにしろ、さしあたりは知られえないものである。したがって、身体は世界が自己を形成しゆくための媒介である云々という立場には立ちえない。しかし、メルロ＝ポンティの考えの中に、まったくそうした要素が無いわけではなく、むしろ世界の身体主観に対する能動面という面から身体の有り方を考える材料といったものは有る。

メルロ＝ポンティは意味という用語を頻繁に使用する。意味というものを了解するのはコギトではなくて、身体である。つまり、我々は意味を知的に理解する以前に、身体の運動の内において、身体の運動に則して了解するのである。既に述べた様に、身体の世界への企投は、世界への問いかけであり、その身体の問いかけに対して世界が答える場合に、世界は有意味的なものとして現出する。身体によって意味が了解されるという事は、意味が身体の運

動の内へと同化されてゆくということであり、身体が世界への企投の中に、意味を浸透せしめるということである。例えば、目の前にある机の意味が了解されたということは、我々が知的なレベルで「それは机である」といった判断による、普遍による個の包摂という論理的関係の成立によるのではなくて、身体がそれを机として使用しようということであり、身体が机を使用するという企投を為すことが出来るということである。つまり、「身体が新しい意味(une signification nouvelle)によって浸透せしめられ、新しい意味の核(un nouveau noyau significatif)を我がものとしたときに、身体が了解したとか、習慣が獲得されたとかいわれる⁴⁹⁾したがって意味は、身体の企投によって現われるのであり、それ故、主観的なものであると受け取られがちである。確かに、意味は身体の企投に則して現われるということは否定出来ないが、しかしただ身体の企投にのみ依存しているのではないのである。『知覚の現象学』の最後の章に次の様な記述がある。「要するに我々が歴史に意味を付与するのであるが、しかし歴史が我々に意味を提示するというのを欠かしてではない。一般化された実存(l'existence généralisée)と個人的実存との間に交換が有り、おのおのが受けとりかつ与えるのである⁵⁰⁾」「それ故に、我々は我々の創意や、我々がそれである厳密に個人的なこの企投との周囲に、一般的な実存と、既に為された諸企投の地帯、つまり我々と事物との間をさまよい、我々を人間として、ブルジョアとして、労働者として資格付ける意味の地帯(une zone des significations)を認める。自然的社会的布置が無定形の『これ』であることをやめて、一つの状況へと結晶し、一つの意味をもつやいなや、要するに我々が実存するやいなや、すでに一般性が介入してきて、我々自身への我々の現前はすでにそれによって媒介され、我々は純粹意識であることをやめる⁵¹⁾すなわち、我々の身体の運動が了解する意味は、それ以前に為された無数の企投の蓄積によって世界の内へと沈澱しているのであり、

49) p.p. p. 171.

50) ibid. p. 513.

51) ibid. p. 513f.

したがって、我々の身体の企投が了解する意味は、そうした無数の企投の沈澱が与える一般性という輪郭をもっているものであり、いいかえれば相互主観的なのである。つまり、意味は、無数の実存の集積である歴史によって形成されて来たのであり、世界の自己形成の所産なのであるといえよう。

さらに、我々の身体の世界内存在としての有り方は、固定的なものではなく、身体の世界への企投は身体の運動が獲得する習慣性にに基づき、つねに更新されるものである。身体が世界へと内属するという身体の基本的有り方は不変であり、身体があるときには世界内存在し、あるときには超世界的になるということは有りえない。問題は、身体の世界への属し方の具体相であり、それは普遍的であるというよりも、むしろ多様である。既述した盲人の杖の例を再び取り上げると、盲人が杖を使用することにより、世界への帰属の仕方、企投の仕方を変えることが出来るのである。つまり、盲人は杖の使用によって、より適切に、より広範囲にわたって世界への運動を為すことが可能となるのである。こうしたことから、身体の世界への企投の仕方は、世界によって与えられるのであるという考えを導き出すのは容易である。つまり、無数の実存の痕跡により世界の自己形成が為されてゆくのであり、世界への企投の様々な形態が世界のうちに畜積されるのである。個々の身体は、世界から実存の様式を断えず汲み取ることにより、世界の内に存在しているといっていよい。例えば『知覚の現象学』に述べられているタイプライターの例をあげるならば、タイプライターを使用するという様式での企投の仕方は、世界によって与えられたものであり、個々の主体が世界内存在の様式を世界から与えられる様式に適合せしめることによって成り立つのであり、主体の世界への企投の仕方に全面的に依存するのではない。つまり、タイプライターという道具は、世界の複雑な自己形成の過程において生まれたのであり、それ故、その道具を使用するという実存の様式は、世界の自己形成に、個々の実存が呼応するということにより、与えられるのである。また、先のメルロ＝ポンティの引用文に述べられている、ブルジョアジーとして、労働者として我々

を資格付ける意味の地帯というものも、既に為された諸々の企投が作り出しているものであり、我々に先立つ時代の諸々の人間の諸行為の畜積としての歴史が作り上げた意味の地帯にほかならない。

さらに、世界内存在の様式と意味とは相即的なものであり、両者は身体の企投において融合している。意味は、したがって世界の内に即自的なものとして有るのでもないし、個々の身体の企投に全的に依存する主観的なものでもなく、身体の企投による実存的主体と世界との交流において、フッソール流に言えば志向的連関のうちに有るといってよい。それ故に、身体の世界内存在の様式、世界への企投の仕方と、意味とは、歴史的過程において相即的に形成せられて来たのである。

そして、現在の我々の身体の企投の集積が、未来の実存の様式を規定し、あるいは新しい意味を形成してゆくことになるのであり、つまり個々の実存が世界の自己形成の契機となる。すなわち、西田のいう個と全体との矛盾的自己同一である。我々の行動の様式や、それらが獲得する意味といったものは、先行する時代の行動の集積によって規定せられているのであるならば、我々の個々の企投の仕方が、徐々に世界内存在の様式を変様し、それと共に意味の変様を促してゆき、それが我々の後に続く時代の人間の世界内存在の様式を規定するはずである。それ故に、我々の個々の世界への企投が、世界の自己形成につながっているのであるといえる。

しかし、メルロ＝ポンティの身体の現象学の立場においては、世界は時間的にも空間的にも全的に与えられるということはない。それ故に、メルロ＝ポンティ的視点から、どのようにして個と全体との関連性が把握されるかが問題となる。世界の歴史性は、我々の身体の実存様態に対して、地平として与えられる。すなわち、無限の空間地平において、我々は、過去の歴史の現在における無数の集積沈澱を見る。我々が現在の知覚的世界、あるいはその地平において了解する文化的、文明的意味、例えば絵画、音楽、建築物、遺跡等のもつ意味を了解することの中に、時間的地平が介入している。それらの文明的所産の意味を了解するということは、それらのもつ時代性をも共に

了解することになるわけである。既に述べた様に、我々の現前野における企投が、時間を分極化せしめて、過去という時間性を了解することを我々に可能ならしめるのである。時間の過去地平は、我々の過去の経験の範囲に限定されるのではなく、我々に歴史性というものの理解をも可能にするほど、我々の個人的経験の範囲を超えて、無限に過去へと遡行することを可能ならしめる。そうでないならば、我々が例えば平安時代の建築物を見ることにより、その建築物のもつ時代性というものを理解することはありえないはずである。この様にして、我々の世界内存在としての有り方において、世界の歴史性というものが、地平性として与えられるのである。その様な歴史的世界の所与によって、身体的存在の個別的企投と、全体としての世界との関連性が浮かび上がってくるのであり、身体の世界内存在と歴史性とのつながりが理解されうるのである。つまり、メルロ＝ポンティ的視点においても、個と全体との関連性の理解は可能なのである。