

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

Philosophy of Kitaro Nishida (4-1) : His ideas of body and mind found in the interpretations of Plotin and Bergson

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2008-09-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小浜, 善信 メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/510

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



西田幾多郎の哲学 (IV-1)

—西田の身心論—西田のプロティノス・ベルクソン
解釈の検討を通して—

小 浜 善 信

はじめに

筆者もその一員であった科研グループの研究成果報告書『両大戦間に日欧の相互交流が日本の哲学の形成・発展に与えた影響をめぐって』(2007年3月)¹の中に、日本哲学の一つの特徴として、意識・時間性に対して身体・空間性が強調されたことを指摘する論考が幾編か収録されている。

1920年代のドイツにおける哲学的人間学をめぐる議論を意識して、日本でも西田幾多郎が1931年に論考「人間学」を、それを受けて翌年、田辺元が「人間学の立場」を、そして三木清が未完に終わった「哲学的人間学」(1933-37年)を書いているが、藤田正勝は、それらに共通する点として身体性が強調されていることを指摘した。²

さらに嶺秀樹、片山洋之介、加藤泰史は、田辺、九鬼周造、和辻哲郎が共通にハイデッガーに触発されて、ハイデッガー批判というかたちで、意識性に対する身体性、時間性に対する空間性を強調することを指摘した。³

そうした日本哲学の状況に先だって、実は西田は早くから身体性、空間性の重要性を主張していた。すでに『西田幾多郎全集』(旧版)第三卷(1917

1 平成16年度～平成18年度科学研究補助金(基盤研究(B))研究成果報告書(研究代表者:藤田正勝)

2 藤田「1920年代、30年代のヨーロッパの哲学と日本の哲学の形成・発展」

3 嶺「田辺元における『存在と時間』の受容」、片山「ハイデッガーと和辻の『対話』—空間性と時間性—」、加藤「和辻風土論とマルチカルチャリズムの問題・序説—「越境する身体」としての「旅行者」—」

～23年) にはつぎのような記述が見られる。

身体に於いて主観と客観とが内面的に結合している。意思のアプリオリによって結合している身体に於いて、知識の対象界と意思の対象界とが交差しているのである。身体なくして我と言うべきものはない、我とは昇華せられた身体 sublimated body である。(五四三頁)

西田はとくに『無の自覚的限定』(1932年)あたりを境にして、意識の哲学から身体の哲学へ、時間の哲学から空間の哲学へと大きく転回したように思われる。西田の場合、その転回はハイデッガーに触発されてというよりも、プラトーン—アリストテレス—プロティノスを中心としたギリシア哲学、そしてマルクスやフランス哲学(メヌ・ド・ピラン、ラヴェッソン、ベルクソンなど)の批判的解読を契機にして生じたと言えるだろう。

『全集』によって見れば、西田がふれる哲学者として、カントが最も多く(516回)、2番目に多いヘーゲル(250回)の二倍強である。本稿で問題となるプロティノス、ベルクソンについては、それぞれ60回と184回であり、単純に言及回数という点から見るとプロティノスは14番目に、ベルクソンは5番目に位置する。

そして、『全集』第三巻あたりまでは多く言及されていた哲学者たち、たとえばリッケルト、コーヘン、ロツツェ、ヴント、ウィンデルバントなどについては、『全集』第四巻以降はほとんど言及されなくなる。それに対して、プロティノスとベルクソンについては、各巻頻度にばらつきはあるものの、全巻絶えず言及されている。

なぜ西田とプロティノス・ベルクソンなのか。もちろんそれは、たんに西田がかれらにふれる頻度が多いからというだけではない。もともとプロティノスとベルクソンは深い関係にあったし、その両者に終生共感を持ち続けた西田のプロティノス・ベルクソン解釈(その可否は別にして)がどのように

変わっていったかを辿ることによって、かれの身心観の特徴がより明らかになると思われるからである。Ⅰ（本稿）では西田によるプロティノス解釈の変遷を、そしてⅡ（次稿）では西田によるベルクソン解釈のそれを辿ることによって、その特徴を明らかにしたい。

Ⅰ 西田とプロティノス

1 西田と『エネアデス』III8（「自然、観照、一者」）

『全集』の各巻「索引」（第十二巻まで）を参考にして見れば、西田が「プロティノス」という固有名を挙げてその思想にふれている箇所は六〇箇所である。そのうち西田自身がプロティノス『エネアデス』の箇所ないし論文名を明記しているのは四箇所しかないが、それ以外の、西田が出典箇所を明記していない場合についてもわれわれはほとんどすべて『エネアデス』の具体的な箇所を特定できる。すなわち、

第四巻（『働くものから見るものへ』）

- ① プロチヌスが自然が物を創造することは直観することであり、万物は一者の直観を求めると言った直観の意義を、最もよく明らかにしうるものは、我々の自覚であると思う。（三八頁）
- ② プロチヌスは直接に真を見うるものは誰か真の影たる行動を求めるものがあるかと言い、精神的となればなるほど、行為を離れて静的直観となると考えているが、直観が明らかとなるということは、行為を否定することではない。（三九頁）
- ③ 昔プラトーンが質料をば受け取るものと考え、プロチンが実在を映す鏡

と考えたのにも、深い意味を見出しうらと思う。(一五三頁)

- ④ プロチンは質料の考えを徹底して、物体も質料ではない、物の形や大きさや、種々の感覚的性質すら形に属する、真の質料とは形を受け取る場所とか、之を映す鏡とかいう如きものでなければならぬと言った。
(一六六頁)

西田が言及する『エネアデス』の論文は、とくにIII8「自然、観照、一者」(①, ②)とIII6「非物的なものの非受動性について」(③, ④)に集中していると言ってよい。しかも、西田がプロティノスに言及する箇所のうち、二八箇所が第四卷『働くものから見るものへ』(一九二三～二七年の諸論文の集成)に集中していて、圧倒的に多い。それは、西田が、『善の研究』の「版を新にするに当って」(1936年)において、「ギリシャ哲学を介し、一転して『場所』の考に至った」と振り返っていたあの時期、すなわち、すでに「働き(「制作」 *ποίησις*, 「実践」 *πράξις*)と「見ること(「観照(観想) *θεωρία*」)との関係についての考察に一応の目途を立て、そして「場所」という思想の端緒をえていた時期のことである。西田は、自らの思想を表現するのにプロティノスの「自然、観照、一者」における思想(「自然の見るということは作るということである」)の中に適切なものを発見した。とりわけ、上記引用文①, ②においては、プロティノスの体系のなかでの文脈からは切り離されたかたちではあるが、プロティノスの思想が西田の文脈の中に見事に取り込まれ、この時期の西田の思想の核心が簡潔に表現されている。従来、西田哲学の研究者たちの多くが『働くものから見るものへ』に着目し、そのなかに両者の親近性を見ようとしたのもゆえなきことではない。

しかし、西田哲学は以後さらに「メタモルフォーゼ」を遂げる。「働くこと(作ること)」と「見ること」との関係は、「歴史的世界」という場面で追究されることになる。われわれは、『働くものから見るものへ』以後の西田

がプロティノスの思想のどのような点に共感をもち、またどのような点に対して批判的になっていったか、テキストに即して検討することによって西田の身心観の特徴を確認してみたい。

2 西田と『エネアデス』III6（「非物的なものの非受動性について」）

筆者の知るかぎり、つぎの点は従来それほど注意を払われなかったと思われる。西田は、第六巻『無の自覚的限定』（一九三〇～三二年の諸論文の集成）のあたりから、プロティノスについて触れるさい、それまでとは異なり、自らの思想との違いを強調するようになる。そして、この時期以後の西田によるプロティノスについての言及は、『エネアデス』III6、すなわち「非物的なものの非受動性について」という論文における、「何も生み出すことのない無力な質料」という思想にほぼ集中する。

プロティノスはこの論文の第十九章で、プラトンの『ティマイオス』における「場所」（52a8の *χώρα*）の解釈を行う。プラトンはそれを「受容者」（*ὑποδοχή*）とか「乳母」（*πιθήνη*）とか、あるいはまた「母」（*μήτηρ*）と呼んだ。プロティノスによれば、「場所」（プロティノスの表現では「質料」*ύλη*）を「受容者」、「乳母」と呼ぶのは適切であるが、「母」と呼ぶのは適切ではないという。「なぜなら、質料は、[母とは違って]何も生みはしないからである」。(III6,19,18-19)「質料」に関するプロティノスのこのような思想に対して、西田は一方で、それがプラトンの「場所」を極限まで徹底した、その意味でプロティノスの「質料」はほとんど「無」にまで近づいたものとして評価するが（④参照）、他方で、その「無」に近いものとしての「質料」を「母」ではないもの、「何も生まないもの」として性格づけたことには批判的になる（後出⑦参照）。むしろ西田は、「質料（場所）」を、生み出す力をもった「母」と見ていこうとする。その意味では、むしろ、西田はプラトンが「質料（場所）」を「母」と呼んだことに共感をもったにちがいない。

しかし、全体としてみればやはり、ギリシア哲学における「質料」の性格規定に対して西田は批判的になる。たとえば、以下のような西田の文章がある。

第六卷（『無の自覚的限定』）

- ⑤ 私の絶対無の自覚的限定というものは一般者の自己限定の根柢として、すべての一般者を越えて之を包むと言っても、私はそれによって単にプロチノスの一者の如きものを意味するのではない。従って私の無の自己限定というのは唯宗教的エクスタシスの如きものを言うのではない。働くものを越えて之を見ると言うても単なる知的直観という如きものを意味するのではない。私の絶対無の自覚というものはプロチノスの一者の如く主語的方向に考えられたものではない、有にして自己自身を限定するものではなく、無にして自己自身を限定するものを意味するのである。イデア的限定の意味を有ったものではなくして、却って質料的限定の意味を有ったものである。（一五四頁）

第十卷（「哲学論文集 第四・第五」）（1940～43年）

- ⑥ ギリシャの哲学者は歴史的世界と言うものを考えなかった。故に質料と形相との矛盾的自己同一の考えに到達せなかった。質料の問題は、ギリシア哲学に於いては、不分明に了った。私の考えでは、プロティノスの一者は、絶対無として、逆に質料的でなければならない。（三六一頁）

- ⑦ 抽象的思惟の立場からは、形相と質料とを単に対立的に考え、形相が質料を形成すると考える。併し形相が真に形成作用として現実的能動的であるには、質料も現実的實在でなければならない。質料も亦形相でな

ければならない。質料と形相との矛盾的同一の立場が現実の立場であるのである。〔中略〕単に形相を働くものと考えたギリシャ哲学は、遂に質料というものの真の役目に想到することができなかった。何等かの意味に於いて働くものは形相であり、働かないものは単なる無に過ぎない。プラトンに於いては、感覺的なるものを真實在の反射と考え、質料とは、すべての形を受取るもの、即ち空間と考えた (Timaios 50st)。更にプロティノスに至っては、之を映す鏡と考えた (Enneade III.6)。プラトンの立場からは、現実というものはない、現実は實在の影に過ぎない。〔中略〕ギリシャ哲学者が質料を単に空間とか鏡とか考えたことが、彼らが歴史的現実の世界を見ていなかったことを証明するものである。(四二〇～二一頁)

第十一卷 (「哲学論文集 第六・第七」) (1944～45年)

- ⑧ 西洋哲学に於いて、プロティノス以来、神秘主義と称せられるものは、東洋の禪と極めて接近するものではあるが、私はその根柢に於いて対象論的立場を脱したものではないと考える。否、プロティノスの一者は東洋的無と対蹠的極限に立つものである。是故にそれは平常底^{ひょうじょうてい}という立場にまで達したのではない。我々の心があって世界があるのではない、我々は単に自己から世界を見るのではない。我々の自己とは此の世界に於いて考えられるものであるのである。(四四四～四五頁)

第十二卷 (「続思索と体験」1935～36年, 「「続思索と体験」以後」1938年～40年, 「日本文化の問題」)

- ⑨ プロチノスの一者はヌースを超越して更に之を内に包むものと考えられるが、やはりそれはプラトンのティマイオスに於ける父 [デーミウー

ルゴス，アイデア，形相]の方向を押し進めたものであって，母[場所，質料]の方向を押し進めたものではない。形なき純なる質料は単に映すものと考えられ，無と考えられるに過ぎなかった。無の深い真の意義はギリシア哲学には見出されない。(七頁)

西田は、『善の研究』(1911年)以来，幾多の「メタモルフォーゼ」を経て，少なくとも一九三六年前後頃までには，「歴史的世界」という思想に到達していた。上に見たように，その前の『無の自覚的限定』の頃を境にして，西田哲学にいえば「転回」(Kehre)が起こっていた。西田哲学における転回とは，「意識の哲学」から「身体の哲学」への，あるいは「時間の哲学」から「空間の哲学」へのそれである。上に引用した⑤～⑨に明瞭に見てとれるように，ギリシア哲学における術語で言えば，「形相の方向への哲学」から「質料の方向への哲学」への転回，あるいは西田独特の言い回しによれば，「父の方向への哲学」から「母の方向への哲学」へのそれである。これは，明らかにプラトンの『ティマイオス』(52a8の $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$)，そしてそれを解釈する『エネアデス』III6(「非物体的なものの非受動性について」)の第十九章を意識した言い回しである(⑦および⑨参照)。そして，その転回と軌を一にするかの如くにして，西田のプロティノスへの言及，とくにその「質料(場所)」という思想への言及の仕方がそれまでとは大きく変わる。③，④(いずれも『働くものから見るものへ』からの引用文)と⑤～⑨(いずれも『無の自覚的限定』以降に書かれた論文からの引用文)は，いずれもプロティノス(ひいてはギリシア哲学)の「質料」という思想に関する批評であるが，前者と後者とではその論調が明らかに異なる。

西田は，自らの思索が展開し深まるにつれてギリシア哲学に深い意味を見出すようになる。とくに，プラトンのいう「場所，空間」($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$)，アリストテレスのいう「質料」($\delta\acute{\upsilon}\lambda\eta$)，そしてそれらの思想を受け継ぎ，独自の意味(質料の「非受動性」)を付与したプロティノスにおける「質料」という

思想からインスピレーションを得ることになった。西田はそこに深い意味を読み取ろうとする。プロティノスは『エネアデス』III6の第十三章で、プラトンの『ティマイオス』解釈を行いながら、「質料」を「鏡」にたとえる。鏡に映る映像が「仮象」であるように、質料に映る映像も「仮象」である。しかし、質料と鏡には大きな違いがある。鏡から映像が去っても鏡自体は見えるが、質料から映像（形相、というより形相の影つまり幻影）が去れば、質料も見えないとプロティノスはいふ。その意味で質料はほとんど「無」と言ってよいであろう。西田は、プラトンのいう「場所」の意味が、プロティノスにおいてさらに徹底されたと見ている（④参照）。しかし西田は、プロティノスでさえまだ究極の徹底性にまでは至っていないと解して、このプロティノスの思想をもさらに底に極限にまで徹底、超越し、プロティノスの「一者」とはちょうど対蹠的な方向に「万物の根源」として、いわば「無の場所」とでもいうべき思想に至るわけである。

上に引用した⑤～⑨に示されているように、西田によれば、かれらギリシアの哲学者たちは、「質料（場所）」という、本来豊かな可能性をもっているはずの思想に想到していたにもかかわらず、その根源的な意味を発見できず、その可能性を展開することはなかった。その理由は、かれらが「歴史的現実の世界」、つまり、「働きかけ働きかけられる個物の世界」を見ていなかった、あるいは、不生不滅なるものを「生死の底に求め」ることがなかったからというのである（第七卷（「哲学の根本問題（行為の世界）」、「哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）」四四六～四七頁参照）。現実の世界は歴史的世界である。歴史的世界の形成と展開とは、形相の方向からだけでは説明しきれない側面をもつ。「形相が真に形成作用として現実的能動的であるには、質料も現実的実在でなければならない」。現実の歴史的世界は形相と質料との、時間と空間との絶対矛盾的自己同一という論理構造をもつと考えなければならない（とくに⑦参照）。ただし、形相と質料とが、時間と空間とが、それぞれ別々のものとしてあって、それらが一つになってこの歴史的世界を

構成しているというのではない。逆である。絶対矛盾的自己同一という構造をもつ一つの歴史的世界が、質料を否定する（限定する）形相と形相を否定する質料、あるいは空間を否定する（限定する）時間と時間を否定する空間という絶対矛盾的二形式をもったものとして現れるのである。西田はこのような世界を「弁証法的一般者の世界」と呼ぶ。

ちょうどそのように、歴史的世界において「作り作られる」個物としての人間存在の有りようも、たんに魂ないしは心（「形相」）からだけでは説明しきれない側面をもっている。個物と個物とが働きかけ働きかけられる歴史的世界においては、どうしても身体（「質料」）という要素を欠くことができない。ただし、心と身体という二つのもの（絶対に矛盾するもの）がそれぞれ別のものとしてあり、それらの合一の結果として一個の人間があるというのではなく、逆に、もともと一個の全体としてある人間が、心を限定する身体と身体を限定する心という絶対矛盾的二形式をもったものとして現れるのである。それが、歴史的現実世界において「作り作られる」、あるいはまた、生死のうちにある個物としての人間存在の真実の有りよう、西田がいう「現実そのままのもの」、「ありのまま」なのである。

プロティノスの身心論と西田のそれとの違い、ひいては両者の思想全体の違いは「質料（場所）」をどのように見るかという点に関わっており、そしてこれは結局、両者における歴史哲学の有無ということと関係をもっている。

予め以上のことを確認しておいたうえで、プロティノスと西田における身心論について、それぞれ具体的に見てみよう。

3 プロティノスの身心論—魂の肉体への降下と肉体からの離脱

プロティノスは、「魂はいかにして肉体から離脱するのか」と問う（I6「美」について）。これは、「魂はいかにして肉体へ降下したのか」という問いと表裏の関係にある（当然のことかもしれないが、西田にはこのような問題設定はまったくない）。プロティノスは『エネアデス』「魂の肉体への降下

について」の第一章の冒頭に次のように書いている。

私はしばしば肉体（の眠りを）脱して（真の）自己自身に目覚め（*ἐγείρω*）、他のすべてのものから脱却して私自身の内部へとはいりこみ、ただただ驚嘆すべき素晴らしい美を観ることがあるが、この時ほど、自分が高次なるものの一部であることを確信したことはなかった。その時の私は最善なる生を生き、神的なものと（完全に）合一してそのなかに自らの居場所を与えられ、あの最善の生命活動を通して他の一切の知性的なものを超えたところに自らを据えていたのである。このようにして神的なもののなかで安らぎを得た後に、直知（*νοῦς*）の領域から思惟（*λογισμός*）の領域に下ってきて、「今はどうしてこの領域に下ってきているのか、いったいどのようにして私の魂は肉体のなかに宿ったのか、私の魂はたとえ肉体のなかに宿っていても、自己自身のみで現れた時と同じ神的な姿をしているのに……」と思惑するのである。（IV8, 1, 1-11）

プロティノスによれば、魂は本来神的なものであり、いわば黄金のようなものである。真の自己とは、魂と肉体の合一体としての私ではなく、魂としての「私」である。その「私」が肉体から離脱して「一者」に合一する。その魂がなぜ、どのようにして、本来の「私」には属さないはずの肉体に降下し、いわば泥土にまみれた状態にあるのか。

魂にとっては知性的なものの世界に位置を占めることが望ましいのであるが、その魂にとっては、しかし、自己の本性からして、感性的なものの世界にあずかるのが必然なのである。すなわち、魂は諸存在のなかでは中間的な地位（*μέση τάξις*）を占めているのである。〔中略〕魂は神的なものの一部ではあるけれども知性界の末端に位置を占めているので

あるから、感性的なものに境を接することによって自己自身の一部を感性的なものに与えることになるのであって、もし自己自身の安全な状態を維持しながら感性的なものを支配することができなければ、逆に感性的なものから何等かの影響を受けることになって、全霊〔宇宙靈魂〕との一体性を放棄し、強い衝動に駆られて感性界の奥深くに沈潜していくことになるのである。(IV 8, 7, 2-11)

プロティノスは、「一者」(τὸ ἓν) から「知性」(νοῦς) が、「知性」から「魂」(ψυχή) が、そして「魂」から「質料」(ὕλη) が発出するという。これらすべては「延々と伸びている長大な生命のようなものである」。(V2, 2, 25-30) それは、あたかも太陽から発する光熱が展開するように、生命の無限スペクトルといったような観を呈している。知性はその上位の部分で一者に接し、下位の部分で魂に接する。そして、その上位の部分で知性に接している魂は、下位の部分で質料に接する。これは必然である。魂が、あたかも「両棲類」(ἀμφιβίος ; IV 8, 4, 33) であるかのように、知性界と感性界との「中間の地位」を占めることは必然なのである。しかし、そのような魂が感性界に幻惑され、それにとられるか、それとも本来の自己に「目覚め」(IV 8, 1, 1)、知性界に目を向け変え「故郷」を目指すか、それは魂の決断(自由意志)によるであろう。その意味で、魂が肉体に支配されるか、それとも肉体を支配するか—魂が肉体へ降下するか、それとも肉体からの離脱を目指すか—魂が自由の翼を失うか、それともそれを得るか、それは魂自身の問題なのである。もちろん魂自体は悪ではないが、しかし、おそらく肉体(質料)自体も悪なのではなくて、肉体に完全に埋没した魂にとって肉体が悪として現れるのであろう。

たしかに、黄金はどんなに泥土にまみれても、黄金であることを失うことはない。しかし大事なことは、「私」がそのような状態にあるということに気づき、本来の「私」とは魂であるということに「目覚める」ということで

ある。この一種の「回心」とでもいうべき「目覚め」を起点にしていわば泥土を洗い流し、浄化（*κάθαρσις* ; I6, 6, 3）して本来の黄金の輝きを回復する。魂がそこから離れて遠く流浪の旅に出た、その「故郷」（*πατρίς*）—「われわれが昔いたところ、わが父君もおわすところ」（I6, 8, 22-23）—への帰還を目指す。そのことによって「私」は本来の「私」になっていく。その発端には、そしてまたその過程においても絶えず、主体の、魂自身の決断（意志）が要求される。

では、魂が肉体から離脱し、自らを浄化し、「故郷」すなわち「知性」、ひいては「一者」に至るにはどうすればよいのか。プロティノスは、心ある者に決断を促しつつ、つぎのように言う。

その力のあるものは（聖域の）内に進み、（美への行進に）参加するがよい。ただし、肉眼で見るものはこれをすべて後に残し、以前に見た肉体の輝きの方をふり向いてはならぬ。肉体の美を見ても、決してこれを追わず、それらはまことの美の映像、痕跡、影にすぎぬことを知り、これらを避けて似像の本体に向かわねばならぬからである。[中略] 美しい肉体に執着してこれを捨てようとしぬ人は、彼の肉体ではなく魂が知性にとっていまわしい暗闇の奥底へと沈み、盲者となって冥府に住みつき、そこで今までのように影と交わりながら暮らすことになるだろう。それゆえ、或る人〔アガメムノン〕が「いざ、なつかしきふるさとへ逃れ行かん」と勧めたのも、まことにゆえなきことではないのである。（I6, 8, 4-18）

このようにして、肉体を離れ、自らを浄化し、「（純粋な）魂のみ」（*μόνον ψυχή* ; I6, 6, 19）となった魂はどのような境位に至るのか。プロティノスはつぎのように述べる。

魂は浄化されると形 (*εἶδος*) となりロゴスとなって、まったくの肉体のないもの (*ἀσώματος*)、知性的なものとなり、その全体が神的なものの一部となるのであって、湧水のように溢れでてくる美やこれに類するものは、すべてそこに源をもっているのである。だから、知性の方に導きあげられた魂は、はるかにその美しさを増してくるのである。(I6, 6, 14-17)

魂が肉体から離脱し、「故郷」すなわち「知性」、ひいては「一者」を目指すことを勧め、決断を促すプロティノス哲学—それを西田は「父(形相)の方向への哲学」と呼んだのであるが—、それをここで「脱我(*ἔκστασις*)の方向への哲学」と言いうるとすれば(⑤および⑨参照)、それに対して西田の「母(質料)の方向への哲学」は「没我の方向への哲学」と呼びうるであろう。そこで、つぎに、西田の身心論について見てみよう。

4 西田幾多郎の身心論—精神としての身体、身体としての精神

たとえば、われわれが日々繰り返している「睡眠—覚醒」というサイクルを考えてみよう。われわれが眠気を感じる時、次第に意識は弛緩し、いわば身体に吸収されてゆく(動物的魂から植物的魂への状態)。さらに眠りに落ちて熟睡すると、われわれの身体についての意識は消えてほとんど植物的な状態、あるいは身体(物体)そのものになりきった状態(植物的魂・物体的状態)になる。われわれはそのときほとんど物質的な世界に落ちている。逆にまた、目を覚ました当初は身体を意識するが、次第に生命活動を活発に行うようになるに従って、身体についての意識は消えてくる。たとえば、集中の度を高めたその極限に、考えているという意識すらなしに考えている状態、また、読んでいるということさえ意識しないで読んでいる状態、あるいはまた、書いているということさえ意識することなしに書いている状態、つまり、身体(目や手)を意識することなしに、あるいは身体の制約から解き

放たれて、ほとんど意識そのものになりきっている状態（知的状態）へ上昇する。このように、われわれは、身体的欲望を感じ身体を強く意識している状態（動物的魂の状態）を中間段階として、一方の植物的魂・物体の状態と他方の知的・神的状態とのあいだを日々往ったり来たりしていることになる。ほとんど身体（物質）にまで落ちた頽落状態から、ほとんど純粋な意識（知的魂）にまで上昇した、生きいきとした生命活動の状態まで、われわれは無限の差異の階梯を生きているということになるであろう。

ところで、集中の度を高め、ほとんど意識ないしは魂になりきった状態というとき、たしかに一方、身体は一切の制約を離脱して、その意味で身体を離れて意識が意識を意識する、精神としての私が精神としての私を直観する、またその意味で「自己直観」ないしは「自己観想」という事態もありうるであろう。

しかるに、他方、集中の度を高め、ほとんど意識ないしは魂になりきった状態というとき、意識は身体を離脱するというのではなくて、逆に、意識は明晰なままで身体と一如となり、あるいは、魂はほとんど身体になりきり、意識は身体化し、この身心一如としての私が、あるいは精神としての身体が行為し、さらに身体（とくに手）は、直接に、また道具を用いて世界に働きかけ、物を作り、逆に、私によって作られいわば私の手を離れて独立し公になった有形・無形のものによって私は作られる。私は作るものであるが、その作るものとしての私が作ったものによって私は作られる。私が働くとは私が行為するということである。行為するとは作るということである。

私はたんなる世界のたんなる一構成要素というのみではなく、創造的・歴史的世界の創造的・作業的要素となるという事態もありうるであろう。意識は身体化し、身体は道具化し、道具は物化^{ものか}し、物は世界化する。私は「物となって見、物となって行う」。西田が、「世界に没入するということは、身体がなくなるというのではない、[中略] 却ってそれが深くなるということである。寧ろ身体の底に徹底することである」と言い（第八巻「論理と生命」

三二五頁), またわれわれが, 「無心となって見, 無心となって行く」と言うのは, そのことであろう。デカルトの言うような身体から分離した「精神(理性)」としての「私」が「私」なのではなく, 「行為・制作する身体」, すなわち「身体となった精神」, 同じことを逆に言えば, 「精神となった身体」としての「私」こそ「私」なのである。「人格的自己といえは, 我々の身体的束縛を脱却して単に精神的なる自己と考えられる。しかし〔中略〕身体なくして人格というものはない」。(第六卷『無の自覚的限定』所収「私と汝」三七五頁)

現実の世界はわれわれがそこにおいて生まれ, そこにおいて働き, そこにおいて死にゆく世界である。われわれが生きているとは働くということであり, 働くということは作るということであり, 作るということは作られるということである。こうして世界は絶えず動いてゆく。そのような創造的世界を西田は「歴史的世界」と呼び, このような世界の歴史的進展を「メタモルフォーゼ」(第十卷「歴史的形成作用としての芸術的創作」一六七~六八頁)といい, われわれをそのような創造的・歴史的世界の創造的・作業的要素たらしめるわれわれの「行為的・制作的身体」を「歴史的身体」と呼ぶ。

意識と化し, 魂と化した身体は道具を用いて, またそれ自身が「道具を使用する道具」(同上, 二四三頁)となって, 世界に働きかけ, 物を作り, 世界から働きかけられ, 作られた物から作られる。このような仕方では, 身心一如としての私は自己自身を作ってゆく。世界に働きかけるということ, 物を作るということは, 同時に世界から働きかけられるということ, 物から作られるということ, つまり「逆限定」されることであり(第六卷『無の自覚的限定』所収論文「私と汝」三五二頁参照), その意味で, われわれにおいては作るということは作られるということである。要するに, 作るとは自らを作ることである。(第十四卷「歴史的身体」二七〇頁)西田には絶えず視点の反転がある。「こちらから」ということは「向こうから」ということ, 「向こうから」ということは「こちらから」ということである。

5 脱我と没我、あるいは身体からの自由と身体の自由

このように、身心関係については、魂（意識）が身体を離脱する観想（θεωρία）への方向と、逆に魂が身体と一体化する行為・制作（πράξις, ποίησις）への方向と、いわば「上へ」と「下へ」、あるいは「天上へ」と「大地へ」という両方向がありうるのである。身体からの自由への方向と身体の自由への方向と、あるいはまた「脱我への方向」と「没我・忘我への方向」と、両方向がありうると言ってもよい。西田がギリシア哲学と自らの思想とを対比して使っていた表現によれば、それを「父への方向」と「母への方向」と言うこともできる。

「没我」とは、魂が自己を失って身体に解消するということではなくて、むしろ魂が身体を自由にすることであり、魂が自由な主体になるということ、創造的な行為・制作の主体になるということである。魂がいわば「眠り」に陥って我を失い、無活動の状態に入るということではなくて、むしろ逆に、覚醒して生きいきとした活動状態に入るということである。先に引用した西田の表現に倣って言えば、「魂が身体に没入するということは、魂がなくなるというのではない、却ってそれが深くなるということである。寧ろ魂の底に徹底することである」。魂は身体を通じてはじめて創造的な行為・制作の主体になるという意味では、むしろ身体が魂を自由にすることもよい。「私が物になり、物が私になる」という言い方に倣えば、「魂（意識）が身体になり、身体が魂になる」と言えるであろう。精神とは、精神となる身体であり、身体とは、身体となる精神なのである。身心はダイナミックな相互関係にある。その意味で、精神とは身体としての精神であり、身体とは精神としての身体なのである。身体は魂がそこへと降下（頽落）していった果てに、そこでまどろむ「場所」、それゆえ、身体は、そこから魂が離脱（エクスタシス）し自由となるべき桎梏などといったようなものではなくて、「行為的・制作的身体」ないしは「歴史的な身体」として、むしろ魂がこの創造的・歴史的な世界の自由な創造的・作業的要素となるための不可欠な条件な

のである。西田は意識的自己から行為的・制作的身体へ、そして身体から世界へと徹底する。すべてはそこから生まれ、そこへと還る「母なる大地」(γῆ μήτηρ) へ、である。西田が上記の「版を新にするに当って」において述べていたことは、そのようなことであったと思われる。

西田によれば、身体からの自由への方向にではなくて、身体の自由への方向に見出される行為的・制作的自己の世界こそ、「ありのまま」、「現実そのままのもの」ということになるであろう。意識(魂)が身体化し、身体が道具化し、道具が物化し、物が世界化する。要するに、魂・知性は身体化し、身体的知性となり、意識は世界化する。逆に言えば、それは同時に、世界が物化し、物が道具化し、道具が身体化し、身体が意識(魂)化するということ、要するに、身体は知性化し、知的身体となり、世界が意識化するということである。

西田は、意識が世界化し、世界が意識化するという逆向きの、しかも相即の二方向を構造として含む同一の事態を「私が物になり、物が私となる」こと、あるいは「物となって見、物となって行く」、「世界から世界を見る」とこと言う。行為的・制作的身体を介して「私」が「世界」となり、「世界」が「私」となる。『善の研究』における表現でいえば「主客未分」の状態になる。「内外合一して一つの事行となる」(第三卷、五四五頁)とも言える。この場合、たとえばピアニストの指が鍵盤となり、画家の手が絵筆となり、彫刻家の手が鑿となる、「否、全身が筆となり鑿となる」(第十卷「歴史的形成作用としての芸術的創作」二二六頁)といったような、いわゆる芸術家の行為・制作の場面だけを思い浮かべる必要はないであろう。たしかに西田が「制作」というとき、かれはしばしばいわゆる芸術家の、神来のインスピレーションに基づいたそれを例に挙げて説明している。しかし、西田は自分の思想を、神秘主義の方向を含むようなものとして、また特定の人々の特殊な行為・制作にのみ妥当するようなものとして解してはならないという。思想は日常の生活と結びついたものでなければ本当のものではないと西田は強調す

る。(第十四卷「歴史的な身体」二六六頁)

われわれの働きはすべて、日常生活のそれも含めて、作る働きであり、また逆に、われわれは作られ公になったものによって作られる。それは、たとえば、われわれが包丁で食材を切る、煮る、盛る、そして食に供する、そうしていわば公になったものによって逆に今度はわれわれが作られるといったような、また、われわれが発した言葉が公になる、つまりわれわれを離れたものとなって、他者に受け取られ、他者を動かし、そのことによって逆に他者からわれわれが動かされるというような、あるいはまた、「私が私の底にあなたを見、あなたがあなたの底に私を見る」(第八卷「論理と生命」三七九頁参照)、つまり、私があなただを愛し、あなたが私を愛するといったような日常茶飯の行為・制作の場面においても、意識が身体と一体化し、身体が物となって見、物となって作り、その作ったものによって作られるというような「主客未分」の創造的行為・制作は、無名の人々の日々の生活のなかで絶えず行われているはずだということであろう。西田が「創造的世界」すなわち「歴史的な世界」というとき、それはいわゆる「生活世界」(Lebenswelt)という場面から離れたところで成り立つような、英雄達や天才達の行為・制作の「舞台」としての世界のことを必ずしも意味しているのではない。

もちろん、無名のわれわれの日常生活、生活世界(西田のいわゆる「平常底」、⑧参照)といっても、じつはその底のもうひとつ底には、いわばひと皮剥けば、「我々は今此処にある。しかし我々はなぜ其処ではなくて此処に、彼時でなくて此時にあるかを知らない。我々の自己を行為的と考えれば考えるほど、然考えざるを得ない」(第七卷「弁証法的な一般者としての世界」三三四頁)、「我々は歴史の目的を知らない」(同上、三四四頁)と西田が言うような、われわれがいまここにあり、場合によってはこうして平穩無事に生活しているという、一見何の変哲もない、自明のこのように思われる生活世界ではあるが、さてでは、なぜ他のとき別のところではなくて、いまここにあるのか、なぜいまここで生き、行為し、制作するのか、さらには、われ

われはどこから (woraus) やってきて、どこに (worauf) あり、どこへ (wozu) 去ってゆくのかと問われれば、知らないとしか答えようのない、いわば無底 (Abgrund) の不安に絶えず足もとを脅かされているような、そのような生活世界、歴史的世界なのではあるが。「平常底」とは、そのような世界のことを言うのであろう。⁴

身体が精神に、精神が身体になるという西田の身心論は、西田が早くから親炙し、プロティノスと深い関係にあったベルクソンの思想との対比でよりよく明らかになるであろう。

【付記】

本稿は、拙論「プロティノスと西田幾多郎における身心論—脱我と没我、あるいは身体からの自由と身体的自由—」(『新プラトン主義研究』第6号、2006年、一七～三二頁)に付加・修正を施して成ったものである。

(未了)

*次稿「西田幾多郎の哲学 (IV-2) —西田の身心論—

西田のプロティノス・ベルクソン解釈の検討を通して—」に続く

4 西田はつぎのように言う。「単に家を造るという如き場合でも、物は単に物質として与えられるのではなく、物是我々の行為に対して運命的に与えられるのでなければならぬ。すべてのポイエシスに於いて、私が物を変ずるばかりでなく、物が私を変ずるのである。一切の行動において、我々は大なり小なり危機の上に立つのである。我々の日常性の世界は直ちに危機の世界である。危機は遠き彼方にあるのではない」。(第八巻、七〇頁)「我々の自己は絶対の否定に面して居る、絶対の無に面して居る。故にこの世界は無限なる不安の世界である。我々の一歩一歩が冒険であり、その底には無限の深さがある。而もそれは物質という如きものではなくして、唯無限の暗黒である、無限の否定である。〔中略〕生きる為には、我々は何処までも戦わねばならない。而もかかる生命欲の根柢そのものが暗黒である。我々は何の為に戦わねばならないかを知らない。生命そのものが運命である」。(第七巻、二九八頁)なお、上田閑照『道程-思索の風景-』(「哲学コレクション」V、岩波書店、2008年)五〇～五一頁参照。