

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

西田幾多郎の哲学 (III) : 身体としての精神、精神としての身体

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2004-10-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小浜, 善信, Obama, Yoshinobu メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/779

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



西田幾多郎の哲学（Ⅲ）

——身体としての精神，精神としての身体——

小 浜 善 信

はじめに

西田は、歴史的世界の根本構造をなす時間と空間について、少なくとも時間をもつ存在論的な意味と同等に、空間をもつ意味の重要性を強調する。じつは、「時間」だけではなく「空間」をもつ存在論的な意味を強調するのは、西田だけではなく、日本の哲学者たちにはほぼ共通する点である。それは、たとえば九鬼や和辻がハイデガーの時間論に対して、また同じく九鬼がベルクソンの時間論に対しても批判を加えつつ、空間の存在論的な意味を強調する議論の中にも見て取れる¹。ヨーロッパの「時間の哲学」の系譜に対して日本のいわば「空間の哲学」の系譜があると思われる。ここでは詳論できないが、「時間の現象学」に対して「空間の現象学」といったようなものを展開できる可能性もあるであろう。

ところで、西田は、ベルクソンについて、その哲学を高く評価するにもかかわらず、ベルクソンの世界は「時間的世界」であって、それに対して自らの世界を「造形的世界」とであると特徴づける²。そのときかれは、空間が時間と同等に、あるいはむしろそれ以上に、重要な意味をもつことを示唆しているのである。もちろん、時間と空間とは世界の存在論的構造を形成する契機

1 三木清は西田哲学を「空間哲学的である」とさえ言う。岩波書店『三木清全集』第十巻所収「西田哲学の性格について」423頁参照。また、拙論「九鬼周造の哲学（Ⅷ）——ベルクソン、ハイデガー批判をめぐる——」（『神戸外大論叢』46-3, 1995年）をも参照。

2 岩波書店『西田幾多郎全集』（1965年）第八巻、「論理と生命」379頁。以下、巻・頁数は本全集版のそれを示す。注29および30参照。

として相即の二要素であるから、時間ないしは世界について論じることには空間を論じることが何ほどか含まれている。しかし、時間を一つの主要テーマとしてきたと言ってよい西洋哲学では、時間についての詳細な探求ほどには空間についての探求は行われなかった³。それはなぜなのか。時間は「私」ないしは「自我」の構成に深い関わりをもっているが、空間は自我の「外」にあるものとしてそれに関わりをもたないものとみなされるからであろうか。あるいは、空間の存在は、われわれの眼前に限りなく広がり、またわれわれがその中に在るものとして、論じるまでもなく視覚的に自明のものとされるのであろうか。「時間の謎」という言い方はありうるが「空間の謎」という言い方は、少なくとも西洋哲学の中では、存在しなかったと言っていいであろう。しかし「空間の謎」あるいは「空間の不可思議」といったようなものもあるのではなかろうか。時間が一つの大きな謎として問われるのであれば、少なくとも同等に、空間も大きな不可思議として問われてしかるべきではなかろうか。空間は時間に比してそれほど自明なものなのだろうか。

そのことと密接な関係をもつことと思われるが、西洋哲学史上、意識ないしは魂（精神）についての分析・探求は精力的に行われてきたが、身体についての哲学的な探求はそれほどなされてこなかったように思われる。精神の哲学の伝統はあったが、身体の哲学の伝統といったようなものはなかったと言ってよいであろう。西田は、とくに後期になると、われわれがそこにおい

3 もちろん、たとえばアリストテレスには詳細な「場所論」(*Physica.*, Γ, 1-5)があり、それについてベルクソンが検討を加えたこと (*Quid Aristoteles de loco senserit*) は周知のことであり、またカントにも時間論とともに空間論がある。しかし、ベルクソンの時空論もカントのそれも、時間と同等の資格を持ったものとして空間を考えているというより、むしろ時間概念の優位性を際立たせる。ベルクソンは、アリストテレスの時間論においては時間が空間化されていると見ている。またハイデガーもアリストテレスの時間論が真の時間の姿を隠蔽したと見て批判的である。つまり、ベルクソンやハイデガーの主要な関心事は「時間」のほうにある。拙論「時間の問題——アリストテレスとプロティノス——」(水地宗明監修『ネオプラトニカⅡ——新プラトン主義の原型と水脈——』昭和堂、2000年、所収)を参照。

4 たとえば、カント (*Kritik der reinen Vernunft*, B, Transzendente Ästhetik, § 6; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976) やフッサール (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*; Husserliana, X) の時間論、そしてまた、ハイデガーの *Kant und das Problem der Metaphysik* などを想起されたい。

て生まれ、そこにおいて働き、そこにおいて死にゆく歴史的世界の創造的・作業的要素としてのわれわれ人間の身体に重要な意味を見出すようになる。後期西田哲学は、いわば「空間の哲学」、「身体の哲学」という色彩を強く帯びることになる。少なくとも、西田は、世界と人間にとって、空間や身体は、時間や精神と同等の根元的な意味をもつものと見るようになる。

身体の問題に関して、市川浩は、その著『精神としての身体』においてつぎのように言う。デカルトの心身二元論以来「近代の哲学は、身体の問題を奇妙に無視してきた。精神については言葉をついやしても、身体にはふれないか、ふれても、できれば無しにすませたいもの、堪えしのぶべき悪であるかのように、ネガティブな態度で身体をあつかってきた」⁵。多少言い過ぎの感はあるが、近代哲学の動向をおおよそそのように見定めたうえで、市川は、身体の復権を試みる。しかも、『精神としての身体』というタイトルが示しているように、たんに身体を精神と対立するものとして、あるいは身体をたんなる物質（物体）としてではなくて、「精神と身体が合一してはたらいっている具体的身体」として捉えようとする。これを評して中村雄二郎は、つぎのように言う。西田や鈴木（大拙）は「精神を主格にして＜身体としての精神＞を問題にしている。それに対して著者（市川）が身体を主格にして＜精神としての身体＞を問題にしたことは……注目すべき成果である」⁶。これは、すでに西田などにも「心身一如」という思想はあるが、西田の場合には、精神のほうから身体が見られ、依然として身体によりも精神に重心がおかれているのに対して、市川の場合、逆に身体のほうから精神が見られ、精神によりも身体に軸足がおかれるようになったということであろう。しかし、西田の場合、実際には、心身は文字通り「一如」として捉えられており、心身のうちいずれを主格にするというのではなく、精神は身体としての精神であると同時に身体は精神としての身体として見られている。つまり西田は、心身

5 市川浩『精神としての身体』（講談社学術文庫、2002年）316頁。

6 同、329頁。

を「一なるもの」の両面として捉えているのであり、この点で西田ほど徹底した哲学者はかつてなかったと言ってよいであろう。そして、中村の批評にもかかわらず、おそらく市川の場合にも、かれはじつは身体を「精神としての身体」であると同時に、精神を「身体としての精神」として捉えようとしていたはずである。さらに西田の場合、その心身論は、歴史的世界、行為、制作、言語、技術といったような、広範な問題群にかかわりをもつ。本稿では、西田の身体論、空間論に焦点を当てて検討することにしたい。

身体、空間

西洋哲学史上、なぜ空間は時間に比して、また、なぜ身体は魂ないし精神に比して、それほど問題にならなかったのか、二千数百年に及ぶ西洋哲学史の根本動向、すなわちプラトニズムないしネオ・プラトニズムの伝統の中にもその理由の一端を垣間見ることができる。

まず、周知のことであるが、プラトンは人間の営みの中で、ポイエーシス（ποίησις；詩作、制作）を、そしてアリストテレスも制作ということをし、認識・観想よりも下位にあるものとみなす。アリストテレスは学問・技術を自然学、数学、神学を含む理論学（θεωρητική）と政治学、倫理学を含む実践学（πρακτική）、そして制作・技術（τέχνη）という三領域に区分し、しかも理論学を実践学より、また実践学を制作・技術より、それぞれ上位に位置する学問とみなす。逆にいえば、人間の営みのなかで制作・技術は最下位に位置するものとみなされる。ポイエーシス（制作）よりはプラクシス（行為・実践）が、プラクシスよりはテオーリア（観想）が、それぞれより優れた営みであるというのである。⁷ プラトン・アリストテレス哲学、そして一般にギリシア哲学に見られるテオーリア重視＝ポイエーシス軽視という傾向は、⁸

7 Platon, *Republica*, 377B-398B : Aristoteles, *Met.*, E, 1.

8 Plotinos, *Enneades*, III 8（「自然、観想、一者について」）の4,31ff.では「実践」は「観想」の「影」と言われている。また、IV 4（「魂に関する問題」）の43,18-44では、実践はすべて幻惑されているとも言われている。

身体（質料）の働きによりは魂（形相）のそれに、とりわけ魂の諸部分のなかでも知性ないしは理性（*νοῦς*, *intellectus*）の働きに優位性が与えられるということと結びつく。それに対して、とくに後期の西田哲学では「テクネー」, 「ポイエーシス」, 「プラクシス」ということが、そしてそれとの関連で、前期にはほとんど問題にならなかった「身体」および「空間」ということが重要な意味をもつようになる。つまり、ギリシア哲学の伝統の中で学の序列において、そして結局は存在の序列において下位に置かれていた諸要素が中心テーマとなる。

ネオ・プラトニズムの始祖・プロティノスによれば、一者（*ἓν*）から知性が、知性から魂（*ψυχή*）が、そしてこの魂から質料（*ὕλη*）が、それぞれ漸衰的な仕方で発出するという。すべては一者に由来するというのである。しかも一者から見れば知性は一種の頽落形態ないしは疎外形態であり、そして魂は知性の、質料は魂の、それぞれ頽落形態なのである。それゆえ、質料、つまり物質（身体）もしくは空間は、存在性（*entitas*）ないしは実在性（*realitas*）の強度という点からみて最下位に位置する、頽落の最終形態なのである。そしてさらに他方でプロティノスは、永遠はその知性の生であり、時間は魂（宇宙靈魂）の生であるとも言う。それゆえ、時間は永遠の、質料・空間は時間の、それぞれ頽落形態なのである。しかるにプロティノスによれば、質料は魂を、魂は知性を、そして知性は一者を、それぞれ憧憬し、こうしてすべては一者へ還帰しようとする。すべては一者から出て一者へ帰る。この「発出—還帰（*πρόοδος—ἐπιστροφή*）」という往還運動は、ちょうど出発点から次第に遠く離れてゆく「ブーメラン」の運動が同時に同じ出発点へと帰ってゆく運動でもあるといったようなそれである。一者は始原であると同時に終局目標、アルファにしてオメガなのである。もちろんプロティノスのこの思想は、プラトンの『パイドン』における「身体—魂」論や『饗宴』, 『パイドロス』におけるエロス論、そして『ティマイオス』における魂論、時間・永遠論、場所（コーラー）論などの解釈に由来する。ヨーロッパ哲学

において時間ほどには質料・空間が論じられなかった理由の一端は、このようなプラトニズム（ネオ・プラトニズム）の伝統における「存在の漸衰的階層構造」という思想の中で、それが最下位の頽落形態と見なされていたということ、そしてそれぞれ下位の頽落形態はそれぞれ上位の位階を、最終的には始原にして目的である一者を目指すべきものと見られていたということに求められるであろう。頽落形態としては最終的な位階にあると見られる質料・空間は、論じられるに値するほどの存在性をもつものとは見られていなかったように思われる。⁹

プロティノスは、このように、時間（魂）を永遠（知性）の、そして質料・空間を時間の、それぞれ頽落形態ないしは疎外形態として見ている。ベルクソンは、プロティノスに多大の親近感を寄せていたが、それにもかかわらず、時間と永遠との関係については、プロティノスの思想に批判的であって、時間は永遠の頽落形態などではなくて、むしろ逆に時間のいわば極限の純粹形態（純粹持続）が永遠なのだと見る。つまり、永遠という持続は時間という持続の彼方だというのではない。しかしまた他方でベルクソンは、時間（純粹持続）の頽落形態が空間であると見る点ではプロティノスと一致する。時間をいわば水平軸にして、その上方に、その強度ないしは純度を限りなく高めた緊張状態（純粹形態）が永遠なのであるが、逆にその下方に、その強度を限りなく落とした弛緩状態（頽落形態）が空間であると見るわけである。ベルクソンは、時間と永遠との関係について、「時間は永遠の動く似像である」、あるいは「時間はいわば永遠の影である」というプラトニズムの思想を逆転させて、時間の真実在性を主張する一方、時間と空間との関係については、「空間は時間の頽落形態である」、あるいは「空間は時間のいわば影である」というプラトニズムの思想に寄り添い、空間の存在の希薄性を主張す

9 ヨーロッパの「永遠—時間」論およびプロティノスの時空論に関する詳細については、拙論「永遠と時間——プロティノスからトマスまで——」（水地宗明監修『ネオプラトニカ——新プラトン主義の影響史——』昭和堂、1998年）および上掲拙論「時間の問題——アリストテレスとプロティノス——」を参照。

るのである。時間は永遠にもなれば空間にもなる。魂は知性にもなれば身体にもなると言ってもよい。時間（意識、魂）と空間（質料、物質、身体）との関係について見るかぎり、ベルクソンでさえプラトニズムの思想圏内にある。西田が、ベルクソン哲学には時間はあるが空間はないと言い、またベルクソンのいう生命には身体がないとも言う所以である¹⁰。

プロティノスとベルクソンの議論については、つぎのような場合を考えてみればよい。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、キーを打っているということさえ意識しないで打っている状態、つまり、身体（手）を意識することなしに、あるいは身体の制約から解放されて、ほとんど意識そのものになりきっている状態（知的・神的状態）へ上昇し、このときわれわれは永遠に触れている、あるいは永遠という持続を生きているのである。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（魂）にまで上昇した、生きいきとした生命活動の状態まで、われわれは無限の階梯を生きているということになるであろう。

10 第十四巻「歴史的な身体」286頁および第六巻「私と汝」360頁。

しかし、日本の哲学者たちはそのような、空間、物質（身体）を時間（魂）の類落形態だと見るプラトニズムの伝統圏外にあった。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。デカルトが、徹底的な方法的懷疑によっていわゆる「コギトー」ないしは「精神」としての「私」に到達するのも、プラトニズムの伝統線上にある。デカルトの懷疑は物質的・空間的世界の存在とその中に位置を占める私の身体の存在、そして究極的には私自身の存在に、つまり存在者全体にまで及ぶことになるが、これは、物質的・空間的な世界と身体とから精神としての自己を徹底的に純化し離脱せしめようとする方法であったとみることができる。¹¹

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、この心身一如としての私が、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ことである。行為するとは作るということである。しかるに、「行為」ということのなかにはいわゆる「言語行為」も含まれる。西田によれば、言語とは「思想の身体」である。¹²これは、たんに言語とは思想を表現する手段

11 『方法序説』第四部全体がその試みである。これは、魂が歩一歩と階梯を踏んで、地上の身体的な美から出発して天上の「美のイデア」の観想へと上昇してゆく有様を描いたプラトン『饗宴』における記述（211C）を連想させる。それは同時に、魂が自らを物質的・身体的な制約から解放ないし純化してゆく過程の描写でもある。拙論「古代思想における愛——プラトンのエロス論——」（稲垣良典ほか編『人間の探求』、名古屋大学出版会、1988年、所収）参照。

12 第四卷『働くものから見るものへ』159頁。

だということではなくて、ちょうど身体は精神としての身体であり、精神は身体としての精神であるように、言語は思想としての言語であり、思想は言語としての思想だということである。思想のない言語もなければ、言語のない思想もないということ、つまり、言語と思想とは「一如」だということである。思想が身体化したもの、あるいは身体化した思想、すなわち私の書いたものや発話したものは公のものとなり、私から独立し、私を作る。こうして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、道具は物化し、物は世界化する。私は「物となって見、物となつて行ふ」。西田が、「世界に没入するといふことは、身体がなくなるといふのではない、……却つてそれが深くなるといふことである。寧ろ身体の底に徹底することである」と言い¹³、またわれわれが、「無心となつて見、無心となつて行ふ」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」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……身体なくして人格というものはない」¹⁴。

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」¹⁵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」

13 第八卷「論理と生命」325頁。

14 第六卷『無の自覚的限定』所収「私と汝」375頁。

15 第十卷「歴史的・形成作用としての芸術的創作」167-68頁。

と呼ぶ。¹⁶

意識化し、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」¹⁷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、心身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、¹⁸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。¹⁹

このように、意識が身体を離脱する観想 (θεωρία) への方向と、逆に意識が身体と一体化する行為・制作 (πρᾶξις, 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への自由への方向と、あるいは「脱我」への方向と「没我」ないしは「忘我」への方向と、両方向がありうると言ってもよい。「没我」とは、魂が自己を失って身体に解消することではなくて、むしろ魂が身体を自由にすることであり、魂が自

16 存在する (esse) とは働く (agere) ことである。そして、働きは個物に属する。働き方は存在の仕方に従う。——これらはすべてアリストテレス哲学の根本命題である。トマスはこれらの命題をすべて継承し、創造論のもとにその意味を捉え直す。神が世界を創造する (creare) とは個物を創造することである。個物を創造するとは、個物に「存在を与える」 dare esse ということである。存在を与えられた世界の諸個物は、それぞれの存在の仕方に伴う働きかたに従って、つまり自然的な存在の仕方をもつ個物は自然必然的な働きによって、また知性的・意思的な存在の仕方をもつ個物、すなわち「ペルソナ」 persona は自由な働きによって、相互に働きかけ働きかけられながら、作り作られながら歴史的世界を創造していくのである。トマスにおいてもすでに明確に「物質的個物」、「生物的・動物的個物」、「人格的個物 (ペルソナ)」という区別がなされており、またわれわれ人間が自由に働きをなす主体であり、この世界は諸個物が相互に働きあい歴史を創造していく場であるという思想もある。しかし「自己」を「行為的・制作的身体としての自己」にまで徹底し、この身体としての自己を「人格的自己」と見たのは西田である。『西田幾多郎全集』第六巻『無の自覚的限定』所収「私と汝」、375頁参照。また、Thomas, *Summa Theologiae*, q. 29, a. 1, c. および拙論「個物の問題——『ペルソナ』という個物——」(2003年度／科研成果報告集『プラトン主義における継承と変容』[研究代表者／小浜善信]所収)をも参照。

17 第十巻「歴史的・形成作用としての芸術的創作」243頁。

18 第六巻『無の自覚的限定』所収論文「私と汝」352頁参照。

19 第十四巻「歴史的・身体」270頁。

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ことではなくて、むしろ逆に、覚醒して生き生きとした活動状態に入ることである。先に引用した西田の表現に倣²⁰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とってもよい。「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。心身はダイナミックな相互転移関係にある。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。身体は魂の頽落形態、あるいは、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の条件なのである²¹。西田は意識的自己から行為的・制作的な身体へ、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、そこへと還る大地へ、である。もともと私は世界から離れて、世界の「外」に立って在るわけではない。もともと私は、魂と身体という別々の対立する二つのものによって成り立っているというのではない。私が私を振り返り見れば、つまり、私がいわば私の「外」に立って私を眺めてみれば、私は心身という対立する二要素、すなわち「見る心としての私」と「見られる身体としての私」という二面より成り立つということになるのであろうが、じつは「あるがまま」の私は何か「一なるもの」なのであって、たんなる魂（見る私）でもなければたんなる身体（見られる私）でもなく、またそれら

20 注13参照。

21 注11および16参照。

の合成体でもない。魂と身体とはその「一なる私」の両面であり、私がいわば私の「外」に立って、つまり「意識的自己」の立場から私を眺めるときに現れる、「一なる私」の両方向なのである。同じく、「私が世界を見る」という場合のように、私が世界を振り返り見れば、つまり私がいわば世界の「外」に立って世界を眺めてみれば、世界は「私」と「世界」という対立する二要素、すなわち「見る私」と「見られる世界」という二面より成り立つということになるであろうが、じつは「あるがまま」の世界は何か「一なるもの」なのであって、見る私と見られる世界とは「一なる世界」の両面であり、私がいわば世界の「外」に立って、つまり「意識的自己」の立場から世界を眺めるときに現れる、「一なる世界」の両面なのである。その両面のいずれかにではなくて、その両面がその両面である「一なる世界」にいわば降り立つ、あるいは入り込むためには、私は「意識的自己」であってはならず、行為的・制作的自己、すなわち「身体的自己」でなければならない。この身体的自己の行為・制作を通して自他と世界とについて知るのでなければならない。

西田によれば、身体からの自由への方角にではなくて、身体の自由への方角に見出される行為的・制作的自己の世界こそ、「ありのまま」、「現実そのまものもの」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。これらは同一の事態の逆向きの二方向であるが、それらを分離して一方向だけを見れば、一方その極限に唯物論の立場が現れ、他方その極限に唯心論の立場が現れる。言いかえれば、一方、「私」は「世界」の中へと消失し、他方、「世界」は「私」の中へと回収される。しかしこれらはいずれも一方に偏した立場であって、これらの立場からは「ありのまま」、「現実そのまものもの」はどうしても捉えられない。私はたんなる身体でもなけ

れば、たんなる精神でもない。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、物となつて行く」、「世界から世界を見る」ことと言う。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。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」²²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²³。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」²⁴、つまり、私があなを愛し、あな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、身体が物となつて見、物となつて作り、その作ったものによって作ら

22 第十卷「歴史的形作用としての芸術的創作」236頁。

23 第十四卷「歴史的な身体」266頁。

24 第八卷「論理と生命」379頁参照。

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「歴史的世界」というとき、それはいわゆる「生活世界」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、生活世界といっても、じつはその底には、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」²⁵、「我々は歴史の目的を知らない」²⁶と西田が言うような、われわれがいまここにあるという、一見自明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、また、われわれはどこからやってきて、どこにあり、どこへ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、いわば無底の不安に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。

しかしさらに、ヨーロッパ哲学の中で空間がそれほど問題化しなかった、少なくとも時間ほどには問題化しなかった理由は、たんにプラトニズムにおける、上のような時空観によるというだけではないであろう。その主要な理由の一つは、逆に、なぜ時間がそれほど問題になったのか、その理由を考えることによって、いわば裏面から明らかにすることができるかもしれない。

なぜ時間なのか。その大きな理由のひとつは、時間は生成消滅の、とりわけ消滅の原因である（アリストテレス）ということと関わりがあるに違いない。新しいものが生成するためには時間の経過が必要である。われわれは時間を待たなければならない。なにごととも時間の到来なしには成就しない。しかしまた、時間はものを古くさせ消滅させもする。時間はわれわれを待たな

25 第七巻「弁証法的一般者としての世界」334頁。

26 同、344頁。

い。なにごととも時間の経過に抗して自己同一性を保持できない。時間は新しい存在・生命の誕生と新たな邂逅に関わっているが、他方で存在・生命を無・死へと向かわせる。ハイデガーが存在を死への存在、あるいは死に即した存在（Sein zum Tode）と規定するとき、また、われわれはどこから来て、どこにあり、どこへ去ってゆくのか、と問うとき、そこには時間が深い関わりをもつことが暗示されている。時間の謎は存在・生の謎と深い関わりをもっている。なぜ存在者が存在するのであってむしろ無ではないのか、そもそも存在とは何か、などというハイデガーの問いは、時間とは何かという問いと深い関係をもっている。時間は、その中へ落ちてきたわれわれをいつのまにか不可逆的にどこへともなく連れ去ってゆく。それはあたかも、時間の経つのも忘れて遊びに夢中になっていた子供が、ふと気がついてみると夕闇が迫っていた、帰宅を促す呼ばれる声がする、といったような状況に似ている。そのとき、しかし、子供にはとりあえず帰るところがあるが、われわれはどこへ帰るのか、それをわれわれは知らない。時間はわれわれにとって乗り越えられない謎である。人間存在のすべての可能性と意味がそれにおいて成り立っているところのその存在を無へと晒している時間が、西洋哲学史上絶えず問題とされてきたことはむしろ当然のことであろう。²⁷

空間がそれほどの問題性をもつものとは見なされなかった理由は、時間が人間存在に対してもつ上のような重大な問題性をもたないとみなされたからであろう。つまり、時間はわれわれの存在を生成流転の奔流へと巻き込み、無へと引きさらっていくが、空間はわれわれの存在を引き留めようとする、その意味で救おうとしているように見えるからであろう。また、時間は、新しいものの生成と新たな邂逅の原因でもあるが、空間は何も新たなものをもたらしえないように見えるからであろう。

時間の「一回性」、「継起性」、「動性」、「不可逆性」、「異質性」などといったような性格に対して、空間は純粋な「反復性」、「同時性」、「併存性」、「不

27 拙論「永遠回帰——輪廻と再生の時間構造——」（『神戸外大論叢』53-5、2002年）参照。

動性」,「可逆性」,「等質性」などをその特徴とする。一方,生を死に,存在を無に絶えず曝すのは時間である。他方,新しい生を,かつて無かった新たな存在を生み出すのも時間である。ハイデガーは時間の「消滅の」原因という局面に,ベルクソンは逆にその「生成の」原因という局面にそれぞれ着目して,時間について論じたように思われる。ハイデガーが人間存在を「死に即した存在」Sein zum Tode として分析し,ベルクソンが人間的生の真の在り方を「生の湧躍」élan vital に見たのは,そのことを示している。しかし,いずれにしても,時間は一回かぎりの生に,異質の存在に深く関わっている。生成消滅ないしは新たな邂逅・別離に深く係わる時間の一回性,異質性を真っ向から否定するような,同時性,併存性,反復性,同質性,不動性,可逆性などといったような特徴をもつ空間は,ヨーロッパ哲学においては,人間存在にとってはどうでもよいこと,無意味なことだったのかもしれない。しかし,果たしてそうなのか。

ところで,西田は時間と空間とを「直線的円環的」と表現し,時空構造をもつこの現実世界を「直線的円環的世界」という。²⁸ 時間が「直線的」であるとは,それが「不可逆的」であるということであり,空間が「円環的」であるとは,それが「可逆的」であるということである。たとえば,われわれが京都から東京へ出かけるとすれば,京都を出発した時点(過去)には戻れないが,京都という地点(場所・空間)には戻ることができる。時間的な出発点には戻れないが,空間的な出発点には戻ることができる。要するに,出発点が終点に,終点が出発点になる,そのような構造をもつのが円環なのであり,その意味で空間は円環的だというのである。逆に,時間はどうしても出発点には還れない。むしろ時間は,一方向へと限りなく伸びゆく直線のように次第に出発点から遠ざかる。その意味で,時間と空間とは絶対に相容れない,結びつくことのない,また,この意味で矛盾した性格のものである。しかるに,現実のこの世界は時間と空間とが同一のものとして,分かちがたく

28 第十四卷「現実の世界の論理的構造」(「信濃哲学会のための講演 四」)217-18頁参照。

結びついている。この世界は「絶対矛盾的自己同一」という弁証法的構造をもつのである。時間の不可逆性と空間の可逆性、いずれも不可思議な性格であるが、それらが相互限定し合う不可思議な世界が現実のこの世界である。

空間の性格をさらに検討してみよう。出発点に戻ることができるという空間の性格には、「留まる」、あるいは「留める」という性格が含まれている。言い換えれば、それは、「流れる」、あるいは「流す」という時間の性格を否定する性格をもっているということである。時間は空間を否定し、逆に、空間は時間を否定する。時間・空間は、そのような相互否定的関係にある。一方はものを流動化させ、生成消滅の原因となるが、他方はものを固定化させ、生成消滅をくい止めようとする。この世界は、そのような矛盾構造をもったダイナミックな世界、その意味で「弁証法的世界」と言うことができる。

この現実世界は個物と個物とが、個物と世界とが相互に限定し合う世界である。それらが相互に限定し合うとは、それらが働きかけ働きかけられるということである。それらが働きかけ働きかけられるということは、個物と個物とが、個物と世界とが相互に作り作られるということである。しかるに、働き、行為、制作、つまり相互限定ということは時間のみの世界では考えられない。なぜなら、時間は継起的に、しかも不可逆的に先へ先へと伸びてゆくだけだからである。すべてを流動化させる生成消滅の世界にすぎないだろうからである。働き、行為、制作ということ、要するに相互限定ということが可能であるためには、流れるもの、流すものだけではなく、留まるもの、留めるもの、西田の術語では「足溜」²⁹、つまり継起ではなくて並列ないしは併存、共存を可能にする側面、要するに空間がなければならない。絶えざる意識の流れだけではなく、留まる身体がなければならない。西田は、ベルクソンの「世界」は「音楽的世界」であるのに対して、自分のいう「世界」は「造形的世界」であるともいう³⁰。あるいは、上に述べたように、ベルクソン

29 第七巻「弁証法的な一般者としての世界」325-26頁。

30 第八巻「論理と生命」379頁参照。

の世界が「意識的・時間的世界」であるのに対して、西田の世界は「身体的・空間的世界」であるといってもよい。西田は「制作」という働きを説明するとき、芸術におけるそれ、とりわけ絵画、彫刻、建築、陶芸など、視覚的・空間芸術における「制作」をモデルにしている。このことは、西田が世界を身体的・空間的世界、すなわち造形的世界と見ることと無関係ではない。それに対して、ベルクソンのみならずすでにアウグスティヌスが、またフッサールも、世界のありようを説明するために時間芸術、とりわけ音楽、つまり音響の継起的な作用をモデルとした。このことは、かれらが世界を意識的・時間的世界と見ることと密接な関係をもっている。そしてこの傾向の違いは結局、心身関係について、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であるとするか、つまり、心身は一如である、言い換えれば、心身とは一なるものの両面であるとするか、それとも、精神と身体とは本来まったく異なる本性をもつと見る心身二元論、さらには、身体・空間を魂・時間の頽落形態と見るプラトニズムの伝統に依るか、その違いに由来すると思われる。

作るということが可能であるためには身体および空間がなければならず、作られたものが形をもって存在するためにも空間がなければならない。作られて形をもったものが作るものの手を離れて公のものとなり、逆に作るものを作る。働きかけ働きかけられる、作り作られるという相互作用が可能であるためには、働きかけるものと働きかけられるものとが、作るものと作られるものとが共在する共通の場、すなわち空間が必要である。時間だけの世界には、留まる形というものはないであろう。作られたものが公のものとなり、逆にそれによって作るものが作られるということ、つまり、「作られたものから作るものへ」ということはないであろう。行為・制作の世界は身体的・空間的でなければならない。

個物は個物に対して個物である。個物は個物に対して個物であるとは、個物と個物とが働きかけ働きかけられるという相互限定の関係にあるというこ

とである。個物と個物とが働きかけ働きかけられるという相互限定の関係にある世界とは、個物と個物とが相互否定的関係にある世界ということである。「私」は絶対に「汝」ではないという仕方で「私」なのであり、逆に「汝」は絶対に「私」ではないという仕方で「汝」なのである。³¹このような、「私性」と「他者性」との相互否定的関係性も、場所・空間において、つまり社会性において成り立っている。

それだけではない。西田は時間そのものでさえ空間的な構造をもつものを見る。アウグスティヌスが、過去は記憶として、未来は予期としてそれぞれ現在においてあると言ったように、過去と未来とは何らかの仕方で現在においていわば同時に並存するのである。³²過去と未来とが現在とともに、何らかの仕方で現在において同時存在するという意味で、時間そのものがいわば空間的な、つまり円環的な構造をもつのである。

もちろん、逆に、空間だけの世界は、「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」世界ではないであろう。空間だけの世界には生成消滅、邂逅別離ということはないにちがいない。連続はあっても断絶はないであろう。そこには「静」はあるが「動」はないはずである。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は同時に時間的側面をもった世界でなければならない。時間はわれわれを待たず、われわれは時間を待たなければならない。そこは、繰り返し・反

31 西田はつぎのように言う。「私に対して汝と考へられるものは絶対の他と考へられるものでなければならない。……中略……汝は絶対に私から独立するもの、私の外にあるものでなければならない。而も私は汝の人格を認めることによつて私であり、汝は私の人格を認めることによつて汝である。汝をして汝たらしめるものは私であり、私をして私たらしめるものは汝である。私と汝とは絶対の非連続として、私が汝を限定し汝が私を限定するのである。我々の自己の底に絶対の他として汝といふものを考えることによつて、我々の自覚的限定と考へるものが成立するのである。斯く私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見、非連続の連続として私と汝とを結合する社会的限定といふ如きものを真の愛と考へるならば、我々の自覚的限定と考へるものは愛によつて成立するといふことができるであらう」。第六巻『無の自覚的限定』所収「私と汝」415頁。

32 アウグスティヌスの時間論の詳細については、拙論「西洋古代における時間論の四類型——アリストテレス、ストア派、プロティノス、アウグスティヌス——」（水地宗明監修『ネオプラトニカ』昭和堂、1998年）を参照。

復のない、「一度きりの絶対時」の場所でなければならない。そのような世界でなければ「あれか、これか」といったような選択・決断もないであろうし、不安も絶望も、したがって安心も希望も、喜びも哀しみもないであろう。要するに、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とは、時間的空間的世界、直線的円環的世界でなければならない。空間は時間的空間でなければならず、逆に時間は空間的時間でなければならない。「世界」は、時間と空間との絶対矛盾的な相互限定がそこからであるような「場」、その意味で「弁証法的一般者」と呼ばれてよい。それゆえ「空間」も或る意味では「場」と呼ばれうるであろうが、それは西田の本来の意味ではまだ究極的な「場」ではない。時空の相互限定とは、その相互限定がそこからであるような世界、つまり弁証法的一般者としての世界の自己限定なのである。

西田は、弁証法的一般者としての世界についてつぎのように言う。³³

多くの人々は、先ず相対立する内界と外界、主観界と客観界というものを考え、かかる両界の相互限定として現実の世界というものを考える。しかしかかる対立的世界が固、独立に存在するのではなく、かかる両界はいつもこの現実の世界の両方向として、この現実の世界から考えられるものでなければならない。

西田は、内界と外界、主観界と客観界というものはこの現実の世界の両方向だと言うが、時間と空間についても同じようなことが言える。あたかも時間と空間とが相容れない性格をもった別々のものとして独立に存在し、それらが相互限定し合うことによってこの現実の世界を成立せしめているかのように受け取られるべきではない。そうではなくて、つまり、時間と空間とが相互限定し合う結果として世界があるというのではなくて、逆に、時間と空間とは矛盾的自己同一の世界、すなわち弁証法的一般者としての世界の両面

33 第七卷「弁証法的一般者としての世界」317頁。

として、この世界の自己限定と考えられなければならない。「時間と空間とは、固、独立の形式ではなく、場所的自己限定の両方向」³⁴なのである。

世界は、私と物とが相対立するものとして独立に存在し、私と物とが相互限定しあう世界と見られるべきなのではなくて、逆に、私と物とは矛盾的自己同一の世界の自己限定として、この世界の両面として見られなければならない。西田哲学における「行為・制作」、「身体」、「空間」といったような問題は、西田が「ありのまま」、「現実そのままのもの」を求めて、「意識的自己」という初期の立場（『善の研究』1911）から「世界」の立場へと超え出ていく過程で内的必然性をもって浮上してきた問題であり、主観と客観とを、私と物とを媒介するものが「行為・制作」であり、「行為的・制作的身体」であった。そして、行為・制作の場が「空間」であった。しかし、「行為・制作」や「行為的・制作的身体」の立場でさえもまだ依然として「私」の立場から世界を見るという立場を完全に脱しきれたとは言えない、つまり、「意識的自己」の立場からではないにしても、なお「身体的自己」の立場から世界を見るという「自己」の立場にとどまる、その意味で「世界」の立場にまで徹底したとは言えないであろう。西田は「私が物になり、物が私になる」とか「私が作り、作ったものによって作られる」とか言う。このような表現をするときでさえ、西田は、気づかれないほどわずかではあるが、まだ「私」の立場から「物」ないしは「世界」を見ていると思われる。西田が最終的な「世界」の立場に徹底したとき、言いかえれば、「世界から自己を見る」、さらには「世界から世界を見る」というほどまでに徹底した立場に到ったとき、「物が我を唆す、我々を動かすのである」、「物が我となり、我が物となる」と言うようになる³⁵。物が私を唆し、そうしてはじめて私は行為・制作へと駆られる。動かされて動くのである。たとえば、私が或る風景をカメラで撮ろうとする行為は、その風景によって唆されて生じる。もちろん私が

34 第十一卷「哲学論文集 第七」所収論文「場所的論理と宗教的世界観」389頁。

35 同、335頁。

その風景の中に美しさを見ることなしにただ通り過ぎるだけであれば、そのような行為は生じないであろうから、この意味では行為の意志は「私から」、と言えないことはない。しかしそもそも風景に出会うことなしには美しさを見出すことなどできない。「出会う」ということは私の意のままになることではない。他者によって出会われなければならない。「出会う」ということは「出会われる」ということ、すなわち他者が私に「出会う」ということである。「出会われる」ということがなければ「出会う」ということもないであろう。西田流に言えば、「出会う」ということは「出会われる」ということである。出会われたものによって動かされて動く。私があなたに出会い、あなたによって動かされて動く。出会われたあなたによって私は動かされて愛する。動くとは動かされることである。この意味で、「行為・制作」は「私から」始まるのではなくて「物・世界から」始まると言わなければならない。西田は、「私が物になり、物が私になる」とも、また「物が私になり、私が物になる」とも言うが、これら二様の表現は、ただ「私」と「物」との先後を入れ換えて同じ意味を言い表したものだということではない。そこには立場の徹底ないしは転回がある。物ないしは世界の立場にどこまでも徹底していけば、「私が物になり、物が私になる」というよりは「物が我を唆す、我々を動かすのである」、「物が我となり、我が物となる」という表現にならざるをえないであろう。³⁶「作られたものから作るものへ」という表現は、私は弁

36 もっとも、究極的には、「私が物になり、物が私になる」ということと「物が我となり、我が物となる」ということとは、同一の事態の両面性を表現したものということになるであろう。要するに、西田哲学においては、絶えず視点の反転がある。自己から他者を見ると同時に他者から自己を見る。「こちらから」ということは同時に「向こうから」ということであり、「向こうから」ということは同時に「こちらから」ということである。「働きかける」ということは同時に「働きかけられる」ということであり、「働きかけられる」ということは同時に「働きかける」ということである。私からみて「出会う」ということは、他者からみれば「出会われる」ということである。「甲からいえば、乙が自己において表現せられるものとして、自己において乙を表現する、即ち乙を主語としてこれについて述語する、乙を対象としてこれについて判断する」と考える。しかし此に、いつもその逆が含まれていなければならない。右の如くいうことは、また甲が乙において表現せられ、乙の自己表現の一観点となることである。故に私はいつも物となって考え、物となって行うという。私と物とは、矛盾的自己同一的に相対するのである」。第十一卷「場所的論理と宗教的世界観」381頁。

証法的・一般者としての世界の自己限定として世界から作られたものであり、作られたものとしての私は作るものとなって世界を、そして結局は自己を作ってゆくということを意味している。しかるに、この作るものとしての私が作るという行為へと駆り立てられるのは、またしても物・世界によってである。われわれは行為・制作しようと意志するが、じつはこの意志は自己から生じるのではなくて、他者（物・世界）から喚起されるのである。行為・制作は、「意識的自己」ないしは「コギトーとしての私」からではなく「身体としての私」から生じる。「内」からではなく「外」から唆されて生じるのである。行為・制作への意志は「コギトーとしてのわれ」のみの世界では生じようがないであろう。それは他者から唆されてはじめて身体としての私のうちに生じるのである。「行為・制作」,「行為的・制作的身体」,そして「行為・制作への意志」そのものが弁証法的・一般者としての世界の自己限定なのである。

プラトンの『ティマイオス』における「コーラー（場所）」 $\chi\omega\rho\alpha$ という思想、あるいは、それを換骨奪胎したアリストテレスの「トポス（場所）」 $\tau\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ あるいは「ヒュレー（質料）」 $\psi\lambda\eta$, あるいはまた「ヒュポケイメノン（基体）」 $\psi\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ という思想は生かされなければならない。³⁷「ヒュポケイメノン」は多義的な意味をもつが、「質料」の意味で使われる場合がある。³⁸これはプラトンの「コーラー」のアリストテレス的な表現である。コーラーに対してアイデアがそうであったように、ヒュレーに対して「エイドス（形相）」 $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ は、それを限定する「かたち」,「形づけるもの」を意味する。逆に言えば、ヒュレーは「形をもたないもの」,「形づけられるもの」,「混沌」を意味する。要するに、「コーラー」,「ヒュレー」,「ヒュポケイメノン」は「かたち」を与えられて初めてその存在性を露わにする。それ自体としては存在性も希薄であり、われわれの認識能力の及ぶ対象範囲からも逸脱するも

37 第四巻『働くものから見るものへ』所収「場所」209-13頁、第九巻「人間的存在」3-4頁参照。

38 *Met.*, A, 3 et Z, 3.

のである。ヒュレーはいわば形・生命を得ようとしてエイドスに憧れる。これはプラトニズムの思想であるが、西田はむしろ、プラトンやアリストテレスにおいて消極的な意味しか認められていなかった「コーラー」や「ヒュレー」もしくは「ヒュポケイメノン」に積極的な意味を見出す。プラトニズムにおける「形相—質料」観を逆転させて、形相が質料に生命を与えるというのではなく、質料が生命を生み出すと見る。西田の独特の表現を用いていえば、「父の方向」ではなく「母の方向」へと徹底する³⁹。「形をもたないもの」、「混沌」は、逆にいえば、あらゆる形を受け容れるもの、一切の形が「そこに於いて」ある場、普遍的な形を具体的・個的な形として存在せしめる要素である。さらにいえば、それは一切のものになりうるもの、いわば「海」のようにあらゆる形・生命を生み出しうるもの、形なきものであるがゆえに一切の形を生み出しうるもの、その意味でむしろ万物の生成の根原であり、万物を産出しようとする衝動を孕むものである。「すべては大地から」である。生命は天から与えられるのではなく大地から生み出される。身体的自己も行為的・制作的自己も意識的自己も、すべては大地に根をもつ。

39 第十二巻「続 思索と体験」7頁。