

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：
習慣と受肉する精神・霊化する身体

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-03-31 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/558

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



西田幾多郎の哲学

——習慣と受肉する精神・靈化する身体——

小 浜 善 信

序 論

西洋哲学史上「身体」や「他者」といったような問題が取りあげられるようになったのは、デカルト（1596-1650）のいわゆる「心身二元論」以降であろう。周知のようにデカルトは、『方法序説』の第四部で、それ以上疑うことのできない絶対的な真理を求めて「方法的懷疑」（*doute méthodique*）を遂行する。感覚や推理はときどきわれわれを誤らせることがあり、また、われわれが目覚めているときに思うことは夢の中でも現れることがあるのだから、すべては疑わしく不確実なのではないか。しかし、「私」がそのように疑うというまさにそのことから、「私」が存在することは疑えない確実な真理として認めざるをえなくなる。なぜなら、「私」が存在しなければそのように疑うことさえできないはずだから。「私は疑う、ゆえに私は存在する」（*dubito, ergo sum*）。「疑う」（*dubitare*）ということは「思う（考える）」（*cogitare*）という思考の働きの一種であるから、それは「私は思う、ゆえに私は存在する」（*Je pense, donc je suis: cogito, ergo sum*）と言い換えることができる。

次いでデカルトは、その「私」とはいったいどのような「私」なのかを問う。かれは、懷疑の対象を、私が入るに在ると思われる「世界」すなわち物体的世界、また私が入るに位置している「場所」、そして私が入っているとされる「身体」、要するに「物的なもの」すべてに拡大し、懷疑を徹底する。そしてデカルトはここでも、世界や場所が存在せず、私が入るを持っていないと仮想することはできるが、そのように仮想する「私」は存在するのでなければな

らないと言う。これは何を意味しているかといえば、「私」は本来物的なもの、身体的なものから独立して存在するものであるということ、つまり、「私は思う、ゆえに私は存在する」という場合のその「私」とは、「身体」としての「私」ではなくて「魂」ないし「精神」としての「私」だということである。デカルトの「方法的懐疑」の遂行は、この「魂」ないし「精神」を身体、物体から徹底的に分離・純化してゆく作業であったと見ることができる。デカルトの言う「魂」ないし「精神」としての「私」は、身体、物的世界の否定された、いわば「無」という無限の暗闇の中に一つポツンと輝いて浮かぶ「光点」のようなイメージである。身体や世界（他者）はどこへ行ってしまったのかと問われる所以であろう。

その目的は違うにしても、「魂」ないし「精神」を身体、物体から徹底的に分離・純化してゆくこのような作業は、実はすでに遠く古代・中世時代から多くの前例があった。本稿ではその一例だけを顧みておく。プロティノス（205-269/270）は『エネアデス』の中で「魂はいかにして肉体から離脱するのか」と問うていた。（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。『エネアデス』「魂の肉体への降下について」の第一章の冒頭には次のように書かれている。

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（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な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 (*μῆση 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。(IV8, 7, 2-11)

プロティノスは、「一者」から「知性」が、「知性」から「魂」が、そして「魂」から「質料」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」(*ἔστιν οἶον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἑκταθείσα*)。(V2, 2, 25-30) それは、あたかも太陽から発する光熱のように、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*; IV8, 4, 33) であるかのように、知性界と感性界との「中間的地位」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、それにとらわれるか、それとも本来の自己に「目覚め」(IV8, 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、次のように言う。

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、肉眼で見え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なない人は、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。プロティノスは次のように述べる。

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)

以上は、一見して見てとれるように、プラトン (BC427-347) が『饗宴』のなかで、「美のアイデア」を観るために愛 (ἔρως) はどのような階梯を踏むべきかについて述べた有名な箇所 (211C) を、プロティノスなりに解釈・敷衍したものである。

プラトンによれば、「美のアイデア」への愛の道行きは次のようなものでなければならない。この地上の美しい諸々のものを出発点にして、あの美 (美のアイデア)、すなわちそれ自身が、それ自身において、それ自身だけで一なる姿で存在するが、他の一切の美しいものはその美に与ることによって美しいあの美を狙いつつ不断に上昇してゆくこと、つまり、一つの美しい肉体から二つの美しい肉体へ、二つの美しい肉体からすべての美しい肉体へ、そして美しい肉体から美しい営みへ、諸々の営みから美しい学問へ、諸々の学問からあの一つの学問、すなわちあの美そのものの学問へと、いわば階段を昇るように処理しながら辿り着くよう努めなければならない。

一方プラトン、プロティノスは永遠の生命ないし至福を求めて、他方デカルトは機械論的世界観の根柢を得るためにという違いはあるにしても、このように魂・精神を身体的・物的なものから徹底的に分離・純化してゆくという点では、デカルトもプラトニズムの伝統線上にあると言っていると思われる。このような、心身の分離 (「心身二元論」) の方向に真実を求めようとする姿勢に対して、西田幾多郎 (1870-1945) は心身の一致 (榮西の言う「心身一如」) の方向にそれを求めようとする。本稿では、そのような西田の心身観¹について若

1 「心身」という言い方を逆にして「身心」という言い方もある。(『正法眼蔵』4「身心學道」) もちろんこれは、「心」と「身」のどちらを主格とみるか、観点の根本的な違いを示している。西田の本来の立場からすれば「身心」という言い方のほうが適切であるが、本稿ではとりあえず通常使われている「心身」という言い方に従っておく。

干の考察を試みる。²

I 存在するとは働くことである (esse est agere)

西田は、『善の研究』公刊後ほぼ二五年を経た一九三六昭和（十一）年、同書に附した「版を新にするに当つて」の中で、それまでの自らの哲学的営為を振り返って次のように述べている。³

今日から見れば、この書〔『善の研究』〕の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思う。純粹経験の立場は「自覚における直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシス [ποίησις: 制作] の世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。（〔〕内、筆者による補足。以下、同じ。）

『善の研究』における純粹経験の立場、すなわち、主観によって客観が構成されると考えるのではなく、また逆に、客観によって主観が構成されると考えるのでもなく、「主客未分」の状態を真実在とみなす立場は「意識の立場」であり、まだ「意識的自己」から世界を見る、世界の「外」から世界を眺めると

2 次の拙論・拙著をも参照。「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—」（『神戸外大論叢』第55巻第1号、p.5-28、2004年10月）；「プロティノスと西田幾多郎における心身観—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、新プラトン主義協会、p.17-32、2005年12月）；「後期西田哲学の根本問題—歴史的世界、身体、空間—」（『現代の哲学』昭和堂、渡邊二郎監修、小浜善信ほか著、p.435-495、2005年12月）；「九鬼周造の哲学—漂泊の魂—」第七章「ライブニッツ、ベルクソン、ハイデガー批判」（昭和堂、2006年）；「西田幾多郎の哲学（IV-1）—西田の心身論—西田のプロティノス・ベルクソン解釈を通して—」（『神戸外大論叢』第59巻第1号、p.53-72、2008年9月）；「西田幾多郎の哲学（IV-2）—西田の心身論—西田のプロティノス・ベルクソン解釈を通して—」（『神戸外大論叢』第59巻第3号、p.1-17、2008年9月）

3 岩波書店『西田幾多郎全集』（旧版）第一巻、「善の研究」六一七頁。

いう立場から完全には脱しきれていなかった。西田の本意はそうでなかったにも関わらず、回顧してみれば、それはまだ「心理主義」ないしは「主観主義」の残滓を払拭しきれていなかったというわけである。そこで、西田の以後の思索の全行程は、その意識の立場を克服し、「物」の立場、西田自身の表現では「物となって見、物となって行く」立場、「行為的直観」の立場、「歴史的世界」の立場へと展開してゆく歩みであったとみられる。それは、純粹経験の立場から絶対意志の立場へ、そしてそこから場所のそれへ、さらに弁証法的一般者のそれへと紆余曲折を経て、結局、歴史的世界の立場、すなわち行為的直観の世界、ポイエシスの世界の立場へと至るプロセスであった。

西田がここで、「この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである」という、その「今」とは、上に見たように、一九三六年前後の頃のことである。西田の晩年に当たるこの時期、かれは『哲学の根本問題 続編』⁴（講演「現実の世界の論理的構造」⁵はこの『続編』に収録された論文「弁証法的な一般者としての世界」に係わる）、「論理と生命」⁶（講演「歴史的身体」⁷はそれに係わる）、「歴史的世界に於ての個物の立場」⁸などを書いていた。そして、それらにおいて、西田はしき

4 第七巻には『哲学の根本問題（行為の世界）』と『哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）』が収録されている。前者は二論文、すなわち「形而上学序論」と「私と世界」、そして「総説」より成る。いずれも1933（昭和8）年中に完成。後者は、論文「現実の世界の論理的構造」、「弁証法的な一般者としての世界」、「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」より成る論文集。いずれの論文も、1934（昭和9）年1月から9月にかけて発表された。

5 第十四巻、「信濃哲学会のための講演 四」、この講演は、1935（昭和10）年1月、京都で行われた。

6 第八巻には『哲学論文集 第一』および『哲学論文集 第二』が収録されているが、その『第二』は四論文、「論理と生命」、「実践と対象認識」、「種の生成発展の問題」、「行為的直観」、および「図式的説明」より成る。これらの論文は、「図式的説明」を除いて、1936（昭和11）年7月から翌年8月の間に発表された。

7 第十四巻、「信濃哲学会のための講演 五」、この講演は、1937（昭和12）年9月に長野で行われた。

8 第九巻『哲学論文集 第三』参照。なお、この論文集には「序」および四論文、すなわち「人間的存在」、「歴史的世界に於ての個物の立場」、「絶対矛盾的自己同一」、「経験科学」、そして「図式的説明」が収録されている。それら四論文は、1938（昭和13）年3月から翌年8月にかけて発表された。

りに「歴史(的)」、「行為的直観」、「ポイエシス(制作)」、「歴史的身体」などと
いった、それまであまり使うことのなかった術語を使うようになる。意識的
自己としていわば世界の「外」から世界を見るのではなく、われわれがそこ
において生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆく世界の中で、「身
体を持つ自己」、「行為する自己」、「制作する自己」として、世界に働きかけ、
世界から働きかけられる、あるいは、世界から作られ、世界を作る、そのよ
うな創造的世界のそのような創造的・作業的要素として、世界の中に在るもの
として世界を見る、さらには世界から世界を見るという立場にまで到る⁹。

しかしこの立場へと到るプロセスは、いわゆる主観主義から客観主義への、
ましてや唯心論から唯物論への単純な転回のそれだなどといったようなもの
ではない。西田は、純粹経験の立場がまだ意識の立場を脱しきれていなかったと
回顧する一方で、同時に、その全行程が難渋をきわめた「悪戦苦闘のドキュメ
ント」とも言いうる紆余曲折の途を経て、最終的に行為的直観ないしポイエシ
スの世界の立場へと到る展開ないし転回は、すでに純粹経験の立場の「奥底に
潜むもの」であったとも言っている。到達点とそこに到るまでの諸段階は、不
分明な仕方ではあるにしても、すでに『善の研究』に述べられたことの中に含
蓄されていたものであったというのである。それは、いわば種子が発芽してそ

9 1911(明治44)年『善の研究』以降、1917(大正6)年『自觉に於ける直観と反省』、1927(昭
和2)年『働くものから見るものへ』、1930(昭和5)年『一般者の自覚的体系』を経て、1932
(昭和7)年の『無の自覚的限定』(第六卷)あたりから、それまでほとんど論じられることのな
かった身体論が次第に大きなテーマになる。ということは、この頃西田の思索に大きな転回が生じ
つつあったということでもある一意識的自己から身体的自己、行為的・制作的自己への転回が。
「主観」は「客観」を前提し、「客観」は「主観」を前提する。「主観」は「客観」に対して「主観」
であり、「客観」は「主観」に対して「客観」である。しかし他方、「私」は「世界」に対して「私」
であり、「世界」は「私」に対して「世界」であるとは言えないだろう。「私」は「世界」に属する
とは言えるが、それと同じ意味で「主観」は「客観」に属するとは言えないだろう。つまり、「私」
と「主観」とは、また「世界」と「客観」とも無条件に言い換えられる概念ではない。「私」は
「世界」の「外」に立って「世界」をいわば包むことはできないが、「主観」は「世界」の「外」に
立って、それを「客観」としていわば包むことができる。なぜそういうことになるかといえ
ば、「私」は身体を持った主観であるが、「主観」は身体を持たない私だからである。西田の転回は、
「主観—客観」図式の枠組みによる議論から「私—世界(物)」図式の枠組みによるそれへの転回
だったように思われる。後期の著作では「主観—客観」図式の枠組みによる議論はほとんど消え
ていると思われる。しかし、この問題の詳細な検討は別の機会に譲る。

の時々飛躍的な変貌を遂げるかのように、あるいはまた幼虫が脱皮してその都度思いもかけない姿で立ち現れるかのように展開したのであるが、しかしその展開の諸局面はじつは可能性としてすでに種子あるいは幼虫の中に潜在的に含まれていたかのようなわけである。西田哲学は数次にわたる「メタモルフォーゼ（形態変化）」¹⁰を遂げた。

次の引用は、同じく「版を新にするに当つて」の中にある文章である。¹¹

フェヒネルは或朝ライブチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗らかに花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありのままが真である昼の見方に耽つたと自らいつている。私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならぬという考をもっていた。

ここで「ありのまま」「現実そのままのもの」と言われている一つの事態を捉え表現するために、西田哲学は「純粹経験」の立場から「絶対意志」の立場へ、次いで「場所」のそれへ、さらに「弁証法的一般者」のそれへ、そして結局、「歴史的世界」、すなわち「行為的直観の世界」、「ポイエシスの世界」の立場へと、その都度「メタモルフォーゼ」を遂げていったのである。西田哲学のその都度の「メタモルフォーゼ」は、同じひとつの「事態」(Sache) ないしは「実在」(Realität) を把握し表現しようとして行われた、自己否定を媒介とする自発自展の「弁証法的メタモルフォーゼ」なのである。それゆえ、西田哲学の全貌を明らかにするためにはその数次にわたる「メタモルフォーゼ」を順次追わなければならないが、本稿では、後期西田の「歴史的世界」、「行為的直観の世界」、「ポイエシスの世界」という思想、とくに「ポイエシスの世界」

10 第十卷、「歴史的形成作用としての芸術的創作」二五六頁。本巻には「哲学論文集 第四」および「哲学論文集 第五」が収録されている。「第四」は「序」と四論文、すなわち「実践哲学序論」、「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」、「歴史的形成作用としての芸術的創作」、「国家理由の問題」より成る。いずれの論文も1940（昭和15）年8月から翌年9月にかけて公開された。「第五」は「序」と二論文、すなわち「知識の客観性について（新なる知識論の地盤）」、「自覚について（前論文の基礎附け）」より成る。両論文は、1943（昭和18）年の1月から6月にかけて公開された。

11 第一巻、七頁。

との関係で、「習慣論」を介して西田の「心身論」に焦点を当てて検討してみたい。なぜその問題に焦点を当てるかといえば、現代哲学の問題でもあるそれに関する西田の思索には継承・展開するに価する多くの示唆が含まれていると思われるからである。そこでまず、「ポイエシスの世界」の立場への萌芽を『善の研究』の中に確認することから始めよう。

西田は『善の研究』第一編第一章（「純粹経験」）で次のように言う。

〔純粹経験／直接経験とは、例えば〕色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。¹²

そして同書の第二編第二章（「意識現象が唯一の实在である」）では次のように言う。

純粹経験の上から厳密に考へて見ると、我々の意識現象の外に独立自全の事実なく、パークレーのいった様に真に有即知 *esse = percipi* である。〔中略〕〔しかし〕又パークレーの有即知といふのも余の真意に適しない。直接の实在は受働的の者でない、独立自全の活動である。有即活動 [*esse est agere*] とでも云った方がよい。¹³

「存在するとは知覚されることである」（有即知 *esse est percipi*: *To be is to be perceived*）と西田は言う。たとえば、「机」が存在するとは、知覚されて存在するということである。逆に言えば、知覚されない「机」などといったようなものは存在しない。「世界」が存在するとは、知覚されて存在するということであり、知覚されない「世界」などといったようなものは存在しない。

もちろん、知覚されなくとも「何か」（*something*）が存在することを西田は否定しているわけではない。しかし、その「何か」が「机」として知覚されているかぎり、すでにそこでは無意識のうちに、「何か」に対して或る意味付与がなされている。「知覚」とは、何か中性的な能力なのではなくて、すでに

12 同巻、九頁。

13 同巻、五四頁。

社会的・歴史的に規定（色づけ）された能力なのである。おそらく、人間以外の動物・生物にとっては「何か」が「机」として知覚されることはないし、したがってそれらにとって「机」は存在しないであろう。人間の場合でも、或る時期までの幼児にはそれは「机」としては知覚されないであろうし、したがってかれらには「机」は存在しないであろう。「机」が存在するがゆえにわれわれは「机」を知覚するのではない。われわれが「机」を知覚するがゆえに「机」は存在するのである。

それゆえに西田は、「存在するとは知覚されることである」（有即知：esse est percipi）を「存在するとは働くことである」（有即活動：esse est agere：To be is to act）と言い換える。「知覚」とは「何か」からたんにわれわれが受動的に刺激を受け取るということではなくて、その「何か」から刺激を受け取ると同時にすでにわれわれの側から意味付与を行っているということ、その意味で「存在するとは働くこと」だと言うのである。

しかし、「存在するとは知覚されることである」というのはもちろんのこと、「存在するとは働くことである」というのも、まだ「意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない」と西田は回顧していた。そして、『善の研究』公刊後、二五年間の思索の紆余曲折を経て、最終的に、「この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシス〔制作〕の世界こそ真に純粹経験の世界であるのである」と言うに到った。

西田が『善の研究』において「働く」（agere）という術語を使ったとき、それはまだ意識ないしは認識の能動的な働きの意味にとどまっていたと思われる。言い換えれば、そこではまだそれは「作る（制作する）」という意味を、少なくとも明確なたちでは含意していなかった。西田は次第に「存在するとは働くこと、すなわち作ることである」と考えるようになったと思われる。「働くこと」とは認識作用も含めて広い意味で「作ること」（creare）である。

「日麗らかに花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場」という世界がそれ自体として客観的に存在し、それをわれわれがいわば「鏡」のようなものとして映している一われわれが世界を知覚するとはそのようなことではない。しかしまた、「鳥の歌」や「蝶の舞い」は、客観的には或る運動体によって生じる「空気振動」とか「飛行曲線」なのであって、それがわれわれの感覚を刺激し、脳ないし心の中に「歌」や「舞い」とわれわれが表現するような主観的な心象を引き起こすのだというでもない。要するに「鳥の歌」や「蝶の舞い」という情景は、たんに主観的なものでもなければ、たんに客観的なものでもない。「日麗らかに花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場」という情景は、われわれが知覚することによってはじめて存在する。その意味で、そのような情景はわれわれが「作る」世界なのであるが、その作られた世界は「どこに」存在するのか。それは敢えて言えば、「もの」と「私」との「あいだ」にである。そしてそのような世界によってわれわれには感動が与えられ、またさらにそのように世界を見、感動する心がいよいよ育まれてゆく。

このように、『善の研究』における *esse est agere* という命題の含蓄は、後期西田から見れば *esse est creare* (To be is to create : 存在するとは作ることである) ということであつたにちがいない。西田が、「この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシス [制作] の世界こそ真に純粹経験の世界であるのである」と言うのは、そのようなことであらう。

さらに、*esse est agere* とは *esse est agere et agi* (To be is to act and be acted : 存在するとは働き働かれることである) ということ、すなわち *esse est creare* とは *esse est creare et creari* (To be is to create and be created : 存在するとは作り作られることである) と言い換えられるであろう。働かれるということ (反作用) を伴わないような働くということ (作用)、作られるということを伴わないような作るということとはありえない。

たとえば、私が音楽を聴くという場合を想定してみよう。「音楽」が存在す

るとは、音楽が「私」によって知覚されることである。さらに、「音楽」が存在するとは、音楽が「私」によって知覚されることだというのは、「私」が「音楽」を作るということ、そして「私」が「音楽」を作るということは、同時に「音楽」によって「私」が作られるということである。つまり、私の聴覚は音楽に対していよいよ敏感になる。このような、作り作られることの繰り返しによって音楽は変わり、私は変わる。音楽はもとの音楽ではなくなり、新たな相貌をもって現れ、私はもとの私ではなくなり、新たな聴覚をもったものとなる。

一方、私が音楽とは別に存在し、他方、音楽がこれまた私とは別に存在し、その私がこの音楽を聴く、その音楽がこの私によって聴かれるというのではない。私が聴くときに、そしてそのときのみ音楽は存在し、音楽が聴かれるときに、そしてそのときのみ聴く私は存在する。音楽と私の「存在」は未分である。私が音楽となり、音楽が私となる。私が音楽を作り、音楽が私を作る。「存在」、「生成」、「制作」は不可分の一つの働きである。

音楽会で音楽を聴くということは、たんに演奏者の演奏を受動的に聴いているのではなくて、またその演奏を「私」なりに聴いて受け止めるというだけでもなく、その音楽会に参加しているということ自体がすでに、演奏家も含めて音楽創造に参加しているということ、共同作業に参加しているということである。作り作られる場に立ち合っているということである。

西田の言う「私」は、ハイデggerの術語を借用して言えば、「共同—現存在」(Mit-dasein) とでもいうべき存在者であるが、ただし、その「共同」(Mit) とは、たんに「私」と「もの」とが、「私」と「他者」とが共に有ることではなくて、すでにはじめから「私」と「他者」とが「働き働かれる」、「作り作られる」関係においてあるということ、その意味で「協働—現存在」ということである。「作りつつ作られつつある世界内存在」(In-der-schaffende-geschaffende-Welt-sein)、あるいは、「作りつつ作られつつある関係内存在」(In-der-schaffende-geschaffende-Relation-sein) ということ

であると言ってもよい。

II 習慣と受肉する精神・靈化する身体

「作りつつ作られつつある世界内存在（関係内存在）」ということは、音楽のような時間芸術よりは絵画や「書」のような空間・造形芸術を例にとるほうがより適切に説明できるであろう。西田は、第八卷（「哲学論文集 第一 一哲学体系への企図一」「哲学論文集 第二」1935-37年）の中で次のように述べる。これはちょうど、あの「版を新にするに当つて」を書いた頃と同じ時期の文章である。

真のエラン・ヴィタール [élan vital : 生の湧躍] は造形的でなければならない。私は此の点に於いて空間を単に否定的と考えるベルクソンとは考を異にするものである。(一八八一―八九頁) ベルクソンは習慣を生命の物質化と考えた。私は之に反しエラン・ヴィタールを能動的習慣の発展と考えるのである。ベルクソンは時間的なるもの [意識的なるもの] を主として空間的なるもの [身体的なるもの] を従と考えた。私はそれを逆に考えるのである。[中略] 私は習慣について本文 [「行為的直観の立場」1935年] を草した後、偶々、ラヴェーソンの「習慣論」を読んで、ラヴェーソンが既に習慣について深く考えて居ることを知った。それは歴史的世界の实在性とまでに考えるものではないが、習慣について洞察に富んだ美しい考と言わざるを得ない。(二〇三―〇四頁)

西洋には古代のアリストテレス以来「習慣論」の長い歴史がある。ラヴェッソン (1813-1900) はかれの『習慣論』の最初に、そのアリストテレスの「記憶と想起について」にある有名な一文を掲げる。「習慣はあたかも自然の如し」(ὥσπερ γὰρ φύσις ἦδη τὸ ἔθος) (ΠΕΡΙ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΣ, 452a28) がそれである。中世時代にはトマス・アクィナスが詳細な習慣論を展開した。そして近代では英米圏には多くの習慣論が残された。習慣論自体はメヌ・ド・ピラン (1766-1824) やラヴェッソンなどのフランス哲学に特有なものでもなければ、そこに突然に現れたものでもない。ただ、フランス哲学における習慣論はデカルトの心身二元論への反論ないしその克服という意味合

いを色濃くもっていたのであり、この方向はベルクソンやメルロ・ポンティ、そしてマルセルなどへと継承されてゆく。

西田はそのラヴェッソンの「習慣論」を「美しい考 [え]」とまで言っている。ラヴェッソンがその思想を継承したメヌ・ド・ビランは、「印象」(impression)に「受動的印象」(impressions passives—sensations proprement dites)と「能動的印象」(impressions actives—perceptions)とがあると言う。(Tisserand, II; *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1802年)たとえば、触覚において何かが皮膚に触れるとくすぐったい感じがするような場合と、手を動かして物に触れるような場合とがそれである。そして「習慣」は受動的印象と能動的印象とに正反対の影響を及ぼす。前者は反復・習慣によってますます不明瞭になる。たとえば、臭いは習慣によって感じなくなる。それに対して、後者は反復・習慣によってますます明瞭になる。たとえば、手の自発的運動によって行われる触覚は習慣によってますます物体の形状・性質を把握し分析することに熟練する。木工や陶芸などの場合の、手の働きを想起すればよいだろう。習慣が能動的印象を支持し、受動的印象の束縛から解放するとき、われわれの思惟作用は真の発展を遂げうるのである。精神の発展は能動性の習慣的練習に依存するという。

ラヴェッソンはメヌ・ド・ビランの思想を継承し、習慣は受動性を弱め、能動性を強めると言う。能動性が強められることによって「非反省的自発性」(spontanéité irréfléchie)が生じる。習慣によって発達する自発性は機械的運動とは異なり、また反省的自由とも異なる。非反省的自発性である (*De l'habitude*, 1838年)。西田が「美しい考」と言ったのは、ラヴェッソンのこのような習慣論の展開としての「自由論」についてであろう。

西田は、すでに第三卷(「意識の問題」,「芸術と道徳」1917-23年)でも次のように記していた。

単なる無意識と異なった「無くなった意識」とは [ベルクソンの言うような] 動作

によって塞がれたものではなく、動作を内面化したものでなければならぬ。練達によって得た所謂受用底^{じゆうてい}というのは単に機械的習慣ではない。画家が画を描く場合、無論概念的判断に従うのではないが、又単に自動的運動ではない。そこには力の自覚がなければならぬ、反省的自覚ではなくして、行為的自覚がなければならぬ、所謂スタイルとは行為的自覚である。ベルクソンの言う如き動作に対する表象の過剰に基づく意識の外に、動作によって塞がれることによって、即ち主客合一によって生ずる意識があるのである。(二八〇—八二頁)

ここで西田が、「練達によって得た所謂受用底というのは単に機械的習慣ではない…そこには、反省的自覚ではなくして、行為的自覚がなければならぬ」と言うとき、メヌ・ド・ビランやラヴェッソンにはふれていないが、かれらの習慣論が知らず識らずのうちに西田の意識の底にあったであろう。少なくとも、メヌ・ド・ビランやラヴェッソンの思想の中に、禪でいう「受用底」ということに通じるようなものをみていたであろう。西田がここで言う「反省的自覚ではなくして、行為的自覚」というのは、ラヴェッソンの、習慣・反復を通じて能動性が強められることによって生じる「非反省的自発性」、すなわち機械的運動ではなく反省的自由でもない真の自由に相当するだろう。能動的習慣がいよいよ自由を可能にし拡大するのである。

ラヴェッソンの習慣論は、自ら絵を描き彫刻をもしたかれ自身の体験に裏打ちされたものであろうが、西田の場合、具体的には、一九二五年あたりから現れるようになったかれの「書」を想起してみればよいだろう。われわれが書に馴染む前には意識と手と筆と紙とはバラバラである。しかし、反復練習によって次第にそれらは一体化してくる。いわゆる「筆運び」のスタイルも生成してくる。「書」には書家の全人格が現れると言われる。「書は人なり」と言われる所以である。意識が手となり、手が筆となり、全身が筆となる¹⁴。さらに言えば、全霊が全身となって、手となり、筆となり、紙となる。逆に、紙が筆となり、筆が手となり、全身となり、全霊となると言ってもよい。このとき「そこには力の自覚がなければならぬ、反省的自覚ではなくして、行為的自覚がなけ

14 第十卷、「歴史的形成作用としての芸術的創作」二三六頁参照。

ればならぬ」。言い換えれば、そこでは身体に精神が漲り、身体は靈化している。そこに「昇華せられた身体」(sublimated body)¹⁵が現われている。あるいは、精神が受肉しているといってもよい。その意味で、身体は精神となり、精神は身体となっている。身体は精神としての身体として働き、精神は身体としての精神として働いているのである。このようにして生み出され作られた「書」は書家から独立し、公のものとなって、今度は逆に書家を作る。作り作られる。作るものが作られたものによって作られるのである。

芸術あるいはいわゆる芸道や武道といった場面だけではなく日常生活の場面でも同じようなことが言える。最初は意識(精神)と身体、そして身体と道具と世界とがしっくりこない。たとえば、教習所で初めてハンドルを握って車を動かすとき、意識と身体(手・足)と道具(ハンドル・ブレーキ)、そして世界(教習コース)とはそれぞれバラバラである。しかし能動的習慣、西田の術語で言えば「練達(鍛錬)」、すなわち意識的に繰り返し練習することによってそれらは徐々に一体化してくる。意識は手・足となり、手・足はハンドル・ブレーキとなる。つまり、私は車となり、世界と一体化する。ハンドル・ブレーキが手・足となり、手・足が意識となる、つまり車が私になり、世界が私にな

15 第三卷、五四三―四五頁。「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。[中略] 芸術家の創造作用に於いては、所謂鍛練によって内に我々の肉体的運動が純化せられると共に、我々の肉体以外の物をも直に自己の生命の表現として見ることができる。芸術的鍛練即ち肉体的運動の純化とは、知識の立場を意思の立場の中に包容することを意味するのである。道徳的行為というのも、かかる方向を進み行くに外ならない。道徳的行為に於いて、我々は我々の全身体を純化し尽くさんとするのである、単に所謂動機の純化によって概念的自己を純化するのではない。[中略] 我々が行為によって、身体を純化することは、自己を純化することである。運動即意識なる時、内外合一して一つの事行となる。

16 西田は身体を「道具を使用する道具」だと言う。(第十卷、「歴史的形成作用としての芸術的創作」二四三頁)たとえば絵筆やピアノなどのような道具を使うのは身体である。では、その身体を「道具」として使うのは何かといえば、それは「精神(魂)」である。これは、「使うもの」すなわち精神と「使われるもの」すなわち身体とを分ける一種の「心身二元論」であり、しかも身体を精神の道具とみること、精神に優位性をみるアリストテレス以来の誤った心身観であるという、ニーチェなどからの批判がありうる。しかし、この批判は西田の心身観には当たらない。なぜなら、西田のいう「道具」としての身体は「靈化する身体」であり、身体を「道具」として使う精神は「受肉する精神」だからである。西田が身体を「道具を使用する道具」だというとき、それは「靈化した身体」ないしは「受肉した精神」のことを言っている。西田の心身観は、「作りつつ作られつつある世界内存在」という人間観と不可分である。

ると言ってもよい。サッカーに習熟した後の私には、ボールを蹴る、球技場でサッカーをしているという意識さえない。私はボールになり、ボールは私になる。私は世界（球技場）になり、世界は私になる。そこに私のスタイル（型：運転・プレーの仕方）も生まれる。私は無意識となる。西田が「動作によって塞がれることによって、即ち主客合一によって生ずる意識」と言うときのその「意識」とは、習熟してハンドルやボール操作をしているときの「意識」のこと、つまり、通常はわれわれが「無意識にハンドル操作を行っている、ボールを蹴っている」というときの、その「無意識」の意識のことである。「反省的自覚ではなくして、行為的自覚」のことであると言ってもよい。習慣が自由を与え、拡大する。習慣によって行為は内面化され、そのことによって獲得される自由は私にとって「自然」（*φύσις*）となる。アリストテレスは「習慣はあたかも自然の如し」と言ったが、「習慣はあたかも自由を自然の如くにする」と言えるであろう。自然と自由とは相容れないものではない。自由な行為（動き）とは無意識的で自然な行為である。最も自然な行為は最も自由な行為である。私は車になり、車は私になる。私はボールになり、ボールは私になる。私は世界になり、世界は私になる。私が世界を作り、世界が私を作る。私と車とが、私とボールとが、私と世界とが一体化したときが最大の自由の状態にあるときだ。そのとき、「ありのまま」、「現実そのままのもの」が現れている。逆に、私と車とが、私とボールとが、私と世界とがそれぞれ乖離した状態が不自由のときだと言える。

本章の冒頭に引用した文章（「真のエラン・ヴィタールは造形的でなければならない。…」）に見て取れるように、後期の西田哲学は、ベルクソンに対して次第に批判的になり、意識の哲学ではなくて身体の哲学、あるいは時間の哲学ではなくて空間の哲学、あるいはまた西田自身の独特の表現では、「音楽的哲学」ではなくて「造形的哲学」と呼んでいいような性格をもつようになっていた。「版を新にするに当つて」の中で回顧されていた、「意識の立場」から

「ポイエシスの世界」への展開（転回）である。¹⁷「(能動的)習慣」は人間にとって積極的な意味をもっている。それはたんに精神の発展を促すというにとどまらない。身体がよいよ精神化し、精神がよいよ身体化するのを容易にするのである。言い換えれば、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創造的・歴史的世界の創造的・作業的要素となるのに大きな役割を果たす。

ただし西田は、「時間的なるもの〔意識的なるもの〕を主として空間的なるもの〔身体的なるもの〕を従と考えた」バルクソンの思想を全面的に否定しようとしているのではなく、メヌ・ド・ピランやラヴェッソン、そして西田自身の習慣論を活かすことによってバルクソンの「エラン・ヴィタール」という思想を西田なりに捉え直せると考えていると思われる。すなわち、バルクソンのように身体・空間を魂の頹落ないしは弛緩状態（*distension*）として見るのではなく、むしろ能動的習慣によって身体が精神化（内面化・純化）し、精神が身体化することによってこそ「エラン・ヴィタール」、すなわち自由な行為・制作をなす生は可能になると考えている。¹⁸

ところで、西田は、「私は習慣について本文〔「行為的直観の立場」1935年〕を草した後、偶々、ラヴェッソンの「習慣論」を読んで、ラヴェッソンが既に習慣について深く考えて居ることを知った」と述べる一方、「それは歴史的世界の実在性とまでに考えるものではない」とも言っていた。これはどういうことであろうか。

17 第八巻、三七九—一八〇頁参照。

18 一般に、西洋哲学においては「精神（意識）」や「時間」が主要テーマになるのに対して、日本哲学では「身体」や「空間」が主要テーマとされ、ここに日本哲学の独自性を見るのは間違いではない。それは、西田哲学のみならず、田辺元や和辻哲郎、そして九鬼周造の哲学を見れば明らかである。ただ、注意すべきは、それは西洋哲学と日本哲学の対比を強調して見た場合に言えることであって、日本の哲学者たちが「精神（意識）」や「時間」の問題を軽視したということでは決してない。むしろ、かれらは、「精神（意識）」や「時間」と「身体」や「空間」とは相即の関係にあるものとして、「一つのもの」の両面（両方向）として見ていたというのが真相である。西田は、第十巻（「哲学論文集 第四」〔哲学論文集 第五〕1940-43年）において次のように言う。「私は時間と空間とを別々に考えて居るのではなく、矛盾的自己同一的世界の自己限定、即ち場所の自己限定の相反する両方向として両者を考えているのである」。(三六四頁) 脱近代、脱西洋ということ、そして西洋哲学に対する日本哲学の独自性などということ言うのに急でありすぎではない。

Ⅲ 弁証法的な一般者としての世界

西田は、本稿「序論」でみたプロティノスの思想におけるような、魂（意識）が身体を離脱する観想（*θεωρία*）への方向をではなく、逆に魂が身体と一体化する行為・制作（*ποίησις*）への方向を、いわば「上へ」ではなく「下へ」、あるいは「天上へ」ではなく「大地へ」という方向を目指す。身体からの自由への方向ではなく身体の自由への方向を、あるいは「脱我」への方向ではなく「没我」ないしは「忘我」への方向を目指すと言ってもよい。「没我」とは、魂が自己を失って身体に解消するというのではなくて、むしろ魂が身体を自由にするということであり、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。魂がいわば身体という「暗闇の奥底へ沈み」¹⁹、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、覚醒して生き生きとした活動状態に入るということ、「反省的自覚ではなくして、行為的自覚」の域に達するということである。そのことをわれわれは普通に「無心になる」²⁰と言っている。西田は、身体が「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」と言うが、これに倣って言えば、「魂が身体に没入するということは、魂がなくなるといふのではない、却つ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²¹と言ってもよい。「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。プロティノスやペルクソンが主張するように、身体は魂の頽落（弛緩）形態、あるいは、身体は、そこから魂が離脱（エクスタシス）し自由となるべき暗闇あるいは桎梏などといったようなものではなくて、「行為的・

19 Cf., Plotinos, *Enneades*, I6, 8, 4-18.

20 世阿弥『花鏡』参照。

21 同巻、「論理と生命」三二五頁。

22 西洋には「魂が身体を自由にする」という言い方はありうるが、「身体が魂を自由にする」という言い方はないであろう。

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。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。

このように、西田によれば、身体からの自由への方向にではなくて、身体への自由への方向に見出される行為的・制作的な自己の世界こそ、「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、身体的な知性となり、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、知的な身体となり、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方向の二方向であるが、それらを分離して一方だけを見れば、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。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」、「現実そのままのもの」はどうしても捉えられない。西田は、意識が世界化し、世界が意識化するという逆方向の、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」ことと言う。行為的・制作的な身体を介して「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、上に見たように、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」²³とといったような、いわゆる芸術家の行為・制作、あるいはまた武道や芸道にたずさわる人々、そしてまた修行によって「心身脱落」といったような境位に到った僧の所作など、いわゆるプロの仕事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

23 註16参照。

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、これはとくに注意されておくべきことと思われるが、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²⁴。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、われわれがそれに習熟した包丁で食材を切る、煮る、盛る、そうしていわば公になったものによって作られるといったような、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」²⁵、すなわち、私が私を愛するがごとくにあなたを愛し、あなたがあなたを愛するがごとくに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、意識が身体となり、そして身体が物（他者）と一体化し、物となって見、物となって作り（働き）、その作ったもの（働きかけたもの）によって作られる（働きかけられる）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、英雄達や天才達による行為・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。

以上に見てきたように、「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」の立場から「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、後期には「行為・制作」、「行為的・制作的身体」こそ主観と客観とを、私と物とを媒介するものであると考えられるようになった。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

24 第十四卷、「歴史的身体」二六六頁。

25 第七卷、「弁証法的な一般者としての世界」三二五―二六頁。

「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。西田は、最終的な「世界」の立場に徹底してゆく過程で、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る過程で、「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。物が私を唆し、²⁶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。「働き働かれる」(agere et agi)、「作り作られる」(creare et creari)というより、「働かれて働く」(agi et agere)、「作られて作る」(creari et creare)のである。能動と受動の主体が逆転する。

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き、そして動かす。私があなたに出会い、あなたによって動かされて愛し、そして出会われたあなたによって私は愛される。この意味で、「行為・制作」は「私から」始

26 同巻、三三五頁。

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、主語と述語との先後を入れ換えて同じ意味を言い表したものであるというのではない。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。²⁷

西田は「作られたものから作るものへ」という表現をも使うが、これは、私は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、この作られて作るものとなった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」ないしはデカルトのあの「コギト（思考する精神）としての私」からではなく「身体としての私」から生じる。行為・制作への意志は「コギトとしての私」のみの世界では生

27 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」ということは、同一の事態の両面性を表現したものである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。「出会う」とは「出会われる」ということ、「出会われる」ということが「出会う」ということなのである。「出会われる」ということをすでに含んでいないような「出会う」ということはありえない。言いかえれば、他者の存在を前提しないような自己の経験はありえない。要するに、「出会う」ということと「出会われる」ということは同一の「できごと」の両方向なのである。「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術語する、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。右の如きことは、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」。第十一巻、「場所的論理と宗教的世界観」三八一頁。

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。²⁸そして西田はさらに徹底して、究極的には、「世界から世界を見る」と言うまでに到る。これはどういうことであろうか。

西田は、第七巻「弁証法的な一般者としての世界」において次のように言う。²⁹

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な世界が固、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。

この現実の世界は、内界と外界、私と物とが相対立するものとして独立に存在し、それら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、内界と外界、私と物とは矛盾的自己同一の世界（西田はこれを「弁証法的な一般者としての世界」と呼ぶ）の自己限定として、この現実の世界の両方向として見られなければならないというのである。³⁰すなわち、「行為・制作」、「行為的・制作的な身体」、「行為・制作への意志」と、その身体を唆し、行為・制作への意志を喚起する「物」とは弁証法的な一般者としての世界、言い換えればそれらとともにそこに「おいてある場所」の自己限定の両方向と考えられるべきだということである。³¹西田は、ラヴェッソンの「習慣論」について、「それは歴史的世界の実在性とまでに考えるものではない」と評したが、これは、ラヴェッソンなどには、「世界から世界を見る」ということ、すなわち内界と外界、あるいは私と物とがともに「それ」の両方向であるような世界、つまりすべてがそこ

28 西田においては本来「意志の自由（意志は自由かどうか）」ということは問題にならない。自由ということは意志の問題ではないと言ってもよい。心身一如の私が動かされ動かす、作られ作るという場面では、もともと私の私は自由の状態にある。

29 同巻、「弁証法的な一般者としての世界」三一七頁。

30 西田の言いたいことを心身関係に即して言えば、この現実の私は、精神と身体とが相対立するものとして独立に存在し、それらが相互限定しあう私と見られるべきなのではなくて、逆に、精神と身体とは矛盾的自己同一の私（いわば「弁証法的特殊者としての私」）の自己限定として、この現実の私の両方向として見られなければならないということである。

31 註18参照。

からそこへであるような「弁証法的一般者としての世界」から自己と物の世界を見るという視点が欠けているということであろう。