

後期西田哲学における働くことと彼という名の個物

—— 決済されていた後期メルロ・ポンティの問題 ——

山 形 頼 洋

はじめに

西田はその後期思想において、「働くことは見ることである」と言う。メルロ・ポンティは彼の最後の著作において「見るものは見えるものである」と言う。西田においてもメルロ・ポンティにおいても、これらの言葉は、伝統的な主観と客観との対立を克服する努力の中で発せられた。西田は、行為的直観という彼独自の概念によってこの対立の克服を目指した。その行為的直観の内容を言い表したものが「働くことは見ることである」に他ならないが、行為的直観はまた、弁証法的一般者の独特の限定によつて根拠付けられている。メルロ・ポンティは、見るものと見えるものとを媒介して交換可能なものとする「肉」という、いわば、存在論的要素を構想する。

ここで試みられるのは、後期西田と後期メルロ・ポンティとの比較ではない。ましてや西田を後期メルロ・ポンティに近づけることで、彼の哲学を「正当化」することでも、あるいは、「通俗化」することでもない。メルロ・ポンティの『見えるものと見えないもの』の肉の概念を踏み台にして、後期西田の絶対無に基づく絶対弁証法の展開する行為

の世界に分け入ろうとするのがわれわれの企てである。西田の世界から言えば、後期メルロ・ポンティの世界は、一地方に過ぎない。部分的な風景に過ぎない。行為的直観に基礎付けられた知覚の世界に過ぎない。メルロ・ポンティにとって昇華された肉に他ならない言語の肉を生地とする意味の世界にしても、行為的直観の否定として行為的直観を必然的に縁取る縁暈としての表現の世界の一部に過ぎない。

とは言うものの、メルロ・ポンティの肉の概念と西田の弁証的一般者とは、解決すべき共通の課題に直面している。その共通の課題とは、メルロ・ポンティにとっては、見るものである主観と見えるものである客観とを媒介するものは何かという問いであり、西田にとっては、個物である主観はいかにして他の個物である客観に働き、また、働きかけられることができるかという問題である。西田の言葉で言えば、媒介の問題である。メルロ・ポンティにとっては、見るものと見えるものとを媒介して知覚を成立させているものは何か。西田にとっては、主観と客観とを媒介して、主観が環境に働きかけ環境が主観に働くということはいかにして可能か。さらに西田の問題について言えば、私が生まれ死んでいくこの世界と私との関係はどのようなものでなければならぬか。それは、お互いに外的に対立する認識主観と認識対象との関係であることははやできない。

1. 見るものと見えるものとの可逆性としての肉の概念

見るものと見えるものとの間には、あるいはもつと一般的に言って、知覚するものと知覚されるものとの間には、ライブニッツの予定調和のようなものがあるとメルロ・ポンティは『見えるものと見えないもの』の中で言う。たとえば、柔らかい布地を触る手は、あらかじめその布地の組成を知っているかのように運動する。見るという作用は、

メルロ・ポンティにとつて、まなざしによる触診に他ならない。視覚を盲人の杖による対象の探索にたとえたデカルトをメルロ・ポンティは引き継ぐのである。したがって、触角について言えることは、視覚についても妥当しなければならぬ。極端に言えば、『知覚の現象学』のどこかで彼が言っていたように、ひとつの物がそれ自体で存在するから我々はそれをひとつの対象として見るのではなくて、反対に、我々がその物をひとつの物を見ようとすることの対象が見えるのである。

見るものと見えるものとの間にあるこの予定調和は、どこから来るのか。それは、見るものが同時に見えるものであるということから成立するとメルロ・ポンティは説明する。まず何よりも、われわれの身体は、見るものであると同時に見えるものである。私の手はものを触るものであると同時に、また、私の別の手によって、また、他人の手によって、触られることもできる。同じことは、見るものである私の身体についてばかりでなく、見えるものである知覚的世界についても言うことができる。画家の経験が教えるように、世界は単に見えるものであるばかりでなく、見ているわれわれを逆に見ているものでもある⁽¹⁾。

見るものは同時に見えるものである。感覚するものは同時に感じられるものである。見るものと見えるものとの間にあるこの可逆性を、メルロ・ポンティは肉と定義する。この肉の可逆性によって、知覚は可能となっている。身体に限って言えば、身体が見るものとして現象的身体であると同時に、見えるものとして対象的身体でもあるということによって、知覚は成立している。しかも、この場合、現象的身体は、自分を対象的身体として外に、世界の中に、世界の中のひとつの対象として見ているだけではない。見るものが同時に見えるものであるばかりではなく、見えるものも同時に見るものであるのだから、対象的身体が今度は現象的身体となつて、現象的身体を逆に対象的身体として見ているということも起こっているのである。この、見るものが見えるものであると同時にその見えるものがまた

同時に見るものであるというこの事実を、メルロ＝ポンティは「根本的ナルシシズム」⁽²⁾と名づける。身体について言われた根本的ナルシシズムは、身体を越えて、見えるもの全体に一般化されて、「即自の可視性」(Visible en soi)、「即自の触知性」(Tangible en soi)と定義される。「この可視性、即自的に感覺的なものこの一般性、自我そのものに生来のこの匿名性こそ、さつきわれわれが肉と呼んだものにほかならない」⁽³⁾

身体と世界との関係において、私の身体と他者の身体との間において、また、私の身体の自分自身との関係において、見るもの・主観が同時に見えるもの・対象であるという可逆性を可能にしている肉について、それは、物質でもなく、精神でもなく、また、それらの合成でもなく、それ自体で考えられる「究極の概念」(notion dernière)⁽⁴⁾である。それは、古代哲学における水や土のような元素のようなものである。「すなわち、時間・空間的な個物と観念との中間にある一般的なもの (chose générale)」、そのかけらが見つかるところではどこでもひとつの存在のスタイルを導入する受肉した一種の原理という意味で、肉は存在の元素 (élément d'Être) である。」⁽⁵⁾

存在の元素として、肉は、見る主観と見える対象とに共通の要素を表している。「対象と主観とを形成する媒体」(Milieu formateur de l'objet et du sujet)⁽⁶⁾。この共通の媒体よって、見るものは同時に見えるものであることができる。メルロ＝ポンティはさまざまな比喩を使って、肉を表現している。片方に見るもの、もう一方に見えるものという見開きのページをもつ存在⁽⁷⁾、感じる身体と感じられ身体とがその裏と表であるようなもの⁽⁸⁾、さらには、上の半円で感じる身体を、下の半円で感じられる身体を描く同一の円運動⁽⁹⁾、同じ中心を持つ二つの円、二つの渦、ないしは二つの球⁽¹⁰⁾。これらの比喩のいずれにおいても、われわれは、見るものと見えるものとの間にある共通なものとしての肉を読み取ることができる。メルロ＝ポンティが好んで使う見るものと見えるものとの蚕食 (empiètement)、「跨ぎ越し (enjambement)」、交叉 (chiasme) などの語は、両者の間の共通性、重なり合いを肉として表現しようとする努力

の一環である。「私の見える身体は、大きな光景の中に含まれている。しかし私の見る身体はこの見える身体と、その見える身体とともにあるすべての見えるものを下から支えている。そこには一方から他方への相互の挿入と絡み合
いがある。」¹¹¹

しかしながら、見るものと見えるものが、主観と客観・対象とが、全然別物であるということも依然として真実である。メルロ・ポンティは、見るものは同時に見えるものであると言った前言をやがて翻す¹¹²。見るものが「同時に」見えるものであるということは決して起こらないのである。見るものと見えるものとの可逆性は、いつも今にも起こりそうで、実際には決して起こらない可逆性、今にも起こりそうで起こらない可逆性 (réversibilité imminente) である。私はものを触っている最中の自分の手を別の手で触ることはできない。触ったと思つたとたん、ものを触っている手は、別の手によつて触られた対象となつてしまう。私は自分の声を、他人の声を聞くように「はつきりと」聞くことはできない。私は見ている自分の目を見ることはできない。鏡の中で自分を見ている目を見たと思つたとたん、見ている目は、私の視線を逃れて、見られた目へと変わつてしまう。しかし、メルロ・ポンティの考えでは、見るものを見るものとして見ることはできない、この挫折は、挫折ではない。私が好きなだけ、好きなときに、見るものから見えるものへの移行と変身を繰り返すことができるという事実は、両者の間にあたかも頑丈な蝶番のようなものが、決定的な仕方では隠されていることを示している。

見るものと見えるものとの間に、今にも起こりそうで決して起こらない可逆性として存在する非連続性は、単なる空虚ではなくて、能動と受動として、あるいは構成するものとされるものとして、お互いに対立する見るものと見えるものとを、秘かにつないでいるものである。そしてそれが肉に他ならない。蝶番の比喻にはつきり見ることができないように、肉は一方では、見るものの性質を持ち、他方では見えるものの性質を持たなければならない。肉が見るも

のと見えるものとの可逆性を可能にしているとすれば、肉こそ、それ自体において可逆的でなければならぬだろう。肉こそ、見るものであると同時に見えるものでなければならぬ。メルロ＝ポンティは、肉が見るものと見えるものとの共通の存在論的要素であると言うことによって、見るものと見えるものとの非連続性を乗り越えようとする。触っている手と触られている手との間にある裂け目は、存在論的空虚や非存在 (*non-être*) ではなくて、私の身体全体の存在によって、また、世界の存在の全体によって、跨ぎ越されていると言う^⑬。こうして、メルロ＝ポンティにおいては、見るものと見えるものとの両方に対する、肉の共通性、連続性が強調される。しかし、肉は同時に、両者の非連続性をも説明しなければならない。言い換えれば、肉はそれ自身において、同時に、見るものと見えるものとの間の非連続と矛盾とを体現しているのでなければならぬ。

見るものと見えるものとの共通性からではなくて、両者の違いないしは差異から、肉を考察してみよう。メルロ＝ポンティは見ることの誕生を、見えるものから出発して説明する。「見ることや触ることがあるのは、ある一定の見えるものやある一定の触られうるものが、それらがその一部である見えるものの全体や触られうるものの全体のほうに折り返すときであり、突然、その見えるものが見えるもの全体によって取り囲まれるときであり、両者の間に、お互いの交流によって、事実としての身体的所有にも、事実としての世界的所有にも属さない即自の可視性、即自の触知性が形成されるときである。」^⑭同じく、感覚することは、「見えるものの自己への折り返しであり、感覚するもの感じられるものへの、感じられるものの感覚するものへの肉の接着」として説明される^⑮。「と言うのは、重なりと分裂、同一と差異、それがあらゆる肉を照らす自然の光の光線を生み出すのである。」^⑯見えるものの自己への折り返し、見えるものの重なりは、また、鑿 (*pili*)、穴 (*cavité*) とも表現される。あるいはまた、くぼみ (*creux*) とも表現される。「私の視力である、見えるものこの鑿、見えるものこの中心のくぼみ」^⑰「見える私の身体が、自分

自身に働きかけることによって、くぼみをしつらえ、そこから視力が熟するのである。」⁽⁸⁾

見えるものと見るものとの差異と対立、非連続は、見えるものが自分自身に折り返し、襞をとることによって生まれる。したがって、見えるものが肉の連続面の現れであるとすれば、肉の非連続面は、見えるものの中で生まれる見られるものによって表される。見えるものとしての肉の連続面が否定されることによって、見るものが生まれる。しかし、非常に注目すべきことは、この否定性が、メルロ・ポンティにおいては、折り返しであり、襞であり、くぼみであることである。『研究ノート』のなかでメルロ・ポンティは記す。「否定的なものが本当にある唯一の『場所』とは、襞であり、内と外と相互の重ね合わせであり、折り返し点である。」⁽⁹⁾また、同じ日付の『研究ノート』には次のように書かれている。「同一性も、非同一性も、不一致もない。あるのはお互いの周りを回る内と外である。」⁽¹⁰⁾

しかしながら、見えるものの連続の中に襞としての、折り返しとしての否定性を持ち込まれることによって、どのようにして、見るものが生起するのだろうか。見えるものを折り返し、内と外を作ることによって、どのようにして、見えるものの否定としての見るものが生まれるのだろうか。同じ日にメルロ・ポンティは次のように書く。「可逆性：裏返された手袋の指。両側に目撃者がいる必要はない。一方側から、表に張り合わされた手袋の裏が私が見るだけで、一方側から他方を触るだけで十分である（場の点の、平面の二重の『表象』。交差とはそのことである。可逆性。）」⁽¹¹⁾「見えるものを折り返すことによって、表と裏ができる。表は見えるものであり、裏は見るものである。あるいは表が見るものであり、裏が見えるものであるかもしれない。根源的ナルシズムが見るものと見えるものとの間、二枚の合わせ鏡に映る像のように成立するとすれば⁽¹²⁾、どちらが表か裏かはもはや問題ではない。

そうであるとしても、いかにして、折り返すことによって、見えるものからその否定の見るものが、あるいは見るものからその否定の見えるものが生まれるのか。一九六〇年五月の『研究ノート』は、その疑問に答えようとしてい

る。「否定的なものとは、他のところ、に在るなにか積極的なもの（超越者）ではない。それは本当に否定的なものである。すなわち、隠されていることとの隠れなさ（Unverborgenheit de la Verborgenheit）であり、決して現前し得ないこととの原初の現前（Urpäsentation du Nichturpäsentierbar）である。言い換えると、他所の出自であり、他のものである自己（Selbst）であり、くぼみである。だから、触るものと触られるものとの結合は思惟によって、意識によってなされると言っても意味がない。思惟や意識は、身体性の世界への、存在への開性（Offenheit）なのであるから。」²³ 同じように、一九六〇年五月の別の日付の『研究ノート』は次のように読める。「自己の知覚はまた知覚である。すなわち、それは私に決して現前し得ないもの（Nicht Urpäsentierbar）「見ることのできないもの、自我」を与える。しかし、それは私のその決して現前し得ないものを、原初的に現前可能なもの（Urpäsentierbar）「私の触覚的、視覚的な外見」を通して、透かして、私に与えるのである。」²⁴

メルロ・ポンティは、見るものと見えるものとを肉の連続性によって保証すると同時に見るものと見えるものとの非連続性・差異を、同じ生地を折り返すことによって生まれる襞・くぼみとして捉える。見るものと見えるものは同じ肉という生地の裏と表として、連続していると同時に区別されているのである。

しかしながら、主観と客観との差異を連続性のなかのくぼみ・襞として消極的に（negatif）取るメルロ・ポンティの世界は、あまりに静かな世界ではないだろうか。それは主観と客観とがお互いに、いつまでも映し合っているような、主観と客観の表象的な静かな交渉の世界ではないか。あたかもちようど、ライブニッツのモナドの間に設定されている予定調和が受肉すれば、メルロ・ポンティが規定する肉となるかのようにである。しかし、どうして見えるものは自分自身を振り向くようになるのか。どうして襞はできるのか。何がくぼませるのか。その否定の働きは、力はどこから来るのか。

あるいは、メルロ・ポンティの肉の概念によつて、知覚の世界は説明できるかもしれない。しかし、物を作るというわれわれの日常の行為を肉の概念によつて理解することができるだろうか。後期の西田によれば、形を作るという働くことがまずあつて、見る事が可能となつていたのである。

2. ライプニッツのモノドロジーと表現という関係

見るものは見えるものである、触るものは触られるものであると言ふことで、メルロ・ポンティが表明しているのは、見るものが、その見るものによつて見られている対象の中に、対象に囲まれて、対象の傍らで、対象の一つとしてあるという事態である。見るものが、自分が見ている世界の中に世界の一対象としてあるという事実である。部分が全体であり、全体が部分であるという矛盾した関係である、少なくとも特殊な関係である。この関係は、ベルクソンが彼の『物質と記憶』の第一章の最初の部分で指摘するように⁸⁾、部分と部分とがお互いに外在的な対象間の関係である因果関係としては不可能である。また、それは、全体が部分を内的に統一し、全体が部分の総和以上である合目的関係でもあり得ない。この関係は、表現という特別の関係であり、この関係こそライプニッツのモノドロジーが、モノドとそれが表出ないしは表現する世界との関係として、提示するものである。西田は『哲学論文集第三』「歴史的世界に於ての個物の立場」で、「個物と個物との関係を表現と云つたのは、ライプニッツの卓見であつたと思ふ」と、この関係の重要性に着目したライプニッツを讃えている⁹⁾。しかし同時に西田は、モノドロジーの予定調和に基礎を置くライプニッツの表現概念の不十分さを批判する。窓のないモノドは相互に働き合うことがない。見るものは見えるものであるという表現関係は、お互いに映し合う関係ではあつても、まだお互いに働き合う真に働くもの

の表現関係すなわち作った物を見るという関係、西田の意味での真の表現関係に至っていない。この西田のライブニツツ論は、単に見ることと、働くこととの間にある本質的な違いを明らかにする。この本質的な違いを、以下の順序で見えていくことにする。

一、モノドの世界は、見るものが見えるものである世界を形成する。見るものが見えるものであるモノドの世界を可能にしているのは、予定調和である。二、モノドは窓を持たないから、言い換えると、モノドは他のモノドに対して働くことがないから、予定調和を必要とする。三、モノドとモノドがお互いに働き合うとき、そのときにのみ、見るものは見えるものである。すなわち、見るものと見えるものとの可逆的な関係によつては、働くということを説明することはできない。お互いに働き合うからこそ、見るものと見えるものとの可逆性は可能となる。働き合うことが、可逆性を基礎づけている。四、それでは、働くとはどういうことか。

西田は、自分の個物の概念とライブニツツのモノドとを重ねて考える。西田の個物の概念が、アリストテレスの第一実体の概念を批判的に展開することによつて獲得されたように、ライブニツツにおいても、「主語となつて述語とならないと云ふのは、個物の定義として尚十分でない。すべての述語が主語の中に含まれてゐなければならぬ。すべて自己自身に於て起こるものが他から起こされるのでなく、自己自身によつて起こると考へられるものが、個物である。」¹⁰⁾ こうしてモノドは、世界を知覚として表出し、知覚から知覚へ、より判明な世界の知覚を目指して、継起していく。「モノドに於ては、各々の瞬間が過去を負ひ未来を孕む、多を一に含む、それが知覚である、而して知覚から知覚へ動いて行く、それが欲望である。多の一としてモノドは自己自身を映し自己自身の内から動いて行くのである。」¹¹⁾ しかし、モノドの表出する世界は、単なる現象の世界ではない。それは客観的世界である。モノドにとつて、世界を表出することはすなわち世界を映すことである。その意味でモノドは、世界を映す生きた鏡である。それぞれ

のモナドはそれぞれの仕方世界を映している。しかしながらその事は、一つの世界がすでに存在していて、それをいわば外から各モナドが映しているというのではない。モナドが世界を自らの内から知覚として表出する限りにおいて世界は存在するのである。各モナドが独立して表出する世界以前に映される世界があらかじめ存在するのではない。世界は、各モナドが自由に表出する知覚が予定調和によって統一されていることによつて、存在するのである。すなわち、各モナドの知覚は、それぞれのモナドが世界の中で占める位置からみた世界の光景となつてゐる。「一つの都市が種々の方角から種々に映される如く、各々のモナドは一つの世界を種々なる観点から映すのである。(中略)窓なくして唯自己自身を映すモナドが、同時に一つの世界を映すといふ所に、予定調和があるのである。」⁽²⁸⁾さらに、モナドとは、世界を知覚として表出するというその作用以外の何物でもない。モナドは、力、生きた力である。

モナドは世界の表現として、世界を知覚として表出する。と同時に、モナドは世界を自己に固有のパーズベクティヴにおいて表象するが故に、自分が表現する世界の一部分となる。見るモナドは見えるモナドとなる。「モナドは或一角からの世界のパーズベクティーフとしてのモナドであるのである。(中略)併しモナドは世界のパーズベクティーフとしてモナドであると云ふことは、モナドが一つの世界であるといふことでなければならぬ。(中略)個物が個物として何処までも世界を映すと云ふことは、個物が自己矛盾的に自己自身を形成する世界の一角となると云ふことでなければならぬ。」⁽²⁹⁾また「世界を表現するモナドは、世界のパーズベクティーフであるといふ所に、私は見るとか映すとか云ふので何処までも世界を表現すると共に、世界のパーズベクティーフであるといふ所に、私は見るとか映すとか云ふのである。」⁽³⁰⁾

なぜライプニッツはモナドとモナドとの関係を予定調和に求めなければならなかつたのか。西田の答えは次の通りである。「分ち得るもの、合成的なものは、それ自身によつて存在する実在ではない。斯くして彼は無数のモナドを

考へた、個物の多数性を考へた。併し彼は遂に個物は個物に對することに於て個物であると云ふに至らなかつた。モノドは窓を持たないと考へたのである。^{〔32〕}というよりも、ライブニッツも個物は個物に對することによつて個物であると考へないわけではなかつた。彼は主知主義の立場からは、考へられるだけのことを考へ、その極地に至つたと西田は賞賛する。その上で、次のように批判する。「併し自己自身を限定する個物は、働くものでなければならぬ。(中略) 働くといふことは他を限定することであり、又他から限定されることである。そこに真に個物が個物に對すると云ふことがあるのである。窓のないモノドは予定調和的に相表現すると云つても、一が他を限定すると云ふことはない。そこに働くといふことはない、唯明暗の差あるのみである。^{〔33〕}實際、モノド間の能動と受動は、各モノドの表出する知覚の判明さの程度によつて定義される。「ある実体が他の実体よりも判明に変化の原因あるいは理由を表現する場合にはそれを理由として一方が他方に作用すると言ふ。あたかもわれわれが運動を海全体よりはむしろ船に帰するがごとくである。^{〔34〕}

個物を表象的なものとして考へるならば、モノドロジーは、それ以上は考へられないほど精緻を極めたものであると最大限の評価を与えながらも、西田にはライブニッツに与することのできない理由がある。「私の個物と個物といふのは相働くものである、相否定するものである、自己自身を否定することによつて肯定するものである。生まれるものであり、死するものである。(中略) 私の考の要所は、個物と個物との予定調和にあるのではなくて、作られたものから作るものへと自己自身を形成し行く世界であるのである。^{〔35〕}

西田にとつて、働くとは、行為するとは、物を作ることである。外に物を作つて見ることである。働くことは見ることである。「見ることが造ることであり、造ることが見ることである。^{〔36〕}しかし、見るといふことは、客観的な存在として見るといふことである。「行為は単なる運動でもなく、単なる合目的的作用でもない。我々は行為によつて

外に物を造るのである、客観的に我々に対するものを造るのである。行為はポイエシスでなければならない。[57]言い換えると、作られたものが、作るものに対立し、作用し、極限においては、否定するということである。西田の言葉で言えば「作られたものから作るものへ」である。したがって、働くとは、物を作って、その作られた物との間に客観的な関係を形成することである。働くものは働かれるものである。働くことをこのように定式化すると、そこには、メルロ・ポンティが好んで口にする「見るものは見えるものである」と、同じ可逆性が作動しているように見える。同じ肉の構造が、見るものと、働くものにおいて、支配しているように見える。しかしながらそれはまったくの見かけに過ぎない。働くものには、見るものの知らない否定が、絶対の自己否定が働いている。

働くことは、物理的運動のように、他のものから因果的、外的に作用されて、動かされることではない。あくまでも、自分自身から動くことが働くことである。他からの限定ではなくて、自己自身による自己の限定によって働くのである。しかしながら、自己による自己の限定だけでは、外に物を作るという意味での働くことにはならない。合目的な有機的生命の統一も自己限定に基づいている。しかし、飲むとか食べるとかの生命体を維持するための働きは、物を外の作る働きではない。外に物を作って働くためには、自己が自己を限定する内的統一を越えて、否定して、他との関係に入らなければならない。そうでなければ、ライブニッツのモナドに見たように、モナドに窓がなく、単に自己の内から世界の知覚を独立に表出している限りは、他のモナドとの、したがって、モナドの全体である世界とのいかなる関係もないだろう。モナドの表出する知覚が真に現実の世界の知覚でありうるためには、予定調和が必要となることだろう。見るものになく、働くものにおいて働いているその否定とは、何か。見るものは、見えるものの中のその一つとして、見えるものである。働く物は、作るものである限りで、作られたものとして作られたものの一つである。しかしながら、作るものが作られたもの一つとして作られたものの中に入っていくことは、作るも

のが、作られたものの作用を受け、逆に作られるということに他ならない。自己限定に基づく働くものが、否定されて、他によって限定されるということに他ならない。より適切に言えば、自己の内から自己を限定する働くものが、自己を否定して、他によって限定されるものとなるということである。

3. 絶対否定としての空間的限定

自己によって自己を内的に限定して自足する内的統一を否定する、その否定を、働く個物はどこから得ているのであろうか。いや、むしろ、正確に言って、他の個物に対してのみ個物でありうる、したがって、たった一つの個物としては存在し得ない個物にとって、すなわち、相互に働き合うことよってのみ個物でありうる個物にとって、その自己否定性は、どこから来るのか。後期西田の弁証法的な一般者の考え方によれば、その否定は、一般者が自己自身を限定するところから来る。というのは、弁証的・一般者の自己限定は一般者の自己否定を意味し、そのことはさらに、一般者自身の個別化に他ならないからである。弁証法的な一般者の自己限定にあつては、一般的なもの自身が内容を個別化・種別化するのではなくて、無数の独立した個物が成立するということである。「併し弁証法的な一般者の自己限定に於て一般者が自己自身を限定するといふことは、一般者が自己自身を否定することを意味し、一般者が自己自身を否定することは自己自身を個別化することではなければならない。普通に一般的なるものが個別化すると云えば、一般的なるものが自己自身の内容を個別化すると考へられて居る。例えば有機体は一つの統一でありながら、身体の各部分それぞれ異なる形態と機能とを有し、それぞれ分化すればする程、完全な一個の有機体と考へられる。(中略)併しそれは絶対否定の弁証法的限定といふべきものではない。それは尚一を主として考へたものである、一般的

なものを基礎として考へたものである。そこには真の矛盾といふものはない、唯精々反対といふものがあるのみである。それは真に一即多多即一の弁証法ではない。私がかかる考を尚主語的論理といふのである。ヘーゲルも尚かかる考へ方を脱してゐない。一が自己自身を否定するといふことは、それが絶対に多となることでなければならぬ。一般者が自己自身を否定するといふことは、無数に独立なる個物が成立するといふことでなければならぬ。そしてその一々が一般的なるものを否定する意味を有つことでなければならぬ。是故に弁証法的一般者の自己限定として非連続の連続といふものが考へられなければならない。】⁸⁸⁾

無数の個物を生み出す弁証法的一般者の自己限定は、一般的限定即個物的限定、個物的限定即一般的限定として、遂行される。一般的限定はまたすぐに、空間的限定、円環的限定と言ひ換えられ、個物的限定は、時間的限定、直線的限定と言ひ換えられる。弁証法的一般者の世界は、世界を内在的に統一する連続的で時間的な個物的限定が、一般的空間的限定によつて否定されると同時に個物的限定によつて肯定される、非連続の連続の世界であると、考えられる。

絶対矛盾の自己同一と定義される弁証法的一般者の自己限定は、時間的なものと空間的なものがお互いに異質な対立関係にあること、それどころか、お互いに絶対に矛盾する否定の關係にあることを前提している。空間的なものはいかなる意味で時間的なものの否定でありうるのだろうか。このことを理解するために、ベルクソンにおける時間、すなわち彼にとつての真の時間である持続、空間化されていない純粹な時間としての持続と、空間との關係を参照することにする。このベルクソンへの参照は決して唐突な根拠のないものではない。いくらかでも西田哲学に親しんだ者にとってはごく自然に思ひ浮かぶ比較であろう。この比較については、すでに別のところで論じたので⁸⁹⁾、ここでは、この問題に関する西田の印象的な述懐をいくつか引用するにとどめる。西田はベルクソンの『創造的進化』

を引用してそれに注釈をつけて、次のように述べる。「ベルグソンでは空間性といふものは、何処までも唯、純粹持続の弛緩として考へられているのであるが、斯く考へられるかぎり、我々の人格といふものは夢幻的であつて、實在的ではない。時間が眞の時間である為には、空間といふものは何処までも単なる時間の弛緩であつてはならぬ。それは絶対否定の意味を有つてゐなければならぬ。それが弛緩の極限と考へられても、純粹持続は夢の延長に過ぎない。絶対の否定から蘇る所に、我々の眞の人格的自己があるのである、失われた時が見出される所に、眞の純粹持続があるのである。」⁽⁴⁰⁾ また「ベルグソンの直観はメカニスムでもフィナリスムでもない。純粹持続として非合理的と考へられ、神秘的とも考へられるであらう。私の行為的直観といふのも、メカニスムでもフィナリスムでもない。併し私の創造といふのは客観的に形が現れることである、歴史的形作用をいふのである。ベルグソンの直観を音楽的と形容するならば、私の行為的直観といふのは造形的とも云ひ得るであらう。」⁽⁴¹⁾ さらには、「ベルグソンの純粹持続は一瞬の前にも還ることの出来ない創造的進化である。私の行為的直観といふのは、ベルグソンの持続が直線的なるに反して寧ろ円環的ともいふべきである。」⁽⁴²⁾

ところで、ベルクソンにおける持続と空間との関係であるが、別のところですでに考察したことがあるので⁽⁴³⁾、今は、その結論だけを述べると、次のようになるだろう。最初の著作『意識に直接与えられたもの』（『時間と自由』）においては、持続と空間とは、デカルト的二元論の上に立つて、お互いに異質な存在として考えられている。と言うよりも、デカルトの二元論を前提にして、思惟するものである精神から、延長を本性とする物体・物質的なものを完全に分離することによって、思惟作用としての意識の本質が、持続として、捉え直されている。純粹持続の「純粹」は、物質的な、したがって延長的・空間的な混じりものの全くない、思惟・意識そのもののあり方を表している。次作『物質と記憶』においては、デカルト的二元論の対立を出来る限り和らげてその接点を探るといふ目的の下に、物

質そのものも、実は、ひとつの持続に他ならないことが主張される。その主張の正当化のために、物質そのものと、デカルト的物質である物体とが区別される。延長と考えられた物体は、実は、意識の持続に比べれば、ほとんど無きに等しい限りなく短い持続ではあるが、それでもやはりその本性が持続に他ならない伸張 (extension) として定義される。伸張としての物質と、延長としての物体とを区別するものは何か。物質に働きかける我々の行動の便宜のために、知覚は、伸張である物質を分割し、固体化 (solidification) して、物質を輪郭のはっきりとした個体として裁断する。知覚において、諸物の知覚として、物質から個体として切り出されたものが物体に他ならない。そして、幾何学的等質空間とは、知覚が、伸張する連続体である物質から非連続的な物体を個体として切り出す際に、物質のいわば下に敷いて目盛りとする編み目のようなものであり、限りなく、また、どのようにでも分割可能な理念的な図式である⁽⁴⁴⁾。

このように、『物質と記憶』においては、意識と物質とはどちらも持続として、本性においては同じであるけれども、ただ程度において、すなわち、意識の強い持続に対して物質の極めて弱い持続という程度の違いとして、区別されているようにも見える。そうなれば、持続一元論ということにもなるであろう。しかしながら、第三作の『創造的進化』では、これら両者の持続の強さの違いは、実は、程度の違いではなくて、質的な差異に基づくことが明らかとなる。この書によれば、意識と外延を同じくする生命は、自己形成の作用そのものであり、それに対して、物質は自己解体の作用に他ならない。それも、生命としての自己形成作用と、物質としての自己解体作用とが、それぞれ独立して別個にあり、その後、二元論的に、形成と解体として、対立するのではない。生命の自己形成作用が中断すると、それが直ちに自己解体作用となるのである。すなわち、生命の持続の緊張の強さと、物質の持続の緊張の弱さは、生命の持続の弛緩が、そのまま物質の持続の弱さとなるという関係にある⁽⁴⁵⁾。言い換えると、物質の持続の弱さ

は、生命の持続の中断・欠如そのものに他ならない。そして、幾何学的等質空間とは、物質の自己解体の作用を理念的に極限まで推し進めて得られる観念上の抽象物である。

最終的にはベルクソンにおいても、空間は持続・時間の否定として考えられている。しかしながら、ベルクソンにおいて、その否定としての空間は、まだ、十全には、考慮されていないというのが、すでに見た、「ベルクソンでは空間性といふものは、何処までも唯、純粹持続の弛緩として考へられているのであるが、(中略)空間といふものは何処までも単なる時間の弛緩であつてはならぬ。それは絶対否定の意味を有つてゐなければならぬ。」という西田の批判となる。実際、単なる持続の弛緩としての物質性すなわち空間性においては、西田のいう外に物を作つて見るという意味での働くことは不可能である。西田もたびたび言及するように、ベルクソンにとつて、有機体とは、生命の形成作用が物質の解体作用である抵抗を克服した跡である。眼とは、見るといふ作用が、運河を掘つて水路を開くように、物質の抵抗を克服して出来たものである。眼は視覚作用によつて克服された物質である。ベルクソンの意味での否定としての空間では、生命の有機体を作ることとは出来ても、さらに、有機体を離れて外に、物を作ることとは出来ない。これが、ベルクソンの空間概念はその否定性において十分ではない、絶対の否定ではないという西田の批判の意味である。ベルクソンの空間の持つ否定性では、外に物を作つて見るといふ真に働くことを、達成することはできない。

4. 西田哲学における「彼」とは誰か。私と汝と、彼。

弁証法的一般者の自己限定によつて無数の個物が創造される。すなわち、無数の個物が世界に、いやむしろ、世界

として現れる。そして、その弁証法的一般者の自己限定は、個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定として遂行される。どこまでも自己自身によって自己を媒介しようとする個物的時間的限定としての弁証法的一般者が、もう一方の自己限定である一般的限定すなわち空間的・円環的限定によって自己を否定し、その結果、内在的な統一が破れ、分散化、非連続が生まれる。同時に、弁証法的一般者が個物的限定によって自己を肯定することによって、その非連続が連結統一されて連続となる。一度、空間的限定によって自己を否定し、分散化する弁証法的一般者は、時間的限定によって、自己を内的に統一する。その結果、無数の自己限定する個物が、お互いに相互に働き合うものとして生まれるのである。個物は弁証法的一般者の自己限定によって創造される。このように言えば、個物は、弁証法的一般者という一つの実体の、単なる様態のようなものに過ぎないと、誤解されることだろう。そうではない。弁証法的一般者の自己限定と個物の相互限定との間にも、相即の関係があるのである。すなわち、弁証法的一般者の自己限定は、無数の個物が相互の相働くという仕方でしか存在しないのである。弁証法的一般者は実体ではない。それは、絶対に矛盾する個物的限定と一般的限定との絶対矛盾の自己同一として無である、絶対無である。そこからすべてが創造される豊穡な無である。

弁証法的一般者の自己限定によって、相互限定する無数の個物の世界が創造され、形成される。逆に、現実の世界の個物と個物の相互限定によって、弁証法的一般者の自己限定が可能となっている。すなわち、「各人の行動が同時に世界の自己形成作用」となる⁽⁴⁶⁾。そして、この個物と個物の相互限定こそが、西田にとつて根源的な意味での働くことに他ならない。ところで、働くとは、外に物を作つて見ることを意味した。ということは、個物と個物の相互限定とは、ある個物が他の個物を作るということに他ならない。他の個物を作ることによって自己自身が個物として他の個物によって作られるということである。世界が個物の全体である限りにおいて、自分の周りを見る世界は、私と

いう個物と他の個物の相互限定において、私が他の個物を作ることによって逆に私という個物が作られる制作・ポイエーシスの世界である。いわゆる客観的世界、自然とは、物質の世界ではなくて、他の個物である限りでの汝の世界であるだろう。

働くとは、外に物を作つて見ることであった。そして、その外に見る作られた物が作つた私に對立し、逆に私を作るということであった。働くことは見ることである、外に作つた物を見ることである、さらに、作られたものから作るものへ、ということである。根源的な意味で、働くということが、個物間の相互限定として、個物が他の個物を作り、逆に他の個物によつて当の個物が作られるということであれば、働くことにおいて外に作られる物と個物との関係は、根源的な働くという意味において、どのように考えられるのであろうか。物質、物、汝の関係を考察しなければならぬ。

まず、汝に関して、西田は、次のように述べている。「個物と個物との間には、私と汝との関係がなければならぬ。具体的世界に於ては、物と物との間には私と汝といふ関係がなければならぬ。私に對する物はすべて汝の意味を有つてゐなければならぬ。私と汝といふのは単に個人と個人との對立を意味するのではない。我々の自己が絶対の否定面即肯定面に於てあるものとして、絶対否定を隔てて相見する時、私に對するものは、山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つのである。かういふ意味に於て、我々の具体的世界と考へられるものは形而上学的社会といふ意味を有つと考へることができる。而も斯く絶対否定を隔てて相見ると考へられる個物と個物との関係とは、否定面即肯定面的限定として直接に相限定するのである。すなわち行為的に相限定するのである。」⁴⁰すなわち、行為的に、したがつて、制作的に理解された個物は、すべて汝の意味を持つということである。

それでは、一般に、客観的世界そのものとして受け入れられている物質世界は、どうなるのだろうか。すべて汝の

意味を持つ個物の世界に対して、物質世界はどのように位置づけられるのだろうか。後期西田哲学にとつて現実の世界とは、弁証法的な一般者の世界である。働くことを見ることである行為的直観のポイエーシスの世界である。我々が行為的直観において見る客観的世界は、我々が弁証法的世界の創造要素ないしは作用要素である形成作用によつて作り作られる個物の世界である。その現実の行為的直観の世界を否定して、その個別的限定すなわち時間的限定を極小化するという抽象化によつて得られる世界が物質世界である。「所謂物質的世界も斯くして弁証法的と考へられるものであるが、それは時の自己限定を極小としたものである。」⁽⁴⁸⁾すなわち、行為的直観の現実の世界から、タートザツへの世界から、行為を捨象して、ザツへだけを考えたものが、物質世界である。それは、現実の自己である行為的直観の自己から抽象によつてその行為的側面を極小化して得られる知的自己が、目にする抽象的世界である。ちなみに、行為的直観からその空間的一般的限定を極小にして得られるのが、精神であり、自由意志である。

それでは、最後に、物とは何であるか。物は個物と、またさつき見たように、現実の世界において個物がそのまま汝であるならば、物は汝と、どのような関係にあるのだろうか。このことに関して、まず指摘しなければならないことは、個物が相働く個物であるためには、少なくとも三つの個物が必要であるということである。まず、たった一つの個物というのは、働くことが他に対して働くことである以上、働く個物としては意味をなさない。また、二つの物を考えても、その場合、「物と物とは唯一つの媒介者の相反する両端と考へることもできる。斯く考へる時、それは又一つのものたるに過ぎない。故に真に独立する物と物との相互関係といふものを考へるには、少なくとも三つのものの関係を考へなければならぬ。而して始めて物が働くといふことが真に自己自身を否定して他となることであり、而もそれが真に働くものとして自己が自己となることであると云ひ得るのである。」⁽⁴⁹⁾又、別の所では、二つの物の関係について次のように言っている。「自己と世界と、主観と客観と、相反するものの相互限定といふことであつて、

逆に一つのもの分裂統一とも考へ得るのである。〔50〕この指摘は、後期メルロ＝ポンティが見るものと見えるものとの関係として捉えた可逆性が、肉という「一つのもの分裂統一」にすぎない可能性を示唆している。すなわち、肉の可逆性を規定している否定性は、物を作るといふ働くことを規定している真の絶対的否定性ではないということである。

したがって、真に働く個物が可能であるためには、三つ以上の個物がなければならない。働く三つの個物について言えることは、無数の働く個物について拡張することが出来る。ところで、その三つ目の個物が彼に他ならない。彼がなければ私もなく、汝もない。ましてや私と汝の関係も成り立たないのである。彼とは誰か、この問いに答える前に、働くことにおいて私と汝とがどのような関係を結ぶか、確認しておこう。私が働くとき、私が相互に規定しあう、私に対する個物は汝に他ならない。「併し我々が働くといふには、自己に対するものが自己を動かし、自己が又自己に対するものを動かしといふことがなければならない、個物と個物との相互限定といふことがなければならない。表現的に我に対して立つものは我を動かしものでなければならぬ。それは私に対して呼び声とか命令といふものでなければならぬ。そこに私と汝といふものが考へられるのである。無論我々の行為的自己に対して立つものは必ずしも汝といふ個人ではないと云はれるであらう。私も然云ふのではない。併し然らば我々の行為的自己に対して立つものは何であらうか。それは単に物質といふ如きものであることはできない。然らばそれを単なる表現といふ如きものと考えるか。単なる表現といふ如きものは了解的自己の対象と考へられるが、行為的自己の対象ではない。〔51〕さらに続けて、「何処までも自己自身の媒介者となる、何処までも自己自身を媒介する唯一の自己といふものだけでは、働くといふことはない。かゝる自己に対して立つものは、亦何処までも自己自身を媒介する独立者でなければならぬ。それは亦一つの自己でなければならぬ。そこには世界と世界とが対立する意味がなければならない。自己自身

を限定する個物と個物が相対する時、世界と世界とが相対する意味がなければならない。それが私の私と汝との対立といふものである。(中略) 個物と個物との相対する時、それは私と汝と考へられる。」⁵³⁾

しかしながら、すでに見たように、私と汝が個物として働き合うためには、第三の個物・彼を必要とする。私と汝とは、無数の個物、無数の彼によつて基礎づけられている。「併し個物は無数の個物の相互限定から基礎付けられるのである、個物は場所的限定によつて限定せられるものでなければならぬ。無数の個物の相互限定に於いて個物と考へられるものは、彼といふものである。唯二つの個物の間には世界といふものはない。歴史的世界に於てあるものとしての彼と彼とが弁証法的に相対する時、私と汝と考へられるのである。」⁵⁴⁾

したがつて、彼が私と汝とを働く個物として基礎づけるといふことは、無数の個物・彼がお互いに働き合うとき、そのときの一つの彼と一つの彼との関係が、私と汝との関係を形成するといふことである。相互に限定し合う私と汝との関係は、彼と彼との関係である。このように彼とは、私と汝とを独立した個物として可能にする原理にほかならない。しかもそれだけではない。彼は私と汝の分離の原理であるだけでなく、客観化の原理でもある。「我々が意識的自己在否定して行為的自己の立場に立つといふことは、私が彼の立場に立つことである、私が彼となることである。我々の主観を客観化するといふ場合、かゝる意味がなければならぬ(彼といふのは単に私と汝との分離の原理たるのみならず又客観化の原理である)。我々は彼の立場に於て主観的・客観的に物を見るのである。私が働くといふことは、私が彼の立場に立つことである。汝が働くといふことも同様である、汝が働くといふことは、汝が彼の立場に立つことである。斯くして私と汝とは彼の世界を通じて相交はる、非連続の連続の媒介者によつて相限定すると考へられる、主観的・客観的なる物の世界に於て相限定すると考へられるのである。物の世界といふのは彼の世界であ

彼とは物であり、彼の世界は物の世界であり、客観的世界である。「個物と個物との世界が自己自身を限定するといふことは、彼の世界が自己自身を限定することであり、彼の世界が自己自身を限定するといふことは、私と汝とが相対し相限定することである。逆に私が働くといふことは私と汝とが相対し相限定することであり、それは彼となることである。主観的・客観的、客観的・主観的なる世界、我々が普通に客観界と考へて居るものは、単に我々の自己を拡大したもの、一般的自己の世界といふ如きものではなくして、無数なる個物的自己の世界でなければならぬ、私の所謂彼の世界でなければならぬ。斯くして始めてそれが真の客観性を有つといふことができる。然らずして、単に所謂客観的世界と考へられるものは、唯知的自己の立場から見られたものに過ぎない。」⁶⁸⁾

結 語

メルロ・ポンティの「見るものは見えるものである」において、一方の見るものと、他方の見えるものとは、可逆的關係にある。その可逆性の分離と結合とを可能にしているのは、折り返し、襞、窪み、穴、によって定義される否定性である。この同じ可逆性を、後期西田の働く個物の「働くことは見ることである」に認めることができるだろうか。答えは否である。外に物を作つて見る働くことにおいて機能しているのは、絶対の否定であり、絶対の矛盾である。そのことは、働くことにおいて外に作つて見られる物が個物・彼であるという事実によつて端的に示されている。物・彼と私との間には、可逆的な関係は絶対に不可能である。というのも、彼によつて、彼の体現する絶対的な否定性によつて、私という働く個物が、個物・汝が、そして個物一般が、個物として成立するからである。彼こそが、相互限定し、合い働く私と汝とを、その働きのにおける相互限定としての可逆性を、可能にしているものに他なら

ない。働くことにおいて、私から彼に、物に行くことはできる。と言うのもそれが働くということであるから。しかし、物は、彼は、私の内に回収されることは出来ない。物は、彼は、私を包んで、彼へと、汝を含む無数の彼へ、客観世界へと広がっているからである。「個物と個物が相対し相限定する時、そこに私と汝とが考へられる。併し我々が内部知覚的自己を越えたと考へられる時、私は彼といふ意味を有つのである。私が然る如く、汝も亦歴史的個物として彼といふ意味を有つ。物は彼といふ意味を持つ私と汝との対象として、表現的に自己自身を限定する直観の対象と考へられるのである。我々が行為する時、物の世界は汝として私に対し、私と汝とが一となる時、即ち共に彼となる時、物は直観の対象として私と汝とを限定する。かかる歴史的現在の世界が我々に最も具体的な日常性の世界と考へられるものである。」⁹⁸

註

- (1) Maurice Merleau-Ponty, *L'Enl et l'esprit*, Gallimard, 1964, p. 31. *Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 183.
- (2) M. Merleau-Ponty, *Visible et l'invisible*, op. cit., p. 183.
- (3) *Ibidem*.
- (4) *Ibidem*, p. 185.
- (5) *Ibidem*, p. 184.
- (6) *Ibidem*, p. 193.
- (7) *Ibidem*, p. 180.
- (8) *Ibidem*, p. 182.
- (9) *Ibidem*.
- (10) *Ibidem*.
- (11) *Ibidem*.

- (12) *Ibidem*, p. 194.
 (13) *Ibidem*, p. 195.
 (14) *Ibidem*, p. 183.
 (15) *Ibidem*, p. 187.
 (16) *Ibidem*.
 (17) *Ibidem*, p. 192.
 (18) *Ibidem*, p. 193.
 (19) *Ibidem*, p. 317.
 (20) *Ibidem*.
 (21) *Ibidem*.
 (22) *Ibidem*, p. 183.
 (23) *Ibidem*, p. 308.
 (24) *Ibidem*, p. 303. これら「肉」に関する考察については拙著『声と運動と他者』萌書房 二〇〇四年、第七章および第十五章を参照されたい。
 (25) Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, 1965, p. 14.
 (26) 西田幾多郎全集第九卷 岩波書店 一九七九年 八〇頁。
 (27) 同書、七〇頁。
 (28) 同書。七〇—七一頁。
 (29) 同書、七一頁。
 (30) 同書、九九—一〇〇頁。
 (31) 同書、一三六頁。
 (32) 同書、七〇頁。
 (33) 同書、七二—七三頁。
 (34) Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, II, p. 57. 下村寅太郎、『ライプニッツ』みすず書房 一九八三年、一九

- 四頁からの引用。
- (35) 西田幾多郎全集第九卷、前掲書、九六―九七頁。
- (36) 同全集第八卷、岩波書店、一九七九年、一四五頁。
- (37) 同全集第七卷、岩波書店、一九七九年、三三八頁。
- (38) 同書、二五四頁。
- (39) 拙論「ベルクソンの持続と西田の行為的直観」日本哲学史ホーラム編『日本の哲学』第7号、二〇〇六年、所収。
- (40) 西田幾多郎全集第七卷、前掲書、八二頁。
- (41) 同全集第八卷、前掲書、三七九頁。
- (42) 同書、三八〇頁。
- (43) 拙論「ベルクソンの持続と西田の行為的直観」、前掲書『日本の哲学』第7号所収。
- (44) Henri Bergson, *Matière et Mémoire, op. cit.*, p. 235.
- (45) Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Quadrige/Puf, 1994, p. 249.
- (46) 西田幾多郎全集第八卷、前掲書、四四頁。
- (47) 同全集第七卷、前掲書、五九頁。
- (48) 同全集第八卷、前掲書、一四九頁。
- (49) 同書、一五頁。
- (50) 同書、二〇頁。
- (51) 同書、五五頁。
- (52) 同書、五六頁。
- (53) 同所。
- (54) 同書、五六―五七頁。
- (55) 同書、五七頁。
- (56) 同書、六八頁。