メルロ=ポンティの後期思想と
日本における「経験」との比較検討についての研究

清家久美*
seike@apu.ac.jp

<目次>

1. はじめに―問題設定
2. メルロ=ポンティの後期思想について
2.1 身体と世界について
2.2 ゲシュタルトという概念について
2.3 見えるものと見えないもの ―― 感覚／理念、知覚／言語、自然／文化
3. 日本における『経験』について系譜
4. 西田幾多郎の思想の概観－6つの概念から
5. まとめ

主題語: メルロ＝ポンティ(Merleau-Ponty)、理性中心主義(rationalism)、主体(subject)、身体論(theory of the body)、「肉」(“flesh”)、西田幾多郎(NISHIDA, Kitaro)、経験(experience)、「純粋経験」(“pure experience”)

1. はじめに―問題設定

近代以降の思想の軌跡を辿ると、それは形而上学批判の歴史であったともいいうるであろう。真理のあり方と真理あるいは真に存在するもの、いわゆる実態を探求し、求め続けてきた形而上学を様々な角度から批判してきたのである。その軌上に位置する現象学の創始者であるフッサールは、「現象学的還元」という独自の方法をとったのだが、それによって世界は客観的に存在するという近代的思想の前提を取り払って考え直してみることで、これまで形而上学的に考えられてきた様々な実体は、とりあえず確かなものとはいえないものになったのである。しかしフッサールの哲学は、あらゆる実体をエポケーし解体したかに見えたが、あらゆる経験があらゆる場所、いわゆる「意識」が絶対的に前提されている。それに対し、メルロ＝ポンティは外界を察知するのは直接には意識ではなく「身体」を介して世界とつながりがあると主張する。従って人間が意味を構成してゆく中心点を意識でなく身体であるという視点からフッサールを超えることのできなかった形而上学批判の

* 立命館アジア太平洋大学准教授

要である〈コギト〉〈主体〉〈意識〉を解体するという展開を見せるのである。特にその中でも彼の後期思想―それは現象学の域を超え、いわゆるポスト構造主義的思想に至ると思われるのだが―にはデカルト以来(そしてそれ以前も、コギトを生み出す背景として、脈々と続いていたのであろうが)西洋思想に出自をもつ強固な「意識」や「主体」を批判的展開している。そうした思想が他者性として移入されてきた近代における東洋、ないしは日本の研究者が様々な葛藤の中で、思想的構築をおこなってきた。西洋の伝統における批判ではなく、他者としての西洋思想はむろん、西洋とは異なる文脈で素直に取り入れられたものもあれば、ある複雑な感情において取り入られたものもあれば、あるいは強く拒絶されたものもある。それはそれぞれの思想展開の中で、多様に受け入れられ、あるいは再構成されたということは説明するまでもない。おそらく、西洋の伝統において批判された質とは異なる日本における批判は、特に近代における非常におおざっぱな見方、あるいはオクシデンタリズムの文脈では、日本は移入された西洋を、〈理性 / 経験〉あるいは、〈理性 / 実践〉という枠組みにおいて、理性中心主義として捉えた傾向が強く現れている。おそらく西田幾多郎にみる「純粋経験」という概念は、厳密にいえば、たとえば経験主義などにおける使用のされ方とは異なるにしても、そうした発想の中で概念化されたとも考えられる。

このような枠組みから見た場合、日本が批判したそれは、理性中心主義的な論点であり、日本近代における西田幾多郎や鈴木大拙らに見られる「経験」ないしは実践に焦点を充てた思想は、そうした理性中心主義を批判した過程に、メルロ＝ポンティらが批判する内容において類似性が散見されると言われる。そこで、本論では、西洋における「コギト」の思想、理性中心主義を批判したメルロ=ポンティの後期思想と、そこに類似性が見られる日本における「経験」、ここでは主に、西田幾多郎の「純粋経験」に代表される思想概観との比較検討をすることにより、日本における「経験」/ 実践の一つの傾向を抽象することを目的としている。

2. メルロ=ポンティの後期思想について

2.1 身体と世界について

身体には、対象的に捉えられる「客観的身体」と主体的な「現象的身体」とがある。前者は

対他に属し、後者は対私に属するという定義はあまりにも曖昧であり、議論はその２つの両立可能性について考えることからはじまるのである。『見えるものと見えないもの』に代表される後期思想の中では、客観的身体を「見られるもの」「感じられるもの」、現象学的身体を「見るもの」「感じるもの」と呼ぶようになる。自己の身体は見たり触ったりしうるが、それと同時に見られ触られる身体でもある。世界のあらゆるものは見えるものであり、自己の身体も同様に見えるものでもある。その中で唯一、自己の身体は見るものでもあるのだ。ある物体を見るとそれが見える。そこにあると感じる。同時に自己の身体(頭部以外)を見る時、その物体と同じように見えるのである。見ている物体と同じく自己の身体も見ることが可能であり、しかも見えるものである身体が他を見ることができる。つまり身体とは「見える―見るもの」なのである[1)]　世界と身体とは連続性のうちにあり、身体というものは見える世界のうちにあり、身体の延長として世界は存在するというのである。「世界はほかならぬ身体という生地で仕立てられており」[2)]、身体は世界の「織目のうちに編みこまれている」[3)]のである。その世界の中で〈見る〉ということは、その世界の織目の中から生まれてくるものなのである。彼は「視覚が物のただなかから取り出される。あるいはむしろ物のただなかから、みずから生起してくる」[4)]という言い方をする。「物のただなかにおいてであるからこそ或る〈見えるもの〉が〈見ること〉を始め、自分にとって〈見えるもの〉となる。しかもあらゆるものを見るその視覚によって〈見られうるもの〉となる」[5)]のである。

同じ生地で仕立てられた世界の中で何が見、何が見られているのか不明確な世界――その交なりを、メルロ＝ポンティは「交叉」というのだが――の中から「見る」ということが初めてなされる。その働きを彼は「もっと古い可能性」「原初の可視性、可感性」[6)]と呼ぶ。例えば、鏡を見る時に頬をつねってみる。その時痛いのが鏡の中の頬なのか、ここにある頬なのか、不可解になるという経験をすることがある。このように感じる知覚する主体が不明確ではあるが、見える感じるといった可視性、可感性のことを「原初の可視性、可感性」と呼ぶのである。この身体と連続性のうちにある世界、身体が編みこまれているこの世界こそまさに、メルロ＝ポンティの後期思想を概観する際に不可欠な「肉」なのだ。

---

1) メルロ＝ポンティ(1966)『目と精神』258頁, みすず書房
2) メルロ＝ポンティ(1966)『目と精神』259頁
3) 同書、同頁
4) 同書、同頁
5) 同書、同頁
6) メルロ＝ポンティ(1989)『見えるものと見えないもの』164-165頁, みすず書房

「肉」とは「世界」なのであるが、前置きなしの「世界」なのではない。一般にはまず主体、意識が存在し、その眼前に世界が開かれるわけであるが、メルロ＝ポンティの場合、形而上学的思想下にある主体、意識からは出発しない。というより、以下の引用に見られるように、意識を批判し、拒絶する。

> 触れることとおのれに触れること(おのれに触れること=触れつつ―触れられること)。この二つ［触れるものと触れられるもの］は身体にあっては合致しない。触れるものは厳密に言って、けっして触れられるものではない。といってこれば、それらが合致するのは「精神において」だとか、「意識」のレベルにおいてだという意味ではない。その継ぎ合わせが生じるためには身体以外の何ものかが必要なのである。つまり、その継ぎ合わせは触れえぬもののうちで生起するのである。…だが、私が決して触れることのないであろうもの、それには他者も 7 また触れることはないのだし、ここには自己の他者に対する特権はなく、したがって、触れえぬものとは意識ではないのだ…7)

意識ではないとすれば、何が出発点になるのかということが問題になる。それについてメルロ＝ポンティは見る、見えるという点に着目する。見えるものが顕在化しているが、その顕在化の過程ないし、出発点には「見る」という働きがある。見る働きなしには、当然見えるものはないのである。つまり見る働きの反映であるところの見えるもののことを「肉」と呼ぶ。そこにはいわゆる〈主体〉〈意識〉というものは介在せず、〈見る〉という知覚レベルのもののみあるわけだ。

> 世界の肉とは 私がそれであるような この感覚的〈存在〉と私のうちで おのれを感じる それ以外のあらゆるものとの　未分化、快感－現実の未分化のことなのである。―肉とは鏡の現象であり、鏡は私と身体との関係の拡張なのである。8)

先に「世界の中で或る見えるものが見ることをはじめる」と記したが、まだ見えるものの中に埋没している視覚が見ることをはじめる、世界の中のある部分に視覚があるという感覚、まだ自己の身体を確認していない、前述した「原初の可視性、可感性」、こういったものを「肉」と呼んでいる。

ではその「肉」の中で意識や主体を否定するのであれば、一体何が見る働きをなすという

---

7) 同書、372-373頁
8) 同書、375頁

のであろうか。

> 触れるもの―触れられるものの継ぎ合わせは、〈思考〉ないし〈意識〉によって生ずるなどと言っても、まったく無意味である。[むしろ]この〈思考〉ないし〈意識〉とは、…〈世界〉ないし〈存在〉への身体性のOffenheit[開在性]にほかならないのである。9)

この開在性のことを別の個所で「くぼみ」という言い方もするのだが、前述したが、「見えるものの中である見るものが、見ることをはじめる」、その見るものこそ「くぼみ」なのである。このような「原初の可視性」の時点では自己の身体感覚さえない。見るものと見えるものは「転換可喚性」のうちにあり、未分化な状態にある。

> 見える身体がおのれ自身への或る働きかけによって、そこに視覚が生ずるはずのくぼみをしつらえ、長い成熟を始動させるのである。その成熟の果てに見える身体が突然見るようになる。言いかえれば、自分自身にとって見えるようになるのであり、そして見える身体は、見る者と見えるものの果てなき引き合い、倦むことなき変身を設立し、最初の視覚とともに、その変身の原理が立てられ、その軌道に乗せられることになるのである。10)

その「くぼみ」の前に、あらゆるものが見えるのだが、その見えるものの中で唯一見るものが身体であり、そして視像と身体との重なりを反省することにより、一つの統一体(見ることの主体)を見いだすのである。同じものが二重の厚みをもち、その二重に重なった部分(見えもし、見もする)を反省することによって、そこに主体(のようなもの)を発見する。見るもの見えるもの、触わるもの触られるものとが交叉し、その二者は一体感を感じ、反復することによって融合していく。しかし、いくら反復されても完全に合致せず、反復の中にズレが残る。それをこそ知覚する主体と感ずるのである。

メルロ＝ポンティは『眼と精神』の中で画家の例を掲げ、以上のことを言いあてている。画家は描き乍ら「何が見、何が見られているのか、何が描き、何が描かれているのかわからなくなるほど見分けにくい能動と受動とが存在のうちにあるのである」「…潜在的に見えるものに過ぎなかったものが、われわれにとってと同時に、それ自身にとっても見えるものとなる瞬間、一人の人間が誕生したと言われるが、[その意味では]画家の視覚は絶えざる誕生なのだ」というのである。画家の視覚とは見えるものと見るものとの「交叉」、見る身体

9) 同書、373頁
10) 同書、204頁

と見える身体との分岐点に位置しており、だからこそ画家は「おそらく私は浮かびあがろうとして描く」[11]のだというのである。つまり、画家は見るもの見えるもののはざまという不安定な状態の中で〈描く〉という所作によって、はじめてみるものと見えるものの固定化、知覚する主体の同定を体感するのであろう。

見るものと見られるものとの間にはあらかじめ予定調和的なものがあると言う。[12]たとえば柔らかい布を触る手は、あらかじめおの布の組成を知っているかのように動く。見るという作用も、同様であり、私たちが対象を一つのものを見ようとするから一つの対象が見えるのである。こうした見るものと見えるものとのの間にあるこうした予定調和は、見え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わけである。私たちの身体は、見る者であると同時に見えるものであり、手はものを触るものであると共に、もう一つの手によって触られるものである。同様に、世界は単に見えるものであるだけではなく、見ている私たちを逆に見ているものでもある。

2.2 ゲシュタルトという概念について

ここまで見てくる中で、身体のあり方と世界のあり方の関係性が「肉」という概念を用いることにより、難解ながら序々に明確化しつつあると思われるが、次にもう１つメルロ＝ポンティの思想に欠かしてはならぬ重要な概念「ゲシュタルト」に焦点をあててみよう。

まずゲシュタルトとは「要素的事実だけが実在だとする即自の領域ではないもの」[13]　いいかえれば、実体ではないということである。

> ゲシュタルトは空間―時間的な個体ではない。それは空間と時間をまたぎ越す或る布置に統合される準備ができている――がしかし、それは空間と時間に関して制約をもたないわけでもなければ、非空間的無時間的でもない。それは単に即時的出来事の系列と考えられている時間と空間を免れているだけなのである。おそらく客観的場や客観的時点にではないにしても、或る地帯、或る領域に固定されるような或る重さがゲシュタルトにはそなわっているのであって、それはその地帯、その領域を支配し、統合しており、〈それがここにある〉と言うことは決してないにしても、そのいたるところに現前しているのである[14]

---

11) 以上3文ともメルロ＝ポンティ『目と精神』266頁
12) 同書、270頁
13) メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』293頁
14) 同書、294頁

ゲシュタルトとは存在する物の構造、骨組のようなものだと推測される。

> 事実的存在でありながら同時に次元、水準、地平、知覚の骨組、構造である。したがってゲシュタルトの出現は「現成」であり、つまり現成するものなのである。15)

前述した「くぼみ」、最初の知覚によって自ら様々なゲシュタルト化が行われ一つの領野を開いていく。それは開設された以後、他のすべての経験が同定されていく水準となり、あらゆる経験の中で無意識に働く水準であり、それはもはや閉じられることはないのだ。又、ゲシュタルトとは或るものの出現、動詞的な働きである現成化するものであるが、ある機械論的因果律をもって生まれてくるものではなく、偶然的に現成するものである。しかしある蓋然性をもって、ある志向性をもって生み出される力学的概念なのだ。

> …知覚的身体と世界との原始偶然的な出会いによって生起するものであり、その意味とは事実的なものでありながら、以後、場として配分原理として働くことになるようなもの… 16)

「肉」の中でくぼみ、つまり視覚が生まれ、その対象が「無動機に出現する」いわば「原始偶然」であるのだ。それ以後、場として「等価体系の軸として」ゲシュタルトは働く17)のである。

絵画の例を掲げてみると、例えば画布に最初に色を置く。その置かれた色との関係で次々に他の色が置かれていくような水準ないし次元として働くものこそゲシュタルトである。だが、その最初に置かれた色は全くの偶然なのであり、その偶然もゲシュタルトの働きとして見られるのだ。

以上、見てきた「ゲシュタルト」概念をまとめてみると、ゲシュタルトとは関係の中、差異の中で同定される観念である。しかしそれは、安定したもの、実体化したものではなく、瞬時瞬時に生み出され、現成されていく。つまりある物体に対する１つの理念ではなく、関係、差異の中で生み出される理念なのである。あるものがそれであると同定できるということは、すでに全体の中での差異を認知していなければならず、それによってはじめて同定できたのであるから、その中にゲシュタルトを必ず含んでいる。このようにゲシュタルトは意識されず無意識のレベルで行われていることであるが、世界が開在したということは、確実にゲシュタルト化が経験されているということなのだ。ゲシュタルトと

---

15) 同書、同頁
16) 同書、同頁
17) 同書、同頁

は理念のようなものであるが、固定化された理念なのではなく、差異化の働きそのもの「力学的概念」[18]なのであろう。そしてそのゲシュタルトを経験するのは身体であり[19]、つまり関係差異を分別しうるのは、まず感覚のレベルでなのである。感覚のレベルで知覚のレベルで世界を分別し、その世界を分別する過程にゲシュタルトを経験しているわけなのだ。さらにメルロ＝ポンティは世界をゲシュタルトの肉といい、身体もゲシュタルトであるという[20]。ゲシュタルトという肉の中で、くぼみがゲシュタルト化され、そのくぼみが世界をゲシュタルト化するのであろう。つまり、そのくぼみが１つの力をもった軸となり、その軸は決して安定したものでも、固定化されたものでもなく、しかしそのまわりに、全く束縛されないわけではない限定された可能性の中で、世界をゲシュタルト化、つまり全体内の差異化の中で肉を秩序化していくわけである。ゲシュタルト化するのは知覚する身体であり、身体という厚みを通してのみ、世界を認知しうるのだといいたいのであろう。

2.3 見えるものと見えないもの － 感覚／理念、知覚／言語、自然／文化

以上のように、世界の肉をゲシュタルト化し、差異化し、固定化する働きが身体のレベルにおけるものであるならば、言語はどこに位置づけられるのであろうか。感覚的理念が知的理念へ――メルロ＝ポンティは前者を「地平的理念性」[21]と呼び、後者を「〈純粋〉な理念性」[22]と呼ぶのだが――の移行はどうなされるというのであろうか。しかしこのことに関しては判然としないものもあり、「今はまだ早すぎる」[23]と述べているように、彼自身も試行錯誤の段階にいたのではないかと考えられるのだが、わかる範囲で見ていきたい。

メルロ＝ポンティは知覚されるものの事実性があってはじめて純粋な理念性という事実性が安定するのであるから「可知的な世界などというものはないのであって、あるのは感覚的な世界」[24]のみであり、「感覚的なものとは、まさしく定立される必要なしに存在がありうる媒体」であるという。〈がある〉と認められるのは、感覚レベルのものであり、逆にいえば、感覚レベルで認められるものであれば、客観的である　なしを問わず、「存在」が事実性

18) メルロ＝ポンティ『目と精神』141頁
19) メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』294頁
20) 同書、198頁
21) 同書、211頁
22) 同書、同頁
23) 同書、同頁
24) 同書、308頁

をおびるのである。

> 感覚的なものとは…沈黙のなかの明証的で、暗黙のうちに理解される可能性なのである。したがって感覚的世界のいわゆる事実性とはまさしく捉えがたいものであることが確かめられるし、結局のところ ただ一つまったき意味において見られるのは、もろもろの感覚的なものが切りとられてくる全体だけなのである。思考とは可視的なものより ほんの少しだけ遠くにあるものにすぎない。[25]

このように感覚的なものと思考を連続性のうちに見るわけである。さらに彼は知覚そのものについて多型的な性質があると述べる[26]。我々の知覚はユークリッド的なものであり、それは「そのシステムによって方向づけられるままになる」[27]からである。つまり文化によって知覚が形成され、ある一つの方向にのみ発展させられてきたのだ。ユークリッド的なもの、文化的世界を設立する条件は、自然的知覚そのものに備わっているのだが、文化的世界はいったん設立されると、おのれの出自を隠蔽し、忘れようとする[28]。しかし「世界への知覚的開在性と文化的開在性」[29]とは連続し、原初には知覚があり、思考、言語は全てこの知覚に由来を起にするということを忘れてはならない。彼はこれをチンパンジーの実験で例証していく。バナナを天井からぶらさげて部屋のすみに台をおいておくというふうに設定された個室にチンパンジーをおいておくと、盲目的な試行錯誤によるものでも、過去の経験によるものでもなく、突然目的を達成し課題を解決する──すなわち、バナナの丁度、下のところに台を持ってき、その台の上に乗ってバナナをとる──ことがある[30]。これはある態度転換によって構造連関が読みとられたからであるが、K．ビューウーは「ああそうか　　体験」[31]と名づけ、メルロ＝ポンティはこのタームをしきりに使う。知性のめざめ、つまり一定の志向に応じて知覚レベルのものが再構造化され、この再構造化によって、チンパンジーは「文化的世界の開在性」[32]すなわち、道具使用に習熟していくと考えているのだ。要するに、メルロ＝ポンティは最初の知覚とはおのずからさまざまなゲシュタ

---

25) 同書、同頁
26) 同書、305頁
27) 同書、同頁
28) 同書、306頁
29) 同書、305頁
30) 同書、306頁
31) 同書、同頁
32) 同書、同頁

ルト化のおこなわれる領野の開設であり、つまり、意味は知覚されるものであり、やはり感覚的世界しかないのだといいたいのであろう。

さらにメルロ＝ポンティは文化的レベルのものは設定されると同時に、原初的な知覚レベルのものを隠蔽すると記したが、この二者間には、後者が前者を誘因していく力学的関係をももつという。

> 新しい転換可能性を表現としての肉の出現こそ、話したり考えたりする作用の沈黙世界への着生点なのである[33]

原初における「肉」がそれと異なる地平である「言語の肉」――言語に関しても「言語の肉」というタームを使い、知覚レベルにある肉との連続性のうちに見ようとする――に移され、このことを彼は「肉の昇華」「〈がある〉の昇華」[34]と呼ぶのだが、この「肉の昇華」が行なわれ、「言語の肉」へ、そして言語へと「裂開」がなされていく過程には、ある潜在的志向性が働いているのだという。

> 肉が見るものの見えるものへの 見えるものの見るものへの裂開であるのと同じように、言語の肉も裂開し、そこに理念が湧出する[35]

言語の経験もまた〈主体〉〈意識〉〈コギト〉によって支えられているわけではないが、ここでは知覚とは違った新たな目的論が発動しはじめるというわけである。

ここまで、メルロ＝ポンティの後期思想について概観してきた。次に、その思想性に日本における「経験」について見ていく。

3．日本における『経験』についての系譜

ここでは、西田幾多郎の「純粋経験」、鈴木大拙の「即非の論理」そして小林秀雄における「経験」について、それぞれを簡単に説明し、日本における「経験」概念の伝統を概観する。

---

33) 同書、201頁
34) 同書、201, 214頁
35) 同書、212頁

次章ではその中でも西田幾多郎の「純粋経験」に焦点化し、西田の思想概要を理解することによって、そこにみられるメルロ＝ポンティの後期思想との類似性や差異性を見ることによって、それぞれの傾向について比較検討する。

小林秀雄は、「信じることと知ること」36)の中で次のように説明する。現代の人々は超自然現象などの「不思議を不思議と受け取る素直な心が、何と少いかに驚」く。自分の頭脳で理解できないことに対しては嘲笑的な態度をとるか、おもしろがるかのいずれかの態度を取る傾向があると。それぞれが具体的に経験していることは、経験した当人にとってみたら明らかに「経験的事実」であり、それに正しいか正しくないかの判断をつける必要はないわけである。そうであるにも関わらず、「一つの具体的な経験」として終わらせずに、それを抽象化し、ある判断基準によって、そんなことはあるはずがないと否定されたり、嘲笑されたりする。小林は、このように一般の「経験」が科学に置き換えられたのは、この３００年来のことであり、「私たちが生活の上でおこなっている広大な経験の領域を、合理的経験だけにしぼり、そうすることにより、科学は非常な発達を可能にした」という。しかしながら、「近代科学の本質は計量を目指すが、精神の本質は計量を許さぬ」ところにある。したがって、近代科学は、精神現象を計量できる現象に置きかえられないかと考えられてきた。ただ、人間には、「計量できる能力」以外に、「間違えなく働く智慧」すなわち「自然人の共同生活のうちで、幾万年の間磨かれて本能化した智慧」があり、それらの智慧こそ人類にとって非常に重要であるという。ところが、そうした重要である「智慧」に依拠した、しかし非合理に見うけられる「経験」が軽視され、あるいは嘲笑されるのは、「不自由な教育」のせいだと説明する。

小林の主張をまとめると、人類が現在に至るまでこのように存在している理由は、計量できる能力と間違えなく働く智慧があったにも関わらず、ここ数百年でそれらがヒエラルキー化され、知についてのヒエラルキーが共同性化してしまった。すなわち、上位に合理性、科学性、計量可能性、抽象化などに依拠した知が、下位に「智慧」が位置し、そうしたヒエラルキーは教育によって作られたのである。小林はそれを「不自由な教育」と呼び、私たちはそうした教育の中でいつのまにか知のヒエラルキーを内面化していると言うのである。小林は、そうした経験的事実を抽象的把握に昇華させない方法を追求し、ベルグソンの方法論を研究し、さらには本居宣長の神話論を研究テーマとしている。つまり彼は、対象の把握の仕方について、支配的な方法論とは異なる、「智慧」と「経験」を働かせながら理

36) 小林秀雄「信じることと知ること」『考えるヒント』

解する、その方法の模索をおこない、日本における知のヒエラルキーの解体を行おうとしているかのようにも見受けられる。

以上のように、具体的経験は下位に置かれながらも、小林は、そうした経験的事実を、そしてそれらを理解しうる感受性を強調し、西洋に特徴的な理性的判断ではなく、非理性性に着目する。その事実は、メルロ＝ポンティの最終的には理性批判から、「くぼみ」至るプロセスに類似している。ただし、メルロ＝ポンティは哲学者として人間存在、人間の世界の受容あり方の再把握をめざし、小林は社会批判を内包している。

こうした議論から、日本における思想潮流において、理性主義を批判し、経験を強調する一つの伝統が存在するとも考えられる。「純粋経験」という概念から根源的実在の探求をおこなった西田幾多郎は、西洋における伝統的な主観と客観との対立を克服する努力の中で、行為的直観という彼独自の概念によってそれを目指した。西田の思想については、次章に紙面を譲ることにし、その前に西田の思想に大きく影響を与えたと言われる知己の仲であった鈴木大拙の思想の概略をする。

彼は、ヨーロッパの思想の深く学んだ結果、ヨーロッパ思想の傾向としての自己同一性の論理に意義を唱える。彼はそこに、自己否定的契機を導入し「即非の論理」として、ヨーロッパの自我中心主義とは異なる独自の思想を展開させる。また日本に伝統的な思想を禅仏教の中から構築しようと考え、それを「日本的霊性」と名付けるのである。こうした二つの概念は、東洋の仏教と西洋近代と日本を媒介にして統合しようとしたと言われている。

まず、「霊性」とは「精神」との対比において措定している。「精神」は分別意識として存在するが、「霊性」は無分別智であるという。西洋思想においては、精神と物質という二元論が非常に強く前提されるが、その超克を試みたのである。したがって、これを「日本的霊性」と呼んでおり、その説明として、日本人が無意識にもっているあり方で、「その身そのままで相手の懐の中に飛び込む」姿勢、「ものごとをありのままの姿で受け入れる」姿勢に見られる心であるという。そして、それは必ずしも仏教的な伝統ではなく、それ以前にあった、この風土で培われていた「土着」の思想であるという。

また、もう一つの概念「即非の論理」は、「AはAだというのは、AはAではない、故にAはAである」という意である。すなわち、Aと非Aがそのまま自己同一であるという論理である。西洋における論理学やものの見方一般は、いわゆる同一律を原理としており、「AはAである」ことを否定すれば、存在基盤が失われてしまう。それは自己においてもそうであり、近代的自己、自我はそうした前提の中で発展したわけである。ところが、この「即非の論理」はそうした定立基盤とは異なる姿勢であり、自己が否定され、自己は対象の中に、そ

のままで相手にとびこみ、ものごとをありのままの姿で受け入れることによって、対象の把握が可能になるというわけである。対象を見ている自己は否定され、消え、無になった時に、対象を見る際のあらゆる相対的価値判断を介入させずに見ることが出来る。すなわち、こうした徹底的に具体的な経験を通して、初めて対象にいきつくわけである。

以上、三者の理性主義を批判した「経験」、実践という概念を重視したそれぞれの思想を見てきた。次章では、西田の思想についてさらに見ていく。

4. 西田幾多郎の思想概観－６つの概念より

西田幾多郎の哲学の容易な把握は誰の目にも困難であるということは言うまでもない。前期からの後期に向けての全体的な思想的把握をするために、「純粋経験」「自覚」「場所」「絶対無の自覚」「行為的直感」「絶対矛盾的自己同一」という、６つの彼独自の概念で説明できると考えられる。本章では、それぞれの概念について説明することによって、西田哲学の全体的把握をおこなう。

西田幾多郎の哲学とは、「根源的実在の探求」だと言われている。すべてのものがそこから出来し、またすべてのものがそこへと還帰していく、そうした根本的実在を明らかにしていくことである。西田は彼の初期の思想において、そうした根本的実在を「純粋経験」によって説明しようとする。

> 経験するというのは事実そのままに知るの意である。まったく自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粋というのは、普通に経験といっているものもその実はなんらかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態をいうのである。例えば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうのである。それで純粋経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と対象とが全く合一している。これが経験の最醇なるものである。[37]

このような、主客の未分別の状態、たとえば桜を見た時に、美しいと思うが、その美しいと思うのは対象化され、客観に対して主観が美しいと思っている、つまりそうした主観

37) 西田幾多郎『善の研究』講談社学術文庫、30頁

と客観が分離している以前の状態である。メルロ＝ポンティがデカルトの主張する主観、客観を身体によって批判したように、西田は、根源的実在としての主客未分の「純粋経験」によって、それを批判しようとしたわけである。

しかしそもそも、純粋経験は、意識の統一的な状態のことをいうのであるから、そうした状態からどのようにして分裂的状態が生ずるのか、あるいは意識の直覚的状態が、どうして反省的状態に移行するのかという問題が存在している。つまり純粋経験の分裂のためには、自己意識が対象化しうる反省という過程を含まなければならないし、ないしは反省の過程で自己意識が条件になっているわけであり、西田は、それと同時に生じる反省される原型としての純粋経験を「直観」と呼ぶ。いずれにしてもそうした分裂がどのように可能なのかという説明に困難が生じるわけである。

それに対し、西田は、「自覚」という概念によってそれらを説明する。「自覚」というのは、意識の原初的ないし直接的な統一的状態、あるいは意識の分化・発展の状態、そして意識の理想的ないし究極的な統一状態のことを言う。

> 直観というのは、主客の未だ分かれない、知るものと知られるものと一つである、現実そのままな、不断進行の意識である。反省というのは、この進行の外に立って、翻って之を見た意識である。…余は我々にこの二つのものの内面的関係を明きらかにするものはわれわれの自覚であると思う。自覚においては、自己が自己の作用を対象として、之を反省するとともに、かく反省するということが直ちに自己発展の作用である、かくして無限に進むのである。反省ということは、自覚の意識においては外より加えられた偶然の出来事ではなく、実に意識そのものの必然的性質であるのである。[38)]

直観と反省とを自己の内面的な二側面として自己発展していく「自覚」とは、「自己の内に自己自身を映す働き」のことであり、自己が自己を反省するということは、自己の内に自己自身を映し出すことである。また映す働き(映すもの)と映されるものは同じである。直観(純粋経験)と反省が同じであり、自己自身を反省するということが自己を直観するということであり、自己自身を直観するといことが自己を反省することである。自己は自己の内に、反省によって、新しい自己を加えるのであり、それを自己発展と表現している。自覚は自己の内に自己自身を映す働きであり、それによって自己が発展していくわけである。

「自覚」とは、「純粋経験」自身の自覚、あるいは純粋経験の自己反省であり、純粋経験が

---

38) 西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』西田幾多郎全集２巻、56頁

単なる直覚的状態におさまることなく、自己自身を反省するに至った。西田は、このような自覚の概念によって一切のものや一切の学問体系を説明しようといたわけであるが、初期の純粋経験によって根本的実在を説明するという考え方から、徐々に作用や働きに求めるようになる。すなわち、中期以降、経験や自覚や意志の働きが、そこにおいて生じる「場所」という思想が生み出されていくのである。では、「場所」とはどういう意味であろうか。

西田は、主観と客観、個と普遍という二元論を否定していたが、初期においては、すべてのものを主観の立場から、あるいは個体の側から説明しようとしていた。しかし中期以降、自己の側からではなく、世界の側からの説明に変化していく。そこで主張したのが、「場所」の立場である。彼は求める根源的立場をそれまでの主体や意識の側からではなく、それを包む場所、あるいは普遍の場所に移していく。自覚というのは、主体的な普遍でしかなく、真の普遍ではなかったというのである。つまり自己と世界を自己、個体側から説明する立場から、世界、すなわち普遍の側から説明していく立場に変わっていく、いわゆる彼の思想における転換点であるとも言える。上記した自覚は「自己が自己に於いて自己を見る」ということであったが、この「に於いて」という点が深化し、「場所」の提示につながっていき、対象は自己の側からではなく、場所の側から見られるようになった。

場所とは、意識と対象、ものとものとがそこにおいて関係し、存在するそうした全体のことである。対象と対象が相互に関係するには、そのような関係がそこにおいて成立する場所というものがなければいけない。その場所は、さらに「自己の中に自己の影を移すもの、自己自身を照らす鏡という如きもの」、自己を無にして、一切のものを自己自身の影として自己の内にうつす、真の無の場所、つまり映し出す場所を「絶対無の場所」と概念化する。そして、こうした自覚、「絶対無の自覚」に思想に到達し、それは絶対無の場所の自覚であると共に、宗教意識の自覚でもあった。

「場所」とは、一切のものを自分の影として自分の内に映し出して見るもののことであり、一切のものを自分の内包するものである。それは究極的には「絶対無の場所」の論理として、さらに「絶対無の自覚」の思想として明確化されていった。中期までの西田の思想がこうした概念に代表されている。その後、後期思想においては、「行為的直観」「絶対矛盾的自己同一」というキー概念に見る展開が見られる。

一般に行為と直観、すなわち能動的な行為と受動的な直観、あるいは動的と静的であるそれぞれは相互に矛盾的でありながら、自己同一的に結びついている。行為と直観は対立的でありながら、相互依存的な関係になる。私たちは、行為することによって直観し、直観することによって行為する、それぞれが相補的な関係にあるのである。「行為的直観」は

主体的な自己の絶対的な自己否定を通して初めて成立する。ものがわれわれを動かし、行為へと駆り立てるのは、われわれが徹底的に自分というものを否定し、物そのものになりきった時である。物の中に入って、物の中から物を見た時に、同時に行為に結びついていく。彼の言う、物となって見、物となって行なうということである。それは自分というものがなくなるということであり、自分がものになりきることである。こうした自己否定の契機が不可欠であり、相互に矛盾的な直観と行為が同時に自己同一的になりうる可能性は、自己否定という媒介を通してである。さらに「物となって見、物となって行なう」ということは、物がものでありながら同時に自己否定的に自己であり、自己が自己でありながら、同時に自己否定的に物である時に初めて成立するわけである。

このように「行為的直観」の論理的構造は、相互に矛盾、対立するものの自己同一性、すなわち「絶対矛盾的自己同一」なのである。矛盾する行為と直観は相互の自己否定的な働きを媒介して同一性を担保しているわけであり、その構造を「絶対矛盾的自己同一」、すなわち、絶対に矛盾的なものが矛盾的でありながら、同時に自己同一を維持しているわけである。つまり行為的直観の本質は、自己否定性にあり、否定の論理ともいいうる。

以上、６つの重要な概念を見ていくことにより、西田の思想の初期から後期に至る中心的な思想を概観してきた。最後にここまで見てきた日本における「経験」とメルロ＝ポンティの思想との差異や類似性を見ていくことによって、本論を結論していく。

5．まとめ

メルロ＝ポンティの身体論が、意識を前提とせず、身体からのそれを主張したのは、デカルト批判がその出発点になっていたからである。『知覚の現象学』に見られる初期の思想展開は、デカルト思想の超克の非到達性が、後期の「肉」の思想へと導いていったと考えられる。すなわち、西洋哲学 / 思想の伝統的課題としての、デカルト的コギトの立場の克服が最大の関心事の一つであったと考えられる。後期思想において、コギトを基礎としないその背後に存在する身体の両義性に焦点化し、それによって人間存在を説明使用したところに、彼の独自性が見られ、それまで超えられなかった伝統的課題をある意味で超克したとも言える。ただ、彼の問題関心は、コギトに対するアンチテーゼとしての身体であり、それは批判、超克したとしても、西洋性の土俵内での議論であった。また、身体論、肉論によって、前提とされる主体を批判したように見えるが、結局は身体にはあくまで主体で

あり、身体、肉、あるいはくぼみが世界に前提されている。意味を了解するのは身体であるという点から見ても、この主張は強化されるわけである。

一方、西田も、近代における西洋思想との対峙において、同様にデカルト的な心身二元論、あるいは前提化されたコギトの思想を批判するために、初期は主観、客観に分かれる未然の状態を純粋経験と呼び、すでに客観とは分離された主観からの出発点を批判している。そうした純粋経験という概念を拡大し、自らの映し出す場所など、主観以外の方向に、説明原理を求めていく。後期思想においては、行為的直観、絶対矛盾的自己同一などの概念を生み出し、影響を受けたとされるヘーゲルの弁証法、それは矛盾とその矛盾との止揚、統合によって、歴史的展開が見られるという思想とは全く異なり、西田の矛盾は、それが止揚されなければならない、あるいは解決、統合されなければならない矛盾ではない。矛盾をそのまま統一されるというプロセスとして見るヘーゲルの主張とは異なり、禅宗に見られる鈴木大拙のいう「即非の論理」に類似した思想であると考えられる。そこにはメルロ＝ポンティが前提とする主体概念は見つけることができない。

また、両者とも、根源的経験を説明原理として考えを進めていくが、その方法そのものについての違いが存在する。メルロ＝ポンティにとっては「反省」が知覚や、まなざし、言語を志向し、変容させていく。つまり「反省」がその方法となっている。翻って西田の場合は、「絶対無」については、一切は「絶対無」において存在するのであり、それはどのようにそれが可能かという概念的方法があるのではなく、自覚の対象としての「絶対無」であり、それは自覚する実践的方法のみが存在するのである。すなわち、「絶対無」は、存在の、あるいは根源的実在の説明ではなく、「行為的直観」という実践的方法によって、自覚に達するというような性格として説明されている。

西田の対象把握について、西洋哲学に見られる帰納法でも、演繹法でも、そしてヘーゲルの弁証法でもなく、またメルロ＝ポンティに見られる経験諸科学の成果を参照する方法論とも異なる方法での西洋的伝統の課題である主観、客観の図式の批判をおこなっているが、最終的に、行為的直観、すなわち「経験」、実践の側からの自覚による実践的方法による世界把握ということに到達する。この点において、理性主義が前提する西洋思想は、いかにメルロ＝ポンティがコギトを批判しようとしても、そうした理性主義に対峙するその姿勢には理性が潜在しており、いかに忌避しようとも西洋思想の土俵からはずれることの不可能性が見え隠れすることに対して、西田の理性主義の文脈において結論しない、行為による到達を主張した点に、いわゆる「日本思想」の西洋の理性に対する「経験」/ 実践の特徴が見て取ることができた。

【參考文獻】

H.Bergson(1934/1998)『思想と動くもの』岩波書店
Maurice Merleau-Ponty(1933/1988)『知覚の本性―初期論文集』法政大学出版局
_____(1942/1964)『行動の構造』みすず書房
_____(1945/1982)『知覚の現象学』法政大学出版局
_____(1964/1989)『見えるものと見えないもの』みすず書房
_____(1948/1970)『意味と無意味』国文社
_____(1955/1972)『弁証法の冒険』みすず書房
_____(1960/1969)『シーニュ1』みすず書房
_____(1960/1970)『シーニュ2』みすず書房
_____(1961/1966)『眼と精神』みすず書房
鈴木大拙(1940)『禅と日本文化』岩波書店
_____(1987)『禅』岩波書店
_____(1997)『東洋的な見方』岩波書店
_____(2004)『禅学入門』講談社
_____(2007)『無心ということ』角川学芸出版
_____(2008)『禅とは何か』角川学芸出版
_____(2010)『日本人の知性4　鈴木大拙』学術出版会
_____(2010)『日本的霊性』角川学芸出版
_____(2011)『東洋的一』大東出版社
西田幾多郎(1987-1989)『西田幾多郎哲学論集』岩波書店
_____(2002-2009)『西田幾多郎全集 全24巻』岩波書店
_____(2006)『善の研究』講談社
小林秀雄(1977)『本居宣長』新潮社
_____(1976)『考えるヒント3』文芸春秋
子安宣邦(1995)『「宣長問題」とはなにか』青土社

논문투고일 : 2014년 06월 10일
심사개시일 : 2014년 06월 20일
1차 수정일 : 2014년 07월 09일
2차 수정일 : 2014년 07월 15일
게재확정일 : 2014년 07월 20일

<要旨>

メルロ=ポンティの後期思想と日本における「経験」との比較検討についての研究

本論では、西洋における「コギト」の思想、理性中心主義を批判したメルロ=ポンティの後期思想と、そこに類似性が見られる日本における「経験」、ここでは主に、西田幾多郎の「純粋経験」に代表される思想概観との比較検討をすることにより、日本における「経験」/ 実践の一つの傾向を抽象することを目的としている。

メルロ＝ポンティの身体論が、意識を前提とせず、身体からのそれを主張したのは、デカルト批判がその出発点になっており、後期の「肉」の思想へとつながっていく。後期思想において、コギトを基礎としないその背後に存在する身体の両義性に焦点化し、それによって人間存在を説明したところに、彼の独自性が見られ、それまで超えられなかった伝統的課題をある意味で超克したとも言える。ただ、彼の問題関心は、コギトに対するアンチテーゼとしての身体であり、それは批判、超克したとしても、西洋性の土俵内での議論に留まっている。また、身体論、肉論によって、前提とされる主体を批判したように見えるが、結局は身体にはあくまで主体であり、身体、肉、あるいはくぼみが世界に前提されている。

一方、西田も、近代における西洋思想との対峙において、同様にデカルト的な心身二元論、あるいは前提化されたコギトの思想を批判するために、初期は主観、客観に分かれる未然の状態を「純粋経験」と呼び、すでに客観とは分離された主観からの出発点を批判している。そうした純粋経験という概念を拡大し、自らの映し出す場所など、主観以外の方向に、説明原理を求めていく。後期思想においては、「行為的直観」、「絶対矛盾的自己同一」などの概念を生み出し、たとえば影響を受けたとされるヘーゲルの弁証法―それは矛盾とその矛盾との止揚、統合によって、歴史的展開が見られるという思想―とは全く異なり、西田の矛盾は、それが止揚されなければならない、あるいは解決、統合されなければならない矛盾ではない。矛盾をそのまま統一されるというプロセスとして見るヘーゲルの主張とは異なり、禅宗に見られる鈴木大拙のいう「即非の論理」に類似した思想であると考えられる。そこにはメルロ＝ポンティが前提とする主体概念は見つけることができない。

また、両者とも、根源的経験を説明原理として考えを進めていくが、その方法そのものについての違いが存在する。メルロ＝ポンティにとっては「反省」がその方法となっている。翻って西田の場合は、一切は「絶対無」において存在するのであり、それはどのようにそれが可能かという概念的方法があるのではなく、自覚する実践的方法のみが存在するのである。すなわち、「絶対無」は、存在の、あるいは根源的実在の説明ではなく、「行為的直観」という実践的方法によって、自覚に達するというような性格として説明されている。

A comparative study of “experience” in Japan and the late thought of Merleau-Ponty

In this paper, the late philosophy of Merleau-Ponty, which criticized the Western of “cogito” thought and emphasis on rationalism, and “experience” in Japan (in this case, primarily the philosophical conception represented by Nishida Kitaro’s “pure experience”), with which it shares similarities, will be compared and contrasted. Through this, the paper aims to abstract one trend in “experience”/ practice in Japan.

The starting point of Merleau-Ponty’s theory of the body argues that we need to start with a discussion of the body, not consciousness. This is a criticism of Descartes, and leads to the “flesh” thought of the late Merleau-Ponty. In the late thought, rather than basing his arguments on the Cartesian “cogito”, Merleau-Ponty instead explains human existence by focusing on the ambiguity of the body, which of course exists as part of the background of “cogito”. Here we can see his originality. And here, in at least one sense, he overcomes a traditional issue that had not, until that point, been overcome. However, his interest in the body as the antithesis to cogito, and his criticisms of and even overcoming of cogito, remains within the Western arena. In addition, while his theories about the body and flesh may seem to also be criticisms of the subject that is assumed by body and flesh, it must nevertheless be said that the body is in fact the subject, and that the body is prerequisites to the world.

On the other hand, in the modern confrontation with Western thought, in order to criticize the Cartesian mind-body dualism and the premised idea of cogito, Nishida initially labeled the condition in which a split has not yet occurred between subjective and objective that of “pure experience”, and criticized taking as the starting point a situation in which the subjective has already been separated from the objective. Nishida expanded the concept of pure experience, and sought for explanation principle in directions other than subjectivity, such as in the location one reflects. In his late thought, Nishida created concepts such as that of “act intuition” and “absolute contradictory self-identity”. Unlike the dialectic of Hegel, which is said to have influenced Nishida, and which argues that historical development occurs through a process in which a contradiction and its contradiction, or thesis and antithesis, are synthesized, Nishida’s contradiction is not a contradiction that has to be resolved or synthesized. In Nishida, unlike Hegel, where the contradiction is seen as a process in which it is unified, it is considered to be a concept similar to the “logic immediately non” Suzuki Daisetsu found in Zen. It is not possible to find here the concept of subject that Merleau-Ponty assumes.