

発題

# 西田哲学における身体の問題

小坂国継

## 序

西田哲学には、どの時期においても一貫して変わらない要素と、それぞれの時期において徐々に、あるいは急激に変化している要素とが見られるが、このことは西田の「身体」観についてもいえる。まず、一貫して変わらない要素をあげれば、その第一は身体を自己ないし精神と別個の存在とは考えない、ましてや別個の実体とは見なさないという点である。西田哲学においては、そのどの時期においても、自己と身体とは一体不二なるものとして考えられており、両者は同一のもの異なった二側面として位置づけられている。い

はなく、機能的区別と考えている。

また第二に、西田哲学においては、一貫して、自己というものは対象化できない作用的主体と考えられており、これに対して身体はその表現的客体と考えられている。前者は個物のノエシスの側面であり、後者はそのノエマ的側面である。そしてこのような実在的一元論と機能的二元論ないしは内在的・二元論の主張は西田哲学に本質的な特徴である。

では、西田の身体観において徐々に、あるいは急激に変化している要素とは何であろうか。それは、当初はもっぱらノエマ的・表現的な性格のものとして考えられていた身体が、同時にノエシス的・作用的な性格

を併せもつようになっていったことである。いいかえれば、最初、客体的な存在と見られていた身体が、次第に客体的であると同時に主体的でもあると考えられるようになっていった。

では、どうして西田の身体観がこのように変移したのであろうか。それは彼の自己の観念そのものが変移したからである。上述したように、西田哲学においては自己と身体は一体不二なるものとして考えられているが、その自己の観念が変化するにしたがつて、必然的に身体の観念も変化していかざるをえなかった。

それでは、西田哲学において、どうして自己の観念が変化していったのであろうか。その理由は明瞭である。それは西田自身の問題意識ないし関心領域が変化していったからである。初期から中期にかけての西田の関心は、主として認識の問題と形而上学の問題に限局されていた。そのことは、当時の西欧の流行思想が新カント学派の認識論であったことと関連があるであろう。西田哲学はその時々西欧の流行思想ないし支配的な思想と対決し、それを批判し克服していこうと

いう一貫した姿勢を有していた。しかるに、西田が最初に対決した西洋の思想は新カント学派の論理主義であった。したがって、その初期から中期においては、自己はもっぱら意識的・知的自己と考えられていた。というよりも自己のもつ意識的ないし知的な側面が取りあげられたといった方がいいであろう。「純粹経験」「自覚」「絶対自由意志」「場所」等の観念はいずれもそうした性格を有している。この時期に西田が強調した「意識する意識」「純粹ノエシス」「絶対無の自覚」等がそのことを如実にあらわしている。

これに対して、後期においては、西田はマルクス主義や弁証法神学の影響もあつて、現実の歴史的世界における歴史的自己形成の問題に関心をもつようになり、またそのような関心の推移にもなつて、これまでの意識的自己から行為的自己に関心が移っていった。自己のもっている行為的で歴史形成的な性格が取りあげられるようになった。こうしてまた、その身体観が変化していったと考えられる。というのも、認識や知識の問題と違って、行為や実践には身体が不可欠である

からである。こうして身体は、以前のような単に表現的・客体的性格をもったものとしてではなく、同時に行動的・主体的性格を持ったものとして考えられるようになったと思われる。

—

西田が「身体」の問題を本格的に論ずるようになるのは『無の自覚的限定』（昭和七年）の頃からである。それまでは、西田哲学においては、「身体」はほとんど哲学的省察の対象とはならなかった。何故であろうか。

『善の研究』（明治四十四年）においては、身体の観念はまったくいいほど外視された。というのも、この時期の西田は心理主義ないしは意識の立場に立っていたからである。主客未分の「純粹経験」といっても、それは要するに意識的・心理的自己の経験であって、身体的自己の経験ではなかった。無論、意識的自己と身体的自己は別個の存在ではないけれども、ここではもっぱら自己の意識的・心理的機能が省察の対象となっていたのである。その上、この時期、西田

は精神を自然の本体、自然を精神の現象とみなす一種の唯心論、否むしろ汎心論の立場に立って、いわば「心の形而上学」を展開していたから、そこに身体の入り込む余地はまったくなかったといっている。そして、このような心理主義的・唯心論的傾向は、『自覚に於ける直観と反省』（大正六年）から『働くものから見るものへ』（昭和二年）をへて、『一般者の自覚的体系』（昭和五年）に至るまで継承されている。

『善の研究』から『一般者の自覚的体系』に至るまでの西田哲学の展開は、一言でいえば、直覚的な「純粹経験」が純粹経験自身の「自覚」へと深まり、その究極において自覚の自覚としての「絶対自由意志」に到達し、さらにこのような自覚や絶対自由意志が成立する根拠としての「場所」（正確には「絶対無の場所」）へと深まっていく過程であるといえるが、このような過程全体をとおして、意識の立場は基本的には変わっていない。したがってまた、このどの時期においても身体はほとんど問題とされていない。自己は、依然として、もっぱら意識的自己として考えられており、そ

のような自己が意識的「経験」の段階から意識的経験の「自覚」へ、さらにはその自覚が成立する「場所」の段階へと不断に掘り下げられていつている。こうしてまた、心の形而上学が、「経験」の形而上学から「自覚」の形而上学へと進展し、そこから「場所」の形而上学へと転回していった。それは、われわれの意識的自己をどこまでもその内へ内へ、あるいはその底へ底へと、その極限まで掘り下げていったものである。

しかるに、西田は『無の自覚的限定』において、歴史的現実界を考察の対象とするようになった。同書において、彼は、いわば絶対無という形而上学的場所から、その自覚的限定としての弁証法的世界へと目を転じている。それには弁証法神学やマルクス主義の影響もあつたと思われるが、このような思索の転回にともなつて、行為や実践の問題が論じられるようになり、またそれとの連関において身体の觀念が重要な役割を果たすようになった。いいかえれば、自己の觀念が、それまでの意識的自己の觀念から行為的自己の觀念へと転じたのである。行為（実践）に身体は欠かすこと

ができない。行為においては、身体は単に見られるものではなく、同時に働くものである。したがって、『一般者の自覚的体系』においては、身体は「自覚的一般者の」のノエマ面と考えられていたが、『無の自覚的限定』においては、とくにその第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」あたりから「身体的限定」ということがいわれるようになった。こうして『善の研究』においては、「物体に由りて精神を説明しようとするのはその本末を転倒したものといわねばならぬ」といわれていたのが、「我々は現実の底から何処までも物質によつて限定せられている、我々は身体をもつことによつて我々であるのである」といわれるようになり、さらに「身体なくして人格というものはない」とか、「人格とは昇華せられた身体」であり、「身体は逆に物質化せられた人格」であるまでいわれるようになった。

けれども、『無の自覚的限定』において、身体はその感覺性・歴史性・表現性・行為性等、多方面から考察の対象となつているとはいえ、ここでは、まだ身体は

主として人格的自己の表現内容すなわち「見られるもの」として考えられている。身体が「見られるもの」であるとともに「見るもの」、いいかえれば「表現的」であるとともに「行為的」であると考えられるようになるのは『哲学の根本問題 続編』（昭和九年）以後、とくに『哲学論文集 第二』（昭和十二年）所収の「論理と生命」以後のことである。

西田が身体の問題に突きあたったのは、ポイエシス（制作）というものを考察する過程においてである。われわれの働きはすべて広義における制作であるといえるであろう。およそ働くということは何らかの意味で物を作ることである。ところで、物を作るということ（制作）は単なる主観的な作用ではない。われわれはただ自分の観念や意図や目的に沿って物を作るのではない。われわれは物を作るとき、客観の側から動かされる。われわれは物によって動かされることによって、物を作るのである。そして、物は作られたものでありながら、つまりわれわれ自身の表現でありながら、同時にまたわれわれから独立したものとして、われわれ

に働きかける。そして、われわれは自分が作ったものによって、自分自身が変化をうける。つまり、われわれ自身が作られるのである。したがって、作るということは作られるということであり、われわれは物を作ることによって、かえって自分自身が作られていくのである。このように作るものと作られるものとの間には緊密な相互作用が見られる。実に、制作においては内が外であり、外が内である。このことを西田は「行為的直観」という観念によって見事に表現している。

さて、西田によれば、歴史的現実界は、まさしくこのような内即外・外即内であるようなポイエシスの世界である。それは、作るものが作られたものによって作られる世界であり、また作られたものが作るものを作っていく世界である。そこには、作るものが作られたものであり、作られたものが作るものであるという弁証法的な関係が成立する。いいかえれば、主体が客体であり、客体が主体である。したがって、真にポイエシス（制作）というものを考えようとすれば、世界や物をわれわれに対立するものとして考えるような考

え方、すなわち二元論的な考え方に立っていたのでは、それを正しくとらえることはできない。われわれは世界を作るものであると同時に、世界によって作られるものであり、世界から生ずるものである。

西田はこのような立場を「世界」（正確には弁証法的世界）の立場と呼んでいる。それは、世界の歴史的形をわれわれの側から、われわれの行為の所産として見ていこうとするのではなく、むしろ反対にわれわれの働きを世界自身の自己限定として世界の側から見ていこうとする立場であり、われわれ自身を創造的世界の創造的要素として位置づけようとする立場である。それだから、「世界」の立場は同時に「行為的自己」の立場でもある。そして、「行為的自己」は、「知的自己」のように、世界を自己に対立してあるものとして対象的に考える自己ではなく、自己自身が世界の中にあつて、世界の中で働く自己である。しかも、その場合、世界自身の作業的要素として働く自己である。それだから、「行為的自己」の立場において、われわれがポイエシス的、制作的に働くということとは、実は世界が自

己自身を限定するということであり、世界自身が自己を制作するということなのである。この時期、西田が再々用いた「個物と個物の相互限定即一般者の自己限定」という用語は、このような弁証法的世界がもっている内的な論理的構造を定式化したものである。そして、それはのちに「一即多・多即一」という簡略化された形にいい換えられた。

このようなポイエシスすなわち制作を考えると、われわれは身体の問題に行きあたる。身体はポイエシス的世界の真相を解く鍵である。西田の身体論は、身体というものをわれわれのポイエシスとの関連でとらえようとするところにその特徴があるといえるだろう。しかし、その際、注目すべきは、彼は身体から制作を考えようとしているのではなく、むしろ反対に制作から身体を考えようとしていることである。いいかえれば、西田は物を作るといふ機能的側面から身体という存在をとらえようとしているのである。あたかも「個人あつて経験があるのではなく、経験あつて個人がある」ように、「身体あつて機能があるのではなく、逆に

機能あつて身体がある」と考えているのである。

このように西田はもっぱら身体を、「物を作る」という機能的側面からとらえようとしている。ところで、機能というものはつねに全体を予想している。機能とは、全体の向かう方向において果たす役割にほかならない。したがつて、われわれの身体もそれが世界に対して果たす役割をとおしてはじめて知られるのである。西田が、再三、「われわれの身体は内から知られるのではなく、外から知られるのである」<sup>五</sup>というのは、この意味においてである。それは、われわれの身体が、われわれの自己にとって外なるものであるという意味ではない。身体とは、全体である世界が向かう方向において果たす機能にほかならないから、したがつて、それは自己の内からではなく、むしろ外なる世界の方から知られる、という意味である。

## 二

では、人間の身体とはいつた何であるうか。また、身体は世界に対してどのような機能をもっているのか。

あるうか。西田は、人間の身体を生物的な身体と區別してポイエシスの身体（制作的な身体）と呼び、また再三、歴史的な身体とも呼んでいる。それは、人間の身体は創造的世界の創造的要素として世界を形成していく機能をもつた存在であるという意味である。生物的な身体においては、個物はまだ真に主体的ではない。創造的ではない。個物はまだ環境から独立しておらず、つねに環境によって限定されている。いいかえれば、作られるものが作られたものと真に対立するということがなく、作られたものから作るものへの方向において、作るものがまだ自立的ではない。西田は、それを、「作るものが作られたものに付着している」<sup>六</sup>といういい方をしていいる。要するに、主体が環境的であつて、まだ創造的でなく、作るものが本当の意味で作るものになつていないのである。それは環境を作るものではなく、むしろ環境によつて作られたものにすぎない。したがつて、生物的な身体においては、世界は「作られたものから作るものへ」と進展していくのではなく、いわば「作られたものから作られたものへ」と進んでいく。そこに

は、個物の主体的で創造的な行為という側面が希薄である。

これに対して、人間の身体すなわち歴史的な身体においては、主体が環境から独立しており、それは単に環境によって作られたものとしてではなく、同時に「作られて作るもの」として、どこまでも創造的に環境を作っていく。他方、主体によって「作られた」環境は逆に「作る」主体を作っていく。こうして主体と環境は相互に限定しあい、自己否定的に他を自己となすのである。すなわち、「作られたもの」が自己否定的に「作るもの」となり、「作るもの」が自己否定的に「作られたもの」となる。「主体は環境の中に自己を没することによって生き、環境は自己否定的に主体化することによって環境となる」のである。したがって、ここでは、作るものが同時に作られたものであり、作られたものはまた作るものである。こうして世界は「作られたものから作るものへ」と行為的直観的に進展していく。

このように、人間の身体は歴史的な身体であって、そ

れは創造的で制作的であるところにその本質をもっている。では、人間の身体が創造的で制作的であるのはどうしてなのであろうか。

西田はそれを身体の道具的性格にもとめている。人間にとって身体は一種の道具として独立した役割をしているというのである。動物は自分の身体を対象として見る事ができない。したがって、動物は身体的存在ではあるけれども、身体をもつとはいえない。これに対して、人間は自分の身体を対象として見る事ができる。人間は単に身体的存在である、だけでなく、自分の身体をもつ。そして、人間が身体をもつということは、自分の身体を道具としてもつということである。すなわち人間の身体は道具的性格をもっている。

このことは、人間の手の働きというものを考えてみれば明らかである。動物にとっては、手はただ自分の生存のためだけのものである。手は、他の機能と同様、ただ生理的機能をもっているにすぎない。これに対して、人間の手は、ただ生理的な機能をもっているだけでなく、外界や環境との関係において特別な意味をも

っている。手は外界に働きかけ、環境を変化させ、物を制作する。人間の手は生理的な機能だけではなく、制作的な機能をももっている。また、人間の知的な能力、例えば総合とか分析とかいった能力は、もともと手でもって分ける、とか、手で掴んでま<sup>と</sup>めるとかいった働きから生じている。アナクサゴラスは「人間は理性的だから手を有する」といい、アリストテレスは逆に「人間は手を有するから理性的である」といった。いずれにしても、人間の知的な能力と手の機能とは分離することはできない。

このように、人間の手は生理的な機能をもっているばかりでなく、同時に知的な機能と制作的な機能をもっている。人間がホモ・サピエンスといわれ、またホモ・ファールベルといわれるゆえんである。そして、このような手の機能は、一言でいえば、物を道具化する機能にほかならない。それどころか手は単に物を道具化するばかりでなく、自己自身をも道具化する。手は自己自身を道具とすることによって物を道具とするのである。「手は道具を使用する道具である」と西田もい

っている。そして、このように物を道具化することとは、自分自身を道具化するということであり、また自分自身を道具化するということは、反対に物を身体化し、環境を自分の身体とすることである。こうして人間は自分を道具とし、環境を自分の身体とすることによって行為的直観的に物を制作していく。人間の身体は単に動物的身体であるのではなく、どこまでも創造的な歴史的な身体であり、制作的な身体である。

### 三

以上が、身体についての西田の基本的な考え方である。では、このような身体観においては、精神ないし人格的な自己と身体との関係はどのように考えられるであろうか。

人間の身体が制作的であるということは、それが、働くことによって見るものであるという性格をもっているということである。既述したように、制作（ポイエシス）は本質的に行為的直観的である。身体は働くものであるとともに見るものである。働くものが同時

に見るものである。しかも、まさしく身体は働くものを見るものであり、したがって働くものは同時に見られるものである。「身体は内から働くとともに外から見られる」ものである。いいかえれば、身体は「内なるもの」であるとともに「外なるもの」であり、「外なるもの」であるとともに「内なるもの」である。そして、それが「人間は単に身体的存在であるばかりでなく、同時に身体をもつ」ということの意味である。したがって、身体はその本性上、二重性格的であり、矛盾的自己同一的である。身体においては、内が外であり、外が内である。

「場所」の立場の時期においては、西田は、意志と身体をそれぞれ人格的自己のノエシス面とノエマ面と考えていた。意志は人格的自己の行為的側面であり、身体はその表現的側面である、と考えていたのである。したがって、この時期においては、もっぱら身体の表現的機能が強調され、その行為的機能は背景に退いている。それは、当時、西田の関心が認識や存在の問題にあつて、行為や実践の問題にはなかつたということ

と関連があると思われる。しかし、西田が「絶対無」という形而上学的場所から弁証法的世界に目を転じ、歴史的世界の自己形成の問題に関心をもつようになるにしたがつて、つまり知的自己の立場から行為的自己の立場に視点を移すようになるにしたがつて、彼の身体観も変化し、身体は単なる表現的客体ではなく、同時に行為的主体でもあるという性格をもつようになった。単に見られる対象ではなく、同時に見る主体でもあり、単なる表現的自己ではなく、同時に行為的自己でもある、と考えられるようになった。こうしてまた、身体の観念も複雑になり、それはノエマ的な表現的性格とノエシス的な行為的性格をあわせもつ自己矛盾的性格をもつようになった。

では、これまでの精神Ⅱ主体Ⅱノエシス面、身体Ⅱ客体Ⅱノエマ面という図式がくずれ、身体が客体であると同時に主体であり、ノエマ面であると同時にノエシス面であると考えられるようになったとき、精神ないし自己と身体との関係はどのように考えられるよう

になったのであろうか。

まずいえるのは、精神ないし人格的自己が身体化されたということである。西田哲学は、デカルトのように精神と身体を二つの異なった実体と考える二元論的なものの見方に対しては一貫して異議を唱えてきた。そして、両者をスピノザのように、同一實在の二つの側面ないし機能として考えてきた。しかし、「場所」の時期までの西田哲学には、まだどこか主観主義の残滓があった。例えばノエシス面はノエマ面を包むという考えや、「ノエシスのノエシス」という「場所」の定義などに、それが見られる。しかし、弁証法的世界の立場において自己が行為的主体と考えられるようになったとき、自己は身体的自己となった。ということとは、逆にいえば身体が精神的自己になったということである。これまで西田は、精神と身体の二元論を、その實在としての側面では否定しながら、その機能としての側面では肯定してきた。両者は「統一するもの」と「統一されるもの」、「見るもの」と「見られるもの」、「行為的自己」と「表現的自己」といった具合に、実在

の相互補足的な二側面と考えられてきた。しかし、弁証法的世界の立場において身体が行為的主体と考えられるようになったことによって、このような機能的二元論の図式がくずれ、身体が同時に精神となった。つまり身体は客体であると同時に主体となり、「見られるもの」であると同時に「働くもの」となったのである。一言でいえば、それは身体の精神化であるといえるが、より正確に言えば、むしろ精神の身体化である。

では、このような精神の身体化によって、精神と身体は同一不二と考えられるようになったのであろうか。そうではない。たしかに身体が行為的主体と考えられることによって、身体は精神的な機能をもつようになったが、それでもなお身体はあくまで身体であって精神ではない。というのも、身体は主体であると同時に客体であるが、精神としての自己はけっして客体化されえないものであるからである。自己は対象的には絶対の無であって、対象化された自己はもはや自己ではない。したがって、身体と精神は不二にして不一であ

り、不異にして不同である。

身体は主体であるとともに客体であるということとは、それが精神であるとともに道具であるということである。客体としての身体は道具的性格をもっている。それが、人間は身体的存在であると同時に身体をもつということの意味である。われわれは身体を道具としてもっている。そして道具としての身体は精神を外界と結びつける働きをする。身体は精神と環境との媒介者である。しかし、身体が道具的であるということは、逆に（本来、道具的である）環境（物）が身体的であるということであり、環境が身体の延長として考えられるということである。そしてこの意味で、われわれは身体をもつと同時に環境をもつのである。したがって、われわれの身体が単なる生物的な身体ではなく、同時に歴史的な身体でもあり、制作的な身体でもあるように、環境的世界もまた歴史的な身体として、同時にまた制作的な身体として考えられる。

身体は行為的主体としては精神であり、また客体的表現としては環境であるが、同時にまたこの精神と環

境を自己において結びつける道具であり、媒介者である。身体は主体即客体であると同時に主体と客体との媒介者である。西田の身体論のもつ複雑さは、このような身体の機能の多様性から生じているといえるであろう。

#### 【補論】「種」の問題

「身体」の問題を考える場合、当然そこに「種」の問題も含まれていなければならない。したがって、西田が『哲学論文集 第二』所収の第一論文「論理と生命」と第二論文「実践と対象認識」において身体、とくに歴史的な身体と制作および実践の問題を論じた後、第三論文「種の生成発展の問題」において種の問題を正面から論じているのは、ある意味で必然的な進行であるといえる。しかしながら、西田が「種」の問題と真剣に取りくむようになったのには、それとは別の理由があった。それは田辺元による西田哲学批判である。周知のように、最初、西田哲学の強い影響下にあり、また西田哲学の後継者と見られていた田辺は、やがて西

田の絶対無の哲学を一種の発出論ないしは直観主義として批判するようになり、みずから「種の論理」と呼ぶ「絶対媒介の論理」を提唱するに至った。田辺の西田哲学批判は、一言でいえば、西田の「絶対無」は「場所」として体系の根底に定立されるかぎり、それは一種の有となり、有にして無という本来の性格を失ってしまふ。その結果、それはプロティノスの発出論に墮してしまふというものである。そこで、田辺自身は絶対無を絶対否定作用と考え、その体系中にどのような直接態をも認めない、絶対媒介の哲学を構築した。それは具体的には、「類」（絶対否定作用としての絶対無）と主体的「個」を自己否定的に媒介する、いわば媒介の媒介としての基体的な「種」を中心とした「種の論理」であつた。

田辺の西田哲学批判には彼の思い込みや誤解にもとづく的外れなところもあつて、西田自身、「何だか情けないような感じがいたします……作られたものから作るものへと云つても自覚が出ないと云うが、私はそれだからこそ自覚が出るという事を書いていきます」と憤懣

を露にしているが、しかしこの田辺の批判が、西田にとつて自分の哲学を反省し、より一層深めていく機縁になつたことは否定できない。西田がそれまで彼の哲学に欠けていた「種」の問題を論ずるようになったのも、田辺による西田哲学批判と種の論理の提唱が一つのきっかけになつたことはたしかである。

では、種とはいつたい何であるうか。田辺においては、種とは、類的全体と個的主体を自己否定的に媒介する基体であつた。形式論理学においては普遍と個別が特殊によつて媒介されるように、類と個を媒介する契機である。したがつてまた、種の論理は論理の特殊契機であるとともに、論理の全体を代表するものと考えられ、こうして論理は必然的に種の論理でなければならぬと考えられている。

これに対して西田は、種というものを、田辺のように類（普遍）——種（特殊）——個（個別）の論理的関係においてとらえるのではなく、むしろ世界の歴史的形成という観点から、世界の自己形成の「形」として、また主体的自己の行動の「範型」（パラダイグマ）とし

てとらえようとしている。西田哲学における弁証法的

世界の論理的構造の一般的定式は「個物的限定即一般的限定・一般的限定即個物的限定」「個物と個物の相互限定即一般者の自己限定」であった。したがって、ここには特殊あるいは種の入りこむ余地はない。西田哲学においては、歴史的現実界は無数の個物と個物が相互に限定しあっている世界であり、それは同時に（絶対無の顕現としての）世界が不断に自己自身を限定していく世界である（一即多・多即一）。そこでは、個物（自己）は世界の一構成要素であると同時に世界の創造的契機であると考えられている。西田哲学においては世界（類）は自己自身を自己否定的に媒介すると同時にわれわれの自己（個）によって媒介され、また自己（個）は自己自身を自己否定的に媒介すると同時に世界によって媒介される。一言でいえば、世界と自己は相互に自己否定的に限定しあっている。それだから、この世界（類）と自己（個）を媒介する特殊（種）を要しない。厳密に言えば、西田哲学においては種の占め

る場所はないのである。

そこで、既述したように、西田は種を、田辺のように類と個の媒介者としてではなく、歴史的世界の自己限定の形として、あるいは歴史的生命の自己限定の範型として考えようとする。歴史的世界には自己自身を歴史的に形成していく一定の形があり、またわれわれの自己には行為する一定の形がある。それが種であるというのである。無論、われわれはつねに固定した範型にしたがって行為しているわけではなく、ときにはこの範型を能動的に突き破っていく。それだから種もまた破られ、分裂し、新しい種が誕生する。種は、この意味で、世界の「分裂闘争の原理」である、と西田はいう。

種をあらわすラテン語の *species* にあたるギリシア語 *εἶδος* は、もともと物の形とか姿とか言う意味であるから、西田のように種を生命の自己形成の形ないし範型と考えるのは、その言葉の語義に沿った穏当な考え方であるともいえよう。西田は身体を生物的身体と歴史的身体に区分したように、種を生物的種と歴史的種に

区分し、前者を本能的な自己形成の形として、また後者をデモーニッシュな自己形成の形として規定している。<sup>二二</sup>西田によれば、生物的身体がまだ環境に付着して真に独立しておらず、いわば「種の奴隷」であるのに対して、歴史的身体は歴史的種すなわち社会から独立しており、したがってまた自由であると考えられる。いいかえれば、歴史的身体と歴史的種は相互に自己否定的に限定しあうことによって、歴史的種は「作られたものから作るものへ」と不断に自己を形成していくのである。

しかしながら、このように種が世界の自己限定の形、歴史的自己形成の形であると考えられるとき、世界と種とはどのような関係にあると考えられるであろうか。両者は同一のものであるであろうか、それとも異なったものなのだろうか。もし異なったものであるとすれば、どのように異なっているのであろうか。この点についての西田の見解は正直に言って、きわめて曖昧である。その理由は、西田においては、田辺のような類一種一個の区別が明確ではないからである。例えば

西田は、「我々は種から産れる。我々の生命は種の生命である。しかし種がすぐ世界ではない。種は世界に於いてあるのである。否、世界の自己形成が種的ということが出来る。種がすぐ世界でない様に、環境がすぐ世界というのではないが、環境としての世界なくして種というものはない。生命は環境を生命化して行く、即ち形成して行く、そこに生命があるのである」<sup>二三</sup>といっているが、この文章からわれわれは種（ないし種的生命）と環境と世界の異同について明確なイメージをもつことは困難である。

ただ、いえるのは、西田が種を考える場合、それを単に世界の自己限定の形としてばかりでなく、普遍（全体）に対する特殊という意味を暗々裡に内含させていることである。そして、この点がはっきり表現されているのは、『哲学論文集第一』の図式的説明においてである。ここでは、西田はⅣ（媒介者ないし弁証法的世界）の自己限定ⅠはⅤの統一的限定Ⅱ（現実界）とⅥの特殊的限定Ⅲ（種的環境）があり、両者

は別々のものではなく、いわばこの自己限定としてその両面というべきものである、と語っている。しかしながら、*ego*がどうして自己自身を統一のおよび特殊的な二様に限定するのか、またこの統一的限定と特殊限定は具体的にどのような異なるのかは明確にはされていない。

西田は晩年、とくに「論理と生命」以後、種の問題について多く語っている。しかしながら、その割には彼の見解は曖昧なところが多く、また繰り返しが多い。そのなかで西田が一貫して主張しているのは、種とは、世界が自己自身を限定する決まった形（ないし形成力）であり、これを個物としてのわれわれの自己の側からいえば、われわれの行動の決まった形ないし範型である。世界の歴史的形成には一定の形があり、われわれの自己の行動にも一定の形がある。そして、この決まった形がすなわち種であるということである。このように、種は決まった形であるが、しかしこの形は固定して変化しないものではない。それはつねに破られ、新しい形を生む可能性を秘めている。実際、われわれ

は種から生まれ、種的に自己を形成するとともに、また種を突き破っていく。われわれは種によって限定されているとともに種を限定していく。まさしくこの意味で、われわれは「作られたものから作るものへ」である。

このように、西田のいう種は *species* の語義に沿ったものであった。しかし、彼は同時に種を社会や国家や民族という意味でも使用している。するとこの場合、種としての社会は類としての世界や個としての自己とどう関係するのか、あるいは類と種、種と個の異同はどこ点にあるのが問題になる。そして、上述したように、この点についての西田の見解はきわめて曖昧であり、歯切れが悪い。田辺が種を類と個の媒介者として論理の中心に据えているのは対照的である。そのことは、西田がこれまで一貫して彼の論理を世界（絶対無）と自己（個物）の相互限定という図式において考えてきたことと関連があるであろう。彼が自分の立場を「行為的自己」の立場とか、「弁証法的世界」の立場とか呼ぶゆえんである。田辺哲学の「種の論理」な

いし「絶対媒介の論理」が本質的に三極構造的であるとすれば、西田の「弁証法的世界の論理」ないし「絶対矛盾的自己同一の論理」は本質的に二極構造的である。

しかしながら、他方、「種」の概念との連関で考案され使用されるようになった「形」の概念は、やがて最晩年の西田哲学の主要概念となった。既述したように、西田は完成期の自己の立場を主体的な行為的自己の立場と規定し、またそれを弁証法的世界の歴史的自己形成の立場とも呼び、さらにそのような世界の内的・論理的構造を行為的直観やポイエシスや絶対矛盾的自己同一といった種々の概念でもって説明してきた。そして、それが最終的に「形の論理」であることが明確にされたのである。行為的直観の根本形式も、またポイエシス（制作）やプラクシス（実践）や技術の根本形式も、さらには絶対矛盾的自己同一の論理の根本形式も、すべて形が形自身を限定するところにある。実に世界の歴史的自己形成は形が形自身を限定していくことなのである。こうして自己において自己を映すとい

うことを基本にした「場所」の論理は、多くの紆余曲折の後、最終的に、形が形自身を限定するということの基本にした「形」の論理として提示されるに至った。そしてこのような「場所」の論理から「形」の論理への転回の重要な契機となったのが「種」の生成発展の問題であつたといえる。

#### 註

- 一 『西田幾多郎全集』岩波書店、一九七八年、第一卷、一八〇頁。
- 二 同、第六卷、三六九頁。
- 三 同、第六卷、三七五頁。
- 四 同、第六卷、二六八頁。
- 五 同、第八卷、二九八頁他。
- 六 同、第八卷、五五六頁。
- 七 同、第九卷、一七八頁。
- 八 同、第十卷、二四三頁。
- 九 同、第八卷、四六三頁。
- 一〇 同、第一八卷、書簡一一六八。

- 二 同、第八卷、二四九頁。
- 三 同、第九卷、一八六頁。
- 三 同、第八卷、四四九～四五〇頁。

## レスポンス

鶴岡賀雄

小坂氏は、すでに西田哲学および京都学派の哲学について、何冊もの優れた研究書を刊行しておられ、とりわけ西田に関しては、その所説の全貌を知悉しておられる。本発表も、そうした知見に根ざして、西田哲学において「身体」の問題がどのような時期に、どのような問題系の中で、どのような意義を担って登場してくるか、またその特長や難点についても、明快に整理し検討してくれている。また、補論において田辺による西田批判を紹介、検討したことで、西田の「身体」観がもつ問題点を照射することもなされている。私自身は、田辺は言うに及ばず、西田の哲学に正面から取り組んだことのないまったくの素人なのだが、そうした者にとっても、問題の所在が明らかに見える、判りやすくありがたい論文であった。

そうした明快な論文である以上、とくにその所論を整理する必要はないのだが、以下に若干の感想を述べるに当たっての手順として、私なりに——ということはおそらく、西田の哲学および小坂氏の議論についての幾多の誤解、無理解を露呈することになるのを覚悟の上で——、氏の論点をまとめておきたい。(一)「内は基本的に引用。」

まず、「身体」を巡る西田哲学における不変の主張として、いわゆる心身二元論の拒否がある。「身体」と「自己ないし精神」は、「同・のもの」の「側面」であり、両者の区別は「機能的区別」とされる。前者は絶対に「対象化できない作用的主体」であり、後者はその「表現的客体」である。

しかるに、そのいわゆる「後期」に移る頃——『無の自覚的限定』(昭和七年)の頃——から、西田の身体観は、身体それ自身が「ノエシス的・作用的な性格を併せもつ」、「行為的・主体的性格を持った」ものとされるようになった。あるいは、そのようなものとして「身体」が主題的に論じられるようになった。その理由

は、「自己」を捉える視点が、「意識的自己」から「行為的自己」へ移動したからであり、これは西田の関心が「現実の歴史的世界における歴史的自己形成の問題」に転換、あるいは拡大・深化したからである。

具体的には、『無の自覚的限定』において、「物質」としての「身体なくして人格というものはない」、「人格は昇華せられた身体」、「身体は逆に物質化せられた人格」といった表現が見て取られ、人間(我々)の「身体」性が強調されてくるが、さらに『哲学の根本問題 続編』(昭和九年)、『哲学論文集 第二』(昭和十二年)所収「論理と生命」以降になると、とくに「ボイエシス」、「行為的直観」といった概念において、身体が「歴史的世界」、「弁証法的世界」において働く——と同時に「見る」——場面が論の焦点となり、そこで「弁証法」的論理が精細に検討されていくようになる。そしてそれは、例えば、「個物と個物の相互限定即一般者の自己限定」、等と「定式化」され、さらに「一即多・多即一」とも「簡略化」される。

この際の西田の「弁証法的」思索の特徴の一つは、

「身体から制作を「…」ではなく、「…」制作から身体を考えよう」としていること」にある。小坂氏は、この「制作」を身体の「機能」と捉えている。この身体による行為ないし制作は、「創造」であるのだが、これはつねに「環境」において行われる。環境に働きかけてこれをさらに創造する身体は、「一種の道具」でもある。かくて、人間は、動物もそうであるように「身体的存在である」が、それだけではなく、「身体をもつ」ともされる。このとき「身体」は、「働くもの」であるとともに「見るもの」でもあるが、つねに同時に「外から見られるもの」でもある。こうした身体を小坂氏は、「二重性格的」、また「矛盾的自己同一的」とよんでいる。こうして人間はその行為において「自分自身を道具化する」、それによって環境において働くのだが、これはまた、「環境を自分の身体とする」ことでもある。こうして、行為する自己は環境の、最終的には「世界」の一表現点でもあることになる。「歴史的身体」ということの意味がこれである。

このような身体観の提出によって、初期ないし中期

の西田哲学にあった「主観主義の残滓」は一掃されることとなった。つまり、実在としては否定しつつもその機能において保持されてきた「精神と身体の二元論」——「統一するもの」／「統一されるもの」、「見るもの」／「見られるもの」、「行為的自己」／「表現的自己」、等——が、この時期における（「身体精神化」というよりも）「精神の身体化」によって、ある意味で解消された。但しそれは、両者の端的な同一化ではなくて、「身体と精神は不二にして不一であり、不異にして不同である。」

但しまた、この身体は、それが「道具的」である点で「精神と環境の媒介者」とも捉えられる。かくて、身体は、「主体即客体であると同時に主体と客体の媒介者である。」小坂氏はここに、西田の身体論の「複雑さ」を見、それを「身体の機能の多様性から生じているもの」としている。

なお、小坂氏は「補論」において、田辺の「種の論理」に関する議論に対する西田の応答を検討すること、西田の言う「歴史的身体」の或る意味での抽象性

を指摘し、より後年に語られるようになる。「形」の論理」に、西田の行為論（である身体論）の展開の可能性を指摘しておられる。が、私にはこれに触れる余力がない。

西田哲学に通じない私は、小坂氏による西田の身体観の整理それ自体の意義について何かを言う能力はないが、感想としては、始めに述べたように、論は極めて説得的で明快であり、正当な理解であるに違いないと思われる。が、それだけでは、「モデレーター」としての責を果たせていない気もするので、以下に、素人の気儘な問いと、論点を提供してみたい。（その際、或る意味では体系的に構築され論理的に考え抜かれた西田の思索の跡を忠実に辿って問題の真相を思考するという方途をとらず——それは私にはできないので——、西田哲学に親しくない者の漠然たる違和感を吐露する、という便法に拠ることとする。）

その漠たる不充足感を一言で言つと、「西田の論ずる《身体》は、どの程度《肉体》であろうか」、といった

問いになる。

西田によれば、身体は「物質」であるとされ、また「道具」ともされている。その限りでまた「機械」とも近づけられている。それは、ともかく「行為するもの」、「働くもの」、「創造するもの」（あるいはそのためのもの）である。西田の身体論は、《行為する身体》の論である。あるいは、「働くもの」が「見るもの」でもある限りで、《精神である身体》、《思考する身体》との側面も言われている。が、身体には、別の観点も当然あるだろう。とくに、宗教に関わる問題系として身体を考へるときには、そうであろう。

そこに論じられていない身体への視点として、例えば、《苦しむ身体》、《病む身体》、《死ぬ身体》——そうした身体である・をもつところの人間——、といった問題系があるように思う。これは、逆に見れば、つまり肯定的な語彙で言えば、《悦ぶ身体》、《愛する身体》、《生きる身体》、といった身体把握でもある。（《産む身体》といった把握もあろう。）一般化しすぎるかもしれないが、これらは、《行為する》と同時に《感じる身体》

の問題である。宗教（具体的、実定的宗教）は、むしろ身体のごうした場面に主に関わる、関わりろうとするのではないが。

これらの側面、とくに《死ぬ身体》に収斂する側面は、身体の有限性という性格に関わるものとも見える。この有限性は、西田にとつては「弁証法」的「限定」でもあるだろうが、宗教の言葉では「罪」とか「業」とか「(肉の)弱さ」とか、何らか否定的な意味を伴って（或いは逆に、人間の何らかの完成態として究極的な肯定の意味を伴って）捉えられる事柄だろう。こうした事柄は、最晩年の宗教論（「場所的論理と宗教的世界観」）で根本的に論じられているけれども、そこでは「身体」という視点はとりたてて前面に出てはいないようである。西田の《行為する身体》論は、この限りでは、（究極的にはともかく当面は）「宗教」よりもむしろ「道徳」の、実践（哲学）の問題圏の事柄として提出されているように見える。

だからまた、道具でもある「身体」は、目的（窮極の価値）ではないかの如き印象も与える。が、ではそ

の「道具」を以て何をするのか？ この、行為の具体化の方向・方途を巡る議論は、西田の比較的弱い場面だろう。田辺の批判もこの辺に関わるのかもしれない。しかし身体は「聖霊の宮居」であるなら、（少なくとも他人の、またおそらく自分の）身体は、「もつ」とは言われ得ない（indispensibleな）側面がたしかにあり、その意味での「物質」ではない「身体である」ところの自己、における身体性を、いわば《霊的身体》としても考えることはできないだろうか。

また、いわゆる宗教（実定宗教）において説かれ実践されるさまざま「行」「修行」「アスケシス」やそれに関わる限りでの「神秘体験」といった問題群も、西田の純哲学的な身体論からは、出てこないかもしれない。

## 討 議

司 会 鶴 岡 賀 雄

小坂 多方面の質問をしていただきました。答えられるところからお答えしていきたいと思えます。最初に、レスポンスの二頁のまんなかあたりの文章、「主体即客体であると同時に主体と客体の媒介者でもある」というところ、これが同じことなのかということがこの質問がありました。これは確かに文章が正確でなく、誤解を与える要素があると思えますけれども、主体即客体であるというのは、身体が主体であると同時に客体でもあるという両面を持っているということですね。したがって厳格な意味で自己とはいえないという側面がいつまでも身体には残ると思えます。それから後のほうの、主体と客体の媒介者であるというのは、環境との媒介者という、文字どおりそういう趣旨で書いたと思えます。確かに誤解を与える面はあるかと思

います。

それから、たしか科学技術との関連で非常にむずかしい質問があったと思えます。この技術の問題も身体の問題を扱うからにはどうしても触れなければならなかったのですが、この部分は割愛したんです。西田の場合、端的にいいますと、自己と環境とを結び役割をするのが技術であるわけです。その場合、道具を使って主体と客体とを結びつける働きが一般に技術と呼ばれているものだという定義になっています。全体として西田の技術論というのは、私の本なかでも触れたんですけれども、非常に肯定的に書かれておりまして、ヤスパースとかオルテガとかそういった人々が問題にしたような、科学技術の問題性というのはあまり表面には出てきません。これが西田の特徴だと思っんですが、その理由は私の論文にもありますように、西田が技術といっても機械技術のような大型の技術を考えているのではなくて、手をもとにした技術というものを念頭において考えているということが、彼の技術論の一つの特徴になっていて、それが科学技術に対する批

判が欠如しているという批判につながると思うんです。もともと西田が考えている技術というのが、そういうたぐいの機械技術ではないということに、一つ留意すべき点があるのではないかと思います。

それから道具という言葉についていうと、西田の使う「道具」というのはハイデガーのいう道具の觀念に非常に近くて、「手元にある」という意味で使いますので、われわれが日常的に使う手段としての道具という意味合いとはちょっとちがうということが留意すべき点ではないかと思えます。

それから、形の論理についての質問があったと思いますが、これが非常にむずかしい問題で、私もうまく説明できない点があります。晩年にしきりに形ということを出して、これは三木清の形の論理と連関があるかと思われまます。だいたい西田が使う場合には、世界が自己自身を限定する形というような言い方使います。それから行為的自己の側からいいますと、いはば行動のパラダイムですね、範型のようなものを、これを形と考えているということだと思います。それが

本能とちがうところは、形というのはどこまでも破られていくという可能性を持ったもので、そこに創造性というものがあるわけです。それが環境によって縛られているといいますか、作られたものから作られたものへということを西田は言いますが、作られたものから作るものへというのではなくて、「生物的な身体」というのは作られたものから作られたものへだ」と要するに環境に付着するということか、作るものが作られるものに付着しているという言い方をいたします。それが本能的な行動と、形の論理とのちがいといつていいと思つんです。

それから最後の病む身体、生む身体、それから苦しむ身体という、要するに感じる身体の問題が論じられていないのではないかということですが、それはそのとおりだと思えます。ご存知のように西田自身は哲学の動機というものを悲哀の意識においておりまして、人生問題なくして哲学というものはないと言っているのですけれども、身体の問題に関しては、彼は制作という歴史的形成の問題として身体を捉えておりますの

で、先生がおっしゃられたような側面は確かに希薄であると思います。そういう方面であれば、場所的論理と宗教的世界観の論文を待たなければならぬのではないかとということです。以上、答えになっているかどうか分かりませんが。

鶴岡 どうもありがとうございました。皆様からの質問に移る前に、一つだけ最初に素朴な問いを出したいと思います。心身二元論を拒否してしまうと、いわゆる肉体の死後ということは何らかの形で考える可能性があるかどうかということなんです。西田哲学のなかからは、死後の生ということは、ある意味で語られると思うんですけども、語られるとしたらどういう形になるかということ、何かあるとすれば、お願いします。

小坂 これは誰か他の方に答えていただいたほうが…。私には荷が重いです。発想として考えたことがありませんでした。

鶴岡 ありがとうございます。では後は司会に徹しますので、皆さんご自由にお願いたします。

花岡 ご発表原稿が全体的に大きくまとめてございまして、興味深く読ませていただきました。場所の論理から形の論理に展開していったということに関して、一点だけ質問させていただきます。確かに表現の一般者ということで表現の世界、形の世界、技術の世界が最後の方はピシッと出ておりますが、もう全集第五巻あたりからどういふ普遍の場で考えるかというときに、判断的一般者、自覚的一般者、表現的一般者について語っているのですが、最終的には弁証法的一般者というのを置いていたと思います。それで、形の論理は確かにそうですし、最初のところで「経験から自覚に移っていった」とお書きになっていてそれも確かです。経験から自覚に行って自覚から表現するノエシスをノエマ化する表現の世界に行くわけですが、しかし、自覚から表現へという方向とは、ちがった逆の方向がありまして、表現とか形というのは弁証法的一般者であ

るその経験の表現でないかと思うんですね。最初からずっとその純粹経験のところに向かつて、そしてそこで自覚が表現という方向へ転換していくとき、あるいは場所から、いろんな転換をしていくときに、最終的に形の論理で終わらないで、私が考えるに、生きるというところでそれを表現するときの表現、つまり形というものは、最終の場がやはり絶対無の場所であって、それを表現しているということでは形の論理にはなるんですが、その根本にはいつもやはり場所があつて、形の論理にすっかり転換するということではないように、私は理解しているのです。それで、場所から形の論理に転換したと言えるんでしょうか、というのが私の問いなわけです。つまり、形の論理は論理として出てきたわけなんです、それはどこまでも絶対無の経験が表現されて、その意味ではノエマ化されて形になって、いわば芸術の世界、あるいは表現の世界、おっしゃるような形の論理でございますが、しかし、根本にはいつも絶対無の場所が、世界からあるいは弁証法的一般者の限定ということであつて、どこまでも場所は場

所として、平行ではなくて深みとして根本にやはり開けているように思います。そして、そこからいろいろな形、表現、技術、そういうものが出てくるのではないかと思います。形の論理はおっしゃるようになりますが、根底はどこまでも場所の論理ではなかったかと思いますが。その辺はご反対でございますしうか。

小坂 花岡先生のご質問の趣旨を正確に理解したかどうか気がかりですが、私自身は場所の論理から弁証法的世界の論理へとさらに転換したという立場をとっているわけです。絶対無の場所に至るまでの論理は、浄土系の宗教学でいう往相の過程だとしますと、そこから出てくる還相の過程といいますが、西田自身の言葉で言えば「今まで表から裏を見ていたのが、今度は裏から表を見ていくんだ」という言い方をされています。それが絶対無の仮象の自己限定の世界としての、現実の歴史的世界の論理になったと思うんです。ですから、その基本に場所の論理があるというのは動かせないん

です。そのところでご同意いただければ、先生のおっしゃっていることと私のいっていることはちがってはいないんです。西田はただその弁証法的世界の論理を、行為的直観の論理とか、作られたものから作るものへの論理であるとか、あるいは絶対矛盾的自己同一の論理であるとかいろいろ試行錯誤していった、結局、最後にどういふふうに言っているかということ、場所が場所自身を限定する形なんだと、行為的自己の側からいけば、それが行動の一つのパターンなんだと、パラダイムなんだと、これが形なんだというふうに説いているように思っています。それが私のいう形の論理ということなんです。

花岡 それで、形と申しますときにそこはポイエーシスの世界であります。ポイエーシスの世界は目的的形成作用の自己の方向と、表現的形成作用の世界の自己限定とが一つに交錯したところでいつも形ができていて、歴史的形成も形成されていくわけですよ。ですから弁証法的一般者まで行くとおっしゃるんですけど

ら分かります。ただ形の論理が最終的とは私にはとても理解できなくて、やはりそこにはいつも場が開けている、弁証法的一般者が開けているというのが最終のところ、それを目的的自己作用と、向こう側の世界からの表現的形成作用との一致、のところ、形ができ上がっていくと理解しているんです。しかし、とりあえず先生のお考えは分かりました。

八木 形について私は全然知らないので教えていただきたいのですが、エイドスという言葉が出てきますが、イデアが一つの範型になっていますよね。西田が形というときにそういう意味合いがあるわけですか。

小坂 あります。それはいつも固定したのではなく、破られるものとして。

八木 誠一 そうすると最初からプラトンの場合には形があるわけですよ。プラトンの場合、コーラ [Gr. κοῖρα] 場所、空間」という全体を入れるものがあって、範型の世界があって、目に見える世界がありますよね。

その場合には形というのは一つの範型になっているんですが、そういう意味ではないですね。

小坂 ちがいます。そういう表現をしていますけれども、形があつてそれに添つてやるのではなく、行動していく一つ一つの行動のあり方が一種の対象的形となつていくわけです。

八木 そうすると特定の形ができてくるといふ根拠みたいなものは何かあるのですか？たとえば人間の体でもそうですけれども、家族とか社会とか、あるいは民族とか、そういう形ができてくるのは、そういう必然性みたいなものは別になんにもなくて、それはただ自己限定の一つの相として出てくるだけのことですか。それとも何か内在的にそういう根拠があるんでしょうか。

小坂 そのところはよく分かりません。補論にも書きましたけれども、それが出てくるのは私を知っているかぎりでは哲学論文集の第一の後につけられた図式

的説明といふところです。死を説明していく過程で、 $N$ 、媒介者ないしは弁証法のところ——今話しているのは発表原稿の十一頁の六行目のところです（本書、五六頁）——「弁証法的世界の自己限定には、 $N$ の統一的限定  $N^*$ （現実界）と  $N$  の特殊限定  $R^*$ （種的環境）」があるといふ言い方をしています。そこから形といふのが出てくるといふようなことです。要するに限定の形といふことになるのではないかと思えます。

八木 全然偶発的 *Kontingenz* といつわけでもない。そして範型があるといふわけでもない。…すると形といふことの意味はどういふことになるんでしょうね。

遊佐 最後の方で「見るといふことがあつたからこそ目ができてきた」といふようなところがありますよね。もし形といふ具体的なことについて見てみると、結局、ある必然性があるからこそ形が出てきたといふふうにいふことはできないでしょうか。それからもう一つは形といった場合、私には仏教の「相」といふ漢字、ラクシヤナといひますか、何かいままで持ってきた哲学

の言語や概念を超えるような intuition が西田のどこかにあるような気がするんです。これを translate するのは非常にむずかしい。形成するといつような場合にも、form とかそういうギリシヤ的なものでやっていけないように思います。無が入ってきていますからね。西田がそこにたどり着いたというのは、とてもおもしろいことだと思つので、もう少しご説明していただければと思つんです。

小坂 質問の趣旨がよく分からないんですが、もう少し分かりやすく言っていましたか。

遊佐 要するに、どうしてなぜ形、表現ということを使ったかということが非常におもしろいですよね。中期に表現とか表現的一般人とかいう言葉をよく使います。それがずっと歴史に入ってくると今度は形ということをかなり大切にいたしますよね。先生もそのことをおっしゃっていると想つたものですから、私にはどうも西田が「形」と言つ背後に仏教の intuition、色即是空なり、色といわれているものですが、——テクニカ

ルにはラクシヤナというのではないのではないですか、私も仏教学者ではないので分かりませんが、「相」というのが technical term になつていっているように思つのですが、どうも西田にその関連があるのではないかというのが私の感じるところなんです。ですが、はっきりとは分からないので、そのことで何かお考えになることがあればおうかがいしたいんですが。

小坂 その点は私も分かりません。ただ、先ほどの八木先生の質問に戻りますが、世界の方から見れば世界自身が自己を限定するその形ということで、私には分かるような気がします。一瞬一瞬の形があるというのは、別におかしくはないのではないかと思ひますね。われわれの方からいえば、われわれの二つ二つの行動パターンというか形というのがやはりあると思つてですね。それは別に意識しているでもなんでもなくて、歴史的、あるいは自分の置かれた環境とかいろいろな状況において、たとえば日本人なら日本人としての行動の形があると思つんです。そして、それが

突き破られていくという要素はあって、おかしくはないと思います。

田中 小坂先生と花岡先生のやり取りに関連してなんですけれども、場所と世界をどのように関係づけるんでしょうか。確かに場所の論理とか場所という論文が書かれてそこで観智の世界などといった一応の完成した議論ができると、その後場所という言葉自身はあまり使われなくなって、弁証法的世界とか弁証法的な一般者というものが語られます。しかし、最後の論文で再び場所的論理ということが言われます。そうすると、場所と世界ははっきり意味がちがっているように思われます。そうだとすると、その意味のちがいはどこにあるのでしょうか。最終論文で「場所的論理と宗教的世界」のかかわりを問うところでこんな文章があります。まず、人と人の相互理解というものを考えていく文脈で、自分は世界というものを考えるようになった。つまり「私と汝」という論文を書いて、私と汝というものを具体的に理解していくときに世界というものを

考えるようになった。私と汝の関係というのは、私が汝とか他者になるのでもないし、他者が私となるのでもない。そういう素朴な、他人と私が一体化するといふような話ではまったくないんだという議論があります。そしてそれは他人から外から動かされるのではなく、内から動くのでもなくて、自己表現的に自己を作る、そこではじめて表現という言い方ができたように思っんです。その次がすごく問題なのではないかと思っんですが、自己表現的な世界は自己を形成する世界である、自己形成的という言い方が出てきます。ですから、さきほど形ということができましてけれども、じつは形というのは自己が自己を形作る、自身が自分を形作る、という形で、絶対の他者と私というものが対している、そのときに個物というのはそれ自身一つの世界あるいは世界の一表現点とか焦点とか、そういう言い方をしているわけです。自己形成的ならざる自己表現的世界はなく、また自己表現的ならざる自己形成的世界はない。そうすると世界と場所との一つのちがいというのは、世界は即その世界に

おける個と結びついているけれども、しかし自己形成的な場所というような言い方はないだろう。つまり世界というのはそこにおいて自らを形作っている、形作っているということは世界は与えられた全体というようなものではなく、まさしく世界そのものが自己を形成し、自己を表現していく、そういうダイナミックな相のもとに描かれていると思うんです。ですから中期の場所の哲学においては——ある意味では田辺の批判もそこにあつたと思うんですけれども——非常に観照的な空間的な印象を与えるんですね。時間的な生成ということとは語られないし、有限な人間の立場も語られていない。しかし最後に出てくる場所の論理というのは、じつはその場のなかで世界が自己形成していく、世界とか個というものを場のなかで考えていく、そういう形で基本的には西田は場所の論理で一貫していたのではないか。ただし、それは非常に具体的に私と汝とか弁証法的世界というものを場所の論理によって考えていく。そういう方向だったのでないかと私は思

うのですが、いかがでしょうか。

小坂 どうも私の言い方が誤解を与えたようです。今、田中先生のお話を聞いてよく分かりました。要するに絶対無の場所と弁証法的世界の関係ですね、これがどうも誤解を与えたようですが、絶対無の場所自身はけっして対象化できないものです。こういう表現がいいかどうか分かりませんが、絶対無の場所を点線で書いたとすると、この絶対無の場所が一瞬一瞬のうちに分かるとすると、この絶対無の場所が一瞬一瞬のうちに自分を顕現した形——またここで形という言葉を使いますけれども——それが弁証法的世界というように考えていいのではないかと思えます。そうしますと、それが一瞬一瞬変わっていくというもの、ちっともかまわないわけですよね。確かに図式的説明のところではM1、M2、M3というような表現を使っていますが、要するにこのMは媒介者ですから弁証法的世界を指していると思うんですけど、それが一瞬一瞬変わっていくわけですよね。これは場所と同じことをいうと、田中先生もおっしゃるとおり、ちっとも表現がおかしく

なりません。その場合に、私がいうのは、絶対無の場所

のいわば自己限定の一瞬一瞬の形としての歴史的現実界というのがありますけれども、こちらのほうの世界にウエイトをおいて論じたのが、後期の弁証法的世界だと私はみているんです。それがその前の中期の場所の論理と比べた場合には、裏と表の関係にあるのではないかと思えます。ですから、私の本のなかでも一言つけ加えておいたのですが、場所の論理から弁証法的世界への展開を、新しい展開とみるのか、場所の論理のなかの一つの変化とみるのかは、見方によって二つに分かれるであろうと思えます。しかし私は後のほうをとりたいたいということで、いちおう場所の論理の発展としてあるいは具体的現実化としての弁証法的世界とこのを四期目としておく立場をとっているわけです。ただそういう立場をとりますと、田中先生がおっしゃるように、一番最後の場所的論理と宗教的世界観をどう位置づけるのかというのがむずかしくなってくるわけです。逆戻りしたのかということになりますから。

そこところは意見が分かれるところだと思います。

田中 逆戻りというよりも、本来、場所の論理は宗教の問題を直接とらえていて、その宗教というのが単なる普通いわれている意味でも、われわれ人間の一つの特殊な位相という意味ではなくて、もつとも根源的なレベルで問題になっているときに場所の論理がでてきたと思えます。ですから往相と還相という言葉は西田自身はあまり使っていないと思えます。ただ叡智の世界などでは宗教が前面に出ていて、その後でわれわれが現実に行きかかっている科学とか歴史的世界とかそういうものが扱われていると思えます。それともう一つは、それまで仏教では特に問題とされていなかったと思えますが、歴史の問題とか、人格的な我と汝の関係とか、そういうものを具体的にとらえるために、弁証法的世界というようなことを場所の論理の立場で語っていた。ですから、最後にまた昔の立場に戻ったということではなくて、場所の論理的な思考はずっと一貫していたという読み方を、私はしています。先生も基本

的にはそういう態度なんでしょうか。

小坂　そうです。私は著作でいいますと「一般者の自覚的限定」までではですね、自己の深層を追求していくといいますが、自己の本来のありどころを追求していくのがメインのテーマであつたと思うんです。そこに到達したときに、今度はそこから見た場合に、現実の世界がどのように見えてくるか、これを展開しようとしたのがその後の著作だと見ているわけです。そこに視点の逆転といいますが、そういうことがあつたのではないかと思えます。基本的には先生のおっしゃることと変わってないと思えます。

河波　西田から少し外れるかもしれませんが、最晩年、西田は常に華嚴、華嚴といいながら亡くなっていきましたよね。華嚴というのは西田にとつてとても重要な要素だつたと思います。私は西田について少しは勉強しましたけれども、特に世界と身体の問題、これはインドでは非常に積極的に展開されています。「世界はその全体を見て身体であるし、身体がその全体を見て世

界である」、そういう思想ですね。それはたとえば華嚴經のなかに法界身という言葉が出てきます。今日、頼富先生が法界の身ということを書いておられましたか、あれはやはり真言密教・華嚴が非常に大きな背景から出てきますから。インド仏教というのはやはり法界という場所と、身体、仏身という問題が非常に融合して展開されていたと思うんですね。ところが中国に来ると同じ華嚴でも中国の華嚴になつてくると、神様とか人格神が非常に希薄化されて——たとえば禪なんかにもその特色が見られますけれども——たとえば華嚴の解釈でも法界観とか、ギリシャ哲学的なものが希薄化されて、なくなるわけではないけれども法界とか場所という問題が前面に出てきて、どうかすると神様はどこか行つてしまふ。西田はそこで苦闘していたと思うんですが、私はやはり身体と場所という問題は——西田で解釈するのはそれはそれでかまわないんですが——本質的に場所と身体をとりあげるときに、そういう問題を聞わらせて論じる必要があるのではないかと

というのが一つです。

もう一つはさきほど鶴岡先生が三頁目〔本書、六三頁〕のところ、霊的身体ということをおっしゃっていますね。霊的身体、カトリックでは聖体拝領という言葉もあります。そこでは肉体は一つの手段ではなくて、究極的な身体論です。西田における生物的な身体、人間の身体、歴史的な身体という一つの展開があって、ポイエーシスという問題も関わらせて展開されていますけれども、そういう問題のなかに入れることができると思っています。けれども、たとえば私たちの身体が進化して神様へと変化していくことをギリシャ語でテオースイスといって——これはキリスト教神学の中心の問題ではないかと勝手に考えているわけですが——進化まで包含してはじめて西田のポイエーシスというものが完結するのではないかと、私は考えています。質問ではないのですが、この二つの点について何かお話しただけならばと思います。

小坂 今の河波先生の質問は私にはちょっと荷が重い

んですが、最初の点に關しましては、この学会の目指すところと違いますか趣旨からして、単に西田哲学と身体の問題でいいんだろうかという疑問はもっています。ただ私に与えられた課題が西田哲学の身体観ということでしたので、それに甘えたという点があるかと思えます。しかし先生がおっしゃられたような広い範囲で扱うとなると、私には荷が重いので、その場合にはたぶんこの発表を辞退したと思います。その時点で先生のお考えと私の考えの間にボタンのかけちがいがあったかもしれません。

花岡 また別な質問です。さきほど苦しむ身体、病む身体、死ぬ身体、生きる身体、たくさんの弱さとか罪とか、そういうことにも関わった身体ということが〔西田哲学には〕欠けているのではないかとというモデルターの方のご指摘で、ご自分も欠けていると思うとおっしゃっておられましたね。また午前中の頼富先生のお話でも、また河波先生も華嚴のお話をなさいましたが、因陀羅網の網のあそこに出てくる一つ一つの網

の目にあるジュエル「宝珠」というのは身体なんだと、午前中の発表にありまして、その身体こそが本当の、密教でいう金剛身だとか菩薩身だとかいうことができました。そういうふうな密教でも華嚴を出してきて、因陀羅網の網の身体という融通無碍の身体を出されたわけですが、それも私は西田と重なって見えます。

身体というのはやはり小坂先生のご発表にも出ておりますが、物を作るポイエーシスのかなめで、そこは絶対無の場が開けているところで、そこは、先ほども申し上げましたが、目的的形成的な自己の身体の限定という方向と、世界から表現的形成的に形成されてくる、その二つが交錯したところに開ける身体での形でありますときには、たとえば戦争のときにはどんなに自分が目的的形成的にしようとしても特攻隊の一員にされて戦争に行きますね。そのとき身体は悲しみの表現そのものじゃないかと思うんですね。私なんかも勉強したくても、ずっとできないということがありまして、戦争の後の栄養失調だとか、病気だらけであったとか、そういうことがあります。まあ、西田哲学の

なかに書いてはいないですけども、ただその、目的的形成的と表現的形成的のその交わったところで本当に身体が身体として融通無碍に物を作るポイエーシスという開けたところで生きるときには、そこには苦しみも哀しみも全部身体として出てくるんではないでしょうか。つまり戦争によって虐げられた身体になりまして、顔も表現もすべて、人間であれ動物であれ、みんなそんなふうになるように思います。

霊的身体のほうは、西田先生のほうでは自然ということが透明に人間と超越の次元がなりきらなくて、霊的身体というのは、鶴岡先生がいわれたように、本当にないのかも知れませんが、かいま見えることは見えるような気がします。身体のほうは苦しむ、死ぬ、病む、罪意識に悩む、弱さ、すべてを表現して——ちようど小坂先生がお出しになった第十巻の「実践哲学序論」の『死に至る病』のキエルケゴールを出したところはそこにずらーっと書いてございますが——、やはりそういう身体こそが出ているんじゃないかと私

は理解するんですが、その点はどうお考えでしょうか。

小坂 元来、私は宗教的素養がないものですから論理ばかり追いかけていまして、私自身が読み取れなかったところは私の不徳のいたすところです。確かにそういうふうに言われますと、たとえばしきりに「自己否定」とか、「ものとなつて行く」とか、「ものに突き当たる」とか、「もの来たつて我を照らす」とか、そういう表現が頻繁に出てまいりますね。「我なき我」というような言い方もいたしますし。そういうところを、花岡先生がおっしゃるように解釈すれば、出てくるのかもしれない。私には読み取れませんでしたけれどね。

藤江 福岡の特別医療法人栄光会栄光病院の理事長をしております藤江と申します。本日このような場に出席させていただきましたのは、本多先生のご推薦と、「勉強するよつに」ということで参りました。私にはほんとうに分からないことばかりなんですけれども、じつは私自身が今の病院で、一部にホスピス病棟があるものですから、ホスピス・ケアをやっているのです。

歴史的に申しますと認可されてから約十数年たちますが、しばらくは大阪以西は私どもの病院だけだったわけです。大阪には淀川キリスト教病院がありますけれども、それができる前は、私どもの病院は唯一の大阪以西の病院だったわけで、全国から患者さんが集まってきました。キリスト教主義をポイントにおきまして、今もなおホスピス・ケアをやっています。それと同時に老人の医療もやっておりますし、一般の医療もやっている、そういう病院であります。はじめにそういうおことわりをさせていただきます、本論に入らせていただきます。

宗教を根底に置く病院と申しまして、働く者はみんなクリスチャンというわけではありません。いろんな人がいます。なかには創価学会の方もいますし、無宗教といわれる人もいるわけですが、そのなかでどのように患者さんの医療をやっていくのか、いうなれば終末期医療と緩和ケアをやるということであるという問題があるんですが、まず二つの問題をちよつと出させていただいて、先ほどのコメントがございました鶴岡

先生と花岡先生、それから今日のメインの発表をなさ  
いました先生に、いろいろお聞きしますと同時に教え  
ていただきたいと思えます。

それはどういうことかといいますと、子どもの医療  
といえますのは、第一に病気を治すという時代の医療  
とちがって、今はもう病気は治らないという時代にな  
ってきたわけです。はつきり申しまして二十一世紀は  
治らない病気ばかりが残るであろう、というか、そう  
いう患者さんの医療に専念しなければならなくなるだ  
ろうと言われております。したがって、一生懸命に医  
療を行っても最後は亡くなると。いうなれば今までの  
医療に対する私たちの基本的な考えが病気を治すとい  
うことであるかぎり、目的を達成する達成感を得ら  
れないわけです。結局、ホスピス病棟でホスピス・ケ  
アをやる、あるいはお年寄りのケアをやるという場合  
には、今までの、医療の理念でもって医療をするかぎ  
り、介護をするかぎり、看護をするかぎりは、目的達  
成感を得られないばかりか、敗北感に終わるわけです

ね。

そういうわけで子どもは病院の理念を癒し癒される  
ということにおいております。癒し癒されるとい  
は、患者さんを癒す、同時に自分もそのときに癒され  
る、ということなんです。医療に携わる者が癒される、い  
わば相即の関係にあると。そしてまた患者さんが癒さ  
れるから自分も癒される。私たちはそのようなことを  
職員の教育の理念において、そして、患者さんの医療  
の根拠をなす理念の一つにこれを挙げてやってきてい  
るのです。

正直に言いまして、人間が死ぬ場合、医学的に申し  
ますと、死亡診断書を書く場合の病名は約五千くらい  
あるんですけど、実際には私はたった二つしかない  
思っているんです。一つは絶望のうちに死を迎える人、  
もう一つは希望を持って幸せのうちに死を迎える人  
です。幸いにも私たちの病院では全部ではありませんけ  
れども、幸せのうちに死ぬ人がぼちぼち増えてまいり  
ました。そして本当に患者さん、ならびに患者さんの  
遺族がこの病院に来てよかったと言われるようになって

てきつつあるんです。私はそれを非常にうれしく思っています。具体的に申しますと、亡くなった後にお葬式をするというように、ごく自然に行っており、まずけれども、最初はそういうことで患者さんから非常に反発を受けることになりました。「葬式をするような病院なら退院する」と。そしてまた職員は職員で「葬式をするなんて、私たちはそんな病院には勤めたくない」と言われたこともありましたが、今では患者さんが表玄関から、もう一つの玄関からは黒い着物を着た方々がお葬式に参列するというようなことがもう日常茶飯事になっておりまして、周りの人たちはやっとそれを認めてくれるようになりました。

それで私どもとしては、癒し癒されるということがどうやって実践されていくだろうか、ということを考えています。そのなかに今日、身体的な問題のお話がありまして、私つくづく思いますのは、患者さんの病気を治すということでは、これは必ず失敗する。しかし、死んでも癒されるということがあるとすれば、死んでも癒される場、それが西田哲学でいうところの場

であり、上田先生が根源的な命の場ということを書いておられますが、そういう場につながるものであろうかと、そのあたりを先生にぜひいろいろ説明していただけるならばと思うわけでございます。

私たちの病院は、まわりからは変わったことをする病院ということで最初は誰も認めてくれないばかりか、非常に排斥されるということもありましたけれども、今はなんとかやっとならぬようになりまして。そして、来年、医学会総会がありますけれども、あつかましくもシンポジウムに出していただいて、「西田哲学からの医療」というようなことで私も参加させていただくことになっていきます。今日は本当に先生方から多くのことを学ばせていただいているわけですが、どうぞよろしくお願いしたいと思います。

今のようなことで、私たちは良いんだろうか、どうだろうかと思ひまして、そのことを先生方にぜひ教えていただきたいと思ひます。どうぞよろしくお願いいたします。

小坂 …。

鶴岡 黙っているのもなんですの…。私の考えを述べるほどのものではないのですが、私もいつ死ぬか分かりませんから、病気で死ぬときは先生の病院のような場所で死にたいと思います（笑）。死ぬ身体という言葉がコメントのなかで言いましたのは、これはある意味で西田のような時代、見ようによっては私たちの時代よりもはるかに不幸で激しい時代、先ほど花岡先生が特攻隊のことをおっしゃいましたが、そういうことがある意味で普通であった時代です。闘って一瞬にして肉体が砕け散ってしまうような死——そういう死は今でも多々あるわけですが——がかつてあり、今では何年もかけてゆっくり死んでいくということも増えてきているわけです。そういう場合には、死というものが、生の最後の瞬間という意味ではなくて、生きること自体の非常に重要な部分になりつつあるのではないかという感じもあります。そのときに徐々に衰えて壊れていく身体自体が、「その身体を使って外に働きかけ

て何かをする」というのとはちょっとちがう別の場面になりつつあるし、現に今なっているだろうと、そういうことを考える可能性が——西田の研究に関係なく——あるなあと最近感じているものですから、ちょっと言葉として書いてみたわけです。すべての問題の答えが西田哲学のなかにあるわけではないでしょうが、潜在的にはそこで考えられている問題でもあるうかと思えますので、西田の視点からはどうなのだろうかということを考える可能性があるのではないかと思うのですが、私自身は専門家ではないので分からないのです。

小野寺 今、非常に具体的な問題が出ましたので、私も一つだけお話しします。私はカトリックですが、うちの教会の神父が老齢になりまして、車椅子に乗ってミサをするようになったんです。私は信徒ですが、司祭に代わって二、三週間前から聖体拝領をしているんです。私も講習会にかよってそういう資格をとったんです。結局、それで感じるんですが、カトリックにはこ

聖体というのがありまして、そのとき「キリストの御体」といって聖体を渡します。そのときの問題なんです。私は大学のころは、どうしてパンがイエス・キリストそのものなのかということを考えますときに、聖トマスの実体変化ということを考えまして、「パンなんだけども、キリストそれ自身である」、それは司祭の祈りによって実体変化してパンがキリストになると。ところが私の体験では、それで納得して聖体拝領を受けるわけですが、本当の意味で私の心に「このパンがキリストそのものである」という実感が伴わないで、非常に長い間、イエスの象徴であるとか、命であるとかいう形で納得して聖体をいただいていたわけです。

ところが、さて自分が聖体を授けることになって非常に悩んでしまったんです。そのとき「聖体というものをどう受け取るか」ということの光になったのが、西田哲学でした。小坂先生の論文のなかに「ものを身体化する」という言葉が出てきますね。さっきの話で「もの来たって我を照らす」という言葉もありましたし、「我なき我」という言葉もありました。つまりパンの形

でイエス自身として受け取るとき、私の解決は、日本の芸道とか西田哲学の言葉、そういうものを背景に置くことによって、ご聖体を拝領するとき、まさしくものが身体化するというのか、キリストの体といったときに、まことにキリストそのものだという実感をもって拝領できるようになりました。これは非常な恩寵だと思っっているのです。たとえば、母の形見といった場合は、そのものであるというふうに受け取るようになるわけです。イエスは万感を込めて「これは体なり」とおっしゃっていますね。そういうふうに受け取る根拠というものは、「ものを身体化する」とか、「もの来たって我を照らす」とか、歴史的な身体という言葉があったと思いますけれども、イエス自身がまさに歴史的な身体というか、単なる個体ではないわけです。西田のいう個物と個物の自己限定、一般者の自己限定というのは、画期的な思想だと思っんです。一般者は究極的には絶対無ですので、「我なき我」という信仰をもってパンを拝領するという姿勢を取ったときに、物をそれ自体として拝領できると思いました。そういうわけで

日本の哲学というのは聖体拝領について、私にとって光だったんです。

さつき病院の話が出ましたが、私は非常によく分かります。そういう病院における生死の問題だけではなくて、聖体拝領という二千年間続いている儀式ですけど、それを本当の命として拝領するのか、ただ形だけ拝領するのかというのは決定的な問題です。カトリック信者が世界で八億から十億いるとして、ただ受け取るか、本当にキリストの臨在というものを感じ取るかというのは信仰の試金石だと思うので、その点でも小坂先生の書かれた「ものを身体化する」ということの弁証法的な意味というのは、カトリック教徒としてとても重要なことであり、とてもありがたいことだと思っています。

これは小坂先生に答えてもらおうというような問題ではないと思うんですが、でもこういう問題を提起していただいてとてもありがたいと思うんです。「ものは単なるものか」ということです。ものは霊であって、さつき鶴岡さんがおっしゃったように、霊体といいます

か、そういうものではないかと思えます。日本語の「もの」というのはそういうスピリットを含んだ意味なのかもしれないという気がします。

西村 ちよっと失礼しますが、どうして西田は初期に身体をノエマ的に見たんですか。

小坂 私が思うには、問題の関心領域によると思うんです。結局、認識の問題あるいは存在の問題が中心になっておりますので、どうしても身体は「見られるもの」という側面で受けとられたのではないかと思えます。

西村 私が不思議なのは、彼は早くから坐禅をやっていたんでしょ。そうすると、自分の身体を客観化することは普通だとできないはずだと私は思うんですが。

上田 今のことだけで言えば、その点も私は西村さんとまったく同じに考えたいと思います。『善の研究』ができるまであれだけ坐禅しているわけでしょう。そしてこれは一生の問題だと思えますね。坐禅という身体

の経験がやっぱり基礎になっていると思うんです。だから最初から身体を認識の問題と見たと考えるいいと思うんですね。むしろなんの問題かというところ、西田の言葉を直接使えば、これは経験の問題だと思いません。ただその経験を自覚してその自覚を分節していくときに問題の層がいろいろありますから、それは小坂さんが分析されたような面で見えていくこととは十分できると思うけれども、西田の身体観そのものに即していえば、坐禅を十年したということは、まったく身体のこととするわけですから、そこで得られた身体経験は、身体をどういうふうに対象化するかという以前のこととして考えていいんじゃないかと思いませんね。

それからついでに二三言いますが、非常に素朴な質問として鶴岡さんが心身二元論ではどうしていけないのかとおっしゃいました。死後の生命ということを考えられるじゃないかと。たとえば死後の生命があるということからすると、心身二元論のようにも見えるんだけれども、しかし死後の生命を考えるとという全体の

コンテキストから見ると、単純に二元論ということも言えないと思うんですね。たとえば終末に身体が復活するとか、そういうところまで含めて永遠の生命という觀念があるわけだから。だから逆に問いたいののは、心身二元論でいいのかということになりますよね。しかし、もつと基礎的なのは、心身二元論で何を考えるのかということが一番基礎にあるから、もう少しその点も問題になると思いますね。

それとよく、病む身体とかなんとかの身体ということが言われてきて、西田では考えられていないというふうにも言えるんだけど。あるいは死ぬ身体ということもさつきありましたね。それで：突然、飛躍するけれども、死ぬのは身体なのかということですよ。私はそうではないと思います。死ぬのはこの私が死ぬのであって、その経験ということから出発しないと、死の問題は本当の問題にならないと思います。いろんな実例を見ていくとそうだと思うんです。ですからさつき、死んでも癒されるといふときはやっぱり「身体が死ぬ」、それだけのことではないと思うんです

ね。この「私が死ぬ」ということ、そこがどう解決できるのか、この私が死ぬということによって私がどうなるかということが問題なんです。そこを心・身と分けてしまつて図式を描いて理解することは、もちろん可能だし、人類の歴史のなかでしてきたことです。とくに宗教はそうでした。しかしそういうふうな図式で考えるということで、宗教において悪いことも起こっているわけですよ。ですから、死ということは、生きることを考えるときに必ず考えなければならぬ。考えるというよりも事実として受入れなければいけないし、そのとき、死のもつとも単純的基本的なことは、「この私が死ぬ」ということ、それを受け取ることが出発点になるといふ感じをもっています。そついつところから見ると、たとえば西田哲学が身体をどう考えたかというようなテーマにすると、非常に不十分なところがあるように出てくるように思います。だけれども、この私が死ぬと、そしてどうなるか、どうするか、ということについては、そういう問いをもつ人に対しては答えが出てくると思います。たとえば、今の質問は

そつだつたと思います。

西村 西田が坐禅をやつていてそんなことを考えるはずはなかつたんだけども、最初はやはりドイツ観念論といいますが、唯心論の影響がそれほど強かつたと思つべきでしょうか。普通は坐禅を基礎にして西田哲学が始まつたといえますけれども、やはりベースは西洋哲学なんじゃないでしょうか。たとえば、鈴木大拙さんが初めて東京に行つて坪内逍遙に英語を習つたんですね。そのとき“*A dog has four legs.*”というのを聴いてびっくりしたといふんですわ。「犬は四本の足を持つ」と言つたとき、自己と身体が分かれているわけで、この発想はきわめて西洋起源のものだと思えるのです。だから、たとえば西田といえども、若いときには哲学が坐禅よりも優位であつたのではないかと聞いているのです。

小坂 私の発言はいつも正確ではないので、いつも訂正ばかりしていなければいけないのですが。そういうふうにかけていたというよりは、初期のころには身体

の問題を論じてないというのが正確なんです。身体に代わるものというのはないかというと、自然とか物体ということになります。そういうものは見るものに対して見られるもの、ノエシスに対してノエマ、行為に対して表現という形で見られているわけです。すると身体をどこに位置づけることになるかということ、長いこと西洋哲学を習ってきた者としてはそちら側に入れると。それでああいう表現になって、べつに西村先生のように深い意味があつて言っているわけではありませぬ。そういうお話を聞いていますと私の発言は非常に不意だったと思います。これで私の弁明を終わります。(笑)

上田 西村さんのお話は、初期の西田にとつて坐禅より哲学が優先されていたのだろうかということですが、そういう形で見なくていいのではないかと思います。経験ということ自身が、経験の方に偏る面と、経験それ自体が知ることを含むことを含んでいるから、やはり死ぬということも最初から含まれていると思うんです。

ですから西田に即して言えば、出発点は純粹経験と彼が言うのだから純粹経験と受け取つていいと思います。そしてだけでも純粹経験と言つときに、純粹経験ということが分かつているということがあるから、それがどういふことを自覚するときに、やはり西田のときは最初にそれにもつともふさわしいと思つたのは、少なくとも『善の研究』の段階になれば、これはやっぱりジエームズでしょう。これは非常にはつきり言えますよね。その次に来るのがベルグソンでしょう。で、やっぱりこれもよく合つておられると思いますね。そしてその次に起こつてくるのは、純粹経験とはなんであるか、純粹経験を唯一の存在としてすべてを説明してみたいと、それが『善の研究』の体裁になるわけですね。すべてを説明するということが自身、そのことと純粹経験と彼が言うこと、説明してみただけけれども、説明するということと純粹経験、それがどういふふうなつながりがあるのかという問題がおのずから出てきたと思うんですね。そこでその次の段階は、『自覚における直観と反省』で自覚ということをつかまえて、自覚を

はつきりさせるためにフィヒテならフィヒテ、そしてロイスとか、そういうものを手がかりにしてはつきりさせていくと。これは必ずしも哲学のほうが大切だったというのではなく、純粹経験とはどういうことかということをはつきりさせていくなかで、哲学が問題にしたようなことも問題になっていくということだと思えます。だけれども、フィヒテやロイスの哲学を手がかりにしてそれをはつきりさせようとしていっても、やはり純粹経験が出发点になっていますから、自覚ということもちがってきますよね。だんだんそうなっていく。だから、結局どこまで行っても経験と自己理解という形でずっと動いていくというふうに、私は思えるのです。

八木 そのときに「自分があって経験がある」と言わずに「経験があって自分がある」といいますよね。そのとき「経験があって自分がある」と言う自分が身体だ、というそういう自覚というか、記述はないわけですか。

上田 身体とあなたが言われたときには、心身というときの身とはちがった意味なわけでしょう？

八木 それは確かに全体としての身体なんですけれどもね。もう一ついうと、死とは私が死ぬことだと言ったけど、私が死ぬということはこの身体が死ぬということでしょう？

上田 それは私の身体が死ぬという以上のことだと思えます。

八木 ちがいますか？ 僕には同じことに思えるけど。

西村 小坂先生は自己と身体と分けておられるでしょう。

小坂 そうですね。

八木 それは明日の問題でしょうね。でも僕はやっぱり私が死ぬということはこの身体が死ぬことだと思えますよ。

鶴岡 わくわくすることが起こりかけていますが、楽しみに明日に残したいと思います。根本的なところに向まく触れてきているように思いますので、明日どうもありがとうございました。