

純粹経験と現象学的経験

——場の理論のための一考察——

小嶋 洋介

序

筆者には、「場」もしくは「場所」の論理と「生命」の思想を巡る一連の論考を著さんとする計画がある。本論文はその序論的位置に存する。「場（所）」の用語は、直接には西田幾多郎の根本概念のひとつである「場所」より由来するが、筆者はこの概念をハイデガーの「存在」概念との連関において捉えようと考えている。いわば「場としての存在」もしくは「場所的に存在を捉えること」の問題を探求する手始めに、ここでは「経験」を課題とする。なぜなら、西田の場所論の起点に「純粹経験」の提起があり、またハイデガーやメルロ＝ポンティにおける存在の思索の原点にあったフッサールの現象学にとっても、経験を問うことは現象学的方法の要であったからだ。故に、本論考では、西田の「純粹経験」概念についての導入的考察を柱に、それを「存在」問題と接続するための予備的考察として、メルロ＝ポンティの説く現象学的「経験」についても言及することとする。もっとも、両者の経験概念はその思想の成熟と共に大きく変転していく。経験を、メルロ＝ポンティは、「身体」の現象学を通過して「肉」の存在論へ、西田幾多郎は、「自覚」の問題と絡めて「場所」の問題へと変貌させる。我々が真に興味を持つのはその思索の展開についてなのだが、それをより具体的に取り上げていくのはまだ先の仕事である。冒頭からあまり先走りせず、まずは西田の思想より、「場」の理路を開く鍵を得るための考察を始めよう。

「純粹經驗」について

この節では、西田幾多郎の純粹經驗の基幹的理解と展望を示す概説を為そうと思う。まずは、そもそも純粹經驗とは如何なるものか、西田の記述するところを見てみよう。『善の研究』巻頭の有名な語句を引用すれば、次の如きものである。

經驗するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に經驗といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に經驗其儘の状態をいふのである。例へば、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。それで純粹經驗は直接經驗と同一である。自己の意識状態を直下に經驗した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。これが經驗の最醇なる者である。⁴⁾

初めて西田の著作を読む者、そして大概の者は、この西田の出世作となった『善の研究』をまずは紐解くであろうから、この冒頭の文章が靈驗を与えることもあれば躓きの石となることもある。特に「事実其儘、思慮分別を加へない、經驗其儘の状態」なるものの無前提の提示に反発と批判を向ける者もあろう。思慮分別を加えない純粹状態が、あるがままに「ある」とする素朴実在論に帰するのではないか。例えて「色を見、音を聞く刹那」というが、いかなる刹那においても、すでに色が色覚に生じていれば、やはり色を知覚していると言えるだろう。「未だ主もなく客もない」とは、反省的意識に主体と客体の弁別が生じない段階ということではなば妥当する。しかし、反省的意識に映じないだけで、主客の弁別は事実として冷厳と存するであろう。ましてや「知識と其対象が合一して居る」というのは、意識と事物の弁別さえ定かならぬ、茫漠たる意識状態においてのみ言われ得ることで、やはり「事実」としてその両者の一致を前提とする理路は、そもそもの出発点からして受け入れがたい。端的に言って問題の立て方が間違っているのだと。もっとも、上のような批判は、主客の二元性に基づく近代西欧哲学の前提を受諾しており、西田の立論を通して

我々の問いは、西欧哲学の成立する土俵そのものに向けられねばならない。だが、この本源的論議にはまだ深入りせず、ここでは経験一般についての考察から西田の思想を捉えよう。

我々が日常生きていく種々の部面において、経験という言葉の喚起する概念自体がそう難解というわけではない。人生そのものが経験である、といった物言いもある。ある意味、生きていくことは様々な経験の連続であり、その積み重ねである。我々はこの世に生まれて、言葉を発し、二足歩行を始め、学校へ通い、仕事につき、結婚するといった様々な行為を経、成功や失敗、種々の悲喜劇があり、やがて、病気や老衰を得、死へと向かう、そういった人生の過程において我々は生き方を学んでいくという点で、それら全てが経験の連続であると言えば言える。換言すれば、意識において、あるいは身体的に記憶された経験の総体が、一個の人生の何たるかを形成すると言えなくもない。しかし、この経験一般なるものを省察してみるに、いくつか異なる位相の存することが看取される。平凡な日常に衝撃を齎すような事件に出会うことなく、経験なることを反省的に意識することもまた稀であると言える。大病をしたり、詐欺被害にあったり、大失恋をしたり、または一冊の本と出会うこと等でもよいのだが、人生の歩み自体を激変させたり、その後の進路を決定するような出来事がある。それを振り返りつつ、人は「いい経験でした」等と言いそれを教訓として認識しようとする。経験一般の中で、いわば強度の高い経験というものが存し、経験を「経験」としてあえて反省的に了解するのは、このような経験であるといえる。同時に、反省的に省察しなければ、誰でもがする日常の経験は経験として意識されることもなく、ただ過ぎ去って行く、日常的経験はただ在るのだ、とも言える。もっとも、同じく経験を経験として意識させる経験でありながら、ある意味、病気や詐欺の被害といったケースよりもさらに奥深く、本質的な位相の異なる経験、存在論的経験とでも呼べるようなものが存する。宗教家や芸術家は、しばしばそのような経験の報告を残している。宗教的修業、禪定などは、その方法的実践なのであろうし、筆者に関心の深いところでは、偽りの死刑執行に直面したドストエフスキーや「永遠回帰」思想の天啓を受けた際のニーチェの事例等が念頭に浮かぶが、ここでは、20世紀日本の芸術家を代表するひとり、岡本太郎の若き日の回想記におけるものを挙げてみよう。

1930年初頭、共に渡欧した両親と別れ、ただ一人パリに残り、画家としての道を探るべく懊悩を重ねるまだ十代後半の岡本に対し、ルーヴルで本物のセザンヌの絵を見た時に、今まで知りえなかったセザンヌの作品の「美」に対する感動が襲う。これが前触れとなったのか、彼の芸術家としての道を決定づける真の衝撃は、ポール・ローザンバールなるギャラリーにて、偶然目にした百号大のピカソの静物画によって齎される。その時の衝撃を岡本は次のように書き記す。

画面一帯にのびのびと走る幾多の細い線、太い線、その線の一つ一つが鋭い触覚に微妙な味を交えて、極めて端的にぐいぐいと胸をついて来る。思わず両拳を力いっぱい握った。胸があつくふくらむの覚えると、私の眼には涙がにじみ出て来た。

これだ！ 全身が叫んだ。——撃って来るもの、それは画面の色や線の魅力ばかりではない。その奥からたくましい芸術家の精神がビリビリとこちらの全身に伝わって来る。グンと一本の棒を呑み込まされたように絵の前で私は身動き出来なかった。⁽²⁾

岡本は、そのピカソの絵を「美しい」等とは形容していない。絵は、「これだ！」という叫びそのものなのだ。絵が叫び、岡本が叫ぶ。美を判ずる以前に、それは「一本の棒」の如く彼の全身を貫き通し、画上の幾多の線は、彼自身の血脈や神経となって蠢きまわるのだ。その時、画家はピカソの絵の中の静物となり、ピカソの絵は画家の血肉と化して脈打つ。そこに「主と客といった弁別はない」。岡本は、このピカソの衝撃より、ピカソを乗り越えることを目標としてその芸術家としてのキャリア、経験を積み重ね始める。それは、さらなる経験を生み出していく原動力となるのだ。この衝撃であり、情動に満ちた経験が、西田が哲学的に規定せんとした「純粹経験」概念そのものと完全に一致するかどうかはともかく、重要なのは、それが、主客以前、判断以前の事態へと人を誘う、ある「気付き」となることだ。我々にとっての問題は、このように種々異なった位相において顕現する「経験」なるものを、さらに哲学的提題として掘り下げると、如何なることになるかという点だ。ここでは上田閑照の思索を取り上げて整理してみよう。

西田幾多郎の哲学を、自身の実存的境地にまで内在的に高めて思考せんとする思想家にして禅者である上田閑照は、西田由来の「経験」につき、幾たびかの思索を巡らしているが、その中のひとつ「経験ということ」と題する論考にて、彼は経験を二つのケースに弁別して考察を進めている。第一の経験は、“私たちが「ここでこうして居る」、そこで経験ということが言われる場合。”第二には、“私たちがここでこうして居るとき、「何かが起こる」、そこで経験ということが言われる場合。”^③それらを言い換え、上田の定義するに、第一の経験は、いわゆる一般的に経験と言われる場合で、“何かを経験する場合、何を経験しているのかその経験のなかでわかっている、そういう経験”と看做されるもので、「事態としての経験」と名づけ得る経験である。第二のものは、“それが何であるか、さしあたってわからない、どう対応していいのかわからない、したがってまた衝撃であり、その故に経験になるという経験”で、「出来事としての経験」と名づけ得る経験である。^④岡本太郎のピカソ経験が、この後者に属するのは明白であろう。日本語の中には「体験」という語もあり、それまで日常のものとしてあった世界観や価値観に一撃を与えて転換を迫るような、経験一般の中の、強度の高いある特殊な一様態を体験であるとするならば、第二の経験は、「体験」という語に即して、特殊な考察を加えていくことも可能であり、それに関し、上田自身が縷説し、“「体験」というのは、今までの自分の世界を壊すような仕方です。事実がぶつかってくる”、“自分の身に感じられる痛さと共に、痛切に従来の世界が破られてくる”、^⑤そのような経験の有様を「体験」として規定しており、第二の意味での経験が、より強調されて呼ばれる際の「体験」であると言っても大誤はないであろう。しかし、用語の煩瑣な定義より、ここで重要視せねばならぬのは、上田が上記の二型の経験が動的に連関しあっていること、その“螺旋状に進む”“全動態”こそが、「経験」なる用語の含意することであると喝破している点である。すなわち、この二型の経験につき上田は、“元来この両者の間には或る繋がりがあって、経験という言葉にはまさに両者およびその繋がりの全動態が含意されていると見たいと思います。経験とは、さしあたって第一の事態があって、その故に、そこで第二の事が起こり、そしてまた第一のような事態になってゆく——戻って行くのではなく螺旋状に進んでゆく——動的な連関、しかもこの連関の反復によって「こ

こでこうして」が次第に変わり展開し場合によっては転換してゆく動態そのものこととすることができよう”^⑥と記している。

我々にとって興味深いのは、上田がこの第一の「事態としての経験」を、「世界-内-存在」と重ね合わせて把持していることである。すなわちその経験を“私たちがこうして他者と交わり物事にに関わりながら「知る」とか、「感じる」とか、「行う」とか、「何かをされる」とか、「蒙る」とか、さまざまの仕方ですべて「世界-内-存在」しているそのあり方”と呼んでいることである。しかしながらこの経験、すなわち「世界-内-存在」という事態が、明瞭に包括的に了解されるには、第二の「出来事としての経験」を経る必要が説かれる。それは、“何か新しい経験”であり、“事実におつかるという仕方ですべて事実を思い知る”という経験の有様を指しているとも説明される。^⑦この“事実におつかる”ということが、日常常態的な「事態としての経験」に亀裂を入れ、“世界が変わる”ということを引き起こすのである。上田によると、この変化の把握とは、その根本において世界の「限りない開け」を経験するという事に繋がる。この「限りない開け」から顕現する、日常とレベルを異にする「経験」こそ、あえていえば「本質的経験」なのであり、「事態としての経験」と「出来事としての経験」を統合していくのもこの「本質」のレベルに定位してのことなのである。禅者である上田は、この「限りない開け」を仏教用語の「尽十方」^⑧とか「底なき深さの内にある」というそのような経験”などといった表現でも言い換えている。この「世界-内-存在」としての有限性と「限りない開け」としての無限性の統一の場に身を置くことに、仏教的、より端的には禅的な悟りの何たるかを暗示させているが、同時にこの「限りない開け」としての「世界-内-存在」の根本経験の有様こそが、西田幾多郎が喝破した「純粹経験」そのものに他ならないと説いている。^⑨さて、上田の概説を基に考えるに、純粹経験に即することは、抽象的、超越的観念からではなく、事実あるがままの現象に即して、その内部から世界を見かえすことであり、世界が世界として現成することのゼロ次元であると同時に、諸経験を統合するレベルが純粹経験なのだ。あるいはまた、理（理論観念）からではなく事（具体現象）から世界を把持するというのであるが、その「事」に即して「生きられる」のが純粹経験だが、それを西田は「真の実在」と呼ぶ。

西田の文を引用して概説すれば、真に実在と呼べるのは、“唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである”。直接経験、すなわち主客の弁別以前、反省的分析以前の純粹経験こそは、真の実在なのだ。“この外に実在といふのは思惟の要求よりいでたる仮定にすぎない”。⁽¹⁰⁾ 実在とは唯一つであり、観点よりその相貌が異なる。この考えより、例えば科学的認識対象として捉えられた自然に関し、“自然といへば全然我々の主観より独立した客観的実在であると考へられて居る、併し厳密に言へば、斯くの如き自然は抽象的概念であつて決して真の実在ではない”と西田は批判する。続けて“自然の本体はやはり未だ主客の分れざる直接経験の事実であるのである。例へば我々が真に草木として考ふる物は、生々たる色と形とを具へた草木であつて、我々の直覺的事実である。唯我々が此具体的実在より姑く主観的活動の方面を除去して考へた時は、純客観的自然であるかの様に考へられるのである”と記すが、この客観的、云わば科学的見地から把持された抽象的世界は、実在の真の姿からは遠い、すなわち“最抽象的なる者即ち最も実在の真景を遠ざかつた者である。”⁽¹¹⁾ 自己に現れる現象に即して具体的実在をそのままに捉えるという時に、純粹経験、すなわち真の実在とは、「意識」であるという理路が妥当する。ただそれは、判断や反省を交えない「事実其儘の現在意識」、⁽¹²⁾ 純粋な意識活動あるのみである。この独自の意識概念をどう解釈するかは一つの問題だが、それは措いておいて考察すれば、この実在＝意識という人間的視点を突き抜けて行く底、自己の否定より至る（変な言い方だが）実在の「底抜け」、そこに湧出するのは、人間的意識を離れた活動、つまり自然の活動なのではないか。実在が一つならば、その実在に基づいて“我々の主観的統一と自然の客観的統一力とはもと同一である”⁽¹³⁾ と言える。つまり、人間の存在位相と自然の存在位相の合する場としての真の実在＝純粹経験を如何に把持するか、謎はここにある。最も、このような問い自体は、東洋思想においてはありふれたものだとも言える。周知の如く、西田は座禪に打ち込んでいた。上に述べたことは、少なくとも禪を通じ、大乘仏教、何よりも日本で展開した「天台本覚思想」を基に、その乗り越えと継承の歴史としての日本的仏教の中心的テーマであつたことを熟知していたであろう。もとより、主体と客体、個と全体といった弁別を超えて、人間と世界もしくは宇宙への融合を巡る理路を根本とする世界観の類例は、日本の

様々な思想、文化において数限りなく見出すことができる。事実、西田自身が、日本文化の特質として、次のように記している。

私は日本文化の特色と云ふのは、主体から環境へと云ふ方向に於て、何処までも自己自身を否定して物となる、物となって見、物となって行ふと云ふにあるのではないかと思ふ。己を空しうして物を見る、自己が物の中に没する、無心とか自然法爾とか云ふことが、我々日本人の強い憧憬の境地であると思ふ。⁽¹⁴⁾

親鸞の「自然法爾」なる用語が引用されているので、そこから付言すれば、自然（じねん）なる漢語より、それを「自ら」という日本語に翻案した際、この語の読み方に付随する二重性、すなわち「みずから」と「おのずから」の弁別と接合の問題が、日本仏教のひとつの核をなしていると言える。自己の「みずから」為す行いが、世界や宇宙すなわち自然の「おのずから」成る働きと一体化することを、ひとつの悟りの境地とする。ただし、この一体化の問題には、同時に「空」もしくは「無」の提題がある。「空」を根本原理に据える大乘仏教では、実体の本源性を否定する。私も人間も、物も宇宙も、実体として存在するわけではない。といっても日常的に個的事物としてある私と物が、単純に一物になるわけではない。私と目の前にある石が、合体したりするわけではない。しかしながら、実体がないとすると、個物として自存しているわけでもない。西田が主語的論理と呼ぶ、アリストテレスに由来する西欧的論理学の命題においては、私と石とは、絶対的個の自存性において、合い交わることはない。つまり主体の自存性は乗り越え不可能なのであり、それは究極に唯一神が立てられるに及んで絶対化する。対して、西田は述語的論理を提唱するが、それは私と石が、それぞれに弁別的にあると思っていることを成立させている地盤、それらが属しているところ、「ある」ところの場所から、この弁別性を捉えろということだ。というのも、差異が生ずる、それは弁別化する二項に関係が生ずることと同義なのだが、その関係としての差異が現成する地がなければ、個物が個物であることの個別性の根拠もないからだ。言い換えれば、「場という次元」の現出と共に、私と石の個別的な有様も現出し、同時に「場」において通底する。逆に言うと、この場の提起がなければ、私と石の弁別と接合の論議

自体の成立する基軸が存し得ないのだ。ところがこの「場」自体もまた、実体的に「ある」わけではない。いわば「無」なのだ。私と石と場とは、相互依存的に同時に現出しているのだ。それが世界が世界として「ある」ことの理路なのだ。いささか論点が先走りしすぎたが、この相互依存的な世界の現出の論理の原点は、仏陀の「縁起」論にある。世俗的には、縁起とは、因果関係の意味、すなわちある出来事には必ずその原因があるという意味で捉えられる。「縁起が良い、悪い」と言った言い方でも知られるよう、良因には良果、悪因には悪果が伴う、という因果論的思想に帰してしまう。しかしながら、二世紀、現在呼ぶところのインドの地に現れた龍樹（ナーガールジュナ）の中観思想と共に、縁起思想は「実体なき関係論」へと展開する。さらに華嚴思想や唯識において、縁起は「依他起性」として、その関係－差異の生成のレベルが問題となる。つまり、相互依存的（依他）に事物が現れ生成（起性＝性起）することを説く原理として発展する。縁起の性起（実体なき「関係－差異」の生成）が問題となるのである。⁴⁵例えば、「生がなければ死はない、死がなければ生はない」という釈迦の根本説法に由来するテーゼに対し、ここに生と死の相互依存的関係を見て取るのである。その際、生と死をある実体として捉えるわけではない。生と死との差異がなければ、生も死もない。いわば差異－関係と共起的に、生と死という現象が現れるのである。この相互依存的差異の現われに、自然（じねん）の問題は関与している。差異とは「自ら」現出、生成するものなのだ。しかし、世界の生成を把持するためには、世界を非実体として、すなわち「空」として捉えねばならない。勘違いしてはならないのは、観念的、もしくは言葉のレベルで「生と死」の弁別を消去しても、人は生まれ死ぬ、その事実には違いない。生と死の間には、「おのずから」なる差異が生ずるのだ。宗教的には、「みずから」の想念の生む「死」の幻像に惑わされず、「おのずから」訪れるその時節に従容と身を委ねる。人生全体を、その「おのずから」なる自然の法（原理）より照射する生き方を、例えば「自然法爾」という言葉は示していると言える。ただ、注意すべきは、単なる「思うがまま」「自己の赴くまま」を肯定しているわけではないという点だ。それに関し、西田自身の次の如き言がある。

親鸞の自然法爾と云ふ如きことは、西洋思想に於て考へられる自然といふことで

はない。それは衝動のままに勝手に振舞ふと云ふことではない、それは所謂自然主義ではない。それには事に当たって己を尽すと云ふことが含まれてゐなければならない。そこには無限の努力が包まれてゐなければならない。唯なるがままと云ふことではない。併し自己の努力そのものが自己のものではないと知ることである。自ら然らしめるものがあると云ふことである。(・・・) 然もそれは外から自己を動かすのでなく内から動かすのでなく、自己を包むものでなければならない。⁽¹⁶⁾

大乘仏教の思想においては、自己が実体的に自存しているわけではない。自己は自己ならざるものとの関係性においてある。実体としての「コギト」にいかなる本源性も認めないのである。なぜなら、大乘仏教における空の提起につながる縁起の思想は、何よりも世界の非実体的関係性を観得することだからだ。実体のない次元で、例えば自己と他者、物と物の差異を実体として論ずるのは愚であらう。もっとも、日常常態の世界において「存在者を存在者たらしめる」諸々の差異が、消滅するわけではない。我々が生きること自体が、差異—関係の全体的現成、つまり「縁起の性起」に依って「ある」ことなのだから。考慮すべきは「あるとは生成」であるという点なのであり、その生成の線に従って世界も人間も共起する点である。しかし、生成するのは、個物としての自己とか物ではなく、縁起としての関係性全体なのだ。その生成の線に沿って、自ら然らしめる世界（自然）と自己を一体化させることについて、「自己」より発する人間的行為や実践に意味があるのである。縁起として生じる全体性、それが「自己を包むもの」であり、仏教における「自然（じねん）」の問題は、この統一的次元を如何に捉えるかに存する。⁽¹⁷⁾

さて、我々の考えでは、西田の純粹経験とは、まさに、この仏教的な「空」もしくは「無」の提言、さらに「自然（じねん）」の思想と無関係ではない。言い換えれば、経験が経験として顕れる、あるいは意識が意識として働き始める、その原的次元への問いにおいて立てられている概念なのだが、しかし世界の表層から隠れている実体的な何かを指しているわけではない。純粹経験とは、我々が生きることに伴って、現に「働いている」ものなのだ。それは、「真実在の根底であり同時に真の自己の根源である」⁽¹⁸⁾とも言われるが、実在と実体とは、明確に区別されねばならない。実体が不変的自存存在を意味するのに対し、実在とは「縁起」に依って「ある」ことだ。生きることと共起的に現成す

る「関係性としての世界」のことだ。真実在とは、視点によって、他者や物ともなれば自己ともなる、つまり関係－差異の生じつつある原初レベル、故に、（同時に）種々の差異を統一する次元のことなのだ。繰り返して言えば、上の引用で、「自己を包むもの」と表記されているもの、それこそは、主体や客体の差異の「統一的次元」を表現せんとするものであり、まさに純粹経験によって示される地平でもある。

さて、この節を終えるにあたり、我々が再度強調しておきたいのは、「世界－内－存在」に関する、上田閑照のある卓越した解釈についてである。先に紹介した氏の「経験について」と題された論考の引用文中でも、上田は「世界－内－存在」という用語を導入しつつ、西田の哲学と現象学とを引き比べて思考せんとしている。上田の考えでは、「世界－内－存在」と比べられる「事態としての経験」、我々が「このようにしてある」ということの日常的経験の本質、もしくは潜在的次元は、「出来事としての経験」という日常的経験の切断、否定と共に顕現する。純粹経験とは、まさに我々が「このようにしてある」ことの本質として顕現するのだが、その次元において上記の「事態としての経験」と「出来事としての経験」が統合される。この時、純粹経験とは、ある意味「超越」なのだが、しかし世界へ向かっての内在的超越であって、「世界」の外部に提起される超越的真理の如きものではない。この時、重要なのは、「世界は限りがあると同時に限りないものである」、すなわち「限りのある開け」である、という一見矛盾する理路を如何に観得するかにある。この問題は、現象学自体の成立基盤として我々の考える「存在」論的提題であり、それにつき上田は様々な論考を著しているのだが、ここでは、「場所と曼荼羅」というタイトルの論文より、該当箇所を引用する。

限りのある世界があるということは、もう一つ、そういう世界がどこにあるのが問題になるということです。限りあるものがあるときには、それは限りのない開けのなかにある、ということではなければなりません。そうでなければ、限りがあるということが言えないわけです。虚空蔵菩薩と言うときの虚空のような限りない開けの内に、世界があるということになります。

ですから、私たちがそこに居る場所は二重になっているわけです。世界内存在として私たちは世界の内にあるというだけではなくて、「限りのない開け」のうちにあ

る「限られた開け」としての世界の内にある、というのが私たちの本当のあり方です。しかもこの二重性は見えない二重性なのです。「限りない開け」は見えないからです。そしてそこにまた私たちの存在が始めから問題的であるという根本状況があります。すなわち私たちは、見える世界だけを見て、この限られた世界に閉じこもるあり方になりがちです。それは同時に、世界の内にある私が私自身に閉じこもる、私自身が私の存在の底で我（我執の我）によって閉じられる、そして、世界を私の世界にしようとして世界を閉ざす、そういうあり方になってきます。⁽⁹⁾

経験というものは、必ず「誰かの経験」としてあり、まずは何よりも「私の経験」としてある。「私の」経験でありながら、それが「他者の経験」と通底し、さらにより大きな一般性や普遍性を得るという点にいかなる道理があるか。それは、私と他者を、その主語的な個別性の側からではなく、いわば述語的な「経験」、すなわち「場所」の側より捉えることによって見えてくる。私を離れたところより、私の経験の顕現する本源的地平、それが上田によると、西田幾多郎の説く「純粹経験」として把捉されているのである。その時、純粹経験とは、私が世界内に存在しながら、即、開かれている、その矛盾の統一としての「即」の次元なのだ。ただあくまで、その「開け」は見えない。外部は「ある」でも「ない」でもない。ならば、やはり我々の世界は、閉じたものとしてしか提起できないのか。その世界は、我々の意識が生む幻想かもしれない。しかし、世界を「閉じた」幻想と規定することも、我々の意識の捉われ、「我執」に過ぎないのではないか。いささか禅問答のようだが、世界とは「限りがある」、つまり「包むもの」であると同時に「限りない開け」であると説く、ここに、純粹経験より発する、「場所としての存在」論の真諦があるのではないか。この問いを我々は考え抜かねばならない。

メルロ＝ポンティにおける現象学的「経験」

西田幾多郎に続き、ここでメルロ＝ポンティの哲学を問題とする理由は、序に述べた通り、彼も西田と同様、哲学探究の根底に絶えず潜在し、思索の源泉として働く「経験」なるものを重視している点にある。それと共に、メルロ＝ポンティを通じて言語と身体の問題の浮上することが、我々の立論にとって意

味がある。それを通して我々の提題の所在を先鋭化することが可能となるからだ。もっとも、ここでその問題を十全に分析するのは不可能なので、メルロ＝ポンティの現象学宣言とでも呼ぶべき『知覚の現象学』の「序文」に提示される、現象学的経験に纏わる文章を巡る註解という形で、的を絞ることとする。フッサールを引用しつつ、その有名な一節は次のように記されている。

「(……) まだ黙して語らない経験をこそ、その経験自身の意味の純粹表現へともたすべきである」。フッサールの言う本質は、経験のもつ生き生きとした一切の諸関係を同伴して来るはずであって、それはあたかも、海底から引き揚げられた魚網が、ピチピチした魚や海藻を同伴して来るのに似ている。したがって、ジャン・ヴァールに相和して、「フッサールは本質を存在から分離した」などと言ってはならない。〔存在から〕分離された本質とは、言語上の本質にすぎない。言語の機能によってこそ、本質が一つの分離状態で存在するようになるのだが、この分離ですらも、実のところはみかけ上のものにすぎぬのであって、それというのも、言語によって分離された本質といえども、やはり意識の前述定的生活のうえに基づいているのだからである。原初的な意識の沈黙のなかに出現して来るのが認められるものは、語の言わんとするところのことだけではなく、さらにまた、物が言わんとするところのこと、つまり第一次的な意味の核もまたそうであって、この核のまわりに、命名ならびに表現の諸行為が組織されるのである。⁽²⁰⁾

メルロ＝ポンティがフッサールに由来するとする「まだ黙して語らない経験」すなわち「前述定的生活」は、表現以前、より端的には、言語以前の経験と呼んでもいい。あえて単純化して言えば、メルロ＝ポンティによる現象学は、この言語以前の経験の实在を前提としている。そこでは本質と存在、つまり伝統的なアリストテレス流の弁別を適用すれば、本質存在（である）と事実存在（がある）が分離していない。そこにこそ現象学が「生きられる世界」を提起する意味がある。逆に言えば言語こそは、本質存在と事実存在を分離させる元凶であり、現象学はその言語を超えて、言語的分節化以前の「生きられる世界」に立ち帰らなければならない。その方法こそが現象学的還元の本義なのであり、その理路に拠って、メルロ＝ポンティは、フッサールの超越論的還元を無用なものとし、形相的還元を第一義的なものとする。この還元に基づき、哲学とは「己れ自身の端緒のつねに更新されてゆく経験」であり「この端緒を記述

する」ところに現象学の意義を見る。メルロ＝ポンティは「徹底的な反省は自分自身が非反省的生活に依存していることを意識しており、この非反省的生活こそ反省の端緒的かつ終局的な状況である」とも記すが、現象学的還元は、哲学的反省の究極にあり、反省的意識が依拠する非反省的生活自体の露呈なのだ。問題は、この非反省的生活、すなわち言語以前の経験を我々は現に「いま、ここで」生きており、了解しているという点なのだ。それを分析的方法に委ねるのではなく、「あるがまま」の容態を露呈させんとする、そこにメルロ＝ポンティは、ハイデガーの言う「世界－内－存在」の意味と現象学の接点を捉え、「実存」をベースとしてそれらの統合を試みる、⁽²¹⁾その結果が『知覚の現象学』なのだ。ここで、我々にはこの初期メルロ＝ポンティの主著の内実を詳述する余裕はない。ただ一言付言すれば、メルロ＝ポンティの慧眼は、前述定的経験の記述を課題とするために、身体の問題を論述している点だろう。もちろんそれは、客観的对象物としてのそれではなく、メルロ＝ポンティが現象学的身体と呼ぶものである。それは、まず第一に知覚する「私の身体」でありながら、知覚される私の身体の他者性として反照し、「身体一般」へと開かれている。そこに「世界－内－存在」としての身体の意味を探索せねばならない。特に「身体」と題する第一部において、脳障害を負った有名なシュナイダーの症例解釈を始めとする分析等を通じて、病者にあっては、知覚という「私の身体」行為が、身体一般の行為とスムーズに連結していかない点に、精神病理学上の障害の本質的要因のあることをメルロ＝ポンティは縷説する。病者にとっては、身体が、世界との自然な接合の道を見失ってしまうのである。その時、病者と健常者との世界の現れのずれから、逆に言語以前世界の有様が垣間見えると考え得る。その秀逸な分析は、精神病理学の理解に哲学的展望を付与するのにも、大きな貢献を為しているのは間違いない。しかし、我々にとって真の問題は、言語以前の世界が「ある」と言えるのか否か、あるいはそもそも「ある」とは如何なる事態なのかという点である。実際には、メルロ＝ポンティ自身も、単純に言語以前の世界を定立し得るなどと考えていない。彼が課題としたのは、言語、さらには人間的表現、いわば象徴的（サンボリック）な次元を、身体を基盤にして、その上に基づかせようということである。言語と身体は複雑に絡み合っているのが現実世界の有様である。しかしながら、本源的に「ある」と

は、まずは身体としてある、住んでいる (*demeurer*) ということなのだ。それを端的に示す一例として、第一部の最後を飾る「表現としての身体と言葉」と題された章の末尾、バルザックの『あら皮』の一文に対するセザンヌのコメントに関する部分を挙げよう。バルザックの文とは、“白い卓布はまるであらたに降った雪の層のようで、そのうえにはブロードの色をした小切れのパンを王冠のように被った食器類がシンメトリーをつくって立っていた” というもの。セザンヌのコメントというのは、この情景を描くのに「新雪のような」や「王冠のように被った」を描こうとしてはダメだ、そして“もしほくがほんとうにうまく釣合いをとることができて、ほくの食器やパンにそれがまるで自然のままにあるかのような (*comme sur nature*) ニュアンスをつけられたら、王冠も、雪も、そして全戦慄がそこに在ることになるだろうことは、請合ってもいい” というものだ。メルロ＝ポンティはそれに続けて、“世界の問題、そしてその手始めとして自己の身体の問題は、すべてがそこに在りつづける (*tout y demeure*)、というこの一事のなかにかかっているのである” と付言する。⁽²²⁾ 「あるがままにある」すなわち「自然のままにあるかのように」ある、赤裸の世界を捉えるべく、セザンヌは物から余分な(言語)表現の衣服を剥ぎ取ろうとする。メルロ＝ポンティは、現象学的還元、すなわち前述定的世界を記述する実践の最良のモデルを、そのようなセザンヌの絵画の制作に見ようとしているのであろうが、その要を為すのが現象学的身体なのである。その身体によって生きられる世界は、汲み尽くせない神秘であり、「不断の辛苦」として問われることによってしか開示されないものであるが、⁽²³⁾ しかし「あるがままに」「自然のままに」ある世界を前提としているのは確かであろう。ここでの提題は、ある意味、前述した仏教における「自然(じねん)」の思想と近接する。問題は仏教において根本原理として立てられていた「縁起」の視点があるかどうかだ。この視点を欠くならば、「自然のままにあること」は何らかの「実体」に帰してしまう。これにつき、我々とは異なった観点からではあるが、現象学的「ある」ことへの「信頼」に関する、小林康夫の次のような批判を参看してみよう。

「エポケー(現象学的還元)」という方法論がすでにそのことを特徴的に語って

いると言うべきだろうが、メルロ＝ポンティのそれがすぐれてそうであるような現象学的な思考の根底には、世界への根源的な信頼、つまり明確な意識の相関物として現れてくるような本質的に明るい世界への確固とした信頼がある。だが、その明るい世界が同時に、暗くもあるのであり、しかもその暗さを通してわれわれは、より一層——ということは、知覚を通してわれわれの身体が世界に帰属しているよりもさらに一層——深く世界に根付いているのである。たとえば、夢のような、ファンタズムでいっぱいの中を通して、われわれはより暗く、しかしより一層深く世界へと根付いている。しかも、そうしたファンタズムのダイナミズムはけっして知覚世界に還元させられるわけではないのだ。⁽²⁴⁾

小林はこのファンタズムとしての世界に欲望の問題を接続し、実体的自然への回帰に繋がる現象学における知覚世界の前提性に異議を唱える。“いったい何がセザンヌをして、白いテーブル・クロスをそれほど描きたいと欲望させるのか。テーブル・クロスに、かれはいったいなにを欲望していたのか(・・・)”このように問うことにより、「歴史」もしくは“文化的な、かつ共同体的な時間の問題圏に触れることになる”、その点を「知覚—表現を軸とする問題圏」は取り逃がしてしまう、と小林は説く。精神分析的にみても、欲望の発動は、実体的対象の欠如による欲望対象の無限遡及に起因することを、小林は鑑みており、その欲望問題を無視して表現の問題は語れないということであろう。要するに、人間における、身体—世界は、「文化—歴史」的問題を通じて定立されねばならない。“ここにおいて問題となるのは、もはやスベテガソコニソノママアルという世界の肯定性ではない(・・・)。そうではなくて、ここで問われるべきは、世界のうちには見いだすことができないような否定性である。ソコニナニカガアルとしたら、それは、すでに、ソコニナイナニカ、別ノナニカがそこで問題になっていることを意味している。”⁽²⁵⁾小林は、芸術表現の問題に即してこのような考察をしているのだが、表現以前にあるがままにある世界、要は、前述定的世界すなわち言語以前の経験の無前提的提起自体を疑問視している。ファンタズム—欲望としての身体の根付くのは、暗い世界の面であると但し書きを付けて、知覚世界の明るい世界の存在自体を必ずしも否定してはいないのだが、この暗い世界のほうがより深く根源的だと論ずることで、世界の本質的非実体性、いわば「無」もしくは「空」の問題に間説しているのだ。

要するに、身体－世界は、自然的基盤としてあらかじめ「ある」というより、「文化－歴史」の次元と共に、つまり「縁起」に依って「生起する」ものなのだ。もっとも、小林自身の問題提起自体は、縁起論ではなく、むしろ人間の身体に根源的に根を張る言葉の問題に繋がると我々は考える。実は我々もまた、言葉は、現象学が言語以前の経験世界として想定するものより、さらに根源的なレベルで働き続けていると考える。端的に言えば、鳥が空を飛び、魚が水中を泳ぐ動物である如く、人間は言葉を身体化した動物、より強く言えば、言葉を世界として生きる存在者であると考えてるのである。言語の外部にあるような純粋な身体世界、すなわち前述底的世界なるものは、我々が人間である限り、そのまま「ある」とは言えない、我々の世界とは「言語－身体」世界として現出するものなのだ。ただ、小林の言を借りれば、言語－身体はソコニナイナニカ、より強く言えば、知覚世界に包摂されない次元へと開かれてもいる。謎はそこにある。周知の如く、メルロ＝ポンティ自身、ソシユールの言語論、その関係論的視座を摂取した上に、その後期の思想展開において、ハイデガー的「存在」論へと接近しつつ、身体を「肉」の次元へと切り開き、「自然」の意味自体の変革を企てるのであるが、我々はその歩みに、この「開かれ」の主題化の試みを捉え得ると考えている。ところでイスラム学の権威、と言う以上に、「東洋哲学」一般の成立する地平を広く探索せんとした碩学、井筒俊彦は、人間存在における言語の徹底的な拘束性、つまり人間が「言語の獄屋」に閉じ込められていることの自覚が、「東洋哲学」のある主要な底流を為していることを繰り返し説く。一方で、禅を始め、言葉の働きを方法的に否定することにより、その「言語の獄屋」を突破せんとする思想がそこに並存していることを指摘している。この両義的方向の要にあるのが、「縁起」の問題なのだ。その上で、井筒は、唯識におけるアラヤ識の問題、並びに空海の「真言」や「曼荼羅」の意味を問うことで、大乘仏教における言語哲学の存在論的意味を明らかにせんとするが、²⁰同時に我々は、そこに示される仏教思想に、上田閑照が、西田の「純粹経験」の本諦を、「限りある世界の限りなき開け」と喝破した理路と通底するものを見て取ることができよう。それは、仏教における「尽十方」をどう看取するかという問題でもあるが、実は「場（所）」の理論は、言語の獄屋の「突破」を如何に把持するかという立論でもあるのだ。

結び

本論文で我々が得た「場」の理路を開く鍵とは、結局「限りある世界の限りなき開け」という問題提起である。結論に代えて、ここではこの問題に関する今後の展開に寄与する論点を提示しておこう。それにつき、言語哲学の立場からの、大乘仏教の「空」思想に関する興味深い読みの一つを紹介して、我々が、今後「場の理論」定立へと向かう道行に光を投じてみよう。それは、ウィトゲンシュタインの思想を導きとして独自の哲学を探求する黒崎宏の、次のような「縁起」の読解である。

そもそも実体なるものは存在せず、「一切は空である」というのが、大乘仏教の根本思想なのである。それでは、「空」とは何か。それは、「縁起によって存在している」ということである。したがって、大乘仏教の根本思想は「一切は意味的諸関係によって存在している」ということである、ということになる。「一切は意味的存在である」というわけである。あるいは、「一切は言語的存在である」と言ってもよい。そして、これこそまさにウィトゲンシュタインの「言語ゲーム論」の核心に他ならない。⁽²⁷⁾

黒崎の説く如く、縁起と言語システムは通底すると我々も考える。しかしながら、縁起という言葉の表わさんとする事態は、人間的世界の要諦をなす言語体系、その意味的関係の体系内部に包摂されるわけではない。森羅万象が縁起、すなわち「十方界」が「実体のない差異－関係の総体的現成」である、というのが、縁起論の根本であると考えられるからだ。例えば空海にとって、人間の言葉が、即、大日如来の言葉すなわち「真言」に接続されることの道理がそこにある。故に、「言葉は縁起である」と反転させて、この問題を考え抜かねばならない。この時、「肉」としての身体が問題となろう。肉が問われるのは、ゲシュタルト（図）の生じる「地」の「開かれた次元性」においてなのだ。肉は言語ゲシュタルトの地として、言語現象の影として付きまとっているとも言える。ただ、その地は、身体経験を対象化するような有様で、「ある」わけではない。「場所」として開かれているのだ。言語世界もまた、「場所」と共起的

に「ある」のだ。それもまた「縁起」による。このような循環的思考をどう練成していくか、それが我々の今後の課題である。付言すれば、言語をその体系内部からではなく、それが成立する「場」から捉えること、実は「言語ゲーム論」の真諦も、またハイデガーの「存在」論の趣意も、そこに存するのではないか、と我々は考えるのである。我々がメルロ＝ポンティと西田幾多郎を併せて読むことの意味も、「場（所）としての存在」論を具現化するという課題から生じている。

註

- (1) 西田幾多郎『善の研究』（『西田幾多郎全集 第一巻』所収）岩波書店 2003年 p.9
- (2) 岡本太郎『青春ピカソ』（1953年初出）新潮文庫 2000年 p.12
- (3) 上田閑照「経験ということ」（『経験と場所 —哲学コレクションⅡ』所収）岩波書店（岩波現代文庫）2007年 p.16
- (4) Ibid.p.16-17
- (5) Ibid.p.20
- (6) Ibid.p.17
- (7) Ibid.p.23-24
- (8) 「尽十方」なる仏教語につき、上田自身の注釈はない。端的に言えば、十方とは、東・西・南・北に、東南・西南・西北・東北を加えた八方に、上・下の二方を加えた十の方角のことだが、結局、あらゆる方角、すなわち宇宙の世界全体を意味する。道元において、十方なる語は、「個と全体」との相互循環的關係を巡る哲学的論議と並行して提起されている。例えば、伊達興治は、尽十方の問題を、個人の靈性的直観に基づく、世界との無限円環的な交流の場の問題と捉え次のように記す。“「^{じっほう}尽十方界、是れ沙門の全身」（『正法眼蔵（光明の巻）』）なのであり、この自分の身体がそのまま、「天上天下唯我独尊」なのである。それは、また、「^{けんとういっしやく}拳頭一隻、^{しこ}只箇十方」（同「十方の巻」）といってもよい。ぬっと突き出された握り拳でもって、十方世界のすべてが尽くされているのである。” 続けて、伊達は、道元の考えを解釈する、岩田慶治の次のような文章を引用している。“尽十方世界というのは、何も广大無辺な全世界というだけではなくて、それがそのまま一方の、片隅の場所に表現されている。何億という、いや、数限りない人間の真実が、

そのまま一人の人間の真実につながっている。その場、その場に十方が姿をあらわしているのだ。十方は一方であり、それが自分であり、今であり、眼であり、拳である（『道元との対話』）。”伊達興治『日本の自然と仏教』文藝春秋企画出版部 2006年 p.215

- (9) Cf. 西田幾多郎『善の研究』前掲 p.24-25
- (10) Ibid.p.43
- (11) Ibid.p.67
- (12) Ibid.p.9
- (13) Ibid.p.71
- (14) 西田幾多郎『日本文化の問題』（『西田幾多郎全集 第九巻』所収）岩波書店 2004年 p.56
- (15) 筆者は、この問題を道元に即して、パリ第12大学に提出した博士論文（哲学）の第二部において討究した。参考までに論文のタイトルを記しておく。
Approche d'une ontologie de la nature –Merleau-Ponty, Heidegger, Dôgen
しかしながら、華嚴思想や唯識そのものに関しては、筆者自身の討究を果たしているわけではない。今後の課題のひとつであるが、現時点での認識には、井筒俊彦の著述から多くを得ている。Cf.『井筒俊彦著作集9 東洋哲学』中央公論社 1992年 就中「文化と言語アラヤ識」「事事無碍・理理無碍」等の論文を参照。
- (16) 西田幾多郎『日本文化の問題』前掲 p.73-74
- (17) この仏教における「自然（じねん）」の問題につき、老荘思想、ナーガールジュナ、道元に即し、筆者は、前掲、博士論文第二部において討究した。
また、「おのずから」と「みずから」を巡る問題の総合的な論議に関しては以下の書を参観。竹内整一『「おのずから」と「みずから」－日本思想の基層』春秋社 2004年（特に第一章）。この書より、本論文での西田幾多郎『日本文化の問題』からの引用箇所についても教示を得る。
- (18) Cf. 上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波書店 1991年 p.59
- (19) 上田閑照「場所と曼荼羅」（『経験と場所－哲学コレクションⅡ』前掲 所収）p.300-301
- (20) Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. p.X 引用邦訳：『知覚の現象学Ⅰ』（竹内芳郎 小木貞孝訳）みすず書房 1967年 p.15 以下「知覚Ⅰ」と略記。
- (21) Ibid. p.VIII-IX. 「知覚Ⅰ」p.12-14
- (22) Ibid. p.230 「知覚Ⅰ」p.323-324
- (23) Cf. Ibid. p.XVI 「知覚Ⅰ」p.25
- (24) 小林康夫『身体と空間』筑摩書房 1995年 p.7

- (25) Ibid.p.8
- (26) Cf. 井筒俊彦『著作集 9』前掲 所収の「文化と言語アライヤ識」「意味文節理論と空海」等の論文を参照。
- (27) 黒崎宏『ウイトゲンシュタインから龍樹へ - 私説『中論』』哲学書房 2004 年 p.21