

「場」の理論の構築と応用に向けての試論 ——桜えび漁業のプール制における競争と共創に関する事例研究——

露木 恵美子

場とは、絶対多様性をもつ個が自立的かつ自律的に振る舞いながら、それぞれが意識的な相互作用（能動的志向性による間主観性）と無意識的な相互作用（受動的志向性による間身体性）の働きによって、個の存在基盤である場所における拘束条件を自己組織的に生成し、個の振る舞いの範囲を絞っていく意味づけられた時空間である。人間が、場を共有・共創できるのは、もともと受動的志向性の働く受動的総合の領域を生きていて、その受動的総合の領域は、自己と他者の区別がつくようになって、意識の表面には表れないが常に間身体性として働いているからである。

桜えび漁業では、自然環境とプール制という場所的拘束条件により、それぞれの船の振る舞いを限定することで共同操業している。漁がうまい船は、他のどの船よりも多く曳きたいという動機をもつ競争的な船であり、漁の知識やテクニックに加え、自然の変化を感じる身体性や、他の船との関係において自船を鳥瞰的に位置づける全体感をもっており、そういう船同士は、特に意識的に協力しようとしているわけではないのに、結果的に協調して漁ができる。それは生命現象における動的協調性という現象であり、場が自己組織的に生成される場合の特徴である。

はじめに

本稿は、人間の活動基盤としての「場」を理論的に解明し、それを実事例に応用することで、集団的な創造性に関する理解を深めるための試論である。本稿では、場の生成と発展の原理として、生命関係学における「場」と「場所」の理論と、現象学における間主観性（能動的総合）と間身体性（受動的総合）の理論を組み合わせて説明する。さらに、具体的な事例として、駿河湾で桜えび漁を営む漁業者のコミュニティにおける、漁の現場での競争と共創のメカニズムを場の理論を用いて分析する。

1. 場の理論¹⁾

1-1 概観

場という概念は、ギリシャ哲学以来、学問上の中心的なテーマの1つであり、空間、時間、身体といった人間の実存にかかわる概念と関連づけられ展開されてきた。しかし、科学的あるいは実践的な概念として場が用いられるようになったのは、19世紀の物理学の分野においてであった。特に20世紀以降は、量子力学をはじめとした現代物理学および現代生物学などの自然科学において、場(field)という概念が重要な役割を果たすようになった。現代物理学によって「物体は単独で存在するものではなく、周囲と不可分に結びつくと共に、物体の性質は周囲との相互作用という意味でのみ理解できる」ことが証明された。この発見は、場が要素を成り立たせる基盤であるという意味で場の根源性を提示したものである²⁾。

社会科学の分野においても、1950年代にクルト・レヴィンによって自然科学分野から場の概念が導入され、その後、個人を越えた集団の創発的な現象を科学的に分析するグループダイナミクスなどの組織研究に応用されていった。さらに、1990年代に入ってから、野中郁次郎、伊丹敬之ら日本の経営学者の間でも「場」という概念が積極的に検討されるようになったり、欧米でもコミュニティ・オブ・プラクティス(実践共同体=場)といった概念が提唱されるようになった。

日本で場を主題とした思想を展開したのは西田幾多郎である。西田は、プラトンの場(コーラー)の概念に影響を受け、意識現象には「於いてある場所」が必要であることから述語的論理としての場所論³⁾を展開した。さらに、西田の場所論を生命システムに応用したのが、清水博の場の理論である。

一方、本稿で取り上げる現象学は、19世紀後半から20世紀初頭にかけてフッサールによって打ち立てられた哲学である。フッサールの問題意識は、自然科学の台頭による客観主義や、心身二元論を乗り越えるために、意識の成り立ちそのものに遡って人間存在の基盤を明らかにするというものであった。フッサール現象学において検討されている諸概念は、場の成り立ちを解明するうえで重要な示唆に富むものである。場の構成原理は、現象学によって補完されることによって、より精緻化されると考えられる。

1) 本節は、露木(2003)の15-72ページの記述に加筆・修正を加えたものである。

2) 自然科学における場の概念についての記述は、竹内(2000)、井上(1968)などを参考にした。

3) 本稿では、西田哲学における「場所」の概念を、「場」とは異なる特殊な術語として扱う。以下で「場所」という表現を用いた場合は、すべて西田哲学における「場所」を指すこととする。

1-2 自己組織性と場の概念

自然科学の分野で生み出され、「場」の概念と深い関連がある概念に自己組織性がある。

自己組織性の理論を社会現象に適用しようとしたのは今田高俊である。自己組織性とはシステムが環境と相互作用する中で、自らの手で自らの構造を変化させ、新たな秩序を形成する性質を総称した概念である(今田, 1986)。

今田によれば、自己組織性の特徴は「自己言及」と「ゆらぎ」が互いに関係し合うことにあるという。自己言及の問題は論理をパラドックスに導くため、長い間、科学の対象から外されていたが、生物化学や熱力学などにおいて、要素間の円環的因果のプロセスをあらわす「自己回帰(自己言及)メカニズム」や自己を再生するために自分自身を必要とする「自己触媒のプロセス」に焦点が当てられるようになって、自己組織性に関する関心が高まることになった。同時に、自己組織性のもう1つの特徴である「ゆらぎ」は、自己言及メカニズムと関連をもつことによって、積極的な意味をもつようになった。自己言及メカニズムをもたない「ゆらぎ」はシステムの状態を攪乱しシステムを解体する。

しかし、自己言及メカニズムと結びつくことによって、「ゆらぎ」は制御される対象から内部メカニズムそれ自体のゆらぎと捉えることができるようになる。たとえば、熱力学系の散逸構造は「ゆらぎを通じた秩序形成」とよばれているが、これは一種の自己触媒メカニズムを組み込んだシステムが、ゆらぎの増幅によって平衡状態から遠くはなれたときに発生することを指す。ここで注目すべきなのは、自己組織性において、ゆらぎはシステムの存在や構造を脅かしたり解体したりする要因ではなく、別様の存在や構造へとシステムを駆りたてる要因であり、その過程でもあるということである⁴⁾。

「自己組織性」、「自己言及」、「ゆらぎ」といった概念は、後述する清水博の場の理論における、生命的なシステムにみられる自己言及的創出性、及び拘束条件としての「場」を理解する上で押さえておかなければならない重要な概念である。

1-3 西田哲学における場所論

(1) 自覚と場所

西田は、純粹経験が自覚(自己のうちに自己を映す働き)へと根本的実在を掘り下げていく過程で、経験や意思の働きが(そこに於いて)生ずる「場所」という思想にいきついた。西田は、対象と対象が相互に関係するには、そのような於いて生ずる「場所」というものがなければならないと考えた。

4) 今田(1986), 61-63ページ, 146-148ページ。

「対象と対象が互いに相関係し、一体系を成して、自己自身を維持すると言うには、かかる体系自身を維持するものが考えられねばならぬと共に、かかる体系をその中に成立せしめ、かかる体系がそれに於いてあると言うべきものが考えられねばならぬ。有るものは何かに於いてなければならぬ、然らざれば有るということと無いということとの区別ができないのである。」⁵⁾

西田によれば、自覚にいたる意識の働きには3つの段階がある。

- ① 意識の原初的なし直接的な統一的状态（直覚）
- ② 意識の分化・発展の状态（反省）
- ③ 意識の理想的ないし究極的な統一的状态（自覚）

直覚とは、主客の未だ分かれぬ、知るものと知られるものが1つである（狭義の純粹経験）、直接経験の世界を意味する。反省とは、直覚の進行の外にたつて翻ってこれをみた意識である。自覚とは、自己が自己の作用を対象としてこれを反省すると共に、反省するということが直ちに自己発展の作用であるような意識の状态である。つまり、自覚とは、自己のなかに自己を映すという働きであり主客の対立を超越した意識状态のことである。この自覚が於いて生ずるところ（自己が自己を映すところ）が場所であり、一切の作用や存在を自己の内において存立させ、またそれらを自己自身のうちに映してみるものである。

「体験の内容は非論理的であるというよりも超論理的である、超論理的であるというよりも包論理的と言わねばならぬ。認識の立場というものも体験が自己の中に自己を映す態度の一でなければならぬ。認識するというのは体験が自己の中に自己を形成することにはほかならない。（中略）此のごとき自己自身を照らす鏡ともいうべきものは、単に知識成立の場所たるのみならず、感情も意志もこれに於いて成立するのである」⁶⁾

西田は、認識とは主体による対象の構成作用ではなく、意識も対象も共にそこに「於いてある場所」（意識の野）のなかに対象を映してみることだとした。場所とは、物と物、意識とその対象、人格と人格とがそこに於いて関係し、そこに於いて存在するそうした全体のこ

5) 西田は、「意識現象を内に成立せしめるものをプラトンのディマイオスの語に倣って場所と名づけておく」（上田・大橋編、1998d、「現象学」論文集、88ページ）と述べている。このことから、西田の場所はプラトンのコーラーに由来していることがわかる。

6) 上田他編、前掲書、92ページ。

とである。

西田は、場所と物と物とが会おう「有の場所」(空間・磁場)、すべての意識作用が生ずる共通の意識界である「意識の野(無の場所)」,そして自己が本当の自己に出会う「絶対無の場所」の3つに分けて考えた。これらは意識の働きの三段階に対応するものである。つまり、自覚の深まっていく3つの段階(直覚・反省・自覚)がそれぞれの場所であり、高次の場所は、低次の場所に対して無にしてつむがゆえに、意識は意義をもてる。絶対無の場所とは真の意味での意識の立ち現れである。

3つの段階のそれぞれの場所の深まりは、元来その底にあったものであり、それぞれが限りなく重なりあい包摂しあう。場所にいたるまでの西田は、純粹経験から自覚へと主体や意識の側からみていたのに対し、場所では、主体や意識を包むところという世界(普遍)の側から世界(普遍)を説明しようとする立場に転換したことになる。このように、「場所」という概念によって、世界(普遍)の側から主体や意識の成り立ちを説明しようとする述語的論理の試みによって、西田哲学の場所論は特徴づけられている。

(2) 述語的論理としての場所論

西田は、「場所」の論文の最後で「私は知るということ従来を如く知るものと、知られるものの対立から出立する代わりに、一層深く判断の包摂的關係から出立してみたいと思う⁷⁾と述べている。この判断の包摂的關係とは、述語が主語を包むということである。場所の思想は、自己の内に自己を映す「自覚」の思想と、述語が主語を包摂する判断の基本形式を結合させたものである。ここでいう述語とは、主語に対する述語ではなく、主語的なものを含んだ述語的なものを意味する⁸⁾。西田が述語面を重視するのは、西田が「意識の範疇は述語性にある⁹⁾」ことに気づきそれに注目したからである。さらに、自己も主語的統一ではなく、述語的統一として考えられている。

「我とは主語的統一ではなくして、述語的統一でなければならぬ。一つの点ではなく、一つの円であればならぬ。物ではなく場所であればならぬ。」¹⁰⁾

西田は我(個物)を1つの円であるような述語的統一であると考え、円であるということとは、精神という1つの点ではなく身体性という無意識的な部分をも含んだ述語的統一として我を捉えていると考えられる。ただし、西田のいうような統一的自己(自己同一)とは、

7) 上田他編、前掲書、159ページ。

8) 小坂(2000)、155ページ。

9) 中村(1998)、176ページ。

10) 上田他編、前掲書、150ページ。

単に主語面と述語面とが一になることではなく、どこまでの両面が重なりあっているものとして考えられている。両者が重なりあい、かつ、述語面において自己同一されたものが「意識我の自己同一」である。

さらに、この述語的なものを拡大していけば、どのような述語によっても包摂されない、あらゆる述語を内に包摂するような述語に到達する。それが、あらゆる述語を超越し、あらゆる述語を成り立たせるような「真の無の場所（絶対無の場所）」である。

主語的なものの根底に述語的なものがあり、主語的なものは述語的なものの内に内包される。西田の場所論が述語的論理であるといわれるのは、このような「(主語を含んだ) 述語」の論理構造をもっているからである¹¹⁾。

(3) 場所と制度

中村(1998)は立論の出発点として、西田が場所を深い意味をこめて(絶対)無の場所と捉えたことに求める。中村によれば、西田の(絶対)無の場所とは、物理的なレベルでいえば振動が生成し消滅する場であり、存在論的なレベルでいえば、生と死のせめぎあいのうちに存在がその原初的な姿をあらわす場所である。そして言述のレベルでいえば、主語同一性の拘束から解き放たれた述語的世界のことである。ここでいう「述語的世界」とは、

「この世のさまざまな拘束、束縛、約束事、制度、法則などによって支配されず、そこから解き放たれた世界、カオス的であれば欲動的でもあり、無意識的でもあるような世界」¹²⁾

のことである。しかし、中村は西田のように(絶対)無の場所を絶対化して捉えるのではなく、場所を成り立たせる拘束条件(バウンダリー・コンディション)―発生学では場における細胞の発生運命の限定を意味する用語である拘束(コミットメント)―すなわち場所を限定するものとしての制度と対比し相対化して捉えようとする。つまり、西田のいう場所の自己言及を、場所の限定の一つの在り方にすぎないと捉えるのである。場所の自己限定は、そこで成立するものが、自立性が高く自己組織系であるような限定された条件のもとで成り立つものである。それゆえ、西田の自己限定的な場所論が自覚(自己意識)から出発し、弁証法的な一般者、行為的直観、絶対矛盾的自己同一を主題にして展開していったのは、それらがいずれも高度に自己組織系の性格を帯びた生命的自覚の諸形態であるからと結論づける。

中村が拘束条件、すなわち制度を場所に対峙させたのは、場所的自己言及が自己を鏡とす

11) 小坂, 前掲書, 156ページ。

12) 中村(1998), 40ページ。

るだけならば、他者を排除し馴れ合いや自己模倣に陥る可能性があることを直観し、それを乗り越えようとしたからである。つまり、制度的思考を導入することによって、場所を他者によって外部から限定するあるいは内部にある自己を外部から捉え直すところとして相対化しようとしたのである。中村は、制度を自然発生的に形成され日常の習俗によって整えられる慣習法のようなものと、共同社会の成員間の明確な合意によって意思的に制定される制定法のようなものに区別し、前者を場所の内部で生み出された制度（拘束条件）とし、後者を場所の外部からもちこまれた制度（拘束条件）と定義する。前者の特徴は、一定の範囲において事態の変化に柔軟に対応でき、場を安定させる働きをもつと同時によく生かされるときには場所の活動を高め、述語的世界を豊かなものにすることである。後者の特徴は、新しい場をつくったり、あるいは場に潜在するものに働きかけて場を根本的に組変えたりする働きをもつことである。このように2種類の拘束条件がありうるのは、場所がそれ自体だけで存在するものではなく、外部との関係において成り立っているからである。

中村は、場所がなんらかの拘束条件なしには成立しえないことに注目しているが、場所と拘束条件の関係は限定していない。すなわち、拘束条件が先にあって場所が形成され述語的なものが展開するわけではなく、自己組織性の現象のように述語的なものの展開が場所を形成し、拘束条件を自らに課することもあるとする。述語的世界と制度の相互反転、つまり制度的・意識的・表層的なものが述語的世界を領有し、述語的・無意識的・深層的なものが制度にとってかわることがあるとするのである。述語的世界と制度は、現実の総体を構成する2つの極限領域であると同時に、重層的に互いに密接に結びついてダイナミックな自己運動をしていると結論づけている。

中村の議論の要点は、西田の場所論に制度（拘束条件）という概念を持ち込んだことにある。その背景には、西田の場所論は、生命的自覚の諸形態つまり自己組織性の性格を内在した生命的なシステムを暗在的に前提としているという認識がある。生命的なシステムを考える場合はそれ自体を外部と独立して存在する自己完結したシステムと考えることはできない。場所論が外部との相互作用なしに存立しえないシステムを前提にしている以上、外部から自己を限定する、あるいは内部にある自己を外部から定義し直すための拘束条件が必要なのである。このように場所（述語的世界）と拘束条件（制度）を生命的システムにおける極限的二領域と位置づけることによって、中村は生命的システムのダイナミズムを捉えようとしたのである。

1-4 生命関係学における「場」の理論

生命関係学（バイオホロニクス）とは、「生命の普遍的な性質が多様な形態をとって出現するメカニズムをさまざまな対象について深く具体的に掘り下げて探り、生きている状態に

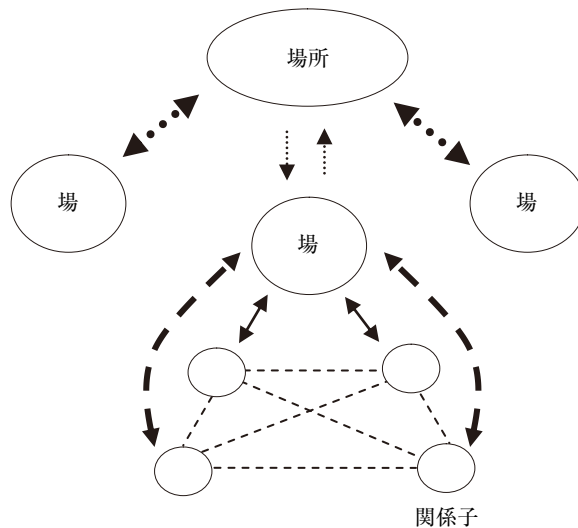
関する諸原理や法則性を解明する」¹³⁾学問である。清水は、西田哲学の影響を強くうけ、生命システムの本質を場所性に見いだした。このような考え方は、先に述べたような、生命的システムを場所と制度（拘束条件）のダイナミズムとして捉えようとした中村の議論と相通ずるところがある。ここでは、生命関係学における「場」と「場所」の概念について検討していく。

(1) 「場」と「場所」

清水は、生命システムの特徴を自己言及的な創出性と捉える。自己言及的な創出性とは、システムの存在に意味のある情報を、内部知識と内的法則に基づいて自分自身でつくりだし表現していく能動的な性質のことである。このようなシステムを構成する要素は、物理学的な意味での原子・分子よりも複雑なものである。このような、要素のあいだの関係にたって自己の状態の表現を自律的に生成していくことができる要素のことを、清水は「関係子」と名づけた。そして、関係子を要素としたコヒーレントな関係のネットワーク構造を生命現象のモデルとして考えた（図1-1）。

関係子の性質は他の関係子との関係によって変わっていくので、関係子の集合として全体がコヒーレントな状態になるためには、関係子の状態を1つにしぼっていく仕掛けが必要である。それが「場所」である。「場所」は、関係子の集まり全体に対する「拘束条件」を生

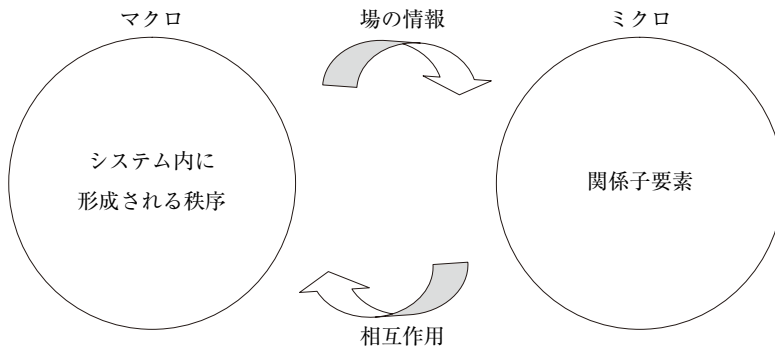
図1-1 関係子・場・場所



(出所) 清水 (1999a), 17ページを参考に筆者作成。

13) 清水 (1999a), 73ページ。

図 1-2 ホロニック・ループ



(出所) 清水 (1999a), 172ページを参考に筆者作成。

成する。人間の集団を考えた場合にも、その中からどういう行動が表出してくるかということは「拘束条件」によってかわる。集団がある一定の秩序を形成するためには、拘束条件としての「場」が必要になるのである。関係子にとっては、自己にとっての「場所」と「場」が整合的である限り両者を区別することができない。それは、関係子の中にも「場所」（内部場所）が存在し、それが「場所」の反映として「場」（＝拘束条件）を生み出しているからである。生命システムは、個（関係子）と全体（場所）を分離できない複雑な関係のシステムである。生命システムにおいては、情報をボトムアップ的に関係子システムから「場所」に向かって処理してから送るしかけと、逆に「場所」からトップダウン的に関係子に場の情報を伝える働きが、閉じた円環として両立するようにシステムの状態を収束させていくホロニック・ループが生成される（図1-2）。

清水は、生命的なシステムが全体としてそれを取り巻く環境と整合的な関係を作り出すための仕掛けとして「場所」をとらえ、生命的なシステムの状態を具体的にしばっていく拘束条件として「場」を捉えている。つまり、「場」とは生命的システムが環境との関係を自律的に創出していくための枠組み、すなわち場所の現実的具体的反映形態ということになる。

(2) 「場」と共創

生命システムは、関係子によるミクロな秩序と「場所」のマクロな秩序が相互に影響し合いながら整合的な関係を生成する。清水は、この生命システムの特徴を、絶対多様性を基にした生命の二領域性と創造（共創）の論理に展開していった。

「創造には場所における意義がなくてはならない。創造は場所における歴史的創造である。創造にとって必要なことは、自己が場所に対して開くということである。自己は場所に対して非分離になることによって、同様に場所的に非分離な他者と非分離になる。

これを自他非分離という。言いかえれば、自己と他者とはそれぞれ独立しているが、場所的に非分離になることによって、自他非分離になる。この状態で出現するのが『一即多，多即一』の構造である。創造は、人間が無限定な場所において未来に向かって創出する活動である。場所において未来を創出的に創りつつ掴むのである。『一即多，多即一』の構造が実現されるということは、個が場所の全体を帯びてはたらいっているということであり、それはその創造行為をおこなう自己が意識的にせよ、無意識的にせよ、場所全体の働きに参加して生きていなければ実現することはできない。つまり、創造の特徴は場所的非分離なのである」¹⁴⁾

さらに、清水は共創について次のように述べている。

「共創的な組織では、多数の個が創造に参加する『一即多，多即一』の構造がなければならない。しかし、共創にも狭義の共創と広義の共創がある。狭義の共創とは、共創の目的がはっきりと限定され、その組織（自己と他者）も限定され、定義されている場合における自己と他者によって共同的になされる創造である。一方、広義の共創では、自己と他者の関係が開かれていて暗在的である。ここでは自己と他者の間には定義された場所はないが、互いに場所と非分離であることから、場所を媒介にしてつながっている。この暗在的なつながりによって無意識のうちに共創することで、歴史的世界が創出されていく。狭義の共創においても、このような理が働いていなければ共創はおきない」¹⁵⁾

このように、清水は共創の本質とは場所的非分離にあると考える。絶対多様性をもった個が場所的非分離になることによって、絶対多様性をもったままで他者と非分離になる。そのことが両者の共創を促進すると考えるのである。したがって、狭義の「共創」とは「場」の共創であり、広義の「共創」とは「場」を成立させる「場所」の共創であると考えられる。つまり、共創が行われるということは、場の共創と場所における共創が同時に行われると解釈できる。

(3) 生命の二領域性

清水はさらに、絶対的多様性をもった個の共創を行うメカニズムを次のように説明している。

14) 清水 (1999c), 7 ページ。

15) 清水, 前掲書, 8 ページ。

まず、生命には局在的存在形態と遍在的存在形態という相互に否定しあう2つの存在形態をとる性質があると考えられる。これは、1個の素粒子が局在的存在形態である『粒子』という形態と、遍在的存在形態である『波動』という形態の存在的二重性を基本的な性質としていることに相当する。

「局在的存在形態は、自己の独立性と自律性に関連し、生きもののおつまりの中で自他分離的な個別性と絶対多様性を生み出す。他方、遍在的存在形態は場所に広がって遍在的に存在する形態であるから、場所と非分離な関係性（場所的非分離性）をもっている。この遍在的存在形態の特徴は自己組織性の性質をもっていることである。生命の二種類の存在形態の間には相互誘導合致という働きがある。局在的存在形態と遍在的存在形態は互いに誘導しあって変化し、鍵と鍵穴のような整合的な関係を生成する。この働きによって多様性に基づく調和の創造という生命に特徴的な創出が可能になる。」¹⁶⁾

次に、生命の存在的二重性を、人間における自己の二領域性として読みかえる。

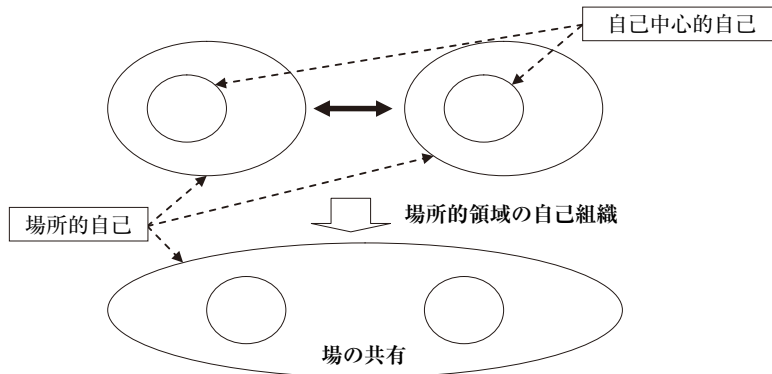
「生命の二領域理論からすれば、自己は二領域的構造を持つと考えられる。一方の領域は自己の局在的存在形態である『自己中心的自己』である。他方の領域は遍在的存在形態である『場所的自己』である。自己と他者の共創という観点から考えると、自己と他者はそれぞれ局在的自己（自己中心的自己）をもっているから、局在的自己が直接的に関係をもとうとすると両者の間に否定的関係が生まれる。他方、遍在的自己は両者が存在している場所にひろがる波のようなもので、自己と他者の間には否定的関係が存在しない。それ以上に、これらの波は互いの波長を調節してコヒーレントな強い波を自己組織する性質がある。これらが自己組織的に一つの波になると自己と他者の区別はつかなくなる。つまり、このコヒーレントな状態にある遍在的自己が両者をつつむ『場』になる。一般に絶対否定の関係にある多様な個は、場を共有することによってのみ整合的なひとつの統合体になることができるのである」¹⁷⁾

このときに自己と他者の関係を遍在的自己からみると、両者は統合されて「われわれ」という一者を形成しているが、局在的自己からみると、両者はそれぞれ独立な人格として相互に置きかえることはできない。つまり、両者は場所によってつながりながら、個別の絶対多

16) 清水 (1999c), 12ページ。

17) 清水 (前掲書), 21ページ。

図 1-3 卵モデル（2つの自己が接触したときの自己の二領域のはたらき）



(出所) 清水 (1999c), 28ページを参考に筆者作成。

様性は保証されている。このような状態が共創の前提になる。遍在的自己が場を通してつながることによって共感の世界が生まれ、そこから局在的自己がつながる道、すなわち共創の可能性が開けるのである。清水は、この二領域的自己を卵モデルを使って説明している（図1-3）。

「局在的自己を卵の黄身，遍在的自己を卵の白身とする。黄身と白身はそれぞれ二領域を作って存在しそれぞれ変化しているが，黄身はその周囲に白身を引き寄せようとし，白身は逆にその中に白身を取り込もうとする。つまり両者は相互に他を誘導して互いの隙間を埋めようとするために，白身が黄身を包み込む包摂構造ができる（相互誘導合致）。また白身は黄身を包む場に相当する。場所の中にある自己は，殻をわって器の中にいれた卵に相当する。このとき白身はその流動性（遍在性）によって器を満たし，器の形に変形する。器（場所の状態）が白身（場）に反映するといってもよい。これが形成作用に相当する。他方で黄身は自己中心的にまとまって存在する性質をもっているため，器の影響を直接はうけない。しかし，黄身も周囲にある白身という場の状態を通してこの形成作用を感じ取る。一つの場所に多くの人々があつまっている状態は，一つの器の中にさまざまな卵を割って入れた状態に相当する。白身は互いにつながり，境目がなくなるから白身のどの部分がどの卵からきたかという区別はできなくなる。これが遍在的自己の自他非分離状態に相当する。そこでさまざまな黄身が共通の白身（場）の中に存在することになる。」¹⁸⁾

18) 清水（前掲書），28-29ページ。

生命の二領域性の要点は、場所的個物の共通世界においてのみ多様性に基づく調和の創造が可能になるというところにある。つまり、個物の本質である絶対多様性が他の個物と矛盾なく成立するためには、それぞれの内部世界（個別世界）以外に共通の世界、人々が共に交わって相互の関係をつくる「場」すなわち「関係の世界」が必要であり、その関係の世界は「場所」の作用において生成されるのである。

1-5 現象学による場の解釈

先に述べたように、現象学とはフッサールによって打ち立てられた哲学である。本節では、現象学の基本的な概念である「志向性」、「受動的綜合」、「間主観性」、「間身体性」といった概念を説明し、それらと場の理論の関係について記述する¹⁹⁾。

(1) 意識の志向性²⁰⁾

現象学の原点は、あらゆる意識活動は「何かを意識している」、「何かに向けられている」という意味で、意識が意識である限り「何かに向かっている」という性質をもっている。この性質のことを、現象学では「志向性をもつ」と呼ぶ。

意識が「何かに向けられている」という「意識の志向性」が重要なのは、意識は自覚するかしないかに拘らず、それを気づく前にすでに何かに向かっているものだからである。一般的に、何かをみるという場合、われわれは自分の心が自分の外にある何かをみると考える。このようにみるもの（主観）とみられるもの（客観）を区別することを主観と客観の二元論というが、フッサールの意識はこのような二元論の主観の働きを意味してはいない。

このように、フッサールは「何かを意識してしまっている」ことを出発点に考える。この意識の志向性は、何を意識しているのかという「意識内容（ノエマ）」とどのように意識しているのかという「意識作用（ノエシス）」の相関関係として分析されるが、これらは常に対になっているものであり、意識作用があって意識内容が認識されるとか、意識内容が意識作用を引き出すというように、どちらかが優先される関係ではない。現象学における認識の考え方は、このような意識（自覚的な意識であれ無自覚な意識であれ）の志向性という前提に基づいている。

(2) 感覚と知覚²¹⁾

感覚と知覚の違いは、それが直接的に意識に与えられるか与えられないかということに関

19) 現象学についての記述は、フッサール（1979, 1995, 1997, 2001）、メルロ・ポンティ（1982, 2001）、山口（1985, 2002, 2004, 2005, 2008）を参考にした。

20) 山口（2002）、39-40ページ。

21) 山口、前掲書、44-50ページ。

わる。たとえば、触覚はその触っている身体の部位、たとえば指先にそのまま感じている。この直接的な感覚のことを内在的知覚という。

これに対して知覚は、あるモノの一瞬の見え（側面）が変化しながら1つのものの多様な側面のまとまりとしてみえている。空間的なモノの知覚はこのような射映を通して与えられる。外にあるとされるモノの知覚のことを内在的知覚に対して外的知覚という。感覚と知覚の関係は、内在的感覚としての感覚が、外的知覚の対象と結びついた感覚の土台になっているということが重要である。

感覚は、1つの対象としてとりまとめる知覚の材料になっているので、その内容の側面に関して感覚素材と呼ばれる。知覚である色の広がりや感覚素材のまとまりであり、感覚である痛みの持続も感覚素材の持続的なまとまりである。それぞれは区別されており、そのまとまり方にも秩序がある。感覚とは、言語に表現される前の生の感覚である。そして、この生の感覚の変化、ある特定の感覚が現れ過ぎ去ることが、時間意識を形成する。つまり、感覚こそが時間意識の源泉である。

(3) 時間意識²²⁾

われわれがどのようにして客観的時間という意識をもつようになるのかという「時間意識の分析」は、現象学の中心的な主題の1つである。時間意識とは、はじめからわれわれに与えられているわけではなく、現象学においては、直接経験（志向的体験）の現在から構成されていくと考えられる。あるメロディが流れているとすると、ド・レ・ミという音のつながりはどのように聞こえてくるだろうか。まず、ドの音が聞こえてきて、次にレの音が聞こえてくる。このレの音が聞こえてくるときに、ドの音はまだ保持されている。そして、ミの音はまだ聞こえていない（自覚をとまなわない）がすでに予期されている。このくりかえしによって1つのまとまりのあるメロディが聞こえてくる。このまだ保持されていることを過去把持、すでに予期されていることを未来予持、そして両者の間で与えられている音（感覚素材）を原印象と呼ぶ。重要なことは、この過去把持と原印象（2つあわせて原意識という）は、必ずしも今の意識をもっていないでも成り立つということである。つまり、自分では全く意識せずに音を聞き分けたり、モノを見分けたり、触覚や知覚を感覚しているということが成り立つということである。

それまで意識されていなかった音に何らかのきっかけで気づくときには、単独の音ではなく過去把持されている範囲でメロディとして響いてくるのが指摘されている。この自覚的な今の意識をもたない感覚の流れが、意識を支える無意識の領域（受動的綜合）の入り口である。

22) 山口 (2002), 52-90ページ。

一方、「先の」という将来にかかわる時間意識の形成は未来予持を起点にしている。未来予持とは、流れる時間意識の現在に属する働きで自覚されずに、ある意味内容の意味の枠が予期され、前もって投げかけられていることである。われわれが意識しているかしていないかに拘らず、予期（前もってある特定の意味を描いていること）なしに、新しいという意味は生じない。新しい意味は、われわれの人生全体の経験が背景となっはじめてその意味を持ちうるからである。未来予持されたものが満たされるか満たされないか、たとえば、ある特定の未来予持が満たされるはずなのに、満たされなければ「意外さ」が生じる。その未来予持が満たされるか満たされないかによって、既知であるか未知であるかがわかる。あらたなものは、自覚を伴わない未来予持であれ、自覚を伴う計画や約束であれ、現実に充実されない空虚な意味の枠に対応することで「未来」であり続けると考えられる。

フッサールは、この過去把持—原印象—未来予持という3つの意識の働きを「生き生きした現在」という幅をもった時間を形成する原点であると考えた。「生き生きした現在」とは、超越論的自我の「生動性（生き生きしていること）」の現れである。これに対し、客観的な時間の位置を前提にするのが、過去（はっきりした自覚をともなう再想起）や未来（自覚をともなう予期）である。

(4) 受動的綜合²³⁾

現象学では、はっきり自覚して意識が働いている場合、そのような意識を能動的意識または能動志向性と呼ぶ。一方、先に挙げたメロディの例のように、音を聞くとはなしに聞いていたというように、自覚がなく自己意識を伴わないような意識活動のことを受動的意識または受動的志向性²⁴⁾と呼ぶ。フッサールは、この受動的志向性は、能動的志向性にたいして、先行しておこっていること、それだけではなく、あらゆる意識活動が生じるときには、この受動的志向性が基盤として働いていることを指摘している。

この主観と客観に分岐する以前に働いている受動的志向性の綜合である意識の層のことを受動的綜合と呼ぶ。受動的綜合においては、感覚素材は、ある対象として知覚される以前に自然なまとまりをつくっている。しかし、それはなんの脈絡もなくまとまっているわけではなく、感覚素材と過去地平（意味連関の広がり）にいつでも満たされるべく待機している空虚表象（満たされていない意味の枠）との間で意味の対が成立する（対化）ということである。受動的綜合において、ある特定の意味内容がそれに類似した意味内容を呼び起こすことを覚起とよぶ。覚起は、何かを思い出そうとして意味を探すことによってみつけるという能

23) 山口 (2002), 114-132ページ。

24) 山口は、この受動的綜合の受動的 (passive) という言葉は、文字通りの受身という意味よりも、むしろ、自らおこっているという意味で自発的あるいは事発的と表現した方が適切であると述べている (山口, 前掲書, 115ページ)。

動的志向性の働きではなく、意味内容どうしが自我²⁵⁾の意識を介在させずに結びつくことをいう。覚起が可能なのは、構成された意味が背景意識の中で無意識と呼ばれる非生動的な形式において実際に含蓄されているからである。つまり、対化が起こるのは、過去地平に眠る無数の空虚表象（非生動的な形式で含蓄された意味）が、特定の感覚素材と対になることを目指して抗争しているからである。このような対化が起こる際にもっとも有効な動機とは、

「広義の意味での、また通常の意味での関心、つまり特定の情緒がもつ根源的な価値づけ、ないし習得された価値づけとか、本能的な衝動、ないしそれより上層に属する衝動であろう」²⁶⁾

感じたり、考えたりする心の動きは、意識の志向性として解明される一方、「動機」をもつとされる。動機とは、ある特定の目的をもった意志、そして、その目的を実現するために手段をとる意志である。この動機は、「因果関係」に対立する原理として主張される。因果関係は、自然科学で計測できる、客観的時空間の内に実在するもの相互の界外的な関係である。それに対して、動機は物に対する精神的世界の根本原則とされる。心の働きとしての動機は、通常、意識の高次の層に属する自覚をともなう能動的な志向性を意味しているが、この高次の層の根底に自覚を伴わない受動的綜合や時間意識の流れが生じていることが、深層の動機としての連合（覚起・対化）である。本能志向性（衝動志向性）が最も根源的な動機である。受動的綜合の領域における覚起・対化・連合という一連の働きは非常にダイナミックな様相を呈している。このような感覚素材と衝動的空虚表象（衝動志向性）との対化現象が絶え間ない意識の流れを条件づけていると考えられる。

(5) 空間意識²⁷⁾

空間意識の問題には、キネステーゼ（運動感覚）が重要な働きをする。キネステーゼは、通常自分が自分の身体を自由に動かす時に感じる「私がおごく」という感覚のことである。空間意識は、自分のいる「ここ」と他人のいる「そこ」との隔たりの意識である。これは自分が手を伸ばして届く距離、歩いてどのくらいの距離といった自分の身体の動きに伴うキネ

25) 現象学においては、自我（エゴ）とは越論的自我である。フッサールは、自我を、同一の極としての自我、習慣の基体としての自我、豊かな具体性において捉えられた自我の3つに分ける。そして、豊かな具体性において捉えられた自我のことをライブニッツにならって「モナド（単子）」と呼ぶ。モナドとしての具体的な自我は、現実的潜在的な意識の生の全体を包括している（フッサール（2001）、120-126ページ）。

26) フッサール（2001）、252ページ。

27) 山口（2002）、182-203ページ。

ステータスを通して形成される。このような成人のキネステータスは、自我の自覚を伴う意識作用なので、能動的志向性である。

一方、乳幼児の場合の身体の動きはほとんど本能的なキネステータス（衝動志向性）である。乳幼児はこの本能的なキネステータスを通して、自分と他人の区別をつけていく（身体の自己中心化）。自他の区別というのははじめから備わっているのではない。自他の区別は、母親の声と自分の声の区別からはじまるという。「自分」の声はキネステータスを感じるが、母親が同じような声で真似をしてもその声にはキネステータスを感じない。つまり、ある感覚素材が与えられているのにそれが満たされない。すなわち、声だけ聞こえてキネステータスは充実されない（ゼロのキネステータスをもつ）ということになる。これを繰り返すことによって、キネステータスを伴わない「自分の」身体に属するものではないということが直観できるようになるのである。このように乳幼児の身体性の形成をテーマにした現象学を発生的現象学という。

(6) 間主観性・間身体性²⁸⁾

他人の痛みをどうしたら自分の痛みとして感じられるのか。他者の意識に直接与えられている痛み（意識作用と意識内容）は間接的にしか感じられないのではないか。この問題は、人間がお互いにとってそれぞれ独立した意識活動を担う主体ないし、主観であることを根拠づけるといふ意味で、間主観性の問題といわれる。発生的現象学で明らかにされたように、乳幼児では自他の区別がつかない状態から、キネステータスを通じて自他が分離されてくるといふことが示された。このことは、乳幼児が自分の身体と他人の身体の区別に遭遇するときこそ、「直接性と間接性」の区別が生じてくる瞬間であることを意味している。乳幼児は、自他の身体の区別が形成され、「宇宙大の身体」²⁹⁾だった自分の身体が、自分の身体のここ（中心）を獲得しはじめる。このことを「身体の自己中心化」という。他者経験とは、生き生きとした現在において、自我の作用なしに、すでに受動的総合を通して生命体と周囲世界（生活世界）との間に、身体性を介して原交通というコミュニケーションが生じているといふことである。

「自己や他人というものが絶対的に自己意識的なものであって、両者は絶対的独自性を主張しあうものだと初めから仮定しては他者知覚を説明することはできない。反対に、

28) フッサール (2001), 161-263ページ, 山口 (2002), 210-251ページ。

29) メルロ・ポンティは、生後3カ月ぐらいの乳幼児の場合、1人が泣き始めると次々に泣き出す現象（伝染泣き）は、乳幼児が他者の身体と自己の身体の区別がついていない例であるとする。この伝染泣きは、自己と他者の身体の区別がついてくるとなくなる現象である（メルロ・ポンティ (1982), 55ページ）。

幼児がまだ自分自身と他人との区別を知らない状態の時さえ、すでに精神の発生が始まっているのだと仮定すれば他者知覚も理解できる。自己と他人との区別がないとすれば、幼児が本当の意味で他人と交通（コミュニケーション）しているとはいえない。なぜなら、本当の交通が存在するためには、交わっていく人とその相手の人とが、きちんと区別されていなければならないからである。それにしても、最初は、他人の志向がいわば私の身体を通して働き、また私の志向が他人の身体を通して活動するといった『前交通』の状態があるに違いない。（中略）『前交通』の状態にあるのは、個人と個人との対立ではなく、匿名の集合であり、未分化な集団生活である。次に、こうした最初の共同性を基盤にして、一方では自分自身の身体を客観化し、他方では他人を自分とは違うものとして構成するというふうにして、個人個人が分離され区別される段階がくる。』³⁰⁾（『 』は著者）

ここで重要なことは、乳幼児のように自他の区別のない匿名的身体性は、自他の身体の違いがそこから発生する基盤として、また成人の日常生活でも、意識の表面には現れないが、この受動的総合の層が常に働いているということである³¹⁾。日常生活に生きるわれわれは、この受動的志向性による下層（受動的総合の領域）と能動的志向性による上層（能動的志向の領域）の二重の構造をもつ身体と自我を同時に生きている。つまり、自他の区別のない宇宙的広がりをもつ身体とその匿名的な自我の層と、自他の区別をつけている身体と意識できる自我の層を同時に生きているのである。他者の痛みを自分の痛みとして感じられるのは、知覚の根底に自他の身体性の未分化な匿名の間身体性が働いており、それが悲しみや喜びに自分を巻き込んでいるからである。この自他の区別が起こる以前の匿名的身体性を根源にもつということを、自他の等根源性という。われわれはこの等根源性において他者を経験することができるのである。

「私が彼のことを了解しつつ、彼に固有なものの地平のうちに深く入り込むなら、彼の物的身体が私の知覚の場にあるように、私の身体も彼の知覚の場にあり、私が彼を私の他者として経験するように、彼は一般に私を直ちに彼にとっての他者として経験すると

30) メルロ・ポンティ (2001), 45-46ページ。

31) 成人の場合の「自我の作用なしに、すでに受動的総合を通して生命体と周囲世界（生活世界）との間に、身体性を介して原交通というコミュニケーションが生じている」例としては、「もらい泣き」や「あくび」、映画などを見ているときに感じる「臨場感」などが挙げられる。その「場」の雰囲気を感じとることも、このような「身体性を介して原交通というコミュニケーション」の例であると考えられる。

いうこと。同様にまた、多くの人たちはまた互いに対して他者として経験され、さらに私とその都度他者を経験することができるのは、単に他者としてだけでなく、自ら再び彼の他者に関係している者としてであり(中略)、無数の空間のうちに分散している人間たちを可能な相互的共同性の主体として自らのうちに包摂するものとなるだろう。超越的な具体性をもったこの共同性には、開かれたモノドたちの共同性が対応している。これを超越論的な間主観性と呼ぶことにする。』³²⁾

現象学の観点、特に能動的総合と受動的総合の関係、さらにはその関係に基づいた間主観性・間身体性の分析から、われわれは「場」を理解するいくつかの手がかりを得ることができる。1つは、「日常生活に生きるわれわれは、この受動的志向性による下層(受動的総合の領域)と能動的志向性による上層(能動的志向の領域)の二重の構造をもつ身体と自我を同時に生きている」ということ。もう1つは、「生き生きした現在において、自我の作用なしに、すでに受動的総合を通して生命体と周囲世界(生活世界)との間に、身体性を介して原交通というコミュニケーションが生じて」おり、そのことが、われわれが他者を理解できる間主観性・間身体性の基盤になっていることである。受動的総合の層とは、いわば暗黙知の領域である。言語化可能で自我(能動的志向性)の働いている能動的総合の層と同時に、言語化困難で自我(能動的志向性)の働きの届かない受動的総合の層を誰もが合わせもち、周辺世界を間主観的・間身体的に形成していることが、われわれが場を共有できる根拠であると考えられる。

(7) メルロ・ポンティの身体論

フッサールの受動的総合における身体という問題を、さらに発展させたのはフランスの哲学者メルロ・ポンティ³³⁾である。フッサールは、世界を構成する超越論的自我が、同時に世界によって構成されていることを「背理」と呼んだが、メルロ・ポンティはそれを人間存在の両義性(二重性)として積極的に位置づけた。現象学では人間存在の両義的性格のことを「世界内存在」と表現するが、このことは、世界に志向的・構成的に関わっていく超越論的能力と、人間が世界に内在するという事実性を意味している。人間が世界に内在するのは身体を通してである。身体は、世界を構成するものでありながら、それ自身が世界の構成部分であるような両義的主観性という特質をもつ。身体を主観として立てるとき、それは高次の精神的活動というよりも、知覚という基礎的な次元の活動の主体である。このような身体の

32) フッサール(2001), 230-234ページ。

33) メルロ・ポンティについての記述は、メルロ・ポンティ(1982, 2001)以外に、鷺田(1997)を参考にした。

二重性とは、世界を対象化する能力（自他の区別）と、もう1つは世界内存在として世界と直に接触する能力を同時に合わせもち、またそれらが同時に働いているということでもある。このことは、身体自体が「物性」（対象化されるもの）と「超越的主観性」（対象化するもの）の二重的な存在であることでもある。一方、メルロ・ポンティは空間について次のように述べている。

「空間はそのなかに諸物が配置される（実在的もしくは論理的な）場ではなく、それによって諸物の措定が可能となる場所の媒介である。すなわち、われわれは空間を諸物の浸る一種のエーテルと想像したり、あるいは抽象的に諸物に共通の特徴と考えたりするのはなく、諸物を結びつける一般的な能力と考えなくてはならない。」³⁴⁾

「いかなる感覚も空間的であるということは、対象としての性質が空間のなかでしか思惟されないからではなく、感覚は存在との原初的な触れあいとして、感覚的なものとの共存として、それ自身、共存の場をつまり空間を構成するからである。」³⁵⁾

このように、メルロ・ポンティは空間（スペース）を媒介（能力）と捉え、空間を構成するのは感覚であるとする。そして感覚が発揮されるのは身体に於いてであることに注目し「知覚とは身体である」と述べた。このことは、われわれの知覚が身体に依存している、より正確にいえば、身体が知覚しているということを意味する。身体が知覚するのは身体的空間に於いてである。このように、空間性を身体との関係において捉えるメルロ・ポンティの視点は、場と身体性が密接な関係があることを示唆する。

「私の身体が私に現れるのは現実的な、もしくはある姿勢としてであるということである。そして実際、その空間性は、外的対象や『空間的感覚』のそれのように位置の空間性ではなく、状況の空間性である。（中略）身体的空間が外的空間から自己を区別し、その諸部分を繰り広げるかわりに包み込むことができるのも、それを背景としてその前にはじめて明確な存在、図や点が現れることが出来る非存在の地帯であるからである。身体が一つの「形態」であることができるのは、（中略）身体がその課題を極としてその方向に向いており、それに向かって実存し、目標に到達するためにおのれの上に身を縮めているからである。」³⁶⁾

34) メルロ・ポンティ（1982）、398ページ。

35) メルロ・ポンティ、前掲書、363ページ。

「われわれの身体は空間のなかにあるとも、また時間のなかにあるとも言ってはならない。身体は空間と時間にすむ。(中略)身体は必然的に『ここ』にあるのと同様、必然的に『今』実存している。」³⁷⁾

メルロ・ポンティは、われわれが、(客観的存在として)世界にいるのではなく、身体において(身体を媒介として)世界に臨んでいることを指摘する。世界内存在とはこのような身体と世界との関係を意味している。臨んでいるというのは、身体がその運動能力や運動感覚の直接的な経験において、根源的に世界に対して志向していることである。身体のこのような志向性は、フッサールにおいて検討された本能的・衝動志向性に対応する。つまり、身体の世界への根源的志向性は、意識されずに常に志向されている受動的総合の領域に由来しているのである。さらに、メルロ・ポンティは、運動能力と習慣の結びつきについても述べている。

「身体像の修正ならびに更新としての習慣の習得は、ある形態の状況に対してある型の解決によってこたえるという能力を獲得するのである。(中略)習慣とは、思惟や客観的な身体に宿るのではなく、世界の媒介者としての身体に宿る。(中略)経験は、客観的空間の下にある原初的な空間性を顕わにする。この空間性は、身体が存在そのものと区別されえぬものであり、客観的空間は単にその外皮にすぎない。身体であることは、ある世界に結びつけられていることであり、われわれの身体は最初から空間の中にあるのではなく、空間に臨んでいる。」³⁸⁾

われわれが世界を知覚するのは、運動能力や運動感覚による世界への働きかけによってである。習慣とは身体的なもので、暗黙的な実践知でもある。習慣化とは、身体像の修正ならびに更新であり、ある形態の状況に対してある型の解決によってこたえるという能力を獲得することである。このようなメルロ・ポンティの空間と身体に関する考察は、「場における身体」ならびに「場における習慣化された行為」の理解に役立つと考えられる。

1-6 場の理論のまとめ

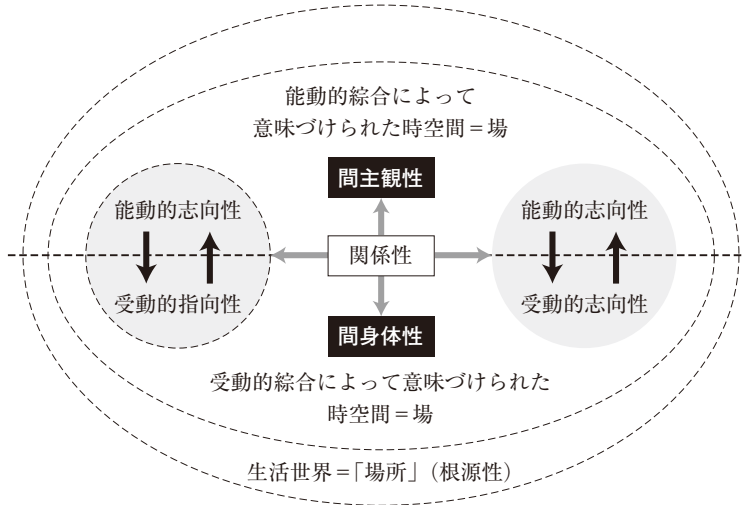
これまで述べてきた諸理論を基にして、そこで共通して指摘されていた「場」の性質に関

36) メルロ・ポンティ (1982), 179-180ページ。

37) メルロ・ポンティ, 前掲書, 236ページ。

38) メルロ・ポンティ, 前掲書, 242-251ページ。

図 1-4 場の理論モデル



(出所) 露木 (2003), 73-74ページを参考に作成。

する要素を、身体性・空間性・時間性・二重性・関係性・自己組織性・意味性・根源性の8つに集約して構築したのが「場」の理論モデルである(図1-4)。

現象学において、人間は能動的綜合(能動的志向性)と受動的綜合(受動的志向性)という二重性において存在している。この能動的綜合の領域と受動的綜合の領域が間主観性と間身体性において相互作用することによって、「場」は、対象化された「場」(対象化された時空間)と対象化されない「場」(対象化されない時空間)の二重性として与えられる。これは、それぞれ、清水のいう生命の二領域性(卵モデル)における局在的存在形態である自己中心的自己と、偏在的存在形態である場所的自己に対応すると考えられる。人間は、受動的志向性の働きによって、自覚なくして間身体的に場を生きており、それを前提として能動的志向の働きによる間主観性が働き、具体的な現象が立ち現われてくる。

人間の間主観性と間身体性によって「場」には何らかの意味が二重に付与される。その意味がどこから来るかといえば、「場」の成立する根拠は何かという根源性と結びついた、間主観性・間身体性という相互作用によって表出される。根源性とは、「場」を成立させる「場所」(西田哲学における「場所」の概念)のことである。個々の場は、自己組織的かつ自己言及的に場所の意味を自ら写し、それが場所的拘束条件として個々の場を意味づける循環構造をもつ(図1-5)。

ただ、場の意味は場所の働きによって一方的・一義的に与えられるものではなく、関係性の変化によって時々刻々と変化していくものである。間主観的・間身体的な変化によって、場の意味は常に再定義されていくのである。このことから、本稿では「場」を「(人間の)