

## エクスタシーの論理

—「故郷」としてのエクスタシーを求めて—（四）

那須政玄

### 空間の本質

#### はじめに

#### 第一章 自我の行方

第一節 創世記における「自我の分裂」譚（『現代密教』

第二節 牛牛岡に見る自我の実相（『現代密教』）

#### 第二章 自我の実体化の機制

第一節 時間（歴史）の本質（『現代密教』

第二節 空間の本質

#### 第三章 自我分裂の克服（自我統一）の諸相

第一節 同一的自我の追求

第二節 エクスタシーとポゼッション

第七号  
第九号

第十号  
(本号)

日本語の「空間」は、空（クウ、ソラ）という言葉が示しているように「空っぽ」、「何もない」というイメージをわれわれに与える。何もないとは、時間すらないという意味である。一方、英語のspace, roomは、時間や持続を表示することであつたり、事物がないという状況を示したり、制限・区分・計測（space）を意味したり、また拡がり・距離・隔て・何かをするために十分な領域あるいは装置（room）を意味する。

英語では、空間は何かによって満たされていなければならず（古典物理学では「エーテル」であった）、そうだから空間は制限したり区別したりすることができる。しかし日本語の空間は「空」が表しているようにもともと人間的な営為を拒否するようにつねにすでに人間を超えて存在するものである。

この「エクスタシーの論理」は、人間に特有の自我・自己意識のあり方を検討しつつ、自我の対極にある「エクスターシー」の本質をえぐりださんとするところに主眼がある。前回見たように時間（時間意識）こそまさしく人間の自我を成立させ維持させる装置である。そして空間は、本来時間の否定として（なぜなら空間は時間を否定し瞬間ににおいて与えられるものであるから）非人間的、非自我的なものである。したがつて、エクスターシーが亡我的状態であるのだから、空間こそエクスターシーの主軸になるものである。

#### \*カントの感性論（人間的なものへ向かうための空間の放棄）

古代ギリシアでは、空間は「空」とは考えられず（古代ギリシアには、無という考え方ではなく、無という事態は存在（オン）を基準にして、非—存在（メーイオン）と考えられた）、空間はつねに何かによつて満たされているものと考えられていた。したがつて空間は質量的なものによつて埋め尽くされているものであつた。プラトンは、経験的事物を形相としてのイデアと質料としての空間との合成によつて産み出されたものと考えていた。

近代になつて、ニュートンは「絶対空間」を提示し、空間は一切の事物に「先行するもの」とされた。一方ラップニツは、空間を事物間の関係においてはじめて「与えられるもの」として、空間の二次性を主張し、空間の絶対性・先行性を否定した。

カントはニュートン的空間とライプニツ的空間とを調停し、『純粹理性批判』の「先驗的感性論」において空間を感性の先驗的形式と考えた。

カントの『純粹理性批判』は、今まで無反省に良きものと考えられてきた理性を有限な人間の立場から再検討しようとするものである。そして、近代特有の認識論的立場に立つて、経験が可能になる条件を探っていく。この条件は、対象に求められるので、経験をもつてはじめて明らかになる（イギリス経験論）のでもなく、さりとてまた人間悟性だけをもつて（大陸合理論）しても不充分なのである。

カントは「批判」という言葉をギリシア語の語源を意識しながら使う。つまり、批判（Kritik）の語源であるギリシア語の<sup>αναλύειν</sup>（区分けする）ということから、理性を区分けして、無反省に使用された理性を明確にしようとする。つまり、人間の経験を構成する理性と、経験とはまったく無関係な理性とである。経験的対象は前者に、神は後者に関係する。カントは経験的対象に関わる理性を悟性と名づけ、非経験的対象（神）に関わる理性をそのまま理性と名づけた。したがつてカントの理性とは、悟性をも含めた広義の理性と、悟性を排除した狭義の理性とがあることになる。

そしてカントは経験を感性と悟性とをもつて成立するものとした。したがつて狭義の理性としての悟性は、感性に關わる理性であることになる。

感性は受容性の能力である。受容性とは「われわれの心が何ものかによつて触発されることである」。カント

はわれわれの心を触・発するものを問わない。触発するものが経験的対象であれば、われわれの内なる表象は単に外なる経験的対象を写したものにすぎず（模写説）、また触発するものが物自体であれば実在論に陥る。

経験的対象すらもわれわれ人間の心の産物とすることは、神ではない人間には不可能であるとカントは考える。そこでカントは、「純粹理性批判】でますわれわれに対象が「与えられている」という事実から出発する。

「認識がどんな仕方でまたどんな手段で対象と関係しようとも、認識が対象に直接関わる手段でありまたすべての思惟が媒介として目指すものは、直観である。しかしこの直観は、対象がわれわれに与えられているかぎり、生ずるにすぎない。しかしこのことはさらに少なくともわれわれ人間にとつては、対象が心を何らかの仕方で触発するということによってのみ可能である。われわれが対象によって触発される仕方を通じて表象を得る能力（受容性）は、感性と呼ばれる。」『純粹理性批判』（A19,B33）

「対象がわれわれに与えられ」・「われわれが対象によって触発される」と言うなら、受容性の能力としての感性は、すべて「対象」（この引用でカントは「対象」と語るがそれは言葉がないからであり、この「対象」は物自体でも経験的対象でもなく、まさに「X」である。これがカントの感性論の限界でもある。）に依存してしまうのであろうか。

カントは自らの感性論を「先駆的感性論」と名づけている。受容性を旨とする感性を論ずる個所は対象依存的、経験的にならざるを得ないはずであるが、カントは人間の内なる感性においても経験以前的なもの（時間的にではなく、構造的に）があり、それを論ずるならば感性論も先駆的であり得ると考える。つまりたとえ、われわれ

に対象が与えられ、われわれの心が触発されるにしても、対象を待ち受けの機制、また触発される、ことを可能にする機制をわれわれは経験以前（的）にもつてゐる、と。そこで、カントは、確かに質料的なものは与えられないから対象依存的であるが、形式（形相）的なものは対象には依存しないと考える。

「現象において感覚に対応するものを私は現象の質料と呼ぶ。しかし現象の多様が一定の関係のうちへと秩序づけられ得るようにするものを私は現象の形式と呼ぶ。…なるほどすべての現象の質料はわれわれに後天的にのみ与えられるが、現象の形式は、感覚にとってはことなく心のうちに先天的にあらかじめ存しなければならず、したがつてすべての感覚から分離して考察され得るものでなければならない。」(A20,B34)

つまり、自己の外のものの印象あるいは多様を容れる容器は人間の心に先天的に備わつてゐるのである。したがつてこの容器に多様を入れる作用が直観である。カントによれば人間の直観は、神のそれとは異なり、あくまでも与えられることが基底になければならない。

そしてカントは感性における「現象の形式」を空間と時間であると考えた。或るものXが、空間・時間という容器に入れられてはじめて、それがわれわれ人間のものとなるのである。そして空間・時間も心の作用によつて造り出されたものではなく、与えられたものでなければならない。ただそれは先天的に与えられているのである。したがつて空間・時間は純粹直観である。

さて、先駆的感性論の骨子は、空間と時間の発見とその解明にある。それ以外のこととは先駆的な感性論にはなじまない。カントは空間と時間とを次のように規定する。(1) それらは経験的表象ではない。(2) それらは先天的必

然的表象である。(3)それらは心が造りだす概念のようなものではなく、あくまでも与えられなければならない。しかも経験に先立つて。

ただ、空間と時間とが異なるのは、空間は外的直観の根底に存するが、時間は内的直観の根底に存する。しかも時間は心を規定するものであり、心があつてこそ現象一般が可能なのであるから、時間は単に内的直観に関係するのみならず、空間による外的直観をも間接的に条件づけている、と。

カントは人間の立場から事態を語らんとする。それは人間が自己（自己意識）を有しているということを基底とすることを意味する。感性論において空間と時間とは並存する先天的容器として、二つの純粹直観であるはずだが、自己（自己意識）を成立させる第一原因として時間を捉え、時間を空間の上位に据える。それは以後の演绎論や図式論においても、時間を根底に据えてわれわれの認識の構造を論ずるのと同じ態度である。

しかし、われわれは本論で「時間に対する空間の優位」を展開しなければならない。つまり、エクスターという文脈からすれば、自己（自己意識）の否定の立場を明確にしなければならないからである。そのためにもう少しカントの語ることを見ていく。

カントは、時間は内的直観に関わるとした。内的直観とは自己が自己を直観することである。このための直観作用が時間である。カントは、人間においては自らの自己も感性的に直観されなければ表象（イメージ）として捉えられない、とする。空間は、心が自らの外なるXによって触発されるための条件であるが、時間は自己が自己によつて触発されるための条件である。空間が、Xと自己（心）との異質な関係の間の触発を可能にするものであるなら、時間は、自己（心）と自己（心）との同質的な・自己完結的な関係の間の触発を可能にする。

「…直観は、何かが心のうちに措定されないかぎり、何ものも表象しないのであるから、直観は、心が自身の活動によって、すなわち自らの表象をこのように措定することによって、したがつて自分自身によつて触発される仕方以外には、つまり形式面からの内部感官以外にはあり得ない。そのかぎり、感官によつて表象されるすべてのものはつねに現象であり、それゆえ内部感官はまったく容認されてはならないか、あるいは内部感官の対象である主觀が内部感官によつてただ現象として表象され得るかのどちらかである。…自分自身の意識（統覚）は自我の単一な表象であり、表象によつてのみすべての多様が主觀において自己活動的に与えられるならば、内的直観は知的なものになるであろう。人間においては自分自身の意識は、主觀のうちにあらかじめ与えられる多様の内的知覚を必要とする。この多様が自發性なしに心のうちに与えられる仕方が、知的直観と区別されるために、感性と呼ばれなければならない」（B67f）

感性を通過しない認識は、仮象の認識であつて眞の認識ではないとするカントにとって、自己という表象も感性を通過しなければならない。しかし、そのことは、事物におけるような外的直観としての空間によるのではなく、内的直観としての時間によつてである。

さて、感性論において時間が中心となるのは、時間こそが人間にとつて不可欠の自我を獲得するための第一歩と見なされるからである。

カントにおいて、空間は見放されている。デカルトは、延長実体としての事物と思惟実体としての精神とを分離し、どちらも有限実体として並存させた。もちろんデカルトは「我思うゆえに我あり」と、思惟実体としての精神へと重心を移す。カントも、デカルトの延長上に自らの立場を構築する。事物に対する空間の直接性は、空

間にに対する時間の優位をもつて消滅させられるのである。

### \* 空間の取り戻し

観念論的な立場が「自己」表象を基軸に据えるのは、自我（自己）、自己意識）こそが宇宙の中心であるという根本的な考え方からである。この時間的プロブレマティーケを突破するためには、人間的あり方（自己意識）に依拠することを一時的に止めて（排去して、エポケー）みることである。もちろん人間であることを止められるのは、普通に考えれば、死をもつてしてかかるいは精神的障害を招来させる以外にはないようと思われる。極限状況なしに自己意識への依拠を止めることは、思考のウルトラCである。

空間論はいつでもこのウルトラCを強要される。だから、空間を論ずると、極めて気分的になつたり、動物のあり方を推量的に考量しなければならなくなつたりするのである。空間が、カントにおいて見たように事物への直接性ゆえに（ちなみにヘーゲルはすべてのものは「媒介されている」「間接的である」と言つている）、それを論ずることが困難なことを承知の上で、空間の本質を考察してみよう。なぜなら空間の取り戻しこそが、エクスターの論理の秘鍵であるからである。

### (一) ニーチェの見ているもの

ニーチェは、『反時代的考察』の「歴史の利害について」の中で動物と人間とを比較しながら次のように述べる。

「君の傍らを草を食みながら通つて行く家畜の群れを見るがいい。それは、昨日が何であり今日が何である

か知らない、ただ飛びまわり、食つて寝て消化して、そしてまた飛ぶだけであり、しかも毎日毎日、朝から晩までそうなのだ。かれらはその快、不快に綱短くつながれている、即ち瞬間という杭に縛りつけられていて、またそのゆえに憂愁も知らなければ倦怠も知らない。これを見せつけられることは、人間にとつては手痛いことだ。何故かなら、人間は俺こそ人間様だと獸の前に胸を張つて見せてはいるものの、本当は獸の幸福をねたまし気に眺めやつてはいるのだから——だつて、人間が欲するのはただ一つ、獸と同じように倦怠も知らず苦痛も受けないで生きることだけなのだが、しかしそれが空しい望みになるというのも、人間の望みは動物同然ではないからのことである。何故お前はお前の幸福について僕に語つてくれないので、そして何故僕をただじろじろ見つめてばかりいるのかと、人間が動物に訊ねてみたとすれば、私なんかは、口から出しかつたことでも、直ぐ忘れてしまっせいですよ、と動物は答えて言いたいところだろうが、そのとき既に動物はこの返事も忘れてはてて黙りこくる、さてこそ人間は訝しがるという訳であろう。

しかし、人間が我ながらおかしいと思うのは、人間というものが忘却を習得できず、四六時中過去のものにぶら下がつてはいることだ。どれだけ先へ走つてみても、どれだけ速く走つてみても、鎖も一緒にくついて走つてくるということだ。これはたしかに不思議だ、咄嗟に来たり、咄嗟に去る瞬間、寸刻前には無であり、寸刻後も無である瞬間が、しかもなお幽靈のごとく再来して、のちの瞬間の平静をかき乱すということは。絶えず時の巻物から一葉また一葉と離れ、落ち来り、翻り去る——かと思うと、突然舞い戻つてきて、人間の胸に喰い入る。そのとき人間は言うのだ。〈僕は想い出す〉と。そして、忽ちにして忘れることのできる動物、時々刻々が本当に死滅して霧と夜の中に沈み行き永遠に消え去るさまを見ている動物を羨望するのだ。かくて動物は非歴史的unhistorischに生きている。」（『反時代的考察』秋山英夫訳 角川文庫P.124f.）

「遂に死があこがれの忘却をもたらすとしても、それは同時に現在ならびに生存をも巻きあげて行くのであって、かくてまた、〈人間存在が不斷の在りきGewesenseinにすぎず、自己自身を否定し、自己自身を喰いつくし、自己自身に矛盾する〉といひて生まる一つの事物たるに過ぎない〉といふあの認識に、太鼓判を押す結果ともなるのである。」（前掲書P.126）

「徹頭徹尾歴史的にのみ感じようとするような人間は、睡眠を抑制するよう強いられた者か、あるいは、反芻だけで食いつないでいかねばならぬ動物、何時もかも反芻ばかり繰り返して生命をつないで行けと言われたような動物といったものに似ているだらう。要するに、動物が示しているように、殆んど追憶ぬきで生きるといふこと、それどころか幸福にさへ生きるといふことは可能であるが、しかし忘却なしでおよそ生きゆくといふことは、全然不可能なのである。」（前掲書P.127）

「生き得るために、人間は過去を破壊し解体するだけの力を持たなければならぬし、時にこの力を揮はねばならない。過去を法廷にひき出し、きびしく審問し、ついには断罪することによつて、人間はこのことを達成する。しかしそして過去は断罪されるに値する——なんとなれば、人間の事柄に関するかぎり、常にその中で人間的暴力と弱点が勢威をふるつていたことは、動かぬ事実なのだから。」（前掲書P.152f）

プラトンは、人間は生れ落ちるとイデア界から離れると考え、イデアへ向かうことこそが最重要的ことと考え

た。またキリスト者は、最後の審判に向けての今あるいは歴史を考えた。つまり人間は、イデアや終末という目標へ向けて今いる自分を了解してきた。また、近代において歴史は、人間の栄光への一段一段の描写であると考えられてきた。目標なくただ人間のみが歴史を作れるしまた語れると考えて、博物学的にまた百科全書的に歴史を叙述してきた。ニーチェは、人間が歴史をもつこと、それも過ぎ去ってしまった単なる過去なのにそれが現在の生にまで決定的な影響を及ぼすことを批判する。

動物は歴史をもたないから（もてないからこそ）、倦怠も知らず苦痛も受けないで生きていける。そもそも人間すらも非歴史的<sup>nhistorisch</sup>に生きていることはできるのだ。それを人間的であることを後生大事に守るため、人間は歴史なき生が考えられなくなってしまったのだ。これは見事な転倒である。しかし、人類発生以来の生の転倒を元に戻すためには多大のエネルギーを要する。

さて、ニーチェは歴史的な在り方をする人間を批判する。空間よりも時間を重視しするカントも同じように批判されるはずである（ニーチェは『権力への意志』の中で理性を批判したカントを嘲笑している）。これは人間の現状を「素晴らしいもの」と考えるか、あるいは人間の歴史を「動物から離れた一萬年の堕落」と考えるかという人間観の問題である。

エクスタシーの論理は、人間の現状からいかに脱却するか、自我を完全には否定できないにしても、その活動を一時停止できないかということを語らんとする。

(二) 原基的な在り方としての空間

カントが感性の形式と考えた空間と時間とは密接に絡み合っている。カントは時間の解明をする個所で次のよ

うな」とを述べる。時間という内的直観は何ら形態を与えるものではない。それゆえ人間はこの欠陥を補うために、時間継続を無限に延びた一本の線をもつて表象する。この線は、空間的には同時的であるが、時間的には継起的である。つまり「あらゆる時間関係は外的直観〔空間〕に訴えて表象される。」(A33.B50) のようにカントの感性の純粹形式としての空間と時間は、不可分離的な在り方をしている。したがってカントの場合、時間とは空間的時間であり、また空間は時間的空間であると言つてもよいであろう。そして、すでに述べたように、空間は主観的機制に吸収される形で（自我の解明が焦点となるために）、ネガティヴなものになってしまっている。

空間は、時間から離れて解明されなければならない。

メルロ＝ポンティは、カントが事物に直接関わっているとした外的直観に、そしてそのものとしては質料的なものとして切り捨てた「知覚」に焦点を当てて事柄の本質に迫ろうとする。メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』の序文で次のように語る。

「現実は記述すべきものであつて、構築したり構成したりすべきものではない。そのことは結局、私は知覚(perception) というものを、判断とか諸行為とか述定作用とかの秩序にぞくする総合作用などと同一視するわけにはゆかない、ということを意味する。」

「われわれはほんとうに世界を知覚しているかどうかは問題にすべき」とではなくて、むしろ逆に、世界とはわれわれの知覚している当のものである、と言うべきである。」

「われわれは「はじめからすでに」真理の中に居るのであり、「われわれのもつ」明証性がそのまま〈真理体験〉なのだ。知覚の本質を求めるとは、知覚というものはあたまから真なるものと前提されるようなもので

はなく、ただわれわれにとつて真理への接近として定義づけられるものだと、こう宣言することである。」  
（『知覚の現象学』みすず書房）

つまり、メルロ＝ポンティは、今までの哲学が主觀による真理構築性をあたりまえのことと考へていたのをやめて、現実をありのままに受け取りそれを記述しよう（現象学）とする。すると、知覚が問題になる、というのである。

そしてメルロ＝ポンティは、空間に関して「空間は認識の一形式か？」という問いで語られる）、物理的空間として「空間の中で事物を知覚する」のか、空間を「構成的精神が遂行する結合作用の不可分の系として考へるか」という二者択一にわれわれが迫られているのではなく、むしろ「空間の経験はまったく別種の綜合によつてその統一を基礎づけているのではないか」（前掲書下巻P.61）と問う。

そこでメルロ＝ポンティは日常において意識が覚醒していない（覚醒を妨げる）状況を取り上げて、空間の本質に迫ろうとする。その状況とは、夜（闇）であり、夢（睡眠時）である。

「夜は私を包みこみ、私の感官すべてを貫いて侵入し、私の思い出を窒息させ、私の人格的同一性をほとんど抹消してしまう。もはや私は、もろもろの対象のプロファイルが距離をおいてつぎつぎと過ぎ去つてゆくのを眺めるための私の知覚室に、立てこもつてはいない。夜はプロファイルがなく、私にじかに触れ、その統一はマナの神秘的統一である。叫び声や遠方の光でさえも、そこには漠然としたかたちでしか住みつかない。夜が活氣づくのは全体としてであり、夜は面や表面でもなければ、そこから私までの距離もない純粹な奥行き

きである。：神經症患者たちが夜に不安を抱くのは、夜がわれわれに偶然性を、つまり、われわれがそれを見出せる保証もないままに自己を超えて事物のなかに投錨しようとする当てどもない倦むことなき運動を感じさせるからである。」（前掲書下巻P.118f.）

夜はその圧倒的な力で、私（私の思い出「時間」、私の人格的同一性）を包みこみ抹消してしまう。しかし、われわれはそれでも、虚しく深い闇の中に自らを投影しようとする試みを無限に繰り返す。それは、われわれがまだ「昼間の配置」を知つていてそれを闇においても求めてしまってからである。しかし、眠りのなかでは夜においてのような虚しい試みは消える。夢の中にも世界の現実性があるにしても、それは夢とは違うものとして距離を置くためのものであり、昼間を求める努力はこの無限の距離の中で止む。そしてそこでこそ眞の空間性が現れる。

「私が飛んでいる夢をみたり、落下する夢を見るとき、こうした夢の意味全体は、この飛行やこの落下の中に含まれているのだが、それには、私が飛行や落下を覚醒の世界でのそれらの物理的現われに還元してしまはずに、そのすべての実存的含蓄とともに受けとるという前提が要る。「夢のなかで」鳥が空に舞い、落下して一握りの灰になるといつても、物理的空間の中で舞つたり落下するのではなく、鳥はこの空間をつらぬく潮とともに上昇しかつ下降するのであり、もしくは、それは私の実存の脈動であり、その収縮と拡張なのである。それぞれこの瞬間のこの潮の水位が幻像の空間を決定するのだが、これはちょうど、覚醒した生のなかで、提示される世界とのわれわれの交渉が現実の空間を決定するのと同様である。〈知覚〉に先立つて、上と下が、そして一般に場所が決定されている。生と性がその世界とその空間につきまとっているわけ

である。」（前掲書下巻P.120f.）

メルロ＝ポンティは、幾何学的空间に依拠しつつ展開される客観的思考以前に、夜の空间・夢見る空间があることを、なんとしても語りたいのだ。それは、幾何学的空間を基底と考える者が、たとえ夜の空間・夢見る空間を原基的なものとすることは事態の転倒であると言ねうとも、少なくともそのような空間がある、と。メルロ＝ポンティは、この空间を「実存の原初的空間」(la spatialité originale de l'existence)とも表現している。

### (二) 生物の空间

十九世紀から二十世紀の初頭にかけてヨーロッパの学問的流れの一つに、「脱人間化」、「動物志向」があることは否定できないであろう。すでに見たようにニーチェが今までの人間のあり方を徹底的に粉碎し、「力への意志」をもって生にしつかり根差ものにしようと試みたし、フロイトが人間存在の根底に性衝動を見、生物学の分野で動物行動学の萌芽が見られるのも、まさにその証左であろう。

このような流れの中に、動物行動学の分野を切り開いたユクスキュル（一八六四—一九四四）がいた。彼は、生物それぞれは固有の空间・時間をもつていると見え、固有性を失った客観的世界を想定することの危うさを開陳する。ユクスキュルは、人間のもつてゐる環境（世界）をUmbgebung〔環境〕と名づけ、またそれぞれの生物に固有な環境（世界）をUmwelt〔環境世界〕と名づける。

「」れからわれわれが研究しようとしている生物の環境世界（Umwelt）は、その周囲に広がつて見える環境

(Umgebung) の单なる一片に過ぎない。そしてこの環境といふものは、われわれ自身の、つまり人間の環境世界に他ならないのである。環境世界研究の第一の課題は、動物の知覚標識をその環境の中から探し求め、それを用いて動物の環境世界を組み立てる」とにある。」(ユクスキュル『生物から見た世界』思素社P.27  
〔原題は『動物と人間の環境世界散策』〕)

ユクスキュルは、人間が自らの環境と考えている抽象的な環境 (Umgebung) とは、人間を一個の生物と考える場合、人間の環境世界 (Umwelt) であると想定する。確かに生物は大きな環境 (Umgebung) の中を住み分けて自ら固有の環境世界 (Umwelt) を作り出していると考えられている。ユクスキュルのこの言葉は環境と環境世界とが重なり合っているように見える。そして人間の環境のほうが生物の環境世界よりもずっと広大であるかのようにも見える。しかし彼の次の言葉は、われわれのこののような通念を打ち破る。

「人間以外の主体と、その環境世界の事物との関係が演じられる時間や空間と、われわれ人間と人間世界の事物との間をつなぐ関係が展開される空間と時間とが、まったく同一のものであるとする妄想にふける」とが簡単におこなわれている。さらにこの妄想は、世界といふものはただ一つしか存在しないもので、その中にある生物体が一様にはめこまれてゐるという信仰によつて培われている。ここから、すべての生物に対して、ただ一つの空間と時間しか存在しないはずだという、ごく一般的な確信が生まれてくる。」(前掲書 P.27f.)

環境は、ただ一つだけ在るのではなく、生物の種の数だけ在るというのである。それがユクスキュルの言う「環境世界」なのである。そしてその中では、当該の生物は「主体」であると言うのである。ユクスキュルは、生物とその環境世界とのかかわりを観察するために、人間存在できることをできるだけ消去して、静かに生物の環境世界の中に入していく。ダニ、トカゲ、カエル、ミツバチ等、われわれが人間として野原を散策しているときには見えなかつたかれらの環境世界を見つけ出す。

環境世界は生物が活動するための舞台であるが、それは生物に対して、生物以前にすでに与えられているのではない。むしろ生物が主体として働きかけることによってはじめて環境世界が作られるのである。そしてその働きかけの原因是、生物の「気分」(Stimmung) であると、ユクスキュルは語る。気分は「作用のトーン」として自らの周り（環境世界）を形成する。カエルには動いている虫以外はまったく見えない（存在しない）し、ミツバチにとって開花した花だけが見える（存在する）のであって「蓄は選択の中で否定される」、茎や葉は見えない（存在しない）。つまり、空腹→捕食という作用のトーンが彼らの環境世界の中で向かうべき対象の像を結ばせる。したがつて、彼らが満腹であれば、当然餌としての対象も存在しないのであり、対象として像を結ぶこともない。

「作用のトーンを考えに入れてはじめて、動物の環境世界が動物に対して驚嘆すべき偉大な確実性をもつようになるのである。あるいは、こういつてもよいだろう。ある動物がなしうる行為の数だけ、その動物は自分の環境世界内において対象物を区別することができる。なしうる行為が少なくて、少ししか作用像をもたないならば、その動物の環境世界もまた少数の対象物から成り立っているのであると。」（前掲書P.85）

「…環境世界には純粹に主観的な現実がある。環境の客観的現実は、けつしてそのままの形で環境世界の中に現われるのではない。客観的世界は、つねに知覚標識あるいは知覚像に変化し、作用のトーンを与えられる。そしてこのトーンは、刺激それ自体の中にはまったく存在しないにもかかわらず、客観的現実はそれによつてはじめて現実の対象物となるのである。

…こうして、あらゆる主体は、ただ主観的現実のみが存在し、そして環境世界のみが主観的現実である世界に生きているという経験に到達するのである。主観的現実の存在を疑うものは、自分自身の環境世界の基礎を認識していないのだ。」（前掲書P.123）

「客観的現実」がつねにすでに与えられているのではない。それはむしろ生物にとって何も描かれてはいないキャンバスとしての無であり、生物の「作用のトーン」がはじめてこの無から「現実の対象物」を産み出すのである。

ユクスキュルは、極めて中立的で広大無辺な環境（Umgebung）は人間の環境世界（Umwelt）であると考えたが、それでは一体、われわれ人間はいかなる「作用のトーン」でわれわれ自身の環境世界を造り出したのであろうか。

カントが空間と時間は感性の先驗的形式であるとして、その先天的所与性を主張した。また物理学においては、絶対的空間が所与のものとして前提されていた。ユクスキュルは人間の環境（空間）を除外しつつ、生物の環境

世界を語る。しかし、やはり人間も他の生物同様人間固有の極めて偏見に満ちた環境世界をもつてゐるのではないか。空間はわれわれ人間にとつてまったく手ごたえのないものである。というのも空間は、時間と比べて人間存在からはるかに遠くに存在するものであり、そのかぎり非人間的なものであるといつてもよいであろうからである。だから人間中心主義者は空間を毛嫌いする。メルロ・ポンティが、「夜は面や表面でもなければ、そこから私までの距離もない純粹な奥行きである」と語つたのも、空間がいかなる「作用のトーン」をも受け止めるほどの広大無辺さをもつており、それだからこそわれわれはその広大無辺さにめまいを起こすし、不安を感じもするのである。

空間は、われわれ人間が自らのあり方を考えるために、さらなる根源への溯及が必要なことをわれわれに教えている。

此一脉之傳，實為吾國文化之命脈。蓋中國文化，非以儒學為主，則不能成爲一體。故自漢唐以來，雖有佛學、道教、基督教等外來思想之傳入，但皆不能與儒學相融會，而僅能各存其說。惟有宋明理學，乃能吸收諸家之長處，而使之與儒學相融合，成為我國文化之主流。故宋明理學，實為我國文化之命脈也。