

## 〈私〉の消去の後に7

—性起としての世界と人間—

村上直樹

**要旨：**本稿の目的は、〈私〉を立てずに人間の経験を体系的に説明する理論を構築することである。その理論は、性起に関する理論という形で構築されることになる。そして、我々の性起に関する理論は、物質概念の更新を要請する。その要請は、「死—物から生—物へ」というスローガンによって表現される。ここで言う死—物とは、近代自然科学の形成とともにもたらされた物質概念であり、生—物とは、量子論、自己組織化論、内部観測論、大森荘蔵の知覚的立ち現われ論等がそれぞれ死—物に對置して呈示してきた物質理解を総合することによって、我々が指定した物質概念である。我々の性起に関する理論は、物質は死—物ではなく生—物であると主張する。そして、生—物としての物質は、以下のような性質を持つ。i) それが「ある」という事態が、極微の次元における生成論的な生成と消滅によってもたらされている、ii) 新たに生成したり消滅したりする、iii) 能動性を持つ、iv) それ自体で知覚的に現前する、v) 有意・有色・有情である、vi) その総体が不可分の単一体をなす。前々号、前号では、こうした生—物概念を明確にする作業の一環として、生—物概念の源泉となった量子論、自己組織化論、内部観測論の物質理解がどのようなものであるのかを論じた。引き続き本号では、同じく生—物概念の源泉となった大森荘蔵の知覚的立ち現われ論の物質理解——「物質はそれ自体で知覚的に現前する」、「物質は感覚的性質や表情や意味をそれ自身に内属させている」とみなす物質理解——を、我々による追加説明を加えつつ整理していきたい。

### 5. 死—物から生—物へ

#### 6) 物質はそれ自体で知覚的に現前する——知覚的立ち現われ論の物質観①

物質はそれ自体で知覚的に現前する。これは、大森荘蔵の知覚的立ち現われ論が（暗に）呈示している物質観である。常識的には、物質はそれ自体では知覚的に現前しない。物質は、知覚主体たる〈私〉が知覚することによって、はじめて知覚的に現前するようになるというのが、常識である（物質そのものは決して現前せず、物質に関する情報をもとに脳が産み出した物質の表象しか現前しないという世界脳産教義もある程度その支持者を獲得してきているが）。大森の知覚的立ち現われ論は、こうした常識と対立する。以下、大森の所論を簡潔に要約する。

大森によると、何かを知覚的に立ち現われているという事態において、「見るもの—見られるもの」、「聞くもの—聞かれるもの」といった認識論的な主客構造は存在しない。そこに、見る、聞くといった認識論的な作用体験は存在しない（大森 1999 g : 50-51 ; 大森 1999 i : 71）。また、見る、聞くといった作用体験が存在しないわけであるから、見る主体、聞く主体としての〈私〉といったものも存在しない。（知覚作用、並びに知覚主体としての〈私〉の存在を否定する大森の議論は、すでに1の1)で略述した。）何かを知覚的に立ち現われているのは、知覚主体としての〈私〉がその何かを見たり聞いたりしたからではない。目の前に賀茂川が立

ち現われているのは、〈私〉が賀茂川を見たからではない。賀茂川はただ見えているだけなのである。空間風景はただ見えているだけなのである。そして、「空間風景がただ見えていることの中には何の主客構造もない」（大森 1999 i : 74）。知覚的立ち現われは、知覚されることなくただ立ち現われるのである。

そして、知覚的立ち現われには背後がない。立ち現われるのは「実物」である。知覚的立ち現われの背後に、現象し、現出し、射映するような何かは、存在しない。何かの表象として知覚的立ち現われが生起するのではない（大森 1999 g : 46）。何かが知覚的に立ち現われているという事態において、認識論的な主客構造が存在しないということは、およそ「表象」と呼ばれるものに類するものがそこにはないということである。主体が客体を知覚するということがあってこそ、その客体の「表象」というものもあり得るものだからである。主客構造がないところでは、「表象」なるものは宙に浮いてしまう（大森 1999 i : 74）。立ち現われるのは、世界の「表象」や「像」といったものではない<sup>(1)</sup>。世界が「単にそこにじかに立ち現われる」（大森 1999 a : 3）のである。「立ち現われるのは、掛け値なしの「実物」である。」（野家 1989 : 167）見えている賀茂川は表象としての賀茂川ではなく、本物の賀茂川である。本物の賀茂川がじかに立ち現われるのである（大森 1999 b : 130-133）。

以上が大森の知覚的立ち現われ論の要点であるが、そこで言われている「実物」、「本物」としての知覚的立ち現われとは、結局のところ物質である<sup>(2)</sup>。そして、この物質は、知覚主体たる〈私〉が知覚することによって、はじめて知覚的に現前するようになるものではない。物質が知覚的に立ち現われているという事態において、認識論的な主客構造は存在しない。物質は、知覚されることなく立ち現われる。大森の知覚的立ち現われ論によると、物質はそれ自体で知覚的に現前するのである。

さて、以下は、物質の知覚的現前の様態に関する我々による追加説明である。物質はそれ自体で知覚的に現前する。そして、これは言うまでもないことかもしれないが、物質が知覚的に現前するにあたって、単独で現前することは決してない。りんごが現前するにあたって、そのりんごが単独で現前することは決してない。りんごは、例えば、家の居間のテーブルの上に現前する。つまり、知覚的に現前する物質は、必ず物質世界全体の中に現前する。そして、その物質世界の中心には必ずメルロ＝ポンティが「自己の身体 *le corps propre*」（Merleau-Ponty 1945=1967 : 160）と呼んだもの——我々の用語法では〈自—身体〉——が現前している。ということは、知覚的に現前する物質は、「自己の身体」に相對する形でしか現前しないということである<sup>(3)</sup>。物質はそれ自体で知覚的に現前するが、その際、それは、必ず物質世界の中心にある「自己の身体」に相對する形で現前するのである。そして、物質とこの「自己の身体」の間には、光のような媒体を介さない不可思議が關係が成立している。その關係については、9) で論及することになるだろう。

ところで、4) において、我々は、場の量子論の観点からすると、物質が「ある」という事態が極微の次元における生成論的な生成と消滅によってもたらされているということを確認した。「森羅万象（宇宙）は、毎瞬に崩壊し、同時に毎瞬に創造されていく」（古東 1992 : 152）といった生成論的な図式を場の量子論の中に認めた。そして、こうした生成論的な物質観と上記の物質はそれ自体で知覚的に現前するという物質観を組み合わせると、さらに次のような物質観が得られるだろう。極微の次元における生成論的な生成と消滅の過程によって物質が絶えず生成してくることが、すなわち、物質が知覚的に現前してくることである。

なお、生成論的な物質観は、徐々に受容されているように思われるが<sup>(4)</sup>、物質はそれ自体で知覚的に現前するという物質観が受け入れられるのはきわめて困難だろう。受け入れられるとしても、多くの時間が必要となるだろう。こうした物質観を受け入れてもらうには、まず、客体としての物質が、知覚主体としての〈私〉によって知覚されているという錯視がどのような機制によって生じているのかを明らかにしなければならない。シュレディンガーの言い方（あくまでも言い方だけ）を借りれば、物質を知覚主体としての〈私〉の客体とみなすという「客体化 objectivation」<sup>(5)</sup>が生じているわけだが、その客体化という錯視の機制を明らかにしなければならない。そして、この錯視の機制に関して、知覚主体としての〈私〉が存在するという確信はどのような機制によって生み出されているのかについては、すでに論じたことがある（村上・直）1998）。また、錯視の機制の全体に関しては、後日、本稿の中で論じることになるだろう。

### 7) 有意・有色・有情の物質世界——知覚的立ち現われ論の物質観②

色彩、匂いといった感覚的性質や意味を持たない幾何学的存在としての物質なるもの、「客観的・物理的な実在として表象される自然界自体なるもの」は、「歴史的・文化的に相対的な像」に他ならない（廣松 1990：74）。上記のような物質は、「ガリレオ以来はじめて存在するのであって、アリストテレス物理学はそのようなものをまだ知らなかった」（Grathoff 1985=1996：383）。「今日の小学生のいう物質」には「何等の倫理的な宗教的な意味がない」が、「聖トマスという物質」はそうではない。近代自然科学の形成以前には、「物質という意味は、倫理的及び宗教的な価値の中に発達して来た」（西脇 2007：496）のである。近代自然科学の形成以前においては、物質は、色彩、匂いといった感覚的性質や意味、そして表情——美的、感情的、情念的な相貌——を内在させたものとして理解されていた。しかし、3)でも概観したように、ガリレオやデカルトによって、感覚的性質や意味や表情は、物質から剥ぎ取られてしまった<sup>(6)</sup>。近代自然科学の形成過程において、「物質の裸体化、がい骨化」（大森 1998：101）が進められたのである。

そして、この「物質の裸体化、がい骨化」は、物質の「第一性質」の転換（村上（陽）1985：278）に付随するものである。スコラ学の伝統において、物質の第一の性質と言えば、感覚的性質のことであった（村上（陽）1985：277）。アリストテレスがその物質論の根底に据えたのは、熱・冷・湿・乾の4つの性質であり、それらはいずれも感覚的性質であった（高橋 2006：464-465）。これに対して、「この世界におけるあらゆる現象的な多様性を、形や大きさ、運動などのごく僅かな性質に還元して説明することができる」と主張するガリレオとデカルトは、形、大きさ、運動を物質の第一の性質とし、それ以外の性質を二義的なものとみなした（村上（陽）1985：277-278）。例えば、ガリレオは、『偽金鑑識官』（1623年）の中で、「大きさ、形、数、遅いもしくは速い運動」（Galileo 1623=1979：505）といったものを物質の第一の性質とし、「味や匂いや色彩などは、それがそこに内在しているかにみえる主体（当の事物）の側からみると、たんなる名辞であるにすぎないのであり、たんに感覚主体のなかにそれらの所在があるにすぎない」（Galileo 1623=1979：502-503）とみなした。そして、そのことによって、感覚的性質や意味や表情は、物質から剥ぎ取られ、「物質の裸体化、がい骨化」が行われたのである。

また、ガリレオやデカルトによる物質の「第一性質」の転換の他にも、「物質の裸体化、

「がい骨化」を推し進めた要因がもう1つある。17世紀前半に、ガッサンディが古代のレウキッポスやデモクリトスの原子論を復活させたことが、それである。彼らの原子論によると、世界の中に真に存在するのは、「空なるもの」（＝「無限なるもの」）とその中で常に動いている「その塊りが小さいために眼に見えない」原子だけである（山本 1958：72-73）。この原子及びその集まりは、重さ・軽さと堅さ・柔かさという性質を持つ（山本 1958：74-75）。しかし、「その他の知覚される性質の何ものも本性を有しない、むしろそれらは凡て変化させられた感官の印象であって、これから表象は起る。というのは冷いものにも温いものにも、本性があるのではなくて、〔原子の混合の〕形態が変わると、それがまたわれわれの変化をもたらすのであるから」（山本 1958：75）。デモクリトスは言う。「人の慣わしで甘さ、人の慣わしで辛さ、人の慣わしで温さ、人の慣わしで冷さ、人の慣わしで色。しかし真実には原子と空虚。」すなわち、「感官によって知覚されるものは有ると信じられ、そう思いなされはするが、しかし真実にはそれらではなくて、原子と空虚だけがある」（山本 1958：77）のである<sup>7)</sup>。

デモクリトスらは、剛堅不易の微小粒子が空虚な空間の中で直線運動を行い、衝突し、再結合し、といった振る舞いをなすことによって、物質世界に観測される無限の多様性のすべてを作り出すと考えていた（Schrödinger 1954＝1991：46）。また、彼らによると、「味や温かさや色などの性質は、原子の集合体によって作り出されるたんなる見かけ上のもの、「ノモス（習慣、約束ごと）の上のこと」にすぎない」（藤沢 1985：46）。物質が持つとみなされている様々な感覚的性質は、物質を構成する一つ一つの原子の形や向きや配列などの結果として人間の五感に現われてくる仮象にすぎない（藤沢 1980：79）。物質とは、「延長者、即ち長さと同幅と深さとを有するもの」（Descartes 1644＝1964：96）であり、他の性質を一切持たないものであるとみなしたデカルトも、「大きさ、形、数、遅いもしくは速い運動」といったものを物質の第一の性質とみなしたガリレオも、物質の感覚的性質を主観的表象であるとしたが、物質の感覚的性質を主観的表象であるとする考え方は、元来、デモクリトスらの原子論の中にあっただけのものである（藤沢 1985：51）。そして、以上のようなデモクリトスらの原子論を、エピクロス著作に導かれたガッサンディが、17世紀前半に復活させることになる。若きマルクスの言を借りれば、キリスト教の教父たちは、古代原子論をまったく無視してきたし、理性の欠如が支配的だった中世のすべての時期を通じて、古代原子論はいわば〈破門〉されていたが、ガッサンディが古代原子論をこの〈破門〉から解放したのである（Marx 2005：7）。その結果、デモクリトスらの原子論は近代自然科学に導入され、そのことによって、感覚的性質や意味や表情が、物質から剥ぎ取られ、「物質の裸体化、がい骨化」が進められたのである。

近代自然科学の形成とともにもたらされた物質概念（死一物概念）において、物質は、感覚的性質や意味や表情をそれ自身の性質としては持たない。それらは、主観的表象であり、知覚・認識主体によって物質に付与されたものである。これに対して、大森の知覚的立ち現われ論は、物質が感覚的性質や意味や表情をそれ自身の性質として持っているときとみなす。知覚・認識主体としての〈私〉が物質を知覚、認識するという図式を斥ける大森の知覚的立ち現われ論は、物質を知覚した〈私〉が何らかの感覚的性質や意味や表情を喚起され、それを物質に付与するという考え方を（当然のことながら）是認しない。物質の感覚的性質や意味や表情は、知覚・認識主体によって物質に付与される主観的表象ではないという大森の主張は、「物質はそれ自体で知覚的に現前する」とみなすことの当然の帰結である。様々な物が感覚的性質や意味や表情を伴って立ち現われてくることは間違いがない。そして、そのような事態において、認識論的

な主客構造は存在しない。ということは、立ち現われてくる物の感覚的性質や意味や表情は、その物自体の性質である。大森の知覚的立ち現われ論において、物質は感覚的性質や意味や表情をそれ自身において持たない幾何学的存在ではない。物質は、有意・有色・有情である。以下では、大森の知覚的立ち現われ論のこのような物質理解をもう少し詳しく——物質はそれ自身において感覚的性質を持つ（有色である）という議論、表情を持つ（有情である）という議論、意味を持つ（有意である）という議論の順で——見ていくことにしたい。

デモクリトスらの原子論は、エピクロスらの自然学に受け継がれ、エピクロスらの自然学は、ルクレティウスによって叙事詩形で記述された。そして、エピクロスもルクレティウスも共に、原子は重さ・軽さと堅さ・柔らかさという性質のみを持ち、その他の性質は持っていないというデモクリトスらの考え方を継承した。エピクロスは、「原子は、形状、重さ、大きさ、および形状に必然的にともなう性質、をもっているが、それ以外には、われわれに現われる諸事実に属するいかなる性質をもたない」(Epicurus 1926=1959: 20-21) と述べ、ルクレティウスは、「原子には色と云うものが全くない」(Lucretius 1961: 94)、「原子は色のみを欠いているのだと考えてはならない。そのみか、温度も、寒気も、又強い熱も全然なく、音も有せず、湿気も含まず乾いていて、自体からは何ら固有の香を発することもない」(Lucretius 1961: 98) と記している。さらに、原子が色を持たない理由に関して、ルクレティウスは次のようにも書いている。「如何なる物でも、これを引きちがり、こまかくすればする程、その色は段々に薄らいで行き、遂には消えてしまうということは、認め得るところである。例えば、紫色の織物を細片に裂いてみると起ることである。紫色とか、又何よりも最もあざやかな緋色とかも、その織物を糸一本々々引きちぎって行くと、全く散ってしまう。従って、この点より見ても、その細片が物の原子に帰する程までに、こまかくちぎれない内に、色は悉く消え去ってしまう、と云うことが知り得るであろう。」(Lucretius 1961: 97-98) このルクレティウスの見解に関して、大森は次のように評している。物を細かく分割していくと色が消え去っていくことは、実質的には、物の細片が見えなくなるということである (大森 1998: 140)。また、「かりに個々の原子は見えないという理由で色が無いとしても、そのことは、見える原子集団には色があるということとを排除しない」(大森 1998: 142)。メリケン粉の一粒一粒が何色であるかは言えないとしても、そのことが、メリケン粉の塊には白という色があるということとを排除しないように (大森 1998: 142)。

大森は言う。個々の原子や知覚されない原子の小集団には色があるのでもなければ色がないのでもない。それらは知覚されない、ということそのことによってそれらに色を云々することは無意味である (大森 1998: 174)。しかし、「一定程度以上の表面積をもつ原子集団には色がある。その原子集団そのものに、である」(大森 1998: 174)。大森によると、「原子集団そのものに色があり、匂いがあり、暖かさ冷たさがあり、美しさ醜さがあるのである」(大森 1998: 173-174)。

なお、あらずもがなの話をつけ加えると、通常固体の色と呼ばれているものは、その固体の表面の原子集団それだけの色ではない。固体は、表面とその内側のバルクからなる。多くの物質では、バルクは規則正しい原子の配列構造を持っている。バルクの色々な性質は物理的にきれいに記述・説明することができる。これに対して、固体の表面は、バルクとは異なる原子の配列構造を持っており、その性質をきれいに記述・説明することがむずかしい。こうしたことを、パウリは、「固体は神が作りたもうたが、表面は悪魔が作った」という言葉で表現した

（小宮山・森・宮本・久保 1996：2-5）。さて、通常固体の色と呼ばれているものは、素直に考えれば、固体の表面の原子集団の色ということになるだろうが、正確には少々違う。この「悪魔が作った」とされる固体の表面が知覚的に立ち現われている場合、それには光が入射している。すなわち、通常固体の色、物の色と呼ばれているものは、バルクとは異なる配列構造を持つ表面の原子集団それだけの色ではなく、光が入射している（＝無数の光子が当たっている）表面の原子集団の色なのである。そして、その色は、表面に入射する光が変化すれば、変化することになる<sup>(8)</sup>。

大森の議論に戻ろう。大森の知覚的立ち現われ論が、なぜ知覚的に立ち現われる物——一定程度以上の表面積を持つ原子集団——の感覚的性質を主観的表象とみなさないのかということについては、すでに述べた。また、大森は、「物質はそれ自身において感覚的性質を持たない」と想定することがいかに不自然であるのかも、パークリィやヒュームを引用しながら指摘している。ガリレオやデカルトによると、物質は色彩や匂いといった感覚的性質を持たない幾何学的存在である。しかし、パークリィによると、感覚的性質を持たない幾何学的形状といったものは、およそあり得ない（大森 1998：115）。大森は、『人知原理論』（1710年）から引用を行っているが、ここでは『視覚新論』（1709年）から引用する。パークリィは言う。「また形と延長に関しては、自分自身の明晰判明な観念を冷静に注視する人に、私は、次のようなことを判定してもらいたい、すなわち、ただ光と色の他に視覚によって直接的にかつ固有に導入される何らかの観念を持っているかどうか、あるいはまた、一切の色を排した視覚的延長とか形とかの判明な抽象観念を果たして心の中に形成できるかどうか、また逆に、視覚的延長なしの色を想うことができるかどうか、等々を判定してもらいたいのである。私としては、告白せねばならないが、そのような大いなる精密さを持った抽象に達することは到底できない。というのも、厳密な意味では、私は、光と色およびその陰りと変様以外のなにものも見ることはないからである。」（Berkeley 1709=1990：106-107）パークリィに従えば、「一切の色を排した視覚的延長とか形とか」を想像することは不可能なのである。

同様の指摘は、ヒュームによってもなされている。『人性論』（1739年）の中で、ヒュームは、「色・音・熱・寒を外的存在の性質から排除したのちは、物体の正当な……観念を与える何物も残らない」（Hume 1739=1949：71）、「可感的性質を排除すれば、連続的・独立的な存在を有する何物も宇宙には残らない」（Hume 1739=1949：74）と書いている。ヒュームも感覚的性質を排した視覚的延長とか形といったものは、「思惟或は想像にとって全く不可解」（Hume 1739=1948：78）とみなしているのである。

ところで、こうしたパークリィやヒュームの見解に対する反論に相当する文章を、デカルトは、（彼らの著作にはるかに先だって）『省察』（1641年）の中で記している。蜜蠟の例を挙げて、デカルトは言う。「疑いもなく、蜜蠟そのものは、かの蜜の甘さでも、花の香りでも、かの白さでも、形態でも、音でも、あったのではなく、かへって少し前にはかの仕方で分明なものとして私に現われ、現在は別の仕方で現われるところの物体であったのである。」（Descartes 1641=1949：46）では、その「蜜蠟そのもの」とはどのようなものなのか。それは、「延長を有する、屈曲し易い、変化し易い或るもの」（Descartes 1641=1949：46）である。そして、この「蜜蠟そのもの」、「蜜蠟の延長そのもの」（Descartes 1641=1949：47）は、確かに、「視覚の作用でも、触覚の作用でも、想像の作用でも」（Descartes 1641=1949：47）把握できない。ただし、「精神の洞観」（Descartes 1641=1949：47）によっては、把握されるのである。デカ

ルトによると、物質そのものは感覚的性質を持っていない。よって、それは、視覚的作用によっても、触覚的作用によっても、想像的作用によっても把握されない。ただし、「精神の洞観」によっては把握される。感覚的性質を持たない幾何学的存在としての物質は間違いなく存在し、また、それは、「非感覚的に、知性的に、把握されるべきもの」（大森 1998：126）なのである。

大森は、このようなデカルトの見解に対しても、次のような批判を行っている。まず、デカルトの言う「精神の洞観」などといったものは全く了解不可能である（大森 1998：126）。また、議論の詳細は省くが、仮に、感覚的性質を持たない幾何学的存在としての物質といったものを考えることが可能だとしても、デカルトの考えは、その論理的構造からして不可知論または懐疑論に陥ってしまう（大森 1998：117-121, 126-127）。

さて、以上において、物質はそれ自身において感覚的性質を持つ（有色である）という大森の所説を略述した。「原子集団そのものに色があり、匂いがあり、暖かさ冷たさがあり、美しさ醜さがある」という大森の所説は、人によっては大きな驚きであろう<sup>9)</sup>。しかし、大森の所説は決して孤立したものではない。藤沢令夫も、木々の緑、ウグイスの鳴き声、薔薇の香り、酒の味といった感覚的性質は、物、微粒子、電磁波等々から触発された主観が構成した幻であるという理解を斥け、「われわれの現実の具体的な経験と生活は、まさに色や音や味や匂いの世界であるほかはない」（藤沢 1980：63）という議論を展開している。そして、理論物理学者の蔵本由紀がこの藤沢の議論に賛意を示している（蔵本 2003：149-150）。また、養老孟司は、「クオリア」（人間の感覚を構成する様々な質感）をめぐる茂木健一郎らとの討論において、次のような発言をしている。「茂木さんは物理学から入られたから、意味のない物質からなる物理的世界を先に知ってしまい、あとからクオリアを発見したわけです。しかし、僕に言わせれば、それはおかしいんです。生きていれば、クオリアは初めからあるわけです。クオリアをもっているいろんなことをやり尽くした果てに、人間が作り出したのが物理の世界だと思います。……そういう人間たちが、神様を求めるといって、世界のいちばん向こう側に物理的世界というものを作り、そこに到達しようとしたのでしょう。だから、物質というのは、いっさい価値づけされない抽象系であり、最後に出てきたものなのです。茂木さんの世代は、そういう物理の世界を先に教わったから、言わば、世界の向こう側から歩いてきて、途中でクオリアにぶつかった。」（養老 2000：150）さらにもう一人。朝永振一郎は、量子論の解説書の中で、「全く素朴な立場からいえば、色をもたず温度ももたない粒子とか、色もなく音も伴わない波動などというものは存在することが出来ない、と主張することも可能である」（朝永 1965：128）という記述を残している。

では、次に、物質はそれ自身において表情を持つ（有情である）という大森の所説を略述したい。物質は、色や匂いの他に、さわやかな、初々しい、美味そうな、はかなげな、気持ち悪い、といった表情を持つことがある。そして、一般的には、こうした表情——美的、感情的、情念的な相貌——は、その物質を知覚している〈私〉の主観的な印象であるとみなされている。これに対して、大森は、「すべての物質には長さや幅があり、色や重さがあるように、美醜があり好悪があります。要するに物理的特性があるのと同様、美的感情的情念的な特性があるのです」（大森 1999j：260）と主張している。気持ち悪い虫の「気持ち悪い」は、虫そのものにあるという主張である。こうした主張は、物質はそれ自身において感覚的性質を持っているという主張よりも、さらに受け入れられにくい主張であろう。

そして、野矢茂樹によると、物質はそれ自身において表情を持つという主張において、「大

森は論証めいたことをいっさいしない」（野矢 2007：145）。大森は、「一貫して自分が生きているその現場に立ち」（野矢 2007：89）、何が立ち現われるのか、いかに立ち現われるのか、その実況中継に徹し、自分に立ち現われた通りを報告しているにすぎない（野矢 2007：145）。その一環として、立ち現われる物質は有情である、という報告をしているのである。さらに、大森自身も、「美しいだとか、醜いだとか、素晴らしいだとか」、そういった表情は、色や形と同じように事物それ自体において知覚されるものであるという発言において、最後に「根拠はございません」という言葉をつけ加えている（大森・坂部・野家 1988：306）。大森の身体を取り囲む物質世界において、物質はまぎれもなくそれ自体において美しさやかなげさを持っていたということが、大森の立論の根拠だろう。

ただ、実際には、大森は、「論証めいたこと」を行っている。まず、大森は、「物の表情は物の側にはなく、それを見ている人の「心の中」にある」といった記述が、適切な記述ではないことを指摘している。「恐ろしい闇夜の森」を例に、大森は次のように言う。物の表情は物それ自身にはなく、それを見ている人の主観的な印象として「心の中」にあるという立場に立つと、「森自身は恐くも何ともないただの物質」であり、恐怖はそれを見ている人の「心の中」にあるということになるが、そのような見解には当惑する（大森 1999 d：168）。「一方に恐ろしくも何ともない「唯の物」である森、一方に非物質的な恐怖そのもの、恐怖のエキス」（大森 1999 d：168）があるという図式、「恐ろしさなど一つもない何ものかと、恐ろしいものない恐怖、空の恐怖」（大森 1999 k：192）があるという図式は、「勘違い」（大森 1999 k：192）ではないのか。恐ろしい闇夜の森が立ち現われている状況を、恐ろしくも何ともない森と恐ろしいものとは切り離された空の恐怖が立ち現われている状況として記述することは、適切ではない（あるいは不自然である）と大森は指摘しているわけである。大森によると、「物の表情は物の側にはなく、それを見ている人の「心の中」にある」といった記述は適切ではないのである。気持ち悪い虫が目の前にいるということは、気持ち悪くない虫が目の前にいて、気持ち悪いものとは切り離された空の気持ち悪さが立ち現われているということではないのである。

なお、こうした指摘に対しては、次のような反論が考えられる。「確かに、恐ろしくも何ともない森と恐ろしいものとは切り離された空の恐怖が立ち現われているという見方はおかしい。立ち現われているのは、恐ろしい闇夜の森である。しかし、その「恐ろしい」という森の表情は、あくまでも知覚主体たる〈私〉が心の中で主観的印象として構成したものであり、〈私〉によって森という元来は無表情な物質に付与されたものなのだ。だから、森の「恐ろしい」という表情は、やはり〈私〉の主観的印象である。」こうした見解は、一般的には妥当なものともみなされるだろう。しかし、仮に、知覚主体としての〈私〉とか「心の中」といったものの存在を認めたとしても<sup>(10)</sup>、こうした見解には難点がある。それは、〈私〉が構成した主観的印象としての「恐ろしい」が森という物質に付与されるという現象がまったく理解不能である、という難点である。人間の身体から「恐ろしい」が発せられ、それが森全体にピタッと貼り付くともいえるのだろうか。「恐ろしい」が空気中を伝わっていくのだろうか。物に意味が付与されるという現象が理解不能であるように（後述）、物に主観的印象としての表情が付与されるという現象も理解不能である。

また、物の表情とは、〈私〉が主観的印象として構成したものであるという見解が正しいとするならば、自然の美しさを称えるといったことは、こっけいな振る舞いということになってしまう。自分で作ったものを、自然の属性として称揚することは、いかにもこっけいである。



物の表情が〈私〉が構成した主観的印象であるとするならば、ホワイトヘッドが言うように、「詩人たちはその抒情詩を自分に向かって歌うべきであり、その抒情詩を転じて人間精神の卓越を歌う自己礼賛の頌詩とすべきである」(Whitehead 1925=1981: 72)ということになる。

大森の議論に戻ろう。大森は、さらに、物の表情が「心の中」で構成された主観的印象であるという錯覚が、なぜ生じてしまうのかということも説明している。その説明とは、以下の通りである。何か恐ろしい物、例えば上記の闇夜の森が立ち現われている時、一般的には、その立ち現われに随伴して一群の身体的な反応——手足の震え、腋の下の冷や汗、胸から腹へ突き抜けるゾッとした感じ等々——が起る<sup>(11)</sup>。そして、これらの身体的な反応は、あくまでも恐ろしい闇夜の森の立ち現われに随伴する出来事であって、恐怖そのものではない。しかし、こうした随伴的な出来事が恐怖の本質であると取り違えられ(その取り違えを誘ったのがジェームス・ランゲの説である)、また、それらが体内、身の内にあることから、何か恐怖の情なるものが「心の中」にあるという錯覚が生じているのである(大森 1999c: 94; 大森 1999k: 193)。

さて、物質はそれ自身において表情を持つという議論は、知覚的立ち現われ論の中で展開されたものだが、1980年代後半以降の絵画の美に関する考察の中でも再論されている。その際に、大森は、新たに「風情(ふうじょう)」という言葉を導入している。大森の規定によると、風情とは「人の顔の表情と全く同じ意味で風景が持つ表情であり雰囲気である」(大森 1999k: 174)。立ち現われている個々の事物にはそれぞれ表情があるが、全知覚風景にも全域的な表情がある。その全域的な表情を、大森は、風情と規定しているのである(大森 1999k: 186)。(ただし、大森の議論においては、全知覚風景の中心となるような事物の表情も風情と呼ばれている。)この風情も〈私〉の主観的な印象ではなく、風景そのものに接着してそこにあるものである(大森 1999k: 174)。そして、大森によると、絵画とは、現実の風景の風情を再現しようとするものである(大森・坂部・野家 1988: 306)。「月夜の雪山の崇高な風情は、その山の形や雪の白と分離不可能な形で知覚される」(大森 1999k: 175)が、例えば、そうした崇高な風情を再現することが画家の狙いなのである。「絵画の動機を風景や人物の視覚的再現に求めるというのが一般の通念」であるが、絵画の真の狙いは、「知覚風景の写真のような再現写生ではなく」、「知覚風景の上に乗る風情の再現にある」(大森 1999k: 177)のである<sup>(12)</sup>。

以上において、物質はそれ自身において表情を持つという大森の所説を略述した。上述のように、こうした所説は、物質はそれ自身において感覺的性質を持っているという所説よりも、さらに受け入れられにくいものだろう。しかし、この所説も孤立したものではない。例えば、西田幾多郎は、『善の研究』(1911年)の中で、純粹経験において現前する真実在は情意から成り立っており、現実界から情意を除き去ってしまえば、それはもはや具体的事実ではなく、単に抽象的概念となってしまうと論じている(西田 1950: 64-65)。また、廣松渉も、「表情性現相は、知覚的与件に情意的な成分が累加されて成り立つ」、「表情性知覚なるものは、客観的な感覺的対象認識に主観的な感情を混入したものにほかならない」という考えを臆見とみなし、「純然たる知覚現相などというものは如実には存在せず、如実の現相はその都度すでに情意的な契機を孕んでおり、本源的に表情的である」と主張している(廣松 1989: 16-17)。

では、最後に、物質はそれ自身において意味を持つ(有意である)という大森の所説を見てみたい。ただ、あらかじめ書いておけば、大森自身は、物質はそれ自身において意味を持つ、といった言い方をしていない。大森が実際に示したことは、いかなる意味にも汚染されていな

い裸の物が立ち現われ、次いでそれに意味が付与されるという考え方が間違いであるということである。そして、裸の物に意味が付与されるという考え方が間違いであるということは、結局は、物が孕んでいる意味は、物それ自身にあるということである。以下、我々による追加説明を加えた上で、大森の所説を略述する。

「自己の身体」を中心として間断なく生起し続ける物質世界は、現象学の言う生活世界＝「それだけがただ一つの現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところの生活世界」（Husserl 1954＝1995：89）に相当する。そして、この物質世界＝生活世界は、「色のついた様々な場所や脈絡のない雑音や寒暖の中心といったものの単なる寄せ集めではないし、またそうであったことはかつて一度もない」（Schutz 1962＝1985：11）。物質世界は、意味を持たない色や形や音の単なる集積ではない。物質世界は、常にすでに意味を孕んで立ち現われる。そして、物質世界が意味世界として立ち現われるということは、物質世界に属する多様な物が必ず「何かあるものとして」——水差しとして、塵として、サンザシの実として、「止まれ」の合図として、怒りの表現として、神の恩寵として——立ち現われるということである。この「あるものがあるものとして etwas als etwas」立ち現われるという「として」構造 als-Struktur（Heidegger 1927＝1994：322；古東 1992：86-87）が、意味世界としての物質世界の基本的な存立様態である。

ところで、物質世界に属する多様な物は必ず「何かあるものとして」立ち現われる、すなわち必ず意味を孕んで立ち現われる、という考え方に対しては異論がある。例えば、菅野盾樹やダン・スペルベルによると、西欧人の世界においては、「認識対象はすべて当然のこととしてある意味、ある意味作用をもつ、というふうに表示される」（Sperber 1974＝1979：136）、「意味にみちた宇宙」という表象は普遍性を持たない文化概念である（菅野 1983：20）。西欧人の世界においては、すべてが何事かを言わんと欲している（意味している）とみなされている（Sperber 1974＝1979：136）、すべてが「意味の相の下に」把握されているが（菅野 1983：21）、例えば、エチオピアのドルゼ族の間では、「これは何を意味するのか」という問いは、語、文、テキスト、もしくはうなずきのような直接言語で説明できる振る舞いのみ向けられている（Sperber 1974＝1979：137）。意味遍在は西欧人のイデオロギーである。「存在するものは意味にみだされている」のではなく、「意味のあるものもあればないものもある」（菅野 1983：18-19）のである。菅野は、「意味遍在のイデオロギーを括弧に入れ」、「意味を遍在から局在へ追いやらねばならない」（菅野 1983：22）と主張する。

また、野矢茂樹も意味の遍在を否定する発言を行っている。野矢は言う。「たとえば「～として見る」という言い方でもそうだけど、知覚にはたしかに「～として見る」という言い方を要求するような場面がある。だけどそれはそういう特有の、特定の場面なのであって、そういう場面があるからといって、われわれは日常の何気ないときにも、すべて「～として」見ているんだというのは、たとえばハンソンがやってしまったナンセンスな言い方であって、これこそ暴力的な理論化だとぼくは思う。」（野矢・大庭 2004：70）野矢によると、人間の普通の生活は、「習慣的なレベル、意味も規範もないようなレベルで埋まっている」。そこには、「意味も心もヘチマもない」のである（野矢・大庭 2004：69）。野矢は、意味の成立を「特有の、特定の場面」に限っている。野矢も意味を遍在から局在へ追いやった一人である。

このように、物は必ず意味を孕んで立ち現われる、という考え方に対しては異論が出されている。また、こうした異論が出されることには、妥当な理由もある。しかし、やはり、意味は

遍在する、すべての物は「意味の相の下に」立ち現われる、と言わざるを得ない。前置きが長くなってしまいが、説明しよう。例えば、西欧中世史家によると、「中世キリスト教社会にあっては、生活のあらゆる局面に、宗教的観念がしみとおりに、いわば飽和していた。すべての事物、すべての行為が、キリストに関連し、信仰にかかわっていた」(Huizinga 1919=1976:302)。キリスト教の象徴主義は、俗世の物を、神性の表徴とみなす(Huizinga 1919=1976:315)。世界は神の手によって書かれた書物であり、そこにおいてすべての物は意味が充満した言葉、すなわち象徴だった(Gurevich 1992:425)。西欧中世の人間は、詩人ボードレールのように「象徴の森」に住んでいたのである(Le Goff 1989=1999:36)。物は、「一層深遠な実在を表現する役目を負った言語以上のもではほとんどなかった」(Bloch 1939=1973:80)。物は、単に象徴となるものではなく、人間がそれに象徴的内容を含ませるものでもなかった。物は象徴なのであった(Gurevich 1992:426)。西欧中世の人間にとって、獅子はマルコであり、鷲はヨハネであり、仔牛はルカであった(Gurevich 1992:425-426)。人類が原罪を犯す以前に天国において咲いていたとされる棘のない薔薇は、原罪を免れた女つまり聖母マリアのアトリビュートであり、純潔の象徴だった(若桑 1993:9-11)。荒れ狂う雷雨の天空は、悪魔の軍勢の行進だった(Bloch 1939=1973:79)。西欧中世の人間の身体の周りでは、すべての物が象徴的な意味を帯びて立ち現われていたのである。ただ、菅野やスペルベルの言をまつまでもなく、こうしたことを普遍化することはできない。また、上記のような象徴が、宗教改革以降衰微していったことは、ホワイトヘッドによっても指摘されている(Whitehead 1927=1981:91)。上記のような象徴の意味は、いわば目立つ意味、声高な意味、主張する意味であるが、もし、意味というものにはこのような意味しかないのだとすると、意味は遍在しないという菅野やスペルベルや野矢の主張は正しいということになる。西欧中世において棘のない薔薇が持っていたような象徴的な意味が意味の通常のあるあり方であるとするならば、人間の普通の生活には「意味もヘチマもない」ということになる。しかし、意味には、声高で主張する意味しかないわけではない。棘のない薔薇が聖母マリアのアトリビュートとして立ち現われず、鷲がヨハネとして立ち現われなくても、棘のない薔薇は「棘のない薔薇」として、鷲は「鷲」として立ち現われるであろう。「意味は遍在しない」と主張する論者の身体の周囲でも、あらゆる物が「～～」として——例えば、「先月買ったノートパソコン」として、「甘い桃」として、「こわれたシェーバー」として、「クリーニングから戻ってきたジャケット」として——立ち現われるであろう。そして、その際、「これは先月買ったノートパソコンだ」、「これは甘い桃だ」と思うことは通常はない。ただ、そのように思わなくても、先月買ったノートパソコンは「先月買ったノートパソコン」として、甘い桃は「甘い桃」として立ち現われるのである。そのことに關して、ハイデガーは次のように書いている。

《として》は言明のなかではじめて出現するものではなく、そこではじめて明言されるにすぎない。この明言がおこなわれうるのも、その《として》が、すでに明言可能なものとしてそこに控えているからである。端的に見やることのなかに言明の表明性が欠けていることがあるとしても、この端的に見ることに、いかなる分節的解意もなく、したがって《として》の構造がないなどと断定してよいということにはならない(Heidegger 1927=1994:323)。

通常、物は、「～～だ」と思われることがなくても、「～～」として立ち現われる。ヤスパーズの言い方を引けば、「意味はわれわれの知覚ではわれわれにはっきりとは意識されていないが、何かの形の意識性としてやはりちゃんとあるのである」（Jaspers 1913=1971: 67）。物は、宗教的意味のような声高で主張する意味を帯びていなくても、必ず目立たない意味、沈黙する意味、ひっそりとした意味を帯びているのである。そして、こうした明言されていない透明な意味も視野に入れば、間違いなく意味は遍在するのである<sup>(13)</sup>。（菅野やスペルベルや野矢は、声高で主張する意味だけを考えて「意味は遍在しない」と主張したのだと、我々は理解している。）

さて、ここからが本題であるが、目立つ意味、声高な意味、主張する意味も目立たない意味、沈黙する意味、ひっそりとした意味も共に含めた意味全般は、一般的には、〈私〉によって思念された主観的なもの（＝観念）であり、客観的な裸の物に付与されるものであるとみなされている。そして、学問の世界においても、こうした意味付与の理論が展開されてきた。その代表は、フッサールによる「志向的体験としての意識」に関する理論であろう。フッサールは、この理論の中で、意味を担った超越的な（意識体験に属さないという意味での）対象の構成を以下のように説明している。まず、フッサールによると、意識を超越した客観的存在という確信そのものは、意識の志向的働きによって支えられている。「志向性なしには、対象と世界は、われわれにとって現存しない。」（Husserl 1954=1995: 292）意識の志向的働きが超越的对象の意味と存在を構成するのである。では、この志向的働きを持った意識とはどのようなものだろうか。フッサールは、意識を志向的な体験であるとするが、この場合の「志向的」という言葉は、「意識とは何ものかについての意識であり、意識作用としてみずからの意識対象をそれ自身のうちに有しているという、意識のこの一般的な根本特性を意味するものにほかならない」（Husserl 1929=1980: 214）。そして、このような意味での志向的な意識は、ヒュレー的契機＝感覚与件に何らかの統握の働きが加わって初めて成立するとされる。ヒュレー的契機は、色彩与件、触覚与件、音響与件等々からなるが、それ自身は、志向性を寸毫たりとも持たない。この志向性を持たないヒュレー的契機を、ノエシスの契機が統握し生氣づけることによって、志向的意識が成立するのである（Husserl 1950=1984: 92）。そして、志向的意識が成立するということは、とりもなおさず、超越的な対象が構成されるということに他ならない。ノエシスの契機は、素材としてのヒュレー的契機を統握し生氣づける、すなわちヒュレー的契機に意味付与を行う。この意味付与によって、超越的な対象が構成されるのである。「素材的な諸体験の「基底の上に」、ノエシスの諸機能を「媒介にして」、「超越論的に構成されたもの」が成り立ってくる」（Husserl 1950=1984: 146）、あるいは、「感覚複合が生化されることによって、知覚された対象が現出する」（Husserl 1922=1970: 86）のである。そして、ここで言うノエシスの契機とは、「純粹自我が、意味付与によりつつ自らがまさに「思念して」いる対象の方へと、目差しを向けること、つまり、自らの「念頭にある」対象の方へと、目差しを向けること。さらには、この対象を把握すること、堅持すること」（Husserl 1950=1984: 107）、「純粹自我から放射される「目差し」が、そのつどの意識相関者たる「対象」へと立ち向かって」（Husserl 1950=1984: 86）ゆくことである。意味を担った超越的な対象は、純粹自我という光源から発せられる「目差し」の放射によって構成されるとフッサールは考えたのである。

なお、純粹自我による意味付与に関して、フッサールは『デカルト的省察』（1929年）の中で次のような直截な記述も残している。「世界とは、そもそもわたしにとって、そのような

「われ思う」のうちで意識されて存在し、わたしに対して妥当する世界以外の何ものでもない。世界は、その意味全体を、すなわちその普遍的な意味も特殊な意味も、さらにその存在の妥当性をも、ひとえにそのような意識作用から得るのである。……わたしが中にはいって生活したり、経験したり、思惟したり、価値評価したり、行為したりすることのできる世界は、わたしのうちで、そしてわたし自身から、その意味と妥当性を得る世界以外のものではないのである。」(Husserl 1929=1980:201)

また、こうした意味付与の図式は、マックス・ウェーバーによっても示されている。ウェーバーが考える文化科学の前提は、人間が「意識的に世界に対して態度をとり且つこれに意味を与える能力と意志とを具えた文化人である」ということである(Weber 1904=1936:59)。ウェーバーは、そこに「こめられて」いる意味を捨象された物を「自然 Natur」と呼び(Weber 1907=1988:42)、人間によって意味と意義を与えられた物を「文化 Kultur」と呼んでいる(Weber 1904=1936:58)。人間が「世界生起の意味のない無限」(Weber 1904=1936:58)、すなわち生成してくる無限の「自然」の中から有限な断片を選び、それに意味を付与して「文化」となすというのが、ウェーバーが考える文化科学の基本的な前提である。

では、認識主体としての〈私〉(=純粹自我)が、ヒュレー的契機=感覚与件——我々の理解では、感覚与件(例えば、「色の拡がり」といったもの)をいかなる意味にも汚染されていない裸の物とみなしてさしつかえない——に一定の意味を付与することによって意味を担った対象が構成されるという上記のような図式は妥当性を持っているだろうか。大森によると、このような図式には、致命的な問題がある。その問題とは、このような図式は、いかなる意味にも汚染されていない裸の物、あらゆる意味から漂白されたヒュレー的成素といったものの存在を前提にしているが、そのようなものは「考ええない」、「ありえない」ということである(大森 1999 e:364; 大森 1999 h:56)。フッサールは、「感覚された諸内容がわれわれに意味するものを勝手に度外視する」(Husserl 1922=1970:218)ことによって、「適切に目差しを向け換えかつ純粹に心理的なものへと現象学的還元を施してゆく」(Husserl 1950=1979:161)ことによって、生みの無垢な感覚与件を見出すことができるとした。しかし、大森によると、そのようなことはできない。「あるものをいわば《として》なしに把握することこそ、ある種の特殊な身構えを必要とするほどなのである」というのはハイデガーの言である(Heidegger 1927=1994:323-324)。しかし、どのような「特殊な身構え」を試みても、「あるものを《として》なしに把握すること」はできないのである。どのように目をこらし、耳をこらしても、「意味を生きる」ことを中断するのは不可能である。「テーブルの表面にいくら必死に眼をこらしてその「感覚内容」を「見」ようとしても見えまい。テーブル表面だという「統握」を払いのける、材木の木目だという「意味」を払いのける、……、が何かの「物」の表面だという思いを払いのけられるだろうか。」(大森 1999 h:57) フッサールの言う現象学的還元は、実際には不可能なのである。いかなる意味にも汚染されていない裸の物といったものが、立ち現われることはない。そうしたものは、「考ええない」、「ありえない」のである。

いかなる意味にも汚染されていない裸の物といったものがそもそも存在しないということは、そうした裸の物に外から意味が付与されるという図式が成り立たないということである。「『何々として見える』、例えば、机として見える、穴として見える、というとき、まず『何ものでもない』何かが見え、ついでそれを『何々として』解釈あるいは判断しているのだ、ということは誤り」(大森 1999 h:58)なのである。そして、意味付与図式が成り立たないという

ことは、結局は、物が帯びている意味は、物それ自身にあるということである。物質世界は、常にすでに意味を帯びて立ち現われている。一般的には、この意味は、〈私〉によって思念された主観的なもの（＝観念）であり、客観的な裸の物に付与されたものであるとみなされている。しかし、こうした意味付与図式は成り立たない。ということは、物が帯びている意味は、元々物それ自身にあるということなのである。大森は、意味付与図式を批判することによって、物質はそれ自身において意味を持つという物質観を呈示したのである。

なお、大森による意味付与図式の批判に対しては、次のような反論が考えられる。「純粹自我による裸の感覚与件への意味付与は、無意識的かつ自動的であって、それを中断することはできない。常にすでに意味付与はなされてしまっている。よって、いかなる意味にも汚染されていない裸の感覚与件を見出すことはできない。さて、大森が、裸の感覚与件は存在しないと断定した論拠は、それが見出せないということであった。しかし、裸の感覚与件が見出せないのは、純粹自我による意味付与が、無意識的かつ自動的であって、それを中断することができないからである。だから、裸の感覚与件が見出せないということを論拠に、それが存在しないとすることはできない。確かに、裸の感覚与件は見出せないが、それは間違いなく存在し、それに対して、純粹自我が無意識的かつ自動的に意味付与を行っているのである。」

こうした反論は、一見妥当な反論である。しかし、こうした反論に対しては、フッサールの理論に関する廣松渉の次のような指摘をもって応戦することができる。その指摘とは、次のようなものである。フッサールの理論には、意識作用と対象との関係の説明が明快ではないという問題点がある。フッサールによると、純粹自我から放射される「眼差し」が感覚与件に意味を付与し、意味を担った対象が構成される。しかし、「それは比喩以上のものではない」（廣松 1994：110）。意識の作用的側面としてのノエシ的契機と対象の関係は、生理・物理的な関係というような実在的な関係ではないとフッサールは言う。では、どのような関係であるのか。フッサールは言葉に窮して、意識ないし自我が対象に狙いを向ける・対象を視る・直観する・観取する・眼差す、あるいは意識作用の志向的光線で射るといった言い方をする（廣松 1988：75-78）。しかし、「射ると言っても実在的な関わりではないという消極的限定だけでは、志向的な対象関与がまるでオカルト同然である」（廣松 1988：78）。ノエシ的契機と対象との関係について、フッサールは「積極的な概念規定を、ついに明快には与えていない」（廣松 1988：74）のである。

純粹自我が感覚与件に無意識的かつ自動的に意味を付与すると言っても、廣松が指摘するように、そもそも純粹自我が感覚与件に意味を付与するということが「比喩以上のものではない」。そもそも純粹自我が感覚与件に意味を付与するという現象が、どのような現象であるのか理解不能なのである。意識作用の志向的光線が感覚与件を射ることによって感覚与件に意味が付与されるという説明を字義通りに受け取れば、それは「まるでオカルト同然」である。純粹自我が感覚与件に意味を付与するという現象は理解不能である。よって、純粹自我が感覚与件に意味を付与するという図式は成り立たない。言うまでもなく、純粹自我が感覚与件に無意識的かつ自動的に意味を付与するという図式も成り立たない。そして、こうした意味付与図式が成り立たないにもかかわらず、物質世界は常にすでに意味を帯びて立ち現われている。それは、意味が物質それ自身の側にあるからである。

フッサールの理論に関する廣松の指摘——純粹自我が感覚与件に意味を付与するという現象は理解不能であるという指摘——は、大森による意味付与図式の批判——いかなる意味にも汚

染されていない感覚与件といったものは存在しないという批判——を補うものであり、意味付与図式の批判はこの二人の議論によってすでに適切に行われたと言えるだろう。ただ、念のため、ここで、意味付与図式に対する我々自身の批判もつけ加えておきたい。我々の理解によれば、認識主体としての〈私〉、あるいは純粹自我が、感覚与件に意味を付与するという現象は、現象として理解不能であるばかりではなく、論理的に不必要な現象、作業でもある。手短かに説明しよう。例えば、目の前に桃があり、その「桃」という意味は、〈私〉が付与したのだとしよう。では、〈私〉はなぜ「桃」という意味を付与したのだろうか。当てずっぽうに、だろうか。そうではないだろう。〈私〉が物質世界に対して、当てずっぽうに意味を付与しているとは考えられない。では、なぜ「桃」という意味を付与したのだろうか。意味付与を主張する論者の回答は、次のようなものだろう。「〈私〉が「桃」という意味を付与したのは、その意味をもたない物の大きさ、丸い形、濃いピンクと薄い黄緑の色彩、表面の質感、重さ、手ざわり等が、〈私〉に「桃」という意味(=観念)を呼び起こしたからである。」これも一見妥当な回答である。しかし、その物の大きさ、丸い形、濃いピンクと薄い黄緑の色彩、表面の質感、重さ、手ざわり等——その総体をここでは感覚与件Aと呼ぼう——が、「テニスボール」でもなく、「りんご」でもなく、「オレンジ」でもなく、「桃」という意味を呼び起こすということは、すでに、その物が、感覚与件Aが、「桃」という特定の意味を帯びてしまっているということではないのか。この疑問に対しては、「いや、その物には、感覚与件Aには、あくまでも意味はない。ただ、その意味がない物が、感覚与件Aが、〈私〉に「桃」という意味を呼び起こすのである」と意味付与論者は回答するかもしれない。しかし、まったく意味がない物によって、〈私〉がある特定の意味を喚起されるというのは奇妙な話である。〈私〉がある物によって、ある特定の意味を喚起されるとしたら、その物にも特定の意味がなければならぬのではないか。「その物には、その感覚与件には、まったく意味はないのだけれども、その物は、例えば「桃」という特定の意味を喚起するのだ」という話は受け入れられない。ある物が〈私〉に「桃」という意味を呼び起こすには、その物は「桃」という意味をすでに持っているなければならない。そして、その物が、「桃」という意味をすでに持っているのならば、〈私〉があらためてそれに「桃」という意味を付与する必要はないのである。

また、上記のような意味付与論者の考えに従えば、桃と同じくらいの大きさ、桃よりも少し細長い丸い形、一面の赤、表面のつやつやとした質感等——その総体をここでは感覚与件Bと呼ぼう——にも意味はなく、意味がなくても、それは〈私〉に「りんご」という意味を呼び起こすことになるが、感覚与件Aが「桃」という意味を呼び起こし、感覚与件Bが「りんご」という意味を呼び起こすということは、そもそも感覚与件Aと感覚与件Bの間には意味の違いがあるということではないのだろうか。そして、その違いとは、結局、感覚与件Aは「桃」という意味を持っているのに対して、感覚与件Bは「りんご」という意味を持っているという違いではないのだろうか。〈私〉が感覚与件Aに「りんご」ではなく「桃」という意味を付与し、感覚与件Bに「桃」ではなく「りんご」という意味を付与するとしたら、それは、最初から感覚与件Aが「桃」という意味を持っていたからであり、感覚与件Bが「りんご」という意味を持っていたからであろう。そして、感覚与件が最初から「桃」や「りんご」という意味を持っているとするならば、〈私〉がさらに意味の上乗せをする必要はないのである。意味付与と主体としての〈私〉はいなくなってもらってもかまわないのである。

〈私〉がある物から「桃」という意味を喚起され、その「桃」という意味をその物に付与す

るには、その物がすでに「桃」という意味を持っていなければならない。そして、その物がすでに「桃」という意味を持っているのならば、さらに〈私〉がその物に「桃」の上乗せをする必要はない。〈私〉が物に意味を付与するという現象は、論理的に不必要な現象、作業である。

以上において、物質はそれ自身において意味を持つという大森の所説——実質的には、意味付与図式の批判——を、追加説明を加えつつ略述した。また、大森の所説を補強する議論もつけ加えた。ただ、物質はそれ自身において意味を持つという所説は、物質はそれ自身において表情を持つという所説と同様、きわめて受け入れられにくいものだろう。なぜ受け入れられにくいのかというと、「意味というものは観念である」という理解が広くそして強固に定着しているからである。大森らが批判の対象にした意味付与図式は、物の意味を〈私〉によって思念された観念とみなしているが、言葉の意味に関しても、「一つの語の単なる発声音や、紙に書かれたその語の外形、といったものはなんでもないが、その語は一つの象徴（記号）であり、その意味は、それが聴くひとの心の中に惹起するところの、さまざまな観念や心像、感情によって構成されるのである」（Whitehead 1927=1981: 92）という心理主義的な言語観がいまだに優勢である。そして、こうした「意味というものは観念である」という理解に信憑性を与えているのは、物や言葉の立ち現われに伴って何らかの思いが浮かぶことがあるという日常的な経験である。意味付与図式や心理主義的な言語観は、物や言葉の意味を観念とみなすが、物や言葉の立ち現われに伴って浮かぶ思いがその観念、すなわち物や言葉に付与されることになる意味であると考えられている。つまり、意味付与図式や心理主義的な言語観が意味の実体とみなす観念に該当すると目されるもの、すなわち物や言葉の立ち現われに伴って浮かぶ思いが、日常的に生起しており、そのことが、意味付与図式や心理主義的な言語観の意味理解——物や言葉の意味は観念である——に信憑性を与えているのである。

そして、意味が観念ということになれば、意味と物質はまったく異なるカテゴリーに属すると理解されるようになってしまう。意味と物質の間に、決定的な断裂が入ってしまう。意味は物質に表面的に付与されるものにすぎないという理解が広まってしまう。それが現状であり、そうなると、いくら意味を帯びていない物は立ち現われないという議論を展開したところで、また、いくら〈私〉が物に意味を付与するという現象は理解不能であるという議論を展開したところで、物質はそれ自身において意味を持つという所説は受け入れられないだろう。物質はそれ自身において意味を持つという所説を受け入れてもらうには、さらに、「意味というものは観念である」という理解が錯認であることを示す必要がある。そのためには、思い——大森の用語法では、思いの立ち現われ——が、物や言葉の意味ではないことを示す必要があるだろう。（なお、物は、「～～だ」と思われることがなくても、「～～」として立ち現われるということは、すでに指摘した。）また、意味付与図式は、意味を観念とみなす点で、心理主義的な言語観とペアになっているが、本稿では、この心理主義的な言語観を克服した地点で、クワイン、デイヴィッドソン、ウィトゲンシュタインらの言語論を導きとしつつ、言葉の意味に関する理論も呈示する予定である。

さらに付言しておけば、大森は、意味付与図式を批判することによって、物質はそれ自身において意味を持っているという物質観を呈示したが、物質がそれ自身において持っている意味の素性については論じていない。ただ、物質はそれ自身において意味を持っているという主張をなすにあたっては、その意味というものがどのようなものであるのかを示す必要があるだろう。そして、その物質の意味は言葉と不可分である。黒崎宏によると、物質は「初めから、言



語と織り合わされてそこに在るものである」(黒崎 1997:98)。我々も、物質は「初めから、言語と織り合わされてそこに在るものである」という立場に立っている。物質が帯びている意味がどのようなものであるのかを示すにあたっては、言葉がどのような形で物質に内属しているのかを明らかにしなければならない。また、その際には、「織り合わされて」という比喩的表現を捨てて、言葉が物質に内属するあり方をより明確に論じる必要がある。そして、その作業は、上記の言葉の意味に関する理論を呈示する作業と対の形で行うことになるだろう。

さて、本節では、物質は感覺的性質や表情や意味をそれ自身の性質として持っているという大森の知覚的立ち現われ論の物質観を見てきた。知覚的立ち現われ論のこうした物質観も、量子論や自己組織化論や内部観測論の物質観と同様に、近代自然科学の形成とともにもたらされた死-物概念を切り崩すものである。また、感覺的性質や表情や意味は物質それ自身の性質であるという知覚的立ち現われ論の指摘は、物質に関する学の射程の拡大をも要請する。近代以降の自然科学は、「人間の主観を切り離すことによって大きな成功を収めた」(和田 1997:248)と言われる。物質の主観的側面とみなされてきた感覺的性質、表情、意味は、自然科学の対象となつてこなかった。しかし、これらは物質の主観的側面ではなく、物質に内属するものである。物質に関する学は、これらの性質も主観的に扱わなければならないだろう。

ところで、別の大きな論点に関わるのでここまでの議論では意図的に論及しなかったが、物質は感覺的性質や表情や意味をそれ自身の性質として持っているという所説に対しては、さらに次のような強力な反論が予想される。「今、私とあるフランス人の目の前に、佃煮海苔、なまこの酢の物、いかの塩辛といった日本の食品が置いてあるとする。さて、私とそのフランス人の前で、これらの物は、同じ意味、表情、感覺的性質を持っているだろうか。もし、物質の意味や表情や感覺的性質が物質それ自体に内属するものであるのなら、私とそのフランス人は佃煮海苔、なまこの酢の物、いかの塩辛のそれぞれについて、同じ意味、表情、感覺的性質を経験するはずである。しかし、実際には違う。例えば、佃煮海苔は、私に対しては、「佃煮海苔」という意味を持って立ち現われるが、フランス人に対しては、「佃煮海苔」という意味は持たないだろう。また、いかの塩辛は、私に対しては、美味そうという表情を持って立ち現われるが、フランス人に対しては、必ずしもそうではないだろう。場合によっては、色のような感覺的性質の立ち現われに関しても、そのフランス人との間で食い違いが生じるかもしれない。そして、このように、同じ物の立ち現われにおいて、複数の人々の間で、意味や表情や感覺的性質の食い違いが生じるということが、「物質の意味や表情や感覺的性質は物質それ自体に内属するものである」という所説が間違っていることの証拠である。「佃煮海苔」という意味が佃煮海苔に内属するものであるならば、佃煮海苔は私に対してだけでなく、フランス人に対しても「佃煮海苔」という意味を持って立ち現われなければならないが、実際にはそうではない。「物質の意味や表情や感覺的性質は物質それ自体に内属するものである」という所説は間違っている。それらは、物質それ自体に内属するものではなく、知覚・認識主体によって裸の物質に付与されるものである。そして、知覚・認識主体が、裸の物質に意味や表情や感覺的性質を付与するにあたっては、必ずしも他の知覚・認識主体と同じような意味や表情や感覺的性質を付与するとは限らない。だから、上記のような食い違いが生じるのである。また、物質の意味や表情や感覺的性質は知覚・認識主体によって付与されるものであると考えなければ、上記のような食い違いは説明できないだろう。」

実は、大森は、こうした反論に対しても応接している。大森に従えば、こうした反論は、事

物の立ち現われが十人十色であることから意味や表情や感覚的性質を物自身から引き剥がして主観の側に属せしめる議論である（大森 1998：163）。そして、十人十色であるという理由で、それらは物自身の性質ではなく主観的印象であると考えるのは誤解である（大森 1998：163）。では、意味や表情や感覚的性質は物自身の側にあるのに、なぜ物の立ち現われにおいて十人十色ということが起こるのだろうか。このことに関する大森の説明は自身の知覚的立ち現われ論と整合的ではなく、我々はそれを受け入れるわけにはいかない<sup>(14)</sup>。我々は、大森とは異なる観点から、節をあらためて、上記の反論に応接したい。なお、節をあらためるのは、上記の反論に応接するにあたっては、「物質世界はそれ自体で有意・有色・有情である」という議論の枠をはみ出る別の大きな論点にふれざるを得ないからである。

#### 8) 他者の異景は主観付与論の論拠にはならない

ドゥルーズは、その最初期の論文「女性の記述」（1945年）の中で、事物の意味と他者の関係について、次のような議論を呈示している（なお、その議論の内容に関しては、ここでは、鈴木泉の初期ドゥルーズ研究「雀斑と倒錯」（2002年）に依拠している）。ドゥルーズによると、「事物はそれが意味を有するのに〈私〉を前提としない」ように一見は思われる。眼の前に広がる長い道のりは、それだけですでにうんざりさせるものなのであって、〈私〉がそこにちっぽけな意味をひっかけることは必要ない。事物は〈私〉の関与を待つことなしに、意味に満ちているのであり、事物それ自体がその意味に他ならない（鈴木 2002：24）。しかしながら、こうした考え方は、他者の振る舞いによって簡単に突き崩されてしまうとドゥルーズは言う。眼の前の道をしなやかに歩き、穏やかな息をしている他者の姿は、「うんざりさせる」といった意味を持たない道がその他者の前に立ち現われていることを示す。他者の振る舞いは、事物が眼の前で帯びている意味とは異なる意味を帯びて、その他者の眼の前に立ち現われていることを示す。そして、そのことが、「うんざりさせる」といった意味を担っていたのが〈私〉であることを明らかにしてしまうのである（鈴木 2002：24）。

我々は、この議論を受け入れることはできない。応戦しよう。この議論によると、眼の前の道をしなやかに歩き、穏やかな息をしているという他者の振る舞いによって、「うんざりさせる」といった意味を担っていたのが〈私〉であることが明らかになる。「自己の身体」の前では、「うんざりさせる」という意味を帯びていた道が、他者の振る舞いによって、その他者の前では「うんざりさせる」という意味を帯びていないことが示される。そこで、その「うんざりさせる」という意味は、道に内属するものではなく、〈私〉によって付与されたものであることが明らかになるというわけである。しかし、この議論が、そのような結論に至るにあたっては、次の2つのことが前提にされている。1つは、他者の身体を中心とする——我々の用語法では、他者の身体を〈自—身体〉とする——物質世界が立ち現われているということであり、もう1つは、「自己の身体」を中心として立ち現われている物質世界と他者の身体を中心として立ち現われている物質世界は同一のものであり、それを〈私〉と他者の〈私〉がそれぞれ知覚、認識しているということ、別言すれば、物質世界は唯一つしかなく、それを〈私〉と他者の〈私〉がそれぞれ知覚、認識しているということである。この2つの前提に立って、しなやかに歩いていく他者の身体の前にも「自己の身体」の前に立ち現われているのと同じ物質世界、同一の道が立ち現われており、その道は、「自己の身体」の前では「うんざりさせる」という意味を帯びているのに、他者の身体の前ではそうした意味を帯びていないということから、

その「うんざりさせる」という意味は、その道に内属するものではなく、〈私〉によって付与されたものであるという結論が導かれているのである。

しかし、この2つの前提は、観測命題ではなく、公理である。これらが観測命題として主張されるとなると、「それを見たのは誰だ」という真っ当な問いがつけつけられることになる(松野・Schneider・Cook 他 1994: 229)。他者の身体を中心とする物質世界が立ち現われていること、物質世界は唯一つしかなく、それを複数の〈私〉が知覚、認識していることを、誰が確認できるというのだろうか。そのようなことができる「普遍万能観測者」など存在しない。「普遍万能観測者に非ざる我々にとって」、物質世界は唯一つしかなく、それを複数の〈私〉が知覚、認識しているという命題は、観測命題ではなく、公理である(松野・Schneider・Cook 他 1994: 230)。他者の身体を中心とする物質世界が立ち現われているという命題も同様である。そして、物質世界に立ち現われている他者の振る舞いから考えて、他者の身体を中心とする物質世界が立ち現われているという公理は、妥当な公理である。他者の身体を中心とする物質世界が立ち現われているからこそ、他者はそのように振る舞うのである。それに対して、物質世界は唯一つしかなく、それを複数の〈私〉が知覚、認識しているという構図は、大森の知覚的立ち現われ論によって、否定されてしまっている。だから、公理として立てることはできない。知覚的立ち現われ論によると、物質世界という対象があり、それを〈私〉が知覚、認識することによって、物質世界が立ち現われるのではない。認識論的な主客構造は存在しない。認識論的な主客構造が存在しないということは、「自己の身体」を中心として立ち現われている物質世界は、「自己の身体」に宿った〈私〉がその物質世界を知覚、認識することによって立ち現われるようになったものではないということである。「自己の身体」を中心とする物質世界が、何の主客構造もなく生成してくるのである。他者の身体を中心として立ち現われている物質世界についても、同様のことが言える。「自己の身体」を中心とする物質世界が生成し(すなわち知覚的に立ち現われ)、それとは別個に、他者の身体を中心とする物質世界が生成してくる(すなわち立ち現われてくる)のである。(我々の理論の枠内では、これらは2つの異なる性起の作動である。)この両者は、まったくの別物である。よって、「自己の身体」を中心として立ち現われている物質世界と他者の身体を中心として立ち現われている物質世界は同一のものであり、それを〈私〉と他者の〈私〉がそれぞれ知覚、認識しているという構図、物質世界は唯一つしかなく、それを〈私〉と他者の〈私〉がそれぞれ知覚、認識しているという構図は成り立たないのである。だから、そうした構図を公理として立てることはできないのである。

そして、そうした構図を公理として立てることができないということは、他者の身体の前で立ち現われている道が「うんざりさせる」という意味を帯びていないとしても、そのことによって、「うんざりさせる」という意味が〈私〉によって付与されたものであるという結論を導けないということである。「自己の身体」と他者の身体の前に立ち現われているのが、同一の物質世界であるのなら、他者の身体の前で道が「うんざりさせる」という意味を帯びていないという事実によって、「自己の身体」の前の道が帯びている「うんざりさせる」という意味は〈私〉によって付与されたものだと行うことができるかもしれないが、以上のように、同一の物質世界であるということを前提にできないので、そうしたことは言えないのである。先の佃煮海苔の例で言えば、たとえば、フランス人の前でそれが「佃煮海苔」という意味を帯びていないとしても、「自己の身体」の前のその「佃煮海苔」という意味が〈私〉によって付与され

たものだということにはならないのである。他者の身体の前で、「自己の身体」の前のそれとは異なる意味や表情や感覚的性質が立ち現われること、そのことをここでは「他者の異景」と呼ぶとすると、この他者の異景が主観付与論——意味や表情や感覚的性質は主観的表象であり、〈私〉によって物に付与されているのだという議論——の論拠として持ち出されることがある。しかし、上記のような構図を公理としない限りは、他者の異景を主観付与論の論拠とすることはできない。そして、上記のような構図を公理として立てることはできないのである。

なお、以上の議論で明らかのように、我々は、複数の物質世界が生成しているという立場——複数世界論の立場——に立っている<sup>(15)</sup>。そして、複数世界論の立場に立つと、複数の物質世界の間の関係はどうなっているのかとか、「自己の身体」を中心とする物質世界における他者の身体とその他者の身体を中心とする物質世界との関係はどうなっているのかといった、非常に厄介な問いが持ち上がってくるが、そうした問いについては、後の章において、十分な議論をもって答えていくことにしたい。

### [註]

- (1) なお、知覚的に立ち現われるものを、表象や像とみなすことには、そもそも次のような無理があると思われる。まず、表象や像は、物質（あるいは物）を前提として、それとの対比において理解されているものである。その理解とは、「物質は、固体的、液体的、気体的な実質を持つ。それに対して、表象や像は、物質に似た外見を備えてはいるが、固体的、液体的、気体的な実質は持たない」といったものだろう。では、知覚的に立ち現われるものは、固体的、液体的、気体的な実質を持っていないと言えるだろうか。目の前のオレンジの皮を剥きその果汁を口に含むといった経験、強風に髪をなぶられるといった経験、そうした日常的な経験を重ねた上で、知覚的に立ち現われるものは、固体的、液体的、気体的な実質を持っていないと言うことは無理である。知覚的に立ち現われるものを、表象や像とみなすことには無理がある。また、こうした議論に対しては、知覚的に立ち現われるものは、固体的、液体的、気体的な実質を持った表象、像なのだという反論があるかもしれない。しかし、それは、「表象」、「像」といった言葉の誤用である。固体的、液体的、気体的な実質を持ったものを、わざわざ「表象」や「像」と呼ぶ必要はないだろう。
- (2) なお、知覚的立ち現われには、一見、物質ではないようなものも含まれている。スクリーンに映った映像、夜の電車の車窓に浮かぶ車内の像といったものがそれである。とりわけ後者のようなもの——明らかに窓の外に浮かんで見える車内の像——は、物質とみなすことが困難である。しかし、それらは、物質の相貌である。スクリーンに映った映像は、光が当たったスクリーンという物質の相貌である。車窓に浮かぶ車内の像は、確かに窓の外に浮かんで見えるが、それもスクリーンに映った映像と同様、窓ガラスという物質の相貌である。思いの立ち現われを除き、物質ではないものが立ち現われることはない。それは、容れ物としての空間といったものは存在せず、電磁場や電子場といった場が宇宙全体にぎっしりと広がっているという物理学の考え方から出て来る帰結であるが、くわしくは別の機会に論じることにしたい。
- (3) なお、ある脳科学者は、知覚的に現前している事物は、必ず「〈私〉がそれを知覚している」という形で現前していると述べているが、それは、事物が「自己の身体」に相対する形でしか現前しないという事態の錯認であろう。事物が「自己の身体」に相対する形で現前しているということから、事物はそれを知覚する〈私〉に相対する形で現前すると結論づけることはできない。事物が「自己の身体」に相対する形で現前するということと、事物がそれを知覚する〈私〉に相対する形で現前するということは、同じ事態ではない。
- (4) その背景には、プリゴジンによって「現代化された熱力学である生成 becoming の物理学」(Prigogine 1980=1984: 8) が提唱されたことや影響力のある量子論の研究者によって次のような文

章が書かれていることなどがあるだろう。「われわれの存在論的立場から見ると、自然そのものは常に「生成」の過程の中にあり、「存在」の領域は、「生成」の絶えざる流れが産み出す「動的平衡」状態、流れに浮かぶ束の間安定な「形態」として、二次的に形成されるはずのものである。すなわち、「存在」の諸形態の起源は、生成する運動と生成された形態との間、あるいは、生成された形態を変えようとする傾向とその変化に抵抗しようとする傾向との間に働く、拮抗する作用のフィードバック・ループを近似的に閉じさせるような、微妙な動的バランスの中に求められるということが、科学の多くの諸分野において明らかになってきている。」(小嶋 1994 : 10)

- (5) ちなみに、シュレディンガーの言う「客体化」とは、「この世界は、私たちの感覚や知覚や記憶によって形成されている」(Schrödinger 1958=1987 : 15)、「自然哲学者の言う客観的な外的世界とは、精神がすべて自分自身の素材で造りあげたものである」(Schrödinger 1958=1987 : 71)にもかかわらず、精神が自らを「この世界から取り除き、自分はその仲間に入らない外部観測者の位置に、身を移す」(Schrödinger 1954=1991 : 157) こと、「世界をそれ自体客観的に存在するものと見なす」(Schrödinger 1958=1987 : 15) ことである。
- (6) 大森荘蔵は、物質から感覚的性質を剥ぎ取ってしまったことが、ガリレオとデカルトの数学的自然学がもたらした知的革命の核心であるとみなしている(大森 1998 : 96-97)。大森によれば、「感覚的性質を「物」から排除して人間の「意識」あるいは「精神」に押し込めたこと」に数学的自然学の革命性があるのである(大森 1998 : 107)。そして、この見方は、フッサールのそれとは異なる。フッサールによれば、数学的自然学がもたらした知的革命の核心あるいは問題点は、自然が理念化され数学化されたこと(Husserl 1954=1995 : 49)、そして理念化され数学化された自然が「客観的に現実的で真の」自然として、学以前の直観的自然にとって代わったこと、言いかえると理念化され数学化された自然が生活世界を隠蔽してしまったことにある(Husserl 1954=1995 : 89-94)。ガリレオは、幾何学的方法によって、「経験的、直観的な世界になんといっても本質的につきまとう主観的把握の相対性」を克服することができ、「真に存在するものそのものを認識する」ことが可能になると考えた(Husserl 1954=1995 : 59)。幾何学が、「経験的直観的な多様な形態がそのなかに入っていると考えられる空間と時間という生活世界の漠然とした一般的な形式から、ことばの本来の意味での客観的な世界をつくり出す」(Husserl 1954=1995 : 63)と思われたからである。しかし、フッサールは、幾何学的方法によって自然を記述することは、「真に存在するものそのものを認識する」ことではないと考える。フッサールによれば、幾何学的方法によって自然を記述することは、「抽象性における物体と物体界」(Husserl 1954=1995 : 59)、あるいは「数学的な基底を与えられた理念体の世界」(Husserl 1954=1995 : 89)を構築することである。フッサールの言う「自然の数学化」とは、こうした抽象的な世界を構築することである(大森 1998 : 109)。そして、こうした幾何学的な理念体の世界、「数学的多様体」としての自然(Husserl 1954=1995 : 49)は、日常的生活世界、学以前の直観的自然とは、つながりを持たない。両者は、異なる位相にある。生活世界において、「幾何学的な理念体など一つも見いだすことはない」(Husserl 1954=1995 : 92)。ただ、「客観的に現実的で真の」自然とみなされるようになったのは、理念化され数学化された自然の方であり、そのことによって、「現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところの生活世界」(Husserl 1954=1995 : 89)は、隠蔽されてしまった。「(数学的自然学の方法によって抽出された数学的構造こそが「真なる存在」と見なされ、われわれの感性的経験に与えられる具体的自然は逆に「仮象」の位置)に置かれてしまった(野家 1993 : 44)。これが、ガリレオの数学的自然学の革命的帰結である、とフッサールは考える。フッサールによれば、「物理学の、したがってまた物理学的自然の発見者ガリレオ」は、「発見する天才であると同時に隠蔽する天才でもある」(Husserl 1954=1995 : 95)。

大森は、以上のようなフッサールの見方を斥ける。大森は、自然に関する知識を略画的知識と密画的知識に区分している。略画的知識とは、「細部に留意しない」知識、「時間空間的におおよそに描写」する知識であり(大森 1998 : 13)、密画的知識とは、「精密化された」知識、「時間空間的に精細な」知識である(大森 1998 : 5,13)。そして、略画的知識は、漸次、密画的知識に置き換えられていく。略画的知識の「密画化は、人間の知的探究心がある限り避けられない」(大森 1998 : 71)。「細密化」

は人間の認識にとって不可避の衝動」であり、「略画の世界観は必ず密画の世界観へと進まざるをえない」のである（大森 1998：52）。幾何学的方法の導入は、この密画化の過程において起こった不可避の出来事である。なぜ不可避かという、ある程度以上の細密化には幾何学的方法が不可欠だからである（大森 1998：65）。幾何学的方法は、より細密化した密画を獲得するために不可欠な方法であり、そうした密画化の随伴物である（大森 1998：13）。大森に従えば、幾何学的方法は、数学的自然学は、本来、自然をより細密に描写するためのものである。幾何学は、何ら自然を抽象化することはない（大森 1998：88）。数学的自然学によって自然が理念化され数学化されたというフッサールの見解は、間違っている（大森 1998：106-110）。

そして、大森は、幾何学的に描写される物体や物体界は学以前の直観的自然とつながりを持っていないという見方を覆すことによって、フッサールの見解が間違っていることを示すわけだが、大森によれば、ガリレオが『天文対話』（1632年）の中ですでに同様の議論を行っている（大森 1998：86-88）。その議論を要約すれば次のようになる。例えば、「数学者はその公理でもって、球は面と一点で接するという命題を証明する」が（Galileo 1632=1959：305）、直観的自然の中に見出される「物質的な球は物質的な平面と一点では接しない」（Galileo 1632=1959：310）。なぜなら、物質的な球では、非物質的な球では生じない多くのことが生じるからである。例えば、金属の球を平面の上に置くと、球自身の重みで平面が少しへこんだり、球自身の接触部分が平らになったりすることがある。それに平面が完全に平らであることはおそくない。また、中心から表面までのあらゆる線分が正確に等しいような完全な球を見つけることも困難である（Galileo 1632=1959：310）。そして、こうしたことから、幾何学的に描写される物体は直観的自然とつながりを持っていないという批判が出されるかもしれない。しかし、こうした批判は見当違いである。なぜなら、こうした批判で持ち出されている物質的な球と平面は、「球でない球、平面でない平面」（Galileo 1632=1959：310）であるからだ。幾何学的に描写された一点で接する球と平面が、「球でない球、平面でない平面」とつながりを持っていないのは、当たり前である。もし、「物質的であっても完全な球と完全な平面とをうれば、それが一点で接することに疑いはない」（Galileo 1632=1959：312）。幾何学的に描写された球と平面は、そうした球と平面とはつながりを持つ。また、ほとんどすべての物質的な球と平面は一点では接しないが、幾何学的に描写された球と平面でも不完全であれば、非物質的ではあるが幾何学上においても一点では接しない（Galileo 1632=1959：311）。直観的自然において生じることは同じ仕方でも幾何学上においても生じるのである（Galileo 1632=1959：311）。こうしたことから、幾何学的に描写される物体が直観的自然とつながりを持たないということはないと言えるのである。

フッサールは、生活世界において、「幾何学的な理念体など一つも見いだすことはない」と言う。大森によれば、これは、生活世界には、完全な球や完全な平面のように、「簡単極まる」形状のものはまず存在しないということである（大森 1998：87）。そのことはおそらく正しい。しかし、生活世界に完全な球のような「簡単極まる」形状のものがないということから、「（生活世界の）物体はすべて幾何学的には「不正確」な形状である、というのは全くの大間違い」である（大森 1998：87）。生活世界の中に、あるいは直観的自然の中にあるのは、「簡単極まる」形状のものではなく、「非常に複雑な」幾何学的形状のものである（大森 1998：87）。そして、「簡単極まる」形状ではなく、「非常に複雑な」形状であると言っても、それも幾何学的形状である。直観的自然の中にある物体は、すべて幾何学的対象である。幾何学的に描写される物体や物体界は学以前の直観的自然とつながりを持っていないという見方は間違っている。幾何学の空間は、抽象的な空間などではなく、「日常われわれが生きている暮らしの空間と同一の空間である」（大森 1998：108）。数学的自然学が、理念体の世界を構築したということはない。数学的自然学によって自然が理念化され数学化されたというフッサールの見解は、間違っているのである。数学的自然学の対象は、直観的自然でありその中の物体である。（なお、これは、あくまでも、数学的自然学が直観的自然を対象にしているというだけであって、数学的自然学がそれを余すところなく記述できるということではない。）

自然に関する略画的知識は、漸次、密画的知識に置き換えられていく。この過程において、さらなる密画化の手段として、数学的自然学が導入された。フッサールは、この数学的自然学が自然の数学

化という革命的帰結をもたらしたと考えた。しかし、数学的自然学は、自然を数学化したわけではない。大森によると、それがもたらした知的革命の核心は、物質から感覚的性質を剥ぎ取ってしまったことにあるのである。

- (7) ただし、デモクリトスはこうした主張とは反対の主張をしたのだ、という見方もある。「甘さとか色といった感覚的性質は存在せず、真実には原子と空虚だけがある」というデモクリトスの言葉はよく知られているが、この言葉は、「知性」と「感覚」の間の対話の一部であり、「知性」によって発せられたものである。そして、この言葉の後には、「感覚」による、次のように解釈できる言葉が続いている。「原子と空虚だけがあるという主張は、感覚的性質の経験をもとになされている。感覚的性質の経験が一切なければ、原子の実在性を示すあらゆる証拠はなくなってしまう。よって、原子と空虚だけがあるという主張をするということは、感覚的性質の存在を認めるということである。」(Schrödinger 1954=1991:47; von Baeyer 2003=2006:35-36) このことから、例えば、物理学者のハンス・クリスチャン・フォン=バイヤーは、「デモクリトス自身が、絶対的客観性の主張に欠陥があることを指摘した」(von Baeyer 2003=2006:35)と述べている。
- (8) 誤解されることはないと思うが、念のために書いておけば、表面に入射する光が変化すると表面の原子集団の色が変化するのは、表面に入射し次いで反射して目に入ってくる光が変化することになるからではない。光を媒体として伝えられてくる視対象に関する情報が、目という入口を通して脳の様々な視覚野に伝えられ、そこで解析されて視対象の三次元像が構成されるという図式——世界脳産教義の図式——を、我々はすでに(2で)斥けている。表面に入射する光が変化すると表面の色が変化するのは、脳の視覚野に入ってくる情報が変化し、構成される三次元像の色が変化するからではない。表面に入射する光の変化は、そのまま直に表面の色の変化をもたらすのである。
- (9) 物質における感覚的性質の有無に関する考え方に着目して、人を区分すると、おおよそ次の3つのグループに分かれるだろう。①物質それ自体には感覚的性質がないという考え方を聞いたことがなく、素朴に物質それ自体に感覚的性質が備わっていると考えている人々のグループ、②物質それ自体には感覚的性質がないという考え方を科学的な考え方として受け入れてはいるが、それが本当の信念にはなっていない人々のグループ、③物質それ自体には感覚的性質がないという考え方が本当の信念になっている人々のグループ。そして、大森の所説が大きな驚きとなるのは、3番目のグループの人々だろう。
- (10) 大森は、「心の中」といったものの存在を認めていない。大森によると、痛みや気分、悲喜の感情、思い出や希望、空想や妄想は、自分の「心の中」にあると一般的には信じられているが、それこそ、「人が抱く最も根本的な事実誤認」である(大森 1999 f:6-7)。立ち現われ論において、大森は、「心」という袋をひっくり返しにして「心の中」を世界の立ち現われに吐き出し」ている(大森 1999 f:7)。また、我々も「心の中」といったものの存在を認めていない。「心」という人を惑わす概念をすっかり消去する作業は、後日、本稿の中で行う。
- (11) ところで、なぜ恐ろしい闇夜の森の立ち現われに随伴してこうした反応が起こるのだろうか。一般化して言えば、なぜ物の表情に随伴して一群の身体的な反応が起こるのだろうか。この問いは、実は難問である。(大森はこの問いには言及せず、ただ「随伴する」と書いているだけである。)常識的な答えは、「森の「恐ろしさ」が身体に伝わって、手足の震え等の反応が起こるのだ」というものであろう。では、その「恐ろしさ」は、どのようにして、身体に伝わるのだろうか。光(昼間よりは圧倒的に量が少ないだろうが)に担われて、視細胞経由で脳に入力されるのだろうか。しかし、光という媒体が、「恐ろしさ」といった表情を自らの上に乗せることはない。しかば、知覚・認識主体としての〈私〉が「恐ろしさ」を受け取って、それを身体に伝えるのだろうか。しかし、そのような〈私〉の存在はすでに否定されているし、もし〈私〉の存在を認めたとしても、物質ではない〈私〉がこれまた物質ではない「恐ろしさ」を身体という物質に伝えることはできない。物の表情と身体的な反応の関係は、何か伝わるという理解図式では把握できない。物の表情と身体的な反応の間には、いまだに明らかにされていない関係が成立している。(我々が、6)でふれた「物質と「自己の身体」の間の不可思議な関係」とはこの関係のことである。)メルロ=ポンティの解説者たちは、後期メルロ=

ポンティの存在論がこうした関係を取り扱っていると言う。ただ、我々はまだ『眼と精神』とか『見えるものと見えないもの』といったテキストの中にこうした関係を明らかにする記述を見つけていない。なお、こうした関係に関する我々なりの見解は、9) で呈示する。

- (12) なお、大森は、写真家の真の狙いも風情の再現であるとしている。「写真家もまたその対象が持つ美的感動を一番強力に再現する風情を目指してその撮影のアングル、背景、照明を選ぶのである。」（大森 1999 k : 177）また、こうしたことは、大森以前に、すでに、ロラン・バルトによっても言われていた。バルトの所論において、風情に該当する言葉は、「雰囲気」である。写真論『明るい部屋』（1980年）の中で、バルトは次のように言う。「アヴェドゥンが撮影したアメリカ労働党の指導者、フィリップ・ランドルフの写真がある。その写真に私は《善意》の雰囲気を読み取る（そこには権力欲はまったくない。それは確かである）。雰囲気とは、このように、肉体についてまわる光り輝く影なのだ。そしてもし写真がそうした雰囲気を示すのに成功しなければ、肉体は影を失うことになり、「影のない女」の神話のように、いったん影が切り捨てられると、あとにはもはや不毛の肉体しか残らない。写真家が生命を与えるのは、雰囲気というこの微妙なへその緒を通してなのである。才能の欠如のためか、不運な偶然のために、写真家が透明な魂に明るい影を与えることができなければ、その主体は永久に死んでしまう。」（Barthes 1980=1985 : 135）
- (13) 黒崎宏は、ウィトゲンシュタインの意味論を検討した論稿の中で、語にしる文にしる、通常の使用においては、それらの意味は透明であると指摘している（黒崎 1991 : v, 110-113）。同様に、物の意味も通常は透明だろう。なお、物の意味の詳細な類型については、後の章で呈示する。
- (14) 大森によると、「十人十色であるということそのことがその当の事物自身の性質」である（大森 1998 : 164）。あるワインを飲んだ A 氏が「美味しい」と言い、B 氏が「まずい」と言った場合、通常は、A 氏が「美味しい」と主観的に感じ、その「美味しい」をワインに付与し、B 氏が「まずい」と主観的に感じ、その「まずい」をワインに付与したのだと考えられるが、大森は、そのワインは、「A 氏には美味しく、B 氏にはまずい」という性質をそれ自身において持っているのだと言う（大森 1998 : 163-164）。物の立ち現われにおける十人十色は、複数の人が異なる主観的表象を物に付与することによって起こるのではなく、物が、ある人にとってはこれこれとして受け止められ、また別の人にとっては別のよう受け止められる性質をそれ自身において持っていることによって起こる、というのが大森の考えである。しかし、こうした考えは、対象とその対象を受け止める主体を前提にしてしまっている。すなわち、自身の知覚的立ち現われ論が否定した認識論的な主客構造を前提にしてしまっている。知覚的立ち現われ論の立場に立つ我々は、物の立ち現われの十人十色に関する大森の考えを受け入れることはできない。
- (15) なお、3の2) において、我々は、大森は明言はしていないが複数世界論の立場に立っているはずだと述べた。複数世界論は、知覚的立ち現われ論の論理的帰結だからである。しかし、この原稿を準備している中で、驚いたことに、大森が複数世界論を否定する文（大森 1999 c : 95-96）を書いていることに気づいた。今のところ、なぜ大森が複数世界論を否定したのかは不明である。

#### [文献]

- Barthes, R. 1980 *La chambre claire: Note sur la photographie*, Éditions de l'Étoile, Gallimard, Le Seuil. =1985 花輪光沢『明るい部屋——写真についての覚書』みすず書房
- Berkeley, G. 1709 *An Essay towards a New Theory of Vision*. =1990 下條信輔・植村恒一郎・一ノ瀬正樹訳『視覚新論』勁草書房
- Bloch, M. 1939 *La société féodale*, Albin Michel. =1973 新村猛・森岡敬一郎・大高順雄・神沢栄三訳『封建社会 I』みすず書房
- Descartes, R. 1641 *Meditationes de prima philosophia*. =1949 三木清訳『省察』岩波書店
- Descartes, R. 1644 *Principia Philosophiae*. =1964 桂寿一訳『哲学原理』岩波書店
- Epicurus 1926 *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford. =1959 出隆・岩崎允胤訳『エピクロス——教説と手



紙』岩波書店

藤沢令夫 1980『ギリシア哲学と現代』岩波書店

藤沢令夫 1985「哲学の基本的課題と現実的課題」『新岩波講座哲学1 いま哲学とは』岩波書店

Galileo, G. 1623 *Il Saggiatore*. =1979 山田慶児・谷泰訳「偽金鑑識官」『世界の名著 26 ガリレオ』中央公論社

Galileo, G. 1632 *Dialogo di Galileo Galilei dei massimi sistemi del mondo*. =1959 青木靖三訳『天文対話(上)』岩波書店

Grathoff, R. ed. 1985 *Alfred Schütz Aron Gurwitsch Briefwechsel 1939-1959*, Wilhelm Fink Verlag. =1996 佐藤嘉一訳『亡命の哲学者たち——シュッツ/グールヴィッチ往復書簡 1939-1959』木鐸社

Gurevich, A. Y. 1992『中世文化のカテゴリー』(川端香男里・栗原成郎訳) 岩波書店

Heidegger, M. 1927 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer. =1994 細谷貞雄訳『存在と時間 上』筑摩書房

廣松 渉 1988『哲学入門一歩前——モノからコトへ』講談社

廣松 渉 1989『表情』弘文堂

廣松 渉 1990『知のインターフェイス』青土社

廣松 渉 1994『フッサール現象学への視角』青土社

Huizinga, J. 1919 *Herfsttij der Middeleeuwen*. =1976 堀越孝一訳『中世の秋(上)』中央公論社

Hume, D. 1739 *A Treatise of Human Nature*. =1948 大槻春彦訳『人性論(一)』岩波書店=1949 大槻春彦訳『人性論(二)』岩波書店

Husserl, E. 1922 *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer. =1970 立松弘孝・松井良和・赤松宏訳『論理学研究2』みすず書房

Husserl, E. 1929 *Cartesianische Meditationen*. =1980 船橋弘訳「デカルト的省察」『世界の名著 62 プレンターノ フッサール』中央公論社

Husserl, E. 1950 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Martinus Nijhoff. =1979 渡辺二郎訳『イデーン I-I』みすず書房=1984 渡辺二郎訳『イデーン I-II』みすず書房

Husserl, E. 1954 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff. =1995 細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社

Jaspers, K. 1913 *Allgemeine Psychopathologie*, Verlag von Julius Springer. =1971 西丸四方訳『精神病理学原論』みすず書房

小宮山政晴・森 誠之・宮本 明・久保百司 1996『原子・分子で理解する固体表面現象』培風館

古東哲明 1992『〈在る〉ことの不思議』勁草書房

蔵本由紀 2003『新しい自然学——非線形科学の可能性』岩波書店

黒崎 宏 1991『「語り得ぬもの」に向かって——ウィトゲンシュタイン的アプローチ』勁草書房

黒崎 宏 1997『言語ゲーム一元論——後期ウィトゲンシュタインの帰結』勁草書房

Le Goff, J. 1989 *L'homme médiéval*, Seuil. =1999 鎌田博夫訳『中世の人間』法政大学出版局

Lucretius *De Rerum Natura*. =1961 樋口勝彦訳『物の本質について』岩波書店

Marx, K. 2005「デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学の差異」(中山元訳)『マルクス・コレクション I』筑摩書房

松野孝一郎・T. Schneider・Ch. Cook 他 1994「1対1か?——決定論?あるいはそれから踏み出ること」『現代思想』11月号:206-231

Merleau-Ponty, M. 1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. =1967 竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学1』みすず書房

村上直樹 1998「内言の自己意識と〈私〉」日本記号学会編『聲・響き・記号(記号学研究18)』東海大学出版会

村上陽一郎 1985「死を巡る第二の断章」『新岩波講座哲学1 いま哲学とは』岩波書店

西田幾多郎 1950『善の研究』岩波書店

- 西脇順三郎 2007『西脇順三郎コレクションV——評論集2』慶應義塾大学出版会
- 野家啓一 1989「大森荘蔵『物と心』」村上陽一郎編『現代科学論の名著』中央公論社
- 野家啓一 1993『科学の解釈学』新曜社
- 野矢茂樹 2007『大森荘蔵』講談社
- 野矢茂樹・大庭 健 2004「私の成り立ち・他者の意味」『現代思想』7月号：58-85
- 小嶋 泉 1994「自然 vs. 科学Ⅱ」『数理科学』2月号：9-15
- 大森荘蔵 1998「知の構築とその呪縛」『大森荘蔵著作集 第七巻 知の構築とその呪縛』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 a「はじめに」(『物と心』)『大森荘蔵著作集 第四巻 物と心』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 b「ことだま論——言葉と「ものごと」」『大森荘蔵著作集 第四巻 物と心』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 c「心の中」『大森荘蔵著作集 第五巻 流れとよどみ』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 d「心身問題、その一答案」『大森荘蔵著作集 第五巻 流れとよどみ』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 e「分析哲学と現象学——世界と他人」『大森荘蔵著作集 第五巻 流れとよどみ』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 f「はじめに」(『新視覚新論』)『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 g「見えている」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 h「何が見えるのか」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 i「表象」の空転『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 j「心」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 k「風情と感情」『大森荘蔵著作集 第八巻 時間と自我』岩波書店
- 大森荘蔵・坂部 恵・野家啓一 1988「美と無限」『文藝』秋季号：298-322
- Prigogine, I. 1980 *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, W. H. Freeman and Company. =1984 小出昭一郎・安孫子誠也訳『存在から発展へ——物理科学における時間と多様性』みすず書房
- Schrödinger, E. 1954 *Nature and the Greeks*, Cambridge University Press. =1991 河辺六男訳『自然とギリシャ人』工作舎
- Schrödinger, E. 1958 *Mind and Matter*, Cambridge University Press. =1987 中村量空訳『精神と物質』工作舎
- Schutz, A. 1962 *Collected Papers I*, Martinus Nijhoff. =1985 渡部光・那須壽・西原和久訳『社会的現実の問題 [Ⅱ]』マルジュ社
- Sperber, D. 1974 *Le symbolisme en général*, Hermann. =1979 菅野盾樹訳『象徴表現とはなにか——一般象徴表現論の試み』紀伊國屋書店
- 菅野盾樹 1983『我、ものに遭う——世に住むことの解釈学』新曜社
- 鈴木 泉 2002「雀斑と倒錯——ドゥルーズの最初期思想瞥見」『神戸大学文学部紀要』29：19-64
- 高橋憲一 2006『ガリレオの迷宮——自然は数学の言語で書かれているか?』共立出版
- 朝永振一郎 1965『量子力学的世界像』弘文堂
- von Baeyer, H. C. 2003 *Information: The New Language of Science*, Weidenfeld & Nicolson Ltd. =2006 水谷淳訳『量子が変える情報の宇宙』日経 BP 社
- 和田純夫 1997『20世紀の自然観革命——量子論・相対論・宇宙論』朝日新聞社
- 若桑みどり 1993『薔薇のイコノロジー』青土社
- Weber, M. 1904 “Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”. =1936 富永祐治・立野保男訳『社会科学方法論』岩波書店
- Weber, M. 1907 “R. Stammers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung”. =1988 松井秀親訳「R. シュタムラーにおける唯物史観の「克服」」『宗教・社会論集』河出書房新社
- Whitehead, A. N. 1925 *Science and the Modern World*, The Macmillan Co. =1981 上田泰治・村上至孝訳『科学と近代世界』松籟社
- Whitehead, A. N. 1927 *Symbolism: Its Meaning and Effect*, The Macmillan Co. =1981 市井三郎訳「象徴

作用——その意味と機能』『理性の機能・象徴作用』松籟社

山本光雄訳編 1958「レウキッポスとデモクリトス」『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店

養老孟司編 2000『脳と生命と心』哲学書房