

変換としての意味空間

高橋正和

Der Sinnraum als die Transformation der Welt

Masakazu TAKAHASHI

「我々が認識する性質は対象に固有な性質ではなく、我々が個別的にあるいは、人類として学んできた、外部的刺激を寄せ集めたりするその仕方である。知覚するということは、ある周知のカテゴリを当てがうということである。」

— F・A・ハイエク『科学による反革命』

「知覚と認知は一般に頭の中の操作ではなく、外界とのやりとり(trans-action)である。このやりとりは単に知覚者を形造る(inform)のみならず、彼を変化させる(transform)のである。われわれのだけれもが自分に関与する認知活動によってまさに創造されるのである。」

— U・ナイサー『認知の構図』

一、自体的存在と日常的意識

日常世界のありふれた風景から記述してみよう。窓の外には何本かの街路樹が立っており、その枝は風に揺れている。行きかう人や車がひっきりなしに目の前をよぎる。テーブルに腰かけて話している人、電話している人、いつもと同じところに、いつものように立っている建物の群……。私はここに列挙した物や人が端的にそこにある、と確信している。私の知覚風景は、時間的な前後の断絶も空間の一部の欠損もなく、充実に私に見えている通りに、あると信じて疑うこともない。見えているものは、直接に、「ある」という信念と固く結びつけられている。否むしろ、私の視野に展開するものは「ある」の理解に先立たれていると言うべきであろう。「……がある」、あるいは「……である」という様々なレベルでの存在理解が、私の知覚風景という現象をまず保証するというしかたで先行し

ている^①。というのは、このような存在理解と存在確信の普遍的基盤が形成されていなく、見ることはそのつど停滞し、宙をさま迷い、一つのまとまった風景を作りあげないことになろうからである。

日常世界は、何よりも自明で自然的でさえある。そこでは物事は秩序立っており、ある種の堅固さを備え、人々に同じ相貌を与えかえす。しかしふだん、何事も起こらない日常的風景にも時折、小さな異変が生ずることがある。先ほど挙げた例で言えば、台風で、ある街路樹が幹から折れたとか、電話機が撤去されて新しいのと交換されたり、あるいは、昨日まであった建物がとりこわされてぽっかり空間が生じているといったように。こうした新しい事態は、私を驚かせたり、訝しい気持ちをおこしたりする。しかしこれとて、私の経験する日常世界の存在そのものを根底から否定するものではなく、異なつた外観は、新しい布置をもつた私の日常世界の一部分として再びその中に吸収されていく。そうして、何事も起こらなかつたかのように、それはもともとそこにあつたかのように、あの自然な自明性の中へ最終的に回収される。存在理解と存在確信は、自然な自明性という日常的な意識の根底にある。このような存在確信に支えられた日常世界と日常意識は、それなくしては私の思考と意志的行為が成り立ちようもないという意味で根本的な基盤を形成するのである。

日常的に自明なこの世界はさしあたり、即自存在としてとらえられている。私が理解するものは端的にそこにあり、それを私はまた即自的に理解している。このような考え方を妨げるような事柄はこの世にはどこにもないように見える。むしろ誰にしろ、そのことに何がしかの異議や疑念をさしはさむことこそ異様に感じられるというのが自明性の意識の直截に教える所である。そうでなかつたら、私の思考や行為は支えや目標を見失つて形をなさないことになろう。私が見ているように見えてまいとに拘らず、それはそこにある——これが即自存在の確信内容である。しかし些事をあげつらうわけではないが、右の言い方のなかで、見ているときというのはとりあえず良いとしても、見えないときというのはそれがどうなっているかは実際には確かめる術がないのだから、素朴にすぎる言い方であろう。つまり、見えないときのこと（間接的な手段を使えば）説明できないわけではないが、その説明は見えているときのしかたでせざるをえないから、ほんとうはそれにかんして何も立言できないはずである。だとすれば、私の今見ている知覚風景は、私という知覚者の知覚領域に対してそこにある、即ち知覚者たる私への参照をつねに求められていることになる。そうなるに端的にそこにあると

考えられた即自存在は、私という固有領域に対して存立してあるという意味で、対象存在として相対化されねばならない。日常世界は各私的な閉ざされた領域への参照を通じて、反省的な関わりの中に置かれる。日常世界に出会われる個々の事物は端的にそこにあるのではなく、私との関与をつねに含んだものとして私にとつてそこにある。それは端的にそこにあるとは言えず、何らかの刻印を帯びたものとして私に媒介されてそこにある。ヘーゲルの言へば、あらゆる對他存在の捨象が物自体という奇怪な思想を生み出したのではあるが、そのような存在するものの直接—無媒介性という信念は、もはや反省のまなざしがひとたび及ぶときには、決して承認されえない。

経験とはまさにこのような関与、すなわち私ならざるものへの私の関与においてはじめて成り立つことが示される。しかしこの関与が、一方に私という主観性の閉域を、他方に自体的にあるものとしての客観を別々に立てた上で、事後的に両者を結びつけるものであると想定されたならば、それはいわゆる主客問題のアポリアに直面せざるをえなくなる。フッサールの創始した現象学は、まさにこうした経験の全位相を伝統的な主—客分裂をこえた地点から分析しようとしたものであることは言を要しない。その解明のキーワードにあたるのが「現出」概念である、と思われる。

経験が関係性においてあることは認められねばならないが、それが主—客分裂の中に最初から定位したかたちでの関係性を意味するのであれば、避けられるべきである。それはある根本的な誤認、あるいは錯視から出発していると言わざるをえない。これに対し「現出」は経験の現象学的分析からとり出された実在な概念である。「現出」次元の現象学的考察によって、私を含んだ世界と、世界の中に存在する私との関係構造は一層根源的な基盤の上で論究されるようになった。^②

二、変換の構造—メタルレベルへの移行として

さて先述したところからますますに明らかであるように、そこに端的に存在すると思われたものは実は媒介を含んだものであり、そうでありながら、否より適確にはそうであるからこそ、この媒介そのものを隠していた。だとすれば「 $\langle \dots \rangle$ 」が存在するのではなくて、「 $\langle \dots \rangle$ 」が「 $\langle \dots \rangle$ 」として現われている[現出する]というべきである。鷲田の労作によれば、フッサールはこの「 $\langle \dots \rangle$ 」とし

て」を「意味において」とも言いかえており、右の二つの差異、すなわち現出するものと現出することとの差異に遡行することが現象学的思考の始まりとなったと論じている。^①ここにみられる「存在」のとらえ直しこそ確かに現象学の偉大な寄与の一つであろう。日常性の意識下にあつては、眼前に展開する即自存在が、また主観性の哲学にあつては主—客分裂の上での対他存在が立てられた。これに対し「現出」は、即自存在の直接的な現前という考えを破棄し、さらには反省の見出す主客連関の關係一般をではなく、それを成り立たしめるより根源的な次元への還元を示している。現出は現出者の現出として自らを二重化、あるいは差異化しており、現出はこうした差異化の働きそのものを、現出者を提示することによって消去してしまうという自己隠蔽を含んでいる。一方の現出者の眼前における顕現は、他方において現出自身の隠蔽と表裏一体をなしている。実在する対象と私との間に無媒介の交渉が成り立っているわけではなく、およそ対象的な存在は私への「現出」を通してのみ自らを提示しうるのであり、こうした「現出」次元を媒介にして、対象存在が眼前に措定されることになる。しかるに日常的意識が有する対象への直線的な視線は、現出者への没入となって現われ、こうした事情により現出者が視野の全面を占領することによって現出していることそのことは依然として隠されたままとならざるをえない。自然的意識は現出を通して現出者へとかかわっているにも拘らず、現出をいわば素通りして現出者を自体存在として措定する錯視から自由になっていない。現象学的分析はあくまで非主観的な現出と現出者の差異を明らかにし、忘却からの取りかえしを行うのである。存在するものはいつもの何かとして自らを現わしている。私はものを何かとして見ている。この「として」を軸にして、この現出する何かは意味の領域の中へ移される。私が受け取るものは裸の自体存在ではない。純粹の自体存在は、理念として可能であっても、事実に私に与えられるものの中にはどこにも存しない。私が現出するものを何かとして受けとること、何かとして見ることは、白紙の如き全くの前提なしで行われるものではありえない。フッサールによれば「経験においては、所与はそれ自体として受容されるのではなく、つねにそれ以上のものとして解釈される」^②のである。この *Mehrs* という過剰が、現出を意味的な現出へと変換するのである。このことはゲシュタルト心理学の知見が教えるように、感覚刺激と要素的知覚との対応において、刺激の総和以上の或るものが把握されるところのと軌を一にしている。感覚野の無差別な状態は、ゲシュタルト化されることによって「図—地」を描く。こうした知覚の形態化によって私は、たんな

るセンス・データの寄せ集めだけでは見えないものまで読み取ることが可能になる。それと同時に私はまた、感覚に与えられる無数といってよい刺激を適宜に遮断し、不要と思われるものを抑制したり、無視したり、いわば見えないよう聞かないように努力を重ねることによってはじめてあるものを何かとして見ようようになっていとも言える。私に与えられたもののリアリティは、こうした過剰と抑制の間に生み出されたものなのである。それが自体的なあるがままという状態からいかに隔たっているかは、このことから一目瞭然であろう。

私がふつうに或るものを何かとして見分けることができるということ—このことが、とりも直さずフッサールの定式化した或るものが何かとして一定の意味のもとに現出するということが、そのことに他ならない。私が見出す意味は、所与の中にもともとなかった補助線を引いて見たり、何かを選択的に抽出したり、しなかったりすることと共に始めて発生してくる。所与は、私による変形や加工、特定化、省略を被らずしては私の中に取り入れられない、あるいは有意的に現われないのである。こうして私が受け取るものは意味を担った形象として最初から私に現出するのである。

鷲田は、彼の思想の核心をなすと思われる変換概念について、「世界の諸々の与件が我々によって或る一貫した変形に従がわされるとき、そこに意味が存在する」と説明する。「一貫した変形」はまた、「世界の現出が同時にその変換である」という事態においてある、と主張される。「変換としての経験の構造」^③とは、右に述べたような、過剰と抑制との間ではじめて見えうる形をとるにいたる所与の現出構造と同一の事態をさしているように思われる。この変換が果たして何を意味するかは、きわめて大きな関心を惹くが、あらかじめ簡単に見通しを述べれば、多様な世界現出と複数の意味世界の成立、共同的な生、間主観性といった問題系を解明していくうえで、その拠り所ともなる重要な概念であると思われる。これらにかんしては、後の行論のなかで多少なりともふれることにしたい。

さて、この変換についてであるが、G・ペイトソンにも同じような「変換」の考えがみられるので簡略にふれ、論及の糸口にしよう。ペイトソンによれば、「豚やココナツのことを考えている人間の頭の中には豚やココナツはない」のであるから、「すべての思考、知覚、情報伝達において報告されるもの（物それ自体）と報告との間に一種の変換、つまり記号化が起こる」^④。人類の偉大なステップはふつう考えられるような火の使用でも道具の製作でもなく、実にこの「記号的変換」にあるというのが彼の主張なのである。つまり、精神は豚そのもの、ココナツ

そのものを、それらの觀念に記号化してはじめて自分の中に取りこめるわけである。精神がものからもの名前へ、事物からその觀念への道を開拓したことを、彼は「論理階型を一步踏みあがる」と、捉える。つまり、変換はメタ・レベルで起こるわけである。メタ・レベルの構築によって、すべての事物は事物である限りでの実在性格を全て失って記号へと変換されるわけである。ペイトソンのこの考えを誤解を恐れず簡単に言えば、変換において事物は記号となる、ということに尽きよう。こうした記号的変換の成立によってそれ自身ひとつの事物である記号が、他の一切の事物を表出し、代表するという特権的な役割りを担うこととなる。ハイテガー的な表現でいえばそれは、自らを示すもの (das Sich Zeigende) が、記号的存在によってもう一度現わし出され、高次の明るみの中に立ち現われる、とでもなからうか。もちろんこの場合の記号とは、存在の家としての言語であるが。

先に引用したように、鷲田は所与が我々による一貫した変形を被るときに、意味が生まれるということ、つまり変換のプロセス自身の中に意味の発生を認めていた。一般に或るものが自己以外の何かをあらわすとみなされるとき、両者の間に記号的な関係が認められる。記号表現はしかし、世界そのものの客観的な反映としてでなく、その変形である、とはどう解すべきだろうか。記号が何かをあらわすとは、何かを意味することである。あらわすとは、事物、事象、あるいは何らかの概念を意味する、広義における対象の意味的現出のことであると解したい。対象あるいは世界の意味的現出は、言語的表現によって十全な形で達成される。何かを見たり聞いたりすることは、単なる感覚刺激の受容以上のこと (Mehr-als) であり、「何かを、特定の意味において何か或るものとして思念すること」⁽⁸⁾なのである。私は世界を、言語の分節する線や条目に従って何かとして理解するが、それはやはり分節的言語を基礎にしてのみ可能である。現出者はすでに分節化可能なもの、あるいは類型的なもの、すなわち「意味」として現出する。現出者は端的に、たとえば「水」として、「コップ」として存在しているのであって、言語とともに、そのようなものとしてはじめて立ち現われる。要約すれば、言語は現出の媒体なのである。ペイトソンの言う記号的変換は、言語記号一般が実在者の代わりをメタ・レベルで行うという内容であった。この場合、変換は、「実在者の二次的な代替物か、あるいは、対象的な意味の再現記号」という二次的な役割りにおいて考えられているのかと思われる。しかし言語は単にそのような代理機能に限られているだけでなく、むしろ、「……を……として現出させる」⁽¹⁰⁾という根本的

な働きを有している、と言わねばならない。

存在するものを名前で呼ぶこと、名づけること、命名は、言葉覚えはじめた子供にとっては、その当のものを認識することに等しい。名づけることは、分類すること、カテゴリー化することである。このときペイトソンも言うように、私の「頭」と魚の「頭」と釘の「頭」がすべて「頭」という語ひとつで括られてしまうのである。もともと別の脈絡の中にあつたものが、ひとつの言葉で呼ばれるようになるということは、他ならぬ言葉そのものの持つ力 (カテゴリー化) のしからしむるところである。

ハイテガーによれば、レゲインの基本的な意味は「とり集めて目の前に置く」ことにある。つまり実在する領域の中では、別々の無関係であつたものも、一つのカテゴリー、一つの言葉のもとで集積可能となる。換言すれば、レゲインとしての言葉は、最初からきちんと区別されている外界に後からラベルを貼って整理するという二次的なものでは全くなく、外界の中にはじめて区分けをもちこみ、事物どうしの間に分節線を引き、クラスに分け、分類する根源的なものとみなされている。レゲインによって世界ははじめて私が見ているとおりの、また語るとおりのあり方において、存在を開始するのである。⁽¹¹⁾

丸山圭三郎はその独自の言語論においてくり返し強調しているように、「語ることとは真の意味で名づけることであり、言語による外界の解釈であり、差異化である」⁽¹²⁾と明言される。つまり、もともと無差別で連続的な自然の实在領域の上に、言語による「として」分節を投げかけることによって差異化がひき起こされ、言語的な意味世界が右の領域とは別個に構築される。従って外界の差異化によって、实在的世界と意味世界とのずれが生じざるをえない。ペイトソンによれば、世界における困難な問題は自然のあり方と人間の思考とのズレに帰着すると断定されるが、この生じたずれをいかに補正し補償するかが言語と共に生じざるをえない人間に課された運命といつてよいであろう。このずれは、現出者と密接しつつも区別される現出次元の言語性に基因する、ないしは現出者を意味領域の中へずらし受けるということがなかったら生じなかつたはずである。

こうしてペイトソンの変換説を皮切りに、変換が記号的なメタ・レベルへの移行であること、そしてこの変換が「として」分節」という差異化による意味的現出であること、ここにおいて實在的な領域とは異なる言語的に組織された意味世界が作り出されることが明らかとなった。端的に言って、実在から意味への超出——これこそ変換の原義「Transformation」のその「Trans」が示す意義内実そのもので

あるとすることができ。

ここで、記号的変換に特徴的な差異化について、ソシユールの考えを中心に少し触れておくことにする。以下の行論にもこれは無駄とはならない。丸山のソシユール解釈によれば、ソシユール言語学のキーワードの一つとも言うべき恣意性について、二つの異った相があることが指摘できる。一つは、一記号内におけるシニフィエ (signifié) 意味されるもの) とシニフィアン (signifiant) 意味するもの) の恣意的関係であり、他はシニニユが一言語体系内に占める価値の恣意性である。

前者は記号表現が有縁的でないこと、換言すればシニフィアンとシニフィエの間には自然必然的な本能に基づく結びつきが見られない (≡ 契約的、社会的、文化的) ということを示している。後者は、シニニユは同時にシニフィアンであり、シニフィエであるという意味で表裏一体不可分であり、シニフィアンを切り取ること (音形の固定化) がそのままシニフィエを切り取ること (概念の固定化) であり、しかも「その切り取りの基盤が言語外現実のどこかにあるわけでもなく、従ってそれぞれの言語体系内においてまったく恣意的」となるという点をさしている。恣意的な切り取りの結果、個々の語が他の語と示差的な横の関係をもちつつ全体の中に位置づけられる。一つの語が対応する一つの意味を実体的に担っているのではなく、たがいに他の語とのちがいを示すだけであり、従って言語体系内にはポジティブなものではなく、差異しかないといわれるのはこのためである。その差異は、シニフィエにあつては概念的差異となり、シニフィアンにあつては音の差異となる。メルロ＝ポンティも述べているように、「我々がソシユールから学んだのは、記号というものが一つひとつでは何も意味するものではなくそれぞれ記号は一つの意味を表現するというよりも、おのれ自身と他の諸記号とのあいだの意味のへだたりを示すものだ、ということである」¹⁴⁾。記号は差異を生命とし、差異によって記号は活性化されて意味を分泌しはじめるようになるのである。差異のない所に意味もまた生じようがないのである。シニフィアンとシニフィエは互いに共起的にシニニユを構成し、シニニユの誕生によって連続体としての体験と外界の差異化が遂行されるのである。

差異の体系としての言語は右のような構造をもち、変換とはこの差異の体系への移行である。それにしても、語のひとつひとつには意味がなく、それらの間に差異があることによって意味が生じてくるというのは、たしかに難解な思想にはちがいない。この点にかんしてはヤコブソンの音韻論が有益な参考となる。たとえば、音階のドとかレ、ミは、それだけでは何の価値もあらわさないが、他の音

階と並べていけばその違いが明らかとなり、それぞれの音の固有の価値が知られるに至ると同じ事情である。したがって、音の最小構成要素である音素はそれだけではなんの意味も有さず、同じ体系内の他の音素に対する「弁別的」な価値しかもたないとされる。

音素の中で、どれが拾われ、どう対立させられ対照させられるかは、母国語のなか (≡ 文法論や統辞論) で決められる。しかしそこには、「生理的な必然性 (≡ 自然) はなく、社会的約束事による拘束 (≡ 文化) 」¹⁵⁾ が根底にあることが注意されるべきである。だとすると、言語は社会の拘束のもとにある社会的事実 (faits sociaux ≡ デュルケム) として存立しているとみなしうる。¹⁶⁾ この考えは、われわれの変換論の論究のなかでも、「制度としての言語」という根本特徴を考察する上で、重要な手がかりともなるものである。

三、変換の構造—意味空間の成立としての

さて、これまでの所論において、世界の現出はすなわちその変換であるという根本テーゼにかんして、変換なる出来事において事物は、言語的なメタ・レベルへ移行することを中心に論じてきた。変換が言語的な意味空間への移行であることにもとづいて、変換は同時にまた何らかの解釈系へのそれであるという、密接な別の側面が改めて指摘されねばならない。言語は外界を忠実に写しとるたんに中立的な思考の媒介なのではない。それは特定の解釈を含んだ一種の翻訳であるといったほうがむしろ適切である。だとすれば、変換は文字通り、変形や強調や否定といった、素材に対する人間の側からの「加工」をすでに含意していると言わねばならない。

先述した、所与に対する *Mehrahs*、知覚のゲシュタルト的なあり方は、「変形」の重要な側面でもある。ハイエクはその著名な『感覚秩序』において、あらゆる知覚は、これに先立って樹立されている感覚秩序によってはじめて可能になるとし、認識とはもともと感覚データの分類に他ならず、その分類系がゲシュタルト的性格をもち、こうした知覚の枠組自体がひとつの解釈であることを示しているが、¹⁷⁾ これも有力な「変形」説といってよい。あるいは大森が知覚の因果説を批判して言っているように、写真が原物と似、肖像画が本人と類似しているからといって、「知覚は物理的事物のへうつし」¹⁸⁾ であり、「コピー」である」とは言えないと委曲を尽くして検討を加えているのも、「変形」説の立場と見てよいと思われる。

右の問題点を明確化するためにここで、ユクスキュルの環境世界論を検討することにしたい。ユクスキュルによれば、環境の中には「純粹に主観的な現実」がなく、客観的現実とは知覚像に変化して、一定の作用のトーンを与えられる。「このトーンは、刺激それ自体の中には全く存在しないにもかかわらず、客観的現実はそのことによって始めて現実の対象物となるのである」と。自然は生物に無関係にアプリアリに存在する物理的構造といったものではない。すべての生物に対し、ただ一つの客観的な空間と時間しか存在しないと考える一般の常識はくつがえされる。ダニの生態にかんするユクスキュルの報告は興味深い。彼の観察によれば、ダニは明度覚と嗅覚、温覚の三つのセンサーしかもたない。林にひそむダニは明度覚の助けで木の枝によじ登り、嗅覚の働きによって全哺乳動物に唯一つ共通の酪酸を検知して落下し、さらに温度覚の作用であたかい皮膚を目ざして吸血行動をとる。無数の刺激情報の中から三つだけ選びとられた知覚シグナルに次々に解読されて一定のしかたで確実に働きかけるこのしくみはまさに驚異である。ダニにとつては、豊かに見える環境世界もこの三つの窓を通してわずかに垣間見られているにすぎない。

丸山は右のユクスキュルの環境世界論から、彼独自の言語論にかんじて次のような考え方を引き出している。丸山は自己の言語至上主義「コトバによって世界が分節され、事物が生まれる」^⑤を唯言論と呼んでいるが、これは、小論のテーマである「現出」変換論の大切な基本視点とも重なる所が多いので、ここで言及することにした。丸山によれば、環境の諸要素は客観的なデータとして存在するのではなく、「常に生への関与性に即しての〈意味〉現象」として現出^⑥する。イヌとヒトが見る世界が異なるのは、両者の関与性のちがいに由るのであるから、いずれの世界が客観的で、より真実であるかなどというのはナンセンスということになる。動物にあつても言語以前のレベルで感覚—連動的な分節が行われているが、しかしこれはあくまでも種特有の本能図式にもとづいてのことだとされる。丸山は「自然対文化」の観点から、身体レベルでの分節を第一次的となす一方で、人間にあつてはさらに第二次的なものとして、言語レベルでの分節—身分けに対する言分け構造—が立てられ、これが自然性を超え出る過剰部分として捉えらる。むしろ人間における特有のあり方は、この第二次的でしかない分節の方が、一次的な自然性をいたる所で侵食している点にあるとされ、この意味での唯言論が丸山の「文化論」の骨格ともなっている。

ダニの生態にみられたように、本能的な身体図式は、それによって対象が意味

あるものとして構成されるという点で、やはりゲシュタルトの資格をもつていてよい。種にもともと備わるゲシュタルトは身分け構造と呼ばれたが、ヒトはこれに加えて言葉によるゲシュタルト、すなわち言分け構造を別に持ち、ヒトはこれによって自然的存在をはみ出る過剰なシンボル化能力を発揮するようになった、と主張される^⑦。過剰部分というのは、言葉によって「今—ここ」の時間—空間に縛られたあり方から自由になって、時—空を限りなく延長することさえできるようになったという点に認められる。というのは、私が現実を知覚しえないもの、あるいは直接経験の範囲外にあるような事物や事象でさえも、私は言葉の力を借りれば、やすやすとそれについて想像をめぐらし、語りかけ、また思考することができるところである。

過去も未来も言葉の産物だといえるところがたしかにあり、身分け的には見えてよいはずのものが見えず、逆に見えるはずのものが見えてくるという奇妙な事態が人間には起こってくる。丸山の言わんとする所は結局、我々が通常、現実の世界を受けとめているものは、実は我々人間に固有の言語ゲシュタルトが分節した結果作り出された世界にすぎない、しかるに常識人は現実の世界が言葉以前に存在し、コトバの関与なしに自存自立しているかの如き錯覚に陥っている、しかもそのことに向きづく気配もない、ということに尽きようか。丸山のこうした言語観は、ソシュールの「……まず視点があり、……それによって人は二次的に事物を創造する。……いかなる事物も、いかなる対象も、一瞬たりとも即自的^⑧には与えられていない」という実体論の徹底的排除の戦略によく即応していることは容易に看取されるところであろう。

上述の所から明らかなように、言分け構造論にみられる丸山言語論において、現出の言語被媒介性とも仮に名づける立脚点が大切な拠り所となっている。この観点から、「現出」変換論の一面、すなわち「変形、変容、変更」といった事柄が一層よく見通しのきくかたちになった。およそ生物にとつて客観的な物理的世界は何の意味ももたないし、それは非現実的である。生物はそれぞれ異なった非言語的な分節のしかたで環境世界と独自の関係をつくりあげていたように、ヒトたる人間も言語的な意味分節の導きに従って存在世界に区切りを入れ、クラス分けした上で把握している。言語は単に存在者の代用物でもコピーでもない。対象をどのようなものとして把握するか、何を見、またどう見るべきかは、言語の介入によつてはじめて決められてくるものである。言語は人間に対して世界を解釈する普遍的な解釈地平を準備する。我々はそれによつて世界を見、

現実を経験せざるをえないのである。

ある種の言語が何らかの理由で欠けているときには、その言葉で示される現実や対象が捉えられないか、または見にくいということがある。このとき言葉はいわば対象を捉えるさいの図式のような役割りを果たしているとも考えられる。ここに言う図式とはカントが立てた超越論的な機能としての図式とほぼ同じとみてもよい。カントの場合、純粹な悟性概念が感性的対象に適用されるにあたっての包摂関係として図式論が立案されていたが、言葉もまさに対象を把握するにさいして図式的な機能をもつと考えられる。対象を名ざすときに用いられる対象の名は、その対象が経験されるときに図式として働くことと想定してみてもどうであろうか。一般に事物は、一定のペースペクティウにおいて現出するがゆえに、直接に経験されえない潜勢的な可能性を常に残さざるをえないが、そのような可能性をもそこに加えることによってはじめてその対象を何かとして理解可能になる。言葉の概念はその外延において諸々の可能なあり方の集合だとみなされうる。言葉はもともと経験の中で出会われるどんな可能な対象にも適用することができることをその条件としている。このように言葉があらかじめ図式的に可能な枠取りを行なうことによつて、現実に見えている対象を何か(「コップであること」「犬であること」として)見ることができただけでなく、将来出会われうる未知の事物についても同じく何かとして同定して見ることができるのである。

言葉が図式的に働くとは従つて次のように理解されたい。それは、ある対象が与えられたとき、それをゲシュタルト化してとり出さる準備態勢をいつでも我々のうちに作り出しておくことだ、と。我々が見うるもの、経験しうるものは、もちろん感覚の生理的能力の絶対的限界はあるにせよ、言葉の示しうる範囲と同じなのである。言葉の描く図式にもとづいて、所与の要素の中からあるものを選択的に抽出して構造化することが可能になる。たとえば、外国人の会話は切れ目ない連続的な流れのように聞こえるが母国語の方は区切りのある、意味のわかる言葉として明瞭に聞かれるであろう。このちがいは、同定しうる音の図式をあらかじめもっているか否かによる、とみてよいであろう。同様に、同じ科学実験室を見て素人と物理学者の受けとった内容には大きな相違が生じるが、それは何をどのように形態化していくかにかんする、その適切な図式が、その人にあらかじめ備わっているか否かによる。専門家は素人よりも、より良く見るとすれば、それは見るための図式、言葉、知識を素人よりも多く持つゆえである。これは決して生理的な視覚能力のせいではないから、網膜像とか視神経を引き合いに出し

ても何の説明にもなりはしない。

目の網膜に写った映像がセンス・データとして全く同じであるとしても、そこから何を引き出しうるか、何を見出しうるか、探し出しうるかは、それらを構造化することによつて理解可能ならしめる図式と言葉との共同の働きに負うのである。我々はもともと、自分が探し出すことのできる方法を知っているものしか探し出せないし、理解しうるものしか理解しないのである。この意味において、科学哲学のハンソンが唱えた観察の「理論負荷性」(theory-ladenness)¹⁰は、裸の客観的データとか純粹無垢の観察という科学主義、ないし物理学的客観的主義の標榜の不可能なる所以を明らかにし、我々のいう言語的な図式の先行性と優位性の考えと通底するものをもっている。

科学的な事実といわれるものの身分も、それがすでに複雑な理論のネットワークを通してみられたものである限りにおいて、決してそれ自体において規定されたいえるようなものではない。観察データは裸の事実であるかのように装うが、反対にかなり手のこんだ理論の衣で十重二十重に包まれていると言わねばならない。この点にかんしては、あらゆる意味基底としての生世界の根源性に気づいたフッサールの後期思想とも深く関連するものがあるのは言うまでもない。

変換が言語的な図式において遂行されるとき、或るものが何かとして一定の意味分節の内に出出するという根源的な出来事が成立する。事物は言語組織が織りなす意味のネットワークをその現出地平とすることによつてのみ我々に第一次に出会われるのである。「まず、もの(「客体」)は、意味の磁場のなかではじめて対象的形象としての地位を手に入れる」¹¹のであって、事物の現出地平としての「として一分節」の媒介なくしては、現出場はいわば多様な感覚の殺到と氾濫によつて收拾のつかない混乱状態を呈するの他ないであろう。従つて先ほど提出した言語的被媒介性という用語の意味するところは、我々人間が言語的に分節された世界の内にはじめから住みこんでおり、同時に我々自身の意識も言語的に構成されているという事態以外のものではない。

この言語的被媒介性に関連して、ここでハイデガーの言語観に言及しておこう。ハイデガーにおいては、「言葉と存在」との関連が、前期・後期に一貫した中心テーマとなつているの言うまでもない。それは「言葉は存在の家である」とする有名なテーゼによつて表現されている。彼においても言葉は、無媒介的に現出するものを、後から描写するいわば再現手段であるという二次的な役割りは拒否されている。そうではなくて、「何かがかじかかものとして現出するさいの現前、つ

まり存在を与える」とされる。言葉は存在の家であるというのは、事物や事象が言葉のなかに住みこんでいるということであり、言葉が世界経験と不可分に織り合わされているということではないか、と思われる。

ガダマーも言うように、言葉は人間に対してはじめてその世界を呈示するといふしかたで両者の「間」(Mitte)の次元を形成し、この意味において人間と世界は根源的な言語共属性—言語被媒介性をその本質としている、と言わねばならない。それゆえに、「世界現象は言語生起と同時」であり、「言葉のあるところにのみ、世界がある」⁽¹⁴⁾。こうしたハイデガールの言語観が、後の解釈学的現象学のガダマーにおいて「存在は言葉である」というテーゼにラディカリゼンされることになったのは周知のところである。

ガダマーの「理解される存在は言葉である」という命題をどう理解したらよいであろうか。これについて、井筒俊彦の卓越した見解をここで参照しておくことにしたい。井筒によれば、我々のふつうの考えでは、森羅万象はコトバと関係なしに存立しており、それらを様々に命名したり、その名によって指示したりすることは、人間の側からの後からの二次的な操作にしかみえない。「しかしそれは、実は全体としても、またそれを構成する個々の事物としてもすべて根源的にコトバの性質のもの、コトバを源泉とし、コトバによって喚起され定立されたもの、つまり簡単に言えば『コトバである』のだ」と言明される。あらゆる存在者、あらゆるものがコトバなのであり、「つまり存在は存在性そのものにおいて根源的にコトバ的である」と解されねばならないと、井筒は宣言する。

これは実在論的—実体論的発想からいえば、全く容認の余地もない破天荒な見方であるにちがいない。しかるに彼は右のように、いわばコペルニクスの転回にも比せられてよい言語論的転回をおしすすめ、まずものが自存自立し、コトバが後からそれをなぞる式の常識的実体論を退け、「コトバがものを生み出す、コトバから存在世界が現出する」という「存在喚起機能」をコトバに付与するのである。ガダマーの先の命題も、コトバが意味を通じて存在世界を生み出すというこうした存在喚起とつき合わせてみると、基本的立場にはほぼ同じものが見られる。井筒の見解は、世界経験のうちに言語的被媒介性という契機を看取し、現出と言語との相互浸透のあり方を中心として論じてきた当小論の主張と内奥において相照らし合うものがあることを、認めてよい。

この節では世界の現出がすなわちその変換であるという事柄について、上述の三つの論点から以下のことが結論として提出されよう。まず第一に、身分け構造

と区別された言分け構造を人間における第二次分節とし、その「として—分節」たる言語ゲシュタルトによって自然的世界は変形される、すなわち自然的所与は文化的所与へと変換されるということが明らかにされた。我々が直接向かいあっているのは第一次的な自然ではなく、何らか文化化された、あるいは歴史的—社会的な働きかけによって変化を被った自然でしかない。

第二に、意味的現出にかんして、それを支えるものとして言語的図式とでも名づけられるべき言語の機能が論じられたが、事象が出会われうべき現出の場が、何がどう見られるべきかについての枠組と方向をあらかじめ描き出す言語的な図式によって制約されていること、従って経験は言語的な経験への翻訳となることが指摘された。

第三にコトバの存在喚起機能において、存在はいわば実在的な意味を失って、意味の地平の上に張られた意味空間を構成するに他ならず、この意味空間の上で事物や事象が差異化されつつ人間に到来可能となる、ということが明らかとなった。

四、結びに代えて

物事についての我々の理解は直接的であり、どこにも解釈など施されていないように思われるほど我々の経験は、自然な自明性に貫ぬかれている。現実とにかくに触れていると称する直接経験や客観的理解、あるいは認識はありのままの事実をそのまま記述することだとかいった考えは、無条件に承認せられるべきではなく、括弧に入れて留保しなければならぬ。なぜならそのような信念は、経験そのものを成り立たせている包括的な地平としての言語性、歴史性、共同性といった次元そのものの忘却でしかないからである。たとえば我々は朝、目ざめる度に経験を一からやりなおすのではないという平凡な事実が、既知的類型化が対象構成的に働くのでなければ不可能である。それはそのつど与えられる未知のものを迎へ入れる解釈装置であり、これはある文化共同体の間主観的に共有されているものであり、これによって日常世界のものもろのリアリティが作り出されているのである。経験にはこのような歴史的—共同的な広がりがある。この関連において、社会的公共性における言語の規範性、あるいは一義性を本質とする言語のあり方あるいは制度としての言語といった側面、一口に言って言語共同体の問題群が残されている。これはこれで、私と私ならざる他者との交叉、私から我々

への通路といったいわゆる間主観性の問題系とつながっている。これらの広汎な問題については稿を改めて論ずることにしたい。

注

- 一、
 - (1) 言語形成のうちに確定されている「先行的存在理解」については、K. O. アーベル、『哲学の変換』を参照。一一四頁以下。「同行的—先行的に」(mitganbig-vorgängig) 現われ出る存在理解は、経験の対象の可能性の超越論的条件であり、従って存在は自らを示すだけであって、経験的に対象的に検証されるのは「存在者」ではない。
 - (2) 「現出」概念の検討については、拙稿『現出の諸問題』(一)、(二)、『宇部高専研究報告』、第二十八、二十九号を参照されたい。
- 二、
 - (1) 鷲田清一著『分散する理性』、八三頁。当小論の中心主題である「現出」変換」論の検討については、委曲を尽くした同著の深い分析に多くを負っている。
 - (2) Husserliana, XVII, S. 143 広末涉『存在と意味』、六頁、および、三九頁以下にも、広末独自の用語のもとに「現相は単なる所与以上の或るもの(イデアールな意味)を告知する」という「現相的所与—意味的所識」のいわゆる二肢的二重性の分析がある。
 - (3) 鷲田前掲著、七一頁。
 - (4) 同右書、iii頁。
 - (5) 同右書、一八六頁。
 - (6) G・ヘイトソン、『精神と自然』(佐藤良明訳)、四〇頁。
 - (7) 同右書、二五九頁。
 - (8) 新田・宇野編『他者の現象学』、二〇頁。
 - (9) 鷲田前掲著、九一頁。
 - (10) 同右。
 - (11) M・ハイデガー『ロゴス・モイラー・アレータイア』(宇都宮訳) 参照。
 - (12) 丸山圭三郎『言葉と無意識』、一三三頁。
 - (13) 木田元『メルロー・ポンティの思想』、一九一頁。
 - (14) 同右書、二二二頁。

- (15) 丸山圭三郎『ソシュールの思想』、二七〇頁。
- (16) 同右書、二七八頁。

三、

- (1) 『ハイエク全集、第四巻・感覚秩序』所収の西山千明の解説を参照。また、西山『第四の選択』第二部、三〇頁—三六頁も参照。過去の経験をもとにわれわれの内部に樹立した知覚秩序体系は、ひとつの分類体系、従って事物に加えられた解釈体系であり、それはゲシュタルト的に機能する、とされる。
- (2) 大森莊蔵『言語・知覚・世界』、一三六頁—一四八頁を参照。
- (3) エクスキュル『生物から見た世界』、一二三頁。
- (4) 同右書、一二頁以下を参照。
- (5) 丸山『文化のフェティシズム』、一〇二頁。
- (6) 同右書、七二頁。
- (7) 同右書、七四頁以下を参照。
- (8) 丸山『ソシュールの思想』、一五五頁。
- (9) 村上陽一郎『科学のダイナミックス』、二四頁以下を参照。これは、いわゆるデュエムのテーゼであるが、村上は「センス・テータ↓解釈」の説明を退け、経験が「刺激を受け取る」+「解釈する」=「視る」という形をとると、感覚与件論者の二段構えの主張の非なることを的確に論じている。
- (10) N・R・ハンソン『科学的発見のパターン』(村上訳)、四一頁以下を参照。「見る」と「解釈すること」の根源性を科学史のケース・スタディを通して懇切に教えてくれる。
- (11) 鷲田前掲著、三二頁。
- (12) M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, S. 227.
- (13) H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 432.
- (14) M. Heidegger, Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung, S. 35 f.
- (15) Gadamer, a. a. O. S. 450.
- (16) 井筒俊彦『意味の深みへ』、二四五頁。
- (17) 同右書、二四三頁。
- (18) 同右書、二五五頁。

(平成元年九月二十五日 受理)