

知 覚 の 意 味

——「知覚の哲学」試論 その七——

種 村 完 司

(1992年10月15日 受理)

Der Sinn der Wahrnehmung

—— Versuch über “die Philosophie der Wahrnehmung” VII ——

Kanji TANEMURA

I. 「知覚の意味」を問うことの意義

1) 私は、これまで本論のテーマである「知覚」を、主として認識論的な視点や意義のもとでとりあげ論じてきた。われわれの周りの事物や対象的世界の本性或構造をとらえる営みの中で、知覚という認識様態がどんな役割をはたし、どんな限界をもっているかを正確につかむことが、つまり知覚の認識論的な意義を問うことが、知覚の本性にもっとも直接的に迫ることができるからである。知覚の「認識論的」意義への問いというと、知覚にたいする単に一つのごく限定されたアプローチのように考えられがちであるが、私はけっしてそうは思わない。そもそも認識という活動自体が、人間の目的実現行動の不可欠の一環として、人間の生活の中に織りこまれ、生活の中から不断に要求され発生してくるものだからであり、人間の知覚も、生活や行為の「よき」実現に貢献することを期待されている以上、他のどんな機能よりもまずもって認識的な機能として自らを全うしなければならないからである。認識の一樣態としてはたらく知覚の中に、知覚のすべてとはいわないが、基本的で普遍的な本性が表現されるとみてよいのではないか。

しかし、人間の知覚は、人間生活のさまざまな領域と結びつきながら、多様な性格や側面をあわせもっている。狭義のいわゆる認識論的機能だけには解消できない（もちろん、分析をすすめれば、なんらかの程度でこの機能と潜在的に結びついているのだが）豊かさが知覚にはある。知覚が包みこんでおり、そこからにじみ出てき、潜在的または顕在的に訴えかけ表現している多様な事実、これを「意味」という言葉でいい表わすことにしよう。¹⁾「知覚の意味」を問うこと、これは、従来の認識論（現象学は別にして）の枠内ではほとんどおこなわれてこなかったし、真理の本質を論じ真理への道すじと方法を探究してきた狭義の認識論（および知覚論）を大きくふみこえる試みとなる

1) 「意味」という概念をここで用いる以上、「意味とは何か」についての、つまり「意味の意味」の規定が必要となる。だが、これに関しては今後の論述全体で答えることにして、ここではさしあたり、意味とは知覚の表現するもの、というほどの謂いとして受けとっていただく。

う。だが、知覚にはそれだけの多様性と豊かさがあるとすれば、知覚の全体像をとらえるために知覚意味を多面的に解明することは、避けられない哲学的課題となる。

もとより、主として知覚の認識論的な解明をつづけてきたとはいえ、私はそのつど「知覚の意味」問題についても、必要な範囲で言及はしてきた。たとえば、「知覚の哲学」の可能性を論じたさいに、「諸連関の中で媒介されたものとしての知覚」という側面には、知覚作用と事物との接触から発生する対象の意味や「言語・記号—知覚」関係問題がふくまれること、知覚のうちにしみこんでいる、生活上の要求、環境的世界にたいする好き嫌い・是認否認の構え、過去や未来への失望あるいは期待、社会的な価値感覚や道徳的法的規範の影響などは、知覚の個性的かつ社会的な意味を構成するが、これらは、哲学だけでなく、社会学や社会心理学、歴史や文学の研究対象ともなりうること、等を指摘した。また「知覚の構造」を問うたときには、カントやフッサールの主張に反対して、個々の感覚も、一定の対象の性質を表示し、独自の志向性を持ち、それゆえ対象のもつ意味を部分的に担うものであること、知覚は、事物の多様な諸性質だけでなく、対象の主要な意味たる「規定性としての質」をもとらえていること（時計を「時刻を告げ知らせる道具」として、家を「そこで居住し生活できる建物」としてつかむように）等を明らかにした。

さらに、「知覚と真理」の箇所では、活動する人間のもつさまざまな観点の違いによって、知覚される対象の意味にも必然的に差異が生まれざるをえないこと、それゆえ、たとえば水という対象を前にしても、その組成や質を解明しようとする自然科学者と、水の経済的価値に注目する経済学者とでは、知覚の意味づけにおいて大きな違いがあるだろうことを述べた。しかも、知覚の意味はわれわれの特定の行為と深く関係しており、事物が意味をおびて知覚されるには、行為する主体の側の特別な意図、事物を注視しようとする自覚的な態度や精神的な緊張が不可欠であること、ある行為の連関にひき入れられた事物も、その連関からひき離されれば最初の意味づけを失う、というように、意味も生成・変化・消滅するものであること等を明らかにした。

しかし、これらの指摘は、なお部分的散発的なものであって、「知覚の意味」の全体を十分に覆うものではない。語るべくして語っていない側面もまだまだある。知覚の認識論を前提にしつつも、今やその認識論を包容する「知覚の意味論」を、やや体系的に展開しなければならない。

2) それにしても、知覚の意味を問うことに、どんな理論的・実践的な意義があるのだろうか。意味論への本格的な論及に先だって、そのための大まかな見通しをつける上でもこの点にふれておくことが有益であろう。私自身は、以下の4、5点ほどを挙げうと思う。

まず第一に、少し反省すればわかることだが、われわれの知覚は、対象を現に知覚している当の個人や集団のもつ願望や期待・好き嫌い・喜怒哀楽、さらには美意識や価値観に多かれ少なかれ影響される。かなり単純で明白な対象知覚でも、人によって大きな差異、極端な場合にはそこから正反対の判断や言明さえ生まれることがある。意味づける主体の情意や美的価値的感覚がどのように知覚に影響を与えるか、を明らかにすることは、知覚の避けがたい主観的性格を凝視し、必要とあ

ればそれを克服するための出発点となろう。ひいては、知覚内容の普遍性や客観性を擁護し、それらを積極的に浮かびあがらせることにもなる。

第二に、知覚の中に知らずしらずのうちに浸透している多くの意味は、人びとの社会生活上の要求や意図、ある時代の、ある民族の支配的な習俗や規範の観念およびイデオロギーを表現している場合が少なくない。知覚の意味を問うことは、知覚がそこで生まれ育つ出自としての社会や民族の価値観や社会的意識形態（ヘーゲルのいえば「客観的精神」）をとり出すことであり、さらに当の社会や民族が作りあげている文化の質を問うことにもなる。

第三に、しばしば無自覚的に感じとられ受けとられている知覚の意味は、それを自覚化し対象へともたすには言語の助けをかりねばならない。意味は概して言語によって表現され固定される。しかし、意味がとけこんでいる表情・風景・対象の相貌等の知覚は、きわめて個性的で特殊である場合が多く、言語による一般化によってふり落とされてしまうこともありうる。つまり、言語化されえない、あるいは言語化の難しい知覚意味も存在している。知覚意味の言語化・非言語化を論及することによって、間接的ながら言語そのものの特質と限界に迫ることも可能であると思われる。

第四に、知覚の意味は、自然科学や社会科学によっても探究されうるであろう（私は、自然科学や社会科学による対象規定を「意味」から排除しようとする立場に反対する。現代では、これらの科学的規定もわれわれの生活上のさまざまな知覚意味を構成したり、各人の意味理解に影響を与えているからである）が、それにもましていっそう、文学的な探究の対象となるにちがいない。文学的な意味探究の独自の意義を無視してはならないのであって、これは、従来の唯物論や経験論の立場からは顧みられることの少なかった点だ。戸坂潤が、「道德の観念」を論じたとき、道德の倫理的、社会科学的観念を詳しく展開したあと、なお道德の文学的観念にも言及し、その個性的主体的性格（戸坂の言葉では「一身上の性格」）を浮きぼりにしたことが、ここでも大いに参考になる。知覚のもつ、いわば「文学的な意味」の特質を明らかにすることは、これまで隔離され敵対しがちであった科学と文学との間にある種の調和をもたすことにもなるのではないか。

さて最後に、知覚の意味の探究は、意味の源泉や意味の生成を問い、意味をその構造とプロセスにおいて把握することでもなければならぬ。そのことによって、意味それ自体をアプリアリに前提したり絶対化したりすることを避けることができ、それゆえ、意味を物神化しがちな「意味論的観念論」を正しく批判しうる基盤を確保することにもなるだろう。意味というイデアールな「存在」を承認し、その特異な様態をとらえることは、リアルな諸事物やそれらの関係に先だって意味を宣揚し、意味を実在に優越させることではないはずだ。必要なのは、意味一般にではなく、意味のさまざまな形態に光を当て、それらの特質や位置をまず理論的に規定することである。こうしてこそ、これまで困難であった唯物論哲学からする意味論構築の第一歩が開始されることもできるだろう。

II. 知覚がふくむ多様な意味 (1)

1) われわれの知覚は多くの意味をふくみ、多くの意味に満たされている。「意味」というと、しばしば第一義的に人間にとっての意味が注目され強調されるために、意味づける人間があってはじめて (もっと極端には、意味づける人間だけで) 生ずるかのように考えられやすい。しかし、知覚が知覚する主体の他になにより知覚される対象がなければ成立しないのと同様に、知覚の意味も、自覚されていようといまいと、主体の側の「意味づけ」という作用を惹きおこす知覚対象のなんらかの特性がなければ成立しない。

もっとも、対象の特性という場合、ある事物の諸性質 (色・匂い・形など) をまったくばらばらに受けいれているときには、当の事物を意味ある対象としてとらえておらず、個々の感覚的性質の規定も、厳密には意味だということはできないかもしれない。ゲシュタルト心理学者や現象学者によれば、われわれの知覚は、一つひとつの純粹感覚の総和として成立するのではなく、対象をある背景とのつながりにおいて、つまり「図—地」関係において (現象学風にいえば「対象—地平」構造において)、なにより意味をもった一つのまとまりとしてとらえる。知覚を分解してあとから抽出される単位としての純粹感覚は、たしかに彼らが批判するように、まったく無意味の単なる科学的抽象ではあろう。しかし、じっさいの個別的な諸感覚は、瞬時的な部分知覚として、一種の信号としての意味をもつことがある。それらは、意味という資格をもちえないで生成し消滅していく場合が多いが、皮膚上の一瞬の痛み、耳や目に達する一瞬の音や光など、身体になにかを告げ知らせるという働きによって、まぎれのない意味的存在ともなるのである。

ともあれ、知覚の意味は、人間自身によってとらえられるにせよ、まず知覚される対象の規定性 (とくにその物的自然的諸特性) がその基礎をなしている。たとえば、われわれは、路上にうずくまっている動物を見て、それをすぐに犬として理解する。そのさい、ある色のふさふさした毛や長い尻尾、少し大きめの鼻や耳、四本の足などの諸特性を瞬時に認知して、それらの特性のゆえに、それを他の動物ではなくまさに犬だととらえるのである。なにかに妨げられて諸特性の認知が不正確であれば、犬を狐や豚だと誤解することだってありうるだろう。犬として知覚するとは、犬は牛や馬より小さいが猫や鼠よりは大きな体型をもち、四足で駆けたり歩いたりし、ワンワン・キャンキャンと吠えたり鳴いたりする動物である等々の、犬だけがもつ自然的規定性としての意味をともなって理解することでもある。

ちなみに、言語論の領域で、語の意味がさまざまに分析され、「意味=指示する対象」「意味=われわれの心のうちにいだかれる観念」「意味=人間の行動 (話し手の行動をひき起す刺激、聞き手の行動)」「意味=用法 (言葉の使用の仕方・規則)」などの諸類型が提出されている。こうした議論の延長上で、畏友尾関周二は、語の意味とは価値評価的・感情表出的側面を本質とすると同時に対象反映的・指示的側面をもつことを明らかにした (尾関周二『言語と人間』参照)。語の意味が、対象の規定性を表現しているように、知覚の意味も、対象のいわば客観的な特性を反映しないでは

成立できない。先にあげた犬の諸特性は、それによって犬が他の動物と区別される重要な標識であり、しかも知覚するわれわれの意図や感情にかかわりなく呈示される犬に固有の恒常的な意味なのである。

しかしさらに、主体のおかれた条件によって、主体のもつ情緒や欲求、過去経験などによって、対象についてのさまざまな主観的な意味（さらには社会的意味や生活的意味—これについては後述する）が織り重ねられる。体の大きさ、鼻・耳・尻尾の形、毛の色等々によって、目の前の動物をほかならぬ犬だと知覚したとき、その犬は、ある人にとっては前方に進んでいくさいの厄介な障害物の意味をもってこようし、逆に他の人にとっては、自らの孤独をいやしてくれるかけがえのない仲間という意味をもってこよう。過去に犬にかまれた経験をもつ人ならば、恐怖や憎しみの対象として知覚されるかもしれない。犬は単なる物体ではないから、犬の表情やしぐさの中に怒り・悲しみ・喜びの情緒をとらえ、それらの情緒に心を動かされる人も出てくることだろう。このように、知覚の中には、対象へのさまざまな思いをふくむ主体にとっての意味が浸透している。この種の主観的な意味が、先にあげた対象の規定性としての意味と複雑にからみ合いつつ共存しているといつてよい。

もとより注意しなければいけないが、知覚の中に、最初に対象の規定性としての意味がとらえられ、そのあとで主観的な意味が知覚主体の側から付け加えられる、というわけではない。ほとんどの知覚では、両者は同時であり、こういってよければ、両者は融合さえしている。激しく吠えかかる動物に出会って、恐怖と憎しみを抱きつつ犬だと知覚し、また犬の怒りの表情の中に、ついつい日ごろ敵視し合っている知人を想起するのは、混然一体となった犬の対象的—主観の意味が現われ出ている証拠である。尻尾をふりながら近寄ってくる小犬は、抱擁や愛撫をしてやりたいという欲求を起こさせる愛すべき対象として知覚されるのであり、それゆえ、知覚主体の心情や態度と無関係に、事物の対象的意味だけが一人歩きするわけではない。

2) 知覚にふくまれる意味を、私はさしあたり、対象の規定性としての意味（いわば客観的意味）と主観的意味とに区別した。¹⁾しかし既述のように、じっさいの知覚では両者は一体となっていて、区別することは必ずしも容易ではない。この区別が困難である（困難であって不可能ではないのだが）ことの一つの根拠が、じつは人間の身体性、ないし身体の知覚への介入のうちにある。

対象の知覚は、いうまでもなく多くの感覚器官をそなえた身体によっておこなわれる。身体なき純粹意識ではなく、「意識に浸透された身体」（メルロ=ポンティ）が知覚主体である。「対象の規

1) じつは、この区別は暫定的なものにすぎない。ペ・ヴェ・コプニンと同様に（『認識論』岩崎允胤訳）、「主観—客観」関係は「意識—物質」関係と等置されえず、主観=意識、客観=物質ではない、と私は考える。だから、主観的意味に含められがちな美的情緒的なものや倫理的価値的現象なども、知覚や思考の対象となるかぎりでは「主観にとっての客観」であり、単に主観的なものとはいえない。より正確な区別は、第四章でおこなうつもりである。

定性」とはいつでも、身体による知覚的な規定作用の結果なのだから、それは身体の機能や特質によって著しく影響されている。具体的にはどういうことだろうか。(ある人はこう言うかもしれない。身体による知覚への甚大な影響を強調することによって、いわば「身体主義的観念論」とでも呼ぶべき立場に傾斜してしまわないか、と。この種の疑念を招かないためにも、いまして現実を即した対象意味の分析をおこなう必要がある。))

たとえば、私が窓外の葉のおい茂った一本の樹木を知覚するとき、無数の葉のあざやかな緑色、黒ずんだ堅くて太い幹、その幹に支えられた高い梢等が目にとびこんでくる。こうしたさまざまな部分からなる全体として樹木は存在する。この場合、葉の色を赤や黄ではなく緑と知覚するのは、私という人間の眼(正確には、視覚器官・神経伝導路・大脳中枢の全体)にほかならないが、自然光のもとで葉の表面に反射したある波長の光線を緑色として感覚するのは、人間をふくむ霊長類や他の一部の生物の視覚器官に限られているだろう。視覚器官をもちながら、緑色を、さらには色そのものをさえ知覚できぬ生物も多い(たとえば牛や鼠など)¹⁾。また幹の堅さ・太さという性質も、人間の身体やその機能にもとづいて理解されている。人間が鉄のように堅固な肉体をもつ存在ならば、幹の堅さを今のような堅さとは認知しないし、幹の太さも、人間が周囲1メートルほどの胴回りをもつ縦長の体型という基準にもとづいて測られている。高い樹木も巨大な生物からすればけっして高いとは規定されず、逆に微小な動物にとって一本の樹木は怪獣のように巨大な対象として知覚されるだろう。このように人間の身体は、知覚対象の規定にとって不可欠の基準、対象測定のさいの中軸的な尺度という性格をもっている。

もちろん、これは、われわれが日常生活レベルで行動したり対象の構造や特質を知覚し判断したりする場合である。さらにいっそう抽象的一般的な理論レベルでは、科学(自然科学および社会科学)による対象規定が登場し、力を発揮する。科学(とくに自然科学)は、人間身体を基準にするのではなく、先にあげた色(明度や彩度)や堅さを「内包量」に還元し、太さや高さ(長さ)を「外延量」に還元して、量的規定のもとであらゆる事物を非個人的に(こういってよければ非身体的に)評価する。身体にもとづく規定の狭さや主観性を脱しているかぎり、たしかにこの科学的規定には一般性や客観性がそなわっている。しかし、数量的な規定だけでは、人間にとっての事物の特性は把握されがたく、客観的な量的規定もあらためて身体による知覚レベルでの確認が必要となるだろう。たとえば、零下10度の気温とは、じっさいに肌でその寒気を体験してみて感得できるように、また、10キロメートルの道のりは、じっさいに自分の足で歩いてみて実感できるように。科学による数量的把握は、人間身体にもとづく知覚とたえずつき合わされあるいは結合されてこそ意義をもつはずである。

1) 現代生物学の研究成果によれば、霊長類以外に色覚をもつ生物は、鳥・トカゲ・カメ・カエル(硬骨)魚・ある種の昆虫にすぎないという(前田章夫『視覚』参照)。色覚能力は、進化の発達度だけでなく、環境への適応とも深いかわりがあるとみられる。(この生物の色覚については、教養部清原貞夫教授からいろいろ示唆をうけた。記して謝意を表したい。)

ところで、こうした生活する人間と環境世界との独特なかかわりに着目し、知覚における対象の意味を「アフォーダンス」という概念によって明確にとらえた。心理学者J・J・ギブソンの主張を私はここで検討しておきたい。ギブソンの「アフォーダンス」概念は、彼も言う通り、K・コフカの「要求特性」（さらにはK・レヴィンの「誘発特性」）をその起源にもっている。コフカによれば、われわれの周りの事物は、自分の特性を人間に向かって訴えかけている。たとえば、近くの水は人間に飲んでもらいたいと、郵便ポストは人に手紙を投函してもらいたいと語りかけてくる。レヴィンのいう誘発特性も、対象には人の行動を引き出したり要請したりする性質がある、とする点でコフカの規定とはほぼ同一の地点に立っている。

ただ、彼らのいう対象の要求特性にせよ誘発特性にせよ、人間の要求や経験を通じて対象に付与されるものであり、それゆえ、こうした特性は人間の要求の変化に従って変化するものだ、とみなされた。これに対して、ギブソンの「アフォーダンス」概念は、誘発や要求の概念と関係をもちながらも、人間の要求が変化してもそれに応じて変化する事のない対象の特質としてとらえられている。たとえば、水平・平坦・広がり・堅さ等の特性をそなえた面が人間の膝ほどの高さに置かれてあれば、その面は人がその上に坐ることをアフォードする、つまり、スツール・ベンチ・チェアなどは、人がそこに坐ることのできる条件・特性（＝アフォーダンス）をもつのである。このアフォーダンス特性は、人のその時々々の要求がなくても対象に固有のものである。先の郵便ポストの例ではどうか。ギブソンは、「実際の郵便ポストは、郵便制度のある地域では手紙を書いた人間に手紙を郵送することをアフォードする」といい、こういうアフォーダンスは、郵便ポストの存在と同時に知覚されるのであり、ポストが視野の中にあろうとなかろうと、またたとえ投函すべき手紙をもっていなくても了解されているのだ、という（ギブソン『生態学的視覚論』古崎・辻ほか訳参照）。

彼は、知覚世界の諸例をふまえて総括的に、対象のアフォーダンスは、対象の色や形、質や面などよりも先に人間によって観察され、しかも直接的に知覚されること、それは、客観的特性でもなければ主観的特性でもない、あるいはその両方であること、むしろ主観的—客観的の二分法を越えたものであり、「環境の事実、行動の事実」であること等を主張している。私は、自然的社会的環境の中でのギブソンのいう「アフォーダンス」の事実をうけいれ、その概念の有効性を認める。ただ、二つほど留保が必要だ。それは、第一にこの概念が主観—客観の二分法を越えていると言われている点であり、第二にそれが観察者との関係でのみ語られている点である（なお、「アフォーダンスの直接知覚」も検討を要する論点だが、これは第四章で後述する）。

ギブソン自身も、アフォーダンスを、観察者の経験の特性ではなく、「観察者との関係において決まる対象の特性」だと言っているように、コフカ流の要求特性とは異なる、対象固有の客観的な特性である点（「主客二分法の超越」云々の主張はこの点を曖昧にした）をもっと強調すべきであらう。また、こうしたアフォーダンス特性は、観察している人間に知覚されるとしても、本来的には生活上の行為や社会的な活動をおこなう人間の身体との関連ではじめて発生するものであり、単に観察者に限定すべきではない（実例の中では、身体的に行為する人間が注目されているのだが）

と思われる。

しかし、こうした留保を別にして注目すべきは、「アフォーダンス」概念の提示によって、日常的に生活する人間またその身体的行為とのかかわりで、対象固有の特性が浮きぼりにされたこと、生活の中で発生しながらも、人間の側の主観的な個々の要求や意図に左右されない対象の意味が知覚の中にふくまれている点が、ギブソンによって明らかにされたことである。このように、われわれは、自らの身体を介してこそ、対象の客観的意味に肉薄することができる。身体を媒介にした知覚は、対象の客観性を動揺させ毀損するのではなく、むしろ人間的な形態での客観性を実現するのである。

3) 上述のギブソンと同様に、いやそれ以上に、知覚の主観的・客観的意味を人間身体との関連で執拗に追求したのが、現象学者メルロ=ポンティだといえるだろう。メルロ=ポンティ自身も、主観一客観の二分法を拒否する論者であり、彼のいう「意味」も、主客融合的存在とでもいべき内実をもっている。それゆえ、主観的意味と客観的意味という明確な区分が彼の中にあるわけではない。ただ、彼の議論の強味は、経験論やギブソン流の心理学に比べると、状況にたいする感性的情意的身体からのかかわりによる意味の発生、意味の変容という点にあり、総じて知覚意味の情意的価値的側面の論及にあったことは否定できぬように思われる。

さて、知覚意味の擁護者であり探究者であるメルロ=ポンティは、従来の経験論に次のような批判を加えている。「(経験論にとっては) 或る風景なり対象なり身体なりの感性的相貌のなかには、それがはじめから<陽気な>または<物悲しい>、<快活な>または<陰鬱な>、<優雅な>または<粗野な>風貌をもっているようにさせるものは何一つない、ということになる。われわれの知覚しているものを、われわれの感覚器官に働きかけてくる諸刺激の物理的ならびに化学的諸特性によっていったん規定してしまうと、経験論は知覚から、私が或る顔のうえに読みとっているはずの怒りとか苦痛とかを排除してしまうし、私が或るためらいとか故意の言い落しのなかにその本質を捉えているはずの宗教的感情も排除してしまうし、私が巡査のもの腰や或る建造物の様式のなかにその構造を認めているはずの都市などを排除してしまう」(『知覚の現象学1』竹内・小木訳) と。

経験論は、人間の知覚を純粹な感覚要素の総合ととらえ、知覚意味を感覚や映像の連合(いわゆる「観念連合」)によって説明しようとするが、メルロ=ポンティによれば、これはリアルな意味そのものを消去することなのである。経験論の説明とは異なって、むしろわれわれは、風景や事物や他人を見て、陽気さやもの悲しさなどのさまざまな風貌を、また怒りや苦痛などの表情や宗教的感情を、住民や建物のありかたを通じて都市の意味を知覚しているのであり、それをありのままに受け入れさえすればよいのである。それにしても、人間がこうしたことができるのは、なにより感性的な身体をもつからであり、身体を媒介にして世界と交流しているからである。「世界との交流の手段」としての身体、「身体による世界了解」をメルロ=ポンティは強調するが、知覚意味の成立にさいし、対象を受けとめる主体の側の原基として人間身体の意義が正当に注目されている。他のど

んな思想家よりもこの点を明確につかんだことは、彼の重要な理論的貢献だ。

だが、メルロ=ポンティの主張の中にも問題はある。環境世界に人間身体がかかわってはじめて意味が発生し、身体によって対象に意味が付与され、身体の運動を通じてはじめて真の空間性が成立する（身体空間は客観的空間に優越するわけだ）等々というぐあいに、かなり濃厚な「身体中心主義」的傾向がみられることだ。しかし、ここでも理論的な節度が必要なように思う。彼のような身体の過大評価は、知覚意味の形成にさいして身体がはたす役割への誤解を招き、ひいては多くの点ですぐれた彼の身体論の全体にわたって大きな不信をひきおこすにちがいない。

さらにもう一つの問題点は、知覚意味のなかで対象の規定性としての意味と主観的な意味とが明確に区別されず、肝心なところでしばしば混同されていることだ。他人の表情やふるまいの中に、陽気さやもの悲しさ、怒りや苦痛、宗教的感情を、巡査の態度や建物の様式の中に、それらにふさわしい都市的性格を読みとることはよい。感情や意志がとくに注目されているにしても、それは、ある状況下での対象に固有の意味であろう。¹⁾ところが、人間や人間活動をふくまない特定の風景の中に、ある無機的な事物の表面に、陽気さ・陰鬱さ・優雅さなどの情緒的な意味を感じとるのは、もっぱら主体内部の情意や価値観の投影なのであって、それは、ギブソンの言うように主体の側の変化に応じて変化する主観的な意味である。もちろん、これも知覚意味の重要な構成要素であることは否定できないが、知覚主体の情意に由来する点において、対象の規定性としての意味から意識的に区別さるべきであろう。

メルロ=ポンティにかぎらず、現象学からする意味論では、概してこの両者の区別が曖昧にされている。だから、知覚主体の側から投影する主観的な意味が、往々にして対象固有の規定性におきかえられることも起こりうる。しかし、対象のわれわれにとっての意味（ここには主観的なものと客観的なものと混在している）を、十分な分析的吟味を経ないで、そのまま対象固有の意味に移行させることは、理論的怠惰という譏りを免れまい。

とはいえ、こうした問題点にもかかわらず、メルロ=ポンティによる、身体にもとづく知覚意味の成立への洞察は鋭い。人間身体は単に生理的肉魂であるだけでなく、さまざまな社会的習慣、制度、文化、教育などを通じて形成された「文化的身体」でもある。われわれは、こういう人間独特の身体をもって対象を知覚し、対象に反応している。だからこそ日々の知覚の中に、身体がその感性的鋭敏さと教養の程度に応じて受けいれたり発見したりする対象や環境の文化的な意味が、おのずと表現され把握されるのは当然のことといえるだろう。「私の身体は、他のすべての対象を感知しうる一対象であって、すべての音にたいして反響し、すべての色にたいして振動し、またそれが受けいれる仕方によって言葉にその始先的な意味を与える。……身体は、それがもろもろの〈ふるまい方〉をするかぎり、自分自身の諸部分を世界の普遍的象徴系として利用する奇妙な対象であ

1) ここでの情意的価値的現象は、単なる主観ではなく、「主観にとっての客観」であり、客観的な意味としてとらえられるものだ。すぐあとの、主体の情意や価値観の投影から成る意味とは区別する必要がある。

り、だからこそわれわれはこの対象をとおして世界と〈交際し〉、これを〈了解し〉、またそこに或る意味を見いだすこともできるのだ」(『知覚の現象学2』竹内・木田・宮本訳)とメルロ=ポンティは言う。このややレトリカルな彼の主張は、その中に前述した身体中心主義的傾向が見え隠れしているとはいえ、人間知覚と知覚意味の根本条件としての身体の意義をみごとに浮かびあがらせているとあってよい。

Ⅲ. 知覚がふくむ多様な意味 (2)

1) われわれは、社会的な生活の場において、生活を現に営みながら諸事物を知覚する。生活の場に出会う諸事物は、自然的対象であるだけでなく、それにもまして社会的対象であり、われわれの日常生活の必要と結びついた生活対象にほかならない。それゆえ知覚される事物のほとんどは、すでにそれ自身で社会的(かつ生活的)意味をそなえている。人間の知覚の中にも、いうまでもなくこうした事物の社会的意味が反映され受けとめられる。

道路の端に止まっている大型トラックを眼前にして、われわれは、そのトラックが何トンもの荷物を短時間で目的地にまで運送できる乗物であり、またそれが走りだせば前方の人間をひき殺す恐るべき破壊力をもつ自動機械であるものとして知覚する。つまり、トラックのもつ荷物運送の利便性と殺傷の脅威をもたらしつづける危険性などの社会的意味が、トラックの知覚と同時につかまれている。ショウウィンドウ内部に大島紬で造られたあでやかな和衣装を見れば、それが単なる色付きの大きな布切れではなく、紬製造業者の長い労苦に満ちた製作工程をへて産み出された商品であること、それは冠婚葬祭の諸儀式に着用されるにふさわしく、しかもそれを手に入れるには高額の金銭を支払わねばならぬこと、等を人はただちに認識する。ここでも、この衣装にそなわる数多くの社会的意味が観察者によって知覚と同時にとらえられているのである。

だが、このように各個人の知覚の中にさまざまな社会的意味がふくまれるにしても、その意味の豊かさや深さは一様ではない。同じ対象の知覚は、そのまま同じ対象知覚の意味の把握をもたらすわけではない。知覚する主体がもつ感覚能力の優劣、経験の多少や深淺、換言すれば各人のいわば「文化的器官」の発達程度がそこに強く影響するからである。トラックを見たことのない未開人にとっては、トラックの利便性も危険性もまったく理解できないだろうし、大島紬の和衣装を見ても、着物文化と縁のない外国人にはその社会的文化的価値を正確にとらえることは難しいであろう。

こうした議論と関連して、「人間的な目が粗野な非人間的な目とはちがうように感受し、人間的な耳が粗野な耳とはちがうように感受する等々は、自明のことである」とか、「他方、主体的にとらえるならば、音楽がはじめて人間の音楽的感覚をよびおこすのと同様に、また非音楽的な耳にとってはどんなに美しい音楽もなんらの意味ももたず、〈なんらの〉対象でもない」(『経済学・哲学草稿』城塚・田中訳)という有名なマルクスの言葉をここで想起してみよう。これはいうまでもなく、目や耳という感覚器官の生理的構造や機能の違いを問題にしているのではなく、器官の社会的発達

の高低によって、知覚される対象や知覚の中にとらえられる意味に大きな差異が生まれることを語ったものだ。人間社会の中で形成され文化や教育の中で訓練された感覚器官（および心身の諸能力）だけが、その時代の文化や芸術をそのまったき充実において享受でき、その真の意味を理解できるのである。同じ社会環境の中で育ちながらも、すぐれた感覚能力を形成しえている成人とそうでない成人とでは、知覚対象の意味は別様にうけとられることになるだろう。

マルクスは、先に引用した文につづいて、「……私にとって或る対象の意味は（＜対象は＞対象に適応している感覚にとっての意味しかもたない）私の感覚の達するちょうどその範囲までしか及ばない……。それだから社会的人間の諸感覚は、非社会的人間のそれとは別の諸感覚なのである」と述べているが、これまでの脈絡の中で、彼のこの主張が十分な説得力をもつものであることがわかるだろう。貧困や抑圧やいろいろな社会的障害のために、歴史的に蓄積された文化的な富とほとんど接触することができず貧しいまま放置された感覚（＝「非社会的人間の諸感覚」）は、開拓され洗練された感覚とちがって、対象の意味をごく表面的にしかつかみえない。知覚主体の発達の差は、知覚意味の理解の差と平行なのである。

これに加えて、知覚する個人がおかれている社会的経済的条件、身分・職業・性などによって、知覚対象がそれ相当に影響されることにふれておく必要がある。この点についても、マルクスの次の主張は参考になる。「粗野な実際的な欲求にとらわれている感覚は、また偏狭な感覚しかもっていない。餓死しかけている人間にとって、食物の人間の形態がではなく、ただその食物としての抽象的現存だけが存在する。……心配の多い窮乏した人間は、どんなにすばらしい演劇にたいしてもまったく感受性をもたない。鉱物商人は鉱物の商業上の価値をみるだけで、鉱物の美しさや独特の性質をみない。彼はまったく鉱物学的感覚をもたないのである。」（『経済学・哲学草稿』）

餓死しかけている人間はともかく、窮乏した人間や鉱物商人が、すばらしい演劇や鉱物の美しさをまったく享受できない、というマルクスの主張はやや言いすぎだと思われるが、それにしても彼らが、自らの最もさしせまった欲求や情念に強制されて、さまざまな意味をもつはずの対象全体のごく限られた一部だけを特別視し過大に意味づけてしまう、ということは大いにありうる。われわれの欲求や情念は、職業上・階級上の利害関心、身分や性別にもとづく価値意識と深く結びついており、多くの場合、こうした利害関心や価値意識に応じて、知覚対象の特定の社会的意味が選択され注目される。金鉱石を前にして、鉱物商人は貴金属相場の状況をふまえた金の経済的価値に注目し、地質学者は金鉱石の鉱物学的組成や性質、地質学的な起源や歴史に関心をいだきつつ注目する。さらに装飾家であれば、前二者とちがって、装飾品としての金の輝きや美しさの観点から金鉱石を見るだろう。

これは、知覚主体のおかれた条件の相違にもとづく知覚意味の多様性・可変性の側面である。しかしもちろん、これをまったく相対主義的に（各主体は他と異なった対象意味しかとらえられない、というように）解釈することは正しくない。ある観点のもとに対象を知覚し、ある特定の社会的意味をとらえたにしても、他の視点からする別の社会的意味がまったく理解できなくなるわけではな

いからである。このことは、各個人は自分が欲すれば意識的に他の立場に移って別の視点のもとでも対象意味をとらえることができる、という「視点の移動可能性」にその根拠をもっている。対象たる金鉱石自体は、鉱物商人がとらえる経済的価値、地質学者がとらえる鉱物学的価値、装飾家がとらえる美的価値等のすべてをふくんだ総体なのであり、意味理解のために多様な接近を許容する「寛大な」存在なのである。総体としての対象の社会的意味には、主体の変化に直接には影響されない一般性がある、というべきだろう。したがって、特定の関心や価値観だけにとらわれなければ、金鉱石をこういう諸価値の総体として知覚する（その意味理解は、特定の立場からする意味理解より浅く希薄にはなろうが）ことも不可能ではないのである。

一つの視点から事物のある社会的意味をとらえるということは、上述したように、たしかに一方では、他の視点のもとでのみとらえうる別の社会的意味を無視したり忘却したりしやすい、という弱点をしばしば示すことにはなろう。だが他方では、そのことは、その視点だからこそより深く鋭く当の特殊な意味をつかみうる、という利点と結びついていることにも注意が必要だ。専門家の知覚、いわゆる「^{くろうと}玄人」の知覚が日常的にこのことをわれわれに教えてくれる。臨床経験の豊富な医者であれば、ある病人の皮膚に発生した斑点の色や形を見て、ただちに病気の本質や症状の進捗状況を的確につかむことができるだろうし、すぐれた音楽家であれば、ある室内から聞こえてくるピアノの音の中に、演奏者の技能や作品の理解度、こめられた本人の感情の質をただちに知覚するだろう。

知覚の社会的意味に限定しなければ、これに類する例は枚挙にいとまがない。高度な技能を要する生産労働にたずさわる労働者の中に、また伝統工芸品の製作に専念する職人の中に、他の誰にもまねのできない対象の意味や価値をとらえる知覚が育成されている。ルビンシュタインのいう「技術的知覚」¹⁾がそれだ。経験豊かな職工が、黒色のニュアンスを10種類も区別でき（普通人はせいぜい3～4種類）、陶磁器製造業の労働者は、軽く叩いたときの音で製品の質を決定でき、調律師の聴覚は、楽器の音階のほんの少しの狂いも聴き逃さない、というように（ルビンシュタイン『存在と意識』参照）。いずれにしても、ここでは、対象の微細なかつ深長な意味をとらえる非凡で鋭敏な感覚知覚能力が要求される。それらは、概念によっては把握できない、すなわち言語化をこばむような個性的な知覚意味にほかならないからである。

こういう技術的知覚の個々の具体的な形成過程については、ここではもはや論及しないでおこう。それは心理学や生理学にゆずらなければならない。ただ、知覚がとらえる対象の意味や価値の問題を究明するにあたって、生活・労働・社会的活動・コミュニケーション等、総じて人間実践が基底となっていることへの洞察がいかに重要であるかを、あらためて確認せざるをえない。なるほど現象学者のいうように、この世界は意味に満ちみちており、人間の知覚も多様な意味に浸透されてい

1) エンゲルスのいう「科学的に制御された知覚」（『空想から科学へ』英語版序文）は、この技術的知覚のより普遍的で理知的な形態だといえるかもしれない。

る。しかし、それらの意味は、もっぱら人間の生活との関連で発生するのであり、現実の活動の中でこそ、地から図が浮かびあがるように特定の意味がきわだたせられるのである。しかも意味の的確な理解には、諸実践の中で鍛えられた鋭い知覚能力が不可欠だ。観想の立場からイメージされがちな均質的な意味空間を打ち破るものは、人間の実践であり、実践の観点にもとづく意味把握であろう。

2) われわれの知覚は、事物だけでなく、当の事物のおかれている環境をもとらえている、いやむしろ、その環境の中で環境との連関で事物をとらえ、事物の中に特有の環境からの影響をとらえている。と同時に、われわれ自身が環境の中で知覚し、環境に影響されつつ知覚している。しかも、環境によって形成され変容された感性的身体や諸感覚器官をもって知覚している。とはいえ、ここでいう環境は自然的物理的存在であるだけではない。人間の生産活動、政治経済活動、文化芸術活動等々によって創造され加工された人工的文化的世界をもふくんでいる。この自然的・生態的・文化的性格を帯びた全体としての環境、それを和辻哲郎の言葉をかりて「風土」¹⁾と呼び直すことにしよう。知覚の中にふくまれる意味として、前述した社会的意味とはまた趣きを異する、環境の意味ないし「風土」的意味といったものが注目されてよいように思う。

ひとは、都会の喧騒と雑踏からのがれて田舎に出かけ、谷間を流れる小川のせせらぎを清冽で爽やかだと感ずる。この溪流の水は、周囲のごつごつした岩石やうっそうとした木立、冷えびえとした大気や樹間からこぼれる陽の光などとの連関で知覚されている。爽やかさは、小川の水だけでなく、これらの事物の連携と共同による演出である。和辻が、『風土—人間学的考察—』の中で、ひとが戸外で「寒い」と感ずるとき、その寒さを暖かさや暑さとの連関において、風・雨・雪・日光等との連関において体験し、さらに土地の地味・地形・景観などとの連関において体験する、と語っているのは、そのかぎりでは正しい。それにしても、田舎の人々がではなく、とりわけ都会人が溪流に爽やかさを感ずるのは、彼のあわただしい多忙な日常生活とも深い関係があろう。さらに、煤煙や排気ガスで汚れた都会の空気や、工場廃液や生活排水のせいで濁った都会の川との対比で、知覚されているからであろう。このように、谷川の水も、この水を包みこんでいる自然的環境との関係で、そして水を知覚する主体自身がおかれている風土的環境からの影響のもとに、さまざまな意味を与えられて知覚される。

晩秋、日本の内陸地方（たとえば京都）では、朝晩のきびしい冷えこみによって山々はみごとな紅葉の世界を示す。赤や黄という色の鮮やかさは、気温の急激な変化と深い関係があり、暖かい地方での樹々の紅葉は、気温のゆるやかな変化のゆえに十分な鮮やかさを期待できない。南国での紅葉を知る者にとって、京都の山々の紅葉は、鮮やかさ・凜々しさ・すがすがしさといった情緒をよ

1) もっとも、和辻の「風土」概念は、気候・地形・景観の意味が強く、生産や社会活動によって形成された人工的環境世界をあまり含んでいない。しかし、今日のわれわれは、人間化された自然の典型ともいえる「都会の風土」をも対象とすべきであろう。

り強く呼びおこしつつ知覚される。もちろん、こういう情緒は、知覚する主体の経験（この場合、さまざまな紅葉についての視覚的経験）だけでなく、主体自身の個性的な美意識からも由来している。さらにまた、紅葉する樹々をとりまく地形・景観・風・空気・日光などの地理的気象的条件に依るところも大きい。主体と客体とのそれぞれの側での多様な連関や媒介を通して、知覚の風土的意味が形成されているわけだ。

私は前に、「風土」は自然的であるだけでなく、今や人為的な産物でもあると述べた。いわば都市的人工的風土にも言及する必要があるだろう。大都会に林立する高層ビル、街を縦横に貫通している大小のアスファルト道路、バス・トラック・乗用車などの無数の車の洪水、歩道を足早に歩く人々の群れ、道路工事や建設現場から起る騒音と振動、昼夜を問わない演劇・映画や音楽会などのさまざまな催し、デパートや商店街のきらびやかなショウウィンドウ、町の中を彩る魅惑的な宣伝や広告等々、現代のわれわれの多くは、こういう知覚風景の中で生活し、不断にこういう都市的風景を知覚している。これも、都会人をとり巻くまごうことなき一つの「風土」である。エコロジー的感覚の強い人なら、この種の風景を、人間の本性をゆがめる反自然的なものだとして、嫌悪感とともに知覚するかもしれない。だが、都会に住み慣れた多くの人々は、都会的風土を、田舎の不活発・単調さ・遅い生活テンポと比べて、活発さやスピーディ、創造性や躍動性という肯定的意味において知覚し、この風土の中にこそかえって気楽さや親しみを感じることだろう（どちらがより豊かであるかより幸福であるかは、また別の問題である）。

田舎であれ、都会であれ、独特な風土の中で形成された感性や身体のみが、その風土の意味を肯定的に受けとめる。受けとめるのは、我個人だけではなく、風土を共有する「我々」が、である。同じ風土の中で生まれ育ち活動する人々は、共通の風土的知覚を、あるいは知覚の風土の意味をもつ。ここには、風土的知覚の共同性・共有性（私の好きな語ではないが、和辻のように「間柄」性といってもよい）が表現されている。このかぎりでは、「風土の型」というものを語ることができ、この型に対応するような一定の人間類型、これが言いすぎなら資質や性格の類型（和辻なら「自己了解の型」というかもしれない）をも呈示することができよう。もとよりこういう類型の呈示は、ここでの仕事でも目的でもない。知覚がふくんでいる風土の意味の由来と特質を以上のように確認しておくだけにとどめよう。

おわりに少しだけ付言すれば、一定の特殊的風土に長く慣れ親しめば親しむほど、ないしは風土への定着度が高ければ高いほど、この風土の型はいっそう明確にかつ堅固になるだろう。それは、知覚の中に、ある型の風土の意味を頑なに保持することにもつながる。しかし他方、こうした見地が陥りやすい風土的決定論や風土還元論にも警戒が必要だ。人間は、さまざまな場所に移動し他の風土をも経験しうる存在であり、さらには風土から自覚的に脱却できる存在でもある。一見個々に宿命的ともみえる風土の型は、現代のように大規模な交通の発達や情報の氾濫の中では、ますます相対化され、本質的に可変的過程的性格をもたざるをえない。知覚の風土の意味もすこぶる可塑的なのであって、知覚主体をとりまく具体的な諸条件のもとで、しかもその条件の不断の変化を意

識しつつ、意味の探求がおこなわれなければならない。

3) 知覚の風土の意味を論じた今、さらにすすんで、知覚の「美的芸術的意味」についてもふれておくべきであろう。美的芸術的意味それ自身は、狭義の風土の意味であり、あるいは風土の意味を構成する不可欠の一要素であるといってよい。ある時代、ある地域の美意識や芸術・文化の中に、民族的な諸特質が色濃く反映されることを考えれば、知覚の美的芸術的意味を問うことは、知覚の民族性や国民性を明らかにすること、また今日的な課題との関連でいえば、民族文化の問題（わが国ではとくに日本文化論）の領域に足をふみ入れることにもなるにちがいない。

ひとが一般に、対象や光景をその物理的生態的視点や経済的効用的視点からだけでなく、美的芸術的視点からも知覚していることは疑いない。日常使用している食器や家具でさえ、われわれは、それらの重さや堅さや滑らかさ、価格の高さ、耐久性や使いやすさの面から知覚し評価するだけでなく、その色や肌理、形や素材の鮮やかさ、美しさ、調和のよさ等々の面からも知覚し評価している。魅力的な風景の場合はなおさらそうだ。高いビルの屋上からネオン・建物・自動車などの多彩な灯がきらめく都会の夜景を眺望するとき、海岸で西の空を赤く染めながら今まさに地平線の下に沈まんとしている夕日を眺めるとき、そうした知覚風景はもっぱら華麗だとか雄大だとか神秘的だとか等の情意的意味のもとでとらえられている。この場合、美的芸術的価値以外の他の価値が入りこむ余地はきわめて少ない。

事物や風景を他のどんな視点よりも優越して美的芸術的視点から知覚しようとする者が、美学者であり芸術家であるだろう。彼らのとぎすまされた繊細な感性は、一般の人々が見過してしまうかとらえられない、知覚対象の美的芸術的意味をみごとにつかみ出す。民芸運動の創始者柳宗悦にとっては、茶わん・湯のみ・皿などの雑器も、美の対象であった。分厚で頑丈で健全な器のうちに、至純な形、素朴な手法、天然の素材が洞察され、日々用いられることによってますます輝く「雑器の美」が発見され賞揚されたのである（柳宗悦『民芸四十年』参照）。

険峻なる高さ山岳を前にして、登山家は頂上をきわめることの困難さを思い、山の厳かさといひしれぬ緊張を感じることだろうし、地質学者は、山の形状や地層、岩石の種類に注目して山の組成や地質学的歴史への深い科学的関心をそそられることだろう。だが、この山を描こうとする画家には、登山家や地質学者とは別の意味、まさに美的芸術的意味が開かれている。山の美的本質を鋭く強烈に呈示するための展望・構図・形状・色調が、画家の芸術的力量に応じて把握され、選択され、キャンバスの上に描かれる。山の知覚風景の中でとらえられた画家固有の美的芸術的な意味が、そこに陰に陽に形象化されるのだ。一面的に生産する動物とちがって、普遍的に生産する能力や特性をもっている人間だけが、「美の諸法則にしたがってもまた形づくる」（マルクス）ことを思えば、人間だけが知覚風景のうちに美的芸術的意味をとらえている。もちろん、経済的な意味、科学的な意味等々より、美的芸術的意味の方が優越するとか、事物の本質をいっそう深く表現するとかいうわけではない。だが、それは、他の多くの意味と同じ資格で並存する、人間の生活に根ざした一つ

の意味であり、それなくしてけっして人間的価値の全体を完結しえない貴重な意味であることを承認しなければなるまい。

さてつぎに、われわれにいちだんと関係の深い「日本的な」美の意味についてはどう考えるべきだろうか。枯山水の日本庭園や松・菊の盆栽、茶道や華道、水墨画・日本画・浮世絵などの絵画や書道、能・狂言や歌舞伎などの舞台芸術、短歌や俳句・川柳などの文学、弓道・剣道・柔道などの武道等々、いわゆる「日本的な」芸術・文化にわれわれ日本人が接する機会は、他国人よりもたしかに多い。幼少期からこの種の芸術・文化に親しみながら、同時にこれらの中にこめられている「風流」「もののあはれ」「無常」「諦念」「わび」「さび」などの意味をつかむよう教育されてきた。『枕草子』『方丈記』『徒然草』『奥の細道』などの有名な古典の読解も、それを大いに促してきたにちがいない。こうして、われわれは多かれ少なかれ（あるいは幸か不幸か）、「日本的な感性」を身につけるようになっている。

春四月、桜の花びらがはらはらと散りゆく光景を見て、『徒然草』の一節を想起しながら、いわゆる「滅びの美」を感じる人もあろう。九鬼周三が語ったように、「万物の有限性からおのずから湧いてくる自己内奥の哀調」を感じつつ、散り去る桜花に「もののあはれ」を見てとる人も少なからう（九鬼周三『情緒の系譜』）。武道の中で要求される、果敢、泰然自若、忍耐、自尊などの精神を具現している、一つひとつの身ぶりや姿勢、視線と表情、動と静、間（ま）等々に、多くの日本人は「武の型の美しさ」つまり形式美を感じとっている。武道そのものに通じれば通じるほど、「型」の意味への理解は深まろうし、動きの中に美醜を感じとる鋭敏な美的センスが磨かれていくだろう。

伝統的な芸術や文化によって継承されてきたこういう日本的な美意識はたしかに存在する。だがもとより、この種の美意識や価値観はアприオリなものではありえない。日本的な風土や文化の中に独特の美や意義を感得できる感性そのものは可変的なものであるから、それがたえず再生産され維持されなければ、やがては消滅することもないとはいえぬ。じっさい、ロックやポップス等の音楽、マンガやファミコン等の娯楽、サッカーや野球等のスポーツなどに代表される、今日的な若者文化の中で形成されつつある青少年層の感覚・情念は、能や歌舞伎、日本的絵画や文学、日本の武道等を敬遠したり、それらの中に旧世代とは違う別の意味（概して否定的意味）をとらえている。

とはいえ、そもそも日本文化は他国のどんな文化にもまして「雑種文化」（加藤周一）であることを了解すれば、今日の視聴覚メディアや若者文化が今後の新しい日本文化の基調になること、それらが伝統的な日本の美意識・価値観に大きな変貌をもたらすことを、必ずしも悲しむ必要はない。

「いき」や「風流」，「無常」や「もののあはれ」が理解できなくとも、日本の山河や草木、日本の伝統文化や芸術の中に、次世代の日本人は彼らの生活感覚に根ざした新しい美的意味を必ずや見出すことだろう。大切なことは、「日本的なもの」をアприオリな説明原理にしてしまい、日本人にしか理解できない純粋で狭隘な美意識を保持しようとするのではなく、「世界的に翻訳される」（戸坂潤）ような普遍性をもった日本文化をつくることである。

（最後に、知覚の中には、これまで挙げた意味のほかに、「倫理的価値的意味」が含まれていること

も忘れないようにしよう。人間の社会的行為やそれらにもとづく社会関係、制度、機構などが知覚の対象になるとき、事象の倫理的意味(善と悪、正と不正などの一般的表象)がたちどころに現われてくる。町なかで老人または障害者にたいするある人の親切やいたわりを見てその善き行為に感動し、政治家の贈収賄行為に接し怒りをもってそれを不正と断じるのは、観察する主体の中にすでに明確な倫理的評価が形成されていることを示す。もっとも、一定の水準をこえた倫理的意識がなければ、知覚の倫理的意味は出現せず、この意識の高さが、知覚の中にとらえられる事象の倫理的意味の深さを規定する。))

IV. 知覚意味をめぐる諸問題

1) 人間の知覚がふくむ多様な意味内容とその源泉を、私はこれまでの叙述の中でかなりくわしく明らかにしてきた。あらためて枚挙すれば、知覚対象の規定性としての意味(物理・化学的规定であれば、これは主に自然科学が提示してくれる¹⁾)、知覚の社会的意味、生活的実践的意味(これは社会科学やわれわれの生活経験をつうじて把握される)、知覚の風土の意味や美的芸術的意味(これらは環境や文化にたいする個人ないし集団にとっての情意的意味を表現する)等々、たしかにさまざまであった。「意味」とは知覚対象と知覚主体との相関の中で発生するイデアールな存在であるから、上述のいずれの意味も、大なり小なり主観的かつ客観的という両義性をもたずにはいない。しかも、すべての意味にわれわれの感性的(かつ文化的)身体のありようが影を落としている。

私はここで、知覚意味をめぐる理論的問題を明確に提起するために、概念上の厳密さをやや犠牲

- 1) 対象の社会的規定の場合には、社会科学的認識が必要となり、それは後者の社会的・生活的意味と重複してこよう。
- 2) 対応関係を表にすれば以下ようになる。(なお、「倫理的・価値的意味」は、科学的にも文学的にも探究可能な二側面をもっている。また、客観的意味の中に位置する「風土の意味」は、部分的に科学的意味探究の対象にもなる。対象が示す風土性は、地理学や気象学等によっても追求されうるからである。)

知覚の客観的意味 (広義の「対象の規定性」)	対象の物的自然的特性としての意味 (狭義の「対象の規定性」)	} 「科学的意味」
	社会的意味 生活的実践的意味 倫理的価値的意味(客観的な分析の対象となるかぎりでの)	

	風土の意味(対象が示す風土性) 美的芸術的意味(対象が表現する美や芸術性)	
知覚の主観的意味 (知覚主体の情意の投影)	風土の意味(主体的性格をもつかぎりでの) 美的芸術的意味(同上) 倫理的価値的意味(同上)	

にして、以上の多様な意味を二つの系列に分類してみたい。すなわち、知覚の中の自然科学的、社会的かつ生活的意味を広義の「科学的意味」と呼び、知覚の中の風土的、美的芸術的意味を広義の「文学的意味」と呼ぼうと思う。²⁾ なぜなら、前者は、知覚主体との関係で明らかになる、意味の相対的に客観的な側面を表わすが、この側面は主として科学的探究に依るところが多いからであり、後者は、意味の主体的情意的な側面を表わし、この側面は概して文学的な探究の課題だといってよいからである。

知覚における科学的意味と文学的意味、あるいは意味の科学的探究と文学的探究の両者に優劣をつけるべきであろうか、そしてつけることができるのであろうか。西田幾多郎の『善の研究』の中に、次のような主張がある。「事実上の花は決して理学者のいふ様な純物体的の花ではない。色や形や香をそなへた美にして愛すべき花である。ハイネが静夜の星を仰いで蒼空に於ける金の鋏と云ったが、天文学者は之を詩人の囁語として一笑に付するであろうが、星の真相は反って此の一句の中に現はれて居るかも知れない」「真実在は普通に考へられて居る様な冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立った者である。即ち単に存在ではなくして意味をもった者である。それで若しこの現実界から我々の情意を除き去ったならば、もはや具体的事実ではなく、単に抽象的概念となる。物理学者のいふ如き世界は、幅なき線、厚さなき平面と同じく、実際に存在するものではない。此の点より見て、学者よりも芸術家の方が実在の真相に達して居る」

西田の「意味」概念は、情意的にとらえられたかぎりでの実在の事実、つまり美的情緒的意味に限られていて、広範囲の意味をとりあげるべきだとする私の理解とは明らかに異なっている。情意だけではとらえられぬ対象の自然的諸規定や社会的・生活的意味を排除している点で、きわめて狹隘だと思う。それはともかく、ここで注目すべきは、詩人や芸術家によって把握される美的情緒的意味（狭義の「文学的意味」といってよい）が、天文学者や物理学者によって把握される自然科学的意味（狭義の「科学的意味」といえよう）よりはるかに実在の真相に迫り、より深く世界の本质をつかんでいる、と西田がみなしていることだ。私なりの言葉でいい直せば、彼にあっては、文学的意味が科学的意味より優越するのである。これを「文学主義」と呼ぶことが許されよう。だがはたして、この主張に十分な根拠があるだろうか。

まず、ここには、物理学をはじめとする諸科学（西田が念頭においているのはもっぱら実証的な自然科学であろう）が、世界の数量化、記号化、概念化（フッサールのいう「理念の衣」の世界の構築）に専念し、感覚知覚に訴えかけてくる具体的な明証的事実を消去してしまう、という偏見がある。しかし、これは科学的探究の一面であって、そのすべてではない。しかも諸科学内部で遂行される、数量化、概念化、法則化の過程は、感性的諸事象や生活的事実からの抽象と普遍化なのであって、単純に具体的事実との分断・乖離のみをそこに見るのは公正ではない。たしかに科学内部の一部の傾向として、感性的事実や現実の人間生活（フッサールのいう「生活世界」）への十分な考慮をばらわぬ、数量規定や記号による論理的整合性のみの追求がないとはいへぬ。しかし、これを科学的な探究の本性とみるのは大きな誤解であり、むしろ、われわれの人間生活からたえず目的

と課題をくみとり、世界の客観的な諸事実への献身的な解明に向かう、じっさいの科学の広い実践活動がもっと正当に注目されるべきであろう。

このかぎりでは、事象の科学的意味は、文学的意味には届かない世界認識の広さと深さをわれわれに与える。それは、個々人の情意からは比較的遠く離れている（まったく無関係というわけではない）がゆえに、かえって事象の客観的な性状を、知覚・表象・概念等を用いて（概念だけではないことに注意！）、あらゆる人に平等に普遍的に開示するのである。もちろん、このことからただちに科学的意味の文学的意味にたいする優位が導かれるわけではないし、文学的意味の特異性や必要性が消えるわけでもない。事象の個々人にとっての意味は、文学的意味の中でこそきわめて鮮明にかつ身に迫る一種の切実さをもってたち現われる。人間が情意をもって事象を知覚し理解すること、同じことだが人間の情意との関連で事象がその意味を露わにしていること、これは文学的意味探究の中ではじめて解明されるのだ。華麗であるとか醜悪であるとか、雄々しいとか卑屈だとか、爽快だとか陰鬱だとか、事象へのすぐれた洞察にもとづくこうした文学的表現も、われわれを含む実在的世界の真実の反映ということができる。科学的意味では表現しえない、世界のこの情意的主体的性格は、まぎれもない世界の半面、あるいは実在の裏面なのである。

科学的意味と文学的意味、そのいずれにも強みと弱みがある。いずれが優越するかを決めることはできぬ。世界の事象をとらえる個々人の視点や価値観によって一方が他方に強いて優越させられる（そのとき、必然的に科学主義と文学主義が発生する）ことはあっても、それはけっして普遍的な基準・客観的な根拠にもとづいたものではない。一方は自らの力では覆うことのできない領域を他方に期待せざるをえず、こうしてあい補い合うことによって両者は実在の全体的意味を完結するのである。それにしても、科学的意味の重要性を忘却した上での文学的意味の称揚が今日的な傾向の一つになっているが、これは、「意味」の主観主義的理解と手をたずさえて、実在の恣意的幻想的解釈をもたらす危険性を多分にもっている。あえてこの点への注意を喚起しておくことは無益ではないだろう。

2) ある事物やある風景の知覚にはさまざまな意味がともなっていることは疑いえないとしても、知覚と同時にそうした意味のすべてをわれわれはなんの努力もなしに手に入れているのであろうか。この種の問いをめぐっては、知覚意味の直接的把握を主張する論者が少なくない。メルロ=ポンティもその一人である。「風景や都市を貫いて拡がる或る潜在的な意味というものがあるのであって、これをわれわれは、定義の必要などを感じることもなく、特有な明証のうちに見いだすのである」「或る物の意味は、心が身体に宿るように、この物に宿る。つまり、それはもろもろの現われの背後にあるわけではない。灰皿の意味（少なくとも、知覚のなかで与えられるような、その全体的・個体的な意味）というのは、その感覚的外見を整序する理念、また悟性のみ近づきうるような、灰皿の或る理念ではない。それは灰皿に生命を与えるものであり、灰皿の中で明証的に具象化されているものなのだ」（『知覚の現象学2』）と。物や風景のもつ隠れた意味も、人間の知覚に

おいては明証的直接的に与えられている、という見地である。

対象や環境のもつ客観的意味としての「アフォーダンス」に注目したギブソンも、このアフォーダンスの直接的知覚が可能であることを強調している。「崖ぶちは落っこちる場所である。それは実際危険であり、危険に見える。ある配置のアフォーダンスは、その配置が知覚されれば知覚される」「乳幼児がまず気づき始めるものは、対象のアフォーダンスである。対象のもつ意味は、対象の物質や面、色、形態がそのようなものとして見える以前に、観察される」「『それぞれの対象は、それが何であるかを語っている』と主張したとき、コフカは、物が嘘をつくこともあることに言及しなかった。もっと正確にいうと、対象は、それがそうあるようには見えないこともあるのである。けれども、そのことすべてがいかに真実であろうと、環境の基本的アフォーダンスは知覚されるし、学習をそれほどしなくても普通は知覚されるのである」(『生態学的視覚論』)等々。

事物や環境がもつ個々の諸性質よりもそれらが呈示する全体的意味が人間にとって最初に注目される、¹⁾ という主張を一応承認するとしても、「意味の直接的明証的把握の可能性」という問題をめぐっては、かなり慎重な議論が必要なように思う。なぜなら、すでに述べたように、じつに多様な具体的意味があり、さまざまな意味把握の段階があるからである。ここでの意味を抽象的な「意味一般」に帰着させるならば、議論を単純化してしまい、特殊な具体的意味はいかにして把握されるか、という本質的な問題を切りすてることになるだろう。

私は、知覚における対象意味の直接的把握の主張にさしあたり同意する。だがその場合、留保ないし限定が必要だ。再度例をあげて論じてみよう。火のついたろうそくを見て、普通の大人は、同時にそのろうそくの種々の意味も知覚している。炎の明かりによって周囲を照らすものであること、ろうそくは熱によってしだいに融けて小さくなっていくこと、炎に手を近づければ熱く感じ、さらには火傷すら負いかねないこと、等々。言いかえれば、ろうそくは、照明としての用途、熱によって溶融するという特性、人間身体を損なう炎の危険性、等の多様な意味をもった存在として知覚されているのである。だが、ろうそくに接したことの無い幼児にはこうした意味把握はない。だからこそ、ろうそくに火をつけて照明代わりにすることが彼にはできないし、ろうそくの炎に身を近づけて不慮の火傷を経験したりもする。

はじめてろうそくを見る幼児には、その上方が明るく輝き下方が滑らかさとつやをもち、手でつかみうる遊び道具のような存在として知覚されていよう。そこには大人と異なった、幼児によるろうそくの意味把握がある。しかし、特定の物や風景についてのなにがしかの経験がある者とそうでない者との間に横たわる、把握さるべきこの意味の相違は、看過できぬほどに大きい。経験なき対象のより本質的な意味は、直接的明証的には把握されないのである。直接的に把握するには、予め経験されていなければならず、また学習されていなければならぬ。ギブソンが例としてあげてい

1) じつは全体的意味は、個々の諸性質への認知がまったく欠けている場合は成立しない。それゆえ正確には、対象に固有の意味が浮かびあがる程度には、他の対象との区別の標識になる諸性質の知覚も、同時的におこなわれているというべきなのである。

る、人間が腰かけて休むことをアフォードするものとしての椅子やベンチ、手紙を投函すれば郵送してくれることをアフォードするものとしての郵便ポスト等も、その例にもれない。個々人の意図や感情に左右されないそれらの客観的な意味は、日常生活の中で慣れ親しみその効用を理解している人にとってのみ、直接的に知覚されるものなのだ。

もとより、人間の生命や健康の維持または侵害に直接的にかかわる事物や事象——生きていくのになくってはならない衣食住や、生命を大なり小なり損なうような危険物など——は、本能的な直観によって学習なしにその意味が知覚されたり、そうでなくとも、ほんの一、二度の経験によってただちに意味が了解されることは承認してよい。飢えを満たすものとしての食料、渴きをいやすものとしての水、火傷をひきおこす火や熱湯、身体の一部または全体を傷つける鋭利な刃物や崖ぶち等々。加えて、事物や事象の情緒的意味も、直接的知覚の部類に含められてよい。情意をもつ生物としての人間は、あらゆるものを、その程度の多少はあれ、時には快いまたは愛すべきもの、時には不快なまたは嫌悪すべきもの、等の情感とともに受けとめており（この点は西田が言う通りである）、対象知覚と同時に発生する対象の情緒的意味もただちに自覚することが可能だからである。

意味の直接的知覚という場合には、おおむね以上の範囲に限定すべきではあるまいか。これ以外の、より高次の知覚意味の把握については、むしろ種々の「媒介」が不可欠であろう。先に私が述べた「対象のより本質的な意味」の中には、社会的意味、生活的意味、風土的意味、美的芸術的意味（すぐれた芸術的感性によって把握されるかぎりの）、倫理の意味等々が含まれる。先のロウソクをあらためて例にだせば、生産や流通の過程で登場してきた商品としての意味、それがもつ有用性や価格としての意味、さらに、冠婚葬祭や宗教的儀式に使用されるさいのさまざまなシンボルの意味や美的意味などがあげられよう。ロウソクの意味は、全体としてみれば、具体的な概念と同じように、「多くの規定の総括」というべきものなのだ。したがって、これらの意味の的確な理解のためには、社会認識や生活経験の積み重ね、美的文化的事象との接触と鋭敏な美的センスや倫理的センスの涵養がぜひとも必要となるだろう。知覚の場面で、安易に意味の直接把握を言う前に、意味把握を可能にする諸能力の形成こそが注目され、そのための手だてや方法こそが強調されなければならない。