

世界内存在としての意識：志向性の哲学と現象学

村田純一

本論文ではまず序論に当たる第1節で、志向性理解に関する現代の現象学の現状を大雑把に概観する。ここでは、現象学の志向性理解の特徴として、意識を身体化し、状況づけられた存在と見なすこと、換言すると、意識を時間空間的な領野をなす世界内存在と見なすことが確認される。そのうえで、続いて、2節から4節の本論で、この「意識の世界内存在」という見方をブレンターノ、フッサール、メルロ＝ポンティという三人の哲学者のなかに見出すことが試みられる。この試みは、ブレンターノとメルロ＝ポンティを介して、志向性の解釈をアリストテレスにまで結び付ける試みでもある。はたしてこのような「無謀な」試みにどこまで説得力があるか、皆さんの検討をお願いしたい。

1 志向性の哲学と現象学

(1) いま、なぜあらためて志向性が問題となるのだろうか

例えば、今世紀の初頭には、認識の経験主義的基礎付けを行うために、意識の直接的与件と見なされたセンスデータのような存在者が構想されることもあった。そして、外界の認識は心のなかのセンスデータに基づいて、それを媒介にして可能になると考えられることもあったかもしれない。こうした時代であれば、意識は決して、心のなかに位置を占めるセンスデータのような存在者を直接対象とするのではなく、外界に存在する事物を直接的な対象とすることを強調すること、すなわち、心には本質的に外界へと関係する特質が備わっていることを強調することには大きな意味があっただろう。つまり、心の特質としての志向性を明確化することは認識論の見方の転換をもたらす上で重要な役割を演じただろう。

実際、フッサールは、認識体験を超越する客観的对象の把握がいかんにして可能となるかを明らかにするために、体験に内在的な志向性という特質の解明に努力したのであった（たとえば『現象学の理念』）。また、ハイデガーは、この心の志向性を人間

存在の存在論的構造と捉えかえし、人間存在のあり方は、最初から「外部」に出ているというあり方、つまり世界内存在という存在のあり方をすることを示し、外界の存在証明をいまだ困難な問題と見なしている哲学の現状をスキャンダルと呼んだのであった（ハイデガー 2003: I-159, II-179/1972: 62, 205）。

さらに、この認識体験の「超越」のあり方を説明するに当たり、第一に与えられる感覚与件をもとにしてそれに何らかの解釈作用や推論作用が加わって成立すると考えるような要素主義の見方が主流であった時代には、こうした見方を批判して、体験に与えられる所与は最初から「与えられたもの以上」という仕方を示すことを明確化することには大きな意味があっただろう。すなわち、体験に与えられるどんな所与（X）もつねにあらかじめ「Aとして」（X as A）理解され、一定の意味を負荷されて捉えられるという点を強調することは、現象学と分析哲学といった分野の違いを越えて、十分意味のあることだった。

もちろん「意味」の契機をどのように理解するかによって、分析哲学と現象学では大きく方向を異にした点は無視できない。分析哲学では、セラーズの「所与の神話」批判が示しているように、意味の契機は言語的、概念的空間（world view）に位置づけられる規範的あり方に注目することによって志向性の解明がなされた。概念的知識を「基礎づける」はずの知覚的知識自身が、逆に、知覚経験のなかで働く概念の属する概念的空間に依拠してはじめて知識としての身分を確保できることが強調される。マクダウエル表現を借りると次のように表すことができる。「わたしたちは知識についての見方のこの部分を以下のようにいうことによって捉えることができる。すなわち、一般に知覚経験に備わる志向性、あるいは、知覚経験に備わる客観的要請は——それが知識を生み出すことになるか否かは別にして——論理的次元で世界を概念的に把握していることに依存している。つまり、知覚経験はここといまにおける瞬間的知覚を越えているのである」（McDowell 1998, 435）。こうして、概念的知識を基礎づけるはずの知覚的知識が、逆に、概念的空間に依存してはじめて成立するという、一種の基礎づけの逆転が見出されることになる。

他方で、現象学では、知覚体験において、意味の契機がむしろ感覚的所与のような直観と密接不可分に結びつくあり方、すなわち「身体化」（embodiment）されたあり方に焦点が合わされることになる。

ここで現象学の方向に沿って話を進めるとするならば、対象へのかかわりとしての志向性は、つねに、対象のあり方に対応する一定の意味を付加される所与のあり方を通して実現されると見なされる。そしてこの一定の「対象の与えられ方」ないし「一定のアスペクトのもとでの対象の現れ方」をそれぞれの対象に即して記述・解明することこそが、現象学の最も重要な仕事と見なされた。実際、グールヴィッチやメルロ＝ポンティは、知覚の志向性の具体的実現形態として、一定の意味負荷がつねに時

間・空間的なゲシュタルト的構造化と連関して実現すること、それゆえ、知覚意識はつねに一定の意識の領野として、地平的な構造を持つものとしてとらえられることを強調し、知覚意識の世界内存在のあり方を明らかにして、知覚の哲学に大きな貢献をなしたのであった。とりわけ、フッサールが強調した知覚現象の射映性格や、それと相関的に示される知覚意識に備わるキネステーゼ的特徴は、知覚意識が身体的な世界内存在として実現することを示している点で、意識が身体活動と密接に結び付き (embodied, enactive)、状況内在的で (situated) であることを強調する現代の議論を用意した先駆的な業績といえることができる。

こうして、現象学の知見からも、個々の知覚経験が単独で成立しうるものではなく、内的・外的なさまざまな地平を備えて成立しうるものであり、最終的には世界地平を基盤にしてはじめて、真偽の妥当性が問題になるような志向性が可能になることが示される。ただし、現象学の場合には、世界は、概念的空間であるよりも、なによりもまず身体を持って動き回り、そこで知覚が成立しうる世界、すなわち「生活世界」というあり方を基本に考えられる。フッサールのいい方を使うと、個々の知覚が成立するここといまに現れる知覚野はつねに、「世界「の」一断面、つまり、可能的に知覚される事物の総体としての世界「の」一断面」という性格を持っているのである (フッサール 1974, 230/Hua VI, 165)。

少なくとも現象学の流れのなかでは、知覚現象を基礎にして、意識とはつねに一定の世界内存在として成立するという見方が基本テーゼとして受け取られてきたといえるだろう。

以上のように考えてくれば、志向性という概念、ないし、志向性という概念に導かれた観点は、現象学のみならず、分析哲学をはじめ心の哲学においても、大きな意味を持ってきたといえるだろう。

もしこのように考えることができるとするなら、現在では以上のような見方がすでに定着しているのであるから、いま必要なことは、こうして得られた基盤の上で、さまざまな具体的な現象 (痛みや色彩などの多様な感覚現象、意志と行為をめぐる諸現象、他者と規範をめぐる諸現象、あるいは精神病理現象などなど) を (志向的に) 分析してみることであろうし、実際、多くの哲学者が試みているのも、そうした意味で本来の *Arbeitsphilosophie* としての仕事だろう。

わたしは、現代の哲学の状況に対してこうした印象を持っていたので、今回の研究会のテーマに「志向性」という概念が選ばれたという話しを聞いた時には、なぜいまあらためて志向性なのか、という戸惑いを覚えた。現在の時点で志向性という概念によって問題を捉えようとするのは網目が粗すぎるように思われたからである。

(2) 意識と志向性

しかしながら、今回の研究会のために中畑正志氏の該博な知識に満ちた著作『魂の変容』から学ばせていただいたところによると、「志向性の終焉」（中畑 2011: 224）について論じている論者もいるとのことであり、必ずしもわたしの印象がそのままでは成り立たないかもしれないと思い始めた。実際、意識の志向性、あるいは、意識と志向性の関係をめぐっては、さまざまな議論が続けられているが、現代の議論状況は、二〇世紀の議論状況とはずいぶん違ってきている。

心の解明は、心理学、脳科学、そしてロボット工学などを含めた広い意味での認知科学の発展によって行われており、具体的には、脳損傷に関する症例研究、脳のイメージングによる成果、ロボットの設計・製作などにもとづいて、さまざまな知見が積み重ねられてきた。意識をめぐる哲学的議論も、それぞれ具体的・経験的なデータとの関連抜きに、哲学者のアームチェアーのなかだけで済ますわけにはいかなくなってきている。広い意味での「自然化」の方向性が心の哲学のなかでは定着しつつある。したがって、意識の志向性を語る場合も、フッサールやハイデガーのように、たとえその「超越論的」役割を論ずる場合でさえ、具体的な経験的次元での議論と切り離れたまま話を済ませるわけにはいかないことになるだろう。

実際、現在でも、意識内容を構成する要因をめぐって、概念主義と非概念主義、あるいは、内在主義と外在主義のあいだの論争、志向性を成立させるには表象が必要なのか、不必要なのかをめぐる論争、あるいは、意識なしですべての認知が行えるゾンビのような存在は可能なのか、といった（一部は不毛と思われる）議論が、経験的知見を参照しながら続けられている。例えば、現在では、無意識と対比される意識のあり方に対応する脳活動（NCC: neural correlate of consciousness）を見出す試みが科学者たちによって真剣になされており、意識の存在を心/脳内に位置づける見方は決して捨て去られてはいないどころか、むしろ強まってさえいるように思われる。他方では、たとえば、現代の心の哲学で *enactive approach* と呼ばれる見方を提示している *Alva Noë* と *Evan Thompson* などは、意識に対応する脳内の相関物を見出そうとする試みを批判して、知覚意識が脳内を越えて世界内存在することを強調して次のように述べている。「意識の担い手は、特にそれが知覚意識の場合には、脳 - 身体 - 世界の分断を横切って存在するように思われる」（*Noë and Thompson 2004: 26*）。このように、意識に対して志向性を認めるのかどうか、認めるとすると、志向性は脳内に位置づけられるような仕方では理解できるのか、それとも、脳を超越して身体から環境世界へと拡張するあり方で理解すべきなのか、といった議論があらためてなされているのである。

そしてこうした議論の脈絡のなかに、中畑氏が挙げられている「志向性の終焉」について語っている論者の議論も属している。さらにはそのひとつとして、意識と志向

性を分離しようと見なすような議論などもさまざまな論者によって続けられている。

T. Honderich は論文 “Consciousness as Existence and the End of Intentionality” のなかで、布伦ターノ以来の志向性をめぐる議論が志向的対象や内容のあり方をめぐって展開されてきたことを述べながら、これまでの議論がどれも困難を免れるものではないことを指摘している。そのうえで、知覚意識をテーマにして、「知覚的に意識するとは世界が一定の仕方存在することにほかならない (what it is for you to be perceptually conscious is for a world in a way to exist)」、という独自のテーゼを提出している (Honderich 2001: 23)。Honderich 自身はこのテーゼによって、これまでの志向性をめぐる考え方には未来がないことを示しえたと考えているようであるが、これはあくまでも、布伦ターノ以来の内容概念を中心になされてきた議論に未来がないことを示しているにすぎない。むしろ、ここで概観してきた観点からは、Honderich のテーゼもフッサール以来の現象学の意識観（「世界内存在としての意識」という見方）に沿った見方と見なすことも必ずしも不可能ではないと思われる。

あるいは、認知科学の現在のパラダイムともいえる機能主義を前提し、さらに、志向性を機能主義的に解釈しようと見なすならば、志向性の問題と意識の問題を切り離そうと考えることもできるかもしれない。実際、そのような試みがなされた上で、意識の問題を「ハードプロブレム」と見なすような見方が提出されてきた。しかしそのような主張の提唱者であるチャルマーズ自身が、中畑氏のあげている最近の論文のなかでは、意識を志向性へ還元することや、逆に志向性を意識に還元することは不可能であり、むしろ意識と志向性とが不可分であることを強調するに至っている (Chalmers 2004)。

さらには、盲視 (blind sight) のような脳損傷の患者の例を使って、無意識の認知、無意識の志向性の可能性について議論する論者も多い。しかしはたしてこうした「例外的」事例（意識なしの志向性）を日常的な事例（意識を伴う志向性）と同列に議論できるのだろうか。あるいは、意識を志向性に付加しようとするひとつの要因と見なすような要素主義的見方を無前提に受け入れることができるだろうか。こうした明確化されずにおかれている前提を考慮するならば、意識なしの志向性のような概念を無条件に認めることはできないはずである (村田 1995: 154 以下 ; 2008b: 15 以下 ; ギャラガー／ザハヴィ 2011: 175 以下 / 2008: 119ff. 参照)。

以上のように見てくるなら、志向性をめぐる最近の議論の状況に関して、先に概観してきた見方を大きく変更する必要があるようには思われない。しかし、以下では、中畑氏の論稿に刺激を受けて、そして、さらに「志向性の哲学と現象学」というシンポジウムのテーマにもう少し実質的な応答をするために、あらためて布伦ターノそしてフッサールにさかのぼって、現象学における志向性概念のひとつの重要な特

徴に関して光を当ててみることにしたい。

2 ブレンターノ

まずは志向性ないし志向的内在について述べられたよく知られたブレンターノによる文章を引用することから始めたい。

「あらゆる心的現象は、中世のスコラ学者達が対象の志向的（あるいは、心的）内在と呼んだものによって特徴づけられる。この特徴をわれわれは、いくぶんあいまいな表現ではあるが、内容への関係、客観（この言葉で実在性を理解してはならない）への方向、あるいは、内在的对象性と呼ぶことができるであろう。あらゆる心的現象は、すべてが同じ仕方ではないが、何らかのものを対象として自己のうちに含んでいる。表象においては何ものかが表象され、判断においては何ものかが承認あるいは拒絶され、愛情においては愛され、憎しみにおいては憎まれ、欲求においては欲されている、等。」(Brentano 1924: 124f.)

この文章はこれまで繰り返し引用されてきており、また、わたし自身もこれについては何度か触れたことがあるので、ここでは詳しいことを繰り返すことは控えたい(村田 2008a: 71 参照)。多くの場合、ここで定式化された志向性の理解の特徴は、志向性を特有な存在者へのかかわりとして特徴づけることにあると見なされ、志向性の「対象理論」と呼ばれてきた。もっとも、対象理論において対象として理解された存在者を心的現象内部に存在すると見なすのか、それとも、それらは物的現象と呼ばれる以上、心的存在を超越した存在と見なすのかによって、内在説と超越説のように解釈が分かれてきた。しかしここではこうした詳細な解釈問題に入り込むことはしない。

また、以前とは違って最近では、フッサール現象学の専門家がブレンターノのテーゼに関して詳しい検討を行うことも珍しくなくなっているように見える。ただし、その場合にも、フッサールの観点、ないし現象学一般の観点からブレンターノの志向性概念を批判することに主眼が置かれているようである。

例えば、D・モランは、分析哲学系の多くの論者が志向性概念の提唱者としてブレンターノを引用したり参照したりしているが、それらの多くは誤解に基づいていることを指摘し、本来のブレンターノの主張は、根本的に内在主義的であり、デカルト主義的であるという解釈を提示している (Moran 1996)。

また、D・ザハヴィは、意識の高階理論の先駆者としてブレンターノが参照される場合があるが、ブレンターノの内的知覚による意識観は高階理論に内在する困難を

避けえないことを指摘し、高階理論に代わる1階の理論、ないし、前反省的（自己）意識という現象学の知見に戻るべきであることを主張している（Zahavi 2004）。

このように「ブレンターノに戻れ」という掛け声が時には聞こえることもあるようではあるが、そこから生産的な議論が提出されることはほとんどないように思われる。

こうした事情に対して、以下では、かなり限定された、ないし一面的な仕方ではあるが、現象学の方向へとブレンターノを解釈することを試みることにしたい。

（1）作用としての心的現象/意識

ひとつは、心的現象をブレンターノは作用（Akt）と呼んでいる点に関する事柄である。作用とは、通常の対象的存在者ではなく、むしろ、なんらかの対象的存在者に関わるといふあり方を本質的特徴としているものであり、その意味で、物的現象のように対象としてとらえることの困難なものである。より強く表現すると、ブレンターノ自身は作用を心的現象と呼んでいるが、はたして物的現象と並列して同じように「現象」と呼んでいかどうかさえ問題になるあり方をしてしている点に注意すべきだと思われる。

作用としての心的現象をとらえようとする場合、それは、ブレンターノによると、内的知覚によってなされるのであるが、内的知覚は独立して成立する体験ではなく、なんらかの対象を体験している作用に付随的にのみ成立するものである。しかも内的知覚によって捉えられるものが作用である限り、そして作用は内在的に対象へ関係している限り、その作用に向けられた内的知覚の意識に対象的に現れるのは、作用であるとは簡単にはいえないことになる。というのも、作用を捉えようすると、それは本質的になんらかの対象に関係してしまっている以上、内的知覚に対象として現れるのは作用の対象であって作用そのものではないということになるからである。言い換えると、作用を通常の意味で対象としてとらえることは不可能である、ということもできる。だからこそ、多くの論者は、作用などというものはブレンターノの創作であり、わたしたちの経験内にはどこにも見出しえないという主張を繰り返し行ってきたと考えることもできる（大森 1966: 266f. ; 廣松 1982: 140）。

また、だからこそブレンターノは、内的知覚を外的知覚と並んだ独立した体験とは見なさず、あくまで、なんらかの対象へ向かう心的現象に付随的に備わった意識のあり方と見なしているのである。もし心的現象を明確な対象として捉えようとするなら、それは内的観察という仕方ではなされることになるが、そのような観察によって捉えられるのは、すでに過ぎ去った心的現象であり、それはちょうど他人の心的現象を対象としてとらえる場合と類似したあり方を示すことになる。すなわち内的観察はもはや直接的な知覚体験とはいえず、多くの推論の入った認知の働きということに

なるし、対象として捉えられた心的現象のほうも変容された現象ということになる。

以上のように、ブレンターノのいう「志向的内在」ないし作用としての心的現象という見方は、簡単には理解しがたい面を持っている。この点を別の角度から見るために、ブレンターノのアリストテレス解釈にさかのぼってみてみることにしたい。

(2) 質料抜ききの形相の受容としての志向性

ブレンターノは、先に挙げた引用文が書かれた箇所注に付して、この考え方に対しては、さまざまな過去の論者たちの見解のなかに対応する先駆形態を見出すことができるかと述べている。このために、ブレンターノの志向的内在という考え方は、しばしば、志向性を現代に再導入したものだといわれている。ブレンターノがその最初に挙げるのがアリストテレスの『魂について』の有名な箇所である。中畑氏も指摘しているように、アリストテレスは、感覚は対象からその形相のみを受け取る活動であると述べており、これが、志向的内在の先駆形態だというわけである。

中畑氏が指摘しているように、この点を理解する上でブレンターノの初期の著作『アリストテレスの心理学』のなかの箇所は大変示唆的である。ブレンターノは、アリストテレスによる感覚の見方を解釈して次のように述べている。以下は、中畑氏が引用している箇所の文章である（中畑 2011: 196f.）。

「われわれは、冷たくなるかぎりでは、冷たさを感じない。もし感覚するならば、植物や非有機的な物体なども感覚することになるだろう。むしろわれわれが冷たさを感じるのは、冷たさが対象的に、すなわち認識されたものとしてわれわれのうちに存在する（das Kälte objektiv, d.h. als Erkantes in uns existiert）限りであり、したがってわれわれは、われわれ自身はその物的な主体となることなく、冷たさを内に受容する限りにおいてである。それゆえアリストテレスは『魂について』第2巻第12章で感覚は感覚される形相を素材（質料）を伴わずに受け取ると語るのである。……身体はある暖かいものを感じる（fühlt etwas Wärmes） という場合は、暖かさを自分自身のうちに对象的に持つ（hat eine Wärme objektiv in sich）のであり、他方、それは暖かい（ist warm） という場合は、それは暖かさを自分自身のうちに物理的に、素材（質料）的に持つ（hat eine Wärme physisch materiell in sich）のである。」（Brentano 1867: 80f. 以上は中畑訳を使用させていただいたが、二か所だけ変更した）

ブレンターノはここでアリストテレスの言葉を解釈して、赤い絵の具を見たり、冷たい水に触れて冷たく感じたりする感覚過程は、対象から物理的に影響を受けて主体が変化する過程とは明確に区別されるべき次元での変化であることを強調している。すなわち、赤い絵の具を塗られて赤くなったり、冷たい水によって冷たくされたりする、ということは、どんな物体でも、あるいは植物でも生じることであり、対象

を赤として感覚することではないし、あるいは、対象を冷たいものとして感覚することでもないというわけである。換言すると、感覚器官が感覚現象を成立せしめることが可能になるには、対象によって感覚器官に触れられるような仕方でも直接的に（物理的・質料的に）影響を被るのではなく、そうした影響から距離をとって、対象がそれ固有の仕方で見られるようなあり方を確保することが必要であることが強調されていると考えることができる。実際、アリストテレスは、同書の第2巻第7章などでは、「もしひとが色を持つものを視覚器官自体の上に直接置いたならば、それは見えなまいだろう」とか、視覚以外の音などの感覚に関しても、感覚されるものは「感覚器官に直接接触して感覚を生み出すわけではない」ということを繰り返し強調している（アリストテレス 2001: 419a11f.）。つまり、感覚現象が成立するには、感覚器官と対象とが直接接触するのではなく、両者のあいだに距離が成立することが必要であることが強調されているのである。

この点をさらに言い換えるなら、赤さや冷たさを感覚することは、赤くなったり冷たくなったりすることではなく、赤さが対象として赤く現れるようなあり方を可能にすることであり、冷たさが対象として現れるようなあり方を可能にすることにほかならないのであるから、意識の本質的特性とはこの意味で、対象が一定の仕方で見られるような「距離」を確保することにほかならないといういい方をしてもいいのではないだろうか。「距離」の代わりに、「パースペクティブ」とか「場所」といういい方もできるかもしれない。いずれにしても、対象を現象へともたらず働きが意識の志向性の本質だということができるよう思われる。もちろんアリストテレスもブレンターノも文字どおりにはこうしたいい方をしているわけではない。しかし、少なくとも、ブレンターノによるアリストテレスの解釈のなかには、こうした見方を導く方向性が胚胎しているし、また、とりわけブレンターノによる作用としての意識という考え方には、意識自体は対象として現れるのではなく、自らは現れずに、自らとは別のものを現れさせる働きをするという特徴を示している点で、この方向性がより明確に見てとれるように思われる。このように考えることができるとするなら、意識の特性に志向性を見出すということは、意識とは、何らかのものが一定の仕方で見られる「場所」を開く機能であると考え、すなわち意識に本源的な「現象学的機能」を見出すことにほかならないことになるだろう。そしてまさにこうした意識の特質を志向性という概念のもとで明確化したのがフッサールだったと考えることができるのではなかろうか。

以下では、ここで取り出した「現象学的機能」としての志向性というテーゼを説得的にするために、最初にフッサールの志向性に関する見方の特徴を見ていき、続いて、特にアリストテレスの感覚論との関係で、メルロ＝ポンティの知覚論を取り上げることしたい。

3 フッサール

フッサールは志向性が自らの現象学にとって重要な中核概念であることを繰り返して述べているが、以下の晩年に述べている文章もこの点を強調している。

「この経験対象と与えられ方との普遍的な相関のアプリオリを最初に思いついたとき（それはわたしの『論理学研究』を推敲している間の、ほぼ一八九八年ころのことであるが）、それは深くわたしの心を動かしたので、それ以来わたしの全生涯の労作は、この相関のアプリオリを体系的に完成するという課題に支配されてきた。」（フッサール 1974: 236/Hua VI: 169）

ブレンターノは、志向性を作用と対象の関係（に類したもの）として定式化している。それに対して、フッサールは、志向性の本性を対象と与えられ方との相関関係に見出している。「作用と対象の関係性」から「与えられ方と対象の相関関係」へと変化したことがブレンターノからフッサールの「現象学的」志向性理解への変化を明瞭に表現している。どのようにしてこの見方が必要になったのかを振り返りながら、フッサールの志向性概念の特徴を確認しておきたい。

(1) 志向と充実

ブレンターノの志向的内在という見方は、その後、トワルドウスキーやマイノングなどによって、展開された。そこでは、ブレンターノにおいて曖昧であった対象概念を対象と内容に分離することがなされ、作用と対象の二分法から、作用・内容・対象という三項図式のもとで体験の構造が分析されることになった。

しかしながら、トワルドウスキーやマイノングによる内容概念の導入は、困難を必ずしも解決するには至らなかった。すなわち、トワルドウスキーは 内容として対象を表象する像のような役割を演じるものを考え、また、マイノングは、対象概念を極端に拡大することを考えたが、しかし、両者とも結局は志向性の対象理論の枠内を出るものではなく、ブレンターノの見方に含まれていた困難を解決することはできなかった（詳しくは、村田 1981: 2008a 参照）。

フッサールも、最初は『論理学研究』において「内容」という概念を用いて志向性の分析を行ったが、しかし、他の論者とは決定的に異なった方向へと向かって行った。すなわち、フッサールは、内容を徹底的に作用内在的に解釈することによって、「対象理論」がもたらす困難から脱することができたのである（村田 1981; 2000 参照）。そしてそれを可能にしたのが、ひとつは作用に内在的な「意味」に注目する見方であり、もうひとつが志向と充実の連関のなかで志向性を捉えかえす見方である。

ただしここではこのフッサールの志向性に関する「作用理論」とでもいえる見方の

詳細に入り込むことはせずに、その分析を導いていた基本的な問題関心にのみ注目することにしたい。それは先にもふれたが、学問の基礎付け、特に純粹論理学の基礎付けという認識論的関心である。フッサールは『論理学研究』第二巻「現象学と認識論のための研究」の最初でこの関心の取り組むべき課題を以下のように表現している。

「客観性の〈自体〉が〈表象〉され、しかも認識によって〈把握〉されるということ、したがって結局は再び主観的になるということは、いったいどのように理解されるべきであろうか。対象が〈自体的に〉存在し、しかも認識のうちに〈与えられている〉というのは、どういうことであろうか。」（フッサール 1970: 16/LU2/1: 8）

フッサールは、まさにこの課題に答えるために、認識現象の志向的分析に取り組み、その際に重要な役割を演じたのが、（空虚な）志向と（直観作用による）充実の連関によって認識現象をとらえる見方であった。

志向と充実の関係によって志向性を理解するということは、「対象への方向」とか「対象への関係性」といった必ずしも明確ではない概念を体験内在的に解釈しなおし、現象学的内実を与えることにほかならない。というのも、フッサールによると、対象の認識とは対象への空虚な志向が直観作用によって充実される過程として理解されるからである。対象が「自体的に」存在するというあり方を示しながら、それが体験に「与えられる」、その「与えられ方」のあり方を明らかにすること、この課題をフッサールは直観的充実という概念によって答えようとしたのである。直観的充実を言い換えれば広い意味での「知覚」である。したがって、フッサールにとって、知覚の現象学が最重要の課題となるのである。

さて、志向性は多くの論者によって「対象への関係性」という表現によって表されているが、この関係性のあり方として、対象を直観的に把握する場合、つまり対象を認識する場合のみならず、たんに対象を思い浮かべることや想像することなど、多様なあり方が想定される。しかし、フッサールがここで述べていることに従うと、たんに対象について思い浮かべたり、想像したりするだけでは、対象そのものが直観的に現れているわけではないのであるから、本来の意味では、対象への関係が実現しているとはいえないことになり、それゆえ、本来の意味では志向性は実現していないということになる。

実際、フッサールは、『論理学研究』のなかでも、たんに対象に関して言語的に理解したのみでは、意味志向は成り立っているが、対象への関係は実現していない、と述べている（フッサール 1970: 48/LU 2/1: 37）。この点は、後期に至ってより明確化する。例えば、『受動的総合』と題されて全集に納められた講義草稿のなかでフッサールは次のように述べている。

「もし空虚表象がその対象であるものをいわば露呈し、解明し判明にすることを許すこと、それゆえまた、もし、それに相応した直観との総合と結びつきうることがあらゆる空虚表象に本質的に属しているのではないとすれば、われわれはそもそも空虚表象について語ったり、対象に見合った関係を空虚表象に期待したりすることにはいたりえないだろう。総合が、そこに空虚に表象されているものを直観にもたらすことによってはじめて、何かが空虚表象されていることが見えるようになる。まさに次のようにいうことができる。非直観的な表象とは、非本来的な意味でのみ表象と呼ばれ、そのようなものは元来、われわれにいかなるものをも定立せず、本来的にいうなら、そこではいかなる対象の意味も構成されることはなく、またそこである一定の内容を持った存在が現実の志向的構造を通して構築されることもないのであり、したがって、それについて継続して知識を獲得することもないのである。・・・にもかかわらず、われわれは、空虚表象があれこれを表象する、つまりあれこれが意識されると述べる。しかしそのようなことができるのは、つねに、この意識された何かに対してその直観を対置させ、総合において、空虚に思念された当のものが直観において同一のものとして固有なあり方で現に表象されているという明証的な意識を得ることができるからである。」（フッサール 1997: 109/Hua XI: 71f. 強調は村田）

フッサールは、ここで、対象をたんに考えるだけのような空虚な表象では本来の意味では対象への志向性は成り立っていないと明言している。

しかし、例えばわたしが東京タワーについて考えている場合や、ソクラテスについて考えている場合、わたしは、わたしの思考は芝公園にある東京タワーや古代ギリシャの哲学者のソクラテスについてのものであり、ほかの何ものについてものではないと確信している。はたしてこの確信は根拠のないたんなる思い込みに過ぎないのだろうか。

フッサールによると、こうした思考がそれぞれ対象についてのものであるといえるのは、対象についての直観的認識のあり方と結びつき、直観作用との総合が可能だからというのである。つまり、東京タワーについての思考に関していえば、例えばわたしは以前に東京タワーを見たことを思い出すことができるからであり、そして、想起体験は、それだけでは対象の明証体験とは言い難いが、しかし、想起が可能であるということは、わたしが過去に知覚したことを含意しているからである。あるいは、東京タワーの近くへ行って、実際にそれを知覚することができるからだ、ということもできる。いずれにせよ、このように東京タワーの思考がまさに東京タワー自体に関する思考であるのは、対象の知覚とのあいだに総合が可能で連関を形成しうるからだというわけである。

ソクラテスの場合にはこのように簡単にはいかないだろう。しかしこの場合にも、ソクラテスに関する様々な情報を多様な仕方で現在得ることができ、そしてそれら

の情報の出所をたどっていけば、つまり、沈殿した意味の歴史的・伝承連鎖をたどっていけば、ソクラテスが知覚可能である古代ギリシャへと行きつくことが前提されているのであり、そのような長い総合の連鎖によってわたしのソクラテスへの志向性が可能となっているのである。もちろんこの前提は場合によっては間違っていることが明らかになる場合もありうるだろう。その意味では、過去に存在した対象と現在存在する対象とでは、対象への志向の充実の仕方が異なるのであるから、全く同じ意味での実在性を担っているといえるわけではない。つまり、両方で、志向性のあり方が同じであるというわけにはいかない。にもかかわらず、対象に応じて、対象の直観との連関を空間的・時間的に確保できる世界に生きていると見なしうることがわたしの思考にその対象への志向性を与えてくれている点は変わらないのである。

以上のように見てくれば、フッサールの志向性理解がブレンターノのそれと大きく違っている点は明らかである。ブレンターノの場合には、あくまで作用と対象、あるいは、意識としての心的現象と対象としての物的現象という区分から始まっているために、意識が対象へ関係することが何かまったくちがった存在同士の関係のように捉えられている。それに対して、フッサールの場合には、対象への志向ということで考えられていることが、実質的には、対象の直観への志向であり、それゆえ、あくまで意識のあり方、体験のあり方に沿って位置づけられている。これを換言すると、フッサールは、体験と対象の二分法を前提とする対象志向性を体験内在的な地平志向性によって置き換えたのだということもできる。

このような見方を可能にしたのが、対象にはそれぞれ固有な仕方の与えられ方が対応している、という「現象学の原理」である。どんな存在者も、それが有意味な仕方存在者であることを理解しうる限り、必ず一定の現れ方、一定の意識され方と相関関係のなかに登場する、あるいは、相関関係のなかで「構成」されるのであり、そうした相関関係を考えられないような存在者は文字通り考えられないのである。これが、フッサールのいう「対象と与えられ方との相関関係のアプリオリ」であり、この点がブレンターノをはじめ多くの論者の志向性理解との違いである。この点を示すために、フッサールは、繰り返し、意識は対象に光線を当てるように関係したり、あるいは、袋に入れるように包みこんだりするような仕方で対象に関係するわけではないことを強調している。このことが意味しているのは、意識という何かひとつのあり方、それを作用と呼ぶにしても心的現象と呼ぶにしても、何か意識なる同じ作用があつてそれが対象へと向かっている、あるいは関係していると考えすることはできないということである。対象が多様であるのに対応して、意識のあり方自身もまた多様なのである。したがって、意識の本性に志向性を見出すということは、意識のあり方に共通の規準を見出すことを意味しているというより、むしろ、意識が対象に対応して本質的に多様なあり方をするに目を向けることにほかならないのである。

何かを意識することなしの意識そのもの、あるいは、何かが現れることなしの現れそのもの、そうした概念は無意味なのである。「コウモリであるとはそのようなことである何か」としての意識とは、まさに、コウモリがそこで知覚し行為している世界を意識するその意識のあり方にほかならないのである。

しかしこうした志向性に関するフッサールの現象学的変換は、一見すると、古典的な認識論に見られる模写説から整合説へ、あるいは実在論から観念論への変換に類するものとなっているように見えるかもしれない。フッサール自身自らの立場を超越論的観念論と名付けているのであるから、このような仕方でも理解される危険があることは確かだろう。しかし、伝統的な認識論が、意識と対象、内部と外部といった二元論を前提している点を考慮すれば、そして、フッサールが最も苦心したのがこの二元論の問題図式を変換することであった点を考慮すれば、フッサールの考え方を伝統的な意味での整合説や観念論に属するものと簡単にいうことはできないだろう。ただし、フッサールの試みが成功しているかどうかは、もっぱら、充実をもたらす直観作用に関する分析が、求められる課題に対応するものになっているかどうかにかかっている。すなわち、「対象が<自体的に>存在し、しかも認識のうちに<与えられている>というのは、どういうことであろうか」という課題に、認識現象に関する志向的分析が答えられるものになっているかどうかにかかっているのである。そこで次には、フッサールが最も重視した感性的知覚の志向的構造の分析を垣間見しておくことにしたい。

(2) 知覚の志向性

a. 斜めから見た円い皿は楕円形に見える、だろうか

現在でもしばしば、知覚体験において、対象と現れを区別するためにこのような事例が持ち出される。フッサールをはじめ多くの現象学者の答えはネガティブなものである。フッサールの場合に答えのカギとなる概念は、よく知られているように、知覚現象に本質的な「射映」という構造である。

どんな知覚の対象も、多様に変化する現れ方のなかで、それを通して意識される。この場合に重要なのは、多様な変化にもかかわらず同じ対象が知覚されるということではなく、むしろ、多様な変化が成立するからこそ同じ対象が知覚される点である。現れ方の多様な変化がなければ、対象の同一性を経験することはできないのである。ここでフッサールはいわば、同一性と多様性に関する伝統的な見方を逆転しているともいうことができる。多様ななしの同一性は不可能なのである (Murata 2012: 160)。

この点は、たとえば、生態学的心理学者の J・J・ギブソンが最も強調した点でもある。ギブソンによれば、知覚的認知の成立は、動きを通して、変化を通して、不変

項を見出すことによって成り立つのであり、この事情は「変われば変わるほど、同じになる (The more it changes, the more it is the same thing.)」(ギブソン 1985: 79/Gibson 1979: 73) という表現がよくあらわしている。

実際、わたしたちの日常生活のなかでは、一瞬たりとも身体は静止しておらず、眼球もつねに動いている。したがって、円い皿を見ている場合も、現れ方はつねに変化しているのであり、しかもその変化を通して同じ対象が現れているのである。ギブソンのいい方を使うと、そうした変化のあり方を通して不変項が見出されているのである。もちろん、人工的に静止状況が作られ、対象を凝視するような状況に置かれれば、その人には対象の円い皿は楕円に見える、といえる場合もあるだろう。しかしこうした特別な状況で成立する現れ方を根拠にして、日常の知覚が成立していると考えたとすれば、それは、「具体者取り違えの誤謬」(fallacy of misplaced concreteness; ホワイトヘッド) を犯すことにほかならない。

ここで重要なことは、フッサールはこの射映概念によって、自ら課した課題、すなわち、「対象が〈自体的に〉存在し、しかも認識のうちに〈与えられている〉というのは、どういうことであろうか」という課題へのひとつの答えを与えているということである。

少なくとも感性的知覚に関して見るなら、対象が「自体的」に存在するというあり方にはひとつの与えられ方が対応しており、それが射映構造を持つ対象の現れ方である。こうした現れ方を通して、わたしたちは対象それ自体を、わたしたちの意識とは独立して存在するものとして意識することができるのである。フッサールの印象深い表現を用いると、神においてさえ事物の知覚は射映構造を通して成立するのである。

もうひとつ注意すべきは、対象に関する知覚現象を成立させるために変化が不可欠だとすると、変化をもたらす要因はすべて知覚にとって「構成的」役割を担っていることになる。そのなかで中心的役割を演じるのはもちろん身体であるが、さらには、視覚の場合には、照明もまた重要な役割を担っている。事物の性質としての表面色が現れるには、照明の変化のなかで、それを通して、同じ色として現れねばならないのであり、したがって、色の知覚においては、照明も身体と同じような構成的役割を演じているのである。このように考えてくると、感性的知覚を成立させる意識は、身体の運動や照明の変化によって可能になっている点で、そしてそれらを通して可能になっている点で、根源的に「身体化」されているということになる。

b. 知覚の誤り

知覚経験において対象はそれ自体というあり方で現れている、と見なす考え方は、通常は知覚の直接説と呼ばれている。そして直接説には、間接説ないし表象説が対比

される。この点では、フッサールの知覚論は直接説と分類することができる。もっとも、繰り返しになるが、フッサールは、意識と対象とを二元論的に区分することを避けようとしているのであるから、通常の意味での直接説と分類できるかどうかは問題が残るが、対象自体が知覚の対象であることが強調されているのであるから、直接説と見なして問題はないだろう。

さて、直接説に対する反論としては、a.で見た知覚対象が状況に応じて相対的な現れ方をする点の指摘とならんで、もうひとつ典型的な議論が知覚の誤りを題材にするものである。いわゆる「錯覚論法」である。錯覚論法によって、対象と現れを分離する議論は長い伝統を持っているが、同時に、この議論への反論も繰り返されてきた。これだけ反論されてもゾンビのように繰り返し登場するところを見ると、この論法にも一定の意味があるのかもしれない。しかしここでは、フッサールによる知覚の誤りに関する議論を手短に概観することによって、対象と与えられ方の相関関係を考えることからの帰結のひとつを確認しておきたい。

知覚の誤りには、錯覚や幻覚と呼ばれる多くの種類の現象がそこに含まれると見なされている。たとえば、水に途中まで浸された棒の見え方やミュラー＝リュアーの錯視なども錯覚であり、誤った知覚と見なされることがある。しかし、これらは、対象があまり見慣れない状況に置かれたときに現れる現れ方のひとつであり、基本的にはaで見た射映のひとつと考えることができる。フッサール自身も、現れ方のなかに最適な現れ方とそうでない現れ方の区分があることを指摘している。つまり、これらの錯覚現象と呼ばれる現象はあまり見慣れた姿ではないが、「間違い」という意味では錯覚ではなく、正常な現れ方とならぶ立派な現れ方のひとつなのである。この意味で、射映概念は錯覚論法への強力な免疫薬の役割を持っている。

もちろん、はじめて子供が水に浸った棒を見て、棒は曲がっていると思うかもしれないし、ミュラー＝リュアーの錯視図形を見て、二本の線は違った長さを持つと見るかもしれない。つまり、見間違いをするかもしれない。しかしそうした間違いをした後では、今度は、棒のみを見るのではなく、「水に浸った棒」という仕方で対象を見ることになるだろうし、錯視図形も「斜めの線が付加された図形」として見ることになるだろう。つまり、フッサールの言葉を使うと、対象の意味が異なって見えてくることになる。この事情を、誤りを通して学習した後に、見る意識が変わったのだ、と表現してもよいが、同時に、それと相関的に対象の現れ方も変わるのであり、対象の意味も変化する点に注意しなければならない。

このように、見間違いのように明らかに知覚の間違いとして分類されるような場合には、間違いとその訂正の過程を必ず伴っており、その過程を通して対象の意味が変化するのである。

フッサールのあげている例を参照しておこう。例えば、赤い球形の物体を見ていた

ところ、裏返して見たら、緑色のへこんだ形をしていることに気がついた。最初の知覚は見間違いだったのである。こうした知覚の誤りと訂正の経験をフッサールは以下のように描いている。

「しかし、それ[統一的な対象]は、場合によっては、突然、あらゆる予期に反して、ちょうど見え始めた裏側が赤ではなく、緑だったり、前面が球形であるのに[裏側が]へこんでいたり、角ばった形が現れたりする。・・・

われわれが緑色をしたへこんだ形を見て、相応した現象の経過のなかでそれを齊一的に保持した後では、その知覚全体の意味が変化する。それもただたんにその時点における部分的知覚の意味が変化するだけでなく、その部分的知覚から、それ以前の知覚とそのすべての現出に向けて意味の変化が遡及的に逆放射していく。・・・ここではたんに対立する規定、球形とへこんだ形、赤と緑、などという抗争があるだけでなく、「それは球形ではなく、赤ではない」という現象が現れ、その空虚な赤の志向は、それに覆いかぶさってくる「緑」、すなわち覆いかぶさってくる緑の知覚の全体によって「止揚され」、否定されるのである。そしてそれによって、根源的な知覚の系列のなかで、その形態の特定の箇所が赤であるという意味規定を担った実体そのもの、事物そのものが、この点に関しては抹消され、同時に「それは別物である」と解釈され直すのである。」（フッサール 1997: 47f./Hua XI: 27 強調は村田）

この文章が属している文脈で、フッサールは、経験に根源的に備わる確信が揺らぎ、疑わしくなったり、さらには、明確に否定されたりすることによって新たな様相を帯びる過程の解明に取り組んでいる。そのために、知覚経験のなかで生じる様相の変化を問題にしている。ここでフッサールが強調しているのは、知覚経験のなかで成立する対象の「構成」のあり方は「受動的総合」というあり方を示すのであり、その総合のあり方は、対象に関して能動的に判断する場合とは根本的に異なっているという点である。

能動的な判断の形式では、肯定判断と否定判断は対照的に理解される。たとえば、「これは赤い球体である」と「これは赤い球体ではない」という判断は、同じ命題内容（ブレントラーノであれば表象）に対して、一方は肯定（ないし承認）、他方は否定（ないし拒絶）の態度決定が加わったものとして理解される。そしてそれと対応して、知覚に関しても、正しい知覚と間違った知覚の区別は、同じ命題内容に関して正しい判断をなしたか、あるいは間違った判断をなしたか、という点で区別される。つまり、間違った知覚も正しい知覚も同じ「知覚表象」ないし「知覚命題」を内容としてもっており、それに対する判断（態度決定）が違うだけだと見なされる。これが知覚の表象主義の基本的見方である。志向性を表象概念によって説明しようとする見方の基本はこのような見方にもとづいている（具体的には、J・サールの志向性理解

などが典型例)。

他方、「受動的総合」の場合には、正しい知覚と間違っただ知覚を並列して考えることはできない。間違っただ知覚はつねにそれを訂正する知覚連関を前提しており、この連関の推移のなかで訂正され、最初の知覚のあり方とは別のあり方へと変換されるのである。フッサールの表現を使うと「否定は根源的レベルでは、正常な (normal) 知覚としての対象の根源的構成を前提している」(フッサール 1997: 54/Hua XI: 32) のである。言い換えると、間違っただ知覚とは訂正され否定された知覚であり、これは単独では成り立たないのである。「間違っただ知覚＝過去の知覚の否定＋訂正する知覚連関」であり、「正しい知覚＝訂正されない知覚連関」とは根本的に構造が異なっている。こうした違いを無視して、正しい知覚と間違っただ知覚を並列に並びうるものと見なすこと、つまり、実際の知覚経験の連関を視野に入れずに、知覚を経験の流れから抽象した判断のレベルで考えることから、知覚の表象説が生じるのであり、この場合も、根本的な誤りの原因は、「具体者取り違えの誤謬」である。

以上の知覚観は決して奇妙な見方ではない。むしろ、常識に近いものといえる。なぜなら、通常わたしたちは間違いとは、訂正してはじめて気づくものと理解しており、そして、そうした訂正の仮定を通して、学習をするのであり、それを通して新たな対象についての見方を学ぶのだと理解しているからである。そしてこのような見方は、間違いがつねに時間的・歴史的地平のなかで生じることをも示唆している。知覚経験が本来、変化のなかで生じる時間的経験であるとすれば、誤りの経験もまた時間的地平のなかで生じる経験であることに不思議はないだろう。こうして、ここでも再び、対象への志向性という見方は地平志向性のなかで、それを通して理解されねばならないことが再確認されることになる。そして、こうした地平志向性を内在させる知覚経験に即して、知覚野はつねにここといまを超えた「世界「の」一断面」というあり方を示すといわれることになり、意識とはつねに「世界「の」意識」であることが強調されることになる。

4 メルロ＝ポンティ

フッサールによれば、感性的知覚の志向性の基本特徴は射映構造に見てとることができる。この構造が、知覚において対象の与えられ方ないし現れ方を形成しているからである。先にはこの構造を同時に意識の身体化のあり方とも呼んだ。以下では、この身体化のあり方をより具体的に見るために、メルロ＝ポンティの議論を参照することにしたい。ただしここで利用するのは、もっぱら、メルロ＝ポンティ最後の著作である『眼と精神』のなかの議論である。そしてこの議論は、ブレンターノに即し

てみたアリストテレスの議論の延長に位置づけることができるものでもあることを示すことにしたい。

(1) アリストテレスにおける知覚の媒質モデル

先に、ブレンターノによるアリストテレス解釈に即して見たように、アリストテレスは、感覚の成立を質料抜き形相の受取りという仕方では解釈している。そしてこの見方を提出している感覚論において、感覚は、感覚されるものと感覚器官の間に「距離」が生まれることによって成立すると見なされている。この点を視覚に関して述べた箇所、アリストテレスは視覚の固有な対象である色を主題にして、色が見えるようになるために距離を作るものである「透明なもの」が重要な働きをなしていることを指摘している。

「ところで、色はすべて、現実活動態にある透明なものを動かす[変化させる]ことのできるものであり、このことこそが色の本性なのである。光なしでは色が見られることはなく、光のなかではじめて各事物の色はすべて見られることの理由も、まさにこの点にある。」(アリストテレス 2001: 418b)

事物に備わる色、つまり表面色は、つねに照明と対になって見られるのであり、照明なしには見ることはできない。しかし、その際、照明は対象である色と同じように見えるわけではない。もし照明もまた事物の色とならんで見えてしまうと、対象の色の見え方は大きく変化してしまい、色の恒常性は成立しにくくなる。フッサールの言葉を使うと、色が射映構造のなかで見られることができなくなってしまう。事物の色が安定して現れるには、照明はむしろ視覚からは退いて、対象が現れるための場を用意するものの役割に徹する必要がある。実際、わたしたちが照明に気付く場合も、多くの場合は見られている色などの方から間接的になされる。アリストテレスはこの照明現象に関して以下のように述べている。

「わたしが「透明なもの」と呼ぶのは見られるものではあるが、しかし無条件的な意味で「それ自体として見られる」というのではなく、他の外在的な色のおかげで見られるということの意味する。」(アリストテレス 2001: 418b6)

アリストテレスはこうしたことを述べたうえで、ここで取り上げた「透明なもの」が感覚器官と感覚対象とのあいだに距離を作ることによって、対象である色が見えるようになっているのだという主張を行っている。

「・・・すなわち、もし人が色を持つものを視覚器官自体の上に直接置いたならば、それは見えないだろう。むしろ色が、透明なもの、例えば空気を動かし、他方でこの空気は連続しているので、この空気によって感覚器官は動かされるのである。・・・

なぜなら、見ることは感覚する能力が何らかの作用を受けて成立することだからである。ところで、見られている色そのものから直接に作用をうけることは不可能である。すると残るのは、中間に介在する媒体によって作用をうけるということであり、したがって何か中間に介在するものが存在しなければならない。逆に中間が空虚となったなら、精密に見えるどころではなく、この目で見られるものは全く何もないであろう。」(アリストテレス 2001: 419a10)

アリストテレスによると、ここでいわれている「中間に介在する媒体」の働きは、視覚のみならず他の感覚すべてにおいても必要であり、その役割は、聴覚の場合には空気によって、嗅覚の場合には空気と水に共通の様態によって、味覚や触覚の場合には身体自体によって、担われることになる。そしてアリストテレスはこの考え方にもとづいて、感覚を接触作用によって説明しようとするデモクリトスなどの自然学者を批判している(アリストテレス 1968: 442a30)。

こうした点を踏まえて、アリストテレスの感覚・知覚論を知覚の「媒質モデル」と呼び、他方で、アリストテレスの批判の対象となった自然学者たちのモデルを「接触モデル」と呼ぶことにしたい。

アリストテレスの「媒質モデル」によると、媒質、ないし「中間に介在する媒体」こそが、感覚が感覚対象を感覚に現れるようにさせる働きを担う重要不可欠な役割を果たしていると見なされているのであるから、媒質こそ知覚の志向性を成立させる本質的な要因と見なされていたと考えることができる。そして、この媒質の働きによって感覚器官と感覚対象とのあいだに固有の「距離」が生まれ、「質料抜き」の形相の受容が可能になると見なされているのであるから、この意味で、アリストテレスの「質料抜き」の形相の受容」というテーゼは志向性の原型を示すテーゼであると思なすことができることになるだろう。この考え方を補うような解釈を示している議論としてバーニュエットの解釈を示しておこう。

「『靈魂論』の 2 卷 1 2 章の最初に、アリストテレスはこの [見るという] 状態が質料なしに感覚的形相を受け取ることでであると述べている。

明らかに、もし色のある対象が直接眼の上に置かれたなら、それは質料と形相の合一体として影響を与えることになる。この点から見ると、媒質の働きは第一には、結合させることよりも、分離させるはたらきにあるというわたしの考えが正しいとすると、知覚される対象の感覚的形相と質料は分離されねばならないのである、ということになる。

・・・分離の必要性は、なぜ色が光のなかでのみ、つまり、現実的に透明なものなかでのみ見られるのか、という問いに対する答えを与えることになる。見られるものは、それを色のある対象から切り離す働きをする媒質を通してのみ眼に現れるこ

とができるからだというわけである。」(Burnyeat 1999: 427)

この引用を見る限り、バーニュエットの議論では、形相と質料の分離が強調されており、知覚される色が対象から切り離される必要性が強調されているようにも思われるかもしれない。この点では、バーニュエットの解釈は、対象の色が直接現れることを強調する現象学的観点とは矛盾すると見なすこともできる。しかし他方で、こうした解釈上の相違ないし欠点を考慮したうえで、「分離」という言葉によって、先にブレンターノに即して見たように、対象が現れるための「距離」の必要性が強調されていると考えることができるとするなら、バーニュエットの解釈は、媒質のもつ現象学的機能について語っていると解釈することも不可能ではないだろう。

もしこのように考えることができるなら、感覚の志向性がこのように媒質によって成立するという議論は、対象を現象にもたらず意識の志向性が、光や空気など、そして身体などの媒体を介して、対象との固有の距離を作ることによってはじめて可能になることを示している点で、意識(志向性)の身体化という見方の先駆形態ということができるのではなからうか。

(2) メルロ＝ポンティによる視覚の形而上学

メルロ＝ポンティは『眼と精神』を「科学は物を巧みに操作するが、物に住みつくことは断念している」(メルロ＝ポンティ 1966: 253/1964: 9) という文章から始めている。この文章によって、メルロ＝ポンティは、すべてのものを対象化し操作しようとする科学的態度と、ものに「住みつく」ことによってものを描こうとする画家の態度を対比している。

画家がものに住みつくことによってものを描くということは何を意味しているのだろうか。画家はものを描くためになぜものに住みつく必要があるのだろうか。

メルロ＝ポンティの答えは次のようなものである。画家が世界を描くためには、「画家はその身体を世界に貸す」(メルロ＝ポンティ 1966: 257/1964: 16) が必要なのだ。世界を描くのは画家の精神ではなく、身体である。身体のみが世界のなかを動き、絵の具やキャンバスを用いて世界を絵画へと変貌させることができる。換言すると、身体、絵の具、キャンバスなどのような「身体的」要因は、世界がその表現へと変貌されることを可能にする媒体の役割を演じているのである。

メルロ＝ポンティによると、画家の活動における生きられた身体の役割が、ちょうどものを見る視覚の働きにおける生きられた身体の役割に対応していると考えることができる。というのも、知覚者は自らの身体を世界に貸し与えることによってはじめて、世界を現象へともたらずすることができる、つまり、世界を見えるようにすることができる、と考えることができるからである。この考え方によると、身体のみが世界のなかを動き、眼や照明、そして色などのような「身体的」要因を用いて、世界を知

覚された世界へと変貌させることができるのである。メルロ＝ポンティはこうした画家の活動と視覚活動との類比にもとづいて、以下のように述べる。「したがって、世界は、ほかならぬ身体という生地で仕立てられていることになるのだ。この転倒したいいい方、この矛盾した論法は、視覚〔見るという働き〕がものただなかから取り出される、あるいはむしろ、ものただなかから自ら生起してくるのだということを、さまざまに言い換えようとしているにすぎない」（メルロ＝ポンティ 1966: 259/1964: 19）。

以上のような「身体という生地からなる世界」、そして、「世界のなかから生まれる視覚」、というテーゼを述べた後に、メルロ＝ポンティは以下のような決定的に重要な命題を提示する。

「絵画は視覚という錯乱を呼びさまし、渾身の力をふるってそれを保持する。錯乱——といったのは、〈見る〉ということが〈離れて持つ〉ということであり、そして絵画とはこの奇妙な所有権を存在のあらゆる象面に押し拡げるものだからである。というのもそれが絵画のなかに入り込むためには見えるものにならねばならないからである。」（メルロ＝ポンティ 1966: 263/1964: 27）

「見るとは離れて持つことだ（*Voir c'est avoir à distance*）」のテーゼによってメルロ＝ポンティは、視覚の「媒質モデル」を明確に提示していると考えることができる。そして、媒質の役割を担う要因として「光・照明・陰影・光沢・色彩」などが挙げられ、それらを「存在のテクスチャー」と呼んでいる。画家は、この離れて所有するというあり方を可能にしているこれらの要因を描くことを仕事としており、そしてそれはすなわち、ものが見えるようになる「距離」を作るものを描くことである。さらに、「距離」を作る要因とは視覚に志向性を可能にする要因と見なしうるのであるから、画家の仕事とは、見るという作用に当たる志向的構造を描くことにほかならないということになる。ここに、なぜメルロ＝ポンティが視覚の哲学を論じるのに、絵画論をテーマにしたのかを理解できるし、同時にまた、なぜ、画家の仕事に決定的な逆説を含む困難が見出されると考えたのかも理解しうることになる（村田 2013 参照）。

メルロ＝ポンティはこの点をレンブラントの有名な絵画『夜警』を題材にして以下のように述べている。

『夜警』のなかで、われわれに向かって突き出された腕が〈そこ〉にあるのは、首領の体に映っている手の影が、同時にその手の横の面を感じさせるときである。首領の空間性は、まさに、両立しないがやはり共存している二つの視野の交錯によっているわけである。目を持つ限りすべての人は、いつかは影やそれに類したものの証人になったことがあるはずだ。ひとびとに〈もの〉と〈ひとつの空間〉を見せてくれる

のは、ほかならぬこの戯れである。しかし、この戯れはそうした証人がいなくともそれらの間で行われており、それは〈もの〉を見せるためにおのれを隠すのである。ものをそれとして見るためには、ものまわりの光と影の戯れを見てはならなかったのだ。」(メルロ＝ポンティ 1966: 265/1964: 29)

ここでメルロ＝ポンティは照明の役割をアリストテレスと同様に、ものを見えるようにさせる働き、ものを視覚に現れるようにさせる働きと見なし、自らは見られてはならないのを見なしている。そして画家は、通常の知覚ではものを見せるためにおのれを隠している諸要因(光と影の戯れ)を見えるように描かねばならない。これがパラドクスでなくて何だろうか、というわけである。

いずれにしても、ここでメルロ＝ポンティの言う光と影のたわむれ、あるいは、存在のテクスチャーは、文字通りアリストテレスの言う「中間に介在する媒体」に対応するものであり、モノが見えるようになる「距離」を作るものと考えられる。

アリストテレスが自然学者の視覚論を接触モデルと見なして批判したように、メルロ＝ポンティも、デカルトのなかに近代科学にもとづく視覚論のモデルを見出して批判している。

デカルトにおいては、わたしたちが見ているがままの光についてではなく、「外からわたしたちの眼に入ってきて視覚を支配する光」が扱われることになる。そのために、デカルト的見方では、媒質として、ないし、照明として働く光ではなく、もっぱら接触作用によって影響を及ぼす光が問題となる。科学的思考において「一番うまいやり方は、光を接触作用としてつまり盲人の杖の先に物が触れる場合のような作用として考えることである。盲人は「手で見る」とデカルトはいう。デカルトの考えている視覚のモデルは〈触ること〉なのである」(メルロ＝ポンティ 1966: 269/1964: 37)。

「接触モデル」と「媒質モデル」との違いは空間理解に関して決定的な違いを帰結する。デカルト的な接触モデルからの重要な帰結は、奥行き抹殺である。接触モデルのもとでは、数学的な三次元空間を思考によって構想することはできるが、奥行きを持つ空間を理解することは不可能である。デカルトは空間を「一切の〈観点〉、一切の〈隠ぺい性〉、一切の〈奥行き〉を超え、本当の〈厚み〉を全く持たない肯定的存在者」(メルロ＝ポンティ 1966: 276/1964: 48)にしてしまったのである。ここでは世界はいつも操作の対象としていわばわたしの前に展開している。それに対して、媒質モデルでは、空間は厚みと奥行きを備えたあり方を示し、世界はわたしの前ではなく、周りにあることになる。

「空間はもはや『屈折光学』が語っているようなもの、つまりわたしの視覚の第三者的な証人ないしわたしの視覚を再構成しそれを俯瞰する幾何学者が見るであろうような〈対象間の関係の束〉ではない。それは空間性の零点ないし零度としての〈わた

し)のところから測られる空間である。わたしは空間をその外皮に沿ってではなく、内側から見るのであり、そこに包み込まれているのだ。要するに、世界はわたしの周りにあるのであって、わたしの前にあるのではない。光も遠隔作用 (action à distance) として見出されるのであって、接触作用には還元されない。言い換えれば、光は、その光のなかで現に見ていない人 [デカルトが想定した盲人] が考えるようなふうには、考えられないのである。」(メルロ＝ポンティ 1966: 282/1964: 59)

メルロ＝ポンティは、この引用文が示唆しているように、光の接触モデルと媒質モデルの対比によって、空間、そして世界に関して、根本的に異なった見方の系列が存在することを強調している。そして、先にアリストテレスの知覚論に関して「中間に介在する媒体」の形成する「距離」と呼んでおいたものは、メルロ＝ポンティでは「奥行き」といいかえられている。ここで問題になっているのは、第三者的に測定できる「距離」ではなく、世界のなかに、空間のなかに住みつくことによって開かれる「奥行き」であり、その空間のなかでさまざまなものが相互に隠しあうような関係を示す次元なのである。

世界のなかに奥行きを持った空間が開かれること、これがすなわち世界が見えるようになることであり、世界のなかに志向的構造が成立することにほかならない。ものが見えるようになるとは、ものが現れるような次元が開かれる、ということであり、すなわちそこに意識が成立するというにほかならない。したがって、最晩年のメルロ＝ポンティの視覚論では、意識は世界のただなかに生じるものであり、それは、「存在の裂開 (la fission de l'Être)」と呼ばれることになる。

「おそらく今や、〈見る〉というこの小さな語の担うすべてが、以前よりいっそうよくわかるようになったことであろう。視覚は、思考の一樣態とか自己への現前ではない。それはわたしがわたし自身から不在となり、存在の裂開に内側から立ち会うために贈られた手段なのである。そしてわたしがわたし自身に閉じこもるのは、その極限においてでしかないのだ。」(メルロ＝ポンティ 1966: 295/1964: 81)

見るということ、ものが見えるようになるということは、世界の存在のただなかに「距離」ないし「奥行き」が開かれ、そこに立ち会うことなのである。それゆえ、意識に現れるのはまず世界なのであり、そこに「わたし」が登場するのは、そのずっとあとになってからだということになる。意識とはわたしの意識であるよりもまえに、まず何よりも世界「の」意識なのである。これが意識の志向性が教えてくれる重要な帰結なのである。

アリストテレスから始まった「志向性」をめぐる議論は、ブレンターノの「作用」、フッサールにおける「相関関係のアプリオリ」、そしてメルロ＝ポンティの「奥行き」

そして「存在の裂開」へと至る間に大きな変貌を遂げてきたが、結局それらを通して示されたのは、意識にものが現れるということは意識が住み着いている世界の空間のなかでなのだという結論である。「意識の世界内存在」、これが、意識の志向性の基本を作っているのである。

参考文献

- アリストテレス 1968. 「感覚と感覚されるものについて」『自然学小論集』副島民雄訳、アリストテレス全集 6 巻、岩波書店
- アリストテレス 2001. 『魂について』中畑正志訳、京都大学出版会
- Brentano, Franz. 1867. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Verlag von Franz Kirchheim.
- Brentano, Franz. 1924. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, Philosophische Bibliothek Band 192, Felix Meiner Verlag.
- Burnyeat, M.F. 1999. “Remarks on De Anima 2.7-8”, in *Essays on Aristotle’s De Anima* ed. by Martha C. Nussbaum and Amelie Osenberg Rorty, Clarendon Press.
- Chalmers, David. 2004. “The representational character of experience,” Leiter, B. ed. *The future for philosophy*, Clarendon Press.
- ギャラガー、S/ザハヴィ、D. 2011. 『現象学的な心：心の哲学と認知科学入門』石原孝二他訳、勁草書房 (*The Phenomenological Mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*, Routledge, 2008.)
- ギブソン、ジェームズ・J 1985. 『生態学的視覚論』古崎敬・古崎愛子・辻敬一郎・村瀬晃訳、サイエンス社 (*The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin Company, 1979)
- 廣松渉 1982. 『存在と意味』岩波書店
- ハイデガー、マルティン 2003. 『存在と時間』原佑・渡邊二郎訳、中央公論新社 (*Sein und Zeit*, Max Neimeyer Verlag, 1972.)
- フッサール、エドムント 1970. 『論理学研究』2 立松弘孝・松井良和・赤松宏訳、みすず書房 (*Logische Untersuchungen* Zwiter Band 1. Teil, Max Niemeyer 1928 (LU2/1))
- フッサール、エドムント 1974. 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中央公論社 (*Husserliana* 6, Martinus Nijhoff, 1962)
- フッサール、エドムント 1997. 『受動的総合の分析』山口一郎・田村京子訳、国文社 (*Husserliana* 11, Martinus Nijhoff, 1966)
- Honderich, Ted. 2001. “Consciousness as existence and the end of intentionality,” in O’Hear, A. ed. *Philosophy at the new millennium*, Cambridge University Press.
- McDowell, John. 1998. “Having the world in view: Sellars, Kant, and intentionality,” in *Journal of Philosophy*, XCV, No.9, 431–491.
- メルロ＝ポンティ、モーリス 1966. 「眼と精神」滝浦静雄・木田元訳『眼と精神』み

- すず書房 (*L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964.)
- Moran, Dermot. 1996. "The Inaugural Address: Brentano's Thesis," in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary volumes*, Vol. 70, 1–27.
- 村田純一 1981. 「志向性と知覚—現象学的認識論」、東京大学紀要『比較文化研究』19巻、29–149.
- 村田純一 1995. 『知覚と生活世界：知の現象学的理論』東京大学出版会
- 村田純一 2000. 「現象学の「突破口」——『論理学研究』を中心にして」新田義弘編集『フッサールを学ぶ人のために』世界思想社、64–76.
- 村田純一 2008a. 「布伦ターノ」、野家啓一編集『哲学の歴史』10巻、中央公論新社、55–99.
- 村田純一 2008b. 「心身問題の現在」岩波講座『哲学』05、岩波書店、1–18.
- Murata, Junichi. 2012. "Colours and Sounds: The Field of Visual and Auditory Consciousness," in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. by Dan Zahavi, 158–176.
- 村田純一 2013. 「照明の現象学——メルロ＝ポンティの『眼と精神』における視覚の存在論」『立正大学哲学会 紀要』第8号、1–12.
- 中畑正志 2011. 『魂の変容：心的基礎概念の歴史的構成』岩波書店
- Noë, Alva and Evan Thompson. 2004. "Are there neural correlates of consciousness?" in *Journal of Consciousness Studies*, 2, 3–28.
- 大森荘蔵 1966. 『言語・知覚・世界』東京大学出版会
- Zahavi, Dan. 2004. "Back to Brentano?" in *Journal of Consciousness Studies*, 11, No.10–11, 66–87.