

体験における社会と文化の問題

— 認識我と体験我 —

矢 谷 慈 国

序

第一章 社会関係の本質構造について

- 一. 認識我と体験我（身体と空間）
- 二. 体験における時間
- 三. 認識我，体験我と時間空間の問題
- 四. 我—汝関係と視界の相互性

第二章 文化の本質論としての象徴論

- 一. ホワイトヘッドの象徴論
- 二. 提示的直接性
- 三. 因果的能動性
- 四. 社会的象徴の成立とその問題点

(以下次号)

第三章 認識主体の立場と社会学の方法

- 一. 科学的説明と了解の問題
- 二. 認識我，体験我と社会学の三方法
- 三. 現象学的方法の意義と問題点

結語

序

社会現象及び文化現象は人間によって担われている限り、そこには個人主体をはじめ集団主体コミュニティなどさまざまな主体の意味的な参与が見出されるのであり、社会現象の運動諸主体の構造とその意味的な活動という観点から社会をとらえなおすことが必要であると思われる。

本稿は「社会学における主体概念の取り扱いについての理論的考察」というより大きなプログラムの基礎的部分をになうものとして構想されたものであり、そういう文脈の中で、社会と文化の本質規定のために要請される、認識我と体験我の概念的区別とその意義について論じようとするものである。

認識我と体験我の区別は、蔵内数太博士がその「社会学」の中で、社会関係の本質規定をなすにあたって、テオドル・リットの視界の相互性の

学説を要約される際に用いられたものであり、本稿の論述の大部分は、その区分に従ってなされている。

社会と文化は相互に密接な構造的連関をもつので、その本質的な規定は、同一の基盤の上になされねばならないと考えられる。したがって本稿では、社会関係の本質規定のための手続きとしては蔵内博士の、我体験の現象学的分析を、文化の本質規定としては、ホワイトヘッドの象徴作用についての見解を吟味し、両者を同一の視野のもとに見出そうと試みた。その場合に、体験我と認識我の区別が問題となるのであり、その区別に従って体験的時間空間、客観的時間空間の区別もなされる。

さらに、「自分がその一員である人間社会を認識しなければならない」という、社会学における独自の認識者と対象の関係から、認識主体の立場についての考察を行った。その際、蔵内博士によって社会学の三つの方法としてあげられたものを認識我と体験我の区別の関連で考察し、あわせて、社会学における現象学的方法の意義とその問題点について論じた。

第一章 社会関係の本質構造について ^(註1)

社会関係の本質論と文化の本質論は、人間存在の本質的規定と不可分の関係にある。社会関係は人間によってになわれ、文化は人間の社会関係によってその存在の根拠を与えられているからである。社会関係や文化形象の経験的レベルであらわれについては、それぞれ個別的なテーマに即して論ぜられねばならないが、それらを可能にする基本的構造については、統一的な本質的視点から考察されねばならない。社会と文化を可能にする人間主体の基礎構造から論ぜられねばならないのである。

社会学において主体概念を取り扱う場合においては、まず以上のような本質的意味での人間主体の構造が問題となるのであり、人間主体の本質論から、社会と文化の本質論が導き出されるのが至当であると思われる。

さて、人間主体の本質構造について考察する場合、人間についての、心理学的、解剖学的、人種学的などの諸知識は二次的な意味しか持ち得ない。それらは、直接に世界の中で生きている私の体験そのものから出発するのではなく、人間を、科学的知識の対象として外がわからとらえたにすぎないからである。

そこではまた、人間を精神的存在であるとか、物質的存在であるとかの、一定の前提のもとに論ずることも許されない。一定の前提のもとに論じられる人間像は結局のところ、その前提の正当性を論証するための都合のよい事実ばかりのよせあつめ以上のものになり難いからである。

人間存在の本質的な構造は、生きられたままでのわれわれの体験そのものの中のみ見出されるべきものであり、直接的な体験に与えられている事実を先入見なしに記述することからのみ顕在化される。

このような人間の本質的な構造をめざす手続が現象学的方法とよばれるものである。現象学はフッサールによって提起されて以来、人間を扱う諸科学に種々の形で影響を与えてきている。が、要するに人間現象は諸科学によって客観的な外的対象としてこれこれの法則のもとにとらえられる前にすでに存在しているのであり、この直接的な人間と世界の関わりによって支えられてはじめて、もろもろの科学も可能となるということ、したがって人間によって生きられているこの前述定的(註2)な世界との関わりを明晰な反省のもとに明らかにすることが人間を知る第一の道であることがここでは重要なのである。

一. 認識我と体験我(身体と空間)

視る立場と視られた現象は相即している。したがって、視る立場が異なれば同じ現象が異ったものに見えてくる。社会生活の主体である人間の現象についても、視る立場の違いによって異なった人間像がえがかれる。

客観的、主客関係的な見方にとっては、人間現

象も、物理化学的な現象と同じく外的な一連の生起として見られ、それらの現象間の関係は因果的連鎖のもとに説明される。またそのような観点に対応する私は、認識するという規定のみを有する点のような作用中心とされてしまう。人間現象を客観的な外的生起の連鎖として主客関係的に把握しようとする立場、見方は、必然的にそのような認識を行う我自身をも具体的な世界との関わりにおいて生きている我から抽象し、認識主観の意味での我、客観化された認識内容に対応するにすぎない我(認識我)として措定せざるを得なくなる。すなわち、視る立場が、視られた人間像を規定すると共に、視る主体自身についての考え方も規定するのである。

このような認識我にとっては、私の身体さえも一つの認識対象として、外界の事物と同じ位置に置かれ観察されるものとなる。

それに対して、世界との関わりの中で生きている具体的な私の体験からすれば、そのような認識我は、全体的な体験する我に、身体と共に属している一契機にすぎないのである。したがって認識我を自己充足的な、自立的なものとして措定する立場は、全一的な体験我の一契機にすぎないものを実体化するという誤りを犯すことになる。

認識我とは、デカルト的コギトにおいて、私の存在の根拠とされたのと同じものであるといえるかも知れない。デカルトにおいては、我が存在することを保証する最終的な根拠は、私の思惟作用の中に帰せられてしまう。そこでは身体は延長する物質の一形態として精神と二次的にしか統一されないのである。

それに対して、我体験のありのままの構造に注目する限りにおいては、私は身体も認識作用もその契機として弁証法的に統合しつつ世界と関わり世界との生命的な交渉の中で我となってゆくような存在である。社会と文化を可能にしている人間存在の基本構造は、このような、具体的に世界と関わりつつ生きている私の体験に即して分析されなければならない。

このような体験我にとっては、世界は単なる外的な客体ではなく、その中に自己と同じような、内的生命的な意味を見出しうるような「なんじ」として現われてくる。

マックスシュラーによれば、人間はその生命的な層において、他の生命体、全体としての人間、一つの家族、などに一体感をもつことができ、われわれの生命と他の諸々の生命現象の間には了解の共通の文法があり、われわれはそれを推論や論証によらず直接的に把握しようとされている。すなわち、夏の炎天に草木のしおれるとき、あるいは動物が瀕死の状態にあるとき、われわれは直ちにその生命の内的状態を把握することができるのである。

このように、我は世界と生命的な連関の中にあるのであり、一方的に世界を観察して、観察すること以外に世界と何ら交渉をもたないような認識我はあくまで一つの抽象にすぎない。体験我にとっては、自己の身体はデカルトにおけるような二次的なものではなく、まさにそれを媒介にして世界に関わる我の先端である。我は身体を媒介にするからこそ、具体的な生命的関わりを世界ととり結ぶのであり、身体は我と世界との連続の契機であると共に非連続の契機でもある。身体の範囲に自己の存在を限定し、それを境に世界と我とを空間的に区別するという考え方は、世界内存在として人間を機械化し、空間化する考え方であって現実に合致しない。我の生命的身体は基底的な体験形式としての一体感において世界と連続し、具体的な生活的交渉において世界と連続している。一方、世界との関わりの中で自己決定的な活動や疾病の独自の単位である限りにおいて^(註3)非連続性をも持っているのである。

このように我とは、身体も認識作用も共に自己の契機として統一しているような存在であり、そのような我によって視られたありのままの空間が視界といわれるものである。視界とは、認識我によって思想的に構成された客観的空間のことではなく、体験我によって視られ、生きられている体験的空間のことである。「視る者の眼前に、視者の身体より始まり、諸事物が遠近の序列に配列されて与えられているような空間」^(註4)であり、「視る者は、この空間の構造において不可欠の要素であり、その中心である。諸物体は分立して存在しているが、視る我の体験において統一されている。この形式が視界なのである。」^(註5)この視界はあくまで視る主体によって意味づけられ統一

されている体験的空間であって、すべての物体が存在する場合の客観的条件、あるいは、カント的な直観のアプリオリな形式としての空間とは異なる。客観的空間と体験的空間の関係は後に時間とあわせて検討される。

補足

マルティンブーバーは、ひとが世界に対してとる二つの異った態度を区別し、それを「われ—なんじ」という相互的關係と「われ—それ」という一方的な経験という二組の複合的な根源語として表現した。複合的という意味は、「われ」という場合、必ず、「われ—なんじ」における「われ」か「われ—それ」における「われ」かのいづれかを示し、単なる「われ」というものは存立しえない、ということである。

「根源語われ—それにおけるわれは、孤立した個としてその姿をあらわし、(ものを経験し利用する)主観として自己を意識する。根源語われ—なんじにおけるわれは、人格としてその姿をあらわし、(「何々の」という属格なしで)主体として自己を意識する。」^(註6)ここで与えられている「われ—それ」における我が認識我に、「われ—なんじ」が、体験我にそれぞれ対応すると思われる。^(註7)

二. 体験における時間

次に体験における時間について論じねばならない。我は世界との関わりの中で身体を持ちつつ生きている、一個の視界の中心であると共に、時間の推移の中で自己同一性を保持している一個の人格である。我の時間体験においても、客観化的思维は排されねばならない。

認識我にとって時間とは、同質不変の無限の継起でしかなく、現在とは、直前の過去と直後の未来との間に引きさかれた無内容な点としての瞬間にすぎない。したがって、時間の推移とは、このような点の無限の直線的連鎖としてしかとえられない。そこでは時間とは外的出来事の推移を計測するために設けられた等質のメジャーにすぎず、その時間の内的な意味性、主体の生との密接な関係は問題とされない。

それに対して、生きられている時間は、主体の生のプロセスと同一である、意味的生起としての時間である。そこでも過去、現在、未来の区別は

立てられるが、それらの諸瞬間を通じて、それらの時間を意味的に統一しながら生きているのは、まさに自己同一的な人格としての我なのである。したがってこの時間における意味的統一性と人格の持続性とは密接な関連を持たざるを得ない。

体験的時間にあっては、「いま」の瞬間は「かつて」の瞬間からすれば「いまだ」の位置においてながめられたのであり、「かつて」の瞬間は、「いま」のこの瞬間を「いまだ」として見はるかしていたような「いま」であったのであり、さらに、「いまだ」来ていない未来の瞬間も、やがて「いま」のこの瞬間を、「かつて」の瞬間としてふりかえるようになるのである。

このように、「かつて」「いま」「いまだ」という時間の分枝は推移するそれぞれの瞬間毎に相対的であり、相互の位置から視界を交叉させあっているといえる。このように時間の推移の中で視界が交叉しうるのは、その瞬間を生きる主体の体験においてそれらの各瞬間が一つの体験の流れとして統一されているからである。

時間の体験は、空間体験における視界よりも、我の統一にとって根源的意味をもつ。空間的物体は、我の視界の中に我によって統一されてはいるが、それ自体の存在性をもって独立しているという意味において、我の視界と直接的に同一ではないという側面をもつ。が、時間体験における各々の瞬間は我の生によって経過され生きられた瞬間として、我の生と同一なのである。

さらに時間は各瞬間毎に視界の中心であり、それらの視界は相互に交叉しあうということも、空間的視界の体験においては見られない構造である。この自己の生の過程と一である時間体験の総体が、個人の人格形成の基礎であり、内的生活史を形成するのである。^(註8)

三. 認識我、体験我と時間空間の問題

体験においては、時間も空間も、その中にわれわれの生がくりひろげられる客観的な形式なのではなく、われわれの生の中に、その中心から意味づけられた時間、空間として存在するのである。このような体験における時間、空間と主体との関係を、身体の現象学的記述の中でメルロポンティは「われわれの身体が空間の中にあるとか、時間の中にあるとかと、表現してはならない。われわ

れの身体は空間や時間に住み込むのである。」^(註9)とのべている。次の節でとりあげる、我と汝の視界の交叉がなされるのはこのような体験我における時間と空間においてである。

いわゆる物理学的な時間や空間は、人間の生の具体的な時間空間から抽象され、規格化された概念であり、常に等質で同一のすべての外的な運動の環境として、理論的に措定されている概念である。そしてこのような物理的、客観的時間空間に対応する主体が、認識我あるいは、観測主観といわれるものである。

したがって、われわれは、時間と空間という基本的な概念について、まずそれに対応する体験我と認識我という主体の区別からして、体験的時間空間と、客観的時間空間とを区別しなければならない。

さらに、上述のそれぞれ異なる意味で一般的な二つの時間空間のほかに、個別的経験的な意味での時間空間が考えられねばならない。その第一の形態は、本質的普遍的な意味のそれではなく、個別的な社会や文化の場に対応するような、社会的時間空間、あるいは文化的歴史的な時間空間、というべきものである。これは、体験的時間空間に基礎づけられながら何らかの程度において客観的時間空間を含み個別的な風土的条件や文化的条件のもとに統合されつつ、その中に、次にのべる、高度に個性的な実存的個人の参与をうけ、あるいはそのような個人が形成される環境となるような時間空間なのである。

中井正一は、芸術空間について、古代エジプトを、畏れの空間、古代ギリシアおよび中世を、身分の空間、ルネサンスを、遠近法の空間、現代社会の映画技術によって作り出される空間を図式空間と切断空間の結合として論じた。^(註10)これは芸術の領域における空間論ではあるが、社会学においても、それぞれの時代、それぞれの社会によって独自の時間や空間があることが顧慮されねばならないと思う。また、そのような社会的時間空間を考察する場合、人間の「種的關係」^(註11)としての体験的な時間空間から出発するのでなければ抽象的な取り扱いしかできないと思われる。

社会的時間、空間の問題は社会学において未だ充分整理されていない問題に属するが、経験的に

個別的な社会や文化を考察する場合の理論的枠組として、不可欠のテーマであると思われる。

第二の形態は、個性的な個人における、芸術的体験や宗教的体験^(注12)あるいは、精神分裂や自閉的な状態における純粋に個人的な体験における実存的な時間空間である。但し、一方は高度に個性的であるが、より高い価値性に対して開かれ、さらにそのような意味や価値を他者に分与しようという開放性を示し、他方は、ある状態への固執、自己閉鎖である点で、構造的にも価値的にも異ったものと見られる。ただ、この両者は、いずれも、社会関係の中で生じながらも、社会関係に還元されないような、高度に個性的な、実存的な極限事例である点で、共通の範疇に入れうると思われる。

人間は、唯一の時間空間を生きるのではなく、可能態としては種々の時間空間、意味世界に対して開かれているのである。社会学においてこのような多元的な時間空間、意味世界が問題となるのは、人間および社会が、機械論的決定論的に存在しているのではなく、さまざまなレベルの主体として、それぞれの状況の中で、その関わる世界をそのときどきの投企に従って組織し一つの意味世界にまで仕あげるような形で存在しているからである。

外的客観的時間空間は体験的時間空間に基礎づけられてしか顕在化しえないし、後者は前者に全く還元されてしまうこともありえないが、体験的時間空間は、それ自らの中に、客観的な時間空間を顕在化しようような弁証法的素因を含んでいる。

「主客的、客観的思惟においては、全体的自我は一時実践的な作為的な認識主観に席を譲り、理論的活動が実践的な自我統一より分立する。実践はそこで認識主観がとらえた存在法則によって有効に導かれる。ここに客観化的思惟の生活機能がある。」^(注13)とされているように、認識我は、体験我の一契機として、客観的な存在法則をとらえることによって実践を有効に導くという機能を果たすという関係にある。

主体が体験的な時間空間にのみ属していて客観的な時間空間へと開かれていないような状況は、メルロポンティによればまさに病的な状態におい

て見出されるのであり、病者（幻影肢、失語症、失行症などの）にあっては具体的な環境へ入れ込まれた限りでの自分の身体やあるいは、職業的な習慣によってすでに習得しているような意味活動のみにしか自己の自由にしうる範囲は残されていないのである。そこでは可能的な世界へと自由に自己を関連づけていく能力が失われている。病者において欠損のかかわるのは世界への開在性である。^(注14)

具体的な社会関係を営んでいる正常者にあっては、単に自己の体験的な時間空間に属しているのみでなく、自己の活動を客観的な時間や空間の中に位置づけ客観化することによって、世界との関わりの中での自己の操作可能な範囲を広げようとする運動を行っている。いわば、体験的時間空間の範囲をこえて、可能的な意味系の構成へと常に開かれているということができる。

高度に個性的な実存的体験においては、通常そのあらわれは間歇的であって、生命的な状況から人格の実存の状況への上昇は、永続して保持されるのではない。「われわれが自分の全生活を凝集しようとしていたその瞬間の直後に、時間は、すくなくとも前人称的な時間はふたたび流れはじめそれはわれわれの決意そのものではないまでも、すくなくともその決意を支えていた熱っぽい感情を洗い流してゆく。」^(注15)このような経験の時間的構造によって、実存的状況の高揚は可能なものともされていれば、一時的なものにもされているのである。

こういう実存的状況の高揚は、個人主体の関わる時間空間についていえるのみならず、社会的集団的な時間についてもいえる。集団的な熱狂の高揚と、その一時性は、集団的な時間についての実例となる。

このように区別されたそれぞれの主体に対応するそれぞれの時間空間は、別のいい方をすれば、それぞれの主体によって意味づけられた意味世界であるといえよう。けだし、時間にしろ空間にしろ、意味にしろ、それに対応する主体がなければ成立しないのであり、意味世界の理解は、その意味世界（時間空間）に対応する主体の規定及び分析に相関させられなければならないのである。具体的な社会を構成するのは多様で多層的な意味世

界と意味主体の重層なのである。

今ここにあげられた四個の時間空間の類型は、既述のように相互に関連し重層するが、人間存在の本質構造にとって第一次的に問題となるのは、体験における時間空間であり、他の三つの時間空間の類型も、それに基礎づけられあるいはそれから派生するのである。

四. 我一汝関係と視界の相互性

次に、世界との関わりに生きている我が、世界の中に汝を見出す場合の構造の分析をなさねばならない。この我と汝との関わり現象学的分析が社会関係の本質論に相当する。

我は、認識作用も身体もともに自己の契機として弁証法的に統一している全一的な我であり、世界と生命的な連続一体を体験しつつ、しかも全く世界と無差別的融合にあるのではなく、独自の生命活動の中心として世界と緊張関係にある我であり、世界との生命的な関わりの中において自己の統一を確認するような我であった。そこでは孤立的自己充足的な私の概念は支持できない。世界に向って開かれた生命的関わりの中でのみ存立しようするような我なのである。

したがって世界は我にとって外的な対象ではなく、ぬきさしならない関わりをもってともに生る汝なのであり、他我はその汝としての世界体験の高揚した場合であると考えられる。

私の視界は、静的には自己の身体からはじまって遠近の序列にしたがって広がる世界の像として与えられている。このような視界においてさえ、世界は単なる象対ではなく、我に見られつつ、それぞれの仕方では我に答える汝でありうる。が、そこでは見る私の移動によって視界のあらわれが変化することに示されるように、視界の中心である私の存在が特別な重要性を持つ。それに対して、そのような私の視界の中に他我が現われ、独自の視界をもって我に対するとき、唯一の視界としての自己の視界の中で統一していた世界像が破られそこに新しい動的な緊張が生ずる。世界を我を中心とする一つの統一した視界の中に見ていた自己は、その視界の中で他者の視界に出あうことによって、その他者の視界もまた、自己の視界と同じ構造をもって統一されている視界であることを了解する。この自己がその中の一契機として映じて

いるであろう他者の視界の知は、類推や外的観察からの推論によるのではなく直接的なものである。われわれは他者に出会うとき直ちに私の視界を克服して我に向けられている他者の視界を了解するのであり、その中心である他私の存在を了解するのである。この視界の交叉は、単に自己の視界と他者の視界が別々に存在しているような一方的なものではなく、相互的なものであり、しかも視界が交叉しているという交叉の知はどちらの我にも解消されない客観的な相互規定性を帯びたものとなる。この我一汝の体験における視界の交叉の構造において示されている、個人の作用の複合に解消されない相互規定的な新しい意味性、客観性が、社会関係の本質的な構造を表しているのである。

ここでは、我は自己充足的な完結した意味世界の中心なのではなく、他者の視界の出現によって自己を中心とする意味世界の閉鎖系を破られ、他者の意味世界との交叉へと開かれることをよぎなくされているのであり、その交叉によって新しい意味性と緊張に直面している。

他我と私の視界の交叉という事態は、我と世界の基本的な関係の高揚した場合であるとされたが、かかる高揚が可能となるのは、他者としての汝が我と同じ構造をもつ高次の意味での主体であるからであり、かかる高次の主体と主体との関わりにおいてのみ、我呼び汝応える、応答の関係が真の意味で展開されるのである。視界の中心である我と世界の関わりは、原則的に同じ構造において、生命体、非生命体のすべての対象について可能である。人は、泰山や岩石、野の花や動物とも我一汝の関係にはいりうる。芸術家の直観はその消息を生き生きと伝えている。^(註16)そこではいわば人間と自然の社会関係が問題となっている。社会や文化の説明の常套的な手段とされる風土論も、本質においてはこのような、自然と人間の関係の現象学によって基礎づけられねばならない。^(註17)しかし汝としての他我との出会いは、汝が自己と同じ構造をもつ独自の視界の中心としての主体であることによって、単なる自然との出会い以上の高揚された意味性を持つに至るのである。

マルチンブーバーは我一汝の視界の交叉の領域を「間」の領域として次のようにのべている。

「人間の実存の基本的事実、人間と共存しつつある人間である。何ものにもまさって、人間世界の固有性を特徴づけているものは、実存者と実存者との間に、自然の中では類例が見出されないような、ある事実が生じているということである。言語はこの事実の表徴であり、媒体であるにすぎない。一切の精神的作品はこの事実によって現実の中へよび出された。この事実によってはじめて、人間は人間となる。しかし、この事実、単純に発展するとは限らない。時には腐敗し、萎縮することもある。この人間固有の事実、一個の実在者が他の実在者を、他者と、この特定の他なる実在と見なし、両者に固有の領域を越える領域において、コミュニケーションを交わすことの中に基礎づけられている。人間としての人間の実存と共に指定され、しかも概念的には、いまだ把握されていない領域を、私は「間」の領域と名づける。この領域こそ、たとえ、その実現される度合いは千差万別であるにしても、人間的現実の原一範疇である。(注18)

社会的象徴の成立も、このような視界の交叉における新しい次元の意味性客観性に基礎づけられていると考えられる。象徴は社会的客観的な文化形象である限り、社会の本質規定に即して理解されねばならないが、その原理的な規定は、我一人の視界の交叉の構造とその交叉の知が持つ相互規定性によって与えられなければならない。

- (注1) 第1章の主要な論点は、蔵内数太著、社会学、培風館、第8章によっている。
 (注2) メルロポンティ、知覚の現象学、竹内、小木訳みすず書房、序文参照。
 (注3) 疾病単位としての我という概念は、身体精神医学などで具体的に問題とされている。
 (注4、5) 蔵内数太、社会学、p.152
 (注6) マルティンブーバー、孤独と愛、野口啓祐訳、創文社p.93
 (注7) その他、同様の区別に対応する概念は種々見出せる。TönniesのGemeinschaftとGesellschaft、や、マンハイム、世代競争、鈴木、田野崎訳、誠信書房。における「実証主義による問題の規定」と、「ロマン的歴史主義的な問題の規定」との区別など。
 (注8) ピンスワンガー「現象学的人間学」荻野他訳、みすず、所収論文、「生命機能と内的生活史」参照。
 (注9) メルロポンティ、知覚の現象学p.235。
 (注10) 中井正一全集3、久野収編、美術出版社。

- (注11) Whitehead Symbolism Camblidge Univ. Press p.22
 (注12) ウイリアムジェームス、宗教的体験の諸相、橋田啓三郎訳、日本教文社。
 (注13) 蔵内数太、社会学。p.151
 (注14) メルロポンティ、前掲書。p.125~247
 (注15) メルロポンティ、前掲書。p.152
 (注16) メルロポンティ、眼と精神、滝浦、木田訳、みすず書房。
 (注17) 和辻哲郎、風土、岩波。p.7~23
 (注18) マルティンブーバー、人間とは何か、児島洋訳、理想社。p.174~175

第二章 文化の本質論としての象徴論

象徴の哲学者たちは、人間のあらゆる文化活動の根本原理を象徴作用に求め、それを人間性の本質規定とみなした。ホワイトヘッドにおいては、象徴作用は人間の認識作用の根本的条件と同一であり、(注1)カッシーラーにおいても、主として自然科学的知識の可能原理の説明として取り扱われた旧来の認識論が、諸文化の可能原理の説明へと拡大され、その根本規定を『人間を「象徴を操作する動物」(animal-symbolicum)と見なす』ことにおいて与えている。(注2)さらにランガーに至っては、経験を象徴に変換する作用は、人間にとっては、食欲や性欲が根源的要求であるのと同じ意味で根源的要求に属するものであるとし、単なる生存のための功利的理由からは説明のできない夢や宗教儀礼や芸術活動の要求の根源性によってその論証を行ってさえている。(注3)

これらの哲学者の試みは、同じ人間精神によって展開されながら、一見相互に全く異なる法則性や構造を示すように思われる文化的な諸活動(神話、言語、科学、芸術等)の統一した原理を人間性の根元的な原理としての象徴作用に求めることによって、それらの一貫した理解に至ろうとするものである点で一致している。

これらの文化本質論としての象徴論は、立論の立場が、現象学的体験分析の立場とは異なっている。が、いづれも認識論を基礎とし伝統的な「科学的知識の可能根拠を中心問題とする認識論」を越え、論議の対象を科学的知識だけに限定せず、人間文化一般を可能ならしめる人間存在の本質構造にまで問題を普遍化している点において、人間存在の現象学的分析と切り結ぶテーマが見出され

るのである。以下ホワイトヘッドの象徴論に集中して体験我的立場との関わりを考察する。

一、ホワイトヘッドの象徴論

ホワイトヘッドによれば、象徴には種々のタイプがあって、時代の変化によって変わりうるような皮層的な、建築や儀礼の様式から、それなしには社会生活そのものが成立たないような言語象徴や、さらに数式や論理記号のようなより人工的象徴に至るまで、種々あげられているが、さまざまな象徴作用のうちで最も根元的なタイプは、人間の原初的な知覚作用の中にすでに認められるものであり、例えば、色のついたある形を人間が知覚するとき、それがイスであることを直ちに判断してそれにすわるとか、それをさけて通るとかの行動を起すというふうな場合にも見出されるものである。

ホワイトヘッドが分析の対象としてとりあげたのは主としてこのような、知覚作用一般の中ですでに認められる最も基礎的なタイプの象徴作用であり、そこで見出される原理はすべてのより高度で複雑な象徴作用にも貫かれているという。彼が最初にあげている象徴作用の形式的な規定は次のようなものである。『人間の精神は、その経験のある構成要素がその経験の他の構成要素に関する、意識、信念、情緒、取り扱い、などを引きおこすときに、象徴的に機能しているのである。前者の一組の構成要素が「象徴」であり、後者の一組はその象徴の「意味」をなす。象徴から意味への推移が存在するようなその有機的な機能作用は「象徴的関連づけ」とよばれる。』(註4)

ここで直ちに気づかれることは、象徴的関連づけが行なわれるところの、象徴も、意味も、ともに人間精神の経験の部分を作しているということである。ホワイトヘッドはここで経験ということばを「われわれが現実的であるのと同じ意味で現実的である他の諸物の堅固な世界の直接的な認知に原初的に関わる限りにおいての経験」(註5)というふう限定している。(註6)

このように規定された意味での経験のある構成要素が象徴となり、他の構成要素が意味として相互に関連づけられるところに、象徴作用が成立するのであるから、当然それらの経験諸要素を相互に関連づける主体が措定されなければならない。

この能動的総合的な関連づけの作用は、世界との関わりの中で世界を経験する知覚者の主体的な活動の中に見出される。ホワイトヘッドは「われわれは知覚現象というものを、現実的な実存の一つの根拠である自己形成の原初的な光の中で理解しなければならない」(註7)とのべて、象徴作用を、知覚者の自己形成(主体性)との関連においてとらえようとしている。このような立場は、人間の認識作用を、単に外的世界の生起が、人間の感覚器官に与えた刺激が受容され、それを習慣や推論によって一つの判断にまで仕上げるという、伝統的な認識論の立場—認識我的立場、とは根本的に異っている。

そこで問題となるのは、自己と同様に現実的である世界、との関わりにおける知覚なのであり、この知覚作用の中心的な働きとしての象徴的関連づけであり、関連づけの主体としての自己形成なのである。

このようなとらえ方の中にすでに、現象学的体験分析の立場と共通の視点が見出される。特に、ホワイトヘッドが、人間による世界の直接的知覚の二つの様態としてあげた、提示的直接性と因果的能動性の分析において、われわれが、現象学的体験分析における視界体験と時間の体験で見たのと同じ構造が、異なる文脈においてではあるが、見出されるのである。

先にあげた象徴作用の形式的規定とならんで、ホワイトヘッドは「知覚経験において、外界の直接的知覚の二つの様態であるところの提示的直接性(同時的な外部世界に対する感覚所与をともなった直接的知覚、空間の知覚)と、因果的能動性(われわれが必然的にそれに順応しなければならないような現実の継起の知覚、因果の知覚)によって得られた諸表象(それらが外界の経験の具体的内容をなす)を一つの知覚に総合する能動的な活動が、象徴的関連づけである」(註8)という、認識論的な規定をも行なっている。

象徴的関連づけが行なわれる以前の二つの様態における知覚は、それが直接的知覚である限りそのままでは誤謬を生じえない。なぜなら、経験された事実はその主体によってまさに経験されたにちがいないからである。

「しかし象徴作用は非常に誤まりを犯しやすい

のであり、ということの意味は、象徴作用（象徴的関連づけ）がわれわれに想定せしめるところの事物が現実にはこの世界に存在していないにもかかわらず、単なる観念にすぎないその事物に関して、象徴がさまざまな行動や感情、情緒、信念などをひきおこしうることである」^(註9) さらに、「ある直接的認知が現実世界に関して与えるその情報と、象徴的関連づけによってもたらされる融合されたものの意識的な認知とが一致しない」^(註10) ということの中に、象徴的関連づけにおける誤謬の源泉が認められる。

この象徴的関連づけにおける誤謬の発生という論点は、象徴および文化の桎梏性を理解する手がかりとなる。

二、提示的直接性

現実世界の直接的知覚の第一の様態としての提示的直接性（Presentational Immediacy）とはホワイトヘッドによれば、「われわれ自身の経験を構成するところの、同時的な外的世界に関するわれわれの直接的な知覚である。この現われにおいては、世界はそれ自身を、われわれがそうであるのと同じ意味で現実的であるところの諸事物のコミュニティとしてあらわすのである。この提示的直接性という現われは、色や音や味といった、われわれの感覚として記述されても、また、われわれが知覚する現実の諸事物の質とされても同じように真実であるところの質の媒介によっておこされる。これらの質はかくて、知覚する主体と知覚される事物を関係づけるものとなる。それらは、知覚される事物相互と知覚する主体との空間的な枠組におけるそれらの含みあいからの抽象によってのみそのように孤立化させられうるのである。この空間的広がりとの関係性は一つの全体的な枠組であり、観察者と知覚される事物の間は不可分なのである。それは、同時的世界のコミュニティを形成しているすべての有機体の形態学の枠組である。各々の現実的な身体的有機体とその同時的性格の形成に参与するためには、この枠組に一致しなければならない。かくて、色などの感覚的所与やあるいは身体的感情などは、広がっている物的な実体を空間的枠組によって与えられた遠近の見通しのもとにわれわれの経験の中に持ち込むのである。」^(註11)

提示的直接性に関する主要な諸事実は、(一)、そこに含まれる感覚所与は知覚する有機体とその知覚される諸有機体との空間関係に依存すること。(二)、共時的世界は広がったものとして、また種々の有機体の充満したものとして提示されること。(三)、提示的直接性はごく少数の高度の有機体の経験においてのみ重要な要因なのであり、他の有機体においては未発達であるか全く無視しうるものであること。である。

このホワイトヘッドの提示的直接性の説明は、現象学的体験分析の立場からなされたものではない。しかし彼が、「空間的關係そのものは類の抽象（generic abstractions）であり、感覚所与というものも類の抽象である。しかし空間的關係によって提供されるさまざまな感覚所与の遠近的配置は種的關係（specific relations）であって、その関係によって外部の同時的諸事物がこの程度にまでわれわれの経験の部分となる。」^(註12) とのべている場合には、まさに種としての人間の、同時的世界の空間的広がりとの体験と、われわれがよぶものについて論じているのである。

先に引用した同時的世界の広がりに関する叙述は、視界としてわれわれの体験分析によって得られた世界像と対応するものである。われわれが認識我によって見られた客観的空間をしりぞけたように、ホワイトヘッドも知覚する主体と知覚された諸事物の関係を抽象的に切り離して考えることを否定し、同時的世界はその構成要素として、知覚者も知覚される事物をもともに含むところの一つのコミュニティとして見なければならぬとしているのである。

空間的な広がりを、諸有機体のコミュニティと表現したことの中に、特にその世界の中にぬきさしならない関係で共属している諸有機体の構造的連関に、ホワイトヘッドが注目していることが端的に示されているように思われる。このような見方は彼にあっては、伝統的な英国経験論や、カント的先験的観念論に対する批判としてあらわれるのであり、われわれが、認識するという規定のみを有する認識我を一義的に指定する立場を批判し、体験我の立場から空間をとらえなければならないとする論点に対応する。

三. 因果的能動性

因果的能動性 (Causal Efficacy) についてはまづヒュームの経験論が批判される。ヒュームは実体の概念、及び因果関係の認知を論理的には不可能であるとして、因果関係の認知を日常生活のレベルで習慣的に形成されるものに限定した。しかしそのようなヒュームの考え方は、人間の心を感覚印象を受容するにおぎない消極的な実体と見なし、時間を純粋な継起と見なすという暗黙の前提から出てくるのである。「時間なるものは、われわれの経験という諸行為の継起として、したがって派生的には、それらの諸行為において実体として知覚されるところの、さまざまな出来事の継起としてわれわれに知られている。しかしこの継起は純粋な継起ではない。それは状態から状態への導き出しであり、その場合、後行する状態は先行する状態への順応性を示しているのである。具体的なものとしてこの時間は状態の状態に対する順応であり、より後のものの、より以前のものへの順応なのであって、純粋な継起というものは、落ち着いた過去とそれに派生する現在との非可逆的な関係を抽象したものである。」「純粋な継起といったものは存在せず、かならず何らかの個別的な関係の地盤—それに関連して諸事項が相互に生起するところの地盤—(主体の生のプロセス)が存在しているのである。」^(註13)

カントは、因果関係の認知を論理的に可能であるとするが、しかしそれは、知覚に前提されているぎりぎりの所与に所属していると考えられているのではない。カントにおいて因果の認知が可能になるのは、単なる生起としての感覚所与や時間の継起に、アプリアリな悟性のカテゴリーに従って機能する思惟の働きを加えることによってであるとされるので、因果関係の認知は、知覚に直接与えられているのでなく、二次的な思惟の産物であるということになる。このようなカントの因果関係の規定もまた、知覚的所与というものを単純な生起と見なすヒュームと同じ素朴な前提から発している。現実には、純粋な生起や単なる所与としてあるのではない。「落ち着いた現実的なものはいかなるものであっても、しかるべき度合において自己創造的な活動によって順応されねばならない頑固な事実」^(註14)なのである。

したがって「環境におけるさまざまな実在への順応を知覚することは、われわれの外部的経験の原始的要素である。」^(註15) という意味において、因果的能動性は、ヒュームのいうように思惟の習慣にすぎぬものでも、またカントのいうように、思惟のカテゴリーでもない。それはわれわれの知覚経験に原初的に与えられている、主体と世界との関わりという事態の中で直接に把握されるべき性質のものなのである。『われわれの原始的な知覚というものは、漠然たる「順応」の知覚であり、またよく判別されない背景の中で、より漠然とした「自分自身」と「他者」という関係事項を知覚することである』^(註16) この原初的な知覚の二つの様態が今あげた因果的能動性なのであり、先にあげた提示的直接性なのである。

ここに因果的能動性として論じられている知覚経験における時間あるいは因果関係の認知は、時間を単なる継起としてとらえることに対して批判を加えているという点と、それを主体と世界との生活的な関わり次元でとらえているという点で体験我の立場における時間の見方と一致するものがある。

このようにホワイトヘッドの知覚経験の分析はわれわれの、体験我における视界(空間)および体験我における時間の概念に原理的に対応するものを多く含んでいる。

この知覚経験の直接的把握の二つの様態によって提供された諸表象を関連づけ、関連づけられた経験内容の一方を象徴とし、他の一方を意味として用いる作用が象徴的関連づけなのであり、多くの場合提示的直接性によって与えられた感覚的所与が象徴として用いられ、状態から状態への順応としての因果的能動性がその主体によって意味づけられた意味となるとされる。^(註17) そしてこの象徴的関連づけは、人間の世界との関わりの中での根源的な、しかも自己形成的な作用として営まれるのである。

以上ホワイトヘッドの象徴論の認識論的部分について検討し、特に時間と空間についての議論を中心に考えたが、彼はこの認識論的な論述の後直ちに、社会における象徴の用いられ方の具体的な議論にはいり、以上のような認識論的な規定からどのようにして社会的象徴が成立してくるのか

ということについては論じていない。したがって我々としては、社会的象徴の成立する根拠については、再び我々関係における視界の相互性の場にもどって検討を加えねばならない。そこで社会関係の本質構造と、象徴が社会的なものとして共に支持される構造とが同一の原理によって与えられることが明らかとなるのである。

四. 社会的象徴の成立とその問題点

社会は単なる個人主観のよせ集めなどではなく、成員のすべてが相互規定的に作用しあう一つの主観的な統一である。我は社会的な関係を離れて自己充足的に孤立して存在することができず、必ず他者との共同において生きている。原理的に考察すれば、我の自我統一は社会的統一に本来的に関連する。

社会的結合を基礎づけているのは、人間の体験における前定的な相互規定性であり、さきに我と汝の視界の相互性という体験の形式の中に見たものである。そこでは我は、一個の体験の主体であり、自己の視界と自己の体験の流れの統一者でありつつ、汝に向いあい、汝との視界の交叉において新しい緊張と統一の場にふみ込んでいるのである。ここに自己の体験と、我と汝の相互主観的な共同体験とが同時に成立しており、我は汝との新しい関わりの事態の中に直面しつつある我となる。この構造の中に社会的統一と我の統一とを同時に可能にする根拠を見出すことができるが、同時に、その場こそが、社会的象徴の成立する場でもある。

ホワイトヘッドによれば、我は世界との関わりにおける直接的知覚の二つの様態を象徴的に関連づけつつ、統一を保つ主体である。が、この関連づけの主体が、我の体験と他の主体(汝)の体験の出合いの場で、視界を交叉させ、相互主観的な共同の体験としてそれらに関係づけるとき、我と汝の体験が共同的なものとして客観化され、我と汝によって主体的に把握されながら、しかも単なる主観性を超える共同の体験として自覚される。ここにおいて我々は、この共同の体験のある構成要素が共同の象徴となり、他の要素がその共同の意味となるという既述の構造で一貫して社会的象徴の成立を考えることができる。したがってその社会のメンバーの共同の体験によって支持されて

いる限り有形無形のあらゆるものが社会的象徴となり得、さまざまな文化形象を成立させる。

社会的象徴はそれが生き生きと社会生活の中で機能させられている限りは、個人と社会の相互内在という、社会の本質的な関係構造を具現したものとなる。ホワイトヘッドは、この社会と個人の相互内在の構造を、社会の統合と個性の自由性という相矛盾する二つの要因の総合としてとらえ、この二つの要因を共に保存しつつ統合しうる原理として象徴作用の能動性をあげた。^(註18) そのような構造は生き生きと主体と主体との間でやりとりされ、了解されている言語の体験に端的に見出されるであろう。すなわち、我は汝に対してあることばを語り、汝はそれに対して了解的な応答をする。このプロセスにおいて直接話者の意識にのぼっているのはその話題の一つ一つの内容であるがそれがお互いに了解されしかも語られる一つ一つのことばが自分のことばとして体験されているのは、意識されない根底に共同の了解を可能にする基盤が前提されているからである。そういった共同の了解の基盤が自明的なものとして無意識裏に前提されている所でこそ、我の個別的な体験の中心から語る我のことばが、汝に了解されうということが起るのである。

発生的に考えれば、我は特定の言語社会に生まれ込み、その中で社会からその特定の言語習慣を習得したのである。我は最初から自覚的な主体であったのではなく、社会が種々の手続きによって我に与える学習の機会を通じて徐々にその言語体系をマスターしたのであり、自己の属する社会の言語をマスターするにつれて徐々に我は個性的な主体としての自己を自覚するようになったのである。我々は言語の媒介なしにはまとまった思考をなすことができず、したがって個性的な主体としての自覚も不可能となる。しかも母国語というものは、その中で育った人間の思考の枠や雰囲気となるものであって、われわれはこのような共同的なるものを媒介にしてしか自覚的個性を獲得することができないのである。言語は我の思考の自由性と自己決定性にとっては、あくまで自分のことばとして体験されると共に、それが社会によって我に与えられている限りでは徹底的に社会のことばなのである。ここに言語体験における個人と社会

の相互内在が明らかとなる。

象徴とは、経験の他の要素についての、意識、信念、情緒、取扱いなど（意味）を引きおこすために用いられた経験のある要素のことであり、そのような象徴作用は、知覚経験を本質的に基礎づけているような人間精神の働きである。したがって、ある社会の成員のすべてに共通の意味（意識、信念、情緒、取り扱い）を引きおこすものが社会的象徴である。

個人の知覚経験の中にすでに確認されるこのような象徴は、社会関係の場で共同的なものとされることによって客観性を得るが、同時に固定性をも強化する。このよう「客観的な形象」として成立した象徴は、直接的な生活の過程からは相対的に独立したものとなるから、直接的な生活過程に拘束されることなく自由に操作するという積極的側面をもつ。しかし同時に、直接的な生活過程の変化流動からとり残され、直接な生活過程に対して意味を失うという消極的側面も必然的に負わねばならない。したがって社会的象徴は社会の進歩の原理であると共に社会の桎梏の原理ともなっている。ホワイトヘッドが論じているように直接的経験は誤謬を犯すことがないのに対して、象徴的関連づけの段階から誤謬というものが生じる。したがって象徴は、関連づけにおける誤謬と流動的な生命過程からのずれ、という二重の桎梏性を負っていることとなる。流動的な生活過程からとりのこされ、現実による生き生きとした支持を失った象徴は、未だ現実に適合した新しい象徴が形成されていない間は、新しい生活の発展を阻害する要因となる。流動的で自発的な社会的生命の過程と、固定的な象徴の過程は、ジンメル、生と形式の弁証法の関係にある。

理念的には、人間は象徴と意味を関連づける主体であり、関連づけられ利用される象徴体系の操作者であるが、現実的には、客観的なものとして自立した象徴体系に拘束され支配されているという事態がしばしば見られるのである。

したがって、その個人なり社会が、客観的なものとしてすでに成立している象徴体系に対してどのような態度をとるか、どのようにそれを処理するか、さらに新しい象徴体系をどのように創り出すかということが、その個人なり社会なりの主体

性を決定する要件となるわけである。

最も広義には、社会および文化を形成している客観的な対象形象のすべては象徴であるといえる。そしてそれらすべてについて、以上にのべたような成立の基盤が考えられ、問題性があてはまる。

(注1) Whitehead Symbolism. Its meaning and effect. Cambridge Univ. Press.

(注2) カツシーラー、人間、宮城訳、岩波現代叢書。

(注3) ランガー、シンボルの哲学、矢野他訳、岩波現代叢書。

(注4) Whitehead ib. pp.7~8

(注5) Whitehead ib p.17

(注16) 英語の experience ということは、独語の Erlebnis. (体験) と Erfahrung (経験) という区別をあらわすことができない。ここではホワイトヘッドの用法に従ってすべて経験を訳した。

(注7) Whitehead ib. p.8

(注8) Whitehead ib. p.7 ()内は筆者の注記である。以下同じ。

(注9) Whitehead ib. p.6

(注10) Whitehead ib. p.19

(注11) Whitehead ib. pp.21~22

(注12) Whitehead ib. p.22

(注13) Whitehead ib. p.35

(注14) Whitehead ib. p.36

(注15) Whitehead ib. p.43

(注16) Whitehead ib. p.43

(注17) 多くの場合そうであるというのは、原理的に象徴とその意味とはどちらも経験のある構成要素である以上相互に転換しうるからである。詳細は、Whitehead ib. pp.10~13、詩人とことばの例参照。

(注18) Whitehead ib. p.66

(注19) 象徴の桎梏性についての指摘は、古代から、東洋思想の中の反文化文義の系譜の中に鋭いものが見出せる。老子、荘子、禅の不立文学など。言語象徴の桎梏性については、ハヤカワ、思想と行動における言語、岩波現代叢書参照。

以下次号。