

現象学的還元と認知意味論の客観主義批判

居細工 豊

キーワード：生活当事者の実感

はじめに

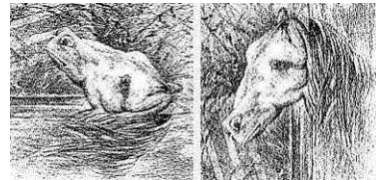
認知意味論者のG・レイコフとM・ジョンソンが主張することは、言葉の意味はわれわれの身体経験を基盤にしたメタファーによって掴まれるのだ、ということである。これは、そもそもわれわれの事物認識が身体経験を通して行われているというまったく基本的な事実の反省から言われている。いままで、言葉の意味は、辞書に載っている意味なのだ、という前提で考えられてきた。つまり、言葉は、われわれの生活と離れて既に存在していて、われわれが生活の当事者としてどうしても必要とする表現や理解をするために使われる便利な道具だ、という観点は無視してよいと考えられてきたのである。しかし、われわれの日常生活での言葉の使われ方をよくよく吟味してみれば、既に存在する言葉の意味の秩序を確かに利用はするものの、それはあくまでもそのつど自分の言わんとすることを表現し、相手が言いたいことを理解するために利用している、ということが分かる。このように、表現における「自分の言わんとすること」と、理解における「相手が言いたいこと」があって初めて言葉はその道具としての価値を発揮させられるのである。にもかかわらず、なぜ言葉の意味は、発語当事者や受語当事者の「言わんとすること＝言いたいこと」（生活当事者の欲望）と無関係な、辞書に掲載されている意味

なのだと考えられてきたのか。それにはやはりそれなりの理由があるのである。以下、本論考ではその理由と、その結果としての諸問題、それらの解消方法について若干の方向を示してみる。

1 認識主体Xが描かれていない「マッハの光景」

1-1 身体による空間の秩序づけ

右の絵（山野 豊2003.9.30）は普通に見ると、左に「カエル」を、右には「ウマ」を見て取ることができる。この



左右の図は一見すると別々の図だが、実は、この左右の図は90度回転させただけでまったく同じ絵柄である。さて、左の図はカエル「に見える」わけだが、それは同時にカエル「として見」ていると言っている。右の図だと「ウマ」「に見える」わけだが、それは同時に「ウマ」「として見」ていると言っている。このようにわれわれの事物の認識は「～に見える」「～として見る」という仕方で経験されている。ここで私が強調したいことは、われわれの感覚器官に飛び込んでくる視覚像に「カエル」や「ウマ」などの「意味」を付与していることである。受け身的に「～に見える」としても、能動的に「～として見る」としても、いずれにしても、事物の認識（判断）には主体（欲望身体）が積極的に関与しているということである。すなわち、われわれは身体感覚を通して世界を捉えているのである。たと

えば、われわれの感覚に「痛覚」があるが、もしもわれわれにこの痛覚が無かったら、骨折に気がつかず、歯が折れても気がつかないし、壁に激しくぶつかっても平気であろう。普段、我々は痛みをネガティブなものとして捉えるのが常である。しかし、痛みが無いという事は即ち、このように危険に気づけず、自分の身を守ることさえできないことなのである⁽¹⁾。それゆえ、われわれの持つ身体感覚はわれわれが普通に生きていくということを支えている根幹であると言える。

フッサール現象学では、「カエル」なら「カエル」に見える以前の何か描かれた画像らしきものの受動的感覚（体験）を「諸現出」と言い、これは「カエル」だなという能動的知覚判断（経験）をしたときの「カエル」を「現出者」と言う。要は、ある線描画がわれわれの身体感覚に与えられただけの段階を「諸現出」といい、その諸現出から「ああこれは～だな」というように特定の事物であると判断したときに、われわれに思い描かれる像を現出者というのである。

ここでわれわれが留意すべきことは、諸現出の感覚体験はわれわれの動かすことのできない原体験であること、さらに、諸現出自体は常に一時的かつ一面的にしか体験されないために、そのままでは不完全な体験であって、記憶や想像の助けを待って初めて統一され、像を結び、意味を持つ経験となり、現出者となるということである。しかし、この現出者といえども、もともとが不完全な諸現出なのだから不完全である。つまり、錯覚もあり得るのである。現象学では原体験に与えられる諸現出の不可疑性（疑えなさ）を「内在」と言い、現出者の不完全性・不可疑性を「超越」と呼ぶ。

ところで、われわれは同じ画像を90度回転さ

せただけなのに、なぜ左の画像を「カエル」と判断し、なぜ右の画像を「ウマ」と認識するのか。今となっては、われわれは図の左を「ウマ」「～として見る」ことは不可能ではない。しかし、その「ウマ」はなんだか変である。なぜなら、図の左のような姿勢の「ウマ」をわれわれは自然状態（日常生活）ではまず見たことがないからである。換言すると、左側の画像の見え（諸現出）を媒介（突破）して「カエル」（現出者）を認識する際に、われわれの日常生活での身体の空間の秩序づけ、とりわけ、「上下」の秩序づけが大いに関与しているに違いないからである。この点に関して、G・レイコフとM・ジョンソンは、次のように明解に述べている。すなわち、「なるほどデカルト座標のようにそれ自体は上下の方向性を持たない空間構造をいくつも考えることができる。しかしながら、人間の空間概念というのは、〈上－下〉〈前－後〉〈内－外〉〈近－遠〉などから成り立っているのである。こうした方向性こそがまさにわれわれの日常の休みない動きに関連しているのであって、だからこそ、別の空間構造が考えられるとしてもそうした構造よりも、われわれにとってはこれらの方向性のほうがなによりも重要なのである。言葉を換えて言えば、われわれの空間概念の構造というのは、われわれの絶えざる空間体験から生じているのである。つまり、物理的環境とわれわれの間の相互作用から生じているのである。このようにして生まれた概念は、われわれの日常の営みを根本的なところで成り立たせている概念なのである」⁽²⁾と述べている。この文章の中の「物理的環境とわれわれの間の相互作用から生じている」というアフォーダンス理論を思わせる考え方には若干の違和感を覚えるが、しかし、「われわれの空間概念の構造というのは、われわ

(1) ごく希ではあるが、「痛みを一切感じない」という非常に奇妙な疾病を持つ患者が実在することが最近になって分かった。<http://x51.org/x/04/03/0224.php>参照

(2) G・レイコフ&M・ジョンソン『レトリックと人生』渡部昇一〔ほか〕訳、大修館書店、1986、p.95

れの絶えざる空間体験から生じている」という考え方については異論はない。ちなみに、『生きられる空間』においても、ハイデガーとメルロ・ポンティの考え方を簡潔に概略しつつ「生活空間と客観的空間のいずれがより基本的ないし根源的なのかと問うなら、(中略)発生的にはさらにまた人間の実存という点から考えても、生活空間が基本的根源的なものとなっているのは疑いない」⁽³⁾と述べられており、生活当事者の実感が客観的空間を支えているのだというわれわれの考え方と同様の記述がある。

1-2 諸現出から現出者への超越

このように、われわれの身体感覚による空間の秩序づけ、つまり、経験の身体性 (embodiment)こそが事物認識を成り立たせ、意味の基盤にもなっている⁽⁴⁾と言えるわけだが、この「事物認識」を現象学的に言う、「『現出』の感覚・体験を突破して、その向こうに『現出者』を知覚・経験」⁽⁵⁾することである。この「突破する」とは「超越」するということである。この「その向こうに突破する」ためには、主体の志向態度としての「～をめがける」ということ(モチベーション)が必要である。私が言いたいことは、われわれの身体はなんらかの生活の当事者であって、その生活の必要が「事物認識」を成り立たせているということである。また、われわれに感覚・体験されてリアルなのは「諸現出」だけであり、「現出者」は「諸現出」を「突破して、その向こうに」知覚・経験された「超越者」なのだということである。

1-3 認識主体不在の「マッハの光景」と主観客観図式認識論の出所

フッサール現象学の始発点となったと思われ

る「マッハの光景」(片方の目を閉じて、もう一方の目に現出してくる光景)には認識主体が存在していない。私はこの知見を谷徹の『これが現象学だ』という本から知り得たのだが、最初に読んだときの衝撃はものすごいものだった。というのも、それまで私は、認識とは客観的に存在する対象を主観が知覚することなのだ、という客観主義的な信念から脱却できずにいたのだが、「マッハの光景」には、その肝心の認識主体が描かれていなかったし、主観の認識対象も描かれていなかったからである。描かれていたのは普通に言う客観的な光景だけだった。

たとえば、ライオンが獲物を追いかけている光景を私が見ている場合、私はライオンと獲物の両者を見ている。ここでの「両者を見る者」こそ普通に「主観」とか「自我」とか「主体」と言われるものである。また、「私」によって見られる、ライオンと獲物こそ、普通に「客観」とか「他者」とか「客体」と言われるものであり、それが「私」に「見え」ているわけである。しかしながら、ウィトゲンシュタインが『探求』に描いている視野のように、実際には「私」の「見え」(視野)それ自体には「私」は存在していないのである。同様に、実際にはライオンと獲物の両者を「見る私」それ自体の「見え」(視野)にはライオンと獲物の両者は存在するが、「私」という主観は存在していないのである。つまり、私の感覚野には感覚を受けとめる受容体としての私は感覚されていないのである。

ところが、われわれの常識は客観的对象を主観が知覚するという主観客観図式の観念を当たり前のようにもっている。なぜなら、われわれは、あたかも幽体離脱したかのようにして「ライオンと獲物」とそれを「見ている私」の両者を鳥瞰的視点から想像して捉えることができるから

(3) 常俊宗三郎『生きられる空間』理想社、1979、p.37

(4) 松本曜『認知意味論』大修館書店、2003、p.11

(5) 谷徹『これが現象学だ』講談社現代新書、2002、p.56

である。すなわち、「ライオンと獲物」を「見ている私」を傍観することができるからである。現実の私はライオンと獲物を見ている当事者であるのに、想像力によって鳥瞰的視点から「ライオンと獲物」とそれに「見ている私」までも傍観することができる。実際に「ライオンと獲物」を「見ている私」は生活当事者であるが、それらを鳥瞰的視点から眺める者は傍観者である。当事者の視野には傍観者は存在しないが、傍観者の鳥瞰的視野には「ライオンと獲物」とそれに「見ている私＝当事者」が存在している。これが主観客観図式の観念の出所なのである。傍観者には全体が見えるが、当事者には全体は見えない。しかし、当事者には傍観者のうかがい知れない「現場の息吹き」が感得されている。

デリダのフッサール批判やバルトのテキスト論（作者の死論）を批判して加藤は次のように言っている。

人がある場所で生きることと、その彼の生が鳥瞰的に歴史的な存在としてとらえられることとは、同じではない。「君は自分では社会にコミットしているつもりになっているが本当は権力の構造に組み込まれているのだ」という、ここから出てくるフーコー式の言い方は、わたしに、たとえば「上部構造は下部構造に規定される」（さだめし、この文脈では、「いくら金持ちの君がこの小説をこう読んで感激しても、本当はそれは君の生まれ育ちの環境に拘束された限定付きのものでしかないのだ」となるだろう）という、マルクス主義以来の脅かしめいた言い方に重なって聞こえる。しかし、ただの蛆虫としての生には鳥瞰者のうかがい知れぬ知がある。そして、なぜ人がある場所にただの人間として生きることが、その彼の生を俯

瞰する「知」には考量できない、別種の知を彼にもたすのかと言えば、この別種の知が、俯瞰する視野には、なかなかとらえられにくい性格をもつからである⁽⁶⁾。

この「俯瞰する視野には、なかなかとらえられにくい」ものこそ、生活当事者の実感（確信）であり「息吹き」なのである。

先ほど私は、「マッハの光景」の中には、肝心の認識主体が描かれていなかったと言ったが、だからといって認識主体が存在しないわけではないのである。というのも、「見る者」の「見え」（視野）には確かに「見る者」は存在しえないが、そもそもの初めから「見る者」が存在しなければ「見え」（視野）もなく、「見られる者」（存在者）も存在することができないからである。それゆえ、「マッハの光景」には描かれていなくとも、そもそもその「見え」を担っている者として、主観というよりもむしろ主体は存在しているのである。眼なしに見ることはできない道理である。世に心眼という言葉があるが、心眼によって事物の本質を見抜くと言っても、肉眼による「見え」なくして心眼によって見るなどできないのである。ちょうどフッサールがイデーで「原理中の原理」つまり「いまありありと私の眼前に現れている個的な経験＝現前」と言った事柄の内実は、「生活当事者の実感（確信＝信憑）」なのである。この「当事者」は、いまここでなんらかの「事をする当の者」である。つまり、諸現出の現出してくる場（受け皿・担い手）であり、現出者（光景）を構成する場である。また、フッサールの「超越論的主観」の弱点を補って言えば、価値の秩序を編み上げる主体としての「実存＝身体」と呼んでもいいだろう。

(6) 加藤典洋『テキストから遠く離れて』講談社、2004、p.307

2 事物の認識(判断)に主体(欲望身体)が積極的に関与しているということについて

2-1 認識に際してわれわれの意識の志向(思い描き)が大いに関与していることの意義



有名な「ルビンの壺」という図は、「壺」と「向かい合わせの顔」のどちらの意味を志向（思い描き）するかによって図と地（内と外）が反転する。これは面白い。同一の図形がわれわれのまなざしによってまったく異なる事物に見えるからである。つまり、われわれへの「見え」（視覚的な刺激）＝諸現出は同じであるはずなのに、それをどんなもの（現出者）「として見る」かが変わるといふ経験の事実から、物事の認識においてわれわれの意識の志向（思い描き）が大いに関与していることが分かるからである。なるほど、われわれは、われわれの感覚に与えられる図形（諸現出）なくしてどんな知覚経験もすることができないが、われわれの感覚に与えられる図形（諸現出）そのものには「壺」や「向かい合わせの顔」などの意味が、あらかじめ備わっているわけではなく、むしろ、われわれの方からその意味を与えることで認識が成り立っているのである。それゆえ、上の図はわれわれに「壺」や「向かい合わせの顔」などの意味を与えられる以前には本当にただの図形なのである。いや、図形とさえ言えない「何か得体の知れないもの」でしかないのである。

ところが、われわれの認識の成り立ちに関する常識は、眼前に見えているものや耳に聞こえてきた音、つまり、視覚像や聴覚像などには、見られたり聞かれたりする前から一定の意味があるのだと信じてうたがわれない。あらかじめ「壺」や「向かい合わせの顔」などの意味があって、それをわれわれはいわば掘り出しているのだと信じている。むろん、ルビンの壺の制作者

は、あらかじめ「壺」か「向かい合わせの顔」に見えるように仕組んでいるわけだから、われわれがルビンの壺を見つめたときに、そこに「壺」や「向かい合わせの顔」などの意味を見いだすのは当然のことのように思える。

それなら、人間が一切関与していない自然界の事物だとうだろうか。たとえば、道ばたに何か花らしいものを見つけ、近づいてよく見てみると「スマレ」だと分かる。われわれはあらゆるものが神によって創造されたと信じない限り、「スマレ」が誰かの意図によってあらかじめ作られたものだと信じない。「スマレ」だと分かる以前の視覚対象はわれわれにとってまだ「何ものでもない何か」でしかなく、われわれの方からその意味を与えることで認識が成り立っているというのが実際なのである。ルビンの壺にしても同様で、制作者の意図が見る者に伝わるか伝わらないかは別にして、見る者の方からなんらかの意味を与えることなくして、つまり、「これは壺だな」とか「向かい合わせの顔だな」という意味付与がなければ認識は成り立たないのである。だから、あらかじめ事物に意味があって、それをいわば掘り出すことで認識が成り立っているのだという信念は、われわれの「思い込み」＝偏見（ドクサ）にすぎないのである。要するにわれわれの方からその意味を与えることで認識が成り立っているのである。

にもかかわらず、われわれはなぜあらかじめ事物の方に意味が埋め込まれており、それを掘り出すのだと考えてしまうのか。その理由は簡単に分かる。われわれがよく錯覚をするからである。また、事物の価値評価が人によってまちまちだからである。確かに錯覚や価値評価の食い違いの体験はわれわれの意味付与を動揺させ、主観的な判断の自信を挫くことがある。だからといって、自分の感受性を一切信じないようにしよう、なるべく客観的に事物の価値評価をしようと怖じ気づく必要はない。というよりも怖

じ気づくことは様々な問題を引き起こすがゆえに
 してはならないのである。たとえば、怖じ
 づいて、自らを傍観者の立場に置けば、自らの
 判断に責任を負うことをしなくていいかわりに、
 生の味わいを薄めてしまうことになる。たとえ、
 錯覚や価値評価の食い違いの体験がわれわれに
 あったとしても、そのことを認め、意味付与や
 価値付与を自分の納得できる範囲で変えれば良
 いのである。

フッサールが『イデーン』において、最も言
 いたかったことは本質直観だが、そのために、
 われわれの知覚経験をよく内省することでつか
 んだ現象学的還元という方法を提唱した。それ
 は、事物にあらかじめ意味が備わっているのだ
 というわれわれの自然な思いこみをいったん停
 止（遮断）することであった。そうしなければ
 事物の本質直観ができないと考えたのである。
 ここでのわれわれの「自然な思いこみ」とは、視
 覚像や聴覚像として、われわれに見られたり聞
 かれたりする前から感覚対象としての事物に一
 定の意味があるのだという思いこみである。言
 い換えれば、われわれがちょうど事物のあらか
 じめの客観的実在を確信しているように、視覚
 像や聴覚像などに、あらかじめ一定の意味（先
 の例で言うと、「壺」や「向かい合わせの顔」な
 どの意味）があるのだという思いこみである。

この「事物はわれわれに認識される以前にあら
 じめ客観的に実在する」という思いこみをいつ
 たん停止（遮断）せよとフッサールが言った理
 由ははっきりと言うことができる。それは言語
 の意味の決定不可能性（テキスト論）や客観主
 義がもたらす思考の凝りを解し、認識論の混乱
 を收拾したかったからである。

2-2 「諸現出」～「現出者」＝「超越者」図式の 四つの原理的な意味

「諸現出」を「突破して、その向こうに」知
 覚・経験された「現出者」＝「超越者」という
 図式（シェーマ・スキーマ）は、様々な意味で
 重要である。

第一に、主体（当事者）にとって諸現出（感
 覚・体験）以外になにもリアルなものは存在し
 ない。

第二に、具体的物理的な諸現出から知覚経験
 される現出者は共通了解の可能性が高い。これ
 はわれわれの身体の同一性から言えることであ
 る。また、この共通了解が、いわゆる「客観主
 義」の根拠でもある。

第三に、現出者はわれわれが直接経験するこ
 とのできない超越者であって、いわゆる事物の
 「意味」の正体である。G・レイコフとM・ジョ
 ンソンは「われわれは常に肉体的なものを基盤
 にして非肉体的なものを概念化している」⁽⁷⁾と
 言っている。

第四に、メタファーにおいて「見立て」られ
 る二つの異なる事柄は現出者であり、メタファ
 ーの類似性は（諸）現出に見いだすことができ
 る。たとえば、「京おんなは豆腐のよう。肌ざわ
 りが柔らかいくせに芯は冷たい。けれど、舌を
 やけどするほど熱うなることもある」という比喩
⁽⁸⁾の場合、叙述の対象である「京おんな」とそれ
 を見立てる「豆腐」はそれぞれ「現出者」であるが、
 両者の関連性あるいは類似性を裏付ける根拠は
 「肌ざわりが柔らかいくせに芯は冷たい。けれど、
 舌をやけどするほど熱うなることもある」という
 ことであり、この「京おんな」と「豆腐」に共通す
 る根拠（類似性）はとりもなおさず（諸）現出
 の類似性なのである。

(7) 前出、G・レイコフ&M・ジョンソン『レトリックと人生』p.98 次のようにも言っている。「不明瞭な輪郭を持つ概念（具体性に乏しい概念）はわれわれの経験のなかに直接基盤を持つ、より明確な輪郭を持つ（具体的概念）に基づいて部分的に理解される」

(8) 山梨正明『比喩と理解』東京大学出版会、1988、p.14

2-3 当事者固有の、その都度の絶えざる突破(超越)

以上のように、「諸現出」の向こうに経験される「現出者」というわれわれの認識の図式（シェーマ・スキーマ）は、四つの原理的な意味を持っていると私は考える。



さて、この左の画像は何に見えるか。まず誰にでも「時計」「に見える」。あるいは誰もが「時計」「として見る」。普通の日常生活での時計は、時刻を知る「ために」存在しているし、われわれは時刻を「めがけ」て時計を見ている。

この左の画像の「見え」はもちろん「諸現出」である。そして、「時計」が「現出者」である。むしろ、長針と短針の角度という「諸現出」を突破（超越）して向こうに経験される「現出者」は「10時08分42秒」という時刻である。また、画像の下にデジタル表示された「10:08:42」の「諸現出」からも「10時08分42秒」という時刻（現出者＝意味）が経験されるわけである。

この「諸現出」から「現出者」への超越は誰でもほぼ同じだが、たとえば、左の画像だと、このイラスト（諸現出）は「月見の風景だ」とすぐに「現出者」に突破（超越）できる。しかし、日本の文化を知らない外国の人々には「月」「雲」「花器」「夜」くらいの「現出者」にはおそらく突破（超越）できるが、「すすき」「おだんご」「供物用の木製の器」「縁側」「秋の夜」「宗教的な年中行事」などは「諸現出」に留まったままで、なかなかわれわれ日本人と同じような「現出者」にまでの突破（超越）はできないだろうと思われる。

他にも、たとえば、ニホンカモシカは、都会生活をする動物愛護者にとっては愛くるしい保

護すべき貴重な動物「として見える」のだが、林業で生活をしている人々にとっては、大切に育てた木の芽を食べる深刻な食害を引き起こす憎たらしい動物「として見える」わけである⁽⁹⁾。ニホンカモシカの諸現出は同じでも現出者はまったく正反対の価値を帯びていて、愛くるしかったり、憎たらしかったりしているのである。むしろ、そういうズレがあることの方がわれわれの日常生活では多いのではないか。

なぜ、このような現出者のズレが起きるのかを私なりに洞察してみると、諸現出から現出者へと突破（超越）する当事者がどんな生活をしているかがズレを引き起こしているとかんがえられる。確かに、チョークで板書された記号「 $2 + 3 = 5$ 」という諸現出から現出者へと突破（超越）する（理解する）場合、当事者がどんな生活をしているか、あるいはどんな過去を持ち、未来を思い描いているかに関わらず、ズレのほとんどない同一の現出者に突破（超越）する。しかし、われわれの生活では、そもそも「 $2 + 3 = 5$ 」のように透明な超越はほとんどなく、それぞれの過去を持ち未来を思い描いている当事者固有の、その都度の絶えざる諸現出（体験・感覚）から現出者（経験・知覚）へのそれぞれの突破（超越）がなされており、しかも、それは待ったなしの突破（超越）の連続である。

2-4 生活様式の相互理解あるいは共感

この同一の現出者に超越できるか否かの差異は、われわれ人間の事物認識が、まったく透明かつ均一に行われておらず、むしろ、それぞれの認識主体の生活様式や欲望に相関して行われている事実を明らかにしている。この事実は、たとえば、他者理解や異文化交流などのコミュニケーションの困難を根本的に解明し、さらに、コミュニケーションの可能性を開く道を示唆し

(9) 林進『森の心 森の知恵』学陽書房、1996、p23～p28

ている。すなわち、当事者の生活様式や欲望の違いが現出者のズレをもたらししている以上、相互理解の可能性は生活様式の相互理解あるいは共感如何にかかっていると言えるはずである。実際にわれわれが発語当事者の言わんとすることが「分かった!」と確信するときは、発語当事者の発語の背景にある生活様式や欲望が分かったときであろう。

われわれの生活様式はそのまま伝統文化だと言える。伝統文化はわれわれのものの見方や理解の仕方を拘束する反面、われわれにとって最も大切なアイデンティティー（自分が何者であるか）も保証するものである。

3 なぞりとふり

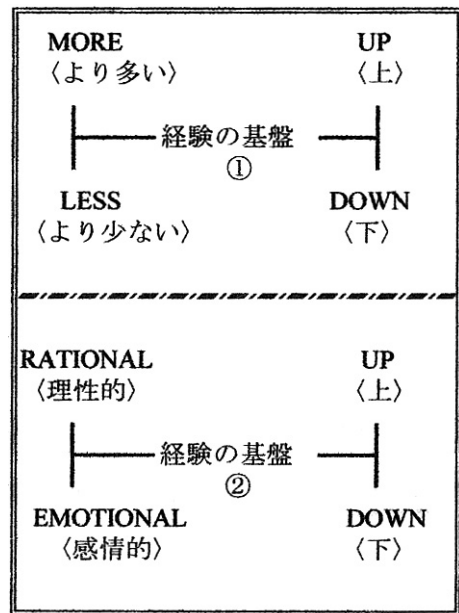
メタファーには身体経験的な動機付けがある

3-1 メタファーの基盤となっている経験

G・レイコフとM・ジョンソンは、自らの認知意味論を「経験基盤主義」と標榜している。彼らの言わんとすることは「どんなメタファーも、その経験上の基盤から切り離しては理解できないし、また、切り離せば適切な表現ともなりえない」⁽¹⁰⁾ ということである。また、「経験という基盤を通してはじめてメタファーは理解という目的にかなうのだ」⁽¹¹⁾ とも述べている。

ところが、彼らは、「メタファーの基盤となっている経験について筆者たちも必ずしもよくわかっているわけではない。」⁽¹²⁾ と述べている。だから、「このような図は用いたくないのだが」と言いながら、右のようにMORE IS UP というメタファーと RATIONAL IS UPというメタファーを、「経験の基盤」という概念を核にした図で表している。そして、「MORE IS UPのように、メタファーを表す際に“is” という言葉を今後も使っておくが、ISというのは、メタファーの基

盤となっていて、メタファーを理解する際の観点となる一連の経験を表している速記法である」とみなしていただきたい」として、経験そのものの本質について彼らが必ずしもよくわかっているわけではないことを吐露しているのである。要するに、メタファー表現を可能にするのはその基盤となる経験なのだが、その経験の本質についてはあまり分からないと言っているのだ。言語学を追求したい彼らは先を急ぎたかったのである。彼らにしてみれば経験基盤主義を唱道することよりも、経験基盤主義に則って、それまで単なるレトリック（言葉の彩）として言語学の片隅に追いやられていたメタファーを軸に据えたまったく新しい言語学、すなわち認知言語学（認知意味論）を唱道することを優先したかったのである。そのために経験そのものの哲学的な本質論は深く追求しなかったと考えられる。実際、彼らの主張は経験そのものの哲学的な本質をそれほど究明しなくても誰にでもよく分かるものである。



(10) 前出、G・レイコフ&M・ジョンソン『レトリックと人生』p.29

(11) 同上、p.30

(12) 同上、p.29

さて、「MORE IS UP」と「RATIONAL IS UP」というメタファーについて。「IS」は図の「経験の基盤」である。なぜか。「IS」は「MORE」と「UP」、「RATIONAL」と「UP」を結びつける「繋詞(copula)」なのだが、両者を実際に繋ぐのはわれわれの経験だからである。「UP」と「DOWN」は、もともとわれわれの基本的な生活経験における「上」と「下」の空間の布置の仕方であったが、身体の姿勢のメタファーによって、次第に、「上品」、「上人」、「上役」、「上物」、「上々の気分」など、「上」は、価値的に「良い」とか「優れた」という意味を持つようになったものであるし、「下」は、「下品」、「下人」、「下役」、「下劣」、「沈んだ気分」など、価値的に「悪い」とか「劣った」という意味を持つようになったものである。むしろ「より多い」や「より少ない」もわれわれの生活当事者の経験、たとえば、「収穫が多い」とか「収穫が少ない」という経験を基盤にして「上」と「下」にそれぞれ繋がれたものなのである。

3-2 「経験の基盤」の本質

そこで、私は、「諸現出」を「突破して、その向こうに」知覚・経験された「現出者」＝「超越者」、という図式（シェーマ・スキーマ）の、第四の原理的特徴だった、メタファーにおいて「見立て」られる両者（未知なる事物経験と既知なる事物経験）の差異は現出者の差異であり、また、両者の類似性は（諸）現出の類似に見いだすことができる、という考え方によって、G・レイコフとM・ジョンソンが控えめに自分たちは無知であると言った「経験の基盤」の本質をつかむことができると考える。

では、「〈より多い〉は〈上〉である」というメタファーについて、諸現出から現出者への超越シェーマによって「経験の基盤」を解明しよう。まず、〈上〉はわれわれの身体感覚の諸現出から価値的に〈良い〉という現出者に超越する。（〈上〉手なことは良いこと）。次に〈より多い〉

という諸現出からも〈良い〉という現出者に超越する。（獲物が〈より多い〉のは良いこと）。そうして、〈良い〉という現出者の類似点から、〈より多い〉を〈上〉になぞらえる（重ね合わせる）と、それがメタファーになるのである。このように、「多い」と「上」を繋ぐメタファーの「経験の基盤」は、われわれ生活当事者の「良い」なのである。

3-3 人間は常に〈こころよい＝快い〉を「めがけ」る欲望存在である。

ニホンカモシカは、諸現出は同じでも、林業従事者にとって〈不快〉な現出者だが、都会生活者にとっては〈快い〉現出者であった。われわれが生活当事者であり、動物の一種である以上、〈こころよい＝快い〉物事を「めがけ」るのは疑いのない根本的事実である。すなわち、われわれは根本的に〈こころよい＝快い〉を志向（思い描き）する、あるいは「めがけ」る欲望存在である。ということは、〈不快〉を避けようとする欲望存在である。そうすると、たとえば、林業従事者にとって「ニホンカモシカはお犬様だ」というメタファーが首尾良く説明できるようになる。

このメタファーを生活当事者の観点から説明しよう。まず、ニホンカモシカは、林業従事者にとって（法律に守られた）アンタッチャブルな不快な現出者である。そして、「生類哀れみの令」が出された徳川綱吉時代の犬は、庶民にとってアンタッチャブルな不快な現出者である。ニホンカモシカと犬は通常（客観的には）まったく異なる動物（現出者）だが、アンタッチャブルな不快な現出者（生活当事者の欲望相関者）としては類似しているわけである。この両者に類似する不快な現出者への超越＝志向的統一が「なぞらえる・見立てる」というメタファーを可能にしている「基盤となる経験」である。このように、メタファーは、現出者の欲望相関の類

似によって両者の差異（溝）を乗り越えているわけである。

このようなメタファーの本質を取り出すことの意義は大きい。というのも、現代言語学は、もっぱら言語の体系をわれわれ言語使用者の日常生活から引き離して、つまり、独立させて考察しており、語の意味とか用い方（語用論）に関する考察はほとんどされなかったと言っているからである。メタファーにいたっては、それは単なるレトリック（修辞法）であって、とても本質的なものではないと長い間思われてきた。日本の言語学でも「それは言葉の綾（彩・文）じゃないか」などと言って、決して重要視されてこなかった事情がある。しかし、伝統的には、日本人の美意識と「見立て」というメタファーの両者が、短歌や庭園は言うに及ばずあらゆる事物において、深く結びついていることは、よく知られている通りである。

メタファーは「事柄」の「理解」であり、「事柄」の「経験」である。しかも、われわれの日常生活ではあまりにも馴染みのある理解であり、経験である。いうまでもなく、事柄の理解とは世界理解であり、事柄の経験とは世界経験である。既知の事柄を通して未知の新しい事柄を理解（経験）すること、あるいは、既知の観点から新しく事柄をとらまえてみせる。これがメタファーの本質であった。なぜそのような理解（経験）が可能なのかについては、先に述べたとおり、二つの事柄（現出者）の意味に「類似点」があるからである。「重大な決断」と「岐路」には類似点がある。すなわち、「人生」と「旅」はよく似ているわけである。別の言い方をすれば、「人生」と「旅」はそれぞれの「含み＝相貌」の一部分によく似ているところがあるわけである。

3-4 諸現出を媒介にして現出者を「なぞる」ことの意味

メルロ・ポンティの『知覚の現象学』に「ドアをノックするふり」ができない患者が出て来るが、患者は実際に「ドアをノックする」ことはできるけれども、「ドアをノックするふりをする」ことはできない。健常者ならば簡単に「ドアをノックするふりをする」ことはできる。健常者は「ふり」ができるのである。それはまた、非存在のものを想像することができるということでもある。また、ドアの存在を想定し、想像力によって実際にノックすることを「なぞる」ことができるともいえる。谷徹はフッサールの志向性について、実に明快に次のようにいっている。

「直接経験（マッハ的光景）を基礎に据えたフッサールは、そこに諸現出の体験を媒介にして（突破して）現出者が知覚されるという構造を見いだしたわけだが、この媒介・突破の働きが『志向性』である。」⁽¹³⁾

確かにフッサールがつかんだ「意識＝志向的体験」は、諸現出（感覚＝体験）を媒介にして現出者（知覚＝経験）へと突破（超越）する働きを意味するが、その際、われわれは諸現出を統一して現出者を「構成」しているのである。それは諸現出を媒介にして現出者を「なぞって」いる（想定している）と言える。サイコロのような正六面体の諸現出（見え）は、プラトンのイデア論同様、常に不完全（遠近法的）である。しかし、われわれはその不完全な諸現出を通して（媒介・突破して）正六面体という完全な現出者（イデア）を「見て」（認識して）いるわけだが、この認識の構造は「ルビンの壺」にしても「カエルウマ」にしてもまったく同じである。すなわち、「ルビンの壺」の知覚はわれわれの身体知覚の「内外」を「なぞり」、「カエルウマ」の知覚の場合、われわれの身体知覚の「上下」を

(13) 前出、谷徹『これが現象学だ』p.61

「なぞる」ことによって、その認識が可能になっていると考えられる。フッサールの言う「志向的統一」は「～をめがける」「～として見る」「～に見える」ということと同義であるという着眼が、G・レイコフとM・ジョンソンにあったに違いない。

4「なぞらえること」としてのメタファーの 具体から抽象への「一方向性」

メタファーの本質は、ある未知の事柄を他の既知の事柄を通して理解し、経験することである⁽¹⁴⁾。だから、メタファーの基本形は「男は狼である」「頭に霜をいただく（白髪は霜である）」「時は金なり」のように「AはBである」ということになる。メタファーには類似性とともには違必要である。AとBがまったく同じ物事ならばメタファーにはならないわけである。「男と狼」や「白髪と霜」に相違点がなく、まったく同一のものとしてわれわれに理解（経験）されるならば、「AはAである」ということになり、メタファーは成立しない。また、「時は金なり」の「金」は知覚可能なものだが、「時」は知覚不可能なものなのである。たとえば、「人生の岐路に立つ」などのメタファーの「岐路に立つ」は知覚可能だが「決断を迫られること」は知覚不可能な事柄である。さらに、「男は狼である」の「男」のように一見すると知覚可能に思えるが、実は、「男」には「狼」「らしさ」があるということを言っているわけだから、「男」の「狼」「らしさ」（属性＝含み）はやはり知覚不可能なのである。では「白髪は霜である」の「白髪」はどうか。これも実は、「白髪」には「霜」「らしさ」があるということを言っているわけだから、「白髪」の「霜」「らしさ」（属性＝含み）はやはり知覚不可能なのである。「男」や「白髪」をそれ自体としてわれわれが「見る」のならば「男」や

「白髪」は知覚可能な対象である。だが、「狼」や「霜」「として」「見られた」「男」や「白髪」は、すでに知覚可能な対象ではないのである。だから、メタファーの「喩える側」には、必ずわれわれのある特定の観点がある。そして、「喩えられる側」に関して新しい見方を提供するという特徴があるのである。

さて、「人生の岐路に立つ」と言われれば、「これからどういった生を生きるのかについて重大な決断をしなければならなくなった」という意味であることは、誰でもすぐに理解できる。われわれは、ある輪郭のはっきりしない事柄（重大な決断をする）を、他の輪郭のはっきりした事柄（岐路に立つ）を通して理解し、経験しているわけである。実は、「重大な決断をする」という知覚不可能な抽象的な事柄を「岐路に立つ」という知覚可能な具体的な事柄を通して理解し、経験しているわけである。この知覚可能な具体的な事柄を通して知覚不可能な抽象的な事柄を理解し、経験するというメタファーの方向性は、具体から抽象へという「一方向性」がある。あるいは、身体知から意味の理解へという「一方向性」と言っても良い。この具体から抽象への一方向性は、言語学を革新した認知意味論を支える根本の考え方になっている。それはとりもなおさず現象学的な着眼、すなわち、諸現出から現出者への志向的統一という図式によって、われわれの言語活動をとらえたものである。

ところで、われわれが「人生の岐路に立つ」という文を、理解し、経験した内容（意味）には、実は、またしても、メタファーが使われている。それは、「これから」、「重大な」、「決断」、「なければならない」、「なった」などである。これらのどこがメタファーなのか理解に苦しむだろうが、これらは「死喩」であって、「机の足」

(14) 前出、G・レイコフ&M・ジョンソン『レトリックと人生』p.6

のように、もともとは比喩であったものが、人口に膾炙していつしか比喩であることが意識されなくなってしまったものだ。たとえば、「これから」は「ここから先」という空間のメタファーによる時間の理解、「重大な」は「重い」「大きい」という、いずれもわれわれの「身体経験」を通したメタファーによる理解、「決断」は「切る」という身体的な行為を通したメタファーによる理解である。さらに、「なければならない」と「なった」なども、実はメタファーなのである。「なければならない」と「なった」の語根はどちらも動詞「なる」であり、「なる」はもともと「草木が実を結ぶ。みのる。」の意味を持っていたものだ⁽¹⁵⁾。このようにメタファーはわれわれの日常の言語生活のあらゆる局面に深々と浸透しているのである。

5 想像力と「なぞらえ」

ところで、実際には見えないものつまり、存在しないものの存在を想定すること、これができるのはわれわれに想像力があるからである。このようにわれわれは想像力によって実際には存在しないものを存在させたり、実際には見えないものを見たりすることができる。存在しない事物を想定するためには、あらかじめ存在する事物の知覚経験がなければならない。すなわち、ペガサスだろうが竜だろうがあらゆる想定される存在は、あらかじめ存在する事物の知覚経験を「なぞらえ」ているのである。大辞泉によると、「なぞらえる」は、「ある物事を類似のものと比較して、仮にそれとみなす。擬する。」ことを意味する。また、「なぞらえる」の語源である「なぞる」は、「すでにかかれた文字や絵などの上をたどって、そのとおりにかく。すでに行われた事実や書かれた文章などをたどって、再現する。」と記載されていた。さらに「なぞう」

を引いてみると「見立てる。くらべる。なぞらえる。」という意味である。要するに、「なぞらえる」とは、「みなす」「似せる」「たどって、再現する」「見立てる」「くらべる」ということである。

だから、たとえば、「見立て」とは、実際には存在しないあるいは捉えにくいあるものをそれとは別のあるものに似せて（みなして）、目の前に再現するということである。再現するためにはお手本を「めがけ」なければならない。ここにメタファーの本質がある。「愛する人」を「なでしこ」に、「人生」を「旅」になぞらえるためには、まずは発語当事者が「愛する人」や「人生」をめがけていなければならないし、それらに類似の「なでしこ」や「旅」を知っていなければならない。「見立て」の能力は「見なし」の能力であるが、それができるためには「めがけ」、模倣する能力が必要なのである。

6 科学の知見では意味と価値あるいは こころの問題に手が出せない

物を対象化してそれを観察（傍観）し構造を捉えた科学の知見は、その客観性によって人間の生活の利便に強大な力を発揮して来た。しかし、科学の本質は、主観の対象への関わりかたの排除、あるいは、事物の価値や相貌あるいはクオリアの剥奪にあるから、物の構造はよく捉えるが、「何のために」とか、「どんな意味・価値・目的があるか」というような、主観の対象への関わりかた、つまり、人間の価値に対する欲望に関わるような疑問には一切答えることはできない。なぜなら、あらゆる物事つまり、知覚対象の存在は、もっとも基本的なユクスキュル的な意味での環境世界での生存という次元においてすら、人間という当事者「にとって」、常に必ず「～として」あるいは「～のために」と

(15) 詳しくはG・レイコフ&M・ジョンソン『レトリックと人生』を参照せよ。

いう相貌で存在し、人間は常に何かを「めがけて」生きているからである。すなわち、たとえば「水」は科学的には「H₂O」であるが、生活当事者にとっては「洪水」という嫌なものであったり、喉の渇きを「癒す水」であったり、「聖水」であったり、「上水」であったり、「下水」であったりするのである。だからこそフッサールは自然主義的態度を批判して、「個々の主観の中にいっぺん立ち戻って、客観があると前提しない見方をとる」⁽¹⁶⁾ という現象学的還元という方法をとるべ

きだと主張したのである。

脳科学者の茂木健一郎が『クオリア入門』で物事の認識における「クオリア」（質感）と「ポイント」（照準を合わせること）の主要概念のうち「ポイント」とは「志向性」のことだったと驚いている⁽¹⁷⁾ が、志向するとは「何ものかをめがけること」にほかならないのである。そして、われわれ人間が生活するとは常に何かを「めがけ」ることなのである。

(16) 竹田青嗣『現象学と世界体験』神奈川大学人文学会〈人文研究〉（第110集）1991、p241

(17) 「自分が懸命に追究していた両眼視野闘争などにおける『主観性』の問題を解く上で鍵となる概念として思い付いた『ポイント』が、実はこの『志向性』だったというのは、意外であるとともに新鮮な驚きのある経験だった。やはり、哲学者が積み上げてきた思考のテクノロジーの力は侮れないものだと思わざるを得なかった」茂木健一郎『クオリア入門』ちくま学芸文庫、2006、p.264