

Departmental Bulletin Paper / 紀要論文

<私>の消去の後に3：性起としての世界と人間

After the elimination of “ I ” . 3 : World and man as “ das Ereignis ”

村上, 直樹

Murakami, Naoki

人文論叢：三重大学人文学部文化学科研究紀要. 2007, 24, p. 143-163.

<http://hdl.handle.net/10076/9726>

〈私〉の消去の後に3

— 性起としての世界と人間 —

村上直樹

要旨 脳科学は、脳で〈私〉を代替する。〈私〉が果たしているとされる機能を脳に担わせる形で、脳科学は、人間の知覚、認識、思考、行為を説明する理論を展開している。しかし、脳科学の理論には、看過できない問題点がある。前号では、知覚、認識、思考に関する脳科学の理論の問題点を指摘した。引き続き本稿の2の4)では、行為に関する脳科学の理論に対して現在強い疑義がつけつけられていることを指摘する。また、2の5)では、〈私〉を再導入して知覚世界の成立を説明しようとする茂木健一郎の近年の理論も受け入れがたいものであることを示す。

〈私〉を立てずに人間の知覚、認識、思考、行為を説明するという点において、脳科学と我々は同じ立場に立っている。しかし、我々は、〈私〉を何かによって代替し、〈私〉が果たしているとされる機能をそれに担わせる形で、人間の知覚、認識、思考、行為を説明することはしない。我々は、〈私〉を何かによって代替するというやり方とはまったく異なるやり方で、〈私〉を立てずに人間及び人間の経験を説明する理論を構築する。そして、そうした理論を構築していくにあたって我々が土台とするのが、大森荘蔵の立ち現われ一元論である。我々は、大森の立ち現われ一元論をオートポイエーシス論の枠内で再構成し、また、その射程を拡大する形で理論を構築する。本稿の3では、まず、この大森の立ち現われ一元論の中核をなす知覚的立ち現われ論の要点を整理する。次に、大森の知覚的立ち現われ論をオートポイエーシス論の枠内で再構成するにあたって、我々がどのような補足と再解釈を行うのかを示す。

2. 脳科学批判

4) 行為のあり方は脳によって決定されているか——脳科学の問題点③

脳科学は、行為の発現を次のように説明している。まず、前頭前野において、ある特定の行為が企画される。次に、その行為の企画が運動連合野に送られ、筋肉群を動かす手順が組み立てられる、すなわち運動のプログラミングがなされる。ついで、その結果が一次運動野に送られ、最終的な運動指令が形成される。そして、その運動指令が脊髄の運動神経細胞に送られ、それに従った命令を脊髄の運動神経細胞が筋肉に出すことによって行為が発現する。脳科学は、このように、行為を生起させているのも、行為のあり方を決定しているのも脳であるとみなしている。

では、こうした見解は、妥当性を持っているだろうか。脊髄の運動神経細胞が、一次運動野から送られた運動指令に応じて、筋肉に収縮の命令を出していることは間違いないだろう。脳が行為を生起させているということには、疑問の余地がない。しかし、脳が行為のあり方を決定しているという見方に対しては、現在、疑義がつけつけられている。人間の行為のあり方が運動の中核とされる大脳皮質の運動野によって決定されているという考え方は、行為を対象とするいくつかの研究領域において批判されるようになってきているのである。そして、そうした研究領域の代表が、アフォーダンス理論を展開している生態心理学である。ジェームス・ギ

ブソンを創始者とする生態心理学は、運動を制御しているものは行為者の内部にはなく、行為者をとりまく環境の中にあると主張している。生態心理学は、脳を身体にとっての司令塔とみなす見方を否定している。以下、生態心理学の議論を手短に要約しよう。

脳科学（あるいは19世紀型の運動制御理論）は、大脳皮質の運動野が外界に関する情報をもとに運動のプログラムを作成し、それに従った運動指令を脊髄の運動神経細胞に送ることによって行為を生起させ、そのあり方を決定していると考えられる。具体例を挙げて言えば、例えば、飛んでくるボールを手で受け取る場合、大脳皮質の運動野がボールの位置や速度や大きさに関する情報をもとにどのように両手、両腕そして全身の筋肉群を動かすのかをプログラミングし、それに従った運動指令を脊髄の運動神経細胞に送ることによってボールを手で受け取るという行為を生起させ、そのあり方を決定していると考えられる。脳科学によれば、行為のあり方を決定しているのは、大脳皮質の運動野が形成する運動のプログラム並びに運動指令である。これに対して、生態心理学は、人間をとりまく環境の中にある情報あるいは「意味」が、人間の行為を制御していると考えられる。生態心理学によれば、飛んでくるボールを受け取る行為を制御しているのは、ボールが飛んでくる光景の中にある情報あるいは「意味」である。では、この情報あるいは「意味」とは、どのようなものであろうか。

環境の中に存在し、人間の行為を制御している情報は、未来の行為の結果についての予見的（predictive）情報である（佐々木 1994：99）。未来に起こることを特定する予見的信息が、人間の行為を導いているのである。そして、生態心理学は、この予見的信息を「アフォーダンス affordance」と呼んでいる。（「アフォーダンス」という言葉は、ギブソンの造語である（Gibson 1979=1985：137）。）アフォーダンスとは、「行為者に対して環境が提供する行為の可能性についての（予見的）情報」である（佐々木・三嶋 1994：28）。脳科学は、人間の行為を導くような予見的信息＝アフォーダンスが環境の中にあるとは考えない。脳科学は、それ自体には「意味」が含まれていない世界からの刺激を中枢が処理して「意味」を構成すると考える。脳科学は、知覚されたものが脳で処理されて行為を制御するという説明図式を呈示しているわけである。生態心理学は、このような説明図式を否定する。生態心理学によれば、「世界にはそのまま意味になることがある。知覚とはそれを探す活動なのである」（佐々木 1996b：68）。世界にはすでに「意味」＝アフォーダンスがあり、それが知覚されて人間の行為を制御している。人間の行為の制御に関して、生態心理学は、このような説明図式を呈示している。

さて、生態心理学は、環境の中にあるアフォーダンスが人間の行為を制御しているとみなしているわけであるが、次にそうした主張の論拠を示したい。もし、大脳皮質の運動野が外界に関する情報をもとに運動のプログラムを作成し、それに従った運動指令を脊髄の運動神経細胞に送ることによって行為を制御しているとするならば、大脳皮質の運動野は実際にどれくらいの数の運動指令を送っていることになるのだろうか。例えば、腕の動きの制御だけで言えば、その数は2600である。腕の動きを制御するには、肩関節に10個、肘に6個、尺骨に4個、手首に6個存在する筋の動きを特定しなければならない。さらに、各筋ごとに運動神経細胞とそれが支配する筋線維（群）から構成される運動ユニットがひかえめに見積もっても100個存在する。よって、腕の動きを制御するだけでも、全体で2600存在する運動ユニット——26の筋にそれぞれ100ずつ存在する運動ユニット——に運動指令を送らなければならないのである（佐々木・三嶋 1994：4-5）。全身の動きの制御ということになれば、大脳皮質の運動野が形成し、送らなければならない運動指令の数はそれこそ天文学的なものになるだろう。しかも、人

間は、時速 150 キロメートルで飛んでくるボールを打ち返すといったようなきわめて急速な行為も遂行している。大脳皮質の運動野が運動指令を形成し、それを脊髄の運動神経細胞に送ることによって行為を制御しているとするならば、脳は、スーパー・コンピュータをもってしても太刀打ちできない計算を行っていることになる。生態心理学は、「そんなことを脳がしていると考えること自体きわめて不自然なこと」であると考える（佐々木 1996 a : 63-64）。(ちなみに、脳は、コンピュータに比べればはるかに遅いスピード（一秒間にせいぜい数百回）でしか活動できないニューロンから構成されている（茂木 2004 a : 189）。) 大脳皮質の運動野が天文学的な数の運動指令を刻々と（場合によっては瞬時に）形成することは現実的に不可能であること、これが、生態心理学が環境の中にあるアフォーダンスが人間の行為を制御しているとみなす主要な論拠である。環境の中にすでに行為を導く予見的情報＝アフォーダンスがあるからこそ、複雑で微妙なそして時に急速な人間の行為が可能になっているのである。例えば、時速 30～40 キロメートルで飛んでくるボールを手で受け取る場合、手はほぼ 32～50 ミリ秒前に大変微妙な動きを開始するが、こうした動きはボールの面に直接情報を得ているからこそ可能になっているのである（佐々木 1996 b : 113-114）。

以上のように、生態心理学は、脳が行為のあり方を決定しているという見方に対して異議を唱えている。そして、こうした見方に対して異議を唱えているのは、生態心理学だけではない。脊髄と末梢神経の研究者である橘滋国も、生態心理学とは異なる観点から脳を身体にとっての司令塔とみなす見方に対して異議を唱えている。ここで、橘の議論も手短かに要約することにした。橘は、大脳の指令が直接的に身体の各部位に伝わっているわけではないと主張する。筋肉への直接的な命令を出しているのは、大脳ではなく脊髄である。我々は、先に「脊髄の運動神経細胞が、一次運動野から送られた運動指令に応じて、筋肉に収縮の命令を出していることは間違いないだろう」と書いたが、橘によると、脊髄は一次運動野から送られた指令をそのまま筋肉に伝えているのではない。脊髄は、確かに一次運動野から送られた指令に応じて、筋肉に収縮の命令を出しているとも言えるかもしれないが、その過程は、脊髄が一次運動野から送られた指令を筋肉に伝える過程ではなく、一次運動野からの働きかけによって行為のための脊髄の回路が呼び出されその回路によって脊髄が筋肉への命令を出す過程である（橘 1996 : 28-29）。「医学部では学生に、脊髄は大脳の命令を手足に伝える電線のようなものであると教えている」が、橘によると「それはとんでもないことを教えている」ということになる。脊髄は、「大脳にお伺いをたてて動いているというよりは、独自に動いていることが多い」。橘は、「脊髄というのは、大脳の命令を手足に伝える電線というよりは、大脳と同じように働くコンピュータなんだと考えた方が納得がいく」と言う（橘 1996 : 24-25）。一次運動野から脊髄の運動神経細胞に指令が送られていることは確かであるが、その指令は行為のための脊髄の回路を呼び出すためのものであり、脊髄はその回路によって筋肉への直接的な命令を出しているのである。歩行の例で言えば、一次運動野は歩行に際して、足の親指の曲げ込み指令を出しているが、この曲げ込み指令によって歩行のための脊髄の回路が呼び出され、脊髄はその回路によって歩くために使う筋肉への直接的な命令を出しているのである（橘 1996 : 28-29）。このように、人間の行為は、大脳皮質の運動野の指令に従っているわけではない。大脳は、身体の司令塔ではないのである。

なお、行為の発現において、大脳は行為のための脊髄の回路を呼び出しているだけではない。橘によると、大脳は不必要な反射を抑制することによって、正常な行為の発現を可能にしてい

る。大脳が「反射の回路を下に置け」という指令を出すことによって、正常な行為の遂行が可能になっているのである（橋 1996：29-30）。具体例を挙げれば、何かを踏む度に「今、踏んだのは画鋲のような危険なものではないから反射の回路を下に置け」という指令を大脳が出しているから正常な歩行が可能になっているのである。脊髄の障害によって大脳からの指令が脊髄に伝わらないようになると、例えば、入浴の際に体がばたばた動いてしまうといったことが起きるが、このようなことは、「浴槽の中に入っているのは熱湯ではないから、お湯に触れても反射の回路を下に置け」という大脳からの指令が伝わらなくなったから起きるのである（橋 1996：29）。大脳による反射の抑制指令がなければ、人間の行為は不自然で無駄の多いものになってしまうのである。

行為のための脊髄の回路を呼び出すことと不必要な反射を抑制すること。この二つが行為の発現において大脳が果たしている役割であると橋は主張する。そして、この二つはともに重要な役割である。ただし、橋の理解に従えば、大脳が身体各部位に直接的な命令を出すことはない。大脳は、刻々と脊髄の運動神経細胞に指令を送り続けているが、その指令は行為のための脊髄の回路を呼び出したり、不必要な反射を抑制するためのものであって、身体各部位の動きを直接的に制御するためのものではない。筋肉への直接的な命令を出しているのは脊髄であって、大脳ではない。脊髄の役割に着目した橋の行為論も、生態心理学とは異なる観点から脳が行為のあり方を決定しているという見方に対して異議を唱えているのである。

脳科学は、脳を行為の主体であるとみなしている。しかし、以上に見てきたように、脳が行為のあり方を決定しているという見方に対しては、現在、疑義がつけつけられている。脳を行為の主体であるとみなす脳科学の見解もそのまま受け入れることができないものである。

5) 〈私〉の再導入とその問題点

非物質的存在としての〈私〉といったものは脳に宿っていない。これが、脳科学の大前提であり、脳科学は、〈私〉という主体を立てずに、人間の知覚、認識、思考、行為を、脳における物質的過程によって説明してきた。しかし、2)、3)、4)で示したように、人間の知覚、認識、思考、行為に関する脳科学の説明は、そのまま受け入れることができないものである。脳科学の理論には、看過できない問題点があると言わざるを得ない。

ところで、近年、茂木健一郎は、脳科学に再び〈私〉を導入することを主張し、〈私〉を立てる新しい理論——「メタ認知的ホムンクルス」の理論——を呈示している。〈私〉は存在しないという脳科学の大前提を否定して構成された茂木の理論は、脳科学においてはきわめて挑戦的なものであろう。しかし、この茂木の理論にも大きな問題点がある。我々は、〈私〉を立てないこれまでの脳科学の理論が受け入れがたいものであることを示してきたが、本節では、さらに〈私〉を再導入した茂木の新しい理論も受け入れがたいものであることを示したい。以下、茂木の理論の要点を手短に整理し、次に、その問題点を指摘したい。

茂木によると、〈私〉は、脳の前頭葉を中心とするニューロン間の関係性によって生み出される（茂木 2004 b：258）。一個一個をとれば何の変哲もないニューロンの活動間の関係性が、〈私〉という主観性の枠組みを生み出すのである。そして、この〈私〉は、脳の中の感覚野で活動しているニューロン間の関係性を見渡している（茂木 2004 b：256-259）。脳の前頭葉を中心とするニューロン間の関係性によって生み出された〈私〉が、日々の多彩な風景や音や匂いや感触を表現しているニューロン間の関係性を見渡しているのである。しかも、

〈私〉は、単に見渡しているだけではない。〈私〉は、見渡しているニューロン間の関係性をクオリアとして知覚する、あるいは認識する。例えば、〈私〉は、「つやつやとした赤いりんご」を表現しているニューロン間の関係性を見渡し、その見渡しているニューロン間の関係性を「赤」や「つやつや」や「りんごの形」といったクオリアとして知覚する、あるいは認識するのである。目の前につやつやとした赤いりんごが立ち現われている場合、そのつやつやとした赤いりんごの表象は、〈私〉が「神経細胞の活動を、感覚的クオリアとして感じた結果、生じたものなのである」(茂木 2004 a: 192)。「〈私〉が意識の中で様々なクオリアを感じるということは、すなわち、自分の脳内の神経活動を〈私〉が見渡し、観察しているということに他ならない。」(茂木 2004 a: 44) なお、茂木が考える〈私〉は、神経活動を見渡すだけの存在ではない。〈私〉は、脳の各領域の神経活動をコントロールし、ひいては外界に積極的に働きかける存在でもある(茂木 2004 a: 111)。〈私〉は、行為の主体としても設定されている。ただ、〈私〉を再導入した茂木の理論は、とりわけ知覚世界の成立を説明するためのものである。そして、この理論によれば、脳の前頭葉を中心とするニューロン間の関係性によって生み出された〈私〉が、脳内の無限とも言える数のニューロンの活動を一挙に見渡し、そのことによって知覚世界が「〈私〉がそれを知覚する」という形で成立するのである。

さて、以上のように、茂木は、脳科学がその存在を否定してきた〈私〉を立てて、知覚世界の成立を説明しているわけであるが、茂木は、なぜ〈私〉を復活させたのだろうか。茂木によると、「クオリアは、それを感じる〈私〉という視点に相対的にしか成立しない」(茂木 2004 a: 187-188)。クオリアは単独では生成せず、クオリアが生成している時には、必ず「〈私〉がそのクオリアを感じている」という構造が存在する(茂木 2004 a: 194)。つやつやした赤いりんごが知覚的に現前するには、〈私〉が「赤」や「つやつや」や「りんごの形」といったクオリアを知覚することが不可欠である。つやつやした赤いりんごがあるということは、〈私〉がそのつやつやした赤いりんごを知覚しているということである。知覚的に現前している事象は、必ず「〈私〉がそれを知覚している」という形で現前している(茂木 2004 a: 28)。〈私〉なくして知覚世界の成立はあり得ない。よって、茂木は、知覚世界の成立を説明するにあたって〈私〉を再導入したのである。また、これまでの脳科学は、感覚野で活動しているニューロン間の関係性が日々の多彩な風景や音や匂いや感触を表現し、そうした表現が集まって知覚世界が構成されると説明してきたが(茂木 2004 b: 242)、ニューロン間の関係性がたとえつやつやとした赤いりんごを表現したとしても、それだけでは、つやつやとした赤いりんごが視覚的に現前することにはならない。ニューロン間の関係性がつやつやとした赤いりんごを表現するということは、つやつやとした赤いりんごに相当するニューロンの活動が脳内にあるというだけのことであって、人間の認識そのものとは違う(茂木・瀬名 2004: 162)。では、どのようにして世界の様々な事象を表現しているニューロン間の関係性から世界の様々な事象が知覚的に現前してくるのであろうか。茂木によると、世界の様々な事象を表現しているニューロン間の関係性から世界の様々な事象を知覚的に現前させる「もっとも自然で簡単なやり方」は、「誰かがそれを観察して、あるものとして認識する」ことである(茂木 2004 b: 249)。「誰か」が、つやつやとした赤いりんごを表現しているニューロン間の関係性を観察して、それをつやつやとした赤いりんごとして認識すれば、つやつやとした赤いりんごが視覚的に現前してくることになる。そして、そうした現象は実際に起きており、また、ニューロン間の関係性を観察している「誰か」とは結局〈私〉のことである。茂木は、〈私〉がニューロンの

間の関係性を観察し、それを世界の様々な事象として認識しているが故に、知覚世界が現前していると考えている。〈私〉は、茂木がどのようにしてニューロン間の関係性から世界の様々な事象が知覚的に現前してくるのかを説明する上で不可欠の存在である。知覚的に現前している事象は必ず「〈私〉がそれを知覚している」という形で現前しているということとともに、〈私〉がニューロン間の関係性を観察し、それを世界の様々な事象として認識しているが故に、知覚世界が現前していると考えられることも、茂木が知覚世界の成立を説明するにあたって〈私〉を再導入した理由である。

では、次に、茂木の理論の問題点を指摘しよう。茂木の理論によると、〈私〉が世界の様々な事象を表現しているニューロン間の関係性を観察し、あるいは見渡し、それを世界の様々な事象として認識しているが故に、知覚世界が現前する。感覚野で活動しているニューロン間の関係性が、日々の多彩な風景や音や匂いや感触を表現するだけでは知覚世界は現前しない。〈私〉がニューロン間の関係性を眺め、それを世界の様々な事象として知覚することによって、知覚世界が現前するのである。しかし、茂木の理論では、〈私〉がニューロン間の関係性を観察し、あるいは見渡し、それを世界の様々な事象として認識するということが、どのようなことであるのかが説明されていない。「〈私〉が意識の中で様々なクオリアを感じるということは、すなわち、自分の脳内の神経活動を〈私〉が見渡し、観察しているということに他ならない」（茂木 2004 a : 44）と茂木は言う。しかし、〈私〉が脳内の神経活動を見渡すということが、なぜ、様々なクオリアを感じるということになるのかが説明されていないのである。〈私〉がニューロン間の関係性を観察する、見渡すということは、〈私〉がニューロン間の関係性を通常の意味で「見る」ということではないだろう。〈私〉がニューロン間の関係性を観察する、見渡すということは、〈私〉がテーブルの上のコップを見るようにニューロン間の関係性を見るということではなく、ニューロンの活動の状態を情報として察知することだろう。そして、〈私〉がニューロン間の関係性を観察することによって知覚世界が現前するということを主張するには、〈私〉がニューロンの活動の状態を情報として察知すると、なぜ、世界の様々な事象を知覚することになるのかを説明すべきであるのに、茂木はその作業を行っていないのである。知覚世界の成立に関する茂木の理論には、大きな欠落があると言わざるを得ないだろう。また、仮に、〈私〉がニューロンの活動の状態を情報として察知すると、なぜ、世界の様々な事象を知覚することになるのかが説明されたとしても、茂木の理論は受け入れられないだろう。なぜなら、次に示すように、「知覚主体としての〈私〉が世界の様々な事象を知覚する」という構図そのものが正しくないからである。知覚世界の成立を説明する理論に〈私〉を再導入することが、そもそも間違いなのである。

茂木が、知覚世界の成立を説明する自身の理論に〈私〉を再導入したのは、第一に、知覚的に現前する事象はそれを知覚する〈私〉に相対する形でしか現前しないと茂木が考えたからである。しかし、このような理解は間違っている。知覚的に現前する事象は、ただそれだけでは現前しない。つやつやとした赤いりんごは、ただそれだけで現前するのではなく、例えば、家の居間のテーブルの上に現前する。つまり、知覚的に現前する事象は、必ず知覚世界全体の中に現前する。そして、日常的な事象が次々と現前してくる知覚世界の中心には必ず「自分の身体」（我々の用語法では〈自-身体〉）が存在している。知覚的に現前する事象は「自分の身体」に相対する形でしか現前しない。何かが現前している時、それは必ず「自分の身体」に相対する形で現前している。これは、確かなことである。ただ、知覚的に現前する事象は「自分

の身体」に相対する形でしか現前しないということは、知覚的に現前する事象はそれを知覚する〈私〉に相対する形でしか現前しないということではない。何らかの事象が「自分の身体」に相対する形で現前しているとしても、1の1)で指摘したように、そこに知覚主体としての〈私〉も「見る」とか「聞く」といった知覚作用も存在しない。何らかの事象が「自分の身体」に相対する形で現前しているとしても、そこに〈私〉がそれを知覚するという構造は存在しないのである。茂木は、知覚的に現前する事象は「自分の身体」に相対する形でしか現前しないという事態を、知覚的に現前する事象はそれを知覚する〈私〉に相対する形でしか現前しないという事態として受け止めたのではないだろうか。しかし、それは錯認である。茂木は、知覚的に現前する事象はそれを知覚する〈私〉に相対する形でしか現前しないという理解のもとに、自らの理論に〈私〉を再導入した。しかし、その理解は間違っているのである。

脳科学は、脳で〈私〉を代替する。〈私〉が果たしているとされる機能を脳に担わせる形で、脳科学は、人間の知覚、認識、思考、行為を説明する理論を展開している。しかし、本章で示したように、その理論には看過できない問題点がある。また、〈私〉を再導入して知覚世界の成立を説明する茂木の理論も受け入れがたいものである。〈私〉を立てずに人間の知覚、認識、思考、行為を説明するという点において、脳科学と我々は同じ立場に立っている。しかし、我々は、〈私〉を何かによって代替し、〈私〉が果たしているとされる機能をそれに担わせる形で、人間の知覚、認識、思考、行為を説明することはしない。次章以降において、我々は、〈私〉を何かによって代替するというやり方とはまったく異なるやり方で、〈私〉を立てずに人間及び人間の経験を説明する理論を構築していく。なお、知覚、認識、思考、行為と脳の関係についての我々の見解は、15で呈示する。

3. 大森荘蔵の知覚的立ち現われ論

〈私〉を立てずに人間及び人間の経験を体系的に説明する理論（の試作品）を作り上げること。これが、本稿における我々の目的である。そして、そうした理論を作り上げていくにあたって、我々が土台とするのが、大森荘蔵の立ち現われ一元論である。大森の立ち現われ一元論は、現在のところ〈私〉を立てずに人間の知覚と認識と思考を説明するもっとも強力な理論である。我々は、大森の立ち現われ一元論をオートポイエーシス論の枠内で再構成し、また、その射程を拡大する形で〈私〉を立てずに人間及び人間の経験を体系的に説明する理論を作り上げていきたい。（立ち現われ一元論をオートポイエーシス論の枠内で再構成する理由は後に述べる。）そして、その作業は、つまるところ立ち現われを構成素とする性起というオートポイエーシス・システムに関する理論を作り上げていく作業である。我々が、本稿で作り上げようとするのは、性起に関する理論である。

ところで、〈私〉抜きで人間の知覚や認識を説明するということは、〈私〉に知覚されることもなく認識されることもなく意味を孕んで知覚的に現前し続ける世界の存立様態を説明するということである。なぜなら、〈私〉の存在を否定する立場からすると、一般的に人間の知覚や認識とみなされている現象は、世界が〈私〉に知覚されることもなく認識されることもなく意味を孕んで知覚的に現前し続ける現象のことであるからだ。〈私〉の存在を否定するということは、言うまでもなく世界を知覚し、認識する主体の存在を否定するということである。〈私〉の存在を否定す

る立場からすると、世界は知覚されることもなく、認識されることもない。しかし、〈私〉の存在を否定しても、世界が意味を孕んで知覚的に現前し続けていることは否定することができない。世界は、〈私〉に知覚されることもなく認識されることもなく意味を孕んで知覚的に現前し続けているのである。そして、一般的には、このような現象、すなわち世界が〈私〉に知覚されることもなく認識されることもなく意味を孕んで知覚的に現前し続けているという現象が、世界が〈私〉によって知覚され認識されることによって意味を孕んで現前し続けている現象であると錯認されている。また、世界が〈私〉によって知覚され認識されることによって意味を孕んで現前することが、人間の知覚や認識という経験であるとみなされている。つまり、〈私〉の存在を否定する立場からすると、人間の知覚や認識という経験であるとみなされている現象は、実は、世界が〈私〉に知覚されることもなく認識されることもなく意味を孕んで知覚的に現前し続けている現象なのである。よって、〈私〉の存在を否定する立場から人間の知覚や認識を説明するということは、世界が〈私〉に知覚されることもなく認識されることもなく意味を孕んで知覚的に現前し続けている現象を説明するということ、言いかえると〈私〉に知覚されることもなく認識されることもなく意味を孕んで知覚的に現前し続ける世界の存立様態を説明するということなのである。本稿が構築しようとするのは、〈私〉抜きで人間及び人間の経験を説明する理論の試作品であるが、それは、世界の存立様態を説明する理論の試作品でもある。

さて、本稿が構築しようとするのは、〈私〉抜きで人間及び人間の経験を説明し、また、世界の存立様態を説明する理論であるが、その理論は、性起に関する理論という形で構築されることになる。性起とは、大森が言う立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システムであり、一般に人間の知覚、認識、思考、行為とされるものは、この性起の産出作動によって可能になっている。性起が、その構成素を産出し続けることによって人間の知覚、認識、思考、行為が実現しているのである。また、性起の産出作動によって人間の知覚、認識、思考、行為が実現している現場に、〈私〉といったものは存在しない。人間の知覚、認識、思考、行為は、〈私〉抜きで、性起の産出作動によって実現しているのである。そして、こうした性起に関する理論は、〈私〉抜きで人間及び人間の経験を説明し、また世界の存立様態を説明する理論ということになる。

なお、大森の言う立ち現われは、知覚的立ち現われと思いの立ち現われの二つからなり、性起はこの双方をその構成素としているが、本稿では、まず性起による知覚的立ち現われの産出に関する理論を展開し、思いの立ち現われの産出については最後に論及する。そこで、思いの立ち現われに関する大森の理論に関しては後に整理することにして、本章では、知覚的立ち現われに関する理論の要点を整理したい。また、我々が、大森の知覚的立ち現われ論をオートポイエーシス論の枠内で再構成するにあたっては、少なからぬ補足と再解釈を行う。本章では、その補足と再解釈がどのようなものであるのかも示しておきたい。

1) 知覚的立ち現われ論の要点

大森莊蔵は、1958年の論文「知覚の作用と内容」ですでに「見る」とか「聞く」といった知覚作用が存在しないことを指摘している。大森によると、ある対象に顔を向けるという意味での「見る」という動作、ある音源に耳を向けるという意味での「聞く」という動作は存在するが、対象を「見る」という知覚作用、音を「聞く」という知覚作用は存在しない。具体例で言うと、鈴の音が聞こえている時、この音知覚とは別に、その音を「聞いていること」なるも

のではない。聞こえていない鈴の音は存在しない。鈴の音がある時、鈴の音はすでに聞こえてしまっている。そして、すでに聞こえてしまっている鈴の音をあらためて「聞く」作用などは存在するはずがない。鈴の音がある時、鈴の音はすでに聞こえてしまっており、そこに鈴の音を「聞く」という知覚作用なるものはないのである（大森 1998 c: 269-270）。

「知覚の作用と内容」は大森の初期の論文であるが、その後も「知覚」は大森の最重要の課題であり続けた。そして、1973年の「ことだま論」以降、大森は、「立ち現われ」という言葉を使って、何か「見えている」、「聞こえている」といった事態を論じるようになっていく。いわゆる「立ち現われ一元論」の展開である。

「立ち現われ」は、伝統的な哲学用語では、「存在者」、あるいはフッサールの言う「現象」にほぼ相当する言葉であるが（野家 1989: 167）、大森自身は「立ち現われ」を次のように規定している。

幻であれ現実であれ、はたまた想像や空想であれ、とにかく事実私に見え聞え、あるいは想像され、思われ考えられたすべてのものを一視同仁に「立ち現われ」と呼ぶことにする。つまり、知覚的にであれ、想起的にであれ、空想的にであれ、思考的にであれ、とにかく事実私に立ち現われるものの一切である。山川草木から、幻の都、詐欺師の語る架空の株券、お伽話の城や濠、昨日のパーティ、明日の予定、アラビアの歴史、リーマン幾何学、フェルマーの定理、DNA や RNA、これら一切のものが事実立ち現われたのならばそれらはすべて「立ち現われ」なのである（大森 1999 d: 158-159）。

一読すればわかるように、「立ち現われ」という用語は知覚に関わるだけではない。立ち現われは大きく知覚的立ち現われと思いの立ち現われに区分される（大森 1999 b: 131）。引用文中の「幻の都」、「架空の株券」、「昨日のパーティ」、「明日の予定」などは思いの立ち現われの事例であるが、こうした思いの立ち現われについては17で詳述する。上記のように、本章で問題にするのはもっぱら知覚的立ち現われである。以下、大森の知覚的立ち現われ論の要点を順次説明していきたい。

(1) 知覚的立ち現われが立ち現われているという事態においては、「見るもの一見られるもの」、「聞くもの一聞かれるもの」といった認識論的な主客構造は存在しない。そこに「見る」、「聞く」といった認識論的な作用体験は存在しない（大森 1999 f: 50-51; 大森 1999 g: 71）。また、「見る」、「聞く」といった作用体験が存在しないわけであるから、「見る」〈私〉、「聞く」〈私〉も存在しない（大森 1999 f: 51）。上記の引用文では、便宜上「私に見え聞え」と書いているが、大森は、知覚主体としての〈私〉の存在を認めていない。（知覚作用、並びに知覚主体としての〈私〉の存在を否定する大森の議論は、すでに1の1）で紹介した。）何か知覚的に立ち現われているのは、知覚主体としての〈私〉がその何かを見たり聞いたりしたからではない。目の前に賀茂川が立ち現われているのは、〈私〉が賀茂川を見たからではない。賀茂川はただ見えているだけなのである。空間風景はただ見えているだけなのである。そして、「空間風景がただ見えていることの中には何の主客構造もない」（大森 1999 g: 74）。知覚的立ち現われは、知覚されることなくただ立ち現われるのである。

(2) 知覚的立ち現われには背後がなく、立ち現われるのは「実物」である。知覚的立ち現われの背後に、現象し、現出し、射映するような何か、例えば、カントの言うような「物自体」

は存在しない。何かの表象として知覚的立ち現われが生起するのではない（大森 1999 f : 46）。立ち現われるのは、世界の「像」ではない。世界が「単にそこにじかに立ち現われる」（大森 1999 a : 3）のである。「立ち現われるのは、掛け値なしの「実物」である。」（野家 1989 : 167）見えている賀茂川は表象としての賀茂川ではなく、本物の賀茂川である。本物の賀茂川がじかに立ち現われるのである（大森 1999 b : 130-133）。

(3) 知覚的立ち現われには真偽がない。例えば、夕闇の山道を歩いていて、朽ち縄を蛇と見間違えてはっと足がすくんだという場合、最初の蛇の「見え」は偽の立ち現われで、後の朽ち縄の「見え」は真の立ち現われであると言うことはできない。最初の蛇の「見え」は非現実ではない。蛇は暫時の間、真実目の前に立ち現われ、ついで朽ち縄の立ち現われに反転したのである（大森 1999 i : 235）。立ち現われ一元論以前の論文「感覚と存在」（1956年）においても大森は次のように述べている。「我々は経験の中で疑うことはできる。然し経験を疑うことは意味がない。」（大森 1998 a : 169）つまり、「蛇が見える、でも蛇は見えていないのかもしれない」と疑うことには意味がないのである。「我々は或経験を生きており、そのどの部分も確実不可疑である。」（大森 1998 a : 174）後に見間違いとされるような「見え」も「その場その場で確実不可疑」（大森 1998 a : 166）なのである。

(4) 立ち現われるのは四次元全宇宙である。知覚的立ち現われの例として、ここまで蛇や朽ち縄や賀茂川といった（大森自身も使用した）例を持ち出したが、実際の知覚的立ち現われにおいては、そのような事物だけが単独で立ち現われるということはない。例えば、今読者の目の前には本稿が立ち現われているが、本稿だけが立ち現われているわけではない。現実には立ち現われているのは、机の上に置かれ照明器具に照らされている本稿であり、さらに言えば、書斎の壁際の机の上に置かれた本稿である。つまり、立ち現われているのは一つの知覚風景であり、その風景の中で本稿がいわばスポットライトをあびて立ち現われているのである。このように事物は風景の中の事物としてしか立ち現われえない（大森 1999 c : 205）。

そして、その風景は、例えば、本稿を取り巻く書斎の風景は、いつとはない過去から今まで、またいつとはない未来にまであり続ける風景である。書斎の風景は映画の一コマのように時の前後から切り離されて立ち現われるのではない。立ち現われている書斎の風景はいつとはない過去からいつとはない未来まであり続ける時空四次元の風景なのである。

この「四次元風景にはくっきりした空間的境界も時間的境界もない」（大森 1999 c : 205）。本稿を取り巻く書斎の風景は、空間的に何の境界線もなく、例えば、経堂の町へ、世田谷区全体へ、東京湾へ、太平洋へ、さらに全宇宙へと続いて果てがない。また、時間的には、果てしない過去と未来へと続いている。この広大な四次元風景が書斎さらには机の上の本稿にスポットライトをあてた形で立ち現われているのである。

もちろん、経堂の町や東京湾、あるいは過去や未来の書斎の風景は直接には立ち現われえない。しかし、それらは直接的な知覚的立ち現われの中に思いこめられているのである。目の前の書斎の風景は、全宇宙の中の一つの風景として、そして、過去にも存在し未来にも存在し続けるものとして立ち現われているのである。以下は大森自身の言である。

たしかに全宇宙は四六時中私に立ち現われている。しかし、その立ち現われる姿は一刻として同じ姿ではない。私が街を歩くとき、その現在只今の街の部分が知覚的に照明を与えられ、それ以外の宇宙はいわばその背後に思いこめられた姿、その姿で宇宙が立ち現われている

る（大森 1999c：206）。

直接的に立ち現われる事象は限られている。しかし、それは全宇宙から切り取られ隔絶したものではない。知覚的立ち現われには「小間切れ」はなく、四六時中、四次元全宇宙が立ち現われているのである（大森 1999c：206）。

(5) 知覚的立ち現われは幾何学的・運動学的性質だけではなく感覚的性質及び「風情（ふうじょう）」をそれ自身において持っている。知覚的立ち現われは、大きさや形といった幾何学的性質だけではなく、色や匂いや温度といった感覚的性質をも備えて立ち現われる。そして、ガリレイ、デカルト以来の近代科学的世界観によると、この感覚的性質は人間の主観的印象に属している。近代科学的世界観は、「日常われわれが見たり聞いたりしている、色あり匂いある風景風物は各人それぞれの「心の中」（意識の中）の印象に過ぎず、それらは客観的事物から感覚器官を通して脳にとどく作用によって生じたものだ」（大森 1998d：12）とみなす。感覚的性質を知覚的立ち現われそれ自身の性質とは認めないわけである。しかし、大森は、「ただ幾何学的形状と運動だけの客観世界、そしてそれに対して色や音に溢れた主観的な世界「像」、という二本立ての構図」（大森 1998d：113-114）を否定する。パークリィも指摘したように、「色のない形、そのようなものはおよそありえない」（大森 1998d：115）。知覚的立ち現われは、色や匂いや温度といった感覚的性質をそれ自身において持っているのである。

また、知覚的立ち現われは、大きさや形や色や匂いを持つだけではなく、美的、感情的、情念的な相貌をも持っている（大森 1999j：260）。この相貌を大森は「風情」と呼ぶ⁽¹⁾。さわやかな青空、初々しい新入社員達、うまそうなステーキ、吐きたくなるような汚物、淫らな映像、思わず頬ずりしたくなるようなふんわりしたセーター、不快な騒音等々、知覚的立ち現われは基本的にある「風情」を持って立ち現われる⁽²⁾。

認識論的な主客構造を前提とする常識的な見解では、こうした「風情」を、知覚主体の主観的な判断・反応が事物や事象に投影されたものであると考える。すなわち、最初に「風情」ぬきの客観的な事物や事象の知覚があり、次にそれに対して認識主体としての「私」による美的、感情的、情念的な反応（きれい、気持ち悪い、さわりたい等々）が起り、ついでそれが「裸の」事物や事象に投射されてあたかも事物や事象の性状であるかのような錯覚が生じるというのである。

これに対して、大森は、そもそも感情的、美的、情念的に反応する認識主体の存在を認めていないし、知覚的立ち現われから「風情」は切り離せないと考える。「月夜の雪山の崇高な風情は、その山の形や雪の白と分離不可能な形で知覚される。」（大森 1999i：175）「陰うつな空とか、陽気な庭とかというとき、陰うつや陽気は私の「心の状態」ではなく、空自身の、庭自身の性質なのである。」（大森 1998d：175）「風情」も「心の中」に生まれるのではなく、もともと知覚的に立ち現われる世界の側にあるのである。

(6) 知覚的に立ち現われる事物は物理的存在でもある。知覚的に立ち現われる事物は、大きさや形といった幾何学的性質だけではなく、色や匂いや温度といった感覚的性質を持ち、さらに上記の「風情」をそれ自身において持っている。よって、知覚的に立ち現われる事物は、物理的存在と呼ばれるものと完全に合致するわけではない。なぜなら物理的存在は幾何学的・運動学的性質しか持っていないとみなされているからである。知覚的に立ち現われる事物は、物理的存在以上のもの、物理的存在よりも豊かな実質を持ったものである。

しかし、それは、物理的存在としての性質を備えており、物理的存在として扱うことのでき

るものである。知覚的に立ち現われる事物は、決して脳生理学的過程によって産み出される観念や表象ではない。実際、自然科学者たちも知覚的に立ち現われる事物をそのまま物理的存在とみなしている。自然科学者たちは、「物」としての鉄片からの反射光が彼の脳細胞を興奮させ、今彼の手に持つ黒色の鉄片の視覚像を生ぜしめている、などとは実際には思っていないのである」（大森 1998 d : 157）。彼らは、「そこに黒光りのする鉄片が見え、触れているそのことが、鉄原子集団という「物」がそこにその輪郭で「存在する」ことだ、としているのである」（大森 1998 d : 158）。

知覚的に立ち現われる事物は、色や匂いや温度といった感覚的性質も「風情」も持たない物理的存在と完全に合致するわけではないが、物理的存在でもあるのである。

(7) 知覚的に立ち現われる世界は意志的に立ち現われる行動的世界である。(4)でも記したように、知覚風景はいつとはない過去からいつとはない未来まであり続ける時空四次元の風景として立ち現われる。つまり、「知覚風景は常に「途上の」風景なのである」（大森 1999 k : 291）。そして、この「途上の」の知覚風景（の一部）として立ち現われるのは、これからもその中で仕事を続けるつもりを書斎であり、それに到達するつもり建物の姿であり、これから食べるつもりパンであり、見る予定のビデオソフトである。このような様態での立ち現われを大森は意志的立ち現われと呼ぶ。常に「途上」の立ち現われである知覚的立ち現われは、意志的に立ち現われており、その中で様々な行動が遂行されていく。すなわち、知覚的に立ち現われている四次元世界は意志的に立ち現われた行動的世界なのである（大森 1999 e : 7）。

さて、以上に説明してきた知覚的立ち現われが生きている人間の経験の大半をなすわけだが、それでは、なぜ（あるいはどのような機制によって）この知覚的立ち現われは生起しているのだろうか。大森はこの問いに答えていないし、おそらく誰もこの問いに答えることはできないだろう。それは、ハイデガーの言う性起 *das Ereignis* (4の8) で詳述するという働きがなぜあるのかという問いに答えられないのと同じである。「性起は性起する。Das Ereignis ereignet.」（Heidegger 1969 : 24=1973 : 47）同様に、知覚的立ち現われはただ立ち現われるだけである。

また、大森の議論は、しばしば「独我論的」と評されてきたが、大森の議論は、独我論とは一線を画している。独我論は、通常「私の意識のみが実在し、外界も他者も私の意識の内容にすぎない」とするような認識論的立場」（『コンサイス 20世紀思想事典』三省堂）、「我（および、その意識内容）のみが実在し、他のものはすべて（外界も他者も）仮象にすぎない」とする主張」（『現象学事典』弘文堂）であるとされている。ただ、上記の文中の「私」、「我」の解釈の仕方、独我論は、二つのタイプに区分される。一つは真正の独我論であり、もう一つは一般的な独我論である。真正の独我論は、「私」を一つしか認めない。この「私」だけが実在するというのが、真正の独我論である。真正の独我論者は、自分以外の「私」の存在を認めない。真正の独我論者は、自分がいなくなれば、すべてがなくなると考える。そして、このような真正の独我論が「独我論」の名にふさわしい本来の独我論である。しかし、一般的に独我論と考えられているものは、この真正の独我論ではない。一般的な独我論は、「私」を一つとは考えない。「私」は、無数にある。そして、それらに対して現われている外界や他者は、結局のところ、それぞれの「私」の意識内容であると主張するのが、一般的な独我論である。

さて、大森が真正の独我論者でないことは明らかである。真正の独我論者は、自分しか存在しないと考える者のことである。そのような者が、何かを書いて主張するということは考えられない。

大森の議論と一般的な独我論は、主観-客観図式の否定という点では、共通している。しかし、一般的な独我論は、主観-客観図式の内、客観は抹消したが、主観は残している。(ということは、主観-客観図式を全面的に否定したわけではないということである。)一般的な独我論では、外界や他者は、「私」の意識内容である。これに対して、大森は、主観の対象としての客観のみならず、主観をも抹消してしまっている。大森にとって、外界や他者は、「私」の意識内容ではなく、知覚的な立ち現われであり、この知覚的立ち現われは「私」に対して立ち現われるものではない。

また、真正の独我論も一般的な独我論も物理的存在の存在を認めていないのに対して、大森の議論は物理的存在の存在を認めている。独我論においては、外界も他者も「私」の意識内容にすぎない。独我論は、世界が物理的存在から構成されているとは考えない。独我論はいわば唯心論の立場に立っている。これに対して、大森は、知覚的に立ち現われる事物が物理的存在でもあることを認めている。外界や他者を「私」の意識内容であるとするような議論は、大森の立ち現われ一元論とはまったく相容れないものである。

2) オートポイエーシス論の枠内で再構成するにあたっての補足と再解釈

以上にその要点を説明した大森荘蔵の知覚的立ち現われ論は、我々の理論の土台となるものである。ただ、我々は、大森の知覚的立ち現われ論をそのままの形で継承するのではなく、それをオートポイエーシス論の枠内で再構成する。我々が、知覚的立ち現われ論をオートポイエーシス論の枠内で再構成する理由は次の通りである。まず、第一の理由は、大森の言う知覚的立ち現われ(及び思いの立ち現われ)の推移がオートポイエーシス・システムの産出作動そのものに該当するという点である。これは、我々が、知覚的立ち現われの推移とオートポイエーシス・システムの産出作動の間に単なるアナロジーを見出しているということではない。途絶えることのない知覚的立ち現われの発現は、オートポイエーシス・システムの産出作動そのものである。第二の理由は、オートポイエーシス論が、大森の知覚的立ち現われ論を補完する考え方や概念装置を持っているということである。具体的に言えば、以下にも示すように、オートポイエーシス論の自己言及的作動という考え方は、「統覚我」といった概念を無理に使用する必要をなくしてくれるし、また、位相空間という概念は、知覚的立ち現われはどこに立ち現われるのかという問いに答えることを可能にしてくれる。知覚的立ち現われ論をオートポイエーシス論の枠内で再構成するということは、単に知覚的立ち現われ論の叙述の仕方を変えるということではない。第三の理由は、行為論を導入し、知覚論、認識論、行為論を相互に関連づけ一つのまとまりのある理論として展開していくにあたって必要な考え方や概念装置を、オートポイエーシス論が持っているということである。大森の知覚的立ち現われ論は、基本的に知覚と認識に関する理論であるが、我々は、行為の生起も視野に入れ、知覚と認識と行為を相互に関連づけながら体系的に説明する理論の構築を目的としている。そして、オートポイエーシス論はそうした理論の構築を可能にする考え方や概念装置——例えば、カップリングという考え方や身体システムという概念——を持っているのである。

このような理由によって、我々は、大森の知覚的立ち現われ論をオートポイエーシス論の枠内で再構成する。実質的には、知覚的立ち現われを構成素とする性起というオートポイエーシス・システムを措定し、その性起(の産出作動)に関する理論を展開する。そして、この再構成は、知覚的立ち現われ論の叙述の仕方の単なる改変ではない。大森の知覚的立ち現われ論をオートポイエー

シス論の枠内で再構成するにあたって、我々は、少なからぬ補足と再解釈を行う。その補足と再解釈は、オートポイエーシス論が持っている考え方や概念装置によるものもあれば、我々が他の分野から援用した考え方や概念装置あるいは我々自身の考え方や概念装置によるものもある。以下、そうした補足と再解釈がどのようなものであるのかを示していきたい。

(1) 知覚的に立ち現われる世界は、刻々とその姿を変える。知覚世界が立ち現われる姿は一刻として同じ姿ではない（大森 1999c：206）。次々と異なる姿の知覚世界が立ち現われてくるのである。そして、本稿において、こうした知覚世界の立ち現われの推移は、新たな知覚世界が次々と性起というオートポイエーシス・システムによって産み出されていく過程として把握されることになる。知覚世界が刻々と姿を変えて立ち現われ続けているという事態が、性起によって次々と新たな姿を持った知覚世界が産み出されているという事態として把握されるわけである。途絶えることのない知覚世界の立ち現われは、性起の産出作動そのものである。また、知覚世界の立ち現われの推移をはっきりと性起の産出作動の過程として示すことによって、我々の理論は、ニーチェやハイデガーの思想に見られるような生成論的な世界観を全面的に主張することになる。知覚世界は、「存在している」のではない。知覚世界は、次々と消滅し、（性起の産出作動によって）次々と生成している（この点に関する詳細な議論は、4の5）で展開する）。ニーチェも言うように、「「存在する」世界は一つの仮構である——或る生成する世界しかない」（Nietzsche 1956=1994：132）のである。「すべての在るものはその現在の内へと立ち現われ、そしてまたその不在の内へと帰る去る。」（Heidegger 1957=1960：49）「森羅万象（宇宙）は、毎瞬に崩壊し、同時に毎瞬に創造されていく。」（古東 2002：179）これが、性起に関する我々の理論が持っている基本的な世界観である。そして、こうした生成論的な世界観は、オートポイエーシス論とともに我々が持ち込んだものである。

(2) 前節では論及しなかったが、大森は、あるところで「時間的に前後する体験を（カントの意味で）総合し結合」するものとして、「統覚我」という概念を持ち出している（大森 1984：207）。知覚的立ち現われは、時間的に推移していくが、その知覚的立ち現われの時間的展開を統一するものとして、カントの統覚のような古典的な概念を持ち出したわけである。そして、このことに関して、野家啓一は、「統覚我というものを下手に扱うと、「立ち現われ一元論」としての大森哲学は崩壊しちゃうんじゃないか」という指摘をしている（大森・野家 1986：38）。大森も、統覚我を持ち出したことは、「苦しまぎれ」であることを認めている（大森・野家 1986：38）。統覚我という概念は、大森の知覚的立ち現われ論とは相容れない。知覚的立ち現われの時間的展開の統一を説明するにあたっては、統覚我といった概念を使用しない方が望ましい。そして、知覚的立ち現われ論をオートポイエーシス論の枠内で再構成すると、統覚我といった概念を無理に使用する必要はなくなる。なぜなら、オートポイエーシス論には自己言及的作動という考え方があり、知覚的立ち現われの時間的展開の統一はこの自己言及的作動という考え方によって説明されるからである。我々は、統覚我という概念は使用せず、オートポイエーシス論の自己言及的作動という考え方によって知覚的立ち現われが持つ時間的秩序、時間的連続性を説明する。知覚的立ち現われは、統覚我によってではなく、性起というオートポイエーシス・システムの自己言及的作動によって、時間的秩序、時間的連続性を持っているのである（この点に関する詳細な議論は、5の2）で展開する）。

なお、自己言及的作動という考え方は、知覚世界が「存在している」という錯視がどのようにして成立しているのかを説明するにあたっても使用される。知覚世界は、「存在している」

のではなく、次々と性起によって産み出されている、すなわち次々と生成（そして消滅）している。しかし、知覚世界に内属する立場からすると、知覚世界は「存在している」ように錯認される。それは、次々と産み出されてくる知覚世界の間に、時間的な連続性ととも意味的同一性が成立しているからである。知覚世界の間に成立している時間的な連続性と意味的同一性によって、知覚世界が「存在している」という錯視が生み出されているのである。そして、知覚世界の間における意味的同一性の成立も性起の自己言及的作動によって説明される。自己言及的作動という考え方は、知覚世界の間に時間的な連続性ととも意味的同一性がもたらされ、知覚世界が「存在している」という錯視が生み出されていく機制をも説明するのである（この点に関する詳細な議論も、5の2)、3)で展開する）。

(3) 知覚的に立ち現われる事物は、三次元の物理的空間の中に立ち現われる。目の前の机も他人もオフィスも三次元の物理的空間の中に立ち現われる。しかし、知覚的立ち現われは、三次元の物理的空間の中に立ち現われているわけではない。三次元の物理的空間がまずあり、その中に知覚的立ち現われが立ち現われているわけではない。知覚的に立ち現われるのは、全宇宙である。この全宇宙は三次元の物理的空間の中に立ち現われているのではない。全宇宙が立ち現われることによって、三次元の物理的空間が成立するのである。知覚的立ち現われは、三次元の物理的空間の中に立ち現われるのではなく、知覚的立ち現われが立ち現われることによって、三次元の物理的空間が成立するのである。目の前の机や他人やオフィスは、三次元の物理的空間の中に立ち現われる。これは確かなことである。しかし、正確に言えば、目の前の机や他人やオフィスが三次元の物理的空間の中に立ち現われてくるのではなく、それら（そしてすべての事物）を内に含んだ三次元の物理的空間（すなわち全宇宙）が立ち現われてくるのである。

さて、問題はここからである。知覚的立ち現われが三次元の物理的空間の中に立ち現われるのではないとすると、それはどこに立ち現われるのだろうか。全宇宙は、どこに立ち現われるのだろうか。大森の知覚的立ち現われ論には、この問いに対する答は見あたらない。知覚的立ち現われはどこに立ち現われるのかという問いに答えることは、きわめて困難である。ただ、オートポイエーシス論には位相空間という概念があり、この位相空間という概念を使用すれば、この問いに答えることが可能になる。（「～～に立ち現われる」というストレートな答え方はできないが。）本稿で提示する性起に関する理論の中で、我々は、位相空間という概念を使用して、知覚的立ち現われはどこに立ち現われのかという問いに答えることになるだろう（4の4)参照）。

(4) 知覚的に立ち現われる世界は、現象学で言う生活世界 *Lebenswelt* に相当する。そして、「それだけがただ一つ現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところの生活世界」(Husserl 1954=1995: 89) は、数多くの論者が指摘するように意味世界として構成されている。生活世界とは、「記号と象徴の世界」である (Berger&Luckmann 1966=1977: 70)。我々も知覚的に立ち現われる生活世界は意味を孕んだ「記号と象徴の世界」であると考えている。世界が「記号と象徴」であるということは、世界が「あるものとして」、正確には「様々なものとして」立ち現われるということである。この「として」構造 *Als-Struktur* (Heidegger 1927=1994: 322) が、「記号と象徴の世界」すなわち意味世界としての知覚世界の基本的な存立様態である。そして、知覚世界を意味世界として成立させているのが、言語である。

知覚世界は、言語と不可分な様態で立ち現われる。このことに関して、黒崎宏は次のように

述べている。

世界とは、初めから、言語と織り合わされてそこに在るものであり、言語に先立つ世界、というものは、一切存在しない。全ては言語と共に在る、というわけである。そして我々は、その様な世界から、寸毫たりとも離れることが出来ないのである（黒崎 1997：98）。

黒崎は「裸」の世界がまずあり、ついで、それが言語的に解釈されるという図式を斥ける。世界と言語は不可分である。我々もこの見解に同意する。そして、知覚的に立ち現われる世界は、言語と織り合わされていることによって、「として」構造を持った意味世界として成立しているのである。本稿では、知覚世界は明示的に意味世界として捉えられ、知覚世界が言語とどのように織り合わされ意味世界として成立しているのかが論じられることになる（6参照）。

(5) 大森は知覚的に立ち現われるのは、空間的境界も時間的境界も持たない四次元全宇宙であるとしている。我々も基本的にはこの考え方を承認するが、本稿では、我々の観点からこの考え方の再解釈を行い、補足的議論をつけ加える。その概略は次の通りである。

先に指摘したように、知覚的に立ち現われる世界は、「それだけがただ一つ現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところの生活世界」である。ただ、生活世界としての知覚世界だけが、「ただ一つ現実的な世界」なのであろうか。たしかに知覚世界は、「現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界」である。しかし、直接的に立ち現われる知覚世界だけが「ただ一つの現実的な世界」であると言い切ってしまうことはできない。直接的に立ち現われる知覚世界の外部（必ずしも空間的な意味ではない）にも現実的な様々な世界が存在するという確信は一般に広くゆき渡っている。そして、そのような世界が存在するという信憑をもたらしているのが、他者から言説の形で伝えられる常識的知識である。この常識的知識が知覚世界の外に広がる様々な世界の存在信憑をもたらしていることに関して、ケネス・バークは次のように書いている。

我々が「現実」と呼んでいるものの圧倒的大部分は、他ならぬ我々のシンボル体系によって構成されたものだ。我々の書物がなかったとするならば、我々は、歴史や伝記、あるいは海と大陸との比率といったような「現実的な」ことについて、ほとんど知ることがないだろう。地図や雑誌や新聞を通して知られる現在と結びついた過去に関するシンボル群を我々が持っていないとするならば、我々にとっての「現実」は一体どうなってしまうだろう。…我々が直接的に経験する現実のかけらがいかに重要であろうとも、我々の現実の全体像はあくまで我々のシンボル体系の構築物なのである（Burke 1966：5）。

本稿では、言説の形を取る常識的知識（バークの言うシンボル体系）がその存在信憑をもたらす知覚世界の外部の世界を信憑世界と呼ぶ。この信憑世界には、天文学的世界、地理学的世界、歴史的世界、未来世界、宗教的存在、深層心理、微視的存在、物理理論的存在といったものが含まれる。これら信憑世界のメンバーは、直接的には立ち現われない。例えば、空の向こうに無限に広がっている宇宙空間の世界＝天文学的世界は直接的には立ち現われない。ただ、そうした世界が現実的に存在するという確信はされている。そして、このような天文学的世界が存在するという確信をもたらしているのが、常識的な天文学の知識すなわち（往々にし

て素朴な)天文学的言説である。

信憑世界は、それが存在するという信憑だけが存在する非現前の信憑存在である。直接的に立ち現われる知覚世界=生活世界と信憑世界は異なる存立様態を持っており、両者は異なる位相にある。しかし、両者はまったく無関係ではない。大雑把に言えば、知覚世界のある部分は信憑世界の一部、痕跡、あるいは顕現として立ち現われる。例えば、夜空に輝く星たちは、無限の天文学的世界の一部として立ち現われるし、他者の間違い行動は無意識(深層心理)の顕現として立ち現われる。稲作を行っている伝統社会では、稲の成長は稲魂(宗教的存在)の力の顕現として立ち現われるだろう。信憑世界は知覚世界の中に宿るのである(くわしくは8参照)。

大森は、直接的に立ち現われない世界は、知覚世界の背後に思いこめられた姿で立ち現われると言う。これは、我々の観点からすれば、信憑世界が知覚世界の中に宿るということである。ただし、大森が念頭においているのは、天文学的世界、地理学的世界、歴史的世界、そして未来世界である。頭上の青空は、無限の宇宙空間の一部として立ち現われるし、今歩いているモンパルナスの街は、パリの、フランスの、そしてユーラシア大陸の一部として立ち現われる。目の前の樹齢二千年の大楠の木は、いつとはない過去から、歴史的知識によってその存在が確信されている大正時代、明治時代、近世、中世、古代からそこにあるものとして、そして、多分遠い未来にいたるまでそこにあり続けるものとして立ち現われる。このように天文学的世界、地理学的世界、歴史的世界、そして未来世界は、知覚的に立ち現われる生活世界の中に宿る。こうした事態を、大森は四次元全宇宙が立ち現われると言ったのである。

ただ、繰り返すまでもなく、知覚世界の中に宿るのは、空間的、時間的境界の外にあると確信されている世界だけではない。我々は、四次元全宇宙が立ち現われるという大森の議論を、信憑世界は知覚世界の中に宿るという我々の理解の一環として位置付ける(8参照)。

(6)大森によると、知覚的に立ち現われる事物の美的、感情的、情念的な相貌=「風情」は、知覚主体の主観的な判断・反応が「裸」の事物に投影されたものではない。事物と「風情」は分離不可能な形で、知覚的に立ち現われる。「風情」は知覚主体が生み出すものではなく、もともと知覚世界の側にあるのである。そして、こうした議論は何も大森哲学だけに見られるものではない。例えば、大森に先立って主観-客観図式の乗り越えを図った西田幾多郎も「主客の未だ分かれざる独立自全の真実在は知情意を一つにしたものである」と考え、真実在が、「情意より成り立ったもの」であることを強調している(西田1950:65)。また、大森が自分の同志と位置付けた廣松渉⁽³⁾も「純然たる知覚現相」などというものは如実には存在せず、如実の現相はその都度すでに“情意的な契機を孕んで”おり、本源的に表情的である(廣松1989:17)ことを指摘している。

西田や廣松の所説に関しては、後にふれるが、ここで着目しておきたいのは、廣松の言う「表情」概念である。廣松の「表情」は大森の「風情」を含むが、さらにそれ以上のものを含んでいる。廣松は、「表情」を感情興発価(きれい、気持ち悪い等々)と行動誘発価に区分する(廣松1989:33)。前者は、「風情」に相当するが、後者は大森の議論にはない。廣松の「表情」論は、知覚世界の事物がもともと美的、感情的、情念的な相貌を帯びて立ち現われることを指摘するだけでなく、それが人の行動に直接関わる相貌を持って立ち現われることも指摘しているのである。

我々は、大森の「風情」論を継承する。ただ、廣松が指摘するように、知覚世界は「風情」

と分離不可能な形で立ち現われるだけでなく、人の行動に直接関わる相貌をも持って立ち現われる。そして、我々は、この行動に関わる相貌を2の4)でも論及した「アフォーダンス」という概念で把握する（くわしくは7参照）。

(7) 知覚世界は、意志的に立ち現われる行動的世界であると大森は指摘する。知覚世界のこのような側面を我々は「場面」という言葉で表現したい。すでに述べたように、知覚世界は、意味を孕んだ「記号と象徴の世界」であり、信憑世界を宿した世界であり、もともと美的、感情的、情念的相貌を持った世界でもあるが、さらに知覚世界の全体は様々な行為がその中で遂行される「場面」でもある。知覚世界には無限の分節肢があるが、知覚世界の全体はその分節肢の総和として立ち現われるのではなく、「場面」として立ち現われる。知覚的立ち現われの推移とは、様々な「場面」の推移である。朝食を食べる「場面」、家を出る「場面」、駅に向かう「場面」、電車を待つ「場面」、友人と談笑する「場面」、読書をする「場面」…。生きている限り、無数の事物が知覚的に立ち現われるが、それは、必ず何らかの「場面」の中に立ち現われるのである。

大森は、知覚世界の事物は意志的に立ち現われると言う。例えば、書齋は、これからもその中で仕事を続けるつもりで書齋として意志的に立ち現われる。知覚世界は、未来の意志的行為を含むがゆえに意志的な世界である（大森 1999 h : 202）。我々は知覚的立ち現われのこのような側面を「場面」という言葉で把握する。すなわち、書齋がこれからもその中で仕事を続けるつもりで書齋として意志的に立ち現われるということは、書齋の知覚風景が、しばらく仕事を続ける「場面」として立ち現われるということなのである。知覚世界が意志的な行動的世界として立ち現われるということは、それが「場面」として立ち現われるということである（くわしくは6の4)参照）。

なお、社会学のシンボリック相互作用論では、行為主体が「裸」の客観的状况に主観的な意味を付与することによって、実践的な「場面」（あるいは「象徴的環境」）が現出すると考えられている。行為主体が「自然を象徴化することによって、社会秩序のドラマを上演する場面や舞台にする」（Duncan 1968=1983 : 79）と言うのである。我々は、このような考え方をとらない。知覚世界の全体は当初から「場面」として立ち現われるのである（くわしくは6の4)参照）。また、1で指摘したように、知覚世界に意味を付与するような行為主体としての〈私〉も存在しない。

(8) 知覚世界の中心には一般に「私の身体」と呼ばれるものがある。〈私〉の存在を認めない我々は、この身体を〈自一身体〉と呼ぶ。知覚世界は、常にこの〈自一身体〉を中心として立ち現われる。そして、この知覚世界の中心にある〈自一身体〉は、非常に奇妙なものである。〈自一身体〉は、知覚世界の中に立ち現われる他者の身体と同じように物質である。内臓や骨や血管から成る物質である。しかし、単なる物質ではない。市川浩が指摘したように、〈自一身体〉は「われわれが精神ということばで理解しているものに近い」（市川 1975 : 3）ものである。医師や生理学者が「私の身体」を完全に物質とみなすことに違和感があるのは、それが単なる物質ではないからである。大森は、この〈自一身体〉に関してまったく言及していないわけではないが⁽⁴⁾、主題的には論じていない。我々は、この〈自一身体〉に関して立ち入った考察を行う（9参照）。知覚世界の存立様態並びに思考を説明するにあたって、〈自一身体〉の素性を明らかにしておくことは不可欠だからである。また、行為もこの〈自一身体〉の振る舞いとして論じることになる（10参照）。

(9) 大森によると、知覚的立ち現われは何かの表象ではない。知覚的立ち現われの背後に、現象し、現出し、射映するような何かがあり、その何かの表象として知覚的立ち現われが生起するのではない。知覚的立ち現われは、実物そのものであり、その背後には何もない。そして、我々も大森同様、知覚的立ち現われが何かの表象であるとは考えない。性起は何かの表象として知覚的立ち現われを産出するのではない。存在に関するハイデガーの表現⁽⁵⁾を借用すれば、知覚的立ち現われ（あるいは性起）が根拠であり、それを根拠づけるようなさらなる別の根拠は存在しない。知覚的立ち現われ（あるいは性起）には底がないのである。ただ、我々は、知覚的立ち現われの位相学的外部にもう一つの実在の領域を措定する。我々は、このもう一つの実在の領域を、〈実在〉と表記する。我々が、このもう一つの実在の領域＝〈実在〉をあえて措定するのは、そうした領域を措定しないと、知覚世界における他者の振る舞いをうまく説明できないからである。知覚世界における他者の振る舞いを説明するために、我々は、大森が決して認めないであろう〈実在〉を措定する（13の2）、3）参照）。

ただし、知覚的立ち現われの位相学的外部に〈実在〉を措定するといっても、知覚的立ち現われをその〈実在〉の表象とみなすということではない。知覚的立ち現われの背後には何もない。〈実在〉は、知覚的立ち現われ（あるいは性起）の根拠ではない。我々は、〈実在〉を、性起と（オートポイエーシス論で言うところの）カップリングの関係にあるものとして論じる。性起は、他のオートポイエーシス・システムと同じように閉鎖系であり、外部からの入力はない。〈実在〉から性起に何かが入力されることはない。性起は、自律的に知覚的立ち現われを産出し続ける。ただ、性起と〈実在〉との間にまったく関係がないわけではない。性起は、呼応という形で〈実在〉とカップリングを遂げており、〈実在〉の動的過程に呼応しながら知覚的立ち現われを産出し続けるのである（くわしくは13の4）参照）。

(10) 大森が、知覚的立ち現われに関する議論を展開する際、思索の対象としたのは大森の身体を中心とする知覚世界、我々の用語を使えば大森の身体を〈自-身体〉とする知覚世界である。そして、この大森の身体を〈自-身体〉とする知覚世界は、何の主客構造もなくただ立ち現われたものである。何の主客構造もなく大森の身体を〈自-身体〉として立ち現われた知覚世界を考えぬくことによって、大森は、知覚的立ち現われに関する議論を展開していったのである。では、大森は、大森以外の身体を〈自-身体〉とする知覚世界の存在を認めていたであろうか。認めていただろう。もし、大森が自分の身体を〈自-身体〉とする知覚世界しか存在せず、他人の身体を〈自-身体〉とする知覚世界は存在しないと考えていたのならば、何かを書いて主張するといったことはしないはずだからである。大森は、他者の身体を〈自-身体〉とする知覚世界の存在を認めていたはずである。では、大森の身体を〈自-身体〉とする知覚世界と他者の身体を〈自-身体〉とする知覚世界は同じものだろうか。同じであるはずがない。対象としての世界があり、それを〈私〉が知覚することによって世界が知覚的に立ち現われるのであれば、大森の身体を〈自-身体〉とする知覚世界と他者の身体を〈自-身体〉とする知覚世界は同じものである。同じ一つの世界を大森と他者が知覚しているのである。しかし、対象としての世界があり、それを〈私〉が知覚するという構図は、大森によって廃棄されてしまっている。大森の身体を〈自-身体〉とする知覚世界も他者の身体を〈自-身体〉とする知覚世界もいずれも何の主客構造もなくただ立ち現われたものである。よって、この両者はまったくの別物である。つまり、世界は、複数存在するのである。大森は、世界が複数存在すると考えていたはずである。しかし、そのことを明言していない。これに対して、我々の性起論は、

世界が複数存在することをはっきりと主張する。一つしかない世界を複数の人間が知覚しているのではない。世界は、複数存在しているのである。（正確には、世界は、複数生成しているのである。）

なお、世界が複数存在することを主張しているのは、もちろん我々だけではない。これまで、様々な立場から数々の複数世界論が展開されてきている。本稿では、従来の複数世界論を整理し、それらと対比させつつ我々自身の複数世界論を呈示していく（14 参照）。

[註]

- (1) 大森は自身の知覚論において、最初から「風情」という言葉を使っていたわけではない。大森が初めて「風情」という言葉を使用したのは、独自の視点から絵画の美について語った鼎談「美と無限」においてである。この鼎談において、大森は、「風情」を次のように説明している。「われわれが目の中の、ある風景を見る、ある人体を見るときに、あるなんか感動を起こしますね。美しいだとか、醜いだとか、素晴らしいだとか。そういったものは、いちおう目で見た、例えばビール瓶の姿、あそこが凹んでいる、ここが膨らんでいると、そういうふうな知覚的な、目で見ると知覚的な性質と違います。…すべての物事は、それを見たり聞いたりしたときに、われわれが風情を感じるわけです。そしてこの風情は、感じを受けるよりも、むしろ知覚の一種だと私は思います。五感の外にある風情知覚とも言うべきもの。そして、ある風景や、ある人体がわれわれに与える感動と言われているものは、その五感以外の風情という知覚ではないかというふうに、これは乱暴ですが、申し上げます。」（大森・坂部・野家 1988：306）なお、次節で指摘するように、大森の言う「風情」は、廣松渉の言う世界現相の「表情性」に近いものである。
- (2) ただ、7でも論及するように、知覚的立ち現われが「風情」を持たないで、言いかえると「世界自体が感情的に中性的なものとして」（Merleau-Ponty 1945：183=1967：260-261）立ち現われることもある。
- (3) 平山朝治の回想によると、大森は、立ち現われ一元論と廣松の事的世界観は非常によく似ているのではないかという平山の指摘に同意し、廣松を自分の同志と位置づけたという（平山 1994：90）。
- (4) 例えば、1964年の論文「物としての人間と心としての人間」の中で、大森は、物質世界というものが実は知覚集合であるのと同様に、私の身体もまた一つの知覚集合に他ならないという指摘を行っている（大森 1998b：110）。
- (5) ハイデガーは、『根拠律』の中で存在に関して、次のように書いている。「存在はその本質において根拠である。だから存在は、それを根拠づけるようなさらなる別の根拠をもつことはありえない。そのため存在からは根拠が脱け去っている。そのように、存在から根拠が脱けているという意味で、存在は無底である。」（古東 2002：159より再引用）

[文献]

- Berger, P. L. & Luckmann, T. 1966 *The Social Construction of Reality*, Anchor Press. =1977 山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社
- Burke, K. 1966 *Language as Symbolic Action*, University of California Press.
- Duncan, H. D. 1968 *Symbols in Society*, Oxford University Press. =1983 中野秀一郎・柏岡富英訳『シンボルと社会』木鐸社
- Gibson, J. J. 1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin. =1985古崎敬・古崎愛子・辻敬一郎・村瀬受訳『生態学的視覚論』サイエンス社
- Heidegger, M. 1927 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer. =1994 細谷貞雄訳『存在と時間 上』筑摩書房
- Heidegger, M. 1957 *Hebel-der Hausfreund*, Verlag Günther Neske. =1960 高坂正顕・辻村公一訳「ヘーベル——家の友」『ハイデッガー選集8 野の道・ヘーベル——家の友』理想社
- Heidegger, M. 1969 "Zeit und Sein", *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer. =1973 辻村公一・H. ブフナー

- 訳「時と有」『思索の事柄へ』筑摩書房
- 平山朝治 1994「駒場のなかの廣松先生」『情況』11月号：89-94
- 廣松 渉 1989『表情』弘文堂
- Husserl, E. 1954 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff. =1995 細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社
- 市川 浩 1975『精神としての身体』勁草書房
- 古東哲明 2002『ハイデガー＝存在神秘の哲学』講談社
- 黒崎 宏 1997『言語ゲーム一元論——後期ウィトゲンシュタインの帰結』勁草書房
- Merleau-Ponty, M. 1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. =1967 竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学1』みすず書房
- 茂木健一郎 2004 a『脳内現象——〈私〉はいかに創られるか』日本放送出版協会
- 茂木健一郎 2004 b「脳の中に棲む小さな神」茂木健一郎・歌田明弘『脳の中の小さな神々』柏書房
- 茂木健一郎・瀬名秀明 2004「心はどのようにして生まれるのか」瀬名秀明『科学の最前線で研究者は何を見ているのか』日本経済新聞社
- Nietzsche, F. 1956 *Die Unschuld des Werdens*, Alfred Kröner Verlag. =1994 原佑・吉沢伝三郎訳『ニーチェ全集 別巻4 生成の無垢 下』筑摩書房
- 西田幾多郎 1950『善の研究』岩波書店
- 野家啓一 1989「大森荘蔵『物と心』」村上陽一郎編『現代科学論の名著』中央公論社
- 大森荘蔵 1984「野家氏に答えて」野家啓一編『哲学の迷路——大森哲学・批判と応答』産業図書
- 大森荘蔵 1998 a「感覚と存在——認識論における分析的方法」『大森荘蔵著作集 第一巻 前期論文集Ⅰ』岩波書店
- 大森荘蔵 1998 b「物としての人間と心としての人間」『大森荘蔵著作集 第二巻 前期論文集Ⅱ』岩波書店
- 大森荘蔵 1998 c「知覚の作用と内容」『大森荘蔵著作集 第三巻 言語・知覚・世界』岩波書店
- 大森荘蔵 1998 d「知の構築とその呪縛」『大森荘蔵著作集 第七巻 知の構築とその呪縛』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 a「はじめに」(『物と心』)『大森荘蔵著作集 第四巻 物と心』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 b「ことだま論——言葉と「ものごと」」『大森荘蔵著作集 第四巻 物と心』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 c「宇宙風景の「ものごと」」『大森荘蔵著作集 第四巻 物と心』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 d「心身問題、その一答案」『大森荘蔵著作集 第五巻 流れとよどみ』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 e「はじめに」(『新視覚新論』)『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 f「見えている」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 g「「表象」の空転」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 h「自由と「重ね描き」」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 i「言い現わし、立ち現われ」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 j「心」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 k「身体動作と意志の未来」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 l「風情と感情」『大森荘蔵著作集 第八巻 時間と自我』岩波書店
- 大森荘蔵・野家啓一 1986「〈時〉の流れ・〈私〉の持続」別冊文藝編集部編『現代思想の饗宴』河出書房新社
- 大森荘蔵・坂部恵・野家啓一 1988「美と無限」『文藝』秋季号：298-322
- 佐々木正人 1994『アフォーダンス——新しい認知の理論』岩波書店
- 佐々木正人 1996 a「アフォーダンスと反表象主義」『談』54：58-67
- 佐々木正人 1996 b『知性はどこに生まれるか——ダーウィンとアフォーダンス』講談社
- 佐々木正人・三嶋博之 1994「運動制御への生態学的アプローチ」『岩波講座 認知科学 4 運動』岩波書店
- 橋 滋国 1996「我感じる故に我あり——反射の身体論」『談』54：22-31