

魂とその外部——コンデイヤツクの視覚・触覚論によせて

古茂田 宏

はじめに——視覚優位・触覚蔑視の哲学的伝統について

(一) 触れるということ。触れ合うということ……。それは人間にとって、というより広く動物一般にとって、世界経験の最も根源的なあり方だと言つてよからう。もちろん、触覚という原初的な感覚だけに限られた動物というのはいかに「下等」な種に属する。人間においては視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚という五感が数えられるが、哺乳類をはじめとする多くの脊椎動物もまたこれらを有しているのが普通であるし、ダニのような貧弱な感覚受容器しかもたない動物でさえ、少なくとも血（酪酸）の匂いに反応するだけの嗅覚は具えているのである。だが、視覚も聴覚も嗅覚も味覚も持たず、ただ触覚しか有しない生物は十分に想像することができるし、また実際存在し得るであろうが、触覚すら持たない動物というのはおそらく存在しないであろう。刺激―反応という生物の本質規定からみても、触覚は動物にとって最も基底的な感覚とみなされうるのである。

このように触覚が最も原初的で根源的な感覚だということは広く承認されるであろうが、それが世界認識において最も重要で本質的な感覚であるかということになると、見解は様々に分かれることになる。というより、たとえばプラトンの「イデア」やアリストテレスの「エイドス」といった概念がいずれも「イデイン、エイドン（見る）」という動詞に由来する事実が暗示しているように、むしろ認識にとって最も本質的な感覚は視覚だという見方の方が主流をなしてきたように思われるのである。ハンス・ブリューメンベルクは、「真理の陰喩としての光」というモチーフをパルメニデスやピュタゴラスらの活躍した哲学の生誕期の中に追跡しつつ、光が真理（存在）を照らし出し、暗黒の無知（無）を駆逐するというメタファーがいかに強力に働いたかを印象深く語っているが、哲学史において繰り返して現われる「光＝真理（理性）」というこの比喩は、諸感覚の中で視覚の圧倒的なヘゲモニーを雄弁に物語っている。もちろん視覚もまた感覚の一つである限りにおいて身体性を完全に免れることはできないが、身体の受動的変様という感覚の実相が露骨に現われる触覚に比べれば、それは限りなく「天使的」な感覚なのである。

こうした視覚優位の哲学の典型を我々はプラトンのなかに見いだすのであるが、そこにおいて触覚、およびその触覚の「感覚的確信」に居座ろうとする人々に対する敵意と侮蔑が表明されるのは、それゆえ自然ななりゆきと**言うべきであろう**。印象的なパッセージを一つ引用しておく。「あの神々に戦いを挑む巨人「ソフィスト」たちは、天空の不可視のところからあらゆるものを大地の方に引き下ろすのだ。文字通り、両手に岩や樫の木を抱えてはね。つまりそのようなすべてのものを掴みながら、この人たちは、抵抗感とか接触感とかいったものを与えてくれるものしか存在しないと主張するわけだ」⁽²⁾。

(二) では、なにゆえに視覚は明るく高貴な感覚であり、触覚は暗く下賤な感覚であるというシェーマが哲学史の

主流をなすようになったのだろうか。さしあたりここでは二つの理由を挙げておきたい。一つは言うまでもなく、視覚情報の内容的な豊饒さであり、一瞬にして外界認識を可能ならしめるという視覚の本質的特性である。触覚と視覚によってとらえられる共通の性質は事物の物理的大きさであるが、触覚の対象になりうるものが手に取って触れる程度のものに限られるのに対して、視覚は——可能的には——数億光年にもおよぶ宇宙的な広がりをも対象にしうるのである。盲人が富士山の大きさを手触り（足触り）によって感知することの絶望的な困難さを想起するだけでそのことは十分に了解されるであろう。盲人が何百時間もの登攀の労苦とその時間経過からの類推で対象の大きさをかろうじて感知するのに対し、目はその大きさを一瞬にしてとらえるのである。⁽³⁾

第二に、あらゆる感覚のなかで、触覚こそが動物の「生き死に」に最も深く関わる感覚であるという点から帰結するその切迫性、つまり「余裕のなさ」を上げることができよう。ここで言う触覚の「余裕のなさ」には、さらに二つの含みがある。一つは文字通り、視界ゼロメートルという触覚の宿命に関わる。このことを、触覚的世界に独特なこだわりを示す哲学者の大森荘蔵は、パークリの議論に寄せつつこう表現している。「人間の生き方、いやむしろ生き延び方にとって最も基底的なものは触覚である、パークリはそう考える。これは単純だが的確な指摘であろう。食事・戦闘・傷害・生殖、それらがすべて触覚的接触であることは余りにも明白である。触覚的生活が人間の生活、少なくともその動物的生活そのものである。しかし、われわれの五体との直接の接触の感覚であるというそのことが逆に触覚の致命的欠陥となる。なにか危険なものに触れたとき、そのとき既にわれわれは危害を受け傷害を蒙ってしまっている。刃物に触れ、野獣の牙や爪に触れるときは、既に傷を受けるときなのである」⁽⁴⁾。

だからこそ神は、この「どうしようもないゼロメートル近視」を宿命づけられた触覚を補うために、その触覚的接触の予告的「記号」⁽⁵⁾として「遠視的」視覚を我々に与えた……というのがパークリの主張になるのであるが、それは

先走った話になるのでひとまず措こう。ここでの問題は生の最終審級たる触覚の、この意味での「余裕のなさ」であった。

だが、触覚蔑視の理由たるその「余裕のなさ」には、さらに重要な別の含みもあったように思われる。それは、触覚（舌という皮膚に特化された一種の触覚たる味覚も含めて）こそが快不快という内的感情に最も深く関わるということ、つまり触覚は対象に対して冷静たりえない感覚だという事情がそれである。プラトンの敵、巨人族の末裔（唯物論者）たることをあえて誇りにしたフォイエルバッハの次の言葉は、この経緯を裏側から見事に言い当てている。

「触覚・嗅覚・味覚は唯物論者たちであり肉である。視覚および聴覚は観念論者たちであり精神である。目および耳は頭脳を代表し、その他の感覚は腹部を代表する。……もし私が、ある果実が大変食欲をそそるものであるからそれを摘みとるべきか、それとも大変愛らしく見えるからその果実を木にならせておくべきかということに関して私自身と争っているならば、そのとき私は精神と肉との争いの渦中に、すなわち私の『関心をもっていない目』と私の『関心をもっている食欲な味覚』との争いの渦中にあるのである。人間は『半分動物半分天使』である。この動物が、まさに腹部に従属した感性である。しかるに天使たち……言いかえればもっぱら空気と光のなかで生活し活動しているところの『物質をもたない諸存在者』は、目および耳である」⁽⁵⁾。

触覚が「下賤」「下等」な感覚であるという見方は、もっぱらこういう文脈においてなされてきたと言ってよいであろう。フォイエルバッハはこの文脈を踏まえた上で、あえて「下賤」な立場を引き受けようとするわけであるが、それがどちらかといえば非主流派の路線であったことは間違いない。あくまでも主流派の立場から見れば、触覚は——ナイフがもたらす激痛にせよ愛撫がもたらす甘美な快感にせよ——およそ対象を自己から切り離して「眺め」^{デレイン}、淨福な「観想的生活 *vita contemplativa*」を可能ならしめるような、そういう余裕を持ちえない感覚に、それゆえ

劣等な感覚に属したのである。

一 一八世紀啓蒙哲学における視覚・触覚論の舞台——モリヌークス問題の提起

(一) 以上ごく簡単にではあるが、西洋哲学史における視覚優位・触覚蔑視の伝統を振り返ってみた。さて、こういう文脈の中に一八世紀啓蒙哲学を置いて眺めると、どのような展望が開けることになるであろうか。「啓蒙主義」という名称の連想から、そこではとりわけ視覚のヘゲモニーを強調する議論が支配的であったのではないかという予想が立てられるかもしれない。「啓蒙主義 philosophie des lumières」という言葉自体が示すように、「理性の光」の力を強調した彼らほど「真理の光」というメタファーが、ひいては視覚優位の哲学が相応しい人々はないように思われるからである。⁽⁶⁾だがこのような予想は見事に裏切られる。予想とは正反対に、触覚の重要性がこれほど強調された時代は無いと言いたくなるほど、一八世紀は触覚の重要性を主張してやまなかったのである。

主な登場人物をざっと紹介しておこう。視覚・触覚論における決定的な議論を提示し、一連の論争の火蓋を切ったのは、すでに触れたようにアイルランドの僧侶哲学者バークリであった。バークリは、空間認知における視覚・触覚の働きに関するロックの問題提起を正面から受け止め、そこから異様なまでに首尾一貫した・しかしながら人を驚愕させずにはおかぬ体系をうちたてたのである。それは、後にデイドロによって「およそ体系の中で最もばかげた体系であるにもかかわらず最も論駁しにくい体系」と批判されるような独我論的色彩を帯びるのではあるが、しかしバークリの触覚論は必ずしもそのような解釈だけを許すのではない。実際、ヴォルテール、コンディヤック、モーペルチュイといったフランス啓蒙を代表する人々たちは決して独我論者と呼ばれるような哲学者ではなかったが、にもか

かわらず彼らは例外なくバークリの触覚哲学から大きな感銘と深刻な影響を受けたのである。⁽⁸⁾ また独我論を「人間精神と哲学にとっての恥辱」と切って捨てたそのデイドロにしても、バークリの議論の奇妙なりアリティと正面から取り組む作業(『盲人書簡』)を辞さなかったし、触覚の持つ本質的な役割を認める点ではいささかも躊躇することがなかった。「光輝く」一八世紀が「暗い」触覚に対してこれほどのこだわりを示したというのは、あらためて注目されてよい思想的な事件であったと言わなければならない。

では、なにゆえに彼ら一八世紀の哲学者たちは、このような触覚への関心を一斉に抱くようになったのだろうか。そこで問題にされていたのは何だったのであろうか。ここではその問題をフランス啓蒙主義を代表する哲学者コンデイヤックに焦点をあてて考えてみたいのであるが、その前に、このテーマに関して当時の多くの人々の関心を引きつけた一つの問題を紹介しておくべきであろう。それは提題者の名前にちなんで「モリヌークス問題」と呼ばれている。

(二) 発端はこうであった。一六九三年のある日、『新屈折光学』で知られるアイルランドの光学者モリヌークスは『人間知性論』の著者ロックに一通の書簡を送る。ロックはその書簡で提起された問題を重大に受け止め、それを『知性論』第二版(一六九四年)で紹介するのである。追加挿入された該当箇所におけるロックの主張は、人間(成人)の感覚が習慣的な無意識の判断によって瞬時に変化させられるという議論であった。ロックの挙げている例は以下のとおりである。「金や白石膏や黒大理石などの均一な色をした球体が我々の前に置かれるとき、我々の心に印銘される観念が、様々な程度の明るさと輝きをもって目にやってくる多様な影のある平たい円の観念だということは全く確実である。だが我々は、普通凸面体がどんな種類の現象を我々のうちに生じさせるか、物体の感覚しうる形の違いにに応じて光の反射にどんな変化が生じるかといったことを、習慣的に知覚しなれてしまっているので、判断がたち

まち、一つの習性になった習慣によってこの現象「平面的な円」をその原因「立体的な球」に変化せしめるのである⁽⁹⁾」。

つまり、実際に我々が見ている視覚像は平面でしかないはずなのに——なぜなら網膜は湾曲した二次元平面だから——、なにゆえに我々は奥行きをもった三次元空間を目で「見ている」ような思いを抱くのかというのがここでの問題であり、それに対するロックの答えは、かくかくの色影や影のグラデーションをもって目を刺激する対象が、常にしかじかの触覚的刺激を与えることを経験的に習い覚えた結果、かくかくの視覚的刺激（様々に陰影づけられた平面像）を見たときに瞬間的な判断が働いて、その視覚像を一樣色の立体像に変えるのだというものであった。

さて、この無意識的判断の介入による感覚の修正という論点に続いて、例のモリヌークス書簡が追加紹介される。

「……この点で私は、博學で尊敬すべきモリヌークス氏が数か月前に手紙で言ってこられた問題をここに付け加えよう。ここに生まれつきの盲人がいて、今は成人になっているとしよう。彼は同じ金属のほぼ同じ大きさの立方体と球体を触覚で区別することを教わっており、それぞれに触れるとどちらかを言えるようになっていけるとする。

さて、今テーブルの上に立方体と球体を置いて、その盲人が「突然」見えるようになったとしよう。問い。この盲人は、見えるようになった今、それらを触る前に視覚で区別でき、どちらが球体でどちらが立方体であるかを言えるであろうか。これに対して、この鋭く明敏な問題提起者は言えないと答える。なぜなら、盲人は球体や立方体がどのようにに触覚を刺激するかという経験は得ているけれども、触覚をかくかくに刺激するものは視覚をしかじかに刺激するはずだという経験、つまり手を不平均に押す立方体の尖った角は目に立方体の尖った角の現われ方をするだろうという経験はまだ得ていないからである。私は……この紳士と考えが一致していて、この盲人は触覚では立方体と球体を間違いない名指せ、触れた形の違いで両者を絶対確実に区別できるが、見ているだけではどちらかであるかを

見分けることはできないだろうと考えるのである⁽¹⁰⁾。

見られるように、ここで問われたのは、純粹な視覚——触覚との協同関係を築きあげていない裸の視覚——は、それ自身で空間に関する観念を持ちうるか否かという問題であった。我々は、幼児の頃からの無数の視覚・触覚経験を繰り返すことをとおして今持っているような空間観念を形成したのであるが、もしこの過程で触覚という感覚が欠落していたとすれば、その人は我々のような視覚世界を持ちうるかどうかが問われたのである。これをダイレクトに実験しようとすれば全身麻痺手術のような手法で文字通り触覚のない人間を作り育てるほかないが、それはまずできない。そこで考えられたのが、視覚経験をまたない生来盲の突然の開眼という、より現実味のあるこの状況設定だった。この被験者においては、触覚というガイドなしの、いわば処女的な視覚が現われるだろうと思われたわけである。

(三) さて、右に示したロックによるモリヌークス問題の紹介であるが、それは後にバークリの『視覚新論』やコンディヤックの『人間認識起源論』『感覺論』、さらにはデイドロの『盲人書簡』、ライプニッツの『人間知性新論』……に繰り返し引用されることになる箇所であって、その意味ではきわめて重要なものである⁽¹¹⁾。しかしこれを読む限り、ロックはモリヌークスの問題と自分自身の問題とをやや混同して理解しているように思われる。もともとロック自身が問題にしていたのは、網膜に（ひいては心に）映る球体の視覚像が、それ自体としては二次元平面に属する円形であるはずなのに、なぜ実際通り三次元的立体に属する球形に「見える」のかということであった。その答えとして、ロックは触覚的経験と視覚的経験との重ね合わせをおして瞬間的な無意識的判断が習慣づけられ、その瞬間的判断が視覚像を「修正」（二次元→三次元）しているのだという見方を提起したのであった。それは確かにありうる事態ではあろう。しかし、盲人の開眼という思考実験をこのロックの議論にあてはめて設定するならば、この被験者

は、同じ大きさと材質でできた球体と円板を前にして、その区別の可能不可能を問われるべきだったのではなからうか。だがモリヌークスが問題にしたのは球体と円板の区別ではなく、球体と立方体の区別であった。視覚が成立するプロセスにおける網膜上の光学的射影は光学器械に似た話であって、経験の有無には関与らないはずである。実際には球形であるのにそれが我々の網膜には円板のように映るといふのは、開眼手術を受けた直後のこの盲人においても同じようにあてはまるであろう。つまりロックに従えば、適切な角度で置かれた立方体は正方形の射影を、球体は円板の射影をもたらず。そうであれば、なぜロックはこの両者が区別できないと、モリヌークスとともに主張せねばならなかったの（¹²）であらうか。

ロックの有名な一次性質・二次性質の区別によれば、ものの形は、大きさ（延長）や固性などと並んで、ものそのものに内属する一次性質だとされていた。もちろん後のバークリやヒュームにおいてはその点がまさに問題になるのはあるが、あくまでもロック自身の立場に立って言うならば、触覚において全く凹凸の感じられない円周の形と・視覚（網膜）においてもおそらく凹凸を感じさせないであろう円周の形との間には、何らかの先験的類似性があることになるはずである。平面スクリーンに映った二次元の形の判別問題と三次元の形とその二次元平面への射影形との判別問題とは独立に扱われるべき別個の問題であるのに、ロックは何の断りもなく両者を同一視してしまったと言わねばなるまい。この意味で、ロックは問題の紹介者ではあったが真の提起者ではなかった。この問題を正しく設定し直し、そこに独自の解答を与えたのはバークリであり、本稿が取り上げるコンディヤックの触覚・視覚論もまた主にこのバークリの議論への応答として展開されるのである。そこで次にバークリの議論を、その処女作の『視覚新論』に拠りつつ見ておきたい。

二 バークリの視覚・触覚論——「心の中」と「心の外」

(一) 『視覚新論』の一貫したテーマは、なぜ、いかにして、我々は目で対象と自分との距離を知りうるのかという問題であった。これはだが一見奇妙な問題の立て方である。なぜなら、非反省的な日常意識においては、遠くの山が遠くに見える・近くの家が近くに見えるというのはあまりにも当然の話であって、なぜことさらにこの事態が不思議なことなのか分かりにくいからである。しかし、デカルト以降の光学・解剖学的な知見の発達を踏まえてみれば、あらためてこの「当然」事の不思議さが浮かび上がってくるだろう。『視覚新論』は、近代がもたらした新しい科学的常識と、より日常的な生活世界との間に生じた深い亀裂(フッサール)の意識から始まるのである。⁽¹³⁾……「距離が、それ自体としては、そしてまた直接的には、見るができないものだということについては誰もが同意するであろう。距離は、端点を目にまっすぐに向けた直線であるから、それは眼底にただ一点しか投影しない。その一点は、距離が長かろうが短かろうが全く不変である」(§2)。

明らかに、「見えないはずの距離がなぜ見えるのか」という問いの前段、つまり「距離は目だけでは知覚しえないはずだ」という前提は、目を一種の光学装置と見立てる幾何学的なモデルによって成り立っている。ところで、認識の成り立ちを科学的に説明しようとして予期せぬ難問を引き起こしてしまった当時の科学者たちは、その難問の解決においてもやはりその同じ数理科学という手法でもって当たろうとしていた。有名なデカルトの『屈折光学』はその典型であるが、バークリによればそれは次の二つの論点に要約される。

第一は、人間に眼球が二つ具わっていることに注目する議論である。すなわち、対象から二つの眼球に向かう二本

の光軸がつくる角度はその対象の距離に応じて変化するから、この幾何学的な関係を手がかりにして対象距離は目で見られるのだというわけだ(86)。第二は、たとえ眼球が一つしかないとしても目は距離をとらえるであろうという議論である。目の水晶体は対象(光源)から発散する光線を屈折させて網膜上に焦点を結ばせるのであるが、対象が目の近傍にあるときには光の拡散度は大きく、対象が遠ざかるにつれて小さくなる。それゆえこの拡散度の多寡によって対象距離は計られうるというのが、この議論である(86, 87)。

だが、パークリはこの種の議論を一切認めない。なぜなら、人がものを見る際に、このような幾何学的な計算や操作を決してしていないという単純で明快な理由からである。「一部の人々が距離の知覚を説明すると称する際に用いるこういう直線や角度は、それ自体全く知覚されないし、光学に詳しくない素人ならばおよそ考えつきもしない代物である。誰の経験でもよいから私は次のように問うてみたい。ある対象を見るととき二つの光軸の角度の大きさからその対象までの距離を計算したり、……瞳孔に達する光線の拡散の大小といったものを考えたりしているか、と。誰にとっても、自分が何を知覚し、何を知覚していないかを判断する最良の判定者は自分自身である。」「どんなにもっともらしい説明であっても」私が自分でそうしたものを意識しない限りは無駄なのである(812)。

後で見るように、この態度、つまり自分自身への熟慮を伴う内省をとおしてもなお自覚されないような「無意識」の操作といったものを説明原理として採用しないという態度は、コンディヤックの処女作『人間認識起源論』においてさらに徹底的に貫かれるものであって、注目すべき論点をなしている。しかしそれはともあれ、パークリは視覚成立における網膜上の射影像(距離のない)という科学的前提を、その当時の科学的常識に身を預けながら認めた上で、距離視認を説明する科学的議論に関してはこれを——自己反省をとおしてのリアリティに訴えつつ——退けるのである。

(二) にもかかわらず明白なことに、我々は事実として距離を「見ている」。なぜ、光学器械としては距離を判定しないはずの眼球をとおして、このことが可能になっているのか。これに対するバークリの答は、知覚を直接的なものとの媒介的なものに区別することによって与えられる。バークリは次のような比喩から始めるだろう。……たとえば他人の心の中の感情は直接見ることができない。だが、顔の色は視覚の直接的な対象であって、これは見ることができる。ところで我々は、羞恥心が顔を赤く染めること、恐怖心が顔を蒼白にすることを経験によって学び知るだろう。そして、この顔色と感情の連合関係がひとたび確立されてしまうと、人は瞬時に他人の心を「見る」こともできるようになるのである。バークリは距離を「見る」というのもこれと同じことなのだと説明する。「……距離はそれ自体の本性としては知覚不可能ではあるが、にもかかわらず視覚によって知覚される。それゆえ、距離が視覚の中にもたらされるのは、それ自体が視覚という行為の中で直接的に知覚されるような、他の何らかの観念を媒介にしてなのである」(§11)。

では距離視認の場合、この「直接的に知覚される」ものは何であるか。バークリの主張は次の二点に要約しうる。

第一は、比較的近くの対象を見る場合、その対象が接近したり遠ざかったりするのに応じて眼球の配置が変わることに伴う一種の筋肉の緊張・弛緩の感覚。第二は、やはり近くの対象の場合であるが、その対象がさらに接近するに依じて視覚像の輪郭がぼやけてくるという感覚、この二点である。対象の接近・遠隔に対応する眼球回転筋肉の緊張感覚と・対象像のぼやけ具合 (confusion) の感覚という二つの感覚こそが、距離視認において「直接的に知覚される」ものだということになる。

この主張をとおしてバークリが確保しようとしているのは、距離視認におけるこの「直接知覚」(筋肉緊張感とぼ

やけ感)が、それを通して判断される「間接知覚」(距離の遠近そのもの)とは必然的な関係を持っていないという論点である。ちょうど、顔色と感情との間に必然的な関係がないように、距離視認における直接知覚と間接知覚との関係もまた恣意的・記号的なものだというのである。……「この両者」の間に、何らかの自然的・必然的な関係があるというのではない。むしろ絶え間ない経験によって、両眼の異なる配置に対応する異なる感覚が、対象の異なる距離に随伴することを心は見いだすのであって、これら二種類の観念の間に、慣習的・習慣的な結合が形成されるのである」(§17)。

であるとすれば、知らない外国語を聞く人の耳にとってそれらの言葉が単なる騒音にしか聞こえないように、距離との対応関係を経験しない目(純粹視覚)に映る森羅万象は、距離というものをいささかも示唆しない光と色の戯れであるはずだということになる。このように距離視認における決定的な役割を経験に見いだすパークリの立場からすれば、モリヌークス問題に対する基本的な構えが次のようになるのは当然である。「これまで述べたことを前提すれば、そこからの明白な帰結は、生まれつきの盲人が視覚を与えられても、最初は、視覚による距離の観念を全く持たないであろうということである。太陽や星のようなきわめて遠く離れた対象も、より近い対象と同じく、全て、彼、目の中、あるいは心の中にあるように見えるはずなのである。視覚によって導入された諸対象は、彼にとっては(そして、真実、そうなのだが)、新しい一連の思想あるいは感覚以外の何ものでもなく、それらは各々、痛みや快の知覚と同様の近くにあり、あるいは彼の魂の最も内奥の情緒であるかのように思えるであろう。というのは、我々が視覚によって知覚された対象を何らかの距離に、あるいは心の外側にあると判断するのは、完全に経験の結果であり、この経験の結果を、そうした状況に置かれた人はまだ獲得しえていないからである」(§41)。

この「心の外側に without the mind」というのは、いわゆる「意識から独立に」というようにも理解できる表現

であって、「存在するとは知覚されることである〈esse est percipi〉」というスローガンで知られるバークリの言葉としても様々な解釈を許すと思われるが、いずれにせよここでのバークリの主張は、悲しみのような感情が心から何センチメートル離れてあるというのがナンセンスであるのと同じように、視覚像もまた空間的な距離をもたない「心の中」のイメージに他ならないという一点に収斂するのである。

(三) ところで、目は距離を見ることができず、ただその距離の遠近に応じて変化する視覚的印象(眼球筋肉緊張感、ぼやけ具合)を受けとるだけなのだとすれば、当然次のような疑問が提出されうるだろう。すなわち目で見ることのできないその「距離」というものは果たして存在するものなのか。一切は、バーチャル・リアリティの世界のような、真の奥行きと深さをもたない虚構であるのではないのか……と。確かに〈esse est percipi〉というスローガンをはやばやと受けとって、「存在」を「私の知覚世界(意識)」に解消させるとすれば、そういう可能性も論理的には否定できない。だが、バークリはこの道を選ばなかった。『人知原理論』はさておき、少なくともこの『視覚新論』に限って言えば、バークリは「私の心の外」にある奥行きある世界をはっきり認めたのである。ただし、それは目の対象ではなく、あくまでも手触りの対象、触覚的对象とされたのであり、これこそがバークリの視覚論の本質をなすものであった。バークリが「経験」と言うとき、それは本質的には触覚的经验のことなのである。「対象を見ることによって、私は、特定の視覚的な形と色を、一定の弱々しさや他の状況とともに知覚し、そしてそれらのことが、私が以前に観察したとあいまって、もしかかくの歩数あるいはマイル数を進んだならば触覚によるしかじかの観念を与えられるだろうということを、私に確信させる。したがって、厳密に言えば、私は距離そのものを見るのではないし、ある距離を隔てて存在すると考える何ものかを見るのではない。……すなわち、自分の見たものが知性に示唆す

るのは、一定の距離——その距離とは自分の身体の運動によって計られるものであり、その身体の運動は触覚によって知覚されるものなのだが——を通過した後には、かくかくの視覚的観念と多くの場合結びついていたところの、しかじかの触覚的観念を知覚するに至るであろうということに過ぎないのである」(855)。

このように距離(興行き)の直接知覚を視覚の権能から排除したバークリからすれば、空間に占める物の大きさの観念もまた視覚の直接的な対象とは認められないことになるだろう。距離というものが存在しない視覚世界では、視野の占有比から言えば遠くの家よりも自分の手のひらの方が「大きい」のであるから、我々が通常考える物の大きさというものが意味を失ってしまうからである。我々からすれば、ある同一の大きさをもった対象が接近したり遠ざかったりして見える事態も、触覚的経験との重ね合わせをもたない純粹な視覚から見れば、相似形を保ちながら膨脹したり収縮したりする色模様の変様になるはずであろう。⁽¹⁵⁾ モリヌークスの思考実験に即して言えば、その被験者の視覚観念の光景は「完全にそれ自身のなかに限られているので、彼が視覚観念の大きさを判断するのは、それが含む視覚^{ヴィジュアル・ポイント⁽¹⁶⁾}の数の大小によるしかない。……それゆえ明らかに、この人は、自分の親指で塔を隠したり見えなくさせたりすることができのだから、親指と塔とを同じ大きさだと……判断する」(879) ことになるはずなのである。

それゆえ事物の「大きさ」は、たえずうつろう視覚によっては全くとらえることのできないものだということになる。では「大きさ」というのは何によって一義的に確定されるのであろうか。もちろん、またしても触覚によってである。バークリは言う。「心の外に存在し、そして離れたところにある対象は、常に変わらず同じものであり続ける。しかし視覚的な対象は、あなたが触覚的な対象に近づいたり離れたりするのに従って常に変化するから、それは固定した大きさをもたない。それゆえ、我々があるもの、たとえば木や家などの大きさを語るときにはいつでも、我々が意味しているのは触覚的な大きさでなければなるまい」(855)。

自分と物との空間的隔たりも、物それ自体の大きさも、それは触覚に固有の対象であって、この触覚をとおしてのみ「心の外に」「常に変わらぬ」同一性をもって存在するものとしての品位を具えた事物が知覚される。そして、膨脹したり収縮したり、くっきりしたりぼやけたりする視覚像の変様それ自体は、真のリァリティを具えたこの触覚的对象の距離や大きさを予告する記号としての地位に貶められるのである。⁽¹⁷⁾

(四) ところで以上の議論は、提題者のモリヌクスにせよ、それを受け止めたロックにせよパークリにせよ、すべて思考実験という議論の水準にとどまっていた。先天盲の開眼手術がまだ技術的に不可能だったからである。しかし『視覚新論』が発表されてから約二〇年後、この手術はイングランドの外科医チュセルデンによって実現されることになる。思考実験は、一人の白内障患者の開眼手術という形で現実のものになったのである。では、この先来盲の少年がはじめて視覚を得たとき彼の目に映った光景はいかなるものであったろうか。それは、パークリの予言をほぼ一〇〇パーセント裏書きする形になった。このチュセルデン実験の報告は後に多くの文献に繰り返し引用されて有名になるが、その概略は以下のとおりである。「彼が最初に見たとき、距離に関する何らかの判断をするなど思いもよらないことであり、彼が触知する対象が皮膚に触れるのと同じように、全ての視覚的対象が目^に直接触れているように思えた。……彼はいかなるものの形も分からなかったし、どんなに形や大きさが異なっている、相互に識別することができなかった」⁽¹⁸⁾。

目はそれ自身では距離や大きさを——ひいては位置関係や形すらをも——知覚できないといういささかショッキングな命題はこうして、否定しえない真理として確立された。触覚こそがこれらの知覚の基礎であり、その触覚の裏書きのない視覚だけでは世界は真の深みと奥行きをもってとらえられないのだというパークリらの主張はここに実証さ

れたのである。この知見はその後の様々な認知心理学的な追試によって確認されており、彼らのこの心理学上の歴史的功績は今でも高く評価されている。⁽¹⁹⁾

だがバークリが『視覚新論』で主張しようとしたのは、空間認知の発達に関わる心理学上の議論にとどまるものではなかった。バークリはこの事実からさらに進んで、次のことまでも主張するに至るのである。バークリは、触覚的空間と視覚的空間とが全く種的に異なる世界に属していることを強調しながら言うであろう。「同一の事物 (same thing) が視覚と触覚の双方に作用すると考えるのは誤りである。もし触覚の対象である同一の角や四角形が同時に視覚の対象でもあるのだとすれば、あの盲人が最初に見るときにそれをそれを知るのを妨げるものは何だというのだろうか。『もしそうだとするなら……』、視覚の働きにおける新しい未知の仕方や要因以外にも、もとからよく知っている角や形があるということになるから、彼はそれを識別しないではいられないであろうに」(§ 136)。

しかし、バークリ自らも繰り返し認めているように、これはいささか奇怪な話である。具体的な例に即して考えてみよう。たとえば私の前に一個のサッカーボールがあるとすると、私は目を閉じてそれに触れ、全体を撫でまわしてその形と大きさを知る。また私は、触れることなくそれを見、そのボールのまわりを歩いてその視覚像変化を観察しながら、その形と大きさを知る。通常の言葉づかいで言えば、私は同じボールに触り、かつ同じボールを見ているはずである。確かに、その同じ対象がこの二つの感覚に告げ知らせる印象は全く異なるものではある。だがその現われ方が異なるからといって、そのもの自体が全く別個の対象だというのは了解しがたいことではなからうか。先に触れた大森莊三はバークリに大きな共感を示す哲学者の一人であるが、その大森にとってもこの帰結は承認がたいものに映る。「……これでは、我々は何か全く別々の生活を二通りに生きていることになるではないか。食事をするときには二通りの食事、視覚的食事と触覚(味覚)的食事をしてことになる。しかも、互いに全く何の位置的関係もない

「二通りの食事をである。……触覚的食事こそ『ほんもの』(874)であり、視覚的食事の方は『それだけでは重要でない』(810)ものである。……しかしこの、見るだけでは物は食えないという当然のことから、彼は当然でないことを言うのである。視覚空間は本当の意味での距離、奥行き、外部をもたない……一種の疑似空間にされるのである」⁽²⁰⁾。

大森の卓抜な比喻を借用すれば、バークリは「生活の必要から視覚風景の中に忍び入り、そこに腰をすえてしまっている触覚的意味をいぶりだし、そこに残った純粹視覚風景を描いてみせる」という作業を遂行したわけだが、明らかにその抽出作業には行きすぎがあったと言うべきであろう。バークリは「度を過した圧力で視覚空間をしぼりかすにしてしまった」のである。⁽²¹⁾無意味な色と光のざわめきに視覚世界を還元しつくすことを通して、バークリは視覚的世界と触覚的世界との一切の連絡を断ち切ってしまった。あくまでも日常的な感覚的リアリティに忠実たらんとする内在的な立場から出発したバークリは、その感覚的リアリティから最も遠い所に自らの結論を辿り着かせるのである。この推論過程には論理的な飛躍があるように思われるが、それはひとまず措こう。また、このいささか強引な推論の背後にあるバークリの哲学的・神学的戦略がいかなるものであったかということも、今は措くことにしよう。ここでは、一八世紀哲学における視覚・触覚論争の基本的な舞台が、右のようなバークリの議論によって設定されたことが確認されればよい。この問題設定に対してコンディヤックはどのように答えたか。次にそれを見ていくことにしよう。

三 コンディヤックのバークリ批判——『人間認識起源論』の視覚・触覚論

(一) コンディヤックのモリヌークス問題への言及は、処女作の『人間認識起源論』と、その八年後に書かれた『感覚論』において集約的になされている。しかし以下に見るようにこの二つの著作の間にはきわめて大きな違いが存在する。⁽²²⁾ 結論だけを言えば、前者においてコンディヤックはバークリと正反対の立場を取るのに対し、後者においてはバークリとほとんど同じ見解を示しているかに見えるのである。この変化の意味については本稿全体で考えることにして、まず『起源論』における議論の筋道を辿ってみることにしよう。

『起源論』においてモリヌークス問題がとりあげられるのは、第一部の第六章においてである。その章には「魂が下していると根拠なく考えられてきた判断なるものについて、あるいは形而上学における一つの問題の解決」という長い章題が付けられているが、この章題が示すように、それは前に触れたロックの「無意識的判断」による感覚の修正という議論に対する批判として書かれたのである。さて、コンディヤックはロックの議論を紹介した後で次のように言う。「球体を見るときに目の中に描かれている映像は、様々に照らされ色づけられた平たい円形にすぎないことを右の推論全体は想定しているが、これは正しい。しかし、それはさらに次のことも想定しているのであるが、これが私には間違っていると思われるのである。その間違った想定とは、それゆえ魂の中で生じる印象もまたこのような平たい円の知覚しか我々には与えないのだという想定……である」(1682)。

ここに三つの段階を区別できるだろう。一つは網膜射影(①)。もう一つはその「心」への投影(②)。最後に、この投影像という原材料(二次元)に習慣的判断という加工が加わってできるとされる立体的視覚像(③)。これに関してロックは、①が平面である以上②もまた平面であるはずだと考え、だからこそ③のプロセスが存在しなければならぬと主張したのであった。これに対してコンディヤックは、①での議論が正しいとしても、なぜそれがただちに②での議論を帰結せねばならないかと反問する。そのような帰結を導くからこそ、その感覚予件に「判断」を加える

といった二次操作が不可欠になったわけだが、そもそも眼底に映った映像と心（魂）の中に生じる映像とは等置してよいものなのだろうか……と。コンディヤックはこれに否定的である。コンディヤックに従えば、我々は、外なる物の内なる表象（眼底に映った投影像）を見ているのではなく、外なる物自体を見ているのである。それを確認するのは経験である。「……しかし私自身の経験に照らして言えば、球体を見ると、私は平たい円形とは別の何かを見ているのだ」。(83)

(二) もちろんロックも、最終的にはそれを認めるだろう。だがロックは、それが「判断による修正」を受けた結果、つまり加工品としての視覚風景なのだと言う。これに対しコンディヤックは、判断の介入を待つ必要のない視覚の原産品として立体的視覚風景をとらえようとしているわけである。⁽²³⁾しかし、もしそうであるとしたら、なぜ網膜において平面像として投影されるはずの立体が奥行きのある立体として視認されるのかという例の問いにコンディヤックはきちんと答えねばならないことになるであろう。予め言っておけば、これに対するコンディヤックの解答には必ずしも説得的でない点もあり、問題は完全に解決されるわけではない。⁽²⁴⁾だが、ここでのコンディヤックの関心が、いかにして奥行き視認を説明するかという点にあるというより、その種の説明において、いかにして「無意識的判断」なる神秘的な要素を排除するかという点に置かれていることに注意すべきであろう。ここでのコンディヤックの議論は、現象学的な仕方では自らの経験を分析し、そこには明らかに奥行きある世界が見えること（a）、そしてどんなに努力してみても奥行きのない平面図のようにそれを見ることはできないし（b）、またそこに働いているとされる判断なるものも、けっして意識されはしない（c）という、端的な事実を擁護することから逆に組み立てられているのである。コンディヤックの最も本質的なロック批判は、右の（c）の論点に尽きる。「……第三に、それだけでロッ

クの意見を覆すに十分であるような理由がもう一つある。それは、ロックが言うような類いの判断を、我々は決して意識することができないということである。」(84)。

この姿勢、すなわち、どんなに注意を傾けても自覚できないような意識過程というものをけっして認めないという姿勢は『起源論』全体を貫く不動の態度である。これに関しては、我々はすでにバークリの『視覚新論』冒頭にもこれと似た態度が表明されていたのを見た。しかしバークリは、奥行き視覚の成立をめぐる幾何学的説明をこの立場から退けたにもかかわらず、オルタナティヴとして提出する自らの説明においては、この「直接知覚を手がかりにした気づかれない判断」なるものの援助を密かに得ていたと言わねばならないだろう。その意味で、コンディヤックの方法的態度の一貫性は注目に値するように思われる。

さて、この姿勢からロックを批判したコンディヤックは、ロックの議論がある種の混乱をはらんでいることを——それは本稿の第一章(三)で指摘したとおり——追及し、ロックのような「視覚風景Ⅱ判断による加工品論」を論理的に徹底すれば、きわめて不条理な議論に陥ってしまうことを立証する。つまり背理法的な手法でもってロックの議論を極限にまで追い詰め、破壊しようとするのである。ところで、そこで示される背理的世界とは、ほかならぬバークリの純粹視覚風景であった。位置関係・距離・大きさ・そして形に関するいかなる観念も与えないというカオスとしての視覚風景という極限にまでロックを追いつ込んだ果てに、コンディヤックは言う。「しかし、この帰結を苦もなく承認する人もいる。あの膨大な著作で有名なヴォルテール氏は、バークリ博士の意見をとりあげそれに賛成しているのであるが、博士の意見とはこうである。すなわち、生まれながらの盲人がある日突然光を受け入れたとしても、そこに見えるいかなる位置関係も距離も大きさも形も彼には見分けられないだろうというのである」(85)。

(三) こうしてコンディヤックの批判は、曖昧なロックから一貫したバークリへと標的を移す。触覚の助けを借りない純粹視覚は「目の中」あるいは「心の中」にとどまり、一切の広がりや興行きを知覚しないだろうというバークリの見解を紹介した後で、コンディヤックはこう反問するのである。「ではその場合、私は何を知覚することになるのだろうか。数学的な点であろうか。いやそんなことは決してない。『目だけでも』私が光や様々な色を見るだろうということは確実である。しかし、光や色は必ずしも距離や大きさや位置関係を示さないのではないかと言う人もいようが、それは違う。私は自分の前を上を下を左を……眺める。光があらゆる方向に発散し、様々な色が一点にとどまることなく乱舞するのを私は見る。それだけで私には十分である。私はそこに、いかなる判断とも無関係に、また他の感覚の助けを借りることなく、あらゆる次元における延長「空間」の観念を見いだすであろう」(§12)。

この箇所は、バークリの議論の中にある紛らわしさを鋭く衝いている。というのは、バークリは純粹視覚の内実を可能な限り貧しく描こうとするあまり、そこにはいかなる空間性も認められないかのような叙述にしばしば陥っているが、それはバークリの別の議論、つまり触覚的空間とは全く別種のものであるとはいえず、純粹視覚的空間も存在するのだという議論(たとえば「視覚点」の数といった表現)と矛盾するからである。右のコンディヤックの議論は『視覚新論』の次の議論に対応するものであるが、そこでバークリはこう主張していた。「視覚の固有かつ直接の対象であるところの色が心の外側にはないことは……広く同意されるであろう。『だから延長や形も心の外側にはないのだ。』しかし、次のように反論されるかもしれない。すなわち、視覚によってとらえられる延長や形が心の外側に何らかの距離をおいてあるということは大いに考えられるけれど、色はそうでないのだ、と」(§43)。

明らかにここで問題になっているのはロックの一次性質と二次性質の区別である。そして、二次性質(色)は対象自体の性質(心の外)ではなく、対象が「私」を触発する際に「私」のうちに表象として生じる(心の中)ものな

のだが、一次性質（延長・形）はそうでないという議論が俎上に乗せられているわけである。これに対してバークリはこう問う。「誰の経験に訴えてもよいが、どんな事物でも、その見える延長はその事物の色と同じくらい近く（appear as near as the colour of that object）見えているのではないだろうか。いや、それらの延長と色とは全く同じ場所に見えるのではないか、と。我々の見る延長には色が付いてはいないだろうか。色を延長から切り離したりすることは、たとえ思考の上であつても可能なものだろうか」（§43）。

これは、有名な「抽象的一般観念」批判の一例であるが、この批判をとおしてバークリは、色は心の中、延長や形は心の外といった使い分けを不可能ならしめ、色が心の中にあるのだから延長や形もまた中にあるのだと主張するわけである。だが、「心の中」にあるというのはどういうことであろうか。バークリはしばしば視覚的世界を「喜びや悲しみのような感情」にたとえ、それが広がりや奥行きをもつ外的な延長世界とは無縁の内面現象だということを強調するのであるが、そうだとすれば、純粹視覚にはいかなる意味でも延長という観念を帰することができなくなるのであるまいか。これを受けてコンディヤックは、もしバークリの議論を文字通りに受けとるならば、それはおよそ広がりやを云々することがナンセンスな「数学的な点〔単数〕」になってしまうだろうと推論するのである。ところがもしそうだとすれば、全く広がりのない色とか、全く形や大きさをもたない色といった、それこそ「抽象的一般観念」を仮想せねばならなくなるわけで、それはバークリにとつても自己同撞的な結論になるではないか。このようにコンディヤックは切り返しているのである。

（四）バークリの純粹視覚論をコンディヤックのように解釈してよいかどうかは微妙なところである。しかし、そのように解釈されるのを断固として防ぐ態度をバークリがとっていないことも確かであつて、たとえばバークリの知

性体の思考実験などは、むしろコンディヤックのような解釈を積極的に正当化しているようにも見えるのである。その思考実験とは「知性体、すなわち身体のない精神であり、視覚に固有で直接的な対象の明晰な知覚をもっているが、触覚の感覚は全くもたないと想定されるもの」が存在するとすれば、それは幾何学においてどの程度まで進歩できるだろうかというものであった。(§153)

さて、バークリの視覚・触覚論を追跡した我々からすれば、この知性体が「立体や三次元の量のいかなる観念ももてない」 (§154) とされることには奇異なところはあるまい。ことの当否はともかく筋は通っているし、奥行き視認の原理的困難は我々にもよく理解できるからである。しかし、その知性体は「平面幾何学の初歩的な観念ももてない」 (§155) とまで言われると、理解不可能な気分にならざるをえない。なぜバークリは、そう考えるのか。その理由はきわめてそつげなく与えられる。「なぜなら、幾何学的平面の観念を形成するためには何らかの距離の観念が必要である」「が、知性体には距離の観念がない」からだ」 (ibid.)。

バークリの言葉づかいでは、「距離 distance」とは目と対象との間の隔たりを意味していた。だが、「幾何学的平面の観念の形成」のために必要だと言われている「なんらかの距離」というのは、明らかに視覚的対象世界内部の「距離」のことであろう。ところで、前者の意味での奥行き距離が知覚されない(「心の中」に見える) からといって、後者の意味での距離が知覚されないという結論は必然的に導かれはしないはずである。にもかかわらず、バークリはそう主張した。であるとすれば、バークリのいう「色の多様性」だけに還元された視覚世界にはいかなる意味での広がりもないのだと、つまりはコンディヤックが指摘するとおり、数学的点なのだということにならないであろうか。いずれにせよ、コンディヤックによって整理された限りでのバークリの議論に従えば、この英知体が「見る」世界は「点」だということになる。それを前提した上で、コンディヤックはこうバークリを皮肉るのである。「ここで私

は、一個の生きた目を想定する。……パークリ博士の見解においては、この目は色の付いた光を見はするけれども、そこに広がりも大きさも距離も形も知覚しないだろうということになる。その場合この目は、あらゆる風景が数学的な点にすぎないと判断するのに慣れていくということにもなるだろう。さて、この目がこういう習慣を身に付けてしまった後で、突然この人間の身体と結び付けられたとしよう。すると、大きさや距離や位置関係や形の観念を作り出すには、魂がいま獲得したばかりのこの感官「触覚」を使いさえすればよいと、こう思われるかもしれない。しかし、これは全くの誤りである。なぜなら、常にこの魂が下し続ける習性となった……瞬間的判断が、この新しい感覚の判断「触覚」の観念の方を変化させるはずだからである。ある物体に触れても、魂はそれがいかなる広がりも位置関係も大きさも形もないものと思ひこむであらう」(§12)。

(五) ここで皮肉られている議論は二つに分けることができる。一つは、我々の視覚世界に空間性がもたらされるのはもっぱら触覚の教示の賜物なのだという議論、つまり「触覚↓視覚」という指導・被指導関係の一方性の主張⁽²⁶⁾。もう一つは、そうした触覚による指導が習慣となって視覚における補正判断が働くのだという、例の「無意識的判断」「気づかれない判断」の主張である。パークリは、「身体をもたない目(天使)」は受肉してはじめて身体的触覚による空間性を獲得すると言うが、なぜ「触覚↓視覚」とは反対の補正、つまり「視覚↓触覚」という補正(「判断」の可能性を認めないのか……)というのが問題の核心であらう。繰り返すが、コンディヤック自身は「気づかれない判断」を認めてはいない。だが、もしそれを認めたとしても、なにゆえに触覚によって獲得された空間性の方だけが一方的に視覚世界の補正判断を行うことになるのかは説明されないだろうと言うのである。もし、視覚世界だけが最初に与えられ、その由に浮いた目が突然身体をもつことになったとすれば、言わば「先住権」は目の方にあるの

であるから、突然与えられた触覚的世界が視覚的な空間性（非空間性？）によって「補正」されることも十分に考えられてよいはずではないか……というわけだ。

右の議論はコンディヤック自身によってこれ以上追究されていないが、モリヌークス問題を考える上で貴重な論点をなしているように思われる。つまり、ロックにせよバークリにせよこの問題にとりくんだ多くの人々は、触覚の助けを借りない純粹視覚がいかなるものであるかという点には興味を示したが、では視覚の助けを借りない純粹触覚がいかなるものであるかという点にはさしたる関心を払わなかったように思われるからである。目を開ければ自然にもが見えるはずだという常識を破壊する点では鋭敏だった彼らも、触覚による世界把握に関してはそれと同等の批判的懷疑をもたなかった。だが、少なくとも暗眼者にとっては、ある対象に触れるという経験はほとんど常にその対象を見るところという経験ともになされてきたはずであって、目隠しをして対象を手探るときにも、すでに形成済みの視覚的空間世界にその感触をだぶらせながら手探りしているはずである。だとするなら、我々の触覚的世界の方もまた、他の感官（とりわけ視覚）からの「補正」判断の浸透した、非・処女的触覚ではないのかという問いもまた問われてしかるべきであったろう。この問題に関しては『感覚論』を検討する際に再び戻ってみたいが、コンディヤックのバークリ批判の中に、触覚そのものを検討するという態度が、触覚を重視する（と普通言われる）バークリよりもむしろ強く示されていることは注目すべき点であろう。⁽²⁷⁾

(六) 以上、『起源論』におけるコンディヤックのバークリ批判を概観してきたが、ではコンディヤック自身はこの視覚・触覚問題をどう考えたのだろうか。その積極的な主張を次に見てみたいが、これについては簡単に触れておくだけでよいであろう。というのも、それは比較的「常識的」な見解であり、分かりやすい議論だからである。

結論的に言えば、この段階でのコンディヤックは、モリヌークス問題に対して基本的に肯定的な答えを与えている。すなわち先天盲が突然開眼した場合、触覚のガイドをまだ受けないその処女的な視覚の中にも、奥行きを含めた空間の観念は潜在的な形ではあれ含まれているであろうと答えたのである。コンディヤックは言う。……問題の先天的な盲人は、物体に触ったときに感じられる様々な感覚を反省することをおして、直線、曲線、立方体、球などの観念をすでに獲得していただろう。さて、この盲人に突然視力が与えられたとしよう。確かに、そこで一挙に与えられる色や光の世界は彼にとって全く新しい経験であり、あまりの情報量の多さに彼は圧倒されてしまうので、そこに何か「はっきりした観念を見いだすことは全くできない」だろう。だが、それはそこいかなる空間性をも見いだせないからではない。この段階においても、「彼の目の前に広がる世界が一つの点のようなものでないことは確実」であって、「それゆえ彼は、長さとか広さとか深さといった、ある延長を知覚する」にちがいない (ibid.)。

だが問題はこうであった。このとき彼が視覚によってはじめて得る空間的な諸観念は、彼がすでに触覚をとおして獲得してきた各々の諸観念と「似た」ものであるかどうか。この段階で彼が使える「直線」とか「曲線」といった言葉は触覚的に定義された言葉であるが、その言葉でもっていま突然現われた視覚的風景を正しく表現できるのか……。すでに見たように、パークリはこれに対しておよそ考えられる限り最も強い否定で答えたのであったが、コンディヤックは逆に強い肯定で答えたのである。「この視覚的観念は、触ることをとおしてすでに彼が獲得していた観念と相似たものであるだろう。なぜならば、延長が我々に認識されるのがどのような感官であれ、それが全く相異なる仕方で表象されるということはありえないからである。……それゆえ、この先天盲も、見ただけで球体を立方体から区別しうるはずである。なぜなら彼は、触ることによって得たのと同じ観念を視覚像の中に再認するだろうからである」 (ibid.)。

しかし、この『起源論』が書かれた時点では、先に紹介したチュセルデンの実験はすでに広く知られていたし、その実験結果についてコンディヤックもよく知っていた。ではなぜその決定的な「証拠」にもかかわらず、コンディヤックは右のような「素朴」な見解に固執しえたのであろうか。この「証拠」を別様に解釈できるとすれば、それはどのようなものであつたらうか。

これに対するコンディヤックの解答は、眼球や水晶体などを動かす筋肉の未訓練こそが開眼したこの被験者がすぐには見られなかったことの真の理由なのだ、というものであった。ものを「見る」ためには、ただ目を開ければよいというものではなく、「光線の通過を制御する瞳孔の拡大収縮」や「光の束を正確に網膜上に集めるための水晶体の前後運動」……といった生理学的運動が、瞬時に・完璧な調和を保ちながらなされなければ対象像を網膜に結ばせることはできない(810)。だが当然ながら、あの被験者にはこうしたことが不可能であつたのだ。それゆえ、チュセルデン実験からバークリのような結論を直ちに導くのは論理の飛躍だということになるだろう。『起源論』での最終的な結論は以下のとおりである。「……長い時間のなかでこわばってしまったばね仕掛け「筋肉」をしなやかに動かせるようになるまでには幾日もの訓練が必要だった。この若者が二か月もの間、暗中模索状態で触り回ったのは、こういう理由からなのである。彼にとって触覚の助けは確かに必要であつたが、それは「バークリらが言うように触覚だけが延長の観念を与えるからではなく、」触ることによって得られる対象の観念を目で見取ろうと努力すること、見るための感覚を訓練するよい機会になったというだけの理由からなのである。光を見るたびに彼が手を使うのをやめていたと仮定してみよう。そのときでも、確かに非常に時間にかかるであらうが、いつかは彼が触覚で得られるのと同じ観念を視覚だけによって獲得したであらうことは間違いない」(815)。

四 コンディヤックの「転回」——『感覚論』におけるバークリの構成とその意味

(一) 以上に見たように、『起源論』におけるコンディヤックはモリヌクス問題に対するロックの、さらにはそれを徹底させたバークリの議論にほとんど全く共感を示さなかった。この問いの結論においてのみでなく、その前提をなすいくつかの問題、すなわち「気づかれない瞬間的判断」の存否問題や視覚の本性的な延長性の認否問題においても、ことごとく反対の立場を表明したのである。

これとの対比で言うと、『起源論』から八年を隔てて書かれた『感覚論』においては、その構成からみても結論からみても、モリヌクス問題への態度がきわめて大きく変化していることが分かる。これをたとえばジョン・W・デューイスは「ほぼ忠実なロックの弟子」から「徹底したバークリ理論の信奉者」⁽²⁸⁾への転向と特徴づけているが、多くの研究者もまた大筋ではこの見方で一致するのである。確かに、モリヌクス問題への態度のとりかたという一点に絞ればこの見方に誤りはあるまい。それは他ならぬコンディヤック自身の認めるところでもあったのだ。彼は『感覚論』冒頭の「この著作の意図」で次のように前作を自己批判するだろう。「……見たり聞いたり味わったり嗅いだり触れたりすることを我々が学んだというのは奇妙な逆説に見えるかもしれない。自然は人間の感官を作ったと同時に、その完全な使用を我々に許した……かのように思われるからである。私自身、『人間認識起源論』を公刊したときにはこの先入観に囚われていた。後になって視覚を与えられた生来官についてロックが行った推論も私をこの先入観から解放せず、私は……目は自力でもものの形、大きさ、位置、距離を判断すると主張したのである」(P.221)。

ではこの先入観を破壊し、「光の印象であるこの感覚もまた完全に目の中に存在するのであるから、その感覚を外

部対象の上に帰すことを学んでいないときには、目は自己自身の中しか見ない」(II 81)という正しい結論を一貫した方法で導いたのは誰であったか。コンディヤックはマルブランシュ、ロック、モリヌークスの混乱や不徹底を順次批判した後で、感謝と賛嘆を込めて言うであろう。「視覚がそれ自体では形、大きさ、位置、距離のどれ一つも判断できまいと考えた最初の人こそバークリ博士である」(III 483)。

このように、モリヌークス問題という一つの哲学的問題に対する答だけを見れば、確かに『感覚論』のコンディヤックは『視覚新論』のバークリに著しく接近したわけであるが、しかしそのことを通して確保される両者の大きな結論は同じ方向を指していたであろうか。『感覚論』全体の文脈の中に問題を置き直してみると、必ずしもそうは思われない。この二つの著作を読み比べるとき、きわめて似たことが、しかし逆向きの姿勢で言われているという印象を受けざるをえないのである。ここではまだ直観的な言い方しかできないが、この直観にもう少しくっきりした輪郭を与えるためにも、まず『感覚論』の議論の大筋を追跡してみることにしよう。

(一) 周知のように『感覚論』は、全く無感覚な彫像にまず嗅覚のみを与え、この感官をとおして彫像がいかなる観念を形成するかを考察するところから始められる。そして、単独の嗅覚の次には単独の聴覚を、そしてさらには味覚を視覚を、という風に一つ一つ感覚を増やしていく(あるいは複数の感覚を組合せたりして)、そこで生じる彫像の内面的変化を想像するという思考実験によってこの著作は貫かれるのである。この実験をとおしてコンディヤックが主張しようとしたことを、ひとまず次の二点にまとめておきたい。

一つは、コンディヤックのいわゆる感覚論哲学の根幹をなす主張であり、最も高度で抽象的な悟性能力まで含めた人間の全精神活動が、従来劣等な機能と考えられてきた感覚に由来するものであることを証明することである。これ

は処女作の『起源論』にも見られる傾向であるが、その感覚一元論は一層徹底されていると言ってよい。後年の版に追加された『感覚論摘要』の冒頭で我々は次のような宣言を聞くであろう。「この書物の目的は、人間の全ての認識と機能が、感覚に由来することを立証することである」(P. 323)。

ただし、ここでいう「感覚」は、視覚・聴覚・触覚といった認知に関わる受容的感覚のことだけを指すのではない。後で見ると、こうした受動的な感覚だけではコンディヤックは自分の主張を確保しえないのであって、あらゆる精神機能を発展させてゆく原動機の役割として彼は、これらの感覚印象に伴う快不快の感覚(sentiments)に注目し、それを含んだ感覚こそが一切の精神作用の唯一の基礎をなすと言うのである。「もし人間が、自らの感覚に心を留めるべき何らの関心も抱かないとすれば、対象が人間に与える印象は影のように通り過ぎて跡をとどめないであろう。……しかし感覚の本性はこのような情眠状態にとどまることを許さない。感覚はどんなものでも必然的に快不快をはらむのであって、それに従って人間はあるものを求めたり避けたりする関心を抱くのである」(P. 324)

こうした生の衝動は「不安 inquietude」とも呼びかえられる。「それゆえ、触れ、見、聞き、嗅ぎ、味わい、比較し、判断し、反省し、愛し、憎み、恐れ、望み、欲する習慣をもたらず第一の原理はこの不安である」(P. 325)。

エルンスト・カッシーラーは、不安という根底的で盲目的な衝動に突き動かされるかたちで世界を認識し・構成していくというコンディヤック哲学のこの構えを、ショーペンハウアーやプラグマティズムの先駆と評しているが、『感覚論』の第一の目標は、感覚という「下級能力」だけでどこまで世界認識が可能かという点に設定されるのである。『感覚論』第一部の第一章から第七章までは「嗅覚だけに限定された人間「彫像」」の認識と欲望がいかに展開してゆくかという問題にあてられているが、一切の皮膚感覚から遮断され・完全な闇と静寂のなかにまどろむ彫像が、薔薇の匂いや水仙の匂いといった嗅覚印象の明滅だけによって「注意し、想起し、比較し、判断し、識別し、想像する能

力をもち、抽象的概念、数と持続「時間」の観念をもち、一般的・特殊的な真理を認識し、欲望を形成し、情念を抱き、愛し、憎み、意志し、希望と恐怖と驚きの能力をもち、諸々の習慣を作り上げていく」(1781) プロセスを生き生きと描き出すコンディヤックの筆力は圧倒的である。

(二) この感覚二元論的主張はそれ自体興味深く、また慎重に検討されるべき論点を多く含んでいるが、それはさしあたり措いておこう。『感覚論』にはこれと並んでもう一つの論点があり、それこそが本稿の追跡してきた問題と関わるのである。すなわち『感覚論』の第二の論点は、いかにしてこの彫像が、自我(心)の外側にある世界(外的対象 *objets extérieurs*) を、自我の変様としてではなく、自我ならざる世界として了解するに至るかを明らかにすることなのである。そして、結論を先に言っておけば、一つまた一つと感覚を与えられていくその彫像がはじめこの外的対象の世界とぶつかるのは、むしろ嗅覚においてではなく、また聴覚や味覚においてもなく、さらには視覚においてですらなく、まさに触覚においてなのだというのが、コンディヤックの強い主張をなすことになる。触覚こそが、そして触覚のみが、独我論の世界にまどろむ彫像をその自閉的世界から引きずりだす決定的な役割を帯びて現れるであろう。

コンディヤック自身が証言しているように、彼がこの彫像の思考実験を嗅覚からはじめたのは、嗅覚こそが「認識の広がり」の最も小さい段階」(1784)であり、自他未分的な感覚のありようを示すのに最も説得的であると考えたからであった。つまり嗅覚は、自己と対象との分離の契機をもたないという意味で、「それ自身では外的対象に関する判断をしない」感覚の典型として選ばれたわけである。我々もコンディヤックの仮想に従って、嗅覚だけしかもない彫像のなかにしばし身を置いてみよう。そうすれば、薔薇や水仙や麝香の匂いを次々に嗅がされるこの彫像が独我

論者になるはずだという推論は、かなりの説得力をもって立ち現われるだろう。コンディヤックは言う。「この彫像に一本の薔薇を近づけてみよう。そうすれば、それは我々からみれば薔薇の匂いを嗅ぐ彫像であるが、その彫像の身になってみれば、彼自身が薔薇の匂いそのものとなるであろう」(1182)。

そうだとすれば、他のどんな匂いであれ、それらは彫像にとって「自己自身の変様、あるいは存在の仕方」(ibid.)としか思われなければならないはずである。確かに、五感をフルに活動させることをすでに学んでしまっている我々にとっては、嗅いでいる私と嗅がれている匂い(の源たる対象)との分離は自明なものとなっている。だから、かりに目隠しや耳栓をされて一時的にこの彫像のような単独嗅覚状態の下に置かれたとしても、その匂いの種類や強弱だけを手がかりに、その匂いを発する対象が何であるか、どのくらいの距離にあるを「嗅ぎ分ける」ことは不可能でない。バークリの視覚論とのアナロジーで言えば、距離を「嗅ぐ」ことすらできるのである。だがこのことが、嗅覚と・嗅覚とは異なる感覚——それは究極的には触覚だとされるのであるが——との重ね合わせの経験によって獲得された習慣のなせるわざだということは、比較的容易に理解されるのではあるまいか。それゆえ、この習慣のない状況、すなわちはじめから嗅覚しか与えられていないという状況を想像した場合、その感覚の明滅や変様はいさかも外的対象の存在を示唆しないであろうというコンディヤックの推論は、ほぼ妥当なものであるように思われる。もちろん、この自他未分状態——あるときは薔薇の匂いであり、あるときはアンモニアの匂いであるような「私」——においても快不快の感覚が伴うであろうから、それをバネにして注意、比較、記憶、想起、嫌悪、愛、希望、恐怖……などの精神活動が発展していくことはありうる。だが、どこまでいってもそれは彫像の自我の変様でしかない。彫像はなにかを愛するであろうが、その愛の対象は他者ではありえず、「自己自身への愛」(1387)にとどまる他はあるまい……。これがコンディヤックの嗅覚論の結論であった。

このように、『感覚論』は嗅覚に関する長く印象的な導入部からはじめられ、(純粹な) 嗅覚の独我論的なありようを読者に強烈に印象づけた上で、原理的にはそれと同じことが(純粹な) 聴覚や味覚、そして視覚についても言えるのだという構成をとっている。⁽³⁰⁾そして、第一部全体をこうした「それ自身では外的対象に関する判断をしない感覚」の検討にあて、ではいかにして彫像はこの独我論的な世界から脱出することができるのかという風に問題を引き絞った上で、第二部の触覚論へと移るのである。この第二部は、「触覚、あるいはそれ自身で外的対象に関する判断をする唯一の感覚について」と題されるであろう。

(四) 以上『感覚論』前半の構成を概観してみた。触覚を除く他の四感がそれ自身では「自我の変様」の意識しかこの彫像に与えないであろうとされる(「私は薔薇の匂いである」)のに対して、ひとり触覚のみがそれを超えた「他なるもの」、すなわち「外的対象」の世界を開示し、独我論的な世界にまどろむ彫像をその自閉的世界から引きずりだす……というのが、その構成の大きな特徴をなしているわけである。視覚論に関する細かい異同を精査することはここではしないが、その大きな構成自体のなかにもパークリの影響が刻印されているのを我々は見るのである。『起源論』において何らコンディヤックの共感を呼ぶことのなかったパークリの「視覚」心の中」「触覚」心の外」論は、『感覚論』においてその中核をなすに至ったわけである。

このように、その構成自体にはきわめて強い類似性が見られるのであるが、ではそれをおしてこの二人の哲学者が最終的に主張しようとしたことは同じであったのだろうか。我々はそう判断しない。というのも、パークリとコンディヤックの視覚・触覚論を比べてみると、その結論の符合にもかわらず、それをおして主張される議論のストレスが全く逆向きになっているように思われるからである。そのことは、以上に見た構成からもすでに垣間見られる

であろう。一言でいえば、バークリが触覚を引き合いに出した上で、それと比べて視覚はこれほど無力なのだということを中心とするのに対し、コンディヤックの議論は逆に、視覚でも（あるいは嗅覚や聴覚や味覚でも）ここまではできるが、触覚はさらにその向こうに行けるのだ……という組み立てになっているのである。

また、触覚自体に対する態度のとり方の中にも小さくない落差が見いだされる。コンディヤックの『感覚論』はその全体のほぼ半分の分量を触覚の批判的検討にあてており、質量ともに充実したものになっているのであるが、それとの対比でバークリ『視覚新論』の触覚論を振り返ってみると、触覚問題と正面から向き合った議論が意外なほど乏しいことに我々は気づくのである。言いかえれば、視覚的空間の非実在性（心の外）に関する議論がそれほど執拗・綿密になされるのに比して、ではなぜ触覚的空間は実在性（心の外）をもつと言えるのかという点については、あれほど犀利なバークリにしてはつめの甘い議論になっていると言わざるをえないのである。そのことは、バークリとコンディヤックの議論全体において「触覚」心の外」論が占めていた戦略的な意味の差から説明されることになるであろう。その点に留意した上で次にターゲットを視覚論から触覚論に移し、まずバークリにおいてその触覚的リアリティがどのように確保されていたかを押さえた上で、『感覚論』における議論を追跡してみることにしよう。

五 『感覚論』における純粹触覚論——バークリとの対比で

（一） 先に触れたように、視覚との対比であれほど触覚的空間のリアリティを強調したかに見える——また広くそう見なされてもきた——『視覚新論』において、なぜ触覚的経験は「心の外」を示唆することになるのかという問題はどこにも積極的には論じられていない。再度の引用になるが、比較的核心に近いと思われる箇所を一つ引いておこ

う。「心の外に存在し、離れた所にある対象は、常に変わらず同じものであり続ける。(the magnitude of the object which exists without the mind, and is at a distance, continues always invariably the same.)」しかし視覚的な対象は「……距離に応じて」変化するから、それは固定した一定の大きさをもたない。それゆえ……我々があのものの大きさについて語るときにはいつでも、我々が意味しているのは触覚的な大きさでなければならない (When, therefore, we speak of the magnitude of anything, we must mean the tangible magnitude)」(S 55)。

確かにこれは印象的で、何となく分かったような気にさせる言葉ではある。だが、よく考えてみると十分に説得的な議論であるとは言えない。再びサッカーボールの例で考えてみよう。私は目を閉じてそれに触れ、その触覚的な一定の大きさを感じ取る。手から離してしばらくした後、再度そのボールに触れてみる。やはり、さっきとほぼ同じような大きさを感じられる。不思議の国のアリスのように突然自分の身体が伸びたり縮んだりはないという前提で言えば、その触覚的な大きさはいつも大体同じ程度のものとして感じられることだろう。これに対して、その視覚上の大きさはむしろ距離に応じて変化する。だから、ある「同じもの」の大きさは視覚的には確定されえないが、触覚的には確定されうるというこの小前提はひとまず妥当なものともてよからう。次に心の外に存在する対象は常に同じもの(大きさ)であり続けるという大前提であるが、それを一種の定義であると見なせば、これもまた妥当なものとしてさしつかえあるまい。ここまではよい。だが、それゆえ触覚的な大きさは「心の外」の存在を表わしているのだと結論することができるであろうか。できないことは明らかである。この推論は、犬は哺乳類だという正しい命題と、猫も哺乳類だというこれまた正しい命題から、それゆえ犬は猫だという間違った結論を引き出す誤謬推理と同型だからである。

しかも、問題はこのような論理的推論にのみあるのではない。視覚的な大きさは可変的だが触覚的な大きさはそうでな

いという小前提自体にも、なぜそう言えるのかということを追及する余地がおおいにあると思われるからである。こんどは富士山のような大きな対象を考えてみよう。もちろんその視覚的な大きさが、対象との距離に応じて変化することは言うまでもなからう。(もっとも、ある人が毎朝自宅の窓から見る富士山の見かけの大きさは、それを包む他の風景の中の占有比で言えばほぼ一定しているのであって、そこに何の恒常性もないというのは言い過ぎであるが)だが、それでは富士山の触覚的な大きさは常に「同じ」ものだと言いうるのであろうか。純粹触覚で富士山の大きさを知ろうとすれば、その登攀における時間経過や疲労の度合で推し量るしかないであろうが、その量がその都度その都度の身体の調子や登山経験の深浅によって可変的であることは間違いないのではなからうか。いや、こんなに極端な例でなく、サッカーボールのような例でもよい。触覚的な大きさは常に同じだというが、それを両腕で抱えたときに感じられる大きさと、指でその円周を辿ったときに感じられる大きさは同じであろうか。見方が変われば見かけの大きさが変わると全く同じように、触り方が変われば感触上の大きさが変わることもおおいにありうるのではなからうか。このように、触覚だけがものの大きさの同一性、ひいては「心の外」にある実在性を確認しうる特権的な地位を占めるという主張は、それほど自明であるとは思われない。

距離においても同じことが言えるだろう。バークリは、視覚像は常に目から距離ゼロメートルにあり、すなわち「心の中」にしかないと言う。しかしそれが正しいとしても、では富士山に登るとき、一步一步足の裏に感じられる抵抗感や、その登攀による筋肉の疲労度の方は「心の外」を示唆するのだと、どうして言えるのだろうか。目を閉じたまま下りエスカレーターを逆向きに上る人を想像してみてもよいが、「心の外」の距離を実際に歩き破ったというその感覚は常に足の裏の神経や筋肉疲労感の中にあるはずであろう。「目の中、すなわち心の中」という言い方が許されるなら、「足裏の中、すなわち心の中」という言い方がどうして許されないものであろうか。⁽³²⁾

(二) 我々は、何もことさらバークリの触覚論の不備をあげつらおうとしているのではない。また右の批判が批判として完璧なものであると主張するでもない。ただ、バークリほどの鋭敏な頭脳をもった哲学者が、なぜこの程度の初歩的な疑問にすら答えようとしなかったのかがいぶかしく感じられるのである。そして、そのいぶかしさをつきつめていくと、果たして本当にバークリは触覚の存在論上のリアリティを主張したかったのであるかという疑問に、我々は直面することになるだろう。(バークリが視覚空間に対して見せたあの破壊的知性の力をもってあたれば、触覚空間のリアリティの方を崩壊せしめることもまたさして困難なことではなかったであろう。そして実際、『人知原理論』ではそれが成し遂げられたのである。)

では、たとえば大森莊三が言うように、バークリが触覚を重視したというのは全くの誤りなのだろうか。そうではない。確かに「心の中・心の外」の文脈における触覚論はいささか根拠薄弱なものであったとはいえ、そうした存在論上の議論とは別のところで、確かにバークリは触覚に固執していると言えるからである。バークリは、視覚像それ自体は触覚像を示唆する記号としての意味しかなく、究極的に重要なのは触覚経験だけなのだということを主張しつつ言うだろう。「我々が自分の回りにある諸対象を評価するのは、それらが我々の身体に役立ったり、それによって我々の心に快苦の感覚を生み出したりするのにどれだけ適っているかに応じてである。ところで物体が我々の身体器官に作用するのは直接的接触によってであり、またそこから生じる害や益はどんな対象であれ完全にその触覚的性質に依存しており、その視覚的性質には全く依存していない。これこそ、なぜ触覚的性質の方が視覚的性質より重視されるのかという端的な理由である」(§59)。

確かにこれは重い論点である。青いドッジボールが向こうから飛んできて私の顔面にぶつかるといような状況を

考えてみれば、その重さは容易に理解できよう。いま、触覚をもたない純粹視覚というものが何らかの空間性を帯びて成立しているとすると、その場合、視野の一点から円形の青が相似形を保ちながら徐々に膨脹するのが見えるはずである。やがてその青い円が広がって視野を覆い尽す瞬間（顔面への衝突）が訪れ、その後また徐々に縮小しながら視野の周辺と移動していくであろう（しかし痛みはない）。さて、このように事態が何らの痛みも伴わない視覚風景としてのみ映じたとすればどうなるであろうか。その視覚像の変化はおもしろい色模様の変様とは言えるかもしれないが、何らの実践的な身構えも私には強制しないだろう。それは抽象的なアニメーション映画のごときものになるはずである。だが我々の実際の風景は、これとは違って痛み付きである。そして、右に述べたような青い円形の視覚像の変様は、N秒後における私の顔面の痛みを予知し示唆するものと理解されてはじめて私の恐怖の対象になるのである。触覚経験との連絡を完全に断ち切られた視覚というものがあるとすれば、それはそれ自体としては全くどうでもよいものになるだろうというバークリの発言は、確かにことがらの一つの核心を射ぬいているように思われる。

繰り返すが、この衝突の際の痛みもまた「心の中」であるかもしれぬと言いうる（視覚的な夢があるように触覚的な夢もありうる）。だが同じ「心の中」ではあっても、「青い円形」の感覚と「痛み」の感覚とは、それぞれ感じている主体にとっての切実さの度合いは質的に違う。そして、触覚の対象が「心の外」にあるとは、とりもなおさずこの切実さのことなのだという風に「心の外」を定義し直すことも可能であろう。⁽³³⁾ その意味で、『視覚新論』において触覚のぬきさしならぬリアリティがあったとすれば、それは存在論的^{オントロジック}なものではなく実践論的^{プラクティカル}なものであったと言えるかもしれない。バークリにおける触覚のリアリティがどこにあったかを振り返ってきた我々が辿り着いた一応の結論は、以上のようなものである。

(三) これに対し、コンディヤックの方はどのようにその「触覚Ⅱ心の外」論を展開していったであろうか。さしあたり次の二点を指摘しておきたい。一つは、前節(二)で見たような快苦の切実性というパークリの論点が、コンディヤックにおいてはさほど強調されていないということである。もちろん四章の(二)で述べたように、コンディヤックにとってもまたこの快苦の感覚は人間精神の発展の根幹をなす重大なものであり、その姿勢は触覚論においても貫かれてはいる。だがそれは彫像の思考実験の冒頭、すなわち純粹嗅覚の段階から一貫したものであって、触覚の段階ではじめて快不快の論点が打ち出される……という構成にはなっていないのである。それゆえ「心の中・心の外」というメルクマールを画するものとしては、これとは独立の要因が求められることになる。

もう一つは、触覚が与えられるや否やただちに彫像が「外部世界」を発見するという風には議論が組み立てられていないということである。純粹触覚を論じた第二部は一二章からなるが、その最初の三章は、触覚を与えられつつもなお「延長の観念も運動の観念も持たない」状態にまどろむ彫像の姿を描くことに費やされるのである。それゆえ、第二部の最初の三章は、コンディヤックが触覚の何をもって外界発見における決定的な要因と見なしたかをネガフィラムの形で示してくれるであろう。コンディヤックは触覚章をこう始める。……嗅覚・聴覚・味覚・視覚を奪われ、ただ触覚だけに限られた彫像がまず感じるのは、己の身体内部の生理的運動(呼吸運動など)である。この段階での彫像は自分に身体があることを知らないが、こうした動物的生命の鼓動によって与えられるこの根源的感覚(sentiment fondamental)は、彫像に漠然とした自我の感覚をもたらず(IIIS)。次に、周囲の空氣の寒暖や風のそよぎのようなものも感じるだろう(IIIS2)。だが、それらいずれもそれ自体としては外界を示唆せず、自我の変様としてのみ感じられるというのは、純粹嗅覚や純粹視覚の諸段階と同様である。

しかし、と人は言うかもしれない。……目や耳のような諸感官が身体のある部分に固定・集中しているに對して、

触覚を感知する感官は身体全体に広がっている。だからこの全身的感觉は、自ずから延長の・ひいては外的世界の觀念を抱くようになるのではないかと。だがコンディヤックはこれに否定的である。「……たとえばこの彫像が同時に、片腕に熱さ、他の腕に寒さ、頭に痛み、足にむずがゆさ、内臓に悪寒を感じたとしよう。もし彫像がこれらのありかたを別個に認識したことがかつてあり、かつこれらの諸感觉のうちの一つが他を圧倒するほどの支配力をもたない場合には、彫像の注意は等しくそれらの感觉の間に向けられるであろうと私も思う。確かに彫像が同時に感じるこれらの在り方は……、互いに互いの外にある。しかしこのことから、延長に関する何らかの觀念が彫像に与えられるということはありえない。なぜなら、右の事態からは隣接性や連続性といったものは全く帰結しないからである」(1138)。

それは、独我論的な世界にある純粹聴覚の耳が、小鳥の鳴き声とピアノの楽音と街頭の騒音とを同時に聞く場合と基本的には同じなのだ。このように、物理的に離れた箇所異なる触覚感觉をもったからといって、自動的にそれらの感觉が空間的に定位されるのではないとコンディヤックは考えるのである。なぜなら、そのことが可能になるためには「隣接しつつ一つの連続をなす「私の」身体」(ibid.)という世界の境界(空間の範型)がまず発見されねばならないのであるが、この段階での彫像にとってそれは不可能だからである。ではそれはいかなるプロセスを経て発見されるのであるか。……こうして我々は、『感觉論』全巻の核心部をなす二つの章へと導かれることになる。第四章は「問題解決のための予備考察——我々は、いかにして自分の感觉から身体「物体」の認識へと移行するか」⁽³⁴⁾、第五章は「触覚だけに限定された人間は、いかにして自分の身体を発見し、自分の外に何らかのものが存在することを学ぶか」と題されている。

(四) この身体(空間)発見への歩みは、しかし最初から重大なアポリアに直面することになるだろう。それは、コンディヤックが終生維持し続けたデカルトの心身二元論的な枠組みに直接由来するのであるが、その骨子は以下のとおりである。(a) 我々の感覚が延長という現象を生み出さない限り、自分の感覚から身体(物体)の認識には移行できない。(b) ところで感覚は魂にのみ帰属するのであるから、本来は魂という実体の(非延長的な)在り方しかできない。(c) つまり諸感覚は魂の中に集中され、その先には広がらない(elles sont concentrées en elle, et ne s'étendent point au-delà) (II 483)。

事実、ここまでの『感覚論』の歩みは、まさにこの「魂への集中」の内部で——自我の変様の意識の水準で——記述されてきたのであった。ところで、もしこうした二元論的枠組みにあくまで忠実たらんとすれば、そもそも魂による延長(身体≡物体)の認識ということは、定義上ありえないことになるだろう。しかしその一方で、端的な事実として我々の魂は延長をもつ身体を感じており、またその身体の外部に広がる世界をも直観している。そしてこのこともまた同時に、コンディヤックにとっては手放せない根本的な直観をなしたのである。二元論的な前提とこの直観とはむしろ論理的には両立しない。であるとすれば、なぜそれが可能となっているのか。「魂の中にしか存在しない自我が、いかにして「魂ならざる」身体のうちに自らを見いだすに至るのか」(comment le moi, qui n'est que dans l'âme, paraît se trouver dans le corps) (ibid.)。それはコンディヤックにとってはさしあたり解決不能な謎である。マルブランシュなら、その奇跡を成就させているものこそ神なのだと言うであろうが、こうした説明原理において神を決してもちださないコンディヤックにはこの道も閉ざされていたからである。

さらにしかし……とコンディヤックは言うであろう。……この奇跡が成し遂げられる内的な機制^{メカニスム}は謎であるにせよ、日々それが成就されていること、しかもいともやすやすと成就されていることは、乳児が己の身体・ひいてはそ

の身体の外にある世界の観念を獲得していく様を外から観察するだけでも明らかである、と。であるなら、マルブランシュが神という主宰者をもちだして説明しようとしたこの論理的跳躍を、別の主宰者の介入によって説明するほかはあるまい。コンディヤックが見いだしたその別の主宰者とは「自然」であった。この「自然」という名の主宰者の導きによって彫像（乳児）の魂がどのように身体（物体）へと広がっていくかを外側から観察・推測することが、コンディヤックに残されたただ一つの道となる。以下、その観察を簡単に追跡してみよう。

（五）「私は彫像に四肢の使用を与える。ところで、いかなる原因が四肢を動かしめるのか。それは四肢を使おうという彫像の意図ではありえない。なぜなら、彫像は自己が互いに重ねたり外部対象の上に運んだりできるような「身体」諸部分からできていることを知らないからである。だからこそ、始めるのは自然でなければならない。彫像の四肢に最初の運動をもたらすのは自然の役割である」（II 581）。

このように第五章は始められるが、ここでまず我々は一つの重大な論点にぶつかることになる。それは、ここにおいてはじめて彫像に運動が与えられるという点である。⁽³⁷⁾『感覚論』のここまでの叙述においては、嗅覚にせよ聴覚にせよ、すべての刺激は一方的に与えられるのみであったのに対し——視覚についてもしかりであって、コンディヤックの思考実験においては純粹視覚の彫像はまばたきも禁じられている——、触覚章においてはじめて身体運動が与えられるというこの構成を見れば、コンディヤックが触覚のどういう性質を重視していたかは明らかである。ともあれ、このような自然の促し（快不快への反射）によって彫像（乳児）は自分の四肢をばたつかせることになる。むろん、この段階ではまだ彫像は己に身体があることを知らず、自分が何をしているかを理解しないままそれをなしているのであるから、自己運動を空間的に定位することはできないし、その外側に自分とは異なる世界が広がっていることも

理解しない。けれども、その盲目的な運動の繰り返しは、やがて彫像にある発見をもたらすことになるだろう。それは、これまでの四つの感覚にはなかった新しい二つの経験、不可入性（固さ・抵抗）と二重感覚の経験である。

コンディヤックは言う。「不可入性（impenetrabilité）はあらゆる物体に固有な属性である。正確に言えば我々はそのことを感じるというよりは……そう判断するのであるが、その判断は物体が我々に働きかけるときに生じる感覚に由来する。その感覚とはとりわけ固さ（solidité）である。というのも、互いに押しあう二つの固い物体の中に我々は、それらが互いに互いを排除しようとする抵抗感をはっきりと感じるからである。もしそれらが相互浸透するとすれば両者は一つに溶け合ってしまうだろう。だが、それが互いに浸透しないことになれば、それは必然的に区別され、常に二つのものとなる」（11583）。

（六） 色や匂いや光の感覚が「自己の身体を認識しない魂」のもつ「自我の変様」の知覚でしかなかったのに対し、固さの感覚は必然的に「他性」を示唆するというわけだ。しかしこれだけでは明らかに説明不足であろう。なぜなら、私の手がたとえば固い石の壁に触れたとして、その手に感じられる「固さ」の感覚もまた、依然として私の魂の中にしかないように思われるからである。そこでさらに言葉が加えられる。コンディヤックはそこで、この触覚だけが二重感覚という特有の経験をもたらすということを強調するのである。そしてコンディヤック触覚論の核心をなすものは、この固さがもたらす触覚の二重性という論点であったように思われる。それはこのような事態である。自然の促しによって自覚することなく自分の手をあちらこちらに動かすこの彫像は、あるとき偶然に自分の身体——たとえば胸——に触れることになるだろう。その瞬間をコンディヤックはこう描いている。「……ここにおいて彫像は、自分の身体を認識し、その身体を構成するあらゆる部分のなかに自己を再認することを学ぶ。なぜなら、彫像が自分の身

体のあれこれの部分に手を触れるいなや、その感触を感じているのと同じ存在が、あたかも誰かが誰かに囁くようにこう答えるからである。『これは私だ』と。(Je même être sentant se repone en quelque sorte de l'une à l'autre: C'est moi.) (II 584)。

手を胸から他の各部へと順次滑らせていくというようなことも当然起こるだろうが、そのときには「いたるところで固さの感覚が、互いに排除しあいつつも隣接しあう二つのものを表象せしめ、そしてまたいたるところで、その感触を感じているのと同じ存在が……『これは私だ』、『これもまた私だ』(C'est moi. C'est moi encore.)と答えるのである」(ibid.)。

触覚にあって他の感覚にはないもの。それは触れること(主体)と触れられる(客体)ことが相互に転換しあうというこの経験の二重性にあり、そこにこそ「魂をして自己の外へと脱出せしめる感覚」(III 583)としての触覚の本質があるとコンディヤックは考えるのである。

このようにして、彫像は自己の身体を単なる自我の変様としてではなく、まさに抵抗と厚みと広がりを持った身体(「物体」として、徐々に感じるようになる。むろん、ここで発見されたのはただ自己の身体のみである。この段階ではまだ、彫像にとって世界は自己の身体と同じであり、「それが世界の全てである」ように感じられている。魂はいわば身体へと「拡散」するが、その身体はいまだ独我論的な身体であるにすぎない。だがたとえそうではあっても、このように「これは私だ」「これもまた私だ」と囁き続ける自我の共鳴空間がおぼろげに成立することは重要である。身体という外的空間の祖型が形成されることが、それに続く外的世界への跳躍にとって不可欠な助走をなすからである。その跳躍はこのように記述されるであろう。「……彫像が自分の手を自分自身『の身体』の上にしか置かないでいる限り、彫像にとってはあたかも自分だけが存在する全てであるかのように思われている。だが、彫像がたまたま

外的な物体に触れることがあれば、自我は手の中で自分が変様されたと感じるのにもかかわらず相手の物体の中には同じような変様を感じないということが生じる。手は『私』と言っているのに、相手からは何の応答も受け取らないのである。このことによって彫像は、今自分が触れているものの在り方が全く自分の外部にあるものと判断する。彫像はこの経験「接触における呼応」から自らの身体「の観念」を形成したのであるが、同じその経験から他なる物「の観念」をも形成するのだ。……もちろん、かつて『私』と答えたその『私』が、ここではそう答えるのをやめるという違いはあるにせよ」(1158s)。

(七) こうして彫像は自我と非我を隔てるルビコン川を渡る。「魂への集中」というそれまでの状態から自己身体の知覚へ、さらにはこの身体に限られた空間の外部にある対象世界へと誘われ・非我の世界へと劈かれるのである。この決定的移行の後の彫像の歩みは比較的平坦な一本道になる。すなわち彫像(乳児)は、快不快という「自然」の促し——「快楽と苦痛のほかに彫像の教師はいない」(1188c)——の命ずるままに自ら知らず身体を動かし、様々なものに触れてゆくだろう。やがて手だけではなく足も動かせるようになり(空間的な移動の自由を獲得し)、かつて持ったことのある快楽と苦痛の対象(場所)を己の意志で再現したり忌避したりすることができるようになる。はじめのうちは、自己の身体との境界面上にしか感じられなかった外部世界も、自己移動の感覚とともに徐々に拡大し、やがて、それと比べれば自分の身体が驚くほど小さく感じられるような広大無辺の空間を直観するに至る……(1192s)。こうした記述がきわめて細密なディテールをもってその後延々と続くことになるのであるが、ここではこれ以上それを追跡する余裕はない。また、触覚によっていわば開墾され整地された身体空間図式の上に、いかにして他の諸感覚——なканづく視覚的表象——が位置づけられてゆくかを辿り直す第三部(「いかにして触覚は他の感官に

外部対象に関して判断することを教えるか」も、モリヌクス問題の解釈やバークリの視覚論との対比で重要な論点を豊かに含むが、それもここでは割愛せねばならない。⁽³⁹⁾しかし、「視覚Ⅱ心の中」「触覚Ⅱ心の外」というバークリによって提起された問題がコンディヤックにおいていかに受け止められ変様させられていったかというその経緯の決定的なところは以上では押さえられなかったと思われる。その触覚論、および触覚をとおしての身体と外界の存在証明は、単に一八世紀哲学の一典型であるだけでなく、メルロ・ポンティら二〇世紀の現象学的身体・空間論に至るまでの長い一連の議論の出発点をなすモニュメントとして我々の前にその古典的な姿を現わすのである。

まとめにかえて

(一) 以上、『起源論』と『感覚論』のテキストに内在するかたちで、コンディヤックの視覚・触覚論を辿ってきた。これまでの考察を振り返り、触れ残した論点を補いながら、提起されたいくつかの問題に整理をつけてまとめにかえたい。

まずはじめに、『起源論』から『感覚論』に向かうなかでコンディヤックがバークリ主義へと一八〇度転換したという通説に関して、我々なりの見方をまとめておこう。第一に、これはあらためて言うまでもない追認であるが、モリヌクスの提起した問題への解答としては確かに一八〇度に近い⁽⁴⁰⁾転換を示したということである。目はそれ自体では「魂の中の」色と光のカオスを見るだけであり、奥行きある外的世界を目が「見る」ようになるのは触覚的経験による教導のおかげであるという点が、強い否定から肯定へと転換したわけである。だが、『起源論』においてはなによりこの議論が否定されたのであったか。その理由は何よりも、右の議論が触覚的経験の下書きによる「気づかれな

「判断」の介入を要請したこと、そして、判断の介入による感覚の成立というこの見方が当時のコンディヤックにとっては認めがたいオカルティズムに思えたという点にあった。的確にもル・ロワの次のように注釈している。「ここでのコンディヤックの目標は、心理学上の一問題を説明するというよりも、ロックに対抗して、知覚の水準においては判断が一切働かないということを示すことにあった。こうした判断の存在を主張することは、精神における神秘的な活動能力を空想することになるとコンディヤックには思えたのである」⁽⁴¹⁾。

このように、『起源論』においてモリヌークス問題がとりあげられたのはあくまでもこのオカルティズム批判の「一例題」というエピソード的文脈においてであったから、純粹視覚論それ自体のはらむてごわさに正面からとり組むという姿勢の方は相対的に弱かったということも言えるように思う。パークリの議論の曖昧さを突くいくつかの鋭い論点を示しながらも、積極的な自説展開としては明らかに物足りなさを残したのである。

しかし八年後の『感覚論』においては、モリヌークス問題がその「全巻の扇の要」⁽⁴²⁾のような重要性を帯びて迫り出してくる。その思考実験は——それがパークリの議論と基本的に一致するという理由から本稿では詳細には追わなかったけれど——デーヴィスをして「ことがらにはらまれた難問にたいしてそれ以前の誰もなしえなかったような高度な洗練を示した」⁽⁴³⁾と言わしめたほどの精密さをもって成し遂げられ、『起源論』における結論の大部分が撤回されたのである。だがそうだとすると、『起源論』であれほど強く排除されていた「気づかれない判断」の問題が、この転換においてどのように処理されるに至ったのが問われなければならないまい。この経緯を辿ってみると、コンディヤックにとって『起源論』から『感覚論』への転換は、彼自身の大きな主張からみれば逆節的な転向であるよりはむしろ順節的な深化だったことが理解されるであろう。

(二) 結論から先に言うと、論理的に当然のことながら、『感覚論』におけるコンディヤックは視覚をはじめとする諸感覚の成立に「気づかれない判断」が混入することを強力に主張するに至っている。たとえば『感覚論摘要』においてコンディヤックは、アリストテレスとロックを反プラトンの認識論の偉大な二高峰と評価した後で、しかし、と次のようにロックを批判するのである。「しかし彼は不明瞭な点を残した。彼は人間のあらゆる感覚に混入する様々な判断の大部分を見逃してしまった。触ったり見たり聞いたりすることを人間はどれほど学ばねばならないかという点についても無知であった。魂のあらゆる働きを先天的な性質であるかのように見なししてしまった。それらの働きが自らの起源を感覚自体のなかにもつのではないかということを全く考えようとしなかった」(P. 324)。

『起源論』では視覚の中に判断が混入することがあるというロックの主張をあれほど批判していたコンディヤックが、ここでは一転してこのことを普遍化しなかったという理由でロックを批判しているわけである。当然、自分自身の立場変更について弁明の一つもあつてしかるべきところであるが、その転換についてのさしたる自覚は示されていない。だがその後に続く批判の論点を見れば、この点での転換が、コンディヤック自身にとってはさほど大きな「転回」としては意識されていなかったと推測することができる。すなわち『感覚論』での「判断混入」肯定論は、感覚が自ら学ぶ能力をもっていること、そして生まれたときは無力であったこの感覚が、それ自身の試行錯誤を経てあれ他の感覚との協同に学ぶことをとおしてであれ重層化し生成しゆくものであること、つまり感覚の自律的生成可能性という文脈で主張されているのである。翻って、あの『起源論』での否定論を思い出してみよう。あそこでも、コンディヤックが主張しようとしていたのはやはり同じこと、すなわち感覚的経験の内在に固執し、この水準を超越した神秘的な要因をすべて排除することをおして感覚の自律性を弁証すること、このことに他ならなかった。『起源論』は「人間知性に関わることを唯一の原理に帰着せしめる著作」というサブタイトルをもつが、この唯一の原理とは感覚

のことであり、その点では「人間のすべての認識と機能が感覚に由来することを立証する」ために捧げられた『感覚論』と全く同一であったのだ。「感覚への無意識的習慣的判断の浸透」という説明原理が「感覚の自律性」を弁証する上で否定的に働くか肯定的に働くかという点においては確かにコンディヤックの見解は変わったが、そのことをとおして確保しようとした大きな主張自体は強められこそすれ弱められることはなかったのである。

(二) もちろん、コンディヤックが終始一貫した感覚論者であったというこの認定自体は、どちらかといえば平凡で退屈な事実確認に属するだろう。だが、従来しばしば言われてきた『感覚論』でのバークリ主義への転向という評価をどうみるかという点で、このことの意味はあらためて考え直されてよい。そもそもバークリ主義ということで意味されるものは何であろうか。そして、コンディヤックがバークリの『視覚新論』から学んだことは、いわゆるバークリ主義とどういう関係にあったのであろうか。

我々の見るところ、両者の本質的な違いは次の点にある。つまりバークリの触覚論が触覚的世界のリアリティを強調するために立論されたというよりは、それとの対比で視覚的世界の虚妄性を証明するために、いわば暫時的なテコの支点として立てられているのに対し、コンディヤックのそれはまさにそれ自体を目的として展開されたということである。事実、貫徹されたバークリ主義(『人知原理論』)においては、視覚の対象は非実在的だが触覚の対象は実在的だなどという区別は廃棄されることになるであらう。バークリの紹介者一ノ瀬正樹は、『視覚新論』の戦略的意味をさしあたり次のようにとらえている。

『視覚新論』……は、バークリの思考としては、翌年(一七一〇年)出版されることになる『人知原理論』での非物質論を人々に理解してもらうための一過程であった。かの有名な *Esse est percipi* 原理はバークリにとって絶対の

真理であったが、いささか奇抜である。それ故、『人々の靈魂に真理を気づかれずに忍び込ませる (makes truth glide into their souls insensibly)』(哲学的評註一八五) ため、『半分の非物質論』にすぎない『視覚新論』を自己の哲学に導入したのであった⁽⁴⁴⁾。

すなわち、感覚的確信の対象として人々を最も強くとらえてはなさない視覚的空間のリアリティを破壊した後で、その破壊工作の際に用いたテコ(触覚的リアリティ)は取り外される予定にはじめからなっていたわけである。これに対してコンディヤックは、そのテコをバークリその人の迷惑をはるかに超えた重さで受け止め、さらにはそのテコをとおしてバークリとは全く逆に、触覚によって導かれた視覚がいかに充実した感覚的世界を獲得するに至るかを立証しようとしたのである。本稿では触れなかったが、第三部において「触覚と結合した視覚」が、単に「眺める voir」という自他未分的で受動的な段階から「見つめる regarder」という能動的な段階へと高められていくのを(III 386)、さらにはその段階に達した視覚が、今度は逆に身体的狭隘性を運命づけられた触覚を領導するに至るのを我々は見るのである。それが全体として、視覚と触覚とともに肯定する感覚へのオマージュになっているのを確認するとき、モリヌクス問題への同じ解答がいかに異なる結論へとつながったかを我々は見届けるのである。

とすれば、コンディヤックとバークリとの出会いは非常に皮肉なすれちがいであったことになる。なぜなら、バークリが哲学的独我論への途上にある「半分の非物質論」のつもりで展開したその議論が、コンディヤックにおいては独我論からの脱出という全く正反対の道行きのなかで受け止められた格好になるからである。⁽⁴⁵⁾バークリに対してあれほど否定的だった『起源論』が、次の言葉ではじめられていたことを想起されたい。「たとえ我々が天国に昇ろうとも地獄に堕ちようとも、我々は自分自身の外に決して出ることがない。我々が知覚するものは、我々のもつ想念^{パッション}以外のなにものでもないのである」(I 181)。

デイドロは『盲人書簡』のなかで、この点を引きあいだしてその思想に「独我論」の嫌疑をかけているが、コンディヤックがその嫌疑を晴らすために『感覚論』が構想したのだとすれば、そしてその構想に決定的な影響を及ぼしたのが他ならぬ「半分の非物質論」としての『視覚新論』であったのだとすれば、これにまさるイロニーはあるまい。いずれにせよ、モリヌークス問題をめぐって繰り広げられた思想交錯の複雑なありようは、哲学史のなかに登録済みの「独我論」「バークリ主義」「感覚論」といった言葉をいちど御破算にし、それらが具体的にはどのように機能したのかを再考するよう我々を促すのである。

(四) 最後に、なにゆえに一八世紀においてあれほど触覚に対する関心が高まったのかという最初の問いに戻らねばなるまい。しかしこの問いに対しては、少なくともコンディヤックの場合はという限定をつけではあるが本稿全体をとおして答えてきたので、ここではそれを繰り返すのではなく、むしろこれまでの行論とは異なる角度からのアプローチを紹介し、それとコンディヤックの議論を対質させることによって問題の奥行きを示唆しておくことにしたい。本稿でも触れた大森莊三は、バークリとの共鳴をとおして触覚に対する独自の思索を展開する哲学者であるが、その大森とはかなり隔たった場所から、やはり触覚に対する深い省察を紡いできた哲学者に坂部恵がいる。その坂部は『ふれる』ことについてのノート」という論考において、次のような興味深い観察をしている。……ふれる、あるいはさわる以外の五感をあらわすことばは、いずれも対象を示す助詞として「を」(対格)をとる。色を見る、音を聞くというように。このことは、これらの感覚においてはいわば見るものと見られるものといった主―客の別がはっきりしていることを意味する。これに対して、ふれるという言葉だけが「を」をとらず、「に」(与格)をとる。机をふれるとは言わず、机にふれると言うのだ。このことは、ふれることだけが、ふれるものとふれられるものとの相互嵌

入、転移、交叉、ふれ合いといった構造をもっていることを示す。あるいは「分ける」という言葉を考えてみよう。見分ける、聞き分ける、嗅ぎ分けるなどと言うが、決してふれ分けるとは言わない。これはふれるという経験の含む相互嵌入の關係が、分けること以前の経験であることを示すのではないか。つまりそれらは「ふれることのこともつ超ロゴス性、超分節性といった性質を示す」のだ……、と。⁽⁴⁷⁾

そして、このような意味での触覚の根源性、「ふれるという経験の、相手のいのちや宇宙の深さに、一息のうちに参入するという特徴」を見事にとらえた哲学者として、坂部はコンディヤックとも因縁浅からぬ哲学者のヘルダー⁽⁴⁸⁾を挙げるのである。坂部の紹介によりつつ、ヘルダーの『彫塑』からいくつか引いておこう。「低く体をかがめて彫像のまわりをうろつく愛好家を見たまえ。彼は視覚を触覚と化すために、つまり暗がりですぐ手探りをするかのように見るために、そうする他ないのだ。彼はすべりまわり、落ち着ける場所をさがすが、見つからない。何千という視点があらっても足りないからだ。……視点が決まりきってしまうと、たちまち生きたものが板になり、ふくらみある美しい形はみすばらしい多角形にくだけてしまう。」「……けっきょく、彫刻は真実であり、絵画は夢である。彫刻は全く呈示する表現であり、絵画は物語る魔法である。」「彫刻は光をもたない。彫像は光を浴びているときですら自主独立であって、ある別な、もっと包括的につかみとる感覚（触覚）のために作られている」⁽⁴⁹⁾

ヘルダーという一八世紀の哲学者が彫刻という触覚芸術への傾倒を示したそのことが、坂部の言うように「触覚の超ロゴス性、超分節性」という文脈でなされたのかどうかは詳らかにしない。しかしそれはともあれ、これがコンディヤックとは微妙に異なる形での触覚へのオマージュになっていることは確かであろう。そして、伝統的に蔑視されてきた触覚の名誉回復がこのようなロマン主義的な文脈のなかでなされたという経緯は、啓蒙主義的文脈における触覚の名誉回復の経緯とあわせて再検討されるに値するように思われる。

だが、そのときまっさきに考えられねばならない問題がある。それは、坂部が言うような二分法、すなわち視覚Ⅱ主客の分断（視線のテロリズム）、触覚Ⅱ世界の根源的融合（触れ合いのシンパシー）といった二分法とは正反対の対照が、ヘルダーの同時代人のコンディヤックによってなされていたということである。繰り返し見たように、コンディヤックの思考実験においては、純粹視覚の彫像の方こそが（純粹嗅覚の彫像と同じく）全てを「自我の変様」として見る「自我未分」の世界にいたのであり、彫像が触覚をとおして身を振るようにその世界から抜けでるのは、触覚こそがこの融合の世界に亀裂をもたらし、自我と非我の差異を露にするからであったのだ。坂部が印象深く提起した視覚と触覚のあの対照と、コンディヤックが『感覚論』で示したこの対照。おそらく、問題の根幹はこの周辺にあるのではあるまいか。そのことを確認したところで、とりあえず本稿を閉じることにする。

* 本稿で数多く引用されるテキストに「コンディヤック『人間認識起源論』(Etienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746)」、同『感覚論』(*Traité des sensations*, 1754)」、バークリ『視覚新論』(George Berkeley, *An Essay towards a New Theory of Vision*, 1709)がある。これらは、いずれも比較的短いパラグラフ番号によって章だてられているので、その番号を引用箇所に直接付した『起源論』1部6章§4は(684)のように表記。ただ『感覚論』に付された「この著作の意図  Dessain de cet ouvrage」や「感覚論摘要 *Extrait raisonné du traité des sensations*」などはそうした手がかりがないので、それに関しては引用にもちいたテキストのページをそのまま付した。本稿で使用したテキストは、コンディヤックはいずれもル・ロワ編集の『哲学著作集』(*Œuvres philosophiques* vol. 1, *Texte établi et présenté par Georges Le Roy*, Presses universitaires de France, 1947)°。バークリは M・R・ヒューヤース編集の『哲学著作集』(*Philosophical Works, including the works on vision*, noted by M. R. Ayers, Dent Rowman & Littlefield, 1975)である。なおバークリ『視覚新論』に関しては、下條信輔・植村恒一郎・一ノ瀬正樹のすぐれた訳文(勁草書房)を採

借したが、文脈上の関係で一部手を加えてある。また、コンディヤック・パークリに限らず、引用文中における強調点はすべて筆者のものであり、「……」も筆者による補いである。原著自体のなかにある（……）と区別されたい。

- (1) Hans Blumenberg, *Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation*, in *Modernity and the Hegemony of Vision*, edited by David Michael Levin. Univ. of California Press, 1993.
- (2) Platon, *Sophistes*, 246-a. プラトン「ソフィスト」(新海邦治訳、角川書店版全集二巻)二五五頁。
- (3) だが、目は富士山の「本当の」大きさを見ているのかというのは実は微妙な問題である。本稿でも触れるように、パークリはこのことを真っ向から否定するであろう。
- (4) 大森荘蔵『新視覚新論』東京大学出版会、一九八二年、四頁。
- (5) Ludwig Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, 1846. フォイエルバッハ「肉体と靈魂、肉と精神の二元論に抗して」(船山信一訳、福村出版全集一巻)二〇一―二三頁。フォイエルバッハはこの二元論に「抗して」と主張するのであるから(「真理は唯物論でもなければ観念論でもなく……人間学である」)、ここでの位置づけはやや不正確ではあるが。なおフォイエルバッハはこれに続けて次のようにも言う。「男性は『私は生きるために愛する』と言い、女性には『私は愛するために生きる』と言う。しかるに愛の重点は腹部のなかに横たわっている。女性は肉を代表し、男性は精神を代表している」。つまり、視覚⇨精神⇨男性原理、触覚⇨肉⇨女性原理というシェーマの中で後者のエロス性が指摘されているわけである。「感覚論」を表わす(sensualisme)という言葉が、「肉欲的」「好色」を意味する(sensuel) (sensuelle)という言葉に引きずられたコンテションを帯びてきたことをあわせて考えると興味深い。感覚を蔑視する哲学的伝統の背景にはこうしたセクシュアルな領域における禁欲主義が働いているが、セクシュアルな感覚の最終審もやはり触覚(触れる―触れられる)だと言ふべきである。
- (6) ただし「philosophie des lumières」というのは後世の史家が付けた名前であって、そう呼ばれる当の人々が自ら名乗ったものではない。カントの「Was ist Aufklärung」1784.『啓蒙とは何か』あたりまで待たなければそのような「啓蒙」主

義者は存在しなかったわけである。ちなみに、この偉大なドイツ啓蒙哲学者の空間論（『純粹理性批判』先驗的感性論における「ア・プリオリな直観形式としての空間」）を想起してみると、本稿が主題にするような（視覚への反逆を伴う）触覚への傾きはみじんも見られないのであって、その意味ではもちろん「啓蒙」も一色ではない。

(7) Diderot, *Lettre sur les aveugles*, 1749, Œuvres Tom. I, Editions Robert Laffont, 1994, p. 164.

(8) Voltaire, *Elements de la philosophie de Newton*, 1738, Condillac, *Traité des sensations*, 1754, Maupertui, *Lettres philosophiques*, 1750, など。とくに、右に挙げたヴォルテールの『ニュートン哲学要綱』にはバークリ『視覚新論』の肯定的な紹介が含まれているが、コンディヤックのバークリ受容は全てこの著作をとおしてなされた。コンディヤックは英語を解さず、直接に『視覚新論』を読めなかったからである。なお、その他にも「外部感官について (Of the External Senses)」という論文を触覚から説き起こしたアダム・スミスや、視覚芸術たる絵画や聴覚芸術たる音楽よりも深い触覚芸術として彫像を論じたヘルダーの名前を挙げることもできよう。ヘルダーについては最後に触れたい。

(9) Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 1690, Book 2, 9-88.

(10) *ibid.* ちなみに、モリヌークス書簡にはロックの引用には割愛された部分があったという。「この盲人は……どちらが球体でどちらが立方体であるかを言えるであろうか。あるいはまた、見るだけで、手を伸ばす以前に、それらを手を伸ばして取れるか否かが分かるだろうか。たとえそれらが彼から二〇フィートか、あるいは一〇〇〇フィート離れていたとして」。(Cf. Desirée Park, *Locke and Berkeley on the Molinoux's Problem*, in 'Journal of History of Ideas', vol. 30, april-June, 1969, p. 254) ロックがさしたる拘泥をみせなかったこの「距離を見る」という問題は、後にバークリによって厳密に検討されることになる。

(11) モリヌークス問題が引き起こした一連の論争については Ernst Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, 1932, (カッシーラー『啓蒙主義の哲学』中野良之訳、紀伊國屋書店) の第三章「心理学と認識論」J. R. Morgan, *Molinoux's Question: Vision, Touch, and the Philosophy of Perception*, Cambridge Univ. Press, 1977, が詳しい。

(12) J・L・マッキーはモリヌークス問題を「角板と円板の見分け」可能性と「円板と球体の見分け」可能性の二つの問題に

分けた上で、バークリは両者に否定、ロックは前者には肯定・後者には否定の態度で答えるであろうと言う。(J. L. Mackie, 'The Problem from Locke', Oxford Univ. Press, 1976, p. 31) 確かにそうであれば、一次性質・二次性質論のロックと議論は整合するのであるが、しかしここでのロックの答え方をみる限りこのマッキーの予想はおかしいと言わねばなるまい。もちろん、このおかしさの原因はロック自身の混乱にあるのであって、後にコンディヤックはそれを批判するのである。

(13) 同じことは、たとえば網膜における対象像の反転という科学的知識に関しても言えよう。網膜では倒立している像がなぜ実際の視覚において正立して見えるのかという問題は当時の哲学者たちを大いに悩ませた。これに対する『視覚新論』(§112-116)の解答は見事である。知覚心理学上のバークリの議論は全体にきわめて優れている。

(14) 羞恥心や恐怖心によって顔が紫色や緑色になる生物がいても何ら不合理ではない。また羞恥心(感情)と血管膨脹に伴う赤面(顔色)との間に何らかの生理学的必然性があるという言い方はできるが、我々がそういう知識に基づいて他人の感情を判断しているのではないことは確かである。その意味で両者は恣意的だというのである。

(15) 後で触れるように、バークリは純粹視覚に平面的な形の同定さえ認めないので、厳密に言えばこの相似形すら言えないのであるが。

(16) 視覚点 visible points とは、視野における分別可能な最小単位。可視最小量 minimum visible とも言う。

(17) この「視覚」記号」論は、だがその記号は神によって制定されたのだ……という議論へとつながっていく。『視覚新論』§147。なお、視覚の対象と触覚の対象がなぜ一致するのかという問題を、おなじく神の教示によって説明しようとした者として、マルブランシュを挙げることができる。(Malebranche *Recherche de la vérité* 1674, L. I, C. 9)。触覚像と視覚像との一致問題をめぐってマルブランシュとバークリとはきわめて似たことを考えていたのではないかと思われる。

(18) この引用は、英国王立科学^{ロイヤル・アカデミー}院の会報 *Philosophical Transactions* vol. 402, 1712 からのもの。ここでは、コンディヤックの『起源論』に引用された仏訳から引用した。

(19) この点に関しては、前にあげたモーガンの研究の他に、バークリ『視覚新論』の訳書(下條信輔・植村恒一郎・一ノ瀬正樹訳、勁草書房、一九九〇年)に付された解説(ことに下條信輔「バークリと現代の視覚理論」)に多くを教えられた。

(20) 大森前掲書、一八頁。

(21) 同右。

(22) この点については様々の論者がその「転向」の意味について論じている。前掲のモーガンの他、George Le Roy, *Psychologie de Condillac*, John W. Davis, *The Molyneux Problem*, in *Journal of History of Ideas* Vol. 21 July-Sept. 1960. 河野勝彦「眼は何を見るのか?」(『デカルトと近代理性』文理閣、一九八六年所収)。河野の論文はモーガンらの先行研究を踏まえた周到なもので、本稿でもしばしば教えられた。

(23) 「加工品」「原産品」の比喩は大森前掲書から。そこで大森は、コンディヤックのような立体視覚像の「視覚原産品」説に近い立場をとっている。

(24) 全体として、『起源論』における純粹視覚論は、批判はともかく積極的な立論としては弱いところがあるように思われる。顔面固定器などを伴う実験室での不自然な視覚(断片視 snapshot vision)から導かれる実験心理学的な視覚理論を批判し、生きた視覚としての「環境視 ambient vision」「移動視 ambulatory vision」に着目して奥行き視認問題を解こうとするギブソンのような今日のアプローチ(J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 1979『生態学的視覚論』古崎敬他訳、サイエンス社、一九八五年)につながるような視点もないではないが(16810)それはあくまでも萌芽的なものである。

(25) Voltaire, *Elements de la philosophie de Newton*, 註(8)を参照のこと。

(26) 全体として、『起源論』においては各感覚の自律性が強調され、その相互教育という観点は弱い(なぜそうだったかということは本稿のまとめで触れる)。この点は後の『感覚論』で自己批判されるところであって、『感覚論』においてはこれが中心的な役割を示すことになる。ただしバークリが、触覚→視覚の一方的教育を強調したのに対し、『感覚論』ではあくまでも相互教育の視点が強調されることにはあらかじめ注意しておきたい。

(27) 本稿の冒頭で述べたように、一八世紀哲学は全体として触覚に「甘く」視覚に「辛い」傾向が見られた(バークリはその極端な例であるが)。この点、『起源論』のコンディヤックは例外的に触覚に「辛い」——もちろん蔑視ではないにせよ——態

度を示している。だがそのような批判的態度を持ちえたからこそ、後の『感覚論』における充実した触覚論へと至ることができたのだとも言えよう。

(28) John W. Davis, op. cit. p. 400

(29) カッシー前掲訳書、一二五頁。

(30) 純粹視覚の「心の中」性を正面から証明しようとしたバークリとは違って、コンディヤックはいわば迂回作戰——嗅覚論をはじめとする——をとって同じことを証明しようとしたと言えるかもしれない。だが、それが単なる戦術上の違いではなくもっと大きな戦略上の違いであったことは「まとめ」で述べたい。

(31) 比較的大きな点を一つだけ挙げておこう。『起源論』のコンディヤックがバークリ批判の文脈で主張した諸論点は『感覚論』ではほとんどが撤回され、バークリと基本的には似た見解に達する。だが、視覚の本性的な延長性という論点だけは撤回されなかった。「広がりのある音が存在しないように、広がりのない色は存在しない」(『感覚論』111ss)。純粹視覚に延長性があるというこの論点は、つきつめていけばバークリと衝突する可能性をはらんでいる。だが、延長をもつから「心の中」ではありえないという風に『起源論』では議論が展開していたのに対し、『感覚論』ではそれが「広がりをもつ自我」という心象風景論へと受け渡されることになるのである(それは彫像の自我にとって境界のない広がりである。自我が終りなく繰り返されるように思われ、自分がそれであると信じる色の向こうには何も認識しない [bold])。「純粹視覚」心の中」論という大きな流れにおいては違いがではないので、あえて本論では触れなかった次第である。

(32) 河野は的確にも、バークリが触覚については現象学的なアプローチをし(奥行きが分かる)、視覚については生理学的なアプローチをしている(奥行きが分らないはずだ)ことを「不公平だ」と指摘する(河野前掲書一二二頁)。

(33) すでに見たように『感覚論』の第一部では、触覚を欠く彫像が独我論者になるだろうという議論がなされていた(「私は薔薇の匂いである」)。それはなかなか説得的な議論ではあるが、しかし議論の余地がないではない。確かに彫像には匂いの原因が「外」にあるとは分らないだろう。だが、不快な匂いが「私の変様」であるとはいえ、その匂いは「私」にとってままたらぬ外的強制として現われるのである。もし彫像の人格がコンディヤックのいうように発達して、「かくあれかし」と願う

意志や希望の主体としての「私」に至るなら、そうした「かくあれかし」の私と、その私にとってよそよそしい私——匂いの上演主としての私——とは分裂するのではあるまいか。すると、私の主観的世界のなかに、少なくとも異質な二人の私が認められる可能性はある。もちろんこれが独我論からの最終的な脱出になっているとはいえないにせよ、何らかの外部性(他性)がそこにははらまれるはずである。

(34) この第四章は一七五四年の『感覚論』初版にはなかった。いつの追加挿入であるかはル・ロワの注釈でもはっきりしないが、中に自著の『論理学』*La logique*、1780への言及があるのでかなり晩年のものであることは間違いない。なお、ここで「自然が全てを始める」とあるのは、この『論理学』の強い主張である。

(35) コンディヤックにおける経験論・感覚論とデカルト的三元論との関係は微妙である。これについては『人間認識起源論』の拙訳(岩波文庫)に付した注釈(上巻二五八―二六〇頁)を参照されたい。

(36) 註(17)を参照のこと。

(37) これが思考実験にとって適切な条件設定であるかどうかには異論があるだろう。目・耳・鼻・舌は顔面に固定されていてそれ自身の運動能力を持たず——自発的に視野を変化させるには、必ず首や足の筋肉の協力が必要とする——ただ触覚感官だけが運動する四肢全体に広がっている……というのがたまたま人間の身体の作りであるからこのような条件設定になったのではあるが。もし両手の先に目があって視点を比較的自由に変えられたり、あるいは体表全体に無数の目があったりというような動物——もつともどんな風に見えるのかは想像もつかないが——が存在すれば、議論は異なってくるかもしれない。

(38) この「これは私だ」「これもまた私だ」……という彫像の囁きの箇所は、ルソーの『ピグマリオン』(*Pygmalion*, 1762)という魅力的な戯曲を連想させる。そこでは、大理石で女神ガラテアの像を彫り付けたピグマリオンと、魂を与えられて動き出す彫像のガラテアとの出会いが描かれるのだが、その瞬間はこのコンディヤックの記述を引き写したかに見えるのである。……ガラテア(自分の身体に触れながら)「私」。ピグマリオン(熱狂して)「私!」。ガラテア(再び触れて)「これは私(C'est moi)」。……ガラテア(大理石の一つに触れて)「これはもう私ではな(Ce n'est plus moi)」。……(ピグマリオンは両手を差しのべ、ガラテアは彼に片方の手をかける。)ガラテア(ため息をついて)「ああ、これも私……(Ah! Encore

- moi)」。ただし「同じ彫像にことよせたドラマであるとはいえず、コンディヤックとルソーの発想がかなり異なっているのが分かる。Euvres Completes II. Bibliothèque de la Pléiade. p. 1230-1.
- (39) 乳児の空間獲得を論じた箇所などはとくに興味深い。『感覚論』(III 38-19) など。
- (40) 「一八〇度に近い」と言ったのは註31で指摘したことを指す。
- (41) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, PUF, p. 50 (note par Le Roy).
- (42) Davis, op. cit. p. 401.
- (43) *ibid.*
- (44) パークリ前掲訳書、解説一九八頁。
- (45) この押さえ方は、基本的には河野のそれと同じである(河野前掲書二〇三頁)。ただし、独我論をめぐるコンディヤックとパークリの関係について、ここでのまとめ方はややすっきりしすぎているかもしれない。この点に関連して、たとえばモーガンは次のように述べている。従来、独我論をめぐる問題には二つの異なる問いが混在していた。一つは、もし全ての認識が自我の変様としての感覚に由来するのだとすれば、いかにして外的世界の存在を証明しうるのかという問いであり、もう一つは、ことがらがそうであるにもかかわらず、どうして我々は外的世界の存在を確信するに至ったのかという問いである。そして、前者の認識論的な問いにとりくんだのがパークリであり、後者の心理学的な問いにとりくんだのが『感覚論』のコンディヤックだったのだ、と(Morgan, op. cit. p. 69)。もしそうだとすれば、両者の関係はもう少しねじれた関係にあったと言うべきであろう。また、ここでは十分に位置づけられなかったが、独我論をめぐるこの両者の関係について本稿とはまったく違った展望を与えてくれる論文として、栗田充治「モリヌークス問題——パークリとコンディヤック」(『亜細亜大学教養部紀要』第二十九号)をあげておきたい。
- (46) Diderot, op. cit. p. 164.
- (47) 坂部恵「『ふれる』ことについてのノート——文化の活性化をめぐる」(『「ふれる」ことの哲学——人称的世界とその根底』岩波書店、一九八三)。二八〜三二頁。

(48) ヘルダーの『言語起源論』(*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.) は、ロンドイヤックの『起源論』第二部に展開された言語起源論を強く念頭において書かれている。

(49) 坂部前掲書。二四～五頁。ヘルダー『彫塑』(*Johan Gottfried Herder, Plastik*, 1778.) の訳文は中央公論社「世界の名著」ヘルダー・ゲーテ集所収登張正美氏のもの。

