

Title	感情を揺さぶる：大森莊藏と廣松渉
Sub Title	Aff ektislehre von zwei japanischen philosophen : Omori, Shozo und Hiromatsu, Wataru
Author	岡原, 正幸(Okahara, Masayuki)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2010
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.83, No.2 (2010. 2) ,p.255- 288
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20100228-0255

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

感情を揺さぶる

——大森莊藏と廣松渉——

- 一 はじめに——感情社会学の原点へ
- 二 大森莊藏の感情論
 - (一) 感情と「心の内」
 - (二) 「即ち」あるいは「共変」——生理学と「感情」
 - (三) 風情と感情
- 三 廣松渉の「表情」論
 - (一) 表情の抜本的再考
 - (二) 各種論説の批判的吟味
 - (三) 共感・共振性
- 四 おわりに——感情を揺さぶる

岡
原
正
幸

一 はじめに——感情社会学の原点へ

私は長らく、その専門分野として感情社会学と障害者の自立生活の社会学の二つを研究してきた（とされる）。その二つの分野で、私の論考が「ある種、この国の古典」として多くに引用されるのは心地悪い訳ではない。かれこれ二〇年前に、日本において感情社会学の教科書をつくる、という思いは、その後、多くに基本文献として参照される書物を著したことで達成された訳だし、構築主義的な感情社会学に臭う欺瞞性への拒絶も予想外の共感を得た。それはかりか、思いつき程度で呈示した感情公共性というアイデアは多方面で支持され、脱慣習的感情管理という戦略的提案も感情社会学者の共有財産になっている。そしてまた他方、二〇年以上前の『生の技法』はこの国の障害学の画期的な「名著」ともされ、今なお、版を重ね、昨年度も福祉系の大学の入試問題の課題文になった。親との関係を描いた章やボランティアの存在を分析した章は、若手の研究者やノンフィクションライターに「この道に進むきっかけでした」と言われることもある。

しかしながらである。感情社会学の理論的な考察を駆動した力、『生の技法』の根幹に流れる感情社会学的な批判意識、それが何であったのが今や自分の肉体の中に感じきれない。だからここでは、かつて自分の中に充満していただろう力や批判意識を確認するために、だから非常に個人的な理由で、戦後日本を代表する二人の哲学者の感情や感情現象に関する議論をとりあげてみたい。すでに故人である大森荘藏と廣松渉である。

大森さんには現象学社会科学会で一度だけお会いした。廣松さんは、私が不躰にも郵送した感情社会学の論考に興味をもっていただき、何回か研究会に招かれ、酒宴を共にした。とくに廣松さんには感情社会学という存在を心理学（とくに発達心理学）の研究者に積極的に紹介していただき、社会学以外の分野で感情社会学が引き合いに出されるきっかけをつくっていただいた。

この二人の感情論をふたたび手にとり、その論考によって感動したはずの自分の姿から、自分の感情社会学の原点へと降り立ってみよう。

二 大森莊蔵の感情論

大森莊蔵の哲学で「感情」が扱われる場面を抜粋・紹介することで、いわゆる日常的な解釈を施された感情論への批判的なアルタナティブの一つを明確化しようと考えた。大森哲学は近代西欧哲学の根幹である、主観―客観の二元論、物心二元論を解体しつつ、知覚・感情・意志といった「心の作用」、言語、時間、自我、自然科学などの多岐に互る主題を、設計し直すという試みであり、その叙述は「立ち現われ」や「重ね描き」という用語を主軸にして、瑣末かつ根底的な、あるいは時にグロテスクな例示を豊富に抱えつつ、進行する。ただしここでは、その思想的、あるいは詩的な、言語世界の乾いた豊饒さを犠牲にせざるをえない。端的に大森流感情論に迫ろう。

(一) 感情と「心の内」

われわれの日常的な了解からすると、悲しみ、恐れ、退屈やけだるさ、憂鬱や朗らか、といった感情や気分は、まさしくわれわれの「心の内」にあるということになる。だが、例えば恐怖を考えてみる。大森は歯医者を取り上げて次のように述べる。「歯医者とのピカピカ光る拷問道具をこわがるとき、恐ろしいのはこれらの道具と拷問者である。恐ろしさはそれらの人と事物にいわば『附着』しているのである」〔一九七六・七七頁〕。ではどうしたら先の日常的な了解に至るのか。それは人や事物に附着した恐怖を「引き剝がして、一方に、恐くも何とも

ない歯医者と道具、そしていま一方に、純粹結晶のようにとりだされた純粹の恐怖(恐怖のエッセンス、恐怖のエキス)、そしてこの純粹恐怖だけが私の『心の内』にある」(一九七六・七七頁)とするからである。

この了解に対して大森は素朴な問いを投げつける。「しかしもしそうなら、私は一体何が恐ろしいのだろうか?」。行き着くところは「私は歯医者の子の中で歯医者なき幻の恐怖、いや恐怖の幻を感じている」ということになってしまふ、というわけである。そこに残されるのは、「恐ろしさを失ったもの」「恐ろしさなど一つもない何か」が一方にあり、「恐ろしいものがない恐怖の情」「恐ろしいものない恐怖」「空の恐怖」が他方にあるということである(一九七六・七七頁、一九九二・二六一頁)。

幻の代わりに、内的に経験される感覚というものを人は持ち出すかもしれない。大森は言う。「体がこわばりみぞおちのあたりが寒い」という「恐怖の感覚」、だがそれとて「心の内」にはない。「腕相撲での『力みの感覚』が手足指先にあるように、また『渇きの感覚』が喉のあたりにあるように」「それは五体やみぞおちのあたりにあるのである。(一九七六・七八頁)。したがって、「心の内にある純粹恐怖」と「恐怖の感覚」は別物なのであるが、とかく人は、デカルトから日常人まで、この両者を取り違える。

だがこの取り違えは、単なる誤謬だといって済まされるものではなく、むしろある種の効果を担うと考えられる。すなわち「内なる感情」という想定を登場させる契機になるからである。「恐怖を心の中におしこめたがる偏見に人が誘われるのは、恐らくそこに随伴して生じる一群の生理的反応であると思われる。手足のふるえ、腋の下の冷や汗、胸から腹へ突きぬけるゾツとした感じ、こういった随伴的な反応や感覚を恐怖の本質であるとして取り違え(この取り違えを厚くましく誇ったのがジェームス・ランゲの説である)、それらが我が身に起きる反応や感覚であるところから、恐怖の感情もまた我が身の中に起きる何かだと思ひ込むことになったと思われる」(一九九

二・二六二頁)。

さて、「恐怖の感覚」こそ恐怖そのものだという取り違えと、それを含有する日常的了解の構図は、大森の目には奇妙な段取りとして映る。なぜなら、「まず何か動物が見える、このときまだその動物は恐くない、恐くないのはそれを見て恐怖の感覚が引き起こされてからだ」「一九七六・七八頁」という構図では、「恐くもない動物が恐怖をおこさせた」となり、さらに「そうして引き起こされたものは、五体やみぞおちの感覚」なのであり、その「我が身の感覚」がどのようにして「その動物への恐怖」となるかは依然、不明のままだからである。これに対して、大森の代案は簡潔かつ端的である。

「恐ろしい動物がそこにいる、そして私は身がすくんでいる、これだけなのである。それがいわば、『恐怖の状況』のすべてなのである。身のすくみはこの状況の中にあつて始めてその動物への恐怖の感覚なのであり、この状況から引き剥がされては単に『ただ身がすくむ』だけのことになる。他方、恐怖の状況の方も私の身のすくみを取り去られればもはや恐怖の状況ではない。口だけ笑つて眼がきびしい顔はもはや笑顔ではないように、私がくつろいだ体で何かを恐がつているということは語義矛盾なのである。そして、この恐怖の状況からエーテル状の純粹恐怖を精製抽出して幻の『恐怖心』を捏造する必要は何もないのである。そのような恐怖の上塗りをしなくても、われわれはもう十分恐ろしいからである」「一九七六・七八頁―七九頁」。

他の箇所では次のように言われる。「恐怖の感覚とは別に恐怖の情というものがあるのではなく、といって恐怖の感覚が即ち恐怖の情であるのでもない。あるのはただいわば『恐怖の状況』とでもいうべき状況である。暗黒の森の中で手足をこわばらせ背すじを寒くして立ちすくんでいる。この全体の状況が恐怖なのである。つまり、私が森の闇に怯えてる、ということなのである。恐ろしい暗い森、その中で一群の恐怖の感覚を持ちながら立ちすくんでいる私、この全体が恐怖なのである。この全体を二つに分けて、一方にいかなる情感とも無縁中立の外部、一方に恐怖の情を抱く内部、といった分別をするのは錯覚であろう。だから、私が『心の中』に恐怖の

情を抱くのではない。私が恐怖の状況に抱かれるのである」「二九八一…二一七頁」*。

* 例示が恐怖に限定されてしまったが、言うまでもなく、大森は他の感情、あるいは感激・感動についても同様に考えている。「身近な人の死に悲しむとき、悲しいのはその人のいない世界、「私」の外の世界なのではないだろうか」「一九七六…五七頁」。「美しい絵に私が感動するとき、その感動された美しさはその絵にあるのであって、心の中にせよどこにせよそれ以外のところにあるのではあるまい。それとも、その美しさは絵にあるがそれに対する感動はそこから剝がれて私の内側にあるのだとも言おうだろうか」「一九七六…五八頁」。

ここには、身のすくみといった生理的身体的変化（生理学的説明）と感情とのかかわり、あるいは状況認識や知覚風景と感情とのかかわり、などの論題が提示されているが、それについては再度、それぞれ後段で議論するとして、いま確認しておくべきことは、「感情、情念、気分、といったものはわれわれを含めた世界の状況の中にあるのであって、その世界から分離された、しかもべったり世界にまといつく『心』にあるのではない」「一九七六…八〇頁」ということである。心の内にある感情などという想定は、「ありもしない心的浮遊物」を指摘した錬金術の営みでしかないのである*。

* 感情を「心の内」に着地させる誘因は、先に述べた随伴的な生理現象との絡みの他に、日常経験的に同じ一つの事態が人によって異なって感じられる、ということがある。「或る風景、あるいは一枚の絵が、一人の人には感動を呼びおこし、他の人には嫌悪を呼びおこす、ということは珍しくない。このありふれた、いわゆる『主観的相対性』がまた人をさりげなく『心』の挿し画にたやすく誘う」「一九七六…七九頁」。だが、大森からすれば、事物が十人十色に見えることが常態であり、その「見え」を心に収納すれば、後には何も残らないことになる「一九七六…六八—七二頁」。

(二) 「即ち」あるいは「共変」——生理学と「感情」

「感情の生理学的説明」という営みはどのように位置付けられるのだろうか。すでにジェームス・ランゲの説に対する大森の見解には言及しておいたが、ここでは生理学的原因を標榜する立場一般への大森の批判的議論を紹介することにしよう。

「私が何かで悲しんでいるとき何がそこで起っているのだろうか。生理学者は私の脳の視床下部のあれこれやアドレナリン分泌の減少や血圧降下や脈搏の減少があると言うだろう。また傍の人は私の顔面筋肉の動きや姿勢や動作のにおさについて言うだろう。それらの多くは全く正しい。しかし、もし生理学者が私の脳や血液のそういった変化によって、即ち、それらが原因となつて、私に悲しみが生じたのだ、と言うとすればそれは全くの誤りだと言いたい」〔一九七六：六〇―六一頁〕。この主張の根拠はなにか。それを理解するためには、大森が随所で展開する、知覚一般を対象にした、日常的描写と科学的描写との関連についての議論が必要である。

「例えば向こうに富士山が見えているという状況を」、物理学であれば「このとき光波がどのような動きをしているのか」を調べ、生理学なら「脳や神経が分子レベルでどうなっているか」を調べる。それが各々の科学的描写となる。一方「この同じ状況を日常語で描けば、私はここに立って東の方に眼を開いており遠くに富士山が見える、ということになる」。これら二つの描写、つまり科学的描写と日常描写に特定の地位的な差別を設けることはできない、というのが大森の主張である〔一九九四：二二三頁〕。それらは「同じ状況」の二通りの描写であつて、「日常的に描写される風景と、科学的に描写される光波や脳細胞などは実は一にして『同じもの』なのである」〔一九九四：二二三頁〕。

ではこの二つの描写の関係はどのようなものなのか。大森〔一九七一：二八四―二八七頁〕はまず、科学的描写が「常識的で粗大な知覚風景描写」のより精確な描写し直しである、という見解を退ける。精確な描写し直しであれば、「精密な地図から思いのまま略図」が引き出せるように、科学的描写から日常的描写が引き出せるはず

だが、たとえばペン先が「銀色に光って見える」という知覚風景は、ペン先の科学的描写、電磁波の物理学からは引き出すことができない。「つまり、科学的描写が、常識的な知覚風景に取って代わることはできないのである」〔一九七一・二八四頁〕。むしろ、科学的描写の対象となる物理的对象（素粒子や電磁場や脳細胞など）の在り場所、形状、大きさなどは「知覚風景の中で知覚風景によって定義されている」のである。たとえば「生理学者はメスや微小電極やオシログラフ、そして研究対象の猫の脳が見え触れる所に重ねて、原子集団や電流や脳細胞を考えているのである。そこに見える色あり匂いある猫の脳はすなわち電位パルスやアセチルコリンが動いている脳細胞集団だと考えているのである」〔一九九四・二三四頁〕。

結局、知覚風景がなければ、科学的描写は真理であるところか、その意味さえ失うのである。何も見えない、聞こえない、触れない中では、科学的描写と言ったところで「何の描写であるかが不明になるのである」。それゆえに、「ある知覚風景が（たとえば、銀色のペン先の姿が）見えているとき、それに重ねて一つの科学的描写（物理的ペン先、反射光束、大脳を含む）が描かれているのであって、後者で描写されるものが原因となって前者が生じるのではないのである」〔一九七一・二八六―二八七頁〕。

いわば、「科学的に描写される物と日常的に描写される風景とは、原因と結果といったよそよそしい関係にあるのではない。それらはまさに一心同体の『同じもの』の『重ね描き』なのであり、したがって『すなわち』という最高に緊密な関係にあるのである。私が富士山を見ながら立っている、それはすなわち、光波が私の眼に達し、私の脳細胞が興奮しているそのことにほかならないのである」〔一九九四・二三三―二三四頁〕。

こうして、知覚因果説、つまり「科学的に描写された光波や脳細胞興奮が原因となって、日常的に色あり匂いある『知覚像』としての風景が生じる」という考えに疑義が呈されることになる。この論旨をそのまま感情に移行させたのが先の主張である。つまり、感情を生理的機構（大脳辺縁系、視床下部の構造や機能、神経回路、アドレ

ナリン・ノルアドレナリン・ドーパミン分泌など)によって説明(記述)したとしても、それは「悲しい」「はらわたが煮えくり返る」「嬉しくて、嬉しくてしようがない」といった日常的な記述と同格であって、決して、科学的に記述された物によって、日常的に描写される経験が引き起こされるわけではないのである*。

*もちろん、ここに二元論的感情観を滑り込ませ、内的な実体としての「感情」が存在し、それを言語的に表現する仕方が二つあって、それらが同格だと考えるわけには行かない。一で述べた通りである。より根本的には「立ち現われ一元論」と呼ばれる大森哲学の真髄を理解する必要があるだろう。例示にとどめるが、先の「富士山が見える」という状況に加えて、「悲しくせつなく感じられる富士山」という状況を想定してみる。大森からすれば、私の心の状態が感情的に投射されて後者の状況が生まれたわけではない。端的に、前者が「視覚的立ち現われ」であり、後者が「感情的立ち現われ」なのである。そしてまた「立ち現われる」何か同一不変のものが背後に存在するわけでもなく、それぞれは状況の相貌であって、原理的な差別がそこにあるわけではない。「一九七六、一九八二」。

「悲しい状況の全体の中での私の体内を科学的ポキヤプラーリーで描写したのが生理学者の叙述なのであり、他方、見えるとか悲しいとかといったポキヤプラーリーで描写すればその同じ状況全体の、しかし粗雑で日常的な叙述になる。この二通りの叙述はともに、同じ一つの状況の叙述であり、当然この二つの叙述には密接な連関がある。一方の叙述が変わるということはその状況が変わることなのだから、当然他方の叙述も変ることになる。つまり、この二つの叙述は連動して連れだつて変るのである。しかしこの連動は決して、原因の叙述とその結果の叙述の連動ではない」【一九七六・六一頁*】

*あたかも生理的原因による感情喚起と呼べるような事例についても大森は次のように語る。「例えば悲しんでいる私に薬物が注射されればその全状況は悲しみの相貌を失ってけだるい相貌を持つにいたるかもしれない。しかしそれはその注射された薬物から何らかの物理作用が私の外部に及んだわけではない。といって、その薬物がまず脳の状態を変え(これは物理作用である)ついでその状態が私の心の状態を変え、ついでそれによって外部の悲しみの相貌が消失する、というのではない。……(中略、以下同様—引用者注)その薬物注射によって悲しみの全世界状況が『即

ち』の変化、『即ち』の相貌変化を起しただけなのである [「一九七六・六二頁」]

(三) 風情と感情

(一)ではすでに、「心の内の感情」なるものの消去が実行された。その際に披露されつつも十分には立ち入ることのなかった論点があった。そこでここでは、より細かくその論点を探ることにする。その論点とは、感情と呼ばれるものが「状況全体がある情動的状况として立ち現われていることに他ならない」[「一九八二・二四六頁」という直截な主張である。

感情と状況について、大森の言葉を引いてみよう。「ある状況があつてそれを自分が恥辱を受ける恥ずべき状況であると思う、恥ずべき状況であることを認識する、それが恥辱の感情を抱くこと、恥辱の感情に襲われることに他ならない」「ある状況や人物を腹立たしい状況や人間だと認識すること、腹立たしいと思うこと、つまり腹立たしいと判断することが怒ることであり、怒りの感情を抱くことなのである」[「一九九二・二六四頁」]。

このように、感情の本体として状況認識を挙げる大森だが、字義通りに理解すると(あるいははわれわれが「字義通り」には理解できないためか)、感情と状況について大きな誤解を生むことになる。有りがちなのが、状況認識に引き続き、内的経験としての感情が生じるという構図だが、これについては今までの議論から多言を要さず却下することができるだろう。

問題は状況認識の主体として「私」「自己」を想定してしまうことである。確かに先の引用文では、「思う」「判断する」「認識する」など、主語としての「私」の導入を誘惑する語が用いられている。だが大森哲学では認識主観、项目的な「私」は否定されているのである。

「見えている」という知覚場面を例にして、大森は論ずる[「一九八二・二六―四一頁」]。「見えている」という状

況から、私に「何か見えている」という状態を引き剝がし、その状態に動作のあるいは作用的な「見えている」という言葉を当てはめる。そうして誘惑的な認識主観の存在を主張することになる。だが、そもそも、見えている風景、たとえば「壁の姿」とそれが「見えている」ことを引き剝がすことはできない。「見えていない壁の姿などはどこにもないからである」(この引き剝がし不能については一で述べられた通りである)。

「見えている」という「状況」は、私自身をも含み込んだ全体的な状況なのであり、そこから「風景を見る見物人としての私」を、たとえば、皮膚による境界線とその内側・外側の区分を頼りに確保しようとしても、無駄である。見えているという場では、すべてが外側に見えるのであり、内外の区別自体が意味をなさないからである。

ひとは「目を向ける」という動作主体ではあり得る。目をいろいろなところに向けることができ、それに応じてある風景が「見えている」。この日常的経験から認識主観としての私を想定するなら、それは動作の主体性を認識論的主観性と取り違えた結果である。「目を向ける」という動作はあっても、風景を「見る」という動作は存在しないし、風景を「見る」私なども存在しないのである。

「ある風景がある姿で『見えている』そのことは『私が』見ることでない。そこには何の動作もなければ、見ると見られるとの関係もない。それはただ、『見えている』という状態であり状況であり、場なのである。その場がそのような場であること、それがとりもなおさず『私』がその視点のあたりに居る、ということであって、その場の一項目としての登場人物ではないのである」(一九八二・四一頁)。

こうして項目的な「私」の存在が却下されるが、この観点はもちろん、視覚的場面に限定されるわけではなく、(一)、(二)での議論からも容易に得心できるはずだが)感情的場面にも適用される。「例えば私がカンカンに怒って頭から湯気をたてているとき、それはけしからぬ、氣にくわぬ世界が(人なり事件なり)立ち現われているので

す。そして私の頭から水蒸気が立ち上っているでしょう。体は胸苦しく何かこみ上げてきています。悪口雑言が渦巻いて躍動しているでしょう。それで十分ではないでしょうか。私がカンカンに怒るにはです。これ以外に、『カンカンに怒っている私』が必要でしょうか。」「一九八二・二五四頁」。

さて以上の知見を携えて、再度、最初の問題提起に立ち戻ろう。状況認識としての感情（あるいは、状況全体が感情的に立ち現われる）とは一体どのような事態なのか。大森はこのことを端的に理解させる概念装置として「風情」なる用語を準備する。「一九九〇／一九九二」。そこで本稿では最後に「風情」論を理解すること、二元的な思考枠組みに浸った頭脳には突飛とも思える大森感情論の整理に終止符をうつことにしたい。

風情とは「風景が持つ表情であり雰囲気」であり、ちょうど人間の表情が「その顔の目口鼻と一緒に知覚されるのであって、その表情の台である顔の知覚によって引き起こされる二次的な感情反応ではない」と同様に、例えば「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」。「一九九二・二三七頁」。風情をこのように把握する訳を大森は、「風景が引き起こす感情」という観念を拒否するためだという。風景に対する感動は、むしろ「知覚が持つ強制的受動性とも言うべき性格をそなえてその風景がわれわれに迫る」ものであり、「風景そのものに接着してそこにある」風情を、われわれは単に知覚するのである*。

* 風情知覚は、通常の知覚と区別されて「高階知覚」として議論される。「一九九二・二三七―二四〇頁」。味や痛みの知覚の上に、快感や苦痛という知覚があり、一連の音の通常知覚の上に、風情であるメロディや曲想を高階知覚するといった具合である。ただ、高階知覚は「視聴触味嗅の五感による知覚とは全く異なった様式の知覚」であり、形や色や音や味などの知覚形質を持たず、むしろ「言語との親密な接続」をもち、言語によって最もたやすく風情は表現されることになる。

このような風情論では、例えば、絵画は「知覚風景の上に乗る風情の再現」である。「一九九二・二四〇頁」。た

だし、風情はそれが積載される知覚風景とは一対一対応するものではなく、一つの風情に複数の知覚風景が対応している。そのため画家はよりよく風情を再現できる形式で、対象をデフォルメしたり色彩に変化を加えたりするのだと、考えられる。いわば個別的な知覚風景に対して、風情は普遍であり、それゆえにそれ自体が個別的なキャンパスに描かれることはない。風情を現出させるためには、それが載せられる個別的な知覚風景が描かれ、そこから普遍として高階知覚されるしかないのである。

では、感情はどのように理解されることになるのだろうか。ここまでの議論で察しがつくように、感情とは風情の性質を知覚することなのである。「恐怖の感情は我が身の内なる心にあるのではなく、外界の風景が持つ風情に他ならない。恐ろしいと感じるとは、実は恐ろしい風情を認知し認識することなのである。恐ろしさの認識こそ恐怖の感情に他ならない」〔一九九二…二六二頁〕。

世界のある状況がさまざまな風情として認識されること、それが感情の本体なのである。もちろん、風情の知覚に際して、多様な生理的反応や感覚が随伴する。「嬉しさの認識には心搏の増加や血圧上昇、胸や手足がおどる感覚、そしてホルモン分泌の変化などが随伴しているだろう」〔一九九二…二六二―二六三頁〕。だがそれらは感情それ自体ではなく、あくまで「随伴物ないしは二次的反応」であり、本体は「状況の持つ風情の認知」なのである。

こうして、大森からすれば、感情は「認識の一形態」であり、「知の一形態」であり、「感情という形をとった判断」なのである。

三 廣松渉の「表情」論

「表情」なる現象について、廣松渉の哲学が提起する問題構成や視角あるいは論点の抽出を試みる。抽出における裁量を除けば、議論の一切は廣松渉のオリジナルであり、本節の位置付けは廣松表情論の縮小版ということになる。勿論、廣松が残した膨大な著作すべてに關説することはとうてい能わない企図であるし、たとえ「表情」というものを正確に把え返すことが近代的認識観ひいては世界観の閉塞的現状を打開するための有力な突破口になりうるものと思われる」[一九八九 a…i 頁]としても、本節の列する問題系列は感情社会学のそれであり、壮大なる廣松哲学の全貌の内に「表情」を定位しつつ理解することが絶対必須というわけではない。

そこで、ここでは、廣松自身が「表情」を主題化した論考として挙げる四編を中心に要約的作業を試みる。その四編とは「表情現相論序説」(廣松渉 [一九九二…一五五頁] に「表情体験の世界からの再出發」として「標題の変更と誤植訂正程度の修訂」を施して採録、本稿ではこの版を使用する)、「役割理論の再構築のために―表情現相・対人応答・役割行動」(「思想」に九回に互って連載される。第一章が「表情現相の構制」である)、「共同主観性の現象学」(増山眞緒子との共著で、「はしがき」「予備的註記事項」第一部 共同主観性の發生論的基抵」を廣松は執筆している)、そして「表情」である。

四編はそれぞれ力点を変え、重複する議論を抱えながらも、最後に出版された「表情」が、廣松自身によれば「著者の『表情論』としては、本書が一番の纏まりをもった概術書」[一九八九 a…iv 頁]と評せられる。本稿でも「表情」に大枠を求めることにする。

(一) 表情の抜本的再考

そもそも廣松にとり、表情現象を理論化する意義はどこにあるのか。先に紹介した前口上でも、私たちは、それが近代的ヒュポダイムの反省という壮大かつ深遠な企図に裏打ちされていることを知る。「表情」という体験的現相を正しく把握することが、他者理解論や間主体性論を確立するうえで、のみならずまた、革らしい世界観を構築するうえで、戦略的な一拠点となるであろうこと」「一九九二・三頁」の自覚を他の哲学者とも共有しつつ、廣松は表情現相論の貧困を嘆き、その事由を、表情理論の遂行には「表情現象なるものについての鞏固な既成理論を根柢から突き崩し、発想と視角を転換して如実の表情現相を全般的に見定めるだけでなく、そこから再出発して旧来の存在論的理解そのものを改め、いわゆる身心関係やいわゆる主客関係についても革らしい体系的配備で以って説明し直すことが要件」となっているからだと言う「一九九二・三頁」。そこでまず既成観念の相対化と如実相の把握が要請される*。

* 如実相の把握や描出という課題の困難さを、廣松はまず、体験記述のための用語法の不備に求めている。それすらも「単なる言語的な記号次元の問題ではなく、現相的世界に関わる存在論的理解や方法論的態度の欠陥に基因する」「一九九二・一四頁」とし、その不備の所以の事情を対自化しようとする。それによれば、分類的記載語、語彙体系の不備は、直接的な体験的現相を言表、伝達、分有する必需性の乏しさに求められる。なぜなら日常場面では、表現者と聴取者は共在し、体験相は「表現者に私秘的であるところか、一般には、居合わせている他者にも直截に開示されている（と思念されており……）」ので、指示の対象の知覚的な分凝相やそれが直截に帯びている情緒価・行動価についてはことさらに言表する必要はない」「一九九二・一八頁」からである。また心理学的な學術用語体系も、日常言語的な拘束を受け、さらには近代心理学が体験的現相の実態とは違う要素主義的構制によって、知・情・意の分割、そして要素的感情・要素的感情・要素的欲動への分割を行い、その上での諸要素の加算によって現象を把握しようという志向性を持つために、如実相の把握・描出には至らないのである「一九九二・二二頁」。

① 既成的表情観念

当該の既成観念、つまり日常生活的な、あるいは学理的な世界へも浸透する表情観とは「感情・情動・意志と
 いったゞ内なる」¹⁾「心的現象」が身体表面の「外なる」²⁾「物的現象」となって表出される」³⁾「一九八九 a : 二頁」と
 いう構図での思念である。

「表情なるものは、今日的既成観念においては大概、高等動物や人間だけが呈する極めて特殊な現象である
 かのように見做されている。なるほど、無生物についても表情的相貌が云々される場合がないわけではない
 が、そのさいには一種の擬人法、ないしは、感情移入にすぎないものと了解されているのが普通であらう。
 それというのも「表情 (expression, Ausdruck)」とは、「内なる情動」が「体表に表出」されたもの（心理
 現象という内奥のものが物理現象という体表の運動となって現出したもの）という「内―外」⁴⁾「心―身」⁵⁾の構図で
 「知解」されてしまっているからにはかなるまい」⁶⁾「一九八六 b : 三頁」

この思念は、「内奥の心態が身体的運動なかんずく顔面の動態となって表出される」という体験や、「心情を内
 奥に押込めておこうと努力しても顔貌や身振や声調に露われてしまふ」⁷⁾「一九八九 a : 三頁」といった実感の追認
 的な定式化によって形成されたものと理解されるが、同時に、この思念の既定的な了解事項とは、「内奥的心理
 現象」と「外面的身体現象」の二分法であり、そこから哲学的には他我認識不可能論さえ導出されることになる。
 これらの思念や了解事項がもつ錯誤を原基的原始的な場面に遡及しつつ、批判的に対峙することが廣松の当面の
 作業となるが、彼の論述の順序通り、次には、常識的了解を離れた「表情現象」なるものの如実相について見て
 みよう。

②表情現相の遍在性

日常的な体験に際して、風景はどのように現れるか。「裏山の松の樹はガツシリとしているが、大枝はノタウツテいる。崖にかけて淡竹がスクスクと伸びており、葉先はピンと張っている。……小川はサラサラと流れ、魚はスイスイと泳いでいる。雪がヒラヒラと舞い始め、やがてシズシズと降りしきる。……」「一九八九a…九頁」という具合に、「環界的情景は表情性に満ち充ちている」。

このような表情性の汎通性を素直に納得するのは「幼年時代の体験相」や「未開人の体験相」に準拠した場合だが、近代的ドグマに侵された成人は、先の既成観念の囚われであるがゆえに、自分の回りの世界がことごとく表情を持つて現れることを、類推や感情移入の作業と捉える。あるいはこの原基的体験事実を要素的に分解し、つまり「知・情・意の三分法、ないしはまた、認知・情意・行動の継起観」「一九八九a…一四頁」にしたがって、表情性現相は「知覚的与件に情意的な成分が累加されることにおいて成立つもの」「一九八九a…一六頁」とし原基的な体験相では知覚的現相にまずは着目すべきという、論が展開されたりする*。

*あるいは、「感覚的知覚は対象的性質の相で感知されるのに対して、情動的感情は主体的状態の相で自覚される、と考える。また、茲に視角を変えて、感覚は外的・対象的な認知であるのに対して、感情は内的・主体的な感受である、とも言う」「一九八九a…五九頁」。しかし、知覚と情動との学理的・反省的な区別は二次的であり、「直接的な「体験」意識においては、……いわゆる情動的成分が対象的性状と混融した相で感知されるのであって、光覚、色覚、音覚、味覚、触覚のたぐいですら、一定の表情価の籠った現相を呈する」「一九八九a…六二―一六三頁」。

だが、廣松はこれこそ棄却すべき観念であるとし、それに対峙する提題をつぎのように述べる。「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。より正確に言えば、如実の環境世界的現相は本源的に情動的価値性を、懐胎、せる表情性現相である。従って、表情性現相は汎通的である」〔一九八九 a : 一七頁〕。

さて、要素的分解を試みる既成的枠組みにある論者には、このテーゼによって認知と情意の同時一体性だけが、主張されたかのような印象を与えるかもしれない。つまり、両者の後に「行動」が発現する、という部分は確保されたかのような印象である。だが廣松は行動も表情性に取り込む。

「まずは知覚的認知がおこなわれ、それに附随して情動的興奮が生じ、そこで一定の反応的行動が起始するという具合に、三段階の継時的過程が進捗するという構図」〔一九八九 a : 八〇頁〕は「体験的意識事実」にも「神経生理学」によっても支持されないとする。「論者たちは、概して、敵の認知↓憎悪感↓攻撃行動といった図式で考え、そのさい「認知」と自ら呼んでいる局面においてすでに緊迫感や行動性向が籠っている事実を看過ないし捨象して、純然たる認知を云々している、という始末なのである」〔一九八九 a : 八四頁〕。つまり知覚的認知は、「その都度つねに一定の行動価を、帯びて」〔一九八九 a : 八五頁〕おり、「刺激受容を機縁にして感性的意識にのぼる現象は……当初から一定の情・動価の籠った相での知覚、すなわち、表情性知覚」〔一九八九 a : 八三頁〕なのである。

表情性、または表情価と呼ばれるものは、情動誘発性、情動誘発価（感情興発価&行動誘起価）にほかならず〔一九八九 a : 三四頁〕、表情性の遍在性とは、環境世界の体験において、環界的現相が「感覚的認知・感情的興発・行動的反応の即目的な統一相で現出する」〔一九九二 : 一〇頁〕ゆえの事態ということになる*。

*原基的には、三つの契機が分別しているわけではない。むしろ「知覚的認知というものはそもそも行動的反応態勢の構造的契機」〔一九八九 a : 八五頁〕であり、「知覚現相・感情価・行動価の融合態」〔情緒価や即応価を帯びた知覚〕といった語り方は、廣松の便宜的表現である。

廣松は限定的な哲学的論述により禁欲的にテーゼを導出するのではなく、むしろ積極的に他の分野の成果を補完的、あるいは先導的に摂取することを真骨頂とする。表情性の汎通性、表情性知覚における即応的行動価の議論については、ゲシュタルト心理学の「要求特性・誘発性 (Auforderungscharakter, valence)」や生態学的視覚論の「アフォーダンス (affordance)」というコンセプトを利用している*。

*「要求特性が手紙の投函を誘なうとか食欲を唆るとか、かなり具体的な行動を誘発・興発する特性として把握されているのに対して、アフォーダンスは、その上を歩くことができるとかその上に座るとか、かなり一般的な行動にとつての許容的・条件的な特性として把握されている。——レヴィンたちも環境場の舞台的・道具的な特性を見逃しているわけではなく、また、ギブソンも対象物の誘発的特性を無視しているわけではない。しかしながら、敢えてコントラストをつけるべく言うならば——ゲシュタルト心理学派の謂う要求特性が対象物の行動誘発性に注目するのに対して、生態学的視覚論のアフォーダンスは環境場の条件供与性に留目する」〔一九八九 a : 三二—三三頁〕。

③ 表情感得、その第一次性

廣松は、表情感得による直截な覚知という事態を主にカッシーラーを通して明らかにしようとする*。

*カッシーラー、あるいはシェーラーの理説が登場する哲学的な理論状況を、まずは廣松は他我認識論における「類推説」(デイルタイ)、「感情移入説」(リップス)であるとしている。そこで両者はどのように把握されるのかを見ておく。類推説では、自己と他者とのそれぞれの心身関係は同形であるという前提があり、他者の身体現象から他者の心的状態を推測することになる。そこには「自分の心的状態に関する認識が既定的に確実視されていることに加えて、とりあえず自分および相手の身体表面の現象(この一種の物理的・事物的現象)についての知覚的認識も確実視されている。未知なのは相手の心的現象だけであつて、この未知なる第四項を、自分の心理現象(第一項)、自分の身体現象(第二項)、相手の身体現象(第三項)から探ろう、という仕組みである」〔一九八九 a : 三九—四〇頁〕。感情移入説では、「感情移入という直接的・感性的な機制」による「一定の意識状態の投入」が付加されるが、基本的な

構制は類推説と同種で、「こどもやはり、自己認識の確実性に加えて、機縁となる相手の身体表面現象の認知は既定的に確実なものともみなされている」〔一九八九 a・四〇頁〕。これらに対して、身体現象の知覚である事物知覚と、相手の意識内実(情動・観念)の知覚である表情知覚は等根源だとしたのが、シェーラーであった〔一九八九 a・四三―四六頁〕。

「カッシーラーは、シェーラーが事物知覚と表情知覚とが等根源的・同格的であるとすることに對して、表情知覚こそが、原基的・本源的な体験であるとする。カッシーラーに言わせれば、いわゆる事物知覚は原基的な体験である表情知覚から分出的・派生的に成立するものにすぎない」〔一九八九 a・四七頁〕。「事物性知覚というのは、本源的体験である表情性感得からの情意的な成分を捨象し、あまつさえ、「実体―属性」「原因―結果」といった科学的な世界像のカテゴリー体系に見合う相対を返す操作の所産たるにすぎない」〔一九八九 a・五〇頁〕。したがって、他者の身体に関する事物性知覚は、他者についての表情性知覚からの派生であり、自我認識なるものも、表情性他人知覚が先行し、「他己」意識が形成された後に、その反照にて「自己」意識が現成することになる。

こうして、廣松渉は、カッシーラーの検討から、一方では、自我認識を、自我認識や身体現象の事物性知覚より導出する試みの転倒を指摘しつつ、重要な命題、すなわち表情性感得の第一次性の命題を追認する。「表情性感得という全一的なゲシュタルト性感得が先ずあって、準反省的・反省的にそれを分析することにおいて色とか形とか動きとか感情とか気分とか……の諸要素が甫めて分出されるのである」〔一九八九 a・四九頁〕*

*この点については、すでに廣松初期の仕事〔一九七二〕から指摘され続けた。「フェノメナルな世界現相にあっては「色、香、手ざわりといった性質はもとより、きれいな、気味がわるい、うまい、といった性質も、……友だちの悲しみ、母親の喜び、汝の悪意、犬の怒り、といったものも直接的与件」として現前していることを対自化し」〔一九八六 c・八頁〕ていた。いわゆる狭義の表情に限定し、嬰兒の母親の顔面表情の覚知についても次のよう

に言われる。「表情が端的に感得されるのであって、顔という物があらかじめ物体相で知覚されているわけではない」
 「発生論的には、母親の微笑という表情がまずは感得されるのであって、顔という物体状の物が視認されるわけではない。顔という物体状の輪郭体がそのようなものとして独自に分節化されるのは事後のことである」〔一九九二…一〇一一頁〕。

ところで、概念的には、「表情感得」は「知覚的認知と感情的興発と反応的態勢との融合的感受」「情緒価と即応価とを内化させる知覚的現認」という妥協的な語り方がなされ、「文脈次第では、知覚的現認相が「一定の感情状態を興発する感情価」や「一定の即応行動を解発する信号価」を帯びている」といった言い方をも辞さない」〔一九八九a・七七—七八頁〕とされている。また、それは「表情の意味を知解する」表情理解とは区別されるのである。

ただし、表情感得と表情理解の連続性には注意する必要がある。「極めて高等な舞台的・道具的価値性であっても、ルーティン化してしまうと、殊更な評価的認定を逐一おこなうことなしに、一種の表情性感得によって、その覚知がおこなわれるようになる。現実の日常生活においては、高次の価値性であっても、大抵は、表情性感得の機制によって直截に覚知が実現するように既成化している」〔一九八九a・九八—九九頁〕。つまり、表情感得と表情理解という二つの機制は、原初的には階梯構造になっているが、それは一方向的な移行ではなく、むしろ循環的な構造として把握すべきなのである。この点は、日常的な行為の社会性の理解や分析を試行する者にとつては、優れて示唆的だと言えよう。さて、社会学的な言説に生きる人間にとつては、陥りやすい誤謬であるが、そしてそれ故に敢えて付言すべきだが、ここで廣松によって主張された、表情感得による環境の覚知はなにも人間に限定される事態ではないということである。そのことは、ユクスキュールの「環界 (Umwelt) 論」や動物行動学の知見、あるいは廣松自身のヒヨコの観察が引き合いに出されることで明らかである。^{*}

*「雑はやくもくに地面を搔くのではない。敷石の上などでは搔かなかつたように思う。人間の眼から見ても、いかにも虫などの居そうな場所を搔く。ということは、地面の各スポットが舞台的・道具的な価値性の籠った相で知覚されるという態勢になっていることを物語るであろう。地面や虫という環界的与件が、情動価・行動価の籠った相で、つまり、表情性知覚相で分擬・覚知される」〔一九八九 a : 九六一―九七頁〕。

では、人間に特有な事態とは何であるか。「環界的現相分節の舞台的・道具的な価値性は、こうして、表情性知覚、表情性感得の機制によつて原基的・基底的に覚知される。が、勿論、人間の場合、それを基礎にして高等な判定的評価も現におこなわれるようになる。表情性感得ばかりでなく、表情性理解の機制によつても、環界的与件の舞台的・道具的な有意義性・価値性の覚知が成立する」〔一九八九 a : 九七頁〕。このように人間に種差的なことは、ひとつには、覚知の機制が人間にとつては「判断的・推論的な知的活動」によつて営まれる」〔一九八九 a : 九三頁〕 ということもある、ということだが、他方では、人間と動物の間で、いわゆる環境の質の相違があるということでもある。

環界という生態学的相在は、生体の側の営為によつて改造・変造されるものであつて、人間の場合、いわゆる「文化的」な「準環境」が大きな比重を占める。人間にとつての舞台的・道具的な与件にはいわゆる人工的構築物・製作品が数多くあり、舞台的・道具的な有意義性・価値性を帯びているものとして、いわゆる有形財ばかりでなく、無形の規範的拘束や超在的禁忌のたぐいもある〔一九八九 a : 九八頁〕。

(二) 各種論説の批判的吟味

ここでは、心理学における従来の、表情およびその関連事項についての論説を批判的に吟味する。

「投射理論」

投射理論とは、自分が他者の内面的な現象として覚知した表情性を、「情意的成分」とみなし、この成分を自分の「内なる意識内容」が外的対象である他者という場所へ「投射」されたものである、とする理説である。「一九九二・二七頁」。

心理学的投射理論の論者は、知覚的成分と情意的成分を区別し、前者を外部的な対象それ自身の性質と考へ、後者を主体の内部に感受されるものとする。^{*}もし、情意的なものが主体の外部にある対象物のところで感知されたなら、それは異常な例外現象とされる。たしかに、「頭に来る」とか「胸に込み上げる」とか「情意的なものが体内に感受される」場合がある」。そのことを認めつつ、廣松からすれば、この前提はまずもって直接的で日常的な経験事実に合致しない、ということになる。「一九九二・二九頁」。

* 知覚的成分と情動的成分、あるいは感覚と情動との既成的分類・分割を相対化する考察を廣松は行っている。それによれば、「直接に感知される質としては、同質であるにもかかわらず、一方は感覚に算入され、他方は情動に算入されるといふ事態」(「一九八九a・一二八頁」)は、「体」と「心」の存在的区別、それによる「体の状態」と「心の状態」の峻別を前提にして、「緊張感や圧迫感、ことによつては「痛み」や「疼き」といった同じ質的規定性(性質的・特性)が、感覚と情動とに共有されるといふ措置をとりつつ、何が何でも感覚と感情とは相互に独立な別類のものだとされることになる」(「一九八九a・一二八―一二九頁」)とされる。

その上、廣松は次の疑義を呈することになる。「論者たちは、1情意的なものが内に感じられる場合が現にあるという事実、2情意的なものはいずれにしても事物的外部対象とは別種の存在(つきつめていけば、いわゆる精神的な存在)であるという判定、3精神的存在の本来の在り場所は(1をも判断上の「機縁」として)主体の内部であるという判断、これらに立脚して、境界体験の表情現相を「内なる心態」の「外なる対象」への「投射」とい

うことで説明する理論を仮構しているにすぎないのではないか、という疑義である」「一九九二・三〇頁」。こうして、「精神的存在たる意識内容の本来の在り場所は主体の内部である」という命題を構成要件」とする投射理論が棄却されるのである。

「転移理論」

転移理論は「或る種の内なる身体的状態を感受しておりながら、それを外部的対象の状態の感得であるかのよ
うに、場所を転移して覚知する」「一九九二・三二頁」と主張する。投射理論とは違って、「情意的意識なるもの
は、もはや、情意的意識内容という精神的存在の感知ではなく、或る種の身体的興奮状態の感受であるものと
解されている」「一九九二・三二頁」。図式的に表せば、「心の内部↓投射」が投射理論であり、「体の内部↓外部
への転移」という「体内↓体外」の図式で云々するのが、転移論である。「一九八六c・七六頁」。

これに対して、廣松は「怒りや悲しみは意識野の全体に瀰漫していたり、情景的空間の内部に現出している相
手なり自分なりという個体的分節体に帰属化された相で覚識されたりするのが、普通ではないか」「一九九二・三
二頁」と問いかけ、転移理論の前提となる了解（情意的なもの体内的定位）が経験的事実に合わないことを、ま
ずは指摘する。だが次に、転移理論を持つ「励起状態にある中枢的部位からの転移」という主張については、検
討の余地を残すとして、議論の枠組みを拡充したうえで、次のようにその課題を定式化している。「今や、問題
は、中枢的状态という一種の生理的状态が、体験的現相という（既成理論では一種の心理現象とみなされると
ころのもの）異質のものに、*変換*されて、しかも、その質的に変換されたものが中枢的部位とは別の場所に存
在する相で現識されるという事態、これをどう説明するかという「身―心問題」に懸ってくる」「一九九二・三三
頁」。そして、これに対処する前段としてシャクターとシンガーの「ラベリング論」が次に検討されるのである。

「ラベリング論」

情動を身体内部的な興奮状態の自己感受とする了解では、喜怒哀楽という各々の感情状態に対応する生理的興奮に質的差異のあることが要請される。この「仮説的な思い込み」のもとで、心理学では執拗な探査が行われたが、結果はいかに。むしろ、同質の興奮状態が、その都度、異なる感情相で意識されるのではないのか？「一九二二・三三三―三四頁」。

あるいは発生論的な問いとして、「乳児は果たして、自己の体內的興奮状態を、その状態そのものの質に依じて、喜びとか怒りとか悲しみとか（勿論まだそういう概念的区別ではなく、やがてそういう分類の規定の与件となりうる）とき質的規定態で）直截に感受しうるのだろうか？」「一九八六c・八二頁」。これらの問いに対して廣松はシャクター理論で返答する。

シャクターとシンガーの実験・考察によれば、どのような感情においても、その生理的興奮状態に質的な差はなく、感情の質に対して中性的・中立的である。喜怒哀楽といった感情の質的な分化をもたらすのは認知的要因によるラベル貼りが行われるからである。この主張から、早速先の問いについて答えれば、前者にはイエス、後者にはノーとなる。

なお廣松によるシャクター理論の定式化は次のようになる。「情動なるものは、内的に感受される、中性的興奮（強弱の度合はこれ自身もつ）と、外的に貼付されるラベルの、各種の質態との合成、ということになる」「一九八九a・一三九頁*」。

*生理的興奮の中性性については、「表情」では、内部的興奮の自己感受という情動理解を排する論拠として積極的に肯定されるが、『表情現相論』『共同主観性の現象学』では、それをも検討される。それによれば、喜怒哀楽といった

高次の情動の他に基層部分が想定され、「快感以前の不快感」「不快感以前の不快感」とでも表される気分価(体内の状態の覚識と、四圍の温度・乾湿・明暗・音響といった外部的刺激の感受との融合態)がその基層にあるとされる。「喜怒哀楽といった情動価が「図」の内目的規定性として現識されるに先立ち、当の「ラベル貼り」を受ける「与件」は既にして、図、次元での気分価を恐らく帯びている」「一九八六c・八六頁。ただし、行論上はこの見解を但し書きとして、情動的には中性的な生理的覚醒という与件を廣松は受容する。「一九八六c・八七頁」「一九九二…三六頁」。

この定式を改編・改鑄しつつ議論は進む。「シャクターの場合、身体的興奮状態は、それ自身としてはまだ情動的な質の規定に中立的であれ、ともかく、身体的興奮状態が情動として感受される与件である、という想定は崩されていない。そして、そのかぎりで、情動というものは身体内部的に感得される、という構図も維持されている」「一九八九a…一四一頁」。つまり投射理論や転移理論と同種の困難(体外の場所に感得される情動という日常経験と合致せず、それらの経験を、本来の場所たる心・体内から体外への投射・転移という機制による、錯認とせざるをえない構図)をそこに見いだすことになる。

そこで廣松は、身体的興奮状態の感受なるものを「一種の体内感覚」と捉え返し、「内的」に感受される「中性的与件」は体内感覚なのであって、貼付される「外的」ラベル性認知こそが実は情動感得なのだ」「一九八九a…一四二頁」とする。こうして情動は、「感覺的与件に情動性」ラベルを「貼付」することにおいて現成する」と考えられる。この際、感覺的与件は「身体内部的興奮状態(覚醒)という相で一種の体感というかたちで覚識されるものとは限定されない。視・聴・嗅覚の現相的与件のように、身体外部の対象的場所に感知されるものであってもよい」つまり「体内的場所に感じられるものであれ、体外的場所に感じられるものであれ、ともかく、「感覺的与件」プラス「貼付ラベル」によって各種の質・量の情動が現成すると諒解される」「一九八九a…一四三―一四四頁」。

このように改鑄されたシャクター理論では、「体内定位的に感得される情動もあれば、体外定位的に感得される情動も亦あること、この体験的事実がさしあたり追認される。そして、体外的場所に感得される情動も、別段・投射・転位の錯認的所産であるとは云為されずに済む」〔一九八九a…一四四頁〕。

次の問題は「ラベル」に関することである。「ラベリング」というシャクター式の発想では、前以ってラベルを持たせていて、そのラベルを与件に貼りつけるという構図になっているが、原初的には予じめ各種情動というラベル的概念を知識として所有している筈はない。……原初的な場面では、情動性を孕む意識態・現相態の現出が端的に立言されねばなるまい。ラベルの形成・保有のメカニズムそのことが溯ぼつて説明され得なければならぬ」〔一九九二…三七頁〕。廣松の解答はここで本筋へと回帰する。つまりラベリングの場面とは、まさしく表情感得の場面だというわけである。

「ラベルの獲得的形成・備蓄」とは、一定の条件の下で一定の情動体験が端的に現成すること、その機制が既成化していることにはかならない。「ラベルの獲得的形成」と呼ばれるのは、情動体験の端的な現成を可能ならしめる表情性知覚という経験場面そのものであり、「ラベルの備蓄」と称されるのは、現成した情動体験を積み重ね、ラベルという概念態が陶冶・形成される事態と理解される〔一九八九a…一四七—一四八頁〕。

つまり、「ラベル貼り」とは単なる比喩的表現であるばかりか、感覚与件に既成の備蓄ラベルが添付され、情動が体験されるという構図も、それが、純粹感覚と情動意識を別個に、継時的に現れるものと理解するかぎりでは、間違いなのである。ことの本性は、第一次的な表情性知覚であり、「直截な表情性知覚において情動体験が端的に現成するのである」〔一九八九a…一四八頁〕。

廣松は表情感得・情動反応の成立基盤として「共振性」を導入するのだが、そこへの繋ぎとしてここでは、生

理的次元に焦点を当てた、シャクター論への廣松の修正案を付しておこう。シャクターとシンガーの実験では、まず生理的覚醒が与えられ、そこに他者の情動的振る舞いという認知が加わって、情動体験が成立するという構成だが、「実態においては、表情感得の場面では他人からの到来刺激の介入に因って神経生理的状态が再編されるのであり、これは単なる算術的加算ではない」(一九八六c、八八頁)。外来的な刺激はそれ自体で純粹に意識されるものではなく、生理的状态を再編する契機となり、そうして再編された生理的状态系が要件となつて、情動が現成するのである。

(三) 共感・共振性

最後に、表情感得・情動反応の發生論的な基礎場面を、廣松がどのように把握しているかを考察しておこう。^{*}まず二つのことが確認されねばならない。

*廣松は「表情現相論序説」で、いわゆる彼の「表情論」の全貌を、最後に開陳している。「本稿においては、環界的現相一般の表情性とその『感得』の場面に主題を限定し『表情理解』という次元はまだ論域外に置いている。爰では、また、表情現相一般からいわゆる狭義の表情現象、相互的表情反応を種差的に區別するところまで議論を進めておらず、従つて、いわゆる狭義の表情現象における『表情的表出』という、心―身―問題を考察圏に引入れるに及んでいない。われわれとしては、当然、これらの部面にまで論域を拡充しなければならない。本稿では、しかし、そのための前梯の序説を圖つた次第であつた。『本論』においては、この『序説』における認知論的場面設定から実践論的場面設定へと転じ、環界内存在的な他者との協応的な関わりを發生論的・発達論的に追及しつつ、そこでの身体生理的機制をも、共振系モデル^レを導入してイラストレイトするばかりでなく、神経生理学的知見に則り『遠心求心的』求心遠心的な動態に即して、構成^レ、説明^レする予定である。但し、その『本論』は、表情的応答の分析的討究から出發しつつも、相互主体性論・相互承認論の確説を企図する役割行動発達論、表情的応答を即自的第一階梯とする共鳴的同調・信号的送受・對抗的即応・模倣的協応を前梯としての役割行動形成論にシフトしたものとなるであらう。

う」〔一九九二・四七―四八頁〕。ここでは、共振系モデルの導入、および表情的表出に関する論説を紹介するにとどめる。

ひとつめは、個体を閉じた系として把握する常識的な見解への疑義である。個体を皮膚的な界面で区切り、それが自存的に活動するかのような単位として扱う構制が、方法的な便宜として社会科学や生物学の研究目的になかった措置であることを認めつつも、廣松は「生理心理的な主体の機能系を把握しようと企てる場合には」、その構制が不適切であることを主張する〔一九八九a…一五二頁〕。

実際に、「人は、生体を生命活動的機能体として如実に看ずるとき、栄養物の摂取と老廃物の排泄、呼吸と排気、熱エネルギーの吸収と放出、等々、環境界へと開かれている相でしかるべく把え返す」〔一九八九a…一五二―一五三頁〕のであり、なにも閉鎖システムとしての心理的活動主体という構図が常態というわけではないのである。「生理心理的な主体の実態は、オープンシステムであるところの話ではなく、熟睡中といった例外的な場合を除いて、通常は、謂うなれば複数諸個体を連結した相にある。いわゆる各個体は、そこにおけるただかサブシステムをなすものにすぎず、鎖的な全一的システムにビルトインされている」〔一九八九a…一五三頁〕。ここで、生理心理的主体の実態への了解を得るために、戦略的な論点として提出されるのが「生体は振動系である」という主張であり、それはまた二つ目の確認事項となる。

常識的に、心拍・脈動・呼吸等といった振動と生体が密接であることは分かりやすい。だがそれだけではなく、器官を形成する細胞のほとんどすべてが、多種多様な生化学的・物理的な機構によってその細胞膜や細胞質を振動させている。心臓は心筋細胞の振動が同調することで運動し、神経細胞は、その固有の振動のリズムが刺激によって乱されることで、情報を伝達しているのである。また、生体は外部との刺激受容や反応という場面においても共振的である。聴覚・視覚・触覚のそれぞれの知覚に際して、対象物の振動と共振的な生体振動が発生して

おり、むしろ「対象的振動体と生体的振動態とを包括する一大振動系が形成される」と言えるのである。「一九八九 a・一五五―一六〇頁」。

もちろんそれは「個体」どうしの関わりにも言えることであり、固有振動を持つ個体が共通の場にいる際には、共鳴、うなり、引込、同調、不協和といった振動学的な現象が見られることになる。「普通に対話したり黙って同席していたりの場合でも、概して身体的な運動リズムの同期化、同調化が生じていることはよく知られている」
 そういう共振的同調化がなかなか形成されない場合には、情緒的に不安定になったり不快感を感じたりする」
 「一九八九 a・一六四頁」のである。

以上の考察を下準備にして、廣松は表情感得の場面に立ち返ることになる。たとえば表情理解のように、必ずしも情動的共振性を要件としない場合がある。したがって、表情現象・情動現象すべてを共振現象に還元しようという意図がそこにあるわけではない。だが「発生論的・発達論的にみて原初的・原基的な場面においては、表情感得・情動反応はまさしく、共振的引込現象の機制で成立するのではないか」
 「一九八六 c・九九頁」というのが廣松の主張である。

著しい表情的顔貌や身振りは「ニコニコニコ、ワナワナワナワナ、ヒクヒクヒクヒク、ニヤニヤニヤニヤ、ピリピリピリピリ」、情動的な発声は「キヤキヤキヤキヤ、ワツハハハハ、ウエーンウエーンウエーンウエーン」、あるいは「ガミガミガミガミ、ブツブツブツブツ、シクシクシクシク」など、これらはすべて振動的である。「一九八九 a・一六五頁」。もちろん、だからといって人間どうしが力学的に共鳴するわけではない。その機制には中枢系を介する求心的・遠心的な伝達が関与しており、中枢系の機能的状態相の共振を経ることで、全身的な振動状態が現出するのである。「こういう全体的な共振状態の局所的な表われとして、受信者側の顔面にもニコニコという発信者側のそれと相同的・共振的な顔面振動や、ワハハハという発信者側のそれと相同的・共振的な声帯

振動が現出する」〔一九八九a…一六七頁〕。

振動系あるいは共鳴器として、人間が、表情感得・情動反応の場面で、うまく共振・共感するように調律されているという事実は、「生体機構の相同性によってアプリアオリに保証され尽くしているわけではなく、後天的・文化拘束的に規定されている部面も大きいと目される。共鳴の仕方をも、人はある部面から先は「学習」しなければならぬのである」〔一九八六c…一〇一頁〕。

「原基的・原初的な局面における「情動の学習」、つまり、生得的解発機構の自生的発動ではなくして、後天的に形成される情動性感知反応、对人的関係場面での情動性覚知におけるシャクターの謂う「ラベリング」、これの初期過程は共振・共鳴の機制に基くことなしには成立しえないだろう」〔一九八九a…一六九頁〕。このように述べ、廣松は表情感得の発生論的基礎に共振性を据えるのである。ここでは個体は皮膚によって画された自閉的な系ではなく、大きな振動装置の部分として組み込まれ、「その大きな単一的振動装置系の特異的な二部位（常識的な言い方では、二個の身体的主体と呼ばれるもの）が、共振状態にある」〔一九八六c…一〇六頁〕。

だとすると、われわれが通常、「表情の理解」と呼んでいる事は、どのように解されるべきなのだろうか。その点に関する廣松の見解を紹介して、最後としよう。

「もし、あの身体」における怒り・喜びという「表情」が、この身体」における表情と「共鳴」するとすれば、そして怒りや喜びという謂わば非場所的「汎場所的な感情がひとまず現相世界に瀰漫し、やがては、しかし、こみあげたその感情が、あの身体」における当該表情の消失に伴って鎮静することの体験を通じて、あの身体的表情」（の視象と協応・融合的）に帰属化されるのだとすれば、相手の表情の感情価の「理解」とは当の表情現相を機縁にして現出した感情を、あの身体（的表現）」に帰属化することの謂いにほかなら

ない」〔一九八九b・二五二―二五三頁〕

四 おわりに——感情を揺さぶる

僕のような「社会学屋」(廣松さんが自身を「哲学屋」と呼んだのには遠く及びもしないが)からすると難解な思想が続く訳だが、それでもこの両者の深く静かに潜行する言葉は僕の感情を揺さぶった。僕の感情が僕という空間内部に閉鎖される類いではないということ。にもかかわらず常識的つまり社会的な世界にあって、私たちはある感情を誰かの皮膚的な境界内部、身体の内外部へと割り当てるといついこと。社会学屋がなすべきは、どのような様式で、いかなる効果を担って、ある感情を、ある誰かの内部へと割り当ててるのかについて、社会的な力 *soziale Macht* の存在を指摘し、その作動の具体的な場面を明らかにすることだったはずなのだ。

力の作動は、私たちの感情経験そのものを構築する産出的な効果をもつのであって、個々人の感情を抑圧する機制としての権力が発動するより前に、すでにそこにあるということ、このことを感情社会学はふたたび問わなくてはならないだろう。

ところで、権力という概念の諸相を僕が知ったのは、経済学部一年生のときに日吉で履修した「政治学」においてだった。月曜の一時限め、おそらく京大式のカードにびっしりと書き込まれた内容を一枚一枚読み上げる政治学科の若い先生が担当者だった。期末試験はヴェーバーの官僚制について論じる事を求められた。持ち込み不可。かれこれ三十四年前のことである。

参考文献

- 大森莊蔵 一九七一『言語・知覚・世界』岩波書店。
大森莊蔵 一九七六『物と心』東京大学出版会。
大森莊蔵 一九八一『流れとよどみ』産業図書。
大森莊蔵 一九八二『新視覚新論』東京大学出版会。
大森莊蔵 一九八八『無脳論の可能性』『現代思想』一六卷四号、六九―七九頁。
大森莊蔵 一九九〇『風情と感情』『現代思想』一八卷七号、九四―一〇九頁。
大森莊蔵 一九九二『時間と自我』青土社。
大森莊蔵 一九九四『知の構築とその呪縛』ちくま学芸文庫。
大森莊蔵・坂本龍一 一九八二『音を視る、時を聴く』朝日出版社。
大森莊蔵・廣松渉・野家啓一 一九八九（鼎談）『言語・表情・他者』『現代思想』一七卷三号、一七二―一九二頁。
廣松渉 一九七二『世界の共同主観的存在構造』勁草書房。
廣松渉 一九八二『存在と意味―事的世界観の定礎』岩波書店。
廣松渉 一九八六 a 『表情現相論序説』『現代思想』一四卷二号、二〇二―二三〇頁。
廣松渉 一九八六 b 『役割理論の再構築のために―表情現相・対人応答・役割行動』『思想』七四三号、一―二八頁。
廣松渉 一九八六 c 『共同主観性の発生論的基柢』廣松・増山 一九八六・一九―一五七頁。
廣松渉 一九八九 a 『表情』弘文堂。
廣松渉 一九八九 b 『身心問題』青土社。
廣松渉 一九九一『現象学的社会学の祖型―A・シュッツ研究ノート』青土社。
廣松渉 一九九二『哲学の越境』勁草書房。
廣松渉 一九九三『存在と意味―事的世界観の定礎 第二卷』岩波書店。
廣松渉・港道隆 一九八三『メルロ＝ポンティ』岩波書店。

廣松渉・増山真緒子 一九八六『共同主観性の現象学』世界書院。

増山真緒子 一九八六「共同主観性の発生論的機序」廣松・増山 一九八六：一五九―二八九頁。

砂川裕一 一九九〇「『表情』について」日本現象学・社会科学会研究例会（五月二六日、慶應義塾大学）報告配布レジ
ユメ。