

フッセルにおける「心身」問題

浜渦, 辰二

<https://doi.org/10.15017/1397655>

出版情報 : 哲学論文集. 18, pp.47-67, 1982-09-20. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

フツセルにおける「心身」問題

浜 渦 辰 二

フツセルにおける「心身」問題

フツセルは、『論理学研究』以来、言語の問題と知覚の問題とを、その間に根本的な差異を認めつつも、類比的に考察していた。しかも、その類比は、両者が共に「心身」問題に対して有する類比でもあった。それは、例えば、彼が「魂を吹き込む *beseelen*」という比喩的な言葉を、それらの問題場面でしばしば用いていたことにも現われている。同書第二巻第一研究「表現と意味」には、言語表現において、単なる語音 *Wortlaut* という感性的・言語的側面と、それに魂を吹き込む意味作用 *das beseelende Bedeuten* とが結合しているという言い方や、知覚においては、感覚が統握作用 *das Auffassen* により魂を吹き込まれることによって対象が現出するという言い方が見られる（L. U. II/1 12, 74f.）¹⁾ 「魂を吹き込む」という用語は、「意味付与」という用語とも重なりながら、フツセルが志向性と呼んだ現象学の問題領野全体に広がっていると見える。しかし、そうであればこそ、この「魂を吹き込む」という語が本来そこから養分を得ている「心身 *Seele-Leib*」関係が正しく理解されなければ、そこから生じた誤解は、彼の現象学全体へ波及することになる。就中、もし、それをその

まま「物心」関係と同一視し、「魂を吹き込む」という言葉で語られた場面を、「物」的なものと「心」的なものの関係と解するならば、それは、彼の現象学を根本的・本質的に歪め、破壊してしまうことであろう。そこで、以下の小論において、彼が「心身」関係を如何に理解していたか、彼にとって「心身」問題とは如何なる問題であったか、を考察したい。

但し、以下の考察は、その準備作業として、主に一九〇七—一七年に書かれたもの（生前公刊著作、講義録、草稿を含む）に限られる。⁽²⁾それは、次の様な理由によってである。一九〇七年の講義「現象学の理念」（以下「理念」と略）によって初めて系統的に講述され、一三年の著書「イデーニー」によって体系を整えられた、最初の現象学への道（現象学的還元）は、後にフッセル自身によって「デカルト的な道」と呼ばれたが、所謂「デカルト主義からの離反」⁽³⁾が行なわれる二三／二四年の講義「第一哲学」に至るまでもなく、この「デカルト的な道」を代表する二つの作品の周辺において既に、少なくとも「心身」問題に関する限り、多くの非デカルト的なものが含まれていた。この「デカルト的な道」の内に潜む非デカルト的なものを取り出すことによって、そこに既に現われている「心身」問題に対するフッセルの姿勢、ひいては、彼の現象学の基本的構図を浮かび上らせることが、当面の課題である。

一 意識

フッセルが初めに描いた現象学への道は、方法的懐疑の後に見出されるデカルトのコギトに倣った「デカルト的な道」であった。とすれば、それは、デカルトのコギトがそうであった様に、「心身分離」という手続きを伴っている様に見える。実際、還元は意識への還帰と言われ、純粹意識は「身体なき、*leiblos*意識」（Ⅲ 133）⁽⁴⁾と呼ばれる。しかし、その純粹意識が同時に、「逆説的に聞こえるかもしれないが」と断わりつつ、「心なき、*seelenlos*意識」（*ibid.*）とも呼ばれるのにつつかり、「心身」という枠組による解釈は、混乱を来すことになる。フッセルは、意識を身体から引き離すのと同じ意味において、

意識を心からも引き離すと考える訳である。では、それは如何なる意味においてか。意識と心を区別するのは何故か。⁵⁾ ことが、意識を身体から引き離すという一見「心身分離」的な様相の持つ意味をも明らかにするであろう。

フッセルは、『理念』において初めて「デカルト的な道」を素描した時、既に、コギトの道がややもすれば転落しがちな陥穽を指摘していた。我々はそこに、彼が意識と心を区別し始める地点を見出すことができる。問題は、デカルトがコギトの明証について、「私の内」なるものは疑い得ない、⁶⁾と云う時のその意味に関わると言つてよい。彼が指摘した陥穽とは、対比的に言えば、第一に、コギトの明証を超越化してはならない、第二に、コギトの明証を内在化してはならない、という二点にまとめられよう。つまり、第一に、「私」という語り方が或る意味では不可欠であるとしても、この「私」を個人 Person としての私（経験的主観）と解してはならない。個人としての私は、身体との結合、他の人々及び世界の存在を既に暗黙の内に含蓄しており、従つてそれは、疑い得るもの、即ち、コギトの明証を越えるもの（超越）として懷疑に付された筈のものを、再び密かに、コギトの明証の内に持ち込むことになる。第二に、「私の内」という言い方には二義性が潜んでおり、それは、一方では「実的 Cogit」な意味で、他方では「志向的」な意味で解される。コギトの明証の内（内在）には、実的内のみならず、実的には超越であるが志向的には内在であるものが見出されるのであって、コギトの明証を或る先入見から実的内在に制限してしまい、その結果、この実的超越をも実的内在へ解消してはならない。

フッセルが言わんとすることを、彼がしばしば挙げる例によって、具体的に明らかにしよう。——例えば、私がこの机を見ているとする。私とその周りを歩き回る時、私に見えている机の形や色合いは、様々に変化する。にも拘らず、私はそうした感覚の多様性を見ているのではなく、常に、同じ一つの机を見ている（III 92. vgl. L. U. II/1 382）。——

この例によってまず語られるのは、感覚（感覚与件 Empfindungsdatum）と知覚される物（知覚対象）の区別である。多様な感覚を体験しながら同一の対象を知覚したり、逆に、同じ感覚を体験しながら異なる対象を知覚することがある。こうしたことが生じ得るのは、それ自身は言わば「死せる素材」に過ぎない感覚が、統握作用によって魂を吹き込まれ、何かの

現出として、即ち、対象を呈示する darstellen ものとして機能する、換言すれば、感覚が「単に把握される gebildet だけでなく、何かとして、統握される als etwas aufgefaßt」(M 46)⁽⁸⁾ ことによって、対象が知覚されるからである。つまり、知覚されることは、多様な感覚が「同じ意味」において統握される」(L. U. II/1 383) ことであり、そこには、多を「として統握することを支える或る「意味的なもの」が、しかも、概念的思惟に先立つ「直観意味」(III 324)・「知覚意味」(III 219, 222; L. U. III/2 170) とも呼ぶべき「意味的なもの」が働いているのである。

しかし、この事は、まず感覚が与えられ、それに統握(解釈)が加わるという二段階的加工説を主張するものと速断されなくてはならない。私は「机」(知覚対象)を見ているのであって、感覚の多様を見ている訳ではないという点は、フッセルがしばしば注意を促す所である。というのも、感覚は、「心理学的反省」(L. U. II/1 75, 161; III 74)によって初めて取り出されるのであって、「反省に固有な把握の仕方を、直接的な事実の解釈にまで当てはめてはならない」(L. U. II/1 161) からである。感覚与件は、知覚の構成要素(実的内容)となっていてとしても、それは決して、知覚の「直接的対象」ではなく、「机」こそが直接的対象であり、「何かとして統握する」という「として構造 Als-Struktur」⁽¹⁰⁾を持つ知覚こそが直接的なのである。従って、「机を見ている」という知覚におけるコギトの明証は、まさに「机を見る」こととして、知覚対象「机」にまで達しているのであり、それを或る認識論的先入見から感覚与件(実的内容)へと制限してはならない。逆に言えば、知覚対象は感覚与件には解消し得ぬもの、それを越えるもの(実的超越)である。

しかし、他方でまた、私は「机」を見ているのであって、原子や分子の塊を見ている訳ではなく、知覚された物を直ちに物理学的な物としてはならない⁽¹¹⁾、という点も注意されなければならない。知覚された物が如何なる物理学的組成を持つのか、また、それが如何なる物理・生理・心理的過程によって知覚を因果づけているのか、そうした事についてはさしあたり何も知らなくとも、この「机」の知覚という場面は成立している。従って、少なくともこの知覚の現場においては、「机を見る」という知覚のコギトの明証は、知覚された物「机」には達している。(志向的内在)が、物理学的な物は、このコギトの明証

を越えるもの（仮りに、志向的超越と呼ぶ）である。

こうして、フッサールの主張の核心は、知覚された物（知覚対象）の固有な性格づけにある。つまり、それは、感覚与件（実的内在）でもなければ、物理学的な物（志向的超越）でもなく、実的超越であると、同時に、志向的内在なのである。このフッサールの主張の眼目は、内と外という区別を二重化することにあるのではなく、むしろ、それを動態化することによって、一般にしばしば曖昧な仕方で行なわれる「実在」と「現われ」の区別を、志向性という視点から根本的に描き直そうとすることにあった、ということが看取されねばならない。彼は、「現われ」、即ち、現出 *Erscheinung* という語には曖昧さが潜んでおり、その内に、物の現出 *die Dingerscheinungen* と現出する物 *das erscheinende Ding* とが区別されねばならないと言うが、それは、右の用語で言うなら、一般に内在（現出）と呼ばれるものの内に、実的内在（物の現出）と実的超越且、志向的内在（現出する物）とが区別される、ということである。「実在」は「現われ」を通じて与えられると言われるにしても、「現われ」は「実在」とは別に、取り出し得る媒体ではなく、むしろ、物（実在）が現われるとは、射映 *Abschattung*・方位 *Orientierung*・遠近法 *Perspektive* において現出することであり、従って、「実在」と「現われ」とは、そうした仕方での、現出する物（一）と物の現出（多）という構造においてのみ把握される契機に他ならない。また、「実在」は「現われ」を越えて、いると言われるにしても、現出する物とは別に、現出しな物を実在として立てることにはならず、如何なる物も原理的には、現出し得るのであって、物の超越性は、現出する物をも超絶した物を持ち出さなくとも、現出する物が物の現出に解消されないことに既に示されているのである。フッサールが、現出する物は、単に与えられていると言うよりも、むしろ、構成される *sich konstituieren* と言われるべきと主張する（*L. U. II/1 165; II 71, 74f.*）のも、こうした脈絡からであり、それは、一般に「実在」と呼ばれるものも、志向性という視点からすれば、構成される、しかも、実的内在の集合として構成されるのではなく、実的には超越として、志向的に構成される、と言われるということを意味していた。

フッサールによれば、コギトとは、本来この様に、初めから内を越えて外へ向かう志向性によって特徴づけられる意識と解

さるべきであるのに、ややもすれば、「心の中の觀念」という曖昧な言い方が、心を何か箱の様なものと考え、箱の内と外と同様な仕方、心の内と外があるかの様な考えに導き易い。それというのも、一方では、コギトの明証を内的に制限し（第二の陥穽、他方では、コギトの明証を越えるもの（志向的超越）を持ち込み（第一の陥穽、共に、知覚された物（現出する物）の固有性を、要するに、志向性を見失なうからである。内と外の区別を動態化する志向性が見失われ、その区別が固定化されてしまえば、内は外あつての内として、密かに外を前提し、外から理解されることになり、外（物）が実在であるのと類似的に内（心）も実在の一部を成すものとして考えられる。従つて、コギトを心として物との実在の連関において考察することと、コギトを意識として実在（物・心）に対する志向性の連関において考察することは、根本的に異なる考察の仕方なのである。

かくて、意識は心ではなく、還元は、意識を身体から引き離すのと同じ意味において、心からも引き離すことであつた所以が理解されよう。心は、身体（ここでは物としての身体）と等しく実在に属するものでしかなく、還元とはそもそも、意識を実在から引き離すことであり、それは、コギトを心として実在の連関において考察することから、コギトを意識として志向性の連関において考察することへ、見方（態度 *Einstellung*）を変更することであつた。更にまた、志向性の連関においては、実在は「構成されたもの」であり、物のみならず心も「構成されたもの」であるが、それに対して言うなら、意識は「構成するもの」と呼んでよい。とすれば、還元はまた、「構成されたもの」たる実在から「構成するもの」たる意識への還帰、換言すれば、実在に先立ち、それを可能にしている「超越論的」な次元としての意識への還帰ともなる筈であつた。¹⁵⁾

しかし、それにしても、実在を「構成する」意識とは、如何なる意識か。また、「机」の例は、知覚という場面の例であり、そこで問題なのは、専ら知覚意識のみであつた。では、知覚意識と物理学の意識、従つてまた、知覚された物と物理学的な物は、どの様な関係にあるのか。

二 知覚

デカルトのコギトは、「心身分離」と共に「精神を感覚sensusから引き離す」ことも結びついていた。彼にとって、本来的に物が知覚 *percipere* されるのは、感覚や想像 *imaginatio* によつてではなく、知性 *intellectus* によつてであった。¹⁰⁾ フッセルが、『イデーニ』の中で、「自然を構成する意識」あるいは「意味付与する意識」と言う時、それはやはり何らかの能動的な性格を持つ「知性」的な意識であり、結局、「知性」に依る世界の構成といったことが問題であるように見える。しかし、同書の中で、デカルトの行なつた右の様な対比を念頭に置きながら、「想像 *imaginatio* の物」（ここに言う想像は感覚も含めた広義）と「知性 *intellectio* の物」とが対比され（III 110, 122, 127）しかも、デカルトとは逆に、前者の方にこそ或る意味で重心が置かれていることは、そうした解釈に再考を迫るものとなる。では、それは如何なる対比であり、如何なる意味での重心の移動であつたのか。

この対比の萌芽は、一九〇七年の講義『物と空間』（『理念』全体が、その序論であつた）の冒頭に置かれた短い序論に見られる。『理念』では、学問的であれ、前学問的であれ、認識の問題に無頓着な態度が、自然的態度と呼ばれ、それに対し、認識の不可思議さに驚きの眼を向ける哲学的態度から現象学的還元が説かれて行くのであるが、この還元によつて開かれた現象学的な考察方法による具体的な研究が行なわれるべき、続く『物と空間』の序論では、「自然的経験の世界と学問的理論の世界」とが対比され、従つて、自然的態度の内に、自然的（前学問的）な世界把握と学問的（自然科学的）な世界把握とが区別され、しかも、次の様な仕方、前者の方に重きが置かれている。——自然研究者が、このプラチナの破片は、本当は、かくかくの性質を持ち、かくかくの運動状態を持つ原子の集合であると言つたところで、彼はそうした言葉をもつて、やはり、ここにあるこの物、即ち、彼が見て、手に取り、天秤皿に載せているこの物を規定し、この物について語つてゐるのだ（III 6）。〔傍点筆者〕¹⁷⁾ つまり、学問的理論に先立って、自然的経験において、既に或る仕方、世界は与えられ、

把握されている。自然科学的世界把握は、この自然的経験において既に与えられている世界に後から関係して行くものにはならない。

先の「想像の物」と「知性の物」の対比とは、この様な、自然的経験の物と学問的理論の物の対比だったのである。従って、『イデーニー』においても同様に、現象学的態度に対しては等しく自然的態度と呼ばれるものの内に、自然的経験と物理学的思惟とが区別され、しかも、「物理学的思惟は、自然的経験という基盤の上に確立される」(III 127)と、後者の基盤的性格が主張される。フッセルによれば、感性的知覚こそ「原経験 Urfahrung」(III 88)であり、ここで自然的経験と呼ばれるものの核を成すのも、この知覚であると考えてよい。従って、知覚された物と物理学的な物の対比についても、右と同じ関係が妥当すると言えよう。

先の「机」の例において、物理学的な物は志向的超越である、換言すれば、志向的对象ではないとされたのは、それが知覚の場面の例だったからで、物理学的な物といえども、決して志向的对象となることのない「物自体」ではなく、物理学的思惟という、言わばより高次の意識にとつての志向の対象なのである。しかし、物理学的な物が高次の対象であって、知覚された物を越えていると言われるにしても、それは知覚された物と別に、それと関わりなく取り出され得る実在ではなく、物理学的思惟が様々な規定を与えるのは、まさにこの知覚された物についてである。知覚された物は、意味によって統握されつつも、感性的性質に満たされた物であるが、その「単に主観的」な性質を捨象することによって、物理学的思惟がそこから取り出して仕上げ herausarbeiten (Psw. 309/10; III 128) た「客観的」な物が、物理学的な物なのである。

それだけなら、物理学という特殊な一学問領域の問題として済むことである。ところが、この知覚された物から取り出されて構築された物理学的な世界を絶対的実在として固定する所から、或る転倒した学説が生じる。即ち、知覚された物は、その「隠れた原因」たる物理学的な物の「単なる現われ」であると、物理学的な物によって知覚された物を、のみならず、知覚意識そのものをも、因果的に説明しようとする学説 (III 128)、即ち、所謂「知覚の因果説」である。物理学的な物は

知覚された物から取り出された高次の形成体に他ならず、物理学的思惟がそれに関係して行く所のその物を我々に与えるのは知覚であり、それ故にこそ、物理学的思惟も絶えずそこに立ち帰り、そこに根を下さざるを得ないと考えるフッセルにとって、この因果説は、本末転倒したものでしかなかった。それは、知覚を物理学的な物によって説明しようとするが、物理学的な物は知覚によって支えられているのだから、それは結局、両方を共に、根無し草にしてしまう。従って、認識の問題を問う時、物理学的な物に頼ることはできず、むしろ、物理学的思惟に基盤を与えている自然的経験に問いを遡らせるべきであり、「超越論的」な問いもそこでこそ問われるべきであって、現象学はそこから始められねばならない。

こうして、意識への還帰と呼ばれた還元は、『理念』に続く『物と空間』においても、また、『イデーニー』においても、自然的経験の物理学的な思惟に対する根源性、という主張と結びついていたことが見逃されてはならない。デカルトの行なった感覚・想像と知性の対比は、自然的経験と物理学的思惟の対比へと読み換えられ、この読み換えられた意味において、デカルトの対比が持っていた価値は転倒せられ、もはや学問的理論（物理学的思惟）としての「知性」的意識ではなく、前学問的経験としての知覚意識こそ、現象学の主戦場となっていたのである。¹⁹⁾「超越論的」な意識における構成という問いは、知覚という場面においてこそ問われるのであり、そして、まさにここにおいて、デカルトが精神をそれから引き離そうとした感覚の意義と共に、「知性」的意識においては顧みられることのなかった「私の身体」の意義が再考されることになる。

三 身体

古来、身体は物体と同じ語で呼ばれて来たが、デカルトもその例に漏れず、死体もそれを持っている様な機械として、身体を一つの物体と看做している。現に、「心身分離」の場面で問題になるのは、専ら、延長するものとしての身体、即ち、物体としての身体であった。²⁰⁾しかし、そのデカルトも他方では、身体が物体であるとしても、それは非常に特異な物体である

ことを認めていた。というのも、私は他の物体から離れるようには、この身体からは離れることはできず、また、私が様々な感覚を持つのは、この身体の内に、この身体の故にである、という理由によって、それは唯一「私のもの」と呼ぶべき物体だからである。しかも、こうしたことによって、私は水夫が船の中に居る様に私の身体の中に居る、と言うだけでは不十分な、もっと密接した仕方では私の身体と結びついている、ということをして「自然が教える」²¹⁾。この様な意味での身体こそ、デカルトを「心身合一」へと導くものであっただろう。

フッセルにおいても、還元によって意識がそれから引き離されると言われる身体とは、実在としての身体、従って、物体としての身体であった、と言ってよい。しかし、彼もまた、『イデーニ』執筆の前後の時期に、極めて特異な物体としての身体（私の身体）の分析に力を注いでいる。デカルトの語った事を、フッセル流に敷衍すれば、次の様になる。身体は、私がそこから、また、その内に感覚を受け取り、それを通して物を知覚する所の「知覚器官」であり、その様なものとして、知覚の現場に常に居合わせている。また、それ故、身体は、知覚された物が様々な方位において現出する際の「方位零点」であり、私がそこから離れることのできない「絶対的なこ」²²⁾であって、上下・左右・前後という言い方も、元来こ、このみ意味を得ることができる。しかし、それ故にこそ、私は私の身体の一部は見ることも触れることもできるが、他の一部は触れることはできても見ることはできず、あるいは、見ることも触れることもできない。「私にとって、すべての知覚の媒介として役立つ、その同じ身体が、それ自身の知覚においては邪魔をする」(IV 159)。従って、それは、他の物体の様には知覚できない、換言すれば、「不完全にしか構成されない物」(ibid.)なのである。

しかしフッセルは、この「不完全にしか構成されない物」という特異な物体としての身体、逆に言えば、不完全であれ物として知覚された身体に留まるのではなく、もはや物として知覚されるのではない様な身体、従って、もはやはっきり物体 Körper とは異なる語によって呼ばれるべき身体 Leib へと論を進めることによって、デカルト的な物体 || 身体を越えて行く。しかも、この様な身体は、「心身合一」を、物(物体 || 身体)と心との間においては根本的に異なる仕方では把握すること

を可能にするものとなろう。この身体は、還元によって意識から引き離さるべき実在としての物体 \parallel 身体とは異なるものであり、それ故逆に、還元によってこそ物体 \parallel 身体とは異なるものとして見出され得る様な身体である。現象学的還元こそが、デカルト的な物体 \parallel 身体を越える身体論を可能ならしめると言えよう。では、それは、どの様な身体であろうか。

『イデーニ』の脱稿後、直ちに執筆された一九一二年の『イデーニⅡ』草案の中で、フッセルは、次の様な比喩を記している。——例えば、私の意識が一つの機関車と次の様な関係、即ち、この機関車が給水されたら、我々が満腹と呼ぶ様な快適な感情を私の意識が持ち、それが「石炭を焚かれると、暖かき感覚を持つ」といった様な関係にあったとしても、この機関車は、私の意識にとつての「身体」ではないであろう（V 117）。——この奇妙な比喩は、何を言わんとするのか。何故、この機関車は、私の身体と呼び得ないのか。

因みに、この機関車の比喩が、先に触れたデカルトの水夫の比喩を一步進めたものであることは、注意されてよい。つまり、デカルトは、私が私の身体と結びついているのは、水夫が船と結びついている様に、と言うのでは不十分な、もっと密接した仕方においてであると言うが、その不十分な所以を次の様に述べていた。もし、それが水夫と船の様な関係であるとすれば、「身体が傷つけられても、丁度、水夫が船のどこかが毀れた時、視覚によってそれを知覚する様に、私はこの負傷をただ知性だけで知覚するに過ぎない筈で、また、身体が食べ物や飲み物を必要とする時、私はただそれを明白に知覚するだけで、飢えや渇きという不分明な感覚を持つことはない筈だ」。デカルトの言う事は、もっともである。しかし、それでは一步進めて、もし、船が傷つけられた時、私はそれを知性によって知覚するのではなく、まさに痛みを感じ、船が油や水を必要とする時、私はただそれを知覚するのではなく、まさに飢えや渇きを感じるとしたら、どうだろうか。この船は、私の身体と呼び得るか。勿論、船の場合、私はそれから降りられる訳だが、さしあたりその事は度外視し、私はそれから降りられず離れられない、とする。問題は、私が物体と看做している船から、私は感覚を受け取り、従つてまた、それは私の知覚器官ともなっているという条件を満たす時、それは私の身体であるか、という問いにある。これこそ、フッセルの機関車

の比喩に託された意味であった。そして、それでもなお、それは私の身体ではない、というのが彼の答えであった。それは何故か。

それにはまず、私が感覚を持つのは、他の物体の内ではなく、まさに、私の身体（あるいはその部分）の内にある、というデカルトの言葉を思い起こさねばならない。身体が傷つけられる時、私は痛みを感じるが、私がそれを感じるのは、まさにここなのである。ただ単に痛みを感じるというのみならず、それをここに局所づけられて *lokalisiert* 感じる。従って、それは痛さの感覚であると同時に、ここに局所づけられた感覚として、身体、感覚でもある。と言っても、この局所づけとは、物体 \parallel 身体の延長を前提するものではないし、この身体感覚は、物体 \parallel 身体についての感覚ではない。物体 \parallel 身体という実在の連関をエポケーしても残存する、換言すれば、未だ「客観的」な延長として構成されることなしに、それ以前に、その手前にある、言わば「主観的」な拡がりなのである。この感覚の局所づけという相をフッセルは感覚態 *Empfindnisse* (V118; M146) と呼んだが、それは、この様な「主観的」な拡がりとしての身体（拡がる身体）の感覚であり、従って、物知覚の一種としての物体 \parallel 身体、知覚とはまったく異なる身体知覚（構成）の仕方があることを意味していた。

フッセルは、右手で左手に触れるという例をしばしば用いている。右手にとっては他の物体に触れる時と根本的な差異はない左手が、他の物体と異なるのは、そこに触れられるという感覚が生じることである。しかし、この感覚は、何かによって触れられていることと共に、まさにここが触れられていることを示す。この感覚態と呼ばれた現象こそが、感覚の在処としての身体を示し、この感覚態によってこそ、右手にとっては物体に過ぎなかった「それが身体となり、それが感じる」 *es wird Leib, es empfindet* (IV 145) ということが生じる。つまり、それは感覚の拡がる身体（感じる身体）となるのである。従って、先の機関車の例も、それが私の身体となる為には、それが物体（機関車）として知覚されていることに、そこから感覚を受け取ることを加えるというのではなく、初めから、物体として知覚されるのは根本的に異なる感覚態という仕方を感じる身体として知覚（構成）されているのでなければならない。

しかし勿論、すべての感覚が、この様に感覚態として局所づけられ、身体感覚としても機能するという訳ではない。右に挙げた例も、専ら、触覚（痛覚も含め）に限られた話であり、視覚や聴覚においては、色の感覚が眼の内に、あるいは、音の感覚が耳の内に局所づけられたりすることはない。従って、私の身体の知覚（構成）において、触覚は、特権的な役割を担っているのである。「眼しか持たない *hob augenhaft* 主観は、現出する身体を持ち得ないであろう」（IV 150, vgl. M 279）。即ち、他の感覚（就中、触覚であるが）を持たず、視覚のみを持つ様な主観は、なるほど或る特異な物体（絶えず視野の周辺につきまとう物体）を見るかもしれないが、それは、例えば、頭に被せられた帽子の大きな庇とか、或る仕掛けによって絶えず視野の中心に来る様にぶら下げられた人參などと区別されることはなからう。「身体がそれとして根源的に構成されるのは触覚性においてである」（*ibid.*）。

しかし、更に歩を進めるなら、この触覚も実は、それだけで成立しているのではない。右手で左手に触れるという特殊な例でなくとも、右手で机に触れるという場合にも、同じ感覚の現象が、一方では、机の固さ・冷たさ・滑かさを呈示する感覚として、他方では、右手と机との接触面に広がる感覚態として機能すると言える。しかし、そうした感覚が生じるのは、机を撫でる時であって、もし、私が机に手を置いたまま動かさなければ、それらの感覚は麻痺してしまうであろうし、更には、もし、その接触到初めと終りがなかったら、そもそも接触感すら生じないであろう。触覚は、「撫でる」という身体の動きによって生じ、この身体の動きの感覚と絶えず連動し合っているのである。従って、触覚が身体感覚（感覚態）と表裏一体となっていると言う時、この身体感覚とは、単に拈がる、身体の感覚であるばかりでなく、動く、身体の感覚でもあった訳である。これこそ、フッセルが「物と空間」以来、運動感覚 *Kinästhesie* と呼んで来たものであった。

しかし、ここでも、それは物体と身体の運動について持つ感覚ではない、という事が注意されなければならない。彼は同書において当時の心理学界で用いられていた「或る特別な筋肉感覚」としての運動感覚 *Bewegungsempfindung* という用語を、根本的に異質な現象学的概念へと改造したのであった。「筋肉感覚」は、既に特定の生理学的・解剖学的知識を前提する概念

であるが、フッセルのキネステーズは、そうした知識をすべてエポケーした後にも残存する、換言すれば、「筋肉」という物体＝身体の「客観的」な運動の手前にある「主観的」な動きの感覚である。それは、運動について持つ感覚ではなく、むしろ、運動即、感覚である様な動く、感覚であり、従って、「動かされる」においてより、「動く *sich bewegen*」において示されるものであり、その様なものとして、或る種の自発性 *Spontanität* を持つ感覚と言えよう。²⁴ こうした事を表す為になこそ、彼は、生理学的心理学的な手垢がつかず、しかも、運動と感覚が一体となったキネステーズという語を選んだのであり、それはまさに、現象学的還元によって獲得される「純粹現象」であった。²⁵

この様なキネステーズが、触覚のみならず他の感覚とも連動し合い、また、これらの感覚の生成の条件となっていたのである。フッセルは、「眼をこう向けたら、像がこう変わる」という単純な例を使って、物の知覚（構成）に際して、二種類の感覚がそれぞれ異なる役割を果たしていると言う。即ち、一方では、像と呼ばれた感覚（感覚与件）が、（一で述べた如く）物の性質を呈示するものとして、即ち、何かとして、統握されるという仕方で機能し、他方では、「眼を動かす」というキネステーズが、これは右の様に統握されるのではなく、「こうすれば—こうなる *wenn-so*」という関係において、何かとして統握されるべき感覚の生成を動機づける *motivieren*、という仕方で機能する。「物をかくかくとして、統握することは、こうした動機づけ関係なしには考えられなく」（*N 57f.*）。感覚は、この様にキネステーズによって動機づけられることにより初めて、何かとして統握される感覚となり得るのであるから、それはもはや、単なる所与を受け取るという受容性ではなく、むしろ、「動く」というキネステーズの自発性によって成立する、言わば「能動性の成果」²⁶ なのである。物の知覚とは、感覚与件が何かとして統握されることであつたが、そのこと自体が、このキネステーズによって支えられていた訳で、「知覚することに、自由運動としての身体運動の可能性が属している」（*N 310*）のである。この様な意味において、動く身体感覚としてのキネステーズは、言わば、物の知覚の「可能性の条件」として、「超越論的」な機能を持っていると言ふこともできよう。

かくて、物の知覚とは根本的に異なる身体知覚（構成）の仕方があり、それによって把えられる身体は、物体＝身体と

は異なり、還元によって意識から引き離されるのではなく、むしろ、還元こそ、このような身体の発見を可能にするものであった。それ故、この様な身体については、意識もまた身体を持つ、とすることができよう。のみならず、キネステーズ、あるいは、動く身体としてのキネステーズ的身体は、物の知覚において、「超越論的」に機能しており、従ってそれは、「構成されたもの」にはなく、むしろ、「構成するもの」に、即ち、「超越論的」な次元を表すものとしての意識に属している、換言すれば、「超越論的主観性には、身体性も属している」と言うことができよう。そして、この様にして見出された「主観的」な身体、キネステーズ的身体は、「心身合一」を、物体Ⅱ身体との関係においてとは根本的に異なる仕方では理解することを可能にするものとなる。

四 人格

デカルトの「心身合一」論には、脳髄・神経・動物精気・松果腺といった生理学的概念によって語られる心身結合の相と、「日常生活や人々との交際を通じて理解できるようになる」心身合一の相があるように思われる。フッセルは、(二)で見た如く) 自然的経験と物理学的思想という二つの異なる「物」把握を区別したが、「人」把握についても、それと平行する区別をしており、それは丁度、この心身合一と心身結合に対応するように思われる。

その区別の萌芽は、一九一二年「イデー・II」草案の「自然科学的態度と精神科学的態度」に見出される。それに依れば、人間の主観に向かう二つの態度があり、それは、一方では「心的 psychisch 自我」として、他方では「人格的 personal 自我」として統括される。ここで「心的」というのは、自然科学的心理学によって扱えられる限りのものを表しており、結局、この区別は、人間の主観を、自然科学の対象たる「自然」として把えるか、精神科学の対象たる「精神 Geist」として把えるか、の区別となる (V 115f.; W 139f.)。

ここに言う自然科学的態度は、一一年『厳密な学としての哲学』の自然主義的態度に対応する。それに依れば、「自然主義者は、自然、それもさしあたり、物的自然以外は何も見ない。存在するものはすべて、それ自身物的であるか、あるいは、心的なものであっても、単に物的なものに依存して変化するもの、せいぜい、二次的な『平行的随伴事実』に過ぎない」(P.S.W. 294)。自然主義的態度においては、心的なものが、物的なものに従属・依存するものとして結合される。他方の精神科学的態度については、同書では、「精神科学者は、すべてを精神、即ち、歴史的形成本 *historisches Gebilde* と看做せうとする」(ibid.)と、専ら、その陥る歴史主義や世界観哲学という傾向が批判されるばかりであったが、右の草案では、精神は、「心的物的依存性」によっては汲み尽されないものとして、その積極的側面に光が当てられている。しかし、この精神が、人格 *Person* と呼ばれて、遙かに生き生きとした姿で甦り、それに重要な位置が与えられたのは、一三年の「H草稿群」と呼ばれる『イデーノンⅡ』第三篇「精神的世界の構成」の為の草稿においてであった。

ここでは、問題なのは、もはや自然科学的態度と精神科学的態度の対比ではなく、自然主義的態度と人格主義的態度の対比である。人格主義的態度とは、人為的 *Künstlich* な態度ではなく、まさに自然的な態度、即ち、「我々が共に生き、互いに語り合い、互いに挨拶の手をさし伸べ、愛や嫌悪、意向や行為、等において互いに関わり合っている時、我々がいつもその内にある」(W 183) ような態度なのである。もはや、「自然科学者はすべてを自然と看做し、精神科学者はすべてを精神と看做す」という様な「二つの等しい権利を持ち、等しい秩序づけを持った態度が問題なのではない」のであって、自然主義的態度は人格主義的態度に「従属」しているのである (ibid.)。

心身の関係は、自然主義的態度においては、因果性によって特徴づけられるのに対し、人格主義的態度においては、動機づけによって特徴づけられる。それは、自然主義的態度においては、「視神経が自然客観から『刺激』を受け、それによって生じ神経系を伝播する興奮が、中枢神経に達し……」といった仕方で考えられる。それに対し、人格主義的態度においては、「刺激」という概念が、根本的に新しい意味を得る」(W 189)。即ち、それは、物理学的な物と自然としての人間との因

果関係としてではなく、周囲世界 Umwelt の物と人格的主体との間の動機づけ関係として規定される。例えば、「私の手に棒が当たる。だから、daher 私は、接触・圧迫・軽い痛みを感じる」(IV 140)。しかし、この「だから」とは、何ら物理・生理・心理的に因果づけられることを言うのではなく、「私」が「棒」によって動機づけられることを言うのである。

従って、この人格主義的態度においては、もはや、因果性によって心を身体の内置き入れる einlegen という仕方で心身結合が考えられるのではなく、初めから一挙に「具体的な心身の統一 Einheit」として、「人格的主体が端的に措定 schlecht-hin setzen される」(IV 228, 321)のである。フッセルは、この心身の統一を、表現と表現されたものの統一と類比的に語っている。表現において、インクの様な単なる物に、意味という言葉が結合している verbunden のではなく、意味は記号と或る仕方で融合している verschmolzen のであって、それはまさに統一(一) Einheit であって、二つのものの結合ではない。むしろ、この「統一」が、統握される態度の変異によって、身体と意味へ区別される」(IV 244)のである。この統一において、初めから、記号は「意味するもの」として、意味は「意味されたもの」としてのみあり、それと同様、心身の統一においても、初めから、身体は徹頭徹尾「魂に満ちた seelenvoll 身体」(IV 240)として、心は身体に魂を吹き込むものとしてのみある。従って、「人格的世界の人間は、精神の表現としての身体と、その内に表現されたものとしての精神との、人格主義的態度において与えられた統一である」(IV 325)とフッセルは言うのである。

かくて、我々の考察は、一つの頂点に達した。身体をまず単なる「物」と看做し、因果性によって「心」との結合を考えようとする自然主義的態度とは根本的に異なる仕方で「心身合一」の把握を、我々は日常的に行なっている。この人格主義的な「人」の把握が、自然主義的な「人」の把握の「基盤」であり、自然主義的態度とは、それからの或る種の「捨象」あるいは、「人格的自我の自己忘却」(IV 183f.)によって生じる特殊な態度に他ならない。

しかし、最後に付言するなら、フッセルにとって、この心身合一としての人格は、直ちに、「超越論的」次元を表すものとしての意識、即ち、超越論的主観性ではなかった。人格は、一つの存在者の領域 Region を表す概念であり、それ

は、個人 Person として既に「構成されたもの」であって、様々な領域の根源にある「構成するもの」たる、未だ人格個人ならざる、言わば前人格的 vorpersonal な主観性と同一視することはできなかった。彼にとって、人格であると同様に超越論的主観性であることは、徹底的に、「人間の主観の逆説 Paradox」(VI 182)であった。「自然主義的世界に対する精神的世界の存在論的優位」という、『イデー II』全体の結論めいた章もまた、何かそれに似た「逆説」的なものを秘めている。つまり、一方では、精神的世界とは、我々が「人格として絶えずその内で生きている所の人格的世界、即ち、生世界 Lebenswelt」(IV 288Rb. vgl. 374)であり、それは、この生世界の優位を意味する、と考えられる。しかし、他方では、それは、「自然の相対性と精神の絶対性」と言い換えられ、「主観は自然であることに解消されない。というのも、その時には、自然に意味を与えるものがなくなるであろうから」(IV 297)と言われる。それは、我々に『イデー I』における「實在の相対性と意識の絶対性」の条りを想起せしめ、それは、超越論的主観性の優位を語るとも見えるのである。しかし、フッサールにとって、「あらゆる理論に先立って世界が与えられている」(XIII 196)という生世界の構想と、「絶対的意識における自然的世界の構成」(■ 135)という超越論的主観性の構想とは、一見「逆説」的に見えるとしても、決して矛盾するものではなかった。それと言うのも、超越論的主観性とは、生世界において、生世界の探求を通じて、問われるべきものであったからである。しかし、それについては、もはや稿を改めて論じなければなるまい。

註

- (1) Logische Untersuchungen, Zweiter Band 1. Teil S. 12, S. 74f. の語。
- (2) 左記がその内訳である。

1907 Idee der Phänomenologie (Husserliana Bd. II) [以下 H. II と略] Husserliana については以下同様]

- 1907 Ding und Raum (H. XI)
- 1910/11 Grundprobleme der Phänomenologie (in H. XII)
- 1911 * Philosophie als strenge Wissenschaft [以下 P. S. W. と略]
- 1912 Entwurf des Zweiten Buches (in H. V)
- 1912 Blätter F III, 1—36 in Ideen II (H. IV)
- 1912 Ideen III (H. V)
- 1913 * Ideen I (H. III)
- 1913 H-Blätter in Ideen II (H. IV)
- 1915 Blätter F III, 86—193 in Ideen II (H. IV)
- 1917 Blätter aus den Kriegsjahren bis Anfang 1917 in Ideen II (H. IV)
- 〔*のみが生前公刊著作の刊行年、他は講述または執筆された年〕尚、【イデーニ II】の取り扱いについてののみ付言しておく。長い期間に渡って書き継がれた草稿群から、ランドグラーベの編集によって成る、現在の【イデーニ II】は、しばしば、内容的には既に所謂「後期」フッセルに属すると看做されているが、その根幹的な部分のほとんどが、執筆時期としては、【イデーニ I】を中心とする「中期」フッセルに属しており、従って、【イデーニ I】との繋がりにおいて読まれるべきである。それ故、ここでは、右の様に、【イデーニ II】の草稿を、元の執筆時期に戻して考えることにした。その際、もっと後に執筆された草稿があるもの、一九一七年の草稿までで、一応一つのまとまりを成し、そこで【イデーニ II】の骨格は既に完成している、と考えられる。特に、生世界 Lebenswelt としての精神的世界 (後述四参照) の構想がそこで既に提出されていることが、その理由である。各々の草稿の執筆時期については、" Zur Textgestaltung " (H. IV S. 397ff.) 及 S. Nachweis der Originalseiten " (H. IV S. 425ff.) を参照。
- (3) Landgrebe : Der Weg der Phänomenologie S. 163.
- (4) Husserliana からの引用は、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で略記。
- (5) 実を言えば、この問いは、結局、現象学と心理学の区別という問題であり、従って、現象学的還元とは何かという問題でもあり、それはフッセルが生涯、悪戦苦闘し続けた問題であって、ここでそれを簡単に要約するという訳にはいかない。ここでは、さしあ

たり、その基本的な視点を確認することができればよい。

- (6) Descartes: *Meditationes A. T. VII* p. 34. (7) H. II S. 9, 35; H. XI S. 43. (8) vgl. L. U. II/1 S. 415; L. U. II/2 S. 283.
- (9) 同じ事は、感覚の言わば補足的対概念に他ならない統握作用に対しても言われるべきであろう。即ち、私は感覚を見ている訳ではないのと同様、私が、感覚を統握(解釈)する訳ではない。
- (10) Heidegger: *Sein und Zeit* S. 149. (II) vgl. L. U. II/1 129, 197, 210.
- (12) 筆者の知る限り、この用語はフッサールのものではなく、筆者の造語である。しかし、内在(従ってまた、超越)には二義性があり、実的内在と志向的内在が区別されねばならないと言うのであれば、実的内在—実的超越、志向的内在—志向的超越という二対の用語法は、形式的には可能であろう。ここでは志向的超越という用語を、実的超越とは異なる超越であり、志向的内在をも越えている、志向的関係自体を越えてしまっている、即ち、意識との関わりを持たない、ということの意味するものとして使用した。もっとも今の場合、物理学的な物が志向的超越であるのは、知覚、意識に対してであって、物理学的意識に対してではない。さしあたり、ここで問題になっているのは知覚意識であり、物理学的意識については後述(二)を参照。
- (13) 以上の様なフッサールの分析が、例えば、B・ラッセルが、同じ机の例から、現われ appearance と実在 reality を対比させ、それを感覚与件 sense-data と物的対象 physical object(これは、そのまま物理学 physical science の領域に属すると考えられる)の対比として行くやり方 (Russell: *The Problems of Philosophy*) とは決定的に異なる事に注意されたい。英語圏における所謂現象主義にせよ因果説にせよ、共に、この感覚与件と物的対象というラッセル流の対比から出発していると思われるが、フッサールはそれとは根本的に袂を分っている。
- (14) L. U. II/1 S. 349f.; L. U. II/2 S. 233, 242; H. II S. 11, 14; H. XI S. 17. 「現象主義 Phenomenalismus」はこの區別をしていないというフッサールの批判(邦訳『論理学研究3』三三二頁以下)は、それが具体的に誰を念頭に置いていたか詳らかでないが、一般に、英語圏での所謂現象主義からフッサールの現象学を根本的に区別する差異と考えることができる。
- (15) フッサールはやがて、意識を志向性の連関において考察する現象学、心理学と、「超越論的」な次元としての意識を考察する超越論的現象学との間に、段階を設ける様になるが、ここではそれには触れない。

- (16) Descartes; A. T. VII p. 12, 34. (17) vgl. H. III S. 126f., H. III/2 (Schuman 版) ② 2. Halband] S. 536.
- (18) 自然的経験を特徴づけるもう一つの契機は、「自然的経験の世界が、「単なる事物 bloße Sache」の世界ではなく、「それと同じ直接性において」(III, 59)「価値対象、使用対象、実践の対象」の世界でもあるという事にある。それは、言うなれば日常世界(vgl. IV 27, 208)であり、「単なる事物」は、「そこから価値的・実践的述語を捨象する(IV 2, 27)ことによって得られるものに過ぎない。この点は、後(四)に述べる人格の世界に繋がることであるが、ここでは、その繋がりについては論及できなかった。
- (19) 「経験についてのカント的概念を根底に置くのではなく、前理論的な経験の概念を、そして何よりも、前学問的な生において実際に体験されている様な、進行する調和的な知覚の概念を、我々は根底に置かねばならぬ」(傍点筆者)(H. III/2 S. 497)。
- (20) Descartes; A. T. VII p. 78. (21) ibid. p. 76, 81. (22) H. IV S. 56, 158; H. VIII S. 114. (23) Descartes; A. T. VII p. 81.
- (24) H. III S. 158, 278; H. IV S. 152; H. V S. 120. (25) Claesges; Einleitung des Herausgebers, H. III S. XXV f.
- (26) Landgrebe; op. cit. S. 117. (27) Landgrebe; Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre, 邦訳『現象学の根本問題』(見洋書房) 所収七〇頁。(28) Descartes; A. T. VII p. 86; Principia Philosophiae, III 189; Les Passions de l'Âme, I 10.
- (29) Descartes; A. T. VII p. 76; Lettre a Elisabeth, 28. juin. 1643. 勿論、デカルト自身が「心身合一」(l'union de l'âme et du corps)について「この様な区別をしてゐる訳ではない」。
- (30) 「我々が身体と呼ぶものは、既に物質的な物以上のものであり、それは、既に、心的なものに属する層を持っている。……単なる物質的な身体を得るためには、まず、それを捨象しなければならぬ」(V 118)。
- (31) 「人間の現存在の存在の仕方は、他のあらゆる存在者とはまったく異なっており、それは、そのまま、自らの内に、超越論的構成の可能性を秘めている」(傍点筆者)(Brief an Husserl, 22. Okt. 1927, H. K S. 601) というハイテガーの主張は、フッサールの眼には、人格の存在論と超越論的主観性の現象学を混同するものと映ったであろう。

(本学大学院博士課程・哲学)