

# 「共自然性」と身体

## —フッサール身体論の圏域へ—

星 敏 雄

“Connaturalité” und Leib  
—Funktion des Leibs in Phänomenologie Husserls—

Hoshi Toshio

身体が哲学の中で大きな位置を占めるようになったのは、やはりなんといっても今世紀からのことで、メルロ＝ポンティの存在が大きいことは多くの人の認めるところであろう。身体がそれまで全く問題とならなかったという訳ではない。しかしやはり古代ギリシャの哲学者達が感覚的知識を低く見て、思考という普遍性の境地まで高まらなければならないと主張した時、特にプラトニズムがイデアを見るために思考という高みまで昇り、感覚的臆見（ドクサ）を否定抑圧した時、身体はその場所を失ってしまった。「ソーマ・セーマ（肉体は墓場）」というコンセプトは肉体から離れなければイデアは看れないという思想である。確かに暗算や計算をする時身体は関与してこない。また、自然科学的知識は身体とか個人的欲望や感覚とは無縁に成立する。我々が抽象的なことを考えている時、身体は関与しないのではないか？ 例えば、哲学の論文を書斎で執筆している時、原稿をうめる手は道具のように感じられる。書いているのは私であって、手は道具である。佳境に入れば書いていることも意識されてこないであろう。それなのに、何故「身体」が問題になるのか？ どのように「身体」は哲学的には問題となっているのか？ 「身体」が付随的問題ではなく、その哲学の中心に位置している場合、それはどのように問題となるのか？ デカルトのコギトやカントの随伴的意識、フッサールの超越論的意識はそれなりの必然性を持っているはずだ。メルロ＝ポンティが『行動の構造』や『知覚の現象学』で身体を哲学的議論に持ち込んだ時、それは副次的な問題としてではなく、本質的な問題としてであった。「私の身体は自然的対象のみならず言葉のような文化的対象にも意味を付与する。」

(PP p. 273) または、「私の身体は知覚される世界の前述定的統一を基礎付け、それによって言語表現と意味を基礎付ける。」(PP p. 271-2) または、「我々の身体は全ての表現作用の、つまり文化世界を構成する全ての人為的獲得物の、可能性の条件である。」(PP p. 445) つまり、「私の身体」、メルロ＝ポンティはそれを「現象的身体」とも呼んだが、それは意味付与する究極の源泉と構想されている。このような意味付与する主体としては以前は意識とか超越論的主観性が考えられたのである。しかし、よく眼をこらして見れば、実はメルロ＝ポンティの身体の思想は、超越論的主観性を主張するフッサールにその起源があるのである。

### 1. メルロ＝ポンティの身体論とフッサールとの平行性。

メルロ＝ポンティは、いわゆるデカルト主義に対して身体を擁護したとよく解釈されるが事情は単純ではない。『知覚の現象学』の第一部身体の結論部でメルロ＝ポンティは、デカルトが自分と同じ事態を身体に見てとっていたことを指摘している。いわく、「デカルトはこの点をよく知っていた。というのは、彼の Elisabeth 宛の有名な手紙で生の行使によって考えられている身体 (*le corps tel qu'il est conçu par l'usage de la vie*) と悟性によって考えられている身体 (*corps tel qu'il est conçu par l'entendement*) の間に区別を置いたからである。」(PP p. 231) この「生の行使によって考えられている身体」というのがメルロ＝ポンティが主張する「現象的身体」であり、「悟性によって考えられている身体」というのがいわゆる「客観的身体」であり、一般にデカルトの心身分離的二元論という時の身体である。メルロ＝ポンティは自分の身体と同じ観点をデカルトに認めるのであった。また他の箇所でも同様のことが指摘されている。「デカルトが悟性は心と身体の結合を認識することができないことを自ら認め、その認識を生に委ねると言う時、このことの意味は理解の作用が非反省的なものへの反省として現れ、しかもこの非反省的なものを汲み取ることは事実の上でも権利の上でも不可能であるということである。」(PP p. 52-53) 反省が完結せず、非反省的なものを完全に透明化することは出来ないことを知ることが大切というのはメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』の根本的主張の一つである。それをデカルトにメルロ＝ポンティは認める訳である。「コギトの意味は結局、普遍的な構成者を顕わにしたり、知覚を知性に還元したりすることではなく、反省が知覚の不透明性(暗さ)を抑制したり維持するという、反省の事実を確認することであろう。こうして、理性と人間的状況とを同一化するということはデカルトの意図にも適合するであろうし、デカルト主義の究極の意義はそこにあると主張してもよからう。」(PP p.

53) デカルト主義の究極の意義は理性と事実性の両義性にあると認めているのである。かくして、デカルト主義=フッサール現象学の反逆という図式で簡単にはいかない事情がある。

ここから判明してくることは、メルロ＝ポンティの身体は、「生の行使によって考えられている身体」つまり我々の生きている普通の世界で考えられている身体のことであるということである。科学的思考をはみ出す身体がメルロ＝ポンティでは考えられている。私の身体は「内面の無い一つの物」となり、他者は機械となり、主観性が「外部の無い内部」となり、身体の身振りや微笑みや口調を機械論的生理学にとっての因果関係に科学的思考はしてしまった。(PP p. 67-69) それ故、「最初になすべき哲学的行為は生きられた世界へと帰り (*revenir au monde vécu*)、物にはその具体的相貌を、有機体には世界に対処するその独特な仕方を、主観性にはその歴史的相属性を返還することであろう。さらに、諸現象を再発見し、他者と物とが最初に我々に与えられる、生ける経験の層を探り出し、《我－他者－物》という体系とその生まれ出る姿で再会することであろう。それはまた、知覚を蘇らせることである。」(PP p. 69) 第二に、メルロ＝ポンティの身体においては、完全な構成は不可能であることが示されている。非反省的なものを完全に透明にすることはできないという思想である。これは学問の究極的基礎付けを考えているフッサールとは明らかに異なっているように見える。

さて、身体には心身問題が絡んでくるが、『行動の構造』でのメルロ＝ポンティの記述によれば、身体も心も意味である。(SC p. 223) 彼は明らかにフッサール現象学の概念を使用している。「自然的物、有機体、他者の行動や私の行動はその意味によってしか存在しない。」(SC p. 172) 心身の二元論は「正常な人間」の認識には役立たないと彼は言う。(SC p. 195) 正常なというのは「飢えや渇き」等や「死」の異常事態では二元論を認めるからである。(SC p. 226) その根拠は、①身体過程だけ独立していることはないということと、②外的関係ではなく、「互いに統合する」内的関係であるということである。(SC p. 195) 身体や心は実体ではなく、意味的なものであり、「弁証法的交替」(SC p. 219) が可能であり、双方の関係は、「実体から実体への他動詞的作用」(SC p. 218) ではない。心も身体も「統合度の違い」でしかない。(SC p. 195) 心と身体は死ぬ場合しか区別されず、普通はなんらかの形で統合されている。

さて、「私が身体を持つ」というのは、「射映による認識という個性性原理 (*l'écécité de la connaissance par profils*) を意味するものに他ならない。」(SC p. 231)

つまり、私の知覚は身体に媒介されており、パースペクティブ的に与えられるということである。しかし、射映によらない認識もある。私の身体の認識がそうで、我々は自分の身体を射映的に知覚できない。手や足は見えるが私の身体全体を直接知覚することは不可能である。我々は「直接に眼を見ることはない」(SC p. 230)と言われる。それ故、「私の認識の中に個人的パースペクティブに属する地帯と間主観的な意味に属する地帯とを区別しなければならない。」(SC p. 231-232) つまり、「私に見えないものを見ている人がいる (certains hommes voient des choses que je ne vois pas)」(SC p. 231) ということである。私の身体によるパースペクティブは他者を要請する。このように心身問題が他者問題につながるという指摘は興味深い。フッサールでもほぼ同様な連関が見て取れる。心身問題とはこのようにして「消滅するのではなく、形を変える。個人的出来事の流れとしての意識と観念的な意味の組織 (tissu de significations idéales) としての意識との関係という問題となる。」(SC p. 232) ここで前者は「私の意識」であり、「観念の意味組織」は他者との共同体の中にあるものであろう。例えば「長方形の表情」と「論理的操作によって明白とされる長方形という論理の意味」との関係でメルロ＝ポンティは説明している。とすれば、意味とは「論理の意味」のことなのである。このような相互主観の意味とはどのようにメルロ＝ポンティで把握されているのか。心身問題はここに煮詰まってくる。これは『知覚の現象学』で答えが与えられる。つまり、沈黙するコギトである。

もちろん、『知覚の現象学』でも、身体には対象を意味付けするものとしての特権的地位が与えられる。私の身体は「自然的対象のみならず言葉のような文化的対象にも意味を付与する。」(PP p. 273)「全ての表現作用の、可能性の条件」(PP p. 445)であり、「私の了解の一般的手段」(PP p. 271-2)である。とはいえ、この身体は絶対的なものでは断じてない。フッサールではこれはキネステーゼに相当するのは自明であろう。

『知覚の現象学』でメルロ＝ポンティは幻影肢の問題を取り上げ、「習慣的身体 (le corps habituel)」と「顕在的身体 (le corps actuel)」の区別によって説明する。(PP p. 97) 幻影肢は世界内存在の視点のもとで了解可能である。幻影肢を持つとは切断以前に持っていた実践的領域をいまも保持しようとする世界内存在の在り方であり、世界内存在は習慣的なものとしてそのような姿勢を持ち続ける訳である。顕在的身体という「第二の層から既に消失してしまっている手の動作が第一の層(＝習慣的身体)でまだ姿をみせている。」(PP p. 98) このような習慣的身体の発見からメルロ＝ポンティは「前人称的世界」の存在を主張する。「私の身体も単に瞬間的で個別

的で充たされた経験であるのみならず、さらに一般性のアспектのもとで、非人称的存在 (un être impersonnel) として捉えられるのでなくてはならない。」(PP p. 98) 前述定的な領域であるから、人称はない。身体は経験は、他者経験や、他者と共有する間主観的「習慣的身体」や、前言語的ロゴスの層をあらわにする。つまり我々の知の手前に「前述定的領域」を確保する訳である。これはもちろん「客観的思考」の手前に「生きられる世界」を置く訳だから当然その「生きられる世界」に対応する「感性世界のロゴス」(PP p. 490-1) が存在する。これは「習慣的身体」による「身体図式」に対応する。私の身体は身体図式の獲得によって世界に対する能力となっている。「私の身体は習慣的な知である」(PP p. 491) とメルロ＝ポンティは言う。このような習慣知は「匿名的」である。メルロ＝ポンティによれば「人 on が私の中で知覚する」(PP p. 249) ということになる。『行動の構造』で語られていた、私という主観の意識の流れと相互主観的意味の世界は、意外な方向に向かって行った訳である。つまり論理的知的遺産という方向ではなく、匿名的に働く習慣知である。

これはフッサールでは発生的現象学の課題である、習慣性 (Habitualitäten) (1/109-110) の問題や連想の問題、受動的総合の問題となる。「習慣 (Gewohnheit) は我々の乳母であるのみならず、世界を……いやそれどころか客観性を形成し絶えず形成し続ける意識機能である。習慣はあらゆる客観的意味付与の根源的源泉 (die Urquelle) である。」(Vorlesung “Natur und Geist” SS 1927, Ms. F I 32, S. 162a)<sup>1)</sup>メルロ＝ポンティも受動的総合を語り、「受動的総合という言い方で言わんとしていることは、その総合を遂行するのは我々ではないということである」(PP p. 488) と言う。このようにメルロ＝ポンティでは身体は絶対的権力を持つ主体ではなく、匿名的、前人称的、習慣知に求められている。フッサールの場合も、3で見るとおり、超越論的主観性は身体を介して、連想(対関係という受動的総合)によって客観性を獲得する。この連想が、前述定的である限り、フッサールも匿名的なものに依存していると言いうるはずだ。

メルロ＝ポンティではこの問題はさらに「沈黙するコギト」の問題でもある。「コギトという言葉が、あらゆる言葉に先立って私自身の生活及び思考に接触しているのでなかったならば、もし私の中で語られたコギトが沈黙するコギトと出会うことがなかったならば、私はそれらのどんな言葉にも派生的で非原本的な意味さえも見いださない。」(PP p. 460-1)「語も語の意味も意識によって構成されはしない。」(PP p. 461)「あられという語は私の発声装置の或る種の行使、世界＝内＝存在としての私の身体の或る種の転調のことである。」(ibid.)「沈黙するコギト」とは私の前言語的意

識の生活である。ここでは意識と言語は対概念である。「語の意味は対象の持つ物理的特性によっては作られていず、なによりもその対象がある人間的経験の中で取る局面、例えば空からすっかり出来上がって降ってきた、この硬くもろく溶けやすい粒の前での私の驚きのことである。」(PP p. 462)

さて、私の身体は習慣知であり、その有りようは匿名的であった。「視覚は人格以前であり、……私の周りには見られてもおらずまた見ることもできない物の地平が必ず存在するということである。……私が感官を持ちそれが私を世界に届かせるのだと言う時、……私はあの真理を表現しているだけである。つまり、共自然性 (con-naturalité) によって私は存在のいくつかのアスペクトに意味を見いだすことができるのであって、ある構成的操作によって私自身で意味をそれらに与えたのではない。」(PP p. 251) 絶対的構成は不可能であるというのがメルロポンティの直観であったと語りうるが、存在の意味は、結局は「共自然性」による。元来身体とは一種の自然であり、身体という自然と世界、物の地平という自然の共通性に知の根源が見とどけられている。

ある意味でフッサールにも同様の事態がある。フッサールも「自然の共通性 (Gemeinsamkeit der Natur)」(1/149) を語っていたからである。メルロ＝ポンティは『哲学者とその影』という1959年の論文でフッサールの身体の思想を評価してみせる。もちろん『知覚の現象学』には当時未刊の『イデーンⅡ』からの引用がちりばめられている。ブレダ神父の証言から明らかのように、フッサール・アルヒーフへの初めての外国人の訪問者がメルロ＝ポンティであった。(H.L. Van Breda, Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvan, Revue de Metaphysique et de Morale, n°4, 1962, p. 410, 411-2) 『哲学者とその影』では『イデーンⅡ』からの引用を示しながら、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』等の身体の思想がいかにフッサールから由来するかを示している。右手と左手が触り合うことによって交換するという『知覚の現象学』の有名なくだりなどが既にフッサールの『イデーンⅡ』にあったこと等が解る。1956/57年の講義「自然の概念」にも『イデーンⅡ』への注釈的解釈がある。(Husserl et la notion de Nature, Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty, Revue de Metaphysique et de Morale, n°3, 1970) 実はメルロポンティの身体の思想はほとんど全てが既にフッサールにある。ただしフッサールにおいては超越論者的主観性との苦渋にみちた関係の中においてである。

## 2. フッサールにおける相互主観性論とキネステーゼ論の展開

現象学、しかも超越論的現象学を構想し、超越論的意識を、あらゆるものの意味源泉として主張したフッサール現象学がどのように身体を問題として立てえたのか。有名な現象学的還元によって、「心を持って活動する存在者」である人間はその精神物理的側面から、ということは精神＝身体的統一として科学的に探求する生理学の心理学は排除される。(3-1/11)「彼らは誤解に基づいており、結局……《現象学的還元》の原理的に新しいところを、つまり世の中の主観性(人間)の《超越論的主観性》への上昇(den Aufstieg von der mundanen Subjektivität zur “transzendentalen Subjektivität”)を、理解しなかった。」(5/140) そうフッサールは述懐している。自然的態度は超越論的現象学的エポケーを受け(3-1/69)、純粹で超越論的な独特の存在領域が開けてくる。(3-1/68) 現象学的残余(3-1/68)としての「純粹で超越論的意識」という存在領域である。(3-1/67) 現象学はなによりもまず、「純粹で超越論的意識の現象学」である。これは「超越論的主観性」(5/139; 141f.)とも呼ばれる。「主観性しかもそれが普遍的に専ら私(＝フッサール)のテーマである。それは純粹に自己の中で完結した、自立的テーマである。それが可能であるという事実とどのように可能かということを書述するのが、現象学的還元の方法の記述の課題である。」(13/200) 超越論的主観性は「あらゆる意味付与と存在確証との根源的场所(die Urstätte aller Singebung und Seinsbewährung)」である。(5/139)「哲学の根本学(Grundwissenschaft der Philosophie)」(3/3)である現象学にとっての独自の領域である、超越論的主観性を獲得するためには現象学的還元が不可欠である。1930年の『イデーンへの後書』の記述によれば、「自然的態度にある時、私は自分をさしあたり通常の意味における自我として経験する。つまり他者の中に混じってこの世の中に生きているこの人間的人格として、自己を経験する。」(5/144) 心理学は「人間を心的観点から主題とする。」(ebenda.)「さて、かの超越論的—現象学的還元を、つまり自然的で内観心理学的態度の変更によって現象学的態度に至る変更を施してみよう。——そうすれば、心理学的主観性は予め与えられた空間—時間的自然の中に現存在する身体の心であるという存在意味(den Seinssinn Seele eines ... Leibes)を失うであろう。というのは、身体と心を備えた自然(Natur mit Leib und Seele)は、——現象学的エポケーによってその存在妥当を失うからである。」(5/145) このように現象学的還元によっては身体を備えた心は括弧に入れられる。

ところが、フッサールは『イデーンⅡ』や『イデーンⅢ』で身体に言及していたのである。また、キネステーゼはフッサール現象学にとって本質的な問題であった。さ

らに、他我認識の問題において「他者の身体」が重要な役割を果たしている。しかも、このような身体の問題はフッサールの晩年になって出てきた問題であったという従来の理解は間違っていたということが解ってきた。つまり、現象学的還元思想が生じてきたのは、1905年夏にゼーフェルト滞在時においてであったことは周知のことであろう。これが現象学的還元として定式化されてくるのは、1907年のいわゆる『現象学の理念』講義においてであった。この『現象学の理念』という五回の講義に続く、1907年夏学期の講義『物と空間』(1973年刊行)では既にキネステーズが論じられている。(16/154ff.) また、『相互主観性の現象学に向けて』第一巻(1973年刊行)には、相互主観性についての1905年のゼーフェルトでの他者論が含まれている。そこには既に、他我認識の問題が論じられていた。1910年から11年の冬学期のいわゆる『現象学の根本問題』では既に『デカルト的省察』で見られるような他我認識の議論が行われている。1973年にやっと公開されたこの『現象学の根本問題』については、フッサールは既に公開された、『形式的論理学と超越論的論理学』(17/250 Anm. 1)や『イデーオンへの後書』(5/150 Anm.)で言及していた。1910年/11年冬の『現象学の根本問題』は「フッサールにとって決定的な意味を持っていた。」(Iso Kern, Vorwort zu “Edmund Husserl: Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1979,” S. VII)『形式的論理学と超越論的論理学』でのフッサールの言い回しはこうである。「相互主観性の問題の解決と超越論的独我論の克服のための主要な点を私は既にゲッティンゲンの講義(1910年/11年冬学期)で展開した。実際に遂行して行くためにはなおも困難な個別的探求が必要であった。それはずっと後になって完結した。その後で理論それ自体の簡潔な叙述は私のデカルト的省察で明らかにした。」(17/250このメモは1929年に由来すると言われている。cf. 13/XVII)もう既にこの『現象学の根本問題』には後の『デカルト的省察』の他我認識やそれと関わる身体論の主要な論点が出ている。『イデーオン I』が公開されたのが、1913年であるから、全く驚くべきことだが、もうこの時期に相互主観性の理論の大枠は出来ていた。そこでは「私の身体」と「他者の身体」は重要な役割を演じていた。1930年の『イデーオンへの後書』のフッサールによる『現象学の根本問題』への言及を見てみよう。「感情移入の、もしくは超越論的主観性へと世界的共存在における人間存在を還元する私の超越論的理論をその初めの企ての形では、1910年/11年の学期でのゲッティンゲン講義で与えておいた。」(5/150 Anm. 2)

さて、『イデーオンへの後書』によれば超越論的還元によって、「身体と心を備えた自然」(5/145)は意味を失う。このような超越論的還元によって超越論的主観性の領



域が開かれてくる。「超越論的現象の私の領域の内部においては私はもはや人間という自我 (Menschen-Ich) として理論的に妥当することではなく、私に存在するとして妥当している世界内部の実在的客観でももはやないのであって、そうではなくて私は専ら世界に対する主観として 定立されている。」(5/146) 自我は「あらゆる世界的存在に先んじて絶対的に自己の中で対自的に存在する自我であり、世界的存在はこの自我の中でなによりも先ず存在妥当に至るのである。」(ebenda.) これは『イデーニ I』での、よく知られているフッサールの現象学的還元思想であろう。ところが、これは独我論ではないかという批判が起こる。これに対するここでのフッサールの弁解がきわめて興味深いものである。フッサールはこの種の誤解をニュアンス (Nuance) を正しく見て取っていないからであるとして、現象学的還元思想は、つまり現象学的態度への変更は「哲学がその固有の目論見を自体的に最初の経験基盤の上に立て、それで持って始めうようにする」(5/147) ためのものである。「最初」という動機付けが現象学的還元を導いたのであったと言う。(5/148) つまり、現象学的還元の微妙なニュアンスは哲学の可能性に関するものであるとして、哲学一般の可能性に引きつけてくる訳である<sup>2)</sup>。いわく、哲学思索をする者は実証的諸科学とは原理的に違うものを意図するのだから、経験によって与えられている世界を理論的に支配するのとは違ったことを意図せざるをえない。このような哲学の思索が哲学の自己了解に向かって行けば、「おのれ自身の主観性に立ち戻って考える」(5/147) というところに行かざるをえない。フッサールのこの理屈は正しい。確かに自分が納得していなければ他人はその人の話、理論を信用しない。相互主観的コンセンサスを得る前に人は一人はくそえみ、自分でこれだと思わなければ話は始まらないのだ。フッサールの記述に戻ろう。そのような主観性は「《この人間としての私が経験し、思考し、行為する Ich-dieser-Mensch-in-der-Welt-erfahre, -denke, -handle》という全ての自然的自己認識に既に、先んじている (vorausliegt)」(ebenda.) ものである。フッサールのこの言明では、自己意識には自然的自己意識とそうでない自己意識(=哲学的反省する自己意識)と二つあるということになる。「哲学する者は必然的動機によってこのような独自の主観性に立ち帰って意味付けるよう促されざるをえない」(ebenda.) 「こうしたところから現象学的態度への転換が生じてくる。」(ebenda.) かくして現象学的還元は哲学一般の可能性へと関連づけられる。現象学的還元の微妙な「ニュアンスは哲学の存在と非存在を決定する」(5/148) と言われる。経験科学と違ったところに確証する場面を持つという哲学者の動機が、現象学的態度への変更を招来するが、これはあくまでも動機であって、その詳細はフッサールによれば「非常に精密で深く抉る解釈を必

要とする」(ebenda.) とされる。つまり「現象学的還元現象学」が実際フッサールによって生涯模索されたのであった。いわく、「生と学問の自然的実定性 (Positivität) を超え出て超越論的変更、現象学的還元を必然的とする、そのような(哲学の可能性に関わる)動機付けを絶対的に透見的とし説得的に示そうと、私は永年に渡る考察において様々な等しく可能な道を歩んだのでした。」(ebenda.) ただ我々として現象学的還元の微妙なニュアンスがなによりも先ず哲学の可能性に関するものであることを覚えておかなくてはならない。しかしこれでは、はっきり言って『イデーンⅠ』で展開された現象学的還元を水で薄めていることにはならないか？ 実際、フッサールは『イデーンⅠ』の不完全さを認めている。(Die Darstellung im bezeichneten Kapital leidet, wie ich zugesteh, an Unvollkommenheiten. 5/150) つまり、そこでの動機付けについて不完全性を認めている。我々が現象学的還元のこのような動機を知れば、現象学的還元はきわめて分かりやすくなる。というのは、誰でも哲学者であらんとするものはなにかについておかしいと自分で思ったからこそある事柄について哲学的考察をするのであろうからである。自分はこう考えると彼は主張するであろう。現象学的還元がこれほど普遍化されてよいものだろうか？

しかしここが重要なのだが、フッサールの認める不完全性はさらに次の点にあるという。「その叙述に欠けているのは、この現象学的観念論の基礎付けに関するもの、つまり超越論的独我論の問題に対して、もしくは超越論的な相互主観性の問題に対して、私に妥当する他者に本質的に妥当していることに対する明白な態度決定が欠けている。」(5/150) フッサールはこのテキストでは『イデーンⅡ』を指示しているが、注では『デカルト的省察』を指示している。これが『デカルト的省察』第五省察の問題であることは容易に確認できる。つまり、相互主観性の問題、他者と自己に共通する客観的世界の問題である。ここで示される道筋もほぼ『デカルト的省察』と同様であるのは驚きである。それによれば、「この自己省察がすすめば結局私は次のことに気づく。すなわち、純粹に内面的に経験されうるものに徹底的に専ら経験の方向を定めれば、それ自体において完結したそれ自体において連関する固有存在 (Eigenwesen) を持つこととなる。これらの固有存在には、それによって客観的世界が私に現存在する、あらゆる現実的で可能な経験が属する。——またこの固有本質は、それによって私自身が身体と心を備えた人間 (Mensch mit Leib und Seele) として自分に妥当してくる、特別な統覚を自分の中に含んでいる。この身体と心を備えた人間は私に環境世界的に意識される世界で他の人々の下で生き、他の人々とともにこの世界へと入り込んで行く。」(5/149) 還元によって固有存在が得られ、そこに身体を備えた人間

としての私・他者・世界が含まれているという訳である。しかし、これらの身体を備えた私・他者・世界は還元によって存在妥当が拒絶されていたのではなかったのか。フッサールの言い分はまさにこれらを括弧に入れる還元を経てこそこれらが見えてくるというものである。このような世界の妥当する意味も相互的主観性から得てくるとされる。「世界は私の固有の生から意味と確証されうる妥当を得てくるのであり、私の中に開かれる他者の生からそれらを得てくる。」(5/149) 身体はこのように現象学的還元によって括弧に入れられ、そして現象学的還元の後で再び蘇る。しかし、身体を備えた人間としての私は、超越論的主観性の現象の一部なのか？ それとも超越論的主観性の姿なのか？ もっとも身体を備えた人間も私なら、超越論的主観性も私である。そうでなければ、もう一方について他者認識が語られるはずである。レベルの違いがあるにしてもである。単純化して言うてみれば、『イデーンⅡ』の身体は前者であり、『デカルト的省察』の身体は後者であろうか？ 『イデーンⅡ』は領域的存在論に関わっており、『デカルト的省察』は超越論的独我論という現象学的観念論の基礎付けに関係するからである。『デカルト的省察』の相互主観性に私の身体は重要な寄与をするからである。次に『デカルト的省察』における身体論を瞥見してみよう。

### 3. 『デカルト的省察』での身体

ここでの関心は身体であって、相互主観性ではない。それ故、相互主観性については主題的に取り上げない。身体に関わる限りで扱うことにしたい。さて、『デカルト的省察』第五省察は「モノド論的相互主観性としての超越論的存在領域の暴露」が題名である。フッサールは初めに超越論の手引きとして「他我のノエマの一存在的な与えられ方」(43節)を取り上げその後で他我経験を構成する。つまり他我認識は既に与えられていて、構成はその意味を解明する。同箇所では「このことはどのように理解したらいいのだろうか？ 迷うことなく次のことを堅持しておかなくてはならない。およそ存在者が、その〈何〉に関してと同様に〈それが存在ししかも現実存在する〉ということに関して私に対して持ちそして持ちうる全意味は、私の志向的生の中で、その生から、意味であるということ。——それ故、意味があるとされる、可能な問いに対して答えを与える土台を生み出すためには——顕在的かつ潜在的志向性の体系的展開から始めなければならない。」(5/123) つまり、問題になってくるのは、他我と何かいう意味ある問いに対する解明である。『デカルト的省察』64節では「学問論的」構図の中で「根本概念」の探求が語られる。「我々が描き出した、世界の構成とは世界とか自然とか空間とか時間とか動物とか人間とか心とか身体とか社会的

共同体とか文化とかの概念の意味と根源とを「あるいは根源から意味を」ラヂカルに  
 解明 (radikalen Klärung des Sinnes und Ursprunges [bzw. des Sinnes aus  
 dem Ursprung] der Begriffe) することの手始めに他ならない。」(5/180) つまり概  
 念の意味と源を解明するという、プラトン以来の哲学の仕事である。「描かれた(意味  
 を解明するという) 探求が現実遂行されれば、探求されずに実証的科学の根本概念  
 (Grundbegriffe der positiven Wissenschaften) として機能しているが現象学にお  
 いてもはやいかなる疑いの余地も残さない全面的な明白さと判明性を持って生じてく  
 る、概念に到達するの違いない。」(ebenda.)「学問の根本概念」とは前に挙げられて  
 いた概念、つまり「世界とか自然とか空間とか時間とか動物とか人間とか心とか身体  
 とか社会的共同体とか文化とかの概念」であろう。それらの概念は「探求されずに」  
 無意識に学問の中でその学問の根本前提として「機能」している。動物を扱う動物学  
 という具合であろう。「あらゆるアプリオリな学問は例外なくアプリオリにして超越  
 論的現象学から究極的基礎付け (letzte Begründung) という点で生じてくる。」(5/  
 181) 学問において働いていて、その学問からは原理的に問えない前提としての「根  
 本概念」を現象学は問う訳である。実はこのような根本概念は既に『イデーン I』に  
 あった。例えばハイデggerは『存在と時間』(1927) でこれと同様な図柄を描いて  
 みせた。こうである。諸学の「根本概念」が危機にさらされている。例えば、数学に  
 おける形式主義と直感主義、生物学における生氣論と機械論、物理学における相対性  
 理論と物質の問題を彼は挙げた。諸学はかくかくの存在者を研究している。諸学は各  
 々の「特定の事象領域」を持つが、それは学以前に解釈されている。これが諸学の  
 「根本概念」であるが、それが危機にさらされ、事象と研究対象が揺らぐ。この根本  
 概念が真正であるためにはその事象領域、存在者を先行的に研究することが必要でこ  
 れが存在論のなすべきことだが、さらにこの存在論も先行的にその存在の意味に対し  
 て明らかにされているべきだというものである。(拙稿、存在の意味への問い——『存  
 在と時間』研究覚え書、千葉大学教養部研究報告、A-16 (上)、1983で既に論じた。  
 このような学問論的見取図で論じたのは筆者が初めてではなかったかと思う。) 最近  
 でもアメリカの認知科学者のベチェルは『科学の哲学、認知科学者のための概説』  
 (1988) でよく似た構図を描いているし<sup>3)</sup>、またカントの「自然の形而上学」のプラン  
 もフッサールと同様の構図である<sup>4)</sup>。フッサールの試みはそのような伝統的なプログ  
 ラムである。つまり他者の意味が問題となるという脈絡である。超越論的主観性はこ  
 の場合この他者の意味を問題とし、意味付けようとする哲学的意識である。

第五省察の目的は、超越論的自我の内に他の自我を超越論的に構成し、その構成の

結果自我に生じてくる超越論的な相互主観性によって一つの共通な客観的世界を構成することである。(1/117) 超越論的主観性の独我論という非難と客観的世界に関する超越論的基礎付けが課題である。(1/121, 124, 175) 既に41節が示すように、“私は私の意識の島からいかに脱出しようか”(1/116) という問いはフッサールにおいてはおかしな問いである。「真なる存在の世界」を「可能な意識の外部にあるもの」として捉え、「その二つの世界を 固定的法則によって単に外的に相互に関係づけようとすることは無意味である。」(1/117) というのは「その二つの世界は本質的に連関しており、そして本質的に連関しているものとして具体的に一つである。」(ebenda.) つまりフッサールでは超越論的主観性が可能な意味を包含する世界であり、その外部というのは無意味なのである。主観性内部に相互主観性と客観的世界が構成される。(もちろんここでフッサールの内一外問題を問うことができる。) 独我論は客観性を獲得できないように見える。というのは客観性というのは、「あらゆる人に対して」妥当するということを含むからである。(1/124) 他者を解明する現象学的研究によってモナド的共同体が得られ、そこから客観性が語りうるようになる。これは実は1910年/11年の『現象学の根本問題』以来の問題設定である。(GP S. 87f cf. Iso Kern, ibid. S. XII)

紙数が迫ってきたので以下要点を記さざるをえない。62節はこの箇所のフッサールによる要約となっている。この節で問題となる他我は世界の中にある他我ではないとフッサールははっきりと断わっている。そうではなくて私の志向的体験の中で哲学的に意味付けされることを待っているそれである。(1/123) ここでの他我認識の分析は、先ず還元によって固有性の領域 (Eigenheitssphäre) が獲得され、そこに私の身体が見いだされ、それと似た他我の身体が見いだされるところから他我への感情移入 (移し入れ) が行われるという具合に進み、そこから客観的世界が構成されてくるという手順を踏むと見てよいであろう。

43節の他我のノエマ的一存在的与えられ方からすれば、他我は自然的身体を持ったものとして私によって経験される。「他我はそのような独特な仕方と結びついている精神物理的対象として世界内部的に存在している。」が同時に「この世界に対する主観」でもある。(1/123) 「つまり他我を私自身が経験するのと同じの世界を経験」するものとして経験する訳である。他我が身体を持つものとして経験され、その他我が自分と同じ心を持つ主観として経験され、私と他我によって経験される同一の世界が知られるという三段構えである。このような手引きを基に44節以降構成が始まる。

①還元によって得られる、固有性の領域には超越論的態度で臨む訳であるが、その領域

にはもちろん超越論的自我が見いだされるが、その領域を捨象してゆくと「一つの底層が私に固有な自然として取り出されてくる。」(1/127) この自然は自然科学者の言う自然ではないとフッサールは断言している。このような「私の固有性の領域に属するものとしての自然の中に次いで私は私の身体を見いだす。」(1/128) 「私の身体とは私の抽象的世界層の内部にあって私が経験に従って様々な感覚域（触覚域、冷温の感覚域等）をたとえ様々な帰属のさせ方によってでもそれを帰属させる唯一の対象である。」(1/128) この「私の身体」はキネステーゼを持っている。「私は手を動かし、そのキネステーゼによってものに触れることによって、また同様に眼で見ることによってものを知覚することができる。そのような感覚器官のキネステーゼは私がする (Ich tue) という形で起こり、それは私が出来る (Ich kann) ということの土台となっている。」「私は私自身の身体性を振り返って自分に関係させる。そのようなことが可能になるためには私が何時も一方の手を持って他方の手を知覚する事が出来る——機能する器官が対象となり対象が機能する器官となる——からである。」(ebenda.) 固有性の領域で見いだされる私の身体は心と身体を備えたものとしてこのように「身体を介して外界に働きかける」(ebenda.) ものである。この人間自我としての自我と超越的自我の関係はどうなるのか？ フッサールによれば、(45節)この超越論的自我は自己に関係する世界を構成する自我であると同時に、構成された世界内部にある人間的人格的自我として自己を「世界化する自己統覚 verweltlichende Selbstapperzeption」(1/130)を遂行したのであり、「この究極的自我としての私に超越論的に固有な全てのものは、この世界化のおかげで（世界内部的）私の心に移される。」(1/130) もっともこの世界内部的の心から再び超越論的自我に戻ることもできる。(ebenda.) ②他我の身体も私の第一次の領域に属する物体として現われる。(50節)そしてやがて、この物体は「私の身体」と類似している故に、「他我の身体」として把握する「動機づけの基礎が提供され」(1/140)てくる。そして、この他我の身体は物体ではなく身体として確証されてくる。(51節以降) 他我の心を間接的に現在化 (Appräsentation) する身体として確証される。私の身体は「ここ」であり、他者の身体は「そこ」である。(1/146等)「もしそこに私がいるならば〔後でヘルトが問題とした箇所であるがここでは議論しない。〕恐らく私の身体が取るのであろう現れ方を思い起こさせる」(1/147)「対関係 (Parrung)」(1/141f) が形成される。私の身体に対しても私は「統覚の移し入れ」を行うことによって、私を心ある身体として見て行っただけであつたが、他我の身体に対しても私の身体と同じようにこの「統覚の移し入れ」が行われる。それが感情移入(=移し入れ)と呼ばれるものである。ただここでのフッサールの叙述は

錯綜している。私の身体との類似は他我構成の動機づけの基礎を与えるが、「対関係」は他我の「連想による構成の契機」(1/141)である。そして「間接的現在化」は「独自の確証形式を伴う経験様式」(1/143)である。いずれにおいても身体が重要な役割を果たしている事実注目したいものである。類似とは私の身体と他我の身体の類似の話である。対関係は明らかに連想という「受動的総合」を指示している。(11/134)さらに対関係は身体を持つキネステーゼ的機能と関係付けられて論じられている。私がここからそこへ移動することができるのは、身体を持つキネステーゼによってである。(1/146)「そこという方向は私の(身体を持つ)キネステーゼに応じて自由に変わる。」(ebenda.)間接的現在化の場合は「他我の身体はその身体の様々な変化しながらも絶えず一致する振る舞いを通してのみ身体として確証される。」(1/141)身体の振る舞いは「心的なものを間接的に現在化する。」(ebenda.)感情移入(移し入れ)も身体を手掛かりに行なわれる。もちろん連想には二種類ある。(1/547)「もし私がそこにいるならば」というキネステーゼを介する想起的連想による場合と、対関係による連想の場合である。対関係による連想とは類似による他我認識である。「そこにある他我の身体はここにある私の身体と対的連想関係を形成する」(1/148)訳である。我々にとって問題なのはこのような他我構成において身体が重要な役割を持つということ、さらに同一の世界という事態を構成するのにも、客観的知を保証する為にも身体がフッサールで必要とされているという事実である。

さらに重要なのはこのような身体は自然の理解と重なっているという点である。③構成される相互主観性の土台となるのはフッサールの指摘によれば「自然の共通性」(1/149)である。「共同性という形式において最初に構成され、そしてその他全ての相互主観的共同性の基礎となるものは自然の共通性(die Gemeinsamkeit der Natur)であり、その自然の共通性には私自身の精神物理的自我と、それと対関係にある他我の身体、およびその精神物理的自我との共通性が含まれている。」(1/149)ここにはメルロ＝ポンティと同様の事態がある。元来は超越論的主観性が究極の源泉ならそこから一切の意味付けが生じてくるはずであるが、フッサールはそのような源泉としてこの主観性を限定している。客観性の源泉はこのような「自然の共通性」

(汚く言えば、私の物質性と他者の物質性<sup>ケルンブリッヒカイト</sup>と世界事物の物質性の連帯)によって求められている。1910年/11年の『現象学の根本問題』でも、自然は「全てを包括する規則化の指標 ein Index」(GP 95)、または「多数の自我モナドの共同化の指標」(GP 92)とされている。カントの場合は知覚判断の客観性は結局ヒュームの反論と戦いながら、「純粹統覚」によって可能となる。そのようなカントと比較した論点がありうる。

問題なのはフッサールが結局、主観を身体なしで考えられないとしている点である。『イデーンⅢ』では「心の実在性は身体的物質性に基づいているのであり、逆に後者が心に基礎を置いている訳ではない。——実在的精神はある身体の実在的精神といった風に本質的に物質性と結び付いている」(5/117)と語られる。ここには『デカルト的省察』同様に身体の優位性が語られていると言っても過言ではない事態がある。さて、フッサールの身体論の草稿群は膨大である。『デカルト的省察』は後に見直されてくる。『現象学の根本問題』以来の身体論を年代史的に後づけ<sup>5)</sup>、キネステーズを論じた『物と空間』をも顧慮に入れ、『イデーンⅡ』、『イデーンⅢ』へと論をすすめたい。しかし、それらにおいても我々の論じたテーゼは不変であろう。(1989.9.18)

# 註

引用は下記の省略記号で頁数等を示してある。また、引用における強調等は全て私に由来することをお断りしておきたい。

§ フッサール関係：全集版 Husserliana は、例えば 5/5 はV巻5頁のことである。

\* Husserliana, Bd. I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 1950, 2 Auflage, 1973.

\* Husserliana, Bd. II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, 1850.

\* Husserliana, Bd. III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel, 1950. (3/- で略記)

\* Husserliana, Bd. III. 1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von K. Schumann, 1976. (3-1/- で略記)

\* Husserliana, Bd. III. 2, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von K. Schumann, 1976. (3-2/- で略記)

\* Husserliana, Bd. IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, 1952, 1969.

\* Husserliana, Bd. V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, 1953, 1971.

\* Husserliana, Bd. VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1954, 2 Auflage, 1976.

\* Husserliana, Bd. XI, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripten 1918-1926, 1966.

\* Husserliana, Bd. XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920, 1973.



- \* Husserliana, Bd. XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928, 1973.
- \* Husserliana, Bd. XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935, 1973.
- \* Husserliana, Bd. XVI, Ding und Raum. Vorlesungen 1907, 1973.
- \* Husserliana, Bd. XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 1974.
- \* Husserliana, Bd. XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesung 1906/07, 1984.
- \* Husserliana, Bd. XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, 1986.
- \* Husserliana, Bd. XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, 1988.
- \* Edmund Husserl, Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11, hrsg. von Iso Kern, Martin Nijhoff, Netherland, 1977. (GP と略記)

§ メルロ＝ポンティ関係：

- \* Maurice Merleau-Ponty, La structure du comportement, Press Universitaires de France, 1942, 6<sup>e</sup> édition, 1967. (SC と略記)
- \* Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945. (PP と略記)
- 1) R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, Edmund Husserl, 1989, S. 188 (現在入手しうる限り最上の解説書であると確信する。最新のテキストを基にしている。ちなみに筆者はイゾ・ケルンのフッサール解釈を信頼〔信奉?〕していることを告白しておく。)
- 2) 現象学的還元を『イデー後書き』や『デカルト的省察』では、フッサールは哲学の可能性に引き付けて解釈している。これは従来の解釈で取り上げられてこなかったように思われる。このことに帰趣は見とどけられなければならないだろう。
- 3) 拙論、自然哲学の理念と射程——カントとヘーゲルの場合、自然哲学研究, 1989年8月, 12頁注16参照。W. Bechtel, Philosophy of science, An overview for cognitive science, 1988, p. 10; J. A. Fodor, Methodological solipsism considered as a research methodology in cognitive science, The behavioral and brain science 3, 1980; J. Barwise, Unburdening the language of thought, Mind and language 2, 1987; J. Fodor, A situated grandmother?, Some remarks on proposal by Barwise and Perry, Mind and language 2, 1987
- 4) 同拙論参照。
- 5) 『現象学の根本問題』でも身体は「意識の担い手」として (GP 3) 等見て取られており、「感情移入」も語られている。(GP 19)

(ほし としお 本学非常勤講師 哲学)