

心身二元論に向き合う現象学の立場

—— フッサールの思惟に即して ——

山 本 興志隆

序

私は脳をもっている。

私は脳である。

約30年前、ホフスタッターとデネットの『マインズ・アイ』¹⁾においてこの2つの命題の相違を考えさせられたとき以来、「私」と「脳」の関係は今もって一つの謎であり続けている。一方で、伝統的な哲学の歴史においては「心身問題」の名のもとに、もう一組の二元の関係が問われてきた。例えば周知のデカルトはその『省察』²⁾において「いま私が承認するのは、必然的に真である事柄だけである」と前置きしながら、「厳密に言えば、私とはただ考えるもの以外の何ものでもないことになる。いいかえれば、精神、すなわち知性、すなわち悟性、すなわち理性、にはほかならないことになる」(『省察』、p. 247) と言う。ここには伝統的な哲学において、物体というもう一つの実体としての身体

1) Douglas R. Hofstadter and Daniel C. Dennett (ed.) : *The Mind's I: Fantasies and reflections on self and soul*. (New York, 1981) (邦訳、D. R. ホフスタッター、D. C. デネット編著、坂本百大監訳『マインズ・アイ—コンピュータ時代の「心」と「私」』(TBSブリタニカ、1984年) 参照。

2) 以下、R. デカルト『省察』からの引用は『世界の名著、第22巻』(井上庄七・森啓訳、中央公論社、1967年) に依拠し、書名と共にこの邦訳のページ数を示す。

から区別された、精神という実体として「私」を捉える典型的な思惟のあり方を見ることができる。

その一方で現代において現象学の立場は我々人間存在における精神と身体の関係をめぐるこの問いに一つの解答を準備したと考えられる。例えば、メルロー＝ポンティは「私は私の身体である」³⁾と言う。この命題は先の『マインズ・アイ』とは違った形で「私」を捉え直す視点を提供すると同時に、身体を物体として捉えた場合、前述のデカルトの命題における「私」のあり方と真っ向から対立する。

では、そのような現象学の立場はどのような観点に立って形成されたものであるのか。この点を、現象学の創始者であるフッサールの思惟の流れを辿ることを通して跡付けて行きたい。以下においては、伝統的な心身問題とその根本的原因である心身二元論の発端に位置するデカルトの思惟を概観した上で、それに対するフッサールの立場を、現象学の理念の観点、生活世界への還帰の現象学の観点から検討することとなる。

§ 1 伝統的哲学における心身問題

「私」の存在をなす心と身体の関係のあり方を問おうとする、所謂「心身問題 (mind-body problem)」は古来より哲学の根本問題の一つであった。そして17世紀に入って、デカルトによってその問題の核心は近代的な形で明確化されるにいった。ここでは議論の前提として、デカルトの『省察』からその間の経緯を確認しておきたい。

さて、第一にデカルトは、自らが手や足やその他すべての肢体をもつことを感覚するという事実を確認する。そして、それらの肢体から形成されるこの「身体」を、「私の部分」であるかのように、あるいはむしろ「私の全体」であるかのようにさえみなすことをその帰結として導く。また、この身体が他の多

3) M. メルロー＝ポンティ 『知覚の現象学 I』(竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、1967年)、p. 250。

くの物体の間に位置して、これらの物体から多様な仕方で影響されることをも感覚を通して知ること、その際都合のよい影響を、ある種の快感の感覚によって、都合の悪い影響を、苦痛の感覚によって認めること、さらに苦痛と快感とのほかにも、私の内部において、飢えや渇きその他このような欲望を感覚し、さらには、喜びや悲しみや怒りや、その他これに類似した情念に向かうところの、ある身体的傾向をも感覚したこと、を認めている。その上で、次のように言う。

そして私の外部においては、物体の延長や形や運動のほかにも、物体のうちに堅さや熱やそのほか触覚的な性質をも感覚した。さらにそのほか、光や色や香りや味や音をも感覚し、これらのもののさまざまな相違によって、天、地、海およびほかのすべての物体を互いに区別したのである。

そして、それらすべての性質の観念が私の意識に示されたため、またそれらの観念に限って、私はありありと直に感覚したがために、私が自分の意識とはまったく違ったあるものを、すなわちそれらの観念のもととなった物体を、感覚している気になったのも、まことに無理もない話であった。(『省察』、p. 293)

このようにして、デカルトは感覚を通して自らの「この身体」を意識し、「私の部分」「私の全体」であるかのように受け取ると同時に、感覚されるものを「物体」として、「私の意識とはまったく違ったあるもの」として思惟している。またデカルトは、他の物体とは異なり決して切り離されることのない自らの身体を「他のいかなる物体にもまして私に属する」(『省察』、p. 294)ものと把握している。したがってこのデカルトの立場から導かれるのは、思惟するものとしての「私」に属しつつ、「私の意識」とはまったく異なるものとして身体を捉える、次のような「私は身体をもっている」という言明であろう。

そしておそらく私は身体をもっており、これが私と密接に結びついて

いるにしても、しかし私は、一方で、私がただ思惟するものであって延長をもつものでないかぎりにおいて、私自身の明晰で判明な観念をもっているし、他方では、身体がただ延長をもつものであって思惟するものでないかぎりにおいて、身体の判明な観念をもっているのであるから、私が私の身体から実際に分かれたものであり、身体なしに存在しうことは確かである。（『省察』、p. 296）

ここで近代哲学の始まりとともに、実体としての精神と物体の根本的な分離が宣言され、所謂物心（心身）二元論が確立されることになる。しかしその一方で、心身の相互関係は当時の人々にも、またデカルト本人にも熟知されていた。それゆえデカルトは、心身の分離を主張する一方で、以下のよく知られた部分において、精神と身体の合一をも説くことになる。

ところで、こういう自然が私に何よりも明らかに教えることは、私が身体をもっており、そしてこの身体は、私が痛みを感じる時には、具合が悪く、私が飢えや渇きに悩むときには、食べ物や飲み物を必要としている、などといったことである。したがって、こういう教えのうちになにほどこかの真理のあることを、私は疑ってはならないのである。

自然はまた、それら痛み、飢え、渇き等々の感覚によって、私が自分の身体に、水夫が船に乗っているような具合に、ただ宿っているだけなのではなく、さらに私がこの身体ときわめて密接に結ばれ、いわば混合しており、かくて身体とある一体を成していることをも教えるのである。なぜなら、もしこうなっていないとするならば、思惟するものにほかならない私は、身体が傷ついたときでも、そのために苦痛を感じることはなく、ちょうど船のどこかがこわれた場合に水夫が視覚によってこれを知覚するように、純粹悟性によってその傷を知覚するだけであろうし、また身体が食べ物や飲み物を必要とするときでも、私はこのことをはっきり理解するだけであって、飢えとか渇きとかの混乱した感覚をもつことはないであろうか

らである。というのも、これら飢え、渇き、痛み、等々の感覚は、精神が身体と合一し、いわば混合していることから起こるところの、ある混乱した意識様態にほかならないからである。（『省察』、p. 299）

ところが、この水夫と船の比喩によって著名な引用を仔細に見るならば、デカルトは精神と身体の一合を認めながら、それを「ある混乱した意識状態」であるとみなしていることが明らかとなる。このことは、通常我々が感覚に対して寄せていた信頼をぐらつかせることになる事態についてデカルトが論じる際、外部感覚の判断が誤る事例としての遠くから見られた塔の例とともに挙げられる、内部感覚の誤りについての次のような事例からも知られる。

この文脈でデカルトは、苦痛以上に切実な感覚はないだろうと言った後、あるとき脚や腕を切断した人々から、ときとして、そのなくした部分に、痛みを感じるような気がすると聞いたという話を挙げている。ここからデカルトは「したがって、私の場合も身体のある部分に苦痛をおぼえたとしても、当の部分に私に苦痛を与えたのだと確信するわけにはゆかないように思われたのである」（『省察』、p. 295）と結論づける。つまり、後にメルロー＝ポンティによってふたたび取り上げられることになる「幻影肢」あるいは「幻肢痛」についての議論であるが、デカルトにおいては、これは純粋に、私に身体を意識せしめる感覚の過ちとして捉えられていることになる。とすれば、デカルトはやはり、「私」という人間存在の本質を思惟実体としての精神にのみおいていたことになる。

このようにして、近代以降の哲学の伝統における物心（心身）二元論的立場が確立され、両者の間の相互関係を論ずる心身問題がその後の哲学史上の課題となる。以上の心身問題成立の経緯を踏まえた上で、それに一つの解答を準備した現象学の立場を概観したい。

§ 2 現象学の理念—フッサールの意識の現象学

E.フッサールは言うまでもなく、20世紀の初頭に現象学 (Phänomenologie) を創始した哲学者である。ここでは先ずそもそも現象学とは何であったのか、その根本的な主張はどこにあったのかを、フッサールの『現象学の理念』⁴⁾ を抛り所に確認していきたい。

第一にフッサールは、現象学を認識批判学として捉えようとする。次のフッサールの言葉はその宣言であると考えてよいだろう。

認識批判学の方法は現象学的方法であり、現象学は普遍の本質論であって、認識の本質についての学問はこれに編入される。(II, S. 3)

ここで「認識批判学」として構想されている現象学は、その根本的前提として「科学」に対して「全く新しい出発点と方法」を与えるものとして考えられている。フッサールは認識の可能性の解明を客観的科学の道に求めるようなことはしない。フッサールの主要な関心は、「認識を明証的自己所与性へもたらし、その中で認識の能作の本質を直観しようとする」ことであって、それを「演繹したり、帰納したり、算出したりすることではなく、それは既に与えられている事象やあるいは所与とみなされている事象からそれらを根拠に新しい事象を導出することではない」(II, S. 7)と言われる。

このような現象学の出発点は、「デカルトの懐疑」から与えられるという。フッサールにとってもまた、コギタチオすなわち思惟作用に関しては「現に体験し端的にそれを反省している際の体験の存在は疑いえず、しかもコギタチオをこのように直観的・直接的に把握し、所有することはすでに認識の働きであ

4) E. Husserl : *Die Idee Der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von Walter Biemel, 2. Auflage, Neudruck, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973 (*Husserliana Band II*) . 以下、フッサリアーナからの引用については、その巻数をローマ数字で示し、その後にページ数を併記する。

り、コギタチオネスは最初の絶対的所与性である」(Ⅱ, S. 4)ということが根本的な前提となる。ただしフッサールの場合には、認識論の出発点に採られる明晰性の第一段階は、十全的な自己所与としての「実的内在者」すなわち意識に直接現前しているものということであり、超越者、すなわち実的に内在しないものを出発点とすることは許されないことから、フッサールは「現象学的還元を、すなわちあらゆる超越的措定の排除を遂行せねばならない」(Ⅱ, S. 5)と言う。

このような、哲学の「全く新しい次元」「全く新しい出発点と全く新しい方法」とが、哲学を「自然的態度」のあらゆる科学から原理的に区別するものであるという(Ⅱ, S. 24)。というのは、諸科学において着々と成果をあげ絶え間なく進展する我々の通常の自然的態度の認識は、基礎づけられているかのように思われながら、その実は相矛盾する諸理論が成立する可能性を許し、ひいては「認識一般の可能性がその的中性については謎である」と自白する羽目になるのに対して、フッサールの学としての哲学に対する要求は、厳密に根源から基礎づけられた学であるからである(Ⅱ, S. 31)。したがって、そうした諸科学の混乱を調停し、認識の本質について我々を啓蒙しようとする認識批判学が求められるのである。ここで言う哲学を「形而上学」と読み替えて、「形而上学の可能性は、すなわち絶対的・究極の意味での存在学の可能性は、明らかにこの認識批判学の成功いかんにかかっている」(Ⅱ, S. 32)とフッサールが言うのは、認識一般の可能性に関わる謎として「認識の超越性」が見出されるからである。

科学以前の認識も、それに科学的認識でさえも、すべて自然的態度の認識は超越的客観化の認識である。この種の認識は客観を存在者として措定するのであり、認識の中に〈真の意味で与えられている〉のではなく、認識にとって〈内在的〉でない事態を認識し、それに的中すると、そう自負しているのである。(Ⅱ, S. 34f)

これが従来の哲学、形而上学の伝統において問題とされてきた認識における「超越」⁵⁾の問題である。これに対してフッサールの認識批判学では、「認識論的還元」によって、その方法論の本質を初めて「具体的に (in concreto)」研究しようとすると言うのである。この認識論的還元によってフッサールは、自らにとっての「コギタチオ」すなわち思惟作用の存在証明が、デカルト的な「思惟しつつ私はある (sum cogitans)」としての明証と混同されないようにすることを求める。このようにしてフッサールは、現象学の意味での純粹現象と、所謂「自然科学的心理学の対象である心理学的現象」とを根本的に混同しないようにしなければならないと言う。

このようにして「純粹現象」の意味での現象を獲得すべき方法として導入されるのが、一切の超越者に関する判断中止 (ἐποχή) の法則である。そしてこの還元が「現象学的還元」と呼ばれるものであるが、この還元によって初めて、もはやなんらの超越性をも提示することのない絶対的所与性を獲得することができると言われる (II, S. 43-44)。

このような根本的前提の上に立って、現象学は従来の伝統的哲学が物心 (心身) 二元論を採ること陥ってきた「超越」の問題を回避、あるいは解消することができるようになる。そしてこの前提はそのまま心身問題の解消へと導くものであると考えられる。

§ 3 生活世界へと還帰する現象学

上述のように『現象学の理念』においては、「デカルトの懐疑」に範を採りながら出発することを確認したフッサールであったが、そこで求められるコギタチオのあり方は、明確にデカルトのコギトから区別されるべきものとして規

5) M. ハイデガーはこの問題を「外界問題 (Außenweltproblem)」として捉え、客観的事物の世界の「実在性」についてのこのような問いは、ハイデガー自身の言う世界内存在という存在体制からすれば、誤った問題であると批判する。Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, 1927), § 43.

定されていた。そしてこのような視点からは、今回我々が課題として取り上げる心身問題にも重要な光が投げかけられる。

実はこうした思惟の方向は、フッサールが現象学的立場を公のものとすることになる『論理学研究』⁶⁾においても既に表明されていた。以下の引用によって、現象学の出発点における身体と連関させられた「意識統一体」の捉え方を確認しておこう。

我々は他のものと同じように物理的事物として現出する自我の身体 (Ich-Körper) を切り離して、そして経験的に身体と結びつき、そしてそれに付属するものとして現出する精神的自我を考察した。この精神的自我は、現象学的一蹟在的所与へ還元されることによって、先ほど記述した諸体験の複合を提供する。……自己の諸対象に対する自我の意識的な志向的關係は、私には次のようにしか理解できない。すなわち自我の身体 (Ich-Leib)、精神的人格としての自我、および経験的な自我主観全体 (自我、人間) を志向的客観とする志向的体験も、意識統一体の現象学的な全体的成素 (Gesamtbestand) に属しており、そしてそのような志向的体験は同時に現象的な自我の現象学的核心を形成している、とこう解さざるをえない。(XIX, S. 361)

ここには「自我の身体 (Ich-Leib)」と「精神的人格としての自我」、および「経験的な自我主観全体 (自我、人間)」を志向的客観とする志向的体験が「意識統一体の現象学的成素」に属するものとして、現象的な自我の現象学的核心を成すものと捉えられている。もちろん、精神と、物体としての身体 (corpus) の合一についてはデカルトも知っていたことであった。その点ではデカルトとフッサールの間には大きな違いはないと受け取ることも可能である。しかし、よ

6) E. Husserl: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, I. Teil; Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague/ Boston/ Lancaster, 1984 (*Husserliana Band XIX*).

り仔細に見るならば、フッサールは「物理的事物として現出する自我の身体」を 'Ich-Körper' と呼び、意識統一体の内に現象学的に捉えられる「自我の身体」を 'Ich-Leib' と明確に区別して用いていることに気付かされる。ここでフッサールが強調しているのは、我々の身体には従来の伝統的な哲学における実体としての物体、すなわち「物理的事物」には還元しきることができない、我々の「生 (Leben)」の中で生きられる身体のあり方があるということであり、それこそが現象学の現象として記述されるべき事柄であるということである。

こうしたフッサールの思惟の動向は、一般に「生活世界への還帰 (Rückgang zur Lebenswelt)」として知られる事柄である。そうした思惟の転回のあり方は1930年代の著作により明確に示されるが、フッサールの現象学の立場は、その出発の当初より、「事象そのものへ」という理念の下に、我々の身体のあり方についてもその事象そのものを捉えようとするものであったと言える。したがって、そうした身体への接近の仕方は、『論理学研究』の後の『イデーン I』⁷⁾においても確認することができる。その中でフッサールは、超越論的に「純粋な」意識の本質を獲得するための基礎段階として現象学的領野についての考察は形相的なものであったが、そこでは未だ「自然的態度」の内にあったということを指摘して、「素朴な人間」の思惟を想定しながら次のように言う。

体験や体験流やしたがってまたあらゆる意味における「意識」などの諸本質の単独の諸個別態は、これまでいぜんとしてなお、実在的出来事であって、そうしたものとして、ともに自然的世界に属したままであった。実際我々はこれまで、自然的態度の地盤を放棄しないうできたのである。(Ⅲ, S. 87)

7) E. Husserl : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neue, auf Grund der Handschriftlichen Zuätze des Verfassers erweiterte Auflage, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950 (*Husserliana Band III*).

また、自然的態度における物質的世界と意識の関係をそうした「素朴な人間」の立場から考察すれば次のようになると考えている。

何しろ、ひとが容易に確信しうるように、物質的世界というものは、自然的世界の任意の一部ではなくて、その基礎的層であり、この層に、ほかのすべての実在的存在も本質的に関係づけられている。この物質的世界にまだ欠けているものは何かといえば、それは、人間の心と動物の心である。この心というものによって物質的世界の中にもちこまれる新しいものといえば、それは何よりもまず、その心がなす「体験作用」であり、この体験作用は、その心を取り囲む環境世界に対し意識をもって関係するというあり方を具備している。ところがその際に、やはり何と言っても、意識と事物性とは、一つの結合した全体者をなしているではないか。しかもその結合した全体者は物理的なものであり、また物理的なものとしてのみ具体的であるような全体者である。つまり、意識と事物性とは、そこでは結合して、個々の心理物理的な統一体となっており、この統一体こそは、我々が心を持って活動する生き物（Animalia）と呼ぶものである。そしてさらに意識と事物性とは、そこでは結合して、究極的には一番広く解せば、全世界の実在的統一性の中に結び合わされている。（Ⅲ, S. 87f.）

ここに見られているのは、まず物質的世界が基層として存在し、その上に人間あるいは動物の「心」が持ち込まれて初めて「体験作用」が成立すると考える、精神と物質的世界の関係についての極めて常識的な立場であると言える。しかしそうした記述の中に、「意識と事物性」の結合した一つの「全体者」あるいは「心理物理的な統一体」が思惟されており、「心を持って活動する生き物」と強調して呼ばれるとともに、それが「全世界の実在的統一性」と結びつけて思惟されている点は注目し得る。さらに続けて、自然的態度における世界の一般定立について述べながら、フッサールは次のように言う。

私は、意識作用を行いながら、自分に対立するものとして、一つの事物世界が現にそこに存在しているのを見出し、そして私はこの世界のうちにある自分に一つの身体を帰属させまたそのようにして今や自分自身を世界へと組み入れることができる。(Ⅲ, S. 88)

ここでフッサールは、前節で見た超越論的自我意識への現象学的還元を遂行しながら、それと同時に一つの事物世界の内に帰属する自分の身体を見出しつつ、自分自身を世界へと組み入れていくという体験を記述している。これは、デカルトに範を採りながら、現象学的な超越論的還元を遂行し、その一方で自らの生活世界に帰属する身体を所与として見出すという点で、根本的にデカルトと袂を分かつことを明らかにする記述であると考えられる。

このことと連関して、フッサールはデカルトが徹底的な懐疑の対象とした感性的知覚をむしろ根元経験として捉える立場を採る。フッサールは、あらゆる実在性を支える根本の層にある事物知覚の感性的経験を形成するものとして、感性的知覚こそ、諸々の経験的作用の中で、「一つの根元経験」という役割を演じていて、他のすべての経験的作用はその基礎づけの力の主要部分を、この根元経験から引き出してくる、と言う。

知覚的意識というものはすべて、次のような固有性を持つ。すなわちそれは、ある個的客観の生身のありありとした (*leibhaftig*) 自己現在の意識であるということ、これであり、その客観の方はといえばそれは、純粹論理的な意味における個物でありあるいはその個物の論理的範疇的変遷態である。感性的知覚、ないしはもっと判然と言え、事物的知覚という我々の当面の場合には、この論理的個物とは、事物にほかならない。それで、事物知覚を、ほかのすべての知覚の(つまり性質とか事件等々とかの知覚の)代表として取り扱えば、それで十分だということになるであろう。

我々の自然的な目覚めた自我生活は、その内に、不断の顕在的ないし非顕在的な知覚作用を含んでいる。絶えず、事物世界およびその内における

我々の身体が、知覚されつつ、現にそこに存在している。(Ⅲ, S. 88f)

このように「素朴な」人間として、個的客観としての事物そのものをその「生身のありありとした」ありさまにおいてに見かつ把握することを省察する、という立場に立って、フッサールは我々の意識に現象する事象を記述しようとする。その際ここで「生身のありありとした」ありさまにおいて、という意味で用いられている 'leibhaftig' という語が重要な鍵となる。というのは、一見して明らかなように、この語は先の「身体」それも我々の生とともに生きられた「身体」を意味する 'Leib' を語根としてもち、同時に語源を同じくする 'Leben' (「生」「生活」) を示唆している。したがって、この当時すでにフッサールの現象学的立場には、超越論的自我意識への志向とともに、生活世界の内に組み入れられて、生身のありありとしたありさまにおいてある身体が、視野に入っていたことが理解される。

知覚された事物は、現実存在するのであり、しかも知覚において現実にそれ自身として存在するのであり、あえて言えば生身のありありとしたありさままで与えられているのである。その場合、自我が知覚作用をするということは、それを意識としてだけ取り上げて考えてみると、つまり身体や身体の諸器官を度外視して考えてみると、何かそれ自身としては実体のないもののように思われてき、一つの空虚な「自我」が客観そのものの方をただ見つめるという空虚な一作用のように思われてくるのである。しかもその作用を行う自我は、奇妙なことにもその客観に触れ、それを直接的に把握し、そのもの自身のもとにいるのである。(Ⅲ, S. 89)

このように言うフッサールの視野には明らかに、事物を「生身のありありとしたありさま」で知覚し、その客観的対象に「触れ」、それを「直接的に把握」という仕方で、「そのもの自身のもと」にあるという、自我のあり方が見て取られている。このような自我のあり方は、後の「生活世界への還帰」を待

つまでもなく、我々自身のあり方を「世界内存在」として捉えるハイデガーの現存在理解に極めて接近したものと見ることができるという意味で、大いに示唆に富む。しかし、ここではその対照は後に譲るとして、フッサール独自の立場を「運動感覚^{キネステゼ}」という観点から、より闡明に跡付けておきたい。

§ 4 身体の運動感覚の現象学

フッサールは現象学の重要な概念の一つである「射映 (Abschattung)」について述べながら、「同一の」知覚と意識のありかたについて、例えば、私が机の周りを歩き廻り、空間における私の位置を不断に変化させながら、絶えずこの机を見続けるという例を挙げて次のように言う。

そのとき私は連続的に、この同一の机の生身のありありとした現存在についての意識を持つであろう。しかもその机はその間、それ自身において全く不変化のままにとどまる同一のものであり続けている。ところが机の知覚の方は、間断なく変化してゆく知覚であって、それは、変動する諸知覚の一連続である。私が眼を閉じてみるとする。私のその他の感官は、机に対しては無関係である。すると、私は、何らの知覚も持たないことになる。私は眼を開いてみる。そうすると私は、ふたたび、もとの知覚を持つことになる。もとの同じあの知覚を？ 我々はもっと正確に考えてみよう。実は、もとの知覚が戻ってくるとはいつても、その知覚は、いかなる事情のもとにおいても、個的には、同一のものではないのである。ただ机のみが、同一のままなのであり、つまり、新しい知覚ともとのものの想起とを結びつける総合的意識の中で、同一のものとして意識されているにすぎないのである。(Ⅲ, S. 92)

ここで問題にされているのは、我々は通常の知覚的認識において、当然のようにある事物についての一つの知覚を、時を経た知覚においても同じ事物の知

覚として意識しているという事態への問いである。このことと連関して、意識の流動性と知覚される事物の射映のあり方を次のように記述する。

知覚される事物は、知覚されることがなくとも、……ほんの潜在的にすら意識されることがなくとも、存在しうる。また知覚される事物は、変化することなく、存在することができる。ところが知覚そのものは、その本質上、意識の絶えざる流動の内にあり、またそれ自身が一つの絶えざる流動なのである。すなわち、間断なく、知覚の今は変遷していつて、たった今過ぎ去ったものについての意識へと引き継がれてゆき、かつ同時に、新しい今が閃き現れる、等々というわけである。

…… [知覚される事物そのものが一般に知覚を超越するように、その事物の部分、側面、契機としてその事物に属するありとあらゆるものもまた、必然的に知覚を超越したものであるから] 見られている事物の持つ色は、原理的にその色についての意識の、何らの実的な契機でもない。その色は現出する。けれどもその色が現出している間に、その現出は連続的に変化することができまた変化せざるをえず、その点は経験に徴してみれば明らかである。同一の色は、色の射映 (Abschattung) の連続的な多様「において」、現出するわけである。(Ⅲ, S. 92f)

このような記述を通してフッサールが明らかにしようとしているのは、同一の事物についての、ある「全面的な」、連続的統一的にそれ自身において確証されてゆく経験意識には、連続的な現出多様と射映多様の豊富な一体系が、本質必然的に属しているということである。そして、その多様が顕在的に妥当する場合には、その多様において、生身のありありとした自己所与性という性格を具えて知覚される、対象的契機のすべては、「同一性の意識において一定の連続性をもって、おのれを呈示しもしくは射映する」という仕方では現象することである。(Ⅲ, S. 93)

ここでは、射映を通して、我々の知覚作用における、知覚される事物の「生

身のありありとしたあり方」が述べられている。その背後には当然ながらそこで働く我々自身の身体のあり方が存在するのであるが、これに関してはまさに後期の思惟に属する『デカルト的省察』⁸⁾の記述が、運動感覚^{キネステゼ} (Kinästhesie) という極めて重要な視点を提供する。

さらに私は、この運動感覚を働かせることによって、突き当たる、押しやる、といったことをすることができ、それによってまず直接に、ついで間接に、身体的に「行為する」ことができる。さらにまた、知覚することによってあらゆる自然を活動的に経験し（あるいは、経験することができ）、そのうちで自分自身に振り返って関係している自分固有の身体性をも経験する。このことが可能になるのは、私が一方の手「によって」他方の手を知覚し、手によって目を知覚するといったことが「できる」ということを通じてである。その際、機能している器官が客観となり、客観が機能する器官となるはずだから。身体性を通じて自然と身体性そのものをおよそ根源的に操作することが可能なためにも、上と同様なことが言える。それゆえ、身体性は実践の場においても自分自身に関係しているのである。(CM, S. 99)

ここには明確に身体性について語るフッサールの立場が、より鮮明になっている。すなわち、運動感覚を働かせることによって遂行される身体的「行為」を通して「自然を活動的に経験する」と同時に、自らの身体に「触れる」という二重知覚を通して、「自分固有の身体性」を根源的に経験することができるということである。

ここで経験される「運動感覚」を捉えて、フッサールは自然の中に自分固有

8) E. Husserl: *Cartesische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hrsg. von Elisabeth Ströker, Felix Meiner, 1977. 以下、『デカルト的省察』の引用については、テキストクリティクの観点から、このPhB版を用い、‘CM’略記号のあとに、ページ数を併記して示す。詳しくは岩波文庫版『デカルト的省察』（浜渦辰二訳）に添えられた訳者解説を(p. 367以下)を参照。

のものとして捉えられる「物体 (Körper)」の中に「私の身体 (Leib)」の唯一独特のあり方を見出すと言う。

このような「私に固有なものとしての「単なる自然」という意味での」自然における自分固有なものと捉えられた物体 (Körper) のなかに、私は唯一独特の仕方での私の身体 (Leib) を見出す。これは、単なる物体ではなくまさに身体であるような唯一のものであり、私の抽象的な世界の層の内部にあって、私が経験によって—(触覚の場、寒暖の場、といった) さまざまな所属の仕方においてではあれ—感覚の場をそれに帰する唯一の客観であり、私がその「うちで」直接に「自分の思い通りにでき」、特にそのそれぞれの「器官」のうちで支配している唯一のものである。私は手で運動感覚に触れることで知覚し、同様に眼で見ることで知覚し、等々と知覚し、常にそのように知覚することができる。その際、これら器官がもつ運動感覚は、「私はする」という仕方を経過し、私の「私はできる」に従うことになる。(CM, S. 99)

このように身体に属する運動感覚の知覚の唯一独特のあり方を強調し、その運動感覚の従うべき第一の命題を、「私は考える」ではなく、それと対照的な「私はする (Ich tue)」「私はできる (Ich kann)」と規定することによって、フッサールは明らかにデカルトの立場に根本的な批判を加えていると見ることができる。つまり、フッサールは現象学の出発点において「デカルトの懐疑」に範を採り、まさにデカルト的に思惟を進めて行きながら、デカルトが問い残した心身二元論の問題の前で、デカルトの立場に背を向け、我々自身の身体性に定位した思惟を遂行しようとしたのである。その意味では、フッサールにとってデカルトは二重の鏡となるということができる。つまり、フッサールはデカルトの懐疑を自らの思惟の先達としながら、その一方で現象学の立場から、デカルト的な物心 (心身) 二元論には根本的な批判を投げ掛ける点で、デカルトを反面教師としていると考えられる。このような二重性は次の引用から

も読み取られうるであろう。

私の自分固有のものへと還元された身体を際立たせることはすでに、「この人間としての自我」という客観的な現象がもつ、自分固有の本質を際立たせることの一部となる。私が他の人間を自分固有のものへ還元するとき、私が得るのは自分固有の物体であるのに対し、私が人間としての私を還元するなら私が得るのは私の「身体」と私の「心」、あるいは、心理物理的統一体としての私であり、そのうちには私の人格的自我も含まれている。人格的自我はこの身体の内、またこの身体を「介して」、「外界」に影響を及ぼし、また「外界」から影響を受けており、こうして一般に、そのような独特の、自我への関係づけと生への関係づけとを絶えず経験することによって、心理物理的に身体と一体になって構成される。(CM, S. 99f.)

このような超越論的還元を経た「自分固有のもの」への純化を通して、フッサールの捉えようとする「私」は自然的な意味における「自我」を失ってしまうと考えられるが、その精神的な「自分固有のもの」においては、当の「私」はやはり、自らの多様な「純粹」諸体験と、受動的および能動的な志向性の諸体験と、そこから確立されまた確立されうる習慣性等の事象に対する「同一の自我極」のままであると言われる (ibid.)。このことから、フッサールにとっては「自我」が身体性を保持して生活世界へと還帰することは、現象学的に求められる超越論的な自我主観のあり方に反するどころか、むしろ自我のあり方が根源的に捉えられるべきであるという課題のもとで、必然的に要求されるべき事柄であると受け取られている。

では、何故に「私」の身体性が、その生活世界の内、根源的な意義を有するかと言えば、この身体がまさに先の運動感覚と連動する形で生活世界の中の「空間的原点」として作用するからである。先の引用に続けてフッサールは「私の物的な身体」のあり方を、あらゆる他の物体と「他者」の物的な身体

が「そこ」という様態を持っていることと対比して、「私の原初的領分において、自分自身に振り返って関係するもの」として中心的な「ここ」という与えられ方をもつ、と規定する。そして、他の物体や他者の物的身体的「そこ」という方位づけは、「私」の運動感覚によって自由に変更をこうむり、そのようにして「私の原初的領分において、この方位づけの変更によって一つの空間的自然が構成される」と言う。この空間的自然、すなわち「私」の生活世界の志向的關係づけによる構成という働きは、知覚するものとして機能している私の身体性に帰せられるのである (CM, S. 119)。

これと同様の主張は、フッサール最晩年の著作『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』⁹⁾においてもなされている。「自然的な関心をもっている生活、すなわち純粋に生活世界のうちで営まれる生活においてなされるすべての検証においては、「感性的に」経験する直観への還帰が卓越した役割を演じている」(VI, S. 108) というフッサールは、生活世界において具体的な事物として現れてくるものの物体性に基づいて、我々は明らかに、「見る、触れる、聞く」といった作用において、すなわち視覚的、触覚的、聴覚的などの様相において自己を知覚に表示すると言ひ、その際、「知覚野には決して欠けることのない我々の身体が関与し、しかも、それに対応した「知覚器官」(眼や手や耳など)をもって関与することは、当然であり、また不可避的である」と規定している。そして、これらの器官が絶えず意識に対して演じているある役割に関して、それらは見たり聞いたりする際には、その器官に属している「自我の運動性」、いわゆる「運動感覚」と一緒になって作用すると言明している。これは上で見た『デカルト的省察』の議論の確認であり、続けて次のように言う。

「私は動く (Ich bewege)」「私はする」というような運動感覚はすべて、普遍的に統一されて相互に結び付けられているのであり、運動感覚を停止

9) E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, 2. Auflage, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962 (*Husserliana Band VI*) .

することも、「私はする」ということの一様相なのである。……

こうして感性、すなわち身体ならびに身体の器官を私が能動的に作動させるということが、あらゆる物体経験には本質的に属している。……物体の現れが意識にとって上述のような経過をたどるのは、運動感覚として作動している身体性、ないし、ここでは固有の活動性と習慣性において作動している自我と一緒にあって、はじめてそうなるのである。身体は、全く無比な仕方、たえず、しかも全く直接、知覚野においてあり、それも全く無比な存在意味において、つまりまさしく器官ということば（ここではその根源的な意味での）によって示されているような存在意味においてあるのである。(VI, S. 108f.)

ここに見られるのは、純粋な知覚においてさえも、物体と身体とは本質的に区別されているという事態である。すなわち身体は、「ただ一つ現実知覚される身体、つまり私の身体としてある」(VI, S. 109)と思惟されている。こうして、冒頭に掲げた「私は私の身体である」というメルロー＝ポンティの命題に対する現象学の内での準備がなされたと考えることができる。

結 語

以上でフッサールの現象学の身体性の捉え方を概観し、後のメルロー＝ポンティに繋がる思惟の萌芽を確認した。さらにフッサールの立場においても、ではそのような私の身体が、他の物体の内の一つとしての存在妥当を獲得するような意識がそもそもどのようにして成立してくるのかという問題や、他方、私の知覚野のある種の物体が、どのようにして多くの身体、「他我」主観の身体とみなされるようになるのかという、所謂「他我問題」が新たな問いが、今や必然的に問われねばならなくなってくる。

こうしてフッサールの現象学的視野において捉えられた心身二元論の議論は更なる問いを誘発することになるが、その考察は別稿に譲らざるをえない。