

テオドール・リップスの感情移入論を巡る問題

Einfühlungsproblematik bei Theodor Lipps

石田 三千雄
Michio ISHIDA

はじめに

リップスの感情移入理論を再検討すると言え、いまさらそのような主観主義的な心理学説を検討することにどのような意味があるのか、と反論されるかもしれない。リップスの感情移入理論は、類推理論と共に、他我認識に関わる、すでに乗り越えられた過去の理論と見なされるであろう。しかし、ヘルマン・シュミッツは、リップスの感情移入理論について、「着想に富んだこの理論は、登場の仕方が不運であったために、体験表現の与えられ方の理解を挫折させるような偽感的な解釈が目だっしまい、成果を約束された光の部分は背後に隠れてしまった」¹⁾、と述べている。リップスの感情移入理論を外面的に批判することは容易いかもしれないが、それでは彼の理論を平板化してしまい、彼が本来意図していたことを見損なうことになるであろう。われわれはリップスの感情移入理論を内在的に批判したい。彼が感情移入として記述しようとした事象には、今日現象学的に見て、感情や身体性に関わる見直されるべきものがあるかもしれない。

われわれはまずリップスの感情移入論を、これに関わる彼の類推理論批判と共に検討し、次にそれに対するシェーラーやカッシーラーの批判、さらにヘルマン・シュミッツによる感情移入を身体的コミュニケーションとして再解釈する試みを検討する。最後に、リップスの感情移入理論に対するシェーラーやカッシーラーの批判、シュミッツの批判的解釈を踏まえて、リップスの感情移入理論の評価を行いたい。今日、精神は身体との関係を断ち切られ、感情を喪失した理性に純化している。こうした精神の眼は現実の把握を貧しくしないであろうか。われわれは従来の心身論の革新を必要としている。そのためにもリップスの感情移入理論を再検討することには意味があるであろう。

1.Th.リップスによる類推理論の批判

われわれは他者をいかにして知なのかという他者認識の問題は、「われわれは自分の心だけを直接に知ることができるのであるから、他者の心を直接には知ることができず、たかだか他者の身体（の表情や身振り）を通して間接的にしか知ることができない」と定式化されてきた。ここから類推理論や感情移入理論が唱えられてきた。リップスの感情移入理論もこの枠組みの中で発想されている。後にリップスの感情移入理論をシェーラーやカッシーラーが批判する際には、この枠組みそのものが徹

底的に批判されることになる。だが、この枠組み自体が他者認識を解明する妨げとなっているとしても、類推理論と感情移入理論の問題点を明らかにするために、まずはこの枠組みの検討はいったん棚上げにしておこう。

リップスは「個人にとって、つまり私にとって、他の個人が現実存在することはいかにして可能か、或はいかにして起こるのか」、また「私が他の個人を知ることがいかにして起こるのか」、という問いを提出する。この場合まずリップスは、私は自分の意識、つまり私のみを直接に知っている、ということを前提とする。その問いに対しては、まず類推(Analogieschluß)による答えが予想される。リップスはこの類推理論を批判することによって、感情移入理論を提出する。ここではリップスの類推理論批判をまず見ておこう。

類推理論による答えとは、「私は他者の生の表出(Lebensäußerung)、他者の身振り、言葉、運動を私自身のものに従って判断する。私は類推によって、私のものの根底にあるのと同じ種類の意識体験がそれらの根底にあると推理する」、というものである。つまり私は、私以外に同種の生の表出を見て、私が自分の意識体験を意識或いは自我の統一へとまとめるのと類比的に、それと同種の意識体験がその同種の生の表出の根底にも存している、と推理するのである²⁾。この類推を具体的な例で示せばこうである。いま私が例えば怒っているとす。その場合、私の顔は特有の仕方であらんでいる。私の顔には表情³⁾の動きや身振りと呼ばれる動きが生じている。それは怒りの身振りである。さて、私が他の事物に、すなわち、私が後に他の人間の身体(Körper)と表示する事物に、同種の身振りを知覚するとき、私は私自身との類比(Analogie)から、私が動きを知覚するところに、私によって体験された怒りに同種のものが生じる、ということ推理する⁴⁾。

このいわゆる類推は少しも自明ではなく、それどころかまったくの背理を主張している、とリップスは述べる。リップスによれば、類推理論は大きくは二つの理由から不可能である。第一の理由は、類推理論は推理によって得られることをあらかじめ推理の中に持ち込んでいるということである。上述の類推の場合、私において、怒りの心の動きに顔の動き(身振り)が属するということが前提されているが、どのようにして私は私の心の運動と私の顔における動きの連関についての意識を獲得したのであろうか。私が心の動きを体験していた間に、私は私の顔における動きを知覚したのであろうか。怒りが私のうちに起こっていた間に鏡を手にしていてもない限り、私が怒っている間に私が同時に怒りの身振りを見る、ということは不可能である。にもかかわらず、リップスによれば、私が怒っているとき、私は実際に、私自身の顔の特徴の中に特定の目に見える変化の意識をもつ。私は身振りの多かれ少なかれ判明な視覚表象をもつ。しかし、この顔の像を私は私の顔の観察からまったく獲得しえたわけではない。そうすると、私がそれを獲得することができたのは、他者の顔の観察からだということになる。だから私が多くの自分の生の表出の眼に見える状態について、例えば眼や口の身振りについて知るのは、自分の生の表出の観察からではなく、むしろそれについての他人の観察からだけである。こうして私との類比によって、他者の身振りの根底に特定の内的な体験が存する、と私が推理するという主張は転倒される⁵⁾。

第二の理由は、類推は実はまったく推理ではないということである。「私が怒りを感じていた間、私は私の顔における動きを同時に知覚した」ということが仮に成り立つとしても、やはり類推は成り

立たない。類推とは本来「私はかつて煙と火を一緒に見たことがある。いま知覚された煙に、私がかつて見た火を再び見出す」、といったような場合の推理である。しかし、ここではそのような類推が問題ではない。怒りと身振りの結びつきは、火と煙の結びつきのようなものではなく、独特の「表現の関係」にある。いま表現関係によって類推を規定し直しすと次のようになる。怒りが私のうちで生じることによって、私は同時にその表出として、その中で内的体験が表現され、或いはその中で私はその体験を告知する、或るものとして、身振りを体験する。私がいまそのような身振りを、物理的世界の他の箇所に見るとき、その中で同種の或る内的体験が表現されたり、或る自我によって告知される、と私は推理する。しかし、このように規定した推理もやはり不可能である。何故なら、他者の生の表出の知覚からまず第一に私の意識に対して生じうるのは、私においてそのような生の表出の中で表出された、或いは私がその中で告知した内的体験が再生されるということであるからである。換言すれば、私の中で、私の体験の想起や、そのような身振りにおける私の体験の私の告知が生じるからである。したがって、類推は次の意味をもつことができるだけである。すなわち、私は私の怒りを二度考える。つまり私は再び私を怒っていると考える。けれども、本来類推においては、私は私の怒りを、要するに私をもう一度考えるのではなく、私は或る絶対的に別のものである。すなわち、私の代わりに、私の怒りの代わりに、他人を、他人の怒りを考えるはずである。ここでの類推で問題となるのは、私から他者への、すなわち私と同種ではあるが、同時に私とは絶対的に異なっている或るものへの推理である。けれども、明らかになったのは、私はただ私だけを直接に体験する、ということである⁹⁾。

2.Th.リップスの感情移入理論

2.1 他者認識に関わる感情移入

以上の類推理論批判から、「私は他者をいかにして知るのか」という問いは類推によっては答えられないことがわかった。リップスによれば、他者は私との類比によって捉えられるのではなく、「特別の種類客観」である。そこでその問いは、「私の意識にとって、主観である私以外の、この特別の客観はいかにして生じるか」という問いとなる。この問いに答えるには、本能(*Instinkt*)に訴えねばならない、とリップスは言う。リップスはその本能を特に「感情移入の本能」と呼ぶ。感情移入の本能は、「生の表出の本能」と「模倣(*Nachahmung*)の本能」から成る。感情移入はリップスによれば、根源的で、それ以上遡ることができず、同時に最高に驚くべき事実を表すものである。なおリップスは感情移入を「自己客観化」(*Selbstobjektivierung*)、「共同体験」(*Miterleben*)、「追体験」(*Nacherleben*)、「共感」(*Sympatie*)とも呼んでいる⁹⁾。

さて、感情移入の本能によって、私は他者をどのように体験するのであろうか。このことをリップスは或る怒っている他者を私がどのように体験するかに即して説明する。まずリップスは、この体験で問題となる怒りと身振りの結びつきに注目する。怒りは身振りを呼び起こし、或いは怒りがその中で表出される。ここには自らを表出するもしくは告知する(*Kundgeben*)という活動がある。これは本

能的もしくは盲目的な衝動活動である。私が怒った顔をするとき、私はこの私の活動を怒りから生じているものとして体験する。それは、怒りから生じつつ身振りを目指し、かつ身振りをもたらすことの中で完成される活動である。これがリップスによれば、「告知ないし表出の衝動」である。私が怒りを感じるとき、私はこの怒りを通じて駆り立てられ、怒りの身振りを呼び起こす私を感じる⁹⁾。

しかし、リップスによれば、そのような表出の活動は単に私の怒りの表出の中に存するばかりでなく、私の意識にとって、他者の怒りの身振りの中にも存している。しかし、いかにして他者の身振りの中でその身振りを生み出す活動が私の意識に対して存しているであろうか。私はその活動を見るのでもなく、その活動を何らかの仕方で感性的に知覚するのでもなく、私はそれを私のうちでのみ体験し、かつ私のうちでのみ体験することができるだけである。そうすると、私の活動を私は、他者の身振りの知覚の中で直接に体験するということになる。しかし、私は、外界における私とは異なった対象、過程の知覚の中でいかにして自分の活動を見出しうるのか。これを可能にさせるのが、リップスによれば、「模倣の衝動」である。私は誰かがあくびをしているのを見る。私は彼の身体に特定の過程が生じるのを見る。そして、いま私に理解しがたい仕方、自分があくびをする傾向、要するに、私の身体に同じ変化を生じさせる内的活動を行使する傾向が生じる。この傾向を私は直接に他者のあくびの知覚の中でかつその知覚と共に体験する。こうしていま私もまた他者の身振りの把握においてこの身振りを生み出す傾向を直接に共に体験する。かくして、身振りを知覚したり把握したりする際には模倣の衝動がつねに共に与えられているのであり、私は他者の身振りの中で、その身振りを自分が生み出すことに向かう傾向のあるものとしての私自身に気づく (innewerden)⁹⁾。

しかし模倣衝動は単独に生じるのではなく、表出の衝動を伴うであろう。いま私が他者の身振りを見て、精神の上でその中に入ってそれを把握するとき、そこに内面の告知ないし表出の衝動がはたらく。それはこうである。私のうちに、この身振りを生み出す傾向、つまり特定の身体的活動の遂行に対する傾向 (模倣の傾向) が生まれる。この場合、この傾向は、怒りの感情と一つになっていて、この情動的な状態に直接に結びついている。逆にこの情動的状態はかの身体的な過程を生み出す衝動 (表出の衝動) に結びついている¹⁰⁾。こうして模倣衝動と表出の衝動は結びついてはたらくことがわかる。

さてリップスによれば、怒りというこの情動が知覚された [他者の] 身振りの中に存し、そしてこの情動は私にとって必然的にその中に存するということのうちには、二つことが見て取れる。一方では、情動が身振りの中へ「投げ入れられて考えられており」 (hineingedacht)、或いははいその中にあるものとして考えられており、他方では、情動が身振りの中で体験される。まず前者のことを考えてみよう。私は、私がかつて身振りを見ることによって、模倣衝動によって、この身振りを呼び起こす傾向を感じる。このとき私が自然にこの身振りのうちに表出する情動がそれに結びついている。しかし、この結合は、私がかつて情動を体験し、表出した後ではじめてできあがったものである。私はいま表出の傾向を再び体験するが、それを自分の情動からではなく、他者の身体に即した身振りの知覚に基づいて体験する。そうするとかの体験においてこの傾向を生じさせた情動がいま再生される。したがって、そのような再生された情動が私によって、見られた身振りの中に投入して表象されている、或いは投入して考えられていることになる¹¹⁾。

しかし、他方で私が情動を体験し、その中で情動の表出の傾向を共に体験した当時、情動の表出の傾向は、現実の情動と直接の統一を成していた。現実には体験された怒りのうちで私は以前に怒りの表出の傾向を共に体験した。いま情動の表出の傾向の反復と、情動を単に表象するだけでなく、新たに体験する傾向が結びつく。私がいま表出の傾向を体験することによって、かつての全体体験の一部が再び私のうちに現れる。ここには、部分が全体となって、自らを完成させようとする心理的傾向がある、とリップスは述べる。他者の身振りのうちに情動を表象すること、あるいは身振りのうちに情動を「投入して考えること」は、次いでその情動の体験、すなわち「共同感得」(Mitfühlen)、「共感」となる。私はまさに、或る他者において表出されるこの内的な状態を、私のうちに体験する。この場合、リップスによれば、私の意識にとって他の個人の内面、もしくは内的に自らを活動させる仕方、それ故、私の意識にとってこの他の個人自身は、共同体験、追体験、共感を通じてはじめて成立する。私にとって他人の悲しみは共同体験に基づいてはじめて存在するのである。私(私の意識)にとって、共同体験は単純な体験であり、しかも他者の身体的現出に結びついた体験である。身体的現出(身振り、表情)と共に開かれる自他に共通の体験(共同体験)をリップスは「感情移入」ということで語ろうとしている。その場合、感情移入でもってのはじめて他者は把握されるのであって、すでに把握されている他者に対して感情移入がなされるのではない¹²⁾。以上で、模倣衝動と表出の衝動の共働として働く感情移入に、「投入」と「共同感得」(共感)という二つの側面が区別されることがわかる。しかし、リップスが感情移入に関して用いる「模倣」、「共同体験」、「追体験」、「共同感得」、「共感」などの概念は、感情移入を構成する契機なのか、それとも感情移入を代表して用いられる概念なのか、必ずしもはっきりしないように思われる。これらの概念は後にシェーラーによって整理されることになる。

これまで語られたことでもって、リップスによれば当初の問題が解決された。すなわち、われわれはいま、「一般に私にとって他の個人が存在する、或いは、私が他者の意識統一について知ることはいかにして起こるのか」ということを知る。この種の知が基づく根拠が感情移入、すなわち模倣の衝動と表出の衝動の共働である。しかし、私が特定の他者の感性的現象の中に意識体験を投入して考える、或いはその中に精神の眼差しでもってそれを見る、ということによって、「いかにして私にとって他の自我(fremde Ich)が成立するか」という問題はまだ完全には答えられていない。われわれは、単に意識生を他者の感性的現象の中へ投入して考えるだけでなく、意識生はわれわれに直接的にも現出するのであり、「現実的なもの」としてもわれわれに現出するのである。その場合、そのように感情移入された意識体験およびその統一は、私の意識とは独立の或るものとして、私がそれについて意識をもたないとしても、現実存在する或るものとして呈示される¹³⁾。けれども、われわれが「投入して考える」他者が、私の分身ではなく、本当に現実の他者であるかという他者の「他者性」に関わる問題は、後のシェーラーやカッシーラーの批判を俟つまでもなく、リップスの感情移入理論の最大の難点である。しかし、これはリップス自身が類推理論を批判する際にすでに指摘した難点でもあった。リップスの著作には、実際にこの疑いを起こさせる叙述が見出される。例えば次の箇所がそうである。「『他者』は表象され、しかもそのつど外的現出や知覚可能な生の表出に応じて変様された自分自身の人格、つまり変様された自分の自我(ein modifiziertes eigenes Ich)である。私が意識す

る、私以外の人間は私自身の二重化(Verdoppelung)であると同時に私自身の変様(Modifikation meiner selbst)である」¹⁴⁾。「感情移入作用は他の心的個人を構成する。それ故、他の心的個人は私によって創り出されて(geschaffen)いる。彼の内面は私の内面から取り出されている。他の個人或いは他我は、私の自己の投影(Projektion)、反映(Spiegelung)、内部投射(Hineinstrahlen)の、或いは私が他者の身体的現出の感性的知覚をきっかけとして私の中で、まさにこの感性的現出の中で体験するものの結果、つまり私の自己の特有の種類¹⁵⁾の二重化である」¹⁵⁾。「要するに、もろもろの他我は、本能的な、特定の感性的知覚によって引き起こされ、同時にそのつどその性質に従って変様された、私自身の多数化(Vervielfältigung)の結果である」¹⁶⁾。この難点はリップスが感情移入を「自己客観化」と呼ぶことにも関わる。私にとって他人の生の表出(表情、身振り)のうち特定の種類の意識生が存するという事は、私のうちで本能的に起こり、私自身の生の諸要素から形成され、しかも外部から私に強いられた特定の種類の意識体験を私が「客観化する」ことだとリップスは述べる¹⁷⁾。この場合、感情移入されるもの(客観化されるもの)は、感性的客観の把握において同時に直接に体験される、私を活動させる仕方である¹⁸⁾。ここで「客観化される」自分の自我が、同時に自己客観化を通じて私に対して成立する現実の他我である、ということが果たして言えるであろうか。ここには結局、他の(他者の)感性的現出(表情・身振り)に対して自己を「投入」(投影)したものを他我として信じるということしか残されていないように思われる。しかし、その場合でも、なぜ或る特定の物的現出(表情・身振)に対して感情移入するのか、という疑問が生じる。つまり、その物的現出がすでに他者の表情・身振りとして把握されているからこそ、感情移入は起こるのではないかという疑問は拭いきれない。これは重大な難点であり、シェーラーやカッシーラーによって徹底的に批判されることになる。

リップスは感情移入を(他者の)身体的現出に対してのみならず、あらゆる領域の客観に適用する。これによって、自己客観化としての感情移入は、拡大されて「私とは異なった或る対象のうちで私を客観化すること」¹⁹⁾として捉えられることになる。次節ではこの拡大された感情移入を考察しよう。

2.2 感情移入の諸類型とその意義

リップスの感情移入理論は、単に他者認識を根拠づけることだけでなく、心理学、美学、社会学、倫理学などに基礎を与えることも意図している。ここでは簡単にリップスの感情移入の諸類型とその意義を見ておこう。リップスの感情移入には大きくは認識源泉に関わるものと美学、実践に関わるものが区別される。

まず「認識源泉に関わる感情移入」を考察しよう。リップスによれば、三つの認識源泉が存在する。私は「事物、私自身および他の自我」について知る。第一の認識は感性的知覚を源泉にもつ。これは感性的に知覚されたものの客観的現実性についての知である。第二の認識は内的知覚、すなわち直接に或いは想起において生じる、「自我の遡及的観取」(rückschauendes Erfassen des Ich)である。つまり私が想起する、過ぎ去った自分の意識体験についての知である。この両者はいずれも根拠づけられるか、直接的に洞察的である。第三の認識の種類²⁰⁾の源泉が「感情移入」である。第三の知は、根拠づけ可能でも、洞察的でもない。それは特定の感性的現象に、自分の意識生と同種の或る意識生が一般

に結びついている、という知らないし確信である。リップスによれば、これら三つの知のいずれも「単純に現に」(einfach da)ある。この単純に現にあることを、リップスは「本能的」という言葉で表す。そのような知もしくはそのような単純に現にある確信は一切の現実性認識の根底にある。したがって、リップスによれば、現実的なものあらゆる認識は結局は本能に基づく²⁰⁾。

ここで感情移入とは「私とは異なった或る対象のうちで私を客観化すること」(自己客観化)と言われ、直接に体験された自我、つまり意識自我が次のように対象に関係づけられる仕方をいう。私は、私が或る事象「において」思惟し、判断し、感じ、努力し、活動するのを見出す。私が或る対象を統覚することによって、私は、私の内的行動の或る特定の様式を、その対象に属するものとして、或いはその対象のうちに、すなわち、統覚された対象のうちに存するものとして、その対象の一つの構成要素として体験する。その場合、感情移入は、どういう統覚作用において、或いはどういう対象の統覚において、この体験或いは私のこの活動が私のうちで喚起されるのかに関して区分がなされる。この区分が a. 「一般的な統覚的感情移入」(allgemeine apperzeptive Einfühlung)、b. 「気分の感情移入」(Stimmungseinfühlung)、c. 「経験的に制約された統覚的感情移入」(自然と自然連関への感情移入)、d. 「人間の感性的現象への感情移入」の四つである²¹⁾。リップスはこれらの感情移入を具体例に則して記述している。それらの一部を以下に挙げる。

a. 一般的な統覚的感情移入 例えば、線は、それを見つめつつ歩み抜く(durchlaufen)ことを私に要求する。この歩み抜くことは或る特定の方向における継起的統覚の活動であり、それと同時に線の経過の種類に応じての、この活動の或る特定の交替である。すなわち、新しい方向へ滑って移っていくこと、或いは突然の中断および再起である。それに付け加わるのは、力強い把握活動とそれほど力強くはない把握活動、強調の強いものとそれほど強くはないもの、引き留められていることおよび自由な進行、緊張と弛緩の交替或るいは相互の中へ滑って移っていくことである。これらすべてを私は、聞かれるリズムの把握においても体験する。しかし、この私の活動は線ないしリズムのうちに含まれている。私がそのような活動を行使することによって、他の客観とは異なった、それ自身で限界づけられた客観が私にとって一般にはじめて生じる。その場合の客観とは、「線」ないし「このリズムカルに分節化された一連の要素」である。私はそれらを見、すなわち精神の眼の視点で、そのような活動を通じてそれらが各瞬間に新たに生じ、現存在において自らを主張するのを見る。要するに、この私の活動が感情移入されたのである。こうして一般的な統覚的感情移入とは、私がすべての対象を、私がそれらをその特質と限界づけにおいて私の精神的な所有にもたらすことによって、私の活動によって私の生のうちに「浸透させる」(durchdringen)ことを意味する。すべてのそのような感情移入された行為において、私は自分が同時に情動的に(affektiv)何らかの仕方で規定されているのを感じる。すなわち、自分が多かれ少なかれ力強く、自由に、軽やかに、確かに、恐らく活動的(spielend)であるとを感じる。或いは自分が骨折り、節度を保っているのを感じる。そしてリズムについて、その中に前進と抑止、緊張と弛緩などがある、と言うときもそうである。これらすべては私の活動であり、私の生きた内面的運動である。しかし、まさに客観化されている²²⁾。

b. 気分の感情移入 例えば、私は或る色を見つめる、或いはもろもろの音の或る結合に私の注意を向ける。その際、私は私の内的行動の一般的様式を、精神的出来事一般のリズムや波動

(Wellenschlag)を、要するにしかじかの種類の「気分」を体験する。色彩体験、すなわち色彩感覚の過程、或いはもろもろの音の心像の根底に存する心的興奮は、そのような気分のうちに伸び広がっている。私はそのように気分づけられたものである私を、対象の内部へと客観化する或いは投影する。私は対象のうちに気分を見出す、つまり私は対象に感情移入する²³⁾。

c. 経験的に制約された統覚的感情移入 (自然と自然連関への感情移入) 線を眺める場合、前述した以上のことを私は体験することができる。例えば、垂直線を私が眺めるとする。垂直線について、私は、それが直立すると言う。そこでまたこの直立という機械的な活動と、その中に存する重さの克服が感情移入されたのである。これによってわれわれは新たな感情移入へ到達した。私は自然における事物と出来事を因果的に結合したものとして認識する。ところが原因という概念はまず第一に、原因が結果を「要求する」ということを意味する。しかし同時にまたこの要求の体験のうちには結果にまで統覚的に前進し、それを取り入れようとする傾向、或いは「努力」(Streben)、要求或いは衝動(Antrieb)がある。「力」は私の自己感情の内容としてのみ意味をもつ。しかし、自己感情の客観化を通じて原因自身は力の担い手となる。私はまさに私の力をその中に感情移入したのである。そのような感情移入はすでにわれわれの最も通常の物理的概念の中に存している²⁴⁾。

e. 人間の感性的現象への感情移入 これはすでに述べた「他者認識に関する感情移入」なのでここでは繰り返さない。

これまで取り上げた感情移入は「悟性にとっての」感情移入である。すなわち、それはその感情移入されたものが「客観的に現実的なもの」であるかどうかという「悟性の問い」に関わる。この問いは実践的、そして特に倫理的考察にも関わる。実践的、特に倫理的感情移入は、感情移入されたものの現実性の意識を備えた感情移入である。この感情移入の事実にあらゆる「利他主義」(Altruismus)が基づく。この事実によって、内面的に個人を個人に結びつけ、かくしてそれらの個人から「自然な社会」と「自然な社会的有機体」を造り出す関係が生じる。それに反して、美的考察においては、この問いは提出されない。美的考察において感情移入としての共同体験は特有の美的な共同体験である。すなわち、あらゆる現実性の問いを排除した内面的なものまたは心的なものを共に体験することである²⁵⁾。ここでは「美的感情移入」と「実践的感情移入」の詳細はそれぞれ『美学』と『倫理学の根本問題』の中で主題的に論じられていることを指摘するにとどめたい。

われわれはリップスの以上のような広い意味での「自己客観化」としての感情移入の叙述のうちに、対象を外部から記述するのではなく、いわば対象のうちに入って、対象に即してわれわれに現出している事象をあるがままに生き生きと記述しようとする試みを見ることができよう。そこではあらゆる対象、過程が感情を帯びてわれわれに現出する様子が記述されている。これは現象学的記述に通じるものをもっている。しかし、それはまた心理学主義的・アニミズム的な解釈に終わる危険も同時に孕んでいる。その危険性は「自然と自然連関への感情移入」に見て取れるであろう²⁶⁾。ところで自己客観化としての感情移入が文字通り「私、私の活動」(私の個人的な感情といった心的生)を対象のうちで客観化することにすぎないならば、感情移入とは対象について私が感じる単なる個人的な印象を綴ることになる。リップスはそのようなことを意図していたのであろうか。「私とは異なった対象のうちで自己を客観化する」というときのこの「自己」(私)が問題である。リップスに対してしばし

ばなされる批判は、感情移入の前提となっている「自我」(私)を彼が問わないということである。しかし、この「私」とは何か。ここには個性(個体化)に関わる問題がある。

リップスは、われわれがすでに見たように、「私が他の個人を知ることはいかにして起こるのか」という他我認識に関わる問いに対して、私は自分の意識、つまり私のみを直接に知っている、という前提から出発する。その際、リップスはここで「私」(ich)について語ることはできるが、「私の自我」(meines Ich)について語ることはできないことに注意する。何故なら、もし私が「私の」自我について語るならば、私はすでに「他我」(fremde Iche)を前提することになるからである。それ故、私が直接知っている私とは、「一つの」自我とか「この」自我でもない。というのは、「一つの」自我は多くの自我の中の一つの自我であり、「この」自我は他の個体的自我と対比して或る個体的自我であるからである。私が根源的に知っているのは単純に「私」である。私が他の自我(andere Iche)を知ることによってはじめて、自我は「この」自我、「私の」自我、多数の自我の中の一つの自我、要するに個体的自我となる²⁷⁾。したがって、リップスが感情移入の前提としている「私」はまだ「私の自我」とは言えない「私」である。それは「私の自我」と「他我」が個体的に限定されない原初的な「私」であろう。そうすると、自己客観化の自己とはこの原初的な「私」(自己)のことではないのか。感情移入とはこの原初的な自己に現出する世界の記述として解釈できないであろうか。それは生活世界でわれわれが出会う事象の生き生きとした記述であろう。

いま他者認識について言えば、私は「原初的な私」を他の身体的な現出へと感情移入し、他者(他我)を知ることによって、私は自分の個性の限定を得る。すなわち自分も他者と同様な個体的自我であることを知る。この意味で感情移入は個体化の原理(Individuationsprinzip)の機能を果たす²⁸⁾。けれども、これによって感情移入理論の難点は解消するわけではない。何故なら、個体化は他者認識の後に起こり、感情移入は他者認識に関わるからである。次にリップスの感情移入理論の問題点をより明確にするために、シェーラーとカッシーラーのリップス批判を取り上げよう。

3.感情移入理論に対するシェーラーとカッシーラーの批判

3.1 感情移入理論に対するシェーラーの批判

シェーラーは類推理論とリップスの感情移入理論を批判して、独自の「他我の知覚理論」を提出する。ここでは類推理論批判は割愛して、感情移入理論批判を見ておこう。シェーラーはまずリップスの「感情移入」、特に「模倣衝動」と「体験の再生」を次のように批判する。他我を受け入れたり理解することは投射的な「感情移入」や「模倣」(リップス)によっては生じない。われわれに或る体験が与えられているとき、自我一般も与えられている。そのためにわれわれ自身の自我を感情移入する必要はない。諸体験があるということは、「諸々の表現現象」(Ausdrucksphänomen)において、推理によってではなく、原本的な「知覚のはたらき」の意味で「直接に」与えられている。例えば、われわれは羞恥を赤くなることにおいて、喜びを笑いにおいて知覚するのである。われわれは他者の感情状態をまさしく表現現象そのものにおいて原本的に把握する。その場合、まず身体だけがわれわれ

に与えられているという言い方は誤っている。他人の身体を彼の体験に対する表現野として把握する限り、われわれは他人を内的に知覚することができる²⁹⁾。こうして、シェーラーはわれわれが他者を直接に体験することを強調する。

表現現象および体験の諸性質は独自の本質連関を成しているが、これはわれわれ自身の実在的体験プラス他者の表現現象をあらかじめ把握することに依拠するとか、かつて見た身振りの運動を模倣する傾向がまずわれわれの以前の体験を再生しなければならない、といった連関ではない。シェーラーによれば、模倣は単なる傾向としてむしろ他者体験の何らかの仕方での所有をすでに前提としている。例えば、われわれが（付随意に）恐怖もしくは喜びの身振りを模倣するならば、その模倣は決してこの身振りの視覚像によって引き起こされるのではない。むしろ、われわれがその身振りをあらかじめ喜びもしくは恐怖の表現として把握しているときにはじめて模倣衝動が登場してくるのである。リップスが考えるように、このような把握そのものが模倣傾向によって、またこの傾向を通じて呼び起こされた、先に体験した喜びもしくは恐怖の再生（プラスそのように再生されたものを他人の中に投射的に感情移入すること）によってはじめて可能なはずだとすれば、明らかにわれわれは循環の中を動いていることになる³⁰⁾。

感情移入理論をシェーラーは一般的に次のように評価する。「その理論が理解させようとしているものは、単に盲目的な『信念』(Glaube)のみであって、或る明証的な洞察或いは根拠づけられた想定(…)ですらない。何故なら、感情移入の過程は、われわれがそれへと『感情移入する』、物体[身体]に現実的に心を吹き込むこと(Beseelung)と重なり合うが、それは純然たる『偶然』にすぎないであろうからである」³¹⁾。そこでシェーラーはまず事例を挙げてこの批判を例証する。感情移入理論は、われわれが誤って自我や心を感情移入する場合（例えば、原始的に子供じみた、また神話的なあらゆる方法で死者に心を吹き込む場合）と、なおその他に共に生きている人間(Mitmensch)において認められるような実際に心を吹き込む場合とを区別することができない。またこの理論は、他我の現実存在の認識源泉としての感情移入と、自我の単なる美的な内容および相存在(Sosein)の感情移入—例えば、自我を或る肖像の中へ、また芸術的世界に登場する人物としてのハムレットを或る俳優の身振りの中に感情移入すること—を区別することができない³²⁾。シェーラーによれば、ここではいかなる所与に基づいて自己自身の自我の感情移入の過程が生じるようになるかについては語られていない。そのために、何らかの視覚的な知覚内容で十分かという問題が生じる。シェーラーは十分でないと考える。というのも、われわれはまったく任意の視覚内容には感情移入しないからである。そこで、何らかの生気づけられた存在者の「表現運動」についての、或いは少なくとも振る舞い方についての視覚内容が必要とされるが、これによっては問題は解決しない。何らかの運動の視覚像が表現運動の視覚像であるということは一つの洞察であるが、それは他者の心を吹き込まれた或るものが存立するという知をすでに前提としている。したがって、その運動を「表現」と把握することは、他我を想定することの根拠ではなく、むしろその結果である³³⁾。

結局、シェーラーによれば、感情移入理論は、他我の現実存在の想定の内容へ、しかも他者の自我個体の想定へは導かれぬ。この理論はただ、私の自我が「もう一度」現存するという信念を支持することはできるかもしれないが、この自我が他者の自我であり、他の自我であるという信念を支持す

ることはできない。感情移入理論が他我の想定を支持できるのは、錯覚を通じてでしかない、とシェーラーは断じる³⁴⁾。シェーラーはリップスの感情移入理論の難点を鮮明にしてみせた。この難点はすでに見たように、類推理論と共通するものである。

3.2 シェーラーの他者知覚論

シェーラーは類推理論と感情移入論に共通する前提を批判することによって、新たな他者知覚論を提出しようとする。シェーラーは両理論の二重の出発点がそもそも現象学的に正しいかどうかを次のように問う。1) われわれには差し当たりいつでも「自分自身の自我」(das eigene Ich)だけが与えられているのか。2) 他人によってわれわれに差し当たり与えられているものは何か。それは彼の身体の実出、その変化や運動などだけであり、この所与に基底づけられて、何らかの仕方で、その生気づけの想定、他我の現実存在に対する想定が生じる、と考えられている³⁵⁾。

第一の問題に関して、単に心的なもの、自我およびその体験がそもそも本質的にそれを通じて把握されるべき直観方向（内的直観もしくは内的知覚の方向）において、差し当たり与えられているのは、自分自身の自我個体であり、その体験であるという主張は正しいであろうか。シェーラーによれば、「誰もがただ自分自身の思想を思惟し、自分の感情を感得できるだけである」という命題は自明ではない。一切の实在論的前提を排除し、ここで事象そのものをよく見るならば、次のことがわかる。すなわち、われわれはわれわれの思想ならびに他人の思想を思惟し、われわれの感情ならびに他人の感情（共同感得における）を感得できるのである。われわれはこのことについて日々知っている。例えば、われわれは、われわれの思想を、われわれが書物で読んだ思想、ひとから伝えられた思想から絶えず区別している。われわれの感情を、われわれは単にわれわれが「追感得する」(nachfühlen)或いは伝染された感情から区別する、等々。こうして、このようなきわめて些細な例の中に、上述の命題では自明に不可能なはずの一連の可能な事例が見出される³⁶⁾。

しかしまた、他人の思想が他人の思想としてではなく、われわれの思想として与えられている、ということもありうる。これは例えば、読んだものや伝えられたものに対するいわゆる「無意識の追想」の場合である。また真の伝統によって感染され、他者の思想、例えばわれわれの両親や教育者の思想をわれわれ自身の思想と見なす場合もある。逆に、われわれのものである思想や感情が他人の思想や感情としてわれわれに与えられている、ということもありうる。かくして中世の著述家たちは好んで自分自身の、或いはともかくその時代の思想を、古典古代の資料や著作の中へと読み込む、例えばアリストテレスの中にキリスト教的な理念の過程を投入して解釈する(hineininterpretieren)ことがしばしば行われた。最後に、同じ体験が「われわれのものとして」かつ「他人のものとして」与えられていることが可能ならば、一つの体験が単純に与えられていて、しかもその体験が自分自身の体験もしくは他者の体験のいずれとしてもまだ与えられていないような事例も存在する。これは、一方或いは他方のいずれが当の場合であるかをわれわれが疑っている場合がそうである³⁷⁾。

この最後に挙げられた「所与性」の段階は、「われわれ自身」と「他人」に対してこのように与えられた体験の材料が、漸次にますます規定されて自他に分配されながら展開するための、共通の出発

点を形成する。したがって、ここでの事情は、感情移入理論が想定するように、われわれ自身の体験の差し当たり与えられた材料から、他者の体験の像を構築し、次いでこの体験を他人の身体的現出の中へ挿入する、といったようになっていない。シェーラーによれば事情はこうである。「我-汝に関して無差別の或る体験流」(ein in Hinsicht auf Ich-Du indifferenter Strom der Erlebnisse)が差し当たってそこに流れており、この流れは、事実、自分のものと他者のものとを区別せずに、相互に混合して(eineinandergemischt)含んでいる。そして、この流れの中で漸次に固まって形をとる渦巻きがはじめて形成され、この渦巻きはゆっくりとますます新たな流れの諸要素をその輪の中に引き入れ、この経過の中で順次にまた非常に緩慢にさまざまな個体に秩序が与えられていく³⁸⁾。

「我-汝に関して無差別の体験流」はシェーラーによれば、内的知覚によって把握される。シェーラーは内的知覚(内的直観)について独特の考え方を示す。従来、内的知覚によって人は自分自身(自分の体験)だけを知覚するとされてきたが、シェーラーは内的知覚によって他人の体験も知覚可能だと考える。シェーラーによれば、内的直観とは、一つの「作用方向」(Akt-richtung)であり、これに帰属する作用をわれわれは、われわれ自身と他人とに対して遂行することができる。内的直観の作用は、シェーラーによれば、自分の心的経過のみならず、心の現実存在する領域全体を包括している。この領域は「差し当たってまだ分節化していない一つの体験流」として与えられている。われわれは、われわれ自身の自我を、つねに、「ますます不明瞭になりながら一切を包括する意識」を背景として把握するのであり、この背景の中に自我存在もあらゆる他人の体験も原理的に「共に含まれた」ものとして与えられている。内的知覚の作用は、知覚する者自身の心的体験にのみ関わっておらず、各人は共に生きている人間の体験を彼自身の体験と厳密に同じように直接的に(かつ間接的に)把握することができる³⁹⁾。

第二の問題に移ろう。ここで問われているのは、「私がそもそも或る他人において、彼の『身体』と身振り以外の何か或るものをいかにして知覚できるのか」ということである。そこで、差し当たり他者の身体とその運動以外の何ものも知覚できないという主張が、どのような事態であるのかを考えてみる。シェーラーによれば、われわれが共に生きている他者において知覚するものは、差し当たり「他者の身体」でも、他者の「自我」や「心」でもない。それはむしろ「統一的な全体性」(einheitliche Ganzheit)であり、その際、この直観内容はまず第一には外的知覚と内的知覚の方向に分化していない。次いで二次的にわれわれは外的知覚或いは内的知覚のいずれかの方向に態度を取ることができる。差し当たりわれわれに与えられているこのような個体的な身体統一(Leiblichkeit)によって、内的知覚と外的知覚のいずれにとっても接近しうる或る可能的対象が与えられているということは、これら直観諸内容の本質連関のうちに根拠づけられている。シェーラーによれば、このような連関は一般に生命の形式をもった存在者に妥当する⁴⁰⁾。このような個体的な身体統一に現れる諸現出は差し当たり、この統一そのものにおとらず心理物理的に無差別である。これら諸現出そのものは、例えば純粋な色彩知覚の諸統一、線や形の諸統一、交替・運動・変化の諸統一へと、再び分析されるかもしれない。にもかかわらず、この段階の現出に含まれるあらゆる「表現統一」は、この生命統一という個体的全体に從属している統一である。この段階におけるこのような現出の統一は、外的知覚において与えられた身体統一に対するものであれ、内的知覚に從属した、当の個体の自我統一や体験統

一に対するものであれ、まだまったく「シンボル機能」を欠いている。しかし、いまこの段階の諸現出は、これら諸現出が（外的知覚の作用において）「シンボリック機能」を獲得したのち、つまり個体の身体（およびそれを取り巻く他人の身体の変化に応じるその一連の変化）、或いは（内的知覚の作用において）個体の自我（およびそれを取り巻くもろもろの自我の変化に応じたその一連の変化）を、「シンボル化する機能」を獲得したのち、その獲得の仕方に応じてまったく異なったさまざまな諸統一および諸構造の形成へと進んでいく⁴¹⁾。

3.3 感情移入理論に対するカッシーラーの批判

カッシーラーもシェラーとほぼ同様なリップス批判を行っている。カッシーラーによれば、類推理論の失敗をふまえて、感情移入理論は、他の自我の確実性を、演繹や推論といった思考操作ではなく、或る根源的な様式の「体験」に求める。リップスはこうした体験様式として、「共同体験ないし追体験」という形式を挙げ、この形式においてそしてただこの形式においてのみ、自我にはじめて汝の可能性と現実性が開かれる、と主張する。しかし、カッシーラーによれば、この「汝の現実性」は決して本源的なものではなく、つねに「借り物の現実性」でしかありえない。リップスの感情移入理論に対して、カッシーラーは、「われわれがわれわれ自身の存在から獲得し、向こうへと投射する、かの他の自我」が、幻影や一種の心的な蜃気楼以上のものであることを何がわれわれに保証してくれるのであろうか、と疑問を投げかける。この理論に従えば、この他の自我は、その由来もその認識論上の地位もまったく異にする、二つの要素から合成されたある奇妙な中間的存在(Zwitterwesen)として現れてくることになる。まず第一に、この他の自我が依拠しているのは感性的感覚である。というのも、感情移入の作用の出発点をなすのは、われわれによって純粋にそれとして、つまり「単に物的な」内容として捉えられる物質的な性質や変化の知覚であるからである。その際、世界がもともとこうした「単に物的な」仕方で与えられているということは疑われていない。ただ、世界のこうした一次的な現象だけでは十分でなく、ある新たな現象、つまり生命と魂を吹き込まれていることの現象がある特有の根本作用によって産出されねばならないという一事だけが強調される。共同感情と追感情(Nachgefühl)の作用、つまり「本能的共感」の作用によって、現実がその最初の機械的硬直から救い出され、ある精神的・心的な現実に変えられるのである⁴²⁾。

カッシーラーによれば、感情移入の理論は、それ自体ある特定の理論的解釈の結果でしかないものを実在的な事実として前提している。それは現実の区別を、つまり現実を「外部」と「内部」、「物的」存在と「心的」存在へ区分することを既定のこととして受け入れてしまい、まさしくこのように区別することそのことの可能性の諸条件を問おうとはしない。そこでカッシーラーによれば、われわれに求められていることは、物的なものが心的なものになるのは、論理的推論や美的投射のどのようなプロセスによるのかと問うのではなく、むしろ知覚を遡って、それが事物の知覚ではなく、純粋な表情知覚(reine Ausdruckswahrnehmung)であるような地点、したがって、それが内的なものであると同時に外的なものであるような地点にまで戻ってみることなのである⁴³⁾。するとそこに開示されてくるのは、理論的世界像に先立つ、別のいっそう根源的な意味での世界、つまり純粋な表情現象として

開示される世界である。これはまた神話的世界と言われる。この世界で他者に関する知が探究されねばならない。神話体験の世界は純粋な表情体験に基づけられている。神話は、純粋に理論的な客観化が遂行せざるをえないような「実在的なもの」と「非実在的なもの」、「現実」と「仮象」との切断をまだ知らない。むしろ神話にあっては、すべての存在形態がある独特の「流動性」を呈している。つまり、そこではすべての存在形態は互いに区別されてはいるものの、だからといって互いに切り離されてはいない。神話はまさしくその最も根源的な形態化作用(Gestaltung)、つまりその本来原初的な形態化作用を行いつつあるときには、いわゆる形而上学的意味での「心的実体」という概念も「物的実体」という概念も知らない。さらに、カッシーラーによれば、神話に見られる形態変容(mythischer Gestaltenwandel)は、自我をもおのれの圏内に引き入れて、その統一性と単一性を廃棄する。自然の諸形式の間の境界と同様に、我と汝の間の境界もきわめて流動的である。生命はここではまだ永続するただ一筋の生成の流れであり、力強い一つの流れであって、これがようやく少しずつ分岐し、別々の波に分かれてゆくのである⁴⁶⁾。

しかし、表情現象の世界の記述は或る意味で再び自己客観化としての感情移入の記述と似てくるであろう。それは、カッシーラーが「共感」という語を使う次のような叙述に見て取れる。「例えば、雨乞いのような呪術的行為に際して水が撒かれる場合、この水は決して『本物の』雨の単なる象徴とか『類似物』として働いているのではなく、根源的な『共感』の絆で雨と結ばれ、一体にされている⁴⁶⁾。「雨の囁きやざわめき、地面を掠める影、水面のきらめきと輝き、こうしたすべてが聖靈的な性質をもち聖靈的な起源を有している。(中略)あらゆる直観的な現実が、まるで呪力をもった息吹に取り巻かれ、呪力のみなざる勢力圏に包み込まれているかのようなのだ。(中略)あらゆるものがあらゆるものと見えない糸で結びつけられ、しかも、この結びつき、つまりこのあまねくゆきわたっている『共感』それ自体も、宙にただよう一風変わった非人格的性格を保持している⁴⁶⁾。しかし、カッシーラーはこのような叙述に見られる純粋な表情現象(共感)を決して感情移入とは見なさない。それを感情移入の所産と考えることは、純粋な表情現象を或る二次的な解釈的作用によってはじめて生じるものだと見ることになって、その現象を誤解することになるとカッシーラーは考える。こうした考え方は、感覚という死せる素材にあらためて感情移入作用によって生命を吹き込むために、あらかじめ知覚からその生命を奪い、それを単に感性的な感覚内容の複合体にしている。しかし、こうしたやり方で死せる素材に与えられる生命なるものは、所詮見せかけの生命でしかなく、心理学的錯覚の所産でしかない⁴⁷⁾。

こうして露呈された表情現象の世界は、単に知覚の原初的場面で体験される根源的世界であるというだけでなく、この世界ではもともとの表現性格が次第にさまざまな客観的「徴表」に、つまりさまざまな事物の規定や性質へ移行していく不断に進行する「外化」(Entäußerung)が起こっているということも重要である。こうした「外化」は、表現の世界がある別の形式へ移行するにつれて、つまりそれが「表示」(Darstellung)の世界へ、そしてついには純粋な「意味」の世界へ接近していくにつれて増進していく。表情体験という基層は、われわれが神話の世界から美的世界へ、そして美的世界から理論的認識の世界へと進んでいくや否や、非常に変様されたり変形されたりする。しかし、その場合でも、その層は端的に取り払われてしまうわけではない。たしかに、理論的・科学的認識の進展に

つれて、純粋な表情機能は、ますますその基盤を奪われ、生命の純粋な「姿」(Bild)が事物的存在および事物的・因果的な連関の形式の中に移し入れられはする。しかし、それがこうした形式のうちに完全に収まったり、そこに没したりすることはありえない⁴⁸⁾。

こうしてカッシーラーによれば、感情移入理論、一般に心理学的観念論の立場に立つ認識論があればほどそれ自体で明証的だと主張した前提、つまり根源的に与えられうるのは自分の意識だけであり、この意識状態から出発し、或る推論によってはじめて、他人の体験世界の現実性も物的自然の現実性も獲得されうるという想定は、神話的現象の構造に目を向けるとき、まったく疑わしいものであることが明らかになる。神話的世界像からすれば、「自分の自我」、つまり厳密に個人的な「自己」についての知は、決して出発点ではなく、むしろ終局点にある。この神話的現象にあつては、自我が自分自身のうちにあるのは、それが同時にその相手のうちにもある場合だけであり、この相手、つまり「汝」に関係している場合に限られる。自我が自分について知るとしても、それは、この基本的で根源的な関係のうちの一つの「結節点」(Bezugspunkt)としてでしかない。ここでは自我は、他の生命体の中心へ差し向けられ、それを志向するというこうした仕方において以外、決して自分自身を所有することはない。自我は事物的実体ではなく、自分が他者と共に一つの世界のうちにいることを知り、そしてこうした統一体のうちで自分を他人から区別することによってはじめて、自分の内容を、つまり自分の「対自存在」(Für-Sich-Sein)を手に入れる⁴⁹⁾。このように、リップス批判を通じて、カッシーラーもシェーラーと同じように、自他が分化する以前の根源的な現象の次元、しかもそこから自他が分化してくる過程に注目していることがわかる。

4.感情移入と身体的コミュニケーション

シェーラーやカッシーラーのリップス批判から明らかになったことは、リップスの感情移入理論を、他者認識を根拠づける理論と見なすことはできないということである。しかし、リップスの感情移入理論にはまったく見直されるべきものはないであろうか。リップスの感情移入理論を批判しながらも、身体性と心身関係の新しい思想に基づいて感情移入を自他の「身体的コミュニケーション」として再解釈したのがヘルマン・シュミッツである。シェーラーやカッシーラーは自他に直接に与えられている表現(表情)現象に着目していたが、表情にシュミッツは、いわゆる心をもった存在者の物的身体を越えて、現象的世界に溢れ出ているという遍在性(Ubiquität)を認める。感情(表情)は、人間や動物の心の状態として与えられているのではなく、漠然と広範囲に溢れ出ている雰囲気(Atomosphäre)、場合によっては現象としての天候や気候に応じて、そこかしこで濃密になったりする雰囲気として、つまり身体的に感知できるような仕方であつかい、魅了することで或るひとの心を捕らえるような雰囲気として与えられている。感情と身体的揺動(leibliche Regung)の表現は自然のいたるところに散見され、心的生と意識が可能であるとされる限界をはるかに越えて感覚世界の全体に及んでいる。シュミッツは雰囲気を身体的に開かれてくる根源現象と捉える。雰囲気は空間的に溢れ出ながら、しかも場所的に限局されることなくわれわれ人間に立ち現れてくるものであり、その他の雰囲気、たとえば朝の気分や夕暮れ気分、春の気配や嵐の気配のようでもあるし、或いはまた集団

的な興奮、当惑、愚行、落胆などと同様に、いわば誰のものでもない領域(Niemandsland)に充満しているものである⁵⁰⁾。このようにシュミッツは感情(表情)を個人の身体に限定された心の状態を表すものとしてではなく、空間的に伸び広がるものと捉える独創的な身体性の思想を提出する。

このような独特の身体性の思想は従来の心身関係の把握の根本的転換を促す。シュミッツによれば、感情移入理論の発想そのものの根底には西洋の思想を貫く心身問題が控えている。それは人間を身体と心[魂、精神]の複合体と捉える考え方である。シュミッツによれば、人間を身体的部分と精神的部分とに分離することが疑わしいことは、ほんの少し公平に考えてみればわかることである。身体的揺動といったものは、こうした分割図式には適合しない。空腹、喉の渇き、痛み、痒さ、欲情、嘔吐、爽快さ、倦怠感など、これに類する多様な感じは、ことさら見たり、聞いたり、触れたりしなくても、自己の身体が感知する対象領域から生じており、それは一種独特な仕方でも空間的な広がりをもっていることは紛れもない事実であって、すでにそのことだけでそれは、非空間的な内部世界とみなされる魂には帰することができない。しかしまた同様に、そのような感じは、身体の構成要素として、つまり従来のありきたりの意味で身体的なもののみとみなされてはならない。しかし、二元論的伝統はこのような身体の揺動を器官の感覚として解釈しようとする。つまり器官は身体に属する部分であり、感覚は魂に属する部分ということになり、ありのままの現象がそれぞれの部分に引き裂かれることになる。感情や身体的揺動といったものは、伝統的に個人のいわゆる内部世界の内にある、特別に親密な場所にあてがわれてきた。すべての体験主体に外部世界から切り取られた私密的な容器があてがわれたのである。この内部世界は環境世界から切り取られた私的な領域とされ、非空間的なものと考えられている圏域である。こういう圏域は、「精神」とか「魂」とか「心」とか「意識」等と呼ばれている。こうして内部世界の仮説(Innenwelthyphothese)、つまり個々の人間の(たとえば精神的な)内部世界の実在を信じる立場が受け入れられ、感情や思想などをそのような内部世界に投入する理論が主張されてきた⁵¹⁾。

シュミッツは表情理解(体験表現の理解)の分析の中でリップスの感情移入を検討する。体験表現の理解において、まず通常考えられるのは、表現されるものは表現する記号を介して間接的にしか与えられない、という考え方である。こうした考え方の基礎にあるのは、何かを読み取るような理解である。この理解は、既知の規則に従いながら、伝達されるものを或る振舞いに見られる明白な与件に即して読み取ることである。しかし体験表現の理解はこうした種類のものではない。読み取りとしての理解の他にも一つ一つのタイプの理解がある。これがシュミッツによれば、「共感的」、「共鳴的」(resonant)或いは「共振的」(mitschwingend)なタイプの理解である。このようなタイプの理解においては、理解の主体はかすかな刺激の中にわずかながらも精確に分節化された表情記号をいわばかぎとり、それを共同体験の中で起こる何らかの共鳴を通じて育成したり強化したりする。そしてそうすることによってはじめて、表現されたものが彼にはっきりと理解されるようになるのである。共感的理解は、共振作用における自他の融合(Verschmelzung)だけでなく、疎隔化(Entfremdung)、すなわち出会われる人自身の他者性(Fremdheit)に対する感覚を含むのでなければならない⁵²⁾。シュミッツは感情移入をこの共感的理解というタイプの表情理解として解釈しようとする。

シュミッツによれば、リップスの感情移入の概念は多義的である。彼は「投影」、「模倣」、「感

応」(Faszination)の三つの感情移入を区別する。リップスはこのうちはじめの二つだけが表情理解に役立つと考えているが、この二つは表情理解の問題に関わらせてはならない、とシュミッツは述べる。表情理解は、何らかの主観的与件を対象の中に投影することによってはうまくいくことはありえない。自分の体験ではなく、他者の体験が問題となっているという事情を把握していれば、自分に属するものを他者に属するものの中に投影することは無効だとわかる。それだけではなく、表情理解が、理解者自身には見出しようのないような他者の体験様式を示しているケースは、投影によっては説明がつかない。また自分には心底からの幸福を手に入れる能力はなくても、他者の体験表現のうちに理解という仕方でも幸福を感じ取ることができるような人がある。その人は、シュミッツによれば、比較的弱い自分の喜びを想像的に外挿することによって、他者の喜びの静かな現れから特に深く力強い喜びを推測するようになるのではない。したがって、投影による感情移入は、表情理解の担い手としては適切ではない。しかし、動的な模倣による同化としての感情移入も、体験表現の理解の手段とはなりえない、とシュミッツは言う⁵³⁾。

そこで第三の感情移入が問題になる。リップスはこれを表情理解との連関ではなく、美学の中で論じている。リップスはそこで、サーカスの綱渡り芸人の危険な曲芸に魅了された観客の立場を取り上げている。「私の直接的な意識の証言するところによれば、私は彼の中にいる。つまり、上方にいる。私はそこに自分を移し置いている。アクロバットのそばでなく、彼がいるまさにそこにいるのだ。ここに本当の意味での『感情移入』がある」⁵⁴⁾。このような感情移入がシュミッツによれば感応(リップスの「内的模倣」に当たる)である。感応は、第一に見物人を或るものの虜にしてしまうものとして、運動的な模倣(リップスの「外的模倣」)とは本質的に何の関係ももたない。アクロバットの動きは、誰も彼の動きを模倣していないときでも、感応に基づいて観客に伝わっており、観客はアクロバットの動きを自分の振る舞いからもはや区別できない。第二に、このような隔たりのなさ(Distanzlosigkeit)は、共に苦しみ、共感するという、通常の意味での感情移入でさえない。しかし、シュミッツによれば、感応は、シェーラーが「一体感」(Einsföhlung)として表した、他者の役割のうちに入り込む同一化という意味での感情移入でもない。シュミッツは、これを示すために、感応はこの上もなく純粹にはっきりと認められているのに、同一化や一体化は認められない反例を挙げる。これは、一人の母親が路上で夢中になって遊んでいる自分の子供に危険(例えば突進してくる自動車)が迫っているのを目の当たりにしても、距離がありすぎてすぐには助けにいけない、といった状況である。こうした状況の中で母親は恐ろしさで子供に縛りつけられており、彼女は文字通り動くこともできず、喉を詰まらせて叫ぶことすらできない。少なくとも彼女は曲芸に魅せられている観客と同様、子供のいる場所に我が身を移し置いていると感じているであろうが、だからといって子供の役のうちに入り込んだり、路上で子供といっしょに、或いは子供の中に入り込んで無邪気に遊んでいるわけではない⁵⁵⁾。

こうして感応は、模倣でも共同体験でも同一化でもないことがわかる。にもかかわらず感応はやはり「隔たりのなさ」という特徴をもっている。先に挙げたケースでは、感応している人は対象に魅せられ、それに取りついており、その対象の運命と行動を他者に属するものとして自分自身に属するものから区別することができないのであった。シュミッツは感応に固有のこうした隔たりのなさを規定

するために、「身体的コミュニケーション」(leibliche Kommunikation)ないしは「身体的自己移入」(Einleibung)という新しい概念を提唱する。この概念を明らかにするために、シュミッツは「感知可能な身体的状態感」(das spürbare leibliche Befinden)というカテゴリーを提起する。身体の状態感の基本的な特徴として、「狭さと広さと方向づけ」(Enge, Weite und Richtung)がある。われわれは意識をもっている限り、いつでも何らかの仕方でも自分を狭く或いは広く身体的に感知している。しかも、狭さと広さへの相反する傾向が狭まり(Engung)と拡がり(Weitung)として自分の状態感の中で競合しているのを感知しもある。狭さと広さの間を媒介しているのは、狭さから広さへと向かう傾斜としての、或いは広さへと突き進む軌道としての、身体的に感知できる方向づけである。さて、身体的コミュニケーションないし身体的自己移入が起こるのは、感知できる自分の身体が身体的状態感のこれら三つのカテゴリーないしこれらと類縁的なカテゴリーによって構成された「より大きな構造体」(größeres Gefüge)の中に入り込むとき、つまり自分の身体がそのうちで現れる、「より包括的な身体」(ein umfassender Leib)が自生的に新たに形成されるときである。これはシュミッツによれば、例えば自分の身体が他者の身体がもつ諸々の方向性の渦に巻き込まれて、自らの狭さのために他者の組織化を中心によって非独立的な断片として捕らえられてしまい、そのようにして或る包括的な身体的な全体の中に組み込まれていく場合に生じる。言い換えれば、これは、例えば怒りによる興奮や性的でエロティックな眼差しの交換(Blickkontakt)に見られるように、互いのうちにもぐり込み、互いに張り合っているような眼差しが争い合うところで起こる。このような眼差しは他者を襲ったり、押しのけたり、屈服させたりする。ここでは精神的で心的な態度の交換よりもはるか以前に、「身体的な形成、変形、評定」(ein leibliches Bilden, Umbilden und Gewichten)が生じている。パートナーどうしはしばしば、どちらが主導権を握るといってもなく、互いに身体的に自己を移入し合うことによって、より大きな身体的全体を織りなしている。シュミッツは、一切の形態の感応はこのような身体的コミュニケーションに還元できる、と述べる⁵⁶⁾。

以上に述べたような身体的コミュニケーションは体験表現の理解とどのような関係にあるのだろうか。表情理解はたしかに身体的コミュニケーションと或る重要な関連性をもって融合している。これは身体的コミュニケーションを例証するために挙げた眼差しの交換という事例からわかる。しかし表情理解はいつでも感応と結びついているとは限らない。表情理解と感応が共属しているということを暗示するのは、人間の顔かたちや声の表情が人間を自然に引きつけるという事情である。けれども、きめ細かな表情理解がなされていても、誰も感応について語らず、魅せられているとは気づかないような状況もたしかにある。だが、このようなケースでも、体験表現の理解と身体的自己移入の連関はなくなっているわけではない。身体的自己移入が顕在化しないで潜在的に起こっているだけである。身体的な自己移入においては、自分の身体はなるほど一義的な形をとりはするが、それは出会われている他者のうちにまで及んでいる或る全体身体の一つの非自立的な契機としてであるにすぎない。これに対して、日常ただ漫然と暮らしているときのぼんやりとした忘我状態(verschwommene Ekstase)においては、感知しうる自分の身体は、環境世界から際立たされた、自己完結的な全体性の刻印を受けることもなければ、すべてを包括する或る全体身体の非自立的契機であると決定されることもない。身体によく見られるこのような不安定性(Labilität)、つまり身体が自立性と身体的自己移入に起因する非自

立性との間で未決定のままであることを、シュミッツは「潜在的な身体的自己移入」(latente Einleibung)と呼ぶ。体験表現についての通常理解もまたこうした潜在的な身体的自己移入のさなかで生じる⁵⁷⁾。

しかし、シュミッツによれば、身体的コミュニケーションについてのこれまで述べられたことだけでは、表現理解のはたらきを明確にするのにまだ十分ではない。たしかに、潜在的な身体的自己移入の概念は、表情理解を身体的コミュニケーションの様式として解釈するための機会を与えはするものの、逆にすべての身体的コミュニケーションが表情理解であるわけではない。そこで、どのような身体的コミュニケーションが表情理解（体験表現の理解）と言えるのかが明らかにされねばならない。だから身体的コミュニケーションをさらに限定する必要がある。しかも体験表現の理解の働きには、他者を他者として把握する客観性が含まれている、ということも関わっている。さて身体的自己移入は、少なくとも感応という場合においては、距離のなさという特徴を示しており、それ故に感応している者は、感応を呼び起こしてくる対象の運動を自分自身の運動から区別することができなくなっている。だから体験表現の理解のためには、身体的コミュニケーションの中で疎隔化を引き起こすような付加的要因が必要になってくる。このようなような要因は「相互的な身体的自己移入」(wechselseitige Einleibung)に手がかりが求められる。シュミッツは相互的な身体的自己移入の例として、サディストと犠牲者を取り上げる。この場合、犠牲者に加えられる責苦が増大するにつれて、犠牲者の苦痛に満ちた狭さに呼応するかたちで、サディストが一方向的に吸い上げる欲情のいやまさる膨張が生じ、さらにこの膨張はその成長のための新たな養分を、それとぴったり調子を合わせて増大する苦痛からいつもまい具合に手に入れる。シュミッツはここに身体的自己移入がもつ「対話的性格」を見、これは眼差しの交換においてますます明瞭なかたちをとる、と考える。つまり、眼差しが相争うように交わされ、そのおのおのが相手の回答とそれに対する自分の反応を通じて勝ち負けを知るという仕方で、レスリングをやる場合のように他者と相まみえるのである。ここには、一種のサイバネティックスでいうフィードバックがはたらく。相互的な身体的自己移入にもさまざまなものがあるが、表情理解にとって重要なのは、身体的に自己を移し合うものどうしが「相称的に」(symmetrisch)に振る舞うようなケースである。各人はいわば相手の意向を探り、相手に照準を合わせる。各人は相手に表情豊かに衝撃を送るが、この衝撃は相手によって強められたり弱められたり変様させられたりして、再び彼に送り返される。そうして彼は変様された自分の身体的状態感に即して、自分が関わるべきものが何であるかに気づくことになる。したがって、「相称的な相互の身体的自己移入」(symmetrische wechselseitige Einleibung)が、結局は体験表現の理解のプロトタイプとして明らかにされたことになる⁵⁸⁾。

最後に、これまで論じたことに基づいて、リップスの感情移入理論を私の視点から評価することにした。リップスは他者認識に関わる感情移入だけではなく、広く「私とは異なる対象のうちで私を客観化すること」(自己客観化)も感情移入と考えていた。われわれは、そこに現象学的記述にも通じる、私に出会われる現象の生き生きとした記述を見た。こうした記述は、客観主義の見方を排除した生活世界でわれわれに出会われる事物・過程の記述として見直されてよいであろう。一方、他者認識に関わる感情移入に関しては、シュミッツの再解釈は一つの規範的方向性をわれわれに指し示してい

るであろう。われわれはリップスの感情移入理論のうちで、捨て去るべき要素、新たに解釈を加えた上で再評価できるものを選び分けなければならない。シェーラー、カッシーラー、シュミッツと共にわれわれは感情移入の「投入」（投影）、「模倣」という側面を排除する。「私」（私の体験内容）を他の身体的現象（表情・身振り）に一方向的に投入しても、それはやはり私を二重化することにはかからない。また私はその現象を見て、私に模倣が起こるとしても、それは私がすでに他者を把握しているからである。けれどもリップスが感情移入を「本能、衝動」と呼んでいることはやはり十分考慮されねばならない。感情移入は意志的行為でもなければ、知的理解でもないのである。

リップスが感情移入ということで表そうとしたものは、何よりも自他の共同体験であろう。私は他者を表情・身振りを媒介として体験するのではなく、表情・身振りのうちに、或いは自他の周りに醸し出される雰囲気の中に他者を体験する。この雰囲気は独特に気分づけられており、私と他者の身体を包み込んでいる。この雰囲気の中で、シュミッツが述べるような「相称的な相互の身体的な自己移入」が起こる。このシュミッツの解釈によって感情移入（身体的コミュニケーション）に相互性が認められたことになる。さらに、この雰囲気はこのような空間性をもつだけでなく、時間性ももっているであろう。われわれは他者をつねに或る雰囲気の中で待ち受けている。ここには予期が漠然と働いているであろう。身体的コミュニケーションは他者が眼前にいない場合でも、潜在的・非主題的には起こっているであろう。他者に出会うとは、空虚な身体的コミュニケーションが充実されることを意味するであろう。われわれは他者をいつでもすでに働いている非主題的な身体的コミュニケーションの中で経験する。

終わりに

本稿は本来、フッサールが他者経験論の中でリップスに由来する *Einfühlung* の概念を何故に用いているのかを、リップスの感情移入論に遡って論究する予定であった。それが、リップスの感情移入理論とそれに対するシェーラーやカッシーラーやシュミッツの批判を論じているうちに、重点がリップスの感情移入理論そのものの検討に移ってしまった。われわれはシュミッツに従って、リップスの感情移入が「身体的コミュニケーション」として解釈されることを論じた。この解釈は身体性、心身関係の把握の革新を含んでいる。この新たな視点の下で、フッサールの他者経験論を今後改めて検討してみたい。その際、フッサールが使う *Einfühlung* はリップスの感情移入と同じか、違うか、また違うとしたらどう違うのか。さらに *Einfühlung* を用いるフッサールの他者経験論に「類比」や「類比による統覚」などの概念が用いられているが、なぜ類推理論を彷彿とさせるこのような概念をフッサールは用いるのか等を明らかにしたい。

注

- 1) Hermann Schmitz, Über leibliche Kommunikation, in: *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, Paderborn 1992, S.187; ヘルマン・シュミッツ、小川侃編『身体と感情の現象学』、産業図書、1986年、143頁。

- 2) Theodor Lipps, *Das Wissen vom fremden Ichen*, in: *Psychologischen Untersuchungen, I*, 1907, S.694f. ;Th.Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1909, S.48; Th.Lipps, *Die ethischen Grundfragen, Zehn Vorträge*. Leipzig 1922, S.14.これらリップスの著作を以下でそれぞれ WFI, LP, EG と略記する。
- 3) 「表情」は Ausdruck の訳語であるが、これは「表現」とも訳される。この語は「表出」(Äußerung)と同じ意味で使われることが多い。これは通例、内的なもの(特に心的なもの)が外(身体、特に顔)に現れ出ることをいう。しかし、カッシーラーは Ausdruck を心的なものとの物的なものが分化する以前の根源的な現象と見なす。他者認識に関しては、われわれは表情をどのように感得する(fühlen)かまたは理解するかが問題となる。廣松渉氏は感得される表情は端的に「そこに在る」のであって、直接的な現相であることを強調し、表情を「内なる心的なものが体表面に現出する」という「内-外」的発想は感情感得にはふさわしくない」と指摘している。廣松渉・増山眞緒子『共同主観性の現象学』、世界書院、1986年、60-61頁。
- 4) Th.Lipps, WFI, S.697.
- 5) Th.Lipps, WFI, S.698f.; LP, S.48; EG, S.14f
- 6) Th.Lipps,WFI,S.699,706ff.; LP,S.48f.このリップスの批判は後にシェーラーによって四個概念の誤謬(quadernio terminorum)として明らかにされたものである。類推はシェーラーによれば、論理的に不当な推理である。私が遂行するのと等しい表現運動がそこにあったときに、「ここにもう一度居合わせるのが私の自我」であって、「他者の自我」ではないというのであれば、類推は論理的に正しいであろう。しかし、類推が、私の自我とは異なる他者の自我を措定するというのであれば、それは誤った推理、四個概念の誤謬となる。Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern und München 1974, S.234.シェーラー、青木茂・小林茂訳『同情の本質と諸形式』、シェーラー著作集、第8巻、白水社、1977年、383-384頁。金子晴勇氏は、この四個概念の誤謬(中概念曖昧の誤謬)を次のように説明している。通常の三段論法は「SはMであり、PはMである。ゆえにSはPである」と推論され、SMPは三個概念である。しかるに小前提にMの替りにM²が入ると、この三段論法は四個概念の誤謬を犯すことになる。金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』、創文社、1995年、125頁。
- 7) Th.Lipps, WFI, S.709, 713.; LP, S.50.; EG, S.16. リップスは「模倣の本能」を「外的模倣の衝動」とも述べるが(LP, S.229)、『美学』では模倣をさらに「外的模倣」と「内的模倣」に分けている。注50)参照。
- 8) Th.Lipps, WFI, S.714f., 717.
- 9) Th.Lipps, WFI, S.715ff.; EG, S.18.リップスは模倣を追体験とも同一視している。EG, S.18f.
- 10) Th.Lipps, WFI, S.717f.
- 11) A.a.O., S.718f.
- 12) A.a.O.,S.719f., EG, S.16f.
- 13) A.a.O.,S.720f.; LP, S.51.
- 14) Th.Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil. Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg und Leipzig 1903, S.106.
- 15) Th.Lipps, EG, S.17.
- 16) Th.Lipps, LP, S.51.
- 17) Th.Lipps, LP, S.50.
- 18) Th.Lipps, LP, S.228.
- 19) Th.Lipps, LP, S.222.
- 20) Th.Lipps, LP, S.222; WFI, S.709f.
- 21) Th.Lipps, LP, S.222f.

- 22) A.a.O., S.223f.
- 23) A.a.O., S.226.
- 24) A.a.O., S.226f.
- 25) Th.Lipps, LP, S.237f.; EG, S.21ff.リップスはしばしば「美的感情移入」を狭義の感情移入と呼び、広義の感情移入を「自己客観化」と呼んでいる。
- 26) リップス自身、われわれを取り巻く現実一般の「アニミズム的な考察」を認めている。これは樹木、岩、小川といったものを「意欲する存在者」(ein wollendes Wesen)として思惟する、原始的感情移入(ursprüngliche Einfühlung)、われわれすべてにとって自然な感情移入とされる。LP, S.237.
- 27) Th.WFI, S.694; LP, S.48.これにはリップスの心理学の構想が関わっている。心理学は一方で哲学の一部として、直接的に体験可能で、その真の本質において把握可能な現実的なものとしての意識を扱う。しかし他方で、心理学は経験科学として個体的自我の意識(個体的意識)を扱う。LP, S.41, 48.
- 28) Fidalgo, António, Edith Stein, Theodor Lipps und Elinfühlungsproblematik, in: *Phänomenologische Forschungen*, 26/27, 1993, S.97.
- 29) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern und München 1974, S.20f., 57.シェーラー、青木茂・小林茂訳『同情の本質と諸形式』、シェーラー著作集、第8巻、白水社、1977年、36-37頁。以下、この邦訳書に対する指示はページ数のみを記す。
- 30) A.a.O., S.21f.邦訳 37-38 頁。
- 31) A.a.O., S.235.邦訳 385 頁。
- 32) Ebenda.邦訳 385 頁。シェーラーのこの批判は公平ではない。われわれがすでに見たように、リップスはこの区別を行っている。
- 33) Ebenda.邦訳 385-386 頁。
- 34) A.a.O., S.236.邦訳 386 頁。
- 35) A.a.O., S.238.邦訳 390 頁。
- 36) A.a.O., S.238f.邦訳 391-392 頁。
- 37) A.a.O., S.239f.邦訳 392-393 頁。
- 38) A.a.O., S.240.邦訳 394 頁。
- 39) A.a.O., S.250.邦訳 398-400, 409-410 頁。
- 40) A.a.O., S.253-256.邦訳 416, 418-419 頁。
- 41) A.a.O., S.256.邦訳 419-420 頁。カッシーラーは、ここでシェーラーが述べている「シンボル機能」が理論的意識と理論的現実の構築においてもその根源性とその比類のない独自性を主張する真の根源現象である点を高く評価している。Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1954, S.102.カッシーラー、木田元・村岡晋一訳『シンボル形式の哲学(三)、第三巻(上)、認識の現象学』、〈岩波文庫〉、岩波書店、1994年、178頁。以下、この邦訳書に対する指示はページ数のみを記す。
- 42) E.Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, S.98.邦訳 170-170 頁。
- 43) A.a.O., S.99.邦訳 172 頁。
- 44) A.a.O., S.71, 73, 80, 83.邦訳 128, 131, 141, 146-147 頁。
- 45) A.a.O., S.79.邦訳 141 頁。
- 46) A.a.O., S.84.邦訳 147-148 頁。

- 47) A.a.O., S. 85.邦訳 149-150 頁。
- 48) A.a.O., S.99, 103.邦訳 173, 178 頁。
- 49) A.a.O., S.104f.邦訳 181 頁。
- 50) Hermann Schmitz, Über leibliche Kommunikation, in: *Leib und Gefühl*, Paderborn 1992, S.176f. ヘルマン・シュミッツ、小川侃編『身体と感情の現象学』、産業図書、1986 年、125-127 頁。以下この邦訳書に対する指示は頁数のみを記す。H.Schmitz, Leib und Seele in der abendländischen Philosophie, in: *Leib und Gefühl*, S.290.邦訳 303-304 頁。
- 51) H.Schmitz, a.a.O., S.289f.; 邦訳 302 頁; H.Schmitz, Das Leibliche Befinden und leibliches Befinden, in: *Leib und Gefühl*, S.107.ヘルマン・シュミッツ、竹市明弘・小川侃訳「身体の状態感と感情」、竹市明弘・小川侃編『現象学の根本問題』、晃洋書房、1978 年、360-361 頁; H.Schmitz, Die Angst: Atomsphäre und leibliches Befinden, in:*Leib und Gefühl*, S.136.邦訳 97 頁。
- 52) H.Schmitz, Über leibliche Kommunikation, in: *Leib und Gefühl*, S.186f.邦訳 141-142 頁。
- 53) A.a.O., S.187f.邦訳 143-144 頁。
- 54) Th.Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil. Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg und Leipzig 1903, S.122.リップスはこの引用のすぐ前で「外的模倣」と「内的模倣」を区別している。外的模倣は運動の事實的・外的な遂行である。これはアクロバットの運動と並存する。外的模倣は、私実際にいる下で起こる。これに反して、内的模倣は事情が異なる。内的模倣においては、上にいるアクロバットと下にいる私との区別が生じていない。私は私とアクロバットを同一視し、私は私をアクロバットと彼の位置に感得する。内的模倣においては、私はアクロバットが遂行する運動をもう一度遂行するのではなく、私はアクロバットの運動を直接に、内的に遂行するのである。私はその運動をアクロバット自身のうちで遂行するのである。
Th.Lipps, a.a.O., S.121f.したがって、シュミッツが「感応」として取り上げている感情移入はここでの「内的模倣」であることがわかる。
- 55) H.Schmitz, Über leibliche Kommunikation, in: *Leib und Gefühl*, S.188f.邦訳 144-147 頁。
- 56) A.a.O., S.190f., 209f.邦訳 147-149, 177 頁。
- 57) A.a.O., S.192f.邦訳 150-152 頁。
- 58) A.a.O., S.194ff.邦訳 153-157 頁。