

# 自己と人格

——フッサール現象学の人格概念への寄与——

中 村 拓 也

はじめに

フッサールの展開する現象学的自我論の特徴は、自我を多次元的・多層的現象と捉えることである (Zahavi 2014, 2021a, 2022b)。例えば、それは、フッサールが『イデーオンⅡ』のなかで、純粹自我と人格的自我の区別を確立していること (Husserl 1952)、さらには、後期、つまりは、一九三〇年代の草稿のなかで、純粹自我と人格的自我についての現象学的分析が、原自我と先自我の区別にまで深化した仕方です行されるに至っていることに明らかである (Husserl 2006; Taguchi 2006; Lohmar 2009, 2012)。

では、この多元的・多層的現象としての自我は、いったいどのような意味で多次元的・多層的であり、現象学的分析を通して析出されたそれぞれの次元や層はどのように関係して、多元性を含みつつも自我としての統一性をもつものとなっているのか。本論考の課題はこの問いに答えることにほかならない。そして、そのことを通して哲学の重要

な問題のうちの一つである人格概念の解明に、フッサール現象学はどのように寄与することができるのか、つまりは、人格概念へのフッサール現象学の寄与可能性を示すことが目指される。この課題に応えるために、本論考は、フッサールが純粹自我と人格的自我を主題的に論じ、両者の区別を明確に打ち出している『イデーンⅡ』に主として定位することになる。

論証の手続きは以下の通りである。第一に、近代以降の人格概念とそれをめぐる問題状況がどのようなものであるのかを確認する。その際、近代の哲学的な人格概念の基本的な意味を明確にする。人格性概念を自己同一性と人格的同一性とに区別して分析すること、これがフッサール現象学による人格概念をめぐる問題に対する取り組みの特徴にほかならない。そうして、さらに自己同一性と人格的同一性の担い手としての純粹自我と人格的自我についての現象学的分析の持つ人格概念の解明への寄与可能性のありかが求められることになる。第二に、自己同一性の担い手としての純粹自我が考察される。純粹自我は絶対的に同一的なものとされる。その内実は純粹自我の活動様態の変転可能性と純粹自我そのものの変転不可能性にほかならない。そうしてこの絶対的同一的な純粹自我が体験するはたらきの不可欠の要素であることが明らかにされる。第三に、人格的同一性の担い手としての人格的自我が考察される。純粹自我は、それ自体ではあくまで自我の形式的統一を示しているにすぎない。私が誰であるのかという意味での人格的同一性の問いに答えるために、周囲世界を生きる自由な自我として人格的自我に対する現象学的分析の内実が解明されねばならない。それによってフッサールの『イデーンⅡ』での現象学的自我論の到達点としての純粹自我と人格的自我の統一、すなわち、まったくき具体態としての自我が示されることになる。そして、それこそが伝統的な哲学的な人格概念への現象学の寄与にほかならないことが明らかにされるのである。

## 一 近代の哲学的な人格概念と同一性をめぐる問題の所在

哲学における近代の人格概念は、とりわけ人格的同一性の問題は、よく知られているようにロックの古典的研究である一六八九年の『人間知性論』の第二篇の第二十七章同一性と多様性についてから始まっている (Lock 1975: 328-48)<sup>(1)</sup>。ここで、人格的同一性をめぐって大きく二つの中心的な問いが提出される。すなわち、一方で、人格の隔時的同一性、すなわち、異なる時点での人格の同一性、換言すれば、人格の数的同一性の問題と、他方で、人格の個体的性格特徴、すなわち、当該の人格をしてその当該の人格たらしめているもの、すなわち特定の個体たらしめている性格特徴の問題がそれぞれである (Capek and Loidolt 2021: 218)。

この人格的同一性をめぐる二つの中心的な問いは、ドラモンドによる適切な理解を踏まえて、現象学的な問題構制に即して自己同一性と人格的同一性の問題に整理することができる。すなわち、ドラモンドによれば、ここで問題となっている人格的同一性は、現象学的に理解されれば「自己同一性と人格的同一性は区別することができる」(Drummond 2021: 237)と再定式化することができるのである。ドラモンドは、この二つの同一性を以下のように整理している。

自己同一性は、どのようにして々々の経験の主観が、 $\mu$ での諸々の異なる経験の際の同じ主観でありえ、自己自身をそのようなものとして把握できるのかという問いに応える。対照的に、人格的同一性は、私は誰であるの

か、あなたは誰であるのか、彼女は誰であるのかという問いに応える (Drummond 2021: 237)。

このように人格的同一性がはらむ二つの問いは、現象学的には自己と人格の区別、さらに自己同一性と人格的同一性の区別として捉えられることになる。そうして、この問題に対する現象学的分析は、『イデーノンⅠ』での純粹自我の導入、さらに『イデーノンⅡ』で純粹自我と人格的自我に区別が確立されることによってもたらされることになる。したがって、人格的同一性の問題は、フッサールの現象学的自我論の展開によって二つの同一性、すなわち、自己同一性と人格的同一性の問題として受け取りなおされた上で、具体的で豊かな分析を受けることになる。こうした中期フッサールによる自己と人格の区別と同時の両者の関係づけがどのようなものであるのかについての現象学的分析こそが、人格的同一性の問題に対する現象学的寄与を示すものにほかならない。

フッサールが『イデーノンⅡ』で明確化した純粹自我と人格的自我の区別を自己同一性と人格的同一性に関連づけるならば、純粹自我には自己同一性が帰属することになり、それに対して、人格的自我には人格的同一性が帰属することになる。

予め述べておけば、純粹自我は、フッサールが、経験の形式的構造の超越論的解明を試みるなかで見いだされることになる自我である。経験の形式構造として、あらゆる経験がそれにとって現れるという意味での経験の与格として自己、すべての経験はその自己の経験であり、その自己にとつての経験である。この意味で経験には自己が不変的・恒常的に現前している (Capek and Loidolt 2021: 224; Zahavi 2022a: 271)。したがって、純粹自我には隔時的同一性をその内実とする自己同一性が帰せられることになる。「人格的同一性への現象学的取り組みにとつての決定的出発点

が自己概念なのである」(Capek and Loidolt 2021: 224)。

それに対して、フッサールが、純粹自我から区別される自我として導入した人格的自我は、純粹自我がいわば形式的自我と呼ぶことができるのに対して、「具体的個体、その独自の身体的・性格的特徴、確信、その他の個体化する特色を具えた人格」(Capek and Loidolt 2021: 224)としての具体的自我である。いっそう一般的に現象学的な意味で人格的自我を性格づけなければならない。「人格的自我は日常のふるまいから生じ、自己自身をその個体的決断によって連続的に把握・形成する」(Capek and Loidolt 2021: 226)。こうして人格的自我概念が導入されることによって「人格的同一性についての多層化された説明」(Capek and Loidolt 2021: 226)が提供されることになる。さらに言えば「純粹自我と具体的人格の二元性は挑戦しがいのある問題を提出する」(Capek and Loidolt 2021: 224)。したがって、人格的同一性、いっそう正確に言えば、自己同一性と人格的同一性の関係性を、純粹自我と人格的自我についてのフッサールの分析に照らして明らかにすること、すなわち、「挑戦しがいのある問題」に対して一定の回答を与えることが以下での課題となる。そのために、主に『イデーニイ』でのフッサールのこの二つの自我についての実際の分析に即して二つの自我のそれぞれがもつ性格を明確化し、最終的に両自我の二元性、あるいは、関係性の解明が試みられることになる。

## 二 純粹自我——自己同一性の担い手

現象学の突破口となったフッサールの著作『論理学研究』では、純粹自我を認めず、いわば非自我論的立場をとっ

ていたことはよく知られている (Husserl 1986; Taguchi 2006; Lohmar 2009, 2012; Zahavi 2022a)。それに対して、中期の代表的著作である『イデーニー』では、一転して純粹自我を承認するに至る。そこで純粹自我については、よく知られているように、以下のように規定されている。

……純粹自我は原理的に必然的なものであるように思えるし、体験の一切の現実的、可能的な移り変わりに際して絶対的に同一的なものとして、どんな意味でも体験そのものの実的部分あるいは契機として妥当することはない。……われわれに世界とそれ〔世界〕に帰属する経験的主観性との現象学的遮断の残余として純粹自我（さらにはあらゆる体験流にとって原理的に異なる自我）が残り続けるならば、それ〔純粹自我〕をもって独特の——構成されたのではない——超越、内在における超越が提示される (Husserl 1976: 123-4)。

ここで注目すべきなのは純粹自我が「体験の一切の現実的、可能的な移り変わりに際して絶対的に同一的なもの」と規定されていることである。なるほど、体験、いっそう正確に言えば諸々の体験されることの流れである内在としての体験流は、刻一刻と変化しつねに変転し続ける。しかし、それに対して純粹自我は「絶対的に同一的なもの」であるとされる。さらに、純粹自我は、構成された超越でも流動変化する体験流という内在でもない「独特の——構成されたのではない——超越、内在における超越」とされている。そして、純粹自我に対して、「絶対的に同一的なもの」という注目すべき規定がなされている。しかし、純粹自我の絶対的同一性という規定について、それ以上積極的な説明が『イデーニー』で行われることはない。

こうして現象学に導入されることになった純粹自我概念の基本的性格は、『イデーⅡ』でも基本的に踏襲される。そうして『イデーⅠ』の先に引用した第五七節での純粹自我の規定の後で『イデーⅡ』での純粹自我の本格的な分析が予告される (Husserl 1976: 124)。それを承けて『イデーⅡ』の第二編の第一章で純粹自我が主題として取り上げられることになる (Husserl 1952: 89-120)。

フッサールによる現象学的自我論の具体化と豊穡化を明瞭に示す『イデーⅡ』の第二篇、第一章の最初の節である第二節の表題「自我極としての純粹自我」から始めることにしよう。そこでフッサールは、こう述べている。

明証的に分割されず、数的に同一にとどまり続けるが、その一方でこの多様な作用に生きており、それら〔作用〕のなかで自発的に活動しておりつねに新しい光線をそれら〔作用〕を貫いてその感覚の対象的なものへと向ける「自我」(Husserl 1952: 98)。

このように「数的に同一にとどまり続ける」ことが純粹自我の規定とされる一方で、純粹自我の作用は多様である。では、そのような数的同一性を純粹自我はどのようにして獲得するのだろうか。フッサールは、『イデーⅡ』第二四節純粹自我の「変転可能性」で自己と人格を主題する本論考にとって、きわめて重要な以下の言明を行っている (Husserl 1952: 104-5)。

どのような意味で純粹自我がその作用が変転する際に変転するのかわれわれは明証的に洞察できる。それ〔純

粹自我〕はその活動のなかでは、その能動性と受動性、引き寄せられることと突き放すこと等々という点では変転可能である。しかし、この変転は、それ〔純粹自我〕自身を変転しない。それ自体、それ〔純粹自我〕は変転不可能である (Husserl 1952: 104)。

純粹自我の活動様態は、様々な仕方に変転可能であるが、しかし、純粹自我そのものは変転不可能である。その意味で純粹自我は数的に同一にとどまり続けるし、変転不可能性という意味での自己同一性、さらに言えば、ある時点とほかの時点で変転することがないという意味での自己同一性である隔時的同一性として絶対的自己同一性を担っていると言うことができる。同様の事態は、純粹自我のもつ極性を強調する別の箇所でもこのように述べられている。

どのコギトもコギタートゥムを必要とするかぎりで、そして、これ〔コギタートゥム〕が作用遂行の際に純粹自我と関係するかぎりで、どの作用にも注目すべき極性がある。すなわち、一方では自我極、他方では対極としての客観である (Husserl 1952: 105)。

自我は同じ意識流のすべての作用において機能の同一の主観であり、すべての意識生の……放射中心ないしは入射中心である (Husserl 1952: 105)。

すでに確認したように、あくまでも変転可能性があるのは純粹自我そのものではない。純粹自我は、作用の同一の



極あるいは中心として変転することがない。それに対して、中心や極としての「機能の統一の主観」としての純粹自我から發出する作用は多様であり、つねに流動変化する。この意味で、流動変化する内在としての作用、すなわち、諸々の体験と体験内容にこそ変転可能性がある。作用も作用の対象も、内在的時間性のなかで構成されるものという意味で、最広義での実在的なものや存在するものと呼ぶことができる (Husserl 1952: 102)。それに対して、構成するはたらきの發出極あるいは放射中心そのものである純粹自我は、あくまで構成するものであり、構成されるものではないという意味では、実在的なものとも存在するものとも呼ぶことができないのである (Husserl 1952: 101)。

しかしながら、この対象化するものとしての純粹自我でさえ、反省を通して対象化されることになる。「いたるところでなるほど対象化されるものと『根源的に』対象化されないもの、例えば、知覚される純粹自我と知覚する純粹自我とを区別することができる」(Husserl 1952: 101)。このように、純粹自我でさえ、知覚された純粹自我となれば、何らかの意味で対象化されたあるいは構成されたものであるとすら言うことができる。そうであるとするならば、純粹自我もまた知覚される純粹自我と知覚される純粹自我とに区別されることになり、純粹自我が絶対的の自己同一性の担い手であると言うことはできないのではないだろうか。こうした純粹自我の自己同一性にまつわる困難な問題に対して、フッサールは反省による純粹自我の同一性の確保によって答える。

いっそう高次の段階のさらなる反省のおかげで、明証的であるのは、一方の純粹自我と他方の純粹自我が実際には同一であることである (Husserl 1952: 102)。

それ〔反省〕が措定するものは、(まさに高次段階の反省が明証性をもって把握するように) ある時には対象的に与えられており、ある時にはそうではない同一的なものである (Husserl 1952: 102)

自我が对象的であったり対象的でなかったりする場合に現象学的に変化するものは、反省の際に絶対的に同一の自我として把握され、与えられている自我そのものではなく、体験なのである (Husserl 1952: 102)。

純粹自我は、対象化されようとも対象化されなくとも、反省を通して対象化する自我と対象化される自我とが同定されることが確認される。「現象学的に変化するもの」は純粹自我ではなく、体験なのである。「確かに、根源作用からそれ〔根源作用〕への反省への移行の際に体験全体は変化するし、確かに以前のコギトは反省の際にもはや実的に眼前にはない、つまり、反省されていない生動的コギトであったように眼前にはない」(Husserl 1952: 102)。「コギト、すなわち、意識作用は、なるほど反省以前と反省以後で時間位置が異なるため、その全体が変化している。『すべての自らの成素部分と共にどのコギトも、体験の流れのなかで生成し消滅する。しかし、純粹主観は生成せず消滅もしない』」(Husserl 1952: 103)。これは、一貫して体験流と純粹自我を区別してきたことからの帰結であると言えるだろう。フッサールはここからさらに進んで体験と体験するはたらきを区別するに至る。

諸々の体験 (Erlebnisse) が漂っている単なる意識「流」よりもむしろ、すべての体験するはたらき (Erleben) は、それ自体その諸々の体験のように流れない自我の体験するはたらきなのである (Husserl 1952: 277)。

ここに至って自我の体験するはたらき (Eubien) とその自我の体験するはたらきによってまさに体験されている諸々の体験 (Eubnisse) が区別されることになる。純粹自我は、体験ないし意識流と不可分ではあるが、明確に区別される。その微妙であるが、重要な差異が諸々の体験と体験するはたらきという言い回しによって示されている。純粹自我は徹頭徹尾体験ではなく、体験するはたらきの位相に居合わせているのである。これが「独特の——構成されたのではない——超越、内在における超越」という『イデーⅠ』での純粹自我の規定の『イデーⅡ』での変奏であり、純粹自我という特異な超越、「内在における超越」として純粹自我の独特さの現象学的分析の具体化にほかならない。その意味で、『イデーⅠ』と『イデーⅡ』での純粹自我についての分析は、内容的には明確に合致していることは明らかである。純粹自我は流動変化する体験や意識流とは異なる位相、すなわち、それ自体は流れ去ることがない体験することに居合わせることを、翻って言えば、体験するはたらきは匿名的ではなく、純粹自我の体験するはたらきなのである。このようにして自我の形式的統一としての自己同一性の担い手である純粹自我が現象学的に捉えられることになるのである<sup>2)</sup>。

### 三 人格的自我——人格的同一性の担い手

純粹自我が担っている自己同一性によって、人格にかかわるすべての同一性が余すところなく説明されるわけではない。なるほど、純粹自我が担う自己同一性、隔時的同一性、最小限の自己性は、それ自体不変の形式的自我の同一性を示すにすぎない (Capek and Loidolt 2021: 224-5)。しかし「私はただ純粹自我であるだけではない。私はまた性

格特性、能力、素質、関心、確信……をもち」(Zahavi 2022a: 274; Husserl 1952: 104)<sup>③</sup>。したがって、現象学的な人格的同一性への問い、すなわち、私が誰であるのかという問いに答えるためには、その形式的同一性を示すことによっては、十分に答えたことにはならない。そうではなくて、その問いに答えるためには、人間としての自我が問われねばならない。すなわち、フッサールが言うように、「人格的自我は人間・自我」(Husserl 1952: 250 Anm.)である。その意味で、私が誰であるのか、どのような人間であるのかという問いに答えるためには、人間としての自我、つまり、人格的自我の解明が必要となるのである。

フッサールが『イデーンⅡ』で行った純粹自我と人格的自我の区別に基づく、自己同一性と人格的同一性の区別の確立とその重要性については、多くの解釈者たちによって共有されている。「最小限の自己性はわれわれにまったく意味での自己性や人格的同一性について多くのことを告げない。……それは人格的同一性にとってせいぜい必要条件にすぎず、十分条件ではない」(Car 2021: 342)。「われわれの人格的同一性はわれわれの自己同一性を包摂するが、しかし、われわれの自己同一性を構成する形式的構造が具体的人格的同一性を産出する体験的内容によって満たされているという事実によってそれ〔自己同一性〕に還元可能ではない」(Drummond 2021: 239)。したがって、今や問われるべき問いはこうである。「どのようにしてわれわれは純粹自我の形式的個体化から人格(化された)自我のいっそう豊かな個体化に至るのか」(Zahavi 2022a: 274)。さしあたって、フッサールによる答えはこうである。

ある人間がどのようなものであるのか、あるいは、人間の性格性としての私自身がどのような人であるのかを知るためには、私は、私が私をつねに新しい側面から、つねに新しい特性とますますいっそう完全な特性とに関し

て見知る経験の無限性へと踏み入らねばならぬ」(Husserl 1952: 104)。

われわれは、「人格的」生のすべての途方もない貧困化の場合にまさに意識生を具えた自我をもち、また、その〔意識生の〕中に、それ〔自我〕は、その在り方を判断し、価値づけ、その態度決定へと動機づけることができるその個性をもつ (Husserl 1952: 297)。

なるほど、先に挙げた人格的自我の諸特性などすべてが剥ぎ取られた場合にも、「意識生を具えた自我」、つまり、純粹自我は残り続ける。しかし、その純粹自我は、具体的な内容を欠く「途方もない貧困化」をこうむった形式的自我である。こうした貧困化した形式のみで、私とは何であるか、どのような人間自我、すなわち、人格であるかという問いに応えることはできない。その問いに対しては、意識生、人間自我、人格が経験を重ねることが必要となる。「純粹自我として、それ〔自我〕は隠された内的豊かさを腹藏せず、絶対的に単純であり、絶対的に露わになっており、すべての豊かさはコギトとその中で十全的に把握可能な機能の仕方とにある」(Husserl 1952: 105)。しかも、その人格がどのようなものであるのかという問いに対しては、一義的な答えを与えることが許されない。人格は、具体的個体であり、身体的、性格的特性を具えており、具体的多層的構造体にはかならない。したがって、人格的同一性は、豊かな自我の具体層であり、その自我の「コギトとその中で十全的に把握可能な機能の仕方」にかならない。すなわち、ある人格が経験する内容とどのように経験するのかによって規定されることになるのである。それでは、実際にフッサールはこうした人格的自我についてのどのように論じているのだろうか。

フッサールは人格主義的態度を自然主義的態度と対照させる仕方を導入する。「自然主義的態度は、自然を『自分で存在』するものとみなし『ただ客観的に真なるものとして妥当させる、諸規定を具えた精密自然科学』を遂行する態度である」(Husserl 1952: 189)。それに対して、人格主義的態度についてはこう言われている。「われわれが互いに生き、互いに話し、互いに挨拶する際に手を伸ばし、愛や憎悪、心情や行い、語りや応答のなかで互いに関係している場合にいつでもそのうちにある人格主義的態度」(Husserl 1952: 183)<sup>(4)</sup>。

このように人格主義的態度は、まさに日常生活を送る具体的な人間が取っている態度にほかならない。こうした態度で世界を生きたる自我が人格あるいは人格的的自我なのである。フッサール現象学が取り出す人格の特徴は、世界から切り離された主観ではなく、まさに世界を、それも抽象的世界ではなく、身体をもつ自分の周りにある世界、周囲世界を生きたる自我であるということである。「人格はまさに表象し、感じ、価値づけ、努力し、行為する人格であり、あらゆるそうした人格的作用のなかで、何か、その周囲世界の諸対象に関係している」(Husserl 1952: 185-6)。そうしてさらに、この周囲世界は単なる事物の集積ではなく、その人格による価値づけを通した何らかの価値をもつものからなっており、さらに他の人格と共通の周囲世界であるとされる。

人格として私は、あるがままにあり(そして他のあらゆる人格も、あるがままにあり)、周囲世界の主観としてある。自我と周囲世界という概念は不可分に互いに関係づけられている。その際、あらゆる人格にその周囲世界が属しているが、その一方で同時に互いにコミュニケーションするより多くの人格が共通の周囲世界をもつ。周囲世界は人格によって、その作用のなかで知覚され、想起され、思考適合的にとらえられ、あれこれのものに関

して推測され、開示される世界、この人格的自我が意識している世界、それ「人格的自我」にとって現にあり、それ「人格的自我」がしかじかに関わり合う、例えば、主題的に経験し、理論化しつつそれ「人格的自我」にあって現出する事物と関係したり、感じたり、価値評価したり、行為したり、技術的に形態化したり等々する関わり合いをする世界である (Husserl 1952: 185)。

世界は私の周囲世界である——すなわち、物理学の世界ではなく、私とわれわれの志向的生の主題的世界(そしてさらに主題外的に意識されるもの、共に触発する物、私の主題的措定にとって接近可能なもの、私の主題的地平)である (Husserl 1952: 218)。

「自我と周囲世界という概念は不可分に互いに関係づけられている」あるいは「あらゆる人格にその周囲世界が属している」と言われることから明らかなように、人格的自我は、徹頭徹尾周囲世界と関係づけられている自我、いっそう正確に言えば周囲世界を生きる自我、「周囲世界の中心点としての人格」(Husserl 1952: 185)にはかならない。したがって、人格的自我がどのようなものであるのかは、中心点としての自我にのみ注目しても十分に明らかになることはない。そうではなく、その際に注意されねばならないのは、その人格的自我は、ほからならぬその人格的自我が生きる周囲世界から切り離されては存立せず、人格的自我はあくまで周囲世界を生きる人格的自我であるということである。「人格はまさしく表象し、感じ、価値評価し、努力し、行為する人格であり、そういったものの人格的作用の際にも何かと、その「人格の」周囲世界の対象と関係している」(Husserl 1952: 185-6)。それでは、「この人格と周

囲世界はどのように関係するのだろうか。そして、あらかじめ注意しておけば、人格と周囲世界との関係こそが、当の人格がどのようなものであるのかを示すもの、すなわち、自我の具体的内容としての人格的同一性にほからなないのである。

すでに確認されたとおり、周囲世界は物理的世界ではない。したがって、人格と周囲世界の関係は、物理的事物間の因果関係ではなく、意識と意識対象の間の志向的相関関係なのである。フッサールが言うように、人格と周囲世界の間には「自然実在性としての事物と人間の間因果関係の代わりに、人格と事物の間の動機づけ関係が歩み出る」(Husserl 1952: 189)。この「動機づけ関係」とは人間と事物の間の「実在的關係ではなく、実在的なものへの志向的關係」(Husserl 1952: 215)にほかならない<sup>(5)</sup>。動機づけ関係としての志向的關係によって相関している人格と周囲世界、つまり「人格的主観と人格的周囲世界との間の相関關係」(Husserl 1952: 209)こそが、人格的同一性の内実、つまり、その人が誰であるかの内実なのである。

人格は、客観の側から因果性によって一方的・一義的に規定される物理的存在者ではない。「動機づけの『理由―帰結』には自然という意味での因果関係とはまったく異なる意味がある」(Husserl 1952: 229)。動機づけとは、人間、すなわち、人格的自我がなぜそのようにふるまうのかを説明する、つまり、その理由を理解できるようにする。その意味で動機づけは、精神科学的事実を説明するための「精神的生の法則性」(Husserl 1952: 220)なのである。「主観は客観にかかわり、客観は主観を刺激し、動機づける」(Husserl 1952: 219)。この客観からの動機づけに相関するものが、自由な自我としての人格である。



したがって、われわれは根源的な、特殊的に主観的なものとして本来の意味での自我、「自由」の自我、注意し、考察し、比較し、区別し、判断し、価値づけ、魅せられ、反発し、好意をもち、嫌悪し、願望し、意欲する自我、すなわち、あらゆる意味で「能動的な」、態度決定する自我を見出す。しかし、それは一面に過ぎない。能動的自我には受動的自我が対立し、自我は絶えず能動的である場合には同時に受動的である。触発的という意味でも受容的という意味でも (Husserl 1952: 213)。

人格的自我は根源的発生のなかで衝動的に規定される人格性としてだけではなく、はじめからたえずまた根源的「本能」によって駆り立てられ、それらに受動的に従う自我であるだけではなく、またいつそう高次の、自律的な、自由に活動し、とりわけ理性動機によって導かれ、単に引張られるにすぎない不自由な自我としてではなく構成される。習慣性は、根源的に本能的なかわりあうことにとっても……自由な関わり合うことにとっても形成されねばならない (Husserl 1952: 255)。

モランが指摘するように、フッサールがここで導入しているこうした自律的自我としての人格は、カントによって導入された人格概念の系譜に連なるものである。「ヨーロッパ啓蒙 (特にカント) が、自由で、理性的行為者としての人格という新しい普遍の見解を確立」 (Moran 2016: 10) したのである。したがって、ここでフッサールが人格的自我を「自律的な、自由に活動し、とりわけ理性的動機によって導かれ、単に引張られるにすぎない不自由な自我としてではなく構成される」としていることは、カントによって確立された人格概念を正しく継承していることの証

左である。カントの人格概念を踏まえて、現象学的伝統は「こうしたカント的洞察の多くを新しい域へと展開しようとし、人格と自己という概念を肉づけようとする」(Moran 2016: 12)。フッサール現象学での人格的自我は自分の周りにある具体的世界としての周囲世界と動機づけによって志向的に関係づけられる。人格的自我は客観としての周囲世界からの動機づけに対して、能動的で自由な態度決定を行うことによって周囲世界を価値づけ、創造し、生成する。

まったく一般的に語れば、周囲世界は世界「自体」ではなく、「私にとつての」世界、まさに、その自我主観の周囲世界、あるいは、他のやり方で意識された、その志向的体験のなかでそのつどの意味内実と共に措定される世界である。そのようなものとして、それ〔周囲世界〕は絶えず生成している……(Husserl 1952: 186)。

この周囲世界は……自然的経験、理論的思考、価値づけ、意欲、創造、つねに新たな客観を形態化する際の主観の現勢的な経験、現勢的な活動が進展することと共に恒常的に変化するものである (Husserl 1952: 194.5)。

周囲世界の生成は、周囲世界と関連する自律的で自由な人格的自我との間の動機づけ連関という志向的関係によって生じる。周囲世界が人格的自我と相關的に生成変化するということは、人格的自我もまた周囲世界と相關的に生成変化することの意味する。動機づけに着目して、どのような意味で人格的自我が自由な自我でありうるのかを考察することにしよう。先に見たように、フッサールはこう述べていた。「精神のあるいは人格的自我は志向性の主観として理解されるべきであり、動機づけは精神的生の法則性である」(Husserl 1952: 220)。したがって、精神的生

である人格的自我の法則性が動機づけにほかならないのである。

人格的自我の法則性としての動機づけは、「連合的動機づけと自我動機づけの簡明的確な意味での動機づけ（理性動機づけ）の間の対照」と言われるように、大きく二つの動機づけ、すなわち、理性動機づけと連合的動機づけ、あるいは、能動的動機づけと受動的動機づけに区別することができる（Husserl 1952: 220-224）。能動的動機づけは、理性的、意志的な態度決定であり、受動的動機づけは、習慣や連合などである。しかし、その際、注意しなければならぬのは、この二つの動機づけの関係は、固定的なものではなく、流動的なものであるということである。なるほど、「態度決定による態度決定の動機づけ」としての理性動機づけのように、能動的な動機づけ、自由による動機づけがある一方で、そうした能動的動機づけは「以前の理性作用、理性能作からの『沈殿』」という仕方でも沈殿することを通してもはや能動的ではなく、受動的に体験を動機づけることがある（Husserl 1952: 255）<sup>6</sup>。しかし、そうであるからと言って、人格的自我は以前の自分の態度決定の沈殿によって形成される習慣によってもっぱら受動的に規定されるわけではない。人格的自我は自由な自我として、自由な動機づけに従って自己形成をする自律的自我であり続けるのである。

現に習慣性と自由な動機づけとが編み合わされている。私が再び自由に活動するならば、なるほど私は習慣に従いもするが、しかし、私は、動機に、自由な決断の際の理性に従うかぎり、自由である（Husserl 1952: 255）。

したがって、理性の自律、人格的主観の「自由」は、私が受動的に異他的な影響に屈せず、私自身から決断する

1) 1)にある (Husserl 1952: 269)

さて、それでは、こうした自律的な自由の自我としての人格的自我と純粹自我はどのような関係にあるのだろうか。換言すれば、純粹自我と人格的自我、自己同一性と人格的同一性はどのように関係づけることのできるのだろうか。純粹自我は自己の形式的統一として、体験するはたらきに不可欠の形式として居合わせる。それによって、体験するはたらきは、匿名的な体験するはたらきではなく、つねに私の体験するはたらき、つまりは、一人称的体験となるのである。諸々の体験内容が時間的経過に伴って流動変化する一方で、純粹自我は、あくまで体験するはたらきであり、流動変化する諸々の体験とは区別され、変転不可能なものとして、同一にとどまり続けるのである。それに対して、人格的自我は、無限に開かれた経験のなかでたえず自己生成のただなかにあるそれ自体無限に開かれた統一体である。この意味での人格的同一性は、人格的自我が自由の自我であるがゆえに、つねに新たな自己形成に開かれており、それ自体完結しないという意味での無際限性という性格をもつ。「同一性こそは、あらかじめ与えられるアプリオリではなく、つねに何らかの意味で開かれた問いであり、けっして完全には決定されなす」(Caru 2021: 342)。したがって、私がどのような人間であるのか、なぜそのような行動するのかについては、経験を通して自己形成し続ける人格的自我の性格上、すでに確認したように、一義的な回答を与えることはできないのである<sup>(7)</sup>。「事実、その種の自己認識を獲得することは、フッサールが説明するように、人格が無限の発展の単一体であるから、究極的には無際限の探求である」(Zahavi 2022a: 274)。そして、フッサール自身が、以下のように、純粹自我と人格的自我の関係について、十全な説明を行っている。

私は私を経験から知り、私は私がどんな性格であるのかを知る。すなわち、私には自我統覚があり、経験的「自己意識」がある。あらゆる展開した主観は、純粹自我を具えた単なる意識流ではなく、また「自我」という形式での中心化を遂行しており、コギタチオは自我主観の作用であり、自我は固有の態度決定（能動的）と固有の習慣性と能力とから構成され、そのあとで外的に統覚的な統一であり、その核が純粹自我である（Husserl 1952: 265）。

なるほど、ここでは単に自我と呼ばれているが、ここでの自我は人格的自我的のことを意味すると解することができるだろう。人格的的自我による自己中心化によって、自我は周囲世界との志向的相関関係によって自己自身と周囲世界を形成し、両者は動機づけ関係の全体として力動的に生成変化する。こうした力動的な生成変化が私の経験にほからならない。その経験を通して、私は、私がどのようなものであるのか、つまりは、自分の人格的同一性を知るのである。具体的な内容を欠き、生成変化するのではない形式的な統一として自己同一性を与えるにすぎない純粹自我は、同時に、人格的的自我として「固有の態度決定……と固有の習慣と能力」を具えた具体的な内容を伴う豊かな自我としても捉えられる「統覚的な統一」を形成している。ここで自我のもつ変転不可能な絶対的同一性としての自己同一性と生成変化して完結することのない開かれた無限性である人格的の自己同一性が、純粹自我を核とした統覚的統一として統合されるのである。これが、フッサールが『イデーンⅡ』の自我論を展開することによって到達した多元的・多層的現象としての自我のまったき具体態である。そして、この純粹自我と人格的の統一という多元的・多層的現象としての自我概念は、同時に、自己同一性と人格的の同一性を具えた自我の具体態として、同時に、哲学的な人格概

念に対する現象学的解明の成果にほかならないのである。

## むすび

フッサールは『イデーⅡ』において純粹自我と人格的自我の区別を導入することによって、伝統的な人格概念の中に含まれる自己同一性と人格的同一性という二つの同一性についての現象学的な分析を提供している。それぞれが自己同一性と人格的同一性を担い手である純粹自我と人格的自我は、最終的に純粹自我を核としてその自我の具体的内容である人格的同一性を担う人格的自我をその統一的統一体とする、まったく具体態としての多元的・多層的自我である。こうした現象学的自我概念は、近代的人格概念に対して新たな陰影を与え、人格概念の具体化を果たしている。本論考は『イデーⅡ』でのフッサールの自我論の展開に定位して、人格概念に対する現象学的豊かな寄与可能性を明らかにしてきた。

しかしながら、本論考は、フッサールによる人格の現象学的分析の射程を全体にわたって明らかにすることができたわけではない。それはあまりにも大きすぎる課題であるだろう。また、なにより『イデーⅡ』での純粹自我と人格的自我についての分析も、現象学的自我論の最終的な到達点ではない。ここでは分析の枠外にとどめおかれた時間性の問題が考慮される必要がある。その意味では、自己同一性の問いに対して、自己意識や時間性との連関で改めて問い直される必要があるだろう。また、人格的自我については、身体性と社会性という不可欠の契機を主題的に取り上げることができなかった。当然、人格的自我を形成することになる経験のなかで、人格的自我は身体を通して世界

にかかわる。しかも、身体は「精神的因果性から自然因果性への転換点」(Husserl 1952: 286)という極めて重要な役割を果たしている。そして、人格の形成に際して異他的人格との社会的交流の重要性は、改めて指摘するまでもない(Capek and Loidolt 2021: 230; Carr 2021: 349, 351; Drummond 2021: 240-1; Jacobs 2021: 282, 290, 293-4; Zahavi 2022b)。フッサール自身は、『イデーⅡ』での人格的自我概念にとどまらず、さらに後期に至って超越論的主観性の具体化としての超越論的人格の分析を進めている(Husserl 2002: 198-201; Luft 2011: 126-157; Sophie 2021: 394; Crowell 2021: 269-70)。何より、後期フッサールは、この純粹自我と人格的自我という問題構制を、原自我と先自我の問題構制へと問い深めて行くことになる(Husserl 2006)。

それゆえ、人格概念への現象学的分析とその寄与可能性は、人格概念についての哲学的解明に対してさらなる展望を開く豊かな展開可能性を蔵した主題領域にはかならず、この領域へのフッサール現象学による解明の全容を明らかにすることは、哲学的な人格概念にとっても、フッサール現象学研究としても極めて有意義だろう。

#### 註

引用文中の「」は引用者による補足である。またゲシュペルトなどによる強調は引用によって脈絡から切り離されていることに鑑みてすべて無視されている。

- (1) 哲学史上の人格概念全般については、例えば、以下を参照。Sturma 2001: 2008; Kather 2007。人格概念の簡潔な概観を以下が与えている。Moran 2016。現象学の立場からの人格論としては、以下の論文集を参照。Romer and Wunsch 2013。
- (2) フッサールによれば、純粹自我は自己同一性の担い手である。しかしながら、どのようにして純粹自我は絶対的同一性、すなわち、流動変化する体験流を貫く隔時的同一性を確保することができるのか。この問いに対して、フッサールが『イデー

ンⅡ』で与えているのは、あくまで消極的定義であり、積極的定義を与えているわけではない。なるほど、ここで問題となっている自己同一性の成立のための積極的な定義を与えるだろう時間性の次元の問いは、『イデーニー』と同じく、『イデーニーⅡ』に至っても、フッサールの主題的な検討の範囲から除外されたままである (Husserl 1976: 181-2; 1952: 102-3)。自己同一性の現象学的分析は、最終的にはこの時間性についての分析にまで進む必要があるだろう。ドラモンドが「時間性と自己同一性あるいは自己意識と自己同一性についての現象学的分析を行っている」(Drummond 2021: 237-9)。

(3) フッサールは、次のように純粹自我と人格としての自我を区別する。「それゆえ、それ〔純粹自我〕は、実在的人格としての自我、実在の人間の実在の主観と混同されるべきではない」(Husserl 1952: 104)。そのうえで、純粹自我に対する次のような消極的定義を行っている。「それ〔純粹自我〕は、根源的な性格素質も獲得された性格素質も、能力、素質等々をもたない。それ〔純粹自我〕は実在の諸特性と状態を伴う交替する実在の周囲状況に交替しつつ関係づけられているのではなく、それゆえ、現出する周囲状況への関係をもつて現出適合的に与えられているのではない」(Husserl 1952: 104)。このことから理解すべきなのは、人格としての自我あるいは人格的自我は、性格素質、能力、素質等々を有する具体的な自我であるということである。

(4) さらに、自然的態度については、最晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』での生世界論を先取りするような仕方でも、こう言われる。「……自然主義的態度は人格主義的態度に従属しており、抽象によって、あるいは、むしろ人格的自我のある種の自己忘却によってある一定の自立性を獲得し、それによって同時にその〔自然主義的〕世界、自然を不当に絶対化する」(Husserl 1952: 183-4)。この二つの態度は、『イデーニー』での自然的態度のなかに含まれている要素のそれぞれを徹底したものと解することができる。自然的態度は、その名が示す通り、自然な日常的生が遂行されている態度である。「自然的世界、通常の語義での世界は、私が自然的に漫然と生きているかぎりで、絶えず私にとってそこにある。それが実相であるかぎりでは、私は『自然的に態度をとっている』」(Husserl 1976: 59)。自然的態度のこの要素が徹底されるならば、それは人格的態度あるいは人格主義的態度と呼ぶことができるだろう。その意味では、人格主義的態度は同時に自然的態度であると言いうことができる (Husserl 1952: 183)。しかしまた同時に、自然的態度は、『世界』というものが……——一般定立の意味では——つねに現存在する世界であり……現実としてそこにある」とする「自然的世界の一般定立」(Husserl 1976: 60-1)をその本質とする。「私は恒常的に眼前に私の対立者として、……私自身が帰属する空間的—時間的現実を見出す。……



『現実』を……私は現存する現実として見出し、それが私に与えられるがままに、また現存する現実として受け取る」(Husserl 1976: 61)。このように一般定立によって、世界は「私の対立者」とされ、本来であれば、一般定立によってその規定を受け取っているにもかかわらず、ある意味で不当に私から独立した「自立性」をもつものとして「不当に絶対化」されるに至るのである。

(5) フッサール自身による因果性と動機づけという問題構制については、『イデーンII』の第五六節で詳細に論じられている(Husserl 1952: 220-47)。さらに、ラングによる研究を参照(Rang 1973)。

(6) フッサールはさらに、そうした理性的能動性をそもそも含まず、「完全に没理性的である、すなわち、感性、迫ってくるもの、与えられるもの、受動性の領分で与えられるものような体験の動機づけ」といった、まったく受動的動機づけさえもありうることを指摘する(Husserl 1952: 222)。

(7) 経験を通して形成される人格について、フッサールはこう述べている。「人格は最広義で類型的性格、諸々の性格特性をもつ。人格が体験するすべてはその先所与性の枠組みを拡張し、再び暗くも明るくも想起に踏み入り、自我を触発し、諸々の作用を動機づけることがある。しかし、それ「人格が体験するすべて」はまたそれなしに将来の体験成素を統覚と連合の新たな形成の法則に従う将来の体験成素を規定する。人格は『経験』を通して形成される」(Husserl 1952: 271)。

## 文献

Breuer, I. (2021). Ontologie der Person und Geschichte bei Husserl. Die diachronische Individualität des Selbst, in: Chr. Asmuth, S. Helling (Hrsg.) *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 289-299.

Čapek, J. and Loidolt, S. (2021). Phenomenological Approaches to Personal Identity, in: *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 20, 217-234.

Carr, D. (2021). Personal Identity is Social Identity, in: *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 20, 341-351.

Crowell, S. (2021). On what matters. Personal Identity as a phenomenological problem, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, 261-279

Drummond, J. J. (1996) The 'Spiritual' World: The Personal, the Social, and the Communal, in: Nenon, Th. And Embree, L. (eds.), *Issues*

- in *Husserl's Ideas II*, (Dordrecht: Springer) 237-254.
- Drummond, J. J. (2021). Self-identity and personal identity, in: *Phenomenology and Cognitive Sciences*. 20, 235-247
- Heinämaa, S. (2007). Selfhood, Consciousness, and Embodiment: A Husserlian Approach, in: Heinämaa, S. and Lähteenmäki, V. and Remes, P. (eds.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, (Dordrecht: Springer) 311-328.
- Heinämaa, S. (2017). On the Complexity and Wholeness of Human Being: Husserlian Perspectives, in: *Intentional Journal of Philosophical Studies*, 25, 393-406.
- Husserl, E. (1952). *Husserliana IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrg. v. Biemel, M. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1954). *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrg. v. Biemel, W. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1966). *Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Hrg. v. Boehm, R. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1976). *Husserliana III I: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. I. Halbband Neu hrg. v. Schuhmann, K. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (1984). *Husserliana XXVI: Logische Untersuchungen Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil*. Hrg. v. Panzer, U. (Dordrecht: Nijhoff)
- Husserl, E. (2001). *Husserliana XXXIII: Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Hrg. von Bernet, R. und Lohmar, D. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)
- Husserl, E. (2002). *Husserliana XXXIV: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Hrg. von Luft, S. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)
- Husserl, E. (2006). *Husserliana Materialien Band VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Hrg. von Bernet, R. und Lohmar, D. (Dordrecht: Springer)
- Jacobs, H. (2010). Towards a Phenomenological Account of Personal Identity, in: Mattens, L., Jacobs, H. and Ierna, C. (eds.),

- Philosophy: Phenomenology, Sciences* (Dordrecht: Springer) 333-361.
- Jacobs, H. (2013). Phenomenology as a way of life? Husserl on phenomenological reflection and self-transformation, in: *Continental Philosophy Review* 46, 349-369.
- Jacobs, H. (2014). Transcendental Subjectivity and the Human Being, in: Heinämaa, S. Hartimo, M. and Merinen, T. (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, (London: Routledge) 87-105.
- Jacobs, H. (2016). Husserl on Reason, Reflection, and Attention, in: *Research in Phenomenology* 46, 257-276.
- Jacobs, H. (2021). Husserl, the active self, and commitment, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, 281-298.
- Kather, R. (2007). *Person: Die Begründung menschlicher Identität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Locke, J. (1975) *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press)
- Lohmar, D. (2009). Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeimannuskripten. In Markus, P. and Smal, R. (eds.). *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kähler* (Freiburg: Karl Alber), 162-180.
- Lohmar, D. (2012). Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology. In R. Breuer and U. Melle (eds.). *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet* (Dordrecht: Springer), 277-302.
- Loidolt, S. (2021). The Person as a Fragile Project. On Personhood and Practical Agency in Husserl, in: Jacobs, H. (ed.), *Husserlian Mind*, (London: Routledge) 393-406.
- Luft, S. (2011). *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press)
- Moran, D. (2014). Defending the Transcendental Attitude: Husserl's Concept of the Person and the Challenges of Naturalism, in: *Phenomenology and Mind* 7, 30-43.
- Moran, D. (2016). The Personal Self in the Phenomenological Tradition, in: Winkler (eds.) *Identity and Difference. Contemporary Debates on the Self* (London: Palgrave Macmillan) 3-35.
- Moran, D. (2017). Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious, in: Legrand, D. and Trigg, D. (eds.) *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*, (Dordrecht: Springer) 3-23.
- Moran, D. (2021). Husserl's Idealism Revisited, in: Coe, C. D. (eds.) *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology*

- (London: Palgrave Macmillan) 15-40.
- Nenon, T. (2002). Freedom, Responsibility, and Self-Awareness in Husserl, in: *The New Year Book for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* II, 1-21.
- Peucker, H. (2008). From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics, in: *The Review of Metaphysics*, 62, 307-325
- Rang, B. (1973). *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Haag: Martinus Nijhoff)
- Römer, I. and Wunsch, M. (eds.) (2013). *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, (Paderborn: mentis Verlag)
- Sturma, D. (ed.) (2001). *Person. Philosophiegeschichte—Theoretische Philosophie—Praktische Philosophie* (Paderborn: mentis Verlag)
- Sturma, D. (2008). *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, (Paderborn: mentis Verlag)
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen Nähe des Selbst* (Dordrecht: Springer)
- Wunsch, M. (2013). Stufenontologien der menschlichen Person, in: Römer, I und Wunsch, M., (Hsg.), *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, 237-256.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame* (Oxford: Oxford University Press)
- Zahavi, D. (2022a). From no Ego to Pure Ego to Personal Ego, in: Jacobs, H. (ed.), *Husserlian Mind* (London: Routledge) 269-279.
- Zahavi, D. (2022b). Individuality and Community: The Limits of Social Constructivism, in: *ETHOS* Vol.0, 1-18.