

フッサールにおける人格の問題

——自然と精神の間で——

鈴木康文

序

フッサールは『イデーニ』を中心にして、自然的態度や現象学的態度、あるいは自然主義的態度、人格主義的態度、といった様々な態度における世界論（あるいは領域存在論）を展開した。かれはこのなかで、それらの態度と学問、およびその学問領域に言及している。

まず、自然的態度は、日常に生きる態度であり、ただしそればかりではなく、その日常的な態度による経験の本質構造を探求する領域存在論やその領域存在論に基づく自然科学、精神科学の双方を含めた経験科学もこの態度に則っている。その特徴は一言でいえば一般定立であり、その世界は現にそこに存在する（現実）として意識されている。この自然的態度に対立する概念Ⅱ態度が現象学的態度であり、この一般定立を遮断することなのである。

これに対し、自然主義的態度や人格主義的態度は自然的態度のなかに含まれるもので、自然主義的態度が課題とする領域は自然科学の対象としての自然である。『イデーニ』においてはこの自然は、質料的自然と動物的自然という二つに区分される。前者はいわゆる物の世界のことであり、後者はたとえば心的實在の世界のことである。物理学やあるいは自然科学的な心理学が、こうした領域を学の対象として規定している。この領域を貫く原理は因果性であり、自然科学の学もこの原理に基づいている。

また本稿で主題となる人格主義的態度は、日常生活から精神世界に至るまでの態度をさし、その相関は精神である。この精神世界の原理は動機づけであり、「この、である」として規定される精神的生の法則である。この原理をもとにして、歴史学、社会科学、文化研究といった精神諸科学が成り立っている。つまりフッサールは、たとえばデイルタイが課題とした精神科学の意義と、自然科学に対するその独自性を明示する作業を、彼なりに踏まえた上で、構築しようとして試みたのである。

フッサールは『イデーニⅡ』のなかで、人格や自我に関しては、主に人格主義的態度において主題的に考察している。しかしその分析は様々な議論が錯綜したものとなっている。というのも単に人格のみが問われているのではなく、自然主義的態度における心や身体といった課題との関わりをも視野にいれつつ論述をすすめているからである。

本稿では自然的態度、人格主義的態度における自我を「動機づけ」概念を基軸にして記述するが、ただしそれに止まることなく、この自我がいかに構成されるのか、現象学的態度のもとの問いを深めることにする。またこの課題を、自我と身体とのかかわりを踏まえたうえで考察を進めていきたい。これによって、諸学の対象としての自我や人格にまつわるさまざまなアプローチや研究方法のありかたが位置づけられよう。さらにまたこうした錯綜状態を捉え直すことによって、人格ないし、自我をめぐってかれがいかに極めて緻密で多構造な分析を試みたのが把握されよう。それにもかかわらず、この当時フッサールが自我にかなり十分に問い尽くせなかったこと、制約されていたことについて浮き彫りにされる。ここでは当時のフッサールの構想の躓きのもとが確認されるとともに、その後のフッサールがいかなる方向に研究を押し進めたか、その比重の置き方も読みとることができるのである。またほぼ同時期にシェーラーが『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』を著して極めて精緻な人格論を展開し、諸作用の具体的統一としての人格を分析したが、現象学の祖であるフッサール自身もまた人格を考察するにあたっての十分な射程をもっていたことが理解されよう。

このために本稿では、まず身体と自我との関わりから議論をはじめめる。ここでは自我の構造をまず簡単に素描し、自我にかかわる志向性や動機づけ、あるいは人格といった諸概念を明示する(第一章)。次にこの動機づけ概念を自我の関わりから捉え(第二章)、さらに動機づけ概念と対になっていると一般に考えられている因果性概念を規定する(第三章)。これによって自然科学や精神科学の態度や方法が位置づけられよう。そして改めてこの動機づけ概念を踏まえた上で、自我の能力性を身体から見通す(第四章)。こうした方途をとるのはフッ

サールの『イデーニ』において様々な態度において身体や自我が語られているからに他ならないからである。そして最後に人格をその多
重性、唯一性、歴史性（人格の発展）という観点から捉えることにする（第五章）。

第一章 純粹自我の位置づけ

(a) 身体と自我

まず手始めにフッサールが身体と自我との関わりをどのようにとらえたのかを考察の出発点としてみよう。

身体は他の物とは異なる特殊な物、つまり心理物理的な物として記述される。そこでは身体はある主観的な色彩を帯びた物として諸々に規定される。「身体はそのほかの物に対して特殊な特徴をもち、そのために身体は際立った意味で（主観的）である。すなわち感覚領野の担い手として、自由な運動の器官として、したがって意志器官として、空間的な方位づけの中心および根本方向の担い手として。しかしそれら全ては、根源的な自我性の恩恵によって、自我性なのである」¹⁾。すなわち身体は諸々に規定され、しかも一つの自我主観として規定されるが、そうした規定性は実は純粹自我の構成の所産なのである。そこでこの構成された自我主観は実は構成された諸々の物の一つであるのでやはり一つの客観である。「例えば、方位づけの中心は、私の身体―物知覚自身のノエマ的内容に属している。そして、経験措置の中でその中心は、直観的に構成された客観である身体に属している。それゆえその中心は現出の一段階に属していて、そしてその段階もすでに構成された現出である。したがってその客観は自我の（乃至は自我的な本源の直観の）恩恵によつて」²⁾。ここで述べられた自我こそが本来的な意味での自我、根源的で特殊な主観的なものなのである。それは（自由）な自我、能作する自我、あらゆる意味で能動的で、態度決定する自我のことである。

しかしこの能動性というのは自我の単なる一面にしか過ぎない。それに留まらない受動的な自我がある。「自我は能動的である場合、常に同時に受動的である」³⁾。この場合自我は受動的であり、それは最低次の能動性を意味する。なるほどそれは活動という態度決定の固有な自由は持ち合わせていないが、受け入れるという能動性を保っているのである。これに対し第二のより根源的な意味での受動的な自我がある。その自我は「傾向」の自我で、物や現出によって刺激を経験し、心惹かれ、さらにその特徴に単に従う自我である。

このようにフッサールは志向性の自我、作用の自我が単に能動的な自我に留まらないことを指摘し、より低次の段階の存在を述べている。我々は動機づけの関係からこの自我がいかに機能しているか考察を進めてみよう。

(b) 純粹自我と志向性

志向性であるこの純粹自我は、コギトの中でその自我の實在的な周囲世界にかかわる。「この関係は直接にはけつして實在的な関係ではなく、實在するものへの志向的關係である」⁽⁴⁾。ここで二つの関係が区別されることになる。一つは志向的關係で、自我が対応する眼差しの配意において、客体の現出を自らに与える。これに対し實在的な関係において、客体である物は實在的な身体をもつ人間にかかわっている。

實在的な関係といった場合、この物が存在しないとき、その實在的關係そのものが消失する。しかしそのようなときでも、志向的な関係の場合、志向的内容の存在性格が實在から非實在へという意味上の変様をこうむりはするものの、その志向的關係そのものは持続し存立しつづける。「客体が存在する場合、あらゆる場合に實在的な関係は志向的關係と（パラレル）に推移するということは、(…) 心理物理的事実である」⁽⁵⁾。このパラレルということは、客体が非現実である場合、成立しなくなるので、志向的な関係の中には伏在しない。

ここではこの志向的關係から分析するが、この関係は主観とその主観の周囲世界との関係を意味するにしても、ここでいう周囲世界は単に實在的な周囲世界ばかりではなく、幻影もまた属するような世界であり、主観によって措定された世界を指している。そこでこの志向的關係は、主観と客観関係ともいわれるが、この場合の主観は措定する自我、あるいは志向性の主観としての「精神的主観」を意味している。またそこでの客観は、この措定する主観によって措定された客観のことである。またこの主観客観関係は、「動機づけ因果性」ともいわれる。ただもちろんこの志向的關係は、實在する人間と實在する物との関係である因果関係を指しているわけではない。志向的關係から見る限り、實在する人間はやはり措定された客観の一つを意味するに過ぎない。

(c) 純粹自我と人格的自我

ところでここでのべられた主観は二重性を保持していることに注意しなければならない。すなわち措定する主観、あるいは統握する主観

と、その主観によつて措定され統握された主観とにである。前者は「純粹自我」あるいは「精神的自我」であり、後者は「人格的自我」あるいは単に「人格」を意味する。「私が反省した場合、自らを常に人格的自我として見いだす。しかし根源的には、人格的自我は体験の流れを貫き支配している発生の中で構成される⁽⁶⁾」。この体験流は生ともいわれるが、この生は純粹自我に対してあるのではなく、まさに純粹自我そのものである。「私は私の生の主観であり、その主観は生動しつつ發展する。その主観は本質的に自らを経験することはなく、その主観は自然対象や価値事象、道具等々を構成する⁽⁷⁾」。つまりこの純粹自我である主観は、例えば物を経験するというような意味で経験されることはなく、また経験の統一でもないのである。この主観、つまり純粹自我は統握的な統一としての人格的自我とは全く異なり、それ以上でありうる。純粹自我は「隠れた能力（素因）をもちうる。しかしその能力は、顕現されないし、また（…）物がもつ特徴とは全く異なり統覚的に客観化しない⁽⁸⁾」。純粹自我は自らを人格的自我として統覚し構成することによつて、純粹自我は自らの構成能力を隠すのである。「精神的主観の独自なことは次のとおりである。つまりその精神的主観の中で〈自我〉の統握が現れ、その統握の中でこの〈主観〉は（たとえいつも主題的な客観でなくとも）〈対象〉なのである。物の中に〈物〉の統覚が現れることはなく、主観の中に現れるのである⁽⁹⁾」。それゆえ主観的側面での「我ありの私」と、私にとって客体としての「我ありの私」、つまり表象され構成された私、文法的にいうなら4格の私に区別されるのである。

ただ注意しなければならないことは、こうした区別を例えば眠っている自我と目覚めている自我といった違いと同一視してはならない。「人は次のようにいつてはならない。すなわち目覚めている自我に対して眠っている自我は、自我質料、ヒュレーの中に完全に沈んでいる状態、分離されない自我存在、および自我沈澱性であり、それに対して目覚めている自我は、質料に対立しており、触発され、活動し、苦しむ、等々と⁽¹⁰⁾」。純粹自我と人格的自我との違いは、自我が能動的か受動的かといった自我の状態の問題ではなく、構成する主観と構成された主観との相違である。「自我は非—我を措定し、それに対してある態度をとる。すなわち自我はいつもその対立を構成し、しかもその過程において自我は動機づけられしかもいつも新たに動機づけられる。ただしそれは任意ではなく、〈自己保持〉を遂行しつつそうなのである⁽¹¹⁾」。純粹自我は、あらゆる客体を構成するが、その客体の一つとして人格的自我が含まれているのであり、他方純粹自我は体験流における動機づけにおいて自己を保持している。我々は次にこの動機づけに注目していこう。

第二章 動機づけと純粹自我

純粹自我によって経験された客体は、多かれ少なかれ主観に刺激をあたえ、主観の関心を喚起する。またこの関心が配意の傾向を喚起する。この傾向は配意の中を流れさつたりする場合もあれば、最初その傾向が流れさりその後対立する傾向に弱められたり乗り越えられたりする場合もある。ここでは話しを分かりやすくするために、具体的な事象を例にとり、純粹自我と人格的自我のかかわりについては後ほど触れることにしよう。

さて客観は私に不十全な現出仕方で与えられるが、その場合私は私の位置を具合のいいように変えたり、あるいは私の眼を動かしたり等々をしながら刺激を経験する。例えば私が今本を読んでいるとしよう。その時私が私の視野の隅の方に何か黒い色彩が移動しているのを感じるとしよう。私はそうした刺激をうけ関心を喚起されて、私はその黒い色彩に眼差しを移し、それが虫であることを見る。ここに黒い色彩に関して望ましい現出が生じ、眼差しの変化という運動上の目的が達せられた。自己の運動においてある結果がえられたということは、この行為は目的をもっていたということになる。

身体運動は物としての移動であつて、機械的な因果関係のもとでも見られるが、しかし行為そのものは自我の関心から生じた自由の問題である。それは主観の自由な行為である。それで客観は主観を刺激し、動機づけるのである。¹²ここでの世界は自然、つまり物理的な世界ではなく、私の志向的な生の主題である周囲世界を意味する。¹³この世界は動機づけが支配している世界で、動機づけは志向的な生あるいは精神的な生の法則である。以下この動機づけ関係を先の自我の能動性、受動性という段階においていかに機能しているかを見てみよう。

ここで動機づけは純粹自我の次元の違いから大きく分けて二つに分けられ、細かく分析すれば三つに区分される。一つは「理性の規範のもとにある領圏(Sphäre)において働いている作用による、働いている作用の動機づけ」である。この動機づけは、「理性の動機づけ」であり、能動的な知覚判断における関係を表す。例えばある経験をすることによってある判断を下したり、あるいは推論をしたりする場合がそれである。これは自我の能動性の次元であるので「態度決定による態度決定の動機づけ」ともいわれる。これは判断内容の側からは、能動

的な命題による能動的な命題の動機づけと規定される。

これに対し、根源的な受動的自我の次元における連想、あるいは習慣といわれる動機づけ連関がある。「それは自我意識内部の前後の意識の間に引き起こされる関係」である。この「動機づけは〈今〉の意識の中で推移し、すなわち顕在的な時間意識（本源的意識）」として特徴づけられる意識経過の統一の中で推移する⁽¹⁵⁾。ここで問題になっていることは、体験流の中の動機づけであり、今という時間の中に見られる体験の統一である。それゆえ先の態度決定による態度決定の動機づけは、ここでは問題とならない。むしろ以前理性によって判断されたことがいわば沈澱している体験（無論今の体験にすでに沈澱しているのであるが）とか、それに則り、実際に理性作用によって形成されることなしに統覚的な統一として現れる体験が問われるのである。すなわち感性、受動性の領域の中の衝動、先所与的なものなどがそれである。これらは「暗い底層」のもとでやはり動機づけられている。この動機づけは能動的な自我がかかわらないので、「受動的な動機づけ」ともいわれる。体験の流れの連関を意味するこの連想という動機づけは、類似性が支配している世界である。「一度意識の流れの中に連関が現れた場合、その当の流れの中に次のような傾向が生じる。すなわち以前の連関に類似しているが新たに現れてくる連関が、類似性の意味の中で連続し、また以前の全連関に類似している全連関に相補う傾向をもつ」⁽¹⁶⁾。すなわち意識の流れはそれ自身固有の連関をもち、しかもこの連関はけっして途切れることなく全連関をなしているのである。そこで流れの中で現れる新たな体験も体験の全連関の中で連続性を保っている。そこに見られることは、「類似的な断片の存在は、類似的な補足断片の存在を要求する」⁽¹⁷⁾という「動機づけの法則」である。

ところで「この要求は根源的で理性的な要求である」⁽¹⁸⁾と述べているように、フッサールは理性をけっして知覚判断や態度決定のみに関するのではなく、体験の流れというけっして能動的な自我にはかわらない次元にも見ているのである。つまり判断内容の連関、あるいは判断に際してその前提から結論を導くことのみ理性を見いだしているのではなく、体験の流れの連関にも理性を見ているのである。かれは体験の流れの中の意味連関を理性の働きと規定している。そして前述の連想ということも、けっして二つの事実の類似性から生じることと述べているのではなく、あくまでも体験の流れそのものもつ意味連関を指している。フッサールは先の理性の動機づけによる態度決定もこの意識の流れの法則性における出来事に基づくとみなしている。

しかしこの態度決定による態度決定の動機づけや、体験流における連想という動機づけのほかに、いわば両者の間の次元に成り立っている経験の動機づけがある。つまり物の知覚や想起といった物統握、あるいは物の連関といったものは動機づけの連累とみなされるべきなのである。物の統覚は感覚内容でもって示される志向性から形成される。つまり物の知覚やあるいは想起の中に含まれている動機づけの領野が存在している。先ほど述べた意識の流れという事態の際に存在している隠れた動機づけは、あくまでも体験のうちでの連関を動機づけるものであった。しかし意識は単に体験に留まることなく、志向性として物を統覚している。「意識の統一は与えられたものの把握の中で、対象性の超越的な統一を示す¹⁹⁾」。この統握し措定する意識において、類似したものが類似したものを動機づけているのである。たとえば「以前類似した場合においてAがBとともに一つになって現れたので、AはBを帰属するものとして示唆する²⁰⁾」。この類似性の連関において物の統一が構成されたり、あるいは物相互の連関が統握されるのである。そこで「現実存在が共現実存在を動機づける」ともいわれる。こうしたことが眼差しを変える際に、(統覚された)物の見えている側面が見えていなかった側面を動機づけているのである。こうして「あらゆる物の統覚、幾多の物や物の出来事の連関に関する統一の統覚は連想の動機づけに基づいている²¹⁾」。(ただしここでは、体験の統一の中で私の体験が現前された体験や、ともに体験された体験をとおしていか条件づけられているか十分に考察されていない。そのためもあって自我が体験を通していかに触発され動機づけられているかという問題をフッサールは十分に展開していない。)

このように動機づけは、体験の流れにおける連想および習慣の動機づけ、知覚や想起に見られる経験の動機づけ、さらには態度決定による判断の際の(狭義の)理性動機づけという純粹自我における三段階の局面を貫く原理として記述された。こうした動機づけは無論自然主義的な心理物理的依存関係ではない。動機づけはあくまでも意味の世界での原理として述べられており、心と物というような実在世界での原理をさしあたりは意味していない。「動機づけの統一は、かかわっている作用自身の中に基礎づけられた連関である²²⁾」。動機づけ関係は純粹自我と(ノエマ的)意味との間に存立している連関を示している。そこで次に、この動機づけ関係の広がりをも明白にするために、動機づけと実在する自然世界の因果性を比較検討してみることにする。

第三章 動機づけと因果性

まずここでは自然主義的態度における因果関係と、人格主義的態度における動機づけ関係の比較から考えてみる。

動機づけは、自然の領域での因果性とは全く異なるものである。我々が人格的なふるまいを理解しようとするとき、この連関を知ろうとする。精神学者、例えば歴史家、社会学者、文化人類学者は、この動機づけに基づいて研究をする。動機づけは精神科学の原理として機能しているのである。もちろん彼らは例えば文化形態による人間のふるまいの仕方とか、教養形成についてその法則性とかに関してそれを因果的に語りはする。しかしその関係は自然の因果性とは全く異なる。自然の因果性は、自然法則の中にその相関関係をもち、あくまでも自体存在している実在そのものに対する関係である。これに対し、精神科学のいう因果性は、「精神的にふるまう仕方のすべてが、動機づけの關係を通して（因果的に）結び付けられている」²⁴ことを指している。例えば召使が主人に会った時、召使は主人を知っているので主人に敬意を払うといった例が挙げられる。こうした例には動機づけの「理由」（²⁵）が現れていて、一定の意味連関の統一關係が述べられているわけである。こうした例では、実在それ自身について判断が向かうということはない。

今までは因果性と動機づけの差異性を述べた。しかし両者は全く分離され、無關係というわけでもない。もしそうならば、動機づけ關係が支配している世界と因果性のもとにある世界という二元論が成立することになる。しかし両者は動機づけのもとで、ある種浸透し合っている。

動機づけから因果性を捉えてみると、物理的な生の経過は客観的に生理的な過程を伴う身体に依存しているが、その生の経過は感覚、感情、および統覚に基づいている。²⁶そこで動機づけによって実在する生が措定されているわけで、その措定された中で因果性が規定されている。

しかし逆に因果性から動機づけを見るということはできない。もし生理学的な過程が私の意識のなかで感覚と件や統握の現れを心理物理的に条件づけるとしても、「感覚器官、神経細胞、神経節細胞の中でのその生理学的な過程は私を動機づけない」²⁷。動機づけの基準は次のようにいわれる。「私が知らないこと、私の体験の中で私にとって知覚され表象されないことは、（…）私を精神的に規定しない」²⁸。しかも注

意されない仕方であれ、含蓄的な仕方であれ、ともかく私の体験の中に志向的に含まれていないものは、私を動機づけないし、また無意識的な仕方でも動機づけることもない。それゆえ生理的な過程は私を動機づけることはありえない。それはあくまでも自然の因果性において規定される。しかし逆に因果性は、私にとって知覚されるいは表象されるので、動機づけのもとに議論される可能性が開かれているわけである。

以上で自然主義的態度における因果関係と、人格主義的態度における動機づけ関係の区別が示されたが、動機づけ関係はここではある二重性を帯びていることに注意しなければならない。

まず本来的な動機づけからは両者の関係は、「因果的―実在的な対象として措定されない主観と、直観され判断等々されたものとの間の関係、すなわち主観と物ノエマとの間の関係」と述べられ、しかも「それらの関係は、必然的に主観のある諸作用間の関係の中にその裏面をもっている⁽²⁹⁾」。すなわち諸作用間の関係と表裏一体となり、それに基づいて主観とその主観によって規定されたものがかわっているのである。動機づけは意識の中に伏在する主観とその作用および物（ノエマ）との相関関係の中に現れる。ここでは物が実在するか否かという事、あるいはより適切に言えば実在するという意味を所有しているかどうかはさしあたりは本質的なことではない。

しかしながらこうした主観は自らを実在するものとして措定することができ、また物を現実のものとして措定することができる。その場合その主観にとって、動機づけ関係は、実在―因果関係、あるいはより広く実在的な理由関係（「―」の「―」の関係）に転換しうるのである⁽³⁰⁾。それは「実在する主観の実在する対象（物、人格等々）に対する関係」であり、その関係は「現実的で実在的な、それゆえ実在的―因果的な影響である⁽³¹⁾」。この場合対象も人格主観も、ともに実在するものとして構成されている。先の人格主義的態度における動機づけ関係は、この構成された人格と構成された物との関係を述べたものである。このことについてフッサールは次のような例をしめしている。

例えばいま私が外の喧嘩に立腹しているとす。また私は想像の上で俗歌に立腹しているとす。統覚の上では両者は全く同じでありうる。ただし、「前者において相関関係は現実のものとして措定されるのに対し、後者においてはそうではない⁽³²⁾」。前者の場合、ハンマーの音が空気を震動させ、その震動が私の聴覚器官に到達し、その結果実在的な自我としての私に生じる等々、のように因果的に規定される。ただこうした因果性においてみることは、じつは意味規定する動機づけ関係から見方を変えていることに注意しなければならない⁽³³⁾。それゆ

えラングもいうように、動機づけは第一次的には純粹自我とその自我が体験しまた構成する意味との関係であるが、第二次的には作用の相関者としてのノエマ的な意味統一間の関係である。⁽³⁴⁾前者は人格主義的態度を現象学的分析において規定した動機づけ関係であるのに対し、後者は構成された客体相互の関係、つまり人格と周囲世界の関わりを意味する。そしてそこから（人格あるいは周囲世界というノエマ的な意味が構成されたものであると気づかずに）、あくまでも人格主義的態度に留まった限りでの動機づけ関係が成立することになる。後者のような態度における動機づけに基づいて、先に述べたような精神諸科学が成立しているのであり、その立場に留まる限りでの動機づけ関係は、自然主義的態度における因果関係といわばパラレルであり、学として同等の権利をもつことになる。

第四章 （身体から見た）自我の能力性

われわれは動機づけの原理を中心に考察を進めてきたが、それをもとにして次に自我の能力性を考察してみよう。「統一としての自我は、〈私はできる〉の体系である。その際物理的、身体的、および身体に媒介された〈私はできる〉と、精神的な〈私はできる〉とを区別しなければならぬ⁽³⁵⁾」。前者に関しては、純粹自我が有機体として統握された場合をフッサールは考えている。つまりそれは自然主義的態度のもと、心理物理的に規定された心の能力が課題となつてゐる。生物学的、あるいは自然科学的な心理学において規定された有機体の能力は、正常な成熟した人間を中心に、子供から大人、さらには老人へと至る段階にに応じて、類型性をもつた発展として考えている。またその中には正常異常というあり方における能力も含められて考えられている。

それに対し後者の能力性は、純粹自我によつて構成され、多重の構造をもつ人格的自我の能力として規定されている。「能力はけつして空虚な能為ではなく、積極的な潜在性である。その潜在性はそのつど顕在化に至り、常に活動に移行するために顕在化への準備がしてある。そしてその活動に向かう潜在性は（…）帰属している主観的な能為、能力に帰している⁽³⁶⁾」。

そこでは動機づけも潜在的な能力に由来しているのである。「動機づけはしかし意識にとつて何かあからさまなもの、理解されるものである。〈動機づけられた〉決定はそれ自身動機の種類や力によつて明白である。たやすく理解し得ることであるが、最終的には全ては主観の根源的な能力やさらには獲得された能力、以前の生の現実から生じた能力に帰している⁽³⁷⁾」。このようにフッサールは、人格的自我をただ

単に能力として規定するばかりでなく、態度決定する主観としてもみなしているのであり、その主観のなす態度決定の条件として能力を捉えているのである。⁽³⁸⁾こうした能力は衝動の層から説き起こされ、それが理性の動機づけまで貫いているわけである。「人格的自我は、根源的な発生において構成されるが、それはただ単に衝動において規定された人格性、はじめからそして常に根源的な〈本能〉によって駆り立てられ本能に受動的に従う自我というばかりでなく、より高次で自律的、そして自由に活動し、特に理性の動機づけによってただ引張りまわされそれに隷属しているのではなく、それによって導かれる自我でもある⁽³⁹⁾」。このように人格的自我は本能に従いながら、しかもそれに留まることなく理性的な決定をなす自我でもあるわけである。

フッサールはこの衝動と理性の対立を「習慣」から考察している。「衝動に屈伏することは屈伏する衝動を常習的に基礎づける。同様に、価値動機によって規定され衝動に抵抗させられることは、再びそうした価値動機（および価値動機一般）によって規定され、そうした衝動に抵抗させられる傾向（衝動）を基礎づける⁽⁴⁰⁾」。こうして衝動および理性的な動機づけはともに習慣化しつつ、相互に規定し合っているのである。しかしそれだからといって自由な動機づけが消失するわけではない。なるほど自由な動機づけと習慣は密接に結び付いているが、それでも「私が動機や理性に自由な決定において従う限り、私は自由である⁽⁴¹⁾」。ここから分かることはフッサールはけっして理性における自由を全く無制限なものともみなしているわけではなく、それより低次の受動的な次元から一定の制約を受けており、しかもそれは習慣においてなりたっているのである。しかしこのことはけっして一方的な基づけによるのではなく、理性的に動機づけられたことが習慣化し、習慣が形成されるのである。つまり両者は動的な結び付きをなして、そこで自己規定を意味する自由が成立するのである。

ところでフッサールは「私はできる」ということをより詳細にあきらかにするために、身体を使って荷物を動かしたりするという極めて具体的な行為をあげて分析している。この場合の「私ができる」ということは「実践的な可能性」ともいわれる。もちろん「根源的には、〈私が動く〉とか〈私がなす〉は〈私はなすことができる〉に先行している⁽⁴²⁾」。つまり実践的可能性はある一定の現実行為の裏付けがあつてはじめて可能性として成立するものなのである。

しかしこの実践的な可能性である「私はできる」とは異なった可能性も存在する。例えば私は今止まっている私の手を動かすということを表象することもできる。ここで述べられた表象の中の「私はできる」は、実践的可能性の「私はできる」とは全く異なるものである。

この場合「現実の行為から区別される体験された（私はできる）も存在する」⁽¹³⁾。すなわちここでいわれている「私はできる」の表象は、単なる思い浮かべという一つの体験であつて、現実の行為としてそれが可能であるか否かとは全く無関係である。そのような表象は実践的な可能性の中に伏在していない。

実践的な可能性としての「私はできる」の中には、単なる表象を越えたある定立が伏在している。その定立は、単に私自身に関わるばかりでなく（行為）に関わり、しかも現実的な行為ではなく、行為可能であることに関わる⁽¹⁴⁾。注意しなければならぬことは、定立性格は単に現実の行為に留まらず、行為可能性にまで貫いていることである。つまり実践的可能性も定立性格をもち、それゆえ現実の行為に関してそれが可能か否かの決定に委ねられる。それゆえ「実践的可能性の間のみ、私は決定することができる。実践的可能性のみが（…）私の意志の主題でありうる」⁽¹⁵⁾といわれるのである。先の「私はできる」の表象はこの定立性格がかけている事象であつたのである。

ただこうした例を語る上であらかじめ注意しておかなければならないことは、こうした身体における能力を語ることは、けつして因果性の中での論議に収まらないということである。「私ができる」あるいは「私はできない」と言われる場合の能力とか力は、なんらかの抵抗と密接に関わり合っている。例えば手で物を動かすというときでも、一切抵抗がなかったり、あるいは抵抗に打ち勝つたりに、能力があることになり、その逆に抵抗に押しとどめられる場合には能力がないことになる。「抵抗固有の統覚が前提していることは、単なる物的なことが問題となつていゝのではなく、私の（意志）の領圏に属するようなこと、つまりわたしがなしようとすでに私が知つていゝこの領圏に属するようなことが問題となつていゝ」⁽¹⁶⁾。なるほど物理的な領圏は物の世界に属し、因果性のもとにある。しかしその物理的な領圏の中での「私はできる」ということは身体の活動や能力によっており、その身体運動は私の意志によるものとして、けつして物の運動と同一に扱えない。無論身体も物の一つとして、その身体運動に関して心理的生理学的な認識もなされる。しかし身体運動が私の運動といわれる場合、それは実践的な出来事であり、因果性によって認識されるのではなく、動機づけが問われているのである⁽¹⁷⁾。それゆえここで述べられる身体は、けつして心理物理的な身体ではなく、人格を供えた身体を意味するのである。

第五章 人格の多層性

以上述べたことから推察されるように、人格的な自我を捉えることは、物や身体物体の統覚とは全く異なった仕方ではなされない。例えば両者の大きな違いの一つとして、物の統覚の中にはけつして原理的に新しいことはないのに対し、人格においては今まで経験したことのないような事態に出会うといったことがある。さらには人格の場合、例えば成長ということが見られ、以前と類似の状況におかれた場合でも、必ずしも以前の行為を反復するというのではない。このことは、同じ事態では同じ反応を繰り返す物の因果性原理とは根本的に異なっていることである。

しかし人格の動機づけの際、それはなんらかの根拠において動機づけられるのであり、そこには自ずと一定の形式が備わっているのである。「動機として働いているものはそれ自身の中にいろいろな志向的含蓄性を隠している。重要で新たな動機づけの源泉でさえここにあり⁽¹⁸⁾」。あらゆる動機づけの価値や能動的な行為の価値も、究極的にはそこに依存している。

またここで述べられた人格の成長ということは、けつして孤立した人格に生じるのではなく、なんらかの異他的なものから影響を受けていてそれに依存しているのである。それは例えば、他から受け入れられた思想であったり、あるいは受け入れられた感情であったりするが、それは要するに他の主観に由来し、私が受動的に従っているようなことである。しかし私は、そうしたことを、自分自身で自発的に我がものとすることができる。そうなるとそれはもはや私が従うという性格をもはやもたなくなり、私の自我に由来する態度決定ということになる⁽¹⁹⁾。そこに私みずからがみずからを決定する「理性の自律」、「人格的主観の自由」が存立するのである。

(a) 人格と類型

このような点を考慮するなら、人格の理解においては普遍的な類型性とそれによつては汲み尽くしえない個別的な類型性とを、問題にしなければならぬことが分かるであろう。

例えばある人間がコップを手にしようとしているとする。それは彼が咽が渴いたからであると直ちに理解される。こうした欲求に対して

動機づけられた行為ということ、人間主観の普遍的な類型性として規定される。これに対し、その人間が水をのむ前に、手にしたコップを降ろしたとする。それは彼が咽が渴いた気の毒な人間を見、自分の手にした水を分けてあげようとしたからであるとする。こうしたことから彼の人格にやさしさということが属していることが分かる。それはかれの個別的な性格を担っている。人格性はその本質によれば、人間主観の性質である普遍的な類型の内部の特殊な性格から形成されている。そしてその性格が人間主観の個別の類型を作り上げているのである。無論この個別な類型性ということはけっして固定されたものではない。「あらゆる人間は、(…)彼の性格をもち、また触発や行為において、しかじかの状況を通して動機づけられるというしかたにかんして、生の様式をもっている。そして人間はその生の様式をこれまでもっていただけではなく、その様式はすくなくとも生の一定期間において相対的に持続し、その後は一般的に再度性格上変化するものである。しかしその変化の後再び統一的な様式がしめされる⁵⁰⁾」。我々が人格の性格を把握しようのも、こうした類型に即して可能なのであるが、その類型はけっして抽象的に最初から保持しているからではない。それは例えば私が木を木として統握するとき、けっして木という類型を最初からもっていないのと同様である。もしそうであるなら類型性自身一定の変化をもっていることが理解されないであろう。「類型は多様な経験の中で刻印され、我々を印象づけるのであり、そして統覚的な形式を規定し、その後現実の統握の中で概念可能な層を規定する⁵¹⁾」。フッサールは人格の類型性を木の類型性と類比的に語っているが、こうした類比がなりたつのも、ともに経験から類型が構成されると見ているからである。そして「連想や統握は全心的作用の類型化の原理である⁵²⁾」と述べているように、根源的には連想の次元から類型を捉えようとしている。

(b) 人格の発展

そこで人格の個別的な発展ということを考察しようとする際、先に述べた純粹自我の二つの段階から人格を見ることが必要となる。第一の段階は、高次段階での本来的な理性の作用の自我であり、諸々のことに関して態度決定する自由な自我を意味する。それに対して第二の段階は、第一の段階がいわゆる理性の層であるのに対し、いわゆる感性の層に対応している。この層は第一の段階から区別されるだけでなく、第一の段階の下層をなし、制約をなしている。諸々の態度決定をする自由な自我が全く無制約に自由であるわけではなく、また現実

の自我にとつてある不自由さをもつのも、この感性における制約のためである。

しかしこの第二の段階は単に制約性をもつばかりではない。第一の精神的な自我あるいは精神作用の主観は、「性格の素質、根源的で隠れた素因という暗い底層に自らが依存していることを見いだす」⁽⁵³⁾。すなわち第二の段階は第一の人格の形成においてその根拠となつていのである。フッサールはこの層を「隠れた理性の層」ともいつているが、それはこの段階にも連想や傾向といった「*wenn-so*」という動機づけの連関が支配しているからである。⁽⁵⁴⁾それはけつして態度決定という判断や推論をなす理性ではないが、一定の隠れた、そして暗い法則性をもっているのも、やはり理性といわれるのである。この層こそが体験の流れであり、流れることによつて一定の構造を有しているのである。

しかしこの体験流はそれ自身で独立しているわけではない。「人間に属している体験の連関は、単に諸体験の束であるわけではなく、ないしは諸体験がそこに漂っている単なる意識の〈流れ〉でもない。むしろあらゆる体験作用は一つの自我の体験作用であり、その自我はそれ自身としてはその自我の体験とは違つて流れることはない」⁽⁵⁵⁾。体験するということは、一定の類型性あるいは同一性を保つた自我が体験するのであり、その統一的な自我は、二つの段階を統一する人格として構成される。すなわち人格はただ単に体験するばかりでなく、体験を通して思考し判断する人格でもある。両方の段階は相互に依存し関わり合つており、けつして区分され独立に機能しているわけではない。しかもこの体験流は、ただ単に関連づけられた存在であるわけではない。なるほど体験は常にあらかじめ存在している底層である。しかしこの先所与性の底層も揺るぎのない法則化された気質という別の底層に帰する。⁽⁵⁶⁾人格は一定の気質を保持し、その気質によつて体験もいはば一定の傾向性を受けているのである。人格はあらかじめ気質や素因を担いつつ、体験されたことを判断し態度決定する存在である。そしてそうした営みによつて、自らの人格を形成しているのである。

(c) 自我と世界の共在

最後に触れておかなければならないこととして、この底層において自我は自然の側面をもつていふことである。つまり自我は単に体験しているわけではなく、感覚あるいはヒュレーを体験しているのである。「私には体験の底層と自然（私の自然）の底層がともに属している

のであり、その自然は体験の営みの中で自らを告知している⁽⁴⁷⁾。ここでいわれる自然はけっして客観的で実在する自然を意味しない⁽⁴⁸⁾。すなわち自然主義的な態度における自然をさすわけではない。また引用された体験の底層と自然の底層がともに私に属しているということも、けっして心理物理的な関係を述べているわけではない。なぜならばこの底層の次元から見れば、心理物理的な関係はあくまでも構成された関係であるのに対し、「その低次の段階は現出によつて世界を構成する場所⁽⁴⁹⁾」なのである。それゆえここで述べられた自然は自然的態度における三つの世界、すなわち自然科学の対象である自然、精神科学の領域である精神世界、そして日常的な周囲世界とはいずれも異なつたものである。それはラントグレー⁽⁵⁰⁾もいふように本来的には自然とさえ呼べないものであり、現象学的態度において開示された純粹自我自身の受動的な構造契機である。そこでは直接その自然の側面に低次の感情性、衝動生、注意の機能が属しており、その触発から自我の態度決定の領分に向かうのである。しかしこのいわば第四の世界の機能や身分、および純粹自我との共在性についてフッサールはこの段階においては十分に吟味していないままに終つてゐる。

結

本稿において、主に人格の構造と発展に関してフッサールがいかに捉えていたかを、かれの自我論や動機づけ概念から考察した。

人格の構造をもう一度志向性の次元の違ひからまとめよう。もつとも高次の段階では、人格は態度決定し、あるいは対象に対してあるふるまいをなす。つまりそれは表象された対象に対して諸々の作用を形成しているわけである。これより低次の段階として、対象を単に意識したり表象したりする主観性がある。この低次の段階は先の高次段階の対象に対するふるまいの前提となつてゐる。この低次の段階は、多様な注意の段階からなりたつてゐる。それは統覚された対象に対して細心の注意を払つてゐる場合から、対象を統覚しそれ自身として意識しながら、しかし対象として気づいてゐない場合まで幅広く含んでゐるのである。しかしこれらの段階の前に根源的な受動的次元として、対象の意識構成に関して感覚与件が引き合いに出される。それはあらゆるふるまいの中に伏在し、前提となつてゐる背景である。この感覚と純粹自我の関わりはなお探求すべき課題として残されたわけである。

そして動機づけ概念は、この純粹自我を貫く原理であるとともに、純粹自我によつて構成された人格とその周辺世界、精神世界を貫く法

則性でもある。そして因果性はこの純粹自我が構成した物相互の関係として捉え直される。この因果性の対概念としての動機づけは、あくまでも構成された人格とその関係のもとで把握されたのである。それらはあくまでもノエマ相互の関係のもとで問われる法則性なのであり、自然的態度のもとでの自然主義的態度、人格主義的態度に対応している。そして純粹自我の原理としての動機づけは、これは現象学的態度に基づくのだが、純粹自我の体験流、知覚や想起における経験の動機づけ、そして判断などの態度決定における動機づけの三層を貫きながら、しかもまさにその原理によって自我は統一されているのである。しかしすでに述べたように、最下層の感覚に関してはその所在はあきらかにされながらも十分にとわれることはなかったのである。

註

フッサール著作集からの引用は、巻数はローマ数字で、頁数はアラビア数字で記した。

- (1) H. IV. 212f.
- (2) H. IV. 213.
- (3) H. IV. 213.
- (4) H. IV. 215.
- (5) H. IV. 217.
- (6) H. IV. 251.
- (7) H. IV. 252.
- (8) H. IV. 252.
- (9) H. IV. 253.
- (10) H. IV. 253.
- (11) H. IV. 253.
- (12) H. IV. 219.
- (13) H. IV. 218.
- (14) H. IV. 222.
- (15) H. IV. 222.
- (16) H. IV. 223.

- (17) H. IV. 223.
 (18) H. IV. 223.
 (19) H. IV. 225.
 (20) H. IV. 226.
 (21) H. IV. 226.
 (22) Vgl. H.IV. 227.
 (23) H. IV. 229.
 (24) H. IV. 230.
 (25) H. IV. 230.
 (26) Vgl. H.IV. 231.
 (27) H. IV. 231.
 (28) H. IV. 231.
 (29) H. IV. 233.
 (30) H. IV. 233.
 (31) H. IV. 233.
 (32) H. IV. 233.
 (33) H. IV. 233.
 (34) Rang.B., Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls, Phänomenologica. Bd.53, Nijhoff, 1973, S.135.
- (35) H. IV. 254.
 (36) H. IV. 255.
 (37) H. IV. 255.
 (38) H. IV. 311.
 (39) H. IV. 255. Cf. Drummond, J., 'The 'Spiritual' World: The Personal, the Social, and the Communal, in: Nenon and Embree (ed), Issues in Husserl's Idea II, Kluwer Academic Publishers, 1996, p.241ff.
- (40) H. IV. 255.
 (41) H. IV. 255.
 (42) H. IV. 261.
 (43) H. IV. 261.

- (44) H. IV. 261.
- (45) H. IV. 258.
- (46) H. IV. 259.
- (47) H. IV. 260.
- (48) H. IV. 268.
- (49) H. IV. 269.
- (50) H. IV. 270.
- (51) H. IV. 273.
- (52) H. IV. 271.
- (53) H. IV. 276.
- (54) H. IV. 276.
- (55) H. IV. 277.
- (56) H. IV. 277.
- (57) H. IV. 280.
- (58) H. IV. 280.
- (59) H. IV. 279.
- (60) Landgrebe, L., Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie, in: Landgrebe, L. (Hrsg.), Beispiele, Nijhoff, 1965, S.300.

Das Problem der Person bei Husserl
— zwischen Natur und Geist —

Kobun SUZUKI

In dieser Abhandlung versuchen wir die Bedeutung des Begriffs der Person bei Husserl "Ideen II" zu begründen. Und wir stellen die Analyse der Person als den Versuch der Eröffnung der Intentionalität an.

Husserl bestimmt die Person durch die Intentionalität des Bewußtseins. Die Intentionalität konstituiert die Welt als intentionaler Gegenstand (i.e. Sinn). Die Person ist nicht bloß ein intentionaler Gegenstand, sondern auch das Subjekt des sinnkonstituierenden Akts. Diese Untersuchungen sind auf die natürliche Einstellung (i.e. die personalistische Einstellung und die naturalistische Einstellung) und die phänomenologische Einstellung bezogen.

Um die beiden Begriffe, Kausalität und Motivation, stellen wir die Betrachtungen über die Person durch den Leib an. Wir betrachten dann die Person unter dem Gesichtspunkt der Einzigkeit und der Geschlechtlichkeit. Am Ende versuchen wir das Problem der Subjekt-Objekt-Korrelation der Person aufzulösen.