

生と自我

——「生の所有」という想念に関する現象学的考察

吉田 聡

一 「生の所有」という想念

私たちは自らの生とどのようにして関わっているのか。このような問いが日常において浮上してくることはない。私たちはそれぞれ固有の生を生きている。そして私が生きていることはそのまま私の生の存立を意味するのであり、そこに疑問の余地は無いように思われる。しかし、生があたかも私たちの「所有物」であるかのように見なされ、語られる場合がある。例えば、脳死・臓器移植や所謂「安楽死」、自殺の問題など自らの生についての「自己決定」権をどのように扱うべきかということが重要な論点となる諸問題においては、そうした見方が端的にあらわれる。本人の「自己決定」をどこまでも尊重するのであれば、周囲の人々の意見に関わらず、その本人が望む処置を施すべきであるということになる。こうした「自己決定」を尊重する主張を根底で支え

ているのは、「私の生は私の所有物であり、私はそれを自由に扱うことができる」という直観であると考えられる。だがそのような立場に対しては、そもそも私という個人のみが私の生に関する問題の当事者であるという状況はあり得ない、という反論が行われる。つまり、私の生の問題には家族や医療関係者、友人、その他私の周囲を取り巻く人々もまた関わっている。特に家族など特別に近い間柄にある人々にとっては、私の生の問題はまさに「ひとごと」ではない。このような見方からは、私の生は私だけの所有物ではなく、生に関する「自己決定」の自由は他の人々との関係によって制限されるべきであるという主張がなされる⁽²⁾。

こうした論争においては、生はそれを持つ私すなわち自我の所有物であるのか、それとも他者との「共有物」なのか、ということが主な問題になっているといえる。だが、この問題が問題として成立するためには、そもそも生は自我にとって所有することが可能な対象であるという前提が必要であると考えられる。この前提においては、主体としての自我と対象としての生がそれぞれ分離され、個々に独立して把握され得るものと見なされている。この分離によって、「自我は自己自身の生を生きている」という日常的な実感に基づく了解が、「自我は生を所有している」という人工的な了解へと転化することになる。しかし、この〈生きている〉から〈所有している〉への転化においては、生と自我の密接な関係が捨象されてしまっているのではないだろうか。

こうした「生の所有」という想念への違和感を、例えば私たちはロックの議論のうちに見て取ることができらるだろう。ロックは私たちが自己の生に対する所有権を持つという見方を拒否した。ロックによれば、人間は「自己自身の生を支配する権力」を持つていない⁽³⁾。その見解の意味するところを理解するために、ここでロックの「所有」観を概略的に確認しておこう。『統治論』におけるロックの議論では、「人格」の所有権と共に身体的な「労働」が所有権の基礎に置かれる⁽⁴⁾。こうした主張を行う際にロックが念頭に置いているのは次のような問いである。木の実や果実を食べて生きている人は明らかにそれらを自己の所有物としているが、それでは

それらが初めてその人のものとなったのはどの段階においてなのか。ロックはその段階を求めて、それらの食物を「消化した時」・「食べた時」・「煮た時」・「家へ持ち帰った時」といった諸段階を遡っていく。そして、結局最初にそれらを寄せ集めた時にこそ、それらはその人の所有物となったという回答に至る。つまりロックのいう労働とは事物の自然のままの状態に身体を通じて何事かを付け加えるということに他ならず、この場合それは落ちてゐる木の実を拾い集めることや、実つてゐる果実をもぎ取ることに当たる。こうした見方に基づきつつロックは、「自然が準備し、そのまま放置しておいた状態から彼「人間」が取り去るものは何であれ、彼はそれに自分の労働を混合し、またそれに何か自分自身のものを付け加え、そのことによってそれを自分の所有物とする」と主張する。ロックが主張するように労働によつてはじめて事物の所有が成立するのであれば、労働による獲得物ではないものは所有物とはなり得ない。そうすると、生を所有の対象と見なすことはできなくなる。なぜなら、私たちは生を何らかの労働によつて獲得するわけではなく、生について労働―所有という事柄を語ることはできないからである。⁽⁷⁾

こうした見解は、〈労働による所有の成立〉という図式のもとでのみ理解可能なものであるかもしれない。しかし、ロックが「生の所有」という想念に対して感じた違和感そのものは正當なものであるように思われる。生は自我にとつて周囲に転がつてゐる事物のような対象ではなく、自我はその生から独立した純粹な自我としては考えられ得ない。そうである以上、自我は事物に関わる労働のような仕方では生に対して働きかけることはできないし、また生を事物と同様な仕方では所有することもできない。この意味で、自我にとつて生は様々な事物とは本質的に異なつたあり方をしてゐる。

それでは、生と自我の關係について私たちはどのように考えるべきなのか。この点に関しては、フッサール現象学における諸々の考察が私たちに示唆を与えてくれるように思われる。フッサールは、次々に移り変わつ

ていく諸々の体験が形成する流れとしての生と、その生を生き抜く自我との関係について、「自我は生に由来する」(V, 252)という見解を示し、またその「生」は「自我に対してあるのではなく、それ自身が自我である」(ibid.)とさえ主張する。ここでは生と自我の概念は不可分なものとして語られている。こうした生と自我に関する見解の根底にはどのような洞察が込められているのか。以下ではこのことを浮き彫りにすることを試みる。ここでは取り分け〈自我は自己の生の主体である〉、〈自我は自己の生を反省によつて把握する〉という自我—生の関係において成立する二つの事態についてのフッサールの分析に焦点を合わせることにする。それらの事態は、両者ともある意味で〈自我が生を所有する〉という事態として捉えられる可能性を持っている。しかし、それは決して通常の意味の所有ではあり得ず、自我と生の関係は自我と事物の間に結び結ばれ得るような関係と同質のものではない。むしろ私たちはそれらの事態についての考察を通して、生と自我の不可分な絡み合いを見て取ることができであろう。

二 生の主体としての自我について

(一) 「純粹自我」概念の変遷と習慣

まず、〈自我は自己の生の主体である〉という事態について考察していくことにしたい。フッサールは結果的には生と自我を不可分な関連のもとで捉えるに至ったが、最初からそうした事態に着目していたわけではない。ここで、後にフッサールが展開した議論の特色を際立たせるためにも、そもそも生の主体としての「純粹自我」という概念がどのようなものとして捉えられていたのかを確認しておくことにする。

私たちそれぞれの生は様々な体験の移り変わりと共に流れていく。だが、私はその移り変わりの中で、常に同一の主体としてこの生を生き抜いている。『イデーナー』でのフッサールは、このような主体としての自我

の概念を徹底化することによって「純粹自我」概念を獲得するに至った。⁽⁸⁾そこで問題となっているのは、通常の意味における「人間」の一人として了解され得る自我のあり方ではない。「人間」もある意味では主観としての自我にとつての対象である。むしろ、この「人間」を含めたあらゆる対象に対する主観としての自我のあり方こそ、純粹自我をめぐる考察においてフッサールが追求した事柄だったのである。純粹自我は、「コギトという形式」(III/1, 179)を持つ諸々の体験の流れを一つの体験流として統一する主体として想定される。ところが、純粹自我は現れては消えていくその場限りのものと見なされたその都度の体験と同列の何かではない。そうした体験の変動に関わらず、純粹自我は同一性を保ち続けるのである。この点に関してフッサールは次のようにいう。

諸々の体験の全ての現実的・可能的な変転に際して絶対的に同一のものとして、純粹自我は、いかなる意味においても諸々の体験そのものの実的な部分あるいは契機としては認められ得ない。(III/1, 123)

生における諸々の体験は常に移り変わっていく。そうであるならば、そうした体験と同列のものとして、あるいは体験の一つの要素として自我を見なすことはできず、自我はこの生の変転を通じて「絶対的に同一のもの」でなければならぬ——ここでのフッサールはそう主張するのである。この体験の流れを統一する原理として規定される純粹自我という概念を、フッサールの『純粹理性批判』における超越論的統覚と重ね合わせている。⁽⁹⁾カントが諸々の表象を統一する機能を超越論的統覚に認め、それを認識が成立するための条件と考えたのと並行的に、フッサールは諸々の体験を自らのものとして統一する主体としての純粹自我の存立を認める。このような純粹自我の規定は、生から独立して存立する空虚な同一の極点という自我表象を私たちに

抱かせるものであるといわざるを得ない。しかし、後の講義『現象学的心理学』において、フッサールは次のように主張する。

この純粹自我——それはカントが超越論的統覚の自我について語った際に明らかに念頭に置いていたものだが——は、生気の無い同一性の極 (ein toter Identitätspol) などではない。(IX, 208)

すなわち、自我は「諸活動性の単なる頂点」として規定される「空虚で理念的な極点」(IX, 211) なのではないとフッサールはいう。ここでフッサールが導入しているのは、「諸習慣の極」(Ibid.) という自我観である。フッサールによれば、自我は「歴史」(Ibid.) を持ち、その「歴史」の中で自我にとって「習慣的に残り続けるもの」(Ibid.) を作り出すのである。こうした主張において念頭に置かれているのはどのような事態なのか。

私たちは日々の体験のうちで様々な知を獲得する。その体験は、差し当たり「私は〈目の前の花瓶が割れている〉ことに気付く」、「私は〈遠くから響いてくる音〉を聴く」、「私は〈木の枝〉に触る」といったその場限りのものとして捉えられ得る。だが、実際には私たちの認識は決してその場限りのものではない。私たちは身の回りの事物についてすでに多くの事柄を知っている。そのことは自分の居る部屋の中にある諸々の事物について考えるだけでも理解されるだろう。例えば、机や椅子は何のために使うものであるのかを、私たちはすでに知っている。またたとえそちらの方へと向きなおらなくても、私たちの背後には壁があり、頭上には天井があり、扉を開けば隣の部屋があることなどを私たちは知っている。これらのことを私たちは過去に獲得した知によって知っている。とはいえ私たちの知識はただ単純に記憶の中に貯蔵されていくのではない。身の回りの事物を眺めるときに、確かに私たちはそれらについての様々な知をすでに持っている。それらは私たちそれぞれ

れにとつて馴染み深いものとなっている。しかし、その際に私たちは過去の知の蓄積を通覧してからその事物を眺めるわけではない。むしろ、私たちは一瞥でそれらが何であるのかを把握する。過去の生において獲得された知は、たとえ現在においてすでに視野の外に置かれていたとしても、暗黙のうちの知として保持されているのである。

フッサールが「習慣的に残り続けるもの」として考えているのは、この暗黙のうちに保持される知についての「確信」のことである。フッサールはこうした知の保持のあり方を「根源的な作用」(ibid.)と「再認識する作用」(ibid.)との関係において捉えている。前者はそもそも新たな対象を把握する作用であり、後者はその対象を再び把握する作用である。フッサールは、この「根源的な作用」において獲得される知が、決してその作用が遂行されている間にのみ有効な「つかの間の知」ではなく、「私にとつて残り続ける確信としての知」(die Kenntnis als eine mir verbleibende Überzeugung) (ibid.)である¹⁾とを指摘する。²⁾の³⁾とは、「根源的な作用」と「再認識する作用」において把握される内容が同じであるような場合に、両者の働きがどのように異なっているのかを考えることによつて際立つてくる。フッサールはこの点について次のようにいう。

……私はそれについて以前に知を獲得した。そして、確信としてのこの知は私に残り続けている。……更新された見る作用は、その間常に私のものであった確信を確認する。(IX, 212)

例えば、夜空を見上げて今夜が満月であることを知り、しばらく経つてからもう一度その満月を見つめる場合、二つの知覚体験は同じ把握内容を持っている。しかし、後者の体験は前者を改めて遂行し直したものである。後者においては私はすでに今夜が満月であることを知つていて、その満月の輝きを再び眺めて再確認し

ようとしているのである。また次のような場合においては事態がより明確になる。時刻表を見て午後七時に列車が発車するという情報を獲得し、その列車に乗るという予定を立てたものの、外出しているうちにその時刻が午後六時であったのか七時であったのかわからなくなったとする。そのとき、確かに獲得した時刻表の記述についての知は「確信」として持続しているが、その妥当性の強度は弱くなっている。だが、この疑わしくなった「確信」は時刻表を再び見ることによって回復させられ得る。この場合、最初に獲得された情報と後で獲得された情報は全く同じであり、その意味では同じ内容についての知覚体験が再び繰り返されただけのようにも見える。だが、二つの体験が持つ意味は異なっている。最初の獲得は時刻の情報についての「確信」を「創設」する作用であり、後者の獲得はすでに創設されたその「確信」を再確認し、補強する作用なのである。こうした事情は通常の意味における知に妥当するのみではなく、例えば『イデーノンII』で例に挙げられていた「一つの持続する恨み」(cf. IV, 113) というようなものも考えられるし、さらには「決断」・「努力」・「感動」・「愛情」・「憎悪」(IV, 114) など様々な状態に関わる体験についても類比的に考えられるだろう。

自我はこうした持続的に効力を発する諸「確信」を獲得しつつ生成していく。贈られた花を生けようとしてしまい込んであった花瓶を探し出し、その花瓶が適当かどうか観察するという場合を想定してみよう。その際、私たちはまずその花瓶を概観し、それが丁度よい大きさであり、茶色であるといった知を獲得する。次に、私たちは花瓶を様々な方向から見ると回してみたり、より詳細な状態を知るために目を近づけてみたりするだろう。それによって、ある方向から見るとその花瓶にはひびが入っており、また覗き込んでみると底が浅いなど様々なことがわかってくる。このような仕方では花瓶についての観察は進行していき、結果としてその花瓶は花を生けるには不適當であるという判断が下されることになる。その際、〈手頃な大きさである〉・〈茶色である〉・〈ひびが入っている〉・〈底が浅い〉などといった知はそれぞれ孤立したものとして獲得されるのでは

ない。(茶色である)のは(手頃な大きさである)ところの花瓶であり、(ひびが入っている)のは(手頃な大きさであり、茶色である)ところの花瓶である。これらそれぞれの知は「確信」として自我の新たな体験を支えている。そして当初この花瓶を(手頃な大きさの花瓶)としてしか把握していなかった自我は、これらの諸「確信」を獲得した後は、同じ花瓶を一目で(役に立たない花瓶)として把握することになるのである。

自我の周囲の様々な事物は、これと同様の過程を経て自我にとって馴染み深い対象となっていく。それは自我がそれらをまさに馴染み深い対象として把握する自我へと生成していく過程である。その意味で諸「確信」は、「発生によって、そして自我がその都度の作用を遂行したという事実によって、自我のものとなる諸特性」(ibid.)であるといえよう。フッサールは、こうした諸「確信」こそが個々の自我の独自性を決定するのであって、自我は諸「確信」以外の「他の諸々の固有性を全く持たない」(IX, 214)極として規定されると主張する。

また、自我はあらゆる「確信」を自らの「根源的な作用」の中でのみ獲得するのではない。例えば自我が世界における事象について遂行する知覚や判断の内容には他者による訂正の可能性が残されているし、また自我は独力では知り得ないような事柄について他者から教えを受け、その知識を自らのものにすることができる。こうした知の伝達においてもやはり「確信」は生じるが、それは自我が「根源的な作用」において獲得したものでなく、他者がすでに創設していたものを「追理解」(IX, 212)することによって獲得したものである。このような形で行われる「確信」の創設は、「後からの創設(Nachstiftung)」(IX, 214)と呼ばれる。

(二) 生における「世界」の生成と自我

このように「根源的な作用」における創設や、他者を通じての後からの創設において獲得される諸「確信」

は、フッサール流の「人格性 (Personalität)、性格 (Charakter)、個性 (Individuität)」(ibid.) といった諸概念と関連している⁽¹⁰⁾。また、諸「確信」を獲得しつつ生成していく自我は「一つの歴史の主体 (Subjekt einer Geschichte)」(IX, 216) であり、それと同時にその歴史において生成する「環境世界 (Umwelt)」の主体としても見なされる⁽¹¹⁾。このことをフッサールは次のように述べている。

客観的な遂行において、自己の生における自我は、相互に絡み合う諸対象性の多様性を構成し……一つの絶えずさらに新たに同一的に規定される対象世界を自らの環境世界として作り出す。(IX, 483)

ここでいう生において作り出される環境世界という概念の内実は、『経験と判断』における「世界」概念をめぐる議論を参照することである程度明らかになると考えられる。ここでは次のような主張が見られる。

認識活動のそれぞれのはじまりの前に、すでに常に諸対象が私たちに対して端的な確信のうちに設定されている。認識する行為のそれぞれの開始は、それらの諸対象をすでに前提している。(EU, 23)

自我の個々の認識は、生における様々な「確信」の創設によってすでに獲得された持続的な諸対象を前提として遂行される。その際に、自我は様々な周辺の諸対象に関心を向けることなく、それらの諸対象を保持している。それらの諸対象は、言わば自我にとつての「環境 (Umgabung)」(EU, 24) をなしている。この「環境」とは「いかなる関与も、把握する視線を向けることも、あらゆる関心の目覚めもなしに常にそこにあり先所与性の領域」(ibid.) である。フッサールがいうように、私たちは、周囲の環境を形成している諸々の対

象全てに對して能動的な関心を向けているわけではない。フッサールはこの暗黙のうちに保持されている「環境」を「その都度の世界」と言い換え、次のようにいう。

私たちはまた、一切の認識活動に先立ってその都度の世界が普遍的な地盤として横たわっている、ともいえる。そして差し当たりその地盤とは、個々の認識行為がすでにそれを前提しているような地盤、普遍的受動的な存在信念という地盤に他ならない。

(ibid.)

このようにフッサールは、能動的な認識活動が、受動的な存在信念という「地盤」としての「その都度の世界」に依拠して遂行されることを主張する。さらにフッサールは、「世界信念 (Weltglauben) というこの普遍的な地盤は、生活上の実践であれ認識の理論的実践であれ、あらゆる実践の前提である」(EU, 25)ともいう。例えば、玄関の扉の向こうには虚無ではなく外の景色が広がっていることを、また歩み出すその足の下に大地があることを、私たちは行動における当然の前提として「信じて」いる。ここで「信じる」と表現したことは、「彼の言うことを信じる」といった場合の「信じる」こととは違って、能動的に遂行されるわけではない。私たちは、「外には景色が広がっている」こと、「足の下には大地がある」こと等を、「外」や「足の下」に主題的に関心を向け、注意深く観察しながら知るわけではない。それらの事柄を、私たちは暗黙のうちの前提として、能動的にはなく受動的な信念として知っている。こうした信念と呼ぶべきものが全く私たちに欠けていたとしたら、私たちは何事をも実行することができないであろう。⁽¹²⁾フッサールが次のように主張する際には、こうした洞察があったと考えられる。

まるで個別的な諸対象が未だ全く無規定な基体としてはじめて与えられるかのような仕方、それらについての認識活動が行われることは決してない。(EU, 26)

だが、例えば「初めて食べる料理」、「初めて聞く音楽」などに触れるという経験は、決して特異な事柄ではなく、むしろありふれた事柄であるようにさえ思われる。こうした経験においては、私たちはまさしく未知の対象に接しているといえるのではないか。しかし、フッサールは次のように主張する。

「対象一般」としての把握は——未だ全く無規定性と未知のうちにあるのだが——その対象が「何らかのかたちで在り」、解明可能で、それが何であるのかを知られ得るような何かであるという点では、すでに既知の契機を含んでいる。(EU, 34F)

すなわち、認識の対象となるあらゆる事物は、たとえ日常的な意味では私たちにとって未知であったとしても、少なくとも対象であること、あるいは対象になり得るということ、私たちが予め了解している。また、それらが何らかの仕方でそこに在る「存在者」(EU, 35)であり、またそれらについて様々な事柄を知り得るようなものであるということについても、私たちは知っている。このように考えると、未知の事物について私たちはすでに様々な事柄を知っていることになる。このことからフッサールは、「未知はいつでも同時に既知の一形態である」(EU, 34)と主張するのである。ここでは、既知の事柄とは「対象」、「存在者」といった「類型」(Typus)」(EU, 32)であると考えられる。そして、あらゆる認識や実践などの活動の前提として保持されているこうした既知の事柄の総体こそが「世界」、「地盤」、「世界信念」などと呼ばれているものであると

いえよう。

この「地盤」という言葉は、まさに不動の「地盤」を思わせるが、フツサールのいう「世界」は常に一定の形で固定化されているわけではない。⁽¹³⁾フツサールは次のようにいう。

世界は、私たちにとって常にすでに、その中で認識が事前に様々な仕方でも成果をおさめたものである。

(EI, 26)

つまり、「世界」はその都度の認識に先立つ「地盤」だが、それに基づいてなされるその都度の認識の成果は「世界」のうちに算入されていき、新たな認識の前提となる。それゆえにフツサールのいう「世界」は自我の生に伴って緩やかに変動していくものであると考えられる。このような意味で「世界」は「あらゆる変化と変更のうちにあるアプリアリ⁽¹⁴⁾」として特徴付けられることもできるだろう。

生は上記のような「世界」ないしは「環境世界」を形成し、自我はそれを信念の「地盤」としてあらゆる認識や実践の活動を遂行する。こうした議論によるならば、生に先立って絶対的に同一のものとして存立し続け、生を自己の付属物として所有する主体という自我観は拒否されねばならない。生の主体としての自我は決してそのようなものとしては考えられ得ない。むしろ自我は生において獲得された習慣としての「確信」を暗黙の前提とすることなくしては、様々な認識や実践の活動を行うことはできないのである。また自我は、それぞれ固有の生において獲得された諸「確信」と「環境世界」に基づきつつ、それらを浸透させた主体として把握されることによって、はじめて他の自我とは区別されるそれ自身の個性を持った自我として理解されることができるといえる。そうである以上、生を捨象してもなお独自性と自立性を持ち得る自我というものを考えることはできな

い。

以上のように、自我の活動が生によって可能となっていること、そして自我は自己の生の軌跡によってはじめて個体化され、その個別的な自我として把握され得るということを考慮に入れれば、生と自我の概念は不可分に結び付いており、自我は生を事物と類比的な意味で所有し得る主体としては想定され得ないということになるだろう。

二 生を反省によつて把握する自我について

(一) 〈反省する自我〉と〈反省された生〉との隔たり

以上で論じてきたように生と自我が不可分であるとしても、その不可分なものとして把握されている生および自我と、それらに反省の視線を向けている自我との関係の問題が残っている。そこで次に、〈自我は自己の生を反省によつて把握する〉という事態における自我と生の関係に目を向けることにする。自我が自己の生を対象化するのには反省によつてである。その反省が遂行される際には、自我と生との間にある種の隔たりが生じているのでなければならぬ。しかし、この隔たりはどのような隔たりなのか。また、反省する自我を反省される生から分け隔てて捉えることはできるのであるか。以下では、こうした問題に関連するフッサールの分析を検討する。ここではまず『第一哲学』を中心とするテキストにおいて示されている反省の構造を確認することから議論を始める。

『第一哲学』におけるフッサールは、反省は「後からの覚認・気付き (Nachgewahren)」(VIII, 89) であるという見解を示している。通常、知覚・想起・想像といった諸々の作用を遂行している場合には、自我は作用の対象に言わば没頭している。音楽を聴いているときには自我の関心はその音楽に向けられているし、絵画を

眺めているときにはその絵画が自我の関心を占めている。そうした場合に自我は当然ながら音楽や絵画を楽しんでいる自己自身には目を向けていないし、音楽を聴く体験や絵画を眺める体験にも関心を持っていない。こうした直線的に対象へと向かう素朴な諸作用に対して、反省はそうした諸作用そのものやそれらを遂行する自己自身へと関心を向けかえる作用である。反省がこのような作用である以上、それは反省以前に遂行された素朴な作用を前提として遂行される。だが、反省が遂行されるときには素朴な作用は「すでに過ぎ去って」(VIII, 88) しまっている。従って、反省は常に素朴な作用に対して事後的に遂行される「後からの覚認」でしかあり得ない、と一旦は考えられる。

だが、この「後からの覚認」の「後から」という一種の時差が持つ意味を私たちはどのように理解すべきなのか。この問題は、過去・現在・未来に伸び広がっている私たちの生全体もまた反省の対象となり得るというフッサールの見解を参照することで際立つてくるだろう。そこで、次にこの見解について確認しておくことにしよう。「後からの覚認」という規定は、すでに過ぎ去った体験の主体としての自我を現在の自我が把握する、という反省観を私たちに抱かせる。だが、自分が現在遂行している作用へと反省するとき、私たちは通常その作用を過去のものとしてではなく、むしろ現在のものとして捉える筈である。フッサールの議論においても、「私は知覚する、考える、願う、行う」などという諸作用が反省においてその都度の現在の作用として捉えられるということは前提になっている (VIII, 84)。

また、私たちはこうした「現在の超越論的生」だけではなく、「過去と未来における私の超越論的存在あるいは生」(ibid.) へと反省することもできるとフッサールは主張する。こうした過去・未来における自我への反省は、それぞれ想起・予期の作用が介在することによって可能となる。フッサールは主に想起の作用を取り上げつつ、「想起は私に対して二重の仕方では超越論的なものを生み出す」(VIII, 85) ということに注目する。⁽¹⁵⁾

例えば、〈昨日の夕焼け〉についての想起に対して反省を行うときにまず把握されると考えられるのは、現在において遂行されているその想起の作用とそれを遂行している現在の自我である。その作用は「私は〈昨日の夕焼け〉を想起する」と言い表され得る現在の体験として捉えられる。だが想起が与えるものはそれだけではない。この場合の〈昨日の夕焼け〉には、それが現在において想起される内容であるということと共に、それが過去の知覚の内容だったということもまた属している。私たちは想起の内容をこれら二つの仕方で理解することができる。言わば、「私は想起する」には「私は知覚した」ということが包含されているのである（VIII, 95）。そうすると、想起の内容がそれらの二つの意味を含んでいることに応じて、それを把握する自我への反省にも二通りの様式が考えられることになる。すなわち、一方は現在の想起作用の主体としての自我への反省であり、他方は過去の知覚作用の主体としての自我への反省である。

フッサールはこの過去の自我への反省について、「この直線的な想起において匿名的な過去の自我と意識は、反省（それも、今の想起への反省ではなく、想起の「中での」反省）において露呈される」（VII, 264）と述べている。ここで「想起の「中での」反省」ということによって表現されているのは、想起に没入しつつ、それを過去の知覚の追体験として引き受けながら遂行する反省というほどの意味であると考えられる。そして様々な過去の時点を順に想起しつつ、その中での反省を遂行していくことによって過去から現在に至る「私の連続的な超越論的過去」を把握したり、またそれとは逆に「私の超越論的生が連続的に際限ない過去のうちへと遡ること」（VIII, 86）を理解することが可能となるとフッサールは主張するのである。

この「想起の「中での」反省」についての主張と平行的に、フッサールは未来の自我の把握についても予期が介在しているという見解を示している。つまり、予期への反省もやはり二重の成果を帰結し、一方では現在における予期作用と自我が、他方では未来において遂行され得る作用とそれを遂行する自我がそれぞれ獲得さ

れる。そしてこのことによって「超越論的未來の開かれた際限ない地平」(ibid.)が自我にとって開かれてくるのである。

こうしたフッサールの議論は、自我は自己自身の過去・現在・未來にわたる生を現に把握できるという見解と、自我は自己自身と自らの体験を反省によってのみ把握できるという見解から要請されるものであると考えられる。直線的に対象へと向かう素朴な知覚においては知覚する主観としての自我は把握され得ないのと同様に、過去や未來の自我は直線的な想起や予期によって把握されるものであつてはならない。自我は想起や予期の対象ではなく、それらを遂行する主観だからである。そのことを前提とするならば、過去や未來の自我は素朴な想起や予期によっては捉えられず、あくまで反省によって捉えられるのでなければならぬことになる。だが、私たちは現に反省において過去・現在・未來の生を把握し得るということを考慮に入れると、先述の問題が浮上してくるように思われる。すなわち、「後からの覚認」という反省観における「後から」が意味する隔たりを私たちはどのように理解すべきなのであるうか。

(二) 〈反省する自我〉の〈反省された生〉への編入

このことには、〈反省する自我〉と〈反省された自我〉の「自我分裂」の問題が関連していると考えられる。素朴に対象へと向かう体験と自我は、差し当たり自己自身に関心を向けていない。例えば事物を見るときに、その「見る」こと自体は見られていない(VII, 260)。このように差し当たり諸々の体験は「非主題的で、言わば匿名的な意識の生」(VII, 262)というあり方をしている。この非主題的・匿名的な生を反省によって把握する際に、自我は自己自身を言わば「超え出る」(ibid.)ことになる。そのとき自我は「上位の自我すなわち反省作用の自我」と「私がそれへと反省するところの下位の自我(das Mich)」(ibid.)へと分かれる。この事

態が「自我—分裂 (Ich-Spaltung)」(ibid.) と呼ばれる。自我分裂において自己自身を「超え出」た〈反省する自我〉は、〈反省された自我〉と対象についての関心や信念を共有する必要はなく、そうした「自然的な信念」(VII. 92.) を拒否して対象一般に無関心な「傍観者 (Zuschauer)」(VII. 92. 107.) として振舞うことができる。¹⁶⁾

この傍観者に関する見解に加えて、先の想起・予期における反省についての見解を考慮に入れると、〈反省する自我〉は〈反省された自我〉、そして過去・現在・未来にわたる超越論的生全体を「超え出る」ことによって、それを対象化しつつ現象学的考察を遂行できるということになる。そうすると、「後からの反省」の「後から」が意味するのは、生の内部における時間的な隔たりではなく、時間的に広がった生全体とそれを「超え出」た〈反省する自我〉との間に広がる隔たりであるということになるのではないか。このように考えると、確かに自我は自己の生全体を反省による対象化という意味においては「所有」できるようにも見える。しかしこの隔たりは、反省において捉えられることによって、直ちに生の内部における隔たりへと転化し得るものとなる。つまり、〈反省する自我〉はそれが〈反省する自我〉として反省的に捉えられた時点で、すでに〈反省された生〉の流れの中に位置付けられ得るものになってしまっているのである。

この事態は、現象学を営む自我、すなわち自己の超越論的生へと関心を向ける〈反省する自我〉の、超越論的生への編入とも呼ぶべき事柄に関わっている。フッサールがこの問題に接近するのは、現象学を営む自我の地位をめぐる考察においてである。「デカルト的省察」でのフッサールは、反省に際して生じる自我の三つの地位を区別している。それらは、「世界に「関心を持つ自我」、〈無関心な傍観者〉としての「現象学的自我」、そして〈それら二つの自我の間に生じる自我分裂を「無関心な」傍観の態度」における新たな反省によって把握する自我〉に分けられる (CM. 36f.)。ここでは後の二者が世界に関心を持たない傍観者として特

徴付けられている。世界に関心を持つ自我と第一の傍観者との分裂は、第二の傍観者によって反省的に把握される。さらにそれだけではなく、この第一の傍観者と第二の傍観者の分裂をより高次の反省によって把握する第三の傍観者があり得るであろうし、こうした過程はどこまでも繰り返され得るように思われる。しかし、これらの自我は分裂したまま固定されているわけではない。

フッサールは一九三〇年に書かれた草稿で「自我と自我生の具体化された状態には、現象学を営む生 (das phänomenologisierende Leben) もまた属している」(XXXIV, 177)と主張している。そこでのフッサールは、「現象学を営む自我 (phänomenologisierendes Ich)」(XXXIV, 176)を主題化することによって、「現象学を営む自我の現象学」、「現象学の現象学」を遂行する必要性を説いている¹⁷。フッサールによれば、「具体的で超越論的な自我」(XXXIV, 177)を主題化しようとするならば、「私の超越論性 (Transzendentalität) の構成要素としての、現象学を営む存在と行い」(ibid.)を主題化しなければならない。その過程は次のようなものである。自我はまず反省において超越論的的自我を捉える反省のうちで、「素朴に超越論的な経験と思考」(ibid.)を行う。次にその反省を行うつつ現象学を営んでいる超越論的傍観者の匿名性を高次の反省において把握する。そしてこの超越論的傍観者の匿名性はさらなる反省において把握される——このような仕方では匿名性を露わにすることなくしては、「完全に具体的なエス」(ibid.)を獲得することはできない、とフッサールはいう。ここで述べられているのは、それぞれの段階において自己自身へと反省している傍観者としての自我が、新たな反省によって対象化されることでその匿名性を取り払われていく過程である。それと同時に、先の引用で示したように傍観者の態度において「現象学を営む生」とそれを遂行する自我は、「自我生」に属するものとして捉えられることになる。従って私たちはその過程を、〈反省された生〉を超え出ていたその都度の匿名的な傍観者が次々に〈反省された生〉のうちへと編入されていく運動の過程として理解することもできるであろう。

この過程において最も高次の傍観者としての〈反省する自我〉は、低次の諸々の傍観者を含む〈反省された生〉全体を把握することができる地位にある。しかし、この最も高次の傍観者としての〈反省する自我〉を、それが機能する現場において捉えることはできない。〈反省する自我〉は反省する当の自己自身には関心を向けていない。その意味で、〈反省する自我〉は常に「自己忘却」(VII, 88ff.)のうちにある。それゆえに、「上位の自我すなわち反省作用の自我とその反省する体験は、その際にその自我の立場においては、それ自身について「無意識的 (unbewusst)」で匿名的」(VII, 262)であらざるを得ない。

以上の議論から次のことが帰結すると考えられる。自己の生を「超え出」て、過去・現在・未来にわたる生の流れ全体を取り纏めて反省し得るものとしての〈反省する自我〉を把握し、それについて何らかの言明を行ったとしても、そこで捉えられている〈反省する自我〉はすでにその言明が本来言い表そうとしていたそれではなくなっている。〈反省する自我〉と〈反省された生〉との関係についての言明(例えば両者の自我分裂や、前者が後者を「超え出」ているという事態についての言明)はそれ自体反省のうちで形成されるほかはなく、そのとき〈反省する自我〉は正確に言えば〈反省された反省する自我〉へと転化してしまっている。それゆえに、結局のところ〈反省された生〉を「超え出」たものとしての〈反省する自我〉を固定化して捉えることはできない。それは反省の対象となつて固定化された時点で〈反省された反省する自我〉となり、すでに〈反省された生〉の中に位置付けることが可能なものになってしまっているのである。

四 結論

以上の議論では、生と自我は不可分であるというフッサールの見解の内実を探るため、〈生の主体としての自我〉・〈生を反省によって把握する自我〉という自我の二つの側面に関わるフッサールの諸分析に注目した。

そこから引き出されてきたのは、次のような見方である。まず、(生の主体としての自我)の実相についていえば、実際には生から独立して存立する主体としての自我というものを考えることはできない。なぜなら、私の様々な活動は生において形成される「世界」を地盤としてなされるものであるし、そもそも自我はその生において獲得される諸「確信」によってはじめて個体化され得るからである。また、(生を反省によって把握する自我)も、それ自体(反省された生)の一面面を生きる自我として把握されるほかはない。これらの論点についての考察を通して、生と自我の不可分性に関するフッサールの見解の一端が明らかになったと考えられる。

こうした見解に基づいて考えるならば、生と自我をそれぞれ独立したものとして把握することは原理的に不可能であり、生を抜きにした自我というものはそもそも考えられ得ない。つまり生と自我の間には、通常の意味における事物の所有と類比的に考えられるような関係を取り結ぶ余地など無いのである。そうである以上、生は様々な事物と同様に自我の所有物となり得るものとしては見なされ得ない。そうすると、自我による「生の所有」という想念は意味を持たず、生についての「自己決定」(と見なされている決定)を「生は自我の所有物である」という感覚を根拠として正当化することはできないということになるだろう。こうした見方からすれば、「自己決定」とは自我に対する客観の一つとして所有された生を外から眺め、それを自由に処理するという行為なのではない。むしろ「自己決定」も、それが自我によって遂行される様々な活動のうちの一つである以上、それ自体やはり生の一部なのである。

従って、一般に自己の所有物を(他者に危害を加えない限りで)自由に処理すること——例えば「自分の自転車を青く塗る」、「古くなった財布を捨てる」など——を正当な行為として認めたとしても、そのことを根拠にして生に関する所謂「自己決定」の正当性を一律に認めることはできない。このことを例えば脳死・臓器移

植の問題に当てはめるならば、臓器の提供希望者が脳死判定を受けるといふ意思表示をする場合、それは「自分が所有する生の終期を決める」といふ行為として解釈されてはならないことになる。むしろそこでなされている「自己決定」は、端的に「ある状態になった場合に脳死判定を受ける」といふ事柄に関する決定として——つまり所有物と見なされた生に「関する」決定ではなく、他の様々な自己の行動方針に関する諸決定と同様に、生の「中で」なされる決定の一つとして——見なされるべきであると考えられる。そうすると例えば「公園の木の枝を切り落とす」、「道に空き缶を捨てる」、「夜中に大きな音を立てて騒ぐ」などといった諸決定が周囲の状況に応じて他者による制限を受けたり、場合によっては禁止されたりすると同様、「ある状態になった場合に脳死判定を受ける」といふ「自己決定」もまた自分の所有物を自由に処理するという場合とは異なり、他者からの様々な干渉を受けることは止むを得ないであろう。それどころか、その「自己決定」が他者の精神的・経済的な状態に多大な影響を与えるものであるならば、むしろ他の様々な事柄に関する諸決定に比べてより大きな干渉を受けることにさえなるだろう。

以上のように生と自我に関するフッサールの見解に依拠すると、「生の所有」といふ想念に基づいて「自己決定」の正当性を主張することはできないということになる。だが、そのことは一般に「自己決定」を尊重する必要はないということの意味するわけではない。例えば、「脳死判定を受ける意思表示をしない」、「絶対に自殺をしない」といった「自己決定」を行う際に他者が必要以上の干渉をしてくるという状況は一般的ではない。これらの「自己決定」は取り立てて他者との実際的な交渉を行うまでもなくその正当性を認められるであろう。所謂「自己決定」の範疇に含まれる諸決定が正当と認められるか否か、あるいは正当ならばどの程度まで正当なのかといったことは、その決定の内容だけではなくその都度の状況——例えば、「自己決定」を行う本人が置かれている精神的・身体的・経済的状况や社会的な立場のほか、その本人の思想、信条、あるいはま

た年齢や判断能力等々の事柄——によっても決まってくるものであり、「自己決定」一般に一律に妥当する正当性の基準を定めることは困難であると考えられる。

むしろここで必要なのは、「自己決定」が一律に尊重されるべきか否かという問題を放棄することなのではないだろうか。生に関する所謂「自己決定」の範疇に含まれる諸決定の正当性に関する合意は、生を誰かの所有物と見なすことができない以上、その都度の状況に応じて「自己決定」を行う当人とその周囲の人々の間で形成されていくほかはない。従って、「自己決定」一般の正当性を一律に定めることができるような基準を求めることよりも、その都度の状況における個々の「自己決定」を行う当人と家族などの周囲の人々が相互の立場と意見に配慮し合いながら、その正当性に関する見解の一致に至ることができるような道筋を模索することこそが重要であると考えられる。この「自己決定」を行う当人と周囲の人々との相互の配慮を確保するためのルールが個々の具体的な事例においてどのようなものであり得るのかを考察することは、今後の課題である。

註

Husserlianaからの引用については、特に断りのない場合は括弧内に巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示した。また、*Cartesiansche Meditationen*, Philosophische Bibliothek, Bd. 291, Felix Meiner, 1977に引くのはCM, *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, 7 Aufl., 1999に引くのはEUと略記した。

(1) 「臓器の移植に関する法律」では、臓器の提供希望者が脳死判定に従う意思を予め書面で表示し、なおかつ提

供希望者の家族が脳死判定を拒否しない場合に限って、提供希望者の脳死判定を行うことができると定められている（第六条第三項）。だが、提供希望者の自己決定権を重視する立場からは、本人の臓器提供および脳死判定を希望する意思はたとえ家族といえども尊重すべきであると主張される。立山龍彦『自己決定権と死ぬ権利』（東海大学出版会 一九九八年）二二六—二四〇頁を参照。

- (2) 清水哲郎『医療現場に臨む哲学II』（勁草書房、二〇〇〇年）第七章では、「相互に独立した個人」という「近代的な個人主義的人間像」から「互いに浸透し合っている個人」という「より精確な人間像」への移行が提起されている。清水氏は患者の自己決定の「自由」と家族の「しがらみ」との緊張関係を着目して、家族を構成するそれぞれの個人にとっての「自分のこと」が相互に浸透し合う場面を記述し、医療方針は患者と家族を含めた周囲の人々から成る当事者たちによって共同で決定されるべきだという見解を裏付けることを試みている。

- (3) J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1988, Second Treatise, Section 23, 24. (宮川透訳「統治論」『世界の名著27 ロック ヒューム』、中央公論社、一九六八年)

- (4) *ibid.*, Section 27.

- (5) *ibid.*, Section 28.

- (6) *ibid.*, Section 27.

- (7) 一ノ瀬正樹「死の所有（上）——「死刑」という不可能性からの倒錯——」、「思想」第九二三号（岩波書店、二〇〇一年）一四頁参照。

- (8) なお、フッサールは当初、純粹自我という概念を自らの理論に取り入れることを拒否していた。『論理学研究』では、「私が注目し得るもの、従って知覚しうるものは、経験的自我と、その自我の、与えられた瞬間にその自我にとってまさに特別な「注意を向ける」対象になっような自らの諸々の体験あるいは外的な諸客観への、経験的な関係のみである」(XIX/1, 374)と述べられ、考察の対象は経験的自我すなわち個々の体験を持つその程度の自我に限定されている。このような見解は、「自我は外的事物と同じように知覚される」(XIX/1, 375)というこの時期の洞察に基づいて示されたものであろう。すなわちフッサールは、自我の自己知覚は事物の知覚と同じく日常的に行われていることであり、事物と同様の仕方では知覚され得ないような主体を自我として認めることはできないと考えていたのである。

- (9) フッサールは、「顕在的なコギト」だけではなくその背景を形成している諸々の体験にも純粹自我が関与していることを前提とした上で、カントの「私は思考する」が全ての私の表象に伴うことができるのでなければならぬ」という命題に対して賛意を表明している (III/1, 123)。
- (10) フッサールによれば、自我は諸「確信」を獲得して行くことによって自らの「人格的個性」(IX, 215)を形成する。この「人格的個性」を持つ自我は、後の『デカルト的省察』における「習慣の基体」(CM, 68f.)としての自我に対応する。ここでいう「人格」概念について、『デカルト的省察』では「人間以下の諸「人格」」をも含む広い意味における「人格」であるという規定がなされている (CM, 69)。
- (11) このように理解された自我をフッサールは「具体的で純粹な主観性」としての「モノアド (die Monade)」(IX, 216)と呼ぶ。『デカルト的省察』では、自我はこの「モノアド」として捉えられるに至って「具体的 (konkret)」な自我になるとされている。なおここでフッサールが「具体的」というのは、様々な体験とそのうちで構成された諸対象を保持する主体として捉えられた自我の様態のことである (CM, 69)。
- (12) こうした問題は、ウイトゲンシュタインの『確実性の問題』(L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Suhrkamp, 1984.)における「世界像 (Weltbild)」という概念に関連していると考えられる。「世界像」とは私たちの探求や主張を支える基体であり (S162)、自明の前提として疑わずに受け入れられている信念である (S167)。例えば、地球が自分の誕生の遙か昔から存在している、地球は巨大な物体である、自分を含めた人間には祖先がある、などといった事柄を私たちは疑うことなく信じている (S288)。こうした「基礎付けられていない信念」(S253)から「世界像」は成り立っている。
- (13) なお、ウイトゲンシュタインは「世界像」が容易に動かないものであるという点に注意を喚起している (S97, S512)。
- (14) L. Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd.2, 1977, S.46.
- (15) 他の箇所でもフッサールはこのことを想起の「驚くべき特異性」(IX, 205)として記述している。やがてフッサールは、想起、予期だけではなく想像にも同様の構造を認めている。cf. VII, 263f.; VIII, 85f.; IX, 205f.
- (16) なおフッサールはこのことによつて現象学的考察が可能になると考える。自我は「反省する超然とした自我」

(VIII. 96) として「下位の自我」へと関心を向けてはいるが、「超然とした自我」と「下位の自我」が対象について持つ関心や信念は必ずしも一致している必要はない (VIII. 106)。また自我は日常的な生活において自らが持っている信念の正当性を保留することができる (VIII. 108)。このことが対象の実在についての判断中止を可能にするとされている。

(17) フッサール全集第34巻の編者ルフトは、この「無関心な傍観者」の地位への問いが遂行されなければ、現象学は自己の営みへの批判を欠いた高次の素朴性、すなわち「超越論的素朴性」に陥ると指摘する (XXXIV. S. XXXVII)。

(よしだ・あきら 東京大学大学院人文社会科学系研究科博士課程)

'Life' and 'I', from the Viewpoint of Phenomenology

Akira Yoshida

How am I related to my life? Such a question does not arise in daily life. It seems that the relation between life and the I is shown in the fact that I am living now. In this fact, Life and the I are not independent of each other. However, life is sometimes considered to be an object that is 'possessed' by someone; for example, in the argument over self-determination. In the view that the I 'possesses' its life, the concept of the I that can be separated from the concept of life is presupposed. Because of this separation of the I from life, the fact that I am living is made into an artificial view that the I 'possesses' its life. But it does not seem to be appropriate view of life. Actually, we cannot say that the I 'possesses' life as the I possesses material objects.

Life is not a mere object for the I. I try to demonstrate the inseparable relation between life and the I from the viewpoint of phenomenology in this paper. This paper examines Husserl's concepts of life and the I. According to Husserl, the I arises out of life, and moreover, life is not for the I, but it is itself the I. In order to clarify the meaning of this view, this paper focuses on analyses of the following two points made by Husserl.

- (1) The I is the subject of its life
- (2) The I grasps its life by performing reflection

First, through examining Husserl's analyses, we see that the I as the subject of its life cannot be grasped without life that consists of a flow of experiences. Second, we see that the I that reflects its life can be considered to be nothing other than a part of reflected life.