

拙著『フッサールにおける〈原自我〉の問題』について ——四つのポイント——

田口 茂
(北海道大学)

本稿では、拙著『フッサールにおける〈原自我〉の問題——自己の自明な〈近さ〉への問い』（法政大学出版局、2010年）で展開した議論の主な関心と中心的な論点について、これまで諸賢より頂いた様々なご批評や反応を参考にしつつ¹、現時点から振り返って書いてみたい。本書の欠点はあげつらっても仕方のないほど多岐に渡るが、せめて本書の意図だけでも明らかになれば、研究者諸氏にとって（読まないという選択も含め）多少の判断材料になるかもしれないと考える次第である。さして緻密ではない代わりに、拙著に比べ幾分自由に叙述を展開し、拙著よりわかりやすい表現を心がけたが、十分なものではない。また、本書の元となったドイツ語版の草稿（博士論文）を書き上げてから、すでに10年近くの年月が経過しているので、解釈の力点に変化している点もある。諸賢のご教示・ご批判を賜ることができれば幸いである²。

1. 2012年3月4日に行われたフッサール研究会シンポジウム「フッサールにおける自我と原自我をめぐって」では、拙著について武内大氏、吉田聡氏より真摯なご批評を頂いた。また、会場の諸氏より、多くの有益な問いかけを頂いた。ここで再度感謝の意を表したい。この会に先立って、立正大学で行われたもう一つの書評会（2011年1月29日）でも、丹木博一氏、村上靖彦氏、吉川孝氏より大変有益なご批評を頂いた。これらの諸氏、ならびに会をご企画下さった板橋勇仁氏、中山純一氏にも、この機会に御礼申し上げたい。なお、本稿は直江清隆氏、村田憲郎氏、荒畑靖宏氏、Søren Overgaard氏、Rainer Schäfer氏から頂いた書評（海外の二氏はドイツ語版への書評）にも多くを負っている。同じく謝意を表す。また、本稿の叙述に拙著の段階よりも幾分進んでいる点があるとしたら、数学者の西郷甲矢人氏との共同研究にも色々な点で負うところがあるはずである。

2. 以下、*Husserliana*, Den Haag/ Dordrecht 1950ff. からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。*Husserliana Dokumente*, Den Haag/Dordrecht 1977ff. は Dok、*Husserliana Materialien*, Dordrecht 2001ff. は Mat という略号で示し、その後に *Husserliana* と同様の仕方で巻数と頁数を示す。

1. 四つのポイント

本書に関して、どうしても強調しておきたい点をあらためて挙げるならば、以下の四点になる。

- ① 「自明性」論：現象学的思考の性格づけ
- ② 間主観性論と原自我論との関係：とりわけ、原自我は間主観性よりさらに**根源的だ**というわけではないということ。
- ③ 変様論：「原自我」現象の事象的構造
- ④ 明証論：現象学的な知の根拠をどう考えるか。

本書のどの章にも、他の章での議論展開に必要な内容が書いてあるので、正確にご理解頂くにはご面倒でも全体をお読み頂くしかないが、もし全体をお読み頂く余裕がないなら、少なくとも以下の各章をお読み頂ければ概要は掴めるのではないかと思う。まず第一章をお読み頂ければ、筆者の現象学解釈の基本的姿勢と、本書の進む方向性について、ある程度の目星をつけて頂けるはずである。核心のみを知りたいなら、さらに第五、六、七章をお読み頂ければ、おおよそ見当をつけて頂けると思う。これらの章は、おおまかにいえば上記①～④の問題にそれぞれ対応している。

①、②を通して見えてくるのは、そもそもフッサールの原自我論は、これまで知られていた事象と並ぶ新たな事象を提示しているというわけではなく、むしろ現象学的に考えるという**方法**それ自体といつもすでに不可分に絡まり合っている事象的問題だという点である。これに対し、③の変様論は、この絡まり合いそのものが事象として現われてくる場面を問題にしたとすることができ、④の明証論は、同じ問題をどちらかといえば方法論的側面から、現象学的に「語る」ということに着目しつつ論じたものと言ってよい。ただし、現時点の反省としては、④の明証論を③の変様論によって再定式化する必要があると考えている。本書の核心として現時点で筆者が最も重視しているのは、③の変様論である。

以下、上記に対応する仕方で、本書の議論をもう少し見通しやすいものにすることを試みてみたい。

2. 「自明性」論の意義

自明性への信頼と「近さ」

第一章の「自明性」(Selbstverständlichkeit)論は、本書の分析の基本的な関心を示すものである。「自明なもの」は、自明であるがゆえに、われわれの通常の意識に対してあからさまに目立ってはこない。それはむしろ、「自明だから問題にする必

要はない」という仕方で、主題的なものから除外される傾向にある。つまり、意識の通常の経験にとっては、忘却され隠蔽される傾向にあるわけである。しかし、意識経験にとって主題的に立ち現われてこないからといって、それが何の機能も果たしていないということにはならない。それはむしろ、経験が経験として働く際に、まさに頼りにしているもの——そのつど初めから吟味し直さなくても安心して依拠できるもの——として機能しているからこそ、「自明」という性格を持ち得ていると考えられる。このように「自明なもの」とは、いつもすでにわれわれが信頼して馴染んでいる (vertraut な) もの、いいかえれば、経験が何らかの目標を自らにとって「遠いもの」として追求するときに、目指され主題となっているものより「近く」に、主題となることなく生き抜かれているものという性格をもつ。

「問題」としての自明性とその「異様さ」

他方で、そのような「自明なもの」が明確に主題的分析の対象となったとき、それは「わかりやすい」＝「理解の枠組みに問題なく収まる」ようなものとしては現われてこない。「枠組みに収めて理解する」といった活動自体、様々な自明性を前提にして初めて可能になる活動であり、日常的・自然的な生活における実践的目標に結びついた通常の認識活動は、自らがその上に乗っているそのような自明性を分析しようにはできていない。(たとえば、過去に約束したことを思い出して手帳に書き込むことができる人が、「思い出す」とはどういう活動なのか、過去の約束と未来のスケジュールとがどのように関係づけられることができるのか、といった点について尋ねられても、多くの場合答えに窮するだろう。) 逆に、そのような自明性があからさまに「問題」として主題化されてしまうという状況は、自然的な実践的認識活動にとっては機能不全を引き起こす状況である(上記の問いに引っかかっていたら、スケジュール帳はいつまでも埋まらない)。「自明なものは自明だ」という仕方で、説明抜きで済むかぎり、自明性は自明性として機能している。「自明だと言われているし、そう思ってきたが、要するにどういうことなのだろう？」と考え始めるとき、その当の自明性はまさしく「自明＝説明の要らないもの」として働いてきたがゆえに、その理解を実質的に進めるための手がかりを欠いており、「自明なもの」はかえって「異様な」(fremd)、「居心地の悪い」(unbequem)ものとして現われてくるのである。「志向性」にしても、「身体」にしても、「世界」にしても、さらには「他者」、「自我」にしても、現象学の根本問題となる事象は、いずれもそのような性格をもつ。また、「現象学的エポケー」、「現象学的還元」は、まさに上記のような問題意識に対して理論的に対処しようとする努力として読むことができる。

事象的問題と方法論的問題との重なり

本書第一章では、フッサール自身の言明をできるだけ引きながら、上記のような問題意識についての粗描を行った³。この問題意識にもとづいて、現象学は様々な事象を次々に自明性として主題化してゆくのであるが、そのような主題化においてつねに自明にとどまってきた次元として、「そのように現象学的に考え、分析を行っている私自身」がまだ残っている。この自明性もまた問題化されねばならない。それが自明にして居心地の悪い問題としてとりわけ鮮明に問題化されてくるのは、「私」ではない「他者」、そして「複数の私たち」からなる「間主観性」との関係においてである。

一方で、現象学を行う私を、「この私自身」から切り離して、何か中立的な「自我一般」のようなものと考えたら、現象学は、「私自身の経験から出発する」という方法論的基盤を失ってしまうように見える。他方、現象学を行う私を、単に「この私」と見なすなら、「この私」にとって確証されたことが、なぜ他の無数の自我にとってもそのまま妥当するなど主張できるのか、という問いが迫ってくる。どちらの選択肢も、〈自明的に理解されているようでいて、明確な理解を作ろうとするとかえってわれわれの思考を攪乱するような不可解さ〉に突き当たってしまう。ここでは、「私」というものをそもそもどう考えるか、という「居心地の悪い」事象的問題が応答を迫っていると同時に、そのような問題について考えている「私」自身も、問題から安全な距離をとって対処するわけにはいかず、必然的に当の問題そのもののなかに巻き込まれてしまっている。このように、事象的な問題と方法論的な問題とが重なり合う地点において成り立つ「私」への問い、通常の経験においても、それを問題にし分析している現象学的思考自身にとっても、「自明」として理解を拒む「私」への問いが、フッサールにおいて「原自我」という標題のもとに問題化されていると考えられる⁴。

以下ではまず、ここで示唆した間主観性論との関係を中心に、「原自我」という語でもって示唆されている問題をもう少し詳しく規定してみたい。

3. なお、上記のような問題意識は、ハイデガーのそれと通じるところが多分にあると思われるが、ハイデガーとの交流に先立つ初期の著作においても、上記のような問題意識は意外なほど鮮明に出ている（本書第一章参照）。といっても、フッサールがハイデガーの批判に完全に答えうるとか、ある考えをどちらが先に示しているかといった不毛な議論にコミットするつもりはない。誰の議論であれ、現象学的に問題となるのは、それが事象の理解を先に進めることに寄与するかどうかであろう。

4. これが「原自我」の唯一の解釈であると主張するつもりはないが、少なくともフッサールが生前自ら公刊を意図して書いた『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』では、上記のような問題意識に応答するものとして、「原自我」の概念が提示されている。この点は第四章である程度詳しく論じておいた。

3. 原自我論の位置づけ——原自我論と間主観性論の関係、現象学する私

間主観性論から原自我論へ——より深い根源への遡行ではない

フッサールは晩年に「原自我」(Ur-Ich)という概念を用いているが、そこには様々な居心地の悪さがつきまとう。たとえばこの概念は、フッサール晩年の重要テーマである間主観性や生活世界(生世界)の概念とはうまく折り合わないのではないか、あるいは「自我に先立つ」とされる発生の議論とはうまく折り合わないのではないか、といった疑問が拭い切れないからである。もちろん、「原自我」概念の方をフッサールの不適切な試みとして切り捨てるという道もあるだろうし、さしあたり取り上げる必要のない概念として無視しておくという道もあるだろう。筆者も、当初はこの「原自我」という概念に居心地の悪さを感じつつも、あえて取り上げる必要性を感じずに放置していた。しかし、筆者がかつて取り組んでいた、フッサール後期のモナド論的間主観性の構想を突き詰めて論じていくにつれて、「原自我」問題に対する居心地の悪さは次第に増してゆき、やがて無視しえないまでになった。何より、最後の公刊著作である『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(1936)の中で、一連の考察の極点の一つ(第三部Aの末尾)において「原自我」の概念が登場するという点を考えると、この概念を単にフッサールの暫定的な試みとして片付けることは難しい。それでも当時の筆者は、モナド論的構想をある一面から補足する程度の仕方、「原自我」問題に決着をつけられるのではないかと考えていた。つまり、フッサール現象学の最終的枠組みは間主観性論であり、原自我論はその補足にすぎない、と考えていたのである。

ここでただちに誤解を防止しておきたいのだが、その後筆者は、「間主観性論より原自我論の方が根源的だ」と考えるようになったわけではない。「間主観性論はまだ最終的ではなく、原自我論こそが間主観性論を基礎づけるのだ」と考えるに至ったわけではない。なるほど、間主観性論だけで話を済ませることは、確かにある一面では不十分だと考えるようになったのだが、だからといって、間主観性論よりももう一段深い根源領域のようなものがあると考えているわけではないのである。間主観性は、ある意味では根底的なのだが、問題はその根底性を確かめることではなく、それを理解することである。そして、間主観性の根底性(諸主観の等根源性)を理解しようとするとき、われわれがいかに容易に現象学的なものの見方から逸脱してしまうか、ということを考えるとき、フッサールが「原自我」という表題のもとに行った考察が、筆者には大変意義深いものであるように思えてきたのである。

間主観性を「理解する」という問題——現象学的根拠を求めて

等根源的な諸主観が間主観性を構成している、と考えることが正しいとしても、それがなぜ正しいのかを現象学的に示すことが問題である。でなければ、単にある主張を根拠なく述べたてているにすぎない。「原事実」という言葉も、日常的レベルで根拠づけられない問題を**問題**として特徴づけるために用いられるならわかるが、現象学的に根拠づけられていない主張から根拠づけの努力を免責するための切り札として使われるなら、単なる無理解の隠れ蓑となってしまう。

「現象学的に示す」とは、「現象に即して示す」ということである。諸主観の等根源性を現象学的に示すには、それが現象する場面に立ち戻るしかない。それでは、諸主観が全く等根源的である有様が、上空から等しく見下ろされるような仕方で現われることはありうるだろうか。その場合、「間主観性」という語で言い表されている事柄はむしろ現われることができず、多数の身体が物体として並んでいるさまを見てとるくらいのことしかできないだろう。単に多数の対象を認識することは、間主観性を経験することではない。間主観性が間主観性として経験される時、それはまさに、それに属する一つの主観から、当の主観自身によって生きられるという仕方で現われる。そのような、非対称的でパースペクティブな現われ方が、間主観性の現われ方の原様態である。そこから出発して、はじめて諸主観を同質化され平均化された諸項として横並びにし、形式的な交換可能性において見ることも可能になってくる。

このように、間主観性を間主観性として現象学的に理解しようとするとき、単に無造作に置き並べた多数の主体から出発することはできない。かといって、単に一個の個体的主体の内面に多数の主体の表象のようなものが形成されてくる過程を論じても、それは少しも間主観性を論じたことにはならない。現象学的に考えようとするなら、「私に主体の多が経験される」という**原様態的経験**そのものを、より端的に見据え、その経験に潜り込んでいくほかに途はない。それは、ただ漫然と事実を見るようなことではない。当の経験をそれが現われてくるまに見ようとするには、当の現われを自然的・日常的認識が用いる手近な道具立てに基づいて手っ取り早く解釈しようとする傾向に意識的に対抗する必要がある。その作業は、われわれのうちにほとんど自動的に立ち上がってくる自然的な認識の仕組みを吟味し、粘り強く宙吊りにしていくという形をとる。本書第五章で不十分ながら試みたのは、そのような作業の一端である。

「私に主体の多が経験される」といったが、上空飛行的理解が不可能である以上、「私に」という契機は決して欠くことができない。しかし、事柄に即すかぎり、ここでの「私」の強調は、私が一切の主体の多を包むということを意味しえない。私とその一員である多数性の現出にとって、「私に」ということが不可欠の前提にも

なっているのである。ここでわれわれに迫ってきているのは、多数性の現象の前提であるがゆえに単純に多数化することができず、かといって多数性を包括する一でもないような「私」の問題であり、この問題を指し示す標題がさしあたり「原自我」であったと見てよいであろう。

現象学的思考は現象学的に考える私自身を巻き込む

ここからすでに明らかであると思われるが、間主観性論と原自我論は、「どちらが根源的か」という仕方で、垂直に並び立つものではない。また、「どちらも根源的だ」という仕方で、単に水平に並び立つものでもない。むしろ、共通の平面の上に、様々な項を置き並べてそれらの相互関係を考える、といった思考そのものが、すでに一つの断絶を前提している。すなわち、そのような思考そのものが成立する、という出来事の忘却ないし隠蔽を前提している。この隠蔽ないし忘却を再び露顕させる手がかりとして、〈一切の主体を包括するはずの間主観性〉について考えている私（いわゆる「現象学する自我」 *phänomenologisierendes Ich*）へと問いを向けてみるのが、素朴で直行的な思考の屈折点、思考を切り替える転轍機のような機能を果たしうる。これにより、原自我論はより正確な特徴づけを得る。原自我とは、現象学的に考える私の眼の前に間主観性と並んで現われてくるもう一つの事象であるというわけではない。むしろ事象について考えるということそれ自体を、形式的な循環や無限後退に陥ることなく、どのように考え、言葉にすることができるか、と問うたときに、勝義における「原自我」の問題が現われてくる。「原自我」という語は、われわれの理論的眼差しに正面から新たな事象として出会われてくるものを言い表そうとする語ではなく、そのように出会われてくるものについて考え語るといふことの身分、権利、あるいは正当性といったものについて、現象学的に思考する者自身が考え語り始めたとき、要請されてくる術語であると筆者は考えている⁵。

5. 変様論——多数化の原現象をめぐって

問題の再定式化——なぜ変様論なのか

3節で述べた問題を再定式化しながら、「変様論」という方向で「原自我」問題の分析を更に進める道を考えてみたい。これは、本書では第六章の議論に関連する。

間主観性論を突き詰めることにおいて、〈自分がその一員であるはずの間主観性を問題にしている自分〉という主体が問題になり、この主体との関係において間主

5. フッサールの「原自我」に関する言及がすべてこの線で解釈されうるとは言えないかもしれないが、もしこの点を除くならば、「原自我」を敢えて取り上げる意義は著しく減少すると思われる。

観性がどのように現象学的な仕方ですらを露わにしているか、ということがあらためて問題になる。そのとき、「原自我」という標題のもとで論じられている主体のある現象学的特性、「間主観性」を中心とした議論の平面からは構造的に消去されてしまう特性が問題となる。それは、端的にいえば、「間主観性もまた私から理解されるほかない」ということである。このことはさしあたり自明のことに思われるが、単にトリヴィアルであるとして無視することもできない。なるほど、「間主観性が私から理解されること」は何ら間主観性と個別的諸主観との等根源性を脅かすものではなく、間主観性が理解されているときには、それを「どの成員の視点からでも」見ることができるということは、すでにその理解に織り込み済みのはずである。それにもかかわらず、その構造をあらためて反省的に取り出そうとしてみると、「個人の経験なしには間主観性もなく、間主観性がなければ個人もない」といった、「鶏と卵」式の形式的な循環に陥るか、循環を断ち切るためにどちらかを絶対的事実として根底に置くという根拠のない独断に陥るか、といった困難に陥る。そもそも、「私から理解される」ということを「それぞれの私から理解される」という仕方ですらで複数化しても、何ら解決にはならない。この「それぞれの」ということをこの私が理解するということはどのようにして成り立っているのか、ということがただちにまた問題となるからである。

なるほど、間主観性が自明的に理解されているかぎり、われわれは「この私」と「それぞれの私」との間の循環を無害なものとして通用させておくことができる。しかし、このことを「ただそうになっている」とだけ見なして自明的な理解を追認するにとどめるのではなく、このことを現象学的に理解可能にしようとするなら、どこかにこの循環を理解するための現象学的な事象的手がかり（この循環が循環そのものとして成立する事象的根拠）が見いだされねばならない。一方から他方へ、他方から一方へ、という形式的で抽象的な循環を辿ることをやめて、「（原）自我的であることが同時に間主観的である」と言いうるようなあり方がただ一つの事態として見抜かれたとき、間主観性もまた現象学的な事象的根拠を伴って見てとられたことになる。そして、そのような事態こそ、フッサールが「変様」（Modifikation）という概念のもとに分析している事態であると考えられる⁶。

6. この「変様」という語も、「原自我」と同じく、大変誤解の多い語である。「フッサールは他者を自我の変様態と見なした」といった言明が、フッサール批判として得々と語られることが少なくないが、少し想像をめぐらしてみれば、これがいかに奇妙な批判であるかがわかるはずである。そのような批判者の見解を見てみると、「他者を自我の変様態と見なす」ということが、「自我から出発して、それに少し修正・変化を加える仕方ですら、他者の観念のようなものを作り上げ、それを他者自身だと思いつく」といった意味で理解されているようである。もしフッサールが本当にそのように考えたのだとしたら、批判する価値さえないと言わざるをえない。あるいは、「自我」および「他者」という言葉の意味をフッサールは理解していなかったと主張するに等しい。

「変様」の現象——「原様態」が単独で現われることはない

本書第六章においてまず明示しようとしたのは、フッサールにおいて「変様」という概念が早くから重要な術語として用いられており、晩年に至ってその現象学的な核心的意義がいよいよ明確化するに至っている、ということである。それは基本的には、「意味」の多重的な成立構造を表わす語であり、時間的に進行する発生とは異なる、「意味」の独自の相互的指示関係を表わす。フッサールはこの関係が意識の至るところを支配していると考える。むしろ意識生とは「絶えざる志向的変様にほかならない」(XXXIV, 564)のである(本書187頁)。そこでは、原様態的な意味がその変様態としての意味と並列されたとき、原様態的な意味が遡及的な変様を蒙り、「変様されてい - ない」(un-modifiziert)という、むしろ変様態の側からその否定によって定義されるような形をとる(これを本書では「逆変様」ないし「遡及的変様」と呼んだ)。

たとえば、「現在」は次々と流れ去り、「他の現在」にとって代わられる。このように言うとき、諸々の現在はずでに「多数の現在」として(いわば直線上に)並列されている。だが、そのように多数の現在が同等の仕方で見られているときには、「いまどれが現在なのか」を言うことはできない。ということは、「どれ一つとっても現在ではない」とも言える。「現在」とは本来、「現に現われている、現に経験されているこの時」のことだろうからである。だが、この「原様態の意味」は、それ自体としては現われてこない。「現在」が「現在」として特定されたときには、それはすでに「過ぎ去った現在」という変様態としての「過去」に対置されているし、「来るべき現在」としての未来に対置されている。つまり、「現在」という意味は絶えざる変様現象の内ではしか成立しえないのであるが、この変様現象は、そもそもは「原様態現在」の変様という現象だったはずである。しかし、そのような仕方では「原様態」が提示されたときには、それはすでに「変様されてい - ない」という仕方では遡及的に性格づけられたにすぎない。

かくして、「原様態としての原様態」は、変様現象の構造上不可欠であり、その核を成すとさえ言うのに、それと同時に、当の現象の中のどこにも現われないのである。といっても、現われない何かが、背後に隠れているわけではない。原様態としての現在とは、「まさに現に現われている時」のことだったはずである。「現に現われているもの」であるにもかかわらず、変様現象から切り離して、「原様態としての原様態」だけを単独で問題にしようとするなら、われわれはいかなる現象学的根拠も失い、空虚な想像に陥るほかない⁷。

7. デリダの言う「差延」は、このような「変様」現象に重なる面を多分にもつように見えるが、両者の突き合わせは慎重に進められるべき課題であり、ここでは踏み込めない。

変様現象としての「私」

これとよく似た構造が、「自我」と「他者」という意味にも見ることができる。「自我」と「他者」という存在者をまず置いて、それから両者の関係を考える場合、「自我」および「他者」という意味はすでに自明のものとして前提されている。先に述べたように、原自我論において問題とされているのは、他の自我（たち）が他の自我（たち）として私（自我）に現われてくる基底的な経験の次元である。その経験は、他の自我（たち）がそこで初めて他の自我という意味をもって現われてくるような次元であり、その中で初めて「私」ということの意味も特定の形をとるような現象の次元である。そのような形で、何らかの存在者が「自我」や「他者」という意味をとって現われてくるとき、「自我」や「他者」という意味は、どのようにして互いに布置化されているのか。

そのような布置化は、「自我」や「他者」という意味を前提するものではなく、むしろその中で初めてそれらの意味が互いに意味として形をとるような出来事である。「自我＝私」に対して、「他者」とは「他の私」を意味するとしたら、一方で「他の私」という意味が「私」という意味を前提していることは明らかである。しかし他方、単一の対象のみを固定して固有名詞のように「私」と名づけるとしたら、「私」という語の意味は破壊されることになる。「私」は本質的にただ一つのものだけに限定されえないのである。

こうして、「私」というものがつねにある種の多重化、変様現象の中でしか語れないと同時に、それなしには変様現象そのものが意味を失うような原様態として指示されていることが見えてくる。誰もが「私」ということができ初めて、「私」という語は意味をもつと同時に、「どれが私であるのか」を言えない仕方で、「誰もがみな私である」と言うのでは、「私」という語は意味を失う。「私」という意味だけが単独で現われることはできないが、単に複数化すればいいというわけでもなく、「私」という意味を単に平均化された多数性の形式的な一要素と見なすなら、何を意味しているのかわからなくなるのである。構造としては単純であり、さして不明確であるわけでもないが、われわれが日常便利に用いている言語的道具立てでは、非常に捉えにくい現象である。しかもそれは、日常において「私」というたびに自明的にわかっていることでもある。

「もの」から出発することはできない——あるのは「変様」のみ

この困難は、われわれが通常「もの」を項として置いて、それからそれらの関係を考えるような思考法に慣れ切っていることから起因している。変様論においては、一般に項となるものがその中で初めて特定可能になるような関係構造が問題になっている。現象学者であれば、「志向性」に関して同じことが言えるということ想起できる。フッサールにとって「変様」とは、志向性の原現象である（XV, 543,

本書 187 頁)。

「もの」から出発して考えない、ということ、次のように言ってもよい。変様現象において、「ある」と言えるのは、いわば「書かれつつある矢印」のみである。本来は矢印しかないとしても、いったんこのように → 矢印を書くと、派生的効果として、矢印の出発点と行き先が独立の項としてあるかのように見えてくる。強制的に書けばこうなる。○→● しかし、こうなったときには、矢印(→) そのものも、二つの項(●, ○) と並んで、全体的構図の一つの部分になってしまっている。もともとは矢印に象徴される動きしかなかったはずだが、その動きそのものが、静止した構図を形づくる三つの構成契機の一つとしてしか見ることができなくなってしまう。これが「逆変様」である。項を産み出したはずのものが、自分が産み出した項と並んでしまう。

そもそも、変様は一方向的な発生とは全く異なる。一つの項がまずあって、それが別の項へと変化・移行するのではない。また、変化した項だけが眼の前に与えられていて、何らかの手段でその元の形を復元するというのでもない。むしろ、与えられているのは変様現象そのもの、矢印のみである。(変様する=変様してしまった) ことのみである。原様態が変様においてあるということ、変様が原様態を逆行的に指し示すということ、それだけが与えられているのであって、変様とは無関係な原様態はない。(変様とは無関係な変様態がないのは言うまでもない。)⁸

思考の転換装置としての「原……」

本稿の中心的な主張の一つは、「事象」としての原自我問題は、このような「変様」現象の一例として解釈されるべきだ、というものである。「自我」と「他者」と呼ばれる存在者をまず確保して、それらの関係を考えようとするのでは、フッサーが問題化しようとしていたレベルはとっくに前提され、自明化され、かつ隠蔽されている。「自我」や「他者」、「私」や「他人」とあたりまえのように言えるのはなぜか、それをあたりまえのように言えるときにいつもすでにわれわれが通り抜けている意味の構造はどのようなものか、と問うときには、もはや「自我」や「他者」とあたりまえのように言うことはできないのである。

だからこそ、「原-」といった符号が必要になる。これは、われわれがよく知っているアイテムの下に、もう一段原初的なレベルがあって、そこにもっと根源的なアイテムが鎮座しているということを言おうとしているのではない。原印象、原現在、原触発、原構造など、原という言葉は、より根源的なものという意味をもちろん含んではいるが、印象、現在、等々に対して、それぞれその胚芽として原印象、原現

8. ここでの変様現象の叙述が拙著での叙述より一歩進んだ部分があるとすれば、西郷甲矢人氏(数学、長浜バイオ大学)との共同研究に負うところが大きい。

在等々が対応する、と考えるなら、単に事象を二重化しているだけであって、何も説明したことにならない。「原……」というのは、むしろ思考の転換を促す装置として使われていると考えた方が、多くの場合適切である。普通に印象や現在を問題化する次元から、その次元においては語れないもの、そのような次元そのものを成り立たせている次元についての思考へと思考の態勢そのものを切り替えるのである。普通に印象や現在について語っている平面では、それらについて語ることを可能にしている次元については、語るができない。後者のような次元を主題化せず、むしろ語られざる前提とすることによってこそ、前者について語るが可能になっているからである。「原……」という言葉は、このような日常的な語りモードから、そこにおいて素通りされている次元について語るモードへのスイッチとして機能しているのであり、単に隠れている新たな対象を発見するという事なら、日常的語りの枠内で十分に処理できる話である。

「原自我」を単に「根源的な自我」と見なし、「自我の下にさらに私の知らない自我がいる」かのように見なすなら、われわれはここで問題となっているものを完全に逸してしまう。この点を事象的に示すのが、本書第六章で論じた「変様論」であると考えている。

5. 明証論的視角から見た「原自我」論

直接経験と知の普遍性

さて、すでに述べたように、「原自我」論は、事象的課題と方法論的課題の重なり合う地点に成立する。本書第六章で展開した「変様論」は、どちらかといえば事象的な面から原自我問題にアプローチしたものとすることができるが、同じことを方法論的な面から突き詰めようとするなら、「明証論」と原自我論との関わりを避けて通ることはできない。拙著では、第二章でフッサール現象学における明証論的探究の決定的意義について論じた上で、その後の各章では、明証論がどのように「原自我」問題の主題化へとつながっているのかを提示した。原自我論のこのような明証論的側面は、「現象学する自我」(das phänomenologisierendes Ich)の問題と特に密接に関わっている。「私が見て理解する」というところに重要な方法論的軸足を置いている現象学にとって、そこで言う「私」とは突き詰めて言えばどういうことか、という事象的問題は、その方法の核心に関わる問題である。上記のような象面に特に着目したのが本書第七章の議論である。

「……と言われている」という「伝聞」に最終的根拠を置くことが現象学的ではないとすれば、現象学の方法論的特性には、何らかの仕方で「じかに経験している」ということに根拠を置くということが含まれる。だが、「じかに経験している」と

いうことは「個人的」に経験していることで、「個人的」に経験するとは、「他人にはわからない、私にしかできない仕方経験することだ」と考えるなら、われわれはもうすでに解けない難問に自分自身を押し込めてしまうことになる。「私にとって」と「他人（たち）にとって」を相互に排他的に捉え、「じかに経験する」ということを前者の方に割り振るとしたら、**普遍的な現象学的知見**といったものが不可能であることは明らかである。この場合、「現象学は独我論を払拭できない」と言われても仕方がない。

「私にとって」ということの根拠性格

ここで明らかであるように、現象学的言明が根拠ある言明と見なされうるかどうかを考えようとするとき、「私」をどのように考えるか、「私」と「他人（たち）」との関係をどのように考えるかという問題は、避けることができない。「いまここで、私にとって」経験されているということが、特有の明証性格をもつと主張しても、そこで「いまここ、私」の意味を問わないならば、この主張がねじ曲げられた仕方理解される危険を払拭できない。とりわけ、「いまここ、私」が、単に「多数の中の一」として相対的かつ形式的に理解されるなら、その特定の一者だけに明証性格・根拠性格を付与するのは、明らかに不当なことになる。それゆえ、「変様論」の成果を援用して、原様態的性格をもつにもかかわらず、一切を包括したり統御したりするヒエラルキーの頂点という意味はもたないというあり方を踏み込んで問題化することが、現象学的な根拠性格を考える際にも重要な論点となる。

「私にとって」ということが、現象学的な根拠性格にとって何かしら核心的な役割を果たしているとしても、それは「多数の中の一」としての「私」が他のメンバーに対して特権的な位置に立つということではなく、そのような並列的・相対的多数性を問題にする場面ではすでに自明化して素通りされている現象次元が暗に指し示されていると見ることができる。それは、「確かなもの」として信頼できる根拠を示しているが、同時にその「確かさ」は、固定化し普遍的に見通しうるような平面の上で提示しようとした途端に見えなくなるような類のものである。「いま」を固定的に取り押さえようとしたら、「私が何かをありありと思い浮かべている」ということを公衆の眼前で証明しようとする試みが、いかに空しいものであるかは容易にわかるが、だからといって「いま」と言うのをやめたり、いま現に何かをありありと思い浮かべている体験をなかったこととして消去しようとする人はいない。

「いま」、「ここ」、「私」によって表示されるような「現に」という性格は、取り押さえようするとこれほど脆いものもないが、その脆さそのものを本質的契機として含むような根拠性格をもっている。後期のフッサールは、脆く目立たない「ドクサ」の復権を明確に意図している（VI, 158; 拙著 237-240 頁参照）。

実体的中心のない中心化、差異化そのものとしての「私」

第七章第二節では、生が生き生きしていることそれ自体が、ある種の「中心化」を伴っており、「私」とはこの「中心化」の別名であるという見方を提示した（Mat VIII, 35; 拙著 246f. 参照）。「中心化」と言っても、実体的な中心があるわけではない。中心は取り押さえられず、中心「として」現われることはない。中心には何も無いと言った方がよいかもしれない⁹。変様論を想起して頂ければ、そのような「現われなさ」について語ることが、何か無闇にぼかしたり深遠なものを暗示しているわけではないことがわかるであろう。それはきわめて「あたりまえ＝自明」なのだが、その極端な自明性が主題化を阻んでいるような事象である。背後に隠されているどころか、あまりにも明々白々に曝し出されているのだが、そうであるからこそ掴みどころがない、あるいは掴もうとすることが無意味であることが言うまでもなくわかっているので、掴もうとする気さえ起こらないのである。「エピステーメー」にとっては「軽蔑されてきたドクサ」にとどまる所以である。

ところで、拙著第七章第三節では、このような自明性の「掴みえない確かさ」を、「意味を超えた何か」として規定する方向性が優勢だが、この点は、原自我を実体化する危険にもつながりかねないため、現在では、むしろ意味現象そのものの只中でこの「掴みえない確かさ」を示すという方向性をより強調すべきであるように感じている。それは、第七章の叙述を第六章の変様論の視点からより徹底化するという課題になるだろう。第七章第三節では、フッサールが多用する「私は私自身に先立つ」という言い方を解釈し、「私」と一言で名指される事態が、一点に収斂する形で対象化できるものではなく、実質的には「私が私自身とずれる、差異化する」という構造を指し示していると考えたが、この点を具体化するためにはやはり変様論が必要であろう。また、私にとって「私である」ということこそ最も「意のままにならない」ことであり、そこにこそ真に「異他的なもの」がおのれを告げていると論じたが、この点も本書では十分に掘り下げられていない。変様論の観点を中心にこの点を再論したものとして、「「私」の定義としての「身代わり」——主体の唯一性と留保なき普遍性をめぐって」（『現代思想』40-3, 2012年）というレヴィナス論があるので、ご参照頂ければ幸いである。本書第七章第三節よりは幾分踏み込んだ叙述になっている。

思惟の自己責任——「確かさ」ゆえに思考を眠り込ませないこと

本書の最終部分（第七章第四節）では、「思惟の自己責任」について論じた。この点は、変様論と並んで、本書の重要な主張の一つである。

9. ベルナウ草稿に見られる自我の規定を想起してもよい。XXXIII, 277f., 拙著第三章 94 頁参照。

現象学全体が「私は見る」(Ich schaue)に最終的根拠をもつ、というフッサールの見解に対して、それは主観的な独断論であるとか、間主観性の軽視であるとかいった批判がなされることがある。だが、当然のことながらフッサールは、「私」の認識がすべて真であるなどと言っているわけではない。むしろ、「客観主義」を自称する者こそ、自らの主張に含まれる「私は見る」という真理根拠を(他人に対して、ときには自分自身に対してさえ)隠蔽しているのではないか、という問いかけがフッサールの主張には含まれている。端的な客観主義は、偽装された独断主義でありうる。これに対し、真理を真理だと言える根拠のうちに、「それが普遍的・客観的に確かであることを、私は認めざるをえない」ということが含まれているとしても、それは相対主義を意味するどころか、むしろ独断を超えた普遍性・客観性に対する開かれた謙虚さと、何かが真だと言われる際の責任の所在をつねに明確にする態度を意味している。真理に関する根拠ある主張が、つねに「私は見る」に担われていることを自他ともに意識することは、「誰がどこで間違っていたのか」をいつでも明らかにし、誤謬のありかを明示しうるようにする点で、「思惟の自己責任」と呼ばれうる。この点はフッサールの明証論の重要な主張であり、「原自我」論はこの点の帰結の一つとも言うるのである。

真理が「確かなこと」として定式化され固定化されるとき、その「確かさ」は、思考を掻き立て続けるよりは、思考を眠らせる方向に作用する。これに対し、何かは私の恣意を超えて「確か」であり、私とその明証に服さざるをえないということさえも、「私が見る」ことによってしかその根拠性格を完遂できないという点に鋭く意識を向けつづけることは、自明な確かさが独断的先入見に転化することを食い止める防波堤になりうる。「私は見る」に依拠するかぎり、「視られたもの」を究極的な真理と見なしそれに安住することは許されない。私自身の言明や私自身が確定したことに対してさえ、「私」は「見ること」に依拠して異を唱えることができる。(フッサールは、もし事象がそれを要求するなら、自らの理論的成果の一切をいつでも放擲する用意があった、とフィンクは報告している[本書 351 頁、注 100 参照]。) いわば「私」は、一切の確定されたことから放逐され、それらにとって異他なるものとどまるのである。「私」というものがどこまでも取り押さえられない居心地の悪さをもつということは、理論的な知にとって消去すべき汚点ではなく、むしろそのような知が無限に蘇生され更新されうることを意味する。不変の真理と見えるものも、新たなコンテクストの中で別の表現へと変換され、新たな含意を得てより大きな広がりを獲得し、見分けがつかないほど新しい姿をとるかもしれない。「原自我」問題をめぐる思考は、知とその確かさをそのような生動性において見ることを可能にしてくれるように思われる。

なるほど「原自我」という語は素直にわれわれの知の構図に収まるものではない。だが、その居心地の悪さに耐え切れず、それを体よく「処理済み」と見なして忘却した途端に、われわれの思惟は無責任さに向かって一步を踏み出しているのではないか。必ずしも「原自我」という語だけにこだわる必要はないが、それが自分の中に引き起こす「居心地の悪さ」の理由に対しては、つねに自覚的でありつづける必要があるのではないか。それは、何かを「真だ」と主張するときどこまでも拭い去ることができず、われわれがそこで安心（慢心）することをどこまでも許さないような原理を告知しているのである。

6. 終わりに

最後に、本書に対して寄せられたこれまでの反応を勘案しつつ、若干のことを述べておきたい。

これまで、「原自我とは要するに何なのか？」という苛立ちを含んだ問いを、何度も受けてきた。だが、もしおつきあい頂けるなら、この苛立ちに何が含まれているのか、この苛立ちが一体何に起因しているのかを考えてみて頂きたい。「……とは何か」という問いに敢えて答えない仕方でしか活性化できない思考がある。答えられるのに答えないのではなく、その問いに習慣的な仕方で素直に反応して、その問いに直接答えてしまうということが、決定的な隠蔽に繋がってしまうような思考の次元があるということである。自我、すなわち「私」ということからしてすでにそうした性格をもつ。「私」とは「自分自身を表示するそのつどの話者」(XIX/1, 88)である、と定義し、「私」という語を「自分自身を表示するそのつどの話者」と置き換えてしまうならば、われわれは「私とは何か、何を意味するか」という問いでもって求めていたものを決定的な仕方で見失ってしまう。

ことは単に「私」という語の意味の問題にとどまるわけではない。現象の現象性そのもの、すなわち、現象が単に語られた現象や現象の概念としてではなく、生きた現象としていままに現われるということについて、自然的で慣習的な言葉遣いや思考の動きを離れてなおも思考し語ろうとするなら、「……とは何か」といった思わずわれわれが自然に反応してしまう問いに直面したときに、自らの内に湧き起こるその自然な反応に敢えて対抗するといった戦略が必要になる。フッサールが『論理学研究』において現象学の「反自然性」について語ったとき、彼はすでにそのような戦略を十分意識していたと思われるし（本書第一章第三節参照）、「エポケー」と「還元」の方法が仕上げられていった過程で、彼は哲学的思考の新しいスタイルについて確信を深めていったと考えられる。だがそれは、まず理論篇を学んでから実践に移るようなものではなく、実践されることによって初めて示されるようなタ

イブの思考スタイルである。この点については、フッサールもときどき言及しているが¹⁰、ハイデガーやレヴィナスの試みをも参照しながら、哲学的な言語的实践の可能性をめぐる問い直しを怠るべきではないだろう。

もう一つ、筆者がしばしば受けた問いがある。「何が問題になっているかはわかった、それを問うことに意義があるということにもおおむね同意するが、なぜ「原自我」なのか？ 他の言葉で述べた方が、より適切なのではないか？」という問いである。この問いに対しては、次のように答えておきたい。筆者は、「原自我」が現象学の究極的な問題であるとか、「原自我」という概念に含まれる「自我」という語は、どこまでも護持されねばならないとか、そのような主張をしているわけではない。むしろ、「原自我」という名称は少なくとも「奇妙」であり、それが表わそうとする事柄に対して「不適切」ですらある、と常々明言している（たとえば本書 300 頁を参照して頂きたい）。

筆者が「原自我」という語に着目するのは、フッサールがこの語を用いつつこだわっている事柄、誰もがあっさりと飛び越えてしまおうとするときに、彼がどうしても等閑視できずに問題化しつづけている事柄を、いったんは真面目に受け止めることによって、現象学がなぜ現象学でなければならないか、をめぐる問題意識が、もう一度生き生きと活性化されてくるように思うからである。すなわち、間主観性にせよ、歴史性にせよ、ヒューレーにせよ、現象学の扱ってきた様々な問題が、なぜ**現象学的に扱われなければならないのか**、という点（非現象学者にとってはつねに気になる点であり、現象学者にとってはいわずもがなの自明的なことと見なされがちな点）をめぐる、もう一度思惟が問題としての事象そのものによって掻き立てられることが可能になると考えるからである。

現象学的思考も、学的思考であるかぎり、「専門的な」議論の確立に伴って、事象そのものよりも事象に関する概念を扱うことの方に慣れてしまうという傾向をもたざるをえない。それに抗して、現象学的な概念の内容や配置そのものをもう一度吟味し、現象学的であるはずの諸概念が、いつのまにか現象学以前の素朴な概念と実質上すり替えられていないかを検討することにより、現象学的思考がもう一度事象そのものにぶつかり、そこからやむにやまれぬ思考への衝迫を受け取ることが可能であるかもしれない。私にとって、フッサールが「原自我」という語とともに残しているテキストは、そのような作業のための有益な手がかりの一つであった。もっともそれは、そのような作業のための**一つの手がかり**であって、「原自我」論を通してでなければ上記のような作業ができない、と主張しているわけではない。フッサールが考えていたような現象学は、それ自身の成果をあらゆる局面で絶えず吟

10. たとえば、『危機』各所に見られる方法論をめぐる叙述（VI, 58–60, 185 など）を参照。

味しつづけ、事象がそれを要求するかぎり、（いわゆる）「現象学」として確立されたものさえ絶えず打ち壊しつづけるようなものであると言える。このような見方を多少とも裏づけるものとして、弟子に宛てたフッサール自身の言葉を引いて、この雑駁な拙文を閉じたい。

「私の著作がもたらすのは、公式的に読まれるべき成果ではなく、自ら築き上げることができるための基盤であり、自ら作業することができるための方法であり、自ら解かねばならない問題であるということを、よくお考えになってください。」

(Dok III/4, 24)