

## フッサールにおける「原-自我」の思想

— 『イデー II』と『ベルナウ草稿』の狭間で —  
あるいは《現象学の現象学》の一つの始まり<sup>1</sup>

江口 建（京都大学）

### 導入

一般にフッサールの「発生的現象学」は、1920/21年（WS）に始まる「超越論的論理学」講義<sup>2</sup>をもってその成立とされる。だが、フッサールが「本来の意味での発生的現象学のアイデア」に辿り着いたのは「1917年から1921年のあいだ」であるというケルンの指摘や<sup>3</sup>、「発生的現象学への突破は (...) すでに1917/18年のベルナウ時間草稿において為されている」とするベルネットの注解にもある通り<sup>4</sup>、すでに1917/18年前後の時間意識をめぐる草稿群の中に、我々は幾つかの明らかな発生論的視点の萌芽を見つけることができる。

他方、発生的現象学という方法論の発見あるいは自覚と連動して、「自我」をめぐる思索もまた新たな深まりを見せた。ベルネットの言う「発生的現象学への突破」と時を同じくして、『ベルナウ草稿』は「純粹自我」についての比較的まとまった新たな分析を含むことになった。1900/01年の『論理学研究』および1905-11年の『時間講義』の時点ではいまだフッサールの手元に存在しなかった純粹自我の概念が初めて現象学の表舞台に登場したのは1913年の『イデー I』であるが、その後、『イデー I』脱稿直後から着手したとされる『イデー II』（1952年）の草稿で、フッサールが純粹自我の「構成」をめぐる諸問題に改めて取り組んだことはよく知られている。

それに応じて、我々には、『イデー II』に登場する純粹自我の構成をめぐる議論と、『ベルナウ草稿』の中で発生論的な観点から装いを新たに呈示されている自我の教説とを突き合わせてみるという道もまた開けてくる。その場合、『ベルナウ草稿』を、初期『時間講義』と晩年の「C草稿」とのあいだを架橋する「時間論」に関する重要なテキストとしてのみならず、中期『イデー II』における自我構成をめぐる静態的分析と後期『デカルト的省察』に見られる超越論的エゴについての発生論

---

1 本稿は、2007年3月に奈良の関西大学セミナーハウスにて行われた第6回フッサール研究会で口頭発表されたものに、大幅な縮小・改訂を施したものである。本稿は、関西哲学学会年報『アルケー』第14号（2006）に掲載された拙稿「《純粹自我》の発生論に向けて—『イデー II』から『ベルナウ草稿』へ」で展開されている議論を下敷きにしていく。

2 この講義は、現在フッセリアーナ第11巻にまとめられている。

3 Vgl. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg, 1989, S. 181.

4 Vgl. Rudolf Bernet: „Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten“, in: *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Philosophische Schriften Band 49, hrsg. von Heinrich Hüni und Peter Trawny, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, S. 553.

的考察とのあいだの溝を埋める貴重な「自我論」のテキストとして位置づけるという態度もまた可能になるに違いない。

このような見通しから、本稿は、時間と自我の両方に関する考察を発生論的な観点のもとで同時に含んでいる『ベルナウ草稿』を、最晩年のフッサールの主要課題の一つともなるべき自我の時間的発生を先行的に扱ったテキストとして扱う。

だが、事情はそれほど単純でもない。というのも、「発生」という言葉が内包する意味の射程が、フッサールの用語法においてそれほど自明ではないからである。

原則としてフッサールは、「発生」の問題一般を「時間性」の問題の中に位置づけている。例えば『デカルト的省察』では、「時間性」とは「普遍的な発生の形式」(I, S. 109 f.)であり、しかもこの時間性そのものが「受動的かつ完全に普遍的な絶え間ない発生の中で築き上げられる」(Ibid., S. 114)と述べられている。また、「私のエゴ」という「最初の最も根本的な段階」の「発生の問題」には「内的時間意識の構成」が属している、とも言われる (Ibid., S. 169)<sup>5</sup>。

だが、あらかじめ論点を先取りして述べておけば、論者の見るところ、純粹自我の時間的構成と純粹自我の原初的発生は、本来、事象としては別ものであるべきである。『イデー II』で展開されたような、内在的時間において持続する「時間的統一」としての自我の構成をめぐる議論と、『ベルナウ草稿』における自我発生についての分析を可能な限り整合的に理解しようと試みる限り、両者は本来、異なった次元に属さなければならない。

にも係わらず、純粹自我の時間的構成と原初的発生の問題が、フッサール自身の内部で記述的に混在している可能性がある。確かに、時間性という視点の導入により、純粹自我の発生を現象学的に問うスタンスもまた可能になった。このことはさしあたり疑い得ない。だが、こと純粹自我に関する限り、その原初的発生がそのまま時間的構成であるとは限らない。

このことは、初期時間論以来、一貫してフッサール時間論の根幹を成してきた「内的時間意識」の身分をめぐる重要な問題ともつながってくる。純粹自我の時間的構成が、その原初的発生とは別の事柄であるということになれば、内的時間意識は、もはや純粹自我の原発生のプロセスに関与し得ないだけでなく、まさに「絶対者」としてのおのれの権能をも失うことにもなるであろう。時間を構成する「最深の意識」(IV, S. 102)と言われた内的時間意識による根源的構成と、『ベルナウ草稿』以降、「作動者 (das Fungierende)」あるいは「原-自我 (Ur-Ich)」と呼ばれる超越論的自我の自己時間化は、いかなる関係にあるのか。

以下の論考では、純粹自我の原初的発生と時間的構成が事柄としては別ものであるという可能性に立脚しながら、問題を再構成しつつ、従来その大部分が霧に包まれていたように見える「内的時間意識」と「原自我」とのあいだの関係を規定し直すことで、フッサールが原自我の発見と共に辿り着いた境位を明らかにしたい。

---

5 Vgl. auch XIV, S. 39, XXXIII, S. 281 f.

## 1. 《内在的時間》のレベル — 時間的統一体／時間における同一者

フッサールが、純粹自我に「内在における一つの超越物」という地位を付与したのは『イデー I』である。そこでは、純粹自我は、《内在》の領圏に潜むにも係わらず《超越》であり、《超越》であるにも係わらず「現象学的還元を被らない」という、一見、奇妙とも思える性格を与えられた。それはまた「一つの特殊な — 構成されたのではない — 超越物」(III/1, S. 124)とも言われ、超越論的-純粹意識が一切の超越的対象をおのれのうちに内蔵しつつ「構成する」という『イデー I』におけるフッサールの構成理論の枠組みを逸脱しかねないものだった。

少なくとも『イデー I』に代表される構成概念は、感性的素材(ヒュレー)に「基づいて」、ノエシ的な《生気づけ》の諸機能を「媒介として」、実在的対象を超越論的に構成する(Vgl. *ibid.*, §97)という「統握—統握内容」図式および「ノエシス—ノエマ」構造に立脚して語られたものであり、そこで主眼となっていたのは、あくまでも超越論的(純粹)意識による(超越的対象)もしくは(ノエマ的対象)の構成である。他方、「純粹自我」は、超越論的意識によって構成されたものではない。それは作用の《遂行極》として、純粹意識と一緒に「構成」の遂行に関わるものだからだ。この時点では、内在的構成、すなわち内在的対象 — 意識に「実的に」属する《諸作用》および《ヒュレー》 — の構成の次元は、いまだ主題化されてはいない。

けれども、『イデー II』に至り、内的時間意識の次元が、表立った仕方ではないにせよ、ある程度、視野に入ってくることによって、構成概念の意味も少しずつ変移し、《内在》の圏域における構成といったことが徐々に重要な意味を帯びてくる。それに応じて、純粹自我すらも、じつは何らかの仕方で「構成されて」いることが明らかになった。

この場合、「構成」とは時間的構成のことである。したがって問題は、純粹自我の構成と「内的時間意識」とのあいだの関係ということになる。

『イデー II』の中でフッサールは、内的時間意識のことを、「内在的時間とそこに組み入れられる全ての体験統一体 (...) とを構成する最深の意識」(IV, S. 102)、「時間を構成する根源的意識」(Ibid., S. 118)とも表現しているが、この意識の中で、諸々の《コギト作用》や《ヒュレー》といった体験契機が“内在的時間”の統一体として生じる。その際、この内在的時間の領野には「同一的な純粹自我もまた属して」おり、「この内在的時間の同一者として存在して」いる(Ibid., S. 102 f.)。

とすれば、純粹自我もまた、内在的時間における体験統一体との関わりで、この内在的時間性を伴って構成されている、とする視点が開けてくるのは不自然な成り行きではない。これに関するフッサールの思考の手順は、さほど複雑ではない。純粹自我は「数的に一個の同じ自我として“自分自身の”体験流に属して」おり、「この体験流のほうは、無限の内在的時間の一つの統一体として構成されている」。しかるに、純粹自我がおのれの体験流のどの位相にも見出される以上、「唯一の純粹自我」もまた「この流れの統一との関わりで統一体として構成されている」(Ibid., S. 112 f.)。

フッサールが、純粹自我もまた構成されているに違いないと着想するに至ったプロセスの骨子だけを取り出してみれば、ほぼこれに尽きていると言ってよい。

この場合、重要な契機となるのが、自我の「同一性」、「一貫性」という観点である。時間における統一体として純粹自我もまた「構成されて」いるに違いないとフッサールが判断するに至った拠り所は、他でもない、自我とは〈いつでもどこでも同じ一つの自我である〉という自明化された信憑である。

この信憑の根拠がどこにあるのかを、フッサールの思考を追認しながら検証してみよう。純粹自我によって遂行される各々のコギト作用は、原印象においてそのつど新たに「生じて (entstehen)」は「消え去って (vergehen)」ゆく。正確には、作用が遂行されなくなった後は、「把持」という仕方では沈殿してゆく。仮に純粹自我もまた、そのつどのコギトのように新たに生起・消滅するものであれば、〈以前〉の自我と〈今〉の自我とのあいだには時間的な隔りがあり、両者は原理的に別個の自我ということになる。その場合、複数の別々の《私》が存在することになり、後から「反省／自己知覚」を遂行したときに、私はみずからを同じ一つの《この私》として同定することができない。

ところが実際には、この私は首尾一貫して同じ一つのこの私であるという信憑が、いつもすでに成立している。つまり、自我には「一貫性」がある (Ibid., S. 113)。『イデー II』の理解によれば、自我に属しているのは「そのつど性 (Jeweiligkeit)」ではなく、あくまでも「一貫性 (Konsequenz)」である。

では、このような自我の同一性・一貫性は何に由来するのか——この問いが、まさに自我の時間的な統一を生み出してくれる起源への眼差しを導くわけだが、ここで例の「内的意識」の機能が際立ってくる。〈五分前〉に私が遂行した作用と、〈今この瞬間〉に私が遂行している作用が、後から反省を遂行したときに同じ一つの《この私》の作用であると信憑されうるためには、〈五分前〉に遂行された作用が、まさにその時点で、他ならぬ私の作用であるということが前もって暗々裏に気づかれている必要がある。加えて、個々の作用は、それが経過する際に、それは〈たった今〉私が遂行した作用であるという具合に、「自我」を一緒に把持的沈降の過程に連れ込んでゆく。各々のコギト作用は、当の作用遂行が中断されれば消滅してしまうにも係わらず、どのコギトも私のコギトであると言えるのは、それら生成しては消滅する個々のコギトを「貫いて」、唯一の「同じ」自我が、当のコギトの主観として連続的に意識に知られているからに他ならない。こうして、純粹自我は、〈五分前〉の作用と〈三分前〉の作用を共に私の作用として把握する「同じ一つの」主観として、意識の流れのうちで持続したものとして構成される<sup>6</sup>。

それゆえ、純粹自我は、たとえ作用のうちで顕在的に機能していない場合であっても、いわば「隠れた自我」(Ibid., S. 100)として、「眠った意識／朦朧とした意識」

---

6 ここには純粹自我の「習慣性」の問題も関係してくる (Vgl. IV, §29)。

(Ibid., S. 107) に随伴していると考えられねばならない。この「覚醒して」いようが「眠って」いようが、いつでもどこでも同じこの私の自我である、という純粹自我の同一性を暗々裏に構成しているのが、他ならぬ内的意識なのである。そして、まさにそれは純粹自我を時間的な拡がりを持ったものとして——むろん《ヒュレー》や《作用》といった体験契機と同じ仕方ではないにせよ<sup>7</sup>——構成するがゆえに、内的時間意識とも呼ばれるのだ。

以上の確認から、『イデーン II』におけるフッサールが、純粹自我もまた、ある種の仕方では内在的時間のうちで構成される時間的統一体として記述できると考えていたことが明らかになった。

けれども、同時に明瞭になったことは、純粹自我が（時間的に）構成されていると言えるのは、あくまでも内在的な時間性の次元においてである、ということである。

だが、はたして純粹自我は、本来、内在的時間の枠組みに収まりきれぬものだろうか。また、純粹自我の時間的生成は、そのまま純粹自我の発生と見なされてよいだろうか。上述の構成理論には、なお何が欠けているだろうか。

さらに、もし純粹自我が内在的時間性のレベルに収まりきれないということになれば、その内在的時間を構成する内的意識の「絶対者」としての性格も、疑問に付されることになろう。それに応じて、純粹自我に対するその関係も新たに規定し直す必要が出てくる。

内在的時間のレベルを超え出るものがある。そのことを次節で確認してみよう。

## 2. 《究極的な作動性》のレベル——原初的発生と無時間性

前節で確認した、内在的時間性のうちで持続する純粹自我の構成は、なるほど純粹自我の時間的生成を説明したものではあるかもしれない。しかし、純粹自我の原初的発生を説明したものでは、まだない。発生的現象学が、すでに出来上がって手元に提出されてある統覚モデルに基づいて意識の構造を静態的に分析するのではなく、諸々の構成層を遡行的に掘り起こすことで、その発生の起源にまで遡り、そこから諸々の統覚が段階を追って成立してくるプロセスを記述するものである以上、ひとたび覚醒した自我が内在的時間のうちで延び広がるプロセスだけではなく、まさに自我が覚醒してくる現場、自我の原初的発生が究明されねばなるまい。

意識流への徹底的な現象学的還元を通じて見出される、既在や到来などの「地平」を伴って躍動する「生き生きした現在」(XXXIII, S. 274)において、自我が根源的に発生してくる現場をいわば「現行犯で取り押さえる」(フィンク)<sup>8</sup>ために、フッサー

<sup>7</sup> Vgl. V, S. 113, 116.

<sup>8</sup> Eugen Fink: *Nähe und Distanz, phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Karl Alber, 1976, S. 225.

ルは『ベルナウ草稿』において自覚的に「ある種の還元」(Ibid., S. 275)を実行する。それが「根源的な感覚性」への還元」(Ibid.)と呼ばれるものである。

(i) 「根源的な感覚性」への還元

『イデーニ I』でフッサールは、超越論的還元という名のもと、「自然的態度の一般定立」を停止することで、実在的な世界の全体を遮断した。それによって、内在的な純粹主観性の領圏が獲得された。ところが、その内在的体験の領野には、感覚与件や志向作用などと並び、コギトの遂行者としての「自我」もまた含まれていたのである。その際、フッサールはこの「純粹自我の遮断」の可能性について勘案したことがあった (Vgl. III/1, §57, §80)。だが、そこでは、全てを純粹意識の流れにだけ還元したとしても、そこで見出されるどのコギトも、私のコギトという仕方で自我を伴っているという理由から、「いかなる遮断も (...) 作用の“純粹”主体を抹消することはできない」、「純粹自我には、いかなる還元も危害を加えることなどできない」(Ibid., S. 179)として、自我の遮断の可能性は暫定的に否定されていたのである<sup>9</sup>。この場合、いまだ「自我作用」以前の純粹受動性の領域が、完全には考慮されていなかったと言える。だからこそ生じる還元の挫折である。

しかし、意識の層を一つ一つ掘り起こし、完全なる受動性の次元から再び立ち上がる発生論的考察にあつては、この自我の存在すらも遮断される必要がある。こうしてフッサールは『ベルナウ草稿』において、ひとまず自我なしの純粹受動性の領域を確保し、そこから「眠った」自我が「覚醒して」くるプロセスを見極めるために、かつては「いかなる遮断にも屈服しない」(IV, S. 174)と言われた純粹自我に対し、今度は自覚的に「一つの自我およびあらゆる自我的なものの捨象」(XXXIII, S. 275)を企てるわけである。

その場合、まず正確に理解しておくべきは、「受動性」という語が孕む意味の振幅である。受動性は一般に〈没自我性〉、〈先自我性〉として特徴づけられるが、この次元をフッサールは二つに大別している。一つは、たとえ自我が「その場に居合わせて」いたとしても、自我の能動的な働きは関与していない——つまり自我は「触発される」が、作用遂行という強い意味での自我の「眼差しの差し向け (Zuwendung)」はまだ起こっていない——という状態である。それに対して、文字通り「自我極を経由しない」という意味での受動性がある。後者が、フッサール現象学では一般に「純粹受動性」ないしは「原受動性」と呼ばれる。

根源的な感覚性への還元によってさしあたり遭遇されるのは、諸々の「感覚与件」や「感性的感情」などであるが、そこには「衝動」や「触発」といったあり方も見出される (Ibid., S. 275 f.)。衝動とは「自我のほうへの触発」であり、「自我が受動的に引きつけられてあること」に他ならない (Ibid., S. 276)。これらはあくまでも「刺激」と「反応」の圏域に属している。その限りで——たとえ自我のほうからは作用という意味ではいかなる活動も生じていないにせよ——それは必然的に「自我を一

9 フッサールは、一方では「体験」と「自我」を区別する必要性を説く反面、他方で両者の不可分性を繰り返し強調していた。Vgl. z.B. IV, S. 99.

緒に活動の中に連れ込んでしまう」(Ibid.)。それゆえフッサールは、この衝動の圏域に属するものですら遮断する必要性を説く。

そして、この領域から「完全に自我を欠いた」感性的傾向」つまり「連合と再生の感性的傾向」を区別する。この場合、触発と反応の極としての自我は完全に「働きの外に想定されて」あるいは「捨象されて」いる (Ibid.)。時間的な出来事に関して言えば、ここで生じているのは「匿名的な」、「ヒュレー的な」時間化である。

本稿の問題意識にとりわけ関係してくるのは、「触発と反応」の領分である。というのも、ここで初めて「自我-分極 (Ich-Polarisierung)」(Ibid.) が生じてくるからだ。発生順序としては、この段階で初めて「自我」が登場する。

自我発生の問題を論究する際の一つの要となるのは、さしあたり「触発」の現象である。なぜなら、触発とは自我への触発であり、それによって初めて自我が呼び覚まされるからだ。「眠った」状態の原初的な自我 — この覚醒する以前の自我のことを、後にフッサールは「先-自我 (Vor-Ich)」とも呼ぶ<sup>10</sup> — をヒュレーが触発し、その中でも特に「際立ってくる」与件だけが「閾値を超え／敷居を跨ぎ」(Ibid. S. 246)、最終的に、刺激に届した自我の注意の眼差しを手に入れる。それに応じて「最低段階の自我」(Ibid., S. 283) が覚醒し、《自我極》が形成される。

そうであるとすれば、語の本来の意味での自我の「発生」とは、内在的な体験契機の場合に言われるような「生起 (Entstehung)」ではなく、まずもって根源的な「覚醒」(自我覚起)を意味しなければならないであろう。

問題は、この自我触発によって覚醒する自我と「時間性」とのあいだの関係である。一方では、そのつどの対象からの触発に応じて呼び覚まされる自我は、まさにそのつどの自我である。自我が「そのつどの」ものであるとは、それがそのつどの〈今〉に位置を占めるということの意味する。他方、『イデー II』が主張していたのは、他でもない、自我とは本来、内在的時間を貫く — つまり個々の〈今〉を貫く — 同一の自我である、ということだった。とすれば、自我の原初的発生と、自我の時間的構成は、事柄としてはじつは別の問題である、という可能性がここで生じてくる。体験の多様を貫く自我の時間的同一性が、絶え間ない時間流の中で形成される以上、そのつどの〈今〉の一点における自我覚起は、なるほど、そのつどの自我の〈根源的発生〉ではあり得ても、自我の〈時間的構成〉ではあり得ないからだ。こと自我に関する限り、今点における「触発」の現象だけでは本来の意味での時間は構成され得ない。つまり、「触発される自我」は無時間的である。

かくして、触発および反応の極としての自我の機能が強烈に際立ってくることで、一度は『イデー II』において〈時間的な統一性〉として承認されたかに見える純粹自我が、改めて「無時間的／超時間的」である可能性を検討せざるを得ない。

## (ii) 《作動する極》としての「無時間的な」自我

10 Vgl. Hua XV, S.604, u. Mat. VIII, S.352.

志向的体験のうちに含まれるあらゆる存在者が中心化されるところの同一の極としての自我は「全ての時系列」、「全ての時間点」にとって極であり、「そこに対して時間が構成されるところの極」であるが、まさにその限りで「それ自身は時間的ではなく」、「必然的に“超”-時間的なもの」なのではないか——これがフッサールの洞察である。いかなる存在者も、それが存在するためには《時間》のうちになければならないが、自我は、その生き生きとした作動性においては《時間》のうちにはない<sup>11</sup>。その意味で、自我は「存在者ではなく、むしろ全ての存在者にとって対を成すもの (Gegenstück)」であり、「一つの対象ではなく、全ての対象性にとっての原象 (Urstand)」であると言われる (Ibid., S. 277)。このような「原象」としての自我を、フッサールは便宜的に「原-自我 (Ur-Ich)」 (Ibid. S. 286) と呼ぶ<sup>12</sup>。この呼び名が便宜的である理由は、自我は「本来、自我と呼ばれるべきではなく」、「名無し (das Namenlose)」であるからだ (Ibid. S. 277 f.)<sup>13</sup>。1931年のフッサールの草稿から引用すれば、「機能する自我は、それが機能しているときには匿名的」 (Mat. VIII, S.53, vgl. auch S.2,7,338) なのである。

原-自我とは、さしあたり、〈生き生きした現在〉において「作動するもの (das Funktionierende)」 (XXXIII. S. 278) と定義できる。「作動する」とは、ヒュレーとの関係で言えば、〈今この瞬間〉に生き生きと触発されること (Affiziertwerden) に他ならない。このような《触発される極》、〈今〉の一点において究極的に《作動する極》としての自我の位置づけが、自我から時間性を、つまり、時間的に「構成された」対象性としての資格を剥奪してしまう。原-自我は「時間的に延長されたものではなく」 (Ibid., S. 280)、それゆえ流れ去ることもない。「立ち止まりかつ留まり続ける」 (Ibid.) 自我である。容易に理解されるように、この「立ち留まり」性は、いかなる時間様態でもない。それは無時間性・先時間性を暗示する言葉である。

以上の論述から洞察されるべきは、次の二点である。

第一に——原-自我は、その作動の只中にあるときには、〈内在的時間〉の領野にはない。それは内在的な時間流を超えたものである。『イデー II』では「同一の」純粹自我が時間的統一体として「自分自身の」体験流に「属している」 (ただしヒュ

---

11 作動する自我が「時間」のうちにはない、という点については、以下も参照。VIII, S. 471 f., XV, S. 587., Mat. VIII, S. 197, 202.

12 ただし、『ベルナウ草稿』に登場する「原-自我」の概念と、後期の「原-自我」の概念が全く同記事象を指しているかどうかは、なお細心の検討を要するところであろう。とはいえ、肝要なのは、呼び名そのものよりも、その性格づけである。少なくともフッサールがここで「原象」と呼んでいる自我のあり方が、「作動する」という事態によって顕著に特徴づけられることは間違いない。「原自我」については、以下も参照。VI, S. 187 f., XXXIV, S. 300, Mat. VIII, S. 2, 4, 7, 197 ff. なお、近年、田口が、原-自我の問題をフッサールの相互主観性理論やモノドロジー、明証理論とも絡めながら体系的に論じた研究成果を出版している。Vgl. Shigeru Taguchi: *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nabe‘ des Selbst*, *Phaenomenologica* 178, Springer, 2006.

13 「自我」という呼び名の曖昧性・多義性については、以下も参照。VI, S. 188, IX, S. 215, XIII, S. 246, XV, S. 586, XXXIV, S. 451.



レー的契機のように「実的に」ではない) ことが強調されたが、『ベルナウ草稿』では一転して、原-自我としての純粹自我が、もはや体験流すなわち内在的時間には属し得ない可能性が浮上する。

第二に — とするならば、内的時間意識が構成するのは、あくまでも内在的時間とそこに組み入れられるべき体験統一体であって、こと原-自我に関しては、内的意識は、時間構成的意識としては機能しないという結論が生じてくる。いまや原自我にとっては、内的意識は「最深」でもなければ「根源的」でもない。

ならば、この自我は、いかにしてみずからの時間性を獲得するのだろうか。触発によって自我が覚起されるにせよ、いつ自我の時間性は生じるのか。内的時間意識の受動的志向性が常に作動している以上、少なくとも「ヒュレー的」、「先-自我的」、「匿名的」な時間化がいつもすでに起こっていることは、さしあたり承認されてもよい<sup>14</sup>。だが、少なくとも《作動する自我》に関して、先述したように、内的意識は時間志向性としては機能しない。初期の『時間講義』以来、内的意識と呼ばれていた「根源的に構成する生の流れ」のことを、『ベルナウ草稿』でフッサールは「原プロセス (Urprozess)」あるいは「原流れ (Urstrom)」と呼ぶが、この原プロセスは、一切の内在的対象をおのれのうちで時間化し、同時にみずからをも時間化する究極的な意識プロセスであるにも係わらず、《作動する自我》にとってだけは時間化として奉仕しないように見える。ならば、この自我に時間性との関係を受けけるものとは何なのか。

フッサールはここで、なお競い合う見解の中で逡巡しながらも、晩年の1930年代の思索にも通じる決定的な第一歩を踏み出す。フッサールの注意を著しく惹きつけるのは、「反省」という意識の働きである。反省の中で、自我はみずからを「内在的時間の形式において」見出す。無時間的な《作動する自我》がみずからの時間性と初めて関係を取り結ぶのは、当の自我自身によって遂行される反省作用において、なのではないか — 『ベルナウ草稿』に現れる錯綜した叙述から一定の結論だけを抽出すれば、これが、フッサールが打ち出す一つの方向であると言える (Vgl. *ibid.*, S. 278, 281, 284 f., 286 f.)<sup>15</sup>。もっと後の時期にフッサールは、より鮮明に反省を「時間化」として記述し、自我の時間性を生み出す機能を、自我自身によって遂行される反省作用に帰属させる。反省とは、さしあたり反復的同一化である。過ぎ去った位相を、繰り返し同一化することで対象化し (=存在者化)、それによって時系列の中に位置づける (=時間化)。ここから、おのれを〈構成しつつ〉、〈時間化しつつ〉、〈存在者化する〉という自我の超越論的自己構成の機能がフッサールによって自覚されてゆくことになる。同時に、完全な意味での発生論的な問題設定、すなわち根源的覚醒という意味での〈原初的発生〉と、時間的生成という意味での〈時間的発生〉の両方の問題設定を問う土壌もまた、ここに至って初めて形成されたのだと言って

14 Vgl. 「自我は、いわばすでに手元にある時間流によって触発される (...)」(XXXIII, S. 279) [強調引用者]。Vgl. auch *Ibid.*, S. 282.

15 より詳細な説明については、拙稿 (前掲書) を参照されたい。

よい。

以上のような原-自我への洞察は、けれども、現象学を、ある更なる深みへと連れてゆく。原-自我の発見と共に、現象学は — おそらくは 1917/18 年の時点ではフッサール自身によって必ずしも予想されていなかった — ある新たな広大な領野へと飛翔する可能性を手に入れることになった。最後に、そのことを紙幅の許す範囲で呈示してみたい。

### 3. 《現象学の現象学》 — メタ・フェノメノロジー

前節で我々は、自我の究極的な作動性を目にした。そのつどの〈今〉の一点において「触発」に応じる自我が、「作動している」と言われる限りで、今この瞬間に生き生きと「反省」しつつ「時間化」を遂行している「遂行者」としての自我もまた、同じ権利で「作動するもの」と名指されうる。

この地点に立つ究極的に作動する自我は、1930 年代の思索と絡めて言えば、いまや《反省するもの》と《反省されるもの》、《構成するもの》と《構成されるもの》とのあいだの関係そのものを現象学的に論究する、目覚めた「現象学する自我 (phänomenologisierendes Ich)」に他ならない。これはもはや『イデー II』で述べられたような、内在的時間のうちで統一体として構成され、客観化的反省によって繰り返し同一者として見出されるべき純粹自我と同じ次元に位置するものなどではない。それは現象学的反省の後追いによっては決して追いつくことのできない、どこまでも取り残される自我である。

この超越論的-現象学的に目覚めた、現象学する自我は、けれども同時に、流れのうちでおのれを「自己感触して (sich berühren)」いるとも言われる<sup>16</sup>。いつもすでに働いている自己感触が、「後からの覚認」(VIII, S. 89)である反省を成立させ、しかも、この後からやってくる反省によって、前もって反省以前に自己感触が機能していた(に違いない)ことが確認される。

だが、自我の〈自己感触〉とは、実際のところ何を意味しうるのか。ここでもまた、我々は、例の〈内的意識〉と類似した構造に逢着する。つまり、後から反省をすることができるためにも、あくまでも現在遂行的に、前もって何らかの仕方で自己が感触されていなければならない、という、ある種の論理的要請である<sup>17</sup>。なぜ、

---

16 この自我の自己感触については、これまで繰り返し報告されてきた。Vgl. z.B. Klaus Held: *Lebendige Gegenwart; die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Phaenomenologica 23, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, S. 81. 近年、榊原は、この自我の反省以前の非主題的な自己感触という事態に着目し、反省の手前で自我がみずからの自己感触に支えられながら、おのれを時間化しつつ、時間化されつつ、そのつど歴史を重ね世界を開いてゆくあり方を存在論的な次元で理解する方向を打ち出している。Vgl. 榊原哲也「フッサール後期時間論と歴史の問題 — 歴史の目的論へのアプローチのために —」(『フッサール研究』創刊号、2003)、および「生き生きした現在への反省 — 認識論と存在論の狭間で —」(哲学雑誌第 114 巻第 786 号『相対主義は克服できるか』、1999)。

17 Vgl. auch IV, S. 248, 318.

このような用語の変更が生じなければならなかったのかを、本稿はすでに明らかにしている。内的意識が、体験の内在的時間のレベルにおける構成に関わるものである以上、内在的時間を超え出る原-自我に関しては、〈内的意識〉という表現は適用できない。内的意識が意識するのは、あくまでも内在的体験であるから、「体験流のうちにはない」(XXXIII, S. 277)と言われる作動する《自我極》が、内的意識の中で構成されたと言われ得ないのは、もつともであろう。純粹自我そのものの自己知を語ろうとすれば、フッサールは必然的に自我それ自身による自己感触と言わねばならなかった。

いずれにせよ、上述したような、自我自身への反省による〈自己時間化〉と、自我自身による反省以前の〈自己感触〉という、互いに不可分に関係し合った二つの機能によって、目覚めた「現象学する自我」は、内的意識もしくは原プロセスによる時間化の構造に頼ることなく、おのれの時間的生成を説明することを可能ならしめた。と同時に、内的時間意識の本質構造に基づく現象学的時間構成理論を大きく超え出るものとなった。この次元で自我が遂行する超越論的自己構成は、すでに《超越-内在》図式を遙か遠くへと逸脱してしまったように思える。

とするならば、まさにここに、現象学の現象学、いわばメタ・フェノメノロジーとでも言うべき態度の領野が、開けてくる<sup>18</sup>。作動しつつ目覚めた、現象学しつつある自我に、現象学的記述は決して到達することができない。それは反省に基づいた現象学的記述からは、永遠に取りこぼされ、先送りされる。にも係わらず、それは他でもない現象学する自我であり、それ以外ではない。つまり、それ自身は現象学されることなく、どこまでも現象学する主観としてあり続ける。いわばそれは、現象学的記述が、そこから初めて可能となるところの始点なのである。

なるほどフッサールは、他方、晩年に至るまで終始一貫して「能動性に由来するのではない“前提条件”」(Mat. VIII, S.5)としての「受動性」があることに我々の注意を喚起し、自我構造を「低層」としての「自我を欠いた」受動性が「基づけて」いることを折に触れて強調したが(Vgl. I, S. 112, IX, S. 209, XV, S. 598)、「現象学する自我」は、この受動的基底が存在することを何ら否定しない。そもそも自我の活動の根底にそのような受動性の構造があると判明したのも、他ならぬ現象学を営む《私》が絶えず〈今ここ〉に居合わせ、それについて顕在的に反省を遂行しているからこそである以上、そうした能動性の構造と受動性の構造とのあいだの関係そのものを、まさに〈今ここ〉で反省しつつ現象学的に問題にする超越論的に「目覚めた私」、そ

---

18 これは、まず初めにフッサール自身によって(とりわけフィンクとの対話を通じて)晩年密かに構想され、後にメルロ＝ポンティが『知覚の現象学』の中でさりげない仕方而言及した問題である。フッサールは1930年の草稿の中で、「現象学する自我とその生を顧慮する、より高次の現象学」としての一つの「現象学の現象学」の理念について語っている。Vgl. XXXIV, S. 176 ff., 477 ff., Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation, Teil I; Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre; Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, Husserliana Dokumente Bd II/1, hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, 1988, S.13, 183 f., 203, Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, S. 419.

れこそが「現象学する自我」と呼ばれるものなのである。まさにメルロ＝ポンティの言うように、自我の在り方の一般的条件ではなく「省察しているのは誰なのか (*qui médite?*)」<sup>19</sup>を問う視点こそが、この次元を必然的に開くと言えよう。

このように、認識に関わる一切の権利源泉をただ一人おのれのうちに担いつつ、徹頭徹尾、自己完結した「現象学する自我」こそ、現象学的探究を可能ならしめ、それどころか現象学的探究がそこから始まり、そこで終わるという意味で、究極の現象学たるメタ・フェノメノロジーの地点を暗示していると論者には思われるのである。けれども、自我それ自身は、あくまでも現象学の〈彼岸〉、現象学の〈彼方〉に留まり続ける。現象学的記述によっては辿り着けない《私》を、なお現象学的に語ろうとすれば、それは必然的に〈現象学の現象学〉——メタ・フェノメノロジー——である他はないだろう。

論者の判断によれば、この次元への突破の可能性は、すでに『ベルナウ草稿』において、ある程度、開かれていた。メタ・フェノメノロジーへの突破は、一方では、「それ自身は時間のうちになく」、ゆえに本来「到達不可能な」自我の究極的な作動性への透徹した自覚なしには、他方で、《時間化するもの》がいつもすでに《時間化されたもの》として見出されてしまうという反省の謎めいた構造を洞察することなくしては、生じ得ない。論者の見るところ、〈先-時間的〉な自我それ自身が反省の中で初めて〈時間対象〉として見出されるという着想は、とりわけベルナウでの集中的な思索から芽生えた。とすれば、晩年の「C 草稿」に遙かに先立って、自我的な反省が時間化の働きでもある可能性がすでに表明されていたことになろう<sup>20</sup>。

畢竟、『イデー』では、《反省する自我》と《反省される自我》の同一性の確認に比重が置かれ (Vgl. IV, S. 101 f.)、加えて、自我の一貫性・習慣性の側面が前面に押し出されたがゆえに、逆に《反省する自我》と《反省される自我》とのあいだの架橋し難い懸隔、および〈生き生きした今〉の一点において究極的に際立ってくる自我の作動性が、いまだ完全には自覚されていなかったのだと言ってよい。だが、反省の機能が孕む逆説が更に明察されるにしたがって、〈以前〉の私 (=すでに反省の中で時間化された私) と〈今この瞬間〉に作動している私 (=無時間的な私) とが、そのじつ同じものであるとはそう簡単には言えないこと、また、原-自我としての自我が、その究極的な作動態にあつては内在的時間を超え出てゆくまさにその限りで、もはや内的時間意識は、自我の時間構成には本質的に関与し得ないこと、これらのこともまた明らかになったのである。

---

19 Merleau-Ponty, a.a.O., S. 75.

20 晩年フッサールは、最終的に、いかなる自我の活動もなしに原受動的に生起し経過する「根源的な流れること」から一切の時間構成的機能ならびに志向的能作を剥奪する方向を打ち出す。Vgl. XV, S. 667, u. Nr.33, XXXIV, S. 181, 184, Mat. VIII, S. 118.