

自己触発と他性

—時間的自己覚知の構造—

元明 淳

序

意識は常に何かについての意識であるとする「志向性」の理論は、自己自身を意識する際にも当てはまるのか。現象学の最高峰の問題とされるこの「自己意識」の解明は通常、志向性の客観化的把握（統握）、つまり主観—客観の關係図式を適用することによつて、フッサールの理解を今まで歪めてきたように思われる。それは初・中期の能動的な志向性から後期の受動的志向性に至るまでその基本線は変わつておらず、詰まるところ現象学的反省は己の意識生を対象化、客観化することに終始し、したがつて自己の自己自身に対する現われの本来的な次元を捉え損なつたという批判である。その代表的な論客の一人が、およそ西欧形而上学の伝統を「与えられることは、対象として顕れる」ことだとする「存在論的一元論 (monisme ontologique)」として糾弾し、对象的な顕現と同じ位相に貶められた意識の自己顕現を、主—客の「現象学的隔たり」を絶えず設定するような志向性の客観化的把握による一切の形式から解放するとともに、この純粋な内在的自己現前（≡自己触発）を外部性・差異性・他性・距離・超越を一切排除した非

志向的な受感的生、パトスの生に求めた哲学者、ミシェル・アンリである¹⁾。

なるほど彼が、意識の自己把握を非客観化的、非関係的な仕方で追究し、顕現の属格と与格とを同一なものに見なすとともに、内在の方向へと徹底して打ち開かれている非志向的な生とその世界を明るみにもたらそうとしたことは大いに評価されて然るべきである。しかし、フッサールの自己意識についての論述が全て客観化的志向性の説明によつて担われており、それゆえ本来的な意識の自己顕現の次元、自己触発の位相の解明を等閑にしているといふ彼の批判には疑問を抱かざるを得ない。というのも、フッサールの自己意識についての様ざまなアプローチ、特にその身体的自己覚知と時間的自己覚知への論及が、批判の矛先が向けられている当の客観的志向性ではない非客観化的な志向性の分析、具体的には一切の志向性に先立つ受動的ひいては「原受動的な」志向性（ないし「先・志向性」）の分析にまで立ち入っているからである。

ちなみに自己触発の成立には自己が自己を身体的に感覚している自己覚知も等しく関与しているが²⁾、本論考では、自己触発の位相をこうした身体的自己覚知と本質的に折り合わされている時間的自己覚知、いわゆる「内的時間意識」の次元と結びつけ、ここにも同様に根源的な時間の流れとしての意識生が決して存在論的一元論のカテゴリーには属さないということ、単に構成されたものとしての視³⁾から、*(In-sicht)* 把握されたものではないことを、アンリ自身も二〇世紀哲学の最上の功績と見なした初期の『内的時間意識の現象学』（以下「時間講義」と略記）を中心に解釈し直し、この内的時間意識としての自己覚知が、実は先・反省的自己覚知として、事後の一切の反省的自己覚知を可能にしている時間の統一的な脱自的生であるということを示し、わかれの結論は基本的には初期の「時間講義」においても主張できることを示し、しかしその十全な根拠づけのためには以後の論考にも言及することになる。このことは具体的には、あの原印象——把握——予持という時間の根源の流れの内的差異化の運動を独特の構

成されたのではない超越、「内在における超越」(III/1.124)の方向に探っていくことを意味し、同時にこの超越と通常の意味での世界への超越とは実は密接不可分に関係していること、すなわち自己触発と世界の側からの異他触発とは相互に依存し合っているということを示したい。これによつて意識、主観性の絶対性は内在の哲学が強調するよううに、その徹底的な内面性のうちで靜的かつ完全に充足している自己同一性などではなく、むしろ先・反省的自己覚知として露呈された内的時間意識は、「他性への動的かつ差異化された開け」として捉えられるであろう。

一 絶対的意識流の自己顕現

周知のようにフッサールは『純粹現象学、及び現象学的哲学のための諸構想』第一卷(以下『イデー』Iと略記)で、時間意識の現象学的解明を意図的に避け、それをあらゆる超越論的な意識作用の根底にある「究極的に眞の絶対者」(III/182)と呼び、さらなる徹底化された還元を行うための導きの糸を提供している。というのも、内的時間意識の分析には、(能動的な)志向性理論の核心をなす従来の「統握内容―統握」の図式が単純に適用できないということが気づかれたからである。それは、過ぎ去つた首が次第に小さくなつていく場合のように、知覚表象の時間的な漸次的弱まり(統握)が常に既にあらゆる時間内容と関係してくる(ⅩⅤⅤ)だけではなく、もしこの図式を踏襲すれば、時間意識においてはある時間内容を与える時間作用を内容に持つようなさらなる時間作用を前提しなければならず、以下同様に同じ結果を招き入れるような「無限遡及」に陥つてしまうことであつた。フッサールはこの困難を十分自覚しており、それゆえ時間意識にほぼ相当する「内的意識」⁽³⁾の概念を用いて、この事態を次のよ

うに記述する。「全ての作用は何かについての意識であり、しかもどの作用も意識されている。全ての体験は《感覚されて》おり、…内在的に《知覚されている》。…（中略）当然このことは無限遡及に陥るように思われる。なぜなら内的意識も、すなわち作用を知覚することも、これまた一つの作用ではなかるうか、それゆえ内的意識それ自身もさらに内的に知覚されているのではなかるうか。こうした疑問に対しては、重要な (pagant) 意味での《体験》はどれも内的に知覚されていると言わねばならない。しかし内的に知覚することはそれと同じ意味で《体験》ではない。それ自身が内的に知覚されることではないのである」(X.127.Vgl.119)。よく引証されるこの周知の件は、フッサールが意識の自己把握、もつと言えば反省理論のアポリアを十分わきまえていたことを意味しており、時間意識は主観—客観の関係図式によつては把握されえないということに既に気づいていたことを示している。言い換えると、あの無限遡及を避けるために、絶対的意識としての時間的自己覚知の次元は、従来の作用—対象、構成するもの—構成されるものという単純な二項図式の下ではもはや捉えられず、むしろ作用の「内的意識」としての時間意識そのものが本具的に自己覚知を、われわれの術語では先・反省的自己覚知を含んでいると考えなければならぬ。自己の自己自身に対する現われ、いわゆる顕現の属格と与格との同一性を主張するアンリも、内的意識そのものについての自己覚知が非客観的・非関係的な直接の自己知、距離なき自己覚知に留まっているというフッサールの示唆に賛意を唱えるはずである。したがって、内的時間意識におけるこの自己意識、直接的で無媒介的ともとれる時間的自己覚知の位相で働いているのは、もはや客観化する志向性、反省的な志向性ではなく、ある種の受動的な志向性、非客観的、ないし先・反省的な志向性とでも呼ばれるべき志向性であるだろう。確かにアンリなら志向性という術語を存在論的・一元論の内実を成す手垢に塗れた形而上学的な概念として忌避するだろうが、少なくともこの時間的自己覚知において、われわれが受動的な自己自身とのある種の先行知、先・反省的な自己覚知に関わっていることだけは確認し

ていてよいと思う。しかし、だからといって顕現の唯一の条件を主観性、つまり内在における直接的、非客観化的、受動的な生起に求め、これを純粋な自己触発とのみ記述できるかは別問題である。なぜなら、アンリの自己触発はたとえそれが先・反省的な受動的生起であつたとしても、触発するものと触発されるものとの間に、如何なる差異、距離、媒介をも含まない、純粹に内的かつ自己充足的な出来事であつて、完全に非地平的、非脱自的、非時間的な出来事と見なされるからである。それゆえ自己触発は「現象学的隔たり」を一切必要とせず、世界によつて媒介されることもなければ、遅れたり、(過去) 把持に媒介されたりすることもなく、専ら瞬間的印象性のうちで直接的に「力」としての生を生き、その生を己に試していると思はれるのである⁽¹⁾。

そこで次に問題となるのは、このアンリとフッサールの先・反省的自己覚知、あるいは自己触発の時間的理解の仕方であり、言い換えると自己触発の中核を成す印象性と、その瞬間的な印象に何らかの仕方て接続する把持の捉え方の相違である。ただしその前に、先・反省的自己覚知がなぜ「自己触発 (auto-affection)」の位相を含むのかを、以下の議論のための前提として予め明らかにしておきたいと思う。というのも、われわれの最終的な狙いはこの自己触発を時間的自己覚知の側面から掘り下げ、それを世界の側からの「異他触発 (hetero-affection)」と不可分の、等根源的な契機として際立たせることにあるからである。それゆえまず、自己触発とは如何なる事態なのかをハイデガールのカント解釈を通してある程度示唆した上で、フッサールの内的時間意識の分析へと入っていききたい。

二 自己触発と時間

「触発する客観の中には、われわれ自身も含まれる。すなわちわれわれは常に不可避免的に触発的領域に属しており、常に作用の主観として機能している」(VIIII)。ゆえに自我は絶え間なく (CI682a) 自己自身によっても触発される⁽¹⁰⁾。

文字通り、自己触発とは事物、世界や他人などの「他者」によつてではなく、自分自身によつて触発されることを意味する。周知のようにハイデガーは『カントと形而上学の問題』において、時間の自己触発論で有名なカントの超越論的感性論の独自の解釈を試みる⁽¹¹⁾。彼は、直観(感性)と悟性の共通の根として掘りおこされた超越論的構想力に、今・系列としての派生的な継起的時間(過去・現在・未来)を発現させるような「根源時 (ursprüngliche Zeit)」の働きを認める。従来、時間は空間と並んで、その内部で感官の触発がわれわれに出会われるような地平、すなわち純粹直観の形式を成すということが言われたにすぎない。だがここでハイデガーは「時間は表象の概念を常に触発しなければならぬ」というカントの命題を、自己をくに向けること (Sich-zuwenden-zu) としての対立させること (Gegenstehenlassen von) が、時間による触発に基づいているのだという風に解釈する。すなわち、表象し、対象化する「超越」作用の根源に時間の触発があるというのである。では、時間はそもそもどこからやつてくるのか。それは自己をおいての他にはなく、したがつて今やこの時間そのものが触発してくるようになるが、ただしそれはもはや眼前存在する物の外部触発、あるいは経験的触発などでは決してなく、その本性上、自分自身の純粹自己触発である。時間は表象、すなわち今・系列の継起の眺望 (Anblick) そのものを、形成しつつ受け取るることによつて自己へと (auf-sich) 関係づけるという仕方においてのみ純粹直観とされる。つまり、時間は自らが形成した内容によつて自己自身を触発するということができる。谷徹氏の言を借りれば、自己が何らかの仕方で既に(心として、意識として)成立している次元で、自己が自己を触発するのではなく、「自己から出て…… (Von-sich-ans-hin-zu)」及び「自

己へと戻ってくること (Zurück-auf-sich)」といった一種の回帰運動において、時間は「自己」を成立させようというのである。「純粹自己触発として、時間は根源的に自己 (Selbst) が何か自己意識といったものでありうるという仕方、有限な自己性を形成する」(KPM.172)。言い換えると、この「自己性の可能性の根拠」(ibid.173f)こそが時間そのものであるから、この時間と「我考える」の純粹統覚はもはや非同質なものではなく、同じものとして統一されることになる。このように時間と自己(ないし自我)とは、人間の主観性の有限性をその全体性において可能にする同じ本質統一に共属するものと見なされるのである¹⁷⁾。

しかしながら、意識の本質を自己以外のものとの超越的な関係に求める歴史的現象学の限界は、フッサールのみならずハイデガーの存在の哲学にもまた認められるとし、結局のところ意識の志向的な関係を、時間化を本質とする超越化作用に求めているとアンリは批判する。なるほど、あの根源時の働きは未来・現在・過去という純粹時間の地平を形成すると同時に、その地平を受け取ることによつて、つまり自己自身を触発することによつて、今・系列としての時間を発現させうるとされた。しかしこうした時間化による超越の作用は、存在者を外在性の場に顕現させる一つの条件、現象の本質ではありえても、自己自身の現われの本質、つまり現象性を可能にする超越の作用そのものの可能性の条件を問うことができない。それゆえ、対象との関係、超越を可能にする先述の時間の自己触発だけでは十分であつて、むしろ超越が超越の作用自身を直接、無媒介に受け取り、受容することが求められるのである。アンリ曰く「地平による超越の触発よりもさらに根源的なのは、超越の自己自身による触発 (l'affection de la transcendence par elle-même) である」¹⁸⁾。この超越の自己自身による触発そのものは、これがまた自己を超越の作用によつて顕現させる自己疎隔化の運動ではなく、決して自己を外在化することなく、如何なる距離をもとることなく絶えず自身自身のもとに留まりながら自己を受け取る根源的受容性に他ならず、この超越の超越としての現われの根源的な場所に

「内在 (immanence)」の名が与えられたのである。簡約すれば、内在こそが超越の開示的本質であつて、われわれが世界によつて触発されるのは、常に既に自己自身によつて触発され、本源的に与えられているからなのである。もつとも彼は〈他者・存在 (l'être autre)〉としての触発するもの、つまり「異他触発」の存在を否定はしないが、それはあくまで純粹内在の絶対的な自己合致としての「自己触発」を前提する一種の触発に過ぎない。それゆえ伝統的な内感としての感覚も、その他、感覚的な触発も含めいつさいの触発はこの本源的な自己触発に基づけられることになる⁽⁵⁾。それゆえ後述する、フッサールの言うヒュレー的触発もその例外ではない(第六節参照)。

確かにアンリが主張するように、物の現象を現象たらしめている超越の作用は、自己と世界との間にある種の隔たり、距離を措定する自己疎隔化の運動であつて、しかも常にその超越の作用それ自身は現象性の地平、つまり対象性としての物の現われの地平に決して姿を現すことができない。その意味では彼の言うように西欧形而上学の伝統は古代ギリシャ以来、現代の現象学をも含めて、現象性⇨対象性の「存在論的一元論」という謗りを免れないであろう。しかし果たして、主観性、厳密にはその内在の根源的自己触発のみが顕現の唯一の条件なのだろうか。内在の領域が完全に自己充足的で自閉した領域であつて、たとえそれが生ける「力」としての試しの場であるとしても、全くの超越・距離・媒介・差異を欠いた「他性」なき非志向的な自己への純粹な現前(⇨自己同一性)の場なのであるうか。われわれは以下でフッサールの先・反省的自己覚知の分析に即して、あくまで「内在における超越」の立場を堅持しつつ、「究極的に真の絶対者」として示唆された時間意識の内的差異化の運動を記述することを通して、真の意味での現象の現象性の圏域を取り出すことを試みたい。これによつて超越への志向を可能にしつつ、同時に自己自身のもとに留まるような、ただしあくまで異他性に差し向けられることによつてのみ可能となるような内在の自己触発の次元を問題にできるのではないだろうか。

三 内的時間意識の基本構造

内的時間意識と自己触発との関係は、基本的には「把持 (Retention)」の二重の志向性の分析において見出される。把持とは今点に対応する原印象 (Urimpression) ないし「原感覺」において知覚された所与を、⁷⁾ たった今過ぎ去った⁸⁾ ものとして今・意識のうちに引き留めておく働きであり、言わば「彗星の尾」のように原印象の連続的変様として過去志向の第一次的内実をなしている⁹⁾。しかしそれは語の厳密な意味で志向的ではない。というのも、何かについでての意識という事態は、必ずしも自己の何らかの対象への規定された方向づけを持つとは限らないからである (XI.90)。意識とは本来、今における完全な自己現前として直接的に与えられるものではなく、それは過去志向としては把持を、その反対に未来志向としては予持 (Protenion) を、¹⁰⁾ 非直観的指示¹¹⁾ として必然的に内含している。後にこの拡がりをもった今・意識の位相 (今点に対する現前野) は「生き生きした現在 (lebendige Gegenwart)」というより包括的な概念へと鑄直されることになるが、われわれは初期の「時間講義」における体験流としての内的時間意識の分析においても、時間性と自己触発との関係がある程度、明示的に述べられていると考える¹²⁾。この時間を構成する意識、いわゆる自己時間化の能作はまだ前・現象的、前・経験的なものに留まり、内在的対象としての時間性に先行するものであって、そこでは流れることにおいて掴むことのできる流れそのものの特有な「自己現出」が存在するとされる。「時間を構成する内在的意識の流れはただ単に存在しているのではなく、注目すべき仕方では了解しうる仕方で性質づけられている。すなわち意識のうちには必然的に流れの自己現出が存立しており、したがって流れそのものは必然的に流れることにおいて把握されねばならない、ということである。流れの自己現出は第二の流れを要求せず、現象として流れは自己自身のうちで構成されるのである」(X.53)。まさにこの流れの自己現出こそ

が、われわれの追究する流れの先、反省的自己覚知の次元に他ならず、したがって問題はこの自己現出を、当該問題となる把持の二重の志向性がどのように成立させているのかということになる。

ところでアールの内在の哲学では、内的時間意識における点的な原印象のみが特権化され、その派生的な連続的変様としての把持は前者、すなわち生き生きした内在的自己現前（＝自己触発）の構成された位相と見なされる。原印象はフツサル後期の「生き生きした現在」に比せられるべきものであるが、その立場からすると把持はその生動性を奪われた客観化された身分に墮し、原印象とその把持的変様の連鎖から意識流を構成するのは、既に反省の対象となつて時間化作用のうちに構成された主観性の姿として斥けられねばならないという¹²。なるほど「時間講義」において、原印象を「原意識 (Urbewusstsein)」と呼び、この原意識が成立していることによつてのみ、その変様としての把持も可能になる (XI.118) とフツサルが語る時、原印象は孤立化されているように読める。このように「把持は原印象を前提している」という文脈では、われわれの目下の考察にとつてはあまり益がなく、その結果、把持の志向性が原印象の連続的変様として付加的、派生的意味を内含させられてしまうという側面は否定できない。しかし原印象であること、ないし抽象的に「点的 (punktuell)」であることと、現実には体験可能であるということとは両立し得ない規定である。すなわちフツサルが他所で、原意識と意味の重なる「内的意識」について語る時に、われわれの知覚意識はまさに時間意識の統一でもあり、時間を構成する意識はその際、流動する把持、及び予持の諸位相を伴つて (mit) いる知覚作用に他ならないとも説いている (XI.127/Vgl. XI.126f)。これは見逃されてはならない注目に値する言説である。この事態は後の『受動的総合的分析』の枠組みにおいてはより明示的に、生き生きした現在にも属する原印象と把持との唯一の分かち難い (unzertelbar) 能作としても言い換えられ、知覚が流れの位相としては各々、非自立的な純粋な「現在化」と「準現在化」との協働 (Miteinander) によつて成立していることが主張

される (XI.323ff)。ここでは現在化 (Gegenwärtigung) は原印象に、準現在化 (Vergegenwärtigung) は把持にそれぞれ対応しており、通常の語法と異なっているということに注意が要る¹³⁾。換言すると、把持と予持の両者はあくまで、印象とともに与えられてこそ、統一的な今の意識を構成しているのであって、三者は実は分析的抽象として三つの位相に区分されているだけであり、具体的位相としては一つの体験として同時に意識されているのではないか。われわれは以下で、この原印象—把持—予持の脱目的な統一構造こそ、内的時間意識としての先・反省的自己覚知、さらには後期に洗練されることになる「生き生きした現在」に他ならないということを明らかにしたい。そのためには初期時間論の基本的骨格とそれを補充する後期の観点とを併せて考察しなければならぬが、次節では差し当たって「時間講義」における把持の分析、特にその二重の志向性を考察の俎上に載せることが肝要となる。

四 「把持」は客観化された位相か？ その1

絶対的意識流の自己顕現の最初の体系的な分析は、把持の二重の志向性のうちに認められる。これら志向性の分析は中期のベルナウ草稿でも引き続いて展開され、とても重要な箇所なので、少し長くなるが「音」の知覚を範例とした有名な分析を全文引用しておく。

「視線はまず、流れの連続的な進展の中で、合致し (sich deckend)」、かつ音の志向性として機能する位相を、貫いて (durch) 向けられうる。しかし視線はまた、流れへと (an)、流れの拡がりへと、音の開始から終わりまでの流れいく意識の移行へも向

けられる。「把持」という類の意識の射影は全て、二重の志向性を持つ。一つは内在的対象、つまり音の構成に役立つ。それは(たった今感覚された)音の「第一次記憶」、より正確にはまさに音の把持と呼ばれる志向性である。もう一方の志向性は、流れにおける第一次記憶、すなわち把持の統一を構成するものであり、というのも把持は今なお意識しているということ、取り押さえておく意識であり、まさに把持である以上、経過した音の把持の把持だからである。すなわち、流れの中で絶え間なく射影するという過程において、それは絶え間なく先行する諸位相の連続的な把持なのである」(X.80f)。

前者が、音という客観の構成に関係する「横の志向性 (Querintentionalität)」であり、詳しくは持続する時間対象の流れの構成に寄与する志向性を意味し、「外的把持」(X.118)とも呼ばれる。一方後者は、時間的な流れ自身の流れゆく統一の覚知に寄与する志向性であり、というのもこの「縦の志向性 (Längsintentionalität)」は自ら流れることにおいて、意識そのものが次々に絶え間なく自己合致を繰り返しながら、把持、把持の把持……といった仕方でのままとまりを、つまり一種の「自己意識」といったものを成立させるからである。簡約すれば、音の把持のみならず、その音についての意識もまた把持されるのである。これは前者の外的把持に対して「内的把持」(eod)と呼ばれることから、この位相がわれわれの最終的に求める時間的自己覚知、すなわち先・反省的自己覚知であることを示唆している。しかし内在の哲学では、把持は客観化され、構成された(＝既に反省の対象となつた)位相と見なされる。なるほどこの指摘は、意識流における内在的統一(音客観)を構成する横の志向性には言えるとしても、縦の志向性について当てはまると言えるのか。意識が時間「対象」として私に与えられるのは、端的に言つて「反省する」時なのではないか。それが通常の反省であれ、想起によるものであれ。この事態をザハアヴィは明瞭に、反省作用と反省される作用との関係において対峙する反省によつてのみ後者は前者に対して超越的なものとして現出しうるので

あつて、反対に唯一の体験しかない先・反省的自己覚知の次元では、その体験は時間対象としては現出しえないと主張する⁽¹⁴⁾。しかもこの次元には常に既に把持も内含まれているとわれわれは考える。

ところで縦の志向性は、それが原印象とともに与えられて意識の根源の流れを形成している限りにおいて、統一の体験であり、したがつてそれはあらゆる客観化、反省的自己覚知、ひいては存在者化から免れているのでなければならぬ。よく引証されるように、「意識が客観とされるのは、把持のおかげである (verdanken)」(X:119) からと言つて、把持そのものが客観化された位相であるということにはならない。ここでは把持(厳密には先・反省的自己覚知の位相で機能している把持)と通常の把持による反省とは厳密に区別しなければならないのではないか。上の文言はむしろ、把持、つまり縦の志向性に基づく先・反省的自己覚知が成立しているからこそ、事後の反省的自己覚知が可能になるという風に解釈すべきである。私が知覚意識のまさに只中にいて、原印象—把持—予持の全き脱目的である。この帰結は、フッサールが作用の無限遡及に歯止めをかける自己意識としての「原意識」を他所で「原統握 (Urauffassung)」とも呼び (X:92)、単に原内容としての原印象のみならず把持の位相をも根源の流れとして見なし、ていたことからも明らかである⁽¹⁵⁾。だから以下の記述も説得力を増してくる。「原印象と諸把持があるからこそ、反省の中で構成された体験と構成する諸位相を見やる可能性と、そればかりか、原意識の中でどのように根源的な流れが意識された流れであるのか、その流れ(=根源的な流れ)と、その把持的変様との間の違いにさえ気づきうる可能性がある」(X:119、傍点筆者強調)と。反省とはこのようにまさに時間地平が打ち建てられている場合にのみ生じるのである。すなわち、原印象と把持から成る原意識が前提されているからこそ、反省的な眼差しも可能になるのであり、したがつて以上の洞察は、われわれの確認した原印象—把持—予持の脱目的な統一構造としての内的時間意識、

つまり先・反省的自己覚知が成立することによって、事後的に通常の反省や想起による反省、つまり反省的自己覚知も可能になるという結論を根拠づけているように思われる。

フッサールは後にこの事態を自己覚知にことよせて次のように定式化している。「私は私にとつて全く根源的に自己覚知するもの（自己現在のなもの）として存在している。私は私自身を顕在的に学び知ることができる。なぜなら私は既に受動的に本源的自己現在化においてあり、そこから触発されて（von da affiziert）私を顕在的に眺め遣り、私を私の本源的な固有性において把握するなどできるからである」（XV, 120, 傍点筆者強調）。この自己現在化とは先・反省的自己覚知における生き生きとした現在の自己触発の位相そのものであつて、これが専ら把持の志向性によつて成立しているのではないかというのがわれわれの主張である。したがつて、アンリとフッサールの袂を分かつ鍵はひとえに、上述の把持における縦の志向性を如何に解釈するかに懸かつていると言える。縦の志向性の分析は、まさに流れの先・反省的自己顕現の分析に他ならないのである。われわれは初期の「時間講義」の時点でも、もちろんフッサールの記述に多少の動揺はあるとしても、基本的には把持が原印象とともに、ないしは一体化して意識の根源的な流れの統一を形成していることを積極的に読み込めると解釈したい。ただし問題は、上の引用中にある把持の位相をも含む根源的な意識流と、原印象の連続的な把持的変様との区別をどのように考えるかということであり、なるほど後者の把持的変様にならアンリによる志向性の客観主義批判は的を射ているとしても、しかし前者の根源的な流れにそれは当てはまるのかということである。このことは同時に晩年のフッサールが、客観化された時間対象としての内在的な意識の流れ、すなわち上の把持的変様にさらなる徹底化された還元を施そうとしたことにも関わつてくるはずである。

五 「把持」は客観化された位相か？ その2

繰り返すが、知覚の本質である、何かを有体的、本源的に現前させる今・意識は、当然のことながら「たつた今在った (soeben-gewesen)」ことなしにはありえず、それゆえ第一次的記憶、つまり把持は根本・本質的に知覚プロセスの統一にともに属していなければならないというのがフッサールの主張である (XI.315E)。また彼は後に、まだ原印象の連続的な自己変様という「現在」の「準現在化」という脈絡においてではあるが、把持こそが自己同一的なもの、すなわち対象を固定化する構成の本質的な「端緒 (Anfangsstück)」と見なし、原印象よりもむしろ把持に知覚対象の構成の第一義的な役割を認めるかのような発言も行っている (XVII.318)⁶⁾。ただしより事象に即せば、逆に把持の方も原印象から分離されてはおらず、そこには(予持も含めて)原印象から把持への絶え間ない連続的移行があるのみであつて、むしろ原印象と把持とは不可分であり相互に依存し合つていると考えるべきであろう。それは原印象―把持―予持の不断の内的差異化の運動とも呼びうる。さらに彼は、生き生きした現在に原印象とその把持的地平からなる機能する自我をも含めており (XI.136, 209)、それに客観化された意識の時間体系を対置させ、把持は体験の経過する位相を客観化しないとまで述べている。したがつて通常よく言われるように、己の意識体験を振り返る際の把持による反省と、生き生きした現在においてまさに今・意識を生きている時に機能している把持とは区別しなければならぬのではないか。換言すると、把持による能動的な反省、つまり体験の経過位相を客観化する把持と、原印象と内的に絡み合う把持、ないし原印象に直に接続するその連続的変容(連鎖)の始原としての把持とは厳密に区別する必要があるのではないか。なぜなら把持のそもその定義が、志向性という名称を担っているにせよ、まだ何かへの方向づけをもたない一種独特の志向性であるとされ、また明らかに把持は受動的な意識・先・意識でもあ

り、さらには己の体験の経過位相を能動的に客観化する、換言すれば「存在者化する (onthizieren)」「反省に先立って、生き生きとした遂行現在の只中で今・意識としての体験の統一に属しているからである。これは『経験と判断』において、「まだ把握して・保持すること (Noch-im-Griff-behalten)」としての把持の能動性、つまり変様された能動性と、自我が何ら関与しない純粹受動性の様態における把持とが区別され (BU.121d) しかも晩年には明確に、把持にはその本来的な志向性が欠けており、一切の自我の関与なしに常に既に機能している「先・志向的な」体験流の内在的な時間性格が強調されるようになる。その意味では、原印象—把持—予持という普遍のことばで描き表わされた体系的な体験構造 (X.324) のみがわれわれの追究する先・反省的な自己覚知の内実を成しており、この位相に対してこそ最も根源的な受動性、いわゆる「原受動性 (Urpasivität)」の呼称が相応しいことになるだろう。ちなみに反省以前の時間的自己覚知のこうした位相のことを、フッサールは晩年にしばしば「先・時間 (Vorzeit)」(XV.59f) ないし「先・時間化」、及びそのヒュレー的触発の統一面を「先・存在 (Vorsein)」(XV.173) という術語で表現するようになり、ますます単なる客観化された内在的時間の流れに先行する根源的に流れいく現在の時間性格、ないし存在性格に言及するようになる (特にC草稿)。すなわち、単なる流れ (Strom) と流れること (Strömen) とは厳密に区別されねばならないという¹⁷⁾。これは言うまでもなくヘルトが指摘した、今・意識における体験の経過位相が客観化する反省による「後からの覚認 (Nachgewahren)」によつては決して取り押さえられないし、語りえないとした生き生きした現在の「絶対的匿名性 (Anonymität)」の次元と重なり合う。彼の言うように「流れつつ・立ち留まる」意識体験の両義的事態を生き生きした現在が何らかの仕方ですべて統一しているのならば、自我は体験の経過位相をただ単に「流れ去るにまかせて」いるに留まらず、やはりそれを絶えず現在野に取り纏めておくという保持の働きをも担っているものでなければならぬだろう¹⁸⁾。ではこの意味で理解された把持、原印象との分割不可能な絡み合い、

協働の関係にある把持の機能をどのように記述すべきか。以下ではこの記述の可能性のいくつかを、晩年の研究草稿 (Ms) の中から暫定的に示唆しておこう⁽²¹⁾。

その記述の一つとして「フッサールは、後期時間論を代表するC草稿で、根源的な流れにおいて生起する根源的な先・時間化を「原連合 (Urassoziation)」の機能に求め、原印象と把持との間には「瞬時の同時的な融合 (Simultanverschmelzung)」(C3,75b) が成立することによって、時間的継起の具体的な意識が可能になると述べ、原印象と把持とは抽象的にしか分離できない意識の瞬時の連続的な位相を形成していると語る。このことは「時間講義」の時期でも既に考えられていた原印象とともに、知覚意識の統一に属している把持の見解を事象的にさらに補強するものであり、同時に点的な時間表象としての原印象という従来の、厳密な意味において呈示されている単なる瞬時的な意識表象についての理論の残滓を完全に払拭するものでもあるだろう。第二に初・中期の時間論で一般に過ぎ去ったものを取り押さえておくこととして規定された把持が、晩年には原印象の連続的変様の始原としての「原把持 (Uretention)」へと鑄直され、この位相が如何なる「志向」をも含まない非本来的意識として、最も根源的に時間化する意識、われわれの術語では原印象—原把持—(原) 予持という内的時間意識の脱自的な統一構造に組み入れられることになる (C6,6a)。これは先にも述べた、自我の関与なしに常に既に機能している把持の先・志向的な性格を体現するものでもあるだろう⁽²²⁾。

こうした原印象と原把持との協働における自我の自己時間化が、まさに生き生きした現在 (＝絶対的意識流の先・時間的な自己顕現) における言わば受動的気づきとしての先・反省的自己覚知に他ならないとすれば、フッサールが作用への「自己感触 (Selbst-berühren)」と呼んだ自己自身との先行知、受動的な生起は最も根源的な「自己意識」の名に相応しいものとなるはずである。そもそも反省が事後的に生起するには、体験位相の今・意識が先・反省的に

成立していなければならず、したがって把持、否、厳密には原把持と原印象は内的に差異化されつつ、原意識、ないし内的意識として先・反省的に自己覚知されているのではなからうか。簡約すれば、この先・反省的自己覚知こそが反省的自己覚知の可能性の条件なのである。「私はまだ如何なる反省をも遂行していない、また作用としての自己意識では決してないような自我へと立ち返る。しかしそれは背景としての自己意識は有しており、そうした原触発 (Urfaktum)」、および触発するもの等々としての原ヒュレー (Urhyte) へと立ち返るのである」(XV:78, 傍点筆者強調)。この背景としての自己意識がわれわれの主張する先・反省的自己覚知に他ならないことはもはや言うまでもない。

(四)、(五) 節では、時間的自己覚知が上の引用中にある原触発 (「これはおそらく「自己触発」と解される」として先・反省的に常に既に機能しているということ) を、専ら意識の根源の流れに属する把持の働き、特にその「縦の志向性」と把持概念の深化によって辿ってきた。しかしフツサルは「時間講義」でこの縦の志向性と並んで「横の志向性」についても触れていたことに注意が要る。それは上述の引用内の「原ヒュレー」という新しいヒュレー概念とも深く関わってくることになる次の件である。すなわち縦の志向性と横の志向性とは確かに区別はされるが、しかし「一にして唯一の意識の流れにおいて、一にして同じ事象の二つの側面のように互いに要求しあう二つの不可分に統一的な志向性が相互に織り合われている」(X:83) のである。把持における縦の志向性が先・反省的自己覚知、いわゆる時間の自己触発という文脈で言及されたのに対して、これと密接に絡み合うもう一つの横の志向性は如何なる機能を担っているのだろうか。それは原ヒュレーというヒュレー概念の改造とどのように関わるのか。この問いに答えるのが、内在の哲学の主張する「自己触発」の優位に対する「異他触発」の側からの異議申し立てである。

六 自己触発と異他触発との相互依存

「時間講義」での分析は基本的には純粹な時間形式のみに焦点が当てられ、時間内容の抽象が行われているため、まだ十全なる内的時間意識の解明には至っていない (XI, 128)。それはおそらく把持の縦の志向性に対して、横の志向性の分析が内容面の総合に関わる中期以降の受動的総合の問題系において、いわゆる「連合の現象学」によって補充されねばならないことを意味する。先述した根源的な先・時間化における「原連合」の記述もまた、むしろこの受動的総合における内容の規定に関わってくる要件であり、それゆえ時間意識そのものはあくまで純粹な形式的総合として扱われざるを得なかつたのである²¹⁾。しかし縦と横の志向性の両者がまるで紙の表裏のように不可分に絡み合っているとすれば、例えば持続する音とその音についての流れそのものの意識は常に結合して与えられ、相互依存形式において顕現するのでなければならぬ。換言すると、原印象—把持—予持という脱自的な生の統一として語られた先・反省的自己覚知の次元、すなわち自己触発の位相は、常に既に世界の側からの「異他触発」を伴って顕現するのである。時間意識は決して単なる純粹形式としてのみ現われるのではなく、内容の総合を必然的に含むのであり、このことはまた「ヒュレー的触発から分離された自己時間化はありえない」(CSB)²²⁾とするフッサール晩年の言にも根拠を持つ。したがって、内的時間対象(音客観)の構成と絶対的意識の流れそのものの自己構成が、把持の二重の志向性の記述を通して、それぞれ一にして同じプロセスの異なる顕現、すなわち異他顕現と自己顕現の位相を具有するものであるという事態が、既に初期時間論の段階で指摘されていたことは注目に値する。もつともその際、把持の有する「志向性」という性格がそのまま受け入れられるものなのか、もし受け入れられないとするならばそれは如何なる性格のものであるのかは(五)節でも触れたように、フッサールの以後の思惟の歩みにおいて絶えず吟味、検討さ

れることになるのであるが、少なくとも「時間講義」の段階での、特に縦の志向性が何ら客観的志向性の一種などではなく、基本的には顕現の属格と与格との同一性をその本質とする主観性の自己触発の解明にその導きの糸を与えたことだけは間違いないと思われる。

ところで、既に見たように原印象が最初から把持と予持を埋め込まれた時間地平、現前野に他ならず、それゆえ内の時間意識の脱自的な生の統一を形成すると同時に、世界の側から到来するヒュレー的内容なしにはそもそも存立し得ないとするならば、われわれの追究する自己触発としての先・反省的自己覚知、つまり内的時間意識は必然的にヒュレーの所与という「他性」の次元をも内含するものでなければならぬ。ただしその場合のヒュレーとはもはや、中期『イデー』¹で定義されたような、体験作用に実的に内在し、かつ後からの志向的な形成作用に奉仕するような感覚与件、単なる質料などではなく、自我に異他的な (Ichfremd) 領域に属し (CI02a)²⁸、決して意識そのものによつて産出されたのではない要素としての非・我的な他性のタイプであつて、したがつてこの位相における何らかの世界実質に「原ヒュレー」の名が与えられることになる。また内的時間意識に「統握内容—統握」という図式が適用できないという洞察から見れば、「感覚作用(そのもの)を、根源的な時間意識と見なそう」(XI107)とした初期の立場からして既に、『イデー』¹がなぜ時間意識の問題を保留せざるを得なかつたかも容易に推察される。おそらく「時間講義」における横の志向性の概念の深化は、こうした原ヒュレーを調達するような感覚作用、先・意識、先・志向性の解明によつて果たされるであろうし、換言するとこの原ヒュレーと絡み合う先・反省的自己覚知としての内的時間意識、すなわちその一面面としての縦の志向性の深化と連動するはずである。いずれにせよ、自我 (Ich) の次元と非・我 (Nicht-Ich) の次元とが自己覚知としての内的時間意識の成立には必要不可欠なのであり、その意味でフッサールが折に触れて自我と非・我との区別と不可分性を強調していたことは驚くにあたらない。「具体

的自我は意識生として己の生においては、絶えずヒュレーの核、非・我の核を有している。しかし本質的には自我に属しているという仕方である。先・所与性の領域、非・我として構成された統一の領域がなければ如何なる自我もありえない」(XIV, 379, 傍点筆者強調)。すなわち、同一のプロセスの異なる顕現として把握された把持の縦と横の志向性とバラレルに、先・反省的自己覚知としての内的時間意識の次元は、自我の自己触発と非・我の異他触発の双方を所有しているのであり、両側面は区別されてはいるが、分離されているわけではないのである。確かにアンリが主張するように、内在の自己触発がなければ如何なる超越もない、すなわち私が自己覚知していなければ何物をも私に対して顕現しないことが正しいとしても、超越的な異他顕現なくして自己覚知がそれだけで存立するということはできない。われわれは自己を超えていくものとしてのみ自己を覚知するのだということもまた真だからである。自己顕現は常に既に異他顕現を伴うのであり、自己触発と異他触発とは不可分で相互に依存しており、等根源的なのである⁽²⁴⁾。

加えて、われわれが把持の二重の志向性にごとまで着目するのは、初期「時間講義」との一致において中期のベルナウ草稿でも同様の分析が継続され、横と縦の志向性、つまり内在的時間対象(例えば「音」)の把持と「原プロセス」(＝初期の「絶対的意識」)の把持とが判明に区別されたことによる⁽²⁵⁾。もつとも晩年にはこの原プロセスに如何なる志向性も関与していないことが主張されるとしても、この把持の二重の志向性の分析の利点は、内在的時間対象を現出させる(志向)作用と、絶対的意識との間に何らかの構成連関を認めるか否か、仮にそれを認めた場合に、作用の意識がこれまたそれを統握する何らかの作用の内容(対象)となつて以下同様に続くという、(一)節で触れた「無限遡及」のアポリアの解決に存している。もし絶対的意識が、その「絶対的」という形容語に示されているように意識の自立的な一段階を形成しているものとして見なされ、作用はより深層にあるこうした意識によつて構成されている、つまり志向的、超越論的に構成されているとすれば、これは問題の先送りでしかなく、作用—対象、構成す

るもの——構成されるものという構成連関が無限度及にその正当性を与えてしまいうだらう²⁶。しかし絶対的意識は必然的に内在的時間対象としての意識であると同時に、自己自身の意識でもなければならぬとすれば、この仮定を許容する条件は一にして同じプロセスに属する把持の横と縦の志向性の絡み合いに存することになる。ザハアヴィはこの点に関して、内的時間意識（＝絶対的意識）とは、作用に本具的に属している先・反省的自己覚知であつて、作用が時間意識によつて構成されるということは、単に作用がそれ自身のおかげで (Thanks to itself) 与えられるという事態を表すにすぎないとして、両者を主観性の二つの根本的に異なる次元同士の関係と見なすことを厳しく戒めてゐる。つまり作用は、意識の他の部分によつて構成されるわけではないのである。したがつて、初期から中期に至るまで一貫して継続された把持の二重の志向性の分析は、両者の区別と不可分性という事態を剔抉することによつて、晩年における自我と非・我との区別と相互依存性の記述にまで通じる分析の豊穡さを示していると言へるだらう。

結語

以上、主観性の自己触発は常に既に世界の側からの異他的なヒュレー、「原ヒュレー」の侵入を蒙っているのである。換言すると先・反省的自己覚知としての内的時間意識は同時に自己ならざる異他顕現によつて初めて、十全な自己意識、自己顕現たりうるのである。しかし同時にわれわれは、時間意識の脱自的な統一構造を原印象——把持——予持の内的分節化・差異化の運動として捉えたのであるから、原印象を孤立化しようとする内在の哲学の要求はフッサール解釈から見ても、あるいは事象に即した時間位相の忠実な記述という側面から見ても到底、受け入れられるもので

はなく、また展望もあまりないと思われる。というのも、把持を主観性の墮落形態として切り捨て、印象的自己意識の純粹觸発にのみ向うことによつては、生き生きした現在の時間の運動性が説明できなくなるからである²⁷。原印象は常に既に把持（及び予持）というこれまた「他性」の次元によつて徹頭徹尾、侵食されているのであつて、その意味では当初、絶対に変様されてはいない原感覚と見なされた原印象は実は、時間意識の根源的な核などではなく、把持と予持の各々の連続体が交差する「限界点」に過ぎないことが明らかとなる。そうすると、自己を超えていくものとしてのみ自己を覚知するという内的時間意識の脱自的な生は、先述の原ヒュレーという異他頭現を許容する体験流の「世界への超越」の次元と、言わば構成の盲点となり体験流を手前へと超越するような自己自身との距離（＝時間意識の内的差異化の運動）、既に「イデー」で自我の存在様態として示唆されていた「内在における超越」の次元という二重の超越によつて営まれているということができないのではないか。内在の自己觸発はなるほど超越の超越としての現われの可能性の条件ではあるとしても、決して自己閉塞した自己の自己への純粹現前（＝同一性）などではなく、同時に原ヒュレーや把持といった他性による「裂け目」によつて初めて自己觸発たりうるのであつて、自己觸発と異他觸発とが相互に否定し合う運動によつてのみ十全な自己覚知、先・反省的自己覚知たりうるのである。

ところでわれわれは本論の分析において、自己觸発に寄与する把持の「縦の志向性」に専ら焦点を当て、原印象とともに知覚意識の統一に属する把持は体験の経過位相を客観化しない、先・反省的自己覚知の内実を形成しているのだということを主張した。しかしながら、把持概念の深化においてフッサールは、意識流の「縦の志向性」による説明を最終的には放棄し、さらに晩年には把持に何らの「志向性」も認めない、もつと言えば自我が一切関与しないような「没・自我性」の次元を問題化するようになる。すなわち、初・中期の時間論において主観的・内在的時間と見なされた（広義の）原印象―把持―予持の意識流の構成契機にさらなる徹底化された還元を施すことによつて、究極

の「絶対者」として示唆されたいわゆる「生き生きした現在」の先・志向的(ないし「原受動的」)な存在性格を際立たせようとするのである(ちなみにこの位相で働いている自我の様態は、世界妥当の基盤としては「原・自我(Ur-Ich)」、本能や衝動の盲目的な放射中心としては「先・自我(Vor-Ich)」という術語が用いられる)。この点に関しては、榊原哲也氏の見出した新たな時間草稿とそれを基にした彼のフツサル解釈が既にあり、さらにはそれらを受けて谷徹氏がハイデガーやデリダをも引証しながら後期時間論の帰結を詳細に論じているが、少なくとも本論におけるわれわれの結論がこうした新たなフツサールの遺稿解釈と背馳するものではなく、把持、及びその「縦の志向性」が铸直され、それらが時間意識の根源的な流れに属するものとしてより深化、先鋭化されたのだと見なすのが妥当なのではないか。彼らの遺稿解釈によれば、簡約すると(1)先・志向的、原受動的な「没・自我性」における内的時間意識、「先・時間化」の機能が先行し、これがまず第一次的に客観化されてあの原印象——把持——予持の受動的な体験流を前経験的な時間に位置づけることになり、その際、特に(2)縦の志向性による意識の連続的な自己合致、意識の自我、いわゆる「自己意識」が成立するというのである。さらにこうして成立した自我は、今度は過去の体験を振り返る「再想起」等の第二次的な客観化によつて最終的に(3)特有に「自我的なもの」になるとされる⁽²⁸⁾。その際もちろん、本論の主題であつた先・反省的自己覚知の構造に深く関わるのは、(1)の自我が何ら関与しない先・志向的体験の次元であつて、ここでも最低限、体験はたとえ不安定であるとしても「自己」のものとして取り纏められており、同時に原・自我(≡体験)は世界の側からの原ヒュレー(≡世界実質)の到来を待ち受けてつ、辛うじてそれに持ちこたえているとされる。以上の洞察はわれわれが(六)節で確認した、自我に異他的なヒュレー、「原ヒュレー」という非・我の次元と時間意識としての自我の次元は、確かに区別はされるが分離されてはいないという主張を、その事象的な内実の面からより詳細に根拠づけているように思われる。したがって、どんな時間意識の

作用にも、つまりは感覺作用にも自我―他なるもの（世界）という根本的關係は決して欠けることはなく、「感覺作用において、主観は根源的に世界のうちで自らを體驗する」のである²⁹。フッサールが主観の生を晩年、「世界を経験する生（Welt erfahrendes Leben）」と呼んだ所以もここににある。

このように内的時間意識の自己覚知の十全な理解のためには、以上の後期時間論の射程を視野に入れることがもちろん必要ではあるが、われわれとしては初期「時間講義」の問題設定の内部でも、既に論じたように基本的には晩年にまで通じる先・反省的自己覚知としての内的時間意識の脱自的な統一構造、厳密には先・志向性の次元で機能している（勝義の）原印象―原保持―原予持の内的差異化の運動がその下絵を描かれていること、しかもフッサールの以後の思索において、この絶対的意識流（＝原プロセス）の位相に志向性による「統握内容―統握」（伝統的術語では「内容―形式」）の図式が適用可能か否か、及びそのことに起因する意識作用の「無限遡及」の難問にどう答えるかの課題が一貫して引き継がれたことを考え合わせるならば、「時間講義」が提示した様々な問題群に単にそこでの分析が不完全であるという理由からだけで無関心であることは許されまいだろう。繰り返すが、それは保持とその「縦の志向性」への着眼によつて原印象と絡み合う「保持」という他性の次元を認めること、と同時に「横の志向性」との編み合せにおいて自己触発と異他触発との相互依存と等根源性を剔抉することで、内在の哲学の主張する自己触発の優位を中和することが可能になるという点である。これは一方で、原印象に余りに過重な役割を帰せしめたアンリと、他方で例えば原印象との親密な結合を語りつつも、その保持を原印象とは疎遠で異他的なものとして強調したデリダの両極端な立場を、フッサールの先・反省的自己覚知としての内的時間意識の分析が止揚しようとしていることを意味する³⁰。このように見えてくると、フッサール現象学は内在の純粹な自己現前（＝純粹意識の明証性）を頭揚した廉で伝統的な形而上学の枠組みに嵌まり込んだままの哲学だという陳腐な批判は訂正を余儀なくされるだろうし、むしろ

ろ時間意識の詳細な分析を通して自己の存立する「他性」の次元を視野に収めていた現象学的思惟の端緒として積極的に再評価されるはずである。

注

※フッサールにおける引用・参照箇所のローマ数字は本文、注ともに『フッサール著作集 (Husserliana)』の巻数を、アラビア数字はページ数を表す。また草稿 (Ms) からの引用は、注に典拠先を記す。

(1) アンリの哲学の骨子、概要については以下の著作、ないし論文を参照した。

ミシェル・アンリ『実質的現象学』中敬夫／野村直正／吉永和加訳(法政大学出版局)

『現出の本質上・下』北村 晋／阿部文彦訳(同上)

山形頼洋『感情の自然——内面性と外在性についての情感の現象学——』(法政大学出版局)

同上 『生き生きした現在の幸福な生』(『思想』二〇〇〇年十月 現象学の一〇〇年所収 九六号)

(2) 筆者は以前、この身体的自己覚知については、それをアンリの内在の哲学と対質させ、特にフッサールの衝動・本能の盲目的な放射中心としての「先・自我 (Vor-Ich)」のさまざまな記述が実はアンリの言う情感的な自己触発の位相がある意味で先取りしていることを論じた。しかし他方で、フッサールの自己触発は純粹な自己現前として内在のうちに自己充足したものなどでは決してなく、常に既に自己の外部、すなわち世界や身体などの「他性」を媒介することによって初めて可能になっていることを併せて主張した。

拙論「先・反省的自己覚知と他性——二重の「超越」の運動——」(『現象学年報23』二〇〇七年 日本現象学会編)をされた。

(3) 『論理学研究』で当初「体験」と呼ばれ、後に「先・志向的 体験として深化、洗練されることになる先・反省的自己覚知の位相は、まだ十分に吟味されることなく未整備のまま「時間講義」では「内的意識」「原意識」「印象的意識」などと様ざまに言い換えられるが、これら後者の表現は同じ一つの事態の異なる表現と見なされうる。

- (4) 同じく自己触発論を説くキューンは、明らかにアンの示唆を得て以下のように言う。
 「生が自身を試された (erprobt) 絶対的受動性としての自己自身に、絶対的に拘束されているなかでの開示的勢力というのは、自身を受け容れることができるということに他ならない。したがって、それは決して志向的な意味での『何かあるもの』の開示ではない。それは自己自身のみを開示する開示であって、しかもこの開示作用それ自身の現象学的・触発的な質料性(なごし肉性)としてのそれである。」
- Vgl. Kuhn, R., *Husserls Begriff der Passivität: Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, S. 444.
- (5) Qd, in, *Toine Kortooms, Phenomenology of Time — Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness — in: Phaenomenologica* 161, p. 283.
- ちなみにゲルト・ブランチは「恒常的な自己触発の位相を『端緒における反省 (Reflektion-in-Ansatz)』と呼んだ。」
- Vgl. Brand, G., *Welt, Ich und Zeit*, Martinus Nijhoff/Den Haag, 1955, S. 74.
- (6) Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (KPM) 2 Auflage, Vgl., S. 171—177.
- (7) 谷氏によれば、ハイデガーでは時間に優先権を認めるような自我と時間の同一性が存し、フッサールでは自我に優先権があるような自我と時間の同一性が見られるという。
- 谷 徹「フッサール現象学——可能性の現在——」二二三頁(『思想』二〇〇〇年十月 現象学の二〇〇〇年 九六号所収)
- (8) M・アンリ『現出の本質・上』三四四頁参照。
- アンリは「触発」の二義性を説き、対象化(→超越)の作用が自ら対象化した内容によって触発される一般的な触発に対して、この作用そのものの、作用自身による根源的触発を真の「自己触発」と見なす。
- (9) M・アンリ『現出の本質・下』六五六〜六五七頁参照。
- (10) 周知のようにフッサールの「把持」の導入は、師のブレントノーが唱えた「想像作用」における時間表象、特にその過去を志向する「現前化(→準現在化)」の働きに今・点を超越する役割を求めようとする考えへの批判に基づく。なぜなら、後者では時間的に持続する対象を知覚できないからである。把持は原印象との関係では決して過去ではなく、あくまで現在に属するものであって、それゆえわれわれも谷 徹氏の用語法に倣い、Retentionを「過去把持」ではなく単に「把持」と訳出することにする。
- (11) われわれが本論考の主張を「時間講義」に定位するのは、アンのフッサール批判がまさにこの著作に向けられてい

るからであり、それゆえアンスリの批判的読解に対する再批判を基本線では、本著作が既に示唆していることを際立たせるためである。

- (12) 山形頼洋『生き生きした現在の幸福な生』一六〇頁参照。
- (13) 通常「準現在化」は把持の位相に適用されることは稀であり、むしろ現在とは直接、連続しない過去や未来の内容を生き生きと現在に呼び起す「再想起 (Wiedererinnerung)」や「想像 (Phantasie)」の働きに対して用いられる。
- (14) Zahavi, D., *Self-Awareness and Altrity, A Phenomenological Investigation*, 1999, p.76-77.
本論考の立論に、D・ザハヴィの研究が大きな示唆を与えてくれたことを断っておく。
- (15) 「原意識」に原印象のみならず、把持の位相も含まれているという解釈は、山口一郎氏の指摘するフッサールの以下の言に負っている。
- 「そして、この原内容は原統握の担い手であり、この原統握はその流れいく連関において内在的内容の時間統一を、その過去の退去 (Zurückrücken) において構成する」(X.92, 傍点筆者強調)。
- 山口一郎「改めて時間の逆説を問う」、『現象学年報15』一九九九年 日本現象学会編) 参照。
- (16) 斎藤慶典『フッサール 起源への哲学』(講談社選書メチエ) 二七五頁参照。
- (17) cf. Ms. C3 4a, Ms. C15 3b, Ms. C17 63b, qtd. in Zahavi, D., op. cit. p.81.
既に「時間講義」でも、この先・時間化の位相が次のように表現されていたことは注目に値する。
- 「主観的時間は、客観ではない所以の時間を欠いた (zeitlos) 絶対的意識のうちで構成される」(X.112, 傍点筆者強調)。
- これは時間を構成する意識それ自体は、時間の内には (intratemporal) ないということであって、それゆえ内的時間意識とは時間についての意識ではなく、時間性の形式そのものに他ならない。
- (18) Held, K., *Lebendige Gegenwart, in:Phänomenologica* 23, S.28.
- (19) 以下、C草稿からの引用は注の部分も含めてトマン・コルトームスの前掲書、第六章「時間意識の最後の分析」に依拠する。ただしC草稿での示唆は具体的な分析の枠組みを提示するのみに留める。
- (20) ちなみにこの「原把持」の術語は、先述の原連合における原印象との融合に関しても用いられている。
- 「内容的な原融合が、印象とそれに直接する原把持の間の同時性 (Simultaneität) において生じている」(C3, VI.S.10) 山

口一郎『前掲書』一五〇頁より引用。

またこれと関連して、フッサールは言わば自動的、機械的に起る単なる把持的変様（＝事象的把持）と遂行様態に關わる自我の把持（*ichliche Retention*）とを区別し、後者をさらに固有の能動性なしに今なお作用の位相を擱んで保持する把持と、関心の統一によつて能動的に何かを擱んでおく把持とに区別して、自我の遂行を根源的に流れいく生起プロセスの最も内的な動因（C10,15b）と呼ぶ。ここがわれわれの先述の疑問と関連づけられれば、把持による能動的な反省は後者の把持に相当し、原印象と内的に絡み合うその連続的変様の始原としての把持、言わば「原把持」は前者の把持に相当すると言へるのではなからか。

(21) cf., Sokolowski, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, in: *Phaenomenologica* 18, p.93, p.114—115.

cf., Holenstein, E., *Phaenomenologie der Assoziation — Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Husserl*, in: *Phaenomenologica* 44, S.62ff.

(22) Qld, in: *Zahavi, D.*, op. cit., p.217.

(23) Qld, in: *Kortooms, T.*, op. cit., p.238.

既に『イデアーン』IIではゴッローの「他性」その異他的な性格が次のように述べられていた。
「印象という語は、根源的な感覚性に専ら適している。印象は自ずから、しかも根源的に、そこに（*da*）あるものを、すなわち自我に対して予め与えられているものを、自我に対して自我とは疎遠な（*Ichfremd*）ものとして触発して、この仕方で口に呈示する。」（IV.336, 傍点筆者強調）。

(24) cf., Bernet, R., *La Vie du Sujet* (1994), p.321.

ヘルネも『主観の生』では基本的には「自己触発と異他触発との相互依存性をアンリに抗して、時間意識における縦と横の志向性同士の不可分性に求めているが（op. cit., p.325）やがて中期以降のフッサールの思惟の発展に即して、この立場を修正する。中期ヘルナウ草稿（フッセリアーナ三三三巻）の編者（R・ヘルネ、D・ローマー）の序を参照。

(25) Vgl., *Einführung der Herausgeber*, S. XL, in: *Hua, XXXIII* (Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein, 1917/18).
本論考ではアンリの内在の哲学との対質のために、専ら把持の特性のみに着目してきたが、ヘルナウ草稿はこの把持に加えて、予持の機能にも応分の役割が見出され、絶対的意識（＝原プロセス）の自己意識は単に把持にのみ基づいているのではなくむしろ、予持が直観的に充実されるダイナミックな移行、すなわち把持的予持からその直観的現実化への連続

的な移行の意識が問題化されるようになる (Ebd., S. XLII)。これは引き続き一九二〇年代の「受動的総合」における「傾向性」や「志向の充実」のプロセスの発生理象学的な考察の先駆けと見なされる。こうしたフッサール時間論の生成の内的論理学については、機会を改めて論じたい。

(26) ザハアヴィによれば、従来のフッサール時間論の古典的な解釈は例えばJ・ブラフやR・ソコロウスキーに代表されるように、「作用が、より深層の時間意識の絶対的流れによって構成される」とした構成連関の承認により、作用の「無限遡及」から逃れられないという。残念ながら彼ら両人の著作には時間の都合上、触れる余裕がなかった。

ちなみにザハアヴィは、絶対的意識の流れと時間的に構成された作用との区別を、機能する主観性と主題化された主観性、及び先・反省的自己覚知と反省的自己覚知のそれぞれの間の差異として解釈する可能性を提示する。

cf. Zahavi, D., op.cit., p.69—71.

(27) もっとも晩年のアンリは、自己触発の位相を硬直した対象の自己同一性ではなく、主観性の運動、その自己時間化の動態的なプロセスであると感じてきたとザハアヴィは擁護している。また山形頼洋氏もアンリの自己触発が単に主観性の内面性に閉じられたものではなく、自己とは異なる「他性」の次元をも同時に開示する領域だったのではないかという注目すべき問題提起を行っているという。こうしたアンリ読解の発展的方向性とフッサールとの連関については、今回は触れられなかった。

cf. Zahavi, D., op.cit., p.89.

M・アンリ『現出の本質・下』訳者の後がき参照。

(28) 神原哲也『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開——』(東京大学出版会) 三九二頁以下参照。

フッサールはこの二段階の客観化のプロセスにおける原・自我の自我への自己時間化を、「二重の触発に基づく二重の自己時間化」として記述していた。

谷 徹『前掲書』一七〇—一七二頁参照。

(29) Vgl. Straus, E., *Vom Sinn der Sinne*, Berlin Göttingen Heidelberg 2 1956, S.359f., 393.

(30) cf. Zahavi, D., op.cit., p.89.