

モナド論と原事実

——『間主観性の現象学』に含まれる一つの筋道¹——

田口 茂
(北海道大学)

1. 序——『間主観性の現象学』に見られる二つの方向性とその絡み合い

『間主観性の現象学』三巻本 (*Husserliana* XIII, XIV, XV) を初めて眼の前にする人は、まずその圧倒的なヴォリュームに驚くだろう。その中には、フッサールが細密画を描くように細緻に書き留めた思考の跡が詰まっている。それを前にしたときのわれわれの驚きは、フッサール夫人マルヴィーネに案内されて、山と積まれた膨大な遺稿の束を発見したファン・ブレダの驚きを、縮小した形で再現しているかもしれない。

その膨大さに、最初は途方に暮れるとしても、これら三巻本の目次や内容を少しずつ調べてゆくうちに、その中にきわめて興味深い、多方面にわたる具体的な現象学的研究がいくつもの筋を成して含まれていることに気づく。編者イゾ・ケルンによるテーマごとの関連草稿のとりまとめは当然役に立つが、その枠を突き破り乗り越える仕方で、各草稿が他の諸草稿と縦横に関係し合い、互いを反映し合って、華嚴の世界のような響き合いを形成していることに読者はやがて気づくであろう。そうすると、どの箇所を読んでも、他の無数の箇所との響き合いを感じ取れるようになる。

そうしてこの草稿の世界に深々と沈潜していると、そこになお幾つかの大きな筋道が含まれていることに気づく。それはもちろん、単純な筋道ではない。絡み合い錯綜し合いながら、それでも幾つかの大きな流れを形成している一連の草稿がある

1. 本稿は、2016年3月11日に行われた第14回フッサール研究会シンポジウム「〈間主観性の現象学〉とその地平」において口頭で発表した論文に加筆修正を加えたものである。当日ご質問やコメントを頂いた出席者の皆様にこの場を借りて感謝申し上げたい。

ように思われるのである。そのような筋道の読み取り方は、おそらく幾通りもありうる。以下では、そうした筋道の一つを、ごく簡略な仕方でも描き出してみるにすぎない。とはいえ、そうした作業は、フッサールが描こうとしていた現象学の全体像を想像するための一助となりうるだろう。

『間主観性の現象学』は、具体的な個別研究の圧倒的な集積から成り立っているが、他方で、現象学のグラウンド・デザインを示すような草稿も各所に含んでいる。これらの草稿は、フッサールが考えていた現象学の全体像を考える上で、参考になる。

そこから読み取れる一つの筋道は、「モナド論」(Monadologie, Monadenlehre) という方向性である。間主観性を考慮しつつ現象学の全体像を描こうとする際に、「モナド論」的な構想が表面に浮かび上がってきている。この構想は、早くから萌芽的に見られ、1920年代に集中的に深められている。

もう一つ、重要と思われる筋道は、「原事実」(Urfaktum, Urtatsache)に関連する一連の考察が織り成す筋道である。こちらも1920年代初頭に現われ、その後深められてゆく。

これら二つの方向性は、相補的であるように思われる。「モナド」としての複数の超越論的主観性が互いに織り成す間主観的連関として、現象学の全体像を描き出そうとすると、現象学者の視点は、あたかも一モナドから幽体離脱し、諸モナドを特権的視点から眺め渡しているかのような書き方に陥る。だが、そのようなスタンスは、現象学を現象学たらしめている所以の、主体的経験に立脚しつつ当の経験をそのままに描き出してゆくようなスタンスから離れてしまっているようにも見える。これに対し、フッサールは、主体が現に経験している事実性そのものへと深まってゆくような方向性をも示している。それが「原事実」の問題に関連すると思われる一連の草稿である。諸モナドが諸モナドとして絢爛たるモナド的連関の世界を呈示していると思われるとき、このこと自体が、どのようにして現象学的事実として、現象学的経験の中で開示されるのか、という問いを立てることができる。それはつまり、一種のモナド論的形而上学とも見える現象学の帰結に対して、どのような仕方でも正当な現象学的根拠を与えることができるのか、という問いである。

つまり、「モナド論」的方向性と、「原事実」論の方向性とは、一つに織り合わされて、モナド論的間主観性が原事実として立ち上がってくる現場に立ち会うような思考を要求する。実際、1930年代に至ると、この二つの方向での思考が一つに重なり合うようになる。『間主観性の現象学』第三巻には、そうした思考の努力を記録した幾つかの草稿が含まれている。

それゆえ本発表では、次の三つのステップを踏んで、こうした一連の筋道を辿ってみたい。まず第一に、早くから萌芽的に現われ、1920年代に深められた現象学のモナド論的構想を追ってゆく。これにより、1920年代において、現象学の全体像が一種のモナド論として構想されていたことが明らかになると思われる。第二に、1920年代に浮上してくる、「原事実」的な事実性をめぐり一連の考察を取り上げ、それらの考察が1930年代の思考にどのようにつながっていったのかを検討する。そして最後に、これら二つの方向性の議論が、1930年代においてどのように一つに絡まり合い、ただ一つの現象学的思考の現場へと収斂してゆくのかを見ていきたい。

もとより、これらの草稿群に含まれる豊かな思考の可能性を、全幅にわたって再現することが不可能なのは言うまでもない。ここで行うのは、ごく粗い一つの筋道を描いてみるにすぎないということ、再度お断りしておきたい²。

2. 現象学のモナド論的構想

2.1 モナド論的構図への先駆的言及（1910年代まで）

『間主観性の現象学』を第一巻冒頭から調べてゆくと、早くもテキスト Nr. 1 の附論 III に、編者によって「モナドロギー」と題されたテキストが出てくる。これは、1908年頃のものだと推定されている。これは、草稿研究者の間では比較的よく知られている B II 2 という草稿群の一部である。この草稿群には、フッサール自身によって、「形而上学的 [叙述]、絶対的意識、モナドロギー」などといった見出しが書き込まれている (XIII, 492)。この草稿群は、モナド論のほか、目的論や神の問題などを詳細に扱っており³、最近その大部分が *Grenzprobleme der Phänomenologie* と題された *Husserliana* XLII 巻によりやく収録された⁴。この時期、フッサールは「還元」思想を介して『論理学研究』からの脱皮を推し進めようとしているが、その同じ時期に、この異例なまでに形而上学的なテキストが書かれたということは注目に値する。そこでフッサールは、現象学が意識の学として展開されてゆくとき、この意識が複数であることから帰結する現象学の全体像をめぐって、一気に考えの筋道をそ

2. その他の筋道に関しては、たとえば Gerd Brand による長大なレビュー (Brand 1978) や、新田義弘 (1978/2013) による先駆的研究 (とりわけ第五章参照)、「地平」構造を鍵とした間主観性論を展開する浜渦辰二の研究 (浜渦 1995)、Dan Zahavi による間主観性論の総合的解釈 (Zahavi 1996)、谷徹の包括的な研究 (谷 1998)、浜渦・山口一郎による『間主観性の現象学』訳者解説 (フッサール 2015, 569 以下) などを参照。

3. 神の問題については、Lo 2008, Iribarne 2000, 武内 2010, 5-11 を参照。

4. Nr. 10, Beilage XVIII, Nr. 11 (137-168)。

の帰結まで駆け抜けるような叙述を展開している。フッサール自身が「形而上学的」と形容している通り、ここでフッサールは、現象学的ステップを一步步積み重ねていくよりも、思考の論理的帰結を一挙に展開することを試みているように見える。

そこでフッサールは、「ライプニッツのモナド論」(XIII, 7) を強く意識しており、その見方を下敷きにして、ある種の形而上学的洞察を語っている。「絶対的意識」は、いわば「窓のない」モナドであり、互いに物理的に影響し合うことはできないが、それらの意識にとっての諸現象は、互いに調和している。同じ事物の、ある意識にとっての現出は、他の一つ一つの意識にとっての現出と対応している。そのような仕方、「法則性」としての「普遍的調和」が成り立っているのである (XIII, 7)。ただし、ここでの叙述は、現象学的な記述というより、単にフッサールのアイデアを述べたものにとどまっている。

その後の 1910 年代のテキストには、モナドやモナド論について全面的に論じたものは見られない。モナドへの言及は散発的なものにとどまる (XIII, Nr. 6 [1910/11], 191; Beilage XXIX [1912 頃], 230)⁵。しかも、「いわば」(sozusagen) といった留保つきである (XIII, 191)。『厳密な学としての哲学』(1911) でも一箇所「モナド」に言及しているが、「比喻」であることをはっきり断っている (XXV, 28)。『イデー II』の中にも「モナド」という語が出てくるが、ここではライプニッツの用語を借用して語っているにすぎない (IV, 108)。概して 1910 年代のフッサールは、入手可能な資料から見ること、間主観性に関しては感入 (Einfühlung) の詳細な分析に没頭しており、現象学のモナド論的構想を本格的に展開しようとはしていない。

2.2 モナド概念の深化 (1920 年代初め)

『間主観性の現象学』第二巻に入ると、早くもテキスト Nr. 2 およびその一連の附論に「モナド」の語が頻出していることに気づく。これら 1920 年から 1921 年の草稿において、「モナド」概念はもはやライプニッツからの借り物でも単なる比喻でもない。そこでフッサールは、「モナド」概念を本格的に自らの概念として練り上げてゆこうとしている。その際、フッサールがそれまでに積み重ねてきた様々な考察の成果が、「モナド」概念の中に流れ込んでいることが見てとれる⁶。

(1) たとえば、「個体化」の究極的根拠は何か、という問題に対して、フッサー

5. XIII 巻には、上記以外にも「モナド」について言及されたテキストが若干含まれているが、それらは 1920 年代に書かれたテキストである (XIII, Beilage XVIII, XXX [1921 頃], Beilage LIV [1920])。

6. 本節での以下の叙述は、拙論 1996, 194f. を下敷きにしてている。

ルは1905年の草稿で次のように語っていた。「時間と空間の連続性は、まだ完全に個体化するもの（das voll Individualisierende）ではない。むしろ自我個性〔こそがそれなのである〕」（XIII, 3）。『イデーニ II』（1912-17）第64節でも、同様の仕方で個性が論じられている。こうした自我的個性の考えが、1920年代に至って「モナド」概念へと結実したと考えられる（vgl. XIV, 11-42, 159; XI, 342f.）。時空局在化を超えた個体化の原理は、生成の統一としての「モナドの個体化」（XIV, 35）に見てとられるようになる。

（2）また、個体化と密接不可分の関係にあるのが、「発生」という観点である。意識流の「発生」（Genesis）ないし「発展」（Entwicklung）という考え方は、『イデーニ II』などを通じて次第に深められてきたが、それが1920年代初頭のテキストにおいて、「モナド」概念の中に組み込まれるに至っている（XIV, 11-54; XI, 336ff.）。現在的に経験されたものが過去へと沈み込み、その沈澱した過去が、未来へと向かう現在の意識の基底を成すという循環的プロセスが、モナドの「生成の統一、絶え間ない発生の統一」（XIV, 34）を成す。この生成の統一の中で生きられた諸契機は、いずれも当のモナドの切り離せない非自立的契機であり、分割不可能な個体的統一を成しているのである（XIV, 35f.）。

（3）そしてまた、意識の「具体性」を追求していったとき、フッサールが到達したのが「モナド」概念であった。『イデーニ II』にすでにその萌芽が見られる発生的分析は、自我極、対象極、習慣性の自我、人格といった多様な自我概念や、その相関者としての周囲世界の概念を産み出してゆくが、やがてそれらが互いに緊密に結びついた一つの具体的統一の概念が求められるようになっていく。1920年代の初めに、「モナド」という語がその求められた概念として用いられるようになった（vgl. XIV, 14, 42-48, 52）。モナドは「体験における普遍的生の統一」（XIV, 46）と呼ばれ、単に主観的な意識の統一ではなく、当の意識にとって経験された諸対象や周囲世界も、この統一に属すると言われる。このような意識生の具体態としてのモナドの規定をとりわけ明確に提示しているのが、後年の『デカルト的省察』におけるモナドの規定である（I, 102）。

（4）もう一つ、きわめて重要な観点が、意識生の「多数性」である。フッサールは早くから、現象学的な意味での意識を多数的なものとして主題化している。2.1で言及した草稿 B II 2 は、その一例である。そこでは、「あらゆる現出を自らの内に蔵する」「絶対的な」意識が、多数的なものとして捉えられ、それらの「共在」への問いが立てられている（XIII, 6f.）。一切がそれに対して現われる個体的な統一としての意識が多数あるとき、それらの関係をどのように考えるかが問題となる。それ

はもはや、意識に対象的に現われてくるものの分析だけで答えられる問題ではない。

(1) ~ (3) で述べてきたように、自らを内側から時間的に個体化する生の具体的統一が「モナド」であるとすれば、一つのモナドにとって他のモナドは、決して単に対象的にはアクセスできない独自の統一ということになる。こうして、意識の個体性と多数性が結びついたとき、「モナド論」的な問題意識が、現象学にとっての難問としてはっきり浮かび上がってくる。以下のテキストは、その事情を端的に述べている。「モナドの個体性の考察は、共在し、互いに発生的に結びついた多数のモナドの個体性の問いへと至る」(XI, 343)。

こうして、二〇年代の初頭において、「モナド」概念はフッサールの超越論的現象学の中核を担う概念となり、しかも従来のプログラムの現象学的分析で答えることが困難な問題、おそらくは形而上学的な考察を要求する問題を孕んだ概念として、現象学自身の現状の枠をはみ出すような性格を示している。この不安定性ゆえに、この概念は、フッサールの思考を強力に突き動かす動力ともなっているように思われるのである。

2.3 現象学のモナド論的構図 (1920 年代)

二〇年代初めに仕上げられた新たなモナド概念は、超越論的現象学の全体像に関わる鍵の一つを成している。この点は、フッサール自身が重要と見なしていた 1922 年の草稿、XIV 巻の Nr. 13 においてさらに明確になる。この草稿に書き付けられたフッサール自身による内容のメモには、以下のような言葉が見られる。「超越論的エゴロジーの拡張としての絶対的モナドロジー」、「世界の絶対的解釈、モナド論の基礎、諸モナドの調和」、「絶対的世界考察。モナドロジーと形而上学について」(XIV, 591)。ここでは明らかに、現象学によって開かれる世界全体の形而上学的解釈が問題になっている。そして同時に、当時の研究段階における現象学の全体をまとめあげようとするかのような、包括的な叙述が展開されているのである。さらに、同草稿の附論として収録された一連のテキスト、とりわけ *Beilage XXXVII* 「実体とモナド」(*Substanz und Monade*) なども、モナド論的現象学の構想を知る上で貴重なテキストである。また、モナドの「窓」についての解釈などを展開しつつ、間モナド性の構造について論じた Nr. 18 のテキスト (1925 年頃) にも注目すべきである。以下では、これらのテキストを中心に、二〇年代におけるモナド論の構図をごく概略的に描き出してみたい⁷。

7. 二〇年代のモナド論の全体的構図について、詳しくは拙論 1996, 197 以下を参照。

Nr. 13 では、自然客観の超越と、「他のモナド的主観性の超越」とが根本的に異なる、という点を指摘した上で (XIV, 244)、「事物とは、究極的にいって何なのか」という問いに答えることがまず試みられている。そこでは、自然事物が「諸現出、諸々のアスペクトに対する同一極」であり、一種の「意味構造」(Sinnstruktur) であると言われている (XIV, 245)。われわれの経験の中で、様々な確証活動の理念的な極として絶えず機能しているのが「事物」であり、それは一種の体系的な構造として、経験の中に埋め込まれているのである。

このことは、事物を含む「自然」に関して一般的に妥当する。「自然」とは「諸現出の相関者」としての「現出するもの」であって、「そのような志向的統一は、一つの理性理念 (Vernunftidee) にほかならず、事物とは、個々の実的な現出と現出系列に対する理念的なものにほかならないのであるが、しかし無ではなく、理性の理念、すなわち明証的な正当性付与 (Rechtgebung) の理念である。何に関する正当性かといえば、現出するものが繰り返し一致調和的 (einstimmig) に確証されるであろう、つねにより完全に明らかにされ、つねによりよく知られるに至るであろう、ということに関する正当性である」(XIV, 248)。「自然」とその中に見られる事物は「理念」なのであって、「この理念を、構成する主観性から分離可能な何ものかへと実体化するのは [……] ナンセンスである」(XIV, 248)。

理念としての自然と事物というモチーフは、XIV, Nr. 13 とその附論などで繰り返し論じられている。そのポイントは、理念としての自然と事物が、モナドを超越しつつモナドに帰属している、という独特の性格にある。どこまでいっても到達されない理念である以上、自然と事物は、実的な意識流を超えており、いわば『意識外の』統一体 („ausserbewusste“ Einheit) (XIV, 256) であると言える。とはいえ、理念である以上、それを具体的な経験プロセスから切り離したら、何ものでもない。具体的・現実的な経験プロセスが消えたら、それを導く (あるいはそれが目指す) 理念も雲散霧消する。Nr. 17 (1924) では次のように言われている。「真なる自然、つまり真なる自然というこの理念は、モナドの実的な部分ではない [……]。しかし諸理念はモナドから切り離せない。理念は、何らかの特定の作用や何らかの特定のモナドに依存しないとはいえ、それ自体では何ものでもないのである」(XIV, 356; 264 も参照)。

このように、モナドから切り離せないが、モナドに実的に属するわけでもない「自然」という契機が、諸モナドの間の連関を考える際に、決定的な役割を果たす。自然は、私にとって現われるだけでなく、他者にとっても現われている。私が他者を他者として経験するとき、そこで自然は、「誰にとっても同一の自然」として、共に

経験されている。「異他なる主観性の付帯現前的措定は、[私の側と他者の側と] 双方に現われる諸現出の統一の措定を、同じものの調和的な知覚統一として、それ自身のうちに含んでいる」(XIV, 259)。他者の経験と、自然の同一性の経験とは、私にとって一つになっており、理念としての同一の自然を確証しつつ追求してゆく運動としての私の経験は、この自然の理念的同一性を介して、やはり自然を相関者としてもつ他者の経験と一つに結び合わされている(XIV, 265, 277)。私の行う経験と他者の行う経験は、同じ自然を確証しつつ現実化してゆくプロセスとして、互いに連関しつつ、しかも互いに実的な流れとしての独立性を保っている。なぜなら、理念としての自然は実的な体験流を超えているので、自然において私と他者が一致したからといって、私と他者の体験が実的に融合し、一つのモナドになってしまうことはないからである。自然は、理念であるがゆえに、諸モナドの実的分離を損なわずに、諸モナドがそこにおいて(またそれを通して)互いに一致する同一性を可能にしているのである(XIV, 287)。

こうして、理念としての自然を介して、諸モナドの分離と統一が同時に理解可能となる。その際、諸モナドの連関の鍵となっているのが、「身体」である。「自然は数的に同一的に同じである。これが何を意味するかというと、これらのモナドのそれぞれにとって自然が構成されることのうちに、他の身体と生体(すなわち他のモナド)の経験へと進展しうる可能性が含まれているということである」(XIV, 267; 295も参照)。自然の構成は、他のモナドの経験可能性を含んでいる。諸モナドの経験する自然が同一の自然であるかぎり、その自然の中に身体をもつ一つのモナドは、同じ自然の中に他のモナドの身体を見出す。自然が同一であるかぎり、どのモナドにとっても、他の任意のモナドと自然のどこかで身体的に出会う可能性が必ず開かれている。そして、現実に出会ったとき、一つのモナドの身体的振舞いは、自然の出来事として実現し、その出来事は、身体をもつ他のモナドにとっても「現にそこに」与えられている(XIV, 267; XV, 580も参照)。「主観的に引き起こされたいかなる変化も客観的であり、万人にとっての変化である」(XIV, 294)。身体的に自然に働きかければ、それによる自然の変化は、同じ自然を生きる他のモナドに変化をもたらす。

それゆえフッサールによれば、「絶対的現実性」とは、ライプニッツの時計の比喻のように「単に互いに同調させられた諸モナドの寄せ集め」ではなく、一つの全体を成す「唯一の連関」であって、「互いの内に入り込んで作用し、入り込まれて働きかけられることの統一」を成している(XIV, 270f.)。私の身体も自然の一部であり、他者の身体も自然の一部であるがゆえに、諸モナドは互いにとって可視的であり、

互いに経験可能であるばかりか、互いの内に入り込み、互いを変化させることができるのである。こうして諸モナドは、「身体性を媒介として、互いに『手を差し伸べ合う』ことができる」(XIV, 278)。

そのような仕方で、諸モナドの「交流」を可能にするのが、身体的他者経験としての「感入」(Einfühlung)である⁸。「感入」において、他のモナドは「推論」されるのではなく、「根源的告知」という仕方で「経験」される(XIV, 352)。私に経験される他者の身体は、いわば「転換の場」(Umschlagstelle)(XIV, 351; IV, 286)⁹を成しているのであって、そこで経験は、いわば回転扉のように、一つのモナドから他のモナドへと反転し続けているのである。それゆえフッサールは次のように言う。「モナドは、他からの影響を受け入れるための窓をもつ。それは感入という窓である」(XIV, 295)。「諸モナドは窓をもつ。諸モナドは、いかなる他の主観も実的に入り込んでくることはできないというかぎりでは、窓も戸口ももたない。しかし、窓や戸口を通じて(窓とは感入のことである)、他の自我は、再想起を通じて自らの過去の体験が経験されうるのと同じくらいよく経験されうるのである」(XIV, 260)¹⁰。

諸モナドが互いに混じり合うことなくそれぞれ独自の実的統一を成しているという点では、フッサールの言うモナドはライプニッツのモナドの「無窓性」(Fensterlosigkeit)という性格を受け継ぐ。しかし、「感入」という身体的経験を通じて諸モナドが互いを経験し互いに働きかけ合うという点では、フッサールは、全経験の中で特殊な媒介的役割を果たす「窓」を認める。諸モナドは外的に歩調を合わせているというにとどまらず、いわば互いに絡み合い、互いの内に入り込み合っている。三〇年代のフッサールや、後のメルロ＝ポンティが好んで用いる *Ineinander* (相互内在、絡み合い) という用語は、フッサールのモナド論のこうした特徴をよく表している^{11 12}。

こうして、二〇年代のフッサールは、超越論的主観性の具体的なあり方を「モナド」と呼び、そのモナドが、身体を通じて「自然」へと入り込み、それを行為的に

8. 「感入」という訳語については、拙論 1997a, 286f.: 注(10)、拙著 2010, 316: 注(14)、拙論 2015, 41: 注(12)参照。浜渦 1995, 246-7 も参照。そこで浜渦は、Einfühlung という語を「感じ入る＝感じ取る」と補足的に訳すことも考えたと述べている。

9. 身体は、他にも「転換点」(Umschlagspunkt)(IV, 160, 161; XIV, 283Anm.; XV, 116)、「主観から主観への媒介」(AVI 2/11 [1917], zitiert nach Dok I, 207)などと呼ばれている。

10. 以下も参照。「諸モナドは互いに対する特殊モナド的な因果性の窓をもち、一つの純粋な『モナド世界』を形成している」(XIV, 360)。

11. フッサールは、ある書簡の中で、ライプニッツのモナド論と異なる自らのモナド論の特徴として、このような諸モナドの「相互的含蓄」を挙げている(Dok III/3, 486)。

12. フッサールのモナド論における「窓」の解釈をめぐることは、拙論 1997a 参照。また、感入論の詳細に関しては、拙論 1997b 参照。

変化させてゆくことにおいて、同じく身体をもった他の諸モナドと絡み合い、互いに不可分の統一を形成するといった世界像を描き出している。「いかなるモナドも全き意味で自立的ではない」のであって、「絶対的に自立的なのは [……] 全モナド (Monadennall) である」(XIV, 295) とフッサールは言う。そして自然は、この全モナドの内部で、理念的に構成されてゆくのである。

さて、二〇年代のフッサールが描く現象学の全体像は、このように「モナド論的」構図を示しているが、そこで浮かび上がってくる問いは、この「モナド論的」全体像は「どこから見られているのか」という点である。この点に踏み込んでゆくとき、「原事実」への問いが不可避となってくる。次にこの点を取り上げてみたい。

3. 「原事実」への問い

私が身体を通して自然へと働きかけ、自然から働きかけられる、という経験の具体的な全体が、モナド的生の統一として描かれ、それに対して他の同様なモナド的生の統一があり、それら複数のモナド的生の統一が、「唯一の自然」を介して互いに一つに織り合わされている、という仕方で現象学的に見られた現実の全体像が描かれるとすると、この全体像が「どこから見られているのか」が問題となる。この全体が「私から見られている」のであれば、モナドの多数性や全モナドについて語ったとしても、それは結局私から見た主観的世界像の記述にすぎないように見える。他方、もし諸モナドを全体として外から見渡すようなスタンスをとっているとすれば、そのような「どのモナドでもない脱パースペクティブ的な視点」の権利根拠が問われる。現象学的に語る者は、いかなる根拠をもって、そのような「視点なき視点」に立って全体について語る権利をもつと言えるのだろうか。

現象学を遂行する自我が、還元を通じて、自らの自明的に生き抜かれた経験へと向き直り、それを反省的に明らかにしていくというのが、超越論的現象学における現象への基本的な通路である。そこからすれば、同格なものとしての諸モナドについて距離をとって語るというのは、本来の現象学的記述から離れた思弁的記述であるかのようにも見える。もしそうでないとしたら、どのような仕方で、現象学する自我が自らの生の現象学的解明に従事しつつ、それを超えた諸モナドの生の全体について語る事が可能となっているのだろうか。ここではもはや、単なる主観の見方と、それを超えた客観の見方という自然な自明性に安住しているわけにはいかない。(主観的に経験することのなかで、一モナドを超えた間主観性について知る)と

いうことの根本的な謎に向き合わなければならないのである。

この問題は、1930年代に、「原自我」(Ur-Ich)論の問題系へとつながってゆく根本問題であるが、この方向へとつながってゆく萌芽的な取り組みが、すでに1920年代に見られる。XIV, Beilage XIX (1922年頃)は、「必然性と偶然的事実。存在と相存在 (Sosein) に関する、自我と『私は生きる』の明証」と題され (XIV, 151)、後年「原事実」(Urfaktum) と呼ばれることになる問題と取り組んでいる。Beilage XX (1922) も関連する考察を含む。Beilage XXI (1922年頃) は、短い草稿だが、「原事実」問題をはっきりとモナド論に結びつけて論じている点で貴重である。これらの草稿は、1930年代における「原事実」問題を先駆的に扱ったものとして注目に値する¹³。

Beilage XIX でフッサールは次のように言う。「自我が全く存在しないということ、反省の中で私自身を自覚している私が存在しないということは、私にとって端的に思考不可能である。それとともに、私がいかなる生をももたないということも思考不可能である」(XIV, 152)。それゆえ、私自身の存在は必当的に確実である。「私の可能的生の主体としての私の自我の必当的必然性は、最高度の必然性である。私の可能的生は、やはり私の現実的生の変容態 (Abwandlung) にすぎないのであり、この現実的生を、私は必当的に確信している」(XIV, 152)。しかし、私が存在しないことも可能ではないか？ 私が生まれなかった可能性もあるのではないか？ もちろん、そのようなことは十分に可能である。だが、それは可能性にすぎない。そして、その可能性は、「私が現に存在する」という事実的な現実と矛盾するがゆえに、現実的なものとしては廃棄されている。「私が存在しない」という想像可能性は、必ず、ある存在する自我が自らの「別様の可能性」を想像するという仕方に出てくるものであり、結局のところ、存在する自我をつねに前提している。「自我と自我の生に関するいかなる非存在も、自らの生を伴った一つの自我を基盤として前提している」(XIV, 153)。

こうしてフッサールは、他の諸々の可能性と並ぶ単なる一つの可能性としての私の存在と、こうした想像可能性がそこから出発してはじめて存在しうるような原事実としての私の存在とを区別する。「つまり私は、〈私はある〉の原明証として、必当的明証をもつのであり、二面的な生の主体としてある。すなわち、その生は、その現実存在 (実存) に関しては絶対的に必当的であるのだが、その相存在 [かくあること Sosein] に関しては、別様でもありえたのである」(XIV, 154)。あるい

13. これらの草稿は、1922年のロンドン講演や、1922/23年の「哲学入門」講義 (いずれもXXXVに所収) にも関連する。そこにも原事実論や原自我論につながる叙述が見られる。

は、Beilage XX では次のように言われる。「私は、私の相存在に関してはいつでも偶然的であるにすぎないが、私の存在そのものに関しては、偶然的ではない」(XIV, 155)。私の存在は、「抹消不可能な絶対的事実」(ibid.)である。

ところで、フッサールはモナドにも同様の意義を読み取っている。「一つのモナドは、自己自身を別様に存在するものとして考えることができるが、存在するものとして、自己自身に絶対的に与えられている。モナドが別様であることの措定は、モナドが存在することの措定を前提する」(XIV, 158)。このように、モナドの「相存在」および「別様存在」は、モナドの「存在」ないし「現実存在」を前提する。

ところで、モナドを問題にするとき、モナド概念がそもそも複数性を含意していることから、他のモナドとの関係が当然問題になるが、そこでも同じことが妥当するとフッサールは言う。「モナドの非存在は、現に与えられている諸モナドと絶対的に矛盾している。思考可能なすべてのモナドの可能的存在は、現実存在であるか、または、すべての現実的モナドと『直接ないし間接に』矛盾しているかのどちらかである。そのかぎりでは、あらゆるモナドの本質は、モナドの現実存在から切り離せない」(XIV, 159)。われわれは、様々な可能的モナドを思い浮かべることができるが、それらは、どこかに現に存在しているかもしれない。あるいは、どこにも存在していないかもしれないが、モナドを想像するということは、つねに現実存在するモナドからの「想像変様」によって行われるから、その場合、「現に存在するのとは異なるモナド」という仕方では、現に存在するモナドがその意味に含まれている。いずれにせよ、「モナド」というものを考えるということは、何らかの仕方では現実存在を前提することなしには不可能なのであり、この意味で、「モナド的個体の可能性は現実性を含む」(XIV, 159)のである。

これは、後年の「原事実」論の驚くべき先取りである(後述の第4節参照)。フッサールは、この考えをただちに深めることはしていないが、フッサールの思考の根底に、こうした観点は残り続けたと言える。その後の草稿の中には、ほかにも後年につながる叙述が見られる。たとえば、XIV, Nr. 24 には、後年の「原自我」論につながる叙述が見られる。

すでに見たように、二〇年代においてすでに、単に諸々の可能性の一つとして見られた私の存在と、そうした可能性の開かれそのものを条件づけるような、抹消不可能な私の必当的存在とが区別されているが、後者のような私の存在は、諸モナドの単なる同格性の枠内では捉えられない。この意味での私の存在は、他者からも「唯一的」に際立っていると云わざるをえない(XIV, 432)。もちろん、このことはすべての他者にも当てはまるのであるが、そのこともまた「私」の原事実からのみ

開かれてくる。ここには、どこまでも相対化できない「絶対的事実」が口を開いている。フッサールはこう言っている。「私に妥当する一切のものは、私を前提し、私の必然的なものを前提する。私の自我はそのようにつねに前提されているのであるが、それは一つの必然的な存在成素に関してであって、この存在成素は私の一切の思念によってすでに前提されており、それらの思念が他のものに関係しようと、私自身に関係しようと、その点に変わりはないのである。私は、そのように私自身に先立っているのであって、同時にあらゆる非 - 自我にも先立っている」(XIV, 432)。

ここでは、「私自身に先立つ私」という仕方で、相対化しうる私を超えて、相対化しえない原事実としての私が主題化されている。だが、「相対化しえない私」とは、もはや「私」と呼ぶことさえできないのではないか？ それをどう考えたらよいのか？ この問いが、後年の「原自我」をめぐる思考につながってゆくのである。

最後に、1930年代において、このような「原事実」の思考が、どのようにモナド論的構想と結びつき、現象学的な現実解釈を深めてゆくのかを、やや急ぎ足で見たい。

4. モナド論的間主観性の生成——原事実と原自我

一方で、第2節で見たような1920年代のモナド論的考察は、1930年代において、XV, Nr. 13 (1931)、Nr. 20 (1931)、Nr. 21 (1931)、Nr. 33 (1933)、Nr. 34 (1933)、「モナドロジー」と題された *Beilage XLVI* (30年代初め)、Nr. 36 (1934)、そして最終的には、「時間化—モナド」(*Zeitigung – Monade*)と題された Nr. 38 (1934)へとつながってゆく。これらの草稿においても、現象学の全体構造を描くような叙述が、モナド論という基本構想にもとづいて展開されている。

他方で、「原事実」の問題は、1930年代に至ると、現象学の全体を制約するものとして、明確に主題化されるようになる¹⁴。そのとき、同じく現象学の全体的構図を描くモナド論と、「原事実」論との関係が主題化されるようになってゆく。

「目的論」と題された1931年の草稿(XV, Nr. 22)では、目的論との関係で原事実が現象学全体の根底的解釈に関係づけられている。そこでとりわけ特徴的なのは、モナド論的考察と原事実論とが交差してきている点である。一方で、「一つの可能的

14. すでに二〇年代の終わりに、『形式論理学と超越論的論理学』(1929)において、「原事実」の問題は、志向的原根拠としての「私」との関連で明確に主題化されているが(XVII, 243f.)、これはすでに三〇年代の思考圏に踏み込んでいるものと見てよいだろう。

自我は、それと共在する自我たちの総体、全体をただちに含蓄している」(XV, 383)と言われ、多くの草稿で語られてきたモナド論的な「相互内在」(XV, 200, 366-8, 371, 377)や相互的な「含蓄」(XV, 194, 377)の考えが引き継がれている。他方で、このような「超越論的間主観性の形相 (Eidos)」を自らの内に含蓄すると言われる「超越論的自我の形相」(XV, 383)が、事実性から独立してはありえないことが述べられる。「超越論的自我の形相は、事実的なものとしての超越論的自我なしには考えられない」(XV, 385)¹⁵。これは、すでに見た二〇年代の原事実論をそのまま引き継ぐ思考である。通常の場合、形相は特定の事実には縛られていない。現存するすべての本が廃棄されても、本の形相は損なわれない。しかし、超越論的自我ないしモナドに関しては、事情が異なる。超越論的自我は、およそ形相というものを考えるための原根拠であるから、超越論的自我の形相は、それが形相として考えられている時点で、すでに事実的な超越論的自我を前提している (XV, 383)¹⁶。フッサールはここに、「事実と形相の関係に関する、注目すべき比類のない事例」(XV, 385)を見出している。

そこからフッサールは、事実の中にあるそれ以上遡りえない目的論についても語っているが (ibid.)、そのような目的論の「原事実」もまた、「私」においてのみ開かれてくるということ強調している。「私は遡行的に問うていき、私がすでに『もっている』世界から出発して、最終的にそれらの原事実に至る。私は考え、私は還元を行う。私とは、まさにこの私であるところの私、私にとってこのような地平性のうちにある私である。私はこのような歩みにおける原事実である」(XV, 386)。このように「原事実」的な自我について語られる一方で、「私は私の事実的な存在を乗り越えられない、そのうちにあつて、志向的に含まれた他者たちの共存在等々を乗り越えられない」(XV, 386)とも言われている。ここでは、モナド論的な共存在そのものが、空虚な可能性としてではなく、まさしく「私」において原事実的にのみ開かれてくるという点が示唆されている。

しかし、このような原事実としての「私」を、他者との関係で考えるとき、そこ

15. 以下も参照。「エゴの必然性に関しては、それこそが必然的に先なるものなのであって、それが本質の必然性をはじめて洞察可能にするのである」(Ms. E III 9/ 7b [1931-33]; 拙著 2010, 330, 注(57)より引用)。1935年の草稿では、「必然的に私はある」ということを考えるとき、「現実性は可能性に先行する」(XXIX, 85f.)と言われる。

16. 以下も参照。「形相の変更体 (Varianten) としての想像可能性は、自由に宙をさまよっているわけではなく、構成的に、私の事実のうちにある私へと関係づけられている。そのような想像可能性は、私の生ける現在と共にあり、この現在を私は事実的に生き、その内に露呈可能な仕方含まれている一切のものと共に、必然的に見出すのである」(XXIX, 85)。拙著 2010, 169-171 も参照。

には困難が伴う。「ある夜の対話」と名づけられた 1933 年の草稿 (XV, Nr. 33) で、フッサールはこのような原事實的「私」、すなわち超越論的な他者たちを含蓄的に担う自我とは「両義的」であると語り、それが「一つの」自我であると同時に、一切の自我を担う「絶対的自我」でもあるという点を示唆している。「絶対的自我は、決してこわれることのない恒常性において一切の存在者に先立っており、一切の存在者をみずからのうちに担い、一切の具体的なあり方に先立つその『具体態』において、考えられうるありとあらゆる存在者をみずからのうちに担っている自我なのだが、このような絶対的自我は、還元最初の『エゴ』である——このエゴにとって他のエゴというものが何の意味もないがゆえに、エゴと呼ばれるのが誤りであるようなエゴなのである」(XV, 586)。単純に「私」と言えば、他の私に対する「一人の私」であるという相対性が含意される。これに対し、ここでフッサールは、もはやそのような意味で「私」と呼ぶことができないような「私」について、Ego というラテン語を用いつつ示唆している。

同じ箇所でもフッサールはモナドロギーについても語っており、自我の多数性(相対性)と、自我の絶対性とを、決して一方には帰着させない仕方で語っているが、その関係を明晰さにもたらずまでは至っていない。Beilage XLI でも、相互に含蓄し合う諸モナドが、やはり「原初的エゴ」のうちに含蓄されていると述べた上で、次のように指摘する。「このエゴは絶対的な意味において唯一のエゴであり、いかなる有意味な複数化をも許容しない。もっと鋭く表現すれば、いかなる複数化をも無意味として排除している」(XV, 589f.)。

このような複数化されえないエゴ、『危機』において「原自我」(Ur-Ich) と呼ばれる、本来「自我」とは呼びえない「自我」が、複数の中の一つとして理解される自我とどのような関係に立つのか、という問いは、「モナド的時間化と世界時間化」と題された 1934 年の草稿 (XV, Nr. 36) において、「モナド化」(Monadisierung) の問題として論じられている。ここではまさに、原事実論＝原自我論とモナド論とが一つに結び合わされている。われわれがまさしく「モナドになる」という生成の出来事が「モナド化」であるが、このモナド化は、「あらゆるモナドの自然化、あらゆるモナドの空間時間性の中での時間客観化を含蓄している」(XV, 639) と言われ、第 2 節で論じた、自然を介した諸モナドの絡み合いをまさしく生成の側面から見たのが「モナド化」であるということが示唆されている。このモナド化においては、他のすべてのモナドも、それぞれ自らの存在意味のうちに「具体的に絶対的なエゴ」という意味を含んでいると言われる。ただし、絶対的エゴは、他のモナドにおいては「まさに異他化された仕方」で含まれている。複数でありえない「絶対的エゴ」

が、複数の一つであるモナドになるという出来事は、同時に、それぞれに絶対的エゴを担う諸モナドが、当の原事実的モナドに含蓄されているという出来事の生成でもあるが、そこではモナドの多数性に対応して、絶対的エゴさえも多数化されてしまうように見える。これが「モナド化のモナド化」と呼ばれる再帰的な循環構造である。「絶対的エゴが自己自身に対して異他化され、モナド化されることによって、〈モナド化すること〉それ自体さえもがモナド化されている。自我モナドにおいては、絶対的エゴは他の諸モナドとの『等置』によってすでに異他化されているのである」(XV, 640)¹⁷。

ここでフッサールは、諸モナドの多数性に依じて、絶対的エゴさえも多数化されて見えてしまうということ、一種の必然的仮象として暴きながら、同時に、単一的な根源から多数性が生じてくるという単純な図式をも拒否しているように見える。ここでフッサールのモナド論は、多数性を単純に前提するのでもなく、多数性を単一性から単純に導き出すのでもないような思考に辿り着いている。モナド論的間主観性の生成という原初的出来事に踏み入るとき、現象学的思考は、「一と多」というきわめて自明的で基本的な概念的対立さえももはや前提することはできないのである¹⁸。

そのような「一と多」の対立に先立つ原初的生成は、XV 巻の最後に収録された1934年の草稿「時間化—モナド」(XV, Nr. 38)において、「絶対的時間化」としての「絶対者」として語り出されるに至っている。そこでは、「私が私の立ちとどまりつつ流れる原初性として直接に眼前に見出す絶対者として、この時間化を解釈することも、すでに、この絶対者を根源的に存在するものへと〔存在者化する〕時間化である」(XV, 670)と言われる。この時間化を「私の」時間化として見出すことさえ、すでに一つの時間化である。そして、「絶対的な全モナド、または全モナド的な原初性も、時間化からのみ存在する」(ibid.)とされる。つまり、ここでフッサールは、原事実としての「私」自身が、時間化の動きとしてあり、その同じ時間化を通して、すべてのモナドの主観性も存在者として立ち現われてくるという、原事実的原現象について語ろうとしている。ただそれは、先に述べたように、もはや「一」であるとも「多」であるとも解釈できないような原現象なのである。

このように、晩年のフッサールが到達した観点からすれば、モナド論的間主観性は、ただ単に存在するのではない。それはいわば、いまここで、「私の中で」生まれ

17. 「モナド化のモナド化」については、拙著2010、第六章第五節をも参照。また、原自我論とモナド論との関係について、拙論2015、第6節以下を参照。

18. 「一と多」の対立に先立つという原自我の性格に関しては、拙著2010、特に第五章第四節を参照。

続けている。しかもこの「私」ということすら、この同じ時間化の運動の中で初めて場所を与えられるのであり、この「私」の原事実を通して、現象学的思考は、「多数の中の一つ」としての私を超えていながら、なおも「私」に生きられているとしか言いようのない原初的次元へと立ち会うことになるのである。

5. 結語

以上のような仕方で、『間主観性の現象学』と題された草稿集のうちに、フッサールのある一貫した思考の展開を辿り直すことができるように思われる。ただし、先にも述べたとおり、これはフッサールの思考が辿った道の一つにすぎない。それ以外にも、身体論と感入論の一貫した展開、ノルマリテートとアノマリテートをめぐる一連の考察（これは「故郷世界」(Heimwelt) と「異他世界」(Fremdwelt) の問題にもつながってゆく¹⁹⁾、草稿 “Gemeingeist” I, II (XIV, Nr. 9 [1921]、Nr. 10 [1918 od. 1921]) や、XV, Nr. 29 (1932) の「伝達共同体」論をはじめとする社会的共同体論²⁰⁾ など、『間主観性の現象学』のなかに見いだせるテーマ群は、数多くある。本稿はただ、そのなかから現象学の全体構想に関わるような一つの筋道を描き出してみたいにすぎない。本稿が、この豊かな鉱脈の宝庫とも言える草稿集に、少しでも多くの人が再び眼を向けるきっかけになりうることを期待したい。

文献

Edmund Husserl の文献

Husserliana. Gesammelte Werke, Den Haag/ Dordrecht 1950ff. [巻数 (ローマ数字) と頁数 (アラビア数字) によって示す。]

Husserliana Dokumente, Den Haag/ Dordrecht 1977ff. [Dok という略号を用い、*Husserliana* と同様の仕方で示す。]

未公開草稿は Ms. と略記し、フッサール文庫の整理記号と原草稿の頁番号によって示す。

19. Held 1991, 谷 1998, 632 以下参照。

20. たとえば、そのうち国家論については Schuhmann 1988 参照。「伝達共同体」については、浜渦 1995, 241-245 参照。

エトムント・フッサール [2015]: 『間主観性の現象学 III その行方』 浜渦辰二／山口一郎監訳、筑摩書房

その他の文献:

Brand, Gerd [1978]: Review: Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Texte aus dem Nachlaß, in: *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 6/7, 28-117.

Held, Klaus [1991]: Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt, in: *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 24/25, 305-337.

Iribarne, Julia V. [2000]: Husserls Gottesauffassung und ihre Beziehung zu Leibniz, in: R.Cristin/K.Sakai (Hg.): *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg/ München, 122-158.

Lo, Lee Chun [2008]: *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt am Main.

Schuhmann, Karl [1988]: *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München.

Zahavi, Dan [1996]: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht.

田口 茂 [1996]: 「フッサールの『モナド』概念——相関と現実化」, 『現象学年報』第 11 号, 193-204.

—— [1997a]: 「モナドと『窓』——フッサール相互主観性論への一視角」, 『哲学』第 48 号, 278-287.

—— [1997b]: 「間モナド性の原様態——フッサール ^{アインフュールング} 感入 論の再検討——」, 『フィロソフィア』第 85 号, 69-82.

—— [2010]: 『フッサールにおける〈原自我〉の問題』法政大学出版局

—— [2015]: 「フッサールのモナドロジーと原自我の思想」, 『フランス哲学・思想研究』第 20 号, 29-43.

武内 大 [2010]: 『現象学と形而上学——フッサール・フィンク・ハイデガー』知泉書館

谷 徹 [1998]: 『意識の自然』勁草書房

新田義弘 [1978/2013]: 『現象学』岩波書店／講談社

浜渦辰二 [1995]: 『フッサール間主観性の現象学』創文社