

志向性の論理

次 田 憲 和

(1) <志向性>概念と<純粹現象学>

フッサール現象学の本質構造を解き明かすうえで、最も基本的で最も重要な概念が、<志向性>概念であるということは言うまでもなかろう。「意識は或るものについての意識である」という言葉に示されているように、「志向性」とは端的に言って<意識の対象への関係性><主観と客観との関係性>のことに他ならないが、一見自明のように見えるこのテーゼのうちには、普通我々が「主観／客観」という概念で理解するものと本質的な点において異なる事態が意味されているのである。我々がもつ通常の<主 - 客>概念は多かれ少なかれ、形而上学的<主 - 客>図式、すなわち<心 - 物>図式に対応していると言える。その最も典型的なものは、我々が「主観」とか「意識」などの言葉で呼ぶところの<心>が一方にあり、そして他方、身体の一部である感覚器官を刺激した<結果>として<心の中>に感覚印象を生じさせる<原因 = 客観>としての<物理的事物（物体）>が<心の外>にある、とするものである。このように<物 - 心>二項を実在化、極端な場合には実体化し、その間に因果関係を挿入するという思考方式は、我々の極めて日常的な<主 - 客>理解であるばかりではなく、古典的形而上学や認識論哲学、さらには自然科学のうちでも不可欠の前提となっているのである。<志向性>概念はもちろん伝統的哲学の中にも見出だされるものであるが、多くの場合それはこのような<物 - 心>構図に拘束され、<形而上学的実在論>によって歪曲されたかたちでしか理解されていない。例えばスコラ哲学においては「志向的客観は実在的存在者の主観的像でしかなかった(Lévinas 71)」し、デカルトにおいても「これらの観念がある種の思惟様式である限りでのみ受け取られるならば、私はそれらの間にいかなる差異も相違も認めず、全ては同じ仕方から生じるように思われる(Descartes 437)」という考えは、心理学的残滓を多分に留めつつも、観念の

＜存在論的中立性＞を示している点で、志向性の先行形態と見なされうるが、しかし結局、このような「観念」もその「原因（原物）」たる事物の単なる「心像」に過ぎないものとして實在論的に解釈されてしまうのである（Descartes 440）。實在論的（實在的）なく物・心＞概念に拘束された、これらの前現象学的＜志向性＞概念から、あらゆる＜形而上学的前提＞と＜存在論的拘束性＞を排除することによって、それを徹底的に純化したのが他ならぬフッサールである。

ここで我々が注目すべき＜志向性＞概念の特質は、主観と客観の關係は實在的な「因果關係」ではなく、「知覚する」「判断する」「想像する」「想起する」さらには「愛する」などという種的差異を内に持つ「志向的關係」であり、しかもそれは我々のあらゆる意識作用を包括しうるほど広汎なものであるということである。形而上学に汚染された認識論や心理学などでは、この志向性が「因果性」によって制約されたかたちで扱われるわけだが、それに対してフッサールは、超越論的に純粹な＜主・客＞關係はまさしく志向性のみにによって担われるべきである、と考えていた。志向性が因果性と異質な關係であることは＜志向性＞概念に含意されている自明のことであり、志向的體驗を「心理物理的」な因果連関から純粹に取り出し、内的知覚の直観的明証においてその構造を分析することに、記述的心理学の方法論的特質があったことは言うまでもない。しかしながら、志向性が實在的な因果性から原理的に區別されるべきことが明示されるのは、「より詳しく吟味すれば、ここでも一般的にも、志向的關係を因果關係と見なし、従ってそれに經驗的なしかも実体的・因果的な必然性連関を押し付けるのは、まさに原理的な背理である（H XIX/1 405）」というくだりが『論理学研究』第二版（1913年）での追加であることから分かるように、「記述的心理学」の立場にあった第一版（1901年）においてではなかった。記述的心理学は意識現象の反省的記述を旨とする点で純粹現象学と実質的にはほぼ同じものだが、しかしここでは＜志向性＞概念が依然として自然科学的な＜物・心＞概念の影を纏った「心理的現象」の本質性格と見なされていた点において超越論的に不徹底であったのである。なぜなら「心理学」は、記述的であれ実験的であれ、総じて實在的な現象を扱うに過ぎないからである。しかし、＜超越論的展開＞を経た1913年の『イデーンⅠ』において、かつては記述的心理学上の實在的概念と見なされていた「意識」「體驗」「志向性」「現象」「作用」「主観」などの諸概念が、「究極的基礎付け」の理念の要請とともに、＜超越論的概念＞として規定され、志向性は「心理的現象」ではなく「純粹現象」

の本質性格として解釈されることになる。ここにおいて初めて、志向的關係は因果關係と単に方法的に區別されるのみならず、原理的に異質の關係として規定されるのである。『論研』から『イデー』への深化のプロセスはまさに、志向性を因果性ひいては実在性から純化してゆく過程であり、それはそのまま現象学の＜脱心理學化＝超越論化＞の過程でもあるのである。

さて、以上のような＜志向性＞と＜因果性＞の峻別、ことに＜知覚志向＞の対象と＜知覚原因＞を峻別したことの帰結として重要な点は、「志向的客観」はいわゆる物理的对象に限定されないということ——すなわち志向性の対象は、それが感性的知覚の対象であれ想像の対象であれ、普遍的对象であれ個物的対象であれ、それらが意識外に実在するか否か、あるいはどのように実在するかということに関わりなく記述上ことごとく対等であることである。＜物・心＞構図を前提する形而上学的認識論などにおいては、虚構や空想、「丸い四角」のような不合理、さらに第二性質などは＜外界の物的実在＞に対応しえない＜心の中＞の単なる主観的表象＞以上の＜存在論的価値＞を持ちえないであろう。また、それらは物理的自然科学の研究対象とは認められず、物理学的自然記述一般から排除されるのが常であるが、他方現象学的記述において、それらは対等なく現象学的客観性＞を持つものとして意識現象（意識対象）の不可欠な局面と見なされるのである。すなわち、現象学的見方においては、「志向的对象」の＜対象性格＞つまり＜客観的性格＞はその＜存在論的身分＞と全く無関係なのであり、また逆に、意識対象から存在論的地位を悉く排除し、それを志向の客観として＜認識論的価値＞においてのみ考察することが現象学的エポケーの意義の一つであるはずである。「私が神や天使といった英知的存在自体を表象しようと、あるいは物理的事物や丸い四角などを表象しようと、ここで述べたこの超越的なものはまさに思念されているのであり、従って（換言すれば）志向的客観である(H XIX/1 439)」と言われているように、志向的客観の＜客観性＝超越性＞を保証しているのは、外的実在との対応関係ではなく、まさにその志向的客観を＜客観＞として＜志向＞しているという意識の端的な事実のみなのである。個体直観と區別される「本質直観」へと＜直観＞概念が拡大されたのも、現象学的エポケーが意識対象から＜実在性＞の一切を剥奪したことの帰結の一つと見るべきであろう。というのも、直観の働きがその対象の意識外的実在を前提するとしたら、「本質」や「普遍」などと呼ばれる理念的对象を感性的直観とならぶ直観の対象とすることは、イデア論（普遍の形而上学的実

体論)に陥ることになるからである。

要するに超越論主義の要点とは、主観と客観をあたかも別々の実在と見なし、＜心の内なる表象＞にその＜原因＞としての＜外界の物的実在＞の在り方が対応しているか否かというような、＜物 - 心＞構図に基づく＜形而上学的問題設定＞をことごとく排除し、主観と客観を純粋な「志向的關係」のうちでのみ捉えることにある。そしてこの＜純粋志向性＞を内実とする「純粋意識」こそがまさに「純粋現象学」固有の主題なのである。このことを確認して次には、超越論的に純化された＜志向性＞に基づく＜主 - 客＞構造とはいかなるものかを考えてみよう。

(2) ＜主 - 客＞の逆説と志向性の＜關係構造＞

現象学の究極の課題は＜認識作用の主観性と認識内容の客観性＞の關係付けであり、「認識現象と認識客観との間の驚くべき相関關係(H II 12)」の究明に他ならないと言ってよいであろう。しかしながら、「認識は認識客観と別ものであり、認識は与えられているが、しかし認識客観は与えられていないのである。とはいえ、認識は客観に關係し、それを認識するはずである。いったい私はどのようにしてこの可能性を理解しうのか。(H II 37)」と言われているように、＜主 - 客＞を關係付けるということのうちには原理的なアポリア、すなわち＜超越的認識の逆説＞が伏在しているのである。我々の通常の理解からいって、＜主観＞と＜客観＞は相互に独立した二つの実在的存在者であり、それらは相異なるがゆえに相異なる名称で呼ばれている。しかし他方、＜認識主観が認識対象を認識する＞ということのうちには、＜主観と客観が何らかの仕方で関わりあうこと＞が前提されているはずであり、しかもこの關係性は必然的に両者の何らかの同質性を要求するはずである。デカルトは「物／心」を「実体」として定義したがゆえに、両者が一体となって働いている自明の事実と矛盾を来たし、カントは「物自体」を「我々の外にある独立の存在物(Kant A371)」——すなわち＜形而上学的超越＞として規定したがために、それを経験的認識の対象から除外しなければならなかったように、＜主 - 客＞間の＜実在的區別＞を考慮するばかりでは、たとえ両者の間に因果關係は挿入しえても、＜主 - 客＞が固有の仕方で關係することによってのみ成り立つはずの認識経験は謎としてしか見えてこないであろう。意識をカプセルのように、＜外部＞と＜内部＞が存在論的に限界付けられているものと見な

せば、この限られた「意識の島(H I 116)」からいかにして出ることが出来るかということが、まさにパラトックスとして浮かび上がってくるわけである。フッサールにとって主・客との関係付けという課題は形而上学や自然科学によって説明されるべき事柄ではなかった。それは客観一般に関わる問題であるから、経験の問題ではなく——そのゆえに認識論は経験科学ではなく哲学＝現象学に属する——〈客観〉概念の現象学的規定に関わるアプリアリな問題であった。

先の言い方においては主・客の関係性が不明であったわけだが、それは二つの関係項をもっぱら相異なる自立的なものとして規定したことに由来する。しかしながら、現象学的に言えば、「このような志向的体験が現在している場合には、当然——私はそれが体験自身の本質にかかっていることを強調するが——志向的なく対象への関係が遂行されているのであり、当然対象が志向的に現在しているのである。というのも、両者は全く同じことを意味しているからである。(H XIX/1 386)」と言われているように、対象への〈関係性〉それ自身は、主観の志向的体験と不可分なその内的本質性格なのである。言い換えると、主観と客観という相異なる実在(実体)が存するのではなく、主・客の関係としての〈志向性〉がまずもっているものであり、この限りで志向性とはいわばそれ自身が主観性と客観性を合わせ持つ総合概念なのであって、主観と客観はその抽象的二契機に過ぎないのである。そして、相互に異質な二項であるはずの主・客が関係し合うことができるのは、それらがもともと同一の関係性格を有する二つの関係項(関係対象と関係作用)であるからに他ならないのである。しかし他面において、この二項の〈同一性〉のみが主張されるならば、主観と客観の間の「現象学的差異」に反してしまうであろう。我々の現実の体験が証示しているように、我々は眼前に咲く一本の赤い花をあくまで〈意識の外〉に知覚しているのであり、従ってこの花自身は〈心の中〉の感覚与件でも、ましてや脳の中の生理的現象でもなからう。だからこそ、フッサールは志向的体験が〈何かを客観としてそれ自身の内に含む〉ということが、「意識の内に同じように実的に見出だされる、作用と志向的客観という二つの事象間の関係、一方の心理的内容が他方の心理的内容へ組み込まれる」といったようなことが問題である(H XIX/1 386)」と誤解される危険に注意を促すのである。また、彼が自らの立場を単なるパークレー的な「主観的観念論(H III 134)」でないと言う理由の一つは、〈対象〉概念が必然的に有する〈志向的客観性〉を看過しないためである。既に述べたように、志向

的对象はその＜存在論的位置付け＞に一切関わりなく、それが志向作用の対象であるということそれだけによって、現象学的意味での客観性（意味的客観性）を保持しえるのである。本論では主題化しないが、このことが可能なのは、志向的客観が物理的実在でも心理学的な感覚内容でもなく、すべて＜意味的对象＞であるからである。それゆえ、志向的对象は、同じく「志向的」な志向作用と厳密に区別されなければならないのであり、それはあくまで意識作用にとって＜超越的＝外的＞なものとして規定されねばならないのである（H XIX/1 437 参照）。従って、＜主 - 客＝作用／対象＞の間の＜志向的關係＞という事態は、主観と客観が＜差異を孕みつつ統一されている事態＞として構造的に理解せざるをえないことになる。

「志向的という語はその形態によれば、志向の意義と同様に志向の対象にも適用されることを許す（H XIX/1 102）」と言われているように、このような事態はまさに＜志向性＞概念の＜両義性＞のなかに見出だされる。すなわち、意識作用も＜志向作用＝ノエシス＞として「志向的」であり、意識対象も＜志向的对象＝ノエマ＞として「志向的」なのである。またフッサールは「現出」「現象」という語の＜両義性＞にもしばしば言及し、それが「現出者（現象者）」にも「現出作用（現象作用）」にも適用される事態を示唆する（H II 14, XIX/1 359）。「現出作用」は「現出者」の現出でなければならないという点では、両者は＜同質性＞を持たねばならないが、他面では「現出作用」と「現出者」は「作用／対象」の間の＜現象学的差異＞によってあくまで区別されなければならないであろう。ここでの＜現出＞概念はさしあたり＜志向性＞と同一視しても構わないが、＜主 - 客＞の間の差異と同一をめぐるこの＜両義性＞は単なる＜曖昧さ＞ではなく、作用と対象の間に成り立つ独特の＜関係構造＞として積極的に捉えられるべきであろう。次に「内在／超越」という対概念が現象学のなかでどのように扱われているかを見てみよう。志向性は「ノエシス／ノエマ」の二面を持つが、＜ノエシス＝志向作用＞の方は「実的内在（ここには作用のみならず「感覚素材」が含まれる）」に属するとされている。しかしまた、「志向作用」と区別されるべき＜ノエマ＝志向的客観＞も広い意味で「内在」——「志向的内在」に属するとされている。すなわち、＜内在＞概念がその下位区分として、主観の志向の働きそのものが属する「実的内在」と、その作用の対象が属する「志向的内在」に区分されているのである。しかしながら他面では、「志向作用」に対して「志向的客観」はあくまで「超越的」なもの、すなわち「実的超越（H II 35）」——形而上学的超越ではない——

として規定されるのである。そうでなければ、客観が総じて心理的体験流に属するものとなり、認識が＜超越的＞なものに関わるという側面が理解できなくなるであろう。フッサールが「志向的対象」を「＜心的内存在＞」とか「＜内在的＞＜心的＞対象」などと規定することを警告し、近代の認識論や心理学が「対象が作用の中に志向的に＜含まれている＞」「意識の中にある」「意識に内在する」などという言い方のうちに潜む有害な多義性を指摘する理由は、＜対象＞概念が必然的に有する＜現象学的客観性＞——形而上学的客観性（実在性）と混同されてはならない——を見過ごさないためなのである（H XIX/1 §11 参照）。現象学において、志向的意識とは第一義的には＜対象意識＞なのであり、認識とはその本質からして＜それ自身認識作用でない認識対象＞についての認識＞でなければならないのである。

以上のように、現象学においては、主観の体験にとって志向的客観は＜内在的＞であると同時に＜超越的＞なのであり、客観は広義の＜内在＞概念によって主観の＜内部＞に属するとともに、狭義のそれにより作用（体験）にとって＜外的＞なものとされるのである。＜現象＞概念の両義性と「内在／超越」概念の現象学的構造に見られるように、現象学的＜主 - 客＞図式は両者の＜同一性＞と＜差異性＞が微妙に融合する＜関係構造＞を示しているものであり、まさにこのような関係構造こそが＜志向性のテーゼ＞が帰結する純粹意識の事実である。形而上学や自然科学などが前提する＜物 - 心＞図式においては、相互外在的な実体的関係や因果関係は成立しても、純粹な志向的關係は成立しえないが、他方純粹現象学は因果性でも実体性でもなく、相互嵌入的な関係構造を有する＜志向性＞のみに基づいて＜主 - 客＞の現象学的身分を規定することによって超越的認識の逆説を回避するのである。

（3）心理学と現象学的＜主 - 客＞図式

いまだ現象学が超越論化される以前の記述的心理学の段階にあった1901年の『論理学研究』（第一版）において、「現象学的」ないし「記述的」と「実的」とがほぼ同義に、「作用体験」への内属性を表すために使われていた（H XIX/1 411）。このことが意味するのは、当時は「ノエシス／ノエマ」構造のうちの——もちろん「志向的対象」という概念は既に確立しているが——＜実的作用面＞に重点が置かれ、現象学的記述が＜実的作用分析（心理学的分析）＞に片寄っていたことである。この時期には、

「作用質料」（後に「意味」と呼ばれるもの）も「作用性質」（後の「性格」にほぼ相当する）も——両者はともに志向の対象などと並んで「志向の内容」に属するとされているものの——ともに「実的作用成分」であることが強調されていた。しかし、超越論的展開を経た1913年の『イデーニ I』になると、「実的」なく志向作用＝ノエシス>のみならず、<志向の対象＝ノエマ>が、「対象そのもの＝X」に加え「意味」「定立性格」などの契機を含むものとして、現象学的記述の主題とされるようになる。そして、心理学の立場において<作用体験>の側にあることが重視されていた契機が、それと平行的に<対象>の側にも存するというこの事態は、<ノエシス - ノエマの平行論>として明確に規定されることになる。このことが示しているのは、現象学が記述の心理学から純化されるプロセスと、志向性そのもののうちに内在する<作用と対象の平行構造>——とりわけその対象面がより重要視されて行くプロセスが相即的な出来事であったということである。現象学的記述がノエマの側面にまで拡大され、志向性の対象化機能に基づく<超越的 - 客観的側面>がその作用面とともに主題化されることは、心理的概念を含む実在一般が志向的客観の次元に組み込まれ、<意識>概念が超越論化されるための必要条件をなしているのである。

記述の心理学と半ば同様の事情にあるのが近代認識論である。「ロックにおいては、表象と表象されたものそのものとが混同され、現出と現出者、作用（意識流の実的 - 内在的成分としての作用現象）と志向された対象が混同されている。かくして、現出する対象が観念となり、その徴表が部分観念になる。…ロックは対象に帰属する徴表を表象作用の感性的核心をなす内在的内容つまり感覚と取り違えた。統握作用が感覚を対象的に解釈するのであり、感覚とともに統握作用は対象的徴表を知覚したりあるいはその他の仕方では直観しようと思念するのである。（H XIX/1 133）」とされているように、フッサールによれば、二つの<内在>概念のうち<実的内在>しか認めなかったのが、ロック等の認識論の誤りであった。その結果、ロックにとって知性や知覚の働きの直接的客観となるのは、<我々の心の外の物自体＝形而上学的超越>の単なる「写像」に過ぎない「人間の心の内なる（Locke 48）」「観念」でしかなかったのである。実際、ロックは「心がそれ自身の中で知覚するもの、あるいは知覚、思考ないし知性の直接的客観であるものは何であれ、私は観念と呼ぶ（Locke 134）」と言っているが、フッサールはここで「心自身の中」という表現を<実的内在＝心理学的内在>の意味に解し、ロックの言う「観念」を反省の次元における「内的知覚の客観」と見

なしている。しかし、このように「観念」が＜心の内なる客観＞という規定しか持たないならば、志向作用（現出作用）と感覚（感性的内容）は反省的に記述できても、外的知覚などの非反省的な志向の対象が有する＜客観的側面＞の一切が記述できなくなるであろう（外的物自体との類似関係によって、観念の客観的实在性を説明することはできようが）。＜志向の対象＞とは、この意味における「観念」でも「観念複合体」でもありえないのであって、志向的形式化の質料としての＜感覚＝観念＞を超越した（実的超越）領域に属するものでなければならないからである。しかしながら、観念を「内的知覚の客観」と見なすのは、上の引用に基づいたフッサール自身の解釈である。観念の定義として、上記の箇所以外の、例えば「観念という術語は、何であれ人間が思考するときの知性の客観を表すのに最も役立つと思われる名辞である（Locke 47）」という箇所を参照するならば、ロック自身は観念をあくまで＜知性や知覚の作用＞の「客観」として規定しているだけである。そして、このことを考え合わせるならば、実際のところはむしろ、彼が「観念」というとき、それが一体＜志向の対象＞なのか、＜実的内在＞に属する＜感覚内容＞なのか、総じて不明だと言うべきではなかろうか？ ＜観念＞概念の＜現象学的位置付け＞についてのこのような＜曖昧さ＞は、ロックの認識論が依然として形而上学的＜物・心＞構図の下にあり、＜対象＞概念が必然的に有する＜現象学的客観性＞を明確に自覚しえなかったことに由来するのである。さらにヒュームについて言えば、彼は現象学的＜主・客＞構造を明確に洞察しえなかったがために、対象世界の成立を「想像力」の投射機能に求める羽目になり、結局「外的物体（实在）」は総じて「虚構」としての価値しか認められなかった。フッサールが彼を評して「感覚主義（H VI 89）」というのは、ヒュームが知覚対象の＜志向的客観性＞を十全に把握しえず、それを内在的な感覚与件と同一視したがゆえなのである。また、カントに関しては、第一に「物自体」が認識形成の必要条件として残され、これと心的主観の間に志向的關係ならぬ、超越的な意味の因果関係が容認されていること、第二に「経験の対象」はそれが外的事物であってもやはり「表象」であり、依然＜心＞の「内的状態（Kant B50）」として規定されていることを考えれば、結局は彼も＜物・心＞図式の呪縛に囚われており、純粹志向性とその内的構造を把握しえていないことは明白であろう。

フッサールによれば、記述的心理学のみならず、「人間の心」をその＜内なる観念＞を通じて研究する近代認識論も所詮「心理学」であり、いまだ前現象学的な＜心的・

心理学的意識を研究する学に過ぎない。自然科学の一分枝に過ぎない心理学は、形而上学や他の個別科学に対して認識論の特権性を確保することは原理的にできないし、現にロックにおいてそうであったように、認識経験の心理学的記述は往々にして自然科学や生理学の＜因果的説明＞と結び付いた仕方です行なわれる。ここではいまだ形而上学的でないし自然学的＜物・心＞構図に基づく先入見のために、志向性が「作用／対象」という分節構造を持つことにより＜内在＞概念が＜実的・志向的＞に二分され、ここにおいてのみ真の現象学的＜主・客＞関係が成立することが洞察されえなかったのである。このことから看取されるべきは、＜反形而上学的態度＞を取り、その結果＜心・物＞の実体性を否定してゆくことになる経験論や記述的心理学のうちでも、＜形而上学的態度＞が強力に支配していることである。何となれば、これらの認識論においては、超越論的に純化して考えられるべき意識内容が、いまだ形而上学的先入観に侵されて「人間の心」という＜有限な存在者＞の内在的内容と考えられているからである。しかし、後述するように、そもそも純粋意識には、可知的であれ不可知的であれ、＜外部＞に対立する＜内部＞といった規定は本来無意味なのである。＜外的物体＞に對置される「心」「心的状態」などは所詮、実体的であれ非実体的であれ、おのれの外部を持つ——広義の実在の一部をなす＜形而上学的存在者＞に他ならず、純粋現象学のうちで決して使われてはならないのである。

要するに、現象学における＜主・客＞概念は、形而上学のみならず形而上学的見方に囚われた認識論や心理学において支配的な＜物・心＞概念——すなわちあらゆる意味で形而上学的實在性から解放されなければならないのであり、そのことによってのみ現象学は形而上学からも自然科学からも、そしてまた記述的心理学からも厳格に区別される純粋現象学たりうる。従って、超越論的に純粋な＜志向的關係＞における＜主・客＞の＜現象学的差異＞は、もはや＜物・心＞間の＜形而上学的（自然科学的）差異＞ではありえない。すなわち、意識主観は形而上学や認識論の主題である「人間の心（心的實在）」でも、心理学のテーマである「心理的現象」「心理的作用」「心理的体験」でもなく、かたや＜客観＞概念はもとより＜物理的實在（物質的實在）＞のみならず「物理的現象」とも決して等置されえないのである。認識論や心理学は、實在論的であれ観念論的であれ、實在的な＜心＞的概念を前提している限り、現象学的に素朴なのである。何となれば、＜志向性＞理論が前提するものは、我々が何かを志向しそれを意識の対象としているとき、この対象化の働きが＜主観＝ノエシス＞で

あり、このとき対象化されているものが何であれ＜客観＝ノエマ＞であるという純粋意識の端的な事実のみだからである。そして一切をこの純粋意識の座標系において捉えていくのが現象学的エポケーの根本意図なのである。

さて、このことを確認して次節において、以上のような現象学的構造を持つ志向的意識の特異な存在性格について論じてみよう。

(4) ＜志向性の論理＞と＜純粋意識＞の特異性

＜外界の物体＞が感官を触発した結果、＜心の内＞に感覚印象が生ずるというような、形而上学的認識論や自然科学の見方から純化された現象学においては、＜物・心＞図式における＜内＞と＜外＞の＜形而上学的二項対立＞は、関係作用と関係対象をともに取り込んだ＜志向性の関係構造＞のうちで止揚されている。なぜなら、「超越論的主観性が可能的存在の宇宙であるとする、外部は全く無意味である(H I 117)」と言われているように、超越論的に純化された志向的意識にとっては、一切の存在者が＜意識内在＞に属するがゆえに、＜意識の外部＞といった規定は無意味だからである。意識が何を意識対象として志向しようと、そのとき志向された対象は必然的に意識の＜内＞に属してしまう以上、あらゆる意味での存在全体が意識内容と外延的に一致するのであり、従って意識が意識の＜外＞を認識することは原理的に不可能となる。すなわち、意識が意識（意識対象）以外のものを認識するなどということは、そもそもここで言う「認識」が再び意識の志向的働きに他ならない以上、論理的に不可能なのである。しかし他方、＜内部＞が＜外部＞との相関関係のうちでしか有意味でない以上、純粋意識には本来＜内部＞という規定も無意味であろう。実際、志向的意識にとって対象世界はことごとく志向作用を越えた＜超越者＞として現れてくるのであって、しかもこのことは、自らの体験自身を反省するときでも基本的に変わらない。つまり、このとき＜志向的内在＞のみならず、＜実的内在（体験流）＞そのものが新たに＜超越者＞として志向的に対象化される。＜志向性のテーゼ＞のうちには、志向性を本質とする意識は、反省的な自己意識も含めて対象意識でなければならないということが含意されているのである。純粋な志向的意識には＜内部＞しかなく、従ってそれは＜内在的＞にしか認識されえないということは、逆の面から言えば、全てが＜外部＞として＜超越的＞に現れてくるということでもある。以上のことが意味する

のは、現象学的〈主・客〉図式においては〈内部／外部〉の〈形而上学的差異〉が実質的に無効化されている——〈志向性の論理〉のもとでは、形而上学的先入見によって実在化された〈意識〉理解に由来する〈内・外〉図式が無効化されているということである。このことを比喩的に言い換えれば、意識はそもそも「箱」や「器」のようなものではないということになるであろう (Heidegger 60, H II 12, XIX/1 169 参照)。我々は器や箱を外から眺めてその〈中〉と〈外〉の限界を見極めることができる。しかしながら、意識という特異な存在者に限っては——それが純粋意識と解されれば——領域的限界付けなど不可能なのである。

ここで確認すべきことは、現象学の超越論的純化によって要請される、志向意識の持つ特異な存在性格、すなわち〈非形而上学的性格〉である。〈物・心〉二項はともに世界の実在的部分に他ならないが、現象学的エポケーのもとにおいて、実在世界は総じて〈脱存在論化〉されて志向作用のノエマ的相関項となる。まさにその必然的帰結として、志向的意識は実在に因果的かつ領域的に拘束された「心的意識」ではありえず、従って自然科学や形而上学のうちでは決して真正なかたちで捉えられない「純粋意識」でなければならない——すなわち志向の対象のみならず志向的意識自身も、因果性を含む世界内部のあらゆる〈存在論的制約〉から解放されねばならないのである。ここにおいて純粋意識は「脱領域的(Fink 129)」であって、自然科学や形而上学の主題領域である世界内部のいかなる「実在領域」にも属さない「非実在的存在」として規定される。また同様に、超越論的に純化された志向的關係は「体験と名付けられる何らかの心理学的生起と、対象と名付けられる他の実在的現存在との間の関係、あるいはこれら二者の間に客観的現実性において生ずるような、心理物理的またそのほかの仕方で実在的な結合(H III 80)」と原理的に区別されるべき〈非実在的關係〉とされる。志向的意識が有するこの特異性のゆえに「超越論的觀念論」は、〈物・心〉概念を前提とした、〈形而上学的實在論〉か〈心理学的觀念論〉かの二者択一の問いを許さない特異な觀念論たりうるのである。そしてこのような〈非実在的性格〉を持つ純粋意識こそが、伝統的形而上学や心理学のうちで〈人間の心〉や〈心的主観〉などとして実在化的に歪曲して理解されてきたものの真の姿なのである。「純粋意識(超越論的意識)」とは存在論的限界を持たない無限の意識であり、因果的に外界に依存する心的意識ではなく、対象へ向かう志向性の超越運動によってかえって自己完結的に閉じている内在的场所である。それは心の中に封じ込められた有限な人間的意

識ではなく、世界へ志向的に延び広がる「絶対的意識」なのであって、他のあらゆる学と原理的に異質の学である「純粹現象学」固有の主題なのである。

さて、超越論的に純化された志向的意識の特質を包括的に理解するためには、本論の論点に加えて、言うまでもなく、その世界構成的（意味付与的）性格を考慮に入れなくてはならないが、この点については本論ではあえて避けて来たのであった。しかしながら、「構成」とは「志向的構成」として、あくまで＜志向性＞の働きである以上、本論の論点はこの問題の考察においても保持されうる。だが、この問題を論じるためには、稿を改めなければならないであろう。

註

フッサールの著作からの引用は *Husserliana* の巻数とページ数で示す。その他の著作からの引用は以下のものによる。また、引用文中の傍点は筆者によるものである。

- Lévinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*
Librairie philosophique J. Vrin 1984
- Descartes *Oeuvres philosophiques Tome II* Garnier 1967
- Kant *Kritik der reinen Vernunft* PhB37a, Felix Meiner
- Locke *An Essay concerning Human Understanding* Oxford University Press
- Fink *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* *Phänomenologica* 21
- Heidegger *Sein und Zeit* 16. Aufl. Max Niemeyer

〔西哲史 博士課程〕

Die Logik der Intentionalität

Norikazu TSUGITA

Der philosophische Erfolg der Husserlschen Phänomenologie ist, meiner Meinung nach, die phänomenologische Umdeutung des Subjekt-Objekt Schemas. Dem metaphysischen Subjekt-Objekt Schema entspricht das Ding-Seele Schema, dem phänomenologischen Schema das Noesis-Noema d.h. Akt-Gegenstand Schema. Das erstere besteht aus zwei substantiell voneinander unabhängigen Realitäten, während das letztere aus zwei ineinander durchdringenden parallelen Momenten. In dem ersteren erklärt man oft unsere Erkenntnisphänomene auf folgende Weise, daß die physische Realität außer der Seele unser Sinnesorgan kausal affiziert und sich als Folge davon Empfindungen in der Seele ergeben. Deshalb mußte Kant z.B., indem er in diesem Schema befangen war, Ding an sich von den Gegenständen der möglichen Erfahrung ausschließen. Aber in dem letzteren Schema werden sich alle Erkenntnisphänomene rein als intentional beschrieben, daher kann sich das Subjekt auf das Objekt beziehen, ohne die phänomenologischen Unterscheidung zwischen ihnen zu verlieren.

Die reine Phänomenologie versichert den objektiven Charakter des intentionalen Objekts nicht durch die Korrespondenz mit der äußeren Realität als Ursache, sondern allein durch die Tatsache des Intendierens auf irgendein Objekt. Also gehören zu intentionalen Objekten nicht nur Wahrnehmungsobjekte, sondern auch die Wesen, die Fiktionen und dergleichen, welche die Physik als positive Naturwissenschaft nicht behandeln kann. Denn in der Phänomenologie ist es von allen ontologischen Werten der Erkenntnisgegenstände abstrahiert. Die reale Welt ist nun, phänomenologisch reduziert, nur im Feld des reinen Bewußtseins erfaßt, so werden alle transzendenten Gegenstände als immanent betrachtet. Dies ergibt eine besondere Konsequenz, daß sich in dem intentionalen Subjekt-Objekt Schema der metaphysische Gegensatz zwischen Außen und Innen auflösen und das intentionale Bewußtsein selbst als irreal und transzendental bezeichnet wird.