

行為の動的根拠としての指向性

荒木, 正見

<https://doi.org/10.15017/1398240>

出版情報 : 哲学論文集. 25, pp.203-221, 1989-12-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

行為の動的根拠としての指向性

荒木正見

行為は如何にして可能であるのか、それを考察する場合には、認識論と存在論の両側面からのアプローチを必要とするこ
とはいうまでもない。そして、その双方を結ぶ概念のひとつとして「指向性 (Intentionalität)」を挙げることができる。小
論は以上の視点のもとで、行為と指向性の関係を、主に構造に着目しつつ述べてみたい。

一、行為の構造

行為は如何に為されるのか。その構造を、為された行為、即ち完結した行為の構造を探る視点から、まず『老子』⁽¹⁾を軸に
して考察する。

周知のように『老子』は、「無為」をはじめ、「無私」「無事」「無争」等々の自然に生きるという行為の仕方と、「道」とい
う存在原理との関係にその特徴がある。

まず「無為」については例えば次のように述べられる。

「天下の至柔は、天下の至堅に馳騁す。無有は無間に入る。吾れ是を以つて無為の益有ることを知る。不言の教え、無為の益は、天下、之に及ぶこと希なり。」(下篇 第四十三章)

—世の中でこの上なく柔らかなもの、即ち水は、世の中でこの上なく堅いもの、即ち大石などをも思い通りに動かす。定まつた形を持たないもの、即ち水は、いかなる隙間の無い所にも浸透する。従つて私は、柔らかで形の無い生き方、無為の生き方が有益であることを知る。もの言わぬ教えや、無為が有益であることは、世の中でこれに及ぶものはない。—

木村英一の訳註(野村茂夫補²)によれば、「至堅」は堤防であるとされ、「無有入無間」との連結性を重視した訳となっているが、また他方、同様の比喩(第七十八章)に対する呂註のように、「大石を転がし、陵石を穿突す。」と述べられるものもある。ともあれ科学的には双方とも水が浸透する際に力を發揮する点において比喩の真意があると言えよう。

—即ち、その真意とは、対象に対して自らを自由に、もしくは、自然に変形させることができる点にあると言える。いさゝか抽象的すぎる箇所ではあるが、

「無為を為し、無事を事とし、無味を味わう。」(下篇 第六十三章)

—わざとらしくせず、何事も起こらないことを旨とし、自然な持ち味を味わう。—
も、同様のことを意味していると言える。

—ところで行為のこの形態は、行為の理想的形態でありながら、また、その都度の行為の在り方を示唆するものではないだろうか。

ヘーゲルは、行為の単なる一形態であるとしても、「意識する」という行為に関して「自然的意識(das natürliche Bewusstsein)」という、学問以前の意識の形態について述べる。「精神現象学」の「緒論(Einleitung)」に記される「自然的意識」は、その叙述の位層については、当然ながら単なる日常的意識ではない。叙述するヘーゲル自身はこの叙述に先立つ考察を経て、「自然的意識」を「学(Wissenschaft)」に到達する過程の意識であるとする。すなわち端的に言えばこの「自然的意

識」は、「学」という、全体との関係において論理的に規定された意識と対比を為す、われわれの日常的意識の規定された姿であると言える。⁽⁵⁾

ヘーゲルの記述に従えば、「自然的意識」はまず第一に、「現象知 (das erscheinende Wissen)」のみを対象として持つ叙述⁽⁶⁾によって表わされる、「学」に迫って行く道程を遂行するとされる。ハイデッガーがこの箇所について、「自然的表象 (das natürliche Vorstellen) は、知の現象の多様性によりつつ一步一步現象知に従って進む」と解釈するように、「自然的意識」は自らに現象する知に対して全く受動的な、決して対象を変形させることのない性質を有する。このことは「老子」の「無為」と構造的アナロジーを為すと言えようが、後に詳細に考察する。

ところで同時にここに示される「学に迫る」とはいかなる意味であろうか。図式的にはハイデッガーが「単に現象的であるだけの知が、各駅」⁽⁷⁾とに仮象を捨てて、結局は自己を真なる知として現前する (präsenfieren)⁽⁸⁾と述べることに尽きるのではあるが、そのような運動はなぜ可能なのか、これが後に考察されていく小論のテーマである。

さて第二に「自然的意識」は無反省的な直接性を持つ。即ち、「自然的意識は直接的にはむしろ自らを實在的知であると思つている」⁽⁹⁾と述べられる通りである。

そして第三には、この「自然的意識」の「学」への道程は現象知への否定、すなわち懐疑主義に相当するが、それは単なる否定や懐疑主義ではなく、道程の各段階がそれぞれの段階におけるものとして全体の中に規定されることになる。即ち「実在的ではない意識の諸形式の完備が、諸形式の進行と関係そのものとの必然性によって成立する」⁽¹⁰⁾とされる。

第四に、「自然的意識」が「学」に到達する目標は、「知がもはや自分自身を超えて行く必要のないところであり、知が自己自身を発見して、概念が対象に、対象が概念に一致するところ」⁽¹¹⁾であるとされる。これは第一の記述の後半や、それに就いて引用したハイデッガーの解釈とも重複することになる。

以上の「自然的意識」に関する構図は次のように述べることができよう。

まず、「自然的意識」は無反省的な直接性を持つ（第二より）のであるから、自らの意識に立ち現われる事態を、ただ受容するのみである。この受容という点に関して、対象は現象知であることが生じてくる（第一より）。しかし、この現象知は単に風のように過ぎて行くものではなく、意識にとって体系的段階づけと、目的論的指向性を有するものである（第三より）。ところで「自然的意識」の「知る」という行為が行為として完結する（「学」が成立する）のは知ることと知られる対象とが一致するところにある（第四より）。

このように、ヘーゲルにおいては「自然的意識」の規定が、「意識する」行為の完結を目指すことで、「学」というひとつの新たな、すなわち「自然的意識」から見ればひとつの安定的な地平に到達することが示される。

ところで再び『老子』に目を転ずれば、「無為」と、ヘーゲルの「学」との性格的類似が指摘できる。その類似をひとつで言えば、対象にそくして自然に行為することがそのまま全体の理に合致する、ということに尽きる。水のように自由に自らを変形させる、とは、「意識する」行為にしてみれば、意識に対象が現われるままに委ねるということであらうし、また、自然にふるまうということは、「意識する」行為に関しては、意識と対象とのずれが無くなるということに相当する。このようにして、ヘーゲルにおける「自然的意識」の完結（「学」の成立）と、『老子』における「無為」とは、その形態において一致していると言える。

しかし、そこからすぐに新たな問題が生じてくる。

その問題とは、ヘーゲルにおける図式を検討してみれば明らかのように、「自然的意識」は無反省的直接性を有するものであったにもかかわらず、体系的系列を為しつつ発展していくことができるのだろうか、ということである。

周知のように、この間に対する形式的解答としては、『精神現象学』の叙述に特有な「意識の二重性」を挙げることができ

る。「意識の諸形態の完璧な継起の必然性そのもの、言い換えれば、意識にとっては如何に現われてくるのか全く知られない新

しい対象の出現は、我々にとつてはいわば意識の背後に隠れて遂行されるものである¹²⁾と述べられる時、「意識」すなわち「学」の境位を直指して発達していく「自然的意識」と、その背後に叙述もしくは記述するものとして混沌とした日常性と論理的記述を行う学問性との境界に位置する「われわれ (Wir)」すなわち「反省的意識」との「意識の二重性」を指摘することができる。そして、この「われわれ」が、常に反省を繰り返して「自然的意識」が次々に体系的系列を経過して行けるように設定する、というのがここでの当然の帰結である。

しかし、それならばこの「われわれ」が、「学」の境位に到達する為に、「自然的意識」と同様の思惟という「行為」を記述以前にしていなければならないことは明白である。それは如何にして可能であろうか。

ハイデッガーはこの「われわれ」について、「われわれにとつて、とはすなわち、存在者の存在性について思惟しつつ、すでに存在を備えられているものにとつて、ということである¹³⁾」と、明らかにデカルト的コギトを暗示しつつ述べる。この限りにおいては「自然的意識」と「われわれ」との区別は未だ明確ではないが、ハイデッガーはまさに次の点でその両者を峻別する。すなわち、「形式的なもの、つまり存在者の存在性は、『われわれにとつて』存在する¹⁴⁾」と述べるように、真なる存在としての形相 (εἶδος) と統合的に在るのは「われわれ」であり、「自然的意識」はそれとは対象的關係にあるにすぎないとする。

「われわれ」をめぐるこの構図については、すぐさま、ヘーゲルが述べた、「受け容れるがままの知」すなわち「現象知」の、対象を歪めない真の知、という立場に反するものではないかという反論が出ることは予想するに易しい。しかし、それは最早、ハイデッガーも述べるように¹⁵⁾、「われわれ」が日常性からの学問への意識の転向をもつて叙述する行為そのものが学問である、と解釈することで解決済みであると言える。換言すれば、コギト的存在つまり存在そのものである「われわれ」はそれ自体受け容れるがままの知しか持ち得ないし、先にも述べたように、その知は存在そのものでもあるが、それを「論理的形式において」叙述する行為が学問であるということである。

かくして、無反省的な「自然的意識」が体系的系列を為しつつ発展していく可能性について、とりあえず形式的な面からの考察を行うことができた。

しかし、右の考察を「行為」の一般的構造へと解きほぐす際に、既に幾つかの問題を詰み込んでしまっていたことに気づく。

「自然的意識」の完成した姿としての「字」と、「無為」との状態としての類似性については先に触れたが、では、一般的な行為の状態としての「無為」へと、日常的なわれわれ自身が、やはり「自然的意識」と同様に体系的系列を為して到達できるであろうか。

再び「老子」によると、「無為」へと至る努力については例えば次のように述べられている。

「宮魄を載せて一を抱き、能く離るること無からんか。氣を専らにし柔を致して、能く嬰兒たらんか。滌除し玄覽して、能く疵無からしめんか。民を愛し國を治めて、能く無為ならんか。天門開闔して、能く雌為らんか。明白四達して、能く無知ならんか。之を生じ之を畜い、生じて有せず、為して恃まず、長じて宰らず、是を玄德と謂う。」（上篇 第十章）

—生活する肉体を背負つて、一すなわち万物の根元たる道をふまえ、自己分裂せず統合的であるならば、また、呼吸を整えて心身を柔軟に保ち、嬰兒のようになることができるならば、さらに、不純さを洗い除き真なることを不思議な程見透して対象を無疵に認識することができるならば、また為政者は、民を愛し國を納めて無為であることができるならば、また天の門が開閉して万象やその根本が表われることに女性的のように受容的になれるならば、そして、あらゆる事柄をあらゆる角度からはつきりと認識しながらも意識的ではない無知であることができるならば、そして、万物において何かを生み出したたり何かを養つたりする際に何かを生み出しながらも自分のものとはせず何かを為しても成果を誇らず何かを成長させても勝手に支配しない、このようなことを不思議なほどすぐれた徳、「玄德」というのである。—

ここで様々な例を挙げながら、構造的に共通しているのは、万物の造化を自然に受容するということであり、更に重要な

のは万物の造化の根元に「道」が存在し、その「道」に支えられて自然な受容の真理性が確保されているということである。「道」の根元性とその受容についてはまた次のようにも述べられる。

「天下に始め有り、以って天下の母と為す。既に其の母を得、以って其の子を知る。既に其の子を知りて、復た其の母を守らば、身を歿するまで殆^あうからず。其の兌^{あな}を塞^まぎ、其の門を開きせば、終身勤^ぶれず。其の兌を開き、其の事を濟^なせば、終身救われず。小を見るを明と曰^いい、柔を守るを強と曰^いう。其の光を用いて、其の明に復帰し、身の歿^わを遺^{のこ}すこと無し。是を襲常と請^たう。」(下篇 第五十二章)

―天下にはひとつの始元(道)があり、それが万物を生み育くむ母である。道が万物の母であることを理解すれば、その子としての万物を理解することができる。道の子として万物を理解した上で、その母としての道を保守すれば、死ぬまで危険なことはない。自分の耳目口鼻などの感覚器官を塞いで、外界との無用な接触を閉ざすと、生涯疲労するようなことはない。自分の感覚器官を開ききって、無用な事柄にかかわると、生涯救われぬ。小さい物が見えるのを目が良いと言い、柔軟な適応性を持ち続けるのが強さであると言う。心の光を働かせて、本来の道を明察することに還帰し、自分の災を消し去って遺さないこと。これを常を包みて内に蔵^{たく}すと言う。―

この箇所もひとつの始元と万物との関係を述べ、そこから我々の行為について述べているが、後半の我々の行為については先の「自然にふるまう」という行為と若干のずれがあることがわかる。すなわち、単に自然にふるまうのであれば、むしろ感覚器官を自由に開放してすべてを受容すれば良い筈である。しかし、引用の通り、むしろ感覚器官を閉じるようにと述べられるのである。このことと、自然にふるまうということとは如何に整合するのであるか。それは、万物の根元としての「道」の規定と密接な関係があると思われる。

まず「道」については以下のように様々に規定されている。

「物有り混成して、天地に先だちて生ず。寂たり寥たり、独立して改まらず、周行して殆^かれず。以って天下の母と為す可

し。吾其の名を知らず。之に字あざなして道と曰う。：(中略)：道は自然に法る。」(上篇 二十五章)

—あらゆる物が渾然と混じり合うように成立しているものがあるが、それは天や地の成立以前より発生しているものである。音もなく形もなくそれ自身で存在し、恒久不変であり、あらゆる物の中に普遍的に行き渡つても衰えることがない。万物が発生する根元であるから、それを天下の母と言うことができる。私はその真の名前を知らないが、道という呼び名で呼んでいる。……道の大きさは自然そのままの大きさに合致する。—

ここで述べられるのは道の形而上的性格であることはいうまでもない。すなわち渾然一体として在る世界の根元であり、しかも世界そのものに普遍的に、また本来的に行き渡る原理こそが、「道」と呼ばれるものである。

「道は万物の奥なり。」(下篇 第六十二章)

—道は万物の根源である—

また、

「古の道を執り、以つて今の有を御す。能く古始を知る、是を道紀と謂う。」(上篇 第十四章)

—古来の道理を守り、それで現在の存在者を支配している。我々がそれによつて物事の始原を知ることができるが、その始原を道の大本と言う。—

等々と述べられることはすべてイデア的形而上的な「道」の性格に言及したものである。しかし、この構造は未だ静的な構造でしかない。我々がまさに行為する時、この構造は二つの可能性を与える。

その第一は我々の行為の無条件な容認である。かつてスピノザが予定調和説として展開したように(例えば『エチカ』第五部定理三六における「神の愛と精神の知的愛との一致」)、我々の行為をも含めた万物の源に確固たる原理が横たわるのであれば、我々はむしろ心おもむくままに、或る意味においては自然に行為すればそれが道に適うことになる。しかし、この第一の可能性が成立する為には、現世の安寧を放棄し、現世以外、例えば彼岸における幸福を願う状況が成立していなければ

ばならない。もし、放縱にふるまうことが自然であるというのなら、戦いや殺人さえ容認することになるからである。いうまでもなく『老子』は、一つの側面として現世的な政治の方針を論ずることをその特徴とするのであり、具体的に戦いを避けるべきことにはしばしば言及するのであるから、この第一の可能性をとる訳にはいかない。

そこで第二の可能性として、自然にふるまう仕方を「道」に従って獲得しなければならないということになる。「無為」へと至る努力について述べられる具体的な諸例はその仕方であると言えよう。しかし、先の引用からも、また夥しい例によっても、結局は「道」に対して受容的に自然にふるまうことを繰返し述べることで終始している印象の強いことは否めない。それではまだ行為の真の可能性、とりわけ行為の動的可能性について何ら述べたことにはならないであろう。

ここで、行為の可能性について問う方を転換する。すなわち、「道」はいかにして現実に立ち現われるのか。これについて最も著明な箇所は以下の通りである。

「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。万物は陰を負い陽を抱き、沖氣は以つて和を為す。」(下篇 第四十二章)

「道は万物の根元たる一つの有を発生し、一つの有が、陰と陽もしくは天と地という二を発生し、二が三すなわち陰陽二氣と両者の交つた和氣を発生する。その三から万物は次第に発生する。万物は陰を負い、陽を抱いて、沖氣が両者を調和することによって成立する。」

この箇所については一般的に、「道」から万物への生成は段階的である、ととるべきであろう。大濱皓は、まず一について「道の創造力と、ポテンシャルの有の未分の形としての一との関係を」表現したとし、その混沌から二、三が生じる経緯を述べた中国の類書を列記して、生成の段階性について論証する。²⁵ 事実的にはまさにそのように解釈すべきであろう。しかし、この発生の経緯には論理的隙間があるように思われる。

形而上的存在、また一なる統合的存在たる「道」が、二あるいは多である次元の異なる形而下的万物へと生成する為には、

何らかの次元の変換が必要であると考えられるからである。そして、その変換を示唆するのが『老子』冒頭の次の箇所である。

「道の道とすべきは、常の道に非ず。名の名づくべきは、常の名に非ず。無名は天地の始め、名有るは万物の母。故に常に無欲にして以つて其の妙を觀、常に欲有りて以つてその微を觀る。此の兩者は同じきより出でて而も名を異にす。同じく之を玄と謂い、玄のまた玄、衆妙の門。」（上篇 第一章）

―世間で道と言っているような道は、恒久不変な真の道ではない。言葉で名づけられるような名前前は、恒久不変な真の名前ではない。従つて無名である道の姿が天地の始原の姿であり、名づけられることが万物を成立させる母である。このような二つの見え方が成立するのは、常に無欲であると世界の微妙な真実が觀察できるが、常に欲を持つと世界の諸々の区別を觀ることになるからである。この二つの見方は同じ対象から出来しながら、道と万物という異つた名を持つ。どちらも共に不思議なものと呼ばれるが、不思議なものの上さらに不思議なものが、あらゆる微妙なものが出現する門である。

この章における「道」の内容的な規定は、大濱皓が次のように列記していることに尽きる。²⁶その第一は、「道」は天地万物の始元であること、その第二は、「道」は無と有の高次の統一であり、無と有を超越した究極の実在であること、その第三は、「道」は大小、始終の高次の統一であり、それらを超える超越的実在であり、また時空をも超える唯一絶対であり、無限であり、永遠であること、である。

次元の変換という点からこの叙述を顧みると、「有名萬物之母」等と述べられるように、その変換には「名づけること」すなわち、我々の認識が必要であることがわかる。

かくして、「道」は我々の認識によつて現実に立ち現われる。

しかし、ふたたび行為の可能性に立ち帰つて考察すると、このことは、「無為」や「自然にふるまう」という仕方と抵触す

る可能性を生じる。なぜなら、万物はまさに我々の認識能力の形式に沿って、我々にとって解り易い姿でのみ存在するとも言えるからである。そのような認識を基盤にして「自然にふるまう」ことは生存にとつて危険なことはいうまでもない。

そして、この点に関して『老子』では直接的な解答は見当らない。もちろん、「人を知る者は智なり、自ら知る者は明なり。人に勝つ者は力有り、自ら勝つ者は強し。」(上篇 第三十三章)

—他人を知るのが智であり、自己を知るのが明である。他人に勝つのが力であり、自己を節制するのが真の強さである。—と述べられるように、自己の内面に対して明らかな知を向けるようには記される。しかし、それが何故なのかについては、そこに「道」があるからだとしか示されない。

問題点を構造的に整理してみる。

まず、行為の真に完結した姿は「自然にふるまう」ことが同時に「道」に適っていることである。「道」が万物の発生の源であり、万物に遍く存在する唯一絶対の原理であることは、静的な存在構造として見る限り、我々の行為の可能性を保証しているものであると言える。しかし他方、右の考察から、「道」の形而上的性質から、「道」は我々の認識を経てはじめて万物としての姿を現わす。従つていまや、我々の認識の正当性を保証することが必要になるのである。次節ではその点に関して考察を進める。

二、行為の動的根拠

前節では、行為の真に完結した姿を想定し、その構造に関して考察した。しかし、実際の我々の行為はむしろ完結を目指す動的行為である。行為全体の可能性は先の静的構造によつて支えられているとしても、その都度完結を目指す個々の行為の動的根拠はどのように考えればよいのであろうか。

まず、行為する際の構造的図式は次のように述べることができる。

行為は目的を有する。また、行為には行為の主体が存在する。この主体は、今後詳細に考察していくものではあるが、例えば万物を創造する神といった発想に見られるように超越的存在を想定することもできようが、当面、その行為を直接的に遂行しているものを主体とする。それはあたかも、デカルトが意識の主体たるエゴ・コギトを設定しないと懷疑しつつある事実そのものが消滅するとした考察と類比を為すものであると言つてよい。ところでこの主体にとつて、行為は自覚的な場合もあればそうでない場合もある。しかし、自覚的である行為、すなわち意識的行為も、基本的には意識的行為そのものが無自覚的作用による構成に基づくものであるから、根底において無自覚的であるといえる。従つて構造は次のように述べることができる。

行為の主体は無自覚的に行為するが、行為が行為として成立するには特定の行為でなければならないので、その特定に相当する行為の目的が存在する。

個々の行為のこの構造的図式において、行為が目的を持つ点においてこそ動的な側面として指摘することができるということは明らかであるが、それをさらに厳密に考察し、行為が目的を持つことと、それが動的であることとの相関関係を確認しなければならない。

小論では先にヘーゲルの「自然的意識」に関する構図を取り挙げて完結する行為の一般的構造を導いたが、その考察の際には静的な構造を求める意図のもとにヘーゲルの叙述をいわば目的論的に解釈した。しかし、その叙述の「緒論」としての性格を鑑みれば、その解釈が片面のみの解釈であつたことに気づく。ここで改めて確認しなければならないのは、ヘーゲルの当の叙述の動的な側面である。そしてさらに厳密に理解しなければならないのは、行為が目的に向かつて動くことへの根拠である。

先に述べたように当の叙述においてヘーゲルは、「意識する」という行為を、「自然的意識」の「学」への道程として示す。

この場合、「学」は「概念と対象とが一致」するところ、すなわち、「意識する」という行為にしてみれば最も「自然な」、従って「無為」の境地に相当するものであると言える。この境地では「意識する」という行為の目的、すなわち、或る事柄を「意識する」ことがそのまま或る事柄の真理を認識していることであるということが成立している。

このような「学」の境地を目的として「自然的意識」は「意識する」という行為を遂行する。ではいかなる根拠でそのような運動が可能なのか。

まず第一に『老子』の「道」に関する考察と類比的に考察すれば、それは存在そのものの要請であると考えることができ。ハイデッガーの解釈がこの点を強調したものであることは言うまでもない。ハイデッガーは「自然的意識」の道程としての「経験 (Erfahrung)」について次のように述べる。

「経験は絶対者の絶対性であり、絶対的な自己現出において現象することである。」²⁷⁾

「道」に相当する「絶対者」は、「道」が、我々の認識によって万物へと生成するように、意識の「経験」において立ち現われてくる。

では第二に、この存在そのものの要請を、「意識する」側からとればどのような事態になるであろうか。

まず構造的に明らかなのは、「意識する」主体としての意識は、自分がなぜ「意識する」のかを知らないということである。先に述べた「精神現象学」における意識の二重性においては、当の「自然的意識」がこのような無知性を持ち、「われわれ」たる「反省的意識」は「自然的意識」に対して次の展開を準備しているように述べられているが、それらは学問の境地における「自然的意識」と、日常的混沌の中で試行錯誤する「反省的意識」という位相の差として、いわば意味論的に解釈することで既に解決している。ともあれ、意識は自分がなぜ「意識する」のかを知らない。

しかし、そのまま懐疑論に陥ってしまうわけにはいかない。少くとも絶対的存在は立ち現われているのである。

すべての行為と同様に、「意識する」行為は、最終的には無自覚的に行為する。それにもかかわらず夥しい行為群は連動

し、より大きな行為群へと結びついて行き、そのような連動が、行為の目的を形成する。このような事態が成立するのは、行為の主体の背後に行為を支配する存在を設定することで容易に説明がつくかもしれない。「意識する」側からも存在者の存在を求めることができた。しかし、現実的行為の個々の行為の目的遂行の運動については未だ答え得ていない。

「或る事柄を意識する」という行為の一例について、行為の目的は、意識された或る事柄が、そのまま真理であるということである。そしてそのことが成立する一つの手掛りは「意識の指向性」である。

「意識の指向性」は、歴史的には布伦ターノ (Franz Brentano: "Psychologie vom empirischen Standpunkt (1840)") に、今日的規定の起源があることはいうまでもないが、小論では、「認識体験は、これは認識体験の本質に属することであるが、何らかの指向 (intention) を持つものであり、認識体験は或るものを思念し、それらはそれぞれの仕方に対象性へと自らを関係づけて (sich beziehen) いるのである。」とするフッサール (E. Husserl) の立場を手掛りに考察する。

「意識の指向性」は、事態としてはエドワーズ編の哲学辞典で、「ユニコーンについて考えている人と、何も考えていない人との差」に示されるような「何かについて」という単純な表現に帰着するものである。

しかし、指向性の本来の意義はその動的性格にある。「あらゆる顕在性 (Aktualität) は、その潜在性 (Potentialität) を含む。」とされることは意識現象が個人の勝手な思い込みによるものではなく、何らかの普遍性との関わりを持つことへの糸口を開く。すなわち、「各々の体験は、その体験の属する意識連関の変化において、またその体験自身の流れの変化において変化する地平を持つ」のであるが、その地平はもちろん顕在性と潜在性との接点を意味し、潜在性によつて規定されるものなのである。すなわち、潜在性は意識の単なる背景ではなく、指向対象一般の構成 (現象学的構成) を意味するものである。換言すれば、意識における特定のひとつの事柄は、その事柄が成立するすべての構成作用すなわち構成の運動の象徴である。「意識する」という行為において、意識現象がそれを潜在的に構成するすべての作用の総合としての指向性を有するというこの構造は、そのすべての作用に、「道」のような形而上的存在を含むことで、行為としての完結、すなわち、真なる認識が

成立する可能性を示唆することはいうまでもない。

しかし、「意識する」行為はその構造的 가능성을現実性へとする方法もしくは性格を持たなければならない。

フツセルが学問的方法として、現象学的還元を提起したのはまさに意識の基本的性格に着目したからであった。しかし、それが単にすべての対象から超越性を剝奪するというだけなら、すべての事柄には意識という括弧が付くことになり、真理は永遠に認識できない。真理認識という点からみて現象学的還元が有意義なのは、エポケーと指向性が結びつくからである。エポケーと指向性の結びつき、それは如何なる事態をもたらすのであろうか。

現象学的還元の序章たるエポケーによってすべての事柄の超越性が解消し、すべては意識現象であった時、「我々はまさに世界を意識されたものとして (qua cogitatum) 保持している。」³²⁾しかし、これは意識されない世界を切り捨てたというわけではない。意識現象が多様性と変化を持つ限り、意識の背後に意識作用を想定せざるを得ない。この意味においてエポケーは統一的世界全体を意識対象と意識作用との二つに分ける視点を提示したと言うべきであろう。実際、フツセルは意識対象としてのノエマ、意識作用としてのノエシスという二つの記述の方向性を設定するが、³³⁾記述という点でいずれもが意識現象であり、分類はこの視点に基づくと言える。

さて、この視点に指向性の概念が加わる時現われてくるものは、「明証 (Evidenz)」であると言える。規定的には次のように述べられる。

「明証は、事柄や事態、普遍性、価値などが、それ自身そこにあり直接的に直観されており根源的に与えられているという究極状態において、自己を現わし、自己自身を提示し、自己自身を与えているような、全く卓越した意識の仕方なのである。」³⁴⁾

「明証」というこの認識の仕方が「意識する」という行為の完結性を意味していることはいうまでもない。またその状態はヘーゲルにおける「概念と対象の一致」に匹敵する。

では、現象学的還元と指向性とはどのようにに関連すればよいのか。

先に「指向性」は、潜在的な構成作用の特定の構成によって成立することであるとしたり、エポケーはすべての事柄についてノエマとノエシスの両側面へと分ける視点であるとした。ここで、ノエマ、ノエシスの連関に「指向性」を構造的に重ねることができる。構造的に述べればとりあえず次のように説明されよう。

特定の事柄は意識に立ち現われたものとしてノエマ的なものであり、また、特定である為にその特定さの指向性が成立する。ところで指向性は潜在的構成を前提としている。そして、その潜在的構成を意識的な事柄へと投影したものがノエシス的なものである。

ところでこの説明は未だ構造的な可能性でしかない。「明証」が成立する為には、ノエシ的に表現された作用が潜在的構成の正確な投影であることが保証されなければならない。もちろん静かな構造として捕えれば常に懐疑論に陥ることになるからこの保証は不可能である。しかし、意識表象としての特定の指向的対象は常に特定の潜在的構成の象徴的なものである。従って、「記述」という学問的方法論を設定することができるし、目的論的には潜在的構成作用をノエシス的なものとして認識できることになる。ここに「明証」が成立することができるのは明らかである。

しかし、更に問題は残る。或る事柄の潜在的構成作用をノエシ的に記述したとすると、或る事柄の真理を意識作用に解体してしまうのではないか、という問題である。たしかに、前節に於ては「道」に象徴されるような何らかの超越的実在が真理の在りかであるように述べた。この問題に関してはむしろフツセル後期に至って、この潜在的構成作用をノエシスに限定せず、間主観性に基づく客観、すなわちすべての相対者の相互理解を可能にする客観的存在たる生活世界 (Lebenswelt) の普遍的構造⁽³⁵⁾に置き換えたことを確認しておけばよい。ここに至って、指向性の潜在的構成作用を、生活世界の普遍的構造を重ね直す。もちろん後者は、間主観性に基づく普遍性であるから記述も可能である。

かくして、「意識する」という行為はその目的を達したことになる。その動的根拠が「指向性」にあったことはいうまでもない。

さて、これまでの「意識する」という行為に関する考察は行為一般に敷衍することができず、すなわち、「行為は常に何ものかについての行為である。」と説明できるからである。構造的に簡略に述べると、特定の行為が特定の行為として成立する為には、その行為が成立することを目的とする行為の指向性が成立していなければならない。その指向性は、まさに潜在的な構成作用に、生活世界としての実在のすべてを、もちろん「道」のような超越的実在をも、含む運動によって成立する。更にそれら生活世界の構成作用は記述し続けることができるが、それはとりも直さず行為が目的遂行の為に運動し続けることと一致するのである。

尚、小論では紙数の関係上、構造にのみ着目し、運動のエネルギーに言及するのを避けた。いずれ筆を改めて論じたい。

註

- (1) テキストは『漢文大系 九 老子翼・莊子翼』富山房、明治四四年。
- (2) 木村英一訳・野村茂夫補『老子』講談社、昭和五九年、九四―九五頁。
- (3) 註(1)と同書、二九頁。
- (4) G. W. F. Hegel: "Phänomenologie des Geistes (1807)", Felix Meiner (PhB. 版), 1952, S. 65ff.
- (5) ヘーゲルの学問的態度に関しては以下の拙論で既に述べたのでここでは簡潔に触れる。
拙論: 「経験する意識の構造」、『理想』第六〇五号所収、理想社、昭和五八年。
- (6) 註(4)と同書、S. 66.
- (7) M. Heidegger: "Holzwege", Vittorio Klostermann, 1950/1963, S. 130.
- (8) Ibid. S. 130.

- (9) 註(4)と同書、S. 67.
- (10) Ibid. S. 68.
- (11) Ibid. S. 69.
- (12) Ibid. S. 74.
- (13) 註(7)と同書、S. 173.
- (14) Ibid. S. 173-174.
- (15) Ibid. S. 177.
- (16) 「魄」は、『漢文大系』蘇註(二六頁)に「魄為物。魂為神也。」とされるように、精神的な魂に対して、物質的意味合いを有する肉体であると言える。
- (17) 「滌除玄覽」は『漢文大系』王註(一八頁)に従う。
- (18) 「能為雌」については、福永光司：『老子』(昭和四三年、朝日新聞社)、五七一五九頁において歴史的に解釈の変遷が記されている。小論では氏に従う。
- (19) 「生之畜之」は『漢文大系』王註(一八頁)に従う。
- (20) 「襲常」は『漢文大系』版に従う。註(2)の木村訳では同義の「習常」が用いられている。
- (21) 註(2)の木村訳や『漢文大系』王註のように、「襲明」との類比から「明の上にも明」すなわち「常道の上にも常道」と読むことも可能であろうが、ここでは同じ意味ながら、『漢文大系』の頭註の表現に従った。
- (22) 「有物混成」について『漢文大系』王註(一七頁)では、「混然不可得而知。而萬物由之以成。故曰混成也。」として、万物の根本について述べてあるとする。後節との連結性からおおむねどの註もこのように解している。
- (23) 「執古之道、以御今之有」の解釈について、主語を道ととるか聖人ととるかに分れるところであるが、小論では福永光司(註18)と同書、七八―七九頁。)に従う。
- (24) 大濱皓：『老子の哲学』、勁草書房、昭和三七年、二〇頁。
- (25) 同右、二〇―二二頁。

- (26) 同右、一九頁。
- (27) 註(一)の同書、S. 171.
- (28) E. Husserl: "Die Idee der Phänomenologie", Martinus Nijhoff (Husserliana), 1973, S. 55.
- (29) Paul Edwards (Editor in Chief) : "The Encyclopedia of Philosophy", Macmillan and Free Press, Vol. 4, p.201.
- (30) E. Husserl : "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge", Martinus Nijhoff (Husserliana), 1973, S. 81.
- (31) Ibid. S. 82.
- (32) Ibid. S. 75.
- (33) Ibid. S. 74.
- (34) Ibid. S. 92-93.
- (35) E. Husserl : "Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie", Martinus Nijhoff (Husserliana), 1976, S. 142.

(昭和五十二年本学大学博士課程修了・梅光女学院文学部助教授)