

共通了解のための現象学

NISHI, Ken / 西, 研

(出版者 / Publisher)

法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政哲学 / 法政哲学

(巻 / Volume)

10

(開始ページ / Start Page)

43

(終了ページ / End Page)

58

(発行年 / Year)

2014-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00009887>

共通了解のための現象学

西 研

はじめに——本稿の主題

いま、人文学・人間科学は低迷している。その理由の一つは、信頼しうる共通了解を人間の生と社会とについてどのように作り出せるか、という問題について、はっきりとした考え方と方法が存在していない、ということにある。各人が自身の生を方向づけるためにも、また、社会の問題点を認識しその対策を考えるためにも、「信頼しうる共通了解の可能性」という主題はきわめて重要なものであり、この問題に対する哲学的な応答が求められている。そしてフッサールの創始した現象学は、まさしく共通了解のための方法として提案されたものであった。それは「哲学者の数とほとんど同数の多くの哲学があるだけ」

(CMS2, S.7)¹ という状況に対して、相互の協力と批判のもとで哲学の営みを信頼しうる共通了解へともたらずことを目指すものであった。しかしその方法は、フッサールが存命していた「現象学年報」の時代にはさまざまな著者によつてさまざまな方面に応用されていたが、ハイデガーに影響を受けたフッサールの弟子たちや、最終的にはデリダの批判によつて、現象学の方法はいったん「息の根を止められた」感があった。

しかしいま現象学は、人間科学の分野において復活しつつある。アメリカでは心理学のアメデオ・ジオルジヤ、看護学のバトリシア・ベナーなどの力のある人物が出て、心理・看護・介護・医療・教育などケア（支援）に関わる分野において、現象学的な研究とそれにもとづく実践の試みが生きてきている。国際学会（IHSSRC）も盛ん

に行われている^③。よきケアや支援を考えるためには人間の体験世界を説明する必要がある、そのために現象学の方法が注目されてきているのである。ヨーロッパでもこれに呼応して、新世代の現象学者であるダン・ザハヴィのように、現象学的方法的有效性をはっきりと主張する哲学者が出てきている^④。

しかし私も過去、数回 IHSRC に参加したが、方法的にはまだ未整備といつてよい。「各人の体験世界を大切にしていこう」というくらいの共通理解がなく、現象学の提起した「本質観取 Wesensschauung」の方法についても十分な理解がないのが実情である。

以上のような状況をふまえて、現象学の方法を有効なものとしていくために、本稿では以下、三つの点について検討を加えたい。

(1) エビデンスについて

経験科学は実験と観察とをエビデンス(証拠)とするが、フッサールは意識内での自己反省にもとづくエビデンス(明証性)にもとづく哲学を構想しようとした。この反省的エビデンス(明証性)について、私秘的なものにはすぎず公共性がない、という批判も寄せられてきたが、この反省的エビデンスがいかにして公共化されるか、ということを考えてみたい。

(2) 超越論的還元について

経験科学的エビデンスと反省的エビデンス(明証性)とのちがいが認識されれば、それぞれにもとづくそれぞれの学問を展開することが可能だということになる。しかしこの両者はどういう関係になっているのかということも、やはり問題になってくる。まさしくこの点に、超越論的還元が関わってくる。超越論的還元の意義と二種類のエビデンスの関係について、述べておきたい。

(3) 本質について

フッサールは、現象学の方法として、超越論的還元と並んで「本質観取」(形相的還元とも呼ばれる)とを挙げている。しかし取り出される「本質」について、さまざまに疑念が寄せられてきた。フッサールの本質の捉え方を検討した上で、それに訂正を加えるべきことを主張したい。

一 経験的エビデンスと反省的エビデンス

経験科学においてエビデンス(証拠)とされるのは、まずは実験や観察の直接的なデータであり、次にそれらの結果を数学的に処理したものである。たとえば近年、医療の分野ではEBM(Evidence Based Medicine)が提唱され大きな影響力をもつようになってきている。このさいのエビデ

ンスは統計的なもので、ある病気に対してある投薬をした場合に六〇パーセントの患者に有効であった、というようなデータが集積され、医師はコンピューターですぐにアクセスできるようになっている。⁵⁾

このEBMは有効であり必要なものであると私は考えるが、しかし他方で、医療が単に疾病の治療だけでなくメンタルな事柄も含むケア（支援）であろうとするならば、病気に苦しむ患者の「体験世界」に迫る必要がある、経験科学的なエビデンスのみにもとづくわけにはいかなくなる。

この点について、フッサールは経験科学のエビデンスとは異なる意識体験の反省におけるエビデンス（明証性）をはっきりと主張している。すなわち、「自分の意識体験を反省してみると、これがしかじかのあり方をしていることが直接に確かめられる」ということである。これは哲学の文脈では明証性と呼ばれてきたが、私はこれを、「経験科学的エビデンス」に対するものとして「反省的エビデンス」と呼んでおくことにしたい。

しかしこの反省的エビデンスについては、さまざまな疑念が寄せられてきた。その代表的なものの一つに、リチャード・ローティによる批判がある。すなわち、〈明証説は、意識体験の反省の直接性に依拠しているが、しかしそもそも真偽というものは「社会的な実践と正当化」に

おいてのみ成り立つ。真理をある種の「特権的表象」との一致として規定することじたいが、そもそもまちがっている⁶⁾〉というものだ。

また、一般的な実証科学・経験科学の立場からも、「内省」に対しては以前から疑念が向けられてきた。〈意識体験の自己反省は私秘的な領域であり、他人から見えず公共化されえない〉という批判である。これに対し、「行動」の次元は誰もがそれを観察し記録することができる公共的な領域だとされる。この考え方からは、心をブラックボックスとみなして行動のみを記述しようとする「行動主義」の心理学が導かれる。アメリカの心理学界では現在に到るまで行動主義の立場が大きな力をもっている。

これらの批判には、「議論しあえる公共的な次元」が学問には必要である、というきわめて正当な主張が含まれており、しかもフッサールの書き方には上のような批判を呼び寄せてしまうところが確かにある。したがって以下では、フッサールの述べることを私なりに補いながら、反省的エビデンスに依拠することによって公共的次元が成立することを示したい。

『デカルト的省察』におけるエビデンス

では、フッサール自身がエビデンスについて述べている

ことを、後期の著作である『デカルト的省察』（一九二九）に即して確認しておこう。この著作はデカルトの着想の延長上に現象学の方法と課題とを導きだそうとした「現象学入門」でもある。

フッサールはこの著作を、「学問とは何か」を厳密に規定するところから始めるが、その第四節で以下のように語る。すなわち、学問とは「基礎づけられた判断を求める努力」であり、その基礎づけには、基礎づけられた諸命題を利用した「間接的な基礎づけ」と「直接的な基礎づけ」とがある（*CMS4*, S. 11）。

直接的な基礎づけは「判断と」、判断対象「事象 Sache ないし事態 Sachverhalt」そのものとの一致 *Übereinstimmung*」を意味するが、そのさいの「卓越した」ありかたが「明証 Evidenz」と呼ばれる。すなわち、「事象が（想像や想起ではなく、西注記）事象それ自身 sie selbst、として、事態が、事態それ自身 er selbst、として現前する gegenwärtig」（*CMS4*, S. 12）*ハッ*が「明証」*ハッ*れな。

簡単な例を挙げてみよう。「確か隣の部屋に椅子が3脚あったはずだが」と思い、実際に行ってみたら確かに3脚あった。この場合をフッサール風にいえば、「曖昧であった判断の思念が明証によって充実された」ということになる。このように、フッサールのエビデンスの概念は、反省

的な明証に限られたものではなく、世界のなかの事実や事態を直接に見て取る「知覚」による基礎づけ、つまり経験科学的エビデンスをも包括するものとなっている。

しかし問題となるのは、フッサールの議論は『デカルト的省察』全般を通じて、私にとつての現前が皆にとつて通用するものとなるのはいかにしてかということ、つまり議論しあえる公共的な次元について、一切語っていない点である。従つて私は、フッサールのこの欠落を補わなくてはならない。

必当的明証と十全的明証のちがひ

続いて『デカルト的省察』は次のように問う。——学問は日常的な「相対的な明証」では足りない。では、あらゆる学の基礎となるような「本来第一の認識 an sich erste Erkenntnisse」[その他の考えられるあらゆる明証に先行するものとして認識される明証]（*CMS5*, S. 15E）は何か、と。

そこでフッサールはデカルトにならつて、いったん「世界の存在」を候補として出しなしたうえで「脈絡のある夢」の話を持ち出して、それを棄却する。しかしそれにも関わらず「意識の存在」は疑いえない、つまり「われ思う、ゆえにわれあり」ということになる。そして、このコギトの

存在には「必当然的 apodiktisch な明証」、すなわち疑おうとしてもその疑いが直ちに反駁されるような特別な明証が伴っている、とフッサールはいう (CMS86-7)。

そのさいフッサールは、この「必当然的な明証」と「十全的 adäquat な明証」とを区別している。コギトの存在が、反省する意識に対して「十全的に」つまり全面的にあらゆる側面について、与えられるということはない。このことをフッサールははっきりと認めている (CMS9, S. 24)。現象学に対する批判の一つとして、「現象学は反省によって意識体験を隅々まで知り尽くすことができる」と主張するが、そんなことは不可能だ」というものがときどき見られるが、これはまったくの誤解である。現象学は意識を知り尽くすことを目指すのではなく、〈意識体験を反省してみれば、しかじかの点については確かにそうなっていることを疑えない〉という「疑いえなさ」必当然的明証」にもとづいて哲学を形作りうることを主張しているのである。

「われ思う、ゆえにわれあり」という命題の特殊性

ここで「われ思う、ゆえにわれあり」という命題の特質について、私なりに考えてみたい。というのは、この命題のもつ必当然的明証は、内在的な反省的エビデンスを公共的次元へともたらずで特別な意義をもっているからである。

る。

ここでまず、デカルト自身の書いた『省察』を確認してみると、「われ思う」の「われ」を含め、「われ」という言葉は基本的に著者のデカルトを指すものとして語られていることがわかる。だが、「われ思う、ゆえにわれあり」という命題は、「デカルトは思う」という一つの世界内の事実についての命題から「デカルトは存在する」という、やはり一つの世界内の事実についての命題を推論として引き出す、というようなものではない。

この命題は、そのなかの「われ」を、読み手が自分のこととして受け取ってはじめて意味をなす。つまり、〈どんな人でも自分の意識の働きを反省してみると、自分の意識体験の存在を認めざるを得ない〉という意味で受け取らなくてはならないのである。この命題は、意識の内省によって獲得される命題であるにもかかわらず、どんな人にも、当てはまるものとして主張されるという、パラドクシカルな性質をもった命題となつているのである。

これと同じ特質を哲学の営み全般に広げようともくろむのが、現象学の戦略である。すなわち、自分自身の体験を反省することによって、そこから「主観一般」(つまりどんな人の体験世界)にも当てはまる一般的な構図と思われるものを取り出して「命題」のかたちにする。その命題を

読む他者は、その命題を自分自身の意識体験のありように照らして「確かにそのとおりだ／こう言うほうがより精確である」というふうにして、その命題を吟味したり修正したりすることができる。

このようにして、反省的エビデンスにもとづきつつ、認識・価値・情緒を含む人間の体験世界の共通構図を語るための公共的な議論の空間を作り出そうとするのが、フッサール現象学の方法の核心であると私は考える。だが驚くべきことに、公共的議論の空間を作り出すという点についてはフッサール自身はほとんど語ることがない。この点については第三節で詳説することにする。

二 超越論的還元の意味するもの

さて、二つの異なったエビデンスが存在することが明確になると、自然科学などの経験科学と、哲学（及び内省にもとづく現象学的心理学）とは、異なった質のエビデンスにもとづく異なった種類の学問としてそれぞれ成り立つことがわかる。

この点の確認だけでも非常に重要な意義をもつが、さらに、経験科学的エビデンスと反省的エビデンスとはどのような関係になっているのか、という問題を解明する必要がある

出てくる。というのは、實在論的な立場から、経験科学的エビデンスのみを根本的なものとみなし、反省的エビデンスを副次的にしか認めない人もいるはずだからである。

しかしフッサールは、それとは逆に、反省的なエビデンスにもとづいて展開される学問は、内省にもとづく記述的心理学（現象学的心理学）を形作るだけでなく、あらゆる人間の経験を包括するものとしてもっとも基礎的な学（超越論的現象学）になりうると考えていた。そして経験科学において知覚事実がエビデンスとされることの理由も、この反省的なエビデンスにもとづく「基礎学」としての超越論的現象学によって解明されると考えていたのである。そしてこの点に、超越論的還元が関わってくることになる。

意識の働きが世界の意味と存在妥当を成立させる

『デカルト的省察』§10において、フッサールは、デカルトが「われ思う、ゆえにわれあり」を必当的な明証をもつものとして取り出したことを高く評価しつつ、同時に、デカルトがこれをあらゆる懐疑の末に「世界の最後の一小部分を救い出した」かのように考えてしまい、そしてこれを「世界のその他の部分を推論する」ための土台として用いようとした、と批判する（CM§10, S. 25）。

フッサールからすれば、コギト説のもっとも重要な意義

は、絶対に確実な推論の土台を得たことではなく、(世界とそこでの諸対象・諸事実は、意識のなかでその意味を得ている) ということの発見であった。「世界とは、私にとって、そもそもそのようなコギトにおいて意識され、私にとって妥当しているような世界以外の何物でもない。世界は、その意味全体を、そなわちその普遍的な意味も特殊的な意味も、さらにその存在妥当をも、ひとえにそのようなコギタチオネス(もろもろの意識作用) から得るのである」(CM88, S. 22)。

私たちの意識作用はふだんは対象に向かっているため、対象のみが意識されて意識作用は意識されていない。しかしその対象の「意味と存在妥当 Sinn und Seinsgehalt」を成り立たせているのは意識作用なのである。意識作用のなかで、対象の「何」であるか、つまり対象の「意味」と、「対象が確かにある／たぶんある／おそらくない」などの様々な様相を伴った「存在妥当」とが確信されている。このような、世界およびあらゆる対象の意味と存在妥当を成り立たせている「意識の流れ」をあえて主題化することが、「超越論的還元」と呼ばれるのである。

しかし、「それでは客観的世界の一切が意識に還元され吸収されてしまうことになるのではないか？」と疑問をもつ人もいるだろう。この点について、フッサールはこう考

えていた。(世界というのは、私が意識しようがしまいが関係なく、意識から超越した独立な自体存在をもつ、と考えられている。自明に誰もがそう思っている。しかし、この意識から世界が超越し独立しているということじたいも意識のなかで確信されている、と考えてみることができると。そういう考え方をしたとき、(では意識から独立した世界の存在はどのようにして意識内で確信(信憑)されるようになるのか) という問いが生まれてくる。

この問いが「超越論的問題」と呼ばれるものだが、この点が端的に語られている文章を『ブリタニカ草稿・第四章稿』(一九一九) から引用しておこう。「世界が意識に関係していることをまず最初その空虚な一般性において気づいたとしても、次のことまで理解されているわけではない。すなわち、意識生活の内在のうちには何か或るものが自体的に存在するもの *an sich sendend* として立ち現れ、しかも単に憶測されたものとしてではなく、調和的に一致した経験のうちで証示されるもの *sich in einstimziger Erfahrung Ausweisendes* として立ち現れるというところを、ほとんど見て取られる間もなく暗闇のうちに沈み込んでいく多様な意識生活がどのようにして遂行し、どのようにしていかわば可能にするのか、ということが理解されているわけではない」(Husserliana IX, S. 289)。

何のための超越論的還元？

しかし何のために、一切を意識に還元し、そのうえで世界の意識からの独立性（超越性）すらも意識のなかで形成される信憑とみなす、という見方をするのだろうか。「あらゆる学の基礎学」をつくるために、というのがフッサールの公式的な見解である。しかし私の考えでは、この超越論的還元は、〈客観的世界と主観的体験世界との二つの世界の関係をどのように考えればよいのか〉という問題を解決するための一つの提案として受けとるべきものである。

この主観と客観の関係の問題は、そこから認識における主客一致の難問や、心と物の関係の問題（物心問題や脳心問題）が出てくる根本問題であるが、フッサールはこの問題を解決するために、二つの段階を考えていた。

- ① 客観的世界を、いったん、各自の体験世界（主観）における信憑とみなす（超越論的還元）
- ② さらに、客観的世界の存在の信念（「世界信憑 Weltglaube」や「世界確信 Weltgewissheit」などと呼ばれる）が、各人の体験世界のなかでいかにして成し再生産されているかを考察する。

この二段階でもって主観客観問題を解決する、というのがフッサールの企図であったと考えれば、きわめてスッキリ

りと超越論的還元を理解することができる。そしてこの二つの段階、とくに後の段階についてフッサールが明確な仕方方で書くことができれば、超越論的現象学はさまざまな誤解を生むことはなかっただろう、と私は思う。つまり、フッサールは意識へとすべてを還元した後には、あらためて意識から客観的世界の信念を導くという「帰り道」を語らなければならなかったのだ。しかしこれをまとめないうちにフッサールは亡くなってしまった。

だが、フッサールが答えようとしていた方向性は明らかであって、それを簡単にまとめると、次の二点になる。

1. 私のこれまでの諸知覚の調和・首尾一貫した秩序をもつ時間・空間的世界（客観的世界）の存在を私が確信しているのは、私のこれまでの諸知覚が互いに調和して統一的な意味をつくってきたからである（『イデーナー』§49）。

2. 私の諸知覚と他者の諸知覚との調和・私がおの他の人々と同じ世界のうちで生きていると確信しているのは、私がおの他の人々について知覚する内容と、他の人々のふるまいや言葉によって私に示唆される他の人々の諸知覚の内容とが、調和してきたからである（『デカルト的省察』第五省察）。

1点目の「私のこれまでの諸知覚の調和」に関連して、

昔の私の学生が話してくれた話を紹介したい。彼女が中学三年生だったとき、授業中に教室の床を赤い靴だけがトコトコ歩いていた。「これは幻覚だ」と思ったが、面白いのでしばらく見ていたらそのうち消えてしまった、というのである。この例から分かるように、この靴そのものはまったく「ありあり」としていて、とても幻覚とは思えないものだった。しかしそれは自分がこれまで生きてきた現実においてはありません。だからそれは現実知覚から省かれて「幻覚」という引き出しに分類されたのである。つまり、対象のありあり感だけでは、ある体験が現実知覚とされるための十分な条件ではなく、それが「現実とはこういうものだ」という信憑（世界信憑）と調和することが必要なのである。

次の2点目は、〈客観的世界は私と人々とが共有している世界、すなわち共通世界である〉という確信に関わる。この確信が成り立つのは、私のなす諸知覚が他の人びとのなす諸知覚——これは他の人びとのふるまいや言葉によって私に示唆される——と調和してきたことによつてである、というのがフツサル説である。

たとえばこの共通世界の確信は、犬と私の間でも成り立つ。私がエサを置くと犬がそれに近づいてきて食べる、という体験をすれば、犬の知覚は私と多少違うとしても、犬

は私と同じ対象（エサ）を見ていること、つまり犬と私と同じ世界に属していることは疑いえなくなる。『デカルト的省察』の「第五省察」は共通世界の確信の成立を語るうとしたものだが、その骨子は以上のようなことにある。

共通世界論Ⅱ問主観性論から出てくる帰結

このようにフツサルは共通世界の信念の成り立ちを考えたのだが、そこからは重要な帰結がいくつか導かれてくる。

まず一点目。人は、実存的態度と客観的態度の二重の態度をとりつつ生きる。一方では〈世界は私にとつてあり、それは私が死ねば消滅してしまうだろう〉という実存的な態度を人はもっている。他方で、〈人びとの共同体があり、自分はそのなかの一員としてある〉（問主観性）と信じられるので、私が見たり感じたりする世界——私にとつては世界のすべてといていいもの——は、同時に、皆の住んでいる客観的世界の一部にすぎないもの、としても意味づけられる。つまり、〈世界は、私を含む皆にとつてある客観的な存在であり、私が見ているのはそのごく一部にすぎず、この世界は私が死んでもそのまま存続していく〉という客観的態度が成り立つ。この二重の態度が成り立つ機制を、フツサル現象学は初めて指摘したと私は考えている。

ちなみに、フッサール現象学は「反科学主義」ではない。私たちがたえず互いの知覚や情報をつき合わせつつ「同一の世界に生きている」という信憑を形づくり、また他の人びととの共同性のなかに生きていっていると信じているからこそ、科学の営みがあり、哲学の営みもまたある。つまりフッサール現象学は、一見すると極端な主観主義にみえるが、客観的世界の信憑の成立根拠を示すことによって、むしろ自然科学が成立する根拠を示しているのである。

ところが、フッサールの後の現象学派のハイデガーやメルロ＝ポンティには、「実存的な態度こそが真正な態度であり、客観的・科学的態度は頹落である」と言わなければかりの姿勢が現れてくる。フッサールの姿勢のほうがフェアであるといえよう。

さらに第二に、なぜ知覚事実が経験科学にとつてのエピデンスとなるのかという点についても、このフッサールの共通世界論＝間主観性論はよく理解させる。

まず、知覚事実は、それだけで単独で存在するのではなく、「客観的な共通世界の信憑」を背景として持っている。だからこそ、この信憑と矛盾する体験は、先の赤い靴のように共通世界から排除されるのだった。つまり、あることが知覚事実と認められた段階で、その事実は客観世界に属し他者と共有されるものと信憑される。だから、たった

一人で何かを見たとしても、そのとき同時に「もし誰かがここにいれば同じものを見るはずだ」と暗々裏に信憑されているのである。

また逆に、自分が行ったことのない街を見てきた人の語る言葉を——とくに疑う必要がないかぎり——「私がそこにいたら同じものを見るはずだ」として私は受け入れる。つまり、間主観性によって私は自分の知覚を「拡張」するので、他者は「もう一人の私」という意味をもつので、他者の知覚を私の知覚に準ずるものとみなして、私は受け入れるのである。

このようにして、私が一人で知覚する事実も、私以外の他者の知覚する事実も、それが客観世界について抱かれる信憑と矛盾しないならば、客観世界のあり方を告げるエピデンスとしての意義をもつことになるのである（実際には、その知覚が書き留められて記録になる必要がある）。

三 本質観取と本質の概念について

本質観取とは

次に、フッサールの方法の批判的検討を行ってみたい。よく知られているように、それはまず①意識体験の領野に立ち戻る「現象学的還元」を行い、次に②その意識体験に

ついて「本質観取」(形相的還元、形相的記述とも呼ばれる)を行う、という二段構えになっている。

では本質観取はどのようにして行われるのか。『デカルト的省察』§34によれば、たとえばある机についての事実的で具体的な知覚を、何かについての知覚という点だけを保持しながら、想像によって任意に変えてみる(形を変えてみたり、色を変えてみたり等々)。すると、このように変様を加えてもなお残る、知覚の「一般的類型 *allgemeine Typus*」が獲得されてくる。これは、知覚の「純粹可能態 *eine reine Möglichkeit*」「形相 *Eidos*」「本質 *Wesen*」²⁾と呼ばれる(CM§34, S.72)。

整理すれば、具体的な事実としての体験↓想像的自由変様↓あらゆる体験すべてに必然的に伴う「一般的類型」としての形相・本質を取り出す、ということになる。

そのうえでこの箇所では、現象学の追究する目標についてこう語られる。「現象学の行うあらゆる本質研究は、超越論的自我一般の普遍的形相の露呈 *Entstellungen des universalen Eidos transzendentales Ego überhaupt*」にほかならず、この超越論的自我一般は、わたしの事実的自我のあらゆる純粹な可能な変様態とこの事実的自我自身とを、可能態としてそれ自身のうちに含むのである」(CM §34, S.73f.)

つまり、想像的自由変様によって「超越論的自我一般の形相＝純粹可能態」が取り出され、あらゆる事実的自我はそれの変様として考えられる、ということになる。

本質という概念への疑問と、本質観取の実例

しかし、この本質観取の方法に対しては多くの疑問が寄せられてきた。いくつか主要なものを挙げてみる。

1. 本質などはない・本質などではなく、家族的な類似性があるだけだ(ウイトゲンシュタイン)。永遠不変の本質とみなされているものは、じつは社会的な権力関係によって構築されたものにすぎない(社会構築主義)。

2. 記述の不可能…意識体験に内在するアプリアリな本質などというものはない。あつたとしてもそれを言葉で写し取ることとはできない。言葉にすることは、もとの体験から離れることだから(デリダ)。

3. 主観一般への到達は不可能…フッサールの本質観取は孤独な自己反省であるとされるが、なぜそれが、どんな主観にも妥当する本質記述になりうるのか？

ここでは、これらの批判の一つひとつ答えるかわりに、フッサールがじつさいにどのように本質観取を行っているかを見ておこう。事物知覚の本質についてフッサールが

語っていることを整理してみると、以下のようになる。

- ① 事物知覚の一種である視覚は、対象のありあり感 (Leibhaftigkeit) ありありと生身であること…渡邊二郎訳)を伴っている。すなわち、「対象そのもの」を見ていると感じ、対象の像を見ているとは感じない。事物知覚における事物の「自体所与性 Selbstgegebenheit」。『イデーニー』§39)
- ② しかし、自分の事物知覚の経験を反省してみるなら、対象の一面だけが見られている(与えられている)ことが明らかになる。前面は見えているが、背面は見えていない。『イデーニー』§41)
- ③ だから、事物知覚は、外的事物についてのものとも直接的で原的な経験であるにも関わらず、つねになんらかの予料ないし未規定な地平をもっている。(ibid.)
- ④ 同時に、事物知覚は、暗々裏に把握された背景を伴っている。『イデーニー』§35)
- ⑤ 〈知覚された事物は客観的世界の一部であり、だから、私以外のだれでもそこに居合わせれば同じものを見ることができるといふ信憑が事物知覚には伴っている(『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』§47)

これらの記述を読んだ者は、自分自身の事物知覚の体験を思い出し、この記述が確かにそうなっているかどうかを、確かめることができる(そしてイエスというだろう)。つまり、「本質などはない」「本質記述の不可能」という批判に反して、たしかに本質記述が成り立っていることを認めざるを得なくなるはずである。

「孤独な自己反省」から「確かめあいへ」

事実に・個別的な知覚を記述したもの(あるときの花瓶の知覚についての詳細な記述)については、確かにそれが正しいかどうかを究極的には確かめることができない(ウソをつくことができる)。しかし本質記述になると、反省のエビデンスにもとづきつつも、あくまでも「主観一般」に当てはまるはずのものとして提出されるため、それは公共的な討論しうる次元をもつことになる。

しかし、この事実的な意識体験から本質への移行について、『デカルト的省察』34節は次のようにいう。「ここで次のことは、十分に注意されなくてはならない。それは、わたしの自我から自我一般への移行において、なんらかの範囲の他我たちの現実性も可能性も前提されていない、ということである。ここでは、自我の形相の範囲は、わたしの自我の自己変様 Selbstvariation によって規定されている」

(CM1834, S. 74)。

つまり、自我一般に共通する構図は、あくまでも自分の事實的自我をさまざまに想像変様することによってのみ得るべきであって、他者を顧慮する必要はない、というのである。

たしかに事物知覚や数学の認識などについては、自己反省のみによって「本質」に達することが可能であろう。それらについては、どの主観もだいたい同じような仕方で行っていることが想定されるからだ。しかし、価値や情緒についてどんな主観にも共通する本質を取りだそうとするならば、自己の体験の反省に加えて、相互の「確かめあい」が欠かせなくなるだろう。つまり、フッサールの方法を価値や情緒へも応用していくためには、「孤独な自己反省」というイメージを転換する必要があると考える。

本質の「観点相関性」

ここであらためて「本質などというのはそもそも存在しない」という批判について考えてみたい。おそらくこれは、本質を「永遠不変なイデア的なもの」とみなしたうえで、そうしたイデア的な存在を認めない（認めたくない）というところからきている。

そして、この見方からすれば、〈現象学とは、意識体験

にアプリアリに内在している永遠不変なものとしての本質を直観し、それを記述によって鏡のように写し取る」とするものだ」ということになるだろう。

しかし、この「ごろんとアプリアリに存在している本質の写し取り」というイメージは、本質観取において実際に行われていることはまったくちがう。そもそも、問いや観点なしに本質を取り出すことは不可能だからだ。本質観取は問いによって導かれるのであり、その問いにふさわしい仕方では、どんな人の体験世界にも共通な構図を取りだそうとする努力なのである。

しかし先ほどみた『デカルト的省察』§38では、あたかも、具体的に事實的な知覚に想像的な自由変様を行っていけば、どの知覚にも共通する本質が浮かび上がるような言い方がなされていた。つまり、問いや観点などなくても本質観取が可能であるかのようにであり、さらに、意識体験にアプリアリに内在している本質を取り出すという印象を強く抱かせる言い方になっていた。

しかしじつは、フッサールの描く事物知覚の本質記述も、明らかに認識論的な関心、つまり真偽の種類や真偽が決定される条件への問いによって導かれている。とくに、経験科学の真理性を数学の真理性と対比しつつ説明しようとする意図が、フッサールにはあった。

経験科学の基礎となるのは実験と観察であり、つまりは事物や事態の「知覚」である。知覚こそが事物や事態を直接にオリジナルに与えるものと信じられているからである。しかし経験科学の認識においてはたえず新たな見方が出てくるし、訂正が加えられる。それに対して、数学の認識では、いつでもどこでもだれが行っても正しい認識が可能である。

このちがいを解明するために、事物知覚に注目することによって「事物知覚は対象それ自体を与えるという感覚があるにもかかわらず、常に一定の予料を含み込んでいる」という本質が取り出される。また、経験科学の基礎となるのは知覚であって、想像や幻覚ではない。そこから、知覚と想像・幻覚とのちがいに着目すれば、「知覚には、**あり**あり感^①が伴う」「知覚が現実知覚とされるためには、時間空間的に首尾一貫した客観的世界の信憑（世界信憑）と調和することが必要である」といった本質が取り出されるのである。

しかしまた、〈知覚は世界をどのように分節しているのか〉といった観点から知覚の本質を考へることも可能である。たとえばある人にとって単なる「木」に包括されてしまふものが、いつも山に入っている人にとってはさまざまな言葉で呼び分けられる。そこから「知覚における世界の

分節と、主体の関心との関係」を問うことができる。そこから事物知覚の本質を考えれば、フツサルがなしたのとは異なった記述が得られる。ハイデガーのいう「用在性（Zuhandenheit）」を、主体の関心による分節という点からみた事物知覚の本質と呼ぶこともできるはずである。

病体験の本質記述

あらためて確認しておけば、本質観取は、なんらかの体験や対象のなかにアプリオリに存在する本質があつてそれを取り出す、というものではない。問う者の問いの方向（観点）に応じて本質として記述されるべき内容は変わってくるのである。この点を一つの実例に則して確認しておこう。

救急医学の専門家である行岡哲男は、病体験の本質について、三つの契機を示している^②。すなわち、**①身体の不都合**…できたことができなくなる、**②不条理感**…「なぜ私だけがこんな目に」「自分は役立たずになってしまった」という否定的な感情、**③自己了解の変様の要請**…それまでの自己了解（生の物語）を新たに作り替へることが必要となる、である。

この三点の指摘は、医療が「身体の不都合」の是正、つまり治療のみにとどまらず、不条理感や自己了解

の変様に対する支援が同時に必要であることをよく理解させる。つまりこれは「支援はいかにあるべきか」という観点から取り出された本質といえる。

しかしまた、同じ病体験といっても、急性で死の危険にさらされる場合と、慢性の病とでは病体験の質が大きくちがいが、必要な支援も異なってくる。そうになると、支援の観点から、急性の病の本質と慢性の病の本質とを取り出すことが可能になるはずである。

このようにして、観点ないし問いに対していかにふさわしい仕方でも共通点を取り出すか、という仕方でも本質を考える必要がある、またそのように考えてはじめて、現象学の本質観取の方法は「信頼しうる共通了解」を形作るものとして大きな可能性を獲得するはずである。

私自身は、本質観取の方法を用いて、なつかしき・嫉妬のような「情緒」の本質、また、自由・正義・幸福などの「諸価値」の本質についてのワークシヨップをこれまで行ってきた。その具体的なようすや手法についても語りたいところであるが、残念ながら紙幅が尽きた。これらについては他日を期したい。⁹⁾

(丁)

【注】

- (1) 『デカルト的省察』の引用は、以下から行い、CMと略記する。E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, in *Gesammelte Schriften/Edmund Husserl*, Bd. 8, hrsg. von Elizabeth Ströker, Hamburg: Meiner.
- (2) 木田・野家・村田・鷲田編『現象学辞典』弘文堂、一九九七年、七一〇頁以下に、『哲学および現象学研究年報』の詳細な目次が掲載されている。
- (3) I H S R C (International Human Science Research Conference) という国際会議が毎年、ヨーロッパとアメリカとで交互に開催されている。人間科学に現象学を応用しようとする、心理・看護学・介護・医療・教育・哲学などの研究者・実践家が集まって行われているもので、アメデオ・ジョルジ(アメリカにおける現象学的心理学の草分け)らが創始した。
- (4) ダン・ザハヴィ『フッサールの現象学』工藤和男・中村拓也訳、晃洋書房、二〇〇三年、を参照せよ。
- (5) たとえば、斎藤清二『医療におけるナラティヴとエビデンス——対立から調和へ』、遠見書房、二〇一二年、を参照せよ。
- (6) リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』野家啓一監訳、産業図書、一九九三年の第二部第四章「特権的表象」を参照せよ。
- (7) 「本質観取 Wesensschauung」という言い方については、『経験と判断』87以下を参照せよ。
- (8) 行岡哲男『医療とは何か』河出ブックス、二〇一二年、

第一章を参照せよ。

(9) 私が行った本質観取の实例としては、〈社会〉の本質について、西研『哲学の練習問題』河出文庫、二〇一三年、二二二～二二八頁、〈正義〉の本質については同書二一九～二四七頁。

Phenomenological Method For Making 'Reliable Common Understanding'

Ken NISHI

How can we create 'reliable common understandings' on human lived worlds and society? This is a very important problem, and I believe that Husserlian phenomenology presents a strong answer for it. In this paper I would like to show the possibility of phenomenological method as follows: firstly phenomenology presents a new idea of science on human lived world, which is based not on 'empirical-scientific evidence' such as experiment and observation, but on 'self-reflective evidence'. Secondly 'phenomenological essential insight' is a useful method for explicating common characteristics of values or sentiments in human lived worlds.