

# 主観に拠ることのエビデンスとしての現象学

——現象学から心理療法のエビデンスを考える——

櫻本 洋樹 NTT東日本伊豆病院\*

Phenomenology as the evidence for a basis in subjectivity:  
Considering the evidence of psychotherapy based on phenomenology

SAKURAMOTO Hiroki

## I はじめに

心理療法はこれまで、人間の主観を尊重してきた。この「人間」にはクライアントだけではなく、セラピストも当然含まれる。例えば、セラピストに浮かぶ直観等は、心理療法の進展を生み出す資源のひとつとして尊重されてきた。しかし、二十一世紀の現代において、心理療法における主観への眼差しは喪われてきている。近年のいわゆるエビデンスの文脈においては、実証されない主観にはエビデンスが無いとされるのがおそらく最大の要因ではないかと考えられる。ここで言う実証とは、自然科学的な実験や観察（野家（2001）が述べるようにこれは「経験的事実」を指す）によって公共性と再現性を示すこと、あるいは示されたものを指す。渡辺（2014）はこの公共性と再現性について「だれでもいつでも」（p.24, 傍点は原文まま）と表現し、それは客観性があるということであり、現代科学においては「客観性を認められた現象だけが科学的に探究するだけの値打を認められる」（p.24）と指摘している。現代科学が公共性と再現性が示されたもの、すなわち実証

のみを科学的根拠とするのであれば、個別的、一回的な主観は科学性を満たさないものとしてエビデンス足り得ないことになる。心理療法も臨床心理学等を基礎とする科学の実践である以上、エビデンス・ベーストであることは必須である。そして主観にエビデンスが無いのであれば、当然排除されるべきである。しかし、ここにはエビデンスにまつわる誤解が認められる。なぜなら、近年のエビデンスの文脈においては「エビデンス=実証」と一元化されているきらいがあるが（Shapin & Schaffer（1985/2016）によると、十七世紀には既に科学において実証をエビデンスとする認識が存在していたことがうかがえる）、エビデンスとは本来、認識の基礎づけを目指したRené Descartes（1596-1650）にも見られるように、哲学的には「明証」（例えばHusserl（1977/2001）は「明証（Evidenz）」と呼んでいる）を指す言葉であり、実証のみを指すものではないからである。そして「明証」という視点から見れば、エビデンスとは「真に不可疑である」ということになるが、真の意味で科学的根拠として妥当する基礎について考えるなら、この「明証」という意味でのエビデンスこそ、真の意味で「エビデンス」と呼び得ると考えられるからである（「明証」という視点から見れば、実証は厳密には「エビデンス」足り得ないと筆者は考える。この理由については後

\* hiroki.sakuramoto@east.ntt.co.jp  
NTT東日本伊豆病院療法部臨床心理部門  
〒419-0193 静岡県田方郡函南町平井750

述させて頂く)。ゆえに、近年のエビデンスの文脈において見られる「エビデンス=実証」という一元化された認識はエビデンス本来の意味を矮小化したものであり、重大な誤解と言わざるを得ない。本稿における「エビデンス」とは「明証」としてのエビデンスであることを、まずは明確に区別しておきたい（なお、APA: American Psychological Association (2006) は、「心理学におけるエビデンスに基づく実践 (EBPP: Evidence-based practice in psychology) とは、患者の特徴、文化、指向性という文脈のなかで得られる最良の利用可能なリサーチ (the best available research) と臨床技能とを統合させたもの」と定義し、クライアントの特徴、文化、指向性、セラピストの臨床技能といった実証以外の要素についても言及しているが、それでもやはり、「最良の利用可能なリサーチ」とはあくまで自然科学的な実験や観察（例えば、無作為化比較試験等）によって公共性と再現性が示されたりリサーチ・エビデンス（以下「リサーチ・エビデンス」）のみを指しており、「エビデンス=実証」という一元論の域を出ない定義となっているように思われる。また、異なる問題になるが、APA (2006) では実証以外の要素についても言及されているにもかかわらず、斎藤 (2012) も指摘するように、エビデンスに基づく実践 (EBP: Evidence-based practice) とは単に「リサーチ・エビデンス」のある技法を適用することであるといった誤解も認められる。なぜこのような誤解が生じるのか。突き詰めれば、これも「エビデンス=実証」という誤解に起因するのではないかと筆者は考える。「エビデンス=実証」という一元化された認識がある以上、実証以外の要素の基礎づけにあたっては、結局は実証という方法論に依拠することになる。するとどうなるか。実証されない実証以外の要素は実証されないという理由でエビデンスとはなり得ず、切り下げられることになるのではないか。そして

エビデンスに基づく実践とは、単に「リサーチ・エビデンス」のある技法を適用することであるといった誤解も生じてくるのではなかろうか)。だが一方で、近年のエビデンスの文脈においてなされている主観にはエビデンスが無いという批判も確かに一理ある。人間の主観を尊重することが心理療法において重要であるとするなら、ではなぜ主観に拠ることが必然でなければならないのか、実証という方法論に拠らないにしても、じゅうぶんにはその根拠が説明されていないように見えるからである。人間の主観を尊重することが心理療法において重要であるとするなら、主観に拠ることの「エビデンス」が明確に説明されなくてはならない。

筆者は、Edmund Husserl (1859-1938) の現象学 (Phänomenologie)こそ「エビデンス」となり得るのではないかと考える。Husserlの現象学は、全ての科学の基礎づけにおけるいわば最終審級としての人間の主観の必然性を発見した明証の「厳密学」(例えばHusserl, 1950/1979)だからである。心理療法も学派によっては現象学の影響を受けているが、現象学そのものの岩盤に足を付け、そこから主観に拠ることの「エビデンス」を問う仕事は、まだじゅうぶんには蓄積されていないように思われる。よって、本稿ではHusserlの現象学に基づき、人間の主観に拠ることの「エビデンス」の究明を試みたい。

## II 実証主義の台頭と行き詰まり

まずは近年のエビデンスの土台とされる実証主義について心理学の歴史を見ながら論考することから始めてみたい。

高橋 (2016) は、心理学の歴史においては二回の「認識論上の」革命 (p.40) があつたと指摘する。第一の「認識論上の」革命は十七世紀におけるDescartesの私私的な「意識」の発見と物心二元論である (高橋, 2016)。そ

れより以前の思想史的な枠組みは「個人ないし個体がアニマとして分有する世界靈魂プネウマの支配を認める一元的な世界観」（高橋, 2016, p.38）であったが、「意識」の発見と物心二元論によってプネウマは「死物化」（高橋, 2016, p.38）し、「物」と「心」（意識）が分断、外的世界としての「物」は自然科学として、そこに還元しきれない内的世界としての「心」はJohn Locke（1632-1704）に始まる意識主義の流れのなかで、連合心理学、そして内観心理学として、それぞれ別の道を歩むこととなった（高橋, 2016）。第二の「認識論上の」革命」は二十世紀前半におけるJohn Watson（1878-1958）の行動主義の登場による「意識」の追放である（高橋, 2016）。十九世紀にはAuguste Comte（1798-1857）が人文科学（社会学）においても自然科学と同様に経験的事実のみを根拠とするべきであるとする実証主義（positivisme）（この言葉の最初の使用者はHenri Saint-Simon（1760-1825）とされている）を提唱、十九世紀後半には「自然科学の歩みに触発」（高橋, 2016, p.30）されるかたちでWilhelm Wundt（1832-1920）の実験心理学が登場した（渡辺（2014）が指摘するように、Wundtの心理学実験室の開設以前にErnst Weber（1795-1878）やHermann von Helmholtz（1821-1894）らによって実験心理学は研究分野としては既に始まっていた。なお、心理物理学を創始し、実験心理学の先駆者とされるGustav Fechner（1801-1887）だが、岩渕（2014）によると、Fechnerには、全ての物は生きて心があるという汎心論的な思想があり、彼の心理物理学もそうした思想に基づいて構想されたものであったようである）。一般的に、Wundtの実験心理学の登場が現代に通じる科学的心理学の歴史上の起点とされているが、高橋（2016）は、ここでの実験心理学は現代の心理学とは異なる「自然科学路線に乗っていない心理学」（p.40）であり、認識論的にはそれまでの意識主義の流

れと変わりがなく、「認識論上の」革命」という意味では、実験心理学の登場よりもむしろ行動主義の登場による「意識」の追放の方であったと論究する。自然科学においては公共性と再現性が示されたもののみを根拠とするが、渡辺（2014）が述べるように、公共性は自己ではなく他者の視点を要請し、再現性は意味の理解ではなく法則の説明を要請する。行動主義はこれに則り、それまでの意識の内側（自己の視点）から意識を観察する直接経験の心理学から、意識の外側（他者の視点）から行動を観察する間接経験の心理学（渡辺（2014）は「他者の心理学」（p.10）と表現している）へとという極めて大きな認識論的転回をもたらした。そして、Watsonに始まる行動主義はStanley Stevens（1906-1973）の操作主義の助けを借りることにより、Clark Hull（1884-1952）、Edward Tolman（1886-1959）、Burrhus Skinner（1904-1990）らの新行動主義において理論武装を完成させる（高橋, 2016; 渡辺, 2014）（渡辺（2014）は、操作主義（operationalism）はそもそもノーベル賞物理学者であるPercy Bridgman（1882-1961）が1927年に提唱した物理学的概念の操作的定義を出発点とするもので、それに影響を受けたStevensによって心理学に持ち込まれたと指摘している）。やがて、行動主義を土台にした心理学は、二十世紀前半にウィーンで始まった論理実証主義（logischer Positivismus）において、Rudolf Carnap（1891-1970）ら物理学出身の論理実証主義者たちによって推進された「数学的物理学を範型とする『統一科学』の理念」（丸山, 1985, p.97）に併合されていき、検証可能なもののみを科学と認める（検証不可能なものは疑似科学とする）、すなわち自然科学的な実験や観察（経験的事実）によって公共性と再現性が示されたもののみを根拠とする現代の心理学へと形作られていったのである（渡辺（2014）は、年代順に見て、行動主義が論理実証主義の検証理論に影響を受けたのではな

く、むしろ逆であると指摘する。「心理学を統一科学へと統合するにはどうすべきかの問題にカルナップやヘンペルが関心を向けた際、すでに発足していた行動主義心理学の方法論に着目したのではないだろうか」(渡辺, 2014, p.118)と論究している。また渡辺(2014)は、行動主義、操作主義、論理実証主義はそれぞれ起源の異なる潮流であったが、論理実証主義者のCarl Hempel(1905-1997)を介してひとつにまとまると論究している。

こうして、自然科学的な実験や観察(経験的事実)によって公共性と再現性が示されたものの、すなわち実証のみを根拠とする現代の心理学および近年のエビデンスの文脈が形作られ、心理学における統一認識が確立されると期待されたわけだが、この試みは挫折したと言わざるを得ない。なぜなら、心理学における学派の乱立と対立は激しさを増して続いているからである。そして学派の乱立と対立は、丸山(1985)に示されているように心理学にとどまらず、人文科学全般において見られる状況となっている。Comteの実証主義、そして統一科学を目指した論理実証主義の試みもまた挫折したと言える(論理実証主義の検証理論に対する批判として、Norwood Hanson(1924-1967)は「観察の理論負荷性」(Hanson, 1958/1986)を挙げ、どのような観察も理論的基盤に依存すると指摘する。これは観察の背景にある理論がそもそも誤っていれば、検証そのものが成り立たなくなることを示している。またKarl Popper(1902-1994)は、検証そのものが厳密には不可能で反証のみが科学性基準となり得ると論究している(Popper, 1963/2009)。なお、渡辺(2014)は、Stevensの操作主義が科学的心理学を「他者の心理学」に限定し、「自己の心理学」(p.10)を排除したことを挙げ、「あなたは、いったい、自分でもなく他人でもない、『人間一般』に出会ったことがあるだろうか」(p.10)と問いか

ける。そして渡辺(2014)は、「私は自分が人間一般の一例であることを知っているが、人間一般は直接経験できない(現象しない)。直接経験できるのは自己と他者のみであるが、私はこのことを知らない(自覚しない)」(p.10, 傍点は原文のまま)と述べ、これを「人間の世界経験のパラドックス構造」(p.9)と論究する。私が直接経験できるのは自己と他者(一人称と二人称)のみであるにもかかわらず、現代の心理学および近年のエビデンスの文脈は、公共性と再現性の観点から、直接経験できない人間一般(三人称)の心理学を目指そうとする。ここで描かれる心は私の心ではない。あなたの心でもない。「誰のでもない心」なのである。渡辺(2014)はこれを心理学における「躓きの石」(p.9)と表現する。心理学における学派の乱立と対立は心理学の歴史における二回の「“認識論上の”革命」を通じて生み出されてきたと考えられるが、渡辺が述べる「躓きの石」が生み出す混乱も関与していたのではないかと考えられる。また丸山(1985)は、現代において人間科学(人文科学)の方法論争が激しさを増している背景には、「人間科学が極度に専門化かつ細分化され、『科学的客観性』の美名のもとで、〈人間なき人間科学〉への歩みが加速度的に進行しつつあるのではないか、あるいは、人間科学は、人間に関する体系的な研究であるどころか、人間をますます恣意的に断片化し、また人間の自己理解に寄与するどころか、人間をたんなる操作対象にしてしまったのではあるまいか」(p.3)という「危機意識」(p.3)があると論究している。心理学を含む人文科学全般において見られる学派の乱立と対立には、丸山が述べる「危機意識」も関与していると考えられる)。しかしながら、Comteの実証主義、そして統一科学を目指した論理実証主義の試みは挫折したにもかかわらず、自然科学的な実験や観察(経験的事実)によって公共性と再現性が示

されたもののみを科学的根拠とする広義の実証主義の精神は、現代の心理学および近年のエビデンスの文脈においてますます先鋭化し、十九世紀から続く実証主義の台頭と行き詰まりが今なお心理学、そして人文科学のアポリアとして横たわっているのである。なお、本稿においては以後、実証主義という言葉が繰り返して登場するが、それはComteの実証主義や統一科学を目指した論理実証主義のみを限定的に指すものではなく、反省以前の素朴な科学観のもとに実証的な研究を行う現場の科学者の実証主義（以下「現場の実証主義」）も含めた広義の実証主義、いわゆる自然科学的な実験や観察（経験的事実）によって公共性と再現性が示されたもののみを科学的根拠とする立場を全般的に指すものとして使用させて頂くことをあらかじめお伝えさせて頂きたい。

### Ⅲ 本質学の危機と実証主義の陥穽

このような実証主義の台頭と行き詰まりが蔓延するなか、Husserlは「本質学」（例えばHusserl, 1950/1979）の危機を訴える。Husserlの問題意識が明確に読み取れる言葉があるので、Husserl（1954/1995）より引用したい。

「十九世紀の後半には、近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う『繁栄』によって徹底的に眩惑されていたが、その徹底性たるや、真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に目をそらせるほどのものであった。単なる事実学は、単なる事実人をしかつぐらなない。（中略）この事実学はわれわれの生存の危機にさいしてわれわれになにも語ってくれないということを、われわれはよく耳にする。この学問は、この不幸な時代にあって、運命的な

転回にゆだねられている人間にとっての焦眉の問題を原理的に排除してしまうのだ。その問題というのは、この人間の生存全体に意味があるのか、それともないのかという問いである。この問いこそ、それがすべての人間に対してもつ普遍性と必然性とからみて、一般的に省察さるべきものであり、理性的な洞察からの答えを要求するものなのではあるまいか。この問いのかかわるのは、結局、人間のおよび非人間的な環境に対して、自由な決定によって態度を決定する人間、自己ならびに自己の環境を理性的に形成するさまざまな可能性をもつ自由な人間になのである。理性と非理性とについて、またこの自由の主体としてのわれわれ人間について、学問はいったいなにを語るべきなのであろうか。言うまでもなく、単なる物体科学はこの点についてはなにも語ってくれない。それはいつさいの主観的なものを捨象する」（pp.20-21）。

自然科学と人文科学（心理学）とでは扱われるものが異なる。Husserl（1950/1979）、竹田（2015）も述べるように、自然科学は事象の法則という「事実」を問うのに対し、人文科学（心理学）は事象そのものの「意味」——谷（1998）が述べるように、「本質」とは余分な意味成分を削ぎ落とした「意味」のことであるため、竹田（2015）と同様に本稿でもわかりやすく、この「意味」をHusserlの現象学における「本質」を指すものとして扱う——を問うという決定的な違いがある。Husserl（1954/1995）が、「ガリレイ的な自然の数学化によって、新たな数学の指導のもとに、自然自体が理念化される」（p.49, 傍点は原文のまま）と述べるように、実証主義は事象を数字に置き換えることによって、その事象を1対1対応の因果関係において説明しようとする。よって、自然科学におい

ては方向性が合致しているので、実証主義の思考方法が適合する。しかし、「本質」を問う人文科学（心理学）においては問われるものの方向性が異なるので、実証主義の思考方法を持ち込むと無理が生じてくる。例えば、実証主義のアプローチによって、その事象に $1+1=2$ という法則が見出されたとしよう。しかしそれで、その事象の「本質」は説明されただろうか。その事象には $1+1=2$ という法則があることが説明されただけであって、それがその人にとって、人間にとって、どのような「意味」を持つのかは説明されていない。実証主義は「事実」については説明できても、「本質」については原理的に説明できない（それ以前に、実証主義は経験的事実のみを根拠とするため、経験を通じて実証し得ない「本質」は無意味な言明としてそもそも問題化しない）。しかし、Husserl (1954/1995) が訴えるように、人間の生存に関わる根本的な問いとは、「自分の生に、人間の生に、意味はあるのか？」という「本質」に関わる問いである。「事実」だけではなく「意味」を持つところに、人間の尊厳はあるはずである。にもかかわらず、実証主義の思考方法にとらわれ、「本質」を問うことを置き去りにしている。Husserl の現象学に基づく、竹田 (2015) も述べるように、人文科学（心理学）における学派の乱立と対立は、まずこうした実証主義による「事実」のみへの注目によって、「本質」への眼差しが喪失して生じている事態だと観取されるのである（但し、先ほど心理学における学派の乱立と対立が心理学の歴史における二回の「認識論上の」革命を通じて生み出されてきた可能性について述べたが、第一の「認識論上の」革命が十七世紀にあったことを踏まえると、十九世紀における Comte の実証主義（その対象はそもそも社会学であった）の提唱よりも以前にその起源があった可能性がある。「人間科学の方法論争は、『実証主

義』に対する『歴史学派』の反撃というしかたで生じてきた」(丸山, 1985, p.6) ともされているが、少なくとも心理学に関しては、実証主義だけに学派の乱立と対立の責を負わせることはできないだろう)。

もうひとつ、Husserl が観取した重要なことを挙げておく必要がある。それは西洋哲学のアポリアのひとつである、いわゆるデカルト的な「主客一致」の問題についてである。我々はふだん、特に疑うことなく、自分という主観があり、その外に対象や世界という客観があると思って生活している。例えば、机の上にコップが見えるとする。すると我々は当然のようにそこにコップがある（主観と客観は一致している）と思うだろう。これが人間の自然な認識態度である (Husserl (例えば1950/1965) はこれを「自然的態度」と呼ぶ)。心理学を含む諸科学全般は、おおむね、こうした「主客一致」を自明として展開されてきた（「おおむね」としたのは、哲学や現代物理学など、「主客一致」を自明とはしない学問分野も一部存在すると考えられるからである）。しかし Husserl は、こうした認識論に疑問を投げかける。Husserl (1950/1965) から以下に引用したい。

「認識は、それがどのように形成されていようと、一個の心的体験であり、したがって認識する主観の認識である。しかも認識には認識される客観が対立しているのである。ではいったいどのようにして認識は認識された客観と認識自身との一致を確かめるのであろうか？ 認識はどのようにして自己を超えて、その客観に確実に的中するのであろうか？ 自然的思考にとっては、認識客観が認識の中に与えられていることは自明的であったが、しかしいまこの所与性が謎になるのである」(pp.34-35)。

これはつまり、「人は自らの意識の外に出ることができないのに、なぜ自らの意識の外に対象が存在することを自明とできるのか？」ということを行っている。人は自らの意識の外に出られないのに、机の上のコップが自らの意識の外にあることを当たり前とするのは背理ではないか、というわけである。そしてつまるところ、人間の認識は、自らの意識の外には出られないのだから、「主客図式」で言えば、「主観的認識」しかあり得ない。よって、「主客一致」は原理的に不可能と Husserl は指摘するのである。これは次のことを明るみにする。「主客一致」が不可能ということは、「客観的真理」(Husserl, 1954/1995, p.125) などというものは存在しないということ——これは「事実」を問う自然科学、「本質」を問う人文科学を問わず、諸科学全般の「エビデンス」の喪失を意味する。そして実証主義の思考方法も、Husserl が「〔自然的態度にとって〕現実 は初めから自明的に実在する所与」(1950/1965, p.32) であり、「実証科学のすべての認識（中略）は、あらかじめ与えられてある世界を根拠にして成り立ち、またそこで動いている」(1954/1995, p.466) と述べているように、「主客一致」を自明としている点で、究極的には「エビデンス」足り得ない（ゆえに学派の乱立と対立が生じる）ことを明るみにしている（実証主義は本来、「主客一致」を自明とはしていない。というより、実証主義は経験的事実のみを根拠とするため、経験を通じて実証し得ない「主客一致」は無意味な言明としてそもそも問題化しない（Husserl の認識との間に齟齬が生じていると言えるかもしれない）。しかしそれは問題化しないだけで、結局は問いとして追究しないまま「主客一致」の前提を暗黙のうちに引き受ける事態を放置しているのではないか。先に挙げた「現場の実証主義」においては、渡辺（2014）が指摘する実証主義と客観主義・実在論との混同とも相まっ

て、「客観的真理」（例えば、「客観的なエビデンスに基づいた心理療法」）の追求が行われている。「客観的真理」の追求（経験を通じて実証し得ないので本来これ自体が実証主義の理念に反している）においては「主客一致」の前提が不可避だが、ここには「主客一致」を暗黙のうちに自明とする事態が読み取れないか。これが近年のエビデンスの文脈において大勢を占めるとされる「現場の実証主義」の実際なのではなかろうか。よって本稿では、Husserl の論考も踏まえ、竹田（2015）と同様に実証主義の思考方法は「『主客一致』を自明としている」と判断することとした。但し、これはあくまで、Husserl の論考と「現場の実証主義」を重く見た本稿における判断である。科学の基礎づけを行う哲学としての実証主義は本来、「主客一致」を自明とはしていない。というより、そもそも問題化しない立場であることを繰り返して述べておく。また、少なくとも心理学に関しては、実証主義だけに学派の乱立と対立の責を負わせることはできないと思われるが、実証主義が「主客一致」を暗黙のうちに自明とする事態を放置しているのであれば、やはり責任はあろう）。全ての人間が合意できる統一認識が確立されると期待された実証主義だったが、竹田（2015）も述べるように、落とし穴があることを Husserl は観取したのである。

#### IV 認識論の転回と普遍的認識に至る方法論

実証主義の思考方法にとどまる限り、「エビデンス」の喪失から抜け出せない。そこから抜け出すには、「主客図式」に替わる認識論が必要になる。そこで Husserl（例えば1950/1979）は、「主観-客観」に替わり、「内在-超越」という認識論を打ち立てる。これは、いつさいの認識は「意識」において「構成」されたもの、

つまり「意識」の外にあるコップを見ているのではなく、「意識」において「構成」されたコップという「像」を見ている（Husserlはこれを「現象」と呼ぶ。Husserl（1968/2004）は「主観的な諸体験は、右のこと [=そのなかでもろもろのものが現出するということ] から、『現象』とも呼ばれることになる」（p.11, 傍点は原文まま）と述べている）という認識論である。いっさいの認識は「意識」において「構成」されたもの（つまり「内在」）であり、客観的に「意識」の外に存在しているように見える対象（つまり「超越」）も「意識」において「構成」されたもの（「内在」）、全ては「意識」における「信憑」ということである。「主客図式」で言うなら、人間の認識は全て主観による確信ということである。そしてHusserl（1950/1979）が、「内在的知覚には疑わしさがなく、超越的知覚には疑わしきがあること」（p.196）と述べるように、疑い得ないものは「主観的認識」のみであるから、科学の基礎づけは全て「内在」（主観）に拠らなければならない、客観的認識（「主客一致」）を自明とする態度（「自然的態度」）は「エビデンス」足り得ないから廃棄しなければならないとHusserlは指摘するのである。

ここでHusserlはもうひとつの疑問を提示する。「人間の認識は『内在』（主観）しか原理的にあり得ないのに、誰もが『そこにある』と共有できる、客観的とも言える認識（『超越』）が生じ得るのはなぜか？」という問いである。これについては、Husserlの「相互主観性理論」（例えば1973/2015; 1977/2001）によって解明される（なお、今後の引用においては「間主観」という言葉も登場するが、「相互主観」と同義であると理解されたい。筆者の記述においては「相互主観」で統一させて頂く）。「相互主観性理論」は「意識」における「時間の構成」に関する論考から説明される。ここでは、谷（1998）

をもとに簡略に解説してみたい。Husserlの現象学においては「主客一致」は根拠を持たないため、「意識」の外に客観的時間が存在するという認識は廃棄される。「時間」もまた「意識」において内在的に「構成」されると考えるのである。だが通俗的には、我々は当然のように「ひとつの時間」を共有している。なぜか。「時間の構成」の第一の局面において、まずは「個別主観的な時間」が「構成」される。次いで第二の局面において、他我との間に「相互主観的に共通の客観的時間」が「構成」される。そして第三の局面において、「構成」された「相互主観的に共通の客観的時間」が共通の「時間形式」となる。「つまり、いわば大きな時間が相互主観的に構成されることによって、個別主観の構成した時間は、大きな時間のひとつの現れ方として意識されるわけである。フッサールの相互主観性理論は、こうした『相互主観的に共通の客観的時間』を打ち立てることによって、すべての対象の〈存在〉の客観性を基礎づけようとしたのである」（谷, 1998, p.388）。対象が認識されるのは、「意識」において「時間」が「構成」され、そこに対象の存在が「内属」されるからであり、誰もが共有できる客観的とも言えるような対象認識が生じ得るのは、「意識」において「相互主観的な時間」が「構成」されるからだ、ということである（谷, 1998）。そしてこのHusserlの時間論に対応し、人間が持ち得る認識についても解明される。竹田（2015）も参考に整理すると、「①個別主観的認識」、「②相互主観的認識」、「③普遍的な相互主観的認識」の三つとなる。

これは、「客観的真理」は原理的にあり得ないが、相互主観的な「普遍的認識」（竹田, 2015, p.13）であれば成立し得ることを示している（Husserl（1950/1979）が「現象学的観念論の唯一の課題と作業は、この世界の意味を解明することであり、正確に言えば、この世界が



万人にとって現実的に存在するものとして妥当しかつ現実的な権利をもって妥当しているゆえんの、ほかならぬその意味を、解明することにある」(p.32)と述べるように、相互主観的な「普遍的認識」の解明こそがHusserlの現象学の目標とも言える)。なぜ客観的とも言える認識が生じ得るのか。それはこの「相互主観性」に基づいた「普遍的認識」が成立するからである。もう少し説明すると、「普遍的認識」とは、「客観的真理」のように「自然的態度」に基づいた認識などではなく、「本質に先立ち、しかも、それなくしてはいつさいの構成がはじまらないような、最も根源的な事実」(谷, 1998, p.455)、すなわち「原事実」(Husserl, 1973/2015, p.533)として「贈与」(谷, 1998)された「世界」の、相互主観的な「合意」に基づく「区分」のありようということである(なお、「原事実」として「贈与」された「世界」とは、「自然的態度」において主観に対置されている客観としての世界や、「意識」における自我的な「志向性」によって「構成」されたノエマとしての世界などではなく、「意識」における自我的な「志向性」が作用する以前の非直観的な「意識」の深層——この領域をHusserlは「原受動性」と呼んでいると谷(1998)は述べている——に無前提に与えられている、あらゆる対象の「存在」、あらゆる対象の「意味」の地盤となる原初の「世界形式」および「世界実質」のことである(谷, 1998)。よって谷(1998)は、Husserlはこの領域を解明するには直観的な反省に頼ることができないため新たな形而上学が必要になるとし、「現象学的形而上学」(p.667)を構想していたと指摘する。また、この「原受動性」については後ほどキーワードとなるため、谷(1998)をもとにもう少し解説してみたい。Husserlの現象学において「時間」は「意識」において内在的に「構成」されると考えるが、「意識」に所与されている時間的な「定位」

はつねに「現在」である。現在という定位があるからこそ、現在において過去を想起したり未来を予期したりすることが可能となる(過去と未来は想起と予期によって「構成」される)。そして現在は一瞬で過ぎ去る「点」のようなものではなく、「把持志向性-原印象-予持志向性」(谷, 1998, p.383)という自我的な「志向性」が作用する「三位一体的な構造」(谷, 1998, p.383)、いわば「幅」(谷, 1998, p.384, 傍点は原文まま)を持っているとHusserlは考える(谷(1998)はこの幅を「現在野」(p.384)と表現する)。例えば、Husserlはメロディを例に挙げる。もし現在が幅を持たなければ、メロディは単なるばらばらの音にしか聞こえないだろう。現在が幅を持っているからこそ、現在において、メロディという「まとまり」として認識されるのである。これにより、現在は幅を持っていると考えられるわけだが、「把持された位相-原印象的位相-予持された位相」(谷, 1998, p.382)における「原印象的位相」、つまり「現在野」における「現在そのもの」は、自我的な「志向性」によって「構成」されるものではないとHusserlは考える。なぜなら、「現在そのもの」は「反省」によって捉えられないからである。なぜか。「原印象的位相」に対して反省を遂行するとき、「原印象的位相」は既に「把持された位相」に移行してしまっているからである(つまり「遅れ」が生じるということである。谷(1998)はこれを「現場で取り押えることはできない」(p.401)と表現する)。反省によって捉えられるのは「把持された位相」だけなのである。しかし、「現在そのもの」は反省によって捉えられないが、「時間」の「構成」における原本的な定位として間違いなく機能している。でなければ、反省を遂行するときの「遅れ」も原理的に生じ得ない。「現在そのもの」が原本的な定位として機能しているからこそ、「遅れ」というものも生じ得るのである。

「時間」は「意識」における自我的な「志向性」によって「構成」されるが、「現在そのもの」は自我的な「志向性」によって「構成」されていない。にもかかわらず、「現在そのもの」は「時間」の「構成」における原本的な定位として間違いなく機能している。ゆえに「意識」には、自我的な「志向性」が作用する以前の非直観的、非反省的な深層の領域、つまり「原受動性」が原的に「贈与」されていると Husserl は考えるのである。

これにより、これまで「主客一致」の不可能性によって喪失していた諸科学全般の「エビデンス」は、「相互主観性」に基づいた「普遍的認識」という地盤によって新たに基礎づけられる。ここまできて実証主義の思考方法からの転回が示される。つまり、実証主義が捨象する人間の主観（実証主義は経験的事実（なかでも論理実証主義はよりラディカルに感覚与件）を根拠とするため、その意味では主観を捨象するとは言えない。だが取り扱う対象としては、経験を通じて実証し得ない言明は無意味として問題化しないため、個別的、一回的な意味付与、すなわち主観が捨象されるという事態が生じる）にこそ、「普遍的認識」という「エビデンス」に至る道があることを Husserl は発見したのである（「エビデンス」とは人間を離れて客観的に存在するものではなく、人間の相互主観的な「普遍的認識」が成立するところに「生じる」ものということである）。

ではどうやって「普遍的認識」を手にするのか。Husserl（例えば1950/1979）はその方法論として、「現象学的還元」という認識態度を提唱する。「現象学的還元」とは、①「主客一致」を自明とする態度（つまり「自然的態度」）を廃棄し、いっさいの認識を「意識」に現れている「像」（つまり「内在」）とみなし、そのような「像」が存在すると確信する条件を見出す「超越論的還元」、②「①」の認識態度において

「意識」に現れている「像」の対象としての本質的で普遍的な「意味」（その対象をその対象として規定している不可欠で万人にとって不可疑なエッセンス）を見出す「形相的還元」（Husserl（例えば1950/1979）はこれを「本質観取」とも呼ぶ）の二つを指す。つまりこれは、対象を外から客観的に眺める態度を徹底的に廃棄し、主観に立ち還り、「意識」に所与されたもののみから、全ての意識主観（自我と他我）が「なるほどそうだ」と「共通了解」（西, 2015, p.145; 竹田, 2015, p.3; 山竹, 2015, p.101）できる、その対象をその対象ならしめる「本質」を観取することである（「現象学的還元」が遂行された主観とは「自然的態度」における主観ではなく、「現象学的還元」によって「自然的態度」を乗り越えた主観であることに注意したい。Husserl（例えば1950/1979）はこの「現象学的還元」が遂行された主観のことを「自然的態度」における主観とは区別して「超越論的主観性」と呼ぶ）。この認識態度によって、西（2015）、竹田（2015）、山竹（2015）も述べるように、全ての意識主観が合意し得る「普遍的認識」に至ることができる Husserl は観取したのである。

## V 普遍的認識の基盤たる原受動性における癒合的相互主観性

ここでまた疑問が生じる。まず、「相互主観的な普遍的認識が成立するとして、そもそも他者とは何か？」という問いである。これは Husserl の「他者の構成」に関する論究になる。新田（1992）は次のように解説する。「間主観的共同の周囲世界とかそれに属する他者ということがいわれるが、他者はいったいいかにして構成されるのか。フッサールは他者についての経験レプレゼンタチオンを感情移入または代現の方法として解明している。この方法は、自我の身体と類比的な物体として現われる他者の身体を介して、他

者の自我を構成していく類比的把握である。まず他者の身体がわたくしの身体とともに、自我の第一次的周囲世界に現われ、しかもわたくしの身体の定位零点の『ここ』に対して『そこ』の関係をもって与えられるとき、『その様態で共在するエゴ』として統覚を受けるのである。感情移入は再現前化（想起）と類比的に考察されている。つまり身体を介して他者を他の自我として措定するのは、自我が過去の体験を現前化してその体験に生きた過去の自我を現在の自我と同一の自我として措定し確認するのと類比的であるというのである。というのは、直接与えられたのは身体であるが、その身体は自我を志向的に溯示しているからである」（pp.135-136, ルビは原文まま）。これはつまり、Husserl（1977/2001）が、「他者は私自身の反映〔姿を映したもの〕」（p.170）であり、「他者は私のうちで構成される」（p.265）と述べるように、「意識自我が、自分と似た身体を持つ対象を構成するとき、自分と類比的な存在として、鏡合わせのように自分と似た身体を持つ対象に感情移入的に志向することで、意識自我において他者が構成される」ということである。

これについては、Emmanuel Lévinas（1906-1995）による「表象される〈他〉は〈同〉のうちで溶解する」（Lévinas, 1961/2005, p.51）という批判（「意識自我において構成されるのに他者の『他性』」（Lévinas, 1961/2005）が担保されるのはなぜか？」ということを表わしている）がある。

この批判については次の疑問、「他者」が内在的に「構成」されるとして、「なぜそもそも自分とは異なる他者への感情移入が成立するのか?」、「なぜそもそも自我の主観に構成された認識が他我の主観にも通用するのか?」、「なぜそもそも相互主観が成立するのか?」等に関するHusserlらの論究によって反論される。このためには、先ほどのHusserlの「原受動性」に

依拠していく必要がある。谷（1998）は、「原受動性」においては「志向性」が作用していないのと等しいくらいに弱く（谷（1998）によると、Husserlはこれを「先-志向性」と呼んでいる）、「極」となる自我がまだ「構成」されていないとする。自我がまだ「構成」されていないということは自我的な「志向性」がまだ作用していないということであり、いわゆる「時間」もまだ「構成」されていない（但し、原印象的な現在には「贈与」されている）。対象の存在は「時間」への「内属」によって可能となるから、対象もまだ「構成」されていない。では何も無いのか。そうではない。谷（1998）はHusserl、Klaus Held（1936-）をもとに「流れつつ立ちとどまる」があるとし、「深層の原現象は、ただ一瞬で流れ去るだけではなく、（原現在の幅をみずから与えつつ）立ちとどまって意識されるのである。それは、意識の志向性としての把持によって立ちとどまって意識されるのではない。ましてや自我が自己をひきとめつつとりまとめているのでもない。意識が把持すらしていないのに、原現象が立ちとどまって意識される。このことが〈流れつつ立ちとどまる〉ということ」（p.406, 傍点は原文まま）であると論究する。この「意識」の最深層にある「流れつつ立ちとどまる」に関して、Held（1966/1988）は、『『全モノダ的な相互内在・相互共在（Ineinander - Miteinander）』の、すなわち、全き超越論的相互主観性の発生的な起源の地帯」（p.217）、谷（1998）は、自我の「母胎」（p.412）であると指摘する。そして谷（1998）は、「流れつつ立ちとどまる」においては自我的な「志向性」はまだ作用していないが、「流れつつ立ちとどまる」の「立ちとどまる」において、「自我の萌芽段階」（p.412）としての「先自我」的な「まとまり」が「自然に」生じてくると指摘する。この「先自我」的な「まとまり」は自我的な「同一化」（谷, 1998）がまだ遂行され

ていないため、「脆い」(Heldは「脆い」と形容していると谷(1998)は述べている。また、この脆い「先自我」的な「まとまり」をHeldは「先反省的综合」、「自己共同(化)」と呼んでいると谷(1998)は述べている)。そして谷(1998)は、「脆いからこそ、この〈まとまり〉のなかで癒合的な相互主観性が可能に」(p.412)なり、そこからの「原切断」によって自我が誕生してくると指摘する。

ここまできて先の疑問に対する答えが見出される。つまり、「意識」の最深層である「原受動性」において、自我と他我はまだ区別されず、またそれぞれの自我性もまだ「構成」されていない状態で癒合的に「共存」(谷, 1998)している。ゆえに、「普遍的認識」が成立する上での基盤となる「感情移入」、「共通了解」、「相互主観性」が成立し得るということである。「私」の「意識」は疑い得ないもの(絶対的に所与されているもの)で「私の意識」として経験される。しかし「意識」の深層に遡ると、「私」も無く「他」も無く、全き共存のうちにある。つまり、「外ではなく私のうちに他があり繋がっている」(谷(1998)はこのような「モノドに先立つ原モノド的な共存」(p.632)こそ「事象的にみて、原事実だと考えられるべきである」(p.632)と述べている)ということであり、実証主義が捨象する人間の主観にこそ、「他者」と出会う通路があるということなのである。また、先のLévinasの批判では「表象される〈他〉は〈同〉のうちで溶解する」であったが、Husserlらの論究に基づく順序が逆ということになる。つまり、「初めに『溶解』があり、そこから分節化して『自』と『他』が表象される」ということになる。そして、「分節化」といっても無縁化しているわけではなく、「意識」の深層において癒合しており、「自」には「他性」が、「他」には「自性」が含まれ「共存」している。ゆえに、「内在」にお

ける「他者」というものが原理的に成立し得る。意識自我において構成されるのに「他者」の「他性」が担保されるのはなぜか。それはHeld(1966/1988)が「究極的匿名性(die letzte Anonymität)」(p.170)と述べるように、「自」と「他」はそもそも匿名的に癒合しており、明瞭に分かたれるものではないと考えられるからである(なお、これだけでは先のLévinasの批判にじゅうぶん反論したことにはならない。「意識」の最深層である「原受動性」における「共存」は明らかになったが、「私」の意図を超えて「動く」という他我の「能力可能性」(谷(1998)は、このキネステーゼ意識(「私は動く」の自己感覚)に基づく身体運動の可能性のことを、Husserlは「能力可能性」と表現している)と述べている)については説明されていない。またLévinas(1961/2005)の、「他者」は「超越論的主観性」に回収されない絶対的な「外部性」だからこそ「私」の「同」を問いただす「倫理」となるという主張も看過できない重みを持っている。これらについても、例えば谷(1998)が議論しているが、ここでの目的は「共存」の原理的可能性を示すことであるため、詳論は省かせて頂きたい)。

## VI 共通了解を支える原初の目的論

先に筆者は、「普遍的認識」に至るための方法論として、Husserlが「現象学的還元」を提唱したことを述べ、それは主観に立ち還り、「意識」に所与されたもののみから、全ての意識主観(自我と他我)が「なるほどそうだ」と「共通了解」できる、その対象をその対象ならしめる「本質」を観取することであるとした。そして「共通了解」というものが成立するのは、「意識」の最深層である「原受動性」において、「癒合的な相互主観性」が成立しているからであるとした。ここで疑問が生じる。「共

通了解」という「構造」が成立していることは理解されたが、それでは、「共通了解」の「なるほどそうだ」と我々を納得させるそもその「了解感」はどこから生じるのだろうか。

ひとつはMartin Heidegger (1889-1976) の「情態性 (Befindlichkeit)」(Heidegger, 1993/2013) から説明されるのではないかと考えられる。Heidegger (1993/2013) は人間を「世界」(自分という「現存在」の「現」のうち)へと「投げだされている」(p.155, 傍点は原文のまま)存在者と捉える(人間のこのような存在性格をHeidegger (1993/2013) は「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」と表現する)。そして「世界」へと投げだされ、「世界」での絶え間ない「気づかい (Sorge)」(Heidegger, 1993/2013)のなかで「気分」が生じ、その「気分」に突き動かされ、何かを「めがけて」生きる存在者が人間であるとHeidegger (1993/2013) は観取する。例えば、谷間にかかる橋を渡ろうとしたがその橋は古く、胸騒ぎを覚えたとする。あたりを見ると離れたところに新しい橋があり、まわり道をしてそちらに行くことを選んだとする。このときの「胸騒ぎ」が「気分」であり、それを了解し、別の可能性を「めがけて」行動した、ということである。この「世界内存在」である人間に生じる「気分」のことをHeidegger (1993/2013) は「情態性」と呼び、「気分はそのうとすでに世界内存在を全体として開示してしまっており、～へ向かうことをはじめ可能とするものである」(p.162, 傍点は原文のまま)と論究する。我々を納得させるこの「了解感」がどこから生じるのか。ひとつは、この「情態性」が持つ「触発性」が我々にある種の目的論的な秩序性を持った「了解感」をもたらしていると言える。しかし、これだけではじゅうぶんとは言えない。「情態性」があるとして、「ではなぜ、そもそもこのような我々を方向付ける『情態性』のようなものがあるのか?」、こうしたさらなる遡及的問いが

導出されるからである。

では、我々の「了解感」にある種の目的論的な秩序性があるとして、それはいったいどこから生じるのだろうか。さらに言って、それはなぜ生じるのだろうか。どこを目指しているのだろうか。Husserl (1973/2015) は「意識」の最深層である「原受動性」、つまり「流れつつ立ちとどまる」において「目的論」が生じているとし、次のように述べる。

「いま私は、遡る問いにおいて最終的に、(中略)原ヒュレー等々の変転のうちにある原構造が生み出されることをよく考えてみる。それによると事実のうちにあるのは、世界性以前の本質形式であるような統一形式のなかで、原質料がまさにそのように経過しているということである。それとともに、私にとって全世界の構成がすでに『本能的に』予描されているように見え、そのさい〔この構成を〕可能にしている機能そのものが、その本質のABC、その本質文法をあらかじめもっている。それゆえ、事実のうちにあるのは、初めからひとつの目的論が生起しているということである」(pp.532-533)。

これは、「意識」の最深層の「流れつつ立ちとどまる」において、「意識」の中層、表層における高次の世界構成が既に「予描」されているからこそ、中層、表層における高次の世界構成が可能になるのであり、自我的な意図性を超え、「予描」という「原事実」として「贈与」された「原初の『目的論』」(谷, 1998, p.455)に従い、「世界」は「構成」され、我々は生きている、ということである。この「目的論」は自我的な意図性よりも以前にあらかじめ「生じてしまっている」(谷, 1998, p.455)もので、これ以上遡及できない「原初の秩序の贈与」(谷,

1998, p.456) である。

ここで先の疑問のいくつかに答えられる。我々の「了解感」にある種の目的論的な秩序性があるとして、それはいったいどこから生じるのだろうか⇒「流れつつ立ちとどまる」から生じる、それはなぜ生じるのだろうか⇒「贈与」であるため理由はない、ということになる。しかし、まだ答えられていない疑問が残されている。どこを目指しているのか、という疑問である。Husserl (1973/2015) は次のように述べる。

「超越論的主観性の自己構成は、無限に向かうものとして、『完全性』へと、真なる自己保存へと向けられている。それは、つねに新たな矛盾のうちであり、矛盾を克服しつつある存在である。超越論的主観性は、世界性という、それにとって必然的な形式において存在し、したがって、自己自身とみずからの世界とを一つの『矛盾なき』真なる世界へと形成しようとする人間性という形式において存在する」(pp.521-522)。

つまりこの「目的論」は、「他者との共存と世界の相互主観的な唯一性」(谷, 1998, p.629)を目指している、ということである。なぜか。谷(1998)は次のように論究している。「仮に世界の相互主観的な唯一性がなくなると、自我と他者のあいだで、あらゆる意味での『意味』構成の共通性、『存在』構成の共通性が失われ、相互主観的な『客観性』も『真理』も失われてしまうといった可能性が生じてくる。このとき、自我は何を動機づけられるだろうか。(中略)自我は、今度は自分の側から、自己移入を遂行しようとするだろう。この自我の側からの自己移入は、もちろん、他者との共存と世界の相互主観的な唯一性を同時に保証するものとしての使命を帯びている」(p.629)。谷(1998)

によると、「意識」の最深層である「流れつつ立ちとどまる」において、唯一的な「共存」がいわば「故郷」として存在している。そして谷(1998)は、最深層から表層に向かうなかで「原切断」が生じ、自他を含む「世界」の「分節化」が進んでいくが、同時に「故郷」を離れることで、「世界の相互主観的な唯一性」が失われ、「途轍もないほどの孤独化」(p.629)に脅かされることになると指摘する。ゆえに、それを解消するために、「他者との共存と世界の相互主観的な唯一性」を目指すという「原初の『目的論』」が生じる、というわけである(人が人を求める理由、人には人が必要である理由が示されていると言えるのではないか。また、「原切断」によって生じる「他者」の「異他性」(谷, 1998, p.636)の「不気味」(谷, 1998, p.637)に屈するとき、この「目的論」が歪められ、支配による一方的な「唯一化」や「他者」からの退却等が生じることが示唆されているとも言えるかもしれない)。

ここまできて残りの疑問、この「目的論」がどこを目指しているのか、に対する答えが導出される。Husserlの現象学に基づくと、谷(1998)によれば、我々を納得させるこの「了解感」は、「他者との共存と世界の相互主観的な唯一性」を目指すという「原初の『目的論』」に裏付けられていると考えられるのである。「なるほどそうだ」と深く納得するとき、我々は確かに、エゴイスティックな満足感とは異なる共存的、調和的なやすらぎや落ち着きを感じる。なぜ主観に拠ることが必然でなければならないのか。それは認識論的な必然性というだけでなく、「意識」の最深層から発せられる「目的論」の「声」を聴き取るためと言えるのである(なお、Husserl (1973/2015)はこの「原初の『目的論』」に「神」をみる。Husserl (1973/2015)は「あらゆる超越論的な主観のうちに生きていて、超越論的な全主観性の個体

的・具体的存在を可能にしている普遍的で絶対的な意志は、神の意志である」(p.527)と述べている。これについて、谷(1998)は「(原)事実的な目的論への驚嘆こそが、フッサールのいう『神』の『真理』なのではなからうか。いいかえれば、『神』とは(原)事実的な目的論の尊称なのではなからうか」(p.685, 傍点は原文まま)と論究している。

## Ⅶ 可能性の展開——HusserlからGendlinへ——

ここではHusserlからGendlinへ視線を移し、本稿のテーマである人間の主観に拠ることの「エビデンス」の究明に関して、HusserlとGendlinを架橋していくことによって見えてくる「可能性の展開」を少しでも試みたい。

Engen Gendlin (1926-2017) はフォーカシング(focusing)の提唱者として著名な心理学者であるが、本来は哲学者である。フォーカシングの基礎には彼の現象学(現象学にとどまらない幅広い射程を持つ哲学として、「暗黙なるもの」の哲学(philosophy of the implicit))と呼ばれている)があり、それは現象学を静的な営みではなく動的な営みと捉え、「経験の内容」ではなく「経験の過程」を基礎とする現象学である。ここにはHusserlからの革新的な展開が示されており、Husserlの現象学とGendlinの現象学を架橋していくことは、本稿のテーマである人間の主観に拠ることの「エビデンス」の究明に大きく寄与してくるのではないかと筆者は可能性を感じている。これまでの議論を踏まえつつ、諸富(2009)も参考に、Gendlin(1973)をもとに、彼の現象学を考察してみたい。

これまで議論してきた通り、現象学はあらゆる超越的な前提を立てず、意識において内在的に所与され経験されているもののみを根拠とし、真に不可疑な「普遍的認識」を観取するこ

とを目指す。それにもかかわらず、現象学者の間で言説が異なり、対立が生じている。真に不可疑な「普遍的認識」が観取されているなら、対立など生じないはずである。なぜこのような事態が生じているのか。その理由としてGendlin(1973)は、現象学の「自己矛盾」(諸富, 2009, p.115)を指摘する。現象学は「普遍的認識」の観取においてあらゆる超越的な前提を退け、意識において内在的に所与され経験されているものをありのままに記述するという方法を採用するが、その記述においては「言明」という超越的な「図式」を使用することが避けられないという矛盾である。結果、あらゆる超越的な前提を退けるはずの現象学であるにもかかわらず、「経験」ではなく、「経験」を記述した「言明」(その人が観取したと信憑する「普遍的認識」)の「内容」(超越的な「図式」)の方で「言明」の真偽が判定されることとなり、現象学者の間で対立が生じてしまうというわけである。それでは、いったいどこに「言明」の真偽を判定する基礎を求めればよいのであろうか。Gendlin(1973)は、「感じられること(feeling)」が「言明」の真偽を判定する「現象学的基礎(phenomenological basis)」(p.288)となり得ると考える。例えば、言説が相反する二人の現象学者がいるとする。この場合、どちらかの「言明」が正しく、どちらかの「言明」が誤りということになるのであろうか。そうではないとGendlin(1973)は考える。諸富(2009)も述べるように、例えば、ある現象学者がある「言明」を見出したとき、「これこそが正しい」という「感じ」が「感じられていた」はずである。「言明」の「内容」で見れば両者は矛盾しており、どちらかが正しく、どちらかが誤りと判定されるかもしれない。しかし「経験」(「感じられること」)の視点で見れば両者は同様の「経験」について言い表そうとしているかもしれない。「内容」の視点で見れば両者は矛盾しているか

もしれないが、「経験」の視点で見れば「内容」の相違も同様の「経験」についての異なる側面についての異なる言い表しによって生じているもので矛盾していないかもしれないのである。よって Gendlin (1973) が、「判定の究極の審級 (the ultimate court of appeal) はこの『正しいと感じられる』や『誤っていると感じられる』にあるように思える。ではこれらは何なのか」(p.285) と述べるように、この「感じられること」にこそ「言明」の真偽を判定する「現象学的基礎」は求められるべきであり、この「感じられること」の機能の解明こそこれまで未検討なまま放置されてきたもので解明が求められると Gendlin (1973) は考えるのである。では、この「感じられること」はどのような場合に「言明」の真偽を判定する基礎となり得るのか。諸富 (2009) も述べるように、「感じられた」だけでは恣意的になりかねない。本当はそう感じられていなくても、「そう感じられた」と欺けてしまうからである。「感じられること」はどのような条件において「言明」の真偽を判定する基礎となり得るのか。それを解明するには、Gendlin (1973) は「根本的転回 (a fundamental turn)」(p.290) が必要であると指摘する。Gendlin (1973) は、従来の現象学は「経験」と「言明」の関係を静的なものとして捉えてきたと考える。諸富 (2009) も述べるように、これまでの現象学は「普遍的認識」の観取において、いかにして意識において内在的に所与され経験されているものをありのままに記述するかという「言明から経験へ、という一方通行」(諸富, 2009, p.124) でしか「経験」と「言明」の関係を捉えてこなかったと言うのである。Gendlin (1973) はこの認識を重大な誤解とし、「経験」と「言明」の関係は静的なものではなく、相互に影響し合う動的なものとして論究する。ある「経験」をある「言明」で言い表すと、その「言明」で言い表されたことによって

「経験」は変化し、その「経験」を言い表す別の「言明」が必要となる。これはフォーカシングのプロセスにおいて端的に見られる現象だが特別なことではなく、ふだんの生活において観察されるありふれた事実である。「経験」と「言明」の関係は静的なものではなく、相互に影響し合う動的なものなのである。この事実を踏まえるなら、諸富 (2009) も述べるように、従来の現象学が掲げてきた「普遍的認識」の観取において意識において内在的に所与され経験されているものをありのままに記述するという目論みは、達成不可能ということになる。ではどうすればよいのか。この行き詰まりにおいて Gendlin (1973) は、大胆な「根本的転回」を示す。Gendlin (1973) は「言明」という超越的な「図式」の使用を不可避として引き受けた上で、従来の現象学が目指してきた「経験と言明との一致」(諸富, 2009, p.127) を廃棄し、「経験」と「言明」の「相互影響の過程 (the process of affecting each other)」(p.291) にこそ「言明」の真偽を判定する基礎は求められるべきであると論究する。そして Gendlin (1973) は、「言明」の真偽を判定する「現象学的基礎」を次のように見出す。その「言明」によって「解明 (explication)」(Gendlin, 1973) のプロセスが生起するときその「言明」は真であり、生起しないときその「言明」は偽である。「解明」とは、意識において内在的に所与され経験されている、まだ気付かれていない暗々裡の側面が、「経験」と「言明」の「相互影響の過程」のなかで明らかとなってくることを言う。ある「言明」によって「解明」が生じる。それによって「経験」が変化し、さらなる「解明」に向けて「言明」が行われる——このような「経験」と「言明」の「相互影響の過程」のなかで、意識において内在的に所与され経験されている、まだ気付かれていない暗々裡の側面が明らかとなってくる。その「言明」が「正しい」



と「感じられること」。その「言明」によって「解明」のプロセスが生起すること。これらが満たされるとき、Gendlin (1973) は、その「言明」（その人が観取したと信憑する「普遍的認識」）は現象学的に真であると判定されると考えるのである。「言明」の真偽はその「言明」の「内容」のみでは判定され得ない。その「言明」が実際に人間によって使用され、それによって生起するプロセスが確認されてはじめて、その「言明」は真偽の判定の俎上に載せられる。諸富 (2009) も述べるように、「経験の内容」ではなく「経験の過程」を「現象学的基础」とする。ここにこそGendlinの現象学の革新性のひとつがある。そしてこれは、本稿のテーマである人間の主観に拠ることの「エビデンス」の究明にも関与してくると思われる。Husserlの現象学に基づけば、「エビデンス」とは人間を排除したところに客観的に存在するものではなく、人間の相互主観的な「共通了解」に基づく「普遍的認識」が成立するところに「生じる」ものということになる。実際に人間によって経験されてはじめて意味を持つという点で、GendlinとHusserlは同様の立場に立っている。だが、Gendlinはここからさらに展開し、「普遍的認識」の観取を静的なものではなく、その行為によってさらなるプロセスの展開がもたらされる動的なものとして捉える。そしてこのように変化していくものこそ現象学的に真であると捉える。これはGendlinの「エビデンス論」のひとつとも言えるもので、Husserlからの展開が示されていると言えるのではなかろうか。

三村 (2011) は、従来の「現象学的思考は、直観と記述の相互作用関係に対して無自覚であった」(p.20) とし、「現象学的記述によってもたらされる相互作用による現象の変化、それをさらに記述していく非論理的ステップ、進展というプロセスを自覚することが、ジェンドリンの語る『新しい現象学』である」(p.21) と

論じている。そして三村 (2011) は、「意識流のありさまを作用とその結果という観点から意識が記述しようとするとき、そこには、必然的に再帰的な影響関係を認めざるをえない」(p.25)、「しかしこのことは、現象学的記述の不可能性を指摘するものではなく、むしろ現象学の際限ない改訂可能性と、その哲学的含意の新たな創造を保証しているのではないだろうか」(p.25) と論究している。三村 (2011) が述べるように、Gendlinの現象学は現象学に新たな展開をもたらす可能性を持つものであり、Husserlの現象学とGendlinの現象学を架橋していくことは、本稿のテーマである人間の主観に拠ることの「エビデンス」の究明に大きく寄与してくるのではないかと筆者は可能性を感じている。

## VIII おわりに

本稿では、Husserlの現象学に基づき、人間の主観に拠ることの「エビデンス」の究明を試みた。そこから見出されたのは、主観に拠ることの「エビデンス」というより、むしろ主観そのものが「エビデンス」という視点であった。真に「エビデンス」に基礎づけられた心理療法を目指すなら、必要なことは客観的な答えを外に求めることなく、クライアントもセラピストも主観に深く根ざすこと、ということになる。「深く根ざす」というのは「現象学的還元」に基づいた主観、つまり「超越論的主観性」に根ざすということである。「現象学的還元」に基づいた主観に根ざしていなければ「自然的態度」のままであるため懐疑が入り込むこととなり、そこでの主観は「エビデンス」足り得ない。近年のエビデンスの文脈においてなされているように、そのような主観は「エビデンス」が乏しい（「思い込み」といった恣意的なものとなる可能性がある）ため、むしろ排除される

べきと言えるかもしれない。大切なのは「現象学的還元」に基づいた主観に根ざしているか、そうではないかの区別と言えるかもしれない。そして西 (2015) が『『確かめあい』の必要』(p.139) と述べるように、心理療法において重要なことは、「現象学的還元」に基づいた主観に根ざしていることを土台に、セラピストがクライアントとともに相互主観的な「共通了解」に基づく「普遍的認識」を探索していく姿勢を持つことではないかと考えられる(先ほど Gendlin の現象学について少し触れたが、三村 (2011) も述べるように、Gendlin (1962/1993) は、「フッサールは、意味が付与される時意識に与えられた所与は一つの感じられた体験過程であると明確に言っている訳ではありません」(p.304, 下線は原文まま) としながらも、Husserl が提唱した意識において内在的に所与され経験されているものを直観するという「現象学的方法」(p.304) は、Gendlin の現象学における「体験過程 (experiencing)」への「直接照合 (direct reference)」であると示唆している。フォーカシングは Gendlin の「現象学的方法」のひとつであるが、セラピスト自身のフォーカシングとそれに基づいたクライアントとの対話は、心理療法においてこれを実践していくより具体的かつ進化した方法論となり得るのではないかと筆者は可能性を感じている。「意識」の「原受動性」において「癒合的な相互主観性」が成立しているため、「現象学的還元」に基づいた主観にセラピストが根ざしていれば、セラピストの「本質観取」のみで「エビデンス」は担保される。だが西 (2015) が、「互いの気づきを触発しあうという点からも、本質記述をより深く一般的であるものに鍛えていくという点からも、本質観取のイメージを『相互の確かめあい』へと変えていくことが望ましい」(p.141) と述べるように、筆者も相互主観的な「共通了解」に基づく「普遍的認識」を観取していく上では、

クライアントとの協同作業が重要と考える。Husserl の現象学に基づけば、「エビデンス」とは人間を排除したところに客観的に存在するものではなく、人間の相互主観的な「共通了解」に基づく「普遍的認識」が成立するところに「生じる」ものということになる。そこからみると、人間の外にあらかじめ正解というものがあると考える、いわゆる「客観的なエビデンス」に基づいた心理療法」というものは厳密にはあり得ず、河合 (1992) が「発見的に歩む」(p.3) と表現するように、心理療法それ自体がクライアントとセラピストがともに二人にとっての「エビデンス」を発見していく「エビデンス」生成のプロセスそのものであり、そうして二人に発見された「エビデンス」をもとにクライアントとセラピストがともに歩んでいくプロセスが心理療法であると言えるかもしれない(これは知識や技法、実証的データ等を否定するものではない。これらもその適用が妥当であるというクライアントとセラピストの相互主観的な「共通了解」に基づいてはじめて、二人にとっての「エビデンス」となり得るということである。Husserl の現象学は「三人称の心理学」から「一人称の心理学」そして「二人称の心理学」への誠実な回帰であるとも言い得るかもしれない)。

心理療法も臨床心理学等を基礎とする科学の実践である以上、エビデンス・ベーストであることは必須である。そして実証主義の思考方法も、有効性や安全性等を検証する点で不可欠である。しかし、実証主義の思考方法のみでは人間の主観が捨象され、「事実」としてしか人間が語られなくなり、人間の「本質」が脱落してしまうことになりかねない。エビデンス・ベーストは必須だが、そのためにはまず、それを基礎づける「エビデンス論」が不可欠となる。しかし、心理療法における近年のエビデンス・ベーストの動向を見ると、「エビデンス = 実証」

が自明視されているように見え、「エビデンス論」が成熟しているようには見えがたい。もし「エビデンス論なきエビデンス・ベイスト」となっているのであれば空理空論であり、Husserlが百年前に観取していた科学の危機の現前とも言えるかもしれない。人工知能（AI：artificial intelligence）の発展は人類に計り知れない恩恵をもたらしつつあるが、一方で、その発展によって、主観以前に人間の存在そのものすらも排除されようとしている。木田（1995）が「超越論的主観性のこの能作の開示は、本来心理学の仕事である。しかるに、心理学がこれを果たしえなかったのは、心理学があまりにも自然科学に密着して形成されたため、主観の本質に迫りえなかったからであろう」（p.546）、「心理学の本領が超越論的主観性の発見にあるという、心理学の真の意味が理解されることによって、（中略）客観主義と主観主義との不幸な断絶をもう一度橋渡す可能性も得られるのである」（p.547）と述べるように、心理療法、そして基礎となる臨床心理学や関連する人文諸科学は、今こそ試されているときと言えるのかもしれない。

#### 付記

諸富祥彦先生、益子洋人先生、三好真人先生、そして査読者の先生方に感謝を申し上げます。また、安田秀院長、藤山航リハビリテーション精神科部長、服部拓自療法部副長にも感謝を申し上げます。本稿はNTT東日本伊豆病院教育研修室の審査を受けた研究です。開示すべき利益相反はありません。また、本稿の一部は東海心理療法研究会にて発表したことも申し添えます。

#### 文献

American Psychological Association Presidential Task Force on Evidence-Based Practice. (2006) Evidence-based practice in psychology. *American Psychologist*, 61, 271-285.

Gendlin, E. T. (1962) *Experiencing and the Creation of Meaning: A philosophical and psychological approach to the subjective*. New York: Free Press of Glencoe. (ジェンドリン『体験過程と意味の創造』筒井健雄訳、ぶっく

東京, 1993)

Gendlin, E. T. (1973) *Experiential Phenomenology in Natanson, M. (ed.) Phenomenology and the Social Science*, 281-319.

Hanson, N. R. (1958) *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge University Press. (ハンソン『科学的発見のパターン』村上陽一郎訳, 講談社学術文庫, 1986)

Heidegger, M. (1993) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. (ハイデガー『存在と時間(二)』熊野純彦訳, 岩波文庫, 2013)

Held, K. (1966) *Lebendige Gegenwart*. Haag: Martinus Nijhoff. (ヘルト『生き生きした現在——時間の深淵への問い』新田義弘, 小川侃, 谷徹, 斎藤慶典共訳, 北斗出版, 1988)

Husserl, E. (1950) *Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff. (フッサール『現象学の理念』立松弘孝訳, みすず書房, 1965)

Husserl, E. (1950) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff. (フッサール『イデー I - I 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想第1巻——純粹現象学への全般的序論』渡辺二郎訳, みすず書房, 1979)

Husserl, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff. (フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫, 木田元訳, 中公文庫, 1995)

Husserl, E. (1968) *Husserliana, Bd. IX*. Haag: Martinus Nijhoff. (フッサール『ブリタニカ草稿——現象学の核心』谷徹訳, 筑摩書房, 2004)

Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Haag: Martinus Nijhoff. (フッサール『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, 2015)

Husserl, E. (1977) *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner. (フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳, 岩波文庫, 2001)

岩淵輝 (2014) 『生命(ゼーレ)の哲学——知の巨人フェヒナーの数奇なる生涯』春秋社.

河合隼雄 (1992) 『心理療法序説』岩波書店.

木田元 (1995) 「解説」, 細谷恒夫, 木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(pp.539-551) 中公文庫.

Lévinas, E. (1961) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Haag: Martinus Nijhoff. (レヴィナス『全体性と無限(上)——外部性をめぐる試論』熊野純彦訳, 岩波文庫, 2005)

丸山高司 (1985) 『人間科学の方法論争』勁草書房.

三村尚彦 (2011) 「そこにあつて、そこにはないもの——ジェンドリンが提唱する新しい現象学」『フッサール

- 研究』9, 15-27.
- 諸富祥彦 (2009) 「ジェンドリンの現象学」, 諸富祥彦, 村里忠之, 末武康弘編著『ジェンドリン哲学入門——フォーカシングの根底にあるもの』(pp.103-149) コスモス・ライブラリー.
- 西研 (2015) 「人間科学と本質観取」, 小林隆児, 西研編著『人間科学におけるエヴィデンスとは何か——現象学と実践をつなぐ』(pp.119-185) 新曜社.
- 新田義弘 (1992) 『現象学とは何か——フッサールの後期思想を中心として』講談社学術文庫.
- 野家啓一 (2001) 『『実証主義』の興亡——科学哲学の視点から』『理論と方法』16 (1), 3-18.
- Popper, K. R. (1963) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul. (ポパー『推測と反駁——科学的知識の発展』藤本隆志, 石垣壽郎, 森博訳, 法政大学出版局, 2009)
- 斎藤清二 (2012) 『医療におけるナラティブとエビデンス——対立から調和へ』遠見書房.
- Shapin, S., & Schaffer, S. (1985) *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. New Jersey: Princeton University Press. (シェイピン, シャッフアー『リヴァイアサンと空気ポンプ——ホッブズ, ボイル, 実験的生活』吉本秀之監訳, 柴田和宏, 坂本邦暢訳, 名古屋大学出版会, 2016)
- 高橋滯子 (2016) 『心の科学史——西洋心理学の背景と実験心理学の誕生』講談社学術文庫.
- 竹田青嗣 (2015) 「人文科学の本質学的展開」, 小林隆児, 西研編著『人間科学におけるエヴィデンスとは何か——現象学と実践をつなぐ』(pp.1-60) 新曜社.
- 谷徹 (1998) 『意識の自然——現象学の可能性を拓く』勁草書房.
- 渡辺恒夫 (2014) 『他者問題で解く心の科学史——心の科学のための哲学入門2』北大路書房.
- 山竹伸二 (2015) 「質的研究における現象学の可能性」, 小林隆児, 西研編著『人間科学におけるエヴィデンスとは何か——現象学と実践をつなぐ』(pp.61-117) 新曜社.

#### 抄録

心理療法は主観を尊重するが、なぜ主観に拠ることが必然でなければならないのか、そのエビデンスがみえにくい。それを受け、本稿では、Edmund Husserlの現象学をもとに主観に拠ることのエビデンスの究明を試みた。その結果、実証主義の原理的境界が示され、主観に拠ることの認識論的ならびに目的論的必然性が示された。さらに本稿では、Husserlの現象学とEugen Gendlinの現象学を架橋していくことによって主観に拠ることのエビデンスがより究明されることを指摘した。

キーワード：心理療法 主観 エビデンス 現象学

#### Abstract

Psychotherapy respects subjectivity, but it is difficult to see the evidence for why a basis in subjectivity is inevitable. Therefore, this text elucidates the evidence for this basis in subjectivity through an analysis of Edmund Husserl's phenomenology. The results exhibited the theoretical limitations of positivism and showed the epistemological and teleological inevitability of a basis in subjectivity. Moreover, this text indicated that a more thorough elucidation of the evidence for a basis in subjectivity can be obtained by bridging the gap between Husserl's phenomenology and Eugen Gendlin's phenomenology.

Keywords: psychotherapy, subjectivity, evidence, phenomenology