

「本質」という倒錯：竹田現象学における「本質観取（本質直観）」とは実質的に何のことなのか

2023年2月3日

宮国淳

<http://miya.aki.gs/mblog/>

※ 2月4日：6章に<※注>を追加

※ 2月10日：7章のタイトルを修正

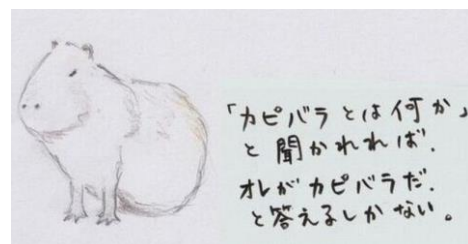
※ 2024年1月25日 タイトル変更

本稿では、竹田現象学における「本質観取」「本質直観」とは実質的に何を示しているのか、どういった意義を有するのかを明らかにするものである。その手法に一部には賛同者がいるようであるが、私自身は違和感も抱いている。

そもそも「理念」「本質」というものが実際に具体的経験として現れているのか、竹田氏の「経験観」に対しても疑念を抱いている。これらを竹田青嗣著『現象学入門』（NHKブックス、1989年）を分析しながら具体的に説明してみたい。

ただ、竹田氏による「本質観取（直観）」に関する見解は、真理、そして言葉の意味について以下二つの重要な論点を明らかにするという意義も有しているのではなかろうか。これらについて本文でより詳細に論じてみたい。

- (1) 真理はただ現れるもの、ただ与えられるもの、そしてパーソナルなものである。
- (2) 真理の普遍性・客観性を追求するプロセスにおいて（他者とのコミュニケーションにおいて）言葉の意味を言葉で伝えあうために、どうしても本来の（言葉の）意味としての知覚経験や心像ではなく、（他の様々な経験・知識との因果的関連付けにより導かれる）二次的な意味を用いるしかない、という事情がある。そしてそのプロセスの中で二次的な言葉の意味を「本質」と取り違えてしまう可能性がある。



<目次> ※ () 内はページ

1. 出発点は経験であり、経験から汲み上げられたものではない／経験は構成されたものではない (2)
 2. <主観>あるいは「純粹自我」の「はたらき」というものは現前する経験ではなく、因果的推論の産物にすぎない (5)
 3. 「理念」「本質」という”何か”が新たに現れることはない(どこまでも言葉と個別的・具体的な経験だけしか現れない) (7)
 4. 言葉=概念なのか? (10)
 5. 「リンゴ」がどのように見えているかの問題ではない／<知>=概念とは実質的に何のことなのか (12)
 6. 経験すべてが原的に与えられたものである／意識の自由・不自由が「不可疑性」の源泉ではない (14)
 7. 真理とは与えられるもの・ただ現れるもの、そしてパーソナルなもの (17)
 8. 言葉の意味を言葉で伝えあうとき(真理の普遍性を追求するとき)、本来の意味と二次的意味との転倒が生じうる (18)
- <引用文献> (20)

1. 出発点は経験であり、経験から汲み上げられたものではない／経験は構成されたものではない

フッサールは次のように述べている。

哲学を新たに始める者としての私は、真正な学問という想定された目標に向かって一貫して努力するなかで、自分で明証から汲み上げたのではないもの、問題の事象や事態が「そのもの自身」として現前するような「経験」から汲み上げたのではないものについては、いかなる判断も下さず、通用させてはならない、ということだ。(フッサール、36 ページ)

・・・結局のところ、実際に現れる経験以外に思索の手がかり・情報はないのだから、突き詰めれば経験が出発点にならざるをえないのは明白である。

問題は「経験から汲み上げた」とは何か、ということである。非常に曖昧である。具体的

経験は疑いようもないものであるが、そこからの推論は疑うことのできるものである。

つまり重要なことは、出発点はあくまで現前するような「経験」なのであって、「経験から汲み上げられた」もの（ここでは推論ということにしておく）を出発点あるいは原理に据えてはならないのである。推論・憶測で良いのならばどうとでも言えてしまう。

竹田氏は経験に関して次のように説明されているが・・・

わたしたちはまずゲームを行う人間に加えられた感覚刺激から生じる感覚的諸像を要素として取り出せる。しかしそれだけではなく、これをつねに統合してひとつの経験へとまとめ上げる<自我>の「はたらき」を別の要素として取り出せるだろう。（竹田、83 ページ）

・・・経験とは要素から統合されてまとめ上げられるものではない。端的に与えられる所与のものである。それが「まとめ上げられた」ものであると考えるのは、様々な経験を因果的につなぎ合わせた上でのことなのである。それ以前に「因果関係とは何か」が問われる必要がある。

因果関係とは単に事象 A が起こって事象 B が起こった、そしてそれが繰り返されたという事実以上のものではない（恒常性により因果関係の信憑性が増すのは現代科学も同様である）。事象と事象との関連づけをより細かく、あるいはより広範に広げていくことはできる。しかし事象と事象との間にある「因果そのもの」あるいは「はたらき」というものは終ぞ具体的経験として現れることはないのである。

つまり、因果関係から経験を説明してはならず、経験から因果関係が説明されねばならないということである。「はたらき」を原理に据えることも同様の誤謬である。

また「はたらき」というものが科学的に検証され導き出されたものであるのならばともかく、ここにおける<自我>の「はたらき」というものなどどこにも見出すことができない架空概念でしかない。

机のさまざまな相が<知覚>として連続的に与えられる（コギタチオ）ということがなければ、ひとがひとつの机を見るという経験は生じないことは明らかである。しかし人間の具体的経験は、多様なく知覚が<私>に連続的に生じ、それを意識的につなぎ合わせて「ひとつの机」という像を得ているわけではなく、むしろ、一挙に、かつ端的に、「ひとつの机を見ている」という端的な経験（コギターツム）として与えられている。（竹田、89 ページ）

上記の竹田氏の説明のように、私たちの経験は”端的”なものである（ならば先ほどの説明は何なのだろうか？）。

ただここで指摘しておきたいのであるが、実際の具体的経験としては、私たちはただその

光景（や画像・映像など）を見て「机だ」と（言語として）思ったり、その情景を後から想起して「私は机を見ていた」と言語化したりするだけである。

”「ひとつの机を見ている」という**端的な経験**という表現はややミスリーディングではないだろうか。想起された光景と言語（表現）とを一緒くたにしてあたかも一つ**の概念・理念が現れそれが経験されているかのような錯覚**をもたらしかねない。

また、私たちは一枚の写真を見ても「これは机だ」と思えるわけで、別にさまざまな相が<知覚>として連続的に与えられていなくても机だと思える。もちろん様々な相が現れた上で「机だ」と判断することもある。しかし”机のさまざまな相が<知覚>として**連続的に与えられる（コギタチオ）**ということがなければ、ひとがひとつの机を見るという**経験は生じないことは明らか**”という考え方は、様々な”端的な”経験がまずあった上で、それらを事後的に因果的に結び付けた上で導かれる**見解**である。より正確を期すのであれ科学的に検証されるべき事柄であって哲学ができるのは単なる”推論”でしかない（それこそドクサ・憶見である）。

”構成された**事象経験**“（竹田、91 ページ）という表現からも竹田氏が経験について少々誤解されている様子が見ええる。経験は構成されたものではない。**経験が構成されていると考えるのは、経験と別の経験とをつなぎ合わせ関連づけた上で導かれる因果的説明**なのである。あくまで後付けの説明でしかない。

フッサールの言うように<知覚>を「**原的な直観**」として**措定する限り**、「ひとつの机」を見ているという**現実経験**はすでに、**最小限のドクサ**を含んでいるということなる。こうしてフッサールによれば、人間の**具体的経験**は、「**多様な知覚**」という**素材から意識の「志向的統一」**という「**はたらき**」を通して**構成されたものだ**、ということになる。（竹田、90 ページ）

・・・ここでも”「ひとつの机」を見ているという**現実経験**”というふうに、そこに見えている光景と「ひとつの机」という言語表現とが分離されず、ごっちゃになってしまっている。原的な・端的な**経験**とは、その光景（知覚経験）とその光景を「ひとつの机」と言語表現した**事実**（言語表現した**経験**）なのである。あるいは（人が机を見ている情景を）想起し現れた心像と、それを「（人が）ひとつの机を見ている」と言語表現した**経験**なのである。

これら原的な**経験**には「正しい」も「間違い」もない。構成されたものでもないし、憶見などどこにもない。

しかし「ひとつの机」あるいは「ひとつの机を見ている」という言葉とその光景や心像とが繋がったとき、特定の光景を「ひとつの机」あるいは「人がひとつの机を見ている」と言語で説明したとき、そこに（言語表現の）「正しい」「間違い」の判断が入り込む余地が出てくる。つまりその光景が本当に「机」なのか「机を見ている情景」なのかどうか、と疑う余地が出てくるのである。それではじめて「最小限のドクサ」云々という話になって来る。

つまりドクサ・憶見とは言語表現の「正しさ」に関わってくるのである。

そして、“なぜ”その光景を「ひとつの机」あるいは「人がひとつの机を見ている」光景だと判断できたのか、“どのようにして”判断できたのか、と因果的に問うとき、はじめて「はたらき」やら「構成」やらの問題が生じてくる。

つまり「はたらき」「構成」とは原的・端的な経験がまずあり、そこから因果的に推論されるものであって、**経験の前提として「はたらき」「構成」を想定するのは明らかな誤謬**なのである。そして<自我>の「はたらき」というものを探しても見つかることはない。

2. <主観>あるいは「純粹自我」の「はたらき」というものは現前する経験ではなく、因果的推論の産物にすぎない

別に（私を含め）多くの人たちは、別に主観—客観の一致について悩んだりなどしない。主観—客観問題など気にも留めずに、ある事実認識を「正しい」と思い、時に「間違えた」と気づき新たな真理を信じるようになる。

現象学は、主観—客観の問題を”解決する”ためには、むしろ「独我論の立場を”出発点”とするべきであり、それ以外の立場は原理的に問題を解くことができない」と主張しているからだ。（竹田、13 ページ）

そして、

<主—客>の一致ではなく、なぜ人間は<主観>の中に閉じられているにもかかわらず、世界の存在、現実の事物の存在、他者の存在などを「疑いえないもの」として確信しているのか、と問うべきである。フッサールはそう考えた。（竹田、43 ページ）

そもそも主観—客観の一致問題として考えること自体が的外れなのだという竹田氏の指摘はもつともなものであると思う。ただ、「主観」という言葉を持ち出しているということは、「私」あるいは「自我」「自己」というものは既に前提されているということである。しかし自我というものは「そのもの自身」として現前するような「経験」ではない。「独我論」とは私（だけ）がここにいて知覚し思考しているという認識である。これも一種の憶見であると言えないだろうか？

疑いようもなくただ現れているのは単なる経験、（とりあえずこのように表現するしかないのであるが）見えているもの、聞こえているもの、感じられているもの、言葉（文字や音声として）でしかない。

先に述べたように「はたらき」も憶見である。「自我の働き」「純粹自我のはたらき」というものなど具体的経験として現れてなどいないのである。

竹田氏はたまねぎを例に挙げ次のように説明されている。

たまねぎのいちばん芯には、たまねぎの「皮」の組織をつぎつぎに作り出していく芽の部分がある。〈還元〉が世界像というたまねぎの皮をどんどん剥いでゆく作業だとすると、いちおうこの芽が残ると言えるだろう。デカルトはこの芽を Cogito と呼んだわけだ。ところがここで注意すべきは、「純粹意識」というのは芽そのもの、つまり実在物としての芽というより、むしろ新しい組織を作り出していく芽の「はたらき」それ自体のことを指しているという点だ。「純粹意識」は、〈主観〉にとって世界や世界の中の存在の確信を作り出していく「はたらき」のことだから、それ自体が存在（実在）物であるとは言えない。だからそれは、ただ世界の中の事物存在の確信を作り出すとともに、〈私〉という存在の確信を作り出すだけのものであって、最後の実在物として残るわけではない。（竹田、82～83 ページ）

しかし、実在物として残るのではないということは知覚もされないということである。経験として現前しないもの、想定概念・架空概念なのである。推測された想定概念を原理として認めようとしているのである。

〈自我〉はさまざまな因果の束だという答え方は、じつは現象学でいう〈超越項〉にほかならない。ここでは〈自我〉という極、つまり、〈意識〉がつねに疑いを発しそのつど〈内在〉にむけてさまざまな〈超越項〉を験す能力それ自体が、身体や無意識や社会や他人という〈超越項〉へと”還元”されていることがわかる。ところが、〈自我〉＝〈内在〉はさきに見たようにたまねぎの芽ではなくその「はたらき」自体だから、原理的にどこにも〈還元〉することはできないのである。

たまねぎの芽はその「皮」（組織）なしにはやっていけないということはできても、「皮」がその「はたらき」を作るとは言えないからだ。だから現象学的な〈自我〉とは無意識、身体、他者へと〈還元〉されることはできず、むしろあらゆる〈超越項〉を〈還元〉する動機それ自体であり、またさまざまな〈超越項〉の何であるかを確かめ規定する根拠それ自体なのである。（竹田、100 ページ）

”「皮」がその「はたらき」を作るとは言えない”という見解が正しいと言えるのか、根拠はあるのか、という問題はさておき・・・そもそも「はたらき」とは（前述したように）ある事象 A と事象 B とが起きることが経験として知覚された上で、それらの「変化」を因果的に説明するために設けられる仮説概念なのである。「はたらき」というもの自体が因果律という前提のもとにあるということなのである。これも既に述べたが、因果律は経験に

より説明されるものであって、因果律を前提として経験を説明することは転倒した認識であると言わざるを得ない。

このように考えてみると、わたしたちは現象学的なく自我>という極を、もはやそれをどこにでも”還元”できない極であるという意味で、ひとつの「絶対的体験」と呼ぶことができる。フッサールによれば、「この絶対的体験こそは、経験的体験の意味を成立させる前提にほかならない」(第54節)。(竹田、100 ページ)

「絶対的体験」というよりも体験していないものではなかろうか？ どこにでも(どこにも)”還元”できないということは、実際に経験として、対象として現れないということでもある。それを「絶対的体験」と決めつけてしまって良いのだろうか？ 体験などしていないのだから。

そもそも意識とは何だろうか？ ただ現れているのは具体的経験のみであって、それらは意識ではない。意識というものなど経験していない。むしろ経験が現れる状況のことを「意識がある」としているのである。

意識(あるいは意識の「はたらき」)が先に来てはならない。あくまで経験が先なのである。この順番を取り違えてはならない。

3. 「理念」「本質」という”何か”が新たに現れることはない(どこまでも言葉と個別的・具体的な経験だけしか現れない)

竹田氏は「本質」について次のように説明されている。

例えば、どんな音もみな、「それ自体として、或る本質を持ち、そしてその最上位に、音一般もしくはむしろ聴覚的なもの一般という普遍的な本質を持つのである。(竹田、58 ページ:『イデーニ I』「二節、事実と本質との不可分理性」からの引用)

<私>がいま聴いているこの音は、「いまここにあるこのもの」として「偶然的な事実存在」である。ところが、同じこの音は、「音響」とか、「音」一般といわれる「述語要素」を持ち、この側面は「必然的」なものだ。この音の前者の側面をわれわれは「事実」と呼び、後者の側面をその「本質」と呼ぶ。(竹田、58~59 ページ)

現象学(のみでなく哲学理論一般)において言語の位置づけがなおざりにされている印象を受ける。これは「偶然的」「必然的」の問題ではない。ただ言語化されたかどうか、その知

覚経験が言葉により説明されたかどうかの問題なのである。言葉でその事象（知覚経験）が表現されたとき、その知覚経験がその言葉の意味となるのである。知覚経験そのものは何ら変わることはない。あるいは仮に、知覚経験に何らかの変化があったとしても、それはやはり知覚経験であることに変わりはないのであって、それが「本質」という何か別のものに変容したわけでは決してないのである。

「音」とは何かと聞かれれば、何かの音を出して「これが音です」と答えるしかない。何でも良いから音を出すのである。そこに偶然とか必然とかはない。それを本質と呼んでよいのかも分からない。しかしそれが「音」という言葉の（究極的な）意味なのである。

音というものを波長で説明できるかもしれない。「下は 20Hz 程度から、上 14,000Hz から 20,000Hz 程度までの鼓膜振動を音として感じる事ができ、この周波数帯域を可聴域という」（ウィキペディアより：<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E8%81%B4%E8%A6%9A>）ことからこの周波数の弾性波のことを「音」の本質であると言うこともできるかもしれない。しかし音と波長との関係とは、人が聞こえる音がまずあって、それを何らかの計器で測定することで得られる因果的なものである。様々な波長を試し、人が聞き取れるかどうかで（狭義の）音波というものが導かれる。つまりまずは人が聞き取れること、誰かしらの知覚経験として現れるということが前提となっている定義なのである。

また、それらは人の（あるいは動物も？）の「耳」で聞くものと考えられるかもしれない。これも音（という知覚経験）と、人間の体（脳を含め聴覚に関わる様々な器官）の様々な機能を因果的に結びつけた上での定義である。

それら因果的理解を本質と呼ぶのかどうか・・・辞書に掲載されている「音」の意味と言えそうではあるが・・・そもそも「本質」というものの定義・意味が恣意的ではある。

ただ順番を間違えてはならない。言葉の意味とは究極的には実際に現れる知覚経験（あるいは心像）そのものに行きつくのであって（そしてそれが最初にあつて）、上記の波長や「耳で聞くもの」といった意味は、それら知覚経験とその他の様々な事象を因果的に分析し関連づけた上で導かれる二次的なものなのである。

どんな「経験的もしくは個的直観」も「本質直観」（理念を観て取る働き）へと転化させられる（第三節）ということ。つまりどんな事実も言葉の意味へ置きなおせるということだ。（竹田、59 ページ）

音が聞こえるのは「直観」であろうか？ そもそも「理念」というものはどこにあるのだろうか？ 私たちが実際に経験していることは、ある音を聞いて「ピアノの音だ」と言語化したことだけである。「理念を観て取る働き」など経験してはいない。そして言語化したとき、その音（知覚経験）が「ピアノの音」という言葉の意味である、ということだけなのである。そして「どんな事実も言葉の意味へ置きなおせる」＝「どんな事実も言語表現できる」かどうかの保証はない。すべての経験を言葉で表現し尽せるかどうかは分からないからだ。

あるいはその音を聴いたとき、ピアノを思い出すであろうか？ あるいはピアノが弾かれている情景を想像するだろうか？ ピアノにまつわる気持ち（情動的感覺？）や色彩やらを想像するであろうか？

いずれにせよ、それらもすべて具体的・個別的経験（知覚や心像）である。それを「本質」と呼ぶのは自由なのかもしれないが、**具体的経験が「本質」と呼ばれる何か別のものに變化したわけではない**のである。

ヒュームは抽象観念・一般観念といえども、結局のところ「**特定の名辭に結びつけられた個別的観念 (particular ideas)**」(ヒューム、29 ページ) にほかならない、「**抽象観念は、その代表 (表象) の働き (representation) においてどれほど一般的になろうとも、それ自体においては個別的なものなのである**」(ヒューム、32 ページ) と述べている。実際私たちの日々の経験を振り返ってみても、実際そうになっている。

ちなみに「印象」とは、「**心に初めて現れるわれわれの諸感覺、諸情念、諸情動のすべて**」(ヒューム、13 ページ)、「**観念**」とは「**思考や推論に現われる、それら印象の生気のない像**」 (faint image) (ヒューム、13 ページ) である。ヒュームは人間の精神に現われるすべての知覚 (perceptions) がこの印象と観念の二種類に分かれるとしている。「**観念 (idea)**」と呼ばれているものの、具体的には心像 (image) のことなのである (ただし『人間本性論』においてヒューム自身の「観念」という言葉の解釈にブレがあることも事実ではあるのだが)。

どんな個的直観も本質直観へ転化されるのだが、**本質直観は個別直観なしに想起や記憶のうちだけでも成立すること**。これはたとえば、いま<私>が現にある音を聴いていなくても、任意にたとえばヴァイオリンの音を想像的に喚起し、そのヴァイオリンの音は「**音響だ**」とか、「**楽器の音だ**」とか考えることができるということだ。(竹田、59 ページ)

という竹田氏の説明どおり、私たちは「音」や「ピアノの音」「ヴァイオリンの音」を想起することもできる。しかしそれもやはり**個別的・具体的心像、具体的な音であることに変わりはない**。

結局のところ、ヒュームの言う**印象・観念と言葉との関連づけ**なのである。印象・観念が現れ、言葉が現れ関連づけられる。そしてその言葉からさらに別の観念 (心像) が連想される、どこまでもこのような連鎖反応でしかなく、そこに「**理念**」というものを見出すことはできない。

繰り返すが、どこまでも実際に鳴っている音と想起される音と、「音」という言葉しか見出すことはできないのである。本質と呼ぼうと単に意味と呼ぼうとこの点には**変わりがない**。

わざわざ「**個的直観**」「**本質直観**」と言い分ける必要をどうしても感じられないのである。

かえって「本質」と呼ばれる“何か”が新たに現れるかのような錯覚をもたらしうることを考えれば、「本質観取」という言葉はミスリーディングであるとさえ思える。

＜私＞がある個物を見る（感覚する）。この個物はそれを＜私＞がいまここで経験しているものとしては「事実」である。ところがこの個物はある言葉で呼ばれうる（「ピアノの音」とか、「電車の音」とか）。この言葉それ自体が含む普遍的規定性、それが「本質」であると。（竹田、59 ページ）

その「事実」はまさに「ピアノの音」「電車の音」の意味である。他のピアノの音も「ピアノの音」である。本質あるいは普遍的規定性とはいったい何なのであろうか？ むしろ先に述べたような他の経験との因果的関連付けによって得られる二次的な意味に近いものであろうか。

繰り返すが、それら二次的な意味が成立するために、まずは具体的知覚経験、あるいは具体的心像がまず現れ、それと（それを指す）言葉とが繋がり合う、言語表現されることが前提となっていることを忘れてはならない。それが言葉の究極的な意味なのである。

4. 言葉＝概念なのか？

竹田氏は、言葉と概念とをほぼ同じものとして扱っているように思える。

ある概念（言葉）を外在的な客観に対応するものとして捉えるのではなく、ただ＜主観＞のうちの内在的な意味系列として捉える（竹田、63 ページ）

個的な事実、あるいは諸理念において、それをなんらかの言葉で呼ぶとき、その言葉が＜主観＞の中で持っている普遍的意味様式。（竹田、64 ページ）

言葉を用いる際、その言葉が持つ「普遍的意味様式」というものが伴っているというのである。しかしこれについては既に説明した。個的な事実を言語表現した時に、その言葉の意味となるのはその個的な事実そのものであって、そこに何らかの普遍的意味様式、あるいは「本質」というものが新たに現れてくるわけではないのだ。これも既に述べたが、言語表現によってそこからさらに別の事柄を想像したり連想したりすることもある。それらもやはり個別的・具体的経験なのであって、「概念」あるいは「本質」なる事物が新たに現れたりするわけでは決してないのである。

「普遍的意味様式」と竹田氏が呼んでいるものは、個的な事実を他の事象と因果的に関連

づけた上で導かれる二次的な意味であると考えられる。まずは具体的知覚経験があった上で、そこから事後的に因果付けされるものなのだ。要するに”後付け”の説明であると言うことである（そもそも因果とはそういうものである）。

ある音を聴いて「ピアノの音だ」と思ったのであれば、そこにはその音と「ピアノの音だ」と喋ったり考えたりした事実があるのみであって、そこに「普遍的意味様式」が伴っていると考えるのは、事後的な因果推論、そして本当にその時その「普遍的意味様式」が”作用”していたかなど、確かめようがない。

また、私たちはピアノの音を聴くとき、普通はいちいち「ああ、ピアノの音だ」などと具体的に考えたりはしない。ただ音を聴いて、ピアノについて考えたり、演奏者について想像したり、心地良さその他の情動的感觉を抱いたり、何かの情景を連想したり、そういった様々な連想をしたり、つつい体を動かしてしまったり、自分も口ずさんでしまったり・・・それらも具体的な経験であることに変わりはない。

つまり「概念」という用語がミスリーディングなのである（多くの哲学理論において様々な混乱を引き起こしている用語である）。果たして「概念」というものが私たちの具体的経験として現れているのであろうか？ 言葉は具体的経験として現れる。しかし「概念」というものはいったい私たちの経験の何を指してそう呼んでいるのであろうか？

一つ考えられることは、「概念」とは言葉とそれに対応する対象事物との組み合わせだということである。「概念そのもの」はない。しかし具体的事物と言葉とは実際に具体的経験として現れている。

私たちは”芸術の概念が変わった”とかそういうふうな表現を聞く、あるいは読むことがある。それはこれまで芸術と認められなかった行為が、技術的に、あるいは表現方法的に（あるいはその他の要因で）高められたりすることで、芸術愛好者たちの琴線に触れることでこれも芸術であると認められたりする場合などが考えられる。あるいはある芸術家（と呼ばれる人）が想像を超えるような芸術作品を作り上げたりした場合であらうか？ つまり「芸術」という言葉に対応する事物に変化が起こったということなのである。つまり芸術という「概念」というものが既にあって、その「概念」なるものが変化するわけではないのである。

5. 「リンゴ」がどのように見えているかの問題ではない／＜知＞＝概念とは実質的に何のことなのか

竹田氏は本質直観について次のように説明されている。

リンゴがなんであるかをまだ知らない幼児と大人では、またふつうの人とリンゴ作りとでは、赤いリンゴを見たときの”直観”のありようはひどく違っている。この違いは明らかにそこに入り込んでいる＜知＞＝概念の違いである。とすれば、「原的な」＜知覚＞が、現実知覚を構成するもとの要素とは言い難い。ふつうひとは、リンゴを一瞥しただけで、それがリンゴであること、およびリンゴがなんであるかを”直観”しているのであって、まず、赤い色、丸さ、重さ、つやなどの諸要素を「原的」に＜知覚＞し、つぎにそれを意識的に統合して一個の丸いリンゴの＜知覚＞像を得ているわけではないからだ。

すると人間の個的経験の「明証性」（たしかに事物がいまここにあるという直接経験の確実性）の基礎として、単なる＜知覚＞直観のほかに、どうしても＜本質＞直観、つまりものごとに含まれる＜知＞＝概念を”直観”する働きを考えざるをえなくなる。（竹田、67 ページ）

私たちは、それを見てただ端的に「リンゴだ」と思うだけであって、いちいち様々な知覚を「構成」した上で「リンゴだ」と思うわけではない。そういう意味ではこの竹田氏の指摘はもっともなものであると言える。

しかし、これはさきの現象学の発想からは矛盾ではないかという疑問がでてくるだろう。というのは、＜知覚＞はそこで唯一の＜意識＞の自由にならない表象とされ、まさしくそのことで「不可疑性」の源泉とされていた。（竹田、67 ページ）

本質観取は、一つの原的、に与える働きをする作用であって、またそのようなものであるからには、感性的知覚作用の類比物であって、空想作用の類比物ではないのである。（竹田、68 ページ：『イデーニ I』からの引用）

本質観取は、頭の中でものごとを考え出す観念の働きというより、物の知覚に似たものだ、とフッサールは言うのである。（竹田、69 ページ）

・・・ここでは4つの問題点を指摘しておこう。

- (1) 「リンゴがなんであるかをまだ知らない幼児と大人では、またふつうの人とリンゴ

作りとでは、赤いリングを見たときの”直観”のありようはひどく違っている」という説明に関して・・・知覚経験をわざわざ「直観」と言い直すことは意義がない。むしろ誤解を生むだけである。私たちの経験上では、ただそこに何かが見えて、それを「リングだ」と思った、言語表現した事実があるだけである。〈知〉＝概念を”直観”したわけではない。

- (2) 人によってどのように見えていようが、「リング」という言葉の意味が**具体的・個別**の知覚経験であることにはなんら変わりはない。そして本当に違って見えているのであろうか？ 実際、違って見えているのかもしれないが、しかしその見解自体も憶見と言えるのではないだろうか？ 常に同じとは言い切れなさそうではあるが、常に違うとも言い切れないのであるか？

また、子どもがそれを見て「リングだよ」と言い、大人も「リングだね」と同意するのであれば、見え方がどうであろうと、知覚経験と「リング」という言葉との繋がりを（その場においては）疑うべくもないのである。たとえ見え方が違ったとしても、子どもの見解を大人が否定できるわけでもない。リングはリングである。

- (3) 「諸要素を「**原的**」に〈知覚〉し、つぎにそれを**意識的に統合**して一個の丸いリングの〈知覚〉像を得ているわけではない」のである。「そこに入り込んでいる〈知〉＝**概念**」というのがあると、いかにして知ることができるのであろうか？

おそらくであるが、自分自身のリングに関する知識（もちろんリング以外の知識も）が子どもの頃から増えた事実、あるいはリング農家がリングについて他の人よりリングの細部について様々な説明ができる事実などが論拠になっていると考えられる。いずれにせよ、これらは経験と経験との因果的関連づけ、あるいは他者とのコミュニケーション（あるいは様々なメディアからの情報）により獲得された知識である。

様々な関連知識が増えることで、「リング」の持つ性質を様々な要素から説明することができるし、細部まで観察・分析することができるようになる。様々な色を表す言葉（とそれに対応する事物）、あるいは触感を表す言葉（とそれに対応する事物）を知っていれば、それらを用いてリング（と言語表現された対象物）をそれらの言葉を用いて詳細に説明することが出来る。これは因果関係というより他の事物との同一性・類似性といった方が良いであろうか。いずれにせよ究極的な意味である知覚経験（や心像）を他の事物と関連づけることで（言語によって）説明する二次的意味であることに変わりはない。

さらに考えられることとして、（距離その他さまざまな要因で）はっきりと対象物を識別できないとき、「あれは〇〇だよ」と教えてもらえばそれがよりはっきりと認識できる場合があるかもしれない（私自身の経験を振り返ってそういうことがあったようななかったような、はっきりしないため具体的事例を挙げづらいのだが）。ただ私たちはそこにどのようなメカニズムがあるのか、具体的経験として知することは

できない。思索のみで明らかにできるものではなく、科学的に検証すべき事柄であろう。ただ言葉にまつわる様々な影響について因果的に推測をすることはできる。

- (4) 意識という経験はない、と既に述べた。「<意識>の自由にならない表象」というものが（竹田氏の言う）明証性の根拠になりえるのかどうか。<どこにもないもの>の自由になる・ならないものとはいったい何なのであろうか？ ナンセンスである。

そもそも経験は、ただただ現れるものである。数学の難しい問題の答えも、ただ閃くものである。閃かなければ「分からない」だけである。昔の記憶を辿ろうとしてある心像が浮かんでくる。しかし浮かんでこないこともあるのだ（思い出せないということ）。そのたまたま浮かんできた心像を意識の自由に引き寄せたり遠ざけたりできたと言えるのであろうか？

いやおうなしに思い出してしまう記憶、想像してしまう空想物もある。イヤークラームというものもある。メロディーが何度も頭の中で（とりあえずそう表現しておく）反芻してしまう現象である。それが既存の曲であるとは限らない。

反対に、視覚的経験は目をつぶれば見えなくなる。近づけば大きくなるし遠ざかれば小さくなる。小さい物ならば身近に置いておけばいつでも見ることができる。

<意識>の自由・不自由などどうとでも言えることなのだ。

つまり「<意識>の自由にならない表象」が「不可疑性」の源泉であるという見解は根拠がないといわざるをえないであろう。

6. 経験すべてが原的に与えられたものである／意識の自由・不自由が「不可疑性」の源泉ではない

ここでは上記（4）についてさらに説明していきたい。

意識というものはない。自由になる・自由にならない、というのも恣意的な分類であり、**私たちの経験はただ現れ推移していくだけ**である。「思考」とは言うものの、私たちはただ現れた、閃いた言葉や事象をただ書き連ねているだけである。本稿も、ただ現れてくるものをここに書き記しているだけである。本を読む→何か思いつく→文章で記す、といった一連の経験でしかない。

先に説明したように、想像といえどもただただ現れて来る心像や言葉であるにすぎない。私たちはただ”想像してしまった”だけである。たとえば学校で美術の時間に「架空の動物について想像して絵をかいてみましょう」と言われ、一生懸命想像しようとする。想像できない場合もあるかもしれない。とりあえず何か想像できれば、それを絵にしようと試みる。その作品に満足がいくのかどうか保証もない。これらも自由・不自由の話ではない。心像が現れればよし、さらにそれを気に入ることが出来れば幸運だっただけで、現れなければそれま

である。

ここまでの私の説明から、以下の見解自体が妥当ではないことがご理解いただけるであろうか。

現象学の考えで決定的に重要なことは、＜知覚＞表象だけは、記憶、想起などと違って意識の自由を超えてやってくるものであるために、対象の妥当の源泉になる、ということだ。(竹田、218 ページ)

まとめれば、

- (1) 「意識」というものはない。経験は現れる。経験が現れている状態のことを「意識がある」としているのである。つまり意識の外や彼岸というものもない。意識の自由・不自由という表現も無効である。
- (2) 知覚経験のみでなく、記憶、想起、想像などに伴う心像（あるいは言語）も、ただ具体的経験として現れるものである。経験すべてが原的に与えられるものであるとも言える。すなわち意識の自由・不自由が明証性・不可疑性の源泉なのではない。

少し脱線するが、「意志」に関しても、実際の具体的経験を振り返ってみれば、「意志そのもの」が対象化できないものであることがわかる。

野球の試合を見て何かぞわぞわ(わくわく?)するような感覚を感じ、「野球をやりたい」と親に対し言語表現し、道具を買ったり野球をしている人たちに自分も加わろうとしたりするのも、一連の経験である。

「意志」というものは具体的経験として現れるものではない(言葉はあるが)。「意志そのもの」の本体を見つけようと探しても見つかることはないであろう。何らかの情動的感覺・体感的な感覺、様々な心像、そして「野球をしたい」という言語表現(もし実際に言語として書いたり喋ったり思ったりしたのであればだが)、さらには実際の行為、そういった一連の経験を総合して「意志」というふうと呼んでいるのである。「意志」というものは単一の事物・事象に還元できるものではない。その境界(=意志という言葉が含む経験の範囲)が恣意的なものであるがゆえに(例えば行為が含まれない場合もあろうし、「～したい」と言語化されていない場合もあろう)、見方によって「意志」があったともなかったとも言い得るのである。これは「思考」「自由」あるいは「美」「自己」「自我」などといった言葉に関しても同じことが言える。「リンゴ」には「リンゴそのもの」の対象物がある。しかし「意志」「自由」「美」「自己」などにはそれがない(それゆえ、「自由意志」「自由意思」の問題について論じるときは注意が必要である)。**<※注>**

私たちの行為には常に(あるいは多くの場合)「意志」が背後にあると考えがちであるが、「意志そのもの」が背後にあるわけではなく、より詳細に分析すれば、様々な具体的経験が要因として現在の行為や気持ちに影響を与えているのだと因果的に分析することしかでき

ない。

つまり「意志」というものがあって、それが私たちの行為などに影響を与えているという事実を見出すことはできないのである。「意志」を「欲望」と言い換えることもできるし、もちろん「意識」についても同様である。

ただ「野球がしたい」とか「カレーが食べたい」と言語化することによって（言語化したという経験から）、新たな心像やら行為やらが連鎖的に誘発されたりもする。意志の言語化が私たちの行為に多大な影響を与えうるといふ因果的分析は可能であろう。

いずれにせよ、「意識の自発的作用」（竹田、70 ページ）「心の恣意的な生産物」（竹田、71 ページ）というものはいったいどこにあるのだろうか？

要するに意識の自由・不自由が問題なのではないのだ。それは明証性というものの根拠にはなりえない。先ほども述べたが、当然不可疑性の根拠にもなりえない。

明証性とは、経験をしたことその事実性に対するものなのである。ある物が見えた、それを「リンゴ」と呼んだ事実。ひょっとしてそれが精巧につくられたリンゴの模型やプログラムかもしれないし、その判断が間違っている可能性もある。しかしそこに何か見えた事実、そしてそれを「リンゴだ」と思った事実（実際にそう思ったのであれば）は疑うことができない。これが事実に対する不可疑性なのである。

竹田氏の説明では、真理の根拠と経験した事実の不可疑性とが混同されてしまっているように思えるのである。

〈※注〉 純粹自我、あるいはウィトゲンシュタインの言う「(形而上学的な) 主体」は具体的経験として現れることはなく対象化もできない。一方で実際に存在する「私」という人間、さらには「他者」「他の人たち」は具体的経験として現れている。純粹自我を見つけることはできないが、他者を見つけることはできるのである。

私自身の全体像を見ることはできない。しかし視覚だけでなく触感によってその存在を確かめることができるし、鏡や映像、写真、絵などで自分自身を見ることもできる（鏡はものを映すという因果的知識が間に入り込んではいないが）。

その「私」が目や鼻や耳や脳やら臓器やらを内蔵し、視覚・嗅覚・聴覚その他の感覚を抱いているという事実は、因果的理解であるにせよ科学的にも検証され客観性・普遍性を持つ認識である。

このように「私」「他者」という存在は具体的経験として対象化できるものであるが、純粹自我（あるいは形而上学的主体）というものは実際には存在せず対象化もできない、この違いは重要である。

ウィトゲンシュタインは「思考し表象する主体は存在しない」「世界の中のどこに形而上学的な主体が認められうるのか」（ウィトゲンシュタイン、116 ページ）というふうな「(形而上学的) 主体」の存在を否定している。実際そういったものは具体

的経験として現れることはないし、その見解には私も同意する。

しかしウィトゲンシュタインは「君は現実に眼を見ることはない」「視野におけるいかなるものからも、それが眼によって見られていることは推論されない」（ウィトゲンシュタイン、116 ページ）とし、それゆえに「われわれの経験のいかなる部分もア・プリオリではない」「われわれが見るものはすべて、また別のようでもありえた」（ウィトゲンシュタイン、117 ページ）と結論づけているのであるが、これは論理の飛躍としか言いようがない。

形而上学的主体はないが経験は現れている。自分で自分の眼を（鏡や写真、映像などの助けなしに）見ることはできないが、それでも見えているものは見えているのである。ウィトゲンシュタインは独我論という憶見から逃れられていないのではなかろうか。まずすべてに先立つのは経験なのであって、ア・プリオリも何もない。

形而上学的主体がなくても、自分で自分の眼を見ることができなくても、経験した事実は不可犠牲性を有するものであって（疑えるはずもない）、ただ現れるもの、与えられる（所与の）もの、「別のようでもありえた」などと考えることすら無効なのである。

7. 真理とは与えられるもの・ただ現れるもの、そしてパーソナルなもの

真理を保証するものが経験の不可疑性（＝竹田氏の言う明証性）ではないのならば、真理を保証するものはいったい何なのか、という話になってくるだろう。

竹田氏は次のように説明されている。

ひとはリンゴを見て、それをミカンだと確信したりできない。（竹田、71 ページ）

現時点において、とにかく私はそれが「リンゴ」だと思ったのだ。ミカンやメロンだとは思えない。それが全てである。それが現時点における私にとっての真理なのである。

私が「正しい」と思っているのだから、それは（私にとって）「正しい」し、自らが疑わない限り再検証などはしない。それが全てである。真理というものは与えられるもの、ただ現れるものなのだ。まさにここが「本質観取（直観）」のキモであると言えるだろう。ただしそれは不可疑性を持つものではない。

また記憶に関しても、昨日の朝はパンにジャムをつけて食べたと思い出せても、ごはんにかきかけをかけて食べたと思うことはできないのである。当然記憶があやふやで確信できないという場合もあるが。記憶に関してもそうとしか思えないという、与えられた・ただ現れた事実があるのだ。

このように真理とはどこまでもパーソナルなものなのであるが、他者とコミュニケーションをとっているうちに、あるいは書籍やテレビや最近ではネット記事などで、他者の見解が自らのものと異なっていると知ることがある。その時、他者の見解が正しく自らの見解が間違い・勘違いであったと思い、自らの真理の見解を訂正する場合もある。一方、自分の方が正しいと思えば訂正はしないであろう。訂正しようがしまいが、真理かどうかの判断はあくまでパーソナルなものなのである。

自らの見解を訂正するケースはどういうものであろうか・・・？ 単一の要因に還元することはできなさそうだが、考えられる事例として、よく見たら見間違いだったと気づくとか、自分の言葉遣いが間違っていたと気づくとか（その対象物は別の名前と呼ばれていたことを知るとか）、その他にもさまざまな状況がありえるだろう。

他者とのコミュニケーションや様々なメディアの情報から、私たちの真理観は訂正・更新されていく。こういった、認識の普遍性を獲得するプロセス、自分の認識が客観性・普遍性を持っていると思えるようになるプロセスにおいて、言葉の意味を、実物を指し示すだけでなく言葉で伝えあう必要が出てくるのである。

8. 言葉の意味を言葉で伝えあうとき（真理の普遍性を追求するとき）、本来の意味と二次的意味との転倒が生じうる

竹田氏は、〈知覚〉と〈苦痛〉についての本質直観を試みている。

たとえば〈知覚〉という言葉の本質直観するとすれば、われわれは、自分のうちで〈知覚〉という言葉の意味（＝本質）を、たとえば「記憶」や「想像」といった言葉とどういう点で区別しているのか、と問うことになる。このことが可能なのは、このときわれわれは〈知覚〉というものの存在のありようについて問うのではなく、ただ、この言葉による自分の中での意味の与えられ方だけを問うからだ。

さまざまな意識表象のうち、〈意識〉の自由にとって彼岸であるような像的表象、われわれはこれを〈知覚〉と呼ぶ。さまざまな〈知覚〉表象に伴う情動のうち、〈意識〉がこれを原則的に遠ざけようとする情動、これを〈苦痛〉とわれわれは呼ぶ。（竹田、218～219 ページ）

・・・「〈意識〉の自由にとって彼岸であるような像的表象、われわれはこれを〈知覚〉と呼ぶ」というのが竹田氏の結論であるが、これが無効であることは既に説明した。

〈知覚〉とは、究極的には今、本や紙やコンピュータ、そしてそこに書かれている文字が現れているその視覚的経験、あるいは聞こえている車の音や犬の鳴き声、それら経験そのも

のなのである。

竹田氏は、その具体的経験に関係する因果的理解、つまり先ほど私が説明した二次的意味を「本質」と捉えようとしたと考えることもできる（失敗してはいるが）。言葉（言語表現）の一次的・本来的な意味は当然「言葉」ではなく、あくまで言葉で指し示されるもの（事象・経験）である。しかしそれを言葉で表現し他者に伝えようとするのであれば、関連する他の知識と関連づけながら説明するしかない。

リンゴという言葉が示すものは、リンゴの実物そのものであり（具体的には私たちの知覚経験としてしか現れないのだが）、それこそが究極的な（「リンゴ」という言葉の）意味なのである。「普遍的意味様式」（竹田、64 ページ）でも「言葉それ自体が含む普遍的規定性」（竹田、59 ページ）でもない。その一次的・究極的な意味を様々な知識を援用し別の言葉で説明することで他者に伝えられる、それら二次的意味が（時に）「普遍的意味様式」「普遍的規定性」と呼ばれるものなのである。

私たちは日常的に＜知覚＞や「記憶・想像」（あるいは「夢」とを「普遍的意味様式」「普遍的規定性」を論拠にしながら区別しているわけではない。それらは明らかに体感的に違うものであるし、多くの場合、いちいち自分自身にその区別の根拠を説明する必要もない。「記憶」と「想像」とは区別がつけにくいかもしれない。しかし私たちは思い浮かべた心像をただ「記憶」と思うだけであるし、時に「想像」と思うだけである（もちろん事後的な根拠づけとして様々な要素を考えることはできる）。日常生活においてわざわざそんなものを準備する必要もあまりないかもしれない。しかし、それらの区別を他者と共有しようとする場合、他者に（言語で）説明しようとする場合、そこに様々な知識を援用して因果的に説明する必要が出てくるのである。

＜苦痛＞というものが、何らかの情動的な体感感覚を伴うことは合意できる。しかし、その体感感覚そのものが＜苦痛＞なのである。＜苦痛＞を遠ざける・＜苦痛＞から逃げたくなるというのは＜苦痛そのもの＞を味わったら人々はこういう行動をとりがちだ・そう思いがちだ、という具体的経験どうしの因果的関連づけである。しかも常にそうである保証もない。苦痛から逃げず耐えて克服したいという場合もある。

ここにおいても竹田氏の言われる「本質」とは、（私の言う）二次的意味、他の経験・知識（知識も経験の積み重ねである）との因果的関連づけにより導かれるものであると言える。しかも反例を考えることができるため成功しているとは言い難い（そういう場合もあるね、という感じか）。

前章において、真理がただ現れるもの、ただ与えられるものであるという側面が本質観取（直観）のキモの一つであると述べた。本章で明らかにしたもう一つのキモは、真理の普遍性・客観性を追求するプロセスにおいて（他者とのコミュニケーションにおいて）言葉の意味を伝えあうために、どうしても二次的意味として表現するしかない事情がある、ということである。そのプロセスにおいて二次的意味が「本質」と捉えられてしまう認識の転倒が起こっているのではなかろうか。

辞書における言葉の意味は、言葉として書かねばならない。図や写真も掲載されることがあるが、メインとなるのは言葉による説明である。繰り返しになってしまうが、究極的に言葉の意味とはその対象事物である。しかしその意味を言葉で示そうとすれば、他の知識との因果的関連づけ（あるいは同一性・類似性）によって説明するしか他に方法がない。それゆえ、二次的意味が「本質」として捉えられがちなのであると考えられる。辞書・辞典による意味の転倒とでも言おうか。

分析哲学では私的言語批判などというものがある。以下の見解も特定の人たちの間では正しいと認められているものであるのかもしれない。

語の意味を知るとはいわゆる「メンタルイメージ」（語に対応する私秘的なイメージ）をもつことではない。たとえば、「政府」や「征服」などの一般名辞の意味を知ってそれを適切に用いる行為者になることができるということは、その名辞の下に包摂され集められている諸観念を生き生きと想像出来るようになることではなく、むしろ、その名辞を他の名辞との関連上適切な仕方で用い、通時的な自分自身からも、会話の相手からも、承認されるようになるということである。（勢力、80～81 ページ）

これも二次的な・・・というより言葉の使用法にまでかかわっているからむしろ三次的と言うべきか・・・意味、いや、むしろ言葉の意味の普遍性・客観性を追求するプロセスについての説明と言えるのではなかろうか。このプロセスの結果として、私自身が持つ言葉の意味、パーソナルな究極的意味(より正確には言葉と経験との関係)が普遍性を持っていると思えるようになる、ということなのである。言葉の意味と、その客観性獲得プロセスとを混同してしまっているのが上記のような見解なのだ。

<引用文献>

竹田青嗣著『現象学入門』NHK ブックス、1989 年

フッサール著『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、2001 年

デイヴィッド・ヒューム著『人間本性論』木曾好能訳、法政大学出版局、1995 年

勢力尚雅著「第4章 ヒュームの懐疑論と寛容論」勢力尚雅・古田徹也著『経験論から言語哲学へ』放送大学教育振興会、2016 年、72～92 ページ

ウィトゲンシュタイン著『論理哲学論考』野矢茂樹訳、2003 年、岩波書店