

現象学的看護研究の基礎的考察

— 解釈学的人類学を手引きとして —

家高 洋

(大阪大学非常勤講師、哲学・倫理学)

近年、現象学的看護研究¹は増加の傾向にある。具体的には、英米においては、1970年頃に初めて調査方法のなかに現象学が取り入れられ(トーマス&ポリオ、2006、23)、1980年代後半から(ホロウェイ&ウィーラー、2006、180)、日本においては1990年代から増えている(渡邊、渡邊&高橋、2004)。これは、看護学においていわゆる質的研究が1980年代前半から認められてきたことにも起因するであろう(野島、2009)。

しかし、現在でも看護学における質的研究の正当性は十分に認められているとは言い難いであろう。(患者等の)研究参加者へのインタビューや参与観察など個別的な出来事に特化して行われる質的研究(特に現象学的研究)は、時として、「主観的」であり、「一般化が困難」であると言われることがある(ポーリット&ベック、2010)。

本論文の目的は、看護学における質的研究のなかでも現象学的研究をテーマとして、その独自の正当性を明らかにすることである²。質的研究の特徴は、そのテーマや方法よりもむしろ、理解の仕方や真理観等の理論的な枠組み(前提)に存している。このことを明らかにするために、我々は、文化人類学者クリフォード・ギアツ(1926-2006)の解釈学的人類学を手引きとする。その理由としては、社会科学としての文化人類学が現象学的看護研究と同様に個別の出来事に特化して研究しているということだけでなく、ギアツは、人類学的な理解を原理的に考察しており、いわゆる自然科学的な理解との違いを明らかにしようとしているからである。

本論文の構成は以下の通りである。まず看護学における「現象学」という語の使われ方を整理し、現象学的研究に対する批判を概観する(第1節)。そして、この批判に対する現象学的立場ならびに質的研究の立場からの一般的な返答を紹介する(第2節)。さらに、ギアツの解釈学的人類学の主張をしてみるが(第3節)、これは(現象学的研究も含む)質的研究の正当性に関わっている。最後にギアツの主張をより根本的に補強する立場(ガダマー)の議論を紹介しつつ、現象学的看護研究の基礎的前提を整理する(第4節)。

1. 看護学における「現象学」について

本節では、看護学における「現象学」という語の使用傾向を整理し、本論文での意味の規定を行う。そして、現象学的看護研究への批判を概観する。

1.1 「現象学」という語の主な使用傾向

看護学における「現象学」という語の使用には、およそ三つの傾向があると考えられる(この「傾向」とは我々が取り出したものであり、それゆえに同じ著者でもこの語につい

ていくつかの「傾向」を混在させていることがある)。

まず第一の傾向は、看護実践における看護者の基本的態度としての「現象学」である。それは「看護は現象学なのであり、看護婦は行動する現象学者なのだ」というベルクの主張に端的に現れていると言ってよいだろう(ベルク&早坂、1982、77)。医療現場においては(数量的な)自然科学の知識が「客観的真理」として認められているが、このような知識だけでは患者の看護を十分に行うことができないだけでなく、患者自身の理解を妨げる、ということがベルクの主張の前提である。

看護学は、その当初から客観的な科学的認識を追求してきた(野島、2009)。その結果、「客観的な知識と法則にこだわり、それらが〈他者経験〉のための唯一の〈ものさし〉となったとき、〈生きられる私〉と〈生活世界〉との間に亀裂が生じた。知識は患者の理解を深めるために必要であり、患者の理解を妨げるものではない。しかし、その知識が看護婦の自由な感性をゆがめ、患者を分類するフィルターになる恐れ」が生じているようになってきたのである(高崎、1993、2)。

このことを回避するためには、患者と看護者との間の「具体的な現実」に戻る必要がある。この現実とは「個別的な経験」であり、それは「再現不可能で、かつ、一回性を特徴としている」(同書、23)。このような具体的経験に戻り、捉えることは、フッサールの現象学の基本的な動向(「事象そのものへ」と同じであると言ってよいであろう)。

具体的な経験あるいは現実に戻るために、高崎は二つの課題を挙げる(同書、2-3)。第一の課題は、患者を分析して統合するのではなく「周囲を含めた患者を丸ごと、あるがままにとらえ、患者の存在そのものに迫る方法論と方法」をつくり出すこと、そして第二の課題は、患者と向き合っている「看護婦自身を問う」ことである(患者だけではなく、看護者自身をも問い直し続けるということが、「性急に判断、説明することをいったんやめる」というフッサールの「判断中止(エポケー)」と通底している(高橋、1991、138))。

以上のように「現象学」の名のもとに、(自然科学的な認識とは異なる)看護あるいは看護学独自の知識と実践の領域が開かれていると考えられたのであり(レイニンガー編、1997、106-108)、現在も同様であると考えられる(トーマス&ポリオ、2006、15-25)。

「現象学」という語の使用の第二の傾向は、現象学者の言説内容に関わっている。つまり、看護実践あるいは看護理論の基礎になる人間観や世界観として現象学の様々な知見が使用されているのである。

この点において最も影響がある現象学者としては、おそらく現象学の始祖フッサールよりもその弟子のハイデガーであろう。現存在(人間)の基本的あり方を「配慮・気遣い(Sorge)」とし、世界を「意味連関としての世界」と捉えたハイデガーは、客観的な認識が現存在の「配慮・気遣い」に基づいていることを明らかにした。そして、現存在の被投性(状況依存性)に着目することによって、現存在の自己理解の基本的な枠組み(解釈学的循環)が示された。また現存在の「時間性」の概念において、ハイデガーは個々人の生きられた体験の基本的構造を提起したのである。以上のように非常に豊かなハイデガーの思想は、『存在と時間』第一部を取り上げたドレイファス(2000)の影響を受けた)ベナーたちの業績の基本的な前提となっている(ベナー&ルーベル、1999;ベナー編、2006)。

次に看護研究において大きな思想的影響を与えている現象学者は、メルロ＝ポンティであろう。特に『知覚の現象学』以降の身体論が取り上げられることが多い(トーマス&ポ

リオ、2006)。というのは、この身体論は、自然科学が捉える客観的身体以前の「現象的身体」についての「生きられた経験」に関わっているからである。また「間身体性」の概念も記述を解明するために用いられている（西村、2001；2007）。

「現象学」という語の第三の使用傾向は、看護研究における基本的なアプローチとしての「現象学」である。

現象学的な研究の実際の手順はインタビューや参与観察、自己省察等様々であるけれども、その共通点は事象の記述にある³。因果的説明よりも現象記述が先行することが、現象学の基本的前提であるからだ。だが、記述後の研究の進め方は大きく二つの方向に分かれる。まず第一は、記述された諸経験に共通する本質構造を見出そうとする立場である（Giorgi、2009）。第二は、一般的な本質よりもむしろ、個別的な事象を中心に探求する立場である。このなかでも、個々の事象を詳細に解明する研究もあれば（西村、2001；2007）、いくつかの事象における共通点と差異を共に明らかにするという立場があるが（ベナー編、2006）、基本的にはこの両者には根本的な違いはないと言ってよいだろう。

以上、「現象学」という語の使用の基本的な傾向（看護実践における基本的態度、現象学者の学説、看護研究の基本的アプローチ）を確認した。ところで本論文の目的（現象学的看護研究の基盤解明）では、主に第三の傾向の意味で「現象学」（看護研究における基本的アプローチ）を使用する（第二の傾向の意味、つまり、様々な現象学者の学説も看護研究に関係しているのであるが、その検討を行うことは、各々の学説自体の検討にもなり本論文の目的を超えるので、主題的には扱わない）。この第三の傾向のなかでも、特に個別の事象に関わるアプローチに限定する。というのは、（前述の通り）看護学や看護実践において現象学が浸透してきた最大の理由は、個々の患者との具体的な経験に戻ることの重要性に存していたからである。

1.2 現象学的研究への批判

だが、一回限りで再現不可能な経験を記述することは、どのようにして、その学問的認識に関わるのであろうか。そもそもフッサールが現象学的還元だけでなく、形相的還元や本質直観を唱えたのも、事実的な一度限りの記述だけでは学的正当性を持たないと考えたからであった。看護学における現象学的研究への疑問に関して、以下のような事柄が挙げられている（レイニンガー編、1997、137-138）。

1. 経験の記述的研究は反復が難しい。
2. 現象学的研究は主観的すぎる。
3. 現象学的研究では、研究者のバイアスが公正な結果を妨げる。
4. 現象学的研究の用語は曖昧で不確定すぎる。
5. 現象学的研究では研究実施のための手順的ガイドラインがない。
6. 現象学的方法は歴史に無関心である。
7. 現象学的研究は情報提供者の記憶に基づくことが多い。

この疑問は 1980 年代に表明されたもので、5 の手順に関してはマーネン等によって改善されてきたが（ベナー編、2006、72-73）、しかし、その手順に従えば精密で正確な研究ができると断言されていない（同書、71）。6 は「歴史」で何を意味するかによるので、ここでは考慮から外すが、それ以外は、おそらく現在でも生じうる疑問であると考えられる。

批判点としては、まず第一に、主観的であること（2、3、7）、第二に、方法的に確定されていないこと（4、5）、第三に、結果の一般化が不可能であること（1）、とまとめることができるであろう。

また、心理学における解釈学的現象学の限界についてウィリッグは主に三点挙げている（ウィリッグ、2003、85-90）。

まず第一に、解釈学的現象学の「手段」である言語に関する問題である。現象学的研究は、研究参加者の実際の経験そのものに興味があるため、言語は研究参加者が経験をとらえるために必要な道具であると想定せざるをえない。だが、言語は現実をただ単に映したり記述するというよりはむしろ、現実を構成するものである。たとえば、同じ出来事が様々な言い方で表現されたり、逆に、同じ言語表現が様々な解されることがある。したがって、言語は、それ自体に属する意味を付け加えるため、言語を介することによって、他者の経験に直接触れることができなくなってしまうのである。

第二に、研究参加者の経験はそれが言語化されることによって研究対象になるのであるが、言語化することが困難な研究参加者もいるし、そもそも言語化できない人たちもいるので、現象学的研究が適応できる範囲は制限されている、ということである。

第三に、現象学的研究において記述は行われるが、記述された内容についての「原因」等に関する「説明」はなされない、ということである。

以上の三点に関して、第二点の言語化の問題は基本的にはウィリッグの言う通りである（しかし、参与観察も現象学的方法の一つであるので、言語化がすべての契機ではないことに注意しなければならない）。また、第三点（記述は行いがその説明は行わないこと）も妥当であろうが、そもそも説明に先行する現象を記述するのが現象学的研究であるので、この「限界」は当然であると言うことができる。他方、第一点（言語の問題）に関しては、後に検討するように、現象学的研究の根本に関わるであろう。

現象学的研究に関する批判と限界を見てきたが、およそ三点にまとめることができると考えられる。まず第一に、現象学的研究は、「主観的な」あるいは「言語的な」何らかの偏りがあること、第二に、現象学的研究には確固とした方法がないこと、そして、第三に、（現象学的研究のテーマである）個別的な事象の記述の結果は、一般化が困難であること、以上の三点である。これらの三点は、現象学的研究だけでなく、質的研究全般に対しても当てはまるとみなされている（ポーリット&ベック、2010、16-17）。

2. 現象学的研究の正当性について

以上の批判を受けて、（現象学的研究に限らず）質的研究の多くの入門書では、質的研究の正当性を示す章を設けている。その正当性についての共通点をまとめれば、「バイアスを減らすこと」（コーエン、カーン&スティーブス、2005、123）ということができるであろう。研究当初は「主観的」であったとしても、様々な方法や基準、ならびに注意点を踏まえることによって、学的な正当性を確保しようとしているのである。

本節においては、まずその代表的な基準を概観する。そして、このような基準のみでは解決されない根本的な事態を指摘する。

2.1 質的研究の基準について

質的研究入門書のなかでも、ここでは看護学に特化したホロウェイ&ウィーラー(2006、246-261)を見てみる。ホロウェイらは、質的研究の五つの基準を示し、その後、この基準に到達するための方略(strategies)を提案する。

質的研究の基準に関して、ホロウェイらは量的研究の五つの基準と対比させながら説明している。具体的には以下の通りである。

量的研究における第一の基準は厳密性(rigour)である。この基準は数量的な測定(measurement)と客観性に関係しているため、質的研究ではそのまま使うことはできない。厳密性に対比される質的研究の第一の基準は、真実性(trustworthiness)である。真実性とはその方法論の堅実性(soundness)と適切性(adequacy)であり、これらの内実は、以下の四つの基準によっているとホロウェイらは述べている。

量的研究における第二の基準は信頼性(reliability)である。これは、研究手段(research instrument)の一貫性(consistency)に関わっている。より具体的には、研究あるいはその成果の再現可能性に関係しているが、この基準も質的研究においてはそのまま使えないであろう。信頼性に対比される質的研究の第二の基準は、明解性(dependability; 信用性)である。これは、研究者の研究過程を追遂行することができるかどうか、ということに関わっている。

量的研究における第三の基準は妥当性(validity)である。これは、測定対象に対し、研究手段がどの程度まで測定できるのか、ということに関係している。質的研究の場合では、測定よりもむしろ記述等が問題になるであろう。妥当性に対比される質的研究の第三の基準は信用可能性(credibility)である。これは、研究成果がどの程度まで正しいのか、また研究目的や研究参加者の社会的現実をどの程度まで正確に反映しているのかということに関わっている。

量的研究における第四の基準は一般化可能性(generalisability)である。このことも質的研究にはそのまま適合しない。一般化可能性に対比される質的研究の第四の基準は、移転可能性(transferability)である。これは、原理的知識の応用ではなく、似たような状況や参加者へのどの程度まで移転することができるのか、ということである。

量的研究における第五の基準は客観性(objectivity)である。これは、研究に偏りがなく、相対的に中立であることを意味している。これも質的研究にはそのまま使われないであろう。客観性に対比される質的研究の第五の基準は確認可能性(confirmability)である。これは、実質的には明解性(信用性)と重なっている。つまり、研究過程を追遂行すること(確認すること)がどの程度まで可能かということに関わっている。⁴

以上の五つの基準を確保するために、ホロウェイらは以下の七つの方略を提起している。

- ・参加者によるチェックを行うこと
- ・反対の事例あるいは代わりの解釈を探すこと
- ・同分野の専門家による検討(peer review)
- ・トライアングレーション(triangulation)⁵
- ・研究過程と意志決定を後から確認できるように記録を残すこと(audit or decision trail)
- ・厚い記述(thick description)

- ・ふりかえり (reflexivity)

これらの方略はどれも妥当なものであり、研究者の「バイアスを減らす」ことに役立つであろう。ただ、文化人類学者ギアツが提唱した「厚い記述」は、「真実性」を確保するための方法や手順にとどまるものではない。ギアツの研究においては、文化人類学の重要なフィールドワークと、この学問についての精緻な反省とが結び付いているのであり（バーンスタイン、1990a、191）、（異文化理解に代表される）「他者理解」についての社会科学の原理的な考察が行われているからである。

ギアツの「厚い記述」の意義ならびにその問題点については、次節で概観する。その前に、質的研究等における「主観的」という語についての考察を行う。その目的は、「主観的」ということが、（修正可能であるような）「バイアス」に限られず、より根本的な事態に関係していることを示すことである。

2.2 「主観的」という語について

「主観的」に関して我々は、（日本の看護界に現象学を導入した一人である）心理学者早坂の考察を手がかりにしよう（早坂、1999、48-67）。

心理学者や社会学者等の科学者にとって、「主観的」という語は、ほぼ批判的な意味で使われる。その批判は「主観的認識とは私的・個人的認識にすぎない（から当てにならない）」ということに集約される。言い換えれば、公共性や一般性がないということである。確かに思い込みだけで見当違いな主張をする人もいる。だが、このことは、主観的認識は常に間違っているということと同じではないだろうと早坂は主張する。

たとえば、ある文化のなかで共有された知識があるとする。それは、その文化において多数の人々が信じている限りにおいて、個人の思い込みとしての主観的認識ではないだろうが、しかし、どの文化にも妥当する訳ではないので客観的ということはできない。早坂は、個人の思い込みについては「主観主義的」とし、多数の人々が信じている意見については「集合主観的」と呼んで区別している。

さらにもう一つ別の「主観的」認識を早坂は指摘する。たとえば、レントゲン読影の場面で、ベテランの医師にははっきり見える怪しい影が、当の患者自身の目には見えないということがあったとしよう。この場合、医学的訓練のない患者が何十人いても、彼らに、一人の医師に見える影が見えることはまずないであろう。このような訓練された少数知を、早坂は「共同主観的」と呼ぶ。というのは、ある医師が適切なレントゲン読影ができるようになるまでには、多くの人々が関わっているからである。この「共同主観性」は、フッサールの「間主観性」からの転用であり、フッサールと同様に、客観性成立に本質的に関わっているのである。このような「共同主観性」は、質的研究においては、「バイアスを減らすこと」や様々な方略の使用に当てはまっているだろう。

ところで、「主観的」に関しては、別の意味があるように思われる。それは、「体験」という概念に関わっている。早坂は「体験」について、「一人ひとりの身体に密着したなまの、独自の出来事で、本来他人の介在を許さない」と主張している（同書、110-111）。このような「体験」も、（他人が介在しないという意味で）「主観的」と呼んでよいと思われる。

もし「体験」をこのように私秘的な事柄と捉えるならば、この体験はいかにして他人と共有できるのか、ということが問題となる。この問題は、具体的には以下のように定式化

することができるであろう。つまり、「体験」を言語化することができるのか、もしできたとしても、その言語化は体験を正しく伝えているのか、という問題である。これは、(前述の) ウィリッグの問題であった。より一般的には、「体験 (あるいは経験)」と「言語 (ないしその意味)」との関係、ならびに、各々の存在様態の規定に関わる問題ということができるであろう。

このような問題は「体験」だけではなく、「意味」という概念においても生じている。たとえば、質的研究を基礎づけようとしている西條にとって、質的研究は「意味」に関わっているのであるが、その「意味」の世界は、心的で内的な世界に属しているとみなしている(西條、2007; 2008)。もしこのように考えるならば、心的で内的な意味がどのように他者に理解されるのか、ということを考える必要が生じるであろう。そして、このような問題は、「体験」や「言語」だけでなく、(それらと本質的に関わっている)「理解」や「認識」の存在様態と関係性に関しても生じてくるであろう。

ところで、このような問題は、通常は社会科学というよりも「哲学」等で考えられるべき事柄であると思われるかもしれない。だが、これらの問題は、看護学の現象学的研究にとって特に重大な問題なのである。というのは、その主要な研究課題の一つが「患者の体験の理解」であるからだ。それは、たとえば以下のように述べられている。「患者が現に生きている世界そのものを理解する」(水寄、2008、34)、「患者が経験していることそのものに近づき、ありのままの患者を知る」(山内、2007、21)、「対象者の生きられた体験の意味を明らかにする」(広瀬、2003、16)、「研究されている情報提供者の生きられた経験の意味を正確に捉える」(コーエン、カーン&スティーブス、2005、106)。以上の課題の共通点は、「各々の患者独自の経験あるいは体験そのものやその意味そのものを理解する」とまとめることができるであろう。

したがって、(現象学的看護研究等の) 質的研究の「正当性」を論じる場合、研究の基準や(基準達成のための) 方略の提起だけは不十分であり、「体験」と「意味」「言語」等の基本的規定という問題を考察しなければ、「主観的」という質的研究への批判を根本的に回避することができないと考えられるのである。⁶

次節で、ギアツの解釈学的人類学を概観するが、ギアツは、研究の基準や方略にとどまらず、自らなりにこの問題に対して応えようとしているからである。

3. ギアツの解釈学的人類学について

本節ではまずギアツの解釈学的人類学の基本的な枠組みを明らかにした後、その記述の仕方とその問題点について概観する。

3.1 解釈学的人類学の基本的な枠組み

ところで、前節で問題になっていたのは、質的研究の正当性に関してであった。この問題について、「質的研究が主観的である」(ポーリット&ベック、2010)という主張から、主観的に関する二つの事柄が明らかにされた。まず第一に、(個人の体験等) 私秘的な事柄に質的研究(特に現象学的研究)が関わる時、その正当性はいかに保証されるのか、ということである。具体的には、「言語化される以前」で、「生きられている」とみなされる

「体験」が、いかにして共有されるのか、ということであるが、より一般的にまとめれば、人間における「体験」や「理解」、「言語」、「意味」をどう捉えるのかということである。

「主観的」に関する第二の事柄は、個人における「バイアス」に関わっている。この意味での「主観的（あるいは主観性）」について、多くの質的研究の入門書は述べているおり、さらに、「バイアス」減少に関する基準や基準確保のための方略がこれらの入門書でしばしば提起されている。

ところで、「主観的」に関するこれら二つの事柄の関係は、第一の事柄が基本的に第二の事柄の基盤にあると考えられる。というのは、「何がバイアスであるのか」ということは、体験や言語、理解等の構造に即して解明され、その解明に基づいて「バイアスを減らすこと」が具体的に規定されるからである。それゆえに、「主観性」に関する第一の事柄についてのギアツの見解からみていきたい。

さて、文化人類学の共通の目的は、各々の文化の諸構造を明らかにすることである。だが、この「文化」という概念が人類学者によって異なっている。人類学者グディナフにとって文化とは「人間の精神や心に内在する」ものである（ギアツ、1987、18）。ギアツにとっての文化は「意味の網目」であるが（同書、6）、この意見をグディナフのように考えると、「意味」とは各人の心理的構造やパーソナリティ、認識構造に属することになる。

それに対して、ギアツが何度も強調していることは、「意味は公的 (public) であるから、文化も公的である」ということだ（同書、20）。文化とは社会的に決められた意味の構造なのである（同書、21）。このギアツの主張を敷衍するならば、我々は各々の意味の世界のなかに生きているということができよう。それゆえに、(意味の世界としての)文化について「主観的」か「客観的」かという論争は「思い違い」であるとギアツは言う。

「文化は理念的なもの (ideational) であるが、人間の頭脳の中に存在しているものではない。それは非物質的なもの (unphysical) であるが、超自然的で神秘的なもの (an occult entity) ではない」(同書、17)。ある個人が何らかの行為を行った場合、その行為の意味がその文化の人々に理解可能であるのであれば、それは「私的」なものではないのである。

ところで、ギアツの目標は、文化の構造解明にある。それゆえに、その文化の人々になろうとすることはないし（同書、23）、この人々が知覚していることをそのまま知覚することを目標にしているのではない（ギアツ、1999、102）。そうではなく、彼らにとっての世界（社会的意味の構造）を明らかにしようとしているのである⁷。たとえば、人類学者がインタビューするのはある個人かもしれないが、その個人の談話において、他者との様々な関係が言葉を介して現れてくる。それゆえに、文化人類学の具体的な対象は「社会的言説 (social discourse) の流れ」であるとギアツは言う（ギアツ、1987、35）。そして、人類学者は、この「社会的な言説」を観察するだけでなく、そのなかに入り、それを理解して記述する（民族誌を作成する）のである。

つまり、言葉を介した意味の世界は、(その文化の住民を超えて) 異文化にも開かれているということがギアツの前提となっている。その上、文化の構造解明が目的である以上、ギアツは、(私私的体験等に関わる)「主観性の問題」に関わることはないのである。

次に、(自然科学等の量的研究と対比される) 記述的な質的研究の特徴についてのギアツの意見をみてみよう。しばしば文化人類学は、辺鄙な村の些細な事柄に拘泥していると揶揄されるが（ギアツ、2007、150-167）、「人類学者が見出す事実で重要なのは、その複雑

な特殊性 (specificness) とその脈絡性 (circumstantiality) である。長期の (もっぱら質的だけではないにしても) 主として質的な、また現地の生活によく参与した、しかも限られた地域における、しつこいほどに綿密な現地調査から生まれる資料において、現代の社会科学が悩まされている、合法性、近代化、統合、葛藤、カリスマ、構造…意味などの重要な概念に、はっきりとした現実性 (actuality) が与えられるのである。この現実性によって、これらの重要な概念について、实际的、具体的に考えることができるようになるだけではない。一層重要なことは、この現実性によって、創造的かつ想像的にこれらの重要な概念とともに考えることができるようになることである」(ギアツ、1987、40)。

ギアツは、1912年にモロッコで生じた羊の略奪事件の記述の一般的な意義について以上のように述べているが、肝要なことは、民族誌の記述によって、様々な基本概念について具体的に考えることができるだけでなく、その概念とともに想像的かつ創造的に考えることができるようになる、ということである。⁸

このような目的に達成するために、人類学では、出来事 (事例) の扱い方が (自然科学的な) 量的研究と根本的に異なっている。人類学にとっての事例は、抽象的規則性を取り出すためのデータではない。人類学における理論構成の基本的課題は、「いくつもの事例を通じて一般化することではなく、事例のなかで一般化することなのである」(同書、44)。

「事例のなかでの一般化」に関して、ギアツは、医学や深層心理学における「臨床推理」を援用して説明する (同書、45)。臨床推理とは、一連の観察から始めてそれを特定の法則に包摂しようとするのではなく、一連の (推定上の) 意味するものから出発して、それを理解できる枠のなかにおいてみようとするのである。つまり、症状の診断なのである。他方、文化研究において意味するもの (signifier) は象徴的行為であり、その目的は社会的言説の分析である。

したがって、文化人類学の民族誌の記述は、未来の出来事を予測するのではない、とギアツは述べる。これは、臨床推理が疾病について診断は行うが予測しないことと同様なのである。そしてこのことが、記述的学問の弱点とみなされており、文化人類学 (や記述的学問) の文化理解 (解釈) は、単に事後的に行われるに過ぎないと言われているが、これは誤解に基づいているのである。

記述的研究の目的は、過去の状態に合致するというだけでなく、未来の状態についての理解 (あるいは討議) の基礎となる、ということである。この基礎となるためには、その記述は、これらの理解や解釈等の討議において「耐える (survive)」ことができなければならない、とギアツは言う (同書、46、50)。新たな社会現象が生じたとしても、それに「耐え」て、新たな解釈を生み出すことができる記述的研究が、いわゆる「厚い記述 (thick description)」なのである。

3.2 「厚い記述」について

「厚い記述」について、まずギアツは哲学者ライルの例をあげて説明している (同書、8-11)。ライルの例は、二人の少年のまばたきである。一人は無意図的なまぶたの痙攣である。もう一人は、友人に悪巧みをする合図を送っている。「現象的」観察からすれば、どちらも区別できない。だが、自然のまばたきと、意図的な目配せの違いは大きい。さらにライルは、三人目の少年を登場させる。彼は、意図的にまばたきした少年の仕方がまばたきと

思い、それを知らせるために、二番目の少年にまばたきをしたとしよう。この場合、三人目の少年は、悪巧みのための合図としてまばたきをおこなったのではなく、うまくまばたきをするための見本を自ら見せようとしたのである。

「まばたき」に関して他にも可能性が考えられるであろうが、ライルが「薄い (thin) 記述」とよぶのは、現象面にしか着目せず、これら三人の少年の「まばたき」に違いを見出さないものである。逆に「厚い記述」は、「知覚され、解釈される意味の構造のヒエラルキー」を明らかにすることができるような記述である。

このライルの例を、ギアツは民族誌の記述に転用する。ギアツにとっての「厚い記述」とは、ある文化のコンテクストのなかの社会的事象や行動、制度が理解できる程度に記されている記述である (同書、24)。あるいは、それは「意味構造の社会的基盤と意味内容」との探求を可能にするものとも呼ばれている (同書、15)。

「厚い記述」は、前述のように質的研究全般において知られているものであるが (フリック、2002、177)、ギアツの『文化の解釈学』第1章「厚い記述」では、実はあまり詳細に述べられていない。たとえば、その分量に関しても「調査日誌の短文であれ、マリノフスキーの報告書ほどに長いモノグラフであれ」、意味の構造が理解できるならば、どちらでも構わないのである (同書、28)。

だが、このような「無規定さ」は、無責任なのではなくて、ギアツの意図に従ったものである、と解する方が妥当であろう。というのは、文化人類学は、(一般化された) 普遍的な法則を探求するのではなく、事例の「なかで」一般化していく以上 (同書、44)、予め詳細に定められた手順を示すことはできないのであり、それは、(人類学等の) 質的研究の限界というよりもむしろ、その本性に従っているとみなされるからである。それゆえに、(現象学的研究等の) 記述的研究の手順がはっきり示されていないということ (レイニンガー編、1997、137-138) は、批判としては成り立たないと考えられる。

もしそうであるとしても、「厚い記述」に関するギアツの説明がやや少ないように思われることも否定できないであろう。そこで、1983年に刊行された『ローカル・ノレッジ』に所収されている論文「住民の視点から—人類学的理解の性質について」を見てみよう (ギアツ、1991、97-124)。この論文では「近い経験 (experience-near)」と「遠い経験 (experience-distant)」という一対の概念が提示されている。

「近い経験」とは、人類学が関わっている住民 (native) が「自分や自分の仲間が見たり感じたり考えたり想像したりすることを表現する際に、自然に無理なく使い、他人が同様に使った場合にもやはり容易に理解できるような概念」である (同書、100)。つまり、それは「住民」自身の意味構造ということができよう。まず人類学者は、この「近い経験」を明らかにしなければならないのである。

だが、「近い経験」だけであれば、記述に終わってしまう。そこで、ギアツは「遠い経験」を持ち出す。それは、その「住民」に馴染みがない概念であり、何らかの専門家 (民族誌学者、実験者等) がその研究等の目的を果たすために用いる概念である (同書、同頁)。たとえば、「愛」はおそらく住民にとって「近い経験」であろうが、精神分析の概念「カセクス対象」は「遠い経験」であろうとギアツは述べている。要するに「近い経験」とは「住民」自身の経験、「遠い経験」とは研究者等の理解にそれぞれ関わっている。これら二つの「経験」を往還するなかで、民族誌が書かれていくのである。

ギアツ自身、自らがフィールド調査したジャワとバリ、モロッコにおいて、「人間」という概念の定義を探求した（同書、103-124）。これら三つの社会では、「人間」の概念はまったく異なっていたのである（もちろん、欧米の近代以降の「人間」概念とも異なっていた）。ここで、人類学的な理解のもう一つの特色が明らかになる。つまり、複数の社会の概念について、その共通性や一般性を抽出するのではなく、お互いの違いのなかで、お互いを理解する、ということである。違いのなかでの理解が文化人類学の基本的な理解であると言ってよいであろう。

以上がギアツの記述の基本的なアプローチであるが、実は「住民」の理解に関して、ギアツは逡巡しているように思われる。このことを次にたどってみよう。

前述の通り、人類学者は、ある文化の「住民」そのものになることを目的としていない。その文化の記述は人類学的であり、「科学的分析の体系の一部」をなしているのである（ギアツ、1987、25）。だが、「住民の視点から物事をみる」という課題にギアツは従おうとする（ギアツ、1991、99）。

この立場からすると、文化人類学者の解釈（理解）は、インフォーマントが話した内容の理解である以上、それは「二次的、三次的な解釈」であるとギアツは言う（ギアツ、1987、26）。「一次的な解釈」は「住民」のみしかできないのである（同書、同頁）。

また、人類学に特有な事情として、研究対象と研究成果との境界がぼやけていくことがある、とギアツは言う（同書、25-26）。たとえば、物理的世界は物理学そのものではないし、『フィネガンズ・ウェイクへの手引き』は、ジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』ではないことは明白である。だが、文化研究では、分析が研究対象の内部にまで入り込むにつれて、つまり、インフォーマントが行っていること（あるいはインフォーマントが行っていると自ら考えること）について人類学者の解釈が始まり、この解釈を体系化していくにつれて、自然な事実としての文化と、理論的構成物として（人類学者が提起する）文化との境界線がぼやけてくるのである。

これらの事情のために、人類学の著述は、創作（fiction）なのである、とギアツは言う（同書、26）。創作とは、「作られるもの」という意味であり、間違っているという意味でも、事実に反するという意味でも、また単なる「空想上」の思索という意味でもない。そして、このような民族誌は、ある種の文学（フローベールの『ボヴァリー夫人』）の記述とそれ程変わらないとギアツは言う（同書、27）。民族誌と文学との違いで重要なのは、一方が事実で他方が虚構である、ということではなく、両者が作られた条件とその重点が異なっているということであり、両者とも「創作」であるという点では変わらないのである。

このような指摘は、人類学の知識の客観性を疑わせるかもしれないが、その脅威はうわべだけのものである、とギアツは述べる（同書、27-28）。人類学者の仕事は、「未開の社会」の事実をそのまま持ち帰るのではなく、著者がその地で起こっていることを明らかにし、そこで感じた当惑（住民の作法等に関する当惑）をどれだけ軽減できるのか、つまり理解できるのかということにかかっているのである。つまり、民族誌を文学と区別するのは、異文化の理解等に関する「正確な議論」のために民族誌が作成されるという点にあるのだ（同書、50）。

もしそうであるとしても、やはり、初めにギアツが自ら課した要請（「住民の視点から物事を見ること」）が本当に満たされているかどうかは判明ではないと言えるであろう。人類

学者の解釈はその本性上「二次的、三次的」であるとギアツ自身が言明している以上、いつまでもその文化の理解には至ることができないのではないかと、という疑問は払拭されないのである。このことは、いわゆる「認識論的な」問題、「認識されている事象を認識者は正確に捉えているかどうか」という問題に関わっているのである（ギアツ、1991、99）。

4. 現象学的看護研究の基礎的前提の整理

本節ではまずギアツの議論の論点と問題点をまとめる。そして、問題点をより根本的に考察する立場としてガダマーの思想を紹介する。最後に、以上の成果を踏まえ、看護学における現象学的研究の基礎的前提を整理する。

4.1 ギアツの解釈学的人類学の論点と問題点

ここではまずギアツの解釈学的人類学の特徴を我々なりに挙げて考察する。その後、前節最後に示されたギアツの問題点を我々なりに位置づけてみる。

ところでギアツの解釈学的人類学の特徴としては、以下の三点が挙げられる。

1. 意味は公的な存在であること
2. ある特定の出来事が研究対象であること
3. その出来事の記述にとどまらず、その出来事のなかで一般化を行うこと。

具体的には、「近い経験」と「遠い経験」との両方の立場から出来事を考察し、

さらに、別の出来事との対比において、それぞれの意味構造を理解すること

以上の三点のうち、第二点の研究対象に関しては、その他の質的研究と共通しているであろう（フリック、2002、18-19）。その出来事をどのように捉えるのか、という点に関して、公的な存在としての意味を前提しているということがギアツの特徴である。つまり、特定の出来事という個性と、意味という一般性とが厳密には区別されない事態が実際の研究対象なのである（それゆえに、言語化以前の「体験」あるいは「主観」のようなものが研究の主題になることはない）。

さて、前節で問題になったギアツの逡巡とは以下のようなことであった。人類学者の解釈（理解）は、住民の解釈に比べて、「第二次、第三次」的である。そうするならば、「住民の視点」にはいつまでも立てないのではないかと、ということである。これは、ギアツ自身、「認識論的」問題と呼んでいる。（人類学者の「理解」を介さない）その文化の意味構造そのものと、人類学者によって理解された意味構造との関係に関する問題である、ということができようであろう。

この点において、ギアツの解釈学的人類学は、いまだ自然科学的な学問観を前提しているのではないかと考えることができる。というのは、人類学者の認識とは独立して存在しうるような「文化の意味構造そのもの」の探求は、人間の認識や主観を離れて存在しうる物的存在そのものの探求を目指す自然科学と同様の傾向を持つとみなされうるからである（このことは、ギアツが民族誌を「フィクション」とみなしていることにも現れている。文化の元の意味構造に対して二重あるいは三重に解釈を行った代物が「民族誌」なのであるから）。

このような主張をすることで、我々は、我々の認識と無関係な存在はあり得ない、とい

う観念論的な主張を行っているのではない。我々に主題的に認識されない事柄が存在することは我々も否定しない。そうではなくて、文化人類学、そして人文学あるいは社会科学における記述的研究において、研究者自身の理解の関与を否定するようなアプローチ自身、文化人類学等の理解の特色を無視しているのではないか、ということなのである。

この問題について我々は、哲学者ガダマーの『真理と方法』（初版 1960 年刊行）の議論を参照にしたいと考えている。この著書においてガダマーは社会科学全般の真理性について考察しているからである。

4.2 ガダマーについて

ところで、ガダマーの主著『真理と方法』は大著であり、本論文では質的研究に関する三点のみを扱いたい。第一は自然科学的な理解と、社会科学あるいは人文学的な理解の違い、第二は、理解の本質的な構造、第三は、理解を可能にする言語についてである。

a 自然科学的な理解と、社会科学的あるいは人文学的な理解との違い

『真理と方法』において、ガダマーは二種類の学的な理解を提起する（ガダマー、2008、446-449）。まず第一の理解は、（物理学等の）自然科学である。この科学は、（因果関係に代表されるような）一般法則を探求することを目的としている。自然科学の研究対象は、基本的に「同一の対象」であるとされ、その認識はいつの日か完成されうるとみなされる。

もう一つの理解は、社会科学と人文学⁹における理解である。例として、歴史学の認識を取り上げよう（同書、293-387）。歴史学の対象は、歴史的に生じた出来事である。一回限りの歴史的現象をその独自性において理解することが歴史学の課題であり、一般的な法則に包摂することではない。ところで、時代の価値観や真理観は、歴史や社会、文化によって異なっていることは、常識的な判断から考えても間違いではないだろう。そうすると、現在の価値観や真理観等によっては、過去のある時代を正確に捉えることはできないということになる。それゆえに、19 世紀ドイツの歴史主義者達（ランケやドロイゼン他）は、自ら自身の歴史性（その時代の価値観や真理観等）を排除することによって、過去の時代を客観的に捉えることが歴史学の課題であると考えたのであった。

これは一見当然に思える主張であるが、この主張は歴史主義あるいは歴史学の不可能性へと導くとガダマーは批判する。というのは、歴史学研究者が自らの歴史性をまったく排除してしまうのであれば、そもそも過去の事象を捉えることができなくなるからである。歴史上の個々の出来事や文化的な事象は、ガダマーによれば、歴史的に生きている人間にとってのみ理解されるのである。歴史学者が過去へ向かう研究関心は、その時代と時代の関心によって、その都度毎に特殊な仕方で動機付けられているのである。

それゆえに、歴史認識においては、「完成」ということは無意味である、とガダマーは言う。ガダマーによれば、歴史研究者の歴史性を排除して「過去そのもの」を認識しようとする課題設定自体が自然科学をモデルとした発想であり、自ら自身の理解の本質的な構造を忘却しているのである。

つまり、ガダマーは、理解しようとする人（研究者）自身の先入見（Vorurteil）を排除するのではなく、それをうまく活かすことが大事だということである。このことは、歴史学だけではなく、社会科学あるいは人文学全般にあてはまるであろう。したがって、社会科

学あるいは人文学における各々理解において、(数量的な理解のような) 厳密な同一性が求められることはない。「そもそも理解するときは、別の仕方で理解している」のである(同書、465)。つまり、ガダマーは、社会科学あるいは人文学における認識論的な問題自体を廃棄しているのであるとみなすことができるのである。¹⁰

このようなガダマーの意見に従うならば、文化人類学者の理解がまったく無縁な文化理解(「ある文化の意味構造そのものについての理解」)は、上述の「過去そのもの」と同じく、社会科学あるいは人文学の課題とはならないのである。さらに、ギアツが「住民の解釈あるいは理解が第一次的、文化人類学者の解釈あるいは理解が二次的、あるいは第三次的」であるとは必ずしも言えなくなってくるであろう。というのは、文化人類学は、言うまでもなく「異文化理解」が目的だからである。つまり、(すでに何らかの先入見を持った)文化人類学者が異文化に出会い、その文化内の人々が決して驚かないことに驚くということが、ある意味では「第一次的」な理解とも言えるからである。

もちろんギアツが言いたいことは、「文化の内実(意味構造)」をより正確に知りたいということであろう。この目的においては、新参者の人類学者の理解(解釈)は二次的である可能性が高いとみなされうることは認められるであろう。だが、人類学者(の先入見)を介さない限り民族誌は書かれ得ないのである。人類学者クリフォードが指摘するように、民族誌はある誰かが誰かに向けて書かれたものであり、その特定性(specification)は限界ではなく、その本質的な特性なのである(クリフォード&マーカス編、1996、22)。

また、「人類学者の解釈が二次的である」という表現の仕方自体は、実は異文化の理解には二段階あること(文化そのものの理解と、その解釈)が言い表されているように見える。民族誌を書く場合には、このような二段階の提示を行う可能性はあるだろう(出来事の記述と、その解釈)。だが、それは、フィールドのなかに巻き込まれた人類学者の理解とは異なったものであるだろうし、この二段階を前提して、人類学の正当性を認識論的に問題視しようとするのは、(上述のように)人類学と人類学者の立場を否定することになりかねないと思われる。

b 理解の本質的構造

ところで、理解の構造についてガダマーは「問いと答えの論理」と名付けている(同書、571-582)。ガダマー自身が挙げている例は古典的書物や芸術作品の理解であるが、我々は人類学的な経験を例にしてみよう。

ある文化におけるある慣習(例えば「サティ(妻の殉死)」)をある人類学者が奇異に思ったとしよう。ガダマーが言う「問い」を発しているのは、この場合、この慣習のことである。その慣習を理解する、ということは、その文化の意味構造を理解することになるであろう。そして、このことを理解して、民族誌を書くということが「答え」となる。だが、この「答え」を実行するということは、単にある文化の意味構造を知ることにとどまらない。つまり、別の文化の全体的な意味構造を知るとは、自文化の様々な価値観や意味構造を問い直すことも含まれているのである。そしてこの「問い直し」のなかで、人類学者の当初の「理解」は変化しているのだ。

「問いと答えの論理」についての最も明示的な経験は以上の通りであるが、もちろん、これだけにとどまらない。文化人類学者は、異文化から「問いかけられる」だけでなく、

異文化に赴き調査しようとするという段階において、そもそも「問いかける」存在でもあるはずなのだ。さらに、異文化の慣習も、それを初めて経験した文化人類学者にとっては「問い」かもしれないが、歴史的に考えた場合、この慣習自体が、それ以前の慣習やその他の様々な慣習に対する「答え」である可能性もあるだろう。また、文化人類学者が「答え」として提示した民族誌は、その読者にとってはもちろん、それを執筆した人類学者にとっても、(完全な解明が生じていない以上) 新たな「問い」であるとも考えられる。

ところで、「答え」とは、ある特定の具体的な状況のなかで、その状況に合わせて「答える」ことであることをガダマーは強調する。この「答え方」は、「適用 (Applikation)」と呼ばれる。それは、どのような状況においても当てはまるとみなされている「応用」と根本的に異なっている。

「適用」について、ガダマーは法学の例を出して説明している (同書、504-518)。ある法 (刑事法) を理解するという事は、その内容や成立の歴史的過程を知るだけでは不十分である。実際の事件に対して適用すること (判決を行うこと) によって初めて理解が生じるのだ。この「適用」は「応用」ではない。「応用」は一般法則をそのまま個別例に当てはめるのであるが、法の「適用」において、事件はそれぞれ個別であり、その「適用」はかなり柔軟に行わなければならないのである。

以上のように、「問いと答えの論理」とは、様々なレベルで同時に生じているのである。そして、このような「問いと答えの論理」のなかで、いわゆる「先入見」が明らかになってくる。例えば、「サティ」の慣習に初めて見聞した人が驚いた場合、それは、その文化のなかでは「妻の殉死」という慣習がなかったためであるだろう。この場合、その驚きは、ある個人において生じたと言えるであろうが、しかし、いわゆる個人の主観的な思いなし (空想) ではなく、ある文化慣習が別の文化慣習と同じではなかったことが示されているとも表現ができる。とするならば、「問いと答えの論理」とは、非常に広い意味での「伝統」あるいは「伝承」(塚本、1995) に関わっているということができよう。この「伝統」あるいは「伝承」に対して、どのように感じどのように考えるのかは、その文化のなかの人々でも同じではないであろうが、それでも、このような「伝統」あるいは「伝承」をある種の基盤として「理解」が生じていることは否定できないのである。このように考えるならば、それぞれの個人において生じていることを、(他人と完全に無縁と言う意味での) 主観的と呼ぶことは、適切ではないように考えられる。

ところで、このような伝統を最も中心的に成立させているのは、言語である (ガダマー、1993)。次にガダマーの言語観を見てみよう。

c 言語について

人間にとっての言語は、本来的には (意思伝達等のための) 道具や手段のようなものではないとガダマーは言う (ガダマー、1977、81-82)。意のままに使われるという点においては言語も道具も共通しているように思われるが、道具は用が終わると手放されるのに対し、言語は常に我々を取り巻き、言語に我々自身が捉えられているからである。¹¹

ハイデガーの弟子であるガダマーは、「われわれはいつもすでに世界の中に住んでいることと同じく言語の中にも住んでいる」と述べる (同書、82)。このようなガダマーの第一の論点は、言葉とその事象との本質的な関係である。「語は、その中で語られてくる事象に

よってのみ、語となる」だけでなく、「語られてくる事象は、語の中で、自ら自身の規定性を受け取る」と主張される（Gadamer, 1990, 479）。ガダマーが想定しているのは詩などの芸術的言語（創造的な言語表現）であるが、それ以外でも、（インタビューにおいてしばしば生じるように）初めて自分の様々な考えや感情が言葉になったときも、言語のなかで「事柄はそれ自身になる」ということができるであろう。¹²

ガダマーの言語論における第二の論点は、言語自体の開放性である。ガダマーによれば、人間の言語を主観的な能力に属するものと考えるのは根本的な錯誤である（ガダマー、1995、14）。たとえば、対話がうまく進行している場合、それを支配しているのは、対話者ではない。「対話のなかで真実として現れるのは、『わたし』の意見でも『あなた』の意見でもないロゴス、したがって対話者たちの主観的な意図をはるかに超えるロゴスである」（ガダマー、2008、569）。もし言葉が人間に内属する能力であるとするならば、対話のなかで思わぬ意見が生じることをどのように説明すればよいのであろうか。

異文化に関する人類学的な経験も、言語の開放性を示している。異文化の意味構造を理解するということの最大の契機は、その言語の理解であろう。そして、異文化の理解が進むに従って、前述のように、自文化についての理解も変容していく。これが、いわゆる「地平融合」（ガダマー、2008、480）であるが、このことは、言語化されない事柄に対しても当てはまるであろう。言語化されていない事柄に対し、我々は多くの場合既存の言語表現を用いてアプローチしようとする。だが、新たな概念や言語表現の創造において、我々は既存の表現を使いつつ、その意味を変えて迫ろうとする（メルロ＝ポンティ、1989、143）。この場合、言語が自らを変えながら事柄を我有化（appropriation）しようとしていると言い表すことができるかもしれないが、逆に、事柄が言語にその変容を強いているということもできるであろう。

したがって、「理解される存在は言語である」（Gadamer, 1990, 478）と言うガダマーは、「他の言語体系との共約不可能性」を主張しているのではなく（バーンスタイン、1990b、348-350）、その真意は言語の開放性にある。そして、この開放性に、（前述の）伝統（あるいは伝承）が基づいているのである。人間は言語のなかに生まれ、言語に身を委ねながら、伝統や異文化を身につけ、様々な人と対話する中で、自ら自身と他者を変容させていくのである。

4.3 現象学的看護研究の基礎について

ここで以上の議論に基づいて、現象学的看護研究の基礎についてまとめたい。まず第一にその基礎的前提について、そして、第二に、現象学的研究の遂行について、最後に、その研究の正当性についてである。

a 現象学的看護研究の基礎的前提

現象学的看護研究の基礎的前提は、言語性に存していると我々は考える。つまり、言語は研究のための道具的存在ではなく、言語において事柄がそれ自身になるからである。そして、より重要なことは、言語の開放性である。言語の開放性が、言語ならびにその意味の公共性や共有性と根本的に関係しているのである

以上のことは、研究の対象（インタビューでのデータとしての言葉ほか）だけではなく、

研究者自身（研究者の理解、記述ほか）にも関わる一般的な場として言語を考えなければならぬことを示している。もし言語の基本的な性格を踏まえないならば、社会科学的あるいは人文科学的な研究にそぐわない研究課題（「患者の体験そのものの理解」等）や研究方法を選択する恐れがあると言えるであろう。

b 現象学的看護研究の遂行について

量的研究と比べたときに、以下の三つの契機が質的研究の特徴となる。

① 個別的な出来事の記述的研究

② 研究者の先入見を排除するのではなく、それを活かす研究

③ 出来事のなかでの一般化や、様々な出来事の間での共通性と違いについての理解
これは、量的研究からすれば、以下のようにみなされうるであろう。

①'（因果関係等の）説明が欠如している研究

②' 主観的研究

③' 一般化や法則化が不可能な研究

量的研究からこのように批判されるかもしれないが、だが、これら三つの契機（①～③）は、言語性あるいは理解等に基づいた正当性を備えていると考えられる。

①の個別的な出来事について、因果性のなかで捉えることによって、その個別性を脱していくという方向が考えられるが、個別的な出来事も言語のなかで生じている以上、意味構造などの一般性がそれ自体に内在しているのである。また現象学的あるいは解釈学的な記述研究の特徴は、言語あるいは観察によって顕在化された事象を手引きとしつつ、それらの事象に基づいている非顕在的な事象（地平や構造）を明らかにしていくことである（非顕在的な事象とは、研究の対象だけではなく、研究者自身の理解の仕方も含まれている）。この解明は、因果性による解明とは根本的に異なっており、因果性によって代替されることはないのである（それゆえに、現象学的あるいは解釈学的な研究は、因果性を解明する研究と両立可能であると言えることができるだろう）。

②の「先入見を活かす」ことは、一見、「主観的な」研究に陥るように見える。だが、ある文化や伝統のなかで何らかの疑問を持つということは、その文化や伝統の基本的な考え方に対する疑問である場合、それは単純に「主観的な」疑問とみなすことはできないであろう。

③の「法則化」に関しても、「理解」の本性に関わっている。理解自身が、理解される対象に何も影響しないと想定される場合（自然科学的な量的研究）、それは客体化可能であり、時として一般的な法則化も可能であろう。だが、「理解」が、理解している自分自身の理解にも関わり、また、理解を具体的に実施し適用することで、他の事象と自分自身を変えていく場合（社会科学あるいは人文学における理解）、客体的な一般化はそもそも不可能である。それは、理解する人自身が、（広義での）主体であるからである。（ハイデガーが強調した）「解釈学的循環」とは、部分と全体との相関関係にとどまらない。それは、理解する人の関与の積極的な意義を明らかにしているのである。

c 現象学的看護研究の正当性

だが、上記の三つの特徴だけでは、現象学的看護研究の正当性は十分に示されたことに

はならない。これらの特徴を判明に理解することは、現象学的看護研究の正当性についての「必要条件」ということができるであろう。

他方、その「十分条件」は、研究の基準と方略（本論文第2節）である。特に、専門的な研究集団のなかでの討議は、研究の正当性を高める一つの契機になるであろう。このような意味でも、研究とは公的な出来事であり、研究も一つの伝統なのである。

ところで、ベナーの解釈学的現象学（ベナー編、2006）は、研究の「十分条件（基準と方略の提起）」だけでなく、その「必要条件」も示している。ベナーは、ドレイファスのハイデガー解釈に依拠しつつ、意味が公的であること（同書、98）、理解とは相異点と共通点を明瞭にすることであり、決して共通点を一般化して取り出すことではないこと（同書、107）等を主張する。そして、（ベナーが依拠している）ハイデガーの『存在と時間』では、現存在の脱自性や感情の開示性が指摘され、いわゆる主観—客観関係（「内的な体験」と「外的な事物」との関係）という枠組みが超えられている。さらにハイデガーは、理解（解釈）が現存在の実存嚮（現存在の根本的構造）であって、単なる主観の能力ではないこと、それゆえに、「解釈学的循環」は現存在にとって（認識論的ではなく）存在論的な意義を持つことを明らかにした。以上の論点はベナーらの議論の基本的な前提であり、また我々の主張とも重なっているが、我々と異なっている点もある。

では、このベナー（あるいは『存在と時間』のハイデガー）において何が問題であるのか。端的に言えば、それは、『存在と時間』では現存在は主題化されているが、現存在の根底（現存在が依拠している事柄）については主題化されていない、ということである。

言うまでもなく、このことはハイデガー自身も気が付いていた。これがいわゆるハイデガーの「転回」の一つの契機となるのであるが、ハイデガーにとって、現存在の根底にある代表的な事柄は、言語である。『存在と時間』において、言語は現存在によって所有されていると考えられていたが（ハイデガー、1980、295）、約二十年後にジャン・ボフレへ宛てた書簡のなかでは「言葉は存在の家である。言葉による住まいのうちに、人間は住むのである」（ハイデガー、1997、18）と主張されるようになったのである。

ところで、我々がガダマーに依拠したのは、人間存在の根底にあり、人間存在を支えている言語性にガダマーが着目しているからである。いわゆる後期のハイデガーも言語性を強調するが、しかし、詩などの「別の思索」へと向かうのに対し、ガダマーは我々の様々な経験（芸術経験だけでなく、社会科学あるいは人文学の研究や、対話等）を主題化している（ガダマー、1986、xxv）。このような点において、（『存在と時間』における）ハイデガーの解釈学的現象学とは異なった思想的地平がガダマーにおいて開かれていると考えられるのである。¹³

おわりに—出来事の記述と、記述という出来事

それにしても、まだ疑問が残るであろう。患者の経験について研究者が記述するが、それは、患者の経験そのものではない以上、このような研究成果には、どのような研究的意義があるのであろうか。

このような疑問は、実は、文化人類学においてすでに提起されていた。たとえば、マリノフスキーの民族誌は、もちろんマリノフスキーが記述したものであり、いわゆる「客観

的記述」ではない。そして、マリノフスキーが記述した民族の「文化」はもはや地球上に存在しないのであり、その正当性を確証することは困難であるのだ。

このような反省によって、民族誌は学問的研究ではなく、「文学」に近いと言われようになった（クリフォード&マーカス編、1996）。このことは、（個別的な出来事の記述を主要なアプローチとする）社会科学と人文学の各分野にも当てはまるのではないだろうか。

「文学」であるのか「研究」であるのか、ということは、その定義の問題とも関わるので、ここでは立ち入らないことにするが、重要なことは、出来事についての記述自体が、一つの出来事として生じている、ということである。マリノフスキーの記述がどこまで「真正である」のかは誰も決裁できないであろう。だが、彼の記述は「古典」として読まれ続けている（ギアツ、1996）。つまり、そのテキストが、我々に対して何らかの「問い」を投げかけ続ける限り、それは読まれ続けるのである。もし、そうであると考えるのであれば、テキストの「真正性」は、テキストに内在した「問い」の広さと深さの一部であり、逆ではないと考えることができるであろう。

以上、現象学的看護研究のみならず、社会科学における質的研究の基礎的前提として、理解の本質的構造と、人間における言語の根本性について検討してきた。特に、言語の開放性に立脚することによって、研究の基本的なエレメント（場）のみならず、その遂行や成果に関しても基本的な視座が得られるのではないかと我々は考えている。¹⁴

【付記】本論文は、平成 22～24 年度科学研究費補助金（研究種目：基盤研究（C）、課題番号：22520024、研究課題名：〈問いと答えの弁証法〉に関する実践的原理的検討——ガダマー思想の新解釈、研究代表者：家高洋）の研究成果である。

〈参考文献〉

- Apel, Karl-Otto et al. (1971), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp
- ベナー、パトリシア編（2006）、『解釈的現象学』（相良 - ローゼンマイヤーみはる監訳）、医歯薬出版〔原著 1994 年刊行〕
- ベナー、パトリシア&ルーベル、ジュディス（1999）、『現象学的人間論と看護』（難波卓志訳）、医学書院〔原著 1989 年刊行〕
- ベルク、ヴァン・d & 早坂泰次郎（1982）、『現象学への招待』、川島書店
- バーンスタイン、リチャード・J（1990a）、『科学・解釈学・実践 I』（丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦訳）、岩波書店〔原著 1983 年刊行〕
- バーンスタイン、リチャード・J（1990b）、『科学・解釈学・実践 II』（丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦訳）、岩波書店〔原著 1983 年刊行〕
- クリフォード、ジェイムズ&マーカス、ジョージ編（1996）、『文化を書く』（春日直樹・足羽与志子・橋本和也・多和田裕司・西川麦子・和邇悦子訳）、紀伊國屋書店〔原著 1986 年刊行〕
- コーエン、マルレーヌ・Z、カーン、デイヴィッド・L&スティーブス、リチャード・H（2005）、『解釈学的現象学による看護研究』（大久保功子訳）、日本看護協会出版会〔原著 2000 年刊行〕

- ドレイファス、ヒューバート・L (2000)、『世界内存在』(門脇俊介監訳)、産業図書〔原著 1991 年刊行〕
- フリック、ウヴェ (2002)、『質的研究入門』(小田博志・山本則子・春日常・宮地尚子訳)、春秋社〔原著刊行 2002 年〕
- フォルジェ、フィリップ編 (1990)、『テキストと解釈』(饒田収・三島憲一・森本浩一・石原次郎・足立信彦・関本英太郎訳)、産業図書〔原著 1984 年刊行〕
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Gesammelte Werke 1, Wahrheit und Methode*, J.C.B.Mohr〔原著初版 1960 年刊行〕
- ガダマー、ハンス＝ゲオルク (1977)、『哲学・芸術・言語』(齊藤博・近藤重明・玉井治訳)、未来社〔原著 1967 年・1972 年刊行〕
- ガダマー、ハンス＝ゲオルク (1986)、『真理と方法 I』(饒田収・麻生建・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎訳)、法政大学出版局〔原著初版 1960 年刊行〕
- ガダマー、ハンス＝ゲオルク (1993)、『理論を讀んで』(本間謙二・須田朗訳)、法政大学出版局〔原著初版 1983 年刊行〕
- ガダマー、ハンス＝ゲオルク (1995)、『ガダマーとの対話』(巻田悦郎訳)、未来社〔原著 1993 年刊行〕
- ガダマー、ハンス＝ゲオルク (2008)、『真理と方法 II』(饒田収・巻田悦郎訳)、法政大学出版局〔原著初版 1960 年刊行〕
- ギアツ、クリフォード (1987)、『文化の解釈学 I』(吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘允・板橋作美訳)、岩波書店〔原著 1973 年刊行〕
- ギアツ、クリフォード (1991)、『ローカル・ノレッジ』(梶原影昭・小泉潤二・山下晋司・山下淑美訳)、岩波書店〔原著 1983 年刊行〕
- ギアツ、クリフォード (1996)、『文化の読み方/書き方』(森泉弘次訳)、岩波書店〔原著 1988 年刊行〕
- ギアツ、クリフォード (2007)、『現代社会を照らす光』(鏡味治也・中村伸浩・西本陽一訳)、青木書店〔原著 2000 年刊行〕
- Giorgi, Amedeo (2009), *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*. Duquesne University Press.
- 早坂泰次郎 (1999)、『現場からの現象学』、川島書店
- ハイデガー、マルティン (1980)、『存在と時間』(原祐・渡辺二郎訳)、中央公論社〔原著初版 1927 年刊行〕
- ハイデガー、マルティン (1997)、『「ヒューマニズム」について』(渡辺二郎訳)、筑摩書房〔原著初版 1947 年刊行〕
- 広瀬寛子 (2003)、『看護カウンセリング 第 2 版』、医学書院
- ホロウェイ、イミー&ウィーラー、ステファニー (2006)、『ナースのための質的研究入門 第 2 版』(野口美和子監訳)、医学書院〔原著 2002 年刊行〕
- レイニンガー、マデリン・M 編 (1997)、『看護における質的研究』(近藤潤子・伊藤和弘監訳)、医学書院〔原著 1985 年刊行〕
- ルーマン、ニクラス (1993)、『社会システム論 (上)』(佐藤勉監訳)、恒星社厚生閣〔原著 1984 年刊行〕

- ルーマン、ニクラス (2009a)、『社会の科学 1』(徳安彰訳)、法政大学出版局〔原著 1990 年刊行〕
- ルーマン、ニクラス (2009b)、『社会の科学 2』(徳安彰訳)、法政大学出版局〔原著 1990 年刊行〕
- メルロ＝ポンティ、モーリス (1989)、『見えるものと見えないもの』(滝浦静雄・木田元訳)、みすず書房〔原著 1964 年刊行〕
- 美濃由紀子 (2000)、『がん看護における「対人関係」の現象学的アプローチ』、ブレーン出版
- 水寄知子 (2008)、『考えるがん看護』、すぴか書房
- 西村ユミ (2001)、『語りかける身体』、ゆみる出版
- 西村ユミ (2007)、『交流する身体』、日本放送出版協会
- 野村良子 (2009)、『看護科学のパラダイム変換』、へるす出版
- ポーリット、デニース・F&ベック、チャリル・T (2010)、『看護研究 第2版』(近藤潤子監訳)、医学書院〔原著 2004 年刊行〕
- 西條剛央 (2007)、『質的研究とは何か SCQRM ベーシック編』、新曜社
- 西條剛央 (2008)、『質的研究とは何か SCQRM アドバンス編』、新曜社
- 高橋照子 (1991)、『人間科学としての看護学序説』、医学書院
- 高崎絹子 (1993)、『看護援助の現象学』、医学書院
- トーマス、サンドラ・P&ポリオ、ハワード・R (2006)、『患者の声を聞く』(川原由佳里監修)、エルゼビア・ジャパン〔原著 2002 年刊行〕
- 塚本正明 (1995)、『現代の解釈学的哲学』、世界思想社
- ウィリッグ、カーラ (2003)、『心理学のための質的研究法入門』(上淵寿・大家まゆみ・小松孝至訳)、培風館〔原著 2001 年刊行〕
- 渡邊美千代、渡邊智子、高橋照子 (2004)、『看護における現象学の活用とその動向』、『看護研究』〔医学書院〕37(5)所収、59-69 頁
- 山内典子 (2007)、『看護をとおしてみえる片麻痺を伴う脳血管障害患者の身体経験』、すぴか書房

〈註〉

¹ 本論文では、「現象学的研究」という語において、いわゆる「解釈学的 (hermeneutical) 研究」や「解釈的 (interpretive) 研究」、「現象学的解釈学」、「解釈学的現象学」も含めて扱う。というのは、ベナー (ベナー&ルーベル、1999; ベナー編、2006) らの解釈学的 (解釈的) 研究において主に取り上げられるのは『存在と時間』の時期のハイデガーであり、この時期のハイデガーは自ら自身の哲学的立場を現象学とみなしているからである。「哲学は、現存在の解釈学から出発する普遍的な現象学的存在論である」(ハイデガー、1980、115) 等を参照。もちろん、フッサールの現象学とハイデガーとの違いも必要に応じて論じる。なお、ベナーは、「解釈学的」と「解釈的」とを区別して扱っていない (ベナー編、xviii)。本論文では基本的に「解釈学的」という語を用いる。引用に関しては、邦訳がある文献はその頁のみを記す。訳出に関しては必ずしも邦訳に従っていない場合がある。邦訳者の方々の訳業に対し深く感謝するとともに、御寛恕をお願いしたい。また、

2011年1月に刊行される『看護研究』における拙論（「理解について」）と本論文の内容が部分的に重なっているが、『看護研究』での論文ではガダマーとメルロ＝ポンティが主に取り上げられているのに対し、本論文では（後述するように）ギアツに関する考察が中心となっている。

² したがって、本論文では、現象学一般、そして現象学的あるいは解釈学的研究の具体的な方法論については立ち入って論じない。現象学的方法論に関しては、ホロウェイ&ウィーラー（2006、167-184）、解釈学的方法論に関しては、ベナー編（2006、61-118）を参照。

³ なお、量的研究に魅力を感じなくなったことについてマーネンは以下の項目を挙げている（トーマス&ポリオ、2006、15-16）。「研究者の選択した変数が比較的些末な範囲しかカバーしないこと」、「主要な変数の抽象性」、「複数の調査を比較解析する互換性の欠如」、「予測妥当性を最大まで高められないこと」、「ごくわずかの読者を除いてほとんどの人が理解できないような高度に洗練された論文作成技法を用いること」、「多変量解析の複雑さ（このため、たとえ理解できたとしても、変化を起こすための構造を考えることは困難）」。

これらの項目から読み取れることは、研究結果の現実的な適用が非常に困難である、ということである。これに対し、質的研究は、看護研究者自身が知悉している看護実践についての記述を与えており、アナロジー（ギアツ、1991、37）や「適用」による理解に開かれていると考えられる。詳しくは本論文第3～4節を参照。

⁴ 以上の五つの基準の他に、ホロウェイらは信憑性（authenticity；真正性）を挙げている。これは、研究過程の方略が適切に行われているかどうかに関係する基準である（ホロウェイ&ウィーラー、2006、251-252）。

⁵ 「トライアングレーション」とは、一つの現象に関する研究のなかで、研究方法、データ収集法、調査者、あるいは理論的視点が異なっているものを組み合わせることである。たとえば、質的方法と量的方法、面接と観察などの組み合わせが実際に行われているのである（ホロウェイ&ウィーラー、2006、289）。

⁶ 質的研究のなかでは、「個々人の主観的な意味づけ」を探ろうとする研究（象徴的相互作用論）もある（フリック、2002、22-24）。この場合の「主観的」とは「個人の」という意味であり、「誤り」などのニュアンスは含まれていないであろうが、「主観的」という言葉自体が、（本節で示されたように）多義的であり、その存在様態も様々に解される可能性がある。「主観的」という言葉を敢えて使わない、ということも必要であると思われる。

⁷ 人類学者は「社会的な文化」、看護学者は「患者の体験あるいは経験」を目指しているという点において異なっているように見えるが、（文化人類学者と同様に）看護学者も、患者における完全に私密的な個人的体験を明らかにしようとしているのではないだろう。というのは、まず第一に、「患者の体験」についての研究は、同じ疾病や同じ障害を持つ患者の間での何らかの共通な事柄に基づいているからである（例えば、水寄（2008）においては、複数の患者のがん体験に解明の焦点が当てられている）。つまり、同じ疾病や障害においては何らかの共通な事柄があり、それが背景（あるいは前提）となって、各々の患者の体験の独自性が明らかにされるということである。そして第二に、患者の体験は「～についての体験」であるということが挙げられる。「体験」とは、自らの身体についての体験も含まれるが、それだけではなく様々な他者たちについての、他者たちとの体験もあり、し

ばしば言われるように、病気も、患者の一連の体験のなかの一つとして位置づけられうる以上、それは（広義での）世界との関わりの一側面と考えることができるであろう。これらの理由によって、「(患者等の) 体験」も、私秘的ではないとみなすことができるであろう。

8 看護あるいは看護学における基本概念の一つはケアである。ケアを前提とするのではなく、「ケアとは何か、ケアとはどのような現象であるのか」ということも看護学にとって重要な研究課題であるだろう。西村（2007）では、看護学生や新人看護師の経験が取り上げられているが、これは、そもそもケアとは何かということを見直す一つの視角を提示している。それだけでなく、この著作を読み進めるなかで、読者は自ら自身のケアに思い致し、それを再考する契機ともなっている。このことは、ギアツが上記で述べていることと、基本的には同じであるように考えられる。

9 この「社会科学と人文学」は、ガダマーの表現では「精神科学 (Geisteswissenschaften)」である。これは英訳された場合は「人間科学」であるが、「人間科学」とは「社会科学と人文学 (social sciences and humanities)」のことである（コーエン、カーン&スティーブス、2005、16）。（人文学のなかの）文学研究や哲学研究は多くの場合自ら自身を「科学」とみなしていないので、冗長になるが本論文では「社会科学と人文学」とした。

10 ガダマーのように「理解とは別様に理解することである」と言って理解の多様性を強調すると、そもそもコミュニケーションが成り立たないのではないかという疑問が生じるかも知れない。このことについて、以下、システム論者ルーマンの立場から簡単に補足しておきたい。ところで、ガダマーの主張に対して疑問が生じる場合、それは、「送り手から受け手へ同じことが伝わるのがコミュニケーションである」という前提を受け入れていると考えられる（したがって、「受け手が別様に理解する」ということは、送り手のメッセージを理解していない以上、コミュニケーションは成立していないということになるのである）。コミュニケーションの成立について、ルーマンのシステム論から考えるならば、「同じこと」が伝わるからコミュニケーションが成立するのではない。コミュニケーションが成立しているから、伝わっているのは「同じこと」だとされるのである。医療現場のように伝統（慣習）がかなり強力である場合は、発言者の言葉が、聞き手の言動の理由となる。その際、発言者の意図「そのもの」を完全に把握しなくても、聞き手は適切な行動ができる場合があるだろう（これは、発言者と聞き手との間で「伝統」が共有されているからである）。ある発言が、それに対応する（と思われている）言動を引き起こすということによってコミュニケーションが成立しているから、発言者の「意図」そのものが聞き手に伝わったと考えられるのであり、ルーマンの場合は、その逆ではないのである（このことは、認識論的な問題にも当てはまる。「同じ」ものを認識しているからコミュニケーションが成り立つのではなくて、コミュニケーションが成り立っているから、我々は「同じ」ものを認識しているとみなされるのである）。では、確固とした基盤がない以上、我々のコミュニケーションは幻覚のようなものなのだろうか。そうではない。確固とした基盤がなくて通じ合うということが、コミュニケーションの実態であり、ルーマンのシステム論はこのような不可思議な事態を解明しようとしているのである（ルーマン、1993、176-180）。

11 言語が「道具」や「二次的なもの（現実についての反映物）」という見方が現在行き渡っているのは、近代以降の自然科学の影響のためであるとガダマーは指摘する（フォルジ

エ編、1990)。「主体が方法に自信をえて、合理的数学的な構成の手段を用いることにより、経験的現実を自己のものとし、判断命題でそれを表現する」ということが、自然科学における世界理解の普遍的な正当性の前提であった(同書、52)。この世界理解のなかでは、言語は単なる中間的な存在でしかなく、その重要性は認められなかったのである。だが、20世紀中頃以降、言語そのものが意識化されると、あらゆる世界理解はまず言語によって媒介されていることが明らかになり、自己意識や「センス・データ」よりも言語の優先性が重視されるようになってきた。このことは、現象学の第二世代のカッシーラーやハイデガーが、また英米では(ラッセルの影響を受けた)ウィトゲンシュタインが言語の重要性を主張していることに現れている。

¹² これが、本論文の1.2におけるウィリッグ(2003)の疑問(体験と言語との関係)への基本的な返答となる。つまり、体験が体験となるのは言語化されるときにおいてである以上、言語化される以前の体験に関しては、(その存在は否定されないが)それを主題的には探求しないということである。だが、そのように考えたとしても、言語化されていない体験がどのようにして言語化されるのか、ということについては考察しなければならないであろう。これは後日の課題としておきたい。

¹³ ガダマーの解釈学に依拠している研究としては、水寄(2008)が挙げられる。水寄自身が出典を示していないので推測するしかないが、「理解」に関して(水寄、2008、183)ガダマーと近い論述が見られる。他方、伝統的(あるいは常識的)な存在区分(「感覚」と「観念」)に従っている箇所もある(同書、129-130)。このような区分の廃棄をガダマーは目指しているものであり、この点などに関して、水寄の研究は一貫していないように思われる。

¹⁴ ガダマーの言語論に対して、ハーバーマスは批判を行っている(Apel et al. 1971, 45-57, 120-160)。ハーバーマスの批判は塚本(1995)が指摘するように的を外れたところもあるが、しかし、言語における権力性等の問題は我々も考慮に入れなければならないであろう。