

現象学的発生運動学の基礎づけに関する学問論的一考察

中村 剛*

キーワード：発生運動学、学問論、現象学、現象学的還元、本質観取

I. はじめに

我々が新しい運動を覚えようとするときには、自らの本原的な動感 (Kinästhesie)^(8-p.24) を拠り所とするほかはない。そのとき我々は「こうやって、こうやって、こう」といった具合に、どんなリズムでどのように動くのかという〈動感メロディー〉(kinästhetische Melodie) を構成しながら試行錯誤を繰り返す。そして、こんな感じでやればできるといように動感にあるかたち (動感形態) を捉えることによって、その運動が「できる」という確信をもつことができる^(11-pp.100)。

発生運動学においては、運動ができるということ、このようにその運動の成立を支える〈動感形態〉(kinästhetische Morph) を構成できること、言い換えれば、〈動感能力の発生〉と位置づける。このような動感能力 (kinästhetische Vermöglichkeit) の発生は、体育・スポーツの実践現場において、新しい動きの発生に日々腐心している者 (教師、指導者、児童・生徒、選手) にとっては、当たり前のことであり、また最大の関心事でもある。

しかし、わが国のこれまでの運動研究では、このような動感化現象は個人的な運動体験であり、客観性に乏しい単なる感覚印象であるとし

て、研究対象から排除されてきた^(12-p.2)。そうした背景には、わが国の運動研究が、戦前の生理学的運動学に端を発し、戦後アメリカから導入された Kinesiology、次いで、ソ連を中心に発達した Biomechanics といったように、精密自然科学的な運動研究が常に主流を占めてきた事情がある^(5-pp.1)。

それに対して、金子は、人間社会にとって貴重な運動文化の伝承実践に貢献しようするためには、運動を覚える者 (選手、児童・生徒) の動感化現象を主題的に取り扱う運動学の必要性を強調して、自然科学的な運動分析とは全く別種の現象学的な発生運動学を体系化している^(8,9,10,11,13)。

しかし、自然科学的な運動研究が主流を占めてきたわが国においては、運動主体の動感化現象を、現象学的立場から主題化する金子の発生運動学は容易に受け入れられないようである。金子がその著書において^(8-p.11)、発生論的な運動研究は自然科学的な運動研究とは別種の、Strasserの意味での科学外的^(20-pp.186)な運動分析論であり、そのような運動研究とは異なった対象と方法 (現象学的な研究方法) をもつと、わざわざ注意を促しているにも関わらず、そのような研究は非科学的だと、的外れな批判をする研究者がいるほどである。このような的外れの批判が出てくる背景には、実証的な自然科学だけが唯一正統な学問であり、あらゆるものごと

* 埼玉大学教育学部保健体育講座

が因果決定論的に説明できるといったプリミティブな学問論的認識が見え隠れする。

そこで本研究では、学問論的立場から、自然科学的研究が唯一正統な学問とは言えないこと、さらには自然科学が排除してきたわれわれの主観的体験（意識体験・動感化現象など）については、現象学的な研究方法が有効であることを明らかにしようとする。

なお、前者については、小林による学問論^(16, 17, 18)を参考に、近代における自然科学の成立過程に検討を加え、さらに自然科学の射程と限界を確認することによって、それが唯一正統な学問とは言えないことを指摘する。また後者については、竹田と西によるHusserl現象学の解説書^(19, 21, 22)に依拠しながら、現象学の方法がどのようなもので、その方法によってどのようにして主観的体験の分析から客観的な知見を導き出しうるのかということについて明らかにしたい。以上のような考察を通じて、動感化現象を主題化しようとする現象学的な発生運動学を、自然科学とは異なった知のスタイルをもった学問として基礎づけることが本研究のねらいである。

II. 自然科学の成立過程とその射程と限界

1. 自然科学の成立過程

現在の自然科学は、17世紀に、それまで支配的であったAristotelēsの自然学 (physikē) を、その根底から解体することによって成立したとされる^(18-p.4)。ここでは、自然科学の成立過程の検討を行う前に、このAristotelēsの自然学について小林の解説に沿って概観しておきたい。

1) Aristotelēsの自然学について

今道によれば^(7-p.220)、Aristotelēsによる自然学は、現在における天文学、気象学、力学、物理学、化学、生物学といった諸学科の総括としての自然科学にあたるものと、自然哲学にあたるものが総合された学問体系と位置づけられる。

そして、この自然学においては、運動と変化が自然の根本現象と捉えられ、事物の運動変化に関する原理的探究が中核に据えられたという。

小林は^(18-pp.4)、このAristotelēsの自然学は、知覚経験から導き出せるものを原理 (Archē) として、事物の運動変化を知覚経験に即して具体的・全面的に記述しようとするものであり、そこでは、運動変化として物体の「位置の変化」だけでなく、「量的変化」や「性質の変化」までもが取り上げられたと述べている。このようにAristotelēsの自然学は、運動変化として、空間的な位置移動だけではなく、われわれの感覚知覚に現れる事物の性質的な変化をも取り上げようとするものであった。

このような自然学においては、事物の運動変化を捉える上で、その原因概念として「質料因」、「形相因」、「目的因」、「起動因」の4つが設定されている^(18-p.9)。小林によれば、質料因は、事物が構成される素材のことであり、形相因は、それが何であるべきかを示す規定にあたる。また、目的因は事物がその実現へと向かう目的であり、起動因は運動変化あるいは静止の起源とされる。

原因概念として〈事物のあるべき姿としての形相因〉と〈事物が到達すべき目的因〉を取り上げているところが特徴的であるが、自然現象を知覚経験に即して具体的・全面的に捉えようとするAristotelēsにとって、運動変化は、単に質料をもった事物が、起動因によって位置を変化させるということだけでなく、それがどのような形態や目的に向かって変化しているのかということも、当然、解明しなければならないことだったのである^(18-p.10)。

小林は^(18-pp.4)、このようなAristotelēsの自然学が、知覚によって捉えられる豊かな環境世界を全面的に記述する上で、大変よく組織されたものであり、だからこそ古代から17世紀に至るまで、自然科学の歴史を支配することができたと述べている。

2) Galileiによる科学革命

Aristotelēs自然学の解体は、自然科学の祖であるGalileiによって開始されたといわれる^(18-pp.13)。Aristotelēsの学問論においては、われわれが知覚する具体的な自然は、抽象的な数学によっては取り扱えないとされていた^(18-pp.12)。Galileiが、そうしたAristotelēsの学問論から抜け出すことができたのは、Arkhimedes科学の修得によるといわれている^(18-p.14)。小林によれば^(17-p.32)、Arkhimedesの静力学は、「数学が、一般に、観想的学問ないし抽象的で非現実的な学問とみなされていたギリシアにあって、「艇子」や「釣り合い」や「浮力」といった地上の現象に数学を適用し、そこから有用な帰結をひきだすという点で例外的なものであった」という。GalileiはこのArkhimedesの静力学を学ぶことで、数学によって自然現象の法則性を明らかにできるという確信をもつにいたる。このような確信に基づいて、Galileiは、Aristotelēsによる運動変化の捉え方を斥け、それを空間上の位置変化に還元して、自由落下運動の数学的定式(落下距離は落下時間の二乗に比例する)を導き出すことになる^(18-p.18)。また、Aristotelēsの自然学においては難問とされていた投射体の運動についても、それを水平方向の運動と鉛直方向の運動に分解した上で、前者を一樣単純運動(慣性運動)とし、後者については自由落下運動の定式を応用することによって、その運動が「放物線」を描くことを帰結する^(18-p.18)。さらに、そこでは、初速度が同じ場合には、投射角が45°の場合に最も遠くまで到達するということが、数学的論証によって明らかにされる。

Galileiはこうした一連の研究成果を通じて、数学を用いた自然現象の分析が、その実在的構造を明らかにすることを示すことによって、近代自然科学(物理学)への道を大きく切り拓くことになったのである。

3) Descartesによる科学革命

小林によれば^(18-pp.20)、近代自然科学の創始に

大きく貢献したGalileiではあったが、Aristotelēsの学問体系全体を解体するという点においては、不十分だったという。Aristotelēsの自然学を支えている基本概念を排除して、近代自然科学の哲学的基礎づけを行ったのはDescartesであった。

Descartesは『方法序説』において^(1-pp.8)、既存の学問を学んだラ・フレーシュ学院時代を振り返って、次のようなことを述べている。

数学だけは「その推理の確実性と明証性のゆえ」に好きだったが、その一方で、哲学については「幾世紀もむかしから、生を享けたうちで最もすぐれた精神の持ち主たちが培ってきたのだが、それでもなお哲学には論争の的にならないものはなく、したがって疑わしくないものは一つもない」として偽とみなし、さらに「ほかの諸学問については、その原理を哲学から借りているかぎり、これほど脆弱な基礎の上には何も堅固なものが建てられなかったはずだ、と判断した」。

Descartesにとっては、数学以外の学問は信用できないものであった。そして、その信用できない諸学問とは、Aristotelēsの哲学体系を中心とする、いわゆるスコラ哲学(論理学、自然学、形而上学)であった^(17-p.21)。

『方法序説』を公刊した後、Descartesは、その著書『省察』⁽²⁾によって、Aristotelēsの自然学に代わる「数学的自然学」を打ち立てるために、Aristotelēsの体系の基礎をなす認識論と存在論の解体と、それに代わるものの構築を成し遂げることになる^(18-pp.22)。

Descartesに関しては、「我考える、ゆえに我あり(Cogito, ergo sum)」という言葉が有名であるが^(1-p.46)、小林によれば^(18-pp.22)、Descartesがこの「コギト」の定立によって意図したことは、人間は感覚経験を通してのみ知識を獲得するというAristotelēs体系の基礎をなす経験論的認識論を解体することだったという。Descartesは、「数学的自然学」の確かな基盤を設定するために、疑わしいものをすべて排除して〈不可

疑的な原理(学問の確かな出発点)を追求するといった〈普遍的懐疑〉を行使し、この「コギト」を見出すことになるのだが^(1-p.45)、それは同時に、われわれの感覚が事物の普遍的性質を示すものではなく、「私の思考」だけが、事物の普遍的性質を捉えうることを主張するものであった^(18-p.23)。

またDescartesは、事物の存在について、その本質がどのようにして認識されるのかということを検討するが、そうした存在の本質把握についても、感覚によってなされるのではなく、知性のうちに生得的に備わっている数学的对象(「幾何学的延長」の観念)によってなされると結論づける^(18-p.24)。これも、知識は感覚経験によって獲得されるとするAristotelēsの認識論を完全に排除しようとするものであった。

このように徹底した方法的懐疑によってAristotelēsの認識論を排除したDescartesではあったが、〈人間の知性の内にある数学的对象(観念)に基づいた認識が、なぜ、外的な自然的物事の実在的構造に到達しうると言えるのか〉といった難問(主観と客観の一致の問題)に直面することになる。この疑問に対してDescartesは、全知全能の神の形而上学に訴えて、神なら、人間の知性によって理解可能な数学的对象を、自然のうちに、その実在的構造を構成するものとして創造し、設定しえたはずだと考え^(18-pp.24)、神の存在証明へと向かうことになる。Descartesはこの神の存在証明により、神がわれわれ人間の知性のうちに数学的对象(観念)を刻印するとともに、それによって自然の法則を構成したというテーゼを提出し、われわれの内なる観念に基づいて、自然の実在的構造を数学を基礎として究明していける基盤を確立することになるのである^(18-p.26)。

2. 科学革命の意味

近代の自然科学は、Galileiによる自然の数学化(Mathematisierung der Natur)によって開始され、Descartesによってその基礎づけが与

えられた。そこでは、自然(事物)の運動変化を、知覚経験に即して具体的・全面的に記述しようとする、われわれの感覚・知覚にとってごく自然なAristotelēs的な思考スタイルが排除され、〈人間知性には数学的観念が生得的に備わっている〉とか、〈自然全体が数学的法則性によって構成されている〉といった、新たな思考の枠組みが導入されたのであった。言い換えれば、自然科学というものは、そうした枠組みのなかで自然現象に関する知識体系を構築しようとするものであって、あくまで、自然に関する特殊な見方、すなわち、一つの知のスタイルにすぎない。

一方、Husserlは^(6-pp.43)、このような科学革命の背景には、幾何学を自然に当てはめようとする知的態度があったことを指摘する。この幾何学という学問は〈少数の公理から出発して、一切の定理を演繹的に論証していく〉という、当時としては特別な知のスタイルをもっており^(19-p.256)、事物の形態(形状・距離・角度・面積)に関して厳密な規則性と予見を可能にするという意味で^(18-p.264)、〈必ずこうなる〉という必然的な知を提供してくれるものであった。そして、この幾何学は、だれもがその正しさを認めざるをえないものとして、近代の学者たちによって学問の目指す理想型として受け止められていった^(19-p.256)。このような時代的潮流のなかで、当然、GalileiやDescartesも、この幾何学を手本とすることによって、誰もが納得しうる、必然的で厳密な因果性をもった自然学の構築を目論んだものと考えられる。

また西によれば^(19-p.266)、Husserlは、このような幾何学を手本とした自然科学の根底に、“自然というものが、あらゆる面に関して一義的に規定されうる数学的な法則性の世界として捉えられるのではないか”とする「全般的で精密な因果性」という仮説が潜んでいることを見抜いていたという。西は^(19-p.266)、このような仮説を〈自然は数学的な法則の宇宙であって、ちょうど幾何学の「公理論的体系」のように少数の原

理から演繹的に一義的に決定されうる)とするものだと解説した上で、そうした仮説は決して証明できないものであることを指摘する。確かに、このような仮説を証明するためには、自然のあらゆる現象一つひとつについてその因果性を立証し尽くさなければならないのであり、そのようなことは所詮無理なことである。

しかし、自然科学は、「自然現象のすべてを統一かつ因果論的に説明し尽くせるに違いない」という決して証明できない根本仮説を信じることで、諸現象から数学的な法則性を取り出すことが可能になっている^(19-p.266)。そして、そのようにして取り出された法則性によって諸現象をうまく説明できるからこそ、そうした仮説はますます疑えないものとなっていく。自然科学的思考の根底には、まさに、このような構図が隠れているのだ。

このように自然科学は、「全般的で精密な因果性」という証明不可能な仮説を前提として、幾何学的な思考スタイルを自然に当てはめようとする特殊な意図の下に形成されたものであり、自然現象に関する知識体系を構築しようする上で、唯一無二のものではない。

3. 自然科学の射程と限界

自然科学は、自然現象を統一・普遍的かつ因果論的に説明する上で、感覚知覚に与えられた対象(事象)のなかから、数学的に記述可能なものだけを取り上げる^(18-pp.33)。例えば、事物の運動変化については、その位置変化だけが取り上げられる。先に見たようにAristotelēsの自然学では、事物の位置変化だけでなく、それがどのような形態あるいは目的に向かうものなのかという、その運動に対してわれわれが捉える意味的・価値的側面も含めて取り上げられていたが、ここでは捨象される。

またこのような自然科学においては、当然のことながら、その対象(事象)を同定する上で、まず、それを数量的に表さなければならない^(18-p.35)。この対象の数値化にあたっては、一定の尺度と

できる限り精密な測定機器(装置)が必要となる。例えば、長さを計測するためには物差しが、重さを量るためには重量計が、熱を計るためには温度計がそれぞれ必要となる。このように、自然科学において取り扱われる事実というのは、測定によって「数量化された事実」^(18-p.35)である。言い換えれば、取り上げる事実の中で数値化できる性質だけに着目することだとも言える。そこでは、当然、数字によって表すことのできない側面、例えば、「われわれが日常の言語を使って行う表現に固有な、生活世界や環境世界の状況に依存した特性やニュアンス」^(18-p.74)、つまり、われわれの知覚経験の本原的な(originär)内実は捨象されざるをえない。したがって、それは、われわれが直接知覚するままの事実からはかけ離れたものとなる。

さらに、取り上げる対象(事象)を数値化するための測定は、同じ方法で、誰が測ってもいつも同じでなければならない^(18-p.34)。だから自然科学は、原則として再現可能な対象(事象)のみを取り扱うことになる。

また自然科学は、対象(事象)を数学的に記述することで完結するわけではなく、その最終段階として、実験による理論(仮説)の真偽判定を必要とする^(18-pp.48)。理論的に予測されるものが実験によって確認されて初めて、その妥当性が認められる。当然、実験による検証は、原則的に誰にでも追試(再現)可能なものでなければならない。

このように自然科学は、数値化における測定という点からも、また実験による検証という点からも、「再現可能」な事柄しか対象にできないために、ある特定の状況における「一回きり」の出来事は取り扱うことができないことになる。したがって、そこではわれわれの知覚経験の本質的特性である一回性の原理が捨象されることになる。

このように自然科学というものは、原則として、再現可能な現象だけを自然界から切り取って、その同定においては数量化できる性質だけ

を抽出する。そのため、そこでは必然的に、われわれが感覚的世界において直接的に経験していることのいくつかの側面、すなわちわれわれの〈主観的な側面〉は捨象されざるをえない。これは、数学を用いて自然の法則性を明らかにしようとする自然科学においては仕方のないことであり、自然科学の汚点などではなく、そもそも、われわれの〈主観的な側面〉が、科学の射程外の問題だということなのである。

Ⅲ. 現象学的研究法について

これまでの考察において、自然科学が「普遍的で必然的な因果性」という根本仮説という前提の上に、幾何学を手本とした学問を構築しようとする意図の下に成立していること、また、その成果の有効性には限界があることを確認してきた。

周知のとおり、このような自然科学の前提やその有効性の根拠、さらにはその有効範囲の解明といったことは、Husserlの現象学の成果によるところが大きい。しかし、現象学についてはそうした学問論上の成果もさることながら、そこで用いられた思考の方法に大きな意義が見出されてきた。なかでも、自然科学においてはその手続き上、捨象せざるをえないわれわれの〈主観的な側面〉についても知の共有を可能にするものとして注目されてきた。

以下では、この現象学の方法について、竹田と西による現象学の解説^(20, 21, 22)を参考にしながら概観し、この方法によって、どのようにして知の共有、ひいては、客観的な学問が可能となるのかについて明らかにしたい。

1. 現象学的還元

現象学の方法の柱は、「現象学的還元(transzendentale Reduktion)」と「本質観取(Wesensschauung)」であるが、ここでは、まず、前者から見ていきたい。

「現象学的還元」は現象学において最も根本

的な方法である。しかし、竹田によれば^(21-pp.24)、その意義はこれまではきわめて曖昧にしかり理解されてこなかった。けれども、この「現象学的還元」こそが、哲学的思考の原理を示すものであり、画期的なものであるという。以下、竹田による「現象学的還元」の解説を追いながら、この方法について見ていく。

竹田は、『哲学事典』に代表されるような一般的な「現象学的還元」の捉え方を批判的に検討した上で、この「現象学的還元」が、どのようなものなのかについてきわめてシンプルに解説してくれている^(21-pp.30)。まず、『哲学事典』における「現象学的還元」の解説については以下の通りである^(3-pp.411)。

フッサールの用語。真理の認識を可能にするためにほどこされる根本的な認識態度の変更をいう。われわれは日常生活やすべての自然科学、精神科学において、世界が経験とはかかわりなくその超越的存在を持続しているということ素朴に(無反省に)確信する自然的態度のうちに生きている。現象学とはこの態度に根本的な変更を加え何ものをも前提としない根源的なものへさかのぼり世界の存在意味を問おうとする徹底した反省の立場である。だがそれは世界の超越的存在を仮象と見たりそれを否定することではなく、世界の超越的存在定立の一切を肯定も否定もせず、その妥当性をしばらく「括弧に入れ」、その作用を停止せしめ、いわばそのスイッチを切って、それに関し批判的に「判断中止」を行うことである。このような処置を「超越論的還元(先験的還元)」transzendentale Reduktionとよび、この還元によってもなおそこに残留する「現象学的剰余」としての純粹意識、超越論的、現象学的主観性こそが現象学固有の領域とみなされる(以下、略)。

竹田は^(21-p.32)、このような説明では、「現象学的還元」という方法について、われわれの自然なものを見方をいったん止めるということぐら

いしか分からないために、それが何かということについてはほとんど理解できないという。そして、「現象学的還元」とは、われわれがもっている「実存的な（＝主観的な）世界視線」と「客観的な世界視線」という二重の世界視線のうち、いったんこれをすべて片方の「実存的な世界視線」に置き戻すことだと解説している。

竹田は、このことについて、かくれんぼを例に説明をしている^(21-pp.33)。

幼い子は、かくれんぼで身を隠す際に、いわゆる「頭隠して尻隠さず」といった状態になることが少なくない。これは自分の視界に相手が見えなければ相手からも自分が見えないと思ってしまうからである。しかし、子どもは、成長するにつれて、相手と自分の位置関係を客観的に思い描き、この想像的な視線によって相手の視線から身を隠すという能力を徐々に身につけていく。もちろん実際には、子どもは「自分からの視線」しかもっていないのであり、様々な経験を通して「想像的＝客観的視線」を構成する能力を身につけるといふことにほかならない。

竹田は、二重の世界視線についてこのように説明した上で、われわれのもっている「客観的な世界視線」（Husserlのいう「自然的態度」）が、実際には「自分からの視線（主観的な視線）」から構成されているのであるから、これをいったんすべて「自分からの視線」に置き戻すことができるのであり、そうした「客観的な視線」をいったんペンディング（エポケー）して、すべて「自分からの視線に置き戻してみよ」ということが、「現象学的還元」の内実だと述べている^(21-p.34)。

この「客観的な視線」を停止して、「自分からの視線」に置き戻すという作業は、Husserlの言葉を使えば、自然的態度に基づいた世界像をいったん括弧に入れて、「純粹意識」（Husserlはこれを「超越論的主観性」とも呼んでいる）に還元するということになる。

このような還元（世界視線の変更）という方法が、Husserlによって確立されたことによっ

て、われわれの「意識」領域をそれ自体自立した領域として、すなわち、客観的な世界像が遮断されてもなおなくなるような絶対的に存在する領圏（純粹な意識領圏）として取り出すことが可能となり^(21-p.41)、われわれの体験を意識体験として内省のみによって分析する道が拓かれることになったのである。

しかし、ここにおいて次のような疑問が湧き上がってくる。それは、このような意識体験を適切なかたちに取り出すことが果たして可能なのかという疑問である。なぜなら、われわれの体験というものは、きわめて感性的なことがらであり、そういったものは人によって区々であり、それを正確に記述することは、きわめて困難だと思われるからである^(21-p.51)。

竹田によれば^(21-p.51)、Husserlはこの誰もが感じる疑問に対してきちんと答えておらず、「意識体験の本質」を取り出すとか、「意識のA・プリアリ」を把握するといったことしか言っていないという。しかし竹田は、Husserlによる「現象学的還元」の実際例を眺めれば、これらの言葉が意味するところがはっきりと理解できるという。そして、それは、「ある体験に関して誰にとっても「共通項」として取り出しうることがらを記述せよ」ということだと解説する。つまり、「現象学的還元」は、私の意識体験をありのままに記述することではなくて、そうした体験から他者にも必ず生じているはずだと考えられるもの、すなわち共通項と考えられるものを取り出すことだといふのである^(21-p.52)。

しかし、自らの意識体験を内省することによって、みんなに共通する内容を取り出すことなどできるのであろうか。なお、このような「体験の共通項」を取り出す作業は、現象学のもう一つの中核的方法である「本質観取」に関わることである。以下、この「本質観取」という方法について見ていくことにしよう。

2. 本質観取

この「本質観取」という方法については、西

が⁽¹⁹⁾、Husserlによる記述に批判的検討を加えた上で、簡潔にまとめている。以下、西による解説を頼りに、この「本質観取」について見ていく。しかし、その前に、ここでは、現象学でいうところの「本質」という概念について触れておく必要がある。

ここでいう本質とは、正しい認識としての絶対的「真理」のようなものではない。それは、できるかぎりおおぜいの人が納得のできる説明といった意味であり、本質を取り出すとは、絶対的な認識(=真理)をつかむということではなく、みんなのなかにうまく共通の理解を作り出すといったことである。

そうした意味では、現象学的方法に即した学問というものは、自然科学が標榜するような精密な(exakt)客観性を追い求めるのではなく、多くの人が納得するという意味での厳密な(streng)客観性、いわゆる哲学的な客観性(現象学的客観性)を追求するものということができる。

西は^(19-p.350)、この「本質観取」を、あることごとについて関係する具体例をいくつも挙げて、対話を通じて、共通なものを抽出する作業であるとした上で、その方法について、「快樂」の「本質観取」を例として解説している^(19-pp.353)。少し長くなるが引用しておこう。

二十人ほどの集まりで「快樂」の本質観取をやってみたことがある。本質とは「～とは何か」の答えのことだが、「快樂とは何か、それは気持ちよいことだ」という辞書的な答えを出しても意味がない。ここではむしろ、「私たちはどのような種類の快を生きているのか、それぞれの快の特質は何か」ということを検証し了解することが目標となる。なので、快を感じるさまざまな場面を具体的に思いだしながらそれをいくつかの種類に分けていく作業、そしてそれぞれの種類の快の本質(共通項)を取り出す作業、それらの相互関係を考える作業、といった手順が必要となるはずだ。

しかしこうした意味合いも手順もほとんど説明せずに、「まず快にはどのような種類があるか、分類してみてください。そのさい、“刺激や興奮が高まれば不快を感じ、減少すれば快を感じる”というフロイトの快感原則説がただしいかどうか、あわせて考えてみてください」と注文をつけて、はじめてみた。すると出てきた答えは、ほぼ次の三つに整理できるものだった。

1. 動物的・生理的・身体的な快(おなかが満ちる快、風呂の快、走りまわる快など)／人間的・精神的・文化的な快(いい音楽や映画に感動する、きれいなものにうっとりする、など)
2. 沈静の快(のんびりして気持ちがよい、緊張が解かれてホッとする)／興奮の快(すばらしいものを期待してワクワクする、祭りやコンサートの興奮など)
3. 個人的快(美的享受、一人遊び、自己中心的な快)／関係的快(何かを「ともに」享受する楽しさ、好きな人に何かをしてあげられるうれしさ、愛され受け入れられているうれしさなど)(後略)

ここに示されているように、「本質観取」という作業では、その問題に関わる意識体験を生き生きと思い浮かべてそこでの体験内容の感触を表すのに適切な言葉を選択し、対話しながら、その問題に共通するものを取り出すといった段取りになる。なお、ここで注意しなければならないことは、様々な具体的な場面を想定しつつ、その一つひとつについて、その経験の内実を慎重に表現(記述)しなければならないということである。そこでは、既存の学説はもちろんのこと、自分の経験にもとづいた確信なども含めてエポケーして、実際の生のありようはどうなっているのか(いたのか)ということ「こうとしかいえない」という明証性(Evidenz)あるいは不可疑性の感触だけを頼りに記述するといったことが不可欠となる。

また西は、この「快樂」の「本質観取」によ

って導き出された3つの快樂の区分について、それぞれが回答者の関心と観点（問題意識）に基づいていることに注意を促す^(18-pp.353)。1については「私たちが感じる快のなかには、動物が感じるのと同じものもあるが、動物が感じない種類の快もあるはずだ。そのちがいはどこにあるのであろうか」という問題意識、2については、「フロイト説の検証という観点」、そして、3については「私たちの生のなかで自己中心性と関係性がしばしば「相克」する、という事態を暗々裏に意識しつつ、出てきたもの」だという。そして、「本質観取」というものが、こうした問題意識を自覚した上で、進められるべきものであることを強調する。

確かに、このような対話を通じた「本質観取」においては、必然的に、対話者自身の関心や観点（問題意識）といったものが、そこに関わらざるをえない。言い換えれば、みんなに共通する本質というものは、われわれの関心と無関係に、どこかにあるアイデアのようなものではなく、それを問うわれわれの関心や観点にしたがって現れてくる「関心相関的なもの」なのである^(19-pp.354)。

しかし、この関心相関性は、「なんとでもいえる」という意味に理解されてはならない^(19-p.358)。それは、対話を通じて他のみんなとの間で共通項を取り出すという手続きを踏むことによって、ある関心や観点から私たちの意識体験を内省すれば「どんな人にも共通なこと」かつ「こうとしかいえないこと」を取り出せる可能性が十分に開かれているからである^(19-p.358)。むしろ、「このような関心（観点）からみると、この問題に関しては、これこれこういうふうにはか言えない」といったかたちで各自の意見が提示されるからこそ、他の誰もがそれを自分の意識体験と照らし合わせて確かめてみる（洞察する）ことができる。そして、こうした方法をとることによってはじめて、人間それぞれの違いを大切にしながら、みんなに共通なこと（＝本質）について語る（西はこのことを普遍洞察と呼ん

でいる）が可能になるのであり、逆に、これ以外にこうした本質を取り出す方法はないと思われる。

このように、体験の「本質観取」は、ある個人の意見を無批判に「追認」することではなく、むしろ、それを「検証」する営みなのである^(19-p.359)。意識体験の「本質観取」において、まず最初に取り出される本質は、「私のもろもろの個別体験に共通するもの」であるが、そこでは、それを越えて「どんな人の生にも共通なもの」を目指すのである^(19-p.365)。“ある観点から意識経験を眺めれば、これこれの共通な構図があることが分かる”という主張は、みんながその正しさを洞察（Einsicht）によって確かめることができるものとして開かれているのである^(19-p.366)。

しかし、ここで一つの問題が浮かび上がってくる。それは「私の体験に共通するもの」から「どんな人の体験にも共通するもの」の間の隔たり、〈自分から主観一般までの距離〉はどのように考えればよいのか、という問題である^(19-p.366)。

西によれば^(19-p.379)、このことについてのHusserlの説明は十分ではなく、Husserlは、体験の本質観取が徹底して純化されるならば、その記述は必ずどの主観にも通用すると考えていたという。確かに、Husserlが行った知覚や論理的な作用についての「本質観取」であれば、自分（Husserl）一人の反省で可能かもしれないが、欲望や価値といった多様な、人間の生の意味（主観的な側面）を問う上では、他の人々とともに確かめ合うという手続きが欠かせない。西も述べているように^(19-p.379)、この本質観取という作業は、孤独な内省というイメージではなく、主観に共通するものとともに確かめ合う作業と捉えていくことが大切なのである。そして、各自の意識体験の内省によって、「私のもろもろの個別体験に共通するもの」を取り出す営みは、「どんな人の体験にも共通するもの」を抽出するための不可欠な基礎を提供するものとして重要な位置を占めることになる。

3. まとめ

これまで現象学の方法である「現象学的還元」と「本質観取」について竹田と西の解説を参考にしながら概観してきた。それにより、以下のことが明らかとなった。

- ①「現象学的還元」とは、われわれの「客観的な視線」をいったん停止して、すべて「自分からの視線」に置き戻してみることである。
- ②このような世界視線の変更により、われわれの「意識」領域を絶対的に存在する領圏（純粋な意識領圏）として取り出すことが可能となり、われわれの体験を意識体験として内省分析する足場が確保される。
- ③しかし「現象学的還元」は、自らの意識体験をありのままに記述することではなく、そうした体験から他者にも必ず生じているはずだと考えられるものを取り出すことであり、こうした「体験の共通項」を取り出す作業は、「本質観取」という方法によって可能となる。
- ④「本質観取」は、その問題に関わる様々な具体的な場面を生き生きと思い浮かべて、そこでの体験内容に共通する感触を表すのに適切な言葉を選択し、対話しながら、みんなにとっての共通項を取り出すといった手順を踏む。
- ⑤その際、まず、既存の学説や自分の経験にもとづく確信などをエポケーして、実際の生のありようがどうなっているのか（どうなっていたのか）を明証性あるいは不可疑性の感触だけを頼りに記述することが不可欠となる。
- ⑥各自の内省に基づいた記述（表現）は、他の誰もが自分の意識体験と照らし合わせて確かめてみる（洞察する）ことができるものでなければならない。この確かめ合いの手続きを経ることによってのみ、みんなに共通なこと（＝本質）を取り出すことが可能となる。
- ⑦各自の意識体験の内省によって、「私の個々の体験に共通するもの」を取り出す営みは、「どんな人の体験にも共通するもの」を抽出するための不可欠な基礎を提供するものとしてきわめて重要な位置を占める。

以上のような「現象学的還元」と「本質観取」という方法を用いることによって、様々な経験を意識に定位して内省分析することが可能となり、さらにそこからみんなに共通するという意味での本質を取り出すことが可能となる。こうしたことは、自然科学では取り扱うことのできないわれわれの〈主観的な側面〉についても、みんなが洞察によって納得できるという意味での現象学的客観性を備えた学問の構築が可能にするものと言えるであろう。

IV. 結語

本研究では、まず、小林の学問論を下敷きに近代における自然科学の成立過程を概観し、その前提やその有効性の根拠、さらにはその成果の有効範囲について確認してきた。その結果、自然科学という学問が「普遍的で必然的な因果性」という証明不可能な仮説の上に、幾何学を手本とした学問を構築しようとする意図の下に成立しており、その成果の有効性には限界があることが確認された。これにより、実証的な自然科学が、唯一正統な学問といった性質のものではないことを指摘することができたと思う。

さらに、本研究では、自然科学において排除されてきた〈主観的側面〉に関して、現象学的な研究方法が有効であることを明らかにするために、竹田と西による現象学解説を参考に、現象学の方法を概観するとともに、この方法によって、どのようにして主観的な体験分析から客観的な知見を導き出すことができるのかについて確認してきた。これにより、「現象学的還元」と「本質観取」という方法によって、様々な体験を意識に定位して内省分析し、さらにそこからみんなに共通すること（＝本質）を取り出すことが可能となること、そして、われわれの〈主観的な側面〉についても、みんなが洞察によって納得できるという意味での客観性を備えた学問の構築が可能であることを提示することができたと考えている。

以上のことから、運動を覚える者の〈主観的側面〉である動感化現象を主題化する上で現象学的な立場をとる発生運動学が、非科学的だと批判されるようなものではなく、自然科学とは全く異なった知のスタイルをもった学問であることを基礎づけることができたと考えている。

本研究が、現象学的な発生運動学の正しい理解と、この学問分野の普及・発展の一助となることを期待して論を閉じることとする。

引用参考文献

- 1) デカルト, R. (著) / 谷川多佳子 (訳): 『方法序説』, 第22刷, 岩波書店, 2009
- 2) デカルト, R. (著) / 山田弘明 (訳): 『省察』, 第1刷, 2006
- 3) 林達夫ほか (監修): 『哲学事典』, 初版第23刷, 平凡社, 1992
- 4) フッサール, E. (著) / 浜渦辰二 (訳): 『デカルト的省察』, 第5刷, 岩波書店, 2007
- 5) フッサール, E. (著) / 渡辺二郎 (訳): 『イデー・I-I』, 第6刷, みすず書房, 1990
- 6) フッサール, E. (著) / 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』, 15版, 中央公論社, 1993
- 7) 今道友信: 『アリストテレス』, 第2刷, 講談社, 2006
- 8) 金子明友: 『身体知の形成』(上), 初版, 明和出版, 2005
- 9) 金子明友: 『身体知の形成』(下), 初版, 明和出版, 2005
- 10) 金子明友: 『身体知の構造』, 明和出版, 初版, 2007
- 11) 金子明友: 『スポーツ運動学』, 初版, 明和出版, 2009
- 12) 金子明友: 『運動感覚の公道化』, 『伝承』 2号, 1-28, 運動伝承研究会, 2002
- 13) 金子明友: 『わざの伝承』, 初版, 明和出版, 2002
- 14) 木田元ほか (編集): 『現象学事典』, 初版第1刷, 弘文堂, 1994
- 15) 岸野雄三ほか (編): 『序説運動学』, 15版, 大修館書店, 1988
- 16) 小林道夫: 『デカルトの自然哲学』, 第1刷, 岩波書店, 1996
- 17) 小林道夫: 『デカルト入門』, 第1刷, 筑摩書房, 2006
- 18) 小林道夫: 『科学の世界と心の哲学』, 中央公論新社, 2009
- 19) 西研: 『哲学的思考』, 初版第1刷, 筑摩書房, 2001
- 20) シュトラッサー, S. (著) / 徳永恂・加藤精司 (訳): 『人間科学の理念』, 初版第1刷, 新曜社, 1978
- 21) 竹田青嗣: 『現象学は〈思考の原理〉である』, 第3刷, 筑摩書房, 2008
- 22) 竹田青嗣: 『現象学入門』, 第9刷, 日本放送出版協会, 1991
- 23) 谷徹: 『これが現象学だ』, 第1刷, 講談社, 2002
- 24) 山口一郎: 『現象学ことはじめ』, 第1版第4刷, 日本評論社, 2004
- 25) 山口義久: 『アリストテレス入門』, 第2刷, 筑摩書房, 2009

(2009年9月30日提出)

(2009年10月16日受理)