

## 現代現象学は何をする（べきな）のか

——荒畑・戸田山・鈴木への応答——

植村 玄輝

（岡山大学）

まずは、私たちの著作『ワードマップ現代現象学』（以下、『WMCP』）に忌憚のない意見を寄せていただいた、荒畑氏・戸田山氏・鈴木氏に心より感謝したい。フッサール研究会のシンポジウムで彼らと直接やりとりし、『フッサール研究』誌上であらためて彼らに答えることは、私にとって、現代現象学は何をするものでありまた何をすべきものなのかをより明確にするための、絶好の機会となった。以下では、彼らがあげたさまざまな疑問のうち、私が応えるべきものだと考えるものを順番に取り上げる。なお、本稿で述べられる見解は、あくまでも植村個人のものであり、『WMCP』の他の著者とかならずしも共有されたものではないことに注意してほしい（本誌に掲載された他の著者の応答についても同様である）。

### 1. 誰が信じているのかわからないドグマ——荒畑への応答

荒畑によれば、『ワードマップ現代現象学』（以下、『WMCP』）は、ふたつのドグマをフッサール現象学から正統に引き継いでいる。ここで「正統」という言い方がされるのは、これらのドグマがフッサール現象学の中心に位置づけられるものだと荒畑が考えているからだろう。以下では、ふたつのドグマのうち、第一のものに関して応答しておきたい。私の応答は、一言でいえば、「誰もそんなドグマを信じていないのでそんなことを言われても困るのだけど、ここには興味深い話も含まれている」というものだ。

正直に言って、私は荒畑に困惑している。この困惑は、いったい何が起こってい

るのが正確にはわからないことに起因する。そのため、この困惑がどういうものなのかを説明することさえも難しいのだが、可能な限りはつきりさせてみよう。第一のドグマは、端的には、作用質料と作用性質の区別だという。「作用質料（Aktmaterie）」と「作用性質（Aktqualität）」という用語はフッサールが『論理学研究』で用いたものであり、見落としがなければ、『WMCP』には一度も登場しない<sup>1</sup>。おそらくこうした事情ゆえに、荒畑は、この区別がどういうものでそれがなぜドグマなのかを、もっぱらフッサールを典拠として論じる。そののちに荒畑は、このドグマの擁護につながる（と荒畑が考えているらしい<sup>2</sup>）議論をふたつ「仮想反論」として『WMCP』から構成し、それらに再反論を加える——以上が、荒畑による第一のドグマをめぐる議論のあらすじだ。つまり荒畑は、『WMCP』の著者である私たち（の誰か）が第一のドグマにはつきりとコミットしていることが読み取れる箇所をひとつも引かず、第一のドグマになんらかのしかたで関連する反論を同書から作り上げることでもって、このドグマを私たち（の誰か）に帰属させている。とはいえ、荒畑自身も認めるように、そこでの反論はあくまでも仮想的なものであって、私たち（の誰か）が明示的に述べたものではない。私の知っている議論のやり方に基づくと、自分の批判的な議論に対する反論を批判相手が明示的に述べていることから仮想的に構成するという手続きが意味をなすのは、当該の批判のターゲットとなる主張をその相手が保持していることがすでに明らかであるときに限られる。すると荒畑は、仮想的な反論を取り上げる前の段階で、私たち（の誰か）に第一のドグマを帰属させるのに十分な議論をしたことになる。しかし——おそらくここが私の困惑の源泉なのだが——そこまでで荒畑がやっていたのは、フッサールに第一のドグマを帰属させるという作業である。あたりまえの話だが、私たちの誰一人としてフッサールではない。したがって、フッサールが第一のドグマを保持しているということは、私たち（の誰か）がそのドグマを保持していることの根拠にはならない<sup>3</sup>。たしかに私たちの 4/5 はフッサール研究者でもある<sup>4</sup>。だが、その事実だけをも

1. ただし、フッサールが『論理学研究』でその多義性を指摘した「志向的内容」という用語は、多義性を取り払ったうえで、フッサールが「作用質料」と呼んだものを指す術語として導入されている（cf. WMCP, 112–113, 117n2）。この語が用いられているその他の箇所については『WMCP』の索引を参照のこと。

2. しかし、荒畑がここで取り上げる反論のうち少なくとも二番目のものは、それがうまくいったのだとしても、第一のドグマを擁護したことにはならないのではないかと私は考えている。後述を参照のこと。

3. 後で述べるように、フッサール自身は第一のドグマを保持しているわけではない。したがって、荒畑の言いたいことが「フッサールが第一のドグマを保持しているならば、私たち（の誰か）が第一のドグマを保持している」ということであるならば、それは（空虚に）正しく、私も全面的に同意するソリッドな主張である。しかし、これが荒畑の真意だとした

って、フッサールと私たち（の少なくとも 4/5）がドグマを共有していると述べる  
ことがどうしてできるのだろうか。控えめに言って、荒畑の議論はきわめてトリッ  
キーだ。荒畑による解釈手続きの作法は私が知るもののどれともあまりにかけ離れ  
ているため、それにどうやって反応したらいいのかよくわからない。

したがって以下では、不本意ながら、第一のドグマに関連して荒畑が述べるこ  
のうちの、私が責任をもって応えることができるものだけに、いささかつまみ食いの  
に込めたい。それは、(a) フッサールが第一のドグマを奉じているという論点と、  
(b) ある経験が特定の種類のものであることを経験の観点から確定することはどこ  
かで不可能になるという論点である。(a) はフッサール解釈上の問題なので、現代  
現象学についての話を期待していたのになんで古典的現象学の釈義に付き合わされ  
ないといけないんだという人は、書き始める前の予想以上に長くなってしまった以  
下の 1.1 を飛ばし、(b) を扱う 1.2 に進んでもらっても構わない。それでも読めるよ  
うなかたちで本節は書かれている（とはいえもちろん、応答の文書であるという事  
情ゆえに、以下には荒畑論文を事前に読んでいないとわかりにくいところがある  
と思う）。

## 1.1 フッサールは第一のドグマを信奉していたのか

荒畑は第一のドグマを、『論理学研究』第 5 研究からの引用を踏まえつつ、3 段階  
で定式化する<sup>5</sup>。以下ではこの過程を順番に追うが、あらかじめ言っておけば、3 つ  
の段階のうち、私がフッサール解釈として荒畑に同意できるものはひとつもない。

第一段階からはじめよう。荒畑は、『論理学研究』第 5 研究第 20 節のほぼ冒頭の一節

〔引用①〕作用をそれぞれ単純表象、判断、感情、欲求などの作用として特徴  
づける、作用の一般的性格と、作用をこの表象されたものの表象、この判断さ  
れたものの判断などと特徴づける、作用の「内容」との違い（・・・）同様の性質  
〔Qualität〕と質料〔Materie〕の区別は、あらゆる作用において引かれる。（Hua

---

ら、私が荒畑に返せる言葉は、棒読み気味の「そうですね」しかない。

4. それと同時に指摘しておきたいのだが、私たちの少なくとも 1/5（植村）は、フッサールを研究する一方で初期の実在論的な現象学もそれなりに詳しく研究しており、その成果は『WMCP』の各所でも活用されている。

5. 明示的に述べられていないが、荒畑による『論理学研究』の引用はすべて第 2 版にもとづくため、以下でもそれにしたがう。なお、本稿におけるフッサールの著作の引用・参照は、本誌の凡例に即しておこなう。

XIX/1, 425–426. 強調原文、翻訳は荒畑のものを踏襲した<sup>6)</sup>

から、次のような見解を引き出す。

[D-1-a] どんな体験あるいは作用においても、その志向的内容（質料：Materie）と作用性格（性質：Qualität）を区別することができる。

こうやって大まかにまとめてしまうと、[D-1-a] は、それを「ドグマ」と呼ぶことの是非を措くならば、[引用①] の終盤部分を少し言い換えただけのごく穏当な解釈にみえる。しかし、少し細部に立ち入ると事情が異なってくる。荒畑によれば、

そうした区別ができ、したがってそこで「何を」と「どのように」が分離可能であるような場合があるということ、それどころか、そうしたケースが多数あるということには疑いの余地はない。問題は、[引用①] でのフッサールの主張が、この区別を完全に普遍化しているということなのである。（荒畑 2019, 63）

荒畑の書き方は私にはかなり難解でありきちんと読めているか実はあまり自信がないのだが（おそらく単なる慣れの問題なので荒畑を責めるつもりはない）、もし私の理解が正しければ、ここで荒畑は「分離可能」という言葉をかなり強い意味で用いながら、作用質料と作用性質の一般的な区別を解釈している。どうやら、荒畑がフッサールに帰属する [D-1-a] は、

[D-1-a\*] どんな体験についても、その体験の主観は、その体験が持つ作用性質と作用質料を、その体験だけを手がかりにして区別できる

と言い換えられるようなものらしい。こう判断することができるのはなぜかという、そうしないかぎり、[D-1-a] から [D-1-b] に進む荒畑の議論が意味不明になるからだ（後述参照）。

[D-1-a] に強い意味を込める荒畑の解釈は、適切であるとは言い難い。たしかに

---

6. 目下の話題にはあまり影響しないのだが、訳語の選択について細かいことをひとつ指摘させてほしい。第 5 研究のフッサールは「bloß」を何らかの欠如を表す用語として用いており（cf. XIX/1, 463）、ここで「単純表象」と訳された「bloß vorstellend」は、定立を欠いた表象のことを言い表していると解するのがもつともであるように思われる。「単純表象」という訳語は、ここで問題になっているのが作用の構造の複雑さであるかのような誤解を招きるのであまり適切ではない。「単なる表象」とすべきだろう。

〔引用①〕 そのものは、荒畑の解釈を排除しないように思われるかもしれない。だが、そこで荒畑が省略する部分を補ってみると、とたんに雲行きがあやしくなる。

〔引用①完全版〕 先に扱われた、私たちが生きる作用と〔それに〕並走する作用の違いとはまったく別の方向で、ある高度に重要でさしあたりまったく自明な違いがある。すなわち、作用をそれぞれ単純表象、判断、感情、欲求などの作用として特徴づける、作用の一般的性格と、作用をこの表象されたものの表象、この判断されたものの判断などと特徴づける、作用の「内容」との違いである。そのため、たとえば  $2 \times 2 = 4$  とイプセンは舞台芸術における近代的リアリズムの創始者である という主張の両方は、主張として、同じ種類のものであり、どちらにも主張という性質が与えられる。この共通のものを私たちは「判断性質」と呼ぶ。しかし、一方の主張がこれこれの「内容」の判断であるのに対して、他方はそれとは別の「内容」の判断であり、私たちは、別の内容概念から区別して、ここでは「判断質料」という言い方をする。同様の性質〔Qualität〕と質料〔Materie〕の区別は、あらゆる作用において引かれる。（Hua XIX/1, 425–426. 強調原文、太字で記した補足部分の翻訳は植村による。それ以外の箇所の翻訳は荒畑のものを踏襲した）

最初の補足部分が〔引用①〕で省略されていることを明記しないというのは読者に不親切だと思うのだが、いま問題にしたいのはそこではなく、二番目の補足部分だ<sup>7</sup>。フッサールはそこで具体例をふたつ挙げ、それらの類似点と相違を指摘することで作用質料と作用性質の区別を導入している。作用質料と作用性質の区別は、ある主体にとってふたつ（かそれ以上）の体験が異なるものとして対比されるものであるとき、それらの違いがどこにあるのかを明らかにするためのものなのである。これを踏まえるならば、〔D-1-a\*〕と言い換えることができるような〔D-1-a〕をフッサールに帰属させることは難しい。

次に進もう。荒畑の第二段階の議論は、同じく第5研究第20節からの引用にもとづく。

〔引用②〕 対象に関係するということは、作用体験それ自体が本質的に成り立

7. 目下話題にはあまり関係ないが、この箇所でフッサールが「(判断) 質料」という用語を導入するにあたって「別の内容概念から区別して」と述べているのはなぜかについては、この箇所に先立つ第5研究第16–17節でのさまざまな内容概念の区別を踏まえば理解できる。

つために不可欠の特性であって、こうした特性を示す体験が（定義により）志向的体験または作用と呼ばれる。対象への関係の仕方の相違はすべて、〔対象に〕関わる志向的体験の記述的相違である。（Hua XIX/1, 427. 翻訳は荒畑のものを踏襲した）

荒畑はまず、この引用中の「対象への関係の仕方」が作用質料だけでなく作用性質にも関わるものであること、そして、そうした仕方の相違が当該の体験の主観が気づくことのできるものであることを確認する（これらに異存はない）。そのうえで、荒畑は以下のような見解をフッサールに帰属させる（下線部による強調と〔〕内の補足は植村による）。

[D-1-b] わたしが何かを意識しているとき、それをわたしがどう意識しているか（ただそういう思いが浮かんでいるだけなのか、信じているのか、知覚しているのか、思い出しているのか、予想しているのか、願っているのか……）は、わたしが何を意識しているかとは独立に〔つまり、その体験がどのような作用質料を持つのかとは独立に〕、わたし自身の観点から区別できる。

どうして下線部のような解釈ができるのか、私には最初まったくわからなかった。しかし、[D-1-a] を [D-1-a\*] と言い換え可能なものとして理解するならば、荒畑のいつていることの意味は一応わかる<sup>8</sup>。荒畑は、大まかには次のように再構成できるようなことが言いたいのだろう。

1. ある体験 E が私に生じているとしよう。（仮定）
2. E は特定の作用質料 M と作用性質 Q を持つ。（1 および [D-1-a] より）
3. したがって、私は、E が持つ M と Q を、E だけを手がかりにして区別することができる。（2 および [D-1-a\*] より）
4. ところで M は、Q とは異なる作用性質を持つ体験も持つことができるものである。（フッサールの基本的主張のひとつ）
5. そのため、E が M を持つことは、E が Q を持つことを含意しない。（4 の許容可能な解釈）
6. そのため、E が M を持つことは、私にとって、E が Q を持つことの決定的

---

8. あるいはもっと言うてしまうと、ここでの荒畑の議論は、少なくとも私にとって、[D-1-a\*] をその背後に想定しない限り意味不明のままにとどまるものである。こうした事情こそ、先に [D-1-a] を [D-1-a\*] に言い換え可能なものとして解釈した理由である。

な証拠にならない。(5 の許容可能な解釈)

7. したがって、E が Q を持つことが私にとって区別可能であることは、E が M を持つことから独立的である。(3 および 6 より)

この議論は全体として無理があるものと判断せざるをえない。というのも、既に述べたように、[D-1-a\*] に言い換え可能な [D-1-a] をフッサールに帰属させることには無理があるのだが、ここで再構成された議論は、3 を導く際に、まさにこの発想に頼っているからだ<sup>9</sup>。

では、荒畑が現象学の第一のドグマを論じる 3 つのステップのうち、最後のものについてはどうだろうか。ここで荒畑が典拠とするのは、『論理学研究』第 5 研究第 20 節の、[引用①] と [引用②] のあいだに位置づけられる以下の一節である。

[引用③] 明らかに志向の対象性は、作用が変わっても同じままである。同一の事態が表象においては 表象され、判断においては妥当な事態として措定され、願望においては願われ、質問においては問われている。(…) 実的に現象学的な考察にとっては、対象なるもの〔Gegenständlichkeit〕それ自身は無である。というのもそれは、一般的に言って、作用にとって超越的だからである。どのような意味で、どんな権利があって対象なるものの「存在」ということが言われようとも、対象なるものがレアールであろうとイデアールであろうと、あるいは真実であろうと、可能であろうと、不可能であろうと、そうしたことは無関係に、作用は「それに向けられて」いるのである。そこで、存在しないもの、ないしは 超越的なものが、ある作用のうちにまったく存在しないにもかかわらず、この同じ作用のうちで志向の対象として妥当しうる、などということはどう理解したらよいのか、と問われるとしたら、それに対しては、先ほどわれわれの与えた次のような答え以外には答えはないし、実際それで十分なのである。すなわち、その対象は志向の対象である、つまり、ある決まった特徴をもつ志向をそなえた作用が現に存在し、この志向が、この決まったものであるということによって、われわれがこの対象への志向と呼ぶものをとにかく成り立たせているのだと。(Hua XIX/1, 427. 翻訳は荒畑のものを踏襲した)

この引用に対して、荒畑はふたつの注記を付け加える。荒畑によれば、第一に、一

---

9. 3 と 6 から 7 を推論することにも問題がある (M が何かの決定的な証拠にならないことは、M がその何かの証拠にまったくならないことを意味するようには思われないから)。

文目の「作用が変わっても」という言い回しは、「作用性質が変わっても」という意味で解さなければならない。これには私も同意する。問題は其次だ。荒畑によれば、

第2に、作用の質料と性質の区別は、現象学的還元という方法と密接な関係があるということがここでの論述の仕方からはっきり読みとれるということである。つまり、内容（質料）を定項として保ったまま性質を変数化したりその逆の操作をすることがすべての志向的作用に関して可能であるということが、志向的对象とは区別される「対象なるもの」を度外視する——無とみなす——という方法の正当性と関連づけられている（その区別の可能性が現象学的還元という方法を可能にするのか、それとも必要とするのかについての断言は控える）。（荒畑 2019, 65–66）

この第二の注記には少なくともふたつの問題がある。第一に、今まで取り上げた引用に基づいて、「内容（質料）を定項として保ったまま性質を変数化したりその逆の操作をすることがすべての志向的作用に関して可能である」という主張をフッサールに帰属させることはできない。第二に、仮にこの主張をフッサールに帰属させることができたのだとしても、その主張が現象学的還元と関係づけられていることを〔引用③〕から「はっきりと読み取る」ことはできない。

二番目の問題点から始めよう。荒畑は〔引用③〕でも省略をしている。まずは、それを補って、〔引用③〕の前半部分の完全版を示しておこう。

〔引用③前半部分完全版〕 [1] 明らかに志向的对象性は、作用が変わっても同じままである。同一の事態が表象においては表象され、判断においては妥当な事態として措定され、願望においては願われ、質問においては問われている。  
[2] このような注記で私たちはことを済ませない、というのも、以下のような考察がたてられるからだ。[3] 実的に現象学的な考察にとっては、対象なるもの〔Gegenständlichkeit〕それ自身は無である。[4] というのもそれは、一般的に言って、作用にとって超越的だからである。（XIX/1, 427. [ ] 内の数字および太字で記した補足部分の翻訳は植村による。それ以外の翻訳は荒畑のものを踏襲した）

この箇所の内容を確認しよう。[1]の文でフッサールが「作用性質が変わっても変わ

らないもの」とみなすのは、体験の志向的対象としての事態であって、作用質料ではない<sup>10</sup>。そのため、フッサールが[2]で言いたいのは、「体験の作用性質が変わってもその対象が変わらない」と述べるだけで話を済ませてはいけないということになる。これを踏まえるならば、対象は作用にとって超越的なので現象学にとって無だと述べる[3]と[4]は、作用質料と作用性質に関する何らかの主張を根拠として書かれた文として解釈できないはずである。[3]と[4]およびそれら以降でフッサールが述べようとしていることは、むしろ、「作用の志向的対象によってさしあたり特徴づけられるような特徴は、それらの作用の記述的な相違、つまり作用の実的な構成要素としての作用質料に反映されている」ということであるように思われる<sup>11</sup>。

第一の問題点に移ろう。フッサールが[引用③]や他の箇所、体験の作用性質が異なっても作用質料が同じであるような場合を認めていることはたしかだ。しかしここから、「内容（質料）を定項として保ったまま性質を変数化したりその逆の操作をすることがすべての志向的作用に関して可能である」とフッサールが考えていたという結論を引き出すことは無理筋の解釈ではないだろうか。なぜなら、フッサールは『論理学研究』の第6研究で、作用質料に関わる法則を本来的思考の法則と非本来的思考の法則に区別し、後者の法則だけを満たす作用質料を本来的思考が持つことはありえないと主張するからである<sup>12</sup>。ここで「本来的思考」と呼ばれているものが何かについては、ふたつの解釈が可能である<sup>13</sup>。第一の解釈は、本来的思考をカテゴリー的直観と解するものである。第二の解釈は、本来的思考を世界についての思考、つまり定立的な思考と解するものである。ところで、フッサールにと

10. ここで事態が登場することは唐突に思えるかもしれない。しかしこの疑問はこの引用の直前を読めば氷解するはずだ。そこでフッサールは「火星に知的存在がいる」という単なる表象、「火星に知的存在がいる」という判断、「火星に知的存在がいればなあ」という願望、「火星に知的存在がいるのだろうか」という問いという一連の具体例を挙げている。[引用③]で語られているのは、この具体例を念頭においた話なのである。そうすると、作用質料と作用性質のうち一方を固定して他方を無制限に変更する操作が可能であるという見解をこの引用から引き出すことが、より一層困難であることもわかるだろう。フッサールは[1]の文で、具体例として挙げられた作用の違いを説明しているのであって、任意の作用質料を持つ体験の作用性質を任意の仕方に変更するという操作に基づいて何かを語っているわけではない。

11. すると、ここでフッサールがやろうとしていることは、荒畑のいうように「志向的対象とは区別される『対象なるもの』を度外視する」（荒畑 2019, 66）ことではなく、志向的対象を度外視することであることになるだろう。この点もふくめた一連の解釈を、私は植村 2017, 154–158 で提示した。また、拙著のこの箇所については、本誌の月号に掲載された葛谷 2019・富山 2019・植村 2019a のやりとりもあわせて参照されたい。なお、ここで言及した論考での議論はすべて『論理学研究』第1版にもとづくのだが、いま問題になっている点に関しては、同書のふたつの版の違いを気にしなくても大きな問題は起こらないはずである。

12. この点については、植村 2017, 188–202 を参照のこと。

13. 2つの解釈の内実とそれぞれの文献上の根拠、そして第一の解釈を拒否すべき理由については、植村 2017, 206–223 を参照のこと。

って、ある体験がカテゴリー的直観であったり定立的な思考であったりすることは、その体験が持つ作用性質によって規定されることである。したがって、どちらの解釈が正しいのだとしても、フッサールがここで作用性質と作用質料の組み合わせに一定の制限を与えていたことはあきらかである。

以上を踏まえるならば、[D-I-c] をフッサールに帰属させ、そこに現象学的還元が深く関わっているのではないかという診断を下す荒畑の一連の解釈は、テキスト上の根拠があまりにも乏しいものと言わざるをえない。

## 1.2 経験の現象学的分析における理由の役割についてのスケッチ

以上で見てきたように、荒畑が第一のドグマに関して述べることのうち、フッサール解釈に関わる部分にはたくさんの難点がある。だが、そこには興味深いある論点も含まれている。荒畑自身による現象学的な議論に基づくこの論点は、先の節で私がながながと扱ってしまった荒畑の問題含みのフッサール解釈から切り離すことができるし、そのうえでも重要な問題提起となっていると思う。そして、この問題提起に応えることは、現象学的な哲学のあり方について、『WMCP』では十分に展開されていなかった側面をはっきりさせることにつながるのではないかと期待している。

まずは、荒畑の問題提起を私なりに補足を加えながらまとめてみよう（cf. 荒畑 2019, 66–67）。

(i) 「次回のショパン国際ピアノコンクールではなんとでも第一位をとってやろう」という思いが私に浮かんだとき、その思いが意図ではなく想像以下の妄想（ただし、パトロジカルな意味での妄想ではなく、「妄想じみた願望」くらいの意味での妄想）であると私に分かったとする。

(ii) このとき、私が自分の思いが妄想に過ぎないと分かったときに手掛かりとしているのは、私のその思いの内容（作用質料）として把握しているものである。私はこのとき、そうした内容から切り離された作用性質を見つめることで自分の思いを妄想だとみなしたわけではない。

(iii) さらに、私の思いが意図ではないことは、私が自分や世界をどう捉えているのではなく、私を含む世界のあり方に依存している。つまり、私にはピアノの才能がなく、ショパン国際ピアノコンクールがトップクラスの大会であるという事実によって、私の思いは意図でないしそうありえないということが決まっているのである。

(i) で導入された経験の具体例から、荒畑は (ii) と (iii) のようにまとめ直すことができる主張を導いている。これらの主張は、少なくともさしあたっては別種のものとして区別されなければならない。(ii) は、私が自分の経験の種類についてどのように知ったのかという認識論的問題に関わる主張だが、(iii) は、私の経験がどうしてそのような種類のものなのかという存在論的問題に関わる主張だからである。

さて、ここからさきの荒畑の議論は私にはかなり難解なのだが、私の解釈が正しいければ、この議論が全体として示そうとしているのは、(ii) と (iii) がそれぞれ答えようとしている経験の認識論と経験の存在論の区別は、しかるべき議論ののちに境界撤廃宣言をすることができるようなものではない、ということだ。このことは、第二の仮想反論への荒畑の再反論からうかがえる。第二の仮想反論は、要するに、ある経験が特定の種類のものであることは、その経験と他の経験とのあいだに成り立つ正当化関係のネットワークによって説明することができるというものだ（ここでの正当化は、当の経験主体にとってアクセス可能なものであり、したがってその分析が現象学的に許容されうるものとして理解されている）。しかし荒畑によれば、このやり方は、経験の内容（作用質料）の違いについてはともかく、経験の種類（作用性質）の違いを経験の記述的な違いとみなすことをいづれ不可能にする<sup>14</sup>。というのも——これから述べるのが荒畑の正しい解釈なのか私にはとりわけ自信がないのだが——、経験の内容がその主体がその対象をどのような記述のもとで狙っているのかを定めるのに対して、経験の種類はそうした狙いがどのようなのかを定めるため、後者は「記述的」の意味をどんなに拡張しても、記述的なもののなかに含まれるものではないからである。そのため、経験が織りなすネットワークに対してその主体がアクセスを持つのだとしても、その主体が自分の経験の一群をどうやって捉えているのかという認識論的な観点からは、そのなかに含まれる経験がどのようなものであるかという存在論的な問題に答えきれないというのである。

またしても私は困惑せざるをえない。荒畑はここで「記述的 (descriptive)」とい

14. 「いづれ不可能にする（ことだろう）」という言い方をしているということは、経験のネットワークに訴えるこのアプローチが経験の種類を特定するという課題に対してまったくの無力ではないということを、荒畑は認めているのだろう。しかしそうだとすると、このアプローチからの反論は、第一のドグマの擁護につながる反論ではないはずだ。ある経験が他の経験とのあいだにどのような正当化関係に立つことは、その経験がどのような内容（作用質料）を持つのかを明らかにすることから切り離せない（というよりも、『WMCP』の第4章でこのアプローチが導入されたのは、経験の内容とは何かを明らかにするという課題のためでもあった）。したがってこのアプローチは、作用性質の特定は作用質料から独立的に可能であるという見解を含む第一のドグマとすでに手を切っている。

う言葉を、たとえば「“The present King of France” は英語の記述句 (descriptive phrase) である」と言われるときの「記述 (的)」の意味で使っているように思われる。そうでないのだとしたら、私にはいま扱った荒畑の議論が理解できない<sup>15</sup>。しかしこの解釈が正しいのだとしたら、今度は、第一のドグマの二段階目の定式化を済ませた直後に荒畑が述べた「問題の相違 [= 作用質料と作用性質の相違] が記述的であり、したがってすぐれて現象学的な相違である」(荒畑 2019, 65) という言い方が理解できなくなる。この箇所での「記述的」は、「現象学的に記述された」とか「現象学的に保証された」というふうに問題なく言い換えることができるものと思われる。だが、この意味での「記述的」はもうひとつの意味での「記述的」とは異なるはずである。「“The present King of France” は英語の記述句である」という文を「“The present King of France” は英語の現象学的に記述された (名詞) 句である」や「“The present King of France” は英語の現象学的に保証された (名詞) 句である」に言い換えると、わけが分からなくなってしまうという問題が出てくる。私が間違っていないければ、荒畑は、議論の過程で「記述的」という言葉の意味をずらしてしまっているのである。そのため、荒畑の議論は失敗しているように思われる<sup>16</sup>。

ここまでの話をまとめよう。「経験主体の観点からの認識論的なアプローチは、その主体が持つ経験の種類に関する存在論的問題に取り組むに際して限界がある」とまとめることができる荒畑の主張について、荒畑自身は、きちんとした根拠を与えることに成功していないか、私の能力では突き止めることのできないほど精妙な仕方根拠を与えることに成功しているかのどちらかである。後者の可能性は開かれたままだが、それを追究することは、たったい述べたように私の能力を超える。

以上の点を踏まえ、以下では、(iii) が成り立つことに関する荒畑の論証についてあれこれ論じたり推測したりするのではなく、(iii) そのものを直接のターゲットとした反論を試みたい。具体的には、「経験主体の観点からの認識論的なアプローチは、その主体が持つ経験の種類に関する存在論的問題に十分に取り組むことができる」ということに、ささやかな見通しを与えたい。そのために、ここでは荒畑があげた

---

15. この解釈が成り立たない場合にはもうこれ以上考えたくないから「理解できない」と言っているのではなくて、この解釈以外では、私は荒畑の議論を本当に理解できないのである。私としては、荒畑の主張をきちんと理解したうえで荒畑の見解を荒畑以上に整理して提示したうえでそれを退けたい。そのため、荒畑の議論が別解釈でも理解可能だという見通しが少しでもあるならば、ここで議論を場合分けして、どちらの解釈でも荒畑の議論は失敗しているという具合に追い込みをかけることを選ぼう。

16. というよりも、その当否を吟味することができそうな内容を突き止めることが少なくとも私にはできないため、荒畑の述べたことは（少なくとも私にとって理解可能な）議論になることに失敗していると言わなければいけないのかもしれない。

具体例を取り上げよう。この例は荒畑が自分の主張をサポートするために持ち出したいまのところただひとつのケースである。そのため、経験主体の観点からの認識論的なアプローチがこのケースを十分に扱えることを示せれば、荒畑の批判に対する当座の応答としては申し分のないものになるはずだ。

荒畑が挙げた事例はつぎのようなものだった。

- (i) 「次回のショパン国際ピアノコンクールではなんとしても第一位をとってやろう」という思いが私に浮かんだとき、その思いが意図ではなく想像以下の妄想であると私に分かったとする。

荒畑によれば、私の思いが妄想（あるいはより適切には、妄想じみた願望）であり意図ではありえないことは、私がこの思いが妄想だとわかるかどうかとは独立的に、私を含めた世界のあり方によって決まっている。したがって、もしここで私が自分の思いを意図とみなすならば、私は、自分の経験の種類に関して錯誤に陥っていることになる。しかも、私の思いは意図ではありえないとされるのだから、このとき私が自分の思いを意図とみなすことが正しいということとはありえない。

しかし、これはかなり強い主張であるように思われる。私にピアノの才能がなく、ショパン国際ピアノコンクールがトップクラスの大会であるという事実が成り立っているときに、私はほんとうに「次回のショパン国際ピアノコンクールではなんとしても第一位をとってやろう」と意図するという経験を持つことができないのだろうか。

ここで注目したいのは、一般的に言って、意図するという経験（より正確には、意図を形成するという経験、あるいは決意するという経験）は、その意図に関連する私の未来の信念に対して一定の理由を与えるという点である<sup>17</sup>。たとえば、私がいま、「明日は駅のそばのカフェでコーヒー豆を買ってから職場に行こう」という意図を形成したとする。このとき私は、「私は明日、駅のそばのカフェでコーヒー豆を買ってから職場に行くだろう」と信じる理由を手にしている。つまり、もし誰かに「なぜ君はそんなことを信じているのだ」と聞かれたならば、私は「そう決めたからだ」と答えることができる。もちろん、この理由は比較的容易に阻却可能なもの

17. 以下の内容には植村 2019b, § 4.1 との重複がある。その箇所でも述べたのだが、決意が未来に関する信念に理由を与えるという見解は、フッサールの見解でもある（cf. XXVIII, 107）。なお、ここでは論述を簡潔にするために経験そのものが信念の理由であるかのような書き方もするが、私の主張は、信念の理由を経験の対象や内容とみなす立場とも両立する。この点についても植村 2019b の注 24 を参照のこと。

である。明日はそのカフェの定休日だということを私が思い出したり、信頼できる人からそれを教えられたりすれば、私は「私は明日駅のそばのカフェでコーヒー豆を買ってから職場に行くだろう」という信念をただちに捨てるだろう。さきほどの自分の決意の経験（を想起する経験）は、もはやこの信念の理由にならないからだ。しかしこのことは、自分がかつて持った決意の経験までをもなかったことにするわけではない。

この点を踏まえて目下の事例に戻ろう。私にはピアノの才能がないのだが、自分ではそのことにまったく気づいていないとしよう。そして、困ったことに、私はショパン国際ピアノコンクールの存在を知っているが、このコンクールがどれくらいのレベルなのかは知らないとしよう。さらに、以下のような場面を想定してほしい。あるとき私は、「次回のショパン国際ピアノコンクールではなんとでも第一位をとってやろう」と思い、その思いを理由にして、「私は次回のショパン国際ピアノコンクールで一位を取るだろう」という信念を形成する。私はこの信念を友人たちに伝える。友人たちは怪訝な顔で私を眺め、お互いの顔を見合わせた後、「わかった。ちょっとそこのピアノを弾いてみようか。撮影するから」と私に言う。私は言われるままにピアノを演奏する。そして友人たちは、私の演奏の映像と、前回のショパン国際ピアノコンクールの映像を順番に私に見せる。このとき私ははじめてすべてを悟る。自分にはピアノの才能がないし、ショパン国際ピアノコンクールは、そんな自分が第一位をとってやろうなんて冗談でも言えないようなものだ、と。このとき私は、「私は次回のショパン国際ピアノコンクールで一位を取るだろう」という信念をただちに捨て去る。なぜなら、自分のピアノの腕前とショパン国際ピアノコンクールについての考えをあらためた私にとって、過去にした決意の経験は、もはやこの信念の理由にまったくならないからだ。

ここまで誇張的で単純なものはあまりないだろうが、これと多かれ少なかれ似たような場面——要するに挫折——は、どちらかといえば、私たちの人生にありふれたものではないかと思う。私たちは、実際には自分に実行不可能なことを決意し、その決意の経験を根拠に自分がそれを将来やり遂げるのだと信じるようになるが、やがて身の程を知り、もはや自分の未来がそのようになるとは微塵も思わなくなったりする。しかしそうした場合にも、私たちは当の信念の（阻却可能な）理由をかかつては手にしていたはずであり、この理由がどのような経験によって私たちに供給されたのかといえば、決意という経験によってだと述べるしかない。というのも、目下の例に戻るならば、「次回のショパン国際ピアノコンクールではなんとでも第一位をとってやろう」という（妄想じみた）願望の経験は、「私は次回のショパン国

際ピアノコンクールで一位を取るだろう」という信念の理由にはならないからだ。

いま述べたアイディアを使って、私が自分の思いを意図ではなく（妄想じみた願望という意味での）「単なる妄想」だとわかるという、荒畑のもともとのケースを扱うこともできる。私がこの思いを意図と見なさなかったのは、その思いが「私は次のショパン国際ピアノコンクールで一位を取るだろう」という信念の理由を私に提供しないからである。

さて、以上の議論の成果を少し一般的なかたちで敷衍してみよう。ある経験がどのような種類のものであるかは、「その経験はその経験の主体に（どのような）理由を提供するのか」という観点からも特定できる。決意の経験は、その決意の内容に関連する未来の信念に一定の阻却可能な理由を提供することによって、そうした理由を与えない（ときに妄想じみた）願望から区別される。知覚経験は、そこで知覚されたものが知覚された通りに自分の環境に存在するという信念に一定の（やはり阻却可能な）理由を提供することによって、そうした理由を与えない想像から区別される。また、理由を提供するという関係を逆向きに捉え、ある経験がどのような種類のものであるかを、その経験に理由を与える経験はあるのか、それはどのような理由なのかという観点からも特定することができるかもしれない。このような路線の現象学的分析を推し進めていけば、経験の主体がそこで何にアクセス可能なかにもとづく認識論的なアプローチによって、経験の種類に関する存在論的な問題に答え切ることができるのではないだろうか。

ここで次のような反論があるかもしれない。未来の信念に（阻却可能な）理由を与える経験は決意だけではない。たとえば、予想するという経験にも同様の役割があるように思われる。したがって、いま述べられたような観点からは、予想と決意という経験の違いが潰れてしまうのではないだろうか。

これには以下のような応答ができる。予想と決意という経験がそれぞれその主体に提供する理由には、阻却可能性に関する違いがあるように思われる（たとえば、十分に根拠づけられた予想という経験が提供する理由は、一般的にいて、決意の経験が提供する理由よりも強固だろう）。また、予想と決意はそれぞれなんらかの理由にもとづいてなされる経験だが、そうした理由を供給できる経験の種類は異なるように思われる（たとえば、私の決意の経験はその決意の内容に関わる予想の理由になりうるが、私がなんらかの予想をするという経験はその内容に関わる決意の理由にはなりえないだろう）。こうした点を踏まえるならば、予想と決意という経験は、経験主体がそれによって手にする理由という観点から十分に区別することができるはずである。

もちろん、繰り返し述べておけば、ここでの私の議論は限定的で暫定的なものにすぎない。私はごく限られた経験のクラスしか扱っていないし、それについての議論についても、見通しを与える以上のことを達成したわけではない。しかし、荒畑への応答としてはこれでとりあえず十分だろう。また、ここでの議論は、現代現象学はどのように経験を分析する（べきな）のかという問題について、『WMCP』よりもさらに踏み込んだ見解を多少なりとも示しているはずである<sup>18</sup>。

## 2. 経験に実質を残して Horn A を掴む——戸田山への応答

本特集のもとになったフッサール研究会シンポジウムでは、戸田山の提示した現象学のディレンマのどちらの角を掴むのかを『WMCP』の著者が一人ずつ選んでその理由を述べるという場面があった。そのときに私が喋ったことを整理・補足して、以下に記す。

まずは戸田山の議論を簡単に要約しておこう（cf. 戸田山 2019, §3）。戸田山によれば、現象学的な探求を他の同種の探求から区別するもっとも重要な特徴は、現象学が経験を出発点とするだけでなく、あえて経験にとどまろうとするとところにある。しかし、こうした規定をすると、現象学は以下のようなディレンマに追い込まれる。

【HornA】「経験にとどまる」というときの「経験」を広くとりすぎると素朴実在論とさして変わらない立場に潰れてしまう。

【HornB】一方、「経験」を意識への現前に狭めて理解すると、「経験から出発し経験にあえてとどまる」とか「現象の相のもとで世界を理解する」とか「経験を一人称的観点から探求する」といった自己規定に現象学じしん違反しているか、せざるを得なくなる（＝違反しないと説明力が非常に弱くなる）。（戸田山 2019, 102）

Horn A と Horn B が登場する順番を逆にして、戸田山の要点を以下のようにまとめ

---

18. ここでスケッチした見解がとりたてて新しいものではないことを指摘しておこう。理由に着目した現象学的分析は、『WMCP』の第2章で関係的な観点からの経験の分類として導入され用いられた、経験同士の動機づけ関係に着目するというアイディアにもとづくものであり、また、同書の第4章で思考と知覚を事例として展開された議論を一般化したものでもある。そして、この章に関連する文献案内（WMCP, 302–303）でも触れられているように、同様の試みの先駆として、門脇 2004 や貫 2003 をあげることができる（ここに門脇 2002 を付け加えてもいいだろう）。

ることもできるだろう。現象学（者）にとって絶対に譲ることができない目的は、世界理解のはずだ。しかし、経験ということで意識に現前するものだけを考えると、現象学は世界のごく一部しか理解できないことになるか、あるいは、実際には経験にとどまっていなかったことになってしまう（Horn B）。つまり、このとき現象学は「経験を通じた世界理解」といった自己規定にどこかで違反することになってしまう。その一方で、「経験」の意味を広くとると、結局それは、任意の命題（を表現する文）に「…という内容の経験」という接尾辞をつけることができるようなものになってしまう。つまり、このとき現象学は、およそ考えうるどのような事柄についても、それは経験されたものとして（そのつど）あるのだとみなす立場——素朴实在論——になってしまう（Horn A）。

さて、戸田山は現象学者たちに、ディレンマの最初の角（Horn A）を掴むことを推奨する（また、戸田山の診断によれば、『WMCP』で私たちが提案した現代現象学はじじつそうした方向に進みつつある）。現象学は素朴实在論になってしまえばいい。もちろん戸田山は、現象学は任意のものをそのつど存在するとみなすだけの簡単なお仕事をすればいいんだと言っているわけではない。戸田山によれば、現象学者たちは、広い意味の経験を「いま・ここで行われている実践」として（再）定義し、私たちが生きる日常的な素朴实在論の世界をいま・この観点のなかに踏みとどまって（つまり、いま・ここにはない何かを持ち出さずに）探求する営みという自己規定を採用すべきなのである。そうした実践はその当事者によって意識されている必要がないのだから、ここで再定義された現象学は、「意識」や「一人称」や「経験」などのメンタリスティックな語彙によって自己規定をしなくてもいいもの（あるいはもっといってしまえば、そうした自己規定をすべきではないもの）になる<sup>19</sup>。しかしそれは悪いことではない。「ごく普通の人々の日常生活をかたちづくる素朴实在論の理論的洗練化」としての現象学にはトリヴィアルではない課題が残されている（おそらく山ほど）。そして、私たちのほとんどにとって大切なことが日常的で素朴实在論的な世界のなかにあることを踏まえれば、再定義された現象学の新しいプロジェクトに大きな意義があることは間違いない<sup>20</sup>。

19. 戸田山は現象学からメンタリスティックな語彙を一掃せよと言っているわけではないだろう。こうして再定義された現象学にも、意識や一人称性についての探求が求められる場面は残されるはずだ（たとえば戸田山が論文の冒頭で取り上げた「現実感」を論じる場面がその一例だろう）。だがこうした要請は、再定義された現象学にとって、特定の個別的な事柄をいま・ここに踏みとどまって論じるためのものでしかなく、現象学の自己規定から直接でてくる普遍的な要請ではもはやなくなる——戸田山の提案の要点はここにあるのだと思う。この話題には本節の最後でも触れる。

20. このプロジェクトは、自然主義者かつ物理主義者である戸田山にとってさえ意義のあ

以上のような戸田山の提案に私は大きな魅力を感じるし、実際のところ、私はフッサール研究会のシンポジウムで Horn A を掴むという選択をした。しかし、Horn A を掴んだ結果として現象学の脱心理化 (dementalization/depsychologization) を受け入れなければならない（あるいは、それを受け入れた方がいい）という点に関しては、戸田山に同意できない。また、Horn A を掴んだところで、現象学は素朴実在論的な世界の探究だけに専念しなければいけないというわけではない。以下では、この点に関する——シンポジウム当日にもなんとかしてはっきりさせようとしていた——私の見解を整理して示すことで、戸田山に応えたい。

まず確認しておかなければならないのは、『WMCP』でいささか融通無碍なしかたで使われた「経験」という用語の正確な意味だ。この用語は、任意の命題（を表現する文）に「…という内容の経験」という接尾語をつけることができるようなものであったとしても、「経験」という字面からふつう連想されるような内実をまったく持たないわけではない。私が担当した『WMCP』第3章第3項でも論じられたとおり、ここで問題になっている経験は、あくまでも、私たちがそれについての独自の気づきを持つようなものとして特徴づけられている。そのため、私たちの用語法では、「意識的な経験」という言い方は冗語になる<sup>21</sup>。また、意識的な思考も経験の一種ということになるので、「思考」と「経験」を単純に対置する言葉遣いは、本書の枠組み内ではできない。

もちろん、経験のこうした規定を踏まえたとしても、戸田山が「現象学は素朴実在論につぶれる」という言い方で指摘したような帰結が出てくることには変わらない。任意の命題について、私たちはそれを内容とする単なる思考（その内容が実際に成り立つというコミットメントを伴わない「非定立的」な思考）を持つことができる<sup>22</sup>。そのため私たちは、任意の命題（を表現する文）に「…という内容の経験」

---

る探求になるだろう。なぜなら、素朴実在論的な世界とは、戸田山が「ありそでなさそでやっぱりあるもの」と呼び、哲学がずっと考え続けてきた中心主題とみなしたもの（cf. 戸田山 2014, 11）がさしあたり位置づけられる世界でもあるからだ。しかし、現象学（のヴァリエーションの大半）と戸田山はここから先に違う道を進む。戸田山にとって、哲学的探究の中心は、素朴実在論的世界にさしあたり位置づけられたありそでなさそでやっぱりあるものを、哲学的な議論と科学の成果を用いながら物質的な世界のなかに位置づけることだろう（戸田山 2014 は一言でいえばそういう試みの本だ）。それに対して現象学は、素朴実在論的世界を出発点にして、戸田山とは異なるいくつかの道を進む。これについては本節の最後を参照のこと。ただしそこでは素朴実在論的世界は「現象学的世界」と呼ばれている（それがなぜかは本文を飛ばさずに読み進めてもらえればわかる）。

21. この点については、WMCP, 31–32 およびそこに付せられた註9で引用されている G・ストローソンの一節を参照のこと。

22. それを内容として持つ単なる思考が原理的にさえ不可能な命題というものがあるとすると話はすこしややこしくなるが、いまはそうした細かいことは気にしないことにする。

という接尾語がつけられるということを受け入れなければならない。すると、どんな事柄も、それが何らかの命題によって表象されている限りで、その命題を内容として持つ（可能な）経験の対象としては存在しているということになる。

しかし、ここまでの話を踏まえるならば、現象学が素朴実在論に潰れてしまうことを肯定的に捉えた上で、「経験」やそれに類するメンタリスティックな語彙で現象学の自己規定を行うのを諦めるように促す戸田山の議論の運びには（本人がそれを意図したかどうかはともかく）トリックが隠されていたことがわかる。Horn A を掴むと現象学は素朴実在論に潰れるという戸田山の指摘は、（意味が拡大された）「経験」という一般性の高い言葉を用いてなされているものの、実際には単なる思考という特定の種類の経験にもっぱら関わるものとして理解しなければ成り立たない。たとえば「…という内容の判断経験」という接尾語を用いて可能な経験を指す表現を作るためには、それを任意の命題（を表現する文）に付け加えるわけにはいかない。この机は木製であると同時に木製ではないということのような矛盾した内容を持つ判断経験は、原理的に不可能だからだ<sup>23</sup>。このように、経験を広い意味でうけると現象学が素朴実在論に潰れるのは、あくまでも、そうした拡大された経験のなかに単なる思考が含まれるからである。別の言い方をすれば、「…という内容の経験」という接尾語がリダンダントになるということは、『WMCP』における経験概念の拡大の帰結のひとつであって、この経験概念の拡大そのものを特徴づけるわけではない。そのため、Horn A を掴むことと経験を意識から切り離すことと現象学が素朴実在論に潰れることが同じ事柄の3つの側面であるかのような戸田山の語り方を受け入れるわけにはいかない。Horn A を掴みながらも経験を意識から切り離さないことも可能なのである。

さて、経験を意識から切り離さず、私たちがそれについて独自の気づきを持っているものとして特徴づけた際にも、戸田山が「現象学は素朴実在論に潰れる」と表現した帰結は出てきてしまう。これはすでに確認した通りだ。そして、いま述べたような意味での経験——以下での「経験」はすべてこの意味で用いられる——にとどまろうとする哲学としての現象学も、戸田山が「ごく普通の人々の日常生活をたちづくる素朴実在論の理論的洗練化」と特徴づけた探究に携わることになると私は考えている。

23. 「この机は木製であると同時に木製ではないと私は本気で考えている（判断している）」と述べ、「いやそれ矛盾しているから」と周りが指摘してもそのことを頑なに譲らない人がいたとしたら、その人は（なんらかの事情で）嘘をついたり芝居をしたりしているか、日本語の知識が不十分であるために自分の判断経験の内容をうまく表現し損ねているか、判断経験を持つことができるための要件となる合理性を（一時的に）失っているかのいずれかだろう。どの場合にも、その人は矛盾した内容の判断という経験を持っているわけではない。

この探究にあらためて輪郭を与えることによって戸田山への応答を終えたい。そのために、戸田山の「素朴實在論的な世界」に代わる言い回しを、古典的現象学の伝統からひとつ導入しよう。それは、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』序文の以下の箇所を用いる「現象学的世界（le monde phénoménologique）」だ<sup>24</sup>。

現象学が獲得した最も重要なものは、おそらく、極端な主観主義と極端な客観主義を、世界または合理性について考察するなかでつなぎ合わせたことである。合理性とは、それがそこであらわになるような諸々の経験によってまさしく測られるものだ。合理性があることとは、諸々のパースペクティブが合致し、諸々の知覚が確かめられ、ひとつの意味が現れるということなのである。しかし、そうした意味は、他から孤立させられて、絶対精神や實在論的な意味での世界に変形させられてはならない。現象学的世界とは、純粋な存在ではなく、私の諸経験の交差点や私と他人の諸経験の交差点を通して、一方が他方と連鎖することによって見える意味なのであり、したがってこうした意味は、主観性と間主観性から切り離せないのだが、これらの主観性と間主観性とは、私の過去の諸経験を私の現在の諸経験のうちで反復することや、他人の諸経験を私の経験のなかで反復することによって統一的になるようなものである。（Merleau-Ponty 1945, xv, 強調引用者）

「素朴實在論的な世界」ではなく「現象学的世界」を用いる理由はふたつある。第一に、現象学の課題を特徴づけるときに戸田山が用いた「素朴實在論の理論的洗練化」という表現は、形容矛盾にもみえるため<sup>25</sup>、できるならば避けた方がよい。そして第二の、より重要な理由は、「現象学的世界」という言葉を使いながらメルロ＝ポンティが述べていることが、私の言いたいことをいくらかわかりやすくすることに役立つからだ。上の引用のどこがわかりやすいのかと思う人もいるかもしれない。だが、（上の私の翻訳の出来はさておき）印象的で魅力的なパンチラインをときに繰

24. 「現象学的世界」は、私の知る限り、メルロ＝ポンティが頻繁に用いるものではないし、メルロ＝ポンティ研究で重視される術語というわけでもないはずである。そして現象学の伝統にはフッサールの「生活世界（Lebenswelt）」という、もっと有名で重要な用語もある。そのため、戸田山が「素朴實在論的な世界」と呼んだものは要するに生活世界のことだと述べるほうが、戦略的にはいいのかもしれない。しかし私には、かつてフッサール現象学という当初の文脈から徐々に外れることでパスワードとなった語をここで再びそのように使うことについて、予期せぬ誤解を生むのではないかとこの心配と若干の心理的抵抗感がある。

25. 小山虎氏の指摘による。ここで戸田山が「素朴實在論の理論的洗練化」という言い方をしたのは、おそらく、シンポジウム当日に私が「folk なものの洗練化」というフレーズを（私の記憶ではほとんど連呼したとっていいほど頻繁に）使ったからだろう。

り出し、（おそらくそれゆえに）その内容をさらに敷衍するのが簡単ではないメルロ＝ポンティの文章の一字一句に付き合うことは、ここでの私の目標にとっては必要ない。いま大切なのは、この箇所から明確に読み取ることができる、次のような一連のアイディアだ——現象学的世界は経験から切り離されるものではなく、私たちの経験に共有されるものとして現れるものであり、こうした経験のなかで知覚経験が特権的な役割を果たす。

こうしたアイディアは、現象学的世界の探究が満たすべき条件（のひとつ）をきわめて簡潔に要約している。この条件は、もう少し詳しくは、次のように定式化できる（CはConditionの略である）。

（C）現象学的探究が何かを現象学的世界に存在するとみなすことができるのは、その何かについての（可能な）経験が、私たちの知覚経験に紐づけられたものであるときに限られる。

まずは誤解を予防しておこう。（C）を認めると、現象学的世界に存在するのは私たちに知覚可能な対象だけだということになるわけではもちろんない。知覚可能でないものも、それが私たちの知覚に紐づけられた経験の対象となっているならば、現象学的世界に存在するとみとめることができる。さて、（C）にしたがうならば、私がいま純金製で全長 50 メートルの巨大なフッサー像についてひそかに単に考えているのだとしても、この経験の対象を現象学的世界に存在するものとみなすことはできない。そうした経験は私たちの知覚経験からあきらかに切り離されており、それと紐づけられていないからだ。では、ある経験が私たちの知覚経験に紐づけられているとは、より正確にはどのようなものなのだろうか。確実にいえるのは、こうした紐づけ関係は、ある判断が私たちの知覚経験によって確証されうるというもので尽くされてしまうようなものであってはならないということだ。さもないと、私たちが情動経験を通じて見知る価値や、約束経験によって生み出される契約のような対象が、現象学的世界に存在するもののリストから漏れてしまうからである<sup>26</sup>。したがって、ある経験と私たちの知覚経験のあいだの紐づけ関係は、より緩やかに捉えられなければならない。それは、当の経験の主体がその経験を現象学的世界のただなかで持つときに限り成り立つようなものなのだが、やはり完全に明確ではないこうした言い方からどうやって脱するかについては、今後の重要な課題である。

26. 価値については『WMCP』第6章第1項を、契約については第8章第2項をそれぞれ参照のこと。

ここまでで大づかみに輪郭を与えてきた現象学的世界についての探究は、戸田山が再定義した現象学とはおそらく一致しない。「いま・ここにあるもの」と「いま・ここになくもの」の線引きが多様であることを強調する戸田山にとって、いま・ここにとどまろうとする哲学として再定義された現象学は、問題となる事柄に応じていま・ここにとどまるための手段を使い分けることができる営みであるように思われる。それに対して、私が明らかにしようとしてきた探究は、上の（C）という条件を満たすために、現象学的世界のあり方を明らかにする際に、知覚経験への紐づけという観点からさまざまな（可能な）経験を組織化するという方法をとるしかない。つまり、現象学的世界の探究としての現象学は戸田山が再定義した現象学の一種だが、後者には前者以外の現象学も含まれるのである。このとき、現象学的世界の探究としての現象学は、いま・ここにあくまでも経験の観点に立つことでとどまるというとりわけ禁欲的な方法論によって、その他の可能な現象学から分け隔てられることになるだろう<sup>27</sup>。

さて、戸田山への応答を終えるにあたって、現象学が現象学的世界（あるいは「素朴實在論的世界」）の探究によって尽くされるのかという問題を取り上げよう。結論から言えば、かならずしもそうではない。というのも、ここにはある問題が残されているからだ。現象学的世界とは、私たちの知覚と紐づけられた（可能な）経験の対象からなる世界だ。したがって現象学世界は、その定義より、可能な経験の限界内の世界である。すると現象学者たちは、世界は可能な経験の限界内にあると主張している（あるいはそう主張せざるをえない）のだろうか。そうだとしたら、そうした主張の根拠は何なのか。あるいは、現象学者の言いたいことがそれとは別のこ

27. これを踏まえて、現象学的世界の探究としての現象学とエスノメソドロジーは、戸田山が再定義した現象学のみならずのヴァリエーションであり、本人の意識に上っているかどうかとは無関係に実践を分析する後者は、前者よりも方法論的な禁欲度が相対的に低い（ために、戸田山からすればより有望だ）と述べることができるかもしれない。しかし、そのように言い切れるかどうかについては、すこし慎重になる必要もあるように思われる。というのも、エスノメソドロジーによって分析される実践の事例が、その実践を行う人がその実践に関して気づいていないことを思い出すためのリマインダーという役割を持つのだとすれば（cf. 前田ほか 2007, 262；当該箇所の執筆は小宮友根による）、そうした実践は行為者にある意味で気づかれていないとしても、別の意味では気づかれていたとみなすこともできそうだからである。自分があらゆる意味で気づいていないものを「思い出す」ことは、およそありえない話ではないだろうか（ここで想定されているのがプラトンの想起説のようなものであるならば事情はまた変わってくるかもしれない）。そして、行為者が自分の実践がどのようなものであるかを思い出すために必要な気づきが、「経験とはその主体に独自のしかたで気づかれているようなものである」と述べられるときの気づきの一種であるならば、エスノメソドロジーが分析する実践は経験の一種であるということになるだろう（もちろんこのときにも、知覚経験との紐づけによって経験を組織化するかどうかという点で、現象学とエスノメソドロジーは区別されるはずである）。この問題についても、いずれもっと詳しく考えてみたい。

とだとしたら、現象学的世界は、私たちがここで単に「世界」と呼ぶことができるものとどう関係するのか。こうした問題に私たち——現象学的世界の探究者としての現象学者——が応えるためのやり方のひとつは、まず、次のようなメタ存在論的主張をみとめるべきかどうかを考えてみることだろう。

(M) 何かが真に存在することとは、その何かが現象学的世界のなかに存在することに等しい。

(M) に対してどのような応答をするかによって、現象学は、現象学的世界の探究という中核を残しながら、さまざまなヴァリエーションに分かれる。これらのヴァリエーションは、私が『WMCP』第5章第1項で、今のやり方とは違う角度から概観したものと基本的には同じ——一方における非形而上学的な現象学と、他方における形而上学的な現象学のふたつの形態（現象学の実在論と現象学の観念論）——である。以下では、これらの現象学のヴァリエーションを、それらが

現象学的世界の探究の先に現象学にはどのような課題が残されているのか

という問いにどう応えるかという観点から整理してみよう。このことは、『WMCP』第5章第1項への補足としても役立つだろう。

この観点からは、非形而上学的な現象学と現象学的観念論はともに、現象学的世界の探究の先に現象学の課題など何もないという見解を共有するものとしてまとめることができる。もちろん、両者がこの見解を支持する理由は異なる（がやはり似てもある）。非形而上学的な現象学にとって、(M) を認めるべきかという問題は肯定的にも否定的にも答えることができない問題である。なぜなら、現象学的世界の探究に専念する現象学にとって、現象学的世界を超えた世界に何がどのように存在するかという問題は、答えようがないものだからだ<sup>28</sup>。それに対して、現象学的観

28. こうした事情をどのように受け止めるかによって、非形而上学的な現象学には二つの道が残される。ひとつは、現象学的世界を超えた世界に何があるのかという問題そのものの意義を認め、それを現象学ではない何か別の探究に委ねるというものである。このように形而上学的に中立的な現象学は、現象学的世界（あるいは「素朴実在論的な世界」）にさしあたり位置づけられる「ありそでなさそでやっぱあるもの」を物質的な世界に位置づける戸田山 2014 のプロジェクトとも両立し、その予備学のような役割を果たすこともできる（注 20 も参照のこと）。もうひとつの道は、現象学的世界を超えた世界に何があるのかという問題に意義を認めない、反形而上学的な現象学だろう。こうした立場をとると、現象学はいわゆるデフレの実在論の一種を採用することになるはずだ（もちろんデフレの実在論も一枚岩ではないはずなので、ここから先にも立場の分岐は起こりうる）。以上の点については WMCP, 142–

念論は、(M) を認めるべきかという問題に肯定的に答えたいうえで、何がどのように存在するのかに関する形而上学的探究は現象学的世界の探求に他ならないのだと主張する。つまりこうした立場からすれば、形而上学とは、「X は（どのように）存在するのか」という問題は「X は現象学的世界に（どのように）存在するのか」という問題に他ならず、現象学的世界に存在しないものは（真の意味では）存在しないのである<sup>29</sup>。

これらの立場とは対照的に、現象学的实在論は、現象学的世界の探究以外にも現象学には課題があると主張することになる。というのも、現象学的世界の外に何かが存在することを認める現象学的实在論にとって、何かが真に存在することは、それが現象学的世界に存在することではかならずしもないからだ。こうして現象学的实在論は、(M) を認めるべきかという問題に否定的に答える。そして、現象学的实在論がそれでも現象学のヴァリエーションたりえるのは、それが、(1) 現象学的世界の外に何かが存在するという主張に一定の現象学的な根拠を与え（ることを目指しており）、(2) 「何かは現象学的世界に存在するならば、それは真に存在する」ということ——つまり、現象学的世界が真に存在するものの一部であること——には同意するからだ<sup>30</sup>。

まとめよう。現象学はかならずしも現象学的世界の探究にとどまらない。「現象学的世界のなかに何かが存在することは、それが真に存在することとどう関係するのか」という問題がここには残されている。この問題は、現象学者も何らかのしかたで対応しなければならないものである。そして対応次第では、現象学者は現象学的世界の探究の先に足を踏み入れることになる。

145n5 も参照のこと。

29. ここで現象学的観念論は、何が存在するのかについての私たちの实在論的直観との調停という課題を抱えることになる（ここでの直観とは、熟慮されたいうえでの前理論的な見解のことであることに注意してほしい）。WMCP ではこの問題を、实在論的直観への「妥協」と呼ぶこともできるような方向でしか論じなかった。しかし実際には、現象学的観念論を、私たちの实在論的直観に改訂を迫る立場として展開することもできるだろう。富山が戸田山に応答する際に念頭においている現象学とは、そのようなものであるように思われる。いずれにせよ注意しなければならないのは、現象学的観念論の立場からは、現象学的世界の探求は、戸田山が「素朴实在論の理論的洗練化」ということで念頭においていることの範囲をおそらくはみ出すだろうということだ。というのも、現象学的観念論は、实在論的直観との調停のために私たちの日常とは何の関係もない経験の極端な形態を想定するか（cf. WMCP, 150–151）、あるいは、私たちが日常的にあると思っているものは実は存在しないのだという帰結を厭わないからだ（富山の立場）。

30. 現象学的实在論のこうした2つの側面については、植村 2015 も参照のこと。

### 3. 現代現象学にとっての心身問題——鈴木への応答<sup>31</sup>

鈴木は、私が担当した第5章での心身問題の扱い、とりわけそこで現象学的な立場として提示した身身二元論について、疑問を投げかけている。この疑問はおおよそ以下のようにまとめることができるだろう（cf. 鈴木 2019, 85–87）。身身二元論は、現象的身体として捉えられる経験主体としての自己が物質的身体と同一視できないという議論によって導かれる。そしてこの立場は、心的因果の問題とよく似た問題に直面するとされる。身身二元論によれば、たとえば私がボールを投げるときにはいつも、現象的身体の運動と物質的身体の運動がボールの運動を因果的に多重決定していることになってしまうのである。だが、こうした一連の議論は、現象的身体が物質的对象と同じように世界内の空間的な位置を占めるということを前提している。この前提にはどのような根拠が与えられるのか。また、一連の議論は心身問題（の再定式化としての身身問題）が形而上学の問題であることを前提にしている。しかし、非形而上学的な立場から心身問題に解決を与えるという戦略も現象学には残されているのではないだろうか。そして——これは鈴木がはっきりと言っていることではないが——、身身二元論が問題を抱えているならば、こちらの戦略の方が望ましいのではないだろうか。

これらの疑問のうち、まずは、心身問題をもっぱら形而上学の問題として理解する必要はないのではないかというものから取り上げよう。たしかに鈴木 の指摘はもっともである。そして、心身問題は、たしかに鈴木が提案しているような方針で、非形而上学的な現象学によって解決を与える問題として捉え直すことができるだろう。前節での議論を踏まえて言い直すならば、心身問題は、現象学的世界のなかに登場する現象的身体（経験の主体としての自己）と物質的身体（その他のしかたで、たとえば鏡の前に立つことで経験の対象となる自分の身体）がどのように関係するのかという問題としても取り組むことができる。そしてこのとき、「物理的な世界のなかに心はどのように位置づけられるのか」と定式化される心身問題は、現象学的世界を超えた世界——つまり、何かがそのなかにないことをもって、それが現実には存在しないとみなすことができるような世界——というものを前提するかぎりで、現象学とは何の関係もないものになるだろう。こうした選択肢を含めなかったことは、たしかに『WMCP』での心身問題の取り扱いを不完全なものにしている。

しかし、鈴木 の提案には疑問も残る。心身問題は、非形而上学的解決と身身二元

31. 以下の応答は戸田山への応答から独立的に読めるように書いたつもりだが、ここで扱う問題は戸田山への応答の終盤部と深く関係するので、できれば前節も一緒に読んでほしい。

論という2つの選択肢を含むひとつの問題となりうるのだろうか。というのも、心身問題が「心は身体とどのように関係するのか」という大まかな特徴づけにとどまらないしかたで定式化されるとき、それは、典型的には、たとえば「心的なものは本当のところどのような存在者なのか」というように、なんらかの形而上学的な立場決定をしなければ答えられない問題とみなされているように思われるからである。ふたたび前節の議論を引き継いで言い換えれば、心身問題は、現象学的世界に見出される私たちが現象学的世界を超えた世界のなかにどのように位置づけるのかという問題であるように思われるのである。この問題の前提を拒否したときに残る問題が、形而上学的な立場が答えようとしている心身問題と同じものであるかどうかは、少なくとも自明ではない。『WMCP』での心身問題をもっぱら形而上学的な問題として扱ったことの背景には、およそこのような事情があった。

次に、心身問題をめぐる議論において、現象的身体は物質的対象と同じように世界内に位置づけられると前提される根拠は何かという問題に答えよう。まず断っておけば、『WMCP』での議論はこの点についてきちんと踏み込んでいないため、鈴木のような疑問がでてくるのはもっともだということだ。しかし同書の議論を以下のように整理して展開させれば、件の前提には根拠があることがはっきりするだろう。

『WMCP』での心身問題は、まずもって現象学的な実在論にとっての問題として導入されている。つまりこの問題は、経験されたものと実在との一致という対応説的な発想にもとづいて何が現実存在するのかを明らかにしようとする立場にとっての問題である。重要なのは、こうした実在論的発想には、一定の現象学的な根拠を与えることができるということである（cf. WMCP, 146–147）。知覚経験における私たちの無力さは、私たちが物質的対象からなる世界に因果的に働きかけることができるものであることを示唆しているのである。こうした示唆にしたがった場合、知覚経験の主体としての私たち、つまり現象的身体は、物質的対象と同じように、現象学的世界を超えた世界のなかに位置づけられるものであることになる。

## おわりに代えて——現代現象学の境界についての覚書

荒畑・戸田山・鈴木に対する私の応答は以上のとおりである。しかし最後に、ここまでの議論も踏まえつつ、鈴木が提示した現代現象学の境界に関する疑問について、現時点での私が考えていることを述べておきたい。ただし、私の考えは部分的

にまだ固まっていない。この話題を鈴木への応答に含めなかったのはそのためである。

さて、最初にはっきりさせておきたいのは、私は（そしておそらく私たちのうちの誰も）、『WMCP』で提示した現代現象学を、分析哲学のライヴアルとは捉えていないということだ（本稿のこれ以降の「現代現象学」は、すべて『WMCP』で提示した現代現象学の略称である）。少なくとも、戸田山が指摘したように当初のアイデンティティを失うほどに拡散した分析哲学には、現代現象学とほとんど区別のつかないものはいくらでもあるだろう（私がまっさきに思いつくのは、Uriah Kriegel による一連の仕事だ）。そのため、現代現象学は結局のところ分析哲学のアイデンティティ拡散後に現象学の強い影響下で生まれた分析哲学の試みに過ぎないのだということでも、私は別に構わない<sup>32</sup>。

しかし、やはり戸田山が言及した「研究伝統」という観点をここに持ち込むと、事情が変わってくる。19 世紀末以降の哲学史に、「現象学の伝統」と「分析的伝統」とそれぞれ呼ぶしかないようなふたつの潮流があることがあることは間違いない。また、現代現象学が、単に現象学の強い影響下にあるだけではなく、現象学の伝統のなかで生まれたものであるということも、否定しようのないことだろう。このことは、同書の「あとがき」の最後の段落をみればはっきりする（cf. WMCP, 297）。

こうした生まれの違いは、現代現象学と（近年の）分析哲学に何らかの違いをもたらしているのだろうか。この問題に答えることは簡単ではない。両者を単純に比較するわけにはいかないからだ。たしかに、現象学の伝統と分析的伝統は同じくらい古いといっていい。だが、『WMCP』の現代現象学は、19 世紀の終わりから（私見では、ある時期にはほとんど滅びているといいたいくなるほど細々と）続いてきた現象学の伝統に連なるものだとは言いがたい<sup>33</sup>。そのため、私たちの提示した現代現象学は、近年の分析哲学とは異なり、議論の蓄積——おそらくこうした蓄積のおかげで、分析哲学のアイデンティティの拡散は、あくまでも分析哲学というひとつのものに起こったものみなすことができるのだろう——というものがほとんどないのである。

以上のような事情があるため、近年の分析哲学と比較したときに際立つ現代現象

32. 私自身は「現象学者」と呼ばれる方がいまではしつくりくるし、分析哲学については、自分はその消費者に過ぎないと思っているのだが（何も生み出していないので）、周りがお前は分析哲学者だというならば、それを強く否定するつもりはない。

33. というのも、『WMCP』で提示された現代現象学には、メルロ＝ポンティ以降の現象学者からの影響がほとんどないからである。したがって、同書についての現象学の伝統は、メルロ＝ポンティの没年である 1961 年でいったん途切れたものだともみなしても差し支えないかもしれない。

学の特徴はどれも、現代現象学の若さに起因するものでしかなく、このジャンルの成熟とともに消え去るかもしれない。このことをあらかじめ強調した上で、いまの時点での現代現象学の特徴をひとつ挙げておこう。それは、古典的現象学の著作に関する専門的な知識がないかぎり、現代現象学の議論を新たに立ち上げることが（不可能ではないにしても）難しいというものだ<sup>34</sup>。私の知る限り、近年の分析哲学は、それが属する伝統の古典的著作との緊密なつながりを持たない。たとえば、知覚の哲学におけるフレーゲ的志向説は、フレーゲの著作を丹念に読みなおすことによって登場した立場であるようには思えないし、たとえそうだったとしても、フレーゲの著作を丹念に読みなおさないと提示できなかったような立場ではないだろう（フレーゲ的な「意義」とは何かに関するごく教科書的な知識があるだけでいい。そして現代では、この知識だけを手に入れることは、フレーゲをまったく読まなくてもできる）。それに対して、知覚経験に関する現代現象学的な立場を新たに立ち上げるためには、フッサールでもメルロ＝ポンティでも誰でもいいが、古典的な現象学者の著作を丹念に読み直してそこからアイディアを取り出してこないわけにはいかない。そうしないと、提案された立場のどこが現象学的であるかわからないからだ<sup>35</sup>。

少なくとも現時点での現代現象学が持つこうした特徴は、現代現象学の発展にとってプラスにもマイナスにも働かうる。一方で、現代現象学の実践にとって古典的現象学の知識が事実上欠かせないことは、これまで古典的現象学の研究をしてきた現象学研究者にとっては悪い話ではない。自分が蓄積してきたものを手放さずに、分析哲学とも地続きの世界に飛び込むことができるからだ。その一方で、古典的現象学を専門としない現代哲学の研究者や、これから現代哲学の研究を始めようとしている人たちにとって、現代現象学はいまだ参入障壁が高すぎる分野だ。現代哲学をやりたいならば、古典的現象学の知識をゼロから身につけてそれを現代哲学に活かすことができるようになるまでの時間をすべて現代哲学の勉強に費やす方がよっぽど効率がいい。

こうした状況が将来どうなるのかはわからない。現代現象学はやがて、そこで論じられているアイディアの元ネタとなった古典的著作を詳しく読まずとも議論に貢献できる分野になるかもしれない（たとえば、フレーゲを読まなくてもフレーゲ的志向説の支持者になることができるのと同様に、フッサールを読まなくても現象学

34. 現代現象学のこうした特徴を踏まえるならば、私たち（の誰か）を批判するにあたってフッサール解釈の問題にまず取り組むという荒畑の手続きも、その成否はさておき、十分に理解可能なものになるように思われる。

35. 鈴木が現代現象学の境界という問題を取り上げる際に『WMCP』の第7章と第9章第1項に言及したのも、ひとつにはこうした事情によるように思われる。

的観念論者になれるかもしれない)。あるいは、現代現象学は古典的現象学とのより緊密なつながりを維持し続けるかもしれない（たとえば、現象学的観念論者になりたいならフッサールを読めというある種の規範が、現代現象学には残り続けるかもしれない)。あるいは、ジャンルとしての現代現象学は、古典的現象学というルーツを分析哲学のなかに完全に溶け込んでしまうかもしれない（それがかつて古典的現象学の読み直しによって立ち上げられたことは、多くの人に忘れられてしまうかもしれない)。気づいたら現象学の伝統のなかで哲学をしていた私にとって、現代現象学の行く末はいくらか気になるものである。しかし、現代現象学が（どのようにして）現代現象学であり続けるかということは、究極的にはそれほど重要な問題ではないと思う。私たちは本書で、古典的現象学の知識がなくても吟味することができる議論を提示したつもりだ。それを批判するのであれ、さらに発展させるのであれ、私たち以外の誰かが未来のこの議論に加わってくれることが、私にとって何よりの報いである（他の著者たちも同じ意見だろう）。これにくらべれば、未来の議論への参加者のうちに古典的現象学を読み込んでいる人たちがどれくらいいるのだろうかということは、私にはほとんどどうでもいいことだ<sup>36, 37</sup>。

## 文献

- 荒畑靖宏 2019. 「現象学の2つのドグマ」、『フッサール研究』第16号、61–76頁。
- 植村玄輝 2015. 「現象学的実在論と感覚の関係説」、『現象学年報』第31号、99–107頁。
- 植村玄輝 2017. 『真理・存在・意識——フッサール『論理学研究』を読む』、知泉書館。
- 植村玄輝 2019a. 「命題・事態・志向性——『真理・存在・意識』への疑問と批判に答える」、『フッサール研究』第16号、228–270頁。
- 植村玄輝 2019b. 「志向的経験としての行為——フッサールの観点から」、『哲学の探求』（若手哲学研究者フォーラム編）第46号に掲載予定。
- 門脇俊介 2002. 『理由の空間の現象学——表象的志向性批判』、創文社。

36. それは、私にとって古典的現象学が、現代現象学とは関係なくそれ自身で研究されるべき大切なフィールドであるからでもある。この点については植村 2019b の最終節も参照のこと。

37. 本稿は、筆者が JSPS 科研費の助成を受けて行なった研究に基づく（課題番号：18K12186）。

- 門脇俊介 2004. 『フッサール——心は世界とどうつながっているのか』、NHK 出版。
- 葛谷潤 2019. 「二つの意味？」、『フッサール研究』第 16 号、202–216 頁。
- 鈴木生郎 2019. 「現代哲学としての現象学」、『フッサール研究』第 16 号、77–91 頁。
- 戸田山和久 2014. 『哲学入門』、ちくま新書。
- 戸田山和久 2019. 「現象学を再定義する——『ワードマップ現代現象学』第 1 部を読む」、『フッサール研究』第 16 号、92–104 頁。
- 富山豊 2019. 「『論理学研究』におけるふたつの反心理主義——植村玄輝『真理・存在・意識：フッサール『論理学研究』を読む』を読む」、『フッサール研究』第 16 号、217–227 頁。
- 貫成人 2003. 『経験の構造——フッサール現象学の新しい全体像』、勁草書房。
- 前田泰樹・水川喜文・岡田光弘（編） 2007. 『ワードマップ エスノメソドロギー——人びとの実践から学ぶ』、新曜社。
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard.