

現象学はどこまで？

——『ワードマップ現代現象学』への批判に応える——

八重樫 徹
(広島工業大学)

2018年3月におこなわれたフッサール研究会のシンポジウムでは、『ワードマップ現代現象学』(以下、『WMCP』)をめぐって三名の評者がコメントし、五名の共著者が答えるという形式で議論がなされたが、特に応答の部分については時間の制約上言い足りなかったこともあった。このように論文というかたちであらためて批判に応える機会を与えられたのは大変ありがたい。

以下、三名の書評論文のうち私の執筆担当部分に関連する批判に応えたい。まず、荒畑の批判のうち「第一のドグマ」に関するものに応える(『WMCP』第2章「経験の分類」に係る)(1)。続いて、私見では荒畑の論点と密接に係る戸田山の論点、すなわち「現象学のディレンマ」に関する論点についてコメントする(2)。次に、鈴木の「知覚において現れるもの」に関する疑問に答える(主に『WMCP』8-1「他人の心」に係る)(3)。最後に、同じく鈴木が提起する「現代現象学の境界」に関する疑問に答える(主に『WMCP』9-1「人生の意味」に係る)(4)。

1. 経験の現象学的な分類とはどのような課題か——荒畑論文への応答

荒畑のいうフッサール現象学の第一のドグマ(作用性質と作用質料の区別)とは、ある経験の単位がどのような種類(信念、推測、願望、意志等々)のものであるのかが、その経験の志向的内容から独立に特定できるという考えである。荒畑は『WMCP』がこの考えをフッサールから引き継いでいると想定し、さらにそれが誤った考えであると論じている(荒畑2019, 第2節)。

私はこのいわゆる「ドグマ」を擁護するつもりはないし、する必要を感じない。なぜなら、第一に、フッサールがそれにコミットしていると思われないからである。そのようにフッサールを解釈する十分な根拠を荒畑は与えていないし、与えることは難しいと思われる。第二に、『WMCP』がそれにコミットしているとも思われない。少なくとも、荒畑が批判の中で言及している『WMCP』第2章（筆者担当部分）の一節に関していえば、そこに「ドグマ」への同意を見出すことはできないとはっきり言える。以下、順番に述べる。

『論理学研究』（以下『論研』）のうちに第一のドグマを見てとることがフッサール解釈として不適切であることは、植村が本号所収の応答論文（植村 2019）で詳細に論じている。そこでの議論に異存はないので丸投げしてもよいのだが、蛇足になるかもしれないことを承知の上で、筆者の観点から若干の補足を述べたい（この段落の残りの部分と次の段落は、フッサール解釈に興味があれば飛ばして差し支えない）。『論研』によれば、すべての作用は客観化作用であるか非客観化作用であるかのいずれかである。客観化作用は固有の質料をもち、同一化する認識という関係の項になるような作用である。これに対して非客観化作用は客観化作用に一方的に基づけられた作用であって、固有の質料をもたない。さて、ある作用がどのような作用性質をもつのかを特定することは、同時にその作用が客観化作用であるか非客観化作用であるかを決定することでもある。ある作用が名指しや判断という性質をもつとすれば客観化作用であり、固有の質料と充実化をもつ。ある作用が疑問や願望という性質をもつとすれば非客観化作用であり、固有の質料と充実化をもたない¹。このことがすでに、荒畑のいう第一のドグマに反する含意をもっている。作用性質の特定は作用質料の特定——厳密に言えば、どのような内容をもつのかではなく内容が何に由来しているのか（その作用そのものに固有なのか、その作用に基づける別の作用に由来しているのか）の特定——から切り離すことができないのである。また、以上のことは、「作用性質の特定は、当該の作用がどのように充実化されるのかの特定と切り離すことができない」という帰結をもつ。

ある作用がどのような性質のものなのかは、その作用と他の作用の間に成り立っている（あるいは成り立ちうる）基づけ関係や充実化の関係を参照することなしには

1. ある種類の作用が客観化作用なのか非客観化作用なのかに関して個別の現象学者が誤りを犯したり、現象学者同士の間で意見が対立したりすることは大いにありうる。フッサール自身、『論研』では評価作用を非客観化作用とみなしていたが、後に考えを変えている。この変化は評価作用が他の作用との間にどのような規範的関係を取り結びうるかに関する考えの変化であり、ひいては価値が客観的世界の一部をなすかどうかに関する立場の変化を含意するというのが筆者の解釈である。詳しくは八重樫 2017, 第一章および第四章を参照。

決定できない。『論研』のフッサールは作用性質と作用質料をともに作用の記述的特徴とみなしているが、そのことはこれらの特徴が他の作用と無関係に特定できるものだということの意味しない。少なくとも作用性質は、当該の作用だけを手がかりにして特定できるものではない。以上のことから、荒畑のいう第一のドグマをフッサールに帰属させることは適切ではないと考える。

『WMCP』についてはどうだろうか。植村も指摘するように、同書のどこを見ても、問題のドグマへの明示的なコミットメントは見られない。では、荒畑は何を批判しているのだろうか。

私は『WMCP』第二章「経験の分類」で、経験をさまざまな種類（知覚、想像、想起、思考、意志等々）に区別する際にどのようなことが問題になりうるかを論じた。そこで問題になっている「種類」は、『論研』の用語でいう作用性質とおおむね重なりと考えてよい（ただし、私は執筆時にとりたてて『論研』における作用性質の区別を念頭に置いていたわけではない）。さて、そこで私は幻覚を「知覚が備えている特徴をすべて備えているが、現実に存在しないものが見えているような経験」（47）²と特徴づけている、と荒畑は理解する。そのうえで、これは作用性質の違いを世界の側の違い（荒畑の言い方では「主観性を超越した存在の次元」）に訴えて説明していることになるが、これはフッサールが作用性質の違いを記述的相違と呼んだことの眼目を裏切っている、と批判する。この批判はトリッキーである。なぜなら、ここで荒畑は、彼がフッサール現象学の第一のドグマと呼ぶものを『WMCP』が忠実に継承していないことを批判しているからである。より正確に言えば、もし『WMCP』の著者たち（あるいは私個人）が第一のドグマに関してフッサールに忠実であろうとしているなら、この箇所ですべて不整合を犯してはいないか、と指摘しているのである。

ここでは二つのことが想定されている。第一に、フッサールがいわゆる第一のドグマを信じていること。第二に、『WMCP』がその点でフッサールに忠実であろうとしている（あるいは忠実であるべきである）こと。すでに述べたように、第一の想定には十分な根拠がない。第二の想定も思い込みである。『WMCP』のような本を書くときに——読むときにも——、主張内容がフッサールの何らかの考えに忠実であるかどうかをなぜ気にしなければならないのだろうか。

また、そもそも私が何を主張しているのかについても、荒畑の理解には問題があることを指摘しておかなければならない。荒畑が問題にしている『WMCP』第二章の箇所で、私は知覚と幻覚の違いは対象が現実に存在するかどうかであり、それに尽きると主張しているように見える。しかし、文脈をよく見れば、そう断定しているわけで

2. 以下、『ワードマップ現代現象学』からの引用はページ数のみを示す。

はないことが読み取れるはずである。問題の箇所は知覚と想像の違いを述べる文脈に属している。両者の違いは受容性（何かがこちらの働きかけによらずに向こうから勝手に現れてくるという経験の内在的特徴）と幻滅可能性（何かがどう現れるかに関する先取りが経験の進行の中で裏切られることがあるという関係的特徴）の有無にあるというのが私の主張である。知覚は両方を備えているが、想像はどちらも備えていない。この主張に対する可能な反論として、夢を持ち出すことができる。夢の経験は受容性と幻滅可能性を備えているように思われる。ところで、夢が想像の一種だとすれば、受容性と幻滅可能性の有無によって知覚と想像を区別することはできない。この反論への可能な再反論として述べているのが、問題の箇所である。夢が想像の一種であるという前提には議論の余地がある。むしろ幻覚に近いものとして考えるべきではないか。そして、幻覚は内在的にも関係的にも（想像よりも）知覚と似通った経験である、というのがそこでの再反論である。しかし、すぐ後で、このような再反論をする必要はないことが述べられている。知覚と幻覚の違いは目下の文脈では派生的な論点であって、知覚と想像を区別するという元々の目的のためには、そこに深入りする必要はない。夢が想像の一種ではないということさえ何らかの仕方ではいえばよいのであって、夢と幻覚が同じ種類の経験だとさえ言う必要はない。

要するに、知覚と幻覚の違いに関する問題の主張は、「知覚と想像の違いについてこういう主張をしたらこういう反論がありえて、もしそれに対してこういう再反論をしたとすると……」という二重三重の仮定のもとでなされているのであって、筆者が本気で主張しているとただちに理解するのは無理がある。

私は知覚と幻覚の区別について『WMCP』では何もはっきりとは主張していない。したがってこの点に関して荒畑に正面から答えられることはないのだが、荒畑の批判には、思いこみにもとづく言いがかりとして片付けてしまうにはもったいないところもある。「経験と世界」あるいは「内在と超越」という大きな話題について、著者たちの考えを述べよという要求を含んでいるように思われるからである。『WMCP』の内容、特に私の担当部分の内容からは離れることになるが、この話題についてフッサール研究者として言えることはなくもない。

「現実に存在するものが見えるのが知覚で、存在しないものが見えるのが幻覚である」という素朴な理解は、経験の全体の中に適切な区別を見出そうとする現象学的探究にとって、出発点になりうるだけでなく、ある意味でゴールを指し示している。

「現実に存在する」ということの意味を明らかにすることがフッサール（の超越論的）現象学の最終目標だからである³。経験の種類を区別するとき主観性を超越し

3. 何かが現実に存在するとはどのようなことなのかを明らかにすることがフッサールの

た存在の次元に訴えるのは反フッサールの（かつ反現象学的）ではないか、と荒畑は言う。その通りだろう。だから上の素朴な理解をそのまま主張することはできない。しかし、そうした理解を修正ないし廃棄するのではないとしたら、現れる事物が現実存在するという意味を明らかにしなければならない。それはフッサールのプログラムでは事物の構成分析によってなされるはずである。構成分析の果てにはじめて、素朴な理解を洗練させたかたちで知覚と幻覚の違いを説明することができる。ここから言えるのは、経験の分類はたんなる予備作業ではなく、現象学を最後まで遂行しなければ終わらない作業なのかもしれない、ということである。

ちなみに、私が『WMCP』第二章の終わりの部分を書いたときにもこのような考えが頭にあったのかもしれない。気に入っているので引用する。

哲学においては、歩き始める前に完全な地図を描くことは不可能である。経験を現象学的に分析するという営みは、地図を描くことであると同時に、描かれる土地を実際に歩くことでもある。[.....] この作業の途中で、私たちは道に迷ったり、石につまずいたりすることがある。それは経験にとどまる哲学にとって避けられないことである（63）。

荒畑への応答はとりあえずここまでにしておくが、以上で述べたことは戸田山のいう「現象学のディレンマ」に関係するので、次にそれについて私見を述べる。それによって本節で述べたことにいくらか実質を付け加えることができるだろう。

2. 現象学はディレンマに直面するのか——戸田山論文への応答

あくまで一人称観点にとどまろうとするなら世界を理解するという目標を不十分にしか達成できなくなり、この目標の達成を優先するなら一人称観点にとどまるという方針を捨てざるをえず、現象学性が危うくなる。これが戸田山の指摘する現象学のディレンマである。これを提示する際にサッケードの例が挙げられている。引用しよう。

な現象学の最終目標だとして、その目標がそもそも何なのか（一階の形而上学に属する理論なのか否か）も、そこに至る手段がどのようなものであるべきなのかも、まったく自明ではなく、見解の対立がある。『WMCP』5-1「实在論と観念論」（植村担当箇所）を参照。私自身の見解は八重樫 2017、第二章で示した。

[.....]「(注視すると)止まったものがくっきり見える」というのは知覚の内在的性質だろう。しかしこの内在的性質をもたらす身体運動(サッケード)は経験を超えている(現象的身体の運動ではない)。さてここで、「経験の一人称観点からの探求」にあくまで踏みとどまろうとすると、現象学はサッケードに関する知見を無視することになるだろう。しかしそうすると、現象学は知覚の(意識できる)内在的性質の一つを説明し損なうことになりはしないか。それでもよい、という考え方もできるだろう。しかし、そうすると現象学が説明できることがらは世界のごく一部ということになり、「一人称観点から私たちの経験を探求することで世界を理解する」という目標の達成はおぼつかないということになってしまふ(戸田山 2019, 第3節)。

サッケードはあくまで具体例にすぎないが、「現象学が世界(の少なくとも重要な部分)を説明しようとするなら、一人称観点にとどまることはできない」という主張を支持するものとして戸田山本人が挙げている唯一の具体例であり、これから私がする反論にとっても都合がいいので、こだわってみたい。結論から言うと、サッケードという現象は私たちの知覚が経験としてもっている側面ではない。だが世界の構成要素ではあり、しかも現象学はそれを無視しなければならないわけではない。それゆえ、現象学性を保ったまま世界を理解するという課題が遂行不可能であるという結論は少なくともサッケードの例からは導き出せない。戸田山のいうディレンマは真性のディレンマではない、というのが私の応答である。

『WMCP』第二章で述べたように、現象学が経験を分類し説明する際に利用可能な特徴は、内在的特徴であれ関係的特徴であれ、経験可能なものでなければならない。一人称観点からアクセスできる特徴でなければならない、と言い換えてもよい。サッケードはそのような特徴として知覚に備わってはいない。したがって、知覚という経験の現象学的説明にとってサッケードは利用可能ではない。

しかし、サッケードは私たちが物を見るときにたしかに起こっている現象である。それは経験としての知覚に備わってはいないが、世界内の出来事としての知覚に備わっている特徴ではある。このことは、三人称観点からのみアクセスできる特徴である、と言い換えられる。

三人称観点を一人称観点から切り離して考えた場合、三人称観点からのみアクセス可能な事象は現象学にとって無意味だと主張しなければならない。しかし、そのように考える必要はない。私は他人の固視中の眼球運動を観察することができる。この観察は私の経験であり、現象学にとって利用可能である。コーヒークップが見えてい

ることが利用可能なのと同じことである。

ただし、コーヒーカップが陶器であることが私の知覚が知覚として備えている特徴ではないのと同様に、他人の眼球が固視中に高速で微動していることは私の知覚が知覚として備えている特徴ではない。したがって、サッケードが知覚にとってどのような機能を果たしていようと、そのことの説明は現象学的説明ではない。もちろん、経験としての知覚と世界内の出来事としての知覚は別々のものではない。それゆえここでの事態は、「同じものについて、種類の異なる二つの説明がある」と表現できる。「知覚は受容性や幻滅可能性等々の内在的・関係の特徴を備えた経験である」といった内容を含む現象学的説明と、「高速で非随意的な眼球運動が固視中の網膜像の生成に貢献している」といった内容を含む自然科学的説明である。

後者も経験を通じて得られる知見であるかぎり、現象学にとって利用可能である。現象学が世界を理解するというとき、自然科学的説明を無視しなければならないということはない。

だが、そうだとすると、もはや「経験にとどまって世界を理解する」ということの意味はぼやけてくるのではないだろうか。戸田山の疑問はこれだった。この疑問に対しては、現象学による世界理解において現象学的説明と非現象学的説明が果たす役割の違いを強調することで答えることができる。現象学的説明は経験が経験として備えている特徴だけを利用する説明であり、非現象学的説明はそうではない。非現象学的説明は自然科学など現象学以外の営みによって与えられる説明であるから、それを利用することは世界理解が現象学的であることに貢献しない。非現象学的説明は理解の対象を提供するという役割——それはそれで大きな役割なのだが——を果たすにすぎない。最終的に得られる理解が現象学的なものであることに貢献するのは、現象学的説明だけである。

たとえば世界の構成要素としての知覚について、どのように理解するのが現象学的なのだろうか。サッケードの機能についての自然科学的説明を参照してもよいし、そうすることでより包括的に知覚を理解することができるだろう。しかし、そのような参照は最終的に得られる理解が現象学的なものであることには貢献しない。たとえば実験室の中でサッケードを観察する科学者の経験が経験としてどのような特徴をもっているのかに注目した説明であれば、貢献するかもしれない。非現象学的説明を参照する際には、その説明がどのような経験を通じて得られたものなのかにこだわり、そのような経験が経験としてもっている特徴を明らかにする、そうしたことが現象学的な世界理解にとっては必要だと考えられる⁴。

4. 吉川が『WMCP』第一章で例に挙げ、戸田山も言及している「うつ状態のマウス」に

経験にとどまる世界理解と素朴実在論的世界の探究は同じことだろうか。対象とするものは同じだと認めてよいように思われる。しかし、これを認めることは一人称観点へのこだわりを捨てることを意味しない。経験が経験として備えている特徴を重視する場合にのみ、世界を理解することは現象学的な営みでありうるのである。

3. 世界の存在はどのような意味で疑いうるのか——鈴木論文への応答（1）

鈴木が提起する疑問のうち二つは私の執筆部分に直接向けられている。その一つめは知覚の不完全性ないし可謬性に関わるものである。『WMCP』8-1 で述べたように（そして鈴木が的確にまとめているように）、物を見るとき私たちは側面を見ているのではなく、物そのものを見ている。しかしそのつどの時点を切り取ってみれば、現れているのは物のある側面であって、別の側面は先取りされているにすぎない。この先取りは裏切られる可能性がある。その意味で私たちの知覚は不完全であり可謬的である。にもかかわらず、このことは私たちが見ているものが存在し、しかも見えているとおりのありさまで存在すること（Dasein と Sosein）を疑う根拠にはならない。なぜなら、知覚経験を通時的に見れば、フッサールが言うように調和的な進行が保たれており、局所的な不調和が生じてもグローバルには破綻することなく続いていくからである。もちろん、これは事実としてそうになっているにすぎないともいえる。論理的可能性としては、何の調和もなく進行する知覚的現れの系列——とも呼べないかもしれないが——というものも考えることはできる。しかし、われわれが現に経験している知覚はそのようなものではない。現象学が考察の対象としツールともする知覚にとって、調和的進行は本質的な特徴の一つだといえる。

ところが、吉川が執筆した『WMCP』9-2 では、知覚において現れるものについての懐疑が議論の重要な要素として登場している。鈴木はこれら二つの箇所の不整合を見てとったうえで、本当のところ知覚の不完全性は懐疑の根拠になるのか否かを問うている。

まず問題にすべきなのは、二つの箇所で表明されている知覚の不完全性に関する理解の間にはたして齟齬があるのか、あったとしてそれはどれほど大きなものなのか、という点だろう。私の見るかぎり、それらの間に齟齬はない。というのも、鈴木

ついでの説明も、マウスがうつ状態であると診断する人間の経験を一人称観点から記述することを含む場合には（そして場合にのみ）現象学的な世界理解に役立つと言えるかもしれない。

も把握しているように、「こうした知覚経験のうちにとどまるならば、実在世界に関して、本当は何がどのように存在しているのかについて知ることは困難だろう」に始まり「経験に根ざす哲学の立場からは、世界の非存在の可能性が主張されるかもしれない」に終わる段落(283)のすぐ後で、吉川は「本当にそうなのだろうか」と問い、「自然な実在論」について肯定的に述べているからである。

日常の実践においては、そもそも世界の存在が疑われることはないし、何らかの懐疑が生じても部分的であり、世界全体の存在は前提にされている。そもそも何か疑われるときには、そのものの通常の状態や類似した他のものとの対比においてそうされる。むしろいっさいのものの存在に疑義を呈するような哲学的懐疑は、日常のなかに収まるべき文脈を見出すことができない(285)。

「日常の実践」において世界の存在が疑われないことが、知覚経験に内在する特徴なのか、それとも知覚とは別のところに位置づけられるべきものなのかについて吉川は明言していないが、前者だと理解するのが自然だと思われる。そうだとすると、(主に話題にしているのが個別の対象なのか世界なのかという決して小さくない違いはあるものの)「知覚は不完全で可謬的だが、そのことは懐疑の根拠を提供しない」という考えを吉川は私と共有していると考えてよさそうである。

さらに、根拠を欠いているのは世界の *Dasein* についての懐疑だけでなく、*Sosein* の懐疑もそうだと吉川が考えていることが、以下の箇所から読み取れる。「哲学者が『日常の世界は世界の真なる姿ではなく、本当の世界についてはわからない』という懐疑を抱くのであれば、それは、科学から日常までのさまざまな実践から意味を奪うことになるだろう」(285-6)。私たちが生きている世界は確かに存在し、しかも私たちが受け入れているとおりのありさまで存在するという自然な実在論が、知覚を含む日常の実践に組み込まれている。それゆえ、日常の実践を脱したと思いつくことには、*Dasein* についても *Sosein* についても懐疑を保持することはできないのである。

ただ、実はもう少し事情は複雑である。吉川は知覚を含む経験の不完全性の自覚に、独断論に陥ることを防ぐという積極的な役割を認めてもいるからである(292)。経験は不完全で可謬的なので、私たちは世界とそこにある事物が経験されているがままに存在するといつでも断定してよいわけではない。このことは懐疑の根拠を提供するのではなく、認識的な「慎ましさ」をもつきっかけを与える。この慎ましさが独断論を予防してくれる。吉川の議論はこのように進む。

吉川の議論に特に反対したいところはない。経験の不完全性の自覚が認識的慎ましきへと導くことはあるだろうし、それは望ましいことだろう。8-1の私の議論の中では他人の心についての独断論は問題になっていなかったのだから、吉川が指摘しているような知覚の不完全性の予防的役割を強調する必要もなかった。だがそれを否定するわけではない。したがって結局のところ、「知覚の不完全性とはどのようなものであり、それがどのような含意をもつのか」について吉川と私の間に対立はなく、この話題について『WMCP』はただ一つの見方を提示している（ついでに言えばそれはフッサールの見方でもある）、というのが私の応答である。

4. 現象学はどこまで？——鈴木論文への応答（2）

鈴木が提起する疑問の中で私が答えるべきもう一つのは、現代現象学の境界に関する疑問である。『WMCP』のうちどこが現象学なのかわからない部分として、第7章と並んで9-1「人生の意味」が挙げられている。執筆者として、この項目のどこが現象学的だと思っているのかを述べておきたい。ついでに、それが現象学的でないように見えるとすればそれはなぜなのかについても述べる。

まず、『WMCP』はすべての項目を通じて、そこで扱う問題を提示するときにはいわゆる古典的現象学のリソースを使うことを避けている。これは著者たちが明示的に共有していた方針にもとづく。現象学の伝統でよく扱われてきた主題や現象学がとりわけ得意とする（と思われている）主題に偏らず、一般に多くの人が哲学の重要な主題とみなすものを取り上げ、現象学的なアプローチで問題に取り組んでみせるというのが同書の基本的なコンセプトだった。

9-1でもこの方針は守られている。その点では他の項目と変わりはない。私はフッサールにおける人生の意味の問題について書いたことがあるので（八重樫 2017, 第六章）、古典的現象学のリソースを使って問題を提示することは可能だった。もしそうしていたら9-1はもう少し現象学っぽく見えるものになっていたかもしれないが、先ほど述べた全体の方針に反するのでそれはしなかった（全体の方針に渋々従ったわけではなく、個人としてもそうしなかつた。関心をもってくれる読者の範囲を狭める結果になりそうなので）。

問題の提示の仕方に関しては、9-1と他の項目の間に大した違いはない。ではなぜ、9-1はとりわけ現象学っぽくないように見えるのだろうか（私が接することのできた読者の反応を見るかぎり、この印象は鈴木だけのものではなく、それなりに多くの人

に共有されている)。そこでなされている問題への取り組み方が、現象学ならではのものには見えないからだろう。そしてそう見えない大きな原因の一つははっきりしている。私がネーゲルやウィギンズといった現象学の伝統に属さない哲学者のテキストを引用しながら議論しているからである。そこで私が展開している議論は彼らに完全に追従するものではないけれど、いくらかシンパシーを抱いていることは読み取れる。そして、私が彼らの主張にどの程度賛成しているにせよ、そこでの議論は現象学と無関係になされることも可能だったようなものに見える。

開き直りに聞こえるかもしれないが、(フッサールやメルロ＝ポンティに言及せず)ネーゲルやウィギンズに言及しながら哲学の議論をすると現象学的でなくなる理由が私にはわからない。現象学的でないように見える原因はわかる。ネーゲルやウィギンズが現象学の伝統に属していないからである。それはたしかにそうだ。しかし、彼らの議論はかなり現象学的だと私は思っているの、ことさら現象学者として振る舞うときでさえ、彼らに言及することに何ら抵抗を感じない。とはいえ、これは私の感じ方にすぎず、万人に共有されているはずもないし、是が非でも共有されるべきだとも思っていない。より重要なのは次のことである。私の考えでは、そもそも誰であるある論者に言及することがそれだけで現象学度を減じるなどということはある。誰に依拠するのも、誰がおこなうのかも、ある哲学の議論が現象学的であるか否かをそれだけでは決定しない。現象学の伝統に属する人間が同じ伝統に属する先人に言及しながらおこなう哲学が現象学なのではない。ある哲学を現象学たらしめるのは中身、つまり問いと主張と根拠の全体である。

では、どのような哲学が現象学的なのか。これについての私の考えは戸田山への応答の中である程度表明したし、『WMCP』の第一章で言われていることとあまり変わらないので、ここであらためて付け加えることは特にない。現象学は経験から出発し経験にとどまる哲学である。現象学的な哲学とそうでない哲学を分けるのは多くの場合、どれだけ経験にとどまることに成功しているかである。これはそもそも程度の問題であるし、汎用的な尺度があるわけでもない。だからある哲学が現象学的かそうでないかについて、現象学者の間で意見が分かれることも当然ありうる。

私は『WMCP』9-1で、人生の意味について経験にとどまりながら論じるよう努めた。現象学の伝統に属さない何人かの哲学者に言及し、彼らに同意できるところは同意し、反対すべきところは反対したが、その際にも、経験にとどまるという規範に背いていないつもりである。もちろん、この努力が失敗に終わっていて、私の議論は経験にとどまることができず現象学的でない可能性もある。そのような趣旨の批判があれば真摯に受け止める(が、そのような批判はいまのところ寄せられていな

い)。

「どこまでが現象学なのか」を問うとき、人は現象学とそうでない哲学を分ける汎用的な尺度は何なのかと尋ねているのかもしれない、実際そう思えるときがある。先ほど述べたように、そのような尺度はない。そのような尺度がなぜ必要なのかも私にはわからない。「現象学は経験から出発し経験にとどまる哲学である」といった類の定式化はたしかに曖昧であり、ある哲学が現象学であることに成功しているのかどうかについて一義的な答えを与えてくれないが、これ以上精密な定式化を試みる必要がはたしてあるのだろうか。

現代現象学は「生まれたばかりの分野であり、生まれたばかりの分野にとって、他分野との差異を明確にすることは重要な課題だと思われる」から明確な定式化をすべきだと鈴木は言うが（鈴木 2019, 3.4 節）、こうした挑発に私は乗りたくない。定式化にこだわるのが現代現象学に幸福な結果をもたらすとは思えないからである。確固としたアイデンティティを獲得する前に拡散してしまったとしてもそれでよいと思っている（分析哲学も、かつての現象学も、そうだったのではないだろうか）。

「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」（植村 2019）という植村の発言に私も同意する⁵。

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 (本号)。
植村玄輝 (2019) 「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」、『フッサール研究』第 16 号 (本号)。
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 (本号)。
八重樫徹 (2017) 『フッサールにおける価値と実践——善さはいかにして構成されるのか』、水声社。

5. ただし、「現時点で現代現象学を名乗るためには古典的現象学の著作を読み込んでそこからアイデアを取り出すことが必要である」という植村の考えには同意しない。私の立場はもっとリベラルである。古典的現象学のテキストに依拠しないと現象学らしく見せることが難しい場合が多いのは確かだが、不可能ではない。そうせずとも「これは現象学以外の何ものでもない」と言いたくなるような哲学の議論は現時点でも可能であるし、私もそうしたものを生産したいという思い (だけ) はある。