

生の刷新のためのフッサールの現象学的倫理学

島田 喜行

2014年

凡例

- 一 本論文は1 頁につき 40 文字 30 行で構成されている。

- 一 フッサール全集 (*Husserliana*, Martinus Nijhoff/ Kluwer/ Springer, 1950-) からの引用は、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で表記する。引用文中の □ は引用者による補足を表し、ゲシュペルト等による強調はすべて無視されている。

目次

序章

- 一 本論文の目的と問題設定 ……1 頁
- 二 先行研究との区別と本論文の研究手法 ……2 頁

第一部 『倫理学入門』の思想的背景

第一章 現象学的倫理学（純粋倫理学）の基礎

- 一 「厳密な学としての哲学」という理念
 - a 厳密な学としての哲学の三条件 ……5 頁
 - b 厳密な学としての哲学と世界観哲学との対比 ……9 頁
- 二 「生の刷新としての哲学」という理念
 - a 『改造』論文について ……13 頁
 - b 「刷新——その方法と問題——」論文 ……15 頁
- 三 「個人倫理問題の刷新」における現象学的倫理学
 - a 純粋倫理学 ……18 頁
 - b 自己意識の能力と倫理的な生 ……21 頁

付論一 フィヒテの知識学とフッサールの現象学

- 一 「フィヒテ講義」の概要 ……26 頁
- 二 フィヒテとフッサールとを結ぶもの——「厳密な学としての哲学」論文—— ……32 頁
- 三 フィヒテ神論とフッサール現象学とを結ぶもの——「人間性の発展における文化の形式的類型」論文—— ……34 頁

第二章 現象学的還元の認識倫理的な道 ……39 頁

- 一 現象学的還元——デカルト的な道—— ……40 頁
- 二 現象学的還元——第二の道—— ……42 頁
- 三 認識倫理的現象学 ……45 頁

第三章 『倫理学入門』における倫理学の定義	
一 生の技法論 <i>Kunstlehre</i> としての倫理学	…51 頁
二 技法論と規範学と理論学、その三者の差異	
a 理論と実践との区別に関するブレンターノ批判	…57 頁
b 技法論、規範学と理論学との関係——『論理学研究』第一巻——	…59 頁
三 「道徳的 <i>moral</i> 」との対比における「倫理的 <i>etisch</i> 」の定義	
a 1897 年夏学期「倫理学と法哲学」講義の導入部分の断片	…61 頁
b 『倫理学入門』における <i>Ethik</i> と <i>Moral</i> の境界設定	…64 頁

第二部 『倫理学入門』における現象学的倫理学

第四章 ソクラテス - プラトンの哲学とフッサールの倫理学	
一 ソクラテスとプロタゴラス——共同体の伝統からの「突破」——	…68 頁
二 ソクラテスとアリストIPPpos——懐疑主義の一種としての快楽主義——	…71 頁
三 ソクラテスとプラトン——アプリオリなものへの眼差し——	…74 頁
第五章 ホッブズの倫理学とフッサールの倫理学	…81 頁
一 ホッブズ倫理学と国家論	…82 頁
二 ホッブズ倫理学に対するフッサールの批判と評価	…85 頁
三 フッサールが構想する現象学的倫理学像	…86 頁
第六章 意識の本質構造としての動機づけ	…94 頁
一 倫理学の研究領域としての「精神の生」——ディルタイの「説明」と「理解」——	…95 頁
二 精神的な習慣を獲得する場としての動機づけ連関	…97 頁
a フッサールの倫理学の主題としての合理的動機づけ	…98 頁
b 理性の問いとしてのフッサールの倫理学	…100 頁
c フッサールの倫理学を支える二つの確信	…101 頁

第七章 快楽主義倫理学とフッサールの倫理学	…106 頁
一 『倫理学入門』における倫理学に対するフッサールのスタンス	…107 頁
二 『倫理学入門』における快楽主義批判	
a 快楽主義の根本テーゼとそれに対するフッサールの批判	…109 頁
b アプリオリなものの次元への眼差しというモチーフによる快楽主義の不備に対する指摘	…110 頁
c 志向的相関関係についての現象学的分析による快楽主義批判	…112 頁
第八章 シュティルナーの倫理的主観主義とフッサールの倫理学	
一 シュティルナーの主観主義	…120 頁
二 主観主義への批判	…122 頁
第九章 17 世紀の悟性道德論とフッサールの倫理学	…128 頁
一 カドワースの思想とその批判	…130 頁
二 クラークの思想とその批判	…132 頁
第十章 シャフツベリの感情道德論とフッサールの倫理学	…134 頁
一 道德的自我の規定	
a 『倫理学講義』におけるシャフツベリ批判	…135 頁
b 「道德性の自己原因として己れを知るもの」としての道德的自我	…137 頁
二 道德的自我の特性	
a 『イデー』第二巻における人格的自我	…139 頁
b 道德的自我の特性	…140 頁
第十一章 ヒュームの倫理学とフッサールの倫理学	…144 頁
一 超越論的現象学にとってのヒューム哲学批判	…145 頁
二 『倫理学入門』における二つのヒューム道德哲学批判	
a 理性に対する批判——意識の自然化と志向性への盲目としての連合批判——	…148 頁
b 志向性への盲目としての共感に対する批判	…152 頁
c 『倫理学入門』におけるヒューム道德哲学批判の問題点	…155 頁

付論二 世界観としての規範性の構成と相互主観性の問題	…162 頁
一 問題の確認	…163 頁
二 『デカルト的省察』における客観的世界の構成	…164 頁
三 超越論的相互主観性として機能する他のエゴの構成	…167 頁
四 世界観の構成と規範性の問題	…169 頁

第十二章 カントの倫理学とフッサールの倫理学

一 『倫理学入門』におけるカント批判——第四十四節を中心に——	
a カント倫理学における「義務」の理念	…177 頁
b カント『実践理性批判』の最初の六節——三つの定理——	…178 頁
c カント倫理学に対する現象学的批判的考察	…182 頁
二 「行為は存在から生じる」と「最善可能な生」	…187 頁
a カント批判における倫理学の再定義	…188 頁
b 倫理学と価値論との区別	…190 頁
c フッサール倫理学における素朴性の克服というモチーフ	…193 頁
d 規範具有性という意識における理性と理念の問題	…195 頁

第三部 『倫理学入門』の現象学的倫理学から超越論的現象学へ

第十三章 還元の解放の道と生の刷新としての超越論的現象学	…200 頁
一 「デカルト的な道」とその「短所」	…201 頁
二 「解放の道」と「デカルト的な道」の端緒にあるもの	…202 頁
三 伝統から哲学へ	…203 頁
四 伝統の二義性と哲学の二つの在り方——「解放の道」としての現象学的還元——	…204 頁
五 イント哲学とギリシア哲学	…205 頁
六 「解放の道」——方法に関する省察と古代哲学の理念の刷新——	…207 頁

終章 ……212 頁

文献一覧 ……219 頁

序章

一 本論文の問題設定とその課題

本論文はフッサール全集第37巻『倫理学入門 1920/24年夏学期講義』（以下、『倫理学入門』と略記する）を主要テキストとし、1920年代前半のフッサールにとって「倫理学 Ethik」がいかなる学問であったかを明らかにする試みである。

周知の通り、フッサール（Edmund Husserl 1859-1938）の超越論的現象学は〈世界 - わたし - 他者〉という三項を必須の契機としてもつ、わたしたちの日常の生を解明することを目指す学である。その解明の特徴は、意識の志向性という根本原理にしたがって、現象学的還元と本質直観という二つの方法を用いて、生の深層次元で機能しつつ生を常にすでに可能にしている超越論的主観性の働きに焦点を合わせるという点にある。

この超越論的現象学は、第一次世界大戦というヨーロッパの悲惨な歴史的状況を一つの契機として、人間の生と文化の刷新という主題の前景化とともにその独自の学問性についての思索が展開された。こうした生と文化の刷新という主題のもとで行われたさまざまな思索のなかで、とりわけ1920年代前半に集中的にフッサールは現象学的倫理学の可能性について考察している。そこで第一に、この1920年代前半の人間の生と文化の刷新を可能にするフッサールの現象学的倫理学とはいかなる学であったのか、また第二に、現象学的倫理学と超越論的現象学とはいかなる関係にあるのか、この二点を明らかにすることが本論文の課題である。

本論文で解明を目指すこれら二つの課題は『倫理学入門』における倫理学の学問規定に纏わるフッサールの次のような謎にみちたテーゼに起因している。そのテーゼとは次のようなものである。フッサールは『倫理学入門』のなかで、「すべての世界認識にとっての根源的主観性」(XXXVII, 126) についての学を、換言すれば、理論的な学問に関わる営為であれ、そうではない実践的な営みであれ、人間の生のありとあらゆる実践に関与する理性の働きを、いわばわたしたちの〈知・情・意〉の全活動を包括するという意味での「すべての理性一般」として考察する学問を「『純粹』倫理学、実践理性とその相関者についてのアプリオリな学」(XXXVII, 63) と呼ぶ。この意味での倫理学は、ありとあらゆる学問を、論理学や哲学をも包括する学であるとフッサールは述べている。しかしこれはいったいどういうことなのだろうか。アリストテレス以来、自明とみなされてきた哲学（理論学）と倫理学（実践学）との関係区分に完全に違反するようなフッサールのこの型破りなテーゼ

はいったい何を意味しているのか。これこそ本論文が解明すべき二つの課題の源泉にある謎に満ちたテーゼである(1)。本論文はこの二つの課題の解明を通じて、最終的にはこのフッサールのテーゼに対する一つの解釈を提示することになる。

二 先行研究との区別と本論文の研究方法

フッサールの現象学的倫理学に関する先行研究としては、まず1960年のロートによる『エトムント・フッサールの倫理学研究』(2)が挙げられる。本論文はこのロートによって本格的に開始されたフッサールの現象学的倫理学研究における一つの結論として、適切な仕方で提示された次のような問いに対して一つの解答を与える試みである。ロートはその研究の結論のなかでこう述べている。「いまや、価値とその価値を把握する作用との間の相関関係は、現象学的方法にしたがってここで明るみに出された価値の法則性のために超越論的な基礎づけを必要とする。それは超越論的主観性への逆行のなかで行われる」(HeU, 165f.)、と。フッサールの純粋倫理学はどのような仕方で超越論的現象学と接続するのか、いかなる仕方で基礎づけられるのか、本論文はロートによって示された「超越論的現象学による純粋倫理学の基礎づけ」という問いに対して一つの解答を与える試みである。

さらに、フッサールの倫理学に関するテキストの公刊とともに多くの研究が発表されている。例えば、世界とそのなかで生きているわたしとの相関関係を考察する際に主題化される生の自己省察という主題群(「自律」や「自己責任」という概念)に関するラントグレーベの研究、1990年代以降いち早くフッサールの倫理思想についての研究を行ったメレ、現象学における理論と実践との関係を考察したゼップ、人格共同体に注目するハート、カントとの比較研究を行ったコベットの研究などがある。また国内に目を向ければ、渡邊二郎、深谷昭三、田島節夫らが早くからフッサールの倫理思想について言及しており、それに続いて、水谷雅彦、工藤和男、森村修、山口一郎、田口茂、後藤弘志、吉川孝らがそれぞれ独自の研究成果を示している(3)。

本論文はこれらの先行研究の成果を踏まえつつ、第一に、考察するテキストを1920/24年の『倫理学入門』に特化させてこの講義におけるフッサールの現象学的倫理学の姿を解明しようとする点、そして第二に、この倫理学と超越論的現象学との関係を現象学的還元の新しい道の創設という観点から考察する点において、換言すれば、フッサールは『倫理学入門』において、さまざまな倫理思想との対決を通じて超越論的主観性へと至る道を創設しようとしていたことを明らかにするという点において先行研究から明確に区別される。

本論文の研究方法は次の通りである。本論文の考察は、1920年代前半のフッサールの現象学的倫理学を次のような意味での「形式的価値論および形式的実践論とその定言命法」をめぐる考察とみなすことから開始する。すなわち、この時期のフッサールの倫理学を、形式的価値論および形式的実践論という観点を重視しつつ「具体的に共同体化された歴史的人格として行為する主観のいっそう詳細な規定とそれ〔人格〕自身によって形態化され、それ〔人格〕によって責任をもって応答されるべき生全体のいっそう詳細な規定」をめぐる一連の考察とみなすことから出発する(4)。

ここから出発する理由は、本論文の主要テキストである『倫理学入門』におけるフッサールの考察が価値づける意識一般、意欲する意識一般の志向性とそうした志向性に基づく価値論的生一般、さらに実践的生一般の本質分析であるからだ。つまり、フッサールの考察は主に形式的価値論および形式的実践論の枠内で進行しているからである。

形式的価値論および形式的実践論において志向的意識の「アプリオリな法則」を考察する学をフッサールは「純粋倫理学 *reine Ethik*」と呼ぶ(5)。それゆえ、端的に言えば、本論文が論究する現象学的倫理学はこの意味での純粋倫理学の在り様である。

しかし、本論文ではこの純粋倫理学をいわば正面から論じることにはしない。というのも、私見によれば、『倫理学入門』の目標はさまざまな倫理思想との批判的対決を通して純粋倫理学がなぜ必要なのかを示すことに定められていたからである。そこで本論文では、この批判的対決におけるフッサールの思索と主張を精査することから、純粋倫理学としての現象学的倫理学の在り様を浮かび上がらせていくことにする。さらにこの精査に基づいて、最終的にはアプリオリな合理的学として志向的意識の本質分析に従事しようとする純粋倫理学がその必然的な帰結として要求する、わたしたちの生全体を支えつつ機能している超越論的主観性を開示するための現象学的還元の新しい道が論究される。

註

(1) この謎において端的に示されているように、『倫理学入門』のなかで考察される「実践理性」は、「論理的規範、価値論的規範、倫理的規範」の構成に関わる理性である。別言すれば「真理と存在、あるいはまた価値存在 *Wertsein* と善存在 *Gutsein* の構成的源泉」に関わる「主観性」としての理性のことである (vgl. XXXVII, 273)。ここには伝統的な理論理性と実践理性との区別を無視するようなフッサールの理性観が表れている。

- (2) Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, *Phaenomenologica* 7, Martinus Nijhoff, 1960. 以下、本書からの引用は引用の直後に HeU と略記し、その頁数をアラビア数字で表記する。
- (3) Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus, 1963, Melle, U., “The Development of Husserl’s Ethics”, *Etudes phénoménologiques*, 13-14, 1991, Sepp, H.R., *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Alber, 1997, Hart, J.G., *The Person and Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*, *Phaenomenologica* 126, Kluwer, 1992, Lee, N.-I., “Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a practical Philosophy”, in: *Husserl Studies* 17, 2000, 49-63, Cobet, T., *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Königshausen & Neumann, 2004, 渡邊二郎『渡邊二郎著作集第5巻——フッサールと現象学——』筑摩書房、2010年、深谷昭三『現象学と倫理』晃洋書房、1993年、田島節夫『フッサール』講談社、1996年、水谷雅彦「エートスの現象学と現象学のエートス——フッサール現象学における人間主義の拡張——」『現象学と倫理学 日本倫理学論集 27』、1992年、工藤和男「フッサール倫理学の可能性」『文化学年報』第58輯、同志社大学文化学会、2009年、森村修「フッサールと西田幾多郎の『大正・昭和時代（一九一〇～一九四五）』——『改造』論文と『日本文化の問題』における『文化』の問題——」 http://repo.lib.hosei.ac.jp/bitstream/1014/4122/1/kyoyo104_morimura.pdf, web online available、山口一郎『人を生かす倫理——フッサール発生的倫理学の構築——』知泉書院、2008年、田口茂「<視ることの倫理> フッサールにおける『理性』概念の再定義」『現代思想 総特集フッサール 現象学の深化と拡張』Vol. 37、青土社、2009年、後藤弘志『フッサール現象学の倫理的解釈——習性概念を中心に——』ナカニシヤ出版、2012年、吉川孝『フッサールの倫理学——生き方の探求——』知泉書院、2011年。
- (4) Vgl. Sowa, R., „Einleitung des Herausgebers“ zu *Husserliana* LXII, 2014, S. XCV.
- (5) *Husserliana* XXVII, S. 20, XXXVII, S. 19 und 32, vgl. Sowa, R., „Einleitung des Herausgebers“ zu *Husserliana* LXII, 2014, S. XCIII.

第一部 『倫理学入門』の思想的背景

第一章 現象学的倫理学（純粋倫理学）の基礎

この章の目的は、第一に『倫理学入門』における現象学的倫理学（純粋倫理学）の基礎にある「厳密な学としての哲学」という理念を明らかにすることである。そして第二に、この「厳密な学としての哲学」という理念が 1920 年代前半に「生の刷新としての哲学」という理念へと精練・改鑄されていったことを明らかにすることである。そこでまず、第一節では 1911 年に書かれた「厳密な学としての哲学」論文（以下、本論文では「厳密学」論文と略記する）を、第二節では 1923 から 1924 年に執筆されたいわゆる『改造』論文を取り上げこの二つの理念の関係について論じる。

一 「厳密な学としての哲学」という理念

a 厳密な学としての哲学の三条件

フッサールによれば、哲学はその始まりから一つの要求を掲げてきた。それは「厳密な学 *strenge Wissenschaft*」であれ、という要求である。「哲学はその最初期の段階から厳密な学であること、それも最高次の理論的欲求を満足させ、倫理的 - 宗教的な観点では純粋な理性の規範によって規制された生を可能にする学であることを要求してきた」（XXV, 3）。この厳密な学は「純粋で絶対的な認識に対する（そして、それと同時に、この絶対的な認識と不可分に結びついて一つになっているもの、すなわち、純粋で絶対的な価値づけることと意欲することに対する）人類の不滅の要求を代表する学」（XXV, 4）と定義される。

フッサールにとって哲学は理論的な事柄に関わるだけのものではない。宗教的な事柄、そして倫理的な事柄を含むわたしたち人間の生の全体に対して純粋な規範によって規制することを目指す学である。「厳密な学としての哲学」というこの規定が本論文で考察される純粋倫理学の基礎の一つとなる。フッサールの現象学的倫理学は、「厳密な学として哲学」が掲げる「純粋で絶対的な価値づけることと意欲することに対する人類の不滅の要求」を満たすことを目標とする学のことである。ここからフッサールは現象学的倫理学を簡潔に「純粋倫理学」と呼ぶのである。

ここでとくに注目しなければならないことは「純粋 *rein*」と「絶対的 *absolut*」という

語である。「純粹であること」と「絶対的であること」を哲学が満たすべき不可欠の条件として、この条件がいかなる仕方で確保されるのかを解明すること、これこそフッサールが終生追いもとめた問いであった。この問いへの解答として提示されたものがフッサール現象学の独自の方法としての「本質直観」と「現象学的還元」であったことは周知のことである。

ところで、このような要求を掲げる「厳密な学としての哲学」は、人類の歴史上未だかつて実現されたことがない、とフッサールは考えている。だがフッサールが主張するように、わたしたちは哲学が何であるかを本当に知らないのだろうか。むしろ、哲学が何であるかをよく知っているのではないか。人類はこれまでの歴史のなかで、さまざまな仕方で知や真理を、それを探究する方法とともに追求してきたし、人類の歴史を少し振り返ってみるだけでも、実際に実に多くの哲学に出会うことができるのではないか。では、人類史のなかで見出される哲学とフッサールが考える哲学は何が違うのか。哲学が真に厳密な学と呼ばれるためにはどのような条件を満たしていなければならないのであろうか。

まず、第一の条件は「厳密な学という意味での哲学を、根底から新たに形成しようとする十分に自覚された意志」(XXV, 6)を、「学的な教説をもとめる徹底的な意志」(XXV, 7)をもっているかどうか、ということである。フッサールによれば、この意志は、「カントに至るまでの近代哲学の大きな特徴」(ebd.)を示すものであり、近代の始まりを告げるルネサンスにおいて、哲学の起源である古代ギリシアの哲学から汲み取られた意志である(vgl. VI, 5)。

しかし、たとえ厳密な学への意志に十分自覚的であったとしても、つまり「厳密な学という目標」(XXV, 52)を強く保持していたとしても、この条件だけで哲学が真の学として成立するわけではない。なぜなら、もしそうであれば、これまでの人類の歴史に登場したいくつかの哲学は真の学であったことになるからである(1)。

そこで第二の条件として「理性批判」(XXV, 6)が挙げられる。理性批判とは「哲学の学問性をすべてに先んじて可能にする」(ebd.)もののことである。フッサールによれば、例えばヘーゲルの哲学は、この意味での理性批判を欠いているために「それぞれの時代に対する」「相対的な権限」(XXV, 7)をもつにすぎない。こうした理性批判を欠く哲学からは、わたしたちの生を支えるための「理想、規範が、まるで束の間の波のように形作られては消えていく」(VI, 4) ことになってしまう、と批判される。

この理性批判が厳密な学の条件と考えられる理由は「[理想的に完成した状態における]

学問が己れの他に、そして己れを超えてもはや何らの権威ももつことのない理性そのもの」(XXV, 11)である、というフッサールの主張から説明できる。フッサールにとって学問とは人間理性の相関者である。それゆえ、厳密な学には理性についての批判的考察が不可欠な要素となる。

この理性批判はフッサールの思索において一貫して保持されるテーマであった。それは、理性批判がフッサールの遺稿である『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』(以下、『危機』書と略記する)の課題であったことから明らかである。しかしこの条件もまた、それだけで厳密な学の成立を保証するものではない。

第三の条件は「学問の真の端緒を獲得すること」(XXV, 11)である。フッサールはこの条件こそが哲学が真の学問であるための必須の条件だと考えている。なぜか。例えば、厳密な学の理念を「すでに実現してしまったと信じている」(XXV, 8)自然主義に基づく自然主義的哲学(自然科学)は、自らの研究対象である自然が「己れに対して端的にそこに存在する」(XXV, 13)ものと信じ込んでいる。その結果、自然主義的哲学は、己れの研究の「出発点に関して素朴 *naiv* である」(ebd.)ということをついに気づくことができないからだ。

では厳密な学の端緒とは何か。フッサールによれば「哲学は、その本質上からして、真の端緒 *Anfang* についての学であり、起源 *Ursprung* についての学」(XXV, 61)である。真の端緒、起源を問題にする哲学は、これまで端緒であるとか起源であるとか言われてきた一切のものをそのまま無批判に受け容れはしない。というのも、何らかの端緒あるいは起源を無批判に受け容れるとすれば、そのような哲学は先に批判された自然主義的哲学と同様、己れの出発点に関して素朴であることになるからだ。ここからフッサールは、厳密な学の実現を目指す者は「徹底的に先入観を排除すること *radikale Vorurteilslosigkeit* をいかなる場合にも放棄してはいけない」(ebd.)という原則を掲げる。

ここにフッサール現象学に関するかの有名な言葉が登場する。哲学は「[これまでの歴史において展開された]さまざまな哲学からではなく、事象そのものから、問題そのものから」(ebd.)生じてくる哲学でなければならない、と。したがって、人間の生という事象そのもの、問題そのものがフッサールにとっての厳密な学の端緒なのである。

以上のことをまとめると、厳密な学としての哲学には次の三つの条件が必要であることがわかる。すなわち、

- ① 根底から新たな学を創設しようとする自覚的意志

② 徹底的な理性批判

③ 哲学の端緒を確定するために事象そのものの把握を目指すこと

である。この厳密な学の三条件は、現象学のみならず純粋倫理学にも妥当するものである。

フッサールはこうした三つの条件を可能にするためには根本的に新しい方法が必要であると主張する。「〔厳密な学としての〕根本的なものについての学は、その方法的操作に関しても根本的でなければならない」(ebd.)。例えば、自然科学が使用する「記号、あるいは数学を用いた」(XXV, 62) 間接的な方法ではなく、「直接的な把握」(XXV, 61) によって事象そのものを把握するための方法をもっていること、その方法論的な権利に基づいてフッサールは現象学を厳密な学であると主張する。

では、こうした事象そのものの直接的な把握によってわたしたちはいったい何を獲得することができるのだろうか。

先に述べたように、自然主義的哲学(自然科学)はその出発点に纏わる素朴さに気づくことができない。さらに、この素朴さは自然主義的哲学が成立するための大前提であるために、すなわち自然主義哲学に「原理的に内在している」(XXV, 15) ために、その素朴さを解決し克服することは自然主義的哲学の枠内からでは不可能である。この素朴さを克服するためには自然主義的哲学とは別の立場に身を置かねばならない。そこでフッサールは、自然を「意識の相関者として、意識によって『思念されたもの』」(ebd.) すなわち「現象」とみなす立場をとる。

このような立場の違いに応じて、その成果もまたおのずから違いが生じてくる。自然主義哲学においては、自然あるいは事物は端的にそこにあり、また何らかの外的な働きかけがなければ同じものとしてそのまま存在し続ける。自然主義的哲学においてはある事物の同一性は端的に信じられている。一方、フッサールの現象学においては、意識に相関的な現象としての自然(事物)の同一性は端的に信じられてはいない。なぜなら意識または現象は常に「現れては消えていく」(XXV, 29) からである。

しかしだからといって、現象には同一なものが何もないというわけではない。というのも、もし同一のものが何もないならば、各人の任意の知覚においてある同じものを知覚していると感じたり、それぞれの「想起」あるいは「再想起」によって幾度となくある同じものを思い出していると感じたりする事態が全く説明できないからである。知覚であれ、想起であれ、そのような「反復」(XXV, 30) される意識における同一のものをフッサールは「本質」または「理念」と呼ぶ(2)。これが現象学によって直接的に把握されるものである。

こうした本質や理念の直接的な把握を可能にする方法の名称が「本質直観 Wesensschauung」であり「イデアチオン Ideation」(vgl. XXV, 32)である。色や音などのような対象の本質や理念だけでなく、知覚、想像、記憶、感情、意志などのさまざまな意識作用とその作用の自我状態、さらには意識の流れそのものの本質や理念も把握される(vgl. XXV, 33)。フッサールにとっては、このような本質あるいは理念を研究しつつその成果を築き上げていくことが「厳密な学としての哲学」の役割である。

このように、本質と同義に解される「理念」概念は『論理学研究』におけるフッサールに特徴的な使用法である。例えば、「純粹論理学者にとって問題なのは具体的なものではなくその当該の理念である」(XIX/1, 8)とか、「[経験的理論に先行する]形式的認識論は認識を、客観的な自然における事実的な出来事を心理学的あるいは心理物理的な意味で説明する erklären のではなく、認識の理念をその構成要素のとおり、その法則のとおりに解明する aufklären」(XIX/1, 27)という記述のように、「理念」は、実在的 real なもの、事実に faktisch なもの、個別具体的なものと対応する普遍的 universal なもの、理念的 ideal なものを意味する。この『論理学研究』の時期のフッサールに特徴的な「理念」概念は、それ以降のフッサールの思索にも見受けられる。例えば『改造』論文の一つである「本質探究の方法」では、「本質探究[という表題]においてわたしたちが理解するのは、すでにソクラテス-プラトンによって学問に導入された、理念視 Ideenschau および理念認識の述語づけのための方法」(XXVII, 13)だとされている。

b 厳密な学としての哲学と世界観哲学との対比

こうした厳密な学としての哲学という理念は、「歴史主義」とその「歴史主義的懐疑主義から生まれたもの」(XXV, 47)である「世界観哲学」との対比においていっそう鮮明に語られる。

フッサールは、「現世とあらゆる過去を達観する眼差しの前では、生の諸組織、宗教および哲学のいかなる個々の形式もその絶対的な妥当性を失う」(XXV, 42f.)とする考え方や「哲学の普遍妥当性に対する確信は、…歴史的意識の発達によって破壊される」(XXV, 43)とする考え方を「歴史主義」(3)と呼ぶ。この歴史主義は、『危機』書の第二節において、「理想、規範が、まるで束の間の波のように形成されては消えてゆく」(VI, 4)とか、時代の変化に応じて「理性が無意味になり、恩恵が災厄になる」(ebd.)と主張する考え方であると述べられている。フッサールにとってこのような歴史主義は「事実上の真理」(XXV, 43)

という観点からすればなるほど全く疑いえないものである。しかし「原理的な普遍性」(ebd.) という観点からすれば正当であるかどうかは疑わしいものである。なぜなら、この歴史主義のような諸々の事実に対する「歴史的な理由から生じるものはたんに歴史的な結果だけ」であり、それを超えて「事実から理念を論証しようとしたり、事実から理念を論駁しようとしたりするのはいずれも背理である」(XXV, 44f.) からである。このような事実上の真理を目指す歴史主義のような「たんなる事実学は、たんなる事実に人間しかつづらない」(VI, 4) として『危機』書では批判される。

さらに、歴史主義の側から厳密な学としての哲学の理念への批判に対するフッサールの再批判をみてみよう。フッサールは、歴史主義からの批判が事実に基づく「帰納」(XXV, 45) による批判であるからという理由だけではなく、それが「 $2 \times 2 = 5$ とするのと同じように絶対的な背理」(ebd.) であるという理由から再批判する。というのも、フッサールは、もし「哲学的な批判が何かあるものを客観的、妥当的に論駁可能であるとみなすならば、そのときそこにはあるものを客観的、妥当的に論証しうる領野もまた存在する」(ebd.) と考えているからであり、ある「問題が『まちがって』提起された」と証明されるならば、必ずやこれを正しく提起することが可能でなければならないし、また正しい問題もなければならない」(ebd.) と考えているからである。この意味で事実に事柄しか扱わない歴史主義は、客観的、妥当的に論証可能な領野や正しい問題を提示することができない。それゆえ歴史主義に基づくいかなる批判も決して哲学的な論駁ではありえないのである。

この歴史主義あるいは歴史主義的懐疑主義に基づく世界観哲学とは、フッサールにとっては学的な厳密さを要求することができないという意味で不十分な哲学である。世界観哲学者は、学的な厳密さを目指すのではなく「世界学 *Weltwissenschaft* であるよりもむしろ世界観であることを欲する、といった哲学の価値」を高く評価して世界観を追究する(4)。この世界観とは、この世界に生きるわたしたち人間の「人格的習性としての経験」が「堆積物 *Niederschlag*」して形成されたものであり、そのなかでも「相対的により高い価値の形式」の経験が「教養」あるいは、「知恵 *Weisheit* (世界知、世界一人生知 *Weltweisheit*, *Welt- und Lebensweisheit*)」、もしくは「世界観と人生観」と呼ばれる。この教養が宗教的経験および美的経験、政治的経験などと併記される倫理的な経験の別名であるとされている。なるほどこのような世界観は、「人間のなす態度決定のすべてのありうる方向づけに関する習慣的な能力、認識する、価値づけるそして意欲する方向づけに関する習慣的な能

力]にとって価値あるものであり、人間の人格の陶冶に関して重要な役割を果たしている。そして世界観哲学は、このような世界観をその「論理的彫琢の可能性」に基づいて「思惟的に理解すること」によって形成される。このことから、一般的な意味での倫理学は教養と同義である倫理的な経験をその論理的な加工の可能性に基づいて思惟的に理解することによって成立し、それゆえ世界観哲学の一つに位置づけられるものである、とフッサールが考えていたということが推測される (vgl. XXV, 48ff.)。

しかし、世界観とその論理的加工物である世界観哲学は、その成立過程からして明らかのように、「単独の人格によるたんなる活動の成果」ではなく、ある特定の「文化共同体および時代に属している」。その結果、どのような世界観哲学であれ、世界観哲学であるかぎりには、それが属している特定の文化共同体および時代の制約を不可避免的に被るということになる。この世界観哲学に不可避免的に内属している制約とは、一言で言えば「知恵および知恵をもとめる努力の価値」による制約であり、それゆえ世界観哲学はこの制約に基づいて、各人が「可能な限りで、生の全面にわたって優れた人格性」を実現すべく努力することを目指す哲学である。フッサールは、このような知恵をもとめる世界観哲学者は、〈知恵を愛する〉人間であるので、その語の最も根源的な意味においては「哲学者」である、と述べている (vgl. XXV, 49f.)。

フッサールが世界観哲学を哲学ではないと断言しているのではない、ということでは明らかである。フッサールにとって世界観哲学はただ厳密な学としての哲学ではないのである。では両者の差異は何か。その理念とその目標、さらにその性質の差異という三点から検討してみよう。

まず、世界観哲学と厳密な学としての哲学との第一の違いは、両者の「理念」の違いである。世界観哲学の理念は、上述のように、それが属している文化共同体および「時代によってそれぞれみな違っている」し、「有限なものうちに存在する目標という理念であり、…原理的には個々の生活において実現されうるもの」でなければならない。これに対して、厳密な学としての哲学の理念は、「超時間的 *überzeitlich* なもの」であり、それゆえ「時代精神との関係によって制限されない」理念である (vgl. XXV, 52)。

第二に、この理念の区別において設定される両者の「実践的な目標」もおのずから違いが生じる。世界観哲学の実践的な目標は「時代に対する」目標であり、この目標はただ「わたしたち自身の完成および同時代のものの完成に役立つ」目標である。これに対して厳密な学としての哲学の実践的な目標は、「永遠に対する」目標であり、「はるかに遠い世代に

至るまでの子孫の完成に役立つ」目標である。このような理念および目標に基づいて進行する学的な哲学によって発見された事柄のすべては、それが「ひとたび発見されたならば、それ以後は、あらゆる将来の人間の価値ある財になり、そしてただちに〔それが〕教養、知恵、世界観という理念の実質的内実を、つまり世界観哲学の実質的内実を規定する」とされる (vgl. XXV, 52f.)。

ここから厳密な学としての哲学と世界観哲学とは前者が後者の内実を規定するという仕方での基礎づけ関係にあることがわかる。この基礎づけ関係を踏まえてフッサールは、この両者をその理念に関して「決して混同してはならない」が、「もし学問の無限ということ、『無限の彼方にある点』だと仮定するならば、これら二つの理念の実現は、その無限において互いに徐々に接近し、ついには一致するであろう」と述べている (vgl. XXV, 52f.)。

さらに第三に、この二つの哲学は、それがわたしたちに対して作用し教える仕方が異なっている。「世界観哲学は人格が人格に呼びかける」(XXV, 59) という仕方で作用し教える。これに対して学的な哲学は、「非人格的」(ebd.) なものであるから、人格が人格に呼びかけるというような仕方で作用し教えることはない。また世界観哲学者は、個人が可能な限りその生の全般にわたって己れの人間性を高めることに全力を尽くす。これに対して厳密な学としての哲学をなす者は、「〔厳密な学としての哲学が〕一人の人間によっては、決して完全に創造されえないということを十分に自覚しつつ、それでもなお学的な哲学について同じ考えをもった者達との共同研究において出現させ、そして一步一步これを発展させることを達成すべく、持てる力のすべてを投入する」(XXV, 53)。このような学問共同体という考え方は『危機』書にまで受け継がれている。

ここで注目しなければならないことは、この両者の違いをフッサールが「実践的 *praktisch*」と「理論的 *theoretisch*」という言葉で表現しているということである。この二つの言葉は、フッサールの思索を読み解く上で非常に重要な鍵になる。というのも、フッサールは、わたしたちが厳密な学としての哲学をなすか、それとも世界観哲学をなすかという選択を迫られたときに、世界観哲学の方を選んでしまうというような事態を「理論的な性質をもつ人が、実践的な動機がより強力であることの前に屈する」(XXV, 54) と表現しているからである。このような事態は、厳密な学としての哲学が世界観哲学をその実質的内実を規定するという仕方で基礎づけると考えているフッサールにとっては全く由々しきことである。というのも、「厳密学」論文を執筆した当時のフッサールにとっては理論的なものが実践的なものを基礎づけるのでなければならないし、そのことによってしか実

実践的なものが理論的（学的）であることはできないと考えられていたからである。わたしたちは常に、厳密な学としての哲学を「理論的な学問として、実践的な世界観をもとめる努力と対置しなければならず、かつ十分自覚しつつ世界観をもとめる努力から己れを切り離さなければならない」（XXV, 57）と主張される所以である。

しかしここにはさらに重大な問題が残されている。それは、厳密な学としての哲学の実現を意欲し目指す者は、いつでも「人類に関してもっている責任を忘れてはならない」（*ibid.*）という問題である。ここでの人類とは、フッサールと同じ文化共同体に属し、同じ時代に生きる人々だけを指すものではない。今はまだ存在しない未来の人間も含まれている。もしフッサールと同時代に生きる人々に対する責任であれば、厳密な学としての哲学ではなくとも世界観哲学で十分に事足りるはずである。世界観哲学か厳密な学としての哲学かのいずれを選択するかは「人類の発展という理念」を考慮するとき、「わたしたちの倫理的責任」（XXV, 54）にまで及ぶ、とフッサールが発言するとき、そこで視野に収められている倫理的責任とは、もはや世界観としての倫理に基づく責任ではなく、厳密な学としての哲学をなす者に固有の学的な倫理的責任ということの意味していると考えなければならない。

ここに、1920年代前半に主題的に論じられる理論と実践との関係の再検討という問題、そして世界観哲学としての倫理と責任と厳密な学としての哲学に固有の倫理と責任という二種類の倫理と責任をめぐる問題の端緒が見出される。

二 「生の刷新としての哲学」という理念

次に『改造』論文を手引きとして、上述の理論と実践との関係の再検討という問題、そして世界観哲学としての倫理と責任と厳密な学としての哲学に固有の倫理と責任という二種類の倫理と責任をめぐる問題において、「厳密な学としての哲学」という理念が「生の刷新としての哲学」という理念へと精錬・改鑄されていくことについてみていきたい。

a 『改造』論文について

1920年代のフッサール倫理学の基礎にある「生の刷新としての哲学」という理念を考察するために本節で取り上げる「個人倫理問題の刷新」は、日本の雑誌『改造』に寄稿された三論文のなかの一本である。そこでこの「個人倫理問題の刷新」の内容を検討する前に、『改造』論文がどのような論文なのか、先に取り上げた「厳密学」論文との関係を視野に

入れつつ示しておきたい。

『改造』論文とは、フッサールが1923年から24年にかけて日本の雑誌『改造』に寄稿された三論文と、引き続き『改造』への掲載が予定されていたが諸般の事情で実現されなかった二論文の総称である(5)。これら五本の論文は、「刷新 *Erneuerung* についての五つの論文」という編者による表題のもと、フッサール全集第27巻に収録されている。この五つの論文は、『改造』に掲載されなかった「刷新と学問」と「人間性の発展における文化の形式的類型について」の二論文が1922/1923年に、「刷新——その問題と方法——」が1923年に、「本質探究の方法」と「個人倫理問題としての刷新」が1924年に執筆されている。ただし、この実際の論文執筆の順序と『改造』に掲載された順序は一致していない（「刷新——その問題と方法——」は1923年3月号に、「個人倫理問題としての刷新」1924年2月号に、「本質探究の方法」が1924年4月号にそれぞれ掲載された）。

フッサール全集第27巻の編者による序文によれば、『改造』論文はすべて、「ただ厳密な学だけが、個々の人間と共同体の刷新に対して確実な出発基盤を与えることができるという〔フッサールの〕思想によって導かれている」(XXVII, S. XIV)。フッサールの『『ヨーロッパ的文化人間性』の現実的な刷新が可能になるのは、…ただ厳密な学が理性的な人間性の本質を規定するのに成功したときだけである」(ebd.) という強い信念に基づいてこの論文は書かれたのである。このことから『改造』論文は「厳密学」論文の直系として位置づけられる論文であることがわかる。

しかしだからといって『改造』論文は「厳密学」論文のたんなる焼き直しにすぎないのではない。なぜなら、この『改造』論文には、第一次世界大戦によって荒廃したドイツの「政治的社会的状況に対してなされたフッサールの反省〔的考察〕」(XXVII, S. XIII) が強く反映しているからある。

フッサールは、第一次世界大戦後、彼の講義を聴講する学生のなかに「戦争の論理に対する根深い嫌悪感」や「戦争が喧伝する兵役において形成された哲学的、宗教的、国家主義的理念に対する強い不信感」(ebd.) があることを感じとっていた。フッサールは、このような戦争がもたらす嫌悪感や不信感を何とか克服すべく思索を続けていたのであり、まさにこのような思索の過程で執筆されたのが『改造』論文なのである（1917年に行われたフィヒテ講義がこの「フッサールの反省」の一つの重要な契機となった。これについては本章に後続する付論一を参照のこと）。

この第一次世界大戦によるヨーロッパ文化の荒廃がフッサールにとってどれほど深刻な

問題であったかということは、それが最晩年の『危機』書を執筆する主要な動機の一つになったということからも伺える。フッサールは『危機』書の第二節において、第一次世界大戦後、若い世代のうちに学問——とりわけたんなる事実学である実証科学が、わたしたちの生の苦悩に対して無力であること——に対する敵意に満ちた気分が次第に蔓延していったと述懐している (vgl. VI, 4)。このことから、人間の生の苦悩と文化の危機を「厳密な学としての哲学」を創設することで解決しようとするフッサールの発想は、「厳密学」論文と『改造』論文に、ひいては『危機』書の根底において終始一貫して保持されている現象学の理念であると考えられる(6)。この現象学の理念をいっそう詳述するために「刷新——その問題と方法——」論文におけるフッサールの「生の刷新としての哲学」の理念をみてみよう。

b 「刷新——その方法と問題——」論文

「刷新——その問題と方法——」の冒頭においてフッサールは、刷新が現代に生きる人々「一般の叫び Ruf」(XXVII, 3) であると述べている。この叫びとは、現代に生きる人類の文化的荒廃——フッサールの念頭にあるのはとりわけヨーロッパ文化の荒廃であるということとは否定できないが——に対して「一つの新しいものが生成されなければならない」(XXVII, 4) という叫びのことである。フッサールのいう「刷新」とは、戦争による人類の荒廃に対してわたしたち人間がその本性に則ってある全く新しいものを生成し、これに基づいて「理性生 Vernunftleben」(ebd.) を設立することに着手すべきである、ということの意味している。

ではフッサールにとっての人間の本性とは何か。それは、人間が「自由に意欲する主観であり、常に他の人々と手を取り合って己れの環境を形成するべく能動的に働きかける主観」であるということである。フッサールはこのような人間の本性にしたがって、より理性的な仕方で生活環境に働きかけようとする人間の生の企てを「倫理的戦闘 *ethischer Kampf*」と表現する。フッサールにとってこの倫理的戦闘こそ、「いかなる事情においても、価値創造に関わる意義をもつもの」である。いやそれどころか「この戦闘そのものがすでに、… [人間の] 人格を真の人間性の段階へと高めていくもの」であると考えている。わたしたちはまずもって「この倫理的戦闘に参加するという心映えを絶対的な倫理的要求として是認しなければならない」(vgl. XXVII, 4)。

しかし、このような戦闘に参戦するか否かは、それが「心映え」という言葉で表現され

ているように、たんなる「自然な感情」によって左右されかねないという意味で非常に脆く危ういものである。それゆえわたしたちはこのような脆弱な感情だけに基づいて人類の刷新を目指すことを決断することはできない。このような感情からはせいぜい「わたしたちの文化をこのままで終わらせてはいけない」という「信仰」をわたしたちのうちに生じさせるだけである。そこで、わたしたちに対してこうした感情に代わって生の理性的な刷新への断固たる決意と基盤を与えることができる「一つの新しいもの」が要請される (vgl. XXVII, 5)。

ではこの「一つの新しいもの」とは何か。それは、今日に至るまでわたしたちに決定的に欠如してきた「社会的に行為する、政治的に行為することのなかにある合理性と合理的な政治に関する技術とを基礎づけるであろう、人間と人間の共同体についての合理的な学」(XXVII, 6) である。フッサールは、この合理的な学を「[自然科学における] 数学に対比されるようなアприオリな学」(XXVII, 7) としての「精神と人間性についての学 *mathesis*」(ebd.) と呼ぶ。

このアприオリな学が探究するものが、人間の精神に関わる「本質法則」(XXVII, 9) である。もしこのような学問が実現されたならば、それは「『理性的』な人間性のアприオリな本質に属する普遍的規範にしたがって規範的な判断を下し、また、そのうちに実践的な指導の [ための] 理性的規範がともに属しているような普遍的規範にしたがって事実的な実践そのものを指導する」(ebd.) ことができる。これがわたしたちに生の刷新への決断とその基盤とを与える。

以上のことから、生の刷新のための合理的な学がどのような学であるかを規定することができる。すなわち、この合理的な学は、わたしたちに人類の刷新を目指すことを決断させ、人類の刷新そのものを支える確固たる基盤を与えるもののことである、と。このような学問はわたしたちの自然的な感情に基づく刷新への信仰を「合理的に、冷静で洞察的な思考に変える」(XXVII, 5) ことによって人類の刷新が可能であることを確信させる。したがって、フッサールにとっての合理的な学とは、わたしたちの「信仰が、すべてに先んじてまさに己れに対して、合理的な正当化の基盤を創造する」(ebd.) ことを可能にするものであり、それによって「たんなる感情的な刷新の運動が刷新そのもののプロセスへと変貌する」(ebd.) 方法を提供するものである。

ここにフッサールの合理的な学がもつ機能が明確な仕方で浮び上がる。それは、この学問が理性によって感情を規制することができるということ、すなわち、学問には感情の理

性化という機能があるということである。この機能のなかに顕著に表れている〈感情に基づいて何かを信じること〉に対して〈理性に基づく洞察によって確信すること〉を重視するという傾向は合理的な学の一つである純粋倫理学にも妥当する。

しかし、このような人類の刷新のための学が本当に実現可能なのか、という疑問が当然生じてくる。それゆえフッサールがすべてに先んじてなすべきことは、このような学問が実際に実現可能であるということを明確な仕方で示すことである。フッサールはこのことを十分に自覚していた。というのも、すでに「厳密学」論文においてフッサールは、「わたしたちが、〔自然主義的態度における〕ごく自然なままの *urwüchsig* 習慣を克服するのは全く容易ならざることであり」(XXV, 30)、もし克服することができるとすればそれは、「〔現象学的になされる〕心的なものについての『純粋に内在的な』探究が実際に可能であるという洞察に極めて強く結びついている」(ebd.) と述べているからである。

フッサールは、「厳密学」論文と同じ仕方で、『改造』論文の「刷新——その問題と方法——」の後半部と「本質探究の方法」において、このような学問が可能であるということを示している。同じ仕方で述べたのは、この二つの論文と「厳密学」論文で提示されているものが、このような学問の存在可能性だけであって、この学問がどのような仕方で成立するのかという成立可能性に関しては全く示されていないからである。いっそう詳しく言えば、『改造』論文では、生の刷新のための学が存在しうることが自然についてのアプリアリな学である数学との類比によって示されているだけで、結論だけみれば「厳密学」論文で提示された厳密な学としての現象学の内容を超えるものではない。この生の刷新のための学問は「人間性一般〔の解明〕に関してだけでなく、その『刷新』にも関係する一つの合理的な学への道が開ける」(XXVII, 12) と主張しながらも、このような学問を目指す哲学者がなす「配慮は、時間的に無限なものに対して、そして現世における永遠なものに対して向けられ、わたしたちが何といってもその責任を負っている人類の将来と真の人間性の生成に対して向けられる」(ebd.) と述べるだけで、その具体的な事柄は何も論じられていない。これでは先にみた「厳密学」論文における「厳密な学としての哲学」を目指す者が負うべき倫理と責任を再度指摘しただけにすぎない。

では、この合理的な学の成立可能性が示されていないのはなぜか。それは、これらの論文において「現象学的還元」に関する記述が一切存在しないからである。「厳密学」論文では「意識と対象との相関関係」(XXV, 17) を探究する場としての『純粋』意識」(ebd.) が語られながら、この純粋意識を獲得するための現象学的エポケーもしくは還元について

は全く語られていない。「刷新——その問題と方法——」と「本質探究の方法」論文においては、「純粹意識」という言葉が登場することすらなく、ただ本質直観だけが語られるに留まっている。この現象学的還元について一切述べられないということが「厳密学」論文と『改造』論文において提示される厳密な学としての現象学と生の刷新のための合理的な学としての現象学から受ける奇妙さの原因となっている。

なぜフッサールは現象学的還元について言及しなかったのだろうか。この疑問に対して直接答えることはこれらの論文のなかからは無理であると思われる。そこでこの疑問を一端保留し、現象学的還元の新しい道を検討する際に役に立つと思われるフッサールの現象学的倫理学を「個人倫理問題の刷新」から概観してみよう。

三 「個人倫理問題の刷新」における現象学的倫理学

a 純粹倫理学

まずフッサールにとっては「人間の刷新こそが、すべての倫理学における最高のテーマ」(XXVII, 20)である。このことは、フッサールの考える倫理的な生が「その本質からして、[己れが生]の刷新という理念のもとにあることを意識しつつ、その刷新という理念に意志的に導かれ、形成される生の営み」(ebd.)であることに由来している。この倫理学についての見解は『倫理学入門』における現象学的倫理学を主導する見解にもなっている。

さてフッサールによれば、わたしたち人間が倫理的な生を営むことができるか否かは、ひとえにこの生の刷新という理念に依拠している。ではこの人間の生の刷新に関わる事柄はどのように考察されるのか。ロートの指摘によれば、それは生の「実在的 - 経験的連関ではなく…理念的 - 客観的連関を確認」(HeU, 61)しつつ「人間を善くしたり、回心させたりするようないかなる実践的な目的設定からも距離をとり、自由で、純粹に理論的な妥当の方へ」(ebd.)向かう仕方になされる。

ここで注意しなければならないことは、「人間と人間の共同体についての合理的な学」、
「数学に対比されるようなアプリアリな学」としての「精神と人間性についての学」を創設するために、いったん「実在的 - 経験的連関」に位置づけられるありとあらゆる「実践的な目的設定」から距離をとる必要があるというのがフッサールの主張の真意であるということである。こうしていったん距離をとることによって初めて人間の生の刷新を可能にするための学が、すなわち「実在的 - 経験的連関」のなかでさまざまな「実践的な目的設定」をもって生きているわたしたち人間の生に対して規範を与えることができるアプリア

りな学が創設されるということである。したがって、フッサールは人間の実践的な目的設定が全く無意味であるから距離をとる必要があると主張しているわけではない。むしろ、そうしたさまざまな実践的な目的設定を再検討するために——これこそがフッサールのいう「生の刷新」に他ならない——距離をとる必要があると考えているのである。

ここにはさらに注目しておかなければならないことがある。それはこのアприオリな学が「実在的 - 経験的連関」から距離をとるために「現象学的還元」を必要とするということである。しかし、先に指摘したように、『改造』論文のなかでフッサールは「現象学的還元」については言及していない。この「生の刷新のための哲学」が必要とする現象学的還元の道がどのような道であるのかについては次章で詳論し、以下では「純粋倫理学」と呼びかえられるこのアприオリで合理的な学の内実を概観する。

フッサールはこのようなアприオリで合理的な学を「純粋倫理学 *reine Ethik*」(XXVII, 20) と呼ぶ。純粋倫理学とは、「純粋な (アприオリな) 普遍性におけるその [倫理的な] 生の本質とその可能的な形式 *mögliche Formen* についての学」(ebd.) と定義される。

ロートによれば、この純粋倫理学は、論理学との並行関係において倫理学を構築するというフッサールの意図、換言すれば、倫理学の対象領域である「情緒的なものの領域におけるアприオリ」(HeU, 6) を考察し、「感情の論理学 *Gefühlslogik*」(ebd.) としての倫理学を構築するという意図に基づいている。この純粋倫理学は、わたしたち人間の「価値づけることと意欲することという主観的な基本的能力」(ebd.) に対応して「純粋価値論 *reine Axiologie*」と「純粋実践学 *reine Praktik*」とに区別される。さらに「純粋価値論」は「形式的価値論」と「実質的価値論」とに、「純粋実践学」は「形式的実践学」と「実質的実践学」とにそれぞれ区別される(7)。

形式的価値論は、価値と価値づけること一般の相関関係や価値づけることが可能となるための、しかもそれが理性に基づいて行われることが可能となるための条件を考察するものである。例えば、「可能な理性に基づく実践の本質において基礎づけられる実践的な価値相互間の機能的依存関係」を考察し、その結果、もろもろの価値相互間に「吸収の法則」や「総和の法則」が働いていることを明らかにする(vgl. XXVII, 31)。この形式的価値論は、『倫理学入門』では快樂主義との批判的対決のなかで論じられる(本論文第七章)。

これに対して実質的価値論は、「諸価値のランクの区別」(HeU, 112) に関するものである。この実質的価値論は、『倫理学入門』ではカント哲学との批判的対決のなかで言及される(本論文第十二章)。

形式実践学は意志一般と意欲すること一般に関わる法則についての学である。例えば、「もし肯定的な意志が正しいならば、それに対応する否定的な意志は正しくない」(HeU, 125)、「善なるものを意欲することは善であり、悪を意欲することは悪であり、無関心なものを意欲することは無関心である」(ebd.)などがこの領域の法則として挙げられる。

これらの法則のなかでもとりわけ重要なものが「最善を行え！Tue das Beste！」(HeU, 131)という法則であり、それも「到達可能な *erreichbar* 善いもののなかでの最善をなすこと、このことが絶対的に正しいことであるし、定言的に要求されたことである」(HeU, 132)という法則である。人間は過ちを犯すものであり神のように絶対的な善をなすことができない。そこでわたしたちには常に最善のことを行うことが要求される。しかもその際、最善のものとは「『最善可能的な』良心, *bestmögliches*“ Gewissen」(XXVII, 34)にしたがって真なるものの明証と洞察とを目指す「理性の努力 *Vernunftstreben*」(XXVII, 26)に他ならない。したがって、最終的には「到達可能なもののなかで最善のものを洞察的に意欲せよ！」(HeU, 138)という法則に定式化される。この形式実践学についても『倫理学入門』ではカントの倫理学との批判的対決のなかで論じられる(本論文第十二章)。

これに対して実質的实践学は、端的に言えば「倫理的意志を創設する主観」(HeU, 141)についての学である。この倫理的意志を創設する主観の問題とは、自我がいかにして己れを倫理的な自我として創設するのかという、「自我の自己規定」(HeU, 149)あるいは自我の「自己教育 *Selbsterziehung*」(XXVII, 37)の問題である。この実質的实践学は、『倫理学入門』ではシャフツベリの感情道徳論との批判的対決のなかで論じられる(本論文第十章)。

さらに純粋倫理学では「個人倫理学」と「社会倫理学」とが区別される(アプリアリな合理的学問としてのこの社会倫理学については、『倫理学入門』ではホッブズの倫理学との批判的対決のなかで論じられる(本論文第五章))。

しかしこの両者は明確に区別されつつも類比関係があると考えられている。というのも、フッサールが共同体としての社会を「いわば多頭的 *vielköpfig* ではあるが、結合された一個の人格的な主体」とみなしているからである。したがって、フッサールの純粋倫理学では個人倫理学が社会倫理学の基礎になっていると考えられる。このような考え方は、フッサールがあくまでわたしの意識に基づいて相互主観的な意識が構成されると考えていたことと無関係ではあるまい(XXVII, 21f.)。

それでは純粋倫理学の基礎である個人倫理学の内容を自己意識の能力と人間の倫理的な

生の成立を中心にみていこう。

b 自己意識の能力と倫理的な生

先に述べたように、フッサールの純粹倫理学はわたしたちの経験から帰納的に形成されるような倫理学ではなく、アプリアリな普遍性において考察される本質に基づく倫理学であるから、個人倫理学の出発点も当然本質に属するものでなければならない。そこでフッサールは人間に本質的に与えられている「自己意識の能力」(XXVII, 23) から出発する。

この「自己意識の能力」とは、己れ自身と己れの生に遡行的に反省しつつ関わる「態度決定ないし人格的作用〔である〕自己認識、自己価値づけ、そして実践的な自己規定（自己意欲と自己形成）」の総称と定義されている。この自己意識の能力が人間に特有の「人格的作用」を可能にする。例えば、「己れの作用、動機、手段と目的、そして果ては己れの究極目的を評価する」こと、「己れの現実的な行為だけでなく、可能的な行為等をもまた、実践的な可能性の全領域を概観しつつ評価する」(ebd.) こと「受動的な行い（意識的に駆り立てられた行い）とそれを受動的に動機づける前提（傾向性、意図）を『阻止し』、それを問題にして」、それらに反省的に関わることなどを可能にする。わたしたちはこの能力によってもはや『意志を欠く』触発の進行 *affektiver Zug* のままに（『傾向性』〔のまま〕に）ではなく、己れ自身において『自由に』決断する」ことができる。人間はこのような反省とともに自らの意志を決定するのであり、この意味において「意志主体」なのである (vgl. XXVII, 24)。

この「自己意識の能力」に基づく意志主体が具体的に行うことに「職業生 *Berufslieben*」の決定がある。職業選択をフッサールは次のように説明する。わたしたち人間は『純粋な』愛において愛している、ある特定の「価値の一類」を獲得することによって『純粋な』満足」をえる。そしてわたしたちがどのような「価値の一類」を愛するかに応じて職業が決定されるというのである (vgl. XXVII, 28)。

このような意志主体が行う自由な決断は「努力という形式」において現れる。しかし、この努力する主体には時としてその努力が無駄になってしまうような「否定と疑いによる苦しい体験」が待っている。この苦しい体験をした者がそれを回避するために行う努力が「理性の努力」である。これは、『明証』、すなわち、思念されたものについての直接的な自体把握の意識としての『洞察』に関わる努力であり、わたしたちの生において「真なるもの」を「洞察的な自体把握において」獲得しようとする努力である (vgl. XXVII, 25f.)。

この「理性の努力」はどのようにして行われるのか。また真なるものとは何か。フッサールはこの真なるものを「一つの絶対的に完全な理想」と呼ぶ。例えば、人間性の真なるもの、絶対的に完全な理想とは「神の理念」である。しかし、人間はこの神の理念を「無限において観取するのであり、常に無限の彼方にあることを自覚している」。換言すれば、それは決して到達できない「すべての有限性を超えて存在する極であり、〔しかし〕すべての真正な人間の努力がそこへと向けられている絶対的な極限」として存在しているものことである (vgl. XXVII, 33f.)。

このような絶対的な極限としての真なるものを、有限な存在である人間が獲得することはできない。そこでこの絶対的な極限に対して、人間に獲得可能な別の真なるものが「一つの相対的に完全な理想」として対置される。この「一つの相対的に完全な理想」は、「そのつど、己れにとって『最善可能なもの』」という意味で、相対的な真なるものなのである。しかも、この真なるもの、一つの相対的に完全な理想はそのつどの最善のものであるにすぎないので「依然として、無限の刻印を己れのうちに孕んでいるような理想」とであるとされる (vgl. XXVII, 33f.)。

ここから、真なるものを獲得しようとする理性の努力は二種類の真なるものを見据えつつ、二重の意味で無限に進行していくものであると規定できる。すなわち、わたしたちがその生において実際にできることは、そのつどの最善のもの（一つの相対的に完全な理想）の選択を無限に繰り返すことだけである。しかしこの選択は何の目標もなく闇雲に行われるのではなく、人間の有限性を超えているという意味で無限の彼方に存在する一つの絶対的に完全な理想に近づくような仕方での選択に他ならない。

以上のことを踏まえつつフッサールにとっての倫理的な生とはいかなる生なのか考えてみよう。

フッサールは「楽園に暮らす人々の生の形式」という思考実験を提示する。この思考実験の内容はこうである。楽園に生きる人々は、「過ちを犯す」ことがない。というのも、彼らは「神のような無謬」または「絶対的な理性」によって過ちを犯さないのではなく、自己意識の能力を持たないために盲目的なのであり、それゆえ偶然的に過ちを犯すことがないからである、と。換言すれば、楽園で暮らす人々はたとえ過ちを犯したとしてもそれを知るすべ（自己意識の能力）をもっていないので、ひたすら「反省を欠いた素朴性」のうちに生きていてだけで上述のような理性の努力を行うことができない (vgl. XXVII, 34)。

これに対してわたしたちは自己意識の能力をもつ。「たんに一つの開かれた本質可能性ではなく、…事実上、避けることのできない可能性」(XXVII, 34)としてわたしたちに与えられている過ちを犯さずにはいられないということに対して自覚的に対処することができる。自ら過ちを過ちとして理解し、より善いものを選択するためには理性の努力において二種類の真なるものを見据えていなければならない。わたしたちはこの自己意識の能力と理性の努力に基づいて「恒常的な自己監査 *Selbstüberwachung* における自己規律 *Selbstzucht*、自己陶冶 *Selbstkultur*、自己規制化 *Selbstregierung* の生」(XXVII, 39)を生きることができる。これがフッサールの考える「不断の自己向上」(ebd.)としての倫理的な生である。

フッサールはこの倫理的な生を端的に「実践理性に基づく生 *Leben aus praktische Vernunft*」と、「『絶対な理性の生成 *absolute Vernunftwerden*』における」生と表現している。この生の特徴は、この生を目指して「倫理的に努力する人間」は自らが自らの生の「創作責任者 *Werkmeister*」であるという意味で、自分自身が「その努力の主体であり同時に客観である」ということのうちにある。このような実践理性に基づく倫理的な生を選択し不断の自己向上を目指す者は、それを積み重ねるにつれてこの倫理的な生に固有の「習慣性」を獲得する。フッサールはその習慣性を「それ以前の正当化に基づく、習慣的な適正さの現象学的形態」と呼ぶ (vgl. XXVII, 36f.)。

以上のことから「厳密な学としての哲学」の理念から「生の刷新としての哲学」の理念への精錬・改鑄を次のようにまとめることができる。すなわち、

- ① 「厳密学」論文において提示された世界観哲学としての倫理と責任と厳密な学としての哲学に固有の倫理と責任という問題は、『改造』論文において「理性の努力」における二種類の完全な理想の区別とともに、無限の彼方に存在する一つの絶対的に完全な理想に近づくような仕方でのつどの最善のものである一つの相対的に完全な理想の選択を無限に繰り返すこととして新たに規定された
- ② この新しい規定を可能にするためにフッサールは純粋倫理学の主題を人間の刷新と、「実践理性に基づく生」を不断に追求することによるわたしによるわたしの生の刷新と規定し、「厳密学」論文において提示された理論的なものと実践的なものとの基礎づけ関係の再検討という問題を実践理性の解釈の問題へと置き換えた、と。

これら①と②に関係する 1920 年代前半のフッサール現象学の問題構制をフッサールは「認識倫理的 *erkenntnisethisch*」(vgl. XXVII, 40 und XXXV, 314)と表現する。そこで

次章ではこの「認識倫理的」な問題構制について、現象学的還元の新しい道の創設という観点から取り上げる。続く第三章では、実践理性の解釈とそれともなう「実践理性に基づく生」と『絶対な理性の生成』における「生の実現のための倫理学について論じていくことにしたい。

註

- (1) フッサールは厳密な学に対して十分自覚的な意志をもった哲学として、ソクラテス-プラトンの哲学、スコラ哲学に対するデカルトの哲学、カントの理性批判の哲学、フィヒテの哲学を挙げている。さらに『危機』書第五十七節において、ヘーゲルの『精神現象学』の「序論」にも同様の意志がみえとられると述べている。
- (2) この「理念」と「本質」および「形相」とを同義として扱うことについては『イデー』第一巻緒論でのフッサールの主張も参照のこと (vgl. III/1, 8)。
- (3) フッサールは、特にディルタイ (Wilhelm Dilthey 1833-1911) の名前を挙げている。ここでは、Dilthey, W., „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“, in: W. Dilthey(hrsg.), *Weltanschauung. Philosophie und Religion*, Reicht&Co., Berlin, 1911.
- (4) このような世界観哲学に対する批判は、すでに『論理学研究』の第一巻第十章の補遺において、B・ボルツァーノ (Bernhard Bolzano 1781-1848) に対する言及でなされている (vgl. XVIII, 227f.)。
- (5) 論文の報酬に関する出版社とのトラブルや 1923 年に起こった関東大震災の影響でそれがかなわなかったといわれている。この点に関しては、フッサール全集第 27 巻の編者の序文および Orth, E.W., „Interkulturalität und Inter-Intentionalität, Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln“, in: O. Höffe (Hrsg.), *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47, Vittorio Klostermann, 1993、森村修、前掲論文を参照のこと。
- (6) 「厳密学」論文でフッサールは、わたしたちが「根本的な生の苦悩」(XXV, 56) から解放されるためには「いかなる懐疑によっても脅かされない」(ebd.)、「絶対的な妥当についての要求された規範」(ebd.) が必要であり、それは厳密な学によって初めて獲得されると述べている。

(7) ロートの倫理学研究を踏まえてフッサールの現象学的倫理学の可能性をいち早く考究した研究としては、田中建夫「現象学的倫理学——フッサールにおける現象学的倫理学の批判的検討——」『倫理学年報』第24集、日本倫理学会編、1975年、79-90頁がある。

付論一 フィヒテの知識学とフッサール倫理学

「厳密な学としての哲学」の理念とそこから精練・改鑄された「生の刷新としての哲学」の理念によって導かれた 1920 年代の純粹倫理学はその成立に関してもう一つ不可欠な基礎をもっている。それがフィヒテの思想である。そこでここでは、1917 年に行われたフッサールのフィヒテ講義を手引きとして、フィヒテの思想がいかなる仕方でフッサールの純粹倫理学の基礎となっていたのかを考えてみたい。

本論考は 1917 年に行われたフッサールの「フィヒテの人間性の理想 Fichtes Menschheitsideal」講義（以下「フィヒテ講義」と略記する）(1)で展開されるフィヒテとその教説を取り上げ、そこからフィヒテの〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉という哲学的知見を継承するフッサール現象学と宗教との関係について考察する。

本論考で取り上げる「フィヒテ講義」は、読者に対してフッサールらしくない記述である、という印象や違和感を与えるものであると思われる(2)。読者にそうした印象や違和感を与える要因は、この講義が第一次世界大戦末期というきわめて特殊な時代状況下でなされたということ、そしてこの講義のなかでフィヒテに対する批判がほとんど見出されず、まるでフッサールがそのすべてに賛同しているかのような記述に終始しているようにみえること、である。

しかし本当にフッサールがフィヒテの教説のすべてに賛同していたと解釈するべきであろうか。あるいは、特殊な時代状況に鑑みて、この講義をフッサールの他の講義や著作とは全く別物のフッサールの哲学的見解がほとんど反映されていない講義とみなすべきであろうか。いやむしろ、フッサールにはこの講義で描き出されるフィヒテの姿を通してしか聴講者に訴えることができない何らかの哲学的見解があり、そのために意図的にこのような記述スタイルを採ったのではないだろうか。本論考の目的はこうした問いに一つの答を提示することである。

一 「フィヒテ講義」の概要

フッサールにとってのフィヒテとその教説とを明らかにするために、本論考にとって必要な限りで「フィヒテ講義」の内容を概観する。それに先立って、先に触れたこの講義が行われた際の特殊な時代状況について簡単に確認しておきたい。

「フィヒテ講義」は第一次世界大戦の真只中であつた 1917 年 11 月 8 日から 17 日にか

けて、フライブルク大学で3回にわたって「戦争従軍者 *Kriegsteilnehmer* のためのコース」として行われた。この「戦争従軍者」とは、「戦地に赴く学生あるいは戦地から戻って来て再び受講する学生」のことであった。こうした聴講生を対象として、厳しい戦況下に置かれていた当時のドイツで行われた「この種の催しが士気を高め、戦意を高揚させるためのものであることは容易に察せられる」だろう(3)。こうした時代背景を根拠として、フッサールの哲学的見解の有無に関して「フィヒテ講義」と他の講義や著作との間に差異を見出そうとする解釈がなされるのである。

ではフッサールはこの講義のなかでフィヒテをどのような哲学者とみていたのだろうか。

宗教改革からゲーテの死の頃まで [1832年] のドイツの精神生はわたしたちに対してある特徴的な光景をみせつける。ほんのわずかな起伏しかない荒涼とした乾燥地帯から孤立した高峰が、孤独で偉大な精神が立ち上がる。…哲学においては、天才カントと彼によって呼び覚まされたドイツ観念論の哲学、…フィヒテ、シェリング、ヘーゲル、シュライエルマッヒャー、ショーペンハウアーのようなそれ自身登頂しがたい頂をもつ巨大な山脈が立ち上がる (XXV, 267)。

近代ドイツの精神生を代表するドイツ観念論は「世界中に広まって世界文化の改変」を引き起こすかと思われたほど強力なものだったのだが、その「活力」も「新しい精密科学」と「それらによって規定された技術文化」の台頭とともに「19世紀半ば」にはもう失われてしまった。さらに第一次世界大戦によって、今度はドイツという国家そのものの存亡の危機という「わたしたちドイツ国家に対する巨大で過酷な運命」がもたらされたのである (vgl. XXV, 267f.)。

こうした 20 世紀初頭にドイツを襲った危機的状況を乗り越えるための一つの指針を与える先人がフィヒテであった。

1 世紀前すでにわたしたちドイツ民族は生存闘争を戦った。イエナでプロイセンとともに汚辱にまみれたドイツは立ち上がり、そして勝利した。それ [ドイツ] が勝利したのは、ドイツ観念論と当時のその旗手フィヒテがそのなかで目覚めさせた新しい精神の力によってに他ならない。ただ国家的に芽吹いたもろもろの理想だけが、ただ最高次の宗教的かつ倫理的な理念への内的転向 *Innewendung* だけが…弱く小心な人間

から英雄をつくる力を目覚めさせたのであった (XXV, 268f.)。

フッサールが「フィヒテ講義」のなかで示したフィヒテとは、第一次世界大戦の惨禍に見舞われているドイツを立て直すための「解放闘争の哲学者 J. G. フィヒテ」であった。このフィヒテ像とともに彼の教説は「彼の哲学のもっとも深い源泉からなされた真正な人間性という理想の新たな形態化」として描きだされる (vgl. XXV, 269)。

ここで、明らかにすべき二つの問いが明確になる。第一に、「解放闘争の哲学者」としてのフィヒテとはどのような特徴をもつ者なのか、第二に、「真正な人間性という理想の新たな形態化」とみなされるフィヒテの教説とはいかなる教説か。

まず、第一の問いについて考えてみよう。フッサールによれば、このフィヒテは「徹頭徹尾、実践的に方向づけられた本性」(XXV, 269) をもつ者であり「倫理的 - 宗教的改革者、人類の教育者」(ebd.) である。もちろんフッサールはこうした表現によってフィヒテがたんなる「著名な愛国的弁士、倫理実践者、神を探索する者」だとか「道徳伝道者」や「哲学的司祭」にすぎないと主張しているのではない。というのも、フッサールは「彼の倫理的 - 宗教的直観はすべて、彼のもとで理論的に係留されている」と考えていたからである (vgl. XXV, 269f.)。

フッサールは、この理論的に係留された倫理的 - 宗教的直観、換言すれば、確固たる理論によって基礎づけられた倫理的 - 宗教的教説をもつとされるフィヒテをプラトンに比肩させつつ説明する。

それは例えばプラトンのような、過去の他の偉大な哲学者の場合と全く同様である。自然的経験と自然的思惟から遠く離れたところにある、最高次の問題に厳密に学的な認識という光を当てて照らし出そうと意欲する哲学は、究極妥当的に基礎づけられた学という段階を這い上がるために、力を振り絞った思惟作業のはるかに長い道のりと時代とを必要とする (XXV, 270)。

それとともに、わたし [フッサール] があなた方 [聴講者たち] にフィヒテの著作を講読することを推薦したいという態度が特徴づけられる。[推薦は、] あなた方が、いつか固い殻から抜け出して、プラトンと全く似たような仕方でフィヒテから発せられるかのもっとも高貴な向浄 *Erhöhung* と気力の回復 *Erquickung* とを感じることにな

るだろうという確かな見込みにおいて [なされている]。なぜなら、彼もまたまさに、理論的好奇心を満足させるだけでなく、人格性のもっとも深い深みへと入り込み、ただちにこれ [人格性] を作り換え、高次の精神的位階と力へと高めるような認識の偉大な予見者、予感者の一人であったからである (XXV, 271)。

このように、プラトンとの類比によってフィヒテの実践的性格が強調される場合に注意しなければならないことは、プラトンにおいてと同様、フィヒテにおいても人格性の刷新という倫理的 - 宗教的な実践的営為を行うまさにそのために実践からは明確な仕方で区別される理論が必然的に要請される、とフッサールが考えていることである。

哲学という領土に由来する純粋に理論的な問いの独自性は、そうした [問いの] 解答の方向が生を規定し *lebensbestimmend*、人格的な生に最高の目標を与えることにとって決定的なものとなることがあり、またそうならなければならない、ということである。なぜ偉大な実践者フィヒテがあのような情熱をもってある種の理論的な態度決定に関心を示したのか、なぜ彼が彼の「観念論」による人類のすべての幸福、すべての人類の向上と人類の救済とを期待していたのか、ということはこの脈絡が説明する (ebd.)。

フッサールにとってのフィヒテは、プラトンと同様、「徹頭徹尾、観念論的／理想主義的実践者 *idealistischer Praktiker*」 (XXV, 278)、「理論的な世界解釈が実践的な人類の向上と人類の救済のための土台となる、そこから生じる人類の目標を指し示すことによる人間の内的な作り換えのための土台となる」 (ebd.) と考えていた実践者なのである(4)。

では「真正な人間性という理想の新たな形態化」とみなされるフィヒテの教説とはいかなる教説なのか。フッサールによれば、それは「世界を絶対的自我の目的論的産物として理解すること」 (XXV, 276) を目指す教説である。この教説における「世界を創造する原理」とは「この世界の目的論的原因」として「徹頭徹尾、絶対的自我に内在的である」「神」のことである。フィヒテは、この「神」を当初「人倫的世界秩序」と同一視し (vgl. XXV, 277) 「そこからすべての存在が目的論的に湧出してくる『秩序ヅケル秩序 *ordo ordinans*』」 (XXV, 280f.) とみなしていた。

しかしフッサールは、無神論論争を経て『人間の使命』が公刊された 1800 年を境にし

てフィヒテのこの「神」の位置づけが変更された、と考えている。

そこではもう神と道徳的世界秩序 *moralische Weltordnung* との、したがって宗教と純粋な道徳性との同一視が消えている (XXV, 281)。

言及したように、1800年の『人間の使命』においてすでに、[そこで] どれだけ道徳主義的動機 *moralistisches Motiv* がなおも鳴り響いていようとも、彼は新たな、独自の宗教的動機を自らに与えている。すなわち、神はもはや秩序ヅケル秩序ではなく、ここでそう呼ばれているように、これらの秩序を初めて生じさせる無限の意志なのである (XXV, 282)。

端的に言えば、この変更とは道徳と宗教とを峻別し、さらに「人倫的生は、高次段階である宗教的な生において初めて完結する下部段階である」(XXV, 282f.) とする変更である。

ここで重要なことは、フッサールがこのフィヒテの変更を「彼の実践的本性はいまやいっそう実践的なものへと引っ張られている」(XXV, 282) と評価していることである。先にみたように、フィヒテの実践的本性とは「理論的な世界解釈が実践的な人類の向上と人類の救済、人間の内的な作り換えのための土台となる」とする哲学的立場に固有の本性的ことである。それゆえ、この変更は、理論による人間の生の実践的刷新を目指すフィヒテが自覚的に採用した変更であり、フィヒテの実践的本性の深化なのである。長澤邦彦はこの変更の意味を知識学の深化との関係において次のように説明する。

こうしてこの時期のフィヒテ知識学は、無神論論争を経て、…絶対〔的自〕我から絶対知へと深まっていくのであるが、このような知識学の深化発展の背景には、フィヒテが無神論論争を通じて獲得した深い宗教的洞察がある。〔略〕

『人間の使命』は「偽」・「知」・「信」の三部から成っている。…自由を求める我々は、「知」の段階において、一切は我々の表象にすぎないことを知る。…そこで我々は認識とは異なる器官、すなわち「信」において実在性を把握する。この信こそ良心の声への服従であり、それによって我々の善意志はその最終目的を超地上的世界において実現する。…しかし、この信仰の立場は、決して知を離れて成り立つものではなく、知を知として真に妥当せしめんとする意志の決断のことである。こうしてフィヒテは

単なる知識を超え、知を真に生かし働かしめる信の立場に立つ。

これは決してフィヒテが知識学の立場から宗教の立場へと移行したことを意味するのではなく、知を超えたところに知の根拠を求めつつも、あくまでも知を離れぬ知識学の立場に留まっていることを意味しているのである。それは知の彼方への超出ではなく、知の根拠の深まりである(5)。

この「知の彼方への超出ではなく、知の根拠の深まり」という意味をもつ変更は、フッサールによれば、「宗教的 - 倫理的手段を通じて最高次の人類の理想へと発展進化されるべき人間存在の向上」の「五段階」をもつ「新たな神論であり救済論」という形で具体化される。この「五段階」は「神性に対する人類の遠ざかり *Entfernung* と近づき *Annäherung* の五段階」であり、「わたしたち人間が自由に選択することができる」ということが「アプリアリオリな仕方で予描されている」ような「五段階」のことである。これらの段階は「1. 感性の立場」、「2. 人倫性の立場」、「3. 高次の道德性の立場」、「4. 宗教の立場、信仰の立場」、「5. 直視 *Schauen* の立場、『学』の立場」という名称をもつ (vgl. XXV, 283f.)。

本論考では、フィヒテ神論の最終段階であり「知の根拠の深まり」の段階である「直視の立場、『学』の立場」に着目する。その理由をあらかじめ述べておくと、ここで示されるフィヒテの〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉がフッサール現象学にもそれ相応の仕方で継承されていると思われるからである。

では「知を知として真に妥当せしめんとする意志の決断」と解されるフィヒテの「直視の立場、『学』の立場」とはどのような立場なのか。この立場と直接対比される第四の「宗教の立場、信仰の立場」との差異に言及しつつ明らかにしたい。

「宗教の立場、信仰の立場」とは、「わたしたちが知っているように、誰であれ人間はみな、神的存在の展開という一つの光りの発出であり、神がその自己啓示のために…創造した器官の一つ」(XXV, 289) であるということに気づき、そこからさらに「ある人が、本来的な仕方で絶対的に価値あるものとして絶えず意欲しそれを獲得しようと努力する何かは、己れ自身の個別的な生と努力のなかでの神の存在と生の展開」(XXV, 290) に他ならないということを自覚した段階のことである。これに第五の段階が対置される。

それでもわたしたちはまだ最高の立場に入っていない。それはたんに宗教的に神に気づいている *Gott-Innesein* ではなく、神を知る *Gott-Wissen* の立場である。完成さ

れた哲学的洞察に基づく宗教的意識の立場ということもできるだろう。フィヒテはこれを「学の立場」と名づけている。そこにおいて、心 *Gemüt* のなかにある状態であり生ける事実である宗教が学の主題になる。神と人間の生の統一と連関、さらにこの連関の究極的ないかに *Wie* が絶対的に完全な学において洞察へともたらされる。宗教者は己れに与えられた連関の事実で満足し〔これに対して〕学は説明を与える。——しかし、それを通じて単純な信仰は哲学的洞察に貫かれることで「直視」へと高められるのである (XXV, 291)。

フィヒテ神論の最終段階である「哲学的洞察に基づく宗教的意識の立場」とは、「理論的な世界解釈が実践的な人類の向上と人類の救済、人間の内的な作り換えのための土台となる」と考える「観念論的／理想主義的实践者」フィヒテの〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉の立場である、とフッサールはみている。

ここで本論考が解答すべき問いが先鋭化される。「観念論的／理想主義的实践者」フィヒテによって示された〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉という知見はフッサールの現象学にとっていかなる意味をもつのか、と。

二 フィヒテとフッサールとを結ぶもの——「厳密な学としての哲学」論文——

前節一での問いに答えるためにいったん「フィヒテ講義」を離れて、先で述べた〈プラトンと比肩されるフィヒテ〉というフッサールの視座がこの講義に先立つ 1911 年の「厳密学」論文のなかですでに提示されていたという事実を目を向けてみよう。

このような厳密な学に対する十分に自覚された意志こそが、哲学のソクラテス - プラトンの転回を支配していた。そして全く同様に、近代の始まりにおいてスコラ哲学に対する学的リアクションを、とりわけデカルト的転回を支配していた。その衝撃は、17・18 世紀の偉大な哲学に伝えられカントの理性批判のなかでもっとも徹底的な力で刷新され、さらにフィヒテの哲学的思惟をも支配したのである (XXV, 6)。

ソクラテス - プラトンからフィヒテに至るまで、彼らの哲学的思惟を支配していたとされる「厳密な学」とは何か。

哲学はその最初期の段階から厳密な学であること、それも最高次の理論的欲求を満足させ、倫理的 - 宗教的な観点では純粋な理性の規範によって規制された生を可能にする学であることを要求してきた (XXV, 3)。

ここから明らかなように、厳密な学とは理論的観点において人間の生がもつ最高次の欲求を満足させるだけでなく、倫理的 - 宗教的観点においても理性の規範に従って人間の生をより善くより正しく規制することを目指す学のことである。それゆえフッサールにとって、上述の「観念論的／理想主義的实践者」フィヒテとは厳密な学を目指す哲学者フィヒテのことに他ならない。もちろんフッサールは己れを厳密な学の実現を目指すという意志をもつ哲学者の系譜に位置づけている。したがって、フッサールの現象学は、ソクラテス - プラトンやフィヒテと同様、たんに理論的な事柄だけを探究する学ではなく、そこで獲得された理論に基づく理性的な規範によって倫理的 - 宗教的な事柄に関する人間の生を実践的に刷新しようと試みる学なのである。

ここにおいて一最後の最後で提示した問いに対する答が明らかになる。すなわち、フィヒテとフッサールとは一にして同じ厳密な学の系譜に位置づけられるという仕方で、フッサールはフィヒテの〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉という知見を継承しているのだ、と。この厳密な学こそがフィヒテとフッサールとを結ぶものなのである。この人間の生の実践的刷新、人間の生と文化の刷新を目指す現象学像が「フィヒテ講義」を経た 1920 年代に入ってフッサールによって前面に押し出されてくるという事実も、この厳密な学がフィヒテとフッサールとを結ぶものであるという主張を支持する一つの証左である。

厳密な学だけがここで確実な方法と確固たる成果とを成し遂げることができる。したがって、ただそれだけが合理的な文化の改革がそれに依存する理論的な準備作業を供給することができる (XXVII, 5f.)。

人間の刷新——個々の人間と共同体化された人類の刷新——があらゆる倫理学の最高次のテーマである。倫理的な生とはその本質からして、刷新という理念のもとに意識的に立つ生、それ〔刷新という理念〕に意志的に指導され、形態化された生のことである (XXVII, 20) (6)。

三 フィヒテ神論とフッサール現象学とを結ぶもの——「人間性の発展における文化の形式的類型」論文——

では「厳密な学としての哲学」という理念を介してフィヒテからフッサールへと継承された「哲学による宗教の基礎づけ関係」とはいかなるものか。これを明らかにするために、一で示したフィヒテの「単純な信仰」を『「直視」へと高める』『哲学的洞察』をフッサールがどのような洞察と解釈したのか、という問いについて考察する。

「現象学がもつ固有独自の意味とその文化機能」(XXVII, 96)を明らかにすることを目指して執筆された『改造』論文の一つにおいて、フッサールは人類の文化の二大形式としての「宗教と学問(哲学)」について論じている(vgl. XXVII, 59-94)。この論文における宗教と学問との関係を手引きにしてこの問いに答えてみたい。

フッサールは「宗教」を次のように規定する。まず「動物がたんに本能のもとに生きている」のに対して「人間はもろもろの規範のもとにも生きている」。人間は「規範的意識」をもって生きている。この規範は二種類に大別される。すなわち、特定の時代、特定の場所においてだけ効力をもつような「事実に妥当する」ものとして意識されるような規範とそうした特定の時間と場所とを超えて「絶対的に妥当する」ものとして意識されるような規範とに大別される。フッサールは、後者の規範の例として「絶対的に無条件的なもの」という形式における『わたしはなすべし ich soll』、『わたしは許されない ich darf nicht』という「神の戒律」を挙げている。このような後者の規範の根拠となるものが「神話に基づく文化の高次段階を意味する宗教」である(XXVII, 59f.)。

こうした意味での宗教に由来する規範は、多くの場合「信仰」という形式で、個人が属するある特定の共同体を規制する規範として機能する。その結果、人間は己れが生まれる際に帰属する共同体を選択することができないから、生まれた時から特定の共同体のなかですでに「世襲化されている信仰」に縛られることになる。この規範として機能する世襲化された信仰によって特定の共同体に属する個人が被る生き辛さをフッサールは宗教がもつ「不自由さという性格」と呼ぶ(vgl. XXVII, 63)。

しかし同時に、こうした信仰と規範とを「批判する能力」とその能力の根拠としての「自由」とが「人間の本質」としてわたしたちにはあらかじめ与えられている。この「自由」と「批判する能力」に基づく宗教的「伝統に対する自由な態度決定」(XXVII, 64)をフッサールは「宗教的な自由活動」(ebd.)と呼ぶ。

この「宗教的な自由活動」が引き起こす一人ひとりの「個人とその人格性の転向」(XXVII,

66) が「宗教の改変」の原動力となる。すなわち、「批判する能力」を手段として、信仰と規範のうちに潜在している「根源的な仕方では直観された価値や規範という力」(XXVII, 65) をもう一度取り戻すことによって世襲化され形骸化された伝統的宗教が突破されるのである。「権威の源泉への問い」(XXVII, 53) を通じて規範、信仰そして宗教の起源へと立ち戻ること、これが「宗教的な自由活動」の本質的機能に他ならない。こうした起源への遡行によって、形骸化された価値や規範としての宗教に対置される、「根源的な仕方では直観された価値や規範」が取り戻された宗教をフッサールは「世界宗教」と呼ぶ(vgl. XXVII, 66f.)。

このような仕方では「盲目的伝統に由来する宗教」(XXVII, 67) が突破された一つの歴史的事例が「宗教改革」であり「ルネサンス」であった。フッサールは、この中世から近代への突破において、宗教改革とともに「学問」の改革もなされたとみる。すなわち、キリスト教的世界観(宗教観)の枠組みを決して踏み越えることのない「キリスト教神学」(XXVII, 69) から、その「キリスト教神学」に内在していた古代の「理論的自由という精神に由来する哲学」(ibd.) への回帰がなされたのである。フッサールはこのような意味での「突破としての近代」を特徴づけるルネサンスの二側面と呼ぶ。

哲学的理性(哲学的学問)に由来する理性的な人間生という古代の文化生のルネサンスとして、そして根源的な信仰の源泉に由来する宗教、根源的な宗教的経験に由来する宗教という古代キリスト教的(あるいは古代キリスト教的とみなされた)宗教的理想のルネサンスとして(XXVII, 91)。

ルネサンスによって取り戻された「理論的自由という精神に由来する哲学」は中世の「キリスト教神学」のように伝統的な「神話的動機と宗教的動機」(XXVII, 76) によって長きにわたってその枠組みがあらかじめ制限されてきた学ではない。それは、純粹に理論的に「事象的なもの『そのもの』への適合 *Anmessung an die Sachlichkeiten „selbst“*、第一の意味での真なるものへの適合」(XXVII, 77) によって動機づけられる学である。こうして宗教改革以降の宗教には、中世の「キリスト教神学」とは異なるこうした学による新たな基礎づけの可能性が開かれたのである。

ここから冒頭で提起した問いへの答が明らかになる。フッサールは、フィヒテの哲学的洞察をこの脈絡における理論的で事象そのものへの適合によって動機づけられた哲学的洞

察と解釈した。すなわち、世襲化され形骸化された宗教信仰を、それがもつ根源的な意味を理解しないまま無批判に受け継ぐという意味での「他律」と対置される「自律的な確実性動機 autonome Gewißheitmotive」(XXVII, 77f.)に基づく学としての哲学的洞察であると解釈した、と。

ではこの意味での学としての哲学的洞察はフッサールの現象学のなかでどのように規定されるのか。フッサールはこの論文への付論(XXVII, 100-103)のなかでこう述べている。

わたしには直観が、根源的な仕方での「宗教的経験」が必要である。…わたしたちは、そのために普遍的な現象学的世界考察と世界直観とを用いる、あらゆる目隠し *alle Scheuklappen* からの解放を用いる (XXVII, 102)。

こうした「根源的な仕方での『宗教的経験』」を獲得するために要請される現象学に基づく世界考察によって基礎づけられた宗教をフッサールは「宗教形而上学」と呼ぶ。

宗教形而上学としての宗教、普遍的に理解する学の究極の帰結として、あらゆる直観による神話的象徴体系 *intuitiv mystische Symbolik* とその空想形態化と改変形成とを規制する規範としての宗教 (XXVII, 103) (7)。

ここでもう一度フィヒテ神論における「神に気づくこと」と「神を知ること」との区別とそれを可能にする<哲学による宗教の基礎づけ関係>という知見に立ち戻ろう。

フッサールは、フィヒテの「神に気づくこと」である「己れ自身の個別的な生と努力のなかでの神の存在と生の展開」という気づきを「宗教的な自由活動」が引き起こす「個人とその人格性の転向」、「個人的な生の心映えを徹底的な仕方ですべて新しく形成すること」(XXVII, 66)への気づきと解釈する。そして、この「転向」と「形成」を唯一可能にするものが哲学的洞察としての「宗教形而上学」なのである。ここからフッサールは「神を知ること」を、現象学に基づく理性の規範としての「宗教形而上学」によって基礎づけられた宗教の段階、換言すれば、「宗教形而上学」を手段として己れの生のなかですべての宗教的経験をその起源から問い直そうとする自律的な意志決断に基づく宗教の段階と解釈する。現象学によって新たに彫琢された「宗教形而上学」、これこそが<哲学による宗教の基礎づけ関係>という知見をめぐってフィヒテ神論とフッサール現象学とを結ぶものなので

ある。

フィヒテとフッサールは「厳密な学としての哲学」という理念を共有し、その理念とともにフッサールは純粋に理論的で事象的なものへの適合に動機づけられた〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉をフィヒテから継承した。さらにそこから現象学に基づく理性の規範としての「宗教形而上学」を構想したのであった。以上のことから「フィヒテ講義」はフッサールの哲学的見解がほとんど反映されていない講義などではなく、現象学と宗教の基礎づけ関係をめぐるフッサールの見解をフィヒテに依拠して提示するための講義であった、ということが明らかになった(8)。このフィヒテ講義における厳密学としての〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉についての考察はこの後、1920年代のフッサールをして倫理学の再検討へと向かわしめた一つの重要な契機となったのである。

註

(1) 「フィヒテ講義」を主要なテキストとする先行研究には、里美軍之「理想主義者フッサール——フッサールのフィヒテ講義によせて——」『現象学年報』第7号、1991年、17-32頁、大橋良介「フッサールのフィヒテ解釈」『フィヒテ研究』第5号、1997年、9-27頁、同「フッサール現象学における『絶対的なもの（絶対者）』——一九一七／一九一八年のフッサールのフィヒテ講義を出発点として——」『理想』No. 687、2011年、159-178頁、さらにHart, J. G., “Husserl and Fichte: With special regard to Husserl’s lectures on “Fichte’s ideal of humanity””, in: *Husserl Studies* 12, 1995, 135-164 などがある。またより広くフィヒテ知識学とフッサール現象学とを比較した研究としては、新田義弘「生命と知識——〈Durch〉の媒介機能への現象学的考察——」『フィヒテ研究』第5号、1997年、28-40頁、渡邊二郎「1804年の『知識学』と現象学」『フィヒテ研究』第5号、1997年、41-59頁、Tietjen, H., *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, 1980, Seeböhm, Th. M., “Fichte’s and Husserl’s critique of Kant’s transcendental deduction”, in: *Husserl Studies* 2, 1985, 53-74, Wildenburg, D., „,Denkkünsteleien‘ versus ,Menschenbeobachtung‘? Fichte und Husserl“, in: Carr, D. /Lotz, C. (Hg.): *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekt der Phänomenologie Edmund Husserls. New Studies in Phenomenology/Neue Studien zur Phänomenologie*. Bd. 1, 2002, 281-301 などがある。

(2) 例えば里美軍之は「講義内容がフィヒテ哲学の祖述でしかないことが第一に腑に落ちない点」であり、「第二にこの講義が…とりわけ無神論論争前後に比重の偏った祖述であることも不思議な点の一つ」であり、さらに「第三の奇妙なことは…フィヒテ晩年の思弁的宗教論をフッサールが本当に気に入っていたとはとても信じられない」と述べている（里美、前掲書、23-24 頁参照）。

(3) 大橋、前掲書、1997 年、10 頁参照。

(4) フッサールはプラトンの師ソクラテスについてこう述べている。「なるほど彼〔ソクラテス〕は理論的哲学者ではなく実践者であった。しかしそれは、彼にとっては理論的認識ではなく生を理性的に指導するものが第一のものである、という限りにおいてそうなのである。「しかし、彼は理性的な人間生、したがって真に満足を与える人間生はただ哲学的な生としてのみ可能であるとみなしている」。この意味で「哲学とは理性的実践の一機能のことであり、それ〔哲学〕は、それにとっての真の目標を認識させる機関 *Organ* である。行為することは真正な知に従う」、と (vgl. XXVII, 86f.)。

(5) 長澤邦彦「超越論哲学としての『知識学』」『講座ドイツ観念論 3 自我概念の新展開』廣松渉・他編、1990 年、95-96 頁参照。

(6) しかしこの厳密な学としての哲学は現象学によって完全な形で実現されうるようなものではなく、その在り方を規定する一つの理念である (vgl. XXV, 52f.)。「…厳密な学は客観的な存在ではなく、理念的な客観性の生成である。それは、本質的にただ生成のうちに存在する。それゆえ、真正な人間性 *echte Humanität* とその自己形態化の方法もただ生成のうちに存在する」(XXVII, 55)。

(7) ハートは、フッサールにとっての「宗教的経験に対するある種の明証」は超越論的現象学に基づく「『合理的』な明証」である、と述べている (Hart, op. cit., S. 155)。

(8) しかしフィヒテの「神を知る、学の立場」とフッサールの「宗教形而上学」の立場はその内実に関してどのような異同をもつのか、というさらなる問いに答えるためには、フィヒテ神論(知識学)と後期フッサール現象学へのさらに立ち入った検討が不可欠である。だがそれは本論考の範囲を超えるため今後の課題としたい。

第二章 現象学的還元の認識倫理的な道

本論文第一章で指摘したように、「厳密学」論文においても『改造』論文においてもフッサールは、「厳密な学として哲学」という理念の現実化を目指す現象学や生の刷新のための合理的な学としての純粋倫理学の成立に不可欠な方法である現象学的還元について全く言及していなかった。しかしこの事実は、フッサールが1920年代の現象学や純粋倫理学にとって現象学的還元が不要であると考えていたことを意味するものではない。というのも、この時期のフッサールがこうした厳密な学としての現象学や純粋倫理学に相応しい新たな現象学的還元の道を模索し続けていたからである。そこで本章では、1920年代のいくつかのテキストを取り上げ『イデー』第一巻において初めて明確な仕方で示された現象学的還元の「デカルト的な道」に加えられる新しい「認識倫理的な道」について考察する。

周知の通り『論理学研究』(1900/01年)における現象学は、純粋論理学を認識論的に基礎づけることを目指す認識論的な学問であった。これに対して最晩年の『危機』書(1936年)における現象学はたんなる認識論的な学問ではない。フッサールは『危機』書のなかで、現象学的還元によって生じる態度変更が「本質的な仕方で、完全な人格的变化を引き起こすのに召命されてあるものであり、そしてまたそれは、さしあたり宗教的回心に喩えられようほどのものであるが、さらにそれ〔宗教的回心〕以上の、人類そのものに課せられているもっとも重大な生存に関わる実存的变化という意義を含んでいる」(VI, 140)と明言している。このように、『危機』書におけるフッサール現象学はたんなる認識論的な学問ではなく、人間を実存的に刷新することを目指す倫理的実践でもあった。

こうした最晩年の倫理的実践としての現象学とその意義についてはすでに多くの研究者によって指摘されている。しかし、①現象学的還元による態度変更は本当にわたしたちのうちに重大な実存的变化を引き起こすのだろうか、また、②もし現象学的還元によって実存的な変化が生じるのであれば、この倫理的実践としての現象学はなにも最晩年の現象学に特有のものではなく還元の発見とともにすでに存在していたと考えるべきなのではないのだろうか。さらに、③もし倫理的実践としての現象学が『危機』書より以前に認められるとすれば、それはどのような際立った特徴をもっているのだろうか。本章の課題はこの三つの問いに答えることにある。

論述の手続きをあらかじめ示しておく以下通りである。一では、現象学がどのような学問として創設されたのか、その際、現象学的還元がどのような方法として導入された

のかを振り返りながら『イデーン』第一巻で主題的に論じられる現象学的還元のデカルト的な道を取り上げる。

続く二では、デカルト的な道に加えて、1920年代になって詳細に論じられるようになった第二の道の意義を検討する。ここでは、第二の道が世界とそのなかで生きるこのわたしとの関係を明らかにすることを通じて、超越論的主観性の具体的な在り方を解明するための道であることを示し①の問いに答える。

最後に三では、もう一度還元の二つの道を振り返り、デカルト的な道と第二の道との関係をいっそう明確にする。そのなかで倫理的実践としての現象学が還元の発見とともに存在していたと考えるべきか否かという②の問いに答える。さらにその後で『危機』書以前にすでに認められた倫理的実践としての現象学がどのような際立った特徴をもっているのかという③の問いに答えることになるだろう。

一 現象学的還元——デカルト的な道——

『論理学研究』のなかでフッサールは、現象学的分析の動機が「『もっとも一般的な』認識論的根本問題から」(XIX/1, 12) 生じてきたものであり、現象学が「とぎれることのない『認識批判的』な、もっぱら哲学者に対して課せられている反省」(XVIII, 255) から創設されたものであると述べている。現象学は哲学の伝統における認識主観と認識客観との関係を問う、いわゆる認識論の解決を目指して創設されたのであった。

ではこのフッサールの現象学的分析を動機づけた「『もっとも一般的な』認識論的根本問題」とは何か。それは『現象学の理念』(1907年)のなかで「超越化的思考作用 *transzendierender Denkakt*」(II, 39) と呼ばれているものに関わる問題である。フッサールによれば、日常の生のおいてわたしたちが何らかの事物を認識する場合、その事物はわたしたちの外部に、認識主観を越え出た外側に存在するものと思っているという。このように認識される事物を認識する主観の外部に存在するもの、つまり超越と思ひみなすことが「超越化的思考作用」である。

フッサールにとっての認識論の課題は、この「超越化的思考作用」を知らず知らずのうちに行っている「自然的な認識」(II, 22) を批判し、わたしたちが通常事物を超越と思ひみなすその構造を明らかにすることであった。フッサールはこの課題を解決するために、まず事物を超越とみなすことをいったん止めなければならないと考え、あらゆる超越に「遮断の符号をつける」という方法を導入した。これが「認識論的還元 *erkenntnistheoretische*

Reduktion」である (vgl. II, 39)。

このように当初、認識論的問題を解決するための方法として導入された「認識論的還元」がさらに方法的に精練されて「現象学的還元」(II, 5) と呼ばれるようになるのである。この現象学的還元が初めて体系的に語られたのは『イデーン』第一巻においてであった。そこで次にこの現象学的還元についてみてみよう。

『イデーン』第一巻で語られた現象学的還元は、デカルトの懐疑の試みに手がかりをもとめつつ「ある新たな学問的領分を露呈」(III/1, 65) するための方法であることから「デカルト的な還元の道」(VIII, 139) と呼ばれている(1)。

このデカルト的な道は自然的な世界全体を「カッコのなかに入れる」(III/1, 65)。それと同時に「この世界に関係したすべての学問」(ebd.) もこれまでのようには受け取らないようにする。デカルト的な道とはこのような仕方、通常もつとも確実に存在するものであると思われているこの世界とその世界についてのこれまで築き上げられてきた学問をカッコに入れる「無化 Vernichtung」(III/1, 104) によって「ある新たな、これまでその固有性のなかで画定されることのなかった存在領域」(III/1, 67) としての超越論的主観性を獲得するための方法なのである(2)。

このデカルト的な道が上述の『現象学の理念』における「認識論的還元」にその起源をもつことから明らかなように、超越論的主観性は認識論と深く関係する。フッサールは『イデーン』第一巻第二篇「現象学的基礎考察」に入る直前に、当時の哲学には「高度に発展し、完全な厳密さと明晰さへと進められた認識批判が欠けて」(III/1, 54) おり、何よりもまず「固有の次元である学問としての認識論」(III/1, 55) の創設が必要不可欠であると述べている。したがって、ここで露呈された超越論的主観性は新しい認識論を可能にするための領分であったと言える。

以上のように、1900/1901年の『論理学研究』から出発し、1907年の『現象学の理念』を経て、デカルト的な道を歩む1913年の『イデーン』第一巻で語られる現象学は「認識論的根本問題」の解決を目指して新しい認識論を可能にするための超越論的主観性を発見するための学であった。したがって、ここまでの現象学は人間を実存的に刷新することを目指す倫理的実践ではなく、現象学的還元もまた、わたしたちに重大な実存的变化を引き起こすための方法ではなかったのである。

二 現象学的還元——第二の道——

デカルト的な道を通じて「超越的なものについての客観的に妥当な認識の本質と可能性に関わるもっとも深い認識の問題」を解決するための「原源泉」(III/1, 228)として発見された超越論的主観性は、当初、いわばその大枠が示されただけであって、フッサール自身にとってもその内実はほとんど不明であった。ではこの超越論的主観性は具体的にどのようなものなのであろうか。

『イデー』第一巻において超越論的主観性は「あらゆる世界的な超越を己れのうちに内蔵し、それを己れのうちで『構成する』」ものであることから「絶対的な存在全体」(III/1, 107)と呼ばれている。しかし、この世界的な超越の構成というのは、超越論的主観性が世界を好き勝手に創造するというのではない。超越論的主観性によって超越という意味が与えられているということである。この世界は、自立的に端的に存在するものではなく、意味づけられたもの、つまり「ある種の『意味』として」(III/1, 120)しか出会うことができないものであり、そう出会わせている働きが超越論的主観性である、ということである。フッサールはこれを「意味付与する意識」あるいは端的に「意味付与 *Sinngebung*」(ebd.)と呼び、超越論的主観性の「機能」(III/1, 196)の一つであるとしている。しかし、この「意味付与」としての超越論的主観性の解明がフッサールに新しい課題を突きつけることになった。というのも、この超越論的主観性が、さまざまな意味を受け取っている生身のわたしの隠れた在り方をも示していたからである(3)。

本章一でみたように、デカルト的な道は、自然的な世界をカッコに入れることから始まるのであったが、それは同時に、その世界のなかで生きている生身のわたしをもカッコに入れることを意味していた。それゆえ、その後の分析は、いわばカッコに入れられた限りでの生身のわたしである「純粹自我」に関する分析であった(vgl. III/1, 178ff.)。その結果『イデー』第一巻では、超越論的主観性と世界のなかで生きている生身のわたしとの関係についての解明が後景に退いた形になっていた。しかし、分析の深化とともに「超越論的な存在〔超越論的主観性〕は、それ自身のうちで完結している〔絶対的存在である〕が、内世界的経験に固有の意味にしたがえば、[...] 身体の生化〔生身のわたし〕として経験されうる」ということ、そしてこの生身のわたしが、実は超越論的主観性という機能をもつ「超越論的自我」が「己れ自身のうちで遂行する自己客観化 *Selbstobjektivierung*」に他ならないということが次第に前景に押し出されてきたのである(vgl. VIII, 76f.)。

こうしてフッサールは、世界のなかでこのわたしがどのように生きているのかを明らか

にすることで、超越論的主観性の具体的な在り方を解明するという課題に直面することになった。デカルト的な道を歩む『イデー』第一巻では、超越論的主観性に関する分析の「限られた成果」を示したにすぎなかったのであり、「[超越論的] 主観性そのものの構造をもっとも広く深く理解」するためには、さらなる「補足的な研究」が必要だったのである (vgl. VIII, 164)。

そこでこの課題に取り組むために導入されたのが、デカルト的な道に代わる「新しい道」(VIII, 126) である現象学的還元の第二の道である。この道は『第一哲学』(1923/24年) において初めて詳細に論じられたのであり、世界のなかで生きているこのわたしが、どのような主観であるのかを反省的に明らかにすることから「現象学的 - 心理学的還元」(VIII, 164) の道とも呼ばれている。

この第二の道については、超越論的主観性の領野がどこまで絶対に疑いえないものであるかを吟味するための道であるというラントグレーベの解釈(4)や「すべての心理的生の根本本質的特徴としての志向性を彼 [フッサール] の現象学において純粋な仕上げ」へともたらしめるための道であるというマールバッハの解釈がある(5)。しかし、1920年代のフッサールが上述の課題に取り組もうとしていたことを考慮するならば、これまでとは異なった解釈が可能になる。

第二の道は、他ならぬ「わたしがこれまでの生全体を普遍的に批判することができ、それと一つになって将来の生全体を形成しよう」(VIII, 154) とする意志に基づいて「わたしの生を概観すること」から始まり、さらに「それ [わたしの生を概観すること] と一つになって、そしてまた相関的転回のなかで *in korrelativer Wendung*」「世界を概観すること」へと、言い換えれば「わたしの志向性のなかで、[...] わたしの価値措定と行為のなかで形成され、常に新たに形成し直される世界」を概観することへと進んでいく (vgl. VIII, 157)。こうした歩みは、フッサールにとって、己れの生全体を反省することであり、しかもその「わたしの生全体への反省は、それ [生] のなかで体験的に意識された諸客体や、実在的、理念的な諸世界なしのたんなる生を生み出すのではなく、まさにこれらとともに、相関者として生み出す」(VIII, 157) ような反省なのである。しかもこの反省は、たんに心理的な主観として世界のなかで生きているわたしが行うものではない。世界を構成する己れ自身の超越論的主観性に気づきつつ、目の前のこの世界が他ならぬわたしによって構成され意味づけられた世界であることを洞察することへと繋がるものなのである。

このように第二の道を通じてなされる反省は、一方で超越論的主観性として構成という

機能をもつこのわたしが、他方で同時にこの世界のなかでどのように生きているのかを省察し、批判することへと続いていく反省である。それゆえ、この反省の歩みは「倫理的な自己省察、自己批判と自己統治」(VIII, 154)「倫理的な自己規制化 *ethische Selbstregelung*」(VIII, 155)へと繋がっていく。ここに、フッサールが明確に語ることのなかった倫理的実践としての現象学がはっきりと姿を現すことになるのである。したがって、この第二の道はラントグレーベやマールバッハの示したような解釈だけではなお不十分である。さらに、己れの生と世界を倫理的に批判し統制してゆくための道であるという解釈が可能なのである。

しかしここで示された倫理的な自己批判や自己統治がフッサール現象学の根幹に、倫理的思索の根幹に関わるものなのか、という反論が生じてくるかもしれない。だがこの反論はただちに斥けられることになる。なぜなら、第二の道が導入された1920年代の現象学は倫理的な自己批判や自己統治に基づく新しい生の実現を目指すようになっていたからだ。

本章一で述べたように、1913年の『イデー』第一巻のデカルト的な道を歩む現象学は、新しい認識論の実現を目指していた。これに対して1923/24年の『第一哲学』において第二の道が導入された時期の現象学は新たな「理性生」(XXVII, 4)の実現を模索するようになっていた。『第一哲学』と同時期に執筆された『改造』論文(1923/24年)でフッサールは次のように述べている。第一次世界大戦によるヨーロッパの文化的荒廃に対して、世界を形成し世界によって形成される人間であるわたしたち自身によって新しい世界を生成するために(vgl. XXVII, 4)、そしてまた、わたしたちの「実践を合理的に指導するという課題」(XXVII, 9)に答えるために「精神的なものと[...]理性的な精神性の本質諸形式と本質諸法則についてのアプリオリな学」(XXVII, 12)を創設することが不可欠である、と(6)。しかし、戦争による文化的荒廃がこの時期のフッサールに新しい「理性生」の実現を模索するための学、換言すれば、人類の革新を目指す学の創設を要求したのはあくまでも外的な要因にすぎないであろう。むしろフッサールに生じたこの変化の第一要因は超越論的主観性の具体的な在り方を解明するという事象が要求してきたことであり、現象学そのものに内含されていた内的な要因なのである。この内的な要因がまずあり、そこに戦争による文化的荒廃という外的な要因が加わったことで、まさにこの時期に、現象学はたんなる認識論の枠を越え出て新しい仕方で「理性生」を実現することへと向かうための倫理的実践へと転換していったのである(7)。

この点にこそ、デカルト的な道と第二の道との決定的な違いがある。なぜなら、デカル

ト的な道はわたしたちに実存的变化を引き起こすための道ではなかったが、第二の道は世界のなかで生きている生身のわたしがその世界に意味を与える超越論的主観性の自己客観化であるということに気づきつつ行う倫理的な自己省察、自己批判と自己統治に通ずる道であるからであり、実践理性に基づく生を実現するための道であったからである。したがって、現象学的還元はこの第二の道による態度変更がわたしたちのうちにやがては重大な実存的变化を引き起こしうるものであると言えるのである。

三 認識倫理的現象学

本章二で述べたように、現象学的還元の第二の道がわたしたちのうちにやがては重大な実存的变化を引き起こしうるものであることから、倫理的実践としての現象学は最晩年の現象学に特有のものではなく、少なくとも第二の道が導入された 1923/24 年の時期にはすでにそうであったと考えられる。しかしこの第二の道とデカルト的な道には一切何の関係もないのだろうか。もしこの両者の間に何らかの関係が認められるとすれば、第二の道より早い時期に倫理的実践としての現象学の存在を認めることができるのではないだろうか。そこで、1913 年の『イデー』第一巻に代表されるデカルト的な道を歩む現象学と 1923/24 年の『第一哲学』に代表される第二の道を歩む現象学を動かしていたそれぞれの動機について考えてみたい。

デカルト的な道を歩む現象学は厳密な学としての哲学を創設するという動機に動かされていた。これは『イデー』第一巻に先立つ 1911 年の「厳密学」論文において表明されていた。この厳密な学とは、「純粹で絶対的な認識に対する（そして、それと同時に、この絶対的な認識と不可分に結びついて一つになっているもの、すなわち、純粹で絶対的な評価することと意欲することに対する）人類の不滅の要求を代表する学」（XXV, 4）のことである。フッサールが、デカルト的な道を歩み、新たな認識論の実現を目指したのはこの厳密な学としての哲学を創設するためだったのである。しかし、この厳密な学としての哲学は、デカルト的な道を歩むだけではそもそも完成しないものだった。デカルト的な道は新しい認識論を実現することによって厳密な学としての哲学の端緒を切り開くものなのである。フッサール自身は明確に語っていないが、これが本章二で述べたデカルト的な道が「限られた成果」を示すにすぎないと言われていた理由なのである。

一方、第二の道を歩む現象学は、本章二で述べたように、戦争による文化的荒廃に対する刷新のための学を創設するという外的な要因と、それ以上に、世界のなかでこのわたし

がどのように生きているのかを明らかにすることで、超越論的主観性の具体的な在り方を解明するという現象学の展開そのものに関わる内的な要因によって動かされていた。これをフッサールは『第一哲学』と同時期に行われた1922年の「ロンドン講演」のなかで「認識倫理的 *erkenntnisethisch*」(XXXV, 314)な動機と呼んでいる。この「認識倫理的」な動機とはいったいどのようなものなのだろうか(8)。

フッサールは、哲学者がなすべき認識批判の問題からさらに「哲学的な主観そのものの生と良心の問題」へと問いを向け変えることを「主観化的転回 *subjektivierende Wendung*」であると述べ、それを「認識倫理的」転回と言い換えている(vgl. XXXV, 314)。この転回は、認識の問題を一切放棄して哲学者自身の生と良心の問題へと向かうことではない。なぜなら、フッサールにとって「あらゆる学的な認識すること」は「一つの『行為すること *Handeln*』」であり、そのような学的な行為に従事し「職業上、真理のために捧げられた学者の生が『認識倫理的な』生に他ならないと言われているからである(vgl. XXVII, 40)。したがって、まず認識の問題に取り組み、そこからさらに己れの生と良心の問題へと問いを進めていこうとすることが「主観化的転回」であり「認識倫理的」転回なのである。それゆえ、第二の道の「認識倫理的」な動機というのは、デカルト的な道によって端緒をえた厳密な学としての哲学を完成させるという動機であったと考えられる。

フッサールからみれば、デカルトは厳密な学としての哲学の端緒となる認識の問題だけに取り組んだのであって、その結果とくに倫理的な側面を失ってしまっていたのである。しかし、フッサールにとって認識に関わる「理論や理論理性が権威をもつのは、実践理性を唯一可能にするというまさにその点においてである」(vgl. XXXV, 314f.)。したがって、理論理性(理論)に関わる問題はそれだけで完結するのではなく、その成果とともに己れの生と良心という実践理性(倫理)に関わる問題へと進んでいかなければならない。そうして初めて厳密な学としての哲学が完成することになるはずだからである。

フッサールはデカルトの『省察』の冒頭部を想起させる文言に続けてこう述べている。「誰もが、己れに対してまた己れのうちで、一生に一度は、あの普遍的な自己省察を遂行しなければならない。そしてまた、それとともに、倫理的に一人前に成長した人間になり、生を倫理的なものとして、根源的に基礎づけるような、生全体にとって決定的な決心をしなければならない」(XXVII, 43)と(9)。フッサールのこの発言は、デカルト的な道に加えて第二の道を補完的に導入したことが厳密な学としての哲学を完成させることからすれば当然の帰結であったということを示している。

しかし、この時点で厳密な学としての哲学を完成させるという問題、換言すれば、理論的認識から倫理的実践への移行の問題に対するフッサール自身の明確な解答は出されていない(10)。この問題に対してゼップは次のような解答を提示している。すなわち、フッサールにとって学問は理論と実践の両方が関係する「実践的生の深層次元である第三のもの」、つまり「超越論的主観性の生」を解明するためのものに他ならず、この点に「フッサールの倫理的分析と超越論的現象学的分析との連関が指し示されている」のだ、と。さらに、この「連関は、超越論哲学としての普遍的な学問がもつ理論的理念と理性の生を促進する際にその〔普遍的な学問の〕機能がもつ実践的理念との相関関係」に基づいており、フッサールの考える「学問の倫理的 - 実践的使命は、その理論的な成熟形態 *theoretische Reifegestalt* を内含している」と考えられる、というのがその解答である(11)。

ゼップが正しく指摘しているように、フッサールにとっての真の意味での学問は理論的なものをも含むあらゆる実践の深層次元である超越論的主観性を解明する厳密な学としての哲学だけなのである。しかし、超越論的主観性を解明するこの哲学は一挙に完成されるようなものではなく、必然的に段階的に積み重ねてゆくしかないものなのである。だからこそ、まずその第一段階として、認識論的 *erkenntnistheoretisch* な解明を可能にするデカルト的な道が歩まれ、その後で、第二段階である認識倫理的な解明へと進むことを可能にする第二の道が歩まれることになったのである。

こうして、デカルト的な道と第二の道との間に厳密な学としての哲学を完成させるという共通の動機を見出すことになる。その結果、現象学的還元とともに開始される現象学には、最初から必然的に実践ひいては倫理的実践への道が内包されていたと考えられる。ただし、倫理的実践としての現象学はデカルト的な道においてはまだ潜在的なものに留まっており、「主観化的転回」とともに「哲学的な主観そのものの生と良心の問題」へと問いを進め第二の道を歩む認識倫理的現象学 *erkenntnisethische Phänomenologie* のなかで初めて自覚されるのである。

では、第二の道が導入されたこの時期の認識倫理的現象学はどのような際立った特徴をもつのだろうか。

第一に、明らかにこの倫理的実践はもっぱら哲学者に対してだけ、それも現象学的還元の二つの道を歩むことで厳密な学としての哲学の実現を目指す現象学者に対してだけ要求される倫理的実践である。したがって、まず現象学者自身の生存に関わる実存的变化という意義をもっている。それゆえ第二に、本章の冒頭で取り上げた最晩年の『危機』書にお

いて語られるような人類そのものに課せられているもっとも重大な生存に関わる実存的变化という意義に関してはいまだ明確にされてはいない。しかし、世界のなかの数少ないメンバーでしかない現象学者は現象学を遂行することによって、世界を構成する超越論的主観性と生身のわたしとの相関関係がもつ意義についてすでに気づいており、そのことによって、やがてさらに広い倫理的探究へと向かう可能性が開けたのである。だからこそ、これ以降『危機』書に至るまで、フッサールは認識倫理的なものだけでなく全人類のための倫理的な生を解明するという現象学者の使命について繰り返し積極的に言及するようになるのである。

以上のように、現象学的還元の第二の道を倫理的実践へと向かうための道であると解釈することによって、還元による態度変更が実際にわたしたちのうちにやがては重大な実存的变化を引き起こす端緒になることを本論考は明らかにした。さらに、新しい認識論を創設するという動機をもつデカルト的な道と認識倫理的な動機をもつ第二の道がその根底において、厳密な学を完成させるという動機において一本の線で繋がっていたことを解明したことによって、潜在的にはあれ、現象学的還元の発見とともに現象学には倫理的実践への道が必然的な仕方で内包されていたことが示されたのである。

この 1920 年代の生の刷新を目指す倫理的実践としての現象学は、あくまでも現象学者に固有の実存的变化に関わるものであり、『危機』書で語られるような人類そのものに課せられている実存的变化という意義はいまだ明確にされてはいない。しかし、この時期の認識倫理的現象学が世界を構成する超越論的主観性と人間としてのわたしとの相関関係がもつ意義をいっそうはっきりと照らし出したことによって、現象学は全人類のための倫理的な生の在り方を解明するというさらに広い倫理的探究へと向かうための決定的な端緒をえたのである。

註

(1) フッサールは、「普遍的な懐疑というデカルトの試み」(III/1, 65) が「ほんのわずかの疑いでもかけうるものはすべて、絶対に偽なるものとして投げすて、そうしたうえで、まったく疑いえぬ何ものかが、私の信念のうちに残らぬかどうか」(デカルト『方法序説』(『世界の名著 22』) 野田又夫訳、中央公論社、1967 年、187-188 頁) を確かめようとしたものであったのに対して、己れのデカルト的な道が行う懐疑は「この自然的世界全体」を一

定の仕方で制限された仕方でカッコに入れることであるという点に相違があると注意を促している (vgl. III/1, 65)。

(2) 『イデー』第一巻で、エポケーによってわたしたちに「明示されるべき存在」(III/1, 67) は、『『純粹体験』、『純粹意識』』(ebd.) である。しかしフッサールが、この『『純粹意識』』を「超越論的意識と呼び」、エポケーを「超越論的エポケー」とも呼ぶことができると述べていることに鑑みて現象学的還元によって発見される領域を超越論的主観性とした (vgl. III/1, 68f.)。

(3) このように、世界が他ならぬこのわたしの超越論的主観性という機能によって構成されているということに気づいた者にとって、世界は、わたしの外側に、わたしの存在とは関係なく端的に存在しているようなものではない。なぜなら、わたしは一方で超越論的主観性として世界を構成する機能をもちつつ、同時にその世界のなかで生きている人間であり、この構成という仕方で意味づけられた世界は、わたしの生そのものを遡示しているものだからである。すなわち、わたしの生き方のなかに働いているさまざまな立場、関心、動機と世界の意味とが相関しているということなのである。

(4) Landgrebe L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus, 1963, S. 163-206.

(5) Bernet, R./Kern, I./Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, 1989, S. 70.

(6) 『改造』論文におけるこのような新しい学問を創設しようとする取り組みを、フッサールは、わたしたち人間の「人格を真の人間性の段階へと高めていくもの」である「倫理的戦闘」(XXVII, 4) と呼ぶ。

(7) ただし、ここで注意しなければならないのは、フッサールがわたしたちの実践のすべてをただちに倫理的実践とみなしていることである。通常、倫理的実践とは、実践のなかでもとくに行為や人格にの善悪に関わる実践を意味するのだが、ここでフッサールは、実践と倫理的実践との区別を問うことなく、いわば一足飛びに倫理的実践を論じている。この区別に関してはさらに詳しく検討する必要がある。

(8) この「認識倫理的」概念に着目した研究には以下のようなものがある。Lotz, C., „Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls?“, in : *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit : neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Christian Lotz (Hrsg.), Lang, 2002, 吉川孝「フッサール現象学の倫理的転換——『ロゴス』論文から『改

造』論文へ——」『実存思想論集 XX 可能性としての実存思想』実存思想協会編、理想社、2006年。

(9) 「もし私が学問においていつか堅固でゆるぎないものをうちたてようと欲するなら、一生に一度は、すべてを根こそぎくつがえし、最初の土台からはじめなくてはならない」(デカルト『省察』(『世界の名著 22』) 井上庄七・森啓訳、中央公論社、1967年、238頁)。フッサールは『デカルト的省察』(1931年)のなかで「真剣に哲学者になろうと意欲する者は誰でも、『一生に一度は』自分自身へと立ち戻り、己れにとってこれまで妥当していたすべての学問を転覆させ、それを新たに立て直すことを試みるのでなければならない」(I, 44)と述べている。また『危機』書のなかでも「[...] 彼 [デカルト] にとっても、そして、真剣に哲学者になろうと意欲する者にとっても、徹底的な懐疑的エポケーとともに開始することを避けることはできない。[...] 一生に一度、哲学者は誰でも、そのように振る舞わなければならない」(VI, 77)と述べている。

(10) これらの問題は、例えば『危機』書のなかで示されているように、超越論的態度において獲得された知見がただちに自然的態度へと持ち込まれるという「流入」の問題として捉え直されることになる (vgl. VI, § 59.)。

(11) Vgl. Sepp, H. R., „Husserl über Erneuerung Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität“, in: *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Hans-Martin Gerlach/ Hans Rainer Sepp (Hrsg.), Lang, 1994, S. 120f.

第三章 『倫理学入門』における倫理学の定義

これまでの章では、『倫理学入門』におけるフッサールの純粋倫理学の基礎にある理念とフィヒテの思想について、さらにこの純粋倫理学に相応しい現象学的還元の新しい道について考察した。こうした考察を踏まえ、本章では『倫理学入門』においてフッサールが純粋倫理学をどのような学として定義していたのかを検討する。

一 生の技法論 *Kunstlehre* としての倫理学

ロートは著書『フッサールの倫理学研究』のなかで、フッサールの「現象学的倫理学」について考察する際に、重要な手引きとなるものがフッサールの「論理学と倫理学の並行関係」というモチーフであると述べている (vgl. HeU, 4f.)。ロートはフッサールのこのモチーフを次のように説明する。

ロートによれば、フッサールが『論理学研究』で取り組んだ課題は、

- a) 「純粋論理学の基礎づけ」
 - b) 「もろもろの対象性の存在論という意味での純粋論理学を完遂すること」
- の二点であった。この二つの課題は論理学に対してだけでなく倫理学に対するフッサールの関心事でもあり、彼の倫理学構想の前提になっていた (vgl. HeU, 5ff.)。

ここからロートは、フッサールの倫理学研究の課題が、

- ① 「純粋倫理学という理念」の基礎づけ (HeU, 5)
- ② 純粋倫理学の理念を実現するために「純粋価値論」と「純粋実践論」とを創設すること (ebd.)

にあったと考えている。

この二つの課題について、ロートは①の純粋倫理学という理念の基礎づけにおいて、フッサールの「論理学と倫理学の並行関係」というモチーフがより明確に示されているという。その理由として、この基礎づけが『論理学研究』での「論理学においてと同じように、第一に、経験 - 心理学的な諸現出との批判的対決を通して」(ebd.) なされることになる、ということを挙げている。

この「経験 - 心理学的な諸現出との批判的対決」が、『論理学研究』第一巻で展開された心理学主義批判であった。〈論理学は心理学に依存しない理論的学科であり、同時に形式的かつ論証的な学科である〉のか、それとも〈心理学に依存する技法論であり、形式的か

つ論証的な学科ではない>のかをめぐる「伝統的論争」のうちに現れる「もろもろの原理的な差異」を明らかにすること、これこそがフッサールの心理学主義批判の狙いであった。フッサールは、この批判を通じて「純粹論理学がもつ本質的な目標」を明らかにしつつ、純粹論理学を基礎づけることを目指したのである (vgl. XVIII, 23)。

以上のロートの指摘を踏まえて本論考で取り上げる『倫理学入門』に目を向けてみたい。

ロートの指摘通り、『倫理学入門』の第一章でフッサールは自らの倫理学構想の前提としての「純粹倫理学という理念」について論じている。この純粹倫理学に関する論述では、「心理学に依存しない理論的学科としての論理学」と「心理学に依存する技法論としての論理学」という『論理学研究』での対立図式と類比的に、「理論的学科としての倫理学」と「実践的技法論としての倫理学」という図式がたしかに採用されている。

しかしここで注意しなければならないのは、この『倫理学入門』で採用された図式が必ずしも単純な対立図式ではない、ということである。別言すれば、フッサールは倫理学あるいは倫理的なものを常に対立しあう概念ではない「理論」と「実践」という二つの観点から洗い直そうとしているということである (本論文第一章における理論と実践の関係についての記述を参照のこと)。そこで、この理論と実践との関係にとくに注目しつつ、フッサールがどのような仕方で純粹倫理学という理念を要請することになるのかを明らかにしてみたい。

考察の手順は、以下の通りである。

まず理論的営為をも含むありとあらゆる人間の行為を包括する実践に関わる最上位の規範学であり実践学としての倫理学という考え方をみる。さらに、一般的な技法論と理論的学科との差異について考察する。そこでは、技法論と理論的学科に対するブレンターノとソロンの見解が批判的に提示される。そして最後に、『論理学研究』期のフッサールの技法論と理論的学科との関係についての批判的考察から、純粹倫理学という理念がいかなるものであるかが明らかにされる。そこから、フッサールの『倫理学入門』におけるフッサールの倫理学構想には<純粹倫理学→《理論学→規範学→技法論 (倫理実践学)》>という基づけ関係をもつ階層構造があるということを示したい。

さて『倫理学入門』は、倫理学とはどのような学問かという問いに対して暫定的な答を提示することから始まる。フッサールの答は、倫理学とは「最高位の規範的学科であり実践的学科 oberste normative und praktische Disziplin」(XXXVII, 7) である、というものである。フッサールはこの答について、もちろん「最終的な結論ではないが、それでもや

はり相当良い結論」(ebd.)であると述べ、これを出発点にして倫理学とはどのような学問かという問いの深みへと歩を進めていく。そこで、フッサールがこの暫定的な答を導き出した経緯を追うことからフッサールの倫理学に対する基本的な見方を確認しておきたい。

フッサールは「技法論」(XXXVII, 3)という視点から、倫理学を論理学との並行関係から定義しようとする伝統的な考え方について考察する。この伝統的な考え方とは、論理学を「真理を目標として目指しつつ判断する思考することについての技法論」とし、これに対して倫理学を「意欲することと行為することについての技法論」とするものである(vgl. XXXVII, 3)。

この論理学と倫理学との「伝統的な平行化 traditionelle Parallelisierung」(XXXVII, 3)という考え方についてフッサールは賛同していると思われる。というのも、フッサールはこの平行化について「それ〔平行化〕は、実際、もろもろの最も深くにある動機を理性そのもののうちにもっている」(ebd.)と述べているからである。

しかしこの平行化は論理学と倫理学とを技法論として同一線上に並列的に位置づけることを意味しない。というのも、倫理学は「技法論のなかの王である技法論」(XXXVII, 18)として、論理学を含む他のありとあらゆる技法論を統べるような特権的な地位を与えられることになるからである。

技法論としての論理学は「純粋に理念的な関心によって規定されている」人間の活動である思考についての技法を論じる学である。この技法は「人間が、判断する存在として、真理をもとめて努力し、そして最高の段階では、学問という形態における真理をもとめて努力する」ための手段となる。「真理をもとめ、学問をもとめて努力する人間を正しい仕方で導くこと、命題、証明、理論、さらには学問全体についての真理と偽りとを洞察的に判定することを可能にする、学的に基礎づけられたもろもろの規範をかれ〔人間〕に与えること、ひいては、どのようにしてもろもろの理論的な目標が最高の形で実在化されるのか」という、学的に基礎づけられた技法的規程を作成すること、これが技法論としての論理学の課題である」(vgl. XXXVII, 3)。

ここで注目すべきことは、フッサールのとつての技法論としての論理学の役割はわたしたちに学的な真偽判定を下すための規範を与えるものである、ということである。このくわたしたちに規範を与えるものとしての技法論」というフッサールの定義はあらゆる技法論に対して首尾一貫して妥当する定義である。

では倫理学の課題とは何か。倫理学の課題は、上述の意味での論理学の課題に比べて「は

るかに普遍的な包括域」に及ぶものになるという。「というのも、それ〔倫理学〕は意欲すること一般に、行為すること一般に関係するからである」。例えば「学的に判断すること」は「人間の行為のなかの個別形式にすぎない」し、技法論としての論理学が関係するような「理論的な意志目標も、意志目標一般の一つの個別クラスにすぎない」。これと同様に、「戦争〔の勝利〕」、「健康」、「建築」はどれも人間の意志目標の個別クラスであり、これらに対応する「兵法戦略」、「医術」、「建築術」という技法論はどれも意欲すること一般についての、行為すること一般についての技法論である倫理学に包含されることになる。換言すれば、倫理学とは「それら〔のありとあらゆる技法論〕をひとまとめに包括する規則を与えること *Regelgebung* を備えた」技法論に他ならない (vgl. XXXVII, 3f.)。

ここに理論と実践との対立関係をめぐる重大な転換が明らかになる。第一章の後半で指摘したように、1911年の「厳密学」論文では、理論的なものだけが実践的なものを基礎づけることができるという理論による実践の基礎づけ関係が主張されていた。しかし『倫理学入門』ではこうした理論と実践の間の基礎づけ関係が見直されている。すなわち、ここでフッサールは人間の行為の包括性という観点から実践の理論に対する優位へと転換している。

しかしこのフッサールの転換は理論優位から実践優位へという単純な図式転換なのだろうか。この転換の意味を見定めるためにさらにフッサールを確認してみよう。

フッサールは、上述のような仕方で人間のあらゆる行為を包括する規則を確立するための倫理学が必然的に実践理性の働きに対する考査へと向かうことになる、と述べている。というのも、わたしたちの生におけるあらゆる「行為すること、個々の技法論において個別の主題となる目的の措定と手段の規定は、…実践的な理性性 *praktische Vernünftigkeit* の判定の下に置かれる」(XXXVII, 4) からである。では、①手段の規定に対する実践理性による判定とは何か、②目的の措定に対する実践理性による判定とは何か。

手段の規定が実践的理性性の判定の下に置かれるのは次のような仕方である。例えばわたしたちが戦争の勝利という目的を達成しようとする場合、わたしたちは健康であるための医術に関わる技法ではなく、補給の準備や兵の配置と運用といった兵法戦略に関わる技法の方がより有益な手段である、と判断する。この場合のように、わたしたちには「与えられた目的に応じて、すべての手段ではなく、選択されるべき手段だけが、実践理性によって差し出された手段だけが」(ebd.) 与えられる。ある目的に対する適切な手段の選択と提示、これが実践理性による判定の第一の意味である。

この第一の意味には、実践理性によって選択提示された手段がもたらす結果を「[実践] 理性の要求として」受け容れるということも含意されている。「戦争 [の勝利] という目的が司令官を導いているという場合、彼は『理性的な仕方だ』、ここでは実践的な首尾一貫した帰結においてという意味であるが、死や破壊といった避けられない結果として戦争に属しているものすべてを意志的に自ら引き受け『ねばならない』」(vgl. XXXVII, 4f.)。

しかしこの事例が示しているように、ある目的に対して実践理性が選択提示する手段とその必然的な帰結は、そのすべてがわたしたちにとって受け容れられるものとは限らない。ここから目的の措定に対する実践理性の判定へと向かう第二の意味が開かれる。

わたしたちは通常、一つの目的の達成だけを目指して生きているのではない。「兵法戦略家は、[戦争の勝利という] 彼の職業目的の他に、それ以外の目的をもっているし、私的な目的ももっている」(XXXVII, 5)。このように、複数の目的が一人の人間のうちに同時に存在する場合、それぞれの目的はどのように秩序づけられるのかが問題になる。

この問題は技法論の不備をめぐる問題と連関する。さまざまな技法論において主題とされる目的は、何であれそれ自体としてみれば、「端的に価値あるものであり、究極的なものであるかのように」(ebd.) 扱われているために、「それ [目的] が、真理において、努力するに値するものであるかどうか、またどの程度まで努力するに値するものであるかということ、それ [技法論] は、いかなる場合にもさらに問いかけたり検討したりしない」(ebd.)。これが技法論の不備をめぐる問題である。

この技法論の不備と関連のある複数の目的が共在する場合に生じる問題を解消するためには、「あらゆる判断が、思考活動のなかで主張する措定へと至る理論的命題が、真理と偽りという正しさの問い *Rechtsfragen der Wahrheit und Falschheit* の下に置かれるのと同様に、意欲することのなかで意志的な措定へと至るすべての目的も正しさの問いの下に」置かれなければならない。こうして、目的の「正と不正」、「価値と無価値」、「真と偽」を見究める「問題ないし判定、決断」である「規範的 *normativ*」な問いが要請されることになる (vgl. XXXVII, 5f.)。

この要請にしたがって、実践理性の働きを考査する倫理学の学問性格に関する変更が生じる。すなわち、「倫理的な技法論」としての倫理学は同時に、目的の正当性を問う規範的な問いを引き受ける規範学でもあるという変更である。

ではこの規範学としての倫理学はどのような仕方だ目的の正しさを問うのか。端的に言えば、それは「事実の問い」としてだけでなく「べし (当為) の問い」としても目的の正

当性を問う。規範学は、「もろもろの人間の目的を普遍的な仕方では概観し、それらをこうした規範的な観点から普遍的に判定する、換言すれば、それら〔もろもろの人間の目的〕がそのようにあるかどうか、いかにあるべきか」(ebd.)を探究する。それゆえ、規範学においては「人間が事実上、どんな目的を、とりわけどんな究極目的 *Endzweck* をもって努力するのか、というたんなる事実の問い」ではなく、「そのような性質をもつ究極目的が努力されるべきかどうか、努力されるに値するかどうかという正しさの問い、価値の問い」が問われることになる。このように規範学は、「絶対的なべし、絶対的な義務の要求の下で」精査される価値の問題として、さまざまな人間の目的の正当性を問う。これが目的の措定に関わる実践理性による判定の第二の意味である(vgl. XXXVII, 6)。

ではこの規範学としての倫理学の課題は何か。それは、「それにしたがってあらゆる意志目標が、さらにあらゆる可能的な究極目標が、〔実践〕理性の面前で正しいものとして、そしてまた不正なものとして区別され、それによってあらゆる個別的な人間の目的がア prioriに満足させられるべき規範的に最上位のもろもろの法則が存在するか」どうかを確定することである。さらに、そうした規範的に最上位におかれる複数の法則のなかから「ただ一つの必要なもの *ein unum necessarium*」を確定することである。フッサールは、この「ただ一つの必要なもの」となりうる可能性があるものとして、「汝、熱情に心をうばわれることなかれ！」や「最善の知と良心にしたがって汝の最善をなせ！」という命題を挙げ、それを「良心の問題」と表現している。こうした良心の問題に関わる命題を、本当に正しいものとして受け容れてよいかどうかを見極めるために要請される学が「最高位の規範的学科であり実践的学科」としての倫理学である (vgl. XXXVII, 6f.)。

以上のことから先に述べた、フッサールの転換は理論優位から実践優位へという単純な図式転換なのだろうか、という問いに対する解答を与えることができる。すなわち、フッサールのこの転換は単純な図式転換ではなく、わたしたちのありとあらゆる行為に関与している理性をフッサールが「実践理性」と考えたことに由来する図式転換である、と。換言すれば、理論的な学問的営為であれ、それ以外の実践的な日常生活であれ、わたしたちの生のありとあらゆる場面で機能している理性が「実践理性」であるとするフッサール独自の理性解釈に基づく図式転換である、と。この独自の理性解釈に基づいてフッサールは、この意味での実践理性の働きに対する考査へと向かう倫理学が通常わたしたちによって理解されている学よりも「はるかに普遍的な包括域」をもつこと、いっそう具体的には「意欲すること一般に、行為すること一般に関係する」ア prioriな学であり、わたしたちの

生のあらゆる場面における手段規定と目的措定に関する正当性を問う規範学であると主張するのである。

二 技法論と規範学と理論学、その三者の差異

a 理論と実践との区別に関するブレンターノ批判

本章一では、技法論という観点からの倫理学と論理学との伝統的な平行化を手引きにして、実践理性の技法論であり規範学でもある倫理学の姿を明らかにした。ここでは、技法論をめぐるもう一つの伝統的な見方について検討し、『倫理学入門』における独自の実践理性の解釈とその考査へと向かう純粋倫理学の姿をいっそう明確にする。

そのもう一つの伝統的な見方というのは、技法論を「理論学 *theoretische Wissenschaft*」(XXXVII, 14) と対立させる考え方である。では、このような考え方の根拠となるべき「一方の技法論 (テクノロジー、あるいはまた実践的学科) と他方の理論学、強い語義での学問とを区別するものは何か」(ebd.)。フッサールはこの問いの答として有力な説だとされているブレンターノの見解を示す。その見解は次のようなものである。

ブレンターノによれば「理論学であれ、技法論であれ、どのような種類のものであれ学的学科は、認識を恣意的に編成したものではない」。というのも、その編成は当該の認識を「結合し秩序づける原理」に基づいてなされているからである。理論学には「理論的関心による統一」という原理があり、技法論には「実践的関心による統一」、「実践的に実在化されるべき目的への関係」という原理がある。この両者の原理の差異は理論学と技法論の具体的な在り様をみることで直ちに明らかになる (vgl. XXXVII, 15)。

フッサールはこのブレンターノの見解に基づく技法論の例として「建築工学についてのハンドブックを作成しようとする実践家」の振る舞い方を挙げている。彼はハンドブックを作成する際、「数学、物理学、化学、美学等々の一部を引用するだろう。さらに建築素材について言及するだろう、したがって鉱物学にも入り込んでいこうし、建築に関する警察の規程についても」語ることになるだろう。このように、「実践的な学科」である技法論では、「しばしば全く異質な認識」を統一するということが起こる。これに対して理論学は、「事象的に共属している、同質の認識だけ」で作りに上げられるものである。「理論的関心による統一」は、その「原因と結果について同質のものを結びつける、事象的な共属性」による統一のことである (vgl. XXXVII, 15)。

このようにして両者を支える原理の違いを主張するブレンターノに対してフッサールは

異議を申し立てる。はたして「理論的関心と実践的関心とを対置させることは、〔技法論と理論学との〕 区別原理として役に立つ」(XXXVII, 16) のだろうか、と。フッサールは、ブレンターノの見解に潜む理論と実践との交換可能性への盲目、あらゆる理論が実践に包摂されることに対する盲目を「哲学」という言葉の起源へと立ち戻ることによって指摘する。

「理論的関心に対する起源的表現こそ、『哲学』、『真理、あるいは知への愛』に他ならない」。フッサールは、ヘロドトスによって描かれたソロンについて言及することからこの主張の正しさを示そうとする。「ソロンが当時の世界を旅してまわったのは、〔人間の〕 行為への関心や政治的関心を満足させるためではなく、純粋に世界を見聞し、国家や民族、人間、習俗、国制を見聞するためであり、その経験認識がもたらすものの純粋な喜びからである」。しかし、ソロンはその「直接経験されたもの」だけで満足することはなかった。「彼ははるかに高次の認識価値を見出し、探した」。そのはるかに高次の認識価値が「特殊に理論的な認識という高次段階、ロゴスという諸形式において形態化される認識という高次段階」である。これが「哲学」という語で表現されたものの内実である。このような起源をもつ哲学の理念、すなわち「学問の理念は、常に広範囲へと広がる理論の体系的な前進へと、習慣的に職業適合的に向かう存在という理念」のことである (vgl. XXXVII, 15f.)。

しかし、同時にこの哲学の理念が常に「実践的な作業のなかへと引き受けられるべき目的」であるという点が重要である。したがって、理論的関心の成果である哲学をふくむあらゆる学問が「実践の王国 *Reich der Praxis* のうちに」存在することになるということを否定することはできない。それゆえ、ブレンターノの理論的関心と実践的関心という区別は技法論と理論学とを区別する基準とはなりえない。それどころか、フッサールは「あらゆる学問とそれらすべてを包括する哲学は〔人間のあらゆる実践についての規範学であり、技法論である〕 倫理学の下位に、技法論のなかの王である技法論の下位に置かれるべきである」とまで言う (vgl. XXXVII, 16ff.)。

この「あらゆる学とそれらすべてを包括する哲学は、〔人間のあらゆる実践についての規範学であり、技法論である〕 倫理学の下位に置かれるべきである」という『倫理学入門』におけるこの特異な倫理学の定義——この定義が 1920 年代のフッサールの純粋倫理学を際立った仕方で特徴づけるのだが——はいったいどのように理解すべきものなのか。

b 技法論、規範学と理論学との関係——『論理学研究』第一巻——

フッサールは『論理学研究』第一巻第二章「規範学の土台としての理論学」において技法論と規範学と理論学との相関関係について論じている。そこでは、この三者の関係は以下のように整理されている。

- ① 「すべての規範学と実践学は、その規則が規範化 Normierung の思想（べし Sollen の思想）から切り離される理論的内実を所有していなければならない限りで、一つないしいくつかの理論学に依拠している」（XVIII, 53）。
- ② 規範学の諸規則は「あるべきもの」を述べる。他方、理論学の諸規則は端的に「あるもの」について述べる。すなわち、規範学では「端的な存在に対するあるべし Seinsollen によって思念されていること」が問題になる（vgl. XVIII, 53）。
- ③ 規範学で論じられる「すべての規範的命題は何らかの種類の価値観取 Werthaltung（了承 Billigung、査定 Schätzung）を前提している」。この前提に基づいて、何らかの客観が、善いもの・価値あるもの／悪いもの・価値のないものとして区分される（vgl. XVIII, 55f.）。
- ④ この前提とは次のような根本規範のことである。すなわち、規範学において「問題になる意味での『善いこと』と『悪いこと』の定義の相関者が根本規範 Grundnorm である。それ〔根本規範〕は、すべての規範化が、どんな根本基準 Grundmaße（根本価値 Grundwerte）にしたがって遂行されるべきかを提示する。したがって、本来的な意味で、〔根本規範は〕規範命題を提示するのではない」（XVIII, 58）。
- ⑤ この根本規範は、例えば「カント倫理学を形成する一群の規範命題における定言命法」であり、「功利主義者の倫理学における『最大多数の最大幸福』という原理」である（XVIII, 57）。
- ⑥ この意味での規範学としての倫理学を技法論と同一視することは誤りである。なぜなら規範学はそれ自体としては実践学ではないからである。技法論は「一般的な実践的目的の達成を根本規範とする、あの規範学の個別事例である」（XVIII, 59）。
- ⑦ ①の補足。規範学における「AはBであるべし」という規範的命題は「BであるAのみがCという性格を有する」という理論的命題を包含している。後者の命題は「規範化の思想を全く含んでいないという意味で「純粋に理論的な命題」である。この理論的命題は「Cという性格」に、例えば、規範化の思想と関係する〈善いという性格〉が適用されるような場合に「何か一時的なものであり、二次的なもの」としての規範的命題に転換され

るにすぎない (vgl. XVIII, 60)。

⑧ 「たんなる規範的倫理学とたんなる実践的倫理学との関係」 (XVIII, 61) については以下の通りである。

「実践的な実在化が可能であるかどうかに関わるあらゆる命題は、倫理的な価値づけをなすたんなる規範の範疇と接触しない。〔それゆえ〕 こうした〔後者の〕 規範がなくなる場合、あるいは、それらを基礎づける理論的認識がなくなる場合には、そもそもいかなる倫理学も存在しえない。〔しかし〕 あの前者の命題〔実践的な実在化が可能であるかどうかに関わるあらゆる命題〕 が失われたという場合には、倫理的な実践の可能性が存在しなくなるだけであり、人倫的な行為についての技法論の可能性が存在しなくなるだけである」 (vgl. XVIII, 61f.)。

この①～⑧の整理から、『論理学研究』期のフッサールが<理論学→規範学→技法論 (倫理的実践学)>という三者の基づけ関係を考えていたことがわかる。それゆえ、基礎づけ構造の根本原則にしたがえば、基礎づける側の理論学や規範学が存在しなければ必然的に技法論も存在しない。しかし逆に、たとえ基礎づけられる技法論が実在しなくなったとしても、それに対応する規範学や理論学が実在しなくなるというわけではない。

ここで着目すべきことは、『論理学研究』においては基礎づけられる側に位置づけられていた技法論としての倫理学とは全く別の技法論としての倫理学をフッサールが『倫理学入門』のなかで導入しているということである。この全く別の技法論としての倫理学が、本章一の最後で示した、わたしたちの生のありとあらゆる場面で機能している実践理性の働きに対する考査へと向かう倫理学である。

この倫理学は、『論理学研究』での基礎づけられる側にある倫理学として理解されるような倫理学よりも「はるかに普遍的な包括域」をもつ点で全く異なっている。いっそう具体的には「意欲すること一般に、行為すること一般に関係する」アприオリな学として、同時にわたしたちの生のあらゆる場面における手段規定と目的措定に関する正当性を問う規範学として、『論理学研究』のなかの<理論学→規範学→技法論 (倫理的実践学)>の図式で示される理論学をも基礎づける学なのである。

以上のことから、『倫理学入門』におけるフッサールの倫理学構想には<アприオリな合理的学問 (= 純粋倫理学) → 《理論学→規範学→技法論 (倫理的実践学)》>という基づけ関係をもつ階層構造があるということが分かる。

三 「道徳的 moral」との対比における「倫理的 etisch」の定義

『倫理学入門』の編者であるポイカーの指摘によれば、この〈技法論としての倫理学〉というモチーフは「ブレンターノから受け継がれた」ものであり、フッサールが「その最初の倫理学講義以来支持してきた」ものであった(1)。しかし本章一で明らかにしたように、その『倫理学入門』における技法論としての倫理学は、フッサール独自の実践理性の解釈に基づく倫理学であった。

ポイカーによれば、フッサールによる「技法論としての倫理学という規定にはさらに、倫理学が首尾一貫した理性的な行為の形式的な合法則性を提示するだけでなく、行為の目的の正しさを批判的に検査するということも属して」おり、その限りでフッサールの倫理学は「最初から、〔より〕重視される行為の目標へと到達するための規則を与える実践学であると同時にわたしたちの意志の目標と行為の適正さ *Rechtmäßigkeit* を問う規範学でもある」という性格をもつことになった。ポイカーは、この意味で実践学であり規範学でもある〈技法論としての倫理学〉をさらに明確に規定するという目的のために、フッサールが『倫理学入門』のなかで *ethisch* と *moral* との区別に言及したのだ、と述べている。「彼〔フッサール〕は隣人愛という指導理念において成立する狭い意味での道徳哲学から倫理学〔という語〕の包括的理解を制限している」(vgl. XXVII, S. XX-XXI)。

そこでここでは、ポイカーの指摘にしたがって、『倫理学入門』のなかでの *Ethik* と *Moral* の区別を検討することから、フッサールの〈技法論としての倫理学〉がどのようにいっそう明確な仕方で規定されるようになるのかについて検討してみたい。

a 1897年夏学期「倫理学と法哲学」講義の導入部分の断片

『倫理学入門』に向かう前に、現在確認できるフッサールの倫理学講義のなかでもっとも古い年代の講義においてすでに倫理学が「技法論」として定義されている様を確認しておきたい。

フッサール全集第28巻には、1897年夏学期「倫理学と法哲学」講義の導入部分の断片が収められている。そのなかでフッサールは、当時社会に蔓延しつつあった「倫理的な懷疑」と「宗教的な懷疑」とを憂慮している。「倫理的懷疑主義」と呼ぶべき「このような点については、世界的に有名になったニーチェの著作のタイトルが雄弁に物語ってくれる、すなわち『善悪の彼岸!』が。まさに懷疑は倫理をそのもっとも深い根元に達するまでに侵食した」。このような状況のなかでは「徳と悪徳についてのすべての哲学はいずれにせよ

実践的には役に立たない。[というのも]すべての道徳的説教には理性的な学問的基盤が欠けている [からだ]。「それゆえ、わたしにとって重要なのは、実践的な道徳的説教や道徳的説法 *Moralpredigte* の役に立つ形態化のための材料ではなく、すべての道徳的説教に初めて意味と目的とを付与する原理の問いであり、すべての倫理的規則の究極的な源泉である」。フッサールはこの講義において倫理学を次のように定義する。「倫理学とはかの学問的学科である、いっそう詳しく言えば、最高次の生の目的を探究するかの技法論である。しかし他方でまた、個々の行為する者に対して、この [最高次の生の] 目的に鑑みて、生と行いを理性的に秩序づけること [がもつ困難] を軽減するべき諸規則を打ち立てようと努める技法論でもある」。しかし、「あることについて、さらに詳論する必要がある。わたしたちは倫理学を学問的学科と特徴づけ、同時に技法論として、したがって実践的学科として特徴づけた。[しかし]『学問』という概念と『技法』という概念とは互いに [編者による補足] >相容れないものではないのか。もちろんその通り [相容れないもの] だ！しかし『技法論』という概念と『学問性』という概念とは相容れないものではない。この点については簡潔な詳論が必要である。偉大な老大家アリストテレスによれば…」(vgl. XXVII, 381ff.)。残念ながらこれ以降の記述は残っていない。

ではフッサールは、アリストテレスに言及することからいかなる意味で「技法論」と「学問性」とが相容れない概念ではないと主張したかったのであろうか。

藤澤令夫によれば、アリストテレスは技法 (=技術) を「正式にはこう定義する」。「『技術とは、他の仕方でもありうるものについての、真なる理^{ロゴス}を伴った製作能力のあり方にほかならない。』(『ニコマコス倫理学』第六卷第四章)」(2)。藤澤によれば、プラトンが「技術を人間の知そのものと等価なものとしてとらえ、ひいてはまた、『技術』という語を、『知識』『知性』『知恵』『思慮』といった語と同義に用いていた」のに対して、アリストテレスは『技^{テクネー}術』を『他の仕方ではありえないもの』(必然的なもの)にかかわるとみなされた『知^{エピステーメー}識』や『知^{ヌーシ}性』(直知)や『知^{ソ피아}恵』から区別し、さらに…『行為能力のあり方』である『思^{プロネーシ}慮』からも区別する」。こうしてアリストテレスは「技術知は学問的知識とも実践的知識とも異なった種類の知識のあり方であること」を「表明」したのだ、と藤澤は述べている(藤澤、165頁参照)。

しかし、上述のフッサールの言葉にしたがえば、フッサールが技法=技術/技術知を学問/学問的知識だけでなく実践/実践的知識とも異なる領域/領域の知であるとみなしていたとは考えにくい。というのも、フッサールの倫理学の規定で問題になっていたのは、

倫理学が学問的学科でありかつ実践的学科であると言えるのはどういう意味においてか、ということであったからだ。そうだとすると、フッサールにとって重要だったのは、倫理学が偶然的と同義と解される「他の仕方でもありうるもの」を扱うのだが、その際それ相応の仕方、「真なる理」を伴って扱うがゆえに「学問性」をもつということであると思われる。別言すれば、倫理学はいかなる仕方でもそれ相応の「真なる理」を伴うのかを証示すること、これこそフッサールが自らに課した課題であったということである。

こうした課題がフッサールの課題であったと考える一つの傍証は、フッサール全集第30巻『論理学と一般的学問論 1917/18年の講義と1910/11年の初稿に基づく補足資料』の以下の記述に見出される。

〔倫理学が〕 そのような〔価値形態や共同体の〕 諸可能性を構築し、価値論的に価値評価することは同時に、それに即してひとが経験的な精神生の所与性を測ることができるといふような学問的な規範体系を生み出すことも意味している。…実際、あらゆる倫理学と政治学は構築的というやり方をする。しかし学問的な倫理学と共同体に関する学問的な実践論は、そのような構築が学問であることを要求する。…その〔構築が学問的である〕 ためには、学問的な価値論と実践論が必要である。もちろん、そうしたものについて、わたしたちが手にしているものは無に等しい (XXX, 303)。

それ〔最高次の理性理念に適った自己形成と共同体形成〕 を論究することは、厳密な学問の事柄、わたしたちが上で言及したかの最高次の構築的規範論の事柄であり、そしてそれに依拠する経験的 - 実践的技法論の事柄である (XXX, 306)。

ここで二つのことに注意しなければならない。第一に、フッサールが<技法論としての倫理学>という概念を、二つの意味で用いていることである。すなわち、<技法論としての倫理学>は、直前の引用箇所の中かで、規範論から明確に区別された「経験的 - 実践的技法論」という仕方でも狭義の意味で用いられる場合と、この区別された「経験的 - 実践的技法論」に、それを基礎づける純粋倫理学と同義と解される「学問的な価値論および実践論」を必須の契機とする厳密な学問としての構築的規範論を合わせた全体を指す最広義の意味で用いられている場合がある、ということである。あらかじめ先に述べておくと、この後者の技法論は『倫理学入門』で「それ〔規範化する絶対的なべし〕 に関係する最高次の技法

論」(XXXVII, 11)と呼ばれている。

さらに第二に、「構築的なもの」とならざるをえない倫理学は、学的学科として構築されるために「学的な価値論および実践論が必要である」とフッサールが考えていたことである。ここに、本章で考察すべきフッサールにおける Ethik と Moral の差異を見究めるための手がかりがあると思われる。

b 『倫理学入門』における Ethik と Moral の境界設定

ではフッサールは Moral をどのようなものとみているのか。

わたしたちは、幾重にも「倫理的」という語と「道徳的」という語を等価の語として使用する。見誤ることができない仕方ではわたしたちは後者の〔道徳的という〕語を純粋な人間愛という心映えと活動によって特徴づける。すなわち、とくにそのなかでわたしたちが己れ自身のための欲求し実践的に努力するもの（その際、純粋で真正な善いものも問題になっている）と、わたしたちの隣人<によって>欲求されるもの、あるいは<彼らにとって>欲求する価値がある *begehwenswert sein* とされるもののが競合するような実践的関連のなかで特徴づける。もちろん、全く同様に否定的に価値づけられるものについて〔も特徴づける〕(<>は編者による補足)。すなわち、特殊な意味で非道徳的であるのは、あらゆるエゴイズム、悪意 *Bosheit*、中傷等々という心映えと活動のことであり、同様に共同体へのあらゆる意識的損害、祖国への背信、詐欺行為等々のことである (XXXVII, 10)。

この引用から明らかなようにフッサールにとっての道徳とは、キリスト教に根ざした人間愛ないし隣人愛のことである。しかしフッサールは、<わたしたちがなすべきこととは何か>という問いに答えるという彼にとっての倫理学の課題に対して、この意味での道徳は本当に十分役に立つのか疑問を呈している。

この〔職業〕のなかでまさに己れの絶対的なべしを認識するようなそれ〔職業〕へと「真に召命されている者」にとっての学問的職業や芸術的職業への専心はなされるべきこと *das Gesollte* と性格づけられるのか。それ〔なされるべきこと〕がその者の隣人、共同体、そして最終的には人類を益し、その者がそれをあのような愛の心映えか

ら行おうと意欲し行われるという理由から、またその限りで、なされるべきことと性格づけられるのか (ebd.)。

私見によれば、フッサールはこの段階での道徳のままでは先の問いに十分に答えられないと考えていると思われる。その理由はこうだ。キリスト教に根ざす隣人愛という道徳がわたしたちに示してくれることはそれがわたしたちの生にとって一つの善いことだということだけである。その隣人愛という道徳のなかでいわば素朴にわたしたちが生きることには、それがわたしたちのなすべきことなのか、しかも絶対的になすべきことなのかという理性的洞察と批判的吟味から生じる学問的な倫理的問いが欠けているのである。

通例、[わたしたちの] 言語 [ドイツ語] は、倫理的と道徳的という二つの言葉を等価のものとして使用している。[しかし、] 両概念はその使用域 *Umfang* にしたがえばごく稀な場合にだけ合致するのではないか (XXXVII, 11)。

規範化する絶対的なべし *normierendes absolutes Sollen* が存在すること、すべての可能的な意欲することと行為することへと関係づけられた規範化する絶対的なべしが存在することだけが確実であるならば、それ [絶対的なべし] と関連する最高の技法論という一つの理念にもまた明証的に権限が与えられている。さらに直ちに明らかなのは、そのように定義された倫理学は、絶対的なべしという性格において姿を現すことができる実践的な善いことについてのすべての類を学問的な仕方で扱わなければならないということである。したがってまた、たとえ最高ランクではなくとも疑いなく高次のランクをもつ隣人愛の王国 [=キリスト教道徳] も学問的な仕方で扱わなければならないということである。[...] いずれにせよわたしたちの [倫理学に関する] 規定は、それがその形式的一般性において、絶対的になされるべきことについてのその何らかの内容的規定について、[例えば隣人愛を根本原則とするキリスト教道徳のような] 個別の善いものの領圏を通じてまだ何も先決しておらず、ただすべての可能的な内容的研究に対する定義に関わる *definitivisch* 枠組みを示しているにすぎないという長所をもっている [XXXVII, 11f.]。

このようにフッサールは倫理学と道徳 [キリスト教道徳] とを区別する必要を説く。両

者は、世間において善であると信じられている行為の体系と生き方を鵜呑みにせず、本当にわたしがなすべきことであるのか、絶対的になすべき善いことであるのかを理性的洞察と批判を通じて学的に検証するという関係へと、つまり道徳を倫理学によって検証するという関係へと区別される(3)。こうした道徳を検証する学としての倫理学がわたしたちの生における「意欲すること一般に、行為すること一般に関係する」アプリアリな学、正しさ、適正さを問う規範学としての純粋倫理学である。さらに重要なことは、ここからフッサールの倫理学を特徴づける生に纏わる素朴性の克服というモチーフが先鋭化されてくるということである（本論文第十二章参照）。

註

(1) Vgl. Peucker, H., „Einleitung des Herausgebers“ zu *Husserliana* XXXVII, 2004, S. XXf.

(2) 藤澤令夫『世界観と哲学の基本問題』岩波書店、1993年、164頁。以下、本書からの引用は（藤澤）と略記し、その頁数をアラビア数字で表記する。

(3) フッサールはここで問題になっている道徳と倫理学との区別に関して、感情と理性という観点から『倫理学入門』に先立つ1902年夏学期「倫理学の根本問題」の頃のアイデアのなかで次のように述べている。

1) 倫理学は意識の根本機能の一つとしての感情という前提なしに可能かどうか。感情の可能能力 *Gefühlsvermögen* なしで倫理学は可能であったらどうか、その意味をもったであろうか。悟性の可能能力 *Verstandesvermögen* なしで倫理学は可能であったらどうか、またその意味をもったであろうか。

2) 徳と悪徳との区別は、異なった感情のうちその源泉をもつのかどうか、あるいは、それ〔区別〕は別の起源をもつのかどうか、したがって、もしいかなる感情も存在しなかった場合もなお、〔それは〕存続することができるのかどうか。

3) 与えられた状況のなかで何が徳で何が悪徳なのか、何がなされるべきで何がなされるべきでないのか、何が愛されるべきで何が憎まれるべきなのか、ということを経験は発見することができるのかどうか。

4) 価値と無価値という道徳的な事柄は、「客観的な」事実との関係のなかで、アポ

ステリオリに発見されるものなのか、あるいはアプリオリに発見されるものなのか。したがって、それ〔道徳的な事柄〕は「事物の自然本性」のなかにあるのかどうか——事物の自然本性は完全にそれ自身で存在し、それと結びついている感情から切り離されている〔のかどうか〕。

5) 感情がある種の事態へと向かっていくことは価値対象を創設する経験的事実なのかどうか。あるいは、ある事態の感情統握が次のようなアプリオリな連関を形成するのではないのか。こうした感情統握はこのような種類の事態の場合に可能であり、それと相反する感情統握は不可能であるという仕方で——その両者のうちの一方が必然的な仕方で権限をもつ（承認—否認）にもかかわらず——、感得する意識 *fühlendes Bewußtsein* の一般的本質に属しているような連関を形成するのではないのか。必然的な仕方で、というのはすなわち、両者のうちの一方がうまくやっているとことである（アディアフォラ善悪無記という場合、いかなる倫理的な価値評価も下されていないような事態の場合には、両者のうちのどちらもうまくやれない）。

6) およそ感情領分にアプリオリ性が存在するのかどうか。その場合、感情の働きの質料からは独立のアプリオリ性、感得—欲求する意識のたんなる形式に関するアプリオリ性が存在するのかどうか。

7) なんとと言っても今述べたことへの顧慮とともに悟性と理性について語ることが、ヒュームを乗り越える意味をもつのではないのか。知性的な意識法則 *Intellektuelle Bewußtseinsgesetze*—純粋に論理的な法則。実践的な意識法則—純粋な価値法則。理論的意識がすべての法則を発見する。したがって、悟性が純粋に実践的な法則を発見する（XXVII, 418f.）。

この感情と理性（悟性）との関係は『倫理学入門』ではシャフツベリの感情道徳論との批判的対決のなかで論じられる（本論文第十章参照）。

第二部 『倫理学入門』における現象学的倫理学

第四章 ソクラテス - プラトンの哲学とフッサールの倫理学

前章で明らかになった道徳を検証する学としての倫理学の起源はどこにあるのか。換言すれば、わたしたちの生における「意欲すること一般に、行為すること一般に関係する」アプリアリな学としての純粋倫理学の起源、正しさ・適正さを問う規範学としての純粋倫理学の起源はどこにあるのか。これが本章の中心的問いである。結論を先に示しておくとするならば、フッサールはその起源をソクラテス - プラトンの哲学のうちに、アリストテレスによる実践学としての倫理学という規定に先立つソクラテス - プラトンの哲学のうちに見出す。

もちろん、倫理学の成立をソクラテスに関係づけるというフッサールの主張そのものは全く目新しいものではない。しかしその主張を支える根拠にはフッサール独自の見方が含まれている。そこで本章では『倫理学入門』に加え、『第一哲学講義 第一部』（1923/24年）（以下、『第一哲学』と略記する）「ソクラテス - ブッダ（1926年1月22、23日）」（1）草稿を取り上げる。ソクラテスをめぐる三名の人物（プロタゴラス、アリストテッポス、プラトン）についてのフッサールの評価を考察の手引きとして現象学的倫理学の起源について論じる。

一 ソクラテスとプロタゴラス——共同体の伝統からの「突破」——

フッサールによれば、倫理学はその成立基盤としてある共同体のなかで作り出された生の規範に関わる伝統と密接な関係をもつ。その関係とはこうである。人間の生とともに「自然的に素朴な仕方です *natürlich-naiv*」生じ、そこから作り出されてきたさまざまな規範が、わたしたちの生の「一般的な伝統の成素部分」を形成する。この伝統の成素部分を形成する生の規範、言い換えれば「伝統的な生の規範化における倫理的なもの」が「学としての倫理学」に先行する。「学としての倫理学」は、この伝統の成素部分を己れの母体として、そこから生み出されていくものである（vgl. XXXVII, 33）。

しかし、伝統が倫理学を生み出す母体となると言っても倫理学は自然発生的に生じてくるものではない。ある共同体の伝統として受け継がれていくものは、さしあたりその共同体の「個人にとって、客観的なものとして、疑われることなく与えられているものとして

そこにある」とみなされる。伝統としての生の規範は、それを伝承する者にとって「多様な具体的規則のなかで現れる要求がもつ究極的な正しさの根拠について熟慮することなしに、それらを問いたすことなしに、それらを理論的な主題にするということに思い至ることなしに世代から世代へと留まり続ける」ものである。したがって、伝統から抜け出して「学としての倫理学」へと向かうためには何らかの強いきっかけが必要なのである (vgl. XXXVII, 33f.)。

フッサールは、今日まで受け継がれている「ヨーロッパの学的文化の根本諸形態」の原型である「ギリシア哲学」が学としての倫理学の代表である、と考えている。フッサールにとって「ギリシア哲学」とはアテーナイという共同体の伝統からの「学という理念の最初の突破」の試みに他ならない。この「最初の突破」を引き起こす原動力を担った者が「ソフィストたち」であった (vgl. XXXVII, 34)。

フッサールが『倫理学入門』や『第一哲学』で描くソフィストたちは一様に懐疑主義者としてのソフィストである。懐疑主義の代表者とされるプロタゴラスについてフッサールはこう述べている。

彼にとって真だと思われるものが真である、とプロタゴラスは語った。これと並んで彼が語ったものだとしてされている命題はこうである。各人にとって善とみなされるものが各人にとっての善である。これとともに、価値の領圏における善いもの、そして何より倫理的な領圏における善いものそれ自体がもつ客観的な意味が相対主義的に消し去られ廃棄された (XXXVII, 34)。

ここで注目すべきことは、ソフィストを一様に懐疑主義者として描くことによって、非常に強固で容易に断ち切ることのできない関係が倫理学と懐疑主義との間に存在するということをフッサールが指摘しようとしたということである。

わたしたちはここに次のような注目すべきことを見出す。[それは] 倫理的な学問の歴史は倫理的な懐疑主義とともに始まるということである。… [「自然科学や形而上学」の場合とは異なり] むしろここでは、もろもろの倫理的な考えと規範への、伝統的に支配的な考えと規範への懐疑主義的な批判が第一のものであるということである。そして、まさにそれ [懐疑主義的な批判] が原動力になる、それに対抗する一つの学へ

の原動力になる、ということである (ebd.)。

「伝統的に支配的な考えと規範」に対して、最初に批判の眼を向けたのは懐疑主義者としてのソフィストであった。彼らは懐疑主義という仕方で、共同体のなかで伝統として受け継がれているさまざまな価値体系の継承を拒否した。このことによって、ある特定の共同体における日常的な事柄の正しさや善さを確定する基準は<共同体の伝統的な価値体系>から<その人にとってそう思われるかどうか>へと転換された。それはとりもなおさず、真正な学としての「[哲学という] 理念そのものに反対し、客観的に妥当する認識の可能性に反対する」(ebd.) ものでもあった。

——それ自体で存在するもの、美しいもの、善いもの——何であれあらゆる意味におけるそれ自体で真なるものをそれ [ソフィストの懐疑] は見せかけの幻想とみなしたし、もろもろの印象深い論証によって [それ自体で真なるものを] 思いみなされたものとして示した。これとともに、哲学はその目標意味を失った。原理上ただ主観的相対的にのみ存在するもの、美しいもの、善いものに対して、いかなるそれ自体真なる命題も理論も存在しえない。いかなる学も、あるいは同じことであるが、いかなる哲学も存在しえない (VII, 8)。

プロタゴラスに代表される懐疑主義によって、わたしたちの日常の生である「行為する生全体は、その確固たる規範的な目標を強奪されてしまった」。さらには、真正な学や哲学と密接に関わる「実践的な理性生という理念はその妥当を失った」のである (vgl. VII, 9)。

このようなプロタゴラスの懐疑主義に対してさらに批判を加えた者がソクラテスである。

そのような [ソフィストたちの倫理的な懐疑主義的な] 思考や心映えに対するリアクションによって学的な倫理学が生み出されてきた。はるか遠くにまで広がる [倫理学の] 発展全体を規定する衝撃はソクラテスに由来する。もともと彼自身はそもそも理論家ではないし学問の人でもなかった。彼はまさに実践的な改革者 ein praktischer Reformator であった (XXXVII, 36)。

ソクラテスがソフィストのパラドクスのなかで軽率に処理された問題を真正な人間性

を目指す人類の運命の問題として初めて認識したのであった。よく知られている通り、彼〔ソクラテス〕はひたすら実践的な改革者として懐疑に反抗した（VII, 9）。

懐疑主義への批判を通じてソクラテス(2)によって生み出される「学的な倫理学」が、わたしたちの〈日常の生に関わる場面：倫理的なものの場面〉では、「行為する生」に対する「確固たる規範的な目標」を回復すること、さらに、わたしたちの〈哲学に関わる場面：倫理学に関わる場面〉では、懐疑主義によって脅かされることのないような仕方、「実践的な理性生の理念」を提示することをその目標とするものであったことは明らかである。これが、倫理学とは何か、という問いに対するフッサールの第一の答えである。

二 ソクラテスとアリスティッポス——懐疑主義の一種としての快樂主義——

本章一の最後に挙げたソクラテスに関する二つの引用のなかで、フッサールはソクラテスを「実践的な改革者」とであると表現していた。以下、二と三において、この表現にフッサールが二つの意味を含意していたということを明らかにしたい。

「彼〔ソクラテス〕は、何よりもまず、彼のなかで、事実、人格性の中心的能力となる自己の責任によって真理を目指す努力のもっとも内的な意味へと己れを深めていく」（XXXVII, 36）。フッサールにとってソクラテスが実践的な改革者であった、ということの第一の意味は、この己れの中心的能力となる己れ自身の責任において真理を目指す努力の意味を見究めようとしたことのうちに見出される。

ソクラテスはこの努力の意味の見究めがもつ意義とその必要性とを身をもって示そうとした。ソクラテスは伝統を無批判的に継承するのでもなく、また伝統を懐疑主義によって批判したソフィストの言説をそのまま受け容れるのでもない第三の道として、己れの責任において真理を目指す努力という道を歩むことが可能であるということを証明しようとした。ソクラテスはこの意味で実践的な改革者だったのである。

ところで、この真理を目指す努力がわたしたちの人格性の中心的能力であるとするならば、この努力を実践することのなかには、この人格性の中心的能力とは何かということについての吟味が必然的に含まれることになる。この吟味のなかで、無批判的な伝統の継承やソフィストの言説の受容という仕方、いわば己れの外から与えられるものによって規制された生から自らの責任によって真理を目指す努力を通じて養われた己れの能力によって打ち立てられた生への転換の可能性が初めて開示される。フッサールがソクラテスを改革

者と呼ぶのはこうした生の転換を重視しているからである。では己れの責任において真理を目指す努力を通じた生とはどのような生なのか。

フッサールはこの生の転換を可能にする能力を「プロネーシス *φρόνησις*、理性洞察 *Vernunft Einsicht*」(XXXVII, 38)、「ヌース *νοῦς*」(VII, 15)と呼び、この「プロネーシス」、「ヌース」に導かれた生がわたしたちにとっての幸福な生であると述べている。

プロネーシスによって、理性洞察によって導かれつつ本当に善いものを選択する者は、それとともに、同時に唯一真正で究極の満足を与える。したがって、真の幸福を与える。真の幸福は外からやってくるのでも神々の贈与として天から降ってくるのでもない。すべての真正な幸福の源泉はわたしたちのうちに、わたしたちの理性のうちに、純粋な洞察の自発的働き *Selbsttätigkeit reiner Einsicht* とそれ〔自発的働き〕に従いつつ実践的に本当に善いものを目指すことのうちに、人倫的な作業のうちにある(XXXVII, 38)。

この引用から明らかなことは、

① フッサールがソクラテスにみた「プロネーシス」とは「理性洞察」と同義の「真に善いもの」を選択するための指針であり、この指針によってのみ真正な満足や真の幸福がえられる

② 「プロネーシス」は満足や幸福の指針であるだけでなく「理性」や「純粋な洞察の自発的働き」と同義の満足や幸福の唯一の「源泉」である

さらに、

③ わたしたちの真正な幸福は一人ひとりの生において「実践的に本当に善いものを目指す」具体的な「人倫的な作業」のなかにある

ということである。

フッサールは、①における「理性洞察」と同義の「プロネーシス」について、快楽主義者の「アリスティッポス」(XXXVII, 39)を引き合いに出すことでその内実をいつそう詳しく規定している。ここでアリスティッポスが取り上げられる理由は彼が「ソクラテスの追従者 *Gefolgschaft* の一人であること」(ebd.)と彼の快楽主義を支える原理の一つがプロネーシスであったからである(3)。

一般に快楽主義の根本テーゼは次のように表される。

快 Lust は善いものである。そして善いものが快である。快という概念と善いものという概念、あるいは実践的に手に入れようと努力されるべきものという概念は合致する。全く同様に、不快と実践的に悪いものが合致する。その論拠は単純である。快とはわたしたちすべてが、わたしたちすべての生物がもとめて努力するものことである。その反対の不快とは、わたしたちすべてが避けるものことである。おのずとそれはそうなのである。自然的なものが理性的なものなのだ！…最高善とみなされるものは、あらゆる快はその大きさに関してあらゆる快と比較可能であるという原理にしたがって〔決定される〕、最大可能的な快である (XXXVII, 39f.)。

この根本テーゼに加えて、アリストテレスの快樂主義に独自性を付け加えるならばこうなる。

快樂主義のもともとのアリストテレス的形式においては、その瞬間を逃さない *Augenblick beim Schopf zu fassen* という原理に従って、ある瞬間の最大可能的な快が最善のものとして生み出される。もちろん、これとは別の価値評価がありうるし、別の快樂主義者たちによって〔その価値評価が〕優先されることもあるのだが (XXXVII, 40)。

<あらゆる快はその大小について相互に比較可能である>という快樂主義の一般の原理と<「ある瞬間の最大可能的な快」を「最善のものとする」>というアリストテレスの原理、この二つの原理に従って何が最大可能的な快であるかを決定するものがアリストテレスにおけるプロネーシスの働きである。

ここでのプロネーシスの機能は決定を下すことである。総じてそれ〔機能〕がもっている課題は、原理を一般的な仕方で根拠づけることだけではない。個々の事例において、もろもろの快と苦を査定する際に、伝統的しきたり *Konvention* がもつあらゆる先入見からわたしたちを解放すること、そして、不快に終わる帰結や快をえる帰結の算定を可能にすること等々も〔その課題である〕 (ebd.)。

このように、アリストテレスのプロネーシスはあらゆる形式の快樂主義がもつ「快こそが善である」という原理を一般的に根拠づけ、伝統に由来する先入見を取り除き、快苦の帰結を算定することを可能にするものである。わたしたちに与えられる快や善がそのつど変化するものであるのに対して、このプロネーシスの機能はそのつどの快や善を規定する普遍的な働きである。しかし、この普遍的な働きによって実際に与えられる快や苦はどこまでいってもそのつどのものであり、先の引用が示しているように、そのつどの「わたし」によって変化する。それどころか、同一の「わたし」においてもその時々状況に応じて変化するものであるにすぎない。アリストテレスのプロネーシスは、フッサールがソクラテスにみた唯一真正な満足や真の幸福をもたらすプロネーシスと同じものではない。というのも、アリストテレスは「ソクラテスのプロネーシスという語を使うこと」(XXXVII, 43)を学んだけれども、その機能を快苦の算定の働きとして限定的に強調していたからである。

フッサールは、このようにプロネーシスの機能を限定していたことを根拠にして、アリストテレスの快樂主義がプロネーシスの働きに注目してはいるが、結局のところ倫理学にとって重要な「正しさの問い」を正しく扱い問題にすることができなかつたとする。「快こそが善である」という原理や「あらゆる快はその大小について相互に比較可能である」という原理、そして、プロネーシスによって実際に快苦が算定できるということすべてを「それ〔快樂主義〕は経験的に確定する」にすぎない。フッサールにとって快樂主義は「一般的な経験事実」に終始した体系的学説である (vgl. XXXVII, 40ff.) (4)。それは、ソクラテスが批判を向けたプロタゴラスを代表とする懷疑主義と同じ根をもつ「経験的懷疑主義」(XXXVII, 30)である。したがって、本章一でみた、わたしたちの「日常の生に関わる場面：倫理的なものに関わる場面」と「哲学の場面：倫理学に関わる場面」の双方で要請されてくるものとはなりえない。

三 ソクラテスとプラトン——アプリオリなものへの眼差し——

しかし、ソクラテスによって倫理的なものに関わる場面と倫理学に関わる場面で要請されてくるすべての事柄が準備されていたわけではない。少なくとも後者の場面においてソクラテスはプラトンを必要とした、というのがフッサールの見方である。

ソクラテスが「実践的な改革者」であるということの第二の意味は、学としての倫理学の実現をめぐるソクラテスとプラトンとの関係のうちに見出される。すなわち「〔ソクラテ

ス自身は] まだなお具体的な個々の事柄に結びつけられていた。純粋に実践的に関心をもつてのことではあるが、彼が何より先に、本質視 Wesensschau の方法、本質をなすものを作り上げる、真なる概念を作り上げる」(XXXVII, 37) という試みを行った人であるという点にある。こうした試みから、その「高次の発展段階として、アプリオリな認識というプラトンの方法が生み出され、それなしでは精密な学は決して存在することがなかったであろう学問のプラトンによる改革が生み出された」(ebd.)。ソクラテスによって実践され、プラトンによって理論化されたこの学問の改革が「もっとも根底的な基礎づけから出発する、新しい哲学の時代、そしてこれとともに人類にとって厳密な学の時代」(XXXVII, 36) を拓き、厳密な学としての倫理学の実現を可能にしたのである。そこで以下では、「本質視の方法」とは何か明らかにしつつ、学としての倫理学の実現におけるプラトンの役割について考察する。

今一度確認しておく、ソクラテスはプロネーシス、ヌース、より一般的に言えば、「純粋理性に基づく生」を探究しようとした人であった。この「純粋理性に基づく生」とは「その〔生の〕なかで、人間は己れの生の目標についての、そしてもちろん、生の目標によって調停されながらではあるが、己れの生の道行きについての、そのつどの手段についての不撓不屈の自己省察と徹底的な説明陳述への批判——究極にまで価値づける批判——を行う生」である。ソクラテスは、この生をプロネーシスに導かれつつ「すべての正しさと彼の認識の根源的源泉への方法的遡行として」体現しようとした。この「方法的遡行」は、端的に言えば、「完全な明晰さ、完全な『洞察』、完全な『明証』への遡行」であった。この意味でソクラテスの遡行は、すなわち「ソクラテスの認識の方法は完全な解明の方法」、「真の知 ein wahres Wissen」へと至る方法であった。ソクラテスにとってこの「真の知、理性的あるいは倫理的な生の必然的な条件（そしてソクラテスによれば、十分な）」条件でもあった (vgl. VII, 9f.)。

しかし、ソクラテスにとって重要なことは「真の知」を獲得するために己れの生のなかで不断の努力を継続することであった。それゆえ、この「真の知」を実際に手に入れられるかどうかはソクラテスにとって第一に重要なことではない。

ソクラテスにとってもまた諸理論、真正な知としての知は、真なる実践とその規範を創設するという機能を持ち、そしてひたすらこれ〔機能〕だけをもつ。客観的な宇宙論的真理、より一般的に言い換えるとすれば、事実的な存在にとってそれ自体妥当す

る真理をたしかに彼〔ソクラテス〕も前提している。しかしそれ〔真理〕は、普遍的に認識可能とみなされているのではなく、実践的に理性的に行為することが、それ〔真理〕を要求するかぎりでのみ前提されている。それは彼から遠く離れたところにあるものではない。こう述べることができるだろう。それ〔実践的に理性的に行為すること〕にとっては、相対的な真理で十分である。それを越え出て行くことは実践的には重要なことではなく、およそどうでもいいことである (SB, 5)。

ソクラテスにとっては「素朴性の段階を徹底的に解明することによって完全に克服」(VII, 12) しようとする理性的な実践が重要なのであり、「真の知」はその実践のために要求されるものである(5)。

しかしフッサールはこのソクラテスの考えに満足しなかった。厳密な学としての倫理学を実現するためにはソクラテスでは不十分である。

人間たちをより善くするとか転向改心する *bekehren* というようなあらゆる実践的な目的設定から抜け出し、自由で純粋な理論的な振る舞いへと高まるということが、それ〔倫理学〕にも妥当する。この〔倫理学の〕場合にも、こうした振る舞いが要求するものは、経験 - 人間的に関係づけられたテクノロジー *empirisch-menschlich bezogene Technologie* から純粋に実践的な理性 *rein praktische Vernunft* についてのアプリオリな学とその〔実践的な理性〕諸作用のなかで構成される絶対的なべしと相対的なべしについてのアプリオリな学への前進である。こうしたものは、〔アプリオリな学に〕随伴する理論的認識によって洞察的に把握されうるし、そのアプリオリな諸真理にしたがって展開されうる (XXXVII, 31)。

フッサールが考える「厳密な学としての哲学」という理念に導かれた倫理学は、ソクラテスがとったような「実践的な目標設定」のなかにとどまりつづけること、すなわち徹頭徹尾実践のレベルにとどまりつづけることからすくなくとも一度は身を引き剥がし「理論的な振る舞い」によって可能になる「アプリオリな学」へと前進しなければ実現しない。というのも、さまなければその倫理学は結局のところ「経験 - 人間的に関係づけられたテクノロジー」であり、最高の段階でも「事実的な現実性の統体」(VII, 14) を扱うだけの事実学に終わってしまうからである。

フッサールはこうした事実学を『第二』哲学（VII, 13）と呼び、これに対するアリストテレスに由来する「第一哲学」（VII, 3）という言葉をこう定義する。事実学としての第二哲学には「第一哲学として、それ自身絶対的な仕方では正当化する普遍的な方法論が先行する。…あらゆる可能的な認識の純粋な（アプリアリな）諸原理についての学」（VII, 13）が先行する、と。

こうした「アプリアリな諸原理についての学」を——もちろん完全な形ではなかったけれども——初めて可能にしたのがソクラテスの考えを踏襲し理論化したプラトンであった。フッサールは、ソクラテスのなかに現象学が使用する方法の一つである「純粋な本質直観 *reine Wesensintuition*」の先行形態をみる（VII, 10）。

ソクラテスは「自然な仕方ではとられた純粋な本質直観の態度のうちで——すべての経験的に偶然的なものの中に、本質的でないという性格と自由に変更可能なものという性格を想定しつつ——、本質的に真なるもの一般を直観」（*ibd.*）しようとしていた。ソクラテスの理性的実践は「生、歴史、神話の個体的な個別事例のなかから、真のものそれ自体、あるいは真正のものそれ自体として、そして不明晰な仕方でのたんなる思念の基準として直観へともたらされるもの」（*ibd.*）を「一般的なものの範例として」（*ibd.*）提示することであった。プラトンが果たした役割は、このソクラテスの理性的実践のなかで直観された「真のものそれ自体」「真正のものそれ自体」を「純粋なイデア」（VII, 12）として捉え直すことであった。これにともなって、いわゆるイデア論として理論化され体系化されたソクラテスの実践はたんなる事実学を突破しアプリアリな学としての倫理学へと発展した。

以上みてきたように、ソクラテス-プラトンを通じて行われるフッサールの厳密な学としての倫理学に関する主張の眼目は、倫理学は事実学であるということを徹底的に拒否するということであった。『倫理学入門』において倫理学を哲学と同一視し、人間の生の全活動を包摂する純粋倫理学は哲学をも含むとする主張がことさら強調されているのはこのためである。

ここに、ソクラテスからプラトンへと至る理性的実践から理性による理論化への歩みを回顧するなかで、フッサールが本質直観を介して——もちろんその一方で現象学的還元には言及されていないが——ソクラテス-プラトンによって開始されたアプリアリな学としての倫理学に現象学的倫理学の起源を見出していたことが明確になった。このソクラテス-プラトンによって開始されたアプリアリな学をその起源とする現象学的倫理学と超越論的現象学との関係については現象学的還元の解放の道という問題構制において本論文第十

三章で考察する。

註

(1) Husserl, E., “Sokrates-Budda. An unpublished manuscript from the archives”, in: Luft, S. (ed.): *Husserl Studies* 26, 2010, 1-17.以下、本草稿のからの引用は、引用直後に SB と略記し、そのページ数をアラビア数字で表記する。「ソクラテス - ブッダ」草稿に関する先行研究としては、Schuhmann, K., “Husserl and Indian thought”, in: Leijenhorst, C. & Steenbakkens, P. (eds.), *Selected papers on phenomenology*. Kluwer, 2004, 137-162., Lau, K.-Y., “Husserl, Buddhism and the problematic of the crisis of European Sciences”, http://www.cuhk.edu.hk/rin/phs/events/200405_PEACE/papers/LAUKwokYing.pdf., Ni, L., „Husserl und der Buddhismus“, in: *Husserl Studies* 27, 2011, 143-160. 等がある。

(2) ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（上）』加来彰俊訳、岩波書店、1984年。「彼〔ソクラテス〕はまた人生について論じた最初の人であり、哲学者たちのなかで有罪の判決を受けて死刑に処せられた最初の人でもあった」（134頁）。「また彼は、自然研究はわれわれには何の役にも立たないということを悟って、仕事場においても広場のなかでも倫理的な事柄を論じていた…」(同上)。

(3) 「アリストテッポスは生まれはキュレネの人であったが、アISKINECの伝えるところでは、ソクラテスの名声に惹かれて、アテナイに出て来たとのことである。この人は…ソフィストとして活動していたのであるが、ソクラテスのなかでは最初に謝礼を取り立てて、お金を師に送った人だということである」(ディオゲネス・ラエルティオス、前掲書、171頁)。「ソクラテスの弟子でありながら、礼金を受け取っていると云って非難した人に対して、『それはもう大いにいただくよ』と彼は言った」(同上書、178頁)。

(4) この考え方は、「厳密学」論文のなかで述べられた歴史主義哲学への批判 (vgl. XXV, 41ff.) や『イデー』第一巻の「事実と本質」をめぐる議論のなかで提示される「経験的一般性」を扱う「事実学」と「本質普遍性」を扱う「本質学」との学問的差異というフッサールの学問観と密接に関係している (vgl. III/1, 22ff.)。

(5) フッサールは、この意味を十分に理解した上でソクラテスの「誰もが知っている文章」(XXXVII, 37) を読まなければならないと指摘している。

徳は教えることができる *die Tugend ist lehrbar*。正しく認識することは必然的に己れにしたがって正しく行為することに通じている。逆に言えばこうである。すべての人倫的な過ちは、人倫的な誤謬に、したがって認識の欠如に基づいている。ソクラテスは言う。その自然本性からして、各人は彼が善とみなすものをもとめて努力する。誰も自ら進んで悪をなすのではない (ebd.)。

この引用において注目すべきは「徳」が知ではないということである。プラトンは「ソクラテスの問答法」(XXXVII, 37) である産婆術について『テアイテトス』のなかでこうソクラテスに語らせている。

君 [テアイテトス] も知っていることだろうが、かれら産婆のうちには誰一人として、まだ自分が妊娠をしたり産をしたりする身でありながら、それで他人の産婆をつとめているような者はいない。そういうことはもう出来ない者がしているのだ (プラトン『テアイテトス』 149b、田中美知太郎訳、岩波書店、1966年、31頁)。

僕たちの技術 [産婆術] には、一番大事なことでこういうのが含まれている。すなわち当の青年が思考を働かして分娩したところのものが為似物や偽物であるか、それとも正物であり真物であるかを百方検査するということが [この技術を心得ている者には] できるというのである。なぜこれが一番大事であって他にこれ以上のことはできないのかというと、それは次のような事情が産婆たちにあると同じように僕にもまたあるからなのだ。すなわち僕は智を生めない者なのだ (同書、150c、34頁)。

この引用から明らかのように、ソクラテスが教えられると言っている徳はソクラテスがもっている何らかの「智 [=知恵] *Weisheit*」(XXXVII, 37) ではない。というのも、ソクラテスは自分が智を生み出せない者であると明言しているからである。ソクラテスが教えられると言っている徳は、何らかの智ではなく彼がもっている「技法」である産婆術である。この<技法としての産婆術>が先のフッサールの引用における「正しく認識すること」に関わる技法である。

この技法は、わたしたちが「善とみなすものをもとめて努力する」際に、どのような仕

方で善とみなすのが善いのかを教えるための技法である。もしこの技法がなければ、ソクラテスの「その自然本性からして、各人は彼が善とみなすものをもとめて努力する」という発言は彼が批判しようとしたプロタゴラスの発言と全く同じものになってしまう。

第五章 ホッブズの倫理学とフッサールの倫理学(1)

前章では、フッサールの現象学的倫理学がソクラテス・プラトンによって開始されたアプリアナ学にその起源をもつことを明らかにした。その成果を踏まえ、本章では『倫理学入門』におけるホッブズの倫理学との批判的対決を取り上げ、フッサールにとってのアプリアナ学としての倫理学とは何かについて考察する。この考察を通じて、現象学的倫理学と超越論的現象学との接続点を見出すこと、これが本章の課題である。

周知のように、超越論的現象学とそれ以外の学問（例えば実証科学）との関係を、そもそも哲学とはいかなる学問であるのかを問い直すことから明らかにしようとする試みは、フッサールが学問論という名称のもとで繰り返し取り組んだ課題であった。その試みの一つの成果が実証主義心理学と超越論的現象学との関係をめぐる一連の考察であった。そしていわばこれと類比的に、さまざまな倫理思想（倫理学）と超越論的現象学との関係のうちにも同様の関係を見出そうとする試み、これこそが『倫理学入門』におけるフッサールの倫理思想史批判の隠された意義だったのではないのかという仮定のもとにフッサールのホッブズ批判を検討する(2)。

その際、第一に、フッサールがホッブズの倫理学をどのように捉え、何を評価し、どのような仕方で批判したのかを確認すること、そして第二に、その具体的な内実が明確な形では語られてはいないが、ホッブズ批判を通じて、いわば逆照射的に浮かび上がってくるフッサールの現象学的倫理学の姿を示すこと、この二点を本章の課題とする。

考察の道筋を大まかに示しておく。まずホッブズ倫理学の概要を示す(一)。そこでは、ホッブズの思想の土台にあるもの、ホッブズの快樂主義の意味とホッブズの倫理学を国家論と重ねて捉えようとするフッサールの見方をみる。次にホッブズの理論に対するフッサールの批判と評価を確認し(二)、最後に、これまでの内容に基づいてフッサールの倫理学に関する三つの可能性を示す。その三つの可能性とは、第一に、この『倫理学入門』のなかでは全く示されていない可能性、すなわち『デカルト的省察』や『危機』書における客観的世界の構成の問題を超越論的現象学的に解明しようとする試みへと至るような社会倫理学へと向かう可能性である。第二に、その内実が示されないまま示唆的に提示される「社会性の形式的数学」という可能性である。そして第三に、第二の可能性のなかでその姿が漠然と示されてくる人格的自我や動機づけという問題群の考察へと向かう可能性である。このなかで、とくに第二の可能性である「社会性の形式的数学」について、フッサールの

ホッブズ解釈の独自性を明らかにするという仕方で、『改造』論文におけるフッサールの倫理学構想に言及しつつ若干の考察を加えてみたい(三)。

一 ホッブズ倫理学と国家論

フッサールはホッブズの倫理学を論じるにあたって、まずホッブズの生きた時代やそこから生みだされた世界観に言及しつつ、彼の思想の土台について述べることから話を始める。

フッサールによれば「近代の倫理学の頂点に」立っているのが、ホッブズである。彼は「大陸と英国の宗教戦争の時代」に生き「宗教と宗派が、不透明な、人々の熱狂の渦のなかに沈みこんだ」時代に生きていた。そのような状況のなかで「破壊されたヨーロッパは、事実、万人の万人に対する戦争という情景と宗教的な理想を隠れ蓑にした利己主義的な関心が全てを支配するという情景」とを呈していた。それゆえ、このような時代に生きたホッブズが「彼の人生経験と世界経験から厭世的な世界観」をもつようになった、とフッサールが考えたのも当然と言えるであろう(vgl. XXXVII, 48)。

このホッブズの世界観は、彼が実際に経験したことだけを「彼がみたものだけを信じようとした」結果として形成されたものであって、何か己れの生とは別のところから獲得されたものではないという点が重要である。それゆえ「キリスト教の隣人愛は、彼〔ホッブズ〕にとってはたんなる美辞麗句」にすぎず、彼は既存の道德、神や宗教を放棄した。「神や宗教という名前であらゆる可能な恐怖が行われる。神はいかなる経験の対象でもない」。この意味でホッブズは苛烈な「無神論者」であり、彼の目にはまさに「利己主義が世界を支配」している、と映っていたのである(vgl. XXXVII, 48)。これがホッブズの思想の土台にあるものである。

ホッブズはこのような土台から出発して、自らの倫理学を「人間の利他主義的な振る舞いという誤解の余地のない事実と理性の要請として万人によって承認された道德的規範とを理論的に利己主義へと引き戻す〔ことによる〕、功利主義的な道德哲学、ただ利己主義だけに基づく道德の最初の試み」として構想していった。その際ホッブズは己れの倫理学の原理的な基礎を快樂主義にもとめた。しかしそれは「新しい性格」をもつ快樂主義であった、とフッサールは指摘している。「ふつうの快樂主義というものは、道德的な義務を否定するか、あるいは〔…〕社会的な振る舞いにつきまとう独特の仕方での義務に適ったものを無視するか」のどちらかであろう。これに対して「ホッブズ倫理学はまさに、理性的な

ものとしての個人へと向けられるべし<という>この性格を説明することを目指す」(<>は編者による補足) ものである。「彼〔ホッブズ〕は、純粹に利己主義的な原理から、道徳的な要求を、理性のそれ〔要求〕としての社会的な要求を導き出すことができる」と考えていた。これがホッブズの快樂主義がもつ新しい性格である (vgl. XXXVII, 48f.)。

ここでフッサールはこのような性格をもつ快樂主義に基づくホッブズ倫理学が同時に国家論でもあると主張している。その根拠としてフッサールは「ホッブズにとって、倫理的に正しいものと正しくないものという概念は、法的に正しいものと正しくないものと合致する。いつそう厳密に言えば、理性によって要求される国家のなかで〔倫理的に正しいものと正しくないものという概念は、法的に正しいものと正しくないものと〕合致する」(XXXVII, 49) ということを挙げている。この意味でフッサールは彼の倫理学が国家論のうちにあると述べ、この『倫理学入門』のなかで両者を並列して論じている。

こうして倫理学と並列して扱われることになるホッブズの家論をフッサールは「一つの理念的な構築物」だとみる。この構築物は「彼〔ホッブズ〕が国家の歴史的な生成を語る際に、国家理念の起源を理性において記述すること、換言すれば、彼〔人間〕がまさに理性的である場合に、その〔人間の〕幸福な生を意図的に社会化し、そのことによってそれ〔その幸福な生〕を国家的な法則形式と名づけられる法則形式のもとに置くという仕方、その人間を規定するに違いない理性動機を明示しようとする」ということについての考察を通じて作り出されたものである。フッサールによれば、ホッブズがこのような考察を行ったのは、彼が国家というものを何の必然性もなくただ「偶然できあがった事実的な」ものではなく「唯一完全に、その特定の法則形態を理性から」汲み取っているものと考えていたからである。それゆえ、ホッブズの家論は「誰であれ、すでに国家のうちで生きている市民に対して、〔…〕国家の規制のもとにあつて、歴史的な国家のなかではただ不完全な仕方、実在化される理性動機」を説明しようとする試みに他ならず、その試みを通して、市民に対しては「国家を批判するための規範を提供し、立法者に対しては理性理念という意味での〔国家を〕改善するための規範を提供する」ことを目指したものである (vgl. XXXVII, 49)。

このような目標設定のもとで、ホッブズは己れの家論を利己主義と自己保存という観点から構築する。周知のように「ホッブズによれば、人間は生来、利己主義者である。これは根本事実である。しかも、利己主義的な欲求とは自己保存〔という欲求〕、自助という欲求であり、人間のもつ根源的なただ一つの欲求である」。そのような欲求をもつ人間は「自

然状態において、[...] 何の制約もなしに、自己保存欲求に」従い、己れの欲望のままに振る舞い、さまざまな財貨を我が物としようとする (3)。人間がこの自然状態にある限り「彼 [人間] に、己れの生き方が制約されないことを正しい仕方で禁ずることができるいかなる戒律も存在しない」 (vgl. XXXVII, 49f.)。

フッサールは、この「正しい仕方で」を問題するときには理性が問題の俎上に載せられることになるという。「『正しい仕方で』という言葉がここで意味しているのは理性の面から [ということである]」。しかし、もし「実践理性と非理性<との> [<>は編者による補足] 区別、実践的に正しいものと正しくないものとの区別が自然状態のなかにあるとすればそれはただ、人間が期待されるべき欲望あるいは自助の予期と打算についてさえ思い違いをすることが可能であり、さらに、その過ちが洞察的に証明されうる場合だけである」だろう。しかし、そのようなことはホッブズの自然状態のなかに最初から存在するものではない。なぜなら、何よりもまず「自然状態においては、人間は人間にとって狼であるという命題が妥当する」からであり、自然状態においては争いが不可避であり、闘争、殺人、殺戮、戦争があるだけだからである。それゆえ、このような自然状態のなかでは、理性、すなわち「正義と不正という概念、義務的に要求されるものと禁止されるものとは、まだここでいかなる場所ももってはいない」 (vgl. XXXVII, 50) (4)。

ではどのような場合に理性はその場所を獲得することになるのだろうか。それは、自然状態のなかにいる限り、人間はいつまでたっても「苦悩、不安、心配のなかで」生き続けることになるという事実気づいたときである。「理性が今、人間に教えるのは、制約なしに突き進むこと、己れの欲求を満たすことという無制限の自由は己れの真の関心 [=自己保存] に相応しいものではない、[...] ということである」。さらに理性は「平和が可能であるのはただ、万人が己れの意志活動に制約がないことを放棄した場合だけである」とわたしたちに呼びかける。このような理性の呼びかけに応じ、平和を実現するための手段として導き出されるものが自然法 *natural law* と呼ばれる「法律」であり、「その法律に効力を与える力」である。この力とは個々人の利己主義的な欲求を制限し「支配する全体意志」、「全能の国家意志」のことである。ホッブズは、この全体意志や国家意志の在り方を「彼が理性から演繹する国家という理念」から作り上げている。それゆえ、ホッブズの国家は理性から演繹された「あらゆる社会的な規範の統一宇宙」であり、そのなかで生きているあらゆる人間を統御するものという意味での「高次段階の人格性」である。以上がフッサールによって示されたホッブズ倫理学と国家論の概要である (vgl. XXXVII, 50f.) (5)。

二 ホッブズ倫理学に対するフッサールの批判と評価

フッサールはこのホッブズの倫理学（国家論）に対して次のように述べて評価している（6）。「ホッブズの理論は、[...] わたしたちにとって…意義深い理論的実験という価値とみなすことができる理論的思考による人為的形成物を提示する」（XXXVII, 56）ものである、と。「意義深い理論的実験という価値」とは、ホッブズの理論が提起した「もし人間が実際にたんに利己主義的な存在者であるならば、どんな国家理念が実践理性によって要求されているのか」（*ibid.*）という問題のことである。

もちろんフッサールは、このホッブズによる実践理性へのアプローチが、実践理性の関与する「国家秩序の必然性」と「社会的な義務の必然的な源泉」を「純粋に利己主義的な原理から、そしてたんに利己主義的な打算というだけの機能における理性から」導き出そうとする試みでしかないという理由から一面的であるということを指摘している（*vgl.* XXXVII 51f.）。

しかし同時にフッサールは、この一面性を幾何学体系の構造を引き合いに出すことによって擁護する。「実際のところ、たしかに人間は事実しばしば十分に利己主義者ではあるが、同時にまた、利己主義的以外の動機によっても規定されているとすれば、ホッブズの構築物はなるほど理論としては誤りである。しかし、それ〔ホッブズの構築物〕はおそらく、幾何学的な必然性をもつ内部構造を解明するために、幾何学者〔測量技師〕が仮の形式で作り出す同じような構築物と同じような価値をもっている」と。「周知のように、ユークリッド幾何学全体はわずかの数の公理」から演繹されたものの集積体である。ホッブズの理論はこの幾何学と同じような仕方で、利己主義という根本命題からすべてを演繹的に作り出した理論体系である。それゆえ「もしそれ〔ホッブズの理論〕が誤りとして、人間の純粋な利己主義という根本原理が誤りである証拠によって論破されているとしてもそれでもなお、この意味でホッブズの理論は価値のないものと片付けられはしない」。なぜなら、ホッブズの理論は「いわば、わたしたちに、国家と呼ばれる社会的な理性機構のもつ理念的構造をある面から露呈させる」ための有意義な理論的実験だったと考えられるからである（*vgl.* XXXVII, 56）。

このように擁護するフッサールは、自己保存を根本原理として出発したホッブズ倫理学の一面性を認めつつ、ホッブズ自身は気づかなかったその理論のもつ可能性を指摘する。ホッブズの試みには「もしわたしたちが純粋な一般性における全き人間存在を基礎とするならば、実践理性は社会形成に対して何を要求するのか、[また] どんな国家理念をそれ〔実

「[実践理性]は要求するのか、ということ[を] [ホッブズと]似た仕方でア prioriに考量できるのではないのか」(XXXVII, 56)という問題へとわたしたちを導く可能性が含まれている、と。しかしこれはいったいどういう可能性なのだろうか。

今一度確認しておく、ホッブズは「数学という範型に導かれながら」(XXXVII, 59)自己保存という欲求を原理とし、そこからすべてを演繹するという仕方で倫理学を作り上げていったのであった。しかしこのホッブズの倫理学はフッサールにとって不十分なものであった。というのも、この自己保存を根本原理におくということは理性を利己主義的な打算という機能へと矮小化してしまうことに他ならず、その意味でホッブズの理性理解は一面的であったからである。それゆえ、この意味での理性に基づいて構築されたホッブズの倫理学は事実、「有意義なア prioriな内容を有している」(ebd.)にもかかわらず、まだ考察の余地のある理論的実験でしかないとみなされたのである。まとめると、数学的手法に倣って、原理から演繹的に学問体系を構築するというホッブズの方法は是として継承する。しかし、その導出の仕方も含め原理に関しては否として修正を試みる。これが余地の内実でありフッサールの主張である。

この余地が上述の可能性の内実と結びつく。すなわち、先の可能性とは、ホッブズの自己保存とは異なるものを、それも理性に関していっそう広範囲に考察し、検討を重ねた結果として獲得されるものを原理とし、そこから演繹的に新しい倫理学の構築を試みるという可能性である。

三 フッサールが構想する現象学的倫理学像

以上のことを踏まえると、このホッブズ批判のなかから現象学的倫理学の姿として以下の三つの可能性が浮かび上がってくると思われる。

第一の可能性は、フッサールがホッブズの倫理学を国家論と同列とみなしていたこと、そして、この文脈においてホッブズが国家を「高次段階の人格性」と解することに対してフッサールが同様の考えをもっていたということから浮かび上がってくる可能性である。具体的に言えば、社会倫理学を客観的世界の構成の問題として超越論的現象学によって解明しようとする試みへと向かう可能性である。

ホッブズと同じように、国家を「高次段階の人格性」として捉える見方は『デカルト的省察』のなかで端的に示されている。フッサールは、そのなかで「高次段階の人格性(国家、教会)」(vgl. I, 110)と書き、この「高次段階の人格性」についてこう述べている。「あ

らゆる人間と人間共同体にとっての文化的な周囲世界の構成」の働きによって、この世界はさまざまな具体的な「文化世界として」わたしたちに与えられている。そして、この具体的な文化世界のどれかが、それ固有の『高次段階の人格性』という性格の卓越した類型をもっている、と (vgl. I, 160) (7)。このようなそれ固有の類型をもつ具体的な文化世界の構成を解明するための不可欠な端緒として『デカルト的省察』「第五省察」においてフッサールは、最低次の客観的世界の構成を記述したのであった。そして、そこでなされた記述が他我構成論と呼ばれる、わたしの超越論的主観性のなかで働いている超越論的相互主観性の構成仕方の記述であった。

だがこの「高次段階の人格性」としての国家の問題は『倫理学入門』では言及されていない。しかし、ここで『デカルト的省察』における記述を援用することから示したように、この第一の可能性は、フッサールの倫理思想と超越論的現象学との交差点を問う際に見過ごすことのできない一点になると考えられる。

この可能性に関して一つだけ付言しておく、この問題を論じる際のもう一つの手引きのとなるのは『倫理学入門』とほぼ同時期に行われたフッサールの 1922/23 年『哲学入門』講義 (フッサール全集第 35 巻) におけるプラトンへの評価である。というのも、そこでフッサールは「市町村、都市、国家を […] 個々の人間との類比において、いわば一つの人格性」とみなし、国家を「大人間 Menschen im Grossen」と解釈して考察したプラトンを「それに対するあらゆる個人倫理学がたんなる抽象物にすぎない、全き真の倫理学としての社会倫理学の創始者」であると述べているからである (vgl. XXXV, 54) (8)。

第二の可能性は、本章二でみたように、フッサールがホッブズの倫理学を擁護する際に、幾何学の体系を持ち出してきたことから帰結される可能性である。フッサールは、ホッブズの倫理学を端的に「経験主義的な装いにおいて」なされた「社会性の数学、しかも純粋な利己主義者の社会性の数学」(XXXVII, 59) と呼ぶ。フッサールが、ここであえて数学という言葉を使用しているのは、ホッブズの考察がたんに経験的な次元にとどまらず、無自覚的にはあれ、すでにそれを超えた次元、つまり「アプリオリな態度」(ebd.) においてなされた考察とみたからである。己れの人生経験と世界経験からえたものだけを思索の出発点にしたという意味で徹底的な「経験主義者ホッブズは、自ら気づかぬうちに、ここでは観念論者として活動している」(XXXVII, 57)。それゆえホッブズの理論は「本当は、経験主義的な扮装のうちにあるアプリオリな理論」(XXXVII, 58) に他ならず、自己保存を根本原理にしたことに起因する不完全さはあるがそれでも「純粋な理性理念として、社

会的共同体という理念を構築する〔…〕最初の試み」(XXXVII, 57)であり「理性における倫理的規範の原理的起源〔について〕の理論」(XXXVII, 58)であった、とフッサールは述べている。

まさにこの脈絡において、フッサールが考える倫理学の一つの姿として、ホッブズ批判から導出される「社会性の形式的数学」(ebd.)という構想が示唆的にはあれ顕わにされる。なるほど、この「社会性の形式的数学」という名称は、とりわけゲッティンゲン時代に展開されたフッサールの形式的倫理学をわたしたちに想起させるものであろう(9)。しかし、この「社会性の形式的数学」の内実が、この『倫理学入門』において具体的な形で示されることはない。そこで、なぜフッサールがホッブズ批判のなかで、このような「社会性の形式的数学」としての倫理学についての構想を主張したのかという問題についてフッサールのホッブズに対する独特の捉え方を明らかにするという仕方でも考えてみたい。

さしあたり次の二つ事実を確認しておきたい。一点目は、これまでの考察で示したように、フッサールが、ホッブズの倫理学の具体的内容に関する踏み込んだ批判を一切しないまま、倫理学の一つの姿としてのこの「社会性の形式的数学」構想を示唆的に提示しているということである。このことから、フッサールの関心がホッブズの倫理学の内実には向けられてはいなかったという事実を読み取ることができよう。

さらに二点目として、ホッブズ批判のまとめとしてのフッサールの発言をみておきたい。それは、フッサールが「ホッブズの理論がもつ有意義な内実を理解するために」ホッブズ思想のなかに見出される「あらゆる政治的に偏向したもの、並びにあらゆる歴史的人間的なもの」を排除した、という趣旨の発言である(vgl. XXXVII, 60)。この発言から明らかになるのは、フッサールがホッブズを通して倫理学のあるべき姿を示そうとする際に、倫理学の内実としてはホッブズの政治観や人間観に対して全く関心がなかったという事実である。

では、これらの事実からいわば逆向きに照らし出されるホッブズに対するフッサール独自の視点とは何か。それは、ホッブズが倫理学を構築する際にとった手続きに対する評価的視点である。

すでにみたように、ホッブズが倫理学を構築する際の根本原理とした人間の自己保存という欲求は他でもない彼自身の人生経験と世界経験から獲得されたものであった。この意味でホッブズはまぎれもなく経験主義者であり、その倫理学は経験主義に根ざした学であった。しかし同時に、実際に構築されたその倫理学は、幾何学を範型にしつつ、自己保存

欲求をその根本原理においてそこからすべてを演繹するアприオリな学に他ならず、この意味でホッブズは観念論者でもあったのである。この経験論者にして観念論者でもあるホッブズ、そして、己れの経験だけに立脚して構築されるアприオリな学という意味での「精密な経験的学」(XXXVII, 59) (10)、「精密な社会科学」(ebd.)と表現されるホッブズ倫理学がフッサール独自の視点によって見出されたものであり、フッサールが考える現象学的倫理学の一つの姿である「社会性の形式的数学」という構想なのであった。

ではこの「精密な経験的学」、「精密な社会科学」、「社会性の形式的数学」とはいったいどのような学問なのだろうか。しかしまたもや『倫理学入門』では、その内実についてはほとんど語られてはいない。そこでこの『倫理学入門』とほぼ同時期に書かれた『改造』論文に考察の手がかりをもとめることにしたい。

『改造』論文のなかには、ここで「社会性の形式的数学」と呼ばれているものと同じものであると推測される純粋倫理学についての記述がある。この純粋倫理学は「社会的な行為、政治的な行為における合理性と、合理的な政治に関する技術とを基礎づけるであろう、人間と人間の共同体についての合理的な学」(XXVII, 6)であり「[自然科学における]数学に対比されるようなアприオリな学」(XXVII, 7)である「精神と人間性についての普遍学」(ebd.)であると言われている。さらに、この普遍学が探究するのは、人間の精神に関わる「本質法則」(XXVII, 9)であり、もしこの学が実現されたならば、それは「『理性的』な人間性のアприオリな本質に属する普遍的規範にしたがって規範的な判断を下し、また、そのうちに実践的な指導の理性的規範がともに属しているような普遍的規範にしたがって事実的な実践そのものを指導する」(ebd.)という仕方で、生の刷新を決断するための基盤を提供することができるだろう、とフッサールは述べている。この純粋倫理学が人間の精神に関わる本質法則を探究すると言われていることから明らかなように、この純粋倫理学の方法は本質直観である(11)。

この『改造』論文における純粋倫理学についての記述を手がかりにして、あえてさらに一步踏み込んでフッサールの表現に即して解釈するとすれば『倫理学入門』のなかでフッサールがホッブズに見出したものは、己れの経験のなかで与えられる事象だけに即しつつ、アприオリな学である幾何学の公理と同じ位置におかれるべき根本原理(自己保存欲求)を獲得するために、ホッブズのなかで全く自覚されないままに遂行されていた理念化(12)の働きとしての本質直観の方法である。換言すれば、フッサールは、倫理学を打ち立てる場合に不可欠の契機として、己れの経験のうちに与えられる事象に即することと方法とし

ての本質直観とがホッブズ倫理学のなかにすでに潜んでいることを見抜いており、その事実を「社会性の形式的数学」という名称であぶり出そうとしたのである。これが、なぜあえてホッブズ批判のなかでフッサールが「社会性の形式的数学」としての現象学的倫理学についての構想を主張したのかという問いに対する答えである。

最後に第三の可能性に言及することで本章を締めくくりたい。

フッサールは、第二の可能性としての「社会性の形式的数学」がどのような問題を扱うことになるかということに関連して、人格的自我の動機づけをめぐる問題が一つの論点になるということを示唆している。これが第三の可能性である。

人格的自我とは「この地上で、この事実的な世界のなかで」生きている人間としての自我であれ、「理念的な純粋性において考え出された自我」であれ、ともかく「他の自我との関係のうちにある」自我のことである。そして、この意味での人格的自我の動機づけをめぐる問題とは、このような他の自我との関係のうちにある自我に「自我という理念のうちで可能性として予描されているあらゆる動機」を付与して考えるとすれば「どんな理性要求と […] 社会形式が、必然的な仕方で産み出されなければならないのか」という問題である (vgl. XXXVII, 57)。この動機づけの問題がフッサールの考える倫理学とどのように関係するのかということに関しては、ホッブズ批判のあとに続く『倫理学入門』第六章「動機づけの王国」の内容を精査してからでなければ正確に答えることはできないので、本章ではこれ以上踏み込まないものとする(13)。

『倫理学入門』におけるホッブズ批判は、ホッブズ倫理学の内実として展開されたものにも、彼の政治観や人間観にもほとんど注目しなかったという意味で問題があるだろう。しかし、あえてそのようなもの一切を振り払い、経験主義者にして観念論者でもあるホッブズだけに焦点を合わせ、そこから彼の倫理学を評価し直したという点にこそ、じつはフッサールが倫理学を考察する際にきわめて独自の視点をもっていたことの明白な証拠となるということが本章で明らかになった。その結果として、本論文第四章で論じたソクラテス-プラトンに起源をもつアприオリな学としての倫理学という構想がホッブズの倫理思想との対決のなかで新しい仕方論じられることになった。

とはいえ、たしかにここで示されたフッサール倫理学の三つの可能性はどれも、それぞれさらなる考察と検討を必要とするものである。しかしそれは同時に、現象学的倫理学と超越論的現象学とが交差するその道筋をおぼろげながら提示してみせたということに他ならない。このことをいっそう明確にするために、次章ではフッサールの人格的自我と動機

づけの問題を、それに続く第七章ではフッサール倫理学におけるアプリアリな次元への眼差しを取り上げ、さらに第十一章および付論二において「社会性の形式的数学」の基礎理論としての相互主観性と客観的世界の構成の問題について論じる。

註

(1) 本章は2009年3月、第8回フッサール研究会における発表原稿を改題、改稿したものである。なお改稿に際し、アドバイザーとして立命館大学の谷徹教授から貴重なご指摘を頂いた。記して感謝の意を表したい。

(2) フッサールとホッブズの関係については、Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Karl Alber, 1988 を参照のこと。

(3) この自然状態において人間が平等にもっている自己保存に関わる権利が「自然権」(XXXVII, 50) と呼ばれる。

(4) ただし、フッサールは「実践的に理性的なものは国家のなかだけでなく、自然状態のなかにも存在する」という理由から、ホッブズの理論における「正しい仕方で要求されたものに固有のものである義務に適ったもの」と「たんに理性に適ったもの」とは明確に区別しなければならないと述べている (vgl. XXXVII, 52)。フッサールの理性概念と正、不正との関係については、Nenon, T., “Husserl’s Conception of Reason as Authenticity”, in : *Husserl Studies in Japan Vol. 3* (『フッサール研究』第三号), 2005, 47-57 を参照。

(5) 『リヴァイアサン』によれば、自然状態とは「自分たちすべてを畏怖させるような共通の権力がないあいだは、人間は戦争と呼ばれる状態、万人の万人に対する戦争状態にある」(*The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury Vol.III*, Sir William Molesworth (ed.), Scientia Verlag, 1966, p. 113)。自然権とは「各人が自分自身の自然すなわち生命を維持するために、自分の力を自分が欲するようにもちうるよう各人が持っている自由である。したがって、それは、自分自身の判断と理性とにおいて、そのためにもっとも適当な手段であると考えられるあらゆることを行う自由である」(op. cit., p. 116)。また、自然法とは「理性によって発見された戒律または一般規則であり、それによって人はその生命を破壊したり、生命維持の手段を奪い去るようなことがらを行ったり、また生命がもっともよく維持されるとか彼が考えることを怠ることを禁じられる」(op. cit., pp. 116-117) ものである。

- (6) シューマンは、ホッブズがフッサール国家論の思想的背景の一つであったと指摘している (Schuhmann, K., op. cit., S. 29ff.)。
- (7) 『危機』書のなかで、フッサールは、このような仕方でもわたしたちに経験されている世界を「特殊世界」(VI, 460)と呼んでいる。マルクスは、フッサールの特殊世界とは、わたしたちがそのなかで「家族の一員、政治的市民、宗教的人間、人間仲間一般等々の役割」を果たすものであると述べている (Marx, W., *Die Phänomenologie Edmund Husserl, Eine Einführung*; Wilhelm Fink Verlag, 1987, S. 129.)。
- (8) ただし、個人倫理学と社会倫理学との関係をめぐるフッサールの考えについてはいっそう慎重な態度をとっておかなければならない。というのも、1922/23年『哲学入門』講義とほぼ同じ時期に書かれた「個人倫理問題の刷新」のなかには個人倫理学(の解明)が社会倫理学(の解明)の基礎になると考えていたとも受け取れる趣旨の発言があるからである (vgl. XXVII, 22)。
- (9) Peucker, H., „Einleitung des Herausgebers“ zu *Husserliana* XXXVII, 2004, S. XXIV. そこでポイカーは、ゲッティンゲン時代の倫理学は、1920年代の現象学の新しい方向づけにもかかわらず決して取り下げられてはいないと指摘している。
- (10) この「経験的学」は、特定の空間と時間のうちに位置をもつ実在的な存在者を扱う事実的な学問ではなく、実在的な個物をもつ偶然性が相関的に関係している本質必然性を把握しようとする学問である。このようなフッサールの「経験」概念と事実(学)と本質(学)との関係については、とくに『イデー I』第一章第二節を参照のこと。
- (11) 1911年の「厳密学」論文において、「意識と対象との相関関係」(XXV, 17)を探究する場としての『純粋』意識 (ebd.) が語られながら、この純粋意識を獲得するための方法である現象学的エポケーや還元については全く語られていないのと同様、『改造』論文においても、その探究の方法に関しては、もっぱら本質直観だけが語られていることには注意する必要があると思われる。
- (12) 浜渦辰二は「理念化」に関して「日常生活のそれぞれの状況に相対的な、具体的な多様な世界のなかから、時間と状況を越えて成立するような理念(イデー)を取り出し、むしろそれによって日常生活を説明するようになることを、フッサールは『理念化(イデアリジーレン)』と呼んだ」と本章におけるホッブズ批判の理解にとって興味深い説明をしている (エトムント・フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波書店、2001年、340頁参照)。

例えば「厳密学」論文においては、知覚の働きや想起の働きのような、反復される意識の働きにおける同一のものが「本質」および「理念」と呼ばれ、これが現象学によってわたしたちに与えられる成果であり、それぞれ「本質直観」と「イデアチオン」(vgl. XXV, 30 und 32) という意識の働きによって捉えられると言われている。また『改造』論文の一つである「本質探究の方法」では、「本質探究〔という表題〕においてわたしたちが理解するのは、すでにソクラテス - プラトンによって導入された、理念視および理念認識を述定するための方法」(XXVII, 13) だとされている。「理念」をめぐるこれらの概念についての詳細な検討は、谷徹『意識の自然——現象学の可能性を拓く——』勁草書房、1998年、I 「フッサール現象学の五つの源流」第一章6補遺および第三章を参照。

(13) 『イデー』第二巻によれば、人格的自我とは、実在的世界のなかで生きている人間としての自我のことである。この人格的自我は、それぞれのわたしの世界をもつ。「人格〔＝人格的自我〕は、まさに表象し、感じ、価値評価し、努力し、行為する人格であり、そのような人格的作用においても何かと、その周囲世界の対象と関係している」(IV, 185f.)。人格的自我がもっているこの世界が「周囲世界」であり、わたしを中心に経験されている世界、わたしのその時々に関心や欲求に応じて、常にわたしとの志向的な相関関係のなかで立ち現れてくる世界である。この人格的自我とその周囲世界との相関関係を支配する規則が「動機づけ」である。フッサールの人格的自我と動機づけの問題については、谷徹の前掲論文、門脇俊介「現象学における『動機づけ』の概念」『山形大学紀要(人文科学)』第11巻第2号、1987年などを参照のこと。

第六章 意識の本質構造としての動機づけ

本章では、前章のホップズの倫理学との批判的対決を通じて浮かび上がってきた動機づけ **Motivation** の問題について考察する。この動機づけという問題構制はわたしと世界との志向的相関関係を問題にするフッサールの超越論的現象学における重要課題の一つでもあった。そこで本章では、フッサールが『倫理学入門』のなかでいかなる仕方で動機づけを論じ、どのような問題を明らかにしようとしたのかについて検討する。

動機づけは、フッサール現象学における倫理的な概念を代表するものである。この動機づけをめぐる「人格／人格主義的態度」との関連で、すでに50年以上も前から先行研究がなされている(1)。そして、それらの研究がなされる際の重要なテキストが『イデー』第二巻であった。

しかし、この『イデー』第二巻がとくに倫理学を主題として書かれたものではない、ということは周知の通りである。フッサールは、『イデー』第二巻について、『イデー』第一巻の諸論において次のように予告していた。『イデー』第二巻では「二、三の特別な問題群」を扱い、現象学が物理的自然科学、心理学や精神科学に対してどのような関係にあるかを明確にするのだ、と (vgl. III/1,7)。この予告にしたがえば、『イデー』第二巻の主たる目的とは、これらの学問を精査することから現象学的還元を遂行することの意味を、「現象学的還元がもつ教育的なもの」(IV, 179)を詳らかにすることにあつたと言える。

だがそうはいっても多くの先行研究が示しているように、この『イデー』第二巻のなかに倫理的な事柄についての分析が非常に内容豊かに盛り込まれていることもまた疑いのない事実である。それゆえ、もしこの『イデー』第二巻に見出される倫理的な事柄に関わる分析をフッサール自身による倫理学の規定に基づいて再検討することが可能であるとすれば、そのような試みには今なお十分に意義があるように思われる。

そこで本章では、長年にわたる『イデー』第二巻の執筆・改訂作業と同時期になされた『倫理学入門』における動機づけをめぐる考察に着目する。その一連の考察のなかで、フッサールが倫理学をどのように規定したのかを明らかにすることから、『イデー』第二巻の位置づけに関する上述の可能性の有無を見究める、という見通しのもとに以下のような手順で考察を進めていく。

まず動機づけをめぐるフッサールの倫理学がディルタイの思想にその源流をもっているということを確認する。そして、ディルタイに依拠したフッサールの倫理学が「精神生

Geistesleben」を生きるものである「人格的主観」やその人格的主観が経験する世界である「周囲世界」を考察するものであることを示す(一)。

次に人格的主観や周囲世界についての考察から、どのようにしてフッサールが動機づけを倫理学の主題としていくのかを提示する。まず精神生が精神的な習慣を獲得する場としての動機づけ連関であることを示す(二)。さらに動機づけが「合理的／非合理的」という観点から二つに区別され、そこから「理性の問い」の成立可能性を試金石として「能動的／受動的・自我的／没自我的・精神／心」という概念対として整理されることを示す(二a)。続いてこれらの概念対のうち、前者だけをフッサールが倫理学の主題としたことの意味について検討する。そこでは、フッサールが現象学的倫理学を構想する際に二つの確信を持ち込んでいることを指摘する(二b)。

最後に動機づけをめぐるその姿が明らかになってくる現象学的倫理学から超越論的現象学へと至る道筋をフッサールが二通りの仕方で予告されていることを示す(2)。フッサールによっては明確に語られてはいないがこの二つの道筋こそ、『倫理学入門』における動機づけをめぐる規定される現象学的倫理学が『イデー』第二巻での内容豊かな倫理的な事象の分析へと進んでいき、最終的には超越論的現象学へと至る道筋であることを明らかにしたい(二c)。

一 倫理学の研究領域としての「精神生」——ディルタイの「説明」と「理解」——

フッサールは、動機づけを論じる前にそもそも倫理学が何を研究する学であるのかを考察する。議論を明確にするためにあらかじめフッサールの答を示しておく、それはディルタイ(Wilhelm Dilthey 1833-1911)が提唱した精神科学が研究する「精神生」(XXXVII, 103)である。

フッサールは、倫理学がどのような学であるかという問いは自然と精神との関係をどうみるか、自然と精神とは学問的にどのような仕方で扱われるのがよいのかをめぐる議論と重なる、と考えている。フッサールがディルタイにならってその答とした「精神生」は、当時の「近代の感覚主義的で自然科学的な心理学」によって、その在り方に関して「もろもろの説明」がなされていたわたしたち人間の心との対比で論じられる(vgl. XXXVII, 104)。

ここで指摘されている近代の感覚主義的で自然科学的な心理学とは、哲学的にみれば、ロックやヒュームに起源をもつ「連合心理学」(XXXVII, 103)のことである。フッサール

は、この「連合心理学的な方法と説明方式」(ebd.)を採る心理学が自然科学的な方法を援用する時点ですでに「精神的なものの背理的な自然化」(XXXVII, 104)を行っているとは批判する。この「自然化」とは、人間や動物をこの世界のなかで特定の時間位置と空間位置をもつ身体と心という二つの実在的な層の統一体という意味での「心理物理的実在者」とみなすことで、精神的なものが心とされることである(vgl. VI, 208)。その結果、この心理学では「あらゆる精神的なものに固有本質的なもの」について「初めから見落として」しまうことになるのではないか、というのがフッサールの批判である(vgl. XXXVII, 104)(3)。

この批判の要点は「事実として存在する学問の規範や理想をそのまま〔他の学問へと〕流用すること」がもつ危険性の指摘である(4)。精神は、心のように自然科学が探究する「物理的なものの固有特性」(XXXVII, 106)である「機械論的な因果性」(ebd.)や「自然法則」(ebd.)で計れるものではない。自然科学は心の変化の「いかに／どのように」への問いに対しては十分に説明することができるかもしれない。しかしわたしたちの精神に関わる「なぜへの問い」(XXXVII, 104)には全く答えることができない。

フッサールによれば、この心の変化の因果関係を天体の変化のようないわば「モノ」の変化の因果関係から説明しようとすることに纏わる難点、哲学史的にみればプラトンの『パイドン』以来の問題(5)がはらむ難点に対して、もう一度注意を喚起したのがディルタイであった。ここでのディルタイへの評価は『イデー』第二卷第三篇「精神世界の構成」序論第四十八節でのディルタイに対する評価と同じものである。

ディルタイはこの問題を解決するために「自然科学のやり方」に則った「因果的に説明する心理学」に対して「新しい理解しつつ説明する心理学」を創設した。この後者の心理学こそ、あらゆる精神的なものをもつ固有独自の本質を研究するための「もろもろの精神科学」の一つである。フッサールは、倫理学がこのディルタイの提唱した精神科学のなかに属する学問であると考えている。そして、この精神科学としての倫理学がそれ相応の方法であらゆる精神的なものをもつ固有独自な本質を研究する場が精神生なのである(vgl. XXXVII, 104)。

精神生とは、端的に言えば、わたしたちの日常の生そのものである。よく知られているように、フッサールはわたしたちの生を「態度 *Einstellung* / 態度決定 *Stellungnahme*」と絡めて論じる。この態度との関連で言い換えれば、この精神生のなかでわたしたちはそのつどの状況に応じてさまざまな「理論的あるいは実践的」(XXXVII, 104)態度をとりな

がら生きていることになる。数学を学ぶ時には数学的態度（理論的態度）を、美術絵画を鑑賞する時には審美的態度を、といった具合にである。

フッサールはこの精神生を生きている主観を「人格的主観」と呼び、人格的主観がもつ世界のことを「周囲世界」と呼ぶ。周囲世界とは、当該の人格的主観としての「自我の意識生のなかで意識される世界」のことである。それは、人格として具体的な人間として生きているわたしを中心に経験されている世界、いっそう正確に言えば、わたしのその時々に関心や欲求などに応じて、常にわたしとの志向的な相関関係のなかで立ち現れてくる世界のことである。この意味で人格的主観は「志向的体験の主観として」己れの周囲世界を生きているもののことである（vgl. XXXVII, 104f.）。

ここから、フッサールの倫理学は精神生を生きる人格的主観や周囲世界の在り方を研究する学であると言える。この人格的主観や周囲世界を研究する際に動機づけが議論の俎上に載せられる。

二 精神的な習慣を獲得する場としての動機づけ連関

一では、周囲世界が人格的主観の意識生のなかで意識される世界であるということから、両者に志向的な相関関係があるということ述べた。これは換言すれば、周囲世界が人格的主観によってそのつどさまざまな意味を与えられているという意味で「構成」される世界であるということに他ならない(6)。

この両者の志向的な相関関係のおかげで、両者は「常に変化する」という本質をもつ。人格的主観が「成長する *sich entwickeln*」ことに応じて、その周囲世界も「発展 *Entwicklung*」していくのである。人格的主観が成長するのはこの主観である「自我存在が恒常的な自我生成である」からだ。これは、人格的主観が多様な志向的意識からなる不断のプロセスのうちにあるということである。人格的主観は「まさにこのプロセスのなかで」さまざまな能力や技術を身につける。「その〔自我の〕相対的にはとどまってはいるが、そうはいっても絶えず変化していく習慣 *Habitus*、性格」を獲得するのである。フッサールはそのなかでとくに主観の人格の中核を担うものを「精神的な習慣」と呼ぶ(7)。人格的主観がそこからさまざまな精神的な習慣を獲得し、成長するためのこの志向的意識のプロセスが「動機づけ連関 *Motivationszusammenhang*」、「動機づけの王国」なのである。フッサールの倫理学はこの精神的な習慣が獲得される場としての動機づけ連関を研究することから、先の「なぜへの問い」に答えようとする学なのである(vgl. XXXVII, 104ff.)。

しかしなぜそのようなことが可能なのだろうか。それは、フッサールがわたしたちの意識生を動機づけ連関と呼んでいることから推測できる。動機づけとは、わたしたちの意識生のなかで生じてくるある精神的な事柄と別の精神的な事柄とを結びつけている当のものである。換言すれば、動機づけとは「精神的な事実がそれとは別の事実『に基づいて』生じる[その仕方]、あるいは、これら[それとは別の事実]が生じてしまっていた『という理由から、Weil“』[精神的な事実が]生じるその仕方」を規定する「精神的な因果性」のことである。この精神的な因果性としての動機づけが自然科学の自然因果性と同じものではないのは明らかである。というのも、この因果性は『なぜとなぜなら』[からなる]連関、それ自体、徹頭徹尾、精神性 *Geistigkeit* の方へと向けられる連関、それ自体精神的なもの」であって、因果性は因果性でも「理解される因果性」だからである(vgl. XXXVII, 109f.) (8)。

まとめると、フッサールの現象学的倫理学はわたしたちの人格の根幹をなす精神的な習慣が獲得されていくさまを、この動機づけ連関の流れに即して「その『起源』へと遡行的に立ち戻る」(XXXVII, 107) ことで「なぜへの問い」に対する答を理解可能な仕方でも明らかにしようとする学のことである。

a フッサールの倫理学の主題としての合理的動機づけ

しかしながらこの精神的な因果性としての動機づけがすべてただちに倫理学の主題になるのかといえばそうではない。というのも「精神的な領圏 [=精神生] の至る所で二種類の動機づけが互いに絡み合っている」からである。その二種類の動機づけとは「合理的な動機づけと非合理的な動機づけ、高次の、能動的な精神性の動機づけと低次の、受動的あるいは触発的な精神性の動機づけ」である。なぜ能動的な精神性の動機づけが合理的な動機づけであり、受動的な精神性の動機づけが非合理的な動機づけと呼ばれるのか(vgl. XXXVII, 107f.)。

まず後者には「あらゆる連合」が属している(9)。フッサールは、ある人物の話題になりその人物の顔を思い出そうとしてそれが浮かんだと同時にエンガディーン (スイスにある渓谷地帯) の風景も浮かんできた、という例を挙げている。ある人物の表象がエンガディーンという風景の表象を覚起 *wecken* したのである。この覚起という働きが連合の一つである(vgl. XXXVII, 111.)。

この事例の場合、人物の表象はフッサールが思い出そうとしたものである。他方、風景

の表象は直接思い出そうと思っていないにもかかわらず思い出されたてしまったものである。これは意志的に、自覚的になされた人物の表象とともにいわば無意識のうちにフッサールの頭に浮かんできたものである。このような「想起されたもの」と「それ〔想起されたもの〕によって〔覚起されて〕想起されたもの」との連関が連合としての「受動的な動機づけ」であり (vgl. XXXVII, 111)、「非合理的な動機づけ」(XXXVII, 108) と呼ばれる。

これに対して前者の例としてフッサールは、わたし [=フッサール] はドイツが再び元気を取り戻すであろうと判断する、なぜならあらゆる没落現象に抵抗するドイツ国民の根源的な力を固く信じているからである、という事例を挙げている。このような判断とその理由との連関が能動的な動機づけ、「合理的な動機づけ」と呼ばれる (vgl. XXXVII, 108)。では両者の違いは何か。

受動的な動機づけでは、なぜそのような風景の表象まで覚起されたのか、と問われても、気づいたらそれが頭に浮かんでいた、という具合にしか答えることができない。というものの、風景の表象は自覚的な「態度決定によるいかなる能動性もない」(XXXVII, 331) ままに生じてくるものであり「意志的ではない」(ebd.) からだ。他方、能動的な動機づけでは、判断もその理由もわたしの自覚的な意識の働きのなかで自我の作用 Akt としてなされたものであるから「君はなぜそう判断したのか」(XXXVII, 108) という問いかけに対して応答することができるという。その意味でまさに文字通り能動的 aktiv なのである。

まとめると、受動的な動機づけでは、その風景の表象が覚起されたことに関して「理性的か非理性的か、正しいか正しくないのか」(ebd.) と問われても、まぎれもなく当人の意識のなかに生じたことには違いないのだがそれにもかかわらず当人にも「何も語ることがない」(ebd.)。これに対して能動的な動機づけの方は、なぜなら…だからだ、という具合に語られた理由、その根拠についてそれが理性的か否か、正しいか間違っているかを論じることができる。これが合理的動機づけと非合理的動機づけとを区分する基準になる(10)。

フッサールはこの基準に則って動機づけを二つの階層に明確に腑分けする。低次の、受動的あるいは触発的な精神性の動機づけである非合理的な動機づけは「下部段階、たんに心的なものの段階」(XXXVII, 110) へ、高次の、合理的な動機づけは「上部段階、際立たされた意味での精神性の段階」(ebd.)へと位置づけられる(11)。

この二つの階層を自我との関連で呼び換える場合に「純粋な受動的な段階」であるたんに心的なものの段階は「没自我的なものという性格、つまり能動的な自我の関与なしに進行する基層という性格」をもつと表現される。この段階では、例えば連合が働くような場

合「その際、自我は何もしないし、何も結びつけたりしない」。自我が関与しないのだから、そこで生じてくるものに対して理性的か否かの問い「正か不正か、真か偽か、善か悪か等々の問い」は正しく機能しない。このような正否／真偽／善悪をめぐる問いである「理性の問い」が成立するのは上部段階だけである。「自我から遂行された諸作用、…これらの作用のなかで、あれやこれやの意味内実の措定として自我によって遂行された措定」に対してだけである。こうして、動機づけのなかでも精神生の上部段階に位置づけられる合理的な動機づけだけがフッサールの倫理学の主題とされる (vgl. XXXVII, 110ff.)。

b 理性の問いとしてのフッサールの倫理学

以上のような道筋を通して、自我の能動的な関与とこれと一体的な理性の問いとを基準として腑分けされる合理的な動機づけだけを問題にする倫理学を構想するフッサールは「あらゆる倫理的な問いは正しさの問いであり、理性の問いである」(XXXVII, 116) と確言する。ここからフッサールの倫理学は精神生の上部段階に属する合理的な動機づけだけを扱いそれ以外のものは取り上げない学である、という定義をフッサールによる一つの公式見解とすることができる。

だがこれはいかにも狭隘な倫理学の定義ではないだろうか。フッサールのいう理性の問いとしての倫理的な問いとは何か、合理的な動機づけだけを扱うとは具体的にはどういうことなのだろうか。残念ながら、フッサールはここでこれ以上説明していないのであえて独自に例を挙げて考えてみたい。

「車内で席を譲る／譲らない」という行為を例に考えてみよう。わたしは座席に坐っている。車内の座席はすべて埋まっている。そのとき、歩くのも大変そうな老人が乗り込んできたことを知覚したとする。その時、わたしはたんに老人を知覚するだけではない。その知覚には、知覚によって覚起されたいくつかの意識が付随している。そこで覚起されている意識とは、ただちに席を譲る／無視して坐りつづける／寝ている振りをする／気づかなかったことにする／誰か代わってくれるだろうと思う…等々の意識であり、わたしはこれらの意識のどれかに動機づけられて何らかの行動を起こすことになる。

フッサールが倫理学において合理的な動機づけだけを扱うということを強調するのは、このような状況で知覚とともに覚起された意識にただ漫然と促されて行為するのではなく、これらの意識に常に能動的に目を向けよ、ということであると思われる。言うまでもないことだが、わたしたちが実際にこのような場面に遭遇した時に、すぐに何らかの行動を起

こすのではなくじっくり考えてみるほうが善いといっているのではない。というのも「もちろん、たしかに倫理的な領圏にも機械的な振る舞い *Mechanisierung* が存在する」(XXXVII, 116) ということをつッサーも分かっているし、このような機械的な振る舞いこそ、わたしたちが常識やマナーと呼んで、道徳的・倫理的に善い振る舞いとする行動様式に他ならないからである。このようなことを踏まえた上でつッサーは、たんにそのような常識やマナーにしたがって行為するだけではプログラムされた機械も同様であってまだ本当の意味で倫理的とは呼べないのではないか、と問いかけていると思われる。

では、つッサーがこのような問いかけをしていると考える根拠は何か。それは、倫理学では合理的な動機づけだけを扱うと述べる際につッサーが次のような二つの確信を持ち込んでいることから説明される。すなわち、第一に、上述の機械的な振る舞いにも、必ず何らかの「能動的な倫理的決断が先行しているに違いない」という確信であり、第二に、わたしたちの意識のさまざまな場面で起こりうる「たんなる思念」と「思念されたものの根源的な所有、根源的な獲得による所有」との区別を倫理学にも導入しなければならないという確信である (vgl. XXXVII, 116f.)。そこで次にこれらの確信について考えてみたい。

c つッサーの倫理学を支える二つの確信

まず第一の確信で述べられていることはこうである。わたしたちが常識やマナーとして、ほとんど無意識のうちに行っているような行為はどれも、元を質せばいつかあるときそのような振る舞い方が善いとわたしが判断し、そうするように決断したからこそ今身についているということである。過去のわたしのある能動的な決断が現在の行為を何らかの仕方で規定しているのだから、能動的な倫理的決断である合理的な動機づけだけを問題にすれば十分だ、というのである。

しかし、つッサーのこの確信の正しさはいったいどのようにして保証されるのだろうか。つッサーはその根拠を説明する代わりに、合理的、能動的な動機づけと非合理的、受動的な動機づけとの間にある特殊な基づけ関係に言及する。その特殊な基づけ関係とはこうである。「あらゆる〔能動的な〕自我作用と諸作用の連関のなかで構成される意識形成物はどれも、それ自身、受動性の没自我的な王国へと沈み込んでいき、そこでは非能動的 *inaktiv* になる」(XXXVII, 111)。

つッサーは、この沈み込み構造に関して付論のなかでさらにこう補足している。受動性の次元へと沈み込んでみてもはや能動的でなくなったそれらのものが、第一にかつては合理

的な動機づけであったこと、第二に現在生じている合理的な動機づけに先行していることという二つ意味で「先 - 合理的動機づけ *Vor-rationale Motivationen*」として、「理性の母胎」を形成し、そこで「潜在的理性」として働きつつ新しい「知性的作用 *intellectus agens*」(XXXVII, 331f. und IV, 276) を生み出すのである、と。

このように突如としてフッサールは、非合理的な動機づけがじつは自我と全く無関係ではないし、理性と何の関係ももたないものでもない、と主張する。フッサールはこの両者の特殊な基づけ関係を示唆することによって、何らかの別の仕方であれば非合理的な動機づけに対しても自我との関係を探り、理性の問いを投げかけることができるかもしれないという可能性を確保しようとする。そうして、倫理学がまずは合理的な動機づけだけを扱うのだが、その研究が進んでいくなかで必然的にその制限を越え出ていくような問題構制に突き当たることを予告している。

このような問題構制の一つが、例えば『イデーン』第二卷五十九節「可能性の主体としての自我」で論じられる自由な動機づけに対する受動性と能動性の問題である (vgl. IV, 253ff.)。この問題は、さらに非合理的な動機づけに潜む「無意識に働く合法則性」、「すでに無意識に加工しているその必然的な仕方」(XXV, 272) を明らかにし、最終的には「絶えず隠れて機能する理性」(VI, 97) を露呈させる試みへと、すなわち生の深層の次元で機能する超越論的主観性の働きを解明する試みへと逢着する。ここに動機づけをめぐる現象学的倫理学が超越論的現象学へと至る第一の道筋が予告されている。

では第二の確信についてはどうか。先に挙げた「車内で老人に席を譲る／譲らない」という例に即して考えてみよう。「たんなる思念」という言葉が指し示している事柄は、常識やマナーに従って老人の知覚が席を譲るという意識を連合的に覚起して、わたしは老人を知覚するやいなやほとんど自動的に席を立てて席を譲ったというような場合のことである。この時、あなたはなぜ老人に席を譲ったのかと問われても気がついたら譲っていた、あれこれ考える前に体が自然と動いていたと返答するだろう。これに対して「思念されたものの根源的な所有」というのは<わたしは老人に対して席を譲る、なぜなら…だからだ>という具合に、そうするのが善いと判断するだけの明確な理由に基づいて席を譲るような場合である。

フッサールは、この「たんなる思念」と「思念されたものの根源的な所有」という言葉を、倫理的な場面では「たんに価値があるとみなすこと *bloßes Für-wert-halten*」(XXXVII, 120) と「価値を愛しつつ把握すること *ein liebendes Erfassen des Wertes*」(ebd.)と表現

する。そして、両者の違いをわたしの能動的な理性の働きによる「洞察」(XXXVII, 117)の有無とする。プログラムされた機械のように、当事者であるわたしがある行為をたんに価値があるとみなしているだけでは倫理的とは言えない。その価値をたしかに善いという仕方で愛し把握しているのでなければならない。このように、倫理的な事柄に対して洞察に基づく自己省察が不可欠の契機となるという確信に基づいて、フッサールの倫理学は合理的な動機づけだけを問題にすることになる。この事実は『イデー』第二卷第六十節でフッサールが「理性の自律とは、…わたしがわたし自身で決断すること」であり、わたしが「自由に活動する、しかも理性という仕方でそう〔活動〕する」ことであると述べていることと一致する (vgl. IV, 269)。

しかしここでもまた、第一の確信の時と同様のことが生じてくるだろうということをフッサールはすぐさま付け加えている。倫理学は自らの行為を反省的に洞察するだけで終わりではない。そこからさらに、己れがたしかに善いとした行為を他者に対しても普遍化できるかどうかという可能性が問われることになるというのである。

ここに、現象学的倫理学が超越論的現象学へと至る第二の道筋が予告される。というのも、この普遍化可能性は感情移入という相互主観性の問題として検証されることになるからである。フッサールの問いはこうである。「ある自我が措定するある命題が万人によって措定され、また理念的な感情移入によって同じもの〔=命題〕として万人に認識されるという可能性」はどのようにして保証されるのか、と (vgl. XXXVII, 121)。

以上の二点を踏まえると、倫理学の研究領域を精神生の上部段階である合理的な動機づけだけに限定すると確言できるのはただ、この倫理学の始まりにおいてだけであるのは明らかである。フッサールは『倫理学入門』の動機づけをめぐって倫理学を規定していく際にこれまでの超越論的現象学の知見に基づく二つの確信を導入していた。この事実は、この規定作業を行っていた時点ですでに、フッサールが研究の進行とともにこの制限が必然的な仕方で突破されることになるということを十分に見越していたことの証左である。

フッサールにとって、動機づけが倫理学の主題になるのは、①ディルタイに依拠して、自然科学とは異なる精神科学的方法において心ではなく精神を探究し、②とくに人格的主観とその周囲世界という志向的相関関係から、精神的な習慣がそこで形成される動機づけ連関を考察しようとするからであった。さらにディルタイに倣って、③精神生を自我の関与とフッサール倫理学を特徴づける理性の問いという基準でもって、合理的動機づけと非合理的動機づけとの二つの階層に区分しつつ最終的には前者だけが倫理学の主題とされ

たのであった。

また、このように倫理学の主題をもっぱら合理的な動機づけだけに限定するという主張は、④フッサールの二つの確信に支えられてのことであった。しかし、この二つの確信には、⑤じつはすでに超越論的現象学の成果が混入していたのであった。それゆえ、フッサールが動機づけをめぐる倫理学に与えた制限は、⑥第一に、合理的な動機づけと非合理的な動機づけとの特殊な基づけ関係をめぐる問題によって、第二に普遍化に関わる感情移入という相互主観性の問題によって、研究の進行・深化とともに突破されていくことが予告されていたのであった。そして、⑦『倫理学入門』において現象学的倫理学はこの二つの問題とその突破の可能性に関する二つの道筋として規定され、この道筋にしたがって『イデー』第二巻において倫理的な事柄のいっそう詳細な分析が展開され、最終的には生の深層の次元で機能する超越論的主観性を解明する超越論的現象学へと至るものであるということ本章では明らかにした。

註

(1) 例えば、Brand, G., *Welt, Ich und Zeit*. Martinus Nijhoff, 1955, Son, B. H., *Science and Person*, Assen, 1972, Rang, B., *Kausalität und Motivation*. Martinus Nijhoff, 1973, 工藤和男「フッサールの人格概念」『倫理学研究』第11号、1981年、谷徹「フッサールの人格概念」『倫理学年報』第33集、1984年、品川哲彦「人格的自我——フッサールの自我論における——」『哲学』第37号、1987年、林克樹「フッサールにおける主観性と人格」『現象学年報』第13号、1997年などがある。

(2) 本章で取り扱う『倫理学入門』講義が行われた1920年代にフッサールが意欲的に取り組んだ研究課題の一つとして、現象学を開始するための動機づけをめぐる方法論的な問いが挙げられる (cf., Luft, S., “Editorial Report for Husserl’s Sokrates-Buddha”, in : *Husserl Studies* 26, Springer, 2010, p. 2)。論者は、『倫理学入門』のなかで示唆されている倫理学と超越論的現象学との関係がこの問いに対するフッサールの一つの解答になる可能性があると考えている。

(3) このように精神的なものを無理やり自然化し、自然科学の領域で取り扱うようなやり方に対してフッサールは、はっきりと強い口調で「自然科学のまがい物」(XXXVII, 123)を作り出すようなものだ、と非難している。この精神的なものの自然化に関して、フッサ

ールは『倫理学入門』の講義を行った直後の「現象学的心理学 1925年夏学期講義」や「ブリタニカ」論文の第一草稿（1927年）のなかで、この意味での自然化に基づいて展開される「心理物理的な心理学」（IX, 246）を支配する思考傾向を「心理学主義」と呼び繰り返し批判している（vgl. IX, 20-24）。これに関してフッサールは『イデー』第二巻第三篇第四十八節で、ディルタイとの対比においてエビングハウス（Hermann Ebbinghaus 1850-1909）の名前を挙げている。また、谷徹はフェヒナー（Gustav Theodor Fechner 1801-1887）の「精神物理学 Psychophysik」を念頭においていたのではないかと指摘している（谷徹「訳者解説」、エトムント・フッサール『ブリタニカ草稿——現象学の核心——』ちくま学芸文庫、2004年、190-191頁）。

(4) 工藤和男『フッサール現象学の理路——『デカルト的省察』研究——』晃洋書房、2001年、19頁。

(5) プラトン『パイドン』98b~99dを参照のこと。

(6) 人格的主観の周囲世界の構成に関しては『イデー』第二巻、付論十二参照（vgl., IV, 350f., 354ff.）。

(7) 例えば、『イデー』第二巻では、「自我は空虚な極ではなくむしろ自らの習慣性の担い手であり、そしてこのことは自我が個体的な歴史をもっているということである」（IV, 300）と言われている。

(8) この理解される因果性が、『イデー』第二巻では、自然科学が扱う「自然実在性としての事物と人間の間因果関係に代わる、〔精神科学が扱う〕人格と事物の間の動機づけ関係」（IV, 189）と呼ばれている。

(9) 『倫理学入門』のなかで、フッサールは「連合」についてこう述べている。「実際、連合というのは、〔ヒュームや連合心理学が主張するような〕ある種の引力や凝集力ではなく、…その内部で、すでに原初的な志向性が働いている動機づけというもう一つの形式のことである」（XXXVII, 180）と。

(10) 『イデー』第二巻では、とくに受動的な動機づけに関して、「動機は、しばしば深く隠されているが、『精神分析』によって明らかにされる」とか「気づかれず目立たず、『無意識的』である」と述べられている（vgl. IV, 222f.）。

(11) ここでの精神生の内部での区分に関しても、フッサールが「心」と「精神」という語を用いていることについては、『イデー』第二巻での両概念の使用法とも比較しつつさらなる考察が必要であろう。

第七章 快楽主義倫理学とフッサールの倫理学

本論文第五章ではホブズ倫理学とフッサールの倫理学との関係について論じた。そこでフッサールはホブズの倫理学を快楽主義の一形態とみなしていた。しかし『倫理学入門』におけるホブズ倫理学への批判はホブズの根本原理としての快楽主義的傾向に対して直接批判を加えるものではなかった。そこで本章では、ホブズ倫理学のみならず、快楽主義倫理学一般に対するフッサールの批判的考察を取り上げる。

ところで、フッサール自身による倫理学についてのまとまった考察は、『改造』論文(1922年から24年に執筆された五篇の論文)(フッサール全集第27巻)と『倫理学と価値論講義1908-1914年』(フッサール全集第28巻)とが公刊されているだけであった。しかし、2004年に『倫理学入門』が公刊されたことを一つの契機として、フッサール倫理学についての研究がにわかに活気づいており多くの成果が示されている(1)。

しかしその研究はまだその途についたばかりであり、研究者のあいだでしばしば用いられる「フッサールの倫理学」という名称に関してもそれが指す内実はずしも一様ではないように思われる。いやそれどころか、そもそも「フッサールの倫理学」という名称で呼ぶに相応しい、これまでの倫理思想史のなかで一線を画するような何かが積極的な仕方で提出されるのか、というきわめて重大な問題も提示されている(2)。論者は、この問題意識を共有しつつ、『倫理学入門』を精査することから、もしフッサールの倫理学と超越論的現象学とが接続可能であるとすればそれはどのような仕方であるか、という問いに答えることを研究目的の一つにおいている。この目的にしたがって、本章では『倫理学入門』における快楽主義批判を考察し、フッサールの考える倫理学の可能性の条件をとくに形式的価値論という観点から明らかにすることを目指す。考察の手順をあらかじめ示しておく。

まず快楽主義批判の意義を明確にするための予備作業として、『倫理学入門』のなかで改めて問われている「倫理学」とは何か、フッサールが「倫理学」という言葉でどのような学問を想定していたのかを示す(一)。次にフッサールの快楽主義への批判に目を向け、快楽主義の根本テーゼとそれに対するフッサールの批判を確認し、快楽主義の不十分さを明らかにする(二a)。その後「快をもとめて努力する」という快楽主義の言説をめぐる、とくに快をもとめる努力についてまず<アプリオリな次元>という観点から検討され(二b)、さらにその努力のなかでもとめられる快とは何かを価値についての現象学的分析から問い直す。そこでは、志向性という枠組みのなかで主観：価値づける作用／客観：価値という

二項図式が〈時間的：実在的／超時間的：理念的〉という観点から新たに規定される。この一連の作業のなかで、快樂主義がいかなる意味で真正の倫理学の基礎づけを不可能にするのか明らかにしつつ最終的にフッサールの考える倫理学の可能性の条件として何が要請されるのかという問いへの一つの答を示したい（二 c）。

一 『倫理学入門』における倫理学に対するフッサールのスタンス

本論文の第三章ですでに明らかにしたように、フッサールは『倫理学入門』のなかで「倫理学」をきわめて特殊な学問として規定している。しかしここでもう一度確認しておかなければならないことは、この『倫理学入門』では現象学の知見に基づく新しい倫理学である現象学的倫理学が具体的な形で展開される個所はほとんど見当たらないということである。そうではなく、さまざまな倫理思想と批判的に対決しようとするフッサールの目は何よりもまずその倫理思想が見落としていたものに向かい、それを補うための方法として「現象学」（XXXVII, 77）が提示されてくるということである。しかしその提示の仕方はあくまでも示唆的であり、結果としてどのようにして、そしてどのような現象学的倫理学が構築されるのかに関しては具体的な在り様で示されていない。

しかしもちろん、そこで提示されるものは、示唆的ではあれ超越論的現象学との密接なつながりを予感させるものである。それゆえたしかに「フッサールの倫理学は、…超越論的現象学の一部をなしている」と断言するヘイネマーの解釈は、この『倫理学入門』においても即座に妥当するようと思われる⁽³⁾。しかしいっそう重要なことは、フッサールの現象学的倫理学が具体的にどのような仕方で超越論的現象学の一部をなし、また接続するのかということであり、その考えられるいくつかのバリエーションがこの『倫理学入門』での個々の倫理思想との対決のなかで予告されているということである。

では『倫理学入門』のなかで現象学的倫理学はどのような学問として規定されているのだろうか。本章での論考に必要なかぎりですら簡単に振り返っておきたい。

フッサールは倫理学と論理学には相応の並行関係があるとし、そこから倫理学を次のように定義する。論理学が「真理を目指して判断する思惟の働きの技法論」であるとするならば、それと同じように倫理学とは、「意志の働きと行為する働きの技法論」である、と（vgl. XXXVII, 3）。そして、倫理学と論理学との並行関係というモチーフを堅持しつつこの定義を以下のように拡大修正する。

フッサールは『倫理的』〔という言葉〕を、もろもろの目標をともなった意欲すること

と行為することだけでなく、習慣的な意志の方向づけとして人格性のうちに留まる心映えも名指すものとする」(XXXVII, 8) と述べている。意欲や行為の働きだけでなく、それらの結果としてわたしたちの人格を規定するものとして蓄積される習慣性の働きの究明も倫理学の考察対象に加わる。というのも、さまざまな習慣性を備えた「自我や自我の道徳的な生に染み付けられた現象学的性格」(XXXVII, 163) の解明も倫理学の主要課題の一つだからである。その際、とくに、この習慣性を備えた自我の「自己評定、自己規定、そして自己教育の能力」(XXXVII, 9) についての考察が重要になる(4)。フッサールはこれらの能力の担い手こそが「実践理性」(XXXVII, 6) であり、この意味での実践理性をとくに「倫理的理性」(XXXVII, 78) と表現し、その批判的吟味こそがもっとも広い意味での倫理学の研究領分であるとする。

しかし、その研究はわたしたちの生の具体的な場面でどのようにこの理性が働いているのかということに直接向かうものではない。そうではなく、わたしの意志生を統括しているこの「実践理性がもつ諸規範」とこれらの規範に関わる「一般的な諸原理」(XXXVII, 6) とをアприオリな仕方でも明らかにすることへと向かうのである。

このアприオリな仕方での解明というモチーフがフッサール倫理学の独自性につながる。すなわち、フッサールの倫理学とは、ソクラテス-プラトンによって開始された哲学という「己れ自身の学的理念の道を捜しもとめ、それ〔理念〕にしたがって己れがなろうとしているもの、〔つまり〕厳密な学に、全き真正な意味での学になり始めることができるものである。これは、混じりけのない源泉から己れの概念を汲み取り、完全な洞察のうちで己れの原則を確認し、そのうえにそれ以外のすべてを厳密な根拠づけにおいて打ち立てる」(XXXVII, 46) 作業を通じて、一步一步積み重ねられていくものである。フッサールはこの意味での倫理学をとくに純粋倫理学と呼ぶ。

ではこの純粋倫理学を打ち立てるための唯一の出発点とされる「混じりけのない源泉」とは何か。それは、倫理的理性の領分、「〔実践〕理性の王国」であり、具体的に言えば、「自我によって遂行された諸作用」と「あれこれの意味内実の措定として、これらの諸作用において自我によって遂行された措定という側面」との相関関係 (vgl. XXXVII, 112)、 「意識と意識されたものとの相関物」(XXXVII, 74) である。純粋倫理学の役割はこの志向的な相関物を「本質直観」(XXXVII, 77) によって「学的に価値ある概念」(ebd.) へと精錬することにある。

このように、論理学との並行関係を保持しつつ、志向的な意識として、意欲、行為、そ

して習慣性に関わる倫理的理性がもつさまざまな規範をアプリアリな仕方で解明する学、これが『倫理学入門』において示された純粋倫理学の姿である。

二 『倫理学入門』における快樂主義批判

a 快樂主義の根本テーゼとそれに対するフッサールの批判

それではこの純粋倫理学と快樂主義批判とはいったいどのような関係にあるのだろうか。フッサールによれば、快樂主義は自己保存を根本原理として構築されたホッブズの利己主義に基づく倫理学と根本的には同一である。「[ホッブズの] 利己主義がもつ特殊なものを除外すれば、根本的な事実は快樂主義的倫理学と同一である」(XXXVII, 61)。このホッブズ倫理学と根本的には同じとされる快樂主義は、端的に言えば、「すべての人間は快をもとめて努力するのであって、それ以外のものをもとめて努力することなど全くありえない」(XXXVII, 85) とする考え方のことである。それゆえ、快樂主義者にとってはただこの「快だけが唯一考えられる究極目的である」(XXXVII, 65) ということになる。

このような快樂主義に対する批判として、「自然的なものと規範的なものとの混同」(XXXVII, 43)、あるいは「善いものと快との同一視 Identifikation von Gutem und Lust」(ebd.) という誤謬に基づいて、善という規範的な価値を快という事実的な事象から導出することはできないとする批判が挙げられる。「絶対的なべしへの問いに対して、事実についての問いが取るに足らないものであるということは一般的に証明されていた」(XXXVII, 62)。フッサールはこの批判を正当であるとしながらもさらに一步踏み込んでその意味を問い直すことから、必然的な仕方で真正の倫理学の在り様が示されてくると考えている。そのために彼はこの批判をも含めた快樂主義に対する徹底的な見直しを要求する。

フッサールの意図を明確にするために、あらかじめその見直しの概要を端的に述べておくと、それは、あくまでも事実についての問いの次元である「経験的なものと[絶対的なべしへの問いに関わる次元である] 原理的に規範的なもの」(XXXVII, 63) とを明確に峻別する必要がある、ということである。

ではなぜこの両者を峻別する必要があるのか。上述の通り、快樂主義の根本テーゼは「すべての人間は、自然本性から von Natur aus、快をもとめて努力し、不快を避ける」というものである。フッサールはこの主張の根拠を問う。快樂主義は、さまざまな場面で実際に人間が快をえようと努力するという事例をいくつも取り上げ、それらの事実的な事柄から帰納的に導き出されるものをその拠り所としているにすぎない。それゆえ「快樂主義者

は経験的なものうちにとどまったまま」であり、快樂主義は人間の経験からえられる事実に基づく倫理学、徹頭徹尾、事実についての問いの次元を遊動する倫理学でしかない。これに対してフッサールにとっての根拠づけとは、快樂主義のように現実性の次元で生じる経験的事実を積み重ねることではなく、現実性の次元を規定する可能性の次元、すなわち現実性の次元に先だつという意味でのアприオリな領分のうちに見出される根本構造を示すことである。この根本構造を示す作業にとって不可欠な契機が上述の経験的なものと原理的に規範的なものとを厳密に区別することなのである (vgl. XXXVII, 64f.) (5)。

以上のように、フッサールにとって快樂主義は経験的なものうちにとどまり、この世界のなかで生きている人間の心のなかで生起する経験的事実という枠組みを超えることがないという意味で「心理学的にいままだ素朴な」(XXXVII, 76) 倫理学なのである。ここに心理学主義に纏わる素朴さの克服という現象学的倫理学を主導するモチーフが明確な仕方では表明されている。

b アプリオリなものの次元への眼差しというモチーフによる快樂主義の不備に対する指摘

フッサールにとって快樂主義は経験的次元にとどまっているかぎり真正の倫理学ではありえない。しかしだからといって、快樂主義が真正の倫理学に対して何の役にも立たないと考えていたのでもない。むしろこれを現象学的にさらに詳しく分析することで、「厳密な学としての哲学」を目指す現象学的倫理学、『『純粹』倫理学、実践理性とその相関者についてのアプリオリな学としての哲学的倫理学』がもつ「固有の意味」と「比類ない機能」が明らかになると述べている (vgl. XXXVII, 63)。

ここに快樂主義に対するフッサール独自の評価がある。比喩的に言えば、倍率を上げることでより細部にまで入り込んで研究することができる顕微鏡のような役割を担う道具が現象学的分析なのであり、この道具を使用することで快樂主義には見落とされていたが、確実にそのなかに内包されていたものがみえるようになるということである。ではそれはどのような分析なのであろうか。順を追ってみていこう。

フッサールは可能性の次元での、アプリオリな領分での根拠づけというモチーフにしたがって、快樂主義が「究極目的」であるとした快についてさらに検討する余地があるとす。というのも、快樂主義にとっては自明の究極目的である快は、じつは「二重化された快」に他ならないからである。例えば、何か音楽を聴きたいと強く願う場合を考えてみ

よう。「音楽を聴くことに備わる快をもとめて努力する者」がもつ快とは、第一に、「手に入れるという快 *Erzielungslust*、『今、わたしはそれ〔音楽〕を手に入れている!』ということに備わる快」であり、第二に、「当該の音楽そのものに備わる喜び〔という快〕」との複合体である。前者と後者とは明確に区別される。というのも、前者は、例えば「その美しい音楽が予期せぬ仕方で、努力なしに与えられる場合には消えてしまう」ものであるが後者の方は残り続けるからである。明確な形で記されていないのだがフッサールは、もし快楽主義がこの両者を区別することに注意を払っていたならば、快楽主義も快をもとめて努力するということに内在するアプリアリな根本構造を捉えることができただろうと考えていたと思われる (vgl. XXXVII, 65f.)。

ではそのアプリアリな根本構造とは何か。強く希望するということであれ、欲するということであれ、一般にわたしたちが何かを手に入れようと努力している時、その何かは「彼〔努力する者〕には無いと思われている」(XXXVII, 67) ものである。その際、この「無いと思われているもの」はたんに「事象として表象されているだけでなく」(XXXVII, 70) 同時にすでに「愛すべきものとして、価値あるものとして」(ebd.) 「実証的に価値あるものとして *als positivwertig*」(XXXVII, 67) 意識されている(6)。「手に入れるという快」に関わる努力という事態には、この表象の段階ですでに、そのもとめる何かを価値あるものとみなす意識が隠れた仕方で働いているのである。

この隠れた仕方で働いている意識をフッサールは「合理的な動機づけ」(XXXVII, 82) と呼ぶ。この動機づけという隠れた働きは何の規則もなく働いているのではなく、それ相応の仕方で理性と非理性とがそれによって区別される「理性 *ratio*」(ebd.) にしたがって働いているものであることから合理的な動機づけと呼ばれる。それゆえ、努力という事態は快楽主義が主張するような単純な構造ではなく「わたしは何かによって、すなわち、ある先行する価値づけること〔=合理的な動機づけ〕によってそれへと規定されていることなしには何も切望し意欲することはできない」(XXXVII, 81) という構造をもつ。さらにこの構造にしたがって、表象の次元で価値あるものとみなされているものが実際にそれ相応の仕方で意識に与えられてくるのである(7)。

例えばわたしが音楽を聴く場合、まず何らかの旋律が<美しい>という価値をもつ旋律として表象され、その表象とともにある「その音楽を将来的に楽しむということのうちで期待されている快」が生じ、ついで実際にその旋律が聴こえてきて、先の期待が現実のものとなる時の「努力そのものの充実に備わる快」が生じる。この努力という意識の働きに

は「現実化の快 Realisierungslust」をもとめる「現実化する努力の働き ein realisierende Streben」には合理的な動機づけに基づいて生じてくる期待から現実化へと向かう移行のプロセスが、換言すれば「可能的な充実の仕方がすでに予描されている」というプロセスが根本構造として内包されているのである (vgl. XXXVII, 67 und 70)。

まとめると、前者の「手に入れるという快」とは期待の現実化という充実による「アプリアオリに必然的な増加に備わる快」(XXXVII, 66) のことであり、これまで無かったものが価値あるものとして意識され、それが獲得されていくという「[何らかの] 快をもたらす事象を手に入れることに備わる快」(ebd.) なのである。このことが快楽主義では見落とされているのである(8)。

c 志向的相関関係についての現象学的分析による快楽主義批判

本章二 b では、「二重化された快」のうち、前者の「手に入れるという快」の側から、快楽主義が経験的事実にとらわれて「努力することという現象がもつ諸構造」(XXXVII, 71)、努力することのうちに隠れた仕方で働いている合理的な動機づけという構造を見出すことができなかつたということのみた。そこで今度は、この合理的な動機づけと後者の「当該の音楽そのものに備わる喜び [という快]」との関係についてみてみよう。

フッサールは、快楽主義が「二重化された快」に注意せず合理的な動機づけという根本構造を見落とした理由をこう述べている。「価値づけることと価値とを、愛すべきものとして、善いものとして見出すことと愛すべきもの、善いものそのものを快楽主義は一緒くたにしている」(ebd.) からだ、と。快楽主義は「快が感じる主観のそのつどの状態ないし作用である」のに対して、その主観に快をもたらすものが価値であり、その「価値は客観に固有のものである」ということに気がつかない。その結果「感じることは主観的であり、[その感じることの対象である] 価値は客観である」ということを見落としている (vgl. XXXVII, 68f.)。フッサールは、一方の主観の感じることや主観の努力することを「動機づける作用」と呼び、他方、主観の動機づける作用を引き起こすものとしての価値を「その[動機づける作用の] 内実」としての価値を「動機」と呼んで両者を区別する (vgl. XXXVII, 82f.)。

ここでフッサールがこの主観／客観という語をきわめて特殊な意味で用いているということに十分注意しなければならない。というのも、この志向的相関関係にある動機 (価値) づける作用とその動機 (価値) との区別は<時間的 zeitlich／超時間的 überzeitlich>とい

う対概念を基準にしてなされているからである (9)。すなわち、ここで主観と呼ばれている意識作用の側に区分される「価値を価値づけつつ感じる働き」は、ある特定の「時間のなかで到来しては、過ぎ去っていくもの」であるという意味で「時間的」なのであり、またそのような在り方が「実在的 real」と形容される。これに対して、客観と呼ばれている意識対象の側に区分される「価値は、永遠の、つまり超時間的な存在をもつ価値として、それ自身永遠なものである」という意味で超時間的なのであり、同様にそのような在り方が「理想的 ideal」と形容される (vgl. XXXVII, 69)。まとめると、ここでの主観／客観は、常に志向的相関関係の枠組みにおける〈主観的作用：時間的：実在的／客観的価値：超時間的：理想的〉という組み合わせが念頭におかれているということに注意しなければならない。

それにしても、「価値は客観である」という先の発言に対しては次のような疑問が生じてくるのではないだろうか。たしかに「感じつつ体験すること」(XXXVII, 72)のような主観的作用は、ある特定の主観による特定の時間位置をもつ「何か通り過ぎて行くようなもの」(ebd.)であり、「時間的な出来事」(ebd.)であるから実在的と表現できるだろう。しかしその意識対象である客観的価値が理想的と形容されるのはなぜか。価値は実在的な意識作用の相関者なのだからこちらも実在的なものではないのか、と。しかしこのような疑問は客観としての価値の側に見出される実在的／理想的とを区別することによって、「実在的価値」と「理想的価値」とを区別することによって解消される。フッサールはこう述べている。「ソナタがもつ価値とそのソナタのコンサート演奏がもつ価値」とを混同してはならない、と (vgl. XXXVII, 69)。

フッサールが挙げているベートーヴェン作曲の「英雄」を例にして考えてみよう。例えば、1990年4月のウィーンとか2009年3月の東京でのコンサート、というような特定の時間位置において「演奏された英雄」が実在的価値であり、わたしの感じつつ体験する作用の第一の直接的な相関者である。これに対して、いつどこで誰に演奏されたものであれ、それは常に同じ一つの「英雄」と呼ばれる曲の演奏であったと意識されるという場合の、その「同じ一つの」という事態に関わってくるものが「英雄」の理想的価値である。「英雄」は事実、これまでも何千回も多様な仕方で演奏されてきたし、またこれからも演奏されるであろう。そのような多様で具体的な個々の演奏を超えて、あるいは、個々の演奏された「英雄」が「ある時は完全〔な演奏〕であったり、またある時は不完全であったり、演奏者の主観性にしたがって変化する」ということとは無関係に、それらはどれも「一にして

同じ「英雄」であると意識される。この意味での「英雄」が理想的価値としての「英雄」であり、「価値理念」としての「英雄そのもの」なのである (vgl. XXXVII, 72)。

ではこのように区分される実在的価値と理想的価値と主観的作用とはどのような志向的關係にあるのか。先ほど実在的価値が「第一の直接的な相関者」とであると述べた。それは、わたしは「英雄」の演奏にすっかり聴き入ってただただその演奏の心地よさに酔いしれているという状態のように、最初にこの実在的価値がわたしに現れる際には、わたしの「価値そのものを把握しつつ感じる」とそのなかで「感じられた価値」との区別など意識されることなく、ただ実在的価値である演奏された「英雄」のすばらしさだけが際立った仕方で、感じられているだけだからである (vgl. XXXVII, 71)。このような仕方で現れる第一の直接的な相関者としての実在的価値こそが「当該の音楽そのものに備わる喜び〔という快〕」、より一般的に言えば、「この〔快をもたらす〕事象そのものに備わる快」(XXXVII, 66) の正体に他ならない。

しかしこの実在的価値は、快樂主義者が主張するように、主観にとっての快／不快としてわたしに立ち現れてくるだけではない。というのも、その快／不快という主観の感情に基づいて、今日演奏された「英雄」はすばらしかつた／もう一つだった、というように価値評価の対象にもなるからだ。それだけではない。その時々感じたものに基づいて、多様に実在的価値を評価することから、例えば演奏者の力量不足や指揮者のテンポの乱れといった演奏された「英雄」のその時々をのよし悪しを捨象して、そもそもベートーヴェンの「英雄」にはどのような価値があるのかという具合に、「英雄」という曲それ自体がもつ価値、「英雄」の理想的価値へとさらに目を転じることもできるからである(10)。

ここで重要なことは、上述の「一にして同じ」「英雄」というような理想的価値へと向け変えられたわたしの眼差しは、たんにわたしにとって一にして同じというだけでなく、いつでもどこでもどんな主観にとっても一にして同じものとしてわたしに意識されるものへと向かっているということである。なぜなら、もしそうでなければ、ここでの「理想的価値」は「超時間的」なものと同義であるとする先のフッサールの定義に違反するからである。この実在的価値から理想的価値への眼差しの向け変えにともなって、演奏された「英雄」から「英雄」そのものへの向け変えにともなって、わたしの意識は「経験的对象」からそれとは別の「審美的対象」へと向かうことになるのである (vgl. XXXVII, 72)。

このような実在的／理想的という区分に基づいて、フッサールは主観の実在的な意識作用を①快／不快として、第一の直接的な実在的価値を感じる段階、これに基づいて、②わ

たしにとっての实在的価値として価値づける段階、さらにそこから、③「わたしにとってそして万人にとって」(XXXVII, 69) 妥当する理念的価値として価値づける段階という三層に区分けすることで、实在的ではない理念的価値が超時間的という意味での客観であると結論づける。

こうして時間的ではないという意味でたんなる経験的対象とは区別された審美的対象としての価値は経験的事実に基づく快楽主義では十分に扱うことはできない。快楽主義に代わってこの審美的対象としての価値を扱うための「価値論」が必要とされる所以である。この価値論は「もろもろの価値についてのアプリアリな学問」(XXXVII, 73)、「アプリアリな現象学」(XXXVII, 77)として、価値づける作用と価値との志向的相関関係を「本質直観」(ebd.)を用いて解明する作業のなかで一步一步作り上げられていくはずの「学的な価値論」(ebd.)である。これこそ、フッサールが厳密な学として構想していた現象学的倫理学を可能にする一つの条件として、『倫理学入門』における快楽主義批判を通じて形式的価値論という観点から際立たされたものである。

まとめよう。フッサールは『倫理学入門』のなかで、倫理学と論理学との並行関係というモチーフを堅持しつつ、倫理的な人格に関わる倫理的理性の働きをアプリアリな仕方であらためて究明するための厳密な学としての倫理学を構想していた。この倫理学に対して、快楽主義は経験的事実しかみていないために現実性の次元にとどまったままの素朴な倫理学であった。

快楽主義は快こそが究極目的であり、人間はひたすら快をもとめて努力すると素朴に考えてしまったが、じつは快をもとめて努力するという事態には表象の段階でもとめる何かを価値あるものとみなす意識が隠れた仕方で機能しているのであった。この隠れた働きがあるからこそ快をもとめて努力することができ、その獲得を期待しつつ手に入れようと努力することができるのであった。

さらに快楽主義は価値づける意識における理念的価値の問題にも気がつかなかったために、主観の意識作用と客観の価値とを明確に区分することなく、たんなる事実的経験の対象ではない価値を扱うことができなかつた。第一に、価値づける作用がもつ隠れた仕方で働く次元に目を向けること、第二に、価値をめぐる实在的価値と理念的価値との区分に目を向けること、この二点が快楽主義には見落とされていたのであった。

以上のように、アプリアリな根拠づけというモチーフにしたがって、現象学的分析を用いることでこれまでの倫理思想史においてなされたことない仕方で快楽主義の不備を指

摘すること、これが『倫理学入門』におけるフッサールの快樂主義批判の意義であった。快樂主義のテーゼは不十分なものとして完全に否定されるものではなく、いつか実現されるべき厳密な学としての現象学的倫理学を構築するための重要な導きの糸になるものであるということをいわば逆照射的に浮かび上がらせる試みがフッサールの快樂主義批判の眼目であった。

註

- (1) フッサールは、『論理学研究』(1900/01)において「現象学」を宣言するそのずっと以前から、倫理あるいは倫理学に対して強い関心をもっていた。このことは私講師としてハレ大学において彼が行った講義からして明らかである。ロートによれば、最初に「倫理学」という表題の講義を行った1889年から1900年までに、6度の倫理学という名前を冠した講義を行っている(その6度の講義とは、1889/90年冬学期の「倫理学」、1891年夏学期の「倫理学の基本問題」、1893年夏学期の「倫理学の基本問題」、1894年夏学期の「倫理学と法哲学」、1895年夏学期の「倫理学」、1897年夏学期の「倫理学と法哲学」である(vgl. HeU, S. X und Husserliana Dokumente Bd. I, Schuhmann, Kahl, *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, 1977, S. 45)。これは、同じ期間中に8度行われた「意志の自由について」の講義、7度行われた「哲学入門」の講義につぐ高い頻度である。さらに言えば、この期間中に7度行われた「意志の自由について」の講義もその表題からして倫理学に関係する講義であると考えられるので、これを合わせると計14度もの倫理学に関する講義を行っていることになる。また1901年以降、1928年にフライブルク大学を退職するまでにフッサールが行った講義をみても、1902年の「倫理学の根本問題」、1908/09年の「倫理学の根本問題」、1911年の「倫理学と価値論の根本問題」、1914年の「倫理学と価値論の根本問題」、1920年の「倫理学入門」、1924年の「倫理学の根本問題」と、計6度の「倫理学」講義が行われている。
- (2) 工藤和男「フッサール倫理学の可能性」『文化学年報』第58輯、同志社大学文化学会、2009年。
- (3) サラ・ヘイナマー「フッサールの革新の倫理学——個人主義的アプローチ——」飯野由美子訳、『現象学年報』第24号、日本現象学会編、2008年、1頁。
- (4) なかでも自己規定の能力は「自己規定というこの驚くべき現象」(XXXVII, 162)とし

て、シャフツベリの感情道徳論を批判しつつフッサール独自の概念である「道徳的自我」の在り方を明らかにする際に個別に考察されている（本論文第十章参照）。

(5) フッサールは快楽主義の根拠づけの不備を以下のように説明する。なるほど快楽主義が主張するように「人間の努力の働きや意欲の働き」を考察してみると、その働きが向かう「目標」として「そこで最終的に見出されるものは何かと言えば、それはもちろん快」であるのかもしれない。しかし快楽主義のこの主張は、さまざまな人間の顔の観察に基づいて、人間「主観には二つの目があり、さらにその中央に鼻がある」と主張するやり方と変わらないではないのか、と。フッサールは、そうではなく意識の根本構造に根ざした仕方とこれを説明しなければならないと述べる。すなわち、わたしたちが「Aが存在するということを確信している」場合、「その同じ意識においてAが存在しない」ということを確信することは絶対にありえないというようなやり方で、簡単な計算を行う際の意識で言えば「 2×2 は4である、ということを洞察している」場合、それと同時に「 2×2 は4ではない」と洞察するような可能性はないというようなやり方で説明しなければならない、と（vgl. XXXVII, 65）。

(6) フッサールはこのたんなる事象としてだけでなく価値あるものとしても表象されている在り方を「存在現実性 *Seinswirklichkeit* の意識」と「それに基づけられた価値現実性 *Wertwirklichkeit* の意識」という基づけ関係にある「二重化された意識」だと述べている（vgl. XXXVII, 68）。この「二重化された意識」は、『イデー』第一巻のなかで「二重化された志向、二重に配意されてあること」（III/1, 76）として価値づける意識の働きに固有の本質であると言われている。

(7) この「合理的な動機づけ」という隠れた意識の働きは、例えば、最晩年の『危機』書のなかで主題的に扱われることになる。そこでは、わたしたちの生に対して超越論的主観性がどのような仕方と機能しているのかをめぐり生の表層の次元と深層の次元との区別することから解明しようとする一連の問題が問い直されている（vgl. VI, 120-123）。

(8) しかしここでこの前者の「手に入れるという快」が「ア prioriに必然的な増加に備わる快」であると言える理由は何か。それは、努力することに内包されているあの根本構造が、何もわたしたち人間が努力する場合だけでなく「人間であれ、ケンタウルスであれ、考えられるどのような主体」の努力にも妥当する、ということにある。フッサールによれば、「純粹に、努力することそのものの本質には手に入れようと努力されるものがまだ無いということが前提されている」という事態は、ありとあらゆる事実的な主体に対して、つ

まり「主観一般」に対して妥当するものである (vgl. XXXVII, 67)。このような妥当性の在り方が「本質妥当性」(XXXVII, 76) と呼ばれ、この本質妥当性をもつさまざまな事態の探究こそがフッサールの目論む現象学的倫理学の課題となる。これが「手に入れるという快」を「アプリアリに必然的な増加に備わる快」とする理由である。

ここで「アプリアリ」を主観一般に妥当することとして説明する際に「ケンタウルス」というような想像上の主観を持ち出すということは突飛な発想として奇妙に感じられるかもしれない。しかしフッサールにとっては突飛な発想ではなかったように思われる。というのも、フッサールは『イデー』第一巻のなかで、空間的事物の知覚、超越的知覚の本質について言及する際、それが常にみられていない側面(地平)をもつという意味で不十全であるということはすべての人間だけでなく神にも妥当することであるという趣旨の発言を行っているからである (vgl. III/1, 89ff.)。

(9) フッサールはもう一つの基準として両者の「所与性様式」の違いを挙げている。この違いの要点は、価値づけることのような意識作用がどれも「わたしたちの体験」であり、この体験を捉えるためにはさらに「後からの反省的眼差しの向け変え」、「反省的知覚」が必要であるのに対し、価値という意識対象の方は当の体験のなかで常に「直進的にみられ *hinsehend*」、「直進的に感じられて *hinfühlend*」いるので、そうした反省を必要としないという点にある (vgl. XXXVII, 74)。

(10) このフッサールの発想は「知覚すること *Wahrnehmen*」と「価値を知覚すること *Wertnehmen*」という二種類の意識がもつ類縁性からきていると思われる (vgl. XXXVII, 71)。この二つの意識の類縁性は『イデー』第二巻ではこう述べられている。価値をめぐるあらゆる作用の基礎として、価値客観を原的な仕方で構成する意識が心情の領野に属する価値を知覚することである。この類似物が、ドクサの領野で、自我が客観それ自体のそばに根源的に(それ自体を把握しつつ)居合わせているということである知覚することなのである。このもっとも根源的な価値構成を担う価値を知覚することは、理論に先立つものとして、心情のうちで感じる自我が楽しみに没頭していることである。すなわち、審美的な価値把握や価値評価のような意識はこの価値を知覚することに基づいてなされる高次の意識ということである、と (vgl. IV, 8ff.)。

もちろん知覚と価値知覚との同一性と差異にはいっそう詳細な検討が必要である。その検討する際の一つの手引きになるものとして、とくに主観を時間的・実在的という概念と重ね、客観を超時間的・理念的という概念と重ねて考えることに関連して、『デカルト的省

察』の第五省察で示された客観的世界の構成の問題、すなわち、客観的世界の構成を「対化 Paarung」連合のような受動性の次元で機能するわたしの超越論的主観性がもつ超越論的相互主観性の働きから解明する試みが挙げられる (vgl. I, 121-177)。

第八章 シュティルナーの倫理的主観主義とフッサールの倫理学

フッサールは『倫理学入門』のなかで、シュティルナーの学説を前章で取り上げた快樂主義の一形態とみなしている。シュティルナーの学説はアリストIPPUSに代表される古代の快樂主義に対して、近代の倫理学説のなかに現れた「利己主義としての快樂主義」(XXXVII, 87)の一形態である、と。そこで本章では、シュティルナーを代表とするこの利己主義的快樂主義とそれに対する批判を取り上げる。

一 シュティルナーの主観主義

フッサールは「マックス・シュティルナー(カスパー・シュミット) [Max Stirner, Johann Kasper Schmidt 1806-1856, ベルリン大学でヘーゲル Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831 の講義を受講した後、独学で思索]」(XXXVII, 87)の思想を「もっとも極端な主観主義 *extremster Subjektivismus*」(ebd.)と呼んでいる。これはどういう意味か。

フッサールは彼の代表的著作『唯一者とその所有』(1844年)についてこう述べている。「それは、決して遊び半分な気持ちで書かれたものではなく、妄想による奴隷化という呪縛から人間を解放するというきわめて真剣な思いで書かれたものである」(ebd.)と。フッサールはこのように評価する際、具体的に著作を引用することはしていないので、どこを根拠にこの著作の目的を「妄想による奴隷化という呪縛から人間を解放する」こととみていたのかは確定できない。彼の試みそのものに関してフッサールはかなり高く評価していたのかもしれない。

フッサールが『倫理学入門』で問題にするのは呪縛からの解放を目指すシュティルナーではなく、彼の思索の全体を支えている「わたしの感情」(ebd.)である。フッサールはシュティルナーの「わたしの感情」について彼の「隣人愛」に対する捉え方からこう説明する。

シュティルナーは決して隣人愛を否定しようとしたのではない。しかし彼が言うには、隣人愛もまたわたしの愛 *meine Liebe* である。わたしは他者を愛し、その者を喜ばせ、助けになろうと寄り添い、慈悲を施す。なぜならば、その者を喜ばせること、その者の苦痛を取り去ることがわたしに喜びをもたらすからである。『愛』——彼 [シュティルナー] とともに読むとすれば——とは戒律 *Gebot* ではなくわたしの感情であり、何

であれあらゆるわたしの感情の一つと同様、わたしが所有するもの *mein Eigentum* である』(ebd.)。

シュティルナーは、キリスト教道徳において重要な行為基準とされる「隣人愛」を「わたしの感情」に起因する「わたしの愛」であるとする。わたしが他者を愛したり、慈悲深い振る舞いをしたりするのは、それが神の教えや正しい戒律だからではなくそうした振る舞いが「わたしに喜びをもたらす」からである。「わたしに喜びをもたらす」ものがわたしに対して何も存在しなければ、わたしは他者を愛したり喜ばせたりすることはしない。したがって、たとえ「隣人に関して偽証してはならない」とか「隣人の家を欲してはならない」という神からの命令であっても、そうすることでわたしに何らかの喜びがもたらされない場合には、わたしにとって何か心地よい感情が生じない場合には積極的にその命令に従うことはない。シュティルナーにとって「わたしに喜びをもたらす」ものとしてのこの「わたしの感情」が人間の唯一の行為基準に他ならない(1)。

フッサールは、シュティルナーのように、行為基準をわたしではない神に由来する戒律ではなくまさに「わたしの所有物」とする立場を「主観主義」と呼ぶ。この意味での主観主義の特徴は以下の通りである。

シュティルナーや主観主義者一般において、ここでもなおある役割を果たしている考え方はこうである。各々の人間がいかかに感じているのかはその者自身の事柄である。その意味でまた、各人はその個人的な自然本性 *individuelle Natur* をもち、[それぞれの] 異なった自然本性をもっている。当然のことながら、それにしたがってある者の感情は別の者の感情とは異なっており、[感情は] 純粋に主観的なものである。したがって、その者がいかかに感じるべきかということを他者に指図することは根本的な誤りであり、それゆえ、その者にわたしの感情の責任を帰することも根本的な誤りである。同様に、ある一人の他者であれ、共同体や民族部族に属する者であれ、他者によるそのようなばかげた要求に [わたしが] 服従することは根本的な誤りである、と (XXXVII, 87f.)。

主観主義の立場において行為基準とされる「わたしの感情」は、各々のわたしがもつ「自然本性」に応じて生じてくる個別的で個人的なものである。この「わたしの感情」はわた

し以外の他者によって指図されるようなものではない。それゆえ、主観主義者にとっては「〔己れの〕自我の王国においては各自が自由な絶対君主 *freier Souverän* である」。この自由な絶対君主としてのわたしに対して、唯一従うべき指針を与えるものが「わたしの自然本性」である。「わたしがわたしの自然本性をもち、いかなる他の自然本性ももっていないならば、それ〔わたしの自然本性〕はその内在的な法則性でもってわたしに対してわたしの歩む道を指図する」。この各自にそれぞれ与えられている「わたしの自然本性」は、それがもつ内在的な法則に依拠して、各自の「その表象の働き、思惟の働き、そして最終的には感じる働き」を指図するという仕方で倫理的な振る舞いだけでなくあらゆる行為を規定する。したがって、この表象、思惟、感情を支配する「わたしの自然本性」が主観主義のもっとも根源的な行為基準である。そのなかでも「わたしの所有物」という仕方で、〈わたし性〉を強調するシュティルナーの立場をフッサールが「もっとも極端な主観主義」と呼ぶのはこのためである (vgl. XXXVII, 88)。

二 主観主義への批判

主観主義の立場は、わたしの行為はわたしの自然本性とその内在的な法則に従って生じてくるわたしの感情によって決定されるというものであった。「いわゆる利己的な自己愛であれ、隣人愛であれ、神への愛であれ、芸術あるいは学問への愛であれ、わたしを常に動かすもの、それは常にまさしくわたしの愛である」(XXXVII, 88)。

フッサールは、主観主義がこのように「わたしの愛である」と主張する際に、その愛によって愛されているものは何か、を問うことから主観主義に対する批判を試みる。

しかし、こうした場合に、いったいわたしは何を愛しているのか、何を価値あるものとしているのか、何をえようと努力しているのか。ある場合には、例えば感性的な快楽のような——そこでわたしが価値あるものとしてえようと努力するものは感性的に享受されるべきものである——わたし自身のなかにある何か〔が考えられよう〕。また別の場合には、わたしの愛やわたしの努力の働きは〔わたしの〕外へと向けられる。わたしはわたしの喜びを目指そうとしているのではない、わたし自身〔について〕の認識を必要としているのでもない、わたしの能力を作り上げたいのでもない。わたしはその者が喜びをえるために他者を手助けしたい、その者の認識においてその者を豊かにしたい、教育者として彼の能力を育て上げたい等々〔ということも考えられよう〕

(XXXVII, 88f.)。

愛の対象とされるものは感性的な快樂のようなわたし自身のなかに見出されるものだけではない。場合によっては快樂と同じ仕方でわたしのなかには見出せないものも対象となる。そこでまず、対象の所在に関してわたしの内と外という二つの可能性が区別されねばならない。ここからさらに感情と価値とを区別する必要性が指摘される。

もちろん、もしわたしがそのことに喜びを感じなかったとしたら、あるいはそもそもわたしの感情のなかで、そのことに価値を見出さなかったとしたら、わたしはそういったことを意欲しなかったであろう。しかし完全に没頭しつつ、それ〔感情の働きのなかでそういったこと〕を体験しているけれどもわたしはそれへと向かってはいない。〔そうではなく〕わたしは価値づける働きのなかで価値へと向かっているのである (XXXVII, 89)。

ここで感情と価値との区別について言及されているのは、「価値」と表現されているものがわたしの内で生じている感情と同じ仕方でわたしの内にはない、とフッサールが考えているからである。

そのなかでわたしの価値づける働きが成立する感情は、この感情によってわたしに意識される価値ではない。わたしがえようと努力する他者の喜び、他者の認識や能力は、わたしに対する他者の価値としてそこにある。もちろん、外的事物がわたしの知覚の働きにおいて、〔ここにいる〕わたしに対してそこにあるのと全く同じ仕方で、わたしはわたしの価値づける振る舞いにおいてそれを意欲する。〔他者の価値の場合〕わたしはわたし自身へと向かいつつわたしにとってある善いことをなそうとする場合と同じ仕方で、わたしのなかにあるいかなるものも意欲しない (ebd.)。

これら一連の引用において、対象の所在に関わるわたしの内と外の区分が、感情と価値との関係として、より正確に言えば、「志向性という仕方で」(XXXVII, 90) 価値づける働きと価値との相関関係として描き直される。整理すると、

① 価値づける働きは感情のなかで成立するのだから、価値づける働きは感情の一種（下

位区分) である

② 価値は感情によってわたしに意識されるのだから、価値は感情の一種である価値づける働きの相関者である

③ 感情の一種である価値づける働きは、主観主義の言葉を借りれば、わたしの内にある「わたしの所有物」であるが、その相関者である価値は場合によってわたしの内にも外にもありうる。

④ しかもその際、<わたしの内にある>というその在り方は感情（価値づける働き）の場合と価値の場合では異なっている可能性があるということになる。

フッサールは③の価値の在り方に関してさらに説明を加える。「わたしは、わたしの内にあるのであれ、わたしの外にあるのであれ、人格的価値を意欲し、目指すことができるし、——例えば、わたしが芸術家である場合の芸術作品のような——全く人格的でない価値や理念的価値を意欲し、目指すこともできる」(XXXVII, 89)、と。この人格的価値と理念的価値との区別は④を考える際の手引きとなる。

前章ですでにみたように、フッサールは『倫理学入門』の古代の快樂主義を批判する個所で感情の働き（価値づける働き）と価値との差異についてこう述べている。

あらゆる形式における価値づける働きと(知覚の働きとの類比でそう名づけるのだが)価値を知覚する働きは感覚をもつ主観的作用 *Akt des fühlenden Subjekts* である。しかし価値は客観に固有の特質である。[...] 価値づける働き、感覚的に体験する働きは何か過ぎ去っていくものであり、時間的な出来事である。だが価値は時間的なものである必要はない。なるほど[場合によっては、時間的である]実在的な価値というものが存在する。[...] しかしまた理念的価値、すなわち超時間的な価値も存在する(XXXVII, 72)。

フッサールは感情とそこに包含されるわたしの意識の働きとしての価値づける働きを、主観主義の立場と同じく、わたしというある特定の主観的作用であり、ある特定の個人がもつ時間的な出来事であると考えている。しかし他方で価値は時間的なものとして、ある特定の個人がもつ人格的価値でありうるだけでなく、いつでもどこでも誰にでも価値があるものとして意識されるという意味での超時間的価値でもありうると主張する。前章での

快樂主義と同様、価値をめぐるこの事態に主観主義は見落としている。フッサールは、そもそも主観主義が感情の働き（価値づける働き）と価値とを混同してしまっていて、これら二つを区別できていないためにここで示された価値の区別についても全く捉えられていないと述べている（vgl. XXXVII, 89）。

主観主義が「わたしの感情」を行為基準と定めたのは感情と価値とを正しく区別できていなかったためである。わたしの行為基準、換言すれば、わたしの振る舞いを駆り立てる「動機」やわたしの行為の「目的」は「わたしの感情」ではなく、それによって意識される価値であり、価値づける働きの相関者としての価値である。主観主義が主張するように、「わたしの感情」がわたしの行為基準であるかのように見えるのは感情の価値化というプロセスの結果にすぎない。「ある感情が〔わたしのある行為の〕動機や目的になりうるのはただ、そのなかでそれ〔ある感情〕が、それはそれで価値あるものとされる第二段階の感情 *ein Gefühl zweiter Stufe* のおかげであり、そのなかでそれ〔ある努力という働き〕が、それはそれで努力される第二段階の努力という働きのおかげであるにすぎない」（vgl. XXXVII, 89f.）。

主観主義はこの感情の働きと価値との区別に盲目的であったために、「わたしたちは、『その』世界そのものについては何も知ることができない」、「というのも、『その』世界についての言説が意味と正しさをもつのはただ、認識する意識のなかで遂行され、何らかの仕方で正当化されるべき認識措定のおかげでしかないからである」とか「わたしたちは、己れ自身以外の何ものも知ることができない」といったような主張をする「おろかな不可知論」と同じような、その語の悪い意味での主観主義に陥っている。悪い意味での主観主義というのは、「『客観的に妥当する』『理性的に正当化する』という言明の対立命題」としての「『たんに主観的でしかない』という表現」のような意味で使われる主観主義のことである（vgl. XXXVII, 90f.）。

この脈絡において、悪い意味での主観主義のもう一つの欠点が指摘される。それは、主観主義の立場では感情と価値とを混同したまま「わたしの感情」という仕方でその〈主観〉性、〈わたし〉性が強く主張されるあまり、感情と理性との誤った対立構図までも強調されることになりかねない、という欠点である。フッサールは、主観主義一般に妥当するこの欠点を「悪い意味で感覚的に価値観取する働きを主観化する *das fühlende Werthalten im schlechten Sinn zu subjektivieren* という傾向」と呼んでいる。主観主義はこうした傾向をもつために、わたしたちの生におけるあらゆる実践のなかで働く理性の

問題、端的に言えば、「実践理性の問題」をうまく扱うことができない。というのも、彼らにとっての理性は「理論理性、判断する理性」だけだからであり「価値を知覚する働き、感じる働きは、それ自身において、固有の理性性格に対するいかなる名称も意味しない」からである。その結果、主観主義は「理性道徳と感情道徳との間の大きな争い」を引き起こす一因となってしまう (vgl. XXXVII, 92)。

ではフッサールは、以上のようなシュティルナーの主観主義に対する批判を通じて何を主張したかったのであろうか。

まずフッサール自身が明記していることとして、価値づける働きと価値との志向的相関関係を解明するためには「包括的な現象学的研究」と「価値づける理性と実践理性の超越論的理論」である「超越論的認識論」が必要であるということが挙げられる (vgl. XXXVII, 91)。こうした研究や理論は、フッサール現象学がその初期から掲げていた主観と客観との認識論的対立の乗り越えというモチーフと重なるものである(2)。

さらにフッサールが明記していないものとしては、主観主義がわたしのあらゆる行為の根源として示した「わたしの自然本性」と「その内在的な法則」というモチーフをフッサールの「理性」観に基づいて超越論的主観性との関係で問い直すという可能性が挙げられる。この可能性とは、本章の冒頭で引用したシュティルナーの『唯一者とその所有』についての「それは、決して遊び半分な気持ちで書かれたものではなく、妄想による奴隷化という呪縛から人間を解放するというきわめて真剣な思いで書かれたものである」というフッサールの発言に関して、シュティルナーの人間観、すなわち人間がいかなる仕方でもさまざまな妄想に取りつかれるのか、またどのような仕方そこから解放されるのかについて考察するという可能性である。この可能性については本論文の第十三章で、特定の文化や伝統からの解放のための現象学的還元という問題構制において論じる。

註

(1) シュティルナーの「わたし」や「わたしの所有物」という概念に基づく自己責任論については、住吉正美『哄笑するエゴイスト——マックス・シュティルナーの近代合理主義批判——』風行社、1997年、第4章に詳しい。

(2) フッサールは、ハートリー・ミルの連合心理学的利己主義に対して次のように述べ、シュティルナーの主観主義的倫理学と同様やはり学的な倫理学としては不十分であると述

べている。

たとえわたしたちが、精神生の諸事実、とりわけ理性生の諸事実についてのそのような
な連合心理学的説明のスタイル全体に対していかなる異論も唱えなかったとしても、
道徳的徳についての〔連合心理学によって〕提案された推論が導き出されることはな
いだろう。わたしたちが連合心理学の方法と説明の基盤へと目を向けるならば、おそ
らく、食欲さ **Geiz** と名誉心 **Ruhmsucht** の発生成立を説明することができるだろう。
しかし徳の発生成立は説明することができない。その〔徳の発生成立の〕場合には、
もろもろの利己的な動機がもつ力の増加よりもむしろ、その減少と最終的には消滅が
期待されるべきであったであろう (XXXVII, 103)。

第九章 17世紀の悟性道德論とフッサール倫理学

これまでの考察のなかで示したように、生の刷新を目指すフッサールの現象学的倫理学は「厳密な学としての哲学」という理念によって導かれていた。ソクラテスによってその萌芽が築かれ、プラトンによって開花されて以来、この「厳密な学としての哲学」を実現しようとする試みは今日に至るまでさまざまな形態をとって現れてくる懐疑主義との戦いを強いられてきた。フッサールは悟性道德論と感情道德論との論争もこの戦いという脈絡のなかで起こった出来事であると考えている。

そこで本章では、フッサールが『倫理学入門』のなかで、17世紀の悟性道德論を感情道德論との対比においてどのようなものと解釈し、どのように位置づけていたのかを考察する。考察の手順は以下の通りである。

まずフッサールが考える悟性道德とは何か、同時に感情道德とは何か、を確定するためその理論的基礎である合理論と経験論について考察する。そこでは、デカルト以後の倫理思想史の歩みを規定したとされる「合理的／理性的」なものを重視する合理論と「心理学的」なものを重視する経験論という二つの思考法が論じられる。次に悟性道德論の代表者とされるカドワース (Ralph Cudworth 1617-1688) とクラーク (Samuel Clarke 1675-1729) の思想とその批判を検討する。カドワースに対しては、アプリアリなものを神によって基礎づけようとする神学的基礎づけが批判される。クラークに対しては、倫理的な善悪の基準を人間に備わっている「自然本性」への適応と不適応とする立場である自然本性的基礎づけが批判される。

フッサールの理解によれば、哲学と倫理学の歴史における懐疑主義との対決に関して決定的な一撃をはなった者がデカルトであった。

近代の哲学はまさにデカルトにおいて、すべての世界認識にとっての根源である主観性への遡行によってすべての懐疑主義を根絶するという試みとともに始まる。それ以後、哲学は…論理的、倫理的、最終的には審美的客観性まで、すべての客観性を主観へと遡行的に関係づけ、すべての客観的妥当性の起源的源泉をそれ〔主観〕のなかを探し出すための努力によって支配された (XXXVII, 126)。

こうした主観性への遡行の試み、すなわち客観的妥当性の起源を主観のなかを探し出そ

うとするデカルトの試みは、主観に与えられているとされる感情と理性（悟性）という二つの相に応じて、心理的な方向と合理的な方向という相反する二つの方向で展開される。

「心理学的 *psychologistisch*」という表現は、一般的に、論理学と倫理学、そして何であれ純粋理性についての規範的学問のすべてを心理学によって基礎づけるような教説を意味する。したがって、論理的規範、価値論的規範、倫理的規範、そしてまた最高次の原理的規範における人間の心的生の諸事実についての表現にすぎない (XXXVII, 127)。

ここで注目しなければならないのは、ここでの「心理学的」という表現がもつ意味がそのまま「経験論 *Empirismus*」の一般的特徴を示すものであるということである。

何であれ心理学的倫理学と心理学的理性論は総じて経験論的 *empiristisch* である。しかし経験論はより一般的には次のことを表現している。すなわち、…その [学問の] 原理的諸命題は経験的に一般的な事実一般についての表現であるということである。こうしたものは心理学のうちに、あるいはそれとは別の経験的生物学や他の自然科学のうちにも存在するだろう (ebd.)。

これに対して合理的な方向とは次のようなものである。

それとの対比において、「合理論的 *rationalistisch*」という表現で理解されるのは、理性についての学問を経験的でないものとして、したがって純粋に合理的なアприオリな学として理解するような教説である。それゆえ、このいたるところからわたしたちに立ち現れてくる理解によれば、論理学と同様あらゆる真正な倫理学と価値論は合理的であり、合理論が唯一可能な教説である、ということである (ebd.)。

フッサールはこのように「心理学的」と「合理論的」という表現を定義し、そこから経験論と合理論の意味を確定している。本章で取り上げる悟性道德論はこの意味での合理論に基づく倫理学説である。「悟性道德と感情道德との論争」という表題で17世紀末からカントにまで至る大論争は「そのなかで、合理的倫理学かあるいは経験的 - 人間学的倫理学

かをめぐる論争」が繰り広げられた「歴史的な形式以外の何ものでもない」(XXXVII, 128)。フッサールによれば、「合理的倫理学」の土台となる「合理論」と「経験的 - 人間学的倫理学」の土台となる「経験論」はそれぞれ次のような傾向をもっている。

歴史的にみて、総じて経験論には何であれアприオリな学を否定しあらゆる種類のアприオリを概念神話 *Begriffsmythologie* とみなすという傾向がある。これとは逆に合理論には、あらゆる真正で、方法的に最後まで完全に仕上げられた学問をアприオリな学とみなし、その時、経験的な学を合理的な学のためなる暫定的な下部段階 *vorläufige Unterstufen* として、不可避的に不完全な予備段階として理解する、という傾向がある。例えば、スピノザとヴォルフのような極端な合理論者がおり、ミルのような極端な経験論者がいる (ebd.)。

一 カドワースの思想とその批判

フッサールのこのような傾向をもつ悟性道德論者としてまずカドワースを挙げている。フッサールの理解によれば、一般に「ケンブリッジ学派」の一人と目されているカドワースの思想的源流は「すべての合理論の父祖であるプラトン」とトマス・アクィナスの二人である。カドワースは、プラトンから「数学的真理がもつ超経験的理念性」という考え方を受け継ぎ、トマスからあらゆる存在、あらゆる真理を神によって基礎づけるという考え方を受け継いだ (vgl. XXXVII, 129f.)。いっそう具体的に言えば、前者から合理的倫理学がもつ一般的特徴を形成する考え方が生み出された。それは「合理論の固有独自性を保持する倫理的なものの数学的なものとの平行化」(XXXVII, 129) という考え方である。

もろもろの数学的真理はわたしたちの精神がそれらに従事しているかどうかに関係なく、まさにそれであるものであり続ける。それらはそれらに従事する思惟するものによって創設されるのではなく、たとえ幾何学についてのすべての知が失われてしまったとしても〔そのこととは無関係に〕それ自体で実存する。人倫性の根本法則も事情はそれと同じである (ebd.)。

フッサールはカドワースを含め、合理的倫理学一般に共通する倫理的なもののアприオリ性という考え方を評価する。フッサールもまた倫理的なもののなかに何らかの「超経験

的なもの、超人間的なもの」として取り出される成分があることを認めている。しかし、このアприオリ性の基礎を「トマスの教説」にならってカドワースが神にもとめた点を厳しく批判する (vgl. XXXVII, 130)。

フッサールによれば、カドワースがトマスから受け継いだものは数学的真理だけでなく、倫理的真理を含むあらゆる「永遠真理の妥当の究極的根拠が理性についてのこの〔トマスの教説のような〕形而上学的理論にしたがって神のうちにある」とする立場である。しかしフッサールにとって、カドワースの立場は「神学への逃走」、「見せかけの基礎づけ」にすぎない。なぜなら、こうした立場が「わたしたちが神を信仰することは正しいことであるとする源泉はどこにあるのか」という問いに対して〈それはまさに神のうちにある〉と答えるしかなく必然的に「循環」に陥ってしまうからである。この意味でカドワースの悟性道徳はどうしても神を持ち出さなければ立ち回らない「他律的な道德体系」でしかない (vgl. XXXVII, 131f.)。

ここからフッサールはアприオリなものを神によって基礎づける立場を廃棄し「神の権威」を持ち出さずに、数学的真理であれ、倫理的真理であれ、あらゆる真理の絶対性——超経験的、超人間的という意味での絶対性——を確保するという課題が浮かび上がるとする。フッサールはこうした課題を倫理的真理の「自律」をめぐる課題であると表現している (vgl. XXXVII, 133.)。

ではこうした「自律」をめぐる課題はいかにして解決されるのか。その手がかりは数学的なものと倫理的なものとの平行化と同時に両者の差異を正しく見定めることである。両者の差異はそれぞれの法則に違反した場合に生じる結果に表れる。「数学的法則に違反する者は誤謬に陥る。倫理的な法則に違反する者は罪 *Sünde* に陥る。このことは倫理法則がもつ二重の意味をわたしたちに気づかせる」。この「二重の意味」とは、「倫理的な法則」が「たんなる理論的言表」ではなく、そのうちに「普遍的な要求、意志とその主観への普遍的な命法」を含むような「理論的な法則言表」でもある、ということである。この倫理的な法則がもつこの二重の意味への盲目は、カドワースの「理性」概念の不備と直結する (vgl. XXXVII, 134)。

カドワースは理性を数学的真理と数学的法則に関係する「判断する理性」としてしか捉えていなかった。しかし倫理的な事柄の真理や倫理法則に関係する理性は「判断する理性」ではなく、その「判断する理性」をも包括する「実践理性」、「なすべしそのもののなかにある理性 *Vernunft, die im Sollen selbst liegt*」である。フッサールはこうした事態をこう

表現する。「判断する倫理学者がもつ理論理性」、「その理論的に判断することは、なるほど意欲や行為に関係する。しかしそれは事象 *Sachen* に関係するのではなく、それら〔事象〕そのものから生み出されるべき何らかのなすべきこととなすべきでないこととの差異に関係するのである」(XXXVII, 136)、と。

二 クラークの思想とその批判

こうした意味での実践理性に対する盲目は、『倫理学入門』において取り上げられるもう一人の悟性道徳論者であるクラークにも妥当する。フッサールはクラークの悟性道徳の特徴を次のようにまとめている。

数学的法則と同様、倫理的法則も事柄それ自体に固有の本質 *eigene Natur der Dinge selbst* に由来する。それら〔倫理的法則〕は、自然本性の法則 *Gesetze der Natur* あるいは正しい理性の法則である。数学的法則と同じように、永遠に妥当し絶対に変化しないものである。…〔数学的法則と同様、〕倫理的対象の自然本性のうちには、人格や行為、それらに特殊な仕方では属しているもろもろの関係がある(XXXVII, 137)。

クラークにとっての倫理的法則の基礎は倫理的な事柄そのものがもつ自然本性である。この自然本性のなかに見出されるさまざまな関係への「一致 *Übereinstimmung* と不一致」ないし「適応 *fitness* と不適応」が倫理的な善悪の基準となる。この関係への一致と不一致、適応と不適応は、数学的对象や数学的法則が個人を超えて人間一般に等しく妥当するのと同じように、「類」としての人類に共通に与えられているものであり「この類の等しさ *Gattungsgleichheit* のうちに基礎」づけられている (vgl. XXXVII, 137f.)。クラークの試みは「倫理的法則を〔類としての人類に共通する〕『自然本性の法則』と解釈することによって、倫理的懐疑主義からその無制約的な客観的妥当性を確保する」ものであった。その際、クラークが倫理的法則を、例えば三平方の定理が幾何学の自然本性に属しているのと同じように「人間の行為と心映えの『自然本性』に属している」ものと解釈してしまったために、先のカドワースと同様、クラークも実践理性への盲目に陥ってしまったと、フッサールは批判している。(vgl. XXXVII, 144)。

フッサールは、クラークが「自然本性」という語に拘泥しすぎたために、数学的法則に代表される「自然法則」と倫理的法則である「規範法則」との差異に盲目であった、とい

う仕方でこの実践理性への盲目を指摘している。

というのも、何者もその行為によって事象の本質法則を破ることはできない。その者はただそれらについての誤った判断をするだけであるからだ。しかし規範法則はわたしたちの行為によって破られることがあるし、常にそうなりうる。わたしは明るさを暗闇にすることはできない、2を3とすることもできない。わたしはそれらについて誤って判断することがある〔だけだ〕。しかし規範法則は、もしなすべきでないことをしてしまった時には破られる（XXXVII, 141）。

自然的法則と規範法則は同じものではない。フッサールはそれぞれについて、その事柄それ自体がもつ自然本性があることには同意する。しかしそれらを「自然本性」という表現で一括りにし同列に扱うことが誤りであり、それらはそれぞれに相応しい仕方で取り出されねばならないものであるとする。

以上のように、フッサールは合理的倫理学が経験的 - 人間学的倫理学に対してアприオリなもの存在を確保しようとしたことは高く評価している。しかしそのアприオリなもの基礎づけを神にもとめる立場（カドワース）も数学的なものとの強い平行関係において自然本性にもとめる立場（クラーク）も否定した。だがアприオリなもの基礎づけに関するフッサールが歩もうとした第三の道は『倫理学入門』において具体的な仕方では示されていない。ここで暗示されているのは、フッサールの実践理性が関与する〈論理的客観性・倫理的客観性・審美的客観性〉という三つの客観性の志向的分析と規範法則の独自性に関する構造分析だけである。

第十章 シャフツベリの感情道徳論とフッサールの倫理学

本章では『倫理学入門』における純粋倫理学の姿を実質的实践学という観点から検討する。ロートの言葉を今一度確認しておく、フッサールの実質的实践学とは「倫理的意志を創設する主観」(HeU, 141) についての学である。この倫理的意志を創設する主観の問題とは、自我がいかにして己れを倫理的な自我として創設するのかという「自我の自己規定」(HeU, 149) あるいは自我の「自己教育」(XXVII, 37) の問題である。『倫理学入門』でフッサールはこの実質的实践学の問題をシャフツベリの感情道徳論との批判的対決のなかで論じている。

具体的に言えば、本章では「道徳的自我」が考察される。周知のように、自我の分析およびそのなかで展開されるさまざまな自我概念の規定は『イデー』第一巻以降、フッサール現象学の主要課題の一つであった。『イデー』第一巻では純粋自我が、『イデー』第二巻では人格的自我が新たに導入された。さらに『デカルト的省察』においては、わたし、他者そして世界といったあらゆる存在者を構成する超越論的エゴ(超越論的自我)の具体的分析のなかで、諸体験の同一極として自我、習慣性の基体としての自我、そしてモナドとしての自我という三つの自我概念が示された(vgl. I, 100-103)。これらの自我概念やそれぞれの自我の関係については、現在までに数多くの研究がなされてきた。しかし本章で取り上げる道徳的自我はこれまでほとんど論じられていない。

そこで本章では、まずこの道徳的自我がどのような脈絡で、どのような仕方で登場してきた自我概念なのかを示す。次にこの道徳的自我と人格的自我とを比較することで、道徳的自我が際だった意味をもつ独特の在り方をした人格的自我であることを明らかにする。

本章で考察されるべき課題は次の二つである。

- ① 道徳的自我とはどのような自我概念なのか
- ② 道徳的自我の特性とは何か

あらかじめ考察の道筋を大まかに示しておきたい。

一では、『倫理学入門』のなかで、感情道徳論者であるシャフツベリ批判を通じて語られる道徳的自我について論じる。その際、まずフッサール独自の視点からみたシャフツベリの感情道徳論の功績とその批判の要点を示す(一 a)。次に、その批判に基づいて、道徳的自我が「己れの道徳性の自己原因としての己れを知るもの」とであると定義されていくことを確認する(一 b)。

二では、シャフツベリとの思想的対決のなかで取り出されてきた道徳的自我の特性を人格的自我と比較することで明らかにする。そこで、まず『イデー』第二巻で論じられた人格的自我について概観し(二 a)、そこから、フッサールの道徳的自我が、追究する実践的真理の区別にしたがって二つのレベルに区分されるという特性をもつことを明らかにする(二 b)。

一 道徳的自我の規定

『倫理学入門』のなかの「感情道徳 *Gefühlsmoral* の性格的類型を作り上げた」(XXXVII, 155) という意味で「第一の、いわば古典的感情道徳論者であるシャフツベリ卿 (1671-1713)」(ebd.) の倫理思想と批判的に対決する個所で、フッサールは「道徳的自我 *das moralische Ich*」について述べている(1)。そこでまず、道徳的自我とは何かを明らかにするために、フッサール独自の視点からみたシャフツベリの功績とその批判の概要を示す。

a 『倫理学入門』におけるシャフツベリ批判

フッサールはシャフツベリの功績を論じるにあたって道徳性と人間との関係について言及することから始める。その関係とは次のような関係である。わたしたちは普通、動物を道徳的存在者とはみなさないだろう。「それ〔道徳的存在者〕とともに、道徳性、徳が問題になるのは、当該の精神的存在者が理性的存在者 *Vernunftwesen* でなければならない」。換言すれば、「それ〔精神的存在者〕は、反省の能力、そして、それに支えられている認識の能力をもっていなければならない」。人間が「反省的に、己れの諸傾向性やその〔傾向性の〕諸対象に目を向け、それらについての諸概念を作り出し、それら〔諸概念〕について熟考することができる」能力をもっているということ、シャフツベリにとっての理性はこの能力のことに他ならず、まさにこれこそが人間をして道徳性や徳が問題になるような存在者たらしめているものなのである。シャフツベリは、道徳性や徳が問題になるのは理性的存在者として反省能力と反省に基づく認識能力をもつ人間に対してだけだと考えていた。この意味で、シャフツベリにとっての道徳性は人間にだけ関係するきわめて特殊な事柄なのである (vgl. XXXVII, 156)。

またシャフツベリは、この意味での理性とともに、反省能力と認識能力とともに、わたしたちのうちに「新たな情感 *neue Affekte*、したがって第二段階の情感、尊重と軽蔑とい

う感情、是認と否認〔という感情〕が生まれると考えた。この第二段階の情感ないし是認か否認かという感情が、あらゆる「道徳的判断」の源泉であり、シャフツベリの感情道徳論を特徴づける概念である「反省情感 Reflexionsaffekt」である。それゆえ、彼にとっての道徳的判断は「たんなる認識能力としての悟性の事態ではない」。「むしろ、感情のなかで、是認か否認かという反省情感の形態のなかで承認的評定と拒絶的評定が実現される」ことなのである (vgl. XXXVII, 156)。

以上のように、道徳的判断を反省能力とそれに基づく認識能力とともに生じてくる新たな情動、端的に言えば「道徳的感情」(XXXVII, 157) であるとシャフツベリが洞察したこと、加えて「もろもろの徳作用に対する反省と反省的是認 reflektive Billigungen の必然性を証示したことが彼の功績であった」(XXXVII, 165)、とフッサールは述べている。

この発言から明らかのように、フッサールはシャフツベリの感情道徳論における理性、反省能力と認識能力という考え方をその功績として認めている。しかしまさに功績として認めたその理性、反省能力と認識能力に対して返す刀で批判を加えている。なかでも、もっとも鋭く批判されるのは反省の対象についてである。そこで今度はシャフツベリに対する批判をみてみよう。

通常、わたしたちが反省するという場合、かつての自分の振る舞いが反省されるだろうし、さらにはそのように行為した自分自身が反省されることだろう。だとすれば、反省は、大きく区分すれば「当該の自我 - 主観自身」と「それによって遂行された作用」(XXXVII, 161) との二つに向けられるものだと言える。しかし「シャフツベリはこの点について区別していない」(ebd.)。フッサールは、シャフツベリの反省(反省情感)が後者にだけしか向かっていない点を厳しく批判する。

フッサールの批判の要点は、当該の自我主観への反省とその自我主観が行った作用への反省を明確に区別すべきであるということである。なぜそのような区別が要求されるのか。その答は、理性をめぐる二人の解釈の相違に現れる。もう一度確認しておくと、シャフツベリは反省とそれに支えられた認識能力とを理性と解釈していた。そして、この意味での理性が反省情感として何らかの徳作用へと向かうことで道徳的判断が生じてくるというものであった。しかしフッサールは以下のようなこれとは違った理性解釈を示している。

主観は、物件世界 *Sachenwelt* へと入りこんでそれ〔物件世界〕を価値づける主観は、目的を定め、この目的のための手段をもとめて努力する。その際それ〔主観〕は理性

的な仕方で行うであろう。考量し、価値評価する反省のなかで、わたしたちはあるいはそれ〔主観〕自身は、…己れの行為の仕方の正しさを証明するだろう。しかし、いずれにせよ、このような反省以前に、ある理性段階 *Vernunftstufe* が存在している (XXXVII, 161)。

このようにフッサールが主張するとき、そのなかに潜んでいる彼の理性解釈は反省以前にすでに、反省によって自覚されていないという意味で素朴な段階ではあるけれども何らかの理性的な自我主観として存在しているという解釈である。換言すれば、フッサールは、わたしたち人間が生きている限り程度の差はあるがいついかなる時でも理性が働いていると考えている。ここに理性をめぐる両者の決定的な解釈の違いがある。

シャフツベリが示したような反省情感のなかで道徳的作用に対してだけ、言い換えれば、たんに己れの振る舞い方についてだけ下される道徳的判断では不十分である(2)。なぜなら、この道徳的判断は行為の自我主観、フッサールの立場からすれば程度の差こそあれ、いずれにせよいつでも理性的である自我主観については直接何も語ることがないからである。このことは、シャフツベリが「素朴な段階の情感のたんなる評定と道徳性そのものが要求するそれ〔評定〕とを取り違えている」(XXXVII, 165) ことを示している。

この道徳性そのものが要求する評定とは、行為する自我主観に対する評定、いつでもすでに理性的である自我主観に対する評定のことである。反省の対象として自我主観とその作用とを区別していないシャフツベリの考え方にはこの理性的な自我主観へと向かう視座が欠けているということになる。フッサールにとってシャフツベリが犯したこの誤りは道徳性の考察にとって致命的な誤りである。というのも「有徳な行為の本質に属している自己反省と感情による評定が要求する反省とを取り違えることは、たんに論理的誤りであるだけでなく、道徳性そのものの本質に対するある種の盲目をも示している」(XXXVII, 166) からである。これがフッサールのシャフツベリ批判の要諦である。

b 「道徳性の自己原因として己れを知るもの」である道徳的自我

以上が、フッサール独自の視点から取りだされたシャフツベリの功績とその批判の概要である。この批判に基づいてフッサールは自我主観に向かう反省によって現れてくる道徳的自我について積極的に論じていく。

反省に先だってすでに理性的であるとされるこの自我主観はまだ道徳的自我としての自

我主観ではない。この自我主観が己れの作用に対してではなく、己れ自身に対してその反省の眼差しを向けることによって初めて立ち現れてくるものが道徳的自我としての自我主観である。

道徳的なものとして自我が存在しかつ生きているのは何と云ってもただ、それ〔自我〕がその振る舞いのなかで己れ自身を評定し、是認あるいは否認し、したがって反省する限りにおいてである。さらにそれ〔自我〕がそのような反省的評定を通じて、今後の己れの振る舞いに関して規定されており、それゆえ己れ自身を規定する自我である限りにおいて〔道徳的なものとして自我は存在し生きているの〕である（XXXVII, 161f.）。

自我主観はまず己れ自身への反省を必要とする。さらにその反省を通じて己れ自身を規定する自我となって初めて道徳的自我としての自我主観となる。

しかし実際のところ、このような自己規定は、場合によっては到底、道徳的とは思えないようなものまで含んでいる実に多様な自己規定であろう。そのようなさまざまな自己規定のなかから、とくに「善を - 意欲する自我として己れ自身を意欲し、善でないものを意欲する自我としての己れ自身を否認するだけでなく、意欲もしないという独特の仕方、それ〔自我〕が動機づけられている」（XXXVII, 162）という状態が「特殊な意味での道徳的自我の理念」（*ibd.*）として想定されてくる。こうして想定されてくる理念が具体的な人間の行為を導くものとなる(3)。

ここでこれまでのフッサールの議論を整理してみると、自我主観が己れ自身に反省の眼差しを向けることによって初めて可能になる自己規定が道徳的自我の成立にとって不可欠の可能性の条件であることが理解される。フッサールはこの反省による自己規定を「自己規定というこの驚くべく現象」（*ibd.*）と表現しその特異性を強調している。

この強調が意味しているのは、自我の作用に対してだけでなく、その作用の主体である自我主観にまで反省は向けられなければならないということ、なぜなら、後者の反省によって自覚されないままに素朴に理性的であった自我主観が自覚的に己れを規定してゆく道徳的自我としての自我主観となる可能性が開かれるからであるということ、これである。この反省に基づく自己規定という現象に立脚して、理性的な自我主観は「己れの生のうちで己れを知り、予見しつつ己れの将来のうちで、恒常的に、善を - 意欲する自我、明白な

能動的決断から、最大限の実践的価値をもとめて努力し、その〔努力の〕なかで恒常的に己れを確証する自我としての己れをも知る」(XXXVII, 163) 道徳的自我として自らを新たに捉え直すのである。こうして己れ自身を規定しつつ、この能動的な決断のもとでの最大限の実践的価値をもとめる努力のなかで常に己れを確証していく自我が「己れの道徳性の自己原因として als *causa sui* seiner Moralität 己れを知る」(ebd.) 道徳的自我なのである。

二 道徳的自我の特性

自我主観の作用に関わる階層とシャフツペリが見落としていた当該の自我主観に関わる階層の二つの階層についての研究、換言すれば「倫理的理性が働いているその両階層の詳細な研究が必要であったであろう」というのがフッサールのシャフツペリ批判の結論である。その詳細な研究が「現象学的分析」であり、いっそう具体的には、道徳的自我に関わる「その〔道徳的理性性の〕志向的本質と独特の能作に関する道徳的理性性の最深の探究」のことである (vgl. XXXVII, 165)。

このように『倫理学入門』のなかでフッサールは、道徳的理性性に関わる現象学的な志向的分析が補足的に要求されてくるという仕方で、この道徳的自我概念が超越論的現象学と接合していくことを示唆している。しかしこの講義のなかでその具体的な分析は全く示されていない。そこで以下では、別のテキストを援用しつつこの道徳的自我の特性についてさらに考えてみたい。

a 『イデー』第二巻における人格的自我

道徳的自我の特性を際立たせるために、『イデー』第二巻で論じられた人格的自我を取り上げる。まず『イデー』第二巻における人格的自我について簡単に振り返っておく。

人格的自我とは、端的に言えば、この世界のなかで、ある特定の時間と空間によって確定された実在的世界のなかで生きている人間としての自我のことである。したがって、フッサールの人格的自我は、第一義的には、道徳的行為の主体、あるいは自律的意志の主体として自我のことではない。

この人間としての人格的自我は、それぞれのわたしの世界をもつ。「人格 [= 人格的自我] は、まさに表象し、感じ、価値評価し、努力し、行為する人格であり、そのようななどの人格的作用においても何かと、その〔人格の〕周囲世界の対象と関係している」(IV, 185f.)。

それぞれの人格的自我がもっているそれぞれのわたしの世界を、フッサールは「周囲世界」と呼ぶ。周囲世界とは、人格として具体的な人間として生きているわたしを中心に経験されている世界、いっそう正確に言えば、わたしのその時々に関心や欲求などに応じて、常にわたしとの志向的な相関関係のなかで現れてくる世界のことである。

この人格的自我とその周囲世界との相関関係を支配する規則が「動機づけ」である。この規則としての動機づけは、受動的な「連合的な動機づけ」と能動的な「自我の動機づけ（理性の動機づけ）」との二つに区別される。具体的に言えば、前者は習慣と連合のことであり、後者は意志に基づく態度決定のことである。前者の習慣は、後者である意志に基づく態度決定が繰り返されて沈殿していくことによって形成される。ひとたび習慣がこのような仕方でも形成されたならば、その習慣は、それ以降、意志に基づく態度決定に影響を与えることになる。しかし、態度決定は、習慣の影響を被りはするが完全に支配されるわけではない。わたしたちの態度決定には常に習慣にしたがわない自由な選択の余地が残されている (vgl. IV, 255)。これをフッサールは「理性の自律」(IV, 269) と呼んでいる。以上が人格的自我の概要である。

b 道徳的自我の特性

さて、ここでの考察にとってとりわけ重要な論点はこの「理性の自律」を論じる際になされた次のような指摘である。それは、人格的自我に関して「人間的人格、[すなわち] わたしたちが自己知覚と他者知覚において把握する統覚的統一と理性作用の主体としての人格とを区別しなければならない」(ebd.) というフッサールの指摘である。この区別の必要性の指摘が、本章一 a でみた、人間が反省以前にすでに理性的な自我主観として存在しているというフッサールの理性解釈と密接なつながりをもっていることは明らかである。というのも、わたしたちは、たんにわたしと他者という意味での人間としての人格であるだけでなく、常に同時に理性作用の主体としての人格でもあることによって、反省以前にすでに理性的な自我主観として存在するからである。しかし反省しない限り、わたしたちは己れ自身が理性的な自我主観であることに気がつかない。というのも、この理性の働きはわたしの理性の働きには違いないのだが、いわばわたしにとって隠れた仕方働いているものだからである。それゆえ、己れ自身が理性的な自我主観であることがどのような意味をもっているのかということについても理解することができない。わたしたちは反省によって初めて己れ自身が理性作用の主体としての人格であり、理性的な自我主観であること

に気づくのである。

ただしこの反省は己れ自身を振り返ってみるという意味でのたんなる反省ではない。なぜなら、理性作用の主体として人格が、理性作用の主体として己れ自身が問題になるのは、有徳な行いの本質に属している自己反省とともに可能になる道徳的自我としての自我主観だけだからである。人間としての人格的自我である自我主観はこの意味での自己反省を行うことで道徳的自我としての自我主観になり、そうして初めて上述の人間的人格と理性作用の主体としての人格とを明確に区別できるようになる。

このことを踏まえることによって、先の「己れの道徳性の自己原因として己れを知る」という道徳的自我の定義がいつそう具体的に理解される。すなわち「己れの道徳性の自己原因として己れを知る」道徳的自我とは、一人の人間としての人間的人格であるだけでなく、己れ自身が理性作用の主体としての人格であることに気づき、己れ自身がどのような意味で理性的な自我主観であるのかを自ら規定していく自我である、と。

さらに、このように定義し直された道徳的自我としての自我主観には、その能動的な決断のもとに追究される最大限の実践的価値がいつそう明確に現れるとフッサールは考えている。この意味での道徳的自我が追究する価値とは「真実 *Wahrhaftigkeit*、それ [真実] は、わたしたちに非常によく知られている三重の意味をもつ [真実]」(XXXVII, 164)、「あらゆる立ち現れる認識作用のどれもがもっている認識真理、あらゆる価値づける〈作用〉のどれもがもっている価値真理、あらゆる実践的作用のどれもがもっている実践的真理」(ebd. 〈作用〉は編者による補足)である。この道徳的自我は、いわゆる知・情・意すべての真理を追究する。その際、この道徳的自我は「再び、ある実践的真理」(ebd.)を追究することになるのだが、この実践的真理は、先の三つの真理なかに含まれている実践的真理ではない。この実践的真理は「他のすべての真理を己れのうちにともに含んでいる、絶対的に正当な仕方努力された」(ebd.)真理である。この実践的真理は、先の三つの真理すべてを包括し、もはやそれらと並列されないという意味で絶対的なのである。

このように人格的自我と道徳的自我とを比較・照合し、道徳的自我の定義をいつそう具体的なものにしたことで、フッサールの道徳的自我概念が二つのレベルに区分されると解釈できることが明らかになった。その二つのレベルとは、認識真理、価値真理そして実践的真理のなかの実践的真理を追究するレベル、換言すれば、相対的な真理を追究するレベルとそれらを越え、それらすべてを包括する真理を追究するレベル、つまり絶対的な真理を追究するレベルである。これがフッサールの道徳的自我概念の特性である。

ここで、本論文第一章で示した「厳密な学としての哲学」の理念とそこから生み出された「生の刷新としての哲学」の理念、そして第三章一で示した『倫理学入門』でのフッサールの倫理学構想における〈アприオリな合理的学問（＝純粹倫理学）→《理論学→規範学→技法論（倫理的実践学）》〉という基づけ階層構造を思い出してほしい。本章で明らかにしたこの道徳的自我とは、じつは純粹倫理学を実現しようとする自我に他ならない。フッサールは、シャフツベリの感情道徳論との批判的対決を意識して「道徳的」自我と呼んでいるだけで、本章での考察されたその自我の規定内実から言えば「倫理的」自我と形容すべき自我なのである。

フッサールの道徳的自我は、シャフツベリの反省情感理論との対決のなかで、シャフツベリに欠けていた自我主観への反省とそれによって可能になる自己規定とともに現れる自我であった。その自我は「己れの道徳性の自己原因として己れを知る」と定義される自我であった。さらにフッサールの道徳的自我は、追究する実践的真理の区別に従って二つのレベルに区分されるという特性をもつものであった。これが、フッサールの自我論という問題構制において実質的実践学という観点から検討された『倫理学入門』における純粹倫理学の姿である。

註

(1) 吉川孝は「感情のロゴス・理性のパトス——フッサールの倫理学史とフッサール倫理学の可能性——」（『フッサール研究』第4/5号 特集「応用倫理学の試み」2007年）のなかで、『改造』論文との関連を示しつつ、この倫理学講義におけるフッサールのシャフツベリ批判の意義について言及している。しかし、そのなかで、シャフツベリ批判の成果として取り出されてくるフッサールの道徳的自我について全く触れられていない点には問題があるように思われる。

(2) フッサールは、このような反省のなかで、己れの振る舞い方について下される道徳的判断によって獲得される理性を「道徳的理性」と呼び「いわば実践理性一般の高次の階層であろう」と述べている（vgl. XXXVII, 161）。

(3) フッサールは明言してはいないのだが、このようにして想定されてくる理念に導かれつつ、ある自我主観がある時自らを「恒常的で絶え間ない自己教育の自我」と規定し、そ

れによって「倫理的自我として、ひたすら善を - 意欲する自我であろう」と、「己れ自身を全面的に作り変えようと意欲する」(XXXVII, 162) 自我となっていくと考えられる。

第十一章 ヒュームの倫理学とフッサールの倫理学

フッサールはこれまでに公刊されたいくつかのテキストにおいてヒュームの哲学について論じている。しかし、それらはほぼすべて、他の哲学思想と超越論的現象学とを比較することによって現象学の独自性を明確にするという意図のもとにヒュームの哲学が超越論的現象学にとっていかなる意味をもつのか、という観点から取り上げられたものであり、とくにヒュームの道徳哲学を主題として論じたものではなかった(1)。

そこで本章では、このヒューム道徳哲学批判の意義を明らかにすることを考察すべき課題とする。フッサールが悟性道徳と感情道徳との対決においてではなく、わざわざヒュームを個別に取り上げて論じた事実の意味を問うことからフッサールが倫理学を問題にする際にどのようなスタンスを取っていたのかが明らかになるはずである。

ここでただちに付言しておきたいことは、本章でこのような仕方で課題を設定することが『倫理学入門』というテキストに纏わる不明瞭さと密接な関係があるということである。この『倫理学入門』では、カント倫理学批判の一部を除き、超越論的現象学が主題的に論じられることはほとんどない。しかし他方で、テキストの表題からして、現象学的倫理学についての論述が積極的に展開されているのかといえれば必ずしもそうではない。このテキストではさまざまな倫理思想との対決のなかで、超越論的現象学の知見と現象学的倫理学の知見とが、ほとんど未整理のまま各所にちりばめられて記述されているだけである(2)。それゆえ、テキスト全体に関しても、また個々の倫理思想との対決に関しても、フッサールの批判の意義が見定めにくいように思われる。これが『倫理学入門』というテキストにつき纏う不明瞭さである。

この不明瞭さに注意を払いつつ本章では『倫理学入門』でなされたヒューム道徳哲学への批判を可能な限り明確な形で整理し区別しつつ論述を進めていく。考察の課題は次の二つである。

- ① ヒューム道徳哲学批判の要点は何か
- ② ヒューム道徳哲学批判はどんな問題点と意義をもっているのか

考察の道筋を大まかに示しておきたい。一では、『倫理学入門』でのヒューム道徳哲学批判の意義を明確にするために必要な予備作業として、超越論的現象学にとってのヒューム哲学批判について論じる。そこでは1910年代、20年代、30年代のテキストを取り上げて、フッサール独自の視点からみたヒューム哲学の功績およびその批判の要点を確認する。

二では、『倫理学入門』におけるヒューム道徳哲学に対する批判を以下の二つの観点から論じる。その二つの観点とは、第一に、ヒュームの理性概念に対する批判（二 a）である。その際、ヒュームが自然主義の影響下で「意識の自然化」という前提から道徳哲学を展開したために意識の本質構造としての志向性を完全に見落としてしまったこと、その端的な例として、ヒュームが連合を正しく理解することができなかつたことが指摘される。

さらに第二に、共感に対する批判（二 b）である。ここでは、ヒュームが道徳感情を解明する際に、第一の原理とみた共感につき纏う素朴さが批判される。最後にこれらの考察に基づいてヒューム道徳哲学に対する批判の問題点とその意義について指摘したい（二 c）。

一 超越論的現象学にとってのヒューム哲学批判

ここでは、超越論的現象学にとってのヒューム哲学批判の要点を、1911年「厳密学」論文、1923/24年『第一哲学第一部 批判的理念史』、そして1936年の『危機』書から取り上げる。

1911年の「厳密学」論文は、現象学の必須の方法である現象学的還元とこの方法に基づく超越論的現象学について初めて体系的に論じられた『イデー』第一巻（1913年）に先だって、超越論的現象学の独自性を示すために書かれた論文である。そのなかでフッサールは、当時、一般に有力であるとみなされていた自然主義哲学と歴史主義哲学（世界観哲学）を批判している。このうちの自然主義哲学の一つとしてヒュームの哲学は批判されている。

フッサールのいう自然主義哲学とは「精密な自然法則にしたがう空間 - 時間的な存在統一という意味での自然の発見の後続現象」として生じてきた学説である「自然主義」に基づく哲学のことである（3）。この定義から明らかなように、自然主義哲学は精密な自然法則を発見する実証的な学問である自然科学に基づく哲学、つまり「自然科学的哲学」である（XXV, 8ff.）。

この自然科学に基づいて、自然科学と同じ前提に立って心的なものを研究する学問が「経験的心理学」（XXV, 25）である。この経験的心理学は「この心的なものを心理物理的な自然連関のうちで、それ〔心的なもの〕が自明的に存在しているその自然連関のうちで学的に研究する」。この心理学の成果としての「あらゆる心理学的な規定は、おのずから心理物理的な規定」であり、物理的なものと切り離されることなく常に一体とみなされる限りでの心的なものの規定である（vgl. XXV, 13）。この意味での心理学をフッサールは、自然科

学の対象としての意識、「自然の連関のうち現存在するものとしての」(XXV, 17) 意識を取り扱う学問という意味で「意識の自然科学」(ebd.) と呼び、その特徴を「意識の『自然化』」(XXV, 9)、「理性を自然化する」(XXV, 10) ことであるとする(4)。

フッサールはヒュームの哲学をこの意識の自然科学である経験的心理学の系列に属するものであるとみなし、その結果、意識の本質法則としての志向性を完全に見落としてしまったと批判する。

彼〔ヒューム〕の感覚論が『あるものについての意識』という志向性の領分全体に対する彼の目をふさがなかったならば、彼がそれ〔領分全体〕の本質研究を行っていたならば、彼は偉大な懐疑論者ではなく、理性の真に『実証的な』理論の創始者になっていたであろう」(XXV, 34) (5)。

以上のようなヒューム哲学批判は『倫理学入門』とほぼ同時期の講義である 1923/24 年の『第一哲学』においても繰り返されている。

『第一哲学』では、これまでの歴史のなかで生じてきた哲学の知見を一切前提とせず、最初から開始する哲学という意味での「第一哲学」として己れの現象学を樹立しようとする意図のもとに、独自の哲学史批判が展開されている。このなかでヒュームは、ロック、バークリー、ヒュームと続く経験論の系譜に位置づけられ、ヒュームこそ「本質的に新しい類型の徹底的心理学主義」の創始者であり、彼の哲学は「純粋に内在的な、同時にまた純粋に感覚主義的な心理学」であると述べられている (vgl. VII, 155)。

このような心理学としてのヒュームの哲学に対してフッサールは、一方でロックやバークリーと同様に、意識の志向性を見落とし、それとともに（フッサールによれば志向性の極である）自我をたんなる虚構と考えた点を厳しく批判する。だが他方で同時に、それが「純粋な意識所与性についての学の最初の体系的な試み」に他ならず「ヒュームの『人性論』は、具体的な構成的問題構制の最初の体系的かつ普遍的な企投、[...] 純粋現象学の最初の企投」であったと言えるだろう、といて高く評価している (vgl. VII, 156f.)。『第一哲学』での批判と先の「厳密学」論文での批判との決定的な違いは、ヒュームの哲学がその欠点にもかかわらず超越論的現象学の創設に密接に関係するような試みであったということが強調されている点にある(6)。

さらに最晩年の『危機』書では、ヒュームの哲学がもつ超越論的現象学に対する意義が

いっそう明確な形で、端的に述べられている。フッサールは『危機』書のなかで、超越論的現象学が解明すべき謎を「ヒュームの問題」(VI, 100)と呼ぶ。それは「ヒュームの自然主義的な前提を取り去ったあとで」(VI, 99)明らかになる問題、「世界自体を主観化するこのもっとも徹底的な主観主義はどのように理解されうるのか。もっとも深くかつ究極的な意味での世界の謎、その〔世界の〕存在が主観的能作に由来する存在である世界という謎、しかもそれ以外の他のもの〔世界〕がおおよそ考えられないという明証性のうちにあるそれ〔謎〕」(VI, 99f.)をめぐらる問題である。

ヒュームは「自然主義的な前提」に立っている限り「わたしたちの眼前に諸事物(日常の事柄)をもたらす知覚をたんなる感覚与件と取り違える」ことになり、その結果「これらの経験対象が隠された精神的能作を指し示していること」や「それがどんな能作でありうるのかという問題」を見逃している。このヒュームが見逃した「隠された精神的能作」が「たえず隠れて機能している理性のそれ〔在り方〕、常に感性的与件を合理化する理性、常にすでにそのようなもの〔与件〕を合理化してしまっている理性〔の在り方〕」(vgl. VI, 96f.)である。

思惟する我を世界の一小片とみなしてしまったデカルト(vgl. I, 63)やロックと同じく、ヒュームもこの隠れて機能する理性を問題にすることができなかった。フッサールに即してさらに踏み込んで言えば、この隠れて機能する理性とは、人間としてこの世界のなかで生きている主観性という意味での人間的な主観性のいわばその背後で働いている主観性であり、表層の次元で働く人間的な主観性に対する「限りなく豊かな深層の次元」(VI, 122)で働いている超越論的主観性のことである。したがって、ヒュームはこの超越論的主観性に気がつかず、表層の人間的な主観性と深層の超越論的主観性とを区別することができなかったために世界のなかで生きている人間としての主観がまさにその世界を構成するというアポリアに陥り、現象学が解明すべき問題としての「ヒュームの問題」について到達することができなかった、ということである。

以上のことをまとめると、第一に、ヒュームの哲学が自然主義をその前提としたために、意識の志向性に対する眼差しをもつことができなかったこと、第二に、その結果、志向性分析によって具体的にその働きが解明されていく超越論的主観性にも全く気づくことができなかったこと、この二点が超越論的現象学にとってのヒューム哲学批判の要点であった。

二 『倫理学入門』における二つのヒューム道徳哲学批判

ここでは『倫理学入門』におけるヒュームの理性に対する批判と共感に対する批判について論じる。ヒュームの理性に対する批判に踏み込む前に、フッサールがヒュームの道徳哲学についてどのように評していたのかを簡単にみておきたい。

フッサールがヒュームの道徳哲学を数ある倫理思想のなかでも高く評価していたことは間違いない。フッサールは、カントがヒュームの「懐疑主義によってその『独断のまどろみ』から目覚めさせられた」(XXXVII, 155) という哲学史上の有名な故事に言及しつつこのように述べている。「もっとも深い現象学的な源泉に起源をもつ、真正の良心的な倫理学にとっての覚醒させる者として als Wecker のヒューム、近代のあらゆる精神を否定するこのもっとも偉大な精神はいまだなお時宜に適ったものである。彼の著作はあらゆる若い哲学者によってこの上なく徹底的な仕方で行われなければならない」(ebd.)、と。

さらに「デイヴィッド ヒュームの偉大さは、その道徳哲学のなかで、彼が問題状況全体を、それ〔問題状況全体〕は悟性道徳と感情道徳との争いのなかで進展していたのだが、実際、哲学的な精神に対して細部まで検討したということのうちに」(XXXVII, 172) 見出され「ヒュームが柔弱な妥協を許す人間ではなく、彼の哲学は完璧な仕上がりである」(ebd.) とさえ述べている。このようにヒュームの道徳哲学もまた、先にみたヒューム哲学と同様に非常に高い評価が与えられていたということを確認した上で、ヒュームの理性に対する批判に目を向けてみたい。

a 理性に対する批判——意識の自然化と志向性への盲目としての連合批判——

まずフッサールは「ロックの自然主義」を徹底的に推し進め「悟性、いっそう正確に言えば、自然と精神世界を構成する悟性の理論」について論じたヒュームの『人性論』に言及しつつ、ヒュームが 17 世紀に「新たな自然科学が登場して以来、哲学的意識を規定」し続けている「自然主義的動機の影響」のもと「方法的には、[...] 最初から、経験主義という土台にたって」道徳哲学を展開したと指摘する。このヒュームの道徳哲学はクラーク (Samuel Clarke 1675-1729) がその古典的な代表者として挙げられる「悟性道徳に対する包括的な批判」であった。ヒュームはその批判のなかで「悟性あるいは理性の、彼〔ヒューム〕が趣味と呼ぶ感情の可能能力 *Vermögen des Gefühls* に対する関係」について研究した (vgl. XXXVII, 172f.) (7)。

ヒュームの議論において「悟性は、真と偽の認識を提供するものであり、趣味〔と呼ば

れる感情の可能能力] は、美と醜の感情、徳と悪徳の感情を与える」ものである。この悟性は「それが事実に存在するがままに対象を説明するか、あるいは、[...] もろもろの観念間の関係を説明する」だけで何ら「産出的な可能能力ではない」。「これに対して趣味が産出的なのである」。それゆえ、悟性あるいは「理性は、[...] どのような行為の動機も与えることはできないし、実践的に何かに作用することも、産み出したり、妨げたりすることもできない。ただ感情[趣味]だけが希望や意欲を動機づける」ことができる。このような意味での感情に対して「理性、すなわち認識の可能能力は、感情の生と意志の生との連関のなかで、恒常的にはあるがただ奉仕するだけの機能をもつ」にすぎない。したがって、「それ[理性]が作用する力として、感じること、意欲すること、行為することを規定する」と主張する悟性道徳はどれも根本的に間違っている。ただ感情だけが、触発だけが互いに相争い、力とその抗力のように相対することができるのである。そして、それによって意志もともに規定されているのである (vgl. XXXVII, 173f.)。これが悟性道徳に対するヒュームの批判の概要である(8)。

このヒュームの議論における理性の捉え方に対してフッサールは異議を唱える。ヒュームにとっての理性は、ある対象が事実として存在するかどうかについての真偽、または観念間の事実的な関係に関する真偽を説明する役割しかもたなかった。すなわちヒュームにとって理性は「たんに認識する理性にすぎない」(XXXVII, 175)。もちろんフッサールもこの意味での理性を認めてはいる。しかし同時に、理性はこのような役割を果たしているだけなのか、理性に関してまだ何か見落とされている点があるのではないか、という疑問を投げかける。

ヒュームがこのように(フッサールからみればまだ十分ではないものとして)理性を考えていた原因を、フッサールはヒュームの道徳哲学の前提にあるとする。その前提とは「それとともに人間が、認識を通じて彼に意識されるようになる対象に目を向ける感情の色調 *Gefühlsfärbungen* を、物理学の学説にしたがって徹頭徹尾主観的に存在する特殊な感覺性質」(XXXVII, 175)になぞらえて考えるというヒュームの発想、すなわち、一でみた実証的な学問である自然科学一般の特徴であると述べた「意識の自然化」のことである。

フッサールはここでもこの「意識の自然化」を厳しく批判する。ヒュームの道徳哲学が意識を自然化する自然主義に基づくものであることは「ヒュームの懐疑主義的態度のもっとも深い根拠を問うた時、彼[ヒューム]の実証主義とあらゆる実証主義一般の根本性格につきあたる」という事実のうちに明白に示されている。「それ[彼[ヒューム]の実証主

義とあらゆる実証主義一般の根本性格] は、意識としての意識の固有本質に対する完全な盲目、わたしたちが志向性と呼ぶものに対する」完全な盲目であり「彼の認識論がもつあらゆる混乱はこの盲目のうちにあった」、と。そして、この志向性への盲目という事態は、ヒュームにおいて連合の誤解という仕方で具体化されているとフッサールはみている (vgl. XXXVII, 177f.)。

フッサールによれば、ヒュームはロック哲学がもつ傾向を「精神を自然的に統握する傾向と内在的哲学という傾向」を継承発展させた。具体的には「デカルトの意識論と新たな自然科学によって創設された動機づけ状況のなかで」「心的な原子の堆積物 *Haufen psychischer Atomen* のなかへと入りこんでいる精神は、新たな自然科学が物理的な原子の堆積物としてしかるべく想定していた物体の類比物へと」その姿を変えた。「これらの心的な原子、精神という生の流れを構成するもろもろの知覚は、それ自身、物理的な原子と同じようなごくわずかな意識でしかない。それらはこの自然化のなかで、本来、完全に精神的でないものとみなされている。それらは何も思念せず己れ自身のうちに何の意味ももたずただ存在しているだけである。それ自身、完全に心的でない要素 [これらの心的な原子] から、心、[...] 自我は作り上げられなければならない。しかも、これまた精神的でない法則性にしがたって、自然法則との正確な類比における不可解な規則として現に存在するものなかで機能する連合法則にしたがって [心、...] 自我は作り上げられなければならない」 (vgl. XXXVII, 178)。

フッサールは、ヒュームが、ロック以来の自然主義の呪縛から逃れられなかったために精神を自然科学的な原子論モデルで捉えてしまったこと、そして心や自我を自然法則との類比から導き出された法則である連合によって作られたものであると考えることを「まぎれもない不合理」(XXXVII, 178) であるとする。なぜなら、フッサールによれば「ただ精神から精神は再び生成されるのであり、ただ原初的意識から高次の意識が [...] 生成される」(ebd.) からである。

このようなヒュームの考えでは精神的でない法則にしたがって心的でない要素がいかんして高次の意識としての心や自我になるのかというその仕組みをうまく説明できない。フッサールはその代案を示す。

フッサールにとっての連合とはヒュームが考えているような自然科学的な「引力や凝集力 *Kohäsion* ではない」(XXXVII, 180) (9)。それは、心や自我という高次の意識を作り出す原初的な意識、すなわち「その内部ですでに原初的な志向性が働いている動機づけとい

うある別の形式」(ebd.) のことである。この連合に関する言明のなかの「原初的な志向性」についてここではこれ以上踏み込んだ説明はなされていない(10)。

また「動機づけ」に関しても『倫理学入門』第六章ですでに主題的に論じられているために次のように簡単に言及されるだけである(「動機づけ」については本論文第六章を参照のこと)。自然科学が行う「外的な研究では、因果的な連関が追究され、自然法則がもたらされる」のに対して「純粋な内在的考察のうちで、現象学的な考察のうちで」なされる「内的な研究で追求されるのが動機づけ連関であり、[そこでは、] 動機づけという法則へと引き戻される。前者[外的な研究]では、すべては理解できない事実性[であるが他方]、後者[内的な研究]では、動機づけである限り、すべては理解可能な必然性[である]」(vgl. XXXVII, 178)、と。しかしこの記述からだけではフッサールの批判(ヒュームの理性の捉え方が不十分であったことを彼が連合を誤解していることから明らかにしようとする批判)がまだ判然としない。そこでフッサールの「動機づけ」についてヒューム批判に必要な限りで確認しておく。

フッサールは『イデーン』第二巻のなかで次のように述べている。動機づけとは「精神的な生の法則性」(IV, 220)、すなわち人格的自我とその周囲世界との相関関係を支配する規則のことである(11)。この規則としての動機づけは、受動的な「連合的な動機づけ」と能動的な「自我の動機づけ(理性の動機づけ)」との二つに区別される(vgl. IV, 223)。具体的に言えば、前者は習慣と連合のことであり、後者は意志に基づく態度決定のことである。前者のうちの習慣は、後者の意志に基づく理性的な態度決定が繰り返されて、沈殿していくことによって形成される。ひとたび習慣がこのような仕方でも形成されたならば、その習慣は、それ以降の態度決定に影響を与えることになる(vgl. IV, 255)。フッサールにとって習慣とは「以前の理性作用、理性能作からなる『沈殿』」(IV, 222)なのである。さらに、ここで「原初的な志向性」と呼ばれる連合とは、わたしたちが何らかの対象を構成する際に、受動的な次元で感覚与件をあるまとまりとして捉える意識(理性)の働きのことである。フッサールはこの連合の働きを受動的綜合と呼び、この連合が意味の同質性や親近性によって構造化されるという点を強調する(vgl. XI, 137ff.)。この点に、それ自身のうちに何の意味ももたない心的でない要素としての心的原子の結合法則としてのヒュームの連合との決定的な違いがある。このように、フッサールにとっての習慣と連合は理性の働きの一つであってヒュームが主張するような自然科学的な法則の類似物ではない。

以上のように、ヒュームの理性に対する批判の内実は自然主義を前提に精神を原子論モ

デルで考えてしまった結果、心や自我の構成とその法則である連合に関して不可解な説明しかできなかったというものであった。具体的には、原初的な志向性が働いているという意味で広義の志向性でもある連合を自然科学的に曲解してしまったということであった。しかしとくにヒュームの道徳哲学に対してなされたはずのこの批判は、連合に焦点を絞ることで具体的に論じられたという違いはあるにせよ、本章一でみたヒューム哲学への批判とほとんど同じものであった。さらにまた、フッサールの主張を認めて連合が原初的な志向性であるとしても、それだけで直ちにヒュームは志向性を見落としていたというのは拙速であろう。そこでこの志向性への盲目という事態についてさらに共感を手がかりにして論じてみたい。

b 志向性への盲目としての共感に対する批判

周知のように、ヒュームは共感を手がかりにして「どのようにしてわたしたちは、他者の有徳な振る舞いに関心をもつようになるのか、したがって、関与しない観察者として、わたしたち自身にとってではなく、他者にとって有用あるいは有害のもの、快いあるいは不快なものを気に入ったり、気に入らなかつたりするのか、端的に言えば、いわゆる有徳なものを気に入ったり、気に入らなかつたりするのか」(XXXVII, 193f.) という問いに答えようとした。

その共感についてヒュームはこう述べている。「すべての人の心はその感じや作用において相似している。どんな人も、他のすべての人々が多少とも感じるのではないような感情によって心を動かされることはありえない。[...] すべての感情はたやすく一人の人から他の人へと移り、すべての人間のなかにそれに対応する動きを生む。わたしがあつた人の声や身振りに情念の結果を読み取ると、わたしの心はすぐにこうした結果からその原因へと移つて、情念についての生き生きとした観念を形作り、この観念はただちに情念そのものになる。同じように、わたしがあつた感動の原因を知覚すると、[...] 似かよつた感動で揺り動かされる。[...] もちろん、他人のいかなる感情もじかにわたしの心に現れるのではない。

[...] わたしたちは、これら〔原因もしくは結果〕から情念を推し量る。結果として、これらがわたしたちの共感を呼び起こすのである」(12)、と。このようにヒュームの共感とは、他人の身振りや手振り、振る舞いをみることから始まり、情動の観念が、己れのうちで印象に変わり、それがさらに情動そのものへと変化してある感情を生み出す一連の心理的プロセスのことである。そして、この共感がヒュームにとっての道徳的区別の源泉、す

なわち、わたしたちが何らかの道徳的な判断を下す際の基準を産み出すものであった(13)。

しかしフッサールはこのヒュームの共感が例えば「大衆暗示の場合」に生じるような、たんなる「暗示的な感情転移 *suggestive Gefühlsübertragung*」でしかないと批判する。この批判は、上の引用での「すべての感情はたやすく一人の人から他の人へと移り、すべての人に対応する動きを生む」という記述で表現されているヒュームの考え方に対する批判である。この「暗示的な感情転移」とは「感情移入のうちで遂行される後からの感情作用と後からの価値づけ作用 *nachfühlen und nachwerten*」のことである (vgl. XXXVII, 194)。

フッサールにとって共感はこの意味での感情移入によって人から人へと簡単に伝播していくような感情の転移ではない。「共感的なもの *das Sympatische* [共感] は特殊な感情様式であり、共に喜び、共に悲しむという形式における好意的なものに他ならない」。フッサールは、この特殊な感情様式を「真の共感情 *wahre Mitgefühl*」と呼ぶ。その「真の共感情」の例である「共に苦しむこと、それは他者と同じものを苦しむということではなく、彼に同情すること *bemitleiden*」であり、彼が苦しんでいるということに苦しみ、彼が苦しんでいるから苦しむということである。わたしたちの苦しみは、ただ間接的に、他者のそれと同じ客観に向かうだけである。もしわたしが彼の父の死をめぐって他者に同情する場合には、わたしは直接、[彼と同じように] 彼の父の死を苦しむのではなく、彼が父を失ったということ苦しむのである」と説明する (vgl. XXXVII, 194)。

フッサールはこの両者のうちに決定的な違いがあるという。前者は、他者の心に生じている悲しみの感情という上の例で言えば、彼の父の死という原因から彼の悲しみという情念が推し量られ、その結果、共感としてわたしの心にも悲しみがわき上がってくるという事態である。この一連のプロセスはその状況を目にすれば直ちにわたしの心に生じてくるものである。換言すれば、自我の能動的な働きかけなしに受動的に生じてくるものである。

これに対して後者のフッサールの共感である「真の共感情」は、他者の心のなかで生じた感情が、そのあとを追うように直ちにわたしの心にも生じてくるという受動的な意識の働きではない。上の引用の例で「共に苦しむこと」が「他者と同じものを苦しむ」のではなく「彼に同情すること」と述べられているように、フッサールの共感情は「他の人格への共感情」(XXXVII, 194) なのである。

しかしこの『倫理学入門』のなかでは、それがどのような意識の働きであるかについてはこれ以上言及されていない。そこで『相互主観性の現象学』第二巻に付論として収めら

れている 1920 年ごろに書かれた「感情移入と共感」についての記述のなかからそれを探ってみたい。

この付論なかでフッサールは「共感についてのヒューム理論は、もちろん誤りである」(XIV, 185)と書いている。「わたしが他者ととともに喜ぶということは、わたしがその他者であるかのように、あるいはその者の立場にたって考えて[…]、喜ぶということではなく、わたしが実際に *wirklich* 喜ぶことである。[同様に] ともに苦しむ際に、わたしは実際に苦しむのである」(XIV, 188)。

問題はここでの「実際に」という表現に何が含意されているかである。この引用のなかの「わたしがその他者であるかのように、あるいは彼の立場にたって考えて」という記述は、いわゆる「感情移入」についての表現であるのは明らかだ。したがって、まずフッサールの共感とは、他者の心に生じている感情をその者の身になってあとから感じるという意味でのたんなる感情移入とは別物であると考えられる。「共感において、わたしは感情移入のうちで生きるのではないし、他者のうちで考えたり、感じたり、意欲したりするのでもない」(XIV, 191)。

さらに、ヒュームのように「すべての人の心はその感じや作用において相似している」ということ、換言すれば、わたしの心と他者の心の構造的類似性を素朴に信じているのでもない。「また、たんに他者と合致する自我として、わたしの是認や否認、すなわち、わたしのともに考えることやともに判断すること等々（場合によってはわたしの肯定と否定）を遂行するだけではない」(ebd.)。フッサールの共感とはたんなる感情移入とも、わたしの心と他者の心の構造的類似性に基づく受動的な感情転移とも違う、さらに別の意識形式である。「共感とは感じることであり、かつ価値づけることである」(ebd.)。

『倫理学入門』で述べられていたことを考慮に入れれば、共感とは他の人格について感じ、価値づけることである。共感とは受動的にわたしの心にわき上がってきたある感情にひたっているということではない。そうではなく『共感』のなかでは、他の自我とその〔他の自我の〕作用態 *Aktverhalten* がわたしの価値づけること、わたしの愛すること等々の主題なのである」(ebd.)。すなわち、共感とは、わたしがわたしの感じる作用と価値づける作用によって他の自我とその作用態の総体としての他の人格へと主題的に向かう独特の志向性に他ならない(14)。

共感とは他の人格が感じているであろう感情がわたしに移ってくる伝播形式を指す名称ではないし、他の人格が感じているものをその身になって、あたかも彼であるかのように(空

想的に) 感じることでない。わたしはこの独特の志向性としての共感によって今まさに他の人格について感じ価値づけるのである。これが、上述の引用の「実際に」という表現のうちに含意されていたものである。

ここからさらに、共感が「倫理学にとって特別な役割を果たす」可能性をもつとすれば、それは共感がこの意味において、すなわち他の自我やその自我のなす作用に志向的に関係するという意味で「特殊な感情様式」と解される限りである、とフッサールは主張する。なぜなら、他の人格へと主題的に向かう独特の志向性である共感のおかげで「いまやわたしは、他者がそのように修得した所有物をもっているということ、彼が身につけた精神的なものをもっているということを経験することができるし、彼がそれを失ってしまったということを楽しんだり、嘆いたりすることができる」からである (vgl. XXXVI, 194) (15)。

c 『倫理学入門』におけるヒューム道徳哲学批判の問題点

最後に、この二つの批判を踏まえて、ヒューム道徳哲学批判の問題点とその意義とについて考えてみたい。

まず、フッサールの批判はどれも、ヒュームが具体的に問い確かめたかったことではなく、ヒュームの考えの基礎、前提に対する批判であった。その結果、内容に関して、本章二aで論じたように、自然主義や志向性への盲目という超越論的現象学にとってのヒューム哲学批判とほぼ変わらない批判が道徳哲学批判として論じられることになり、それはヒュームが明らかにした具体的、実践的な道徳理論に対する直接的な批判とは言えないものであった。これこそフッサールのヒューム道徳哲学批判における最大の問題点である(さらに付言すれば、フッサールは批判に終始し、自身の倫理学を具体的な形で論じていないことも問題である)。

その一方で、ヒュームとフッサール、それぞれが倫理学を問題にする際の視点の違いが明確になったということがその意義として挙げられる。これはフッサールが倫理学を問う際のスタンスに関わっている。ヒュームのような経験主義的な道徳哲学は、具体的に人間がどのように判断するかを判定基準を実際の経験に即して明らかにしようとする。これに対してフッサールは、道徳という事象が原理上どのような構造をもっているのかを明らかにすることを目指し、まずは倫理学を問題にする際に素朴に前提されている事態に対する確信、わたしの自我や心と他者のそれとの構造的類似性に対する素朴な確信に対して批判が向かうということであった。

さらにこれに関連して、本章二bで論じたように、ヒュームの共感を批判的に吟味しつつ、それが他の人格へと向かう独特の志向性であるというように修正し、フッサールなりに鑄直すことによって初めてこの共感が特殊な感情様式として現象学的倫理学を考察する際に特別な役割を果たす可能性をもつということを明らかにしたこともその批判の意義として挙げられよう。しかし、ここでもまたそれはたんにその可能性が指摘されたにすぎず、実際どのような仕方での役割を果たすのかについて全く論じられていないことが問題である。

そこで、フッサール自身によっては全く語られていないこの可能性に関して一言だけで付け加えておくと、この可能性の一つは本章二の冒頭で述べた、ヒュームが道德の根源を他者の振る舞いにみていたという事実に対するフッサールの隠れた評価と関わってくると思われる。

フッサールは相互主観性をめぐる他のテキストのなかで、客観的世界の構成を解明する際にわたしの超越論的主観性の働きとしての超越論的相互主観性の共同態化について論じている。この超越論的相互主観性の共同態化は客観的世界のなかのあらゆる共同体を形成する際に働いている能作である。このような共同体のなかには高次的人格共同体としての国家や宗教などの文化共同体や道德世界も含まれている。このような高次的人格共同体の構成に関して、フッサールは具体的に論じていないのだが、それらの構成を解明する際に、この『倫理学入門』で論じられたヒュームの共感に対する批判が重要な論点となるという可能性である。すなわち、ここで独特の志向性と定義された共感が、超越論的相互主観性の共同態化として論じられる客観的世界が構成される過程の解明、とくに高次的人格共同体が構成される過程の解明をめぐる問題に纏わる不備を補うものであり、それゆえ、道德世界の構成の解明にも転用できるという意味で、この共感が現象学的倫理学を考察する際に特別な役割を果たすという可能性である(16)。

以上のように、フッサールのヒューム道德哲学批判はヒュームの道德理論に対する直接的な批判とは言えないものであった。しかし、その批判を通して、フッサールが現象学的倫理学を問題にする際のスタンス、すなわち、あくまでも志向性の分析から開始するというスタンスの意義が明確になった。いっそう具体的に言えば、フッサールはここで独特の志向性と定義された共感こそが現象学的倫理学を考察する際に特別な役割を果たす可能性があると考えていたということである。その可能性とは、超越論的相互主観性の共同態化として論じられるはずの高次的人格共同体の構成を問う際に独特の志向性としての共感

(共感情) がその役割を果たすであろうということである。

註

(1) このような意図においてなされたフッサールのヒューム哲学批判については、現在までにいくつか先行研究がある。もっとも、その多くは、フッサール独特の哲学史観を問う際にヒュームの哲学が取り上げられるといったものである。例えば、Bernet, R./ Kern, I./Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, 1989, 榊原哲也「8章フッサールの哲学史観」『西洋哲学史観と時代区分』哲学史研究会編、昭和堂、2004年が挙げられる。

(2) 一例を挙げれば、フッサールはシャフツベリの道德哲学批判のなかで「純粹自我と純粹自我意識を内在的な本質法則からなる無限の王国として証示し、真理のうちで措定されたあらゆる客観性が、〔そして〕固有の人間的人格性のそれ〔客観性〕までもが、この超越論的主観性のなかで本質法則的に構成されるということを示す現象学的に超越論的な哲学だけが確実な航路をもたらし、理性論的洞察を可能にするのである」(XXXVII, 132)と述べている。この個所は『倫理学講義』のなかでフッサールが例外的に超越論的現象学について語っている部分である。

(3) ここでフッサールが考えている自然主義は、いわゆる古典的な自然主義とは異なる。古典的な自然主義とは次のようなものである。ホープの指摘にしたがえば、ヒュームはこの古典的な自然主義の系統に属するものである。「ホブズ、ロック、シャフツベリーと、彼らの後ではハチスン、ヒューム、スミスとは、古典的な自然主義の伝統にぞくしている。自然主義とは、ギリシアに起源をもつ一連の諸見解であって、人間は自然に道德的な善を求める理性をもち、適切な環境に置かれれば自分で道德的善を認識することができるという共通の仮説をもつ」(ヴィンセント・M・ホープ『ハチスン、ヒューム、スミスの道德哲学』奥谷浩一・他訳、創風社、1999年、24頁参照)。

(4) とくに『イデー』第一巻におけるフッサールの自然主義批判については以下の論文に詳しい。工藤和男「フッサールにおける経験的実在論」『人文学』第138号、1983年。そこで工藤は、フッサールの批判を次のようにまとめている。「経験主義的な自然主義は、あらゆる先入見を排して事象そのものに立ち帰るといふ、いわゆる真正な実証主義的動機をもちながらも、その核心である事象そのものおよびその経験を個別的感性的なものに不

当に制限しており、その制限こそ隠された先入見なのだから、実は自分たちの真正な原理に矛盾しているのである。そもそもすべての認識を経験によって基礎づけるという原理自身が、不当に制限された経験によっては洞察しえない (III 44) (前掲書、23 頁)、と。

(5) フッサールは『イデー』第一巻のなかでヒュームに関して次のように述べている。自然主義に基づく心理学主義哲学は「形相的なものを心理学化する傾向」(III/1, 130) をもち「ロックの流れを汲む学派の心理学主義において、ヒュームがほとんどすでに現象学の領分に足を踏み入れているのだが、それをみる目はくらんでいる」(III/1, 133)、と。

(6) フッサールは、ヒュームの哲学を端的に「唯一真正な直観主義的哲学〔の先行形式〕、現象学の先行形式」(VII, 182) であったと述べている。

(7) フッサールが「Vermögen」という語を、人間の能動的な行為や振る舞いを可能にする、さまざまな仕方で働く潜在的な能力を指す用語として使用していることを考慮して、ここでは「可能性」という訳語を当てた。

(8) ヒュームは、『人性論』第三篇第一部第一節で次のように述べている。「理性は真または偽を見出すことである。真か偽かは、観念間の実在的關係との一致または不一致か、それとも実在的存在と事実との一致または不一致か、そのいずれかにある。したがって、このような一致または不一致を容れる余地のないものはどれも、真あるいは偽でありえず、けっして理性の対象とはなり得ない。ところで、明らかに、情念、意志作用、そして行為には、そのような一致や不一致の容れる余地はない。[...] したがって、それらが真とか偽とか宣告されたり、理性に反したり、合致したりすることはありえない」(Hume, D., *The Philosophical Works Volume II*, Scientia Verlag, 1964, p. 236. ヒューム『人性論』(『世界の名著 27』) 土岐邦夫訳、中央公論社、1968 年)。さらに、ヒュームにおいては、この感情こそが道徳的な是認と否認の起源と考えられているのだから、道徳的区別は理性に由来するものではないし、道徳に関わる事柄に理性が直接影響を及ぼすこともありえない。したがって、理性に基づく道徳学説はどれも否定されることになる。

また、ノーマンによれば、ヒュームの「理性」はかなり広い意味をもっており、真偽を判断する能力、すなわちあらゆる知識を獲得する能力を意味しているという。しかし、ヒュームは、道徳的知識の存在をきっぱりと否定しているので、道徳的是認と否認とは、このノーマンが指摘する広義の理性によって形成されるのではなく、感情に由来するという主張に変わりはない (R・ノーマン『道徳の哲学者たち——倫理学入門——第二版』塚崎智・監訳、ナカニシヤ出版、2001 年、106 頁参照)。

(9) ヒュームは『人性論』のなかで連合について次のように述べている。連合とは「〔…〕単純観念間の結びつき、ないし凝集の原理」であり「ここには一種の『引力』が働いている。それ〔引力〕が、自然の世界におけるのと同様に、精神の世界でも驚くべき結果を伴っているということ、そして数多くの多様な形で現れるということが、いずれわかるだろう」(Hume, D., *The Philosophical Works* Volume I, Scientia Verlag, 1964, p. 321)。さらに別の個所では「要するに、自然はいくつかの印象間と観念間に一種の引力を与えている〔…〕」(Hume, D., *The Philosophical Works* Volume II, Scientia Verlag, 1964, p. 87)と述べている。

(10) 「原初的な志向性」としての連合は、受動的綜合をめぐる問題群のなかで主題的に論じられている。

(11) フッサールは『倫理学入門』のなかで倫理的なものの美学化に対する批判も行っている。その概要は以下の通りである。

ヒュームの道徳哲学に対する批判の一つに、ヒュームが倫理的なものを美的なものと同化しているという批判がある（この批判は『人性論』第三篇第三部第一節の前半部での美的感情と道徳感情との親近性についての主張に対する批判である）。それは、例えば、通常「Xは美しいものである」というような美に関する判断は最終的に個人の趣味の問題であり、下された判断が十人十色であっても構わないが「殺人は道徳的に許されない行為である」というような道徳的判断はそうではないだろう、という批判である。

しかしフッサールはヒュームが倫理学と美学とを混同していることに対してこれとは違った批判を行う。フッサールの批判の要点は、美的判断が、その判断の対象の現実性を考慮しないでもよいのに対して、道徳的判断では、その判断の対象が必ず現実性と真理性の信念のうちで基づけられていなければならない、その決定的な差異から両者を混同すること、いっそう正確に言えば、「倫理学と美学とを同一平面に置くことができない」ということである。換言すれば、倫理的对象と美的対象とはその存在仕方において決定的な違いがあり、それぞれ独自の領域をもつものであり、それゆえ、両者は決して同じもののように扱ってはならないということである。フッサールは、このような批判を展開する際に、ヒュームの関心（および無関心）という語の使い方に着目し、その語を不用意に用いることによって生じている混乱が両者の混同を引き起こしていると分析している。この分析の詳細に関しては後の課題としここではこれ以上立ち入らないことにする（vgl. XXXVII, 189f.）。

(12) Hume, D., op. cit., pp. 335-336.

(13) 柘植尚則『良心の興亡——近代イギリス道德哲学研究——』ナカニシヤ出版、2003年、90-93頁参照。

(14) 自我とその作用態と人格との関係に関するフッサールの見解については『デカルト的省察』の第三十二節が理解の手引きになる。フッサールは『デカルト的省察』のなかで「同一極としての自我」、「習慣性の基体としての自我」、そして「全き具体態において捉えられたエゴ」であるモナドとしての自我という三つの自我概念を呈示している (vgl. I, 102)。このなかの「習慣性の基体としての自我」について論じる際に、フッサールはこう述べている。自我は空虚な同一極ではない。自我は、意志決定などのさまざまな作用を行うことによって「ある新しい留まる固有性」を獲得していく。能動的な作用の沈殿であるこのある新しい留まる固有性が習慣として機能しつつ自我を規定してくことによって、自我は人格的自我として構成される (vgl. I, 100f.)、と。

(15) しかし具体的には、どのような仕方での共感が倫理学にとって特別な役割を果たすのだろうか。例えば、共感によってわたしに与えられたさまざまな志向的体験に反省を加えることによって、わたしの共感作用の類型を問い直し、そこから己れの「人格に関わる性格」(I, 101)を知ることは可能であろう。この己れの「人格に関わる性格」を知るというのは、例えば、わたしはどんな行為を快く思い、また不快に感じるのかを区分する際に機能しているわたしの規範を知ることであろう。こうして自覚されたわたしの規範を他者のそれと比較することが道德の形成にとって有益でありえ、ひいては倫理学の形成にとっても有益でありうるということだろうか。

(16) しかしながら、ここで批判の結果としてフッサールが示したものは、わざわざヒュームの道德哲学に対する批判として論じる必要があったのだろうかという疑念を払拭するにはほど遠く、全体としては否定的な評価を下すことが妥当であろう。しかし、逆に、ヒューム哲学批判と同様に、ヒューム道德哲学批判でも理性や志向性への盲目を論じた事実に鑑み、この『倫理学入門』におけるヒューム批判が、じつは、もし既存の倫理思想と超越論的現象学とが直接斬り結ぶことがありうるとすれば、それはいかにかしてか、という問いに対して答えようとする試みであったと仮定すればこの批判にもより積極的な意義が見出される可能性がある。

しかしこの仮定はそう簡単には真偽の確定ができるものではない。というのも、この仮定の真偽を判定するための材料、具体的に、直接裏付けるための確固たる証拠がこの『倫理学入門』にも他のテキストにも明確な形ではおそらく存在しないからである。したがっ

て、ここからはフッサールに成り代わって自分で考えてみるしかないことになる。そこで以下で、この仮定の真偽を判定するための傍証を共感を例にして提示してみたい。

周知のように、超越論的現象学と他の学問との関係をそもそも哲学とはいかなる学問であるかを問い直すことから明らかにしようとする試みは、フッサールが学問論という名称のもとで繰り返し取り組んだ課題の一つであった。その試みの一つの成果が、実証主義的な（現象学的）心理学と超越論的現象学との関係をめぐる一連の考察であった。この事実を踏まえて、上述の仮定を次のように言い換えておく。この一連の考察のなかで明らかにされた実証的心理学と超越論的現象学との関係、すなわち、適切な変更を加えることで、実証的心理学の分析と成果をそのまま超越論的現象学の分析と成果へと移行させることができるという関係を、さまざまな倫理思想と超越論的現象学との関係のうちにも類比的に見出そうとする試み、これが『倫理学入門』におけるヒューム批判の内実だったのではないのか、というのがそれである。

ここでフッサールが超越論的現象学の枠内で、わたしたちが現に今生きているこの世界の構成を解明する際に、わたしの超越論的主観性の働きとしての超越論的相互主観性の共同態化について論じていたことを思い出してみたい。この超越論的相互主観性の共同態化とは、高次の人格共同体としての国家や宗教などの文化共同体や道德世界を含む客観的世界のなかのあらゆる共同体を形成する際に働いている能作のことである。そのなかでフッサールはさまざまな人格共同体がどのような他のエゴを超越論的相互主観性の働きとして構成するのかに応じて構成されるということ述べていた。しかし、その人格共同体の構成の担い手である超越論的相互主観性としての他のエゴがどのように構成されるのかに関しては、最低次の客観的世界の構成に関わる他のエゴについて論じられただけで、道德世界等々のような、より高次の客観的世界を構成する際の他のエゴについては何も論じられていない。今一度確認しておくが、この客観的世界の構成の解明は、超越論的現象学の枠内で明らかにされた事柄である。そして、まさにこの超越論的現象学の枠内で明らかにされた事柄ではあるが、フッサール自身によっては直接語られることがなかった事柄にヒューム道德哲学批判のなかで適宜変更された共感が関わっていく。換言すれば、このより高次の客観的世界を構成する際の他のエゴの構成を問う際、本章で取り上げた（他の自我とその自我の作用を主題化する志向性としての）共感（共感情）が手引きとなるに違いない。

付論二 世界観としての規範性の構成と相互主観性の問題

本論文第十一章でのヒュームの道徳哲学に対する批判では、フッサールの独特の志向性としての共感と高次の客観的世界を構成する過程に関する問題について言及した。そこでこの付論では、この客観的世界の構成過程がいかなるものであるか、わたしの超越論的主観性における超越論的相互主観性の働きと規範性との相関関係という観点から検討してみたい。

客観主義との対決はフッサール現象学の主要課題の一つであり、現象学の思索の展開とともに形を変えながら繰り返し行われた(1)。この対決が1931年の『デカルト的省察』では、客観的世界の構成の問題としてなされたことは周知の通りである。フッサールは客観的世界の構成を解明する試みのなかで彼独自の他者経験論として相互主観性理論を展開した(2)。

この理論は後に多くの批判や議論を呼び、フッサール自身のみならずフッサール以後の新しい現象学の展開を引き起こす一つの原動力になった。その展開の一つが規範性 Normalität(3)の問題をめぐるなされたものである(4)。しかしこの規範性問題は『デカルト的省察』のなかでは表だった仕方ではほとんど語られていない(5)。だがこのことは『デカルト的省察』を執筆したこの時期のフッサールが客観的世界の構成における規範性問題に気づいていなかったということの意味しているのだろうか。

そこでこの付論では、この問いの是非を確かめるために、『デカルト的省察』における客観的世界の構成の問題を規範性という観点から検討し直すことにする。この検討を通じて、のちに大きく展開されることになった規範性問題がどのような仕方で『デカルト的省察』のなかに伏在しているのかを明らかにしたい。そこから、『デカルト的省察』が、これ以後のフッサールの思索展開に対していかなる意義をもっていたかを見定めたい。これがこの付論の目的である。

考察の手順は次の通りである。まず1932年の草稿を手引きにして、フッサールが客観的世界の構成の問題が規範性問題に逢着すると考えていたことを確認しつつ、そこから二つの問題を取り出す(一)。次に『デカルト的省察』における客観的世界の構成を概観し、客観的世界の構成における超越論的相互主観性とは何かについて論じることで先の問題の一つに答える(二)。さらに、わたしがこの世界をまさに客観的世界として経験するための可能性の条件である超越論的相互主観性として機能する他のエゴの構成仕方について論じ

ることで、第二の問題に一定の解答を与える(三)。さらに第二の問題に完全に答えるために、さまざまな具体的な内実をもつ個々の客観的世界を構成するものが世界観であり、その世界観が構成される際の尺度となるものが規範性であることを明らかにする。最終的には『デカルト的省察』での他者経験論のもつ意義が新たに確定されるだろう(四)。

一 問題の確認

フッサールは客観的世界の構成の問題をどのような仕方で解明しようとしたのだろうか。これを確認するために1932年の草稿をとり上げる。この草稿は『デカルト的省察』(1931年仏語版公刊)の改訂作業のなかで生まれたフッサールの他我構成論(異他経験論)をめぐる膨大な草稿群の一つであり、フッサール全集第15巻の編者ケルン(Iso Kern)によってつけられた「世界観の問題、可能的な固有経験のなかで異他経験を改変すること」という表題で『相互主観性の現象学 第三部(1929-1935年)』に収められているものである(XV, Beilage XIV, S. 236-242.)。

この草稿でフッサールは客観的世界の構成の問題を世界観の形成の問いと捉え「いかにしてわたしを含むすべての人は、自明なこととして、あたかも世界が己れに固有の可能的な経験の統一体である(己れに固有の原初性のうちにある)かのように、己れ自身のなかで一つの統一的な世界観を形成することができるのか」(XV, 238)という問いに形式化している。

フッサールはこの問いに答えるべく世界観の形成プロセスを想起(再想起)と構造的類似性をもつ感情移入のプロセスとして開示する(6)。これは、感情移入によってわたしの意識、すなわちわたしの内在とわたし以外の個々の主観に固有の「内在の共同態化」(XV, 238)がわたしの内在のなかで進行していくプロセスである(7)。

だが、このプロセスによって形成される「世界観は、無限にわたしによってそしてあらゆる人によって形成されるべきものであり、真の普遍的な世界観ではありえない」。しかし、この形成された世界観は真の普遍的なものではないにせよ、それなりの妥当性をもっている。こうして、この妥当性がいかにして保証されるのかという問いが生じてくる。このように、客観的世界の構成は世界観の形成の問いへと捉え直されることでその妥当性保証の問いへと改変される。さらに、この妥当性保証の問いは、最終的に「規範的な人間共同体」とは何か、「いかにして規範的な直観の相互主観的な総合」が「[わたし]固有の規範的な原初性のなかで任意に拡大され続け、最終的には無限の直観」へと還元されるのか、とい

う規範性をめぐる問いへと移行してゆくことなる、と指摘されたところでこの草稿は終わられている (vgl. XV, 240ff.)。

以上のことから、この草稿において世界観の形成として論じ直される客観的世界の構成が必然的にその妥当性保証という問いにつきあたりそこで規範性の問いが先鋭化してくることになる、とフッサールが考えていたことがわかる。しかしここで注意しておかなければならないことは、ここで述べられた規範性が直ちに道徳的な善悪の判断基準としての規範性を意味しているのではないということである。さしあたりこの規範性は这个世界がわたしたちによってどのような仕方で認識されるのかという認識論的関心から生じてくる規範性である。

この点を理解した上で、この脈絡での世界観を「世界統握 (世界の意味づけ) の類型」と定義すると、世界観の形成の問いとはわたしたちの日常世界のなかで常にすでに形成されているこの類型がどのような仕方で構成されるのかという問いであると考えられる。こうして、この意味での世界観の形成の問いから認識論的関心から生じてくる規範性の問いへと至る一連の問いを解明するためには、次の二つの問題を解決しなければならないことが確認される。すなわち、第一に、内在の共同態化とは何か、という問題であり、第二に、内在の共同態化の結果として形成される世界観の妥当性を規範的な人間共同体の問題として、それもわたし固有の規範的な原初性における直観へ還元するという仕方で問うような規範性の問いが生じてくるのはなぜか、という問題である。

二 『デカルト的省察』における客観的世界の構成

一の最後で述べた二つの問題へと正しく向かうために、まず『デカルト的省察』の目的を確認し、そのあとで必要な限りで『デカルト的省察』における客観的世界の構成を概観する。

『デカルト的省察』の目的は、「この世界があらゆる哲学することに先だってわたしたちすべてにとってもつ意味、明らかにわたしたちの経験からのみもつ意味を、哲学的に露呈されたとしても決して変えられない意味を証示すること」(I, 177) である。したがって、「現象学がなすべきことはただ世界の存在を理解可能にすること」であり、それと同時にその世界のなかでわたしとともに生きている「他者が他者として存在することも疑われたり確かめられたりせず、ただ理解可能」(8)にすることなのである。

周知のように、世界や他者を理解可能にするための必須の方法が現象学的還元である。

現象学的還元を遂行することで初めて、世界とそのなかに生きている他者を構成するわたしの超越論的主観性の働きが明らかになるのである。フッサールはこの世界や他者の構成を意味付与というわたしの超越論的主観性の働きであると考えている。しかしこの意味付与はわたしが世界を好き勝手に創造するというものではない。どのような意味付与も、どのような構成も、何らかのそれ相応の規則や秩序に基づいて行われる。では客観的世界という意味でわたしに現れる世界はどのような規則や秩序に基づいて、どのような仕方で構成されるのだろうか(9)。

まず「客観的世界という存在意味は、わたしの原初的世界を基礎にしてさまざまな段階で構成されている」。その最初の段階が「他者ないし他者たち一般という構成段階」である。この他者ないし他者たち一般は、「わたしの具体的な固有存在から（原初的エゴとしてのわたしから）排除されていた〔他の〕エゴ」のことである。そして、この他のエゴと「一緒に、しかもそれに動機づけられて、わたしの原初的世界のうえに一般的な意味の積み重ねが遂行される」。この意味の積み重ねによって、わたしの原初的世界が「わたし自身も含めて、すべての人にとっての一にして同じ世界として、一つの規定された客観的世界」として現出するようになる。わたしたちが自然的態度をとりつつ生きているときには、ふつつ世界がまず存在しており、そのなかにわたしや他の人間たちが生まれてくると考えている。しかし、客観的世界の構成という観点からすれば、他のエゴの構成が客観的世界の構成に先行する。それゆえ、「それ〔他の自我 *das andere Ich* = 他のエゴ〕が、構成的に、異他的なものを、客観的自然そして客観的世界一般の新たな無限の領分を可能にする」と言われるのである。端的に言えば、客観的世界の構成は他のエゴの構成に基づけられているのである。ここで注意しなければならないのは、この他のエゴが「(まだいかなる世界的な意味ももっていない) 純粋な他者たち」であって、人間として統握された他者ではない、ということである (vgl. I, 137)。

しかし、そのようなものであっても、この他のエゴはすでにある種のまとまりを形成している。このいまだ人間としての意味をもっていない「わたしにとっての他者たちは、孤立したままにあるのではない」。「(言うまでもなく、わたしの固有領分のなかでなのだが) わたし自身を含む自我 - 共同態 *Ich-Gemeinschaft* が、ともにそして互いに対して存在する自我たちのそれとして *als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich*」構成されている。すなわち他のエゴとわたしの原初的エゴとが共同態化されているのである。これが上述の、他のエゴと一緒に、しかもそれに動機づけられてわたしの原初的世界のう

えになされる意味の積み重ねという事態の内実である (vgl. I, 137)。

しかし、共同態化とともに生じる意味の積み重ねはこれだけでは終わらない。この共同態は客観的世界の構成の基礎をなすものなのである。この自我共同態は「最終的に、モノイド共同態、しかも (共同体化されつつ - 構成する志向性のなかで) 一にして同じ世界 [= 客観的世界] を構成するそれとして」構成されているのである(10)。こうして構成された自我共同態にさらなる意味の積み重ねが生じて、最終的に、一にして同じ世界が構成される。そして、そのなかに「再びすべての自我が立ち現れてくる。その際、客観化的に統覚されて、人間ないし世界客観としての心理物理的人間という意味をもって立ち現れてくる」のである。このように、客観的世界の構成という観点からすれば、人間としてのわたしや他者は、構成の最終段階においてようやく、客観化統覚の結果として現れてくるものなのである (vgl. I, 137)。

この自我共同態ないしモノイド共同態を構成する際に働いているものをフッサールは超越論的相互主観性と呼ぶ。意味の積み重ねという事態をいっそう正確に言い表せば、それはこの超越論的相互主観性がわたしの固有領分に基づいて「相互主観的な固有領分」を構成し「その [相互主観的な固有領分] なかで客観的世界を相互主観的に構成する」ことなのである(11)。

こうして超越論的相互主観性によって構成された「客観的世界はもはや、それ [相互主観的な固有領分] ないしその相互主観的固有存在を、本来的な意味で超越しているのではなく、内在的超越としてそれに内在」しているということが明らかになる。客観的世界は、それだけで自立的に存在しているものではなく、超越論的主観性の働きによってわたしとの志向的相関関係のうちに現れてくるものであるということが明らかにされたのである (vgl. I, 137f.)。

では、以上のような仕方で、わたしとの志向的相関関係のうちに現れてくる客観的世界の妥当性を保証する根拠はどこにあるのだろうか。フッサールはそれを「諸モノイドの調和 *Harmonie der Monaden*」(I, 138) のうちに見出している。しかし、このモノイドの調和とはモノイド共同態の調和のことであるのだから、さらにその奥に根拠をもつことになる。すなわち、モノイド共同態の原形態である、わたしの原初的エゴと他のエゴとの共同態化のうちにその最終的な根拠があることになる。

ここで一のなかで確認した第一の問題である内在の共同態化とは何かという問題を思い出してみよう。一では、ここで客観的世界と呼ばれているものが世界観と呼ばれてい

たのであった。そして、客観的世界と呼び換えられた世界観の形成プロセスは、感情移入によるわたしの内在で進行する、わたしの内在と他の主観の内在との共同態化のプロセスのことであった。そうすると、内在の共同態化というのはわたしの原初的エゴと他のエゴとの共同態化のことであったということが明らかになる。なぜなら、この他のエゴが、「異他的な主観性が、共現前化 *Appräsentation* によって、わたしの閉じられた固有本質的な主観性の内部」(I, 149) に立ち現れてくる際の意識の働きに対する総称が感情移入に他ならないからである。これが第一の問題への答である。

では第二の問題はどうであろうか。なぜ客観的世界の妥当性の問題が規範的な人間共同体の問題として、それもわたし固有の規範的な原初性における直観へ還元するという仕方
で問われることになるのだろうか。

三 超越論的相互主観性として機能する他のエゴの構成

二で論じたことは、客観的世界が内在的超越として超越論的相互主観性の固有領分に属しているということであった。内在的超越というのは、わたしの内在を原初的還元によってさらに分類・確定したときに示される、完全にわたし固有の領分を越え出たもの、わたしの原初的エゴと他のエゴとの共同態化によって初めて構成することが可能になる領分のことである。そこから、この他のエゴこそがわたしがこの世界をまさに客観的世界として経験するための可能性の条件である、とフッサールは考えたのである(12)。では、この他のエゴとはいったい何者なのだろうか。どのような仕方
で構成されたものなのか。第二の問題に答えるためにも、この他のエゴの正体をまずは明らかにしなければならない。

二では、超越論的相互主観性、原初的エゴとしてのわたしから排除されていた他のエゴが客観化的統覚によって、この世界に生きている他の人間たちになるという、超越論的相互主観性から世界に生きている他の人間たちへの移行関係が述べられていた。フッサールは明確に語っていないが、この移行関係の主張は超越論的主観性が客観化的統覚によってこの世界に生きている人間としてのわたしになるという移行関係との類比に基づいてなされていると考えられる。

しかし、超越論的主観性から人間としてのわたしへの移行関係と超越論的相互主観性から他の人間たちへの移行関係には決定的な違いが存在する。それは、前者の移行関係が「わたしの原初的領分のなか」(I, 139) で、「根源的な所与性 *ursprüngliche Gegebenheit*」(ebd.) においてわたしに直接的に与えられるのに対して、後者の移行関係はけっしてそ

のような仕方では与えられないからである。この移行関係の与えられ方の違いが、原初的エゴとそこから排除されていた他のエゴ、ひいては人間としてのわたしと他者との決定的な相違であり、フッサールが考える他者の他者性を規定するものである。フッサールにとっては「決して確証できない、しかも十全的にできないのではなく原理的にできない、ということが他者構成の志向性」(13)に本質的に属していることなのである(14)。そしてこれが以下のような他者特有の構成仕方を生み出す原因なのである。

もっとも基本的な場合の「あらゆるその他の相互主観的な共同態性の基礎」(I, 149)である「自然の共通性」(ebd.)の構成において、他のエゴは、わたしに「固有独自のものの類比物 Analogon von Eigenheitlichem」(I, 144)として、「わたしの自己の変様として als Modifikation meines Selbst」(ebd.)構成される。しかし、この他のエゴは、厳密な制限付きでの「わたし自身の複製 Duplikat として」(I, 146)構成されるものである。あくまでも、わたしの原初的世界におけるわたしの身体の在り方と全く同様の構造をもつものとして構成されているだけである(15)。「他者の世界つまり彼の現出体系の世界がそのまま、わたしの現出体系の世界と同じものとして」(I, 154)わたしに経験されるように、類似した現出体系の担い手という役割をもつものとして構成されているにすぎない。したがって、あらゆる客観性の基本形態である自然の共通性を構成する際に、超越論的相互主観性として機能する他のエゴはあくまでもわたしの機能する原初的エゴを基準にして類似した現出体系をもつ他のエゴとして構成されたものなのである。これが、他のエゴの正体である。それゆえ、超越論的な次元で行われるわたしの原初的エゴと他のエゴとの共同態化とは、じつは、わたしの原初的エゴとわたしの原初的エゴの制限付き複製との共同態化のことだったのである。

ここまでくれば、なぜ客観的世界の妥当性の問題が規範的な人間共同体の問題として、それもわたし固有の規範的な原初性における直観へ還元するという仕方で行われることになるのかという第二の問題に対する解答が完全にではないがみえてくる。その解答とは、あらゆる人間共同体の基礎が、じつはわたしの原初的エゴとその複製との共同態化であったことが判明した以上、わたしが立ち戻らねばならないのはいわば共同態化が生じている現場であるわたし固有の原初性、すなわち、わたしの超越論的相互主観的な固有領分以外にないからである。

しかしこれだけでは不十分である。人間共同体、そして、わたし固有の原初性(相互主観的な固有領分)につけられた「規範的」という言葉の意味が確定されていないからであ

る。そこで、これまでの論証に基づいて、新たに論じられるようになる世界観の構成を明らかにすることから第二の問題に対する完全な解答を与えることにする。

四 世界観の構成と規範性の問題

当然のことながら、わたしがいま生きているこの世界は常にすでに「一つの文化世界へと、人間的有意味性をもった一つの世界へと」(I, 160) 構成された世界である。デカルトにならいつつ、しかし現象学的還元を自覚的に遂行することで、徹底的に改造された省察を開始するわたしは、「超越論的に、自らをエゴとして、ついで一般的に一つのエゴとして見出す。[しかし] このエゴは、すでに一つの世界を、つまり、わたしたちにとってよく知られた存在論的類型をもった世界、自然や文化(学問、芸術、技術など)や高次の人格(国家、教会)などをもった世界」(I, 110)を意識している。しかもその際、わたしはそれらの世界を常に「万人にとってそこにある」(I, 123)世界として、つまり客観的な世界として意識しているのである。このように経験される世界が「もろもろの特殊世界 *Sonderwelten*」(VI, 460)である。フッサール自身が『危機』のなかで語ったこの特殊世界とは、例えば、家族、政治体制、宗教、国家などのことであると考えられる(16)。

しかしこのような特殊世界として経験される文化世界や人間的有意味性をもつ世界もまた、三で示された、あらゆる客観性の基本形態である自然の共通性と同様の構造で構成される。いっそう正確に言えば、「適宜変更を加えれば、人間世界や文化世界としてわたしたちにとっていつもそこにあるような具体的な客観的世界がもつ、さらにその〔自然の共通性の〕うえに構成された高次のもろもろの世界性」(I, 153)にも妥当する。ここで言われている「適宜変更を加える」ということは、これまでの論証に即して言えば、たんに類似した現出体系の担い手としてではなく、さまざまな国家や宗教を含む高次の人格に関わるような「文化述語」や「異他的な精神に関わるもの」(I, 127)の担い手として、超越論的相互主観性の働きである他のエゴ(わたしのエゴの複製)を構成し、そのエゴとの共同態化を推し進めるということである。そうすると、客観的世界の構成と言っても、そこには、さまざまな個々の「存在論的類型」で規定された客観的世界、つまり特殊世界が構成可能であることが理解される。それぞれの特殊世界の構成は、わたしがどのような文化述語や異他的な精神に関わるものの担い手として、超越論的相互主観性の働きである他のエゴを構成するかによって依拠しているのである。したがって、どのような他のエゴを超越論的相互主観性の働きとして構成するのかということが世界観の構成という事態に他ならない。

この意味で世界観は、超越論的相互主観性が担うことのできるさまざまな世界性、「もろもろの独特な精神的客観性 *eigenartige geistige Objektivitäten*」(I, 160)、「さまざまな思考可能な世界がもつ諸形式」(I, 180) のことである(17)。

しかし、ここでさらに別の問題が明らかになる。この他のエゴ (わたしのエゴの複製) の構成は受動性の次元で生じていることである。それゆえ、特殊世界の構成の担い手として、どのような他のエゴ (わたしのエゴの複製) を構成するののかに関して、わたしは「誰が世界にとっての真性の主観なのか、共通の世界意識の担い手とみなされるのか」(18)を受動的に選別していることになる。また意図的にある特殊世界を構成するときでも「いずれにせよ、能動性の構築物はどれも必然的に最下層として、あらかじめ与える受動性を前提にしている」(I, 112) ので事情は同じである(19)。

例えばわたしが数学の宿題に取りかかったそのときすでに、ある数学特殊世界が構成されてしまう。この数学世界はこれまでにわたしが知った限りでの数学の知識に基づいて受動的に構成された世界としてのわたしの数学特殊世界である。しかし、わたしは現実の経験のなかでこれまでに習った数学の知識がわたしだけでなく、他の人間たちにも妥当するものであるということを知っている。この意味でわたしにしか妥当しないわたしの数学特殊世界ではない。こうしていったん構成されてしまったあとで、わたしは、そのわたしの数学世界のなかでじつは間違った考え方をしていたとかやっぱり正解だったというような経験をするのである(20)。この受動性の次元でなされる他のエゴ (わたしのエゴの複製) の選別、つまり、誰が共通の世界意識の担い手とみなされるのかという選別の問いが世界観の構成に関係する規範性の問いなのである。

そうすると、第二の問題に対する完全な解答としては、あらゆる人間共同体の基礎が、じつは、わたしの原初的エゴとその複製との共同態化であったことが判明した以上、わたしが立ち戻らねばならないのは、誰が共通の世界意識の担い手とみなされるのかという選別が行われているという意味での規範性に関わる規範的な共同態化の現場であるわたしの超越論的相互主観的な固有領分以外にない、ということである。

こうして一で取り出した二つの問題に答えることを通して『デカルト的省察』のなかには、客観的世界の妥当性保証の問題から規範性をめぐる問題へと収斂してゆく問いが、規範的な共同態化の現場であるわたしの相互主観的な固有領分の解明という仕方で伏在していることが明らかになったのである。すなわち、規範性の問題が、客観的世界構成の担い手である超越論的相互主観性としての他のエゴ (わたしのエゴの複製) の構成がわたしの

エゴに基づく構成であることから必然的に生じてくる問題として、潜在的にしかし明確に描き出されていたのである。

特殊世界の構成を解明したマルクスは生活世界との関係でそれを論じたために特殊世界の構成、すなわち世界観の構成が超越論的相互主観性としての他のエゴの選別に関する事態であることに言及することができなかった。

また、世代的現象学の旗手として注目を集めているスタインボックは、世代的現象学によって初めて規範性の問題を十全に扱うことができるという主張を展開し、静態的、発生的現象学に対してやや不公正な評価を与えている(21)。しかし、本章で明らかにしたように、『デカルト的省察』のなかには明確な形で提示されていないとしても、すでに十分に規範性の問題を扱うための準備は整えられていたのである。しかも、フッサール自身がここで論じた規範性の問題と直接つながる動物の誕生や死、世代連関のような世代的問題は明らかに高次の次元に属する問題であり、低い次元の途方もなく大きな解明作業 *ungeheure auslegende Arbeit der unteren Sphären* [=静態的、発生的現象学] を前提とするので当分の間はこの作業に取り組むことができない (vgl. I, 169)、と述べていることの意味をスタインボックはまったく無視しているのである。ここに本論考はスタインボックの主張を鵜呑みにせず、もう一度『デカルト的省察』に立ち戻って静態的、発生的現象学の意義を検討し直す必要性を明らかにしたのである。

註

(1) 例えば、1911年の「厳密学」論文では自然主義哲学批判がなされ、1913年の『イデーオン』第一巻では第二篇「現象学的基础考察」に入る前に「自然主義的誤解」について詳細に論じられた。さらに最晩年の『危機』書においてもフッサールは、この世界を数学的合理的な即時的存在とする近代の自然科学的客観主義のみならず、「数千年間支配的な客観主義一般」(VI, 93)を問題にし、生世界の主題化の仕方としての客観主義と超越論主義との対立をそこでの最重要の論点にしていた。

(2) それゆえ『デカルト的省察』の他者論は、「世界の客観性の相関者としての相互主観的機能を〔わたしの〕エゴの中に解示しようとする」(工藤和男『フッサール現象学の理路—『デカルト的省察』研究—』晃洋書房、2001年、242頁) 試みに他ならず、その狙いは、他者そのものの解明ではなく、「相互主観的な客観的世界の構成」の解明なのである(谷徹

『意識の自然—現象学の可能性を拓く—』勁草書房、1998年、601頁参照)。

(3) 一般的に「Normalität」は、①正常②ふつう、並み③規格〈規定〉どおり、正規(ロベルト・シンチンゲル編『独和広辞典』三修社、1986年)という意味であり、ドイツ語の「規範性」という意味としては「Normativität」が考えられる。しかし、例えば、フッサール全集第15巻第11番のテキストのなかで、フッサールが「Normalität」という語を「Norm」の形成に関わるものとして使用していること等を考慮して、本章では「規範性」という訳語をあてた(vgl. XV, 160)。

(4) 『『規範性』は […] フッサール現象学の諸体系全体の二つの重要な、しかし互いに結びついた主題、つまり『相互主観性』と『世界の問題構制』に関係する』(Park, I.-C., *Die Wissenschaft von der Lebenswelt, Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie*, Radopi, 2001, S. 138.)。さらに、相互主観性理論に関わる問題は、『デカルト的省察』以降、より大きな射程のなかで展開される。この展開のもっとも大きな要因は、「発生的な分析」が本格的に導入されたことである。発生的な分析の導入とともに、1930年代のフッサールの他者論は、『『歴史』の問題、理解不可能な『異他性』の経験を通じて普遍的な世界の構成を目指す『目的論』の問題、『世代性』の問題』へと拡大していく(谷徹、前掲書、612頁参照)。スタインボックは、これらすべての問題が、「地理-歴史的、社会的、規範的に重要な意義の生成、ないし意味の世代発生 the geo-historical, social, normatively significant becoming or generation of meaning」に関わる問題であり、これらの問題を扱う現象学の一スタイルが「世代的現象学 generative phenomenology」であると述べている(Steinbock, A. J., “Limit-Phenomena and the Liminality of Experience”, in: *Alter · Revue de Phénoménologie* N°6/1998, Éditions Alter, groupe de recherche en Phénoménologie, p. 281.)。

(5) フッサールは『デカルト的省察』第五十五節で、ほとんど例外的に、分量にして1頁にも満たない程度でしかこの問題に言及していない。しかもその言及は自ら認めているように一般的な事柄だけであり、この問題に対して深く切り込んだ考察ではない。以下にその箇所を引用しておく。

おそらくいまや、目のみえない人、耳の聞こえない人等々といったような、もろもろの非規範的なもの *Abnormalitäten* が存在するということが、したがって、常に〔わたしと他者がもつ〕二つの現出体系が絶対的に同一というわけではなく、(たとえ、すべ

ての層ではないにせよ) 層全体が異なっていることがありうる、ということを知っているだろう。しかし非規範性は、そのようなものとして、それ自身まず構成されなければならないが、それは、それ自体先行する規範性に基ついてのみ可能なのである。

〔わたし〕固有の意味源泉からのみ現に存在するものであり、さもなければ、わたしたちにとっての意味も現存在ももつことができないような、わたしたちにとってのそういうもの〔客観的世界〕として、客観的世界の構成的起源についてのいっそう高次の現象学的分析という新たな課題を、いま述べたことがふたたび指摘している。それ〔客観的世界〕が現に存在することになるのは、経験する生の進行を通して、場合によっては訂正されるが、それを貫いて、首尾一貫して常に繰り返し確立される一律調和性のなかで、いったん成功した統覚的構成が一律調和的に確証されるからである。この一律調和性もまた、いまや規範性とその〔規範性の〕志向的諸変様としてのもろもろの非規範性との区別によって、あるいはこのもろもろの非規範性が変化するなかで新しい統一が構成されることによって、統覚を改編するおかげで保持される。非規範性の問題群には、動物性の問題や、その高次の動物と低次の動物という段階の問題も属している。動物に関しては、構成的に言えば、人間が規範的ケースである。それは、構成的には、わたし自身があらゆる人間にとっての原規範 *Urnorm* であるのと同様である。動物たちは、本質的に、わたしにとって、わたしの人間性の非規範的な変様として存在する。たとえ、それら〔動物たち〕のなかでも、ふたたび規範性と非規範性が区別されるとしてもそうなのである。意味構造そのもののなかに、そのようなものとして立証されているもろもろの志向的変様が、常に繰り返し問題になるのである (I, 154)。

(6) 「想起によって与えられるわたしの過去が、わたしの生き生きした現在をその変様として超越しているのと類比的に、〔感情移入によって〕共現前する異他的な存在は、(原初的に固有なものといういまの純粋な、最低の意味で) 自分固有の存在を超越している」 (I, 144f.)。「感情移入」という語は、『デカルト的省察』のなかだけをみても多義的である。ここで引用した使用例以外に、例えば、怒りや悲しみといった「高次の心理的領分」 (I, 149) を理解する際の意識の働きを指す名称として限定的に使用されている箇所がある。『デカルト的省察』以外のテキストでは、例えば「歴史的感情移入」 (XV, 233)、「合理的感情移入」 (XV, 436) などの使用例もある。しかし「感情移入は、フッサールの場合、本来的には、

空想によって異他的なものの身になってみるための振る舞いである」(Park, I.-C., op. cit., S. 160f.)。また、想起と感情移入のアナロジーについては、例えば、浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』創文社、1995年、206-210頁、谷徹、前掲書、612-632頁で詳しく論じられている。

(7) 以下、人間の共同体を意味しない *Gemeinschaft* はすべて「共同体」ではなく「共同態」と訳す。

(8) 工藤和男、前掲書、156頁。

(9) この客観的世界の構成を分析するための端緒を切り開くものとして、『デカルト的省察』において新しく導入されたものが原初的還元 *primordiale Reduktion* である。原初的還元は、「わたしの固有領分——どんな他の主観の寄与もなしに切り離された自我によって構成することができるものすべての全体性——」(Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003, p. 110.) を確定するための方法である。この固有領分を明示することの狙い、換言すれば「異他なるものの捨象という思考実験」の狙いは、「エゴという深層への他者の浸透、すなわちモナドには本質的に他者への志向とそこから由来する意味規定とが常に含まれているという事態が露呈」(工藤和男、前掲書、157頁) されることであり、同時に、わたしがいわば単独で構成できるものがいかに小さいものであるかを露呈させることである。

(10) フッサールは、『デカルト的省察』のなかで三つの自我概念を呈示する。「同一極としての自我」、「習慣性の基体としての自我」に加えて、「全き具体態において捉えられたエゴ」(I, 102) であるモナドとしての自我概念を示している。このモナドとしての自我が「全き具体態において捉えられたエゴ」であると言われるのは、この自我が、「己れの志向的な生の流れる多様な形態化 *Vielgestaltigkeit* と、その〔生の〕なかで思念され、場合によっては存在するものとして、それ〔自我〕にとって構成された諸対象とのうちでのみ」具体的である自我だからである。別言すれば、このモナドとしての自我は、志向的な意識生とその生のなかで構成された対象のすべてとを伴った自我を表す概念である。このことから、「このモナド的エゴの現象学的解明という問題は、[...] あらゆる構成的問題一般を己れのうちに含んでいるはずだ」(I, 102f.) と述べられる。『デカルト的省察』におけるモナド論の意義については、谷徹、前掲書、602-612頁を参照のこと。

(11) ここで登場してきたフッサールの相互主観性という考え方はいわゆる独我論批判に対する返答である。フッサールはこの世界がわたしの超越論的主観性によって構成される

と考えている。この客観的世界構成を行うわたしの超越論的主観性の働きのなかにすでに、他者への志向とそこから由来する超越論的な働きが含まれているという仕方で独我論批判を回避しようとしたのである。この考え方のなかに、フッサールの客観性への問いの独自性が表れている。現象学は、わたしたちの日常経験において、この世界がわたしと無関係に、自体的に存在していると思われるその所以を解明することを目指している以上、この意味での世界の客観性を素朴に信じることはできない。同様に、わたしとわたし以外の他者が同じ認識機能をもっているということも素朴に前提することもできない。それゆえ、客観性はわたしの個別的な超越論的主観性のなかに働いている相互主観性を解示するという仕方で行われるのである。

(12) 『第一哲学』では、「客観的世界のようなその他になお超越と呼ばれるすべてのものは、自分とは異なる主観性の超越に依拠している」(VIII, 495)とされている。

(13) 工藤和男、前掲書、164頁。

(14) 他者構成の志向性は、「類比的統握 *analogisierende Auffassung*」(I, 140)、「類似化的統覚 *verähnlichende Apperzeption*」(I, 141)と呼ばれる。また「あるエゴと他のエゴが」「対として」「常に必然的に与えられてしまっている」ときに、受動性の次元で働いているのが「受動的綜合の原形式」である「対化 *Paarung*」ないし「対化的連合」である (vgl. I, 142)。

(15) わたしが他者をわたしの複製として構成してしまっているとしても、その他者は、「わたしのあるいはわたしと等しい原本領分」「なかでも、わたしのここからわたしに固有のものである空間的なもろもろの与えられ方」(I, 146)をもつものとして構成されているのではない。他者は、あくまでも「わたしがそこへ行き、そこにいた場合に、等しさのなかでもったであろうようなそれら〔もろもろの与えられ方〕そのものを」(ebd.) もつものとして構成されているだけである。何もかも、例えば同一の人格をもつものとして、完全にわたしと同じものとして構成されているわけではない。

(16) マルクスは、特殊世界とはわたしたちがそのなかで「家族の一員、政治的市民、宗教的人間、人間仲間 *Mitmenschen* 一般等々の役割」を果たすものであると述べている (Marx, W., *Die Phänomenologie Edmund Husserl, Eine Einführung*, Wilhelm Fink Verlag, 1987, S. 129.)。

(17) フッサールは、これらのものが、現象学的に「純粹に直観的に探究することによって」初めて露呈されるものであり、「周囲世界がもつ非常に内容豊かな、〔しかしこれまで〕け

っして際だたされたことのなかったアプリオリ」(I, 165) と呼んでいる。

(18) Park, I.-C., op. cit., S. 146.

(19) たしかに、意図的に現実とは完全にそぐわないような特殊世界を構成することもできる。しかし、それはあくまでもいったん構成された何らかの特殊世界の変様としてではない。

(20) ここで挙げた事例から明らかのように、あらゆる客観的世界は「理念として、相互主観的で、理念的に絶えず一律調和的に成し遂げられるべき、また成し遂げられた経験 - 相互主観的に共同態化された経験 intersubjektiv vergemeinschaftete Erfahrung—の理念的相関者として」(I, 138) 構成されたものである。あくまでも理念としてしか構成されない客観的世界は、一度の構成で完成されるものではなく、完全な客観世界を捉えるためには、わたしの構成の働きとその構成物に関して、繰り返し無限の努力において訂正していくしかない。

(21) Steinbock, A. J., op. cit., p. 281.

第十二章 カントの倫理学とフッサールの倫理学

一 『倫理学入門』におけるカント批判——第四十四節を中心に——

本章一では『倫理学入門』におけるフッサールのカント批判を取り上げ、フッサールとカントの両者が道徳的規則としての実践法則について考察する際にもっとも対立する論点は何かを明らかにしたい。

考察の手順は次の通りである。まず『倫理学入門』におけるフッサールがカントに対して高い肯定的評価を与えている「義務」の概念について確認する (a)。次に、『倫理学入門』で取り上げられている『実践理性批判』の最初の六節について、とくに三つの定理に関するフッサールの解釈を概観する (b)。その後で、カントの倫理学に対するフッサールの現象学的批判的考察を取り上げ、カントとフッサールの最大の対立点である「構成する理性意識の本質法則」について論じる (c)。

a カント倫理学における「義務」の理念

フッサールのカント倫理学に対する肯定的評価は次の文章に端的に表現されている。

無限に価値があるもの、永遠の価値をもつものが〔カントによる〕義務という理念の復旧 *Restitution* であり、中心的な倫理的理念の復旧、絶対的なべしという理念の復旧である。この理念は、本来的に、優勢である感情道徳には完全に失われてしまっていた理念である。カントはこれ〔この理念〕を直接直観から、生き生きとした道徳的意識から汲み取っている。すべての心理学的な発達理論を脇へと追いやり、彼〔カント〕はそれ〔道徳的意識〕に固有の意味にしたがってそれ〔道徳的意識〕そのものを問い尋ね、この意味のうちに、もっとも本質的な契機として義務の無条件の要求を、義務の絶対的に必然的で普遍的に妥当する要求を見出している (XXXVII, 201)。

カントが「義務」概念を倫理学において考察されるべき中心的な理念として復旧させたこと、この点をフッサールは高く評価している。このカントに対する高評価の理由は、この「義務」概念をめぐるカントがわたしたちの行為に関わる二つの必然性の区別を明確にしたことである。

さらに彼〔カント〕はたんに傾向性にしがたって努力することと行為することとの間にある、絶対的に義務づける「汝なすべし Du sollst」によって支配されている努力することと行為することとの間にある徹底的な区別を見出している。これ〔汝なすべし〕こそが唯一、行為者に対して道徳的人格性という比類ない尊厳を授与するものである。義務という理念に本質的に属している妥当の必然性、妥当の無条件の必然性は、衝動的な別様ではありえないことという盲目的な必然性 *blinde Notwendigkeit eines triebmäßigen Nicht-anders-Könnens*、感情的な刺激、熱情、情感性による盲目的な必然性とは、根本本質的に異なる必然性である。前者の必然性は、それ〔後者の必然性〕に対して理性によって洞察された必然性であり、それ〔前者の必然性〕は倫理実践的観点においてはアプリアリという源泉〔からの必然性〕でもある、ということのカントは見抜いていた。もちろんその時、このアプリアリはすべての感情的なものから純粹であり続けなければならないと彼は考えている (ebd.)。

人間の行為に関わる二つの必然性の区別、すなわち、盲目的な必然性と理性洞察による必然性との徹底的な区別、感情的なものと結びついた必然性かアプリアリなものと結びついた必然性かの徹底的な区別、「義務」概念をめぐるこれら二つの必然性の区別はフッサールの現象学的倫理学における重要な契機として継承されていく。

しかし、その際見落としてはならないことは、実践法則における理性による洞察の位置づけをめぐる〈感情的なものとアプリアリなもの〉というカントにおける二項対立図式がフッサールによって独自の仕方に変更されるという点である。

b カント『実践理性批判』の最初の六節——三つの定理——

『倫理学入門』におけるフッサールのカント批判は『実践理性批判』の最初の六節の概観から始まる。そこでまず、実践法則とは何かという問いをめぐる、実質と形式との区別を中心として展開された『実践理性批判』における三つの「定理 *Lehrsatz*」についてのフッサールの解釈を整理する。

ここで明らかにしたい問いはこれである。すなわち、フッサールは『実践理性批判』の最初の六節を取り上げることによってカント倫理学のどのような特徴を際立たせようとしたのか、と。

定理一

欲求能力 *Begehrungsvermögen* の客観 *Objekt* (実質 *Materie*) を意志の規定根拠として前提しているすべての実践的原理は総じてすべて経験的でありどんな実践法則にもなりえない (*KpV*, 21, XXXVII, 203)。

カントは格率 *Maxime* と実践法則を区別する。格率とは意欲することの主観的な原則 *subjektiver Grundsatz* であり、原則とは主観が己れ自身に対して妥当するものとして、己れ自身の人格に対して妥当するものとみなすものである。〔これに対して〕実践法則は客観的に妥当する必要がある。それ〔実践法則〕はあらゆる理性的存在者一般の意志に対して妥当するものとして認識される。したがって、理性のなかに、しかも純粹理性のなかに、意志の規定に対する十分な根拠が存在するということが正しい場合に、実践法則は存在するのである。もしそのような根拠が存在しなかったならば、そのとき客観的妥当性、あらゆる理性的存在者に対する拘束性はすべて失われ、たんなる主観的な格率しか存在しないことになってしまうだろう (XXXVII, 202)。

カントの立場は、わたしたちの「理性のなかに、しかも純粹理性のなかに、意志の規定に対する十分な根拠が存在」し、人間は主観的な格率だけでなく実践法則ももつことができるという立場である。わたしたち人間は「そのなかで理性と衝動とが共働している存在者」(ebd.) である。そのような存在者としてわたしたちは実践法則を「命法という形式」(ebd.) において手に入れる。

カントはこの命法を二つに区別する。「仮言命法」と「定言命法」である。カントの実践法則とは後者の定言命法のことである。「定言命法、実践法則は意志それ自身を規定する。欲求された働きがどのようなものであるかを問題にすることなしに、意志の〔自然〕因果性によって達成されるものを考慮することなしに意志それ自身を規定する」。これに対して仮言命法も、なるほど「それ〔理性〕からのべしの必然性ではあるが、この仮言的必然性は主観的に条件づけられた必然性である。すなわち、偶然的な主観がもつ偶然の欲求の働きによって条件づけられている」。それゆえ、仮言命法は格率の域を出ることはできず、実践法則としては不十分であるとみなされる。カントが実践法則としての「道徳的規則は、…その意味からして定言的である」と主張する根拠がここに示されている。道徳的規則としての実践法則とは、「意志に対してアプリオリに、すなわちもろもろの意図への問いなし

に」成立する法則のことである (vgl. XXXVII, 202f.)。

こうした格率と実践法則との区別、さらに仮言命法と定言命法との区別を示すなかで上述の定理一が提示される。この定理一の重要な指摘は、ここでの客観や実質はどれも経験によって表象される対象でありアプリアリな認識の対象ではない、ということである。「実質、欲求能力の客観、それは、その現実性が欲求される対象のことである」(ebd.)。わたしたちの意志がそうした現実性が欲求される対象によって規定されている場合、換言すれば「客観の現実性への快によって」規定されている場合、このような場合にわたしたちの意志は実践法則としての道徳的規則ではなく「経験的規則」(ebd.)によって規定されることになる。こうした「経験的規則」による意志の規定に関して定理二が提示される。

定理二

すべての実質的な実践的原理は総じてすべてそのような[実質的という]性質をもち、自己愛または自己の幸福という普遍的原理のもとに属している (KpV, 22, XXXVII, 204)。

この「実質的な実践的原理」において、わたしたちの「意志の規定根拠は客観への欲求の働きであり、したがって事象の現実存在についての表象への快、主観がその事象に対して期待する快適さである」(ebd.)。これこそカントが、こうした意味での「実質的な実践的原理」を意志の道徳的規則とみなす「感情道徳」論や「利己主義的快樂主義」(ebd.)である「エピクロス」(XXXVII, 205)の教説を批判する所以である。

こうした批判のための概念装置が「低次の(下位の)欲求能力と高次の(上位の)欲求能力」との区別、「感性 Sinn のうちにその表象の起源」をもつ欲求能力と「悟性のうちにその表象の起源」をもつ二つの欲求能力の区別、端的に言えば、「感性的衝動」と「実践理性—道徳法則の領土」の区別である (vgl. XXXVII, 204f.)。この区別による「感情道徳」論や「利己主義的快樂主義」に対する批判の後、カントは定理三を提示する。

定理三

理性的存在者が己れの格率を普遍的な実践法則と思考するべきであるならば、そのときそれ[理性的存在者]はそれ[己れの格率]を、実質に関してではなくたんに形式に関して意志の規定根拠を含むような原理としてだけ思考することができるのである

(KpV, 27, XXXVII, 207)。

カントにとって格率が普遍的な実践法則となりうるのはただ格率から実質に関わるすべての要素が剥ぎ取られた場合だけ、すなわち「意志の規定根拠がこのたんなる形式のうちに」(ebd.) 存在する場合だけである。ここにカント倫理学のもつ形式主義的という特徴とそれと一つになった普遍主義的という特徴が端的に表されている。ここから、冒頭で示した問いの答が明確になる。すなわち、フッサールは『実践理性批判』の最初の六節を取り上げることによってカント倫理学の形式主義的特徴と普遍主義的特徴を際立たせたかったのだ、と。

ところでこうした特徴は『実践理性批判』では、その所有者が死去してその処分に關するいかなる覚書も存在しないような委託物(預かり物)に関して「ひとはそのような場合いかなる返済もする必要がない」という格率が実践法則となりえるかという事例において語られている。

いまやわたしはこう問う。わたしはこの格率を普遍法則という形式のうちに採択することができるのか、と。わたしはすぐに気づく。そのような格率は普遍法則としては自らを破棄することになったであろう。なぜなら、[もしそのような格率を普遍法則とすることが可能であれば]もはや委託物など存在しなくなるであろうからである、と。したがって、そのような普遍的な実践法則は考えられないし、それ[格率]をそのようなもの[普遍的な実践法則]として受け取ることは理性に反する *unvernünftig sein* (ebd.)。

このようなカント倫理学の形式主義的特徴や普遍主義的特徴は、『実践理性批判』の第五節と第六節で述べられる以下の二つの課題、すなわち、

課題一) 格率のなかのたんなる立法形式が唯一、意志の十分な規定根拠であるということ
をわたしたちが前提するならば、そのとき意志はどんな性質をもつべきなのか(1)、

課題二) 意志は自由であると仮定すれば、どんな法則がそれ[意志]を唯一規定することができるのか(2)

という課題(XXXVII, 208)のなかでいっそう鮮明になってくる。この二つの課題に答えることを通じてカントは『実践理性批判』第七節においてあの有名な「純粹に実践的な理

性の根本法則、あるいは道德律 *Sittengesetz* の定式化」を行っている。「汝の意志の格率がいついかなるときでも普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」と (KpV, 30, und vgl. XXXVII, 209)。この定式化された「道德法則」がカントの「意志の自律ないし純粋実践理性を表現する。これがすべての道德法則とすべての義務との普遍的原理なのである」(XXXVII, 209)。

c カント倫理学に対する現象学的批判的考察

『倫理学入門』の編者ポイカーの区分にしたがえば、カント倫理学に対するフッサールの批判は、

- ① 純粋意志とその妥当性に関する批判
 - ② 理念的対象性による意志規定に関する批判
 - ③ 感情領圏と感覚領圏のアプリオリな法則性に関する批判
 - ④ アプリオリの真正な意味として純粋な直視のなかで把握される本質真理に関する批判
- の四つに区分される。しかしこの四つの批判は『倫理学入門』がフッサールの講義に基づくテキストであるという制約から、そのそれぞれの批判の質と量に関してばらつきがみられる。そこでここでは、もっとも重要な批判である①の批判のなかの「構成する理性意識の本質法則」に対するカントの盲目に焦点を絞って検討し、その補足として③の批判を取り上げることにはしたい。

『倫理学入門』におけるカント批判の目的は何なのか。それはカント倫理学の現象学的刷新である。

フッサールは、カント倫理学における「カントの演繹」(3)をそのまま受け容れるのではなく、「現象学者」として「根源的に意味付与する意識という源泉に由来する起源」に立ち返って「哲学的概念」を整理し直すことが必要である、と述べている。具体的には、カントが見逃した「志向的分析の深み」、「価値づける働きと意欲する働きに属している、たんなる思念する作用と正しさの付与 *Rechtgebung* というある種の形式において己れを充実する作用との間の本質連関」へと目を向けることが要求されている (vgl. XXXVII, 212)。もちろんこうした要求はカント倫理学を非難するためではなく、その不備を指摘し補足することによってカントの義務からの倫理学を現象学的に仕上げるために要求される(4)。

その際真っ先に問われるのは「意志の妥当性とは何であるか」(XXXVII, 212)という問いである。フッサールはこの「意志の妥当性」という概念が「真理についての命題」や「正

しさについての判断する働き」を扱う「判断の妥当性」と類比的に考えられる「意志の真理」や「意志作用の正しさ」を扱う妥当性概念なのか、それとも「判断の妥当性」と同じ概念なのかを問う。この問いのなかでフッサールはカントが考察しきれなかったものを明らかにする。

フッサールによればカントが十分に考察することができなかつたものとは「たんに判断する思念と判断洞察とが、可能性としてのこの二つの判断様相がアプリアリに判断命題のなかに本質必然的な仕方で属している」(XXXVII, 213)ということである。この二つの可能性は、「それ相応の洞察における思念の充実」(ebd.)を通じて、たんに判断する思念から判断洞察へと移行することがありうるという関係をもつ可能性のことである。判断命題に関するこの二つの可能性と充実と洞察をめぐるその特殊な移行関係が「意志命題」(ebd.)に関しても成立するかどうか、こうした問いについてカントは語っていない。フッサールはこの問いについて考察することで、「[意志の] 妥当性について語ることに一つの根拠を与え、それによって同時に判断の論理学 *Urteilslogik* と平行関係をもつ意志の論理学 *Willenslogik*、[すなわち] 倫理学に対する見込みを開示するような、構成する理性意識の本質法則」(ebd.) の存在を明示しようとする。フッサールにとってこの「構成する理性意識の本質法則」こそ、カント倫理学を刷新するために現象学的に検討されるべき「哲学的概念」の中核に他ならない。

ではこの「構成する理性意識の本質法則」とは一体何なのか。その明示と説明は「原型知性 *intellectus archetypus* についてのカントの教説」(XXXVII, 214) に対する批判のなかで行われる。「まさに純粋理性という本質存在が根源的に現象学的な直観のなかで現実的に理解されなければならない、その不合理 *Widersinn* が全く同じ仕方でそのなかから噴出させられなければならない」(ebd.)、と。ここでのフッサールの最初の問いはこうである。「そもそも純粋理性とは何か」(ebd.)。

そもそも純粋理性とは何か。カントによれば、純粋な認識の働きという可能性のことである。こうしてわたしたちは認識する自我という理念を指摘することができる。さらに今度は、それ[認識する自我]をカントにならって意欲する自我としても考えてみよう。[次の] わたしの問いはこうだ。意欲することはすべての価値づけることから自由である、したがってすべての感じること *Fühlen* から自由であると考えることができるだろうか、と。[しかしながら] そのような意欲することは、いかなる強さをも

たない音、いかなる広がりもたない色、あるいはいかなる表象されたものをもたない表象と同様、完全に不合理なものではなからうか。それゆえ、アプリアリに、無条件な本質普遍性において in unbedingter Wesenallgemeinheit、いかなる意志主観も価値づける主観、感じる主観でなければならない (ebd.)。

ここでフッサールは Wollen、Werthen (≒Fühlen) と Vorstellen という作用の間に存在する「志向的基づけ」(ebd.) 関係に言及する(5)。

意欲することと価値づけることは不可分に織り合わされている。しかしそれは、ある音の具体的統一のなかの音質と音の強さがアプリアリに分割可能な二つの契機であるような、たんに相互に指示された存在の状況とは異なる。意欲すること、価値づけること、表象することは志向的な基づけによって不可分に「織り合わされた」一つのものなのである。表象することが思念された対象を与える。表象された対象を価値づけることが思念された価値を与える。意欲することが価値づけられた対象の現実化を措定する」(XXXVII, 214f.)

フッサールは、この意欲することと価値づけることの間志向的基づけ関係を「意志の根拠、意志の規定根拠という意味での動機」(XXXVII, 215) を解明するための説明図式としている。「意志作用は価値観取 Werthalten における思念された価値によって動機づけられており、その際、意欲することの自我がその必須の役割を演じている」、「意欲するものとしての自我がいかなる種類の価値観取によっても動機づけられておらず、したがっていかなる種類の感情によっても動機づけられていなかったような動機づけというものは端的に考えられない」(ebd.)、と。これこそ、フッサールの「意志の論理学」としての「倫理学」成立の是非に大きく関与する構成する理性意識の第一本質法則である。

しかし、意志の規定根拠に関するフッサールのこの志向的基づけ関係図式はカントの「純粹理性からの動機づけ」(XXXVII, 214) 図式と真っ向から対立するものである。というのも、カントの「純粹な認識能力として」の「純粹理性」がもつその「純粹性 Reinheit は…すべての感情動機からの純粹性によって規定されていた」(XXXVII, 215) からだ。さらにまた「カントによれば、…意志の純粹性はすべての經驗的なものからの純粹性を意味する」(ebd.) ものであったから、フッサールの志向的基づけ関係図式における<意欲する

こと＝価値づけられた対象の現実化措定＞という考え方は、純粹理性のなかに感情動機といういわば経験的不純物を混入することに他ならずカントにとっては決して容認できる図式ではない。

ではなぜ意志の規定根拠に関して、フッサールとカントとの間でこのような対立状態が生じてしまったのだろうか。フッサールはその理由を、批判③のなかでこう述べている。

「すべての可能的な存在領圏一般において、感性のなかで完全な仕方では支配的に働いている本質必然性を誤認すること、さらに経験的事実性と感性との混同」(XXXVII, 220) をカントが犯してしまっているからだ、と。

今一度カントの主張を確認しておこう。「場合によって、意志は意志客観をもつ。それ〔意志〕が実在化したいと意欲するものをもつ。その際、その客観の現実化に関心があるならば、それ〔意志〕がその現実化を欲求するならば、それゆえある客観の現実化への快という感情がそれ〔意志〕を規定してしまっているならば、そのとき意志は経験的に規定されている」(XXXVII, 216)。こうした経験的に規定された意志にとって「可能な唯一のことは仮言命法を立てること、それだけである」(ebd.)。

この主張が示している通り、実践法則の成立過程や道徳規則としての定言命法と仮言命法との区別という倫理学的主題という脈絡で論じられるカントの「感性」は、何らかの客観の現実化への快・不快に関係する徹頭徹尾経験的な次元で考察される事象である(6)。それゆえ、カントにおいては＜感情的なものとアприオリなもの＞とは対立する二項として考えられていたのであった。

これに対してフッサールは「どんな感性に対してもアприオリな法則が存在する。どんな種類の感性も真正な合理性の領圏であり、適切な意味で純粹理性の領圏である」(XXXVII, 220) という立場をとる。この立場ではカントの二項対立図式は成立せず、むしろ＜感情的なものなかにあるアприオリなもの＞という新しい視点が開かれる可能性が示唆されている。

では、カントにとっては全く認められない感性が純粹理性の領圏であるとはいかなる意味か、そしてまたフッサールが主張する感性におけるアприオリな法則とは何なのか。この問いに答えるために、『イデー』第二卷第一篇第一章第四節での「心情体験」についての記述をみてみたい。

「理論的作用と『あらかじめ与える』志向的体験」という表題をもつこの節でフッサールは、構成された対象に対する理論的な態度決定とそれ以外の態度決定との移行関係につ

いて論じている。

例えば心情体験も…志向的体験として構成する働きをもっている。それら〔心情体験〕はその当該の対象に関して新しい対象層を構成する。しかし、主観はそれらの層に対して理論的な態度決定をしてはいない。したがって、それらはそのつど理論的に思念された対象そのものや、判断によって規定された対象そのものを構成してはいない。…しかし、理論的な眼差しが向けられることによって、あるいは理論的な関心が移しこまれることによって、その時初めて前理論的な構成の働きという段階から理論的な構成の働きの段階へと移行する。〔こうして〕新しい意味の層が理論的意味の枠内へと入り込んでいく。新しい対象、あるいは新しい本来的な意味で思念された対象が新たな理論的作用において把握された客観、理論的に規定された客観なのである。その際、意識の志向全体は本質的に変様された意識の志向全体であり、別の意味付与に対する責任をもつ作用〔＝理論的な態度決定という作用〕は現象学的に変様を被っているのである（IV, 4f.）。

わたしたちは先ほど、ただたんに青空を眺めている場合とこの作用を理論的に遂行している場合とを比較した。わたしたちがその青空を見惚れて生きている場合、…〔わたしたちは〕感情的態度をとっている。これとは逆にわたしたちが物理学者として輝く青空を観察している場合、…理論的に態度をとっている。このことが、わたしたちが一方の態度から他方の態度への移行することとともに生じる、〈快を感じること Gefallen ないしみること〉と〈判断すること〉との本質的な現象学的変様なのである。この独特の態度変更はどの作用にも理念的な可能性として属している（IV, 8）。

この二つの引用が示しているように、フッサールは心情体験における対象が理論的な眼差しの向け変えに応じて、新しい意味層をもつ理論的な対象になりうることを、しかもそれがあらゆる作用に対する理念的な可能性として与えられていることを指摘している。

わたしたちが〔理論的な眼差しの向け変えにおける〕審美的な判定や評価を下す場合の対象はもはやたんに楽しみに耽っているときの対象ではない。それは特殊な臆見定立的 doxothetisch な意味での対象である。その直観されたものは審美的な喜びに固有

の（相存在を構成する）性格をもっている。それは、新しい「理論的な」客観性であり、高次段階の独特の客観性である（IV, 9）。

理念的な可能性としての前理論的態度から理論的態度への態度変更、さらにそれとともに生じる新たな前理論的对象（前理論的客観性）から理論的对象（理論的客観性）への移行可能性、これがフッサールの考える構成する理性意識の第二本質法則である。

フッサールはまずく表象する働きと表象されたもの>→<価値づける働きと価値を付与された表象>→<意欲する働きと現実のものとして措定される価値>という志向的基づけ関係を導入する（第一本質法則）。さらにすべての段階の作用に関して、<たんなる衝動的働き、盲目的な働き>→<理論的な働き、理性による洞察的な働き>への移行可能性を導入する（第二本質法則）。この二つの「構成する理性意識の本質法則」を導入することによって、感性、感情的なものが理性による洞察の対象になりうるという意味で、適切な意味で純粋理性の領圏に存在するものであることをフッサールは明らかにしたのである。

『倫理学入門』におけるフッサールのカント批判の眼目は<感情的なものとアприオリなもの>とを対立させるカントの二項図式とは別の説明図式、すなわち意識の志向的基づけ関係に依拠した感情的なものに対する理性による洞察関係図式を提示することであった。こうした新たな図式の提示はカントが十分に考察しきれなかった「意志の妥当性とは何か」という問いに対する一つの答を提示するものであった。

二 「行為は存在から生じる」と「最善可能な生」

フッサールは『倫理学入門』講義を締めくくるに際し、「倫理的な生とは何か」を探究する現象学的倫理学の最後の問いを次のように定式化している。

しかし最後に人はさらに問わなければならない。善い生という至上の目標と己れ自身が善い存在であること *Selbst-gut-Sein* という目標とはどのように関係するのか、と。このように言うこともできたであろう。 *Operari sequitur esse* 行為は存在から生じる [為すは在るから導出される]、と（XXXVII, 254）。

善い生を営むことと自らが善い人間であることとの関係はいったいどうなっているのか、というこの問いに対するフッサールの答は明確である。それは、善い人間が善い生を営む

ことができるのだ、という答である。

しかし、フッサールによればこの最後の問いは<善い生を営むこと>と<善い人間であること>とを互いに独立した二つの事柄だと考えた上でそれらの二つの関係を問おうとする疑似問題である。

わたしは善い存在であること *Gut-Sein* によって最善の生へと至るのであろうか。あるいは、最善可能な生によって善い存在であることへと至るのであろうか。わたしたちは次のことをあらかじめ理解している。[こうした問いが考えられている] その時、一にして同じ事況の相関的な二つの表現が問題になっているにすぎないということがありうるということ、そして、このとき [=こうした問いが一にして同じ事況の二つの表現であるとき] 重大なアンチノミーはありえないということをはじめ理解している (ebd.)。

フッサールにとっては、善い生を営むということと善い人間であるということは互いに独立した別個の事柄ではなく、善い生を営むことが即善い人間であるということであり、善い人間であることが即善い生を営むことなのである。こうした善い生を営むことと善い人間であることを同一の事態とみなす立場が現象学的倫理学の重要な基礎となっている。というのも、この基礎にしたがって、最善可能な生とは何か、最善可能な生はいかなる仕方でも実現することができるのかという現象学的倫理学の探究課題に対する答が考察されているからである。

しかしこうした基礎的立場としての善い生を営むということと善い人間であるということは同一の事態であるとはいったいどういうことなのだろうか。善い生を営むという行為 *operari* と善い人間であること *esse* との相即不離の関係、いっそう正確に言えば、善い生を営むという行為と善い人間という存在 *esse* との相即不離の関係の意味を明らかにすることがここでの目的である。

a カント批判における倫理学の再定義

本章一で明らかにしたように、『倫理学入門』におけるフッサールのカント批判はカントの定言命法がもつ形式主義に対する批判であった。フッサールは、善い生を営むという行為と善い人間という存在の本質 *esse* との相即不離の関係の意味をこのカント倫理学から

継承した「義務」概念に対する批判的検討から明らかにしようと試みている。

そこでまず「義務」概念の検討のなかで展開されるフッサールによる倫理学の再定義を確認する（ただし、以下で取り扱う論述は、＜倫理学＞と＜価値論と善いものについての理論＞との間の区別に関する論述であり、ここでは「倫理学」と「道徳」、「倫理的 *ethisch*」と「道徳的 *moralisch*」という語の区別は問題になっていないという点に注意する必要があることを先に指摘しておく）。

しかし価値論や善いことについての理論 *Güterlehre* が直ちに倫理学であるとまでは言えない。[価値論や善いことについての理論のような] これまで考察された仕方での問いは義務への問いではない。[倫理学の問いである] 義務の問いは、わたしは何をなすべきかという言葉で装われている。わたしがなすべきことは、わたしにとってのなされるべきこと *für mich das Gesollte* である。[わたしにとってのなされるべきことという] その要求はわたしに問い合わせる。さらに、そのようにして、そのつど、何らかの規定された自我に問い合わせ、その自我を貫いて行われるべきこと[または、行われうること] や行われたこと *das Zu-Tuende oder Getane* へと向かう（XXXVII, 245）。

この引用からフッサールによる倫理学の定義に関する次の四つの特徴が明らかになる。

- ① フッサールにとって倫理学と価値論とは同一のものではないということ
- ② 倫理学は「義務の問い」に答える学であるという点で価値論と峻別されるということ
- ③ この「義務の問い」は「わたしは何をなすべきか」という問いであり、その義務は常に「わたし」に対する要求として、それも「何らかの規定された自我」としての「わたし」に対する要求として問われる義務であるということ

さらに、

- ④ このわたしへの問い合わせ要求は当該の自我が実際に行ったことと行うことができること、そして行うべきであることに関係づけられるということ
- である。

ここで、フッサールが倫理学の問いを「わたし」に対する要求、「わたし」への問い合わせという意味での義務の問いと再定義していることが重要である。さらに、その際、要求を突きつけられ、問い合わせを受けるその「わたし」は「何らかの規定された自我」と表

現されているように、この世界のなかの個別具体的な状況のなかで一人の人間として生きている「わたし」、つまり実在する「経験的主観」(XXXVII, 246)としての「わたし」であるということも重要である。

さて、この四つの特徴を明示したことからここで問われるべき問いである上述の問いを次の問いへと書き換えることができる。すなわち、フッサールは倫理学と価値論とを区別することによっていったい何を明らかにしようとしたのか、と。

b 倫理学と価値論との区別

まず義務の問いに関するフッサールの主張を検討する。

義務に適ったものへの問い *Frage nach dem Pflichtmäßigen*、わたしがなすべきことへの問い [=倫理学の問い] の場合には容易にその答が与えられることはない、ということは明白だ。…というのも、善いことを行うことが、それだけでなされるべきことを行うことにはならないからである (XXXVII, 245)。

フッサールは、善いことを行うこととなされるべきことを行うことが区別されるべきであるという点に非常に拘っている。これはなぜなのか。

すでにみたように、なされるべきことを行うためには義務の問いとしてのわたしへの問い合わせが必要であるというのがフッサールの主張であった。この主張を念頭に置きつつ先の引用の続きをみてみよう。

さらには、多くの善いこと、選択に迷う多くの善いことのなかにある最善のことは行うことでさえ、なされるべきことを行うことであるとまでは言えない。[というのも、] 善いことや最善のことは道徳的な心映えなしに選択され行われることがありうる、ということを実際にわたしたちは特別な研究を待つまでもなく知っている [からだ] (ebd.)。

倫理学の特徴である義務の問いとしてのわたしへの問い合わせをフッサールはここでは「道徳的な心映え」と言い換えている。この言い換えを踏まえると、フッサールにとっての倫理学は、この「道徳的な心映え」とは何か、この「道徳的な心映え」はいかなる仕方

で獲得されるのかを考究することによって初めて倫理学と呼ばれるような学のことである。それゆえ、たんに善いこととは何か、最善のこととは何かを確定するという仕事を成し遂げるだけの学は倫理学ではない。この学をフッサールは価値論、あるいは善いことについての理論と呼んでいたのである。

倫理学と価値論という二つの学の区別に対するフッサールのこの拘りは、これら二つの学に基づく自己評価の在り方に関する峻別への拘りへと繋がっている。「ある場合にはわたしは人間の価値の高さの階梯に即して自らを計測する。別の視点からすれば、最終的にはどんな基準もわたしのうちに存する」(XXXVII, 246)。フッサールは明確に表現してはいないが、前者が価値論に基づく自己評価、換言すれば「価値論的態度」において己れ自身の善悪を計測する在り方であり、後者が倫理学に基づく自己評価、「倫理的態度」における自己評価という在り方である (vgl. XXXVII, 246 Randbemerkung. フッサールはこの欄外注でこう述べている。「倫理的態度と美しさという価値 *Schönheitswerte* と善さという価値 *Gutwerte* (欲求価値 *Begehrungswerte*、しかしわたしにとって実践的なものとしてではなく) へと向かう価値論的態度とを対照すること」、と)。問題はこの二つの態度における自己評価の在り方の違いは何かということである。

では「人間の価値の高さの階梯に即して自らを計測する」という価値論的態度における自己評価とはどのような評価法なのか。

ひとは、…人間の行為する生へと目を向け、これ〔生〕を一つの能作する生として評価することができる。ひとはそれ〔生〕を理念的に一般的な価値世界へと位置づける。与えられた世界を価値論的に熟視しつつ、ひとはそれ〔与えられた世界〕を可能なかぎり価値の高い世界として切望するかもしれないし、それ〔与えられた世界〕に対してことさら価値の高いもの〔という評価〕を与えようとするかもしれない。さらに、ひとは人間たちが作り出したもののみならず、人間たちそのものもこの世界における善さという価値として評価する。しかし人間たちはこうした〔価値論的〕態度においては、まさに他のものもろの善いものなかの善いものなのである。それはちょうど、それらがたんなる美しさの価値づけにおいては、他の美しいものなかの美しいものとして現れるのと同じである (XXXVII, 245)。

この引用の記述にしたがえば、価値論的態度における自己評価とは、故人を含むこの世

界のわたし以外の人間たちと比べてわたしはどれくらい善い／悪い人間であるかをランクづけするような評価法である。こうしたランクづけとは、例えば歴史学者が歴史上の人物の人生を追跡するような仕方、あるいは伝記作家がある著名な人物の伝記を書き記すような仕方、第三者的な視点から自らの人生を振り返りながら人生の軌跡を明らかにし、その後で他のもろもろの人間の生と己れの生とを並べて通覧しつつ順位を競うようなものである。したがって、この価値論的態度における自己評価とは次のような評価である。第一に、わたし以外の他者がいなければ成立しない評価法であること、第二に、その評価の尺度基準は対比の対象としてのもろもろの他者（他者の生）であってわたし（わたしの生）ではないということ、第三に、この評価法における規範はより上位のランクづけを目指して己れの生を高めていくこと、より価値の高い他者の生に己れの生を近づけさせることであるということである。さらに、第三と関連しつつ、第四に、フッサールはこのより上位の生を目指そうとするわたしたちの心性の原理を「恥 *Beschämung*」とすることである。「わたしはとくに価値の高い人間ではない *Ich bin nicht besonderes wertvoll*、ということをおわたしは恥によって気づくのである」（XXXVII, 246）。

では価値論的態度における評価法の問題点は何か。それは、わたしの生をそれに即して計測する尺度基準となるもろもろの他者の生のランクづけ体系が不変的なものではなく相対的なものでしかありえない可能性が極めて高いということである。その理由はこうである。フッサールが「人間の価値の高さの階梯」と表現するこの生のランクづけ体系は何らかの基準にしたがって作り出されるはずである。しかし、その基準とは何か、一つであるのか複数あるのか、そもそも何かを基準として採用してよいとする根拠は何か、といったようにこのランクづけを可能にするためには解決しなければならない課題がある。こうした課題が正当な仕方では解決されない限り、価値論的態度における評価法は、たとえそれがどれほど自明なものとして感じられ、実際にある特定の共同体のなかで通用しているとしても、曖昧で恣意的なランクづけの体系でしかないという批判を完全に払拭することができない。

フッサールは、倫理的態度における自己評価がこのような価値論的態度における自己評価とは全く別の評価法であると考えている。

ある場合にはわたしは人間の価値の高さの階梯に即して自らを計測する〔＝価値論的態度における自己評価〕。別の視点からすれば、何であれ尺度基準 *Maßstab* はどれも

最終的にはわたしのうちに存する〔＝倫理的態度における自己評価〕。本来、この場合には、倫理的な大きさやその大きさの段階の計測尺度 *Messung* などおよそ存在しない。道徳的な人格性に関して言えば、ある絶対的な理念とその理念への比較級的な遠近 *größere oder geringere Annäherungen an die Idee* しか存在しない。〔…〕しかし道徳的な人格性とは、その〔道徳的な人格性の〕生の普遍性における道徳的な主観という理念、その〔道徳的な人格性の〕すべての行為における道徳的な主観という理念のことである。経験的な主観がまさに道徳的であるのは、この〔道徳的な主観という〕理念への比較級的な遠近においてであり、妥協することなく己れをこの理念として措定しようと意欲するような決断する意志によってそうなのである (XXXVII, 246)。

価値論的態度における自己評価との対比において、倫理的態度における自己評価は次のようにまとめられる。第一に、わたし以外の他者は必要とされない評価法であるということ、第二に、その評価の尺度基準は「絶対的な理念」としての「道徳的な人格性」という理念であるということ、第三に、この評価法における規範は尺度基準としての「道徳的な人格性」という理念への接近を目指すということ、ただし、その接近は、この理念の絶えざる措定を意欲するというわたしの意志決断という仕方になされるということである。さらに、第三と関連しつつ、第四に、フッサールはこのわたしの意志決断を動機づける原理を「己れに対して有罪判決を下すこと」ないし「後悔 *Reue*」とすることである。「わたしは倫理的な人間ではない *Ich bin nicht ethisch*、という己れに対して有罪判決を下すことと後悔」(ebd.) と。

この倫理的態度における自己評価に対して先述の価値論的態度における自己評価が孕んでいた生のランクづけの体系を作り出す際の相対性、恣意性をめぐる問題点が妥当しないのは明らかである。問題は、なぜフッサールがこのような自己評価を「倫理的な」自己評価と呼ぶのかということである。

c フッサール倫理学における素朴性の克服というモチーフ

フッサールはこの問いに答えるために、倫理的態度において意欲することとそれと一つになった倫理的な意志決断とは何かを説明する。

とりわけ倫理的に意欲することと行うことに属していることはこれだ。それは、素朴

な仕方で行うことではないし、素朴な仕方では理性的に意欲することでもない。そうではなくて、まさにその規範具有性 *Normhaftigkeit* という意識において理性的に行うことが意欲されていること、そして規範具有性によって動機づけられているということである (XXXVII, 246f.)。

フッサールの倫理的態度に不可欠な契機は「素朴性の克服」という契機である。フッサールにとって、素朴性の克服のために要請されるものが「規範具有性という意識」における理性である。では、この規範具有性という意識における理性とは何か。その具体的な在り様を見定めるために、素朴性の克服に関して展開される意志生の本質考察をみてみたい (7)。

わたしたちは素朴な意志の生の規範を確信する *normgewiß* 意志の生から区別する、あるいはこうも言えるだろうが、良心的な *gewissenhaft* 意志の生から区別する。〔この良心的という〕一語はここでは含意にみちたものとして受け取られなければならない。素朴な生に関して言えば、それ〔素朴な生〕はもろもろの明証的な作用を含んでいることがありうる…。言うまでもなく、〔その明証的な作用がもつ〕明証はその完全性の諸段階をもっている (XXXVII, 247)。

素朴性のなかにはさまざまな段階の明証や確証が存在する、まさに素朴な仕方。それに対立するものが、規範確信性 *Normgewissheit* に向けて相互に結びつけられた志向と充実された規範確信性そのものなのである。わたしたちは意志において、洞察的に考えるために、価値づけるために、意欲するために生きている。それゆえさらには根源的な確信をもつために、真正の理性から根源的な獲得をもつために生きている (XXXVII, 247f.)。

ここで、素朴性の対立項が＜規範確信性への志向と充実された規範確信性そのもの＞の二つであると言われている点に注意しなければならない。というのも、わたしたちの意識は一つの流れであるという本質的事態に基づけば、いつかあるときに充実された規範確信性そのものも意識の流れとともに直ちに過去へと流れ去ってしまい、その瞬間からその充実の程度も徐々に失われてしまうからである。「しかしそれは全く十分ではない。『最高の

知と良心にしたがって』行為すること〔だけで〕は十分ではない。状況に応じてそのように行為することが直ちに道徳的に行為することではない」(XXXVII, 247)。こうした事態を考慮せず、過去のある時点でわたしによって完全な仕方で充実された規範確信性にしたがってそれ以後の生を送るといような場合の生は、厳密な意味での規範を確信する意志の生ではない。それは再び素朴な意志の生なのである。

フッサールは、素朴な意志の生と規範を確信する意志の生とを、次のような意味で非倫理的な意志の生と倫理的な意志の生とに区別している。

すべての生はもっとも広い意味での努力することであり、〔その努力が〕実践的であるかぎり、それ〔生〕は衝動の生として受動的に遂行される。あるいは本来的な意志の生として能動的にもろもろの自我作用のなかで遂行される。…〔後者の生においては〕理性へと向かい、顕在的な理性性のうちで己れを充実するような意欲することを確立することができる。その際、理性性は素朴な仕方で存在するだけでなく、理解され *gesehen*、意志的に獲得され、場合によっては最終的なところで、完成完全という意志 *Wille der Vollendung* とともに獲得されている (ebd.)。

己れの生を素朴性のなかではなく顕在的な理性性のなかで己れの意志に基づいて充実すること、これがフッサールにおける倫理的な意欲に基づく倫理的な意志決断としての倫理的な意志の生である。

d 規範具有性という意識における理性と理念の問題

しかし、先にみたようにこの倫理的な意志の生には重大な欠点があった。その欠点とは、充実された規範確信性そのものが意識の流れとともに素朴性の次元へと再び逆戻りしていくという欠点である。この欠点はいかなる仕方で克服されるのだろうか。

ここで明証の二重の意味が考察されなければならない。…素朴な明証と…そのなかでわたしたちが明証について、規範適合性について確信する高次段階の意識がある。しかし〔後者の意識も〕それはそれで素朴な明証意識でもありうる。その一方で、ひとはさらなる反省と理念化によって、この高次の意識がいつでも明証的に正当化されるということを確信する (ebd.)。

フッサールは反省と理念化によってこの欠点が克服可能であると述べている。さらにここから規範具有性という意識における理性とは何か、という問いに対する答を与えることができる。わたしたちは己れの生を二通りのやり方で充実することができる。それは素朴性のなかでの充実と顕在的な理性性のなかでの充実の二通りの生である。

しかし顕在的な理性性における充実の生とは、わたしの生のすべての〈今〉において絶えず継続してその充実を行わなければならない生のことである。フッサールは、この生を実在的なわたしが実在的な生のなかで現実化できるものとは考えていない。そうではなく、わたしの実在的な生がそれへの漸次的接近を目指して不断に努力するための理念と考えていたのである。フッサールにとっての規範具有性という意識における理性とは、こうした理念への漸次的接近への自覚的決断を通じて己れの生を意志的に統制しようとする理性のことに他ならない。

この脈絡において、フッサールはカント倫理学から継承した義務概念に基づく独自の定言命法の定式化を試みる。すなわち、「いついかなるときでも、己れにとっての最善可能な生を意欲せよ」、と。この定言命法は、常に「素朴な生」から出発して、理性洞察に基づいて自覚的に己れの生の規範を確信するという「最善可能な生」を目指す不断の意志決断を実現するための命法である。そしてこそこれ、『倫理学入門』における生の刷新のための現象学的倫理学の在り様を端的に表現するものとして提出される命法である。

この「最善可能な生」についてフッサールはこう述べている。「最善可能な生、わたしがわたしの普遍的な義務として、義務のなかの義務として把握し、自覚的に己れ自身の前に措定する最善可能な生はまさにこの自覚された意志法則 [=フッサールの定言命法] を内含している」(XXXVII, 254)、と。

ではフッサールの倫理学にとって価値論は何の意味のないものなのだろうか。いやそうではない。これまでの考察が明らかにしてきたように、フッサールの純粹倫理学は「感情の論理学」としての倫理学を構築するという意図に基づいて、わたしたち人間の「価値づけることと意欲することという主観的な基本的能力」に対応する「純粹価値論」と「純粹実践学」とを作り出そうとする試みであったからである (vgl. HeU, 6)。

この点を踏まえれば、ここでフッサールが問題視することは、例えばキリスト教に基づく隣人愛の道徳のように、ある共同体において伝統的に高い価値をもつとみなされ、世間一般では高い価値をもつものとして高位にランクづけされる善いことを無批判に受け容れないということである。すなわち、本章二におけるカントとの批判的対決における価値論

的態度と倫理的態度の区別の眼目は、いかなる既存の価値秩序も理性的洞察とその洞察による継続的批判なしに妥当させないということのうちにある。

こうした既存の価値秩序を自覚的に一切働かせないようにする理性的意志決断を川島秀一は「倫理学におけるコペルニクス的転回」(8)と呼ぶ。フッサールのカント批判の主眼はまさにこの価値秩序に関するあらゆる妥当のスイッチを自覚的に働かせないようにするという意味でのいわば「既存のありとあらゆる価値体系に関わる一般定立の停止」なのである。

ここで、フッサールが初めて体系的な仕方では現象学的還元について論じた『イデー』第一卷第三十一節での現象学的還元についての記述が重要になってくる。「自然的定立の根源的変更。『遮断』、『括弧入れ』」という表題をもつこの第三十一節において、現象学的還元による自然的態度のなす一般定立の停止をフッサールは「価値を再評価する *umwerten*」「価値転換 *Umwertung*」(III/1, 63) という語で表現している。

もちろん、この「価値を再評価すること」や「価値転換」は現象学的還元とともに即座にその意味内実が理解されるような「価値を再評価すること」、「価値転換」ではない。むしろこれまでのわたしの日常生（自然的態度における生）がどのような生であったのかをこれまでとは違った仕方、つまり超越論的な次元から吟味するための端緒を切り開くにすぎない。いっそう端的に言えば、わたしたちの生の価値を見直すためのある新たな未踏の領野が開示されるということである。

註

- (1) この第一の課題に対する端的な解答は「意志はいかなる種類の経験的な規定根拠ももっていない」(XXXVII, 208) というものである。
- (2) この第二の課題に対する端的な解答は「自由な意志は経験的に規定されていないし、感性界に属している条件によっても規定されていない」(XXXVII, 208) というものである。
- (3) 「法学者は、権限と越権とを論じる際に、一つの訴訟問題について何が権利であるかという問題（権利問題）と事実に関する問題（事実問題）とを区別する、そして両者について証明を要求するのであるが、この第一の問題についての権限、或はそればかりでなく権利要求をも説明する明示を演繹と名づけている。我々は、多くの経験的概念を何びとからも異議の申立てがないままに使用し、またかかる演繹を経もしないでこれらの概念に意

味と臆測的な意義とを与える資格があると思いなしている。(略)しかし人間の認識の極めて雑多な組織を作り上げている多種多様な概念のなかにも(一切の経験にまったくかかわりのない)ア・プリアリな純粋使用に供せられ得るような若干の概念があり、これらの概念の権限が演繹を必要とするのである」『純粋理性批判』第二章第一節 13 (『純粋理性批判(上)』篠田英雄訳、岩波書店、1961年、162-163頁)。

(4) 『倫理学入門』におけるカント倫理学批判がカント倫理学の現象学的刷新であるという主張の根拠は『倫理学入門』結論部分である第十章で示されていると思われる。しかし本節ではこれ以上扱わない。また、カントの形式主義に対するフッサール批判については Trincia, F.S., “The ethical imperative in Edmund Husserl”, in: *Husserl Studies* 23, 169-186 も参照のこと。

(5) ここでの *Werthen* と *Fühlen* との関係については、前章でのヒュームの道徳哲学批判のなかで取り上げたフッサールの独特の志向性としての共感概念が参考になる。すなわち、「共感とは感じることであり、かつ価値づけることである」(XIV, 191)。共感とは他の人格について感じ、価値づけることである。共感とは、受動的にわたしの心にわき上がってきたある感情にひたっているということではない。そうではなく「『共感』のなかでは、他の自我とその〔他の自我の〕作用態 *Aktverhalten* がわたしの価値づけること、わたしの愛すること等々の主題なのである」(ebd.)。すなわち、共感とは、わたしが、わたしの感じることと価値づけることによって、他の自我とその作用態の総体としての他の人格へと主題的に向かう独特の志向性に他ならない。

(6) 山口一郎は『倫理学入門』におけるフッサールのカント批判を取り上げた論考のなかで、カントが感性を徹頭徹尾経験的な次元でしか扱えなかったことは「カントの快樂主義に対する『過剰な反応』」だと指摘している(山口一郎『人を生かす倫理——フッサール発生的倫理学の構築——』知泉書館、2008年、66頁)。

(7) フッサールの倫理学における素朴性の克服というモチーフについては、Siles i Borràs による指摘がある(Siles i Borràs, J., *The Ethics of Husserl's Phenomenology, Responsibility and Ethical Life*, Continuum, 2010, pp. 20-25.)。

(8) 川島秀一『カント批判倫理学——その発展史的・体系的な研究——』晃洋書房、1988年、426頁。川島はこの転回の意義をこう述べている。「…人間理性は自然の立法者であるのみならず自己自身の立法者として自覚され、…実践的には自己自身に対する立法の『道徳的(客観的)目的論』、すなわち徳の義務の体系として、その学的認識の方法を確立されたの

である」(同書、427頁)と。

第三章 『倫理学入門』の現象学的倫理学から超越論的現象学へ

第十三章 還元の解放の道と生の刷新としての超越論的現象学

前章では『倫理学入門』における現象学的倫理学の定言命法とその定言命法によって端的に表現される現象学的倫理学がわたしたちの世界のなかで機能している「価値体系に関わる一般定立の停止」を要請する倫理的態度における学問であることを明らかにした。そこで本章では、価値のコペルニクス的転回を通じて生の刷新を可能にするための現象学的還元の「解放の道」について論じる。この解放の道を介して現象学的倫理学は超越論的現象学によって基礎づけられることになる。

本章では「ソクラテス - ブッダ (1926年1月22、23日)」草稿における現象学的還元の道である「伝統からの学問の解放の道」について考察する。現象学的還元には超越論的主観性へと至るさまざまな道がある、ということはよく知られている。最初に示された道は「デカルト的な道」(VI, 157f)であったが、その後さらにいくつかの道が示された。こうした経緯は、「デカルト的な道」が特別な位置を占める道ではなく、その後示された道によって克服され廃棄されてしまう道であった、ということの意味するのだろうか(1)。こうした批判的問いに対して、方法上の優位に立つ「デカルト的な道」の「短所」を補うために他の道は存在する、という解釈が渡邊二郎によって提示されている(2)。本章では「解放の道」がこの解釈の正しさを裏付けるための新たな一例となることを明らかにしたい。

考察の手順は次の通りである。特定の伝統に縛られた世界の見方とそのなかでの人間の生き方を理論的に問い直すことによって、特定の伝統に由来しつつそこから解放された学問としてのさまざまな哲学が成立する。こうした哲学のなかには、個々の伝統的な世界の見方だけではなく、ありとあらゆる人間がもつ世界の見方に関わる伝統を問い直すための方法をもつ哲学がある。その方法が「ソクラテス - ブッダ」草稿における「解放の道」としての現象学的還元であり、この還元によって初めて開示される「超越論主義」哲学としての現象学である。世界の問い直しをめぐる「超越論主義」への移行可能性（自然的態度から超越論的態度への移行可能性）がインド哲学とギリシア哲学との比較考察のなかで現象学の哲学的特性を明示することによって説明されていること、これが「解放の道」の特徴である。こうした説明は、現象学の哲学的特性を明らかにすることで還元のねらいを明確にし、人々が超越論的主観性について誤解する可能性を軽減するためにフッサールが企

図したものである。以上のことから「解放の道」が「デカルト的な道」の「短所」を補うための道に他ならない、ということを示したい。

一 「デカルト的な道」とその「短所」

フッサールは現象学的還元を超越論的主観性への道と表現し、還元の道について、それが初めてまとまった形で論じられた『現象学の理念』(1907年)から最晩年の『危機』(1936年)書に至るまで繰り返し考察している。なぜフッサールはこれほどの長期間にわたってこの考察に取り組まなければならなかったのか。この問いを解く鍵は、最初に論じられた還元の道が「デカルト的な道」であった、ということにある。

『イデー』第一巻(1913年)では、「ある新たな学問的領分〔＝超越論的主観性〕の発見」のためには、デカルトの「普遍的な懐疑」に依拠してはいるが別のものとされる、「わたしたちの厳格に規定された新しい意味における普遍的な『エポケー』としての「括弧入れの方法」によって「この自然的世界全体」を一挙に遮断することが必要であり、「わたしたちは自然的態度の本質に属している一般定立を作用の外に置く」ことが必要である、と言われていた(vgl. III/1, 65)。この新たな学問的領分を発見するための方法が後に「デカルト的な道」と呼ばれたのであった。

しかし晩年フッサールは、この「デカルト的な道」には「大きな短所」があった、と告白している。上述のように「デカルト的な道」は、自然的世界全体を一挙に遮断することで「一足飛びに超越論的エゴ〔とエゴの働きとしての超越論的主観性〕へと到達」し「それに先立つあらゆる説明を欠いているために、この超越論的エゴを、見かけ上無内容なままに明るみに出すこと」になる。「そのために、それとともに何が獲得されるのか、多くの人がほとんど理解できないという事態に陥り、その結果遮断したはずの「自然的態度」へとまた逆戻りしてしまう可能性があったのだ、と(vgl. VI, 158)。ある新たな学問的領分としての超越論的エゴとは何か、超越論的主観性とは何かを人々にいっそう正確に理解してもらうこと、端的に言えば、これこそが「デカルト的な道」の「短所」を解消することであった。その解決策として提示されたものが「デカルト的な道」とは別の道であった。

フッサールは『イデー』第一巻への「あとがき」(1930年)のなかでこう述べている。「わたしは、長年にわたる考察において、さまざまな等しく可能な道 *verschiedene gleichmögliche Wege* を歩んできた」(V, 148)。しかしここで注意しなければならないことは、この述懐に依拠して「デカルト的な道」とそれ以外の道とが同じ資格において並列

的に位置づけられる関係にあるとフッサールが考えていたと解釈してはならない、ということである。他の道に対して「デカルト的な道」がもつ絶対的な眼目は「エポケー」によって超越論的主観性を開示する「超越論的転回」(ebd.)を内蔵する道であるという一点にある。この眼目に鑑みれば、「デカルト的な道」以外のどんな道もその途上に「超越論的転回」を必須の契機としてもつ道であるか、あるいは必然的な仕方では「デカルト的な道」へと至る道であるかのどちらかでしかありえない。したがって、「デカルト的な道」と他のさまざまな道とは並列的に位置づけられるものではない。「デカルト的な道」は他の道に対して方法上、絶対的な優位に立つ道なのである。端的に言えば、他の道は「非デカルト的な道」を意味しない。他の道とは、「デカルト的な道」の「超越論的転回」が開示する超越論的主観性とは何かを人々により正しく理解してもらうために考案された「デカルト的な道」に他ならない。

二 「解放の道」と「デカルト的な道」の端緒にあるもの

では「ソクラテス-ブッダ」草稿における「解放の道」はどのような「デカルト的な道」なのだろうか。これを解く鍵が草稿に先立つ1922/23年『哲学入門』のなかに予示されている。

現象学へと至るさまざまな登り道 *verschiedene Aufstiege* が存在する。ここで選ばれた登り道 [=デカルト的な道] はもっとも原理的なものであるべきである。それ [=デカルト的な道] は、哲学的認識の古代の理念を刷新することとともに始まり、そのような認識への到達が本質必然的であるような方法についての徹底的な省察がそれに後続する。この道を歩むことで、方法についての必然的な学問としての、そしてまた第一哲学としての超越論的現象学が生じる (XXXV, 51f.)。

第一に、この時期のフッサールが「デカルト的な道」をもっとも原理的なものと考えていたこと、第二に、「デカルト的な道」の端緒には、哲学の方法についての省察と密接に関わる仕方では哲学的認識に関する古代の理念の刷新があるとされていること、ここではこの二点に注目する。フッサールにとって、哲学の古代の理念とは「哲学の理念と合致する究極的に厳密な学という理念の創始者であるソクラテス-プラトン」(XXXV, 52) のことである。この事実と照合すれば、フッサールが試みる古代哲学への歴史的回顧の目的は、回

顧を通じて「デカルト的な道」の端緒にあるものを具体的な姿で浮かび上がらせることであった、と考えられる。この解釈に基づいて本章では「ソクラテス-ブッダ」草稿における「解放の道」についての記述を「デカルト的な道」の端緒に関して、その在り様をいっそう具体的に浮かび上がらせるための回顧的省察の一例として読解する。

こうして本章で解明すべき問いが明確化される。「デカルト的な道」の端緒にある哲学の方法についての省察と一つになった古代哲学の理念の刷新とは何か、と。

三 伝統から哲学へ

この問いに答えるためにフッサールにとっての「哲学」がいかなる営為であるのかをみてみよう。フッサールによれば、哲学はその成立に関して特定の共同体がもつ伝統と密接な関係をもつ。「自然的な共同体の生はその一般的伝統をもつ。個々人は教育を通じてそれに馴染んでいくように成長する」(SB, 6)。この意味での伝統は「その共同体の世界観の統体である」(ebd.)。個人が特定の共同体のなかで生きていくために教育されるものが統体としての世界観である。フッサールは、伝統としての世界観を介して構築される、共同体とその構成員との相互関係には段階的な「注目すべき構造」(ebd.)がある、と述べている。

まず伝統という土台。「その」世界を学び知ること。知を確定すること。…存在認識を当為認識と結びつけること。天と地が、人間と民族と神々等々が存在すること。神々が要求すること、人間がなすべきこと、慣習であること、当然存在すること。「何の関心ももたない傍観者 *uninteressierter Zuschauer*」としての人間 (ebd.)。

まず特定の共同体の伝統としてあらかじめ与えられている世界観を与えられるがままに受け取る段階がある。この段階における世界観とはその共同体のなかで生きていくために必要な諸規範、換言すれば、共同体にとって規範的な〈ものの見方〉とそれと一つになっている〈立ち居振る舞い方〉のことである。この〈ものの見方〉と〈立ち居振る舞い方〉とが哲学の母体である。哲学はそうした伝統的規範から身を引き離すという意味での「何の関心ももたない傍観者」がもつ特殊な関心から生じてくる。

共同体の世界観はときに個人の行為を縛るものとしても機能する。わたしたちは、そうした生きづらさから「遊び」や「空想」によってつかの間解放される。こうした意味で「遊び」や「空想」に向かう個人の心映えをフッサールは「自由な理論的関心」と呼ぶ (vgl. SB,

6f.)。伝統的世界観から哲学への移行を動機づけるのもこの理論的関心である。

ここでフッサールが<実践的 *praktisch* / 理論的 *theoretisch*>という概念を特殊な意味で使用していることに注意しなければならない。ここでの「実践的」とは、現実の生において個人を規制するという意味での、個人の共同体への依存構造、被拘束構造に関わる事態を指す (vgl. SB, 7)。これに対して「理論的」とは、何らかの仕方で行った依存構造や被拘束構造から逃れようとする事態を指す。

この意味での実践的関心と理論的関心に応じて、伝統的世界観に対する、相反する二つの生の態度が生じてくる。一つは伝統的世界観をあるがままに受容し、継承する実践的・受動的な態度であり、もう一つはそうした伝統的世界観から可能な限り身を引き離そうとする態度、共同体にいる限り「生を貫いて終わることなく続く義務強制からの自由」を目指す理論的・能動的な態度である (vgl. SB, 8)。後者の能動性は、第一に、特定の共同体のなかで生きる際に働いている<役に立つ / 役に立たない>という価値評価、言い換えれば、共同体の生がもつ実践的契機としての「もろもろの有用性の体系」(SB, 10)に可能な限り参入しないと決意させる能動性であり、第二に、そういった有用性の体系の基盤である伝統的世界観から「一つの純粹で首尾一貫した認識生」を「精鍊結晶化」(ebd.)しようとする試みへと向かわせる能動性である。

後者の生の態度から生じてくる世界の見方が引用符つきで「哲学」と表現される。「その継承された形成物が『哲学, „Philosophie“』である。それ〔哲学〕は、それ〔世界〕自体があるがままに、『純粹な』認識において世界という理念を創設する。超伝統的世界観 *übertraditionale Weltanschauung*、学的な世界認識はそれ〔哲学〕のなかで生成されるべきものである」(ebd.)。

ここからフッサールにとっての哲学とは何か、という問いへの答が導き出される。すなわち、哲学とは共同体の伝統的世界観からみられた世界から離れ、世界をあるがままの姿において観取しようとする営為に対する名称である、と。

四 伝統の二義性と哲学の二つの在り方——「解放の道」としての現象学的還元——

フッサールは、こうした意味での哲学がその在り方に応じて二つに区分され、その区分を可能にするものが現象学的還元である、と述べている。

フッサールはどんな世界観をもつ共同体であれ、あらゆる文化生からそれに応じた仕方
で哲学が生じてくる可能性があると考えている。「学問 [= 哲学] の理念は、そのなかで首

尾一貫した学問的進歩が実現される文化生の理念 *Idee eines Kulturlebens* に関係づけられている」(SB, 16)。この引用は、例えばこの世にはギリシア哲学しか存在しない、というような偏った見方をフッサールがとらないことを端的に示すものである。このように、特定の文化生から成立するさまざまな哲学のことをフッサールは引用符をつけて「哲学」と表現していたのである。しかし同時に、こうした意味で並列的に複数存在する哲学のなかで、ある際立った仕方で特別な位階に存在するような哲学がありうる、ということも主張する。

伝統からの学問の解放の道 *Befreiungsweg der Wissenschaft von Tradition* を、徹底的な批判の放出と前進する自律の発生を考察してみよう。それ〔解放の道〕は大きく二つの段階において遂行される。第一に、偶然的な伝統からの解放として…。第二の段階を特徴づけるのは、全共同体的なものとしてあらゆる特殊な人間を貫いている伝統からの解放である。あらゆる世界観、あらゆる個別の伝統の必然的な構造形式としてのあらゆる人間の世界概念について。あらゆる伝統がもつこの必然的な核形式から現象学的還元が初めて解放する (SB, 10)。

ここで問題になるのは、フッサールが「伝統」に二重の意味を認め、それに応じて哲学が二つの段階に区分されると考えていることである。すなわち、哲学には、偶然的な特定の共同体的伝統から解放された段階の哲学とすべての人間を貫いているような伝統からの解放された段階の哲学とが存在し、後者を初めて可能にするものが現象学的還元である、ということである。

ここに本章の主題となる「解放の道」としての現象学的還元が登場する。「解放の道」の特徴は次の問いに答えることで明らかになる。「あらゆる人間の世界概念」と言い換えられる「あらゆる特殊な人間を貫いているような伝統」とは何か。

五 インド哲学とギリシア哲学

この問いに答えるための材料がインド哲学とギリシア哲学との比較考察のうちにある。フッサールは「自然的思考」(SB, 5) に対する差異という観点から、両哲学の特性を浮かび上がらせる。

インド的思考は救済 Erlösung へ、顧慮しない諦観による淨福 Seligkeit durch rücksichtlose Erkenntnis へ向かう。…インド的文化生もまた自律へと通じている。…正しく行為するための真理それ自体、倫理的宗教的な諸規範の諦観のなかでの自律的真理が獲得されうる自律的諦観へと通じている (ebd.)。

インド人にとっての救済論という思考は、その形式（いわばその論理）において自然的思考から区別されるのではない。その首尾一貫性によって、その無前提性によって、自然的な生の関心の遮断において決意することとそれ〔自然的な生〕への関心をもたない価値評価において決意することによって、さらに本質を判断する働きのなかで価値評価を鑄造することにおいて決意することによって区別される (ebd.)。

インド哲学の自律的諦観とは次のような諦観である。わたしたちは人間のあらゆる実践に関わる「最終妥当的な実践的善いもの、善いものそのもの」を確証することができない。なぜなら、人間の「意志生」は「偶然的な出来事、病気、さまざまな種類の運命、死等々の世界に関係づけられて」いる生であるために、一寸先は闇であるという事実からは絶対に逃れられないからである、と (vgl. SB, 14)。フッサールはこの諦観を「不合理なもの」(SB, 16) への眼差しと呼ぶ。インド哲学は、この諦観に基づいて「あらゆる世界的な動機を無効にする」(SB, 17) ことによって淨福な生を実現しようとする「救済論」であり、「断念 Entsagung の定言命法」(ebd.) という哲学的特性をもつ(3)。

ではギリシア哲学の特性とは何か。

ギリシア哲学では、特殊に学的な思考、認識の働きが、原理的に論理的な形式と方法によって〔自然的な〕生の認識の働きから徹底的に区別される。彼自身はそのことに気づいていなかったけれども、そのなかでソクラテスが最初の一撃をはなったのである。プラトンがそのディアレクティケーにおいて、理念視という方法、アイデアについての認識とアイデアによる認識という方法を創設する。…彼〔プラトン〕が、アイデア、論理的学問という方法を使って、学的な認識という新しい意味での理論的認識と学問への道を切り開いたのである (SB, 5)。

ソクラテスに始まりプラトンのアイデア論という形で結実したギリシア哲学は、自然的思

考と「特殊に学的な思考」とを明確に区別した。フッサールはこの区別を評価し、後者の思考を「ギリシア的学問の『合理主義』」(SB, 16)と呼ぶ。

この「合理主義」とは何か。フッサールは、ギリシア哲学とプラトンのイデア論とを同義とみなし、イデア論を「哲学的生を哲学的知によって基礎づける倫理学」(ebd.)だと解釈する。さらにフッサールは、この倫理学が「究極妥当性 *Endgültigkeit* としての実践的真理の問題とその基礎づけをめぐる戦いによって規定されている」(ebd.)点に着目し、そこからギリシア哲学の「合理主義」を、哲学的な知によって「世界生としての自然的な生への普遍的に実践的な態度」(ebd.)から離れて実践的真理とその基礎づけの問題に挑む学的態度、と規定する。フッサールは、この草稿に先立つ『倫理学入門』においてプラトンの倫理学についてこう述べている。

人間をより善くするとか転向・改心するというようなあらゆる実践的な目的設定から解放されることが、自由で純粋な理論的振る舞いへと高まることがそれ〔倫理学〕にも妥当する。またこの時、こうした振る舞いが要求するものは、経験的・人間的に関係づけられたテクノロジーから、純粋に実践的な理性についてのアприオリな学とその〔理性の〕諸作用のなかで構成される絶対的なべしと相対的なべしについてのアприオリな学への前進である (XXXVII, 31)。

引用が示しているように、ギリシア哲学の「合理主義」は「アприオリなもの」への眼差しをもつ。「アприオリなもの」とは、人間の自然的な生におけるあらゆる実践的な目的設定から抜け出したあとに見出される純粋性の次元のことである。「アприオリなもの」への眼差しによって哲学的な生の実現を目指す哲学、これがギリシア哲学の特性である。

六 「解放の道」——方法に関する省察と古代哲学の理念の刷新——

以上のようにインド哲学とギリシア哲学の特性を規定した後で、フッサールは「救済論」とも「合理主義」とも異なる立場を提示する。それが「超越論主義」(SB, 16)である。

超越論主義 *Transzendentalismus* において。世界は主観性におけるたんなる現象である。主観（個々の主観）は、なるほど現象の経過と世界現象を実際に除去することはできないが、そこから眼差しを向け変えることはできる。それ〔主観〕は、世界の

絶対的存在措定を禁止し、その土台に立つことを差し控えることができる。自然的な世界生のあらゆる実践において世界は絶対的な仕方で措定されている。…しかし、自我はエポケーを行うことができる (ebd.)。

ここから、インド哲学に対するフッサールの批判が半明する。「あらゆる世界的な動機を無効にする」「断念」によって淨福な生を目指すインド哲学は、まさにそうした動機を「無効にする」ために「世界の絶対的存在措定」に基づく「世界生としての自然的な生への普遍的に実践的な態度」をとり続けることになる。したがって、インド哲学が主張する「無前提性」や「自然的な生の関心の遮断において決意すること」は完全な無前提や遮断における決断とまでは言えない、と。

ここからさらに、四の最後で提起した問いに対する答も明らかになる。〈この世界は存在する〉という世界信憑、これが「あらゆる人間の世界概念」と言い換えられる「あらゆる特殊な人間を貫いているような伝統」の内実である(4)。この意味での伝統から解放されていない「救済論」としてのインド哲学は偶然的な特定の共同体的伝統から解放された段階の哲学に留まっている。

ではギリシア哲学の「合理主義」はどうか。フッサールは「アプリオリなもの」への眼差しが全く新しい仕方での世界の見方の問い直しであったことを認めている。イデア論は「世界生としての自然的な生」にイデア界を対置した。その際、イデアは自然的な生を根拠づけるアプリオリなものであった。フッサールにとってのイデア論は、自然的な生の世界とその根拠である真なる実在としてのイデア界、という新たな世界の見方を打ち出すことで〈この世界は存在する〉という世界信憑から抜け出そうとする試みであった。

しかしフッサールは、このイデア論による世界信憑の突破には不備がある、とみる。イデア論の世界図式に付き纏うイデアとは形而上学的な仮説ではないのか(5)という批判を完全に払拭しきれていないという点で、イデア論は「究極妥当性としての実践的な真理の問題とその基礎づけをめぐる戦い」に決着をつけることができなかつたのだ、と。

フッサールは、イデア論が陥っていた(かもしれない)形而上学的陥穽を回避しつつ、かの世界信憑を突破して「救済論」としてのインド哲学が実現できなかった「無前提性」を可能にする方法をデカルトの方法的懐疑に見出す。

フッサールは、世界の非存在の可能性と対比される「エゴ・コギト」の不可疑性——フッサールは「その非存在が必当然的確実さにおいて排除されていること」(SB, 13)とい

う意味で、この不可疑性を「必然性 Apodiktizität」とも表現する(vgl. XXXV, 119, 136f., 146f.)——を眼目とするデカルトの方法的懷疑を「厳格に規定された新しい意味における普遍的な『エポケー』」(III/1, 65)へと改鑄した。換言すれば、方法的懷疑を、自然的態度から超越論的態度への「超越論的転回」を引き起こすことで世界信憑からの突破を可能にする現象学的還元へと改変した。イデア論(ギリシア哲学)の「合理主義」がもつ「アプリアリなもの」への眼差しを引き継ぎつつ、その不備を修正するためにデカルトの方法的懷疑を手引きとする現象学的還元が要請されること、これが「デカルト的な道」の端緒にある哲学の方法についての省察と一つになった古代哲学の理念の刷新の内実である。

以上のことから、「解放の道」がいかなる意味で「デカルト的な道」の「短所」を補うものであるのか、という問いについて考えてみたい。

今一度確認しておく、「デカルト的な道」の「短所」とは次のようなものであった。「デカルト的な道」は自然的世界全体を一挙に遮断することで「一足飛びに超越論的エゴ〔とエゴの働きとしての超越論的主観性〕へと到達」し、「それに先立つあらゆる説明を欠いているために、この超越論的エゴを、見かけ上無内容なままに明るみに出すこと」になり、「そのために、それとともに何が獲得」されるのか、多くの人がほとんど理解できないという事態に陥り、その結果、遮断したはずの「自然的態度」へとまた逆戻りしてしまう可能性があった(vgl. VI, 158)。フッサールは、「解放の道」における「超越論主義」に関する、相互に関連する次の四つの観点から「短所」を補完しようとする。

① 哲学が世界観、世界の見方を問い直す営為であるならば、哲学には、インドやギリシアといった特定の共同体における伝統的世界観だけでなく、あらゆる時代のあらゆる人間がもつような伝統的世界観を問い直すこともその課題となりうるはずである。後者のような伝統的世界観が<この世界は存在する>という世界信憑である。この世界信憑という、より根本的な伝統を突破する方法が現象学的還元であり、それによって初めて可能になる哲学が「超越論主義」としての現象学であるということ。

② この世界信憑の突破は「世界の絶対的存在措定」を前提とするインド哲学における「あらゆる世界的な動機を無効にする」こと、「断念 Entsagung の定言命法」という方法では実現できないこと。

③ 同時に、現象学的還元による世界信憑の突破はイデア論のような形而上学的想定に基づいてこの世界を突破する方法からも明確に区別されること。

④ 「解放の道」における「超越論主義」は、世界やそこで生きている人間としてのわた

しを実際に除去することではない。それは「世界の絶対的存在措定」を禁止するものであり、それによって世界を超越論的主観性における現象として考察するものであること。

フッサールは以上の四点を示すことで、なぜ現象学的還元「デカルト的な道」が自然的世界全体を一挙に遮断する必要があったのかが人々に理解され、還元によって開示される超越論的エゴ（超越論的主観性の領分）が無内容なものなどではなく現象としての世界をもつことも理解されると考えた。さらにそこから、人々は「超越論主義」が自然的態度とは区別される超越論的態度における新しい仕方での世界の見方の問い直しであることも理解することができ、人々が誤解に基づいて自然的態度へと逆戻りすることを防ぐことが可能であるとフッサールは考えたのである。これが「ソクラテス - ブッダ」草稿の眼目であり、そこで示された「解放の道」としての現象学的還元の意義である。

これまでの考察をまとめよう。フッサールにとって哲学とは特定の伝統的世界観から成立するものであり、そうして成立する複数の哲学は伝統の二義性に依拠して区分された。偶然的な伝統的世界観としての伝統から解放された哲学と、あらゆる人間がその生の前提として受け継いでしまっている〈この世界は存在する〉という伝統から解放された哲学とに区分された。後者の哲学は、ギリシア哲学の「合理主義」によってその可能性が切り開かれたのであった。こうした脈絡のなかで、「アプリオリなもの」への眼差しを古代哲学の理念として受け取りつつ、デカルトの方法的懐疑を改鑄した「超越論的転回」を必須の契機としてもつ「解放の道」によって初めて可能になるのが「超越論主義」哲学としての超越論的現象学であった。「解放の道」は、超越論的現象学がインド哲学ともギリシア哲学とも異なる仕方での世界の意味を問い直す哲学であること、〈この世界は存在する〉という世界信憑から解放された超越論的な立場から世界の意味を問い直す哲学であることを明確な仕方での説明するための道であった。フッサールはこの説明を通して現象学的還元によって開示される超越論的主観性をめぐる人々の誤解を防ごうとしたのであった。もちろん「デカルト的な道」の「短所」をめぐる問題は最晩年に至るまで継続審議された問題であり、この「解放の道」が他の還元の道といかなる関係をもつものであるかという問いは更なる検討課題として残されたままである。

註

(1) 例えばラントグレーベは『第一哲学』や『危機』書における還元の道を検討するなかで、フッサールの「デカルト主義からの離反」を論じている (vgl. Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlaghaus, 1963, 165ff.)。

(2) 渡邊二郎「現象学的還元について」『現象学』哲学会編、有斐閣、1970年。「『危機』と『イデー I』とを結ぶもの」『フッサール現象学』立松弘孝編、勁草書房、1986年、57-136頁。さらに、渡邊の解釈を補完する研究として、榊原哲也『フッサール現象学の生成 方法の成立と展開』、東京大学出版会、2009年がある。

(3) 『スッタニパータ』には「断念という定言命法による救済論としてのインド哲学」という解釈の根拠となるブッダの言葉がある。「ひとびとがいろいろと考えてみても、結果は意図と異なったものとなる。壊れて消え去るのは、このとおりである。世の成りゆくさまを見よ。… (煩悩の) 矢を抜き去って、こだわることなく、心の安らぎを得たならば、あらゆる悲しみを超越して、悲しみなきものとなり、安らぎに帰する」(『ブッダのことば スッタニパータ』中村元訳、岩波書店、1984年、130-131頁)。ニーはさまざまな仏典や思想に言及し、フッサールのインド哲学理解の不備を指摘している (NI, L., op. cit., S. 156ff.)。

(4) こうした世界信憑が「自然的態度の本質に属する一般定立」(III/1, 65)である。

(5) 『イデー I』第一巻において「形而上学的」という語は、経験的世界の「根拠」が「目的論」的に問われる際に想定される「絶対者」ないし「超越」として「神」や「神的存在」の在り方を指す語として用いられている (vgl. III/1, 124f.)。

終章

これまでの考察の歩みを振り返る。

まず第一章では、『倫理学入門』のなかで純粋倫理学として論じられる現象学的倫理学の基礎となる理念について考察した。その理念とは 1911 年の「厳密な学としての哲学」論文のなかで明確な形で打ち出された「厳密な学としての哲学」という理念であった。この「厳密な学としての哲学」という理念は、第一次世界大戦を経た 1920 年代に入り、『改造』論文に代表される一連の考察のなかで「生の刷新としての哲学」という理念へと改変された。この「生の刷新としての哲学」という理念はフッサールが「倫理的戦闘」と端的に表現する新しい学問を創設するための苦闘を主導する根本動機であった。

この改変に関する重要な論点は三つであった。

第一に、この改変は「厳密な学としての哲学」という理念の全面的廃棄ではなく、この理念を人間の生の学的な規制という観点から改鑄するということであった。

この第一の論点と関連して第二に、これまでのフッサールの〈理論と実践〉との関係、すなわち理論優位の基本構図が見直されたことであった。いっそう具体的に言えばこうである。フッサールは「厳密学」論文以来の哲学に学的な営為という意味での理論という特別な位階を与える立場を見直し、哲学に人間の生における学的な理論的实践という特殊な位階を与える立場へと変化したということであった。

そして第三に、上述の二つの論点が『倫理学入門』における現象学的倫理学の概念規定に決定的な影響を与えたということであった。すなわち、『倫理学入門』のなかでフッサールは、理論的なものであれ、道徳的なものであれ、美的・制作的なものであれ人間の生のありとあらゆる実践を包括する普遍学という規定を倫理学に与えたということである。この〈理論と実践〉との関係をめぐる基本図式の見直し、アリストテレス以来の理論学と実践学に関する学問区分とは全く異なる、フッサールによる倫理学と哲学との関係であった。

第一章の付論では、「厳密な学としての哲学」という理念から「生の刷新としての哲学」という理念への改変をフッサールにもたらした一つの重大な契機としてのフィヒテ講義を取り上げた。そこでは、「厳密な学としての哲学」という理念を介してフィヒテからフッサールへと継承された〈哲学による宗教の基礎づけ関係〉というモチーフが、さまざまな個人的な生の心映えを徹底的な仕方で新しく形成することとして、後に現象学的倫理学のなかに反映されていくことについて考察した。

第二章では、第一次世界大戦を一つの契機として 1920 年代前半に前景に現れてきた<生の刷新>という新たな主題のもとでその可能性が検討された現象学的還元の認識倫理的な道について考察した。ここでは、『改造』論文や『倫理学入門』のなかでは全く言及されることはなかったけれども、これらと同時期に人間の生の刷新を可能にするために超越論的主観性の働きを解明するための必須の方法として、新しい還元の道が着々と考察されていたことを明らかにした。

続く第三章では、『倫理学入門』における「純粋倫理学」の定義について、生の技法論としての倫理学という観点から整理した。ここでは、とくにわたしたちの生に対してそれを善さという観点から規定するための規範を与える学としての純粋倫理学について考察した。その考察では、第一に、「あらゆる学問とそれらすべてを包括する哲学は、〔人間のあらゆる実践についての規範学であり、技法論である〕倫理学の下位に置かれるべきである」という『倫理学入門』におけるきわめて特異な倫理学に対する定義を確認し、第二に、フッサールの純粋倫理学を特徴づける「形式性」、「アприオリ性」という性格を浮かび上がらせた。そして第三に、『倫理学入門』全体に大きく関係するフッサールによる Ethik と Moral の境界設定について考察した。具体的に言えば、フッサールは倫理学と道徳〔キリスト教道徳〕とを区別する、そして両者は、世間一般においてそれに基づいて行為することが善いことであることが確定されているような行為基準の体系を鵜呑みにせず、本当にわたしがなすべきことは何か、わたしが絶対的になすべき善いこととは何かを理性的な洞察と批判を通じて学的に検証するという関係へと、つまり道徳を倫理学によって検証するという関係へと区別されるということであった。こうした道徳を検証する学としての倫理学がわたしたちの生における「意欲すること一般に、行為すること一般に関係する」アприオリな学、正しさ、適正さを問う規範学としての純粋倫理学であった。この道徳と倫理学との関係は第十二章のカント批判のなかでもう一度検討されるのであった。

こうした第三章までの考察の成果をふまえて第四章以降では、『倫理学入門』のなかで展開されたさまざまな倫理思想との批判的対決を吟味した。

まず第四章では、第一章で示した三つの論点のうち、とくに第三の論点に関して、アリストテレスの定義とは異なる、あらゆる既存の哲学や倫理思想を包括する倫理学というフッサールによる型破りな倫理学の規定の起源を探った。そこではソクラテスを軸とし、彼とプロタゴラス、アリストテッポス、プラトンという三人の哲学者との関係におけるプロネーシス、ヌース、理性に対する見解の相違から浮かび上がるフッサールの倫理学の特徴

について考察した。そこでは、フッサールの純粋倫理学が「厳密な学としての哲学」という理念を打ち立てたソクラテス・プラトンのアприオリで合理的な学によって強く規定されていることを明らかになった。

第五章では、『倫理学入門』における純粋倫理学を特徴づける「形式性」と「アприオリ性」という性格に着目しつつ、フッサールが形式的学問としての純粋倫理学の一形態とみなしたホッブズの倫理学の在り様を明らかにし、そのホッブズ批判を通じて浮かび上がってくる現象学的倫理学の三つの可能性を示した。しかし、これらの可能性は、『倫理学入門』がさまざまな倫理思想に対するフッサール独自の見解を説いた講義に基づくテキストであるという制約からその具体的な姿は明確な仕方では示されないままであった。

続く第六章では、第五章で示した「社会性の形式的数学」としての純粋倫理学がもつ「形式性」と「アприオリ性」というが学問性格をいっそう明確に提示するために意識の本質構造としての動機づけ構造について考察した。ここでは、倫理的な場面における価値に関する二つの意識様式の差異を、「たんに価値があるとみなすこと」と「価値を愛しつつ把握すること」とのの違いを、わたしの能動的な理性的洞察の有無として特徴づけ、そこから現象学的倫理学の主題としての「自律」とは何かを問い直そうとするフッサールの批判的考察のプロセスを明らかにした。

さらに第七章から第九章では、数学や物理学といった学問に代表される自然的なものの法則と倫理学において問題となる規範的なものの法則との差異という主導的モチーフからなされた快楽主義倫理学、シュティルナーの倫理的主体主義、そして 17 世紀の悟性道徳論との批判的対決を取り上げた。

まず快楽主義倫理学との対決においては、現象学的倫理学の可能性の条件としてのアприオリな根拠づけというモチーフをめぐって議論が展開されたのであった。そこでフッサールは、形式的価値論における価値づける意識の働きと価値との志向的相関関係について、価値の〈実在性と理念性〉との区別に基づいて価値づける意識の働きにおける三層構造を明らかにすることから快楽主義を批判した。

シュティルナーの倫理的主体主義との対決においては、倫理的な「主体」とは何かという問いについて、「わたし性」の意味が現象学的に吟味し直された。さらに、カドワースとクラークという 17 世紀の悟性道徳論との対決では、現象学的倫理学の課題が「経験論」の意味の再検討であること、自然的なものの法則であれ、規範的なものの法則であれ、あらゆる真理を神によって基礎づけようとする立場はフッサールの考える倫理的な自律に反

することが明らかにされた。しかしながら、この倫理的な自律と密接に関係するアприオリなもの基礎づけに関しては『倫理学入門』のなかで具体的な仕方で示されてはいなかった。

第十章では、フッサールの純粋倫理学が実質的实践学という観点から検討された。実質的实践学とは「倫理的意志を創設する主観」についての学である。この倫理的意志を創設する主観の問題とは、自我がいかにして己れを倫理的な自我として創設するのかという「自我の自己規定」、自我の「自己教育」をめぐる問題である。本章ではこの問題が、シャフツベリの感情道徳論との対決のなかで論じられる特殊な自我概念である道徳的自我の在り方の究明として論じられた。そこでは、道徳的自我は「己れの道徳性の自己原因として己れを知る」自我と定義され、この定義が『倫理学入門』におけるフッサールの「自律」を考える際の重要な論点になること、さらにこの道徳的自我と現象学する自我の同一性と差異性との提示を通じて純粋倫理学と超越論的現象学との関係の一端を明確にした。

第十一章では意識の志向性という観点からヒュームの倫理学に対するフッサールの批判を取り上げた。フッサールのヒューム道徳哲学批判はヒュームの道徳理論に対する直接的な批判ではなかった。しかしその批判を通して、フッサールが現象学的倫理学を問題にする際にあくまでも志向性の分析から開始するというスタンスの意義が明確にされた。いっそう具体的に言えば、フッサールはここで独特の志向性と定義された共感こそが現象学的倫理学を考察する際に特別な役割を果たす可能性があると考えていたということであり、その可能性とは、わたしの超越論的主観性の働きにおける超越論的相互主観性の共同態化として論じられるはずの高次の人格共同体の構成を問う際に独特の志向性としての共感（共感情）がその役割を果たすということであった。

そして、第十二章ではカント倫理学とフッサール倫理学との関係を考察した。ここでは、『倫理学入門』の主要テーマの一つであった純粋倫理学の「形式性」と「アприオリ性」という学問性格に関して、カントの定言命法がもつ形式性に対する批判という観点からのフッサールの検討を取り上げた。そのなかでフッサールは、超越論的現象学の主要課題である自然的な生の克服、生の素朴性の克服が、学的に倫理的な生の態度において遂行されるべき自己とその生の在り方に対する不断の洞察的吟味として、現象学的倫理学の課題でもあるということを示した。そして、この課題を満足させる学こそ、フッサールが『倫理学入門』を通じて、理論的なもの、道徳的なもの、さらには美的・制作的なものに関わる人間の生のありとあらゆる実践を包括する普遍学としての全き倫理学として提示し

ようとした「生の刷新としての哲学」という理念に基づくアプリオリな学であるということとを明らかにした。

最後の第十三章では、現象学的倫理学（純粋倫理学）と超越論的現象学との関係を明らかにするために、既存の価値を自覚的にもう一度問い直すこと、すなわち価値のコペルニクスの転回を第一の目的とする新しい還元の道としての解放の道と生の刷新としての超越論的現象学について論じた。

ここから本論文の序章で提起した以下の二つの課題に対する解答を示す。その課題とは、第一に、この 1920 年代前半の人間の生と文化の刷新を可能にするフッサールの現象学的倫理学とはいかなる学であったのか、そして第二に、超越論的現象学と現象学的倫理学とはいかなる関係にあるのか、これであった。

第一の問いに対してはこう答える。理論的な事柄に関してだけでなく、倫理的な事柄に関しても純粋な理性の規範によって規制された生を可能することを目指す「厳密な学としての哲学」という理念に導かれつつ、ありとあらゆる実践を包括する普遍学として、理性洞察に基づいて自覚的に己れの生の規範を確信しようとするという意味での最善可能な生を目指す不断の意志決断を実現するための定言命法をもつ学のことである、と。

そして、第二の問いに対してはこう答える。最善可能な生の実現を目指す現象学的倫理学は、最終的にはわたしたちの生に関わるありとあらゆる価値体系に関する一般定立を停止させることから、その生の価値の再評価を要求するものであり、その要求を満たすための必然的な帰結として、現象学的還元という方法をもつ超越論的現象学によって基礎づけられるという関係にあるのだ、と。

さらに、序章で示した哲学と倫理学との関係に纏わるフッサールの謎に満ちた型破りなテーゼ——倫理学はありとあらゆる学問を包括する学であるとする、アリストテレス以来、自明とみなされてきた哲学（理論学）と倫理学（実践学）との関係に完全に違反するようなテーゼ——に対する解釈を述べておきたい。

これまでの本論文での考察を踏まえ、わたしはフッサールのこのテーゼの意図を次のように解釈する。わたしたちが知っている哲学の歴史には、例えばアリストテレスによる学問区分やカントによる理性区分に代表されるような、その知見が当然のものであり、全く自明のこととされているような知の枠組みが存在する。なるほどこうした知の枠組みは世界について、わたしについて、あるいは他者について哲学的に考える場合に非常に有効に機能するものであろう。しかしその一方で、それらの知の枠組みが非常に有効に機能する

ものであるために、当該の知の枠組み以外の枠組みから何かを哲学的に考察する機会を奪ってしまう可能性があることは否定できない。この可能性は、自ら考えること、すなわち哲学すること *Philosophieren* という事態にとってはまさに致命的なことなのではないのか。この哲学することとは何かという問いに関わる危機意識を聴講者（読者）に喚起するために、フッサールはこの『倫理学入門』のなかであえて型破りなテーゼを提出したのであった。これが論者の解釈である。それゆえ当然、フッサールにはこのテーゼを聴講者や読者に押しつける気など毛頭ない。権威や伝統による知の枠組みに縛られることなく、わたしたち一人ひとりが自由にしかも各自の理性に基づいて哲学することを希望する、これがフッサールの意図であろう。

こうしたフッサールのテーゼとその意図に対する論者の解釈を支える根拠は『危機』書に見出される。フッサールは『危機』書執筆の意図についてこう述べている。「新しい課題と普遍的で必自然的な地盤をともなった、新しい哲学の実践可能性」を示すために、「〔フッサール〕自身が、歩んできた道のりを、そして、それが実現可能であり、頑丈な地盤もっているということを、わたし〔フッサール〕が数十年かけて検査してきたその道のりを案内する」(VI, 16f.) のだ、と。さらに『危機』書の第三十二節においても、「この道は、わたし〔フッサール〕が実際に歩んできた道であるから、いついかなるときでも再び歩くことができる」(VI, 123) 道であるという先の引用と全く同じ趣旨の発言を繰り返している。

こうした発言はまた、わたしたちにデカルトの『方法序説』を想起させる。デカルトは『方法序説』第一部の冒頭において「私はこの〔方法〕序説において、私のとってきた道が、いかなるものであるかを示し、私の今までの生活を、いわば一枚の画として描いて、それを各自に判断してもらい、…その意見をきいて、自分を教育するための一つの新しい手段として」用いたいと告白し、この『方法序説』が「理性をよく導くためにとるべき方法を〔読者に〕教えようとするのではなく、ただ私がいかなる仕方で自分の理性を導こうとつとめてきたかを示すだけである」と述べている（デカルト『方法序説』（『世界の名著 22』）中央公論社、1967年、165頁）。この発言を素直に受け取る限り、フッサールにもデカルトにも、自らの思索の成果や知見を読者に強要する気など毛頭ない。彼らはむしろ、その思索の成果と知見を読者自身が辿り直すことによる批判と吟味を待ち望んでいるのである。

最後に今後の展望について一言述べておきたい。近年、倫理学に関するフッサールのテ

キストの公刊に伴ってフッサールの現象学的倫理学についての研究はますますその厚みを増してきている。そうした研究のなかで、本論文が明らかにした 1920 年代前半の現象学的倫理学がフッサール倫理学の最終形態ではないということが徐々に明らかになってきている。こうした研究動向も踏まえながら、1920 年代の現象学的倫理学が 1930 年代にかけてどのように変化していったのか、あるいは変化しなかったのか、またどのような問題がどのような観点から深められていったのかということについてさらなる研究を継続していきたい。

文献一覧

1. フッサールの著作

フッサール全集 (*Husserliana*, Martinus Nijhoff/ Kluwer/ Springer, 1950-)

- I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. v. Strasser, S., 1950.
- II: *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Hrsg. v. Biemel, W., 1973.
- III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*.
Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1.
Halbband. Neu hrsg. v. Schuhmann, K., 1976.
- IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*.
Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. V.
Biemel, M., 1952.
- V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*.
Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.
Hrsg. v. Biemel, M., 1952.
- VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente
Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.
Hrsg. v. Biemel, W., 1954.
- VII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. v.
Boehm, R., 1956.
- VIII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen
Reduktion. Hrsg. v. Boehm, R., 1956.
- IX: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. v.
Biemel, W., 1962
- XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungs-
manuskripten (1918-1926). Hrsg. v. Fleischer, M., 1966.
- XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter
Teil: 1921-1928. Hrsg. v. Kern, I., 1973.
- XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter
Teil: 1929-1935. Hrsg. v. Kern, I., 1973.

- XVIII: *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Hrsg. v. Holenstein, E., 1975.
- XIX/1: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. Hrsg. v. Panzer, U., 1984.
- XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hrsg. v. Nennon, Th.; Sepp, H.R., 1987.
- XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hrsg. v. Nennon, Th.; Sepp, H.R., 1989.
- XXX: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*. Vorlesung 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1900/11.
- XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23*. Hrsg. v. Goossens, B., 2002. Hrsg. v. Panzer, U., 1996.
- XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24*. Hrsg. v. Peucker, H., 2004.
- Dokumente Bd. I: Schuhmann, K., *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, 1977.

“Sokrates-Budda. An unpublished manuscript from the archives” , in: Luft, S. (ed.): *Husserl Studies* 26, 2010, 1-17.

※フッサール全集の訳出に関しては多くの邦訳文献を参考にさせて頂いた。その訳者諸氏に対し心よりお礼申し上げたい。

2. 参考文献 (欧語)

- Bernet, R./Kern, I./Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, 1989. (R・ベルネット/I・ケルン/E・マールバツハ『フッサールの思想』千田義光・鈴木琢真・徳永哲郎訳、哲書房、1994年)
- Brand, G., *Welt, Ich und Zeit*. Martinus Nijhoff, 1955.
- Cobet, T., *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Königshausen & Neumann, 2004.
- Dilthey, W., „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“, in: W. Dilthey(hrsg.), *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, Rechl&Co., Berlin, 1911.

- Hart, J.G., *The Person and Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*, *Phaenomenologica* 126, Kluwer, 1992.
- “Husserl and Fichte: With special regard to Husserl’s lectures on “Fichte’s ideal of humanity” , in: *Husserl Studies* 12, 1995, 135-163.
- Hobbes, T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury* Vol.III, Sir William Molesworth (ed.) ,Scientia Verlag, 1966. (『リヴァイアサン I, II』永井道雄・上田邦義訳、中央公論新社、2009年)
- Hume, D., *The Philosophical Works* Volume I, Scientia Verlag, 1964. (『人性論』(『世界の名著 27』) 土岐邦夫訳、中央公論社、1968年)
- *The Philosophical Works* Volume II, Scientia Verlag, 1964.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Kants Werke Akademie - Textausgabe Bd. V, Walter de Gruyter, 1968. (『実践理性批判』波多野精一・他訳、岩波書店、1979年)
- Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus, 1963.
- Lau, K.-Y., “Husserl, Buddhism and the Problematic of the Crisis of European Sciences” , web online available, (http://www.cuhk.edu.hk/rin/phs/events/200405_PEACE/papers/LAUKwokYing.pdf).
- LEE, N.-I., “Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a practical Philosophy”, in: *Husserl Studies* 17, 2000, 49-63.
- Lotz, C., „Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls?“, in : *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit : neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Christian Lotz (Hrsg.), Lang, 2002.
- Luft, S., “Editorial Report for Husserl’s Sokrates-Buddha”, in : *Husserl Studies* 26, Springer, 2010.
- Marx, W., *Die Phänomenologie Edmund Husserl*, Eine Einführung, Wilhelm Fink Verlag, 1987.
- Melle, U., “The Development of Husserl’s Ethics”, in: *Etudes phénoménologiques*, 13-14, 1991, 115-135.
- Nenon, T., “Husserl’s Conception of Reason as Authenticity”, in : *Husserl Studies in Japan* Vol. 3 (『フッサール研究』第三号) , 2005, 47-57.

- Ni, L., „Husserl und der Buddhismus“, in: *Husserl Studies* 27, 2011, 143-160.
- Orth, E.W., „Interkulturalität und Inter-Intentionalität, Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln“, in: O. Höffe (Hrsg.), *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47, Vittorio Klostermann, 1993, 333-351.
- Park, I.-C., *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*, Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie, Radopi, 2001.
- Peucker, H., „Einleitung des Herausgebers“ zu *Husserliana* XXXVII, 2004.
- Rang, B., *Kausalität und Motivation*, Martinus Nijhoff, 1973.
- Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, *Phaenomenologica* 7, Martinus Nijhoff, 1960. (『エドムント・フッサール倫理学研究——講義草稿に基づく叙述』藤本正久・桑野耕三訳、北樹出版、1982年)
- Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Karl Alber, 1988.
- „Husserl and Indian thought“, in: Leijenhorst, C. & Steenbakkers, P. (eds.), *Selected papers on phenomenology*. Kluwer, 2004, 137-162.
- Sepp, H.-R., *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Alber, 1997.
- „Husserl über Erneuerung Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität“, in: *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Hans-Martin Gerlach/ Hans Rainer Sepp (Hrsg.), Lang, 1994, 109-130.
- Seebom, Th.M., „Fichte’s and Husserl’s critique of Kant’s transcendental deduction“, in: *Husserl Studies* 2, 1985, 53-74.
- Siles i Borràs, J., *The Ethics of Husserl’s Phenomenology*, Responsibility and Ethical Life, Continuum, 2010.
- Son, B.H., *Science and Person*, Assen, 1972.
- Sowa, R., „Einleitung des Herausgebers“ zu *Husserliana* LXII, 2014.
- Steinbock, A.J., „Limit-Phenomena and the Liminality of Experience“, in: *Alter : Revue de Phénoménologie* N°6/1998, Éditions Alter, groupe de recherche en Phénoménologie. (「限界現象と経験の限界性」『思想 現象学の100年』No. 916、神谷英二訳、2010年)

- Tietjen, H., *Fichte und Husserl. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Vittorio Klostermann, 1980.
- Trincia, F.S., “The ethical imperative in Edmund Husserl”, in: *Husserl Studies* 23, 169-186.
- Wildenburg, D., „,Denkkünsteleien‘ versus ,Menschenbeobachtung‘? Fichte und Husserl”, in: Carr, D. /Lotz, C. (Hg.): *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls. New Studies in Phenomenology/Neue Studien zur Phänomenologie*. Bd. 1, 2002, 281-301.
- Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003. (『フッサールの現象学』工藤和男・中村拓也訳、晃洋書房、2003年)

3. 参考文献 (邦語)

- 大橋良介「フッサールのフィヒテ解釈」『フィヒテ研究』第5号、1997年。
 ——「フッサール現象学における『絶対的なもの(絶対者)』——一九一七／一九一八年のフッサールのフィヒテ講義を出発点として——」『理想』No. 687、2011年。
- 門脇俊介「現象学における『動機づけ』の概念」『山形大学紀要(人文学部)』第11巻第2号、1987年。
- 川島秀一『カント批判倫理学——その発展史的・体系的研究——』晃洋書房、1988年。
- 工藤和男「フッサールの人格概念」『倫理学研究』第11号、1981年。
 ——「フッサールにおける経験的実在論」『人文学』第138号、1983年。
 ——『フッサール現象学の理路——『デカルト的省察』研究——』2001年、晃洋書房。
 ——「フッサール倫理学の可能性」『文化学年報』第58輯、同志社大学文化学会、2009年。
- 後藤弘志『フッサール現象学の倫理学的解釈——習性概念を中心に——』ナカニシヤ出版、2012年。
- 榊原哲也「8章フッサールの哲学史観」『西洋哲学史観と時代区分』哲学史研究会編、昭和堂、2004年。
 ——『フッサール現象学の生成 方法の成立と展開』、東京大学出版会、2009年。
- 里美軍之「理想主義者フッサール——フッサールのフィヒテ講義によせて——」『現象学年報』第7号、1991年。

- 品川哲彦「人格的自我——フッサールの自我論における——」『哲学』第37号、1987年。
- 住吉正美『哄笑するエゴイスト——マックス・シュティルナーの近代合理主義批判——』
風行社、1997年。
- 田口茂「<視ることの倫理> フッサールにおける『理性』概念の再定義」『現代思想 総
特集フッサール 現象学の深化と拡張』Vol. 37、青土社、2009年。
- 田島節夫『フッサール』講談社、1996年。
- 田中建夫「現象学的倫理学——フッサールにおける現象学的倫理学の批判的検討——」『倫
理学年報』第24集、日本倫理学会編、1975年。
- 谷徹「フッサールの人格概念」『倫理学年報』第33集、1984年。
——『意識の自然—現象学の可能性を拓く—』勁草書房、1998年。
——「訳者解説」エトムント・フッサール『ブリタニカ草稿——現象学の核心——』ちく
ま学芸文庫、2004年。
- 柘植尚則『良心の興亡——近代イギリス道德哲学研究——』ナカニシヤ出版、2003年。
- 長澤邦彦「超越論哲学としての『知識学』」『講座ドイツ観念論 3 自我概念の新展開』
廣松渉・他編、1990年。
- 新田義弘「生命と知識——<Durch>の媒介機能への現象学的考察——」『フィヒテ研究』
第5号、1997年。
- 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』創文社、1995年。
——「訳者解説」エトムント・フッサール『デカルト的省察』岩波書店、2001年。
- 林克樹「フッサールにおける主観性と人格」『現象学年報』第13号、1997年。
- 藤澤令夫『世界観と哲学の基本問題』岩波書店、1993年。
- 深谷昭三『現象学と倫理』晃洋書房、1993年。
- 水谷雅彦「エートスの現象学と現象学のエートス——フッサール現象学における人間主義
の拡張——」『現象学と倫理学』日本倫理学論集27、1992年。
- 森村修「フッサールと西田幾多郎の『大正・昭和時代（一九一〇～一九四五）』——『改造』
論文と『日本文化の問題』における『文化』の問題——」web online available,
(http://repo.lib.hosei.ac.jp/bitstream/1014/4122/1/kyoyo104_morimura.pdf)。
- 山口一郎『人を生かす倫理——フッサール発生的倫理学の構築——』知泉書院、2008年。
- 吉川孝「感情のロゴス・理性のパトス——フッサールの倫理学史とフッサール倫理学の可
能性——」『フッサール研究』第4/5号 特集「応用倫理学の試み」、2007年。

——「フッサール現象学の倫理的転換——『ロゴス』論文から『改造』論文へ——」『実存思想論集 XX 可能性としての実存思想』実存思想協会編、理想社、2006年。
——『フッサールの倫理学——生き方の探求——』知泉書院、2011年。
渡邊二郎「1804年の『知識学』と現象学」『フィヒテ研究』第5号、1997年。
——『渡邊二郎著作集第5巻——フッサールと現象学——』筑摩書房、2010年。

その他の翻訳文献

I・カント『純粹理性批判（上）』篠田英雄訳、岩波書店、1961年。
R・シンチンゲル編『独和広辞典』三修社、1986年。
R・デカルト『方法序説』（『世界の名著 22』）野田又夫訳、中央公論社、1967年。
同『省察』（『世界の名著 22』）井上庄七・森啓訳、中央公論社、1967年。
R・ノーマン『道徳の哲学者たち——倫理学入門——第二版』塚崎智・監訳、ナカニシヤ出版、2001年。
D・ヒューム『人性論』（『世界の名著 27』）土岐邦夫訳、中央公論社、1968年。
ブッダ『ブッダのことば スッタニパータ』中村元訳、岩波書店、1984年。
プラトン『テアイテトス』田中美知太郎訳、岩波書店、1966年。
S・ヘイナマー「フッサールの革新の倫理学——個人主義的アプローチ——」飯野由美子訳、『現象学年報』第24号、日本現象学会編、2008年。
V・M・ホープ『ハチスン、ヒューム、スミスの道徳哲学』奥谷浩一・他訳、創風社、1999年。
D・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（上）』加来彰俊訳、岩波書店、1984年。