

## 魂の向け変えとしての倫理的転回

——フッサールの現象学的倫理学の方法について——

島田 喜行

はじめに

本論では『倫理学入門 一九二〇／二四年夏学期講義』(以下、『倫理学入門』と略記)<sup>(1)</sup>を手引きに、フッサール Edmund Husserl の現象学的倫理学における倫理的転回としての現象学的還元について考察する。フッサールの現象学的倫理学は超越論的現象学ほど人口に膾炙したものではない。いやそれどころか、研究者の間でさえその定義は曖昧であると思われる。この意味で本論はフッサールの現象学的倫理学に新たな定義を与える試みでもある。

この講義では倫理学に関する謎にみちたテーゼが主張される。「あらゆる世界認識に対する根源的主観性」についての学が「倫理学」である。理論的であれ実践的であれ、「すべての理性一般」について考察する学が「実践理性とその相関者についてのアプリアリナ学」としての「『純粹』倫理学」であり、それは既存のあらゆる学問を包括する学である、と。哲学史において、一般的に自明視されてきた哲学(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、さらにはカントの「実践理性の優位」を想起させるこのようなテーゼをフッサールが提示するの

はなぜか。論者の答えはこうだ。フッサールは、この「倫理学」がつねにすでに価値づけられている世界を批判的に吟味するための現象学的還元をその方法とする点で超越論的現象学と密接に関連していくと考えていたからだ、と。この論拠を示すことが本論の目的である。

考察の手順は以下の通りである。まず現象学的倫理学の基層に「魂の向け変え *reparierung*」としてのソクラテス—プラトンの哲学があることを指摘する(一)。次に『倫理学入門』におけるフッサールのソクラテス解釈を取り上げ、その後、「価値論的態度」と「倫理的態度」の区別を取り上げる。これらの態度はわたしたちの善い生に関わる二つの態度である。後者の態度は既存のいかなる価値と規範の体系も理性洞察による批判なしには妥当させない態度であり、その特徴は生の素朴性の克服を目指す点にある。そして、この倫理的態度から倫理的転回としての現象学的還元が要請されることを指摘する。その際、第一に、『倫理学入門』ではまったく論じられていないこの還元の特徴が自然的態度における価値と規範の体系に関わる一般定立の停止であること、第二に、この還元がより善い生き方を考究するためのフッサールによる「魂の向け変え」のための技術として、わたしたちにいわば「倫理学におけるコペルニクスの転回」(川島秀二)をもたらすという意義をもつことを明らかにしたい(二)。

### 一 現象学的倫理学の基層——「魂の向け変え」——

a 「厳密な学としての哲学」を介したフッサールとソクラテス—プラトンとの関係

まず現象学的倫理学の基層にソクラテス—プラトンの「魂の向け変え」があることを示す。そのための問いはこうだ。フッサールとソクラテス—プラトンとはどのような関係にあるのか、と。この問いを解くための鍵は「厳密な学

としての哲学」という理念である。

哲学はその始まりから厳密な学であること、しかも最高の理論的欲求を満足させ、かつ倫理的宗教的なものに関しては純粋な理性規範によって規則づけられた生を可能にする学であるという要求を掲げてきた (XXX, 3)。

〔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〔である〕 (XXV, 4)。

フッサールにとって哲学とは理論的な事柄だけに関わるものではなく、倫理的、宗教的な事柄を含むわたしたちの生全体を純粋な規範によって規制することを目指す学のことである。この厳密な学という理念を哲学史上初めて十分に自覚した者こそがソクラテスであり、プラトンであった。

そのような厳密な学に対する十分に自覚された意志が、哲学のソクラテス―プラトンによる転回 *Sokratisch-Platonische Umwendung der Philosophie* を支配していた (XXV, 6)。

ソクラテス―プラトンと同様、フッサールもこの厳密な学を実現するという意志から超越論的現象学を創設した。それゆえ超越論的現象学には、その始まりから倫理的な事柄に関わる生の規則づけという課題もまた必然的な仕方

含まれていた。この点が重要である。これが「厳密な学としての哲学」という理念を介したフッサールとソクラテス・プラトンの関係である。

この関係は『倫理学入門』のなかで現象学的倫理学の基層としていっそう鮮明に語り直される。この語り直しは、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契機として、フッサールが超越論的現象学の学問性格に新たな意味を付与したことに起因する。その意味とは〈哲学による人間の生と文化の刷新〉である。この生と文化の刷新のための学が、最終的には超越論的現象学と関連していくフッサール倫理学である。

#### b 『倫理学入門』におけるフッサールとソクラテス・プラトンの関係

フッサールによれば、倫理学は共同体がもつ生の規範に関わる伝統と密接な関係をもつ。生の営みとともに「自然的に素朴な仕方です」生じてくる規範が共同体の「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である「伝統的な生の規範化という形態での倫理的なものが学としての倫理学に先行する」母体である。しかし、母体であるといってもそこから倫理学が自然発生してくるわけではない。伝統として受け継がれる倫理的なものは、共同体の「個々人にとっては、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。伝統の継承者にとって倫理的なものは、その正しさの根拠について「熟慮することなしに、それらを問いたですることなしに、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。それゆえ、伝統としての倫理的なものから倫理学が生み出されるためには何らかのきっかけが必要となる。フッサールは「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。彼にとって「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。この突破を引き起こす強いきっかけは懐疑主義者としての「ソフィストたち」によってもたらされた。その代表がプロタゴラスである (vgl. XXXVII, 33 f.)。

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と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。これによって、価値の領圈における善いもの、そして何より倫理的な領圈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)。

ここで注目しなければならないことは倫理学と懐疑主義との間に断ち切りがたい関係が存在するということである。

そして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。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。「……」むしろここでは、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〕がそれに対抗する学への原動力になる、ということである (ibid.)。

ソフィストは懐疑主義という仕方では価値と規範の体系を盲目的に継承することに異議を唱えた。これによって、共同体に属する者の善さ・正しさを確定する基準は〈共同体の伝統的な価値と規範の体系〉から〈その人にとってそ

思われることへと転換した。この転換は、学としての倫理学という「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.) ことを意味する。別言すれば、倫理的懐疑主義によって「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」ということであり、倫理学が目指すべき「実践的な理性生という理念 [Idee eines praktischen Vernunftlebens] はその妥当を失った」ということである (vgl. VII, 8 f.)。これを批判した者がソクラテスである。

〔ソフィストの〕そのような思考や心術に対するリアクションを通じて学的な倫理学が生み出された。その際、はるか遠くにまで及ぶ〔学的な倫理学の〕発展全体を規定する衝撃はソクラテスに由来する。もつとも彼自身はそもそも理論家でも学問の人でもなく、まさに実践的な改革者であった (XXXVII, 36)<sup>(2)</sup>。

ソクラテスが「実践的な改革者」として引き起こしたこの「衝撃」が「魂の向け変え」である。

〔……〕各人が魂のうちにもっている機能と、各人がそれによって学び知る器官とは、たとえば眼を暗いものから明るなものへと転向させようとするには身体ごと全体で転向するよりほかなかったように、これを、魂全体といっしょに、生成するものから一転させて、実在するものにいたり、その実在の最も光明に富んでいるところのものを観照し、そのことに耐えることのできるものとなるまで導いていかねばならないのだ(プラトン『国家』518 c)<sup>(3)</sup>。

「生成」から「實在」への「転回」、すなわち、まず「魂全体」を「思わくされるもの」であるドクサの領域から「思惟されるもの」であるイデアの領域へと一転させ、さらにイデアのうちで最高位にある「善」のイデアを観るための訓練法が「魂の向け変え」である。それは、より善く生きるためにわたしたちが本当に「学び知るべき最大なるもの」である「善」の真相（イデア）（『国家』505a）へと向かうための技術である。<sup>(4)</sup>

フッサールもまた倫理学を構想する際、ソクラテスの衝撃としての魂の向け変えを継承し、これをその基層に据えた。しかしそこから立ち立てられる倫理学は、ソクラテスからプラトンへと至る「連続発展のプロセスによって形成された思想」<sup>(5)</sup>であるイデア論とは別のものである。

ここでこれまでの議論を整理しておこう。まず倫理学の母体としての伝統的な価値と規範の体系というレベルがある。このレベルの特徴は価値と規範が無批判に受容されていることである。このレベルで生きている〈わたし〉の行為の善し悪しは〈他者〉によってつねにすでに決まっている。この意味でこれは他律的な生き方である。つぎに懷疑主義のレベルがある。このレベルの特徴は行為の善し悪しとその行為主体である〈わたし〉によって決定されることである。このレベルには、善悪の基準が極端に主観的、独善的なものなってしまうという危険がある。さらにこの懷疑主義に対するリアクションとして創設される倫理学の形態であるプラトンのイデア論がある。イデア論の特徴は、生成変化の次元に留まっている人間を超越した真実としてのイデアに善悪の基準を求めることにある。しかしイデア論には、イデアが形而上学的構築物にすぎないのではないか、という批判がある。そこでフッサールは別種の倫理学を提案する。それが「超越論主義」<sup>(6)</sup>に立脚して〈わたし〉の自律的な生き方を実現するための倫理学である。

二 現象学的倫理学の上層——倫理的転回としての現象学的還元——

a フッサールのソクラテス解釈

「超越論主義」に立脚した倫理学とはどのようなものか。これを解くための最初の問いはこうだ。フッサールはソクラテスの実践的改革をどのように解釈したのか、と。

何よりもまず彼（ソクラテス）は、彼のなかで実際に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がもつとも内的な意味へと己れを深めていく（XXXVII, 36）。

ソクラテスは伝統の盲目的継承とも懐疑主義とも異なる第三の道として「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も身をもって証明しようとした。フッサールはソクラテスの実践的改革の核心をこの「努力」と捉える。この新たな道を可能にする能力が「プロネーシス  $\phi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ 、理性洞察」(XXXVII, 38)、「ヌース  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 」(VII, 15)である。<sup>(7)</sup>

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



粹な洞察の自発的働きとそれに従いつつ実践的に本当に善いものを目指すことの中に、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 「プロネーシス」とは「真に善いもの」を選択するための能力であり、「純粹な洞察の自発的な働き」として、「わたし」の満足や幸福の唯一の「源泉」である

② 真正な幸福は一人ひとりの生における、その当人による「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。

ソクラテスは「プロネーシス」と同義の「純粹理性に基づく生」を探究した人であった。これは、「そのなかで、人間が己れの生の目標についての、〔……〕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」のことである。ソクラテスはこの生をプロネーシスに導かれつつ「すべての正当性と彼の認識の根源的源泉への方法的遡行として」体現しようと試みた者であった。「方法的遡行」とは、わたしたちの認識に関する「完全な明晰さ、完全な『洞察』、完全な『明証』への遡行」のことである。ここからフッサールは「ソクラテスの認識の方法は完全な解明の方法」であり、彼の実践的改革が善い生を考究するために不可欠な「真の知恵」へと至るための技術であった、と解釈する (vgl. VII, 9 f.)<sup>(8)</sup>。

## b 「価値論的態度と倫理的態度」

上述のことから現象学的倫理学の三つの基本的特徴とその先決課題が明確になる。第一に、〈わたし〉の責任において理性的に真理を目指す努力のための学であること、第二に、その努力は〈わたし〉の実践的作業であること、そして第三に、その作業とは、善悪に関する認識についての完全な明証を得るために〈わたし〉の認識の根源的源泉へと遡行する方法を確立することである、と。したがって、その先決課題は、〈わたし〉が〈わたし〉の理性を用いて〈わたし〉の生に付き纏う素朴性を克服するために認識の完全な明証を獲得することはいかにして可能なかを示すことである、と。<sup>(9)</sup>

あらかじめ述べておくと、これを可能にする方法が〈わたし〉が本当に学び知るべきものの方へと己れの魂を向け変えるための技術としての現象学的還元である。この技術は「価値論的態度」と「倫理的態度」の峻別を通じて示される。フッサールは、カントの『実践理性批判』の第七節までを踏まえつつ、「倫理的な生」の担い手としての「善い人間とは何か」をめぐる議論のなかで「価値論」と「倫理学」との差異に言及する。

しかし価値論や善いことについての理論 *Güterlehre* がただちに倫理学であるとまでは言えない。「前者についての」これまで考察された仕方での問いは義務への問い *Fragen nach Pflichten* ではない。「倫理学の」義務の問い *Pflichtfrage* 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、わたしにとつてのなされるべきことと *für mich das Gesollte* である。その要求はわたしに問い合わせる。「……」義務に適ったものへの問い *Frage nach dem Pflichtenmäßigen* の場合には、わたしがなすべきことへの問いの場合には容易にその答が与えられない、ということとは明白だ。「……」というのも、善いことを行うことはそれだけでなされるべきこ

とを行うことではないからである (XXXVII, 245)<sup>(10)</sup>。

フツサルは善いことを行うこととなされるべきことを峻別することに拘っている。その理由は、この両者を区別することなしに「善いことを行うことが即座に善い生である」という思考には極めて重大な危険が潜んでいると考えていたからである。

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を行うことでさえ、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心術なしに選択され、行われることがある」ということを実際にわたしたちは特別な研究を待たずとも知っている〔からだ〕(ibid.)。

二通りの善い生き方がある。「道徳的心術」なしに生きる場合と「道徳的心術」とともに生きる場合である。前者の生は、たとえば共同体の伝統的価値と規範の体系に素直に従って生きるような他律の生のことである。この他律が上述の危険の内実である<sup>(11)</sup>。この他律の生を生きている際に「わたし」がとっている態度が「価値論的態度」である。

しかし、価値論的態度の善い生は完全に誤った生ではない、ということに注意する必要がある。フツサルの意図は、第一に、価値論的態度の生が伝統的価値と規範の体系を自明なものとして通用させてしまっているために素朴性に付き纏われた見かけ上の善い生でしかないこと、第二に、この見かけ上の善い生から本当の善い生である自律の生へと転換するために「わたし」の態度変更が必要であることを指摘することにある<sup>(12)</sup>。

この態度変更とともに〈わたし〉がとることになる態度が道徳的心術をその核心とする「倫理的態度」である。道徳的心術とは己れ自身を「道徳の主観という理念」としてつねに「妥協することなく」「措定」しようと「決断する意志」のことである（vgl. XXXVII, 246）。この意志をもつことが「倫理的態度」の義務なのである。この道徳的心術を川島秀一はカントの『実践理性批判』における自律の批判的解釈に基づいて「義務から義務に適った行為を為そうとする『戦闘状態にある道徳的心術』と表現する。では、フッサールにとっての倫理的態度の義務である「戦闘状態」とはいかなる状態なのか。

c 倫理的転回としての現象学的還元

価値論的態度から倫理的態度への態度変更の眼目は素朴性の克服であった。では、倫理的態度における素朴性の克服とはいかなる事態のことか。

わたしたちは素朴な意志生 *naives Willensleben* を規範を確信する *normgewiß* 意志生から区別する、あるいはこうも言えるだろうが、良心的な意志生から区別する（XXXVII, 247）。

フッサールは、この素朴な意志生と規範を確信する意志生とを、次のような意味で非倫理的な意志生と倫理的な意志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で、それは「一方

で〕衝動生 *Triebleben* として受動的に遂行される。あるいは〔他方で〕本来的な意志生として能動的に自我作用のなかで遂行される。〔……後者の生のなかで〕理性へと向かい、顕在的な理性性 *aktuelle Vernunftigkeit* 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 (XXXVII, 248)。

ここで衝動と意志が受動的／能動的という対語とともに語られていることが重要である。この対語は、意識の働きにおける自我の関与の相対的な低さ／高さを表現するための術語である。それゆえ、ここでの「衝動生」とは受動的に素朴性のうちで漫然と生きている生のことであり、「本来的な意志生」とは理性性を顕在的に働かせつつ能動的に生を充実させようと努力する生のことである。フツサルはこの対概念を持ち出すことによって、価値論的態度の生を倫理的ではない「衝動生」に、倫理的态度の生を倫理的な「意志生」に整理し直したのである。

もつともこの後者の生には重大な問題がある。それは、たとえ能動的な意志によって衝動生が意志生として生き直され、充実されたとしてもその充実は意識の流れとともに再び素朴性の次元へと落ち込んでいくことが避けられない、という問題である。しかしこの問題は欠点ではない。というのも、意識はその自然本性からして流れ去ることから絶対には逃れることができないものだからだ。フツサルは、この倫理的な意志生を（わたし）がその実在的な生のなかで完全に充実し尽くせるとは考えていない。（わたし）に可能なことはその充実を目指す不断的努力による完全な充実という理念への漸次的接近だけである。それゆえ、この倫理的な意志生はあくまでも「実践的な理性生という理念」なのである。

ここから倫理的态度における生の素朴性の克服と倫理的な義務である「戦闘状態」の意味が明らかになる。素朴性の克服とは、己れの生の素朴さに気付き「実践的な理性生という理念」の実現を目指して努力し続けることであり、

この努力を（わたし）の義務として自覚し、この状態に身を置き続けることが「戦闘状態」の意味である、と。

この脈絡において、フッサールは現象学的倫理学の定言命法を定式化する。「いついかなるときでも、己れにとつての最善可能な生を意欲せよ」と。この定言命法は、素朴な衝動生から出発して倫理的な意志生へと至るための命法、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表現するための命法である。フッサールは「最善可能な生」とこの命法についてこう述べている。「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）」と（vgl. XXXVII, 254）。

以上の考察から現象学的倫理学の先決課題について考えてみたい。フッサールにとつて学とは必ずそれ固有の方法をもつものである。アイデア論が「ディアレクティケー」（『国家』532b、一七四頁）という独自の方法を持つのと同様、現象学的倫理学もそれ固有の方法をもたなければならない。しかし『倫理学入門』では、その定言命法は示されたが、その方法は明示されていない。そこで論者は倫理的態度に由来する倫理的転回としての現象学的還元をその方法として提示する。

倫理的態度の生とは、共同体の伝統的価値と規範の体系を受動的に受け入れてしまっている衝動生に付き纏う素朴性に気付きその克服を目指して努力する生であった。この態度の核心である道徳的心術は、己れの理性を顕在的に働かせることによって伝統的価値と規範の体系を能動的に洞察するための心術であった。ではこの洞察はいかなる仕方で行われるのか。その答えは「すべての素朴な価値認識と学問価値のある種の崩壊として」（VIII, 18）いかなる既存の価値、規範の体系も（わたし）に妥当させないようにするために、そのスイッチを切ることから開始される、というものである。この根拠は、フッサールが初めて体系的な仕方で行った現象学的還元について論じた『イデー』第一巻

第三一節の記述に明確な仕方で見出すことができる。

「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節で自然的態度の一般定立の停止が論じられる。ここでは一般定立の停止に対して、「遮断」や「括弧入れ」、「作用（働き）の外に置く außer Aktion (Spiel setzen)」という表現が多用される。しかし同時に「価値を再評価する unwerten」、「価値転換 Umwertung」(III/1, 63) という語も使用されている。その理由は、一般定立の停止以前の自然的態度における「この世界が、わたしにとって一つのたんなる事象世界としてそこに存在しているのではなく、同じ直接性において、価値世界、財貨世界、実践的世界としてそこに存在している」(III/1, 58) からである。わたしたちにとってもっともなじみ深い自然な世界とはさまざまな善悪によってつねにすでに価値づけられてしまっている世界のことである。それゆえ、一般定立を停止させる還元には、つねにすでに価値づけられてしまっている世界をそのままに受け取ることを禁止するという意味が極めて強い仕方を含意されているのである。

もちろん、この「価値転換」はそれとともに世界のなかにある善悪の意味内実が即座に十全的に理解されるような転換を意味しない。これは、つねにすでに価値づけられてしまっている世界をこれまでとはまったく違った仕方ですまじ、超越論的な次元から吟味するための「価値転換」に他ならない。この転換によって「わたし」は善悪の価値について新たな仕方です「わたし」自身に問いかけることが可能になる。この還元はフッサールによる「倫理学におけるコペルニクスの転回」<sup>14)</sup>を引き起こし、次のような仕方です「わたし」の魂を向け変える。この転回によって初めて「わたし」は「超越論的的自我として」、それ以前の自然的態度での「人間性のうちではわたしに隠されているもの」を、とくに善い生き方に関わる価値とそれを価値づけている「わたし」の隠れた能作との志向的相関関係を「超越論的な研究のなかで露呈する」ことができるようになるのだ、と (vgl. VI, 267 f.)<sup>15)</sup>。これが「超越論主義」に立脚して

（わたし）の自律的な生き方を実現するための倫理学を可能にする方法として、倫理的態度から必然的に要請される倫理的転回としての現象学的還元である。

この「価値転換」はあくまでも、超越論的な次元からの自己吟味の端緒を切り開くものであるということが重要である。わたしたちがこの還元とともに、もうそれ以上の吟味を必要としないような何らかの究極的な「真なる知」を獲得するというのではない。この還元は、何らかの知を握っているという自負に起因するわたしたちの日常生活に付き纏う素朴性を自覚し批判する新たな道を拓くための技術なのである。

## おわりに

これまでの考察をまとめておく。一ではフッサールの現象学的倫理学の基層に「魂の向け変え」が据えられていることをみた。その際、まず「厳密な学としての哲学」という理念を介して水平的並列関係にあったフッサールとソクラテス・プラトンの関係が、より善い生を考究する厳密な「学としての倫理学」の創設という脈絡において、現象学的倫理学の基層としてのソクラテス・プラトン哲学という垂直的基づけ関係として捉え直されたのであった。

続く二では、「魂の向け変え」をめぐるフッサールのソクラテス解釈を検討することから、現象学的倫理学の三つの基本的特徴と先決課題とを指摘した。しかし、この課題のなかで示されるべき現象学的倫理学の方法は『倫理学入門』では明示されていなかった。そこで、価値論的態度における受動的で素朴な衝動生を倫理的態度において道德的・心術とともに能動的な意志生へと転向させることがより善い生であるとする主張を手がかりにして、倫理的態度において要請される倫理的転回としての現象学的還元をその方法として提示した。この還元は、いわばフッサールによる



「倫理学におけるコペルニクスの転回」を引き起こすための技術であり、善悪に関わる価値とそれを価値づける（わたし）の能作との志向的相関関係についての超越論的な次元での考究を初めて可能にする方法であった。以上のことから、論者は、現象学的倫理学に対して超越論主義に立脚して（わたし）の自律的な生き方を実現するための倫理学という新たな定義を提案し、この意味での倫理学が最終的には超越論的現象学と密接に連関していくことを明らかにした。<sup>16)</sup>

註

- (1) 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。
- (2) 「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だ。周知の通り、彼はひたすら実践的な改革者として懐疑に反抗した」(VII, 9)。
- (3) プラトン『国家』(『プラトンⅡ 世界の名著 七』田中美知太郎・他訳、中央公論社、一九七八年、二四八頁。
- (4) 藤沢令夫『プラトンの哲学』岩波書店、一九九八年、二二八―二二九頁参照。
- (5) 同上書、六一頁。
- (6) Husserl, E., "Sokrates-Budda. An unpublished manuscript from the archives", in: Luit, S. (ed.) : *Husserl Studies* 26, 2010, p.16. 以下、本論文からの引用はSBと略記し、その後に頁数をアラビア数字で表記する。
- (7) 藤沢令夫は、プラトンが「エピステマー」、「プロネーシス」、「ソピアー」、「テクネー」という語をアリストテレスのよきな仕方で使い分けようとしなかった、と指摘している。その理由は、「知」とは「人間の行為の隅々まで支配して初めて知といえる」とプラトンが考えていたからだ、と(藤沢、前掲書、四六一―四七頁参照)。フッサールも「プロネーシス」を理性によって洞察される「全一的な〈知〉」(藤沢令夫『哲学の課題』岩波書店、一九八九年、八頁) という意味で使用している。
- (8) ここで注意しなければならないことは、ソクラテスにとって重要なことは「真の知恵」を獲得するために不断の努力をす

- ることであって、「真の知恵」を実際に手に入れられるかどうかは最重要ではない、ということである (vgl. SB, 5)。
- (9) 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については、Siles i Borrás による指摘がある (Siles i Borrás, J., *The Ethics of Husserl's Phenomenology, Responsibility and Ethical Life*, Continuum, 2010, pp.20–25)。
- (10) ここからフッサール倫理学の特徴が明確になる。①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、②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、その義務はつねに「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、③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義務の問いを受ける〈わたし〉を実在する「経験の主観」(XXXVII, 246)と規定していることも重要である。
- (11) 「よく秩序づけられた国制のなかで生涯をすごしたおかげで、真の知を追求する(哲学することなく、ただ習慣の力によって徳を身につけた者)〔『国家』619c-d、三九九頁〕があることをプラトンも指摘している。(哲学することなく、ただ習慣の力に善い生を生きること)と〈自ら哲学することによって善い生を生きること〉という対立図式はソクラテス—プラトンの哲学の主導動機であった。
- (12) フッサールにおける価値論と倫理学について考える際には以下の記述が参考になる。「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的な仕方では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、たとえ最高位ではなくとも疑いなく高次の位階をもつ隣人愛の王国も学的な仕方では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、〔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、ただすべての可能な内容的研究に対する定義に関わる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.)。
- (13) 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、一九八八年、四四二頁。
- (14) 同上書、四二六頁。

- (15) ここで注意しなければならないことは、超越論的自我と自然的自我（人間的自我）とを二つの異なる実体として考えてはならないということである。これに関しては Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003, p.49（『フッサールの現象学』上藤和男・中村拓也訳、晃洋書房、二〇〇三年、七四頁）、Taguchi, S., *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst* (*Phaenomenologica* 178), Springer, 2006, S.86 を参照のこと。
- (16) ここでの倫理学の主題である自律的な生き方への問いは後に「理性的人間の自己構成の諸段階」という表題で超越論的現象学の主題として考察される（vgl., XLII, 425-449）。