

フツサルと徳倫理学

工 藤 和 男

フツサルにとって、倫理学は単なる個人倫理学ではなく社会（共同体）倫理学でもあり、しかもそれは、単に他の成員に対する実践の相互関係から積み重ねられた社会のあり方ではなく、社会をいわば一個の「大なる人間 Menschen im Großen」^{〔1〕}とみなすものであった。彼が日本の『改造』に寄稿した論文では、「時に、共同体は多頭的に、しかし高次の意味においては（無頭的）に、すなわち、それが一つの意志主観の統一へと集中し類比的に個別主観のように扱われることなしに、機能する。しかし、それはまた、この高次な生の形式を受け取り、一つの（より高次な人格性）になり、そのようなものとして共同体の仕事を実行することができる」（XXXVII 22）と述べ、したがって、倫理的な個人の生に加えて、文化的な単位としての社会の倫理的な生を探究しなければならず、個々人の倫理的刷新のみならず、文化ないしは社会もまた自ら真正で人間的な文化や社会への刷新を必要とする、と提唱したのである^{〔2〕}。社会の刷新は個人の善く生きる条件ともみなされる。

また、フツサルはカントの形式主義に対して批判的であった。「人間の実践的ふるまいは明らかに感受（Fühlen）に規定されている。すべての感情を人間の胸から消し去ろうとすれば、すべての倫理的な概念、目的と手段、善いと悪い、徳と義務のような概念、およびそれに属する個別の概念すべては意味を失う」（XXXVII 147f.）。理性の形式

しか認めず、行為の実質として不可欠な感情や価値感受を倫理学から排除したことが致命的である、と言うのである。

このように、共同体を重視する点でも、形式主義を批判する点でも、近代倫理学の伝統との対決であるから当然とは言え、フッサールの立場には現代倫理学の諸潮流と相通じる論点が見られる。そこで本論では、その中でも徳倫理学の論点との比較検討を通じて⁽³⁾、伝統批判の意義を確認し、フッサールの現象学的倫理学の特徴を明らかにしたい。

以下本論は、テキストには、一九二〇／二四年の講義録『倫理学入門』(XXXVII)を中心にして、一九〇八年から一九一四年までの『倫理学と価値論講義』(XXVIII)や『改造』論文(XXVII)も用い、徳倫理学を参照して、人柄と個別行為のどちらを重視するか(第一節)、個人と共同体のどちらに焦点を当てるか(第二節)、倫理学に厳密性を求めるか否か(第三節)、という論点を考察する。

一、人柄か行為か

徳倫理学の主張の一つに、アリストテレスに始まる倫理学が本来人柄(*ethos*)に関する善さを論じるものであったのに、近代の倫理学がもっぱら個別行為の善悪しか問題にしていけない、ということがある。たしかに、近代倫理学を代表する功利主義もカントの義務論もいかなる行為が正しいかを中心に論じた。功利主義は、結果論的にはあるが、快樂(善)を生み出す行為が正しいとしたし、義務論は逆に、結果に関係なく、行為(意志)そのものの正しさ(善)を義務に基づく行為として説明したのである。

ところが徳倫理学は、有徳な人がそれぞれの状況において為すであろう行為が正しい行為である、と考える⁽⁴⁾。そしてその徳とは、ある社会において期待される望ましい人格および性格のことである。ある人がある状況でいかにふるまうべきかは、彼がどのような社会的な地位にあつてどんな役割を与えられているかからほぼ決まることであつた。つまり、正しい行為は彼のアイデンティティ（徳、性向、人柄）から出てくるというわけである。マッキンタイアによれば、「したがつて諸徳は、諸実践を維持してそれらに内的な善を達成することを可能にするだけでなく、善そのものを求める重要な探究の中で私たちを支えてくれる性向として理解されるべきである。それらの性向こそ、私たちが遭遇する害悪、危険、誘惑、気晴らしを乗り越えさせてくれ、増大する自己認識と増大する善の認識とを与えてくれるのである」⁽⁵⁾。

こうして徳倫理学は、行為の善悪は人格の善悪によつて規定され判定できると言う。フッサールにも、例えば、「子供への愛が人格を形成するような意義（職業的意義）をもつとき、子供を愛する人間としての自己の様式、たとえば、親としての優しさ・寛大さ・愛情ぶかさなどが、行動を規則づけるようになる」⁽⁶⁾と吉川孝が指摘したような規範的な自己形成の思想があり、それは徳倫理学の考え方に重なるであらう。

しかし、逆に人格は個別行為の積み重ねからしか形成されないとと言えるのではなからうか。フッサールも、「しかし最終的にはなお、善き生という最上の目標と善良そのものであることというそれとがどう関係するのかを問わねばならない。それは、*Operari sequitur esse* といひ表すこともできるだろう」(XXXVII 254)と問題を提起する。このラテン語は「行うことは在ることから生じる」という意味であるが、「在ることは行うことから生じる」とも読める。実は徳倫理学が依拠するアリストテレスにもまた、「われわれはもろもろの行為に關することがらを、いかなる仕方であつてこれをなすべきであるかという観点から考察することが必要である。けだし、上述のように、われわれの行為

は、われわれの「性状（ヘクシス）」の性質いかなをさえも決定する力を有しているのだからである」(1103b)⁽⁷⁾という考え方もある。徳（善き生）はヘクシスであるが、それを個別行為が形成することを認めている。

だが、道徳的判定においてわれわれは実際に、個別行為のみを問題にするわけではない。例えば、ミルがすでに行為功利主義よりも規則功利主義を中心に据えたように、またカントが道徳法則に従うものとして個別行為・意志ではなく格律を対応させたように、近代的倫理学の伝統でさえ、直接に個々の行為というよりは、むしろ、より持続的な規範的性状（規則、格律）を問題にしていたのではあるまいか。カントはさらに、道徳法則に従う格律を介した厳格な意志規定を説明した『実践理性批判』の「方法論」において、純粹な徳の提示によって道徳的動因を心得させる必要があるとして、「それ〔道徳的動因〕は、性格（動揺することのない格律に従う実践的で一貫した考え方）を根拠づける唯一の動因であることによるばかりでなく、また人間に彼自身の尊厳を感じさせるといふ理由から、その心に自分自身でも思い設けなかった力を与えるのである」⁽⁸⁾と述べている。つまり、カントにとっても、日常の実践の際に必要なのは善き生を形づくる性格、徳であった。

フッサールは最終的に、「私は善良であることによつて最善の生を手に入れるのか、それとも、最善可能な生によつて善良であることを手に入れるのか」と問い、すぐ続けて「そこで問題なのはひとつの同じ事態の相関的な表現とただけであり、ここに重大なアンチノミーはありえないのである」(XXXVII 254)と答えている。徳倫理学は個別行為よりも徳を強調したが、それらは決して択一の問題ではなく、ひとつの事態の両契機と捉えるべきである。それは、アリストテレスにあつても、越智貢が断ずるように、「ヘクシスは行為を作り出すものであると同時に行為によつて作られるものでもある」⁽⁹⁾という循環構造と考えるなければならない。

ここで注目すべきは、フッサールが個別行為に働く意志ばかりでなく、徳をめざす意志をも洞察していることであ

る。「厳密な意味で最善の知と良心に従って最善が選ばれ為されること、この〈最善の知と良心に従って〉が倫理的
生を断固として創設する意志から生み出され、習性的に導く生全体の定言命法になること、が重要である」(XXXVII
253)。マッキンタイアもまた、次のように述べている。「諸徳の行使は、人間にとつての善という目的に対するこの
意味での一つの手段ではない。というのは、人間にとつての善を構成するものは、最善の状態で生きられる完全な人
生であり、諸徳の行使はそうした生を確保するための単なる予備的实践ではなく、その生にとって必要で中心的な部
分なのである」⁽⁹⁰⁾。すなわち、徳の行使(個別行為)は善き生を形成するばかりでなく、善き生そのものでもある。

近代倫理学も徳を軽視した訳ではなく、徳倫理学も徳から一方的に行為が規定され则认为しているのでもない。フ
ッサールも同じ方向で、徳と個別行為の相関を考えている。では、実践的な生全般にとつてはどのような道徳的行為
を生み出す実践的な性格である徳こそがめざすべき目標であるのに、なぜ近代倫理学が行為の探究に重点を置いたの
であろうか。それは、徳は厳密な探究になじまないが、道徳的行為の厳密な解明は学問としての必然的な要請であつ
たからである。このことは第三節で再びとり上げることにする。

二、個人か共同体か

次に、徳倫理学は、人格を強調する際に、カントのような普遍的な理性的存在者としてではなく、共同体(社会)
の中の役割を担った具体的なあり方を前提にしなければならないと言う。マッキンタイアによれば、人間はテロス
(目的)をもっている。このテロスとは共同体における身分、地位、役割のことである。「人間であること」は各々
それ自身の意味や目的をもつ一揃いの役割―ある家族の一員、市民、兵士、哲学者、神のしもべ―を満たすことであ

る」⁽¹¹⁾。人間は必ず役割を担って生きているのである。これに呼応するようにサンデルは、目的よりも自我を優先するロールズに代表される義務論的リベラリズムの「負荷なき自我」を批判して、「状況づけられた自我」⁽¹²⁾を土台とする政治学を構想した。近代倫理学の伝統が個人の生き方における個別の意志に焦点を当てたことに対して、徳倫理学は個人の生き方への共同体（文化・伝統）の影響を重視し、そのため、文化相対的なより具体的な現実的人間から倫理学を構想するのである。

しかし、このような見解は、ロールズへの批判としてならともかく、近代倫理学への批判としては見当が外れているように思う。功利主義もカント義務論も相対的ではない絶対的価値を求めて、そのために一旦、日常的経験的な（カントの言う人間学的な、フッサールの言う世界観哲学的な）レベルから抜け出た議論へと進むべきだと考えた。カントによれば、具体的な人間学も必要ではあり、「通俗概念へのこの下降は、その前に純粹理性の諸原理への上昇がなされ、それが完全に満足する点にまで達しているのであれば、もちろん大いに賞賛に値する」⁽¹³⁾が、はじめから状況づけられた人間を出発点にすれば、「あるときは人間の本性の特殊な規定（理性的本性一般の理念もこれに混じっているが）、あるときは完全性、あるときは幸福、こちらでは道徳的感情、あちらでは神への畏怖、こちらから少し、あちらからも少しといった不思議な混合物に出くわすであろう。（中略）、それ〔道徳性の諸原理〕は、まったくアприオリに、一切の経験的なものから自由に、端的に純粹な理性概念のうちに見出されるべきである」⁽¹⁴⁾。

フッサールももちろんこのようなカントの考え方を肯定する。カント倫理学における「義務の理念、倫理的で中心的な理念、絶対的な（べし）の理念の復興は果てしなく重要で、永遠に価値あるものである」^(XXXVII 203)。さらに、理性への信念をフッサールはカントと共有する。「認識された生の理性形式をより決然とその意志へと受け入れ自分の生の確固とした法則にすればするほど、人間はそれだけいつそう完全である」^(XXVII 35)。ここで、意志に

おける理性形式とは理性的な生き方をめざすことである。人間は「理性的であろうと意欲することにおいて理性的である」(VI 275)。

ただ、カントの形式主義が無視したと繰り返し批判される感情、これを重視する姿勢は、徳倫理学の状況づけられた自我の考え方にフッサールを近づけると予想されるかもしれない。「彼(カント)は、感受する価値づけに動機づけの土台をもたないような意欲は本質上およそ考えられない、ということを見なかった」(XXXVII 233)が、「いかなる意志も価値づける主観、感受する主観でなければならぬ」(XXXVII 214)。

しかし、このような感情の強調はたして、文化や共同体に状況づけられた自我という考え方に通じるであろうか。それは否である。というのは、フッサールのカント批判は、単に、多様に状況づけられた具体的な感情の排除に対してではなく、感情にもアприオリな法則性があるのにそれを理性法則に含めて倫理学に活かさなかったという点に向けられるからである。理性論は感情のアприオリをも含む議論でなければならぬ。「どんな感性にもアприオリな法則が存在する。あらゆる感性は真正な合理性の領分であり、適切な意味での純粹理性の領分である」(XXXVII 220)。カントに対して指摘されるべき二つのことは、「感性のなかで終始支配的に働いている本質必然性を見損なったこと」と「受動的な感情体験と能動的なそれとの区別を見損なったこと」(ibid.)である。能動的な感情体験とは感情に働く理性性のことである。

例えば、理論理性に認められる志向から充実への本質必然性が価値づけや意欲に働く感情のなかにも探究されなければならない。しかし、カントは、「評価する作用と意欲する作用に属している、単に思念する作用と正しさの付与というある種の形式において自己を充実する作用との本質連関」(XXXVII 212)を見ず、「根拠づけ連関と我々が名づけるものの理念的可能性、単なる思念(志向)から対応する洞察(充実)へのありうる移行」(XXXVII 213)を明

らかにできなかった。

こうしてフッサールにあつて倫理学に感情を取り戻すことは、徳倫理学のように負荷なき自我の代わりに感情あふれる人間を考察することではなく、感情にも働く法則性（理性性）を探究することなのである。

ただし、フッサールはこのような厳密学の理念を保持しながら、他方で具体的な人間の生き方を探究する本来の倫理学の主題にも遡っている。最後期の倫理学草稿も収めた全集第四二巻の編者ゾーヴァは次のように指摘している。「ゲッチンゲン時代の初期の」形式的価値論と形式的実践論およびその定言命法を超え出る倫理学の実質化と具体化は、初期フライブルク時代の倫理学でなされたが、実質的価値論と実質的実践論においてなされたのではない。それはむしろ、共同化する歴史的な具体的人格としての行為する主観のより詳しい規定を通じて、それ「人格」によって自身を形づくりそれから責任をとられるべきその生全体へのまなざしのうちで、行われたのである」(XII S. XCIV)。もちろん、実質化は形式の否定ではなく、カントで言えば、ちょうど形而上学に基礎づけられた人間学に該当する議論ではある⁽⁵⁾。

いずれにしろ、「状況づけられた自我」を土台に原理的探究することは近代においては不可能である。なぜなら、各種共同体とその規範がいわば同心円的に構成されていた比較的安定した近代以前の社会の道徳的状況に対して、近代人は異心円的に多様な共同体に属し、それぞれの共同体の中で望ましいとされる徳、性状、役割が多様であるからである。時に、役割や徳が共同体間で相克する状況に追い込まれることもある。そうすると、伝統が私のうちに形成している人柄や性状から自動的にふるまうことはできず、自覚的に反省し、場合によっては、あえて批判的に既存の自己のあり方を超え出て、新たな倫理的地平に立つ自律的な生き方や新たな規範を模索しなければならなくなる。近代を生きる私は思索の上で、状況づけられた自我から負荷なき自我へとそのつど一旦は超え出ざるを得ないのであ

る。

フッサールはさらに、道德哲学と倫理学を区別する。道德哲学は、隣人愛に代表される道德を共同体の伝統的な既存の規範として扱う。他方、倫理学は「絶対的に為すべきこと」(Gesollte)に、あるいは実践理性の絶対的要求に関わる技法論²⁹⁾である (cf. XXXVII 10-11)。この意味で、徳倫理学は道德を重視し、これに影響され形成された道德的な主体を倫理学の基礎にすべきだと考えるが、フッサール倫理学は、その主題を何よりも実践理性とそれに規定される「為すべきこと」と規定する。そして「絶対的に為すべきこと」は、状況づけられた自我による道德の遵法からではなく、負荷なき自我つまり理性的存在者による普遍的な倫理的立法によって確立されなければならない。この意味で、「道德哲学は倫理学のまったく非自立的な一部分に過ぎない」(XXVII 21)のである。

しかしながら、徳倫理学ないしはコミュニタリアニズムの重視する「状況づけられた自我」と義務論の「負荷なき自我」とは、対立する概念としてではなく、倫理学的探究の具体的水準と原理的水準とに対応した考え方として見るべきであろう。

次に、文化的に状況づけられ形成された自我を重視する徳倫理学とコミュニタリアニズムは、その文化的伝統に含まれる「共通善 (common good)」を強調する。しかしその共通善が何を指すのが非常に分かりにくい。この考え方を積極的に日本に紹介している菊池理夫『共通善の政治学』では次のように述べられる。「あるコミュニティが維持されるためには、その成員に共通した伝統・意思・価値観が存在し、そのような前提から熟議していくことによって、個々人の私的な利益ではなく、共通の利益をめざす政策が作られていく。このような「共通のもの」すべてを「共通善」と呼ぶことができる」³⁰⁾。

まず説明されるのは、私的な利益、特に支配者の利益に対立する共通な利益 (公益、大衆の利益) ということであ

る。アリストテレスは「政治における善きものとは正しさのことであり、この正しきものとは共通に有益なものと」(1282b)⁷⁷⁾ある、と述べている。次にアクィナスからは、「善く生きること」、「物質的善(財)の充足」、「平和と呼ばれる大衆の統一」としての共通善が紹介される⁷⁸⁾。現代では、マリタンの共通善が「公共財」、「健全な財政状態」、「道徳的ただしさ・正義・友愛・幸福」などとして⁷⁹⁾、サンデルのそれが「親密性」、「協調性」、「双務的な忠誠心」などの「人間的善」⁸⁰⁾として示され、また、エチオーニの「それ〔共通善〕は、われわれすべてに役立つ善と、われわれが共有し大切にする制度(例えば、国家の防衛や環境)を含んでいる。共通善はすべての個人的な善の単なる集積以上のものである」⁸¹⁾という考え方が示される。

ここには、快や満足、財から人々の精神的な態度や在り様、社会の制度までも網羅する、非常に多様な外延の広い善が示唆されている。まさしくカントの指摘した通りの「不思議な混合物」である。しかし、あえて言えば、共通善は人々が共通に望む多くの人々に有益な価値のことのようである。

私はこれを整理して見通しをよくするために、善の二重性から考えてみたい。ソクラテスが人類に課した「よく生きる」という課題の「よさ」には大きく「幸せ」と「正しさ」の二側面がある。英米圏では前者を「善」、後者を「正」と呼ぶことが多いが、大陸圏では前者を「幸福」、後者を「善(徳)」と呼ぶことが多い。個人に即して見た場合、幸せは努力では保証されず運の要素を含む文字通り「仕合わせ」として「被る善」であり、正しさは意志的決定による「為す善」である。社会に即した場合、正しさとはその成員にとって制度を含めた共通に望ましい社会のあり方であり、正義(justice)である。社会に対して幸せという述定は可能ではなく、比喩的にのみ、多くの人々の幸せが保証された社会を「幸せな社会」と言うことは許容されるだろうが、それは正確には、先のアリストテレスの引用(1282b)にある「政治における善きもの」として、「正しい社会」と言うべきものである。

こうして、「共通善」は勝義には、望ましい社会のあり方、そしてその具体的な形としての制度、文化、伝統を、またそのあり方を守り強化するような生き方（したがって徳）を指していると考えられる。そうすると、善に正を優先したとサンデルに批判されるロールズは、個人の幸せにそれを保証する社会の正しさを優先していたのであり、また、サンデル自身のもち出す共通善も当然個人の幸せではなく、むしろ望ましい社会のあり方なのではあるまいか。菊池はロールズの言う「共通善」はむしろ「共通正」（公共善 public good）だと解している⁽²²⁾が、サンデルにも同じことが言えるであろう。

アリストテレスが「善は個人にとっても国にとっても同じものであるにしても、国の善に到達しこれを保全することのほうがまさしくより大きく、より究極的であると見られる。けだし、もとより善は単なる個人にとっても好ましさものであるが、もろもろの種族や国にとってはそれ以上にうるわしく神的なものなのだからである。われわれの研究はこうしたことがらを希求するものであり、この意味でそれは一種の政治学的な研究だと言えよう」（1094b）⁽²³⁾と述べることもまた、個人の幸せである「善」に対する、望ましい社会の「正」の優先と解することができる。

したがって、共通善は、菊池のように大衆の善であることを強調するのはよいとして、これを単純に最大多数の最大幸福のような功利的なものに誤導してはならない。共通善は、ルソーの、「全体意志」（個人の幸せへの欲望である特殊意志の総体）に対する「一般意志」を共通善と解した⁽²⁴⁾フ・グリーンのように⁽²⁵⁾、共通な有益なものという事実よりも、むしろ徹底して、それを実現し保証する、しかも目的としても望まれる社会のあり方（正義）と見るべきである。

このように解される共通善に対してフッサールはほとんど言及しない。わずかに、「どんな善い人間も精神的価値の⁽²⁶⁾ごとく共通善（Gemeingut）であり、そのように彼自身は価値として、善い人間にとっても、所有財ではなく、共

有財 (Gemeinbesitz) である」(XXVII 120) という言明があり、また、個人と社会との並行的刷新を説く『改造』論文には、「人間というものは、文化のまとまり、せいぜい、多くの民族的な特殊文化を包容しうる自立的に完結した普遍文化のまとまりの広さにしか及ばない」(XXVII 21) と、コミュニタリアニズムのように文化のまとまりを重視する言明がある。

しかし、フッサールにはむしろ、共同体に埋もれることを警戒する姿勢の方が際立っている。共同体の慣習(道徳)からの独立こそ倫理であるという考え方である。これは、先の道徳と倫理の区別を基づけるものでもあるが、「伝統的に支配的な理念と規範に対する懐疑的な批判」(XXXVII 34) であり、「すべての実践的な目的設定から抜け出し、自由な純粹に理論的な心構えへと高まること」(XXXVII 31) である。後者は、「哲学のソクラテス／プラトンの転回」(XXV 6) である。すなわち、道徳として「疑われずに与えられたものとして」の「伝統的な生の規範」(XXXVII 33-34) から、ソフィストたちの懐疑を介して、ソクラテスの倫理学への突破がなされ、そのソクラテスの実践のなかの本質洞察はプラトンのアプリオリな理論化によって学としての倫理学、厳密学になった (cf. XXXVII 33-37) と言っているのである。

伝統に状況づけられたままの人間は「楽園の人、楽園の無垢という生の形式」(XXVII 34) のうちにあるが、その過ちを犯すことのない生き方は「反省を欠いた素朴性」(ibid.) である。そこに徳の倫理は成立するかもしれないが、倫理学が説明すべき真正な生き方、「不断の自己向上」(XXVII 39) はまだ成立していない。幸福を望む人に対しては、「真の幸せは外から来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。すべての真正な幸せの源泉は私たちのうちに、私たちの理性のうちに、純粹な洞察の自発性とそれに従ってほんとうに善いものめざすことのように、道徳的な働きの中にいる」(XXXVII 38) と言わなければならない。

さらに、徳倫理学では当然、善が伝統のなかで意志や行為に先だって存していることが前提されているが、これはフッサール倫理学のフライブルク期以降の考え方とは合致しない。フッサールも初期（一九一一年）には、「到達可能なもののなかで最善を行え」（XXVIII 221）を定言命法としていて、ここではたしかに、意志に先立つ価値評価が前提されている。しかしこれでは、その最善という判断が洞察的かどうか、つまり実践理性のあり方が問われていず、「それが善いならば」という仮言性も拭えていない。ここからの反省を経て、最善の意志こそが最善の価値を見いだすという、いわば実践的なコペルニクスの転回^④と言うべき洞察が登場し、そこから客観の最善ではなく、意志の最善を示す定言命法が定式化される。「真の人間であれ、君が一貫して洞察的に正当化しうる生を、実践理性に基づく生を送れ」（XXVII 36）。この『改造』論文の到達点は、既存の善を前提とする実践から、むしろつねに最善を生み出す意志の絶えざる「刷新」への深化を示している。

その二つの定言命法はまた、相対的に完全な理想と絶対的に完全な理想の区別にも対応している。前者はそのつどの最善可能なものであり、後者は、「すべての真正な人間的努力がそこへと向けられている絶対的な極限値」、「神の理念」（XXVII 33f.）である。後者はちょうど、カントが現実には实例を求められないと指摘した「善意志」であり、具体的な実践にはるかな目的を指し示すいわば極星である。「道徳的人格性は、その生の普遍性において、そのすべての作用において道徳的な主体と言う理念であり、経験的な主観が道徳的であるのは、多かれ少なかれこの理念へと近づくことにおいて、かつ、妥協することなくこの理念として自己を措定しようと意欲するような決断する意志によって、でしかなく」（XXXVII 246）。

「このような仕方で〈真正な人間性〉の生の形式が、（中略）、〈真正で真なる人間〉あるいは理性人という必然的な理念が、生じる」（XXVII 33）。単なる理性的動物ではなく、「原理的一般的な自己規定に基づいて実践的に理性的な

もの一般を純粹にその絶対的な実践的価値のために得ようと努力する、したがって一貫して、実践的に真なるものあるいは善なるものを自分のそのつど実践的領分の最善なものとして全力で洞察的に認識し、それを実現するのに懸命であるかぎり、その全活動的な生においてつねにどこでもそのように振る舞うのが、人間である」(ibid.)。

このようなフッサールのいわば理性至上主義的な考え方は、徳倫理学の共同体の文化や伝統を重視する倫理観とは対極にあるが、しかし、却ってアリストテレスの幸福観に近づいていると私には思われる。例えば、「幸福な人は生涯を通じて幸福であることをやめないであろう。なぜなら彼は常に、ないしは何びともまさって、卓越性〔徳〕に即して実践しかつ観照するであろうし、またいろいろの運不運を最もうるわしく、あらゆる仕方あらゆる意味において適宜にたえてゆくだろうからである」(1100b)⁸⁰と述べられるとき、この「幸福」はフッサールにあっても、功利的な幸せや満足ではなく、上述の全力で真正な人間であろうと努力する者に訪れる、「すべての感性的奴隷状態からの解放のうちにある道徳的自律の淨福 (Seligkeit)」(XXV 280)を示しているのではなからうか。

三、厳密のか概略のか

最後に、倫理学の学問性について考えてみよう。

徳倫理学の依拠するアリストテレスが次のように倫理学の厳密性を制限したことは有名である。「われわれは、それゆえ、かかる性質のことがら〔倫理学や政治学の考察の対象であるうるわしいことがらとか正しいことがら〕を、かかる性質の出発点から論じて、だいたい荒削りに真を示すことができるならば、つまり、おおよそのことがらを、おおよその出発点から論じて、同じくおおよその帰結に到達しうるならば、それをもって満足しなければならぬで

あろう。(中略) すなわち、そのことから性質のゆるす程度の厳密を、それぞれの領域にに応じて求めることが教育あるものにはふさわしい」(1094b)²⁸。「行為に関してのいかなる論述も、輪郭的であり、厳密でないのが当然である」(1104a)²⁹。ここから、特に幸せ(被る善)の多様性と相対性に留意する論点とも併せて、倫理学において絶対的価値としての善(正)の厳密な探究をはじめから忌避する伝統が生まれた。

しかし、アリストテレスにおいては、実践そのもの(倫理・道徳)とそれについての学問的研究(倫理学)とがまだ厳格には区別されていず、*ethics* がその両方を意味する現代欧米圏の研究者たちにも影響を与えているように思われる。このあいまいさは、実は、実践における原理原則とその具体的な行為と帰結とを区別せずないまぜにして論じる姿勢につながり、ひいては相対主義に結びつくものである。前節でとり上げた、善に対する正の優先への批判も、徳倫理学やコミュニティアニズムが文化相対主義に傾きがちなことも、この問題と密接に関係しているのである。

しかし、アリストテレスが「あらゆることにおいて同じように厳密性を求めることをせず、それぞれの場合においてその素材に応じまたその研究に固有な程度においてすることが必要である」(1098a)³⁰ということとは、ほんとうに学の厳密さへの警戒であったのであろうか。哲学の世界に倫理学(*ethica*)という新しい学問分野を作り出したアリストテレスにおいては、この「人柄と慣習に関すること」は考察の対象たる倫理・道徳そのものであった。たしかに、具体的な道徳状況では数学のような合理的な結果が生じたり説明がつくことがありえないのは明らかであり、理論で実践を切り詰めたり伸ばしたりすることは背理である。だが、原理の探究である学に関して厳密をはじめから放棄することまでもアリストテレスは主張していたのであろうか。彼はこうも述べている。「最初に輪郭を造つて然る後に細部を描くことが、けだし必要だからである。輪郭がよくできていさえすれば、そのものに手を加えこれを精緻にすることは何びとにも可能であり、(手を加える)時間こそ、かかる仕事についてのすぐれた発見者ないしは協

力者であると考えられるであろう」(1098 a)⁸⁶⁾。

この倫理・道徳と倫理学を峻別して、倫理学を精緻にしたのがカントであった。カントはなぜ厳密な道徳形而上学が必要なのかについて次のように述べている。「誠実で善良であるために、それどころか賢明で有徳であるために何をしなければならぬかを知るのには、学問も哲学も不要である」⁸⁷⁾が、しかし、「その『道徳の』正しい判定のための導きと最高の規範が欠けるかぎり、道徳そのものがさまざまな種類の墮落にさらされたままにとどまる」⁸⁸⁾のであり、したがって、「それ『道徳性の原理』は、まったくアプリオリに、すべての経験的なものから自由に、端的に純粹な理性概念のうちに見いだされるべきであり、(中略)、この探究を、純粹な実践的哲理として、あるいは道徳の形而上学として、むしろほかからまったく切り離し、それだけでその完備した全体へと仕上げる計画を立てる」⁸⁹⁾ことが必要なのだ、と。

フッサールもまた、倫理・道徳と倫理学との区別に厳格である。一九三一年の草稿では、生への気遣い (Lebenssorge) の態度から理論的態度を区別すべきことを指摘し、理論的態度としての倫理学を哲学と同一視さえしている (cf. XLII 472)。「実践理性の普遍的省察はいつでも理論理性の普遍的省察になりうることは明らかである。理論理性は、特別な実践理性ですらあるが、それでも実践理性一般を包摂 (また自己自身をも包摂) しうるようなものである」(XLII 474)⁹⁰⁾。すなわち、実践としての倫理・道徳はいつでも倫理学の理論的な主題にでき、前者では状況づけられてあいまいな具体態に働く原理を後者が厳密な洞察を通して取り出すのである。そこでは、「純粹本質法則がもつばら正しさを指令し、事実に与えられた個別事例および事実的主体へと単に応用を見出す」(XXVIII 138)。さらにフッサールは、カントも理解していたこととして、倫理・道徳における傾向性のもつ「盲目的な必然性」から、倫理学が洞察する義務の理念に属する「無条件の必然性」を区別している (cf. XXXVII 201)。

理論的態度においては、原理は当然普遍的である。例えば、「実践的な最善がそれぞれの主観にとって別であるとしても、あらゆる理性的な主観は、ある者が正しくしかじかに善いと評価するならば、同じ実質を検討する者は誰もがおよそ同じく評価しなければならない、ということこそ承認しなければならない」(XXVIII 138)。このような普遍的な本質法則を洞察することこそ厳密学としての倫理学の課題である。

フッサールはしばしば、理論理性、実践理性、評価的理性という理性の働き方を区別しているが、現象学的倫理学そのものはあくまで理論理性の成果である。道徳という日常的な実践活動に働く実践理性の働きそのものは(アリストテレスが指摘したように)たしかに厳密なものではなく、また自動的にその厳密性を適用されるべきものでもないことは明らかである。しかし、その働きを解明し、そこに働くアプリアリ、本質法則性をアプリアリに決り出す現象学は理論理性の働きとして厳密でなければならないのである。そのことは有名な一九一一年の論文「厳密学としての哲学」でもすでに述べられている。「哲学は、最初の始まり以来、厳密学である、しかも、最高の理論的欲求を満足させ、倫理的宗教的な点でも純粹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」(XXV 3)³⁵と。

フッサールが最終的に実践理性の優位の立場に立ち、現象学も実践理性に包括されるときにも、そのなかでやはり、日常の実践に働く理性と理論的实践に働く理性とは区別されている。そして、理論的探究は自己目的ではなく、あくまで善く生きることという実践のために役立てられるべきものである。プラトンとフィヒテを倫理学的革新者とした洞察も、「理論的な世界解釈が実践的な人間の向上と人間の救済のための基礎とみなされる」(XXV 278)ということであった。しかし、『危機』書での「理性には「理論的」、「実践的」、「美的」の区別はなく」(VI 275)という指摘を見れば、上述の区別はすべて同じひとつの理性の多様な働き方(様式)の特徴を言い表したものと見なけ

ればならない。

この意味で最広義の實踐理性の学である倫理学は、端的に「理性批判」(XXV 6)であり、「普遍的で哲学的な理性論」(XXXV 45)である。この理性論は、「フィヒテ的表現を用いると、淨福な生についての学問」(ibid.)として、実践的にも「自分の生全部をその人格的な活動すべてに関して理性という意味で形成するという願望と意志」(XXVII 32)に応え、理論的にもすべての学を包括するのである。「あらゆる学、そのすべてを包括する哲学も、倫理学に、すなわち、諸技法論の王たる技法論に従わねばならない」(XXXVII 18)。

科学者も真理への意志をもち、真理の洞察はもつが、その意志そのものへの洞察はもたない。同様に芸術家も、「その芸術的真理意志はたしかに理性的であるが、それがそうであるかどうかは芸術家そのものには疑問にならない」(cf. XXXVII 249-250)。すなわち、自分独自の真理への意志以外ではすべて素朴である。かくして「意志一般」を主題化し、厳密に原理を明らかにする倫理学がすべての実践と学を包括するのである。倫理学は、哲学の中の、概略で満足すべき一部門ではなく、理論哲学をも基礎づける厳密な探究を課された最も包括的な哲学Ⅱ知の探究なのである。

結局、厳密学への絶対的要求は、デカルトやロックに始まる哲学自身への批判的な洞察、哲学的思索そのものの資格、根拠、正当性と限界に関する確定を最重要とした近代哲学全体の課題であり、それは理論哲学のみならず実践哲学においても何ら変りはない。この自己への反省的吟味は暗黙のうちに、アリストテレスにも当然あり、そしておよそ哲学的営為になら必ず含まれてはいるが、近代哲学は自覚的先鋭的にこれに焦点を当てたのである。そしてそのことは、哲学をそのように自覚的でなかった時代にはもう戻せないという決断でもある。徳倫理学が近代倫理学の伝統を批判し、そこに欠けたものを補うことを主張することが実践論を豊かにするのは確かではあるが、もしそれが、学

としての厳密性の要求を近代以前の水準に戻すべきことまで主張するのであれば、哲学の資格を放棄するに等しいことになる。

フッサールはこの点で近代哲学の伝統を倫理学として継承発展させようとしているのである。しかし、それは却って、倫理学を独立させたアリストテレスからさらに遡って、善を目的とする知への愛を説いたプラトン／ソクラテスに戻ることでもあったのではない。フッサールにとって哲学＝倫理学はまさしく知を愛し求める理性的な生き方を目的とする実践であり、「最も完全な認識、最も完全な美の評価、最も完全な意志の活動の領野としての考える最も完全な現実性への関係をアプリアリに要求する最も完全な人格性、最も完全な生の理念の体系的な仕上げ」(XXVIII 175)だからである。

結 語

カントは『実践理性批判』の最後を次のことばで締めくくっている。「一言で言えば、(批判的に求められ、方法的に導かれた)この学は、知恵の教え(Weisheitslehre)に通じる狭き門である。(中略)。すなわち、哲学がいつでもその保管者であり続けなければならない学であって、公衆はその精密な研究には関心をもたないが、そのような研究の後によりやく明らかにされうる教えには、彼らも強く関心をもたねばならないのである」⁽⁸⁶⁾。哲学的に厳密で精緻な研究は、直接に日常の実践に適用されるものではないが、やがて、ものの考え方として実践を導く教えになってゆくであろう。そうした実りが訪れるのは数世紀を経る長期間の営みではある。しかし、倫理学は理念上、そのような展望を備え、そこへと向かう哲学でなければならない。

フッサールの現象学的倫理学は、もちろんそれまでの近代倫理学の伝統との対決でもあるから、功利主義やカント義務論への批判的視点を徳倫理学やコミュニタリアニズムと共有している側面がある。しかし、本論で検討してきたように、徳と行為の一体的構造を認める点では、徳倫理学にやや近づくにしても、共同体（文化・伝統）よりも個人の理性的自立を重視し、共通善を正しさとして捉える論点とあくまで厳密学を唱える論点では、フッサールがやはり原則的にカントの理性主義的な義務論の立場を継承したことが明らかである。特に、最後に論じた、厳密学としての倫理学という立場は、カントをさらに強化したとも言うべきである。

注

- (1) フッサールはこの概念をプラトンの『国家』から借りている (XXXVII 12)。以下フッサールからの引用は、全集フッセリアーナを用い、その巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で文中に記す。
- (2) この引用でフッサールの社会重視を示したが、文化や社会の刷新という主題は本論では扱わない。
- (3) 徳倫理学とフッサールとの関係では、後藤弘志がすでにフッサール倫理学を徳倫理学として読み解こうとしている（『フッサール現象学の倫理学的解釈』ナカニシヤ出版、二〇一一年）。その試みは、哲学者の徳たる還元の習性化を中心に徳倫理学としてのフッサール像を際立たせた点で参照すべきであるが、フッサール倫理学を全体として徳倫理学とするのはやはり無理があるように思う。むしろ、本論は徳倫理学とは対照的なフッサール倫理学の特徴を考察することになる。
- (4) Cf. Oakley, J. and Cocking, D., *Virtue Ethics and Professional Roles*, Cambridge University, 2001, p.9.
- (5) A・マッキンタイア『美德なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、一九九三年、二六九頁。
- (6) 吉川孝『フッサールの倫理学―生き方の探究』知泉書館、二〇一一年、二一九頁。
- (7) アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫、一九七一年、五八頁。
- (8) Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe V, S. 152.
- (9) 日本倫理学会編『徳倫理学の現代的意義』慶應通信、一九九四年、一四頁。
- (10) マッキンタイア、前掲書、一八二頁以下。

- (11) 同上、七三頁。
- (12) M・J・サンデル『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房、二〇〇九年。二五七頁。
- (13) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe IV, S. 409.
- (14) *Ibid.*, S. 410.
- (15) この後期の倫理学への移行は、吉川が現象学の「倫理学的転回」と名づけた動向とも関連し、さらにフッサール倫理学における「生き方の探究」の深化である。この問題は稿を改めて考えたい。
- (16) 菊池理夫『共通善の政治学—コミュニティをめぐる政治思想』勁草書房、二〇一一年、四六頁。
- (17) アリストテレス『政治学』山本光雄訳、アリストテレス全集15、岩波書店、一九六九年、一二二頁。
- (18) 菊池、前掲書、一八頁参照。
- (19) 同上、二五頁。
- (20) 同上、六頁。
- (21) 同上、一一頁。
- (22) 同上、一〇頁参照。菊池は共通善と公共善を区別すべきだと言うが、その定義はあまり明確ではない。
- (23) アリストテレス『ニコマコス倫理学』一七頁。
- (24) 菊池、前掲書、四〇頁以下参照。
- (25) この実践哲学における「コペルニクスの転回」は、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、四二四頁以下参照。ただし、一九二〇年代でも例えば、「意志作用は価値看取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、意欲する自我がその必須の役割を演じている」(XXXVII 215)と言われるように、この転回は、評価的理性による動機づけが無意味になったことではなく、動機づけの錯綜する複雑な実践理性のなかで、自己自身の立法者として意志の能動的機能がより重視されるようになったことを示している。
- (26) アリストテレス、前掲書、四四頁。
- (27) 同上、一八頁。
- (28) 同上、五九頁。
- (29) 同上、三四頁。

(30) 同上。

(31) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.404.

(32) *ibid.*, S.390.

(33) *Ibid.*, S.410.

(34) これは、一九一三年の『イデー』の「あらゆる価値論的、実践的理性性は、われわれに理解できる形で、信念的〔理論的〕理性性へと、ノエマ的には真理へと、対象的には現実性へと転換される」(III/340)という論述と一貫した考え方である。

(35) この厳密学としてのフッサール倫理学を、島田喜行の学位授与論文『生の刷新のためのフッサールの現象学的倫理学』(同志社大学、二〇一四年)が、理性的な生の刷新という観点から超越論的現象学の到達点として論究している。これは、本論でもテキストにした『倫理学入門』(第三七卷)の系統的研究である。

(36) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S.163.