

フッサール現象学における無前提性の問題

島 田 喜 行

はじめに

本論の目的は、フッサール (Edmund Husserl) 現象学の基本テーゼの一つである「無前提性 Voraussetzungslosigkeit」¹⁾とはどういうことかを明らかにすることである。

フッサールが、『論理学研究』(一九〇〇/〇一)において、自ら新たに創設した学問を「現象学」と呼んだとき、現象学の学問性格として提示された概念が「無前提性」(XIX/1, 24)であった。この無前提性という性格は、フッサールが現象学を打ち立てた推進力とも言うべき、諸学問の基礎づけという課題のもとでその意味が論じられる。いっそう詳しく言えば、こうである。フッサールが、諸学問の基礎づけという課題を実現するために、なぜ「現象学的還元」という新たな学問的方法が導入されなければならなかったのか、という問いのもとでその意味が問われる。

諸学問の基礎づけと密接な関係をもつ現象学的還元について説明すること、フッサールにとって、現象学を開始するために必須のこの方法について説明することほど、頭を悩ませた問題はない²⁾。このことは、現象学的還元がはじめて体系的に論じられた『純粹現象学と現象学的哲学についての諸構想第一卷——純粹現象学への全般的序論——』

(一九一三) から最晩年の『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』(一九三六) にいたるまで、繰り返し、現象学的還元が主題化されたという事実によって証示される。

しかし、フッサールの努力にもかかわらず、現象学的還元は——少なくとも、フッサールが望むような形では——一般に理解されることはなかった。そして、本論の主題である無前提性という学問性格についての理解もまた、同様であった。そこで、本論では、Gill (Michael B. Gill) の「道德現象学 moral phenomenology」を考察の手引きとして、フッサール現象学における無前提性の意味を、「理論負荷的」というキーワードから明らかにしてみたい。

考察の手順は次の通りである。まず、Gill の「可変性と道德現象学」⁽²⁾ (以下、「道德現象学」論文と略記する) を取り上げ、Gill が道德現象学の実例として挙げている、バトラー (Joseph Butler) 、キルケゴール (Soren Aabye Kirkegaard) 、カドワース (Ralph Cudworth) 、クラーク (Samuel Clarke) による理論を比較する。そのさい、この比較において、Gill がいかなる仕方でも、道德的经验はその者が理論的にコミットしているものによって汚染されてしまっているために、言い換えれば、道德現象学とそれがコミットしている理論は一括りのものとして相互に束ねられているために、道德現象学は方法論上、あらゆる理論に対する先行的優先性を主張することができない、というテーゼを提出するのかを明らかにする (第一節)。

次に、フッサールの『倫理学入門 1920/24 夏学期講義』(以下、『倫理学入門』と略記する) における、フッサールによるバトラー、カドワース、そしてクラークに対する批判をとりあげる。さらに、この批判を土台として、Gill の道德現象学にかんする批判を検討するために、超越論的現象学の立場を明確にする。そして、最終的には、超越論的現象学が無前提性という学問性格において、いかなる意味であらゆる理論に対する方法論上の先行的優先性を主張するのかという問いに対する一つの解答をあたえてみたい (第二節)。

第一節 Gillの道徳現象学

Gillがさまざまな道徳の立場を論じる際に採用する観点が「道徳現象学」である。しかし、「道徳現象学」論文にはこの概念についての明確な定義が出てこないもので、ここでは、本論文の一年後に発表された「ハチソンとヒュームにおける道徳現象学」（『哲学史ジャーナル』第47巻）の序論での定義を確認しておこう。

わたしがこの論文のなかで使用する術語である道徳現象学とは、道徳 *morality* にかんするわたしたちの経験についての研究のことである。それは「一人称の視点から経験されたものとしての」道徳についての研究である。「具体的な道徳的経験の特徴とは何か」についての研究、「人間の道徳的意識の与件を直接吟味すること」によって識別可能である、内観によつて接近可能な特徴についての研究である⁽³⁾。

彼が「道徳現象学」論文でもこの定義を使用しているという前提のもとに、「道徳現象学」論文の課題を見ておこう。

Gillによれば、多くの道徳哲学者が「現象学的な主張を哲学的探究の出発点として使用してきた」。その際、「道徳現象学という観点は道徳についてのあらゆる十全的な説明がその係留されなければならない錨とみなされてきた」。これに対して Gill は疑問を投げかける。

道徳哲学者が伝統的にそれに与えようと試みた目的を十分果たすほど、道徳現象は普遍的で強固なもの *robust* なのだろうか。「というのも」道徳についての個人的な経験（「一人称の視点における経験」）は、次のような意味で「さまざまに」異なるものである（からだ）。道徳現象学が一つの道徳理論を他の理論から優先させるに足る理由を構成することができるとするその（経験の）範囲を大幅に制限するという意味で、異なるものである（からだ）（p.99）。

彼のこの主張を支える根拠はこうだ。「もろもろの対立する道徳理論を考察するさいに、〔道徳〕現象学が理論に先立つ *pre-theoretic* 出発点あるいは錨として役立つことはありえないだろう。なぜならば、道徳現象学それ自体が理論負荷的 *theory-laden* であるからだ」。いつそう端的に言えば、「道徳現象学は道徳的理論化の下流 *downstream of moral theorizing* にある」と。彼は、このテーゼが正しいことを示すために、「カドワース、クラーク、バトラー、ハチソン（Francis Hutcheson）、そしてキルケゴールの思想のなかで道徳現象学がどのように使用されているか」を吟味する必要があると述べている（*cf.* p.99）。これが、「道徳現象学」論文の課題である。

—— 道徳についての経験と規範的権威についての経験 —— バトラーの良心論 ——

Gill の最初の問いはこうだ。「道徳についての経験には、規範的権威についての経験が本質的な仕方含まれているのだろうか」。この「規範的権威」とは、「それとは」反対の仕方で行うためのあらゆる理由を破棄するような（ある）行為の理由を構成する「事柄のことである。それは、わたしたちが道徳的な行為を選択決定するさいに、「たんに本当に重要であるというだけでなく、決定的に、最終的に、あるいは究極的に重要なもの」として意識され

るものことである (cf. p.102)。この問いについて考えるために、バトラーの思想が取り上げられる。

Gill は、バトラーの道徳理論を次のようにまとめている。バトラーによれば、わたしたちの道徳的行為にかかわる「規範的権威をもつような実践的な熟慮は良心に由来する」。この「良心から生み出されたもの *deliverances of conscience* が道徳と一致する」。この良心に堪してバトラーは、「内的な王」や「内なる神の声」という表現を使用している。Gill は、「バトラーの良心の権威についての説明が現象学的主張 *phenomenological claims* に基礎づけられている、あるいは少なくとも内含されている」という。では、バトラーの現象学的主張とは何か。それは、「『権威と義務』とは良心から生み出されたもののなかの『構成要素』の一つである」、「良心についてのわたしたちの経験は権威と義務についての経験を含んでいる」というものである。バトラーにとっては、「道徳的知覚（＝良心から生み出されたもの）は道徳的知覚以外の知覚から位階 *degree* においてではなく種類 *kind* において区別される」。「道徳にかなするわたしたちの経験には、ある特別な種類の卓越性が含まれている」ことは、「それぞれの知覚を反省することによって気づかれる」。「反省という原理がもつ自然的な権威」によって、わたしたちの道徳的経験における義務は、わたしたちにとって「もつとも近くにあるものであり親密であるもの、もつとも確かなものであり知られているもの」である。バトラーにおいて、この道徳的経験における義務が、権威をもつものとして意識されるようになるものである。ここから、Gill は、バトラーの良心論における「道徳についての経験は現象学的に規範的権威についての経験と不可分である」とする (cf. pp.102-103)。

一―二 規範的権威についてのキルケゴールの見解

Gill によれば、このバトラーの良心論における現象学的主張を否定する道徳論を展開したものがキルケゴールであ

る。彼はキルケゴールの『恐れと慄き』を取り上げ、その道徳論を次のようにまとめている。

『恐れと慄き』の主題の一つは、「アブラハムとイサクの聖書物語」の解釈である。キルケゴールは、この聖書の物語を手引きにして、信仰と倫理との差異について論じている。アブラハムがイサクを神に捧げようとしたのは「倫理的な義務」からではなく、「神への義務」からであった。「信仰は、アブラハムに対して、倫理的なもの *the ethical* に完全に「反すること」のうちにあつたものを要求した」⁽⁴⁾、と。

ここでキルケゴールが問題にしていることは、「前者（信仰）がアブラハムに求めたのは、後者（倫理的なもの）が禁じたであろうことを行えということである」ということだ。端的に言えば、「信仰が倫理を破棄した」という問題である。キルケゴールはこう述べている。アブラハムは「倫理的なものに違反した。彼は『道徳的徳』を無視した。しかし彼にはそうすることが正しかった」と。倫理的なものは最高の義務ではない。というのも、キルケゴールにとっては、いかなることであれ、神の命じたことをやりぬくという神への信仰と義務こそが最高のものであるからだ。GIIIはキルケゴールが信仰と倫理にかんして、わたしたちに対してつきつめた問題をこう要約する。キルケゴールは、わたしたちの道徳についての経験のなかで考えなければならない問題として「倫理的なものの神学的差し止め」という事態を提示した、と (cf. p.103)。

ここでキルケゴールが取り上げたアブラハムの物語は、神から直接命令を受けとる人間という極めて特殊な事例であり、バトラーの良心論と対比させるには不適當ではないか、という批判が考えられる。しかし、GIIIはこの批判が、「キルケゴールの主眼を見損なっている」とする。彼によれば、キルケゴールがアブラハムの物語によってわたしたちに問いかけようとしたものはこうだ。「信仰をもつ者は神に対する義務を至上の実践的命令として経験する」、「信仰をもつ者は規範的権威としての倫理的なものとはまったく別の何かを経験する」。それゆえ、わたしたちはキル

ケゴールの問いを「倫理〔的なもの〕は信仰が要求するもの demands of faith をつねに黙認しなければならない」かという問題として理解するべきである、と (cf. p.104)。

まとめよう。GIIIによれば、バトラーの道德現象学としての良心論において、規範的権威として経験されるものは、良心に由来する道德的義務であった。これに対してキルケゴールの道德現象学としての道德論において、規範的権威として経験されるものは、ときとして良心に由来する義務をも破棄しなければならないような命令を下す神のことであった。では、こうした二つの道德現象学の差異は何に由来するのだろうか。

一―三 規範的権威についてのクラークとカドワースの見解

GIIIは一―二の最後で提出された問いを確かめるために、バトラーとキルケゴールの思想をさらに詳しく検討することではなく、バトラーに影響を与えた理性的直観主義者のクラークとカドワースの思想を取り上げる。

「バトラーと同様、クラークとカドワースは、倫理的なものが規範的権威をもつと考えた」。しかし、彼らが、「キルケゴールのな信仰と比較不可能な何かを倫理的なものとなしなしては疑いない」。この比較不可能な何かを「キルケゴール、クラークそしてカドワースの全員が同意する点に注目すること」から見極める必要がある。これがバトラーに代わってクラークとカドワースを持ち出したGIIIの狙いである。

GIIIは、上述の三人が、「倫理的なものは明瞭で、把握可能、理解可能であった」という点では一致している、と述べている。「倫理的な理由から行為する人間は、キルケゴール、クラークそしてカドワースによれば、説明可能な理由から行為する」(cf. p.105)。では、クラークとカドワースにとっての、明瞭で、把握可能な倫理的なものとはいったいどのようなものなのか。

クラークとカドワースによれば、「倫理学の明瞭な理解可能性」は、倫理学と幾何学との比較から明白に説明される。「クラークの主張するところでは、わたしたちが基本的な倫理学の原理に対して与える『同意』は、わたしたちが幾何学的真理に与える同意に似ている」。というのも、基本的な倫理学の原理にも幾何学的真理にも、「わたしたちに対する自体的明証性」、「真理に違いないということ」を完全に理解させる何かがあるからだ。いっそう端的に言えば、クラークとカドワースに共通していることは、「わたしたちが倫理学を理性的な思考を通じて把握する」ということ、そして「幾何学と倫理学はあらゆる理性的存在者にとって明瞭である」ということだ (cf. pp.105-106)。

ここで重要なことは、この見解をキルケゴールも「全面的にはないが是認」しているということである。「倫理的なもの」は『万人によって理解される』、あるいは『公的に public』理解されるものだ、とキルケゴールは述べている。しかし、信仰と倫理的なもの（道徳）とを明確に区別しようとするキルケゴールにとっては、信仰をもつ人間としての「わたしたちに規範的権威として自体的に現前するもの（＝信仰）は明瞭に理解できないものであり、把握不可能なものである。それは、他者に説明することも正当化することもできないような何かなのである」。ここにキルケゴールの道徳現象学のもっとも基礎的なテーゼが明確な形でその姿を現す。すなわち、倫理的なものとは信仰との間には「架橋不可能な開き」が存在する、というテーゼである。キルケゴールにとって「信仰とは『パラドクス』であり、信仰のもとに行為する人間は、本質的に『私的な private』、『隠された hidden』理由から行為する」。それゆえ、「アブラハムは、彼がすることをなせるのかという理由を（他者に対して）開示することも説明することもできない」（cf. pp.105-106）。このことは、アブラハムの行為が倫理的な振る舞いであったかどうか、誰も評価することができないということを意味している。

以上の比較考察にもとづいて、GIIIは、クラークとカドワースの道徳現象学とキルケゴールの道徳現象学との決定

的な差異、比較不可能な何かを明示できるとする。クラークにとつて、「神に対するわたしたちの義務は、他の人間またはわたしたち自身に対するわたしたちの義務と同様、明瞭に理解可能なものである」。これに対して、キルケゴールにおける神に対するわたしたちの義務は「非理性的な受け入れ」に他ならない。では、この二つの道德現象学の決定的な差異、言い換えれば、比較不可能性は何に起因するのだろうか。GIIIの答えはこうだ、それは、二つの道德現象学が「理論的にコミットしているもの *theoretic commitments*」の差異である、と (cf. p.107)。

一―四 なぜクラークとカドワースの道德現象学はキルケゴールの道德現象学と異なっているのか

では、二つの道德現象学が「理論的にコミットしているもの」とはそれぞれ何なのか。まずクラークとカドワースについて確認していこう。

GIIIによれば、彼らがコミットしている考え方(理論)は、「人間が神の似像において創り出された」というスタンダードなキリスト教の教説から導き出される神と人間との「理性の異種同型性主義 *isomorphism of rationality*」(p.108)である。もちろんクラークもカドワースも、人間と神とが有する理性の差異を自覚している。しかし、彼らは、その差異よりもむしろ類似性(同型性)を強調する。あらゆる事柄にかんして完全な仕方では理解できる理性をもつ神に対して、人間は不完全な理性しかもつてはいない。しかし、たとえば、幾何学の原理にかんする理解は神の理性と相違がない、というのが彼らの見解である。先にみたように、彼らが幾何学的真理への同意と基本的な倫理学の原理への同意の類似性を主張していたことを考慮すれば、彼らが倫理的な事柄にかんしても、神の理性による理解との隔たりや遠さよりもむしろ近さを主張することは容易に推測できる、とするGIIIの主張は妥当であると考えられる。

これに対して、同じくキリスト教を信奉する者であるキルケゴールはまったく反対の考え方（理論）をとる。すなわち、「神と人間との間の不可避的な差異を強調する」。キルケゴールは言う。「人間は墮落した被造物である、罪によって、そのオリジナルな、神が与えて下さった本性をダメにしてしまった被造物である」、と（cf. p.109）。キルケゴールの考え方は、神と人間についてその近さよりも、けっして乗り越えられることのない隔たりと遠さが主張される。

IIIはこのようにそれぞれがコミットしている理論、言い換えれば、その考察が前提する基本的な考え方とその差異——神と人間の関係について、クラークとカドワースにおいては、理性を介する親近関係が主張され、他方、キルケゴールでは、その圧倒的な隔たりの自覚にとまらぬ隔絶関係が主張されるという差異——によって、対立する二つの道德現象学が成立することを例証している。IIIは、「道德現象学」論文において、ハチソンの感情主義的道德現象学がコミットしている考え方——「ハチソン（そしてシャフツベリとヒューム）における主導的アナロジーは道德と美との間」（p.112）にあるアナロジーであり、道德的経験と美学的経験はともに感覚可能なものであるという考え方を——をクラークとカドワースの理性主義的道德現象学のそれと対比させることで、さらにもう一つの道德現象学が成立可能であるという事例を補足しつつ、道德現象学にかんして次のように結論する。「道德にかんする人間の経験はその者が理論的にコミットしているものによって汚染されてしまっている」（p.113）。このことは、道德についての経験を研究する道德現象学にも妥当する。「〔道德〕現象学と〔それがコミットしている〕理論は一括りのものとして相互に束ねられている」のである。この意味で、どんなものであれ、道德現象学それ自体が理論負荷的なものである。したがって、「現象学が方法論上、〔あらゆる理論に対する〕先行的優位性 priority を主張することはできない」（p.110）、と。

第二節 フッサールの超越論的現象学

前節での道徳現象学についての〈道徳現象学それ自体が理論負荷的である〉というGIIIの主張は、妥当なものであると思われる。しかし、〈現象学が方法論上、あらゆる理論に対する先行的優位性を主張することはできない〉という結論には、議論の余地があると思われる。というのも、フッサールによれば、超越論的現象学は、それ自体が理論負荷的な理論であるということを認めつつ、同時に、他のあらゆる理論に対する方法論上の先行的優位性を主張できるとする理論だからである。ここで、本節での問いが明確化される。その問いとはこうだ。フッサールは、いったいどのような意味で現象学をこのような理論であると主張しているのか、と。

この問いに答えるために、これまであいまままであった「理論負荷的」という語についての本論での定義を明らかにしておきたい。

本論での「理論負荷的」という語は、ハンソン (Norwood R. Hanson) 『科学的発見のパターン』における以下の定義に準じる。

見ることは「理論負荷的な」試みである、という表現についての一つの意味がでてくる。xについての観察は、xについての先行的 prior 知識によって形成される⁽⁵⁾。

わたしたちにとって何かが見えている、何かを観察されているという経験が成立するためには、その何かについて

の知識、何かが見えるようになるための知識があらかじめ必要である。たとえば、ペリカンを見るという経験が成立するためには、わたしたちはその見ること（観察経験）に先立って、ペリカンについての、今見ている何かをペリカンとして見るための、それ相応の知識を有していなければならないということである。このことをハンソンは、観察における「理論負荷的性情」^⑥と表現する。以下、本論では、このハンソンの理論負荷性についての定義にしたがって、「理論負荷的」という語を、ある経験が何ものかについての経験としてわたしに立ち現れてくることを可能にする、この経験に先行する知見、という意味で使用する。

二― 『倫理学入門』におけるフッサールのカドワース、バトラー、クラーク批判

フッサール現象学の立場を明確にするために、そしてまた、超越論的現象学と②③によって批判された道徳現象学との差異を際立たせるために、『倫理学入門』で論じられたフッサールによるバトラー、クラーク、カドワースの倫理学説に対する批判を必要なかぎりで確認していきたい⁽⁷⁾。

フッサールは、『倫理学入門』において、一七世紀の悟性道徳論の代表者としてカドワースとクラークの思想をとりあげる。そこでフッサールは、カドワースによるアプリオ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と、倫理的な善悪の基準を人間に備わっている「自然本性」への適合と不適合とするクラークの自然本性的基礎づけを批判する。

フッサールは、まず合理論を次のように定義する。

「合理的 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

がって純粹に合理的なアプリアリな学として理解するような教説である。それゆえ、「……合理論者の」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 (XXXVII, 127)。

この合理論の定義にもとづいて、フッサールは、カドワースを悟性道徳論者とみなす。悟性道徳論者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想性」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つて基礎づけるといふ考え方を受け継いだ。その特徴は、「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」といふ考えに集約される。(vgl. XXXVII, 129 f.)。理性的能力にもとづく、この倫理的なものとの親近関係といふ考え方と同じものである⁽⁸⁾。

では、フッサールは、カドワースの道徳現象学などの部分を批判するのか。それは、カドワースが、数学的真理であれ、倫理的真理であれ、あらゆる真理の基礎を説明するさいに、安易に神を持ち出してしまっている点である。フッサールは、真理の基礎づけにかんするこの安易な神の持ち出しを、「神への逃走」と表現し、批判する。ここで重要なことは、フッサールが神の存在を認めない無神論の立場に立っているのではない、ということである。フッサールは、カドワースの学問的振る舞いの素朴さを批判しているだけである。神が存在するか否かという形而上学的な問いそのものを、「神の権威」を自明なものとして持ち出すことなしに、言い換えれば、カドワースの学説全体の基礎となっているという意味で、カドワースの道徳現象学の先行的知見である（神は存在する）といふ考え方を吟味する

ことなしに前提としないことである (vgl. XXXVII, 130 ff.)。

フッサールは、カドワースによるこの神の權威の安易な持ち出し、神への逃走という事態をバトラーも犯してしまっているとする。

ここでバトラー (一六九二—一七五二) は、「カドワースの試みを」むなししい仕方でも前進しようと試みた。彼が情感 *Affekte* を、たんに力〔強さ〕をもつが、いかなる權威もたないような、そしてまた、權威はもつが、あいにく十分な力〔強さ〕をもたないようなものに区分したとき、さらに、彼が權威の可能能力 *Vermögen* を良心と同定したとき、そのときそれによってほとんど何もなされてはいなかった。というのも、根本的に、それ〔同定〕は、新たな名前をつけたにすぎなかったからだ。周知のように、良心はまた、誤る良心でもありうるし、自己批判は、他者批判とまったく同様に、欺くことがありうる。最後には、バトラーもこのこと自体に気づいた。權威的な可能能力についての語りは、なぜこの可能能力が權威をもち、それがどこから權威をもつかというその根拠をまだ理解させることができない、と。そして、そのとき、神学者は、自ら隠れ家を利用して、あまりにも安易に神を持ち出す〔ということに気づいた〕(XXXVII, 168)。

もちろん、フッサールのこのバトラー批判は、バトラーが展開した神学的良心論の意図からすれば、不当な批判であろう。というのも、ロールズ (John Rawls) が指摘しているように、バトラーの良心論の「実際のねらいは、日常の生のなかで道徳や宗教的実践を確かなものにする事」であり、「道徳的徳」や「宗教的実践」のための「新たな基礎を構築する」ということではなかったからである。この意味で、バトラーの良心論は、「形而上学や認識論」と

いった哲学的問題そのものの神学的基礎づけの再検討を企図したものである⁹⁾。

では、クラークに対する批判はどうか。ここでも、フッサールは、クラークが自らの学説（道徳現象学）を構築するさいに、自明なものとして吟味することなしに前提としてしまっている知見を指摘する。それは、一言で言えば、倫理法則がもつ自然本性に対する盲目である。フッサールによれば、クラークは数学的法則と倫理法則との共通性を次のように主張している。

数学的法則と同様、倫理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〔倫理法則〕は、自然本性の法則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。(XXXVII, 137)。

クラークにとつての倫理法則の基礎は、倫理的な事柄そのものももつ自然本性である。この自然本性への「適合と不適合」が倫理的行為の善悪の基準となる。この自然本性への適合／不適合は、数学の対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、人類に共通に与えられている (vgl. XXXVII, 137f.)。しかし、クラークは、数学的法則と倫理法則の共通性を意識するあまり、その差異に盲目であった。言い換えれば、数学的法則の基礎である数学的自然本性と倫理法則の基礎である倫理的自然本性との差異を詳らかにすることができなかった。クラークは、この差異について詳細に論じることなく、数学的法則と倫理法則のわたしたち人間に対する適合／不適合形式の普遍性という考え方を自明なものとして前提してしまつた。フッサールは、先のカドワースの場合と同じ仕方、クラークの学説全体の基礎となつていふ意味で、クラークの道徳現象学の先行的知見である（倫理法則の

基礎となる自然本性」という考え方が吟味なしに前提されていることを批判する⁽⁴⁰⁾。

二―二 フッサールの超越論的現象学における無前提性の意味

第一節で確認した、GIIIによるバトラー、カドワースそしてクラークの道徳現象学に対する批判と、本節で確認したフッサールによる彼らに対する批判は、その眼目にかんして一致する。いっそう正確に表現すれば、GIIIが彼らの理論について理論負荷的と表現した事態を、フッサールは、彼らの学説全体の基礎となる先行的知見が吟味なしに前提されていると評した、という点で一致する。では、彼らの学説を批判するフッサールの現象学は、理論負荷的ではないのだろうか（第一の問い）、そして、それゆえ、ここで批判された道徳現象学を含むあらゆる理論に対する方法論上の先行的優位性を主張できないのだろうか（第二の問い）。最後にこの問いについて考えてみたい。

フッサールは『厳密な学としての哲学』（1911）のなかで、超越論的現象学の課題を一言でこう表現している。それは、「学問の真の端緒 *Anfang* を獲得すること」（XXV, II）に他ならない、と。これは、一見、自明のことだと思われるかもしれない。しかし、この条件こそが、フッサールにとって、学問が真の意味での学問であるための、哲学が真の意味での哲学であるための必須の条件である。なぜこれが必須の条件になりうるのか。それは、この世界に存在する現象学以外のすべての学問は、この「端緒」を獲得していると素朴に信じてしまっているからである。例えば、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」と信じ込んでいる。その結果、自然科学は、その研究の「出発点にかんして素朴である」という可能性があることにまったく気づいていない（vgl. XXV, 13）。

フッサールは、哲学という特殊に理論的な営みにかんしては、この自然科学が信じ切っているような素朴さを突破

する必要があることを主張する。これはどういうことか。

なるほど、わたしたちが普通に、日常の生を生きているとき、自然科学の対象である自然が存在するということが、より一般的に言えば、わたしたちが暮らしているこの世界が在るといふ経験を信じて疑うことはない（このことが疑わしくなるとわたしたちは、普通に生活することができなくなる）。しかし、真理の探究をその目的とする哲学においては、たとえ疑うことがどんなにばかばかしいと思われることであつたとしても、そのことを不問に付すことはできない。言い換えれば、日常の生において、〈この世界が在るといふ経験そのもの〉を疑うことがばかばかしいとわたしたちに思わせている当のもの（その働き）を明らかにしなければならないということが、哲学という営為の端緒（出発点）になりうるということである。

この哲学という特殊な理論的営為だけが問題にしなればならない端緒を発見するための方法を、フッサールは「現象学的還元」と呼ぶ。現象学的還元を固有の方法とする哲学である超越論的現象学は、この還元という方法とともに、ありとあらゆる学問的経験をふくむすべての人間の経験を吟味することから開始される。この意味で、そしてこの意味においてのみ、「哲学（超越論的現象学）」は、その本質からして、真の端緒についての学問であり、起源 *Ursprung* についての学問」であると言うことができる。それゆえ、この真の端緒についての学問であり、わたしたち人間にとつてのあらゆる経験にかかわる「根本的なもの *Radikales* についての学問は、その方法的操作にかんしても根本的でなければならぬ」という厳しい条件を自らに課す。その条件こそ、「徹底的な無前提性 *radikale Vorurteillosigkeit* をいかなる場合にも放棄してはいけない」ということである。フッサールの超越論的現象学は、既存のどんな学問的経験からでも、日常の経験からでもなく、「事象そのものから、問題そのものから」生じてくるもつとも根本的な事柄から出発しようとする学問的衝動によって実践される¹⁰⁾。この学問的衝動と一体となった厳しい条件

が、フッサール現象学における無前提性の意味である (vgl. XXV, 61 f.)。

以上の考察にもとづいて、フッサール現象学は理論負荷的ではないか、そして、それゆえ、あらゆる理論に対する方法論上の先行的優位性を主張できないのではないか、という二つの問いに対して解答してみたい。

まず、第一の問いに対してはこう答える。フッサール現象学全体は、徹底的な無前提性をいかなる場合にも放棄してはいけない、という知見によつて支えられている。それゆえ、現象学的に見ること (超越論的現象学を遂行すること) には、(いかなる知識も、自明なものとして前提としない) という知見とそれを可能にする現象学的還元という方法が先行している。この意味では、超越論的現象学も、理論負荷的であるという事態から完全に逃れることはできない、と。

しかし、超越論的現象学の (いかなる知識も、自明なものとして前提としない) という先行的知見は、その徹底さゆえに、己れ自身も例外扱いすることはない。現象学は、本当に真の端緒と呼ぶことができるものから現象学的に見ることが開始されているかをつねに自己点検することになる。徹底的な無前提性を可能にするための方法である現象学的還元には、この自己点検という契機が不可分のものとして内蔵されている。超越論的現象学がその先行的知見にしたがつて、つねに自己の在り方を厳しく吟味しなければならぬということを自覚しているということ、そして、この自覚が、現象学的還元という方法それ自体に必須の契機として内蔵されている自己点検機能と一体のものであること、この二点において、フッサールの超越論的現象学は、他のあらゆる理論に対する方法論上の先行的優位を主張することができる。これが、第二の問いに対する答えである。

おわりに

Gillの主張は、フッサールの超越論的現象学が主張する「無前提性」や「事象そのものへ」という現象学にとって
は自明のモットーに対して、現象学者自身による反省を促すものとして有益なものであるように思われる。というの
も、現象学者は、ときに安易に、自らしつかりと吟味することなしに、現象学の「無前提性」や現象学が先入見なし
に「事象そのもの」を見ているということを主張していることがあるからだ。安易に現象学のモットーを口にするの
ではなく、それがどのようなことであるのかということ、超越論的現象学の先行的知見としての無前提性の意味を確
認することによって、本論は明らかにした。さらに、超越論的現象学に固有の方法であり、それとともに現象学的に
見ることが開始される現象学的還元の中に、必須の契機として自己点検機能が内蔵されているということに依拠し
て、フッサールの超越論的現象学が他のあらゆる理論に対して方法論上の先行的優位性をもつという主張が可能であ
るということを本論は明らかにした。

註

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。

- (1)メルロー・ポンテーイーは、現象学的還元についていかに説明するかという問題について、「おそらく、彼（フッサール）が自
分の言いたいところを自分でよく納得するのにこれ以上時間をかけた問題はほかにないわけだし、彼がこれ以上しばしばた

- ち帰って論じた問題もほかにない」(Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, p.11. M・メルロー・ポンティ『知覚の現象学』竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、一九六七年、八頁)と述べている。
- (2) Gill, M. B., "Variability and moral phenomenology", in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7, Springer, 2008, pp.99-113. なお、本論文からの引用は、引用の直後にその頁数を表記する。本論文の執筆者 Gill は、アリゾナ大学哲学科教員として広く倫理学にかんする講義を担当している。とくにヒュームの哲学を中心に、本論文でも取り上げられるカドワースやクラークといった理性的直観主義者とシャフツベリヤやハチソンといった道德感覚学派、そしてまたこれら双方の影響を受けたバトラーの良心道德論などについての著書を執筆している。
- (3) 本論文からの引用は、次の Gill についてのホームページに掲載されている電子資料を使用した。http://michaeltgill.faculty.arizona.edu/sites/michaeltgill.faculty.arizona.edu/files/Moral%20Phenom%20in%20Hutch%20and%20Hume.pdf, p.569.
- (4) 「神は命じられた。『あなたの息子、あなたの愛する独り子イサクを連れて、モリヤの地に行きなさい。わたしが命じる山の一つに登り、彼を焼き尽くす捧げ物としてささげなさい』。」「神が命じられた場所に着くと、アブラハムはそこに祭壇を築き、薪を並べ、息子イサクを縛って祭壇の薪の上に載せた。そしてアブラハムは、手を伸ばして刃物を取り、息子を屠ろうとした」(『創世記』: 22.2, 9-10 『聖書 新共同訳』日本聖書教会、一九九五年、三二頁)。
- (5) Hanson, N. R., *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, 1958, p.19. N・R・ハンソン『科学的発見のパターン(講談社学術文庫74)』村上陽一郎訳、講談社、一九八六年、四一頁。
- (6) Hanson, op.cit., p.2.
- (7) フッサールは『倫理学入門』において、ソフィストによる懐疑主義、ソクラテスの倫理思想、古代の快樂主義、ホッブズの倫理思想と国家論、快樂主義的倫理思想、利己主義としての快樂主義、利他的功利主義、一七世紀の悟性道德と感情道德、ヒュームの経験的道德哲学、カントの純粹理性の倫理思想を取り上げている。フッサールは、こうした倫理思想との批判的対決のなかで、超越論的現象学を土台とする現象学的倫理学の可能性を探究している。この探究については、拙論「生の刷新のためのフッサールの現象学的倫理学」(二〇一四年)を参照して頂ければ幸いである(同志社大学学術リポジトリ <https://doors.doshisha.ac.jp/dnar/repository/ir/17555/?lang=0>)。
- (8) フッサールはこの並行関係を次のように表現している。「もろもろの数学的真理はわたしたちたちの精神がそれらに従事しているかどうかにかまわず関係なく、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

- (9) 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」(XXXVII, 129)と。
- Rawls J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, Freeman S. (ed.), Harvard University Press, 2007, p.417. また、柘植尚則もロールズと同様の見解を提示している(柘植尚則『良心の興亡——近代イギリス道徳哲学研究——』ナカニシヤ出版、二〇〇三年、第二章「第一の完成——ジョゼフ・バトラー」参照)。
- (10) 『倫理学入門』においてキルケゴールの学説についての批判は行われていない。そこで、本論では、フッサールのキルケゴール批判については扱わない。
- (11) この学問的衝動についてフッサールは『第一哲学』(一九二三/二四)においてこう述べている。「それら〔諸学問〕は、徹底的な反省において、認識する理論的な働きを、固有独自の、最後まで熟慮されたテーマにすることはない。まさにそれゆえ、無前提の端緒 *voraussetzungsloser Anfang* への、ある新しい、本当に徹底的な認識生への哲学的希求が生じるのである。〔その希求とは〕絶対的な正当化にもとづいて学問を創設する生への希求、そのなかで哲学者が、己れ自身に対して、絶対的に善い良心において、認識する活動者として存在し、あらゆる認識行為とそのなかで働いている選択と決意の意味と権利を理解し、責任をとることができる生への希求である」(VIII, 11)と。

