

道徳における客観性と感情

——『倫理学入門』を読む——

八重樫 徹

フッサール著作集第37巻『倫理学入門』(以下、本巻と呼ぶ)は、1920年夏学期に「倫理学入門」という題目でおこなわれ、1924年夏学期にも内容を変えずに「倫理学の根本問題」という題目でおこなわれた週4時間講義を本体とし、同時期に書かれた関連する研究草稿を附論として収録している。本巻の内容を紹介し、そこで扱われている主要なトピックについて解説することが本稿の目的である。以下では、本巻の概要と意義について簡単に述べた後、講義本体の第一章から第八章までを要約し、筆者の解釈を交えながら解説していく。

1. 本巻の概要

1923/24年冬学期の『第一哲学』講義(Hua VII, VIII所収)からも見て取れるように、20年代前半のフッサールは、現象学的哲学の立場から、古代から近代までの西洋哲学史を批判的に総括するというプロジェクトに取り組んでいた。本巻の本体である講義部分も、この路線に沿って、自身の立場から倫理学史を総括する目的で書かれている。歴史上の倫理学説の中から、ソクラテスの説と古代快楽主義、ホッブズの学説、近代快楽主義および功利主義、17-18世紀の英国道徳哲学(カッドワース、クラーク、シャフツベリ、ハチスンら)、ヒューム、そしてカントの学説が取り上げられる。

検討対象となる学説の選択は、やや偏っているように見えるかもしれない。フッサールによる選定の背景として、第一に、彼が講義の下敷きにしたと思われる二つの文献を挙げることができる。それはブレンターノの実践哲学講義¹とヨードルの『倫理

1. ブレンターノのウィーン大学での実践哲学講義を、フッサールは1884/85年冬学期と1885/86年冬学期の二度にわたって聴講し、別の聴講者が書き留めた講義ノートを所有していた。これらの講義の内容は、ブレンターノの死後にF.マイヤー＝ヒレブラントの編集により

学史』(Jodl 1906–12)である。第二に、フッサールが快樂主義を特に重要な標的とみなした背景には、『論理学研究』以来の経験主義批判のモチーフが働いていると思われる。この点については、本巻第二章および第四章の快樂主義批判について解説する際に詳しく述べる(2.2 および 2.4 を参照)。

本巻の講義部分は学説史の体裁をとっているが、フッサール自身の倫理学上の見解も随所に読みとれる。ここで表明されている彼自身の見解は、ゲッティンゲン時代にすでに現れていたものと、フライブルク時代に固有のものとの両方を含んでいる。ただし、フライブルク時代に書かれた他の倫理学的著作²で述べられている重要なアイディアのいくつかは、本巻では全く触れられていないか、ごく簡潔に触れられているにすぎない³。したがって、本巻だけにもとづいてフッサールの後期倫理学を語ることはできない。とはいえ、快樂主義批判を通じて、道德の客観性と現象学にもとづく学問的倫理学の必要性を説く本巻は、他のテキストではそれほどはっきりと現れていないフッサールの倫理学上の立場が明快に述べられている点で興味深い。

以下、本稿では、講義の中心テーマである倫理的懷疑主義(特にその典型である快樂主義)との対決を軸として解説していく。カント倫理学を批判的に検討する第九章、「ありうる最善の生 (bestmögliches Leben)」についての自らの考えを述べる第十章、「自然と精神」という『イデー II』以来のテーマを論じる補説 (Exkurs)、そして 22 個の附論は、それぞれ興味深い内容を含んではいるが、紙幅の都合上今回は取り上げない。

2. 講義の要約と解説

2.1 倫理学の概念規定 (第一章)

講義は倫理学の概念規定からはじまる。そこでの議論は、『論理学研究』(以下、『論研』) 第一巻の心理主義批判と密接に関連している。

論理学が思考の技術論としての側面をもっているのと同様に、倫理学は「意志および行為の技術論」(3)⁴としての側面をもっている。測量術が幾何学を基礎とし、航

公刊された『倫理学の基礎づけと構築』(Brentano 1952) から窺い知ることができる。

2. いわゆる『改造』論文(1923/24年)(Hua XXVII 所収)の他に、『哲学入門』講義(1919/20年)(Mat. IX)や『現象学の限界問題』(Hua XLII)の一部も倫理学に直接かかわる。また、広い意味で倫理的なテーマは、『間主観性の現象学』第二部(Hua XIV)や『生活世界』(Hua XXXIX)に収められた一部の草稿でも論じられている。

3. キーワードだけ挙げるなら、「革新(Erneuerung)」、「真の自我(wahres Ich)」、「愛の価値(Liebeswerte)」などがある。革新については吉川 2011、第九章を、真の自我については八重樫 2010b を、愛の価値については Melle 2007 と Loidolt 2010 を参照されたい。

4. 以下、Hua XXXVII からの引用には頁数のみ付す。

空工学が流体力学や熱力学を基礎とするように、あらゆる技術論は何らかの理論的基礎をもつ。『論研』第一巻でフッサールは、技術論としての論理学の理論的基礎がもっぱら心理学にあるという立場を批判していた。本章では、技術論としての倫理学の理論的基礎が経験科学にあるという見解が批判される。『論研』の読者なら容易に予想できるように、倫理学上の経験主義は一種の懐疑主義に帰着し、その結果としてある種の自己矛盾に陥る、というのがフッサールの批判の骨子である⁵。この点はゲッティンゲン時代の倫理学講義と基本的に変わらない (cf. XXVIII, 14–35)。だが、新しい論点も見られる。

ゲッティンゲン時代の倫理学講義 (Hua XXVIII 所収) では、ブレンターノに依拠しながら、論理学と倫理学の並行性が語られていた。両者は、一方では思考と行為という別個の領分にかんする技術論であり、他方ではそれぞれの主題領域を支配するアプリアリな法則にかんする理論学 (純粹論理学と純粹倫理学) でもある。これに対して本章では、「実践の優位」という 20 年代のフッサールに特有のモチーフを背景として、論理学と倫理学の関係が捉え直されている⁶。いわく、倫理学は「あらゆる人間的な技術論を超えたところにあり、それらをまとめて包括するような規則を立てる」(4) 技術論である。技術論としての倫理学は人間のなすことすべてにかかわるのであり、判断や推論的思考も人間がなすことである以上、技術論としての論理学もそこに包摂される。

では、技術論としての倫理学ではなく、理論学としての「純粹倫理学」についてはどうだろうか。以下は筆者の解釈である。技術論のレベルと同じく、理論学のレベルでも、主題領域の区別が止揚され、倫理学に包括性が認められるのだろうか。20 年代のフッサールはたしかに、純粹倫理学に「すべてを包括する総体的理性論」という規定を与えている (cf. XXXV, 46)。だがこのことは、あらゆる理性批判が倫理学に回収されることを意味するわけではない。実践理性の学としての倫理学は、あらゆる種類の意識作用を「意志的活動」という観点から扱う。言い換えれば、何を目的としておこなわれ、結果として何を生み出すのか、あるいは、それがどのような場合に目的にかなっており、どのような場合に善いといえるのか、これらを問うのが (理論学としての) 倫理学である。この意味で、判断や推論も倫理学の主題となる。

しかし、意志的活動とみなすという観点は、作用について語るときの唯一の観点ではない。少なくとも一部の作用については、それがどのような目的でなされたのかにかかわらず、どのような認識論的なステータスをもつのかを問題にすることができる。たとえば判断なら真かどうか、推論なら妥当かどうかを——内容ではなく作用に

5. ただし、1914 年夏学期の倫理学講義では、論理的懐疑主義が陥る自己矛盾が主張における矛盾であるのに対して、倫理的経験主義が陥るそれは要求における矛盾だとされる。Cf. XXVIII, 35. この点については八重樫 2010a で詳しく論じた。

6. 吉川 2011、第八章を参照。

ついて——問題にすることができる。この意味で、純粋倫理学は包括的ではない。本章でも純粋倫理学は「純粋実践理性についてのアプリアリな学」(31)として規定されているが、これは、あらゆる作用が意志的活動であるかぎりにおいて服しているアプリアリな規範についての学であることを意味している。純粋倫理学は、同時期のフッサールが(純粋)「認識理性論」(XXXV, 46)と呼ぶものから——主題領域によってではなく——観点によって区別される。

2.2 快樂主義の起源(第二章)

第二章以下の学説史的論述は、基本的には、さまざまな形をとって現れる懷疑主義との闘いのなかで学問的倫理学が徐々に彫琢されていくというストーリーにのっとり展開される。

「倫理学の歴史は倫理的懷疑とともに始まる」(34)。真理と善の客観性をともに否定するソフィストたちの登場から、フッサールは倫理学史を説き起こす。「自然にかなうものが正しい」という古代ギリシャ人の素朴な直観に対して、プロタゴラスは、「何が自然であるかの尺度は人によって異なる。したがって何が正しいのかも人によって異なる」と応答する。ソフィストに対するソクラテスの応答から、「学問としての倫理学は生まれた」(36)。ソクラテス自身は理論家ではなかったが、「最もラディカルな根拠づけを目指す哲学」(ibid.)という理念は彼の活動によって創設されたのである⁷。

「幸福に寄与するものが、そしてそのようなものだけが善いものである」というソクラテスに帰される見解は、快樂主義としてしばしば非難されるが、その根底にはすぐれた直観が隠れている。それは、「理性的洞察(Vernunft Einsicht)」——フッサールは *phronesis* をこう言い換えている——(38)に導かれて真に善いものを選択した行為者は真の満足を得る、そしてそれこそが真の幸福である、という直観である。ソクラテスは、幸福と快樂を単純に同一視していたわけではなく、したがってアリストIPPUSやエピクロスのような後代の快樂主義者とは一線を画す。

ソクラテス以後の快樂主義は、キュレネ派であれエピクロス派であれ、倫理的懷疑主義の一形態とみなしうる。彼らは、自然なものと理性的なものの同一視に依拠して、快のみが善いものであり、最大の快が最高善であると主張する。こうした主張は、善の基準を積極的に述べているかぎり、形式的には懷疑主義ではない。懷疑主義的なのは彼らの論証である。すべての人は快を目指すという事実から、彼らは快と善の同一性を導出する。しかし、善いものとは目指すべきものである。かりにすべての人が快を目指すとしても、快が目指すべきものだということにはならない。快樂主義者の論証は、一般的事実と規範的妥当性との間の区別を否定した上でしか成り立たな

7. フッサールのソクラテス像は、他に VII, 9-11 や Husserl 2010 に見られる。

い。この区別を否定する立場はどんなものであれ懐疑主義に属する⁸。

倫理的懐疑主義としての古代快樂主義についての考察からは、近代倫理学における経験主義と合理主義の対立への展望が得られる。倫理学における経験主義の本質は、規範をある種の事実還元しようとする点にある。還元先として心理学的事実が選ばれる場合には、心理主義になる。合理主義はこうした経験主義に対抗し、規範的なものの固有性を、ひいては倫理学の固有性を、守ろうとする。経験主義と合理主義の対立の中心は、規範的なものの固有性を認めるか否かにある。両者の対立が道徳的正しさの「起源」をめぐる対立だという(ブレンターノにも見られる)従来の理解は、曖昧であり、混乱のもとだとフッサールは言う。

2.3 利己主義と社会の存在論 (第三章)

フッサールはホッブズの国家論を高く評価しており、自らの倫理学が乗り越えるべき壁として重要視していた⁹。彼は、自然状態の想定から出発するホッブズの国家論を、理論としては誤っているが、そこから多くを学ぶことができる事例として、いわば「興味深い症例を扱う病理学者のように」(55) 扱う。

フッサールがホッブズから引き出す積極的なアイディアは、社会ないし国家の存在論にかかわる。ホッブズは自らの国家論の経験主義的側面とアприオリな探究としての側面を区別していなかったが、自然状態の想定から出発して国家を概念的に構築していく方法は明らかにアприオリな社会存在論のそれである。この手法はホッブズの利己主義的想定や経験主義心理学から切り離して応用することができる。フッサールが考えているのは、利己的でない動機をもそなえた人格一般の理念から出発して、そのような人格の最小の共同体からボトムアップで国家を合理的に構築していくような社会存在論である¹⁰。

ただし、こうした社会存在論に取り組むためには、人格一般の理念のうちに「他の人間とのコミュニケーション関係の中で行為者として働くことが含まれているのか」(59)、「どのような基本的種類の実践的動機づけがアприオリに可能なのか」(ibid.) といった問いを考える必要がある。したがって、アприオリな社会存在論は、人格一般の存在論によって、ひいては現象学によって、基礎づけられなければならない。フッサールは実際、「共同精神」草稿や『改造』論文でそのような社会存在論の現象学

8. この懐疑主義の捉え方は『論研』第一巻と本質的に同じである。

9. フッサールとホッブズの関係は以下で論じられている。Cf. Schuhmann 1988; Cobb-Stevens 1988; Gérard 2008; 島田 2010.

10. このときはまだヴァルター『社会共同体の存在論』(Walther 1922) もシュタイン『国家研究』(Stein 2006) も世に出ていなかったが、フッサールは彼女たちの現象学的な社会存在論を部分的には知っていたらうし、ライナッハ『民法のアприオリな基礎』(Reinach 1989) も当然知っていた。社会の構成をめぐるライナッハとフッサールの関係については、八重樫 2007 を参照。

的基礎づけを試みている¹¹。

ところで、ホッブズの学説はたんなる社会存在論ではなく、利己主義的倫理学という側面をもっている。フッサールの評価では、ホッブズの倫理学説は、快樂主義の原理にもとづいているが、それまでの快樂主義とは一線を画している。というのも、それまでの快樂主義は人間が利他的動機をもつことを認めなかったが、ホッブズは利他的動機が広く存在することを認めたとうえで、そうした動機を利己的動機によって還元的に説明しようとするからである。この方向性は近代の快樂主義を理解する上で重要であり、第五章でフッサールの標的となる（2.5 参照）。

2.4 懐疑主義としての快樂主義（第四章）

第四章では、第一章で示唆されたアイディアが快樂主義との関連において展開される。すなわち、快樂主義一般が倫理的懐疑主義を含意しており、一種の自己矛盾に陥ることが示される。

第一章でも言われたように、技術論としての倫理学を基礎づける理論学としての倫理学は、「実践理性についてのアプリアリな学」である場合にのみ、その役割を果たすことができる。この純粹倫理学の目的は、人格的自我一般の振る舞いを行為という観点から記述し、それらを支配している規範を取り出すことにある。その際、「事実に関する一切の問いを遮断しなければならない」（64）。

この一見法外に思える要求の内実は、以下のように述べ直すことができる。人間の行為に関する規範原理を問うときに、人間という種に特有の生理的・心理的機構は度外視して、目的に応じて手段を選択できるといった最低限の実践的合理性をそなえた行為者の概念だけを考察すべきである。なぜなら、はじめから人間に特有の事情を考慮に入れてしまうと、合理性の要求としての規範原理と、それを現実の行為者に適用するとき生じる特殊な規範とを混同するという誤りを犯すことになるからである。以上のことを確認したうえで、本章はアプリアリな倫理学理論としての快樂主義が記述的に誤っていることを論証していく。

快樂主義者は「あらゆる努力は快を目指す」と主張するが、たとえ「目的が努力によって実現されると必然的に快が生じる」ということが言えたとしても、そこから前者の主張は導かれない。これはアリストテレスがエウドクソスの説を批判した際に正しく指摘していたことでもある¹²。

さらに、行為が快を得ることを目的としている場合でも、目的となっているのは「目的の実現がもたらす快」ではないのが普通である。ある音楽を聴きたいと思って

11. こうした試みは、超越論的自我論から「超越論的社会学」（XXXV, 397; cf. IX, 539; XXXV, 364）へ、という（ザハヴィが好んで言及する）1920年代のフッサールのプログラムとも関連している。

12. 『ニコマコス倫理学』第10巻第2-3章を参照。

実際に聴いたときに生じる快には、努力による目的の実現がもたらす快 (Realisierungslust) と、音楽を聴くこと自体がもたらす快の二種類がある。普通、われわれが目的とするのは後者の快である。そして後者の快は、音楽を聴きたいと思って聴きに行った場合でなくとも、たとえば街を歩いていて不意に音楽が流れてきた場合でも生じうる。ここでフッサールが導入している区別は、感情体験とその相関者としての価値という二つの次元に関わる区別である。つまり、体験の次元では目的実現を喜ぶ作用と対象そのものの価値を感じ取る作用 (wertendes Erfühlen) が区別され、価値の次元では目的実現の価値と対象そのものが担う価値が区別される。

フッサールによれば、行為の目的となる快 (たとえば音楽を聴くことの快) と目的実現の快を区別する快樂主義者であっても、価値を感じ取る作用とその作用によって与えられる価値を混同するという誤りを犯している。音楽を聴いてその価値を感じ取る作用を一般に快と呼ぶことができたとしても、その作用によって与えられる音楽の価値をも快と呼ぶのは明らかな混同である。この混同は、知覚と知覚される事物との混同と類比的である¹³。

さて、快樂主義者は「あらゆる努力の目的は快である」と主張する。努力ないし欲求は目的が実現されると消滅する。この意味では、あらゆる努力のゴールは目的実現であると言ってよい。また、目的が実現されたことをわれわれが意識するのは価値を享受する作用によってであり、この作用を快と呼ぶことにも問題はない。しかし、以上のことを認めたとしても、快樂主義者の主張は誤りである。なぜなら、努力の目的とは「努力が向かっているもの (das, worauf das Streben gerichtet ist)」（75）のことであり、それは作用ではなく価値にほかならないからである。これは、事物に関する空虚な意味志向が向かっているのが知覚ではなく、知覚によって与えられる事物的対象であるのと同様である。以上の議論は、志向性一般の説明を欲求と価値覚に適用したうえで、快樂主義者の記述的な誤りを指摘するものである。

ちなみに、ここでフッサールの批判の直接のターゲットになっているのは、「快(および苦)だけが行為の動機になりうる」という主張であり、この主張はしばしば倫理的快樂主義(「快だけが内在的に善い」という主張)から区別されて心理的快樂主義と呼ばれる (cf. Moore 2013)。両者は別個の主張であるため、たとえフッサールの批判が心理的快樂主義に的中していたとしても、倫理的快樂主義を拒否するにはここで提示されている以上の論拠が必要になる。さらに言えば、ここでの議論が心理的快樂主義を退けることに成功しているかどうかも疑いがあるが、この話題については別の機会にあらためて論じたい。

13. ここでフッサールは、価値を与える作用を価値覚 (Wertnehmen) と呼び、知覚と類比的に捉えている。価値覚の概念については八重樫 2013 を参照。

2.5 利他的快樂主義と動機づけの理論（第五章、第六章）

快樂主義はいつも利己主義という形態をとるわけではない。しかし、フッサールによれば、快樂主義者が利己主義に反対し、道徳の基礎づけを目指す場合（利他的快樂主義）でも、評価作用を誤った仕方の主観化する傾向は保持される。つまり、彼らは理性を判断の領分に限定し、価値があるとみなすことに固有の理性を認めないのである。

評価的理性の固有性を明らかにするという課題に取り組む前に、第五章では、利他的快樂主義とそれに対するヒュームの批判が検討される。この立場は、道徳的義務を否定するのではなく、それを個々人の利害関心によって説明しようとする立場であり、ホッブズと動機を共有しているとされる。

利他的快樂主義は二つのタイプに分かれる。一方は、利他的動機の実在性を認めたいうえで、それがどのようにして利己的動機から派生するのかを心理学的に説明するタイプの理論であり、ハートリに代表される。もう一方は、利他的動機を偽装された利己的動機とみなすタイプの理論であり、ラ・メトリーとエルヴェシウスに代表される。ここでは前者に注目する。

この立場は、当時の連合心理学にもとづく¹⁴。人間は心理的発達過程の中で、はじめは別の目的のための手段として意志していたものを、目的として意志するようになる。この観察を用いて、彼らは人間が利他的動機をもつようになる過程を説明する。つまり、人は他人によくしようという動機をはじめは自己利益のための手段としてもつのだが、習慣化によって、やがて自己利害を考慮することなしに利他的動機をもつようになる、というのである。

この説を批判する前に、フッサール彼自身の「動機づけ」に関する理論を導入する。その目的は、ハートリやミルの功利主義的な倫理学説を、その基礎にある連合心理学もろとも根本的な仕方でも批判することにある。フッサールによれば、ハートリやミルの立場のそもそもの問題点は、彼らが依拠する連合心理学が精神に固有の法則性を見落としている点にある。精神の本質を理解するためには、まず人格的主体の本質を理解する必要がある。人格的主体はまずもって志向的体験の主体である。主体は固有の法則性にしたがって発展するものであり、しかも、志向的体験の相関者である周囲世界とともに発達するものである。こうした発展の中で主体はハビトゥスをそなえた人格的主体になるが、そのハビトゥスもまたたえず変化していく。こうした精神的発達について「なぜそうなったのか」と問うことは、因果的説明を求めるのとはまったく異なる意味をもつ。自然科学は個別事象を自然法則の例として説明する。これに対して、精神的発達の説明とは、人格や周囲世界が現にある通りになっていることの

14. 以下、第五章末尾までの論述は、フッサール自身も示唆しているとおり（99n.）、ブレンターノの実践哲学講義に依拠している。Cf. Brentano 1952.

「意味」を解明すること、しかも主体のうちで生じた意味付与の「動機 (Motiv)」を理解することによって解明することにほかならない。

精神の領域は動機づけの領域であり、理解可能性の領域である¹⁵。動機づけには固有の法則がある。自然法則はただそうになっているとしか言えないものだが、動機づけ法則はそれ自体がなぜそうになっているのかを一步一步理解していくことのできる法則である。動機づけは合理的動機づけと非合理的動機づけの二種類に分かれる¹⁶。後者はたとえば、ある地名が思い浮かんだのは、過去にその土地と一緒に訪れた人の名前を耳にしたからだ、といった場合の動機づけ関係である。こうしたケースでは、動機を挙げることによって動機づけられた作用が理解可能にはなるが、後者の正しさは問題にならない。これに対して合理的動機づけとは、ある判断によって別の判断が合理化される場合のように、動機づけられる項の正しさが問題になるような動機づけ関係である。なかでも、動機づけられた作用が正当であり、その正当性が動機づける作用によって説明されるようなケースが、狭い意味での合理的動機づけ（あるいは理性的動機づけ）である。

連合心理学は動機づけの領分の固有性を理解しておらず、二種類の動機づけの区別も考慮に入れていない。ハートリらによる道徳の説明はこの無理解にもとづいている。二種類の動機づけの区別は、精神の領域の二つのレベルの区別としてパラフレーズできる。すなわち、たんなる心的なもののレベルと、狭義の精神的なもののレベルである。前者は自我の関与を欠いた純粋な受動性のレベルである。とはいえ、そこにもたとえば連合という仕方で動機づけが働いており、「なぜ」を問うことができる。後者の領分は理性の領分であり、自我によってある内容をともなって遂行される定立の領分である。ここには定立作用による定立作用の動機づけ、すなわち理性的動機づけが働いている。

ハートリやミルは、精神の領域における上記の区別と、それに由来する「なぜ」の問いの二つの意味の区別を見過ごしたために、背理に陥っている。彼らによる利他的動機の説明は、連合心理学にもとづく因果的メカニズムの説明にすぎない。だが、彼らが用いている手段の自己目的化という現象は、本来は合理的動機づけのレベルに位置づけられるべきものである。たとえば、手段としてのみ価値があるとみなしていたものが実はそれ自体で価値をもつということに気づいた場合や、目的としていたものが実は実現不可能だと気づいた場合にそれは起こる。目的を忘れたからといっ

15. フッサールが注意を促しているように、「精神の領域は理解可能性の領域である」という主張は、「精神の領域には理解不可能なものはなにもない」ということを含意しない。理解可能なのは、動機づけられて「発生」したものだけである。感覚与件が前触れなしに生じるような出来事は、精神の領域の内部の出来事ではあるが、理解可能ではない (cf. 109)。

16. この区別は『イデー II』での理性的動機づけと連合的動機づけの区別に対応する (cf. IV, 220–224)。

て、必ずしも手段が目的になるわけではない。外出した目的を忘れたとしても、歩くこと自体が目的になるわけではなく、あくまで歩くことは何かのための手段という性格を持ち続ける。そこでの適切な対処は、目的を思い出そうとすることだろう。つまり、手段は「何のために」という文脈の中にとどまるのである。これは、手段がもつ価値性格が、〈あるものを他のもののゆえに価値があるとみなす作用〉の相関者だからにほかならない。この種の評価作用は、つねに〈あるものをそれ自体で価値があるとみなす作用〉によって動機づけられている。この合理的動機づけの連関が、手段に手段としての性格を与えるのである。これに対して、目的の忘却はたんなる連合のレベルでの出来事にすぎない。こうして、フッサールの診断によれば、功利主義による利他的動機の説明は、近代哲学にとって不可避の病である「精神の自然化」の一症状だということになる。

2.6 知性主義と感情主義（第七章）

本講義の倫理学史の中で、フッサールは 17-18 世紀の英国道徳哲学における知性主義と感情主義の対立を論じる第七章に最も多くのページを割いている。この時代への関心はブレンターノから引き継いだものと言えるが、師の関心が主に道徳原理の起源の問題に向けられていたのに対して、フッサールの関心は主に道徳の客観性と評価理性および実践理性の固有性をどのようにして担保するかという点に向けられている。

知性主義の陣営はカッドワースとクラークに代表される。カッドワースは道徳と数学の並行性を主張した。彼によれば、道徳原理は数学的真理と同じく、われわれがそれを認識しようとしまいと永遠に存在する。それらの超経験的な永遠真理をわれわれは精神の純粋な能動性によって認識する。この認識能力は受動的な感覚経験とはまったく異なる。そして、超経験的なものの認識の正当性は神によってのみ保証される。しかし、道徳の規範性とわれわれの道徳的認識についての理論を神学によって基礎づけるのは、見せかけの基礎づけにすぎない。というのも、それは神の存在についての信念を神の存在を持ち出すことによって根拠づけるという循環に陥るからである。あらゆる自律的な真理の自律性の根拠は、神のうちにではなく、意識のうちにある。なぜなら、われわれが他のものによらずに認識できる真理は、純粋自我の作用を支配している本質法則性だけだからである。

クラークもまた道徳原理を数学的真理と同等の絶対的真理とみなしている。彼によれば、数学的な比が与えられた数学的対象（数や量）によって決まるように、与えられた倫理的対象（人格や行為）によって決まる倫理的な比というものがある。道徳的な正／不正とは、この倫理的な比にもとづく適合／不適合の関係である。だが、この説明はある概念を別の概念で言い換えたただけであって、説明になっていない。ま

た、道德原理が人格や行為の本性に根ざしていると言うとき、クラークは倫理的对象をたんなる事物と同じ次元にあると考えている。しかし、事物や数や量はたんなる事象 (Sache) だが、人格や行為はそうではない。それらは理性的対象、つまり正しさを問うことのできる対象であって、この意味で論理的証明などと同列にある。事象を支配する法則に反することは不可能だが、理性対象を支配する法則に反することは可能である。結局のところ、クラークは事実の領分と規範の領分を区別できていないのである¹⁷。

フッサールは次に感情主義に目を向ける。人間から感情を取り去ったならば、もはや欲求し意志することもなくなり、倫理的述語を適用できなくなる。したがって、倫理的概念の起源は感情のうちにあるはずだ。こうした考えが感情主義者を導いている。17-18 世紀の感情主義的倫理学は、カンバーランド、シャフツベリ、ハチスン、そしてヒュームに代表される。

感情主義に対してすぐに向けられる反論は、感情の主観性・相対性を持ち出すものである。感情を基礎に置く倫理学は結局のところ主観主義にならざるをえず、快樂主義と変わらないのではないか。しかし、この種の批判をする際、合理主義者は、感情に固有の客観的妥当が成り立つ可能性を見過ごしている。彼らにとっては、客観的に妥当しうるのは知性による判断だけであり、それゆえ道徳的判断も、もし客観的に妥当しうるとすれば、知性による判断でなければならない。しかし、倫理的なものの領分に固有の客観的妥当の源泉は感情のうちにあるにあり、道徳的判断は知性が感情に表現を与えることによって生じると考える余地が残っている。道徳的判断が知性のみによって生じるという合理主義者の先入見は、基づけ関係にある複数の作用の混同に由来する。われわれの意志決定の基盤には、感情だけでなく事実に関する判断も含まれる。他方で、道徳的判断は最終的な意志決定の表現とみなしうる。意志決定の基盤となる判断と、意志決定の表現としての判断は、どちらも知性の働きと言えらるが、働き方がまったく異なる。

感情主義者の説の具体的検討を、フッサールはシャフツベリから始めている。ここでは、反省的感情の理論を検討する際にフッサールが述べている道徳的主体の分析がとりわけ注目に値する。まず、シャフツベリの見解はこうである。道徳的であるためには反省能力が必要である。自らの情動や傾向性を反省することによって、尊敬と軽蔑、承認と否認といった二階の情動が生じる。この二階の情動がはじめて道徳的判断を可能にする。それゆえ、道徳的判断が知性のみによって生じるという知性主義者の見解は誤っている。

フッサールも、道徳的であるためには反省的自己評価の能力が必要だという点は

17. 実際の講義ではこの部分に続いて、本巻に補説として収められている「自然と精神：事象科学と規範科学、自然科学と精神科学」(259-320)が講述された。

認める。自らの振る舞いを反省的に評価し、さらにそれにもとづいて自己決定をおこなうことは、道徳的自我の本質に属している。実践理性はいわば二階建てになっていて、一階には感情の理性性格が、そして二階には反省的な自己評価と自己決定が属している。さらに、道徳的自我の生には、自己評価と自己決定をたんに個々の場面でおこなうだけでなく、いつでも繰り返しおこなうことができるという持続的な能力が属している¹⁸。したがって、道徳的作用と呼ばれるものは次の二種類に分かれる。(1) 道徳的自我を成立させる反省的な自己評価・自己決定の作用と、(2) 道徳的自我の自己評価によって承認される一階の作用である。

感情作用だけでなく、あらゆる種類の作用が道徳的自己評価の対象になりうる。道徳的自我の理念的な極限においては、生のあらゆる時点において、認識・評価・意志にわたるすべての作用が承認される。このような極限が「真の自我」と呼ばれる。こうして、道徳的生においてはあらゆる作用が反省の刻印を押されている。そうした生は樂園における無垢な生からは程遠い。

以上の考察はシャフツベリに触発されたものだが、彼自身は自己評価と自己規制をはっきりと区別していなかった点で誤っていた。道徳的生にとって本質的なのは自己規制であって、自己評価そのものは道徳的生に固有のものではない。自分の趣味の悪さを反省し、趣味の良い人物になりたいと思うとき、私はそれだけで道徳的観点に立つわけではない。道徳的生に固有の自己規制は自己創造あるいは自己革新と呼ぶことができるが、その本質は、自らの生を部分的に評価し変えようとするだけでなく、全面的に評価し変えようとする点にある。こうした道徳性の本質に盲目である点で、シャフツベリの立場は、たとえ快樂主義を免れていたとしても、一種の倫理的懐疑主義である。

2.7 倫理的経験主義はなぜ間違っているのか（第八章）

第八章ではヒュームの道徳哲学が取り上げられる。ヒュームは感情主義者に属すると言えるが、フッサールは彼の道徳哲学に特別な位置づけを与え、個別に一章を割いている。彼にとってヒュームは、経験主義者であり懐疑主義者である一方で、倫理学の現象学的基礎づけの一步手前まで辿り着いた先駆者でもある。

フッサールにとってヒュームは、まずもって、あらゆる客観性を虚構とみなす懐疑主義者である。ヒュームの懐疑主義の源泉は、われわれが志向性と呼ぶ意識の本質に対して、あらゆる実証主義者と同様に、彼が盲目である点にある。時代の自然主義的傾向に流されて、彼は精神を知覚 (perception) という原子から構成されたものとみなした。物体を構成する原子がそれ自体もはや物体ではないのと同じく、知覚はそ

18. このような道徳的生の特徴づけは、『改造』論文をはじめとする 1920 年代の倫理学関係のテキストに繰り返し現れる。詳しくは八重樫 2010b を参照。

れ自体もはや心ではない。知覚がそれにしたがって結合し精神を構成する連合の法則にしても、物理法則と同様に、ただそういうものだとしか言えず、その意味をわれわれは理解することができない。要するに、自然主義者ヒュームは精神を精神でないものから構成しようとするのだが、フッサールによればこれは背理である。

自然主義は、意味と理解可能性の領分である精神を自然因果性によって説明しようとするが、これは志向性を因果性に還元することにほかならない。しかし、自らが説明しようとしているものを正しく理解しているなら、そのようなことは不可能だと分かるはずだ。

ヒュームは認識する理性が対象をもつことを認めているが、感情が価値をもった対象にかかわることをどうやって説明するのだろうか。感情の志向性を説明するという課題は現代の心理学でも盛んに論じられているが、現代の論者の多くもヒュームの時代と同じく自然主義の軛を逃れてはいない。少なくともフッサールはそう診断するだろう。ヒューム自身は、感情の志向性を連合によって説明する。ある対象の観念と、頻繁にその観念とともに生起する感情とが連合によって結びつくことで、感情は自らの対象への関係を獲得するというのである。しかし、この説明は、すでに成立している志向性から別の志向性が生じることの説明でしかない。連合による意識現象の説明はつねに志向性を前提とする。

感情はたしかに認識作用に基づけられている。しかし、価値をもった対象へのかかわりは感情に固有のものである。そして、感情がそれ自体において志向的であると認めるなら、感情に固有の理性を認めない理由はない。結局のところ、「理性が対象を与え、感情がそれに色づけする」というヒュームがハチスンから受け継いだ描像は誤っている。感情が志向性をもち、価値ある対象にかかわるのでなければ、価値判断が内容をもつことが不可能になってしまう。

ここまでは感情の現象学に属する議論だが、ヒュームの道徳哲学そのものについてはどうだろうか。ヒュームは道徳の領域を、利害関心を伴わない情念（仁愛）によって特徴づける。これはシャフツベリにすでに見られた道徳の審美化にほかならない。利害関心を伴わない情念は想像上の対象に対しても向けられうる。このことは利己主義に反対する論拠になるとヒュームは考えている。

だが、フッサールによれば、ヒュームは美的評価と道徳的評価との間の重要な違いを見逃している。何かを美しい／醜いと評価するとき、私たちはその対象が現実に存在するかどうかに関心をもっていない。この実在への関心は、かたや善い／悪いという評価にとっては本質的である。それでは、道徳的判断を下す際には利害関心を遮断して無関心な傍観者の視点に立つべきだという要請についてはどうなるのか。利害関心を遮断することはたしかに道徳的判断にとって必要だが、それは現実への関心を捨てて美的判断を下せということではない。ヒュームは現実への関心と自己利害

への関心という、関心の二つの意味を混同している。

最後に、フッサールはヒュームの共感概念に目を向ける。ヒュームの共感論は興味深い、ここでも彼は倫理学にとって重要な区別を見逃している。それは、暗示による感情転移 (*suggestive Gefühlsübertragung*) と、真正の同情 (*Mitleid*) との区別である。後者は、たんに相手と同じ対象に対して同じ感情を抱くことではなく、相手が苦しんでいることをまさにそれゆえに苦しむことを意味する。また彼は、他者理解としての追感得 (*Nachfühlen*) と共同感情 (*Mitgefühl*) も区別していない。後者は隣人愛と利他的行為の基盤となるが、前者はたんなる傍観者の立場からもなされうる¹⁹。

ヒュームの道德哲学は、もはやたんなる経験主義ではなく、純粋な意識内在の領域に立ち戻って道德的概念と道德原理の意味を解明しようとしている点で高く評価できる。ただ、彼は時代の自然主義的先入見に囚われていたために、不合理な懐疑主義に陥ってしまった。いまや、道德を人間に関する経験科学によって基礎づけようとするすべての試みが根本的に誤っていることは明らかである。学問的倫理学を打ち立てるためには感情を研究しなければならないという (ヒュームを含む) 感情主義者たちの直観は正しい。しかし、そうした研究は、経験科学によってではなく、純粋現象学によってなされなければならない。フッサールは自身の評価をこのようにまとめている。

3. おわりに：本巻への評価と今後の研究への展望

本講義でフッサールが倫理的経験主義を批判する際に用いている道具立ては、一部を除けば、志向性の一般的構造と動機づけにかんする基本的な枠組みである。そうしたシンプルな道具立てから、快樂主義批判や利他的動機の独立性といった論点を引き出してくる手筋は、他のテキストには見られない本講義特有のものである (もっとも、彼の快樂主義批判の成否はなお慎重に見定める必要がある)。こうした議論は、フッサールが言うとおりの、「可能な意識形態の全体とそこに含まれる意味付与についてのアприオリな学」(77) としての現象学が倫理学に基礎を提供しうることを例証している。

フッサールの後期倫理学との関連で注目すべき論点としては、シャフツベリの審美主義を批判する際にフッサールが挙げている論点、つまり「道德的自己評価および自己決定は生の全体にかかわる」という論点が第一に挙げられよう。道德的主体の人

19. 用語法も含めて、ここでの議論はシェーラーの共感論の影響下にあると考えられる。cf. Scheler 1974, 19–25. なお、ヒュームの共感論への批判は、本講義と同時期の別の草稿 (XIV, 185–191) でより詳細に展開されている。

生全体へのかかわりと生き方の革新を重要視する点は、フライブルク時代の倫理学をゲッティンゲン時代の倫理学から分かつ最も大きな違いである²⁰。

こうした立場の変化の背景にはいわゆる発生の問題への取り組みがあったと考えられるが、他方で、純粋に倫理学の枠内で生じた問題意識の変化にも注目すべきだろう。ゲッティンゲン時代の倫理学は、個別の状況における意志決定の正しさの基準を与えることを目標にしていた。これに対してフライブルク時代になると、個別の人間が理屈抜きで何かに人生を捧げることがもつ倫理的な意義を重要視するようになる。つまりフッサールは、人間がもつ合理的な自己決定の主体としての側面から、自分以外のものに触発されて生きる有限な存在者として側面に目を向け、それに応じた倫理学を模索し始めたのである²¹。現代のケアの倫理や人生の意味をめぐる議論を参照しつつ、フッサール倫理学の最終的な立場とその現代的意義を見定めることが、今後の研究の重要な課題となるだろう。

参考文献（フッサール著作集を除く）

- Brentano, F. (1952). *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, F. Mayer-Hillebrand (ed.), Bern: Francke.
- Cobb-Stevens, R. (1988). “Hobbes and Husserl on Reason and Its Limits,” in R. Sokolowski (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, Washington: Catholic University of America Press, pp. 47–61.
- Gérard, V. (2008). “Husserl critique de l'éthique de Hobbes”, *Études Phénoménologiques* 23 (45/46): 89–122.
- Husserl, E. (2010). “Sokrates-Buddha”, *Husserl Studies* 26 (1): 1–17.
- Jodl, F. (1906–1912). *Geschichte der Ethik: als philosophischer Wissenschaft, 2 Bände*, 2. neu bearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart: Cotta.
- Loidolt, S. (2010). “Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft: Anstoß und Herausforderung einer phänomenologischen Ethik der Person”, in: C. Ierna, H. Jacobs, and F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, pp. 483–503. Dordrecht: Springer.

20. メレはフライブルク時代の倫理学を「人格主義」として特徴づけている (cf. Melle 2007)。たとえば本講義の以下の箇所を見れば、フッサールが単独の行為の価値を超えた人格——習慣や性格の担い手としての——の価値を重視していることは明らかである。「われわれが『倫理的』と特徴づけるものには、意志と行為と目標だけでなく、習慣的な意志の方向という、人格性のうちで持続する性向も含まれる。あらゆる習慣的な心情的性質、生得的なものであれ獲得したものであれ、人格の全『性格』は倫理的であるとか倫理的に非難されるべきであるという判定の対象になるし、結局のところ人格それ自体がそのような判定の対象になる」(8)。

21. こうした問題意識の変化は 1919/20 年冬学期の『哲学入門』講義 (Mat. IX) と『現象学の限界問題』(Hua XLII) から読み取れる。

- Melle, U. (2007). “Husserl’s Personalist Ethics”, *Husserl Studies* 23 (1): 1–15.
- Moore, A. (2013). “Hedonism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/hedonism/>>.
- Reinach, A. (1989) [1913]. “Die apriorische Grundlagen des bürgerlichen Rechtes”, in his *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann & B. Smith (eds.), München: Philosophia.
- Scheler, M. (1974) [1912], *Wesen und Formen der Sympathie (Gesammelte Werke, Bd. 7)*, Bonn: Bouvier.
- Schuhmann, K. (1988). *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg: Alber.
- Stein, E. (2006) [1925]. *Eine Untersuchung über den Staat (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 7)*, Freiburg: Herder.
- Walther, G. (1922). *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, Halle: Niemeyer.
- 島田喜行 (2010). 「フッサール倫理思想と超越論的現象学との接続点——『倫理学入門』におけるホプズ批判を手がかりに」、『フッサール研究』第 8 号、40–49 頁。
- 八重樫徹 (2007). 「フッサールの言語行為論——『コミュニケーションの現象学』にむけて」、『論集』第 25 号、271–284 頁。
- (2010a). 「フッサール倫理学における道徳的实在論と懐疑主義批判——フッサールとマッキーを『対決』させつつ」、『論集』第 28 号、64–77 頁。
- (2010b). 「フッサールにおける真の自我——フライブルク期倫理学の再構成」、『現象学年報』第 26 号、135–142 頁。
- (2013). 「価値把握と感情——フッサールの『価値覚』概念をめぐって」、『哲学雑誌』第 128 巻第 800 号、176–193 頁。
- 吉川孝 (2011). 『フッサールの倫理学——生き方の探究』、知泉書館。