

## 反省と愛の倫理学

——『フッサールにおける価値と実践』への批判に答える——

八重樫 徹

(広島工業大学)

拙著『フッサールにおける価値と実践』(八重樫2017)に対して、佐藤岳詩、永守伸年、吉川孝の三氏からきわめて内容に富んだ精緻な論評をいただいた<sup>1</sup>。まずは深く感謝を申し上げたい。以下では三氏の書評論文で提示された批判的論点に対して応答する。この応答を通じて拙著の立場をより明確にし、フッサール倫理学研究の今後の発展に資するとともに、他の立場からなされる倫理学研究との今後の対話をより実り豊かなものにするのが本稿の目的である。

### 1. 佐藤論文への応答

佐藤論文は拙著(特に第四～六章)がフッサールのものとして提示した立場をメタ倫理学の観点から的確に整理した上で、価値、理性、愛に関連する疑問を提起している。それらに順番に答えたい。なお、佐藤論文への応答は他の論文へのそれよりも若干長いものになるが、これは佐藤論文が提起している疑問の一部が他の論文にも実質上含まれているためである。

---

1. 三氏の書評論文はフッサール研究会特別企画として2017年12月2日に開催された拙著合評会でのコメントがもとになっている。三氏に加えて、同合評会のオーガナイザーを務めた松井隆明氏と佐藤駿氏にも深く御礼申し上げる。本応答論文も同合評会での応答をもとにしている。

## 1.1 道徳的価値と感情

価値に関する疑問点は第四章および第五章の内容にかかわる。第一の疑問はこうである。「倫理的な生活形式がもつ価値も価値である以上、[.....]感情によって把握されるはずだが、唯一絶対的で客観的な価値がもたらす感情というのはいったいどんな感情なのだろうか」(佐藤 2019)。これに答えるためには、まずフッサールにおける価値一般と道徳との関係を整理しておく必要がある<sup>2</sup>。価値一般は評価的経験のうちで構成される。評価的経験の中核をなすのは感情である。客観的な価値が感情のうちで把握され構成されるというのが、拙著第一部(特に第四章)で取り出したフッサール価値論の基本的描像である。しかし、道徳的価値はここに単純には収まらない。道徳的価値を志向する経験である道徳的判断は、「しかじかの行為をなすべし」と表現される内容をもつ。これは価値一般を志向する評価作用一般に共通する性格ではなく、道徳の領域に固有のものである。道徳的価値はたしかに価値ではあるが、他の価値にはない当為性格をもつ。この当為性格が何に由来するのかが第五章の主題だった。

「何をなすべきか」「いかに生きるべきか」という道徳の問いを考えるとときのフッサールの最初の立脚点はこうである。さまざまな選択肢が明示的ないし暗黙的に意識に与えられており、それらは多様な価値をもっている(これらの価値は感情を中核とする評価的経験のうちで与えられる)。ここで何を選ぶのが正しいのか。正しい選択を正しい選択にする法則はどのようなものか。また、選択がそこからなされるべき観点はどのようなものか。フッサールはここで、選択を正しいものにするのは、ひいては行為を道徳的なものにするのは、内容(何を選ぶか)ではなく形式(どう選ぶか)だと考えている。

佐藤が正しく見て取っているように、拙著が最終的なものとみなすフッサールの1920年代の立場でも、道徳的価値の第一義的な担い手は生の形式である。そこでは特定の時点での選択に限定して道徳の問いを考えるのではなく、生の伸び広がりや考慮に入れ、生の全体にかかわる反省という観点が加わっている点で、ゲッティンゲン時代よりも立場が深化していると言えるが、自らの選択の正しさを問う反省の場面に注目し、選択を正しいものにするのは内容ではなく形式だと考える点では一貫している(cf. 八重樫 2017, 214)。

どのような経験を通じて価値が構成されるのかを問う価値の現象学と、何が道徳的判断ひいては行為を正しいものにするのかを問う道徳の現象学は、関連はあるが

2. 拙著と同じく本書でも「倫理的」と「道徳的」を区別せずに用いる。

異なる問題領域である。拙著を二部に分けているのはこの切断面である。前者においては具体的な感情の正当性条件が問題になる。後者においては生の形式が問題になる。佐藤の第一の疑問は両者の違いの見落としにもとづいているように思われる。

あるいは、両者の区別を認識した上で疑問を提起しているのかもしれない。道徳的価値が生形式によって担われるものとは言っても、それはやはり価値なのだから、感情を通じて把握されるはずではないか、それはどのような感情なのか、と。

まず、一般に価値は感情を通じて意識に与えられるとはかぎらない。価値にかかわる経験の中核をなすのが感情だという拙著第四章の主張が意味しているのは、評価作用の正当化において中心的役割を担うのが感情だということである。また、価値が感情を通じて与えられる場合にも、その感情がつねに当の価値を本来的に与えるものとはかぎらない。

この点を踏まえた上で、先ほどの疑問にどのように答えられるだろうか。私たちは自他の行為を道徳的に正しいものとして認識するとき、何らかの感情を抱くことがある。それは賞賛、是認、尊敬<sup>3</sup>と呼ばれるような肯定的感情かもしれないし、恥や妬みのような否定的感情かもしれない。それらの感情はそれぞれの正当性条件をもっている。しかし、対象となっている行為の道徳的正しさにとって、それらの感情の正当性は外在的な事柄である。言い換えれば、それらの感情は行為の道徳的価値を構成しない。なぜなら、それらの感情が生起しようとしまいと関係なく、行為を導いた選択の形式によって道徳的正しさはすでに決まっているからである。道徳的正しさが何に由来するのかという問いは、それがどのように認識されるのかという問いから区別しなければならない。

価値の認識ではなく、行為の動機づけの場面での感情の役割を強調する立場が、「感情主義」と呼ばれることがある。佐藤の疑問はそのような立場を念頭に置いたものかもしれない。フッサールは少なくとも、道徳的に正しい行為が感情によって動機づけられていなければならないとは考えない。だが、この点は愛をめぐる論点にかかわるので後に回す。

## 1.2 価値の観点相対性と道徳的価値

佐藤の第二の疑問は、拙著第四章が価値一般に帰属させている観点相対性と、道徳的価値の絶対性の関係についてのものである。「第四章において価値は観点相対的であると説明されていたはずだが、なぜ倫理的な生活形式だけは唯一絶対的と言われ

---

3. フッサールにもとづいて尊敬の感情を扱った研究として、Drummond 2006 がある。

るのだろうか。[.....] 実践的反省能力の究極的な発揮の産物が価値をもつというのも、特定の観点、特定の文脈から見れば価値をもつ、とすることに過ぎないのではないのだろうか」(佐藤 2019)。

価値が一般に観点相対的であるということの意味は、対象がもつ価値は、美的、経済的、宗教的などの観点(アスペクト)に相対的に決まるということである。このことを述べる際、著者は道徳的観点を他の観点と同列に並べていた(八重樫 2017, 175-6)。これはミスリーディングだった。前述のとおり、道徳的価値は他の種類の価値にはない当為性格をもつため、道徳的観点を他の評価の観点と同列に扱うべきではない。

この点で論述の不用意さを認めただけでは、佐藤の疑問に答えたことにはならない。なぜなら、佐藤は道徳の絶対性の内実を問うているからである。反省的な生の形式によって担われる道徳的価値が絶対的なものである、つまり生を道徳的に善いものにするのは他の何ものでもなく反省的な生の形式であるという主張は、理性主義者の立場から一方的になされているにすぎないのではないか、という疑問である。拙著が描くフッサール道徳哲学は理性主義に立つ。その際、たんに恣意的に選び取った立場を無根拠に絶対視しているわけではないことを示す必要がある。

拙著第五章で論じたように、フッサールは道徳の領分を絶対的当為が問題になる領分として特徴づけている。しかしかの状況に置かれれば誰でもそのようにすべきであると言えるような行為が道徳的に正しい行為である。個別の行為者はそのつどの状況に拘束されており、可能な行為の選択肢とそれらがもたらす帰結について限定された認識しかもつことができない。にもかかわらず、どのような行為をするのが絶対的な意味で正しいのかを問うのが道徳的な問いである。このことを説明するために持ち出されているのが中立的観察者の概念である。拙著から引用しよう。

あらゆるバイアスを免れた中立性は、人間には到達不可能な理想でしかない。しかし、「仮に自分が中立的観察者だったら、すなわちいま置かれている状況のもとで何が可能であり、それらの可能な行為がどのような価値をもつのかを知ることができるとしたら、何を選択するだろうか」と問うことは意味をなすように思われる。何をなすべきかを問うことは、まさにこのような問いを自らに向かって問うことに他ならない(八重樫 2017, 201)。

これを敷衍すれば、どうすれば自分の行為が普遍的に正しいものになるのかを問い、反省能力を最大限に発揮することを求めるのが道徳だということになる。そのよ

うな要求に服することが、道徳的観点に立つということである。絶対的な意味での正しさを問題にすることなく、よく考えずにした行為がたまたま道徳的に正しかった、というようなことはありえない。フッサールは道徳の領分をこのように厳しく限定している。この限定を受け入れるなら、理性的ではないが道徳的に善い生というものの可能性は排除される。

筆者が解釈するフッサールは、道徳をあまりに狭く限定しすぎているのではないのか。あらゆる考慮した上で何をするのが最善かを問う場合にしか、人は道徳的な正しさを問題にしていないなどと本当に言えるのだろうか。こうした疑問が予想される。佐藤が提起している疑問も、フッサールのような理性主義の立場が唯一のものだとは言えないのではないか、というものだった。この種の疑問は究極的には「なぜ道徳的であるべきか (Why be moral?)」の問いに行き着く。フッサールは明示的にこの問いに取り組んでいるわけではないが、筆者が予想する彼流の答えは次のようなものである。道徳がもつ拘束力は、合理的かつ普遍的なものでなければならない。つまり、正しい行為をすべきなのはそうする理由があるからであり、その理由は誰にとっても妥当するものでなければならない。もちろん、“Why be moral?”の問いに対してはこうした理性主義的な答え方以外にもさまざまな答え方がありうる<sup>4</sup>。それらをすべて考慮した上でフッサールの立場を擁護することは拙著の範囲を越え出る仕事であり、ここでもできない。道徳の拘束力についての一つの見方をフッサールから明確なかたちで取り出すことに拙著の関心は向けられており、その目的はある程度果たせたと考えている。

### 1.3 なぜ感情中心ではなく理性中心なのか

佐藤の次の疑問も理性主義にかかわる。拙著が理解するフッサールの道徳論は反省能力を中心に据えた理性主義的なものである。第五章では理性主義の根拠を問うた上で、「答えはない」とされている。「実践的反省能力は人間の本質に属しており、人間の本質がそのようなものであること自体は端的な事実である」(八重樫 2017, 214-5)。ここに佐藤は切り込む。「[...] 共感を中心に据えた倫理、直観主義、あるいは罪悪感や恥といった道徳感情を中心に据えた倫理というオプションがある以上、人間が反省的存在であることが端的な事実であり、それをを用いることこそ倫理の基礎であると言われても、ただちにそれが決定的であるとは思われない」(佐藤 2019)。

「道徳の基礎は理性か感情か」という伝統的な問いはフッサールにとっても重要だ

---

4. “Why be moral?”問題への包括的な取り組みとして、杉本 2015 を参照。

った。師の一人であったブレンターノは、フッサールも出席していた講義で繰り返しこの問いを取り上げている (cf. Brentano 1978)。フッサール自身も『倫理学入門』講義で古代から近代までの倫理学史を概観しながら、この問いに取り組んでいる (cf. XXXVII; 八重樫 2016)。

筆者が理解するフッサールの立場は、理性と感情の単純な二項対立を拒否するものである。拙著第一部で論じたように、フッサールは感情の合理性に注目する。感情には正当性を問うことができ、正当性の条件を探求することができる。そのような探求が価値の構成分析の中心をなす。「理性」のフッサールの用法 (の少なくとも一つ) によれば、理性とは正当性を問うことが意味をなすような経験のフィールドを意味する。この意味で、感情は一つの理性である。

道徳も価値の領分である。感情は価値が現れることをはじめて可能にする経験である。感情をまったく欠いた意識にとっては、ものごとの善し悪しは問題にならず、道徳は存在しない。この意味で感情は道徳の基礎であるが、そのことは理性が道徳の基礎であることとまったく矛盾なく両立する。拙著の終章でフッサール倫理学全体を「感情的合理主義」(八重樫 2017, 265) として特徴づけたゆえんである。

さて、佐藤が問題にしているのは、道徳を論じる際になぜ反省能力の役割ばかりを強調し、感情の働きに注目しないのか、ということである。これに対しては、前節の答えを繰り返すことになる。行為と生全体の正しさを問うことこそが道徳の本質であるとフッサールは考えている。私たちの生活の中で感情や性格といった反省以外の要素が重要な役割を果たしていることは事実である。しかし、何が道徳的に善い感情であり、何が道徳的に善い性格なのかが問われることがなければ、それらは道徳の範疇外のことがらにすぎない。そして、そのように問うときには反省能力がすでに発揮されている。このような意味で反省能力は道徳の条件をなす事実なのである。共感や罪悪感や恥を中心に据えるか、それとも理性を中心に据えるか、というような選択肢を念頭に置き、そこで理性を選ぶのがフッサールの立場だと考えるのは誤解である。

上記の点に関連して佐藤が指摘しているもう一つの問題点は、「反省によってもたらされる理由のすべてが倫理とかかわるわけでもないのではないだろうか」というものである。反省能力を最大限に働かせた結果、自己利益を最大化しようとする慎慮 (prudence) にもとづく行為に行き着くことも考えられる。だとすれば、道徳の領分を境界づけるために反省だけに訴えるのは不十分ではないか。

これに対しては次のように答えられる。フッサールの考えに従うなら、道徳的な生き方とは、正しく行為するために必要な事柄をそのつどすべて考慮に入れて最善の

選択をし続ける生き方である。もしあなたが選んでおこなった行為が自己利益を最大化するものでしかなく、道徳的に正しいとはいえないものだったとしたら、あなたは道徳的に正しい生を送っているとはいえない。考慮すべき事柄を見過したり、不十分な正当化しかできない選択肢を過大に評価してしまったりといったエラーがあったために、道徳的には間違った選択肢を選んでしまったのである。もちろん、そうしたエラーは避けがたい。つねに絶対的に正しい選択肢を選び続けることは人間の能力を超えている。にもかかわらずそれを要求するのが道徳である、とフッサールは考える。

まとめるとこうなる。フッサールにとって、反省は道徳の基礎である。反省能力の発揮なしには正しさがそもそも問題にならないからである。この点で、反省は道徳との関係において、感情や性格とは異なる特権的な地位を占めている。また、道徳的に正しい生とは、道徳の源泉である反省能力が究極的に発揮された生である。ただし、そのような生は実現不可能であり、それが具体的にはどのような内実をもった生であるのかを私たちは知ることができない。最初の一手から最後まで完璧に指された理想の将棋が具体的にどのようなものであるかを知ることができないのと同様である。そうした到達不可能な理想に向かって、少しでも自身の生をそこに近づけようと反省能力を働かせ続けることが、フッサールの描く道徳的な生き方である。

佐藤はジレンマのケースをどのように説明するのかという疑問も提起している。反省能力を理想的な仕方で発揮したとしても答えが決まらないような真正の道徳的ジレンマが存在するとすれば、そこで何を選ぶのか「正しい」のかをもはや問うことはできない。したがって、それは道徳外の問題だということになる<sup>5</sup>。そうした実存的問題にもフッサールは「愛の価値」を論じる際に踏み込んでいるが、それに関しては節を改めて論じる。

#### 1.4 愛に正しさを問えるのか、問うべきなのか

佐藤が提起している最後の疑問点は、拙著第六章にかかわる。そこで筆者は「愛の価値」をめぐるフッサールの議論を批判的に検討した上で、愛もまた反省的正当化に服すると主張した。これに対して佐藤は、そのように考えるべきではないのではないかと反論する。「なぜ愛を『価値』と『当為』という仕方で捉えねばならないのか。

---

5. そうした道徳外の事柄も「倫理」の範疇に含めるウィリアムズのような倫理学者もいる。吉川はそうした倫理学と現象学的倫理学の間に親近性を見出している（吉川 2011 の終章および吉川 2017 を参照）。現象学的倫理学そのものの可能性を考えるとときにはそのような観点は有意義だと思われるが、筆者の理解ではフッサールの倫理学はそこから一線を画するものである。本稿の吉川論文への応答も参照。

『「なぜ愛する価値があるといえるのか」と問われれば』と筆者は記すが、そもそも問うことが余計ではないのか（佐藤 2019）。後期フッサールは愛の不合理性の問題を真剣に受け止めることを通じて理性主義の立場を脱しようとしているのに、八重樫は同じ問題を理性主義の枠内に押し込めることで問題から目を背けているのではないか、というのである。

拙著第六章の議論には「筆者の独自の思想が現れている」と佐藤が表現するように、筆者はここで、拙著のそれまでの部分とは違って、フッサールに明確に反対している。そこまで反対した動機は、たんにフッサール倫理学を可能ながぎり一貫したものとして解釈するという方針だけから来ているのではない。愛を合理性の外部に置き、正当化を免れたものとみなす考えを、現象学者として受け入れることができないのである。ここでもその立場を守り、「愛に正しさを問えるのか、問うべきなのか」という問いに対しては「問えるし、問うべきである」と答えたい。この答えを支持する論拠を（拙著よりも）説得的な仕方与えられれば、佐藤の疑問への応答となるだろう。

たとえば母親が子供への愛に突き動かされる時、それが正しいことかどうかは本人にとって問題にならない。にもかかわらず、「母親にとって子供への愛の正当性を問うことが意味をなさないとか、正当性を問う必要がないと考えるのは誤っている」（八重樫 2017, 251）。愛はいつでも正当化に開かれている。この拙著の主張に対して、佐藤はこう切り返す。「反省され、理性化された時点で、それは回顧的な第三者的な視点にさらされたものになり、もともとの一人称的（前人称的？）で直接的な愛からは変容しているのではないだろうか。そのような正当化は、そしてそこで用いられる『しかじかの理由ゆえに、この人を愛することは正しい』という言説は、確かに、誰かに責められたときの申し開きとしては役に立つだろう。しかし、それは本人にとって本当に必要だろうか」（佐藤 2019）。

この反問は佐藤自身も引き合いに出しているウィリアムズの道徳哲学批判を思い起こさせる。人間は「何をすべきか」「どう生きるべきか」という問いを立て、熟慮にもとづいて自分の生き方を決める能力をもち、またたえずそのような能力を発揮して生きているが、そうした問いに関する熟慮の内容は、個人を超えて一般化可能な理由だけを含むわけではない。どこまでも個人的な事柄によって、そうした熟慮の結論が左右されることもある。そのような場合に、理由が一般化できないことをもって熟慮の主体を非難するとしたら、そうした非難は倫理的理由に関する狭い考えに基づいている。このようにウィリアムズは論じていた（cf. Williams 1985）。

非難と申し開きの応酬の空間に愛を押し込めるべきではない。そこには収まらない



い重要性を、愛は人生に対してもつ。これには同意できる。しかし、合理化ないし正当化という営みは他人に非難されたときの申し開きには限定されない。自分自身の生の統合性をかたちづくり、それが失われたら回復することも、合理化の役割である<sup>6</sup>。愛自体も、人生の統合性をかたちづくるものではある。しかし、愛はそれほど安定したものではない。愛に見えたものが幻想や依存やオブセッションにすぎなかったことに気づくことがある。そうでなくとも、自分が愛しているものが本当に愛するに値するのかが当人が疑いはじめることがある<sup>7</sup>。そのような可能性につねに取り巻かれているという意味で愛が不安定なものだからこそ、どのような愛も正当化に開かれていると考えるべきなのである（フッサールもそのように考えることができたはずなのに、愛を実際以上に非合理的なものとして考えてしまった点で間違っていたというのが拙著の立場である）。誤解を防ぐために言っておくと、愛をつねに疑うべしと主張しているわけではない。自らの愛を批判にさらす必要がない場面はあるだろう。言いたいのは、正当化を免れていることは愛の本質的特徴ではなく、個別の愛がたまたま運よく置かれることもある境遇にすぎないということである。

以上のことから、愛を理由の外部に置くべきではない。このことは、少なくともフッサール倫理学の枠内では、愛を道德の外部に置くべきではないということに直結する。生き方において理由を重視し、反省能力を働かせることを要求するのが道德にほかならないとフッサールは考えるからである。たしかに後期フッサールは愛を道德の外部に置こうとする動きを見せていたが、その方向に進むべきではなかった。たんに自らの立場を一貫させるためではなく、愛という事象そのものに（とりわけ愛が人生の統合性にとって有する重要性和、それにもかかわらず内包している不安定性に）忠実であるために、彼は愛を理性と道德の枠内に置くべきだったのである。

## 2. 永守論文への応答

永守論文は規範倫理学と哲学史の文脈を踏まえて、拙著が描くフッサール倫理学

---

6. 伊集院利明がたとえば下記の箇所で開催している議論には完全に賛同するし、本稿の議論に示唆を与えてくれた。「[……] 愛の理由は与えられていなくとも模索し得る。そして、その理由を模索しないことは、不合理である。この合理性は、理知の問題という以上に、むしろ、生のあり方の問題である。[……] 生にとって重要なことについて、その理由を無視することは、おかしいことである。理由について重んじることは、生を重んじることである」（伊集院 2018, 242）。

7. 「疑いが生じた時点でもはや（本当の）愛ではない」という意見があるかもしれないが、それは愛に対する誤った理想化にもとづいており、考慮に値しないと考える。

に対していくつかの疑問を投げかけている。どれも重要なものであるが、いくつかの論点は佐藤論文にも実質上含まれているものとみなして省略し、永守論文に固有の論点に絞って応答することにしたい。

## 2.1 反省の客観性

永守の第一の問いは『反省』の能力はフッサールの倫理学において、どれほど理にかなったものに、言い換えれば独りよがりなものではないものとなりうるだろうか（永守 2019）というものである。これは反省の客観性にかかわる。拙著は道德の問題を客観的な正しさの問題として捉え、そこで鍵を握るのが反省能力だと論じる。そこで「なぜ個人が反省をくりかえせば客観的になると言えるのか」と永守は問う。拙著は反省の個人的性格を強調しすぎているのではないか。カントやヒュームに見られる批判の社会性という観点が、拙著が描くフッサール倫理学には欠けており、それゆえ批判的反省は独りよがりのものにならざるを得ないのではないか、というのが永守の懸念である。

もし反省が独りよがりのものに終わるとしたら、それは道德にとっても理論的認識にとっても役に立たない。フッサール自身、そのように考えている。「主観的妥当などというものは妥当ではないのであって、そのようなものは妥当という概念を台無しにしてしまう」（XXVIII, 403）。妥当あるいは正しさという概念そのものが客観性を含んでいる。そして、フッサールが倫理学の文脈で語る反省とは、生の正しさを問うものである。したがって、主観的な反省は反省ではないということになる。反省は個人がすることではあるが、客観的な観点から正しさを問うものでなければならず、独りよがりに終わってはならないのである。もし反省の正当化が独りよがりのもの、つまり自分以外を納得させられないものだったら、それは正当化の名に値しない。

「客観的な観点から正しさを問うのが反省だ」と言ったが、「反省は主観に閉じこもらない」と言い換えてもよい。反省が正当化の営みである以上、自分の判断や行為を孤独のうちで振り返るだけでは済まない。他人をも納得させられる根拠を見出さなければならない。この意味で、反省は間主観的な営みである。「誰に向けて正当化するか」という点だけでなく、「どこに根拠を探し求めるか」という点においてもそうである。他人の態度や行為や人生の正しさを問うことや、自分と他人を比較することは、正当化する反省において大きな役割を果たす。

ただし、フッサールはこうした点をあまり強調していない。特に倫理学の文脈ではそうである。道德は他人との関係を必然的に含むものだという見方がそれなりに（少

なくとも前哲学的には) 普及しているだけに、このことは不思議に思える。しかも、よく知られているようにフッサールは他者経験や社会的経験について無関心だったわけではまったくなく、そうしたテーマについて膨大な草稿を書き残すほど関心を持っていた。なぜそこでの考察を倫理学に反映させ、「他人との関わりの中で他人と向き合ってきたちづくる道徳的な生き方」のようなものを描かなかったのだろうか。(永守の疑問からは少し離れるが) これは興味深い解釈上の問いである。

簡潔に答えればこうなる。「他人との関わりの中でどのようにして正しい生き方がかたちづくられるのか」という問いは、フッサールにとって(重要でないわけではないが) かなり高次の問いである。つまり、そこにたどり着くまでに明らかにしなければならぬことが多く、その手前で展開されているのが彼の倫理学(の少なくとも主要な部分) だということである<sup>8</sup>。

その手前にある問いとは、「道徳的に生きることはいかにして可能か」あるいは「そもそも生き方の正しさがなぜ問題になるのか」というものである。私たちが自らの行為や人生全体の正しさを問うのは、それを問うことが私たちにとって意味をなすからである。なぜ意味をなすのか。正しいことを見て取ったならそこに向かって生を方向づけることができると考えているからである。だが、本当にできるのか。こうしたことにフッサールの倫理学の主な関心は向けられている。実際に生の正しさを反省するとき何を参照し、誰に向けて正当化するのかということよりも、反省がほかでもない主体自身に向けられていること、生きることにして反省がインパクトをもつこと自体にフッサールの強調点はある。逆に言えば、「何が正しいのか」を一般的・中立的に問うだけでは反省とは呼べない。私自身の行為や生がどうすればより正しいものになるのかを問うからこそ反省なのであり、倫理的な意味をもつのである。

拙著第五章の議論の要点もここにある。反省は態度や行為や人生の正しさを客観的な水準で問うものでなければならぬが、私たちの生を倫理的なものにするのは、反省にもとづいて自らの生をより正当化可能なものにしていく意志の態度である<sup>9</sup>。こうした考えをフッサール倫理学の到達点として描き出すことに拙著の関心はあつ

8. フッサールも「社会倫理」や「倫理的共同体」について『改造』論文や後期の研究草稿で論じているが、本文で述べた理由から拙著はそうしたトピックを主題的に取り上げなかった。これを扱った二次文献としては Hart 1992; Ferrarello 2016, ch. 9 などがある。

9. 拙著の註でも引用した以下の箇所を参照。「私の生が理性的であり、私が実践的に理性的であるのは、私が一般に可能なかぎり最善のことを意志し、最善の可能性にしがたって実際に行為するときであり、また私が、自分をなりゆきに任せず、一般に可能なかぎり最善のことを求めて努力し、それをなし、意志しようという意志をもつときである。そのようなとき、私はたんに客観的に、また偶然に理性的とみなされるのではなく、自覚的に理性的なのである。私は理性の性向 (Gesinnung) のうちで生きており、私の生そのものが、この性向のゆえに、より高い価値をもつ」(XLII, 305-6)。

た。

まとめると、永守が指摘するように、反省的正当化の実質については言うべきことが残されているだろう。しかし、批判の社会性という観点はフッサール倫理学において排除されているわけではないこと、そして反省の個人的性格の強調は批判の社会性と相容れないものではないことを応答として述べることができる。

## 2.2 愛の重要性

永守の別の疑問点は愛にかかわる。永守はフッサールが愛を「絶対的触発」として特徴づけている点に問題を見出す。母親にとって我が子を世話することが無条件の強制力をもつといったケースを典型として愛を考えた場合、「愛の価値の追求を、たとえばギャンブルにはまりこむことから区別できなくなってしまうのではないか」

(永守 2019)。他方で、愛を依存から区別し、前者を反省に開かれた規範的コミットメントとみなした場合、「結局のところ愛は反省的に修正可能な感情のひとつのタイプとして、とりたててその『絶対性』を強調する必要はないように思われる」。このように、拙著第六章で挙げられている「規範的コミットメント」と「絶対的触発」という愛の二つの特徴づけは緊張関係にあり、両立しないのではないかと永守は指摘する。

拙著ではフッサールのいう愛を使命 (Beruf) と基本的に同列の概念として扱っている<sup>10</sup>。第五章で論じたように、使命は主体の実践的アイデンティティを形成するようなコミットメントであり、しかも反省に開かれた合理的に訂正可能なものとして理解できる。しかし、愛をこれと同じようなものとして捉えた場合、「絶対的触発」というもう一つの特徴づけとの間に緊張関係が生まれる。永守の指摘は正しい。拙著がフッサールの後期倫理学のうちに見出している「不整合ないし緊張」(八重樫 2017, 244) はまさにこれである。

これに対する拙著の対応は、愛は結局のところ正当化に服する感情の一種であり、フッサールが主張する客観的価値と愛の価値の区別が完全には維持できないことを示すというものだった。この方針に従うなら、「絶対的触発」という特徴づけは無視すべきということになるだろうか。必ずしもそうではない。まずフッサールが正確に

10. このように扱うことを支持する文献上の根拠として、たとえば以下の箇所を挙げることができる。「使命を負うことは […] 当該の主体がまさにこの価値領域に個人的な愛のうちで排他的にコミットしていることを意味する」(XXVII, 28)。「真の使命へと導くダイモンは、愛を通して語る」(Mat. IX, 146)。「最も広い意味での使命の概念は、この絶対的に人格的に生じてくる当為 [= 愛に由来する当為] と一致する。それゆえ、母親の使命という言い方さえてできる」(XLII, 354)。

はどのように述べていたのかを確認しよう。

人格に向けられる無条件的な「汝なすべし、なさざるべからず」(Du sollst und musst) というものがある。それは、この絶対的触発をこうむる人にとっては、合理的な根拠づけに服さず、またそれに依存することなく正当な拘束力をもつ。絶対的触発は、あらゆる合理的な説明に——たとえそのような説明が可能だとしても——先立つ (XLII, 392)。

この箇所(と関連する他の箇所)を解釈するにあたって、とりうる路線は少なくとも二つある。第一に、フッサールのいう愛は合理的正当化に対する免疫をもっており、たとえ当該の対象を愛することに反対する理由を当人が認識したとしても、愛に由来する当為は無効化されないと理解する道がある。第二に、愛は当為の源泉としては合理化に先立つが、対象を愛してしまった後で合理的正当化と修正を受け入れる余地はあると理解する道がある。佐藤への応答の中で述べた理由(1.4 参照)から、筆者は第一の路線をとらない(拙著でもとらなかった)。それゆえ第二の路線をとることになる。この路線をとることで、次のように主張することが可能になる。誰か(あるいは何か)を愛しはじめるときに理由はいらぬし、それに賛成ないし反対する理由があったとしてもそれとは無関係に愛してしまうことがありうる(あるいはそれが典型である)。一度愛してしまえば、愛に由来する当為に拘束されることになる。しかし、その後で当該の対象をなぜ自分は愛しているのかと反省し、反対理由を見出して自らの愛を訂正することはありうる。逆に、事後的に合理的正当化を見出す場合もある。根拠に支えられたものに変化したとしても、愛は愛であることをやめるわけではない(第一の路線をとった場合はこのように主張することはできない)。

さて、このように考えた場合、永守の指摘にどのように応答できるだろうか。まず、愛を依存から区別することはある程度可能だろう。永守が例に挙げているギャンブル依存のような状態は、理由による正当化と修正に対する免疫をもつと考えられる。やめるべきだとわかっているのにやめられないのが依存の特徴である。愛はどうだろうか。愛するべきではないとわかっているのになお愛さざるをえないということもしばしばあるだろうが、あえて愛する対象を遠ざけることもあるだろう。愛する対象とどの程度距離をとって付き合うか、あるいは完全に決別するかといったことを、私たちはさまざまな理由を考慮しながらコントロールすることができるし、しばしば実際にそうしている。依存とは異なる愛のこうした特徴をフッサールの立場にもとづいて説明することは、第二の解釈路線をとった場合にのみ可能である。

他方で、永守が指摘するように、愛を理由の空間に位置づけることは、愛から絶対性を奪い、他の感情となんら変わりのないものにしてしまうのではないかという懸念もある。この懸念に対しても、第二の路線をとるなら十分応答できる。上で述べたように、絶対的触発という愛の特徴づけは、当為の源泉としての絶対性を意味している——そしてそれ以上のことは意味しない——と考えることができる。愛しはじめるときに理由はならず、理由があつたとしても関係ない、ということである。このような仕方では当為を生み出すことは、感情全般に見られる特徴ではない。感情の中にはそもそも当為を生み出さないもの——喜びや悲しみや驚きなどは多くの場合当為を生み出さないように思われる——もあるだろうし、当為の源泉になるとしても理由を介してはじめてそうなるような感情——たとえば怒り——もあるだろう。つまり、愛は正当化と修正に服する点では他の感情と変わらないが、行為への動機づけのあり方が特殊であるという点に特徴をもつと考えられるのである。

このように、フッサール解釈という観点では、永守の指摘はそれほど深刻な問題を提起するわけではない。ただし、指摘されている論点——愛と依存の区別や、愛と他の感情の区別の問題<sup>11</sup>——は重要であり、その重要性に鑑みれば上の取り扱いは十分なものとは言えない。これらの問題についてフッサールのテキストから取り出せることはそれほど多くないため、フッサール解釈を越え出て取り組むべき問題と言えよう。とはいえ、フッサールの倫理学の立場からこれらの問題に取り組むことは可能だろうし、興味深い成果が期待できる。

### 3. 吉川論文への応答

吉川は『フッサールの倫理学——生き方の探究』をはじめとする自身の研究や他の二次文献とも比較しながら拙著を批判的に検討し、フッサール解釈としての妥当性と現象学的倫理学としての魅力に疑問を投げかけている。それぞれの疑問に順番に答えたい。

#### 3.1 フッサール解釈としての妥当性：発展史か合理的再構成か

拙著の序章では、先行研究との違いを述べる文脈で吉川（2011）に言及し、吉川が

11. そもそも愛は感情ではないとする立場もあり、感情だとしても *emotion* なのか *sentiment* なのかをめぐってさらに立場が分かれる。それぞれの立場の論拠と問題点については伊集院 2018 が包括的に論じている。

前期（ゲッティンゲン期）と後期（フライブルク期）の間に断絶を見てとるのに対して、拙著は一貫性を見てとるという点に違いがあると主張している。この点は発展史的研究か合理的再構成かという解釈手法の違いにもかかわる。これについて吉川はまず、自身の解釈においては断絶のみが強調されているわけではなく「理性論」としての一貫性も同時に強調されていることを指摘する。この点に異論はない。拙著序章での整理がいささか一面的だったことは認めよう。

認めた上で論点を整理したい。発展史的研究とは、ある学説を構成する要素のうちどれがいつ登場し、構成しない要素がいつ放棄されたのかといった時系列にとりわけ注目する研究だと言えよう（吉川の研究はこの意味で——彼自身がいうとおおり「ゆるやかな年代的追跡」（吉川 2011, 11）ではあるものの——発展史的な色合いが強い）。これに対して合理的再構成とは、ある学説を構成する主張の一つひとつについて、なぜそのように主張しなければならないのかを検討し、説得的な理由が見出せない場合には代案を提出することもいとわず、学説全体を可能なかぎり整合的でもっともなものとして再構成することである。とはいえ、両者は排他的ではない。多くの哲学史研究は双方の組み合わせによって成立しており、どちらにより重心を置くかは程度問題である。

吉川は、拙著も「発展史の要素をかなり多く残している」（吉川 2019）と指摘する。それは不思議なことではない。拙著のフッサール倫理学解釈は、いわばジグソーパズルの一つひとつのピースを埋めていくような仕方で全体像を描き出そうとする。そこに収まるピースの中には、前期の倫理学にすでに含まれていたものもあれば、後期になってはじめて登場したものもある。ある段階で放棄されたり修正されたりしたために最終的な全体像には収まらないピースもある。その意味で、当然ながらフッサール倫理学には事実として発展がある。だが、拙著の目的はその発展を追跡することそのものではなく、フッサール倫理学を一つの体系として、しかも可能なかぎり整合的でもっともなものとして再構成することにあった。

目標をどこに設定しているかということと、それを達成できているかどうかは別問題である。吉川は拙著が合理的再構成に失敗していると考えているように見えるが、その一つの理由として拙著が「発展史的研究の枠を脱しきっていない」ことを挙げている。この指摘は異なる観点を混同しているように見える。合理的再構成に成功するためには発展史的要素を排除しなければならないなどということはないだろう。では、拙著による合理的再構成は本当に失敗しているのだろうか。最終的な成否を筆者の立場から決めることはできるはずもないが、さしあたりそれが失敗していると考えている吉川自身の解釈と比較して、拙著のそれが妥当性を欠いているとはいえ

ないことを述べたい。

(発展史的研究としてではなく) 合理的再構成として見た場合、両者の解釈の中心的な違いはどこにあるのだろうか。強調すべき違い (の一つ) は、フッサール自身による後期の自己批判に対する評価の仕方にある。吉川は後期フッサール倫理学 (のある側面) に賛同し、その立場から前期の倫理学に対して批判的態度をとっている。この評価は拙著とは異なる。ところで吉川は同時に、前期と後期の間に「理性論」としての一貫性を見出している。「ゲッティンゲン倫理学からフライブルク倫理学への移行は、前者の主知主義・理論理性の優位が解体され、実践理性が包括的な射程を獲得してゆくプロセスであって、主知主義の克服は理性論の放棄や限定を意味するわけではない」(吉川 2011, 14)。ここでは断絶と一貫性が同時に、しかも矛盾なく主張されていることがわかる。「理性論」としての倫理学という意味では一貫しているが、前期における理論理性の優位が解体され実践理性が優位を占めるようになったという意味では断絶している、というわけである。これは吉川自身も拙著への書評論文の中で確認しているとおりである。拙著の解釈と吉川のそれはどちらも一貫性というナラティブを含んでいる。しかし、その内実は異なる。どちらにより説得力があるだろうか。このように問いを立て直すことができよう。

意趣返しというわけではないが、筆者は吉川の主張する「理性論」としての一貫性にはあまり魅力を感じない。それを強調することはフッサール倫理学の合理的再構成に寄与しないように思われるからである。拙著に対する批判に応答するという本稿の目的から外れるため、詳細に論じることは避けるが<sup>12</sup>、簡潔に述べるなら以下のような疑問を抱いている。吉川は後期フッサールにおける実践理性を「見ること」としての理性というフッサールのテキストにしばしば見出されるアイディアにもとづいて理解し、個別的で状況拘束的な生のうちで自らにとっての真の生き方を洞察し、そのことを通じて生を刷新するあり方にフッサール独自の「倫理」を見てとっている。そうした「生き方の探究」としての倫理学においては、価値の客観性を志向する前期の倫理学の立場は放棄されていると吉川はみなす。しかし、1920年代のフッサールはなおも倫理学を普遍的な学として特徴づけていた<sup>13</sup>。また、「使命」という概念を使って個別的な生き方を論じる際にも、自らの生のうちで倫理的な生き方の普

12. 吉川のフッサール倫理学解釈に対する筆者の意見は八重樫 2012 でも述べた。

13. 拙著第六章でも引用した以下の箇所を参照。「学としての倫理学は、特定の個人や、個人の実践の個々の事例を扱うことはできない。倫理学にできるのは、普遍性において、しかも超経験的なイデアリテートの普遍性において、意志し行為するもの一般の本質と、実践的な状況と選択の領野一般の本質と、行為者の意志を倫理的なものとして特徴づけるような動機づけ一般の本質について説くことである」(Mat. IX, 136)。



遍的形式を実現することを「普遍的使命」と呼び、あくまで普遍的な正しさを志向する倫理学を捨ててはいない<sup>14</sup>。客観的に正当化可能な生を生きることが善く生きることであるというフッサールが保持し続けた見解と、吉川が強調する生き方の個別性に定位する方向性は、緊張関係にある。吉川は「理性論」としての一貫性を強調するものの、結局のところフッサールは客観性への志向を放棄して個別性に目を向けたと解釈している。この解釈方針は強引であるように思われる。拙著の解釈は、個別性への志向を——吉川のように急進的に理解するのではなく——いくらか弱め、合理主義的倫理学の立場を一貫させるものである。フッサール倫理学全体の合理的再構成の方針としては、拙著のそれの方が妥当であると考えられる。

### 3.2 合理主義的倫理学は「狭い」のか

このように応答したとしても、吉川はなお自らの解釈の方が拙著のそれよりも「魅力的である」と主張するだろう。テキスト解釈を超えてフッサールの倫理学を展開する上で、合理主義にこだわるよりも個別的な生き方に定位するオルタナティブの方が「現象学的」というラベルにふさわしく、また他のアプローチによる倫理学では見過ごされがちな事柄を明らかにすることができる、と。吉川論文にはこの観点からの拙著に対する批判も含まれているため、次にそれに応答したい。

拙著はフッサール倫理学を一貫して合理主義的倫理学とみなしているが、吉川によればその立場は「道徳性についての極めて強い主張を帰結」するものであり、問題含みである。というのも、

道徳について「中立的観察者」の立場に立って判断して、かつ、みずからの「行為」をその判断に従って方向づけ、さらにはそのように生きingことを「アイデンティティ」にしている（「一貫性解釈」はそのような道徳的行為者を描いている）。そのような人物においては、道徳判断・行為・アイデンティティが一貫していることになるだろう（吉川は八重樫本をそのように読んだ）。しかし、そのようなことは極めて稀だろうし、かなり不気味かもしれない。たんに規範に合致するだ

14. 「個別的使命をまったき普遍的使命へと作り変えよう。そうすれば、使命は人間であること、それも最も完全な、最も真正な人間であること以外の何ものでもなくなる」

(XXXVII, 251-2)。「あらゆる人間の心には一つの使命がある。それは善き者になろうとする芽であり、自発的に自ら育てるべき芽である。あらゆる人間の心には、理想的自我が、『真の』人格的自我が含まれている。この自我は、ただ『善い』行為のうちでのみ実現される。あらゆる目覚めた人間（倫理的に目覚めた人間）は、自らの理想的自我を『無限の課題』として、意志的に自らのうちに定立するのである」(XIV, 174)。

けではなく、その規範の意味や根拠を洞察して（道徳法則に尊敬感情を抱いて）行為する場合であっても、そうすることにアイデンティティを見いだしていない場合には、道徳性の要件を満たしていないことになる（カントにおける道徳性の要求よりも強いものになるかもしれない）（吉川 2019）。

このような理解は一面的であると反論したい。吉川が主に念頭に置いているのは拙著第五章の「真の自我」の倫理学をめぐる議論だと思われるが、そこで論じたように<sup>15</sup>、筆者が考えるフッサールの合理主義的立場は特定の生き方を画一的に命じるものではない。フッサールのいう真の自我という理念は生き方の形式にかかわるものであって、内容的には多様な生き方が道徳的でありうる。行為者のアイデンティティもさまざまなものであってよく、何も「道徳的に生きること」そのものにアイデンティティを見出している必要はない。

もし客観的に正当化可能な人生の目的が一つあるいは少数に収斂するとしたら、道徳的な生の内容もある程度定まるかもしれない。たとえば P. シンガーはそのように考えており、倫理的に生きるとはこの世の苦しみを減らすために生きること、そのように生きることが「人生を意味あるものにする最上の方法」（Singer 1993, 218）だと言っている。だが、フッサールは道徳的な生の実質についてはほとんど何も述べていない。反省の正当化への意志的態度——繰り返すが、これがアイデンティティになっている必要はない——という形式面にのみ着目して道徳を特徴づける点で、フッサールの道徳哲学は合理主義的であると同時に形式主義的であるといえよう。

吉川は客観的正当性を志向することと自らの生き方を探究することを、一人の行為者が取りうる異なる「態度」として理解できると提案し、その観点が拙著にないことを批判しているが、筆者はそのような理解には賛同できない。自らの生き方が客観的に正当化可能なものになることを意志する態度は、どのような場面でも倫理的であるために不可欠なものだと考えるからである。ここでいう「客観的に」とか「正当化可能」という言い方を、科学的検証を重視するといった意味で理解するなら、たしかに奇妙な道徳観が帰結するだろう。しかし、そのようなことを考えているわけではないことは拙著の論述から明らかである。客観的という語は基本的には「主観的ではない」「独りよがりではない」という意味で用いている（道徳の客観性については 2.1 で述べた）。

15. 「真の自我ないし真の人間という理念は、それぞれの人間がそれぞれに追求する目標を規定する個々の使命とは別のレベルにある。[...] この普遍的使命にしたがうことは、個々の状況においてなすすべての行為を、理性的に正当化可能なものにしよとする高次の意志的態度をとることにほかならない」（八重樫 2017, 211）。また、同書 227-230 頁も参照。

このように、吉川は拙著がフッサールに帰する合理主義的立場を狭すぎるものと考えているが、これは誤解であって、筆者が理解するかぎりではむしろ広すぎるほど広いのである。つまり、手続き的な形式さえ満たせば内容上はどんな生き方であっても倫理的とされる。逆に、その形式性に問題を見出す人もいるかもしれない。たしかに、フッサール倫理学は具体的な生き方の指針をマニュアルのような形で与えるものではない。だが、それはよく生きることについて原理的な仕方では倫理学には共通していわれることであって、何もフッサールだけが責めを負うわけではない。

### 3.3 現象学的倫理学はどこへ向かうのか

ところで、吉川自身は合理主義とは別の側面に現象学的倫理学の可能性を見出している。この点に触れて本稿を閉じたい。品川哲彦の議論を引き合いに出しながら、吉川はこう述べる。

現象学は、経験する私たちとこの世界との関係に目を向けて、両者の関わりを記述的に分析する哲学とされる。私たちとこの世界との経験を介した関係のいたるところに、さまざまな規範が働いている。そうした規範ははっきりと意識されていたり、暗黙のうちに働いていたりするが、それらを明示化することは、それ自体において、現象学的記述の大きな課題となるだろう。私たちは規範に取り囲まれて生きており、このことを具体的な場面において明らかにすることは、倫理学にとっても大きな意味をもつだろう（吉川 2019）。

行為者と規範との関係は合理性だけでは語れない。不合理だと認識している規範をそれでも受け入れて生きることもある。そこでは、規範と関わりながら生きる行為者のあり方を、正当化という観点を離れて記述することが有効性をもつ。「記述することは、ときには何らかの従うべき規範を示すことにもつながったり、現状を支配する規範の不当性を暴いたりすることにもなるかもしれない」。そのような記述に徹するのが、吉川の考えるあるべき現象学的倫理学の姿である<sup>16</sup>。

吉川が提案する方向で現象学的倫理学を展開することは可能だろうし、実際彼自身を含む数人の論者によって進められている。そこからは興味深い成果が生まれて

---

16. こうした考えは吉川のフッサール解釈と連続的である。「ゲッティンゲン時代からフライブルク時代への『断絶』を含んだ発展のなかで、こうした問題設定がはじめて可能になった。したがって、その断絶の意義をしっかりと明らかにすることが、フッサール倫理学の現代的意義を検討することにも通じることになる」（吉川 2019）。

おり、既存の倫理学に対する批判的論点も出されている<sup>17</sup>。筆者もこの流れに期待しているし、部分的にコミットしている<sup>18</sup>。しかし、それがどの程度フッサールのと呼べるのかについては疑問を抱いている。また、この流れに逆らう見解を含んでいたとしても、それは拙著の瑕疵にはならない。拙著は——吉川の表現を借りれば——「標準型の現代倫理学」の水準ではなかったとしてもフッサール倫理学には見るべき洞察が含まれており、それを現代において展開することが可能であることを示すという目論見のもとで書かれた。佐藤と永守はその目論見を汲んで現代倫理学の立場から批判的検討を加えており、そうした反応が得られたことは筆者の期待通りの成果だったといえる。

本稿では、三氏の批判に応えるかたちで拙著の立場を明確化するとともに、今後のフッサール倫理学研究の方向性についても考えを述べてきた。現代倫理学とも、またカントやヒュームなどの異なる参照軸にもとづく倫理学とも、正面からの実り豊かな対話を継続していきたい。そのような対話はフッサール倫理学ならびにフッサールの倫理学の意義を示すために必要不可欠な仕事だと考えている。筆者以外のフッサール研究者もそうした対話に加わってくれることを望んでいる<sup>19</sup>。

## 文献

- Brentano, F. (1978) *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Meiner.
- Drummond, J. (2006) Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach, *Husserl Studies* 22 (1): 1-27.
- Ferrarello, S. (2016) *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*, Bloomsbury.
- Hart, J. (1992) *The Person and the Common Life*, Kluwer.
- Singer, P. (1993) *How are we to live?: Ethics in an Age of Self-Interest*, Random House.
- Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana (バーナード・ウィリアムズ (森際康友・下川潔訳) 『生き方について哲学は何が言えるか』、産業図書、1993年) .

17. 成果の例として池田 2017、小手川 2017、吉川 2017 を参照。

18. 筆者も登壇した 2018 年の日本倫理学会での主題別討議「現象学的倫理学の最前線」(『倫理学年報』第 68 集に実施報告が掲載予定) はこうした流れの一端を示し、他の立場からの批判に応えることを意図したものだ。

19. 本稿は科学研究費 (若手研究 (B): 17K13315) にもとづく研究成果の一部である。

- 池田喬 (2017) 「反種差別主義 VS 種の合理的配慮——動物倫理への現象学的アプローチの試み」、『倫理学論究』 vol.4、60-69 頁。
- 伊集院利明 (2018) 『愛の哲学的構成』、晃洋書房。
- 小手川正二郎 (2017) 「子をもつことと親になること——『家族』についての現象学的倫理学の試み」、『倫理学論究』 vol.4、23-33 頁。
- 佐藤岳詩 (2019) 「倫理的に生きることと理性的に生きること——八重樫徹『フッサールにおける価値と実践』の価値、理性、愛をめぐって」、『フッサール研究』第 16 号 (本号)。
- 杉本俊介 (2015) 「'Why be Moral' 問題の再検討」、課程博士論文 (京都大学)。
- 永守伸年 (2019) 「規範倫理学としてのフッサール倫理学の可能性」、『フッサール研究』第 16 号 (本号)。
- 八重樫徹 (2012) 「吉川孝著『フッサールの倫理学 生き方の探究』 (知泉書館、2011 年)」、『現象学年報』第 28 号、173-177 頁。
- (2016) 「道徳における客観性と感情——『倫理学入門』を読む」、『フッサール研究』第 13 号、190-205 頁。
- (2017) 『フッサールにおける価値と実践——善さはいかにして構成されるのか』、水声社。
- 吉川孝 (2011) 『フッサールの倫理学——生き方の探究』、知泉書館。
- (2017) 「現象学的倫理学における記述・規範・批判」、『倫理学論究』 vol.4、44-59 頁。
- (2019) 「行為者と規範——現象学は現代倫理学のなかでいかなる独自性をもたらすのか?」、『フッサール研究』第 16 号 (本号)。