

何が善いのか

— フォン・ヒルデブランドにおける善さの担い手の問題 —

吉川孝

はじめに

餓死者が減少することはよい。窃盗は悪い。犯罪者を罰することは正しい。人命を救助することは賞賛に値する。ここでは、さまざまな対象性に対して「よい」「わるい」「正しい」などの述語が当てられている。これらはいずれも広い意味で道徳的な善の評価にかかわるものと解釈できるが、こうした善さの内実そのものはきわめて大きな哲学的・倫理学的問題を形成する。周知のように、卓越性としての優良という意味での良さが道徳性としての善良という意味での善さに摩り替わることのうちに、ニーチェはルサンチマンとしての道徳の起源を読みとっている¹。

本稿では、そのような「よさとは何か」をめぐる本格的な論考に立ち入ることはできない。むしろ、ここでの話題はあらかじめ道徳的な善さに限定したい。われわれは実際に、道徳的善についてある程度の共通の理解をもっていて、日常的にそのような善さについて語っている。道徳的な善さが、少なくともわれわれの意味理解や言語使用のうでで成立していることは認めてもよいだろう。もしもニーチェの言うように、善さにこだわるのがルサンチマンによる価値の転倒の成果にすぎないとしても、実際に、われわれは道徳的善さにかかわりながら生きている。まずはそうした事実から始めたい。そのうで、道徳的意味での善さというのは、何について語られるのかという問題を考えてみたい。何が道徳的に善いのだろうか。「善とは何か」ではなく、「何が善いのか」という問い、つまり「善さの担い手」をめぐる問い、これが本稿を導くものである。

興味深いことに、初期現象学派の倫理学では、善さの担い手について考察が進められていた。そればかりか、この問題は、フッサールの超越論的現象学とミュンヘン・ゲッティンゲン学派の实在論的立場の対立にまで影をおとしている。善さの担い手という観点から初期現象学派の倫理学を検討することは、倫理学の問題に寄与すると同時に、あらためてフッサールとミュンヘン・ゲッティンゲン学派との対立の意味を考察するための手がかりにもなるだろう。

1. リップスとライナッハの問題設定

1. 1 リップスの前現象学的考察

出発点として、Th.リップスの『倫理学の根本問題』(1899年)をとりあげよう。というのも、現象学の黎明期のドイツにおいてリップスの影響はかなり大きく、A.プフェンダー、J.ダウベルト、A.ライナッハといった初期現象学たちさえも、もともと彼の門下生だったほどである。これまで、とりわけフッサール研究者のあいだではフッサールか

¹ ニーチェ「道徳の系譜」信太正三訳、『ニーチェ全集 11』ちくま学芸文庫所収、1993年。

らの批判を通じてのみ知られてきたが、リップスはフッサール本人も属していた心理学主義の哲学の重要な担い手である。それゆえ、「前現象学的」とも言うべき位置づけの倫理学者（さらには論理学者、美学者）として、リップスの存在を無視するわけにはゆかない。

リップスにおいて、道徳的善さの担い手は、かなり漠然とした仕方において「行為 Handlung」と考えられている。ここでの彼の立場は、行為以外のものに善さを帰属させることができるかどうかを正面から検討しているわけではなく、その意味で善さの担い手の問題に対してきわめて素朴であるとも言える。しかし、行為が善いとされるときの二種類の様式を指摘したことは大きな意味をもつだろう。リップスによれば、行為には二重の意味があり、これに応じて行為の善さも二通りの仕方でも語られる²。行為というのは、一方において、外見的な振る舞いとしての「行動 (Tun)」であり、他方において、「心情 (Gesinnung)」をとまなうものとして、わたしの心からなされるものでもある。前者の行為に関して善いとされる場合、その行為には「道徳的に適切 (sittlich richtig/korrekt)」という言い方がなされる。この意味での善い行為というのは、「どんな心情からでた場合でもなすべきことをなす行為」であって、その行動にどのような心情がともなっているかは不問にされる。これに対して、後者の意味での行為に関して善いとされる場合、その行為には「道徳的に賞賛に値する (sittlich lobenswert)」という言い方がされる。この意味での善い行為というのは、「善い心情からなすべきことをなす行為」であり、あくまでもその心情の善さにそくして行為の善さが規定される。

こうしたリップスの考察が、カント倫理学における「義務にかなった」と「義務に基づく」という二つの概念を、当時の哲学・心理学の術語をもちいて解釈したのは明らかである。したがって、本来ならば、リップスによるカントの受容と批判をめぐってさらに考察を進めてゆくべきであり、そこから、19世紀後半から20世紀初頭のドイツにおけるカント倫理学の位置づけという興味深いテーマに踏み込むこともできるだろう。しかし、現象学派における善さの担い手の問題を検討するにあたっては、リップスが行為にかかわる二種類の善さを区別したことを確認するだけで満足したい。とはいえ、これだけのことからすぐに検討すべき課題が見えてくる。1. 行為にのみ善さが帰されるのが前提になっているが、はたしてそれでよいのかどうか³。2. 二つの行為の善さの関係はどのようになっているのだろうか⁴。

1. 2 ライナツハの問題

このようなリップスの考察をうけて、善さの担い手をめぐる問題を立てたのが、ミュンヘン・ゲッティンゲン学派に属しているA.ライナツハである。ライナツハは、道徳的善さという性質がいかなる対象性に帰属しているのか、善いという述語はどのような主

² Lipps, Theodor: *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge*, Leopold Voss, 1899, S.109 f.

³ この点については、ライナツハから批判される。

⁴ リップスは、道徳的心情が道徳的に正しい行動をする根拠であるから、二つの行為を明確に区分する必要はないとする。しかし、このような二つの行為の水準を区別することは、フォン・ヒルデブラントやフッサールの倫理学の根本問題になっている。

語に対して述べられるものなのかを、はっきり問題にしている。1906年の草稿「倫理学の根本概念」や1913年の論文「民法のアプリオリな基礎」などで表明されているライナッハの問題意識は、フッサールをもふくめた現象学派の全体に共有されるものとなる⁵。

ライナッハは、一般的に道徳的な善さについて語られる場合、本来ならば区別されるべき二つの事柄が混同されていると指摘する。そうして、「道徳的に正しい」と「道徳的に価値がある」という二つのことを区別する。

AやBは価値があつたり (wertvoll)、なかつたりする。しかし、Aがbであることは、正しかつたり (recht)、正しくなかつたりする⁶。

つまり、ここでは「対象 (A)」と「事態 (Aがbであること)」とがはっきりと区別されたうえで、それぞれに「価値がある」と「正しい」という性質が割り当てられている。道徳的問題に特化した言い方で対象と事態とを区別するならば、次のようになるだろう。

対象だけが道徳的に価値があることができるのであって、事態の場合にはそうしたことはありえない。事態だけが道徳的に正しいことができるのであって、対象の場合にはそうしたことはありえない⁷。

対象と事態の身分の相違を踏まえたうえで、それぞれに属す価値の種類が違うという指摘は、それ自体において興味深い問題を形成するであろう。たとえば、倫理学における「真理」というのも、そのような意味で問題となりうる。しかし、倫理学における「善」にかかわる場合には、対象と事態をめぐる問いは、行為と行為が向かう事態との関係の問題として考察されることになる。さらに踏み込んで理解するならば、主観的・心理的な「意志」を中心的な構成要素とする「行為」と、客観的に成立する「事態」との関係に目を向けたうえで、行為と事態のどちらが善さの担い手になるのかがここで問われている。「溺れている人を助ける意志」やその意志を構成要素とする行為と、そうした行為が向かう「溺れている人が救助される」という事態とを比較するとき、どちらが第一義的に「善い」といわれうるのだろうか。ライナッハは、みずからの立場を次のようにはっきりと表明している。

事態が正しいならば、その正しさに向かう意志に価値がある。その〔事態の〕正しさゆえに、行為に向かう意志に価値を帰属させる。意欲された事態の道徳的な正しさゆえに、意欲することは道徳的に価値があるといわれる⁸。

⁵ フッサールは、少なくとも1906年の時期において、この問題を意識してはいなかった。

⁶ Reinach, Adolf: "Die Grundbegriffe der Ethik", *Adolf Reinach Sämtliche Werke 1*, Philosophia, 1989, S.336.

⁷ *Ibid.*, S.336.

⁸ *Ibid.*, S.336f.

ライナッハは、行為という対象の道徳的価値と事態の道徳的価値とを区別し、前者を「道徳的に価値がある」、後者を「道徳的に正しい」と分類したうえで、前者の価値は後者の価値に依存しており、それゆえ派生的なものとする。「意欲することが正しいのは、意欲されるものが正しいかぎりにおいてであって、それ自体が正しいわけではない」とされるように、行為そのものにもある種の派生的な価値は認められるが、もともとの道徳的価値はあくまでも事態が担っている。行為についてその善さが語られる場合には、その善さは「意欲されたものから意欲することへと転用されている」と説明される⁹。

このように、ライナッハは客観的な事態を中心に善さの問題を検討することで、リップスの心理学的考察の暗黙裡の前提を批判している¹⁰。倫理学における善の問題において事態に着目することにより、倫理学における真理の問題との並行性を考えたり、道徳的実在論の方向性を模索したりと、さまざまな可能性がひらかれるだろう。残念ながら、ライナッハは断片的なアイデアを残したにすぎず、倫理学の問題に体系的に取り組むことはなかった。事態に第一義的価値を認める倫理学がどのような射程をもっているのか、事態の価値が行為の価値に「転用される」とはどのようなことか、こうしたことは解明されていない。

2. フォン・ヒルデブラントの倫理学

2. 1 事態の価値と行為の価値

D.フォン・ヒルデブラントは、ライナッハやフッサールから影響を受けながら、とりわけ倫理学の領域において功績を残している。初期現象学者のうちでは、倫理学を体系的に展開することにもっとも成功した人物ともいえるだろう。「道徳的行為の理念」(1916年)は、「行為の内部における道徳的なものの担い手を明らかにする」ことで「道徳的行為の理念」を規定することを目的としており、道徳的善さの担い手に正面から取り組んでいる¹¹。リップスの場合と同じように、善さの担い手があらかじめ行為に限定されているように見えるが、実際にはそうではない。さしあたり行為をめぐる倫理的価値が語られることを踏まえたうえで、そうした行為の倫理的価値がどこに存するのかを究明している。そこでは、ライナッハの場合と同じように、行為の倫理的価値が行為とは別のものに依存する可能性を排除していない。

フォン・ヒルデブラントによれば、行為というのは次の三つの契機から構成されている。1. 事態についての、あるいは事態の意義についての意識、2. この事態へ応答する態度決定、3. 実現すること。第一に、行為は事態に向かうものであり、行為には事態についての何らかの意識がともなわれている。第二に、そうした事態に対しては、さ

⁹ Ibid., S.336.

¹⁰ この批判は、純粋な意志を善さの担い手とするカント倫理学にまも及ぶ。

¹¹ Von Hildebrand, Dietrich: "Die Idee der Sittlichen Handlung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd.3, 1916, S.130.

まざまな肯定的・否定的態度がとられている。第三に、そうした事態を世界のうちに実現するという契機がふくまれている。ここでは、「あらゆる行為において事態が実現される」¹²というように、行為はその客観として事態をもっているとされる。これはライナッハの立場をより明確にしたものであろう。また、行為の契機として、事態についての意識という理論的作用、態度決定というある種の評価的作用、実現という実践的作用という三つの意識様式があげられているのは、フッサールの現象学的分析の成果の踏襲といえよう¹³。

フッサール現象学の用語によってここでの問題を定式化するならば、ノエマ側の事態に対応するノエシス側の行為が道徳的に善いとされるのはどのような場合か、ということになるであろう。注目すべきは、「道徳的に否定的な行為や肯定的な行為のうちには、二つの異なった価値やマイナス価値が実現されている」というように、行為をめぐる善さに二つの次元が認められていることである。一方は「事態に付着し、当該の行為によって実現される価値」として「事態価値」と呼ばれている。他方は「体験の複合そのものに付着している価値やマイナス価値」として「体験価値」と呼ばれている¹⁴。フォン・ヒルデブランドは事態価値の例として、「夕日が沈むことが美しい」というときの「美的価値」、「兄が結婚することが喜ばしい」というときの「喜ばしさ」、「犯罪者を罰することは正しい」というときの「正しさ」などをあげている。重要なのは、「善い」「悪い」などの「道徳的価値」が事態に属すとは考えられていないことであろう。

事態には喜ばしさや正しさが帰属するが、事態が善かったり悪かったりすることはありえない¹⁵。

フォン・ヒルデブランドにとって、善い・悪いという道徳的価値はあくまでも行為に属している。「道徳的価値はまったく一般的に、正確な意味での事態には帰属しえないのであって、それは事物が道徳的価値をもちえないのと同様である」¹⁶という言い方からもはっきりするように、事態や事物ではなく、行為こそが道徳的価値の担い手なのである。こうした考察は、ライナッハやフッサールの先行研究を踏まえたうえで、フォン・ヒルデブランドが独自に展開したものである。事態価値と体験価値の区別という発想はライナッハに由来するものであるが、道徳的価値の担い手を行為に限定する点は、ライナッハの立場からの距離を示しているようにも思われる。以下においては、フォン・ヒルデブランドがどのような行為に道徳的価値が帰属すると考えたのかを明らかにし、フォン・ヒルデブランドの立場をさらに際立たせることにしたい。

¹² Ibid., S.197.

¹³ フッサールは、信念の意識、評価の意識、意志の意識を、基づけ関係で理解している。

¹⁴ Von Hildebrand, Dietrich: "Die Idee der Sittlichen Handlung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd.3, 1916, S.199.

¹⁵ Ibid., S.198.

¹⁶ Ibid., S.198.

2. 2 行為の善さの条件の問い

フォン・ヒルデブラントは、行為が道徳的であるための「形式的条件」と「実質的条件」という二つの条件をあげている。これらの条件は前者がいわゆる必要条件、後者が十分条件であり、行為の道徳性に二つの段階が設定されている¹⁷。

「形式的条件の分析は道徳的に欠陥のない行為の理念の規定に通じる」とされるように、形式的条件というのは「道徳的に欠陥のない行為」「道徳的に適切な行為」¹⁸が成立するための条件である。この条件として、応答について「信念」「明証」「充実」「近さ」という四つの規定があげられており、これらを備えた行為はそうでない行為に対して道徳的に優位とされている¹⁹。

しかしながら、「道徳的に適切な行為はまだ道徳的に最高の行為ではない」²⁰とされるように、このような条件を備えていても、形式的な完全性が充たされるにすぎない。行為が実質的に道徳的であるためには、さらなる条件が充たされねばならない。このときフォン・ヒルデブラントが注目するのは、行為が実現しようとする事態の価値である。

価値応答が応答する事態価値のある種の性質や高さが、行為が道徳的に価値あるものと呼ばれうるかどうかを決定する²¹。

つまり、ある種の価値をもつ事態に行為が向かうときにかぎり、その行為は道徳的に価値があるとされる。「道徳的に有意義なもの」と呼ぶべき「事態価値の特定の質料的グループ」があり、このような事態の実現を目指すかが「行為の道徳的価値にとって決定的」²²なのである。

ある種の事態への関係が行為の道徳性の実質的条件を形成するという指摘は、いくつかの倫理的含意をもつことになる。第一に、カントの形式主義倫理学における「義務」の意識をめぐって、空虚な形式的命法は価値を意識していないゆえに盲目であると評すことになる。つまり、カントの形式主義倫理学は価値意識についての考察の可能性を排除しており、道徳性の実質的規定を行うことがない。何（どのような価値）を意欲するのが道徳的であるかを語らない倫理学は、道徳の形式的条件を指定するだけの空虚な倫理学ということになる。

第二に、ここではライナッハの依存や転用の発想が継承されている。たしかに、フォン・ヒルデブラントは道徳的善さの担い手を行為と見なしているが、その行為が十分に

¹⁷ 十分条件が「実質的条件」とされるのは、カントの形式主義倫理学への批判が含意されている。

¹⁸ Ibid., S.220.

¹⁹ 1. 応答が、事態に価値があるという「確信」や「信念」に根ざしている。2. 応答が根ざしている確信が「明証的」であることで、「よく基礎づけられて」いる。3. 応答が単に理性的になされるだけでなく、「体験」されており、「充実」されている。4. 応答が価値に対して「近さ」をもち、「直接的」である。Cf. Ibid., S.217ff.

²⁰ Ibid., S.221.

²¹ Ibid., S.221.

²² Ibid., S.220f.

道徳的であるためには、ある種の事態価値に対応していなければならない。したがって、行為の道徳性が実質的に完全であるためには、道徳的に有意義な事態とのかかわりが必要である。そのような事態の価値に行為が「応答する」ことで、その行為が完全に道徳的となるのであるから、行為の十全な道徳性は事態の道徳性に依存している。客観的に成立する事態の価値を前提したうえで、行為の道徳的価値が決定されるという立場は、ある種の道徳的実在論であろう。ライナッハとフォン・ヒルデブラントはその点において共通している。しかし、事態の価値が行為の道徳的価値を決定するとしながらも、あくまでも道徳的価値の直接的な担い手が行為であるという点に、フォン・ヒルデブラント流の「価値応答の倫理学」の特徴がある。

3. フォン・ヒルデブラントとフッサール

3. 1 フッサールの倫理学

フッサールの倫理学も、基本的には、みずからの弟子であるライナッハやフォン・ヒルデブラントと同じ枠組みにおいて構想されている。論理学の研究からはじまるフッサール現象学が倫理学の研究へとその射程を広げるときに、ミュンヘン・ゲッティンゲン学派の倫理学的考察は先行研究や共同研究という意味をもっていた。本稿においては、フッサールの倫理学の本格的な紹介をする余裕はないが、善さの担い手という観点から、フッサールがライナッハやフォン・ヒルデブラントとどのような発想を共有しているのか、また彼らに対してどのような批判を向けているのかを明らかにしたい。

注目すべきは、意志客観（ノエマ）の価値と意志作用（ノエシス）の価値の関連についての考察である。意志が何らかの価値（善）に向かっているとき、その意志そのものの善さを語るができるかどうか、できるとすればどのような意味においてか。こうした「善さの担い手」をめぐる議論に参加すべく、フッサールは作用と客観の「適合」という発想を導入している。ある作用が何らかの価値ある客観に向かうときには、その作用は「適合的（konvenient）」であり、ある作用が価値あるものを拒み、価値のないものに向かうときには、その作用は適合的でない。そして、この適合することのうちには、「適切性（Richtigkeit）」という作用の価値がある。つまり、善いものを意欲する作用は善いものと「適合」するゆえに「適切」であり、善いものを意欲しない作用は適合しないがゆえに「不適切」である（XXVIII, 239; 353f.）。意志の善さとされるのは、何らかの価値ある客観に適合することとしての適切性である。このような発想に、ライナッハの指摘する依存関係やフォン・ヒルデブラントの応答の概念と親近性があるのは明らかであろう。

しかし、フッサール倫理学の独自性は、適合の発想に自己批判を加えている点にある。「意志が絶対的に適切なもの〔善いもの〕に向かっているならば、それだけですでにそれは最善の意志になるのだろうか」（XXVIII, 142）という問題提起は、客観の価値を基準にして、その客観に向かう意志作用の価値を決定する発想への疑義である。そうして、リップスによる二種類の行為の善さ（外見的振る舞いの善さとしての「道徳的に正しい」と心情の善さに基づく「道徳的に賞賛に値する」）の区別を踏まえるかのようにして、

善い客観の実現をめざす意志のなかに、盲目的なものと理性的なものとを区別する。そのうえで、盲目的意志が偶然に善い客観の実現をめざすとしても、その意志は道徳的であるとは言えないとして、盲目的な意志の道徳性に疑問を呈している。

汝の意志作用が適切であるとしても、それだからといってその意志が価値をもつことにはまだならない。理性的な意志のみが十分な価値をもっている (XXVIII, 153)。

このような立場は、フォン・ヒルデブラントの「応答」やみずからの「適合」という発想による道徳的価値の考察そのものへ批判を意味することになるだろう。フッサールの立場からすれば、道徳的価値の担い手は意志そのものであるし、意志の善さをその客観から考察してはならないのである。

3. 2 フォン・ヒルデブラントとフッサール (世界の価値と生の価値)

善さの担い手を行為と考える点で、フォン・ヒルデブラントとフッサールには共通性がある。しかし、すでに示唆されたように、そこには大きな立場の違いも見いだされている。とりわけ倫理学における「主観的価値」の位置づけをめぐって、両者において根本的な対立が生じており、そこに注目することでさらに両者の相違を際立たせたい。フォン・ヒルデブラントは、「『わたしにとって』重要であるもの」という言い方で主観的価値を特徴づけている。そして、「『わたしにとって』重要であるものへの応答であるかぎり、意志は否定的な道徳的意義も肯定的な道徳的意義ももたない」として、主観的価値が道徳性に関与しないと切り切っている。

「わたしにとって」重要なものへの応答としての意志は、それゆえ道徳的にはイレヴァントである²³。

ある個人にとって価値あるものに対して応答し、その実現をめざしても、その行為は道徳的ではない。行為が道徳的であるためには、ある種の価値をもった事態を世界のなかに実現しようとするのでなければならない。ここには世界における善の増大を考慮する倫理学の方向性が示されている。これに対して、『改造』論文におけるフッサールは、「当の価値が本人にとって……最も優先されるべきことを……本人がつねに確信しながら生きるかぎり、客観的により高い評価が実践的に優位となる必要はない」(XXVII, 28)と述べている。すなわち、どのような行為がもっとも善いのかを考量するときに、客観的基準にそくしてはかる必要はないというのである。「生の価値、世界の価値」²⁴と名づけられた草稿においては、「世界が『無意味』である」としても「わたしは何をなすべきか」という問題設定がされているように、倫理の問題は世界のなかに

²³ Von Hildebrand, Dietrich: “Die Idee der Sittlichen Handlung”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd.3, 1916, S.237.

²⁴ Husserl, Edmund: “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>”, *Husserl Studies* 13, 1997.

どのような事態を実現するかという問題には関与しない。倫理というのは「世界の価値」ではなく「生の価値」にかかわる事柄とされている²⁵。

さらに注目すべきは、倫理的・道徳的と形容される生の内実であろう。フッサールにとって倫理というのは、「倫理的目覚め」という表現がしばしば用いられることからわかるように、「明証」や「洞察」の理性性格のことである。無批判的に素朴に生き、盲目的に服従するのではなく、明証をもった生を送ること、このことのうちには「責任」の名に値する価値がある。このような意味での倫理というのは、単に行為のみならず認識にもかかわることであり、実際にフッサールは「認識倫理」や哲学者の「自律と自己責任」という表現によって、認識の倫理性格を問題にしている。

むすび

フォン・ヒルデブラントとフッサールにおいて、ともに意志や行為が倫理的価値の担い手であることは共通している。しかし、フォン・ヒルデブラントがある種の事態価値への依存性から意志の倫理的価値を考えるのに対して、フッサールは明証の理性性格のうちに倫理的価値を見いだしている²⁶。たしかに、こうした相違のうちに、両者の依拠する形而上学的立場（実在論と超越論的観念論）の相違を見だし、架橋できない対立を読み取ることは可能であろう。ミュンヘン・ゲッティンゲン学派は、認識の現象学として誕生したフッサール現象学の主知主義を乗り越えようという志向をもっているし、フッサールが世界の価値ではなく生の価値を中心に考察をすすめたことには、事態の価値に比重をおくミュンヘン・ゲッティンゲン学派への批判という意味がある。しかしながら、こうした対立を煽り立てずに、「倫理的なもの・道徳的なもの」の内実の相違と理解したうえで、両者に相互補完的な役割を担わせることもできる。フォン・ヒルデブラントの倫理学は、世界における道徳的価値の考察として、善き世界の実現を視野に入れたものである。それに対して、フッサールの倫理学は、生における倫理的価値の考察として、善き生の実現を視野に入れたものである²⁷²⁸。

²⁵ とはいえ、フッサールは生き方の問題を世界とまったく関連なしに考察したわけではない。世界のなかでの価値は、倫理ではなく幸福にかかわる問題として考察されており、徳と幸福を峻別するカント倫理学からの大きな影響が見いだされる。この点をめぐっては、以下の拙論を参照いただければ幸いである。吉川孝、「志向性と自己創造——フッサールの定言命法論」、『倫理学年報』、第56集、日本倫理学会、2007年。

²⁶ フォン・ヒルデブラントにおいては「事態の倫理的有意義性」を、フッサールにおいては「明証」や「理性」の倫理性を、より詳しく規定するという課題が残されている。

²⁷ その善き生というのは、明証による吟味をなす生のうちに見いだされている。フッサールの倫理学は、彼の現象学的哲学の中核にある明証の概念に収斂されてゆく。フォン・ヒルデブラントの倫理学も明証に言及しているが、それは道徳性の単なる先行条件にすぎない。

²⁸ 本稿は、第7回フッサール研究会（2008年3月15日八王子大学セミナーハウス）におけるシンポジウム「フッサールと初期現象学」の発表原稿を加筆・訂正したものである。また、本研究は、平成20年度科学研究費補助金（若手B）「ミュンヘン・ゲッティンゲン学派の実践哲学に関する研究」による研究成果の一部である。