『フッサール研究』第 18 号（2021）45–75

誕生と死、形而上学と神学

――『現象学の限界諸問題』第 I 部および第 III 部を読む――

植村　玄輝
（岡山大学）

はじめに

『フッサール全集（*Husserliana*）』第 42 巻として 2014 年に刊行された『現象学の限界諸問題 無意識と衝動の分析・形而上学・後期倫理学 遺稿からのテクスト（1908–1937）』（以下、『限界諸問題』。また本稿ではもっぱらこの巻を「本巻」と呼ぶ）は、約 30 年の期間に成立したフッサールの草稿を、37 の主要テクストと 47 の附論として以下の四つのパートに分けて集成したものである。

I 無意識の現象学と、誕生・眠り・死という限界諸問題
II 本能の現象学
III 形而上学――モナド論、目的論、哲学的神学
IV フライブルク期における倫理学に関する反省

本稿では、本巻の編集方針を確認しその注意すべき点と問題含みだと思われる点をいくつか指摘したうえで（1）、本巻を構成する四つのパートのうち、第 I 部と第 III 部の内容を概観する（2–3）。また、第 I 部に関しては、本巻の編者の編集方針に関して疑義が残るため、その点に関するごく簡単なコメントも付す（2.3）。

1. あらかじめ注意しておくべきこと

1.1 『フッサール全集』に関する一般的な注意

『限界諸問題』の性格をはっきりさせるために、『フッサール全集』についての一般的な注意から話をはじめたい。この箇所に書かれていることはフッサール研究者にはよく知られているはずの話なので、いまさらおさらいする必要がないという場合には、1.2 の冒頭まで飛ばしてもらってもかまわない。また、文献学っぽい話が煩わしいという人のために、本稿は 2 から読み始めることも一応できるようになっている（ただしその場合、ときおり挟まれる本巻の編集に関する細かい注記は適当に無視してもらう必要がある）。

これまで刊行されてきた『フッサール全集』の各巻は、以下の三つのカテゴリーに大別できる。

（1）フッサールが生前に自分の責任で（部分的に）刊行した著作のテクストを中心とした巻
（2）フッサールが講義のために用意した原稿を中心とする巻
（3）編者が特定のテーマに沿ってフッサールの草稿からテクストを選び、かならずしも時系列通りではない順序で並べた巻

いくつか補足と注記をしておこう。（1）に何が属するかについて、フッサール研究に不慣れな人には多少の注意が必要である。このカテゴリーには、（1-1）フッサールが（本人がそれに満足したかどうかはさておきひとまず完成させたという意味で）完全な姿で世に送り出した著作を中心とした巻や（1-2）小編の論文（と講演）を中心とした巻だけでなく、（1-3）フッサールが生前には不完全なかたちでしか刊行できなかった著作を編者が補完することで成立した巻も属する。それぞれの具体例を挙げるならば、（1-1）『論理学研究』（第 18–19 巻）や『イデーン I』（第 3 巻）など、（1-2）第 22、25、27 巻、（1-3）『デカルト的省察とパリ講演』（第 1 巻）、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（第 6 巻）という具合になる。また、（1）にカテゴライズされる巻にも、刊行された（あるいはフッサールが刊行を意図したかたちの）著作とは別のテクストも含まれるのが通例である。そうしたテクストのよく知られた例として、『危機』に収められた「幾何学の起源」草稿や『内的時間意識の現象学講義』に収められた初期の時間論草稿が挙げられる。だが、それらにはあくまでも附論（Beilage）または補足テクスト（ergänzender Text）という地位が与えられており、そ

れらが補完する（準）刊行著作そのものとの相違は明確にされている[1]。また、こうした補足テクストには、それが（準）刊行著作のどの箇所を補うのかが基本的に明記されている。したがって、編者による補足テクストの選定が適切であるかどうかを読者が判定するための基準は比較的はっきりしている。そうしたテクストが補うとされる箇所をそれが実際にどれくらい適切に補っているのかを、内容や（推定）成立年を手がかりにして検討すればよい。

（2）に属する巻の基準は明解である。第 2 巻『現象学の理念 五つの講義』に始まるこのタイプの巻は、『第一哲学』（第 7–8 巻）をこれまで唯一の例外として、どれも「講義（Vorlesung/Vorlesungen）」という言葉を含むタイトルがつけられている[2]。こうした巻にも関連する草稿などが採録されるのが通例だが、そうしたテクストは、（1）の場合と同様に、主要テクスト（Haupttext）である講義に対する補足テクストとしてまとめられている[3]。また補足テクストについては、それが当該の刊行著作のどの箇所を補うのかが明記されるのが通例であるため、編者による補足テクストの選定の適切さを判定するための基準は、ここでも比較的はっきりしている。

上の二つに分類できない巻は（3）に数え入れられる。このカテゴリーに属する巻は、あくまでも相対的にではあるが、さらに二種類に区別できる。ひとつは、フッサール自身が特定のテーマやプロジェクトをはっきりと念頭において執筆したことが確認ないし推定できる草稿を中心にして編まれた巻である。そのわかりやすい例としては、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』に関連する草稿を集めた第 29 巻や、『論理学研究』第六研究の改訂のための 1913 年夏の草稿を中心とした第 20 巻第 1 分冊、あるいは 1917 年から 1918 年にベルナウで執筆された時間論草稿からなる第 33 巻などを挙げることができる。もうひとつは、フッサール自身がひとまとまりのものと捉えていなかった（かもしれない）多様な草稿を、編者が特定のテーマに即してまとめた巻である。そうした巻であることがほぼ議論の余地なく明確なものは、

1. 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の最終節として編者ビーメルが挿入した草稿（Ms. K III 6 の一部）は、数少ない（報告者が知る限り唯一の）例外である。もちろん、この節が編者による挿入であることはその箇所に付せられた編者注で明言されている（cf. VI, 269n1）。

2. 別の言い方をすれば、第 13 巻『間主観性の現象学 I 』、第 14 巻『間主観性の現象学 II』、第 21 巻『算術と幾何学についての研究』、第 23 巻『想像・像意識・想起』、第 36 巻『超越論的観念論』、第 38 巻『知覚と注意』などのように、フッサールの草稿だけでなく講義も採録しながらもタイトルに「講義」を含まない（第 7–8 巻以外の）巻は、むしろ（3）にカテゴライズされるべきだろう。実際のところ、これらの巻は当該の講義を「中心とした」構成となっているとは言い難いように思われる。

3. 『資料集（*Husserliana Materialien*）』から刊行された講義については事情が異なり、補足テクストを含まない巻もある（たとえば第 9 巻）。

『生活世界』（第 39 巻）だろう。この巻は、成立した時期が大きく異なり、しかも異なる束（Konvolut）に収められた多様なテクストを、生活世界の特定の側面に関わるかどうかという基準から集成したものなのである[4]。ここでは、編者がフッサールをどのように理解しているのかということが、テクストの選定や分割を含めた編集方針を大きく左右する。

（3）の内部でのこうした区別はあくまでも相対的なものであることに注意して欲しい。このカテゴリーに入る巻の多くは二つの極のあいだにあるというのが、おそらく実情に近い。つまりそれらの巻では、フッサールの意図を汲みつつも、部分的にはそこから逸脱する（かもしれない）テクスト選定が、編者の解釈にもとづいて行われていると思われる。

こうした編纂方針は、それ自体としては非難されるべきことではないだろう。1920 年代のフッサールが自分自身の草稿の全貌を把握することの難しさを明かしているという事実を踏まえるならば[5]、その後のフッサール研究の蓄積によってある意味では著者本人よりも見通しの利く編者による独自の整理には、それらの草稿を書き連ねることでフッサールが何をしていたのかをさらにはっきりさせてくれるという期待さえできる。とはいえ、そうした期待に編者が応えているかどうかは当該の巻を実際に検討してみないとわからない。

1.2 『限界諸問題』にとりわけ注意が必要な理由

さて、上の分類にしたがうと本巻が（3）、つまり編者が特定のテーマに沿ってフッサールの草稿からテクストを選び、かならずしも時系列通りではない順序で並べた巻のひとつだということは明らかである。この巻にはフッサールの講義からのテクストがひとつも収められていない。そして報告者の見るところでは、本巻は、『生活世界』と同様に、編集方針に編者のフッサール理解が強く反映された巻でもある[6]。

本巻のテーマはその表題によって簡潔に示されている。編者のゾーワによれば、一見するかぎり雑多なトピックに関わる本巻所収のテクストは、現象学的記述の限界

4. 詳しくは以下の論文の 185–186 頁を参照のこと。吉川孝、「フッセリアーナ第 39 巻『生活世界』を読む――確実性、根源的獲得、正常性をめぐって」、『フッサール研究』第 14 号、2017 年、185–200 頁。

5. 1925 年 12 月 10 日付インガルデン宛書簡（Dok III/3, 229）。

6. 『現象学の限界諸問題』の編者はロフス・ゾーワとトーマス・フォンゲーアだが、彼らの役割ははっきりと区別されており、テクストの選定および編集をゾーワが、原文校訂注をフォンゲーアが担当している（cf. XLI, CXV）。また本巻の序文も、役割分担についての注記と謝辞が記された最終ページを除き、ゾーワ単独による執筆である。したがって以下では、特に断りのないかぎり、もっぱらゾーワを「編者」と呼ぶ。

を越える問題群を扱うという共通点を持つ（cf. XLI, XIX）。

しかしその一方で、ゾーワは、第 I–II 部における限界問題と第 III–IV 部におけるそれの性格が異なるとも考えている。第 III–IV 部で扱われる限界問題とは、下からの理論あるいは作業哲学としての現象学が最後にたどり着くことが予見される問題群であり、フッサール自身はそれらを「高次の問題」、「最高次の究極の問題」、「形而上学的な問題／問い」、そして「神・自由・不死に関する問題」などと呼ぶ（cf. XLII, XX）[7]。つまり（ゾーワはこのことについてあまりはっきりしたことを言わないのだが）、この文脈での限界問題とは、あくまでも、現象学にとってそれより上位の問題がもはやないという意味での限界問題だと理解するしかない。この意味での限界問題が（どのようにして）現象学的記述の限界を越えるのかということは、少なくとも自明ではない。それに対して第 I–II 部に収められたテクスト群は、フッサール自身が「周縁問題（Randprobleme）」と呼んでいた、別の意味での限界問題に関わるとされる（cf. XLII, XXIII）。そこで扱われるトピック――無意識、眠り、生と死、本能、衝動――を眺めるだけでも予想がつくように、第 I–II 部は、現象学的記述の限界を超えた問題まさしくそのものに直接関わるのである。したがって本巻は、異なる文脈にある二つの問題群をいささかあいまいなしかたで「限界問題」と呼びながら集めたものとしても理解できる。別の言い方をすれば、本巻の内容は、第 I–II 部と第 III–IV 部をそれぞれ別の巻として――たとえば『構築的現象学』と『形而上学と後期倫理学』とでも名付けて――刊行することもできたようなものである。

もちろん二つの問題群には重複もある。死・生・本能といったトピックは、第 III 部と第 IV 部でも重要な位置を占める。しかしだからといって、二つの問題群の違いを無視したり本来よりも低く見積もったりするわけにはいかない。以下では、この点にも気をつけながら第 I 部と第 III 部のテクストを扱う。

2. 第 I 部　無意識の現象学と、誕生・眠り・死に関する限界諸問題

2.1 編者による位置づけ

編者ゾーワによれば、このパートでフッサールが取り組む目覚めと入眠の現象学的記述は、誕生と死という出来事を形而上学的に解釈するための基礎でもある

7. 編者もこの箇所で指摘するように、最後の呼び方は純粋実践理性の要請に関するカントの見解（cf. Ak. V, 134）との関連を示唆するものである。なお、編者は触れていないが、フッサールはカントのこの見解を、1925 年 4 月 3 日付のカッシーラー宛書簡で高く評価している（cf. Dok III/5, 6）。

（cf. XLII, XXXI–XXXII）。また、これらのテクストでは現象学的方法と形而上学的解釈という方法が結び付けられることがよくあり、そのかぎりで、第 I 部と第 III 部の内容は部分的に交差するとされる（cf. XLII, XXXII–XXXIII）。こうした特徴づけは、第 I 部のテクストが、誕生と死という題材をどうやって現象学的に分析するのかという問題をめぐって選択・編集されているという印象を与える。

その一方でゾーワは、第 I 部に収められたテクストに対して、上で述べたような話題に必ずしも回収されないような文脈を与えてもいる。このパートの議論の背景をなすのは、世界とかかわる生（Weltleben）に関する、1930 年代のフッサールの見解だというのである（cf. XLII, XXXIII–XXXV）。その証拠としてゾーワは、1932 年 6 月に執筆され『生活世界』に収められたある草稿（XXXIX, Text Nr. 52）を引き合いに出す。この草稿でフッサールは、私たちが世界とかかわる生を、目覚めた期間が眠りによって中断されつつも（再想起によって）結びつけられたものとして特徴づける（cf. XXXIX, 588）。そして、目覚めていることは関心によってさらに特徴づけられ（cf. XXXIX, 596–597）、入眠は、そうした関心がまったく消えて意識が完全な受動性に至ることとして規定されることになる（cf. XXXIX, 591）。本巻の第 I 部には、こうした見通しに基づいたフッサールのより詳細な分析の記録が収められている。

さて、ゾーワによれば、入眠と目覚めに関する議論は、死と誕生の現象学的分析に対する手がかりも与えてくれる（cf. XLII, XXXVI）。フッサールは死と誕生を、それぞれある種の入眠と目覚めとして理解するのである[8]。だがここには方法論上の問題がある。死と誕生はそれぞれ、世界を経験する主体がその世界から消えることと登場することを意味する（cf. XLII, XXXVII）。こうした出来事を、誕生や死の主体としての私たちは経験することができない。するとここには、現象学的分析の余地などないのではないだろうか。ゾーワによれば、フッサールはこの問題を、死と誕生という経験不可能なものを経験可能性の極限（Lime）として捉えることによって切り抜けようとしている（cf. XLII, XXXVIII）。つまり、通常の意味での入眠することや目覚めること、あるいは成長することや老いることといった移行現象（Übergangsphänomen）を手がかりに、フッサールはこうした移行の極限にあるものとして死を分析するというのである。誕生に関しても事情は同様であるとされる（cf. XVII, XLI）。それと同

8. 死を眠りと解釈する見解は本巻にも登場するが、それ以外の箇所としては、たとえば、本巻の 34 番および 35 番テクストと同じ Ms. A V 22 をソースとする 1930 年代初頭の草稿が挙げられる（cf. XV, 609）。フッサールはこの種の草稿で、死を眠りになぞらえるというそれ自体としてはまったくありふれた死の理解だけでなく、この理解によって多かれ少なかれ適切に捉えられる形而上学的主張を保持している（ようにしか読めない書き方をする）。問題は、こうした形而上学的な主張に（どれくらい）現象学的な根拠があるのかだろう。

時にゾーワは、死を入眠になぞらえることの限界も指摘している（cf. XLII, XL）。というのも、通常の意味での入眠とは異なり、死ぬこととは目覚めることのない眠りにつくことであり、そのときには身体がもはや機能しなくなるからである。

次に、第 I 部に採録されたテクストの由来を明らかにしておこう。

このパートは、いずれも 1930 年代に成立した四つの主要テクスト（Nr. 1–4）からなり、それらは（推定）成立年順に並べられている。また合計 10 編の附論は、Nr. 1 に対して 6、Nr. 2 に対して 2、Nr. 3 に対して 2 という具合に割り当てられている。こちらの順番は必ずしも（推定）成立年にしたがうわけではない。

これら 14 編のテクストの手稿の整理番号との対応（ページ番号は省略）は本号に収録された別表のとおりである。この表を軽く眺めるだけでも分かるように、第 I 部は Ms. D 14 を主要なソースとして編まれている。実際のところ、14 のテクストのうち、ちょうど半分の七つ（ページ数でも全 81 ページの約半分）がこの手稿束に由来する。また、ゾーワが序論で描いた筋書きにしたがうならば、Ms. D 14 は、分量だけでなく内容の点でもこのパートの主要な部分を占める。ゾーワによれば、第 I 部のトピックは目覚めと入眠に関する現象学的分析とそれを基盤とする誕生と死の形而上学的解釈とに区別され、前者には世界とかかわる生についての 1930 年代の取り組みという文脈が与えられるのだった。こうした解釈は、もっぱら Ms. D 14 に由来するテクスト――本巻の Texte Nr. 2, Nr. 3; Beilagen V, VII, VIII, IX, X と、ゾーワがこの文脈で参照する XXXIX, Text Nr. 52――に関わるものとしては、多かれ少なかれ説得的である。このことはすぐあとで確認する。

ただし、第 I 部に採録されたすべてのテクストをゾーワの筋書きにしたがって読むことには注意が必要である。この筋書きによれば、誕生と死に関するフッサールの形而上学的な議論は、(a) 入眠と眠りに関する現象学的分析のいわば応用として、(b) 1930 年代に前景化したものとして理解できる（ただし、こうした理解をゾーワが保持しているかどうかは定かではない）。だが、Ms. D 14 をソースとしない第 I 部のテクストには、1910 年代半ばに成立したと推定される草稿（Beilagen II, III）も含まれている。そのため、上の解釈のうち (b) については議論の余地がある。ゾーワの筋書きが示唆する見解を保持するためには、これらの草稿をいわば外れ値のように扱わなければならない。さらに、これらの草稿には死を眠りになぞらえる――何度でも繰り返したいのだが、それ自体としてはきわめてありふれた――発想がすでに確認できるものの、それを現象学的分析にどう接続するのかについては、具体的なことは何も述べられていない。そこではむしろ、誕生と死の問題が、フッサールの超越論的観念論の枠組みに由来する問題として論じられているように思われる（なお、第 I 部

を話題にする文脈でゾーワは超越論的観念論に触れていない)。そして以上のような事情は、Ms. D 14 以外のソースから採録されたこのパートのその他の草稿にも成り立つ。そのため、上の解釈のうち（a）の部分についても、それを最初から鵜呑みにするわけにはいかない。以上の点についても、このあとすぐ確認することになる。

2.2 採録テクストの概観

以下では、ここまでで指摘した事情を踏まえ、ゾーワの筋書きとの相性のいい Ms. D 14 に由来するテクストから取り上げ、この筋書きによって捉えられるフッサールの議論が具体的にどのようなものかを概観する。その後に、残りのテクストに基づいて、それらの内容がゾーワの筋書きには収まりきらないことを指摘する。

2.2.1 Ms. D 14 に由来するテクスト

編者によって「一般的な触発性（Affektivität）と覚醒と眠りに関連する触発性」と題された **2 番テクスト**で、フッサールは覚醒状態と睡眠状態のそれぞれについて、触発（Affektion）という観点からの分析を試みる。やはり編者によって区分された四つの節にしたがって、議論の流れを大づかみにたどろう[9]。フッサールは第 1 節の冒頭で、通常時の眼窩の感触を具体例として挙げながら、完全に滑らかに流れるようなかたちで融合した感覚野では個別のものへの注意という意味での触発（Sonderaffektion）や、さらにそれによる客観化（ある空間野を物として統握すること）は起こらないということを確認する（cf. XLII, 27)。では、客観化はどのようにして起こるのだろうか。この問いに対するフッサールの回答は、いわゆる発生的現象学について通り一遍の話を知っていればだいたい予想がつくはずのものである。

> 「完全に滑らかに」流れて融合するという形式で［流れること］の中断としての「際立ち（Abhebung)」だけが、本来的な触発を可能にするのであり、それによって、〔触発するものへの注意の〕差し向けと能動性、それによる〔触発するものへの〕取り組みを可能にする。(XLII, 27)。

一点だけ注意しておこう。ここでの中断（Unterbrechung）とは、あくまでも完全に滑らかに融合した感覚野の中断のことである。そのため、触発が生じるために必要な対比（Abständigkeit）は、感覚野に鋭い切れ目がなくとも、複数の感覚野が同時に継起

9. この草稿には、覚醒と睡眠という主題を離れて検討することもできる（あるいはそういう検討にこそふさわしい）議論も含まれているのだが、それらはほぼ割愛した。

するなかである種の変化が生じることによって引き起こされることもある（cf. XLII, 29）[10]。

こうした見解を携えて、フッサールは第 2 節で睡眠と覚醒の違いという問題に取り組む。「覚醒（Wachheit）は、自我が常に能動性のうちにあり、常に触発に答え、触発するものに差し向けられており、［その触発するものに］取り組むことによってさしあたり特徴づけられる」（XLII, 34）。こうした触発には力の相違が認められ、また触発を引き起こす刺激はすべて競合関係にあるとされる（cf. XLII, 34）。覚醒と触発の以上のような規定を踏まえ、フッサールは睡眠（Schlaf）については、「ここでは触発の戦いがまったくない」（XLII, 34）という特徴づけを与える。するとフッサールは、覚醒とは異なり睡眠には度合い（つまり、それが深いとか浅いとかいった違い）がないといういささか信じがたい見解をとっているように見えるかもしれない。だが、実際にはフッサールは睡眠にも度合いを認めている。睡眠の度合いは、それからの覚醒がどれくらいの力をもった対比によって生じるかに応じて定められるのである（cf. XLII, 35）。またこの節では、覚醒状態における継続的な覚起（Weckung）と睡眠からの覚醒における覚起との違いも論じられる（cf. XLII, 37）。フッサールによれば、前者が沈殿したもの（つまり過去に経験したもの）の覚起であるのに対して、後者は、沈殿していないもの（つまりまさに目覚めたときの経験）の全体に関する普遍的な覚起である。ただしここには、無力な（kraftlos）ものが有効になる（in Kraft sein）という共通点もある（cf. XLII, 38）。

第 3 節と第 4 節では、触発における力（affektive Kraft）とはどのようなものか、そしてそうした力が把持のプロセスに沈殿していくとはどのような事態なのかという問題が中心的に扱われる。ここでは眠りからの覚起に関して少なくとも二つの問いかけがなされている[11]。だが、これらに明確な答えが与えられているわけではない

2 番テクストには二つの附論（VII と VIII）が付せられている。

附論 VII では、目覚めと眠りによって自我の生を特徴づけることの含意が、2 番テクストでは表立って言及されない論点も交えながら論じられる。フッサールによる欄外書き込みから採用されたタイトル「目覚めと眠りの期間を区別することが生き生きした現在の理論にとって持つ意義」からもわかるように、このテクストでの目覚

10. こうした一連の議論を、フッサールは感覚与件（ヒュレー）とキネステーゼの相互関係を踏まえて（つまりここに要約されたものよりも複雑なかたちで）展開するのだが、本稿ではこれに立ち入らない。

11. 「眠りからの覚起の場合はどうだろうか。ここでは最初の触発が登場して、それから〔注意の〕差し向けが登場するのだろうか」（XLII, 41）。「眠りからの覚起において、本能的なものはその役割を演じないのだろうか」（XLII, 43）。

めと眠りに関する議論は、超越論的自我への反省という問題にも関わるとされる。フッサールによると、目覚めと眠りの期間を区別することは、（自我の生を）ヒュレーからなる構造と自我的なもの（Ichlichkeit）に区別することの帰結であり、こうした区別は、生き生きした現在――現在において機能している自我とその体験――についての分析を補足する（cf. XLII, 48）。こうした主張によってフッサールが何を言おうとしているのかはそれほどはっきりしない。だが、ここで考えられているのはおそらく、（通時的なものとしての）自我を目覚めと眠りによって特徴づけることは、顕在的な意識、そこから沈殿したもの、そのように沈殿したものを顕在的な意識に引き戻す連合、といった枠組みでは十分に捉えられないような構造を自我に認めることに等しいという事情だろう。するとまずもって問題になるのは、眠りと目覚めに関する分析を、現象学的な分析としてどうやって成り立たせるかだろう。しかしこの短い断片では、まさにこうした一連の疑問が提示されるにとどまる（cf. XLII, 48）。

附論 VIII は、フッサール自身がこの草稿に付したタイトル通り、「生における記憶力の減退、覚起の能力の［減退］」を扱う。とはいえ、やはり短いこの草稿の中で（想起という能動的な働きに関わる）記憶力（Gedächtnis）と（受動的なものである）覚起の能力の違いや、それらが減退するとはどのようなことかに関して、十分な実質をともなったことが述べられているわけではない。むしろ注目すべきは、そうしたトピックへの取り組みをフッサールが目覚めと眠り、さらには死という問題を扱うための予備的考察として（も）はっきりと捉えているということだろう[12]。

3 番テクストでも、眠りや目覚めといった問題が明示的に扱われるわけではない。フッサールがこの草稿で論じるのは、現在における覚醒した能動的な生の構造であり、とりわけ問題になるのは、過ぎ去った作用に想起によって完全に没入すること――つまり、現在の作用から「目覚めた」という特徴が失われ、現在の全体が主題的でなくなること――をどうやって分析するということである（cf. XLII, 51–52）。このテクストに付せられた**附論 XI および X** についても事情は同様であり、そこではそれぞれ想起と沈殿が論じられている。

最後に**附論 V** を取り上げよう。このごく短い草稿の編者による位置づけは、ここまでで概観した Ms. D 14 からのその他の草稿のそれとは異なる。これまでの草稿が 2 番および 3 番テクストとそれらへの附論としてまとめられていたのに対して、この草稿は、フッサールが死と誕生の問題を論じる 1 番テクスト（Ms. A VI 14a, 4–11, 15）への附論なのである。こうした扱いの理由は、おそらく、この草稿がゾーワの筋書き

12. この草稿への欄外注記として、フッサールは次のように書いている。「生きることと死ぬこと、目覚めた生、眠り、死に関する問いは、ここから考察されるべきだろう」（XLII, 48n2）

を裏書してくれるからというものだろう。問いの列挙がその大部分を占めるこの草稿で、フッサールは目覚めと眠りの問題を、誕生と死の問題とはっきりと関連づけるのである（cf. XLII, 22）。

2.2.2 その他のテクスト

第 I 部に収められた Ms. D 14 とは別系統のテクストを概観しよう。これらのテクストのソースとなる草稿束は多様である。ここではまず、いましがた取り上げた附論 V が補足するとされる 1 番テクストと、それに付された他の四つの附論からはじめたい。

1 番テクストで扱われるトピックの概略は、この草稿に編者がつけたタイトル――「世界の出来事としての誕生と死、そしてそれらがある世界の構成にとって持つ超越論的な意義。「原眠り（Urschlaf）」・「夢なき眠り」・「気絶」という極限事例」――の通りである。「超越論的」という表現が登場することからも分かるように、フッサールはこのテクストで、自分の議論の水準が超越論的現象学やその（形而上学的な）帰結である超越論的観念論の枠組みのなかにあることを明示的に示している。この点で、1 番テクストはこれまで扱ってきたテクストの大部分とは性格が異なる。附論 VII を例外とすれば、Ms. D 14 に由来する草稿での議論は、世界の構成やそうした構成の場としての超越論的主観性といった話題に少なくとも表立っては関連づけられていなかった。この点を踏まえつつ、編者によって区分された三つの節に沿って 1 番テクストの内容をもう少しくわしく見てみよう。

第 1 節では、この草稿が取り組む課題が立てられ、それに対する最初の取り組みがなされる。ここで問題になるのは、世界のなかの出来事としての私の死や誕生は、私に対してどのように構成されるのかということである（cf. XLII, 1）。この問題は差し当たり、未来における私の死、つまり私の身体（Leib）がやがて死体（Leiche）になることの構成分析に関わるものとして扱われる（cf. XLII, 2）。このように理解された問題に対するフッサールの回答は以下の通りである（また、この引用を読めば分かるように、フッサールは私の誕生についても、それをまずは過去における私の誕生として扱う）。

> 世界内の出来事（Weltvorkommnis）としての私の死が私に対して構成されうるのは、私が他者の死を、身体的な生体が滅びて無くなること（körperlich-organischer Verfall und Zerfall）として、つまり、証示する移入の継続不可能性、〔その他人の〕生を流れる志向性のなかで付帯現前において経験することの不可能性として、

> すでに経験した場合にはじめてである。他人の死は先立って（früher）構成された死である。このことは、［先立って構成された誕生である］他者の誕生についても同様だ。（XLII, 3, 角括弧内は編者による補足）

「構成」ということでフッサールがそもそも何を考えているのかについては複数の解釈がある。しかし、X の構成分析が少なくとも「X をそれにもっとも固有の仕方で私に与える意識形態はどのようなものか」の分析を含むということについて、おそらくフッサール研究者のあいだに異論はないだろう。このことを踏まえるならば、上の引用文で未来の私の死について述べられた主張の最小限の内容は明快にパラフレーズできる。フッサールによれば、未来における私の死は、他者の死の経験を通じて私にもっとも固有の仕方で与えられるのである[13]。

こうした回答は、この草稿での議論の始まりであって終わりではない。フッサールによれば「超越論的自我としての私が、すべての死すべきもの（Sterbendes）や死、そして私の人間としての死を含む世界を構成するのである」（XLII, 3）。これがどういう問題なのかは、続く議論をみるともう少しはっきりする。世界内の物（Ding）と同じく、身体を備えた人間としての私や他者もまた、私の超越論的な生のなかで多様な現出を通じて統握されたものである（cf. XLII, 3–4）。しかしフッサールによれば、「ここには奇妙で注目すべきこと（Merkwürdiges）がある」（XLII, 4）。続く箇所にはこう書かれている。

> 超越論的に還元された私の生・経験・思考などのすべては、それ自身、私を人間として統握することのうちで登場するものなのである。他者の生・経験・思考などのすべてについても事情は同様である――もし他者たちが自分の超越論的生を超越論的に省察（sich besinnen）するならば。（XLII, 4）

少しパラフレーズしよう。未来における私の死の構成分析の場である超越論的な意識は、世界がそれに対して現れるものであると同時に、ある意味では世界のなかの人間としての私の意識でもある[14]。同様のことは、私を（超越論的な省察をすることができる）他者に置き換えたとしても成り立つ。フッサールがここまでの箇所で与えた

13. 未来における私の死は、それが未来のものであるかぎりでいまだ存在しないものであるという点に注意が必要だろう。

14. つまりここで問題になっているのは、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』で論じられた「人間的主観性のパラドクス」――「人間は世界に対する主観であり〔…〕同時に世界の中の主観でもある」（VI, 184）――と同様の事柄である。

回答は、私や他者の誕生と死をもっぱら世界内の出来事として扱うため、こうした事情をまだ踏まえていない。では、世界のなかの人間としての私や他者がいつか死ぬということは、私や他者の意識を超越論的なものとして捉える議論の水準ではどのように捉えられるのだろうか。

こうして立て直された問題を背景に、第 2 節ではまず、世界のなかの他者の誕生がおよそ以下のように論じられる（cf. XVLII, 5）。他の超越論的主観性とは、現在における付帯現前（Appräsentation）かそうした付帯現前の想起というかたちで私の超越論的な生と合致するものである。すると、他の自我が世界の中に誕生する際に付帯現前というかたちで私に与えられるのは、まずもって、今まさに始まる心的な生（Seelenleben）、つまり人間としての生である。したがって、他の超越論的主観性は、有機的な身体を備え始めることによってはじめてその体験の内実が（部分的に）明らかになるようなものである。ここまでの話を少しでも議論らしくするために補足しておこう。まず、他の超越論的主観性とは、私のものと合致する生をもつ世界内の他者を、私自身を超越論的主観性として捉えることを通じて超越論的に捉えたもののことだと理解できる。こうした発想の背景にあるのは、世界内の私の意識を超越論的なものとみなすときには、移入によって私の体験と合致する世界内の他者の意識もまた超越論的なものとみなせるという考えだろう。ところで、移入によって付帯現前というしかたで他者の意識が私に与えられるためには、その他者はまさに世界内の他者として、身体を持ち私の身体と対化という関係に立つことができなければならない。したがって、このやり方で捉えることができる他の超越論的主観性とは、あくまでも身体を持つ主体でしかない。

しかしフッサールは、上のようにまとめられる議論によって超越論的主観性が誕生以前の存在を持つ可能性がただちに排除されるわけではない、という見解も示唆する（cf. XLII, 5–6）。この見解にフッサールがどこまでコミットしているのかはわからないが、フッサールがここに書きつける考えは、次のようなものである――仮に超越論的主観性が誕生以前の存在を持つ可能性がある場合、誕生以前の超越論的主観性が「世界以前の（vorweltlich）」（そして「原初的世界以前（vor-primordial-weltlich）の」）自我と特徴づけられるだろうし、また、こうした自我が内的時間に関して無限（endlos）かどうかという問題に余地が生まれるだろう。そして死の問題に関しても、フッサールは同様のことを述べている。フッサールによれば、こうした問題の行き着く先には誕生以前の「原眠り（Urschlaf）」やそこからの「原目覚め（Ur-Erwachsen）」に関する周縁問題（Randproblem）がある。この見込みのもとで、フッサールは第 2 節の残りの箇所で、周縁問題に取り組むための「再構築（Rekonstruktion）」という方

法について、概略的な考察を行う（cf. XLII, 6–8）。

最後の第 3 節は、上のものとは異なる極限事例（Limefälle）として夢なき眠りや気絶があるという指摘から始まる（cf. XLII, 8）。ここで扱われるのは、あくまでも私の生を（終わらせるのではなく）中断させる無意識状態である。こうした事例に取り組むための唯一の手がかりとなるのは意識を失っていくことのような移行現象（Übergangsphänomene）だという考えを背景に、フッサールは（夢なき）眠りを、減衰（Abklingung）ないし貧困化（Verarmung）の極限として分析しようとする（cf. XLII, 9）。すると問題になるのは、目覚めた意識における何が減衰ないし貧困化すると睡眠状態に至るのかということだろう。フッサールによれば、こうした減衰ないし貧困化は、世界（との関わり）が沈んでいく（つまり意識にもはや上らなくなる）ことではない（cf. XVLII, 12–13）。というのも、想起や想像に完全に没入しているときにも（現在の）世界との関わりが完全に沈んでしまうが、そうした状態は睡眠ではないからだ。こうした議論をうけて、睡眠は「集中（Kozentration）」が沈むことによって私が至る状態とされる（cf. XVLII, 13）。すると問題になるのは集中とは何かということだが、これについて 1 番テクストでは多くが語られるわけではない。だが、このテクスト同じく Ms. A VI 14a に基づく附論 I で眠りが関心の沈み込みとして特徴づけられていることを踏まえるならば（cf. XVLII, 15）、集中することは何らかの関心を持つこととおよそ同じことだと理解できるだろう。

第 I 部に採録されたその他の草稿とは異なり、1910 年代の半ばに成立したと推定される**附論 II と III** では、死や誕生の問題が観念論の枠組みのなかで論じられている。このことは、フッサール自身によって「死と生の始まり（誕生）。現象学的観念論の貫徹について」と題された附論 III の草稿については明らかだろう。「観念論」という表現が明示的に登場しない附論 II についても事情は同様である[15]。やはりフッサール自身による「死（Der Tod）」という題を持つこの草稿は、死後の身体が伝達的な人格（kommunikative Personalität）に対して構成されるものでありその点で単なる物と変わらないことの確認から始まり（cf. XLII, 15）、意識流がつねに――そのものとしては伝達的な団体（Verband）に対して間主観的に構成されたものである――身体に結びつけられていることにアプリオリな（つまり本質に根差した）必然性はあるのかという問いかけがそれに続く（cf. XLII, 16）。そしてフッサールは、こうした問いに対して、「意識流にはいかなる終わりもなく、それはむしろ不明瞭（unklar）になる

15. なおこの草稿のソースである Ms. A V 21 からは、第 III 部の 12, 14, 15 番テクストおよび附論 XIX, XXI, XXII, XXIIII, XXVII、第 IV 部の 26, 27, 28, 29, 30 番テクストおよび附論 XXXV, XXXVII, XXXVIII も採録されている。第 III 部の 12 番テクストと 13 番テクストについては本稿の 3.2.2 で取り上げる。

だけであり、そうした意識流の自我は単に眠りながら夢も見ずにただ生きる者の類比物、つまり自分自身から隠された自我（ein sich selbst verborgenes Ich）にしかなりえないという積極的な可能性」（XLII, 16）があることを示唆する。そして、おそらくはこうした可能性を踏まえながら、フッサールは、人間や動物が新たに生成することやそうして生まれた意識が発達することが、間主観的構成という枠組みで扱えるのかということも問題として挙げている（cf. XVLII, 16）。こうした一連の見解や問題は、ちょうどこの草稿と同じ時期にフッサールがたどり着いた観念論の新しい形態――「レアルな世界の存在は、相関する認識主観性がこの世界における身体的主観性、つまり人間的な主観性であるというふうにしか考えることができない」（XXXVI, 132; cf. XXXVI, 135, 140）という主張――と深く関連するように思われる。

最後に **4 番テクスト**をごく簡単に取り上げよう。フッサールはここで、現象学者の自己省察（Selbstbesinnung）としての現象学という大局的な観点から、目覚め・眠り・誕生・死を、その他のトピック――たとえば、本質に根差した超越論的本能（Instinkt）としての共同体化（cf. XLII, 68）や、実践の一種としての認識（cf. XLII, 74）――と一緒に大きな描像のなかに置こうとする。こうした路線の議論は第 I 部に収められたその他の草稿と比べるとやや異色のものだといえるだろう。

2.3 コメント

以上の概略では、第 I 部に採録された草稿をそれぞれのソースとなる草稿束ごとに扱ってきた。ゾーワによる編集・配置を部分的に無視することで、このパートの主題を扱うフッサールの議論には二つの異なる文脈にあるということがよりはっきりしたように思われる。一方でフッサールは、私たちが眠りに落ちそこから目覚めるということについて、世界内の人間としての私たちにも成り立つような現象学的分析を試みている。こうした分析は、超越論的現象学のアイディアやそこからの帰結である観念論的主張へのコミットに対して中立的に展開することもできる。その限りで、目下の文脈でのフッサールの議論は現象学的心理学の水準にあると解釈することもできるし、この文脈に属する草稿――Ms. D 14 に由来するものの大部分――に現象学的還元といった操作への明示的な言及がない以上、そう解釈することが望ましいのかもしれない。しかし他方で、第 I 部には、フッサールが自分の議論をはっきりと超越論的現象学の水準におく草稿も含まれている。これらの草稿で主に問題になるのは死と誕生の問題であり、眠りと目覚めには、この問題に取り組むための前置きという位置づけが与えられている。そして死と誕生の問題の背景には、現象学的観念論と意識の身体性をどのように両立させるのかという問題がある。以上の点が示唆する

のは、死と誕生の現象学的分析という課題がフッサールにとって重要になるのは、あくまでも現象学的観念論がその背景におかれたときに限られるということだろう[16]。ゾーワによる第 I 部のテクストの位置づけは、こうした事情をいささか分かりにくくしてしまっているように思われる。

3. 第 III 部　形而上学（モナド論・目的論・哲学的神学）

3.1 編者による位置づけ

編者ゾーワによれば、第 III 部におけるフッサールの形而上学的問題への取り組みは、二重の形而上学概念によって導かれている（cf. XLII, LXI）。形而上学ということで問題になるのは、一方ではフッサールの現象学的哲学の体系の一部としての形而上学であり、他方では通常の理解に基づく形而上学だというのである。フッサールの哲学の構想では、形而上学は現実についてのもっとも完全な学であり、アプリオリで純粋な哲学的学科による経験科学の解釈によって完成するとされる。それに対して、通常の理解による形而上学とは、神、自由、不死、世界の意味についての問いを扱う学科のことである（これが本当に形而上学の「通常の」理解なのかについては疑問もあるが、この点は脇に置く）。ゾーワはフッサールのさまざまな書簡を引きながら、フッサールがこれらの（二つの意味での）形而上学への大きな関心を持続的にもっていたこと、そしてそれにもかかわらず、公刊著作や講義ではそれに立ち入らない制限を自分に課していたことを示す（cf. XLII, LXIV–LXVI）。こうした事情を踏まえ、ゾーワは第 III 部に収められたフッサールの形而上学の草稿を、公刊著作や講義での制限とは無関係に書かれたものとして特徴づける（cf. XLII, LXVI）。

では、フッサールの草稿に見られる形而上学的な議論は具体的にはどのようなものなのか。以下では、この議論をモナド論、目的論、神学という三つの観点に分けて整理するゾーワの叙述を簡単にまとめておこう。モナド論は、形而上学に関するフッサールの草稿に最初（1908 年）から最後（1930 年代）まで登場する話題である。ゾーワによれば、フッサールの形而上学的なモナド論は、現象学的記述に根差した超越

16. だが、フッサールにとって誕生と死がもっぱらこうした背景のもとでのみ問われるべきものだったのかについては、少し慎重になる必要がある（報告者の主張は、この問題がどういう場合に重要になるのかということにしか関わらない）。というのもフッサールは C 草稿における誕生と死に関する分析のなかで、そうした分析が超越論的な考察である必要はないという所見を述べてもいるからである（cf. Mat VIII, 155）。この箇所についての指摘を筆者は以下の文献に負う。吉田聡、「超越論的主観性の「誕生」と「死」に関する現象学的考察」、『現象学年報』、第 35 号、2019 年、111–118 頁（ここでの参照先は 114 頁）。

論的現象学におけるモナド概念が、思弁的で形而上学的な概念に変貌することで成り立つ（cf. XLII, LXVIII–LXX）。フッサールにとってのモナドは、世界を構成する具体的な主観性とそこで構成された世界との統一としてさしあたり特徴づけられる。だが、形而上学的なモナド論におけるモナドは、身体とひとつになり動物や人間の心（Seele）となる以前の段階を持ち（前世界的な意識）、身体が滅んだあとにも滅びずにただ永遠の眠りにつくものになる。誕生以前の段階を持つモナドに余地を与えるフッサールの形而上学的なモナド概念は、身体を備えて世界の中に存在する人間の意識がどのように成り立つのかという問題、つまり誕生の問題にも関わる（cf. XLII, LXX–LXXI）。

ここで注意すべきは、モナド概念のこうした「変貌（Verwandlung）」を整理して提示するにあたって、この言い方が持つようにみえる曖昧さをはっきりとは除外していないという点である。ゾーワの書き方それ自体は、フッサールのモナド論の発展史に関わるようにも、フッサールの二つのモナド概念のどちらがより基礎的かという問題に関わるようにも読めるのである。

さて、ゾーワによれば、フッサールはモナド論によって解釈された人間の発達（Entwicklung）を、目的論に支配されたものとみなす（cf. XLII, LXXI）。こうした目的論こそフッサールの形而上学の第二の構成要素であり、この要素はモナド論と神学を橋渡しするだけでなく、第 4 部の後期の倫理学関連草稿にとっても大きな意味がある（cf. XLII, LXXII）。目的論によってモナド論と神学が結びつけられる草稿の例として、ゾーワはここで 1908 年に成立した 12 番テクストを挙げる（cf. XLII, LXXII–LXXIII）。しかし目的論と神の関係については、公刊著作である『イデーン I』の第 51 節と第 58 節や 1919/20 年冬学期の『現象学入門』（Mat IX）でも論じられていることが指摘される（cf. XLII, LXXIII–LXXVII）。

次にゾーワは、目的論的で神学的な考察の内実がフッサールの個人的な事柄とも関係することを論じた上で（cf. XLII, LXXVIII–LXXXIII）、この考察によって導かれるフッサール版の「理性信仰」と呼ぶことができる見解を、1924 年末に成立した附論 XXVII を典拠として再構成している。そこでのフッサールによれば、不合理と挫折と道徳的な間違いによって形づくられる人間の生が、目的意味（Zwecksinn）を持つだけでなく、活気や力や必然的に上昇する価値を手に入れるためには、神によってくまなく支配された目的論的世界を信じるという前提が必要になるのである（cf. XLII, LXXXIV）。ただしゾーワによれば、フッサールの普遍的目的論におけるこうした目的はさまざまな観点から論じられているため、それらの観点が統一的であるかどうかは疑わしいし、後期フッサールがそれらの観点のいくつを妥当なもの

とみなしているのかどうかも不明瞭である（cf. XLII, LXXXV）。

ゾーワはフッサールの目的論的な形而上学について他にもさまざまな注記を行っているのだが、最後にそのなかから、現象学的な形而上学と本能の問題との関係についてのものを取り上げよう（cf. XLII, LXXXVIII–LXXXIX）。本能的な行為（Instinkt-Handeln）の現象学的分析において、こうした行為は衝動目的を段階的に明確化し実現するものとして捉えられる。フッサールによれば、人間の歴史もまたこのような明確化と実現のプロセスとして捉えられるというのである。本能の現象学によってこのように捕捉されない限り、フッサールの普遍的目的論は宙に浮いてしまうというのである。

3.2 採録テクストの概観

本稿では、第 III 部に採録されたテクストを三つの系列に分け、そのうちの二つに含まれるテクストのいくつかを概観する。第一の系列は Ms. B II 2 に由来するテクストからなる。1908 年から 1910 年にかけて執筆されたとされるこれらのテクストでは、モナド論と目的論・神学が、この時期に成立した観念論的主張との関連で論じられる。第二の系列は Ms. A V 21 に由来するテクストからなる。これらのテクストの執筆時期は 1916 年から 1924 年とやや広いが、目的論・神学に関わる話題を中心とし、モナド論的な要素があまりないという共通点がある。第三の系列はそれ以外の複数のソースからのテクストだが、紙幅の都合上本稿では扱うことができない。

3.2.1 Ms. B II 2 に由来するテクスト

10 番テクストは、1908 年または 1909 年に成立しフッサール自身が「モナド論」と題した草稿である。この草稿は、意識の身体性と現象学的観念論をどうやって両立させるのかという問題の提示から始まり、無限の意識と個別の（有限の）意識の関係に関する議論で終わる。以下では、編者によって区分けられた三つの節にそって、フッサールの議論の大きな流れを再構成する。

第 1 節の冒頭で、フッサールは意識の身体性と現象学的観念論をどうやって両立させるのかという問題を二通りの仕方で立てている。

第一に、この問題は、意識の身体性が観念論の基本的な主張と齟齬をきたすことの指摘によって立てられる。フッサールも認めるように、「私たちの自然認識が及ぶ範囲では、つまり私たちが述べることができる範囲では、感覚は神経システムや感覚器官などに結び付けられている」（XVLII, 137）。別の言い方をすれば、私たちの（現在の）経験的な知識の限界内では、何かが感覚的に現れることは、どんなときにも何ら

かの身体のあり方に依存する。私たちの感覚が身体とこうして結びついていることは、この時期のフッサールがすでに到達していた観念論的主張と折り合わないように思われる。この草稿では、観念論的主張は例えばこのように表現されている。「物は意識それ自身のように絶対的な存在ではなく、志向的な存在として〔…〕そのようなものであるに過ぎない」（XLII, 138）。フッサールによれば、物と意識のこうした関係はアプリオリに成り立つものであり、それを疑うことは不条理（Widersinn）である（cf. XLII, 138）。すると、私たちが経験を通じて知っている範囲では、つまりアポステリオリには意識は身体に結びついているということは、意識の本質に根ざした役割（つまり物が何らかの意味でそれに依存するという役割）とどう関係するのだろうか（cf. XLII, 138–139）。ここでフッサールは、物の存在に関する観念論的主張が身体についても成り立つことを認める（cf. XLII, 139）。「すると、意識の身体への結びつきは何を意味するのでなければならないのだろうか」（XLII, 139）。

同様の問題を立てる第二の筋道は、現象学的観念論の枠組み内における意識流の無限性という想定から出発して、この想定が意識の身体性と折り合わないのではないかという疑問に至るというものである。世界を意識に依存させる観念論の枠組みのなかでは、意識流の無限性という想定は、世界に無限の時間を想定することに一定の権利がある以上、それと同じだけの権利を持つ（cf. XLII, 140）。「意識のこうした「不死性」に対して、アプリオリな根拠が味方をしているのであり、私の考えでは、それは説得力のある根拠である」（XLII, 140）[17]。では、このとき意識をもった身体がある時点で成立するということをどうやって理解すればいいのだろうか。

以上のような問題提起を受け、第 2 節では、モナド論的な発想が論じられる。フッサールはここで、目覚めた意識に対置される眠った意識を、感覚野が完全に単調な（einförmig）意識として特徴づけたうえで（cf. XLII, 142）、次のように述べる。「では、身体と結び付けられた心（Seele）ではない絶対的意識について、私たちは何を考えるべきなのか。私はたとえば「そのような麻痺した（dumpf）意識」というように言うべきなのか」（XLII, 143）。しかしフッサールによれば、こうした心なき意識は、私たちにとって移入によってアクセスすることができないものである（cf. XLII, 143）。これが意味するのは、心なき意識という意識の形態をみとめる根拠は私たちにはないということだろう。心なき意識は私たちの意識ではない。しかしそれは、私たちが

17. ここでフッサールが「アプリオリな」根拠という言い方をしていることの背景には、おそらく、無限の時間は（現実に成り立っているかどうかはともかく）物的世界の本質によって除外されているわけではなく、その限りで本質に即して可能であるという考えがあるようにおもわれる。もしそうだとすると、意識流が無限であり、終わりがないという意味でそれが不死であることも、意識の本質に即して可能であると認められなければならない。

私たち自身の経験にもとづいて他の意識として認めることができるものでもない。

フッサールはこの箇所でこうした問題に答えを出しているようには思えない。重要なのは、こうした問題に関する次のような所見だろう。

> 困難の全体は、おそらく次のような事情に起因する。つまり、存在と意識の相関がまだ十分に解明されておらず、とりわけ、「ある物が存在した」〔という過去形の言明〕に――それに対応する意識に関して――何が伏在するのかとう問いが十分に理解されるに至っていないしそれに回答が与えられていないという事情だ。（XVLII, 145）

続く第 3 節では、世界がそれに対して依存する意識が無限である（つまり、その流れに始まりも終わりもない）という想定が再び登場し、こうした無限の意識が人間の意識とどう関係するのかという観点から議論が進められる。フッサールはここで、前者を後者にとっての可能性とみなすかたちで解決を図っているように思われる。しかしこの解決はさらに二つの方針に分かれる。

第一の方針は、無限の意識と同一視できるような可能性を、個別の意識からいわばボトムアップによって特徴づけるものである（cf. XLII, 146）。だが、このように個別の意識にとっての何らかの可能性（「レアルな可能性」）に訴えると、実際には知覚されていない物についての可能な経験が完全に規定されたものではなくなるという問題が出てくる（cf. XLII, 146–147）[18]。

第二の方針は、物の存在と意識のあいだに成り立つアプリオリな相関から、いわばトップダウン方式で二つの意識をつなぐものである。この観点からは、無限の意識のなかに含まれる経験は私たちにとっての可能な経験であり、しかも完全に確定されたものであることになる（cf. XLII, 147）。しかしこの方針からは、個別の意識は不死のモナドであるという帰結が出てくる（cf. XLII, 147）。このテクストの残りの部分では、こうしたモナド論的理解が何を意味するのかが議論されるが、それに結論が出されているようには思われない。なお、このテクストに伏せられた**附論 XVIII** も同様に、世界をモナド論的に理解することに関する考察に費やされている。

18. こうした問題がどうやって出てくるのかについてのフッサールの考えははっきりしないのだが、おそらく、次のようなことが念頭にあるのだと思われる。無限の意識と同一視できるような可能性をあくまでも私たちの意識にとっての可能性とみなすならば、私たちはあらゆる可能な経験を完全に規定されたものとして予描できるわけではないということを深刻に受け止めなければならず、それゆえこの可能性のなかに含まれる可能な経験には未規定なものもあると考えないわけにはいかない。

11 番テクストは、フッサール自身によって「目的論、神、全意識（All-Bewusstsein）の可能性。超越論的現象学的に基けられた形而上学と目的論」と題された 1908 年 9 月 28 日付の草稿からなる。このテクストは編者によって三つの節に区分されており、以下の概観もそれに従う。

第 1 節では、現象学的観念論の枠組みのなかで自然や精神がどのように扱われるのかについて、いささか大掴みな議論が展開される。重要なのは、フッサールの観念論がまずもって可能なものの総体に関わるとされる点である。この草稿で意識の相関者として扱われるものは、まずもって、可能な自然であり（cf. XLII, 161–162）、可能な精神の世界（Welt der Geister）なのである（cf. XLII, 162）。また後者に関する議論は、理想世界（すべての可能世界のなかで道徳的に、さらには美的に最善のもの）を主題にした考察にまで展開される（cf. XLII, 163）。以上のような議論に続いて、フッサールは（やや唐突に）次のように述べる。

> 現実（Wirklichkeit）は美やありとあらゆる種類の価値へと狙いを定められて（angelegt）［いる］。これは現実の偉大な不思議である。（XLII, 163）

こうした目的論的関係が現実に相関する事実的な意識に関してどのような含意を持つのかということが、次の節の主題となる。

第 2 節でフッサールはまず、意識が事実として持つ進行にはどういう根拠があるのかという問いを立てる（cf. XLII, 164）。この問いに答える取り組みは、「形而上学的な動機づけの論理学（Logik der metaphysischen Motivation）」と呼ばれる[19]。一見するかぎり、ここで問題になっているのは、フッサールが別の文脈では不合理なものとみなした事実性について、その根拠を問うようなものであるように読める。だが、続く箇所を踏まえると、こうした解釈が成り立つかには議論の余地がある。このことは、フッサールが目下問題になっている事柄を、モナドを世界を支配する目的論的な関係とも特徴づけていることから推察できる（cf. XLII, 164–165）。この言い換えを考慮にいれるならば、フッサールが目下の文脈でその根拠を問うている意識の進行と

19. こうした名称をフッサールがここで持ち出した理由は明示的には書かれていないが、おそらく以下のような説明ができる。この取り組みが論理学の一種とされるのは、それが何かとその根拠に関わるからだろう。フッサールが意識（に登場する体験）とその根拠の関係を「動機づけ」と呼ぶことを踏まえれば、ここで問題になっている論理学が動機づけの論理学とされることにも違和感はない。そして、この論理学が扱う動機づけが形而上学的なものと特徴づけられるのは、ここで問題になっている意識の進行が、現実世界がそれに相関するようなものであり、現実世界のあり方に関わる探究をフッサールは狭義での形而上学とみなしているからだろう。

は、事実として誰かに生じている意識（を絶対的意識として捉えたもの）の進行なら何でもいいわけではなく、それに相関するものこそが事実的な現実世界であるような、（たとえばこの世界についての認識を獲得するという）目的を目指した意識の進行として理解するしかないはずである。その場合、ここで問題になっている意識とは、事実的な世界（あるいは経験の世界）がそれに相関するような絶対的意識だということになるだろう。すると、フッサールがその根拠を問おうとしているのは、絶対的に捉えられた個別の意識の進行ではなく、ある特定のしかたで結び付けられた複数の個別の意識の進行であることになる[20]。以上のような解釈は、フッサールがここで行っているように見える議論の軌道修正によっても支持されるだろう。フッサールによれば、目的論ということでいま問われているものは、無限の価値の実現を理想として目指す発展（Entwicklung）なのである（cf. XLII, 165）。こうした発展は、理想の実現に続く（無限の）段階を上ることもあれば、それに失敗することもあるだろう。しかし、こうした目的が立てられているならば、当該の意識の発展は、少なくとも目的の実現を目指す傾向は持つはずだ。おそらくこうした考えを背景にして、フッサールは次のような新しい問いを立てる。「では、完全な発展への傾向（Anlage）は偶然的なものでありうるのか」（XLII, 165）。フッサールによればこうした傾向を持つのは精神であり、最高次の精神は、自然を行為によって生み出すとされる（cf. XLII, 166–167）。

第 3 節では、上で最高次の精神と呼んだものを少し別の角度から明らかにすることが目指されている。ここでは、自然を内在的に持つものが「全意識（All-Bewußtsein）」と呼ばれる。フッサールは物（ここでの例はグラス）の知覚を出発点として、全意識を、知覚の領野のすべてを持ち、背面に関する問題がそれに対しては生じないような意識として特徴づける（cf. XLII, 166–167）。また全意識は、あらゆる正しい判断・情動・意志をそのうちに含むと考えられている。このことは以下の一節を見ればはっきりするだろう。

> だが、全［意識］は真理だけを信じる。同様に、それは善いものだけを愛する。ただし、それは善いもののための手段としての悪いものも愛する。当然ながら、全自我はすべての自我とすべての現実をそれ自身のうちに持ち、その外には何も持たないのだから、それが経験的自我であるとは考えられない。それは無限の

20. ここでフッサールの念頭にあるより具体的な問題は、こうした目的が与えられたとき、それを目指すどのような意識も事実的な世界と相関する意識の集まりの中にあるのか、もしそうならば、そうした意識はその集まりのなかの特定の意識なのか、それともその集まりを構成するすべての意識を包括するものなのかという問題であるように思われる（cf. XLII, 165）。

> 生であり、無限の愛であり、無限の意志である。その無限の生はある固有の活動である。そして、それは無限の充実でもあるのだから、それは無限の幸運（Glück）である。（XLII, 168）

この引用に関してもう一つ目を引くのは、全意識の主体として全自我（All-Ich）というものが認められている点である。自我に関するこの時期のフッサールの見解が基本的には『論研』期のそれと同じであり、経験的自我以外の自我が認められていなかったということを踏まえるならば、ここでの見解は例外的なものであるというべきだろう。

では、なぜここで経験的自我とは異なる自我をフッサールは持ち出したのか。この問題に答えるための手がかりは、上の引用の直後から 11 番テクストの最後までの箇所にある。

> すべての苦しみ、すべての不幸、全ての誤りを、神はそれ自身のうちで nachleben する。しかし神は、それらを厳密な意味で共に生き（mitleben）共に感じる（mitfühlen）ことによってのみ、自身が有限であり存在すべきではないということを無限の調和において克服できる。そしてそれらの苦しみ・不幸・誤りは、まさにこの調和のために現に存在しているのである。神は至るところにあり（überall）、神の生はすべての生のうちに生きる。すべての美しいものや善いもの、善いものに向けられた有限の意志はすべて、神の意志の光線（Strahl）である。つまりそうした意志は、神の意図（Sinn）のうちでは、価値あるものに到達するための好ましくない媒介や手段でしかないわけではない。経験の現実や有限の精神性（Geistigkeit〔＝価値的・文化的対象〕）は、神の客観化であり、神の行いの展開（Entfaltung der göttlichen Tat）である。存在の究極の意味は善いもの（das Gute）であり、それは神の行いである。そして神の行為はすべてこうした行いを目指す。ただし、神の行いとは、神が〔何かの〕実現を意志すること（Real-sein-Wollen Gottes）である。善いものへの意志としての神は究極の現実であり、もし善いものがまさに存在するならば、そうした神は究極の実現（Realisation）を含む。そのため、実現された善いものは充実された神の意志なのである。その他すべてのものは、こうした目的に向けた行為として善い。したがって私は、私が自分に対して実現する高潔なもの（Edles）と善いもののすべてのうちで、実現された神であり、充実された神の意志であり、神となるべき単なる自然は、充実された神になるのである。エンテレキーとしての神、エネルゲイアとしての

神。（XLII, 168）

この一節はいろいろな感慨や解釈や深読みを呼びおこすかもしれない。しかし今は細かい話には立ち入らないでおこう。重要なのは、フッサールがここで明らかに全意識の主体としての全自我を「神」とも呼ぶという点である。つまり、世界がそれに相関するような意識は、神の意識でもあるというのである。だが、世界がそれに相関するような意識は、私のような世界内の人間が持つ意識でもあるような複数の個別の意識が結びついたものでもあった。おそらくこうした事情を踏まえ、フッサールは、神の生はすべての生の中を生き、善いものを実現するかぎりでの私を実現された神とみなすのだろう。つまりこの発想にしたがえば、神の意識とは、少なくとも特定の条件を満たした私たちそれぞれの個別の意識でもあり、それらにいわば分有されるものであることになる（ただしこの分有がより正確にはどのようなものであるのかは判然としない）。

3.2.2. Ms. A V 21 に由来するテクスト

1925 年に成立したと推定される **12 番テクスト**には、フッサールによって「理性信仰。神と超越論的統覚の自我」という題がつけられている。この草稿では、発生的な観点から分析される超越論的主観性の構造を出発点として、目的論や神学に関する議論が展開される[21]。

この草稿の最初の箇所では、発生的な現象学的分析から理想の自我の理念が特徴づけられる。フッサールによれば、自由な自発性という能力は経験的な心理学ではなく発生的な現象学的本質分析によって解明される（cf. XLII, 170）。こうした分析は、感覚が刺激として自我をどのように触発するのかを、本来的な意味での思考としての判断が連合から発生する段階として明らかにするようなものである（cf. XLII, 170–172）。ところで真理はどれも他の真理と共可能的（komposibel）なのだから、すべての真理という理念には、知性そのもの（intellectus ipse）つまり理想的な認識主体としての自我の理念が対応する（cf. XLII, 172）。フッサールは同様のことが価値の実現についても成り立つことを認める（cf. XLII, 172–173）。ここには全意識に関する 1908 年の草稿との共通点が見られる。さて、あらゆる意味で理想的な主体であるこうした

21. このテクストには、フッサール自身による以下のようなまとめも付されている。「世界は究極的な意味で「存在」しなければならないのか。世界は絶対的な真理を持つのか。世界は人間性にとって理性意味を、つまり人間にとってもっとも完全な世界としての意味を持つのか。知性そのもの（intellectus ipse）、生得的なアプリオリの総体。超越論的統覚の自我の理想。神、愛の共同体、整合性（Einstimmigkeit）への努力、倫理的な努力と浄福」（XLII, 169）。

自我の理念は、あらゆる経験的な障害（Hemmung）から自由なものとみなされる（cf. XLII, 173）。障害ということでフッサールの念頭にあるのは、おそらく判断の発生を挫折させるものことであり、発生的現象学の成果がまさにここで生かされていると解釈できるだろう。

フッサールは次に、理想的な自我が「すべての真理の理念的自我（das ideale Ich aller Wahrheit）」、つまりあらゆる真理を認識する主体であることを踏まえ、そうした自我は絶対的な予知（Vorhererkennen）を獲得できるという帰結を導く（cf. XLII, 173）。するとここで、次のような問題が生じる。

> 絶対的で普遍的で完全な真理の自我というこうしたものを、現実のものとして考えることはできるのか、またいかにしてそのように考えることができるのか。それと相関的に、真理のこうした総体（Universum）を生み出し、すべての真なる存在を認識することを、いかにして考えることができるのか。（XLII, 173）

フッサールはこの問題を神の認識と人間の認識はどう関係するのかという問題として捉え直したうえで、前者は後者にとっての実践的理想であるという回答を与える（cf. XLII, 174）[22]。フッサールはさらにこうした理想の追求を真の自己保持という理想に向けた努力（Streben）として特徴づけ、こうした努力に際しては、認識の発生の低次から高次に至るまでの段階が整合的であることが前提されると論じる（cf. XLII, 174–175）。「宗教的に述べるならばこうなる。私が整合的に（einstimmig）に生きることができるべきである（sollen）ならば、ある自然が存在し、神がそれを創造したのでなければならない（müssen）」（XLII, 175）。この草稿の終わりの部分では、存在の認識に関する以上の考察と同じことが価値に関しても成り立つのかということが問題として挙げられる（cf. XLII, 175–176）。

「1924 年 12 月 28 日、ブライトナウ」と書き込まれた **14 番テクスト**は、フッサール自身によって、「純粋に学問的で純粋に理性的な（自然の光による）神学と非合理的な根拠に基づく（超自然的な光による）神学。判断の「根拠づけ」に関する一般的な事柄。「非合理的な」判断動機」と題されている。この表題からもわかるように、この草稿でフッサールは、根拠ないし理由という観点から神学的な問題に取り組む。第 III 部の中でもっとも長く（全集版で 21 ページ）編者によって全 8 節に区分けさ

22. この文脈でフッサールが神の予知と人間の自由意志はどのように両立するのかという古典的な神学的問題に言及していることは興味深い。「だがここには、自由と（世界が前もって一義的に規定されたものであるかぎりでの）「必然性」の相互関係を通じて、困難な諸問題が横たわっている」（XLII, 174）。

れたこのテクストは、少し詳しく取り上げる価値があるように思われる。

フッサールは第 1 節で、超自然的な光のもとでの神学と自然な光のもとでの神学の区別、つまりいわゆる啓示神学と自然神学の区別を導入し、後者が拠って立つとされる理性（Vernunft/ratio）を、真なる判断の根拠・理由（Gründe）を求める観点としてさしあたり特徴づける（cf. XLII, 183–184）[23]。また、判断の理性的な根拠（洞察に基づく根拠）と超理性的（überrational）ないし非理性的（a-rational）な根拠の区別にもとづいて、理性主義・合理主義（Rationalismus）」が、判断は合理的な根拠以外によっては正当化されないという確信によって特徴づけられる（cf. XLII, 184）[24]。

第 2 節では、こうした議論を踏まえて宗教的な信仰（Glaube）に規定が与えられる。フッサールは宗教的な信仰を伝統からの信仰（Glaube aus Tradition）として特徴づけたうえで、こうした信仰は通常の意味での判断とは異なり、非理性的な根拠に基づくと主張する（cf. XLII, 186）[25]。この節の残りの箇所では判断の一般的な特徴が論じられ（cf. XLII, 187）、続く第 3 節では、情動や意志にもとづく判断が、その根拠（ここでは「動機（Motiv）」とも呼ばれる）とは何かという問いを中心にして分析される（cf. XLII, 187–190）。

第 4 節では、真なる判断にはどのような価値があるのかということが論じられる。ここで注目に値するのは、真理には社会的な価値があるということが明確に認められている点だろう[26]。真理のこうした社会的価値ゆえに、私たちは自分の判断が他人と一致することを目指すというのである（cf. XLII, 192）。しかしフッサールによれば、価値判断に関しては事情が異なり、そこでは推測を主観的な確実性にすることが求められるとされる。そうした例としてフッサールが挙げるのは、愛する者（母）が愛される者（子）を信じる（glauben an）というケースである（cf. XLII, 192）。こうした状況において愛する者が愛される者を信じることは、行為に激しい力（nachdrückliche Kraft）を与え、（この愛に含まれる価値評価に）反する可能性への疑いを麻痺させる

23. こうした主張の背後には、理性を正しさに関する観点として捉えるというフッサールの基本的な発想が控えている。この発想については、たとえば以下の文献が簡潔な概略を与えている。

24. その際にフッサールが注意を促すように、「ここで記述された理性主義・合理主義と（理性的な学問という含蓄ある意味での）学問の概念は、通常、いわゆる合理論と同時にいわゆる経験論をともに含んでいる」（XLII, 186）。

25. ただしフッサールはこの文脈で、信仰がある種の判断であることも認めている。「『信仰』（faith）もたしかに判断なのだが、単なる判断（単なるドクサ）ではない。信仰の否定は単に偽であるのではなくむしろ何にもまして罪であり、そして根本的には、信仰の否定が偽であるのは、ここで信仰をしないことが罪だからなのである」（XLII, 186）。

26. 「私がある真理を捉え損ねる（verfahren）ことは、私にとって満足いかないものであるだけではない。むしろ社会的な文脈において、真理を捉え損ねた者（判断を間違えた者）は価値の劣った（minder wertvolle）主観として妥当する」（XLII, 191）。

というのである。以上の考察を踏まえフッサールは、純粋に真理へと向かう批判的な（不偏の）愛と絶対的な源泉から生まれた無批判な（偏りのある）愛のあいだには衝突があるのではないかという所見を記す[27]。

第 5 節では、判断に対して十分な保証が与えられない場合にはこうした愛の衝突はどうなるのか、という問いが扱われる（cf. XLII, 193）。フッサールによれば、こうした場合の可能性はふたつある（cf. XLII, 193–194）。つまり、愛にもとづく絶対的な当為は、そのまま素朴に絶対的なものとして（顕在的ないし習慣的なものとして）保持されるか、絶対的な決断であるがそれでも何らかのしかたで単に絶対的な思念であるような特徴を持つかのいずれかである。こうした思念の根拠は、当該の絶対的当為の明証とは無関係な個人の伝統や歴史的な伝統との結びついた契機を取り除くようなかたちで明らかなることがありうる。

第 6 節に相当する部分には、フッサールによって「絶対的な当為の領分」という見出しが付けられている。だが、ここで実際に論じられているのは、（そうした当為を引き受ける）私の生の統一が自然や人間世界とひとつになっているという事情である[28]。この箇所の大部分は、文と文を繋ぎ合わせるのではなく（ときに長い冠飾句をともなった）名詞句を書き連ねるという体裁で書かれているため、その内容に精確な解釈を与えることは簡単ではない。とはいえ、フッサールがここで扱っているのは、おそらく、自然や社会との関わりゆえに私たちが当為の実現に際して妨害や衝突に直面するという事情だと考えられる。フッサールはおよそ以下のようなことを述べているように思われる（cf. XLII, 195）。私たちのそれぞれは因果的な自然に関係しているため、私が顕在的に経験する世界の部分には、未知の事物が予見できないしかたで入り込んできて影響を及ぼす。また私たちのそれぞれは他の人間と伝達や伝統というかたちで関わるため、人間の生には目的をもった意志の主体が複数いることによる衝突や妨害が生じる。こうした衝突や妨害は、理想的には合意（Vereinbarung）によって調整できる。だが、諸々の意志の主体に配慮が欠けていることに起因するこうした妨害が生じる可能性は、社会的な配慮は十分ではない。ここでは、自然の経過

27. 「ここで浮き彫りになるように思われるのは、少なくとも、次のふたつのあいだの衝突（Konflikt）である。つまり、真理の愛――これは純粋に真理へと、しかも習慣的なしかたで向かい、そのため批判的である――と、愛という絶対的な源泉から最終的には生じる無批判的で情動の動機によって要求された確実性の態度のあいだの衝突である。ここでの確実性とは、純粋に判断について動機づけられ正当に（rechtmäßig）根拠づけられたものではない。こころの権利（Recht des Herzens）が知性の権利（Recht des Verstandes）と争うのである」。（cf. XLII, 193）。

28. おそらくこのことを踏まえて、編者はこの節のタイトルに補足を加えて「［その自然や人間世界との関係における］絶対的な当為の領分」としている。

を予想できる範囲で、自然への配慮（つまり、自然が要因となる妨害の予防）をしなければならない。また、心理物理的な要因による不合理な妨害――病気、死、愚かさ（Dummheit）、一時的な精神的な無能力、衰弱――に対する配慮をしなければならない。さらには、自然に限られない環境世界の全体の認識が、理性的な行為をそれに適合させるためにもとめられる[29]。

おそらくこうした観点から、フッサールは話題を真理や学問の価値に移す。ただしここでもフッサールは、キーワードとおぼしき表現を列挙する以上のことはしていない。引用しよう。

> 固有の価値としての真理。学問としての真理、価値の最大限可能な上昇という理念としての真理。実践的に理性的で成果の豊かな生のための手段としての学問。共通善としての普遍的学問と、実践的に理性的な社会的な人間の生の可能性のための手段としての普遍的学問。（XLII, 196）

こうした断片から、真理の内在的価値と道具的価値を、後者をさらに個人と共同体それぞれにとっての道具的価値に区分したうえで論じるというアイディアを読み取れるかもしれない。こうした解釈は、続く箇所での「理性的な社会性（vernünftige Sozialität）」とそれをさらに超えた社会性の理念に関する議論によってもいくらかサポートされる（cf. XLII, 196）。フッサールは理性的な社会性を、各人が互いを配慮した上で、自分の目的を他のすべての人のそれと調整し、誰も他人を妨害することがありえなくなるような生を送ることができるような社会として特徴づける。それに対して後者の社会性は、最大限可能な価値に向かって生き、環境世界をその細目から全体にいたるまで（einzeln und im Ganzen）最大限可能な限り完全にするようなものとして特徴づけられる（フッサールはここで「高次の人としての共同体」という発想に訴えているように思われる）。そして、これらのふたつの社会性（ないしはもっぱら後者）のための手段として、「自然についての学問、真の実践的価値、つまり共同体における主観的および間主観的な最高度の実践的な善についての学問など」があらためて位置づけられる（XLII, 196）。最後にフッサールは、社会に関するここでの考

29. 最後の三文は、フッサールが書き連ねた名詞句を完全な文になるように補いつつ解釈したものである。対応する箇所を引用しておこう。「自然をその経過において予見できる限りでの、自然への配慮。しかしまた、心理物理的な不合理な妨害。つまり、病気、死、愚かさ（Dummheit）、一時的な精神的な無能力、衰弱。／判断する理性。自然の認識、自然科学、自然現象をその無限のうちで学問の法則的先取りによって学問的に支配すること。自然だけでなく、客観的な環境世界全体の認識、それに理性的な行為を適合させるための」（XLII, 195）。

察がどのような点で理想化されているのかをはっきりさせる。目下の議論では、心理物理的な自然によって妨害されること（たとえば、病気で目的が挫かれること）や、さらには悪意までもが除外されることによって、「諸目的のある何らかの調和が前提されることになる」（XLII, 196）。

第 7 節では、個人的な価値（私にとっての価値や、他人にとっての価値）というあらたな論点が議論に導入される。フッサールによれば、真の価値とは客観的な価値であり、それが誰かにとっての負の価値（Unwert）であることはありえない（cf. XLII, 196）。つまり、客観的な真の価値とここでみなされているのは、何がそれを持つものかについて（理想化された状況では）万人のあいだに不一致が生じることがありえないような価値のことだと理解できる。それに対して個人的な価値は、何がそれを持つのかについて（たとえ理想化された状況でも）万人のあいだに不一致が生じうるような価値として特徴づけられる。

> したがって、個人的な実践的価値、当該の人格的自我が特定の対象に関して特定の状況において優先するが、同じ対象に同じ状況でかかわる他の人はこうした優先の要求にしたがうわけではないような種類の価値があるとしたら、次のような法則が成り立っていなければならないだろう。つまり、どんな人にとってもある何らかの絶対的な価値があり、誰もが自分の絶対的当為にしたがわなければならず、無条件的な実践的な負の価値（Unwert）とは、他人が〔その人にとっての〕絶対的な要求のもとで行為することによるあらゆる妨害である、という法則である。各人が自分に対して個人的に絶対的な権利として呈示されることを行うことは、絶対的な権利でなければならないだろう。（XLII, 196–197）

ここで注意すべきは、この草稿での語法にしたがうならば客観的な真の価値ではないということになる個人的な価値についても、フッサールは一般的でそれゆえその意味では客観的な法則を認めているという点である。個人的価値は誰かにとっての価値であるという点では相対的であるが、その人にとっての無条件的な当為と関連するという点では絶対的である。そのため、個人的価値に関する不一致は、場合によっては絶対的な価値の衝突というかたちで生じる。こうした法則を踏まえて、フッサールはここには次のようなパラドクスがあると指摘する。

> 事実としてある人の良心が別の人の良心とは反対のことを要求することがよくある――戦争のときのように。だが、一方による理性的で絶対的な呼び声にした

> がった目的の設定が他方のそれを相殺することでよしとするということはありえない。（XLII, 197）

絶対的な価値の衝突が調停不可能であることをフッサールがパラドクスとみなすのは、そこで衝突する絶対的な当為がどちらも理性的（vernünftig）なものであるということが前提されているからだろう。

こうしたパラドクスを前にして、フッサールは、個人的な義務に関する相対主義という立場から考察を進める（cf. XLII, 198–199）。つまりここでは、個人的な義務（あるいは、それと関連する個人的価値）の絶対性をあくまでも当該の個人にとっての絶対性とみなす観点から、個人的な義務や価値の衝突の調停不可能性を受け入れるという路線が検討される。ここで注目すべきは、個人的価値を他の価値のために諦めるという選択が「犠牲（Opfer）」や「罪（Sünde）」といった表現によって語られている点だろう[30]。

第 8 節では、個人的な価値と義務にもとづく生の完全な姿に関する議論が展開される。フッサールによれば、「絶対的な当為における生とは純粋に広げられ完全にされる愛のもとでの生であり、そのように生きることが浄福なる生であり、それは享楽のもとでの生ではなく、精神と真理のもとでの生である」（XLII, 201）。ただし、こうした生のあり方はあくまでも理想的な価値であり、しかも実践的な真理ではまったくないものとみなされる（cf. XLII, 202）。おそらくここでフッサールの念頭にあるのは、絶対的価値を犠牲にすることなく生きることの事実上の不可能性だろう。実践的な真理が実現可能なものだけに関わるとしたら、浄福な生を目指すことは、たとえそれが真の目的になるのだとしても、実践的な真理ではない。しかしそうだとすると、絶対的な当為にしたがって浄福な生を目指すことには疑問が付されることになる。

> 私はこの生を見やり、次のように自問できる。最善の生の活動ないし使命にもとづく活動が台無しになることは珍しくない。こうした不確実さのもとでは、私が未来に自分の子を育てる際に失敗しないことや、芸術家や医師などとしての職業的活動（Berufswirken）で失敗しないことについて、肯定的かつ相応の蓋然性

30. より正確には、真の価値に関する選択は犠牲や罪とは無縁であるということを強調することで、個人的価値に関する選択の独特さが際立たされている。「それより優勢なものがある事柄を断念すること（ありえた享楽を諦めること）は犠牲ではまったくない。このことは、そうしたものを選んでしまうことが罪ではないのと同じである。選択は両方の場合〔＝真の価値の場合と個人的価値の場合〕で根本的に異なる。絶対的な衝突における決断は悲劇的で自己責任的なのである」（XLII, 199）。

を私がさしあたりまったくもたないことは十分あきらかではないだろうか。むしろ私にとっては、すべてが何らかの仕方で失敗に終わるに違いないということが確かではないだろうか。（XLII, 202）

続く箇所でフッサールは、こうした発想にフッサールは自然な人間の楽観的な見解――「世界のなかですべてはよく秩序づけられており、何事も無益ではなく、何事も見放されず、善いものはどれも永遠なものの種（Saat）である」（XLII, 202）――を対置したうえで、それが超越論的な観点からはすべての自我（Ich-All）の無限の発展とみなされることを示唆する（cf. XLII, 203）。その上でフッサールは一連の発想を絶対的で最上の要求としての信仰と結びつけるにいたるのだが、その箇所でこのテクストは途切れている[31]。

31. 「こうしたことを、神の理念のもとで理解する以外のことができるだろうか。すべての自我と自我の生を貫いて、すべての意識を貫いて、ある絶対的な目的論が支配しており、そうした目的論が――個人的な存在が個人的な要求のなかにあらわれているのと同様に――魂（Seele）における絶対的な要求のなかにあらわれている、こうしたこと以外がどうやって成り立つのだろうか。私が浄福でありうるのは、あらゆる病気や不運にもかかわらず、自分の環境世界におけるあらゆる不合理にもかかわらず私が浄福でありうるのは、神が存在しこの世界が髪の世界であると信じるときに限られる。そして私が自分の魂の力の全体でもって絶対的な当為を保持しようとするならば――これはそれ自身絶対的な意志である――そのとき私は、神が存在することを絶対的に信じる。信仰は絶対的で最上の要求なのである」（XLII, 203）。