

《研究ノート》

# 「良心」の良さをめぐる試論

—二つの『良心論』を読んで（その1）—

林 文 孝

## — 目 次 —

はじめに

### 1 「共に知る」ことは良くないのか？

#### 1.1 「良心は善でも悪でもない」——石川文康氏の問題提起

#### 1.2 石川氏の論法の吟味

##### 1.2.1 「審判自身はセーフでもアウトでもない……」

##### 1.2.2 「悪い良心」

##### 1.2.2.1 「良い」「悪い」の多義性

##### 1.2.2.2 論証態度の問題(1) —— 「仮象」の見抜き方

##### 1.2.2.3 論証態度の問題(2) —— 解釈学的方法の可能性

#### 1.3 「良心」という訳語を擁護する

##### 1.3.1 善悪の構造

##### 1.3.2 良心と善悪

#### 1.4 小結

### 2 伝統的「良心」と「共に知る」とは似ていないか？

#### 2.1 中国伝統思想における「良心」

##### 2.1.1 『孟子』における「良心」

##### 2.1.2 陽明学における「良知」

##### 2.1.3 伝統的「良心」の特徴

#### 2.2 伝統的「良心」と「共に知る」こと

##### 2.2.1 「共に知る」ことの3分類

##### 2.2.2 伝統的「良心」と自律的良心との比較

#### 2.3 小結

(以上、本輯)

### 3 伝統的「良心」は十全に良いのか？

おわりに

## はじめに

ここで扱うことになる問題の根は、漢字文化圏における「良心」という語が、西洋諸語の、たとえば英語における conscience をはじめとする同源の語彙に当てられた翻訳語であるとともに、それ以前から伝統的術語としての履歴をももっているということに求められる。

西洋諸語では、「良心」をもって訳される当の言葉に、少なくとも語源的には「良い」という意味が含まれていない。周知の事実だが、それぞれの言葉を構成要素へと分解するなら、

con-science (英)

Ge-wissen (独)

con-science moral (仏)

というように、いずれも「共に-知る」を語構成の基本としており、そのことはラテン語の「コンスキエンティア」、ギリシャ語の「シュネイデーシス」に遡っても変わらない。すなわち、「共に知る」こそその原義である。したがって、「良-心」とは、構成要素の意味が対応していない。そこから、この訳語の不適切さと、そのことがもたらす混乱が指摘されることにもなる。

にもかかわらず、それらの言葉を漢語に訳すさい、伝統的用法をすでに背負っていた「良心」という語が当てられ得たし、今に至るまで通用しつづけているという事態は、その翻訳に少なくとも一定の妥当性はあったことを意味するとも考えられる。つまり、「良心」をもって訳された諸語彙と、伝統的な「良心」概念との間には、一定の類縁性があったということである。

差異と共通性とのこうした錯綜は、広くいえばすべての翻訳につきまとう問題である。このような事態を前に、取られうる態度の一つは、より適切な訳語への変更を迫る、あるいは少なくとも原義に忠実な理解を求めるといったかたちで、オリジナルなものとの差異を可能な限り消していくというものである。これは、オリジナルなものが翻訳よりも優位にあるという前提のもとに成り立つ態度であり、一般的に承認を得やすい。

しかし、翻訳がオリジナルなものに対して一定の差異をはらむことは必然的であって、いかに理想的な翻訳が志向されようとも、それが翻訳である限りは、オリジナルなものとの差異を解消し尽くすことはできない。このことは、西洋諸語の間ですら成り立つであろう。ましてや、性質を全く異にする言語間の翻訳においてはなおさらである。だとすれば、この不可避的な差異に積極的な可能性を見いだす態度も成り立ちうるように思われる。つまり、翻訳が帯びる意味の差異を、オリジナルなものにおいては顕在化していなかった意味を照射するものと捉えるのである。ここで見いだされているのは、翻訳をとおして、オリジナルなものの意味自体が再解釈される可

能性である。

もちろん、このような積極的可能性は、翻訳の側からオリジナルなものへの一方向においてのみ考えられるわけではない。「良心」のごとく、翻訳語となる以前から伝統的用法を背負った語の場合、それが翻訳語とされることによって、伝統的な意味の側が揺るがされるという可能性もまたあり得る。

このように、翻訳にまつわる事態を、単に原義とその隠蔽という図式で捉えるよりは、いかなれば双方向的な意味変容として解釈し直したほうが、より有望なのではないか。たとえ実際に生じている事態がそのようではないとしても、そう解釈できることを示すことにより、何らかの新しい思考が誘発されるのではないかと期待することは許されよう。

このような観点から見たとき、同じく『良心論』を題名とする二つの書物が、興味深い素材を提供している。一つは、石川文康『良心論——その哲学的試み』（名古屋大学出版会、2001年）<sup>(1)</sup>、もう一つは、何懐宏『良心論——伝統良知的社会転化』（生活・読書・新知三聯書店上海分店、1994年）<sup>(2)</sup>である。

石川氏の著作は、その論旨には幾多の刺激的な部分が含まれているけれども、こと「良心」という訳語の扱いに関しては、あまりにも窮屈な印象が否めない。その試みは、「良心」を徹底的に原義に忠実に、「共に知る」こととして捉え直し、その哲学的意義を究明していくということであって、そこからの一つの帰結として主張されるのは、「良心」という訳語が示す「良さ」は仮象にすぎず、良心自体は良くも悪くもないということなのである。氏の態度が、翻訳に対するオリジナルなものへの優越という前提に立っていることは言うまでもない。これに対して本稿では、氏の議論を相当程度まで受け入れるにしても、それでも「良心」はある意味で「良い」ものと言えるのではないかと問いたい。この問は、さきに述べたところでは、翻訳がかえってオリジナルなものにおいて隠されていた意味を顕在化させる可能性にかかわっている。

一方、何懐宏氏の著作では、西洋の倫理学・政治哲学を学んだ著者が中国の伝統的な倫理思想に目を向け、それを現代中国社会にいかにか再生させるかという試みを行っている。伝統的な倫理思想というとき、その焦点は、副題にもあるとおり、孟子に由来し、宋明儒学の心性論において深化させられ、現代新儒家の手で理論的に洗練されるに至った「良知」の考えである。すなわち、人の心に本来具足せる道徳的判断力である。あとで確認するとおり、「良心」の伝統的な用法もまた『孟子』に由来するものであり、「良知」と系をなす概念である。しかし、何懐宏氏は、伝統的な良知や、それに根ざした様々な倫理上の概念は、そのままでは現代社会に通用しないと考える。それでも、思想的資源としては伝統に依拠せざるを得ないのだとすれば、そこで必要になるのは、社会の成員すべてに遵奉可能な内容のものへと伝統的な概念を転化させることだという。言うなればこれは、伝統的「良心」を「共に知る」ことへと開放する試みだと言えるであろう。

この論に触発されて、本稿では次のように問い返したい。すなわち、伝統的な「良心」は、十分な意味では「共に知る」ことに対応し得ないのだとすれば、その意味で十全に「良い」ものとは言えないのではないか。「共に知る」こととしての「良心」であってこそ、はじめて十全に「良い」ものとなるのではないのか、と。こちらの問は、伝統的術語が翻訳語とされることにより、伝統的な意味が揺るがされ、変容させられる可能性にかかわっている。

以上の二つの問を主たるものとして、「共に知る」こととしての「良心」と伝統的「良心」との類縁性についてもう一段階の考察を加えるならば、本稿で考えるべき問題の大枠が定まったことになる。新たに加えた問題は、「良心」という翻訳語が曲がりなりにも成り立ち、通用していることを、「良さ」とは別の側面から考えようとするものである。すなわち、ある観点から見た場合に際だってくる「共に知る」ことと伝統的「良心」との構造的類似を摘出したい。具体的には、「共に知る」こととしての「良心」を、石川氏が強調するように「自己自身と共に知る」こととして見た場合である。そのとき、共に知る相手としての自己がいかに他者的なものとして捉えられようとも、「良心」が発現し機能する場面自体は自己の内部で完結するものとならざるを得ず、その意味で、自己に本来具有せるものとしての伝統的な「良心」と著しい類似を示すことになるのではないか。この構造的類似ゆえに、「良心」は翻訳語としても通用可能であったと考えられる。そのような構造が果たして十全に良いものかどうかは改めて問題となるであろう。本稿では、何懐宏氏の議論に触発された問へと接続するものである。

改めて篇別構成としてまとめるならば、

- 1 「共に知る」ことは良くないのか？
- 2 伝統的「良心」と「共に知る」とは似ていないか？
- 3 伝統的「良心」は十全に良いのか？

の順序で考えていくこととなる。「良心」という訳語から導かれたこれらの問題は、中国の伝統思想を研究対象とするとともに、その営みの現代性をつねに問われている私にとって、とりわけ切迫した問とならざるをえない。一方では石川氏に抗して、『孟子』に由来する「良心」という語の可能性を擁護しつつも、一方では何懐宏氏に与しつつ（そして、ある意味では石川氏とともに）、その現代性について一定の批判を加えるということ。本稿で必要となるかかる二重の挙措は、私自身の研究が程度の差はあれつねに強いられているある種の困難を、デフォルメした形で提示するものともいえる。未熟な試論の域を出ない本稿を、敢えて「研究成果」として発表するゆえんである<sup>(3)</sup>。

## 1 「共に知る」ことは良くないのか？

### 1.1 「良心は善でも悪でもない」——石川文康氏の問題提起

日本語において「良心」という語は極めてよく定着しているが、そのために原義が失われていると石川文康氏は説く（石川、p.2）。その一因は、良心という訳語そのものにある。明治初期、西洋諸語の訳語を創出する過程で、もともと相当する概念のなかった場合には中国の古典に拠る所が求められることが多く、「良心」もまたその一例であった。典拠は『孟子』告子上である。

このことに伴う問題として、石川氏がまず指摘するのは、それが西洋諸語における「共に知る」という原義を反映しておらず、似ても似つかないということである（石川、p.9）。この事情は、本稿でも「まえがき」で確認しておいた。

しかし、これよりも重要だと思われる指摘は、カントの「良心法廷説」にもとづき、良心を内面の法廷として捉える観点が打ち出された文脈で現れる。すなわち、良心は善悪に関わる能力であるが、それ自体は善悪を超え、善悪に対して中立的なのであって、そこに「良」や「善」を帰するのは仮象にすぎない、というのである。その意味で、性善説の主唱者たる孟子に由来する「良心」なる語は、良心の本質と齟齬をきたすものであり、仮象あるいは先入観の源泉と見なされている（石川、pp.111-112）。

ここでは、良心を内面の法廷とする前提を承認しておこう。実際、私自身も、それはかなり有効な考え方だと思っている。この場合、自己は二元的なものと考えられ、英知的自己が裁判官兼原告として、被告たる感性的自己を訴えかつ裁くという図式となる。「共に知る」という良心の原義に照らせば、「自己自身と共に知る」自律的良心の一つのヴァージョンであり、英知的自己という「自己内他者」と共に知るのである。そして、このような図式に照らした場合、孟子の「良心」概念が齟齬をきたすということも認めてよいだろう。後からも確認するが、孟子の「良心」においてはこのような二元化が成立せず、本来的自己は端的に良いのだからである<sup>(4)</sup>。これに対し、少なくとも裁判官としての自己は、判断の対象となる事態の善悪からは超越していなければならない。

しかしながら、ここまでを承認したとしても、「善悪を判断する能力はそれ自体善でも悪でもない」（石川、p.112）ことを論証しようとするその論法には、認めがたい部分が存在する。以下、まずその認めがたさを吟味したい。そして、善悪を判断する能力としての良心は、判断対象の善悪とは別のレベルにおいて善なるもの、あるいは少なくとも善に与するものでなければならぬと主張したい。

## 1.2 石川氏の論法の吟味

### 1.2.1 「審判自身はセーフでもアウトでもない……」

認めがたい論法の第一は、さきほど引用した主張の直後に現れる、類比に訴えた論法である。

……それは、「セーフ」か「アウト」かを判定する審判自身はセーフでもアウトでもないので同じである。すなわち、シュネイデーシスは善悪を超えており、その意味で善悪に中立的である。逆の言い方をすれば、善悪を超え、善悪に対して中立的であればこそ、善悪を「知り」、かつその判定に立ち会うことができるのである。そのことは、右に見た良心法廷説に従えば、いっそうよく理解されうる。すなわち、裁判官自身は、善悪が帰せられる個々の行為や事件の当事者ではないということである。(石川、pp.112-113)

卓抜な比喩であるが、ここには、二つの問題が混在させられているように思われる。スポーツ競技の審判に関して言われているのは、判定という行為に関わる対象と主体との原理的区別であり、それ自体は当然のこととして承認できる。一方、裁判官の中立性が非当事者性という観点から解釈されているのも、しごく当然なことである。しかし、二つの話を結びつけ、「良心は善悪に対して中立である」との主張を導くのは無理である。

まず中立性について言えば、裁判官や審判に求められる中立性とは、相争う両者のいずれにも予め与していないことを意味するはずである。かりに、判断の対象が単なる一つの行為である場合でも、判断の中立が侵されたとは、対象となる行為者に対する個人的態度を反映することにより、不当に甘くなったり厳しくなったりしたときに言われることであろう。これは、当事者に対する局外中立の要請であり、善悪そのものに対する中立とは別の問題である。

次に、セーフやアウト、あるいは善悪といったものは、判定主体である審判や裁判官には帰せられないということについて。たしかに、判定の対象と同じレベルで判定者が善（もしくは悪）であるということは考えられない。しかし、審判の例を別の角度からみるとどうか。審判は反則を取る。つまり、ルール違反が起こった場合、それを認定する。そして、試合を止めて違反行為の効果を消すような形で再開させたり、違反者に警告や退場といったペナルティーを科したりする。確かにここでも、審判はプレーヤーと同じ意味ではフェアでもファウルでもない。しかし、審判がフェアなもの、ルールに合致したものに与していることは明らかである。かりに、審判はルールを超越すると説くなら、あらゆる競技は成立しないであろう。かつて「俺がルールブックだ」と言い放ったプロ野球審判がいたと聞くが、審判は明らかに、予めルールを知悉し、ルールに則った競技者を擁護する者である。同様に、裁判官は適法的行為を擁護する。あらかじめ法規範を知悉しているがゆえに、それに違反しているかどうかを裁くことができるのである。そして、良心が善悪を判断するのも、良心それ自体が善悪に関する基準をもっているのだと考えられ

る。そして、後で論じるように、その基準はもっぱら善の側から規定される構造をもっている。とすれば、良心は、判定対象となる個別的な行為と同じレベルでは善でも悪でもないが、しかし、判定者としてのレベルにおいては善の側に立つのだと論じることができよう。したがって、審判の比喩は、見方を変えれば、良心に善あるいは「良」を帰すべきことの例証ともなりうるのである。

ここで、石川氏が前提としている良心法廷説に立ち戻るならば、よりいっそう論法の不具合が明かとなるであろう。良心の法廷では、良心は裁判官であるのみならず原告でもあるのだった。これはすでにして当事者性を有しているという意味で中立ではない。なおかつ、原告とは被告の悪を告発するものだとなれば、原告としての良心は悪の対極を志向するものでなければならない。だから、たとえ石川氏の言うとおりの裁判官が善悪に対して中立だとしても、良心は原告をも兼ねる以上、善に偏向していることになるはずである。

### 1.2.2 「悪い良心」

さて、納得し難い論法の第二は、ドイツ語の用法に訴えた次のようなものである。

このように、本来の良心は中立的であり、「良」とか「善」を超えているが、そのことをよく物語ってくれる証拠のようなものがある。それは、良心が特にネガティブな場面で発揮される仕方を、ドイツ語では——直訳すれば——「悪い良心 (schlechtes Gewissen)」とさえ表現するということである。これは日本語では、「気が咎める」というほどの意味である。また逆に、良心がポジティブな仕方で作用する場合、ドイツ語には——同じく直訳すれば——「良い良心 (gutes Gewissen)」という表現がある。こちらは、「何ら疚しいところがない」というほどの意味である。「ゲヴィッセン」に「良」や「善」がはじめから含まれていたとすれば、「悪い良心」なるものは明らかな矛盾概念であり、「良い良心」なるものは過剰な概念か同語反復だったであろう。「ゲヴィッセン」がもともと中立的でなかったならば、すなわち「ゼロ」の位置に立つものでなかったならば、それを基準としたマイナス表現（「悪い」）もプラス表現（「良い」）もありえなかったであろう。いずれにせよ、これらの表現が日常用語として可能なほど、もともとヨーロッパの伝統における良心概念そのもの、すなわち「共に知る」という知的作用は善悪を超えているのである。（石川、p.113）

しかし、私の見るところ、これは「証拠のようなもの」たり得ないだろう。一つには、ドイツ語の表現を別様に理解する可能性があるからであり、もう一つには、こうした論証態度が、本書において首尾一貫しているとはいえないからである。

### 1.2.2.1 「良い」「悪い」の多義性

一つ目については、私自身がドイツ語に暗いので説得力に欠けるのだが、直訳された意味をもとに論を進めているところに問題があるように思われる。「悪い良心」が矛盾概念であり、「良い良心」が過剰な概念だというのは、表面的には確かであろう。しかし、「悪い」「良い」と訳された言葉は、「良心」という日本語で帰せられている良さと同一レベルに立つ悪さであり良さであるのか。少なくとも併記された意味に照らすならば、「気が咎める」と解される「悪い良心」の悪さとは、「不具合だ」というほどの意味であるように思われる。同様に、「何ら疚しいところがない」という意味の「良い良心」の良さとは、「順調である、健全である」といった意味ではないのか<sup>(5)</sup>。いずれにせよ、日本語で考えてみても、「良い」「悪い」とは極めて多義的な言葉なのであって、必ずしも善悪と等置できない。そして、善なるものとしての「良心」に、「健全」とか「不調」とかを示す「良い」「悪い」が冠せられたとしても（日本語にそのような表現はないが）、全く不具合は生じないであろう。翻って、「ゲヴィッセン」に冠せられる「良い」「悪い」がそのような意味だとすれば、矛盾概念だとか過剰な概念だとかはそもそも問題にならない。「ゲヴィッセン」が善悪を超えていようと、あるいは実際の用法において善なるものと見なされていようと、この表現は成り立つことになるからである。このように考えることが可能だとすれば、石川氏の例証は、著しく証明力を減ずる。

### 1.2.2.2 論証態度の問題(1) — 「仮象」の見抜き方

次に、論証態度の問題について。石川氏は、自らの試みを「良心現象学」の試みと位置づけている（石川、p.177）。そこでは「現象学」を、ランベルトの提唱に沿って「仮象（見かけ）を見抜く理論」、「真理を仮象と区別する理論」と定義し、良心概念全般に関して日常的な自明性を崩壊させることが企図される。そのための手掛かりとして採用されるのが「語源遡及的方法」である。その意味で、さきほど見たドイツ語の用法の検討は、語源の示す原義ないしは真理が日常的用法の中に保持されている例として提示されているといえる。

しかし、一般的には、語源遡及的方法の有効性は限られていると思われる。言葉は生き物であり、伝承されるにつれて意味内容や用法を変化させていくのが通例だからである。ある時代、ある地域で、何らかの語彙が語源とかなりずれた意味で用いられていたとしよう。その用法が一定の通用圏をもって成立している以上は、それを仮象あるいは非真理として排斥することはできないだろう。だから、良心という語が、西洋語における語源には含まれない善なるものとしての意味を帯びて通用するとしても、ただちにそれが仮象だとは言えないというのが私の立場である。

もちろん、石川氏は、「良心」の問題に関しては語源への遡及が有効だと主張するだろう。その理由は、遡及により得られた「共に知る」というキーワードが、良心の本質に関する歴史上の代表的言説をほとんど覆うことができることに求められる（石川、p.14-15）。しかし、石川氏が



本書で示す態度は、一貫しているとは言えない。それは、二つの点においてである。一つは、西洋諸語での「表現」の扱い。もう一つは、語源への遡及とは両立しがたい方法もまた容認され、あまっさえ強く正当化されていることである。

一つ目の問題は、西洋諸語の「良心」においても、ある種の用法は仮象として斥けられるところに現れる。さきほどのドイツ語の用法は、「これらの表現が日常用語として可能なほど、もともとヨーロッパの伝統における良心概念そのもの、すなわち「共に知る」という知的作用は善悪を超えているのである」というように、良心の本質を極めてよく表現したものとして扱われた。一方、マイスナーの『哲学事典』から引用された表には、「間違った良心 (conscientia erronea)」なる項目が書き込まれている(石川、p.80)のだが、良心の三法則の一つとして「絶対不謬性の法則(良心の第二法則)」が取り上げられるとき、「カントやフィヒテが言うように、「間違っ良心」とは「ありえないもの」である」(石川、p.165)と言われる。つまり、そのような表現は存在するが、仮象だというのである。また、「良心の迷い」、「迷える良心」という表現があることも指摘されるが、「これも表現上の錯誤にすぎない」(p.166)とされる。以上のことは、西洋諸語においても「仮象」を生み出す用法が存在していることを示す。とすれば、どうしてある種の用法は真理を保持しており、別の用法は仮象であると弁別されうるのだろうか。

答えは見易い。「良心」の本質に照らして、である。では、それはどのようにして得られるのか。そこには、「共に知る」ことを煮詰めて得られた石川氏独自の基準が介在することになる。だから、その基準の正当性がもし確保できないとすれば、真理と仮象との弁別自体が恣意的なものとなさざるを得ない。「悪い良心」という表現が、良心自体は良くも悪くもないことの証拠のように見えるとすれば、それこそが仮象かもしれないのだ。

### 1.2.2.3 論証態度の問題(2) —— 解釈学的方法の可能性

二つ目の問題はより深刻である。石川氏は「語源遡及的方法」を墨守するわけではない。そのこと自体は方法論上の柔軟さを示すものであり、むしろ望ましいともいえる。しかし、そこで容認され、ある場面では強力に推奨されている方法は、「良心」の「良」を仮象と見なす態度と両立できない可能性がある。

たとえば、石川氏は『旧約聖書』のヨブの物語を良心の不謬性の考察に用いているが、ヘブライ語には「良心」を意味する独立した語が存在しない。このことについて、「しかしだからといって、一連の物語を良心論という観点から読み解くのを不当と見なすとすれば、それは仮象に囚われているからである」という(石川、p.162)。そう言える理由は、ヘブライ語の「心」は時に「良心」を意味することであり、ルターのドイツ語訳聖書やトマス・アキーナスにおいて「心」が「良心」に等置された例のあることを証拠としている。そして、「今の場合、ルターは単に「文字」を読んだのではなく、文字に表されたことばの「精神」を読み取ったのである。そして、

どんなことばにせよ肝心なのは「文字」ではなく「精神」である」(p.163)と主張される。

「語源遡及的方法」とは、ある意味で「文字」に拘泥する方法であったはずである。良心という訳語が示す「良さ」は、原語の綴りに保持されている「共に知る」という語源に照らすことにより仮象と見なされたのであった。ところが、ここで示唆されるのは、語源と原義に忠実であることがかえって仮象のもとになる可能性である。先ほどの文脈では、ルターの翻訳を擁護する根拠として、日本語の「良心」も「心」そのものであることが挙げられている(石川、p.162-163)。しかし、語源に遡及する方法から考えるなら、「知る」と「心」とはなるほど密接に関連するであろうが、しかし、そのものとして同じではない。もし、この置き換えが許容されるのであれば、なぜ、「良」の意味は「共に知る」ことの「精神」として見いだされてはならないのであろうか。少なくともその可能性を、精神を読み取る方法は容認せざるを得ないのではないか。

精神を読み取る方法は、別のところで「解釈学」と表現されるものに相当するであろう。

また、仮に百歩譲ったとしても、このテーマに関しては解釈学というパースペクティヴが開かれている。すなわち、あることから、当初そのあること自身に現れていなかった意味、当のあることに潜在的に含まれていた意味を顕在化し、それを開発し発展させることである。(石川、p.15)

これは、語源遡及的方法の有効性を最低限レベルで擁護しようとする文脈で主張されたものだが、語源への遡及をはるかに超えた適用範囲をもつものと思われる。すなわち、こうしたパースペクティヴは、翻訳を経由してもなお開かれているであろうと考えるのである。実際、ルターの翻訳を石川氏が擁護したのは、実質的には、翻訳を介した解釈学的方法を強く正当化していたことになろう。しかし、ルターの翻訳は、語源遡及的には是認され得ないものであった。このことが示すのは、語源遡及的方法と解釈学的方法とが孕んでいるはずの分裂が十分に突き詰められないまま、石川氏の著書では両者が場面に応じて使い分けられているということである。

方法の分裂は、具体的分析におけるダブルスタンダードとなって現れる。ことは同じく翻訳にまつわる問題なのに、ヘブライ語の「心」を「共に知る」へと置き換えたルターの翻訳はなぜ是認され、「良」という要素を持ち込んだ「良心」という訳語はなぜ否認されなければならないのだろうか。ルターの翻訳に対する態度を「良心」という訳語にも適用するならば、そこでの「良」は、西洋諸語では十分に示されなかった潜在的な意味を「顕在化し、それを開発し発展させる」ものと捉えることもできたかもしれないのである。少なくとも、その可能性を十分に検討しないまま、ドイツ語の用法に基づいて「良心」の良さを否認するのは、狭隘な態度であろう。

### 1.3 「良心」という訳語を擁護する

以上、「良心それ自体は善でも悪でもない」という石川氏の主張は、それを直接支えている論法に即する限り、十分には支持されないことを示した。そして、「良心」という訳語を解釈学的に捉えるなら、かえって「共に知る」こととしての良心の潜在的な意味を発展させる可能性があることを指摘した。以下では、そうした解釈学的な可能性に訴えるならば、「共に知る」こととしての良心もまた「良い」ものと言え示したい。手がかりは、審判や裁判官の比喩を検討したときに予示した、善悪という二項対立の構造である。

#### 1.3.1 善悪の構造

石川氏の議論には、善悪の対立をプラス・マイナスの対立として理解しようとする傾向がある。ドイツ語の用法を「証拠のようなもの」とした議論においても、「良い」はプラス表現、「悪い」はマイナス表現とされ、それらが帰せられる当のものは、基準の位置にあるものとして「ゼロ」と捉えられていた。しかし、この把握は、善悪の二項対立の構造を正しく言い当てているのだろうか。

この発想が非常にわかりやすいことは認める。恐らくは、いかなる文化にもその存在を見いだすことができるだろう。中国におけるこの発想法の代表例は、功過格等の善書である<sup>(6)</sup>。功過格では、善行（功）と悪行（過）とを予めリストアップして点数化してあり、日々自らの行ないをそのリストに照らしてチェックし、点数を記入していく。また、同様の善悪の計量化の思想は『太上感應篇』にも見られ、人の善行悪行を鬼神が伺察して、それに応じて寿命を加えたり減じたりするという。これは、善と悪とを完全にプラス・マイナスで捉えたものといえよう。単純化して言えば、善でも悪でもない平々凡々たるあり方を基準として、善悪はそこからのプラス・マイナスとして考えられている。

しかし、これらの善書において、善行のリストと悪行のリストとの間にはある種の不均衡が存在するように思われる。すなわち、善行のリストの内容は単調かつ貧弱となる傾向があるのに対し、悪行のリストは多彩かつ豊富であり、はるかに興味深い内容をもつのである。功過格では善行と悪行を数的に均衡させる意図が働いているようだが、『太上感應篇』ではそのような制約がない分、数的にも明らかに悪行に偏した列挙となっている。

善行は貧弱であり悪行は豊富であるという事実は、何を物語るであろうか。恐らくは、善というものに人間にとってのあるべき姿を指し示すという機能が負わされることから、その内容はある程度定まったものへと収斂し定型化しがちなのだろう。それとの比較において見たとき、人間の示す多種多様な振る舞いは、傾向的に悪と見られ易いということだろう。だとすれば、善と悪との関係には構造的な非対称性があるように思われる。それは、実際に運用される善悪の二項対立においては、善の側が優位にあり基底にあるものと暗黙裡に見なされているという構造であ

る。つまり、善の側が予め、潜在的にはあってもある種の安定的な内容を確保していて、そこからの逸脱として悪が規定されているのだと考えられる。だからこそ、リストアップされた場合、善行の側は一種の常套性と退屈さを免れないのに対して、悪行の側は目を奪うような多様性を顕示することになるのだろう。

二項対立が孕む非対称性は、何も善悪に限ったことではない。およそ価値判断が介在する二項対立はすべてそうである。真／偽、美／醜などは明確に価値判断が介在しているが、一見そう見えなくとも、暗黙裡に価値判断を込めて用いられる二項対立は極めて多い。上／下、前／後などは、純粹に位置関係の表現として対称的な場合もあるが、それでも多くの場合、人間の身体的特性に由来して、前項の側に価値的優位が置かれるであろう。ましてや、生／死、男／女、人間／動物、本質／見かけ、理性／感性、中心／周縁、西洋／東洋、音声／文字、オリジナル／翻訳、等々の場合はなおさらである。これらの概念の運用においては、必ずと言っていいほどどちらかの項が優位なのであり、その否定、限定ないしは補完者として他方の項が規定されてきたのである。

このように見たとき、善悪に代表される価値的な二項対立を、プラスとマイナスとして解釈することは誤りだと思われる。プラスとマイナスというのは、ゼロという原点をはさんだ完全な対称性を表現するものである。プラス4とマイナス4とは相殺されてゼロとなる、というように<sup>(7)</sup>。したがって、善悪のように非対称な構造をもつ二項対立には、プラスとマイナスの関係を当てはめることはできない。言うなれば、そのような捉え方は仮象なのだ。

たとえば、嘘をつくことは悪であり、真実を語ることは善であると、一般的には考えられるであろう。もし悪がマイナスであり善がプラスであるのなら、この場合、ゼロに相当するのはいかなる事態なのか。嘘でも真実でもないことを語るのか。それは意味をなさない。それでは、沈黙することか。これもまたゼロには相当し得ない。沈黙それ自体が文脈次第で適切なものと不適切なものに分けられるのであり、その意味で、無垢なる沈黙はないからである。嘘と真実に関しては、そのどちらでもないような基準点が存在するのではなく、人間の生活において、真実を語ることは平素から要請されているのだと考えることができる。嘘をつくことはその要請から逸脱するがゆえに悪とされるのだ。

思うに、善とは、人間が人間として生活するために望ましいとされる事柄に帰せられる価値なのである。善がそのようなものとして考えられたものである以上、人間が真っ当に生きていれば善であるように出来ているはずである<sup>(8)</sup>。だから、根底に置かれるのは善であり、悪はそこからの逸脱として規定されるのである<sup>(9)</sup>。この構造はかなりの普遍性をもっていると私は考える。もちろん、善とされるものの内容は異文化間で相違して当然であるし、そのことは構造の普遍性を妨げない。それに、善の内容の文化的差異も無際限のものではあり得ず、むしろ一定の範囲内に収斂するであろう。たとえば、殺人が無条件で善とされるような文化を想像することがで

きるだろうか。供犠や戦争などのための殺人ならば、善とされ得るし、それを善とする論理も解釈可能である。しかし、そうした条件なしに殺人行為そのものを善とすることは、人間の生活を根底から破壊するので不可能である。だから、さきに想定した善悪の構造は、善の内容をもある程度制約することになる。善のバラエティの少なさは、このことに由来するであろう。

### 1.3.2 良心と善悪

ここで、良心の問題に戻ろう。審判の比喩に関連して述べたように、良心は善悪の基準を自らのうちに持っており、それに基づいて自己の悪を訴え、かつ裁くのだと考えられた。だとすれば、良心は善悪の基準とともにある。ちょうど、審判がルールとともにあり、裁判官が法規範とともにあるように。

では、良心のもとにある善悪の基準とはどのようなものであろうか。それは、先ほどまで想定してきたところから言えば、善そのものである。つまり、善悪の二項対立の基底に置かれるものとしての善である。それは、法規範のごとく実定的なものである必要は全くないし、「善のアイデア」のごとき純粹さも必要ではない。善そのものについての了解は暗黙のものであることが多く、ここから悪だとは定められない曖昧さが付きまとうであろう。しかし、それで構わない。善の要求レベルを極限まで高めるならば、ほとんどあらゆる行為に悪の要素が認められるかもしれない。しかし、一方で、許容度が大きくなったとしても、全ての行為が善として容認されることはあり得ない。ある種の行為は必ずや、人間的生活からの逸脱として非難されることになるだろう。要は、悪への判断が為されれば足りるのである。

良心の機能はもっぱら、かかる逸脱としての悪を糾弾することとして考えられる。そのことは、石川氏の整理からも裏書きされる。氏は良心の「時間性の法則（良心の第三法則）」を論じるにあたり（石川、pp.171-206）、良心現象の基盤を、道徳法則に含まれる「べし」の未来性に求める。そして、時間の三様態にしたがって区別される良心の作用を、いずれも未来性の上に成り立つものと解釈する。この分析は本書の中でも最も精彩ある議論だと思われるが、いま取り上げたいのは時間性の問題ではなく、良心がいかに作用するかである。それによれば、

- (1) 未来に向けた良心の作用、「良心の警告」。
- (2) 現在の出来事に直面した良心の作用、「良心の呵責」。
- (3) 過去の出来事を抱える良心の作用、「良心の悔恨」（良心の警告に反して行為が為された場合）／「良心の安寧」（良心の警告にしたがって行為が為された場合）<sup>(10)</sup>。

となり、「良心の安寧」を除いては、すべて悪の側へと向けられていることがわかるだろう。そして、「良心の安寧」は、作用というよりもむしろ状態である。もし、良心が善悪に関して中立

なのであれば、人を善に向けて誘導し、激励し、また称賛する積極的作用を行ってもいいはずである。ちょうど、罰の対極に賞があるように。ところが、そうではなく、良心がもっぱら制裁的に作用するという事実は、良心が善の側に立脚していることを示すであろう。

さきに述べたように、審判はルールに則った競技者に、裁判官は適法的行為に、それぞれ与するものであった。そうであってこそ中立的な判断が可能なのである。同様の言い方をすれば、良心は善の側に与するものである。というよりも、それによって悪が測られるべき善そのものと同一化している。だとすれば、良心は善なるものと言わなければならない。そうであってこそ、悪に対して誤りなく作用することができるのである。当然、ここでいう善とは善悪の構造上要請されるところの基準的な善であり、それが適用されて判断が下される個別的な行為の善悪とは別レベルでの問題である。もし良心に関して中立性を言うとするならば、判断の対象である自己（感性的自己）に対して、甘やかすことも自虐に陥ることもなく厳正に対処すべきことの謂いであって、善悪に関する中立ではあり得ない。

#### 1.4 小結

以上の結果は、石川氏が「自己と共に知る」ことのモデルとして提起した良心法廷説のレトリックに則りながらも、そこで用いられる比喩の内実と善悪概念の理解とを変更することにより得られたものである。すなわち、「共に知る」という原義に忠実に理解された限りにおいても、その原義に「善」あるいは「良」なる要素は含まれないにもかかわらず、良心は善の側に立つものと解釈できる。「共に知る」ことはその意味で「良い」のである。だとすれば、明治期の日本で考案された「良心」なる訳語は、原義を隠蔽するという負の効用に勝るとも劣らないものとして、原語の用法に潜在的に含まれていた様相を新たに照射するという正の効用を持つのだと解釈できる<sup>(11)</sup>。

## 2 伝統的「良心」と「共に知る」とは似ていないか？

「良心」という訳語と西洋諸語における「共に知る」という原義との最大の違いと目された「良」という要素は、かえって「共に知る」ことの重要な側面を明かすものであった。もし、この訳語が完全に創出されたものだとすれば、原義は伝えないもののそれなりに良い翻訳だとの結論に達して終わらせることができよう。

しかし、「良心」は、訳語となる以前に儒教思想の術語として固有の用法と意味内容を持っていた。だから、伝統的「良心」と「共に知る」こととしての良心との関係をめぐる問題が、この地点から改めて問われなければならないことになる。発生を異にし、異なる思想体系の中で別々

の履歴を歩んできた二つの概念が異なっているのは、あまりにも当然のことなのだが、驚くべきは、にもかかわらず「良心」という語が訳語たり得たという事実である。

ここではまず、ほとんど周知の事とはいえ、伝統的「良心」の特徴を再確認する。そして、西洋的良心が、それとの違いを超えて著しい類似を示す局面を、石川氏の考察を頼りに摘出していくことにする。

## 2.1 中国伝統思想における「良心」

### 2.1.1 『孟子』における「良心」

漢語「良心」の出典である『孟子』告子上の第8章は、牛山という山から樹木が失われた事情から説き起す。その山は、かつて木々が美しく生育していた。ところが、斉の都城の東南に位置していたために、頻繁に伐採を受けるようになった。いくら伐られても、日夜にめぐる気の流れに賦活され、雨露に潤われて、新たな芽生えは生じるはずである。ところが、放牧された牛や羊のために、その芽生えさえも食い尽くされ、踏み荒らされて、ついには秃山と化してしまった。

人々は牛山のありさまを見て「材木なんかあったためしがない」と思う。だが、それは山の「性」（もとからの性質）であろうか、と反語を投げ掛けるところから、性善論者孟子の本領が発揮される。以下、朱熹の『孟子集注』に従った拙訳を付して引く（孟子の原意との乖離はあり得るが、漢字文化圏における『孟子』受容は朱子学の普及と密接な関係にあるから、朱注に依拠することは一定程度有効だろう）。

雖存乎人者、豈無仁義之心哉。其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也、且且而伐之、可以為美乎。其日夜之所息、平旦之氣、其好惡與人相近也者幾希、則其旦昼之所為、有梏亡之矣。梏之反覆、則其夜氣不足以存、夜氣不足以存、則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也、而以為未嘗有才焉者、是豈人之情也哉。

人にあるものについてみても、どうして仁義の心がないはずがあるだろうか。どのようにしてその良心を放失してしまうかといえば、斧やまさかりが木に加えられるのと同様である。毎日毎日伐っていて、美しくあり得ようか。日夜の気のめぐりにより生長させられるから、夜明け方の氣を得て（良心が現れるが）、その好悪が人と近いものは、多くはない。日中の不善なる行為が、それを締め付け、亡くさせていくからだ。繰り返し締め付けるならば、夜の間の氣が生長させてくれるにしても、良心を十分に保持することはできない。夜気によっても十分に保持することができないと、その人は禽獸とたいして違わないものとなる。人はその禽獸ぶりを見て、もともと才質などなかったのだと思う。だが、それがどうして人の性情の姿といえようか。

「良心」という語について、朱熹は「良心者、本然之善心、即所謂仁義之心也（良心とは、本来的な善なる心であり、「仁義の心」と言われるもののことである）」と注する。確かに、『孟子』の文脈上、それは「仁義の心」である。また「その好悪が人と近いもの（其好悪与人相近也者）」と置き換えることができることにも注意しておきたい。これについての朱注は、「言得人心之所同然也（人の心が同様にそうだとするものを得ていることを意味する）」とし、「告子上」第7章で「心之所同然者何也。謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳（心が同様にそうだとするものとは何か。理のことであり、義のことである。聖人は、私の心が同様にそうだとするものを先に得ているのにほかならない）」とされていたのと関連づけている。

いずれにしても、朱熹が「本然」という語をもって形容するように、ここでの良心は人間に生得的なものとして本来具有されるものである。しかも、それは「仁義の心」という「善心」である。ここに、孟子の良心がその性善説に連なる概念であることが理解される<sup>(12)</sup>。ただし、良心の発現は極めて微かである。かろうじて、外界との交渉が最小限となる夜間にある程度培養されるのだが、日中に営まれる人間活動は諸々の不善の要素と交渉をもつために、たやすく傷害され、喪失させられていき、ついには動物同然の状態にまで至る。それが、「良心を放つ」と表現される事態である。ここから、『孟子』においては、良心をしっかりと「養う」こと、引証される孔子の言葉では「操」すなわち安定的に持守することが求められることになる。ここには、心というものの持つ不安定性が、同時に強く意識されているようである。

「良心」とともに『孟子』を出典とし、中国の伝統思想ではより顕著な使用例をもつ術語として、「良知」についても見ておこう。「尽心上」第15章が出典である。

孟子曰、人之所不学而能者、其良能也、所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親者、及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他、達之天下也。

孟子はいう。人が学ばずともできるのは、その良能である。思慮せずとも分かるのは、その良知である。二～三歳の子どもで、その親を愛することを知らないものはおらず、成長すると、その兄を敬うことを知らないものはいない。親に親しむのは、仁である。年長者を敬するのは、義である。それは他でもない、天下に通行するものだからである。

これもまた、仁義と関連づけられた本来的な善さであり、朱注は端的に「良者、本然之善也（良とは、本来的な善である）」と述べる。その点で、「良心」と同じ系列の概念であることが確かめられる。天下に通行すべき仁義が、基本的には、学ばず慮らずして子どもですら自然に抱く感情・態度に根ざしていることが、ここでの眼目である。学ばず慮らずとは、すなわち天賦にして生得的であることの表現である。

この「良知」概念は、のちに王守仁が自らの教説の宗旨として「致良知（良知を發揮する）」



を掲げたところから、明末の思想界に強い衝迫力をもって立ち現れることとなる。そこで、陽明学における「良知」がどのような新たな相貌を帯びたのか、瞥見しておくことにしよう。

### 2.1.2 陽明学における「良知」

まず、私自身がかつて王守仁の思想について概説的に述べたところから、「致良知」説に関わる部分を、少しだけ字句を変えて提示する。

王守仁において「良知」は「心の本体」とされ、人間生得の道德判断力を指す。その判断力を極限まで発揮するのが「致良知」である。それは、意念から一切の虚偽をなくす「誠意」の前提である。「誠意」においては、『大学』に「悪臭を悪むが如く、好色を好むが如く」と譬えているように、対象の認識とその善悪を判断し対処することとが本来的に同時成立する。そうでなければ、真実なる意念の発動とはいえないし、「知」（認識）も「行」（判断・実践）も真の意味では成り立っていない。これは、王守仁思想の初期段階から顕著な「知行合一」説である。そして、かかる意味での知・行に準則を与える絶対的主体として見いだされたのが良知であった。

良知がこのようなものであるなら、その活動はつねに具体的対象との倫理的関わりにおいてある。「格物」とは、この側面に注目した「致良知」の別表現とされる。「格」は「正す」であり、「物」は「事」である。たとえ対象が単なる物体であっても、それはつねに意念の志向対象として現れる。言い換えれば、「物」はつねに良知との関係態という「事」的様相において存在する。そして、「物」との関わりは、良知の判断の実現、すなわち、「物」を正しいあり方へと帰着させる実践的働きかけ以外の何ものでもない。

かくして、「致良知」とは、心の本体としての良知が対象を認識し、その善悪を判断し、対象を正しいあり方に帰着させる、これらすべての同時実現である。良知の働きが極限化すれば、それは必然的に「万物を一体とする」ところまで行き着くであろう。また、「物＝事」とは良知との関係態以外の何ものでもなく、それ以外のところに「物」はないとすれば、良知とは世界を包容するものである。良知こそ世界の主宰者なのだ<sup>(13)</sup>。

王守仁の思想の特徴として、朱子学が分析的に捉えたものを徹底して一元的に捉え直すことを挙げることができるが、「良知」こそは、その一元化的把握の行き着いた核心である。いま概説したところでも、主体と対象との倫理的関係とそれに伴う心理活動や知的判断は、すべて「致良知」のもとに包摂されるし、主体と対象という区分そのものが「万物一体」というかたちで乗り越えられていく。その意味で、良知は極限にまで主体性を高められた主体であるといえよう。

荒木見悟氏は指摘する。

現在の良知は、刻々完満しつつ、その実行力、その洞察力、その包容力を、いささかもたるむことなく前進して行く。……ただここに注意すべきは、良知がたるむとか、良知が私意におおわれるとか、良知がゆがむとかいわれる良知の異変現象は、良知の外部から何物かが干渉するとか、何物かが汚染するとか、何物かが傷つけるとかするのではなく、あくまで良知そのものの弛緩・怠慢・歪曲であるということである。もし良知以外に良知をさまたげる悪が存在するならば、その悪はいかにして良知に接近することができるであろうか。否、すでに良知によって悪と認定されること自体、それは負の要素として良知に含まれているのである<sup>(14)</sup>。

ここに示唆されているのは、悪をもそれ自体のうちに包容した強度の責任主体としての良知像である。このとき、良知概念は、「良」を「本然之善」とした朱子学的解釈の範疇を大きく超えていくであろう。つまり、単純な性善説には収まらなくなる。王守仁最晩年の教説が「無善無悪」説へと行き着いたのは必然であろう。これは、性善説の単なる否定ではなく、むしろ善悪是非を判断する「良知」の不謬性を突き詰めることで得られた結論といえる。つまり、前節に指摘したとおり、善はある種の安定性をもって固着し易い。「仁義礼智」などという定式化も、その一表現である。しかし、そのような固着した定式を奉ずる限り、千変万化する現実在即して、刻々に誤りなき判断を下すことはできない。そこで、あらゆる既成の定式を離れて、自由自在に善悪是非が問い直されなければならない。そのための基地として要請されるのが、良知の無善無悪なのである。石川氏が「良心は善でも悪でもない」と言われたのを思い合わせても興味深いところだが、陽明学における無善無悪は、それこそが「至善」なのだという形で、真に善であることへの希求のもとに打ち出されていることに注意する必要がある。

荒木氏の指摘から汲み取るべきことのもう一点として、良知の時間性を指摘したい。それは、徹底して現在にある。つまり、現在ただいま主体と対象とが関わるのが問題なのであり、その関係を充実させるためには、良知が即座に発揮されるのでなければならない。このことは、「良知」についての『孟子』原文においても、朱注においても、それほど明確ではなかったように思う。そして、陽明学で強調されるに至ったこの現在性は、石川氏の指摘する良心の未来性と著しい対照をなすようである。

最後に、実践主体にとって、かかる良知は何らかの知的把握の対象ではあり得ない。良知自身が自ら知り、自ら行うのだからである。主体は、ただ、それを十分に発揮し、その指導に従うことあるのみである。だから、良知は知的理解を超越しており、境地の問題として悟得し体認する以外にはない。

### 2.1.3 伝統的「良心」の特徴

ここまでに見たところから、儒教思想の中で「良心」概念が持っていた特徴を箇条書きにまとめよう。

- (1) 生得的であること。
- (2) それ自体善であること。
- (3) 発現の場は個人の内面であること。
- (4) その自然な発揮において善を為し悪を去ることが帰結すること。
  - ・「悪を去ること」は、直接見だし難いかもしれないが、「仁義の心」という表現のうち、「義」は不正を憎み、自らはそれをしないことに関わる。
- (5) 他者との共通的嗜好（好悪）を内容とすること。
  - ・「其好悪与人相近也者」との等置を想起されたい。
- (6) 適切に養わなければ失われてしまうこと。
- (7) その有無が人間と動物とを分かつメルクマールと見なされること。

以上は「良心」に即してのものだが、陽明学の「良知」については、さらに以下の特徴が指摘できる。

- (8) 行動に準則を与えるとともに自ら認識し行動する絶対的主体であること。
- (9) 自他の区別を超越すること。
- (10) 既成の善悪是非を超越すること（無善無悪）。
- (11) 現在性。
- (12) 知的理解を超えた悟得の対象であること。

のちほど、石川氏の分析と擦り合わせて西洋的「良心」との類似性を考えるに当たっては、『孟子』ならびにその朱子学的解釈に基づく(1)~(7)をベースとしたい。陽明学の「良知」概念は、すでに独自の深化を遂げていて、むしろ西洋的「良心」との距離のほうが際立つように思われるからである<sup>(15)</sup>。また、何懐宏氏が批判の俎上に置く「伝統良知」とは、言うまでもなく(8)~(12)をも含み、むしろそちらに焦点があるものと考えられるから、その批判を考えるに当たってはそれらの特徴をも念頭に置くことが望まれるが、本稿で企図する「良心」批判のレベルにとっては、さしあたり(1)~(7)だけでも十分であろう。

## 2.2 伝統的「良心」と「共に知る」こと

### 2.2.1 「共に知る」ことの3分類

西洋における良心の原義は「共に知る」である。とすれば、誰と共に知るのか、が問題になる。石川氏は、次の三つの可能性を挙げる。

- (1) 世間（の他者）と共に。
- (2) 神と共に。
- (3) 自己自身と共に。(石川、p.17)

(1)と(2)は「他律的良心」と総称できるが、(2)を「神律的良心」として区別することもできる。それに対して、(3)は「自律的良心」と称され、石川氏の考察の眼目がここにあることが明言される。実際、そのことは、『良心論』の章節やページ数の配分にも反映されている<sup>(16)</sup>。

(1)や(2)の意味での良心であれば、そこに中国の伝統的な「良心」と類似的なものを見なされる余地はない。しかし、近世ヨーロッパ哲学が主として探究し、その蓄積を受けて石川氏が関心を集中する自律的良心の場合、少なくともそれが善悪に関わる自己の内面的現象であるという大枠において、中国的な「良心」概念と著しく似てくる。実際、良心が主として自律的良心として問題とされるという状況が存在しなかったならば、「良心」という訳語は当てられ得なかったであろう。

以下、さきに確認した中国的「良心」概念の特徴に即して、石川氏が考察する自律的良心の諸特徴を挙げていき、異同を点検することにする。

### 2.2.2 伝統的「良心」と自律的良心との比較

#### (1) 生得的であること

石川氏は、「世間と共に知る」意味での良心を、「良心の最も低いレベル」あるいは「真の意味での良心と言うには、遠くおよばない」(石川、p.23)とまで言う。そして、良心をエディプス・コンプレックスの産物と見なすフロイト説を、良心を他律的なものとして把握するものと批判する。その文脈で主張されるのが、良心の生得性あるいは先天性である。

たしかに幼少時からの経験は無視できない。しかし、経験とともに始まり、経験とともに発達するということと、すべてが経験に由来し、経験に帰せられるということとは別である。……／わかりやすく言えば、ここで種と栄養の関係を考えてみればよい。……種はあらかじめ備わった自然素質であり、それに与えられる栄養は後から与えられる要素である。その意味で種そのものは先天的、栄養は経験的・後天的な要素である。後天的要素である栄養が与

えられなければ、種は成長しない。種に宿る自然素質は開化しない。しかし、いかに優れた栄養を与えようと、種は自然素質以外のものを開化しない。……同じように、自己自身の行為に関して善悪を判断する能力自体が自然素質として備わっていなかったとすれば、人間はいかにすばらしい教育をほどこされようと、善悪を判断できなかつたであろう。(石川、p. 22)

そのとおりだろう。力点の置き方だけが問題である。善悪の判断能力が発揮されるためには、判断基準となる善悪が教示され内面化されるのでなければならない。そして、教育の標的をそのことへと定めるのは、社会であり、具体的な他者である。良心がいかに自律的なものだとしても、その自律性が立ち上がる場面で外なる他者に負うところの大きさが、本書では不当に低く評価されているようである。

それはともかく、生得性という特徴は、ここでは、善悪を判断する能力が「種」あるいは「フィルムの下地 (石川、p.23)」として内在することを言う。つまり、そのままに止まる限り未だ何物でもない。それに対して、中国の「良心」は、善なるものとしてそのまま生得的であるわけだから、意味するところは多少異なる。ただ、生得的ということだけは似ているといえる。

## (2) それ自体善であること

これについては、前節で検討したところである。すなわち、「自己自身と共に知る」こととしての良心も、それが善悪の判断を事とする以上、その判断基準とともにある。そして、それは善を基底とする構造をもつがゆえに、そのレベルにおいて善の側に立つ。

この意味で善であるということは、しかし、中国的「良心」の良さとは異なっていることは確かである。中国の「良心」は、それ自体が端的に善である。このことは、その機能が善悪の判断であるよりも、それを含みつつも、「良心」自体の発揮により道徳的行為に直結することである点に現れている。

## (3) 発現の場は個人の内面であること

すでに石川氏は良心を「内面の法廷」と捉えていたが、自律的良心は徹底的に内面的なものである。そのことは、「世間と共に知る」意味での良心を低く位置づける文脈でも強調されている。

……良心の作用は……本来内面からの声である。これは人に見られていなくとも、自分自身で感得できるシグナルである。……外面からの訴えが世間の目であるのに対して、内面からの信号は見えない信号、すなわち声である。この場合、人はたとえ他人に見られていなくとも、声を聞く。と言うより、声は聞こえてくる。ところが、顔を隠すことによって衆目を

遮断できても、したがって世間は被疑者の顔を見ることができないが、内面の声の場合は、たとえ耳をふさごうとも、これを遮断することはできない。内面の声は物理的な音響ではないからである。(石川、p.21)

かかる意味での内面性は、『孟子』の「良心」にはさほど顕著に見られないかもしれない。しかし、儒教の修養論で強調される「慎独」は、まさに外面からの視線にかかわらず内面において自己を正すことを要求するものである。

「独者、人所不知而已所独知之地也（独とは、人は知らないけれども、自分だけは独り知っている領域である）」(朱熹『大学章句』伝6章)。かかる「独」において、自己欺瞞に陥らず真に充実したかたちで善を好み悪を去ろうとしているかどうか(『大学章句』)、人欲のひそかな萌芽がないかどうか(朱熹『中庸章句』第1章)が検証にかけられることになる。こうした構図は、石川氏の説く「不知不可能性の法則(良心の第一法則)」(石川、pp.135-151)によく照応する。というのも、それは、「人間の行為に関して、いったん良心が働くや、自分が「為すべきである」と判断したことを実際に行ったかどうか、あるいは自分が「為すべきでない」と判断したにもかかわらず、そのことを実際に行わなかったかどうか、それを自分はよく知っているし、知らないということとはできない。しかも、絶対にできない」(石川、p.137)というものだからである。

「慎独」が主に行為以前に関わり、良心の不知不可能性は為された行為に関わるという違いはあるが、どちらも他人の与り知らない領域を舞台としていることは同様である。そして、かかる内面の戦場で「慎独」は何を慎んでいるのかといえば、朱子学の解釈に従う限り、「本然の善」からの逸脱以外の何ものでもない。すなわち、天賦にして生得的な善性であり、言葉を換えれば「良心」にほかならない。

#### (4) その自然な発揮において善を為し悪を去ることが帰結すること。

この点は、自律的良心と伝統的「良心」とが最も大きく食い違うと見られるところであろう。

自律的良心においては、自己は英知的自己と感性的自己に二元化され、前者が後者に対して善悪の判断を下すのであった。人間は必然的にこの二つの存在様式にまたがって存在すると考えられるから、どちらかがより本来的な自己であるわけではない(もっとも、(7)で考えることと合わせ見れば、英知的自己の側が明らかに優位であり、その意味でこれもまた価値的二項対立の一例であるが)。そして、重要なことは、その機能がもつぱら、警告、呵責、後悔といった悪への糾弾であることである。後悔の念がいくら強まっても、主体の行為がただちに道徳に合致するわけではない。自律的良心は、英知的自己と感性的自己との乖離可能性をこそ本来の姿としている。

これに対して、中国の「良心」においては、善なる良心こそが本来的自己である。だから、それが本来的な姿で発現するならば、人は自ずから善を為し、悪を去るのである。もっとも、実際

には、(6)にあるように良心はつねに傷害や喪失の危機にさらされるのだが、それは要するに非本来的な障害にすぎないとされる。その意味では、朱子学にいう「天理／人欲」の対立図式も、二元的自己像に著しく接近するけれども、前項が本来性であり、後項が克服すべき障害であると見る点では同様である。

とはいえ、ここで「食い違う」と捉えたことが、それほど大きな食い違いであるのかどうかには疑問の余地がある。とりわけ、朱子学の対立図式は、なるほど本来性への復帰を呼び掛けるものではあるが、しかし、人間は肉体を振り捨てて存在するわけにはいかず、人欲はその肉体的要素が必然的に生み出すものであるから、本来性への復帰はついに要請に止まりつづけるのだと解釈する余地もある。そのとき、「天理」とはあらゆる「私」的な偏向を除去した完全に「公」的な状態だと捉えられるのだが、その姿は、石川氏のいう「英知的自己」に似てくるのではないか。というのも、それは「英知的であるがゆえに、空間という条件を免れている。したがって、そこにはもはや原理的に個人的な差異が生じる契機はない」（石川、p.223）と言われるような存在様式だからである。

(5) 他者との共通的嗜好（好悪）を内容とすること。

『孟子』の良心は、「好悪が人と近い」ことと等置可能な内容を持っていた。つまり、「人の心が同様にそうだとする」ことに関わる。この限りで、中国の「良心」にも「他者と共に」の構造が認められることは重要である。

しかし、「共に」する内容が「好悪」という嗜好であり感情であることは、「共に知る」との大きな違いだと言われるかもしれない。現に、石川氏は、アダム・スミスが「共感 (sympathy)」を良心作用の最重要原理としたことについて、「しかしながら、共に感じる者同士の和合は、必ずや「共に感じない」者たちを排除する。その和合は「村社会」の存続を保証するであろうが、そこからは真の「共同体」は望むべくもない。「感じる」という感情は元来が「個別的」であるだけに、そこからはよりいっそうの「普遍性」は発生しないからである」（石川、p.224）と、極めて否定的である。

確かに違うのだろう。ここでは、次のように反問したい。善悪に対する態度は、単に知るだけで済まされるのだろうか。前節に善悪の構造として考察したところから言えば、善とは人間生活にとって望ましいとされるものの謂いであり、そこから逸脱するものが悪であった。だが、「望ましい」とはすでにしてそれを好むという感情が投影された表現ではないか。だとすれば、善であるという判断は、それを好むという態度表明をも暗黙裡にしていることになるのではないか。「善を好み悪を悪む」という中国思想の常套句は、その間の事情を言い当てているように思われる。少なくとも、知という作用の普遍性を自明視するよりは、知的活動にも相伴うはずの審美的判断に、「普遍」を構想し直すためのチャンスを認めたほうが新しい可能性を開くかもしれない。

『孟子』告子上の第7章で「心が同様にそうだとするもの」とされたのは、「理」であり「義」であった。それらは通常、知的認識の対象と見なされるであろう。しかし、孟子は「理義が私の心を悦ばせるのは、ちょうど、牛羊や犬豚の肉が私の口を悦ばせるのと同様だ」と、他の感覚器官におけるのと同様の審美性を、心の認識にも認めている。審美的判断という深い個別性に根ざしながらも、「同様にそうだとする」というかたちで見いだされる普遍性。それは、もしかしたら、「自己自身と共に知る」ことを、かえって閉ざされたものとして問い質すかもしれないのである。

(6) 適切に養わなければ失われてしまうこと。

これについては、ほぼ符節を合するように、次の指摘がある。「……不幸にして「病める良心」あるいは「良心障害」「良心不随」はありうる。このような病は、おおむね適切な治療によって治癒されうる。しかし、どんな病もそうであるように、手遅れということもありうる。また「良心未成熟」というものもあり、これも病める良心の一種とってよい。どんなにすばらしい生まれつきの才能も、恵まれたきっかけや訓練によらなければ開発されえないように、いかに良心が生得的能力であるといえども、その開発にはやはりしかるべき段階での最低限の教育と、それに続く自己錬磨が必要である」(石川、p.170)。

(7) その有無が人間と動物とを分かつメルクマールと見なされること。

人間が英知的存在様式と感性的存在様式とにまたがって存在していることは、「人間の存在様式の、ごく自然ではあるが特有の脆さ」(石川、p.239)と表現される。「感性的・身体的存在様式は重力に比せられ、英知的存在様式は揚力に比せられる。つまり、人間は、その感性的・身体的存在様式のままに放っておけば、重力の法則ゆえにいつでも容易に下降し、頽落する一方だということである」(pp.239-240)。ここに、英知的自己こそ人間的価値を担うという価値的優位は明らかである。そして、共同体においてそれが失われた状態は、見事に動物に比擬される。「共有しあう内面の「知」がなくなれば、……残るは外的・空間的固体の「群れ」だけである。群れの動物はただただ餌のために、群れの中に留まる。そして餌の取り合いと、餌の分配者に対する服従が始まる。これは、実際には争いである……」(石川、p.240)。

## 2.3 小結

以上、中国伝統思想における「良心」に即して抽出した7項目について、西洋の「自律的良心」を当てはめ、その異同を吟味してきた。

結果は、当然ながら、違いもあれば類似もある。問題は、それをどう評価するのだが、二つの概念が全く違う原義から発し、全く違う歴史的道程を経てきたにしては、全体として驚くほどの



類似を示したといえよう。だから、明治期の日本で、二つの概念は出会うべくして出会ったのだとさえ思われるほどである。

「良心」という訳語が成立する上で、7項目の中でも關鍵的重要性をもったのが、(3)の内面性であろう。あるいは、善悪に関わるという意味での(2)と合わせて、(3)の重要性が際立ってくると言ってもよい。それは単に内面的というばかりか、他の介入を許さないという意味で特権的でもある。そうした内面性を、西洋の自律的良心も、漢字文化圏の「良心」も、期せずして共通のものとして養っていたのだ。その構造を、漢字文化圏の内側から問題化した一つの試みとして、何懐宏氏の著書を次に取り上げたい。

## 注

- (1) 以下、引用注記では「石川」と記す。石川文康氏(1946-)は、カント研究を主体とする哲学研究者。同書の著者紹介によれば、1987年、ドイツ・トリアー大学よりDr. phil. (哲学博士)を授与され、現在、東北学院大学教授。著書には、学術書として『カント 第三の思考』(名古屋大学出版会、1996年)、啓蒙書として『カント入門』(筑摩書房〔ちくま新書〕、1995年)等のほか、自らの趣味であるそば打ちを取り上げた『そば打ちの哲学』(筑摩書房〔ちくま新書〕、1996年)がある。
- (2) 以下、引用注記では「何」と記し、引用文は拙訳による。何懐宏氏(1954-)は、私が所持している中では最新の著書である『底線倫理』(遼寧人民出版社、1998年)ならびに『何懐宏散文』(中国広播電視出版社、1997年)の紹介によれば、哲学博士、中国芸術研究院中国文化研究所研究員。著書に、J.ロールズについての研究書『契約倫理と社会正義——ロールズ正義論中的歴史と理性』(中国人民大学出版社、1993年)、『世襲社会及其解体——中国歴史的春秋時代』(生活・読書・新知三聯書店、1996年)など。訳書も多くあり、邦題により記せば、『ラ・ロシュフコー箴言集』、マルクス・アウレーリウス『自省録』、ロールズ『正義論』(共訳)、ノージック『アナーキー・国家・ユートピア』(共訳)など。
- (3) いささか楽屋裏を明かせば、私が本稿を草するに至った機縁は、石川氏の著作と何懐宏氏の著作を、あまり時を隔てずに読んだことにある。先に読んだのは后者であり、そこから示唆を得て、本稿とは別種の問題(「惻隠」の道徳的意義)を考え始めていたところへ、石川氏の著書が出版されたことを知った。石川氏の著作にはすでに接したことがあり、そこからする期待と、題名の一致ということの興味から、石川氏の著書をも読むこととなった。本稿は、かかる個人的かつ偶然的な事情により、私の中で両書が邂逅したことを奇貨として、それらから啓示された問題を参照させながら得たアイデアを記すにとどまる。とすれば、その

ような文章の身分が問題となろう。書物をめぐる論評を重要な構成部分とすることからすれば、書評に近い。しかし、本稿が扱うのは両書のそれぞれ局所的な論点にすぎず、全体的な論評には及び得ない。書評は、哲学・倫理学の専門家にこそ委ねられるべきであろう。その意味で本稿は、ある種の読書ノートというほうがよい。それならば、読書感想文であり、日本語でいわゆる「エッセー」ではないかとも言われよう。しかし、私としては、それらを併せ読んだことからしかじかの問題が提起できるということ、せめてそれだけは、曲がりなりにも論として示したい。そこで、エッセー以上、論文未満という性格づけに鑑み、「エッセー」のオリジナルな意味に含まれるところの「試論」、研究成果の分類としては「研究ノート」を、本稿の身分とさせて頂く。

- (4) 朱子学におけるように「天理／人欲」あるいは「本然之性／氣質之性」といった二元化を持ち込むと話は込み入ってくるが、今は措く。
- (5) 本書で「良心の疚しさ」「負い目」に対するニーチェの抵抗に言及するとき、この感情を「虐げられた良心であり、その意味で健全な良心ではない」とし、「健全」の反対が「病」であるとすれば、「良心の疚しさは病である」というニーチェの大前提はけっして暴言ではなく、むしろ首尾一貫している」と評している（石川、p.119）のは、この推測を傍証するものと言えそうである。
- (6) 代表的な研究として、酒井忠夫『中国善書の研究』（国書刊行会、1972年復刻、原本1960年）。
- (7) この場合も、この概念を運用する人々の意識においてプラスの側が優位に置かれることが多いということはできるが、少なくとも構造的にはプラス4とマイナス4とは対等の権利を持つ。プラスの側に規定されて初めてマイナスの側が存在するという構造はない。
- (8) この見地からすれば、人の本性は善か悪かというかたちで問われる限り、「善であるに決まっている」と答えざるを得ない。善それ自体が当初から、人間の生活と極端に矛盾するかたちでは構想され得ない以上、性善性悪の問題は問そのものが転倒しているのである。荀子の性悪説の意義は、先天的な善を否定することをとおして、善なるものが人間生活の要請を離れては存在し得ないことを喚起する点にある。
- (9) このように考えた場合、根源悪の問題は視野に入れることができない。また、このような構造自体がある種の暴力装置として機能していることを問題化することも必要であろう。しかし、ここでは、一般的に成立し通用している善悪概念の構造について私なりの素描を提示するのみであり、その批判は別問題である。
- (10) 石川、p.172に基づき省略的に示した。
- (11) 本節の議論は、そのヒントのなにがしかを、山手孝晃「王夫之と主体——『思問録』読解——」（平成13年度山口大学人文学部卒業論文）の査読をとおして得た。そこでは、王夫之

- の説く「性善」の「善」が、個別の善悪判断の手前にあってそれを可能にする「メタレヴェルの」善なのではないかと論じられている。王夫之に即して見た場合の実証性については留保すべき点があるが、この指摘自体からは有益な示唆を受けた。敢えて記して謝意を表す。
- (12) 孟子における性善説の表現形態はいくつかあるが、「告子上」の第6章（「公都子曰」章）では、仁義礼智が人の心に本来的に内在することを言う。そして、それらはそれぞれ、「惻隱の心」「羞惡の心」「恭敬の心」「是非の心」という、誰もがもつ具体的な心の活動として把握される。「公孫丑上」第6章では、このことが四端説として展開されている。
- (13) 拙稿「あの人の〈世界〉はどこに……？——「王守仁における死の問題」ノート——」（『中国哲学研究』14、2000年）pp.108-109を一部改変。
- (14) 荒木見悟『陽明学の位相』（研文出版、1992年）、pp.69-70。
- (15) 関連して、「共に知る」としての良心の訳語に、なぜ「良知」が用いられなかったのか、という疑問が湧く。語の構成として「知」を含む分、より原語にも接近するのに、なぜもっと語構成が遠い「良心」に譲らざるを得なかったのか。思うにそれは、「良知」という語が陽明学の中で帯びた意味の負荷があまりにも強すぎ、外来の概念の伝達には支障を来たすものと考えられたのではないか。それに比べて「良心」は、概念として単独でクローズアップされてきた履歴には乏しいだけに、まだしも中性的なものと考えられたのではないだろうか。この件、文献探索等を怠ったままに臆測として記す。
- (16) 「世間と共に知る」と「神と共に知る」は第2章（pp.19-30）で一括して扱われるのみであるのに対し、本書のそれ以外の部分は挙げて「自己自身と共に知る」を闡明するものと言ってよい。

（続）