

《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2）——

林 文 孝

一 目 次

はじめに

- 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？（以上、第6輯）
- 3 伝統的「良心」は十全に良いのか？
 - 3.1 何懐宏氏の良心論と伝統良知論批判
 - 【一、良心の概念】
 - 【1. 西洋の良心概念】
 - 【2. 中国の良心概念】
 - 【3. 二つの区別】
 - 【二、良心の性質】
 - 【1. 西洋良心理論の分類】
 - 【2. 中国の直覚体認論】
 - 【三、良心の意義】
 - 【1. 中国の良心本体論】
 - 【2. 西洋の、良心の意義に関する理論】
 - 【四、倫理学における良心】
 - 【五、伝統良知論への批判】
 - 3.2 全体的コメント
 - 3.2.1 問題系列の分裂
 - 3.2.2 同一論旨の反復？
 - 3.3 「社会と共に知る」ことへ
 - 3.3.1 伝統良知論批判の射程延長
 - 3.3.2 自律的良心の社会性？
 - 3.3.3 内面的「良心」の悪
 - 3.3.4 何懐宏氏への補足的批判

3.4 小結

おわりに (以上、本輯)

3 伝統的「良心」は十全に良いのか？

中国の伝統的な「良心」、とりわけ「良知」を、社会的に転化すること。すなわち、個人の内面的な悟得の対象から、社会的に共有される倫理的義務へと転化すること。これが何懐宏氏『良心論』*の目標である。そのことが緒論で明らかにされたのち、8章にわたって、惻隠、仁愛、誠信、忠恕、敬義、明理、生生、為為という個別的なテーマに沿った現代的解釈がそれぞれ試みられる。最後の跋は、思想研究に関する方法論的考察を述べた長文のものである。

ところで、石川文康氏**は、『孟子』に由来する「良心」という訳語を、「共に知る」という語構成をもつ西洋諸語の良心とは似ても似つかないとして批判する一方、「共に知る」の内実を「自己と共に知る」ことへと収斂し、「世間（の他者）と共に知る」ことを「良心の最も低いレベル」と位置づけていた。これに対して前節では、中国の「良心」概念が、「自己と共に知る」という意味での良心と、かえって相当の類似性を示すことを指摘した。

いま、何氏の目指すものを「社会と共に知る」ことと表現することができるとすれば、伝統的「良心」への何氏の批判は、ある程度まで、近世以来の西洋哲学が探求してきた「自己と共に知る」こととしての良心をも、批判の射程に収めることとなろう。「自己と共に知る」ことは十全には良くなく、「社会と共に知る」ことのほうが良いのだ、と⁽¹⁾。もちろん、何氏が実際にそのような批判を企図しているわけではなく、標的はあくまでも中国の伝統的良知論にある。ここでは、何氏の議論を追いつつ、何氏自身が必ずしも明確に意識していなかったと思われる「共に知る」という角度からその議論に光を当て、その批判のもつ潜在的意義を明らかにすることに努めるとともに、そこでの課題を私のもものとして引き受け直す方途を探りたい。取り上げる議論は、「一つの歴史的・比較的導入：なぜ伝統的良知論は直接には現代社会の倫理となり得ないか」との副題をもつ「緒論」に、ほぼ限られる。

3.1 何懐宏氏の良心論と伝統良知論批判

それでは、何氏の「緒論」の構成を示しつつ、必要に応じてコメントを加えながら論旨を紹介しよう。日本では中国の現代哲学があまり紹介されていない状況に鑑み、冗漫となるともむしろ個々の論点を辿ることを旨としたので、その点をご海容いただきたい。

まず「まえがき」に相当する部分で、ウィリアム・ジェイムズ、ラッセル、ギルバート・ライルら、20世紀前半の哲学者による「意識」や「心」をめぐる議論が紹介される。それらは総じて、

「形而上学の拒否」を背景として「心」の実体性を解体するものであった。そこから、何氏は重大な挑戦を受け止める。すなわち、「もし「精神」(mind)、「意識」(consciousness)のような概念すら成立し得ないのであれば、それらを必ずや基礎とすべき「良心」、「良知」といった道徳的範疇は、いったいどうして成立しうるのか？」(何、p.2)。この問への回答が、「緒論」の一つのテーマとなる。

なお、用語上の注意がここで加えられる。本書では「良知」と「良心」とを厳密には区別しない。ただ、前者は比較的伝統的な用語で、「知」あるいは直覚に重点があるのに対し、後者は現代の日常生活で用いられることが多くなってきており、道徳意識を概括する名称としては、より相応しい。

【一、良心の概念】⁽²⁾

【1. 西洋の良心概念】

ここでは、まず英語の“conscience”に代表される西洋諸語の語源的検討がなされる。すでに周知の「共に知る」である。そして、次の指摘と問いかけがなされる。「この「同知」「共知」が、今日の用法においては「良知」「良心」となっている。こうした「共」「同」と「良」とのつながりから、我々はすでに、客観普遍性への暗示を読み取ることができる。それでは、この過程はどのように生じたのか？」(何、p.3)。そして、ラテン語、古代ギリシャへの遡行がなされるのだが、注意すべきは、ギリシャ語の“syneidesis”が単に「意識」の意にとどまり明瞭な倫理的含意をもっていないことを指摘し⁽³⁾、現代語の「良心」との対応物を、むしろアリストテレスの「プロネーシス」に、また『クリトン』の描くソクラテスが耳にした「法の声」に、求めようとしていることである(何、pp.4-5)。これは、何氏が語源的遡及には必ずしもこだわっていないことを意味するであろう。

さて、西洋における良心概念の転変については、次のようにまとめられる。古代ギリシャには「良心」を指す固定した概念はなく、良心論はまだ展開していなかった。その後、ストア派が道徳律への意識を強調し、教父哲学・スコラ哲学において神とのかかわりにおける良心が考えられるようになった。近代になって、おもにバトラー (Joseph Butler, 1692-1752) の貢献により、それまで具体的応用的な場面での良心を指していた“conscience”の地位が普遍的良心へと上昇し、普遍と特殊との両面の内容を含むようになった。その後の展開としては、カント、ショーペンハウアー、フォイエルバッハ、ヘーゲルらによる良心の主観性と客観性の問題をめぐる探究、イギリスの思想家たちによる良心の経験的起源をめぐる探究が簡略に指摘され、最後に、20世紀西洋哲学界における議論が四つの傾向にまとめられる。第一は、実証主義あるいは分析哲学の立場から、良心を語らない、もしくは否定する傾向。第二は、価値を先決条件とする価値論の傾向。第三は、実存主義における良心概念。第四は、精神分析心理学における良心概念である。

【2. 中国の良心概念】

漢語「良心」は、道徳を意味する「良」と、意識を意味する「心」とに分けられる。「良」については、それが「心」「知」と結合するときには道徳的含意のみをもつことに加え、「天賦の、先天的な」の意味をも持つことが、孟子に即して指摘される。

この項前半の分析の重点は「心」にある。原義としてはそれは「心臓」だが、「心」単独でもしばしば道徳意識の意味で用いられるとして、『詩経』、孔子、『管子』、孟子、後人（荀子、『礼記』楽記、『淮南子』人間訓、董仲舒）の順で、意味派生の過程が歴史的に辿られる。その結果、秦漢期までに、心についての論述には以下の三つの内容が含まれるに至ったという。第一は、人の意識・精神を指すもので、その中に道徳的内容が含まれる。第二は、心が人の身体の主宰であるとするものである。第三は、心を本性と行為の根本とするものであり、道徳的行為は道徳心により決定される。ただ、これらはまだ断片的に論ぜられるのみであり、理論体系としての心学の構築は宋明を待たなければならなかった。

ついで、「知」についても道徳的含意が指摘されるのだが、その上で何氏は、「(良)心」「(良)知」以外にも多くの概念に「良心」の痕跡（何、p.11）を見いだせることをいう。たとえば、『尚書』多方の「念」であり、孔子・孟子の「仁」であり、さらには孔子の「忠」、孟子の「誠」、顔淵の「楽」、曾参の「孝」、『大学』の「正心誠意」、『中庸』の「誠明、明誠」などである。この点、古代ギリシャの良心概念に対したのと同様、語そのものではなく、それが表す実質的な内容に着目しようとする態度が顕著に見られる。

【3. 二つの区別】

この節のまとめとして何氏は、中国と西洋とでは、良心概念の解釈に二つの違いがあるという。一つめは、良心についての探究をどれほど重視するかである。中国では現代新儒家に至るまでこれが一貫して重視され、ひいては哲学的思考の中心とすら見なされたのに対し、西洋では、これほどまで重要な位置づけは与えられなかった。

二つめは、良心の把握のあり方である。何氏のまとめに従えば、「中国の思想家は良心の体験に長じ、良心の総体的・直接的把握に長じているが、西洋の思想家は良心の分析に長じ、良心を分類的に、それぞれの角度から精緻に検討することに長じている」（何、p.13）。やや類型的ではあるが、おおむね正鵠を射ていよう。

【二、良心の性質】

良心の性質についての問は、良心の起源と構成の両面に関する問と連動するとして、この節で扱われる問題が定められる。「良心は絶対的か相対的か」、「良心の起源は先天的か後天的に習得されるものか」、「良心の主な構成要素は感性か理性か、情感か知覚か」。

【1. 西洋良心理論の分類】

この項の枠組みは、アメリカのティリー（Thilly）の『倫理学概論』に依拠する⁽⁴⁾。

(1) 理性直覚論

良心を、天賦にしてかつある種の絶対的确实性をもつと考える傾向にある。古典的な立場では倫理上の真理に数学的真理同様の普遍必然性を認めるが、現代の理性主義者はより慎重な立場を取る。

(2) 感性経験論

感性的経験によって良心の根源と基礎を解釈する。すなわち、良心を、後天的に獲得され、可变的であり、ある種の非道德的なものに依存し、相対的性質をもつものとする。ホップズ、ロック、ベンサム、現代の行動主義者がこれに当たる。

(3) 情感論

良心を一種の感情、あるいは感情の能力とみなす。これは天賦のものである。シャフツベリ、ヒューム、ルソーといった名前が挙げられる。この派の傾向として、古くは良心の絶対性・普遍性を否認しなかったが、現代において極端な情感主義を取るものは相対主義に行きつく。実存主義もまた広義の情感論に属するといえる。

(4) 知覚論

理性直覚論、情感論と同様、直覚論の範疇に入るが、この派は直覚をさらに解釈することなく、直覚そのものとして捉え、中国の直覚体認論に最も近い。代表者はバトラーである。

(5) 調和論

主として直覚論と経験論との調和である。

如上の西洋の諸理論がそれぞれに体系をなすのに対し、中国の良心論の特徴は、事実上、心性派の儒家を代表とする直覚体認論によって表される。

【2. 中国の直覚体認論】

何氏が直覚体認論の系譜として取り上げるのは、孟子から、陸象山、王陽明を経て現代新儒家の熊十力、牟宗三に至る流れである。彼らはみな、生命的体験のレベルで良知を感じ取り直覚しようとし、良心を一種の直覚と見なした。

まず紹介されるのは、良知の天賦性、すべての人の心に固有され内在していることをめぐる孟子の考えであり、ついで、1500年あまり後の陸象山が、孟子を引き継ぎ、良心の天賦性、絶対性、そしてとりわけ普遍性をより強調したことが語られる。その過程で、象山が良心を細かく説くすべのないもの、分析しようのないものと考えた点に注意が促される。

陽明については、次の第三節で集中的に扱われるため、ここでは一点だけ注意が喚起される。すなわち、陽明にとって良知とは、誰もが具有し、きわめて愚かなものでも喚起してやればすぐ

に目覚めるはずのものであったのに、彼自身が良知の意味を悟ったのは、果てしなく困難きわまりない精神的歷程を経て後だったことである。

最後に、現代新儒家の例として、牟宗三の回想「私と熊十力先生」から印象的な一節が引かれる。馮友蘭が熊十力を訪ねたとき、熊はいった。「君は、良知は仮定だというのが、どうして仮定だなどと言えるのか。良知は本当に真実だし、それに顕現なのだ。これはぜひとも、そのまま自覚し、そのまま肯定せねばならん」。牟宗三の評、「良知は真実であり顕現であるなどは、当時聞いたこともなかった。この霹靂のごとき一声は、全くもって眠りから揺り起こし、人の自覚を宋明の儒者のレベルにまで引き上げるものだった」（何、p.19）。

【三、良心の意義】

この節では、良心が人にとってもつ意義が検討される。何氏は、この問題は実質的にはもはや倫理学の問題に止まらないのだが、中国と西洋の良心論の違いを説明するためには検討する必要があるという。これは、倫理学の問題に自らの論述を限定しようとする何氏の方針を予告するものであり、中国の伝統的良心論への批判的な態度にも関連している。

【1. 中国の良心本体論】

内心を重視し、内在的な価値と道徳資源を重視する思想は、孔子以来見られるものだが、王陽明はこの路線における高峰であり、良心理論の集大成者であるとされる。そこで、彼の観点に依拠しつつ、中国儒家良心理論のおもな特徴が描かれることになる。その分析はかなり詳細だが、王陽明については本稿（その1）の2.1.2ですでに略説したところなので、ここでは何氏に特徴的な強調点に重点を置く。

(1) 万物万理は心に統一される

ここでの主題は、王陽明における「合一」、すなわち、私がさきに使った言葉で言えば一元化の傾向である。まず、「知行合一」説が純粹に人生と道徳のためのものであり、根本（内心）から人生と道徳の問題を解決するためのものであったこと、そして、それが「致良知」説へと帰着したことが指摘される。そして、その強い実践的傾向（「事上磨練」）も確認されるが、その「根本はやはり知であり、良心である」（何、p.23）。このことは、陽明が説くその他あらゆる合一に及ぶ。

何氏のまとめ。「王陽明においては、世界は統一されており、良心に統一されている。そして、この世界は主として人文的世界であって物理的世界ではなく、この心は道徳心であって認識心ではない。もし、良心の認識論的起源、根拠、性質について議論することが良心を語ることの前半部であって、良心の人生にとっての意義、作用、機能について議論することが良心を語ることの後半部であるなら、王陽明の良心論はおもにその後半部において考えをめぐらせている」（何、p.24）。

何氏によれば、倫理道徳を語るときには外在的規範と内面的動機の両面が問題となるが、人は一つの統一的基礎を求め、二元論を避けようとするものである。そして、儒家倫理の発展は、一貫してその基礎を内面の側に求めてきた。その傾向を徹底して体現しているのが、王陽明なのである。

(2) 主体性の確立

良知が絶対的主体であることについては、さきに述べたが、何氏の力点は、良知をもち、良知を発揮する自己の主体性にある。「良知を中心とすることは、主体性の確立を意味し、道徳行為をなす者に高い要求を突きつけていることを意味する。その要求とは、一個の道徳的自己を樹立しなければならず、自分から体得し、努力し、錬磨し、自分で良知を致さなければならないということである。外在的な行為は見えるものであり、ほかの人にも指摘できるけれども、良知はほかの人には見えないものであり、自ら体得することを必要とする」(何、pp.24-25)。この主体性を要請するものが、「自己と共に知る」とも共通する内面性であることは、改めて注意しておいてよかろう。

さて、陽明における主体性の要請は、学問が自己のためのものであること(「為己之学」)の強調に見られる。そのさいの目標は「無我」すなわち不道徳的な自己あるいは私欲を克服するところにある。ここから何氏は感嘆符付きで指摘する。「道徳的主体の力を最大限度に動員するのは、まさに、主体を道徳的なものと成らしめるためなのである！」(何、p.27)。さらに、次の言葉でこの部分は締めくくられる。「道徳的主体は、実質的には、道徳的主体となろうとする不断の努力の中に存在し、かつ確立されるのである」(何、p.28)。

道徳的主体をめぐる目くるめくような同語反復。通俗的ではあるが、道徳的主体たることを目標、それに向けての努力を手段と呼ぶならば、ここでの目標は原理上、終わりではあり得ない。目標は手段と相即的であるがゆえに、つねに手段そのものの中へと溶融していく。そして、ひとたび手段に取り組むや、それは本質的に放棄できないものである。さきに2.1.2で指摘した良知の現在性を想起しよう。主体たるための努力は現在にしかなされ得ず、しかも現在は刻々に到来する。再び通俗的な比喻を使えば、それは自転車漕ぐようなものである。漕ぐ努力をとおしてのみ主体として立ちうるのであり、漕ぐことをやめれば、倒れるほかない。かくして、陽明の説く良知をひとたび認めるならば、人生は良知に占有されるであろう。その外部に立つことはあり得ないし、許されない。それにしても、かくも迫り上げられた主体性が、我々の道徳にとって必要であるのか、ひいては十全に良きものなのだろうか。私が何氏とともに問いたい焦点の一つが、ここにある。

(3) 聖賢人格への進路

「良心が人に対してもつ最高の意義は、一つの完善な人格を完成することにある」(何、p.28)。そして、人の人たる所以は仁義道徳に求められる。この道徳精神を成就した人格を聖人と呼ぶと

すれば、王陽明にとって学問とは「聖人の学」であり、致良知こそはそのための最も簡易で適切で有効な進路であった。この後、この進路を歩むことと人間が現実的にもつ資質の差異との関係が問われ、聖人はもっぱら道徳的純潔性によるもので才不才とは関係ないこと（純金の比喩⁽⁵⁾）、人を教導する場面では相手の資質による違いがあるが、絶対的多数の人にとっては磨練の努力に重点があること（天泉証道⁽⁶⁾）が述べられる。

この項全体のまとめ。「儒家の心性論から見ると、一方では、聖賢の人格を完成する最も簡易で最も切実な進路が良心であり、外在的規範を内面的信念へと転換してはじめて、巨大で滾々と尽きない善への動力をもつことができ、聖賢の人格へと不断に赴くことができる。もう一方では、良心についての説明はつねに、聖賢の人格を完成するというこの最高の価値的目標の誘導を受けており、孟子や陸・王が良心の絶対性・天賦性、および良心をはじめとする類概念がその倫理学理論に占める中心的な地位を強調した理由は、すべて、彼らの心にこの目標が堅く抱かれていたことによる。彼らは道のこちらの端（終端であって起点ではない）に立って論を発している。彼らにとって重要なのは、良心とは何か、どのように発生したのかを解釈することではなく、自己の生命的体験に基づいて、聖人となることに対する良心の意義を説明することであった。そして、聖賢の人格への追求が彼らの人生の追求において最も主要で最も高い追求であったことにより、良心もまた人にとって最も重大で本質的な意義をもつこととなった」（何、p.30）。

【2. 西洋の、良心の意義に関する理論】

西洋には、良心を本体とまでする理論はほとんどない。その中で、最も良心を崇敬した思想家としてバトラーとルソーが取り上げられる。内容紹介は省略するが、これを受けて、儒家の良心理論との対照がさしあたり2点述べられる。一つめは、良心と人間本性との関係が異なる。バトラーとルソーでは、良心は人間本性の最高レベルには位置するものの、一部分にすぎない。これに対し、王陽明ではそれこそが核心であった。このほか、バトラーでもルソーでも、人間本性における自愛・功利の側面は否定されなかったのに対し、中国の儒者はこれを峻拒する。この違いは、重点を社会に置くか自己に置くかの違いとして理解できる。二つめは、良心の地位が異なる。バトラーとルソーでは良心よりも上位に神が位置するのに対し、儒家では良心こそが主宰者にして審判者であり、本体・本源であり、良心自体が自らの根拠である。

ここから何氏が導く結論のなかでも、以下のことが重要と思われる。中国の良知の意義は一般的な社会倫理にとどまらず、深遠で全面的な人生哲学の含意をも持っていた。それは、個人の安心立命の地にかかわる。これに対し、西洋における良心の意義は倫理的なものにかなり局限されていた。すなわち、善悪正邪を判断し、社会において道徳性を備えた人を普遍的に作り出し、ひいては社会の一般的福利を増進すること。これは、個人の安心立命といったものが問題となるような領域ではなかったのである。

【四、倫理学における良心】

この節は短いながらも重要である。まず、冒頭に提起された問題への回答が試みられる。すなわち、「我々の理論構築において「良心」という概念を引き続き使用していくことはできるのか？」(何、p.35)。

ここで、「良心」概念の用法に四つのレベルが区別される。(1) 本体の意味での使用(心性儒学)、(2) 実体の意味での使用(伝統的な西洋倫理学、現代中国倫理学)、(3) 機能的な意味での使用、(4) 日常言語での使用。その上で、「良心」といった類の概念に否定的な思想家でも、(3)・(4)の意味での「良心」概念の使用にまで反対しているわけではない、という。そして、何氏自身は、(2)の意味で、より正確には(2)と(3)の間の意味で、「良心」概念を使用することを述べる。その理由は、「実体」の意味には不明確なところがあるからである。道德意識現象を単にさまざまな分散的機能として分析することには満足できないが、さりとて、それらを明確で固定的な「実体」と見なさずともよい。

これは甚だ微妙な区別であり、当否について議論のあるところでもあろう。ともかく何氏は、さらに三つの理由を提示して、上記(3)・(4)の意味よりも一歩踏み込んだ意味での「良心」概念使用を正当化しようとする。一つめは、歴史を分析、伝承、転化するための必要である。ここには、中国の伝統に強力に存する良心理論の遺産から価値と活力に富む要素を吸収し、その上でなおかつ現代的に転化させようとする本書の全体構想が賭けられている。そのためには、良心概念を機能レベルにまで後退させては、伝統との対話に必要な共通言語を欠くことになるわけである。二つめは、現実の人生に配慮する必要である。すなわち、現実の生活においては、「良心」が道徳的評価のための基本語彙として巨大な影響力を持っている以上、その用法を分析した上で洗練していく必要がある。三つめは、理論自体を構築するための必要である。良心概念を中心ないしは主要概念としなければ倫理学を構築できないわけではない。とはいえ、たとえば実践の場面では、良心概念の重要性が失われるわけではない。さまざまな道德意識現象を個別的に記述・分析することはできようが、一方でそれらを概括する「総名」もまた必要である。何氏は、高度に概括的で抽象的な概念の使用について、「実体」的意味に接近することにより「僭越と傲慢」(何、p.37)への危険をはらむとの批判を予想した上で、慎重に注意しさえすればそのような錯誤は回避できると主張している。

論旨はいよいよ微妙である。しかし、何氏が「良心」概念の使用を確保しようとするにあたり、さまざまな折り合いを考慮に入れていることは見て取れるであろう。私は何氏の苦心にかなりの程度まで共感できる。ただ、当初の4レベルの区別において、(3)と(4)の層序設定が妥当であるか否かには、疑問の余地がある。日常的良心概念は、これまでも倫理学理論と無縁に存在してきたわけではなからう。本体的意味とは言わないまでも、少なくとも実体的意味とは何らかの連続性をもつであろう。一方、個々の機能にまで分解可能な(3)の意味は、最も異質性が高い。したがっ

て、(3)と(4)は逆のほうがよい。そうだとすると、何氏の良心概念は、実体的意味と日常的意味との共通部分に立脚している。何氏が「良心」という概念を確保することによってあくまでも擁護したかったのは、道徳意識現象を統括する何者か、という性格であることになる。

さて、いよいよ良心概念の定義である。まず、西洋の各種事典の定義を列挙した後、良心の対象を明確化することで調整を試みる。何氏によれば、良心の対象とは、第一に、それに対して道義的判断を構成できるところの、自己あるいは他人の行為（あるいは意図）であり、第二に、それに対して価値判断を構成できるところの、人の品性あるいはその他の事物、である。前者においては、良心への要求は切迫しており、後者においては、良心の作用は比較的長い時間のうちにあるという違いがあるが、両者を貫くのは道徳理性の判断能力である。

かくして、「こう言ってよい。良心の最も基本的な要素は、こうした、正邪・善悪を区別する能力である。このような正邪・善悪の区別がなく、このような基本的な道徳判断および評価がなければ、良心もまた存在しないこととなり、単独の意識成分——情感、意志、信念のごとき——もまた、源泉なき水、根幹なき木となってしまう。そこで、我々は改めて次のように良心を定義できる。良心とは、人々の一種の内在的な、正邪・善悪に関する理性的判断および評価の能力であり、正しさと善の知覚であり、義務と好悪の情感であり、抑制と決断の意志であり、持久的な習慣と信念との個人意識における総合的統一である」（何、p.39）。

見られるとおり、何懐宏氏自身の「良心」の定義には、「共に知る」という原義はもはや保持されていない。もともと、何氏の論述には、西洋語における原義にこだわる姿勢は希薄であった。加えて、何氏の目論む倫理学概念としての「良心」の再定位が、日常用語としての「良心」や儒家の「良知」理論との摺り合わせを不可欠の作業として含む以上、定義の重心もまた、それらとの接点へと吸い寄せられるであろう。その意味で、何氏の定義は、丁寧に考えられた末のものではあるが、平淡無奇でもある。とりわけ、石川文康氏の良心論との対比で見たとき、時間性の考察の浅さは覆いがたい⁽⁷⁾。

また、何氏の「良心」は、善や正しさの実現への積極的指向をも担っており、ひいては事物の価値への評価にまでおよぶ。少なくとも最後の項目が良心の機能と認められるかどうかは疑わしい。良心の機能は道徳的・価値的現象のすべてを覆うものではなく、その重点は、「なすべきことをしない」あるいは「なすべきでないことをする」ことへの警告、呵責であるように思われる⁽⁸⁾。これに対して何氏の「良心」の担う機能が広範であることは、一面では、善そのものとして人生を主導する儒家の「良知」との接点を確保する効果があるが、そちら側に過度に引き付けられている印象も否めない。

確認しておくべきは、何氏の定義する良心が、やはり内面的なものであることだ。この意味では、石川氏が重視した「自己と共に知る」としての良心とも共通することになる。これは、日常的な「良心」の用法からしてそうなのだから、当然といえば当然である。しかし、このことは一

方で、規範倫理学の枠内に問題を限定しようとする何氏の方針との間に緊張関係をも孕むように思われる。私はそのことを後で論じるつもりである。

【五、伝統良知論への批判】

この節は項を分かつことなく一連の議論となっており、本書全体を通じての伝統良知論への姿勢が表明される場所である。

何氏は自らの良心の定義について、性質上は総合的、意味においては限定的であるとする。総合的とは、それが良心のそれぞれの要素・側面を顧慮していることであり、限定的とは、それが人生の究極的価値にはかかわらず、善悪正邪の判断に限られていることである。すなわち、厳密に規範倫理学の範囲内に限定された定義である。

「規範倫理学」こそは何氏の立脚地である。以下、その立場から伝統的良心理論への批判が提起される。

まず、良心を玄妙なる直覚体認として理解することは、説き得ず教え得ない境位へと倫理道徳を置く可能性がある。

我々の大多数の活動の正当性、合理性、有効性は、明確で適切な倫理規範体系を確立すること、人々がそれぞれの基本義務について普遍的にコンセンサスに達することに依存する。そのためには、義務と良心の内容は、公開され議論されることが可能であり、また学習・伝授可能でなければならない。つまりは、言える（言表可能）、ということである。言うことは、悟ることとは異なり、社会的な、人と人との間での活動である。倫理学は、人を説得すること、「道理を言う」ことを第一位に置かなければならない。なお、この場合の「良心」とは、義務への認識と尊重のことだとされる。

まさにこの点で、直覚体認の伝統良知論には、「はっきりと言いがたい」という限界がある。それは悟りの対象であり、倫理学ではなくて形而上学の領域にある。これに関して、第二節最後に引かれた牟宗三の回想が想起される。熊十力の言葉は牟宗三を震撼させた。しかし、肝心の談話相手である馮友蘭に対してはどうだったのか。伝統哲学に相当の理解があり、思考明晰にして理性的なこの思想家をしも震撼あるいは説得し得なかったとすれば、その他の人に対する喚起力も推して知るべし、というわけである。倫理学は、少数の人にしか通じない震撼ではなく、説得に足場を置かなければならない。

何氏は、民族文化の精神的命脈が、少数の人によって深く悟得され把握されることの必要は認める。ただ、それは、人生哲学・価値哲学・宗教の領域の事柄である。問題は、それが社会倫理とどのような関係にあるか、社会倫理を支える直接の基礎となるかどうかである。この点で、伝統良知論は、今日の社会倫理に応用するためには実に不十分である。今日の社会は、価値の追求が多分化していく平等社会である。このような社会では、良知論は必然的に少数の人にしか理解

されないが、社会全体、あらゆる人の要求に応えるべき倫理学はそのようなわけにはいかない。

直覚良知が「言い得ない」ことは、道德実践のみならず、倫理学理論の発展をも制約するだろう。伝統良知論では、直覚の総合的性格ゆえにあらゆる概念が相通じている一方、そのような相通・合一に、自閉的傾向、一点へと内向・収縮する傾向があることも確かである。この一点がいかにか高邁なものだとしても、こうした思考様式からは科学技術は生まれない。それは、「円満具足」を求めるに早すぎる。いかなる理論であれ、限定・区別・分化・外化をとおしてはじめて発展することができるのである。

伝統良知論が現代社会に対して引き続き影響力を発揮するためには、ある種の根本的な転化と突破が必須である。その鍵は、普遍化できるかどうかにある。言い換えれば、脱人称化であり、心・性に立脚することに伴う主観性という限界を脱却できるかである。そして、その可能性を秘めているのは、程朱の性理学よりは陸王の心学であろうとの予想が語られる。ただし、そのような改変は基本前提にかかわるものであり、もはや「心性儒学」とは呼べないものとなるのかもしれない。何氏は、心性儒学は牟宗三ら現代新儒家においてもはや行きつくべき所まで行きついたとの診断を持っているようである。

ここまでは、良心を玄妙なものとする事への批判であった。もう一方で、良心をあまりにも「高い」ものとして言うことも倫理学には不適切である。「高い」には、関連し合った二つの意味が含まれる。一つは、内面において道德義務の要求を無限に高めること。たとえば、本書第三章の主題である「誠信」を、言行として表面化されたレベルにとどまらず、内面的純粹一貫性にまで高めることがそれである。もう一つは、無限の向上を通じて至高の精神的境地にまで至ること。何氏に言わせれば、そのための通路は道徳的ではあるが、最高の境地そのものは道徳的問題とはいえない。

このことを、人が到達できるかどうかの可能性として見るならば、道徳的な人には大多数の人がなれるだろうが、至高の境地に達し得る人は圧倒的少数である。理論上は「できるか否か」と「してよいか否か」「べきであるか否か」とは別問題といえるかもしれないが、道徳について検討する場合には、法律と同様、規範の拘束の強度や、義務が普遍的に引き受け可能かという問題を考慮しなければならない。「義務は可能を意味する」という原則に従わなければならないのである。

とはいえ、道徳にはやはり、崇高と無限を追求する精神により支持を与えられる必要があるのではないか？ 聖人となるという精神的・人格的モデルには、一種の理想的普遍性が具わっており、激励・呼号・支持・指導といった巨大な作用力が具わっているのではないか？

何氏は、中国の伝統社会には確かにそのような現象があったとしつつも、現代社会における可能性には否定的である。きわめて少数の者が多数の人に影響を与えるという現象には二つの条件が必要であり、そのいずれも現代社会には欠けていると見るからである。第一に、モデルたるべ

き少数者が、影響力を行使できるほどの社会的位置を占めていなければならない。しかし、さまざまな面で平等大衆社会への転換過程にある今日の中国では、そうしたことは望めない。第二には、そうした少数者の体現する精神が社会道德の発展方向と符合していなければならない。しかし、上述の社会的転換のもとでは、道德原則もまた普遍化・社会化・平等化・適度化が必然的趨勢となろう。このような状況下では、模範としての作用が大きいのは、自己完成を探求する人よりもむしろ基本的義務の履行を堅持する人ではないのか。

こうした見方を支持するものとして、何氏は、日常生活における「良心」という語の用法を挙げる。それは何ら玄妙でも高遠でもなくて純粹に道德的範疇であり、単に基本的義務の履行にかかわっている。そして、倫理学上の「良心」概念もまたその意味で用いるべきだという。

それでは、伝統良知論はなぜ、「良心」をあれほどまでに玄妙・高遠なものと説くこととなったのか。三つの原因が挙げられる。第一は、中国の伝統的学問の強い実践傾向である。そして、世界を変革する実践として最も有効な方途が、自己の主観世界を改造することであった。第二は、儒学の発展方向が自己指向的であったことである。すなわち、宋明の儒学は、仏教の挑戦を受け止めるかたちで、自己探求・自己修養の高度化へと発展していった。第三は、社会構造の影響である。すなわち、伝統社会においてはエリートと民衆との距離が大きく、当時の社会道德が事実上エリート道德であったことである。民衆に対して問題となったのは、道德というよりは「風俗」であった。こうした状況下では、少数のエリートが信奉する人生哲学が同時に社会倫理と見なされることができ、君主の心を正したり民衆の風俗を美化したりする道德作用を果たし得たのである。

しかし、中国の社会構造にはすでに根本的な変化が生じている。それは、くりかえし強調されたとおり平等化である。とりわけ、大陸中国における「文革」の経験が想起される。知識人は、一度は完全に社会の周縁部に押しやられてしまったのである。今日の社会的条件において、エリート主義的な道德が引き続き堅持できるものなのか？ 自ら聖人となることの追求を、あるいは伝統的な「良知」を、引き続き道德あるいは道德形而上学の基礎と見なすことができるものなのか？

以下、何氏は論の標的を現代新儒家へと収斂させていく。彼らが論じるところ、「良知」は西洋の「神」にも等しい。完全に善であり、全智全能であり、根源にして本体、機能にして主宰、誰の心にも内在していて、直接に体認し即座に頓悟できる。これに対する曇りかけのような問いかけを見よ。「しかし、これは、自分の一時的な悟りを普遍的な原理と見なしてしまっているのではないのか？ 人の主観性というものから脱却しようと努力しながらも、依然として固くそれに繋ぎ止められているこの哲学は、本当に社会倫理の普遍化に対して積極的意義を持っているのだろうか？ それは、人の認識能力ないしは道德能力が有限であり不足しているという一面に対して、十分に深く理解しているのだろうか？ その人生と道德に対する態度は、少し傲慢すぎるように

は見えないだろうか？」(何、pp.51-52)。結局、「現代新儒家」なるものの思考はきわめて伝統的なものであり、今日の社会道德の形而上学的基礎たりうるかどうか疑わしい。

何氏は、今日における心性儒学の性質と社会的位置について考えをめぐらし、「道德の人生哲学・価値哲学」の名称を捧げようとする。ただし、倫理学・道徳学とは呼ばないことと引き換えに、である。何度となくくりかえされるこの区別こそ、伝統良知論に対する何氏の基本戦略である。「人生哲学」を、道徳と緊密な関係をもつものの、もっと全面的なものであるとし、非道徳的なものも含めた崇高な価値の追求として定義するに対し、「倫理学」はより限定的なものであるとする。「それが主に関心をもつのは、普遍化された道徳原則と規範体系を打ち立て、適度で有効な社会義務と正義の体系を打ち立てること」である(何、p.53)。

では、心性儒学は人生哲学としてであれば今日の社会で主導的な地位を占めることができるのか？ 何氏の診断はここでも否定的である。外部的な原因は、現在の社会が価値の多様化へと赴いているからであり、内部的原因は、心性儒学そのものの自己指向により、社会倫理の哲学的基礎や価値的根拠を普遍的なかたちでは与えることができないからである。したがって、その地位は、さまざまな人生哲学、さまざまな価値体系のうちの一つであるにとどまるであろう。

最後に、現代社会の新しい倫理を打ち立てる作業と伝統との関係が問われる。何氏によれば、どの学派のものであれ、伝統的な儒学が直接に現代社会の倫理体系となることは困難である。しかし、そうであるとしても、この作業のためには、学派にこだわらずさまざまな伝統的資源から豊かな養分を吸収することができる。そして、この観点から見たとき、伝統良知論の価値が次のように再確認される。「本書の主題は、道徳意識(良知)の角度から今日の一人一人の社会成員の義務を考察することである。それゆえ、私は喜んで承認する。本書を執筆するときに汲み取り利用した伝統的資源は、基本的にはやはり心性派の儒学から得られたものである、と」(何、p.54)。

3.2 全体的コメント

以上、冗漫すぎる紹介となった。このことは、私の力不足とともに、何氏の行論それ自体にも起因する。しかし、何氏の議論の錯綜については、そうなってしかるべき理由があるものと理解することも可能である。

錯綜・混乱と見られる要素は、大きくいって二つある。第一に、「緒論」全体で問題にしている事柄が二つの系列に分裂しているように思われることであり、第二に、第五節の論旨がほぼ同一のことのくり返しのように思われることである。以下、それぞれについて見てみよう。

3.2.1 問題系列の分裂

「緒論」全体で問題にしている事柄は、一つには倫理学上の「良心」概念の正当性確保と再定義にあり、もう一つには中国の伝統良知論への批判にある。しかし、両者はかなり性質の異なる問

題であって、通常は区別して論じられるべきものであろう。

実際、冒頭で提起される「挑戦」は前者の問題にかかわり、それに対する回答は第四節で与えられる。これに対して、第五節で集中的に論じられる事柄は後者の問題である。そして、第一・二・三節が中・西を比較しつつ論じるところは、西洋に関する部分が主に倫理学上の問題として第四節に接続するよう見え、中国に関する部分は第五節の前提として論じられるよう見える。すなわち、組み立てが有機的でなく、分裂している印象がある。にもかかわらず、良心の「概念」「性質」「意義」と整然と立てられた項目に沿って中・西それぞれについての記述が配され、しかも後の議論との関連が必ずしも明らかでない部分も多々見られるところから、全体として形式的かつ冗漫の感は否めない。したがって、いっそ二つの問題系列を分けた方がよかったかとさえ思う。

ところが、何懐宏氏はこれを一連のものとして扱うし、そうすべき理由が彼にはあった。それはまさしく、漢語における「良心」「良知」の独特の状況によるものである。すなわち、西洋起源の倫理学用語（その訳語）であるとともに、中国の伝統思想でも概念として独特の発展を遂げてきており（伝統良知論）、さらには現代の日常用語でもある。この場合、何氏が「良知」をも一括して扱っていることが困難を増幅しているように思う。私は本稿第2節では、「良知」を度外視してもっぱら「良心」に注目することにより、西洋における「自己と共に知る」との類似性を取り上げることができた。しかし、何氏においては、伝統的資源の摂取・利用を自らの作業に不可欠の一環としたため、伝統良知論との対決をも迫られることになったのである。この課題の困難さが論述を錯綜に導いたとしても、それはかなり同情的に理解できるものではないだろうか。

3.2.2 同一論旨の反復？

第五節の論旨は、要は以下のことに帰着するよう思われる。

課題は社会倫理の構築である。伝統社会はエリート主義的な階級社会であり、そこでは人生哲学としての伝統良知論が、人格的模範の提供をとおして社会道徳としても機能し得た。一方、現代社会は、平等化と価値の多元化に特徴づけられる大衆社会である。そこで必要なのはすべての構成員に社会倫理の義務体系を提示する規範倫理学であり、「良心」もまた規範倫理学上の概念であるべきである。

なぜ、伝統的良知論が現代社会の倫理たりえず、それに代わるものとして規範倫理学上の「良心」が必要となるのか。これについては、以下に挙げる種々の対比が、そのまま現代社会における有効性の判断理由となる。

第一に、伝統的良知は悟りの対象であり、総合的であって分析・言表され得ず、本質的に少数者にしか理解されない。倫理学上の概念は言表可能であり、種々の限定や分析に堪え、普遍的に説得可能でなければならない。

第二に、伝統良知論の要求は無限に高度であり、少数者にしか到達できない。規範倫理学の要求は万人に履行可能な基本的義務の範囲に限定される。

第三に、伝統良知論は自己指向的であり、主観性の制約を受ける。規範倫理学は普遍的客観性を指向する。

第四に、伝統良知論は人生哲学として、道徳以外のものを含めた崇高な価値の追求にかかわる。規範倫理学はもっぱら道徳原則の確立にかかわる。

第五に、人生哲学は道徳の形而上学的基礎づけにかかわり、倫理学は道徳原則そのものにかかわる。しかし、伝統良知論は基礎づけの面でも、現代社会の価値の多元化と、理論自体の自己指向的制約により現代的有効性は限られる。

このように、何懐宏氏は、伝統社会と現代社会、あるいは人生哲学と倫理学にかかわるさまざまなレベルでの区別を動員して、第五節の議論を構築している。だから、私の論旨紹介も、基本的には上記をもって要約に当ててもよかつたはずである。ただ、上記の第五に見られるように、さまざまな対立軸が実際には混ざり合いながら運用されている。また、議論の節目をなすべき新たな問題の提示が、実のところ厳密な切れ目を成していなかったりする。そのことが、錯綜的反复を印象づけることになるのであろう。

問題は、こうした錯綜をどう評価するのだが、私はこれを、現代新儒家の著作と真剣に格闘したことに起因するものと捉えたい。何懐宏氏は明言する。「牟宗三先生の『心体と性体』は、私が本書を執筆することに最初の刺激的動因を与えてくれた」（何、序言p.5）。現代新儒家の思想は、中国の伝統的思想資源を現代的に再生させ、なおかつ西洋思想の限界を突破する可能性をも秘めたものとして再評価の気運が高まっているものである。とりわけ、何氏が主題とする倫理道徳こそは、新儒家哲学の独壇場と見なされている。そうした状況の現代中国思想界にあって、新儒家の著作を咀嚼しながらしかもそれが現代的倫理たり得ないことを主張するには、かなりの理論的・精神的負荷が伴ったであろうと想像される。論旨の錯綜はその代償であるともいえる。ともかく、このような困難に敢えて挑んだことは貴重な試みと評すべきであろう。

のみならず、行論の錯綜を度外視するならば、何氏の提起した論点は、私にとってほぼ得心のいくものである。私自身が中国の伝統思想をとおして倫理の問題を考えようとするときに抱いていた一種の齟齬の感覚は、何氏の議論がほぼ代弁してくれたように思う。あらゆる概念の相通・合一、自己の生命的体験へと回収される悟りの境地、要求の無限の迫り上げ。すべてこれらは、「わかる人にはわかる、わからない人にはわからない」という閉じた構造をかたちづくる。この構造を構造として明晰化し、さらに、それが倫理的思考としてもつ欠陥を指摘するにあたっては、規範倫理学への立場の限定とそれに伴う分析的手法が、単なる外在的批判に陥ることなく有効に機能しているといえよう⁽⁹⁾。

3.3 「社会と共に知る」ことへ

3.3.1 伝統良知論批判の射程延長

何懐宏氏の批判の焦点は、中国の「良心」概念の中でも伝統良知論のそれであって、私が2.1.3に整理したところでいえば、(8)~(12)の特徴を含み込んだものである⁽¹⁰⁾。わけても、(8)絶対的主体性は、何氏の指摘する要求レベルの無限の高度化へとつながっており、(9)自他の区別の超越は、もろもろの相通・合一化傾向と関連し、(12)悟得の対象たることは、良知が「言い得ない」という特徴に相当する。

これに対し、何氏が依拠する規範倫理学の立場からすれば、「良心」もまた規範倫理学上の概念としての要件を満たしていなければならない。3.2.2の整理を用いれば、言表可能にして普遍的に説得可能であり、万人に履行可能な範囲に限られ、限定・区別をとおして明確化され、普遍的客観性をそなえた、道徳原則にかかわる概念でなければならない。このことから見て、何氏の与える良心の説明のうち最も端的な表現は、「義務への認識と尊重」(何、p.40)であろうと思われる。何氏にとって、義務とは一人一人の社会成員が遵守すべきものとして客観的に定立されるものであり、それについてコンセンサスが成り立つべきものである。良心とは、個人意識におけるその対応物にほかならない。

だとすれば、何懐宏氏の説く良心とは、実は「社会と共に知る」ことなのだといえよう。すでに指摘したとおり、何氏は西洋諸語における良心の原義「共に知る」にはあまり拘泥しないのではあるが、この原義に言及する際に「客観普遍性への暗示」を読み取っている(何、p.3)ところから、上述の判断は支持されるように思う。そして、伝統良知論が批判されるべきなのは、まさにそれが「社会と共に知る」ことたり得ないからなのである。

ところで、私は2.1.3では、孟子の「良心」の特徴(朱子学に依拠して理解した限りでの)と、陽明学の「良知」から抽出される特徴とを分けておいた。しかし、両者は当然無関係ではない。前者のある種の発展形態あるいは徹底として、後者を位置づけることが可能である。とりわけ、(3)に指摘した内面性が重要である。陽明学とは、いわば内面を極限まで拡張したものであり、内面主義の徹底として解釈されるからである⁽¹¹⁾。実際、伝統的良知が「社会と共に知る」ことたり得ない所以は、ほとんどすべて内面性との関連で捉えることができる。第一に、要求の無限の迫り上げは、良知の要求する主体性が、道徳的主体たらんとする努力においてのみ道徳的主体たりうるという自己完結的構造をもつことに由来する⁽¹²⁾。第二に、自他の区別の超越は、内面の極限的拡張ゆえに、あらゆる他との関係が内なるものへと包摂されることを意味している。第三に、悟得の対象にして言い得ないことは、良知それ自体が道徳性の「内なる」根源であるという事情による。すでにして道徳性が内に具わっている以上、それを言語化して他者と確認し合う必要がないのである。

上記のうち、とりわけ第三の事情は、陽明学において徹底化される以前の、孟子以来の「良心」

にも当てはまるであろう。孟子の主張には「悟り」までは読み込めない。しかし、道徳性の源が内面に求められる以上、その道徳性の内実は言表不可能とまではいえないにしても、言語化なしでも済まされる。主体の行為基準は、「良心」の自然な発露に従いさえすればよいからである。すなわち、改めて客観化されるを要しないという意味での内面的完結性は、孟子以来、伝統的「良心」に認められる特徴をなす。そしてそれは、言語をつうじて共通認識された義務の社会性・客観性とは、やはり対立的である。この意味では、何氏の批判は、陽明学から現代新儒家に至る洗練された「良知」理論に照準を合わせているとはいえ、それ以前の「良心」までも射程に捉えているといえる。それは、「社会と共に知る」ことたり得ない点で同様なのである。

だとすれば、何懐宏氏の伝統良知論批判は、じつは西洋の自律的良心にまで批判の射程を延ばすことにならないだろうか。というのも、我々は本稿（その1）の第2節において、「自己と共に知る」こととしての自律的良心と孟子以来の「良心」との類似性を確認済みだからである。

3.3.2 自律的良心の社会性？

しかし、自律的良心の側からは、まさにこの点で漢語の「良心」と袂を分かつのだとも主張されよう。というのも、石川文康氏の整理に従うかぎり、自律的良心を社会的なものとも考えることもできるからである。そもそも、石川氏が批判するのは「世間と共に知る」ことであり、「社会と共に知る」ことではなかった。これに対し、「自己と共に知る」というときの「自己」とは、英知的自己のことであり、内面の他者である。その意味で、自己とは共同体にほかならず、「他の個人との共同体は、「共同体としての自己」のいわば「拡大相似形」である」（石川、pp.225-226）。したがって、「世間と共に知る」を批判して「自己と共に知る」に向かう石川氏の良心論は、決して「社会と共に知る」ことまでも否定するものではなく、むしろすぐれて社会的なものであり、一種の「社会と共に知る」ことなのだ、とも言われよう。

なるほど、それは、漢語における「良心」が内面的な善に自足しているのとは異なるように見える。ただ、これについて、私の意見はこうである。

石川氏が批判する「世間と共に知る」ことには、なるほど、「世間に埋没し、自律の主体であることをやめ、責任主体であることをやめる」（石川、p.238）といった弊害が付きまとうであろう。にもかかわらず、擁護されるべきは、具体的な他者からなる世間としての社会と共に知ることである。石川氏が想定する内面の他者は、具体的な他者の他者性を捨象したところに成り立っており、私から見れば他者ではない。「自己の英知的存在様式は——純粹にそれ自体として見れば、すなわち感性的存在様式を完全に捨象すれば——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。すなわち、各個人にとっての、また各個人における英知的自己は、実は同一の自己内他者にほかならない。とすると、英知的な真理、英知的な「知」の核となるものは互いに空間的・身体的に異なる自己にと

っても「同一」のはずである。一個人 (A) において共に知ることは、同時に、他の個人 (B) と共に知ることに繋がる」(石川、p.223. 下線林)。ここでの「核」とは「べし」であり、他者の個別性は、「～べし」の「～」に何を埋めるかという感性的存在様式に由来した差異へと還元されてしまう (石川、p.223-225)。

もちろん、石川氏においても、「～」の内容をめぐる衝突があることは是認されるし、むしろ、カントの「非共同性」の概念を引き合いに出して、社会と自己の両方の形成・発展のために不可欠の契機とされる (石川、pp.242-244)。しかし、そうした衝突は、英知的次元における対話をとおして「知」を普遍化し、新たに「共に知る」を実現するならば、一致に至るべきものと考えられている (石川、p.245)。

かくして、石川氏のいう内面の他者は、単に「べし」だけだとすればあまりに無内容であるし、「～べし」の内容が充填されて普遍的な知として立ち現れるならば、それとは異なるすべてのものを抑圧・排除することになる。この観点のもとでは、具体的な他者やそれからなる現実の共同体はつねに頹落したものと非難され、真の共同体なるものは極限的に理念化されるであろう。くしくも、次のように言われる。「利害を離れて、ひとたび英知的領域を共有しあい、真に共同体の関係を築いたメンバーは、たとえ互いに空間的にはるかに離れていても、また時間的に隔てられていようとも、共同体を維持し、発展させる。ソクラテスとプラトンの間に築かれ、プラトンを通して今日にいたるまで営々と受け継がれている哲学共同体が、その歴史的・古典的代表例である」(石川、pp.240-241)。

しかし、私の (そして、おそらく何氏の) 関心からすれば、重要なのはかかる「真の共同体」ではなく、むしろ空間と時間を共有し、外面の組織を構築・運営し、石川氏のいわゆる特殊感情や利害関係に縛られながら衝突し合う、そうした具体的な他者とどう折り合っていくかという問題である。他者性とは、石川氏が感性的要因として排除する諸々の差異と切り離すことのできない何ものである。社会とは、そのような他者性をもつ他者どうしが結合・衝突する場にほかならないのである。かくして、私がいう「社会と共に知る」こととは、具体的な他者と共に知ることであり、石川氏の想定する社会性とは截然と異なる。

さて、中国の伝統的「良心」概念との関係で如上の「自律的良心」を眺め直してみよう。「～べし」という形で良心が命じる規範の内容が、自律的良心においては他者との対話に (ただし、あくまでも英知的次元での対話だけに) 開かれていることには注意しておいてよい。しかし、良心が実際に作用する場合は徹頭徹尾内面的である。内面の法廷においては、英知的自己はそれ自体が善悪の基準として感性的自己に君臨するのであり、主体の善悪について具体的な他者が容喙する余地はない。すなわち、ここでも良心は内面的に完結している。

そればかりではない。人間の現実態においては、個々の英知的自己は未だ普遍性を獲得していないと考えられるから、その知を普遍的なものにまで高めていく努力は不断になされるべきもの

とされるであろう。その際、対話を契機とすることができるとはいえ、そこで求められる対話は英知的次元でのものである。これは、具体的他者との対話には求めがたいものと見なされるがゆえに、普遍化への努力は、畢竟、自己完結的な努力へと帰着するであろう。その姿は、陽明学における道徳的主体の構造に類似するとは言えないだろうか。

かくして、「自己と共に知る」こととしての良心は、何懐宏氏が批判対象とした伝統良知と重要な諸点で類似するのであり、それゆえ、何氏の批判は、西洋的な「自己と共に知る」ことにまで潜在的に及んでいることが確認される。

3.3.3 内面的「良心」の悪

さきに論じたところでは、漢語「良心」に含まれる「良」の意味は、「自己と共に知る」ことにも帰せられて然るべきであった。すなわち、伝統的「良心」も、「自己と共に知る」ことも、いずれも良きものと見なされる。ところが、両者はいずれも内面において完結する構造を持つため、何懐宏氏の伝統良知論批判は同時に両者への批判としても機能する。とすれば、両者はいずれも、十全には良きものと言えないことになろう。それに対して、「社会と共に知る」ことの方に、より十全な良さが認められることになる。

では、なぜ内面で完結する「良心」は十全には良くないのだろうか。

何懐宏氏の批判の主たる理由は、それが現代社会の倫理として適合しないから、という点にあった。私はこれに対し、より積極的な理由を補いたい。すなわち、内面的良心はある種の悪への傾向性を不可避免的に持っているがゆえに、十全には良くないのだ、と主張したい。

ある種の悪とは何か。それは独善であり、また、自らを理解し得ない他者の排除である⁽¹³⁾。

そもそも善悪とは、第一義的には他者との関係において問われるべきものであろう。しかし、良心が内面的に完結する限り、他者が主体の悪を糾弾する声に場が与えられることはない。道徳的主体は、他に依存することなく、内なる良心に立脚すべきものとされるからである。かくして、善悪の判断は、主観の強い制約のもとに置かれることになる。伝統良知の主観的制約性は、何氏もくり返し指摘したところである。しかし、主観に制約されながらも、内面的良心は善そのものとして普遍的であることを主張する。ここに出来る可能性があるのは、善だと確信しつつなされる悪である。主体の善が、同時に他者にとっては悪として作用する事態である。内面的良心論は、かかる独善を他者の側から問題化する可能性を、構造的に欠落させているのである。

内面における他者の排除は、現実的にも他者の排除を帰結する。たとえば、道徳的主体は道徳的主体たらんとする努力のうちのみ成り立つというとき、この努力をなし得ないもの、そもそも努力しようとはしないものは、ただちに非道徳的ないしは反道徳的存在と見なされるであろう。人の倫理的価値は、内なる良心に目覚めるか否か、自己完結的な道徳実践に参入するか否かで分かたれる。それは同時に、人間と動物とを分かつメルクマールとさえされる。だとすれば、内面

的良心論は、自らを理解し得ない人間、いうなれば「良心の他者」を一方的に動物として蔑視し、人間世界から排除することになる。

思えば、何懐宏氏が現代新儒家の態度に「きわめて独断的」（何、p.42）あるいは「傲慢」（pp.51-52）との印象を洩らしていたのも、ここに指摘した傾向性と関連しているであろう。これに比べるならば、規範倫理学が樹立しようとする社会的義務は、すべての他者がそれに訴えることができ、必要であればその義務自体の正当性をも問い直すことのできるものである。すなわち、言語により定立可能な客観的存在である。それに照らす限り、独善はあくまでも悪であるし、ある種の人間を動物として蔑視することもまた許されないであろう。

この意味で、内面的な良心は未だ十全には良くなく、何懐宏氏の議論が暗示する「社会と共に知る」ことこそ良い。このことを漢語「良心」に即して捉え直すならば、次のようになる。それは、善悪に関わる内面性という共通項を媒介として、「共に知る」を原義とする西洋諸語の訳語に用いられた。この翻訳が成立することにより、原語に対して、「共に知る」という語源からは直接導かれぬ「良」の意味層を照らし出すことになった。ところが、本節での検討の結果、それら西洋諸語の意味の中でも最も漢語「良心」とは懸け離れた「社会と共に知る」の意味こそが、「良」きものとしてクローズアップされた。これにより、漢語「良心」が元来もっていた内面性は揺るがされ、新たな意味層を獲得することになるのかもしれない。すなわち、漢語「良心」の再定義へと進む可能性が開かれる。

3.3.4 何懐宏氏への補足的批判

実際に再定義へと進む前に、ここまで考察を導いてくれた何懐宏氏の議論について、若干の批判的コメントを補足したい。

第一に、何氏の議論は、自らの採る規範倫理的立場をさらに反省する視点には乏しいように思われる。そこで主張される普遍性も、暴力装置として機能する可能性を免れることはできない。伝統良知論は悟れないものを排除するが、規範倫理学は非理性的なものを排除する。悟れるものは事実上必然的に少数であるのに対し、倫理学の規範体系は絶対多数の者に理解できるという事実を普遍性主張の権利根拠としている。したがって、これを理解できないものがあるとするれば、規範体系の側の普遍性が疑われるのではなく、逆に理解できないもののほうが十分に理性的でなく、普遍性から逸脱しているものと見なされることになる。とすれば、かかる絶対少数者への排除のほうが、より深刻な暴力性を帯びているとも考えられよう。そして、このようなメカニズムを批判し、新しい普遍性を問い直す可能性を中国伝統思想に見いだすこともできるかもしれない。ただし、そのためには、伝統良知論の嫡流たる新儒家のやり方でもなく、伝統的概念を規範倫理学上の概念へと転化させる何懐宏氏のやり方でもない、別のやり方を発明しなければならないだろうが⁽¹⁴⁾。

第二には、何懐宏氏が第四節で下した良心の定義は、本稿で顕揚しようとした「社会と共に知る」ことへの方向性とは若干の齟齬を孕んでいるように思われる。再び引用すると、「良心とは、人々の一種の内面的な、正邪・善悪に関する理性的判断および評価の能力であり、正しさと善の知覚であり、義務と好悪の情感であり、抑制と決断の意志であり、持久的な習慣と信念との個人意識における総合的統一である」（何、p.39）。「知覚」「情感」「意志」といったもろもろの内面的要素がここには投入されている。しかし、何氏の議論から本稿が受け止めようとしたのは、むしろ、このような内面的要素から「良心」を解放しようとする方向性であった。私は恐らく、何氏の意図を超えてその方向を強調し過ぎたのだろう。ただ言えるのは、何氏が良心について語る内容は、ここでの定義に収斂しきれないということである。たまたま括弧内で補足されたものではあるが、より単純で明快な説明として、「義務への認識と尊重」（何、p.40）を私は採りたい。義務とは社会的に定立されるものであり、ここに説かれるのは、そうした外的なものへと開かれた実践的態勢のことだからである。

3.4 小結

さしあたり、「社会と共に知る」こととしての「良心」を、次のように定式化してみたい。「他者とともに守ることのできる義務にもとづき自己の行為の善悪を判断すると同時に、すでにある義務の善悪を他者とともに問い直そうとする心的態勢」。

考慮したのは次の諸点である。義務の客観性の要求を尊重しつつ、普遍性についてはつねに問い直されるべきものとしたこと。客観性の重点を、「他者と共に」する認識対象という点に置いたこと。「良心」の「心」の意味に、最低限のつながりを持たせたこと。

これこそが批判の余地なく十全に良いと言いたいのではない。ただ、伝統的「良心」が十全には良くないところを、なにがしか克服できているのではないかと考える。そして、翻訳というものに正解への到達とか完了といった言葉がそぐわないとすれば、「良心」の翻訳と意味変容は、より良い「良心」の探究として、さらに続行されるべき作業なのであろう。

おわりに

膨れ上がってしまったこの「研究ノート」は、ここで閉じることにする。またいつでも開かれ得るものとして。

注

*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)。以下、「その1」(本誌第6輯所収)の注(2)に記したとおり、引用注記では「何」と記し、引用文は拙訳による。

**石川文康『良心論——その哲学的試み』(名古屋大学出版会、2001年)。以下、「その1」の注(1)に記したとおり、引用注記では「石川」と記す。

- (1) ただし、石川文康氏の議論においては、「自己と共に知る」と対立させられるのは「世間と共に知る」であり、「社会と共に知る」と表現した場合の関係は微妙である。この点、3.3で検討する。
- (2) 【 】内は、何氏が与えた節・項の標題。以下同様。
- (3) このことをもとに「共に知る」という意味の重視に異を唱える論者がいること、石川氏の著書に指摘される(石川、p.11:第1章注6)。
- (4) 何懐宏氏による中訳本がある。中国人民大学出版社、1987年刊(未見)。原書はおそらく、Frank Thilly (1865-1934), *Introduction to ethics*, New York: Scribner, 1900 であろう。なお、それぞれの観点の名称は、何氏の用語をそのまま用いたため、日本の哲学界での術語と異なる点のあることをお断りしておく。
- (5) 『伝習録』上・第100条。
- (6) 『伝習録』下・第115条。
- (7) 石川氏は良心の時間性を「べし」の未来性に求めている(石川、pp.171-206)。
- (8) 前注に指摘した石川氏の議論を参照のこと。関連する論点は、拙稿「その1」(pp.61-62)でも触れた。
- (9) ここまで見てきた以外に、何懐宏氏の立論の弱点ともいべきものをさらに挙げるとすれば、第一に、伝統社会と現代社会との差異が所与の条件とされ、それ自体についての分析が欠くこと。第二に、何氏の分析的手法は長所であるとともに、ときに過剰にして不必要と思われる分析にも涉ることがある。「緒論」でいえば、西洋の良心理論を分類した部分は、その後の議論との連絡に乏しく、分類した意味があまりないように思われるのがそれである。
- (10) 拙稿「その1」p.67。
- (11) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波書店〔岩波新書〕、1967年)の基本主張はこれである。
- (12) 本稿3.1【三、良心の意義 1. 中国の良心本体論】「(2) 主体性の確立」に付したコメントを参照。
- (13) 小泉義之「良心」(永井均等編『事典 哲学の木』〔講談社、2002年〕)は、宗教的救済を欠いた道徳的良心が、過剰な罪責感に人を陥れることを指摘する。これもまた、内面的良心の

もつ一種の悪と見ることができよう。

- (14) そのような試みとしては、中島隆博「中国思想とニヒリズム——自然から必然へ——」（竹内整一・古東哲明編『ニヒリズムからの出発（叢書＝倫理学のフロンティアⅧ）』（ナカニシヤ出版、2001年））を挙げることができよう。また、西洋の側から中国の思想に、西洋の倫理思想とは異なる道德の基礎づけを求めた試みとして、フランソワ・ジュリアン（中島隆博・志野好伸訳）『道德を基礎づける——孟子vs.カント、ルソー、ニーチェ』（講談社〔講談社現代新書〕、2002年）。