

現象学的倫理学における基本的問題¹⁾

The Basic Problems of Phenomenological Ethics

倪 梁康*

私はかつて『心の秩序—現象学的倫理学の研究可能性—』（江蘇人民出版社、2010年）を出版した。本論の問題意識はこの本での論究と思考に続くものである。それはつまり、いかに一歩進んで「現象学的倫理学」を理解するのか、あるいはいかに一歩進んで「倫理現象学」や「道德意識の現象学」を理解するのか、という問題意識である。

今日の学界では、まだ「現象学的倫理学」が一般に認められるには至っていない。ブレンターノの前現象学的な認知倫理学、フッサールの初期と後期の倫理学思想、シェーラーとニコライ・ハルトマンの価値倫理学、ライナー（Hans Rainer）とヒルデブランド（Dietrich von Hildebrand）の価値倫理学、サルトルとレヴィナスの他者倫理学などは、すべて思想史や倫理学史に取り入れられている。しかしそれらは、いずれも「現象学的倫理学」あるいは「倫理現象学」としてではなく、たいていの場合、ある現象学者あるいは准現象学者の倫理学思想として取り入れられているのである。

シェーラーはかつて『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』において、「倫理学は最終的には、『腹だたしい血まみれな事象』」であり、もし私に、今いかにこの社会的、歴史的な関係の中で生きていくかを助言してくれることができなかったら、それはいったいいかなるものであるのか」と書いている²⁾。ここでの問題は、現象学が定義し難いことにあり、さらに倫理

* 中山大学哲学系教授

学が定義し難いことにもある。実際、論理学や哲学などにとっても、状況は同じである。

現象学的倫理学もこれらの分野と同じ一つの基本的な輪郭を持っている。それはいったいいかなる倫理学であるのか。私は『心の秩序』において、すでにその可能性について言及したことがある。その六年後の現在において、さらに多くの資料の蓄積と研究の進展があったため、ここでは系統的な補足や説明を行いたい。

「現象学的倫理学」は多くの可能性を含んでいる。それを論ずる前に、まず現象学の源に遡っていく必要がある。つまり、「現象学」の定義を、もっとも厳格な意味に限定する必要があるのだ。換言すれば、倫理学がもっとも厳格な意味で現象学的と称されうるならば、それは当然、フッサールの「現象学的倫理学」でなければならない。それはさらに進んで、ここで倫理学の基本的な問題を議論するとき、フッサールが他の問題（たとえば、認識論、論理学、審美学、社会学の基本的な問題）を議論するときに採った現象学的進路、つまり最初の意識体験に立ち返る進路と一致しなければならないことを意味する。すなわち、道徳意識あるいは倫理意識の体験に立ち返り、内的反省においてこれらの意識体験を直接に観察して把握し、さらに本質直観を通じて、その本質的な要素とそれらの要素の間にある本質的な構造の基礎付けの関係と発生の基礎付けの関係を獲得するということである。言い換えれば、もしフッサールが唱えた「現象学」が一種の人間の哲学思想の基本形態を代表するものであるならば、フッサールの「現象学的倫理学」はまさにこうした思考様式によって倫理現象学を考察し、その本質的な構造と発生を把握するものであり、さらにそれを基礎として、諸々の倫理学の要求を提出して論証し、諸々の倫理規則を説明して制定するものであろう。

これについて言えば、厳格な意味での「現象学的倫理学」は反省的・記述的な倫理学であるため、直観的〔＝直覚的〕倫理学とも称されうる。つまり、それはまず、「私はいかに、なぜ、『好い／善い』を意識するのか」というこ

とについての直接的な記述と分析から構成されており、その後ではじめて規範倫理学となるのである。換言すれば、それは最終的には、直観という基礎の上で、「私はまさに…すべし」、「あなたはまさに…すべし」という基本的な準則となるのである。

現象学の反省・記述による倫理学と、近代以来の規範倫理学との区別は、数学や論理学における直観主義と形式主義との区別に非常に似ている。後の二者の理論と同じように、前の二者の倫理学説もあれかこれかという関係、つまりお互いを排斥する関係にあるものとして理解されるべきではない。ただ両者の間の基礎付け関係についての異なった理解が、倫理学的思想における二つの異なった立場、つまり反省的・記述的倫理学と規範倫理学という立場に反映されるのであろう。人間の今日に至るまでの道徳的实践において、上述した二つの倫理学の立場は終始、並行的な関係にあり、両者の間に一方的な基礎付け関係、つまり規範倫理学が反省的・記述的倫理学を基礎としてはじめて成り立つという関係が存在していることに気づくはずである。適切な修正を加えて (*mutatis mutandis*)、われわれは次のように言うこともできるだろう。すなわち、一つの道徳の形而上学は、道徳意識の現象学を基礎としてはじめて成り立つのである。

後述するように、自分自身に立脚する規範倫理学は必ず倫理学における構造主義あるいは実証主義を導き出すのであり、自ら一体となる反省的・記述的倫理学は、自然主義あるいは発生主義を導き出す可能性がある。したがって、この二つの倫理学はお互いを補うことによってはじめて完全な人間の道徳システムを構築できるのである。

1

上述した「現象学的倫理学」は、フッサールの現象学的倫理学であると言えるが、決してフッサール自身が提出した倫理学の主張ではない。よって、

それは現象学的倫理学と称されうるが、フッサールの倫理学と称されるべきではない。フッサールの倫理学思想は主として、彼が第一次世界大戦の前後に行った二つの倫理学講義に反映されている³⁾。この二つの講義の原稿は、のちに『フッサール全集』に掲載された。それぞれは、『倫理学と価値論についての講義 1908-1914 年 (Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908 – 1914)』(第二十八巻)と『倫理学入門 1920 年と 1924 年の夏学期講義 (Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924)』(第三十七巻)である。いずれもフッサールの生前には未公開であった講義原稿である。この二巻の編者は頻繁に「現象学的倫理学」という概念を使って、フッサールの倫理学説を説明している。しかし、フッサール自身はそのような概念を使ったことがない。むしろ彼が頻繁に使ったのは、「哲学的倫理学」という概念であった。ほかに、2013 年に出版された『フッサール全集』の第四十二巻『現象学の臨界問題 (Grenzprobleme der Phänomenologie)』には、フッサール後期の倫理現象学に関する数多くの手稿が含まれている⁴⁾。同書の全体は四部に分かれており、それぞれは無意識の分析、本能の分析、形而上学と後期倫理学を含んでいる。第四部の倫理学的反省は全体の半分以上の紙幅(合計 262 頁)を占めている。これらの研究原稿の公開によって、われわれはより体系的に、フッサールの 1916 – 1935 年の二十年間にわたる倫理学講義以外の倫理学的反省に関する成果や記録を理解することができた。

第一次世界大戦中にフライブルク大学の参戦者のカリキュラムのために三回にわたって「フィヒテの人類の理想」に関して講演した戦時の原稿、および大戦後日本の『改造』に寄稿した三つの論文を除けば⁵⁾、フッサールは基本的に自らの倫理学講義の原稿とその研究原稿を公に発表していなかった。それは、彼が自らの倫理学説を完全なものとしなしていなかったからである。フッサールは『イデーン』以降、終始「純粹現象学」の紹介に力を注いでおり、つまり純粹現象学の領域と方法を提出するのに勤しんでいた。「現象学的哲学」に関して、彼は基本的にそれを顧みる余裕がなかった。した

がって、彼の『純粹現象学と現象学的哲学のためのイデー』の系統的な論述の計画は、「純粹現象学」を扱う第一巻が完成されてから棚上げにされたのである。「現象学的哲学」を論述する第二巻と第三巻の原稿は、エーディト・シュタイン（Edith Stein）によって整理された。これらの原稿は、ただ側近の人、たとえばハイデガーなどによって読まれ、フッサールが1938年に逝去するまでついに公表されることはなかった。

現象学的倫理学はまさにこの現象学的哲学の一部分にあたる。しかし、初期（ゲッティンゲン大学時代）の現象学的哲学の構想では（つまり『イデー』IIの中では）、フッサールが構想した現象学的哲学はわずかに三つの本体論〔＝存在論〕を含んでいるだけであり、それぞれは意識の中で構築〔＝構成〕された三つの世界、つまり物質の自然、動物の自然、精神世界に及んでいる。精神世界の本体論では、精神生活の基本的な規則は、動機づけ（Motivation）の規律である。フッサールはここにおいて、ただ付随的に「もっとも広範な意味での倫理学」、つまり理性的主体の行為を思考の対象とした倫理学に触れただけであった（Hua IV, 222）。フッサール後期（フライブルク大学時代）に繰り返して構想された「現象学の哲学体系」の巨大な著作計画では、倫理学あるいは道德哲学については、全く触れられていなかった⁶⁾。

このことは、フッサールの哲学体系における倫理学の位置づけに一致している。まずは純粹現象学であり、その次が現象学的哲学である。さらに現象学的哲学の中では、本体論がその第一要務であり、その次が倫理学である。こうした意味での倫理学は、当為の学説と規範の学説にかかわっており、それは事実の学説と本体の学説を基礎としなければならない。つまり、それは自然、心、精神の意識における構成についての分析を基礎としなければならないのである。実際、フッサールは終始、自らの純粹現象学と現象学的本体論の哲学に関する主要な論証に不満があったため、現象学的倫理学に関する副次的な論証をなかなか進めることができなかった。大戦後、フッサールは日本の『改造』という雑誌に三つの論文を寄稿したが、実際のところそれら

は彼が戦後の苦境の中で生計を立てるために行った執筆や発表であり、彼自身にとって満足のゆくものではなかった。にもかかわらず、これらの文章は確実に彼の倫理学に対する基本的な理解、つまり倫理学は規範性のある学科だという理解を示している。のちの人が、このような文脈における彼の倫理思想を「改造倫理学」と称したのは、理にかなったことである。その理由は、何よりも、これらの文章が『改造』に発表されたからでもあるが、より明確に言えば、フッサールが大战後の人類の精神状況を普遍的人性の堕落と危機として設定し、ある種の倫理的関心を通して人性の改造を完成し、それによって人類の昇華と救済を図ろうとしたからである。彼の言葉で言えば、「改造はわれわれの現にある苦難の中にあり、それはヨーロッパ文化の全領域の中での普遍的な呼びかけである」⁷⁾。それゆえ「改造倫理学」は、一種の「普遍的倫理の人類文化に対する倫理的転回 (Umkehr) と創造」(HuaDok.III/3,45) という倫理的主張と規範要求であった。

むろん、こうした主張と要求は、フッサール自身の現象学の進展に従えば、まさに自然、心、精神の意識における普遍的な構造分析の後に提出されたものである。しかし、なぜフッサールは戦前と戦後において倫理学に関する講義を行ったのだろうか。

2

1920年と1924年の夏学期の講義『倫理学入門』において、フッサールは、自らの倫理学講義の基本的な構想と、その構想を実現するための基本的なプロセスを提示した。「一つの現実的な、きわめて学問的に哲学的な原理論、のちに一つの哲学的倫理学およびその基礎としての学問的な価値論となるものは、必ずそれと相関関係にある意識のアプリオリな現象学を要求するのである。よってそれは、ここでは、〔感情的に〕感受し、欲求し、意欲する意識の現象学である。この意識は、多様でありながらも常にアプリオリに予測

される変化の中にある。われわれの分析は、ここでいう『現象学』とは何であるかということ、あなたたちに模範的に説明する。そのあとで行われる全ての分析は、この説明を開拓し確定するのである。主題となるのは、可能な意識の諸形態と、それらの中に含まれる意味付与についてのアプリアリな学問である」(Hua XXXVII, 77)。換言すれば、フッサールがこの倫理学講義で行おうとしたのは、まず意識の現象学的分析であり、とりわけ道德意識にかかわる感情の意識、欲求の意識、意欲の意識の現象学的分析なのである。

こうした意味において、フッサールの倫理学講義は、概して、真の「現象学的倫理学」の準備作業 (Vorarbeit) と言えよう。そこで言われている倫理学は記述的倫理学あるいは記述的心理学の倫理学にはかならない。倫理学は、ただ感情の現象学、欲求の現象学、意欲の現象学を基礎としてはじめて規範倫理学となる。かくして、記述的倫理学と規範倫理学が互いに協力することによって、はじめて完全なる現象学的倫理学が構成できると思われる。したがって、フッサールの「現象学的倫理学」は未完のものと言わざるを得ない。彼の「倫理学講義」はただ現象学的倫理学の準備作業にすぎないのである。

こうした意味での倫理学の「準備作業」は、フッサールにとって、経験論的倫理学の仕事と一致しなければならない。フッサールはそれを「感情道德 (Gefühlsmoral)」の流派と称した。それは、主知主義者や理性主義者の「理知道徳」や「理性道德」と対立している。この倫理学講義において、フッサールは感情倫理学を非常に重視しており、経験論的道德の関心と研究の方向によって現象学関係の準備作業が前もって行われたのだと考えている (Hua XXXVII, 154)。とりわけ、ヒュームの思考は、「もっとも堅実で、もっとも深遠な現象学的源泉へと遡る倫理学」(Hua XXXVII, 155) を喚起した。しかし、フッサールは全体において、ヒュームを批判した。なぜなら、ヒュームは感情が倫理学の原則になれず、あくまでその前提条件を構成するにすぎないということに気づいていなかったからである (Hua XXVIII, 384ff.)。

十七世紀の倫理学の論争においては、合理論が主張する理知道徳は、経験論という感情道徳と対立しており、前者の発展はカントまで続いていた。フッサールの考えでは、カント自身はもともと感情道徳論者であったが、感情は倫理学の原則になれないことに気づき、理知道徳論者に転向した（Hua XXXVII, 47）。しかしフッサールは、カントの理知道徳論には依然として原則的基礎が欠けているとし、カントの定言命法は虚構にすぎず、直接で自明な認識でもなければ、その中から倫理の戒律を見出すこともできないと批判した（Hua XXVIII, 402ff.）。

以上からわかるように、フッサールは感情道徳と理知道徳の歴史的形態には満足していなかった。認識論における経験論と合理論とが自らの立場を堅持し、それに固執する態度は倫理学の領域にも現れている。「一方で理知道徳論者は原理を堅持する哲学者であると同時に神学的な考え方をする形而上学者でもあり、自らの視線をどちらかといえば彼岸に、超越的、形而上学的なものに、理念の場としての神に向けていた。他方で感情道徳論者は、どちらかといえばこの世俗世界を自らの家としていた」（Hua XXXVII, 154）。ここから看取できるように、理知道徳論の問題は形而上学の想定を避けることができないという点にあり、感情道徳論の問題は相対主義の懐疑論を避けることができないという点にある。認識論や倫理学の場合と同じように、フッサールは倫理学の領域においても、感情道徳論と理知道徳論の間に、より正確に言えば、この両者を包含する高いところにいたのである。

こうしたフッサールの立場は、筆者の考えでは、まさにフッサールがウィーンで学んだということを背景にしている。マッハ、ブレンターノ、マルティ、マイノング、フッサール、シュリック、カルナップ、ヴィトゲンシュタイン、ポパー、シュッツなどは、多かれ少なかれウィーンの思想の伝統を帯びており、主として経験と直観を重視し、形而上学的な思弁に抵抗するのを特色とし、これによってプロイセンの観念論とイギリスの経験論との間に一つの独特な思想の舞台を建てたのである。このような伝統はスミス

(Barry Smith) によって「オーストリア思想家」の特徴と称された。あるいはより厳密に言えば、オーストリア＝ハンガリー帝国の思想家の特徴と称してもよいだろう。この思想の源流はボルツァーノにまで遡ることができ、ブレンターノとフッサールを経て、ヴィトゲンシュタイン、マサリク、パトチカに至る。地域的には、主にウィーンとプラハのそれぞれに属し、オーストリアのグラーツやハンガリーのブダペストにまで及んでいる。スミス (Barry Smith) によれば、これらの思想家の特徴は、いずれもフィヒテやヘーゲルのような「上から下へ」の体系的な「大きな哲学」にではなく、「下から上へ」の具体的な「小さな哲学」に取り組んだことにある⁸⁾。

そうした独特な思想のスタイルは、フッサールの現象学的倫理学の構想にも体现されている。メレ (Ullrich Melle) はかつて、このように指摘している。「フッサールのヒュームとカントへの弁別や分析、ないし批評は、ブレンターノの問い、つまり感情はいかに倫理学の基礎づけに参入し、同時に倫理学の相対論と懐疑論に陥らないようにするのかという問いにしたがって行われている」⁹⁾。ブレンターノと上述したウィーンの伝統から見れば、「善概念は内的直観や知覚から抽象化されたものにほかならない」¹⁰⁾。これもまた、ブレンターノの倫理的認識の起源についての分析の一つの基本的な出発点である。この意味において、彼は正真正銘の現象学的倫理学の創始者である。しかし彼は、それと同時にまた、道德感情は倫理的認識の出発点にすぎず、それが最終的に導く倫理学の原則は倫理的な認識と判断によって構成されねばならないと考えていた。こうして、道德感情は倫理的認識の構築に参入した。しかしそれは、全ての倫理的認識を構成することはできなかった。

フッサールは、ブレンターノの立場に立脚して、数概念と時間概念の起源を分析するために算数行為と内的時間意識に遡るのと同様に、倫理概念の起源を分析するために道德意識の端緒に遡る。そして彼は、この端緒において道德概念の生成方式と、それを基礎とした道德意識と道德原則の確立方式を把握しようとした。彼は早くも 1897 年の夏学期の講義「倫理学と法哲学」の

導入部で、現象学的倫理学が直面する問題をはっきりと意識している。「したがって、道德原則あるいは道德認識の原則が感情ではなく認識であるということ、よって道德が認識能力、すなわち理知あるいは理性に帰せられるということは、問いの余地が全くないほど明らかである。これに対して、問題になりうるのは — しかもこれらの問題は理知道德と感情道德との論争においては至る所で起きているのだが — 「善い」と「悪い」、徳と悪徳などの各種の道德概念は感情への反省において生じたものであるかどうか、ということである。さらに、次のように問うこともできる。すなわち、道德認識、より詳しく言う道徳法則は、経験と帰納を通じて後天的に生じるのか、それとも先天的に — 耐えがたいほど多義的な語り口になるのを承知で言えば、経験的にではなく理性によって — 生じるのか、と。これら二つの問題は交錯している」(Hua XXVIII, 392f.)。フッサールがその戦前の倫理学講義で客観化作用と評価作用 (wertende) との関係、知覚作用 (wahrnehmende) と価値覚 (wertnehmende) の作用との関係を論じるとき、及び彼がその戦後の倫理学講義で倫理現象の起源 (Hua XXXVII, 152) あるいは現象学の本質を分析するとき (Hua XXXVII, 233)、彼の論述は、いつでも上の問題意識に沿って進められている。彼はこの方向で、認識能力 (Vermögen) (すなわち判断能力、理知能力、理性能力)、〔感情的〕感受能力、欲求能力という三つの起源について思索した (Hua XXVIII, 254, 333, XXXVII, 153f.)。その思索は、具体的な分析において、かなりアリストテレスの徳倫理学に接近し、その全体的な方向において、カントの理性批判と一致している。フッサールから見れば、真なる意味での倫理学は規範倫理学であり、それは道德意識の分析と実践理性批判、つまり価値学、人格学、心霊哲学、精神哲学を基礎とした上で成り立つものである¹¹⁾。彼が己のものとしなかった「現象学的倫理学」は、実際のところ、規範倫理学の前提作業や基礎づけの仕事、あるいは本当の倫理学の導入である。カントの著作に喩えて言えば、フッサールは『人倫の形而上学の基礎づけ』ないし『実践理性批判』の仕事をしたが、未だ『人

倫の形而上学』の仕事を始めている。

3

おそらくフッサールとブレンターノは、倫理学は規範的なものでありうるが、必ずしも規範的なものでなくてもよいということに気づいていなかったのだろう。規範の倫理学あるいは当為の倫理学は、倫理学の一つの可能性であり、特に近代以来（あるいはヴォルフ以降）には第一の可能性¹²⁾とみなされた。しかしそれは唯一の可能性というわけではない。実際、倫理学の、あるいは道徳哲学の最初の意味は、いずれも行為の規範あるいは準則を提出することではなかった。その最初の意味に近いのは、おそらく記述倫理学のほうだろう。なぜなら、それは習慣や風習に関する思想と討議にかかわっているからである。このことを考慮するなら、彼らの言うような倫理学の準備作業は、実際には倫理学そのものであり、さらにいえば、そのもっとも根本的な部分である。

こうした意味での現象学的倫理学の仕事は、すでにブレンターノとフッサールの前にかなりの進展があった。エドゥアルト・フォン・ハルトマン (Eduard von Hartmann) は、1879 年に出版された『道徳意識の現象学』で、現象学的倫理学における「感情道徳、理性道徳、趣味道徳 (Geschmacksmoral)」という三位一体の構成を完成させた。この本の第一版の副題は「未来のすべての倫理学のための序説」¹³⁾である。

この副題を見ればわかるように、ハルトマンとフッサールはこの点では非常に近い。つまり彼らは自らの研究を倫理学とみなしているのではなく、倫理学の序論とみなしているのである。ハルトマン自身も明確にこのように示している。すなわち、自分の著作は「倫理学の一つの体系や一つの当為 (Seinsollen) の科学にはなりたくない、ただそのような体系の最初の序論や一つの道徳意識の現象学になりたい」と。このような学がまだ倫理学ではな

く、倫理学の序論であるのは、「一つの倫理学体系の演繹へと移行する前に、まず道德の原理的な基礎を明らかにしなければならない」からである。したがって彼の理解によれば、「道德意識の現象学」とは、「道德の衝動、感情、表象の心理学的発生についての論述でもなければ、学問としての倫理学の歴史でもなく」、「道德意識の経験的に与えられた領域をできるかぎり完全に記録し、そのような諸々の内的与件とそれらの相互関係を批判的に解明し、さらにそれらを包括する諸原理を展開する」¹⁴⁾のものであった。

この意味での道德意識の現象学は、実際『道德意識の現象学』の第二編「真なる道德意識」の「A」の部分、つまり「道德的な動機（あるいは主観的な道德原理）」によって構成された。ハルトマンが第一編で「偽りの道德意識」に対して批判的な解釈を行った部分はさておき、第二編における「A」以外の「B」（道德的な目標、あるいは客観的な道德原理）と「C」（道德的な根底、あるいは絶対的な道德原理）は、いずれも道德意識の現象学の範囲から離れている。「B」の部分は「主観の倫理学」の関連部分、つまり道德意識が外化されて形成された「客観の倫理学」とみなされうる。「C」の部分は「絶対の倫理学」、つまり主客関係を超越した「形而上学的倫理学」を構成している。

上述した部分にも、「A」の部分にも、ヘーゲルの「正—反—合」に似た三段構成の発展の形跡が見られる。ハルトマンは完全にヘーゲルの影響を否認しているわけではない。しかし彼によれば、自分の思想の発展は「外的にはヘーゲルの強引な三分法を拒絶することによって、そして内的には経験的に帰納的な性格をもち、矛盾及びその中に含まれるとされる高次の理性の真理を棄却することによって、ヘーゲルの弁証法から区別される」。にもかかわらず、彼は同時に次のようにも述べている。すなわち、「私の思想の発展の中には、ヘーゲル弁証法を構成している永続的で積極的な核心が — ただし、ヘーゲルの場合に伴っていた歪曲を免れた仕方 — で含まれている」と¹⁵⁾。ハルトマンがここで理解しているヘーゲル弁証法の「核心」とは、ま

さに主観の倫理学から客観の倫理学へ、さらに絶対の倫理学へという正反合の三段階の発展の基本的段階である。

しかしこうした発展は、既に述べたように、厳密な意味での「道德意識の現象学」の範囲を超えている。それは、ヘーゲルの「精神現象学」の意味では「倫理現象学」あるいは「道德原理の現象学」と称されうるだろう。しかし、切実な意味での「道德意識の現象学」は、実際には第二編の「A」の部分によってのみ構成されるのであり、それは「真なる道德意識の現象学」あるいは「主観の道德原理の現象学」でなければならない。

ハルトマンによれば、この切実な意味での「道德意識の現象学」の多くはカント哲学を背景に発展してきたものである。ハルトマンは、自らの道徳理性の研究をカントの認識理性の研究に引き付け、次のように述べている。すなわち、「カントが認識能力そのものを自らの基本的研究の対象にすることによって理論哲学の改革を先導したのと同じように、実践哲学の根本的な改革も、道德意識そのものを研究の対象とすることによってはじめて達成できるのである」と¹⁶⁾。固有の道德原理から始原の道德意識に立ち返るという思考回路は、カントとフッサールではいずれも「超越論的」と称されている。もとより、ハルトマン自身はこの概念で自己の哲学思想を特徴づけているわけではない。しかし彼の初期の無意識の哲学も、のちの道德意識の現象学も、多かれ少なかれそうした意味での超越論的傾向を含んでいる。彼は明確にこう述べている。「もし『道徳的／非道徳的』という語が、意識によってはじめて人間の行動や志向に付与される述語であるならば、倫理的なものの領域で提出される全ての問題は、『道徳的／非道徳的』という述語を割り当てる道德分別の意識の種類と属性に依存している」¹⁷⁾。

ハルトマンは道德意識の可能的な形態を三つに分けている。それぞれは趣味道德、感情道德、理性道德である。ここからも彼の思想がカントの三批判書の影響を受けているということが看取できる。ハルトマンにおいて、それらは道德意識批判の範疇に統括されている。彼が理解する「道德趣味

(Moralgeschmack)」とは、「未だ自らの根拠を意識していない倫理的判断」を指す。「道徳理性」あるいは「理性道徳」は主として意識的な反省によって構成され、それによって「感情道徳を支配し矯正する」ことができる。前者は道徳の無意識に属し、後者は意識的な道徳的判断に属すべきである。ハルトマンは感情道徳をもっとも重視する。なぜなら彼によれば、「調和的で浅やかな、円滑なる趣味道徳」であれ、「おろかで抽象的な理性道徳」であれ、いずれも「英雄の気概に満ちた感情道徳」と同等ではありえないからである。「感情は意識が直接に到達しうる心の最深部であり、もし倫理性がもっとも深い心的な根拠によって成り立つはずであるならば、感情がその源泉であることを証明する必要がある」¹⁸⁾。この点から見れば、ハルトマンは多分にスコットランド学派とショーペンハウアーの道徳哲学の立場をとっているのである。

「道徳的感情」は「多かれ少なかれ倫理からの影響と価値の特別な感情を持っている」ことを意味し、それらは「その傾向では多少、倫理の任務に符合し」、あるいは「ある程度、倫理の任務に背いている」。あらゆる「感情道徳」は「内的と外的」という二種類に分けられる。のちに、両者はそれぞれの特性に合わせて、さらに「自身の道徳感情」、「追想の道徳感情」、「逆行の道徳感情」、「集結欲」、「同情」、「敬虔」、「忠誠」、「愛」、「義務感」に分けられる。それらは同時に個体の倫理学から全体の倫理学への異なる発展の段階を表している。

続いて、自身の道徳感情はさらに驕り、荣誉感、高慢、忸怩に分けられる。また、追想の道徳感情とは、主に後悔の感情を指す。そして逆行の道徳感情は、仕返し、感謝、寛恕などを含んでいる。これらの感情の区別、描写、分析がこの本の全内容を構成している。「愛」という道徳原則を例に挙げ、ハルトマンは、愛と憐憫との、愛と友情との区別及び愛自身の諸表現の形態を討論する。たとえば、母の愛、性愛、子供の愛、父母の愛、兄弟姉妹の愛などである。さらに「義務感」という道徳原則を例に挙げ、ハルトマンは逐一

に義務感の三段階とそれぞれの異なる特徴と連関を論述する。たとえば、義務への敬重、忠誠、愛などである。これらの議論は極めて示唆に富んでいる。

実際、ハルトマンの仕事は、道德意識に対する構造的現象学 (strukturelle Phänomenologie) の分析を含んでいるのみならず、発生的現象学 (genetische Phänomenologie) の分析をも暗々裏に含んでいる。後者の分析は、主に第十章に含まれている。彼はいわゆる「倫理過程」を、出発点の無意識的な「習俗性」(Sittlichkeit) あるいは「無垢」(Unschuld)、途中の意識的な「道德性」(Moralität)、目的地の無意識的な「倫理」(Ethisches) あるいは「徳性」(Tugend) の三段階に分けている¹⁹⁾。

道德意識の全体の中で、これらの感情道德の意識は少なくとも三分の一の部分を構成している。この部分は、ハルトマンがその道德意識の現象学においてもっとも力を注いでいる部分である。既に述べたように、ここに見出されるのは、カントの超越論とヘーゲルの発生論が彼に与えた影響と、スコットランド学派とショーペンハウアーの感情論の道德哲学が彼に与えた影響である。ほかに、アリストテレス的な分類や論述の仕方が至るところにあることも見逃せない。実際、ハルトマンが取り上げた諸感情と感受能力は、アリストテレスが理解する徳性に非常に近いのであり、ある種の徳性の中に収められうるのである。

ともあれ、ハルトマンはすでに道德意識の研究あるいは道德意識の現象学を倫理学の一つの重要な構成部分とみなしている。彼によれば、「道德意識の諸々の可能的な形態に関する研究は、同時に、人間の意識において道德原理がとりうる諸々の可能的な形態に関する研究となるのであって、道德意識の現象学は、同時に、倫理的な原理の学として現れるのである」²⁰⁾。この点において、ハルトマンは実際すでに彼自身の「道德意識の現象学」によって、「現象学的倫理学」を構築し始めたのである。現象学的倫理学に関して、ハルトマンはブレンターノとフッサールより先を進んでいると思われる。

4

もしフッサール以前の現象学的倫理学がハルトマンの『道德意識の現象学』によって開拓され唱導されたものであるならば、フッサール以降の現象学的倫理学の更なる推進は、主としてI. ケルンの『人生第一等のこと—王陽明とその後学の「致良知」論—』²¹⁾ (2010年)に見出すことができよう。ハルトマンとケルンの試みは、ともに「現象学的倫理学」と称されうるものであり、しかも両者の間には密接な交流がある。それにもかかわらず、直接にかかわっていない領域も多いため、両者の間には補完関係が成立しうる。哲学史的な観点から見た両者の進路の違いはさておき（前者の仕事は帰納的な列举と収集であり、後者の研究は大体、分析的な発掘と吸収である）、全体から言えば、ハルトマンの道德意識の諸形態に関する分類、記述、説明は構造的現象学の仕事に属している。それに対して、われわれはケルンの王陽明の良知思想と実践に関する探究と論述に、道德意識についての発生的現象学の分析の道を見出すことができる。

ケルンは王陽明の「良知」概念を三つに区別している。一つ目は、「心理—素質の概念」であり、二つ目は「道德—批判（判別）の概念」であり、三つ目は、「宗教—神性の概念」である。

一つ目の「良知」概念はハルトマンの感情道德意識と基本的に一致している。ケルンから見れば、それは実際孟子において確立した「良知」概念であり、王陽明の良知説によって継承された²²⁾。孟子は人間の自然的本性の道德形態を、惻隱、羞惡、恭敬、是非とし、これらは人間の生まれつきの感情あるいは傾向（志向）であり、後天的に学び、訓練する必要はないと主張した。ケルンは、それを「善を目指す本性」、つまり生まれつきの善を目指す能力であると説明した。孟子がこれらを「四端」と称したのは、これらが生まれつきの感情であっても徳性そのものではないからである。これは儒教の本体論についての言説である。工夫論におけるそれらの保存と涵養、さらにそれ

を広めて補充することを通じてはじめて仁義礼智という四徳が現れるのである。これは儒教の工夫論についての言説である。この角度から見れば、孟子は感情道德の重要な主導者である。しかし彼は、フッサールと同じように、最初から意識的に道德哲学における感情主義の一面性と制限性を避けようとした。彼においてもフッサールにおいても同様に、感情そのものは倫理学の原理ではないにしても、その前提条件を構成している。これもまた孟子が取り上げた「仁義礼智は心に根ざす」²³⁾という儒教心学の重要な命題である。

第三節の結末において、すでにわれわれはカントの著作とフッサールの現象学的倫理学を比較した。さらにここでは、われわれは儒教の倫理学との対比によって次のように言うことができる。すなわち、フッサールは孔子の礼学としての礼教倫理学の道を開いていないが、少なくとも孟子の心学としての良知倫理学の基本的な構想を実現したのである。

孟子と、彼の「良知」概念を継承した王陽明の道德感情に関する分類と論述は、ハルトマンには遥かに及んでいない。しかし彼らの仕事には、ハルトマンが行っていない、あるいは明確に意識していないものがある。感情道德の意識が生まれつきの自然なる本性であることを強調すると同時に、彼らはこれらの徳性の萌芽について、後天的な維持、育成、拡充などの必要性を指摘している。孟子の思想は、「存心」、「放心」、「養心」、「尽心」、「操心」、「誠心」、「戒心」、「恒心」などといった言い方で満たされている。これらはいずれも本性と習性との間の関係についての表現である。王陽明とその後学の「未発」と「已発」、及び両者の連関の問題をめぐる議論は、実際本性と習性、及びその相互関係の問題の具体的な展開である。両者の関係についての本質直観の把握は、実際、発生的現象学の主な任務を構成している。現象学的倫理学の意味において、それらは「本性／習性」の現象学と「未発／已発」の現象学の二重性を開いたのである。

この二重性は孟子が取り上げた四つの道德感情にも現れている。たとえば、同情、羞恥、憎悪、恭敬などの能力は本性に属し、人が生まれながら

持っているものである。しかし、それらの対象や内容は後天的なものでしかない。つまりそれらが指し示す人や物は、後天的な経験の産物でしかないのである。これらは総じて習得の範疇に属する。こうした先天的な能動と後天的な受動の構造はあらゆる感情に、特に道德感情の基本的な構成に存在している。このことは、われわれの言語能力が生まれつきのものであり、言語の内容が後天的に習得されるものであるということと同様である。こうした能力は、言語であれ、道德であれ、いずれもカントとフッサールによって「Vermögen」と称され、一種の主観的な可能性「Möglichkeit/Vermöglichkeit」を意味している。しかしそれは、すべての主体にとって有効であるという可能性であるため、カントとフッサールにおいても客観的な可能性である。しかし、この問題に立ち入る前に、まずはケルンが王陽明の思想から読み取った第二の「良知」を取り上げたい。

第二の「良知」とは、一般に「良心」と呼ばれているものであり、つまり善悪の志向を分別する道德意識である。ケルンの考えでは、この「良知」概念は王陽明が唯識学の四分説（『成唯識論』でいう見分、相分、自証分、証自証分）を借用して、一種の道德の「自証分」と見なしたものである。つまり、この意味での「良知」は、もはや感情や傾向（志向）を指しているのではなく、一種の直接的な、多かれ少なかれ明晰で分別のある、自己の志向に対する倫理的価値の意識である。ケルンはそれを「自己の志向における倫理的価値についての直接的意識」と称した²⁴⁾。

これは道德を分別する働きを持っている意識であり、対象的意識でもなければ、反省的意識でもない。換言すれば、それはまだ道德判断に属していない。果たして、それは道德の本能に属するのか、それとも道德感情に属するのか。答えはいずれも否である。仏教の唯識学の定義に従えば、「自証分」自身はまだ志向性のある作用ではなく、それを構成する不可欠の要素でしかないのである。それは自己の志向における倫理的価値の直接的な意識であり、あるいは自己の行為に対する直接的な道德分別の意識である。しかし、それ

自身は決して対象的意識ではありえない。

約言すれば、これまでの唯識学者はただ、意識が活動している過程では常に自分の活動に対する意識が伴っていると考えていた。しかし唯識学では、こうした自分の意識には、まだ更なる区別の余地がある。ケルンの考えでは、王陽明の第二の「良知」概念は、自証分という意味での自分の意識が同時にこの意識活動の倫理的価値に対する自分の意識、つまり道德の自証分であることを意味するのである。

一見して、自証分は一つの構造的現象学の論題であり、発生的現象学の論題ではないように見える。なぜなら、この意識の要素は意識が起こるあらゆる段階における安定した構造、つまり唯識学のいう心（阿頼耶）、意（末那）、識（前六識）の「三つの変転」の全体を貫いているからである。しかし、さらに考察すればわかるように、ケルンの道德自証分の言い方が成り立つのであれば、この自証分は本性と習性の区別を持たねばならず、それゆえ必ず発生的現象学の課題にもなるはずである。具体的に言えば、道德感情の意識は意識体験の不可欠な要素としてあらゆる意識の先天的構造に含まれており、意識の本性に属している。意識活動における自分に対する道德分別の意識は具体的な経験の発生において現れ、しかも経験の積み重ねによって顕著になり、のちの経験の発生に影響を与えるため、意識の習得とそれによって形成された習性に属している。

ここで王陽明の二つの「良知」概念を考慮に入れると、対象的な道德感情の意識と非対象的な道德分別の意識は、陽明心学の二つの基本的な核心を構成していることがわかる。そこに発生（道德感情の能力と道德分別の能力の発生）の手がかりを見出すことができる。

一方、孟子が「良知」概念に存心、養心の工夫論を加える要求と同じように、唯識学の「良知」概念も道德的な努力と習得の可能性を含んでいる。王龍溪の「一念の良」、「一念の微」、及びこれにかかわる「知幾」、「庶幾」、「審幾」などは²⁵⁾ おそらく、儒学を学ぶ者が道德の自証分において行うべき工

夫を指しているのであろう。これらはカントの「良知 (Gewissen)」,つまり内心の裁判官の声に対する仔細な (gewissenhaft) 傾聴である²⁶⁾。

5

筆者はかつて「道徳本能と道徳判断」(2007年)という文章で、「われわれのあらゆる道徳意識、及びそれに立脚する道徳的表現と行為は、われわれの道徳本能あるいは道徳判断のどちらかに依拠しなければならない」と述べたことがある²⁷⁾。この視点は、現在に至ってもなお有効である。しかし、その明晰性と一貫性を示すために、筆者はここで以下の二点を補足する必要がある。

まず、唯識学と現象学では、意識は人性においてもっとも基礎的なものであり、言語と行為がそこに立脚して成り立つものである。したがって、「行為」(身)、「言語」(語)、「意識」(意)の基礎的な順序に従えば、道徳意識は道徳の言語と行為を決定し、あるいは前者は後者を構成する基礎である。これによって、前述したハルトマンの考え方を解釈することができる。それは基本的には同じことを意味する。「もし『道徳的／非道徳的』という語が、意識によってはじめて人間の行為や志向に付与される述語であるならば、倫理的なものの領域で提出される全ての問題は、『道徳的／非道徳的』という述語を割り当てる道徳分別の意識の種類と属性に依存している」²⁸⁾。したがって、拙論「道徳本能と道徳判断」でいう「道徳意識」は、より明確に言えばハルトマン的な「道徳分別の意識」である。つまり、われわれには、まず自分の意識や行為についての道徳分別の意識があり、意識が活動するときにおいても、この意識の活動が道徳的であるか否かを意識するのである。こうした基礎の上で、われわれには、自分の言語表現や行動についての道徳分別の意識もあるはずである。つまり、言語の活動と行為の活動をするとき、これらの活動が道徳的であるかどうかということを意識するのである。

次に、筆者が「道德本能と道德判断」で言及した「道德意識」すなわち「道德分別の意識」の、道德感情と道德判断への依存性について、さらに説明する必要がある。一方で、あらゆる形跡から見れば、道德分別の意識と道德感情の関係は、孟子の四端での第四端（是非の心）と前の三端との関係である。また唯識学では、それらの関係は「(道德) 自証分」と「(道德) 心所」との関係に似ている。他方で、道德分別の意識と道德判断の関係は、道德自身の意識と理性道德との関係にあたる。なぜなら、道德判断は理性や理知に基づいて完成された道德的な批評と判断であるからだ。こうした意味での理性道德は、近代ヨーロッパ、特にカント以来の倫理思想の核心となったのである。

理性道德と感情道德との関係の特徴は、理性道德が反省によって感情道德から抽象化された概念や観念から構成されたものであるという点にある。前者はカント的な道德の「建築技術」として理解されうる。後者はフッサールの道德の「考古学」として理解されうる。これは前述したブレンターノの言い方と大体同じである。つまり、「善の概念は内的直観や知覚から抽象化されてきたものにほかならない」²⁹⁾のである。同情、恭敬、恩返し、感激、責任ないし良知などはこれに属する。これらは規範倫理学の基礎である。この状況は、内的時間意識から内的時間、さらに客観的時間に至るという観念的、抽象的過程に似ている。しかし理性道德は、感情道德という基礎を常に持っているわけではない。これらの多くは社会の実用の必要から出ており、一時的な有効性、あるいは限定した場面での有効性を持っているが、自然の感情道德の安定性を欠いている。たとえば、公正と非公正、真理と嘘、自由と束縛ないし正義などは、感情の側にそれなりに対応する項（正義感、義務感など）を見出すことができる。しかし、これらは相応の自然感情から抽象化されてきたものではなく、かえって相応の感情を引き起こしたものである。だからこそ、これらの引き起こされた感情は生まれつきのものではなく、育成と教化によって継承されていくものなのである。

筆者の考えでは、理性道徳と感情道徳は、道徳分別の意識の二つの源泉を構成している³⁰⁾。ここでは道徳行為に関する例を二つ取り上げることによって、上述した三者の関係を説明したい。

第一に、ある人が貧しい人に恩沢を与えたとき、自分が善いことをしたことを意識したとしよう。彼がそれを行った動機は、彼自身の同情や耐え難い気持ちという道徳感情から来たのかもしれないし、他人を助けようとする自己道徳の主張と要求から来たのかもしれない。前者の場合、われわれは道徳分別の意識と道徳感情の関係を見出すことができる。後者の場合、われわれは道徳分別の意識と道徳理性の関係を見出すことができる。

第二に、乾隆という歴史上で著名な帝王は、儒教の孝行思想を信奉していた。史書の記載によれば、彼は祖父の康熙帝と父親の雍正帝に、非常に孝行をしていた。父親が逝去したとき、彼は非常に悲しんだ。そして彼は皇帝になってからも、母親の鈕祜魯氏に孝行をしていた。乾隆の孝、あるいは祖父や父親に対する孝悌の情は、一方では感情の倫理から出ており、他方では、儒教の孝行倫理の主張を信奉しているため、規範倫理や理性倫理からも出ている。注意すべきは、目下の状況では、感情道徳と理性道徳は一致しているが、他の状況では、両者が一致していないのみならず、衝突することもあるということである。後者は「偽善」の現象を生み出す原因である。それは真の同情心や孝行の心から出ているのではなく、純粹に倫理の義務から出た善行であり、人為的な善という意味での偽善である³¹⁾。

ここでは、「現象学的倫理学」の導入的な性質と未完の展開を待つ性質を強調すると同時に、フッサールが『倫理学入門』の末尾で述べたものを小論の結論としたい。

われわれは、これらの純粋な倫理学の究極的な問題によって、この倫理学の入門を締めくくりたい。あなたたちの見たとおり、あらゆる倫理学の特殊的な問題はこれらの究極的な問題を中心にして配列されねばな

らない。この入門が含蓄に富む仕方であなたたちに教えたことによれば、「現実的に学問的で、しかもいかなる懐疑主義からも守られているような倫理学はいかにして可能であるのか、そしてそれはいかなる方法によって可能であるのか」という問いには次のように答えられる。すなわち、それはただ現象学的に根拠づけられた価値論的理性と実践理性の学問としてのみ可能であるのだ。(Hua XXXVII, 256f.)

以上は、フッサール、ハルトマン、ケルンの例を通じて提示した現象学的倫理学の三つの可能性である。これらの共通点は、現象学的反省において行われた、道德意識に対するなんらかの意味での本質直観である。この意味において、彼らはいずれもフッサールのいう「現象学的に根拠づけられた純粋な倫理学」の方向で自らの仕事に携わっている。この現象学的倫理学は一種の価値倫理学というより、むしろ一種の道德心理学あるいは道德意識の現象学といったほうがよい。

訳者：廖欽彬（広州中山大学哲学系）

注

- 1) 本論は（広州市科技計画專案）「西学東漸与広州 21 世紀海上絲綢之路」の段階的な成果であり、中山大学「三大建設」專項の補助金を得た。This research has received the financial support of the Research Program Fund “Introduction of the Western Learning and the 21st Century Guangzhou Maritime Silk Road” and granted by “Three Big Constructions” of Sun Yat-sen University.
- 2) シェーラー著、倪梁康訳『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』、商務印書館、2011 年、第 852 頁。
- 3) これについて、拙稿「フッサールの倫理学講義と実践哲学や精神科学の觀念」（『江海学刊』、2014 年、第 1 期）を参照されたい。
- 4) E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass.* (1908-1937), Hua XLII, Springer Verlag: Dordrecht u.a. 2013.

- 5) これについて、拙稿「フッサールの第一次大戦期における政治的实践と理論的反省」(『中国現象学と哲学評論』、第15輯)、『現象学と実践哲学』(上海訳文出版社、2014年)、「フッサールの『改造文』と『改造倫理学』」(『世界哲学』、2015年、第2期)を参照されたい。
- 6) 拙稿「フッサールのフライブルク時代における『現象学の哲学体系』の巨大な著作計画」(『哲学分析』、2016年、第一期)を参照されたい。
- 7) フッサール著、倪梁康訳『文章と講演(1922-1937年)』(人民出版社、2009年、第3頁)。
- 8) Barry Smith, „Von T. G. Masaryk bis Jan Patočka: Eine philosophische Skizze“, in: J. Zumrand T. Binder (eds.), *T. G. Masaryk und die Brentano-Schule*, Graz/Prague: Czech Academy of Sciences (1993), S. 94-110.
- 9) Ullrich Melle, „Einleitung des Herausgebers“, in: Hua XXVIII, S. XVII. フッサールはその生涯において、ニーチェに触れた回数が非常に少なかった。初期の講座「倫理学と法哲学」(1897年夏の学期の講座)では、フッサールはニーチェを、倫理学での懐疑論者とみなし、「ニーチェの有名な著作の題名『善悪の彼岸』は非常に意味深である。懐疑論は倫理学に浸透し、まさに、そのもっとも深い根にまで至っている」と述べている(Hua XXVIII, S. 382)。
- 10) Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1978, S. 136.
- 11) ここでは、フッサールが繰り返して強調した理論理性と実践理性、認識論の原則と倫理学の原則の間における平行関係あるいは類似関係に気づくはずである。「もしわれわれが純粹論理学の代わりに純粹倫理学、純粹審美学、純粹価値論(純粹論理学との類比に従って、これらの学科の概念は、厳密に、かつ、あらゆる経験的で質料的な道徳から区別された仕方では定義されねばならない)を置くのであれば、認識論あるいは理論理性の批判に対応するのは、実践理性、審美理性、評価理性の批判であり、それらは認識論の場合と類比的な問題と困難を伴っている」(Hua XXIV, 381)。
- 12) ここで現象学の倫理学者であるニコライ・ハルトマンの観点を参照にすることができる。彼はその代表作『倫理学』の冒頭において「近代思想家の伝統」を表明し、哲学の基本的な問題を三つに分けている。つまり、われわれは何を知りうるのか、何をなすべきなのか、何を望めるのか、という三つの問題である。第二の問題は倫理学の基本的な問題とみなされている。しかもそれは、倫理学に実践哲学の特徴を与えた(Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962, S. 1. を参照)。一方、彼は同書の第一部では、「倫理現象の構造(道徳現象学)」を論究している(前掲書のS. 18ff. を参照)。
- 13) Eduard von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins – Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlin 1879. 厳密に言えば、ハルトマンのこの標題は「倫理意識の現象学」と訳すべきである。なぜなら、彼はラテン語の「道徳(moral)」を使っ

ていないのみならず、ギリシャ語の「倫理 (ethisch)」も使っていない。使ったのは、ドイツ語の「倫理 (sittlich)」である。しかし、こうした意味での「倫理 (sittlich)」は広義のものであり、「道德」と「倫理」にあたる。狭義の「倫理」は、彼においては、「道德」とは異なる。この狭義の「倫理」は彼の著作の第二編 A と、第二編の第十章の中にある。彼はそこで「倫理の過程」を論ずるとき、「倫理性 (Sittlichkeit)」、「道德性 (Moralität)」、「倫理 (Ethisches)」を「義務感」の三段階に区分した。

- 14) E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, a.a.O., S. Vf., S. IX.
- 15) E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, a.a.O., S. XII.
- 16) E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, a.a.O., S. VII.
- 17) E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, a.a.O., S. VII. われわれは後半において、またここである「道德分別の意識」に戻る。
- 18) E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, a.a.O., S. 163ff.
- 19) エドゥアルト・フォン・ハルトマンの「感情道德意識の現象学」の基本的な問題について、筆者が翻訳したハルトマンの『道德意識の現象学』の「感情道德篇」の選集と、筆者の「翻訳後記」(商務印書館、2012 年)を参照されたい。ハルトマンの『道德意識の現象学』の全翻訳は、筆者が 2018 年に取り掛かる予定である。
- 20) E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, a.a.O., S. VIII.
- 21) Iso Kern, *Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die "Verwirklichung des ursprünglichen Wissens"*, Schwabe Verlag: Basel 2010. 中国語訳は『人生第一等のこと—王陽明とその後学の「致良知」論—』(倪梁康訳、商務印書館、2014 年)を参照されたい。
- 22) ケルンの『人生第一等のこと—王陽明とその後学の「致良知」論—』の第一部の第一章を参照されたい。
- 23) 『孟子・尽心上』。
- 24) 『人生第一等のこと—王陽明とその後学の「致良知」論—』の第一部の第二章を参照されたい。
- 25) 『王龍溪先生全集』の「与顧海隅」、「聞講書院会語」、「致知議略」などを参照。
- 26) I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Teil II, *Tugendlehre, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1990, S. 289. を参照。
- 27) 拙稿「道德本能と道德判断」(『哲学研究』、2007 年、第 12 期、第 72 頁)を参照されたい。
- 28) E. von Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, a.a.O., S. VII.
- 29) Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1978, S. 136. を参照。
- 30) 筆者は「道德意識の起源論綱」(黄克劍編『問道』、第一輯、福建教育出版社、2007 年)では、道德分別の意識の三つの起源を指摘している。つまり、内能的・先天的感情道

徳、外在的・習得的理性道徳、超越的宗教道徳である。それと同時に、また三つ目は前の二者、つまり内在的超越と外在的超越のいずれかに帰入できると説明している。

- 31) これは「偽」の最初の意味であり、つまり「人為的」、「非自然的」である。その二番目の意味は、「偽りの」、「非真実の」である。「偽りの善」という意味での「偽善」は外部の道徳言語や行為と内部の道徳意識との不一致を指す。これについては、拙稿「偽善論——一つの言語哲学と現象学の分析——」（『哲学研究』、2006年、第7期、第91-95頁）を参照されたい。