

# 馮契の価値論に見る功利原則

樋口 勝

- 一 はじめに
- 二 価値と功利原則
- 三 人間の本质と真善美
- 四 相対性と絶対性
- 五 おわりに

## 一 はじめに

馮契哲学の中心は「広義の認識論」にあり、如何に知識と智慧、知識と価値を統一し、人間の自由を獲得するのかを問題にした。馮契は、西洋近代哲学以来の科学主義と人文主義の対立が、科学と人生との乖離をもたらし、理知と情感の不調和をもたらしたと見る。この対立は中国でも科学派と玄学派として現われるが、馮契は科学と人文精神を区分する在り方は一面的であり、科学も人文精神も必要だとして、理知と情感の調和を主張する「広義の認識論」を提起した。

馮契によれば、「広義の認識論」は次のような特徴があると言う。①知識と智慧の矛盾の克服、②「理論を方法に転換し、理論を徳性に転換する」認識論の研究方法、③本体論と認識論の統一、④真理の具体性、⑤理想人格を

如何に養成するか<sup>(1)</sup>である。この五つの特徴は、相互に関連し合っている。つまり、従来の理性主義と非理性主義の矛盾の克服のために、真理の認識が人類の利益に合致し、人性の発展に合致するという認識論を展開し、客観弁証法と認識弁証法を通して認識論と本体論の統一を図った。更に、人間は理論と実践の反復を経て具体真理に到達でき、その具体真理は世界の統一原理と発展原理に帰結する故に、その具体真理すなわち智慧を把握する中で、人間は自由を獲得することができる。そして、この知識から智慧への飛躍すなわち「転識成智」を通して、「超名言の域」である理想人格を養成することができるとしている。馮契の「広義の認識論」は、このような知識と智慧の調和を目指す哲学であった。

本稿では、その中でも特に②と⑤に関係する価値論について考察していくことにする。馮契の価値論は、主に『人的自由和真善美』で展開される。馮契によれば、人類の自由は真善美の統一の実現にあり、真善美と功利という価値が自由を要望する人間の本質の展開であり表現であると言う<sup>(2)</sup>。つまり、人間は真善美や功利の価値を創造することによって、人間の本質的な力を全面的に実現し、自由を獲得することができ、理想人格を養成することができるとする。それゆえ、馮契はこの自由を獲得した理想人格を「平民化的自由人格」と表現する。従来の「聖人」や「君子」に代表される中国の模範的な人格像は、「存天理、滅人欲」と言うように無我や無欲を強調し、自願原則を軽視し自覚原則を強調してきたがゆえに、少数の聖賢にのみ可能な抽象的な理想人格に終始した。しかし、それを現代生活に適用することはできない。そこで、「平民化的自由人格」を提唱することになるのである。

このように、馮契は真善美の価値と共に功利的価値を承認し、それらの価値創造によって理想人格を養成することができるとするが、では馮契が言う功利的価値とは何か、功利主義で言う価値との違いは何か、真善美と功利はどのような関係にあるのか。本稿では、これらの功利的価値の問題を中心に

相対性と絶対性の問題を考察し、馮契の価値論の初歩的な再解釈を試みたいと考えている。

## 二 価値と功利原則

馮契は、人間に生物の種としての「苦を避け楽を求める」天性があることを承認する。それゆえ、人間に快楽を与え、望まれるものなどの肯定的評価を与えた事物を、「好」「利」と称し広義の価値としている。つまり、評価は、「為我之物」(人間のための事物)と人間の需要の関係を確定することであるから、評価は人間の利益から離れることはできず、その利益は最終的に幸福や快楽に結びつく。また、評価の対象は人間から独立して存在する「自在之物」(人間と関係を持たない事物)ではなく、人間との関係を有する「為我之物」である。そして、「我」(人間)は、常に一定の社会関係の中で存在している。それゆえ、評価の対象は、人間の需要があって現われる食物、飲料、芸術作品、建築材料などの「為我之物」である。それらは、評価の対象として、人間の需要との関係で現われるものであり、物質の需要であっても精神の需要であっても、自然に来源がある。しかし、一方では、評価の対象は社会、歴史の中で常に変化し進化している。それゆえ、これらの需要は人間の本質の体现であるとも言える。つまり、「為我之物」が、その時の人間の需要と合致し人間に満足を与えるとき、人間に有用で利益を与えるものとして、それに肯定的な評価を与えるのである。しかし、「為我之物」が人間の需要と対立し、それに対して人間が苦痛や嫌悪感を抱くとき、人間は否定的評価を下す。それが、悪であり、害であり、マイナスの価値なのである<sup>(3)</sup>。

ここから、馮契の価値に対するいくつかの観点を、以下のように見て取ることができよう。①価値は評価の対象である。②評価は事物と人間の需要と

の関係性。③人間の需要には物質的需要と精神的需要がある。④対象の評価すなわち価値は変化する。⑤人間の需要は人間の本質の体現、ということになるだろうか。馮契は認知と評価を区別し、認知の対象は客観的な事物であり、主体と客体の関係は外在的であるとする。一方、評価の対象とは「為我之物」であり、評価はその事物と人間との関係の中で現れる事物の機能を把握することである。つまり、物質的あるいは精神的な主体の需要がその事物の機能と合致するか否かに評価の意味がある。それゆえ、事物と人間を離れて機能はなく、人間あるいは主体がなくして、望ましい、有利、善、美などの価値はあり得ないということになる。また、人間には共通性がある故に、事物に対する類似した評価を行うこともあるが、主体には情感や意欲がある故に、評価に差異が生じることも事実である。それゆえ、同一人であっても、時や場所が変われば評価も変化するものである。また逆に、主体の需要が変化すれば、客体の機能の現れ方も変化する。その意味で、主体の状況と客体の機能とは互いに条件となり依存関係にあるため、主体と客体の関係は内在的であると言う。<sup>(4)</sup>

以上が①～④の馮契の解釈であるが、問題は⑤の人間の本質についてである。なぜなら、①～④までは功利原則に基づいた価値定義であり、⑤の人間の本質の体現は功利原則というより、真善美の価値内容と結びつくと思われるからである。

### 三 人間の本質と真善美

では、人間の本質とは何であろうか。馮契によれば、人間は自然の属性を備え、労働と社会関係の総和、そして人間の自由を求める精神が相互に関連し合いながら発展してきたと見る。つまり、人間の理性が求める自由の本質は、労働と人間関係の中で人間の感性活動が展開される故に、労働実践や社

会関係を離れて人間の自由はないと言う。それゆえ、馮契は人間の理性を重視する。しかし、人性には理性と共に情感や意欲などの非理性も人間の本質的な力として備わっているゆえに、理性と非理性は分割できない。理性は感性世界を基礎とするからである。このような理性と非理性を併せ持った人間の精神が自由を求め、この自由を求める精神を人間の本質としている。<sup>(5)</sup>

では、人間の自由とは何か。馮契は「自由」の範疇はそれぞれの領域で違った意味があるとする。認識論の角度で言えば、自由は真理性（客観規律）の認識に基づいて世界を改造すること、更に言えば現実の可能性の予見と人間の要求が結合した科学の理想を実現する中で得られる。また倫理学で言えば、自由とは当然の則を自覚し、自ら望んで道徳理想を実現する中で得られるものである。美学の角度で言えば、自由は人間化された自然の中で自身を直観する中にあり、審美の理想は人間の感情の生き生きとした形象の中で実現されるものである。このように、真善美それぞれの領域に違った意味はあるが、自由とは人間の理想を現実化する中に得られ、その理想は現実の可能性と人間の人性に合致した要求、社会的な進歩や人類の利益に合致した要求と結合した主観表現である。<sup>(6)</sup>馮契は、この真善美の価値を創造し統一することによって、人間は自由を獲得できるとした。そして、この真善美の統一とは、真が価値創造の基点となって善と美を求め、善と美が善の真と美の真を求めるといのように循環往復し、螺旋式に上昇する運動を言い、そこに自由人格が実現する過程があるとしたのである。

では、この真善美の精神的価値と功利価値はどのような関係にあるのだろうか。馮契によれば、通常の「快樂」、「利」は人間の生命の維持、生活の享受と関連し、人間の物質的な要求の満足と関係する。しかし、科学、芸術、道徳における楽しみは、人間の本質的な力を発展させることを目的としている。この活動の中で、快樂は新たな性質が生じ、楽しみは人間の精神生活と関連し、理想人格、理想社会という目標の実現と関係することになると言

う。<sup>(7)</sup>ここでは、まず利や快楽という功利的価値を物質的な満足に限定するが、人間には真善美という精神的な価値を求める本質が備わっているゆえに、快楽という功利的価値が真善美の価値を実現する方向に発展し、理想人格の実現の過程に転換されると見ている。すると、換言すれば、功利的価値は物質的満足と精神的満足の双方に関連し、身心の弁証法的統一の中で、理想人格の実現へ向けた弁証運動として捉えていることがわかる。それは、マルクス主義が労働を通して人間の物質的満足を前提にし、真善美の価値も現実生活の中で実現していくというコンセプトを前提にしているからである。

そうであるならば、馮契が言う功利原則は、生命的価値に統一されると言うことができるのではないだろうか。馮契は、道徳や芸術を功利を超越した存在であるとは見ない。あくまで現実生活に根ざした価値創造を構想している。その意味で、人間の功利性を承認し、その人間生命の中で展開される真善美の精神的価値の創造によって、生命に内在する価値を理想人格へと高めることができると解釈できるように思う。それゆえ、馮契は「我々は同時に真善美は人間の本質的な力の自由表現であり、皆、内在的価値を備えている<sup>(8)</sup>」と表現するのではないだろうか。そう考えると、物質的満足の功利的価値も、人間に在在する真善美の価値の創造も共に、人間生命をより充実させ、生命価値をより高める意義がある。物質と精神、理性と非理性などの区別はあるが、馮契が言う功利原則には、生命の伸長という生命的価値の創造を目的にしていると思われるのである。そうであればこそ、馮契の人道原則で言う人間の尊厳、人間の価値の肯定、更には人間自身の価値を高めるということと符合するのではないだろうか。

#### 四 相対性と絶対性

では、馮契のこのような功利性は、功利主義とどのように相違するのであろうか。馮契によれば、人間の「苦を避け楽を求める」という自然の要求から見た利益の追求は、功利主義と一致する。しかし、人民の利益や社会实践の基礎の上の功利は、功利主義と相違すると言う。更に言えば、科学、芸術、道徳などの精神的価値は、社会实践を基礎とした理性の創造であり、そこには人間の利益と共に、人間の本質的な力である真善美の表現があると言う<sup>(9)</sup>。つまり、人間の目的は、人間の本質的な力を発展させることにあり、利益のみの追求によって幸福を求めるのではないということになる。周知の如く、功利主義は「苦を避け楽を求める」快樂を幸福であるとし、「最大多数の最大幸福」を価値原則にした。それゆえ、快樂の追求が善だとした。一方、カントは、人間の自然的欲求の存在は認めるが、存在から当為を導き出すことはできないし、快樂はエゴイズムの原理に通じるゆえに道徳法則にはならないとして、定言命法を主張した。

前述したように、馮契に言わせれば、真善美は人間の内在的価値であり、それは功利性と人間の需要に基づくものであるから、カントのような自然的欲求を排除する定言命法は採らない。しかし、功利主義の快樂の追求が善であり幸福であるという説も採らないことは明らかである。つまり、馮契は、快樂を幸福の一部として承認するが、それは真善美という内在的価値を実現する基礎的価値として容認するわけである。また、真善美の価値を実現する過程で、身心の弁証法的統一が実現するゆえに、功利的価値を承認するのではないだろうか。

すると、馮契は、功利主義のように物質的な満足を中心とした快樂の実現が幸福であり、価値原則であるという説は採らないが、人間の幸福については承認するわけである。その点では、カントが幸福概念を価値原則から除外

するのと相違する。つまり、馮契は、理性の創造の中で功利性に手段価値を認め、真善美を内在価値とする。また、一切の理性の活動は、人類社会や人間の利益のためでもあるので、この手段価値には手段と共に目的の意味も含まれている。目的と手段は相対的なものであり、相互に転換すると考える。それゆえ、手段価値自身に内在価値が含まれると考えた。<sup>(10)</sup> その意味では、馮契が言う人生の目的とは、この手段価値と内在価値を創造することであり、それによって人間の欲求の満足、すなわち個人の幸福という目的が実現し、生産力と生産関係の変革の中で社会革命が行われ、社会の発展という目的をもたらすことができると解釈できるのではないだろうか。つまり、功利という手段によって、人間の内在価値である真善美の価値を創造し、人類社会の発展をもたらし、ひいては人間に利益をもたらすという弁証関係にあると考えられるのである。そうであるならば、馮契が考える人生の目的は、単純化して言えば、人間の幸福と社会の繁栄にあると言えるのではないだろうか。

馮契の価値哲学では、人間の幸福を取り立てて問題にするのではなく、価値創造の目的は理想人格あるいは自由人格の養成にある。それは、人間の本質的な力である真善美という内在価値の実現を通して、人格が次第に高まるというものであった。ここで角度を変えて、この問題を前述した生命価値との関連で考えてみたい。

馮契は、人間にとって利益になる功利を広義の価値とした。そこには物質的価値と精神的価値が含まれる。そして、それゆえにこそ、私は馮契の功利原則は生命的価値に統一されると考えた。つまり、馮契が言う価値とは、功利原則の角度から見れば、主体と主体である人間生命に利する、生命の伸長に役立つ客体との関係を評価した意義の客観化であると言えるように思うのである。人間生命には、理性も非理性も備わっている。また、盲目性や外部環境による異化も現れる。それゆえに、「自在之物」である自然状態のままでは、人間生命の持つ価値は相対的である。天道や人道を把握できず、生命

の醜い面が現れる可能性がある。また、天道や人道の真理性の認識を経て、修養を積む過程の中で徳性の自証を得ることも可能である。馮契は、知情意などの人間の本質的な力の全面的な発展によって、真善美の価値が統一され、そこに自由の徳性が現れ、その自由の徳性が生じることによって、「我」と天道の合一を意識することができ、充実感を感じることができると言う。<sup>(11)</sup>つまり、功利価値と真善美の価値が統一された生命の中に絶対性を認めるのである。すると、馮契が考える相対と絶対とは、相対的な生命の中で、自由の徳性を顕現した生命に絶対的価値を認めると言えるのではないだろうか。

そう考えると、人間の本質的な力の発展とは、人間生命における価値創造であり、その価値創造に有益な対象を評価して価値というのではないだろうか。それゆえ、馮契が言う価値とは、生命に利するものを広義の価値としていると、功利原則に基づいた解釈も可能になるように思う。また、そうであれば、カントが幸福を価値原則から排除したことと相違して、生命価値の発展を幸福と理解することも可能なのではないだろうか。但し、ここでは前述したように、功利主義の価値原則は採らないことは言うまでもない。

しかし、ここで一つ問題が生じる。それは、評価主体の問題である。すなわち、生命価値の発展と言う場合、その評価主体は何かという問題が残る。広義の価値で言う①生命に利する対象を評価する場合は、個人が評価主体となり相対的な価値である。しかし、②価値創造された生命に絶対的価値を置く場合、あるいは③生命自体に絶対的価値を置く場合、広義の価値で言う個人が評価主体になるのでは説明がつかない。馮契は、自覚した自我意識で、「昭明靈覺」の「我」を意識主体とし、良心、良知と言う。この説に基づいて考えれば、②や③で言う生命とは、生命を対象化し、その対象化した生命に対する意識主体の評価であると考えられるのではないだろうか。つまり、意識主体にとって絶対的価値があるということになろう。馮契は、主体には個性と群体があり、群体は自我意識に内在し、個々の「我」によって把握さ

れると言う<sup>(12)</sup>。そうであれば、意識主体である「我」にとっての価値は相対的でもあるが、そこに絶対的価値を置くこともまた可能なのではないだろうか。馮契の価値論では、③よりも②の見方が有力である。しかし、弁証法的に考えれば、②の中に③も包含されると言えるように思うのである。

以上のように解釈すれば、馮契が言う「生命の尊厳」を理解できる。馮契は、「(道德の主体は) 一人一人の人間が主体であり、目的である。それゆえ、人間の尊厳、人間の価値を肯定しなければならない<sup>(13)</sup>」と言うが、生命に絶対的価値を置くゆえに、生命の尊厳性を言うことができる。尊厳とは、何ものにも代替できない価値を言うからである。

## 五 おわりに

馮契の「広義の認識論」から言えば、人性は理性と非理性を有し、人間は世界の統一原理や発展原理の真理性を認識する中で智慧を獲得し、理想人格を養成することができる。その際、理性を根拠とする真理の認識によって、情感、意志、本能などの非理性を理性化し、そこに智慧の獲得があったとした。つまり、人類の実践は常に社会的な活動であり、人間を目的とするゆえに、人間の認識は真理を求めることを目的とするが、善や美から離れることはできない。それゆえ、真理の認識によって善や美の真理性を求め、その循環運動の中で螺旋上昇的に理性化し、自由を獲得する中で有限の中に無限を、相対の中に絶対を感得することができるとしたのである。

一方、本稿で見たように、馮契の価値論の角度から言えば、人間にとって利益になる功利を広義の価値とする馮契の観点を基点として、功利価値と真善美の価値が統一された生命価値の発展の中に、絶対性を認めることができるのではないかと考えた。つまり、認識論の角度とは異なり、価値論の角度から見れば、生命に利する対象に価値を認め、価値創造された生命に絶対的

価値を置くという考えであった。その意味で、生命価値に対する功利原則が、功利価値と真善美の価値を統一する価値原則ではないかと考えるのである。

このように見れば、功利主義で言う快樂の追求から導き出される結果主義と、カントが考える動機を重視する道義主義の双方の問題を解決できる。つまり、功利主義では人性の発展は望めず、カントの道義主義では自願原則を軽視し道徳責任を問えない。また、自己満足に陥る可能性もある。馮契は、墨家の功利論と儒家の道義論は統一されなければならないと主張するが、功利と真善美が統一された生命価値を価値原則にすることによって、その問題を解決することができるのではないだろうか。

最後に、生命価値と言えば、生の哲学が想起される。もちろん、馮契はショーペンハウアーやニーチェに見られる非理性主義の哲学を批判している。しかし、特にデイルタイは「知の世界と情意の世界」を認め、人間は社会的歴史的現実の生の連関の中に存在し、全人的活動、すなわち知情意の合一とその発展の中で価値が生まれるとした。<sup>(14)</sup>つまり、「生から価値概念が生まれる」<sup>(15)</sup>とした。このデイルタイの説と馮契の価値論には、多くの共通項があるように思う。馮契も、理知と智慧の統一を主張し、知情意の全面的な発展の中に人間の自由を獲得することを目指した。その意味では、デイルタイが理性主義を批判して、非理性をも含む人間の現実的な生を重視したことと類似している。もちろん、馮契は真理の認識を起点にし、デイルタイは生を出発点とする違いはある。また、馮契は唯物主義者であるから、生氣論ではなく機械論的な自然科学的生命論に組すると思われるが、私が本稿で試みた馮契の価値論の考察からは、馮契の価値論の中には生命価値を予想させる要素が十分にあるように思うのである。

## 注

- (1) 馮契著『認識世界和認識自己』(馮契文集第一卷)、華東師範大学出版社1996年、pp.85-86.
- (2) 馮契著『人的自由和真善美』(馮契文集第三卷)、華東師範大学出版社1996年、p.2.
- (3) 同上、pp.70-71.
- (4) 同上、p.67.
- (5) 同上、pp.40-46.
- (6) 同上、pp.27-28.
- (7) 同上、p.80.
- (8) 同上、p.81.
- (9) 同上、p.80.
- (10) 同上、p.76.
- (11) 『認識世界和認識自己』前掲書、p.445.
- (12) 『人的自由和真善美』前掲書、pp.82-84.
- (13) 同上、p.208.
- (14) 勝部謙造著『デイルタイの哲学』改造社出版社1924年、pp.47-48.
- (15) デイルタイ著『精神科学における歴史的世界の構成』尾形良助訳、以文社1981年、p.292.