

# 再論「嚴復と功利主義」

佐藤 豊  
Yutaka SATO

国語教育講座

## I はじめに

筆者はかつて「嚴復と功利主義」について論考を著したことがある<sup>(1)</sup>。そこでは、嚴復は動機の純粋性に基準におく朱子学的な枠組みを明らかに意識して、国民一般が遵守する通俗的社会倫理として功利主義的倫理を模索していたが、「天然自然の理」に代表される朱子学的枠組みを下敷きにして再構成したことにより、道義と功利をいかに矛盾なく論理化するかと言った中国的な課題に取り組むことになったことを書いた。しかし西洋近代思想を基準にして嚴復思想を評価するのは、西洋近代に触れ、それを受容する時に起こる様々なブレの中に中国近代の持つ特質や問題点を見ようとするときの、ある意味で、「便宜的」な手段であって、西洋近代を「絶対的」な近代と考えることではないことは最初に確認しておきたい。また前稿では過去との継続性に論点の中心があり、彼の功利主義的な思想が持っていた革新性について十分に掘り下げていなかった憾みがあった。そこで本稿ではこの点について掘り下げながら、嚴復思想の功利主義的側面について再論してみたい。

## II 功利主義と市場社会

前回の論文で私は西洋の功利主義の特徴として内井惣七の説明を引用して次のように指摘した。①「可能な行為のうちで、最善の結果をもたらす行為が正しい」とする、帰結主義的原理、②「快樂、あるいは苦痛の欠如が唯一の目的としての善である」という基本的善に関する価値論、③社会を構成する個々人の私的善に還元できないような社会的価値や規範を認めないとする価値論における個人主義。一方、朱子学で「功利」は、「為にするとところがあってそうする」つまり、他の効果を期待して行ったり、「ただ利と害を計較し、このようにすれば利であり、このようにすれば害になると考える」といった利を目的にした動機の不純な計算に着目して非難する時に使用される。両者には①②の点において類似性が強い。Utilitarianism に「功利主義」の訳語を与えたのはこのためである。

ところでアダム・スミスらによって典型的に描かれたところの市場社会は、別の生産物との交換を念頭に置いてあらゆる生産活動をする社会である。朱子学に

おける「功利」が相手からの贈与を計算しての行為であるのに対して、等価交換を前提にするという相違はあるものの、市場社会も結果的な利益計算を当然の行為としている。西洋の功利主義自身こうした市場社会に典型的な思想であった<sup>(2)</sup>。市場社会とは、財やサービスの流通・配分が主として市場経済によって営まれるような社会である。市場経済は、無数の生産者や消費者とが、価格と品質の自由競争の中で自発的な交換を通して相互に財やサービスを提供し合うことを特徴とする。そこに働くのは、「相互性」(交換)の原理である。市場経済以前の経済に共通しているものは、主として財やサービスが一方的な移転(贈与)を通して配分される点である。もっとも両社会において贈与と交換は主流となっているのであって、一方のみが存在しているのではないが。贈与(又は恩恵と報恩)が交換と異なるのは、提供する財とされる財との明確な対価関係がない、道義的に言うなら対価関係を前提にはならない点である。また、交換に見られるように個人の自発的な選択と決定ではなく、伝統的に培われた慣習、もしくは中央的で財の運営を管理する当局の指令が重要な役割を果たすことである<sup>(3)</sup>。

中国的文脈であろうが、アダム・スミスを功利主義と結びつける考え方は、中国近代にもあったことを嚴復が指摘している。

スミスのこの書を全くの功利の説であると考えられるものがある。彼らの考えでは、経済学者の発言によれば、人道は、儲けを謀り欠損を心配して、必ずや利に敏感なことから始まる。そうした思考様式が次第に効果を発揮すると、天理は減んでしまふ、というのだ。([原] 12)

アダム・スミス『国富論』の訳者でもある嚴復にとっても、その書で展開される市場社会は文明社会として位置づけられ、中国が将来実現すべき社会であったからには「功利主義」的思考様式も市場社会の論理として意識されていたはずである。本稿では、市場社会の論理に着目しながら彼の功利主義の受容の様態を論じていきたい。

## III 私徳から公德へ

梁啓超はその代表的論文である『新民説』の中で、当時の中国で最も欠如していて緊急に樹立すべき道

徳として「公德」をあげ、伝統的中国倫理は「私徳」ばかりであると指摘した<sup>(4)</sup>。このような、道徳における「公德」と「私徳」との区別は、おそらく福沢諭吉の『文明論之概略』に由来する。福沢は「一心の内に属するものを私徳と云ひ、…外物に接して人間の交際上に見はるる所の働を公德と名づけ、「私徳」を拡張して「公德」を実現するには「聡明叡知」(智慧)が必要であると考えていた。

外物に接して其の利害得失を考へ、此の事を行ふて不便なれば彼の術を施し、我れに便利なりと思ふも衆人これを不便なりと云へば、輒ち又これを改め、一度便利と為りたるものを、更に又便利なるものあれば、之れを取らざる可からず<sup>(5)</sup>。

つまり「公德」の段階になると、利害得失を計算し、衆人に「便利」さを与える手段を仮説探求的(=帰結主義)に追求することがどうしても必要になる、と福沢は主張する。「公德」は初めに「功利」主義の洗礼を受けているのだ。ただし梁啓超においては国民国家の国民として身につけるべき倫理という側面に重点が置かれていたのに対して、福沢は家族的範囲を出て文明社会(=市場社会)内で世間と交渉を持つ時に必要になる能力として強調されている。

厳復にはこうした「公德」と「私徳」を対比させた議論はないが、自由を論じた議論の中にこれに相当するものがある。

自由とはすべてしたいと思ったことは理として不可なるものはないということだ。例えば人が世間の外で独居していれば、その自由の領域に制限はない。善を為すのも悪を為すのもすべて彼自身に即して言うのであって、誰も禁止できない。ところが、社会生活を営む段階[入群而後]になると、自分は自由であるが、人も自由である。もしこれに何も制約がないのであれば、強権世界になって互いに衝突するようになる。だから自分の自由を得ることは、他人の自由を限界にするというのだ。これは大学で云う絜矩の道であって、君子はこれによって天下を平らかにするのである。([群]vii)これは『群己權界論』の「訳凡例」にある有名な文章であるが、同様な内容は他にもいくつか述べられている。例えば『法意』の案語でも、

民が自由を得られない場合は、必ずその事が自分から出て社会に及ぶ時である。小己の行動が他人の事と関係しないときは、それが必ずしも善ではなくても、当然自由であってよい。法律の禁ずるところは皆その事が他人を害するときである。

([孟]406)

とのべている。公德が「外物に接して人間の交際上にあらわるる所の働き」を言うのであるとすれば、厳復の自由に関する言説で言う「他人の自由を限界とする」

段階のことである。そこで、次に厳復の「他人の自由を限界とする」部分の道徳について見てみたい。

#### IV 交換的正義

厳復がこの段階での倫理として『大学』の「絜矩の道」を挙げていることに注目してほしい。これは『論語』の中の「己の欲せざる所人に施すことなかれ」という「恕」の意味とほぼ同じ内容をもつ。厳復もこの二つを並列して用いることがしばしばある。この自己の立場と他者の立場を想像上で交換する論理は、アダム・スミスも市場社会における「交換的正義」として重視している。「彼は、観察者が当事者と立場を交換して当事者の事情を考察するとき、当事者と感情を同じくし、当事者の感情についていくことができる点に、道徳的是認の対象となる行為や感情の適宜点を見いだすことによって、行為や感情の適宜性の度合いを『特定する』事を可能にしたのである<sup>(6)</sup>」。厳復も『天演論』の訳文の中(「恕敗」[天]33)で、この「黄金律」が東西共通していることをハクスリーに言わしめている。そこではハクスリーが、自分の財産を盗む者の立場に立って処罰を望まないことに共感するのは、生存の道が絶たれると指摘しているのに対して、厳復は先ほどの「他人の自由を限界とする」のテーゼを挙げ、その欠点をも克服する最高の公理だと主張する。更に「論世変之亟」では

中国の道理で西洋の自由と最もよく似ているものは、「恕」「絜矩」である。しかし似ているというのはいが、全く同じだというの大きな誤りだ。何故ならば、中国の「恕」「絜矩」は、もっぱら他人に対する関係だけを言うが、西洋人の自由は、他人に対する関係の中に、実はいかにして自己を立てるかという意味をも含んでいる。([嚴]3)とのべ、中国倫理には自己実現の論理が欠如していると指摘する。しかし、中国人が以後持つべき道徳律として「恕」「絜矩」を非常に重要視していたことは明確に指摘できる。

富強とは民を利する政に他ならない。それは民が自らを利する能力を持つ事から始まる。自らを利する能力は、自由を有する能力から始まる。自由を有する能力は、自治の能力から始まる。自治の能力を持つには、恕を実行する能力、絜矩の道を用いる能力が必要だ(「原強」[嚴]14)。

「富強」という言葉が出てきたついでに指摘しておく、最前の『天演論』「恕敗」の案語では、次の文章が続く。

最近の欧州の富強の効果に対して、識者はその功績を経済学に求めている。経済学とはアダム・スミスに始まる。その中でも最大公理がある。「大利が存在するには、双方ともに利益がある必要がある。人に損をさせて自分を利するのは間違い。

自分が損をして人を利するのも間違い。下に損をさせて上を利するのも間違い。上に損をさせて下を利するのも間違い」というものだ。彼は著書五巻十編で繰り返しこの原理を明らかにしている。

〔天〕34)

彼は、「交換的正義」の理想的な帰結として、アダム・スミスが描いたような市場社会を通じて皆が利益に与り、道義と利益の一致した状態を想定していたのである。

もう一つこの「交換的正義」に関して指摘しておきたいのは、厳復の西欧倫理観である。

今中国で人を罵るのに「畜生」といえば、極端な罵りといえる。しかし、(この言葉は)西洋人においては無用な言葉である。ところが試みに西洋の国で「信用のおけないペテン師」とか「卑怯者」という言葉は、朝口にしたら、晩には決闘書がとどく。なぜなら、彼らにとってそれは畜生より何万倍もの侮辱なのであって、命をかけても生かしておけぬことなのである。しかし我が中国で、口にした事は絶対守り〔言信〕、行動は必ず果たす〔行果〕のは、単なる窮屈な角張った小人を形成するばかりで(論語・子路)、君子は尊ばない。東洋と西洋とは、風俗がこのように違うのだ。もし理由を求めれば、西の教えは自由であり、だから公をもって衆を治め自由を尊ぶ。自由なるが故に「信・果」を尊ぶ。東の教えは三綱を確立することであるから、孝を以て天下を治め、「尊親」(親族への敬愛)を第一におく。「尊親」であるが故に「信・果」は軽んじられる。しかしながらその弊害が極まると、意図的に人を欺し、上位者と下位者が欺しあうようになるから、忠孝があることは、かえって「信・果」ほどには評価できないものとなる。

〔原強修訂稿〕〔嚴〕31)

ここでの東洋と西洋の倫理の違いは、福沢の分類はもとより梁啓超の分類に従っても、「私徳」と「公德」の分類に重なっていると言えよう。市場社会においては、交換される事物の実質価値の均等であることがその秩序の前提となる。したがって売買・賃貸借・交換・取り引きなどの契約上の諸行為における「信約の履行」(契約遵守)は交換的正義として遵守することが求められる。市場社会における自由な活動の基礎的条件であることは明確であろう。「自由なるが故に『信・果』を尊ぶ」という文はそのように理解するべきである。

## V 自由と自治

先述したように、人は私的な空間にあってはもともと自由であって、社会生活を営み他者の自由と対立する段階になって始めて自らの自由が制約される。

管理と自由は意味がもともと反対である。自由とは個人がしたいと思うことをすること。管理と

は個人がしたいことを屈して社会の公益のためにすること、いわゆる己を捨てて社会のためにすることである。だから自由であることは最高の幸福であるが、社会生活を営む段階に入っても、幸福の実を享受しようとする、つまり最大多数の人民に最大幸福を得させようとするなら、管理と並行していかなければならない。純然たる管理のみあって自由がないならば、その社会は発達しようがないし、純然たる自由のみあって管理がないなら、社会は安定を得られない。両者を斟酌して、調整し衝突しないようにさせるのが、政治家の仕事であって、我々の今日の問題だ。(「政治講義」〔嚴〕1279)

秩序を保つには管理は必須である。問題はいかに管理するかということである。そこで、他者による管理によらず自ら管理し依然として自由と称してよい状態、つまり自治が問題となる。

ヨーロッパの俗では、小己を超えないものはすべて自由にでき、他人がとやかく言えるものではないが、いったん社会に関係すると、誰もがそれを議論できる。ところが中国はそうではない。社会のことは国家の仕事である。国家の仕事はただ君主と役人だけが議論でき、もし民が社会的な事業をやろうとすれば、それは本分に安んじない小人という事になって、役人が過酷な法で取り締まってもかまわない。そうになると我々小人は自分の事以外で何に配慮したらよいのか。その上その人が自分のことに配慮し、エゴイズム〔自営〕を唯一の義務とするようになると、その精神的習慣〔心習〕ができあがり、詐欺行為をするようになるのも当然の成り行きであって、どうして訝しむ事であろう。(〔孟〕417~418)

「IV交換的正義」で引いた引用文を図式で示すなら、「富強←利民之政←能自利←能自由←能自治←能怨・能用絜矩之道」となる。怨や絜矩の道に代表される「交換的正義」は単に倫理的な精神(民徳)として要請されるばかりでなく、自由の制度的な裏付けの基礎となるものなのである。

自由というのは、自らの意志で行動するという意味である。いま群民を集めて国家を作り、国家によって政府が作られ、政府によってすべての我々の心身を管理する法令が出される。だから政府と自由は反対であるけれど、いまそこで作られた法が、すべて我々の心身を管理するのは、それが我々が自ら作り上げたものから出ているからである。さらにまたこれを作り上げた権力が、必ず我々が与えてはじめて成立しているからである。であるなら我々は支配を受けるのだが、我々が自由であるのと同様である。これが政治の中で言う自治 Self-government の説である。…我々の行動

はもとより自由と管理の間にある。自分の欲求に従うものでも、人の管理に従うものでもない。しかし、それが公益に関係しているから、互いに認め合う。互いに認め合った以上、自分から行動を起こしたのと違いがない。とすれば自治という言葉は（矛盾なく）成立する。（「政治講義」[嚴] 1299~1300）

ここでは「自由」の意味が「他から干渉を受けない」という消極的自由から「自分の意志で決定し行動する」という積極的自由に意味を変化させている<sup>7)</sup>。通常自己支配の能力が行使されるのは、消極的自由を前提としている。しかし自己支配の能力が欠如している時、消極的自由も自ずと制約の度合いを強める。社会集団の中における個人は自由と支配の間の「中間的存在」であることを余儀なくされる。問題は程度なのである。

政治的干渉をゆるめれば民は自由になるが、政治的干渉がゆるまれば、その国は必ずしも治まらなくなる。だから自由は民に於いて幸福であるかどうかは、判断が難しい。自由が極点に達すれば無政府状態である。無政府状態で秩序が保たれているのは、理想ではあるが、現実の姿としていつそうなるのかわからない。その時の民徳が非常な文明国段階であっても実現は無理である。諸々の資料をみれば、人類の偉大な事業は有道政府によって打ち立てられたものである。だから政府をなくすわけにはいかない。（「政治講義」[嚴]1290）

人は社会内にあっては「中間的存在」であることを免れず、自己支配の能力に随って支配を受けることになる。こうした観点から、嚴復は自治制度としての議会政治を俎上にあげる。議会の特徴は二点ある。第一点は代表制。代表制は古代ギリシャで行われていた直接民主制と異なり、我々の遵守すべき法律を決定するのに我々が直接関与できない。「代表者は畢竟自分ではない」のである。従って自己決定という点で幾分欠点はあるものの広大な領域国家に「至正大公」の法制を敷くのに大いに効果があり、西洋の進歩が今日のように盛大になったのは、これがあったためである。第二点は多数決である。

民主の民主たる所以は平等を主旨としている点である。だからベンサムは「一人一人が一として数えられ、一を越えない」と言っている。これが平等の確かな意味である。しかし平等には必ず平等の理由があって、強制的に平等にすることはできない。必ずその力・智・徳を平等にする必要がある。もしこの三者が平等であれば、最高の秩序である民主が実現する。そうでなく、三者が平等に至っていないのに、平等の政治を強制するなら、不肖の者が賢者に服従せず、愚者が賢者に命令されず、弱者が強者に使役されなくなってしまう。

〔孟〕158〕

ベンサムは個人の快苦の感情を量的に比較・測定しうるものとみなし、その量を幸福の基準とし、個人の幸福の総計を最大限にすることを政治や立法の原理とした。すべての政策や立法はこの原理に照らしてのみその正否が判断されるのだから、この原理はいわば立法者の依拠すべき原理であった。いうまでもなく、この原理にかなうのは、特権的少数による専制的支配ではない。すべての市民は、幸福の算定において、一人として数えられ、それ以上でも、それ以下でもない。だとすれば、各人の要求がすべて平等に反映される普通選挙による民主主義こそが、理想的形態でありそこでの多数決原理が正否を判断する理想的方法であったはずである。

一方嚴復にとって、議会で決定される議決の正否は、社会進化論の公理である「適者生存」の「適者」になる理に合致しているか否かにかかる。人民の利害はこの理に付随して実現される現象であって、人民の苦楽の状況で即座に議決の正否が判断されるわけではない。さらにその理は「天理自然の理」であって、常人には計り知れない「不可思議」なものなのである。ということは一部のエリートのみが接近可能である。こうした構造も朱子学的枠組みに極めて類似していると言わねばならない。議決権を持つ一人一人が案件と自分の快苦とが、長期的視野に立って、どのような関連を持つのか認識できないとすれば、議決では正否を決定できない。

議員の知識は果たして等しいのか。もしそうでないならどうして多数が正しく、少数が間違っているとわかるのか。もしこれは是非を争っているのではなく、多数者の欲望に従っているのだというなら、多数者はしたい事を行っているのだから、自治といえるが、少数者はしたい事と相違しているのだから自治と言えないことは、明らかである。（「政治講義」[嚴] 1301）

多数決は少数者にとって自分の意志に反して他者の支配に屈することになるから、「人人自治」の究極の理想も実現しない。

多数決は智・徳の二点では、必ずしも優れているわけではないが、民力という点で優れている点は、もとより頼むに値する。（「政治講義」[嚴]1301）嚴復にとって多数決での利点は政策の実行に伴う争いを静めるのに有効で、他の方法に比較して政策を実行し易いという点のみである。

以上のように、嚴復の見解では、西洋で行われている議会制民主主義は、民智・民徳・民力が高い水準に達しているから、政策の正否を決定するのに有効であるが、それが中国で行われる時に同じ効用があることを保証するものではない。

それでは議会にはどういう意味があるのか。彼の説明では、専制政体であろうと民主政体であろうと社会

的支持勢力に頼って存在している。議会はそうした世論を政権に公然と表明する機関であり、政権にとっては世論の動静を探る機関として意味を持つのである。

権力は、世論を述べたり探ったりする機関があって、その力を達する事ができるのである。またそうした機関がないと、その力は散漫になり覆い隠され、達する事ができなくなる。しかし散漫になり覆い隠されると、政府はたちどころに倒れる事は明白である。いまそれまで政府を維持してきた力が、ある因縁で途中で変化するとする。これは、それまで政府が存立の根拠としてきた支持・推戴勢力が、いまでは支持し擁立するのを願わなくなってしまったということだ。そうなると先述の機関がないから、この変化を公然と知らせようがなく、上にいる人もその機関がないからそれを探りようがないため、全く事態がわからない。諸君、こうした時国家の現象がどのようになるのか考えてみたまえ。これはメーターのないボイラーのようなものである。早晚破裂する。破裂とは何か。乱である。破裂とは何か。革命である。この革命で混乱するのは、世論を公然化したり探るための機関がないことによる。国会や議会がない事によるのだ。(「政治講義」[嚴] 1314)

現在の中国が民智・民力・民徳の面で民主的な体制(議会)をとれないとすれば、それでは当面どのようにしたらよいのか。

緊急なのは、国群の自由であって、小己の自由ではない。国群の自由を求めるには、国中の衆知を集め大勢の力を合わせなくてはならない。衆知を集め大勢の力を合わせようとするなら、一人一人が国を愛し、一人一人が国家に一部分の義務を果たさなければならない。一人一人が国家に一部分の義務を果たし、それによって愛国心を生ずるためには、その民を国事に参画するように誘導し、外国の事情に通曉させなくてはならない。であるなら、地方自治の制度こそ一刻も忽せに出来ないことである。思うに、中国は今変法するのに、すぐに議会を開く必要はないが、一郷一邑に郷局を設け、資格のある民を代表に選んで、国選の地方長官と協力せしむるなら、地方自治の基礎ができる。(〔孟〕 360~361)

先ほど述べたように、「小己」を越えた社会に係る段階において議論に民衆を参加させないことは、彼らのエゴイズムを助長することになり、「公德」を建設することもできない。彼らに議会の前段階にあたる「郷局」に参加させることにより教育することを提唱する。しかしそれでも「資格のある民」という条件付きではあるが。

## VI 民智問題

福沢諭吉は「文明論之概略」の中で文明社会に入って「私徳」から「公德」へ転換するのに是非必要なものを「智徳」といい「聰明叡知」といっている。これは市場社会を維持するための対人関係には功利主義的な理性的計算が必要であるとの認識からである。嚴復が自治能力の指標として『原強』の中で「民智・民徳・民力」を挙げたことは、嚴復関係の論文のほとんどが触れていることである。民智の向上(智育)についての嚴復の考えをよく表して参考になるのは「論今日教育應以物理科学為当務之急」と言う論文である。この論文で彼はこれまでの中国思想は德育に偏りすぎて、智育の面をおろそかにし、しかるべき方法がなかったため民智が向上せず、国力の貧弱化を招いたと指摘し、それに対する処方箋として自然科学[物理科学]教育の推進を提唱する。自然科学が智育向上に有益なのはそれによる自然科学的知識が増えることばかりでなく、その教育方法によってこれまでの「心習」(精神的習慣・認識態度)に大きな変化を与えるからである。自然科学的認識態度とは、演繹法と帰納法に代表されるように事物に即して論理的に認識し、決して他者の言を鵜呑みにしない態度である。これまでの中国の教えは、たとえば「巧言令色、すくなきかな、仁」と言えば、その理がどうして正しいのか、子供に理解させようとしない。ただ「孔子は聖人であり、聖人が言うことだから、我々は信じるのが当然」と言うばかりだ。「新学」ばかりが叫ばれその弊害が無きにしもあらざる今日、「旧学」は德育に必要である。しかし、「新学」を通過した今日、「旧学」の教育方法は改善すべきである。

たとえば旧説で「言必ず信」(論語・子路)とか「利を見ては義を思う」(論語・憲問。利益を得るべき事を見たら、道理によって吟味するの意)と言った場合、人道として当然そうすべきだと言っているのに過ぎず、どうしてそのようにする必要があるのかと言う理由を明らかにしていない。今なら「この二つは自然の法則に異なる。ある人が人の財貨を盗んだり、大げさに人目を引いて財貨を欺すのは、必ず損害があるが利益はない。身を水火に投げ入れれば、必ず溺れたり火傷を負うことになるのが明白なことと同様だ」と言うはずだ。程伊川は「餓死は小さな問題だが、節を失うのは大きな問題だ」(『朱晦庵文集』巻26・「与陳師中書」といったが、いま社会学を深く研究している人に言わせれば、「事の重大さを見ても、一身ため、一家のため、社会のため、人類のために考えると、いずれも餓死はよいが、節を失ってはならない」というだろう。大抵古今で教育は異なる。昔の教育は、義に従う事は人を利

し己を苦しませる事であり、かならずその人自身犠牲にするものがなければならないというものである。今の教育は、不義には必ず利はない、利を見て義を忘れる者はその人の頭脳が弱く視野が狭いことの過ちを犯しているということを、明らかにする。これが徳育の新教授法の大略である。〔論今日教育応以物理科学為当務之急〕〔巖〕284～285)

ある行為を科学的論理的に思考する態度を養うとは、その行為が最終的に自分にとって（あるいは家・社会・人類にとって）どのような苦楽をもたらすのかを推論する能力を養うことなのである。そうした意味で民智が民徳にも関係している。そして民主的議会主義によって正しい政策に導くための民智の水準には達していないと結論づけたのである。また彼は「開明自営」（『天演論』「群治」案語〔天〕92）という民智が水準に達した段階のエゴイズムを肯定するのである。厳復における「民智」とは、帰結主義的な推定能力を身につけることが大きな要素になっていたことは明らかである。

## Ⅶ 帰結主義による国家論の転換

「民主制とは民智が最も深く、民徳が最も優れているときの制度であると分かる」（〔原〕477）という認識は民徳・民智・民力が低水準のまま民主制を施行した時にどのような結果を生むかを厳復なりに仮説探求的に推論した結論である。政治体制に対する厳復の態度は帰結主義を徹底させたものだと言える。

昔私は自由を論じて、最後に自由には必ずしも幸福にはなり得ない時もあることを明示したが、今専制のついて、専制は時に民を庇護する実質をもつことがあると考える。（『政治講義』〔巖〕1305）そもそも厳復にとって、議会制民主主義は相対化されて認識されている。

現在行われている政治制度には、独裁の専制と自治の民主という二つの制度があるという言い方は、間違いである。独裁の専制と多数が少数を支配する立憲があると言うべきである。多数が少数を支配する制度は、政治の究極という事はできないが、立憲制はこれを措いて他に方法はないから、現在最も緊要な政体なのである。（『政治講義』〔巖〕1299）

前章で、人は程度の違いはあれ、管理や干渉を受ける存在であると厳復が認識していたと、指摘した。

干渉が多いのを自由がないといい、放任の多いのを自由という。（『政治講義』〔巖〕1289）

厳復のイメージでは自由（消極的）とは干渉（管理）の欠如態である。だから自由を論ずるのは干渉を論ずることと同じ次元のことである。それでは干渉することの意味（価値）はどのように決定されるのか。干渉はそれに対する社会的需要に随って供給されるので

あって、あらかじめその価値が決定されているわけではない。

諸君が政府の権力に対して何によって制約を加えるのかと問えば、私は次のように答えよう。つまり制約はない。あなたが現在、政府の権力を必要とする分だけ、政府は権力を持っているのであって多すぎもしなければ少なすぎもしない、自然に出来上がるのであって、人為によるものではないと。…政府の権限の範囲は天演自然に成立するのであって、その国がおかれた天の時・地の勢・民の質がどのようなものかによる。広げるべきであるのに、狭めてしまえば、その国は不安定になる。狭めるべきなのに広げてしまうと、民が怨む。必ず政治権力の大きさとその時世とが相まってはじめて傾かない。これらはみな勢いとしての必然的なものであり、理としても当然である。たとえば、ある社会集団が形成された時、外には敵があり、内には内乱を醸す人物がいたり、日照りや長雨といった十分なる憂いがある場合、政府が成立すると、その憂いが軽くなり、民衆もそれによって離散しないのだ。（『政治講義』〔巖〕1290～1291）

「支配権の範囲をいうのは、逆に言えば、自由の多寡を言うのと同じである」から自由の価値を絶対的な基準でとらえることはできない。したがって、民主的政治思想を言うものが、戦争や司法に代表される政府の専権事項は少なければ少ないほどよいという発言は「ある社会・ある時代での必要性（需要）をみたそうとする」ものであるならよいが、「究極の道理・絶対的法則であって、各国が共通して則るべき」ものとしてなら「間違いで実行不可能」ということになる（『政治講義』〔巖〕1293）。

この事は逆に言うと、「専制」（絶対主義）的な政治であってもそれだけで否定されるものではないと言うことである。

政治世界ではひとたび自由民権をいうとすべてが幸福につながり、ひとたび独裁制に言及するとすべてが災いとなるように考えられている。しかし、力づくで支配し奴隷のように使役することは、専制の治には固より時に存在したが、我々が歴史を繙いて世の中を論ずる時、独裁制がすべてそうであるわけではないように思う。…専制の治がうち立てられるのは、それなりの理由がある。その原因を尋ねると、小民を庇護して強暴な者の餌食にならないようにするためである。たとえば一国の中に強暴な諸侯が多くいると、彼らの上で天主が専制的な政治を行い、彼に肩を並べるほどの尊いものがないときにはじめて民衆が一息つくことがある。（『政治講義』〔巖〕1305）

厳復の考えでは、専制的体制は純然たる権力的圧迫のみで維持されているものであるように思われている

が、実際は社会内の一定の勢力の支持と帰順を必要としている。支持や帰順と言っても民主制下でのそれとはちがって、例えば天に対する信仰心（宗教）を民衆が持つことも支持や帰順につながる。

専制の君主は民心の帰順と、衆情の推戴を待って即位しないものはない。民心の帰順と衆情の推戴の程度には相違があって、それによって政権成立の帰趨は分かれる。（『政治講義』[嚴] 1309）

とすると、社会的な支持によって政権が成立する点では民主制も専制も同じなのである。ただ専制の場合、君主の政策の功罪は上帝によって評価され、天には責任をとらなければならないものの、国民に対しては責任をとらない。また国民は、支配されるのみで、もとより君主の事は議論できない。よって君主はその行動を干渉をされることがないため、時勢が移り変わってもその権力は解除されない。したがって成立時には救亡のはたらきがあったのが、最後には民衆に災いをもたらすことになりがちなのである。

このようにいうと、何か保守的に後退している発言のように見られるが、嚴復は近代社会（[軍国社会]）の段階になると、政治的支配のパラダイムが転換することを明確に認識している。『政治講義』の「第三会」で彼は国家を、「真正国家」「宗法国家」「神権国家」の三種類に区別し、「宗法国家」は祖先や種族を共通にしていることにより結合する国家、「神権国家」を宗教や信仰を共通に持つことにより結合している国家、「真正国家」（＝「軍国国家」つまり近代国家）を共通に利益を享受し、（生命・財産を）保護しあうことにより結合している国家と定義する。ただし結合するためのこの三要素はそれぞれの時代にも並行して存在しているが、主流になる考え方をとりだせば以上のように変化しているのである。中国社会は宗法と宗教が入り交じった社会であるが、この四億人を結合するのに、利益の共有と生命財産の保護の意識がなかったわけではない。特に旧社会が変化しようとしている時、この「功利派」（Utilitarianism）と目される主張を上につく人が掲げたり、下にある人がその政策を主張して、宗法や宗教を軽視するなら、守旧派に痛烈に憎まれ、ひどい時は刑死も免れないことはあるが、「天時と人事」の両面で追いつめられ、生存を図ろうとすればどうしても「立国の宗旨」を「功利派」に合わせて変えないわけに行かなくなる。「一統無外」の天下的世界が磐石であった時代はともかく、各国が併存して強食弱肉の生存競争を展開している時代にあっては、「国を存続させ富強を期しているながら、宗法や宗教のみで民を繋ぎ止めようとする政治は、富強にとっての障碍となる。そこでやむなく視野の狭さを一掃して沛然と『軍国』の制度（近代的体制）に変更することになり、文明国家が誕生する」のである。すでに時代は共通する市場を中心として生命財産の保護という利益を紐帯とする社

会に転換しているという明確な時代認識が、ここにはある。嚴復は、民主主義を信奉しているとは言えないが、伝統主義者とは言えない。近代国家にあっては、生命財産の保護という結果を生み出すかどうかによって体制を評価しようとする態度は一貫している。

納税することが国民の公職であるわけは、その原理は分業にもとづいている。民は生まれると集団を形成するが、集団を形成するだけでは保護しあえない。そこで国家・君吏が設置される。国家・君吏とはこの集団を治める手段である。人を治める者は勢い自らを養うことができない。そこで人に治められる人に養われる。防衛・司法・道路建設・学校設置・生命財産を保護する手段・人道を尊重する手段・共同生活といった、集団がたくわえる公利は、お金があつて始めて成立する。だから納税することが国民の公職であると言うのである。もし民衆がバラバラで集団を形成せず、それぞれが自らの力で自衛し、自らの知恵で当然所有すべきものを守るなら、勢い国家すら必要とせず、悪者を監督し侵略から身を守る官吏や、刑罰規定を明らかにし悪人を検挙する官は設けなくてもよくなる。極端に言えば、家ごとに政治を行い、人ごとにそれぞれが自衛するなら、国家・君吏を設けなくてもよいし、生まれて集団を形成せずともよいのである。しかしそれはできないから、分業の原理にもとづいて集団を保持し、保持する役目を国家に委ね、その費用をみんなで出す[公出]。そこで心を労する労働と力を労する労働が分離し、君子と小人の役割が分かれる。どうしてかと言えば、労働を分離すると節約でき、役目を分けると仕事の精度が増すからで、それが実行されて始めて集団の和が保たれるのである。だから国家・君吏は衆を治め軍隊を統括したり、税金を請求し力役を命ずる権を持っているのである。この点を除けば彼らは残忍暴虐の徒でしかない。世人はこの事に慣れきってしまい、その理を無視して、天子は天下に美食を与えるものとし、万民はその恩恵に浴するものとみなし、現象のみ見てそうなった理由を知らない。だから、おかしなことに孟子の言（『孟子』・滕文公上）がありながら、暴君汚吏による規則外の課税がますます増えたのである。（[原] 686）

ここでは君と民との関係が「分業と交換の原理」によって貫かれている。それまでの関係が君主からの恩恵（贈与）の論理を建前として支配されていたこととはっきり対照的に説明されていることに注目したい。それも孟子が古代的「市場の論理」で君一民関係を説明したことを根拠にしているのも、この交換パラダイムの革新性が過小評価されがちであろうが、そのパラダイムの転換を明確に宣言した中国近代思想史上の個

値を無視することはできない。この税金と秩序の交換は、「原富」になるとより明確になる。アダム・スミスが特定地域に限定的に使われる費用はその地域で拠出した税金でまかなうべきだという主張をしたことに案語を加えて厳復は次のように述べる。

これは民に税を課する際の不易の定則であり、その原理は推察できる。もし実行された政策による利益が士にあるのであれば、それを農に課税するのは苛酷であるし、実行された仕事が船舶にとってのみ利益になるのに、それを車両に課税するのは不当である。君主の国が常に一視同仁を言うのは、全く関係のない地域同士でも、朝廷から見れば同じく赤子であるからである。したがって往々にして民は重い税を拠出していながら、どこに自分の利益が有るのか分からないという具合になる。そうなると民の公職は租税を出して、上に供出するだけであり、税がどのように使われたのかは問うべきではないということになる。そこで国家の課税が、非常に正当な道や非常に緊急な政治案件から出ているとしても、民衆は憤然として自分に苛酷であると考えてしまう。これは上下バラバラになる道である。〔原〕676)

儒教的恩愛の論理はたとえ「愛に差等あり」として血縁の深さによる区別を原則とするものであったとしても、皇帝は「仁愛」が無限の範囲に及ぶ故に皇帝たり得るのである。そうでなければ中華帝国は普遍性を喪失し、帝国たり得ない。中国を近代国家とするには、民衆が「天下」を「私」して、私物のように見なすことによって成立するのである。民はもはや「米穀・麻・絹を作り、道具を作り、財貨を流通させて君につかえる者」として上に奉仕する（贈与）存在ではない<sup>9)</sup>。

このように、戊戌変法後保守的に後退したという評価もある厳復である<sup>9)</sup>が、政府を民利実現のための手段として対象化し、功利主義（帰結主義）的思考で吟味している点は一貫していると言える。このことは彼の初期の代表的論文である「辟韓」を見れば明らかである。「辟韓」が「己に足りて外に待つなきをこれ徳という」という認識に立つ韓愈の「原道」を取り上げているのは、それが「私徳」推奨の典型であるからである。これに対して厳復は、民は十分の一税を出して君を置き、刑法・政治を行わせ、軍備を整えさせ、強暴な者を除去し、害毒を防がせている。君が民のためにそれをできなければ廃位の対象となるのは当然という交換の論理で対峙している。この論理は後年の「政治講義」（1906）まで一貫していて、従前の国家観とは違う思考様式である。

## VIII おわりに

以上のように、厳復は中国がこれから歩むべき文明の内実は市場社会であるということを明確に意識し、

市場から皆が利益に与るための条件を提示した。そこには功利主義的帰結主義が論理的基調として存在していた。彼はこの論理によって新旧の思想を吟味する。すると文明的な意匠を凝らしたものでも、伝統的なそれでも、外見に惑わされることなく社会的な効用のみに着目することになる。例えば「論教育与国家之関係」という論文において、智育より徳育を重視し、特に伝統的倫理に対する一定の評価をする時にも、歴史的に実証されている、伝統的倫理の有する秩序維持機能に注目しているのであって、伝統にはそれ以上の意味(価値)は与えられていない。

諸公が日々懸命に努力しているのは大抵みな智育のことである。名教是非的分野において諸公の学問的経験では旧来の見解から出て新機軸を打ち立てるには十分ではない。新奇でおもしろい議論や、今日圧倒的に支持されている議論を聞きかじって、実行すると、その実情が明らかになり弊害が生じてきてから、後悔しても取り返しがつかない事になってしまう。この馬援のいう「人まねをしてかえって元のものに似ても似つかぬものになってしまう」(『後漢書・馬援伝』)なら、むしろすべて古いものを守る事を自他を治める大法とし、五倫の中の事は孔子・孟子の言った事に一つも違わぬようにした方がよい。(『論教育与国家之関係』[嚴] 168~169)

ここにあるのは、状況に応じて変化する価値に対するかなり徹底した相対主義である。そういえば、彼はアダム・スミスの労働価値説を否定して、すべての商品価値は需要と供給のみによって相対的に決定すると述べてもいる(〔原〕24)。「国富論」に典型的に見られる近代市場社会では、あらゆる価値は物の価格同様に外部的状況(需要と供給関係)によって相対的にしか決定されないことを強烈に意識したのかもしれない。

しかしながら、彼が梁啓超と同様に「開明専制」を主張する論理もここから導かれる。

いったい国に求められているものは、治安であり、生命財産を保護する事が最も喫緊なことである。すべてこれをもたらすものであれば、政府は固よりその権力をどんな所にも使う。(『政治講義』[嚴] 1293)

治安と人民の生命財産の保護という国家に対する需要を満たす政府が最善であるのだ。その際人民は個人に還元されて考えられているわけではなく、総体として発想されていることに注意する必要がある。

私は頑固派の為に説いている訳ではないが、民権機関は長い過渡的時代を経て、民智が向上したり、あるいは時勢にうまくかみ合うのであれば、成立する事はできないことを知る必要がある。まだ民権機関が成立しないうちは、土地が広大で人口が密な場合、強豪の専横から免れようとするな



ら、勢い支配を強めることになり、最大の権威を集めて一人の手に付託して鎮撫してもらわざるをえない。これは危険な制度であって、長期的な安定を生み出す仕組みではないが、当時あってはやむを得ず次善の策として選ぶものである。（『政治講義』[嚴] 1360）

「民主」であろうと「専制」であろうと、即事的に絶対的な価値は存在しない。それが社会の必要性をどのように満たしているかによって、価値は決定される。アダム・スミスにおいて、人民には全体が見えないため、「短期の主観的効用を極大化しようとする」ことが、「知らぬ間に社会の長期的発展を促進する」結果になる点が強調されていたのに対して、嚴復では、西洋に見られる社会システムには「開明自営」が必須であり、「民智」が水準に達していない段階では市場社会を効率的に運営するには制度の完全な設計能力を有する「専制」に期待するのである。このことが辛亥後袁世凱周辺が彼に期待する道を開くことにもなるのである。またこうした嚴復に期待した袁世凱周辺も単なる保守反動とは言えないとも言えるのではないか。

### 注釈

本文中の資料記号は次の資料に相当する。[ ] 記号後の数字はページ数。

[嚴]—「嚴復集」中華書局、1986年。[天]—嚴復「天演論」(T. H. ハクスリー「進化と倫理」の翻訳書)『嚴訳名著叢刊』(商務

印書館、1981年)所収。[原]—嚴復「原富」(アダム・スミス『国富論』の翻訳書)『嚴訳名著叢刊』所収。[孟]—嚴復「孟德斯鳩法意」(モンテスキュー『法の精神』の翻訳書)『嚴訳名著叢刊』所収。[群]—嚴復「群己權界論」(ミル『自由論』の翻訳書)『嚴訳名著叢刊』所収。

- (1) 「嚴復と功利主義」(『愛知教育大学研究報告』第50輯、2001年3月)。
- (2) 間宮陽介「市場社会の思想史」中公新書、1999年3月
- (3) 市場社会については、カール・ポランニー「大転換」(東洋経済新報社、1975年4月)同『経済の文明史』(ちくま学芸文庫、2003年6月)
- (4) 『飲水室専集・第3巻』『新民説』「第6節論公德」
- (5) 『文明論之概略』(岩波文庫。1962年11月)113頁。この点については、拙稿「梁啓超と功利主義」(『中国 社会と文化』第13号、1998年、中国社会文化学会)及び「明治思想に関連して見た所の章炳麟の「唯物」概念について」(『愛知教育大学研究報告』第49輯、2000年3月)でも言及した。
- (6) 田中正司「アダム・スミスの倫理学・上巻」御茶の水書房。1997年12月。92頁。
- (7) 橋本努「自由の論法」創文社、1994年12月、232頁
- (8) 「辟韓」[嚴] 33。
- (9) 高柳信夫「嚴復政治論の基本構造」(『東洋文化研究』第1号、1993年3月)では、嚴復思想の後退について諸論文を検討し、拙稿と同様な説を展開している。

本文で( )は日本語による注釈、[ ]は訳語の原語を表す。  
(平成16年9月16日受理)