

章炳麟「積戴」における 「長民」「行己」分離の意味

佐藤 豊
Yutaka SATO

国語教育講座

一 始めに

本稿は清末の功利主義的傾向の高まりを背景にして、章炳麟が戴震をいかに評価したかについて、述べようとするものである。章炳麟の戴震評価については既に高田淳氏がその全容を解明している⁽¹⁾。にもかかわらず、ここで論ずる余地があると私が考えているのは、清末における戴震が単に中国哲学の先人として存在しているのではなく、西洋功利主義に思想的に近い人物として意識されていたために脚光を浴びてた面があった⁽²⁾。したがって、清末の知識人が新しい倫理を構築しようとするとき、伝統思想(朱子学)をどのように評価し、西洋思想(功利主義)をどのように受容したのかを考えるのに、この戴震思想評価が重要な示唆を我々に与えてくれると考えるからである。私は拙論「清末功利主義需要に関連してみたところの前近代における「功利」概念史を清末の視線で一応たどってみた。本稿ではまず、商人意識として戴震思想を見るところから論じてみたい。

拙論でも既述したように、朱子学で「功利」だといって非難するのは、道徳的行為であっても「為にするとこころがってそうする」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」といった動機の不純性に着目するからであった。後に章炳麟は「革命道徳説」で「今の人の道徳はおおむね職業によって変わる」と述べているが、もしこうした「功利」的な帰結主義的思考様式をとる職業を考えるなら、われわれはすぐに商人層に思い至るであろう。伝統中国(漢代以降)では、基本的社会構成の上で、士農工商には順序があり、その分を超えることは許されなかった。その基本的特徴は「尊儒尚学、貴農賤商」であった。「四民」の序列の中では士が「四民之首」であって、様々な法的社会的特権を享受していた。農は下層社会に属していたが、その社会的位置づけは工商より高かった。商が最低のランクに位置づけされていたのは、この功利主義的な態度と深く関係していたであろう。商人はあらゆるサービスも常に最終的な利益を念頭に置いて生活していると観念されていたからである。

この「四民」のランクづけに疑問が提示されるようになったのは、商業活動が活発になり社会構造の変化が生ずる明清時期に至ってからのことである。このことについては余英時氏に专著⁽³⁾がある。余氏は、明清時代多くの士大夫が商賈出身であったり、商賈と姻戚関係や交友関係を有し、意識的無意識的に彼らの代弁者となったことを指摘し、儒家の新四民説および理欲論と公私観における新たな観点を、商人層の社会的発展との関連で位置づけている。本稿でその評価が問題にされる戴震も、動機が純粹で欲望を伴わない「臆見」に、自然の「理」は必ずしも宿らないことを指摘し、「理」を社会的な相互関係の場で決定されるものと定義している。

天理と言え、それは自然の分理という意味であるが、自然の分理とは、自分の情で人の情を測ってみて、公平さを得ている、これである(〔戴〕「理」の項、第2条)

個人の思惑のみで決定されるのではなく、社会的相互関係によって決定される理とは、市場社会における秩序形成にその典型がある。市場社会は、無数の生産者と消費者とが、価格と品質の競争の中で自発的な交換を通して相互に資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」の原理である。欲望を意識し、それを実現するためにするあらゆる功利主義的な考え方を「血氣の自然」として認めることも、商人的発想として理解しうる。

いったいどんな當為でも全て欲望を伴う。欲望がなければ行為もない(無欲則無為)。欲望があつて始めて行為がある。行為があつて至当不易のところに着するのを理という。欲望がなく行為もないとすれば、またどうして理などあろう(〔戴〕「権」の項、第4条)。

欲というものは、生がある場合、その生を遂げることを願って、その幸福(休嘉)を準備するものであります(〔戴〕「答彭進士允初書」)。

(理とは)行き着く先を言ったものであって、根源に遡ったわけではない(〔戴〕「理」の項、第13条)。

相互に欲望を充足させる方向に理を設定するとすれば、倫理は欲望を正常な形で解放するための手段とな

ることを意味することにつながる。理はそうした目的に結果的にかなうことで、理として認定される。しかし部分的で一方的な欲望充足を肯定しているわけではなく、相互に充足されることで社会規範は成立する。

「飲食男女」は生養の道でありこれによって天地は生々するのである。だから生養の道を除去せんとするのは道を損なうものである。…己の欲を遂げようとして同時に人の欲も遂げさせようと思う。かくして仁は限りないものとされる。己の欲ばかり楽しんで人の欲を忘れるならば、私であり不仁である（〔原〕75）。

戴震のこうした考え方が商人的傾向を有しているという仮定が成り立つとしても、個々人が利己的になって利害のせめぎ合いを展開しても「神の見えざる手」によって全体の利益が保証されることを主張しているわけではない。全体の調和は「欲望」段階で既にすり込まれているし、「欲望」の「必然」を知り、民の「欲望」に随順して善に誘導する「聰明聖智」が期待されてもいるのである。

もし戴震思想と明清の商人層の勃興を結びつけて考えることが歴史的事実として認定し難いとしても、清末段階での功利主義の受容は、中国の朝野を挙げての商業重視の傾向を背景としていることは間違いない。清末は、西洋帝国主義諸国の軍事的経済的圧迫により、それまでの商業に対する認識を変更せざるえない状況になっていた。たとえば、西洋の富強の根本は商工業を国策として繁栄させてきた結果であるという認識（薛福成）や、西洋との戦いには、有形の「兵戦」とともに、無形の「商戦」がある、という認識（鄭観応）が社会的に一般的になろうとしていた。鄭観応は「商務三」で「西人を制して自強せんと欲するなら、商務を振興させるのが最もよい。どうして商務を末務ということができよう」（〔鄭〕614）とのべて、商業の振興が政治的にも重要な問題であると主張する。列強と商戦を展開しようとする、列強の商業立国政策を学習する必要が出てくるのは必然の成り行きである。

清朝の経済政策自身も光緒29年3月の上諭で「通商惠工は古今経国の要政たり。積習相沿うて工商を末務に視てより、国経民生、日に益々貧弱となること、未だ始めより此に因らずんばならず。すみやかに応答に妥通して利を尽くし、意を加えて講求すべし」（〔光〕5013）として明確に工商を末務してきた伝統的政策を改めて工商重視政策への転換を述べるまでになっている。こうして洋務運動以降の「官督商弁」「官商合弁」形式によって官商関係緊密化の状況が生まれたのである。商工業を振興させて、民族経済を発展させることで、民族を滅亡から救うことを強調することは、清末の重商主義の主要な特徴であったが、それは商人の近代社会での重要な地位と影響力を尊重することにもなる。明清時代に余英時の指摘する「新四民論」が現れ、

商品経済の発展に伴って、一部の士大夫において正統儒学思想に対する疑念と批判が生まれたが、それは社会的に見ればごく一部であり、全体的には士尊商卑意識が一般的であった。それが清末のこの時期になって少しずつ崩壊し始め、商業活動が国家・民族の命運に関わる「立国の本」として考えられるに随って、商人も「立国之要素」として士に次ぐ高い評価が与えられることになる。鄭観応は次のように述べる。

商人は四民の最後であるけれど、実際は四民の綱を握っている。士は商がいるから、その学問に励んで、学問が益々精巧になるし、農は商がいるから、栽培したものを流通させ、栽培が益々盛んになる。工は商がいるから、作った製品が売れ、製品が益々精巧になる。商は国を富ますことが出来る。どうして末務とみなせようか（〔鄭〕591）。

しかし、そうした商人層の地位の向上も、政治的・文化的には実力を持たない彼らが単独で果たせるものではなく、士人層の覚醒に依拠してのことであった。士人が「四民の首」である状況は変わらなかった。士人にとって商業行為は卑しむべき行為ではなくなっているばかりか、「救国図存」「経世済民」の抱負を実現する主な手段となっており、商業重視・商人重視は開明的な士人層が喧伝したのである。こうして「紳商」という言葉が各種の文献に頻出するようになった事に表れているように、士大夫層と商人層が併称されその相互浸透状況が生まれた。商業の発達に伴って経済的に力を持ってきた大商人は、捐納等の手段により社会的（特権的）身分を手に入れ、経済的实力を失った士人層からは商業的世界に打って出る者達が出現したのである。そして「紳商」という言葉は、当初は二つの名詞の並列として意識されていたのが、次第に政治的文化的実力を伴った一つの紳商層として出現するのである。後に章炳麟が「革命の道徳」の中で言及する「職商」はこの「紳商」とほぼ同義の言葉として使われている⁽⁴⁾。

以上のような商業重視の傾向は、価値観にも影響し、必然的に従来の朱子学の代表される儒教的義利観の再吟味を促すことになる。それは西洋の功利的倫理の受容とも密接な関連を持つことになる。その点で興味深いのが、1907年『東方雑誌』（第6期）に掲載された蛤笑「論中国儒家之誤点」である。少し長いがここに関連箇所を訳出してみる。

儒家の言で間違っている点は多くある。その大きなもので人心風俗の害となり、いまでも治療できないものが、利を言うことを忌避することである。人は生まれながらにして禽獣・草木と大差ない。それが生存して次第に今日のような文明に進んだのは、利に趨り害を避けようとする一念に頼ってのことに過ぎない。古の聖賢は人間が利己を求めるのは進化論的に当然のあり方であること

を知り、自分の技術ではそれに対処出来ないことを恐れた。そこで「義」の一字を取り上げて、それを利を凶る術とした。質言すれば、義は利の因であり、利は義の結果である。利は義と調和してはじめて無害の利となり、義は利を得て始めて些細な義にならない。義と利はひとたび合して少しも離れるられないものなのである。だから、すべて本当の利己の道は道徳とは相反しないものである。西儒はこの原理を深く理解していた。アダムスミス、ベンサムの書はとりわけそれを詳細に明らかにしている。だから、その国家の進歩の勢いは一日に千里走るように速くして今日の富強をもたらした。わが国は孟子が利を言うことを非難してより、董仲舒がそれを継承して、利と義は分離した。儒者は功利を蛇蠍のように毛嫌いし、(功利は)真心がこもっていないという説を主張し、心に二心を生じさせ政治を害し、社会に悪影響をあたえること数千年に及んだ。学術から風俗を醸成し、風俗から政教が作られた。四民を区分するのに工商を末とし、経世済民を講ずる時、富強を覇術を交えたものとみなした。卑賤な行商人でも清廉で高潔なことが尊いことはわかっているのであるが、実際の所、それは人道を牛馬にも平等に及ぼすようなものであって、実践に移すのに、どうしてよいのか途方に暮れ、少しも行えるものではない。狡猾なものはそれに乗じて表面的には伯夷・叔斉のごとき振る舞いをして、陰に回れば盜跖・莊蹻のごとき振る舞いをするようになり、人心風俗は問題にもできない有様になった。ああ、国を計略する道を言っていないながら富強を戒めるべき事とするのは、世界でそんな奇妙な話を聞いたことはない。それなのに我が国の学者は、三綱五常の名教を少しでも犯してはならないのと同様に、利を言うことの戒めを後生大事にしている。もしそうなら、自業自得にも、今日の貧乏で衰弱の極みに達している状況は、君や大臣・師儒達が数千年来研鑽を重ねて招いたものである。それをどうして厭い除去しようとするのか。諸君子がこの説を創設したときはどうして社会に害を与えようとしたであろうか。それにもかかわらず、敢然としてこれを主張して教えを立てたのは、経済学に不明であったからである。思うに天下に単純で純粋な利害などなく、賢者も愚者もともにそれについて常に意見が錯綜し、社会的な評価を混乱させている。だから、所謂大利には、表面的な小さな害がある。それを恐れなくて被ってはじめて大きな利が得られるのである。所謂大害は表面上は小さな利がある。ただその利に飛びつかないではじめて将来の大害を回避できるのである。これも科学や自然の公例である。ただ経済学に明らか

な人だけが推測してそれを選択できる。かの愚者はどうか。ただ表面上の小さな利を見るばかりであるから、争ってそれにありつこうとする。争って獲得すると、本当は利益になるようでも、大きな害がそれに続いて至る、または一時的に利益があっても、その後永遠に害が及んだり、利益は部分にとどまり、全体に害が及んだりして、得た利益と比較するなら、利益の数が常に被害の数を下回っていることを知らない。だからどうして利などといえよう。害のみである。いま経済学を講じて、人に推量の仕方、選択の基準を示すことをしないで、ただ利己の一言を人生上の大いなる戒めとするのは、毒の入った酒が人を殺すのを知って、スープまで与えまいとするようなものである。高くそびえ立ち今にも倒れそうな土塀が自分を押しつぶしてしまうのを心配して建物まで撤去しようとするようなものである。社会の計略を損ね民生に禍を及ぼすことこれに過ぎるところはない。日本人の加藤弘之は物競の義を盛んに述べ、道徳を破壊し仁義を塵芥のように考えた。日本で中国の学を唱える者が彼を人道に対する害虫だと譏ったが、彼に勝てる者はいなかった。最近その説が海を渡ってわが国でも大いに行われようとしている。わが国の社会の将来に対する影響を心ある人は憂いているが、義利を分離したのが専らその理由であることを知らない。思うに義利を二物にしたから、儒家の説を主張するものは、まず不利でないければ義ではないと考える。物競の説を主張するものは、不義でなければ利を得られないと考える。この二つの説は両極端にあるようだけれど、その弊害の原因を究めると一つのことである。この説が破られないと、中国が貧弱である弊害はますます際限がなくなる。むしろ外人の経済競争に待つよりは、自分の精気が枯れて自滅しておしまいになることだろう。儒学の誤謬のこれが一である。

この引用文の要点は以下のようになろう。

- ①人間は禽獣・草木と違いのない存在である。
- ②人間を進化させたのは、「利に趨り害を避けようとする一念」である。
- ③古の聖賢は「義」の一字を取り上げて、それを利を凶る術とした。つまり利に義を結合させることで利が無害化した。すべて本当の利己の道は道徳とは相反しないものである。
- ④アダム・スミス、ベンサムはこの法則をよく理解し、西洋はその理を用いたために進歩した。
- ⑤儒家の利を交えない清廉高潔な道徳は、一般の庶民(特に零細な商人)には実行不可能である。
- ⑥中国の儒家は利と義を矛盾するものとしたが故に、中国は困窮化した。

⑦義が紆余曲折を経て結局利となる道筋を明らかにしたのが経済学であり、西洋はこれを用い、中国はこれがよく分からなかった。

⑧日本の加藤弘之の説は利のみを主張するものであり、この説が中国に影響をし始めている。

この論文は、梁啓超と嚴復の功利主義理解に大きく影響を受けている⁽⁵⁾。彼らは西洋近代に果たした功利主義の影響を理解し、それを中国に導入しようと努力した時期があった。要点③の部分に大きく関わる。「義」の一字を取り上げて、それを利を図る術とした、ということは、「利」を目的とし「義」（判断基準）を手段方法とすることを意味する。倫理規範には目的・手段方法ともに含まれる。蛤笑等は、目的である「利」にまず価値を認める。そして困難な問題はそれを実現する最適な手段を求めることであるとする。手段の最適性の判定とは、それらのもつ、一定の理想的目的の実現に対する有効性の判定のことであり、目的の実現を左右するのは現実的な因果連関についての知識が大きく関わる。中国にはこの現実的因果連関についての知識（経済学的知識）が欠如している。ここで「計学」（経済学）上の知識が持ち出されるのは、その知識が市場社会のものであるからである。

これに対して章炳麟は、革命派に転じてより、終始一貫功利主義的な傾向に反対した人物である。彼が蘇報事件による投獄を終えて来日した時期は、市場社会の現実には国内的には資本家と労働者が階級的軋轢を強め、国際的には欧米帝国主義によるアジアの植民地化という状況が起こっていた時期であり、物質文明に対する疑念が起こっていた。そのような状況下で功利主義は欲望を肯定し、がむしゃらな金銭獲得のみを念頭に置く「拝金宗」的傾向を助長する「唯物論」として批判されていた。加藤弘之は一方で功利主義を、一方で強食弱肉を是とする強権主義を標榜して、この「唯物論」者の典型と目されていた。筆者はかつて加藤弘之的な思想に対する批判の観点から、章炳麟の功利主義評価について論じたことがある⁽⁶⁾。本稿では、彼の戴震評価に関連する問題から彼の功利主義および倫理観に関してアプローチしてみたい。

二 「釈戴」以前の戴震評価

章炳麟が戴震思想を功利主義に近い思想だと言及したのは、1907年1月『民報』第十一号掲載の「人無我論」においてである。

民徳の頽廢は現在甚だしいものがある。周公・孔子の遺言はそれを挽回する力はないし、理学であつても世を保持することはできない。その上、学説は日々進歩し、智慧はますます伸張して、競争を主張するものは正法を損なう議論に流れ、功利を主張するものは順世外道に流れている。悪賢さが深刻となり、道徳は日々廢れている。…法

相の理・華嚴の行でなければ、絶対に悪見を制して汚俗を清めることは出来ない。かの『春秋』の遺訓や顔元・戴震の言辭は、社会的に管理（「制裁」）するには力があるけれど、それで道徳を言う場合は、わずかに役に立つに過ぎない。もし大乘を柱にしなければ、『春秋』もマヌ法典となり、顔元・戴震も順世外道でしかない（[全]（四）429）。

ここでは、功利主義も戴震思想も「順世外道」（唯物論的快樂主義）という点の類似性を指摘している。一九一〇年『学林』第一冊の「徵信録」上では

戴震は『原善』『孟子字義疏証』を作り、人の情を遂げさせ理で制御しなかった。それは孟子・荀子の両方に基づいている。これは王陽明以後、唐甄等が端緒を開き、戴震にいたって充実させたものである。決してヨーロッパ人に範をとったものではない（[全]（四）56）。

とのべている。この否定的発言は逆に戴震思想と西洋功利主義との類似性を章が如何に意識していたか、を表していると言える。一九二〇年前後に上海で諸橋徹次氏が章炳麟に会ったときの筆談の文字に「清代の宋学を講ずる者は、成説を会萃せるに過ぎず。其の是非を定むるは、並びに心得の妙無し。然れども、顔元（習齋）戴震（東原）の徒は、却って新議有り。顔は尚武を主とし、戴は功利学派に近し」も存在している⁽⁷⁾。『民報』時期に、功利主義と戴震思想の類似性を指摘したのは、章炳麟だけではない。劉師培も「利害平等論」（『民報』第十三号、1907年5月）に同様の指摘をしている。両者は論文発表時期もほぼ同じであり、戴震思想が功利主義と類似すると指摘して、肯定的評価から否定的評価に方向性を転換している⁽⁸⁾。これは偶然の一致ではあるまい。恐らく劉師培の方が章炳麟に影響されたのではあるまいか。高田氏によれば、章の戴震評価は「悲先戴」（『民報』第九号、1906年十一月）あたりから変化し、「釈戴」（『学林』第二冊、1910年）で決定的となった。それまでの戴震評価は、1900年に旧『旭書』を補佚した「学隠」の中に見られる。それは戴震は仇敵の清に仕えることを潔しとせず、漢学に隠れたのだ、と言うものであり、『孟子字義疏証』に見られる彼の思想に対する評価については言及していない（[全]（三）111）。次の新『旭書』「学隠」でも「戴震は『孟子字義疏証』を著して、人の本性を明らかにした。学者はそれ以降程朱を疎んずるようになった」という語があるのみであり、おおむね小学に代表される彼の学術に対する評価がその主流であったと見るべきである（[全]（三）162）。『孟子字義疏証』に対する一歩進めた彼の評価が見られるのが1906年11月『民報』第九号掲載の「悲先戴」においてである。

ああ、戴震は雍正帝の末期に生まれ、満州族の首魁が士民を遇する際に法律を無視して、洛閩の言辭で考査した有様を体験し、多くの罪に問われ

て殺された者の無実を憐れみ、あまねくその無実を天に訴えたのだ。その発言は痛ましいものがあった。ところがほどなく紀昀によって利用され、宋儒に鉄槌を加えることが、ねじ曲がって、中華と夷狄の境界を没することになった。

ここで、『孟子字義疏証』の思想は、満州異民族王朝である清朝が漢人を弾圧する手段に朱子学を使用したことに対する抵抗として位置づけられ、その結果、欲望を肯定する功利主義の隆盛を招き、中華の道徳性が廃れたと言いたいのであろう。章炳麟が戴震評価を全面的に展開したのは、「釈戴」においてである。以下この戴震評価の論理に即して彼の功利主義にまつわる思想を見ていきたい。

三 「釈戴」における「長民」と功利主義

洛・閩の諸儒が言を正して「行己」を勧めたのは、もともと民に長たらしとするが為ではなかった。だからその発言には峻厳な所があり、いつも屹然としていた。ところで法家は、万物がその持ち前に従うことを助け、ことさら人為を加えることを進んではしないものであって、それとは全く違う。法律によって管理していながら洛・閩の儒者の言をまじえるのは、種馬と良馬をならべて走らせるのと同じであって、功績を台無しにするやり方である（〔釈〕〔全〕（四）122）。

洛・閩の儒者はもともと身を飭むるもので、政に臨むものではない。戴震の非難は間違っている（〔釈〕〔全〕（四）123）。

「釈戴」での要点は、「行己」・「飭身」・「束身」と「長民」・「臨政」・「宰世」とを区別して戴震思想を「長民」・「臨政」・「宰世」のみに限定して評価した点である。朱子学はもともとが「行己」・「飭身」に属するものであるから、それを「長民」・「臨政」の概念として非難するのは間違っていると言っているのである。

民に長たることは、一人一人にその職を与えその性を高尚にし、国を富強とし、上と下とが大小の羊が群れるように一体にすることであって、本来自分と鳥獸とを区別させることは出来ない。…ただ礼儀では民を励ますことさえ難しいのに、ましてそれで民の欲を断ち切るのはなおさら難しいのだ。（したがって）民には欲望がある以上、刑賞は用いるべきなのだ。しかしもし欲を遂げさせることを「行己」と見なすなら、人は一生涯、鶉鶉の状態にとどまることになる。身を飭むることを教えなかったためにそれぞれつかみ合いとなり、つかみ合いになるからそれぞれ弊害が起きる。そのわけを推察すると、ともにその根本的なあり方を失っているのである。明の君臣は洛・閩の諸儒の法度に背き、紀昀以来の人は戴震の法度に背いている（〔釈〕〔全〕（四）123）。

「長民」は民衆の欲望を現実態として承認し、それを十全に満足させる方法を講じて政治的実績を上げる。しかし、これは人間を動物と同様な視線の下で眺めた姿である。それは「自然法則」の支配をただ受ける者の姿と言ひ換えてもよい。もしそうなら、家畜に遇するように、法によって機械的に刑罰を与えたり、或いは老子的に無為の治を施すのが上策と言える。戴震思想の眼目はむしろここにある。

もし、戴震の言を政治に実施すれば、上はゆがみが無く、下は怨謗がなくなり、衣食が豊かになり、平和な時代を招来するであろう。戴震はその義を追求して性命の本・情欲の流にまで及び数万言を費やした。いったい欲は絶つ可からず、欲の当たれるを即ち理となすという発言は、本より政に臨む言であり、身を飭む典ではない。（〔釈〕〔全〕（四）122）

政治家は民の幸福に対する結果（効用）を要求される。従って功利主義的思考様式はここでは否定されない。この論文で章が戴震思想が基づいているとして引用している『荀子』「正名篇」では、性情の本質である欲望の多寡（つまり内面）を重要視せず、それを政治によってどのようにコントロールするか（つまり社会的外面）が問題であることが強調されている。ここで荀子が持ち出されていることで、より顕著になるのは、このこの欲望の相互調整は自然法則の行き詰まり打開するためになされた人為である点である。

私が入と協力し、利益は双方平等で、人もみな余裕があり私も欠乏の恐れがないようにするのは、社会の趨勢に迫られてそうするのであり、さきに自然法則があつてそれに規定されているわけではない。（〔四〕〔全〕（四）445）

しかし、これは欲望に支配される動物を統制する技術であつて、人としての道徳とは関係しないものである。明朝の君臣の間違ひは、本来「行己」のためにある洛・閩の諸儒の言辭を政治的支配のために用いたことであり、「紀昀以来の人」の間違ひは、本来「長民」のための戴震思想を道徳説として流通させたことである。

最近、戴震の言を盗んでその逸楽を修飾する者がいる。いままた「文致西來の説」が天下に奢を教え、中国の伝統的な習慣を恥とし廉節の士に非難されている。（〔釈〕〔全〕（四）123）

ここで「文致西來の説」が「論儒学之誤点」でいうアダム・スミス、ベンサム思想であることは明らかである。その功利主義が中国の道徳的退廃を助長させる働きをしていることを危惧しているのである。

四 「釈戴」における「行己」と章炳麟の「道徳」

章炳麟には、「他者の意志や規則に服従して自分を賤

役を務める下僕の位置」([全] (四) 457) や動物の位置には置かない「自主」性が人間にはある、という考えがある。人の道徳性とは、この「自主」的な人間が自ら作った「人為規則」に関わる。

たとえ世俗に入って善を為すことを手段にするとしても、決して功利論者のように公德・私徳の分に得々とするべきではない。カントは「道徳には内的価値があるのであり、外的価値があるのではない」というが、これは「無漏善」(煩惱を離れた善)に近いだろう。なぜなら、一切の衆生を済度解脱させようとするなら衆生の相をとらず、一切衆生と自身とが真如平等で差異がないからである。差異がないからただ内的価値があるだけで、公德・私徳の分などない。([俱] [全] (四) 393~4)

「外的価値」とは、行動に移したあとに社会的な機能や作用のもつ有用性(結果)で決定される価値のことである。道徳性は他者とは関係のないところで設定されてこそ理想的(「無漏善」)である。有用性で決定されるとは、道徳が手段と化すことを意味し、ある種の墮落を意味する。問われるべきなのは内面(動機)の純粹性である⁽⁹⁾。それが人の「自主」性を保つ道である。ここで「私徳」「公德」が言われているが、これは梁啓超が『新民説』(『新民説・論公德』『新民叢報』第3号、1902年3月)の中で述べているものである。梁はその中で「道徳の成立は群を利するためである」と認識し「人それぞれが一人その身を善くするのを私徳といい、人それぞれがその社会を善くするのを公德という」と定義した上で、中国は伝統的に「私徳」しか述べておらず、「公德」はほとんど発展させてこなかった。中国国民を国民国家の国民たらしめるにはこの「公德」の養成が肝要である、と述べていた。この分類によるなら、章のいう道徳が「私徳」に相当することは、彼自身も意識している。

昔道徳を論じた人は「大きい徳について困いを踏み越えなければ、小さい徳について出入りがあってもかまわない」(論語・子張)といい、今道徳を論ずる人は「公德についてふみこえなければ、私徳について出入りがあってもかまわない」という。道徳に果たして大小・公私の区別があるのだろうか。もし小・私の徳について出入りがあれば、大・公の徳について困いを踏み越えまいと思っても、それは束縛に強制されたのであって、自然にそうしたのではない。政府が成立し法律が制定された後は、大・公の徳について困いを踏み越えれば、必ず刑罰・誅戮を免れないが、小・私の徳に出入りがあっても罰せられないと知っている。それ故、一方を実行し他方を実行しないのは、外部条件に応じてそうするに過ぎない。([革] [全] (四) 277)

「外部条件」に応ずるとは、功利的計算(結果の打

算)による行動のことであり、それは「自然に」出た行為より純粹性に欠けるが故に価値の低い、という前提がある。章炳麟も「公德」と「私徳」の区別は知っている。しかし、彼からすれば、「公德」として人に強制できるのは、他者に無害であるように行動することのみである。

要するに(人は)精気が流れ、生殖器官が製造したのであり、世界のために生まれたのではなく、社会のために生まれたのも、国家のために生まれたのも、相互に他人のために生まれたのもない。それ故、人は、世界・社会・国家・他人に対して、本来責任がない。責任とは、後から起こることであり、必ず先ず他人から借りることがあって、その後返すのである。もし借りなくてよければ、返す必要はない。それならば、人が集団生活をする時、他人に対して無害であることを限度とする。それ以上のことは高德の偉人(「鉅人長徳」)の行為であって、一般人の当為として強要することはできない。([四] [全] (四) 444)

「公德」は支配を受ける民衆が持つべき「民徳」として提示されているものである。時代は民衆の時代であり、国家の強さは民智・民徳・民力の程度に規定される。それを向上させ国民国家を形成することが、焦眉の急である、というのが嚴復・梁啓超の問題意識であった。これに対して章炳麟は、社会(国家)を進化させる項目を「公德」として政治支配の場で個々人に強制するのは、個々人の「自主」性を損なう行為であると非難する。政治支配の場から民衆に要求できるのは、「他人に対して損害を与えない」と言うことのみである。

人の人たる所以は、他者(「自然規則」を含む)に制約されずに自らの行動を決する「自主」性にある。法的命令でない、人としての高貴性はここに関わる。彼にとっての「道徳」とは、この人としての理想という意味に等しい。章炳麟はここに「行己」を据えているのである。

すべて「行己」は廉陵でありたいし、「長民」は恕でありたい。廉陵の究極の姿は釈迦にある。その次は伯夷と陳仲である。([全] (四) 123)

「行己」とは道義によって自分を峻厳に錬磨することである。国民が共通して遵守すべきものとして設定できるものではない。釈迦や伯夷のような高い道徳性は誰にでも要求できるものではない。価値や理想というものは限界がなく、原理的に実現不可能な価値はいくらでも存在する。社会規範としての倫理は単なる勸奨や推奨ではなく、個人的・主観的事情を顧慮しない誰にでも妥当する普遍的な指示であるはずである。価値と当為は区別しなければならない。反価値が当為たることは通常ないが、価値がすべて当為となることはない。章炳麟はこのことを理解していた。しかし、彼

は一方で、「革命道德説」において、政治や経済的原因の他に、「道德の衰亡こそが亡国滅種の根本原因」であると指摘して革命するための急務として道德の再建を掲げている。当為として要求できないことを自主的にしてもらうためには、日常的な利害計算を度外視するような何かを必要とする。それが彼の言う「神経病」であり、「宗教」という意味である。

私は自分に神経病があることを承認するし、また同志たち一人一人が皆一、二分の神経病を持つように願うのである。近頃、誰々に神経病がある、だれだれにもある、と言う人がいる。私の見るところでは、神経病があることは恐ろしくないが、富貴利禄が目の前に表れると神経病が直ちに治ってしまうのが恐ろしい。こんなことでは役に立たない。〔演〕3)

近頃ベンサム・スペンサー一派は功利を崇拜し、宗教にはすべて無関心である。しかし、もし宗教がなければ、決して道德を増進できない。生存競争はただ自分一人の為だけであり、たとえ団結しようとしても、ちょうど水気のない小麦粉のようなもので、どうして麵に固めることが出来よう。

〔演〕4)

ベンサム流の市場社会を動かす功利主義は、冷静な損得・利害の計算から起こり、利益という点で社会と関係結び、ある意味でよそよそしい関係を構築する。宗教的熱狂とは正反対の所に位置している。中国に必要としているのは、「愛国の熱腸」に代表される情熱である。

無生を説かなければ畏死心を去ることはできず、我所（所有物に対する執着）を破らなければ拝金心を去ることはできず、平等を語らなければ奴隷心を去ることはできず…〔建〕〔全〕(四) 418)

民徳を振興しようとするれば、仏法以外に帰依するものがあるか。〔夢〕126)

梁啓超において社会的規範(公德)を向上させることが民徳の向上ということの内容である。章炳麟も中国の危機の回避は民衆の帰趨であるという問題意識を持っている。しかしここでいう「民徳」は、梁啓超とは違っている。それは獣性から逸脱した理想に関係し、本来社会的規範として強制できる性質のものでないものである。本来その人の自主性(自由)に属するそうした道德性が、どれだけ民族に広がるかが亡国滅種から中国を救う鍵なのである。かれはここに梁啓超流の「公理」と自分の「齊物」との相違点を意識している。

しかし、本来「鉅人長徳」(高德の偉人)に求めるべき道德性を一般民衆にも求めるには、高德の偉人の強い影響力を必要とする。この両者の関係を章炳麟がどのように捉えていたのかを知る上で「革命道德説」はたいへん示唆的である。この論文で、彼は清末の社会

分析を行いながら、職業を基準にして革命勢力を析出する。彼によると、道德性の高い順に、農人・工人・裨販(行商)・坐賈(店舗商人)・学究(郷村の知識人)・芸士(芸術家・医者)・通人(学問に通じた人。章炳麟は当然ここに入る)までが革命の隊列に加わる者とするのだが、その提唱者は多く通人であると認識する。なぜなら「前の六者に道德があるのは、決して自ら選択して得たのではない。感化順応によってそうならざるをえなかった」からである。現実において自覚的に自分の道德性を保つことを選択して、人の範となり革命勢力を担えるのは、「通人」内に存在する「高德の偉人」なのである。「前六者」は「偉人」の感化を受ける対象ではあっても、革命を主体的に担う勢力ではない。彼の言う「道德」は、伝統的士人層に要請されるものであった。彼は、「道德の衰亡」の原因を、行伍(兵隊)・胥徒(下級役人)・幕客・職商・京朝官(中央の高官)・方面官(地方の高官)・軍官・差除官(地方の中級官)・雇訳人に帰しているが、その主要なメンバーは官僚層と紳商層である。結局、社会的エリートが中国の存亡を決する道德性の帰趨を決めているのである。〔全〕(四) 280~84)。

章炳麟の道德性の強調は、はじめから一般庶民に実行可能なものとして設定されているわけではないということは、理念としての大衆は存在したとしても、現実としての大衆は排除され、刑賞を施す対象として存在していると言えるのではないか。更に彼は道德性の故に新興の市場社会を担うべき紳商層をも排除する。そう言った意味でも、彼の道德は「厭世」的なものであったと言えよう。

五 終わりに

「長民」「行己」の分離は、大学の八条目に代表されるような、「修己」から「治人」への連続的階梯を踏む士大夫的枠組みから、ある意味で逸脱している。それは宋学的枠組みでは、個人の人格的修養と政治的影響力とは一つながりのものと観念されていたからである。戴震における社会的理の発見は、一己内的な修養の単純な延長線上に政治が存在するわけではないことを示し、宋学的な枠組みが崩れ始めていることを示すものであった。また、皇帝による専制国家体制において政治権力から排除された士大夫(「師儒」)が、「政統」と分離して「道統」概念を形成し、政治的規範理論を保持・主張することを通じて政治に影響力を持つようになった、という費孝通氏の説⁽¹⁰⁾に従えば、両者の分離は潜在的に儒家理論の中に存在していたとも言える。いずれにしても、章炳麟が「長民」と「行己」を分離して、戴震的な欲望の相互調整による相互充足を政治的支配の面に限定したのは、もはや市場社会の論理を無視しては政治的支配の実効性を挙げることが出来ないことを承認したからに他ならない。もはや士人的な

自己修養の論理では完全に現実政治に有効性を持ち得ない。しかし、政治的な秩序を商人層に委ねることには否定的であった。「釈戴」の論理を、章炳麟の政治思想として反映しているのが「代議然否論」である。彼によれば、代議制を施行するための選挙を行うとして、もし普通選挙を行うのであれば「愚劣な一般人民の注目点は、学術・方略にはなく権力が他の人より大きい所にある」ということになり、「土豪」が多数選ばれ、学術を有する「賢良」は選ばれない。もし納税額による制限選挙を行うとすると、租界の商人も沢山納税して貴族院に入ることになる。それ故「進めば選挙されるものは必ず豪右であり、退けば選挙権は一地方に偏る」結果になる。そこで、「代議政体は必ず専制より善くない」という結論になる。彼の考える理想的政治制度は、「通人」を養成する学校に関する記述において、鮮明になる。

学校は人に是を求めさせる為のものであって、用を致させる為のものではないことを知れば、学官と政官を分離することになる（[全]（四）308～309）。

学校は人の知識を敏活聡明にし、道徳・品行を堅固・厳格にするものであり、政府に隷属させるべきではない。ただ小学校と陸海軍学校だけは政府の直属とし、その他の学校は皆独立させ、学校長官は総統と対等である。（同上306）

ここでいう「是」は単なる真理ではなく、政治の場ですぐに応用の効くものではないが、政治的規範性を多分に持っているものと解するべきである。学校が政治権力と分離して、道徳的腐敗を防ぐ必要があるのは、「通人」の道徳性が、中国を救う最後の砦であるからである。

法律はすべて、政府が制定するのではなく、豪右が制定するのではなく、法律をよく修得した者と歴史に通曉し、民間の利害を周知するものに比較検討させて制定する。これによって上の政府に従属したり、下の豪右に従属する芽を絶つ（同上306）。

司法官は、法律を修得した者の中から互選によって決定し、政府に相談するが、政府に採否を決めさせない。高官は、裁判権を侵犯できなければ、害毒をながすことはできない。司法官が朝廷の命令に従うのではなく、また豪民に選挙されるのでなければ、人に諂って法律の条文を曲解することがない。（同上301）

「通人」（法律をよく修得した者と歴史に通曉し、民間の利害を周知する者）は「是」を探求するだけでなく、「是」を決定する権力も有する。ここで言う「豪民」「豪右」に、「革命の道徳」で言われた紳商層や官僚を中心とする非革命勢力を含ませてよいであろう。ここでも、梁啓超や劉師培達が、功利主義を受容するときにも露呈した、民間の倫理的あるいは政治的判断に対

する不信任感が表れている。梁啓超の場合は、民間の利害を調節し、文明社会に導く「専制君主」に政治的決定権が委ねられ、章炳麟の場合は「大総統」と「通人」間の分権が説かれていて、民衆へのいわば秩序の供与を志向し、民衆間の財とサービスの相互的供与による秩序には信頼が置かれていない構造は同じである。

王先明氏は、中国近代の商人層は、伝統的社会構造の制約を突破し、「土農工商」の序列を転換し、近代社会に向けての基本的道筋を示したものの、近代資本主義文明に乗り出すことができなかった原因として、帝国主義による排除と制約の他に、当時の中国社会が次のような特徴を持っていたことをあげている⁽¹¹⁾。

①近代中国の「重商主義」思潮やそれによる商の発展は、西欧社会のように農本経済内部によるのではなく、主に外国商品経済の衝撃によってもたらされたものであった。「重商」と商務の発展は、商人の自覚的利潤の追求というより、むしろ士人階級の「民族的覚醒」の表れであった。それは新しい変動の時代にある「士人」の「天下を己の任となす」という理想的人格の変相であり、商品市場経済が育んだ競争精神の実現した姿ではない。これにより、商の発展には多くの内在的経済要因が欠如し、必要とされる経済的力量の養成を欠いていた。それは終始一貫して「救亡図存」の歴史的主題に属し、自主独立の発展を勝ち得ていない。

②商はある程度「士首」の地位を排斥し、政治上で少しずつ平等の地位を獲得し、もはや商を末務と見なすことはなくなったが、未だに根本的に農本社会の経済的構造を分解してはいない。近代中国の農耕経済は実質的な変化を来していない。保守的で閉鎖的な農本経済は中国社会でずっと絶対的な優勢を保っていた。

③政治権力の商業重視は多額の税収入に偏り、商は政治権力による合法的保護を受けることはできなかった。商人階級も政権構造の中に浸透することはできず、商人が国事を操縦する権力を握る政治的状況を形成することはできなかった。

④伝統的「末商」意識の病がたえず商業の発展を阻害し、商業について語ったり商業に従事することはそれほど高尚なことでも、道理に合致し意気軒昂なありかたとは見なされなかった。

市場社会が充分自立的に発達する前に、帝国主義による植民地化や日本における労使関係等に見られるその弊害を意識せざるを得なかった章炳麟は、やがて訪れる市場社会を意識しつつ、反発を強めていく。当時中国はいまだに士人によって指導される時代であった。功利概念は、士人としての意識を濃厚に残しながらも、伝統思想を再検討し、新たな時代を切り開こうとしている彼の営為にはっきりと影を落としている。

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。

- [戴] 戴震「孟子字義疏証」(『孟子字義疏証』中華書局, 1982年)
 [原] 「原善」卷下(『孟子字義疏証』中華書局, 1982年)
 [鄭] 『鄭親応集』上冊, 上海人民出版社, 1982年
 [光] 『光緒朝東華録』第5冊, 中華書局, 1958年
 [全] 『章太炎全集』上海人民出版社, 1984~5年
 [演] 「演説録」『民報』六号, 1906年6月
 [夢] 「答夢庵」『民報』二一号, 1908年6月
 [積] 「積戴」『太炎文録初編』巻1
 [俱] 「俱分進化論」『民報』七号, 1906年9月
 [革] 「革命道德説」『民報』八号, 1906年10月
 [建] 「建立宗教論」『民報』九号, 1906年11月
 [四] 「四惑論」『民報』二十二号, 1908年7月
 [代] 「代議然非論」『民報』二十四号, 1908年10月

- (1) 高田淳「章炳麟の戴震論」(『辛亥革命と章炳麟の齊物哲学』, 研文出版, 1984年11月)
 (2) 拙論「清末の功利主義受容に関連して見たところの前近代における功利概念」(『愛知教育大学研究報告』第51輯(人文・社会科学編), 2002年3月)及び「劉師培と功利主義(戴震思想の継承に関連して)」(同上第48輯, 1999年3月)。
 (3) 余英時「中国近世宗教倫理と商人精神」(『士与中国文化』, 上海人民出版社, 1989年), 森紀子訳『中国近世の宗教倫理と商人精神』(平凡社, 1991年)
 (4) 清末の「商」に対する社会意識の変化については, 馬敏『商人精神的嬗変—近代中国商人觀念研究』(華中師範大学出版社, 2001年)および王先明『中国近代社会文化史論』(人民出版社, 2000年)参照。更に鄭親応については, 佐藤慎一「鄭親応について(一)~(三)」(東北大学法学会『法学』第47巻第四号, 第48巻第4号, 第49巻第2号, 1983年, 1984年, 1985年)がある。
 (5) 拙論「梁啓超と功利主義」(『中国社会と文化』第13号, 1998年6月, 中国社会文化学会)「嚴復と功利主義」(『愛知教育大学研究報告』第50輯, 2001年3月)。
 (6) 拙論「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(人文・社会科学編), 2000年3月)

- (7) 「章太炎和諸橋徹次の筆談」(李慶編注『東瀛遺墨』所収, 上海人民出版社, 1999年)
 (8) 劉師培については, 前掲「劉師培と功利主義(戴震思想の継承に関連して)」。
 (9) 「弁性・上」(『国故論衡・下』152)で, 章炳麟は, 善悪を「審善」「偽善」「偽悪」「審悪」に区別する。「審」とは, 何か別の目的があってその行為をするものでないこと。つまり「自然に任せて起きているのであり, 計算せずに起きているのである」。「偽」とは「心と行為が食い違っていること」と定義する。そして「偽善」について次のように説明して動機に着目した分類を顕わにする。「偽善には数種類ある。人を利するのは, それによって有力者と交際を結んだり, 名誉を勝ち得たいと思つての事である場合が一。天国に生まれたいと思つてのことである場合が二。それで聖者賢者になりたいと思つてのことである場合が三。義を尽くしたいと思つてのことである場合が四(義を尽くす説には二種類ある。心の已むに已まれない所に発している場合は審である。道徳として当然であると考えてそれをするのが偽である。ここは後者を指して言っている)。これらはみな為にするとところがあるのである。…といった、前の三つの偽はもとより低次元の偽である。四番目の偽は, 義を尽くすと言つても, 取捨選択して実践し, 計算して決起しているのであって, 自然に任せて決起しているのではない。だから偽というのである。」朱子学的「義利」論の影響が濃厚に見える。ただ, 国家を形成して以後は, 「最上なのは民衆から主客尊卑をなくして親睦を強固にして世界全体を調和させることだ。次善なのは国を保つものが, 民の我慢を伸ばし民の我愛を奪うことがないようにすることだ。我慢を伸ばせば, 尊君の義は日にそがれ, 国体を尊厳視することが激しくなる。我愛を奪うことがないため, 人の秘密にまで苛酷に処罰することはない。その上国はもともと我慢によっているが故に, 剛健な精兵を貴び, 常に弱小のものを虐げる。敵を殺す成果を出すことを容易にするのは協力し合うことである。だから審悪も善となり, 審善も悪となることになり」善悪の意味するところが大きく変わる, と指摘する。この区別は, 梁啓超の言う「公德」「私徳」に実質的に近い内容である。章は公德として国民に強制することには否定的であるが, 公德そのものの存在を否定しているわけではない。
 (10) 「道統与師儒」(『費孝通選集』天津人民出版社, 1988)
 (11) 前掲「中国近代社会文化史論」110~112
 (平成14年9月11日受理)