

# 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

佐藤 豊  
Yutaka SATO

国語教育講座

## 一 始めに

本稿は、ヨーロッパ的な功利主義の萌芽を中国前近代に発見することを目指したものではない。清末にあってヨーロッパの功利主義と遭遇したとき、それを理解する枠組みとして中国人がどのような概念を用いし、それが受容にどのような影響を与えたのかを考える為に、清末の時点にたつて過去を振り返る視点で、中国前近代の「功利」概念を見てみようとするものである。そうした視点に立つのは、「伝統」とは、それぞれの時代に即事的に存在したものが進化論的に発展したものであると言うより、それぞれの時代のパラダイムに縛られている人々が対自的に過去を振り返って、過去を再規定することによって形成された「創造物」であるという、筆者の仮説にもよっている。パラダイムが過去にも強くつながっているということを考えるなら、「伝統」とは、我々が過去に規定されつつ、過去を再規定するという往復運動の中にあると言える。

ところでヨーロッパの功利主義とはどのような性格を持つものであったのだろうか。内井惣七氏<sup>(1)</sup>は、(I)「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、(II)「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、(III)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、を挙げている。筆者はこれまで、嚴復、梁啓超、劉師培における功利主義の受容を考察したが、(III)に関する受容は希薄であった<sup>(2)</sup>。彼らの功利主義に対する認識は、次の劉師培の発言に代表されよう。

近代になってイギリス人のベンサムという人物が現れ、利を興し害を去るにはその軽重・厚薄の量的程度を計測するべきであり、一人の私利は衆人の公利と矛盾するはずはない。ただ人と己れがそれぞれ利益にあずかって始めて大いなる利が生まれるのである、と考えた。彼の言おうとしたことは、利物(他者を利する)でなければ利己は可能ではないという事であるから、依然として利己を本位としているのである。利己を本位としている以上、これによって利己の説を唱えるものは、

人類はただ利己心だけがあって、愛他心は単なる利己心の変相であると主張するようになる。その説が盛んになると、民衆は競って利益を上げようとするようになる。そのため心にはぐくまれるものは功利であり、世の中で行われるのは強権ということになる。中国では近來西洋人の学説がみだりに輸入されているが、功利学派の書籍はとりわけ読書人に信奉されている<sup>(3)</sup>。

ここでいわれている、「愛他心」は利己心の変相であるという説は、加藤弘之の思想に由来する<sup>(4)</sup>。加藤は、人間には利己心しか存在せず、愛他心とは、主にその行為の結果である客観的利益や報償を予測した上での親愛の気持ちである知略的愛他心に他ならない、と主張していた。梁啓超には、知略的愛他心によって利己と公利が矛盾なく接合する可能性を模索できると考えた時期があった。そして、その知略的計算故に UTILITY 論に「功利主義」という訳語を用いることは極めて自然に受け入れられたと考えられる。それは、朱子学で語られてきた「功利」概念に近似していたからである。

## 二 朱子学における利

朱子学において、「功利」概念は董仲舒の「夫れ仁は其の誼を正して其の利を謀らず、其の道を明らかにして其の功を計らず」(『漢書』董仲舒伝)という言葉に由来し、社会全体の秩序を攪乱しかねない利益追求の意味として捉えられ、一般的に義利論の中で論ぜられた。朱子学における義利の関係は、陳淳の『北溪字義』に要領よくまとめられている。

文字の意味から言えば、義は天理の宜しきを得たものであり、利は人情の欲するものである。欲は自分のものにしようと欲することである。この事をさらに推し広めて言うと、天理の宜しきを得たものは、人情の欲するものではなく、人情の欲するものは、天理の宜しきを得たものに合致しない。天理の宜しきを得たものは、当然そうあるべくしてそうであり(当然ながら)、為にするとところがなくて、そうするのである(無所為而為)。人情の欲するものは、そうあってはならないのにそうあり(不当ながら)、為にするとところがあって、そう

するのである(有所為而為)。天理の宜しきを得たものは公であり、人情の欲するものは、私である。…たとえば強弱・多寡を計り比べる(計較)のが利であり、自分に都合よい(己之便宜)ように取り計るのも利であり、名声を求めたり、効果を待ち望んだり、自分の利益を計ったり(洵己)、自分勝手な行いをしたり(自私)、外のものを慕ったりするのも、みな利である。しかし、貨財・名位・爵禄等を直ちに利とすることも出来ず、やはり一つ一つ具体的に見ていかなければならない。ただここから利に陥りやすいだけなのだ<sup>(9)</sup>。

ここでいう「為にするとところがあって、そうする」というのは、他の効果を期待して或る行為を実行することであり、知略的愛他心はこの行為に該当する。朱子学的義利論で見れば、これは「利」に属する。朱子学は、道徳的行為を手段として使い、別の効果を期待する動機の不純性に注目するのであり、実際の道徳的行為が行われた事実には、ほとんど関心を払っていないように見える。事実、朱熹自身もつぎのように言っている。

「君子は義に喩り、小人は利に喩る」(論語・里仁)の場合、君子はただすべき事とすべきでない事わきまえているだけで、すべき事は当然そのようにするほかないと考える。小人は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考える。君子は更に利害を顧みず、ただ天理として如何なるべきかを見るだけだ。この「宜」と「利」の違いを仔細に考えなさい<sup>(10)</sup>。

朱子学では「義利」の区別を厳格に行い、その行為自身が定言命法的に正しく価値があると認める事のみを行うことを強調している。この事は、清末の知識人にも十分理解されていて、嚴復は「後漢の党綱、宋の道学、明の気節は、善志はあったが、善功はなかった。」<sup>(11)</sup>と述べているし、梁啓超はそれを儒家学説の通弊として

孟子が「どうして利を言う必要があろう。ただ仁義を言うだけでよい」と述べて以来、後世の儒者は利を言うことを大きな戒めとし、董仲舒は「その誼を正してその利を謀らず。その道を明らかにしてその功を計らず」とのべた。こうして全ての行為は専ら動機を問い結果は問わなくなり、道徳の規準と生活の実際との距離が日々遠くなるようにしてしまった<sup>(12)</sup>。

と述べている。しかし、朱子学に代表される前近代の学問が士大夫の学問であったことを考えるなら、その士大夫(官僚)の倫理観がこのような「動機中心主義」一辺倒であったとは到底考えられない。彼らは官僚として地方に赴任し、行政にたずさわり、具体的な民政状況と経済問題に対処することを自分自身の身分的な責務と考え、「その職務上の業績に基づいて利益と昇進

とを受け取」っていたのである。この事について湯浅幸孫氏は「中国思想史上ではむしろ異端的な倫理学である、『心情倫理』の立場に立ち、行為の価値判断の準則を心情の純粹性にもとめる朱子学ですら、『明体』と同時に『達用』を説いた。これは云わば、『心情』のあり方としての『正心誠意』を貫ぶこととともに、官僚に相応しい『事功』を計ることである」と述べている<sup>(9)</sup>。朱熹はこの「心情倫理」(義)と「事功」(利)の関係をどのように考えていたのであろうか。

「孔子がまれに利をいう」(論語・子罕)ことについて、程子は利を計れば義を害すると言っております。義を害する点については、ここで申し述べなくてもよいでしょう。それでは、まれにいう利とはいったい何なのでしょう。それは自然の利があると言うことなのです。たとえば「利は義の和」(易・乾卦・文言)というのがそれにあたる。しかし、そのみを専言すれば貪欲の私に流れてしまいます<sup>(10)</sup>。

ここでは「自然の利」について、朱熹が肯定的にとらえているのが見て取れる。ここで「利」に「自然」という語が着いていることに注目しよう。朱子学において「自然」とは「天理」と並列され、一面自然界の法則でありつつ、人間の道徳の本来性でもあり、本来的であるが故に正しい姿であると観念されていた。「天理」の属性を「自然」と観念する限り、天地の生意を体現し、あらゆる「私意」を排した已むに已まれぬ発露であれば、正しいものとして認定される。例えば、腹が減ったら何かを食べ、のどが渴いたら水を飲むのは、「天我をして此の如からしむる」のであって「天理」なのである<sup>(11)</sup>。しかし、そうした血気の形体より生じたものを放置し、「形気の私」に従わせるなら、不合理な人欲となり、悪に発展する<sup>(12)</sup>。

利はとりわけ言うのが難しい。利は好くはないものではない。しかし聖人がもし利を言う場合、人がひたすら利に走るのを恐れることになるし、言わない場合人に害に就くようにしむけてもならない。だからまれに利を言うのだ<sup>(13)</sup>。

つまり、人間の生に有利に働くという意味での「利」という客観的現象自身は、朱熹も道徳的に許されるものと考えているのである。それでは、その「よくないものでもない」利がどのようにして、好くはないものになるのか。それは、天理の自然を損ねる人為を利(あるいは欲)に介在させることから起きる。利を求めて様々な精神的當為が起きると、道徳的に不善に流れるのである。先ほどの北溪字義の「為にする所ある」とか「計較」がその人為に当たろう。「計較」とは、或る行動をとるときに、そのことによる利害損得を比較計算することである。

思うに、心は一つのものだ。天理が具備していて、時と所に応じてそれが発現する点から言うと

き、これを道心というのである。「當為謀慮」（気を使ったり、考慮したりする）の面からいえば、人心である。當為謀慮はすべてが不善であるのではない。これを私欲というのは、ただそれが一毫髪も天理上より自然に発露しないときは、私欲であるからです。だから、「義を集めていく努力をしなければならぬが、その効果を予期してはならない。かといって、その努力すべき事を忘れてはならないし、無理に成長させようとしてはならない」（公孫丑上）が必要なのです。ただこうした計較をなくしさえすれば、全体に天理が流行するのであって、それが人心でありながら道心をわきまえていることなのです<sup>(14)</sup>。

まず利が心にあると、行動するときの当初は衣食が不足しているためであったのが、後に利益が優勢になると、いろいろな手段で余りあることを求めるようになり、すべてに計較が生じて、理を妨げる事が発生する<sup>(15)</sup>。

朱子学者の陳淳は、名位爵禄であっても、「私意計較から出たものでなく、当然得るべくして手に入れたのなら、義である」とさえ述べている。逆に耕すとき、収穫を期待するのは利であり、開墾するとき、田地が好くなることを期待するのも利であると述べる<sup>(16)</sup>。

それでは、動機の純粹性のみを価値を認める朱熹は、事功をどのように位置づけていたのだろうか。前述するように、朱熹にとって、「利」と言っても、天理の側につく利と、人欲の側につく利の二種類が存在していた。したがって、人欲の側につく利は動機の純粹性と矛盾を生じるが、天理の側につく利は矛盾を来さないはずである。朱子学では「天は物を生むを心をする」といって、万物が生じて止まざるを天理の流行と考えている。生に有益であれば利、無益であれば害である。朱子学はこうした天理を至善な道徳の本体と見て、道徳的基準である仁義礼智は宇宙の本体である天理と通底していると考えた。従って、天理に則った道徳的行為が自然の利をもたらさなければいけないはずである。

「其の義を正しくして、その利を謀らず。その道を明らかにしてその功を計らず」と言われているが、その義を正しくすれば、利は自ずからあるし、その道を明らかにすれば、功は自ずからある。専ら利害を計較するばかりであれば、必ずしも利があるわけでも、功があるわけでもないことになってしまう<sup>(17)</sup>。

逆に天理に則らず計較の心によって自分の利益を多くしようとする行為は、期待されるような利益や結果は得られないのである。ここに老子的自然の論理が隠されている。それでは、そこで得られる利益とはいかなるものか。

質問：程子は義の安んずるところが便ち利だと

いっておりますが、ただ当然そのようにすべき事が便ち安んずる事なのですか。答：そうだ。万物その所を得れば、それが利だ。君が君たるを得、臣が臣たるを得、父が父たるを得、子が子たるを得れば、一体これほどのどんな利が有ろうか。この「利」というのが、易で言う「利は義の和」ということである。利とは義の和する所にある。…義は初めは和していないようであるが、その実和している。きっぱりして犯すことが出来ないから、和していないように見えるが、物事をはっきり裁断して万物がその有るべき所に止まると、かえって和しているのである。不和は不義から生ずる。義であるなら不和はない。和すれば利がないことはないのである<sup>(18)</sup>。

陳廷湘氏は朱熹のこの部分の義利関係の見解には二重の意味が含まれていると述べている<sup>(19)</sup>。つまり、一つは、義によって利益を配分して「万物にその所を得させ」ること。これは義を天下の利を配分する原則として、利益を天理に合致させて、公平に分配することである。二つ目は万物が義の原則に依拠して「それぞれその分を得」「君は君たるを得、臣は臣たるを得、父は父たるを得、子は子たるを得」することである。各社会の等級は「義」の定めた分の中で責任を果たし、権利を享受し、名分を超えて不義の利を取ってはならない。社会は義を原則にして天下の利を配分し、各謀利の主体は義に規定された範囲内で利益を取得する。原則そのものに忠実な純粹性（義）は一見現実と調和していないように見えるが、最終的には義の原則に照らして利を公平に分配させ、人が義に定められた分に従ってその利を取り、天下は争いがなく、天下太平に至る効果が期待できるのである。

以上述べたように、朱子学的な倫理は、功利主義的計算を道徳的な悪の源泉と見なし、その動機の純粹性を強調するものではあったのだが、結果としての利を全く無視して動機の価値のみに着目したのではなく、その動機の純粹性を保つことが天理の自然に則っているが故に、やがては結果として世の中の秩序化に資することにつながるという、自然に対するオプティムズムを前提としていたのである。結果の利に対する意識的計略（人為）はむしろそれを阻害することになりかねないと考えていたのである。

### 三 朱熹と陳亮

しかし、朱子学的に見れば官僚としての事功をも矛盾なく内包した体系性を持っていたとはいえ、現実の政治に功績を積む実際の側面から見れば、朱子学はやはり「迂遠」と見られるのも当然であろう。朱熹と同時代にも行政にたずさわる官僚として現実主義的な「事功」を主張して、朱熹から「功利」として非難された人物がいた<sup>(20)</sup>。彼らと朱熹との論点の相違を見れ

ば、「功利」概念の特徴がより鮮明に浮かび上がるはずである。彼らは、永嘉の学や永康の学と分類される人々であるが、ここでは永康の学の代表とされる陳亮を取り上げてみる。

陳亮は朱子学的迂遠さについて次のように批判する。

最近の儒者で正心誠意の学を理解したと考えるものは、みな感覚が麻痺（風痺）していて（人々の）痛痒が分からぬ人である。世をあげて君父の仇を安閑とさせている時に、頭を低くしてもみ手をしながら性命を談ずるなど、何を性命というのか知らないのではないか<sup>(21)</sup>。

当時は金に北方を占拠され、未だその脅威が続いていた時代である。そうした政治的課題に対応できず、一己の精神的修養を説いて何ら現実的対応の出来ない者に対する彼の苛立ちが端的に表れている。陳亮の立場は、現実的成果を中心に世界を考察することである。同じく天理の自然を信奉するにしても、過程やきっかけが天理に順じていれば、結果は自ずから得られるはずだと考えるオプティミズムもあれば、優れた成果が挙がっている結果を見て、その成果をもたらした過程も天理に順じているはずであると考えたオプティミズムもありうる。陳亮の朱熹との考え方の違いが端的に表れたのが、覇者に対する評価においてである。

孟子・荀子が義利・王覇を論じて以来、漢・唐の儒者はその説を深くは明らかにしないままだった。そうした中で本朝伊・洛の諸公は天理・人欲を識別して、王覇・義利の説は大いに明らかになった。しかし、彼らが三代は道を以て天下を治め、漢・唐は智力を以て天下を把持したという説を唱えたのは、到底心服できるものではなかった。しかるに、それを最近の儒者は、三代は専ら天理を以て行い、漢唐は人欲を以て行い、その間、天理と暗合するものがあつたから、漢唐は長く保ちえたのだ、と言うまでになった。この言葉通りだとすれば、一五〇〇年間、天地は遺漏が有りながら存在し、人心はその応急措置をとりながら存在してきたことになる。そうした状態でどうして万物は發育し、道が絶えず存在し続けることが出来たであろうか。思うに、漢唐の君主は器が大きくなかったわけではない。だからその国は天地と並び立ち、人や生物はそのおかげで生息できたのである<sup>(22)</sup>。

陳亮は漢・唐が戦乱を平定し世に秩序を与えた政治的功績に、士人としての理想を見、その実績を評価する。三代の聖人の聖人たる所以もその政治的実践の中にある。そして両者の実践は同じ次元で語られるべきものである。確かに彼も「器が大きく、工夫も周到であると三代のようになることが出来るし、器がありながら工夫が足りないと、漢唐のようになるのだと思

う」<sup>(23)</sup>と、その完成度の違いは認めている。しかし、それは両者を同じ次元に置いてのことである。それは天地が引き続き存在し、人や生物が同様に生息している結果からも確認される。陳亮は更にその考えを補強して「心の用い方に不完全なところがあっても、本来の心が永遠に失われているわけではないし、法の文に不備があっても、いつも法が役に立たないわけではない。」「確かに聖人だけが人倫を尽くすものであるが、聖人以外の人は人倫を尽くさないところがあっても、全ての人が他人を欺くことで人間関係を作っているわけではない。王者だけが制度を尽くすものであるが、王者以外の人は制度において尽くさないところがあっても、全ての人が世の中を欺いて網をかけるようなことをするわけではない」<sup>(24)</sup>と言って、道が三代以降も曲がりなりにも一貫して流れていたことを強調する。そして、人は宇宙を構成する三大要素（三才）なのであって、人生はその一要素たる人と成らねばならぬ。聖人とは人の「極則」なのであって、「人中の聖」なのである。従って学問とは人になることを学ぶためのものである。管仲は検討しなければならない面があり、儒者に非難されている面が多々あるが、総体的に見るなら、彼も人と言え、その存在が世界の軽重有無に関わるほどの人物である、と指摘し、次のように述べる。

私は専ら管仲や蕭何以下の基準に従おうとしているのではない。（三代の聖人や覇者、漢唐の皇帝といった）様々な金銀銅鉄を混ぜて一つの器にしたいと考えているのだ。要するにそれがどのように役立つのか（適用）ということが問題なのである。更にまた漢唐のための弁護がしたいわけではない。天地が常に運行しているが人の営みも常に休むことがないことを明らかにしたいのだ。要するに天井に穴があいている家でその場しのぎの措置で暮らすことは出来ないのである<sup>(25)</sup>。

これに対して朱熹は、陳亮の主旨を「要するに漢唐を尊んで三代と異なることはないし、三代を貶して漢唐と異なることはないとしている点が大意です。そのように発言する理由は、古今は時宜を異にするから、聖賢の事をすべて模範とするわけにはいかず、ただ時世を救う志、除乱の功さえあれば、行動がすべて義理に合致していなくても一世の英雄であることを妨げないというもの」と総括し、それが義理に合致している証拠として、「天地人は並立して三つとなるものだから、天地だけがいつも運行して、人の営為が停止しているなどと言うことはあり得ない。いま天地が存在している以上、漢唐の世も同様であるはずで、人としての事業をなしえていたおかげで、天地も今に至っているのだ、と説く」結果によってその動機を推論するオプティミズムを批判する。

天地は無心であるのに、人には欲望がある。そこで天地の運行は無窮であるが人にとっては時に

天地と一致しない場合がある。義理の心が一瞬でもなくなると、人道は止んでしまう。人道が止むと、天地の作用は止みはしないが、我々に関係したものはその場で行われなくなる。

ここで朱熹は、天地人が直接的に連関し合っているのではなく、人にも天地にもそれぞれ有るべきあり方が存在している。それをそれぞれが貫徹することで世界が成立している。従って、人が人の道を踏み外すと、そこに流れる天理の自然が貫徹しなくなることをいっているであろう。だから天地の持続から人のあり方の貫徹を導き出せない。三代以降は人道（道統）が欠如しているという考え方である。

一時の英雄豪傑が、時に資質がすぐれ、計略が精確であるために、ある発言や行動が偶然道に合致することはあったが、その根本的立場となっているものは、利欲の私以外にはない。世の学者は少し才気があると、謙虚な気持ちで儒家の事業や聖学の工夫を学ぼうとしない。さらにある種の道理が、十分に妥当でなくとも、諸般の仕事に支障がないと、大きな功名を立て、すばらしい富貴をつかめるのを見て取り、心で有利と考えれば、争ってそれに心を寄せて実行しようとする<sup>(26)</sup>。

朱熹にすれば、動機に純粹性を保たないのは自然の天理よりの逸脱である。「利欲の私」を心に宿しているのは、計慮の精確さは一時的効力しか持てない。天下の泰平を結果として導いたのは、彼らの施策が偶然天理に合致した結果に過ぎない。従って、結果から過程が天理に順じたことの証明を導くことは出来ない。

善を尽くしているか否かを論ずるばかりで、尽くしているか否かの理由を論ぜず、聖人の事業を利欲の場に（後世の英雄と）同列に並べて比較計量し、両者の漠然とした類似点を見て、聖人の状態とはこんなものだというのは、所謂ほんのちょっとした違いであるが、大きな錯誤をしでかすことの例ではないでしょうか。たとえば、管仲の功績には、伊尹・呂尚以下の誰が及びましようか。しかし、彼の心は利欲の心であり、その業績は利欲によって導かれたものです。だから、聖人がその功績を賞賛しはするものの、孟子や董子は法義に則って裁断して、すこしの手心も加えておりません<sup>(27)</sup>。

「善を尽くしている」程度（＝結果）を比較計量するのは、まさに「計較」の心であり、「利心」である。だから「金銀銅鉄を混ぜて一器を作るのに、適用を主とする」という、結果につながる有用性に焦点を当てた思考は、「その立心の根本が功利にある事が明らかで、弁説によって取り繕うことの出来ないものがある」<sup>(28)</sup>ということになるのである。陳亮にすれば、そもそも学問或いは政治はその功績を挙げるためにあるものである。例えば、孟子で、正式な法に則らない射

者に迎合して馬を御し獲物を沢山手に入れさせる技術を持った御者が、正式な法に則らない故に御者を辞退した故事が引かれているのに対して（滕文公・下）、学者が往々にして、「迂闊にして事情に切ならざる」者つまり原則に頑固に固執して現実的対応能力に欠けている者を弁護するような孟子解釈<sup>(29)</sup>をしているのに反対して、「法にかなった御し方をして矢を発して必ず命中させるのが、君子の射である。弓矢の使い方が周到でしっかりしたものであるのに、獲物なしで帰ることに甘んじる者がいるだろうか」と述べている<sup>(30)</sup>。朱子学では功利が念頭に有れば、どんな行為であろうと、それは「利」と見なされるのであるが、陳亮からすれば功利に関心を持ち続けること抜きにして、政治的行為自体考えられないという考えなのである。

このような陳亮と朱熹の発想の違いについて、宋元学案（龍川学案）以来よく引用されている陳傅良の総括は、やはり当を得たものである。

愚論を以て敢えて述べれば、「功績が成就している所には徳が存在し、事業に役立つ所には理がある」とするのは、貴兄（＝陳亮）の説である。もしそう言うことになると、三代の聖賢も、道理を枉げて工夫をしたことになる。「功績がたまたま成就することがあっても、どうして徳があることになろう。事業にたまたま役立つことあっても、どうして理があることになろう」。これが朱子の説である。もしそう言うことになると、漢（高）祖・唐（太）宗は盜賊とそれほど違わないことになる。三代の聖賢も道理を枉げて工夫をしたということになると、（天理を無視して）人の力だけを運用すればよいことになる。漢（高）祖・唐（太）宗が盜賊とそれほど違わないということになると、天命はいいかげんな姿勢で得られることになる。人の力だけを運用すればよいことになると、その弊害は上に恐れ憚る君主はいなくなる。天命はいいかげんな姿勢で得られることになると、その弊害は下に君主の座を窺う臣下が出てくる。両者の立論は、驕慢な君主や乱臣を育てる余地を生み出すことになる<sup>(31)</sup>。

#### 四 戴震と陳亮

士大夫としてはっきり事跡に表れた行為に主眼を置く陳亮のような議論の基礎にある人間観はいかなるものであったのだろうか。彼は体系的に自分の思想を表明していないので、はっきりした整合性をたてて説明することは出来ない。ただ次のような議論がある。

深淵で正大な理も事物において通達するのだから、孔孟の学であっても全く迂闊なものになってしまい、それを時の君主が採用しなかったことに責任はない。齊の宣王が色を好み財貨を好み勇を好んだのは（孟子・梁恵王・下）、道を害す

ることである。しかし、孟子は積極的にそれを拡充させようとした。色を好むのは人心に共通することである。それを民に独り身を怨み嘆く女や、空しさをかこつ男がいけないという所まで到達させるなら、懸命に道を行い民と共通する心にまで到達した結果、好色は必ず溺れる所まで至らないから、道の害ではない。財貨を好むのは人心に共通することである。それを民に凍死や餓死がないという所まで到達するなら、懸命に道を行い民と共通する心にまで到達した結果、財貨を好むのも必ずそれにはまり込む所まで至らないから、道の害ではない。人は誰が勇気を好まない者があろう。ただその勇気が大きなものにならないのを心配するのみである。人心に存在しないものでは、孟子であってもそれに順って誘導することは出来ない。一牛を殺すの忍びない心を、孟子は拡充して、五十歳以上の老人が肉を食べ、六十歳以上の老人が暖かい絹の着物を着て、八人家族が食べていけるようにしようとした<sup>(32)</sup>。これを王道というのである。孟子のいう王道は、どうして事情に切実でないことがあろう。梁の恵王が自分の国に利益をもたらす方法を質問したのは、道にもとるとは言えない。凶作の時に人民を移住させたり穀物を移送したりするのは、民のことを考えてないわけではない。しかし、孟子はいずれも否定して仁義を力説した（梁恵王・上）。思うに、利害を計較するのは本心にあるべきものではない。それが極端になると、親を忘れ君主をないがしろにすることになるが、事物の理に通達しないのは、財貨を好み色を好むこととは比較にならない。まして牛を殺すのを忍びないことと比べたらなおさらである<sup>(33)</sup>。

孟子（尽心・下）は「耳が美声を欲し、目が美しいものを欲し、口が美味を欲し、四肢が安逸を欲するという、この欲求は性である。しかし命があって願い通りには行かない」と言っている。これらの欲望が性より出ているとは、人に共通しているということである。命に委ねるのは、これを制御する者がいて、その命を違えてはならないということだ。富貴尊榮については、耳目口鼻と肢体すべてがそれを得たいという欲望をもっているし、危亡困辱については、その逆だ。だから天下の人々はその欲望に順うことはできず、すべて君主に従うのだ。君主は自分勝手にその権力を行使できるものではない。民衆の好悪に応じて規範を作るだけである。五典や五礼を定め天下の人々と共有した。これを実行できる者には富貴尊榮が集まり、これに違反する者には危亡困辱が集まる<sup>(34)</sup>。

政治的な事跡（事物）にのみ着目するということは、

人間の現実態において議論を展開することにつながる。かれは現実態において欲望を性と認定する。しかし、その欲望をそのまま放置すると天下は混乱を来す。だから、それを認めた上で、欲望を調整して、万民が欲望を満たし、全体の調和を実現するのが、政治的支配者の役割であることを強調している。現実から遠く安易に人間の欲望を無視して儒教的徳目のみを並べ立てるのは、「迂闊」の譏りを免れない。陳亮は「義利双行」「王霸並用」<sup>(35)</sup>を説き、覇者における聖人性を積極的に認めようとする立場なのであって、利欲に基づいた倫理体系を積極的に模索しているとは言えない。ただ、道徳も社会的・現実的諸課題を解決するのに有用なものとして位置づけているに過ぎない。その点で朱熹の体系的な思想に対峙できる力量は持っていない。そして覇者の残した政治的実績に基づいて彼らの聖人性を主張し、政治的な利益に役立つ結果を残している点を強調して、そこに至る動機（利欲）を無視する態度を、「功利」と批判されているのである。

ところで、この二つの引用文は、人間の現実態としての欲望を性として認め、自分の欲望を天下の人々に通じさせることに政治的条理を求める点で、次の引用文にかなり似ている。

「耳が美声を欲し、目が美しいものを欲し、口が美味を欲し、四肢が安逸を欲する」という場合は、後儒は人欲の私と見るものであるが、孟子はこれを「性である」と説き、それに続けて「命がある」と言っている。「命」とは制限のことである。東に行くことを命じれば、西に行けないようなものである。だから性に基づく欲には節度がなければならぬことを言っているのである。節制して過度にならぬならば、それこそ天理に則ることなのであって、天理が正義、人欲が邪なわけではない。天理とは、欲を節制して人欲を極端にまで進ませぬ事である<sup>(36)</sup>。

人が生まれてきた以上は、生を遂げる方法を欠くことに勝る弊害はない。自分の生を遂げようと欲しながら、他人の生も遂げさせるのが仁であり、自分の生を遂げようと欲して、他人の生を損なうところまで行きながら構わぬのが不仁である。不仁は実に自分の生を遂げようとする心から始まるのであるから、仮にこの欲がなくなれば不仁もなくなるに違いない。しかし仮にこの欲がなくなれば、天下の人の生きる道が行き詰まっている事態に対しても、構わずに眺めているばかりだろう。自分であくまで生を遂げようとしないのに、他人の生を遂げさせることなどありはしない<sup>(37)</sup>。

この文を書いたのは、戴震である。戴震は陳亮と全く関係がないように見えるが、近代にいたって劉師培、蔡元培、胡適などから西洋功利主義思想の中国版と目されているのである<sup>(2)</sup>。私はここで陳亮から戴震に至

る系譜の存在を論証しようとするのではない。ただ UTIRITARIANISM を「功利主義」と訳した時点で朱子学で「功利」と批判されていた者と UTIRITARIANISM を結ぶ人物として戴震を持ち出し、宋代の「功利」主義者から戴震に至る線上に UTIRITARIANISM を理解したということは十分有りうることだと考えているのである。

戴震を功利主義的に見てみると、陳亮の段階には存在しなかった、宋学の動機主義に対する次のような批判が、存在する。

(無欲こそ君子の条件である、と言う見解に) 固執する者は、「理から出発するのでなければ欲から出発するのであり、欲から出発するのでなければ理から出発する」<sup>(40)</sup> と思い、しかもこの理については、物の如き実体であり、天から与えられて心に具備するものだ、と主張する。かくて臆見を以て理と見なさぬ君子は存在しない。かつまた、欲望から出発していないと自信を持っている以上「心に愧作なし」といって憚らない。しかし、古人のいわゆる「愧じず」「作じず」とは元来こうした意味ではなかったはずである。臆見には偏向が多く、これに理の名をあたえるべきでない、と言うことを悟らず、執拗にこれを堅持し、(他人において、自分の)臆見の非とするところに出会えば、その人は理から断絶していると考え。これは理・欲の弁が正に平気で人を惨殺する道具となったものに他ならない。禍を為すことかくのごとくである<sup>(41)</sup>。

朱子学では未生以前の最初の状態(「未発の中」)である無欲をそのまま保ち、結果を計算せず動機の純粋性を保持することが、天理の自然に順じているがゆえに政治的成果を挙げることになる、と言う論理をもっている。したがって、主観的に心に正して、欲望(利心)がないとなれば、動機の純粋性は保持したことになり自信を持って自分の意見を天理として他人に押しつけることになる。しかし、戴震からするとそれは天理に順う保証とはならず、「臆見」である可能性を残している。

「人の理を尽くす」とは、他でもなく、人倫の日常がその必然を残りになく実現することに過ぎない。推し進めて不易なる必然の地点まで達せしめるのである。故に(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<sup>(42)</sup>。

戴震にとって、人間の性とは「血気・心知」に他ならず、血気の自然は欲であり、理はその「自然の極則」である「必然」と同義である。心知の自然には、必然に至る能力があるのだが、自然に即し、真理を前方に求めて探求し、少しの過ちもないような知を必要としているのである。

この事は欲望に即しても当てはまる。朱子学では自

然の発露としての即事的欲望しか認められず、欲望を意識し、それを実現するためにするあらゆる知的な営為は「利心」として否定される。戴震にとってはその「利心」も血気の自然として認められている。

いったいどんな営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)。欲望があって始めて行為がある。行為があって至当不易のところに帰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<sup>(43)</sup>。

欲というものは、生がある場合、その生を遂げることが願って、その幸福(休嘉)を準備するものであります<sup>(44)</sup>。

明らかにこの欲望には、現状を計較し、結果を実現する為企てられる知的営為が含まれる。そうした知的営為自身はもはや論難されることはなく、それが「必然」に導かれるかどうかの問題なのである。欲望を肯定すると言うことは、結果(休嘉)を明らかに意識し、その課題を解決するために行為をすることを、人間の本来性として認めることも含まれるのである。この論理は朱子学的心情主義に明確に異なる。ここには帰結主義につながる傾向も含まれる。また戴震が「理とは情の喪失せぬ状態をいう」<sup>(45)</sup> といっているのは、人間の主観的感情を基礎において道徳を捉える所も功利主義的と言えるだろう。以上のような戴震の心情主義批判と社会的「休嘉」という課題を目的にして政治的実効を求め思考様式は、西洋の政治・倫理思想を受容する際の基礎になったと言えよう。

ところで、近代の知識人はどの点に両者の類似を見たのであろう。胡適は次のように述べる。

戴震の主張はベンサム・ミル一派の楽利主義に近い。楽利主義の目的は「最大多数の最大幸福」を謀ろうとすることだが、戴震も次のように述べる。「聖人が天下を治めるやり方は、民の情を体認し民の情を遂げさせるのであって、かくて王道は具備するのである」。「道徳の極盛は仮に他人の欲に遂げられないものではなく、他人の情に達せられないものがなくなりさえすれば、それ以上には出ない」。これは「楽利」を明確には述べていないけれど、その意味するところは明確である<sup>(46)</sup>。

劉師培は戴震思想に「理は欲の中に宿っていて、民の需要を満たし、その欲望を遂げさせるのは、自分の気持ちを基準にして他者の気持ちを推量し、私を拡大して公とすることが出来るからであると考えた」<sup>(47)</sup> という総括を与えている。「最大多数の最大幸福」というとき、「最大」と言って「全体」といっていないのは、社会の利害の対立を前提とし、やむを得ぬ便法として「最大」を選択しているからである。しかし、ここでは自他の区別のない万物一体の仁を前提にした全体的利益として「最大多数の最大幸福」が理解されていて、利益を一端社会を構成する一個人に還元する側面はほ

とどかない。戴震の欲望肯定論は、「必然」も「自然」であるがゆえに、全体の調和はあらかじめ前提にされているのであって、個々の対立を前提にしているわけではない。さらに、「必然」を知り、民の人欲に随順して善に誘導し得るのは、結局蔽われた所のない「聡明聖智」を有する人物である。しかし、梁啓超にしても劉師培にしても、他者（社会）と自分を同一視して行われる利己＝利他行為をすんなり承認するのだが、私情私欲に密着して、他者（社会）の利益はやがて自分の利益につながることを理解して行われる利他能力を民衆に認めることに困難を感じていた。梁啓超は全体（国家）の利益を謀る主体としてやがて「開明専制」君主を待望することになり、劉師培は礼記の大同社会にみられるような相互扶助の精神に富んだ万物一体的理想共同体を標榜して無政府主義を主張するようになる。この事を考えるとき、彼らの「功利主義」が戴震思想より大きく飛躍しているとは簡単に言いえない。

## 五 終わりに

中国近代における「功利」主義を考えるとき、それを義利論の延長上において、道理を念頭に置かず目先の利益のみを追求する態度、とのみ捉えるのは、あまりに一面的理解と言える。そこには、朱子学において「功利」主義だと非難されていた、経世致用を旨とする陳亮達の主張していた議論も、表面的意識には上らないにせよ、潜在していたと見るべきである。だからこそ「功利」主義者として戴震を持ち出す契機があったのである。そのことは戴震に新たな近代的評価を与えるきっかけを与えたのであるが、戴震と功利主義との断絶を意識することがなかったのは、彼らが前近代より持続する士人としての意識、その一形態としての戴震の意識から大きく離れていなかったためなのであろうか。

## 注 釈

- (1) 内井惣七『自由の法則利害の論理』ミネルヴァ書房、1998年。164頁～165頁。
- (2) 「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）。「劉師培と功利主義（戴震思想の継承に関連して）」（『愛知教育大学研究報告』第48輯（人文・社会科学編）、1999年3月）。「嚴復と功利主義」（『愛知教育大学研究報告』第50輯、2001年3月）。
- (3) 劉師培「利害平等論」（『民報』第13号、1907年5月）。
- (4) 前掲拙稿「梁啓超と功利主義」参照。
- (5) 陳淳『北溪字義』（『理学叢書』所収、中華書局、1983年8月）54頁。
- (6) 『朱子語類』巻27（『理学叢書』所収、中華書局、1994年3月）701頁。
- (7) 嚴復『孟德斯鳩法意』（『嚴復名著叢刊』所収、商務印書館、1981年）717頁。
- (8) 『墨子学案』（『飲水室専集』第2冊所収）13頁。
- (9) 湯浅幸孫『中国倫理思想の研究』同朋社、1971年4月、76頁。

- (10) 「答李堯卿」『朱熹集』（四川教育出版社、1996年10月）巻57、2886頁
  - (11) 前掲『朱子語類』巻96、2473頁。
  - (12) 前掲『朱子語類』巻62、1486頁～1488頁。
  - (13) 前掲『朱子語類』巻36、945頁。
  - (14) 「答張敬夫」前掲『朱熹集』巻32、1376頁。
  - (15) 前掲『朱子語類』巻113、2752頁。
  - (16) 前掲、陳淳『北溪字義』55頁。
  - (17) 前掲『朱子語類』巻37、988頁。
  - (18) 前掲『朱子語類』巻68、1705頁。
  - (19) 陳廷湘『宋代理学家的義利觀』團結出版社、1999年3月、119頁。
  - (20) 朱熹は陸象山（江西の学）と永嘉の学や永康の学を並べて次のように言っている。「江西の学は単なる禅であって、浙江の学は専ら功利だ。禅学は後日何とか理解しようとしても理解できず、方向転換してくることがある。功利は学者がこれに習熟すると効果が表れるから、これは甚だ憂慮するべきだ」（前掲『朱子語類』巻123、3967頁）。
  - (21) 「上孝宗皇帝第一書」『陳亮集』（中華書局、1974年12月）上冊、8頁。
  - (22) 「又甲辰秋書」前掲『陳亮集』下冊、巻20、281頁。
  - (23) 「又乙巳秋書」前掲『陳亮集』下冊、巻20、292頁。
  - (24) 「又乙巳春書之一」前掲『陳亮集』下冊、巻20、286頁。
  - (25) 同上。287頁。
  - (26) 以上「答陳同甫」（8通目）前掲『朱熹集』巻36、1597頁～1599頁。
  - (27) 「答陳同甫」（9通目）前掲『朱熹集』巻36、1603頁。
  - (28) 「答陳同甫」（8通目）前掲『朱熹集』巻36、1601頁。
  - (29) 朱熹は孟子注に「昔の人はむしろ道が行われなくとも、その進退を軽んじないものだ。だから、孔子・孟子は春秋戦国時代にあつて、官途についても必ず正しさを旨とした。だから最後まで道を行うことが出来ずに死んだのである」という解釈を下し、さらに『朱子語類』（巻55、1314頁）では、子路が、法になかった御しかたで走って、一羽も獲れない者であり、管仲の功績が、法に外れた方法で鳥を獲得した例である、としている。
  - (30) 「又乙巳春書之一」前掲『陳亮集』下冊、巻20、286頁。
  - (31) 「答陳同父」『止齋文集』巻36。
  - (32) 「梁惠王」上編。ただし孟子の原文では、「五十の者以て帛を衣る可し。…七十の者以て肉を食らう可し。」となっている。
  - (33) 「勉彊行道大有功」前掲『陳亮集』上冊、巻9、98頁～99頁。
  - (34) 「問答・下・七」前掲『陳亮集』上冊、巻4、40頁～41頁。
  - (35) 「又甲辰秋書」前掲『陳亮集』下冊、巻20、281頁。
  - (36) 戴震『孟子字義疏証』「理」の項、第11条、中華書局、1982年、10頁～11頁。
  - (37) 同上、第10条、8頁。
  - (38) 同上、「權」の項、第4条、58頁。
  - (39) 同上、「理」の項、第13条、13頁。
  - (40) 同上、「權」の項、第4条、58頁。
  - (41) 「答彭進士允初書」前掲『孟子字義疏証』166頁。
  - (42) 前掲『孟子字義疏証』、理の項、第5条、4頁。
  - (43) 「戴東原的哲学」（1925年）。今は『胡適學術文集（中国哲学史）』下冊（中華書局、1991年12月、1032頁～1233頁）に拠る。
  - (44) 前掲「利害平等論」。
- なお本論文を作成するに当たり、上記論文の他に次の書物（論文）を参照した。
- 田浩『功利主義儒家—陳亮対朱熹の挑戦』江蘇人民出版社、1997年7月。



張立文『中国哲学範疇発展史（人道篇）』中国人民出版社，1995年8月。

村瀬裕也『戴震の哲学』日中出版，1984年11月。（ここには胡適の指摘に関連して，戴震思想と功利主義の類似性が検討されていて，大変興味深かった。ただ，功利主義の概念規定がもう少し明確であるとより説得力あったように思う。）

橋本高勝『朱子学大系の組み換え』啓文社，1991年11月

楠本正継『『宋明時代儒学思想の研究』』広池学園事業部，1962年

11月

荒木見悟「南宋功利学派について」（『中国思想史の諸相』所収，中国書店，1989年5月）

山根三芳『朱子倫理思想研究』東海大学出版社，1983年。

庄司莊一「陳亮の学」「功利学派陳亮の『変通の理』について」「朱子と事功派」（『中国哲学史文学逍遙』所収，1993年11月）。

（平成13年9月10日受理）