

厳復と功利主義

佐藤 豊
Yutaka SATO

国語教育講座

I はじめに

本稿は厳復において功利主義及び功利概念がどのように評価され、位置づけられていたのかを論じようとするものである。厳復思想というつまり進化論が思い浮かぶのであるが、彼の翻訳書にはジョン・スチュアート・ミルやアダム・スミスといった功利主義の流れに位置づけられる人物がいた [ジ]。ハーバード・スペンサーも功利的倫理思想を持っていた。功利主義の受容は厳復思想研究にとって重要な示唆を与えるであろう。楊国栄は、経験しうる事実を根拠としている点で、彼の功利主義的傾向は、彼の帰納法を重視する「科学」の実証主義と深い関連があると指摘している ([楊] 14)。実際彼の科学観を見ていくことは、その功利主義的傾向を考察するのに様々な示唆を与えてくれる。そこでまず、彼の科学観から論じてみたい⁽¹⁾。

II 厳復の科学概念について

天は人を生みだすにあたって、靈性は与えたが、先天的に具備された知を与えてはいない。だから知識を得ようとするなら、初めは帰納法によらなければならない。帰納法とは手近にあるものから知識を得ることであって、小さな子供でも出来ることである。…だが、帰納に当たっては事実に基づかねばならず、事実は経験から引き出さねばならない。 ([嚴] 1243~1244)

厳復がこうした実証論的経験論をとったのは、それが科学的外観を持っていたからである。西洋の繁栄を導いた科学は、その確実な実証性を特徴としている。これに比べ中国の伝統学術が何の役にも立たなかったのは、「そこで立てられる原理が憶測により、実験・計測で全体を一貫したものになかったため」 ([穆] 199) だという認識がある。この経験主義は、ミルやハクスリーに共通するもので、「心と物が接する場合、感官によって現象 (相) を覚知するのである。そのとき覚知している現象は意識であって外物ではない」 ([天] 70) とする、あらゆる現象を感覚に還元する考え方である。従って、すべて我々の知り得るものは感覚で得たものを出ることはない。

しかし、楊国栄も指摘するように、このような実証主義によって唱えられた法則は、感覚で覚知された現

象と現象の間の説明に終始し、その連関がどんなに恒常的であっても相対的なものとなるため、常に新しい経験によって修正・更新されねばならず、不確定性・不安定性を免れない。更に、それを説明する主体の主観的条件による制約も受けることになる。厳復の訳したミルの『論理学体系』はこうした実証主義における因果関係を引き出す基本的方法を探求するものであった。これに対して厳復は、科学の不確定性にはほとんど関心を示さず、その普遍性や絶対性を強調する。

格致のことは、或る法則がうち立てられれば、絶対にとんどころにも普遍妥当する ([原] 162)。この法則 ([公例]) は、いわば老子の言う「道」と非常に似たものとして存在する。

道はどこにでもある。もしそれを知る術を会得すれば、身近かなものを取り上げて考察したものとしても、どうして行き詰まることがあろう。世界中を歩き回り、太古の昔のことまで学び尽くしても、全体を貫く、一つの原理に統括されているのを知るだけである。 ([嚴] 1095)

汪暉も指摘していることであるが、こうした厳復の科学観は、朱子学的な格物致知観に深く影響を受けている。「格物」の核心は「窮理」であり、「窮理」とは「天理」を把握することである。しかし、朱子には「理一分殊」思想があるから、天下の万事万物の理は一理に属していることになる。この万事万物の理は我が心の理にも貫通する。この心の理が万事万物の理を經由して究極の理に到達するというのが、学問の過程に他ならない。従って、この初めに現実的に機能している心の理は、即物窮理を経た後の究極の理と等しくない。従って、究極の理 (一理) に到るには必ず「天下の物について既知の理によって更に深く追求し、それを極限に至るまで追求するという努力を長く続けていくと、ある時豁然として貫通する」 ([大]) という順序に従わねばならない。朱子は特に経験的知識の蓄積を「一理」を認識するための必要条件にしているのである。

朱子の所謂累積・貫通・類推の方法は現代科学の帰納・演繹に類似しているが、朱子は貫通を累積と並立したある種の認識方法と考えていたのではなく、反対に、経験的累積 (帰納) を基本的な部分と見なし、貫通は単なる「窮理」の工夫の自然な結果であると考えた。(この点は厳復が演繹を

帰納の中にあると論述しているのになりに近い)
 ([汪] 215) (下線は引用者)

この「自然な結果」とは、論理的な必然の結果という意味ではなく、職人がたいへんな修行の結果、ある時ある技ができるようになっていたというような自然さのことである。従って、「貫通」したとき、「悟り」のように「一理」の存在は確信されているし、すべて事物の内容を理解しているはずである。こうした伝統的枠組みに影響を受けているからこそ、嚴復は、認識は相対的な局面に限定されるとは考えているものの、ハクスリーのように、感覚では不可知な存在の有無について判断を保留することはせず、不可思議な本体（一理あるいは道）の存在を認め、現象との間の因果関係をも承認するのである。嚴復は「不可思議」について次のような説明を加える。

思うに天下の事理は、木の幹が枝葉に分かれ川が支流に分かれているのと同様に、その理由を理解しようとすれば根源に遡らなければならない。だから、理が理解できるようになるのは、様々な相違点を貫く一つの共通点を見いだしたときだ。しかし、更に進むとそこで見いだした共通点がさらに他と様々に相違している。そこでさらに他の相違するものとの共通点を見つけていくことになる。共通点を見いだせるうちはすべて理解可能であるが、このようにして段階を上げて、多くの理が集まっている最高の理にたどり着くと、それは「孤立無対」なものとなり、天下の理をすべて包括しているから、他との共通点を見いだせなくなる。見いだせないから理解できない。理解できないから、不可思議なのである。([天] 75)

これは宋学で思考される「一理」と「万理」の関係に他ならない。「格物」が「一理」に至る過程であるのと同様に、科学も何の疑問も起り得ない最終的真理に至る方法なのであって、既定の真理に対して絶えず懷疑し新しい解釈をもとめる研究とは位置づけられていないのである。真理は絶対的完全性を有していて、聖人と言えどもこれを発見するだけで、何ら手を加えることは許されず、ただ随順するだけのものとして設定されている。

さらにこれも汪暉が指摘したこと ([汪] 234) であるが、科学が『大学』八条目の「格物」段階に位置づけられているということは、それに伴う知識(「致知」)はやがて「治国」「平天下」に寄与するものになるはずである。科学は、科学的認識のための認識というより、政治的秩序を形成する為に必要な手段としてある。当時の政治的目的から言えば、滅亡の危機から脱して富国強兵(進歩)するための知的な体系として位置づけられているのである。

今後愚を治療しうるものは、あらゆる努力を尽くしても求める価値がある。それを求めて得られ

るのであれば、どれが中国のものか西洋のものか、新しいか、古いかなど尋ねる余裕はない。([嚴] 560)

中国の伝統学術を廃棄して西洋科学を採用するのは、「進歩」のための効用を期待してのことである。ところが、その科学の位置づけは、むしろ伝統的な枠組みからも解釈しうるものなのである。

III 功利性の重視

筆者が調べた限りで言えば、嚴復が初めて「功利主義」という語を使用したのは1903年出版、ジョン・スチュアート・ミルの『自由論』の翻訳『群己権界論』においてである²⁾。しかし、当然のことながら彼はイギリス留学時代に功利主義の洗礼を受けていたと考えるのが自然である。しかし、それを伝統的熟語、さらにあまり好ましい意味を持たない言葉である「功利」といつの頃から結びつけて解釈したのかは定かでない。少なくとも、功利主義者ミルの著作を訳す過程で、日本由来の「功利主義」を Utilitarianism の訳語として認定したのだとは言い得るであろう。それは、梁啓超が訳語として日本伝来の「功利主義」を用いず、「樂利主義」を採用したのとは対照的である³⁾。これは、ミルやスペンサー思想と接する中で、朱子学的な動機主義の対局に utility の考え方を見、中国の倫理を社会倫理に変革するのにこの考え方が非常に重要であるとの認識を持ったためであろう。では伝統的「功利」概念とはいかなる意味を持ったものだったのであろうか。

「功利」とは「夫れ仁者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』卷五六、董仲舒伝)という言葉に始まり、儒家では「義利」論の範疇で語られることになる。

学は義・利の弁より先なるはない。義なるものは、もと、心のまさに為すべくして、自ら已む能わざる所であって、為にする所あって、これを為すものではない。もし為にする所あって、これを為すならなば、皆、人欲の私であって、天理の存するところではない。([朱])

これは、朱子が「前聖の未だ発せざる所を括む」と賞賛した文章である。ここには朱子学の典型的義利評価がある。「為にするところあって為す」と「為にするところ無くして為す」の区別に重要な意味を見る点である。後々の効用を計算すれば、それは動機の純粋性を汚すことであり、結果がどのようなものであろうと「利」であり「悪」であると認定される。朱子学では自己の一己内の修養に純粋に務めれば、社会に対する政治的実効は必然的に付随するという前提があった。「功利」とは結果や効用を計算してなす行為である。嚴復はこうした朱子学的倫理に疑問を投げかける。

後漢の党錮、宋の道学、明の気節は、善志はあったが、善功はなかった。([孟] 717)

ここには朱子学的動機主義に対する嚴復の批判が明確に表れている。悪意のない純粋な動機だけでは、政治的な実効を必ずしも挙げられることを保証しない。嚴復は功利的道徳を模索している。湯浅幸孫氏は朱子学的「心情主義」は中国思想史的には、しばしば「迂遠」と評され、むしろ「異端」であり、官僚として、行動の可能な「結果」をその場その場で予測し、常に現実的な「事功」を挙げようとする流れ（宋代事功学派を始めとする）もあったことを指摘している（〔湯〕39）。嚴復はむしろそうした立場にあった。

ところで、嚴復に影響を与えたとされる西洋功利主義とはどのような思想であったのだろうか。内井惣七氏は、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、を挙げている（〔自〕164～165）。すでに見たように朱子学から見た「功利」に対する批判は、①と②に関するものであった。

例えば、人と、ある（道徳上の）事の理を述べ、その理の是非を定めようとするれば、これまでの過去のことを褒め称え、ある聖人はこう言ったとか、ある経書ではこう書いてあるとだけ言って、それと合致しているかどうかで定めることは出来ない。また「公言」と「私言」との区別をもっても断定できない。必ずその理について結果を推測し、最後に社会に有益であって無害であるようにするなら、その理は絶対に是なのだ。是とは何か。この世界の人道に対して是なのである。そうでなければ、その説は非なのである。非とは何か。この世界の人道に対して非なのである。この世界にあって、この世界の人によってこの世界の人に発言するのであって、それを準則としないわけにはいかない。（〔孟〕396～397）

この嚴復の発言は、道徳上の是非はすべて状況に左右され、利害という現実的基礎に根拠を持ったものであるべきであると主張している点で、明らかに帰結主義を採っている。②に関しても次のように述べる。

私に質問するものがある。「人道は苦樂を究極とするのか、善惡を究極とするのか。」これへの答え。「苦樂を究極とする。善惡の方は苦樂の広狭（量）によって区別される。樂が善であり、苦が悪である。苦樂は善惡を定める根拠である。もし苦樂が同じ本質をもっているなら、善惡の境界がなくなってしまう。どうして（善惡を）究極とできようか」。質問「そうだとすると、禹や墨子の（人のための）辛苦は間違っていて、桀王や盜跖の専横は正しいのか。」答え「人道を論ずる場合、なるべ

く全体をから見るべきであって、一部分で論じてはならない。人の基準には大きな違いがある。俗に言う苦樂にしても千差万別である。ある人は生涯金儲けに汲々とし、ある人は日夜利殖に心動かされている。（この人々は）利を得たときは自ずと楽しくなる。これが一つのあり方である。しかし、士人たるもの、頭をすり減らし踵まで至っても天下を利するものである。この場合も、苦はその人自身にあるが、天下でそれによって樂を得る者が多数であるといえる。ここで楽しむ者が全然いないとしたら、身をすり減らしての行いは全く何の意味もないことになる。慈母と子供との関係においても、（母は）ひどく苦勞して子供を可愛がり、自分の身を忘れたようになる。この場合母は苦しいが子供は楽しい。求めるものが手に入れば、母はその苦すら樂と考へ、苦など感じない。バラモンの苦行でも、大変な苦しさの結果は、最高の樂で償われると考へて、始めてそれに従うのである。だとするなら、人道の為すところは、苦に背を向け樂に走ることにある。必ず楽しむところがあって始めて善という名がうまれることは明白である。だから、善惡は苦樂の広狭によって区別されると言うのだ。であるなら次のことを知るべきである。有る社会の中で、一方が苦しくないともう一方が楽しめない、または自分が苦しくないと人が楽しめないと言うのは、究極の世界ではない。究極の世界は、人がそれぞれの基準で満足していて、一方の余分によって一方の不足を補うことのない状況だ。この時、樂は即善となり、苦は即惡となる。だから善惡は苦樂によって決定されるというのだ。（〔天〕46）

ここでも、すべての道徳的行為を苦樂に還元して説明しようとする意志が感じられる。これは典型的功利主義者の発言に思える。しかし、ここで述べられている利害は個人に還元して主張されているわけではない。

民主の民主たる所以は平等を主旨としている事である。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、愚者が智者に命令されず、弱者が強者に使役されなくなってしまう。有道の君主の富は、単に富んでいるのではない。仕事に励んだ為、時宜を知っていたが為、欲望を抑えたが為に富んでいるのである。身分の高い者も、単に身分が高いのではない。徳がある

が為、功績があるが為、才能があるが為に身分が高いのである。それなのに強制的に平等にする者は、「これらは皆、道義にかなっていない。我々はこれを削って我々と平等にする必要がある」と言う。もし、そのようにすれば、富貴がなくなるが、富貴をもたらした理由までも無くしてしまう。いったい、富貴が無くなるのはよいが、富貴をもたらした理由が無くなるのはよくない。富貴をもたらした理由のなくなった民が、この五大陸の様々な人種の中で生きていけば、どうして極貧にならないでいられよう。どうして極賤にならないでいられよう。〔孟〕158)

嚴復は『原強』の中で、国家の強さは人民の質(民智・民徳・民力)によって決定する。今日の中国の危機に瀕する原因は、人民の質の劣悪さにあることを指摘している。

我が国の現在の状態を見ると、小己の自由はまだ緊急の事ではない。異民族の侵略を除いて天地に存続するのを求める事は、一刻も猶予できない。だから、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、国中の群策・群力を集めなくてはならない。群策・群力を集めようとするなら、一人一人が国を愛し、一人一人が国家にある部分の義務を果たさなければならない。一人一人が国家にある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。〔孟〕360~361)

ここでイメージされているのは、明らかに国民国家の国民である。民智・民徳・民力の養成とは国民国家の国民の養成という意味である。それらを向上させて国民国家を実現し、国家を衰亡の危機から救うことが至上命題であって、すべてはそれに対する効用に還元されている。国民一人一人の利害に還元されて善悪が決定されているわけではない。言い換えれば、個人段階の善の完成(徳、智、力の発展)、個人の利益の実現は、国家の救亡・富強化の為なのである。功利主義的な道徳も、先述した科学もこの構造の中にあるのである。つまり(3)の個人主義については、功利主義的とは言えないと言うことである。しかし、不可侵の「権利」という概念をともしない功利主義は、単なる多数の幸福或は一社会の幸福の極大化のみが強調され、個々の人間の平等化が軽視される可能性が高いことは否めないともいえる。

さらに国民国家との関連で言えば、嚴復は国民国家の道徳として功利主義的道徳を考えていたと言える。

今の哲学で言う善が昔で言う善と相違する理由は、昔で言う善が人に利益をもたらして自分には関与しないのに対して、今で言う善は、もしそうしなければ、自分において大きな不利益に

なると考えてのことである点である。善を為すのが自分に利益になるし、悪を去るのは人を利するに止まらないことを知れば、民は喜んで教えに従って、仁義を傷つけないだろうし、また国法がすべて天理人情に合うようになるだろう。〔孟〕627)

国民全体が等しく遵守する道徳として、宋学流のリゴリスティックな道徳・あまりに純粋な動機を国民に要求することは、国民すべてに「君子」になることを要求するのみに等しく、過酷すぎるものとなる。国民の道徳としては、むしろ快樂と苦痛の導きによって国民に最小限の自発性を発揮するだけで守られるものでなければならない。そして、これはまた、個人主義が希薄であるとはいっても、自利を基礎にする倫理を主張すると言うことは、もはや一方的な義務のみの倫理は成立しないことを意味してもいる。

こうして彼は欲望を基礎にした倫理を志向するのだが、それは社会を実際に動かしている現実に基づき置こうとしてのことである。国民が実行しやすい倫理を求めるのもそのためである。しかし、彼に社会が欲望を基礎に動いているという認識を持たせたのは、功利主義というよりむしろ進化論である。進化は欲望に起因する闘争によって促される。そして、今日の中国がおかれている危機とは、「生存競争」や「適者生存」という公式に代表される生物界の法則が人間界にも顕現して、中国が「不適者」の列に入っていることに根本的理由がある。これを回避するには、進化して「適者」の側にまわる以外に道はない。このため嚴復の道徳説は、先ほどの功利主義の特徴における②の行為の価値説の内容を、最大多数の最大幸福ではなく国家間の生存闘争の有利性において考えることになる。

民がこの世に出現した当初は、もとより禽獣であった。しかし、物を捕獲するのに都合のよい爪牙はなかったし、暑さ寒さを防ぐ毛羽もなかった。だから、鳥と比べると手を羽と取りかえたので空を飛ぶことはできず、野獣と比べると四足を二足に減らしたので、併走することもできない。このような生まれつきで、草木禽獣と雑居し、生存競争がもっとも厳しい状況を生き残り、生き残ったばかりか万物の中でぬきんでることができたのだから、明らかに、万物の中で人間だけが最適なものをそなえて他者を制圧できたのである。この時どうして靈性だけを頼みにしよう。自営の私を鼓舞したのである。〔天〕52)

これは、『天演論』の翻訳部分の文であるが、嚴復の認識でもある。進化論を採る限り、当然人間と動物との連続性を主張することになる。それは必然的に、人間の理性を頼みとする道徳説をとらず、動物と連続した感情に基本をおいた道徳説であらねばならない。「自営の私」とは自私自利のエゴイズムのことである。この

禽獸性において人間が最も抜きんでていたがゆえに、人は最も進化し得たのである。それは進化のために必須である。さらに、ハーバード・スペンサー流の進化論の影響を受けて、嚴復にとって、この進化とは程度の低い者から高い者へと一定の方向性を持った進歩の意味に他ならなかった。問題はこの禽獸性を否定することではなく、いかに倫理を文明化（進歩）の理論に組み入れていくかである。

以上述べてきたように、嚴復にとって、従来の動機主義的倫理を改めて、人の知覚の確実な経験（快・苦）から倫理を構築することは、倫理に「科学」的説明を施すことから、人民の日常感覚を基礎に構築された所から得られる切実性（ひいては実効性）から言っても望ましいことであった。更にそれは中国が今日おかれた危機を雄弁に説明する進化論とも整合性を持っているものであったのである。

IV 自然主義的傾向と自然概念

嚴復が影響を受けたとされるミルとスペンサーに対して、G. E. ムーアは「自然主義的誤謬」を犯していると指摘した。自然主義的誤謬とは、「『よい』を置き換えて定義できると考えること。義務や価値を、存在する状態や性質と同一視すること」（〔加〕101）だと言われる。つまり、事実判断と価値判断は本来別次元の問題であり、「〈…である〉から〈…べきである〉を導くことは間違いである」ということである。これをミルに則せば、「『望ましい』が、『善い』と同一であるとする場合と、『欲求される』と同一であるとする場合とでは、それがになわなければならない意味は、まったく異なるのである。それにもかかわらず、欲求されるものは必然的に善いというミルの主張には、この二つの『望ましい』の意味が同一であることが、ぜひとも必要である。」（〔G〕88）と言うことになるし、スペンサーに則せば、「この科学理論の持つ価値は、まさに、ある種の生物学的な諸結果を生みだすいろいろな原因が何であるか、を示すことにある、それは大きな価値を持つ理論でもある。しかしながら、その理論は、これらの結果が善いか悪いかを判定しようとすることはできない。」（〔G〕62）ということになる。このスペンサーに関する指摘の先取りをしたのではないかと思われるのが、ハクスリーが『天演論』の原書『進化と倫理』で述べた内容であった。

「進化の倫理」につきまといっていると思われるもう一つの誤りがあります。それは、全体としてみた場合、動物と植物は生存競争とその結果である「最適者生存」とによって、その有機組織の完成を進めていくのであるから、社会の中の人間、すなわち倫理的な存在としての人間も自らの完成のために、それと同じ過程の助けを求めねばならないという考え方です。…「最適者」という言葉に

は「最良」という含みがあります。そして「最良」という言葉には道徳的な香りがつきまといまいます。しかし宇宙という自然においては、何が「最適者」かは条件次第です。（〔進〕156）

ハクスリーの考えによると、人間の「自営」の念は、自然過程（「天行」）段階での生存競争で勝利し、自然淘汰を生き残るための基本条件の一つであるが、倫理過程（「人治」）である人間社会内部において、それを自由に発展させるなら、社会を破壊する必然的要素となる。だから、この傾向を社会的福利の限度内に制約しなければならない、というものであった。これに対して嚴復は、

スペンサーの言う社会が天演の自然に任せれば、必ず日に日に善を進化させ、悪に赴かなくなり、究極の平和（「郵治」）が必ずやって来るといえるのは、その原理は堅固で容易に論破できない。どうしてかと言えば、一つは、生理から社会の原理を推測しているからだ。社会とは生物の集合体である。今、地質学・植物学・動物学を合わせて見れば、天演のことは、生物の種類が小さくごめく虫から人間に至るまで時間の経過に従って進化していくのが、一筋の追求できる明確な痕跡をもっているのである。これは少数意見ではない。

〔天〕89

と言って、スペンサー説をとる。もともとダーウィンの進化論では、進化の素材となる変異は方向性を持たず、偶然生じる。それが生き残ることを決定するのはその時点の周囲の環境である、と考えられていた。しかし、スペンサーはそれをあらかじめ設定された方向性や目的に従って起きる「進歩」と読み替えたのであった。この読み替えの時点で価値判断へのコミットが始まったと言える。嚴復はこの考え方を踏襲している。

こうした自然主義に深く関わっているのが、文字通りの「自然」概念ではないだろうか。ハクスリーはこの点にも言及している。

人間の全責務を要約したストア派の言葉「自然に従って生きよ」は、全宇宙過程が人間の行為の手本であるということの意味しているように見えます。…ストア学派の用語では「自然」という言葉には多くの意味がありました。宇宙の「自然」があり、人間の「自然」があったのです。後者においては、人間が宇宙の生命ある部分を共有している動物的「自然」は、より高級な「自然」とははっきり区別されていました。…人間の本質的な「自然」を構成する唯一最高の支配能力は、それにもっともふさわしい表現を与えた後世の哲学の言葉で言えば、純粋理性と呼ばれるものなのでした。最高善の理想を掲げ、その命令に意志が絶対的に服従することを要求するのは、まさにこの「自然」なのでした。（〔進〕150～151）

つまり、ストア派の用例に従えば、「自然」にも宇宙過程に伴う動物的自然もあれば、倫理的秩序を作り上げる高級な人間的自然もある。これを同じものとして扱っているのが、進化論的倫理を唱える者の間違いであるというのである。興味深いのがこの部分の嚴復訳と彼の付けた注釈である。彼は「自然」を「天性」と訳し、原文を「性という言葉は意味が一つではない。要するに、自然なものも性というし、生まれながらのものも性という。だからある人は万物の性という。火が燃え、水が流れ、鶯が飛び、魚が踊るのがこれである。またある人は『生は人の性』という。心知、血気、嗜欲、情感がこれである。しかし、『生は人の性』というのにも、粗雑で低級なものがある。例えば、飲食男女、有生の類と共通しているものがこれである。純粹で高級なものもある。例えば哀楽羞惡、禽獸と異なるものがこれである。」と訳して、「案語」で純粹な性と粗雑な性とは、宋学でいう「本然の性」「氣質の性」がこれに相当すると注釈している（[天] 84~85）。「本然の性」とは、人間の本来性としての道徳的本性のことであり、「氣質の性」とは現実に機能している肉体や五官の働きとして顕れる本能的本性のことである。この嚴復訳と案語は朱子学的枠組みで自然主義を読み替えていることを意味する。元来、中国には「宇宙万物の自ずから然るありようは、もともとそれ自体本来的に正しいありようとしてある、という自然＝正の」観念があった（[溝] 8）。朱子学にも、それは引き継がれ、「自然」はしばしば「天理の自然」という熟語によって示され、一面自然界の自然法則でありつつ、他面、人間の自然性（道徳的本性を含む）という意味をも持っていた。それは、朱子が『大学章句』『格物致知』の補伝で、格物致知の功を最終的に「我が心の全体大用、明らかならざるなし」という明らかに道徳領域を含む所に置いていることから明白である。朱子は人間の自然性を「本然の性」にしか認めなかったが、現実の「氣質の性」を人間の自然性として認めようとする考え方も中国では主張されている。案語に引く告子の「生これを性と謂う」がその代表である。

嚴復において、自然を本来的に正しいありようとする前提は、老子の「天地不仁」に関する彼の解釈によく表れている。彼がこの語を優勝劣敗の自然過程として解釈しているのは、『老子評語』で「ダーウィンの新理を総括し尽くしている」と述べているところからも明らかである（[嚴] 1077）。そうした自然過程では、「善を為せば、あらゆる幸いを下し、不善をなせば、あらゆる災いを下す」という図式に違反する首謀者は天そのものである。しかし、こうした「天地の不仁は、（世俗的にいう）仁・不仁の範疇を超越して、（世俗的な）仁で論ずることは出来ない」（[天] 61）。実際は天は「至仁」なのである。例えば、「日照りとか洪水

といった天災は、天が民に何に接近し何を回避したよいかをわきまえて初めて事前の予防策を講じ自らを救うことが出来ると言うことを教える為の手段なのである。だから、天の道によれば、一度被害を経験した後は、被害を受けないことが無限になり、人類の能力がますます進歩するのである。」（[孟] 576）これは確かに帰結主義的には善であるが、世俗的な仁では計算できない仁であるため、あらかじめいかなる種類の善なる結果になるかを論理的に計算して行動するのではなく、天の「不可思議」な働きによって何らかの善が訪れることを信頼するしか、俗人の取れる道はない。『天演論』の案語でも、彼は「飲食の理」を学問的に追究して、その理論に基づいて学校の授業のように強制的に食事を課しても、自然に空腹を感じてとる食事ほどの絶妙な効果は得られないことを述べて、次のようにいう。

人の生まれながらの保身保種、社会形成、進化の事で、すべて当に為すべき所には皆自然なるものが隠然としてその駆動因を為して、保身保種等の事が重要であればあるほど、それに伴う感情もより深くなる。こうした自然の機をすて、学問的な理解に替え、まず（当為性を）認識理解してからそれを実行するようにするなら、日常生活は混乱の極みになり、たとえ聖人がいたとしても、一日として政治を行うことはできないであろう。（[天] 16）

学問的な理解による計算だけでは、効用さえも自然には劣るのである。

嚴復自身は現実的事実の判断と価値判断とをまったく区別していないわけではない。

大抵古今東西で、理をいう者は次の二家を出ない。一つは教より出、一つは学より出ている。教は公理を天に属し、私欲を人に属させている。学は力の優越を天行におけるものとし、徳の優越を人治におけるものとしている。学をいう者は事実による証明を期す。だから天を言う場合、形気を除外することは出来ない。教を言う者は世の中を支え守ることを期している。だから理を言う場合、造化の神秘性を除外することは出来ない。[天]92 「公理」とは形而上的な本来の理のことで、「形気」とは形而下的な物事のことであり、「学」が事実判断に係り、「教」が価値判断に係っていることは明らかだ。この文章では、「学」と「教」が並立しているように見えるが、「教学二宗はいずれも不可思議を基点として」（[天] 61）いるから、「学」も結局は「自然」の「神秘性」中に融解してしまうしかない。「学」によって発見された「天演自然の理」は俗世間的な意味での道徳的意味づけはできないが、その理に沿った「自営」を基礎とする倫理はやがて究極の平和に帰着する。どうしてその結果になるのかは、基本的には不可知なので

ある。それは、世俗的な善悪を超越した「無名」の「道」に寄り従うことの効用を老子が説いたのと同じ構造である。事実判断と価値判断の接合は例えば次のような文にも見られる。

宇宙には大原則がある。それは必ず真理であって始めて利益が生まれ、どんな嘘偽りも必ず害をもたらすというものである。世の哲人が、学問に汲々としているわけは理道の真を追求しているからである。理道の真とは言行の是を決定するものである。(言行の)是非の区別とは、利害の区別を決定するものである。彼の古今の宗教が常に利をもたらしたのは、その中に真理が含まれていたからであって、害をもたらすことがあったのは、その中にまだ偽りがあったからである。だから学問が進歩すればするほど、宗教は下火になる。なぜなら、偽りが次第に無くなり、真理だけが残るからである。「宗教上のすぐれた行いと、真偽とは関係ない、ただその時の政治風俗とうまくかみ合っているかどうかにかよるのだ」と言うのは、見識が浅薄であり、とりわけ道への信頼が薄い。こういう功利主義者を自認する人間は、実際の間違いを知らない。(〔孟〕595～596)

これは、モンテスキューが、孔子の靈魂不滅否定に代表される、学問的には「間違った」教えも、その社会には立派な結果を生んだ、と述べた文章に付けた案語である。事実認識を無視して社会の効用のみを問題にする通俗的「功利主義者」を否定して、自然科学的な事実と社会に対する利害(価値)をそのまま同一視している。「真理」と「利益」を同一視できるのは、「不可思議」が自然として存在することに対する前提があるからに他ならない。

このように、自然主義的倫理の受容を可能にしたのは、嚴復に存在した天に対する楽天的な信頼であり、それは伝統的自然概念によって育まれたものなのである。

V 功利と正義

〔原富〕で嚴復は、労働時間を長時間にして休みを与えないより、適度に労働者に休みを与えて精力に余裕を持たせた方が、結果的に労働生産性があがるというスミスの見解に対して、次のような案語を加える。少し長いが、嚴復における功利主義的傾向を考える上で重要なので引用する。

民が仁を為すときは高い所に登るように努力が必要なのに、不仁を為すのは山が崩れるように一挙である理由や、政治的教化を進展させるのが難しい理由は、義と利を区別しているのが禍しているのである。孟子は「ただ仁義のみあればよい」と言い、董仲舒は「誼を正して利を謀らず、道を明らかにして功を計らず」と言っている。東西の

古い教えはみな義と利を分離している。その意図は非常にすばらしいが、道義に教化される程度は浅く、ほとんど天下を率いて仁義(の実現)に禍しているのも同じである。天演の学が起こって、始めて誼(義)でなければ利は実現しないし、道に則らなければ功もありえないという理が、火を見るように明らかになった。経済学がその前触れを為している。スミス氏のこの発言はこのことに関連する。かれはかつて「天下に浅はかな人、愚かな人はいるが、真の小人はいない」と述べた。何故なら、小人(真の小人のことではなく、浅はかな人、愚かな人の意)の眼には利益しかないが、真実の利益を永続化するのは、君子の方法(義に遵うこと)を採用できないから、当然無理となるから(世が乱れるの)だ。人品の卑しきは、こそ泥において甚だしい。彼は朝に金を奪って、夕べには悪事が露見して、(普通なら)事後に享受する利益を、この目先の利益と取り替えて(元も子もなくして)しまう。これを利というなら、何が害になろう。だから、天演の道に則れば、浅はかな人、愚かな人の考える利を真実の利とは考えないし、過酷に自己修養したり、隣人にむやみに施しをする人の考える義を真実の義とは考えない。どちらも利益が何もないからだ。義と利を合致させ、民が喜んで善に従うようにするなら、政治的教化の進展は遠くないうちに実現するのではないか。ああ、これが経済学者の最大の功績である。(〔原〕77)(括弧内は引用者注)

この文章は主に次の点が述べられている。

①天演の学が起こって初めて義=利であることを発見した。スミスの経済学はその前触れである。②真の悪人(小人)はいない。悪はすべて無知に由来する。従って、無知を改善すれば利を望む欲望を否定せずに、効果的な倫理を作ることができる。③民の教化という目的のための効果という点で、朱子学的リゴリズムや博愛主義と功利主義を比べると、功利主義の方が効果がある。

①に関連して、嚴復の言う経済学の功績とは、「自営」は人間社会にあっても有害ではない。一方の不利を土台にしても一方が利益に与る(独利)というのでなく、皆が利益を得る(両利)道があることを発見した点である(〔天〕92)。その経済学の発見した自他共に利益に与る状況こそが、倫理的に見た道義が行われている状況と同一の状況なのである。逆に言えば、それ自体の価値として主張される道義は、帰結主義的原理でいっても皆が利益に与る結果をもたらす一面があるはずであるという認識がここにある。従って、帰結主義的に見れば、功利の主張と道義の主張は矛盾しない。「天演の学」(進化論)は「自営」は人類が生存するのに不可欠なものであって、その極大化が進歩であると

いう認識を促し、物事の利害を短い時間ではなく、種の生存と言った長いスパンで考える必要性を認識させ、やがて道義と利益が矛盾しない社会が到来することを認識させたのである。

民智が開けた後は道を明らかにするのでなければ、功を計かることは出来ず、誼を正しくするのでなければ利を謀かることは出来ないことが分かる。功利はどうして心配する必要があるか。それを招く方法をどのようにするかを問題にするだけだ。だから、西洋人はこれを開明自営という。開明自営は道義と必ず矛盾しない。更に理財学（経済学）が近代で最も生民に功ある学であるといわれる理由は、両利が利であり、独利は必ず利ではない事を明らかにしたからである。〔天〕92) その社会は進化の結果現実に存在する。彼は「両利」を導く「自営」を「開明自営」と呼んで、その実現した状態を当時のヨーロッパに見ている。「開明自営」は「民智」が開けた後に実現する。「自営」自体は悪ではないのである。②はこれに関係する。

以上の文脈で『原強』の次の一文は容易に理解できよう。

いわゆる富強とは、実質的言えば民を利する事に他ならない。しかし、政治で民を利そうとすれば民それぞれが自らを利する能力を持つことから始めねばならない。民それぞれが自らを利する能力を持つには、更にそれぞれが自由を得なくてはならない。皆が自由を持つに任せようとするなら、とりわけそれぞれが自治能力を持たねばならない。これに反すれば乱れることになる。ただその民が自治能力を持って自由である場合、皆その力・智・徳において優れているのである。〔巖〕27)

「開明自営」は明らかに「自治能力」に関係する。

因みに、カント流の動機主義が優れた効用を示すのも民智が進んでからである。

カントはこう考えた。「善は人性である。善を好み悪を憎む本然は、応報の結果がどのようなものであるのか待つて決まるものではない。仮にその人が天国が極めて楽しいのを羨んで善を為し、地獄の苦しみを恐れて悪を為さないとしたら、これはその人が利益に敏感な小人であると言うことであり、その行為は貴ぶには足りない」と。そこでカントは道徳独立の教えを唱えた。道徳が独立していれば、宗教が無くなっても、人道は存在する。結局、世の法は状況に頼って存在している。もし民の質が悪ければ、道徳は独立できない。道徳独立の説で世の中を維持できないときには、宗教の原理を否定できない。民質が向上して宗教の原理が衰えれば、独立した道徳は当然世の中を保持して余りある。〔孟〕584)

善悪を他に還元せずそれ自体の価値を認める点では、カントも朱子学も変わらない。民質が向上していない段階では、宗教が利益誘導して社会の秩序の維持に貢献した。利益誘導されずに社会を維持する社会道徳が可能になるのは将来のことである。当分は結果的に利益と道義の矛盾しない「両利」を目的にして社会道徳を形成しようと考えているのであろう。

VI 共感

巖復は、「自営」による社会の混乱を阻止できる要因として「開明自営」をあげ、それは「民智」が進むことによって実現されるはずであると述べている。それは或る意味で欲望を土台にした打算（知性）の発達という意味合いも含まれていたであろうが、明確ではない。一方、ダーウィンやハクスリーがミツバチで確認し、アダム・スミス、ミル、スペンサーも強調する「共感」も「自営」の阻止要因として重要な意味を持っていることは、巖復も知っていたはずである。特にダーウィンやハクスリー、スペンサーは動物的本性として認識していた（〔倫〕）。『天演論』で、ハクスリーが共感の能力に基づいた「天良」を「社会を維持するために主となるものであって、自営の私を制御し、それを過度に用いて社会をダメにしないためのもの」として強調しているのに対して、巖復はこう述べる。

ハクスレーの社会政策論は明晰であるが、社会は人の上手に共感しあう心によって立てられたという議論は、因果を転倒させる欠点を犯していることも、知っておくべきである。人が分散から社会形成に至るのは安全と利益を手に入れる為である。だから初めは禽獣や下等動物と同様なのであって共感によって実行されたのではない。ところで、社会形成が安全と利益につながる以上、進化過程で展開されることは、社会を形成する能力をもつ者が生き残り、もたない者が滅亡するということだ。したがって、上手に社会化できた者が生き残り、出来ない者が滅亡した。上手に社会化させたものは何か。それが上手に共感し合う働きなのである。であるなら、上手に共感し合う働きは、自然淘汰以後のことであって、最初から存在したものではない。最初から上手に共感し合うことが出来ない者はいない、などということがどうしてあろう。彼らは激烈な生存競争を経て滅亡して、（現在）見かけなくなったのである。ハクスレーは派生的な結果を取り上げて、根本的な原因と同一視している。〔天〕32)

もし、種の淘汰を認めるとするなら、共感による社会化の要素が最初からまったくない人類は、社会化に失敗して滅亡しているはずであるから、この共感能力は種としては先天的なものであるはずだ、という論理も成り立つはずである。共感を人間以外の動物に見ると

言うことは、その先天性の論拠にもなり、社会有機体説の有力な根拠になりうる。しかし、嚴復にも、この共感による社会化を後天的努力の結果として強調する理由がある。すでに指摘したように、嚴復が求めているのは、すでに「不適者」の列に入っている中国を進化させて「適者」の側に入れる道である。つまり、優勝劣敗の自然過程に身を委ねることではない。スペンサーは、自然過程に対する不干渉を主張した(任天説)が、それが極端になって自分の運命まで何も変える努力をしないのは間違いである。もともと「天は固より衣服を織らないもののために寒さを減ずることはないし、田を耕さないものために飢えを減ずることはない」([原] 24) ののである。彼にとって進化の変異は偶然起こるものではなく、必要性に対する意志によって起こるものなのである。これを社会化に即して言えば、社会化しなければ生存できないという天理があって、人間がそれに随順するための後天的努力によってこの形質を獲得したという論理になる。それは、亡国の危機による富強化の必要性の自覚と、その自覚による改革の実現に対する嚴復の思いが反映した発言であると言えよう。

VII おわりに

以上の論点で明らかのように、嚴復は明らかに朱子学的動機主義を意識して、通俗的な社会倫理として功利主義的倫理を模索していた。しかし、それはイギリス功利主義の刺激を受けていたとはいえ、「天然自然の理」に代表される朱子学的枠組みによって再構成されたものであった。そのため、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とも言える。しかし、結局、梁啓超⁽³⁾や劉師培⁽⁴⁾と同様にその倫理を当時の中国民衆の日常的な打算による倫理としては提示できず、進歩(「開明」)を前提としたことは、社会倫理構築の営為としては不十分なものになっていると言えよう。

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『法的精神』の翻訳書)『嚴訳名著叢刊』所収。[穆]—嚴復『穆勒名学』(ミル『論理学大系』の翻訳書)『嚴訳名著叢刊』所収。[進]—小林傳司等訳『進化と倫理』(T. H. ハクスリー『進化と倫理』の翻訳書)産業図書、1995年。[大]—朱子『大学章句』。[朱]—『朱子文集』卷八九「右文殿修撰張公神道碑」。[倫]—内井惣七『進化論と倫理』世界思想社、1996年。[自]—内井惣七『自由の法則利害の論理』ミネルヴァ書房、1998年。[溝]—溝口雄三『中国の公と私』研文出版、1995年。[湯]—湯浅幸孫『中国倫理思想の研究』同朋舎、1981年。[楊]—楊国榮『從嚴復到金岳霖：実証論与中国近代哲学』高等教育出版社、1996年。[汪]—汪暉『科学的觀念与中国の現代認同』汪暉自選集所収、広西師範大学出版社、1997年。[G]—G. E. Moore『倫理学原理』深谷昭三訳、三和書房、1977年。[ジ]—ジョン・プラムナツ『イギリスの功利主義者たち』福村出版、1974年。[加]—加藤尚武『現代倫理学入門』講談社学術文庫、1997年。

1 嚴復における「科学」概念については、高柳信夫氏に詳細な論考がある。嚴復の自然主義評価に関して私と意見を異にするが、参考になった。なお同論文は、嚴復に関する研究動向も詳しく紹介されていて小論の不備を補ってくれる。「嚴復思想における『科学』の位置」(『中国哲学研究』第6号、1993年、東京大学中国哲学研究会)。彼には他に「『天演論』再考」(『中国哲学研究』第3号、1991年、東京大学中国哲学研究会)、「嚴復政治論の基本構造」(『東洋文化研究』第1号、1999年、学習院大学)がある。

2 嚴復『群己權界論』(ミル『自由論』の翻訳書、『嚴訳名著叢刊』所収)、篇四「論国群小己權限之分界」八九ページ。なお「功利之説」という語は1902年出版の『原富』の「訳事例言」にあり([原] 12)、1931年に商務印書館編訳所が『嚴訳名著叢刊』を出版するに当たり付けた注では、それを utilitarianism の訳語であるとしている。

3 梁啓超における功利主義の受容については、拙稿「梁啓超と功利主義」(『中国 社会と文化』第13号、1998年、中国社会科学学会)参照のこと。

4 「劉師培と功利主義」(『愛知教育大学研究報告』第48輯、1999年)

他に本論文に関係する主な論文は以下の通り。

高田淳「嚴復『天演論』の思想」(『東京女子大附属比較文化研究所紀要』20巻、1965年)手代木有見「嚴復『天演論』におけるスペンサーとハクスリーの受容」(『集刊東洋学』第58号、1987年)張凱之・陳國慶『近代倫理思想の変遷』(中華書局、1993年)張錫勤等編著『中国近現代倫理思想史』(黒竜江人民公社、1984年)徐順教等主編『中国近代倫理思想研究』(華東師範大学出版社、1993年)王中江「嚴復倫理思想闡釈」(『中州学刊』1991年第3期)(平成12年9月11日受理)