

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

佐藤 豊

Yutaka SATO

(アジア文化選修)

I はじめに

章炳麟は有名な「四惑論」¹の中で、当時神聖不可侵とされていたものとして、「公理」、「進化」、「唯物」、「自然」を挙げている。このうち「唯物」は彼が亡命先にした日本で造られた用語であり、明治中期に日本語として定着した「唯物論」²に由来している。当時中国では唯物論に関する本格的な論議はなされておらず、章炳麟がこの用語にイメージしていたのは当然の事ながら、日本での論議を踏まえてのものである。そこで、この「唯物」という用語をキーワードにして、章炳麟思想を明治の思想界からもう一度捉えなおし、その客観化を試みようというのが、本稿のねらいである。

章炳麟はこの論文で「唯物」というドグマをうち破ろうとしたのであるが、明治期においても唯物論をうち破ろうとする論議があった。井上円了の「破唯物論」³である。この二つの論文には後述するようかなりの共通性が見られる。章炳麟がこの論文を読んだという確かな証拠はないのだが、少なくとも井上の「破唯物論」が唯物論にまつわる明治期の認識をかなり反映(あるいは先導)していて、そこでの認識が章炳麟にも影響を与えたということは言えるであろう。

近来西洋より唯物論と名付くる、いとなまぐさき風がわが学問社会に吹き込み、おいおいこれになびく徒ありて、神州の清潔もこれがために汚されんとする有様になりました。⁴

ここでの井上と章炳麟の唯物論に対する態度には一定の共通性が認められる。それは、先ず第一に唯物論に西洋の「なまぐさき風」を感じ、それが「神州の清潔もこれがために汚さ」としていることに対する危機感であろう。そして両者共に伝統的な宗教(井上は仏教、儒教、神道。章は仏教)を掲げてこれに対峙しようとする。

わが三道の敵はここに一口に唯物論というも、その中にはいろいろの分子が混じりております。…故にもし細かに分けて申さば、その中には唯物論、進化論、実験論、感覚論、自利論等が一緒になっております。なおその外に唯物論の小使いか

人足か知らざれども、拝金宗、体欲宗、御弊連、いも虫連も加わりてみえます。⁵

ここで言う「実験論」とは経験論、「自利論」とは、功利主義のことであり、「拝金宗」、「体欲宗」とは功利主義の影響による世俗的な態度をいっている。「唯物論」に関連する分野として両者共に進化論を挙げているのが先ず注目される。功利主義については、章炳麟も「四惑論」の中で「進化」に関連して、苦痛・快樂と社会的進歩との関連を論じて、物質的進歩が快樂の増進につながらないことを主張している。井上と章において「唯物論」の影響範囲と考えている事項にもかなりの共通性があるのである。

この「破唯物論」で「唯物論」と名指しをされて批判されている思想は、加藤弘之の思想であると言われている。加藤自身「破唯物論」に対する反批判論文「破破唯物論」において「博士(井上一引用者注)は破唯物論の広告文に福沢翁と余と二人が宛かも唯物論の首魁なるか如く記るされたることなるが、余は浅学ながら多少唯物的主義を主張することなれども、…」⁶と述べてそれを認めている。井上円了や章炳麟が「唯物論」として論敵にした思想は、加藤弘之に代表される「唯物論」的思考様式だったのである。以下、「破唯物論」や『哲学雑誌』上で展開された、加藤思想に対する明治思想界の論議を軸に「四惑論」の論理の背景をいくつかの論点に即して述べていきたい。

II 加藤弘之の思想

「唯物論」といわれている加藤の思想とは、天賦人権論を唱えていた頃のそれではなく、明治15年に出版された「人権新説」以降のそれである。そこにおいて彼は、人間は動物同様進化論的な「因果的自然法」に支配され、権利とは天賦のものではなく、自然的権力の競争の結果、国家の法制上に認許された所の権力そのものであるであるという議論を展開している。

余の新主義といふのは…専ら進化主義に依るのであって、而して其進化主義なるものは畢竟一元主義、必然主義、因果主義に帰するもので此宇宙を純自然的発展と見るのであるから、別に此宇宙

を支配する大意志，大理性杯云ふが如き怪しきものを毫も認許せぬ主義である…。猶ここに一寸述べねばならぬことは余の利己主義といふことであるが，此利己主義なるものは全く右一元主義，必然主義，因果主義から出て来るものであって，…世の論者は唯尋常一様の所謂利己主義であるように認め漠然と駁撃する者が多いのであるが，…余の利己主義に拠ると凡そ忠孝仁義即ち利己といふことになるのである。⁷

ここでいう「利己主義」というのは，明治26年に出版された『強者の権利の競争』以来強調しているもので，人間は他の動物同様に利己的傾向しかもってはおらず，先天的な道徳性などない。しかし，社会を形成してからは，他者との関係が密接になるに伴って，自己の生存と利益のために，愛他心（「変性的愛己心」）を育成したり，社会の進歩と維持のためにそれに利あるものを善，不利なるものを悪とする道徳を生じさせたのであり，その意味で忠孝仁義もとらえるべきだという彼の考えのことである。こうした彼の思想は，梁啓超に代表される清末知識人に世界観として大きな影響を与えていた⁸。章炳麟の批判は，加藤の影響を受けた梁啓超などの知識人に専ら向けられていたと理解されよう。

III 進化論的功利主義批判

まず「唯物論」に関連する「進化論」と功利主義について論じてみたい。それというのも，加藤弘之が「余が道徳法律に就て抱持する主義は重もに功利説〔Utilitarismus〕と及び進化主義〔Entwicklungslehre〕に属するものなり…」⁹と述べて，自らの思想的出自を明らかにしているからである。

功利主義について，当時井上哲次郎に興味深い議論があった。

utilitarianism といふは，利用を主義とするの謂なり，利用といふ以上は，其れ自身が目的たるにあらず，何か他に目的ありて之れに達する利用に過ぎず，是故に利用を以て人生の目的にすること業に已に冒頭より誤れり，若し又之れを快樂主義と同一となし，『わが快樂を取る』といふことを以て目的とせば，尚ほ更に誤れり，快樂は単に生理上の事実にして必ずしも道徳と同じからず¹⁰。

行為の善悪といつても，目的の達成にどれだけ貢献したかという手段に関わるものと，その目的自体の価値に関わるものは区別して考えるべきであり，倫理は後者に関わるものである。ベンサム等の功利主義は，その目的を最大多数の最大幸福（快樂）に置いている。これによって考えれば，社会の進歩と維持に貢献するのが善と考えるのは手段に関わるものであり，その目的である社会の進歩と維持自体がなぜ善だと規定できるのかといえれば，そこに幸福（快樂）があると云わざ

るを得ない。社会進化論者として日本（当然加藤も含む）中国に大きな影響と与えたスペンサーも，やはり社会進化論において，倫理に関して「行為のもたらす全体としての結果が快いものであるか苦しいものであるかに応じてその行為が善いあるいは悪い」を決定すると考えている¹¹。加藤の考えでは，社会の快樂とは強者の快樂と同じものと認識される。この目的は進化論とは本来関係のないものであるが，これを前提に社会の進化を考えれば，当然の事ながら，「進化が進むにつれて苦痛は減り快樂は増大する」という認識が横たわっていると考へざるを得ない。章炳麟の進化論的功利主義批判はまずこの点に関わる。彼は「俱分進化論」¹²において「私は進化の説が間違いだとは言わない。…だがもしも進化の終局が必ず完全な美・純粋な善の領域に到達することが出来るというなら，いかなる事例を挙げても，これに必ず反論することが出来る」と説いて，進化の過程とは苦・樂が並進する過程であり，従って善・悪が並進することを主張する。章のこの考えの根本にある認識には次のことがある。それは，加藤が進化主義を採る限り一元主義を採らねばならぬとして，「利己的根本動向」によって人間社会の秩序も説いたに対して，人間が先天的倫理を保有せず本性として他の動物と変わらないのであれば，その進化とは獸性の進化に他ならないとの認識である。

幸福増進を求めるのは，ただ貪欲の別名に過ぎない。なぜなら，進むことがあるには，先ず居る所がなければならぬ。最初に居るところがただ獸性であるなら，居る地点に従って日に進んでやまなければ，やはりただ獸性を拡張するだけである。…それで，進化の悪は未進化の悪より甚だしいのである。¹³

III—i 自然規則と人為規則

スペンサーや加藤弘之の進化主義には進化論には本来関係ない功利主義的な前提が存在し，事実関係としてその前提が間違っているとする論点の一つあり得ようが，もう一つ事実と倫理がいかなる関係を結ぶべきかという論点もあり得る。加藤は，仏教における善悪の因果応報論は人類界と自然界の区別を知らず，人類界発生以後に発生した善悪を自然界に適應するという非科学的真理であるとして，道徳を「天地自然ノ法則」から排除しているが¹⁴，彼は結果的には逆に「天然自然ノ法則」を人間社会の道徳に適用している。彼は自然界の優勝劣敗の法則をヨーロッパの帝国主義的侵略に適用して次のように述べる。

然るに余が取る所の主義は，決して余の意向と矛盾抵触せずして，全然相合するを確信す。何となれば，余は今日開明なる欧州人民が未開半開の人民に対し詐謀若くは暴力を用ひて之を圧倒するの行為を以て，敢て背道反法と認めず。唯殆ど自

然的現象なりと認むればなり。

ここで加藤は「自然的現象」を「自然な現象」と「自然の現象」という二重の意味に読ませることによって論理的飛躍を行っている。「自然な現象」と読むとき、そこには本来的に正しい行為なのだという観念が忍びこませてある。それはまた「若し妄に道德法律を用ふれば、畜に開明社会の利益の爲めに害あるのみならず、更に世界文明進歩の爲めにも最も不利なるべし」として、世界文明の進歩という目的を無条件の善として設定し、その実現の手段として道德を考えてのことなのである¹⁵。こうした加藤の進化という自然界の法則から倫理的規範を導き出すいわば自然主義的論理はすでに大西祝によって「加藤博士の論は道德界を取って自然界の中に没入せしむるにあり」¹⁶と指摘されている。井上哲次郎も功利主義に対してではあるが「すべて道德を論ずる場合、自然法と倫理法の区別を明確にし、事実と理想を混同する弊害を避けなければならない」¹⁷と述べて明治思想界ではすでにその論理的誤謬が指摘されていた。それを踏まえてのことであるか明らかではないが、章炳麟も「自然規則をいう者は、もとより自ら唯物を口実にする」と述べて自然法則を主張する者が唯物論者であることを指摘し

狡猾な知を持つ者が必ず愚者をだますことができ、強者が弱者を虐げることができるのは自然規則である。自然規則に従えば、人道は行き詰まる。それ故人為規則が自然規則の弊害をただすことによって、民衆は生存できる。

と述べて進化という自然法則を人為規則と同次元で論ずることの間違いを指摘している。

しかしここで、章にとって自然規則が人に強制されることの非は、それが自然界の規則を人間界に適用させたからばかりでなく、更に一步進めて後述するように、人の「自主」性をそこなう外部的強制であるが故に主張されてもいるのである。

III—ii 公德と私徳

それは章炳麟が人間の基本的あり方を梁啓超のように非自立的で社会的な相互扶助を必要とするものとは考えないことに由来する。

今日人が社会と相互扶助しまいとすることは勢いとして不可能なことは、多分細胞や血球が相互の集合して人体を形成している場合に似ている。しかし、細胞は全体を離れば単独に生きることができないが、個人は社会を離れても単独で生きられないわけではない。獣皮を着、野草を食べてどこでも自存することができるのだが、そうしようとはしないだけだ。

日本においても中国においても社会有機体説を説明する時、人体と細胞の比喩はしばしば使われるものだが、ここでは比較的自立した個を想定している。その自立

した個が社会と関係を結ぶとき、いかなる倫理を取るべきかと彼が考えているかと言えば、

そもそも人は、…要するに精気が流れ、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。…私が人と協力し、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ってそれに規定されているわけではない。…あるいは世間を憤り生を厭って清い淵に身を沈めても、それはもとよりその人が自主的に決めることであって、社会が問責できることではない。問責すべきことは何か。自己に有害で他人に無害なことは問責できない。自己に有益で他人に無益なことは問責できない。他人に有害であってこそ問責することができる。ここに斉物と公理の見解の差がある。

人と協力して互いに利益をもたらすようにするのは、「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ってそれに規定されているわけではない」というのは、人の社会性が先天的に備わったものでないことを明確にしている発言である。人が社会を形成するのは、「獣皮」・「野草」の生活以上の豊かな生活を求めてのことである。もし一般の人が持つべき社会道德を言うとするれば、他人に害を及ぼさないということである。これは善を行えという強制ではなく、悪を行うなという強制である。社会に対してそれ以上の義理はない。これを守る限り人はどんなことでも本来的に（たとえ自殺でも）自由に行動を選択できる。

人類が公認するのは、個人を理由に社会を蹂躪してはならず、社会を理由に個人を蹂躪してはならないということだ。¹⁸

「四惑論」では「社会によって個人を抑制する」人物を「公理論者」と呼んでいるが、ここで想起されるのが、梁啓超の主張する「公德」である。梁は「道德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に最も欠けているのは「公德」であって、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。梁のいう「群を利

する」「社会を善くする」とは、加藤同様、国家の進歩と維持に貢献することの意味である。そして梁はその最終的な根拠を、非自立的存在である人間の先天的社会性に置いていたのである¹⁹。

ところで、この「公德」「私徳」は、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利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利なりと云へば、輒ち又これを改め、一度び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。²⁰

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に追求することがどうしても必要になる。「公德」の主張は「公利」を追求するための功利主義的な面を合わせ持っている。事実、章炳麟も「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²¹と「公德」の強調を功利主義と結びつけて捉えている。福沢は文明が高いほどこの「公德」が必須になると考えていた。

加藤弘之にとっては、道徳は人間が社会的関係を結んでから発生したものと認識されているから、「私徳」は成立しえない。井上円了は明らかに加藤を意識してその「唯物」的道徳観を次のように解説している。

唯物物の目より見れば、道徳などは人間の製造したるもので、善も悪も自然に定まりておるものではなく、社会の発達に伴ってやむをえずできたものにて、いずれも利己心より起り、経験より生じたるものに過ぎぬと申しております。しかして人に忠孝の本心の存するは、遺伝もしくは習慣の結果なりとし、これを先天あるいは天賦と考へたるは古人の妄想であるといひ、真理は優勝劣敗の外に決してあるべからず、先天の道などは腐儒の寝言である頑夢であると評し、はなはだしきに至りては儒教の主義を根本から打ち砕かなければ、日本は文明国になる見込みなしとまで叫ぶものがあります。²²

加藤自身次のように論争をしている。そこでは、中島力造が、加藤の言うように「人類ト云フモノガ自分ノ維持進歩ノ為メニ生存シテ居ル」として、人生の最大の目的が定まっているのであれば、社会の外で一人でいてもやはり為すべきはずのことがあり、その目的が「極ッテ」いれば、その目的を成し遂げるためにしなければならないことがあるのであって、それこそが道徳ではないかと論じたのに対して、

さりながら社会以外に只一人生活するが如きこ

とは実際上あり得べからざることにして、社会内に於いての必要より一個人の為さねばならぬこと起こるといふ外なかるべし。

と答えて、社会的関係から独立した道徳の価値には全く念頭に置いていない。更に道徳には風俗習慣以上の「理想」というものが存在しているはずという中島に対して

理想は人智進歩以後に生じたるものにて、道徳の上に漸次に付加せられたるものなり。始めより理想なるものありしにはあらず。故に若し精密にいわば理想の付加せられたる後に始めて道徳の名を命ずる方適當なるやもしれず。然れども如何なる大聖大賢も社会に合わぬ風俗習慣は造るべからず。

と述べている。また中島が、加藤の考えでは善を為す積もりもないのに社会の進歩に益すれば善、如何程善い精神をもって忠実な行為をしても社会の進歩に害が在れば悪となってしまう、と指摘したのに対して「余は実にしか思う…志と結果とは必ずしも同じこと能はざれば、これ蓋し已むべからざる次第ならん」とも述べている。ここに動機ではなく社会的な結果に着目して道徳を考える功利主義的な「公德」重視の加藤の考え方が表れている。²³

章炳麟はこの社会の進歩と維持に貢献する道徳観を本来社会に依拠しない自立した個に強制することを「社会を理由に個人を蹂躪する」考え方として拒否するのである。彼はこうした考えを「公理論者」の議論の特徴とみなす。

今の公理論者は、男女飲食の欲望を放任して否定しない点だけは天理と異なるが、世界を根本として個人の自主を踏みにじり人を束縛することは、天理論者と同じである。²⁴

ここでいう「世界」とは外界のことで当然社会も含まれる。この「社会」という語も当然翻訳語として成立し政治的な活動をするときに念頭に置くべき概念として中国人が明治期の日本において学習したものである²⁵。その社会を基礎単位にして考え出された道徳という概念は、近代に入って中国では梁啓超によって始めて考え出された概念なのである。章は、そこに個人を律する法則性を認めて、個人にそれを強制することを拒否しているのである。

昔道徳を論じた人は「大きい徳について囲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)といひ、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」といふ。道徳に果たして大小・公私の区別があるであろうか。もし小・私の徳について出入りがあれば、大・公の徳について囲いを踏み越えまいと思つても、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。²⁶

「公德」は社会秩序の維持と発展という効果を基準にして決められたものである以上、刑罰に代表されるような社会的制裁を必然的に伴う。社会的制裁を計算する道徳では、法律が整備されていない革命時期の革命家に全く意味を為さない。そこには「自然」な動機が必要なのである。その意味でも彼にとって功利主義的倫理は否定するべきものである。

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」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。²⁷

章炳麟は、人間は現象的にはすべての外在的法則によらない「自主」性があるとして、社会に依拠しない比較的自立した個人を想定するのであるが、本質的には個人の「我」は幻有に過ぎず、阿頼耶識の見分を「我」だと見誤っているに過ぎないとする唯識説をとっている。しかし、中国を救う革命を起こすとき、現在の清朝の圧迫を苦痛と感じる時に自然に起きる「俱生我執」を根拠とせざるを得ない。

衆生を救済しようとする思いは我執の一つであるが、自分一人に執着して我とするのではなく、衆生を我とするのである²⁸。

その際、その我は苦痛を共有する衆生と通底している。衆生を救済しようとする革命は、社会的な利害という外界の基準のためにするものではなく、自分の内面に本来備わっている衆生との共有性を徹底することなくしては成功しない。つまり人のためにする行為ではないのである。しかし、ここには倫理の二重性があるといわねばならない。衆生を済度しようとする「勇猛大心の士」(革命家)には、こうした高い道徳性が要求されるが、一般人には社会道徳として「他人に無害であることを限度とし、それ以上のことは高德の偉人の行為であって、一般人には当為として強要することはできない」からである²⁹。

章炳麟は一方で進合法則が外在的であるのにそれを内在化させるため作り上げられた先天説にも同様に批判を加える。

私が思うに、進化の説は客観に就いていうのである。進化を主義とする者は、このことは強制しないと人に実行させることはできないので、一方で自由を標榜しつつ他方で進化を予定し、そこで

一説をでっちあげて人をだまし、「労働は天性である」という。このようなものはまさに「進化教」と名付けるべきである。本来人間性に相反するのに、無理矢理訓令をくだして愚者を籠絡し、それがお前の天性なのだ、という。それならば強権を主張するものも訓令を下して人を籠絡し、強権に服従するのがお前の天性なのだ、ということができる。

天性となれば、中国では伝統的に、天理の自然として本来的に正しいあり方として提示でき、結果論としての功利主義の枠まで踏み越えて内面化できる。自由を建前とするとき、外部よりの強制ではなく「公理」の内面化は思想的伝統から言っても自然である。しかし、それは、強権を主張して進歩を図ろうとするものが、強者は利己主義をたくましくし、弱者はその権利を黙許するというのが天性なのだという主張と結果的には変わらない論理だ、と章炳麟は主張する。この強権という語は梁啓超の使用した語が始まりであるが、それは加藤弘之の言う「強者の権利」を縮めた言い方であって、加藤の論理を引き合いに出しているのである。

IV 実証主義的唯物論批判

それでは章炳麟は「唯物論」自身をどのような思想として捉えて批判したのであろうか。

唯物とは、物より外に他のものが存在することはできないということである。科学を応用するのは、科学自体ではない。科学が物質を研究する場合も真の唯物論ではない。なぜかといえば、科学は因果律を放棄することができず、因果は物ではなく、原型観念の一端であり、因果を許容してしまうと、物の外に他の物が存在することを許容することになるからである。

この文から章が認識している「唯物論」の特徴をいくつか見て取ることが出来る。第一に「唯物論」とは、物質の存在だけを許し、第二に因果法則観を認めない。第三に科学的認識を非常に意識した考え方である。

第一点に関して補足すれば、これは我々の知覚を起こすその背景にある物自体の存在を認めることの意味ではない。章によると真の唯物論者はインドのチャールヴァーカー師、ヨーロッパのヒュームだけである。チャールヴァーカー師は、現量(直接感覚知)だけを認めて比量(推論知)を認めない立場である。つまり経験論・感覚論の立場を真の唯物論と認めているのである。ヒュームは「物について言えば、太陽はそれ自体太陽であって光とは関係がなく、火はそれ自体火であって熱とは関係がない。太陽があれば必ず光があり、火があれば必ず熱があると、どうして知られようか」と言っているが、章によるとこの説でも不十分である。

太陽と火は、意識が対象を認識・区別する作用より名付けたものである。それ故、光と熱は現象

であり、光の上の円形や尖形も現象だが、太陽と火は現象ではない。もし感覚だけを信ずるなら、太陽や火さえ認識できないのだから、ましてそれらの光を放出し熱を発する作用を論ずることができようか。すでに因果を否定する以上、科学が証明することは一切異論なく承認することはできない。ただ因果を否定するだけではない。科学の説は、すでに現象を得ればまた本質を求める。しかし、ヒュームの説は、ただ現象だけを認めるだけで本質を認めないから、原子の理論は自ずから崩壊する。ここから見れば、唯物論が成立すれば、科学は破綻せざるを得ない³⁰。

感覚的現象しか認めないとすれば、その背後にある「物自体」は不可知の状態に残るのであって、それを存在すると見なすのは比量による抽象的思考に他ならない。客観的真理（進化もこの中に含まれる）といわれるものの根拠である科学、それを支える「唯物論」が物質を根拠づけられないことを示そうとする章炳麟の意図がこの中にある。

しかしこのような唯物論理解は章炳麟独自のものではない。それは明治期の唯物論理解の影響を受けたものであるといえる。いま「破唯物論」における唯物論理解と比較してみればそれは歴然としている。

唯物論者のいわゆる物質を考うるに、これは全く眼、耳、鼻、身の五官の感覚よりえがきあらわしたる現象であります。…この五境（色、声、香、味、触—引用者注）は五官の感覚に属するものなれば、物質そのものは感覚より生ずと申してよろしい。これが唯物論一変して感覚論となるゆえんにして、更に一変すれば唯心論となるゆえんであります³¹。

この真の唯物論は経験論・感覚論であって唯心論と同じであると言う認識は、章炳麟にも共通している。

実をいえば、唯物論は唯心と名義は正反対であるが、真の唯物論は真の唯心論の一部である。なぜかといえば、因果を認めず、本質を認めず、ただ現に感得するものだけを存在の証明とするからである³²。

更に、ここから井上は「唯物論」は因果律を認めないという結論を導き出す。

感覚論者は因果の規則は経験反復の結果とするも、われわれの感覚上の経験はいちいちの事物を別々に感じ、かつ有形の現象のみを感ずるものなれば、因となるべきものを感ずると果となるべきものを感ずると、もとより別々なるに相違ない。しかるにその間に因果の関係あることを発見して、この前後の二項を連合し、前者は後者の因にして、後者は前者の果なることを定むるは、全く感覚以外の作用であります。すなわち二者間の関係と連合とは無形に属し、感覚そのものの認めざ

るものなれば、わが精神固有の先天性としなければなりませぬ³³。

この「精神の固有の先天性」とは章炳麟の言う「原型観念」であり、彼はこれを仏教の唯識思想とカント思想に求めている。この文における観念連合の考え方はヒュームに由来する。章炳麟はヒュームに言及して次のように述べる。

原因といわれている物の多くは、五根が感得できるようなものではない。一つの現象を得て、これを感得することができない原因に帰するのは誤りである。原因といい結果というが、これはみな連想によって形成されている。連想は何かといえ、凡そ同一のことをしばしば感得し、人心の習慣がそれによって生ずることである。始めに一つのことを見ると、前にAがあり後にBがある。次に一つのことを見ると前にAがあり後にBがある。このようにして何十回何百回を経て、みな、前にAがあり後にBがあると、それでついにAをBの原因とし、BをAの結果とするが、実は始めから定まっているものがあるのではない³⁴。

以上、章炳麟「四惑論」と井上円了「破唯物論」に共通する「唯物論」理解の特色は次のようにまとめることができるであろう。

- ① 五官で捉えられない抽象的存在として物質そのものを思考しても唯心論である。
- ② 経験論・感覚論のように感覚のみを認める立場を唯物論の中に入れていく。
- ③ 唯物論では因果的法則の存在を根拠づけられない。
- ④ 科学的認識方法を唯物論の典型と考えている。
- ⑤ 進化論を唯物論の典型としてみている。

④に関連して言えば、「破唯物論」で論難されている加藤弘之は、反論（「破破唯物論」）の中で「博士（井上のこと）の論理は全編に渉りて非科学的なるもの甚だ多」として、その「非科学的」な部分を列挙して、自説が科学的根拠に基づいていることを暗に強調している。さらに自説の論説方法について次のように述べている。

唯物論または進化論の如きは固より仏哲学又は超自然哲学の如く現象以上に遡りて憶測揣摩の論を恣にすることを憎み、只管現象内の範囲に於いて務めて正確真実なる論拠を求むるを旨とするものなれば、進化の起点又は終局と云うが如きは固より之を論ずるを肯てせざるものなり³⁵。

これは自分の説が科学的方法に沿って証明されたものであることを強調しているのである。そして、科学的方法とは「現象以上に遡りて憶測揣摩の論を恣にすることを憎み、只管現象内の範囲に於いて務めて正確真実なる論拠を求むる旨」とするものであることをある意味で教科書的に論じているのである。この「唯物論」を科学的方法にきわめて隣接する概念として認識する

のは、井上円了、章炳麟、加藤弘之に共通なものであったといえるのではないか。中島力造は加藤の「道徳法律進化の理」を論じて次のように言っている。

先生がこの書物にて与えられました所の説明は哲学的の説明であるか科学的の説明であるかといふことを一つ伺ひたいのです。哲学的の説明と云ふものは、御承知の通り万事を一原理で説明致さうとするものです。それであるから現象を離れて、現象以上に遡って、一つの原理を認めん事を努むるものである。現象の後ろと云ふては語弊があるかもしれませぬが、現象でないものを一つ認めんとして居るのです。それでありますから、此説明が哲学的の説明であるならば総ての生物は自分の進歩発達を因る所のものであってそれより外には動機がないと云ふやうなる説明が必要かもしれませぬが、若し是を科学的の説明とすると、其れには及はぬ。科学的の説明はどう云ふものと云ふと、現象として現はれたものを説明するので、現象以外に遡って其事の説明をするのでない。…現象の説明は科学的の説明であります。先生の説明は現象より先に進んで居りはしないかと思ひます。併しながら、此五十一枚の所を見ると云ふと、茲に自分の論じたのは即ち科学的の論説であるということが書いてある。そうしますと、少し科学的説明の範囲よりも先に侵入して居りはしないかと思ふ³⁶。

これを読むと、加藤が主観的には「哲学的説明」ではなく、「科学的説明」を試みようとしていることが分かる。事実「破唯物論」において加藤は、井上の論説が非科学的であることを論ずるばかりで、存在論的にも認識論的にも哲学的説明を加えていない。明治期の彼らの考える「唯物論」とは哲学と言うよりむしろ実証主義的態度とでも言った方がよいものなのである。そして、その態度とは現象以上に遡って一つの原理で説明するものではなく、現象として現れたものをそのまま説明する態度のことなのである。

V おわりに

先述したように章炳麟と井上円了には西洋文明の席卷に対する危機感という共通点があった。井上は「有形上のこと」において西洋が日本より優っていることは認めているが、「無形上に」（つまり精神文化）において「たとえ彼の長ずることあるも、その長所をとりてわが短を補うことのできぬものがある。これもよく心得ておくべきことであるとする。「なぜならばわれわれは東洋人にして日本固有の學術を拡張する責任を有するものであるからである。つまり井上にとって神儒仏の三道がなぜ護持すべきなのかといえ、西洋に対して日本的なものが廢れてしまうという、民族主義的な理由でしかないのである。章炳麟も「国粹」を

主張して、それは国民に「種族性を刺激し愛国の熱腸を増進」するためのものである、と述べ、それ以上の価値を認めていない³⁷。しかし井上は章炳麟に比較して西洋との格闘に徹底さを見られない。たとえば仏教について、それが厭世教であるとの批判に対して、仏教もルターのような改革をすれば「厭世變じて樂世となすことはたやすくできます。その実、樂世教どころか富国教にも強兵教にも自在に応用することができるに相違ない」と述べ、進化論について「生物学若しくは有形学の範囲に止めずして哲学上に及し、真理も社会も道徳も宗教も皆進化の一本槍を以て取り扱はるるに至りたるは、余輩の賛成せざるところであります」と言いつつ、それを限定的に適用することを主張するのみで、その世界観に疑いの目を向けているわけではない。これに対して章炳麟は先述のように西洋的な進歩そのものの本質を仏教的な目で捉え返し、相対化しようとする傾向を有している。しかし、そのような彼に思索を深めるヒントを与え、影響をもたらしたのも、加藤弘之を中心にする論争に見られるような明治期日本思想界の言説空間であったのである。井上円了と章炳麟の唯物論理解の同様な偏向は、このことを最も端的に表す事例である。

注 釈

- 1 「四惑論」『民報』第22号、明治41年7月。
- 2 哲学事典（平凡社、1971年、1413頁）「唯物論」の項。
- 3 「破唯物論」四聖堂、明治31年2月。今、『井上円了選集』第七巻（東洋大学、1990年4月）に拠る。
- 4 同上、523頁。
- 5 同上、525頁。
- 6 「破唯物論」『哲学雑誌』第13巻第142号。明治31年12月。
- 7 『弘之自伝』長陵書林60頁。
- 8 これについては、拙稿「梁啓超と功利主義」（『中国一社会と文化』第13号、1998年7月、中国社会文化学会）参照。
- 9 加藤弘之『道徳法律進化の理』明治33年4月、博文館、参頁。
- 10 「利己主義と功利主義とを論ず」『哲学雑誌』第16巻第167号、明治34年1月。
- 11 内井惣七『進化論と倫理』世界思想社、1996年5月、84頁。
- 12 「俱分進化論」『民報』7号、明治39年9月。
- 13 前掲「四惑論」。更に「四惑論」における進化論理解で「常識からいえば、一切の物質は不増不減であり、こちらで進むことあれば、又必ずあちらで退くことがある」と述べて、退化の認識を示唆する観点があるが、これは、物体の消滅は元素上の消滅を意味しないという化学上の知識に由来するものである。『破唯物論』でも「もしその実体に至りては物質不減、勢力恒有の体なれば、進化することもなく、退化することもなく一切の変化も変遷なきはずであります。」と云って、ヘルムホルツのエネルギー不減の法則まで持ち出して、進化が現象面に関わるもので、本質に関わるものでないとして、いわば進化論を相対化する役割をこの説に担わせている。因みに井上も現象面での退化を主張している。
- 14 「仏教ニ所謂善惡ノ因果応報ハ真理ニアラス」（『哲学雑誌』第10巻第100号、明治28年6月）「余が善惡応報論に對せる仏教雑誌の駁論を読む」（同第10巻102号、明治28年8月）「余が善

- 悪応報論に対せる禅宗雑誌の駁論を読む」(同第10巻1023号、明治28年9月)等。
- 15 以上、前掲加藤弘之『道德法律進化の理』149~151頁。
- 16 大西祝「自然と道德界」『六合雑誌』第175号。明治28年7月。今、『大西博士全集』第6巻(明治37年8月、警醒社書店)に拠る。
- 17 前掲「利己主義と功利主義とを論ず」。
- 18 以上の引用文は、前掲「四惑論」
- 19 梁啓超の「公德」問題に関しては、前掲「梁啓超と功利主義」を参照。引用文は「新民説・論公德」(『新民叢報』第3号、明治35年2月)。この点について加藤弘之は、「非社会的動物の遺裔たる吾人は本来無限純乎の愛己心を固有すと雖、漸く社会的生存を成すに及びて吾人各自の心的及び物的利益と並に社会的生存の利益とのために漸く愛他的行為が必要となり…」と云って、先天的社会性を否定して、梁啓超と見解を異にしている。
- 20 福沢諭吉『文明論之概略』巻野三、第六章智徳の弁。明治8年4月。今は岩波文庫に拠る。
- 21 前掲「俱分進化論」。なおこの「公利」を追求する功利主義を元良勇次郎は「普遍的功利主義」と呼んで「自己的功利主義」と区別している(「快樂は倫理の基準となり得べきや」『哲学雑誌』第18巻第191号、明治36年1月)。加藤弘之は「公利」を「公安」(社会の安寧幸福)と呼んで「道德其者の究極の目的」としている(前掲『道德法律進化の理』126頁)。
- 22 前掲「破唯物論」523頁。
- 23 中島力造「加藤博士ノ道德法律之進歩ニ付テ」『哲学雑誌』9巻86号、明治27年5月。加藤弘之「拙著道德法律の進歩に就て中島君の答ふ」『哲学雑誌』9巻90号、明治27年8月。
- 24 前掲「四惑論」
- 25 「社会」の日本における翻訳語として成立した事情については柳父章「翻訳語成立事情」(岩波新書、1982年4月)参照。なお、福沢の「公德」の定義における文の「人間の交際」はsocietyの意味として使ったものである。
- 26 「革命道德説」『民報』第8号明治39年10月。
- 27 前掲「俱分進化論」。
- 28 「建立宗教論」『民報』第9号明治39年11月。
- 29 章炳麟における個と仏教理論の関連については、坂元ひろ子「章炳麟の個の思想と唯識仏教」(『思想』745号、1986年9月、岩波書店)がある。しかしこの点で、道德性に関して士大夫と一般民衆との関係における伝統的枠組みを踏襲していると言える。
- 30 以上の引用は、前掲「四惑論」。
- 31 前掲「破唯物論」592頁。
- 32 前掲「四惑論」。
- 33 前掲「破唯物論」598頁。
- 34 前掲「四惑論」。
- 35 前掲「破破唯物論」
- 36 中島力造「加藤博士の新著『道德法律進化の理』を読む」『哲学雑誌』第15巻第161号。明治33年7月。
- 37 拙稿「『国粹学報』誌上に於ける『国粹』主義と『国学』の成立」(『日本中国学会報』第34集、1982年10月)参照。

追記

引用文中で、引用者が便宜上句読点を加えたところがある。

(平成11年9月9日受理)