

人情と科学の哲学者：

戴震及びデイヴィッド・ヒュームの 比較可能性についての試（私）論

建部 良平

1. はじめに

戴震（1724～1777）は偉大な哲学者である。彼が生きた清朝は、周知の通り中華王朝の最後にして最大の王朝であり、現在の中華人民共和国の統治範囲の基礎となっている。清朝の最大の特徴はそれが満州族による王朝であった点にあり、「弁髪」に代表されるように、満州族に端を発する制度や風習が広く展開した時代であった。思想の面では雍正帝による文字獄などの影響によって、政権に対する批判は厳しく制限された。政治的な発言が権力からの抑圧や弾圧なしに展開できる状態を「民主主義」的、あるいは「自由」な状態と考えるならば、清朝は非常に非「民主主義」的で不「自由」な王朝であった¹。そして哲学の発展は権力の弾圧の強度と反比例の関係にあるとするならば、清朝統治下では哲学が生まれ難いと考えることができる。確かに現在共有されている認識として、清末と言われる時期に至るまで、清朝では直接的に政治や権力のあり方に関して言及する書物は殆ど出てこなかった。様々な言説の有力な担い手である学術界の巨人たちは、政治に対して直接的に発言することは殆どなく、その多くが古典中の古典である経書の研究にのめり込んでいた。一方近代以降の中国では侵略への抵抗や二度の世界大戦、そして共産主義革命などの大事件が立て続けに起き、思想界・学術界では政治的な議論が中心となってきた。その観点から見れば、例えば同時期のヨーロッパに比べて、政治的な議論が殆ど出てこなかった清朝は、哲学や思想の発生しなかった時代と考えられる。しかし、哲学とは人間が思考を展開するところに生まれるものであり、政治的な思考のみに限ったものではなく、政治的な思考もまた、政治に関する議論にのみ存在するわけでもない。清朝には近代以降の枠組みでは捕捉しきれない形で哲学が展開していたのである。

そこで考えるべき哲学者は戴震である。彼は清朝の学術界を代表する人物の一人であり、「中国哲学史」、「中国思想史」、「中国学術史」と銘打った書物において、戴震の名は容易に見つけ出すことができるだろう。彼の残した著作は経書の解釈が中心ではあるが、様々な方面に彼自身の主張を展開している。その文章は

決して文言文として整った美しいものと言うことはできないが、難解でありつとも示唆に富み、多くの研究者をその魅力で惹きつけてきた。それ故に、戴震に関してはすでに多くの優れた論考が提出されてきた。しかしながらそれらを紐解いてみると、戴震のテキストに基づいて彼の主張を正確に記述する、そういった形の論考は充実しているが、戴震を一人の哲学者とみなし、そのテキストを一つの哲学的なテキストとした上で正面から向き合い、彼の哲学の当時における意義、世界的な意義、そして現代における意義について考え抜こうとするものは実はあまりない。先人たちの優れた研究は尊重すべきものである。初学者であっても戴震についてある程度の理解に至ることができるのは、まさにそういった研究があつてこそである。しかし、哲学研究、中国哲学研究、戴震研究を今後展開する上で、先人たちの研究態度をそのまま引き継ぎ、それを補足する形で戴震の哲学を論じていく意義はあまり大きくない。これまでの知見を吸収しつつ、誰も考えなかったことを考え、それを展開していかなければならないのである。

以上のような背景を踏まえつつ、初めの一步として戴震と同時代を生きたスコットランド啓蒙の代表的哲学者であるデイヴィッド・ヒューム（1711-1776）に注目し、戴震との比較可能性を考えてみたい。本論文が「試（私）論」であることの理由、そしてその目的は正にここにある。以下、様々な分野を専門としている研究者にも本論文を理解して頂くべく、まず戴震という18世紀中国の哲学者が如何に語られてきたのかを分野別に提示し、その後ヒュームとの比較可能性について、現時点での私の考えを記述していきたい。

2.『孟子字義疏証』について

戴震を研究する上で第一に論及されるのが、彼自身も傑作であると自認していた『孟子字義疏証』というテキストである。本書をめぐる重要な研究として、まず安田二郎による翻訳が挙げられる。安田二郎は若くして亡くなった学者であったが、朱熹の哲学を研究した上で、戴震の『孟子字義疏証』に関心を移した。現代語訳ではなく訓読に留めたところに限界はあるが、戴震研究の先駆的存在として挙げられる。『孟子字義疏証』に対する安田自身の論考としては「孟子字義疏証の立場」²という論文がある。本論文では、方法論上の立場、存在学上の立場、倫理学上の立場という三つの視点から『孟子字義疏証』が分析され、重要なポイントとして『孟子字義疏証』という書物は、『孟子』の字義、すなわち『孟子』で登場する概念を説明するという形をとりながらも、実のところは戴震自身

の「主観の横溢」が見られることを強調している。安田の考えでは、字義を徹底的に解釈することは、何らかの仕方では背景の世界を構成しなければ決して行い得ないものであり、字義の解釈を徹底すればするほど、解釈者自身の世界観が反映してしまう。本書が非常に主観的な書物となっているのは、かかる理由からであると安田は考えた。

安田の成果を引き受けながら、同時にその問題点も指摘し、戴震を改めて論じたものとして溝口雄三の「清代前葉における新しい理観の確立—克己復礼解の展開からみて—」³がある。この論考では『論語』顔淵篇の「克己復礼」に対する解釈から、戴震の「存人欲天理」、すなわち欲望肯定の哲学を論じている。「克己復礼」とは『論語』顔淵篇の巻頭に出てくる条文であり、これを如何に解釈するかで解釈者の立場が明らかになるとされてきた。朱子学の大成者である朱熹は「克」を「勝」、「己」を「私欲」と解釈し、私欲に打ち勝つことが礼に返り、仁となることの条件であると主張した⁴。これに対して戴震は次のように述べる。

「己に克ちて礼に復るを仁と為す」とは、己を天下に対立させていったものである。礼とは至当不易の則である。故に「動容周旋の礼に中るは、盛徳の至りなり」と言う。およそ意見が少しでも偏りがあり、その徳性がまだ純粹でないのは、すべて己と天下が隔てられていることの端緒である。己に打ち克って至当不易の則に還ることができれば、天下との隔たりがなくなる⁵。

安田はここから戴震の「克己復礼」解は、「己」を天下に対して価値低きものとする立場にあると考えた。つまり「己」は最終的には天下に包括され、不易の法に帰結すると解釈するのである。しかし溝口は戴震の仁に対する解釈を参考にしながらこの解釈に反対する。『孟子字義疏証』では「人は生まれると、その生を遂げられないということに勝る心配事はない。生を遂げることを欲し、他者の生も遂げさせることが仁である。生を遂げることを欲し、他者の生を阻害しそれを反省しないというのは、不仁である」⁶や、「一人が生を遂げ、それを推し広げて天下の人と共に生を遂げる、これが仁である」⁷という言葉にあるように、仁であることは自身の生きるという根源的な欲求を拡充し、他者の生にまで影響を与えることだと解釈されている。これらを根拠としながら、溝口は「客体としての己が他者の総体としての天下との間に阻隔をなくすこと、ここに『復礼』があり、ここに『礼』の『至当不易之則』なるゆえんがある」⁸と述べる。朱熹は「己」を「私欲」と解釈し、私欲を打ち勝たねばならぬものとして扱った。しか

し溝口にとって戴震は欲望を肯定した先に真の秩序があると考えた人物であり、その点を主張するために安田の誤りを訂正しながら「克己復礼」を論じたのである。ただ安田も戴震が欲望肯定の哲学を考えていたことは指摘しており、両者の論点は重なる点も多い。

安田の業績を引き受けつつ戴震を論じたものとして、山井湧の論考も挙げられる。彼は「戴震哲学における『気』」、「孟子字義疏証の性格」、「原善から孟子字義疏証まで」⁹という三つの戴震に関する論文を書き、安田の論点を充実させつつ、『孟子字義疏証』の前段階のテキストにあたる『原善』や『緒言』との比較分析も行った。また山井は「気の哲学」という系譜を非常に重視しており、「理の哲学」・「気の哲学」という二分法で中国哲学を見ようとしていた当時の学界の気風を大きく反映した研究であった。「気の哲学」という言葉は使わないものの、戴震は気一元論を説いているという観点からの論考は、中国語圏の研究に比較的多く、王茂『清代哲学』（安徽人民出版社、1992年）や、張曉芬『天理與人欲之爭：清儒揚州學派「情理論」探微』（秀威資訊科技、2010年）にも同じような観点が見られる。

最後に、重要な問題を指摘した研究として田富美の『清代荀子学研究』（国立政治大学中国文学系九十四学年度博士論文、2006年）がある。田の研究は戴震のみに焦点を当てたものではないが、清代において『荀子』が如何に注目されてきたかを描いている。そして、『孟子字義疏証』では『荀子』の思想も時折批判対象となっているが、その発想は「荀子が明白に述べなかった内容を更に一步進めて明らかにしたものであり、この意味において、戴震等は正に荀学の延長と発展である」¹⁰と結論づけている。

3. 言語哲学・音韻学

主体意識や欲望肯定の哲学、気の哲学という関心から『孟子字義疏証』や『原善』、『緒言』を分析する研究のほかに一つの主流となっているのは、彼の言語哲学や音韻学に関する研究である。特に音韻学は清朝の学問を考える上で重要な要素であることから、当時の巨匠である戴震の議論にも注目が集まった。代表的な研究として第一に挙げられるのが木下鉄矢の研究である。木下は朱熹哲学研究者として有名であるが、初期の段階において彼は清朝考証学の研究に従事していた。没後に論文集『清代學術と言語学』（勉誠出版、2016年）が整理刊行されており、そこでは明末から清代中期に至る古音学に関する論文や、戴震、段玉裁の音韻学・言語学についての論文が収録されている。戴震については「戴震の音

学」¹¹があり、そこでは『聲韻考』や「転語二十章序」、『聲類表』などが中心的な分析対象とされている。

木下と同様、音韻学に注目しながら清朝の学問を論じたのが濱口富士雄である。濱口は『清朝考拠学の思想史的研究』（国書刊行会、1994年）で音韻学を中心に据えながら清代の学問を論じることの重要性を指摘し、戴震については「戴震の考拠」と題される一章が設けられている。濱口は本書中において「儒学としての形而上学」や「儒学意識」、「儒学的信念」という言葉を多用しており、後に木下の『清朝考証学とその時代』（創文社、1996年）にて痛烈な批判を受けることになるが、戴震の音韻学を重要視していた点は共通しており、また両者が論述の中で重要とみなす文言も同じであった。それは「転語二十章序」からの以下の引用文である。

人の言葉は千変万化であるが、その音の微妙さには自然の節限がある。（中略）。音が微かなものからハッキリしたものまでであるが、話者が言い終わらないうちに、聞く者がこれを理解してしまう。口において弁別するのが複雑ではないため、耳がこれをしっかり捉え惑わないのである。人の口は喉に始まり、下って唇の末に至る。その位置を並べるに、声の大限が五、小限が各々四である。そこで相互に照らし合わせれば、声の働きは備わる。（中略）。これをもって方言の発音及び子供の片言を聴くに、それらの音の移り変わりや方言は必ず各々その位置にしたがっている。これは声の節限位次によって自然に成立したものであり、恣意的に設定されたのではないことを証明するに十分である。¹²

人の言葉は様々な形で表現される。これは当時においても一般的な考え方であり、特に『詩経』の言語の本来の音を探る古音学は、学問の主流でもあった。しかし戴震の創見は、言語の音を人間の口や喉の構造的な問題へと収束させたところにあると両者は述べる。言語は確かに様々な形で表現される。しかしその幅は一定の限界があり、人間の口腔器官の能力を超えた音は出せない。故に言語音は自然の節限に定められた簡約性が主軸となっており、言語音の地方的な差異、人の違いによる差異、あるいは時代による差異を一々考察する必要はなく、主軸たる簡約性の解明が重要なのである。そして戴震が死に至る十数日前に完成した『聲類表』こそが、その実践であった。

4. 天文暦算学

戴震を研究する上でもう一つの重要な視点が天文暦算学である。この方面での重要な研究は戴内清、川原秀城、近藤光男のものである。またこれらの研究を視野に入れながら、Hu Minghui が最近著作を刊行している。

戴内清は戴震に限らず中国の天文暦算学について幅広く研究し、近年著作集が刊行されている。戴震に関する論文としては「戴震の暦算学」¹³がある。戴震の天文暦算学が概括的に論じられており、彼の師である江永（1681～1762）と、その江永が深く影響を受けた梅文鼎（1633～1721）の学問の流れの中に戴震がいること、そして数学上の代表作であるピタゴラスの定理を述べた『勾股割圓記』や、天文学関連の著作である『続天文略』について言及している。

戴内の『勾股割圓記』への分析は概略的なところに留まっているが、川原秀城は「戴震と西洋暦算学」¹⁴においてより詳細にこれを検討している。必要最低限の記述で高度な内容を記述する『勾股割圓記』はその読解に非常な困難が伴うが、川原は数学に対する確かな知識を基礎に、これを厳密に分析している。その内容の正否について私自身は判断する能力を持たないが、この論考で重大な意味を持つ箇所は、『勾股割圓記』というテキストが持つ意義を述べたところである。すなわち、具体的な「術（アルゴリズム）」の説明に終始するのではなく、著作全体を貫く数理を立て、本書が原理に基づく組織的な解釈の総体にほかならないと断定する点である。そして戴震にこのような著作を著すことを可能にしたのが、梅文鼎や江永の著作を通して触れたヨーロッパの数学者の学説であった。

梅文鼎や江永が、イエズス会が中国にもたらした天文暦算学の著作に詳しくあったことは、これまでに何度も論じられてきたが、川原の編集によって成った『西学東漸と東アジア』（岩波書店、2015年）は、明末より活発化したヨーロッパの学問との知的な交流を様々な角度から論じている非常に優れた研究成果である。本書の緒章として置かれている「西欧学術の東漸と中国・朝鮮・日本」では、「対話型の哲学パラダイム」に基づいて、東西交流を分析しており、清朝の学問について「清学者は宋明理学を破壊しつつ新しい学術世界を構築した」とまとめ、その注において「換言すれば、清学は宋元理学の流れをくみ、それを思想的基盤としながら発展したとのべてよいであろう。だが清学の存在自体が理学と西学の結婚の証でもある。その意味からすれば、清学をもって父親に似ぬ鬼子もしくは母親似の息子と形容することができる」¹⁵という非常に刺激的な主張をしている。先に挙げた戴内清、そして後に挙げる近藤光男も、明末以来の西学の東漸については非常に大きな関心を向けており、その重要性を指摘していた。その点で、本

書の登場は清代の科学技術史研究において一つの総決算となったと言える。そして清朝の学問を強く体現していたのがやはり戴震であり、本書収録の他の論文でも折に触れて戴震に言及していることは注目に値する。

川原は『勾股割圖記』を主な考察対象として論考を提出したが、近藤光男は戴震の天文暦算学の登場背景や当時の学者との議論を分析した上で、『考工記圖』の分析に取り組んだ。近藤の清代研究の集大成である『清朝考証学の研究』（研分出版、1987年）には、「清朝經師における科學意識」と「戴震の『考工記圖』について」という二篇の天文暦算学関係の論文が収録されている。前者は戴震の学問の周辺状況を整理したもので、王錫闡（1628-1682）、梅文鼎、江永、戴震という学問的系譜の説明や、紀昀（1724-1805）や錢大昕（1728-1804）などの同時代の大学者たちとの知的交流の様相について説明している。その背景を踏まえて後者の論文では、『周礼』考工記の注釈書である『考工記圖』の分析に入っていく。『周礼』は周王朝の行政法典や官制を記録した書物であり、天官・地官・春官・夏官・秋官・冬官の六官から成っている。しかし伝承の過程で冬官篇は散逸し、車や兵器・樂器の寸法や作り方が説明されている『考工記』が埋め合わせとして組み込まれた。戴震は『考工記圖』において、文字情報でしかなかった器物を数学の知識を駆使しながら図式化していった。彼の考えるところでは、古代の文献は文章の簡潔性を尊んでおり、理論的に導きだせる情報は書き込まれないものであった。近藤が論証の中で注目したのは、「鐘」に関する研究であり、戴震以前の經学研究では明らかにならなかった「鐘」の実像を、勾股の法（ピタゴラスの定理）を駆使して導き出していることを明らかにした。『考工記圖』の序文に「考工記に見える技術に関する事柄は、算術や勾股の法（少廣旁要）を精密に研究したうえでなくては、その規模や構造を算出して、あの深みのある記述をものにすることができないのは当然だ」¹⁶とあるように、戴震にとって数学こそが『考工記』の深奥に光をあてるための装置だったのである。近藤の精密な研究によって、戴震の学問の重要な側面が明らかになったと言える。

以上の成果はいずれも戴震研究を進める上で重要なものである。そしてこれらを積極的に踏襲した上で戴震について論じた著作に Hu Minghui の *China's Transition to Modernity: The New Classical Vision of Dai Zhen*. (University of Washington Press, 2015) がある。本書の特徴は、戴震の学問、特に天文暦算学や礼学が、当時のどのような潮流から生まれ出たのかを分析している点にある。イエズス会がもたらした学問と經学者の知的交流の中から、經学者は經書の読解を通して古の秩序の再編を考え、朝廷にとってはその成果が支配の安定化に資するも

のであった。天文暦算学が史学や地理学と共に「礼」の枠組みの中で語られていたことがその大きな根拠となる。そしてその中心にいた戴震の古典に対する視点は、清朝の朝廷にとって有益なものとなり、次第にイデオロギー的なものとなった。この点において Hu は、戴震の学問は極めて政治的な学問であるという読みを提示している。

5 近代における戴震

Hu Minghui の研究は、当時における戴震について考察したものであったが、時代のスパンをより広く取り、近代中国における戴震を論じたのが石井剛の『戴震と中国近代哲学：漢学から哲学へ』（知泉書館、2014 年）である。章炳麟（1869-1936）、梁啓超（1873-1929）、王国維（1877-1927）、劉師培（1884-1919）、胡適（1891-1962）、いずれも近代中国において様々な形で思考を展開した人物たちであり、程度の差こそあれ戴震について文章を残している。そして胡適の『中国哲学史大綱』に代表されるように、彼らは西洋の学問と対峙する中で、中国における哲学は如何なるものであるかを考えた。そして考えるための養分を得るべく清代の学問を振り返る作業を行なったのである。現在中国哲学と言った場合、主に想起されるのは所謂宋明理学であるが、当時はまだそのような観念は醸成されておらず、清代の学問、すなわち漢学（清代の学問は漢代の経書解釈を非常に重要視したことから、漢学と称されることもある）を読み直す中で哲学を考えようとした。もちろん宋明理学も重要な構成要素であったが、漢学から哲学へという忘れられた系譜を再考しようというのが石井の試みであった。

石井の試みに近いものとして、呉根友の『戴震乾嘉學術与中国文化』（福建教育出版社、2015 年）がある。呉根友は戴震を中心とした乾嘉年間（1736-1820）の学術について考察し、その現代的な意味を考えようとしている。三巻からなる大著であるが、その第一巻では近代以降戴震と乾嘉の学問がどのように読解されてきたかの分析に費やしている。また第二巻以降は段玉裁や錢大昕などの戴震周辺の著名な学者の学問について述べている。当時の学問と現在の中国文化の対話可能性の模索が本書の目的であったが、その完成度については疑問が残る。しかしながら戴震とその周辺の学問、そして近代以降の戴震論のあらましを知る上では有用な著作である。

6. 人情と科学の哲学者戴震

以上、戴震をめぐる様々な研究を挙げた。続いて私自身の戴震に対する印象と、

今後の展望について書いてみたい。まず本論文のタイトルにも示した通り、戴震の哲学には人情と科学の両方を射程に入れようとする特徴がある。先に挙げた先行研究では戴震が欲望肯定の哲学を志向したことや、科学的な視点で音韻学や天文暦算学を探究していたことが明らかにされた。それらを考慮に入れつつ、戴震の哲学に二面性があると指摘した、近代中国の哲学者胡適の主張を見てみよう。胡適の主張に全面的に賛同するわけではないが、そのフレームワークにおいて参考にすべきところが多い。戴震を論じた『戴東原的哲学』という著作で彼は以下のように述べる。

事物に通じる法則を如何に追求するかということについて、戴震は二種類の言い方をしている。一つは人事に関する理であり、一つは事物に関する理である。前者は儒家の經典の中から出てきたものである。後者は依拠するところが少なく、戴氏自身の貢献であると言ってよい。¹⁷

胡適の戴震論については先に挙げた石井の研究でも詳しく考察されているが、胡適は戴震の理を「人事に関する理」と「事物に関する理」という二つの次元において論じていると考えた。前者の「人事に関する理」とは人間関係における理であり、自らの情で他者の情を測ることが肝要であると述べる。

理とは、情を失わぬことである。情が具足していないのに、理は具足しているというようなことはない。人に何かを働きかける時、「躬に反りて」（『礼記』楽記）冷静に考えてみる、人がそれを自分に働きかけたならば、それを受容することは出来るだろうか、と。人に何かを求める時、「躬に反りて」冷静に考えてみる、人がそれを自分に求めたならば、それに対して十分に答えられるのだろうか、と。こうして自分を人の尺度にすれば、理は明らかになるのである。天理といえば、それは自然の分理という意味である。自然の分理とは、自分の情で人の情を測ってみるのに、ちゃんと程を得ていること、これである。¹⁸

自分の情を以って他者の情を推し量る、これが戴震哲学の重要な要素である「以情絜情」であり、「人事に関する理」の核心部分となる。

一方「事物に関する理」について、胡適はこの言葉を『孟子字義疏証』の「事物の理は、その事物について微細に至るまで分析することで初めて得ることがで

きる」¹⁹ という文言から得た上で、このように理を語ることは、当時における科学精神を最も体现していると結論づけている。そして「事物に関する理」を表現している核心的な言葉として『孟子字義疏証』の以下のものがある。

天地・人物・事為において、語るべき理を持たないものがあることは聞かない。『詩』の言う「物有れば則有り」がこれである。物とは、事物それ自体を指す言葉である。則とは、その「純粹中正」さを現す言葉である。事物それ自体は、自然でないものではなく、それが必然に帰するならば、天地・人物・事為の理は実現する。天地が如何に大きく、人物が如何に多く、事為が如何に多様であっても、もしその理を実現すれば、直なるものが懸にあたり、平らかなものが水にあたり、円いものが規にあたり、四角いものが矩にあたるように、その後いついかなるところにおいても確かな基準となる。²⁰

天と地、人と物、そして物事や行為、全てにそれぞれの「理」がある。「則」というのは、理想的な状態（純粹中正）のことであり、「理」である。この「純粹中正」という言葉は『易』乾卦・文言伝「大いなる哉乾や、剛健中正、純粹にして精なり」からの引用であり、いずれの字も現代日本語的な解釈は大きく変わらず、事物・現象・行為などの様々な方面における理想的な状態を表現したものである²¹。戴震はここで世の全てのものに各々の法則があると主張する。そして重要なのは、「自然」と「必然」という概念である。世のあらゆるものにおいて、「自然」でないものはない、そしてその「自然」は「必然」に帰することで「理」を得ることができる。「自然」と「必然」は別個の概念ではなく、「自然」の先に「必然」があり、「自然」が全うされることで「必然」に帰するのである。その具体的な例として挙げられているのは、真っ直ぐなものが「懸」となり、平らかなものが「水」となり、円いもの「規」となり、四角いものが「矩」となる、という事例である。この点については補足説明が必要だろう。

近藤光男の訳ではここは「真直なるものが測鉛に中り、平らかなものが水平儀に中り、円いものがぶんまわしに中り、四角いものが定規に中る」となっている²²。「規」がぶんまわし（コンパス）と訳され、「矩」が定規と訳されることは、辞書的な解釈でも納得できる。しかし「懸」を測鉛、「水」を水平儀と翻訳することは、辞書を見るだけでは出てこない発想である。この翻訳は如何にして出てきたのか。その根拠として考えられるのは『周礼』考工記の以下の三つの記述である。

○是の故に之を規し以て其の圓を視る也。之を矩し以て其の匡を視る也。之を縣し以て其の輻の直きを視る也。之を水し以て其の平沈の均を視る也。其の藪（そう）を量るに黍を以てし、以て其の同じきを視る也。之を權し以て其の輕重の倅しきを視る也。故に規す可く、矩す可く、水す可く、縣す可く、量る可く、權す可き、之を国工と謂ふ。

○圓なる者は規に中り、方なる者は矩に中り、立なる者は縣に中り、衡なる者は水に中るり直なる者は生ずるが如く、繼ぐ者は附くが如し。

○匠人、国を建つるに、地に水するに縣を以てす。槩（げつ）を置くに縣を以てし、視るに景を以てす。²³

見ての通り、戴震が使用していた言葉遣いと同じ形式の文言が『周礼』の考工記に認めることができる²⁴。そして戴震はその代表作の一つに『考工記圖』がある。戴震はおそらくこれを意識していたであろうし、近藤は戴震の『考工記圖』を精密に読解した経験を有していることから、以上のような翻訳ができたのであろう。この点について、まだ十分な検討はできていないが、一つ指摘できるとすれば、それは『孟子字義疏証』において科学性を主張している箇所に、彼の天文曆算学の知見が垣間見られるということの面白さである。これは戴震が人情と科学の狭間で思考していたことの有力な根拠となる。今後の検討課題として挙げておきたい。

話を戻そう。戴震の文言が示しているのは、ある物事の最初の状態が一定の正確さを超えると、万物に当てはめることの出来る基準になる、ということだ。それが「理を得る」ということであり、戴震の考えた「自然」から「必然」の流れであった。ではどの時点において「自然」は「必然」になるのか。言葉を変えれば、一定の基準や正確さはどこに定められているのだろうか。その地点を決めるのが「心の同じく然りとする所（心之所同然）」である。これは『孟子』告子篇に出てくる文言であるが²⁵、戴震はこれについて以下のように述べる。

心が一様に然りとする所のものこそ、初めて理といい、義というのであれば、まだ一様に然りとする所まで行かず、個人の臆見である限りのものは、理でもなく、義でもない。一人がしかじかと考え、時所を問わず皆が改めることのできない考えであること、これを「同じく然り」というのであるが、（孟子は）理を取り出して心に区別する能力のあることを示し、義をとり出して心に判断する能力のあることを示したのである。それぞれのものに不易の則

があるのを理と名付け、きまり通りにして適度な宜しきところにあることを「義」と名付ける。²⁶

最後の部分で「それぞれのものに不易の則あるのを理と名付け」と言っているのに注目しよう。先の引用では、「自然」から「必然」に至るとするのは、「自然」的な行為・事物が、「理想的な状態（純粹中正）」に達することだと言われていた。そして「理想的な状態（純粹中正）」というのは、『易』の文言も踏まえると、これは「不易のきまり（不易之則）」と同じ意味で使われていると考えられる。そして上の引用の最初の部分に戻る。ここで言われているように「理」というのは、心が一樣にそうだと思う所にある。つまり、全ての人々が是であると心で納得する所で「自然」は「必然」になるのである。

以上が、戴震が科学的な思考をしていたと言われる所以である。全ての人が納得するところにおいてその事物や行為の「理」を認める。そしてコンパスや定規の例を出しているように、彼は科学であることの基本となる客観的な同意を考えていたのである。そして彼に特徴的なのは、事物だけではなく、人間の感情においても同様のことが言えると主張した点である。先に引用した文言の中で、戴震が「理とは、情を失わぬことである。情が具足していないのに、理は具足しているというようなことはない（理也者、情之不爽失也。未有情不得而理得者也）」と言っていたことを思い出そう。ここで「理」と「情」が語られているように、人間の「情」においても「自然」から「必然」の流れが当てはめられるのである²⁷。この点に対して胡適は戴震を批判する。

心の同じく然りとする所を要求することは、個人の欲することに執着するのではなく、徹底して天下の人が同じことを欲していることを認め、必ず具体的な物事においてその「不易の則」を求める。これは「情を以て情を繋る」という決まり文句を超えたものである。戴氏が『孟子字義疏証』を著す際に、経書の解釈としてこれを書いたため、経書の文言の束縛を受けることとなり、自らの素晴らしい主張が却って分かりにくくなってしまった。²⁸

「心の同じく然りとする所」を語ったのは良かったが、それを「情を以て情を繋る（以情繋情）」と結びつけたのは誤りで、結局戴震も儒学的な因習から逃れられなかったと胡適は考える。また、先に挙げた引用で、「前者は儒家の經典の中から出てきたものである。後者は依拠するところが少なく、戴氏自身の貢献であ

ると言ってよい」とも言っていたように、胡適は「情を以て情を繋る」をあくまで儒学的で遅れた発想であると断定する。そしてその批判がより強く見られるのは、ポスト戴震世代の学者焦循（1763-1820）に対してである。

焦循は戴震と直接の面識はないが、戴震の学問から大きな影響を受けており、『論語通釈』や『孟子正義』という著作を著した。そして『論語通釈』の序文では『孟子字義疏証』は優れた書物であるが、孔子の「一貫忠恕」の説が十分に述べられていないとして、その不足を補うべく書いたと表明している²⁹。「一貫忠恕」とは、焦循の考えで言えば他者への思いやりである。つまりここまでの行論の枠組みで考えるならば、『論語通釈』が述べようとした戴震の不足点は、「人事に関する理」の不十分な分析であった。ここから胡適は、焦循は戴震の学説を「人事に関する理」の方面で伸長させようとしたと判断し、「そのため焦循の誤解は、私たちに戴氏の学説における因習的な要素という欠点をより明らかに提示している」³⁰と述べているように痛烈な批判を加えている。胡適は戴震の哲学の二面性を主張した上で、「人事に関する理」に対しては強く批判するのである。焦循については、確かに『論語』や『孟子』を論じたテキストにおいては胡適の言う通りかもしれないが、他にも易学や数学の方面にも成果を残しており、焦循の学問に対して評価を加えるには今ひとつ根拠に乏しいと考える。

戴震が人情と科学の二側面の間で思考を展開したという私のイメージは、この胡適の分析に拠るところが大きい。しかし胡適のように「人事に関する理」、すなわち戴震が人情について主張したことを否定する考えには賛同できない。確かに科学的な思考方法、客観的な手続きに基づいて、人間の「理性」に訴えながら理論を構築していくことは、カントやルソーの哲学を基礎とした啓蒙思想において非常に重要であった。当時の胡適が中国に必要な発想として「事物に関する理」を重要視したことは、西洋の科学や哲学の流入に直面していたという時代的な背景もある。しかし、私は戴震が科学的なそれと感情的なそれと同じ平面上で論じたことに積極的な意味を見出したい。先に戴震の天文暦算学について触れた際に、戴震は当時イエズス会士がもたらした幾何学的な発想を共有していたという見解を提示した。『孟子字義疏証』が極めて演繹的な論理に基づいて書かれた書物であることも、彼が西洋科学の基本となる幾何学的な発想の強い影響下にあったことの証明にもなる。そして、そのような発想や姿勢を持ちながら、同時に人間の感情や欲望にも議論を展開したこと。この微妙な立場を維持した点において戴震哲学の意義を見出せるのではないか。しかしながら、私自身現時点では戴震哲学の意義についてこれ以上のことを主張できるわけではない。そこで、今後の考え

方のヒントとして、一度視線を戴震から外し、彼とほぼ同時代を生きたスコットランド啓蒙の代表者である、デイヴィッド・ヒュームの哲学を参照してみたい。というのも、戴震とヒュームの哲学は非常に親和性があると考えており、両者を同時に読んでいくことで、新しい発想が生まれるのではないかと考えるからである。

7. デイヴィッド・ヒュームとの比較可能性

デイヴィット・ヒュームは、1711年にスコットランドのエディンバラに生まれ、1776年に歿した。戴震の生没年（1724～1777）と照らし合わせると、両者はほぼ同時代に生きていたことがわかる。ヒュームは様々な著作を残しているが、代表的なものとして考えられているのは三巻から成る『人間本性論』³¹である。ヒュームは西洋哲学史において大きな関心を持たれる人物の一人であるが、その中で戴震との関連性が感じられるのは、情念と知性の関係についての主張である。『人間本性論』の第二巻は「情念について (Of the Passion)」と題されているように、人間の情念について論じている。そこにはヒュームの有名な以下の主張が書かれている。

理性は情念の奴隷であり、またただの情念の奴隷であるべきなのであり、理性が、情念に仕え従う以外の役割を要求することは、けっしてできないのである。³²

これは第二巻の第三部「意志と直接情念 (Of the Will and Direct Passions)」について論じる中で出てきた主張である。ヒュームは理性が情念よりも上位の原理であるという議論に対して批判的な態度をとっており、理性だけでは意志の働きに対して何の動機も提供できず、また理性は意志に指図する点で、情念と対立するものでもないと主張する。つまり人間の行動を決定するのは理性という幻のような能力ではなく、人間が外部から印象を受ける中で形成されていく情念であると考えている。このような理性に対する不信、その源泉は彼の「知性」に対する分析から出てきている。

『人間本性論』の第一巻は「知性について (Of the Understanding)」と題され、人間がいかにして物事を認識し、世界を把握していくかが描かれている。ヒュームは所謂イギリス経験論の立場に立っており、人間の認識は現実世界における経験から始まる。議論が多岐にわたり様々な観点から考察されうるものであるが、

私は以下の問題提起が一つの重要ポイントになると考えている。

第一に、われわれはいかなる理由で、その存在が始めをもつものはすべてまた原因をもつということが必然的である、と主張するのか。第二に、われわれはなぜ、これこれの特定の原因はこれこれの特定の結果を必然的にもつ、と結論するのか。また、われわれが「原因と結果の」一方から他方へ行う推理 (inference) の本性、および、われわれがその推理に置く信念 (belief) の本性は、いかなるものであるのか。³³

ここで言われている原因と結果というのは、現実世界で起きる様々な事象の因果関係のことを指している。人間は例えば石を投げたら窓が割れたという事象を目にした際、窓が割れるという結果 B に対して、石を投げるという原因 A を見出し、A と B を因果関係にあると考える性質を有している。そしてこのような性質を分析するに際してヒュームは、あらゆる事象には必ず原因があると断定するのはいかなる理由からなのか、そして原因から結果へと推理する際に生じる一種の信念 (belief) とは一体何なのかという観点から考える。ここには複雑な議論のプロセスがあり、現時点では上手くこれを整理できていないが、先の二つの問いに関する答えとして、以下の文言を確認することができる。

こうして、この想像上の学派の議論をこれほど注意深く提示した際の私の意図は、「原因と結果に関するわれわれの推論のすべては、習慣からのみ生じる」とし、「信念は、われわれの自然本性の思考的部分 (the cogitative part) の作用というよりも、感受的部分 (the sensitive [part]) の作用であるというのが、より正しい」とする、私の仮説の真实性を、読者に分かってもらうことにのみあった。³⁴

ここで興味深いのは信念の本性について述べている箇所である。一つの原因に対して一つの結果が帰結すると考えるのは、合理的な判断があるのではなく、事象 A と事象 B の随伴関係を何度も認識するという経験的な蓄積によって生じる一種の信念である。そしてその信念というのは、思考的なものではなく、感受的なものが決定づけている。先ほどの「理性は情念の奴隷である」という言葉に見たように、ヒュームは人間の知性において最も効力を発揮するのは、外界の様々な事象を感覚する感受的な部分にあると考えていたのである。そして、やや長い引用

になるが、同じく第一巻に見られる興味深い点として、ヒュームが幾何学について述べている箇所がある。

してみると明らかに、幾何学にもっとも本質的な観念である、等不等の観念、および直線と平面の観念は、通常の方法においては、厳密であるとも、確定しているとも、とても言えないのである。われわれは、少しでも疑わしい場合には、或る特定の図形がたがいに等しいのか、或る特定の線が直線なのか、或る特定の面が平面なのか、識別できないばかりでなく、相等という比についても、直線および平面という図形についても、確固とした不変な観念を形成できないのである。我々の拠りどころはあくまでも、対象の見かけから形成され、コンパスや共通の尺度によって修正された、不確かな誤りやすい判断であり、それ以上の修正をさらに仮定したところで、この修正は、利用価値がないか、想像上のものであるかである。³⁵

私が幾何学に欠点を認める理由は、幾何学の根本原理が〔対象の〕見かけから導き出されたものである、ということである。そして、この欠点は、幾何学に常につきまとい、対象あるいは観念の比較においてわれわれの目や想像力が単独で獲得できる以上の厳密さに幾何学が達することを妨げると、ひょっとすると想像されるかもしれない。私も、この欠点が、幾何学が完全な確実さを得ようと望むことを妨げる程度にまで、幾何学につきまとうということは、認める。しかし、これらの根本原理は、もっとも容易でもっとも見間違えようのない〔対象の〕見かけに基づいているので、根本原理からの帰結に、これらの帰結が単独ではもち得ない程度の厳密さを、付与するのである。³⁶

幾何学とは点線面体などの基本的な概念を根底に据えたものであるが、ヒュームは直線が本当に直線であるかの判断は目視するにせよ、定規で測るにせよ、最終的には人間の感覚的な判断に依存していると考え、それこそが「確実」な事実を元に証明を展開していく幾何学に内包する根源的な矛盾であると主張する。しかしヒュームはこの欠点を以って幾何学の無意味さを主張するのではない。先の引用に見たように、彼は人間の行動や判断はその感受的な部分、すなわち情念に左右されると考えていたのだから、見かけによってその確実性を判断することは、幾何学に厳密さを付与すると考えるのである。

以上は非常に粗雑な形のヒューム論であるが、ヒュームが人間の認識や判断の根幹に見出していたのは、信念 (belief) という言葉で表しているように、精神的なものであった。これは戴震が科学的な同質性を求める際に根幹に据えた「心の同じく然りとする所」と通じるものではないだろうか。またヒュームが知性と情念を交差させながら論じようとした態度は、戴震が人情と科学の間で思考を展開しようとした態度とも通じるものがあるのではないだろうか。更に、あまり深い分析はできなかったが、「人間本性の性質の中で、それ自体においても、その帰結においても、何より注目すべきものは、われわれの持つ他人と共感する傾向である」³⁷ という言葉に見られるように、ヒュームは「共感 (sympathy)」という能力にも非常に注意を傾けていた。そしてそれは「同じ道徳的性質に、それが見られるのが中国であれイングランドであれ、同じ賞賛を与える」³⁸ ことができるような、文化性や地域性を超えたある種の普遍性を有する能力である。これは正に胡適が儒学の因習を引きずっていると批判した、戴震の「情を以て情を繋る」と通じるものである。戴震とヒューム、同時代に生きた二人の哲学者は互いに交流することはなかったものの、同種の議論を同じような構造で考えていた可能性が高い。そしてこの両者の哲学をより深く比較していくことで、何か新たな見解が得られるのではないだろうか。

8. おわりに

以上、戴震に関するこれまでの研究状況を概観し、その上で私自身の戴震に対する印象、そしてその戴震とデイヴィッド・ヒュームの哲学との比較可能性を論じてみた。見ての通り、戴震についてもヒュームについても、私自身のテキストの読みが未だ不十分な状態にあり、精密な議論は展開できていない。この二人の哲学が比較可能であること、戴震哲学の研究を中国、あるいは中国語による哲学言説の中に閉じ込めたくないこと、そして戴震をあくまで過去の人物としてそのテキストを歴史的にのみ考察する姿勢を脱したいこと、この私自身の思いと今後の発展可能性を一度文章化してみたかった、それが本論文の目指したところである。石井の研究に触れた際に言及したが、梁啓超、胡適、章炳麟などの近代中国の学者たちは、様々な形で戴震を読解し、自身の議論を展開した。それは純学問的なものではなく、中国の古典的な学問と西洋や日本から入ってくる異なるタイプの学問の間で、意図的な誤読や深読みを多分に含むようなものであった。彼らはいずれも中国の古典学、つまり経学に対する並々ならぬ知識を持っており、少なくとも現代に生きる私たちが、当時の彼らのような経学的なバックボーンを持

つことは殆ど不可能である。しかしながら、そうであるからといって、戴震を創造的に誤読することが不可能になるわけではない。彼らが時代との摩擦の中で読んだように、現在の私たちも時代の様々な議論を意識しながら読解することは十分可能である。もちろん、それによって必要以上の重荷を戴震に背負わせてしまうことになるかもしれない。過度な飛躍による批判も来るかもしれない。しかし哲学の発展には飛躍は不可欠であり、一度飛躍させ、そこから出てきた発想や問題点の中にこそ新たな哲学の萌芽が見いだせるのである。タイトルに示したように、現段階ではまだ「試（私）論」に過ぎないが、この「自然」状態が、いつか「必然」へと帰することを願ってやまない。

注

- 1 清朝に対するこのような指摘は常識の範囲に属しつつあり、強い思想弾圧をする側面も確かにあった。しかし、その一方で様々な文化の交流も行われていたのも事実である。清朝考証学と言われる学問が発展したのも、そういった文化交流の産物であったと考えられる。そのイメージを惹起するものとして、ブーヴェ著・後藤末雄訳・矢沢利彦校注『康熙帝伝』（平凡社、1970年）、宮崎市定『雍正帝：中国の独裁君主』（岩波書店、1950年）、後藤末雄著・新居洋子校注『乾隆帝伝』（国書刊行会、2016年。初出は生活社、1942年）という三つの伝記をここで挙げたい。いずれも異なる側面から清朝皇帝を描いた著作であるが、王朝のトップに君臨する皇帝がどのようなことを考えていたのか、その一端を知る上で読むに値する書物である。
- 2 安田二郎「孟子字義疏証の立場」、安田二郎・近藤光男編訳『中国文明選第8巻 戴震集』朝日新聞社、1981年（初出は安田二郎『孟子字義疏証』養徳社、1948年）。
- 3 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、1980年、pp.283-331。
- 4 朱熹『論語集注』：仁者、本心之全徳。克、勝也。己、謂身之私欲也。復、反也。禮者、天理之節文也。為仁者、所以全其心之徳也。蓋心之全徳、莫非天理、而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮、則事皆天理、而本心之徳復全於我矣。（『四書章句集注』中華書局、1983年、p.133）
- 5 『戴東原先生全集』、pp.321-322：克己復禮為仁、以己對天下言也。禮者至當不易之則。故曰「動容周旋中禮、盛徳之至也」。凡意見少偏、徳性未純、皆已與天下阻隔之端。能克己以還其至當不易之則、斯不隔於天下。（『孟子字義疏証』巻下・権）
- 6 同上、p.292：人之生也、莫病於無以遂其生。欲遂其生、亦遂人之生、仁也。欲遂其生、至於戕人之生而不顧者、不仁也（『孟子字義疏証』巻上・理）
- 7 同上、p.316：一人遂其生、推而與天下共遂其生、仁也（『孟子字義疏証』巻下・仁義禮智）
- 8 溝口前掲書、P.308
- 9 いずれも山井湧『明清思想史の研究』東京大学出版会、1980年に収録されている。それぞれの初出は前から1978年、1960年、1974年。

- 10 田富美『清代荀子学研究』、p.239: 將荀子未曾明白表述的意涵更進一步的闡發出來，在這個意義上，戴震等人正是荀學的延續和發展。
- 11 木下鉄矢『寝台学術と言語学』勉誠出版、2016年、pp.81-101。初出は『東方学』58、1979年、pp.128-142。
- 12 『戴東原先生全集』、p.1055: 人之語言萬變而聲氣之微有自然之節限。(中略)。夫聲自微而之顯，言者未終，聞者已解。辨於口不繁，則耳治不惑。人口始喉下底唇末。按位以譜之，其為聲之大限五，小限各四。於是互相參伍，而聲之用大備矣。(中略)。用是聽五方之音及少兒學語未清者，其展轉譌溷，必各如其位。斯足證聲之節限位次，自然而成，不假人意厝設也。([『軫語二十章序』])
- 13 薊内清・吉田光邦編『明清時代の科学技術史』京都大学人文科学研究、1970年、pp.27-34
- 14 初出は京都大学中国哲学史研究室編『中国思想史研究』第12号、1989年、pp.1-35。その後川原秀城編『西学東漸と東アジア』(岩波書店、2015年)に収録(pp.189-218)。
- 15 川原秀城編『西学東漸と東アジア』岩波書店、2015年、p.87。
- 16 『戴東原先生全集』、p.203: 諸工之事，非精求少廣旁要，固不能推其制，以盡文之奧曲。([『考工記圖』上])
- 17 胡適『戴東原的哲学』(商務印書館、1927年)、pp.60-61: 至於怎樣尋求事物的通則，戴震却有兩種說法。一種是關於人事的理，一種是關於事物的理。前者是從儒家經典里出來的。後者很少依據，可算是戴氏自己的貢獻。
- 18 『戴東原先生全集』、p.288: 理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。凡有所施于人，「反躬」而靜思之。人以此施于我，能受之乎。凡有所責于人，「反躬」而靜思之。人以此責于我，能盡之乎。以我絜之人則理明。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。
- 19 『戴東原先生全集』p.320: 事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。
- 20 『戴東原先生全集』p.295: 天地人物事為，不聞無可言之理者也。『詩』曰「有物有則」是也。物者，指其實體實事之名。則者，稱其「純粹中正」之名。實體實事，罔非自然，而歸於必然，天地人物事為之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事為之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圖者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。
- 21 朱熹の『周易本義』では次のように解釈されている:「剛」以體言，「健」兼用言。「中」者，其行無過不及。「正」者，其立不偏。四者乾之盛德也。「純」者，不雜於陰柔。「粹」者，不雜於邪惡。
- 22 先に安田二郎によって『孟子字義疏証』の訓読訳が出されたと書いたが、その後訓読訳を元に近藤光男によって現代語訳も出されている。(安田二郎・近藤光男編訳『中国文明選第8巻 戴震集』朝日新聞社、1981年、p.107)
- 23 『周礼』考工記卷上・輪人: 是故規之以視其圓也。矩之以視其匡也。縣之以視其輻之直也。水之以視其平沈之均也。量其藪以黍，以視其同也。權之以視其輕重之侔也。故可規、可矩、可水、可縣、可量、可權也，謂之國工。
『周礼』考工記卷上・輿人: 圓者中規，方者中矩，立者中縣，衡者中水，直者如生焉，繼者如附焉。
『周礼』考工記卷下・匠人: 匠人建國，水地以縣。置槩以縣，視以景。
- 24 『正字通』によれば「懸」はもともと「縣」と表記されていた: 古作縣，俗加心(卯集上・心部)

- 25 原文は「口之於味也，有同耆焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎。心之所同然者何也。謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」
- 26 『戴東原先生全集』、p.289：心之所同然，始謂之理，謂之義，則未至于同然，存乎人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世，皆曰是不可易也。此之謂「同然」。舉理以見心能區分，舉義以見心能裁斷。分之各有其不易之則，名曰理。如斯而宜，名曰義。
- 27 ここでの「情」は必ずしも人間の感情としての「情」のみを言っているわけではなく、情況としての「情」も意味に含まれていると考えるが、その論証の準備がまだ不足しているため、ここでは感情としての「情」として理解しておく。
- 28 胡適『戴東原的哲学』、pp.62-63 要求心之所同然，便不可執着個人所欲，硬認為天下人之同欲，必須就事上求其「不易之則」。這超過「以情繫情」的套話了。戴氏著『孟子字義疏證』，自托於說經，故往往受經文的束縛，把他自己的精義反蒙蔽了。
- 29 焦循『論語通釈』（木犀軒叢書本）：余嘗善東原戴氏作『孟子字義考證』，于理道性情天命之名，揭而明之若天日，而惜于孔子一貫忠恕之說未及闡發。
- 30 胡適『戴東原的哲学』p.128：所以焦循的誤解倒可以使我們格外明了戴氏的學說里的因襲部分的缺點。
- 31 『人間本性論』については日本語訳が揃っており、以下の行論で引用する文言については次の刊本に基づいている。木曾好能訳『人間本性論：知性について』（普及版）法政大学出版局、2019年。石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論：情念について』（普及版）法政大学出版局、2019年。伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳『人間本性論：道徳について』法政大学出版局、2012年。また英語版は以上の翻訳の底本となった *The Philosophical Works*, 4 volumes, Edited by T.H. Green and T.H. Grose, London 1886 [Reprint, Scientia Verlag Aalen, 1964] を使用した。以下注釈では原書のページ数と、日本語訳版のページ数を併記する。
- 32 Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them. (the second volume, p.195、第二巻 p.163)
- 33 First, For *[sic]* what reason we pronounce it necessary, that everything whose existence has a beginning, shou'd also have a cause? Secondly, Why *[sic]* we conclude, that such particular causes must necessarily have particular effects; and what is the nature of that inference we draw from the one to the other, and of the belief we repose in it? (the first volume, p.380、第一巻 p.98)
- 34 My intention then in displaying so carefully the arguments of that fantastic sect, is only to make the reader sensible of the truth of my hypothesis, *that all our reasonings concerning causes and effects are deriv'd from nothing but custom; and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.* (同上 p.478、同上 p.215)
- 35 It appears, then, that the ideas which are most essential to geometry, viz. those of equality and inequality, of a right line and a plain surface, are far from being exact and determinate, according to our common method of conceiving them. Not only we are incapable of telling, if the case be in any degree doubtful, when such particular figures are equal; when such a line is a right one, and such a surface a plain one; but we can form no idea of that proportion, or of these figures, which is firm and invariable. Our appeal is still to the weak and fallible judgement, which we make from the appearance of the objects, and correct by a compass or common measure; and

if we join the supposition of any farther correction, 'tis of such-a-one as is either useless ore imaginary. (同上 p.356、同上 pp.66-67)

- 36 The reason why I impute any defect to geometry, is, because its original and fundamental principles are deriv'd nearly from appearances; and it may perhaps be imagin'd, that this defect must always attend it, and keep it from ever reaching a greater exactness in the comparison of objects or ideas, than what our eye or imagination alone is able to attain. I own that this defect so far attends it, as to keep it from ever aspiring to a full certainty: But since these fundamental principles depend on the easiest and least deceitful appearances, they bestow on their consequences a degree of exactness, of which these consequences are singly incapable. (同上 p.347、同上 pp.91-92)
- 37 No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others. (the second volume, p.111、第二卷 p.51)
- 38 We give the same approbation to the same moral qualities in *China* as in *England*. (the third volume, p.340、第三卷 p.142)