

生死、道徳、革命

——清末の「志士」の理念における個、社会、道徳

張志強

中国社会科学院教授

清末の「新学家」「新しい知識人」と呼びうる人々の言論にあつて、日本の幕末期における維新の志士の精神的感化こそは、明治維新が成功した決定的要因であつた。したがつて、志士という理念を目指す精神的な革命は、清末の「新学家」と呼びうる人々にあつて、伝統的な帝国が近代的な国家へ転換するための精神的な条件となつた。「志士」こそは、近代的な国家にマッチする一種の「新民」であつた。「新民」の「新しい」と言ひ得るゆえんは、こうした人々が旧い道徳を超越して、旧い倫理的秩序を打破するある種の新しい道徳を、備へていたこと、さらに「群治」を理念とする一種の新しい道徳を、新しい人間関係の秩序にマッチする一種の「公德」を備へていたことに在る〔群治∥society〕に対するかつての中国語訳。まさに「群治」が理想にするのは、差序格局の下に展開される旧い倫理的社會と異なるものであつた〔差序格局∥格差と序列に基づく構造。費孝通の提唱した概念〕。「群治」が要求するところの「公德」とは、一種の平等であり自主であり、大衆へ奉仕する「道徳的なもの」である。「公德」それ故に、旧い倫理的秩序の中で異なつた倫理的関係によつて設定される相対的なもの」である。「公德」それ故に、旧い倫理的秩序の中で異なつた倫理的関係によつて設定される相対的な

義務とは、すなわちいわゆる「私徳」とは、また異なるのである。

しかしながら清末という時代の言論空間において、「公德」が確立するためには、二つの相異あひことなつて成り立つ側面が必要であった。「公德」、それは何よりもまず一種の「捨生忘死」「生を捨てて、死を忘れる」という宗教的な道德感覚が必要になつたのであり、しかしながら、この生死を超越した献身的な精神は、やはり一種の新しい死生観を前提にしていたのである。換言するならば、この種の生死を超越した宗教的な感覚の意義が、しっかりと確立し得るためには、まずそれが超越しようとするところの「生死」に関する価値を、確立しなければならなかつた。ここでのいわゆる「生死」の価値というものは、「生死」がすでに既存の出来上がつた価値秩序によつて位置づけられていることについて、意味しているのではない。そうではなくて、「生死」というものがようやく「問題」になつたということについて、意味しているのである。「生死」という問題についての自覚が表明するのは、自己が虚無に対して必ず独りつきりで立ち向かわなければならず、人生の意義がもはや所与のものでなく自明のものでもないことである。まさにそれ故に、自己は、ようやく既存の出来上がつた価値秩序による束縛を徹底的に脱却することが、可能になる。そして、自己は「孤絶した自己」になり、依拠するところを持たなくなる。同時に、「生死」という問題の解決は、あたかもただ単に「生死」を超越して、大衆へ身を献げて、「自己」をして新しい価値秩序の創造の中で、最終的に「孤絶」なる状態を脱却させしめるならば、実現できるかのようなものである。まさにこの意味において、「志士」の理念は二重の内容を持つことになる。すなわち、彼／彼女はまず最初に必ず一種の孤絶なる自己にならなければならず、そうして次に始めて、彼／彼女をして、自己の超越に対する新しい宗教的で道德的な意味を持たせしめうる。まさにこの意味において、清末の「志士」の理念は、二重の任務を担っていたのである。それは一つの方面において、「人間関係の」「しがらみの打破」をする近代的な主体について、確立することである。いま一つの側面においては、同時に



張志強氏

この新しい近代的な主体に対して、自己を超越する道徳的な意味を賦与して、新しい秩序の建設者になることである。同時に破壊と建設という使命を抱え持つことになった志士は、生死の挑戦に直面する自己の孤絶というものを、どのようにして一種の生死を克服して独りつきりで荷を担う大我「自己(自我、小我)より大きな存在」の感覚へと昇華させたのか。さらに、どのようにして生を貪り死を畏れて畏縮してしまうことについて、避けることができたのか。また、どのようにして大我の宗教的な感覚が、自己の真実の動力を持つと同時に、自己の孤絶なるものによって、疑われず侵蝕されずに保持できたのであろうか。

実際、新しい道徳的な理念が志士の理念として直面していた不安定な状況は、ちょうどまさに中国の近代におけるいわゆる「群治」に関わる問題の特質を、体現していたのだった。すなわち、「有機的に一致」(coporate)した「共同体」(universitas)を、「個の組合」(partnership)である「社会」(societas)へ転換するとう、社会構成原理に関する近代的な改造の任務を完成する時にあっても、それでもなお有機(coporate)的な手段を、つまり道徳を、やはり採用せざるを得ない。有限なる個が権利の平等という基礎において系統的に統合される手段を、つまり契約を、採用できないのであった。もちろん、これだけには止まらない。有機的な手段(すなわち、道徳)へ頼ることによって、中国の近代における思想家たちは、何を「群治」の構成原理と呼ぶのかということについて、それぞれ独自の思考を展開してきたのであり、さらには中国自身の「近代」を作ってきたのであった。

したがって、こうした志士の理念の背後にある社会構成原理についての思想や歴史の論理を探究すれば、その思想や歴史が展開する際に相応している社会的かつ政治的な構造が、把握できるであろう。こうして、我々は中国の「近代」における一つの重要な次元について、理解が可能になるであろう。中国の近代において、とりわけ清末の思想家たちにあつては、どのように個を定位するのか。どのように社会を定位するのか。さらに個と社会との間にある道徳を、どのように定位するのか。こうした問いこそは、新しい中国をどのように建設するのか。そしてどのような新しい中国を建設するのか、という問題へ直接関わっていた。そして、また、「有限なる個がどのようにして社会を構成するのか」、という近代的な基礎的問題にまで及んでいた。それ故に、我々は「生死の問題」が露呈するところの、中国の近代における「個」に関する問題の思想や歴史の特質を通じて、中国の近代における社会理論の思想を深めて探究しなければならない。さらには、中国的な「近代」について、進めて理解して省察しなければならない。

一

「啓蒙的な合理主義」や「人間的な主体性」の確立およびその挫折であれ、「反近代の近代」であれ、こうした概念によつて、中国における「近代」の意味を確定することは、いずれの場合²であつても実際のところ、一種の「近代的なもの」に関する規範的「模範的」な理解をあらかじめ設定している。この種の規範的な理解が西洋近代の歴史からもたらされたことは、疑い得ない。さらに踏み込んで言及するならば、この種の西洋を起源とする「近代的なもの」は、中国における近代の歴史を理解する際の規範的な尺度となつただけでない。加えて、プラスの意味でもマイナスの意味でも、中国における近代の歴史の動力となり目標となつたのである。

したがって、こうした理解は中国の「独自性」から出発する歴史認識となりえない。溝口雄三氏は比較史の視野から、中国の「近代」の特徴についての研究を展開し、これに基づいて、規範的な「先行的」設定という縛りを事実上、すでに脱却して、中国自身の近代的な歩みについて、思想史から出発する一まとまりの歴史の解釈を形成した³。この解釈に基づくならば、中国における近代とは、前近代における中国の思想と歴史が連続して弁証的に発展した結果である。溝口氏の研究は、我々が中国の近代に関する問題を理解するために、より長い時間を持ち、より内在的である総合的な一つの歴史の視野を提供してくれる。あるいは我々は、溝口氏による中国の近代の思想史に関する解釈を、中国における近代的な個と社会の構成問題に関する、本稿の思考の弁証的な前提として、位置づけることが可能になるであろう。

溝口氏は、中国近代の歴史解釈に関して、相互に関わり合う二つの理論的な枠組みを持っている。一つは「理観」の変革に関する問題の提起であり、いま一つは「儒理学」という概念の提起である。溝口氏の考えるところによれば、一方において、朱子学の天理観から清末の公理観へ向かう理観の変革というものは、「理欲」や「公私」の関係に対して再構成を続けた歴史と思想の歩みなのである。この歩みにおいて、「私」や「欲」というものは、次第に天理に対立する側から、「理」と相互に内在する関係へ、変化する。したがって、徐々にプラスの価値を持つようになるのである。天理が設定している先天的に与えられた価値秩序は、次第に「私」や「欲」に代表される現実的な意義を持つ価値へ向かって、転換を要請する。理観の変革に関する政治的な意味は、いわゆる「富民分制式」という体制から「人民全体の生存権」の「民生と民権の合一」という体制へ「の変化」を、そして「一君万民」体制に対する反動を、表している。理観の変革に関する社会的な意味は、社会構成の「理」「原理」が既存の所与のものでなくて、「私」や「欲」に代表される現実的な需要の中から導出されなければならないということ、表している。他方において、このような理観の変革、あるいは理と欲

との関係の再構成は、思想「哲学思想」にあつては、朱子学を代表とする体制儒学に対する反動というふうにより、表現されてしまうのである。しかしながら新たな歴史的な条件の下にあつては、儒家的な「道統本体」に対する新たな契機の勃発であり、儒家における義理という価値的な立場の拡張であり発展である。こうした意味において、溝口氏は「儒理学」という概念を提出して、「反理学」の、さらに反「正統」の新しい思想でさえも、改めて儒学の枠組みの内へ収容したのである。「儒理学」という概念的枠組みが持つ意味は、それが中国における思想や歴史の発展を理解するために、一個の価値的な次元における連続的な視野を提供したことに、在る。まさにこの意味において、溝口氏は、近代における社会革命が「人民全体」の生存権問題を解決したことについて、これを儒家の「万物一体之仁」という価値の体现である、と見なしたのである。

しかしながら、注意すべきなのは、明清以来、理と欲との関係を調整する思考において、「私」や「欲」についての肯定が、完全に等量で齊しく展開されていたというふうには、実のところ見なせないことである。明末において、「富民分制式の体制」についての表現としての「私」の要請は、実のところ、すぐさま「人民全体の生存権」についての強調へ位を譲ることになり、思想の上での表現にあつては、すなわち「欲」と「私」とを区分するようになった、というふうに我々はさらに進んで言うこともできる。溝口氏がかつて補足的に指摘したのは、たとえ明末において、「私」と「欲」との未区分な状態を肯定的に捉えた思想家たちにあつても、実際は「私」や「欲」の名義が、万民の生存権の獲得のために存在するのみであつた、ということであつた。⁴

「私」と「欲」とに対して明確で簡明な区別を加えた観念は、清代中期の戴震という人物において、完全な表現を獲得した。戴震の見るところでは、「欲」の肯定は、実のところ同時に「私」の肯定を意味するわけでない。「克私」「私に克つ」もまた、「制欲」「欲を制する」でなければ、「人欲」「人間の欲望」の上にあつて建立されるいわゆる「同情遂欲之仁」「情を通じて、欲を遂げるという仁」であらねばならない。「私」と「欲」との間の簡

明な区別は、人欲の肯定を意味しており、実のところ、領域的に自主的な「私域」〔フライベートな領域〕についての肯定を、意味しているわけでない。「私」とは、依然として一個の道德上のマイナスの価値であった。「人欲」によって表現される人間の現実的で有限なるものについての肯定は、さらに進んで、個における「私なるもの」や「私域」への肯定になるのではなかった。まさに、これこそが中国の前近代における「有限な人性論」（人性Ⅱ人間本性）の特質であり、この「有限な人性論」は後続する歴史的な展開に対して、重要な影響を与えた。この「有限な人性論」こそは、中国の近代における個なるものの原理が形成されるための前提と基礎とを構成したのであり、さらには中国的な近代の特質についてのある種の源泉になったのである、と我々は言うことができる。

そこで、我々は近代における個なるものの問題を考察する前に、やはり、清代中期の戴震における「有限な人性論」が持つ理論的な特質や歴史的な意義について、清末へ入る前の準備として、まずは分析を加えておかなければならないだろう。

「天理を存して、人欲を滅す」という朱子学の精神を、「欲を無くして、以つて其の公を成す」というふうに、我々がもし概括できるのであれば、戴震思想の主旨は、すなわち「有欲以成其公」「欲を有して、以つて其の公を成す」というように、概括できるかもしれない。その思想は、明末における朱子学への反定立〔Antithesis〕としての「自然人欲の私」という前提の下、朱子学に対する総合〔Synthese〕であり、実のところ、これはまた、老荘思想および仏教思想における「欲を無くして、以つて其の私を成す」についての直接的な反定立でもあった。戴震は言う、「老荘釈氏は、無欲にして、無私にあらず。聖賢の道は、無私にして、無欲にあらず。これを私欲と謂えば、聖賢固よりこれ無し」「老荘釈氏Ⅱ老荘仏教。聖賢Ⅱ儒教」と。戴震は、人欲を明確に肯定している。しかしながら、私と欲とに簡明な区別を加えている。こうして、人欲と大公との間おおよびで、一種の一見すると相反

するも実は相成る総合的な関係を構築することについて、彼は試みていたのであった。

戴震の同時代人であり、彼にとつての重要な思想的ライバルであったのは、彭紹升である。戴震の理論における幾つかのポイントについて、かつて正確に批判を加えたことがある。まず、戴震が『大戴礼記』における「道より分かれる。これを命と謂う」という文言を根拠にして導出した、「分するところに限る。これを命と謂う」という結論について、彭紹升は、それが「命は自ずから分かれること有り。即ち性は限るところ有り」という一種の有限な人性論である、というふうに総括する。彼によれば、これはまさに戴震思想におけるキーポイントの所在であった。こうした有限な人性論は、『中庸』における「得於天而具於心」「天より得て、心より具わる」という天命観を、ついに変えてしまった。そもそも『中庸』における天命観とは、「天の天たるゆえんは、去来が無く、また内外が無し。人性は命においてまた然り。昭昭の天、即ち無窮の天、孰ぞこれを得て分かつたんや?」、という一種の無限な人性論である。したがって、戴震の人性論は、一種の新しい天命観あるいは天道観を持ち出した。いわゆる「苟も陰陽気化の天道たるを知る。則ち性を知るや」である。天道とは、すなわち万物「陰陽」が気化したものである。彭紹升によれば、陰陽気化を以つて天道とすることの意味は、「物を離れて則は無く、形色を離れて天性は無し」、ということを承認することに在った。そして、天理が「先験的で」規範的な性質を喪失することはまた、先に方形や円形があり、後に規則があるということについて、変形的に（であつても事実上）承認することであつた。彭紹升はまた進めて指摘する、すなわち、戴震が言うところの「徳性は必ず学問に資す」という徳性観は、実のところ徳性が「以つて道を尽くすに足らず」ということを認めている、と。したがつて、彭紹升は戴震の人性論を、人性において「得於天而具於心」であるとする。そして、わずかに「其の初を復す」「その原初に戻る」ことを待つならば、すなわち「可能な限り」「聖智」になれる、というふうなすでに本来的に自足していると考える「かつての」徳性観から、「彭紹升は

戴震の人性論を、「区別しているのである。」⁷

彭紹升が戴震を批判した主旨は、「有限の性を率いて、以って道となす」、そして「位天地、育万物」「天地を位し、万物を育む」をできるといふことが不可能であることについて、「彭が」指摘したことには在る。実際のところ、このことは次のことを露呈する、すなわち、戴震における有限な人性論が、やはり「天地万物一体」の仁という「道徳」を成立させるには足らず、最終的には単に「人をして物を遂げるも則を遺い、形色に徇い、天性を薄めせしめ、其の害は不細」である、と。つまるところ、これは戴震の言うところの「有欲以成其公」という理論的な努力が、事実上の失敗であることを意味している。彭紹升による戴震への批判は、裏側から戴震理論の核心部分へ切り込んだものである。そして、戴震における有限な人性論に関する実質的な要請は、人欲の現実的な需要の中から道徳の可能性を構築する企図であった、ということを経明らしたのであった。これ「戴震思想」は、新しい道徳原理を構築する一つの試みである。

戴震によれば、いわゆる「性」とは、「陰陽気化より分かれ」て、生命の根本となったものである。生命になつた後の「有するところの事、具するところの能、全うするところの徳」のあらゆる全ては、性をその根本とする。それは気化の分かれたところから出現することによって、それ故に、そこから分かれて発生する偏差、厚薄、清濁、明暗という「不斉」があり、この「不斉」の性は、血氣、心知、品物に基づいて区別することができる。したがって「性」は気化より分かれるのであるけれども、しかし気化を以って性とするわけでない。気化より分かれて成る性を以って性とするのである。前者は天道にとっての一種の普遍性であり、後者は具体的な「人物」にとつての一種の特殊性である。「性」は、異なる「人物」の根本を区別し、また異なる「人物」が発展しうる本源でもある。したがって、「性」とはまた異なる「人物」が具え持つところの異なる「血氣心知」でもある。

戴震は「性善」についても言及している。戴震は性を血氣と心知との二方面に分けた。血氣に属する「性」とは、「凡の血氣の属は、皆、懷生畏死を知る。因つて利に趨りて害を避く」であり、これは「欲」について言ったものである。「生を懷い死を畏れる、飲食男女や物に感じて動く者」「飲食男女に飲み食いする一般人」としては、全て「超脱してこれ無く」ということを実現できず、そして「無欲」に帰すことができない。「性善」とは、性における心知について言ったものである。戴震は言う、すなわち「人の心知は、人倫の日用に於いて、随いて在りて、惻隱を知り、羞惡を知り、恭敬辭讓を知り、是非を知り、端緒の挙げるべきは、これが性善と謂う」と。決して心知の外に、いわゆる「物を有して心に蔵している如き」ことが別に有るのではない。見るべきは、「性善」というものが、善を知つて悪を知るといふ、そして「行うところに於いてよく惑わない」といふ、「心知」の認識能力について、言ったものであることである。「性善」は「欲」について言及していないのであるけれども、しかし欲の中でこれ（性善）を求めている。戴震は言う、すなわち、「すでに懷生畏死を知る。故に孺子の危に怵惕し、幼児の死に惻隱す。懷生畏死の心を無からせしめれば、また焉んぞ怵惕惻隱の心が有らん？」「怵惕に驚くこと」と。まさに、「欲」というものが心知の惻隱であつて、善たるもの前提になつてゐることは、注目すべきである。

戴震はさらに進めて、総括する。すなわち、人が禽獸と異なるものとしての善性は、実のところただ単に人の「心知」について言及したものである。自身の「懷生畏死、飲食男女」といふ欲から、他人の「懷生畏死、飲食男女」といふ欲を知つて、自身の行為の根柢にすることができると。つまり、徳行の実施である。ここにおいては、いわゆる理義というものもまた、心知の「能所」「主体と客体、あるいは能動と受動」について言及したものである。一方において、能の側について言うならば、理義とは「人の心知、思ふこと有りて輒ち通じ、よく行うところに惑わず」といふことを意味する。「心の同然とするところ」を、しっかりと認識する一種の能力で

ある。いわゆる「理を挙げれば、以つて心がよく区分することを見る。義を挙げれば、以つて心がよく裁断することを見る」ということは、心の区分と裁断に関する「同然与否」「同然であるかどうか」という能力を指したものであり、知の能力について言ったものである。他方において、理義はまた心知が認識するところの「同然之理」「同然の理」について言ったものである。いわゆる「理を明らかにするとは、その区分を明らかにする」ということであり、そして「義を精しくするとは、その裁断を精しくする」ということである。理とは、「同然与否」についての区分の中から認識するところの「不易の則」「不変の原則」を指す。「私にして不仁」という不道德な状態は、基本的には一種の「理義を求めて、不足を智る」という状態である。したがって逆に言うならば、「自智を蔽い、その意見に任せ、これを執りて理義となす」という、意見を以つて理義の認知状態とすることは、それ自身が「私に偏りて仁ならず」という、不道德な状態となる。

したがって、もし「通情遂欲謂之仁」と考えるのであれば、仁を実現するためには二個の条件が必要になるであろう。一つは、「情」や「欲」の肯定を前提にすることである。いま一つは、「通」を以つてこれを「遂」げる心知能力である。自己の有欲によって、他者の欲を了解して承認する。こうして「己の欲を遂げる」という前提の下で、「他人の欲を遂げる」こともできるのであって、こうして「勝^あげて用ふべからざる」「使つても使いきれない」の「仁」に達成するのである。そして、「己の欲に快くて、人の欲を忘れる」ことは、つまり「私にして、仁と言わず」なのであって、これは自分独りの欲に執着しているのであり、他者の欲を認識しない不道德な状態である。ここから推論するならば、自己の有欲によって、これを天下へ推し広げて、天下の欲を通じる。そうすれば、血気心知の中に構築された「通情遂欲」の「仁」は、たちまち天地生養の道になろう。「通情遂欲」という意味での「仁」は、「位天地、育万物」という化育を賞賛する道徳的な地位をも、備えたこととなる。こうしたことが意味するのは、人の現実的で有限なるものから出発しても、それでもなお道徳状態

へ到達できるということである。

戴震の論理は説明している、すなわち、人の有限なるものは道德の障害にならないのみならず、かえってそれこそまさに道德が成立するための条件なのである。自己の有限なるものは、他者の有限なるものを理解したり同情したりするための条件である。有限なるものが相通じるという前提の下で、道德は始めて成立できるのである、と。心知の能「主体、能動」を通じて実現するという自他に相通ずる道德状態は、人と人との間における社会関係のパイプラインを構築するのであり、実際のところ、自他の関係を調整して、天地生養の道を安定させた一種の社会構成原理を、形成したのであった。人の有限なるものの上に構築したこの道德原理は、同時に一種の新しい社会構成原理でもあった。この社会構成原理は、天理を仲介にして形成される、「かつての」階層的な秩序というものを、人の有限なるものという基礎の上に構築される、自他の間が平等で相通じている秩序へと、改造したのである。

注目すべきことがある。すなわち、同様に人の有限なるものを基礎にしていながらも、西洋における市民社会原理は、なんと人の有限なるものを、一種のプライベートな「私的な」権利へと絶対化してしまっていて、有限なるものを、自他の連帯を貫く道德状態の基礎としていない、ということである。したがって、市民社会の原理において、「私」というものは道德的にマイナスの意味を持たないし、かえって逆に市民社会を構成する基礎になった。自他の間で私欲に関する衝突が起こった場合は、道德を通じるのではなくて、契約関係を通じて、調整を図るのである。道德状態を通じて実現する平等な社会状態というものは、やはり、人と人との間における自然で相養う道を強調する共同体 (universitas) のようであって、したがって社会 (societas) ではない。これこそが、戴震における有限な人性論の理論の実質と社会理論の意味である。

しかしながら、戴震の理論は、人の有限なるものの基礎の上で道德原理が確立する際に、やはり理論的に不

安定な箇所を抱え持っている。例えば、心知が理義について認知するのは、性善の前提としてであるけれども、続く回答がない。すなわち、では心知は何を条件にして、同然之理をよく認識することができるのか？ 性善の基礎としての心知は、その他にも性善に関する条件の具備を、必要とするのかどうか？ 戴震にあつて、実際に、心知がしっかりと善を知ることについて保証した条件とは、やはり経験的な歴史的理由であつた。つまり、古の聖賢の教の教化作用である。戴震によれば、天下の同然之理は実際のところ、古の聖賢の教において完全に認識されていたのであつた。我々はその教化をただ受容するならば、性善の認知および善行の懿徳が獲得できる、というのである。戴震におけるこのような儒家の価値に安住する方法は、実際は、後の章太炎が逆に古文経学と儒家義理の立場との間における内在的な連関を切断することについて、可能にして、また儒家の名義を使わずに出現した一種の社会道德理論の登場について、可能にしたのだった。

二一

かつて清末思想史についての認識といえば、往々にして、思想変革の意義について注目されてきたのであつた。つまり、旧体制の変革を主張した思想家たちについては、梁啓超が言うところの「新学家」として、一概に見なしてきた。しかしながら明清以降の思想史についての深い認識を持つた時、我々はもつと多くの清末と明末以来との思想的な連続性や連関性を見出せる。清末以来の思想史における発展は、表面的には溝口雄三氏のいうところの「儒理学」という枠組みによつて、もはや囲い込むことができないし、さらに多様な思想や学問の形態を持っていたし、さらに進んで曲折したり分岐したりした形式をも備えていた。この点については、しっかりと注目しておかなければならない。とはいうものの、清末と明末以来との思想的な連続性や連関性を

見た場合、我々は依然としてこれを、「道統本体」に対する要請についての度重なる反応として、見なすことができよう。一定程度の意味において、清代中期の思想は、疑いなく、清末思想史に深く密着した前提的な到達点『経過点』になった。中でも、戴震や章学誠や常州学派の人々の学術および思想は、それぞれ清末以来の学術や思想史の様々な側面に大きな影響を与えたから、当然ながら重要性を持つ。以下、本稿は主に、社会理論と人性論との関連から、清末における思想家たちと戴震の思想的議題との関係について考察して、ここから中国近代における個の問題の脈絡や特質について、観察しようと思う。

一九〇六年に発表された『紅樓夢評論』という一文は、王国維が西洋的な学問を受容して、とりわけショーペンハウアーの哲学からの影響を受けて、これを使って中国のテキストを解釈し、そして自身の哲学思想を表現した著作であると言えよう。『紅樓夢』という作品において溢れ出てくる生命の悲観的な気質や仏教的な色彩、および『紅樓夢』とショーペンハウアーの哲学との間において形成された解釈の関係は、清代における思想史に関するある種の雰囲気や、非常に強烈に興味深く露呈させる。またこの種の雰囲気は、王国維自身の哲学的な思考の中にあつて、一定程度の理論的な表現を獲得している。我々はこの種の理論的な表現を、戴震における有限な人性論に対する深化である、と見なすことができるかもしれない。

王国維は、ショーペンハウアーにおける意志の哲学から啓発を受けて、「欲」に本体論「存在論」的な地位を与えた。「生存の本質とは何か? 『欲』のみなり」、「宇宙一の生存の欲のみなり」、と彼は言っている。いわゆる「欲」とは、すなわち生存の意志である。ショーペンハウアーの哲学に基づくならば、意志とは自覚のない業力である。まさにこの自覚のない業力は、特殊な実体および時空において生存する個を、生み出したのだ。まさにこの自覚のない業力は、生存にもがき、生命を変化し、個の生存において客観化されて、生存の意志になる。普遍的な意志から生存の意志へ、これこそはすなわち個なるものが形成される原理である。逆

に言うなら、不断にもかく生存の意志は、意志が現象界の源泉であること、意思が永續する生存欲であることを、物語る。ここにおいて我々が見るのは、戴震において公私の間を徘徊していた人欲というものが、一種の普遍的な実体的地位をすでに獲得しており、ほぼ「氣化」あるいは「業力縁起」という本体論的な地位に、相当することである。同時に注意すべきであるのは、「欲」が普遍的な意志から、個の生存の意志へ転化しており、この転化がすでに「欲」をして、不可避免的に「私」なる特質を備えさせしめていることである。しかしながら、王国維は、この「欲」というものが普遍的な意志から生存の意志へと転化することを、肯定したのであるけれども、生存の意志あるいは生存欲が満足不可能なことであるから、悲観的な態度を持ち、これを人生の悲劇的なものの源泉と見なした。王国維は言う、すなわち、「人生の欲するところは、すでに生存以上のものはない。しかるに生存の性質といえは、また苦痛である。故に欲、生存、苦痛、この三者はただ一なるものである」、と。したがって、王国維が清末の思想史上にあつて独自の貢献をしたのは、王国維がショーペンハウアーと仏教とを借りて、我々に向かって生命の悲劇的な本質を理論的に提示したことに在り、これがちょうどまさに個なるものの形成に関する最も徹底的な到達点であつたことに在り、と我々は言うことができよう。

したがって、王国維は欲の本体論的な地位について肯定した。とはいへども、倫理観においては、「欲」の否定、「意思の拒絶（滅絶）」を、主たる価値的な関心に設定している。しかしながら、意思の拒絶（滅絶）を以つて救済の手段とする解脱ということが、そもそもどのようなようにして可能になるのかという問題について、王国維はショーペンハウアーとの間で、極めて思想的に意義のある分岐を発生させている。王国維は言っている、すなわち、「ショーペンハウアー氏の哲学に由れば、つまり一切の人類および万物の根本は、一なり。故に、ショーペンハウアー氏における意思の拒絶の説を、ここで拡充してみよう。一切の人類および万物が、その生存の意志をそれぞれ拒絶することがなければ、一人の意志もまた拒絶し得ないのである。なぜか？ 生存

の意志は、私の中においてその最小部分の一つが存在しているに過ぎない。しかるに、その大部分は一切の人類および万物の中に存在しており、全ては私の意志と同じである」と。故に、「ショーペンハウアーは一人の解脱について言うものの、世界の解脱について言っていないのなら、実のところ、それ「世界の意思」と「個人の意志が同一であるという説とは、両立できないものである」。ここにおいて、王国維は、「小宇宙の解脱は、大宇宙の解脱を準拠として見なす」と強調する。個の解脱や快樂は、群体の解脱や快樂を前提にしなければならぬのである。しかしながら、個なるものがどのようにして自身の努力を通じて、宇宙の解脱の促進を経て、自身「個」の解脱を実現するのかということについて、王国維はここでさらに進んで強調しているわけではない。悲劇的な個の生存が他者や大衆へ転換するという、また、利己から利他へ至るという、道徳的な潜在能力を具備しうるのかどうかについて、王国維はやはり詳らかに語っていない。逆に、王国維はここで、全体の解脱についての困難さ故に、解脱に関して、自らの主張と方法を提示している。

今や解脱せしめることは、ついに不可能なり。しかるに一切の倫理学上の理念は、はたして皆、可能なるか？ 今、この無生主義と相反するものは、生生主義なり。世界は有限にして、生きる人は無窮なり。無窮の人をもつて、有限の世界を生きれば、必ずやその生を遂げ得ない者が有り。世界の内に、一人のその生を遂げ得ない者が有らば、固より生生主義の理想が許さないとある。故に生生主義の理念に由れば、すなわち欲す、世界における生存の量をして、極大に達せしめて、人々の生存の度を、極小に達せしめざる得ない、と。蓋し、度と量の両者は、実は精密な反比例をなす。いわゆる最大多数の最大幸福なるものは、またわずかに倫理学者の夢想に帰したに過ぎない。極大の生存の量をもって、極小の生存の度に居すれば、すなわち生存の意志の拒絶はどうしてそのように「必要と」なるうか？ これは生生主義が無

生主義と相同じくする点なり。苟しくもこの理念を無くすれば、すなわち世界の内に、弱肉強食、これを天然の法則に一任するのみ。なんぞ倫理をもって成さんや？¹⁰

王国維は、「生生主義」を、「無生主義」が解脱を達成できなかつた後の便宜的で代替的な解脱の方法として位置づけている。この有限な世界の上でしつかりと無窮の人を受け入れて、その人生に満足をもたらすために、唯一の方法として、世界の生存「者」の量「数量」を極大にして、個人の生存の度「程度」を極小にすること、すなわち度と量とを一つの「精密な反比例」にすることが存在する。ここにおいて、「生生主義」の理想は、最大多数の最大幸福について追求するのではなく、できる限り生存の意志を減少することを通じて、人々が順調に生存できるようにすることについて、達成するのである。この意味において、「生生主義」は、「無生主義」へ接近することを希うのであった。ここにおいて、個が自身の生存欲について抑制したり否定したりすることは、個の外へ越え出るといふ、そして他者や大衆に向かうといふ、社会倫理的な意味を備えるのであった。したがって、王国維における「生生主義」の理念はまた、一種の変形した「万物一体の仁」という道徳的で社会的な理念である。王国維における倫理的な理念は、やはり一種のそれが自らの生を全うするという社会生活である。たとえ、それが一種の生存の欲求を可能な限り減少するという社会生活の理念であつたとしても、そのように言つてよからう。これは一種の代案的な通情遂欲といふ社会的な理念であり、「個がどのようにして社会を構成するのか」といふ問いに関する思考の一例である。

ここにおいて、我々は次のように言うことができよう。すなわち、個なるものを形成する原理あるいは有限な人性論は、王国維において、より充分な表現形式を獲得したのである。けれども、王国維においてである以上、彼が特に関心を持ったものとしての個の生存における悲劇的な本質は、やはり一種の倫理的な実存に転化

するといふ論理的な可能性を備えている。つまり、「生生主義」における社会的な理念を提起すること自体が、事実上、理念を実現するための手段を、自覚のないままにあらかじめ設定してしまつてゐる。「その手段として」、「克己」「己に克つ」といふ一種の倫理的な自覚が必要なのである。ちなみに「克己」といふものは、やはり「西洋的な」自然権の基礎ではない、と。

しかしながら、王国維が自身の思想の主旨について理解してゐたのは、倫理的な理念に關してではなかつたかも知れない。彼は文芸の美学的な価値について、倫理的な意味の見解を持つてゐた。それは、おそらく彼の思想的傾向をより代表しているから、さらに思想的な意義を持つだろう。王国維は次のように言つてゐる。

優美と壮美は、皆、吾が人をして生存の欲を離れさせしめて、純粹なる知識といふものへ入れさせしめる。

故に美術といふものは、欲する者は觀ず、觀る者は欲さず。しかして芸術の美が自然の美に優るゆえんのものは、全て、人をして物と我との關係を容易く忘れさせしめることに存しているなり。¹¹

美の作用や美術の価値は、人をして、生存の「欲」といふ当惑からしっかりと遠ざけせしめ、人と世界とにおける、あるいは物と我との間における利害關係を、一種の純粹で超然なる關係へ変えてしまふことに、在る。美術が人に対して展開する意義は、一つには「人生の真相を示すこと」にあり、二つには「解脱が達成できないことを示すこと」にある。ここにおいて、美学の最終目的と倫理学の最終目的とは、実に相重なり合つて、ともに人生の苦痛を救済することになる。異なるところといえば、美術というものは、実行が不可能な時における一種の替代ということである。「その以つて人生の憂患がかの如く、労苦のこの如く。苟も血氣あるもの

は、未だ救済を渴仰しないものあらず。これを実行に求さず、猶將なおまさにこれを美術に求めんとする」。したがって、「美術の価値は、現在の世界の人生に対して生じるものであり、絶対的な価値を有すものにあらず」。美の倫理的意義が必要なゆえんは、実のところ次のような一つの態度が存在するからである。すなわち、個の悲劇的なものが必然のこと当然のこととして、道徳的な方法への転換を通じて、しっかりと克服できるものではないからである。大衆の解脱に伴って実現する、個の悲劇的なものの克服という倫理的な理念は、事実上は達成が不可能であるも、美が個の悲劇的なものを緩和することに対して、さらなる現実性を持たせる。まさにこの故に、実は美の価値が、個の有限なるものの悲劇的な本質を、さらに際立たせるのである。

まさに、ショーペンハウアーにおける意志の哲学が持つ悲観主義的な意味は、仏教からの影響を受けている。王国維は生存の意志を以って、生存欲について理解しており、実際のところ、仏教における生命観の色彩をも備えていたのである。明末以来の思想家たちは、自然を天理として見なすことによって、本来的に出来上がった天理の規範的なものの中から、自然を解放して救出することについて、実現した。そして、それに現実の自然という意味を、持たせしめた。もしこうしたやり方は、実のところ道家の自然観が儒家の自然観に取って代わったのである、と云うのなら、さらにこの意味において、自然の道と人文相関の理とを区別すると言うのなら、道家の自然観から仏教の生命観への転換ということが、清末の「新学家」と呼ばれた人々の間に、一つの共通の趨勢を構築したことになる。当然のことながら、こうした転換の前提になったものは、清末以来の仏教認識が、すでに伝統的な中国仏教の教理や実践の枠組みに関する束縛を、徐々に脱却していたことであり、またその原初へ回歸することによって、別の正統を打ち立てるという意味を、有していたことであった。こうした原初なるものへの要請についての一つの重要な表れは、つまり仏教信仰の前提についての再構築であった。すなわち、それは輪廻や因果の中で、生命が有限なるものであるという意識を、強調することであった。ここ

において、明末以来の儒学において発生してきた、本来的なものから現実的なものへという理観の転換は、実際のところ、清末の仏教思想においても同様に発生していたのである。我々はこれを、同じ種類の時代精神の反映であると見なしてしまうこともできよう。実際、思想史においては、相互に利用するという現象も存在する。こうして、一まとまりの極めて中国的な特色を具えた近代的な人性「人間本性」と社会理論とが、最終的に形成されるのである。

三

譚嗣同や梁啓超を代表とする、清末に仏教の影響を受けた「新学家」のほとんどは、一方で、仏教における生命観の影響である個なるものの有限さを、受け入れており、もう一方で、生命の意義を小我に対する否定の上へ、次々に定位したのであった。しかしながら仏教の正統的な教義と異なるところは、こうした否定の多くが「解脱」という名義ではなく、「革命」という名義で大衆へ向かい、そして大我を成就したことであった。

梁啓超が「この中国において国のために血を流した一番の烈士」と言つて讃えた譚嗣同は、清末における志士の理念の典型である。因つて、どのようにして「烈士の烈」から、進んで「烈士」の「烈士」たるゆえんの「烈士之学」を学び取るのか。どのようにして、ここからさらなる多くの烈士を育成するのか。これは、清末の新学家たちが、関心を注いだ課題の一つであった。梁啓超によれば、譚嗣同の意義は次の二つの方面で現れていた。一つには、「人間関係の」しがらみの打破、偶像の打破という意義である。実際に、これは旧い価値の秩序を超越して、新しい価値の理念や人格の理念を樹立しようという第一歩である。二つには、梁啓超の言うところの「吾輩が瀏陽を崇拜し、瀏陽に近づこうとするのは」「瀏陽＝湖南にある譚嗣同の出身地。転じて、その

人を指す」、また瀏陽の一生が力を注いだところであり、無我の信仰より確立した「成仁取義」「仁義のために一身を捧げること」という犠牲精神である。梁啓超において、この精神は、まさに譚嗣同の「応用仏学」こそが成した精神であった。

いわゆる「無我」の信仰の実質的な内容とは、有我の見解を除去して、「道通為一」「道が通じて一に成る」の仁心仁感という道德状態を、立ち上げることである。梁啓超は言っている、すなわち、「有我の見が存すれば、則ち私利に因つて計較が生じる。計較に因つて、後に窒礙が生じる。窒礙に因つて恐怖が生じ、一事を敢えて弁りとげ、一言も敢えて発せずということに馴れるに至る。その極みに充たれば、乃至は孺子の井へ入らんとするも怵惕せず、鄰の榻の呻吟を聞くも心を動じず、同胞国民の糜爛を見るも憐れみ加わらず、同体なる衆生の痛癢に任せて知覚せず。ここにおいて大いに不仁なる事が起らんや。古の孔子絶四は、終に母我を以つてす。仏説に言う、『無我』なり、と」と、「孔子絶四」孔子には四つの病がない。母意＝憶測に因らない。母必＝絶対的な肯定をしない。母固＝固執しない。母我＝唯我独尊にならない。見るべきは、「無我」というものが実は自他を通じた状態であり、「通じることを以つて第一義とする」の「仁」と、表裏一体の関係にあることである。したがって、いわゆる「無我」とは、その実際を突きつめれば、一種の「大公」という道德状態である。「大公」故に、世界は安定できるのであり、群体「非社会的大眾」も成立できるのである。この意味において、梁啓超の見るところでは、無我の信仰を宣べ伝える仏教は、「群治」「非社会」を建設するための精神的なりソースたりえたのである。

梁啓超において、群体を設定して、群治を建設するための精神的な資源としての無我信仰は、新たな死生観の上にあつて構築する一種の人生の理念であつた。一九〇四年に発表した『余の死生観』という一文は、梁啓超たちの世代の清末の志士たちの人生宣言である、と見なしてはば間違ひなからう。そこには、「精神革命」

という主題があふれている。

『余の死生観』という一文の独自性ある貢献は、梁啓超が生命の有限であることを受け入れたのと同時に、生命が無限であるという意味に属する、一つの「精神」という概念、あるいは「精神生命」という概念を提示したことに、在る。この概念の提示によって、生命は二分化される。すなわち、「諸尊、諸哲の様々に異なる学説を総合すれば、生命を二つの領域に分けることになる。一つには物質界であり、二つには非物質界である」と。生命は、精神的な生命と物質的な生命との二つに区切られた。梁啓超は一連の対概念を使って、この二分された構造を表現する。すなわち、主観的な我と客観的な我、真なる我と仮なる我、能動的で自覚的自己決定的で不変なる我と受動で無常なる我、というようにである。重要なことは、「精神的な生命」の出現によって構築された、この対立的な生命の次元が抱え持つ価値が、「一切の衆生は、皆、死するも、不死なるものも存在が有る」ということを意味していることである。ならびに、これが二つの生命の境界において、死ぬものと死なないものとの対立を持っていることについて、説明していることである。ここにおいて生命が有限なるものである、ということ自身が持つ悲劇的な本質は、変化してしまったのである。生命が有限なるものであるという悲劇的な本質は、そもそもそれ「生命」がまず何よりも有限なる生命であることの価値を、認めることにあった。そして、その悲劇なるものは、まさにこの種の生命の価値が、どうしても克服できない有限さということに由来していた。梁啓超の精神という概念において、生命が有限であることそれ自体は、かえって有限なる生命が無価値であることを、体現するようになったのである。梁啓超の見るところでは、真に価値を有するのは、精神的な生命であつて、有限なる生命ではなかった。

梁啓超は、仏教における「業」(羯磨, karma) という概念を、創造的に運用した。そして進化論における遺伝や、キリスト教における聖霊という概念に通じるようにして、これらに付会して、「精神」という概念の

意味を解釈した。梁啓超は仏教における別業べつごうと共業くごうという二つの概念を使って、個の行為に作用するものを塵匿体、全体の行為に作用するものを拓都体たくとというふうに、それぞれ解釈して、二種類の業についての類型を形成した。全体に作用するという共業は、死後において全体的に報いを受けるので、故に身体が滅すれども、その作用の力は不滅である。個に作用する「という別業」は、個の生まれ変わりが報いを受ける。この意味において、梁啓超は共業を進化論における遺伝いでんということに付会して、死後の子孫が受ける遺伝いでんというものが、この共業という性質であると考えた。同時に、梁啓超はまたこの共業を、キリスト教における聖霊という概念にも付会しており、個と神「父なる神」を貫く全体的なものとしての「靈魂」というふうにも、業を見なしている。こうした基礎に立つて、梁啓超はまた、「仏教教説に言うところの羯磨かまというもの、進化論に言うところの遺伝いでんというもの」を、総じて「精神」と名づけ、あるいは「死後而有不死者存」「死後にして、不死なるもの存在が有り」と言った。全体なる業としての精神、その精神の不死なる性質は、群体の不死なる性質に在る。そこで、梁啓超は次のように宣告する。

吾輩たちは皆、死す。吾輩たちは皆、死なす。死なるは、吾輩たちの個体なり。不死なるは、吾輩たちの群体なり。¹³

精神という概念が提示されたことの意味は、「社会という觀念、および将来という觀念」を樹立したことに在り、そしてこの二つの觀念の発達こそは、まさに人類が禽獸に異なるといふ基準「の提示」であった。この觀念の樹立は、実のところ、人が「死するといえども、しかるによく不死なる価値を有する」、という觀念を樹立せんとすることである。したがって、人の個なる生命という価値を、群体の中に付与したのである。また、

したがって、「犠牲精神」という一種の志士の道徳的な理念のためにも、基礎を確立した。さらにしたがって、群体の存続のために、道徳的な基礎を確立したのであった。梁啓超の考えるところによるならば、生死が不可避免的であるという問題は、生命が有限なるものであることを暴露した。この悲劇的な本質は、人類の意志の力が薄弱である、という表れであるに過ぎない。梁啓超は、次のように言っている。

常なる状況として、生を貪らないこと、死を避けないこと「貪生而避死」は無い。しかるに、終に貪りて、生を常にすることができたとは、未だ聞かない。終に避けて、死を免れることができたとは、未だ聞かない。これは、人々が承知のところである。生を常にすることができず、死を免れることができないのは、明らかである。しかるに猶も、これを貪り、これを避くるというのは、すなわち人類の志の力が薄弱である表れである。「死後而有不死者存」という一義よりも、これ「貪生而避死」を要してしまい、この一義を見ても未だはつきり理解しない。¹⁴

ここにおいて、生命の意義は、意志の力によつて生死という当惑を克服することに、在る。さらに、「死」というものを、一種の利群「大衆を利用する」のための責任であると見なす。そして、この利群という責任を実現することに於いて、精神の不死という価値的な報酬を獲得するのである。したがって、利群のために「死へ赴く」という犠牲は、小我の持つ「生死」というものが、絶対的に限られたもの「些細なもの」であること、絶対的に否定的なものであることについて、肯定「承認」することを通じて、精神と群体との価値を肯定することになる。精神という概念の提起は、有限なる生命の悲劇的な本質についての克服を、同時に意味するのである。けれども、まさにこの克服ということ自体が、精神的な生命の価値的な意味を明示しているのである。という

のも、もし仮に生命の有限さという悲劇が前提に成らないのなら、こうした克服が持つ価値は、そもそも出現できないことになる。ここから我々は、志士の理念である精神という価値を、見出すことができる。さらには、こうした精神の価値の中から、一種の「その不可を知りて、これを為す」という悲劇的な意味をも、見出すことができる。

しかしながら、梁啓超が構築した精神的な生命と物質的な生命という、あるいは大我と小我という対立関係の中で、精神が「器としての」身体を克服することにおいて、大我が小我を超越することにおいて、小我から大我へ、身体から精神へ至る弁証的で超越的なつながりは、欠けてしまったままになっている。我々はあたかも大我が小我を圧倒的に勝利することだけを、また精神が物質を無条件的に克服することだけを、見ているようである。当然ながら、我々は充分に理解している、すなわち、梁啓超が精神という概念を構築した思考とは、群体という価値を、基礎付けることに在ったのであり、こうした群体の価値である道徳的な意志をこそ、確立して実現することに在ったのである。しかしながら、問題は残る。すなわち、志士については育成できようし、「その出現も」期待できよう。けれども、志士によって構成された一個の純粋な群体社会について、我々は期待できるのであろうか。「精神」によって構築された一個の純粋な社会について、我々は思い描くことができるのであろうか、と。もしかすると、群治に関する徳性「道徳性」を促進することについての差し迫った需要のために、あるいは仏教の理論に対する誤解のために、梁啓超における精神という概念およびその上に形成された志士という理念は、一種の過度に楽観的で現実離れた理念になったのかもしれない。梁啓超における死生観は、集団行動「集産主義」的な道徳および社会理念についての原型やその限界を、我々に示しているのである。梁啓超における「無我、以って群体を建立する」という思考は、人性が有限であるという基礎の上に構築された最も華麗で最も極端な、一種の道徳および社会理念である、と我々は言うてよからう。「有限なる個がどの

ように社会を構成するのか」という問題に関して、梁啓超が導出した答えは、中国における近代の歴史に対して、最も深遠な影響を与えた。

四

梁啓超は、「無我」という信仰を以つて、世界と群体とを成立させようとした。「無我」を通じて、「縁起」を成立するというふうに、仏教の教理を一定程度、誤解したのであった。仏教においては、「無我」が顕示する縁起理を經由して、「群体」を成立するのであって、同様に群体の「我執」をも取り除かれなければならないのであった。もしこのように考えるのであれば、章太炎が仏教を応用したことは、ある意味においては一種の創造的な誤用であった。けれどもかえって、すこぶる代表的であつて極めて理論的な意義に富んだ、個なるものについての見方と社会構成理論とを、別に成立させることになった。そして、「有限なる個がどのように社会を構成するのか」という問題について、もう一つの挑戦的な答案をも提出したのである。

『蘇報』の事件によつて獄中で仏典を講読して以降、章太炎の思想は第二の発展期へ突入した。この期間が始まるのは、正確に言えば、おそらく章太炎が東京へ到着して、『民報』の主筆になった後のことであらう。その名言である、「宗教を用いて信心を發起し、国民の道德を増進せよ。国粹を用いて種姓を激動し、愛国なる熱腸を増進せよ」〔信心〓自信。發起〓立ち上げる。種姓〓出自。熱腸〓熱血〕という文句は、まさに彼が『東京留學生歓迎会演説詞』において説いたものであった。この時期に、章太炎は一連の仏教を奨励し、道德を構築するという文章を発表したのであった。

章太炎が仏教を提唱したのは、梁啓超と同じ目的であつた。つまり両者ともに、時代に相応しい新たな道德

を構築するためであった。章太炎によれば、「仏教の理論は、上の智なる人をして、信じないわけにいられなくさせる。仏教の戒律は、下の愚かなる人をして、信じないわけにいられなくさせる。上下に通徹しているから、これは最も用いるべきものである」。しかしながら、仏教を發揮して自身を立ち上げ、道徳を構築するという効用のためには、必ずや古い仏教に対して改良を加えなければならぬ。章太炎の見るところでは、華嚴宗の実践が道徳的に最も有益であるという。というのも、華嚴宗は「自力利他」を強調する道徳であって、「衆生を普く濟度しよう」というのなら、頭目脳髓、全て人へ施与できる¹⁵と説くからである。そして、法相宗における方法唯心という理論が、華嚴の道徳が理論を高めるための支援になる。同時に、章太炎は禪宗がその実践において説く、「自ずからその心を貴び、鬼神を援かず」という、すなわち堅固にして依頼するところを持たない勇猛で無畏なる精神について、かつて強調したのだった。同様に、禪宗はただ単に「その事を得て、その理を遺^{しほ}う」というものであるから、依然として法相における「唯心勝義」の教が理論的な基礎にならなければならぬ、とも章太炎は考えていた「勝義ニ究極の道理、第一義の意。

章太炎によれば、構築すべき宗教とは、華嚴と禪宗とにおける道徳的な実践の精神、および法相宗における「唯心勝義」の説を、鑄造して造り上げたものである。こうした新しい仏教を通じて構築した道徳とは、一種の「依自不依他」「自に依って、他に依らず」という道徳である。章太炎は言っている、すなわち、「僕が持っているのは、依自不依他を究極的な原則とするものである」、「蓋し、支那の徳教は、各々殊^{こと}なる途であるといえども、しかるに根源の所在は、悉く一に歸す。曰く、依自不依他なり」と。いわゆる「依自不依他」とは、すなわち一種の「自尊貴己」「自ずから尊び、己を貴ぶ」、「自尊無畏」「自ずから尊び、畏れ無し」という宗教的な感情であって、一種の「生死を排除し、旁若無人、布衣麻鞋、徑行^{みち}くも独り行き、上に政党の猥賤の操^{みさお}も無く、下に懦夫の奮矜の気を作る」「布衣麻鞋ニ質素な生活。猥賤ニいやしい。懦夫ニつまらない人間、転じて、自分自身。奮矜ニ

奮い起こす」、という志士の精神である。この精神は、ニーチェにおける超人の道德へ近づくことを望んでおり、自己に対して絶対的に肯定する一種の自信の精神である。

自己に対する絶対的な肯定が、利己にならないゆえんは、すなわち章太炎の確立した自己が、小我を超越した一個の眞実なる自己であったからである。法相における唯心勝義に基づいて、章太炎はこの眞なる我を「阿頼耶識」と称した。すなわち、「我は幻有たり。しかるに阿頼耶識は眞たり。すなわちこの阿頼耶識は、またの名を如来蔵たり」、と言っている。ここで、我々は次のことに気がつくだろう。すなわち、かつて章と梁の二人は同様に、仏教的なりソースを運用して、無我を構築する『人無我論』という一篇の文章について、執筆した。けれども、二人が構築するところの「無我」というものは、かえって異なる精神的な側面を持ち、道德的な理念が実施される上でも、異なる着眼点があった、と。梁啓超においては、「無我とは、群体の構築のためである」のであった。したがって、無我の道德とは、基本的には一種の公德であった。しかし、章太炎においては、眞実なる自識の構築を通じて、私見によって執着された小我を、相対化するのであった。そして、自識の構築によつてもたらされた道德とは、すなわち一種の「自尊無畏」で「確固堅厲かたいにして、承諾を重んじ、死生を軽んず」「堅厲けんり堅固」という道德であり。こうした道德の構築は、かえって公德私徳の区別を限らない。章太炎は「道德なるものは、これを大いに言う必要はない」、というふうにかけて、道德を公私の領域や性質に区分することについて、主張しなかつた。したがって、「大徳は閑をこ癒えず、小徳は出入するも可なり」¹⁷「大要はわきまえるべきだが、細則にはこだわらなくともよい」、とも考えない。章太炎によれば、「小にして私なるものにおいて、苟しくも食い違いがあつて、大にして公なるものにおいて、その閑をひま癒えないことを欲する。これは乃ち約束ちかに迫く、自然たらず」¹⁸「閑ひま規則。約束ちか束縛」、であるという。そこで、梁啓超における無我の道德は、一種の公德としてであつて、群体の価値を個「個体」の価値へ置き換えるものである。このように考えるのな

ら、章太炎における自識の確立によって発生する「自尊貴己」の道德は、すなわち個「個体」を一つの新しい道德的な基礎の上に置いている。換言してみよう。章太炎が宗教の構築ならびに「自識」の確立を経由した目的は、一種の新たな自尊貴己という道德の立ち上げに在った。このように考えるのならば、章太炎が宗教の構築を通じて、また、「自識、以つて宗と為す」ことを通じて確立するところの道德こそは、逆に「自識」という真実なる個「の存在」についての道德的な証明になったのである。章太炎において、「自尊貴己」という道德が、元々は革命のためにのみ確立されていたのであるとすれば、後になると、彼は転じて、この自尊貴己という道德によって証明された「自識」なる個を、価値的な目的そのものとして位置づけたのであった。

価値的な目的そのものとしての「自識」なる個は、「独り生きる」ものにして、「他のために生きず」というものである。「世界のために生きるにあらず、社会のために生きるにあらず、国家のために生きるにあらず、互いに他人のために生きるにあらず」。こうして、人は世界に対して、社会に対して、国家に対して、さらに他人に対して、「本より責任は無し。責任なるものは、後に起るの事なり」。章太炎はさらに踏み込んで言う、すなわち、「人倫の相処するは、無書を以つてその限界と為す」のであつて、倫理という人を束縛するものを、最低のところまで引き下げる、と。この個なるものの究極的な価値に対する肯定の下で、章太炎はさらに進んで、「公理」が人に対して束縛するという書を打破する。公理とは、「人々が雲の如く考える領域」である。けれども、実際のところ人々が具えている公理というものは、「皆、己の意を以つて、人を律す。人類の公認するところにあらず」。章太炎によれば、人類が公認しているのは、おそらく「個人の故に、社会を威圧すべからず。社会の故に、個人を威圧すべからず」、ということであろう。しかし、実際の公理とは、社会なるものに無益なだけであり、全て公理に違反していると見なせる。故に、章太炎は批判して言う、すなわち、「天理が人を束縛するは、法律において甚だしい。そして公理が人を束縛するは、また幾ばくか天理において甚だし

い」。專制や天理と相比して、「公理を言うものは、社会に常存するの力を以つて個人を抑制するから、すなわち束縛は時に断えること無し」。「公理を言うは、社会を以つて個人を抑制し、すなわち宙合において逃げるところ無し。然しかるに、すなわち衆を以つて寡を暴し、強を以つて弱を陵ずるにおいて甚だし。しかるに公理の慘刻にして少恩なるは、なお天理に過ぎる」〔宙合〓宇宙。衆〓多。寡〓少。陵〓凌。慘刻〓残酷〕と。¹⁹

それでは、絶対なる個はまた、どのような原則を根拠にして、社会を形成するのであろうか。また、どのような社会を形成するのであろうか。この問題に対する回答は、章太炎がその一生において、最も得意としていた作品の一つである『齊物論釈』における主題である。章太炎によれば、個によつて形成されて、かつ完全に個を束縛せず威圧しない一個の社会が可能になるゆえんの原則とは、つまり「齊物」である。すなわち、「万物をして各々が好むところより「行為き」せしむ」、「人」をして「自主を得るところなり。大群のまさに訶問すべきところにあらざるなり」。そして、大群が作用を發揮する範圍は、ただ「人に有害なるもの」という状況においてだけである。さらに、「己に有害で、人に無害なるもの」、および「己に有益で、人に無益なるもの」という状況は、全て大群が立ち入って問ひ質したり干渉したりできない状況である。このような大群とは、実際のところ束縛「する行為や能力」を最低の地点まで引き下げ、これに因つて倫理をも最低の地点まで引き下げた社会なのである。こうした社会は、基本的には一個の「依自不依他」という社会である。この社会は、個なるものが「自尊貴己」であるという個の道德に依拠して、維持されている。

『五無論』や『四惑論』等の文章において、章太炎は論理的な方法でもつて、個なるものがどのようにして社会を構成するののかということについての原則を、徹底的に思考して、純粹に個によつて構成される社会についての理念の一つを、我々のために描き出してくれている、と言つてよからう。その社会理論の意義は非常に重大であり、実際に、中国の近代における思想史にあつて、最も重要な社会批判についての思想のリソースと

なっている。

梁啓超と章太炎における社会の理念と個の観念とは、おおむね清末における社会思想の両極端に位置して、まさに対照をなしている。しかしながら、彼らが理論構築する際に出現した極端化する傾向は、一定の意味においては、彼らが仏教というリソースに対して行った創造的な誤解に關係している。実際のところ、中国の現代「近代」思想史において、歐陽竟無という人物が完成した近代新仏教運動に関する理論的な構造は、仏教というリソースに対する徹底的で完璧で正確な運用を通じて、独自の人性論および社会理論を構築し、そして梁啓超と章太炎の理論的な構造が持つ問題についても、それぞれ克服したのであった。

歐陽竟無が展開した、インドの大乗仏教に関する系統的な理論に基づくならば、梁啓超における集団行動的な理念にせよ、章太炎における純粹なる個の社会にせよ、実際のところはともに仏教における縁起の理論を誤解、誤用したものである。この種の誤解がもたらした結果は、個と群体の間における、あるいは個と社会の間における弁証的な連続關係について、正確に処理できないことである。梁啓超にあって、無我を以って社会を成立させるという方法は、実際のところ、ただ単に縁起が個における我執を打破することについて、注目しただけであった。縁起というものが、実は群体における我執さえをも、打破しようとしていることについて、見落としていたのである。章太炎にあって、「自識は宗たり」を通じて確立する、依自不依他という道德と社会に關する原則は、実際のところ、阿頼耶識を真如である、すなわち円成実性であると見なした結果であった「円成実性」煩惱や妄執を去った時に明らかになる真理（『大辭林』より）。奘基「玄奘と窺基」の二人が伝えた唯識今学の理論に基づくならば、阿頼耶識とは嚴格に言えば縁起（依他起）の枢軸に過ぎない。縁起の道理は、阿頼耶識を通じて、まさに完全に構築できるのである。阿頼耶識は一方において因縁の種子を執感し、他方において真如を以って所縁縁として、自身の染淨縁起の認識上の依拠となる「染淨」煩惱に汚れたことと汚れぬこと。故に、真

如は迷悟依たりて、阿頼耶識は染淨依たるのである。阿頼耶識は真如を離れると、真如自身ではないのである。

正確な唯識理論に基づくなら、阿頼耶識が自体「自己の体」だけに偏らないのは、衆生において、全てこの阿頼耶識を有しているからでないし、また全てこの真如の意味においての「不局」を有しているからでない。それは、縁起という意味において、他者は全て自己と相関連しているからであり、ひいては他者こそが自己であるからである。いわゆる「以他為自」「他を以って自と為す」とは、すなわち他者が実のところ全て阿頼耶識において本質を具有して相分かれた種子であり、見分の所縁である、と説く「所縁」認識の主観である心に、精神作用を起こさせる客観。この意味において、他者と自己はともに、縁起が流転する中であって、相互に依持して成立している。ここにおいて、「以他為自」の縁起理は、同時に同体大悲という道德的原理でもある。この「以他為自」という同体大悲は、当然ながら、「依自不依他」にして成立する、「己を貴び、自ずから信ず」というニーチエにおける超人のような革命道德ではない。それは、一種の個なるものの彼此かれこれをよく鑄造して一体にした、道德であり社会原理である。歐陽竟無が仏学を運用して構築した社会理論の中に、我々は、個なるもの基礎の上にしつかり構築されて、個なるものを束縛しない社会についての可能性としての原則を、一つ見出すことができる。これについては紙幅の都合のため、ここで議論を展開しない。

〔註〕

1 路易・迪蒙 [Louis Dumont] 著、谷方訳『論個体主義』[Essais sur l'individualisme : une Perspective Anthropologique sur l'Idéologie Moderne] (上海人民出版社、二〇〇三年)、七十頁に詳し。

2 侯外廬『中国近代哲学史』、島田虔次『中国における近代思维の挫折』、汪暉『現代性問題之問答』などの関係する

著作や論文に詳しい。

3 本稿で言及している溝口氏の観点というのは、主に『中国前近代思想の屈折と展開』、『方法としての中国』、『中国における理気論の成立』、『アジアから考える(七) 世界像の形成』等の多くの論著である。近年來の溝口氏における辛亥革命についての解釈は、実のところ思想史に注目した歴史的な解釈から、社会史に注目した歴史的な解釈へだんだんと変化している。『思想』二〇〇六年九月号および『台湾社会研究』第六十七期等に詳しい。この点を、本稿では改めて繰り返さない。

4 明清思想史において、「私」と「欲」に対して簡明な区別をするという思想を持った思想史的な意義について、溝口氏には多くの言及がある。しかしながら、結局のところ辛亥革命の歴史的、思想的な動力になったのが、「私」であったのか、それとも「欲」であったのかという論点について、どうやら溝口氏はある種の矛盾を持っているようである。『方法としての中国』において、彼は、基本的には辛亥革命および共産革命を、ともに人民全体の生存権についての追求という意味における近代の大同主義的な社会革命である、と見なした。したがって、それは「欲」を根拠とする革命であって、「私」を根拠とする革命でなかった。しかし、彼が最近展開した、辛亥革命の発生に関するの社会的な原因をめぐる解釈では、どうも転じて、「富民分制式」の「私」の要請を、根拠にしているようである。

5 彭紹升『与戴東原書』、『孟子字義疏証』一七二頁。

6 戴震『孟子私淑錄』、『孟子字義疏証』二一九頁。

7 彭紹升『与戴東原書』、同上、一七二頁。

8 彭紹升『与戴東原書』、同上、一七二頁。

9 王国維『紅樓夢評論』、『王国維文集』(第一卷) 中国文史出版社、二頁。

10 同上、十八頁。

11 同上、四頁、五頁。

12 梁啓超『仁学序』、『譚嗣同全集』中華書局、三七三頁。

13 梁啓超『余之死生觀』、『中国仏教思想資料選輯』(第三卷第四冊) 中華書局版、五十三頁。

- 14 同上。
- 15 章太炎『東京留學生歡迎會演說詞』、『章太炎文選』上海遠東出版社，一四二頁。
- 16 章太炎『答鈇錚』、『章太炎學術史論集』中國社會科學出版社，八十三頁。
- 17 章太炎『人無我論』、『章太炎文選』上海遠東出版社，一二四頁。
- 18 章太炎『革命之道德』、『章太炎文選』上海遠東出版社，一八六頁。
- 19 章太炎『四惑論』、『章太炎文選』上海遠東出版社，三〇四頁。
- 20 同上。

(翻譯
若松大祐)