

シンポジウム 百年前の戴震

—「科学と人生観」論戦と生誕二百周年記念活動

石井 剛

はじめに

本稿は日本儒教学会二〇二四年度大会シンポジウム「十八世紀の東アジアにおける戴震」で行った報告の内容を整理して採録したものである。タイトルに「百年前の戴震」とあるのは、シンポジウムの主題と齟齬をきたすが、本稿の意図は、「十八世紀の戴震」を論ずるためにも百年前のことから始めるべきだという点にある。東アジア性について本稿が扱うのは確かにやや難しいが、最終的にはそこへ向かう道すじを多少なりとも提示することができよう。少なくとも本稿は「十八世紀の東アジア」という時空間の広がりに対する展望を示すことを目指しながら、その足がかりとして「百年前」にまずは遡りたいと思う。

なお、本稿の主旨は拙著『戴震と中国近代哲学 漢学から哲学へ』（知泉書館、二〇一四年）をほとんど踏襲しているが、最終節において言及した礼の問題は当時にはなかった論点である。

一、戴震生誕二百年記念活動の背景

戴震生誕三百周年を記念して行われているこのシンポジウムから百年前に遡るといふことは、自ずと、華々しく行われた戴震生誕二百周年記念活動に遡るといふことになる。しかし、なぜ二百周年は大きな行事になったのだろうか。それよりもさらに百年遡ってみても、生誕二百周年記念活動が華々しく行われた記録はないので、二百周年のときには、ことさら戴震の事跡を顕彰すべき事情もしくは時代的条件があつたのだと考えるべきだ。端的にそれは、「哲学」という概念が東アジアの漢字圏で登場したことによって促された新しい時代の潮流に押されたのだといふことができる。生誕百年のころと言えば、一八一八年に刊行された江藩（一七六一〜一八三二）の『漢学師承記』を思い出さなければならぬ。嘉慶年間のほぼ末期に当たる。それから次の百年の間には、王朝体制の崩壊と近代的共和体制の成立という文明システムの大きな転換が起こり、その過程では経学が近代的学科体制に再編されている。それは経学の崩壊

と呼んでもよいほど深甚な変化のプロセスであり、今日の学科編制のもとで教育と研究が行われているかぎり、恢復することはきわめて困難であると言つてよい。したがつて、今日では、戴震のテクストを個々に読むことはできるとしても、ひとつの体系としてテクスト横断的に読むことは至難のわざであり、その意味で、今日、戴震を読むことはさほど容易なことではなくなつてしまつた。近代的な学問体系を基準に整理すると、戴震の学問は概ね文学（音韻訓詁学を含む）、歴史学、哲学、数学、天文学などに跨がつている。戴震に限らず、江藩が『漢学師承記』のなかで取り上げた学者たちはこれらの分野を広く包括して、経学という統一的範疇の下で学問を行つていたので、人により得手不得手はあつたとは言え、今日的視点から見れば領域横断的であると思えることも、彼らにとつては必ずしもそうではなく、したがつてまた、相互の横断も今よりは比較にならないほど容易だつたはずだ。

しかし、生誕二百周年記念活動に至るまでには、事情が完全に変化してしまつた。そして、今日わたしたちが戴震のテクストにアプローチする際の前提となる視点は、この生誕二百周年記念活動において大枠が定まつたと言つてよい。すなわち、「十八世紀の戴震」との断絶の上に成り立つ新たな体系が整備されたのがこのころであり、わたしたちはいま「十八世紀の戴震」をその新たな体系のフィドルターを通じて得られる残影としてしか見ることができなくなつて

いる。端的に言えば、二百周年記念活動において打ち立てられたのは、戴震が科学的方法論と哲学において学術的に大きな貢献を果たしたという物語であるが、それによつて、戴震の哲学以外の諸分野に

関するそれぞれの貢献は、すべて「科学的方法論」という言葉によつてまとめられてしまつた。もちろん、哲学もまた個々のディシプリン（「分科の学」としての「科学」の一分野）として、「科学的方法論」に支配されるとは言え、記念活動の中で唯一脚光を浴びたのが哲学という領域であつたことはふしぎなことではある。だがこれはおそらく中国哲学にとつては僥倖であつた。なぜなら、このことによつて、ひとたび断絶したはずの「十八世紀の戴震」にもう一度接続するための伏線を得ることができからだ。

戴震生誕二百周年記念活動においてまず戴震の哲学を高く評価したのは梁啓超（一八七三〜一九二九）であつた。彼は一九二〇年に雑誌に連載され、翌一九二一年にタイトルを改めて刊行された『清代学術概論』の中でも戴震の哲学について触れている。しかしここでは、戴震の哲学が内包するポテンシャルを高く評価しつつも、学術的な影響を過大に評価してはいけなさと冷静に戒めていたのだつた。梁啓超はこう述べている。

この書物『孟子字義疏証』を指すは、けだし百余年間にわたつて反響をおこさなかつた書物であつた。どうしてその反響がこんにち以後にまであるだろうか？しかしながら、清学正統派の運動を論じるとすれば、所詮この書物は除外せざるを得ない。わたくしはつねづね「清代の学派の運動は、すなわち研究法の運動であつて、主義の運動ではない」と言つている。その成果が、「ヨーロッパのルネサンス運動」の豊富さにおよぼなかつたのは、そのためであつたらうか？

一方で梁啓超は、戴震がいなければ清学は成就しなかつただろうとも述べている。彼は戴震の学問にこそ清代学術の時代精神がすべ

て凝縮されているのだとした上で、その「精神」とは科学精神にほかならないと主張する。漢代経学、隋唐仏学、宋明理学に続いて中国史上に時代思潮を構成し得たの学問が清代考証学であり、その中核をなす精神が科学精神であると梁啓超は主張したのだ。しかし、梁啓超はその上で、戴震の哲学は考証学の範囲を超え出るものであったと述べる。²⁾

『孟子字義疏証』は、まことに考証学の枠をはるかにこえたものであり、「戴氏哲学」を樹立しようとするものであった。

だがこれは、事实上、「十八世紀の戴震」の実像を根底から覆す見解にほかならない。この辺の事情を最もよく伝えているのは『漢学師承記』である。江藩は戴震の伝ではなく、洪榜の伝において、戴震のいわゆる「哲学」的テキストをめぐる同時代評価を伝えている。それは、具体的には今日では『原善』、『孟子字義疏証』と並ぶ代表的な哲学的著作とも目される彭紹升宛て書簡（彭進士允初に答える書）をめぐるエピソードだ。戴震の没後に洪榜（生没年不明）はこの書簡を行状に記載したが、それを朱筠（一七二九～一七八一）がとがめている。朱筠はこの書簡が「性と天道」に関して程朱の学説に異を唱える内容になっており、これによって戴震の事跡を代表させてはいけなさと主張した。同じような批判は、翁方綱（一七三三～一八一八）にもみられ、戴震の同時代には、これらの仕事は重要でないばかりか不穩当ですらあるとして評価されていなかったのだ。もちろん、知識界の主流において評価を得られなかったことがそのまま無価値であることを示すわけでもなければ、同時代の共感を全く得られなかったことを示すわけでもない。段玉裁（一七三五～一八一五）は戴震のために記した年譜の中で、

『孟子字義疏証』が戴震にとつて「書かずにはいられない」著作だったことを伝えているが、洪榜にとつても、この書簡は記さずにはいられないものだった。洪榜や段玉裁は、死期に近づいてやむにやまれず為したこの二つの著作を顕彰することに力を尽くそうとしたと言えるが、それは同時代の評価とは相容れなかったその努力だった。江藩は戴震没後すでに四十年を経たこの『漢学師承記』において、洪榜のために伝を立て、洪榜と朱筠の間で生じた評価の相違について詳らかに示しつつ、「洪氏は道を守る儒者だと言うべきだ」と記している。³⁾ 江藩は『漢学師承記』の刊行に当たって、龔自珍（一七九二～一八四一）から、門戸の見によってことさら漢学と宋学の対立を煽っているとの指摘を受けている。江藩のみならず、戴震にとつては尚のこと、宋学的イデオロギーに挑もうとする意志が強く働いていたし、洪榜や段玉裁は戴震のそうした意志を尊重したということになるだろう。清代における漢宋対立に関してはここでさらに踏み込むことはないが、梁啓超が考証学の範囲を超えて出ていると称賛した『孟子字義疏証』とそれを中心とするいわゆる哲学的業績は、戴震在世時の認識としては周縁的なものであり、それらが戴震の学問を代表すべきものであると見なされていなかったことはこのエピソードからよくうかがうことができる。およそ百年後の江藩に至っても、宋学と漢学という門戸の見に立脚してこのエピソードをことさら取り上げたが、しかしそれは戴震伝ではなく洪榜伝においてであって、やはりまだ戴震の学問の中心に置くべきものではないと観念されていた。梁啓超はしかし、それを敢えて戴震の学問の中心、少なくとも「可能性の中心」に据えたのだ。

戴震生誕二百年記念活動は、一九三三年の双十節（一〇月一〇日）

に始まる。なお、戴震が生まれたのは一七二四年一月一九日だが、これは旧暦では雍正元年一月二四日に当たるので、一九二三年を活動の中心に据えたのは暦の実情をより適切に反映した選択であったと言えるだろう。梁啓超はこの日に執筆した「戴東原生日二百年紀念会縁起」のなかで、清代考証学における戴震の貢献の大きさを讃えた上で、これからの学术界にとって最も価値があるのはその「研究法」と「感情哲学」（原文は「情感哲学」）であり、戴震はこれらによって「科学界の先駆者」、「哲学界の革命建設家」になったのだと強調している。⁵ 哲学は『清代學術概論』の中では主観的に高く評価されつつも、戴震の学問体系の全体像に照らして抑制的に位置づけられていたのだが、ここに至って前面に押し出されている。

記念活動は北京の『晨报副刊』を主な舞台として展開される。梁啓超自身もそのなかで三本の記事を執筆しており、そのうちのひとつに「東原哲学」があった（のちに「戴東原哲学」に改称）。その冒頭はまさに、「東原の学術は多方面にわたるが、不朽たるものはすべて彼の哲学にある」で始まっている。⁶

戴震の哲学に対する梁啓超の評価が高くなった事情があるとすれば、一九一九年に行ったヨーロッパ視察の彼に与えた影響をあげることができよう。パリで開催される第一次世界大戦の講和会議の一部始終を見届けるために、彼は約一年の間、フランスを中心にイギリスやドイツなどに滞在している。その時の見聞は帰国後まもなくして、『晨报副刊』上で『欧遊心影録』というタイトルで連載されることになる。ヨーロッパ戦争の惨状を目にした梁啓超にとつて、それは「科学万能の夢の破産」を意味していた。

百年の物質的進歩はそれ以前の三千年に得られたものより何倍

にもなる。だがわたしたち人類は幸福を得られなかったばかりか、逆にたくさんの方難に見舞われている。あたかも沙漠の道で道を失った旅人のように、遠くに大きな黒い影を見て必死になつて進んでいく。まるでその導きに頼ればよいと思つていくかのように。しかし、しばらく追いかけると影は見えなくなつてしまふのだ。そうしてどこまでもさびしくがっかりすることになる。影とは誰か。それこそはあの「ミスターサイエンス」だ。ヨーロッパ人は科学万能の偉大な夢を見たが、いまに至つては科学の破産を叫んでいる。これこそは最近の思潮変遷の大きな鍵なのである。（自注：読者はだからといって科学をバカにしてはいるのだとはくれぐれも誤解しないでほしい。わたしは科学の破産を決して認めはしない。ただ科学の万能を認めようとしてないだけだ。）

ここで彼は五四新文化運動が標榜してきた「ミスターデモクラシー」と「ミスターサイエンス」、つまり「民主と科学」のうち「ミスターサイエンス」に明確な懐疑を示している。そして、「ミスターサイエンス」に頼り切つていたヨーロッパ文明において欠落してしまつたのは哲学と宗教であると考え。科学の力で推し進められた産業革命の結果、「外部生活」が大きく変貌し、その影響で「内部生活」も揺らぎ始め、本来後者を支えていた宗教や哲学の力が致命的な傷を被つたというのだ。それは、物質と精神の境界が崩壊し、後者が前者に呑み込まれるかのように領域を失つていったことを意味していた。

科学者の新心理学に基づけば、いわゆる人間の魂なるものは物質運動の現象の一種にすぎず、精神と物質の二元論などは全く

成立しない。いわゆる宇宙の大原則は、科学的方法の実験によって得られるものであり、哲学的方法の冥想によって得られるものではない。そのような唯物派の哲学者たちは、科学の殿堂に庇護を受けながら、純粹物質的、純粹機械的「人生観」を打ち立て、あらゆる内的生活と外的生活をすべて物質運動の「必然的法則」のもとに帰した。この法則は実のところ、かたちを変えた運命決定論である。「中略」彼らは心理と精神を同じものだと見なす。実験心理学に基づいて、人間の精神は物質にすぎず、同様に「必然的法則」の支配を受けるのだと言い張る。そうして人間の自由意志は否定せざるを得なくなつた。意志が自由でないならば、善悪の責任はまだあるだろうか。わたしの善行はその「必然的法則」とやらがわたしを動かしただけであり、悪行もまたその「必然的法則」とやらがわたしを動かしただけで、わたしとは何の関係もない。そうすると、これは道德の基準をどのように変えていけばよいのかという問題ではなく、道德が存在し続けられるかどうかという問題になってしまう。今日の思想界の最大の危機は、まさにこの点なのだ。宗教と旧哲学はもはや科学によって隊伍が壊滅してしまい、例の「ミスターサイエンス」が勝手に何でも引き受けるようになって、その実験にもとづいて宇宙の新たな大原理を明らかにしようとしている。⁸

ここには、戴震生誕二百周年記念活動に先だつて行われた「科学と人生観」論争の主題が先取りされているのを明らかに見ることが出来る。「科学と人生観」論争とは、一九二三年の二月に張君勳（一八八七—一九六九）が清華学校（清華大学の前身）で行った「人生観」と題する講演を発端に始まった思想論争だ。人生観は科学的

方法によって統御できるのかという問いをめぐる、できないと主張する張君勳らの「人生観派」と、できると主張する丁文江（さらには胡適、陳独秀、吳稚暉らが加わる）らの科学派が激しく議論をたたかわせた。張君勳と丁文江（一八八七—一九三六）は梁啓超のヨーロッパ視察団の構成メンバーであり、三人はもとより親しい関係にあつたわけだが、梁啓超が戴震を通じて宣揚しようとしていた科学と哲学はそのまま、「科学と人生観」論争の対立構図を映しだしている。というよりも、丁文江と張君勳は、梁啓超の『欧游心影録』における「物質／科学／必然」対「精神／哲学・宗教／自由」という対立の両端をそれぞれ担つたのだと言うのが正しいだろう。梁啓超に見れば、この対立を総合しうる存在が戴震だったのだ。梁啓超は、科学的方法を活用することによって「旧哲学」の弊を克服した新しい哲学を提示しうるのが戴震であると考えたのだ。だが、このような図式は、戴震の時代はおろか、江藩の時代にも成り立つはずのなかつた近代啓蒙的学問観を土台にしている。以下で見えるように、「科学と人生観」論争においても、伝統の学問思想に対する評価が問題となるが、その際の立脚点はすでに近代のフィルターによる断絶の上にあつたことをここでは確認しておきたい。

さしあたり梁啓超にとつて、科学万能主義の破綻の後に行われるべき仕事は哲学の再構築だつたはずだ。そしてそこで哲学とは、人間の自由意志と善悪の道德的判断に基づく意味と価値を提供しうる精神の学問であるべきだった。彼自身も「科学と人生観」論争に二度介入し、一度目は張君勳や丁文江との友情を尊重して「局外中立」の立場を保つとしながらも、二度目に「人生観と科学」という文章を著したときには、明確に科学の限界を指摘している。

人生問題の大部分は、科学的方法によつて解決が可能であるし、しかもそれによつて解決しなければならぬが、残りの小さな部分、あるいは最も重要な部分は超科学的なものである。

この「最も重要な部分」とは感情に関わる部分であり、梁啓超は、そこには生活の原動力があるのだと言う。

人間の生活はもとより理智を離れることができない。しかし理智に人間の生活のすべての内容が含まれるということではできない。このほかにきわめて重要な部分—あるいは生活の原動力—とも言うべきものがあり、それは「感情」である。感情はさまざまな方向に表出されてくるが、そのうち少なくともふたつはたしかに神秘性を帯びている。それはつまり「愛」と「美」だ。「科学帝国」の版図と権威がどこまで広がったとしても、この「ミスター愛」と「ミスター美」は相変わらず永遠にその「上は天子の臣ならず、下は諸侯の友ならず」の身分を保ち続けるだろう。

人生観が科学の届き得ぬ領域を含んでいる以上、それを扱う何らかの知的な営みが科学の外側に必要となる。それは一度「版図」と権威を失った宗教や哲学を「唯物派」の提唱するのとは異なつたものとして再構築することになるはずだった。戴震の哲学を「感情哲学」だとして評価しようとする梁啓超には、このような思想が作用していた。

二、「科学と人生観」論争

「科学と人生観」論争（または「科学と玄学」論争）の発端となつ

た、「人生観」と題する講演において、張君勸は、主観、直観、総合、自由意志、単一性（特殊性）に関わる問いは科学によつては解決されず、それらはいずれも人生観の問題であると主張する。そして、人生観の問題に答えるには古今の大思想家の貢献に学ぶのがよいとして、中国では「孔孟以来宋元明の理学者まで、内心生活の修養を大切にし、その結果として精神文明」が発達し、ヨーロッパでは、物質文明が発達したけれども、アダム・スミス、マルクス、シヨールペンハウアー、ハルトマン、プラトン、ヘーゲルなど、立場の異なる思想家が歴史の中で進むべき道を照らしてきたと述べている。

その二ヶ月後、丁文江が「玄学と科学」という文章を発表して張君勸に真っ向から対立する議論を提出する。その中で丁文江は張君勸が形而上学の亡霊（「玄学鬼」）に取り憑かれているのだと述べ、哲学が神学と不可分だった時代の形而上学から脱して、新たに科学的な哲学を發展させるべきだと主張する。丁文江は、人生観と科学を対立させる張君勸の議論に対して、科学は人生観のよりよい形成をたすける方法論であると述べる。

科学の目的は個人の主観による偏見—人生観において最大の障害—を取り除き、一人一人が皆認めることのできる真理を求めることだ。科学の方法は事実の真偽を弁別し、真の事実を取り出して詳細に分類し、その上でそれらの秩序関連を求め、最も簡単に明瞭な言葉でそれをまとめることだ。したがって科学の万能、科学の普遍、科学の貫通などというのは、その材料ではなくその方法なのだ。

丁文江はこのように批判して、ヨーロッパ産業文明の弊害は科学万能主義によるものではなく、逆に科学精神が欠落しているせい

あり、科学精神が浸透しないのは、相変わらず形而上学が支配的だからなのだという。一方で、ダーウイン、スペンサー、ハックスリー、ジェームズ、ピアソン、デューイ、マツハラは、「哲学問題を研究したところのある科学者」であり、いずれも「存疑的唯心論」(skeptical idealism) という共通の方法論に支えられていたと丁は述べる。その特徴は以下の通りだ。

彼らは感覚器官の感触をわたしたちが物体を知りうる唯一の方法であるとしている。物体という概念は心理的な現象なので、唯心という。感覚器官の感触の外側や自覚の裏側に、物があのかどうか、物体の本質はいかなるものなのか。彼らはみなそれは知りようがないのでそのままにしておき論じようとしな。だから存疑という。彼らは玄学者最大の敵だ。なぜなら、玄学者が飯のタネにしているのはまさに存疑的唯心論者が知りようがないこと、そのままにして論じないものだと思っている、心理を離れた独立の本体だからだ。

このような「存疑的唯心論」の脱形而上学的特徴は、戴震の『孟子字義疏証』における「理」に対する理解とそれに則った宋儒批判を想起させるにじゅうぶんであることは言うまでもなからう。戴震は、「理」の定義として、「分理」、すなわち観察と弁別によって得られる事物相互の関係秩序であるとして、誰にとつても客観的に観察し検証できる法則だと解釈した。ここで言及されていないが、丁文江の基準に照らせば戴震もまた「哲学問題を研究したことがあつた科学者」の代表であつたにちがいない。

一方の張君勳は、「内心生活の修養」を重んじる「宋元明の理学者」を人生観の範であるとみており、両者の対立はあたかも漢学と宋学

の対立を思わせる。そして、『漢学師承記』の論述から梁啓超の『清代學術概論』へという百年の線をつなぐデイスコースの連なりから明らかのように、この対立は、「漢学Ⅱ清代考証学Ⅱ科学」対「宋学Ⅱ宋元明の理学Ⅱ哲学」という図式の中に収まっている。だが、ここで注意すべきはこの対立の下で争われたのは、結局のところ「哲学」とは何かという問題であつたことだ。すなわち、一見、江藩の二元論を踏襲しているような姿を呈しながら、問題になつていたのは、いかに新しい哲学を定立するかということであつた。本稿では詳述しないが、中国學術思想史の近代的轉換において最も重要な轉換と目されるのは、「科学」と「哲学」という二大範疇が成立したことであり、「科学と人生観」論争は、そうした轉換を如実に反映する典型的な思想事件であり、戴震生誕二百周年記念活動は、戴震の学問体系を近代的に再構成する際の手がかりとして「科学」と「哲学」という二大範疇をいかに適用するかをめぐつて、議論が展開されたものだったということができる。そして、「科学と人生観」論争から記念活動は地続きの學術運動として行われたのだつた。

三、梁啓超と胡適の「戴震の哲学」

実際、戴震生誕二百周年記念活動はこの論争がまだ冷めやらぬ中でスタートしている。梁啓超は丁文江と共に科学的研究方法の重要性を信じ、かかる方法に基づく哲学の構築が必要であると考へた。しかし、だからといって張君勳と対立していたわけでもない。彼は一方では張君勳と同様に、哲学は科学的方法によつては解決できない問題に対してアプローチしうるものでなければならぬと主張し

たのだ。そして、梁啓超にとつて、戴震の哲学こそは、張君勳が強調した自由意志の哲学でもあった。それは、彼が戴震の哲学を「知行合一主義」と呼んだことに端的に表れている。丁文江に同調しつつも、梁啓超は戴震の思想の中にある宋学的伝統を再評価している。

丁文江は、張君勳が中国における精神文明の例として挙げた「孔孟以来宋元明の理学者」が中国社会に対してもたらした深刻な悪影響について厳しく指摘している。彼らは「内心生活の修養」を大切にしながら結果、李自成（一六〇六～一六四五）や張獻忠（一六〇六～一六四七）による叛乱と大量の虐殺を招き、明朝は崩壊する。顧炎武（一六一三～一六八二）は「四海の困窮を放つておいて語ろうとせず終日危微精一の説ばかり講じている」として明代の心性の学を批判し、清代考証学の気風をひらくことになった。丁文江は顧炎武にならつて、清代考証学こそは「危微精一」にかまける心性の学を改革する運動であり、その方法が科学であったのだと述べている。¹⁴したがって、丁文江において科学とは経世の精神を学問に載せるための方法にほかならなかった。そして、これはそのまま梁啓超の戴震に対する評価につながっていく。

梁啓超は、科学的方法に依拠しつつなおも道徳的な善悪の判断がそれによって可能になる方法を戴震の中に見出そうと試みた。それは、戴震の方法によって、非形而上学的（非「玄学」的）なやり方で、悪に対抗しようとする試みだった。その中で見出されたのは、「解蔽」もしくは「去蔽」という方法論だ。梁啓超は戴震の次のことばを引用する。

学ぶことで得られたのは、人のせいで自分を蔽ってしまったのは

ならないし、自分自身で蔽ってしまったもならず、一時的な名誉を求めめることも後世の名声を期待することもすべきでないということだ。有名であることには二つの弊害がある。つまり、先人を攻撃して自らを飾り立てるのでなければ、過去の学者によりかかつてそのご威光に与るかのどちらかだ。¹⁵

「蔽」とは、無知や謬見に邪魔されることで知が十全に発揮されない状態を指す。清代学術の科学精神は、経験に基づく帰納的方法によって「蔽」を取り除いていくものであり、梁啓超は戴震こそがその方法論を最も端的に表現したのだと評価する。¹⁶同時に、梁啓超にとつて「解蔽」や「去蔽」の方法論を徹底することは、人間が生来有するにもかかわらず、宋学によって否定された欲望を肯定することにつながるものだった。『大学章句』中の「人欲に蔽われる（人欲所蔽）」に対して、戴震は『孟子字義疏証』のなかで、朱熹が欲と知の区別を理解せず、欲望否定論に陥つたのだと批判している。戴震によるならば、「蔽」と欲には何ら関係がない。欲はそもそも人が動物として生来有している本能に過ぎず、否定すべきものではない。欲が逸脱して悪がもたらされるとすれば、それは欲が過剰に発現して「私」に墮してしまつたからである。同時に、知もまた人が動物として生来有している本能の一部であり、戴震は欲と知を含む人の動物としての本能を「血氣心知」ということばで概括している。知は理を認識しようとする心のはたらきだが、これが適切に発揮されない場合を「蔽」と呼ぶ。「理」が客観的な検証が可能な普遍的法則性や秩序を表すとすれば、誰もがそれを「理」であると認めていないにもかかわらず、自らそれを「理」であると誤解しているのは「意見」であると戴震は述べるが、それは、まだ知性が理に

向かってじゅうぶんにひらかれていない「蔽」の状態にあることを示している。

梁啓超の理解に沿って解釈すると、戴震の議論は、欲望の抑制を求める道徳的な関心と真理の発見に関する認識論的方法論とを峻別したうえで、後者の側から倫理にアプローチしようとするものだということになる。梁啓超は、「蔽」は個人の知性の問題でありながら、世界的な混乱に結びつきかねない問題でもあることを戴震のことばによって説明している。

このために、大道失われて、行事道にそむき……みずからは心に愧じるところなしと考えても、天下はその禍いをこうむることになったのである。^⑮

これがあたかも丁文江による「宋元明の理学者」の「危微精一」に対する批判を思わせるくだりであることは言うまでもなからう。梁啓超は、こうして戴震が知識論に徹底することによって、経世の倫理も貫徹するにちがいないと考えたのだ。「戴東原哲学」においては、「蔽」を取り除くことによって社会に存在するほとんどの悪は克服されるのだとまで述べている。

こうした言葉（解蔽に関する戴震の言葉）はざっと見たところ専ら知識の側面から論じたもので、徳性には何ら与るところがないかのようだが、実はそうではない。東原の言わんとするのは、天下の罪悪のうち蔽に起因するものが十中八九であり、蔽でなければほとんど至善なのである。この点から言えば、東原の哲学は「新知行合一主義」であると言える。^⑯

ここには、カントの啓蒙思想と同様の傾向を見ることもできるだろう。一切の先入観や権威によって蔽われることのない知性こそ

が、真理に向かって開かれる条件を有するというのは、カントが『啓蒙とは何か』のなかで強調した、「他人の指導がなくとも自分自身の悟性を取って使用しようとする決意と勇氣」という啓蒙の条件に通じる。^⑰ 梁啓超が戴震の哲学を「新知行合一主義」であると述べたのは、辛亥革命前のおよそ十年間に東京で日本の陽明学に触れたことが作用している。周知のとおり、ここではカントの哲学に王陽明（一四七二〜一五二八）の思想を重ねあわせながら、独自の陽明学が体系化されようとしていた。それは顧炎武が批判した「危微精一」の内向的修養主義の心学者とはまったく異なるすがただった。梁啓超は、明治哲学から明代の心学に対する新たな解釈を得た上で、それを清代考証学の方法と結びつけることによって、新しい哲学を見出そうとしている。

さらに梁啓超は、これに加えて、戴震の方法論を顔元（一六三五〜一七〇四）と李塉（一六五九〜一七三三）のいわゆる顔李学派に結びつけようとする。

もし彼の思想の源泉と影響を知りたいなら顔習齋の『存学編』『存性編』と顔習齋年譜、李恕谷年譜を見るべきだ。なぜならわたしたちは東原の学風は顔李と関係があると深く信じているからだ。^⑱

これはデューイやジェームズのようなプラグマティズムが五四新文化運動時代に入って中国にもたらされたことに直接影響を受けている。丁文江が形而上学とは異なる科学的な哲学の代表としてジェームズを挙げていることは先にも言及したとおりだ。プラグマティズムの評価については、胡適（一八九一〜一九六二）が決定的な影響を果たしている。丁文江の張君勱に対する批判論文を掲載し

た『努力週報』は胡適が編集を務める刊行物であり、丁文江自身も胡適のサポートを受けていることを公言していた。対立する二つの立場両方の顔を立てながら調停者としての役割を演じようと振舞っていた梁啓超と異なり、胡適は明らかに科学派の代表としての論争に関わっている。そして、胡適はまた、戴震生誕二百年記念活動においても重要な役割を果たしている。胡適と梁啓超に共通していたのは、顔李学派の思想を中国におけるプラグマティズムに位置づけようとしていたことだが、とりわけ胡適は、清代学術の科学精神をプラグマティズムの一種であると解釈していた。

もっとも、胡適は『晨报副刊』上ではその影を潜めている。一九二四年一月一九日に行われた記念式典で講演を行ったことは報道されているが、その内容は掲載されていない。一方で、式典に先立つ一月六日には、『努力週刊』増刊という位置づけの『讀書雜誌』に「戴東原の中国哲学史上における位置」という文章を掲載したほか、記念活動から二年ほどたった一九二五年一月に『国学季刊』上で戴震特集を組んでいる。有名な『戴東原の哲学』（『戴東原的哲学』が掲載されたのもこの『国学季刊』（第二巻第一号）上であった。そして、胡適もまた梁啓超と同様、戴震の存在は哲学者であることにこそ意義があると強調するのである。

人は誰でも戴東原が清代経学の大家であり、音韻学の大家であり、清代考証学のいちばんの大家であることを知っている。しかし、彼が朱子以降いちばんの大思想家であり大哲学者であることを知っている人は少ない。彼は経学考証の面では学派を切り拓いた功績があるが、彼の弟子に当たる王念孫や段玉裁らの人々の成績はとうに彼を超えている。彼は哲学の面に関しては

二百年来、ただ焦循がその一部を理解したに過ぎない。しかし、思想の深さや迫力の大きさに関して言えば、二百年来、戴東原はまさしく唯一の覇者である。²¹⁾

これは、一九二三年一月一九日、つまり戴震の誕生日からちょうど一ヶ月遡った日に書き上げられたことになっている。「戴東原の中国哲学史上における位置」の末尾を飾る一段だ。戴震の哲学を讃えるその口調は梁啓超に勝るとも劣らない。胡適によるならば、戴震の哲学はプラグマティックな人生観を体現するものだった。胡適は言う。

戴氏の人生観は、ひと言でまとめるなら、科学者が知を求め理を求め態度と方法によって人生の問題に向き合うように求めるものにはすぎない。彼の宇宙観は気化の流行であり、生生不息である。彼の人生観は動的であり、変わりゆくものである。²²⁾ 「動的で変わりゆく」宇宙観が人生観に反映されるとき、孟子が論じた「権」という概念が主題化していく。戴震は次のように述べている。

孟子は「中を執りて権無きは、猶お一を執るがごときなり」と説く。権は軽重を分つてだてである。心の明るさが事の実相を弁別して、しかも確実であるところまで行くという意味であるから、権という言葉を使った。学問もここまで来ると、一が貫かれる。意見の偏りは除かれる。²³⁾

軽重を細かいところまで明らかにして衡量するのが「権」であり、それができれば、「一が貫かれる」、つまり、どのような偶発性に対しても適切な判断を下すことができる。そのような心の明晰さは学ぶことによって得られる。ここには、強固な主知主義が横たわって

おり、胡適はまさにその点において戴震の哲学を評価している。そして、胡適にとって戴震の哲学は、中国における新しい哲学の基礎となるべきものだった。彼は言う。

わたしたちは「高いところを好んでいるくせに易きに就」いて、「内心生活」とか「精神文明」のような影響を推し量る語り口に甘んじてごまかし続けるのか。それとも困難をおそれることなく、純粹な理知的態度という険しい山道を選び取って九百年來の致知窮理の遺産を受け継ぎ、科学的方法によって考証学派の方法を修正し、科学的知識によって顔元や戴震の結論を修正することを決意し、科学的な致知窮理の中国哲学をつくるために努力するのか。わたしたちはいったいどちらの道を選ぶのか。²⁴

「内心生活」を「精神文明」に結びつけているのは、張君勱に対する当てつけにちがいない。胡適はそして、「科学的な致知窮理の中国哲学」こそが、来るべき新しい哲学であると述べている。

戴震の哲学を形容するのに、梁啓超は「新知行合一主義」、胡適は「科学的な致知窮理」と表現している。二人は戴震の哲学の称揚のために歩調を合わせ、共に科学精神に基づく新しい哲学の萌芽を見出しながら、微妙なちがいを露わにしている。それは、梁啓超が戴震の哲学を第一義的に「感情哲学」であると評価していたことに関わっている。梁啓超は科学的方法に関する理解を下文江と共有しつつも、それが及ばない領域があるのだと主張して張君勱にも同調していたのだった。戴震の哲学において「感情哲学」が重要であるとしたのは、張君勱の立場を代表するものであると言っている。一方で、胡適は、梁啓超が「感情哲学」と名づけた部分に関しては旧

來からの儒学的因襲の焼き直しにすぎないと一蹴している。

胡適は『孟子字義疏証』における「理」の定義は「事物に関する理」と「人事に関する理」とに分裂していると指摘した。『孟子字義疏証』の理篇では、始めに「ものを弁別する際、極致のところまで必ず区別がある」という意味だと定義した上で、「理というのは、情を失わぬことである」²⁶、「自分にあり他人にあるものはみな情と呼ばれるが、情を過ぎることがなく、情に及ばぬことがないのを理という」と、²⁷「情」を基準とした解釈をその後に行っている。これが胡適の指摘する戴震の「理」の二つのアスペクトを構成する。事物の弁別プロセスとしての「分理」の「理」が「事物に関する理」であり、「情」が人と人との間で過不足なくバランスすることによって得られる「理」が「人事に関する理」だ。胡適は、人事に関する理は儒家の經典から因襲的に出てきたものに過ぎず、戴震の創見は事物に関する理のほうにあると主張していたのだった。胡適にとって、科学的であるとは検証可能な全称命題を提出することにほかならず、戴震の「理」は、そのような全称命題としての法則を名指すものであった。一方で梁啓超は、科学の価値を大筋において認めつつも（ただし科学とは何であるのかについて、胡適のように明確な言明を行ってはいない）、欲望の解放と表裏をなす「解蔽」の方法論に、いわゆる「科学的方法」と倫理の融合の可能性を見出していた。

四、再び「十八世紀の戴震」へ

—東アジアからの文明構想に向けて

このように、生誕二百周年を記念して打ち立てられた戴震像は

「科学と人生観」論争における学問観と哲学観を色濃く反映したものだ。『科学と人生観』論争においては、人生観派の思想から、張君勱のいう「精神文明」を代表する心性の学を現代的に再解釈していくとする人々が派生していく。後に現代新儒家と呼ばれるようになる哲学者たちがその中心にいたし、張君勱自身も現代新儒家の代表的な思想家として活躍している。一方の科学派には胡適のプラグマティズムだけではなく、アナキストの呉稚暉（一八六五～一九五三）やマルクス主義の陳独秀（一八七九～一九四二）らが加わり、台湾におけるリベラリズムの源流にも、また中国大陸のマルクス主義にもつながっていく。この論争を反映しながら形成された「戴震の哲学」もまた、これら、三つの潮流に影響を与えていっただろう。さらに、胡適の方向性は一九四〇年代になって唯物主義の思想史家の代表格として知られる侯外廬（一九〇三～一九八七）が、中国思想史における「初期啓蒙」のモデルとして参照するところとなっていく。

胡適が「事物に関する理」と「人事に関する理」という二つのアスペクトに戴震の「理」が分裂していることを指摘したのは慧眼であった。梁啓超が両者の折衷を追求しようとしたのと対照的に、胡適は一方を過小評価して削ぎ落とすことによって、戴震の哲学を新しい科学的な（「致知窮理」の）哲学へと揚棄しようとしていたのだと言える。だが、戴震にとって、この分裂はそもそも問題ではなかったはずだ。次のような言葉に注目して見よう。

礼というものは天地の条理である。条理の極致といえ、天を知るのてなければつくし難い。儀文度数なども、聖人が天地の条理を観察して時所を問わず妥当する法と定めたものである。

礼を設けたのは天下の人の情を治めるためである。あるいは過ぎたところを裁ち切り、あるいは及ばぬところを励まして、天地の中を知らしめようとするものにほかならない。²⁸

ここでは、「事物に関する理」と「人事に関する理」が「礼」という範疇によって統合されている。わたしたちはここで、戴震が行っていた学問の中で、同時代的な評価を一身に集めていたのが天文曆算学であったことを思い出さなければならない。すなわち「儀文度数」の学問である。それは天地の条理から得られた「聖人の法」を明らかにすることであり、したがって、礼の探究にほかならなかった。天地の条理に支えられた礼であればこそ、「天下の人の情」は初めて治まるのであった。これは、『論語』顔淵篇「克己復礼」の理解において一つの極点に達する。戴震は、「己」を「天下」との対照概念であるとした上で、「至当不易」な法則としての礼を会得することによって、己と天下とのあいだの阻隔が克服されると考えた。胡適が高く評価した「権」は、そのような阻隔克服のために求められる究極の知性である。

聖人の言葉は、みな人々をして至当を求めてそれを行為に現さしめようとする。至当を求めるとはつまり先ず知ることに務めることである。いったい我を除いても去蔽を求めず、行いを重んじても知の尊重を先にしないのは聖人の学問ではない。孟子は「中を執りて権無きは、猶お一を執るがごときなり」と説く。権は軽重を分つてだてである。心の明るさが事の実相を弁別して、しかも確実であるところまで行くという意味であるから、権という言葉を使つた。学問もここまで来ると、一が貫かれる。意見の偏りは除かれる。²⁹

引用の後半は上でも一度引いたものだが、ここではその前の部分も加えることよって「権」概念が「克己復礼」論の延長にあることを示した。戴震は、『孟子字義疏証』において、「事物に関する理」と「人事に関する理」を天地的調和のもとに統合しようとしたのであり、それを可能にするのが「礼」なる範疇だったのだ。

しかし、戴震の哲学における「礼」の位置づけに関しては梁啓超も胡適も見落としてしまっている。それはおそらく五四新文化運動における礼教排斥の思潮に影響された結果であろうと思われる。胡適は次のように述べて、戴震に連なる欲望解放の人道主義者たちが、一様に礼教に対する批判者であったと主張している。

乾隆嘉慶時代の学者は少しばかり宋儒の勢力から離脱して、人の情を遠ざけるあの礼教に対して具体的な抗議をたくさん行うことができた。吳敬梓、袁枚、汪中、俞正燮、李汝珍などはみな、当時の人道主義者に数えられるが、いずれも礼教批判の文をものした。しかし、彼らは何らかの制度に対して具体的な批判を行っただけであり、ただ戴震だけが、人の情を遠ざける制度が人を殺し人を食うことができるのは、すべて彼らが「理」の御旗を掲げて人を圧迫したからであり、すべて礼教を守る諸神（理學先生たち）が「理」の字を担ぎ出してあらゆる生き養う道を排斥したものであることを指摘したのだ³⁰。

五四新文化運動期から「科学と人生観」論争に至るまでの思想傾向において一貫していたのは礼教に対する排撃だった。しかし、戴震は「礼」について否定的ではなかったばかりか、彼は人々の情と欲に即したかたちで礼を再定義することに腐心していたと言わべきだ。梁啓超の「新知行合一主義」や胡適による「権」の重視は、い

ずれもこの点に触れながら、それが具体的に礼という行為論の次元に関わっている点についてじゅうぶんに踏み込んではいない。

「権」が礼の極致において発揮される点については『孟子』離婁上に示されるとおりだ。礼の規範においては男女が直接手を触れることはないが、水に溺れた嫂に向かつて手を差し伸べて助けようとするのは「権」であり、そのようにしない理由はない。淳于髡の問いに對して孟子はそう答えたのだった。日ごろの礼義に固執していは救うことのできない偶発的なクリティカル・コメントにおいていかに振る舞うべきか。五四新文化運動の旗手たちは礼的秩序による人々の束縛を礼教と呼んだが、『荀子』の礼論などに示されるように、礼はそもそも人の生を否定するのではなく、よりよく発展させるために設けられたはずのものだったから、礼教が人の生を害しているのであれば、それは礼の本義からの逸脱にほかならない。戴震は巧みに荀子の觀念を取り入れながら、不安定な天下における礼の可能性について思考していた。『孟子字義疏証』権篇の核心的な思想はこの点にある。

同時にわたしたちは、礼学が清代考証学における中心的な関心事であったことにも注意すべきだろう。戴震において、礼に関する研究が最も集中的になされたのは、『周礼』考工記に関する研究だった。若年の著作『考工記図』は戴震の名を北京官界で一気に高めた出世作だが、彼はこの著作の中で天文曆算学の知識を駆使しながら、考工記に示されたさまざまな儀器の図像的復元を試みた。このことが示しているのは、礼におけるテクノロジー的性質だ。礼とは人倫關係を律するための技術であり、それはしかも家族内の倫理關係のみならず、大きくは天下の混乱に処するための統治のテクノロジーま

でを潜在的に含みうるものだった。戴震の経学における礼の位置はしかし、生誕二百周年記念活動の中で、「科学的方法」として一括されて省みられることがなかった。経学の中に確実にあったはずの「礼」に関する知的探究のポテンシャルは忘却されていく。

思えば、礼は中国におけるキリスト教布教問題やマカートニー事件のように、十七世紀から十九世紀にいたる東西交渉の歴史の中で繰り返し問題化している。これは中国における近代的転換が東アジア全体を含む大きな文明の転換でもあったことを予示する歴史であり、戴震が生きた十八世紀は、そのような、大きな文明転換が次第に具現化しつつある時代だった。それは礼の喪失ではなく、礼の文明的転換を示しているというべきだろう。そう考えると、二〇世紀に中国が共和体制を確立したあとに、清代に学問の転換を促した第一人者と目される人物―つまり戴震―の礼論を不問に付したことの意味は小さくないように思われる。

「十八世紀の東アジアにおける戴震」を今日の哲学に活かす道は、東アジア文明の近代的転換の後に、もう一度、礼の角度から戴震の学問にアプローチすることであろうと思われる。それは、近代文明を省察するための視点を東アジアの内部から定めようとする試みである。

注

- (1) 梁啓超、『清代學術概論 中国のルネッサンス』、小野和子訳注、平凡社、一九七四年、一〇八頁。
 (2) 同上、一〇一頁。
 (3) 段玉裁撰、楊応芹訂補、『東原年譜訂補』、『戴震全書(六)』、黄山書社、

- 一九九五年、七〇〇頁。
 (4) 江藩、『国朝漢学師承記』、『漢学師承記(外二種)』、生活・読書・新知三聯書店、一九九八年、一一七頁。
 (5) 梁啓超、『戴東原生日二百年紀念会縁起』、『飲水室文集』之四十、三八―三九頁、『飲水室合集』5、中華書局。
 (6) 梁啓超、『戴東原哲学』、『飲水室文集』之四十、五二頁、『飲水室合集』5、中華書局。
 (7) 梁啓超、『欧遊心影録(節録)』、陳崧編、『五四前後東西文化問題論戰文選』、中国社会科学出版社、一九八五年、三四六頁。
 (8) 同上、三四四―三四五頁。
 (9) 梁啓超、『人生觀與科学』、四頁、亞東図書館編、『科学與人生觀』、亞東図書館、一九二三年。
 (10) 同上、八頁。
 (11) 張君勱、『人生觀』、九一―一〇頁、前掲、亞東図書館編、『科学與人生觀』。
 (12) 丁文江、『玄学與科学』、二〇頁、前掲、亞東図書館編、『科学與人生觀』。
 (13) 同上、一一―一三頁。
 (14) 丁文江、『哲学と科学』張君勱の「人生觀」を評する(抄)、原正人訳、坂元ひろ子編、『新編 原典中国近代思想史 四 世界大戦と国民形成 五四新文化運動』、岩波書店、二〇一〇年、三六七頁。
 (15) 戴震『答鄭文用牧書』、『戴震全書』六、黄山書社、一九九五年、三七三―三七四頁。
 (16) 前掲、梁啓超『戴東原哲学』、『飲水室文集』之四十、七六―七七頁、『飲水室合集』5、中華書局。
 (17) 前掲、梁啓超、『清代學術概論 中国のルネッサンス』、九六頁。
 (18) 前掲、梁啓超、『戴東原哲学』、七六―七七頁。
 (19) カント、『啓蒙とは何か 他四編』、篠田英雄訳、岩波書店、一九五〇年、七頁。なお、エマニュエル・カントは一七二四年の生まれであり、雍

正元年二月二十四日を西暦に換算した場合、戴震と同年の生まれということになる。『晨报副刊』は戴震生誕二百周年記念活動に続いてカント生誕二百周年記念の特集記事を掲載している。

- (20) 前掲、梁啓超「戴東原哲学」、五三頁。
- (21) 胡適『戴東原的哲学』、安徽教育出版社、一九九九年、一四四頁。
- (22) 同上、五六頁。
- (23) 安田二郎、近藤光男訳、『孟子字義疏証』、『中国文明選 第八卷 戴震集』、朝日新聞社、一九七一年、三三〇頁。訳文は一部改めた。戴震「孟子字義疏証」、『戴震全書 六』、黄山書社、一九九五年、二二五頁。
- (24) 前掲、胡適、『戴東原的哲学』、一三八頁。
- (25) 前掲、安田二郎、近藤光男訳、『孟子字義疏証』、四二頁。
- (26) 同上、四七頁。
- (27) 同上、五二頁。
- (28) 同上、二九二頁。
- (29) 同上、三三〇頁。ただし、訳文は一部改めた。
- (30) 前掲、胡適『戴東原的哲学』、五四頁。