

# 梁啓超の公益私益論

藤 井 隆

(受付 2012 年 10 月 31 日)

## は じ め に

19世紀の思想界に大きな影響を与えた社会進化論は、それ自身では必ずしも集団優位の思想を帰結するとは限らない。ハーバート・スペンサーが『社会静学』や『国家対個人』等で主張したのは、人間の社会は一つの有機体と見ることができるが、それは生物有機体とは異なり、単一の頭脳が存在しないゆえに、各部分が全体のために一方的に従うのではなく、個人の平等な自由の権利は国家よりも優先されなければならないということであった。アメリカで社会進化論が実業界を中心として広範囲に受け容れられたのも、スペンサーのかかる主張への共鳴、賛同のゆえであった。

この社会進化論は明治日本ではしばしば社会有機体論（ただし、スペンサーのそれとは必ずしも一致しないもの）と結びつけて理解された。すなわち、およそ集団や社会は相互の闘争を通じて進化するものであり、闘争に勝利するためには何よりも社会有機体の内部の結合、団結を強化することが重要であるということを人類史、生物史のレベルで明らかにした真理として受け取られていた。さらに、ドイツ経由の国家有機体論も援用されて、国家の自存のために国家主権の強化が重要視され、民権あるいは臣民の権利もその目的に寄与する範囲内で許容され、利用されることになる。

19世紀末から20世紀初に日本に学び、日本経由で近代西洋思想を受容した中国知識人たちは、多かれ少なかれ、このような社会進化論と社会有機体論を「公理」（普遍的真理）あるいは「公例」（世界共通の法則）として自らの議論の基礎としていた。梁啓超はまさに、そのような近代中国知識人の典型であったといえる。

梁が清末の社会・政治改革において、いわゆる「合群」（団体の形成）を主要課題としたのは、「能群之性」という荀子などの典拠を意識しつつも、主として嚴復等を通じて社会進化論を知ったことによる。ある思想や観念がたんに中国の古典にあるからという理由でそれを肯定するという態度は梁にはもはやない。むしろ、文明・学術が中国よりはるかに発達している西洋諸国で発見され、よき統治の実現という事実によってその正しさが証明されている「公理」が中国の典拠にも一致するところがあるということに、中国の改革の可能性の保証を見出したのである。

梁によれば、西洋列強の中国分割に抵抗し、中国が国家として生存を維持していくためには、一方で、「国は民を積みてなるもの」<sup>1</sup>であるからには、個々の人民が権を強化し、智を開発し、富裕を実現することが必要であり、他方でそれらの人民が結合、団結することが不可欠である。前者が民智を開くことの必要を帰結し、後者が合群を要請する。このことは私益と群益、あるいは愛己（利己）と愛他（利他）という概念を用いながら、人民各自の自己利益の追求を促進しつつ、それとともに個々人の自己利益の追求が国家の共通の利益（群益）の増進を阻害せず、むしろ促進させるための条件は何か、そのためにはいかなる個人を形成し、また社会のシステムを構築しなければならないのかという問題を浮上させることになる。梁の政治・社会改革論の根底にあるのがまさしくこのような問題であった。とくに人民のエートスの改革によって、一方で自己利益の追求を促し、他方でその自己利益追求が共通の利益の増進を阻害しないように規整することを実現する規範を導入すること、言い換えれば、私益と公益の衝突の予防・回避を自らの行動において選び取るような心の習慣を個々の国民に獲得させることこそ、彼の「新民」論における「德育」の中心問題であった。

近代中国が直面し、解決を迫られていると梁が捉えたこの自己利益と共通利益の調整の問題は、ヨーロッパにおいても近代の初めから問題として認識されており、様々な見解が打ち出されてきた。個人の自由を国家権力成立の根拠とするホッブスの社会契約論は近代における最も早い解決モデルの1つであった。

われわれはまず第1節において、梁の私益公益関係についての議論を再構成し<sup>2</sup>、第2節では、同時期の日本の国民道徳論の代表的論者として、梁にも少なからぬ影響を与えている井上哲次郎の議論をとりあげ、そこにおいて自己利益の追求の規整を正当化するためにさまざまな論理が用いられていることを確認する。以上をうけて、第3節では、梁の議論のいくつかの特徴を明らかにする。

## 第1節 梁啓超の私益公益論

現在を、国家同士が生存をかけた熾烈な競争を繰り広げる、優勝劣敗の「民族帝国主義」の時代と捉える梁にとって、中国が分割を免れ、亡国を回避するためには、中国の国民一人ひとりに愛国心を持たせることが必要だと認識された。まず必要なことは、民を啓発して（新

- 1 この表現は「愛国論」（『清議報』22冊）、『新民説・叙論』等、梁啓超の論考の随所に見られる。なお、本稿において梁啓超のテキストは『飲氷室文集点校（全6集）』（雲南教育出版社 2001年）を使用する。
- 2 梁啓超の私益と公益の関係についての議論は1899年の「愛国論」発表以降、清末を通じてほとんど変化がないと見ることができる。本論ではその間に梁の議論が変化（共和制追求の放棄や公德重視から私徳重視への転換など）したといわれる点には直接言及しない。そのような変化にもかかわらず、彼の私益公益論の構図は一貫していると考えられるからである。

民)、民と国とが一体であるゆえ、自己の利害と国家の利害が一致することを説き、自己を愛し自己を利することがすなわち国を愛し国を利することであることを知らしめること、即ち個々人が国民意識(「国家思想」)を養成することであった。このような認識のもとでは、中国の国民各人が自己利益を追求することは決して否定されるべきことではない。むしろ「利己主義を拡充し、この主義を強固にする」<sup>3</sup>ことこそ必要なことである。

しかし、自己利益の追求は積極的に肯定されなければならないとして、ただちに問題となるのは、各人の自己利益の追求が相互に衝突したり、あるいは自己利益追求と群(とりわけ国家)の利益の維持・増進が矛盾する場合にいかなる基準によって衝突する双方を規整するかという点である。実は、梁は当初この問題の困難さを十分認識していなかったようである。というのも、前者の各人の自己利益追求の衝突については、梁は、各人が自己の自由権を伸張させることにより他人の自由と衝突したところで自由の限界・境界がいわば自生的に生じ、そこに一定の秩序が生まれるという想定を受け容れているし<sup>4</sup>、後者の、個人とその個人が所属する群——すなわち集団、社会、国家など——との間の利害衝突については自己の利益は群の利益の増進によってこそ得られるゆえに<sup>5</sup>、自己利益の追求が群益と衝突することはありえないはずだと思っているのである。やがて梁はこの問題の困難さに直面するが、しかしそこでも、かかる衝突は、何らかの逸脱行為に基因するものであるとして処理することによって、従前の図式を維持することとなる。

自己利益と公益の調和について、梁が極めて直截に語っているのが「中国積弱溯源論 中国近十年史論」<sup>6</sup>というテキストである。この文章で梁は、中国社会に数千年にわたり継承された習慣と、先哲名人の「垂訓」、「伝述」とが人々の脳中に入り込んで形成された「理想」が生み出した「風俗」の1つとしての「為我」を中国の積弱の原因にあげており、ここでの叙述は梁の「利己」と「利群」の関係についての簡潔な要約となっている。

天下の人は誰も己を愛し、己を利することを思う。愛己と利己は聖人も禁じない。しかし、人は世界に独りで立つことはできない。だから群がある。一つの群で世界を占有することはできない。だからこの群とかの群がある。一人と一人が関係するときにはわが身を内とし他人を外とする。これを「一身の我」という。この群とかの群が関係するときには、わが群を内とし、他の群を外とする。これを「一群の我」という。同じ我であっ

3 『新民説・論国家思想』

4 『自由書・放棄自由之罪』などで、梁は自由の界説としてくり返し「人人自由而以他人之自由以界」と主張している。

5 『新民説・論国家思想』において梁は端的に、利群なくして利己は不可能という命題を天下の公例と主張する。

6 『清議報』77-84冊

でも大我と小我の区別があるのだ。この群とかの群がならび立って競争するとき、勝敗は何によって決まるのか。群の結合力が大きく強いほうが必ず勝ち、群の結合力が薄くて弱いほうが必ず敗れる。勝敗はいつもこうして定まるのである。結合力は何によって大きく強くすることができるのかというと、一群の人が常に進んで身を屈して群に就き、小我を捨てて大我を守ることができることによる。だから愛他、利他の義が最も重要なのである。聖人が為我を言わないのはそれが群の賊であることをにくむからである。一人一人がわが身があることを知って群があることを知らなければ、その群はたちまち分解、崩壊し、ついには他群に滅亡させられる。これは理と勢の必然である。中国人は群のことも群の義も知らないゆえ、一人一人の心の中には「一身の我」しかなく、「一群の我」はない。

要するに、自己の利害と群の利害が合致することは当然のこととされ、「為我」の行いをする者はそのことを知らないに過ぎないというのである。「愛国論」で「己を愛するならば国を愛せざるを得ない」という議論によって愛国心の必要を論じるさいにも、議論の形式は同様である。また「十種徳性相反相成義」<sup>7</sup>や「加藤博士『天則百話』利己心之三種 原話九十四」<sup>8</sup>でも「利己」と「愛他」が接続されうることについて、加藤弘之のいわゆる「利己主義一元論」を援用して同様の主張を行なっている。もし群益を損なってまで自己利益を追求する者があるとすれば、それは結局のところ自己利益を損なう結果をもたらし、利己に失敗することになるゆえ、それは「偽りの利己」にすぎないと見なす。群益と齟齬を起こさない利己のみが「真の利己」といわれる。「真の利己」においては、利己という目的を実現するために、必然的に、利他としての利群を手段として選ぶことになる。

自己利益と国家利益とが一致するということが「天下の公例」であるならば、誰もが利己を目的として群益を図ろうとするはずであるのに、実際には、群益を損なっても自己利益を追求しようとする人間が多数存在している。このことを梁はもちろん否定しない。たとえば、「呵傍観者文」において、国家に対する自己の責任を放棄して、みずから国家の主人ではなく客位の立場に立つ者を「傍観者」と呼び、そのうちの1つの類型を「為我派」と名づけ、国家が滅亡の危機にあることを認識し、国のためになすべきことが何であるかを知っていながら、「この事を行なっても我に益がないなら我はただ傍観するのみ、この国が亡んでも我に損がなければ我はただ傍観するのみ」<sup>9</sup>という態度をとる者たちを強く非難する。特に張之洞を名指ししつつ、権力の座にいる者たちは国家の主位にあるはずであるのに、「公衆の事

7 『清議報』82, 84冊

8 『新民叢報』第21号

9 「呵傍観者文」『清議報』36冊

業をもって一己の利害を計り、公衆の利害など終始傍観している」<sup>10</sup>ばかりであり、このような者たちの態度が若い子弟に悪しき影響を及ぼし、天下に毒を与えていると述べる。

現実に多数存在するこのような「為我」派の人々——とりわけ政府高官に多い——の行動様式を変えさせるために必要なことは、彼らに国家利益の増進が彼ら自身の自己利益追求に寄与することを教えてやると同時に、自己利益追求と国益追求とが合致するように政治システムを変革することである。国益を削ることで私益をむさぼることが可能であるかのような国家は早晚滅亡をまぬかれないからである。こうして梁の『新民説』は「国家思想」「権利思想」「自由」「自治」等の観念を次々に取り上げ、これらの知識が国民の行動様式に変革をもたらすことを目指すこととなる。政府と人民は寒暖計と空気の関係と同じく<sup>11</sup>、国民の文明程度が向上すれば政府や政治システムもそれにつれて改革されるはずである。迂遠のように見えて、それこそとるべき道である。梁が『新民叢報』を徳育を目的とすると宣言し、総綱を「公德」という語で表したのはこのような構想にもとづいている。

結局のところ、梁の議論は次の2つのステップを踏んでいるといえる。第一に、自己利益の追求と群利益の増進とが矛盾・衝突する場合には、自己利益の追求を犠牲にすべきである。第二に、しかしながら、人々が国家思想、権利思想、自由、自治、合群等の公德を身につけたならば、自己利益の追求が群益の増進と矛盾・衝突するということは、事実の水準でありえなくなる。

このうち、第一の、自己利益の追求を抑制させるための正当な根拠の探求こそ、西洋においては、ホッブス以来の秩序問題——個人の自由を前提として、いかに社会秩序を構築するか——の中心課題であった。人間の自己愛、利己心を認めた上で、それを権力による恣意的な抑圧という手段によらず、いかに規整するかという問題こそ、近代ヨーロッパの道德・政治理論における「道德性」の追求そのものであるといえる。

ここで、梁における問題は、自己利益の追求を犠牲にするという場合、その犠牲はどこまで要求されるかということが明確でない点である。梁にとっての個人の権利は自らが他人と不断の闘争を行なうことによって、自らの力で保持し、拡大するものとされており、加藤弘之とおなじく、自然権、不可譲の基本権という前提は否定されているゆえ、求められる犠牲にあらかじめ限界を設けることが困難なのである。そのことは、逆にいえばヨーロッパの道德・政治理論が、道德感覚（ハチスン、シャフツベリー）、共感（ヒューム、スミス）、見えざる手（スミス）、啓蒙された自己利益（ピエール・ニコル、コンドルセ）、功利原理と立法と教育（ベンサム、J. S. ミル）、正しく理解された自己利益（トクヴィル）、進化（最適者生存）による進歩（スペンサー）、現在の利益よりも未来の利益が重要であるという判断（ベ

10 同上

11 『新民説・論新民為今日中国第一急務』



ンジャミン・キッド)などの、様々な観念や体系を提示せざるを得なかったのに対して、梁の議論がきわめて単純、安易に構成された原因でもある。梁は、個人の利益なるものが、群や国家の都合でいくらかでも制限・抑圧できると考えていたわけではないが(でなければ、『新民説』も「開明専制論」も書く必要はなかったであろう)、中国が瓜分、亡国という国家の巨大なる不利益をこうむる可能性が存在することから、個人の自己利益追求への制限に対してきわめて寛大であった。

第二の、人々が公德を身につけたならば、自己利益の追求と群益の増進との衝突自体が事実の水準においてなくなるという議論は、多くを加藤弘之の心理学的利己主義に負っている。周知のように、梁は、加藤の「変性的利己心」論——人間の行為はすべて、本人がそれと意識していなくとも、利己的行為と見なすことができる。通常、利他的行為とされる行為も、実はその外見上利他的にみえる行為を手段として、利己という目的を達成しているに過ぎないという主張<sup>12</sup>——を「十種徳性相反相成義」「楽利主義泰斗辺沁之学説」<sup>13</sup>「自由書・加藤博士『天則百話』」等でくり返し紹介している。梁が加藤のこの議論に注目した理由のひとつは、ベンサムの楽利主義(功利主義のこと)が「人道の最善の動機は自利にある」ことと「最大多数の最大幸福」というテーゼによって、「公益と私益は常に合致して、一にして二でない」と主張するが、「実際には、公益と私益が和合することがないばかりか、しばしば両者は互いに衝突することがほとんどであり」、よって楽利主義は「道徳の標準とはなりえない」という批判に対して、ベンサムを擁護する議論として援用できるという点にある<sup>14</sup>。

加藤自身は、自らの主張とベンサム、ミルの主張がともに「愛己的功利主義」に属するとしつつ、ベンサムらが社会の功利を個人の功利の総和と等値する点において、自らの主張とは一致しないと、ベンサム説との違いを主張する<sup>15</sup>。

12 加藤弘之は『天則百話』(1899年)、『道徳法律進化の理』(1900年)、『加藤弘之講演全集』(1900年)等で変性的愛己心(または変性的利己心)についてくり返し語っているが、この主張は、公立学校での徳育は各宗教の宗教家にまかせるのがよいと提案した『徳育方法案』(1889年)にすでにみえる。『徳育方法案』は、国民精神文化研究所『教育勅語煥発関係資料集・第2巻』(国民精神文化研究所1939年)に収録。

13 『新民叢報』第15、16号(1902年9月)

14 「楽利主義泰斗辺沁之学説」。梁は楽利主義や加藤の変性的利他心説を紹介するさいにはつねに、自らがそれらにコミットしているわけではないと断っている。ここでも、ベンサムを擁護することが自身の目的ではなく、擁護するとすれば加藤弘之の議論がそれに援用できるということを示すのがここで加藤の説を紹介する目的だと述べている。「自由書・加藤博士『天則百話』」でも、「加藤氏の立論の本意は必ずしも是とすることはできない」と付言している。

15 「ベンサム氏に至りて最大数の最大安寧と云ふことを以て其解釈となしミル氏亦之を是となししより爾来此解釈を取る者多きことなるがこれは総人民の安寧と云うが如きは到底望むべからざるが故に已むを得ず其最大数を以て満足するの意なるべし然れども総人民の安寧又は最大数の最大安寧と云ふが如きは唯集合的個人の安寧にして決して国家的社会其者の安寧と認むるを得ず然るに凡そ国家的社会なるものは決して個人の徒らに集合生存するものにはあらずして個人の有機的に集合生存するもの即ち所謂社会有機物なれば此の社会的有機物の生存の爲めの必要手段たる道徳法律は決し

## 第2節 井上哲次郎の私益公益論

われわれがここで、井上哲次郎を検討の対象とするのは以下の2つの理由による。まず第一に、井上の道德論、徳育論が梁啓超に少なからぬ影響を与えていること。梁は加藤弘之の論説を翻訳し、あるいはその名に言及しつつみずからの議論に組み込んでいることが多いのに対し、たしかに井上哲次郎の名を明示してその所論を検討することはあまりない。しかし佐藤豊氏らも指摘しているように、梁の道德論が井上に負っている面が少なからず存在することは明らかである<sup>16</sup>。第二に、自己利益と国家利益の関係について、井上が様々な議論を展開していること。井上は教育勅語を日本の国民道德の絶対的規範としているゆえに、その道德論は、国家のために自己利益または場合によっては自己の命までも犠牲にすることが、日本人民に当然のように要求されるという点に収斂するのであるが、そのような道德観を人民に納得させるために、彼はそれがいかに正当性を有する主張であるかということを説得的に論じなければならないと考えていた。だから、勅語の文言のレベルをなぞるだけでなく、東西のさまざまな倫理説を援用しつつ、勅語の正しさを示そうと試みている。教育勅語の公定注釈書ともいえる『勅語衍義』の叙において、

古来和漢ノ学者ハ、孝悌忠信ノ行ハザルベカラザルコトヲ既定的ニ説話セリ。余ハ今孝悌忠信ガ何故徳義ノ大ナルモノナルカラ証明セリ。即チ之レヲ換言スレバ、古人ハ何事ガ人の徳義ナルカラ論弁セリ。余ハ此事ガ何故人ノ徳義ナルカラ解釈セリ。是レ余ガ古人ニ一歩ヲ進メタル所ナリ。

共同愛國ノ要ハ、東西固ヨリ之レアリト雖モ、古来之レヲ説明スルモノ殆ンド稀ナリ。故ニ余ハ今、共同愛國モ孝悌忠信ト同ジク徳義ノ大ナルモノタルコトヲ説明セリ<sup>17</sup>。

と述べているのも、そのような井上の自負を吐露したものである。『勅語衍義』刊行後も、井上は多くの学校修身教科書の執筆などを通じて、明治後期の政府の道德論・徳育議論にお

て集合せる個人の安寧幸福を以て最大の目的とすべきにあらず必らず先づ此社会的有機物其者の安寧を以て唯一究極の目的とせざるべからざるは固より論なきことなり』『道德法律進化の理 全』（博文館 1900年）110－111頁。ただし変体仮名は現在通用の仮名に改め、文中に多く挿入されているドイツ語語句は省略した。また、明治期の文献では強調のための傍点等の符号が多用されているが、以下の本稿における引用においては、原著におけるそれらの強調記号等はすべて省略する。なお、加藤のベンサム批判については、「予が愛己主義と忠君愛國との関係」（『加藤弘之講演全集・第3冊』所収、『加藤弘之文書・第3巻』（同朋社出版 1990年）407頁）も参照。

16 小林武・佐藤豊『清末功利思想と日本』（研文出版 2011年）

17 「勅語衍義叙」（『日本近代思想大系6 教育の体系』（岩波書店 1990年））409頁。

ける中心的存在でありつづけた。彼がさまざまな批判や異論に対して、教育勅語の国家主義道徳<sup>18</sup>を擁護するべくくり広げるさまざまな弁証論のなかに、この時期の私益公益論の様相を見ることができるであろう。

井上の『勅語衍義』は、教育勅語中の諸徳目、すなわち「父母に孝に」「兄弟に友に」「夫婦相和し」「朋友相信じ」にはじまり、「恭儉」「博愛」などをへて「一旦緩急あれば義勇公に報じ」「皇運を扶翼すべし」へいたる徳義について、それらが「何故人ノ徳義ナルカ」を逐条的に説明する書である。現在の日本がおかれている状況についての井上の認識は、「四方皆敵ナリト思ハザルベカラズ」というものであり、「凡ソ国ノ強弱ハ、主トシテ民心ノ結合如何ニヨル」からには、日本が「屹然独立」するには、「人々唯々自己ノ利益ノミヲ求メ、毫モ公衆ノ上ニ着眼スルモノナキトキハ、其国ハ決シテ久シキニ耐フルコト能ハザルナリ。何故ナレバ、人々国家ニ対スル義務アルコトヲ知ラザルトキハ、其結合力弱ク、衆庶尽々ク解散崩壊スレバナリ」という主張がその基調にある。よって、すべての徳目が「一命ヲ犠牲ニ供スル者」すなわち「愛国者ノ模範」となることに結びつけられ、「国家ノ為ニ死スルヨリ愉快ナルコトナカルベキナリ」という一点に収斂することは見やすい道理である。さらに、井上の弁証論の根本をなすのが忠と孝の一体化という論理であるということは周知であろうが、彼はその忠・孝の守るべき所以、及びそれが一致する理由についても説き及ぼしている<sup>19</sup>。

このように、臣民が忠孝の徳義を守らなければならない所以、自己利益の追求を抑制すべき所以、国家のために自己を犠牲にせねばならない所以、これらすべてが最終的には国家を強固にするための最適手段であるからという点に集約されるのが『勅語衍義』の中心論理であるのだが、そのような国家の論理を一方的に臣民に強制するというかたちで勅語を解説するというのは井上の本意ではなかったであろう。彼はいくつかの箇所ですさまざまな議論を付加している。そのうち主なものとして、以下の2つをあげることができる。ひとつは、相互利他行動の原理である。

我ガ子孫ノ後來我レニ孝心ナランコトヲ欲セバ、我先ヅ自ラ其先例トナリ、我ガ親ヲ親切ニ敬愛スルヲ要ス。

若シ他人ノ己レニ対シテ恭儉ナランコトヲ欲セバ、必ズ先ヅ己レ自ラ他人ニ対シテ恭儉ナランコトヲ務メザルベカラズ。動アレバ必ズ反動アリトハ、啻ニ物理上ノ真理ナルニ止マラズ、又心理上ニアリテモ幾分か此ノ如キ情状アレバナリ。

18 「勅語の主意は、一言にて之を言えば、国家主義なり」。井上哲次郎『教育と宗教の衝突』（敬業社等 1893年）34頁。

19 本パラグラフの引用はすべて『勅語衍義』からのもの。『勅語衍義』は短文なので引用箇所の頁数は省略する。



唯自己ノミヲ愛シテ、他人ハ皆之ヲ放棄シテ懸念スルノ心ナキトキハ、人亦自己ヲ愛セザルニ至ル。故ニ利己主義ヲ守ルハ、却リテ自己ニ利アラザルナリ。

三宅雄二郎はこれをもって「ユーチリテーの明らさまのもの」と評しているが<sup>20</sup>、井上自身は森有礼・能勢栄らの「自他併立」論には異をとるであろうが、目的合理的思考を道徳の上で全く排除するという議論は行なわない<sup>21</sup>。

いまひとつは、報恩の論理である。人はみな父母によって生み育てられ、教師によって智識道義を授けられ、本国によって保護され、歴代の天皇によって文化を継承されてきたのであり、これらはすべて恩として感じるべきであり、それに報いなければならない。「勅語衍義」では以下のように述べられている。

国君ノ臣民ヲ愛撫スルハ、慈善ノ心ニ出デ、臣民ノ君父ニ忠孝ナルハ、恩義ヲ忘レザルニ出ズ。

父母養毓ノ労ノ如キハ、人ノ最モ忘ルベカラザル大恩ナレバ、深ク之ヲ心肝ニ銘ジ、居常能ク父母ヲ孝養シ、以テ大恩万分ノ一ニ報ユルノ念慮ナカルベカラズ。

学校ニ入り教師ニ就キテ、始メテ盲者ノ目ヲ開クガ如ク、事物ヲ覚リ、道義ヲ曉リ、遂ニ真正ノ人トナルモノナレバ、決シテ教師ノ大恩ヲ忘ルベカラズ。

苟モ君主ニシテ臣民ノ幸福ヲ増進スルヲ以テ目的トスルトキハ、臣民タルモノハ、其鴻恩ヲ蒙ルコト極メテ深厚ナルコトナレバ、必ズ之レニ事ヘテ忠誠ナラザルベカラズ。

20 三宅雄二郎「『勅語衍義』を読む」（『哲学雑誌』第8巻第75号）

21 井上は行為の道徳的価値がその行為をなす動機の如何によって定まるとする動機論と、行為の結果の如何によって善悪が決まるとする帰結主義（功利主義はもちろんこの立場をとる）とは「調和」が可能だと主張する。「此功利主義を以て各個人の私徳を強制しようと云うことは余程覚束ないのであります、功利主義は公德を進めるに都合の宜い道徳主義でありますけれども、私徳を進める為には動機論に如くはない、動機論と結果論とは、是は真に車の両輪鳥の双翼の如くに相補充して行かなければならぬ道徳主義であると考へられます」。（『動機論と結果論』『巽軒講話集二編』博文館1903年581頁）。また「利己主義と功利主義とを論ず」（『巽軒論文二集』1901年所収）、さらに後掲の『訂正中学修身教科書巻五』にも同様の議論がある。井上はいわゆる「教育と宗教の衝突」論争でキリスト者の行為を動機論から批判して以降、一貫して動機の重要性を主張する。そのことは「哲学館事件」への対応においても表れている。森有礼・能勢栄のいわゆる「自他併立」論は、文部省編輯局『倫理書』（1888年）のなかで表明されている。また、能勢栄「德育鎮定論」（国民精神文化研究所『教育勅語煥発関係資料集・第2巻』国民精神文化研究所1939年所収）247頁も参照。

日本今日ノ文化ハ、歴代ノ 天皇ガ相継ギテ統治セラレタル結果ニアラズヤ。果シテ然ラバ、日本人ニシテ誰レカ我ガ 帝室ノ恩恵ヲ蒙ラズト云ハンヤ。

ここでは、恩に対して何故報いなければならないのか、その義務の根拠はどこにあるのかということは説明されていない。説明を必要としないほど当然であり、かつ従来の道徳論でも説かれていたものゆえ、人々がこれを受け入れるのは容易だと考えたためであろう。しかし、福澤諭吉が『学問のすすめ』第二編において、「法を設けて人民を保護するは、もと政府の商売柄にて当然の職分なり。これを御恩と言うべからず。政府もし人民に対しその保護をもって御恩とせば、百姓町人は政府に対しその年貢運上をもって御恩と言わん」<sup>22</sup>と、従来、御恩と奉公の関係で捉えられていた政府と人民を、対等・平等の関係で見るとの主張もなされているだけに、義務の「所以」の説明としては十分とはいえない。井上もそのことを認識していたのかもしれないが、後に見るように、彼は別のところではこの論理に前後関係を加えることによって補強することになる。

井上哲次郎の道徳論、とりわけ各人の自己利益追求の抑制を正当化する論理は、高山林次郎（樗牛）との共著である学校教科書『新編倫理教科書』（全5冊）にさらにくわしく表れている<sup>23</sup>。この教科書における個人と社会・国家の関係に関する基本的な認識は以下の記述から知ることができる。

道徳の目的は之を要するに社会国家の繁栄に本づきて個人の幸福を増進するにあり。是れ自己の幸福は自己一人によりて享受し得べき者にあらず。人々相集りて成す所の家族、社会及び国家の幸福と相待ちて初めて成立し得べきものなれば、是等の家族、社会及び国家に対する道徳は、自己の幸福を得るに先ちて豫め実行せざるべからざるなり<sup>24</sup>。

夫れ人類は社交的動物にして、常に群居親睦の傾向を有するものなり。離群索居は其本

22 福澤諭吉『学問のすすめ』（岩波文庫 1942年）24頁。

23 井上哲次郎・高山林次郎（共著）『新編倫理教科書』（巻一～巻四および総説の計5冊、金港堂1897年）。この教科書全5冊は、高山と井上の執筆分担が明示されておらず、すべてが井上の見解であるとは断定できないが、ここでは以下の2つの理由により、そのことにはこだわらない。第1に、この教科書の執筆時にあっては、両者の師弟関係が良好であったため、井上の見解を大きく逸脱した記述が残っているとは考えられないこと、第2に、ここでの目的は井上の思想自体の検討にあるのではなく、自己利益追求を規整する論理として、当時どのようなものが行なわれていたかということを確認することであるゆえ、それが井上自身の執筆したものでなかったとしても、本論の議論への影響はないということ。なお、井上と高山の関係について、前田愛『幻景の明治』（朝日新聞社1978年）「井上哲次郎と高山樗牛」参照。

24 井上哲次郎・高山林次郎『新編倫理教科書・巻上』金港堂 1897年巻二、2頁。『巻上』は巻1と巻2を合本・洋装にしたもの。本稿では『巻一』と『巻二』については、この『巻上』の1898年訂正再版を使用し、巻三～四、総説については初版本による。

性に非らざるなり。故に内にありては家族を成し、外にありては朋友を求む。夫の寂寞孤独の生活を営むものは、身に繫累無き代りに、交際の利益を享くこと能はず。隨て人生の最大なる幸福を味ふことを得ざるなり<sup>25</sup>。

つまり、道德の目的が個人の幸福にあることを前提としつつ、人間の社交性を理由として、個人はまず、家族、社会、国家の幸福を先に実現することが求められるという構成となっている。そして、自己利益の抑制が必要とされることのより具体的な論理としては、以下のものがある。

#### ①贈与と反対贈与

さきに見た、恩に対する報効（報効）の義務という議論が、ここでも随所に表れている。卷二第二章「父母に対する本務」では、「父母の鴻恩」に応える道が孝であるとするほか<sup>26</sup>、卷三第一章「社会総論」では、「吾人の安寧幸福は其細大に論なく、凡て社会の直接、若くは間接に與ふる所の恩恵に非ざるは無し。果して然らば、吾人は社会に対して当に尽くすべきの義務無かるべからず」<sup>27</sup>とする。また「国家の恩恵」については、「国家は憲法の大則に本きて吾人の安寧幸福の為に其權利を認め、他の侵害毀損に対して之を保護するの任に当れり。吾人臣民たるものの是に対して相応の義務を負担するは、素より当然なり」<sup>28</sup>、「此の国に生息するものは、是等無限の利益を受け得べし。是一事に対しても国民が其本務を尽さざるべからざるや明なり」<sup>29</sup>とあり、兵役の義務についても、「凡て一物の利益を受くるものは、其物を負担するの義務」があるという論理で正当化される。卷四第四章「皇室に対する義務」でも、「皇恩」が根拠となっている。このように、基本的に義務はそれに先んずる恩の享受によって発生することとされ、それが自己利益追求に対する規整とされるのである。

さらにここで注目されるのは、恩と義務との非対等性への言及、つまり恩や利益をすでに受けてしまっていることから、フリーライドは禁ぜられるという、先後関係を強調する記述があることである。これは、先述の福澤の政府と人民の対等性の主張に対する批判的応答となっている。

我邦にありては、欧米諸国の如く、人民ありて然して後皇室ありしに非ず、皇室ありて

25 井上哲次郎・高山林次郎，同上，卷二，84頁。

26 同上，卷二，13頁。

27 同上，卷三，4丁。

28 同上，卷四，15丁。

29 同上，総説，100頁。

然して後人民ありしなり<sup>30</sup>。

父母は一家の長なること、猶ほ君主が一国の至尊なるが如し。父母ありて而して後家族あり。家族ありて而して後父母あるに非ざればなり<sup>31</sup>。

当時の日本で普及していたドイツ系の社会理論、また市民社会の歴史的形成を跡づけるスコットランド啓蒙思想、さらにはスペンサーらの社会進化論は、いずれも社会契約論に対する批判を含んでおり、独立した個人を前提として社会秩序の形成を論理的に（歴史的にではなく）構成する傾向は弱く、このような人間の社交性を前提とした議論は井上に特異なものではない<sup>32</sup>。よってここでも繰り返される「恩を受けたからには、義務を引き受けねばならない」という議論は一定の説得力をもったものと考えられる。

## ②相互性

恩に対する報効も一種の相互性といえるが、ここでは与え合う両者が平等・対等だと見なされている場合を相互性と呼ぶこととする。この論理の典型はさきにもあげた相互的利他行為（自分が利益を得たいと望むならば、まず他人に利をあたえよ）である。

己の欲せざる所之を人に施すこと勿かれ。是れ孔子の言なり。己の欲する所之を施せ。是れ基督の教なり。是れ二者の中、前者は消極的に吾人の行為を制限し、後者は積極的に吾人の行為を推奨す。彼は悪事を作すことを戒め、此は善行を勤めんことを勧む。彼の教ふる所は公義にして、此の示す所は公德なり。此二者は偏廢すべからず。両々相並行して初めて社会に対して完全なる義務を尽すことを得べし。吾人は自己の権利の毀損せらるることを欲せず、故に他人に対しても亦其権利を侵害すべからず<sup>33</sup>。

吾と人とは同一社会の一員たるに於て、素毫末の差別あること無し。吾れ若し自己に対して当に為すべきの義務あらば、他人も亦吾人と同じく各自当に為すべきの義務を有すべし。義務の在る所は即ち権利の存する所なり<sup>34</sup>。

30 同上、総説、21頁。

31 同上、総説、39頁。

32 人間の「為群之性」を前提とする儒学的思考も影響を与えていると思われる。この点は、激しい儒学批判を展開した福澤諭吉が、人間の社交性を用いた議論をあまり強調していないことから想定されることである。しかし、明治時代の思想において自然法や自然権の思想が十分定着しなかったことを、儒学の影響ということでは概括することには慎重であるべきである。

33 同上、卷三、10丁。

34 同上、卷三、11丁。

若し自己の不幸の救はれんことを望まば、吾れ亦当に他人の不幸を救うべし。己の欲する所是を他に及ぼすは、実に人たるものの美徳なり<sup>35</sup>。

吾若し他人の吾に向て信義を守らんことを望まば、吾先づ信義を以て他人に尽すべし<sup>36</sup>。

このように、相互性は個人間にのみ適用される。個人対社会、個人対国家においては、さきに見たように、先後関係のゆえに対等の相互性は付与されない。さらに、このような相互利他行為が成立することの条件として、同一社会に生息するする人間はその利害を同じくするという前提が置かれている<sup>37</sup>。

### ③目的の一致

国家が存在する目的のひとつは人民の幸福の実現であるという主張は、19世紀の国家論においてひろく行なわれていた。それはブルンチュリのようなドイツ系の国家学者はもちろん、J. S. ミルなどの功利主義者も共有する見解であった。

国家成立の目的は、之を要するに、外に対しては独立自存の維持を旨とし、内に臨んでは人民の安寧幸福を務むるにあり<sup>38</sup>。

功利主義では、この主張は、選挙権の拡大を通じて、より多くの人民の幸福を実現するべく立法が行なわれるべきであるという命題を導くのであるが、井上の場合は国家と個人のあいだに上述の恩と報効の関係があるゆえに、ここから人民の国家に対する服従の義務が導かれることになる。

家族と社会と国家とは皆是れ同一の目的に由来するものなるが故に、其間に毫も義務の衝突あるべきの理無きなり。

是故に私徳と公德と、社会家族に対する義務と国家に対する義務と、けっして隔離、若しくは矛盾することなし。君に忠なるは即ち父母に孝なる所以なり<sup>39</sup>。

---

35 同上、巻三、36丁。

36 同上、総説、80頁。

37 同上、巻三、31丁。

38 同上、巻四、3丁。

39 同上、巻四、27丁。



#### ④利害の一致

個人と国家の目的が一致しているということからさらにすすんで、井上は事実の水準で国家の利害と個人の利害が同一であると主張する。

国家の道徳は決して個人的道徳に背戻するものに非ざるなり。個人家族を成し、家族社会を成し、社会国家を成す。皆是れ均しく人生の目的を達するの必要に出づ。何ぞ其間に利害の衝突あるの理あらんや。国家に利あるものは個人亦其益を享け、個人に害あるものは国家亦其弊を受く、個人は国家の損害によりて一時の私利を享くるを得べし。然れども其害必ず踵を旋さずして到らん。個人の利福は国家と共にするにあらざれば決して永續すべきものに非ざるなり。是を以て国家の利害は即ち個人の利害なり。

事実の水準でのこのような一致がいえるためには、多くの前提が必要である。国家が「四方皆敵」という状況のもと、人民の国家からの離脱が困難であり、なおかつ人民と国家の間に恩と報効の関係が存在することが承認されていることなどである。これが軍隊の兵士や、チームスポーツにおける個々人のプレーヤーの遵守すべき規範であるなら相応の理があるといえるが、一般の人民の生存に関する事態を含んだ規範としては、明らかにきわめて抑圧的である。

もともと井上の「国家主義」の道徳においては、最も重要な目的が日本という国家の維持・発展にあり、それを実現するための最適手段として、臣民全員が共同愛国の心をそなえ、それにもとづいて行動することであり、その系として自己の利益や幸福、必要があれば生命すらも犠牲とすべきであるという「忠」の徳がみちびかれる。この規範を受忍可能のものとするために、国家の利益は各人の自己利益と（多くの場合において）一致すると説く。さらにそれは、天皇が宗家である日本においては、家族における一体感と報恩とにもとづく「孝」の徳とも一致する（「忠孝一本」）ことから、いっそう守るべき規範とされるのである。

井上がこのような構成をとるのは、かれが教育勅語を不易の前提として、その文言に沿って国民道徳論あるいは修身教育体系を構築するという立場に立っていたことによる。このような構成においては、相互的利他行為の議論等が援用されていたとしても、結局のところそれは自己犠牲を受忍させるための方便として用いられているにすぎないといえる。しかしながら、それらの議論を援用せざるをえなかったのは、このような「国家主義」の道徳がいかに抑圧的であるかを自ら認識していたためだともいえよう。

しかし井上の相互的利他行為などの議論は、彼の「国家主義」道徳の抑圧性の粉飾のために用いられたにすぎないというわけではない。というのも、彼は国民道徳と倫理学説の区別を主張しているからである。彼は国民道徳は一国民に限定された特殊な道徳であるのに対し

て、倫理学説は世界的なものであり、両者は補い合う関係と考えていた<sup>40</sup>。だからたとえば、彼の『中学修身教科書巻五』では、教育勅語の徳目とは離れた立場で倫理学説を紹介し、「人生究竟の目的は、人格を実現し、人格を發展することを措いて、他に求むべからざるなり」<sup>41</sup>と説き、

今遡つて、何故に吾人は或る事を為さざるべからず、又或る事を為すべからずと感ずるか。換言すれば、吾人が有する本務の觀念は、何に基因するかと問ふに、是全く吾人の内界に良心なるものあるに因る<sup>42</sup>。

と述べ、「倫理学の極致」は「良心の命令に従ひ、理想を実現すべしと云ふに」<sup>43</sup>あるとする。もちろん、ここでも社会は個人の有機的団体であるから、「人格の進化發展は、社会の進化發展と相離れて成就し得べきもの」ではなく、そのことを了知しなければ、「己を完うして他を顧みざる個人主義の弊害に陥らざるを保し難し」<sup>44</sup>という認識は貫かれており、ここから容易に「国民道德」への接合が可能となる<sup>45</sup>。いずれにせよ、井上が教育勅語の「国家主義」道德の正当化のために、自らが是認しない議論を紛れ込ませているというわけではない。

### 第3節 我の拡大——大我

亡国の危機のなかで、国民が国家から離脱するという選択肢を封じた上で、各個人の自己利益の追求を国家利益への従属の範囲内で容認し、奨励するという構図は、梁と井上に共通している。さらに、井上がそれを第一に報恩の徳の要請によって正当化したように、梁も個人が群——とりわけ国家——に負うものがあるゆえ、それに対する報恩の義務があるとする。

父母は子を生み育て、保護し教育する。ゆえに子には父母の恩に報いる義務がある。……  
(中略)……群の人に対する関係、国家の国民に対する関係もその恩は父母と同じである。

40 井上哲次郎『国民道德概論』三省堂 1912年

41 井上哲次郎『訂正中学修身教科書巻五』（文部省検定済）（金港堂 1902年）59頁。

42 井上、同上、66-67頁。

43 井上、同上、8頁。

44 井上、同上、64頁。

45 個人と社会との福德（幸福と道德）の一致という議論は当時としては一般的のものであった。ここにはスペンサー倫理学の影響、すなわち社会進化によって徐々に個人の利益と社会の利益との一致が拡大するという楽観的な認識が日本において広く受容されていたということがある。文部省編輯局『倫理書』（1888年）、能勢栄『実践道德学』（金港堂 1891年）、井上円了『日本倫理学案』（哲学書院 1893年）、元良勇次郎『中等教育倫理講話』（右文館 1900年）など、当時の多くの倫理書、道德学書はこのような議論を基礎としている。

群がなく、国がなければ、わが性命財産は寄託するところがなく、智慧能力は抛りどころなく、この身は一日たりとも天地に立つことができない。ゆえに報群報国の義務は血氣を有する者がひとしくそなえているものである<sup>46</sup>。

人は父母なくして自ら生まれるものではなく、国家なくして自存するものでもない。親への孝、国への忠はいずれも報恩の大義である<sup>47</sup>。

したがって、私徳において東身寡過主義を貫いている者であっても、それだけでは不十分である。なぜなら「群は我に益を与えたのに、我が群に益を与えないのは群からの負債を償っていない」<sup>48</sup>ことになるからである。

このように、梁にあっては群を利することを目的とする公德の正当化根拠はひとえに群に対する報恩にある。だから、自己利益と群益が衝突する場合には当然のように群益を優先すべきであるとされる。

およそ古賢今哲が一つの宗旨を掲げて天下を変えようとしたのは、みな一私人のために計ったものではない。わが身と群とを比べると群は大きくわが身は小さい。身を屈して群を伸ばすことが人治の大経である。両者が兼ねられない時には、しばしば己を愛さず、己を利さず、己を楽しませず〔不愛己不利己不樂己〕、もって愛群利群樂群の実を達する者がいるのである<sup>49</sup>。

さらに、自分の親の苦しみは自らの苦しみでもあるという「同苦」の感情の存在から、真の自己を知れば、群の苦樂と自己の苦樂の一致を認識することができるという。結局のところ、自己の利害と群の利害が一致するという「真の自己」の認識に到達すれば、私益と群益は事実の水準において一致することになる、というわけである。これはもちろんトートロジーであるのだが、このような同語反復を受け容れることができるよう自己を拡大する（「一身の我」から「一群の我」へ）ことが現実に可能であるという主張を含んでいるとすれば、それは単なるトートロジー以上の主張を含んでいることになる。

梁の議論の中で井上とは異なる特徴として、以下の2点をあげることができる。第一に、忠誠の対象を君主とはしない点である。五倫における君臣の義は個人間の規律であり、公德

---

46 『新民説・論公德』

47 『新民説・論国家思想』

48 『新民説・論公德』

49 『新民説・論自由』

とは見なされない<sup>50</sup>。

わが中国に伝わる天経地義に忠と孝がある。よろしい。しかし忠国というならその意味は完全だが、忠君というのでは不完全である。なぜか。忠孝二徳は人格の最も重要な要件である。二者のうち一つが欠ければ非人と呼ばれる。もし忠を君に対するもののみとすれば、天下の君主たるものは忠を尽くす道がなく、生まれながらに人格がないという欠陥を抱えることになるではないか。今日のアメリカやフランスなどの国民には忠の対象の君がなく、永遠に忠徳から疎外され人類に数えられなくなってしまうではないか<sup>51</sup>。

梁はさらに、君における忠は民の忠より重いとする。すなわち、民の忠は報国の義務のみであるが、君の忠はその他に、民の付託に応える義務があるからである。

君臣関係の普遍性に対する批判は、つとに福澤諭吉が『文明論之概略』において行なっている。君臣の関係は「人の生まれて後にできたもの」であるから、「君臣の倫を以て人の天性と称」することは本末を転倒しているとする<sup>52</sup>。また、譚嗣同も『仁学』において、忠は双務的な規範であり、君臣関係は朋友の関係に還元されるとして、五倫のうち、朋友以外の四倫は廃棄せよと訴えている<sup>53</sup>。

従来の中君論は、君臣関係を、君と臣の間のパーソナルな関係と捉えていたかぎりにおいて、梁の分類では、それは私徳の範囲に入ることになる。公德は個人の団体に対する規範であるとするゆえ、公德としての忠は忠君ではなく、忠国としなければならない。この点において、忠孝二徳を接合し一体のものと捉える——それによって忠君愛国を説く——井上哲次郎らの議論とは大きく異なる<sup>54</sup>。

50 『新民説・論公德』

51 『新民説・論国家思想』

52 福澤諭吉『文明論之概略』（岩波文庫 1995年）57－58頁。これに対する反論として、人が社会を構成するとともに酋長が発生しているという社会進化論の議論を援用して、君主的存在の普遍性を主張する議論が行なわれている。井上哲次郎も、社会を構成し、国家を組織するさいには、「必ず之レヲ統治スルモノナカルベカラズ」（『勅語衍義』）として、生物や自然の例も持ち出したうえで、「假令ひ共和民政等の如き邦に在りても、必ず之が統領を設くる」と、君臣関係の普遍性を主張している。

53 譚嗣同（西順蔵・坂元ひろ子訳注）『仁学』（岩波文庫 1989年）148頁，174頁。

54 井上哲次郎の校閲にかかる木村巖『臣民実践道徳学』（富山房書店 1895年）では、「私徳ノ幅湊スル一点是ヲ孝トス又公德ノ集合セル中心点ハ忠ニ在リ而シテ之ヲ一見スルトキハ公私ノ諸徳或ハ統一セラレタルモノノ如クニ思料セラルルモ其真相ヲ闡ヘバ全ク現在ノ国家ニ基ケル道徳ニ止マレリ」とし、忠孝二徳を安易に接合することは斥けられている。同書では、立憲主義国家においてはじめて族制的忠が憲法的忠に変わり、忠を第一位、孝を第二位として（教育勅語の「克ク忠ニ克ク孝ニ」の順序に対応）、皇祖皇宗に対する敬神心によって両者を統一融和して備えることが要請される（同書226頁以降）。忠孝二徳の関係については『勅語衍義』に対する大西祝らの批判もあり（「忠孝と道徳の基本」『宗教』第15号 1993年、堀孝彦『大西祝「良心起原論」を読む——忘れられた倫理学』↗

第二に、井上も梁も私益の公益への従属という面で、「服従」の規範を重視するが、何に服従するのかという点において両者には大きな違いが見られる。井上においては、服従はつねに上下関係にある二者において下位にある者が上位にある者に服従するという上下関係の下で捉えられているのに対し、梁の場合には服従の対象は、強権でなく公理であり、私人の命令でなく公定の法律であり、少数の専制でなく多数の議決であるとされる<sup>55</sup>。法の欠如としての自由は野蛮の自由であり、法の下での自由、すなわち自己の設ける法に自己が服従することが文明の自由であると考えた梁にあっては、服従の対象は自己以外にありえない。ここにはあきらかにルソーやカントらの啓蒙的自由観がかなりストレートに、あるいはナイーブに前提されている。この服従観の差には、欽定憲法体制の擁護者である井上と、公意にもとづく立法を理想として政治改革を行う梁との立場の違いが鮮明に表れている。もっとも、後に梁はいったん自己立法の実現を一時的に断念し、専制政府によるバターリスティックな立法および統治に期待するようになるのであるが。

これまで梁啓超の私益公益論のいくつかの特徴を、井上哲次郎の議論を対照としつつ見てきたが、最後に注目すべきことは、梁が井上が援用したような相互利他行為の議論等をまったく使っていない点である。梁が自己利益の群益への従属を正当化する根拠としているのは、以下の二つのみである。一つは、自己が群に負うものがあることに対する報恩ということ、二つめは先述した、「一身の我」から「一群の我」への自己の拡大を行い「真の自己」を獲得すれば、私益と群益は事実の水準で一致するゆえ、求める従属は自動的に遂行される（つまり、自己が群の一員（一分子）であることから愛他は自愛に還元される）ということである。

梁の「一身の我」（小我）と「一群の我」（大我）の議論は、加藤弘之の「感情的愛他心」<sup>56</sup>や井上哲次郎の「小我」、「大我」論に負うところがあると考えられる。しかし、加藤にあって「感情愛他心」は「唯親密なる関係に由てのみ生ずるものにして且つ之が為めに其力の及ぶ区域頗る狭隘なるもの」<sup>57</sup>ゆえに、「感情的愛他心」は私益公益の一致の根拠として十分に活用されない。また、井上の「小我」、「大我」論は、倫理学説として導入されたもので、国民道徳論では、「小我」「大我」を使った議論はほとんど展開していない<sup>58</sup>。これはいわば当

者の復権——』学術出版会 2009年所収）、水戸学に由来する「忠孝一本」の観念が容易に導入されたわけでは、必ずしもない。

55 「服従釈義」『新民叢報』第32・33号 1903年

56 加藤弘之『道徳法律進化の理 全』博文館 1900年、4頁以下。

57 同上、22頁。

58 井上哲次郎『宗教と倫理の関係 全』富山房 1902年、など。また「宗教の将来に関する意見」（『巽軒論文初集 全』富山房 1899年所収）では「小我の意念を捨てて、大我の目的に従ふ、之れを善となし、義となす、之れに反する、之れを不善となし、不義となす」とある。同書、241頁。さらに



然のことで、小我が理想とする大我は一国家に対する忠誠の義務を否定せざるをえなくなるからである。

それに対して、梁が「一身の我」（小我）と「一群の我」（大我）を公共觀念や愛国心の基礎として用いるのは、一つに彼が公共觀念の先天性を前提とし<sup>59</sup>、公共觀念が人によって強弱の差をもつのは公觀念と私觀念の矛盾によるというように、宋学の「本然の性」と「氣質の性」の議論の枠組みを用いて解釈しており、そのことが梁に「小我」「大我」論の活用を容易にしたということがあげられる。さらに、梁は各国の国民教育はその国の民族の特性に由来する宗旨にもとづいて行なわれ、たとえば日本が「尚武の精神（武士道）」や「尊王愛国」等を自らの国民教育の宗旨としていることから、中国の国民教育にも中国の民族の特徴を踏まえた宗旨を見出さなければならないと訴えるが<sup>60</sup>、結局のところ彼が目指すのは「天下の文明国に共通する宗旨」の導入・確立であり、中国に特殊な国民道徳をつくるということについて積極的ではなかった。ゆえに、国民性や民族性に関わらない「大我」論を直截に愛国心や公共觀念の議論に結びつけることが容易だったのである。同時に、普遍性を有する強い「小我」「大我」論の存在が、井上のように自己利益追求の放棄を人々に受忍させるために相互的利他行為などの論理を用いることの必要性を減じたのである。

## お わ り に

梁啓超は『新民説・論公德』において「公德の存在を知れば新道徳が生まれ、新民が誕生する」と楽観的に宣言したが、実際に生じた事態は梁の楽観を裏切るものであった。一己の自由をむさぼることに専心しつつ、「われは功利派の哲学に通じている」「われは快樂派の倫理に従ってる」などと言う者たちや<sup>61</sup>、団体の結成を志しても、「黨員が代表に服従するのは代表の奴隷になることにほかならない」と訴える者たちに対して、梁は「団体の自由」や「服従」が公德の重要な一部であることを論しつづけねばならなかった。

「大我は固より道徳的行為の理想なり、小我が進修的効夫をなして大我の理想を実現すれば実現する程、比較的完全なる人格を成すを得るなり」（「余が宗教論に関する批評を読む」『哲学雑誌』第17巻182号、『井上哲次郎集』第9巻クレス出版2003年所収）とある。なお、この時期の日本で「大我」なる概念をもちだして議論をしていた者には、井上のほかに姉崎正治や綱島梁川らがある。

59 「公共觀念は学ばずして知り、慮らずしてできるもの」（『新民説・論合群』）

60 「論教育当定宗旨」『新民叢報』第1・2号。梁は明治日本の道徳教育に関心はもっていたが、教育勅語にもとづく徳育はほとんど評価していない。たとえば「東籬月旦」（『新民叢報』第9、11号）では、1902年の文部省訓令第3号「中学校教授要目」のなかの修身科の中学3年4年の「道徳ノ要領」を引用し、参考にするべきとしつつも（この文部省訓令は『教育公報』第256号（1902年2月15日）付録に掲載されている）、本稿でも引用した井上哲次郎と高山林次郎の共著にかかる倫理教科書についてのコメントでは、「日本の国体民俗はわが国と大いに相反するところがあるので日本では良書であっても、われわれはただ参考にするにとどめる」と述べている。

61 『新民説・論自由』

ベンサム功利主義に対する批判のひとつに、たとえ功利計算が可能であったとしても、功利主義では道徳行為を実行する動機を与えることができないというものがある。ベンサムの功利主義はたんなる道徳理論ではなく、立法と教育によって社会改造を目指すものであった。選挙法の改正に積極的に取り組んだのも、最大多数の最大幸福を実現する社会に改造するためであった。

井上哲次郎も「道徳のみによりて人をして道徳的ならしめんこと極めて難し、社会の利福を増進するの要を知るもの多きも、之れを実行するものは少く、又罪惡を犯すもの、必ずしも其不善なるをしらずといふを得ず、是を以て智識さへ與ふれば、道徳は此れによりて自ら正に就くものなりと思惟することの妄を知るべし」<sup>62</sup>とのべて、普遍的宗教の役割に期待せざるを得なかった。

18世紀後半からフランスを中心として、事物の社会的有用性という概念が多用されるようになる<sup>63</sup>。「ライツな道徳」が求められた19世紀においても宗教の社会的有用性が議論の中心にあった<sup>64</sup>。井上哲次郎をはじめとする明治の思想家たちにもこの考え方が影響をあたえているといえる。梁啓超も、よき統治にとって有用ならば宗教でも何でも利用するという考えを抱くようになった。知識の注入だけでは愛国心や公共觀念が養成されないならば、人心の内奥に直接働きかけるような陽明学説でも、世俗的に影響をもっている鬼神の存在でも何でも動員するしかない。梁が『新民説』に「論私徳」を発表した頃、「子墨子学説」「余之死生觀」『中国之武士道』（以上1904年）『德育鑑』（1905年）を著したのも、宗教的感情でも、迷信でも社会改造のために使えるものは何でも使うという考慮による。

また、自己利益の追求が公益の増進と一致するゆえに自己利益の追求を抑制するという理路では、「身を殺して仁を成」した譚嗣同らの行為を積極的に評価することはできない。つまり、たんなる私益公益一致論には犠牲的精神を美德として称揚する余地がない。このことも、梁にとっては決して無視できる問題ではなかった。だからこそ、ベンジャミン・キッドの「現在利益の未来利益への従属」論や<sup>65</sup>、「余之死生觀」におけるような精神的因果応報論（共業論）をももちだしてこざるをえない。

1911年、政党政治の実現に期待して国家利益と国民利益の別を説くなど<sup>66</sup>、梁の議論にいくらかの変化は見られるが、辛亥革命後に中国に帰国後、佛教総会の歓迎会で中国の人心道

62 「利己主義と功利主義とを論ず」『巽軒論文二集』（富山房 1901年所収）。

63 隠岐さや香『科学アカデミーと「有用な科学」』（名古屋大学出版会 2011年）の特に第4章参照。

64 ジャン・ボベロ（三浦信孝・伊達聖伸訳）『フランスにおける脱宗教性の歴史』（白水社 2009年）参照。

65 夏目漱石はキッドの議論に対し至極まっとうな批判を加えている。すなわち現在から未来が生ずるとしても、そのことは未来が現在よりもより重要であることは全く帰結しない、と。宮本清太郎・関静雄『夏目漱石——思想の比較と未知の探究』（ミネルヴァ書房 2000年）、219頁。

66 「説政策」『国風報』第35期

徳の墮落を批判し「万惡の本はみな自己をもって本位とすることにある」と述べ、「国民は国家と本来同一体であることを自ら知らず、国家に対して「人相」「我相」を生じ、ここにおいて、一己の利益によって国家の利益を犠牲にするようなことが生まれる」<sup>67</sup>と述べていることをみても、それが仏教者に対する演説であることを差し引いたとしても、梁の考えに基本的な変化は見られない。

## Summary

### On Liang Qi Chao's Public Morality Theory

Takashi FUJII

19世紀末至20世紀初、外有列強將瓜分中國之危、内有專制政府魚肉人民之慮時、梁啓超開始與戊戌變法時比起來更加激烈的社會政治改革運動。這時改革方案的核心論點之一便是，如何中國各個人民心中培養愛國觀念與公共觀念。為了實現這個目的，他開始呼喚“道德革命”。在此所謂的道德主要不是私德而是公德。其內容是使人們得知每個人都該擁有國家思想，權利思想，進取冒險的精神，團體自由觀念等。

利己心是人人都有的普遍心理。梁啓超也當然承認利己心的存在本身是不該否認的。而且由於“國也者，積民而成”（《新民說・叙論》），國家的興亡密切關聯於每個人民的私人利益。因此他認為當時中國所需要的，與其說是人人要犧牲自己的私利，不如說是人人都將自己的私利擴大大於群利國利，這樣才能完成救國的任务。

本論文將以日本當時推行中等教育中的道德教育體系作為參照系，分析梁啓超公德論的邏輯結構，從而考察《新民說》時期梁啓超有關公德私德論的主要特徵，以闡明清末社會政治改革論——尤其是其所包含的群己關係論——的可能性及其限制。

---

67 「莅佛教總會歡迎會演說辭」