

中国における経世学と実利思想についての一考察

大 谷 敏 夫

この小論のテーマを中国における経世学と実利思想についての一考察としたのは、所謂実利という言葉が清末になつて社会的用語として使用されるようになるが、その要因を歴史的に検証してみたいと思ったからである。ところでこの大問題を中国古代から遡つて論ずることは容易でなく、この小論の範囲を越えているので、時代を朱子学成立期から始めて、それが一つの転換期を見せる明末清初期、更により大きな変化を見せる清末に三区分して、その概略を述べることにした。ところで実利とは、文字通り、実と利という二つの概念が結びついて出来た用語であるから、まずその意味の検討が必要である。まず実の意味であるが、これが虚に対する実といふことで、学問としては虚学に対する実学といふことが考えられる。また無用の学に対する有用の学といふことの対比で用い

られることも多い。この有用の学とはまた実用の学を意味することもある。

ところでこの有用・実用の学が経世致用学であり、理学・漢学は無用の学であるという見解が清末になるとあらわれる。しかし経世学は宋学の一面でもあったのであり、この点では宋学も有用の学であったが、それが性理学の探究に向うと無用の学になつたわけである。これらについての詳細な検討は後述するが、この学問の内容に係ることと共に、その研究方法についても実の意味が使われている。すなわち清朝学問の研究方法として強調される实事求是がそれであるが、これは事実に基づいて、その真相・真理を求めるべきであるということである。これが清代考証学であり、この研究方法によって漢代の經書の真偽について徹底的な考証が試みら

れた。そしてその考証は経書のみならず史書その他にも及んだ。ここでは実は真なるものであり、虚は偽なるものであった。

次に利の問題であるが、これは経学の基本的的理念である義との関係で早くから論じられてきたが、それが経学上の重要な問題となるのは朱子学成立によってであり、この時期に既に義利についての論争が行なわれていた。更にこの義利の問題

が理欲・公私との関連でも論じられており、これが明末清初以降の大きな論題となっていた。ところでこれらの論題が実の概念と結合した時、それが非常に現実味を帯びてくるのである。すなわち実利という言葉には、有用の学・経世の学としての利の問題が意識されており、ここに実利という言葉が社会的用語として定着するようになる。

私見では、この実利という用語が經世思想家の意識にのぼるのは、清末になつてからであると思う。魏源は『海國圖志』の序で

実事を以て実功を程り、
實功を以て実事を程る。
（ほか）

と言っているが、ここには実利のかわりに実功という用語を使っている。しかしその意味するところは、理念的には変りはないことは功が利と結びついた用語であることからもわか

る。この功利の問題は、宋代以降義理との関係で論じられており、これについても後述しよう。このように実功・実利は、清末の經世家のさけて通れない重要な問題となってきた。この小論は、以上の観点にたつて実利思想のもう意義を歴史的な展開の過程を通して考察することにしよう。

一 朱子学成立期の実学思想と義利問題

実学という言葉は、朱子が『中庸章句』の小引でのべた文により儒学の basic 理念の一つとなつた。朱子は、

其の書は始めに一理を言ひ、中ごろ散じて万事となり、末に復た合して一理となる。之を放てば則ち六合に弥り、之を巻けば則ち密に退藏し、その味はひ窮まり無し。皆な実学なり。

とのべ、一理から万事へ、そしてまた一理に復するという流れの中に、理と事との関係をみており、それが実学であるとかなりはつきりその概念を説明している。朱子は亦聖賢人を教うるに、下学上達、循循として序有り。故に其間に從事する者、博にして要有り。約として孤ならず。（中略）大抵學を為すに、只是れ博文約礼の両端のみ。

とのべ、学の目的を博文約礼に置いている。この博文約礼とは『論語』『雍也篇』の言葉であり、博く學問をして事理を窮め、礼儀を以てその学んだことを要約して実践するということである。ここで理との関係で事が重視されているが、この事は義と共に、春秋の基本精神であった。そして義は理と結びつくことにより義理の学となり、聖人の道を研究する宋學の基礎概念となり、また事は実と結びつくことにより实事求是となつた。但し、実事という言葉は、既に『漢書』の「河間獻王德伝」に「修学好古、实事求是」とあり、古代から古典研究の根拠となる重要な言葉でもあつた。

ところで朱子は理と事との関係の中に美学の概念を規定したところから、それについて更に詳細に論じている。朱子によれば礼の基本となる六芸を事としてとらえ、それを学ぶところが小学であり、これを学んだ後で事の本質である理を学ぶのである、そこが大学であり、このように小学から大学へ順序よく学ぶことが「博学」ということである。⁽²⁾つまり小学を学ぶことによって大学の基本精神である「修身齊家治國平天下」が実現することになり、これこそ理を窮めたことになるのである。朱子の学問が、一面では道学といわれ、礼儀を以てその学んだ事を要約して実践することを目的

としたものであつたこと、そしてまた一面では性理学といわれ、事の本質である理を窮めることを目的としたものであつたことが、それ以降の朱子学にそれぞれ大きな影響を与えた。ここから朱子にとっては、美学こそ學問研究の目的であり、統合された概念でもあつた。

ところでこの朱子によつて徹底的に批判された所謂永嘉学派とその反論を検討すると、それがその後の儒学研究の重要な課題となりうる要素を包含していたことが理解できる。朱子は永嘉学派を事功・功利派として攻撃した。事功・功利とは、経世済民のために彼等が主張した言葉であるが、朱子は儒家の目的である「修己治人」のない経世には不信をもつ。しかし何よりも儒学の基礎精神である義理の別を無視したこと、それと三代を黜けて漢唐宋を陟し、王霸併用を論じた点である。朱子とこれらの問題について論争した人物に浙江省永康の人、陳亮（同甫）がいる。⁽³⁾彼は朱子に与うる書の中で、三代は専ら天理を以て行い、漢唐は専ら人欲を以て行へども、その間天理と暗合するものありとまで言つてゐる。これに對して朱子はその答える書の中で、その義理双行、王霸並用の説を細去すべきであると批判する。

ところで功利派が義理双行をとくのは、一つには利を斥け

「乞制置三司条例」『臨川先生文集』卷七十

る朱子学に対する批判であった。しかし利を斥けるのは何も朱子が始まるのではなく、儒学成立期に既にあった思想である。それをもっともよくあらわしているのが、『漢書』「董仲舒伝」に見える「夫れ仁人は、其の誼を正し、其の利を謀らず。其の道を明らかにして其の功を計らず」という言葉である。ここで董仲舒がこの語をのべた経由についてはのべないが、ただこの語が後世の義利論争に大きな影響を与えた点についても指摘しておこう。宋代にあつては、まず北宋期における王安石と司馬光の論争の中にも見られる。司馬光は董仲舒のとく「正誼不謀利」という命題を継承していたが、王安石は、義をそこなわない限り利の追求に対しては否定的ではなかつた。

政事は財を理むる所以にして、理財は乃ち所謂義也。一部周礼、理財其半に居る。周公豈に利を為す哉。

〔答曾公立書〕『臨川先生文集』卷七十三

蓋し天下の人を聚めるに以て財無かる可からず。天下の財を理むるに以て義無かる可からず。夫れ義を以て天下の財を理むれば則ち転輸の労逸以て均しからざる可からず、用度の多寡以て通せざる可からず、貨賄の有無以て制せざる可からず、而して輕重飲散の權、以て術無かる可からず。

とのべ、理財は義であり、その目的は利人であり、これこそ義であるという。王安石は、この信念に基づいて具体的に政策を進め、それに反対する人々は、現状維持をとく司馬光を立てて王安石に反対した。⁽⁶⁾ 王安石の立場は、義利双行をとく功利派に近いものがあつた。

この北宋末の論争は、南宋にまでもちこまれやがて朱子と永嘉学派に引きつがれた。朱子は、董仲舒の「正誼不謀利」という語を解釈するに当つて、これが義と利を截然と区別するものであることを明らかにした。これは彼の確立した理気二元論の立場から、当然出でくる帰結でもあつた。すなわち本然の性たる理を、氣質の性たる氣によつて攪乱されないためには、氣質の性たる欲を去つて本然の性たる天理そのものにすべきであるという朱子の倫理觀によれば、欲と結びついた利は当然去るべきものであり、義と結合すべきものではなかつた。

これに対しても功利派は、利は義と結びつくものであると考えた。この点について徹底的に論じたのは、葉適であつた。⁽⁷⁾ 葉適は、董仲舒に始まり宋学によって理論化された義利分別について疑念をもつ。既に狩野直喜氏の指摘にもあるよう

(8) に、葉適は、已に儒教は聖人が天下を治める法を説いたものであり、故に道徳の上に於ても亦、功利を説いたのである。ただその功利は、利を人に与えるものであって、自らが享ける功利でないという。そしてこのような功利がなければ、道義は無用の虚語であるとまで言っている。

葉適の学が最も重んじたのは礼であるが、これは「克己復礼」について、「復礼」を先とし、「克己」を後にしたことであらわれている。この点に於ても、「克己」から始める朱子の「居敬の説」を排している。

葉適は礼を広義に解釈し、一身の言動を律する法則より文物制度の大に至るまで皆な礼とした。このような礼を拡大解釈するのは永嘉学派の共通の認識であった。従つて礼の研究文献は、六經のみならず歴代史書から天官・地理・兵刑・農米等々に至る凡ゆる学が含まれており、その研究対象も古の封建・井田・郷遂・司馬・田賦・兵制・地形・水利等々に至つていた。これは総じて経世済民の学と言つてよい。

ところが朱子は、これら永嘉学派が、自らの学を有用といひながら義理の学を探究しないのは異端であると言うのである。この両派の論争は、この義理・功利の解釈をめぐつて並行した。そしてこれが亦、学の虚・実の問題とも関連している。

た。すなわち朱子は自分の学を実学といい、他の学派を異端と言つたが、葉適はこれに反論して朱子学を虚語とまで言った。朱子学成立時期に於ては、まだ何が実であり、何が虚であるのかということを判定する客観的基準がなかったので、朱子は自らの学問や思想こそ実であると主張した。その根拠として、朱子は先述したことく、性理学を窮める一方、礼の実践をとく道学も研究しており、理論的にも実践的にも自らの学は実であると考えたのである。しかし朱子の場合、礼の内容が現実社会における人倫のあり方に重きを置くため、制度・規範など人為的な外的要素が軽んぜられる傾向があった。

ところが永嘉学派はこの点に重きをおき、これを窮める学こそ実学と言つたのである。ところで周知のよう朱子が南宋に於て新しい学問・思想を確立するに際しては、永嘉学派のみならず陸九淵との論争もあり、また朱子の学問も偽学と判定された時もあり、これらの克服を通して朱子学が一層深化したと思われる。この朱子学が特に明清国家において体制教学となつた経過・理由については本論と関係がないので省略するが、ただ朱子学をその体制教學の側面のみから論ずることは一面的な見方であることは既に先学の指摘にある。⁽⁹⁾

しかし私は思想の動態的把握のためには、朱子と論争した永嘉学派や陸氏学についてももう一度原点に立ち戻って考察する必要があると思う。

事功・功利を主張する永嘉学派は、南宋思想界に突如現われたのではなく、その必然的な理由があったものと思われる。その一つは南宋初期は、北宋神宗期に新法を提出した王安石の経世思想・政策の影響があり、それが経世を重視する士人に受けつがれていたとも考えられる。永嘉学派の経世思想もその流れの中で考えることも可能であろう。しかしこの思想よりも朱子の思想が宋以降の国家において中心的役割をもつようになつた理由は十分に検討に値するものである。この小論に関して言えば、功利よりも義理を重視する朱子の思想は、王朝体制を支える士大夫の理念に合致するものとなつたからであろう。

朱子学が王朝体制を支える支配イデオロギーになつた点については、もつといろいろな角度から検討しなければならないが、それをとく一つの鍵は、朱子が「五經」と共に新たに提示した「四書」の中にあると思われる。「四書」そのものは朱子が経書の中から抽出したものであるが、それを士大夫の理念としたところに意義がある。孔孟の思想、『大學』・

『中庸』の思想をかりる形で朱子は士大夫の形成する国家の指針を明らかにしたのである。この「四書」からは決して永嘉学派のとく功利観念はでてくるはずがなく、まづこの点において朱子は永嘉学派を否定したと思われる。ところでこの功利思想はその後朱子学が重視される中で抑制されてはいたが、明中期以降の市民経済や工商業の発展の中で、再び浮上してくる。そしてそれが清朝国家成立以降も部分的に継承されており、清末になつてそれが社会的な拡がりをもつようになるのである。

二 明末清初の経世学と実利思想

明末清初、明王朝体制の崩壊と異民族清王朝の成立という激動の時期にあって、それに対処するための実用の学や経世学が隆盛してくる。筆者は先稿でこの時期の経世学者が同時に史学者たりうる場合が多かつたことと、この経世学者が経世の根柢とした朱子学・陽明学との関連について述べた。⁽¹⁾この時期の朱子学・陽明学については、既に島田虔次・溝口雄三氏の卓越した研究があり、ほぼその全容が明らかになつており、筆者も両氏の見解に沿つてこの論を進めていくものである。⁽²⁾

さて宋代に成立した士大夫としての学である朱子学が形骸化する中に、明代嘉靖・万曆時代における庶民的社會の發展に刺激され、その風氣を取り入れる形で陽明学泰州派や、その延長上に李卓吾のような独自の自我意識をもつた人間が成長してきた。これに対して朝廷はそれを危險視し、また東林学派も程朱学への還帰により士大夫意識の昂揚を図った。ところがこの李卓吾と東林派との間には、その理氣世界觀において屈折しながらも連続性が見られるというが溝口氏の見解であった。筆者もこの点では同感であり、先稿でそれを述べておいたが、特に李卓吾が名よりも実を求める財・勢・利を人間の欲望として肯定し人欲を去るの天理から人欲を存する天理へと理観の質的な転換を試みた点は重要であった。

そして亦、この李卓吾の到達した欲望の肯定論が、王夫之による「人欲の大公は即ち天理の至正」という天理的世界觀の転換にも連続しうるものであり、これが顧炎武・黃宗羲等の東林派の思想家にも共通しうる要素があつたという点で明末清初という時代を貫く経世思想となりえた。筆者はこの時代の思想を経世的側面から研究する必要を痛感し、先稿ではそれを史学との関連で考察してみた。しかし同時に、経世思想を考察するには、それを生み出す政治・經濟・社会的状況

の把握が必要であり、その分析が急務であると思う。

ところでこの問題について一つの卓越した見解を提示したのは、エチアヌ・バラーシュ(Barash)である。彼は「旧中国における政治理論とその行政的現実」と題して、十七世紀中国における政治思想家として黃宗羲・顧炎武・王夫之を取りあげ、その政治思想が登場していく政治的・經濟的・社会的背景を説明すると共に、その理論について考察している。特に伝統的な自給自足的實物經濟が貨幣經濟に侵蝕されていく經濟的変化に注目した。そしてこの変化に伴って商品交換が進み、また賃金取得者と雇傭主との社会的分化がみられた。そしてこれが中国初期資本主義ともいえるものであるという。これは彼がこの論文を書いた頃に盛んに論じられていた資本主義萌芽論の影響とも思われるが、このような風潮が當時の啓蒙的経世思想家の理論を生み出したという指摘に意義がある。

まず黃宗羲については、その名著『明夷待訪錄』が取りあげられる。彼はこの著を明末における王朝國家制度の体系的な検討および批判の書と考える。特に、「原君」は專制主義に対する真正面からの攻撃をしている。また「原臣」及び「原法」は、伝統的な儒教觀念に適合しにくいところがあるともいう。また土地改革については、軍事的農業的な拓殖

(屯田制)が、太古の井田制復興の可能性を証拠立てるものであったとし、ここからバラーシュは黄を「もの分りのよい」穏健な土地改革論者であったといふ。この『明夷待訪録』の歴史的位置については、島田氏や溝口氏の研究があり、先稿で指摘したのでここでは省略しておくが、その君主制制限の意図と表裏をなす彼の「天下之人」の名による「自私自利」の主張をどう見るかということについては、今後の検討課題である。

次に顧炎武について、バラーシュはその基本的な発想は地方自治を絶対主義権力のゆきすぎた中央集権化から発生する一切の害毒に対決する方策にしようとするものであるといふ。これは顧炎武の『郡縣論』の中に主として述べた見解であるが、それは地方士人の政治的・経済的基盤を容認させる思想であったともいえる。

次に王夫之について、バラーシュはその著『讀通鑑論』によつてその思想を分析する。ここで彼は過去から将来に対処すべき方法を学ぶ歴史の意義をのべた叙論と、更に封建制から変化してきた郡県制の現状を勢と論じた本論について評価する。すなわち王夫之の論は、新しく生れた中産階級の利益は、儒教的な文人官僚制によってよりも、むしろ絶対專制主

義によつて、よりよい庇護をうけることを直感していたものだといふ。それから今一つ、王夫之には中国民族を特異な特別な民族だとする考え方に基づいて、民族國家としての中国の優越性の科学的及び歴史的な理由を提示しようとする試みがあるといふ。

以上バラーシュの黄・顧・王の政治思想についての見解の要点をのべたが、筆者も大筋としてこれに異論はない。しかし筆者自身この三者の思想についてまだ十分に検討していないのでこれ以上の見解を提示できないのである。ただ現段階で考へていることは、明末清初における思想の連続性の観点に立つて、この小論の主題である実利思想が、この三者の思想において、どのような内容のものであつたかということについて考察することである。結論的に言えれば、彼等は天下の土地・人民を私物化する君主制には反対し、民の自利自私を容認する思想をもつていた点からみて、それが当時社会的、經濟的に勢力をもつてきただ方士民の世論を反映したものと考えてよいだろう。

ところでこれら明末清初に盛んになつてきた地方分権的・実利尊重の経世思想は、清朝の成立によつてはげしい弾圧を蒙ることになった。筆者は先稿でこの問題を取りあげ、清朝

初期の思想界の潮流を分析して、一つは康熙朝の朱子学尊重の方針に賛同して体制の確立に積極的に協力した漢人士大夫集団と、明中期以降に現われた体制の枠組に批判的であった思想を継承した一部の漢人士大夫集団とに分類した。この分類はあくまで便宜的ではあるが、康熙・雍正と続く清朝の治政は前者の線に沿って後者の思想を抑圧した点に特色がある。すなわち雍正朝によって封建制を唱えることは私であると断罪されたことに、如実にそれがあらわれている。また官僚・士大夫が富を蓄積することも嘗私として断罪の対象となつた。これに対して君主中心の集権体制と共に、国家が営む生息営運事業は公であつた。この行政・財政における公私觀の確定の問題は清朝政治史を考察する上で重要な問題であるが本論と直接関係がないのでこの程度にしておきたい。

ところで筆者は先ほど明末清初に到達した社会・経済の反映がその実利思想に影響をもたらしているとのべたが、これは清朝成立後どのように展開したか考えてみよう。筆者は基本的には、実利思想は清朝に入つても受けつがれたと考へてゐる。まず清朝入闖後の康熙朝に生存した顏元についてみよう。

顏元は自らを孔孟の徒であると自負し、実践を重んじた。

彼は朱子学が問題とした義利分別を批判した。

義を以て利と為すは聖賢平正の道理也。堯舜は尚書を利用して、明らかに正徳と厚生と並びて三事と為す。(中略) 利は義の和なり。易の言利更に多し。(中略) 後儒乃ち云う、其の誼を正して其の利を謀らずとは過なり。宋人喜んで之を道い、以て其の空疏無用の學を文にす。予嘗て其の偏を矯む。改めて云う、其の誼を正し以て其の利を謀り、其の道を明らかにして其の功を計ると。『四書正誤』卷一、
とあり、彼は尚書・易を引用して功利の正当性を明らかにし、功利を否定した董仲舒、更にそれを継承した朱子を批判した。顏元は亦事の必要性をとき、正徳・利用・厚生を事と言ふが、これが経世致用の標幟となつた。ただ錢穆氏も指摘しているように、顏元の経世の意は、隆古にあつて當時になかつた。当時にあるならば、習行路徑は、之を事実実物に求めべきで、古の詩書に求むべきでない。ここから顏元が事物功利の学を唱えて、心性礼樂の見を免れなかつたし、その実践も宋明諸儒の架空であったといふことになる。
ところで顏元の弟子李塨になると顏元以上に経世の学の意義をといている。彼は顏元のいう宋儒が義利を分別したこ

と、またその問学がただ誦說訓詁、迂闊無用なるものになつて周孔兵農礼学の実学をもつて、一概に蔑略したといふ言葉に影響され、ひたすら古今成敗經濟の大端を日夜研究し、經史子集、皆な繙閱し實行の考証にしたという。

このように彼は漢以後の儒学、特に宋学の空虚を痛論し、『論語』（卷二）の中で、「後世は空言を喜んで実事を置く」とのべている。そして顏元同様、功利を主張する。

董仲舒曰く、其道を正して其利を謀らず、其理を修めて其功を急がずと。語は春秋繁露に具う。本は自ら通ず可し。

班史誤りて急を易えて計と為す。宋儒遂に此一語を酷違して学術と為す。

〔論語伝註問〕〔為政〕二

とのべ、董仲舒の「正誼不謀利」の命題を、班固の『漢書』が誤って解釈し、宋儒がそれをもちあげたといふ。其の功を計らずではなくて急がずであるならば、功利を全く否定したことにならない。そして理の解釈に対し、夫れ事に条理有れば理と曰う。即ち事中に入り。今は理は事上に在ると曰う。是れ理は別ちて一物為り。(中略) 天事は天理と曰ひ、人事は人理と曰ひ、物事は物理と曰う。(中略) 事物を離れて、何の理為る所ならん乎。〔論語伝註問〕〔子張〕十九とのべ、理は事中にあり、事の先にはないということを明言

している。この事を重視するのは、彼の師顏元の説に基づいているが、彼の場合は、それを一層明確にとしたのである。そして事を重視するとは、現時の経世済民の学をすることであると考えた彼は、礼樂兵農經史にわたつて多くの論著をあらわした。

ところで李塨は出身は保定でありやはり直隸博野県出身の顏元の弟子として、直隸を中心とした北方（北京）で活躍していたが、その交遊も多く、その学術を深めるためにも江南にも出かけている。この点が北方の地方学者で終った顏元と相違している。萬斯同、閻若璩、毛奇齡、王源、程廷祚、惲卓聞等々は、李塨と何等かの係りのある人物である。この王源（崑縕）は劉繼莊とも交遊があり、またこの王を通して李塨が洞城文人の方苞とも関係があつたことは先稿で論じた通りである。⁽¹⁾ 康熙の初め、清朝の漢人士人に対する懷柔策がまだ十分でない段階で、漢人士人が相互に交流し、独自の見解を披露し合つていたことは十分考えられる。

ここで吾々は、この顏李学派に間接ながらも影響を受けた程廷祚・更には戴震のことについてねばならないが、その概要是前稿で論じたので省略しておく。ただ本論との関係で要点のみを言えば、程廷祚（蘇莊）が顏李学を傳承し（鶴生）

から学び、康熙庚子、李塨が南游した時、蘇荘が屢々學を問うてゐることである。ここで李塨は蘇荘の間に応えて、「仁礼を害するは、豈に惟だ私欲のみか」とのべて、宋儒の去私の説を批判している。蘇荘は理より礼を重視したのであり、この思想は戴震にも受けつがれている。

戴震は現実の事を無視して理のみを重視する儒者を痛烈に批判し、実体实事を主張した。

理と事と分れて二となり、意見と合して一となる。是を以て事を書す。夫れ事至りて応ずる者は心なり。心、蔽われる所所有れば則ち事情未だ能く得ず。又、安くんぞ能く理を得ん。『孟子字義疏証』巻上、理。

とあり、彼は事を重視する。その事とはまさに理に合致した状態に至つて始めて善となるものであるが、それを形成しうるものとして事をクローズアップしているところに注目しなければならない。この事を重視する見解こそ顏李学派の特色でもあつた。

また顏李学派の今一つの特色である功利の觀点については戴震には直接その主張はない。ただ彼が私欲を社会的なものとして公認し、營利に対しても肯定的な見解をもつてゐたことは、すでに先学も指摘されており、筆者も先稿でこの点を

三 清代後期の經世学と實利思想

清代後期とは、ここでは清朝が内外の危機に直面してその国家体制に動搖をきたす嘉慶・道光以降、清末に至る期間を指している。嘉慶の対内危機とは、白蓮教の乱であり、これ

は更にそれに続く咸豐の大乱である太平天国を予告するものであった。また道光の対外危機とは阿片戦争であり、これも更にそれに続く咸豐以降の列強の侵略の口火となつたものである。このような危機に直面して、それに対処するための経世学の研究が一段と進むのであるが、この時期の経世学は、これまでのものとは違つた様相をもつてゐた。

まず道光年間の経世学者として著名な魏源・龔自珍の場合は、その経世の根柢となる思想を儒学の中特に公羊学に求めている。魏源はその師劉逢祿から公羊学の根本理念である「微言大義」の意義を学び、更に公羊学を「三科九旨説」によって解釈した後漢の何休の説の意義も学ぶことによつて世の中が変化することを知つた。魏源はこの師の思想に基づき、公羊学の解釈を董仲舒にまで遡らせるこことによつて経学が政治的社會的実践と直結しているということを理論化した。すなわち経世致用こそ経学研究の目的であらねばならぬとするのである。しかし魏源にとっても公羊学の中にある利欲否定の思想をどうとらえるかということが問題であつた。特に魏源の公羊学は董仲舒に依存していたから、董のとく功利否定の正論の説をどう解釈するかということである。⁽²⁾

これについて直接記述はしていないが、王道が功利と矛盾し

ないと彼は考えていたと思われる。

世に王道は近功無しと言ふは、此れ王道を知らざるの言也。知者之を知り、愚者知らず、以て民を教う可からず。功者之を能くし、拙者能わず、以て民を治む可からず。

『魏源集』「默觚下、治篇」二

とのべ、王道と功用は結合して一と為ると言つてゐる。そして更に

古より王道あらざるの富強あるも、富強あらざるの王道なし。右に同じ

とのべ、王道とは必ず富強の実効があらねばならないといふ。彼はそれ故天下を治めるためには、利義を合一し、征伐と礼樂、刑名と道徳を密切に結合させるべきだという。是非と利害は一也。天道と人事は一也。是非と利害一なるを知り、而後仁を利する由り以て仁を安^{シカ}ずるに幾かる可し。天道の人事と一なるを知り、而後造命立命すべく、以て其安命と成る。王道の外坦途無く、皆な荆棘を挙げて、不仁なる者は仁に安んず。仁義の外に功利無し、皆な禍殃を挙げて、命を知らざる者は命に安んず。

『魏源集』「默觚上、學篇」八

とのべ、天人・義利の合一をとく。この天人・義利の合一

そ彼の依拠する董仲舒の公羊学の解釈であると考えたのである。ところで魏源は義利合一の立場から利に肯定的であったが、その利はあくまで義にもとづく公利でなければならなかつた。

夫れ唯だ勢・利・名をして純ら道徳より出ださしめる者は、以て天下を治むべし。(中略)世の極盛なるや、天下をして義を以て利と為さしめ、その次は則ち民を以て利と為さしむ。

『魏源集』「黙觚下、治篇」三

帝王民を利するは、則ち國を利する所以也。大臣國を利するは、則ち家を利する所以也。士庶人の人を利するは、則

『魏源集』「黙觚下、治篇」十

とのべ、國家は義にもとづき民利を進める政策を取らねばならないという。そして

故に土に富戸無ければ則ち國貧なり。土に中戸無ければ則ち國危し。下戸流亡に至りては、国は其の國に非ず。

『魏源集』「默觚下、治篇」十四

とのべ、國家を構成する富戸・中戸・下戸の家計を安定させる必要をといてい。そしてその家計が安定してこそ国家財政も確立するし、國家が強固になるとと思つたのである。

陳耀南氏は、魏源の思想には、『荀子』の「儒教篇」にみえる官師政教合一の思想や、「富國」「王制」「礼論」各篇にみえる「藏富於民」の思想と同様なものがあるし、また顏李学派の功利思想とも一脈相通するものがあると指摘される。(2)確かに「經術を以て治術と為す」という魏源の basic 理念は、荀子・顏元の立場に近いものがあった。かくして彼の「學篇」「治篇」にみえる現実主義にたつ政治優先の思想は、明らかに儒学の革新といえる面をもつていた。

ところで魏源と同様劉逢祿から公羊学を学んだ龔自珍の経世思想となると、『書』の洪範八政をもつて公羊家三世の法に配し、食貨をもつて拋乱の世の政治に当てているのは、經濟が政治の第一要件となしたという先学の指摘の通りである。(3)ところで龔の場合は、その「論私」の中で、人間に私あることを是認したことである。つまり人間は古来から利己的に活動してきたといい、この結果生ずる社会矛盾としての貧富の差を是正する方策として、「平均篇」や「農宗」が記述された。私はこの小論で、龔自珍が義利の関係につきどのように考えていたかのべることはできないが、基本的には魏源と同様であったと思つてゐる。

がら孟荀学に依拠して経世をといたのが包世臣である。⁽²⁵⁾ 包世臣は経学者といつても実践的思想家であり、その実践の根拠として孟子や荀子を学んだ。彼は当時の吏治の腐敗、財政の破綻、民生の不安定を憂いたが、その弊害を除去して礼教的秩序を再建することを目標とした。

民生の日に蹙る所以と、國用の支えざる所以は、凡そ皆な廉恥の道消え、利を見て義を忘るるの致す所也。

〔御寄戴大司寇書〕『齊民四術』礼一

とのべ、管子の言う礼儀廉恥の四維をもって國家社会の再建に官人・士人は当るべきだという。そしてこの礼義は事に見られ、廉恥は心に存するし、この廉恥こそ礼義の本であると

いう。彼の考えではこの廉恥をとく孟子の心をもって礼義を整えた荀子の礼を実効することにあつた。このような観点から彼は当時為政者の実利に趨く風潮には批判的であつた。⁽²⁶⁾

しかし包世臣の唱える経世策は、後世の学者が功利をとく永嘉学派と近いものがあるといつていい点に注目したい。⁽²⁷⁾ 特にその行政・財政に関する改修案は当時にあつてあまり革新的であった故に受け入れられなかつた。彼は功利を否定したが、その経世策はむしろ民の利・國の利を増進するものがあり、この点がむしろ後世の改革の指針となつたのである。筆

者が思想史研究で考慮したいのは、その思想の一面を見るのではなく、総合的な視点にたつてその思想を動態的なものとして把握することである。

ところでこの荀子の思想の再評価は、清末の一つの潮流となつた。包世臣以後、俞樾が荀子を評価するが、彼は荀子の「後王に法る」という観点が、國家・社会の秩序再建に役立つものとして位置づけた。⁽²⁸⁾ また俞樾と交流のあつた馮桂芬は、孟荀よりも三代聖人の法に立脚してひたすら経世をといた。馮は経世の学をやるためにその前提となる漢学・宋学など凡ゆる学をやつてゐるが、それを窮めることなく、経世の学に焦点をおいて研究した。

このようない学術の傾向に影響されて体制教学であった朱子学においても、それを刷新する研究が進められていた。これを推進したのが魏源と同省の出身、唐鑑に始まる賀長齡、羅沢南・曾国藩に至る湖南程朱の学である。その詳細は先稿でのべたので省略するが、この内・曾国藩の「清儒のノ実事求是▽は、則ち朱子のノ格物窮理▽に外ならず、而して両者共に礼に帰する」という言葉の中に、宋学刷新の意図が伺がわれる。そしてその礼とは経世・考覈・義理をすべて一つにつなぐ綱領であるとしたところに、彼の漢宋兩学の争いを調停

し、学界の統一を期すると共に、学問の目的が経世にあることを明らかにしたものであることがわかるのである。そしてこの礼学に帰する彼の経世学は、歴史を基礎とし、之を発揚して政治経済の用をなす學問であったといえる。

ただこの小論の主題である義利の問題については検討できなかつたが、用人と共に理財を重んずる実行政官として、

民の利、國の利には無関心でなかつたと思われる。彼が理財・民生の安定を目的として行つた通貨（錢法）、減賦・釐金、清理、塩務調整、漕糧改革・治水・造船・機械工業等々の政策に経世官僚としての一面を見る事ができる。私は先稿でこの曾国藩を始めとした咸豐以降の漢人官僚を経世官僚としてよぶべきであるということを論述したが⁽³²⁾、その理由は、彼等の政策が洋務のみならず内政にも業績があつたことを無視できないと思ったからである。そしてその政策の基本となる経世思想を検証したいと思ったからである。

しかし、咸豐以降の所謂洋務運動・変法運動に関しては、歐米の軍事・産業技術の導入と、その思想・制度の受容の問題が最も重容な問題であるのは言うまでもない。そしてこれが中国の伝統的なものとどう係つていくかということが検証されねばならない。ところでこの伝統的なものとは、その思

想に關して言えば、この小論でのべてきた経世觀念の實像であつたわけであり、その變遷の跡を實利思想に關してのべてきた。そこでこの伝統的な實利思想が歐米思想の受容でどのように変質するかという点について次に考えてみよう。その場合、この問題に対し、もつとも鋭敏に対応した敵復の思想を中心としてのべてみたい。

敵復の西洋思想受容についての研究には、高田淳氏、周振甫氏、B・ショウオルツ氏等々既に先人による秀れた研究があり、この小論もこれらの研究により示唆を受けている。ただこの小論の目的とする経世学とその實利思想の觀點からは論じたものはないので、ここで大まかながらこの觀點に基づいてまとめておこう。歐米の軍事・産業技術の導入だけによる洋務運動が日清戦争の敗北によって行きづまりをみせて、制度・思想を含めての変法運動が康有為・梁啓超を中心とする知識人によつて推進された時、敵復も彼等と基本的に一致する考え方をもつていた。そして敵復の場合は、自身がイギリスに留学して、西洋の思想を研究し、帰國後自らが得た西洋思想の翻訳を進めるこによつて変法運動に寄与せんとした。ところで敵復はハックスレー、スマス、モンテスキュー、ミルなどの翻訳に入る前提として一八九五年から九八年

までの間に、「論世變之亟」など四篇の論文を書き、中国の伝統思想の象徴と見られる靜懶の思想を駁し、それと対照的にスペンサーに代表される社会進化論を評価する。ここでの彼の関心は富強であった。そして彼はイギリスが強く、中國が弱い理由を説明する社会法則を知らねばならないと考え、スペンサーこそが、ある社会の内部における個人の進化の法則と、そして社会全体の社会的進化の法則をもつとも明確に示していると考える。

ところで嚴復は、光緒二十一年（一八九五）に「原強」という論文を書き、その中に、

夫れ所謂富強と云うは、質して之を言へば、民を利するに外ならざる爾と。然して政の利民を欲するは、必ず民の各能く自利するより始まる。民各能く自利するは、又必ず自ら皆な自由を得るに始まる。其れ皆な自由を得るを聽かんと欲すれば、尤も必ず其の各々能く自治するより始まる。

（中略）

夫れ民智を開くは奈何。今夫れ學問を尚ぶ者は則ち事功を後とす。而して功名を急ぐ者は則ち學問を軽んず。二者交々其の実を失へば、則ち相資りて偏廢すべからざる也。顧だ功名の士有ること多くして、學問の人求め難し。是れ則

ち學問貴き也。

とのべ、富強に至る道は、民の自利・自由・自治であり、それは結局、民力を鼓し、民智を開き、民德を新たにすることであると云っている。そして民智を開くためには、學問と功名が交々その実を得ることにあるといつてゐる。ここにいう功名とは実功ということであり、実功とは利民であり、それこそ富強に至る道であると彼は考えていたのである。嚴復のこの思想は、変法自強をめざす康有為・梁啟超等の変法派知識人に影響を与えたものと思われる。特に梁啟超は、嚴復への書翰を通して、彼の社会進化論、富強論に共鳴している。一方梁啟超の師、康有為は、光緒二十三年（一八九七）澳門に行き、何廷光と謀って「知新報」を創辦したが、この雑誌は康有為の変法思想を普及する目的で出版された。同年三月発行の十四冊で、何樹齡は「論實學」と題して、實學について説明する。ここで彼は、まず実と虚についてのべ、礼節・儀文・名分・習俗は皆な人事の制作になるもので虚であり、理勢・象數・仁智・忠信は皆な天道の自然になるもので実と定義し、虚なるものは常に變化するが、実なるものは永久不変であるという。実虛論争は朱子学成立以来の課題であったが、ここに一つの結論が出されている。そして更に

実学に務むる者は、忠信廉恥を以て甲冑と為し、士農工商を以て卒伍と為し、窮理格物を以て韜鈴と為し、奇法新芸を以て糧糧と為し、師法域外にして辱に非らず、旧習宿弊を以て宿結と為し、屏鄙身外にして惜まず、喪師失地を以て藥石と為し、銘箴座右にして諱ます。虚文に務むる者は、農工商賈を以て鄙瑣と為し、八股制芸を以て尊聖と為す云々

とのべ、実学と虚学についての定義をなし、

之を變ずるは若何。実を核するのみ。科挙を改め、学校を更め、捐納を停め、功罪を明らかにし、尊卑貴賤、皆な法律の下に治す。此れ上に在る者の変政也。

とのべ、實に基づいて變政することが為政者の務めであるといふ。そして變政するためには實学を行い、實学のために泰西の學術の翻訳の必要性をとく。そして更に、正誼なる者、何ぞ必ず利を謀らず。明道なる者、何ぞ必ず功を計らざる耶。泰西経商の法は、當に訳すべき也。泰西務農の法は當に訳すべき也。泰西開礦の法は、當に訳すべき也。泰西製器の法は當に訳すべき也。

とのべ、董仲舒以来の「正誼不謀利、明道不計功」という義利論に対しても、功利の必然性をとき、求利に関する泰西の書

の翻訳の正当性をといている。そして更に、民の利を興さんと欲すれば、先に民の智を開く。民の義を興さんと欲すれば、先に民の利を興す。之に与うるに利を以てせず、但之を繩すに義を以てす。利を生むを求めずして、但利を分ち利を奪うを求む。上下交々征し、内外相い託す。其れ四百兆駿秀の民を驅りたてずして、歐州の奴僕と為すは、幾んど希ならん。

とのべ、民利のためには民智が、民義のためには民利を興すことの必要性をとく。

先に、嚴復は、「原強」の中で、「民智を開かんと欲すれば、西学を講するに非ざれば不可なり。實学を講せんと欲すれば、另に選挙の法を立て、別に用人の塗を開き、而して八股試帖策論の諸制科を廢するに非ざれば不可なり」とのべ、民智を開くためには西学を講じ、實学を講ずるためには、科挙の廢止を提言しているが、何樹齡も同様な意見をもつていた。そして何の場合は、この時点で、中國古來からの義利問題について一応の結着をつけたのである。

ところで嚴復は、戊戌の政變後、翻訳に從事していたが、光緒二十七年（一九〇一）に、スミスの『國富論』を『原富』として翻訳した。この中で義利問題につきのべてている。

孟子曰く、亦た仁義有る而已。何ぞ必ずしも利を曰わん。

董生曰く、誼を正し利を謀らず。道を明らかにして功を計らす。泰東西の旧教、義利を分ちて二塗と為さざるは莫し。此れ其の用意至美なり。(中略)

天演学興りて自り、而後誼に非されば利せず、道に非されば功無しの理、洞なること火を見るが若し。而して計学の論、之が為に先声す。(中略)故に天演の道、淺夫昏子の利を以て利と為さず。亦た谿刻なること自ら濫施妄与を敦ぎする者の義を以て義と為さず。以て其の利する所無き也。

義利合し、民善に従うを樂い、而して治化の進、遠からざるに庶幾歟。

とべ、彼は孟子・董仲舒による義利の間に明確な一線を画する思想に対して、その意図はきわめて崇高であつたが、人を道にいたらせる点において、その効果はあまりなかつた。自己利益と正義との間には、何ら分裂はないと考へてゐる点で彼は義利双行論に近い。

しかしまだ敵復の功利論は当初から功利と仁義の結合を考へていたともいえる。それは彼が、西洋思想の内、スペンサーの『社会進化論』ミルの『自由論』ベンサムの『功利論』を研究する過程の中で確信を得たものとも考へられる。敵復

は先述した『原富』の中で、民の自私自利を容認する見解を明らかにしていたが、これが西洋ではベンサム流の「最大多数の最大幸福」に連る見解でもあつた。ベンサムは、快樂こそ人生の最高目的としたが、その快樂は、他人のそれをおかずよう個人的快樂ではなかつた。しかしベンサムの場合は、その他の人の幸福を求めるはあくまで間接的なものであり、自から求めるものではなかつた。これに対しても、ミルは主観的道德情操を自利の觀念に加え利己の目的を共同的公利の下に求めた。ところでスペンサーは、ベンサム流の功利主義觀には批判的であった。すなわちスペンサーはベンサム的功利主義者は、受動的な快樂主義があると考え、人間の幸福についての彼自身の考え方—スペンサーの幸福倫理—をそれからはつきり区別しているとシュウォルツは述べている。

更に氏は、ここから西洋の社会有機體に富強を生み与える究極の理由となつたエネルギーは、個人の内に潜むエネルギーにはかならなかつたのだという確信をもつ。……かくして個人の自由は、オーソドックスな儒教倫理の基本的な教え—利—すなわち個人的利益の追求を惡の根源と見なす原理の否定に、不可避的に結びつくことになつた。そして更に氏は、敵復がスペンサーの「利己主義」と「利他主義」の

双方を歓迎していたし、これこそ個人の利益と公共の利益との間に一致があるとする彼の説に合うものであるとのべている。

以上敵復は古来聖賢の説と、スペンサーの思想に依拠して、功利論についての見解を明らかにした。彼の功利論は国家の富強を第一義とし、その富強を達成するためには国民の自私利を容認するが、しかしそれはあくまで全体の利益を優先するもので、個人的快樂を求めるものではなかった。ここに功利と仁義は結合しなければならなかつた。

ところで敵復からイギリスの社会進化論や自由論・功利論を学んだ梁啓超は、それらを彼の政治・經濟・社会観に反映させている。梁啓超も自由を論じて、団体の自由が確立したこと個人の自由は尊重されるとのべ、自由の滥用をいましてゐる。彼はベンサムの学説について、

漢宋以後、学者、楽を言うを諱み、利を言うを諱む。樂利果して道徳の累乎。其れ之を諱むや 亦た人の独学を謀り、人々の私利を謀るを以てすること毋れ。(中略)
人生れて而して樂を求める性質あれば、則ち極力之に克ち之を窒むと雖も、終に避くるを得べからず。(中略)

故に道徳と云うは、専ら樂利を産出し、苦害を予防するを以て目的と為す。其樂利の一羣の給員に関する者は、之を公徳と謂ひ、羣内各員の本身に関するは、之を私徳と謂う。邊沁の以て人羣公益と為すの一語は、実は道徳学上の最要の義也。『飲泳室全集』記述文類学案11「樂利主義泰斗邊沁之學說」

とのべ、中国では漢宋から樂利を言うのをばかるが、樂利を言うのは人々の自然の性であり、それを防ぐことはできない。ただその樂利は私益が常に公益に合するものでなければならぬのは、ベンサムの言にもあるといつてゐる。これは梁啓超がベンサムの功利論をミル的に解釈したものと考えてよい。そして彼は亦た中国古來の学説の中から功利論を研究しそれを墨子に求めてゐる。彼は墨子は利を言うことを諱まなかつたし、利の一字は墨子学説全体の綱領であつたともいふ。更に

夫れ兼愛を信え、苦行を尊ぶの墨子を以て宜しく功利派の哲学と最も能く相容せざるが若きも 全書を統觀するに乃ち此を以て根本の理想と為り、一も異象と謂うべからず。

『飲泳室全集』記述文類学案16 「子墨子学説」第一章実利主義

とのべ、墨子の兼愛説も、功利論と根本の理想では同じであるといつてはいる。

この墨学は漢王朝成立以後、絶学として歴史の表面から消えていたのが、清代考証学の研究の中から、まず汪中によつて発掘され、清末西洋思想の流入に際して、それとの対応の中から再認識された。そして墨学は、変法派の譚嗣同によつて再評価され、彼の著『仁學』の思想的根柢ともなつたのである。

譚嗣同は、『仁學』の中で、
世俗小儒、天理を以て善と為し、人欲を以て惡と為す。人欲無くして、尚お安んぞ天理有るを得るを知らず。(中略)天理は善也。人欲も亦た善也。王船山に言有りて曰く、天理は即ち人欲の中に在り、人欲無ければ則ち天理も亦、從りて發見無し。

とのべ、王船山の言を引いて、人欲肯定の思想をのべてゐる。ここから彼は利も亦た、全体の利、相互の利にかなうものは肯定した。
故に通商は 相仁の道也。両利の道也。客固より利す、主尤も利する也。

とのべ、利を国家間の通商にまで拡大している。譚嗣同は朱子学の唱える三綱五常の網羅を衝決することを主張した。こ

こでの墨学の再評価は、その摩頂放踵の志にみえる行動の論理であつた。しかし梁啟超の墨学評価と共に、その兼愛説が、朱子学論理に代わる近代思想の研究の根柢となつていた。

梁啟超・譚嗣同が墨子に利の説をみたのに對し、『國粹學報』の主筆であった劉師培は楊朱に利の説をみている。楊朱は孟子によつて墨子と共に批判された人物である。

劉師培は、孟子によつて楊朱の利欲の思想が非難されて以後、後儒で利欲を言う者がなくなつた。しかし清中期 戴震があらわれて、理が欲の中に寓してゐるといふ説を立てて以後利己を言うことが諱言でなくなつた。しかも戴震は、この利欲を己から人に及ぼすことをといたので、私が公になつた。ここに利欲が社会的必然として位置づけられるようになつたといふ。周知のように清末、戴震の思想は劉師培などによつて再評価され、それが民国にも統いたが今は指摘にとどめたい。ところで劉師培は、これに統いて後世の小字が、この自利説の非なるところを察せないで、ただ相い粗述し、肆に猖狂し、躬行を攘奪し、廉を喪い恥鮮く、それが習慣となつたのを非としなかつたとその弊害をのべた。そして

侯官嚴復 復た揚波煽流し、董子の正誼明道の言有るを以

てする也。遂に故に其詞に反して、以て正誼は即ち利を謀る所以にして明道は即ち功を計る所以なりと為す。功利を以て本位と為し、正誼明道に于いて見て急功近利の階梯と為す。「利害平等論」

とのべ、嚴復が董仲舒の「正誼明道」の言を誤って解釈し、それを功利への階梯としたとのべて。そして
豈に自利の説は中國人心の大患害為るに非ざらん乎。且つ今の自利を倡うる者は、唯だ中國人心に害有るのみに非ざる也。即ち其説も亦た円満する能はず。

右に同じ

とあり、その自利説が中國人心に害を与えるものであるとのべて。いい。

嚴復の功利論が劉師培のいうように功利だけに重点をおいて説いたものでないことは、今迄の説明でも明らかであるが、革命派の劉師培にとては、変法派の嚴復の功利論が、その真意を理解しないで利祿のみに走る人物に影響を与えた点を指摘したものと思われる。彼が
是れ種族革命、政治革命、經濟革命は、其理、久しく民心に具わる。其の蓄えて發せざる所以は、則ち利害の心を以て、中に膠固し、而して一二邪説を唱うる者、復た利害の説を以て、相い利心を煽ること日々熾なり。云々

右に同じ

とのべ、その利害説を種族革命、政治革命、經濟革命の見地から検討を加えている。このことは、功利論がその經世学と共に、王朝支配体制のイデオロギーとして研究・議論されていたものが、王朝体制に変わる共和革命を志向する清末の状況の中で、大きな転換をとげざるを得ないことになつたのであるが、この問題は余りにも大きな課題があるので、後日に改めて検討したいと思つて。いる。

おわりに

以上この小論は、經世学と実利思想という観点にたって南宋朱子学成立期から清末までを概観してきたのであるが、ここには義と利の問題をどのように総合的に把握するかといふことが大きな命題となつていたということが明らかになつたと思う。そしてこの命題は歐米思想の受容をへた後もやはり論争の焦点となつており、ここに朱子学も含めて中国の伝統思想の根強さが伺がわれた。この近代になつても中国文化の伝統の根強さは何に起因しているかということは、この小論の問題も含めてもつといろいろな角度から検討しなければならないと思う。

そこで一つには、この時期、同様に西洋思想を受容して近代化を図った日本との対比も必要である。その場合最近では福沢諭吉の思想の研究を通して、この問題に取り組まれた丸山真男氏の論に注目したい。⁽⁴²⁾ 丸山氏は大学の章句にある「治國平天下」を究極的目的とする儒教道徳こそ政教一致をめざすものであり、この宗教的徳治主義が存在する限り、学問、思想の眞の自立はありえなかつたと福沢の文明論を解釈する中でのべている。更に氏は學問が治國平天下を究極の目的とし、しかもそれが君主リ官僚制を起動力とする上から下への方向性をもつてゐるかぎり、このようなことが不可避だとみてゐる。しかし丸山氏の理解を含めて福沢の宗教的な政教一致の批判については検討の余地がある。この治國平天下の実践道徳は、孫文のような革命派の理解にもあり、必ずしもこれが君主リ官僚制を起動力とする上から下への方向性の面だけではなかつた。また宗教的な政教一致については、董仲舒の天人合一説に基づく専制君主体制の中にはみられるが、中国近代以降、⁽⁴³⁾ これまできた君主論の中では、むしろ政教分離が摸索されていた面もある。従つて治國平天下の実践道徳をめざす士大夫の思想を宗教的な政教一致論のみで論ずることはできないと思われる。

また利の問題であるが、丸山氏は福沢の「利を争ふは古人の禁句なれども、利を争ふは即ち理を争ふことなり」をあげて、これはヨーロッパ列強に対しても理によって対等に交際する。それができるようにするためには、内において権力に対する抵抗の精神を養わなければならぬと解釈する。⁽⁴⁴⁾ この点では私は丸山氏の解釈は妥当であると思うが、氏がこの福沢的な解釈が、中国になかつたと考えていられる点はいかがでありますか。また氏は、福沢の名実論にふれ、それが元は中國からきたものであるが、福沢は名にこだわってはいけない、実をこそとらなければならないという考え方であり、実とは「功利主義」でいうユティリティに当り、それはものの「働き」であると述べている。そしてその思想はミルから得たとされている。⁽⁴⁵⁾ ここで氏が中国近代における嚴復・梁啟超等の思想家がミルの功利論にも影響されて独自の実利思想を開いた点にふれておられないのは惜しまれる。しかもこの実利思想が、理欲の思想とも関連して朱子学成立以降、特に論争の焦点となつていてることは先述した通りである。そして特に近代になって、実利追求が国家的事業として容認される中に、いかにそれを仁義の問題と関連させるかということが開明的な知識人の緊急の課題となつていてるのである。中国の知

識人が実利の問題を道徳的な範疇であくまで理解しようとしたのに対し、福沢など日本の知識人がそれをより経済的な概念で把握しようとしたのは何故かということを考察することは両国の近代化の問題を考える上で最も肝要な点であると思うものである。

最後にあたって筆者はこののような日中両国における実利思想の相違を検証する際、それを思想の変遷のみでは理解できないことは言うまでもなく、その思想を生み出した政治・経済・社会全般に亘る検証も必要であり、いわば総体としての思想を構造的に把握しなければならないと思つてゐる。この小論はそれを理解するあくまで試論に過ぎないことをおことわりしておきたい。

未完

(2)

『古者初年入小学、只是教之以事。如礼樂射御書數 及孝弟忠信之事。自十六七入大学、然後教之以理。如致知格物 及所以為忠信孝弟者。』とある。また『大學章句』序には、小

学で学んだ後、大学に入り、ここで、之に教うるに理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道を以てす、とあり、所謂修身齊家治國平天下を大学の道であることを明らかにしている。

（3）朱熹『近思錄』「出處類」に

「孟子辨舜跖之分、只在義利之間。言問者謂相去不甚遠、所
としての学の体系を作ったとき、朱子ははじめて自分の學問
を実学といふ名前でよんだとある。そして更に、実学はのち
に実証的な意味の実学へとその性格をだんだんと変えていく

けれども、実証的実学観の成立以前の段階においては、実学
というときに、何が実であり何が虚であるのかといふものは
存在しない。実学はきわめて状況的な思考であるとのべてい
る。そして更に、実学思想の歴史は、価値的・実践的性格の
強い実学から実証的実学、さらには実証的・合理的な実学へ
の歩みであったとのべているが、この最後の結論部分のとら
え方には問題がある。それは中国にあっては、実学とはあく
まで価値的・実践的性格をもつづけ、そこに実証性が加味
されたものであると考えるべきである。次に岡田武彦「実学
と虚学の葛藤」『中國思想における理想と現実』所収に儒學
が実学であることを始めて説いたのは程伊川であり、それを
最も詳細に論じたのが朱子であるという指摘がある。

注

(1) 源了圓『実学思想の系譜』「日本における実学思想の展

開と近代化」の中で「中国における実学思想の展開と特色」

について説明し、朱子の実学の概念は、宗教的実在觀から世

俗的実在觀への実在觀の転換を基礎として、世俗的人倫の学

中国における経世学と実利思想についての一考察

當為、便是命在其中也」とあり、義と利を公と私に関連させて、その分別の根柢を説明している。

また『大學』伝第十章に

「長國家而務財用者、必自小人矣。彼為善之。小人之使為國家、萬害並至。雖有善者亦無如之何矣。此謂國不以利為利、以義為利」とあり、これは程子の「聖人は義を以て利となく、義の安んずる所、則ち利の所在なり」という利の定義を受けたものである。(島田慶次『大學・中庸』参照)ただこの程子の利の解釈をめぐって朱子と功利学派の論争があったことは注目すべきである。

(4) 朱子「答陳同甫書」『朱文公文集』卷三十六

「顧以愚言思之、紺去義利双行、王霸並用之說。而從事於懲忿窒慾遷善改過之事、粹然以醇儒之道自律、則豈獨免於人道之禍。而其所以培壅本根、澄源正本、為異時發揮事業之地者。益光大而高明矣。」とある。

また陳鍾凡『南宋思想述評』第十六章に

「蓋其學以讀書為事、嗤點空疏、隨人牙後談性命者、以為灰埃。謂「功到成處、便是有德、事到濟處、便是有理。」此其所以為世所忌、羣以功利之見卑之也。」とある。

(5) 陳鍾凡、前述の書『第十一章「江西學派」』に歐陽修・李觀・王安石をあげているが、王安石の学説の根本は、經世致用であったとする。そして安石と司馬光の差異は、寒利派と正誼派にあつたとする。そして両者の理財についての意見の差異について述べた後で、光が理財を言うを諱むは、孟子の

「何ぞ必ずしも利を曰う」董仲舒の「誼を正し利を謀らざ」の説を主とする者也」という。また侯外廬『中国思想通史』第四卷(上)第九章「王安石的新学変法思想和唯物主義哲学」第六節では王安石の政治思想の特色として理財をあげている。

(6) 小島祐馬『中国思想史』後期第九章「北宋五子」に、五子の理学に対立した大きな思想というものは、李覩・歐陽修・王安石たちの功利派であり、この功利派と理学派の間には思想上の争いがあり、ひいては政治上の争いを生じ、その結果、理学派は大いに圧迫を受けるようになつたという指摘がある。この争いは、朱熹の時代まで続き所謂偽学の禁の問題にまで発展する。

(7) 葉適、字は正則、水心と号す。永嘉人。光宗即位後、尚書左選郎官となり、趙汝愚を賛めて、内禪を定む。韓侂胄の兵を用ふるや、知建康府兼沿江制置使に除せらる。兵罷めて職を奪わる。因みに韓侂胄は、朱熹学派を偽学と呼び、官途に

つくのを禁じた人物であり、朱熹もそのため追放されている。葉適は道学の空疏を批判し、經世致用を主張し、理財・法度・用兵について論じた点では、北宋の江西学者をつぐものであるが、その学の深さではそれに及ばないという説もある。(陳鍾凡、前述の書参照)

(8) 狩野直喜『中国哲学史』第五編「宋元明の哲学」第一章「宋代の哲学」第六節「南宋の諸儒」葉適の項参照。ここで狩野氏が「徂徠も功利を重んじ、又礼を重んずる点に於て適と一致している。徂徠の書に殊更に葉適を挙げはせぬが、其

の影響蓋し勘ながらざるものはある」という指摘は重要であらう。

(9) 溝口雄三「中國・道統・世界」『理想』No.464、「中國思想史研究上のいくつかの問題」『歴史学研究』No.400、「明末清初思想の屈折と展開」『思想』No.636、「中國前近代思想の屈折と展開」他

(10) 抜稿「清代經世史学についての一考察」『鹿大史学』三四号参照。

(11) 島田虔次『中國における近代思惟の挫折』『朱子学と陽明学』及び溝口雄三前述の書参照。

(12) 尚お拙稿「清代思想史研究ノート」『新しい歴史学のため』に』は、この両氏の見解の要点と、それについての筆者の見解を述べている。

(13) 島田虔次『中國前近代思想の屈折と展開』下論「前近代思想の中國的展開」第二章「明夷待訪錄の歴史的位置」に、島田虔次「中國革命の先驅者たち」を取りあげ説明されている。また溝口氏の研究については、拙稿(10)の論文参照。

(14) 拙稿(11)の論文にその経過を説明する。

(15) 拙稿「雍正帝の治政と年羹堯斷罪事件」『史林』五九四号参照。

(16) 錢穆『中國近三百年學術史』第五章「顏習齋、李恕谷」の項参照。

(17) 拙稿(14)の論文参照。

(18) 拙稿「揚州・常州學術考—その社会的関連—」『明清時代の政治と社会』所収。

(19) 溝口雄三、前述の書、下論第三章「清代前葉における新しい理観の確立」参照。

(20) 拙稿「清朝史研究の素描」『鹿大史学』第一九号参照。

(21) 拙稿「魏源經世思想考」『史林』五四卷六号参照。

(22) 陳耀南『魏源研究』第三章「魏源與經世致用的今文經學四」『儒教論的發揚』参照。陳氏は、董仲舒の「凡人之性、莫不善義，然而不能義者，利敗之也。故君子終日言不及利，欲以勿言，處之而已云々」（『春秋繁露』）とあるのに対し、これは、董子が雄主喜功之世、酷吏求效の時に生きていたのが、功利愈々講じ、君權愈々重く、民生愈々弊になるのを深く恐れて、此言をなしたという。陳氏は董仲舒は義利合一の立場に立っており、ここから魏源がこの董氏の思想を評価するのは当然であると考えているが、私もこの点では同感である。

(23) 陳耀南、前述の書参照。

(24) 小島祐馬『中國の社會思想』「農自珍の農宗說」参照。
尚お、筆者のこの問題に関連した論文としては、「戴名世断罪事件の政治的背景—戴名世・方苞の学との関連において」

『史林』六一巻四号を参照されだし。

(25) 拙稿「雍正帝の治政と年羹堯斷罪事件」『史林』五九四号参照。

(26) 錢穆『中國近三百年學術史』第五章「顏習齋、李恕谷」の項参照。

(27) 拙稿(14)の論文参照。

(28) 拙稿「揚州・常州學術考—その社会的関連—」『明清時代の政治と社会』所収。

(29) 拙稿「魏源經世思想考」『史林』五四卷六号参照。

(30) 拙稿「清朝史研究の素描」『鹿大史学』第一九号参照。

(31) 陳耀南『魏源研究』第三章「魏源與經世致用的今文經學四」『儒教論的發揚』参照。陳氏は、董仲舒の「凡人之性、莫不善義，然而不能義者，利敗之也。故君子終日言不及利，欲以勿言，處之而已云々」（『春秋繁露』）とあるのに対し、これは、董子が雄主喜功之世、酷吏求效の時に生きていたのが、功利愈々講じ、君權愈々重く、民生愈々弊になるのを深く恐れて、此言をなしたという。陳氏は董仲舒は義利合一の立場に立っており、ここから魏源がこの董氏の思想を評価するのは当然であると考えているが、私もこの点では同感である。

中国における經世学と實利思想についての一考察

た『襲自珍全集』「陸彦若所著書序」に「五經財之源也、德与寿之湧泐也。(中略) 漢大儒司馬氏為貨殖伝、所以記禹貢、統周礼、与天官書同功。不学小夫、乃僅指為詼諧遊戲思想之文章、顛夫云々」

とあり、司馬遷の貨殖伝は、禹貢、周礼に統く財政の書であるという。

(25) 抽稿「包世臣の実学思想について」『東洋史研究』二八卷

二・三合併号

(26) 包世臣「庚辰稿著」一に

「利心勝則恥心微。是故利者義之反、而恥者義之源。廉恥不明則禮義路塞。吏与士如此、且何責於蒼民乎。是故游惰多而奸宄出。(中略)」

また『齊民四術』目録序に

「近世人心趨末富、其權加本富之上、則制幣以通民財、使公私交裕、實治道之宜急者農事修矣。」

とのべ、本富である農政の充実をとくが、末富である商業など流通の進展を無視するのでなく、その実状に即した通貨政策その他の改革を提言しているのが経世思想家たる所以であろう。これから国家による民利政策に対しては、むしろ肯定的な側面もあった。ただ官や吏など行政に係るものが利を追求し營私することは批判した。

(27) 抽稿(25)の論文引用の『民報』十四号「清儒得失論」に「時涇県包世臣嫡明律令、備聞民間疾苦、於壇漕河諸大政、太洞悉弊端、略近永嘉先哲……而邵陽魏源亦侈言經世、精密邏出

(28) 「皇朝經世文統篇」の序に

「自賀編耕先生、用前明陳臥子之例、輯皇明經世文編、數十年來風行海內。凡講求經濟者、無不奉此書為架櫈、幾於家有其書。恩嘗謂孟子之書、言法先王、荀子之書、言法後王、二者不可偏廢。法先王者、法其意；法後王者、法其法。孟子曰、先王有不忍之心，斯有不忍人之政，此法其意也。荀子曰、欲觀聖王之迹，則以其燦然者矣，後王是也，此法其法也。中略」

ここにもあるように、龔諭は、孟荀の思想を根拠として経世学をといったが、これは包世臣の孟荀学をつぐものであり、同時に亦彼と同時代人の馮桂芬の経世学に共通するものもあり、また龔諭の学を学んだ敵対者には章炳麟などにも影響を与えた面もあると思われる。この清末における孟荀学については、抽稿「近代中國政治思想研究についての一考察」『桃山歴史地理』第九号、を参照されたし。

(29) 『顧志堂稿』龔諭の序に

「有曰性理之學、則究性命、辨義利者也。有曰經世之學、則策富強、課農戰者也。有曰經籍之學、則窮訓詁、考制度者也。有曰載記之學、則誌得失、鏡古今者也。中略先生於學無

世臣下」とあり、世臣の学は礼楽刑政の道を重んずる永嘉学派に近いものがあり、その経世の学は魏源より秀れていると評価している。これは劉師培の論であるが、清末から民国にかけて包世臣の経世学が変法をとく学者に評価された経過については、抽稿(25)の論文及び「包世臣概観」「書学大系包世臣」所収、参照。

所不適、而其意則在務為當世有用之學。所著有抗議四十篇中略」とある。

また左宗棠の墓志銘に

「君於學無所不窺、而期於實用。天下大計無日不往來於胸中、其於河漕兵刑鹽鐵諸政、國家條例源流洞達、而持之介然。」

とあり、馮桂芬の学が、有用・实用の学であった点を指摘している。また彼は自ら、「三代聖人之法、後人多疑爲疏闊、

疑爲繁重、相率芟夷屏棄、如弁髮敝屣、而就其所謂近功小利者、

世更代改積今二千余年、而蕪焉泯焉矣。一二儒者欲挾空言以爭之、而勢恒不勝。迨乎經歷世變、始知三代聖人之法、未嘗有此弊夫、而後恍然於聖人之所以為聖人也。」とあり、三代聖

人の法にある近功小利の思想が、世変につれて今日ようやくそれが明るみにてきたという。彼は具体的に、鄉舉里選・

宗法等々を聖人の法としてあげ、その今日的意義をとい

いる。彼の経世観（特に封建論）が顧炎武のそれを繼承して

いる点については、増淵龍夫「歴史認識における尚古主義と現実批判」『岩波講座哲学』4及び、拙稿「清代郷紳の理念と現実」『中國士大夫階級と地域社会との関連についての総合的研究』所収、参照。

(30) 拙稿「湖南官僚形成過程について—経世思想及び政策との関連において—」『東洋史研究』四十四卷二号参照。

(31) 拙稿「清代経世史学についての一考察」『鹿大史学』三四号は、明末清初から清中期をへて清末初めまでの経世史学の系譜を研究したものであるが、その後の経過は後日を期し

た。ただここで筆者の私見をのべておけば、清末になつて公羊学・孟荀学・朱子学を問わざる經世を旨とする学術は、史学を根拠とすることが一つの潮流となつていたことは指摘しておきたい。その意味では、章学誠の言う「六經皆史」説は、

清末の学者の共通認識であつたといえる。

(32) 拙稿「洋務運動期における経世思想についての一考察」『鹿大史学』三三号参照。

(33) 高田淳「中国の近代と儒教」III「天人の道と進化論—嚴復」、周振甫「嚴復思想述評」、B·I·シユウォルツ著、平野健一郎訳『中国の近代化と知識人 嚴復と西洋』東京大学出版会他。

(34) 梁啟超「説叢自序」「戊戌變法資料」三所収に

「啓超問治天下之道於南海先生、先生曰、以叢為体、以變為用、斯二義立、雖治千万年之天下可已。啓超既略述所聞、作變法通議、又思發明叢義、則理奧例廣、苦不克達。既乃得侯官嚴復之治功天演論、劉陽譯君嗣同之仁學、讀之豁然有當於其心、云々」とあり、梁が康有為のいう變法の議としての叢の意味をきわめるために、嚴復の『天演論』と譯嗣同の『仁學』の研究に依拠したことを明らかにしている。

因みに、楊復礼「梁啟超年譜」「戊戌變法文獻彙編」四所収に光緒二十二年（一八九六）に梁は上海で馬相伯を知り、彼から嚴復の『天演論』の原稿を得て通読したとある。

次に、丁文江「梁任公先生年譜長編初稿」（梁啟超年譜の第一稿、台北、一九五九）に梁と嚴復の書翰の往復がみえる

が、これについて、シユウォルツは、ここにとく彼がおこなつた教義の弁護は、きわめて功利的な観点からなされたものであるという。(平野訳四七頁)

(35) 何樹齡「論実學」『戊戌變法資料』三所収、参照。

(36) 義利に関するこの句についてシユウォルツは、それがほどんどウニーバーの「プロテスタンティズムの倫理」の説明であると指摘している(同一二三頁)。私は先稿「近代中國政治思想研究についての一考察」『桃山歴史地理』第九号で青山秀夫『マックス・ウェーバーの社會理論』を引用して、ウェーバーが近代社會成立の契機をかの禁欲的プロテスタンティズムによる職業倫理に求めているが故に、それの欠如した中國社會の停滞性を立証することになったのに對し、内藤湖南

彼が提唱した中國の最大幸福を求める功利論が、軍閥の侵權奪利の護符になり、また帝國主義侵略の野心を増加させたものになつた所から功利觀に変化がみられたと指摘している。

(38) シュウォルツ、前述の書、五八頁参照。

(39) 描著「中國近代政治經濟史入門」「第四章 変法運動と義

和団運動(4)」参照。

(40) 高田淳 前述の書Ⅱ「墨子とイエス—譚嗣同」参照。

(41) 劉師培『左盦外集』「利害平等論」

(42) 丸山真男「文明論之概略」を読む上、第五講「国体・政統・血統」一七五頁、同中、第八講「歴史を動かすもの」五九頁

(43) 摘稿「清朝君主權と士大夫」『鹿児島大学人文学科論集』第十九号参照。

(44) 丸山真男、前述の書中、第九講「衆論の構造と衆議の精神」一四頁

(45) 同書上、第六講「文明と政治体制」二三七頁

(46) 岡田武彦、前述の書「中國哲学の課題とその意義」に中國哲學には現実主義、超越主義、理想主義の三つの系列があり現実主義は人は本来功利的であるといふ功利的人間觀に基づくもの、理想主義とは人は本来道義の人間觀に基づくものと指摘されているがこの小論との關係から考へても今後検討すべき課題である。

(37) 周振甫、前述の書、第一篇第二章「功利論」及び第四篇第二章八「功利論」参照。後者で氏は「他要保存中國聖賢相傳的道理、這些道理又是「明其道不謀其利、正其誼不計其功」的。他要認西方的文化只做到「利己殺人、寡廉鮮恥」。那末這些豈不是他的反功利論呢。」とのべ、

(鹿児島大学教授)