

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って

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っ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い。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うこと、学問としては虚学に対する実学ということが考えられる。また無用の学に対する有用の学という対比で用い

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ったわけである。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手法として強調される実事求是がそれであるが、これは事実に基づいて、その真相・真理を求め尋ね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経書の真偽について徹底的な考証が試みら

れた。そしてその考証は經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、これは經学の基本的理念である義との關係で早くから論じられていたが、それが經学上の重要問題となるのは朱子学成立によつてであり、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つていた。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・經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。

利見では、この実利という言葉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『海国図志』の序で

実事を以て実功を程り、実功を以て実事を程る。

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わか

る。この功利の問題は、宋代以降義理との關係で論じられてきており、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問題となつてきた。この小論は、以上の観点にたつて実利思想のもつ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基本理念の一つとなつた。朱子は、

其の書は始めに一理を言い、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蔵し、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ふ流れの中に、理と事との關係をみており、それが実学であるところ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、循環として序有り。故に其間に従事する者、博にして要有り。約として孤ならず。(中略) 大抵学を為すに、只是れ博文約礼の兩端のみ。

『朱子全書』卷一

とのべ、学を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、博く学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学の基本概念となり、また事は実と結びつくことにより実事となった。但し、実事という言葉は、既に『漢書』の「河間献王德伝」に「修学好古、実事求是」とあり、古代から古典研究の根柢となる重要な言葉でもあった。

ところで朱子は理と事との関係の中に実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り、そこが大学であり、このように小学から大学へと順序よく学ぶことが「博学」ということであるという。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

としたものであったこと、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ったことが、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、実学こそ学問研究の目的であり、統合された概念でもあった。

ところでこの朱子によっ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、經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」のない經世には不信をもつ。しかし何よりも儒学の基本精神である義利の別を無視した点と、それと三代を黜けて漢祖唐宗を陟し、王覇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。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っている。これに対して朱子はその答える書の中で、その義利双行、王覇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利双行をとくのは、一つには利を斥け

る朱子学に対する批判であつた。しかし利を斥けるのは何も朱子に始まるのでなく、儒学成立期に既にあつた思想である。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は指摘しておこう。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

蓋し天下の人を聚む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輻輳の勞逸以て均しからざる可からず、用度の多寡以て通ぜざる可からず、貨賄の有無以て制せざる可からず、而して輕重歛散の權、以て術無かる可からず。

「乞制置三司条例」「臨川先生文集」卷七十とのべ、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。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。⁽⁶⁾

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って、これが義と利を截然と區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氣二元論の立場から、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亂されないために、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観によれば、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つ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

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、故に道德の上に於ても亦、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」を後にしたことにあらわれている。この点に於ても、「克己」から始める朱子の「居敬の說」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。従って礼の研究文献は、六経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・水利等々に至っていた。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・功利の解釈をめぐるて並行した。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つた。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ため、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、朱子は先述したごとく、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へたのである。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いたため、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つた。

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に朱子が南宋にあって新しい学問・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学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。

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った理由は十分に検討に値するものである。この小論に關して言えば、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ったからであろう。

朱子学が王朝体制を支える支配イデオロギーになった点については、もっといろいろな角度から検討しなければならぬが、それをとく一つの鍵は、朱子が「五経」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、『大学』・

『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商工業の発展の中で、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、清末になっ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つて、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ったことと、この経世学者が経世の根拠とした朱子学・陽明学との関連についてのべた。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されており、筆者も両氏の見解に沿ってこの論を進めていくものである。⁽¹⁾

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会の發展に刺激され、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った人間が成長してきた。これに対して朝廷はそれを危険視し、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のが溝口氏の見解であつた。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、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觀の質的な轉換を試みた点は重要であつた。

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轉換にも連続しうるものであり、これが顧炎武・黄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經世思想となりえた。筆者はこの時代の思想を經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、經世思想を考察するには、それを生み出す政治・經濟・社会的狀況

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・バラシユである。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黄宗羲・顧炎武・王夫之を取りあげ、その政治思想が登場してくる政治的・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の実物經濟が貨幣經濟に侵蝕されていく經濟的變化に注目した。そしてこの變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經世思想家の理論を生み出したという指摘に意義があろう。

まず黄宗羲については、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国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、ここからバラージュは黄を「もの分りのよい」穩健な土地改革論者であったという。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」の主張をどうみ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、バラージ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う。これは顧炎武の「郡県論」の中に主としてのべた見解であるが、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、バラージュはその著『読通鑑論』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つてよりも、むしろ絶対専制主

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う。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、民族国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う。

以上バラージュの黄・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。ただ現段階で考えていることは、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っ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っていた点からみて、それが当時社会的、経済的に勢力をもってきた地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ってきた地方分権的・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つ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營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、国家が営む生息營運事業は公であつた。この行政・財政における公私観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、実利思想は清朝に入つても受けつがれたと考えている。まず清朝入関後の康熙朝に生存した顔元についてみよう。

顔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学を文にす。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』巻一・

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。顔元は亦事の必要性をとき、正徳・利用・厚生を事と

言うが、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、顔元の経世の意は、隆古にあって當時にな

かつた。当時にあるならば、習行路徑は、之を実事実物に求

むべきで、古の詩書に求むべきでない。ここから顔元が事物

功利の学を倡えても、心性礼楽の見を免れなかつたし、その

実践も宋明諸儒の渠燠であつたということになる。

ところで顔元の弟子李塉になると顔元以上に経世の学の意義をといっている。彼は顔元のいう宋儒が義利を分別したこ

と、またその問學がただ誦読訓詁、迂闊無用なるものになつて周孔兵農礼學の実學をもつて、一概に蔑略したという言葉に影響され、ひたすら古今成敗經濟の一端を日夜研究し、經史子集、皆な繙閲し実行の考証にしたという。

このように彼は漢以後の儒學、特に宋學の空虚を痛論し、『論學』（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。そして顔元同様、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。宋儒遂に此一語を齟齬して學術と為す。『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』が誤つて解釈し、宋儒がそれをもちあげたという。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て、

夫れ事に条理有れば理と曰う。即ち事中に在り。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、彼の師顔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いたのである。そして事を重視するとは、現時の經世済民の学をすることであると考へた彼は、礼樂兵農經史にわたつて多くの論著をあらわした。

ところで李塹は出身は保定でありやはり直隸博野県出身の顔元の弟子として、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、その學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學者で終つた顔元と相違している。萬斯同、閻若璩、毛奇齡、王源、程廷祚、惲象聞等々は、李塹と何等かの係りのある人物である。この王源（崑崙）は劉繼莊とも交遊があり、またこの王を通して李塹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。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、この顔李學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ふれねばならないが、その概要は前稿で論じたので省略しておく。（註）ただ本論との関係で要点のみを言えば、程廷祚（縣莊）が顔李學を惲象聞（鶴生）

から学び、康熙庚子、李塨が南游した時、繇莊が屢々学を問うていることである。ここで李塨は繇莊の間に応えて、「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。繇莊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、実体実事を主張した。

理と事と分れて二となり、意見と合して一となる。是を以て事を害す。夫れ事至りて応ずる者は心なり。心、蔽わるる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』卷上、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っ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ぬ。この事を重視する見解こそ顔李学派の特色でもあった。

また顔李学派の今一つの特色である功利の観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、営利に対しても肯定的な見解をもっていたことは、すでに先学も指摘されており、筆者も先稿でこの点を

明らかにしておいた。このように考えるならば、明中期以降の社会経済変動に伴なう私欲肯定、営利を容認する思想そのものは、清朝国家体制下にあつても脈々と受けつがれてきたとみてよいであらう。ただ清朝が君主独裁の集権体制を確立するために朱子学を採用した以上、その基本精神である天理観に基づき実利思想は抑制されたであらう。しかし明中期以降発展してきた商業経済が清朝支配によって抑制されたところの問題がある。新安商人・山西商人等の商人集団の存在、また江南の常州・揚州の商業の発展など営利事業は相変らず盛んであつた。更に清朝国家権力そのものが生息營運事業まで行つていた。そして清朝の財政的基盤もこれら商利によるものが多かった。ここから私は清朝を封建国家と規定し、地主体制下における封建経済を基盤とした社会であると断定するのは疑問をもつ。この点については、社会経済史研究者の成果をまち、後日更にその見解を深めたい。

三 清代後期の経世学と実利思想

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揺をきたす嘉慶・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豊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豊以降の列強の侵略の口火となったものである。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った様相をもっていた。

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。⁽²⁾ 魏源はその師劉逢禄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って世の中が変化することを知った。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とによって経学が政治的社会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ないとするのである。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った。特に魏源の公羊学は董仲舒に依存していたから、董の⁽²⁾とく功利否定の正誼の説をどう解釈するかということである。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うは、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』「黙觚下、治篇」二

とのべ、王道と功用は結合して一と為ると言っている。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無し。

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う。彼はそれ故天下を治するためには、利義を合一し、征伐と礼楽、刑名と道德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』「黙觚上、学篇」八

とのべ、天人・義利の合一をとく。この天人・義利の合一こ

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つたが、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^{もろ}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』「默觚下、治篇」三

帝王民を利するは、則ち国を利する所以也。大臣国を利するは、則ち家を利する所以也。士庶人の人を利するは、則ち己を利する所以也。

『魏源集』「默觚下、治篇」十

とのべ、国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国貧なり。土に中戸無ければ則ち国危し。下戸流亡に至りては、国は其の国に非ず。

『魏源集』「默觚下、治篇」十四

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

陳耀南氏は、魏源の思想には、『荀子』の「儒效篇」にみえる官師政教合一の思想や、「富国」「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ている。⁽²³⁾確かに「経術を以て治術と為す」という魏源の基本理念は、荀子・顔元の立場に近いものがあつた。かくして彼の「学篇」「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禄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、食貨をもつて堯亂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。⁽²⁴⁾ところで龔の場合、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り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つたと思つている。

ところでこの公羊学に依拠する経世学者と相互に交流しな

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うより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、国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。

「卻寄戴大司寇書」「齊民四術」礼一

とのべ、管子の言う礼儀廉恥の四維をもつて国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われ、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つて礼義を整えた荀子の礼を実効することにあった。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った。⁽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っている点に注目したい。⁽²⁷⁾特にその行政・財政に関する改制案は当時であつてあまり革新的であつた故に受け入れられなかった。彼は功利を否定したが、その経世策はむしろ民の利、国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、その思想の一面をみるのではなく、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」という観点で、国家・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つた。⁽²⁹⁾馮は経世の学をやるためその前提となる漢学・宋学など凡ゆる学をやっているが、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。

このような學術の傾向に影響されて体制教学であつ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・曾國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、曾國藩の「清儒の八実事求是」は、則ち朱子の「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、彼の漢宋両学の争いを調停

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、之を發揚して政治經濟の用をなす學問であつたといえる。

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ったが、用人と共に理財を重んずる実践行政官として、民の利、国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・鹽金、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ことが出来る。私は先稿でこの曾國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、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つたからである。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つたからである。

しかし、咸豐以降の所謂洋務運動・変法運動に関しては、欧米の軍事・産業技術の導入と、その思想・制度の受容の問題が最も重要な問題であるのと言ふまでもない。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

想に關して言へば、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、その変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欧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へてみよう。その場合、この問題に對して、もっとも鋭敏に對應した嚴復の思想を中心としてのべてみたい。

嚴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・シュウォ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観点からは論じたものはないので、ここで大まかながらこの観点に基づいてまとめておこう。欧米の軍事・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って推進され始めた時、嚴復も彼等と基本的に一致する考えをもつていた。そして嚴復の場合は、自身がイギリスに留学して、西洋の思想を研究し、帰国後自らが得た西洋思想の翻訳を進めることによって変法運動に寄与せんとした。ところで嚴復はハックスレー、スミス、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韓愈の思想を駁し、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つた。そして彼はイギリスが強く、中国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っとも明確に示していると考ええる。

ところで敵復は、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（中略）。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聴かんと欲すれば、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。今夫れ学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学問を軽んず。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。願（中略）だ功名の士有ること多くして、学問の人求め難し。是れ則

ち学問貴き也。

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、民徳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、学問と功名が交々その実を得ることにあるといっている。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。敵復のこの思想は、変法自強をめざす康有為・梁啓超等の変法派知識人に影響を与えたものと思われる。特に梁啓超は、敵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。

一方梁啓超の師、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「論実学」と題して、実学について説明する。⁽³⁵⁾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・象数・仁智・忠信は皆な天道の自然になるもので実と定義し、虚なるものは常に変化するが、実なるものは永久不変であるという。実虚論争は朱子学成立以来の課題であつたが、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、奇法新芸を以て煥爛と為し、師法域外にして辱に非らず、旧習宿弊を以て痞結と為し、屏卻身外にして惜まず、喪師失地を以て棄石と為し、銘簾座右にして諱まず。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、実に基づいて変政することが為政者の務めであるという。そして変政するためには変学を行い、変学のためには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。泰西經商の法は、当に訳すべき也。泰西務農の法は当に訳すべき也。泰西開礦の法は、当に訳すべき也。泰西製器の法は当に訳すべき也。

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、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、内外相い証す。其れ四百兆聰秀の民を驅りたてずして、欧州の奴僕と為すは、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、敵復は、「原強」の中で、「民智を開かんと欲すれば、西学を講ずるに非ざれば不可なり。実学を講ぜんと欲すれば、別に選舉の法を立て、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、実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っていた。そして何の場合も、この時点で、中国古来からの義利問題について一応の結着をつけたのである。

ところで敵復は、戊戌の政変後、翻訳に従事していたが、光緒二十七年（一九〇一）に、スミスの『国富論』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ず。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)

天演學興りて自り、而後誼に非ざれば利せず、道に非ざれば功無しの理、洞なること火を觀るが若し。而して計學の論、之が為に先声す。(中略)故に天演の道、浅夫昏子の利を以て利と為さず。亦た豁刻なること自ら濫施妄与を敦き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。

とのべ、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えている点で彼は義利双行論に近い。(36)

しかしまた嚴復の功利論は当初から功利と仁義の結合を考えていたともいえる。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えられる。嚴復

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、他人のそれをおかすような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。これに対してミルは主觀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。(37)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つた。すなわちスペンサーはベンサムの功利主義者には、受動的な快樂主義があると考へ、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區別しているとシェウオルツはのべている。(38)

更に氏は、ここから西洋の社会有機体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、オースドックスな儒教倫理の基本的な教え—「利」—すなわち個人の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と。そして更に氏は、嚴復がスペンサーの「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。

以上嚴復は古來聖賢の説と、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。彼の功利論は國家の富強を第一義とし、その富強を達成するために國民の自私自利を容認するが、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なかった。ここに功利と仁義は結合しなければならなかった。

ところで嚴復からイギリスの社會進化論や自由論・功利論を學んだ梁啓超は、それらを彼の政治・經濟・社會觀に反映させている。梁啓超も自由を論じて、團體の自由が確立してこそ個人の自由は尊重されるとのべ、自由の濫用をいましめて⁽³⁹⁾いる。彼はベンサム⁽³⁹⁾の學說について、

漢宋以後、學者、樂を言うを諱み、利を言うを諱む。樂利果して道德の累乎。其れ之を諱むや 亦た人人の獨學を謀り、人人の私利を謀るを以てすること毋れ。(中略)

人人生れて而して樂を求め、利を求むるの性質あれば、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)

故に道德と云うは、専ら樂利を產出し、苦害を予防するを以て目的と爲す。其樂利の一羣の總員に關する者は、之を公德と謂ひ、羣内各員の本身に關するは、之を私徳と謂う。邊沁の以て人羣公益と爲すの一語は、實は道德學上の最要の義也。『飲詠室全集』記述文類學案11「樂利主義泰斗邊沁之學說」

とのべ、中國では漢宋から樂利を言うのをはばかるが、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っている。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。そして彼は亦た中國古來の學說の中から功利論を研究しそれを墨子に求めている。彼は墨子は利を言うことを諱まなかつたし、利の一字は墨子學說全体の綱領であつたともいう。更に

夫れ兼愛を倡え、苦行を尊ぶの墨子を以て宜しく功利派の哲學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爲り、一も異象と謂うべからず。

『飲詠室全集』記述文類學案16「子墨子學說」第二章實利主義

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っている。

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、まず汪中によって発掘され、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って再評価され、彼の著『仁学』の思想的根拠ともなったのである。⁽⁴⁾ 譚嗣同は、『仁学』の中で、

世俗小儒、天理を以て善と爲し、人欲を以て惡と爲す。人欲無くして、尚お安んぞ天理有るを得るを知らず。⁽⁵⁾ 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、從而發見無し。

とのべ、王船山の言を引いて、人欲肯定の思想をのべている。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。兩利の道也。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った。しかし梁啓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拠となっていた。

梁啓超・譚嗣同が墨子に利の説をみたのに対し、『国粹学报』の主筆であった劉師培は楊朱に利の説をみている。⁽⁶⁾ 楊朱は孟子によって墨子と共に批判された人物である。

劉師培は、孟子によっ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いるという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ったという。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、それが民国にも続いたが今は指摘にとどめたい。ところで劉師培は、これに続いて後世の小子が、この自利説の非なるところを察せないで、ただ相い祖述し、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

とする也。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、正誼明道に于いて視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いる。そして

豈に自利の説は中國人心の大患害爲るに非ざらん乎。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わず。

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る。

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っては、変法派の嚴復の功利論が、その真意を理解しないで利禄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。其の蓄えて発せざる所以は、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、功利論がその經世學と共に、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ったのであるが、この問題は余りにも大きな課題であるので、後日に改めて検討したいと思つてゐる。

おわりに

以上この小論は、經世學と實利思想という観点にたつて南宋朱子學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う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ったと思う。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、ここに朱子學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ふいろいろな角度から検討しなければならぬと思う。

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ろう。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。⁽⁴⁾丸山氏は大学の章句にある「治国平天下」を究極の目的とする儒教道德こそ政教一致をめざすものであり、この儒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ったと福沢の文明論を解釈する中でのべている。更に氏は学問が治国平天下を究極の目的とし、しかもそれが君主⁽⁵⁾官僚制を起動力とする上から下への方向性をもっているかぎり、このようなことが不可避だとしてゐる。しかし丸山氏の理解を含めて福沢の儒教的な政教一致の批判については検討の余地がある。この治国平天下の実践道德は、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⁽⁶⁾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った。また儒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、中国近代以降めばえてきた君主論の中では、むしろ政教分離が模索されていた面もある。⁽⁷⁾従って治国平天下の実践道德をめざす士大夫の思想を儒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ないと解釈する。⁽⁸⁾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、中国になかったと考えていられる点はいかがであらうか。また氏は、福沢の名実論にふれ、それが元は中国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」であるとのべている。そしてその思想はミルから得たとされている。⁽⁹⁾ここで氏が中国近代における嚴復・梁啓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展開し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っていたことは先述した通りである。⁽¹⁰⁾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っていたのである。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っている。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

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、宗教的実在観から世俗的実在観への実在観の転換を基礎として、世俗的人倫の学としての学の体系を作ったとき、朱子をはじめて自分の学問を実学という名前で行ったとある。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

中国における経世学と実利思想についての一考察

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うものは存在しない。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・実践的の性格をもちつづけ、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」『中国思想における理想と現実』所収に儒学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。

(2) 『朱子語類』卷七「小学」の項に

「古者初年入小学、只是教之以事。如礼案射御書数及孝弟忠信之事。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『大学章句』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』「出処類」に

「孟子辨舜跖之分、只在義利之間。言問者謂相去不甚遠、所爭毫末爾。義与利只是箇公与私也。纔出義、便以利言也。只那計較、便是為有利害。若無利害、何用計較。利害者天下之常情也。人皆欲趨利避害、聖人則不論利害。惟看義當為不

当為、便是命在其中也」とあり、義と利を公と私に關連させて、その分別の根拠を説明している。

また『大学』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、萬善並至。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す、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。(島田虔次『大学・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

「願以愚言思之、絀去義利双行、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、則豈独免於人道之禍。而其所以培養本根、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「兩宋思想述評」第十六章に

「蓋其學以說書為事、啖點空疏、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「江西学派」に歐陽修・李觀・王安石をあげているが、王安石の學說の根本は、經世致用であつたとする。そして安石と司馬光の差異は、実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のべた後で、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「誼を正し利を謀らず」の說を主とする者也という。また侯外廬『中國思想通史』第四卷(第九章「王安石的新學變法思想和唯物主義哲學」)第六節で侯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『中國思想史』後期第九章「北宋五子」に、五子の理學に對立した大きな思想というものは、李觀・歐陽修・王安石たちの功利派であり、この功利派と理學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、理學派は大いに圧迫を受けるようになっ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學の禁の問題にまで發展する。

(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、趙汝愚を賛けて、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、朱熹學派を偽學と呼び、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。葉適は道學の空疏を批判し、經世致用を主張し、理財・法度・用兵について論じた点では、北宋の江西學者をつぐものであるが、その學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『中國哲學史』第五編「宋元明の哲學」第一章「宋代の哲學」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

の影響蓋し勘なからざるものはある」という指摘は重要であらう。

- (9) 溝口雄三『中国・道統・世界』『理想』No.404、「中国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、「中国前近代思想の屈折と展開」他

- (10) 拙稿「清代経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『中国における近代思想の挫折』、『朱子学と陽明学』及び溝口雄三前述の書参照。

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のべている。

- (12) エチアヌ・バラシユ著、村松祐次訳『中国文明と官僚制』。本論で取りあげるバラシユの説明はすべて村松氏の訳によったものである。

- (13) 島田氏の研究については、溝口雄三氏『中国前近代思想の屈折と展開』下論「前近代思想の中国的展開」第二章「明夷待訪録の歴史的位置」に、島田虔次『中国革命の先駆者たち』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。

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―」中国における経世学と実利思想についての一考察

『史林』六一巻四号を参照されたし。

- (15) 拙稿「雍正帝の治政と年羹堯断罪事件」『史林』五九巻四号参照。

- (16) 錢穆『中国近三百年學術史』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』第二九号参照。

- (21) 拙稿「魏源経世思想考」『史林』五四巻六号参照。

- (22) 陳耀南『魏源研究』第三章「魏源與経世致用的今文経学」四「儒效論的発揚」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、欲以勿言愧之而已云々」(『春秋繁露』)とあるのに対して、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で、功利愈々講じ、君権愈々重く、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『中国の社会思想』「藝自珍の農宗説」参照。ま

た『襲自珍全集』「陸彥若所著書序」に「五経財之源也、徳与壽之源也。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、乃僅指為詠諧遊戲憤思之文章、頗夫云々」

とあり、司馬遷の貨殖伝は、禹貢、周礼に続く、財政の書であるという。

(25) 拙稿「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『庚辰棟著』一に

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

また『齐民四術』目錄序に

「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、実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る。ここ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) 拙稿(25)の論文引用の『民報』十四号「清儒得失論」に「時

涇県包世臣嫻明律令、備聞民間疾苦、於塩漕河諸大政、太湖悉弊端、略近永嘉先哲……而邵陽魏源亦侈言經世、精密週出

世臣下」とあり、世臣の学は礼案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、拙稿(25)の論文及び「包世臣概観」『書学大系包世臣』所収、参照。

(28) 『皇朝経世文統篇』の序に

「自賀耦耕先生、用前明陳臥子之例、輯皇明経世文編、数十年來風行海内。凡講求經濟者、無不奉此書為架轡、幾於家有其書。愚嘗謂孟子之書、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、齋澹は、孟荀の思想を根拠として経世学をといたが、これは包世臣の孟荀学をつぐものである、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、また齋澹の学を学んだ嚴復、更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、拙稿「近代中国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) 『顯志堂稿』齋澹の序に

「有曰性理之学、則究性命、辨義利者也。有曰経世之学、則策富強、課農戰者也。有曰経籍之学、則窮訓詁、考制度者也。有曰載記之学、則誌得失、鏡古今者也。中略先生於学無

所不通、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。

また左宗棠の墓誌銘に

「君於學無所不窺、而期於實用。天下大計無日不往來於胸中、其於河漕兵刑鹽鉄諸政、國家條例源流洞達、而持之介然。」とあり、馮桂芬の學が、有用・實用の學であつた点を指摘している。また彼は自ら、「三代聖人之法、後人多疑為疏闊、疑為繁重、相率芟夷屏棄。如弁髮蔽屣、而就其所謂近功小利者世更代改竄今二千年、而蕩焉復焉矣。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、世變につれて今日ようやくそれが明るみにでてきたという。彼は具體的に、郷舉里選・宗法等々を聖人の法としてあげ、その今日の意義をといっている。彼の經世觀（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」「岩波講座哲學」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——經世思想及び政策との関連において——」「東洋史研究」四十四卷二號参照。

(31) 拙稿「清代經世史學についての一考察」「鹿大史學」三四號は、明末清初から清中期をへて清末初めまでの經世史學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

中國における經世學と輿論思想についての一考察

た。ただここで筆者の私見をのべておけば、清末になって公羊學・孟荀學・朱子學を問はず經世を旨とする學術は、史學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、章學誠の言う「六經皆史」説は、清末の學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經世思想についての一考察」「鹿大史學」三三號参照。

(33) 高田淳「中國の近代と儒教」Ⅲ「天人の道と進化論」嚴復、周振甫「嚴復思想述評」、B・I・シュウォルツ著、平野健一郎訳「中國の近代化と知識人 嚴復と西洋」東京大學出版會他。

(34) 梁啟超「說羣自序」「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、以羣為體、以變為用、斯二義立、雖治千萬年之天下可已。啓超既略述所聞、作變法通議、又思發明羣義、則理輿例蹟、苦不克達。既乃得侯官嚴君復之治功天演論、劉陽譚君祠同之仁學、讀之犁然有當於其心、云々」とあり、梁が康有為のいう變法の議としての『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、シュウォルツは、ここにとく彼がおこなった教義の弁護は、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「論実学」『戊戌变法資料』三所収、参照。

(36) 義利に関するこの句についてシュウォルツは、それがほとんどウェーバーの「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「近代中国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・ウェーバーの社会理論」を引用して、ウェーバーが近代社会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、その欠如した中国社会の停滞性を立証することになったのに対し、内藤湖南はこのプロテスタンティズムによらずとも、中国軍人、官吏、職員、労働者等の祖国に対するやみ難き愛情がわくときに生ずる責務意識により思想の転換がありうる点をのべているのを評価したが、このような意識は厭復など知識人にあったことをここで付加しておきたいし、またその意識がプロテスタンティズムの倫理に共通したものがあることも検証すべきであらう。

(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

「他要保存中国聖聖相伝の道理、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、

彼が提唱した中国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、また帝国主義侵略の野心を増加させたものになった所から功利観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) 拙著「中国近代政治経済史入門」第四章 变法運動と義和団運動(4)参照。

(40) 高田淳、前述の書『「墨子とイエス—譚嗣同」参照。

(41) 劉師培『左倉外集』「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) 拙稿「清朝君主権と士大夫」『鹿兒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「中国哲学の課題とその意義」に中国哲学には現実主義、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う功利的人間観に基づくもの、理想主義とは人は本来道義的人間観に基づくものと指摘されているがこの小論との関係から考えても今後検討すべき課題である。

(鹿兒島大学教授)