

清末における utility と功利観

小林 武

要 旨

西洋近代的な utility の観念は、19 世紀後半に中国や日本に紹介された。「功利」や「利用」「楽利」といった漢語がその訳語にあてられたが、儒教や道家思想が「利」や「功利」の追求を、人間を算数的にし、心の純粹さを汚すと否定的に考えてきたこともあって、「功利」という訳語は、中国では日本と違って普及しなかった。清末においては、「楽利」の語が代わって用いられたが、それでも utility の考え方は、何にとつての利、誰にとつての利なのかという公私観とも関連して、その理解が容易に進まなかった。

このように清末における utility 観念の受容と理解の問題は、たんに翻訳論に止まらず、中国の倫理思想上の大きな問題に関係していたが、本稿では、この大きなことがらには踏みこまず、次の4点に限って考察したい。

- (1) 19 世紀の漢英字典・英漢字典に見える utility の訳語
- (2) 清末と明治において翻訳紹介された W.S. ジェヴォンズ (1835～82) の経済学書に見える utility の訳語
- (3) 「功利」という言葉に対する伝統的理解の概略
- (4) 李提摩太^{テイモシー・リチャード} (1845～1919) の著書と梁啓超 (1873～1929) の論文に見られる分業と利の捉え方

要するに、清末における功利観を主として言葉を手がかりに考察し、utility 観念の受容と理解の背後に、人間と倫理をめぐる大きな文化的背景のあったことを知ろうとする。

キーワード：utility, 功利, 李提摩太^{テイモシー・リチャード}, 梁啓超, W.S. ジェヴォンズ

はじめに

utility 観念は、19 世紀後半に日本や中国に紹介されたが、その訳語に「功利」や「利(用)」「楽利」などが当てられた。ところが、「功利」という漢語自体が古くから儒教の義の観念と対立するものと意識されてきたので、utility 観念は「功利」と重ねて受けとられやすかった。したがって、清末において utility 観念は、どうもすんなりと理解されなかったようである。utility を「功利」とか「楽利」とか漢訳するにしても、儒教が利を否定的に考えてきた思想的伝統とか、また利は何にとつての利、誰にとつての利なのかという問題に関わるからであろう。わたし個人の利なのか、社会全体の利なのか。このことは、利を倫理的に正当化する上で重要な基準であったのである。

例えば 18 世紀、ペキンの官吏がロシア公使ドウ・ランジュに対して、「貴国のこじきじみた商業について政府機関にうるさくたのまないでほしい」と言った、とアダム・スミスは記して

いる¹⁾。中国では当時でも、商業に対する倫理的蔑視の強いことが分かるが、利を規範的に拒むのは伝統なのである²⁾。だとすれば、utility の翻訳は、「功利」と訳すか「樂利」と訳すかといった、たんに翻訳技術上の問題に終わらなかったということになる。利の問題は、中国倫理思想からすると義の問題とからんでいて、utility 理解がスムーズでないのは当然であろう。とはいっても、中国において利が軽んじられたということではない。むしろその逆で、現実には利は追求されてきたであろう。たしかに朱子学は、利を人欲と見なし天理と対立させて貶めたが、政治に関わる士人としては、現実に利を貶める迂遠さが敬遠されたので、「權」の論理によって、直面したその場において利を容認するかどうかを決めた。「權」とは、義に背いてはいるが、現実の利に適っていることを倫理的に例外として認めることである。その結果、規範がその場その場で決められて現実に歩み寄られることになったという³⁾。この中国倫理思想の精神構造は、決疑論的だといわれる⁴⁾。しかも倫理的に許されて追求された利は、公共性に関わるものであったから、利の問題は、公私観と重ねられて、それほど単純ではないことになる。

このように利は、中国思想において大きな検討課題であるから、本稿では、こうしたことは扱わない。わたしはかつて清末における utility の訳語について、簡単にスケッチしたことがあったが⁵⁾、ここではそれを踏まえて、(1) 漢英字典・英漢字典類に見える utility の訳語、(2) 清末に翻訳紹介された W.S. ジェヴォンズ (1835～82) の経済学書に見える utility の訳語、(3) 「功利」という言葉に対する伝統的理解の概略、(4) 李提摩太 (1845～1919) と梁啓超の論文に見られる分業と利の捉え方について検討することにした。清末における功利観について主として言葉を手がかりに考察をすすめる。梁啓超など新しい観念を紹介した人たちの功利観についても一端をさぐろうというのである。

第1節 字典類に見える utility の訳語

まず utility の訳語の一つとなった「功利」という漢語についてである。「功利」という漢語は古く、すでに先秦期の文献に見える。その伝統的理解については、次項で触れることとするが、前もって言えば、中国では、法家的発想を別にして、伝統的に「功利」の語に対しては否定的傾向がある。心意や動機を重視するから(次節)、結果や利益をあらかじめ意図することが、不純と見なされたからである。したがって、utility という観念を理解する際、訳語が「功利」という漢語なら拒絶されやすいし、かりに「利用」という漢語を当てるにしても、何のための「利用」かという目的や意図が問われることになる。以下に見る通り、中国で字典類に utility の訳語に「功利」の語が用いられなかったのは、この漢語がもつ語感に関係があると思われ、明治期における受容とは理解が異なっている。

そこで、19世紀における漢英字典・英漢字典類を見てみよう。まず R. モリソン『五車韻府』(1820)である。モリソン (1782～1834。漢名 馬礼遜) は、英国ロンドン伝道会の宣教師と

して中国に来、1815年から "A Dictionary of the Chinese Language", 1820～23の編纂に着手した。この字典のPART IIである『五車韻府』には utility の語は収録されていない。彼の『字典』(1823)にも、「功」字や「利」字の項に「功利」という漢語は収録されていない¹⁾。

次に W.H. メドハースト "A Chinese and English Dictionary", 1842 を見てみよう。メドハースト (1796～1857。漢名 麥都思) もロンドン伝道会の宣教師で、中国で最初の近代的な印刷所である墨海書館を設立している。本書の「利」字の項に「私利 private gain」「利物 to do good to others」「便利 convenient」, 「用」字の項に「利用 to promote useful things」「功用 meritorious service」などがあるが、「功利」はない²⁾。彼の "An English and Chinese Dictionary", 1847～48 は, utility の語を採録するが³⁾, その訳語は「便益」「裨益」という一般的意味であり、思想的概念としてではない。utility は、思想的にまだ紹介されていないのである。というのも、西洋に utility という言葉が古くからあるにしても、ベンサムら哲学的急進派が華々しく活躍し始めたのは19世紀前半であり、J.S. ミルの "Utilitarianism" の出版は1861年である。ミルは同書(「第二章 功利主義とは何か」)で、功利主義は当時、倫理説としてすべてを快楽に結びつけているとして異常な非難をこうむったと言う。西洋でも功利主義的倫理が即座に受け容れられたようには見えない。思想的概念としての utility が宣教師の字典に反映されるには、まだ時間がかかるのである。

utility の語彙が漢英字典に初出するのは、W. ロブシャイト "An English and Chinese Dictionary", 1866～69 である。ロブシャイト (1822～93。漢名 羅布存徳) は、ドイツのレーニッシュ伝道会、イギリスの福漢会、ロンドン伝道会などに在籍した宣教師であり、本書は、モリソン以来の在華宣教師の手になる漢英・英漢字典類の集大成である。本書は、次のようである⁴⁾。

"Utilitarian, a. 利用的, 裨益的 "

"Utilitarian, n. 以利人為意者, 徒利用物之道者 "

"Utilitarianism, n. 利人之道, 以利人為意之道, 利用物之道, 益人之道, 益人為意 "

"Utility, n. 益, 裨益, 利益, 俾益, 加益, 致益, 有益 "

utility が思想的概念として受け容れられたことは、その名詞形 utilitarian の訳語の一つに「以利人為意者, 徒利用物之道者」があるのを見ても分かる。名詞なので功利主義(者)ということなのであろう。その Utilitarianism の訳語の形をみると、「人を利するの道」とか「人を利するを以て意と為すの道」のように内容を説明している。概念が受け容れられて簡明な語彙として成熟するまでには至っていないのである。以下に触れる明治の辞書類と比べると、名詞化の点からして受容が進んでいないようである。そもそも語彙が簡明な形に名詞化されるのは、文章の中で頻用され概念が共有された結果であろうが、依然として概念内容の説明にとどまっているのは、utility を意味する漢語をそれほど漢語文脈の中で用いないということであろう。とはいえ1870年代にはいると、utility の概念が紹介され始めたことは、明らかである。ロブシャイト字典を増訂した F. キングセル "A Dictionary of the English and Chinese Language", 1897 になっ

ても、

"utility n. 益, 裨益, 利益 "

"utilitarian a. 利用的, 裨益的, n. 以利人為意者, 從利用物之道者 "

"utilitarianism n. 利人之道 "

とあって⁵⁾、ロプシャイトの訳語をそのまま用い、いまだに名詞化していない。事実、H.A. ジャイルズ "A Chinese-English Dictionary", 1892 には、「功」字や「利」字の項に「功利」の語は採録されず、「利用」という言葉も "excelling in use of, suited to a place or people" (「利」字の項) とか "advantageous for use" (「用」字の項) の訳語であって⁶⁾、明治期のように utility の訳語としてではない (次節)。

そしてまた、梁啓超は「樂利主義泰斗邊沁之学説」において、「樂利主義」という言葉を utilitarianism の訳語とした (1902 年)。「樂利」の語は、もともと『礼記』大学篇の「君子賢其賢而親其親, 小人樂其樂而利其利 (君子は其の賢を賢として, 其の親を親とす。小人は其の樂しみを樂しみて, 其の利を利とす)」句 (鄭玄注「聖人既有親賢之徳, 其政又有樂利於民。君子小人, 各有以思之 (聖人には親賢の徳があり, その政治には, 民衆に樂利を与える役目がある。君子と小人は, それぞれ考えるところがあるのである)）」とか、『荀子』臣道篇「恭敬礼也。調和樂也。謹慎利也。鬪怒害也。故君子安礼樂利, 謹慎而無鬪怒。是以百舉不誤也。小人反是 (恭敬は礼なり。調和は樂なり。謹慎は利なり。鬪怒は害なり。故に君子は礼に安んじて利を樂しむ, 謹慎して鬪怒なし。是を以て百挙して誤たず。小人は是に反す)」などにもとづく。大学篇のばあい、経文が「君子」と「小人」を対比させているので、『礼記正義』は、民衆が樂しみ利とするとところを聖王は奪わないで、人情にしたがって政治をおこなうという意味に解している。総じて言うと、「樂利」にしても、「利用」にしても、為政者が民衆のためにというニュアンスをもっているようである (次節)⁷⁾。したがって「樂利」は、もちろん個人の利が社会の利の基礎になるという近代功利主義思想の意味ではなく、聖王が教化すべき「小人」の現実として理解されている。しかしいずれにせよ、「樂利」の語は典拠のある言葉である上に、梁啓超以前、次のようにすでに清末において西洋近代の経済学書の漢訳に用いられていたから、彼の独創というわけではない。

例えば清末に出版された経済学書『富国養民策』に、「樂利」の語が用いられている。本書は、近代経済学者ウィリアム・スタンリー・ジェヴォンズ (1835 ~ 82, 哲分斯と漢訳) が初学者向きに書いた "Primers of Political Economy", 1878 を英国 艾約瑟 (宣教師のジョセフ・エドキンズの漢名) が漢訳したものであり、1893 年に広学会によって出版され、艾約瑟編『西学啓蒙十六種』(光緒丙申 (1896), 上海著易堂書局発兌) に収められている⁸⁾。ただ、表紙には『富国養民策』の書名以外に、「光緒歲次丙申申鐫」「上海著易堂書局発兌」とだけあり、ジェヴォンズ (哲分斯) の名は書かれていない。ジェヴォンズの名前は序文末尾にわずかに出てくるが、巻頭の「第一章 冠首導引」のところにも著者名は書かれておらず、梁啓超『西学書目表』(1896)

も、本書の撰訳人には艾約瑟としか記していない。ジェヴォンズの書だとは分かりにくいわけだが、徐維則輯『増版 東西学書録』(1902)になると、「[英]哲分司著[英]艾約瑟訳」とあるし、また『富国養民策』の内容からもジェヴォンズの書だと分かる。ジェヴォンズのこの書は、日本でも何度も翻訳された経済学の基本的図書であり、また utility の訳語に関して明治期に論争もあったので、次節であらためて検討したい。ここでは、「楽利」の語が梁啓超以前、すでに経済学書に用いられていたことを指摘するだけにとどめよう。

一方、日本の場合、中村敬字校正『英華和訳字典』(1879)や井上哲次郎訂増『訂増英華字典』(1884)であると、Utilitarian, Utilitarianism, Utility という語彙も訳語もロプシャイト原著そのままであって、「功利」の訳語を用いていない。しかし、井上哲次郎『哲学字彙』(1881)であると、

"utility 功利, 利用 "

"utilitarianism 功利学 "

を訳語にあてた。utilitarianism は、「功利学」と思想的概念として名詞化していて、内容説明的にはなっていない。また尺振八訳『明治英和字典』(1884～89)には、

"Utilitarian (名) 利用論者, 利用家 "

"Utilitarianism (名) 利学, 福利学 "

"Utility (名) 利, 益, 裨益, 利益, 有益 "

とある⁹⁾。このように utility の訳語は 1880 年代に名詞化して、ロプシャイト字書とは違っている。そして『ウェブスター氏新刊大辞書 和訳字彙』(第二版, 1888)であると、

"Utilitarian a. 利用ノ, 裨益ノ, n. 利人ノ道ヲ守ル人, 功利家 "

"Utilitarianism n. 功利学, 利学, 利用論, 実利学, 実利主義 "

"Utility n. 利益, 裨益, 功利, 利用 "

のように、「功利」「実利」といった日本製の訳語が用いられている¹⁰⁾。当時、訳語はまだ固定しているわけではないが、utility の訳語に「功利」の語が用いられているのは、利に対する見方が、日本と中国とでは異なるからであろう。その上、明治初期に功利主義思想が紹介されて、実際に近代化を推進してきたからでもあろう。

例えば福沢諭吉は、「欲のためにも利のためにも誠実を尽して商売の規則を守らざる可らず。此規則を守ればこそ商売も行はれて文明の進歩を助く可きなり」¹¹⁾と言った。「欲」や「利」は、「誠実」という徳徳と関連づけられ、「文明」化の動力とされたのである。また西周にしても、「富有」を「三宝」(健康・知識・富有)の徳徳として主張した際、寡欲や無欲をたつとぶ立場からは「博徒、輓夫ノ類ノ哲学」と非難されるかも知れぬが、それは「天ノ斯人ニ賦与スル所」で、「天ヨリ享ル所ノ最大幸福ノ基本」だと説いた¹²⁾。「富有」は、幸福という価値として意義づけられたのである。寡欲がたつとばれてきた世界で、個人の幸福を前面にだして肯定したわけである。utility は、商業活動として倫理化が行われ、利得の追求は、誠実さが伴えば、恥ずべ

き行為ではなくなったのである（ただし、清末の思想家や中国人留学生の見た功利主義思想は、主として加藤弘之の社会進化論と結びついたものであって、イギリスの功利主義思想ばかりではなかったことにも関わり、個人の利に対しては拒絶感が強い）。当時、この他にも個人の立身出世欲を倫理的に合理化したものがある。スマイルズ著中村正直訳『西国立志編』（1871）がそれだが、本書は従来、身分制に阻まれていた個人の社会的上昇への意欲を、道徳的に解き放ったといわれる¹³⁾。utility の訳語として、例えば西周は、ミル "Utilitarianism" を翻訳した『利学』（1877）において utility を「利」と訳し、陸奥宗光は『利学正宗』（1883）で utility を「実利」と訳した¹⁴⁾。日本では、utilitarianism の思想的理解が進んでいたわけで、日本の辞典類の訳語は、この動きを反映していたのである。utility の訳語をめぐるのは、第二節でも検討するが、あらかじめ言っておくと、utility の理解で、日本は中国と違った歩みを始めていた。

ところで utility の訳語に関して、次のような所説がある。「功利学」の語は『英華大辞典』（English and Chinese Standard Dictionary Small Type Edition, 1921）以前の何れの華英・英華辞書類にも採録されず、また『和英語林集成』（一、再、三版）や『言海』でも「功利学」の語が採録されなかったので、「功利学」の語が日本に定着するには時間がかかり、定着しないうちに梁啓超によって早くも使用されたと言うのである¹⁵⁾。しかし「功利」の語は、上の例より明らかな通り、『和英語林集成』や『言海』に採られなくても、『哲学字彙』『明治英和字典』『ウェブスター新刊大字書 和訳字彙』にすでに訳語として採用されている。また次節で見るように、日本では経済的概念としての「効用」の語の定着に見られるように、utility の理解はすすんでおり、中国とは違う歩みをしているのである。この説は、即断にすぎよう。

第2節 経済学書に見える utility の訳語

さて、W.S. ジェヴォンズ、"Primers of Political Economy" を漢訳した『富国養民策』には、前節に少し触れたように、「楽利」の語が用いられていた。本書について、徐維則輯『増版 東西学書録』（1902）は「公理が明らかになると、誰でも財をほしいままにできる道理がなくなるので、十分闘争心を消すことができ、風俗は大同にむかう。…訳本は劣っているが、急いで読んだ方がよいだろう」と按語をつけている¹⁾。著者のジェヴォンズは、近代経済学の分野において限界効用説や交換理論などで業績をあげたすぐれた経済学者であるとともに、論理学者でもある。彼の "Elementary Lessons in Logic", 1870 は、嚴復が『名学浅説』（1909）の題名で漢訳している。日本では明治期に、中国とは違い、その主たる著作が翻訳されて、日本の近代化に大きな貢献をした。日本でジェヴォンズの業績が注目されたのは、近代産業の育成、そのための資金を調達する貨幣金融制度の確立、近代化の進行とともに顕著になってきた労働問題の解決といった点からであったという²⁾。本書 "Primers of Political Economy" は、すぐれた学者であったジェヴォンズが初学者むきに書いた入門書であり、日本では、明治20年代までに五回、

大正時代に二回も翻訳されたほどの基本図書であるが³⁾、清末では、この『富国養民策』のみである。ジェヴォンズ経済学では *utility* 概念が重要であり⁴⁾、明治 30 年に出版された田島錦治『最近経済論』(有斐閣, 1897 年)が「効用」の訳語を用いて以降, *utility* - 「効用」の訳が普及したとされる⁵⁾。"Primers of Political Economy" の理解をめぐる問題や *utility* の訳語については、後で触れることにし、まずここでは、「楽利」という漢語の翻訳について考察したい。

『富国養民策』第一章第二節「人誤視富国養民策之数種事」に、次のようにある。

富国養民の道は、余等をして人の行事は浅近を拘り視ず、務めて宜しく深きを見、遠きを慮り、直ちに其の帰宿究竟に至らしむ。並びに余等をして庶民の均しく楽利を得るを以て心と為さしめ、亦た余等をして天下万国の俱に楽利を獲るを以て意と為さしむ。英人亜当斯米の著はす所に、富国探原なる書有り。英国斯の時、興盛なるは、其の生財の學術を研求してこれを致すに由ること多し。其の書に縁らば、能く人をして貿易は^{べき}に遏禁なかるべく、工作は^{べき}に定限なかるべきことの一応の利益なるを洞曉せしむ。(富国養民の道は、われらに、人間の行動を表面的かつ短期的に見ないで、深くかつ長期的に考えて、その帰着点に行き着くようにさせる。と同時に、民衆が均しく「楽利」を得られるように、また世界中がいずれも「楽利」を得られるように、われらに心がけさせる。イギリス人アダム・スミスの著書に『富国探原』という書物がある。イギリスは当時隆盛であったが、多くは経済学研究成果に負っている。その書によれば、貿易では禁止されることがなく、仕事では制限されることのないのが、すべての利益だということをはっきりと教えている。) (第四丁, 下線部小林)⁶⁾。

ここでは経済学(「富国養民之道」「生財之學術」と訳された)が、西洋富強の根源であり、それは民衆と世界が幸福になることを目標にもつこと、およびアダム・スミスの "Wealth of Nations" の自由貿易と自由労働が富国の方法であることが説かれている。「楽利」の漢語は、次の原文の訳語として用いられた。

Political economy teaches us to look beyond the immediate effect of what we do, to seek the good of whole community, and even of the whole of mankind.⁷⁾ (下線部小林)

下線部が「以庶民均得楽利為心、～以天下万国俱獲楽利為意」と漢訳されているが、「楽利」は *good* の訳語であり *utility* の訳語ではない。「楽利」という漢語が本来もっている、聖人が民衆の楽しみや利に準じて政治をおこなうという語感が念頭におかれたからであろう。ジェヴォンズ書の "Chapter II Utility" を、『富国養民策』は「第二章 論物之有益於人」と訳し、その "11

When things are useful" を「十一節 物至何時於人有益」と訳した。Utility は「有益」と一般名詞的に訳されたことから分かるように、「楽利」や「有益」という漢語は、*utility* という独特の観念を表すものとして用いられたわけではない。また原文の "the value of Free Labour and Free Trade" は、"Free Trade" "Free Labour" が固有の自由主義的観念を表しているのに、「貿易^{べき}無遏禁、工作^{べき}無定限」と内容解說的に訳されている。「自由」という漢語が用いられなかつ

たのは、「勝手にする」「ほしいまま」といったその語感が嫌われたからであろう。

ところで、嵯峨正作・古田新六共訳『惹氏 経済論綱』(1889)は、ジェヴォンズ "Primers of Political Economy" の明治期における訳書としてすぐれていると評されるが⁸⁾、嵯峨・古田訳書はこの箇所をどう訳したのか。翻訳の相違は、訳語の相違のみならず、utility や free という観念の理解と定着についても教えてくれるだろう。

経済学ハ吾人ニ教ユルニ、宜ク眼ヲ吾人が為ス所ノ事ノ近果ニ止メズシテ、遙ニ其境外ニ
 囑目ス可キヲ以テセリ。経済学ハ吾人ニ誨ユルニ、社会全軀、否ナ人類全軀ノ利益ヲ求ム
 ベキコトヲ以テセリ。英国現今ノ繁栄ハ、曾テ富国論ヲ以テ一世ヲ聳動シタルアダム、ス
 ミス (Adam Smith) ノ学問ニ起因スルコト尠カラズトス。氏ハ、自由勤勞、自由貿易ノ貴
 重ナルコトヲ称道セリ (「緒言 第二章 経済学ノ誤解」, 原文句読点なし)⁹⁾。

嵯峨・古田訳では、"Political economy" が「経済学」と訳されて、漢訳の「富国養民之道」とは対照的である。「経済」という漢語が「経世済民」に由来するにしても、清末、中国では、political economy に対して「富国（養民）策」「生計学」「理財学」「計学」といった言葉が用いられた。(梁啓超『西学書目表』は『富国養民策』を「商政八」、『東西学書録』は「商務第九 商学」に分類しているし、梁啓超は「生計学」、嚴復は「計学」の語を用いた。また京師大学堂の七つある専門分科の一つは「商務科」と呼ばれていた。胡寄窗氏によると、「経済学」という日本の訳語は、辛亥革命前夜になって中国で普及したという¹⁰⁾。「富国養民之道」と言えば、政治が経済に干渉して為政者が民衆のために謀るというニュアンスがともなっているし、また『礼記』大学篇では、聖人の政治は民衆の楽利をはかるものと考えられていたから(前節)、中国の士人に理解しやすいものではあろう。しかし、近代の自由主義経済は、もともと個人の営利活動は即社会全体の利益を増進するという立場にたって政治の干渉を極力排し¹¹⁾、また経済も自律的に運動すると考えるから、「富国養民之道」という漢訳は、政治的作為のニュアンスが強く、経済は政治から距離をとるという political economy の前提を誤解させ易い。また原文の good で漢訳が「楽利」としたところは、邦訳では「利益」と訳され、"Free Trade" "Free Labour" は、漢訳とはちがって、「自由貿易」「自由勤勞」と固有名詞にしている。日本では、概念的に理解されていることが分かる。「自由」や「利」という漢語に対する伝統的な理解や語感が、日本と中国とでは異なるからであろう。新しい観念の理解に、中国思想は大きな影を落としていると考えられる。

そこで utility の訳語について見てみよう。前述のとおり、ジェヴォンズ書の Chapter II は、"UTILITY" であり、『富国養民策』は「第二章 論物之有益於人」と訳し、その "11 When things are useful" を「十一節 物至何時於人有益」と訳した。utility と useful はともに「有益」と一般名詞のように訳されて、utility は、特定の概念を表す名詞と見なされていない。一方、嵯峨・古田訳書では、前者が「第二編 利用」、後者が「第十一章 物ハ何時ヲ以テ有用トナス」とされ、utility には特定の概念を表すために、当時よく用いられた「利用」という言葉があてられて

いる。utility の概念をいかに訳すをめぐる、かつて福田徳三と河上肇との間で論争があった。福田が「利用」の語をあてたことを、河上が批判したのである¹²⁾。河上肇によると、経済的概念としての utility に対して、明治 30 年以前は訳語が一定せず、「利用」以外に「実利」「実用」「需要」「用便」「功用」「有用性」などがあった。10～20 年代では「利用」が多く、ついで 20 年代になると、「実利」が多い。20 年代後半から「効用」が用いられはじめたが、田島錦治『最近経済学』（1898）がジェヴォンズの marginal utility を「限界的効用」と訳して以降、「効用」の語が主流となったようである¹³⁾。「利用」「効用」という漢語の意味と用例を詳しく検討した小島祐馬論文「Utility ノ訳語ニ就イテ」によると、「利用」の語は、大体において為政者が人民のために財用を有利にする意味で用いられるから、人が物の用を利することに他ならず、物が人を満足させる力という意味をもつ utility とは、意味の方向が違う。ところが「効用」の語は、経伝の中にはあまり見られないが、「致用」とほぼ同義であって、人が国家のためにその能力をつくすことである。物が人の役に立つ意味の「致用」は、わずかに『荀子』王制篇に見えるだけという¹⁴⁾。

このように見ると、明治前期には utility を「利用」「実利」と訳すことが多かったのが、後期になると、経済的概念の理解が進んで、漢語としては用例の少ない「効用」が用いられるに至ったと分かる。嵯峨・古田訳書（1889）では、utility を「利用」としているから、「効用」として独自に理解される前の過渡的段階ではあるものの、特定の経済的観念と見なしている。中国とは異なった道を日本が歩み始めていることは、明らかであろう。

話を戻そう。「楽利」の語を用いていた『富国養民策』は、梁啓超『西学書目表』（1896）の「商政」の項に収められた四種の経済書の一（他は丁韞良『富国策』、李提摩太『生利分利之別』、『華洋貿易総冊』の三部である）として挙げられていたから、梁啓超は読んだ可能性がある。「楽利」という語の近代経済学の文脈における使用は、梁以前に先例があるのである。ただ、その場合、前述のように「楽利」は utility の訳語ではなかったし、ジェヴォンズ原書の Free trade, Free labour にも「自由貿易」「自由勤労」といった訳語は用いられなかった。utility に対しても、一般名詞のように訳していた。ところが、『富国養民策』（1893）より少し前に出版された嵯峨正作・古田新六共訳『惹氏 経済論綱』（1889）は、訳語が違った。utility の訳語一つとっても、翻訳の背景にある経済的観念の理解をめぐる論争するなど、日本は中国と功利理解において違った方向に進んでいたのである。

第 3 節 「功利」という言葉に対する伝統的理解

言語は人が現実に対処する仕方を映し出すが、新しい文化の体験においては、古い文化の言語的感覚が影響して、新しい意味が拒絶される。あるいは受け容れられるにしても、古い意味が比喩的に拡張したり新しい意味を容れさせたりする。liberty の場合がそうであった。中国で

は、「自由」という漢語のもつ語感が禍して、liberty の理解はすんなりとは進まなかったし、その訳語としては「自主」という漢語が用いられた¹⁾。新しい言葉がそのまま受容され、訳語が増えていくとは限らないのである²⁾。utility の場合は、liberty 以上であった。中国は utility を「有益」「益」などと訳して、日本のように「功利」「利用」とは訳さず、utilitarianism を「利人之道」「以利人為意之道」と訳して、「功利学」「実利主義」とは訳さなかった。利や功利の概念に対する伝統的な拒絶感が、utility 観念の受容には絡んでいたのである。新しい観念の理解は、訳語選択のレベルに止まらなかったわけである。そこで次に、「功利」という言葉の伝統的理解を見てみよう。どのような点で中国思想が新しい観念の理解と抵触するのだろうか。訳語選択の背後にある経済と倫理の見方について少し考えてみよう。

さて、「功利」という言葉は、前述のように古いが、肯定的理解と否定的理解がある。中国の経済思想についての先学の研究によれば、中国的経済観の基本は寡欲論であり、この点は儒家と道家に共通し、法家などでも同様である。儒家と道家との寡欲論の相違は、①欲望制限の程度、②道徳とする内容（仁義などによって欲望を節制するか、仁義を不自然として無為自然にのっとりとするかなど）に求められる。また法家の『管子』には奢侈論があるが、やはり基本的には節儉をたっとび、君主権力と対立する富裕を認めていないという³⁾。

中国の経済思想が基本的に寡欲論の立場に立つことを確認した上で、「功利」の肯定的理解から見てみよう。

(1) 肯定的理解 「功利」の肯定的理解は、法家思想や儒家の荀子に見える。例えば法家の『管子』立政篇に、「令の謂ふ所に合はざる者あれば、功利ありと雖も、則ち之を専制と謂ふ。罪は死して赦されず（命令のいうところと合致しなければ、いくら仕事の上で成果と利益があろうとも、それを勝手にしていると言う。その罪は死罪にあたり、赦されない）」とあり、「功利」は政治の意味における功績や利益を指す。また同書立政篇に、治乱の原因となるので君主が注意すべき「三本（三つの根本）」の一つに「功」が「其の禄に当たらない場合を挙げて、家臣の功績と俸禄とのバランスを見極める必要性を説いている。「功」は家臣任用の基準になっているわけで、「功」は肯定的に捉えられている。また『韓非子』難三にも、「民は誅賞の皆な身より起こるを知る。故に功利を業に疾めて、賜を君より受けず（民衆は賞も罰もみなわが身がもとだと知っている。だから、仕事の上で利益をえようと努力して、特別な賜わり物を君から受けようとはしない）」⁴⁾とあって、君主権と関連させて「功利」を意義づけようとしている。君主の統治のために、「功利」の価値を肯定しているのである。

ただし、それはもともと法家思想が利己心を行為の重要な動機と見なし、利益誘導による支配を教えるからであり、個人の功利性にねざす活動が社会全体の幸福に寄与するという方向ではない。例えば『管子』は「夫れ凡そ人の情は、利を見れば就くなきこと能はず。害を見れば、避くるなきこと能はず（そもそも人情として、利を見ればそちらに向かうし、害を見れば避けようとする）」（禁蔵篇）と言い、『韓非子』も、次のように行為の動機に利害を打算する心を見

出している。

且つ父母の子に於けるや、男を産めば則ち相賀し、女を産めば則ちこれを殺す。此れ俱に父母の懐妊に出づ。然るに男子は賀を受け、女子はこれを殺す者は、其の後便を慮り、之が長利を計ればなり。故に父母の子に於けるや、猶ほ計算の心を用ひて以て相待つなり。(六反篇)

男子が生まれると、父母は祝いあうが、女子が生まれたら殺してしまう。同じ自分の子供なのに、男子は祝われて女子が殺される理由は、父母が後の便宜を考え、先の利益を計算するからだ。親子の間でさえ、打算の心が働いている、と韓非子は冷徹に考えるのである。このように法家は行為の動機に利己心を見出すが、それは西洋近代の個人主義に類したのではなく、君主の立場の擁護が狙いであったことは言うまでもない⁵⁾。そしてまた周知のように、韓非子に影響を与えた『荀子』も性悪説の見方から、「事業は悪むところ、功利は好むところにして、職業に分なし。是くの如くんば、則ち人に事を樹つるの患有りて、功を争うの禍有り（各人が仕事の労働はきらって功利ばかりを好み、その職業に分界がない。そういうありさまでは人々が自分勝手な仕事をして、功績を争うという害が起る）⁶⁾」（富国篇）と言い、「人の生まれつきは、もともと固より小人なり。師なく法なくんば、則ち唯だ利をこれ見るのみ（人間の生まれつきは、もちろんつまらない小人〔程度〕で、教導者もなく規範的法則もなければ、ただ利益を求めるばかりである）」（榮辱篇）とも述べている。荀子はその性悪説の立場から欲望をハッキリと認めるが、それは人間が「功利」を好む現実を見据えて、礼によって秩序づけようとするからである。したがって「功利」の肯定的理解といっても、支配のために人間行動の動機として認めるというまでで、個人の功利的動機を社会全体の利益に資するものとして認めたわけではない。

(2) 否定的理解 「功利」の否定的理解の立場には、儒家と道家などがあげられよう。ともに①寡欲説、②打算する心の否定という二点で共通している。寡欲説は中国倫理思想の特徴と言えようが、富の位置づけで儒家と道家には微妙な相違があると考えられる。

まず道家であるが、道家は周知のように、無欲を説いた。ただし、その欲は経済学上の欲望の否定ではなく、欲望を最小限に抑制して、それに囚われない主張だと指摘されている⁷⁾。つまり、いわゆる無欲の立場は、寡欲（①）なのである。そして打算する心の否定（②）とは、利害を考えて行動することを拒むことである。儒家は義によってそれを拒んだが、道家は無為自然の立場からそれを拒んだ。例えば『老子』第57章に「民に利器多くして、国家滋ます昏し。人伎巧多くして、奇物滋ます起る」とあって、老子は、技術的にすすんでいて便利な器物を人間本来のあり方から拒んでいるし、また莊子は、人間に本来そなわる「純白之心」を汚すとして機械を認めなかった。『莊子』天地篇には、「功利機巧は、必ず夫の人の心に忘し（功利的なものや機械的な技術などは、そのかけらもこの人物の心にはない）」とある⁸⁾。この句は、漢陰の杖人が機械を用いて水を汲まない理由にあげた「機械有る者は、必ず機事有り。機事有る者は、必ず機心有り。機心胸中に存すれば、則ち純白備わらず。純白備わらざれば、則ち相生

定まらず（機械をもつものには、必ず機械にたよる仕事かふえる。機械にたよる仕事かふえると、機械にたよる心か生まれる。もし機械にたよる心か胸中にあると、自然のままの純白の美しさが失われる。純白の美しさが失われると、靈妙な心のはたらきも安定を失う）」句を承けている。莊子によれば、機械にたよって仕事かすると、効率のよさだけを願う心か生まれ、「純白」の心か汚されてしまう。それ故「純白」の心か備えた完全な聖人には、効率を願う心はないとされる。人間の理想として「純白」な心か尊ばれて、不純な「機心」を生む功利は否定されている。道家においては、功利か機械か功用と結びついて心か汚すとして拒絶されるのである。近代功利主義は、あらかじめ意図して行動し所期の成果を得ようとするが（後述）、道家の考え方は、これとは対照的である。

一方、儒教も、「功利」に対して冷淡な倫理的態度をとり、寡欲を説いて、義の立場から功利を拒んだ（義と利の問題は中国思想の大きなテーマである）⁹⁾。もっとも、寡欲を説いたとしても、富を絶対的に拒否したわけではないという微妙なところがある。ここでは「功利」という訳語が選ばれにくかった点を知るために、（ア）打算的な心の拒絶、（イ）寡欲と富の是認の二点について、簡単に触れておきたい。

（ア）打算的な心の拒絶 儒家は周知のとおり、理念的には義を本として利を末と考えた。やはり道家と同じく、心の純粹性を道徳的に重んじたからであろう。例えば孔子は「利に^よ放りて行なへば、怨み多し」（『論語』里仁篇）と言うが、利を意識して行為することは、倫理にもとるからである。また漢の董仲舒の有名なテーゼ、「仁人者正其道不謀其利、修其理不急其功」（『春秋繁露』對膠西王越大夫不得為仁篇）にある「利」も、「道」と対立する私益をさしている。意図的行為や「功利」が斥けられることは、時代をへても変わらない。

例えば『朱子語類』（卷九十五）に、上に引いた董仲舒の言葉をめぐる問答がある（ただし、『漢書』董仲舒伝「夫仁人者、正其誼不謀其利、明其道不計其功」句を用いる）。すなわち、朱子は次のような質問を受けた。董仲舒の言う「正其義（誼）」とは、一つのことを処理するとき、義に合致させるようにすべきであって、「利を謀って便宜を占むるの心」があってはならないことを言い、「明其道」とは、ものごとを処理するとき、義に合致させるようにして、「後日の功效を計るの心」があってはならないことを言うのですか、と。朱子は「^{かくのこと}恁地く説ける也得し」と答えた。この問答の中に、「義」に合致させて「道」を明らかにするとき、後の効果をあらかじめ計算する「計後日功效之心」があってはならないのかとあるが¹⁰⁾、ここには効果を打算する心か許さない見方が潜んでいるのである。また卷四十三には、「曰、大抵覇者尚權譎要功利。此与聖人教民不同（曰く、大抵覇者は^{いつわりのはかりごと}權譎を尚びて功利を^{もと}要む。此れ聖人の民を教ふると同じからず）」とある。これは『論語』子路篇の「善人^つ民を教ふること七年、亦た以て戎に即か^つしむ可し」句について、晉の文公が入国して四年で覇者になったことに対する評価をめぐっての問答である。朱子は覇者が四年で教化したことには否定的であり、「功利」は、覇者の「權譎」という心の不純さと結びつけられて拒絶されているのである。

また「功利」を願う打算的な心の拒否は、王陽明にも見いだすことができる。

若し寧ろ事を了へざるも、培養を加へざる可からずと云はば、亦た是れ先づ功利の心有りて、成敗利鈍を較計して、其の間に愛憎取舍するなり¹¹⁾。

これは、王陽明が欧陽崇一の質問に答えた一節である。すなわち、王陽明は「答周道通書」で、「為学終身只是一事。…若説寧不了事，不可不加培養，卻是分為兩事也（学を為すは只だ是れ一事のみ。…若し寧ろ事を了へざるも、培養を加へざる可からずと説かば、卻つて是れ分ちて兩事と為すなり）」と述べた。学問をすることは、「良知」を致すことの一事しかない。精力がきたとして「培養」（休養する）するなら、事を二つに分けることになると言ったのである。ところが欧陽崇一がそれに対して、精力が衰弱したときには、事をおわらずとも「培養」を加えて良いのではないかと尋ねた。その質問に対する王陽明の答えが、上の一節である。今ここで注意したいのは、欧陽崇一が問うた「良知」と「培養」との関係ではなく、「功利之心」に対する見方である。すなわち、王陽明は「功利之心」があると、成果の有無や都合ばかりを計算して選択する、と答えている。目的を見定めて成果が生まれるように打算することを、王陽明もやはり不純だと見なして、拒絶しているのである。

ところで、効果を計算する心を汚れとする見方は、西洋近代の功利主義思想と発想が異質である。そもそも西洋近代の功利主義は、①倫理説として個人主義的立場に立ち、②目的論的行動原理と③価値の快樂説を根底にもっているといわれる¹²⁾。個人の私的善を実現するために（①）、「最善の結果をもたらすものが正しい」と考えるわけで、結果を達成するために最善の手段を選んで行動する（②）。そして善とは、快樂の充実であり苦痛の欠如だと見なすのである（③）。ところがそれに反して、中国の倫理は、個人よりも（家族とか国家といった）社会的存在のための公益実現を善とするから、功利主義の個人主義性（①）と相反する。また心の純粹性を重視して行為の打算性を拒否してきたから、功利主義の目的論的行動原理（②）とも対立する。そして心の純粹性のためには、苦痛をも厭わないことをタテマエとして教えてきたから、功利主義の価値の快樂説（③）とは相容れないことになる。西洋近代の功利主義は、中国の伝統的倫理観の対極にあると言えよう。

とはいっても、儒家は現実の政治を担う故に、利が無視できなかつたことも事実である。とくに近世の士大夫は、自らがよって立つ「修己治人」という儒学の政治的要請から「事功」を無視できなかつたが、他方、利を心の純粹性を汚すものとして、利を願う打算性を理念的に拒んだ。現実反して、理念としては功利や蓄財を己のためとは公言できないディレンマを抱えこんだわけで、天理や無欲、反功利を旗印にたたかうことになったという¹³⁾。

（イ）寡欲と富の是認 義をたつとび利を否定する立場は、商業を賤業視するに至った。例えば漢代における『塩鉄論』の文学と大夫の論争において、徳治主義的で農本主義の立場にたつ文学は、国家的な商業政策を弁護する大夫を批判し¹⁴⁾、商業は「淫佚之原」だから、「末利を抑えて仁義を開」かねば、道德教化が行われないと唱えた¹⁵⁾。しかし、この種の主張はあくまで

も儒家の理念的前提であって、儒家がいくら寡欲を唱えたにしても、現実富の獲得を否定したわけではない。

例えば『論語』子路篇で、教育の前提条件として経済的豊かさが必要だと説いている。弟子の冉有が孔子に、衛国の人口が多くなった後、どうしますかと問うと、孔子は、経済的に豊かにし、それから教育しようとした¹⁶⁾。財富は人間を道徳的にする条件とされているのである。また『礼記』大学篇に「仁者は財を以て身をおこ発し、仁ならざる者は身を以て財を發す」とあり、後漢の鄭玄は「發は起なり。言ふところは、仁人に財あれば、則ち施與に務めて以て身を起こし、其の令名を為す。不仁の人に身あれば、聚斂に貪りて以て身を起こし、富を成すに務む（發は起の意味である。この句は、次のことを言っている。すなわち、仁徳の人に財貨があると、人への施與に務めて名声を挙げる。不仁の人は身体があると、財貨を蓄え、身をすり減らして富をなそうとする）」と注した¹⁷⁾。富は、仁人が人に施与して道徳を完成させ、社会的名声を得させる手段と考えられたのである。もちろん、たんなる蓄財は不仁として倫理的に認められてはいないが、施与することにより富は倫理的に認められている。要するに、富は使い方が問われているわけである。

しかし、使い方のみならず、その獲得方法も問われた。例えば『論語』泰伯篇に「子曰、…邦有道、貧且賤焉、恥也、邦無道、富且貴焉、恥也。」とある。邦に道が行われているのに、貧賤なのは恥である。貧賤が恥とされるのは、不徳によって「明君之祿」にあずかれないからである。邦が無道なのに、富貴なのは恥である。富貴が恥とされるのは、「汚君之祿」をはんで不徳なのに富貴になったからである¹⁸⁾。また『礼記』中庸篇にも、「君子は其の位に素して行ひ、其の外を願はず。富貴に素しては富貴を行ひ、貧賤に素しては貧賤に行ひ、夷狄に素しては夷狄に行ひ、患難に素しては患難に行ふ（君子はその置かれた立場によって行うべきことを行い、その他のことを願わない。富貴のところにおれば、富貴の者としてなすべきことを行う。貧賤のところにおれば、貧賤の者として守るべきことをおこなう。夷狄の中にいたときは、夷狄の風俗に従っても道は守り、患難に直面したときは、それでも善道を守ろうとする）」とある¹⁹⁾。「素富貴、行乎富貴」とあるように、君子にとって富貴は絶対的に否定されているわけではなく、その置かれた立場上いかに振る舞うかが問われたのである。儒家がいくら寡欲を説いても、富自体を否定しているわけではなく、徳を行えば、富は倫理的に認められている。『尚書』洪範が「五福」の一つに「富」を挙げるのも、そうした見方からであろう²⁰⁾。儒家は富を絶対的には否定せず、その獲得方法や使用方法を基準に、道徳を培う限りで倫理的認証を与えたわけで、この意味において、儒家には功利主義的なところがある。

では、寡欲説と富の是認とは、一体どのように関わるのだろうか。問題はこの点を倫理体系としていかに整合させたかにあるが、儒家がこの点について体系的に熟慮してきたのかどうかについては、改めて考察する必要がある。小稿は、「功利」という漢語が utility の訳語にならなかった文化的背景を知るために、「功利」をめぐる伝統的理解を瞥見してきたにすぎないので、

以下の点を確認するだけにしたい。すなわち、富の是認とはいっても、あくまでも道徳的完成のためにあって、個人の利としては許されていない。富を認めるとしても、道徳を教えるために最低限のという条件が付いている。ところが、商行為は蓄積と再投資を前提にするから、商業が禁止されたり失敗でもしない限り、富は増加することはあっても減少しない。商業行為が行われているのに、寡欲であり続けることは、現実には困難であろう。道徳的完成のための富を説くには、どうしても倫理体系として整合させる必要があるはずである。マックス・ウェーバーによって中国の倫理思想が決疑論的だと評されたのは、ケース・バイ・ケースで富と道徳の問題が処理されてきたからであろう。儒教が現世肯定的な功利主義的態度をとり、富に道徳的完成の手段を見出したことは、すでにウェーバーが指摘していた²¹⁾。また富自体を否定しないのは、道教倫理も同じなのである²²⁾。

第4節 清末における「利」と分業に対する見方—李提摩太と梁啓超

清末において、利がいかに見られたかは重要な問題であり、その分周到な分析がもとめられるので¹⁾、ここではそうした問題には触れない。第一、二節において、翻訳の側面から考察したが、ここでは清末の「利」や分業観からも光をあててみたい。そこで中国近代の早い段階で利を分業の視点から肯定したテイモシー・リチャード経済学書である李提摩太著、蔡爾康訳録『生利分利之別（論）』（1897）²⁾、および梁啓超「論生利分利」（1902）について考察することにする。というのは、これらの考察を通して、利や分業をめぐる近代的経済観の紹介や梁啓超のそれらについての理解を知ることができ、また清末における功利の見方も間接的に窺えるからである。

(1) 李提摩太「生利分利之別（論）」

李提摩太は、テイモシー・リチャード（1845～1919）の漢名で、イギリスのバプテスト修道会の宣教師である。1870年に中国に来て、1891年には上海の広学会（The Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge）の主幹となり布教活動をしているが、経済関係の著作としては『列国変通興盛記』や『農業新法』、『生利分利之別（論）』などがあり、彼の訳した『泰西新史攬要』（1895）は当時、大きな影響を与えた。また梁啓超は、李提摩太が強学会顧問となったとき、彼の中国人秘書となっているので³⁾、彼と交わりがある。『生利分利之別（論）』は、梁啓超『西学書目表』の「商政」の項に収載されており（前述）、徐維則輯『増版 東西学書録』は、本書について「中国人は、機品が興ると、民業を妨害することがあると言うが、本書を読めば積然とする」と解説している⁴⁾。総じて言うと、洋務運動においては、強兵策に重点がおかれ、富国策はその次であった⁵⁾。その上、富国策にしても、開鉱や鉄路といった国家規模のものが主で、自由主義的な個人の営利活動についてはない。西洋体験のある王韜（1828～97）は、西洋の科学技術の優秀さを知って紹介はしたが、鉄道や汽船、電信など国家レベルのもの

に限り、中国の人口の多さや貧困の現実から、民生に関わる機械化全般には消極的であったという⁶⁾。西洋の機械や技術の導入といっても、ある方向に限定されていたのである。つまり、貧困や人口過多といった中国の現実、西洋の理解と受容に一定の枠をはめたということに他ならない。経済的な利を得るにしても、個人のためではなく集団のためという理解がなされたのも、当然ではあった。

例えば康有為は、『日本書目志』「横文経済学五種」のコメントとして「凡そ六経は、皆経済書なり。…理財富国は、^{もつと}尤も経済の要たり」と言った。そして自由主義経済の立場にたつ田口卯吉の訳した『麻氏経済哲学』に対して「茂なり、美なり」と評したが、それは彼が、西洋でも官僚（あるいは政治家）が経済学を統治の基礎知識として要求されていると考え、「経済」を経世済民の方向で捉えたからであって⁷⁾、自由主義とは見なかったのである。ちなみに『麻氏経済哲学』は、イギリスの自由主義経済学者ヘンリー・ダニング・マクリードの "The Principles of Economic Philosophy" の和訳である⁸⁾。

さて、李提摩太『生利分利之別（論）』は、利の倫理的肯定から議論を始め、利得と分業について論じている。本書は次の二点、すなわち、自由主義経済を一般的に論ずる点、および後述する梁啓超の書いた「論生利分利」と比べて経済論そのものという点で注目すべきものと言えよう。この「生利」という語であるが、例えば『韓非子』六反篇に「力作而食、生利之民」とあるように、「生利」とは労働して利を生む意味である。「分利」の語は、古く『孫子』や『越絶書』などに見える⁹⁾。しかし、『生利分利之別（論）』では、単に利を生むとか利を分かつというより、以下のように新たに紹介された経済学的観念として用いられている。

例えば、清末においてもっとも早い西洋経済学史である梁啓超「生計学学説沿革小史」第八章（1902）は、重農主義者ケネーの所論を解説して、「一切の産業の中で、ただ農業だけが生利であり、その他の工業や商業などは、皆な分利でしかない」と言う¹⁰⁾。ケネーは農業が、土地と自然の力によって新しい利を生むが、工業は物品の形を変えたり移動させたりして、既存の利を分かつにすぎないと考えたからである。しかし、梁啓超は重農主義的見解の得失を論じて、人力を自然の物に加えて産出したり増加させることを生産と言い、農工商は皆な生産として有効であるから、重農主義が商工業を一概に「分利」としたことを謬見だと批判している¹¹⁾。またアダム・スミスの学説を紹介した箇所においても（「第九章」）、「生利」とは、財物に新たな価値をつけることと解しているのである¹²⁾。要するに、「生利」は、農業に限らず、従来、中国で賤視されてきた商工業にも適用できる、利についての新しい観念なのである。こうした議論のできる背景には、1895年以降盛んになってきた商弁企業の資本主義的活動があるだろう¹³⁾。

さて、話を『生利分利之別（論）』に戻す。李提摩太は言う。『易経』乾卦には四徳（元・亨・利・貞）の中に利が説かれ、その文言伝にも「乾始は能く美利を以て天下を利す」とあるから、儒教では利を排斥していない。今、利が盛んに言われるが、「生利」と「分利」の二つの方法のあることが分かっていない、と。そして、「生利」を次の四項目に分けて詳しく説明する。すな

わち、①利は独力では生れない。「総じてこれを言へば、天下の万事万物は、万人の力人ろうどうしやを含まざるなし」。②利は現在の力だけで生むことはできない。③利はあらかじめ力を蓄えてうまれる。④利は新しい方法を考案して増やして生むのがよい、の四項である。①は社会的な分業について述べており、②も同じく分業論であるが、分業ネットワークの視点から論じている。例えば饅頭を作るにあたって、すでに必要な材料や工具、作業（製粉、運搬する車、鋤、畑仕事…）などが準備されているが、それは分業ネットワークがあるからで、現在の力だけで饅頭ができるわけではないということである。③は、利を生む場合、ア．人を養って成長させる、イ．芸芸を教える、ウ．義理を教える、エ．身体を健康にして仕事をする、オ．職業倫理を身につけることがあらかじめ必要だということである。いわば社会教育の視点に立って、労働主体の成立が利を獲得する前提条件だと言うのである。④は、例えば電気通信の発明によって大きな利が得られたように、利を得るにはたえず新しい方法と知識の開発が必要だと言うのである（以上、第一～三丁）。以上が「生利」についてであり、李提摩太は、具体的な物の生産と利の獲得を分業の視点から説いている。

次に、「分利」とは、財富を生まず消費することを指す。李提摩太は、有用性からどれも「生利」の属として分類せずに、まず何が利なのかを問うべきだとして、有用性を三つに分けた。すなわち、労働によって①物を作りかえる（紡績業など）、②人を作りかえる（教育、医術、技法の教授など）、③俳優、講談師、その他の芸人など人を楽しませる、の三つである（以上、第三～四丁）。貨物を有用な地点まで運ぶ商人や運輸業などなどは、「生利」に異ならず、①の分類だと言う。

総じてこれを言えば、凡そ人の事をおよなして、能く人に益あれば、即ち生利の一流と為す。これに反すれば、則ち分利のみ（第三丁）。

李提摩太は、農業や製造業といった、その有益性が具体的で可視的な物を生産する産業だけを有用とは考えていない。商業や運輸業、教育など、有用性が見えない事に携わる産業（もしくは業種）をも有用だと評価したから、「分利」とは、事としても有用ではなく、「物力を消費するを免れ」ない職業となる。

本書が画期的と言えるのは、利を肯定して分業について紹介したからだけではない。「有用」「俾之有益於人」という言葉で utility を論じ、目に見える物の有用性以外に、目には見えない事に携わる職業の社会的有用性を意義づけたからであり、また技術革新という産業社会の基本的性格を教えた（後述）からでもある。中国において商業は賤業視されてきたから、自らの「用力ろうどう」で社会に間接的に有用であることを正当化するには、本書の冒頭のように、經典によって倫理的に根拠づけることが必要であり、そこではじめて上のような経済学的な議論が展開したのである。そして当時、半植民地状態の下で外国貿易が盛んになり、輸出入ネットワークの中で中国の商業資産階級が形成され、運輸業でも輪船招商局や民営の輪運会社の存在する現実があった¹⁴⁾。この現実を背景に商業や運輸業などが「生利」と評価されたのであろう。

そればかりか、李提摩太は「生利分利之別再論」を書いて¹⁵⁾、上に触れた本論の「生利」の④項で説いた新しい知識の開発や技術革新についてさらに展開させた。汽船・鉄道・電気・ガス燈・機械生産などは、技術革新の成果であり、それによって「生利」が増加するというのである。彼はここでも古典の引用から始める。『礼記』大学篇は、財貨をうむ四つの方法として「生之者衆、食之者寡、為之者疾、用之者舒（生産を衆くして、不用のものを寡くする。生産を速やかにして、どちらでもよい支出を後回しにする）」を教えるが¹⁶⁾、これはいつでもどこにでも適用できる「生利」の準則だ、と李提摩太は言う。例として、十方里の土地と一千人の人口をあげる。この土地で千人の人が毎年銀十萬兩を生産するとすれば、各人の所得は銀百兩だが、人口がさらに千人増えたのに生産方法が同じなら、生産は増加せず、所得は五十兩に減る。しかし、新しい生産方法を考案して土地の生産力を二倍にすれば、人口が二倍に増えても、もとの銀百兩だと言うのである。そこで職業を、①農業、②製造業・紡績業、③建築業・縫製業・教育関係、④貿易業・商業、⑤運輸業、⑥行政・警察、⑦技術者・発明家、⑧その他の八つに分類し、それぞれが「若し能く新たに妙法を創むれば、但だ此の類の中の人に益あるのみならず、其の余も亦た皆な益を獲く」と、技術革新や新しい知識の開発の意義を論じた（第五丁）。そして西洋、とくにイギリスの富強は、それぞれの職種において技術革新がおこなわれた結果だ、と説いた。李提摩太は、産業社会の基本的性格について論じているわけだが¹⁷⁾、ここで産業社会といい技術革新といっても、李提摩太の言う技術革新は、産業社会のより素朴な段階におけるものであり、新しい社会は性格が農業社会と異なると言うにすぎないのだが、従来の政治と倫理から経済を論じる発想からはほど遠いだろう。

要するに、『生利分利之別（論）』は、経済学的に分業を紹介したから意義があるというより、政治や倫理の視点から職業を捉えずに、経済的役割から職業を評価したところに本書の意義があると言えるだろう。李提摩太は経済学的に社会階級を捉えたから、社会階級は「生利」と「分利」の二つの階級に区分された。

凡そ人は何事を論ずるとなく、苟くも貨を作りて以て財を生む能わざれば、皆な分利の人なり（なにごとであれ、人が具体的な物をつくって財貨を生んでいるのでなければ、みな分利の人なのである）（第四丁）。

しかし、中国においてこの社会階級区分が相当に粗いものであることは否めない。政治的に見ると、有用とはどうしても言えない職業がある。官僚階級は「生利」なのか「分利」なのか。官僚制を国家の基礎としている中国にとって、この問題は実に大きく、職業の有用性は、新しい国家と政治主体を考えると、否応なく直面する問題であり、再考されることになった。李提摩太とは違う政治的な（そして倫理的でもある）社会階級論は、梁啓超や章炳麟に見ることができる。

(2) 梁啓超「論生利分利」

清末において、伝統的な経済観が西洋近代経済思想を吸収して大きく展開する際、梁啓超は大きな影響を与えたと評されている¹⁸⁾。その梁啓超の関係論文の中に「論生利分利」があり、「新民説」(第14回)の中で展開されている(『新民叢報』19, 20号, 1902年10月31日, 11月14日)。梁啓超は李提摩太テイモシー・リチャードの秘書もしていたから、梁は当然、李提摩太の『生利分利之別(論)』を読んでいただろう。ただ、李提摩太が「生利」でなければ「分利」と経済学的に職業を意義づけ、利を肯定しようとしたのに反し、梁啓超は新しい国家と主体という政治的観点から職業を再考し、李提摩太とは違って、あらゆる職業が同等の意味をもつわけではないと論じた。したがって「生利分利」といっても、梁の職業論は政治的視点が強く、純粹に経済学的なものとは言えない。富国の道は、一国の中で利を生む人が多く、利に寄生する人が少ないことが重要だと見た点は、李提摩太と同じである。しかし、国家の富強にとって、資本が費え以上に大きくて経済的に回転していくことが重要だから、「分利」の階級が何なのかをさぐろうとした点が異なる。

これを展開させて言うと、国家が盛んになるかどうかは、もっぱら「総資本」と「総労働」のバランスとして回復するところがあるかどうかに係わる。回復するところがあるとは、利潤を生んで資本を大きくすることであり、(儒教古典の)『大学』は「これを生ずる者」と言い、経済学者は「生利」と呼んでいる。回復するところがないとは、利潤を失って資本を蝕むことであり、『大学』は「これを食ふ者」と言い、経済学者は「分利」と呼んでいる¹⁹⁾。

梁は、「分利」を資本を蝕むこととするので、「分利」が「生利」より少なければ、国家の総資本はふえることになる。資本主義経済が念頭に置かれているわけで、『礼記注疏』が「生之者衆」を農桑の生業に務めること、「食之者寡」を無用の支出を省くことと農業社会を前提に解したのに比べて対照的である。しかし、彼の議論は経済学的にというより社会学的に展開し、「食之者寡」を明らかにするために、「分利」の階級を問うて詳しく分析することになった。すなわち、「生利」を「直接以生利者」と「間接以生利者」の二種類にわけ、前者は農業・工業の類、後者を商人・軍人・政治家・教育者の類とした。そして「生利之事業」として、①発見・発明、②天産を先に所有する、③農林水産業・製造業など、④加工業、⑤運輸・流通業、⑥官吏・軍人・医者・教育者などをあげたが、「分利」を「力を労しないばあい」と「力を労するばあい」の二つに分けた。前者は、①こじき、②泥棒、③ごろつき、④僧侶など、⑤貴族の子弟、⑥遊び人、⑦兵勇・武試受験者、⑧官吏の大半、⑨官に寄生する者、⑩土豪劣紳、⑪婦女の大半、⑫廢疾、⑬罪人の類である。後者は、①奴婢、②俳優、③読書人、④教師、⑤官吏の一小半、⑥商業の中で投機したりアヘン・タバコなど有害無益なものを商う者、⑦農工業の中でケシやタバコの葉など有害無益なものを栽培する者の類である。要するに、「分利」とは、社会的な寄食階級をさすのである。官吏の大半は、「力を労しないもの」であり、「力を労するもの」は、そ

の一小半（「其数度不過官吏中十之一二」）にすぎないとされたが、「力を勞する」官吏として、京官の軍機大臣・軍機章京とか、外官の督撫・実缺の提鎮・司道、出使大臣・領事などがあげられた。孟子がかつて「心を勞する」階級（滕文公上）として社会的存在価値をみとめた官吏階級は「分利する者」として、梁啓超によってその大半が否定された。そして彼は、次のように述べる。アダム・スミスは官吏を「分利」だと言い、ベンサムは、政府は有害であるにもかかわらず、それを設置したのは、小さな害で大きな害を防ぐためだと言った。また日本の西村茂樹は、善い政府とは民を害すること少なく、他の大害を防ぐものだと言った、と。ところが、梁啓超は次のように主張する。

官吏で民衆の被害を防ぐことができないのは、もとより大いに害を与えていることである。ましていわんや官吏の特権をもって害するばあいは、尚更であり、民衆の被害はますます深くて激しい。…よって中国の官吏は「分利」の罪の張本人であって、他の「分利」することは、大体官吏によって生まれているのである²⁰⁾。

梁啓超は、官吏本来の役割を他人の侵害からの防禦に求めた。ところが現実には、官吏が利権をあさり民衆を圧迫しているから、官吏を「分利之罪魁」だと批判したのである。「力を勞せずして分利する者」の内容として、きわめて社会的に有害無益と見なされた者たちが挙げられているから、梁の議論は社会学的視点からの分析と言え、「生利」「分利」という分業の視点から経済行為として生みだされる利についてのものではない。彼はもちろん李提摩太の所論を読んでいたであろうが、いくら梁がアダム・スミスを引用しても、「生利」と「分利」の議論は、善き政府の樹立と新しい政治主体の形成という政治的意図を秘めているといえよう。梁には功利主義的などころがあるとはいっても、彼のいう利は、国家や公益という側面から捉えられている。実際、彼は『新民説』論私徳篇で、王陽明のいわゆる「抜本塞源論」（『伝習録』卷之中）の反功利の箇所を引き、中国に功利主義が流行していることを嘆いている。彼からすると、愛国の議論は絶対かつ純潔でないといけな^ない。愛国に名を借りて「其の私を濟し、其の欲を満たす」ことは許されないのである²¹⁾。梁のような功利主義的と称される思想家からしても、国家の利益と対立した個人の功利は認められていない。これは梁が功利主義を誤解したといったレベルのことではなくて、個人と国家をめぐる、より根本的な中国文化の問題に関わっているだろう。

梁啓超とおなじく職業を政治主体の視点から論じたものに、章炳麟「革命道德説」がある（『民報』8号、1906年）。この論文は、従来、革命主体論や道德論として検討されてきたが²²⁾、視点をかえれば、この議論は一種の職業論である。すなわち、革命主体を特定するために職業を道德に結びつけて考えているのである。章炳麟は職業を①農人、②工人、③裨販（行商）、④坐賈（店舗をかまえた商人）、⑤学究、⑥芸士、⑦通人（学問に通じた人）、⑧行伍^{ぐんたい}、⑨胥徒（下級官吏）、⑩幕客、⑪職商（御用商人）、⑫京朝官、⑬方面官（地方の高官）、⑭軍官、⑮差除官（総督・巡撫から特定の仕事などを任される）、⑯雇訳人の十六種に区分した。そして①～⑥は道德的、⑦～⑯は不道德と分類した。章炳麟は反功利主義の立場に立って、利を道德と対立させる

ので、利を追求する階級は、政治的にはもちろん、経済的にも認められない。したがって、個人の利や国家の利という発想自体が拒否されることになる。章炳麟は反産業社会的な視点が強い²³⁾。

結 び

「功利」という漢語の背景には、強固な思想的批判の伝統があり、utility を「功利」と漢訳することは、中国において文化的抵抗感があった。それ故、utility の概念は、すんなりと倫理的に容認されるものではなかった。「功利」という漢語ではなく「樂利」という漢語がより多く用いられたのも、そのためであろう。清末に富国強兵が説かれても、国家の利であったり、また経済的な分業の視点から利が説かれることがあっても、章炳麟や梁啓超など中国近代の思想家たちは、政治的視点から職業や利を判断した。清末における利をめぐる議論は、経済的視点よりも政治的視点からする性格が強いのではないかと考えられる。しかも中国の倫理思想は寡欲論の立場から、意図的に打算する心を拒むところがあり、西洋近代の功利主義思想のあらかじめ意図的に行動して目標を達成しようとする考え方や、思想的前提が違っていた。そのことも関係して、中国において、utility 観念の受容は緩慢であったようである。

一方、日本の場合、1870～80年代から功利主義思想が「文明」化において実際の役割を果たしたこともあって、「功利」に対する見方が中国とは違った。また明治後期には、加藤弘之の功利主義思想も大きな影響を与えたから、中国とは違って、「功利」の語自体が否定されることはなかった。したがって、用語としても、日本では、「功利学」「利学」「福利学」「実利主義」などと熟語化して用い、中国が utilitarianism を「利人之道」とか「以利人為意者」のように内容説明的に訳したのとは対照的であった。

要するに、utility 観念の受容は、たんに utility をいかに訳すかという翻訳技術論に終わらず、翻訳の背景には経済と倫理をめぐる文化的対立が潜んでいたわけで、日中間における訳語の相違や受容の深淺は、こうしたことと関係するであろう。

注

はじめに

- 1) アダム・スミス著、大内兵衛・松川七郎訳『諸国民の富』(三) 490頁、岩波文庫。
- 2) 小島祐馬「支那経済思想ノ出发点(一)(儒家及び道家ノ欲望論)」,「支那経済思想ノ出发点(二,完)(儒家及び道家ノ欲望論)」,『経済論叢』4巻3,5号,1917年。穂積文雄『先秦経済思想史論』,有斐閣,1942年。張岱年『中国哲学大綱』第4編第1章「義与利」,中国社会科学出版社,1982年。
- 3) 湯浅幸孫「社会道德-規範意識の類型-」(1956),「『読書人』身分の『教養』と『倫理』-中国文化の統一性の基礎-」(1960),「シナの倫理思想に於ける『規範』と『現実』」(1966),『中国倫理思想の研究』所収,同朋舎出版,1981年。

- 4) マックス・ウェーバーは、儒教と道教をともに決疑論的だとしている。木全徳雄訳『儒教と道教』205, 275 頁, 創文社, 1971 年。武藤一雄他訳『宗教社会学 経済と社会』第二部第五章, 18 頁, 創文社, 1976 年。
- 5) 科学研究費補助金・基盤研究 (C) 研究成果報告書 (研究課題番号 17520038) 小林武・佐藤豊『梁啓超の功利主義思想と章炳麟の反功利主義思想における日本的契機の比較考察』, 平成 20 年 3 月。

第 1 節

- 1) 『華英辞書集成』全六巻, ゆまに書房, 1996 年復刻。
- 2) (有) 千和勢出版部, 東京英華書院, 1994 年復刻。
- 3) SHANGHAE, Printed at the Misssion press.
- 4) 東北大学学術資料データベース研究会蔵本, アビリティ株式会社, 1995 年, CD-ROM 復刻版。
- 5) 1897 年。F. Kingsell & Co. 刊。『近代英華・華英辞書集成』⑦⑧, 大空社, 平成 10 年。
- 6) London, Bernard Quaritch.
- 7) 小島祐馬「Utility ノ訳語ニ就イテ」『経済論叢』第 4 巻第 6 号, 大正 6 年。
- 8) 『富国養民策』には、1886 年刊の総稅務司署本がある。朱俊瑞『梁啓超経済思想研究』(中国社会科学出版社, 2004 年) は、本書を清末における西洋古典経済学の比較的整った紹介だとしているが、アダム・スミス『国富論』の艾約瑟による編訳とのみして、著者のジェヴォンズには言及していない (115 頁)。
- 9) 六合館蔵版, 近代日本英学資料⑤, ゆまに書房, 1995 年復刻。
- 10) イーストレーキ・棚橋一郎共訳『ウェブスター氏 新刊大辞書 和訳字彙』, 近代英学資料④, ゆまに書房, 1995 年復刻。
- 11) 『文明論之概略』第 7 章, 1875 年。
- 12) 「人世三宝説 (一)」, 1875 年。『西周全集』第 1 巻所収, 宗高書房。
- 13) 前田愛「明治立身出世主義の系譜—『西国立志編』から『帰省』まで—」, 『文学』33—4, 1965 年。平川祐弘「天ハ自ラ助クルモノヲ助ク—中村正直と『西国立志編』」93, 94 頁, 名古屋大学出版会, 2006 年。
- 14) 西周『利学』, 掬翠楼蔵版, 島村利助刊, 明治 10 年。陸奥宗光利『利学正宗』は, Jeremy Bentham "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation" の翻訳。薔薇楼梓, 稲田佐兵衛刊, 明治 17 年。
- 15) 李運博『中日近代詞匯の交流—梁啓超的作用与影響』111 ~ 112 頁, 南開大學出版社, 2006 年。

第 2 節

- 1) 徐維則『増版 東西学書録』162 ~ 163 頁, 『近代訳書目』所収, 北京図書館出版社, 2003 年。徐維則は「十二章」というが、『西学啓蒙』所収本は、十六章すべてを漢訳している。堀経夫『増訂版 明治経済思想史』第 7 章第 2 節, 日本経済評論社, 1999 年。
- 2) 井上琢智『黎明期日本の経済思想』188, 191, 195 ~ 196 頁, 日本評論社, 2006 年。
- 3) 明治において、ジェヴォンズ同書は、安田源次郎訳『偕氏 経済学』(1882), 渡辺修次郎訳『日奔氏 経済初学』(1884), 嵯峨正作・古田新六訳『惹氏 経済論綱』(1889), 杉山重威訳『惹穩原著 経済学』(1889), 大正期には、小泉信三訳『経済学純理』(1913), 小田勇二訳『経済学原論』(1922), と経済学入門書として繰り返し翻訳されている。
- 4) 井上琢智前掲書 189 頁。
- 5) 河上肇「福田博士ニ答フ (Utility ニ相当スル述語ニ就イテ)」, 『京都法学会雑誌』第 8 巻第 8 号, 大正 2 年, 『河上肇全集』第 7 巻, 岩波書店, 1983 年。
- 6) 『富国養民策』「富国養民之道, 令余等人行事不拘視浅近, 務宜見深慮遠, 直至其帰宿究竟, 並令余等以庶民均得樂利為心, 亦令余等以天下万国俱獲樂利為意。英人^{アダム・スミス}亞當・斯米所著有富国探原書。英国斯時興盛, 多由於研求其生財之學術致之也。緣其書, 能使人洞曉貿易應無遏禁, 工作應無定限之一應利益。」
- 7) "Science Primers, Political Economy", New York: D.Appleton and company, 1886, Introduction, p.10

- 8) 井上琢智前掲書 189, 191 頁。
- 9) 二書房刊, 1889 年
- 10) 「生計学」は、梁啓超「生計学説沿革小史」(1902)。また巖復は『原富』「訳事例言」で「計学、西名 葉科諾密」とし、「経済」という日本の訳語は「嫌太廓」であり、「理財」という中国の訳語は「為過陋」と批評している。『清史稿』によると、七つの専門分科とは、政治科・文学科・格致科・農業科・工芸科・商務科・医術科で、商務科は、簿記・産業製造・商業語言・商法・商業史・商業地理の六つに分かれていた(志八十二 選挙二, 中華書局版 3130 頁)。胡寄窗『中国近代経済思想史大綱』緒論 9 頁, 中国社会科学出版社, 1984 年。
- 11) 堀経夫前掲書第 2 章, 87 頁。
- 12) 河上肇『『内外経済名著』ノ刊行』(『京都法学会雑誌』第 8 卷第 6 号, 1913 年 6 月), 福田徳三「『利用』及ヒ『非利用』ナル述語ニ付テ河上教授ニ答フ」(同誌第 8 卷第 7 号, 1913 年 7 月), 河上肇「福田博士ニ答フ (Utility ニ相当スル述語ニ就イテ)」(同誌第 8 卷第 7 号), 小島祐馬「Utility ノ訳語ニ就イテ」(『経済論叢』第 4 卷第 6 号, 1917 年)。
- 13) 河上前掲「福田博士ニ答フ (Utility ニ相当スル述語ニ就イテ)」。この論文では、明治における utility の訳語が詳しく調べられている。
- 14) 小島前掲「Utility ノ訳語ニ就イテ」

第 3 節

- 1) 前掲科学研究費補助金・研究成果報告書小林・佐藤『梁啓超の功利主義思想と章炳麟の反功利主義思想における日本的契機の比較考察』第 1 章拙稿。
- 2) エドワード・サビア「言語」, 『言語・文化・パースナリティーサビア言語文化論集』5 頁, 北星堂, 1983 年。
- 3) 小島祐馬前掲「支那経済思想ノ出发点 (儒家及ビ道家ノ欲望論)」(一) (二, 完), また穂積文雄前掲書第 2, 3, 5 章。例えば『孟子』尽心下「養心莫善於寡欲」。『老子』第 12 章「五色令人目盲, 五声令人耳聾, 五味令人口爽, 馳騁田獵令人心發狂, 難得之貨令人行妨」, 第 46 章「禍莫大於不知足, 咎莫大於欲望」, 『管子』樞言篇「曰益之而患少者唯忠。曰損之而患多者唯欲。多忠少欲, 智也」など。
- 4) 金谷治訳注『韓非子』(三), 岩波文庫。
- 5) 法家の経済思想は、穂積文雄前掲書第 5 章参照。
- 6) 金谷治訳『荀子』(上), 岩波文庫。以下の榮辱篇も同じ。
- 7) 穂積文雄前掲書第 3 章参照。
- 8) 森三樹三郎訳注『莊子』外篇, 中公文庫, 1974 年。以下の引用も同じ。
- 9) 張岱年前掲『中国哲学大綱』第 4 編第 1 章「義与利」。
- 10) 『朱子語類』卷第九十五 (理学叢書, 中華書局版第六卷)「問: 正其義者, 凡処此一事, 但當処置使合宜, 而不可有謀利占便宜之心。明其道, 則処此事便合義, 是乃所以為明其道, 而不可有計後日功效之心。正義不謀利, 在処事之先。明道不計功, 在処事之後。如此看, 可否。曰: 恁地說也得。他本是合掌說, 看来也須微有先後之序。」
- 11) 『伝習録』卷之中「答歐陽崇一」 「若云寧不了事, 不可不加培養者, 亦是先有功利之心, 較計成敗利鈍, 而愛憎取舍於其間。」『王文成公全書』卷二。
- 12) 内井惣七『自由の法則 利害の論理』164 ~ 165 頁, ミネルヴァ書房, 1988 年。
- 13) 渡辺浩「儒学史の異同の一解釈 - 「朱子学」以降の中国と日本 -」, 『思想』792 号, 1990 年。
- 14) 日原利国『『塩鉄論』の思想的研究』, 『東洋の文化と社会』4, 1956 年。
- 15) 『塩鉄論』本議第一「文学対曰, 竊聞, 治人之道, 淫佚之原, 広道德之端, 抑末利而開仁義, 毋示以利, 然後教化可興, 而風俗可移也。」(四部叢刊初編)
- 16) 子路篇「子適衛。冉有僕。子曰, 庶矣哉。冉有曰, 既庶矣, 又何加焉。曰, 富之。曰, 既富矣, 又何加焉。曰, 教之。」
- 17) 『礼記注疏』大学篇「仁者以財發身, 不仁者以身發財。(鄭玄注) 發, 起也。言仁人有財, 則務於施與以起身, 成其令名。不仁之人有身, 貪於聚斂以起財, 務成富。」「疏」は「仁者」を「仁徳之君」, 「不仁者」を「不仁之人」と解する (988 ~ 991 頁。芸文印書館)。

- 18) 『論語注疏』(泰伯篇)の邢昺の疏に「邦有道貧且賤焉恥也者、恥其不得明君之祿也。邦無道富且貴焉恥也者、恥食汚君之祿以致富貴也。言人之為行、當常如此」とあり、明君の俸祿をはんで富貴になることは倫理的に許されている(72頁。芸文印書館)。
- 19) 『礼記注疏』883頁、芸文印書館。
- 20) 『尚書注疏』「九、五福。一曰、寿。二曰、富。三曰、康寧。四曰、攸好德。五曰、考終命」(178頁。芸文印書館)。
- 21) 前掲マックス・ウェーバー(木全徳雄訳)『儒教と道教』401頁。
- 22) 仁井田陞『中国の社会とギルド』第6章「ギルドの経済的社会的職能－職業倫理」、岩波書店、1951年。

第4節

- 1) 佐藤豊氏には、清末の功利主義思想をめぐる丹念な一連の考察がある。「梁啓超と功利主義」(『中国－社会と文化』13、1998年)、「劉師培と功利主義」(『愛知教育大学研究報告』48、1999年)、「嚴復と功利主義」(『愛知教育大学研究報告』50、2001年)、「清末の功利主義受容に関連して見たところの近代における功利概念」(『愛知教育大学研究報告』51、2002年)。
- 2) 李提摩太著、蔡爾康訳録『生利分利之別(論)』、『西政叢書』所収、光緒丁酉(1897)上海書局石印。東京都立中央図書館蔵実藤文庫。「論」字は、冊子表紙の標題にはなく、本文冒頭の標題には付いている。また『広学会訳著新書総目』第1号の同書の標題にはなく、『増版 東西学書録』(巻二 商務第九)にはある(以上『近代訳書目』所収、北京図書館出版社、2003年)。
- 3) 『梁啓超年譜長編』第1巻282頁、筑摩書房、2004年。
- 4) 『増版 東西学書録』(巻二 商務第九)164頁。前掲『近代訳書目』所収。
- 5) 小野川秀美「清末洋務派の運動」、『清末政治思想研究』、みすず書房、1969年。
- 6) 竹内弘行「康有為と近代大同思想の研究」『第一章 王韜の大同思想』114～116頁、汲古書院、2008年。
- 7) 康有為『日本書目志』巻五「春秋經世、先王之志。凡六經、皆經濟書也。後之九通、掌故詳矣。泰西立為專門。其說原本天人、闡深著明。若麻氏經濟哲學、茂矣、美矣。泰西從政者、非從經濟學出、不得任官。理財富國、尤為經濟之要。」(『康有為全集』(三)771頁、上海古籍出版社、1992年)。「春秋經世、先王之志」は『莊子』齊物論篇の言葉である。また「凡六經、皆經濟書也」は「夫六經、先王之陳迹也」句(天運篇)をふまえており、「經濟」の語は、經世済民の意味に理解していて、近代的個人の自由な経済活動の方向ではない。
- 8) 堀経夫前掲書53、96頁。
- 9) 『孫子集注』軍争篇「掠郷分衆、廓地分利」。『越絶書』越絶外伝記范伯第八「子貢曰、臣聞之。明主任人、不失其能。直士举賢、不容於世。故臨財分利、則使仁。涉危拒難、則使勇。用衆治民、則使賢。正天下定諸侯、則使聖人。」(以上四部叢刊初編)
- 10) 『新民叢報』7、9、13、17、19、23、51号、『飲冰室文集』(十二)25頁、台湾中華書局。
- 11) 『飲冰室文集』(十二)27頁。
- 12) 同上36頁。
- 13) 杜恂誠『民族資本主義と旧中国政府(1840～1937)』32、99頁。上海社会科学院出版、1991年。
- 14) 杜恂誠前掲書16、17、40～42、66～70頁。
- 15) 『生利分利之別再論』、前掲『西政叢書』所収。
- 16) 『礼記注疏』988頁、芸文印書館。「疏」は、次のように解した。すなわち、「大道」は「孝悌仁義之道」、「生之者衆」は農桑の生産を多くすること、「食之者寡」は無用の費えを省くこと、「為之者疾」は民衆が農桑のことを速やかに営むこと、「用之者舒」は君主が营造の費用を緩やかにすることである。
- 17) 村上泰亮『産業社会の病理』は、産業社会を分析するにあたって、産業社会を①高度の分業を基礎とし、②科学技術の革新にもとづいて、③高水準の投資をおこなうもの、とその枠組みを規定している(22頁。中央公論社、1975年)。
- 18) 胡寄窗前掲『中国近代経済思想史大綱』308～310頁。胡氏は、梁啓超の経済論には、誤った観点が少なからずあったが、次の二点で突出していたと評価する。①中国の伝統的な経済論述から近代的

な経済分析へと大きく転回させて、その影響力も馬建忠や嚴復に比べて大きい。②近代的経済理論によって、中国古代の経済文献や政策を分析整理した最初の人物である。

- 19) 『新民説』 83 頁, 『飲冰室專集』(三) 所収, 台湾中華書局。
- 20) 『新民説』 91 頁, 前掲『飲冰室專集』(三)。
- 21) 『新民説』 137 ~ 138 頁, 前掲『飲冰室專集』(三)。王陽明『王文成公全書』卷二, 「答顧東橋書」。
- 22) 近藤邦康「章炳麟における革命思想の形成—戊戌変法から辛亥革命へ—」, 『中国近代思想史研究』, 勁草書房, 1981 年。
- 23) 拙著『章炳麟と明治思潮—もう一つの近代』 108 ~ 114 頁, 研文出版, 2006 年。

Ideas of Utility and "Gongli 功利" in the Late Qing 晚清

Takeshi KOBAYASHI

Abstract

The modern idea of utility was introduced to China in the end of the 19th century. The Chinese intellectuals chose "gongli 功利" "leli 樂利" and so on for "utility". But the Confucians did not agree with the use of "gongli", because they thought "gongli" aimed to satisfy their own self-interest and blemished the purity of mind. For the late Qing China, it was not easy to understand the idea of utility. So I will consider some points of the complex phases about the idea of utility as bellow.

- (1) What were the equivalents of utility seen in Chinese - English and English - Chinese dictionaries of the 19th century ?
- (2) What was the Chinese way of understanding utility seen through the translation of W.S.Jevons "Primers of Political Economy", comparing with the Japanese translation ?
- (3) What was the Chinese traditional thinking of "gongli" ?
- (4) What were the understanding of "li 利" and division of labor seen in the book written by Timothy Richard 李提摩太 and the paper of Liang Qi-chao 梁啓超 ?

Keywords : utility, gongli 功利, Timothy Richard 李提摩太, Liang Qi-chao 梁啓超, W.S.Jevons